



عین الہدایہ

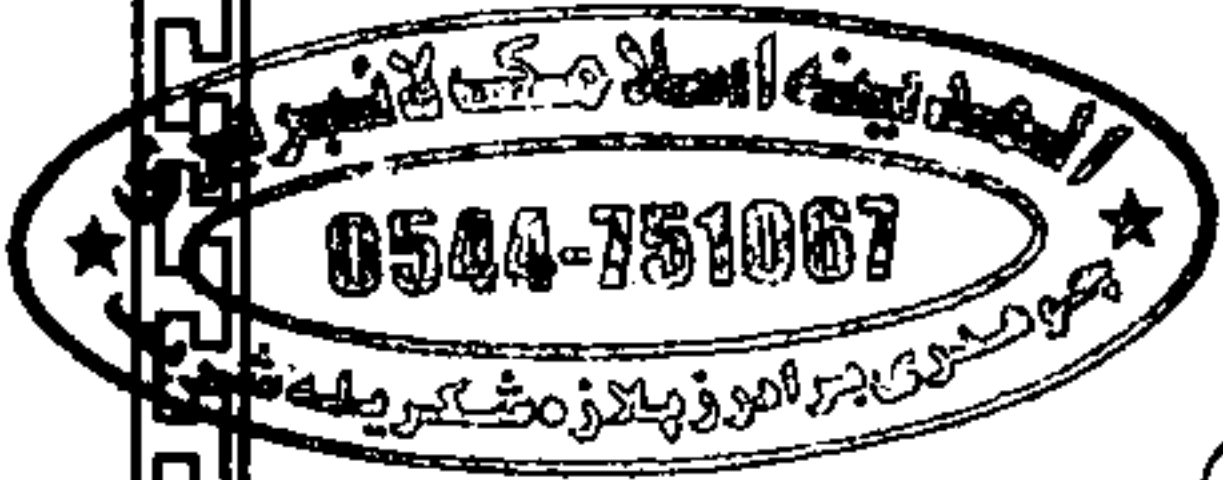
چہام

اُردو شرح ہدایہ

از

مولانا سید امیر علی (مرحوم)

مترجم فتاویٰ عالمگیری



مکتبہ رحمانیہ

اقرا سنٹر، غزنی سٹریٹ، اُردو بازار، لاہور

نام کتاب _____ عین الہدایہ
باہتمام _____ مقبول الرحمان
ناشر _____ مکتبہ رحمانیہ ازبوا بازار لاہور
مطبع _____ گنج شکر پریس
طبع اول _____ جنوری ۱۹۹۲ء

فہرست عین الہدایہ جلد چہارم

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۲۳۶	کتاب الکراہیۃ	۱	کتاب الشفعہ
۲۳۷	فصل فی اللبس	۱۵	باب طلب الشفعہ والخصومتہ فیہا
۲۳۸	فصل فی الوطی والنظر والمس	۲۶	فصل فی الاطلاق
۲۳۹	فصل فی الاستبراء وغیرہ	۳۱	فصل فیما یؤخذ بہ المشفوع
۲۴۰	فروع متفرقہ متعلقہ پرودہ	۳۷	فصل تصرفات مشتری کے احکام میں
۲۴۱	متعلق لباس	۴۲	باب ما یجب فیہ الشفعہ وما لا یجب
۲۴۲	ایضاً گھانے پینے میں	۵۵	باب ما یبطل بہ الشفعۃ
۲۴۳	فصل کسب وکفائی کرنا	۶۱	فصل
۲۴۴	متعلق ہدیہ و ضیافت	۶۳	مسائل متفرقہ
۲۴۵	فصل درم وچھوہارے وغیرہ لٹانا		
۲۴۶	فصل متعلق اہل الذمہ	۷۰	کتاب القسمۃ
۲۴۷	فصل بیان کسب	۸۲	فصل فیما یقسم وما لا یقسم
۲۴۸	فصل زیارت و قبور و مقابر میں قرأت قرآن	۸۷	فصل فی کیفیتہ القسمۃ
۲۴۹	ونقل میت وغیرہ	۹۹	باب دعوی الغلط فی القسمۃ والاستحقاق فیہا
۲۵۰	فصل گانا ولہو و دیگر معاصی و امر بالمعروف	۱۰۱	فصل
۲۵۱	ذم	۱۰۵	فصل فی المہایبۃ
۲۵۲	مزاج		
۲۵۳	مصارعت	۱۱۰	کتاب المزارعۃ
۲۵۴	شترنج		
۲۵۵	فصل امر بالمعروف و نہی	۱۲۳	کتاب المساقاۃ
۲۵۶	فصل دوا و علاج کے بیان میں		
۲۵۷	فصل حقنہ و خسی کرنا و ناخن کترنا وغیرہ	۱۲۳	کتاب الذبائح
۲۵۸	فصل عمارت	۱۷۵	فصل فیما یجکل اکلہ وما لا یجکل

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۵۱۶	باب ماجوز ارتہانہ والارتہان بہ وحالہ یجوز	۳۲۶	فصل جراحات انسان و قتل حیوان
۵۲۵	فصل	۳۲۷	فصل اولاد کا نام رکھنا و عقیقہ
۵۵۰	باب الرهن الذي يوضح على يد العدل	۳۲۷	فصل غيبت و حد و غیرہ
۵۶۱	باب التصرف في الرهن والحماية عليه وحماية على غيره	۳۲۸	فصل حمام و غیرہ
۵۹۶	فصل متعلق بغير مرہون	۳۲۸	فصل فی البیع
۶۰۳	کتاب الجنایات	۳۲۴	مسائل متفرقة
۶۱۳	باب ما یوجب القصاص وما لا یوجبہ	۳۷۲	فصل فی الدعاء والتکبیر والواعظ
۶۳۰	فصل	۳۷۸	فصل نسایقہ
۶۳۳	باب القصاص فیما دون النفس	۳۷۸	فصل سلام و آداب دیگر
۶۳۷	فصل در بیان مصالح و غیرہ	۳۸۱	فصل خرید و فروخت
۶۴۵	فصل در فعل جرم کے بیان میں	۳۸۳	فصل حقوق والدین و سفر و غیرہ
۶۵۳	باب الشهادة فی القتل	۳۸۳	فصل قرض و قرضہ میں
۶۵۸	باب فی اعتبار حالہ القتل	۳۸۵	فصل انتفاع اشیا ئے مشترکہ
۶۶۱	کتاب الدیات	۳۸۶	فصل متفرقات
۶۶۶	فصل فیما دون النفس	۴۰۱	باب سوم کیپڑوں و برتنوں میں تحری کرنے کے بیان میں
۶۷۲	فصل فی الشجاج	۴۰۲	کتاب احياء الموات
۶۷۹	فصل	۴۱۲	فصول فی مسائل الشرب
۶۹۳	فصل فی الجنین	۴۱۲	فصل فی المیاء
۷۰۲	باب ما یحدثہ الرجل فی الطریق	۴۱۵	فصل فی کرمی الانہار
۷۱۲	فصل فی الحائط المائل	۴۲۰	فصل فی الدعوی والاختلاف والتعرف فیہ
۷۱۹	باب جنایۃ البہیمۃ والحماۃ طیبہا	۴۲۲	کتاب الاشریہ
۷۳۱	باب جنایۃ المملوک والحماۃ علیہ	۴۲۴	فصل فی طبخ العصیر
۷۴۶	فصل	۴۲۸	کتاب الصيد
۷۵۲	فصل فی جنایۃ المدبر و ام الولد	۴۵۱	فصل فی الجوارح
۷۵۲	باب غضب العبد والمدبر والصبی والجنایۃ	۴۷۳	فصل فی الرمی
۷۶۰	باب القسامۃ	۴۹۳	کتاب الرهن

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۹۳۹	فصل نهم - قسم میں	۷۷۸	کتاب المعامل
۹۴۰	فصل دهم - وقف	۷۹۳	کتاب الوصایا
"	فصل یازدهم - شرکت	۷۹۳	باب فی صفة الوصیة ما یجوز من ذلک وما یتحب
"	فصل دوازدهم - خرید و فروخت میں	۷۹۳	منہ وما یکون رجوعا عنہ
"	فصل سیزدهم - مہر میں	۸۰۶	باب الوصیة بثلث المال
"	فصل چہاردهم - طلب معاملہ	۸۳۱	فصل فی اعتبار حالہ الوصیة
۹۴۱	فصل پندرہم - رہن میں	۸۳۲	باب الخلق فی مرض الموت
"	فصل شانزدهم - مزارعت	۸۴۶	فصل
"	فصل ہفتم - افعال مریض	۸۵۱	باب الوصیة الاقارب و غیرہم
۹۴۲	فصل ہشتم - ہم بستفرقات	۸۶۷	باب الوصیة بالسکنی والخدمۃ والثمرۃ
"	فصل نوزدهم - معارضیض کے بیان میں	۸۸۳	باب وصیة الذمی
۹۴۳	کتاب الفرائض	۸۸۹	باب الوصی وما یملکہ
۹۵۰	فصل - اصحاب فرائض کے بیان میں	۹۱۰	فصل فی شہادۃ
"	باپ کا حال	۹۱۳	کتاب الخنثی
"	وادا کا حال	۹۱۵	فصل فی احکامہ
۹۵۱	مادری بھائی کا حال	۹۲۱	مسائل شتی - مسائل متفرقہ
"	بیان شوہر	۹۳۰	کتاب الحیل
"	زوجہ کا بیان	۹۳۰	فصل اول - جواز حیل کے بیان میں
۹۵۲	دختران صلبی	۹۳۱	فصل دوم - مسائل وضوء و نماز میں
"	بیان دختران پسر	۹۳۲	فصل سوم - مسائل الزکوٰۃ
۹۵۳	ماں و باپ کی طرف سے سگی بہنوں کا بیان	۹۳۲	فصل چہارم - روزہ میں
"	علاقہ یعنی پدیری بہنوں کا بیان	۹۳۵	فصل پنجم - حج میں
۹۵۴	اخیا فی یعنی مادری بہنوں کا بیان	۹۳۵	فصل ششم - نکاح میں
"	مان کا بیان	۹۳۷	فصل ہفتم - طلاق میں
"	جدہ صحیحہ کا بیان	۹۳۸	فصل ہشتم - خلع میں
"	بیان فرائض مقدرہ		
۹۵۵	فصل مصبات کے بیان میں		
۹۵۷	فصل - جب کے بیان میں		

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۹۷۹	تعلیم لطیف	۹۵۹	قاعدہ
"	فصل رو کے بیان میں	"	قاعدہ
۹۸۲	فصلی منا سنجہ کے بیان میں	"	توضیح ساتھین
۹۸۳	مثال و توضیح یہ ہے -	۹۶۰	فصل
۹۸۳	مثال در صورتیکہ حصہ میت دوم اس کے وارثوں کے	"	فصل میراث حل کے بیان میں
۹۸۳	میں پورا نہ ہو مگر موافقت ہو	۹۶۱	فصل بنفقہ و اور کافروں کے قیدی و غرق و حرقی کے
۹۸۳	مثال در صورتیکہ میت دوم کا حصہ اس کے وارثوں کے	"	بیان میں
۹۸۳	کے مفروضہ سے موافق نہ ہو	"	فصل ذوی الارحام کے بیان میں
۹۸۶	فصل	۹۶۶	بیان قسم چہارم از ذوی الارحام
"	فصل	۹۶۹	فصل مختصر حساب فرائض کا بیان
۹۸۹	خاتمۃ الطبع	۹۷۵	فصل عول کے بیان میں
۹۹۰	رموز و اشارات مستعملہ ترجمہ ہذا	۹۷۷	عول کی مثالیں جو نقطہ ۱۳۰۶، ۲۳۰ میں ہوتی ہیں -

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الحمد لله رب العلمین والصلوة والسلام علی خیر خلقہ سیدنا محمد وآلہ وصحبہ و
 جمیع الانبیاء والمرسلین وجمیع عباد اللہ الصالحین اجمعین۔
 ابجدیہ جلد چہارم کتاب مستطاب ہدایہ کا ترجمہ مسمیٰ "عین الہدایہ" ہے۔

حسبی اللہ ونعم الوکیل نعم المولیٰ ونعم النصیر

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

کتاب الشفعہ

یہ کتاب شفعہ کے بیان میں ہے

الشفعہ مشتق من الشفع وهو القام، شفعہ مشتق از شفع ہے اور وہ ضم ہے، ف یعنی ملانا۔ جیسے فارسی میں
 جفت کرنا غلات طاق کے۔ اور شرع میں ملک عقار کو ملانا، سمیت بہا لعا فیہا من ضم المشتراة الی عقار الشفع
 اس معنی شرعی کا نام شفعہ اس لیے رکھا گیا کہ اس میں بھی خریدی ہوئی چیز کو شفعہ کے عقار میں ملانا ہوتا ہے۔
 ف یعنی شفعہ اس عقار کو جو اس کے دار کے پہلو میں یا متصل بیجا گیا بلکہ بعد اپنے دار کے بوجہ حق شفعہ کے اپنے عقار
 میں لاسکتا ہے، پھر شفعہ کے مراتب ہیں غلیط عین، پھر غلیط حق، پھر جوار، حتیٰ کہ اگر جمع ہوں تو ہر ایک کو اسی ترتیب سے
 حق شفعہ حاصل ہوگا، قال الشفعة واجبة للخلیط فی نفس المبیع، قدوری نے لکھا کہ شفعہ واجب ہوتا ہے ایسے
 غلیط کے لیے جس کو نفس مبیع میں شرکت ہے، ف مثلاً جو دار فروخت ہوا اگر وہ دو شریکوں میں مشترک ہو اور شریک
 نے اس کو غیر کے ہاتھ فروخت کیا تو شریک مبیع کے واسطے اولاً حق شفعہ واجب ہوگا، اگر اس نے نہ لیا تو اس کا شفعہ گیا۔
 اور اس کے دار کے حقوق میں بھی یعنی لوگ شریک ہیں۔ مثلاً کہی یہ دار بٹوارہ کیا گیا تھا اور سب نے اپنا حصہ الگ کر لیا
 تھا، مگر راستہ میں سب کی شرکت باقی ہے اور نفس مبیع میں شرکت نہیں ہے، ثم للخلیط فی حق المبیع کا الشراب
 والسطیق، پھر ایسے غلیط کے لیے جس کو حق مبیع میں شرکت ہے جیسے شراب و راستہ ف یعنی خاص راستہ یا
 شراب میں شرکت ہے پس جب غلیط نفس مبیع نے حق شفعہ چھوڑا اور غلیط حق مبیع میں موجود ہے تو اس کے واسطے حق
 شفعہ باقی ہے، پھر اگر اس نے بھی شفعہ دے دیا، حالانکہ بدوں شرکت کے حق جوار والا موجود ہے ثم بلجار پھر جوار والے
 کے لیے شفعہ واجب ہوتا ہے۔ ف، بار پڑوی اور مردہ پڑوی جو طاق ہو، یعنی طاہر ہو، مگر دروازہ اس کا کوچ میں ہو، أفادہ اللفظ

ثبوت حق الشفوعہ لكل واحد من هؤلاء و افاد الترتیب - اس کلام نے دو فائدے ظاہر کیے، اول یہ کہ ان تینوں میں سے ہر ایک کو حق شفعہ حاصل ہوتا ہے، اور دوم یہ کہ ترتیب سے حاصل ہوتا ہے۔

ق - اول خلیط مبیع، پھر خلیط حق، پھر جابر بلاسحق، اور اس ترتیب سے ہر ایک کے لیے وجوب ہوتا ہے، پس ثبوت کی دلیل چاہیے اور ترتیب کی دلیل چاہیے اھا التثبوت فلقوله عليه السلام الشفوعه لشريك لم يقاسم، پس ثبوت شفعہ کے دلائل اول سے قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ شفعہ ایسے شریک کے لیے ہے جس نے بیٹوارہ نہیں کیا، ق جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ شفعہ ہر شرکت ممن یا دیوار میں ثابت ہے، حتیٰ کہ صحیح نہیں کہ وہ فروخت کرے یہاں تک کہ اپنے شریک پر پیش کرے پس وہ لے یا چھوڑ دے، پس اس کا شریک اس کے خریدنے کا زیادہ حقدار ہے یہاں تک کہ اس کو اعلام کرے، رواہ مسلم۔

اور حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا شفعہ کا ہر شرکت میں جو بیٹوارہ نہیں ہوئی، ممن ہو یا دیوار ہو کہ لائق نہیں کہ اس کو فروخت کرے یہاں تک کہ اپنے شریک کو آگاہ کرے پس وہ چاہے لے یا چھوڑ دے، پس جب اس کو فروخت کیا اور شریک کو آگاہ نہ کیا تو شریک اس کا زیادہ حقدار ہے رواہ مسلم۔

یعنی شریک اس کو بغیر رضامندی کے شفعہ میں لے سکتا ہے۔ ولقوله عليه السلام جابر اذا حق بالدار والارض ينتظر له وان كان غائباً اذا كان طرفيها واحدا۔ اور دوم بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ دار کا ہر کسی دار کا زیادہ حقدار ہے اور یمن کا زیادہ حقدار ہے اس کا انتظار کیا جائے گا اگرچہ وہ غائب ہو یعنی سفر میں ہو جب کہ ان دونوں کا راستہ ایک ہو۔ فسی یہ دو حدیثیں ہیں۔ اول یہ کہ سمرہ بن جندب رضی اللہ عنہ نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دار کا ہر کسی دار کا اور زمین کا زیادہ حقدار ہے۔ (رواہ ابو داؤد والترمذی والنسائی و احمد وابن جریر الطبری وابن ابی خنیسہ) اور ایک روایت میں ہے کہ دار کا ہر کسی شفعہ دار کا زیادہ حقدار ہے۔ اور ترمذی نے کہا کہ حدیث صحیح ہے۔ (رواہ النسائی وابن جابر عن انس بن عمر بن السنن نے اپنے باپ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ ایک مرد نے آکر عرض کیا کہ یا رسول اللہ میری زمین ایسی ہے کہ اس میں کسی کی شرکت دھند نہیں سوائے جو ارکے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جبر اپنے شفعہ کا زیادہ حقدار ہے۔ (رواہ النسائی وابن ماجہ والبخاری) اور عیسیٰ بن یونس بن ابی اسحاق نے حدیث قتادہ عن انس بن مالک سے روایت کی کہ انس بن یونس ثقہ ہے پس اس کی تصحیح واجب ہے اور اسی طرح انس کے ساتھ قاسم بن اصبغ نے روایت کیا ہے۔ شریک بن سید الثقفی نے مرفوع روایت کی کہ دار کا ہر کسی بہ نسبت دوسرے کے اس دار کا زیادہ حقدار ہے، رواہ احمد، پس معلوم ہوا کہ خلیط پھر راستہ کا خلیط پھر پڑوسی ہے اگرچہ مرتبہ ترتیب کی دلیل آتی ہے اور حدیث دوم کو عبد الملک بن ابی سلیمان نے عطاء بن ابی رباح سے، جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پڑوسی اپنے پڑوسی کے شفعہ کا زیادہ مستحق ہے اس کے واسطے انتظار کیا جاوے اگرچہ غائب ہو جبکہ دونوں کا راستہ واحد ہو، رواہ ابو داؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہ، ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن ہے اور عبد الملک راوی اہل حدیث کے نزدیک ثقہ مامون ہے، مجھے نہیں معلوم کہ اس میں کسی نے کلام کیا ہو سوائے شعبہ کے کہ شعبہ نے اسی حدیث کی وجہ سے کلام کیا ہے، صاحب المال نے امام احمد سے نقل کیا ہے کہ عبد الملک منجد حفاظ کے ہے اور سفیان ثوری نے کہا کہ وہ میزان ہے، احمد بن عبد اللہ نے کہا کہ وہ ثقہ ثابت ہے، امام مسلم نے صحیح میں اس سے حدیث لی، ترمذی کی توثیق اور پرگزری، ابن جابر نے اس کو ثقافت میں لکھا اور کہا کہ وہ اہل کوفہ کے بہترین لوگوں و حفاظ میں سے تھا، صاحب تصحیح نے لکھا کہ واضح ہو کہ حدیث عبد الملک بن ابی سلیمان کی حدیث صحیح ہے اور اس کے درمیان اور مشہور حدیث جابرؓ میں کچھ منافات نہیں ہے اور ہم کہتے ہیں کہ جب پڑوسیوں میں کتواں رحمت و راستہ وغیرہ میں منافع کی شرکت ہو تو پڑوسی بلبیب جوار کے

کے مستحق شفعہ بدلیل حدیث عبد الملک ہے، اور جب پڑوسیوں میں کسی منافع میں شرکت نہ ہو تو شفعہ نہیں بدلیل حدیث مشہور جابر رضی اللہ عنہ کے، کہ شفعہ ہر ایسی چیز میں ہے کہ بٹوارہ نہ ہو اور جب حدود واقع ہو گئے تو شفعہ نہیں ہے، اور کہا کہ شفعہ کا اس حدیث کی وجہ سے کلام کرنا کچھ چیز نہیں اس واسطے کہ شفعہ صرف حافظ حدیث تھا اور فقیہ حقیقہ نہیں تھا، کہ احادیث کو متفق کر سکتا، اور دوسروں نے شفعہ کی تبعیت میں کلام کیا ہے، حالانکہ بخاری نے عبد الملک کی روایت سے استشہاد اور امام مسلم نے اس سے حدیث روایت کی، مع، ولقوله عليه السلام الجار احق بسقبة قيل يا رسول الله وما سقبة قال شفعته، اور سوم بدلیل قول حضرت م کہ پڑوسی احق بسقبة ہے پس عرض کیا گیا کہ اس کا سقبة کیا ہے فرمایا کہ شفعہ ہے، یعنی پڑوسی اپنے جوار کی شفعہ کا مستحق مقدم ہے، پس جب تک وہ لے تو مشتری نہیں پاوے گا اور سقبة بمعنی نزدیکی و پڑوسی ہے اور اس حدیث کو بخاری نے روایت کیا ہے، ع، و بیرونی الجار احق بشفعته، اور روایت کیا جاتا ہے کہ پڑوسی شفعہ کا زیادہ مستحق ہے، ف رواہ الترمذی واسحق وابن ابی شیبہ وابن ابی جریر وابن حبان وغیرہ، پس معلوم ہوا کہ شریک عین و شریک منفعت اور پڑوسی سب کے واسطے شفعہ حاصل ہے، یہی مذہب شریح و شعبی وابن سیرین و حکم و حماد و حسن و طاؤس و ثوری و ابو حنیفہ و ابن ابی لیلیٰ و ابن شیرمرہ ہے اور شرح الوجیز شافعیہ میں ہے کہ ہمارے بعض اصحاب نے اس پر فتویٰ دیا اور یہی اختیار ہے، اور استنکار ابن عبد البر میں روایت ہے کہ حضرت عمر نے شریح کو شفعہ جوار کا حکم دیا۔ وقال الشافعی لا شفعة بالجوار۔ اور امام شافعی نے کہا کہ جوار کی وجہ سے شفعہ نہیں ہے، ف یہی قول مالک و احمد و داؤد زاعی و ابو ثور ہے اور یہ حضرت عمر و عثمان و علی رضی اللہ عنہم سے روایت کیا جاتا ہے، لقوله عليه السلام الشفعة فيما لم يقسم فاذا وقعت الحدود و صرفت الطرق فلا شفعة، کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ شفعہ ایسے عقار میں ہے کہ تقسیم نہیں کیا گیا، پھر جب حدود بندھ گئے اور راستے پھیر دیئے گئے تو شفعہ نہیں ہے، ف رواہ البخاری، اور ایک روایت میں اتما الشفعة فيما لم يقسم الا یعنی شفعہ کا انحصار ایسے ہی عقار میں ہے کہ مقسوم نہ ہوا۔ پس جس شفعہ صرف غیر مقسوم میں منحصر ہوا۔ تو جوار وغیرہ خارج ہے، ولات حق الشفعة معدول به عن ستن القياس، اور اس دلیل قیاسی سے کہ حق شفعہ ایسی چیز ہے جو روشن قیاس سے معدول ہے ف یعنی قیاس کی راہوں کو اس میں دخل نہیں ہے یعنی حق شفعہ خلاف قیاس ہے۔ لما فيه من يملك المال على الغير من غير رضا، کیونکہ اس میں غیر کے مال پر بدول اس کی رضامندی کے ملکیت حاصل کرنا ہوتا ہے ف حتیٰ کہ بائع نے رضامندی سے مشتری کے ہاتھ فروخت کیا مگر شفعہ نے جبراً اس کو شفعہ میں لے لیا، پس یہ خلاف قیاس ہے، تو جہاں شریح میں وارد ہوا اسی حد تک رہے گا، وقد مراد الشریح فيما لم يقسم، حالانکہ شریح و رد ایسے عقار میں ہوا جو مقسوم نہیں ہوا ہے ف، تو جوار کو اس پر قیاس نہیں کر سکتے، وهذا ليس في مغناة لان موثقة القسمة تلزمه في الاصل كذون القرض، اور یہ یعنی جوار و شرکت منافع وغیر قابل قسمت کچھ ایسی چیزیں نہیں جو عقار قابل قسمت کے معنی میں ہوں، یعنی غیر مقسوم کے معنی میں یہ چیزیں نہیں ہیں اس واسطے کہ بٹوارہ کی مشقت و خرچہ تو اصل میں لازم ہوگا نہ فرع میں۔ ف یعنی غیر مقسوم میں خرچہ بٹوارہ ہے اور مقسوم میں نہیں ہے، مراد یہ کہ حق شفعہ اس واسطے کہ بٹوارہ کے خرچہ سے بچاؤ ہو اس واسطے کہ شرکت میں بٹوارہ کا مطالبہ ہوگا اور اس سے بچاؤ بھی ہو سکتا ہے کہ حصہ شریک خود لے لے اور جوار میں یہ بات نہیں ہے کیونکہ بٹوارہ سابق سے موجود ہے، اسی طرح جو شخص کہ حقوق مبیع میں مانند راستہ وغیرہ کے شریک ہوا یا ایسی چیز میں شرکت ہو جو بٹوارہ کے قابل نہیں مانند نذر وغیرہ کے تو اس میں

بھی یہ معنی نہیں پائے جاتے ہیں، پس سوائے ایسے غیر مقسوم کے جو قابل قسمت ہے، باقی کہیں حق شفعہ نہ ہوگا، م، ع، پس دلیل شافعی ایک تو نص حدیث ہے اور دوم قیاس مانع ہے اور جواب یہ کہ نص کے مقابلہ میں جوار کے واسطے نص موجود ہے اور قیاس بھی شفعہ کو ظاہر کرتا ہے، چنانچہ فرمایا قولنا صار وینا اور ہماری دلیل وہ ہے جو ہم نے اوپر روایت کی و یعنی الجار الحق بستیقہ، یعنی پڑوسی اپنے متصل عقار کے شفعہ کا زیادہ حقدار ہے اور اوپر محقق ہوا کہ یہ حدیث صحیح ہے اور اس باب میں احادیث گزریں اور زیادہ صریح یہ کہ ایک شخص نے عرض کیا یا رسول اللہ میری زمین ہے کہ اس میں کسی کی شرکت نہیں اور نہ حصہ ہے سوائے جوار کے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جار اپنے شفعہ کا حق ہے، الحدیث رواہ النسائی وابن ماجہ اور اس سے معلوم ہوا کہ قولہ علیہ السلام جار الدار الحق مدار الجار والارض میں جار خواہ شریک ہو یا نہ ہو مستحق شفعہ ہے، جیسے حدیث میں عام ہے، خصوصاً جبکہ حدیث میں دار الجار کا حق فرمایا، کیونکہ اشارہ صریح ہے کہ دار الجار بغیر شرکت کے اس کی ملک ہے، تو ابن حبان کی یہ تخصیص ساقط ہو گئی، کہ جار سے خلیط مراد ہے کیونکہ یہ تخصیص خلاف دلالت نص ہے اور حدیث جابر رضی اللہ عنہ جس سے امام شافعی نے استدلال کیا کہ جب حدود واقع اور راستے پھیرے جاویں تو شفعہ نہیں، اس سے دو معنی ہو سکتے ہیں، اول یہ کہ بعد بظوارہ کے اس کو شفعہ شرکت حاصل نہیں ہے اور حدیث عبدالملک بن ابی سلیمان میں ثبوت ہے کہ جب راستہ وغیرہ منافع میں شرکت باقی ہو تو اس کو جوار سے بڑھ کر حق شفعہ ہے مگر خلیط سے کم تر ہے، دوم یہ کہ جب راستہ دوسرے کوچہ کی طرف ہو گیا تو حق شفعہ نہیں مثلاً ایک مکان کا دروازہ ایک کوچہ میں ہے پھر اس کے سرکار نے بظوارہ کیا تو دوسریوں کا راستہ اسی کوچہ کی طرف رہا اور دوسرے داروں کا دروازہ لپیٹ کی طرف سے دوسرے کوچہ میں ہو گیا تو راستہ پھر گیا پس بظوارہ راستہ کے اتحاد کے پڑوسی حقدار ہے اور اس کے ہوتے ہوئے دوسرے حصہ دار جن کا راستہ پھر گیا ہے حق نہیں رکھتے، اور یہ جو امام شافعی نے خیال فرمایا کہ شفعہ کا حق اس واسطے ہوتا ہے کہ خرچ بظوارہ سے نجات ہو، یہ علت کاملہ نہیں ہے اور ضرر جوار اس سے بڑھ کر ہے، حتیٰ کہ جب پڑوسی غیر قوم یا بشر بر و بدکار و موذی ہوتا ہے تو مجبوری سے گھر چھوڑنا پڑتا ہے، اور رہا یہ کلام کہ بعض روایات میں اما الشفعۃ الی آخرہ یعنی شفعہ تو غیر مقسوم میں منحصر ہے الخ پس اول تو یہ حصر کی روایت غیر مثبت ہے اور بر تقدیر صحت اس سے نفی نہیں ہو سکتی، کما قال تعالیٰ انما انت منذر۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت حصر فرمایا کہ تو فقط منذر ہے یعنی ڈر سنانے والا ہے، حالانکہ آپ مومنوں کے واسطے رحمت و بشارت سنانے والے آیات کثیرہ ہیں، حالانکہ اعلیٰ شفعہ اس میں منحصر ہے کہ شفعہ کو حق شرکت عین حاصل ہو پھر اس کے بعد شریک منافع ہے پھر شریک جار ہے، پس ہمارے استنباط پر جملہ احادیث اپنی صریح و عموم پر ہیں اور کسی میں ہم نے خلاف ظاہر کے معنی نہیں بدلے، اور جب اس طرح توفیق بدول معارضہ ہے تو خواہ معواہ معارضہ و تخصیص و تاویل کی کوئی وجہ نہیں ہے اور قیاس بھی ہمارے قول کو مساعد ہے۔ لان ملک متصل بملک الدخیل تا بید و قس اس، اس واسطے کہ شفعہ کی ملکیت تو خریدنے والے کی ملکیت سے متصل ہے باتصال تا بید و قرار، و یعنی ہمیشگی و برقراری کے طور پر متصل ہے اور کرایہ دار یا عاریت پر رہنے والے کی طرح نہیں ہے، فیثبت لہ حق الشفعۃ عند وجود المعاوضۃ بالمال اعتباراً بموسد الشرع، تو مالی معاوضہ پائے جانے کے وقت میں اس کو حق شفعہ حاصل ہوگا، یعنی معاوضہ دے کر اپنی ملکیت میں لانے کا حق حاصل ہوگا بقیاس مورد شرع کے و یعنی شرع میں غیر مقسوم کا شفعہ وارد ہوا تو اتصال ملک ہے پس اسی پر قیاس کر کے جوار میں بھی

اسی طرح ملک متصل ہے تو اس کو بھی حق شفعہ حاصل ہوگا، کچھ اس وجہ سے نہیں کہ بٹوارہ کا ضرر اٹھانا پڑے، بلکہ
 ہذا لان الاتصال علی ہذا الصفتہ انما انتصب سبباً فیہ لدفع ضرر الجوارس اذھو مادۃ
 المضار علی ما عرف، یہ حکم اس وجہ سے ہے کہ ایسی صفت پر اتصال ہونا یہی مورد شرع میں جوار کا ضرر دُور کرنے
 کا سبب ہو گیا، یعنی سبب حق شفعہ ہو گیا، اس واسطے کہ یہی مضر توں کا مادہ ہے، جیسا کہ بتراؤ سے معلوم ہوا،
 و، خلاصہ یہ کہ ہم نے مورد شرع میں جبکہ عقار غیر مقسوم ہوتا ہے شفعہ کے حق سے شفعہ کو ملا لینے کا بلا تو وہ اسی
 وجہ سے کہ دائمی ڈانڈا ملا ہوا ہونے سے پڑوس کا ضرر شدید پھیلتا ہے، پس مورد شرع میں خلاف قیاس نہیں ہے اور
 یہی سبب ایسی صورت میں موجود ہے کہ جب جوار سے ملک متصل ہو تو جوار کو ضرر پہنچے گا پس اس کے واسطے بھی سبب مذکور
 موجود ہے۔ پس یہاں دو ہی صورتیں دفع ضرر کی ہیں، یا تو مشتری نے جیسے یہ خریدا ویسے ہی جار کا مکان بھی
 لے لے یا یہ ہو کہ جار کو حق حاصل ہو کہ وہ خریدے ہوئے قطعہ کو لے لے، لیکن مشتری تو اب داخل ہوا ہے اور
 شفعہ پہلے سے اسیل ہے، و قطع ہذا المادۃ بتملک الاصل اولی، اور یہ مادہ ضرر قطع کرتا اسیل یعنی
 شفعہ کو تملک کا حق دیتے کے ذریعہ سے اولی ہے یعنی مشتری و شفعہ جار دونوں میں سے ایک کو شرعاً یہ حق
 ملنا چاہیے کہ وہ بغیر رضامندی غیر کے ملک حاصل کرے تاکہ مادہ ضرر دور ہو، پھر ہم نے دیکھا کہ شرع نے اسیل کو ترجیح
 دی، کیونکہ وہ پہلے سے متصل عقار کا مالک موجود ہے اور مشتری ابھی داخل ہوا ہے تو اسیل ہی کو یہ استحقاق
 ہونا اولی ہے، لان الضرر فی حقہ بازعاجہ عن خطۃ آباءہ اقوی، اس واسطے کہ اسیل کے حق
 میں ضرر زیادہ قوی اس وجہ سے ہوا جاتا ہے کہ وہ اپنے باپ دادا کے خطہ سے پریشان کر کے اٹھایا جاتا ہے۔
 و خلاف مشتری کے کہ اس کی یہاں کوئی ملک نہیں ہے، پس اگر مشتری کو یہ استحقاق ہو کہ جیسے اس
 نے یہ مکان خریدا ہے اس طرح اس کو اختیار ہو کہ خواہ مخواہ وہ جار کا مکان بھی بغیر اس کی رضامندی کے اپنی ملک میں
 لاوے تاکہ ضرر و فساد دُور ہو تو جار کے حق میں یہ ضرر مزید ہوا کہ وہ اپنے باپ دادا کی جائے سکونت سے آوارہ
 کیا گیا، اور یہ ظلم ہے، لہذا شرع نے اس سے ضرر دور کر کے یہ حکم دیا کہ اصل مختار ہے کہ چاہے بیعہ کو مشتری
 سے بحق شفعہ لے تاکہ اس کو جوار کا ضرر اٹھانے سے امن ہو، بالجہ حق شفعہ میں قوی علت یہ ہے کہ اجنبی پڑوسی کی
 شرارت سے امن ہو اور یہی اوچہ ہے نہ وہ کہ جو امام شافعی نے خیال فرمائی کہ مکان کے حصہ دار کو شفعہ اس وجہ سے ہلاک
 اگر شفعہ نہ ہو تو اس کو بٹوارہ کی مشقت اٹھانا پڑے، پس حق شفعہ دیا گیا کہ وہ اس سے چھوٹ جاوے، یہ علت ٹھیک
 نہیں ہے کیونکہ شریک اگر خود بٹوارہ کا قصد کرے تو بالاجماع بٹوارہ کر دیا جاتا ہے، بلکہ اگر شریک نے اپنے حصہ میں سے
 نصف فروخت کیا اور خلیط نے شفعہ میں لیا پھر بٹوارہ چاہا تو بٹوارہ کر دیا جائے گا، پس بٹوارہ کوئی جدید ضرر نہیں اور نہ
 دائمی ہے، و ضرر القسمۃ مشروع لا یصلح علتہ لتحقیق ضرر لغيرہ اور بٹوارہ کا ضرر اٹھانا مشروع ہے
 وہ دوسرے کو ضرر ثابت کرنے کے واسطے علت نہیں ہو سکتا۔

و، یعنی شفعہ تو مشتری وغیرہ کے بغیر رضامندی کے شفعہ کو دلایا جاتا ہے پس اگر اس وجہ سے ہوتا کہ شفعہ کو
 بٹوارہ کی مشقت اٹھانا ہوگی تو یہ کوئی ایسی چیز نہیں جس کی وجہ سے شفعہ کا اس قدر لحاظ ہو کہ وہ جبراً حاصل کر سکتا ہے
 اگرچہ مشتری یا بائع رضامند نہ ہوں اور اگرچہ ان کا ضرر متصور ہو، کیونکہ شرع نے خود شرکار کی درخواست پر بٹوارہ کا
 حکم دے دیا ہے اور بٹوارہ خود مشروع ہے، پس حاصل یہ ہوا کہ شفعہ کی علت تو یہ ہے کہ شفعہ کی ملکیت جس عقار کے

کے ساتھ دائمی قرار کے ساتھ ملے ہوئے ڈانڈے میں اس کو اختیار ہے کہ جب معاوضہ فروخت ہو تو معاوضہ مالی خود دے کر چاہے اپنی ملکیت میں ملے تاکہ ضرر جوار اس سے دور ہو، پس اگر ایک ہی عمار میں جو غیر مقسوم ہے، شریک نے فروخت کیا تو بددیہ اولیٰ اس کو اختیار ہے کہ خود معاوضہ دے کر لے لے اگرچہ مشتری راضی نہ ہو اور یہ اقویٰ شفعہ ہے یہ نسبت اس کے کہ دوسرے کی شرکت صرف راستہ وغیرہ منافع میں ہے، پھر شفعہ اس کو جس کی شرکت خاص منافع راستہ وغیرہ میں ہے، کیونکہ اس کو ضرر جوار کے ساتھ خاص شرکت منافع میں ضرر ہے، پھر اگر یہ بھی نہ ہو تو جوار کا ضرر عام جو اصل علت ہے وہ موجود ہے، تو وہ حق شفعہ رکھتا ہے اور متوجہ کرتا ہے کہ اگر دروازہ پھرا ہو یا باوجود مکانات متصل ہونے کے ایک کا دروازہ کوچہ خلائ میں ہو اور دوسرے کا دروازہ کوچہ دگر میں ہو تو ضرر جوار میں بہت کم احتمال ہے لہذا اسی کو چہ والے جار کو حق ہوگا، اور مشہور حدیث جابر رضی اللہ عنہ میں یہی معنی لینا اظہر و اقویٰ ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم۔ م

یہاں تک تو بیان ہوا کہ حق شفعہ حاصل ہو یا ایسے شریک کو ہونا ہے جس کی شرکت نفس مبیع میں ہے اور ایسے شریک کو جس کی شرکت منافع مبیع میں ہے اور ایسے جار کو جس کی شرکت نہیں مگر جوار ہے، اور مصنف نے بیان کیا تھا کہ ان میں سے ہر ایک کو اگرچہ شفعہ کا استحقاق ہوتا ہے لیکن اگر سب اقسام جمع ہوں تو اول استحقاق شریک میں کو پھر شریک منافع کو پھر جار کو ہوتا ہے، پس ترتیب کی دلیل بیان ہونا چاہیے۔ اما الترتیب فلقولہ علیہ السلام التریک احق من الخلیط والخلیط احق من الشفیع، یہی ترتیب تو اس کی دلیل یہ حدیث ہے کہ شریک بہ نسبت خلیط کے احق ہے اور خلیط بہ نسبت شفیع کے احق ہے فالشریک فی نفس المبیع، پس شریک سے وہ مراد ہے جو عمار مبیع میں شرکت رکھتا ہو، والخلیط فی حقوق المبیع اور خلیط سے وہ مقصود ہے جو مبیع کے حقوق میں غلط رکھتا ہو، مثلاً راستہ خاص دھتہ آب وغیرہ میں شریک ہو، والشفیع ہوا لجار اور شفیع سے مقصود جار و ف یعنی پڑوسی ہے، اور اس سے ظاہر ہوا کہ سلف میں جار پر شفیع کا اطلاق جاری تھا، لیکن واضح ہو کہ شیخ ابن حجر نے ما تہذیب زلیعی کے کہا کہ یہ حدیث عزیز ہے اور میں نے اس کو نہیں پایا اور ابن الجوزی نے کہا کہ نہیں ملتی ہے اور مصنف نے یہ ہے کہ سعید بن منصور نے سنن میں کہا کہ حدیثنا عبداللہ ابن مبارک عن ہشام بن المغیرہ الشفیع قال قال الشیبی قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الشفیع اولیٰ من الجار والجار اولیٰ من الجنب، یعنی شعیب تابعی ثقہ نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جار سے شفیع اولیٰ ہے اور جنب سے جار اولیٰ ہے، تنقیح میں کہا کہ ہشام بن المغیرہ کی ابن معین نے توثیق کی اور ابو حاتم نے کہا کہ اس کی حدیث میں مضائقہ نہیں ہے، پس یہ مرسل صحیح ہے اور مرسل ہمارے نزدیک محبت ہے، لیکن شفیع سے مراد شریک عین و شریک منافع ہوگا، اور اس حدیث کو عبدالرزاق نے بھی مرسل روایت کیا ہے، اور ابن ابی خلیبہ نے شعیب سے روایت کی کہ شریح رحمہ اللہ نے کہا کہ خلیط بہ نسبت شفیع کے احق ہے اور شفیع بہ نسبت جار کے احق ہے اور جار بہ نسبت غیر جار کے احق ہے۔ عبدالرزاق نے کہا کہ اجزنا معمر عن ابوب عن ابن سیرین عن شریح رحمہ اللہ قال الخلیط احق من الجار والجار احق من غیرہ، یعنی شریح نے فرمایا کہ خلیط بہ نسبت جار کے احق ہے اور جار بہ نسبت غیر جار کے احق ہے، اس قول میں خلیط سے شریک عین و شریک منافع دونوں شامل ہیں، ابن ابی شیبہ نے ابراہیم نخعی رحمہ اللہ سے روایت کی کہ شفعہ کے واسطے شریک احق ہے، یعنی سب سے مقدم مقدار شفعہ تو شریک ہے، پھر اگر شریک نہ ہو تو جار ہے اور خلیط بہ نسبت شفیع کے احق ہے اور شفیع بہ نسبت غیر جار کے احق ہے، ابو یوسف نے اسی کے مثل قول کو شریح رحمہ اللہ سے روایت کیا، بالحدیث مرسل مع

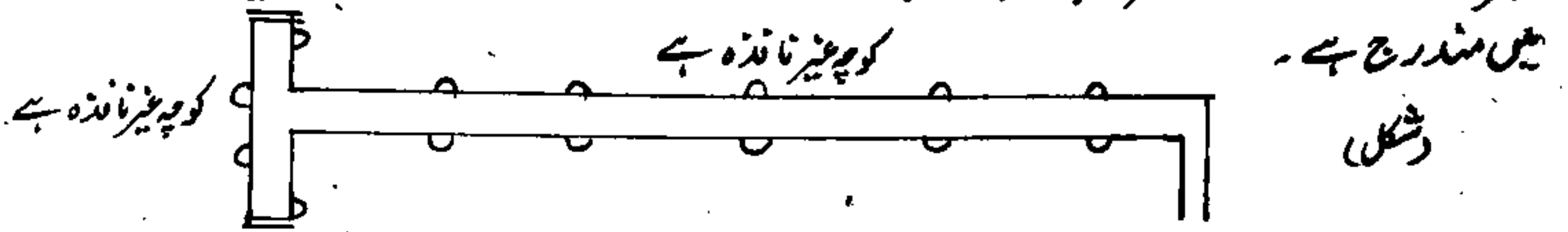
ان آثار کے دلیل منقول ہے کہ تینوں اقسام شفعہ میں باہم ترتیب ہے اور قیاس معقول بھی اسی کو مقتضی ہے۔ ولان الاتصال بالشركة في المبيع اقوى، اس واسطے کہ مبيع میں شرکت کا اتصال سب سے اقوی ہے لانہ فی کل جزء اس واسطے یہ اتصال تو ہر جزو میں ساری ہے، پس جس شفعہ کو عین مبيع میں شرکت ہو، وہ شفعہ میں سب سے مقدم ہے، وبعده الاتصال في الحقوق اور اس کے بعد اس مبيع کے حقوق میں اتصال و اشتراک ہونا اقوی ہے، لانہ شرکت في عرافق الملك، اس واسطے کہ حقوق میں اتصال ہونا اس ملک کے حصول منافع میں شرکت ہے، اور ملک سے بڑا فائدہ یہ کہ اس کے منافع سے راحت حاصل ہو، پس اول میں تو سبب شفعہ کا عین ملک میں شرکت ہے اور یہ سبب سے قوی ہے، پھر سبب اس عین کے منافع میں شرکت ہے، اور یہ سبب بدرجہ دوم ہے، والتوجیح يتحقق بقوۃ السبب اور سبب قوی ہونے کے ساتھ ترجیح ثابت ہوتی ہے، تو شرکت عین کو شرکت منافع پر ترجیح ہوئی، پس اول درجہ میں وہ شفعہ ہے جس کی شرکت بعین ہو اور دوم درجہ پر وہ کہ جس کی شرکت منافع میں ہو، تو لامحالہ جوار کے اتصال سے جو حق شفعہ ہے وہ سوم درجہ پر باقی رہا، ولان ضرر القسمة وان لم يصلح علة صلح مرجحاً، اور اس قیاس سے کہ ضرر شرکت اگرچہ علت شفعہ ہونے کے لائق نہیں لیکن ترجیح دینے کی علت ہونے کے لائق ہے، یعنی ہم نے شریک عین و شریک منافع و جوار کو دیکھا کہ جس صورت میں دار مبیعہ میں ایک شفعہ بوجہ شرکت عین ہے اور دوم بوجہ شرکت منافع کے ہے تو ہم کہتے ہیں کہ شریک عین کو ترجیح ہے، یعنی پہلے وہ شفعہ میں لے سکتا ہے اس واسطے کہ اگر شریک منافع کو تقدیم ہو تو شریک عین کو بطورہ کالتقصان اٹھانا پڑے گا اور یہ نقصان اگرچہ شفعہ واجب ہونے کا سبب نہ ہو جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں لیکن اس لائق ہے کہ اس کی وجہ سے شریک عین کو شریک منافع پر ترجیح ہو سکتی ہے، پھر واضح ہو کہ یہاں استحقاق طلب میں سب مساوی ہیں لیکن شفعہ کیے بعد دیگرے بترتیب مل سکتا ہے، مثال یہ ہے کہ زید و بکر کے درمیان ایک دار مشترک ہے اور دار میں سے ایک منزل درمیان زید و خالد کے مشترک ہے جس کا دروازہ کوچہ غیر نافذ ہے اور اس منزل کی پشت پر ایک شخص شعیب کا مکان ہے جس کا دروازہ دوسرے کوچہ میں ہے، پھر زید نے اس منزل میں سے حق فروخت کیا تو بکر کی بہ نسبت خالد اس کا حق ہے، پھر اگر اس نے شفعہ دے دیا تو بکر بہ نسبت شعیب کے احق ہے، پھر اگر اس نے شفعہ دے دیا تو شعیب مستحق ہے، کذا قبل و فیہ دفدغۃ اور شرط یہ ہے کہ ان سبھوں نے شفعہ کی درخواست اول ہی سے کی ہو، قال ولینس للشریک فی الطریق والشرب والجار شفعۃ مع الغلیط فی الرقبۃ لما ذکرنا انہ مقدم اور جو شخص کہ راستہ خاص یا زمین کی شرب یعنی پانی میں شریک ہو اور جو شخص جوار کا حق رکھتا ہو کسی کو رقبہ کے شریک کے ساتھ میں شفعہ نہیں ہے، کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ غلیط رقبہ مقدم ہوتا ہے، پس شفعہ کا اول مستحق وہ ہے جس کو مبيع کے رقبہ میں شرکت ہے، فان سلم فالشفعة للشریک فی الطریق، پھر اگر شریک رقبہ نے شفعہ دے دیا تو استحقاق شفعہ اس شخص کے واسطے ہو گا جو راستہ خاص میں شریک ہے، بشرطیکہ اس نے فروخت مبيع کے وقت شفعہ طلب کیا ہو، فان سلم اخذها الجار لما بینا من الترتیب، پھر اگر شریک راہ نے بھی شفعہ دے دیا تو جوار اس کو شفعہ میں لے سکتا ہے، کیونکہ ہم نے ان میں سے ترتیب بیان کر دی، والمواد بهذا الجار الملائق وهو الذی علی ظہر الدار المشفوعۃ و یابہ فی سکتہ اخری، اور اس جوار سے مراد وہ جوار ہے جو ملاصق ہو اور جوار ملاصق وہ کہ جس کا مکان اس دار

مشفقہ کی نسبت پر ملا ہو اور اس کا دروازہ دوسرے کوچے میں ہو، وقت بشرطیکہ اس نے دار مشفقہ فروخت ہوتے کے وقت شفقہ طلب کیا ہو، پھر جو کچھ مذکور ہوا، یہی ظاہر الروایت ہے، وعن ابی یوسف ان مع وجود الشریک فی الرقیۃ لا شفقۃ لغبیرہ سلمہ او استوفی لا فہمہ محجوبون بہ اور نوادر میں ابو یوسف سے روایت ہے کہ شریک رقبہ موجود ہونے کے باوجود دوسرے کسی کو حق شفقہ نہیں ہے، خواہ وہ شفقہ دے دے یا لے لے اس واسطے کہ اس کی وجہ سے دیگر لوگ محجوب ہیں، اور جواب یہ کہ ان کا استحقاق موجود ہے لیکن خلیطہ رقبہ کو ترجیح ہونے سے مبیع مذکور اسی کو ملتی ہے، بخلاف میراث سے محجوب ہونے کے کہ بیٹا موجود ہوتے ہوئے پوتا مستحق نہیں ہوتا پس شاید کہ ابو یوسف رحمہ اللہ مراد یہ ہو کہ لینا کسی کو نہیں پہنچتا۔ وجہ الظاہر ان السبب قد تقر فی حق الكل، ظاہر الروایت کی وجہ یہ ہے کہ سبب شفقہ تو ان سب کے حق میں منقرہ ہوا۔ ف، یعنی شریک خلیطہ اور شریک منافع اور شریک جوار سب کے پاس سبب شفقہ موجود ہے، الا ان للشریک حق التقدم، مگر اتنی بات ہے کہ شریک رقبہ کے واسطے ایک حق تقدم ہے، یعنی باوجود سبب کے اس کے واسطے ایک حق یہ کہ وہ ان سب سے مقدم ہو۔ فاذا مسلم کان لہون یلیہ پھر جب اس نے شفقہ دے دیا تو حق تقدم اس شخص کو ہوگا جو اس کے متصل ہے یعنی شریک منافع کیونکہ اب وہی مقدم ہے، بمنزلة دین الصحۃ مع دین المرض بمنزلة قرضۃ صحت مع قرضۃ مرض کہے ف، یعنی جس مریض پر حالت صحت کے قرضے ہوں اور اس نے مرض الموت میں قرضہ لیا پھر مرنا تو ترکہ میں قرضہ صحت مقدم ہیں بعد اس کے قرضہ مرض ادا کیے جاویں، حالانکہ دونوں قرضہ اس قابل ہیں کہ ادا کیے جاویں، اسی طرح استحقاق شفقہ ان سب کو حاصل ہے مگر خلیطہ رقبہ مقدم ہے، والشریک فی المبیع قد یکون فی بعض متہا، اور مبیع کا شریک کبھی تو اس دار مبیعہ میں سے بعض میں شریک ہوتا ہے کما فی منزل معین من الدار جلیبے دار میں سے کسی منزل معین میں ف، مثلاً ایک دار احاطہ میں چار منازل ہیں اور منازل میں بیوت ہیں پس اس دار کے مالک مثلاً زید کے ساتھ ایک خاص منزل و حویلی میں بیکر کی شرکت ہے اور باقی میں شرکت نہیں ہے، او جدار معین متہا، یا اس مکان کی کسی دیوار معین میں شرکت ہوتی ہے ف، یعنی دیوار مع زمین بنیاد کے، کیونکہ خالی عمارت دیوار سے شرکت نہیں ہوتی ہے، ہاں، بالجدہ شریک کبھی کسی جزو تلیل معین میں شرکت رکھتا ہے، وهو مقدم علی الجار فی المنزل اور یہ شریک اس منزل کے جار سے مقدم ہے ف، یعنی جس منزل میں اس کو شرکت حاصل ہے تو وہ اس منزل کے فروخت میں بہ نسبت جار کے حق شفقہ میں مقدم ہے اور اس میں کچھ اختلاف نہیں ہے۔

وکذا علی الجار فی بقیۃ الدار فی اصح الروایتین عن ابی یوسف، اور اسی طرح وہ جار پر بقیہ دار میں بھی امام ابو یوسف سے دو روایتوں میں سے اصح روایت پر مقدم ہے ف، یعنی منزل مشترکہ میں اس کا جار پر مقدم ہونا بلا خلاف ہے اور رہا یہ کہ سوائے اس منزل کے باقی دار میں جہاں اس کی شرکت نہیں ہے تو کیا وہ جار سے برابر ہے یا مقدم ہے، پس اس میں ابو یوسف سے دو روایتیں ہیں، ایک یہ کہ برابر ہے اور یہ روایت ضعیف ہے اور دوم یہ کہ وہ جار پر مقدم ہے اور یہی اصح روایت ہے، لان اتصالہ اقوی والبقیۃ واحدۃ کیونکہ اس کا اتصال بہ نسبت جار کے زیادہ قوی ہے اور قطعہ واحدہ ہے، ف، کیونکہ کل دار ایک قطعہ ہے اور اسی قطعہ میں اس کو ایک خاص منزل میں شرکت ہے بخلاف جار کے کہ وہ اس منزل و دار میں سب سے علیحدہ مگر ملحق ہے، تو بقیہ دار میں شریک منزل کا اتصال زیادہ قوی ٹھہرا، پس وہی مقدم ہے، پھر یہ معلوم ہو چکا کہ اگر شریک راہ وغیرہ ہوا تو وہ بھی جار

پر مقدم ہوتا ہے، ثمر لا ید ان یكون الطریق او الشرب خاصا حتی تستحق الشفۃ بالشركة فیہ
پھر ضرور ہے کہ یہ راستہ یا شرب جس سے شرکت پیدا ہوئی ہے، یہ راستہ خاص یا شرب خاص ہو، حتیٰ کہ اس میں شرکت
سے استحقاق شفعہ ہو، ورنہ عام راستہ و شرب سے خصوصیت نہیں ہو سکتی ہے فان طریق الخاص ان لا
یکون نافذاً، پس خاص راستہ ہوتا ہے کہ نافذ نہ ہو، یعنی وہ راستہ اسی حد تک محدود ہو اور دوسری
جانب کو پھوٹا ہو عام گزرگاہ نہ ہو، والشرب الخاص ان یكون متفرقا تجوی فیہ السفن اور شرب خاص وہ
ہوتا ہے کہ ایسی نہر ہو کہ جس میں کشتیاں نہیں چلتی ہیں بلکہ مخصوص وہ زمینوں کو پانی دینے کے واسطے ہے پس
جن لوگوں کی اراضی اس نہر سے سیراب ہوتی ہیں وہ اس شرب میں شریک ہیں، وما تجوی فیہ فهو عام اور جس
نہر میں کشتیاں جاری ہوتی ہوں وہ نہر عام ہے، تو اس نے جس قوم کی اراضی کو پانی پہنچاتا ہے وہ عام شرکت ہے
وهذا عند ابی حنیفۃ و محمد اور یہ حکم امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ہے، وعن ابی یوسف ان الخاص
ان یكون متفرقا سفی منہ قرا حان او ثلثۃ، اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ شرب خاص یہ کہ ایسی نہر
ہو جس سے دریا تین کھیتوں کو پانی دیا جاتا ہو، وما زاد علی ذالک فهو عام اور جو اس سے زیادہ ہو تو وہ شرب
عام ہے، یعنی انتہائے درجہ تین کھیت اس سے سینچے جاتے ہوں تو یہ شرب خاص میں شرکت ہے، اگر چار
یا زیادہ سینچے جاویں تو یہ شرب عام ہے جس سے خصوصیت شرب میں شرکت کی نہیں کہ استحقاق شفعہ ہو۔

فان کانت سکتہ غیر نافذۃ ینشعب منها سکتہ غیر نافذۃ وہی مستطیلۃ، پھر اگر ایک کوچہ
غیر نافذہ ہو جس میں سے دوسرا کوچہ غیر نافذہ پھوٹا حالانکہ وہ مستطیلہ ہے، یعنی مدور نہیں ہے، جس کی شکل ذیل
میں مندرج ہے۔



پس عام راستہ کے متصل تو پہلا کوچہ مستطیلہ اعلیٰ ہے اور دوسرا کوچہ جو اس سے پھوٹا ہے وہ کوچہ اسفل غیر نافذہ ہے۔
فبیعت دار فی السفل، پھر کوچہ اسفل میں ایک دار فروخت کیا گیا، تو اس کا شفعہ کیا اعلیٰ کوچہ والوں کے واسطے
ہے یا اسفل کے لیے یا دونوں کے لیے ہے تو جواب دیا کہ فلا ہلما الشفۃ دون اهل العلیا، تو اس دار مبیعہ کا
شفعہ فقط خاصۃً اسی کوچہ اسفل والوں کے واسطے ہے اور کوچہ اعلیٰ والوں کے لیے نہیں ہے، کیونکہ اعلیٰ والوں کا راستہ
اسفل والوں کی طرف سے نہیں ہے، مگر اسفل والے اپنے کوچہ سے اعلیٰ کوچہ میں ہو کر عام راستہ پر جاتے ہیں،
وان بیعت فی العلیا فلاہل السکتین، اور اگر کوچہ اعلیٰ میں کوئی دار فروخت کیا گیا تو اس کا حق شفعہ دونوں کوچہ
والوں کے واسطے ہوگا، والمعنی صا ذکرنا فی کتاب ادب اتقاضی اور اس میں بھی وہ ہے جو ہم نے کتاب ادب اتقاضی
میں بیان کیا ہے، یعنی دروازہ پھوڑنے کے مسئلہ میں کہا کہ کوچہ اعلیٰ والوں کو کوچہ اسفل میں راہ چلنے کا حق نہیں
حاصل ہے، یعنی نہ لکھا کہ اصل یہ ہے کہ دروازہ پھوڑنے کا حق اور شفعہ کا حق باہم متباہم ہیں، پس جس شخص کو جس
کوچہ میں دروازہ پھوڑنے کا حق ہے تو اس کو یہاں شفعہ بھی حاصل ہے ورنہ نہیں، پس جب کوچہ اعلیٰ والوں کو اس
کوچہ اسفل میں دروازہ پھوڑنے کا حق اس وجہ سے نہیں کہ وہ ان کا راستہ نہیں ہے تو ان کو یہاں کی مبیعہ دار میں حق شفعہ بھی
نہیں ہے، ولو کان متفرقا صغیرا یا خذ منہ منہ اصغر منہ اور اگر کوئی نہر صغیر ہو کہ جس سے دوسری نہر اس سے

بھی چھوٹی نکلی ہے ف اور حاصل یہ کہ ایک چھوٹی نہر جس میں کشتیاں نہیں چلتی ہیں، حتیٰ کہ اس سے جن کھیتوں و اراضی کو پانی دیا جاتا ہے، یہ سب اراضی اپنی شرب خاص میں شریک ہیں، پھر اس نہر صغیر سے دوسری نہر اس سے چھوٹی نکالی گئی جس سے دو تین کھیتوں کو پانی دیا جاتا ہے، فہو علی قیاس الطریق فیما بینناہ تو اس کا حکم بقیاس راستہ خاص ہے درباب مذکورہ بالا ف یعنی حق شغفہ اراضی میں بقیاس کوچہ اعلیٰ و اسفل کے حکم میں ہے، چنانچہ جن اراضی کو دوسری نہر اصغر سے پانی ملتا ہے اگر ان میں سے کوئی زمین فروخت کی گئی تو حق شغفہ صرف انہیں لوگوں کو ملے گا، جو اس نہر اصغر سے سیرتے ہیں اور نہر صغیر اول کے لوگوں کا حق نہ ہوگا، اور اگر نہر صغیر کی اراضی میں سے کوئی زمین فروخت ہوئی تو حق شغفہ میں نہر صغیر اول اور نہر اصغر اول سب شریک ہیں، قال ولا یكون الرجل بالجدوع علی الحائط شفیع شریک، شیخ مصنف نے کہا کہ دیوار پر دھنیاں و شہتیر ہونے سے آدمی کچھ شرکت کا شفیع نہیں ہو جاتا۔ ف بلکماں کو بطور احسان کے یہ اجازت ملتی ہے، تو اس کو شغفہ شرکت حاصل نہیں ہوتا ہے، ولکنہ شفیع جو اس، ولکن وہ شفیع جو اس ہوتا ہے ف، جیسے مکان متصل ہونے سے بدول جدوع کے بھی شفیع جو اس ہوتا ہے لان العلة ہی الشركة فی العقار اس واسطے کہ شغفہ شرکت کی علت تو یہ ہے کہ عقار میں شرکت ہو، و بوضع الجدوع لا یصیر شریکاً فی الدار الا انہ جاسر ملائق، اور دھنیاں و بلیاں رکھی ہونے سے وہ دار کا شریک نہیں ہو جاتا لیکن وہ جار ملائق ہے ف پس اس کو اپنے مرتبہ پر شغفہ جو اس کا حق حاصل ہے، حتیٰ کہ اگر ایک شخص اس دار میں راستہ کا شریک ہو اور دوسرے کی دھنیاں اس کی دیوار پر ہوں، تو شریک راہ مقدم ہے، کیونکہ دھنیوں کی وجہ سے صرف جار ملائق سے زائد نہیں ہو سکتا ہے، یہ اس وقت کہ دیوار میں سے کچھ اس کی ملکیت نہ ہو اور اگر کہا جاوے کہ دھنیوں سے دلیل ملکیت ہے تو جواب یہ ہے کہ یہ ظاہری حالت ہے اور شغفہ کے واسطے ملکیت بحت ضرور ہے، قال والشریک فی الغشبة تکون علی حائط الدار جاسر لما یتنا، اور دار کی دیوار پر لکڑیاں ہونے میں جو شریک ہو وہ جار ہے بدلیل مذکورہ بالا ف کہ شرکت عقار میں لازم ہے اور لکڑیوں سے وہ شریک الدار نہ ہوگا اور یہ امام محمد نے جامع صغیر میں روایت کیا اور اس کی تاویل یہ کہ اس کو دیوار پر لکڑیاں رکھنے کا حق ہے بدول ملکیت رقبہ کے، الکافی، پس شریک کا اطلاق بنظر ظاہر حق ہے، ورنہ وہ حق جو اس رکھتا ہے قال واذا اجتمع الشفعاء فالشفعة بیدہم علی عدد رؤسہم ولا یعتبوا اختلاف الاملاک اور جب چند شفیع مساوی درجہ کے جمع ہوئے تو شغفہ ان سب کے درمیان موافق شمار افراد کے مستحق ہوگا اور املاک کا اختلاف معتبر نہیں ہوگا، ف مثلاً ایک دار تین آدمیوں میں اس طرح مشترک ہے کہ ایک کا نصف ہے، قرص کر و کہ اس کا نام زید ہے اور دوم بکر کا تھاٹی ہے اور سوم خالد کا چٹا ہے، پس کل دار کے بارہ حصہ مساوی میں سے زید کے چھ حصہ اور بکر کے چار حصے اور خالد کے دو حصہ ہیں، پس ان میں سے جس نے اپنا حصہ فروخت کیا تو باقی دونوں کو شغفہ میں بائع کے حصہ کا نصف صرف ملے گا اور ملک کی کمی بیشی کا کچھ اعتبار نہیں ہے وقال الشافعی ہی علی متعادیر الا یضیاء لان الشفعہ من من فوق الملک الا یوی انہا لتکمیل منفعته، اور شافعی نے فرمایا کہ شغفہ مذکور بمقدار حصص حاصل ہوگا اس واسطے کہ شغفہ تو ملکیت کے مرافق میں سے ہے، کیا نہیں دیکھتے ہو کہ شغفہ تو ملک کی منفعت پوری کرنے کے لیے ہوتا ہے، ف، پس مثال مذکورہ میں اگر زید نے اپنا حصہ یعنی چھ سهام فروخت کیے اور باقیوں نے شغفہ طلب کیا تو بکر کو اس میں سے چار سهام اور خالد کو دو سهام ملیں گے بقدر ان کے تفاوت حصص کے اور اگر بکر نے فروخت کیا تو

زید کو تین سهام اور خالد کو ایک سہم ملے گا، علی ہذا القیاس، کیونکہ تشفعہ کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ ملکیت کے فوائد مکمل ہوں تو ملکیت کی مقدار سے حق تشفعہ ہوگا، فالتشبع بالبریح والعلتہ والولد والتمر، تو حق تشفعہ بھی مشابہ نفع و غلہ و فرزند و پھل کے ہو گیا، و مثلاً دو شریکوں نے بدول کسی شرط خاص کے ایک نے پانچ درہم اور دوسرے نے دس درہم ملا کہ پندرہ درہم کو ایک مال خریدا اور اس کو اٹھارہ درہم کو یعنی تین درہم نفع سے فروخت کیا تو بالاتفاق ہر ایک کو بقدر اس المال کے نفع ملے گا، اور جیسے ایک کھیت دو شریکوں میں اس طرح مشترک ہے کہ ایک کا دو تہائی اور دوسرے کا ایک تہائی ہے تو پیداوار و حاصلات بھی ان میں اسی حساب سے مشترک ہوگی، غلہ ہر وہ چیز کہ حاصل ہو جیسے کھیت کا غلہ پالکان و مکان کا کرایہ و غلام کی کمائی، ان، اور جیسے مشترک باندی یا جانور سے جو بچہ پیدا ہوں، وہ شریکوں میں بقدر ملکیت کے مشترک ہوں گے اور یہی درختوں کے پھلوں کا حکم ہے، پس اسی طرح تشفعہ بھی جب ملکیت کے مرافق میں سے ہو تو بقدر ملکیت کے حاصل ہوگا، اور ہمارے علماء نے اس دلیل کو صحیح نہیں جاتا کہ ملکیت موجب تشفعہ ہے بلکہ شرط تشفعہ ہے تو سبب میں ملکیت کے اختلاف کو دخل نہ ہوگا، پس تمام دلیل ساقط ہو گئی، ولتا انہم استواء فی سبب الاستحقاق وهو الاتصال، اور ہماری دلیل کی تقریر یہ ہے کہ سبب تشفعہ سبب استحقاق یعنی اتصال میں برابر ہیں و نفع یہ کہ ملکیت متصل ہونا مبیع سے یہی تشفعہ کا سبب ہے، خواہ ملکیت قلیل متصل ہو یا کثیر ہو، تو جس قدر لوگ مستحق تشفعہ بدرجہ مساوی ہیں یعنی خواہ بسبب شرکت عین یا حق یا جوار کے جس طرح ہوں سب ایک ہی جہت سے تشفعہ کے مستحق ہیں تو سبب استحقاق میں جب برابر ہوئے، فیستوون فی الاستحقاق، تو استحقاق تشفعہ میں بھی سب برابر ہو گئے، اور جب استحقاق میں برابر ہوئے تو برابر پادیں گے، اور کمی بیشی کی کوئی وجہ نہیں ہے الا یہی انہ لو انفراد واحد متعمد استحقاق کمال التشفعۃ، کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر ان میں سے کوئی تنہا ہوتا تو وہ پورے تشفعہ کا مستحق ہوتا، و مثلاً زید و کیر دونوں نے اپنے سهام فروخت کیے حتیٰ کہ نصف و تہائی کے دس سهام فروخت ہوئے اور خالد جس کے صرف دو سهام ہیں تشفعہ ہوا تو وہ سب لے سکتا ہے، و هذا ایضاً کمال السبب اور یہ دلیل ہے کہ سبب استحقاق اس کو پورا حاصل ہے، جیسے زید کو چھ سهام سے تشفعہ کا استحقاق ہے اسی طرح خالد کو بلکہ کل دار میں سے اگر صرف منجمد سو سهام کے ایک شریک کو ایک سہم کی ملک ہو تو وہ باقی سب کو بحق تشفعہ لے سکتا ہے تو معلوم ہوا کہ شرکت مبیع میں چاہے کسی قدر قلیل ہو وہ اس سبب سے تشفعہ کا کامل مستحق ہوتا ہے، تو معلوم ہوا کہ ان شرکاء میں سے ہر ایک کو پورا استحقاق حاصل ہے پس سب کے سب برابر کے مستحق ہیں، اگر فرق ہے تو یہ ہے کہ جس کا حصہ زیادہ ہے اس کا اتصال زیادہ ہے اور جس کا نصیب کم ہے اس کا اتصال قلیل ہے و کثرت الاتصال تو ذن بکثرت العلة اور اتصال میں کثرت ہونا آگاہ کرتا ہے کہ علت میں کثرت ہے، و اور قلیل الاتصال والے میں علت قلیل ہے لیکن کثرت و علت کی وجہ سے کسی کو ترجیح نہیں ہو سکتی ہے والتوجیم یقع بقوتہ فی الدلیل اور ترجیح تو دلیل میں قوت کے ساتھ واقع ہوتی ہے لا بکثرتہ علت میں کثرت کے ساتھ نہیں ہوتی و یعنی دلیل کی قوت و صنعت سے ترجیح ہوتی ہے اور کثرت و علت سے نہیں ہوتی، کیونکہ یہ بات خوب معلوم ہے کہ یہاں مطلقاً علت پر حکم ہے خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو، حتیٰ کہ جس کا اتصال نہایت قلیل ہو وہ بھی مستحق تشفعہ ہے، تو بعد مستحق تشفعہ ہونے کے وہ دوسرے کی کثرت اتصال سے غیر مستحق نہ ہوگا اور کثرت سے فائدہ نہ ہوا حتیٰ کہ اگر رات میں روشنی نہ کرنے پر قسم ہو تو ایک چراغ اور دس چراغ سب سے برابر عانت ہوگا، ہاں چراغ کی روشنی تو قوی دلیل ہے اور جگنو کی روشنی مراد لینا ضعیف

ہے تو معلوم ہوا کہ کثرت و قلت سے ترجیح نہیں بلکہ ترجیح بذریعہ قوت و صفت کے واقع ہوتی ہے، ولا قوتہا ہما اور یہاں کچھ قوت نہیں ہے و، یعنی جس کا اتصال بوجہ کثرت ملک کے زیادہ ہے اس کو کچھ قوت نہیں ہے لظہود الاخری بمقابلتہ کیونکہ دوسرے اس کے مقابلہ میں ظاہر ہے و، حتیٰ کہ جس کو نہایت قلیل اتصال ہے وہ بھی شرعاً مستحق شفعہ ہے، تو کثرت اتصال سے جو استحقاق شفعہ ہوا وہی اس قلت سے ہوا، تو قلیل بھی اس کے مقابلہ میں ظاہر ہے اگر کہا جاوے کہ غیر کی ملکیت بذریعہ شفعہ کے اپنی ملک میں لانا نتیجہ اپنی ملکیت کا تھا، تو ملکیت ہی کے مراعے سے شفعہ ٹھہرا جیسا کہ شافعی رحمہ نے کہا تو ملکیت کی تفاوت پر تفاوت ہوگا۔ جواب دیا کہ یملک مملک غیرہ لا یجعل ثمراتہ من ثمرات مملکہ یعنی بذریعہ اپنی ملکیت کے غیر کی ملک پر ملکیت حاصل کرنا اپنی ملکیت کے ثمرات میں سے ایک ثمرہ نہیں ٹھہرایا جائے گا، و بلکہ ملکیت موجود ہونے کی وجہ سے یہاں پڑوس کے مفاسد کا قوت تھا، تو ملکیت موجودہ کی وجہ سے ضرورت ہوئی کہ مفاسد سے بچاؤ ہو پس شرع نے شفعہ دے دیا بخلاف الثمراتہ واشباہہا بر خلاف پھلوں و اس کے مشابہ امور کے و یعنی غلہ و قلع و ربحہ وغیرہ کہ یہ درحقیقت اس کی ملک عین کے پھل ہیں اور ذرق بہت واضح ہے کہ آدمی کو اپنے باغ کے پھل حاصل ہونا اس کے باغ کا ثمرہ ہے اور یہ بذریعہ مکان کے دوسرا مکان بحق شفعہ لیتا اس کے مکان کا ثمرہ نہیں ہے بلکہ باعث عطاۃ حق شفعہ، یہی ملکیت ماہ فساد ہے، پس ہر ایک کو نظر اس کی ملکیت کے خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو حق شفعہ حاصل ہے اور ہر ایک کے حق میں یہ اتصال کمال سبب ہے، کیا یہ نہیں دیکھتے ہو کہ اگر کثیر ملکیت والے نے اپنا شفعہ چھوڑ دیا تو باقی کو پوری مبیع مل سکتی ہے تو استحقاق کل اس کو اول سے حاصل تھا، اور نہ ملنا صرف دوسرے مستحقین کی مزاحمت تھی جو باقی نہیں رہی، ولو اسقط بعضهم حقہ فتھی لیا قین فی الكل علی عدوہم، اور اگر شفعہ میں سے بعض نے اپنا حق ساقط کر دیا تو حق شفعہ باقیوں کے لیے کل مبیع میں ان کے شمار اقرار پر ہے و، مثلاً چار شفعہ ایک درجہ کے جمع تھے پس دو نے شفعہ چھوڑ دیا تو کل مبیع میں باقی دو شفعہ کو تصافقت کا حق حاصل ہے حالانکہ پہلے ہر ایک کو چار ملتا تھا، تو اس کی وجہ یہ نہیں کہ اس کا حق ہی چار مل تھا، لات الا لتقا ص لمت اجتمعت مع کمال السبب فی حق کل منہم، اس واسطے کہ مشقوعہ میں سے کم پانچواں درجہ مزاحمت کے تھا باوجودیکہ جملہ شرکا میں سے ہر ایک کے لیے سبب کامل تھا و، یعنی ہر ایک کے واسطے سبب شفعہ تو کامل تھا، حتیٰ کہ جو متفرق ہوتا وہ کل مبیعہ کو لے سکتا تھا، لیکن ہر ایک کے ساتھ اس کے مثل دوسرا مستحق مزاحم تھا تو ہر ایک کو حصہ رسد پہنچا، پس کمی ہوئی، وقد انقطعت، حالانکہ جس نے سیر دیا اس کے شفعہ دینے سے اس کی مزاحمت منقطع ہو گئی و، تو کل دار مشقوعہ صرف باقیوں میں رہا، پس ہر ایک کو بہ نسبت سابق کے زائد ملے گا، مثلاً چار میں سے ہر ایک کا چوتھائی تھا تو جب دو نے شفعہ دے دیا تو باقیوں میں سے ہر ایک کے لیے نصف نصف ہو گیا، ولو کان العیض عیباً یقضی بہا بین العضور علی عدوہم لات العائب لعلہ لا یطلب، اور اگر شفعہ میں سے بعضے غائب ہوں تو عقار مشقوعہ کا حکم ان شفعہ میں جو حاضر ہیں ان کے شمار افراد پر دے دیا جائے گا، اس واسطے کہ جو شفعہ غائب ہے شاید کہ وہ شفعہ طلب کرے و، مثلاً چار شفعہ شریک میں سے دو غائب ہیں یا ایک غائب ہے، پس اگر دو حاضر ہوں تو عقار مبیعہ ان میں تصافقت دلائی جاوے اور اگر دو شفعہ ہوں جس میں سے ایک حاضر اور دوسرا غائب ہے تو حاضر کے واسطے کل عقار کا حکم ہوگا کیونکہ غائب میں دو احتمال ہیں کہ شاید وہ طلب نہ کرے تو حاضر کو اس کا حق پہنچ گیا اور شاید طلب کرے تو کچھ اشکال نہیں کہ اس کو دیا جائے گا و ان قضی للاحاضر بالجمع ثم حضر آخر، اور اگر شفعہ حاضر کے واسطے کل عقار مشقوعہ کا حکم دے دیا گیا پھر

وجہ سے اس کو بالفعل اپنی ملکیت میں ملائے کا حق نہیں تھا پھر بعد بیع کے یہ حق حاصل ہو گیا، والموجبہ فیہ ان الشفوعہ انما یجیب اذا رغب الیائع عن ملک الدار اور بعد بیع کے ایسا ہونے کی وجہ یہ ہے کہ شفعہ جمعی واجب ہوتا ہے یعنی شفعہ کو اپنی ملک میں ملائے کا حق بھی حاصل ہوتا ہے کہ بائع یعنی مالک عقار اپنی دار کی ملکیت سے بے رغبت ہو جاوے و غنی کہ دوسرے کی ملک میں جانے سے فتنہ و فساد کا خوف ہو، لیکن یہ کیونکر معلوم ہوا کہ اب مالک بے رغبت ہوا ہے تو اس کے واسطے اس کا فعل دلیل ہوگا، والبیع یعرفہا اور بیع کرنا اس کی بے رغبتی کو تیلاتا ہے و غنی جمعی اس نے بیع کی تو شفعہ کو شفعہ حاصل ہوا ولہذا اکتفی بثبوت البیع فی حقہ اسی وجہ سے بائع کے حق میں بیع ثبوت ہونے پر اتفاق کیا جاتا ہے و شفعہ ثبوت ہوتا ہے اگرچہ مشتری کے حق میں ثبوت نہ ہو، حتیٰ یاخذھا الشفیع اذا قل لیا ئع بالبیع وان کان المشتري یکنذبه، حتیٰ کہ جب بائع نے فروخت کرنے کا اقرار کیا تو شفعہ اس کو شفعہ میں لے لے گا اگرچہ مشتری کہے کہ بائع جھوٹا ہے و غنی نے یہ عقار اس سے نہیں خریدا، حاصل آنکہ حق شفعہ لینے کا جب اس میں ہے کہ بائع کی بے رغبتی ظاہر ہو تو یہ اس کے اقرار سے ثابت ہے پس مشتری کی تصدیق کی ضرورت نہیں ہے۔

قال وتستقر بالاشهاد، قدوری نے کہا کہ گواہ کر لینے سے شفعہ کا استقرار ہو جاتا ہے و غنی خوب مؤکد و مستقر ہو جاتا ہے جبکہ گواہ کر لے کہ تم لوگ گواہ رہو کہ میں نے اس عقار میں اپنا شفعہ طلب کیا، ولا بد من طلب المواثیق اور طلب مواثیق ضرور ہے و غنی فوراً خیر معلوم ہونے پر طلب کرنا بدول تاخیر کے کہ مجلس متبدل نہ ہو، حتیٰ کہ اگر اس مجلس میں شفعہ طلب نہ کرے تو شفعہ باطل ہوگا، لانه حق ضعیف یبطل بالاعراض، اس واسطے کہ حق شفعہ ایک ضعیف حق ہے کہ وہ منہ موڑنے سے باطل ہو جاتا ہے و غنی دلیل قائم ہو کہ شفعہ لے شفعہ سے منہ موڑا تو پھر شفعہ باطل ہو جاتا ہے، فلا بد من الاشهاد والطلب لیعلم بذات رغبته دون اعراضه عنہ، پس ضرور ہوا کہ گواہ کرے اور فوراً طلب کرے تاکہ ایسا کرنے سے اس کی رغبت شفعہ معلوم ہو نہ اس سے منہ موڑتا۔ و غنی کیونکہ جب بیع معلوم ہونے پر اس کو بائع کی بے رغبتی ظاہر ہوئی تو فوراً اس نے رغبت کی اور اگر خود کسی دوسرے کام میں مشغول ہوا۔ تو اس کا منہ موڑنا ظاہر ہوگا، ولا یتحتاج الی اثبات طلبہ عند القاضی ولا یکنہ الا بالاشهاد اور اس واسطے کہ شفعہ کو قاضی کے حضور میں اپنا طلب شفعہ ثابت کرنے کی ضرورت ہے، حالانکہ بدول گواہ کر لینے کے اس کو یہ بات ممکن نہ ہوگی و غنی تو ضرور ہوا کہ وہ گواہ کرے، پھر صرف شفعہ طلب کرنے یا گواہ کرنے سے شفعہ اس عقار کا مالک نہیں ہو جاتا ہے، قال ویملک بالاختیار اذا سلمها المشتري او حکم بہا الحاکم، اور جب شفعہ نے یہ عقار لے لیا جب کہ مشتری نے اس کو دیا ہے یا حاکم نے حکم کیا ہے تو شفعہ اس کا مالک ہو جائے گا و غنی حاصل یہ کہ جب مشتری نے عقار مبیعہ اس کے شفعہ کو سپرد کر دیا یا حاکم نے شفعہ کا حکم دے دیا تو شفعہ اس کو لے کر مالک ہو جائے گا اور بدول اس کے مالک نہیں ہوگا، لان الملك للمشتري قد تم فلا یتقل الی الشفیع الا بالتواضی او قضاء القاضی اس واسطے کہ مشتری کی ملکیت تو پوری ہو چکی پس وہ شفعہ کی جانب نہیں منتقل ہوگی مگر یا ہی رضامندی سے یا حکم قاضی سے و غنی جب مشتری نے اپنی رضامندی سے عقار دیدیا تو شفعہ کی ملک ہو گیا یا قاضی نے حکم دیا تو شفعہ کی ملکیت میں منتقل ہوا کافی الرجوع فی الہبۃ، جیسے ہبہ سے رجوع کرنے میں حکم ہے و غنی کو اس میں جو ہبہ لے کر رضامندی سے واپس کو پھیر دیا تو واپس کی ملک ہوئی یا قاضی نے رجوع کا حکم دیا تو واپس کی ملکیت قائم ہوئی، وتظہر قائد تہذا فیما اذا مات الشفیع بعد الطلبین او یباع دارہ المستحق بہا الشفوعۃ و بیعت دار یجنب الدال المشفوعۃ قبل او تسلیم المغاصم لا تورث عنہ فی الصورۃ الاولی

وتبطل شفعته في الثانية ولا يستحقها في الثالثة لانعدام الملك له اور بيان ملكيت شفع كانه ايسی صورت میں ظاہر ہوتا ہے کہ شفع بعد طلب مواثبہ و طلب اشہاد کے مرگیا یا اس نے اپنا وہ مکان جس کے ذریعہ سے شفعہ کا مستحق تھا، فروخت کر دیا یا دار مشفوعہ کے پہلو میں کوئی دار فروخت کیا گیا اور یہ سب اس وقت ہوا کہ ابھی حاکم نے شفعہ کا حکم نہیں دیا ہے یا مخاصم مشتری نے شفع کو دار مشفوعہ سپرد نہیں کیا ہے تو اول صورت میں شفع کی میراث یہ حق نہ ہوگا اور دوسری صورت میں اس کا شفعہ باطل ہو جائے گا اور تیسری صورت میں وہ مبیعہ کا مستحق شفعہ نہ ہوگا کیونکہ اس کی ملکیت ندارد ہے۔ جسے تو شفع یہ ہے کہ جب یہ معلوم ہو کہ شفع کو طلب مواثبہ و طلب اشہاد سے لینے کا حق حاصل ہوتا ہے لیکن مشفوعہ کی ملکیت بھی ملتی ہے کہ مشتری دے دے یا حاکم شفعہ کا حکم دے دے پس اگر مشتری کے دینے یا حاکم کے حکم سے پہلے شفع مرگیا حالانکہ وہ طلب مواثبہ و اشہاد کر چکا ہے تو یہ حق اس کے وارثوں کو میراث نہیں پہنچے گا بلکہ اس کے وارثوں کو چاہیے کہ خود شفعہ طلب کریں اور فوراً طلب مواثبہ و طلب اشہاد کو قائم کریں کیونکہ ان کے مورث کو ابھی دار مشفوعہ میں ملکیت حاصل نہیں ہوئی تھی اور اگر شفع مرا نہیں بلکہ جس دار کے ذریعہ سے اس کو شفعہ کا حق تھا، وہ اس کے فروخت کر دیا تو اب اس کو دار مشفوعہ نہیں مل سکتا کیونکہ ابھی دار مشفوعہ اس کی ملکیت میں نہیں آیا کہ اس نے مبیع شفعہ خود مٹا دیا، ہاں اگر مشتری سے لینے یا حاکم حاکم کے بعد فروخت کرتا ہے تو اس کے پاس دار مشفوعہ باقی رہتا۔ اور اسی طرح اگر دار مشفوعہ کے پہلو میں دوسرا دار فروخت ہوا تو شفع مذکور کو یہ دار بحق شفعہ لینے کا ابھی اختیار نہیں ہے کیونکہ جب دار مشفوعہ اس کو مل جاوے تو اپنی ملک کے ذریعہ سے وہ پہلو کے مکان کو شفعہ میں لیتا، حالانکہ ابھی اس کو ملکیت حاصل نہیں ہوئی ہے تو اس کو شفعہ میں نہیں لے سکتا، ثم قوله تجب بعقد البیع بیان اتہ لا تجب الا عند معاوضۃ المال یا مال علی ما بینہ ان شاء اللہ تعالیٰ پھر شیخ مصنف نے جو کہا کہ شفعہ بعقد بیع واجب ہوتا ہے، یہ بیان ہے کہ شفعہ کا وجوب نہیں ہوتا مگر جبکہ مال کا معاوضہ مال سے ہو، چنانچہ ہم اس کو انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب

باب طلب الشفعۃ والخصومة فیہا

یہ باب شفعہ طلب کرنے اور اس میں خصومت کے بیان میں ہے

قال واذا علم الشفع بالبیع اشہد فی مجلسہ ذلک علی المطالبۃ، قدوری نے فرمایا کہ جب شفع کو بیع کا علم ہوا یعنی فلاں عقار فروخت کیا گیا تو وہ اپنی اسی مجلس میں جس میں آگاہ ہوا ہے مطالبہ شفعہ پر گواہ کر لے، اعلم ان الطلب علی ثلثۃ اوجہ طلب المواثبہ وهو ان یطلبہا کما علم، واضح ہو کہ طلب شفعہ کے تین طریقہ ہیں اول طلب المواثبہ اور وہ اس طرح کہ جیسے ہی اس کو بیع پراگاہی ہو وہ شفعہ طلب کرے و یعنی کہے کہ میں نے اپنا شفعہ طلب کیا حتی لو بلغ الشفع البیع ولم یطلب شفعہ یطلت الشفعۃ لما ذکرنا حتی کہ اگر شفعہ کو بیع کا علم ہوا اور اس نے شفعہ طلب نہ کیا تو شفعہ باطل ہو گیا بدلیل اسکے جو ہم نے بیان کی و کہ حق شفعہ ایک حق ضعیف ہے کہ اعراض سے باطل ہو جاتا ہے، پس جب مجلس میں وہ دوسرے کام میں مشغول ہوا تو گویا اس نے اعراض کیا، ولقولہ علیہ السلام الشفعۃ لمن واثبہا، اور بدلیل قول حضرت صلعم کے شفعہ اس شخص کے لیے جس نے اسکے طلب میں مواثبہ کی و، یہ حدیث نہیں بلکہ عبدالرزاق نے اسکو شرح رد کا قول روایت کیا ہے جسکی مشاویج ہے اور مندرجہ کتاب ہے کہ شرح روایات کیا رہتا جو میں سے قبا یعنی ہیں جن کا فتویٰ اپنے زمانہ کے صحابہ رضی اللہ عنہم

شرع نے شفیح کا حق رکھا ہے جس سے وہ شفعہ میں جبراً لے سکتے ہیں، والتالث لا فتاح کلامہ اور کلمہ سوم اپنے کلام کو شروع کرنے کے واسطے افتاح ہے جیسے بعض لوگوں کی عادت ہے، غرض کہ سب صورتوں میں یہ کلمات اس کی مراد سے مرتب ہیں، فلا یدل شیئاً متہ علی الاعراض تو کوئی کلمہ ایسا نہیں کہ اس کے منہ موڑنے اور شفعہ چھوڑنے پر دلالت کرتا ہو، پس وہ اپنی شفعہ پر باقی رہے گا، وکذا اذا قال من ابتاعها اور اسی طرح اگر شفیح نے بعد خبر کے پوچھا کہ کس شخص نے اس عقار کو خریدا، ویکم بیعت اور یہ عقار کتنے ثمن کو فروخت کیا گیا، تو بھی اعراض نہیں وشفعہ باطل نہ ہوگا لانہ یوجب فیہا بتمن دون ثمن ویرغب عن مجاورتہ بعض دون بعض، اس واسطے کہ شفیح کو اس عقار کے لینے میں بعض مقدار ثمن پر رغبت ہو سکتی ہے اور بعض پر نہیں ہو سکتی ہے اور بعض مشتری کے پڑوس سے نفرت ہو سکتی ہے اور بعض سے نہیں ہو سکتی ہے، تو یہ ترک شفعہ پر دلیل نہیں ہے والمرا د بقولہ فی الکتاب اشہد فی مجلسہ ذالک علی المطالبۃ اور یہ جو کتاب مختصر میں فرمایا کہ شفیح اپنی مجلس علم میں مطالبہ پر گواہ کرے اس سے مراد، طلب المواثبہ، یہ کہ فوراً شفعہ طلب کرے، اور یہاں گواہ لینا تو نفس شفعہ کے احکام میں سے نہیں ہے والا شہاد فیہ لیس بلازم اور طلب مواثبہ پر گواہ کر لینا کچھ لازمی امر نہیں ہے انما هو لتفی التجاہد بلکہ گواہ کر لینا تو صرف اس عرض سے ہے کہ خصم کا انکار دکر ہو، یعنی طلب شفعہ یفور کچھ اس واسطے نہیں کہ حق ثابت کرے بلکہ اس واسطے یہ طلب شرط ہے کہ اس سے معلوم ہو جاوے کہ اس نے شفعہ سے اعراض نہیں کیا اور اس میں گواہ کر لینا بذات خود شرط نہیں ہے بلکہ اگر خصم نے کہا کہ تو نے پہلے تو شفعہ سے اعراض کیا تھا تو اس سے ٹھیکڑے کو دور کرنے کے واسطے گواہوں سے اپنا طلب یفور ثابت کرے تاکہ خصم کا ٹھیکڑا دور ہو، م،

اور یہ غور سے دیکھنا چاہیے کہ مصنف نے یوں نہیں کہا کہ جب خبر پہنچے فوراً طلب مواثبہ پر گواہ کرے بلکہ کہا کہ آگاہی کی مجلس میں طلب کرے والتقید بالمجلس اشارۃ الی ما اختارہ الکفرخی اور مجلس کی قید لگانے میں اس روایت کی طرف اشارہ ہے جس کو کفرخی نے اختیار کیا ہے، وشفعہ کو فوراً طلب کی تنگی نہیں بلکہ مجلس تک غور کا اختیار ہے اور یہ عامہ مشائخ کے خلاف ہے، پس بقول عامہ مشائخ لازم ہے کہ جبھی اس کو بیع کی خبر پہنچے فوراً طلب مواثبہ کرے، رہا بیان ان الفاظ کا جن سے طلب شفعہ صحیح ہے ویصح الطلب بكل لفظ یقرہ منہ طلب الشفعۃ اور طلب ہر ایسے لفظ سے صحیح ہے جس سے شفعہ طلب کرنا سمجھا جاوے، کما لو قال طلبت الشفعۃ جیسے شفیح نے کہا کہ میں نے اپنا شفعہ طلب کیا اور طلبہا یا میں اپنا شفعہ طلب کرتا ہوں، او انا طالبہا یا میں اپنے شفعہ کا طالب ہوں، یعنی عرف میں ان الفاظ سے ذکر ہمتی یا مستقبل نہیں سمجھا جاتا بلکہ فی الحال طلب مراد ہوتی ہے، لہذا اگر کہا کہ میں نے شفعہ لیا تو صحیح قول میں یہ طلب شفعہ ہے، مع، لا تالا اعتبار للمعتی اس واسطے کہ معنی کا اعتبار ہے، و اگر صغیرہ کو سوائے باپ دادا کے کسی ولی نے بیایا تھا اور وہ جس وقت بالغ ہوئی تو اس کو فوراً نکاح توڑنے کا اختیار ہوا، پھر اگر اسی وقت اس کو شفعہ کی خبر پہنچی تو اس کو چاہیے کہ یوں کہے کہ میں نے اپنے دونوں حق طلب کیے کہ خیار سے نکاح توڑا اور شفعہ طلب کیا، ورنہ ایک کو مقدم کرنے میں دوسرا باطل ہوگا، التامینان وغیرہ، لیکن با اختیار کفرخی و قدوری چاہیے کہ باطل نہ ہو، رہا یہ بیان کہ وہ کون خبر ہے جس سے شفعہ طلب کرنا واجب ہوتا ہے تو شیخ قدوری نے کتاب میں اشارہ کیا کہ مجلس علم ہے یا جب اس کو بیع کا علم ہو اور علم ہر ایسی خبر میں ہے جس کو شرع نے مفید حکم رکھا ہو، لہذا شرح مصنف نے کہا واذ ابلغ الشفیح بیع الدار لم یجب علیہ الا شہاد حتی یخبرہ رجلان اور رجل وامرأتان اور جب شفیح کو دار مشعورہ فروخت ہونے کی خبر پہنچی تو اس پر طلب کے گواہ کرنا واجب نہیں بیان تک کہ اس کو دو مردوں نے یا ایک مرد

و دو عورتوں نے خیردی فت خواہ عادل ہوں یا نہ ہوں، او واحد عدل عند ابی حنیفہ رحمہ یا بقول ابو حنیفہ رحمہ اس کو ایک عادل نے خیردی وقال یحب علیہ ان یشہد اذا اخیرہ واحد حراً کان او عبداً اور صاحبین نے کہا کہ شفیع پر گواہ کر لیتا واجب ہو جاتا ہے جبکہ اس کو ایک شخص نے بیع کی خیردی ہو، خواہ وہ آزاد ہو یا غلام ہو فت یعنی مملوک ہو، بلوغ و مذکر ہونا بھی شرط نہیں ہے صبیحا کان او امواتاً خواہ طفل ہو یا عورت ہو اذا کان الاخیر حقیقاً بشرطیکہ یہ خیر اس کے گان میں حق ہو فت اور ثنائی سے واحد سے ایک روایت موافق ابو حنیفہ رحمہ اور دوسری روایت موافق صاحبین ہے عینی رحمہ نے لکھا کہ علی ہذا مصنف نے جو لفظ علم لکھا ہے تو علم کی تفسیر اس مقام پر یہ ہے جو مذکور ہوئی، پھر واضح ہو کہ یہ اختلاف بقیاس مسئلہ عدل الوکیل ہے واصل الاختلاف فی عدل الوکیل وقد ذکرنا بدلائلہ واخواتہ فیما تقدم اور اصل اختلاف وکیل کو معزول کرنے کے مسئلہ میں ہے اور ہم نے اس کے دلائل کو اور اخوات مسائل کو سابق میں ذکر کیا ہے فت اور دلیل ابو حنیفہ رحمہ یہ کہ اس میں اس طرح پر الزام حکم ہے تو شہادت کی دونوں چیزوں یعنی عدد یا عدالت میں سے ایک بات پوری ہوتی چاہیے اور نظر یہ ہیں کہ مولیٰ کو خیردی گئی کہ اس کے غلام نے جرم کیا ہے، شفیع کو شفعہ کی یعنی فروخت عقار مشفوعہ کی خیردی گئی، بیکر کو نکاح کی خیردی گئی اور یہ مسائل ادب القاضی کی فصل قصا بالموارثت کے آخر میں بیان کیے ہیں، و هذا بخلاف المخبیۃ اذا اخبیبت عندک اور یہ حکم مذکور امام رحمہ کے نزدیک برخلاف مخیرہ کے جس کو خیردی گئی یعنی شوہر کی طرف سے ایک عورت کو خیردی گئی، فت یعنی ایک عورت کو خیردی گئی کہ تجھے تیرے شوہر نے تمنا کیا ہے چاہے اپنے شوہر کو اختیار کراد چاہے طلاق لے تو عورت کو قبول کرنا چاہیے خواہ مخیر ثقہ ہو یا نہ ہو اگرچہ تعدد پوری نہ ہو لکن فیہ الزام حکم اس واسطے کہ مخیرہ کے مسئلہ میں الزام حکم نہیں ہے فت بلکہ اگر اس نے اپنے نفس کو اختیار کیا حالانکہ شوہر نے اس کو مخیرہ نہیں کیا تھا تو کچھ نہیں ہے اور اگر اس نے طلاق نہ دی تو جیسے حال تھا وہی رہا اور شفعہ کی صورت میں اگر شفعہ اختیار نہ کرے تو اس کو جواری کی بڑائی بڑاشت کرنی پڑے گی، یہ اس وقت کہ شفیع کو کسی غیر نے خیردی ہو تو اس کا عادل ہونا یا گواہی کی تعدد پوری ہوتی شرط ہے بخلاف ما اذا اخیرہ المشتوی، برخلاف اس کے اگر خود مشتری نے شفیع کو خیردی ہو فت تو فوراً قبول کرے اگرچہ وہ تنہا ہو اور فاسق بدکار ہو لکن خصم فیہ والعدالة غیر معتبیرۃ فی الخصوم اس واسطے کہ مشتری اس حق مدعی کا خصم ہے حالانکہ عادل ہونا خصوم کے حق میں معتبر نہیں ہے فت پس شفعہ میں اول طلب مواثبہ ہے والثانی طلب التقریر والاشہاد اور دوم طلب تقریر و اشہاد ہے فت یعنی بعد طلب مواثبہ کے پھر گواہ کر لے اور اپنی طلب کو مقرر کر لے۔ لکن محتاج ایبہ لاثبات عند القاضی علی ما ذکرنا کیونکہ شفیع کو گواہ کر لینے کی ضرورت اس واسطے ہے کہ قاضی کے نزدیک طلب شفعہ ثابت کرنا ممکن ہو چنانچہ ہم بیان کر چکے فت کہ کبھی خصم اس سے منکر ہوتا ہے اور شفعہ ساقط ہونے کا حیلہ نکالنا ہے پس گواہوں کی ضرورت ہوتی ہے کہ جن کے ذریعہ سے قاضی کے حضور میں طلب شفعہ ثابت کر سکے، اگر کہا جاوے کہ یہ طلب علیحدہ کیوں رکھی گئی بلکہ طلب مواثبہ کے ساتھ گواہ کر لے، تو جواب دیا کہ علیحدہ با اختیار وقوع کے ہے، ولا یمکنہ الا شہاد ظاہراً علی طلب المواثبہ لانه علی فور العلم بالشیء اور شفیع کو طلب مواثبہ پر ظاہری گواہ کر لینا ممکن نہیں ہے اس واسطے کہ طلب مواثبہ تو فوراً بیع سے آگاہ ہوتے ہی واقع ہوتی ہے فت تو اس قدر مہلت نہیں ہوتی کہ گواہوں کا موجود ہونا اور ان کا گواہ کرنا اور اپنا طلب کرنا سب جمع ہوں قیحتاج بعدنا ذالک الی طلب الا شہاد والتقریر تو اس کے بعد اس کو طلب اشہاد و تقریر کی ضرورت پڑی فت یعنی پہلے طلب مواثبہ کرے پھر طلب اشہاد کرے و بیاتہ ما قال فی الکتاب اور اس کی توضیح یہ ہے جو آئندہ کتاب میں بیان فرمائی کہ

ثم تفتق منه ای من المجلس، پھر یہاں سے اٹھے یعنی مجلس علم سے جہاں بیع واقع ہونے کی خبر پہنچی ہے اٹھے
 ویتهد علی البائع ان کان المبیع فی یدہ معنا لیسلم ای المشتري او علی المبتاع او عند العقار
 اور بائع پر گواہ کر لے بشرطیکہ بیع اس کے قبضہ میں ہو یعنی اس نے مشتری کو سپرد نہیں کی ہو یا مشتری پر گواہ کر لے یا
 مبیعہ کے پاس گواہ کر لے فت کہ میں نے اس عقار میں اپنا شفعہ طلب کیا فاذا فعل ذالک استقرت شفعتہ
 پس جب شفعہ نے ایسا کیا تو اس کا شفعہ جم گیا وھذا لان کل واحد منہما خصم فیہ اور مشتری و بائع
 ہر ایک پر اشد اس واسطے جائز ہوا کہ ان دونوں میں سے ہر ایک اس بیع میں خصم ہے فت شفعہ ہر ایک کے
 مقابلہ میں شفعہ کا دعویٰ کر سکتا ہے مگر بائع پر اس وقت کہ بیع اس کے قبضہ میں ہو لان للاول الید وللتانی
 الملك اس واسطے کہ بائع کو ہنوز قبضہ حاصل ہے اور مشتری کو ملکیت حاصل ہے فت شفعہ کا دار مشفوعہ میں ہے
 اس کا استحقاق ہے وہ بائع کے قبضہ میں ہے پس اس سے مخاصمہ کر سکتا ہے اور مشتری کو اس کی ملک حاصل ہے تو اس
 سے بھی مخاصمہ کر سکتا ہے، پس چاہے جس پر اشد کرے وکن ایصم الا شہاد عند المبیع لان الحق یتعلق بہ اور
 اسی طرح بیع یعنی عقار مشفوعہ کے پاس بھی گواہ کر لیتا جائز ہے اس واسطے کہ حق تو اس چیز سے متعلق ہے فت لیس گواہ
 کر لے کہ میں اس چیز کو شفعہ میں طلب کرتا ہوں، فان سلم البائع المبیع لم یصح الا شہاد علیہ لخروجه
 من ان یکون خصما اذ لا یدلہ ولا ملک فصار الاجنبی، پھر اگر بائع نے یہ عقار بیع اپنے مشتری کو سپرد کر
 دیا ہو تو بائع پر شفعہ کا اشد کرنا صحیح نہیں ہے، کیونکہ بائع تو خصم ہونے سے خارج ہو گیا، اس واسطے کہ نہ اس کا قبضہ
 موجود ہے اور نہ ملک ہے تو وہ مثل اجنبی کے ہو گیا، وصورۃ ہذا الطلب ان یقول ان قلانا اشتري هذا الدار
 وانا شفیعہا وقد کنت طلبت الشفعة واطلبہا الان فاشہد واعلیٰ ذالک اور اس طلب اشد کی صورت
 یہ ہے کہ گواہوں سے شفعہ یوں لے جا کر کہے کہ فلاں شخص نے اس عقار کو خریدا اور میں اس کا شفعہ ہوں اور میں اس کا شفعہ طلب کر
 چکا ہوں اور اب بھی طلب کرتا ہوں، پس آپ لوگ اس امر پر گواہ رہو۔ وعن ابی یوسف انه یشتط تسمیۃ
 المبیع وتمدیدہ لان المطالبۃ لا تصح الا فی معلوم، اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ باوجود اس کے بیع
 کا نام لینا اسکے حدود بیان کرنا بھی شرط ہے مثلاً یہ مکان یا زمین محدود بحدود اربعہ چین وچیناں، اس واسطے کہ مطالبہ
 توضیح نہیں ہوتا مگر معلوم چیز میں فت اور اس عقار کو معلوم کرنا اسی طور پر ہے کہ اس کا نام مع حدود اربعہ بیان کیا جاوے
 بالجملہ اول طلب مواثیہ وروم طلب اشد کا بیان ہو چکا۔

والثالث طلب الخصومة والتمک وسند ک کیفیتہ من بعد ان شاء اللہ تعالیٰ اور سوم طلب خصومت
 وتمک ہے یعنی تافنی کے یہاں خصومت کر کے اپنی ملک طلب کرنا اور ہم اس کی کیفیت آئندہ انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔
 فت پھر طلب تمک میں فوراً جلدی بالاتفاق شرط نہیں ہے، قال ولا تسقط الشفعة بتاخیر ہذا الطلب
 عند ابی حنیفہ وھو روایتہ عن ابی یوسف اور طلب تمک کی تاخیر کرنے سے شفعہ ساقط نہیں ہوتا اور یہ
 امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور یہ ابو یوسف سے بھی روایت ہے وقال محمد ان ترکھا متہرا بعد الا شہاد
 بطلت وھو قول زفرہ معنا اذا ترکھا من غیر عذر، اور امام محمد نے کہا کہ اگر شفعہ نے طلب اشد کے
 بعد ایک مہینہ طلب تمک کو چھوڑ دیا تو شفعہ باطل ہو گیا اور یہی قول زفرہ ہے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ بدوں عذر کے
 طلب شفعہ کو مہینہ تک چھوڑا تو شفعہ باطل ہے، وعن ابی یوسف انه اذا ترک المخاصمۃ فی مجلس من

مجالس القاضی بطل شفعته، اور ابو یوسف سے ایک روایت یہ ہے کہ اگر شفیع نے طلب خصومت کو قاضی کی مجلس میں سے کسی مجلس میں ترک کیا تو شفعہ باطل ہو جائے گا۔ یعنی بعد طلب اٹھانے کے قاضی نے جب کچھری میں واسطے فیصدہ کے نشست فرمائی تو جب کسی مجلس میں اس نے بغیر عذر کے طلب تملک کو ترک کیا تو اس کا شفعہ باطل ہوا۔ لانه اذا مضى مجلس من مجالسہ ولم یخاصم فیہ اختیار اول ذالک علی اعراضہ وتسلیمہ۔ اس واسطے کہ جب تانی کے مجلس میں سے کوئی مجلس گزری حالانکہ اس نے بدوں عذر کے خصومت نہ کی تو دلیل ہے کہ شفیع نے اعراض کیا اور شفعہ سپرد کر دیا، وجہ قول مضمودہ استہ لولہ لیسقط بتا خیر الخصومة متہ ایداً یتضرر بہ المشتري اور امام محمد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اگر شفیع کی تاخیر خصومت سے اگر کبھی شفعہ ساقط نہ ہو تو اس مشتری کو ضرر پہنچے لانه لا یکنہ التصرف حذراً عن نقصه من جهه الشفیع اس واسطے کہ مشتری کو اس خوف سے عقار میں کچھ تصرف عمارت وغیرہ کرنا ممکن نہیں کہ شاید شفیع کے تصرف سے یہ تصرف توڑ دیا جائے۔ یعنی جب وہ شفعہ میں لے تو اس کو توڑے گا، پس ضرر ہوا کہ انٹی طور پر تاخیر نہیں ہو سکتی ہے بلکہ تاخیر کی کوئی حد ہوگی، فقدرناہ بشهر لانه اجل ومادونہ عاجل عنی ماصرفی الایمان پس ہم نے تاخیر کی مدت ایک مہینہ مقرر کی اس واسطے کہ ایک ماہ میعاد مدت دراز ہے اور جو زمانہ اس سے کم ہے وہ بمنزلہ فی الحال کے ہے جیسا کہ کتاب الایمان میں گزرا۔ ق کہ تعاضلے درم کی قسم میں لکھا ہے کہ ایک ماہ سے کم کو مدت قریب شمار کرتے ہیں اور ایک ماہ و زیادہ کو بعید شمار کرتے ہیں، پس اسی طرح اگر ایک ماہ سے کم میں شفیع نے اپنی ملکیت پانے کا مطالبہ کیا تو گویا فی الحال بدوں تاخیر ہے اور اگر ایک ماہ ہو گیا تو اس نے تاخیر بعید کر دی پس شفعہ ساقط ہو گیا، تاوی قاضی قال ومنافع وخصاہ میں ہے کہ قول محمد پر فتویٰ ہے، غ، ووجه قول ابی حنیفہ، وهو ظاهر المذہب وعلیہ الفتوی ان الحق متی یتیت واستقر لا یسقط الا باستفاطہ وهو التصريح بلسانہ کما فی سائر الحقوق، لیکن ظاہر المذہب تو قول ابی حنیفہ ہے اور اسی پر فتویٰ ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ حق جب ثابت و مستقر ہو جاتا ہے تو ساقط نہیں ہوتا مگر جبھی کہ حقدار خود ساقط کرے یعنی شفیع کا حق بعد طلب مواثبہ و طلب اٹھانے کے جم گیا وہ ساقط نہ ہوگا مگر جبھی کہ شفیع خود ساقط کرے یا اس طور کہ صریح اپنی زبان سے ساقط کرے، جیسے دیگر حقوق میں ہوتا ہے۔ ق کہ بعد ثبوت کے بدوں استفاطہ کے ساقط نہیں ہوتے، وما ذکر من الصراہ یشکل بما اذا کان غائباً، اور امام محمد نے تاخیر میں جو ضرر مشتری بیان کیا وہ ایسی صورت میں خود مشکل ہے کہ جب شفیع غائب ہو ق اس واسطے کہ شفیع غائب جب حاضر ہو تو اس کو حق شفعہ کا اختیار ہوگا اگرچہ تاخیر ہو اور اس میں کسی کو غلاف نہیں ہے، پس غائب کی طرف سے اگرچہ عذر ہے لیکن ضرر مشتری تو خود ظاہر ہے حالانکہ غائب کے واسطے یہ مقدار مقرر نہیں ہوتی تو جیسے غائب کی صورت میں تاخیر برداشت کی اسی طرح یہاں برداشت ہوگی۔ ولا فرق فی حق المشتري بین المحضر والسفر حالانکہ مشتری کے حق میں حضر و سفر میں کچھ فرق نہیں ہے۔ ق یعنی مشتری کے ذمہ ضرر لازم ہوتے ہیں کچھ فرق نہیں کہ شفیع حاضر ہو یا غائب ہو، تو جیسے غائب ہونے میں شفیع کا حق شفعہ بوجہ تاخیر کے ساقط نہیں ہوتا اسی طرح حاضری میں تاخیر طلب سے ساقط نہیں ہوگا، ولو علم انہ لم یکن فی البدایة قاض لا یبطل شفعته بالتأخیر بالاتفاق لانه لا یتمکن من الخصومة الا عند اتقاضی فکان عذراً، اگر یہ بات معلوم ہوگئی کہ اس شہر میں اس وقت سے کوئی قاضی نہیں تھا تو تاخیر شفیع سے بالاتفاق

اس کا شفعہ نہیں باطل ہوگا، اس واسطے کہ شفعہ کو خصوصیت کا کہیں قابو نہیں تھا، سوائے قاضی کے حضور کے تو یہ اس کا عذر ہوگا، و اور عذر سے تاخیر میں بالاتفاق شفعہ باطل نہیں ہوتا، پس اختلاف بلا عذر تاخیر میں ہے قال داذا تقدم الشفعہ الى القاضی فادعی الشراء وطلب الشفعة جب شفعہ نے قاضی کے حضور میں بڑھ کر خرید کا دعویٰ کیا اور شفعہ طلب کیا و شفعہ نے حاضر ہو کر قاضی سے عرض کیا کہ فلاں شخص نے فلاں شہر کے فلاں محلہ میں ایک دار خریدی جس کے حدود یہ ہیں اور میں اس دار کا شفعہ بذریعہ اپنے ایک دار کے ہوں جس کے حدود یہ ہیں، تو حکم دیجیے کہ مشتری مذکور مجھے وہ دار بحق شفعہ سپرد کر دے، سال القاضی المدعا علیہ تو قاضی اس مدعا علیہ سے دریافت فرماوے گا، پس اول تو وہ خرید کا اقرار کرے ورنہ مدعی اثبات کرے، اور اگر بائع نے فروخت کا اقرار کیا تو بھی شفعہ کو لینے کا اختیار ہے اگر مشتری منکر ہو اور اگر مشتری نے خرید کا اقرار کیا تو رکھا جاوے کہ شفعہ کے شفعہ کا مقرر ہے یا منکر ہے پس شفعہ کا اقرار یہ کہ شفعہ کی ملکیت دار کا مقرر ہو، جس کے ذریعہ سے استحقاق شفعہ ہے پھر شاید کہ اس کے طلب شفعہ کا مقرر ہو یا منکر ہو، پھر شاید کہ بعد طلب کے شفعہ سے برأت کرنے و سپرد کرنے کا مدعی ہو، پھر یہ بھی ضرور ہے کہ شفعہ درحقیقت اپنے دار کا مالک ہو، یا لہجہ مدعا علیہ سے پوچھنا چاہیے فان اعترف بملکۃ الذی یشفع بہ پس اگر مدعا علیہ نے شفعہ کے اس ملکیت کا اقرار کیا جس کے ذریعہ سے وہ شفعہ چاہتا ہے تو خیر، والا کلفہ باقاصۃ البینۃ، ورنہ قاضی شفعہ کو گواہ قائم کرنے کا حکم فرماوے گا، و یعنی شفعہ مدعی اپنے گواہوں سے اپنی ملکیت ثابت کرے اور ظاہری قبضہ کافی نہیں کیونکہ وہ قطعی ملکیت کو مفید نہیں ہے، لان الید ظاہر محتمل، کیونکہ قبضہ تو ظاہر محتمل ہے۔

فے یعنی لہجہ ہر قبضہ کی ملک نظر آتی ہے، مگر احتمال ہے کہ شاید بطور عاریت و کرایہ کے ہو، حالانکہ مستعیر و مستاجر کو حق شفعہ نہیں پہنچتا ہے، فلا تکفی لاثبات الاستحقاق، تو ظاہری قبضہ اس کے استحقاق شفعہ ثابت کرنے کو کافی نہیں ہے، و کیونکہ شفعہ کے لیے حقیقی ملکیت چاہیے ہے، قال یسأل القاضی المدعی قبل ان یقبل علی المدعی علیہ عن موضع الدار وحدودها لانه ادعی حقا فیہا فصار کما اذا ادعی رقبۃ، شفعہ نے فرمایا کہ قاضی مدعا علیہ کی طرف متوجہ ہونے سے پہلے خود شفعہ مدعی سے اس دار مشقوعہ کا مقام شہر و محلہ اور دار کے حدود دریافت فرماوے گا اس واسطے کہ مدعی نے اس دار میں اپنے ایک حق یعنی شفعہ کا دعویٰ کیا تو ایسا ہوا کہ گویا اس دار کے رقبہ کا دعویٰ کیا و، حالانکہ رقبہ کا مدعی خود اس کے مقام و حدود کو مفصل بیان کرتا ہے۔ و اذا بین ذالک یسألہ عن سبب شفعتہ لاختلاف اسبابہا، پس جب مدعی نے یہ امر بیان کر دیا تو مدعی سے اس کے حق شفعہ کا سبب دریافت کرے، کیونکہ شفعہ کے اسباب مختلف ہیں و کبھی بوجہ شرکت عین کے اور کبھی بوجہ شرکت حقوق کے اور کبھی بوجہ جوار کے ہوتا ہے، فان قال انا شفیعہا بدار لی تلاصقہا، پس اگر مدعی نے کہا کہ میں اس دار مبیعہ کا شفعہ بذریعہ اپنے ایک دار کے ہوں جو اس دار مذکور سے ملاصق ہے، لان ثم دعوا علی ما قالہ الخصاص، تو اب اس مدعی کا دعویٰ شفعہ پورا ہوا جیسا کہ امام خصاف نے بیان فرمایا ہے و اور اگر اس نے اپنا دار غیر ملاصق بیان کیا تو دعویٰ تمام نہیں ہے کیونکہ دار ملاصق سے شفعہ جوار ملتا ہے و ذکر فی القنوی تحدید ہذا لالدار التی تستفع بہا ایضا اور تناوی میں یعنی مشائخ متاخرین کے تناوی میں مذکور ہے کہ مدعی شفعہ اپنے اس دار کے حدود بھی بیان کرے جس کے ذریعہ سے شفعہ چاہتا ہے و ثب اس کا دعویٰ تمام ہو یا بنظر معرفت ہے، وقد بینا فی الكتاب الموسوم بالتجنیس والمزید، اور ہم نے

اس کو اپنی کتاب التجنیس والمزید میں بیان کر دیا ہے۔ و ت یہ کتاب شیخ مصنف کی اہل اجتہاد کے لیے مفید مزید ہے بلکہ بعد تمامی دعویٰ کے اگر مدعا علیہ نے اس کے دارمملوکہ سے انکار کیا تو مدعی کو اقامت گواہی کا حکم ہوگا، فان عجز عن البیتۃ استخلف المشتري بالله ما يعلم انه مالك للذی ذكره مما يشفع به، پھر اگر مدعی اپنی ملکیت پر گواہ قائم کرنے سے عاجز ہو اور وہ مدعا علیہ سے اس طرح قسم لے سکتا ہے کہ قاضی اس کو علم پر قسم دلاوے کہ والد مجھے معلوم نہیں کہ یہ شخص اس دار کا مالک ہے جس کا اس نے ذکر کیا، جس کے ذریعہ سے شفعہ چاہتا ہے۔ و پس قاضی اس سے اس طرح قسم لے، معناه بطلب الشفيع لانه ادعى عليه معني لو اقر به لزمه، اس کے معنی یہ ہیں کہ شفعہ کی درخواست کرنے پر قاضی اس سے اس طرح قسم لے اس واسطے کہ مدعی نے مدعا علیہ پر ایسے معنی کا دعویٰ کیا کہ اگر وہ اس کا اقرار کرے تو اس پر لازم ہو ف توجب انكاره كما هو قسم عائد ہوئی، ع، ثم هو استخلف على ما في يد غيره فحلف على العلم، پھر یہ استخلاف ایسی چیز پر ہے جو غیر کے قبضہ میں ہے تو اس کی دانست پر قسم لی جائیگی و اور قطعی قسم نہیں ہو سکتی ہے، اور واضح ہو کہ وجہ قسم یہ بیان کی کہ مدعی نے اس پر ایسے معنی کا دعویٰ کیا کہ اس کے اقرار سے دعویٰ مدعی اس پر ثبوت ہوتا ہے تو ایسے امر کے انکار سے قسم عائد ہوگی اور اگر ایسا امر نہ ہو تو قسم عائد نہ ہوگی، م، پس اگر قسم سے مدعا علیہ نے انکار کیا تو گویا اس نے بدل کیا یا اقرار کیا، فرمایا فان نكل او قامت للشفيع بيته ثبت ملكه في الدار التي يشفع بها وثبت الجوار۔ پھر اگر مدعا علیہ نے قسم کھانے سے انکار کیا یا شفعہ کے گواہ قائم ہو گئے، تو اس کی ملکیت اس دار میں جس کے ذریعہ سے شفعہ چاہتا ہے ثابت ہوگئی، اور اس کا حق جوار بھی ثابت ہو گیا و کیونکہ حدود سے یہ دار ملاحق ہے اور مدعا علیہ اس سے متکر نہیں ہے فبعد ذلك ساله القاضي يعني المدعي عليه هل اتباع ام لا، پھر اس ثبوت کے بعد مدعا علیہ سے قاضی دریافت فرماوے گا کہ کیا اس نے خریدا ہے یا نہیں، و یعنی دار مشفوعہ تو نے خریدا یا نہیں خریدا، فان انكر الا بتياع قيل للشفيع اقم البیتۃ، پس اگر مدعا علیہ نے خریدنے سے انکار کیا تو شفعہ سے کہا جائے گا کہ اس کے خرید پر گواہ قائم کر و ت جو گواہی دیں کہ اس نے خریدا ہے لان الشفعة لا يجب الا بعد ثبوت البيع وثبوته بالحجة، اس واسطے کہ شفعہ واجب نہیں ہوتا مگر بیع ثبوت ہونے کے بعد، یعنی بیع واقع ہونے کے بعد شفعہ واجب ہوتا ہے اور بیع کا ثبوت ہونا بدلیل حجت ہے و یعنی گواہوں سے بیع ثبوت ہوگی، قال فان عجز عنها استخلف المشتري بالله ما يعلم انه مالك مما اتباع پھر اگر مدعی اس کے خریدنے پر گواہ قائم کرنے سے عاجز ہو تو اس کی درخواست پر مشتری یعنی مدعا علیہ سے قسم لی جائیگی کہ والد اس نے نہیں خریدا و ت یا جب بائع پر بحالت قبضہ دعویٰ ہو تو والد میں نے اس کو نہیں فروخت کیا ہے، یہ تو عین سبب پر قسم ہے اور شاید کہ مشتری نے خرید کر اقالہ کیا ہو تو اس کو تردد ہوگا پس حاصل پر قسم لے سکتا ہے، لهذا دونوں صورتیں ذکر فرمائیں کہ سبب پر قسم لے، او بالله ما استحق عليه في هذه الدار شفعة من الوجه الذي ذكره، یا اس طرح قسم لے کہ والد یہ مدعی مجھ پر اس دار میں شفعہ کا مستحق اس وجہ سے جو بیان کی ہے نہیں ہے، فلهذا على المحاصل والاول على السبب، پس یہ طریقہ تو حاصل پر قسم لینے کا ہے اور طریقہ اول قسم سبب پر ہے، وقد استوفينا الكلام فيه في الدعوى وذكرنا الاختلاف بتوفيق الله تعالى، اور ہم نے حاصل پر قسم لینے کا بیان پورے طور پر کتاب الدعویٰ میں بیان کر دیا اور وہاں اختلاف بھی ذکر

کیا بتوفیق اللہ تعالیٰ وقت لیکن حاصل پر یا سبب پر بہر حال قطعی قسم ہے و انما یجلف علی البتات لانہ استحلوا علی فعل نفسه و علی ما فی یدہ اصالتہ و فی مثلہ یجلف علی البتات اور قطعی قسم اس وجہ سے لی جائے گی کہ یہ اس کے ذاتی فعل پر اور اصالتہ اس کی مقبوضہ چیز پر قسم ہے اور ایسی صورت میں قطعی طور پر قسم لی جاتی ہے و پھر جب اس نے قسم سے انکار کیا تو مدعا ثابت ہو گیا اور شفعہ کا حکم ہو گا، اگرچہ اس نے دعویٰ تسلیم نہ کیا ہو، و یجوز المنازعة فی الشفعة و ان لم یحضر الشفیع الثمن الی مجلس القاضی، واضح ہو کہ شفعہ کے بارہ میں محاصمہ جائز ہے، اگرچہ قاضی کی مجلس میں شفیع ثمن نہ لایا ہو، فاذا قضی القاضی بالشفعة لزمہ احضار الثمن پھر جب قاضی نے شفعہ کا حکم دے دیا تو شفیع پر ثمن حاضر لانا واجب ہو گا، و هذا ظاہر السراوینہ الاصل اور یہ مبسوط کی ظاہر روایت ہے، و عن محمد انہ لا یقضی حتی یحضر الشفیع الثمن و هو روايتہ الحسن عن ابی حنیفۃ و اور نوادر میں امام محمد روایت ہے کہ قاضی شفعہ کا حکم نہیں کرے گا، جب تک کہ شفیع ثمن حاضر نہ کرے اور یہی حسن نے امام ابو حنیفہ سے روایت کی ہے لان الشفیع عساہ یکون مفلسا فیوقت القضاء علی احضارہ حتی لا یتوی مال المشتري اس واسطے کہ شاید شفیع مرد مفلس ہو تو حکم قضا کو ثمن لانے تک موقوف رکھے تاکہ مشتری کا مال ڈوب نہ جاوے، و جبہ الظاہر انہ لا ثمن علیہ قبل القضاء و لہذا لا یشرط تسلیمہ فکذا لا یشرط احضارہ ظاہر الروایت کی وجہ یہ ہے کہ حکم قاضی سے پہلے مدعا علیہ کا ثمن شفیع پر نہیں ہے اور اسی وجہ سے مدعی پر ثمن سپرد کرنا ابھی شرط نہیں ہے، پس اس طرح ثمن کو کچھری میں حاضر لانا بھی شرط نہیں ہے، فاذا قضی لہ بالدار فللمشتري ان یحیسرہا حتی یتوفی الثمن، پھر جب قاضی نے شفیع کے لیے دار مشفوعہ بحق شفعہ حکم دے دیا تو مشتری کو یہ اختیار باقی ہے کہ دار مذکورہ کو روک لے یعنی شفیع کو نہ دے یہاں تک کہ اس سے اپنا سبب ثمن وصول کرے و پھر کیا امام محمد کی روایت نوادر پر حکم قاضی نافذ نہ ہو گا، جواب یہ کہ حکم قاضی کسی قطعی ممنوع میں نہیں ہے و یبقی القضاء عندہ محمد ایضا لانہ فصل مجتہد فیہ و وجب الثمن فیحبس فیہ۔ اور امام محمد کے نزدیک بھی حکم قاضی نافذ ہو جائے گا اس واسطے کہ یہ صورت مجتہد فیہ میں حکم ہے اور ثمن واجب ہوا تو اس کے وصول کرنے میں مشتری اس دار مشفوعہ کو روک لے گا و اگر کہا جاوے کہ پھر روکنے کا حق حاصل ہے تو ثمن کیونکر ڈوب سکتا ہے، جواب یہ ہے کہ روکنے سے شفعہ باطل نہ ہوا تو مشتری کو روکنے سے ثمن نہیں ملے گا، غایت آنکہ اس کے پاس ایک نوع کی مضبوطی موجود ہے اگرچہ وہ رہن نہیں ہے، فانہم، م، فلو احضرا اداء الثمن بعد ما قال لہ اذفع الثمن الیہ لا تبطل شفعته لانہا تاکدات بالخصومہ عند القاضی، پھر اگر شفیع نے ادائے ثمن میں تاخیر کی بعد انا تکہ قاضی نے اس کو حکم دے دیا کہ تو مشتری کو ثمن ادا کر دے تو بھی اس کا شفعہ باطل نہ ہو گا، کیونکہ شفعہ تو قاضی کے حضور میں خدمت سے موکد ہو چکا ہے و یہ تو اس صورت میں کہ شفیع اس عقد کے خریدار کو قاضی کے حضور میں لایا ہے قال وان احضر الشفیع البائع والمبیع فی یدہ قلہ ان یخاصمہ فی الشفعہ اور اگر شفیع حاضر لایا بائع کو حالانکہ مبیع اس کے قبضہ میں ہے تو شفیع کو اس سے درباب شفعہ کے محاصمہ کرنا جائز ہے لان الیہ وہی ید مستحقہ اس واسطے کہ بائع کا قبضہ موجود ہے اور یہ قبضہ مستحق ہے و اور مانند قبضہ مستعیر یا مستاجر یا مستودع کے نہیں بلکہ بائع اس کا اصل مالک تھا، تو جب تک مشتری کو سپرد نہ کرے اس کا قبضہ مستحق موجود ہے ولا یسمع القاضی البیتہ حتی یحضر المشتري

فیفسخ البیع بمشہد منہ ویقضى بالشفعة علی البائع ویجعل العہدۃ علیہ اور شفیع کی گواہی کی قاضی سماعت نہیں کرے گا جب تک کہ مشتری حاضر نہ ہو پس اس کی حاضری پر سامنے ہی بیع فسخ کرے گا، اور بائع پر شفوعہ کا حکم دے دے گا اور اسی پر عہد و قرار رہے گا، ف یعنی شفیع کے واسطے بائع اس بیع کا ذمہ دار ہے، حتیٰ کہ بائع ذمہ دار ہے کہ اس عقار کو شفیع کے سپرد کرے اور اگر کبھی کوئی شخص مستحق ہو تو بائع پر اس کا خلاص لازم ہے اور اگر ممکن نہ ہو تو بائع پر شفیع کا ثمن پھیرنا واجب ہے بالجہ اول تو بائع مشتری دونوں کی حضوری لازم ہے پھر بائع فسخ کرنا و عہدہ بذمہ بائع ہونا چاہیے لان الملک للمشتري والید للبائع والقاضی یقضى بہما للشفیع فلا بد من حضورہما اس واسطے کہ ملکیت تو مشتری کے واسطے حاصل ہے اور قبضہ بائع کے واسطے حاصل ہے اور قاضی اس عقار کی ملک و قبضہ دونوں کا شفیع کے لیے حکم فرماتا ہے تو بائع مشتری دونوں کا حاضر ہونا ضرور ہے، بخلاف ما اذا كانت الدار قد قبضت حیث لا یعتبر حضور البائع لانه صار اجنبیا اذا لا یبقی لہ ید ولا ملک برخلاف اس کے جب یہ عقار قبضہ ہو چکا ہو یعنی مشتری نے بعد خرید کے اس پر قبضہ بھی کر لیا ہو تو اس صورت میں بائع کا حاضر ہونا معتبر نہیں ہے یعنی صرف مشتری کافی ہے اس واسطے کہ بائع تو اس عقار سے اجنبی ہو چکا کیونکہ اس کا قبضہ یا اس کی ملکیت کچھ باقی نہیں ہے، قولہ فیفسخ البیع بمشہد منہ اشارۃ الی علتہ اخری، اور یہ جو فرمایا کہ مشتری کے حضور میں بیع فسخ کرے گا تو یہ دوسری علت کا اشارہ ہے ف یعنی مشتری کی حاضری ضرور ہونے کی دوسری علت یہ کہ قاضی اسی کے حضور میں بیع فسخ کرے گا تو بھی اس کا حاضر ہونا ضرور ہے کیونکہ اس میں ایک علت موجود ہے، وہی ان البیع فی حق المشتري اذا كان ینفسخ لا بد من حضورہ فیفسخ بالفسخ علیہ، اور وہ علت یہ ہے کہ جب مشتری کے حق میں بیع مذکور فسخ ہوگی تو مشتری کی حاضری ضرور ہے تاکہ اس پر بیع فسخ کا حکم دیا جاوے ف کیونکہ اس پر بیع فسخ کا حکم ہے، ثم وجہ ہذا الفسخ المذکور ینفسخ فی حقہ الاضافۃ لامتناع قبض المشتري بالاشفوعہ وهو یوجب الفسخ الا انہ یبقی اصل البیع لتعد انفساخہ لان الشفوعۃ بناء علیہ، پھر اس فسخ مذکور کی صورت یہ ہے کہ اضافت کے حق میں بیع فسخ ہو، یعنی مشتری مذکور کی طرف خرید کی نسبت باقی نہ ہو کیونکہ شفوعہ میں لینے کی وجہ سے مشتری کا قبضہ کرنا ممنوع ہوگا اور یہ موجب فسخ ہے، لیکن اتنی بات ہے کہ اصل بیع باقی رہے گی کیونکہ اس کا فسخ ہونا معذرت ہے اس واسطے کہ شفوعہ مذکور اسی بیع کی بنا پر ہے، ف یعنی جب بیع موجود ہوئی تو اسی پر شفوعہ ثابت ہوا، پس اگر بیع ہی اصل سے فسخ ہو جاوے تو شفوعہ ندارد ہو، حالانکہ شفوعہ ثابت ہے تو اصل موجود رہے اور صرف مشتری کی طرف اضافت فسخ کر دی جائے، لکنہ یتحول الصفقۃ الیہ، لیکن مشتری سے صفقہ تحویل ہو کر شفیع کی طرف آ جاوے ویصید کاندہ ہو مشتری منہ، اور ایسا ہو جائے گا کہ گویا بائع سے خریدنے والا یہی شفیع ہے، قلہذا یرجع بالعہدۃ علی البائع اس واسطے اس بیع کا عہدہ بذمہ بائع رجوع کرتا ہے، بخلاف اذا ما قبضہ المشتري فاخذ الامت میدۃ حیث یكون العہدۃ علیہ لانه تم ملکہ بالقبض، برخلاف اس کے جب مشتری نے عقار مبیعہ پر قبضہ کر لیا ہو اور شفیع نے عقار کو مشتری سے لیا ہو تو اس بیع کا عہدہ بذمہ مشتری ہوگا، کیونکہ قبضہ کرنے سے مشتری کی ملکیت پوری ہو چکی، فی الوجہ الاول امتنع قبض المشتري وانہ یوجب الفسخ اور صورت اول میں جبکہ بائع کے قبضہ میں موجود ہے تو مشتری کا قبضہ کرنا ممنوع ہے، یعنی بوجہ دعوی شفوعہ کے مشتری کو بائع سے لینے کا اختیار نہیں رہا اور

اور یہ امر موجب فسخ بیع ہے۔ ف کیونکہ جب کسی سے کوئی چیز خریدی اور بائع کو قبضہ دلانا متنع ہوا تو بیع فسخ ہو جاتی ہے۔
وقد طولنا الكلام فيه في كفاية المتهم بتوفيق الله تعالى اور ہم نے کفایۃ المتہمی میں یہاں کلام کو تو بیع
طویل کے ساتھ بتوفیق اللہ تعالیٰ بیان کر دیا ہے۔

قال ومن اشتوی داما لغيره فهو الخصم للشفيع، اگر وکیل نے دوسرے کے لیے کوئی دار خریدی
تو شفیع کا خصم بھی خریدار ہے۔ ف یعنی شفیع اس وکیل مشتری سے مخاصم کرے گا جبکہ وکیل نے قبضہ کر لیا ہو لہذا ہوا عائد
اس واسطے کہ عقد کرنے والا یہی وکیل ہے والاخذ بالشفعة من حقوق العقد اور شفیع میں لینا حقوق عقد میں سے
ہوتا ہے۔ ف، تو جو شخص عاقد ہے وہی خصم ہے فیتوجہ علیہ تو خصومت اس عاقد کی طرف متوجہ ہوگی۔ ف
یعنی شفیع اسی سے مخاصم کرے گا، یہ اس وقت تک کہ وکیل کے قبضہ میں یہ عقار موجود ہو، الا ان یسلمہ الی الموکل
مگر جبکہ وکیل نے یہ عقار اپنے موکل کے سپرد کر دیا ہو۔ ف تو اب وکیل سے مخاصم نہیں ہے لہذا نہ لمریبق لہ
یدا ولا ملک اس واسطے کہ وکیل کے لیے قبضہ یا ملکیت کچھ باقی نہیں رہے فیکون الخصم هو الموکل تو شفیع
کے واسطے خصم یہی موکل ہوگا۔ ف جو بالفعل قابض و مالک ہے، وهذا لان الوکیل کالبائع من الموکل
اور اس کی وجہ یہ ہے کہ وکیل تو گویا اپنے موکل کے ہاتھ فروخت کرنے والا ہے علی ماعرف حبس سابق میں معلوم
ہو چکا، فتسلمہ الیہ کتسلیم البائع الی المشتوی فیصیر الخصم منعه، تو وکیل کا موکل کے سپرد کرنا
ایسا ہے جیسے بائع نے مشتری کو عقار سپرد کر دیا تو اب موکل کے ساتھ خصومت ہو جائے گی الا انہ مع ذلک
قائم مقام الموکل فیکتفی بحضوره فی الخصومة قبل التسليم، لیکن اتنی بات ہے کہ وہ باوجود موکل کے
ہاتھ بائع ہونے کے اپنے موکل کا قائم مقام ہے تو جب تک اس نے موکل کو سپرد نہیں کیا تب تک اس کے ساتھ
خصومت کرنے میں اس کی حاضری پر اکتفا کیا جائے گا۔ ف یہ اس وقت کہ مشتری وکیل ہو، وکذا اذا کان
البائع وکیل القائب فالشفيع ان یاخذها منه اذا كانت فی یدہ لانه عاقد، اور اسی طرح اگر
وکیل بائع ہو یعنی وکیل اپنے مالک غائب کی طرف سے بیع کا وکیل ہو تو شفیع کو اختیار ہے کہ عقار شفیع اس وکیل سے
لے جبکہ عقار مذکور اسی کے قبضہ میں موجود ہو، یعنی ابھی مشتری کے قبضہ میں سپرد نہ کیا ہو اس واسطے کہ یہ وکیل خود عاقد
ہے۔ ف پس جیسے اصل مالک کے بائع ہونے میں حکم ہے اسی طرح اس کے وکیل میں حکم ہے، وکذا اذا کان
البائع وصیاً لمیت فیما یجوز بیعہ لما ذکرنا، اور اسی طرح اگر بائع عقار کسی میت کی طرف سے وصی
ہو تو بھی شفیع کو اس سے مخاصم کا اختیار ہے مگر بیع ایسے عقار میں ہو جس کی بیع کرنا وصی کو جائز ہے جب تک کہ یہ عقار
اس وصی بائع کے قبضہ میں موجود ہو کیونکہ یہ عاقد ہے۔ ف اور اپنے وصی یعنی میت کا قائم مقام ہے، یا اس کے وارث
کا قائم مقام ہے، اور واضح ہو کہ جب سب ورثہ بائع ہوں اور میت پر قرضہ نہیں ہے اور اس نے کوئی ایسی وصیت نہیں کی
کہ جس کی وجہ سے دار یا عقار فروخت کیا جاوے تو وصیت کا عقار فروخت کرنا جائز نہ ہوگا، کیونکہ ورثہ خود اپنے معاملات
میں غور نظر کر سکتے ہیں اور اگر وارثوں میں کوئی صغیر ہو تو وصی کی بیع کل عقار میں جائز ہوگی، اور اسی طرح جبکہ میت پر قرضہ
ہو یا اس نے اس دار کے ثمن میں سے کچھ وصیت کی ہو تو بھی استحساناً وصی کی بیع جائز ہے، اور قیاس یہ تھا کہ صرف
صغیر کے حصہ میں یا بقدر قرضہ وصیت کے جائز ہو، بالجملہ جس صورت میں وصی کی بیع جائز ہو تو جب تک وصی کے قبضہ میں
ہے، شفیع اس سے بحق شفیع لے سکتا ہے، اک، رہا یہ کہ وصی نے دار مشغولہ میں عیب پایا تو کیا اس کو خیار عیب ہے، اور

اور یوں ہی خیار الرویۃ ہے، قال و اذا قضی للشفیع بالدار ولم یکن راھا فله خیار الرویۃ، تو فرمایا کہ جب شفیع کے واسطے دار مشفوعہ کا حکم دیا گیا یعنی لے لے، حالانکہ شفیع نے اس دار کو دیکھا نہیں تھا تو اس کو خیار الرویۃ حاصل ہے، بعد دیکھنے کے چاہے واپس کرے، وان وجد بہا عبیا قلہ ان یردھا اور اگر شفیع نے اس دار مشفوعہ میں کوئی عیب پایا تو اس کو اختیار ہوگا کہ اس کو واپس کر دے وان کان المشتري شرط البراۃ منہ، اگرچہ مشتری نے اس عیب سے برأت شرط کر لی ہو، یعنی اگر مشتری نے اپنی خرید کے وقت عیب مذکور سے بائع کی برأت شرط کی ہو تو بھی شفیع کو اختیار ہے کہ بوجہ عیب کے مشتری کو واپس کر دے لان الاخذ بالشفعة بمنزلة التواء، اس واسطے کہ شفیع میں لینا بمنزلہ خرید کے ہے، فلو یا شفیع نے اس کو مشتری سے خرید کیا، پس اگر مشتری نے اپنے بائع کو عیب سے بری کیا، تو مشتری سے خریدنے والے کو اختیار ہے کہ مشتری کو اس سے بری نہ کرے الا یری اتہ مبادلة المال فیثبت فیہ الخیار ان کما فی التواء، کیا نہیں دیکھتے ہو کہ شفیع میں لینا تو مال کے عوض مال کا مبادلہ ہے۔ تو اس میں خیار عیب و خیار الرویۃ دونوں ثابت ہوں گے، جیسے خرید کی صورت میں ثابت ہوتے ہیں، ولا یسقط بشرط البراۃ من المشتري اور مشتری کی طرف سے برأت شرط کرنے سے شفیع کا خیار عیب ساقط نہ ہوگا ولا یردہ اور نہ مشتری کے دیکھنے سے شفیع کا خیار الرویۃ ساقط ہوگا، لانہ لیس بنائب عنہ فلا یمکن استفاطہ اس واسطے کہ مشتری کچھ شفیع کی طرف سے نائب نہیں ہے پس اس کی طرف سے اس کا خیار ساقط نہیں کر سکتا۔

فصل فی الاختلاف

یہ فصل اختلاف کے بیان میں ہے

قال وان اختلف الشفیع والمشتري فی الثمن فالقول قول المشتري، اگر ثمن میں شفیع و مشتری نے اختلاف کیا تو قول مشتری کا قبول ہوگا، فلو لیس اگر شفیع نے کہا کہ ثمن ہزار درہم ہے اور مشتری نے کہا نہیں بلکہ دو ہزار درہم ہے تو قول مشتری قبول ہے، لان الشفیع یدعی استحقاق الدائن علیہ عند لقا الاقل وهو منکر، اس واسطے کہ شفیع تو مشتری پر کم دام ادا کرنے پر اس دار کے استحقاق کا دعویٰ کرتا ہے حالانکہ مشتری اس سے منکر ہے، والقول قول المنکر مع یہینہ، اور قول اسی کا قبول ہوتا ہے جو منکر ہو مع قسم کے۔ فلو یعنی قسم سے قول منکر قبول ہوتا ہے، ولا یتحالفان لان الشفیع ان کان یدعی علیہ استحقاق الدار فالمشتري لا یدعی شیئا لتخیرہ بین الترتک والاخذ اور مشتری و شفیع دونوں سے باہمی قسم نہیں لی جائے گی، اس واسطے کہ شفیع اگر مشتری پر اس عقار کے استحقاق کا دعویٰ کرتا ہے تو مشتری اس پر کسی چیز کا مدعی نہیں ہے تاکہ اس کو لینے یا نہ لینے میں اختیار دیا جاوے، ولا ینص ھہنا فلا یتحالفان اور یہاں کوئی لفظ حدیث نہیں ہے تو دونوں سے باہمی قسم نہ ہوگی فلو یعنی باہمی قسم کی حدیث تبائع و مشتری کی صورت میں ہے جہاں دونوں طرف سے انکار ہو سکتا ہے اور یہاں شفیع کچھ منکر نہیں ہے، تو خلاف قیاس کے یہاں عمل نہیں ہو سکتا، قال ولو

اقام البینة فالبینة للشفیع عند ابی حنیفة ومحمداً، اور اگر دونوں نے گواہ قائم کیے تو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک شفیع کے گواہ قبول ہوں گے، وقال ابو یوسف البینة بیدنة المشتوی لافہا اکثر اثباتا، اور ابو یوسف نے کہا کہ مشتری کے گواہ قبول ہوں گے اس واسطے کہ مدعی کے گواہوں سے اثبات زیادہ ہوتا ہے۔

ف اور جس فریق سے زیادتی میں اثبات ہو وہی قبول ہوا کرتے ہیں کیونکہ ان میں زیادہ اثبات ہے، فصار کبینه الیائع والوکیل والمشتوی من العدا، تو ایسا ہوا جیسے بائع کے گواہ اور وکیل کے گواہ اور دشمن سے خریدنے والے کے گواہ ہیں یعنی اور اگر بائع و مشتری نے ثمن میں اختلاف کیا اور دونوں نے گواہ قائم کیے تو بائع کے گواہ قبول ہوں گے، کیونکہ ان سے زیادتی ثبوت ہوتی ہے، اسی طرح اگر وکیل و موکل نے مقدار ثمن میں اختلاف کیا تو وکیل کے گواہ قبول ہوتے ہیں اور اسی طرح اگر حربیوں سے کسی نے غلام خریدا حالانکہ یہ غلام کسی مسلمان کا غلام قدیم تھا۔ جس کو حربی لوگ قید کر کے لے گئے تھے پس مولا ثمن قدیم کو اختیار ہے کہ اس قدر ثمن پر مشتری جدید سے لے لے، پھر اگر مشتری اور مولا ثمن قدیم نے مقدار ثمن میں اختلاف کیا اور ہر ایک نے گواہ قائم کیے تو مشتری کے گواہ اولی ہوتے ہیں کیونکہ وہ زیادتی کو اثبات کرتے ہیں۔ ک، ولہما انہ لا نفا فی بینہما فیجعل کان الموجد و بیعان و للشفیع ان یاخذ باہما شاء اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ ان دونوں گواہیوں میں کچھ منانات نہیں ہے یعنی شفیع کے حق میں کچھ مغفرت نہیں ہے تو ایسا قرار دیا جائے گا کہ گویا دو بیع موجود ہوں اور شفیع کو اختیار ہے کہ دونوں بیع میں سے جس بیع کے عومن چاہے لے لے ف گویا بائع نے مشتری کے ہاتھ مثلاً ہزار درہم پر دو گواہوں کے در و فروخت کیا، پھر بائع و مشتری نے دوسرے دو گواہوں کے سامنے اسی بیع کو ڈیڑھ ہزار درہم پر قرار دیا، پس اول فریق عادل بھی صحیح گواہی دیتا ہے لہذا شفیع کو اختیار ہے کہ جس بیع پر چاہے شفیع میں لے لے، اگر کہا جاوے کہ بائع و مشتری میں دوسری بیع تو اول عقد کا نسخ ہے، جواب یہ ہے کہ ہاں لیکن شفیع کے حق میں نسخ کی ضرورت نہیں اسی واسطے ہم نے کہا کہ شفیع کے حق میں دونوں بیع میں کچھ منانات نہیں ہے، و ہذا مجلات الیائع مع المشتوی لانہ لا یتوالی بینہما عقدا ان الا بالانفساخ الاول و ہننا الفسخ لا یظہر فی حق الشفیع اور یہ حکم برخلاف بائع و مشتری کے باہمی اختلاف کے ہے اس واسطے کہ بائع و مشتری میں باہم منوالی دو عقد نہیں واقع ہوتے ہیں مگر جبکہ اول نسخ ہو جاوے اور یہاں بھی اگرچہ بنظر بائع و مشتری کے ایک نسخ ہوا ہو لیکن یہ نسخ بحق شفیع نہیں ظاہر ہوگا نہ کبیر نہ شفیع کچھ عاقد نہیں بلکہ ثالث ہے، و ہوا التخریج لبینة الوکیل لانہ کا لبائع و الموکل کاملشتوی منہ اور گواہ وکیل کے واسطے یہی تخریج ہے اس واسطے کہ وکیل مانند بائع کے ہے اور موکل بمنزلہ اس سے خریدنے والے کے ہے ف توجب وکیل و موکل نے ثمن میں اختلاف کیا تو گویا بائع و مشتری نے ثمن میں اختلاف کیا اور ہر ایک نے اپنی اپنی مقدار پر گواہ قائم کیے تو یہ ممکن نہیں کہ دونوں ثمن پر دو عقد واقع ہوئے ہوں اس واسطے کہ بائع و مشتری میں بغیر عقد اول نسخ ہونے کے دوسرا عقد نہیں ہو سکتا تو ایک عقد کا نسخ ہونا ظاہر ہوگا، پس وکیل کے گواہ قبول ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس کے گواہوں کو زیادہ اثبات ثمن سے ترجیح ہے، پس امام ابو یوسف نے جو وکیل پر قیاس کیا اس کا یہ جواب ہے کہ وہاں لا محالہ نسخ و ترجیح کی ضرورت ہے اور شفیع میں یہ ضرورت نہیں اس واسطے کہ نسخ تو بائع و مشتری میں واقع ہوا اور شفیع کے حق میں نسخ کا ہونا ضروری نہیں بلکہ اول میں جو بیع کہ قبیل ثمن پر واقع ہوئی تھی وہ شفیع کے حق میں باقی ہے، پس شفیع اس قدر ثمن پر لے گا، پس شفیع کا قیاس وکیل پر

صحیح نہیں ہے، کیفیت و انہما متنوعۃ علی ما روی عن محمد بن عمرو اور کیونکہ قیاس صحیح ہو حالانکہ بنا بر روایت کے جو امام محمد سے مروی ہے یہ حکم ممنوع ہے و کیونکہ ابن سمانہ نے امام محمد سے روایت کی کہ مؤکل کے گواہ قبول ہوں گے، ہاں بنا بر ظاہر روایت کے، التبتہ وکیل مع مؤکل کے بمنزلہ بائع مع المشتري ہے تو ہم نے اس کی تخریج بیان کر دی کہ یہاں دونوں فریق کی گواہیوں پر عمل ممکن نہیں کیونکہ وہ بیع کا جاری ہونا بدول فسخ اول کے ممکن نہیں ہے برخلاف شفیع کے کہ اس کے حق میں بیع اول فسخ ہونے کی کوئی وجہ ظاہر نہیں ہے اور چونکہ قلیل ثمن پر بیع واقع ہونا ثبوت ہوا تو اس کو اختیار ہے کہ اسی ثمن پر شفیعہ میں لے، پس معلوم ہوا کہ شفیع کا قیاس جیسے بائع پر جائز نہیں اسی طرح وکیل پر بھی جائز نہیں ہے، و اما المشتوی من العدو، راہ وہ شخص جس نے حربیوں سے مثلاً غلام خریدا تو اس میں مشتری کا قول قبول ہونے میں تامل ہے، قلنا ذکر فی السیر الکبیر ان البینہ بینہ المالك القديم، چنانچہ ہم کہتے ہیں کہ سیر کبیر میں مذکور ہے کہ مالک قدیم کے گواہ قبول ہوں گے، و یعنی مشتری جدید نے گواہ دیے کہ میں نے اس کو مثلاً ہزار درہم کو خریدا اور مالک قدیم نے گواہ دیے کہ نہیں بلکہ پانچ سو درہم کو خریدا ہے، تو مالک قدیم کے گواہ قبول ہیں، پس مشتری پر شفیع کا قیاس صحیح نہ ہوا، قلنا ان تمنع، پس ہم کو رد ہے کہ ہم قیاس کو منع کریں و بلکہ تقیاس مالک قدیم کے شفیع کے گواہ قبول ہوں گے، اور اگر ہم تسلیم کریں کہ مشتری جدید کے گواہ قبول ہیں تو بھی ہم کو مضر نہیں ہے۔ و بعد التسليم نقول لا يصح اثباتي هذالك الا بفسخ الاول اور بعد تسلیم اس امر کے حربیوں سے خریدنے والے کے گواہ قبول ہوتے ہیں، ہم جواب دیتے ہیں وہاں بیع دوم صحیح نہیں، مگر جبھی کہ بیع اول فسخ ہو و یعنی مشتری جدید کے گواہوں سے گواہ ثمن پر خرید ثابت ہوئی اور مالک قدیم کے گواہوں سے کم ثمن پر خرید ثابت ہوئی، اور چونکہ دونوں فریق گواہ عادل ہیں، تو یہی کہا جائے گا کہ دونوں ثمن پر بیع واقع ہوئی اسی طرح کہ اول میں ثمن قلیل پر ٹھہری، مگر حربیوں نے پیچھے انکار کیا تو دوبارہ ثمن گراں پر ٹھہری، لیکن دوسری بیع صحیح ہونا جبھی کہ بیع اول فسخ ہوگئی، کیونکہ متوالی دونوں عقد واقع ہونا متعذر ہے، لہذا مشتری جدید کے گواہ قبول ہونے کہ وہ قابض ہے، اما ہما بخلافہ، رہ شفیع کی صورت میں اس کے خلاف ہے و کیونکہ بیع اول اگر خفیف ثمن کے بعد گراں ثمن پر دوبارہ واقع ہوئی تو شفیع کے حق میں مضر نہیں ہے کیونکہ اس کا شفیعہ تو بائع کی بے رغبتی و بیع کرتے پر متعلق ہوا اور وہ اول بیع سے ہوجیکا تو شفیعہ بھی ہوجیکا، پھر باہم بائع مشتری بیع اول فسخ کرنا کچھ شفیعہ کو مضر نہ ہوا، کیونکہ شفیعہ کے حق میں یہ دوسری بیع بمنزلہ بیع جدید ہے تو وہ اول بیع پر شفیعہ لے لے گا، علاوہ اس کے اصل مسئلہ میں شفیعہ مشتری ہر ایک کی گواہی میں خود فریق ہے، لان بینۃ الشفیعہ ملزمہ و بینۃ المشتوی غیر ملزمہ، اس واسطے کہ شفیعہ کی گواہی تو لازم کرنے والی ہے اور مشتری کی گواہی کچھ لازم کرنے والی نہیں ہے، و تو گواہی کے معنی درحقیقت شفیعہ کی گواہی میں موجود ہیں، والبیئات للالزام اور گواہیاں تو لازم کرنے کے واسطے ہوتی ہیں و شفیعہ کی گواہی اپنے معنی پر ہونے سے مرع ہوئی، بیان یہ کہ جب شفیعہ نے گواہی قائم کی تو مشتری پر لازم ہوا کہ دار مشفوعہ شفیعہ کے سپرد کرے، بعوض ہزار درہم کے جو ثمن بیع تھا، خواہ مشتری کو پسند ہو یا نہ ہو اور یہی الزام کے معنی ہیں، اور جب مشتری کی گواہی قبول ہو تو اس سے شفیعہ پر کچھ لازم نہیں آتا، مثلاً مشتری کے گواہوں نے گواہی دی کہ وہ ہزار درہم پر بیع واقع ہوئی ہے، پس اس کے قبول کرنے سے شفیعہ پر یہ لازم نہیں کیا کہ وہ خواہ مخواہ دو ہزار درہم پر لے بلکہ اس کو اختیار باقی ہے، تو اس گواہی میں الزام کے معنی نادر ہیں، پس شفیعہ کی گواہی مرع

ہے لہذا وہی قبول ہوگی اور یہاں سے ثابت ہوا کہ اگر بائع و مشتری نے اختلاف ثمن پر گواہ قائم کیے تو ہر ایک کے گواہ الزامی ہیں اور اسی طرح وکیل و موکل میں بھی یہی حال ہے تو شفعہ مشتری کے گواہوں سے فزق ہو گیا، لیکن اس بیان سے لازم آتا ہے کہ حریوں سے خریدنے والے کے گواہ ملزم نہیں بلکہ مالک قدیم کے ملزم ہیں تو مالک قدیم کے گواہ مرزح ہوں گے اس واسطے کہ اگر مشتری جدید کی گواہی دو ہزار ثمن پر قبول ہو تو مالک قدیم اس کے عوض لیجے یا نہ لیجے میں مختار ہے اور اگر مالک قدیم کی گواہی ایک ہزار ثمن پر قبول ہو تو مشتری جدید کو اسی قدر ثمن کے عوض دینا لازم ہے، فانہم، م، ک،

قال واذا ادعی المشتري ثمننا و ادعی البائع اقل منه ولم يقبض الثمن قدوری نے لکھا کہ اگر مشتری نے ایک مقدار ثمن کا دعویٰ کیا (مثلاً دو ہزار درہم) اور بائع نے اس سے کم کا دعویٰ کیا (مثلاً ہزار درہم) اور حال یہ ہے کہ بائع نے ہنوز ثمن پر قبضہ نہیں کیا ہے، اخذھا الشفعہ بما قالہ البائع، تو شفعہ اس دار منقولہ کو عوض اسی مقدار کے لے لے گا جو بائع نے بیان کی ہے وکان ذالک خطأ عن المشتري اور یہ امر مشتری سے ثمن گھٹانے کے معنی میں ہوگا، ف اور شفعہ بھی اس کا مستحق ہو گیا جبکہ اسی ثمن میں لے سکتا ہے۔

وهذا لان الامران كان على ما قال البائع فقد وجبت الشفعة به وان كان على ما قال المشتري فقد حط البائع بعض الثمن، اور اس حکم کی دلیل کہ بائع کے قول پر مدار ہو گا یہ ہے کہ دو حال سے خالی نہیں ہے، یا تو بات یہی ہوگی جو بائع کہتا ہے تو شفعہ عوض اسی قدر ثمن کے واجب ہوا، یا بات وہ ہوگی جو مشتری کہتا ہے، تو بائع نے کچھ ثمن گھٹا دیا۔ اور یہ گھٹی دراصل مشتری کے حق میں ہے۔ و هذا الحط يظہر في حق الشفعہ علی ما نبین ان شاء اللہ تعالیٰ، اور یہ گھٹی مشتری کی طرح شفعہ کے حق میں ظاہر ہو جاتی ہے چنانچہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ اسی باب میں بیان کریں گے، ف اور صورت مسئلہ یہ ہے کہ بائع نے ہنوز وصول نہیں کیا ہے ولان الملك على البائع بايجابه، اور اس دلیل سے کہ شفعہ کو ملکیت حاصل ہونا بائع کے ایجاب سے بائع پر ہے ف کیونکہ بائع نے ایجاب کیا کہ میں نے یہ عقار فروخت کیا تبھی مشتری کو قبول کا اور شفعہ کو شفعہ کا حق ملا، یا کہا جاوے کہ جس ایجاب کو مشتری نے قبول کیا تھا، وہ تحویل ہو کر شفعہ کی طرف آیا تو شفعہ نے بائع کے ایجاب پر خرید، فکان القول قوله في مقدار الثمن ما ليقیت مطالبتہ، نوجب تک بائع کا مطالبہ باقی ہے مقدار ثمن میں اسی کا قول قبول ہوگا، ف کیونکہ وہی موجب ہے فی اخذ الشفعہ بقوله، تو شفعہ اسی کے قول پر لے لیگا ف خواہ عقار مذکور بائع کے قبضہ میں ہو یا مشتری کے قبضہ میں ہو، مگر مشتری نے ہنوز ثمن ادا نہ کیا ہو، جیسا کہ مختصر اکر جی میں مصرح ہے، مع، یہ سب اس وقت کہ بائع نے کم ثمن بیان کیا ہو، قال ولو ادعی البائع الاكثر قدوری نے کہا اور اگر بائع نے مشتری یا شفعہ سے زائد ثمن بیان کیا ف مثلاً شفعہ نے کہا کہ ثمن ایک ہزار ہے اور مشتری نے کہا کہ دو ہزار ہے اور بائع نے کہا کہ تین ہزار ہے اور بائع و مشتری میں سے ہر ایک نے گواہ قائم کیے تو بائع کے گواہ قبول ہوں گے اس واسطے کہ وہی زیادہ ثابت کرتے ہیں اور شفعہ اس کو بائع کے قول پر لے لیگا، اور اگر کسی کے پاس گواہ نہ ہوں بیتحالفان دیوادان تو بائع و مشتری باہم قسم کھا دیں و عقد کو پھیر لیں۔ ف بدلیل حدیث معروفہ در بارہ اختلاف بائع و مشتری جو اوپر مشرح مذکور ہو چکی، وایہما لکل یظہران الثمن ما یقولہ الآخر اور دونوں میں سے جس نے قسم سے انکار کیا تو ظاہر ہو جائے گا کہ ثمن اسی قدر ہے، جو دوسرا دعویٰ کرتا ہے فی اخذھا الشفعہ بذالک، پس

اسی قدر ثمن کے عوض میں اس کو شفیع لے لیگا وان حلفت یفسخ البیع علی ماعرف اور اگر دونوں قسم کھا گئے، تو قاضی ان دونوں کے درمیان میں بیع مذکور نسخ کرے گا، و لیکن شفیع کا شفعہ باطل نہ ہوگا، و یاخذھا الشفیع بقول البائع اور شفیع اس کو بوجہ اس مقدار کے لے گا جو بائع کہتا ہے، لان فسخ البیع لا یوجب بطلان حق الشفیع اس واسطے کہ بیع نسخ ہونا حق شفیع باطل کرنے کا موجب نہیں ہے و کیونکہ حق شفیع تو بیع واقع ہونے پر مربوط ہے اور یہ پایا گیا اگرچہ بعد کو بیع مذکور نسخ ہو جاوے، حتیٰ کہ اگر قاضی کے حکم سے مشتری نے بوجہ عیب کے عمار واپس کیا تو بھی شفیع لے سکتا ہے، الکافی، اور جس کسی نے گواہ قائم کیے اس کے گواہ قبول ہوں گے، یہ سب اس وقت کہ بائع نے ہنور ثمن وصول نہ کیا ہو، وان کان قبض الثمن اخذ بما قال المشتري ان شاء ولم یلتفت الی القول البائع اور اگر بائع نے ثمن وصول کر لیا ہو تو شفیع اس کو مشتری کے بیان کیے ہوئے ثمن پر لے لے اگرچہ ہے اور بائع کے قول پر التفات نہ ہوگا و یعنی اختلاف ثمن میں گواہ شفیع قبول ہیں، اور در صورتیکہ گواہ نہیں ہیں تو قسم سے مشتری کا قول قبول ہوگا، پھر اگر بائع نے کم یا زیادہ بیان کیا تو بائع کے قول پر کچھ التفات نہ ہوگا، لانہ لما استوفی الثمن انتہی حکم العقد و خرج ہومن البین و صار کالاجنبی اس واسطے کہ بائع نے جب سب ثمن وصول کر لیا تو بیع کا حکم پورا ہو گیا کہ بائع نے ثمن پایا اور مشتری نے بیع کی ملکیت حاصل کی اور بائع درمیان سے نکل گیا اور اجنبی آدمی کے مانند ہو گیا، و یقی الاختلاف بین المشتري والشفیع اور اختلاف صرف شفیع مشتری کے درمیان رہ گیا، وقد بیتناہ حالانکہ ہم شفیع مشتری کے اختلاف کو کچھ اوپر بیان کر چکے ہیں و اور یہاں تو بائع کے تعلق سے جو احکام متعلق ہیں ان کا بیان ہے، پھر یہ اس وقت کہ بائع کا ثمن وصول کر لینا ظاہر طور پر معلوم ہو یعنی گواہ ہوں، ولو کان نقدا لثمن غیر ظاہر فقال البائع بعبت المداہر بالعت اور اگر ثمن وصول پانا ظاہر معلوم نہ ہو بلکہ بائع کا اقرار ہو، چنانچہ بائع نے کہا کہ میں نے یہ دار بوجہ ہزار درہم کے فروخت کیا و قبضت الثمن اور ثمن مذکور وصول کر لیا یاخذھا الشفیع بالعت تو شفیع اس مکان کو بوجہ ہزار درہم کے لے سکتا ہے و اگرچہ مشتری اختلاف کرے، لانہ لما بدأ بالاقرار بالبیع تعلقت الشفیعہ بہ اس واسطے کہ جب بائع نے اقرار بیع سے شروع کیا یعنی پہلے بیع کا اقرار کیا تو شفعہ اسی قدر ثمن کے عوض بیع سے متعلق ہو گیا، فبقولہ بعد ذالک قبضت الثمن یرید استقاط حق الشفیع، پھر اس اقرار بیع کے بعد وہ یہ کہہ کر کہ میں نے ثمن وصول کر لیا ہے یہ چاہتا ہے کہ شفیع کا حق ساقط کرے و بائع کے اقراری ثمن سے تعلق نہ ہو بلکہ مشتری کے قول پر متعلق ہو جاوے اور یہ اس کو اختیار نہیں کہ اپنے اقرار سے شفیع کا حق ساقط کرے فیرو علیہ تو اس کا یہ اقرار اسی پر رد کر دیا جائے گا، و یعنی اس کے کہنے سے ثمن وصول کرنا ثبوت نہ ہوگا بلکہ شفیع کو بوجہ ہزار کے لینے کا استحقاق رہے گا، جب تک کہ وصول کرنا گواہوں سے ثابت نہ کرے و لو قال قبضت الثمن وهو الف لم یلتفت الی قولہ اور اگر بائع نے یوں کہا کہ میں نے ثمن وصول کر لیا اور وہ ہزار درہم ہے تو اس کے قول پر التفات نہ کیا جائے گا و یعنی اگر بائع نے بیان ثمن میں یوں شروع کیا کہ میں نے ثمن وصول کیا اور اس کی مقدار ہزار درہم ہے تو یہ بیان لغو ہو گیا، لان بالاولی و هو الاقرب الی قبضت الثمن خروج من البین و سقط اعتبار قولہ فی مقدار الثمن، اس واسطے کہ جملہ اول یعنی ثمن وصول پانے کے اقرار سے وہ درمیان میں سے خارج ہو گیا اور بعد اس کے مقدار ثمن میں اس کے قول کا اعتبار ساقط ہو گیا و یعنی جب اول اس نے ثمن وصول پانے کا اقرار کیا، پھر مقدار ثمن بیان

کی تو وہ اول ہی جملہ سے اجنبی ہو گیا، تو آئندہ اس کے بیان کا اعتبار نہیں رہا پس شفیع بعوض اس مقدار کے لے سکتا ہے جو مشتری بیان کرے اور اگر بجائے اس کے یوں کہتا کہ ثمن ہزار درہم ہے اور وہ میں نے وصول پایا تو ثمن کے بارہ میں اس کا قول قبول ہوتا اور آئندہ یہ قول کہ میں نے وصول پایا ہے، شفیع کے حق میں قبول نہ ہوتا اور چونکہ اول ہی اس نے وصول ثمن کا اقرار کیا تو اس کے قول کا اعتبار اس وجہ سے نہیں رہا کہ وہ اجنبی ہے، و فی العین وغیرہ اور حق نے ابو حنیفہ سے روایت کی کہ اگر بیع بائع کے قبضہ میں ہو اور اس نے کہا کہ میں نے ثمن وصول پایا اور وہ ہزار درہم ہے تو قول بائع کا قبول ہوگا، اس واسطے کہ شفیع کا ملکیت پانا بائع پر ہوگا تو اسی کے قول کی طرف رجوع کیا جاوے اور یہ قول ظاہر ہے اس واسطے کہ بائع محض اجنبی نہیں کیونکہ اگر وہ مالک نہیں تو تابع ضرور ہے واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم

فصل : فیما یؤخذ بہ المشفوع

فصل ایسی چیز کے بیان میں جس کے عوض مشفوع لیا جاوے ف یعنی عقار مشفوع کا معاوضہ جو بذمہ شفیع عائد ہونا چاہیے، قال واذا حط البائع عن المشتري لعرض الثمن یسقط ذلك عن الشفیع جب بائع نے مشتری کے ذمہ سے کچھ ثمن گھٹا دیا تو یہ شفیع سے بھی ساقط ہو جائے گا و ان حط جمیع الثمن لم یسقط عن الشفیع اور اگر بائع نے مشتری سے کل ثمن گھٹا دیا تو یہ شفیع سے ساقط نہ ہوگا ف یعنی شفیع سے کچھ بھی کم نہ ہوگا، لان حط بعض ینتقل باصل العقد فیظہر فی حق الشفیع لان الثمن ما لقی اس واسطے کہ بعض ثمن کا گھٹانا تو اصل عقد سے مل جاتا ہے تو وہ شفیع کے حق میں بھی ظاہر ہوگا اس واسطے کہ ثمن تو وہی رہ گیا جو باقی ہے ف یعنی بیوع میں بیان ہوا کہ ثمن میں سے جو حصہ گھٹا دیا جاوے تو جب گھٹانا صحیح ہو تو ایسا ہوتا ہے کہ گویا اصل عقد میں یہ حصہ نہیں تھا، مثلاً ہزار درہم ثمن میں سے دو سو درہم گھٹائے تو قرار دیا جائے گا کہ گویا اصل میں آٹھ سو درہم ثمن ٹھہرا ہے، پس جب اصل میں آٹھ سو درہم ثمن تھا تو اس قدر شفیع کے ذمہ لازم ہوگا، و کذا اذا حط بعد ما اخذها الشفیع بالثمن یحط عن الشفیع اور اسی طرح اگر بائع نے مشتری کے ذمہ سے بعض ثمن اس وقت گھٹایا ہو کہ جب شفیع اس عقار مشفوع کو بعوض ثمن اول کے لے چکا تو بھی یہ حصہ شفیع کے ذمہ سے ساقط ہو جائے گا، ف یعنی اگر شفیع نے مشتری سے دار مشفوع بعوض ہزار درہم اول ثمن کے لے لیا پھر بائع نے مشتری سے دو سو درہم ثمن گھٹایا، حتیٰ کہ آٹھ سو گویا اصل ثمن رہا تو اسی قدر شفیع سے بھی گھٹ جائے گا، حتیٰ یوجع علیہ بذالك القدر، حتیٰ کہ شفیع اس مقدار کو مشتری سے واپس لے گا، ف جبکہ وہ مشتری کو ہزار درہم اول ثمن پورا ادا کر چکا ہے، بخلاف حط الكل لا ینتقل باصل العقد بحال وقد ینتقل فی البیوع، بخلاف پورا ثمن گھٹانے کے اس واسطے کہ پورا گھٹانا تو کسی حال میں اصل عقد سے نہیں ملتا اور ہم اس کو کتاب البیوع میں بیان کر چکے ہیں، ف یعنی فصل الربو سے کچھ پہلے بیان فرمایا ہے، اور وجہ یہ ہے کہ اگر کل ثمن گھٹانا شفیع کے واسطے ظاہر ہو تو اس کا شفوع باطل ہو جاوے اس واسطے کہ جب بیع میں مشتری سے کل ثمن گھٹایا پس اگر یہ اصل عقد سے مل جاوے تو دو حال سے خالی نہیں یا تو عقد بیع بدل کر عقد بیع ہو جاوے، حالانکہ بیع کی صورت میں شفیع کے واسطے شفوع نہیں ہے یا یہ بیع بغیر ثمن کے ہو حالانکہ ایسی بیع ناسد ہے اور بیع ناسد میں بھی شفیع کے لیے شفوع نہیں ہے، ہاں یہ تو بائع کی طرف سے گھٹانے کا حکم تھا۔

وان زاد المشتوی للبا ئع لم یلزم الزیادۃ فی حق الشفیع اور اگر مشتری نے بائع کے واسطے
 ثمن میں زیادتی کر دی تو شفیع کے حق میں یہ زیادتی لازم نہ ہوگی۔ مثلاً عقد میں ہزار درم ثمن تھا اور مشتری
 نے بعد اس کے پانچ سو درہم بڑھا دیئے تو شفیع پر صرف ہزار درم لازم ہوں گے اور زیادتی لازم نہ ہوگی، اگرچہ زیادتی
 کرنا بھی جائزہ اور اصل عقد سے مل جاتی ہے، لان فی اعتبار الزیادۃ ضارا بالشفیع لاستحقاقہ الاخذ
 بما دونهما، اس واسطے کہ زیادتی کو اعتبار کرنے میں شفیع کے حق میں ضرر ہے اس واسطے کہ شفیع کو اس سے کم کے
 عوض لینے کا استحقاق حاصل ہو چکا تھا۔ کیونکہ جس وقت بیع واقع ہوئی اسی وقت اس کو بعوض ثمن کے مشقہ میں
 لینے کا استحقاق ہوا اور وہ ثمن بدوں زیادتی کے ہے تو آئندہ مشتری وغیرہ کے فعل سے اس پر زیادہ تاوان لازم نہ ہوگا
 بخلاف الحط لان قبہ منقعة له، برخلاف کمی کرنے کے یعنی بائع کی طرف سے گھٹانے کے کہ یہ معتبر ہے، اس
 واسطے کہ اس کو اعتبار کرنے میں شفیع کے حق میں نقص ہے، پس جو استحقاق اس کو حاصل ہوا تھا اس میں دوسرے یعنی بائع
 کے فعل سے ضرر نہیں بلکہ نفع ہوا اور چونکہ وہ اصل عقد سے مل جاتا ہے تو شفیع کے حق میں بھی معتبر ہوا، بالجمہ ہر وہ فعل جس
 سے شفیع کے واسطے ضرر لاحق ہو وہ معتبر نہ ہوگا۔

ونظیر الزیادۃ اذا جدد العقد باكثر من الثمن الاول لم یلزم الشفیع حتی کان له ان
 یاخذها بالثمن الاول، اور ثمن میں بڑھانے کی نظیر یہ ہے کہ بائع مشتری نے عقد کو جدید طور پر ثمن اول سے زیادہ
 کے عوض قرار دیا تو شفیع کے ذمہ دوسرا عقد لازم نہیں، حتی کہ شفیع کو اختیار حاصل ہے کہ وہ دار مشقوعہ کو بعوض ثمن اول کے
 لئے، وقت کیونکہ اس کو عقد اول ہی سے مشقہ کا استحقاق ہو چکا ہے، لما بینا، بدلیل مذکورہ بالا کے کہ وہ اس سے
 کم ثمن پر مستحق ہو چکا، وکذا هذا، پس اسی طرح یہاں، یعنی زیادتی کی صورت میں بھی اس پر زیادتی لازم نہیں ہے۔
 فت قوله، لما بینا، کا اشارہ بعین شارحین نے اس فصل سے پہلی فصل میں کھرایا کہ امام ابو یوسفؒ کا اختلاف
 کے تحت میں کہ شفیع کے گواہ قبول ہوں گے، بیان کیا کہ بائع مشتری کے درمیان متوالی دو عقد اسی طور پر جاری ہو سکتے ہیں
 کہ عقد اول فسخ ہو جاوے لیکن شفیع کے حق میں اس کا فسخ ظاہر نہ ہوگا، اور میں کہتا ہوں کہ اس کا محصل بھی یہی ہے کہ عقد اول
 پر شفیع اس کا مستحق ہو چکا، پس بائع مشتری کے درمیان پہلا عقد فسخ ہو کر دوسرا قائم ہو سکتا ہے، لیکن شفیع کے حق میں
 پہلا عقد جو کم ثمن پر ہے گویا باقی ہے، کیونکہ وہ تو بیع ہوتے ہی مشقہ کا مستحق ہوا تو بیع اول ہی سے اس کا استحقاق
 قائم ہے، تو بنظر اس کے استحقاق کے گویا اول عقد باقی ہے،

قال ومن اشتوی دارا بعرض اخذها الشفیع بقیمة لانہ من ذوات القیم، اگر مشتری نے بعوض
 متاع اسباب کے کوئی دار خریدا تو شفیع اس کو بعوض قیمت اسباب لے گا، اس واسطے کہ اسباب تو قیمتی چیزوں میں سے ہے۔
 فت مترجم کہتا ہے کہ عرض کا ترجمہ میں نے اسباب لکھا اور اسباب سے میری مراد بھی ایسی چیزیں جو سوائے درم و دینار
 و انانج وغیرہ کے ہوتی ہیں، مانند صندوق و تخت وغیرہ کے، اور قیمتی ہونے کے یہ معنی کہ اس کا مثل نہیں ہوتا بلکہ بجائے اس
 کے قیمت ہوتی ہے، اور یہاں سے تہنید ہونا چاہیے کہ اس زمانہ میں جو عروص و اسباب کہ انگریزی کل کے ذریعہ سے برابر
 ساچھ میں ہزاروں بغیر تفاوت بن جاتے ہیں تو یہ سب مثلی ہو گئے ہیں سوائے ان عروص کے جو اس طرح نہیں بنائے جاتے
 ہیں، تودہ بدستور قیمتی ہیں اور اس تہنید کو محض طور رکھنا چاہیے، وان اشتوا ما یکمیل اوصونون اخذها بمثلہ
 اور اگر مشتری نے اس کو بعوض کیلی یا وزنی چیز کے خریدا ہو تو شفیع اس کے مثل دیکر لے سکتا ہے لانہما ہن ذوات

کھوٹے ثمن میں ہوتا ہے و یعنی جو ثمن کھرا ہے وہ جس وصف سے متصف ہے مع اس وصف کے لازم ہوگا، پس جب ادھار ہونا وصف ثمن ہے، تو ثمن مع اس وصف کے لازم ہوا، جیسے زیوٹ ثمن کھرا تو مثلاً ہزار درہم سکے زیوٹ کھرے تو یہ ثمن مع اس وصف کے لازم ہے، یعنی اگر مشتری نے ہزار درہم زیوٹ کے عوض خریدا تو شفع کو اختیار ہے کہ ہزار درہم زیوٹ کے عوض لے لے، جواب یہ کہ ثمن میں زیوٹ ہونا وصف ہے اور میعاد ہونا وصف نہیں بلکہ ادائے ثمن کا ایک طریقہ ہے، ولتا ان الاجل انما یثبت بالمشروط اور ہماری دلیل یہ کہ میعاد کا ثابت ہوتا تو فقط شرط سے ہوتا ہے و اور بدول شرط کرنے کے ثمن میں میعاد ثابت نہیں ہوتی ہے، پس جب مشتری نے ادھار کی شرط کی اور مدت معلوم بیان کی تو بائع کی منظوری پر جائز ہے اور مشتری کے حق میں میعاد ثابت ہوگئی ولا مشروط فیما بین الشفیع والبائع او المبتاع اور شفع کے ساتھ بائع یا مشتری کی کچھ شرط واقع نہیں ہوئی و یعنی خواہ مشتری کو دار مشفوعہ بائع سے ملے تو بائع و شفع میں ادھار کی شرط نہیں ہوئی ہے یا دار مشفوعہ مشتری سے ملے تو شفع و مشتری کے درمیان ادائے ثمن میں میعاد کی شرط نہیں ہوئی ہے تو شفع کے حق میں کسی صورت میں میعاد مشروط نہ ہوئی، اگر کہا جائے کہ جدید شرط کی ضرورت نہیں، کیونکہ بائع جب مشتری کے حق میں راضی ہو تو یہی شفع کے حق میں رضامندی ہے، جواب یہ کہ نہیں۔

ولیس الرضاء بیه فی حق المشتري رضاء بیه فی حق الشفیع اور مشتری کے حق میں ثمن ادھار ہونے کی رضامندی ہونا لازم نہیں ہے لتفاوت الناس فی الكلاوة، کیونکہ تو نگری میں لوگوں کا حال متفاوت ہے۔ و پس تو نگری سے ادھار پر رضامندی اس اعتماد سے ہوتی ہے کہ جس وقت چاہے وصول کر لے گا اور مفلس سے نہیں ہو سکتی، تو مشتری سے رضامندی ہونا شفع سے رضامندی نہیں ہو سکتا جب تک کہ صریح شرط نہ ہو اگر درہم ہو کہ میعاد تو ثمن کا وصف ہے وہ اس کے ساتھ رہے گا، جواب دیا کہ یہ مغلط ہے کیونکہ ادھار بمقابلہ نقد ہے تو یہ ادھار کی صفت ہے، و لیس الاجل وصف الثمن اور میعاد کچھ ثمن کا وصف نہیں ہے، لانه حق المشتري، اس پر دلیل یہ ہے کہ میعاد تو مشتری کا حق ہے و اور ثمن بائع کا حق ہوتا ہے، ولو كان وصفاً لتبعه فیکون حقاً للبائع کالثمن، پس اگر میعاد وصف ثمن ہوتی تو ثمن کے ساتھ لگی ہوتی تو وہ بھی مثل ثمن کے بائع کا حق ہو جاتی، و حالانکہ مشتری کو میعاد سے یہ حق ہوتا ہے کہ میعاد سے پہلے اس سے مطالبہ نہیں ہو سکتا اور وہ بیع کوئی الحال قبضہ کر سکتا ہے و صار کما اذا اشتري شيئاً بثمن مؤجل ثم ولا غيرة لا یثبت الاجل الا بالذکر کذا هذا، اور یہ ایسا ہو گیا جیسا کسی نے کوئی چیز بثلثین میعاد کی ادھار خریدی پھر دوسرے کے ہاتھ بطور بیع تولیہ فروخت کی تو مشتری دوم کے حق میں میعاد نہیں ثابت ہوگی مگر بصریح ذکر، پس اسی طرح ہمارے اس مسئلہ شفع میں ہوگا، و تو شفع یہ کہ جو چیز میعاد کی ادھار خریدی تھی، جب وہ دوسرے مشتری کو تولیہ پر دے تو بیع تولیہ پر یہ کہ ثمن اول کے مثل پر دیدے بدول نفع و نقصان کے۔ پس اگر میعاد بھی وصف ثمن ہوتی تو دوسرے مشتری کے حق میں بھی ثابت ہوتی، حالانکہ بدول ذکر صریح کے اس کے حق میں ثمن ادھار نہیں ہوتا ہے اور ذکر صریح بھی جدید شرط ہوگی، اسی طرح جب مشتری نے عقار میعاد کی ادھار خریدا تو شفع کو اسی ثمن پر لیتے ہیں مانند تولیہ کے ثمن میں کسی پیشی نہ ہوگی مگر میعاد ثابت ہوگی، ثم اخذها بثمن حال من البائع سقط الثمن عن المشتري لما بینا من قبل و ان اخذها

من المشتري رجع البائع على المشتري بثمن مؤجل كما كان، پھر اگر شفیع نے اس غفار کو بائع سے نقد ثمن پر لے لیا تو مشتری کے ذمہ سے جو ثمن ادھار کھڑا تھا ساقط ہو گیا کیونکہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ بائع سے لینے کی صورت میں بیع کی اضافت مشتری سے فسخ ہو کر شفیع کی طرف محول ہو جاتی ہے، اور اگر شفیع نے اس کو مشتری سے لیا تو بائع کا مطالبہ اپنے مشتری سے اسی طرح ادھار ثمن پر ہو گا جیسے کھڑا تھا، لان الشرط الذي جوي بينهما لم يبطل باخذ الشفيع فبقي موجباً اس واسطے کہ بائع و مشتری میں جو شرط جاری ہوئی تھی، وہ شفیع کے لینے سے باطل نہیں ہوئی تو شرط مذکور کا حکم باقی رہا۔ و ف کہ بائع قبل میعاد کے مطالبہ نہیں کر سکتا ہے، فصار كما اذا باعه بثمن حال و قد اشتراه مؤجلاً، تو یہ معادلہ ایسا ہو گیا، جیسے کسی نے کوئی اسباب میعادى ادھار خرید کر کسی مشتری کے ہاتھ نقد فروخت کیا، و ف تو بالفعل جو ثمن حاصل کیا وہ بائع کے مطالبہ سے پاک ہے کہ وہ اپنے وقت پر مطالبہ کرے گا، یہ اس وقت کہ شفیع نے بالفعل نقد دے کر لے لیا ہو۔

وان اختار الانتظار له ذالك لان له ان لا يلتزم زيادة الضامن حيث النقدية

اگر شفیع نے مشتری کی میعاد گزرنے کا انتظار کیا تو اس کو یہ اختیار حاصل ہے اس واسطے کہ اس کو جائز ہے کہ بالفعل نقد ادا کرنے کی وجہ سے جو ناڈ ضرر اٹھانا پڑتا ہے اس کو برداشت کرنے کا اپنے اوپر التزام نہ کرے، و قوله في الكتاب وان شاء صبر حتى ينقضي الاجل صراحة الصبر عن الاخذ، اور یہ جو کتاب میں فرمایا کہ شفیع کو اختیار ہے چاہے صبر کرے یہاں تک کہ مشتری کی میعاد گزر جاوے، اس قول سے مصنف کی مراد یہ ہے کہ غفار لینے میں صبر کرے۔ اما الطلب عليه في الحال حتى لو سكت عنه بطلت شفيعته عند ابي حنيفة ومحمد خلافاً لقول ابي يوسف الآخر، رہا شفعہ طلب کرنا تو وہ فی الحال اس پر واجب ہے حتیٰ کہ اگر اس نے طلب شفعہ سے سکوت کیا تو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک اس کا شفعہ باطل ہو جائے گا بخلاف آخر قول ابو یوسف کے و ف چنانچہ ابو یوسف پہلے تو مثل امام ابو حنیفہ کے کہتے تھے پھر آخر میں رجوع کیا اور کہا کہ اگر شفیع نے فی الحال شفعہ طلب نہ کیا تو بھی اس کو اختیار ہے کہ میعاد مشتری ختم ہونے پر چاہے لے لے کیونکہ فی الحال طلب شفعہ کا قائدہ یہ تھا کہ غفار لینے پر قدرت ہو حالانکہ وہ ابھی نہیں لے سکتا، کیونکہ ثمن میعادى ادھار ہے تو میعاد آنے تک اس کے واسطے طلب میں بھی تاخیر جائز ہے اور امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک نہیں جائز ہے، لان حق الشفعة انما يثبت بالبيع، اس واسطے کہ حق شفعہ تو فقط بیع پائے جانے پر ثبوت ہوتا ہے و ف تو اس وقت طلب کرنا لازم ہے، والاخذ بتواخي من الطلب، اور غفار لے لینا تو طلب شفعہ کے بعد متاخر ہوتا ہے۔

و ف اور طلب کے ساتھ ہی ضرور نہیں ہے، اور یہ جو تم نے کہا کہ بالفعل طلب کرنا بے فائدہ ہے کہ وہ میعاد کی وجہ سے نہیں لے سکتا تو یہ ٹھیک نہیں ہے، و هو متمكن من الاخذ في الحال بان يودي الثمن حالا اور شفیع کو فی الحال یہ غفار مشقوعہ لینے کی قدرت حاصل ہے بایں طور کہ ثمن نقد ادا کرے و ف، تو جب فی الحال لے سکتا ہے تو طلب شفعہ بے قائدہ نہیں ہوا فیشتتوط الطلب عند العلم بالبيع، پس بیع سے آگاہ ہوتے ہی اس پر شفعہ طلب کرنا ضرور شرط ہے و ف پھر جیسے حق شفعہ اہل اسلام میں ہے اہل ذمہ میں بھی جاری ہے اور ذمی وہ کفار جو اسلام کی سلطنت میں رہتے ہیں اور ان سے چیز لے لیا جاتا ہے، اس قرار داد سے کہ ان کی جان و مال کی حفاظت کی ذمہ داری ہے، بشرطیکہ عقد نہ کریں اسی واسطے ان کو ذمی کہتے ہیں، یعنی ہم ان کے واسطے ذمہ دار ہوتے ہیں۔

قال واذا اشتوی ذمی بغم او خنزیر، اگر ذمی نے بعوض شراب یا سور کے خرید یا ف یعنی ایک ذمی نے دوسرے ذمی سے کوئی دار یا عقار یا بیعہ یا کنہسہ بعوض شراب یا سور کے خریدا و شفیعہا ذمی اور اس کا شفیع کوئی ذمی ہے ف یعنی وہ بھی ذمی کا فر ہے جو شراب یا سور کو اعتقاد کفر پر حلال جانتا ہے اخذہا بمثل الخمر و قیمتہ الخنزیر، تو وہ عقار مشفوعہ کو شراب کے مثل دے کر یا سور کی قیمت دے کر لے لے ف اور شراب مثلی ہے اور سور قہمی ہے، لان هذا البیع مقضی بالصحة فیما یدتہم، اس دلیل سے کہ ذمیوں کے باہمی معاملات میں ایسی بیع کے صحیح ہونے کا حکم دیا گیا ہے ف جیسا کہ کتاب البیوع میں معلوم ہو چکا، اور مسلمان کے حق میں البتہ شراب یا سور مال نہیں تو بیع فاسد ہے اور جب ذمی لوگ اس کو مال جانتے ہیں اور ہم نے ان کو ان کے اعتقاد پر چھوڑا تو یہ بیع ان کے نزدیک صحیح ہے اور بیع صحیح میں شفعہ کا حق ہوتا ہے وحق الشفوعۃ یعم المسلم والذمی اور حال یہ کہ حق شفعہ تو مسلمان اور ذمی کو عام ہے ف یعنی خصوصیت مسلمان کی نہیں بلکہ جیسے حق شفعہ مسلمان کے لیے ہے اسی طرح ذمیوں کے واسطے بھی ثابت ہوتا ہے والحقہ لہم کالتحل لنا والخنزیر کالتشاة اور ان کے حق میں شراب ایسی ہے جیسا کہ ہمارے واسطے سرکہ ہے اور سور ایسا ہے جیسے ہمارے لیے بکری ہے، ف تو ان کے حق میں یہ چیزیں مال و معاوضہ ہیں، پس بیع بمعادینہ مالی واقع ہوئی، پس صحیح ہوئی اور شفعہ واجب ہوا، پس اگر ذمی نے شفعہ طلب کیا اور گواہ کر لیے تو لے سکتا ہے، فیأخذ فی الاول بالمثل، پس اول میں بعوض مثل لے لے۔

ف یعنی جبکہ بعوض شراب واقع ہوئی تو شفیع اس شراب کا مثل دے کر لے والثنانی بالقیمۃ اور دوسری صورت میں لقمیت لے ف یعنی جب بیع بعوض سور ہو تو قیمت دے کر لے جیسے ہم لوگ سرکہ میں یا بکری میں کرتے ہیں اس واسطے کہ شراب کا مثل صورت و معنی میں شراب دیگر موجود ہے اور سور کے افراد متفاوت ہوتے ہیں، جیسے بکری کے اعداد متفاوت ہیں، تو سور کا مثل فقط ازراہ قیمت ہے یعنی قیمت اس کا مثل قرار دی گئی، کیونکہ اگرچہ ازراہ صورت نہیں مگر ازراہ معنی کے مثل ہے اور اس سے زیادہ مثل کی رعایت ممکن نہیں ہے۔ یہ اس صورت میں کہ شفیع بھی کوئی ذمی ہو، جبکہ بیع مذکور دونوں ذمیوں میں واقع ہوئی ہے، وان کان شفیعہا مسلماً اور اگر اس عقار کا شفیع کوئی مسلمان آدمی ہو ف اور بیع مذکور دونوں ذمیوں کے درمیان صحیح ہو چکی ہے تو مسلمان کے واسطے بھی شفعہ کا حق ہوا۔

اخذہا لقیمۃ الخمر والخنزیر، تو مسلمان اس کو بعوض قیمت شراب یا سور کے لے سکتا ہے ف یعنی سور میں جیسے قیمت ذمی دیتا تھا، مسلمان شفیع بھی دیوے اور مسلمان بجائے مثل شراب کے بھی قیمت ہی دے گا۔ اما الخنزیر قضاہر، پس سور کی صورت میں قیمت دینا تو ظاہر ہے ف کیونکہ اس کا مثل صوری بالکل نہیں ہے خواہ ذمی شفیع ہو یا مسلم ہو۔ وکذا الخمر اور یوں ہی شراب کی صورت میں بھی ظاہر ہے ف کہ مسلم اس کے معاوضہ میں بجائے مثل کے قیمت ہی ادا کرے گا، لامتناع التسلیم والتسلیم فی حق المسلم کیونکہ مسلمان کے حق میں شراب کو دینا یا خود قبضہ میں لینا دونوں ممنوع ہیں ف تو یہ بھی ممکن نہیں کہ مسلمان کسی ذمی کو شراب کا مالک کرے تو وہ مثل شراب نہیں دے سکتا۔ فالتحق بغیر المثلی، تو مسلمان کی نظر سے شراب بھی ایسی چیزوں میں شامل ہو گئی جو مثلی نہیں ہے ف، یہاں یہ اشکال ہے کہ سور کی قیمت بھی سور کے قائم مقام ہے لہذا سلطنت اسلام میں جو شخص کہ شرک کے ناکوں پر تاجروں سے عشر لیتے کے لیے مقرر ہوتے ہیں اگر وہاں کوئی ذمی اپنی تجارت کی سویریں لے کر گزرتا تو حکم یہ ہے کہ عاشر مذکور اس سے سویروں کی قیمت سے بھی عشر نہیں لے سکتا اسی وجہ سے کہ سور کی قیمت بھی سور کے حکم میں ہے۔

جواب دیا گیا کہ حق شفیع کی مراعات تا امکان واجب ہے تو سور کی قیمت دیدی جائے گی برخلاف عاشر کے، اور یہ بھی جواب دیا جاتا ہے کہ مسلمان پر سور کی قیمت کا لینا دینا صحیح ممنوع ہے کہ وہ سور کا عوض ہو اور اگر غیر کا عوض ہو تو منع نہیں جیسے یہاں عقار کا عوض ہے، پھر قیمت میں ایسے ذمی کا قول لیا جاوے جو مسلمان ہو گیا ہو یا پہلے کوئی مسلم شخص فاسق ہو کر تجارت کرتا تھا، اور اب اس نے توبہ کر لی ہے، واضح ہو کہ ذمی کے لیے ذمی پر شفعہ واجب ہوتے ہیں سب کا اتفاق ہے اور ذمی کے لیے مسلمان پر شفعہ واجب ہوتے ہیں اختلاف ہے، چنانچہ حضرت حسن لہیری و شعبی کے نزدیک نہیں اور یہی قول احمد ہے، چنانچہ انس سے مرفوع روایت ہے کہ لہقرانی کے لیے شفعہ نہیں ہے، رواہ الدار قطنی اور جمہور کے نزدیک ذمی کے لیے مسلم پر بھی شفعہ ثبوت ہے، م ع ت، اور یہاں تو بیان یہ ہے کہ شفیع خود مسلمان ہے، وان كان شفيعها مسلماً و ذمياً اور اگر اس عقار کا شفیع ایک مسلمان ہو اور دوسرا ذمی ہو ف یعنی دونوں نے شفعہ لیا، اخذ المسلم نصفها بنصف قيمته الخمر تو مسلمان اس عقار کے نصف کو شراب کی نصف قیمت کے عوض لے گا، والذمی نصفها بنصف مثل الخمر اور ذمی اس کے باقی نصف کو بعوض نصف مثل شراب کے لے گا، اعتباراً للبعض بالکل، بدلیل اس کے کہ بعض کو کل پر قیاس کیا گیا ف، چنانچہ مسلمان کل عقار کو کل قیمت پر لیتا تو نصف کو نصف قیمت پر لے اور ذمی اس کے کل کو مثل شراب پر لیتا تو نصف کو نصف مثل پر لے یہ اس وقت کہ ذمی مذکور شفعہ لینے سے پہلے بدستور ذمی موجود ہو، ولو سلم الذمی اخذها بنصف قيمة الخمر لعجزه من تملك الخمر اور اگر ذمی مذکور مسلمان ہو گیا تو عقار نصف کو شراب کی نصف قیمت کے عوض لے گا، کیونکہ وہ شراب کو غیر کی ملکیت میں دینے سے عاجز ہے، ف یعنی مسلمان پر حرام ہے کہ وہ شراب کو ملک میں لاوے یا غیر کی ملکیت میں دے، وبالاسلام بناکد حقه لا ان يبطل، اور مسلمان ہو جانے کی وجہ سے اس کا حق زیادہ مستحکم ہوگا، نہ اکوٹ جاوے ف، یعنی ذمی کے مسلمان ہو جانے سے یہ حکم نہیں ہو سکتا کہ اس کا حق شفعہ باطل ہو گیا، کیونکہ اسلام سے حق مستحکم ہوتا ہے اور ملتا نہیں ہے، تو وہ نصف قیمت دے کر لے گا، فصار كما اذا اشتواها بقر من رطب فحضرت الشفیع بعد انقطاعه ياخذها بقيمة الرطب كذا هذا، تو ایسا ہو گیا جیسا کسی نے ایک من رطب کے عوض مثلاً عقار خریدا یعنی تازہ گزر چھو باروں کے عوض خریدا پھر شفیع سفر سے اس وقت حاضر آیا کہ رطب کا زمانہ منقطع ہو گیا تھا، حتی کہ رطب کے مثل دینا ممکن نہیں رہا، تو شفیع اس کو رطب کی قیمت کے عوض لے، پس اسی طرح یہاں ہے۔

ف کہ جب شفیع ذمی نے شفعہ طلب کیا پھر جب عقار کو لینے کا وقت آیا تو وہ اس حالت میں ہے کہ شراب کے مثل نہیں دے سکتا کیونکہ شرافت اسلام سے مشرف ہوا ہے تو وہ اب قیمت دے کر لے لیگا، یہ سب اس وقت کے احکام ہیں کہ مشتری نے عقار مشفوعہ میں کچھ تصرف نہیں کیا تھا، اور اگر اس نے کچھ تصرف کر لیا تو یہ ظاہر ہے کہ اس نے اپنی خریدی ہوئی چیز میں تصرف کیا لیکن حق شفیع سے اس کے تصرفات توڑے جاویں گے، پس ان کے تفصیل احکام کثیرہ ہیں، لہذا ذیل میں فصل علیحدہ بیان فرمائی۔

فصل

تصرفات مشتری کے احکام میں

و اذا ابتی المشتري او عوض ثم قضی للشفيع بالشفعة، اگر مشتری نے عقار میں کوئی عمارت بنائی یا اس

میں پودے لگائے، پھر شفیع کے واسطے شفعہ کا حکم دیا گیا۔ ف پس اس عقار میں ایک تو اصل ثمن ہے اور دوم یہ خرچہ، جو مشتری مذکور نے بڑھایا۔ مگر شفیع کا حق تو اصل عقار سے متعلق ہو چکا تھا، نہ وہ بالخیار ان شاء أخذھا بالثمن وقيمة البناء والغرس تو شفیع کو اختیار حاصل ہوگا کہ چاہے اس عقار کو بعض ثمن اصلی مع قیمت عمارت و پودوں کے لے ف جو مشتری نے زیادہ کیا، اور اس صورت میں یہ عمارت و درخت بھی شفیع کی ملکیت ہو جائیں گے۔ وان شاء کلفت المشتري قلعہ اور اگر چاہے تو مشتری کو اس عمارت وغیرہ کو اکھاڑنے کی تکلیف دے ف یعنی کہے کہ آپ تکلیف فرما کر اپنی عمارت کو توڑ لیجئے، یا پودے اکھاڑ لیجئے، اور مجھے اصل عقار بے لگاؤ کے دے دیجئے، بہر حال وہ اصل عقار کو لے سکتا ہے، وعن ابی یوسف انه لا تکلف التقلع ویغیر بین ان یاخذ بالثمن وقيمة البناء والغرس و بین ان یتروک اور ابو یوسف سے نوادر میں روایت ہے کہ شفیع کو یہ اختیار نہیں کہ مشتری کو عمارت وغیرہ قلع کرنے کی تکلیف دے بلکہ صرف ان دو باتوں میں مختار ہے کہ چاہے عقار کو بعض ثمن اور قیمت عمارت و درختان کے لے اور چاہے اس کو ترک کرے ف یعنی لینا چھوڑ دے۔ ویہ قال الشافعی الا ان عندہ ان یقلع ویعطى قيمة البناء اور یہ قول شافعی ہے لیکن شافعی کے نزدیک شفیع کو اختیار ہے کہ قلع کرے اور عمارت کی قیمت دے ف یعنی امام شافعی کے نزدیک شفیع کو تین طرح کے اختیارات ہیں، ایک یہ کہ ثمن و قیمت عمارت دے کر لے، دوم یہ کہ لینا ترک کرے، سوم یہ کہ مشتری کو قلع کا حکم دے اور قیمت دیدے، اور منعی قیمت دینے کے یہ ہیں کہ مشتری اپنا ٹوٹا پودا دے لے جاوے اور جو کچھ نقصان ہوا اس کا ضامن شفیع ہے، برخلاف قول امام ابو حنیفہ و محمد کے کہ ان کے نزدیک شفیع اس نقصان کا ضامن نہیں ہے۔ کما فی العینی، لا بی یوسف انه محق فی البناء لانه بناه علی ان الدار ملکہ والتکلیف بالقلع من احکام العدوان، ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ مشتری اس تعمیر میں محق ہے، یعنی حق و انصاف پر کام کیا بغیر ظلم و عدوان کے، اس واسطے کہ اس نے اس بنا پر عمارت بنائی یا پودے لگائے کہ یہ دار اسکی ملک ہے، اور عمارت گرانے و پودے اکھاڑنے کے واسطے مکلف ہوتا ظلم کے احکام میں سے ہے ف حتی کہ غاصب وغیرہ کو جس نے تعدی کی ہو اس کو یہ حکم دیا جاتا ہے، پس مشتری مذکور کو قلع کا حکم نہیں ہو سکتا، سوائے اس کے کہ مشتری سے شفیع اس کو قیمت دے کر لے، یا شفعہ چھوڑ دے، و صاں کالموہوب له والمشتري شواؤ فاسدا، اور مشتری مذکور ایسا ہو گیا جیسے موہوب لہ یا بطور بیع فاسد کے خریدنے والا ف حتی کہ اگر موہوب لہ نے ہبہ کی ہوئی زمین میں عمارت بنائی یا پودے لگائے تو وہ ہبہ اگر ہبہ سے رجوع کرے تو اس کو یہ اختیار نہیں ہے کہ موہوب لہ کو عمارت گرانے و پودے اکھاڑنے کا حکم کرے، کیونکہ اس نے اپنی ملک کے اعتماد پر کام کیا ہے اور مشتری بشرط فاسد کا حکم بھی امام ابو حنیفہ ر کے نزدیک یہی ہے، وکما اذا تراءع المشتري فانه لا یكلف التقلع، اور جیسی اس صورت میں کہ مشتری نے زراعت کی تو اس کو اکھاڑنے کا حکم نہ ہوگا، ف یعنی اگر مشتری نے زمین خرید کر اس میں زراعت کی، پھر شفیع آیا تو وہ زمین کو ابھی نہیں لے سکتا یہاں تک کہ کھیتی تیار ہو جاوے اس واسطے کہ مشتری نے اپنی ملکیت کے اعتماد پر اس میں زراعت کی تو نا حق تصرف نہیں کیا، پس اس کو یہ حکم نہ ہوگا کہ اپنی کھیتی اکھاڑ کر شفیع کو زمین سپرد کرے اور شک نہیں کہ بیع صحیح ہو کر مشتری کی ملک بالاتفاق ثابت ہو جاتی، ورنہ شفیع کو شفعہ نہ ملتا، پس مشتری کو عمارت توڑنے یا پودے اکھاڑنے کا حکم نہیں دیا جائے گا، وهذا لان فی ايجاب الاحد بالقيمة دفع اعلی الصمدین یتحصل

الادتی فیصار الیہ اور یہ اس وجہ سے کہ یقینت لینا واجب کرنے میں دوسرے میں سے کم تر اٹھا کر اعلیٰ ضرر سے بچاؤ ہے تو اسی طرف مرجع ہوگا، و تو صیح یہ کہ جب مشتری نے خریدی ہوئی عمارت میں عمارت بنا کر یا درخت لگائے پھر اس کو شفیع نے لیا تو دو حال سے خالی نہیں ہے، ایک یہ کہ مشتری کو حکم دیا جاوے کہ اپنی عمارت توڑے و پودے اکھاڑے حتیٰ کہ زمین اس شفیع کو سپرد کرے اور یہ مشتری کے ذمہ سخت ضرر ہے، دوم یہ کہ شفیع کے ذمہ واجب کیا جاوے کہ قیمت دے کہ ان چیزوں کا مالک ہو جاوے اور یہ شفیع کے ذمہ ایجاب ہے لیکن اس معاملہ میں شفیع کو کمتر خسار ہے یعنی قیمت کے مقابلہ میں مال ملتا ہے مگر بالفعل اس کو خرید لازم آتی ہے اور یہ کمتر ضرر ہے، توجیب دو صورتوں میں سے ایک میں سخت ضرر نظر آتا ہے تو لا محالہ یہی متعین ہوا کہ خفیف تکلیف اٹھا کر سخت ضرر دور کیا جاوے اور یہ دوسری صورت میں ہے تو یہی حکم ہوا کہ شفیع کو حکم دیا جاوے کہ قیمت دیکر مالک ہو جاوے، لیکن محض نہیں کہ ایسا اوقات مشتری ایک شخص بہت تو نگرہ ہوتا ہے تو وہ سو روپیہ کی زمین میں پانچ سو روپیہ کا تصرف کرے گا، حتیٰ کہ شفیع کو سوائے اس کے چارہ نہ ہوگا کہ اپنے حق شفعہ سے ہاتھ اٹھائے، تو اس صورت میں مشتری کی رعایت سے شفیع کو سخت ضرر پہنچا کہ اس کا حق جو شرع نے اس کے واسطے واجب کیا تھا غیر کے تصرفات سے جاتا رہا، علاوہ ازیں شفعہ باطل ہونے کے وجہ میں سے یہ تصرف کسی نص میں نہیں ہے، توجو حق کہ نص سے متواتر ہے وہ کسی معنی سے باطل نہیں ہو سکتا، لہذا ظاہر الروایۃ میں اس کا کچھ اعتبار نہیں کیا۔

ووجه ظاہر الروایۃ انہ بنی فی محل بہ حق متاکد للغیور من غیر تسلیط من جهة من له الحق فینتقض، اور ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ مشتری نے ایسے محل میں عمارت وغیرہ کا تصرف کیا جس کے ساتھ دوسرے شخص شفیع کا حق متاکد متعلق ہو چکا بغیر اس کے کہ جس کے واسطے حق شفعہ ہے اس کی جانب سے اس کام پر مسلط ہو تو اس کا تصرف توڑ دیا جائے گا و یعنی جب مشتری کو معلوم ہے کہ یہ زمین محل شفعہ ہے تو اس سے شفیع کا حق متعلق ہے جب تک کہ وہ شفعہ سپرد نہ کرے اور اس نے سپرد نہیں کیا بلکہ شفعہ طلب کیا تو حق متاکد ہو گیا پس اس زمین سے دوسرے کا حق متاکد متعلق ہے کہ توجیب چاہے اس کو لے لیگا، پھر اس نے عمارت وغیرہ بنانے میں کچھ اپنا لحاظ نہیں کیا، حالانکہ جس شخص کو حق متاکد حاصل ہے اس کی طرف سے وہ ایسے تصرفات پر مسلط نہیں ہوا، اور بائع سے تملک حاصل کرنے سے کچھ فائدہ نہیں کہ حق متاکد تو شفیع کا متعلق ہے توجیب اس نے اپنا لحاظ نہیں رکھا تو شرع نے بھی اس کا لحاظ متروک کیا، پس اس کا تصرف توڑ دیا جائے گا کالہذا ہن اذابنی فی الموهون، جیسے ماہن کا حال ہے جبکہ اس نے مال مرہون میں تصرف کیا، پس زمین مرہون میں عمارت بنا کر و تو اس نے ایسی زمین میں یہ تصرف کیا کہ اس سے مرہون کا حق متعلق ہو گیا ہے، حالانکہ مرہون کا مالک تو خود ماہن ہے لیکن اس سے مرہون کا حق متعلق ہونے سے تصرف منقوض ہے، و ہذا لان حقہ اقوی من حق المشتوی لانه یتقدم علیہ اور تصرف توڑنے کی یہ وجہ ہے کہ شفیع کا حق بہ نسبت مشتری کے اقوی ہے کیونکہ وہ حق مشتری پر مقدم ہے، و حتیٰ کہ بائع کے ذمہ واجب شرعی تھا کہ وہ اول شفیع پر پیش کرتا تو حق شفیع اس سے مقدم ہے، توجو حق مشتری متعلق ہونے پر بھی شرع نے حق شفیع کو مقدم فرمایا ہے، ولہذا یتقدم بیعہ و ہبتہ وغیرہ من تصرفاتہ اور اسی وجہ سے مشتری کا بیعہ کو فروخت کرنا و سبہ کرنا وغیرہ سب تصرفات توڑے جاتے ہیں و حتیٰ کہ اگر مشتری نے دار مشفوعہ خرید کر بعد قبضہ کے دوسرے کے ہاتھ فروخت کیا اور

شفیع جس نے شفعہ طلب کی ہے مخاصمہ کیا تو بیع توڑ کر شفیع کے نام حکم ہوتا ہے اور اس طرح اگر ہمہ کر دیا ہو تو بھی ہمہ توڑ کر شفیع کے واسطے حکم ہوگا اور یہی دیگر تصرفات صدقہ وغیرہ کا حال ہے، پس عقار مشفوعہ کے اندر مشتری کے تصرف سے شفعہ مقدم ہے بخلاف الہبۃ والشراء الفاسد عند ابی حنیفہ و بر خلاف ہمہ و خرید فاسد کے بقول ابو حنیفہ و ف یعنی جب واہب نے رجوع کیا حالانکہ موہوب نے موہوب میں عمارت وغیرہ کا تصرف کیا ہے یا خرید فاسد سے خرید کر اس میں ایسا تصرف کیا بقول امام ابو حنیفہ کے تو یہ عقار مشفوعہ کے مانند نہیں ہے اور اس پر ابو یوسف کا قیاس ٹھیک نہیں ہے لہذا نہ حصل بتسلیط من جهة من له الحق، اس واسطے کہ یہ تصرف ایسے شخص کے مسلط کرنے سے ہوا جس کو حق حاصل ہے ف یعنی اگر موہوب نے زمین ہمہ میں تصرف کیا تو واہب کے مسلط کرنے سے پیدا ہوا ہے اور خرید فاسد کے مشتری کو بائع نے قبضہ دیکر تصرفات پر مسلط کیا ہے حالانکہ تحقیق نظر سے دیکھو تو واہب کو ہمہ سے رجوع کرنے کا حق خود مکروہ ہے، اگرچہ حکماً جائز ہو لیکن دیانتہ مکروہ ہے اور خرید فاسد میں بائع کو واپسی کا حق ضرور ہے لیکن بنظر عقد شرعی ہے نہ آنکہ اس کو اپنے منافع کے حقوق سے ہے حالانکہ اس نے قبضہ دیکر تصرف کی اجازت دے دی و ان حق الاسترداد فیہما ضعیف اور اس واسطے کہ ہمہ و خرید فاسد میں واپس لینے کا حق کمزور ہے ف پس اگر کمزور حق میں تصرف عمارت وغیرہ توڑنے کا حکم نہ ہو تو اس پر قیاس قوی حق شفعہ کا نہیں ہو سکتا، کیونکہ شفعہ لینا حق قوی ہے تو اس کو ضعیف حق پر قیاس نہیں کر سکتے کہ ہمہ و خرید فاسد میں حق الاسترداد ضعیف ہے و لہذا لا یبقی بعد البناء اور اسی کمزوری کی وجہ سے عمارت بنانے کے بعد باقی نہیں رہتا ہے ف حتی کہ جب واہب نے رجوع کرنا چاہا، حالانکہ موہوب نے اس میں عمارت وغیرہ ایسی چیز بنائی جو ہمیشہ برقرار رکھنے کی غرض سے ہوتی ہے تو واہب واپس نہیں لے سکتا، اور یہی حال خرید فاسد میں بائع کی واپسی میں ہے، اس واسطے ان لوگوں کو اپنی عمارت وغیرہ توڑنے کا حکم نہیں دیا جاتا ہے، تو اس پر قوی حق شفعہ کا قیاس ٹھیک نہیں ہے و ہذا الحق یبقی اور یہ حق شفعہ برابر باقی رہتا ہے۔ ف اور شفیع اس کو مشتری سے لے سکتا ہے اگرچہ مشتری نے اس میں تصرف کیا ہو جبکہ مشتری کا تصرف توڑ دیا جاتا ہے فلا معنی لا یجاب اقیمة تو شفیع پر قیمت واجب کرنے کے کچھ معنی نہیں ہیں ف جبکہ خود شفیع کا حق باقی ہے، تو اس پر قیمت واجب ہو کر لینے کے کچھ معنی نہیں ہیں، م، اور عنایہ میں کہا کہ یہ عمدہ متعلق باتبدا شے کلام ہے اور معنی یہ کہ جب یہ ثابت ہو گیا کہ مشتری متصرف کو عمارت توڑنے وغیرہ کی تکلیف ثابت ہوئی تو شفیع پر ایجاب قیمت کے کچھ معنی نہیں ہیں، کما فی الاستحقاق جیسے استحقاق کے مسئلہ میں ہے ف یعنی مسئلہ شفیع کا قیاس مسئلہ ہمہ و خرید فاسد پر جیسے ابو یوسف نے کیا ہے قیاس فاسد ہے اور علاوہ وجوہ مذکورہ بالا کے واہب کو کچھ استحقاق رجوع نہیں بلکہ مکروہ طور پر حکماً ہمہ پھر سکتا ہے تو اس پر قیاس بوجوہ کثیرہ فاسد ہے بلکہ شفعہ کا قیاس استحقاق کے مسئلہ پر چاہیے، اور صورت یہ کہ اگر زید نے بکر سے ایک زمین خریدی اور قبضہ کر کے اس میں عمارت بنائی، پھر خالد نے گواہ قائم کر کے ثابت کیا کہ یہ زمین میری ملک ہے اور حکم ہو گیا اور خالد نے بکر کی بیع کو باطل کیا تو زید اپنا زمین و قیمت عمارت وغیرہ کو اپنے بائع بکر سے واپس لے گا، اور خالد سے کچھ نہیں لے سکتا، کیونکہ خالد خود مستحق ہے اور اس کی طرف سے ایسے تصرف کی تسلیط نہیں ہے، غرض کہ جس کو استحقاق ہے اور اس نے مسلط نہیں کیا تو اس پر کچھ مطالبہ نہیں ہے، مشتری نے جو کچھ تصرف کیا وہ بدوں اپنے ذاتی لحاظ کے بدوں اجازت شفیع کے کیا تو اس کا تصرف

باطل ہے اور شفیع چاہے قیمت دے کر مالک ہو جاوے، ورنہ اس کو اختیار ہے کہ مشتری کو حکم دے کہ یہ سب دور کرے اگر کہا جاوے کہ جب یہ حکم ہے تو کھیتی کے مسئلہ میں کیوں اس کے خلاف ہے، یعنی مشتری نے زمین میں کھیتی بوٹی، پھر شفیع آیا تو وہ نہیں لے سکتا یہاں تک کہ کھیتی تیار ہو کر کاٹی جاوے، جواب یہ ہے کہ یہاں بھی کچھ خلاف نہیں بلکہ بنظر فقہ اصلاح ہے، والنزع یقلع یناسا اور یناس مقضیٰ ہے کہ کھیتی بھی اکھاڑنے کا حکم دیا جاوے۔

فت حتیٰ کہ اگر ایسے درخت ہوں جو دائمی لگے رہنے کے واسطے ہوتے ہیں تو اکھاڑنے کا حکم ہوتا ہے اور کھیتی میں یہ بات نہیں ہے، تو یناس ترک کر دیا گیا وانما یقلع استعسانا لان له نہایت معلومہ، اور استعسانا صرف اسوجہ سے اکھاڑنے کا حکم نہیں دیا جاتا ہے کہ کھیتی کے واسطے ایک انتہائی معلومہ ہے وفت کہ مثلاً چیت میں پک کر کاٹی جائے گی، اور اکھاڑنے میں مشتری کا ضرر کثیر ہے، ویسقی بالاجرا اور کرایہ پر باقی رکھی جائے گی وفت یعنی شفیع کو اتنی مدت تک کے لیے اجرا مثل ملے گا، ولیس فیہ کثیر ضرر اور اس میں کچھ بہت ضرر نہیں ہے، وفت کیونکہ ویسے تاخیر کا کچھ اعتبار نہیں ہے اور اجارہ کے مسئلہ میں جب مدت اجارہ تمام ہو جاوے، حالانکہ زمین میں کھیتی ہو تو کھیتی تیار ہونے تک زمین مستاجر کے پاس بوجہ اجرا مثل کے چھوڑی جاتی ہے، یہ سب اس صورت میں کہ شفیع نے مشتری کو تکلیف دی کہ اپنی عمارت وغیرہ اکھاڑ لے وان اخذہ بالقیمۃ اور اگر شفیع نے اس کو بوجہ قیمت کے لینا منظور کیا وفت تو قیمت کس حساب سے معتبر ہوگی، کیونکہ ایک تو مشتری کی لاگت ہے اور دوم یہ کہ جو اب اس کی قیمت اندازہ کی جاوے اور سوم یہ کہ ٹوٹی ہوئی عمارت کے حساب سے جو قیمت ہے، تو جواب دیا کہ یعتبر قیمتہ مقلوعاً اس عمارت ودرختوں کی وہ قیمت معتبر ہوگی جو اکھاڑی ہوئی کے حساب سے ہے وفت یعنی حساب کیا جاوے کہ عمارت ٹوٹی ہوئی کس قیمت کی ہوگی، کما بدینا ہ فی العصب جیسے ہم نے عصب کی صورت میں بیان کیا ہے۔

فت یعنی عصب نے منصوب زمین میں کوئی عمارت بنائی تو منصوب منہ کو اختیار ہے کہ قیمت دے کر اس کا مالک ہو جاوے لیکن وہ قیمت واجب ہوگی جو اس عمارت کے ٹوٹے ہوئے کے حساب سے ہے اس واسطے کہ یہ عمارت اس حالت ہے کہ توڑی جاوے، اسی طرح یہاں جو مشتری نے عمارت بنائی وہ توڑی جانے کے قابل ہے، ولو اخذھا الشفیع فبئنی فیہا اوغرس اور اگر شفیع نے یہ قطعہ زمین لے لیا پھر اس میں عمارت بنائی یا اس میں پودے لگائے ثما استحققت رجیع بالثمن، پھر یہ قطعہ کسی نے استحقاق ثابت کر کے لے لیا تو وہ ثمن واپس لے وفت یعنی کسی مدعی نے ثابت کیا کہ یہ میری ملکیت ہے اور بائع و مشتری کا درخت کرنا باطل تھا اور اس نے شفیع سے لے لیا اور شفیع سے اس کی عمارت وغیرہ اکھڑوا ڈالی تو شفیع کو صرف ثمن واپس لینے کا اختیار ہے کہ وہ بائع یا مشتری سے لے گا، لانه تبین انه اخذہ بغیر حق، اس واسطے کہ ظاہر ہوا کہ شفیع نے اس کو ناحق لیا ہے وفت یعنی وہ در حقیقت بیع نہیں ہوا تھا، ولا یرجع بقیمۃ البناء والغرس لاعلیٰ البائع ان اخذہ امنہ ولا علی المشتوی ان اخذہ امنہ۔ اور شفیع اپنی عمارت یا درختوں کی قیمت کسی سے نہیں لے سکتا نہ بائع سے جب کہ شفیع بائع سے لیا ہو اور مشتری سے بشرطیکہ قطعہ مذکورہ مشتری سے لیا ہو۔ وفت یعنی خواہ بائع سے لیا ہو یا مشتری سے لیا ہو بہر حال یہ تاوان نقصان کسی سے نہیں لے سکتا ہے وعلیٰ یوسف انه یرجع لانه مملو وعلیہ۔ اور ابو یوسف سے ہدایت ہے کہ شفیع اپنی عمارت وغیرہ کی قیمت واپس لے گا اس واسطے کہ شفیع نے جس سے لیا ہے اس کی ملکیت میں دیا ہے فنزل الامتزاز البائع والمشتوی۔ پس شفیع مع اس کے جس شفیع نے لیا ہے بمنزلہ بائع و مشتری سمجھو گئے وفت کہ مشتری نے جب

بائع کی تملیک سے لیکر عمارت وغیر بنوائی، پھر استحقاق ثابت ہوا تو مشتری اپنی عمارت وغیرہ کی قیمت بھی بائع سے واپس لیتا ہے، لیکن ظاہر الروایہ میں مشتری کے لیتے میں اور شفعہ کے لیتے میں فرق ہے، والفرق علی ما هو المشہور ان المشتري مغرور من جهة البائع ومسلط عليه من جهة اور فرق بنا بر مشہور روایت کے یہ ہے کہ مشتری تو بائع کی جانب سے مغرور یعنی قریب کھایا ہوا ہے اور بائع کی جانب سے مسلط ہے۔

فت کہ اس زمین میں عمارت وغیرہ جو چاہے تصرف کرے ولاغراضا ولا تسليط في حق الشفيع من المشتري لانه مجبور عليه اور مشتری کی طرف سے شفعہ کے حق میں کوئی قریب نہیں اور نہ اس نے شفعہ کو مسلط کیا اس واسطے کہ مشتری تو شفعہ کو دینے میں مجبور ہے، قال واذا تهدمت الدار واحترق بناؤها او جفت شجوا البستان من غير فعل احد فالشفيع بالخيار ان شاء اخذها بجميع الثمن، قدوری نے بیٹھ لکھا کہ اگر دار مشفوعہ خود منہدم ہو گیا یا اس کی عمارت جل گئی بغیر کسی کے فعل کے یا باغ مشفوعہ کے درخت جل گئے بدوں کسی کے فعل کے تو شفعہ کو اختیار ہے کہ چاہے اس قطعہ مشفوعہ کو پورے ثمن میں لے لے اور چاہے چھوڑے لان البناء الغراس تابع حتى وخلا في البيع من غير ذكر فلا يتقابلها شي من الثمن ما لم يصر مقصودا، کیونکہ عمارت ودرخت تو تابع ہوتے ہیں حتی کہ بیع میں بدوں ذکر کے داخل ہو جاتے ہیں تو ان دونوں کے مقابلہ میں ثمن سے کچھ حصہ نہ ہوگا جب تک کہ عمارت وغیرہ مقصود نہ ہوں فت اس طرح کہ مثلا کسی نے دوسرے کی عمارت یا درخت تلف کر دیئے تو وہ ضامن ہوتا ہے، حالانکہ یہاں قطعہ زمین مقصود ہے نہ عمارت وغیرہ تو ان کے تلف ہونے سے ثمن میں سے کم نہ ہوگا، لہذا يبيعها ما يحته بكل الثمن في هذه الصورة۔

لہذا اس صورت میں اگر اس قطعہ زمین کو بیع مراجمہ پر فروخت کرے تو پورے ثمن پر فروخت کرے گا کیونکہ عمارت ودرخت کے مقابلہ میں کچھ ثمن نہیں تھا جو کم ہو جاوے۔ بخلاف ما اذا غرق نصف الارض من حيث ياخذ الباقي بحصته لان القائت بعض الاصل، بخلاف اس کے اگر نصف زمین مشفوعہ غرق ہو گئی یعنی دریا برد ہو گئی تو باقی کو عوض اس کے حصہ ثمن کے لے گا، اس واسطے کہ جو کچھ ندارد ہوا وہ اصل میں سے ایک جزو ہے، وان شاء توك لان له ان يمتنع عن تملك الدار بحاله اور شفعہ کو اختیار ہے کہ چاہے اس قطعہ کو ترک کرے اس واسطے کہ شفعہ کو اختیار ہے کہ اس عمارت کو اپنے مال کے عوض لینے سے باز رہے فت یعنی جس قطعہ زمین کی عمارت خود منہدم ہوئی یا درخت جل گئے تو شفعہ چاہے اس کو پورے ثمن کے عوض لے یا چھوڑ دے یہ سب اس صورت میں کہ عمارت وغیرہ ضائع ہونا خود بدوں کسی فعل کے ہوا ہو۔ وان نقص المشتري البناء قيل للشفيع ان شئت فخذ العرصة بجهتها وان شئت فدع اور اگر اس عمارت کو مشتری نے توڑ ڈالا ہو تو شفعہ سے کہا جائے گا کہ تیرا جی چاہے اس زمین خالی کو عوض اس کے حصہ ثمن کے لے اور تیرا جی چاہے چھوڑ دے فت اور حال یہ کہ مشتری نے عمارت تلف کی تو اس کے مقابلہ میں ثمن کا حصہ ہو جائے گا لانه صار مقصودا بالانلاف فيقال له شي من الثمن، اس واسطے کہ مشتری کے تلف کرنے سے وہ عمارت بھی مقصود ہو گئی تو اس کے مقابلہ میں ثمن کا حصہ ہو جائے گا، بخلاف الاول بخلاف پہلی صورت کے فت جبکہ بدوں کسی فعل کے تلف ہوئی تو کچھ حصہ اس کے مقابل نہ ہوا لان الهلاك باقته سماوية اس واسطے کہ تلف ہونا سماوی آفت سے ہے وليس للشفيع ان ياخذ النقص اور شفعہ کو یہ اختیار نہیں ہے کہ عمارت کا ٹوٹن یوے۔

ت ملائکہ بنی ہوئی عمارت کو لے سکتا تھا، جو زمین سے ملی ہوئی تابع تھی، لہذا صار مقصوداً فلم یبق
تبعاً اس واسطے کہ وہ عمارت مقصود ہو گئی، تو اب زمین کے تابع نہیں رہی، قال ومن اتباع ارضاً و علی
تخلعاً ثم ا اخذها الشفیعہ بضمها، اور اگر مشتری نے کوئی زمین خریدی اور اس کے درختوں پر پھل ہیں تو
شفیع ان درختوں کو مع پھل کے لے گا، معناه اذا ذکر الثمر فی البیع اور اس کے معنی یہ ہیں کہ جب بیع میں
پھل کا ذکر کیا ہو تو کہ میں نے مع پھل خریدے تو بیع میں پھل بھی داخل ہوں گے، لہذا لا یدخل من غیر
ذکر، اس واسطے کہ بغیر بیان کے پھل داخل نہیں ہوتے ہیں، وهذا الذی ذکرہ استحسان اور یہ جو ذکر کیا کہ
مع پھل لے گا، یہ استحسان ہے و فی القیاس لا یاخذہ لانه لیس تبیع الا بیوی انه لا یدخل
فی البیع من غیر ذکر فاشبہہ المتاع فی الدار۔ اور قیاس مقتضی ہے کہ پھلوں کو شفیع نہیں لے سکتا کیونکہ
پھل کچھ تابع نہیں ہوتے ہیں، کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ وہ بدوں ذکر کے بیع میں داخل نہیں ہوتے ہیں، تو ایسے متاع کے
مشابہ ہوئے جو دار بیعہ میں رکھی ہو تو کہ متاع مذکور بغیر ذکر کے داخل نہیں ہوتی ہے تو یہ پھل بھی داخل
نہ ہونا چاہیے، وجہ الاستحسان انه باعتبار الاتصال صار تبعاً للحقار کا البناء فی الدار
استحسان کی وجہ یہ ہے کہ ثمر باعتبار اتصال کے عقار کے تابع ہو گئے ہیں، جیسے ساخت زمین یعنی دار کی بیع میں
عمارت اس کے تابع ہوتی ہے تو میں کہتا ہوں کہ شیخ مصنف نے مسئلہ کی تاویل میں کہا کہ پھلوں کا ذکر
کیا ہوتا ہے آتا تھا کہ بعد ذکر کے قیاس و استحسان دونوں طرح داخل ہو جائیں، پھر استحسان کی خصوصیت بے
معنی ہے، اور جواب میرے نزدیک یہ ہے کہ مشتری نے بروقت اپنی خرید کے پھلوں کا ذکر صریح کیا، حتیٰ کہ قیاساً
وہ بیع میں داخل ہو گئے، پھر حیب شفیع نے شفیعہ میں لیا تو استحسان یہ ہے کہ مع پھل کے لے گا، حالانکہ قیاس
یہ تھا کہ پھل نہ ملیں، لیکن استحساناً وہ اتصال کی وجہ سے مثل عمارت کے تابع ہو گئے ہیں اور شارحین نے یہاں
کچھ تفسیر نہیں کیا، فافہم، م،

پھر مسئلہ میں کئی صورتیں ہیں، اول یہ کہ عقد بیع کے وقت پھل موجود ہوں، دوم یہ کہ بعد عقد کے قبضہ سے پہلے
پیدا ہوئے، سوم یہ کہ بعد قبضہ کے پیدا ہوئے، اول صورت میں جب عقد میں ذکر کیے گئے، پھر مشتری ان کو کھا
گیا یا آسمانی آفت سے ضائع ہو گئے، تو ثمن میں سے ان کا حصہ ساقط ہو گیا تو شفیع کو اختیار ہے کہ زمین و درخت
کو ان کے حصہ ثمن کے عوض چاہے لے لے، دوم صورت میں اگر آسمانی آفت سے ضائع ہو گئے، تو ثمن میں سے کچھ
ساقط نہ ہوگا، اور اگر مشتری نے کھائے یا توڑ لیے تو ثمن میں سے حصہ ساقط ہوا، اور اسی طرح اگر قبضہ کے وقت
تک رہے پھر تلف ہوئے تا تلف کیے تو اسی تفصیل سے حکم ہے، سوم یعنی بعد قبضہ کے پیدا ہوئے پھر مشتری کھا
گیا یا آسمانی آفت سے ضائع ہوئے تو ان کے مقابلہ میں ثمن سے کچھ ساقط نہ ہوگا اور چاہے زمین مع درخت کو
پورے ثمن میں لے، شرح الکافی، ۷، وما کان من کیا فیہ فی اخذہ الشفیعہ اور جو چیزیں کہ دار مشقوعہ
میں مرکب ہوں تو ان کو شفیع لے گا، جیسے دروازہ و کواڑ و جڑی ہوئی بیٹھی و غلق وغیرہ،

پھر شیخ مصنف نے پھلوں کے مسئلہ میں بعض تفصیل بیان فرمائی، قال و کذا لک ان اتباعها و لیس
فی التخیل ثم فاشموی یدی المشتري یعنی یاخذہ الشفیعہ لانه مبیع تبعاً لان البیع سری
ایسے علی ما عرف فی ولد المبیع اور کہا کہ اسی طرح اگر مشتری نے زمین کو خریدا حالانکہ اس کے درختوں

میں پھل نہیں ہیں پھر مشتری کے قبضہ کے بعد اس میں پھل آئے تو بھی یہی حکم ہے کہ شفیع ان کو لے لیگا اس واسطے کہ وہ بھی تابع ہو کر بیع ہو گئے ہیں، اس واسطے کہ بیع تو پھلوں تک ساری ہو گئی ہے، جیسا کہ بیع باندی کے بچہ میں معلوم ہوا ہے کہ اگر خریدی ہوئی باندی قبل قبضہ مشتری کے بچہ جی تو بیع اس بچہ تک ساری ہو گئی، حتیٰ کہ بچہ بھی مانند ماں کے مشتری کی ملک ہوگا، ن، قال فان جذاة المشتري ثم جاء الشفيع لا ياخذ الا الثمن في الفضلين جميعاً، پھر اگر مشتری نے یہ پھل توڑ لیے، پھر شفیع آیا تو دونوں صورتوں میں وہ ان پھلوں کو نہیں لے سکتا، وقت اور دونوں صورتوں سے مراد یہ کہ ایک عقد کے وقت پھل موجود تھے، پھر مشتری نے توڑ لیے اور دوم یہ کہ بعد قبضہ مشتری کے پیدا ہوئے اور شفیع سے پہلے مشتری نے توڑ لیے، ن، پس صنعت نے یہ حکم دیا کہ شفیع کچھ نہیں لے سکتا ہے، لانہ لم يبق تبعاً للعقار وقت الاخذ حيث صار مقصوداً عنه فلا ياخذ الا ما ساقط من ساقط ما ساقط ہو گیا یا نہیں تو اس میں دونوں صورتوں میں فرق ہے، قال في الكتاب فان جذاة المشتري سقط عن الشفيع حصته، چنانچہ کتاب میں فرمایا کہ پھر اگر مشتری نے ان پھلوں کو توڑ لیا تو شفیع کے ذمہ سے ان کا حصہ ٹمن ساقط ہو گیا، قال وهذا جواب فصل الاول شیخ نے کہا کہ یہ پہلی صورت کا جواب ہے وقت یعنی جبکہ وقت عقد کے موجود تھے، پھر مشتری نے توڑ لیے تو ان کا حصہ ٹمن ساقط ہو گیا۔ اور شرح الکافی سے گزرا کہ اگر آسمانی آفت سے تلف ہوئے تو بھی حصہ ٹمن ساقط ہوا، لانہ دخل في البيع مقصوداً فيقال به شئ من الثمن، اس واسطے کہ وہ قصد ذکر کر کے بیع میں داخل ہوئے تھے تو ٹمن میں سے ان کے مقابلہ میں حصہ ہوا۔

اما في الفصل الثاني، رہی دوسری صورت کہ بعد قبضہ مشتری کے پیدا ہوئے ہیں، پھر مشتری نے توڑ لیے۔ وقت یا آسمانی آفت سے قائل ہوئے، یاخذ ما سوى الثمن جميع الثمن، تو شفیع ما سوائے پھلوں کے زمین و درختوں کو پورے ٹمن میں لے لے گا اگر اسکو منظور ہو اور ٹمن میں سے کچھ ساقط نہ ہوگا، لان الثمن لم يكن موجوداً عند العقد فلا يكون مبيعاً الا تبعاً فلا يقابل به شئ من الثمن والله تعالى اعلم، اس واسطے کہ بیع کے وقت پھل موجود نہیں تھے تو وہ بیع نہیں ہو سکتے مگر بطور تابع کے یعنی بالقصد وبدکر وہ بیع نہیں ہیں تو ان کے مقابلہ میں ٹمن میں سے کچھ نہیں ہوگا، والله تعالى اعلم بالصواب

باب، ما يجب فيه الشفعة وما لا يجب

یہ باب ایسی چیزوں کے بیان میں جن میں شفعہ واجب ہوتا ہے اور جن میں نہیں واجب ہوتا ہے

قال الشفعة واجبة في العقار وان كان ممالاً يقسم، قدوری نے کہا کہ عقار میں شفعہ واجب ہوتا ہے اگرچہ وہ اس لائق ہو کہ تقسیم نہ ہو سکے وقت اور مانع ہو کہ غیر قابل تقسیم سے یہ مراد ہے کہ اگر بطور وارث کیا جاوے تو ہر حصہ اس قابل نہ ہو کہ جو نفع اس سے حاصل تھا وہ اب لیا جاوے، کیا فی التہایہ وغیرہ، پس اگر اس سے کچھ نفع ممکن نہ ہو یا نفع سابق نہیں، جس کے واسطے وہ بنائی گئی تھی، تو وہ غیر قابل تقسیم ہے اگرچہ دوسری قسم کا نفع ممکن ہو۔

پس ہمارے نزدیک قابل تقسیم وغیر قابل تقسیم سب میں شفعہ واجب ہوتا ہے ، وقال الشافعی رد لا شفعۃ فیما لا یقسم اور شافعی نے فرمایا کہ جو چیزیں غیر قابل تقسیم ہیں ان میں شفعہ نہیں ہے ، لان الشفعۃ انما وجبت دفعا لمؤتہ القسمۃ ، شافعی کی دلیل یہ ہے کہ شفعہ تو اس وجہ سے واجب ہوتا ہے کہ بٹوارہ کی مشقت و خرچہ سے بچاؤ ہو ، جیسا کہ ان کے نزدیک سبب شفعہ یہی امر متقرر ہوا و لهذا لا یتحقق فیما لا یقسم ، اور یہ بات ایسے عقار میں متحقق نہیں ہوتی جو قابل تقسیم نہیں ہے ، کیونکہ جب اس میں بٹوارہ نہیں تو خرچہ بھی نہیں ہے پس شفعہ بھی واجب نہیں ہے ، اور ہم اس علت کو نہیں مانتے ہیں بلکہ پڑوس کی بدی دور کرنے کے لیے شفعہ واجب ہوا ہے اور خرچہ بٹوارہ تو بہت سی صورتوں میں برداشت کیا جاتا ہے ، اور واضح ہو کہ مالک و احمد سے ایک روایت مانند قول شافعی رہے اور دوسری روایت مانند قول ابی حنیفہ رہے اور یہی قول سفیان ثوری ہے ، ولنا قولہ علیہ السلام الشفعۃ فی کل شیء عفاہ اور یح اور ہماری حجت قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ شفعہ ہر چیز میں ہے خواہ عفاہ ہو یا تلح ہو ، ف ریح صحن و دار منزل پس ظاہر عفاہ سے کھیت وغیرہ مراد ہے ، اس حدیث کو اسحاق بن راہویہ نے مسند میں روایت کیا کہ اخبرنا الفضل بن موسیٰ حدثنا ابو حنیفۃ السکری عن عبد العزیز بن رفیع عن ابن ابی ملیکہ عن ابن عباس عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال الشریک تشفیع و الشفعۃ فی کل شیء ، اور اس حدیث کو طحاوی نے شرح الآثار میں روایت کیا ، ابن حجر نے کہا کہ دونوں اسناد کے راوی ثقافت ہیں ، جابر رضی اللہ عنہ نے مرفوعاً روایت کی کہ شفعہ ہر شرکت میں زمین میں یا ریلح میں یا بستان میں ہے کہ لائق نہیں کہ اس کو فروخت کرے یہاں تک کہ شریک پر پیش کرے ، رواہ مسلم۔ الی غیر ذلک من العمومات ، یوں ہی دیگر عمومات سب حجت میں ، ف یعنی جملہ احادیث جن میں ہر چیز میں شفعہ کا حکم ارشاد ہے وہ ہماری حجت ہیں کہ سب چیزوں میں شفعہ ہے اور ہم کسی علت سے ہر چیز کی تخصیص نہیں کرتے ہیں کہ فقط اپنی چیزوں میں شفعہ ہے جو جو بٹوارہ کے قابل ہیں کیونکہ شفعہ تو صرف بٹوارہ کی مشقت و خرچہ دور کرنے کے لیے ہے ، بلکہ ہم تخصیص نہیں کرتے اور کہتے ہیں کہ ہر چیز میں شفعہ ہے اور یہ بالا جماع معروف ہے کہ منقولات مراد نہیں ہیں ، تو غیر منقولات میں موافق نصوص کے کل میں شفعہ ہے خواہ قابل قسمت ہو یا نہ ہو ، ولان الشفعۃ سببها الاتصال فی الملك والحکمة دفع ضرر سوء الجوار علی ما مر وانہ ینتظم القسماین ما یقسم وما لا یقسم اور اس دلیل سے کہ شفعہ کا سبب تو ملک کا اتصال ہے اور اس میں حکمت یہ کہ بد جوار کا ضرر دور ہو چنانچہ گزرا اور یہ امر دونوں قسموں کو شامل ہے خواہ قابل تقسیم ہو یا نہ ہو ، وهو الحمام والرحی والبیہ والطریق اور جو غیر قابل تقسیم ہے وہ حمام و پین چکی و کنواں و راستہ ہے۔

ف لیکن اس سے صغیر مراد ہے کیونکہ اگر کنواں ایسا وسیع ہو کہ اس کو دو کنویں بنانا ممکن ہو یا حمام میں متعدد بیوت ہوں کہ اس کو دو حمام بنانا ممکن ہو یا کل بیت کے دو حصہ کر کے بیت بنانا ممکن ہو یا پین چکی کا طاہونہ بڑا ہو کہ اس کے دو طاہونہ بن سکتے ہوں تو شافعی کے نزدیک علی الاصح ان میں شفعہ واجب ہوگا اور یہی قول احمد ہے اور اگر ایسا نہ ہو اور اکثر ان عقارات میں یہی ہوتا ہے کہ قابل تقسیم نہیں ہوتے تو علی الاصح ان میں شفعہ نہیں ہے کذا فی شرح الوجیز ، قال ولا شفعۃ فی العروض والسفن ، قدوری نے لکھا کہ اسباب کشتیوں میں شفعہ نہیں ہے ، ف یعنی اگر کسی نے تخت و صندوق وغیرہ اسباب میں سے کوئی چیز فروخت کی تو اس میں شفعہ نہیں ہے۔ اور اگر کشتی فروخت کی تو اس میں بھی شفعہ نہیں ہے لقولہ علیہ السلام لا شفعۃ الا فی ریح او حائط ، کیونکہ

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ شفعہ نہیں مگر ریع و حائل میں، وفت یعنی اراضی دار و کھیت میں یا باغ میں البتہ شفعہ ہے اور اس حدیث کو بزار نے روایت کیا کہ حدثنا عمرو بن علی حدثنا ابو عاصم حدثنا ابن جریج عن ابی النبی عن جابر بن عبد اللہ قال قال رسول اللہ ﷺ یعنی جابر نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ شفعہ نہیں مگر ریع و حائل میں اور اس کو بیچتا نہیں چاہیے یہاں تک کہ شفعہ سے اجازت لے لے پس اگر وہ چاہے تو لے ورنہ چھوڑ دے، بزار نے کہا کہ میں نہیں جانتا کہ سوائے جابر کے کوئی اس کو روایت کرتا ہو، انزاری نے کہا کہ مجھے اس حدیث میں نظر ہے، کذا فی الیعنی، میں کہتا ہوں کہ اسناد میں نظر غلط ہے اس واسطے کہ شیخ ابن حجر نے کہا کہ اس کے راوی سب ثقافت اثبات ہیں، اور کیوں نہیں کہ اس واسطے کہ عمر بن علی، شیخ نسائی وغیرہ ابو عاصم الثبیلی و ابن جریر و ابوالزبیر سب معروف ثقافت علماء سے ہیں پس اسناد میں کلام بالکل فضول ہے، اور یہی معنی بیہقی نے سنن کبریٰ میں ابو ہریرہ سے روایت کیے۔ وهو حجة علی مالک فی ایجاہما فی السفن اور یہ حدیث امام مالک پر حجت ہے کہ انہوں نے کشتیوں میں شفعہ واجب کیا، ولان الشفعة انما تجب لدفع ضرر سوء الجوار علی الدوام اور اس تباہی سے بھی کہ شفعہ تو بدی جوار کا ضرر دور کرنے کے لیے جو دائم ہو واجب ہوتا ہے، والملك فی المنقول لا یدوم حسب دوامہ فی العقار فلا یلحق یہ اور منقول میں ملکیت کا دوام ایسا نہیں ہوتا ہے جیسے مال غیر منقول میں ہوتا ہے تو وہ غیر منقول کے ساتھ ملحق نہیں ہوگا، و فی بعض نسخ المختصر ولا شفعة فی البناء والتخل اذا بیعت دون العرصة اور مختصر قدوری کے بعض نسخوں میں یہ عبارت بھی پائی گئی کہ اگر عمارت یا نخل بدوں زمین کے فروخت کی گئی، تو اس میں شفعہ نہیں ہے۔ وهو صحیح مذکور فی الاصل، اور یہ حکم صحیح ہے اور بسوط میں مذکور ہے۔ لانه لا قرار له مکان نقلیا اس واسطے کہ ظالی عمارت و درخت کو قرار نہیں ہے تو یہ بھی منقولات میں سے ہے۔ پس شفعہ واجب نہ ہوگا۔ وهذا بخلاف العویث لیستحق بالشفعة ویستحق به الشفعة فی اسفل اذا لم یکن طریق العویث لانه بماله من حق القرار الحق بالعقار۔ اور یہ حکم برخلاف بالا خانہ کے ہے کیونکہ حق شفعہ میں بالا خانہ لیا جاتا ہے اور یہ بالا خانہ کی وجہ سے مکان سفلی بحق شفعہ لیا جاتا ہے جب کہ بالا خانہ کا راستہ اس سفلی میں نہ ہو اس واسطے کہ بالا خانہ بوجہ اپنے حق قرار کے عقار میں شامل ہو گیا۔ پس یعنی بالا خانہ ہر چند کہ ظالی عمارت ہے لیکن چونکہ بالا خانہ کے واسطے دائمی برقرار رکھنے کا حق حاصل ہے تو وہ بمنزلہ عقار کے ہو گیا کہ جس کے واسطے دوام ملحوظ ہے اور یہ جو کہا کہ بالا خانہ کا راستہ اپنے نیچے والے مکان میں نہ ہو، اس سے مراد یہ کہ اگر راستہ ہو تو بوجہ شرکت راہ کے شفعہ ملے گا اور جب راستہ نہیں تو خاص بالا خانہ کی وجہ سے حق شفعہ ہے۔ قال والمسلم والذمی فی الشفعة سواء للمعمومات۔ اور شفعہ کے استحقاق میں مسلمان و ذمی برابر ہیں اس لیے کہ حدیث کے معومات دونوں کو شامل ہیں۔ پس یعنی ہر شریک خواہ ذمی ہو یا مسلمان ہو مستحق شفعہ ہے۔ ولانہما یستویان فی السبب والحکمة اور اس لیے کہ سبب و حکمت میں مسلمان و ذمی دونوں برابر ہیں۔ پس حق کہ سبب شفعہ اتصال ملک ہے وہ ذمی و مسلمان دونوں میں موجود ہے اور حکمت یہ کہ پڑوس کی بُرائی کے فرسے بچاؤ ہوں۔ اس میں بھی برابر ہیں۔ نیستویان فی الاستحقاق۔ تراستحقاق شفعہ میں بھی دونوں برابر ہیں۔ ولہذا یستوی فیہ الذکر والانی والنفیر والکبیر والباغی والعاول والحس والعبد اذا کان ما ذونا او مکاتباً۔ اور اسی وجہ سے حق شفعہ میں مذکور و مومنٹ برابر ہیں اور صغیر و کبیر برابر ہیں اور باغی و عاول برابر ہیں اور آزاد و غلام جب کہ غلام یا مذکور یا مکاتب ہو برابر ہیں۔

فت، کیونکہ ہر ایک کی ملک متصل اور جوار کے فتر سے احتراز ہے، یا غی سے مراد وہ شخص ہے کہ امام عادل سے بوجہ شہ کے پھر گیا ہو، قال واذا ملك العقار بعوض هو مال وجبت فيه الشفعة اور اگر مشتری نے عقار کی ملکیت ایسے عوض سے حاصل کی جو مال ہے تو اس میں شفعہ واجب ہوگا، فت حتیٰ کہ اگر بہہ بشرط عوض مالی ہو تو شفعہ واجب ہے لانه امکن صراعاة شرط الشارع فيه کیونکہ اس میں شرط شرع کی مراعات ممکن ہے وهو التملك بمثل ما يملك به المشتري صورة او قيمة على ما هو اور وہ شرط یہ کہ جس کے عوض مشتری نے ملکیت حاصل کی اس کے مثل کے عوض شفعہ حاصل کرے خواہ مثل بصورت ہو یا یقیمت ہو، جیسا کہ اوپر گزرا، قال ولا شفعة في الدار التي يتزوج الرجل عليها او يخالع المرأة بها او يستاجر بها دارا او غيرها او يباح بها عن دم عمد او يعتق عليها عبدا، قدوری نے کہا کہ شفعہ نہیں ہوتا ایسے دار میں جس پر آدمی کسی عورت سے نکاح کرے یا عورت اس پر اپنے شوہر سے طلع کیوے یا اس دار پر کوئی دوسرا مکان وغیرہ کرایہ پر لے یا اس دار پر قتل عمد پر صلح کرے یا اس پر کسی غلام کو آزاد کرے فت یعنی جس دار کے مقابلہ میں عوض مالی نہ ہو تو اس دار میں حق شفعہ نہیں ہوتا ہے لان الشفعة عندنا انما تجب في مبادلة المال بالمال لما بينا اس کی وجہ یہ ہے کہ شفعہ ہمارے سے نزدیک جہی واجب ہوتا ہے کہ مال کے معاوضہ میں مال ہو کیونکہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ شرع میں یہ شرط ہے وهذا الاعراض ليست باموال فايجاب الشفعة فيها خلاف المشروع وقلب الموضوع اور یہ عوض جو مکان کے مقابلہ میں بیان ہوئے ہیں کچھ اموال نہیں ہیں تو ان میں شفعہ واجب کرنا خلاف مشروع ہوگا اور جو موضوع ہے اس کو مقلوب کرنا ہوگا، وعند الشافعي تجب فيها الشفعة لان هذا الاعراض متقومة عندا فامكن الاخذ بقيمتها ان تعدر بمثلها اور شافعی کے نزدیک ان صورتوں میں شفعہ واجب ہوگا اس واسطے کہ یہ اعراض ان کے نزدیک مال قیمتی ہیں پس ان کی قیمت کے عوض دار مشفوعہ لے سکتے ہیں اگر ان کے مثل کے عوض لینا معتد ہے، كما في البيع بالعرض، جیسے اسباب کے عوض بیع کرنے کی صورت میں ہے، فت کہ شفعہ اس کو اسباب کی قیمت کے عوض لیتا ہے بخلاف الهيئة لانه لا عوض فيها سا بخلاف بہہ کے کیونکہ بہہ میں سرے سے عوض ندارد ہوتا ہے، وقوله بقاتي فيما اذا جعل شقصا من داره مالا وما يباح به لانه لا شفعة عندا الا فيه اور امام شافعی کا یہ قول ایسی صورت میں پیدا ہوتا ہے کہ جب مکان میں سے ایک حصہ کسی عورت کا مہر کیا یا اس کے مانند جو امور مذکور ہوئے ہیں کوئی معاملہ قرار دیا تو باقی میں شفعہ ہوگا اس واسطے کہ امام شافعی کے نزدیک شفعہ ندارد ہوتا ہے سوائے ایسی ہی صورت کے جس میں شرکت ہو فت کیونکہ وہ شفعہ جوار کے قائل نہیں ہیں، بالمجد اصل اختلاف اس اثر پر مبنی ہے کہ شفعہ بالاتفاق معاوضات میں ہے مگر عورت کی بیع یا غلام کا حلق وغیرہ ان کے نزدیک متقوم ہیں اور ہمارے سے نزدیک متقوم نہیں ہیں، ونحن نقول ان تقوم مما فعل المصنع في النكاح وغيرها بعقد الاجارة ضروري اور ہم کہتے ہیں کہ نکاح میں عورت کے منافع بیع کا تقوم ہونا اور دوسری چیزوں کا بعقد اجارہ متقوم ہونا بقدر ضرورت ہے فت یعنی بوجہ ضرورت کے تقوم کیا گیا، فلا يظنهما في حق الشفعة تو شفعہ میں یہ تقوم ظاہر نہ ہوگا فت یعنی جو چیز کہ بقدر ضرورت ثابت ہوتی ہے، وہ اپنی مدت تک رہتی ہے پس یہ نہیں کہ ہر جگہ ان کا تقوم ہو جاوے و كذا لدر

والعتق غیر منقوم اور اسی طرح خون غیر منقوم اور آزادی غلام بھی منقوم نہیں ہے، لان القيمة ما یقوم مقام غیرہ فی المعنی الخاص المطلوب ولا یتحقق فیہما، اس واسطے کہ قیمت ایسی چیز کا نام ہے جو دوسری چیز کے قائم مقام ایک معنی خاص میں موجود مقصود ہیں اور یہ بات ان دونوں میں متحقق نہیں ہے ورنہ قیمت تو مال منقول ہے اور قصاص صرف عوض لینے کا نام ہے اور آزادی صرف رقبت ساقط کرنے کا نام ہے تو یہ دونوں چیزیں ایسی نہیں کہ ان سے منقول کیا جاوے۔

وعلیٰ ہذا اذا تزوجها بغير مهر ثم فرض لها الدار مهر الا انه بمنزلة الفروض فی العقد فی كونه متقابلاً بالبیضع اور علیٰ ہذا اگر عورت سے بغیر مہر نکاح کیا پھر مہر میں اس کے واسطے دار مقرر کیا تو ہمارے نزدیک اس دار میں تشفہ نہیں ہے اس واسطے کہ وہ بیضع کے مقابل ہونے میں ایسا ہے جیسے عقد میں مفروض کیا گیا بخلاف ما اذا باعها بمهر المثل او بالمسمى لانه مبادلة مال بمال بخلاف اس کے اگر عورت کے ہاتھ اس مکان کو بعوض مہر المثل کے یا بعوض مہر مسمیٰ کے فروخت کیا تو اس میں تشفہ ہوگا اس واسطے کہ یہ مال کا مال سے مبادلہ ہے ولو تزوجها علیٰ دار علیٰ ان تود علیہ النفا فلا شفعة فی جمیع الدار عند ابی حنیفۃ اور اگر اس عورت سے ایک مکان مہر پر اس شرط سے نکاح کیا کہ عورت اس کو ہزار درہم واپس دے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک پورے مکان میں تشفہ نہیں ہے یعنی کسی بڑو میں بھی تشفہ کا استحقاق نہ ہوگا وقال یجب فی حصۃ الالف لانه مبادلة مالیتہ فی حقہ اور ما جہن نے کہا کہ ہزار کے حصہ میں تشفہ واجب ہوگا اس واسطے کہ شوہر کے حق میں یہ مالی مبادلہ ہے وهو یقول معنی البیع فیہ تابع اور امام ربیع کی دلیل یہ ہے کہ اس مبادلہ میں بیع کے معنی بطور تابع ہیں و اصل مقصود تو نکاح کا مہر ہے ولہذا ینتقد بلقظ التکاح اور اسی تابع ہونے کی وجہ سے بلفظ نکاح منتقد ہوتا ہے و اگر بیع ہوتی تو بلفظ نکاح منتقد نہ ہوتی، حالانکہ یہاں شوہر کہتا ہے کہ میں نے اس دار پر تجھ سے نکاح کیا اس شرط پر کہ تو ہزار درہم واپس دے پس بلفظ نکاح یہ مبادلہ ہو گیا، ولا یفسد بشرط التکاح فیہ اور نکاح کی شرط سے یہ مبادلہ فاسد نہیں ہوتا ہے و حالانکہ بیع میں نکاح کی شرط کرنا بالاتفاق مفسد ہے، تو بیع یہاں تابع ہے اور نکاح اصل ہے ولا تشفۃ فی الاصل فکتا فی البیع اور چونکہ اصل نکاح میں تشفہ نہیں ہے تو اس کے تابع مبادلہ میں بھی تشفہ نہ ہوتی، ولان الشفۃ شرعت فی المبادلة المالیتہ المقصودۃ اور اس دلیل سے کہ تشفہ کا مشروع ہونا ایسے مبادلہ مالیتہ میں ہے جو خود مقصود ہو و اگر مبادلہ واقع ہو مگر مقصود نہ ہو تو تشفہ نہ ہوگا۔

حتیٰ ان المضارب اذا باع دارا و فیہا ربح لا یتحق رب المال الشفۃ فی حصۃ الربح لکونہ تابعاً فیہ، حتیٰ کہ اگر مضارب نے ایک مکان فروخت کیا حالانکہ اس میں نفع شامل ہے تو حصہ نفع میں رب المال کو تشفہ کا استحقاق نہ ہوگا اس واسطے کہ نفع اس میں مقصود نہیں بلکہ تابع ہے، و تضارب کو اپنے حصہ نفع کا مبادلہ مقصود نہیں ہے بلکہ مضاربت کی بیع مقصود ہے اور تو بیع یہ ہے کہ مضارب کی فروخت بمنزلہ رب المال کے فروخت کے ہے تو رب المال خود بائع یا اس کا مال ہے تو تشفہ کے کچھ معنی نہیں ہیں اور جب اس چیز میں تشفہ کا طالب ہو، تو اس کو بیان کر دیا کہ مضارب نے بطور مضاربت کے فروخت کیا پس نفع مقصود نہیں ہے بلکہ تابع ہے تو رب المال تشفہ کا مستحق نہیں ہوتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ جب مبادلہ مالی خود مقصود نہ ہو تو تشفہ لازم نہیں ہوتا ہے، اب مال یہ بیان کہ

کہ صلح کی صورت میں شفعہ واجب ہوگا یا نہیں تو اس میں تفصیل ہے وقال اویصالہ علیہا بانکار یا وہ انکار کے ساتھ دار پر صلح کرے ف تو بھی شفعہ واجب نہیں ہے، اور یہ صحیح نہیں، چنانچہ آتا ہے فان صلح علیہا باقرار و وجبت الشفوعۃ، پھر اگر اس نے دار سے باقرار صلح کی تو شفعہ واجب ہوا ف یعنی مدعی نے اس دار کا دعویٰ کیا اور مدعا علیہ قابض نے اس کے دعویٰ کا اقرار کر کے اس سے ہزار درہم پر صلح کر لی تو گویا مدعی سے ہزار درہم کو خرید لیا، پس شفعہ واجب ہوگا، قال رحمہ اللہ ہکذا ذکر فی اکثر نسخ المعتبر، شیخ نے کہا کہ مختصر قدوری کے اکثر نسخوں میں یوں ہی بلفظ علیہا مذکور ہے یعنی اس دار پر صلح کی اور یہ غلط ہے والصحیح اویصالہ عنہا یا انکار مکان قولہ علیہا اور صحیح یہ ہے کہ یصالہ عنہا یا انکار ہو، یعنی بجائے علیہا کے عنہا ہو ف، میں کہتا ہوں کہ دوسری صورت میں بھی یہی چاہیے، اذا صلح عنہا یا انکار یقی الدار فی بدایہ فتویٰ زعم انہا لم تتول عن ملکہ، جب قابض نے مدعی کے ساتھ اس دار کے دعویٰ سے انکار دعویٰ صلح کر لی یعنی یا وجود دیکر اس کے دعویٰ سے انکار کیا مگر صلح کر لی تو دار مذکور اس کے قبضہ میں رہا، پس وہ زعم کرتا ہے کہ وہ کہی اس کی ملک سے خارج نہیں ہوا، وکذا اذا صلح عنہا لیسکوت اور اسی طرح اگر اس نے سکوت کر کے صلح کی ہو ف تو بھی شفعہ واجب نہ ہوگا، یعنی مدعی نے دعویٰ کیا اور قابض مدعا علیہ نے اقرار نہیں کیا اور انکار بھی نہ کیا بلکہ سکوت کیا، پھر صلح کر لی تو شفعہ واجب نہیں ہے لانہ یحتمل انہ بذل المال اقتداء لیسیدہ و قطعاً لشفع خصمہ کما اذا انکار صریحاً، اس واسطے کہ احتمال ہے کہ اس نے یہ مال صلح اس واسطے بذل کیا کہ اس کی قسم کا فدیہ ہو جاوے اور اس کے خصم مدعی کا غل و شور منقطع ہو جیسے اس صورت میں کہ بعد انکار صریح کے صلح کی تو بھی اسی پر معمول ہے ف یعنی جب مدعا علیہ انکار کرے تو اس پر قسم لازم آتی ہے، پس مرد صالح کبھی سچائی کے باوجود اللہ تعالیٰ کے نام کی تعظیم کی غرض سے قسم سے انکار کرتا ہے تو کہا جائے گا کہ اس نے قسم کا فدیہ دے دیا اور یہ بھی فائدہ ہوا کہ خصم مدعی کا شور و شغب منقطع ہو گیا، بخلاف ما اذا صلح عنہا باقرار اس برخلاف اس کے اگر دعویٰ مدعی کے اقرار کے بعد صلح کی ف تو شفعہ واجب ہے، لانہ معترف بالملک للمدعی وانما استفادہ بالصلح فكان مبادلۃ مالیتہ، اس واسطے کہ اس نے مدعی کی ملکیت کا اقرار کر لیا اور اب اپنی ملکیت اسی صلح کے طور پر حاصل کی تو یہ مالی مبادلہ ہو گیا، ف جس میں شفعہ واجب ہوتا ہے، اما اذا صلح علیہا باقرار او سکوت او انکار وجبت الشفوعۃ فی جمیع ذالک اور اگر مدعا علیہ قابض نے اس دار سے نہیں بلکہ اس دار پر صلح کی، خواہ باقرار یا لیسکوت یا انکار، جس طرح ہوسب صورتوں میں شفعہ واجب ہوگا، لانہ اخذھا عوضاً عن حقہ فی زعمہ اذا لم یکن من جنسہ فیعامل بزعمہ اس واسطے کہ مدعی نے اس دار کو اپنے زعم میں اپنے حق کے عوض لیا ہے جیکہ وہ اس کے حق کی جنس سے نہ ہو تو اس کے زعم کے موافق اس کے ساتھ معاملہ ہوگا ف اور یہ شرط کہ اس کے جنس حق سے نہ ہو اس واسطے لگائی کہ جب اس دار کے حصہ پر صلح ہو تو اس نے اپنا عین حق پایا موافق اپنے زعم کے پس اس میں شفعہ نہ ہوگا، قال ولا شفوعۃ فی ہبۃ لما ذکرنا اور یہہ میں شفعہ نہیں ہے بدیل مذکورہ سابق ف کہ شفعہ صرف معاوضہ مالہ میں ہوتا ہے اور یہہ بدوں معاوضہ کے ایک احسان ہے، الا ان یکون بعوض مشروط لانہ بیع انتہاد لیکن اگر یہہ بعوض مشروط ہو یعنی یہہ میں عوض شرط ہو تو شفعہ واجب ہوگا اس واسطے کہ ایسا یہہ انتہاد میں بیع ہے ولا بد من القبض وان لا یکون الموهوب ولا عوضہ شائعاً، اور یہ ضرور ہے کہ

ایک توفیق ہو جاوے اور دوم یہ کہ جو چیز ہبہ کی گئی اور جو عوض دیا گیا وہ کوئی مشاع نہ ہو ف یعنی غیر مقسوم نہ ہو
 لانه ہبۃ ابتداء، اس واسطے کہ ابتداء میں یہ ہبہ ہے ف لیس ہبہ کے یہ شرائط ہیں کہ قبضہ ہو اور غیر مقسوم
 نہ ہو، وقد قرناہ فی کتاب الہبۃ اور ہم نے اس کو کتاب الہبہ میں بیان کیا ہے۔ ف اور یہ سب اس
 وقت کہ ہبہ میں عوض مشروط ہو، بخلاف ما اذالم یکن العوض مشروطا فی العقد بخلاف اس
 کے اگر عقد میں عوض شرط نہ ہو ف تو ہبہ بشرط عوض نہیں ہے، پس تصفہ واجب نہ ہوگا، اگرچہ موہوب نے
 بھی واہب کو کچھ مال ہبہ کیا ہو، لان کل واحد منہما ہبۃ مطلقۃ، اس واسطے کہ دونوں میں سے ہر ایک
 ہبہ تو ہبہ مطلقہ ہے ف کسی میں عوض شرط نہیں ہے الا انہ اشیب منها فامتنع الرجوع مگر اتنی
 بات ہوتی ہے کہ ہبہ دار پر عوض دے دیا گیا ہے تو رجوع کرنا ممتنع ہو گیا ہے ف اس واسطے کہ جس ہبہ کا عوض
 دیا گیا تو واہب کو آئندہ اپنی ہبہ سے رجوع کرنے کا اختیار نہیں ہوتا ہے، قال ومن باع بشروط الخيار
 فلا شفۃ للشفیع لانه یمنع زوال الملك عن البائع اور جس شخص نے اپنے واسطے خیار شرط کر کے
 فروخت کیا تو شفیع کے واسطے شفہ نہیں ہے اس واسطے کہ وہ بائع سے ملک زائل ہونے کو مانع ہے ف یعنی
 جب بیع میں بائع کے واسطے خیار شرط ہو تو وہ بائع کی ملکیت سے بیع زائل ہونے کو روکتا ہے فان اسقط
 الخيار وجبت الشفۃ لانه زال المانع عن الزوال، پھر اگر بائع نے اپنا خیار ساقط کر دیا تو شفہ واجب
 ہوگا، اس واسطے کہ جو چیز ملکیت زائل ہونے کو روکتی ہے وہ دور ہوگئی ویشترط الطلب عند سقوط الخيار فی
 الصحیح اور شرط ہے کہ خیار ساقط ہونے کے وقت شفہ طلب کرے یہی صحیح قول ہے ف یعنی جب بیع میں خیار
 شرط ہو تو کلام یہ کہ کس وقت شفہ طلب کرے، پس یعنی نے کہا کہ جس وقت بیع واقع ہوئی اسی وقت سے شفہ
 طلب کرے اگرچہ خیار شرط ہے اور صحیح یہ کہ طلب شفہ اس وقت شرط ہے کہ جب بائع نے اپنا خیار زائل کیا، پس
 جس وقت شفیع کو علم ہو کہ بائع نے خیار ساقط کیا اسی وقت طلب کرے لان البیع یصیر سببا لزوال
 الملك عند ذلک اس واسطے کہ اسی وقت جب خیار ساقط ہوا ہے تبھی بیع مذکور بائع کے زوال ملک کا سبب
 ہوتی ہے وان اشتوی لیشوط الخيار وجبت الشفۃ اور اگر مشتری نے اپنے خیار کی شرط پر خریدا ہو تو شفہ
 واجب نہ ہوگا ف اور شفیع اسی وقت شفہ طلب کرے لانه لا یمنع زوال الملك عن البائع بالاتفاق
 اس واسطے کہ مشتری کا خیار شرط ہوتا بائع کی ملکیت زائل ہونے کو بالاتفاق نہیں روکتا ہے ف یعنی بائع سے ملکیت
 زائل ہو جاتی ہے، والشفۃ یتقن علی ما مر اور شفہ اس پر مبنی ہے کہ بائع کی ملکیت زائل ہو، تو
 واجب ہو ف پس فوراً شفہ واجب ہوگا، پھر کیا شفیع فوراً لے سکتا ہے، جواب یہ ہے کہ ہاں فوراً لے سکتا
 ہے و اذا اخذ ما فی التثت وجب البیع لعجز المشتوی عن الرد اور جب تین ہی روز کے اندر شفیع
 نے اس دار کو لے لیا تو مشتری کی بیع واجب ہوگئی، کیونکہ مشتری اس کو واپس کرنے سے عاجز ہو گیا ف کیا
 شفیع کو باقی خیار حاصل ہوگا، تو جواب دیا کہ ولا خيار للشفیع لانه یتثبت بالشروط وهو للمشتوی
 دون الشفیع، شفیع کو خیار شرط حاصل نہیں ہوگا اس واسطے کہ خیار مذکور تو شرط کرنے سے حاصل ہوتا ہے۔ اور
 وہ مشتری کے ساتھ واقع ہوئی تھی، نہ شفیع کے ساتھ ف پس شفیع کو بدون شرط کے خیار نہیں حاصل ہوگا،

مسئلہ وان بیعت فانی جنیہا والخیار لاحدہما قلہ الاخذ بالشفعنا، اگر دار مبیعہ

کے پہلو میں دوسرا دار فروخت کیا گیا حالانکہ بیع میں بائع یا مشتری کسی کا خیار شرط ہے تو جس کو خیار ہے اس کو شفعہ لینے کا اختیار ہے۔ یعنی جس کو خیار شرط ہے وہ پہلو کے مکان کو شفعہ میں لے سکتا ہے، اس میں دو صورتیں ہیں اول یہ کہ بیع میں بائع کے واسطے خیار شرط ہے اور اس عرصہ میں پہلو کا دار فروخت ہونے لگا، پس بائع نے شفعہ طلب کیا، دوم یہ کہ مشتری کے واسطے خیار ہے اور اس حالت میں مشتری نے شفعہ طلب کیا، پس یہ حکم دونوں کو شامل ہے کہ جس کو خیار حاصل ہے وہ شفعہ میں لے سکتا ہے، اما لدبائع فظاہر لبقاء ملكه فی التی لیشفعہ بہا، پس اگر بائع کے واسطے خیار شرط ہو تو ظاہر ہے کہ بائع پہلو کا مکان بحق شفعہ لے سکتا ہے کیونکہ بائع کی ملکیت اس مکان میں جس کے ذریعہ سے شفعہ چاہتا ہے باقی ہے۔ کیونکہ بائع نے اپنے خیار پر اس کو بیچا تھا اور جب بائع کا خیار ہے تو بائع کی ملکیت اس سے زائل نہیں ہوتی ہے اور جب بائع نے شفعہ لیا تو اس نے اپنے خیار سے بیع توڑ دی اس واسطے کہ شفعہ تو دوام کے لیے ہوتا ہے وکذا اذا كان للمشتري، اور اسی طرح اگر مشتری کے واسطے خیار شرط ہو تو وہ بھی لے سکتا ہے، و فیہ اشکال او ضحناہ فی البیوع فلا تعیدہ اور اس میں ایک اشکال و اعتراض ہے جس کو ہم نے بیوع میں واضح کر دیا ہے، پس ہم اس کو اعادہ نہ کریں گے۔ اور تو ضیح اشکال یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک اصل یہ ہے کہ مشتری اپنی خیار شرط سے خریدنے میں مدت خیار کے اندر مبیع کا مالک نہیں ہوتا ہے، جب یہ معلوم ہوا، تو جب اس حالت میں پہلو کا مکان فروخت ہوا تو مشتری کیونکر اس کو شفعہ میں لے سکتا ہے، کیونکہ شفعہ کا استحقاق تو باعتبار ملکیت کے ہوتا ہے اور ملکیت موجود نہیں، اسی وجہ سے مستاجر و مستعیر کو شفعہ نہیں ملتا ہے، جو اب یہ کہ جب اس نے شفعہ طلب کیا تو دلیل ہے کہ ایک دم پہلے اس نے اپنا خیار ساقط کر دیا، اور نہ یہ میں یہ عذر کیا کہ باوجود خیار کے مشتری اس دار کا احق ہو گیا تو اس قدر واسطے استحقاق شفعہ کے کافی ہے، جیسے غلام یا ذون یا مکاتب کے دار کے پہلو میں کوئی دار فروخت ہوا تو ان میں سے ہر ایک کو شفعہ لینے کا اختیار ہے ابھی، و اذا اخذها كان اجازة منه للبیع اور جب مشتری نے پہلو کے دار کو شفعہ میں لیا تو یہ اس کی طرف سے اپنی بیع کی اجازت دینا قرار پاوے گا، و تاکہ اس کی ملکیت ثبوت ہو کر شفعہ لے بخلاف اما اذا اشتواها ولم یروها حیث لا یبطل دار خیار کا یاخذ ما بیع بجنہا بالشفعة، برخلاف اس کے اگر اس نے دار خرید یا حالانکہ اس کو دیکھا نہیں ہے (یعنی کہ خیار الرویہ حاصل ہے) پھر اس کے پہلو میں دوسرا دار فروخت ہوا جس کو اس نے شفعہ میں لے لیا تو اس کے شفعہ میں لینے سے اس کا خیار الرویہ ساقط نہ ہوگا، لان خیار الرویہ لا یبطل بصریح الا بطل فکیف یدلالتہ اس واسطے کہ خیار الرویہ تو دیکھتے سے پہلے صریح باطل کرنے سے نہیں ساقط ہوتا تو شفعہ میں لینے کی دلالت سے کیونکر ساقط ہوگا، و یعنی جو چیز خریدی اگر اس کو دیکھا نہیں اور کہا میں نے اپنا خیار الرویہ ساقط کیا، تو ساقط نہیں ہوتا، پس صریح قول سے ساقط نہ ہوا اور شفعہ میں پہلو کا مکان لینا اس امر کی دلیل ہے کہ اس نے خریدے ہوئے مکان میں خیار الرویہ ساقط کر کے ملکیت پوری کر لی تو اس دلالت سے بدرجہ اولیٰ اس کا خیار الرویہ ساقط ہوگا، یہ سب تو اس امر کا بیان ہے کہ خیار الشرط یا خیار الرویہ میں مشتری نے پہلو کا بکتا ہوا مکان بذریعہ شفعہ کے لے لیا، پھر جب شفعہ آوے گا تو مشتری سے وہ اپنا شفعہ لے لے گا یعنی دار اول لے لے گا، پھر کیا اس کے ساتھ میں دوسرا جو پہلو میں اس نے بحق شفعہ لیا ہے لے سکتا ہے یا نہیں، تو جواب دیا

کہ ثم اذا حض الشفیع الدار الاولى له ان ياخذها دون الثانية، پھر جب دار اول کا شفیع آیا تو وہ دار اول کو لے سکتا ہے اور دوسرے کو نہیں لے سکتا ہے لہذا مملکہ فی الاولیٰ حین بیعت الثانية اس واسطے کہ جب دوسرا دار فروخت ہوا تھا تو اس وقت شفیع کی ملکیت دار اول میں نادر تھی وں تو دوسرے مکان کا شفیع اس شفیع کو نہیں مل سکتا ہے پس وہ مشتری کی ملک میں مسلم رہا، واضح ہو کہ دار اول کا شفیع اس واسطے کہا کہ اگر یہ شفیع دار اول و دوم دونوں کا شفیع ہو، مثلاً اس کا مکان دونوں سے طامق ہو اور اس نے دونوں کا شفیع طلب کیا ہے تو وہ دونوں کو شفیع میں لے لے گا یا مشتری کے ساتھ نصف کا شریک ہوگا، قال ومن ابتاع دارا فاسدا فلا شفیعۃ فیہا اگر کسی نے خرید فاسد کے طور پر ایک دار خریدا تو اس میں شفیع نہیں ہے وں اور بیوع فاسد کی صورتیں کتاب الیومع میں مذکور ہیں، مثلاً مشتری نے یہ دار اسی شرط پر خریدا کہ بائع کو علاوہ ثمن کے ایک ہزار درہم قرضہ دے تو بیع فاسد ہے پس اس میں حق شفیع نہیں ہے، نہ مشتری کے قبضہ سے پہلے اور نہ قبضہ کے بعد۔ اما قبل القبض فلعدم زوال ملک البائع، پس قبضہ مشتری سے پہلے اس واسطے شفیع نہیں کہ بائع کی ملک زائل نہیں ہوئی ہے، وبعد القبض لاحتمال الفسخ وحق الفسخ ثابت بالشرع لدفع الفساد فی اثبات حق الشفیعة تقریر الفساد فلا یجوز اور قبضہ کے بعد بھی حق شفیع اس واسطے نہیں کہ فسخ کا احتمال موجود ہے اور فسخ کا حق بذریعہ حکم شرع کے ثابت ہے تاکہ بیع میں جو فساد ہے دور کیا جاوے اور اس حالت میں شرعاً حق شفیع ثابت کرنے میں اس فساد کو ثابت رکھنا ہوگا، تو یہ جائز نہیں ہے وں پس حق شفیع ثابت نہیں ہے بلکہ حکم ہے کہ اس بیع کو فسخ کریں، ورنہ فعل حرام ہے، اگر کہا جاوے کہ فسخ کے احتمال سے اگر شفیع ثابت نہ ہوتا تو جب مشتری نے اپنا خیار شرط کر کے عقار خریدا تو احتمال فسخ موجود ہے۔ پس چاہیے کہ شفیع ثابت نہ ہو تو جواب یہ ہے کہ بیع فاسد میں تصرف حرام ہے اور احتمال فسخ ہے۔

مختلف ما اذا كان الخيار للمشتري في البيع الصحيح لانه صار اخص به تصرفا بخرافات اس کے اگر مشتری کے واسطے بیع صحیح میں خیار شرط ہو تو شفیع پہنچتا ہے اس واسطے کہ وہ تصرف میں احق ہو گیا وں، ہر طرح اس کو تصرف کا اختیار ہے اور بیع تمام ہو جائے گی وں فی البیع الفاسد ممنوع عنہ اور بیع فاسد میں مشتری تصرف سے ممنوع ہے وں پھر یہ سب اس وقت تک ہے کہ بیع فاسد میں بیع اس لائق باقی ہو کہ بائع یا مشتری اس کو فسخ کر کے پھر سکتا ہے یا پھیرنے کا حق قائم ہو قال فان سقط حق الفسخ وجبت الشفیعة، پھر اگر فاسد بیع صحیح کا حق ساقط ہو گیا تو اب شفیع واجب ہوگا، لہذا لیسوا لعمانہ کیونکہ جو امر مانع تھا وہ دور ہو گیا وں بیعت دارا بجنہا وہی فی ید البائع بعد قلہ الشفیعة لبقاء مملکہ اور اگر اس دار کے پہلو میں دوسرا دار فروخت کیا گیا حالانکہ ابھی تک یہ دار بائع کے قبضہ میں ہے لہذا اگرچہ وہ اس کو بطور بیع فاسد کے فروخت کر چکا ہے تو بائع کے پہلو کے مکان میں شفیع پہنچتا ہے کیونکہ بائع کی ملکیت ابھی باقی ہے وں کیونکہ بیع فاسد میں مشتری کی ملکیت حاصل نہیں ہوتی جب تک کہ قبضہ نہ کرے اور یہاں بائع کا قبضہ موجود ہے وں ان سلمها الی المشتري فهو شفیعہا لان الملك له، اور اگر بائع نے بیع فاسد کا دار اس کے مشتری کو سپرد کر دیا ہو تو پہلو کے مکان کا شفیع خود مشتری ہے کیونکہ اب مشتری کی ملکیت ہے وں اور اگر ایسا ہوا کہ بائع نے اپنے قبضہ کی صورت میں شفیع طلب کیا حتیٰ کہ اس کو ملا تو پہلو کا مکان بحق شفیع لے سکتا ہے، اور اگر خالی شفیع اس نے طلب کیا، ثم ان سلم البائع قبل الحكم بالشفیعة

لہ بطلت شفعتہ، پھر اگر بائع نے یہ دار مشتری کو سپرد کر دیا حالانکہ ابھی قاضی نے اس کے واسطے پہلو کے مکان کے واسطے لینے کا حکم نہیں دیا ہے تو بائع کا شفوعہ باطل ہو گیا، کما اذا باع، جیسے اگر ایک شخص نے شفوعہ طلب کیا پھر حکم سے پہلے اس نے اپنا وہ مکان جس کے ذریعہ سے شفوعہ چاہتا ہے، فروخت کر دیا تو شفوعہ باطل ہو جاتا ہے بخلاف ما اذا سلم بعد ذلک، برخلاف اس کے اگر بائع نے پہلو کا مکان شفوعہ میں لے کر اس کے بعد مشتری کو اپنا مکان سپرد کیا تو شفوعہ باطل نہ ہوگا، بلکہ پورا ہو چکا، لان یقارء ملکہ فی الدار التی الشفوعہ بہا بعد الحکم بالشفوعۃ لیس لیثرب کیونکہ شفوعہ کا حکم ہو جانے کے بعد یہ شرط نہیں ہے کہ جس دار کے ذریعہ سے شفوعہ حاصل کیا تھا وہ برابر ملک میں باقی رہے۔ یقیناً الماخوذۃ بالشفوعہ علی ملکہ تو جو مکان اس نے شفوعہ میں لیا ہے وہ اس کی ملکیت پر باقی رہا اور اگر بیع فاسد کے طور پر خریدا ہوا مکان مشتری نے قبضہ میں لیا اور پہلو کے مکان کا شفوعہ طلب کیا تو اس کو شفوعہ کا استحقاق ہے وان استردھا البائع من المشتري قبل الحکم بالشفوعۃ لہ بطلت اور اگر مشتری کے واسطے پہلو کے مکان میں شفوعہ کا حکم ہو جانے سے پہلے بائع نے بیع فاسد کا خریدا ہوا مکان مشتری سے واپس کر لیا تو مشتری کا شفوعہ باطل ہو گیا۔ لان قطع ملکہ عن التی یشفع بہا قبل الحکم بالشفوعۃ کیونکہ مشتری کی ملک اس مکان سے جس کے ذریعہ سے شفوعہ طلب کرتا ہے، حکم شفوعہ ہونے سے پہلے منقطع ہو گئی وان استردھا بعد الحکم یقیناً التانیہ علی ملکہ لما بینا اور اگر پہلو کے مکان میں شفوعہ کا حکم ہو جانے کے بعد بائع نے بیع فاسد کا خریدا ہوا مکان واپس لیا تو دوسرا مکان یعنی پہلو والا اس کی ملکیت پر باقی رہے گا بوجہ مذکورہ بالا، و ان کہ حکم شفوعہ ہو جانے کے بعد یہ شرط نہیں ہے کہ جس کے ذریعہ سے شفوعہ لیا ہے وہ برابر اس کی ملکیت میں باقی رہے، واضح ہو کہ قسمت و بطوارہ میں بھی مبادلہ کے معنی ہوتے ہیں جیسا کہ کتاب القسمت میں مذکور ہے، قال و اذا اقتسم الشراء العقار فلا شفوعۃ لجارہم بالقسمۃ اگر شریکوں نے مشترک عقار کو باہم تقسیم کر لیا تو ان کے جابر پر وہی کو بوجہ بطوارہ کے شفوعہ نہیں پہنچتا ہے، لان القسمۃ فیہا معنی الاقراض و لہذا یجوز فیہ الجبر، اس واسطے کہ بطوارہ میں جدا کرنے کے معنی ہیں اور اسی وجہ سے بطوارہ کے بارہ میں جبر جاری ہوتا ہے و یعنی بطوارہ صرف مبادلہ نہیں ہے بلکہ اس میں شرکت کو جدا کرنے کے معنی ہیں، اسی واسطے جب بطوارہ کی درخواست صحیح ہو تو جو شریک کہ بطوارہ پر راضی نہ ہو قاضی اس کو بطوارہ پر مجبور کرے گا، حالانکہ یہ بالکل مبادلہ ہوتا تو صرف اپنی خوشی پر موقوف ہوتا اور قاضی کا جبر نہیں ہو سکتا تھا۔ والشفوعۃ ما شرعت الا فی المبادلۃ المطلقة حالانکہ حق شفوعہ صرف ایسے ہی مبادلہ میں مشروع ہوا ہے جو مبادلہ مطلق ہو یعنی ہر وجہ سے وہ مبادلہ ہو، الزلیجی، قال و اذا اشتوی دارا فسلم الشفیع الشفوعۃ ثم ردھا المشتري بخیار رویۃ او شرط، اگر مشتری نے کوئی دار یا عقار خریدا پس شفیع نے اپنا حق شفوعہ دیدیا یعنی نہیں طلب کیا بلکہ سپرد کر دیا پھر مشتری نے اس دار کو بوجہ خیار رویۃ کے ناپسند کر کے یا بوجہ خیار شرط کے واپس کر دیا۔ او بعیب بقضاء قاض یا بوجہ عیب کے حکم قاضی واپس کر دیا و ان حنی کہ بیع ہر وجہ سے فسخ ہو گئی، فلا شفوعۃ للشفیع تو اب شفیع کو شفوعہ نہیں حاصل ہوگا و یعنی مشتری کی طرف سے بائع کو واپس ہونا کوئی جدید بیع نہیں ہے، پس شفیع کو حق شفوعہ حاصل نہ ہوگا لانہ فسخ من کل وجہ فعادالی قدیم ملکہ اس واسطے کہ یہ تو ہر طرح سے فسخ ہے تو بیع اپنی قدیم ملک میں پھر آئی، والشفوعۃ فی انشاء العقد حالانکہ شفوعہ واجب ہونا جدید عقد میں ہوتا ہے ولا فرق فی ہذا بین القبض وعدمہ

اور اس حکم میں کچھ فرق نہ ہوگا خواہ قبضہ سے پہلے واپس کیا ہو یا قبضہ کے بعد واپس کیا ہو۔ ہذا ہر طرح قبیح ہے اور کسی طرح جدید عقد نہیں تاکہ پھر بائع کے پاس حق شفۃ پہنچے، بدیں معنی کہ بائع نے گویا اس کو مشتری سے خرید کیا جیسے آقالہ وغیرہ کی صورت میں ہوتا ہے، چنانچہ فرمایا: **وان ردھا بعیب بغیر قضاء وقتا بلا البیع فلیشفیع الشفۃ** اور اگر مشتری نے اس دار کو بوجہ عیب کے بدوں حکم قاضی واپس کیا، یعنی باہمی رضامندی یا اقرار بائع سے واپس کیا یا ان دونوں نے باہم بیع کا آقالہ کر لیا تو شفیع کو اس میں حق شفۃ حاصل ہوگا۔ یعنی اول تو اس نے مشتری کو شفۃ سے دیا تھا، پھر عیب بائع نے اس کو دوبارہ خریدا تو بائع کے پاس مشتری کو حق شفۃ لینے کا استحقاق ہوا **لانہ فسخ فی حقرہما لولا یتہما علی انفسہما وقد قصد الفسخ**، اس واسطے کہ یہ واپس تو بائع و مشتری کے حق میں فسخ ہے کیونکہ ان دونوں کو اپنی ذات پر اختیار حاصل ہے حالانکہ ان دونوں نے فسخ بیع کا قصد کیا ہے۔ فس خلاصہ یہ کہ بائع و مشتری نے باہمی رضامندی سے اس بیع کو فسخ کرنا چاہا تو ان کے چاہنے سے انہیں کے حق میں فسخ قرار پائے گی اس واسطے کہ شرعاً تو وہ بیع پوری ہو چکی تھی تو اب یہ مبادلہ پھر شروع ہوا لیکن اس مبادلہ کو ان دونوں نے فسخ قرار دیا تو باہمی رضامندی سے موجود ہے اور دونوں کو اپنی ذات پر اختیار ہے تو یہ دونوں اس کو فسخ قرار دیں، **وهو بیع جدید فی حق ثالث** لوجود حد البیع وهو مبادلۃ المال بالمال بالتواضی اور تیسرے کے حق میں یہ بیع جدید ہے کیونکہ بیع کے معنی یعنی مال کو مال سے مبادلہ کرنا باہمی رضامندی کے ساتھ یہاں پائے جاتے ہیں، **فت** تو یہ درحقیقت جدید بیع ہے جس کو بائع و مشتری نے فسخ قرار دیا ہے اور چونکہ بائع و مشتری کی ولایت کسی دوسرے پر نہیں ہے تو اور لوگوں کے حق میں یہ بیع جدید ہے، **والشفیع ثالث** اور شفیع بھی تیسرا شخص ہے **فت** نہ بائع ہے اور نہ مشتری ہے پس اگر وہ اس کو فسخ نہیں کھراتا تو اس کا بیع جدید کھڑا نا جائز ہے، پھر واضح ہو کہ بدوں حکم قاضی کے بوجہ عیب کے واپس کرنے کی دو صورتیں ہیں، اول یہ کہ مشتری نے بعد قبضہ کے بدوں حکم قاضی کے واپس کی اور دوم یہ کہ قبل قبضہ کے واپس کی **وموادۃ السرد یا لعیب بعد القبض لان قبلہ فسخ من الاصل وان کان بغیر قضاء علی ما عرف اور مصنف کی مراد عیب کی وجہ سے واپسی میں واپسی ہے کہ جو قبضہ کے بعد بغیر حکم قاضی ہو کیونکہ قبضہ سے پہلے جو واپسی بوجہ عیب ہو وہ بالکل فسخ ہوتی ہے اگرچہ وہ بغیر حکم قاضی ہو جیسا کہ اپنے موقع میں معلوم ہو چکا **فت** یعنی آخر باب خیارات روئے میں کہ قبضہ سے پہلے صفحہ تمام نہیں ہوتا ہے، **وقی الجامع الصغیر ولا شفۃ فی قسمۃ ولا خیارات روئیتہ** وهو یکسر السراء ومعناہ لا شفۃ بسبب السرد بخیار السروئیتہ لما بینا، اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ شفۃ نہیں بٹوارہ میں اور نہ خیارات روئیت میں، یہ لفظ یکسرہ را یعنی مجرور مضاف ہے اور معنی یہ ہیں کہ شفۃ نہیں بسبب ایسی واپسی کے جو خیارات روئیت کے حکم سے ہو بدلیل مذکورہ بالا **فت** یعنی یہ بالکل ہر وجہ سے فسخ ہے، تو بائع کا خریدنا کسی وجہ سے ثبوت نہیں ہوتا پس شفۃ بھی ثبوت نہیں ہو سکتا، **ولا تصح السروئیتہ بالفتہ عطفاً علی الشفۃ** اور یہ صحیح نہیں کہ جو لاخیار روئیت کو بفتح را روایت کیا گیا ہے بوجہ عطف شفۃ کے **فت**، حتیٰ کہ یہ معنی ہوتے ہیں کہ بٹوارہ میں نہ شفۃ ہے اور نہ خیارات روئیت ہے، جس کا یہ حاصل ہے کہ جب بٹوارہ کیا گیا تو کسی حق دار کے حصہ میں غیر کو شفۃ نہیں پہنچتا اور کسی حق دار کو اپنے حصہ میں خیارات روئیت نہیں پہنچتا ہے مگر یہ روایت غلط ہے، کیونکہ یہ معنی خود امام محمد کی تصریح کے مخالف ہیں، **لان الروایۃ محفوظہ فی کتاب القسمۃ** **انہ یتثبت فی القسمۃ خیارات المرادیتہ وخیارات الشرط**، اس واسطے کہ کتاب القسمۃ میں محفوظ روایت موجود ہے کہ بٹوارہ**

میں خیار الرویۃ اور خیار الشرط ثابت ہوتی ہیں، الا تمہما یتبیتان لخلل فی الرضاء فیما یتعلق لزومہ
بالرضاء اس کی وجہ یہ ہے کہ خیار الرویۃ اور خیار الشرط، دونوں خیار ایسے امور میں ثابت ہوتے ہیں جن کا لازم ہونا متعلق
برضاء مندی ہے جو کہ اس کے کہ رضاء مندی میں کچھ خلل ہے، ف، یعنی جب ایسا امر ہو کہ وہ برضاء مندی لازم ہوتا ہے،
حالا نکر رضاء مندی میں خلل ہے تو خیار ثابت ہوگا، وهذا المعنی موجود فی القسۃ واللہ سبحانہ اعلم اور بٹوارہ
میں یہ معنی موجود ہیں ف، یعنی ان کا لزوم موقوف برضاء مندی ہے تو اس میں بھی خیار الرویۃ والشرط ثابت ہوگا، واللہ
سبحانہ تعالیٰ اعلم۔

باب، ما یبطل بہ الشفۃ

باب ایسے امور کے بیان میں جن سے شفعہ باطل ہو جاتا ہے

قال واذا ترک الشفیع الا شہاد حین علم بالبیع وهو یقدر علی ذلک بطلت شفعتہ
اگر شفیع نے گواہ کرنا ترک کیا جس وقت کہ وہ بیع سے آگاہ ہوا حالانکہ اس کو اشدہا کی قدرت تھی تو اس کا شفعہ باطل ہو گیا
لا عراضہ عن الطلب وهذا لان الاعراض انما یتحقق حالۃ الاختیار وحی عند القدرۃ
اس واسطے کہ اس نے طلب شفعہ سے منہ موڑا اور یہ حکم اس وجہ سے ہوا کہ اختیاری حالت میں ہی اعراض پایا جاتا ہے
اور اختیاری حالت پر وقت قدرت ہے ف یعنی جب آدمی کام پر قادر ہو تو اس کی حالت اختیاری ہے پس
جب حالت اختیاری میں اس نے طلب شفعہ پر گواہ نہ کیے تو یہ اعراض کی دلیل ہے پس شفعہ باطل ہو گیا، وكذلك
ان اشہد فی المجلس ولم یشہد علی احد المتبا یعین ولا عند العقار وقد اوضحنا فیما
تقدم اور اسی طرح اگر اس نے آگاہی کی مجلس میں طلب شفعہ پر گواہ کیے اور بائع یا مشتری میں سے کسی پر
گواہ نہ کیے اور نہ عقار کے نزدیک گواہ کیے تو بھی شفعہ باطل ہوا اور ہم نے اس کو سابق میں شرح کر دیا ہے۔

ف خلاصہ یہ ہے کہ اگر اس نے طلب مواثبہ کی مگر طلب اشدہا نہیں کی، یعنی بائع یا مشتری میں سے کسی کے اوپر
گواہ نہیں کیے اور نہ عقار کے پاس گواہ کیے، یعنی ان تینوں مواقع میں سے کسی جگہ گواہ نہیں کیے تو بھی شفعہ باطل ہوا۔
اور واضح ہو کہ طلب اشدہا ابتداء میں لازم نہیں ہے بلکہ ابتداء میں طلب مواثبہ ہے، پھر شفعہ حاصل کرنے کے
واسطے طلب اشدہا بنظر حکم قاضی واجب ہے کیونکہ انکار کے وقت قاضی کو بلکہ مشتری یا بائع کو اس کا علم نہیں ہے
تو گواہی ضرور ہے، اگر شفیع نے شفعہ طلب کیا اور مشتری نے درخواست کی کہ کچھ مال لے کر اپنے شفعہ سے درست بردار
ہو جائے پس اس کو منظور نہ کرنا چاہیے، وان صالح من شفعتہ علی عوض بطلت شفعتہ و رد العوض
اور اگر شفیع نے اپنے شفعہ سے کسی قدر عوض پر صلح کی تو شفعہ باطل ہو گیا اور عوض واپس دلایا جائے گا ف کہ یہ
رضیت حرام ہے لان حق الشفۃ لیس بحق متقرر فی المل بل هو مجرد حق الملک فلا یصح
الاعتیاض عنہ، اس واسطے کہ حق شفعہ کوئی حق عقار میں متقرر نہیں ہے بلکہ یہ حق تو خالی مالک ہو جانے کا حق ہے
تو اس حق سے عوض لینا صحیح نہیں ہے، ف پس عوض پھیر دیا جائے گا اور شفعہ بھی باطل ہو گیا ولا یتعلق استقاطہ
بالجائز من الشرط قبل الفاسد اولی ف تبطل الشرط ویصح الاستقاط، اور حق شفعہ کو ساقط کرنا شرط

سے متعلق نہیں ہوتا، تو شرط فاسد سے بدرجہ اولیٰ متعلق نہ ہوگا، پس شرط باطل ہوگی اور حق ساقط کرنا صحیح ہو جائیگا۔
 ف تو رشوت کی شرط سے ساقط کرنے کی وجہ نہ ہوئی کیونکہ وہ شرط سے متعلق نہ ہوگا، تو یوں ہی ساقط ہوا، کیونکہ جب
 شرط سے متعلق کرنا اور نہ کرنا دونوں برابر ہیں تو گویا اس نے کہا کہ میں نے اپنا شفہ ساقط کیا اور تو مجھے اس قدر مال
 دے اور اسی طرح اگر کہا کہ میں نے شفہ ساقط کیا بشرطیکہ تو مجھے یہ مکان عاریت دے تو کوئی شرط جائز نہیں،
 کیونکہ کچھ تعلق نہیں ہے اور شفہ ساقط ہو گیا وکذا الویاع شفعتہ یمال لہا بینا اور اسی طرح اگر اس نے
 اپنے شفہ کو مال کے عوض فروخت کیا بدلیل مذکورہ بالا، ف تو بھی شفہ باطل ہوا اور بیع باطل ہے، حتیٰ کہ مال عوض
 واپس دلایا جائے گا، کیونکہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ حق شفہ اس بیع کے اندر کوئی حق ثابت نہیں بلکہ ملکیت حاصل
 کرنے کا حق ہے تو اس کا مبادلہ مالی صحیح نہیں ہے اور جب اس نے مبادلہ مالی پر شفہ ساقط کیا، حالانکہ مبادلہ کا کچھ تعلق
 نہیں تو مبادلہ باطل ہے اور شفہ ساقط ہو گیا، الحاصل حق شفہ کوئی حق بالفعل بیع میں قائم نہیں جس کا عوض لینا جائز ہو
 بخلاف القصاص بر خلاف قصاص کے ف کہ اگر مقتول کے دل نے قاتل سے مال لے کر قصاص چھوڑ دیا تو
 جائز ہے لانه حق متقرر اس واسطے کہ قصاص ایک حق متقرر ہے ف کہ قاتل کے خون بہانے کا وہ مالک
 ہے، و مجلات الطلاق والعتاق، اور بر خلاف طلاق وعتاق کے، ف کہ اگر مال لیکر شوہر نے طلاق دی
 یا مال لے کر غلام کو آزاد کیا یعنی معاوضہ مالی کھڑا تو جائز ہے لانه اعتبار عن صلاک فی الملحل اس واسطے
 کہ طلاق یا عتاق سے عوض لینا تو محل میں ملکیت چھوڑنے کا عوض ہے ف، کیونکہ عورت و غلام میں اس کو ملکیت
 تصرف ذاتی حاصل تھی، و نظیراً اذا قال للمخیرة اختارینی بالفت اور شفہ کی نظیر یہ ہے کہ جس عورت کو
 فسخ نکاح کا اختیار حاصل ہونے والا ہے اس سے شوہر نے کہا کہ تو ہزار درہم پر مجھے اختیار کر لے ف اور اس نے
 شوہر کو اختیار کیا تو اس کا خیار مٹ گیا اور عوض باطل ہے، او قال العین لا صاۓہ یا مرد عین نے اپنی زوجہ
 سے کہا ف حالانکہ عورت کو اختیار دیا گیا ہے کہ چاہے نکاح فسخ کرے، پس عین نے اس سے کہا اختاری ترک
 الفسخ بالفت فاختارت سقط الخیار ولا یتبیت العوض کہ تو فسخ کو چھوڑنا یعنی نکاح باقی رکھنا عوض
 ہزار درہم کے اختیار کر لے پس اس عورت نے اختیار کیا تو عوض نہیں ثابت ہوگا، ف کیونکہ یہ صرف حق ہے اور محل
 میں حق متقرر نہیں ہے جس کا مواضع جائز ہو والکفالة بالنفس فی ہذا بمنزلة الشفحة فی روایتہ،
 اور کفالت نفس اس بارہ میں ایک روایت کے موافق بمنزلہ شفہ کے ہے، ف یعنی اگر کسی نے دوسرے کی ذات
 کی کفالت کی یعنی حاضر قناتنی کی پس کفیل نے کہا کہ ہزار درہم پر مجھ کو کفالت سے بری کر دے اور اس نے منظور کیا
 تو مانند شفہ کے کفالت ساقط ہوگئی اور مال واجب نہیں ہوگا، یہ روایت ابو سلیمان جوزجانی ہے، و فی اخری لا
 تبطل الکفالة ولا یجیب المال اور دوسری روایت میں آیا ہے کہ کفالت نہیں باطل ہوگی اور مال بھی واجب
 نہیں ہوگا قیل ہذا روایتہ فی الشفحة، بعض مشائخ نے کہا کہ شفہ میں بھی یہی روایت ہے، ف کہ اگر شفہ
 کو عوض مالی پر چھوڑا تو عوض واجب نہیں اور شفہ بھی ساقط نہیں ہوگا، وقیل ہی فی الکفالة خاصة، اور بعض
 مشائخ نے کہا کہ یہ روایت صرف کفالت میں ہے ف کہ مال پر صلح کرنے میں کفالت باطل نہیں ہوتی ہے، اور
 شفہ ایسی صلح سے باطل ہو جاتا ہے، وقد عرفت فی موصعہ اور یہ اپنے موقع پر معلوم ہو چکا ہے ف یعنی
 مبیوع میں تو بیع مذکور ہے، ع ر قال واذا مات الشفیع بطلت شفعتہ، اگر بیع بعد طلب شفہ کے مر گیا

تو اس کا شفعہ باطل ہو گیا، و یعنی عقار مشفوعہ لینے یا حکم ہونے سے پہلے مر گیا تو شفعہ باطل ہو گیا اور میراث نہیں ہوگا و قال الشافعی تو میراث عندہ اور امام شافعی نے فرمایا کہ اس کی میراث ہوگا، و یعنی وارث بجائے اس کے حق شفعہ پارے گا، یعنی بطور میراث پارے گا، قال رحمہ اللہ معناه - اذامات بعد البیع قبل القضاء بالشفعة، شیخ مصنف نے کہا کہ اس مسئلہ اختلافی کے معنی یہ ہیں کہ شفیع مذکور بعد بیع کے حکم شفعہ ہونے سے پہلے مر گیا، و تو شافعی کے نزدیک حق شفعہ اس کے وارثوں کے واسطے میراث ہوگا اور ہمارے نزدیک نہیں ہوگا، بلکہ شفعہ باطل ہو گیا، اما اذامات بعد قضاء القاضی قبل نقد الثمن وقبضہ فالبیع لازم لورثتہ اور اگر شفیع بعد حکم قاضی کے ادائے ثمن وقبضہ سے پہلے مر گیا تو یہ بیع اس کے وارثوں کے واسطے لازم ہوگی، و هذا نظیر الاختلاف فی خيار الشرط وقد مر فی البیوع اور یہ مسئلہ نظیر اس اختلاف کے ہے جو خيار الشرط میں ہے اور یہ بیوع میں گذرا و چنانچہ اگر اپنے واسطے شرط خیار کر کے بیع کی یعنی خرید یا فروخت کی پھر ایام خیار میں مر گیا تو شافعی وارثوں کے نزدیک وارثوں کو میراث پہنچے گا اور ہمارے نزدیک بیع لازم ہوگئی، اس واسطے کہ مثل خیار کے شفعہ بھی ایک حق ہے جو قابل انتقال نہیں ہے کیونکہ شاید وہ لے یا دیدے، و ان بالموت یزول ملکہ عن دارہ اس واسطے کہ موت کی وجہ سے شفیع میت کی ملکیت اپنے دار سے زائل ہوتی و جس کے ذریعہ سے حق شفعہ ملا تھا، و ینتبت المملک للوارث بعد البیع اور وارث کے لیے ملکیت ثابت ہوتی، لیکن وارث کو یہ ملکیت دار مشفوعہ کی بیع کے بعد ثابت ہوتی، و قیامہ وقت البیع و بقاء ملکیت للشفیع الی وقت القضاء شرط فلا یتوجب الشفعة بدوئہ اور شفیع کے واسطے شرط یہ ہے کہ دار مملوکہ میں ملکیت حکم قاضی کے وقت تک قائم و باقی رہے، پس بدوں اس شرط کے وہ شفعہ کا مستحق نہیں رہے گا و اور جب وہ خود مستحق نہیں رہا تو اس سے میراث بھی نہیں ہو سکتی ہے، و ان مات المشتري لم تبطل اور اگر مشتری مر گیا تو شفیع کا شفعہ نہیں باطل ہوگا، لان المستحق باقی و لم یتغیر سبب حقه، اس واسطے کہ شفعہ کا جو مستحق ہے وہ زندہ موجود ہے اور اس کے حق کا سبب بھی متغیر نہیں ہوا۔ و لا یباع فی دین المشتري و وصیتہ اور واضح ہو کہ دار مشفوعہ مشتری میت کے قرضہ یا وصیت میں فروخت نہیں کیا جائے گا و لو باعه القاضی او الوصی او اوصی المشتري فیها بوصیة فللشفیع ان یتطلبہ و یاخذ الدار لتقدمہ اور اگر قاضی نے یا میت کے وصی نے اس عقار کو فروخت کیا یا مشتری میت نے اس عقار میں وصیت کی یعنی نصف یا چوتھائی وغیرہ کی وصیت کی تو شفیع کو اختیار ہے کہ یہ تصرف قاضی وغیرہ کو باطل کرے اور دار مذکورہ کو لے لے کیونکہ حق سب سے پہلے متعلق ہوا ہے و لهذا ینقض تصرفہ فی حیاتہ اور اسی وجہ سے مشتری کا خود تصرف اپنی زندگی میں توڑا جاتا ہے و پس اگر مشتری نے خود یہ دار فروخت کیا تو شفیع کو اختیار ہے کہ توڑ دے کیونکہ اس کا حق متقدم ہے، و اذ باع الشفیع ما نتفع بہ قبل ان یقضی لہ بالشفعة بطلت شفعتہ اور اگر شفیع نے وہ عقار جس کے ذریعہ سے شفعہ کا مستحق تھا فروخت کیا قبل اس کے کہ شفیع کے واسطے شفعہ کا حکم دیا جاوے تو اس کا شفعہ باطل ہو گیا، لہذا سبب الاستحقاق قبل التملک و هو الاتصال بملکہ بوجہ اس کے کہ دار مشفوعہ کی ملکیت حاصل ہونے سے پہلے جو استحقاق شفعہ کا سبب تھا، وہ زائل ہو گیا، اور سبب یہ کہ ملکیت شفیع سے متصل ہونا، و توجب شفیع کی ملکیت سے اتصال نہ رہا تو اس کو شفعہ کا

سبب بھی نہیں ہے، پس تاقی حکم نہیں فرمادے گا، ولہذا یزول بہ وان لم یعلم لیشراء المشفوعۃ، اور اسی وجہ سے اگر شفعہ کو دار مشفوعہ فروخت ہونے کی خبر بھی نہ ہو اور اس نے اپنا دار فروخت کیا تو بھی حق شفعہ ساقط ہو جاتا ہے، کیونکہ ساقط ہونے کے واسطے مسقط کے جاننے کی شرط نہیں ہے اور یہی ایک روایت مالک و شافعی و احمد سے ہے، کما اذا سلم صبیحاً، جیسے صبیحاً شفعہ دیدے تو ساقط ہو جاتا ہے، او ابوا عن الدین وھو لا یعلم بہ، یا جیسے دیون کو قرضہ سے بری کیا حالانکہ اس کو اپنا قرضہ نہیں معلوم ہے، ف تو بھی قرضہ ساقط ہو جائے گا، پس حاصل یہ ہوا کہ جو چیز ساقط ہوئی اس کو جاننے کی شرط نہیں ہے، وھذا بخلاف ما اذا باع الشفیع داراً بشروط الخیار لہ لانتہ یمنع لزوال فبقی الاتصال اور یہ حکم برخلاف اسی صورت کے ہے کہ شفعہ اپنا مکان اپنے واسطے خیار شرط کر کے فروخت کیا اس واسطے کہ بائع کے واسطے خیار ہونا اس کی ملکیت زائل ہونے سے روکتا ہے تو دار مشفوعہ سے اس کا اتصال باقی رہا، پس شفعہ باقی رہا، پھر واضح ہو کہ یہ شرط ہے کہ شفعہ اس بیع مذکور میں جو بائع و مشتری کے درمیان واقع ہوئی ہے، مساعد ایسے طور پر نہ ہو کہ یہ بیع تمام ہو جاوے، ورنہ گویا اس نے شفعہ دے دیا، قال وکیل البائع اذا باع، بائع کے وکیل نے جب عقار فروخت کیا، ف یعنی عقار کے مالک نے کبھی بیع کے واسطے وکیل کیا، وھو الشفیع، حالانکہ یہی شفعہ ہے، ف یعنی اس عقار کا شفعہ بھی وکیل ہے، فلا شفعۃ لہ، تو وکیل مذکور کے واسطے حق شفعہ نہیں ہے، ف، یہ تو وکیل بائع کا حکم ہے، و وکیل المشتوی اذا ابتاع فلہ الشفعۃ، اور مشتری کے وکیل نے جب عقار خریدا حالانکہ یہی شفعہ ہے تو وکیل مذکور کو حق شفعہ حاصل ہے۔ ف، مثلاً زید نے عقار خریدنے کے واسطے بکر کو وکیل کیا اور بکر ہی اس عقار کا شفعہ ہے پس بکر نے زید کے واسطے خریدا پھر شفعہ طلب کیا تو اس کو شفعہ ملے گا، اور امام شافعی و احمد کے نزدیک وکیل بائع کو بھی شفعہ ملے گا۔ اور ہمارے نزدیک اس بارے میں ایک کلیہ قاعدہ ہے، والاصل ان من باع او بیع لہ لا شفعۃ لہ۔ اور کلیہ قاعدہ یہ ہے کہ جس شخص نے خود فروخت کیا (وکیل یا بائع) یا اس کے واسطے فروخت کیا گیا (موکل)، تو اس کو حق شفعہ نہیں رہا، ف پس وکیل بائع یا بائع کسی کے واسطے شفعہ نہیں ہے، ومن اشتری او ابیع لہ فلا الشفعۃ اور جس شخص نے خرید کیا ہو یا اس کے واسطے خرید واقع ہوئی ہو تو اس کے لیے شفعہ ہے، ف یعنی مشتری خود خریدے یا اس کے لیے اس کا وکیل خریدے تو ہر ایک کے واسطے شفعہ ہے پس یہ مفید ہے کہ وکیل مشتری کے واسطے حق شفعہ حاصل رہتا ہے اور واضح ہو کہ وکیل بائع یا وکیل مشتری سے متعلق یہ صورتیں ہیں کہ زید نے بکر کو اپنا دو ہزار روپیہ مضاربت پر دیا کہ نفعانفت نفع پر تجارت کرے پھر مضارب بکر نے ایک مکان خریدا تو یہ خرید واسطے زید کے واقع ہوئی پس زید کو حق شفعہ حاصل ہے، اور اسی طرح اگر دو ہزار روپیہ بکر کو بیعاً پر دیا، یعنی بطور احسان کے میرے واسطے تجارت کر دے حتیٰ کہ کل نفع زید کے واسطے ہے پس یہ خرید بھی زید کے واسطے ہے، اور اگر بکر نے کوئی عقار خرید کر فروخت کیا تو بائع بکر ہے اور یہ بیع واسطے زید کے واقع ہوئی، خواہ مضاربت ہو یا بیعاً، اور سوائے ان عام صورتوں کے بعضی خاص صورتیں بھی پیدا ہوتی ہیں، فقہرہم،

بالجملہ قاعدہ کلیہ میں سے اول جملہ یہ کہ بائع یا جس کے واسطے بیع ہو اس کو شفعہ نہیں ہے لان الاول یاخذ المشفوعۃ بسی فی نفعن ماتم من جملتہ وھو البیع، اس دلیل سے کہ بائع یا جس کے واسطے فروخت کی گئی وہ عقار مشفوعہ کو اگر شفعہ میں لے سکے تو ایسی چیز کے توڑنے میں سامی ہو جو اسی کی طرف سے پوری ہوتی تھی، اور

وہ بیع ہے ف اور توڑنا اس وجہ سے لازم ہوا کہ بیع کے معنی مالک کر دینا اور سپرد کرنا، اور شفہ میں لینے کے معنی ملک حاصل کرنا اور لے لینا، پھر جب بائع ہو تو وہ خود بائع ہے خواہ عقد کرتے والا وکیل ہو یا مؤکل ہو، اور مؤکل کی طرف سے اگر توکیل نہ ہو تو وکیل کی بیع تمام نہ ہو، پس مؤکل بھی بیع تمام کرنے والا ہے، رہا قاعدہ کلیہ میں سے دوسرا جملہ کہ خریدنے والا اور جس کے واسطے خرید واقع ہوئی، ہر ایک مستحق شفہ ہے، کیونکہ وہ متافی فعل نہیں کرتا، والمشتوی لا ینقص شراؤہ بالاحذ بالشفعة اور مشتری شفہ کو لے کر اپنی خرید کو توڑتا نہیں ہے ف کیونکہ خریدنا معنی ملک حاصل کرنا اور لے لینا اور یہی شفہ میں ہے لہذا مثل الشراء کیونکہ وہ خرید کے مثل ہے۔ ف تو وہ اپنے عقد کے توڑنے میں ساعی نہیں ہوا وکذا لک لوصفون الدارک عن البائع وهو الشفیع فلا شفعة له، اسی طرح جس شخص نے بائع کی طرف سے ضمان الدارک کر لی حالانکہ یہی شفیع ہے تو اس کے واسطے شفہ نہیں ہے، ف مثلاً بائع نے عقار فروخت کیا اور مشتری نے کہا کہ شاید اس عقار کا کوئی مستحق پیدا ہو جو عقار کو مجھ سے لے لے تو میرا روپیہ ڈوب جاوے اس واسطے میں خریدنے سے ترمود کرتا ہوں پس اس شخص نے مشتری سے ضمانت درک کی، یعنی میں اس امر کا ضامن ہوں کہ اگر اس عقار میں تجھ کو کوئی درک پیش آوے تو میں اس کو خلاص کر کے تجھے سپرد کراؤں گا یا اگر یہ ممکن نہ ہو تو تیرا تھن تجھے پہنچاؤں گا، پس مشتری نے خریدنا حالانکہ یہی شخص جو ضامن ہوا ہے اس عقار کا شفیع ہے تو یہ دلیل ہے کہ اس نے شفہ سے اعراض کیا پس شفہ نہیں رہا وکذا لک اذا باع و شرط الخيار لغيره اور اس طرح جب بائع نے عقار فروخت کیا اور غیر کے لیے خيار شرط کیا، ف مثلاً زید نے اپنا عقار اس شرط سے فروخت کیا کہ تین روز تک اس کے بیع میں بکرہ کو خيار ہے، حالانکہ بکرہ ہی اس عقار کا شفیع ہے، فام عنی الشرط له الخيار البیع وهو الشفیع فلا شفعة له، پھر جس شخص کے واسطے بائع نے خيار شرط کیا تھا اس نے یہ بیع پوری کر دی یعنی خيار ساقط کر کے بیع تمام کر دی حالانکہ یہی اس عقار کا شفیع ہے تو اس کے واسطے شفہ نہیں ہے، لان البیع تمام بمفادہ اس واسطے کہ اسی کے پورے کرنے سے بیع پوری ہو گئی، ف اور ہم نے کلیہ قاعدہ بتلادیا کہ جس کی طرف سے بیع پوری ہو اس کا حق شفہ ساقط ہوتا ہے بخلاف جانب المشروط له الخيار من جانب المشتوی، برخلاف اس شخص کے جس کے واسطے مشتری کی جانب سے خيار مشروط ہوا ف مثلاً زید نے بکرہ سے ایک عقار اس شرط پر خریدا کہ اس خرید میں تین روز تک خالد کو خيار ہے یعنی اگر خالد کی رضامندی ہوئی تو بیع تمام کرے گا ورنہ فسخ کرے گا، پھر خالد نے تین روز کے اندر بیع کی اجازت دے کر پوری کی حالانکہ خالد ہی اس عقار کا شفیع ہے تو خالد کو حق شفہ حاصل رہے گا اس واسطے کہ خالد کی طرف سے یہ خرید اگرچہ پوری ہوئی لیکن خرید کے مثل اس نے شفہ میں لیا تو اپنے فعل کے متافی نہیں کیا، کیونکہ جس کی جانب سے خرید پوری ہو اس کو شفہ میں لینے کا اختیار رہتا ہے، پھر مانع ہو کہ شفیع کا شفہ بطور مرتجع سپرد کرنا وہ معتبر ہے کہ بیع خبر پر اس نے شفہ سپرد کیا ہو ورنہ ساقط نہیں ہوگا، قال واذا بلغ الشفیع انھا بیعت بالف درهم نسلح، اگر شفیع کو خبر پہنچے کہ وہ دار لعوض ہزار درہم کے فروخت کیا گیا ہے پس اس نے شفہ سپرد کر دیا، ف حالانکہ یہ خبر غلط تھی، ثم علم انھا بیعت باقل، پھر شفیع کو علم ہوا یعنی ٹھیک معلوم ہوا کہ دار مذکور اس ٹمن سے کم کے عوض فروخت ہوا ہے ف اگرچہ قبیل کسی ہو او یحفظہ او شیء قیمتھا الف او کثر، یا وہ لعوض گیوں کے یا جو کے فروخت ہوا جس کی قیمت ہزار درہم یا زیادہ ہے ف یعنی گیوں اس قدر کثیر ہیں جن کی قیمت ہزار سے بھی زیادہ ہے یا جو علی ہذا القیاس ہیں، فتسلیمہ باطل تو اس کا شفہ

دینا کچھ نہیں ہے، یعنی ولہ الشفعة اس کو اپنے شفعہ کا اختیار ہے ف پس دوہرتیں بیان کیں، اول یہ کہ
 غیر نے جو ثمن بیان کیا مثلاً ہزار درم تو صحیح واقعہ میں اگرچہ جنس ثمن یہی ہے لیکن مقدار میں کمی ہے، دوم یہ کہ جنس ثمن
 اس کے خلاف کوئی کیلی چیز ہے اگرچہ اس کی قیمت بہ نسبت ہزار درہم کے زائد ہو، بہر صورت اس کو شفعہ حاصل ہے، وانہ
 انما سلم لا استکثار الثمن فی الاول، اس واسطے کہ اول صورت میں تو اس نے شفعہ اسی وجہ سے دے دیا کہ وہ
 اس ثمن کی مقدار کثیر جانتا ہے، و علائکہ واقع میں اس کے خلاف ہے، والتعداد الجنس الذی بلغه و
 تیسرے ما بیع بہ فی الثانی اذا الجنس مختلف، اور دوسری صورت میں اس واسطے شفعہ دیا کہ جس جنس کی
 اس کو خیر پہنچی اس کا بہم ہونا اس کے نزدیک متعذر ہوا، اور جس کے عوض در حقیقت بیع ہوئی، وہ دنیا اس پر آسان
 ہے اس واسطے کہ جنس مختلف ہے ف پس ممکن ہے کہ زمیندار کاشتکار کے پاس غلہ بکثرت بہم پہنچتا ہے کہ
 اس کی قیمت ہزار درم سے زائد ہے اور اس وقت میں ہزار درم بہم نہیں پہنچتے ہیں تو جب ہزار درم کی خیر پہنچی تو
 اس نے بہم نہ ہونے سے شفعہ دے دیا اور جب معلوم ہوا کہ نہیں بلکہ وہ اناج کے عوض فروخت ہوا ہے تو یہ اس کے پاس
 بکثرت موجود ہے تو وہ اپنے شفعہ کا مستحق ہے، اور واضح ہو کہ درہم سے مختلف ہونے میں کچھ جو گہیوں کی خصوصیت
 نہیں ہے و کذا کل مکیل او موزون او عددی متقارب اور یہی حکم ہر کیلی یا وزنی یا عددی متقارب کا
 حکم ہے ف مانند انڈا و حروٹ و بادام وغیرہ جن کے فروخت میں اعداد کی کمی بیشی کا لفظ نہیں ہوتا بلکہ گنتی میں
 سب برابر سمجھے جاتے ہیں، غرض کہ درہم سے مخالف یہ سب اجناس ہیں، بخلاف ما اذا علم انها بیعت
 بوجہ قیمتہ الف او اکثر لان الواجب فیہ القیمۃ وہی دواہم او دتا نیں، برخلاف اس کے
 اگر دوبارہ معلوم ہوا کہ وہ دار بوجہ ایسے اسباب کے فروخت ہوا جس کی قیمت ہزار درہم یا زیادہ ہے (تو شفعہ نہ ہوگا
 اگرچہ اسباب بھی درہم سے خلاف جنس ہے) اس کی وجہ یہ کہ اسباب کی صورت میں تو قیمت ہی واجب ہوتی ہے
 اور قیمت خواہ درہم ہوں گے یا دینار ہوں گے، ف اور خود اسباب نہیں دیا جاتا ہے، پس اگر اس کو اسباب
 میسر ہے تو بہر حال وہ فروخت ہو کر درہم یا دینار سے ثمن ادا کیا جائے گا تو یہ اول خبر کے وقت ممکن تھا، پس جب
 اس وقت شفعہ چھوڑا تو دوبارہ نہیں حاصل ہوگا، برخلاف گہیوں وغیرہ کے کہ یہ چیزیں خود دیدی جاتی ہیں، تو فروخت کر کے
 قیمت بہم پہنچانے کی ضرورت نہیں ہے، ہاں اگر یہ خبر دوبارہ معلوم ہوئی کہ وہ بوجہ ایسے اسباب کے فروخت ہوا، جس کی
 قیمت پانچ سو درہم ہے یعنی ہزار درہم سے کم ہے تو شفعہ کو اس وجہ سے شفعہ ملے گا، کہ ثمن کثیر سمجھ کر اس نے شفعہ دیا تھا وہ
 غلط ہے بلکہ ثمن اس سے کم ہے تو شفعہ ملے گا، و ان بان انها بیعت بدتانیہ قیمتہا الف فلا
 شفعۃ لہ و کذا اذا کانت اکثر، اور اگر تیجھے ظاہر ہوا کہ وہ اور مشفوعہ بوجہ دیناروں کے فروخت ہوا جس کی
 قیمت ہزار درہم ہے تو شفعہ نہیں ملے گا، اور اسی طرح اگر ہزار درہم سے زائد قیمت ہو تو بھی نہیں ملے گا، و اور اگر
 قیمت ہزار درہم سے کم ہو تو شفعہ ملے گا، کیونکہ ثمن اس قدر کثیر نہیں جس قدر اس کو خبر دی گئی ہے اور درہم و دینار کے اختلاف
 جنس کا کچھ اعتبار نہیں ہے و قال زحر رملہ الشفعة لا اختلاف الجنس اور زحر نے کہا کہ بہر حال میں شفعہ کو شفعہ
 ملے گا، کیونکہ درہم سے دینار میں جنسی اختلاف ہے و لنا ان الجنس مقصد فی حق التمثیلۃ اور ہاں حاجت یہ کہ
 ثمن ہونے میں دونوں جنس متعادل ہیں، پس اختلاف مقبرہ ہوا،

مترجم کتاب ہے کہ یہ تردد سے خالی نہیں ہے اس واسطے کہ اگر اشرفیاں موجود ہوں اور سونے کا بھاؤ سستا ہو، حتیٰ کہ

ہزار روپیہ حاصل کرنے میں عمدہ نرخ پر اگر بیچاس اشرفیاں دینی پڑیں وہ اس وقت ساٹھ دینی پڑتی ہیں جس میں خسارہ ہے، پس اس نے چھوڑ دیا، پھر معلوم ہوا کہ فروخت بعوض اشرفیوں کے واقع ہوئی ہے اور قیمت اگرچہ ہزار درہم ہے باعتبار اصل نرخ کے ہے یا اس وقت اس کو اشرفیاں میسر ہیں تو اس کو شفعہ ملنا چاہیے، لہذا کفایہ وغیرہ میں اسرار سے نقل کیا کہ اس صورت میں امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک شفعہ ہے اور ابو یوسف کے نزدیک استحضاراً شفعہ نہیں ہے، فافہم، واللہ تعالیٰ اعلم۔ قال واذا قبل له ان المشتري فلا فسلم الشفعة ثم علم انه غيره فله الشفعة لتفاوت الجوارس اگر شفعہ کو خبر دی گئی کہ فلاں شخص مشتری ہے پس اس نے شفعہ دے دیا، پھر اس کو معلوم ہوا کہ مشتری دوسرا شخص ہے تو اس کو شفعہ لینے کا اختیار ہے کیونکہ جوار میں تفاوت ہوتا ہے، و پس اس نے جس مشتری کو شفعہ دیا اس کو صلح متدین سمجھ کر دیا تھا، پھر معلوم ہوا کہ وہ نہیں بلکہ فلاں بد معاش بدکار شریر آدمی مشتری ہے تو اس کو شفعہ ملیگا تاکہ اس کے مندرجہ سے محفوظ ہو اور یہی شفعہ میں حکمت ہے، ولو علم ان المشتري هو مع غيره اور اگر شفعہ کو معلوم ہوا کہ مشتری وہ شخص مع دوسرے کے ہے، و یعنی دوبارہ معلوم ہوا کہ اس نے جس شخص کو مشتری جانا تھا، وہ اکیلا مشتری نہیں بلکہ وہ مع دوسرے کے شرکت میں مشتری ہیں، فله ان ياخذ نصيب غيره و شفعہ کو اختیار ہے کہ دوسرے شخص کا حصہ لے، و پس جس مشتری کو شفعہ دیدیا تھا اس کو اس کا حصہ مسلم رہے اور دوسرے کا حصہ خود لے لے لان التسليم لم يوجب في حقه اس واسطے کہ دوسرے مشتری کے حق میں سپرد کرنا نہیں پایا گیا ہے، ولو بلغه شراء التصرف فسلم اور اگر شفعہ کو خبر پہنچی کہ نفع عقار فروخت ہوا ہے پس اس نے بے رغبت ہو کر شفعہ دیدیا ثم ظمها بشراء الجميع فله الشفعة، پھر ظاہر ہوا کہ مشتری نے پورا عقار خرید لیا ہے تو اس کو شفعہ حاصل ہوگا۔ لان التسليم بغير الشركة ولا شركة. اس واسطے کہ شفعہ دے دینا تو شرکت کے ضرر سے تھا حالانکہ شرکت نادر ہے۔

فے یعنی پہلے نصف کی خبر سے اس نے خیال کیا کہ نصف میں میرے ساتھ بائع کی شرکت رہے گی اور اس میں ضرر ہے پس شفعہ دے دیا پھر معلوم ہوا کہ کل عقار فروخت ہو گیا اور شرکت نہیں ہے تو اس کو شفعہ ملے گا۔ و فی عکسہ لاشفعة فی ظاہر الروایة لان التسليم فی الكل تسليم فی ابغضه. اور اس کے برعکس صورت میں ظاہر الروایة کے موافق اس کو شفعہ نہیں ملے گا اس واسطے کہ کل عقار میں شفعہ دے دینا اس کے ٹکڑوں میں بھی شفعہ دینا ہوتا ہے و مثلاً خبر پہنچی کہ کل عقار بعوض ہزار درہم کے فروخت ہوا پس اس نے شفعہ دے دیا، پھر معلوم ہوا کہ نصف فروخت ہوا تو ابو یوسف نے کہا کہ شفعہ ملے گا، کیونکہ کبھی نصف کے دام میسر ہوتے ہیں نہ کل کے اور یہی قول شافعی و احمد ہے، اور ظاہر الروایة میں نہیں ملے گا، کیونکہ جب کل کا شفعہ دے دیا تو نصف کا بھی دے دیا، و شیخ الاسلام خواہر زادہ نے فرمایا کہ یہ اس وقت ہے کہ کل کی قیمت ہزار درہم پہنچی اور پھر نصف بھی قیمت بھی ہزار درہم ظاہر ہوئی، اور اگر نصف بعوض پانچ سو درہم کے ظاہر ہو تو شفعہ ملے گا، شاید کہ شیخ الاسلام نے قول ابو یوسف سے موافقت کی، لہذا شیخ مصنف روئے کہا کہ ظاہر الروایة میں شفعہ نہیں ہے اور یہی اظہر ہے۔

واللہ تعالیٰ اعلم۔

فصل ۱ یہ فصل ایسے حیل کے بیان میں ہے، جن سے شفعہ ساقط کیا جاتا ہے اور اس کی ضرورت اس واسطے پیش آئی کہ شفعہ کبھی بدکار موذی ہوتا ہے کہ ظلم سے پریشان کرتا ہے تو مددگاری کے واسطے دوسرے کی ضرورت ہوتی ہے تاکہ اس کے جوار سے حفاظت ہو، لہذا یہ فصل بیان فرمائی، مع، قال واذا باع دار الا مقدار ذراع منها فی طول الحد الذي يلي الشفعة فلا شفعة له لانقطاع الجوار، اگر اپنا دار فروخت کیا سوائے ایک ہاتھ

چوڑی پٹی کے اس حد کے طول میں جو شفیع سے متصل ہے تو شفیع کے لیے شفعہ نہیں ہوگا، کیونکہ جوار منقطع ہے، و مثلاً زید کے دار میں جنوبی حد سے متصل دار بکر ہے کہ وہ شفیع ہے، پس زید نے جنوبی حد کے طول میں سراسر ایک پٹی ایک ہاتھ چوڑی استثنائاً کر کے باقی سب دار فروخت کیا تو بکر کو شفعہ اس وجہ سے نہیں ملے گا کہ جہاں اس کی ملک متصل ہے، وہ فروخت نہیں ہوا، و ہذا ہ حیلۃ اور یہ ایک جید ہے و ف میں سے شفعہ ساقط کیا جاوے و کذا اذا وہب منہ هذا المقدار وسلمہ الیہ لہما بینا اور اسی طرح اگر یہ مقدار مشتری کو ہبہ کر کے سپرد کر دی تو بھی شفعہ ساقط ہوا بدلیل مذکورہ بالا، و ف کہ جوار منقطع ہوا مثلاً ایک ہاتھ چوڑی پٹی پہلے اس نے مشتری کو ہبہ کر کے سپرد کی حتیٰ کہ ہبہ تمام ہو گیا، اور ہبہ میں شفعہ نہیں ہوتا، پھر اس نے باقی دار کو مشتری کے ہاتھ فروخت کیا تو اب مشتری خود ہی شفیع ہے بذریعہ اس پٹی کے جو پہلے ہبہ کی گئی تو جوار کو شفعہ نہیں ملے گا، قال و اذا ابتاع منہا سہما بئس من ثم ابتاع بقیتہا فالشفعة للجار فی السہم الاول دون الثانی اور اگر اس نے دار میں سے ایک سہم بعوض ثمن کثیر کے خرید کیا، پھر باقی دار کو خریدا تو جوار کے واسطے سہم اول میں شفعہ ہے نہ باقی میں، و ف اس جید سے شفیع کو دار میں سے خفیف ٹکڑا مل سکتا ہے مگر بہت خسارہ کے ساتھ کہ شاید وہ نہ لے اور باقی نہیں مل سکتا، صورت یہ کہ کل دار کا ثمن مثلاً دو ہزار درہم اندازہ ہوا، پھر اس نے جنوبی جانب ایک ہاتھ چوڑی پٹی جس کا طول سہ ہزار سے ملاصق ہے، مشتری کے ہاتھ گراں ثمن کو مثلاً دو ہزار میں سے ایک درہم کم کو فروخت کی اور باقی دار ایک درہم میں فروخت کیا تو مشتری بوجہ اول پٹی کے اس دار میں شریک شفیع ہے، چنانچہ فرمایا لان الشفیع جاس فیہما الا ان المشتري فی الثانی شریک فی تقدم علیہ اس واسطے کہ شفیع تو ان دونوں سہام میں جار ہے لیکن مشتری دوسرے سہم میں شریک شفیع موجود ہے تو وہ جار سے مقدم ہوگا و ف، کیونکہ جس وقت مشتری نے سہم اول خریدا تو وہ اپنے اس سہم سے دار میں شریک ہو گیا، فان اراد الحیلۃ ابتاع السہم بالثمن الا درہما مثلاً، پس اگر حیلہ چاہے کہ جار کا شفعہ ساقط ہو، تو ایک سہم کو بعوض کل ثمن کے سوائے ایک درہم کے مثلاً خریدے و ف اور اعتماد کرے کہ بائع باقی کو بعوض باقی ایک درہم کے دیدے گا۔ والباقی بالباقی، پھر باقی تمام دار کو بعوض باقی ایک درہم کے خریدے و ف پس اول سہم میں جو مثلاً ایک ہاتھ چوڑی پٹی ہے جار کو شفعہ ملتا ہے لیکن وہ اس حقیر پٹی کو اس قدر گراں ثمن کے عوض نہیں لے گا اور اگر اس نے مشتری سے لیا، تو آئندہ باقی دار میں بہ نسبت جار کے مشتری مقدم ہے، کیونکہ مشتری نے جس وقت باقی کو خریدا تو وہ شریک تھا اور جار کو صرف جس جوار ہے تو شریک مقدم ہے لہذا وہ اول سہم یعنی پٹی کو بھی اس قدر گراں ثمن میں نہیں خرید سکتا، و ان ابتاعہا بئس من ثم دفع الیہ ثوباً عوضاً عنہ فالشفعة بالثمن دون الثوب لانہ عقد اخر والثمن هو العوض عن الدار اور اگر اس نے دار کو بعوض ثمن کے خریدا، پھر ثمن کے عوض میں بائع کو ایک کپڑا دے دیا تو شفعہ بعوض ثمن کے ہوگا، نہ اس کپڑے کے اس واسطے کہ یہ تو دوسرا عقد ہے اور دار کا عوض وہی ثمن ہے۔ قال و ہذا ہ حیلۃ آخری تعم الجواس والشركة، شیخ نے فرمایا کہ یہ ایسا حیلہ ہے جو شفعہ جوار و شرکت دونوں کو شامل ہے و ف یعنی اس حیلہ سے شفیع جوار و شرکت دونوں سے نجات ہوتی ہے اور اس کی صورت یہ ہے فیباع باصناف قیمتہ و یعطی بہا ثوب بقدر قیمتہ کہ دار مذکور اپنی قیمت سے کئی گنا پر بیچا جاوے اور اس ثمن کے عوض میں ایک کپڑا ایسا دیا جاوے جس کی قیمت صرف اسی قدر ہے جس قدر اس مکان کی قیمت ہے و ف مثلاً اس مکان کی قیمت سو روپیہ ہے، پس مشتری کے ہاتھ مکان مذکور ہزار روپیہ کو فروخت کیا، پھر ہزار روپیہ کے عوض

میں مشتری نے بائع کو ایک دو شتاہ دے دیا، جس کی قیمت سو روپیہ ہے، پس اگر شفیع لیتا چاہے تو اس کو ہزار روپیہ دینا پڑے گا اس واسطے کہ دار مذکور کا ثمن بھی ٹھہرا ہے اور مشتری نے جو کپڑا اس کے ہاتھ بیع کیا یہ دوسرا معاملہ ہے بخلاف اس کے اگر کپڑے کے عوض بیع الدار واقع ہوتی تو کپڑے کی قیمت پر شفیع لے سکتا تھا، پس اس حیلہ سے شفیع کو لینے کی مجال نہ ہوگی، لیکن اس حیلہ میں بائع کے ذمہ بھی سخت ضرر کا خوف ہے، چنانچہ فرمایا کہ ان شاء اللہ لو استفتت المشفوعۃ بیقی کل الثمن علی مشتری الثوب لقیام البیع الثانی فینتصر بہ، لیکن اتنی بات اس حیلہ میں ہے کہ اگر دار مشفوعہ استحقاق میں لے لیا گیا تو کپڑا خریدنے والے پر پورا ثمن باقی رہے گا، کیونکہ بیع دوم باقی ہے پس اس کو ضرر اٹھانا پڑے گا، یعنی مثلاً مشتری سے دار مشفوعہ استحقاق لے لیا گیا تو بائع کو وہ ثمن کل دینا پڑے گا جو اس کپڑے کے مقابلہ میں ٹھہرا ہے کیونکہ کپڑے کی بیع نہیں ٹوٹے گی، والا وجہ ان بیاع بالدار اہم دینار حتی اذا الحق المشفوع بیطل الصرف فیجب رد الدینار لا غیب، اور وجہ طریقہ یہ ہے کہ ثمن کے وہ ہوں کہ عوض ایک دینار فروخت کر دے، حتیٰ کہ اگر دار مشفوعہ استحقاق میں لیا گیا تو بیع صرف باطل ہوگی پس فقط دینار واپس کرنا لازم ہوگا، اس کی وجہ یہ ہے کہ استحقاق سے یہ بات ظاہر ہوتی کہ مشتری کے ذمہ اس دار کے ثمن سے ہزار روپیہ نہیں تھا تو وہ مجلس میں صرف کے معاوضہ پر قایل نہ ہوا تو صرف باطل ہوگئی پس دینار واپس کرنا واجب ہوا۔ قال ولا تکرہ العیلة فی استقاط الشفحة عند ابی یوسف و تکرہ عند محمد واقع ہو کہ امام ابو یوسف کے نزدیک شفہ ساقط کرنے میں کوئی حیلہ کرنا مکروہ نہیں ہے اور امام محمد کے نزدیک مکروہ ہے لان الشفحة انما وجبت لدفع الضرر، اس دلیل سے کہ شفہ تو اسی وجہ سے شرع نے واجب کیا کہ ضرر جو اردور ہو ولو ابعتنا الحیلة ما دفعنا اور اگر ہم شفہ ساقط کرنے کا حیلہ مباح رکھیں تو ہم نے یہ ضرر دور نہیں کیا، اور ضرر موافق شرع دور نہ کرنا مکروہ ہے، والا بی یوسف انہ منہ عن اثبات الحق فلا یجدا ضررا، اور ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ حیلہ تو حق ثابت ہونے سے روکتا ہے، تو یہ ضرر شمار نہ ہوگا، و یعنی اس حیلہ سے جب شفیع کا حق ہی ثابت نہ ہوا تو اس کے حق میں ضرر بھی نہ ہوا اور اپنی ذات سے ضرر دور کرنا جائز ہے اگرچہ اس کے ضمن میں کسی کا ضرر ہوتا ہو، اور حق یہ کہ امام محمد کا جواب نہیں ہوا۔ اس واسطے کہ ان کا منشا یہ ہے کہ شرع نے جس حق کو دیا ہے اس کے ثابت نہ ہونے میں سعی کی گئی ہے فافہم۔

وعلیٰ هذا الخلاف العیلة فی استقاط الزکوٰۃ اور زکوٰۃ ساقط کرنے میں حیلہ کرنے میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے، و کہ امام ابو یوسف کے نزدیک جائز ہے اور امام محمد کے نزدیک مکروہ ہے، اور امام محمد کے قول پر فتویٰ ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

(مسائل متفرقہ) واذا اشتری خمسة نفر دار من رجل فللشفیع ان یاخذ نصیب احدہم اگر پانچ شخصوں نے ایک شخص سے ایک دار خریدا تو شفیع کو اختیار ہے کہ پانچوں میں سے ایک کا حصہ بحق شفہ لے لے، وان اشتراھا رجل من خمسة اخذھا کلھا او ترکھا، اور اگر دار کو ایک شخص نے پانچ بالوں سے خریدا تو شفیع اس سب کو لے یا سب چھوڑ دے، و پس یہ دو صورتیں ہیں اور دونوں میں فرق ہے۔

والفرق ان فی الوجه الثانی یاخذ البعض تتفرق الصفحة علی مشتری فیضر بہ زیادۃ القردونی وجہ الاول یقوم الشفیع مقام احدہم فلا تتفرق الصفحة، اور فرق یہ ہے، کہ

دوسری صورت میں بعض حصہ لینے میں مشتری کے حق میں صفحہ متفرق ہو جائے گا تو وہ اس سے قبضہ دینے سے زیادہ ضرر اٹھاوے گا اور پہلی صورت میں شلیح مذکور ان پانچوں میں سے ایک کے قائم مقام ہو جائے گا تو صفحہ متفرق نہ ہوگا۔ ولا فرقی فی هذا بین ما اذا کان قبل القبض او بعده۔ اور اس حکم میں فرق نہیں کہ قبضہ سے پہلے ہو یا اس کے بعد ہو۔ ف یعنی شفیح کو فقط ایک مشتری کا حصہ لینا جائز ہے خواہ قبضہ سے پہلے ہو یا بعد قبضہ کے ہو۔ اور حسن کی روایت میں قبضہ مشتری سے پہلے نہیں جائز ہے لیکن ظاہر الروایہ

اول ہے، هو الصبیح یہی صحیح ہے الا ان قبل القبض لا یمكنه اخذ نصیب احدہم اذا تقدم ما علیہ ما لم یبق الاخر حصتہ کیلا یؤدی الی تفریق الید علی البائع مگر اتنی بات ہے کہ قبضہ سے پہلے اگر شفیح نے وہ حصہ ضمن ادا کر دیا جو اس پر مشتریوں میں سے ایک کا حصہ لینے سے لازم آیا تو ابھی وہ اس مشتری کے حصہ پر قبضہ نہیں کر سکتا جب تک کہ دوسرا مشتری (ایک ہو یا کئی ہوں) اپنا حصہ ادا نہ کریں تاکہ بائع پر قبضہ کی تفریق نہ ہو بمنزلة احد المشتريین، بمنزلة دو مشتریوں میں سے ایک کے، و اما اگر دو مشتریوں نے (یا زیادہ نے) ایک بائع سے کوئی مبلغ حصہ رسد خریدی، پھر ایک مشتری نے اپنے حصہ کے دام دے دیئے تو اس کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اپنا حصہ لے لے جب تک کہ دوسرا مشتری اپنے حصہ کے دام ادا نہ کرے، اسی طرح یہاں شفیح کا حال ہے بخلاف ما بعد القبض لانہ سقطت ید البائع، بخلاف قبضہ کے بعد کے کہ اس وقت شفیح بعد ادا کے قبضہ کر سکتا ہے اس واسطے کہ بائع کا قبضہ تو ساقط ہو چکا ہے و تا تفریق قبضہ لازم نہیں آتی ہے، بالجہد شفیح کو رد ہے کہ مشتریوں میں سے ایک کا حصہ لے لے، سواء سمی لكل بعض ثمن او كان الثمن جملة، خواہ ہر حصہ کے واسطے ضمن علیحدہ بیان کیا ہو یا کل ضمن مجموعہ ہو، و یعنی بائع نے ہر مشتری کے حصہ کا ضمن علیحدہ بیان کیا ہو یا بیع کل کی بیع بہ ضمن مجموعہ ہو، بہر حال مشتری کو اختیار ہے کہ مشتریوں میں سے ایک کا حصہ لے لے، لان العیوۃ فی هذا بتفریق الصفقة لا للثمن، اس واسطے کہ اس میں ضمن کا اختیار نہیں بلکہ تفریق صفقہ کا اختیار ہے و سنی کہ اگر ابتداء سے صفقہ متفرق ہو، مثلاً ایک مشتری نے دو بائع سے ہر ایک کا حصہ علیحدہ علیحدہ بیع سے خریدا تو شفیح کو اختیار ہے کہ ایک کا حصہ لے لے، اگرچہ مشتری کو عیب شرکت کا ضرر لاحق ہوگا، لیکن اختیار نہیں گویا مشتری اس عیب پر خود راضی ہو چکا کہ اس نے یوں ہی علیحدہ علیحدہ خرید کیا، یعنی وہ جانتا تھا کہ شفیح ہر ایک کو لے سکتا ہے بدوں دوسرے کے، و ہر ہذا تقریبات ذکرنا ہا فی کفایتہ المنتہی اور یہاں دیگر مسائل متفرع ہوتے ہیں، جن کو ہم نے کتاب کفایتہ المنتہی میں ذکر کیا ہے، قال و من اشتري نصف دار غیر مقسوم فتا سبہ البائع اخذ الشفیع النصف الذی صار للمشتري او یداع، امام محمد نے لکھا کہ اگر مشتری نے دار میں سے نصف غیر مقسوم خریدا، پھر بائع نے اس کے ساتھ بٹوارہ کیا تو شفیح اس نصف کو لے سکتا ہے، جو مشتری کے حصہ میں آیا ہے اور چاہے چھوڑ دے و یعنی نہ لے۔ لان القسمة من تمام القبض لما فیہا من تکمیل الانتفاع، اس واسطے کہ قبضہ کے تتمہ میں سے بٹوارہ ہے کیونکہ اس میں انتفاع کی تکمیل ہے، و یعنی جو چیز کہ قابل بٹوارہ ہے اس کا قبضہ بغیر بٹوارہ کے قبضہ ناقص ہے اور جب بٹوارہ ہو گیا تو قبضہ کامل ہو گیا، پس ہر ایک اپنے حصہ سے پورا نفع حاصل کر سکتا ہے، تو بٹوارہ سے قبضہ کا تکملہ ہے، و لہذا یتم القبض بالقسمة فی الہیۃ اس وجہ سے ہبہ کی صورت میں بٹوارہ سے قبضہ تمام ہوتا ہے، و یعنی اگر غیر مقسوم کو ہبہ کیا تو صحیح نہیں ہے اور اگر قبضہ دے دیا تو بھی صحیح نہیں ہے اور اگر

بٹوارہ کر کے قبضہ دیا تو اب قبضہ پورا ہو گیا، اسی طرح مشتری کی خرید میں بھی بائع کے بٹوارہ سے قبضہ پورا ہوگا۔
 والشفیع لا ینقض القبض وان کان له نفع فیہ لبعود العہدۃ علی البائع فکذا لا ینقض ما
 ہو من تمامہ اور شفیع کو یہ اختیار نہیں کہ عقار میں مشتری کا قبضہ کرنا توڑ دے اگرچہ اس میں شفیع کا نفع ہے
 بوجہ اس کے کہ بائع پر عہدہ عود کرے گا، پس اسی طرح انہی چیز بھی نہیں توڑ سکتا جو قبضہ کے کامی میں سے ہے
 و یعنی اگر یہ ممکن ہو کہ شفیع اس عقار مشفوعہ میں مشتری کا قبضہ توڑ دے تو وہ بائع کے قبضہ میں عود کرے
 پھر بائع سے بحق مشفوعہ کے تو بیع کا عہدہ بزمہ بائع ہو جاوے اور اس میں زیادہ مضبوطی و آسانی ہے لیکن باوجود
 اس نفع کے بائع کو مشتری کا قبضہ توڑنے کا اختیار نہیں ہے، تو جس چیز سے قبضہ پورا ہوتا ہو وہ بھی نہیں توڑ سکتا
 اور وہ بٹوارہ ہے کہ جس سے قبضہ کامل ہوتا ہے تو شفیع کو یہ اختیار نہیں کہ مشتری کا بائع کے ساتھ بٹوارہ کرنا توڑ دے
 توجب بٹوارہ نہیں توڑ سکتا تو بٹوارہ سے جو حصہ کہ مشتری کے نصیب میں آیا اسی کو شفیع چاہے لے لے یا ترک
 کرے اور یہ نہیں ہو سکتا کہ مشتری کا بٹوارہ توڑ کر خود بائع کے ساتھ جدید بٹوارہ کرے۔ بخلاف ما اذا باع
 احد الشریکین نصیبہ من الدار المشتركة وقاسم المشتري الذی لہ ربع حیث یکون للشفیع
 نفعہ، بخلاف اس کے اگر دار کے دو شریکوں میں سے ایک نے دار مشترکہ میں سے اپنا حصہ کسی کے ہاتھ فروخت کیا،
 اور شریک دیگر نے شفعہ دے دیا، مگر شریک حق یا شریک ہمارے شفعہ لیا اور مشتری نے اس شریک کے ساتھ
 جس نے اپنا حصہ فروخت نہیں کیا ہے بٹوارہ کیا تو یہاں شفیع کو اختیار ہے کہ بٹوارہ توڑ دے، لان العقد ما وقع
 مع الذی قاسم فلم ینقض القسم من تمام القبض الذی ہو حکم العقد، اس واسطے کہ عقد
 بیع اس شریک کے ساتھ نہیں واقع ہوا جس نے بٹوارہ کیا ہے تو بٹوارہ تمہ قبضہ نہیں ہوا جو کہ عقد کا حکم ہے، و
 کیونکہ جس نے فروخت نہیں کیا اس پر سپرد کرنا اور قبضہ دلانا بحکم بیع لازم نہیں ہے تو اس کا بٹوارہ کرنا قبضہ کا تمہ نہ ہوا
 بل ہو تصرف بحکم المملک، بلکہ یہ ایک تصرف بحکم ملک ہے و یعنی مشتری نے اپنی ملکیت کے حکم سے
 شریک کے ساتھ بٹوارہ کر لیا تو یہ ایک مشتری کا تصرف ہے ینقضہ الشفیع كما ینقض بیعہ و ہبتہ
 تو مشتری کے تصرف کو شفیع توڑ سکتا ہے جیسے مشتری کے بیع یا ہبہ کو توڑ سکتا ہے، و یعنی اگر مشتری نے
 عقار مشفوعہ کسی کے ہاتھ فروخت کر دیا یا اس کو ہبہ کر دیا تو شفیع اپنے حق سابق کی وجہ سے اس کے تصرف کو توڑ سکتا
 ہے، اسی طرح مشتری کے تصرف بٹوارہ کو بھی توڑ سکتا ہے، اور ظاہر ہے کہ جب شفیع نے یہ بٹوارہ توڑ دیا، تو پھر عقار
 مشترک ہو جائے گا، پس مشتری کا قبضہ پورا نہ ہوگا تو بائع کا قبضہ عود کرے گا اور جب شفیع نے بائع کے قبضہ سے یا
 تو مشتری کے حق میں بیع منع ہو کر شفیع کے ساتھ قائم ہوگی اور اس کا عہدہ بزمہ بائع ہوگا اور یہ سب اس وقت ہے کہ
 بٹوارہ سوائے بائع کے ہوا ہو، اور جب بائع نے مشتری کے ساتھ بٹوارہ کر کے پورا قبضہ دلایا تو شفیع اس بٹوارہ کو نہیں توڑ
 سکتا، جیسے قبضہ کو نہیں توڑ سکتا ہے، مثلاً عقار علیحدہ ہو اور مشتری نے قبضہ کیا، تو صحیح ہے اور شفیع اس کو نہیں توڑ سکتا
 ہے، پس یہی حاصل نکلا کہ بائع کے بٹوارہ سے جو حصہ کہ مشتری کے نصیب میں پڑا اسی کو شفیع لے سکتا ہے، ثم
 اطلاق الجواب فی الکتاب یدل علی ان الشفیع یاخذ النصف الذی صار للمشتري فی ای
 جانب کان، پھر جامع صغیر کا جواب مطلق تو اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ شفیع اس نصف کو لے گا جو مشتری کے حصہ
 میں پڑا خواہ وہ کسی جانب سے ہو، و مثلاً وار مبیعہ کے شمال جانب میں شفیع کا ذاتی مکان ہے، جس کے ذریعہ سے

وہ شفعہ کا مستحق ہے، پھر یہ دار نصف فروخت ہوا اور مشتری کے بٹوارہ کرنے سے مشتری کے حصہ میں اس دار مبیعہ کا جنوبی نصف آیا اور شمالی نصف بائع کے حصہ میں آیا، تو کتاب میں جب فرمایا کہ شفعہ اس کو لے سکتا ہے جو مشتری کے حصہ میں آیا تو صورت مذکورہ میں بھی نکلا کہ شفعہ اسی نصف جنوبی کو چاہے لے لے، پس شفعہ کے ذاتی مکان اور اس حصہ مشفوعہ کے درمیان میں بائع کا نصف حصہ حائل ہے، جو اس نے فروخت نہیں کیا، یہ مفاد اس عبارت کا ہے جو جامع صغیر میں مطلق مذکور ہے۔

وہو المردی عن ابی یوسف لان المشتري لا يملك ابطال حقه بالقسمه اور یہی حکم امام ابو یوسف سے علیحدہ مروی ہے اس دلیل سے کہ مشتری کو یہ اختیار نہیں پہنچتا ہے کہ بذریعہ بٹوارہ کے شفعہ کا حق باطل کرے و یعنی اگر شفعہ کو یہ اختیار نہ ہو کہ وہ ہر طرف سے مشتری کا حصہ لیوے، بلکہ جب بٹوارہ میں مشتری کا حصہ ملک شفعہ سے متصل واقع نہ ہو تو شفعہ کو لینے کا اختیار نہ ہو تو اس صورت میں بٹوارہ سے شفعہ کا استحقاق جاتا رہے، حالانکہ مشتری کو یہ قدرت نہیں ہے کہ بٹوارہ کے ذریعہ سے شفعہ کا حق مناسفے، بلکہ شفعہ ہر حال لے گا، خواہ کسی جانب واقع ہو، اور یہی مفاد ظاہر الروایہ یعنی جامع صغیر ہے، وعن ابی حنیفہ ر انہ انما یاخذہ اذا وقع فی جانب الدار الستی نشتم بہا، اور نوادر میں امام ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ شفعہ اس بٹوارہ کے بعد حصہ مشتری کو بحق شفعہ جب ہی لے سکتا ہے کہ مشتری کا اسی جانب واقع ہو مگر شفعہ کا ذاتی مکان ہے جس کے ذریعہ سے وہ شفعہ کا مستحق ہے، و اور اگر دوسری جانب پڑے تو نہیں لے سکتا ہے لانه لا یبقی جاراً فیما یقع فی الجانب الآخر، اس واسطے کہ جو حصہ کہ دوسری جانب پڑے تو اس میں شفعہ مذکور جا رہا نہیں ہے گا، و کیونکہ جس جوار سے استحقاق شفعہ ہے، وہ جوار ملاصق ہے اور جب درمیان میں بائع کا حصہ حائل ہے تو شفعہ کو حصہ مشتری سے ملان نہیں رہا تو جوار نہیں رہا، پس شفعہ بھی نہیں رہا، آیا نہیں دیکھتے کہ اگر بائع نے ابتداء سے اپنے دار کے دو ٹکڑے کیے اور جو ٹکڑا کہ شفعہ جوار سے ملاصق تھا، وہ اپنے واسطے رکھ لیا اور دوسرا ٹکڑا جو شفعہ سے ملاصق و متصل نہیں ہے، کسی کے ہاتھ فروخت کیا، تو شفعہ کو شفعہ نہیں پہنچتا ہے کیونکہ وہ متصل نہ ہونے سے شفعہ نہیں، پس یوں ہی اس صورت میں بھی شفعہ نہیں ٹھہرا، اور شاید وجہ ظاہر الروایہ کا اشارہ دلیل ابو یوسف میں ہے کہ جب بائع نے ابتداء میں بغیر بٹوارہ کے مشترک میں سے نصف فروخت کیا تو یہ نصف اس مکان کے ہر طرف ساری ہے، حتیٰ کہ شفعہ کی ملکیت سے متصل بھی موجود ہے، لہذا شفعہ اس کے شفعہ کا مستحق ہو گیا اور بعد مستحق ہو جانے کے مشتری کے بٹوارہ سے اگر یہ نصف کسی دوسری جانب کو متعین کیا گیا تو شفعہ کے استحقاق کو باطل نہیں کر سکتا، اس واسطے کہ شفعہ کو اصل استحقاق ہوا، اور بٹوارہ میں دوسری جانب کا تعین ہونا کوئی اصل تقسیم پر نہیں ہے بلکہ بانٹنے والے یا قرعہ کا فعل ہے حالانکہ کسی کو اپنے فعل سے یہ اختیار نہیں کہ شفعہ کو جو استحقاق شرع نے دیا ہے وہ باطل کرے اور یہ اس واسطے کہ بٹوارہ میں حصص برابر کرنے کے بعد ہر ایک کے نام کی گولی بنا کر مثلاً کسی طفل کو دی گئیں کہ وہ جس گولی کو جہاں چاہے ڈالے، پس اس کی گولی سے مشتری کے نام نصف دار دوسری جانب نکلا تو اس سے شفعہ کا استحقاق باطل نہیں ہوتا ہے، بخلاف اس کے کہ جب بائع نے پہلے سے دو حصہ کر کے صرف دوسری جانب کا حصہ فروخت کیا تو اس سے شفعہ کو استحقاق ہی نہیں ہوا اور یہ نہیں کہ استحقاق ہونے کے بعد مٹایا گیا ہے، اور واضح ہو کہ ابو یوسف رحمہ کے نزدیک یہی استحقاق شفعہ کے لیے حیدہ کرنے کی بنا ہے کہ حق شفعہ ثابت ہونے کے بعد مٹانا حرام ہے اور اگر اس نے اول سے اس طور پر

فروخت کیا کہ شفعہ ثابت نہیں ہوا تو مضائقہ نہیں ہے، اور یہ تقریر تحقیق المقام مترجم عفا اللہ عنہ کو بتوفیق حق سبحانہ تعالیٰ الہام ہے واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم بالصواب، م، قال ومن باع دارا اولہ عبد ما ذون، جامع صغیر میں ہے کہ جس نے ایک دار فروخت کیا حالانکہ اس کا ایک غلام ما ذون ہے، فت، جس نے اس کو تجارت کے واسطے اجازت دی ہے اور مجدد احکام ما ذون کے یہ ہوتا ہے کہ اگر اس نے تجارت میں منفعت حاصل کی تو جو کچھ اس کے قبضہ میں ہے مع اس کی ذات کے سب مولیٰ کی ملکیت ہے اور وہ جو کچھ خرید و فروخت کرتا ہے، وہ سب مولیٰ کے واسطے ہوتی ہے، اور اگر اس نے خسارہ اٹھایا اور اس پر تاجروں کے قرضے پڑھ گئے، تو ادائے قرضہ اس غلام کی گردن سے متعلق ہے، حتیٰ کہ وہ ان قرضوں کے واسطے فروخت کیا جاوے، اگر مولیٰ اس کا قرضہ دینا منظور نہ کرے، پس یہاں یہ صورت ہے کہ غلام ما ذون جو بعد اجازت مولیٰ کے تجارت کرتا ہے، حتیٰ کہ انواع تجارت میں سے اس نے زمین و مکانات بھی خریدے ہیں، پس مولیٰ نے جو مکان فروخت کیا اس کا شفعہ بھی غلام ما ذون ہے، علیہ دین علائکہ اس غلام ما ذون پر قرضہ ہے، فت جو اس کی گردن کو محیط ہے، زمینی، حتیٰ کہ مولیٰ سے گویا اجنبی ہو کر وہ اپنے قرضوں کے قرضوں میں پھنسا ہوا ہے، جب یا ہیں اس کو فروخت کرادیں، قلہ الشفعة، تو اس غلام ما ذون کو شفعہ حاصل ہوگا۔ فت حاصل یہ کہ مولیٰ نے مکان فروخت کیا اور اس کا شفعہ خود اس کا غلام ما ذون ہے مگر اس پر اس قدر قرضہ ہے کہ اس کی گردن کو مستغرق ہے، تو باوجودیکہ مولیٰ کا غلام ہے اس کو حق شفعہ حاصل ہے، وکذا اذا کان العبد هو البائع فله ولا الشفعة، اور اس طرح اگر مکان فروخت کرنے والا بھی غلام ما ذون قرضدار ہو تو اس کے مولیٰ کو حق شفعہ حاصل ہوگا، لان الاخذ بالشفعة یملک بالثمن فینزل منزلہ الشراء اس واسطے کہ شفعہ میں لینا تو ثمن کے عوض میں ملکیت حاصل کرنے کا نام ہے، تو یہ بمنزلہ خرید کے قرار دیا گیا ہے، فت اگر کہا جاوے کہ پھر مولیٰ کا اپنے غلام سے خریدنا یا غلام کا مولیٰ سے خریدنا بیقائدہ ہے، کیونکہ وہ تو سب مولیٰ کی ملکیت ہے، تو ایسا ہوا جیسے زید نے خود بیجا اور خود ہی خرید لیا اور یہ باطل ہے، جواب یہ کہ ہاں مگر یہ اس وقت کہ غلام مع اپنی گردن کے مولیٰ کی ملکیت ہو، اور یہاں تو غلام مذکور اپنے قرضوں کی نذر ہو رہا ہے، تو اس کا خریدنا یا اس سے مولیٰ کا خریدنا جائز ہے، وھذا لانہ مفید اور یہ جواز اس واسطے ہوا کہ یہ خرید مفید ہے، فت بیقائدہ نہیں ہے لانہ یتصرف للعوام، کیونکہ غلام مذکور یہ خرید یا فروخت تو اپنے قرضوں کی نذر ہے، فت جن کے قرضوں میں اس کی گردن پھنسی ہوئی ہے، کیونکہ جو کچھ اس خرید و فروخت میں نفع حاصل ہو وہ سب قرضوں کی نذر ہے، نہ مولیٰ کے لیے، تو یہ خرید و فروخت مفید ہوئی، بخلاف ما اذا المرکب علیہ ذین بر خلاف اس کے جب اس غلام پر قرضہ نہ ہو فت تو البتہ مفید نہیں ہے لانہ یبیعہ لمولاه کیونکہ اس کا بیع کرنا اپنے مولیٰ کے واسطے ہوگا، فت کیونکہ جو کچھ نفع ہو وہ مولیٰ کے واسطے ہوگا، اور جو کچھ تصرف کرے گا، سب مولیٰ کے واسطے کرے گا ولا شفعة لمن بیع لہ، حالانکہ قاعدہ مذکور ہوا کہ جس کے واسطے بیع واقع ہو اس کو حق شفعہ نہیں حاصل ہوتا ہے فت برخلاف اس کے اگر وہ کسی دار کو خریدے تو مولیٰ کے واسطے خرید واقع ہوگی، اور جس کے واسطے خرید واقع ہو اس کو شفعہ مل جاتا ہے تو مولیٰ اس کو شفعہ میں لے سکتا ہے، زمینی، اور یہ بھی مجدد صورتوں کے جو قاعدہ کلیہ کے تحت میں ہیں داخل ہے جیسا کہ مترجم نے اشارہ کیا ہے متذکر، م،

قال وتسلیم الایب والوصی الشفعة علی الصغیر جائز عند ابی حنیفہ و ابی یوسف، امام

محمدؐ نے لکھا ہے کہ صغیر کے باپ یا باپ کے وصی کا اپنی ولایت سے صغیر پر اس کا شفعہ دے دیتا امام ابوحنیفہؒ
 و ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے و صورت یہ کہ مثلاً زید کا پیر خورد سال نابالغ ہے کہ اس کی مال نے انتقال
 کیا اور اس نے مال سے ایک مکان یا زمین میراث پایا اور باپ اس کا متولی ہے، یا باپ مر گیا اور اس نے مکان
 میراث پایا اور باپ کی تقرری سے باپ کے بعد اس کا وصی اس صغیر کا متولی ہے، پھر اس کے عقار سے طلق کوئی
 مکان یا زمین فروخت ہوئی، حتیٰ کہ صغیر کو اس کا شفعہ حاصل ہوا، پس صغیر کے باپ یا وصی نے اس کا حق شفعہ مشتری
 کو دے دیا یعنی نہیں لیا، تو امام ابوحنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے و قال محمد و زفرؒ هو علی
 شفوعہ اذا بلغ اور امام محمد و زفرؒ نے کہا کہ صغیر مذکور اپنے شفعہ پر ہے جب بالغ ہو فتا حتیٰ کہ بالغ ہونے
 کی مجلس میں اگر اس کو شفعہ کی خبر پہنچی تو اسی وقت طلب کرے اور اگر طلب کیا تو پاپے گا، واضح ہو کہ امام محمدؒ
 تو شفعہ لینے میں ایک مہینہ کی تاخیر کرنے سے شفعہ باطل کرتے ہیں کہ اس میں مشتری طول مزرہ ہے حالانکہ یہاں طفل
 کے لیے برسوں تک حق شفعہ باقی رکھتے ہیں اور یہ عجیب ہے، فافہم، م،

قالوا و علی هذا الخلاف اذا بلغهما شراء دار بجوار دار الصدی فلم یطلب الشفوعہ اور
 مشائخ نے فرمایا کہ اسی طرح اگر باپ یا وصی کو صغیر کے مکان کے جوار میں کوئی مکان فروخت ہونے کی خبر پہنچی مگر
 باپ یا وصی نے اس کا شفعہ طلب نہیں کیا، فتا حتیٰ کہ عدم پیروی کی وجہ سے شفعہ نہیں ملا اگرچہ ان دونوں نے
 صریحاً شفعہ نہیں دیا تو اس میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے، یعنی امام ابوحنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک جیسے باپ یا
 وصی کو صریح شفعہ دیتے کا اختیار ہے اسی طرح طلب نہ کرنا بھی جائز ہے، حتیٰ کہ شفعہ باطل ہونا، صغیر پر جائز ہوگا
 اور صغیر طلب نہیں کر سکتا اور امام محمد و زفرؒ کے نزدیک صغیر جب بالغ ہو تو اپنے شفعہ پر ہے چاہے طلب کرے
 و علی هذا الخلاف تسلیم الوکیل یطلب الشفوعہ فی روایتہ کتاب الوکالۃ و هو الصحیح اور
 اسی طرح جس شخص کو شفعہ طلب کرنے کے واسطے وکیل کیا تھا اگر اس نے شفعہ دے دیا تو اس میں بھی موافق روایت
 کتاب الوکالت کے ایسا ہی اختلاف ہے اور یہی صحیح ہے و یعنی مثلاً زید کے عقار کے متصل ایک عقار فروخت
 ہوا اور اس نے بیکر کو وکیل کیا کہ میرے واسطے شفعہ طلب کرے پس وکیل مذکور نے مشتری کو شفعہ دے دیا، تو بسوط
 کی کتاب الوکالتہ میں ہے کہ امام ابوحنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے اور مؤکل کا شفعہ باطل ہو گیا اور امام محمدؒ کے
 نزدیک نہیں بلکہ مؤکل اپنے شفعہ پر ہے اور یہی روایت صحیح ہے بر خلاف بعض روایات کے کہ جس میں آیا کہ امام ابو
 حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک جائز ہے بخلاف ابو یوسفؒ کے، پس شیخ مصنفؒ نے اشارہ کیا کہ یہ روایت غلط ہے۔
 اور صحیح یہ کہ امام ابوحنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک وکیل کا سچا کرنا جائز ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک نہیں جائز ہے۔
 سبجائی نے فرمایا کہ کتاب الوکالتہ کی روایت صحیح ہے کیونکہ وکیل شفعہ تو وکیل خصوصیت ہے اور وکیل خصوصیت کو
 مجلس قاضی میں مؤکل پر اقرار کا اختیار ہے لیکن تسلیم شفعہ اس بنا پر ہے کہ جو شخص شفعہ میں دار مشفوعہ لے سکتا ہے۔
 وہ شفعہ دیتے کی بھی قدرت رکھتا ہے، بلکہ محمد و زفرؒ اتہ حق ثابت للصغیر فلا یلکان ابطالہ
 امام محمد و زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ شفعہ تو صغیر کے لیے ایک حق ثابت ہے، پس باپ یا وصی کو اس کے باطل کرنے
 کی قدرت نہیں ہے، کذا ینہ و قودہ جیسے صغیر کا دین یعنی قرضہ اور حق قصاص فتا کہ اس میں وکیل کو باطل
 نہیں کر سکتے، و لانه شرع لدفع الضرر فکان ابطالہ اضرا ابہ، اور اس دلیل سے کہ یہ دفع مزرہ کے

واسطے مشروع ہے تو اس کے باطل کرنے میں صغیر کے حق میں ضرر ہوگا، و یعنی حق شفعہ تو اس واسطے مشروع ہوتا ہے کہ جو اس کا ضرر دور ہو، پس جب کہ باپ یا وصی نے اس حق کو باطل کیا تو اس سے صغیر کو ضرر پہنچے گا، پس جائز نہیں ہے،
 ولہذا انہ فی معنی التجارۃ فیملکان ترکہ اور امام ابوحنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ شفعہ لینا
 بمعنی تجارت ہے تو باپ یا وصی کو اس کے ترک کی ولایت حاصل ہے، الا تری ان من اوجب بیعاً للصبی
 صح ردہ من الاب والوصی، کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اگر کسی نے طفل کے واسطے بیع کا ایجاب کیا یعنی مثلاً
 کہا کہ میں نے یہ چیز اس صغیر کے ہاتھ اس قدر ثمن پر فروخت کی تو باپ یا وصی کی طرف سے اس کو رد کرنا صحیح ہوتا
 ہے، و یعنی ایجاب کے بعد قبول نہ کیا اور کہا کہ ہم نہیں قبول کرتے ہیں تو صحیح ہے، یعنی باپ یا وصی کو یہ اختیار
 حاصل ہے، ولانہ دائرہ بین النفع والضرر اور اس دلیل سے کہ شفعہ لینا نفع و ضرر میں دائر ہے۔
 و یعنی شفعہ میں لینا کبھی نافع ہوتا ہے اور کبھی اس سے ضرر پہنچتا ہے جب کہ ثمن زائد دیتا پڑے و قد یکون
 النظر فی ترکہ لیبقی الثمن علی ملکہ والولایۃ نظریۃ فیملکانہ اور کبھی صغیر کے حق میں
 بہتری یوں نظر آتی ہے کہ شفعہ ترک کیا جاوے تاکہ ثمن اس کی ملکیت میں باقی رہے اور یہ ولایت نظری ہے۔
 تو دونوں کو اس کا اختیار ہے و یعنی باپ یا وصی کو جو ولایت صغیر پر حاصل ہے وہ منظر بہتری ہے، پس
 جس صورت میں صغیر کے حق میں بیہودی نظر آوے وہ تصرف جائز ہے، و سکوتمہما کابطا لہما لکونہ
 دلیل الاعراض اور باپ یا وصی کا طلب شفعہ سے سکوت کرنا بمنزلہ شفعہ ترک کرنے سے ہے، اس واسطے
 کہ یہ سکوت دلیل اعراض ہے، و یعنی گویا شفعہ سے منہ موڑا، پس باطل ہو جائے گا، و ہذا اذا
 بیعت قیمتہا اور یہ سب اختلاف ایسی صورت میں ہے کہ دار مشقوعہ اپنی قیمت کے برابر داموں پر فروخت
 ہوا ہو، و اس صورت میں بھی امام ابوحنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک اگر باپ یا وصی کو مصلحت معلوم ہو کہ
 شفعہ نہ لیا جاوے بلکہ ثمن محفوظ رکھا جاوے تو جائز ہے اور امام محمد و زوزد صغیر کے واسطے بلوغ تک حق شفعہ باقی
 رہے گا، فان بیعت بالکثر من قیمتہا بما لا یتعابن الناس قبہ اور اگر ایسا ہو کہ دار مشقوعہ اپنی
 قیمت سے اس قدر زیادہ داموں کو فروخت ہوا کہ اندازہ کرتے والے اپنے اندازہ میں اس قدر خسارہ نہیں اٹھاتے ہیں
 قیل جاتا التسلیم بالاجماع لانہ تمحض نظر ا تو یعنی مت شح نے کہا کہ اس صورت میں بالاجماع
 شفعہ دیدینا جائز ہے، کیونکہ اس میں صغیر کے حق میں محض بہتری ہے و لینے ہیں بھلائی کا کچھ شبہ بھی نہیں ہے۔
 و قیل لا یصح بالاتفاق، اور یعنی مت شح نے فرمایا کہ بالاتفاق شفعہ دے دینا صحیح نہیں ہے اور یہی قول
 اصح ہے، ک، لانہ لا یملک الاخذ، اس واسطے کہ باپ یا وصی کو شفعہ میں لینے کا اختیار نہیں ہے، فلا
 یملک التسلیم کالاجنبی، تو وہ سپرد کرنے کا مالک بھی نہیں ہے جیسے اجنبی کا حکم ہے و حتیٰ کہ اگر اجنبی
 حق شفعہ کو صغیر کی طرف سے خود سپرد کرے تو مہمل ہے اس واسطے کہ اجنبی کو اس کی طرف سے شفعہ لینے کا اختیار نہ
 تھا تو سپرد کرنا بھی مہمل ہے وان بیعت باقل من قیمتہا بما باقہ کثیرۃ اور اگر دار مشقوعہ اپنی قیمت
 سے کم دام پر فروخت ہوا ہو جس میں بہت کمابات ہے، و یعنی ثمن میں سے بہت فروگزاشت کی گئی ہے
 فعن ابی حنیفۃ انہ لا یصح التسلیم متہا، تو امام ابوحنیفہ سے روایت ہے کہ اس صورت میں
 باپ یا وصی کی طرف سے شفعہ سپرد کرنا صحیح نہیں ہے، ولانہ عن ابی یوسف اور امام ابو یوسف سے

اس صورت میں روایت نہیں ہے، ف اور امام محمد و زفر کے نزدیک بدرجہ اولیٰ باپ یا وصی کو شفعہ دینے کا اختیار نہیں ہوگا، اور واضح ہو کہ اگر بائع مرلیض نے اس طرح محابات سے فروخت کیا ہو، حتیٰ کہ مشتری کے ذمہ یہ دفعہ ہو کہ شاید حکم دیا جاوے کہ قیمت پوری کرے یا چھوڑے تو اس صورت میں مثل اول کے حکم ہوگا واللہ تعالیٰ اعلم، م،

کتاب القسمة

یہ کتاب بیواریہ کے بیان میں ہے

قال القسمة فی الاعیان المشتركة مشروعة، شیخ مصنف نے فرمایا کہ اعیان مشترکہ میں بیواریہ مشروع ہے لان النبی علیہ السلام باشرها فی المعاتمة والمیواسیث کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غنائم جہاد میں اور مسلمانوں کے میراثوں میں خود بیواریہ فرمایا ف چنانچہ تقسیم غنائم حنین بروایت بخاری و دیگر احادیث کثیرہ ہیں اور میواسیث میں سے حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ بعد فتویٰ ابو موسیٰ رضی اللہ عنہ کی بروایت بخاری اور حدیث جابر رضی اللہ عنہ یقیناً نائش زوجہ سعد بن الزبیر بروایت ابو داؤد و الترمذی و ابن ماجہ وغیرہم و حدیث ترکہ اہل حمزہ بروایت نسائی رحمہ اور فی الحدیث تفصیل یہ ہے کہ انس رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب غنائم حنین کو تقسیم فرمایا الا البخاری، و قد مر فی کتاب السیر، اور ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ سے پوچھا گیا کہ ایک میت نے اپنی دختر چھوڑی اور بہن اور لیسہ کی دختر، پس فرمایا کہ نصف دختر کو اور نصف بہن کو دیا جاوے اور تم لوگ ابن مسعود کے پاس جاؤ پس ہم نے ابن مسعود کے پاس جا کر ابو موسیٰ رضی اللہ عنہ کا فتویٰ نقل کیا تو فرمایا کہ اگر میں ایسا فتویٰ دوں تو گمراہ ہو جاؤں اور ٹھیک پر نہ ہوں گا لیکن میں اس بارہ میں وہ فیصد دوں گا جو اس بارہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فیصد فرمایا، کہ دختر کے واسطے نصف اور لیسہ کی دختر کے واسطے ایک چھٹا حصہ، تاکہ دو تہائی پوری ہو جاوے اور باقی بہن کے واسطے ہے، پھر ہم نے ابو موسیٰ کے پاس آکر حضرت ابن مسعود کا فتویٰ نقل کیا تو ابو موسیٰ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ جب تک تم میں یہ عالم مبتہج موجود ہے تب تک مجھ سے فتویٰ مت پوچھا کہو، رواہ البخاری و جابر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ سعد بن الزبیر کی زوجہ نے آکر عرض کیا کہ یا رسول اللہ! سعد بن الزبیر نے وفات پائی اور دو لڑکیاں اور بھائی چھوڑا، پس بھائی نے کل مال پر قبضہ کر لیا حالانکہ دختران سعد کے واسطے مال ضرور ہے کہ وہ بغیر مال کے نکاح نہیں کی جاویں گی، پھر نازل ہوئی آیت موارثت، تو آپ نے سعد کے بھائی کو بلا کر فرمایا کہ سعد کی دختروں کو دو تہائی دیدے اور اس کی زوجہ کو آٹھواں حصہ دے دے اور باقی تیرے واسطے ہے رواہ ابو داؤد و الترمذی و ابن ماجہ و الحاکم، اور اس بارہ میں احادیث بہت ہیں، و جیری التوارث بہا من غیر تکبیر اور یہ عمل درہند طبقہ بطبقہ بدول انکار کے چلا آتا ہے، ف پس قسمت و بیواریہ جائز ہے، ثم ہی لا تعوی عن معنی المبادلة، پھر واضح ہو کہ بیواریہ تو مبادلہ کے معنی سے خالی نہیں ہوتا ہے لان ما یجتمع لاحدهما بعضہ کان له و بعضہ کان لصاحبه اس واسطے کہ جو کچھ ایک کے حصہ میں جمع ہوا وہ بعض تو اسی کا حق تھا اور بعض دوسرے شریک کا حق تھا، ف اسی طرح شریک کے حصہ میں کچھ شریک کا

حق ہے اور کچھ اس کا حق ہے۔ نہ وہ یاخذہ عوضاً عما بقی من حقہ فی نصیب صاحبہ۔ پس یہ حق شریک کو بوض اپنے اس حق کے لے لیتا ہے جو شریک کے حصہ میں اس کا حق رہ گیا ہے۔ فكان مبادلة وافرار۔ تو بٹوارہ یعنی مبادلہ جدا کرنا ہوا۔ والافرار ازہوا الظاہر فی المکیلات والموزونات لعدم التفاوت۔ اور مکیلات و موزونات کے بٹوارہ میں افراز کے معنی ظاہر ہیں کیونکہ ان میں باہم تفاوت نہیں ہوتا ہے۔ فسے اور مبادلہ کے معنی ظاہر نہیں ہیں حتیٰ کان لاحدہما ان یاخذ نصیبہ حال غیبة صاحبہ۔ حتیٰ کہ مکیلات و موزونات کے بٹوارہ میں ایک کو اختیار ہے کہ دوسرے شریک کی غیبت میں اپنے حصہ پر قبضہ کرے۔ فسے کیونکہ مبادلہ نہیں جو دوسرے کی حاضری ضرور ہو۔ ولو اشتراہ فاقسماہ یدیع احدهما نصیبہ مراہجۃ بنصف الثمن۔ اور اگر دونوں مکمل یا موزون کو خرید کر باہم بٹوارہ کیا تو ہر ایک اپنے حصہ کو مراجم سے نصف ثمن پر فروخت کرے۔ فسے یعنی بستدر ثمن میں دونوں نے خریدی بعد برابر بٹوارہ کے ہر ایک کے پاس نصف چیز بوض نصف ثمن کے رہی، پس نصف ثمن پر مراجم سے فروخت کر سکتا ہے اور اگر اس بٹوارہ میں مبادلہ کے معنی ہوتے تو نصف میں مبادلہ ہو چکا اب نصف ثمن پر مراجم نہیں ہو سکتا اور چونکہ مراجم مذکور جائز ہے تو معلوم ہو گیا کہ اس میں مبادلہ نہیں ہے، بلکہ صرف جدا کرنے کے معنی ہیں، بالجملہ مکیلات و موزونات میں جو بٹوارہ ہوتا ہے وہ یعنی مبادلہ معتبر نہیں ہوتا بلکہ اس میں جدا کرنے کے معنی غالب ہوتے ہیں، ومعنی المبادلة ہوا الظاہر فی حیوانات والعروض للتفاوت اور حیوانات و اسباب کے بٹوارہ میں مبادلہ کے معنی ظاہر ہیں کیونکہ ان کے امار میں تفاوت ہوتا ہے۔ فت پس حیوانات و عروض میں مکیلات و موزونات سے فرق ہوتا ہے اور فرق یہی کہ مثلاً گیہوں کے درمیان تفاوت نہیں، تو ڈھیری مثلاً چھ صاع ہو اور دو حصہ تین تین صاع کے علیحدہ کر لیے گئے، تو ان میں کچھ تفاوت نہیں ہے اور بٹوارہ سے صرف جدا ہو گئے، اور اگر چھ بکریاں ہوں تو ان میں تفاوت کی وجہ سے ہر چند برابری کا قصد کیا گیا مگر فرق کا احتمال ہے، تو گویا ہر ایک نے دوسرے سے اپنے اپنے حق کا مبادلہ کر لیا، حتیٰ لا یكون لاحدہما اخذ نصیبہ عند غیبة الآخر، حتیٰ کہ ایک کو دوسرے کی غیبت میں اپنا حصہ لے لینے کا اختیار نہیں ہے۔ فت کیونکہ مبادلہ میں دوسرے کی حاضری ضروری ہے، ولو اشتراہ فاقسماہ لا یدیع احدهما نصیبہ مراہجۃ بعد القسمة اور اگر دونوں نے حیوانات و عروض کو خرید کر باہم بٹوارہ کر لیا تو کوئی اپنا حصہ مراجم پر بعد بٹوارہ کے نہیں فروخت کر سکتا۔ فت کیونکہ بعد بٹوارہ کے باہمی مبادلہ جدید ہو گیا تو اول مبادلہ کے نصف ثمن پر مراجم نہیں کر سکتا، بالجملہ حیوانات و عروض میں بٹوارہ یعنی مبادلہ ہے اگرچہ بمعنی افراز بھی متحقق ہیں، الا انما اذا كانت من جنس واحد اجبروا لتقاضی علی القسمة عند طلب احد الشراکان فیہ معنی الافراز لتقارب المقاصد والمبادلة مما یجری فیہ العیون کما فی قضاء الدین، لیکن اتنی بات ہے کہ جب حیوانات و عروض ایک ہی جنس سے ہوں (مثلاً بکریاں ہوں یا گائیں ہوں) تو تقاضی بٹوارہ پر جبر کرے گا، جب کہ شریکوں میں سے کسی نے بٹوارہ کی درخواست کی ہو، کیونکہ اس میں جدا کرنے کے معنی غالب ہیں، اس وجہ سے کہ مقصد باہم قریب قریب ہیں، اور مبادلہ ایسی چیز ہے کہ اس میں جبر جاری ہوتا ہے جیسے ادائے قرض میں ہے فت کیونکہ قرض ہمارے نزدیک بیک مثل ادا ہوتا ہے اور توینیع یہ ہے کہ قرض میں اصل یہ کہ مقرض نے جو مال قرض دیا وہی بعینہ ادا کرنا چاہیے۔ لیکن اگر وہی بعینہ ادا کرے تو قرض لینے کا کچھ فائدہ نہیں ہو سکتا کیونکہ تصرف نہیں کر سکتا لہذا بضرورت یہ جائز ہے کہ اس میں تصرف کرے اور اس کے مثل ادا کرے تو جب قرضدار نے اس کے مثل دیا تو باہمی مبادلہ ہو گیا، پس

معلوم ہوا کہ قرضہ ادا کرنے میں مبادلہ کے معنی ہیں، اور جب قرضہ ادا کرنے پر قاضی جبر کرتا ہے تو مبادلہ پر جبر کرتا ہے۔ پس ثبوت ہوا کہ مبادلہ میں جبر کرنا جائز ہے تو حیوانات و عروص کے بٹوارہ پر جبر کرنا بھی جائز ہے جبکہ کوئی شریک درخواست کرے اور باقی شرکاء یا بعض انکار کریں، وھذا لان احدہم بطلب القسمة یسأل القاضی ان یخصه بالانتفاع بنصیبہ ویمنع الغیر عن الانتفاع بملکہ فیجب علی القاضی اجابتہ اور یہ جبر اس واسطے جائز ہے کہ ایک شریک اپنی درخواست بٹوارہ میں قاضی سے سائل ہوا ہے کہ اس کے حصہ کے ساتھ انتفاع میں اس کو مفوض فرما دے اور دوسروں کو اس کے ملکیت میں نفع اٹھانے سے روکے تو قاضی کو اس کی یہ درخواست منظور کرنا واجب ہے، وان کانت اجناسا مختلفة لا یجوز القاضی علی قسمتها لتعدد المعادلة باعتبار فحش التفاوت فی المقاصد اور اگر یہ چیزیں اجناس مختلفہ ہوں تو قاضی ان کے بٹوارہ کرنے میں جبر نہیں فرما دے گا کیونکہ باہمی برابری متذہب ہے بلحاظ اس کے کہ ان کے مقاصد میں تفاوت فاحش ہے و مثلاً بکبری سے جو مقصود ہے وہ گاٹے سے نہیں اور برعکس نہیں اور اونٹ سے ان دونوں سے علیحدہ مقاصد ہیں تو ہر ایک کے حصہ میں برابری کرنا محال ہے اس واسطے کہ ہر ایک کے حصہ میں سن و سال و مقاصد کی راہ سے برابری محال ہے، ولو تواصوا علیہا جاز لان الحق لہم اور اگر سب شرکاء اس بٹوارہ پر باہم رضامند ہو گئے، تو جائز ہے اس واسطے کہ حق تو انہیں میں دائر ہے۔ و پس جو حصے لگائے گئے، پھر ہر ایک کے نام جو حصہ پڑا اس پر باہم ایک دوسرے کے واسطے راضی ہو گئے، تو ہر ایک دوسرے کے واسطے باہم مبادلہ پر رضامند ہو گیا، اگرچہ ان حصوں میں تفاوت فاحش موجود ہو، حاصل یہ کہ مختلف اجناس میں بٹوارہ بمعنی مبادلہ ہے اور اس میں باہمی رضامندی نص سے شرط ہے، تو قاضی کی طرف سے جبر نہیں ہو سکتا، قال ویذبحی للقاضی ان ینصب قاسما یوزقہ من بیت المال لیقسم بین الناس بغیر اجور اور قاضی کو چاہیے کہ ایک قاسم مقرر کرے جس کا رزق بیت المال سے ہوتا کہ وہ لوگوں میں بغیر اجرت کے بٹوارہ کرے۔ و یعنی قاسم کی تنخواہ بیت المال سے مقرر ہو اور وہ بٹوارہ والوں سے اجرت نہ لے اور یہ تقرری قاضی کے اختیار میں رکھی، لان القسمة من جنس عمل القضاء من حیث انه یتم بہ قطع المنازعة اس واسطے کہ بٹوارہ تو کارقضا کی جنس سے ہے اس راہ سے کہ بٹوارہ سے جھگڑا قطع ہونا پورا ہونا ہے و مثلاً حصص کا فیصلہ قاضی نے اپنے یہاں سے کر دیا، مگر جب بٹوارہ سے ہر ایک کا حصہ علیحدہ ہو جاوے تو پورا فیصلہ ہو کہ جھگڑا بالکل قطع ہو جاوے۔ پس قاضی ایک قاسم مقرر کرے اور مثل اپنے رزق کے اس کا رزق بھی بیت المال سے دلاوے کیونکہ قاسم کا کام تتمہ فعل قاضی ہے، فاشبہ رزق القاضی، تو قاضی کے رزق سے مشابہ ہوا و پس جیسے قاضی کو بیت المال سے ملتا ہے اسی طرح قاسم کو ملے گا، لان منفعة نصیب القاسم نعمنا لعامة فتكون کفايئة فی ما لہم غنوما بالغنم اس واسطے کہ قاسم مقرر کرنے کی منفعت تو عام لوگوں کو شامل ہے (جن کا بیت المال حق ہے) تو اس کی کفایت رزق بھی عام لوگوں کے مال سے ہوگی تاکہ بمقابلة منفعت کے ضمان اٹھانا پڑے، و یعنی جیسے ان کو قاسم سے نفع پہنچے گا اسی طرح وہی اس کے رزق کا بار بھی اپنے مال سے اٹھائیں۔ اور وہ بیت المال ہے اور انتظام صرف حاکم کی طرف سے ہوگا، قال فان لم یفعل نصیب قاسمها بقسم بالاجر معناه یا جوع علی المتقاسمین، پھر اگر قاضی نے ایسا نہ کیا کہ بیت المال سے تنخواہ پر مقرر کرے تو ایسا قاسم مقرر

کرے جو اجرت پر بٹوارہ کرے، اس کے معنی یہ کہ جو لوگ بٹوارہ کراتے ہیں ان پر اس کی اجرت ہولاق النفع
 لہم علی الخصوص ویقدرا اجر مثله کیلک عیلم بالزیادۃ، اس واسطے کہ مخصوص نفع انہی لوگوں کے
 لیے ہے اور قاضی اس کے واسطے اجر مثل مقرر کر دے تاکہ وہ زیادتی کے واسطے تحکم نہ کرے و یعنی قاضی
 کو چاہیے کہ جس قاسم کو اجرت پر مقرر کرے یعنی اس کی کوئی تنخواہ نہیں ہے، بلکہ جن لوگوں کا بٹوارہ کرے ان
 سے اجرت لے لیا کرے تو یہ جائز ہے، لیکن اجرت جو ایسے کام کی ہوا کرتی ہے وہ خود ایک اندازہ پر مقرر کر
 دے، مثلاً دس روپیہ، تاکہ قاسم بطور تحکم کے زیادہ نہ لیا کرے کیونکہ وہ بھی ایک طرح کا حاکم ہے تو حکومت
 کے زور سے وہ جیسا موقع دیکھے گا کم و زیادہ لیا کرے گا، والا فضل ان یوزقہ من بیت المال
 لانہ ارفق بالناس وابدع عن التلمیۃ اور افضل یہ ہے کہ قاسم کی تنخواہ بیت المال سے مقرر کرے
 کیونکہ اس میں لوگوں پر زیادہ آسانی ہے اور یہ جہت سے بھی الگ ہے و اور اس زمانہ میں تو قاضی بھی بد نیت
 ہوتے ہیں، پس سلطان ہر ایک کے واسطے تنخواہ کرے اور قطعی اس کے اسباب پیدا کرے کہ جس سے حاکم لوگ عوام
 سے کچھ رشوت نہ پاویں، اور زمانہ سابق میں لوگ متدین ہوتے تھے، خصوصاً قاضی ایک مرد متقی پر ہیزگار حاکم شرع
 ہوتا تھا، جو بخوف جہنم و عذاب آخرت کے رشوت وغیرہ امور کی طرف کچھ خیال بھی نہ لاتا تھا، بلکہ شرع حق کے موافق
 جو امور فیصد کرتا تھا، ان میں باوجود تمام کوشش کے خوفناک ہوتا تھا، کہ کہیں اس سے خطا سرزد نہ ہوئی ہو اور ایسے
 سلاطین و قاضیوں کے عدل سے سلطنت تورانی لباس میں تھی اور ان کا عدل یکروزہ عابدوں کے سال بھر کی عبادت پر
 فائق تھا، اور خود سلاطین اپنے اعتقادات و صوم و صلاۃ وغیرہ میں پر ہیزگار عادل ہوتے تھے، پس ان کی طرف
 سے قاضی بھی متقی عالم متدین ہوتے تھے، پس وہ قاسم کو بھی متقی مقرر کرتے تھے، چنانچہ فرمایا و یجب ان
 یکون عدلا ما صونا عالما بالقسمۃ اور واجب ہے کہ قاسم ایک شخص عادل ہو یعنی ثقہ پر ہیزگار ہو اور
 امانت دار ہو اور بٹوارہ کے مسائل سے آگاہ ہو و واضح ہو کہ اصول الفقہ و الحدیث میں عدل و ثقہ کی تعریف
 بیان کی گئی ہے اور یہاں یوں سمجھنا چاہیے کہ وہ متقی پر ہیزگار ہو اور ایسا شخص خود مامون یعنی امانت دار ہوتا ہے۔
 تو پھر مامون کہنے میں اشارہ ہوا کہ یہ صفت جہاں تک ممکن ہے اعلیٰ درجہ پر ہو، کیونکہ بٹوارہ والا لبسا اوقات کسی شریک
 کی طرف میلان کرتا ہے اگرچہ کچھ رشوت نہ لے اور ساتھ ہی وہ بٹوارہ کے مسائل سے آگاہ ہو، کیونکہ اس کو خود یہ کام کرنا
 حلال نہیں ہے، جب تک کہ اس کے مسائل سے واقف نہ ہو، کیونکہ جیسے نماز و روزہ وغیرہ کے مسائل جاننا فرض ہے
 اسی طرح معاملات دنیا میں جو شخص جس کام میں ہے اس پر اس کے مسائل شرعی جاننا فرض ہے لہذا قاسم کو باوجود عادل
 امین ہونے کے مسائل بٹوارہ جاننا فرض ہے، لانہ جنس عمل القضاء ولانہ لا بد من القدرۃ
 وہی بالعلم ومن الاعتماد علی قولہ وهو بالامانۃ اس واسطے کہ بٹوارہ بھی منجملہ کار قضا سے ہے
 و تو قاضی کی صفت چاہیے اور اس واسطے کہ قاسم کو اس کام کی قدرت ضرور ہے اور یہ بذریعہ علم کے ہے اور اس کے
 قول پر اعتماد ضرور ہے اور یہ بذریعہ امین ہونے کے ہے و تو علم کے ذریعہ سے وہ شرعاً اس کام کے لائق ہوگا،
 اور امانت کی وجہ سے قاضی اس کے بیان پر اعتماد کرے گا، ولا یجبر القاضی الناس علی قاسم واحد اور
 قاضی لوگوں کو ایک قاسم پر مجبور نہیں کرے گا معنایہ لا یجبرہم علی ان یتاجروہ اس کے معنی یہ ہیں کہ
 لوگوں کو قاضی اس امر پر مجبور نہیں کرے گا کہ بٹوارہ کے واسطے اسی شخص کو مقرر کریں و کیونکہ اگر قاسم از جانب

بیت المال مقرر ہو تو بھی شرکاء کو اپنے طور پر بٹوارہ کا اختیار ہے، جب کہ وہ لوگ اس قاسم سے انکار کریں پس مجبور نہیں کر سکتا، لانه لا جبر علی العقود اس واسطے کہ کوئی عقد معاہدہ کرنے میں جبر نہیں ہوتا ہے و مثلاً خواہ مخواہ اس مشتری یا بائع کے ساتھ بیع کرے یا اسے باہم سے بٹوارہ کرے و لانه لو تعین لتحکم بالزیادة علی اجرة مثله اور اس واسطے کہ اگر ایک ہی بٹوارہ کرنے والا متعین ہوگا تو وہ اجراً مثل سے زیادہ لینے پر تحکم کرے گا، و کیونکہ اس کے سوائے قاسم نہیں ہے، تو وہ خوب جانتا ہے کہ حاجت مند اس کی خواہش کے موافق اجرت دے گا، لہذا بٹوارہ کرنے والے چند آدمیوں کو مقرر کر دے اور جب ان کے واسطے ایک اجرت مقرر ہے تو اگر ایک نے تحکم کیا تو دوسرا راضی ہو جائے گا، و لو اصطاحوا فاقدموا جازا اذا کان فیہم صغیر فیحتاج الی احس القاضی، اور شرکاء نے اگر باہم اتفاق کر کے بٹوارہ کر لیا یعنی حصص پر ہر ایک نے راضی نامہ دیا تو جائز ہے لیکن اگر شرکاء میں کوئی نابائع ہو تو حکم قاضی کی ضرورت ہوگی، لانه لا ولاية لہم علیہ اس واسطے کہ شرکاء کو صغیر پر ولایت نہیں حاصل ہے و اور قاضی کی ولایت عام ہے، و لا یتوک القسما لیتتوکون اور قاسموں کو چھوڑا نہ جاوے کہ باہم شرکت کریں و یعنی جب کسی کو بٹوارہ کی ضرورت ہو تو خواہ سب قاسمین جاویں یا ان کی طرف سے دو ایک جاویں اور اجرت ان سب میں مشترک ہو پس ان لوگوں کو شرکت سے روک دے، کیلا تصیروا لاجرة غالبۃ بتواکلہم تاکر ان کے تو اکل سے اجرت گراں نہ ہو جاوے، و تو اکل یہ ہے کہ ایک دوسرے پر بھروسہ کرے یعنی سب کے اتفاق سے کسی کو دوسرے کی طرف سے کم اجرت قبول کرنے کا خوف نہیں ہے تو منہ مانگی اجرت پر اصرار کریں گے، وعند عدم الشراکۃ یتبادر کل منہم الیہ خیفۃ الفوت فیو حص الا جیر اور شرکت نہ ہونے کی صورت میں ان میں سے ہر ایک اس بٹوارہ کی طرف مبادرت کرے گا اس خوف سے کہ مبادا اس کو یہ کام نہ ملے تو اجرت ارزاں ہوگی، قال واجرة القسمة علی عدد الرؤس عند ای حیثیۃ اور بٹوارہ کی اجرت رؤس کے شمار پر ہوگی، و اور ملکیت کے حساب سے نہیں ہوگی، وقال ابو یوسف و محمد علی قدر الا نصیاء اور ابو یوسف و محمد نے کہا کہ بقدر حصص ہوگی و مثلاً ایک دار میں ایک کا نصف اور دوم کا تہائی اور سوم کا چھٹا حصہ ہے اور انہوں نے بارہ روپے پر ایک بٹوارہ کرنے والا لیا تو ابو حنیفہ و مالک کے نزدیک ہر ایک پر چار چار روپیہ ہے یعنی تین شریک ہیں تو ہر ایک پر شمار شرکاء کے حساب سے چار روپیہ پڑے اور ابو یوسف و محمد و شافعی و احمد کے نزدیک ہر ایک پر بقدر اس کے حصہ ملکیت کے واجب ہے، پس اول پر چھ روپیہ اور دوم پر چار روپیہ اور سوم پر دو روپیہ ہے، لانه صونة الملك فيقدر بقدر ما اس واسطے اجرت تو ملکیت کا بار خیر ہے، تو ملکیت کے اندازہ پر مقرر ہوگی، و جس قدر ملکیت اسی حساب سے اجرت ہے کا جوتہ الکیال والوزن ان چنانچہ اس کی مثال و نظائر میں سے جیسے پیمانہ سے ناپنے والے کی اجرت اور جیسے وزن کرنے والے کی اجرت ہے، و پس اگر کوئی چیز کیل یا موزوں میں سے شرکاء کے درمیان مشترک ہو اور انہوں نے کیل یا وزن کرنے والے کو بٹوارہ کے واسطے لیا تو ہر ایک شریک پر بقدر اس کے حصہ کے اجرت لازم ہوگی، اور اس میں امام ابو حنیفہ کا بھی اتفاق ہے، چنانچہ عینی نے مختصر الاسرار سے نقل کیا، پس حاصل یہ ہوا کہ جیسے کیل و موزوں میں کیل و وزن کرنے والے کی اجرت بالاتفاق بقدر حصہ رسد ہوتی ہے، اس طرح سوائے کیل و موزوں میں بھی ہوگی، و حصا البیوالمشترکۃ، اور جیسے مشترک کنواں کھودنے میں اجرت بحساب حصہ ہے و اور جیسے مشترک

نہر خاص اگارتے میں حصہ رسد ہے، ونسقتہ المملوک الممشوک اور جیسے مملوک مشترک کے نفقہ دینے میں ف ہر شریک پر بحساب ملکیت کے نفقہ ہے اور اس میں کچھ خلاف نہیں، اسی وجہ سے کہ یہ خرچہ بجمہت ملکیت ہے تو اس کے حساب سے ہوتا ہے، اسی طرح بٹوارہ ہے، یہ صاحبین کی دلیل ہوتی، ولا بی حنیفۃ ران الاجر مقابل بالتمیز، اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اجرت بمقابلہ تمیز کے ہے ف یعنی قاسم نے جو بٹوارہ میں ہر ایک کے حصہ کو جدا کرنے کا کام کیا کہ ہر ایک کا حصہ دوسروں کے حصس سے متمیز و ممتاز ہو گیا، تو اس کے مقابلہ میں اجرت لازم آئی، وانشہ لا بتفاوت اور اس کام میں کچھ تفاوت نہیں ہوتا ہے ف جیسے کثیر والے کا حصہ جدا کیا اسی طرح قلیل والے کا حصہ الگ کیا، ورمای صعب الحساب بالتقلیل الی التقلیل، اور کبھی بنظر قلیل حصہ کے حساب میں سختی پڑتی ہے، ف یعنی قلیل کو جدا کرنے میں مشقت اٹھانی پڑتی ہے جو کثیر میں نہیں ہوتی، وقد یتعکس الامر اور کبھی اس کے برعکس ہو جاتا ہے ف کہ قلیل حصہ آسانی سے جدا ہو جاتا ہے اور کثیر میں محنت لاحق ہو جاتی ہے، کیونکہ یہ تو عقار کی وضع و موقع کے لحاظ سے پیش آیا کرتا ہے، فتعذر اعتبارہ، تو اس سختی و آسانی کو اختیار کرنا معتذر ہے، ف کہ یہ کسی قاعدہ کلیہ میں منحصر نہیں ہے اور قلیل و کثیر دونوں میں ہوتی ہے تو اجرت میں اس کا اختیار کرنا معتذر ہے، فیتعلق الحکم باصل التمییز تو حکم کا تعلق اصل تمیز کے ساتھ ہوا ف یعنی اصل کام بٹوارہ میں یہی کہ حصص کو متغیر کرے تو اسی متمیز کرنے پر اجرت کا مدار ہوا اور معلوم ہو چکا کہ یہ قلیل حصہ دار و کثیر حصہ دار میں برابر ہے تو ہر ایک کے ذمہ اجرت بھی برابر ہے بخلاف حضوا البیر لان الاجر مقابل بتقل التراب وھو بتفاوت بر خلاف کتواں کھودنے کے کیونکہ اس میں اجرت بمقابلہ مٹی نکالتے کے ہے اور یہ متفاوت ہے ف چنانچہ اگر بیس گز پیر پانی نکلا تو کل اجرت بمقابلہ ۲۰ گز کے مٹی نکالنے کے ہے اور اس میں ۵ گز ایک شخص کے واسطے اور پانچ گز دوسرے کے واسطے ہے تو ہر ایک کے حصہ میں یکساں محنت نہیں بلکہ متفاوت ہے تو اجرت بھی ہر ایک کے ذمہ اسی تفاوت سے ہوگی، اور اسی پر مملوک کی زندگی بحال رکھنے کا نقطہ خیال کرو۔

والکیل والوزن ان کان للقسمۃ قبل ہو علی الغلاف اور ہا مشد کیل ووزن، پس اگر یہ کام بغرض بٹوارہ کے ہو تو بعض مشائخ نے کہا کہ یہ بھی اختلافی ہے ف، حتی کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک شرکاء میں سے ہر ایک پر مساوی اجرت لازم ہوگی تو اس مشد پر محبت تباہی نہیں ہو سکتی ہے، یہ تو اس وقت کہ کیل و وزن بغرض بٹوارہ ہو وان لم یکن للقسمۃ اور اگر یہ کیل و وزن بغرض بٹوارہ نہ ہو، ف بلکہ کل مقدار معلوم کرنا منظور ہو مثلاً دو شخصوں نے گیسوں کی ایک ڈھیری خریدی اور ایک نے دو تھائی اور دوسرے نے ایک تھائی خریدی ہے پھر دونوں شریکوں نے ایک کیال کو لیا کہ وہ پیمانہ کر دے تاکہ یہ معلوم ہو کہ یہ کس قدر ہے فالاجر مقابل یعمل الکیل والوزن، تو اجرت بمقابلہ کار کیل و وزن سے ف یعنی اس کام کے مقابلہ میں اجرت سے وھو بتفاوت حالانکہ یہ کام متفاوت ہوتا ہے ف تو جس کے واسطے دو تھائی ہے اس کے حصہ کے پیمانہ یا وزن کرنے میں دیر و مشقت بہ نسبت ایک تھائی والے کے دو چند ہوگی تو اجرت بھی اس حساب سے ہوگی وھو العذر لو اطلق ولا یفصل اور یہی عذر ہے اگر مطلق چھوڑا گیا اور تفصیل نہیں کی گئی ف یعنی اگر کسی کیال یا دزان کو کیل یا وزن کے واسطے مقرر کیا بدول اس تفصیل کے کہ مراد بٹوارہ ہے یا مقدار بلکہ مطلق مقرر کیا تو یہاں بقدر

حصہ کے اجرت واجب ہونے میں یہی عذر اور فرق ہے کہ چونکہ تفصیل مذکور نہیں اور نظر ہر زیادہ مقدار کی کیل میں مشقت زیادہ ہے تو زیادہ حصہ والے پر اسی حساب سے اجرت ہوگی اور واضح ہو کہ مترجم کے نزدیک اس مقام پر ایک وجہ معقول دیکر ہے اور وہ یہ کہ کیل دوزوں سے دوسری چیزوں میں فرق یہ ہے کہ کیل دوزوں میں تفاوت نہ ہونے کی وجہ سے بٹوارہ والے کو برابر کرنے میں وقت و محنت نہیں ہے پس بٹوارہ کا کام ان میں صرف جدا کرنا معتبر ہے اور سوائے ان کے جو چیزیں ہیں ان میں برابر کرنا مشکل کام ہے، تو بٹوارہ کا کام ان میں بھی تعادل برابری ہے پس خواہ اس میں سے چھوٹا حصہ نکالے یا بڑا حصہ نکالے سب میں یہ کام یکساں ہے کیونکہ مثلاً دو تھائی کے ساتھ ایک تھائی لگانا اضافی ہے، یعنی ایک تھائی اس وقت درست ہو کہ دو تھائی درست ہو، اور برعکس کہ دو تھائی جب ٹھیک پڑے کہ اس کے ساتھ میں تھائی درست پڑے تو ہر ایک میں محنت مساوی ہے پس تفاوت معتبر نہیں ہے اور کیل دوزوں میں بوجہ عدم تفاوت کے صرف ناپنا کام ہے اور وہ کیل و کثیر میں صریح متفاوت ہے تو اس میں اجرت بھی متفاوت ہے، اس وجہ سے اماج کی ناپ تول میں اجرت خفیف دی جاتی ہے اور زمین وغیرہ کے قاسم کو اجرت زیادہ دی جاتی ہے، فاحفظہ فانہ عزیز جلا واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم، م،

وعنه انه على الطالب دون الممتنع اور ابو حنیفہ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ بٹوارہ کی کل اجرت فقط اس شخص شریک پر ہوگی جو بٹوارہ چاہتا ہے نہ اس شریک پر جو منکر ہے لنعنه و مضرا الممتنع اس واسطے کہ بٹوارہ کی منفعت صرف اسی شریک کو ہے جو بٹوارہ چاہتا ہے اور جو منکر ہے اس کو منفعت ہے ف حالانکہ تاوان بقدر منفعت ہوا کرتا ہے، تو اجرت فقط خواستگار پر ہوتی اور مخفی نہیں کہ یہ صرف ایسی صورت میں جاری ہوگی جب بعض درخواست کریں اور بعض انکار کریں اور اگر سب نے بٹوارہ چاہا تو محالہ استفادہ ہوگا کہ اجرت سب پر مساوی ہے یا بقدر ہر ایک کے حصہ کے ہے، پس ظاہر جواب بقول امام ابو حنیفہ یہ ہے کہ کیل و دوزوں میں حصہ رسد ہوگی اور سوائے اس کے عمار وغیرہ میں ہر حصہ دار پر مساوی ہوگی اور صاحبین کے نزدیک مطلقاً ہر چیز کے بٹوارہ میں حصہ رسد ہے، واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم، م،

قال واذا حضر الشركاء عند القاضی وفي ابدانهم دارا و ضیعة اگر تاقضی کے پاس شرکاء حاضر ہوتے جن کے قبضہ میں کوئی مکان یا کھیت ہے و ادعوا انهم وراثوا عن فلان اور ان لوگوں نے دعویٰ کیا کہ ہم نے اس عمار کو میراث میں فلاں میراث سے پایا ہے، ف باپ وغیرہ کسی کو بیان کیا اور بٹوارہ کی درخواست کی لم یقسمها القاضی عند ابی حنیفہ حتی یقیموا البیتة علی موتہ و عدد وراثتہ تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک تاقضی ان لوگوں میں نہیں تقسیم کرے گا یہاں تک کہ یہ لوگ اپنے مورث کی موت پر اور اس کے داروں کی تعداد پر گواہ قائم کریں، ف کہ فلاں شخص نے وفات پائی اور اس کے وارث فلاں و فلاں و فلاں ہیں ہم ان کے سوائے اس کا وارث نہیں جانتے ہیں اور وہ یہ ہیں، پس اگر ایسے گواہ قائم ہوں تو ان میں تقسیم کرے گا اور یہ حکمی تقسیم ہوگی اور قبل اس کے نہیں تقسیم کرے گا، و قال صاحبنا ۱۰ یقسمها باعتبارهم و یدیکر فی کتاب القسمة انه قسمها بتولہم اور صاحبین نے فرمایا کہ تاقضی اس عمار کو ان لوگوں کے اقرار پر تقسیم کرے اور بٹوارہ کی تحریر میں یوں لکھ دے کہ میں نے اس کو ان لوگوں کے کہنے پر تقسیم کیا ہے ف یعنی حکم تضا نہیں ہے، حتیٰ کہ مدعی مستحق اپنے اپنے دعویٰ پر رہے گا،

اور اگر ان کا بیان غلط ہو تو تقسیم باطل ہوگی اور یہ اختلاف عقار میں ہے، وان كان المال المشترك ما
سوی العقار وادعوا انہ میراث قسمہ فی قولہم جمیعاً، اور اگر مال مشترک سوائے عقار کے یعنی
سوائے غیر منقولہ کے ہو اور ان قابضوں نے دعویٰ کیا کہ یہ مال منقولہ میراث ہے تو امام اور صاحبین سب کے قول
میں قاضی ان میں تقسیم کرے گا، فہو پھر عقار میں بھی جو اختلاف مذکور ہوا اس وقت کہ قابضوں نے اس کو میراث
پانے کا دعویٰ کیا ہو، ولو ادعوا فی العقار انہم اشیروہ قسمہ بینہم اور اگر عقار میں بھی قابضوں
نے دعویٰ کیا کہ ہم نے اس کو خرید کیا ہے تو بالاتفاق ان میں تقسیم کر دے، لہذا ان الیٰد دلیل الملک
والاقرار امارۃ الصدق ولا مناع لہم فیقسمہ بینہم کما فی المنقول الموروث والعقار
المشترک، اختلافی صورت یعنی عقار میراثی میں صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ ان لوگوں کا قبضہ ہونا ان کی ملکیت کی دلیل ہے
اور اقرار مذکور ان کی سچائی کی علامت ہے اور ان کے ساتھ کوئی مزاحم موجود نہیں ہے تو قاضی ان میں بٹوارہ کر دے۔
چھبے موردی مال منقول میں یا خریدے ہوئے عقار میں بالاجماع تقسیم کرتا ہے فہو پس گواہ طلب کرنے کی ضرورت
نہیں بلکہ کچھ فائدہ نہیں ہے، وهذا لانہ لا متک اور یہ اس وجہ سے ہے کہ ان کے قول کا کوئی منکر موجود نہیں ہے،
ولا بیئۃ الاعلیٰ المتک فلا یفید اور گواہ پیش نہیں ہوتے مگر اسی پر جو منکر ہو تو گواہ قائم کرنے سے کچھ
فائدہ نہیں ہے فہو لہذا ینیر گواہوں کے ان میں بٹوارہ کر دے الا انہ ینذکر فی کتاب القسمة
انہ قسمہا باقر اہم لتقتصر علیہم ولا یتعد اہم، لیکن قاضی بٹوارہ کی تحریر میں یوں تحریر کرے
کہ میں نے ان کے اقرار سے اس کو تقسیم کیا ہے تاکہ قاضی کا بٹوارہ صرف انہیں تک مقصود ہے اور ان سے متجاوز نہ ہو۔
فہو یعنی صرف یہ حکم انہیں لوگوں تک رہے اور دوسروں پر حجت نہ ہو جاوے، پس اگر اصل مالک زندہ موجود ہو
تو وہ دعویٰ کر کے لے سکے اور اگر وہ مر گیا لیکن ان کے ساتھ میں دوسرا وارث ہے تو وہ بھی اپنی حجت پر رہے،
یہ تو صاحبین کی دلیل ہے، ولو ان القسمة قضاء علی المیت اذا ترکہ میتاً علی صلکہ قبل
القسمة اور امام ابو حنیفہ کی حجت یہ ہے کہ بٹوارہ کرنا میت پر حکم دینا ہوتا ہے کیونکہ بٹوارہ سے پہلے ترکہ اس کی
ملکیت پر باقی رہتا ہے، فہو اور اگر ترکہ سے میت کی وصیت نافذ کرنا ممکن نہ ہو، حتی لو حدثت
الزیادۃ تنفذ وصایاہ فیہا، حتی کہ اگر ترکہ میں زیادتی پیدا ہوگئی تو میت کی وصیتیں اس میں نافذ کی جائیں گی۔ فہو مثلاً ترکہ عقار میں حاصلات
پیدا ہوئی پس سے نفاذ وصیت ممکن ہو تو نافذ کی جائیں اور بعد بٹوارہ کے یہ سب وارثوں کی ملکیت ہے۔ ریفی ویوتہ سنہا۔ اور اس میں
سے میت کے قرضے ادا کیے جائیں۔ فہو مثلاً مرض الموت میں قرضوں کا اقرار کیا اور اس پر حالت صحت کے قرضے میں اور وہ تہائی سے
ادا کئے گئے اور بعد اس کے زیادتی حاصل ہوئی تو اقرارات مرض پورے کئے جائیں گے۔ بخلاف ما بعد
القسمة بخلاف بٹوارہ کے بعد۔ فہو اگر حاصلات ہو تو وہ وارثوں کا حق ہے تو معلوم ہوا کہ ملکیت میت صرف
بٹوارہ سے پہلے ہے تو بٹوارہ کا حکم دینا اس کی ملکیت زائل کرنے کا حکم ہے، واذا کان قضاء علی المیت...
فالقرار لیس یخبر علیہ فلا بد من البیئۃ اور جب بٹوارہ کا حکم دینا میت پر حکم قضا طہرا تو ان
قابضوں کا اقرار اس پر حجت نہیں ہے پس گواہی قائم ہونا ضروری ہے فہو اور یہ جو تم نے کہا کہ گواہی یہاں کچھ
مفید نہیں کیونکہ ورثاء سب مقرر ہیں کوئی منکر نہیں ہے، تو یہ سہو ہے وھو مفید، حالانکہ گواہی یہاں قائم ہونا
مفید ہے فہو اور ورثہ کا اقرار مانع نہ ہوگا، لان بعض الورثۃ ینتصب خصما عن المورث

ولا یمتنع ذالک باقرارہ، اس واسطے کہ مورث کی طرف سے ورثہ میں سے بعض کو ختم بنا کر کھڑا کیا جاتا ہے اور اس کے اقرار کے باوجود یہ ممتنع نہیں ہوتا ہے، کما فی الوارث او الوصی المقر بالمدین، جیسے میت پر قرضہ کا اقرار کرنے والے وارث یا وصی میں سے فتنہ فتنی کے یہاں میت پر ایک مدعی نے اپنے قرضہ کا دعویٰ کیا اور میت کے وارث یا وصی کو پیش کیا، پس وارث یا وصی نے میت پر اس قرضہ کا اقرار کر لیا مگر قرضخواہ نے چاہا کہ قرضہ بدائے گواہ بمقابلہ اس وارث یا وصی کے پیش کروں تاکہ مطلقاً قرضہ کا اثبات ہو اور میرا حق تمام ترکہ میں سب ورثہ پر ثبوت ہو یا وصی اور اس نے فتنی سے درخواست کی کہ اس کے مقابلہ میں میرے گواہ لے جاویں، فانہ یقبل البیتۃ علیہ مع اقرارہ تو گواہ قبول ہوں گے باوجودیکہ یہ وارث یا وصی اس قرضہ کا مقر ہے۔ فتنہ فتنی تو معلوم ہوا کہ وارث کے مقر ہونے سے گواہ قائم ہونا ممتنع نہیں ہوتا ہے، اور یہ جو تم نے منقولات کے بٹوارہ پر قیاس کیا تو مع الفارق ہے کیونکہ عقار میں بٹوارہ نہیں کرے گا، بخلاف المنقول لان فی القسمة نظر الحاجۃ الی الحفظ اما العقار محض بنفسہ ولان المنقول مضمون علی من وقع فی یدہ ولا کذا الذالک العقار عند کبر خلاف مال منقول کے بدو وجہ اول تو اس لیے کہ منقول کو تقسیم کرنے میں بہتری ہے بنظر اس کے کہ منقولات کو حفاظت کرنے کی ضرورت ہے اور عقار غیر منقول بذات خود محفوظ ہے اور دم اس لیے کہ مال منقول تو جس کے ہاتھ پڑا وہ اس کا ضامن ہے اور امام رح کے نزدیک عقار میں یہ بات نہیں ہوتی ہے، فتنہ فتنی کہ امام رح کے نزدیک عقار کا غصب کرنا متحقق نہیں ہوتا ہے، الکانی، پھر یہ بات صرف عقار موردت میں ہے جس میں میت کی ملکیت قائم رہتی ہے بخلاف المشتوی بر خلاف ایسے عقار کے جو فریاد کیا ہو، فتنہ فتنی کہ اگر ان قابضوں نے عقار کے خریدنے کا دعویٰ کیا تو امام رح کے نزدیک بھی بٹوارہ کر دیا جائے گا، لان المبیع لا یتقی علی ملک البائع وان لم یقسم اس واسطے کہ بیع تو بائع کی ملکیت پر ہوتی ہے اگرچہ اس کا بٹوارہ بھی نہ کیا جاوے فتنہ فتنی کیونکہ بدقیضہ ہو جانے کے بائع اس سے اجنبی ہو جاتا ہے، فلم تکن القسمة قضاء علی الغیر، تو مدعیوں میں اس کا بٹوارہ کرنے سے غیر پر حکم قضاء دینا لازم نہیں آتا ہے، فتنہ فتنی کہ اگرچہ اس سے کچھ حکم نہیں ہوا، پس ثابت ہوا کہ اگر عقار کے قابضوں نے دعویٰ کیا کہ ہم نے میراث پایا ہے تو تقسیم کیا جاوے اور اگر خرید وغیرہ کے سبب سے اپنی ملکیت حاصل کرتے کا دعویٰ کیا، تو تقسیم کیا جاوے، قال وان ادعوا الملک ولم ینذکروا کیف انتقل الیہم قسمہ بدینہم، اور اگر قابضوں نے صرف اپنی ملکیت کا دعویٰ کیا یعنی ملک مطلق بدین بیان سبب کے اور یہ بیان نہ کیا کہ ان کے ملک میں کیونکہ منتقل ہوا ہے، تو فتنی ان کے درمیان تقسیم کر دے، لانہ لیس فی القسمة قضاء علی الغیر لانہم ما اقروا بالملک بغیرہم، اس واسطے کہ قابضوں کے درمیان بٹوارہ کرنے میں کسی غیر پر حکم دینا لازم نہیں آتا ہے۔ اس واسطے کہ اس صورت میں قابضوں نے کسی دوسرے کی ملکیت کا اقرار ہی نہیں کیا فتنہ فتنی اور ان کا قبضہ خود ان کی ملکیت کی ظاہری دلیل ہے قال ہذا روایتہ کتاب القسمة، شیخ رح نے کہا کہ حکم مذکور ہوا کتاب القسمة کی روایت ہے، و فی الجامع الصغیر ارض ادعاها رجلان وانما البیتۃ اتمھا فی ایدئہما و ابرادا القسمة اور جامع صغیر میں یہ مسئلہ مذکور ہے کہ ایک زمین ہے جس کا در شخصوں نے دعویٰ کیا اور دونوں نے یہ گواہ قائم کیے، کہ یہ زمین ان دونوں کے قبضہ میں ہے اور ان دونوں نے درخواست کی کہ ہمارے درمیان بٹوارہ کی جاوے۔ فتنہ فتنی کہ بعد گواہی کے ظاہر ہوا کہ ایک زمین در شخصوں کے قبضہ میں ہے، ان دونوں نے بٹوارہ کی درخواست کی

لم یقسمها حتی یقیما البینة انہا لہما لاحتمال ان تكون لغيرہما ، تو قاضی اس زمین کو ان دونوں میں بٹوارہ نہیں فرماوے گا ، یہاں تک کہ دونوں یہ گواہ قائم کریں کہ یہ زمین ان دونوں کی ملک ہے کیونکہ احتمال ہے کہ شاید ان دونوں کے سوا کسی غیر کی ملک ہو فت کہ ان دونوں نے بدون عاریت یا اجارہ کے قبضہ کیا ہے ، بالجملہ اس روایت جامع صغیر سے معلوم ہوا کہ خالی قبضہ پر بدون اثبات ملکیت کے بٹوارہ نہیں کیا جائے گا ، شمر قبیل ہو قول ابی حنیفہ خاصۃ ، پھر بعض مشائخ نے کہا کہ یہ فقط امام ابو حنیفہ کا قول ہے فت کیونکہ جب میراث کے دعویٰ میں صاحبین نے تقسیم کیا تو یہاں بدرجہ اولیٰ تقسیم کریں گے اور یہ قول کچھ نہیں ہے ، وقیل ہو قول الكل وهو الاصح اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ یہی سب کا قول ہے اور یہی اصح ہے ، لان قسمة العقار غیر محتاج الیہ و قسمة الملك تفتقر الی قیامہ ولا ملک فامتنع العوانر اس واسطے کہ عقار میں حفاظتی بٹوارہ کی ضرورت نہیں ہے اور ملکی بٹوارہ اس امر کو چاہتا ہے کہ ملکیت قائم ہو اور یہاں ملک ثبوت نہیں ہے تو بٹوارہ کا جواز ممتنع ہو گیا ، قال واذا حضر وارثان واقاما البینة علی الوفات وعدد الوارثة والدا سرا فی ایدیرہم و معہم و اسرث غائب اور اگر دو وارثوں نے حاضر ہو کر مورث کی وفات پر اور وارثوں کی تعداد پر گواہ قائم کیے اور میراثی گھران وارثوں کے قبضہ میں ہے اور ان وارثوں کے ساتھ میں ایک وارث دیگر ہے جو بالفعل غائب ہے فت اور حاضرین نے بٹوارہ کی درخواست کی قسما التفاضلی بطلب الحاضرین وینصب وکیل بقبض نصیب الغائب ، تو قاضی اس مکان کو حاضرین کی درخواست پر بٹوارہ کرے گا اور غائب کی طرف سے ایک وکیل کھڑا کریگا جو غائب کے حصہ پر قبضہ کرے وکذا لوکان مکان الغائب صبی یقسم وینصب وصیا بقبض نصیبہ ، اور اسی طرح اگر بجائے وارث غائب کے کوئی طفل ہو تو بھی قاضی تقسیم کرے۔ اور طفل کی طرف سے ایک وصی مقرر کرے جو طفل کے حصہ پر قبضہ کرے ، لان فیہ نظر الغائب والصغیر اس واسطے کہ اس میں غائب و صغیر کے حق میں بہتری ہے ، ولا بد من اقامة البینة فی ہذا الصورت عند الايضاح لانا لہما کما ذکرنا من قبیل اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس صورت میں بھی گواہ قائم کرنے ضرور ہیں کہ وفات مورث وعدد وارثین پر گواہی دیں) بر خلاف قول صاحبین کے جیسا کہ ہم نے سابق میں ذکر کیا ہے ، ولو کانوا مشترکین لم یقسم مع عیبہ احدہم اور اگر یہ لوگ مشتری ہوں تو ایک کی غیبت کے باوجود قاضی ان میں بٹوارہ نہیں کرے گا ، فت یعنی اگر ان لوگوں نے حاضر ہو کر اپنے آپ کو اس عقار کا مشتری بیان کیا حالانکہ ان میں سے ایک غائب ہے تو قاضی اس کے غائب ہونے کی حالت میں بٹوارہ نہیں کرے گا ، والفرق ان ملک الوارث ملک خلافة حتی یوردھا لعیب ویورد علیہ بالعیب فیما اشتوا المورث او باع اور خرید و میراث میں فرق یہ ہے کہ ملک وارث تو ملک وراثت ہوتی ہے یعنی بچائے مورث کے مالک ہونے میں اس کا وارث قائم ہے ، حتی کہ جو چیز مورث نے خریدی یا بیچی ہے اس میں عیب پاکر وارث واپس کر سکتا ہے اور مشتری عیب پاکر وارث کو واپس کر سکتا ہے فت کیونکہ وہ قائم مقام ہے و یصیر مرض ورا بشواء المورث اور وارث مذکور اپنی مورث کی خرید سے ضرور میں پڑ جاتا ہے فت صورت یہ ہے کہ مورث نے ایک باندی خریدی اور مورث کی موت کے بعد وارث نے اس کو ام ولد بنایا ، پھر کسی شخص نے آکر اپنا استحقاق ثابت کر کے باندی لے لی اور بچہ کی قیمت وصول کر لی تو وارث معزور یعنی دھوکا کھا گیا ، جیسے مورث دھوکا کھاتا ہے ، حتی کہ مع ثمن و قیمت کے اپنے مورث کے

ہاتھ فروخت کرنے والے سے واپس لے گا، بالجہد یہ امر ثبوت ہوا کہ وارث کی ملکیت بطور خلیفہ و قائم مقام مورث کے ہوتی ہے، فانتصب احدهما خصما عن المیت فیما فی یدہ والاخر عن نفسه، پس دونوں وارثوں میں سے ایک تو میت کی طرف سے اپنے مقبوضہ ترکہ میں خصم ہوتا ہے اور دوسرا اپنی ذات کی طرف سے خصم ہوتا ہے۔ فکس حکم قضاء کسی غائب پر یا میت پر نہیں ہوتا، بلکہ اس کا قائم مقام موجود ہے۔ فصادرات القسمة قضاء یخصمہ المتخاصمین، تو بٹوارہ کا حکم دینا متخاصمین کی حضوری میں حکم ہے۔ فکس غائب پر حکم نہیں ہے اما الملك الثابت بالشرع ملک مبتدأ ولہذا لا یورد بالعیب علی بائع یا ثبہ فلا یصلح حاضر خصما عن الغائب فوضع الضرف، اور جو ملک کہ بوجہ وراثت نہیں بلکہ بوجہ خرید کے ثابت ہوئی تو یہ ابتدائی ملکیت جدید ہے اور اس وجہ سے وہ اپنے بائع کے بائع کو واپس نہیں کر سکتا تو جو حاضر ہے وہ غائب کی طرف سے خصم نہیں ہو سکتا پس فرق ظاہر ہو گیا۔ ف یعنی مشتری بوجہ عیب کے اپنے بائع کے بائع کو واپس نہیں کر سکتا، اس واسطے کہ بائع کا بائع کچھ بائع کے قائم مقام نہیں ہوتا کیونکہ ہر ایک کی ملکیت بسبب جدید ہے اور حاصل فرق یہ کہ وارث تو مورث کا قائم مقام ہے تو وارث پر گواہ قائم کرنا مورث پر قائم کرنا ہوتا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ جب مورث پر درحقیقت گواہ قائم ہوتے تو وہ حاضر و غائب سب کے حق میں مفید ہوتے، پس جب اس کے قائم مقام پر گواہ قائم ہوئے تو وہ بھی حاضر و غائب پر کافی ہوں گے، اور خریداری میں ہر خریدار نے اپنے حصہ کا عقد خود کیا ہے تو ہر ایک کو ملکیت جدید حاصل ہوئی ہے اور وہ بائع کا قائم مقام نہیں ہے، پس کسی پر گواہ قائم کرنے سے غائب پر ظہور نہ ہوگا، وان كان العقار فی ید الوارث الغائب او شیی منہ لم یقسم اور اگر یہ عقار اس وارث کے قبضہ میں ہو جو غائب ہے یا عقار میں سے کوئی جزو اس کے قبضہ میں ہو تو قاضی اس کا بٹوارہ نہیں کرے گا، ف اگرچہ ورثہ حاضرین بٹوارہ کی درخواست کریں، وکذا اذا كان ید مودعہ اور اسی طرح کل یا بعض عقار اس غائب کے مستودع پاس ہو، ف یعنی غائب لے جاتے وقت اس کو کسی کے قبضہ میں امانت رکھا ہو۔ وکذا اذا كان فی ید الصغیر اور اسی طرح اگر کل عقار یا بعض عقار کسی صغیر کے قبضہ میں ہو تو بھی یہی حکم ہے کہ قاضی اس کا بٹوارہ نہیں کرے گا، لان القسمة قضاء علی الغائب والصغیر باستحقاق یدہما من غیر خصم حاضر عنہما، اس واسطے کہ بٹوارہ تو غائب و صغیر پر حکم ہو جائے گا بوجہ اس کے کہ ان دونوں کا استحقاق قبضہ موجود ہے بدون اس کے کہ ان کی طرف سے کوئی خصم حاضر ہو، ف یعنی ان کی طرف سے کوئی خصم حاضر نہیں تو ان پر حکم بٹوارہ جائز نہیں ہے، اگر رکھا جاوے کہ مستودع یعنی امین موجود ہے تو وہ خصم ہو جائے گا، جواب دیا کہ امین الخصم لیس بخصم عنہ فیما یستحق علیہ والقضاء من غیر خصم لا یجوز، اور مدعا علیہ کا امین مستودع اس کی طرف سے خصم نہیں ہوتا، ایسے امور میں جن کا اس پر استحقاق رکھا جاوے یعنی دعوے کیا جاوے اور یہ معلوم ہے کہ بدون خصم کے نہیں جائز ہے، ولا فرق فی هذا الفصل بین اقامۃ البیتہ و عداہما ہوا المصمیم کما اطلق فی الكتاب اور واضح ہو کہ عقار پر وارث غائب یا نائب یا صغیر کا قبضہ ثابت ہونے کی صورت میں خواہ گواہ وفات مورث و مدد ورثہ قائم کیے جاویں یا نہ کیے جاویں کچھ فرق نہیں، یعنی قاضی تقسیم نہیں کرے گا اور یہی قول صحیح ہے جیسا کہ کتاب میں حکم کو مطلق رکھا ہے۔ ف اور غیر صحیح مدعا ہے جو کفری ذمے ذکر فرمائی کہ ابو یوسف نے کہا کہ اگر عقار یا اس میں سے

کوئی حصہ وارث غائب یا صغیر کے قبضہ میں ہو تو تقسیم نہ کروں گا حتیٰ کہ مورثیت پر گواہ قائم ہوں خواہ دار ہو یا زمین ہو اور یہی امام محمد کے قول میں سے مشہور ہے، پس صاحبین کا قول یہ نکلا کہ گواہ قائم ہونے کی صورت میں بٹوارہ کر دیا جائے گا، اور صاحب تحفہ نے کہا کہ ایسی صورت میں بٹوارہ نہیں کیا جائے گا یہاں تک کہ گواہ قائم ہوں اور اس میں اتفاق ہے، اور یہی قول امام مالک و شافعی و احمد ہے، اور فتاویٰ قاضیان میں ہے کہ بٹوارہ نہ ہوگا اگرچہ گواہ قائم ہوں، جب تک کہ غائب مذکور حاضر نہ ہو، مع — پھر یہ سب جو مذکور ہوا اس وقت کہ کم سے کم دو وارث حاضر ہوئے ہوں، قال وان حضر وارث واحد لم یقسم وان اقام البینة لانه لا ید من حضور خصمین لان الواحد لا یصلح مخصصا ومخصصا وکذا اقسامها ومقاسما اور اگر وارثوں میں سے ایک نے حاضر ہو کر بٹوارہ چاہا تو قاضی تقسیم نہیں کرے گا اگرچہ وہ مورث کی وفات و عدد ورثہ پر گواہ قائم کرے اس واسطے کہ کم تر دو خصم کا حاضر ہونا ضروری ہے، کیونکہ ایک ہی شخص میں ممکن نہیں کہ وہ خصوصیت کرتے والا مدعی بھی ہو اور مدعا علیہ بھی ہو اور اسی طرح وہ بانٹنے والا اور جس سے بٹوارہ ہو دونوں نہیں ہو سکتا،

ف پس امام ابو حنیفہ کے نزدیک چونکہ گواہی قائم ہونا ضرور ہے تو جو شخص کہ میت کی طرف سے قائم مقام ہو اگر وہ بھی وارث ہے تو مدعی فحاشم نہ دارد ہے ویر عکس، اور صاحبین کے نزدیک اگرچہ گواہی ضرور نہیں لیکن بٹوارہ کرنے والا اور جس کے ساتھ بٹوارہ ہو دونوں ضرور ہیں، تو وہ ایک ہی وارث نہیں ہو سکتا، کیونکہ بٹوارہ کرنے والا تو اپنا حصہ لیتا ہے جو دوسرے سے متصل ہے حالانکہ ایک ہی وارث دونوں حصوں کا مالک نہیں ہو سکتا، پس ایک وارث کی حاضری پر بالاتفاق بٹوارہ نہیں کیا جائے گا یعنی قاضی حکم نہیں کرے گا بخلات ما اذا کان الحاضر اثنتین علی ما بیتا بخلات اس کے جب دو وارث حاضر ہوں تو بر بنائے حکم مذکورہ بالا بٹوارہ کا حکم ہو سکتا ہے، ف پس جس سے بٹوارہ کیا جاوے اور بٹوارہ کرنے والا موجود ہے بقول صاحبین رد، اور امام کے نزدیک مورث کی طرف سے خصم اور خود مدعی دونوں موجود ہیں، ولو کان الحاضر صغیرا او کبیرا نصب القاضی عن الصغیر وصیبا وقسم اذا اقامت البینة اور اگر ایک صغیر حاضر ہوا اور ایک بالغ حاضر ہوا تو صغیر کی طرف سے قاضی ایک وصی مقرر کرے گا اور بٹوارہ کا حکم دے گا جب گواہی قائم ہو ف کہ مورث نے وفات پائی اور اس کے وارثوں کی یہ تعداد ہے اور صغیر کی طرف سے جب ہی وصی ہو سکتا ہے کہ وہ حاضر ہو اور اگر غائب ہو تو نہیں، بخلاف اس کے اگر میت پر دعویٰ واقع ہو تو بضرورت اس کی طرف سے وصی مقرر کر سکتا ہے، كما فی الذخیرة، ع،

و کذا اذا حضر وارث کبیر وصوی له بالثلث فیها فطلبها القسمة واقاما البینة علی المیوات والوصیة یقسمه لاجتماع الخصمین، اور اس طرح جب ایک وارث بالغ اور ایک وہ شخص جس کے لیے عقار میں سے ایک تہائی کی وصیت ہے دونوں حاضر ہوئے اور دونوں نے بٹوارہ کی درخواست کی اور دونوں نے میراث اور وصیت پر گواہ قائم کیے تو بٹوارہ کا حکم فرماوے گا، کیونکہ دو خصم مجتمع ہوئے، الکیبیر عن المیت، چنانچہ بالغ وارث تو میت کی طرف سے ہے والموصی له عن نفسه اور جس کے واسطے وصیت کی گئی وہ اپنی طرف سے مدعی ہے، و کذا الوصی عن الصبی کا نہ حضر بنفسه بعد البلوغ لقیامه مقامه اور اس طرح طفل کی طرف سے جو وصی ہے اس کی حاضری بھی کافی ہے، گویا طفل مذکور خود بعد بلوغ کے حاضر ہوا ہے، کیونکہ وصی مذکور بالفعل اس کا قائم مقام ہے ف بالجہ طفل کا وصی ہو اور ایک وارث بالغ ہو تو بٹوارہ کا حکم ہو جائے گا۔ ع۔

فصل، فیما یقسم ومالا یقسم

فصل، ان چیزوں کے بیان میں جن کا بٹوارہ کیا جاتا ہے اور جو بٹوارہ کے قابل نہیں ہیں۔
 ف چونکہ بٹوارہ باوجود حق لازم ہونے کے ایسے عقارات وغیرہ میں ہے جو بٹوارہ کے قابل ہیں تو بیان ضرور ہے۔
 قال واذا كان كل واحد من الشوكة ينتفع بنصيبه قسم بطلب احدهم، اگر شریک میں سے ہر ایک اپنے حصہ سے انتفاع حاصل کر سکتا ہو تو ایک کی درخواست پر بٹوارہ کر دیا جاوے ف پس قابل بٹوارہ یہی کہ جس سے بعد بٹوارہ کے ہر شریک کو انتفاع حاصل کرنا ممکن ہو۔ لان القسمة حق لازم فیما یحتملها عند طلب احدهم علی ما بینا من قبل، اس واسطے کہ جو مشترک قابل بٹوارہ ہو اس میں ایک شریک کی درخواست پر بٹوارہ ایک حق لازم ہے، چنانچہ ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں ف کہ جب مشترک چیز ایک ہی جنس سے ہو تو ایک شریک کی درخواست پر قاضی بٹوارہ کرنے کے لیے باقیوں پر جبر کرے گا کیونکہ مقاصد گویا کہاں ہونے سے اس بٹوارہ میں جلا کرتے کے معنی غالب ہیں اور مبادلہ میں خود جبر کرنا جاری ہوتا ہے ایسے ادا تے قرضہ پر قاضی جبر کرتا ہے لان وان كان ينتفع احدهم وليتضر به الاخر نقله نصيبه اور اگر یہ حالت ہو کہ بٹوارہ کے بعد شریکوں کے بعض تو اپنے حصہ سے انتفاع حاصل کر سکتا ہو اور دوسرے کو اس سے ضرر ہو جو اس کے کہ اس کا حصہ بہت کم ہے، فان طلب صاحب اکثر قسم وان طلب صاحب القليل لم یقسم، پس اگر بہت حصہ والے نے بٹوارہ چاہا تو بٹوارہ کر دیا جاوے اور اگر قلیل والے نے چاہا تو بٹوارہ نہیں کیا جائے گا، لان الاول منتفع به فاعتبر طلبه۔ اس واسطے کہ حصہ کثیر والا تو بخوبی انتفاع حاصل کر سکتا ہے تو اس کی درخواست بٹوارہ معتبر ہے، والثانی متعنت فی طلبه فلم یعتبر اور قلیل حصہ والا اپنی درخواست بٹوارہ میں بربادی پاتا ہے تو اس کی درخواست معتبر نہ ہوتی۔ ف اور بہت سے بد طیبت ایسے ہوتے ہیں کہ خبث باطن کی وجہ سے وہ چاہتے ہیں کہ چیز کو برباد کریں یا صورت بگاڑ دیں تو اس کی بد نیتی کا کچھ اعتبار نہیں ہے و ذکر الجصاص علی قلب هذا، اور شیخ جصاص نے اس کے برعکس ذکر کیا، ف کہ اگر قلیل حصہ والے نے بٹوارہ کی درخواست کی تو بٹوارہ کیا جائے گا، اور کثیر والے کی درخواست پر نہیں کیا جائے گا، لان صاحب اکثر یرید الاضرار بغیرہ اس واسطے کہ کثیر حصہ والے کی مراد یہ کہ قلیل والے کو ضرر پہنچاوے، ف کیونکہ بعد بٹوارہ کے قلیل والے کو انتفاع ممکن نہ ہوگا، والاخر بیوضی بضر نفسه اور دوسرا یعنی قلیل حصہ والا اپنی ذات کے ضرر پر راضی ہو گیا،

ف یعنی جب قلیل والے نے بٹوارہ کی خود درخواست کی تو وہ اپنی ذات کے ضرر پر خود راضی ہو گیا، پس بٹوارہ کر دیا جائے گا، و ذکر المحاکم التمهید فی مختصرہ ان ایہما طلب القسمة یقسم القاضی اور محاکم شہید نے اپنے مختصر میں ذکر کیا کہ قلیل و کثیر والے جس نے بٹوارہ کی درخواست کی تو قاضی بٹوارہ کرے گا والوجه اندارج فیما ذکرنا کہ اور اس کی وجہ اس بیان میں جو ہم نے ذکر کیا ہے مندرج ہے ف کیونکہ کثیر حصہ والا اپنی ملکیت سے نفع اٹھا سکتا ہے اور قلیل والا خود اپنے ضرر پر راضی ہے، پس ہر ایک کی درخواست پر بٹوارہ ہو سکتا ہے، والاصح المذاکور فی الكتاب وهو الاول اور اصح قول وہ ہے جو کتاب میں مذکور ہے اور وہ قول اول ہے ف کہ کثیر والے کی درخواست معتبر ہے اور قلیل والے کی درخواست مردود ہے، وان كان

کل واحد يستقر لصغره لم يقسمها الا بتواضعها اور اگر وہ چیز ایسی چھوٹی ہو کہ بٹوارہ کے بعد ہر ایک شریک کو سز پہنچے گا تو قاضی اس کا بٹوارہ نہیں کرے گا مگر جب ہی کہ دونوں راضی ہوں یعنی فقط ایک کی درخواست پر بٹوارہ نہ کرے گا اگرچہ اس کا حصہ بہ نسبت دوسرے کے زیادہ ہو لیکن باوجود اس کے لائق انتفاع نہیں ہے، لان الجبر علی القسمة لتکمیل المنفعة و فی هذا تقویٰ بہا، اس واسطے کہ بٹوارہ پر جبر کرنا تو منفعت پوری کرنے کے لیے تھا حالانکہ ایسی صورت میں منفعت کو ضائع کرنا ہوگا، فت پس جبر نہیں ہو سکتا، ولیکن جواز ہے، ویجوز بتواضعهما لان الحق لهما، اور دونوں کی رضامندی سے بٹوارہ الیتہ جائز ہے کیونکہ حق تو انہی دونوں کے واسطے ہے، و ہما اعرف بشئائہما اور یہ دونوں اپنے کام سے خود زیادہ واقف ہیں۔ فت کہ بٹوارہ میں ان کا کیا توقع مقرر ہے، اما القاضی فی عتد الظاہر اور قاضی تو ظاہر حال پر اعتماد کرتا ہے۔ مقصود و فی جعل التعديل فی القسمة والتکمیل فی المنفعة، اس واسطے کہ جنس متحر ہونے کی صورت میں مقصود متحر ہوگا تو بٹوارہ میں برابری اور منفعت میں تکمیل حاصل ہوگی، فت مثلاً گیہوں سے قلیل و کثیر میں مقصود واحد ہے اور ہر ایک بعد بٹوارہ کے پورے طور پر تصرف کر سکتا ہے، اور یہ اس وقت کہ جنس واحد ہو، ولا یقسم الجنسین بعضها فی بعض اور دو جنسوں میں بعض کو بعض میں تقسیم نہیں کرے گا، فت جب اجناس مختلفہ ہوں تو قاضی یہ نہیں کر سکتا کہ بعض شرکاء کو بعض جنس دے اور بعض دیگر کو جنس دیگر دے، لانہ لا اختلاط بین الجنسین فلا تقم القسمة تمیلاً بل تقم معاوضة، اس واسطے کہ دو جنس میں خلط ہونا ممکن نہیں، تو یہ بٹوارہ بمعنی تمیز کرنا نہ ہوگا بلکہ معاوضہ ہوگا، فت یعنی بٹوارہ بمعنی تمیز کرنا تو جنس واحد کے مختلط حصص میں ہے یعنی شرکاء کے حصص اس جنس میں مختلط ہیں کہ قاضی نے ان کو علیحدہ کر دیا، اور اجناس مختلفہ میں باہم اختلاط نہیں تاکہ جدا کرنا بٹوارہ سے ہو بلکہ ہر ایک کا حصہ باہمی معاوضہ ہے و سبیلہا التواضعی دون جبر القاضی اور اس کی راہ یہ کہ شرکاء کی رضامندی باہمی ہو، نہ آنکہ قاضی جبر کرے فت یعنی شرکاء باہم مبادلہ پر راضی ہو جائیں کیونکہ باہمی رضامندی منصوص شرط ہے اور یہاں برابری پر اعتماد نہیں ہو سکتا اور باہمی رضامندی سے مبادلہ جائز ہے، اگرچہ برابری نہ ہو، ویقسم کل موزون و مکیل کثیر او قلیل و المعدود المتقارب و تیر الذہب و الفضة و تیر الهدایہ و النحاس و الابل یا نقرادھا و البقر و الخنم، اور قاضی ہر کیل و وزنی چیز کو خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو تقسیم کرے اور جو چیزیں شمار سے بکتی ہیں اور باہم برابر شمار ہوتی ہیں ان کو تقسیم کرے اور سونے و چاندی کے بغیر گائے ہونے لکڑے اور لوہے و تانبے کے بغیر گائے ہونے لکڑے بھی تقسیم کرے اور تنہا اونٹوں و تنہا گایوں و تنہا بکریوں کو تقسیم کرے، فت کیونکہ تنہا ہونے میں یہ ایک جنس ہے پس کیل و موزون کی طرح جبراً تقسیم کر سکتا ہے۔ ولا یقسم مشاة و بعیرو و بیڈونا و حمارا اور اگر بکری و اونٹ و گھوڑا و گدھا ہو تو تقسیم نہیں کرے گا، فت اس واسطے کہ یہ اجناس مختلفہ ہیں تو ان میں برابری متعذر ہے، لہذا شرکاء خود بٹوارہ باہمی رضامندی سے کریں۔ ولا یقسم الا وافی اندظروف کو بھی قاضی تقسیم نہیں کرے گا فت خواہ سونے چاندی کے ہوں یا تانبے و قلیل وغیرہ

کے ہوں، لانتھا باختلاف الصنعة التحقت بالاجناس المختلفة اس واسطے کہ ظروف بوجہ مختلف ساخت کے بمنزلة اجناس مختلفہ کے ہو گئے، فت اور اگر یہ ظروف ایک ہی سانچہ وکل سے بنے ہوں تو جنس متحد ہیں وبقسم الثياب الدهر ویتہ لا اتحاد الصنف اور ہر وی کپڑوں کو بٹوارہ کر دے کیونکہ صنف متحد ہے، ولا یقسم ثوبا واحدا لا اشتغال القسمة علی الضرر اذھی لا یتحقق الا بالقطع اور ایک کپڑے کو تقسیم نہیں کریگا کیونکہ یہ بٹوارہ تو ضرر کو شامل ہے اس لیے کہ بٹوارہ بدوں قطع کرنے کے متحقق نہ ہوگا فت پس قاضی اس کو عمل میں نہیں لاوے گا، بلکہ خود بشرکاً، باہمی رضامندی سے ٹکڑے کریں، ولا ثوبین اذا اختلفت قیمتہما لهما بینا اور قاضی دو کپڑوں کو بھی تقسیم نہ کرے، جب کہ ان دونوں کی قیمت مختلف ہو بدلیل مذکورہ بالا فت کہ بدوں ٹکڑے کرنے کے بٹوارہ ممکن نہیں اور اس میں ضرر ہے کہ قاضی خود اس کا مرتکب نہ ہوگا جبکہ کوئی شریک راضی نہ ہو۔

مخلاف ثلاثۃ اثواب اذا جعل ثوب ثوبین، برخلاف اس کے اگر تین کپڑے ہوں تو تقسیم کر سکتے ہیں بشرطیکہ ایک کپڑا بمقابلہ دو کپڑوں کے ہوتے تو ایک کپڑا ایک شریک کو اور دو کپڑے دوسرے شریک کو دیدے اور ثوب وریع ثوب وثلثۃ ارباع ثوب، یا ایک کپڑے دوسرے کے چوتھائی کے بمقابلہ ایک کپڑے مع ثوبین چوتھائی باقی کے ہو، لانه قسمة البعض دون البعض وذالك جائز، اس واسطے کہ یہ بعض چیز کا بدوں بعض دیگر کے بٹوارہ ہے اور یہ جائز ہے فت یعنی یہ ایسا ہو جائے گا کہ مشترک مال میں سے بعض کا بٹوارہ کیا اور بعض کا بٹوارہ نہیں کیا تو جائز ہے، کیونکہ ہر ایک کو ایک ایک کپڑا مل گیا، اور باقی ایک کپڑے میں ایک شریک کا حصہ چہارم اور دوسرے کا تین چوتھائی رہا، یعنی ایک اس طرح مشترک رہا جیسے وارثوں میں زمین کا بٹوارہ کر دیا اور مالاب وحصیل کو سب میں مشترک چھوڑ دیا وقال ابوحنيفة لا یقسم الرقیق والجواهر تقفا وقرهما اور امام ابوحنیفہ نے کہا کہ قاضی مشترک مملوکوں و جواہرات کو تقسیم نہیں کرے گا کیونکہ ان دونوں چیزوں میں تفاوت ہوتا ہے فت یعنی ان کے مقاصد و افراد میں تفاوت شدید ہے تو برابری متعذر ہے وقال یقسم الرقیق لا اتحاد الجنس كما فی الابل والغنم ورقیق المغنم، اور صاحبین نے فرمایا کہ مملوکوں کو بٹوارہ کر دے کیونکہ جنس متحد ہے جیسے اونٹ و بکری و مال غنیمت کے مملوکوں کو بٹوارہ کر دیتا ہے، فت اسی طرح یہاں قاضی جبراً بٹوارہ کر سکتا ہے، وله ان التفاوت فی الادمی فاحتش لتفاوت المعانی الباطنة اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ آدمی کے جنس میں تفاوت فاحش ہے بوجہ باطنی اوصاف میں تفاوت کے فت مثلاً بعض غلام ہوشیار و ذہین ہوتا ہے اور بعض امور تجارت میں چالاک ہوتا ہے تو بٹوارہ کی برابری ممکن نہیں ہے، فصار كالجنس المختلف، تو مملوکوں کا حال بمنزلہ جنس مختلف کے ہو گیا فت گویا ہر مملوک ایک جنس علیحدہ ہے، بخلاف الحيوانات لان التفاوت فیہا یقل عند اتحاد الجنس، برخلاف حیوانات کے مانند اونٹ و بکری وغیرہ کے کیونکہ حیوانات میں جنس متحد ہونے کے وقت بہت کم تفاوت ہوتا ہے فت تو حیوانات پر آدمی کا قیاس جائز نہیں ہے، الا توی ان الذاکر والانشی من بی ادم حیسان ومن الحيوانات جنس واحد کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ آدمیوں میں سے نر و مادہ دو جنس رکھے گئے ہیں اور حیوانات میں سے جنس واحد ہیں، فت چنانچہ اگر کسی نے دوسرے سے ایک رقیق خریدا اس قرار پر کہ وہ باندی ہے، پھر وہ غلام نکلا تو بیع فاسد ہے اور اگر اس نے ایک جانور خریدا کہ وہ بکری مادہ ہے، پھر بکرا نر نکلا تو بیع فاسد نہ ہوگی جیسا کہ کتاب البیوع میں گزرا ہے۔

و یختلف المغانم لان حق الغائبین فی المالیۃ حتی کان للامام بیعها وقسمۃ ثمنها ، اور
بر خلاف غنائم کے کہ اس کے ملکوں کا بٹوارہ جائز ہے اس لیے کہ مجاہدین کا حق تو مالیت سے متعلق ہے (ان اعیان
سے نقص نہیں ہے) حتیٰ کہ امام کو اموال غنیمت فروخت کرنے اور اس کا ثمن تقسیم کرنے کا اختیار ہے ، و ہہنا
یتعلق بالعین والمالیۃ جمیعاً فافتوا ، اور یہاں شریکوں کا حق مال مشترک کی ذات و مالیت دونوں سے
متعلق ہے ، پس مال شرکت اور مال غنیمت میں فرق ظاہر ہو گیا ۔ اس دہ سے امام کو یہ اختیار نہیں ہے کہ کسی
شخص کا مال بغیر اس کی اجازت کے فروخت کرے ۔ اما الجواہر فقد قبل اذا اختلف العینس ، لا یقسم
کالاولی والیواقبت ، رہے جواہرات تو کہا گیا کہ جب ان کی جنس مختلف ہو تو بٹوارہ نہیں کرے گا جیسے موتی و
یاقوت و جنس مختلف ہیں پس قاضی بٹوارہ نہ کرے اور شرکاء مختار ہیں کہ اپنی خواہش و رضامندی سے
بٹوارہ کر لیں و قبل لا یقسم الکبار منہا لکن ثوکہ التفاوت و یقسم الصغار لقلۃ التفاوت اور بعض
نے فرمایا کہ جواہرات میں سے کلان دانوں کو بٹوارہ نہ کرے بوجہ کثرت تفاوت کے اور چھوٹے ریزوں کو بٹوارہ کرے
بوجہ کم تفاوت کے ، پس حاصل یہ کہ جواہرات میں اختلاف اقوال ہیں ، و قبل یجری الجواب علی اطلاقہ
اور بعض نے کہا کہ جواب اپنے اطلاق پر جاری ہے و کہ جواہرات کو مطلقاً تقسیم نہ کرے خواہ جنس متحد ہوں
یا مختلف ہوں خواہ کلان ہوں یا خرد ہوں ، لان جہالۃ الجواہر افضح من جہالۃ الرقیق اس واسطے کہ
جواہرات میں ملکوں سے بڑھ کر اوصاف غیر معلوم ہوتے ہیں ، الا توی انہ لوتزوج علی لؤلؤۃ او یاقوتۃ
او خالم علیہا لاتصح التسمیۃ ویصح ذالک علی عبد کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اگر اس نے ایک موتی یا ایک
یاقوت غیر معین پر نکاح کیا یا عورت کو موتی یا یاقوت پر خلع دیا تو تسمیہ صحیح نہیں ہے اور غلام پر یہ صحیح ہے و نہ
معلوم ہوا کہ غلام سے بڑھ کر ان میں جہالت ہے فاولی ان لا یجیر علی القسمۃ پس بدرجہ اولیٰ ان کے بٹوارہ
پر جبر نہیں کیا جائے گا ، قال ولا یقسم حمام ولا بئر ولا حی الا ان یتراضی الشرکاء اور حمام کا بٹوارہ
نہیں کیا جائے گا اور نہ کنویں کا اور نہ پین چکی کا مگر آنکہ شرکاء باہم راضی ہو جاویں و کذا الحائط بین الدارین اور اس طرح
جو دیوار کہ دو گھروں کے درمیان ہو اس میں بھی یہی حکم ہے لانہ یشتمل علی الضرر فی الطرفین ، کیونکہ یہ بٹوارہ
دونوں جانب کے ضرر کو مشتمل ہے اذ لا یبقی کل نصیب منتفعاً بہ انتفاعاً مقصوداً فلا یقسم التفاضلی
اس واسطے کہ ہر حصہ اس قابل نہیں باقی رہے گا کہ اس سے جو انتفاع مقصود ہے وہ حاصل ہو تو قاضی بٹوارہ نہیں کرے گا ،
یختلف التواضی لما بینا ، بخلاف باہمی رضامندی کے بدلیل مذکورہ سابق و یعنی بٹوارہ تو انتفاع کی تکمیل کے
واسطے ہے اور جب ضرر نظر آوے تو قاضی بنظر ظاہر اس کے بٹوارہ پر جبر نہیں کرے گا اور اگر شرکاء خود راضی ہوں تو
اپنے باطنی امور کے لحاظ سے ان کو اختیار ہے کہ شاید اس میں کچھ فوائد مضمحل ہوں اور حق انہیں کے درمیان دائر ہے پس ان
کو اختیار حاصل ہے ، قال واذا کانت دور مشتوکہ فی مصر واحد قسم کل دار علی حدتها فی قول
ابی حنیفہ جب چند گھر جو متصل یا متفرق واقع ہوں چند شرکاء میں مشترک ایک ہی شہر میں واقع ہوں تو امام ابو حنیفہ
کے نزدیک قاضی ان میں سے ہر ایک کو علیحدہ تقسیم کرے گا ، و خواہ ملاکر بٹوارہ میں مصلحت ہو یا نہ ہو ، و قال
ان کان الاصلح لہم قسمۃ بعضھا فی بعض قسمہا ، اور صاحبین نے فرمایا کہ اگر بعض کو بعض میں ملا کر تقسیم کرنا
شریکوں کے حق میں بہ نسبت علیحدہ کے بہتر ہو تو قاضی ملا کر تقسیم کرے و اور بہتری میں قاضی کی رائے مغنیر ہے ، انزیلی

وعلى هذا الخلاف الا قرحة المنقرقة المشتركة اور اسی طرح اگر کعبت دارا منی جو متفرق واقع ہوں اور
 مشترک ہوں تو ان کے بٹوارہ میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے، و ف کہ امام رد کے نزدیک ہر ایک علیحدہ تقسیم ہو اور ملا کر
 بٹوارہ مضائقہ جائز نہیں ہے اور صاحبین رد کے نزدیک اگر ملا کر بٹوارہ میں بہتری ہو تو جائز ہے، لہذا انہما جتنس واحد
 اسما و صورتہ نظر الی اصل السکتی صاحبین رد کی دلیل یہ ہے کہ دار ہائے متعددہ بنظر اصل سکونت کے ایک ہی
 جنس ہیں نام و صورت دونوں طرف سے و ف یعنی نام و صورت میں تو متحد ہیں اور چونکہ اصل میں سب مسکن ہیں تو
 جنس متحد ہیں و اجناس معنی نظر الی اختلاف المقاصد و وجوہ السکتی اور بنظر اس کے کہ ان سے مقاصد
 مختلف و طریقہائے سکونت مختلف ماسل ہوتے ہیں تو اس معنی کی نظر سے یہ دار متعددہ گویا اجناس مختلفہ ہیں، و ف
 پس ایک نظر سے کل دار ایک جنس متحد ہیں اور دوسری نظر سے یہ مختلف اجناس ہیں فیفوض الترجیح الی
 القاضی تو ترجیح دینا قاضی کے پیرد ہے و ف کہ بنظر مصلحت وہ ان کے جنس متحد ہونے کو ترجیح دے یا اجناس
 مختلفہ ہونے کو ترجیح دے پس اگر جنس متحد کو ترجیح دے تو ملا کر بٹوارہ جائز ہے اور اگر اجناس مختلفہ ٹھہرائے
 تو ملا کر تقسیم نہیں کرے گا بلکہ ہر ایک کو علیحدہ تقسیم کرے اور یہی عینی نے فتاویٰ ظہیر سے نقل کیا ہے اور حاشیہ میں
 کافی سے لایا کہ یہ معنی ہیں کہ اگر جنس متحد کو ترجیح دے تو تقسیم کرے اور اگر اجناس متعددہ کو ترجیح دے تو تقسیم نہ کرے
 انتہی، میں کہتا ہوں کہ یہ وہم ہے بلکہ صحیح وہ جو ترجیح نے موافق فتاویٰ ظہیر سے نقل کیا اور اس سے صاحبین کی دلیل اس
 طرح پیدا ہوئی کہ قاضی کو اختیار ہے کہ بنظر مصلحت ان کو جنس واحد قرار دے کر مجموعہ تقسیم کرے، ولہ ان الاعتبار
 للمعنی و هو المقصود اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ معنی کا اعتبار ہے اور یہی مقصود ہے و ف اور صورت کی ماہ
 سے متحد ہونے کا کچھ اعتبار نہیں ہے اور جب کہ معنی مقصود کا اعتبار متعین ہوا تو ہر ایک مکان ایک جنس علیحدہ ہے۔
 و یختلف ذلك باختلاف البلدان والمجال والعیران والقرب الی المسجد والماء اختلاف
 فاحشاً، اور یہ معنی مقصود تو بنظر شہر و محلات و پڑوسیوں کے و مسجد و پانی سے قرب کے فاحش اختلاف کے ساتھ
 مختلف ہوتے ہیں، و ف پس بعض مکان عمدہ محلہ میں ہے و بعض برعکس ہے اور بعض کے پڑوسی اچھے و بعض کے
 خراب ہیں اور بعض سے مسجد یا پانی قریب ہے اور بعض سے بعید ہے تو بنظر مقصود اور معنی کے متعدد وجوہ سے
 ان میں اختلاف واقع ہوتا ہے فلا یمكن التحدیل فی القسمة، تو بٹوارہ میں برابری ممکن نہیں ہے و ف تو
 سب کو ملا کر بٹوارہ متعذر ہوا، کیونکہ بنظر مقصود سکونت کے بوجہ مذکور اختلاف ہے، ولہذا لا یجوز
 التوکیل بشواء دار اور اس اختلاف فاحش کی وجہ سے اگر دار خریدنے کا وکیل کیا تو وکالت جائز نہیں ہے۔
 و ف اس واسطے کہ جس چیز کے واسطے وکیل کیا وہ بنظر مقاصد مذکورہ بہت محمول ہے، و کذا لو تزوج علی دار
 لا تصح التسمیة اور اسی طرح اگر کسی عورت سے ایک دار غیر معین پر نکاح کیا تو بیان مہر صحیح نہیں ہے، کہا
 ہوا حکم فیہما فی الثوب جیسا کہ کپڑے کے بارہ میں دونوں سورتوں میں حکم ہے و ف حتیٰ کہ اگر غیر معین کپڑے
 کے واسطے وکیل کیا یا کپڑے کو مہر قرار دیا تو وکالت و بیان مہر صحیح نہیں ہے، پس ہر گھر ایک جنس علیحدہ معتبر ہے تو
 ان کو ملا کر بٹوارہ ممکن نہیں ہے بخلاف الدار الواحدة اذا اختلف بیوتہا، برخلاف ایک ہی دار کے جب کہ
 اس کے بیوت مختلف ہوں و ف بعض جاڑے کے اور بعض گرمی و بعض برسات کے ہوں تو بھی ملا کر تقسیم ہوں گے۔
 لان فی قسمة کل بیت علیحدة ضرا فقسمت الدار قسمة واحدة اس واسطے کہ ہر کوئی کپڑے کے علیحدہ

بٹوارہ میں ضرر ہے تو دار مذکور ایک ہی بٹوارہ سے تقسیم کیا جائے گا، قال تقييد الوضع في الكتاب اشارة الى ان الدارين اذا كانتا في مصرين لا يجمعان في القسمة عندهما وهو رواية هلال عنهما، شيخ مصنف نے کہا کہ کتاب میں جو وضع مسئلہ اس قید سے لکھی ہے کہ ایک ہی شہر میں درر مختلفہ ہوں، تو یہ اشارہ ہے کہ اگر دو مکان دو شہروں میں ہوں یعنی ہر مکان علیحدہ شہر میں ہو تو صاحبین کے نزدیک بھی ان کو بٹوارہ میں ملایا نہیں جائے گا، اور یہی ہلال الرائی نے صاحبین سے روایت کی ہے، رخن محمد، انہ یقسم احداہما فی الاخری، اور امام محمد سے دوسری روایت یہ کہ دونوں گروں کو بٹوارہ میں ملایا جائے گا، والبیوت فی محدثہ اور حال تقسیم قسمة واحداۃ لات انتفاوت فیما بینہا یسیر اور بیوت یعنی کوٹھریاں خواہ ایک محلہ میں ہوں یا متفرق محلات میں ہوں وہ ایک بٹوارہ سے تقسیم کیے جاویں گے کیونکہ ان میں بہت کم تفاوت ہوتا ہے فت خواہ یہ کوٹھریاں متصل ہوں یا جدا ہوں والمتازل المتلازفة کا البیوت والمتبائنة بالحدس اور اگر منازل ہوں پس اگر باہم ملے ہوں تو ان کا حکم مثل بیوت کے ہے اور اگر جدا جدا ہوں تو ان کا حکم مثل داروں کے ہے لانه بین الدار والبیوت علی ماصون قبل فاخذتہما من کل واحد اس واسطے کہ منزل تو بیت اور دار کے درمیان ہے جیسا کہ سابق میں گزرا پس اس نے دونوں میں سے ہر ایک کی مشابہت حاصل کی فت، چنانچہ جب منازل باہم متصل واقع ہوں تو بیوت کی طرح ان کو یکجا بٹوارہ کرتا جائز ہے اور اگر متفرق واقع ہوں تو دور کی طرح متفرق تقسیم ہوں گے، قال وان كانت دارا وصیغہ ادوارا وحانوتا قسم کل واحد منہما علیحدۃ اور اگر قطار مشترکہ میں ایک گھر دارا صتی ہو یا ایک مکان و دکان ہو تو ہر ایک کو علیحدہ بٹوارہ کیا جائے لاختلاف الجنس کیونکہ مکان و زمین و دکان ہر ایک کی جنس علیحدہ ہے، قال جعل الدار والجانوت جنسین وکذا ذکر الخصاف، شیخ نے کہا کہ کتاب میں دار اور دکان کو دو جنس قرار دیا اور یہی امام خصاف نے ذکر کیا ہے فت اور بجاظ مقصود کے یہی السب ہے، وقال فی اجارات الاصل ان اجارة مناقع الدار بالجانوت لا یجوز اور مبسوط کی کتاب الاسجالات میں امام محمد نے لکھا کہ مناقع الدار کو بعض دکان کے اجارہ دینا جائز نہیں ہے، فت کیونکہ اس میں بیاج کا احتمال ہے و هذا یدل علی انہما جنس واحد، اور یہ دلالت کرتا ہے کہ دار اور جانوت ایک ہی جنس ہیں فی جعل فی المسائل روايات پس اس مسئلہ میں یا نور و روایتیں قرار دی جاویں فت ایک میں دار جنس دکان ہے اور روم میں نہ اس مختلف ہے، اویدی حرمۃ الربوا هنا لک علی شہدۃ المجانسة یا مبسوط کی روایت میں حرمت بیاج کا حکم شہد مجانست پر مبنی کیا جاوے، فت یعنی کہا جاوے کہ دار و دکان درحقیقت تو دو جنس ہیں لیکن ایک جنس ہونے کا شہد ہے پس شہد کی وجہ سے مبادلہ اجارہ حرام ہے کیونکہ بیاج کے احکام میں شہد بمنزلہ حقیقت کے ہوتا ہے، م۔

فصل فی کیفیت القسمة

یہ فصل بٹوارہ کی کیفیت کے بیان میں ہے،

قال ویبغی لتقاسم ان یصور ما یقسمہ لیمکنہ حفظہ و یعدلہ یعنی لیسویہ علی

سہام القسمة و یروی یعزلہ اسی یقطعہ بالقسمة عن غیرہ قاسم کو چاہیے کہ جس چیز مکان وزین وغیرہ کو بٹوارہ کرے گا اس کی تصویر بناوے تاکہ اس کو حفظ رکھنا ممکن ہو اور اس کو عدل کرے یعنی بٹوارہ کے سہام پر برابر کرے اور بعض روایت میں "عزل کرے" آیا ہے یعنی بٹوارہ سے سہم کو دوسرے سے قطع کرے و یدارہہ لیعرف قدرہ اور ذراع ڈال دے تاکہ اس کی قدر دریافت کرے ف اور ہر ذراع پر تلم سے نشان کرے تاکہ علیحدہ معلوم ہو و یقرم البناء لحاجتہ الیہ فی الآخرۃ اور عمارت کی قیمت لگا دے کیونکہ آثر میں قاسم کو اس کی حاجت ہوگی، ویقرن کل نصیب عن الباقی بطل یقہ و مثابہ اور ہر حصہ کو مع اس کے خاص راستہ و حصہ پانی کے باقی سے جدا کرے حتی لا یكون لنصیب بعینہم بنصیب البعض تعلق فینقطع المتازعۃ و ینتقم معنی القسمة علی التمام تاکہ بعض شرکار کے حصہ کو بعض دیگر سے تعلق باقی نہ رہے تو حیکمًا منقطع ہو جاوے اور پورے طور پر بٹوارہ کے معنی متحقق ہوں، بالجمہ پھر یہ سب حصص تیار ہو گئے،

• ثم یلقب نصیباً بالاول والذی یلبیہا بالثانی والثالث علی ہذا، پھر ایک حصہ کا نام اول کے اور جو اس کے ساتھ ملا ہوا ہے دوم پھر سوم، علی ہذا القیاس باقیوں کے نام رکھے ف پھر ہر حصہ وار کے واسطے حصص کو نامزد کرنا چاہیے ثم یخرج القرعۃ فمن خرج اسمہ اولاً قلہ السہم الاول ومن خرج ثانیاً قلہ السہم الثانی، پھر قرعہ سے نام نکالے تو جس کا نام سب سے اول نکلے اس کے لیے پہلا سہم ہے، اور جس کا نام دوم نکلے اس کے لیے دوسرا سہم ہے ف و علی ہذا القیاس باقیوں کو سمجھو۔ والاصل فی ذلک ان ینظر الی اقل الانصیاء حتی اذا کان الاقل ثلثاً جعل اقلاتاً وان کان سدساً جعلها اسداساً لیمكن القسمة اور اس باؤ میں کچھ تا عدہ یہ ہے کہ حصوں میں سب سے کمتر کو دیکھے حتی کہ اگر وہ نہائی ہو تو عقار کو تین حصہ کرے اور اگر کمتر حصہ چھٹا ہو تو اس کے چھ حصے کرے ف یعنی فرض کر دو حصہ ہاروں میں سے ایک کے واسطے نہائی اور دوسرے کے واسطے دو نہائی ہے تو تین حصہ کرے مع حقوق و مرفق کے، پھر ایک حصہ تو نہائی والے کے قرعہ میں دے اور باقی دو حصہ دوسرے کے واسطے ہیں، و علی ہذا القیاس چھٹا نہائی و نصف ہے تو چھ حصہ کرے، ازا نجد ایک سہم نو چھٹے والے کو اور ۲- سہام نہائی والے کو اور تین سہام نصف والے کو دیکھو و قد شرحتنا کفایۃ المنتہی بتوفیق اللہ تعالیٰ اور ہم نے اس کو کفایۃ المنتہی میں سیری دیتے والی شرح کے ساتھ شرح کیا ہے، بتوفیق اللہ تعالیٰ، وقولہ فی الكتاب ویقرن کل نصیب بطریقہ وشریبہ بیان الا فضل اور یہ جو کتاب میں فرمایا کہ ہر حصہ کو مع اس کی راہ و شرب کے جدا کرے یہ افضل طور کا بیان ہے فان لم یفعل اولم یکن جائز علی ما تذکرہ بتفصیلہ ان شاء اللہ تعالیٰ، پس اگر مع راہ و شرب کے الگ نہ کیا یا ایسا کرنا ممکن نہ ہو تو بٹوارہ جائز ہے، چنانچہ عنقریب اس کی تفصیل کے ساتھ ہم اس کو انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے، والقراۃ لتطیب القلوب وانا حنہ تہمتہ الملیل اور قرعہ ڈالنا تو شرکار کے دل خوش کرنے کے لیے اور میدان کی تہمت دور کرنے کے لیے ہے ف یعنی شاید کسی شریک کو کسی جانب خواہش ہو اور قائم نے وہ دوسرے شریک کے نام کر دی تو اس کے دل میں بدگمانی ہوگی کہ شاید قاسم تو اس کی طرف میدان ہے، پس قرعہ ڈال دے تاکہ یہ تہمت دور ہو اور ہر ایک اپنے حصہ پر راضی ہو جاوے، پس قرعہ واجب نہیں ہے حتی لو عین کل منہم نصیباً من غیر اقتراع جائز، حتی کا اگر قاسم نے ہر شریک کے واسطے ایک حصہ

بدوں قرعہ ڈالنے کے معین کر دیا تو جائز ہے، و یعنی جس قدر اس شریک کو چاہیے اس کے نامزد کر دیا تو جائز ہے لانه فی معنی القضاء فی ملک اللتر احم، اس واسطے کہ بٹوارہ تو حکم قضاء کے معنی میں ہے، پس قاسم کو بھی لازم کرنے کا اختیار ہے و پس جس کے نام اس نے جو حصہ معین کیا وہ حکم لازم ہے قال ولا یدخل فی القسمة الدراہم والدنا فیلر الا بتراضیہما اور بٹوارہ میں درہم و درہم نہیں داخل کرے گا مگر ان کی باہمی رضامندی سے، و یعنی جب بٹوارہ میں بعض حصوں کے ساتھ درہم یا درہم ملا کر برابری ہوتی ہو، مثلاً جو یہ حصہ لے وہ فلاں حصہ والے کو اس قدر درہم یا درہم کا اس طرح بٹوارہ میں داخل کرنا جب ہی جائز ہے کہ شرکاء باہم رضامند ہوں، یعنی اس میں جبر نہیں ہو سکتا، لانه لا یشترک فی الدراہم والقسمۃ من حقوق الاستتاک، اس واسطے کہ درہم میں شرکت نہیں ہے اور بٹوارہ تو شرکت کے حقوق میں سے ہے و نہ تو جس میں شرکت نہ ہو اس میں بٹوارہ کا حکم نہ ہو گا مگر آنکہ شرکاء خود راضی ہوں، و لانه یقوت بہ التعدیل فی القسمة اور اس واسطے کہ درہم و درہم بٹوارہ لانی سے جو برابری کہ بٹوارہ میں مفقود ہوتی ہے وہ جاتی رہے گی، و یعنی مال مقسوم میں تعدیل نہ ہوگی، لانه احدہما یصل الی غین العنصر، کیونکہ ایک شریک کو عین عقار پہنچے گا، و در اہم الآخر فی ذمتہ و لعلہا لا یسلح لہ اور دوسرے شریک کے درہم تو اس کے ذمہ ہیں اور شاید کہ یہ درہم اس کو نہ پہنچیں، و نہ آنکہ بٹوارہ میں انصاف برابری یہ تھی کہ ہر ایک کو برابری پہنچے، مثلاً زید و بکر دونوں شریک میں سے زید کو عقار میں سے جو حصہ ملا اس اقرار پر ہے کہ وہ بکر کو سو روپیہ دیکے تو زید کو عین عقار میں سے مل گیا اور بکر کے درہم بوزید پر ہیں وہ اس کے ذمہ ہیں اور شاید کہ وہ بکر کو نہ پہنچیں تو عین عقار میں سے بکر کا حق پورا نہیں ملا، علاوہ بریں جس کوئی الحان مل گیا اس کے ساتھ دوسرے کو برابری نہیں جس کو آئندہ وصول ہوگا، و اذا کان ارض و بناء فعن ابی یوسف اتد یقسم کل ذالک علی اعتبار التیمۃ، اگر شرکت میں زمین مع عمارت ہو تو امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ اس سب کو باعتبار قیمت کے تقسیم کرے، لانه لا یمکن اعتبار المعادلة الا بالتسویم اس واسطے کہ باہم برابری ممکن نہیں سوائے اس طرح کے کہ قیمت لگائی جاوے۔ وعن ابی حنیفۃ انه یقسم الارض بالمساحة لانه ہر الاصل فی المسوحات اور امام ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ زمین کو مساحت سے تقسیم کرے کیونکہ جو چیزیں مساحتی ہیں ان میں مساحت ہی اصل ہے، ثم یوزع من وقع البناء فی نصیبہ او من کان نصیبہ اجود در اہم علی الآخر یساویہ، پھر جس شریک کے حصہ میں عمارت واقع ہوئی یا جس کا حصہ دوسرے سے اجود ہو وہ دوسرے کو درہم دیکے یہاں تک کہ اس کے ساتھ برابری ہو جاوے و اور تھا ہے کہ درہم دینا بلحاظ اندازہ قیمت کے ہوگا، فتدخل الدراہم فی القسمة ضرورتاً پس ضرورت کی درہم سے بٹوارہ میں یہ درہم داخل کیے جاویں گے کلاً آخر لا ولا ینہ لہ فی المال ثم یملک تسمیۃ الصداق ضرورتاً التزوج بیسے ضرورت کے بھائی کو عورت کے مال میں سے کچھ ولایت نہیں ہے، پھر نکاح کرنے کی ضرورت سے اس کو مہر بیان کرنے کی ولایت حاصل ہو جاتی ہے و پس یہاں کو اختیار حاصل ہوتا ہے کہ اپنی بہن کا مہر بیان کرے۔ وعن محمد انه یوزع علی تثنیکہ بمقابلۃ البناء ما یساویہ من العرصۃ اور امام محمد سے روایت ہے کہ جس کے حصہ میں عمارت پڑی وہ اپنے شریک کو خالی زمین سے اس قدر کہ عمارت کے مقابلہ میں برابر ہو، و پس دے، و اور یہ بھی باعتبار قیمت ہی کے ہوگا، اور یہ اس وقت

ہے کہ خالی زمین اس قدر ہو کہ عمارت کی برابری کرے اور اگر عمارت زیادہ ہو تو خالی زمین کل رید سے اور اس پر بھی عمارت کچھ بڑھے گی، وَاِذَا بَقِيَ فَضْلٌ وَلَا يُمْكِنُ تَحْقِيقُ التَّسْوِيَةِ بَانَ لَا تَقَى الْعَرْضَةَ بِقِيَمَةِ الْبِنَاءِ حِينَئِذٍ يَبْرُدُ لِلْفَضْلِ دَوَاهِمُ لَانِ الصَّرَاحَةِ فِي هَذَا الْقَدْرِ فَلَا يَتْرُكُ الْاَصْلُ الْاِبْرَاهِيمَ اور جب عمارت والے حصہ میں کچھ زیادتی رہی اور برابری کرتی ممکن نہ ہوئی، مثلاً خالی زمین کی قیمت اس قدر نہیں کہ وہ پوری عمارت کو دقا کرے تو اس حالت میں عمارتی زیادتی کے واسطے درم دیدے، اس واسطے کہ درہموں کی ضرورت تو صرف اسی قدر میں ہے، پس اصل نہیں چھوڑی جائے گی مگر بوجہ اسی ضرورت کے کہ یعنی اصل تو یہ کہ مساحت سے مبادلہ ہو پھر جہاں یہ ممکن نہ ہو تو البتہ درم ملائے جاویں، حالانکہ ممکن جب ہی نہیں کہ خالی زمین بمقابلہ عمارت کافی نہ ہو بلکہ عمارت زائد ہو، تو جہاں تک خالی زمین موجود ہے دے دی جاوے اور زیادتی کے مقابلہ میں البتہ لاچاری سے درم داخل کیے جاویں و هذا يوافق بروايته الاصل اور یہ تو ان موافق بروایت مبسوط ہے ف چنانچہ مبسوط میں کہا کہ مار کو گزروں کی پیمائش پر تسمیہ کیا جاوے اور کسی شریک کے لیے دوسرے پر درہموں وغیرہ کی زیادتی نہیں رکھی جائے گی، قال فان قسم بينهم و واحد هم مسيل في تصيب الاخر او طريق لم يشترط في القسمة، پھر اگر تاسم نے شریکوں میں بٹوارہ کر دیا اور کسی شریک کا مسیل دوسرے شریک کے حصہ میں ہے یا راستہ دوسرے کے حصہ میں ہے جس کی شرط بٹوارہ میں نہیں ہوئی ہے، ف کہ اس کا راستہ یا مسیل دوسرے کے حصہ میں سے ہوگا، فان امکن صرف الطريق والمسيل عنه ليس له ان يستطرق ويسيل في تصيب الاخر لانه امکن تحقيق معنى القسمة من غير ضرر پس اگر راستہ و مسیل کو دوسرے شریک کے حصہ سے پھیرنا ممکن ہو، یعنی کسی دوسری جانب راستہ یا مسیل نکالنا ممکن ہو تو اس شخص کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ دوسرے کے حصہ میں راستہ بناوے یا پانی بہاوے، اس واسطے کہ بٹوارہ کے بٹوارہ کے معنی ثابت رکھنا ممکن ہے، وان لم يمكن فسخت القسمة لان القسمة مختلفة لبقاء الاختلاط فيستأنف اور اگر راستہ و مسیل کا پھیرنا ممکن نہ ہو تو بٹوارہ نسخ کر دیا جاوے اس واسطے کہ بٹوارہ میں تالی اس وجہ سے ہے کہ ابھی کچھ خلط باقی ہے تو بٹوارہ نئے سرے سے کیا جاوے ف اور یہ صرن بٹوارہ کے مبادلہ میں ہے بخلاف البيع، بر خلاف مبادا بیع کے، حيث لا يفسد في ذلك الصورة، کہ بیع ایسی صورت میں فاسد نہیں ہوتی، لان المقصود منه تملك العين کیونکہ بیع سے متصور یہ کہ بیع عین ملکیت میں ہو جاوے ف یعنی بیع سے صرف عین رقبہ کی ملکیت مفسد ہے ساتھ بیع مع تعذر الانتفاع في الحال اور یہ بات فی الحال انتفاع متعذر ہونے کے ساتھ صحیح ہوتی ہے ف یعنی فی الحال ملکیت ہو جاتی ہے اگرچہ اس سے انتفاع فی الحال ممکن نہ ہو، اما القسمة لتكميل المنفعة ولا يتم ذلك الا بالظيق اور بٹوارہ تو انتفاع پورا ہونے کے واسطے ہوتا ہے۔ اور یہ بات یادوں راستہ کے ممکن نہیں ہے ف پس اگر راستہ نکالنا ممکن ہو تو بٹوارہ باقی رہے اور اگر ممکن نہ ہو تو بٹوارہ دیا جاوے، ولو ذكر الحنفية في الوجه الاول كذلك الجواب اور اگر پہلی صورت میں بٹوارہ کے اندر حنوق کا ذکر کیا ہو تو بھی یہی حکم ہے ف کہ دوسری جانب راد نکالے، یعنی جب ایک کا راستہ و مسیل دوسرے کے حصہ میں ہو حالانکہ وہ دوسری جانب پھیر سکتا ہے اور بٹوارہ میں ہر ایک نے دوسرے

سے کہا تھا کہ یہ حصہ تیرے واسطے مع اس کے راستہ وسیلے و شرب کے ہے تو یہ چیزیں ضرور ثابت ہوں گی اور اگر کہا کہ تیرے واسطے یہ حصہ مع اس کے حقوق کے ہے تو اس کو اختیار نہیں کہ دوسرے کے حصہ میں ہو کر آمدورفت کرے یا پانی بہا دے جبکہ کسی دوسری طرف نکل سکتا ہے، لان معنی القسمة الاخریٰ والتمییز وتمام ذلك بان لا یبقی لکل واحد تعلق ینصیب الاخر وقد امکن تحقیقہ بصرف الطریق والمسیل الی غیرہ من غیر ضرر فیصام الیہ، اس واسطے کہ بٹوارہ کے معنی تو جدا و متمیز کرنا اور یہ بات اس وقت پوری ہوگی کہ کسی حصہ دار کو دوسرے کے حصہ میں تعلق نہ رہے اور یہ اس طرح ممکن ہے کہ راستہ وسیلے کو دوسری جانب پھیر دے حالانکہ کچھ ضرر نہیں ہے تو یہی مرجع ہوگا اور یہی اختیار کیا جائے گا۔ بخلاف البیع اذا ذکر فیہ الحقوق حیث یدخل فیہ ما کان له من الطریق والمسیل لانه امکن تحقیق معنی البیع وهو التملیک مع بقاء هذا التعلق بملك غیرہ بخلاف بیع کے کہ جب بیع میں حقوق کا ذکر کیا جاوے یعنی میں نے یہ وار مع اس کے حقوق کے فروخت کیا تو اس میں جو کچھ دار کے واسطے راہ وسیلے سے ثابت ہو وہ بیع میں داخل ہوگا اس واسطے کہ بیع کے معنی تملیک ہیں پس باوجود اس قدر تعلق ملک غیر سے باقی رہنے کے بیع کے معنی متحقق ہو سکتے ہیں و پس بیع مشتری کے ملک میں آوے گی اور اس کے واسطے راستہ وسیلے وغیرہ جو کچھ کہ حقوق ثابت ہیں وہ ثابت ہوں گے اگرچہ ان کا تعلق غیر کی ملک سے ہو، یہ سب اس صورت میں ہے کہ دوسری جانب راستہ وسیلے نکالنا ممکن ہو اور بٹوارہ کے مبادلہ میں حقوق کا ذکر ہوا ہو۔ وفي الوجه الثاني اور دوسری صورت میں، و ف کہ راہ وسیلے کا نکالنا دوسری جانب ممکن نہ ہو اور حقوق کا ذکر ہوا ہے تو بیدخل فیہا، راہ وسیلے اس میں داخل ہوں گے لان القسمة لتکمیل المنفعة و ذالك بالطریق والمسیل فیدخل عند التنصیب باعتبار کما، اس واسطے کہ بٹوارہ تو اسی واسطے ہوتا ہے کہ منفعت پورے طور پر حاصل ہو اور پورے طور پر انتفاع حاصل ہونا چاہی ہی کہ راستہ وسیلے ثابت ہو، تو جب صریح بیان ہوا تو باعتبار پوری منفعت کے راستہ وسیلے داخل ہوگی و فیہا معنی الاقرا از و ذالك بانقطاع التعلق علی ما ذکرنا فباعتبارہ لا یدخل من غیر تنصیب، اور بٹوارہ میں ایک معنی جدا کرنے کے بھی ہیں اور یہ جدائی جب ہی کہ غیر سے تعلق منقطع ہو، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں، پس جدائی کے معنی اعتبار کر کے یہ طریق وسیلے داخل نہیں و ف جو دوسرے شریک کے حصہ میں ہے۔ پس حاصل یہ ہوا کہ جب دوسری جانب پھرنا ممکن نہیں ہے تو اس میں دو لحاظ ہیں، ایک یہ کہ قسمت کے معنی تکمیل منفعت ہیں تو اس معنی کے لحاظ سے راستہ وسیلے داخل ہونا چاہیے، اور دوم یہ کہ قسمت کے معنی جدا کرنا تو اس لحاظ سے راستہ وسیلے داخل قسمت نہ ہوگا، پس ہم نے دونوں معنی کو اس طرح عمل دلایا کہ اگر اس نے حقوق کے ساتھ راستہ وسیلے و شرب وغیرہ کی تصریح کی تو یہ حقوق داخل ہوں گے اگرچہ وہ غیر کے حصہ میں ہیں اور اگر تصریح نہ ہو بلکہ ہر ایک کے نام اس کا حصہ کیا گیا تو یہ چیزیں داخل نہ ہوں گی اور یہ بات بٹوارہ میں ہے بخلاف الاجارۃ حیث یدخل فیہا بدون التنصیب، برخلاف اجارہ کے کہ اس میں یہ چیزیں بدون تصریح کے داخل ہوتی ہیں و ف یعنی اگر کسی کو مکان اجارہ دیا یا اراضی اجارہ دے تو راستہ وسیلے و شرب بدون تصریح کے داخل ہوں گی، کیونکہ اجارہ میں اس مکان یا اراضی کی ملکیت کچھ بھی مقصود نہیں، لان کل المقصود الانتفاع، اس واسطے کہ تمام مقصود اس سے نفع حاصل کرنا، و ذالك لا یحصل الا

بادخال الشرب والسطریق فیداخل من غیر ذکر، اور یہ انتفاع کسی طور پر حاصل نہ ہوگا سوائے اس کے کہ شرب دراستہ داخل اجارہ ہو، تو بدوں ذکر کے یہ چیزیں داخل ہوں گی، وقت پس اجارہ خود تصریح ہے۔ کہ ہم نے تجھے اس مکان یا زمین سے انتفاع حاصل کرنے کے لیے اس قدر مال پر اجارہ دیا یعنی معہ راستہ و شرب وغیرہ کے جن کے بغیر انتفاع ممکن نہیں ہے، الحاصل بیع واجارہ و بطوارہ میں دربارہ راستہ و شرب و وسیلہ وغیرہ کے فرق یہ ہے کہ اگر مکان یا اراضی کو اجارہ دیا تو راہ و وسیلہ و شرب و حیرہ بدوں تصریح کے داخل ہوں گی، حتیٰ کہ اگر موجر کے واسطے یہ حقوق نہ ہوں تو اجارہ فاسد ہے اور بیع میں یہ کوئی چیزیں اگر نہ ہوں تو داخل نہ ہوگی کیونکہ بیع کی ملکیت بدوں ان کے حاصل ہے اور اگر یہ حقوق موجود ہوں اور ذکر کیے گئے تو داخل ہوں گے اگرچہ یہ دوسرے کی زمین میں سے ہوں، اور بطوارہ میں پورے طور پر منفعت حاصل کرنے کے معنی بھی ہیں اور بالکل تعلق جدا کرنے کے معنی بھی ہیں، پس جب کسی کے حصہ کا راستہ و وسیلہ دوسرے کے حصہ میں سے بطور حق ہو تو دیکھا جاوے کہ بطوارہ میں راہ و وسیلہ کا ذکر ہوا یا نہیں ہوا، پس اگر بطوارہ کے وقت ذکر ہوا کہ یہ حصہ تیرے واسطے مع اس کی راہ کے ہے تو اس کو راستہ حاصل ہوگا، یعنی دوسرے کی زمین سے ہو کر آمدورفت رکھے اور اگر نہیں ذکر ہوا، تو دیکھا جاوے کہ اس کے واسطے کسی جانب دروازہ چھوڑنے کی گنجائش ہے یا نہیں ہے، پس دروازہ چھوڑ لینے کی گنجائش ہو تو وہ دروازہ اسی جانب پھیرے خواہ بطوارہ میں اس کا حصہ معہ کل حقوق کے مذکور ہوا ہو یا نہ ہوا ہو کیونکہ بطوارہ میں جدا کرنے کے معنی پر لحاظ کر کے بالکل تعلق جدا کرنا ممکن ہے تو یہی متعین ہے اور اگر دوسری جانب دروازہ پھیرنے کی گنجائش نہ ہو تو دیکھا جاوے کہ حصہ مع حقوق کا ذکر ہوا تھا یا نہیں، پس اگر حقوق کا ذکر ہوا ہو تو اس کے واسطے دوسرے کی زمین سے آمدورفت کا حق ہوگا، اور اگر حقوق کا ذکر نہ ہوا ہو تو بطوارہ باطل ہے، اور بطوارہ دوبارہ کہا جاوے کیونکہ تکمیل منفعت کے معنی باطل ہوتے ہیں،

شرح الطحاوی للامام الاسیجانی ۱/۴۰۴

یہ واضح ہو کہ اگر شریکوں نے بطوارہ کے وقت اتفاق کیا کہ ہمارے درمیان راستہ مشترک چھوڑا جاوے۔ تو کچھ شک نہیں کہ ان میں راہ مشترک چھوڑی جاوے گی کہ سب کو اس راہ میں آمدورفت مسادی ہے اور اس کا رقبہ بھی مشترک ہے، ولو اختلفوا فی رفع الطریق بدیہم فی القسمۃ اور اگر شریکوں نے اپنے درمیان مشترک راستہ چھوڑنے میں اختلاف کیا، بعض نے کہا کہ مشترک راستہ چھوڑا جاوے اور بعض نے اس سے انکار کیا تو ان میں سے کسی کے قول پر عمل نہیں ہوگا، بلکہ بطوارہ کے معنی تکمیل منفعت اور بالکل جدا کرنے پر لحاظ کیا جاوے اس طرح۔ ان کان یتقیم لكل واحد طریق یفتحه فی نصیبہ قسم الحاکم من غیر طریق یرفع جماعتهم لتحقق الاضرار بالکلیۃ دونہ کہ اگر ہر حصہ دار کے لیے اپنے حصہ میں دروازہ نکالی لینا ممکن ہو تو حاکم بدوں ان کے درمیان مشترک راستہ چھوڑنے کے بطوارہ کریگا، کیونکہ بطوارہ کے معنی جدا کرنے کے پورے طور پر اسی طرح متحقق ہوں گے کہ مشترک راستہ چھوڑا نہ جاوے، یعنی تکمیل منفعت کے ساتھ بالکلیہ جدا کرنے کے معنی جب ہی متحقق ہو سکتے ہیں کہ مشترک راستہ نہ چھوڑا جاوے، پس بطوارہ کے معنی دونوں طرح سے پورے ہونا جب ممکن ہے تو یہی کیا جاوے وان کان لا یتقیم ذلك رفع طریقاً یلین جماعتهم لتحقق تکمیل المنفعة فیما وراء الطریق اور اگر ہر حصہ دار کو اپنے حصہ میں راستہ نکالنا

ممکن نہ ہو تو حاکم ایک راہ کو جماعت شرکار میں مشترک چھوڑے گا کیونکہ ماسوائے راہ مشترک کے باقی میں منفعت کی تکمیل ہوگی، کیونکہ بدوں راہ کے باقی حصہ میں منفعت حاصل نہیں ہو سکتی ہے اور بٹوارہ کے معنی بھی مقسوم تک حاصل ہو گئے البتہ جدا کرنا پورا نہیں ہوا کہ راہ ابھی مشترک ہے چونکہ بدوں اس اشتراک کے حسب قدر جدا کیا گیا ہے اس لئے ارتفاع نہیں ہو سکتا تو بضرورت جائز ہے یہ اس وقت کہ راستہ کی مقدار میں اختلاف نہ ہو ولو اختلفوا فی مقدارہ اور اگر شریکوں نے مشترک راہ کی مقدار میں اختلاف کیا تو بعض نے اس کا طول و عرض زیادہ چاہا اور بعض نے کم چاہا جعل علی ارض باب الدار وطولہ لان الحاجة تتدافع بہ، تو دار کے دروازہ کے انداز پر اس کا طول و عرض رکھا جائے گا کیونکہ اس سے ضرورت رفع ہوتی ہے صورت یہ کہ دار کے احاطہ کلاں میں ایک بڑا بچا ٹمک لگا ہوا ہے اور درمیان کے منازل یعنی حویلیاں اور بیوت یعنی کوٹھریاں مسکن کی تقسیم واقع ہوئی اور ان سب حصہ داروں کے درمیان ایک راستہ مشترک چھوڑا گیا جس میں کمی بیشی کا اختلاف ہے، تو بڑے بچا ٹمک سے جہاں تک راستہ چاہیے ہے اس کا طول ہوگا، اور چوڑائی اس بچا ٹمک کے چوڑائی پر ہوگا، کیونکہ بچا ٹمک کی راہ سب کے اتفاق سے ہے تو اسی پر چوڑائی مبنی ہوگا، کافی الکافی، پھر یہ راستہ مساوی مشترک نہیں بلکہ الطریق علی سہا سہم کما کان قبل القسمة، راہ کا رقبہ ان میں ہر ایک کے حصہ کے حساب سے مشترک ہوگا جیسے بٹوارہ سے پہلے تھا لان القسمة فیما وصل الطریق لا فیہ، کیونکہ بٹوارہ تو راہ مذکور کے ماسوائے میں واقع ہوا ہے راہ میں نہیں واقع ہوا تو دو ان میں مثل سابق کے مشترک ہے لیکن آمد و رفت کا حق ان سب کو یکساں حاصل ہے کیونکہ اس پر سب کی باہمی رضامندی سے باقی بٹوارہ ہوا ہے، پس اگر فرض کر دو کہ مکان میں ایک کا دو تہائی اور دوسرے کا ایک تہائی ہے تو رقبہ راہ اسی حساب سے مشترک ہے لیکن آمد و رفت میں یہ نہیں ہو سکتا، کہ ایک تو دو روز تک اس میں آمد و رفت رکھے اور دوسرا ایک روز تک رکھے بلکہ دونوں ہر روز برابر آمد و رفت کا اختیار رکھتے ہیں، کیونکہ بٹوارہ میں باہمی رضامندی سے حاصل ہے بلکہ اگر راہ کے رقبہ میں کمی بیشی کی ملکیت شرط کریں تو جائز ہے، چنانچہ فرمایا و لو شرطوا ان یکون الطریق بینہما اثلاثا جان وان کان اصل الدار نصفین کہ اگر دونوں شریکوں نے بٹوارہ میں یہ شرط منظور کی کہ یہ مشترک راہ ہم دونوں میں تین تہائی مشترک ہو تو جائز ہے اگرچہ اصل میں یہ مکان دونوں میں نصفاً نصف ہوگی یعنی تمام مکان دونوں کے درمیان مساوی مشترک ہو اور اس کے بٹوارہ کی درجہ میں دونوں نے اتفاق کر کے مشترک راستہ چھوڑا یا، یا کسی کے لیے راستہ نہیں نکل سکتا تھا پس راستہ مشترک چھوڑا مگر دونوں نے یہ شرط منظور کی کہ راہ کا رقبہ ایک کے لیے دو تہائی اور دوسرے کے لیے ایک تہائی ہوگا تو یہ جائز ہے، لان القسمة علی التفاضل جائزۃ بالتراضی اسوائے کہ باہمی رضامندی کے ساتھ کمی بیشی کی شرط پر بٹوارہ جائز ہوتا ہے تو کیونکہ یہ تو مبادلہ ہے لہذا یہ حکم صرف ایسے اموال مشترک میں ہے جو سودی نہیں ہیں، پس سونا، چاندی، جو، گیموں، نمک، چھو ہارا، مویزہ وغیرہ مقدار کی چیزیں اگر ایک جلس ہوں تو ان کے بٹوارہ میں کسی کے واسطے زیادتی شرط کرنا سود ہے اور جائز نہیں ہے، کافی التزیلی۔

قال فاذا کان سفلیا علیہ وعلو وکسفلیا سفلیا لہ وسفلیا لہ علو قوم کل واحدۃ علیحدۃ وقسم بالقیمۃ ولا محتیر بغير ذاک اگر راہ میں سے ایک سفلی مشترک بدوں بالا خانہ کے

اور ایک بالا خانہ مشترک ہے بدول سفل کے اور ایک سفل مع بالا خانہ کے مشترک ہے تو ہر ایک علیحدہ بقیہ اندازہ کیا جاوے اور بحساب قیمت کے بٹوارہ کیا جاوے اور سوائے اس کے دوسرے طور پر معتبر نہیں ہے۔ ف عینیٰ یہ تصویر ذخیرہ سے نقل کر کے لکھا کہ اگر ان کی قیمت برابر ہو تو ایک گز کے مقابلہ میں ایک گز ہوگا اور اگر ایک سے دوسرے کی قیمت دو چتر ہو تو دو گز بمقابلہ ایک گز کے ہوگی اور اسی قیاس پر حساب کرتا چاہیے قال "هذا محمد" شیخ مصنف نے کہا کہ یہ حکم امام محمد کے نزدیک ہے وقال ابو حنیفۃ "دا ابو یوسف یقسم بالذراع" اور امام ابو حنیفہ والیوسف کے نزدیک گزوں کی بیماشتس سے بٹوارہ کیا جاوے ف گویا برابر گزوں سے مقابلہ ہوگا، لمحمدان السفل یصلح لهما لا یصلح لہ العلون اتخاذا بیوماء اوسر دا یا واصطیلا وغیر ذالک فلا یتحقق التعدیل الا بالقیمۃ، امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ سفل ایسے کام آتا ہے جس کے لائق بالا خانہ نہیں ہے، چنانچہ سفل میں پانی کا کنواں یا سرداب یعنی تنہ خانہ یا اصطیل وغیرہ بنا تا ممکن ہے اور بالا خانہ ان میں سے کسی لائق نہیں ہے) تو برابر ہی کرتے کی کوئی صورت نہیں سوائے قیمت ف تاکہ سفل میں جن امور سے فقہیت ہے ان کی قدر کے لحاظ سے قیمت دیکھی جاوے اور بالا خانہ میں جو خاص منافع ہیں ان کے لحاظ سے بالا خانہ کی قیمت دیکھی جاوے پس اسی حساب سے گزوں کا بٹوارہ کیا جاوے اور یہ مراد نہیں کہ قیمت کے درمیان کو داخل کرے، اس واسطے کہ امام محمد کے نزدیک جہاں تک گزوں سے دینا ممکن ہے، درم داخل کرتا جائز نہیں ہے، پس مراد یہ کہ قیمت کے حساب سے گزوں کا مقابلہ ہو جیسا کہ شرح عینیٰ سے اوپر نقل ہوا۔ و ہما یقولان ان القسمة بالذراع ہی الاصل لان الشراکۃ فی المذروع لا فی القیمۃ اور امام ابو حنیفہ ابو یوسف فرماتے ہیں کہ گزوں سے بٹوارہ کرنا یہی اصل ہے، اس واسطے کہ شرکت تو اس چیز میں ہے جو گزوں سے ناپی جاتی ہے اور قیمت میں شرکت نہیں ہے، فیصا الیہ ما امکن تو جہاں تک ممکن ہے گزوں ہی سے بٹوارہ مرجع ہوگا، ف اور یہ جو سفل و علو میں فرق بیان کیا جاتا ہے وہ نفس مسکن ہونے میں نہیں ہے بلکہ بلحاظ مرفق یعنی امور آرام قاحت کے ہے، والمرفق التسویۃ فی السکتی لا فی المرفق اور بٹوارہ میں لحاظ صرف مسکن ہونے میں برابر ہی کا ہوتا ہے نہ مرفق میں ف یعنی اگر مرفق میں بالا خانہ و سفل مختلف ہو تو اجارہ وغیرہ میں الیہ آدمی اپنے مناسب غور کرے گا، اور بٹوارہ تو اس عین کا ہوتا ہے جو مسکن ہے، تو مسکن ہونے میں جو منازل برابر ہوں ان کا رقبہ برابر اعتبار ہوگا، پس بالا خانہ و سفل ہر ایک میں گزوں سے گزوں کا مساوی مقابلہ ہوگا، ثم اختلافا ینما بیتہما فی کیفیۃ القسمة بالذراع، پھر امام ابو حنیفہ والیوسف نے گزوں سے ناپ کی کیفیت بٹوارہ میں اختلاف کیا، فقال ابو حنیفۃ ذراع من سفل ینزل عین من علو، چنانچہ ابو حنیفہ نے کہا کہ سفل کا ایک گز بمقابلہ دو گز بالا خانہ کے ہوگا، وقال ابو یوسف ذراع بذراع اور ابو یوسف نے کہا کہ سفل کا ایک گز بمقابلہ بالا خانہ کے ایک گز کے ہوگا، ف اور محقق نہیں کہ شیخین کی دلیل مسئلہ اور کیفیت بٹوارہ میں تردید ہے اور اسی واسطے طحاوی نے امام محمد کا قول اختیار کیا اور کہا کہ یہ احمد ہے اور ہمارے جملہ اصحاب نے مثل طحاوی کے اس مسئلہ میں قول محمد متعارف رکھا، کما فی العینیٰ۔ وقیل اجاب کل منہم علی عادتہ اهل عسرة او اهل بلدانہ فی تفصیل السفل علی العلو واستواثرہما وتفصیل السفل صرة والعلو اخری یعنی شایخ نے کہا کہ تینوں اماموں میں سے ہر ایک نے اپنے زمانہ والوں یا اپنے شہر والوں کی عادت کے موافق جواب دیا اس بارہ

میں کہ سفل کو بالا خانہ پر فضیلت ہے یا دونوں برابر ہیں یا کبھی سفل کو فضیلت ہوتی ہے اور کہیں بالا خانہ کو فضیلت ہوتی ہے۔ ف یعنی سفل و بالا خانہ میں سے ہر ایک کی تفضیل یا برابری میں ہر امام نے جیسی عادت اپنے شہر یا زمانہ والوں کی دیکھی اسی کے موافق جواب دے دیا، چنانچہ امام ابو حنیفہؒ نے دیکھا کہ اہل کوفہ مطلقاً سفل کو بالا خانہ پر فضیلت دیتے ہیں، حتیٰ کہ دو چند بہتر سمجھتے ہیں تو بالا خانہ کے دو گز بمقابلہ ایک گز سفل کے ہوئے، اور ابو یوسفؒ نے دیکھا کہ اہل بغداد دونوں کو برابر سمجھتے ہیں تو ایک گز سفل کے مقابلہ میں ایک گز علیہ ہے، اور امام محمدؒ نے دیکھا کہ کہیں تو سفل کو ترجیح دیتے ہیں اور کہیں علو کو افضل جانتے ہیں تو بدول اندازہ قیمت کے حساب غیر ممکن ہے، کافی اعلیٰ پس حاصل یہ کہ اس مسئلہ میں کوئی معنی فقہی نہیں ہیں بلکہ عادت کی بنیاد پر حکم ہے و قبیل ہو اختلاف معنی اور بعض نے کہا کہ یہ معنوی اختلاف ہے ف یعنی اس میں وجہ و دلیل معنوی ہے، وجہ قول ابی حنیفہؒ ان منفعۃ السفل تریو اعلیٰ منفعۃ العلو لضعفہ لانہا تبقی بعد قوات العلو، قول ابی حنیفہؒ کی وجہ یہ ہے کہ سفل کی منفعت بمقابلہ علو کی منفعت کے دو چند ہے کیونکہ سفل تو بعد اتمام علو کے باقی رہتا ہے ف اور علو کے ساتھ بھی باقی ہوتا ہے تو دو چند مفید ہوا، پس اس کا ایک گز بمقابلہ دو گز علو کے ہونا چاہیے، ومنفعۃ العلو لا تبقی بعد قتا و السفل اور علو کی منفعت بعد اتمام سفل کے باقی نہیں رہتی ہے ف تو اس کی منفعت بہ نسبت سفل کے نصف ہے و کذا السفل فیہ منفعۃ البناء و السکتی اور یوں ہی سفل میں خود اختیاری عمارت بنانے اور سکونت دونوں طرح کی منفعت حاصل ہے و فی العلو السکتی لا غیر اذ لا یکتہ البناء علی علوہ الا یرضاء صاحب السفل فیعتبر ذراعان منہ بذراع من السفل اور بالا خانہ میں صرف منفعت سکونت ہے نہ عمارت، کیونکہ بالا خانہ والا اپنے بالا خانہ پر کوئی عمارت جدید بدون رضامندی مالک سفل کے نہیں بنا سکتا، ہے لہذا سفل کے ایک گز کے مقابلہ میں بالا خانہ کے دو گز معتبر ہوئے، لابی یوسف ان المقصود اصل السکتی و ہما یتساویان فیہ اور ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ مقصود تو نفس سکونت ہے اور مسکن ہونے میں بالا خانہ و سفل دونوں برابر ہیں و المنفعتان متماثلتان اور دونوں منفعیتیں باہم متماثل ہیں، ف یعنی سفل و بالا خانہ کے منافع یکساں ہیں لان لكل واحد منہما ان یفعل مالا یضرب بالآخر علی اصلہ، کیونکہ امام ابو یوسفؒ کی اصل کے موافق دونوں میں سے ہر ایک کو یہ اختیار ہے کہ جو امر دوسرے کو مضر نہ ہو وہ کرے ف یعنی ابو یوسفؒ کے نزدیک اصل یہ قرار پائی کہ سفل والا بھی ایسا امر نہیں کر سکتا جو علو والے کو مضر ہو اور یہی علو والے کا حال ہے۔ تو اس میں باہمی مضریت معتبر ہے تو دونوں یکساں ہیں، حتیٰ کہ اگر سفل والے کو مضر نہ ہو تو علو والا اپنے بالا خانہ پر عمارت بنا سکتا ہے اور سفل والا کنواں کھود سکتا ہے بشرطیکہ علو والے کو مضر نہ ہو، کافی الزلیعی۔

ولمحمدا ان المنفعة یختلف باختلاف الحروا لیدو بالا ضاقۃ الیہما اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ گرمی و سردی کے اختلاف سے بلحاظ سفل و علو کے منفعت بھی دونوں سے مختلف ہوتی ہے ف یعنی مانا گیا کہ نفس منفعت تو دونوں سے حاصل ہوتی ہے مگر فضول مختلفہ میں سے ہر ایک سے منفعت بھی مختلف حاصل ہوتی ہے، حتیٰ کہ سخت گرمی میں بالا خانہ پر رات کو اور برسات کے دن میں زیادہ آرام ہے اور سفل میں پریشانی و گرمی وغیرہ کی تکلیف ہے اور نفس سکونت کا وجود سوائے ان صورتوں کے صرف مفہوم کا تام نہیں ہے، کیونکہ جہاں سکونت پائی جائے گی خواہ وہ آرام و راحت سے ہوگی جو گرمیوں کی رات میں بالا خانہ پر ہے یا جاڑوں کی

رات میں سفلی کی کوٹھڑی میں ہے یا اس تکلیف و مشقت کے ساتھ ہوگی جو گرہ میوں کی رات میں سفلی میں ہے یا دن میں ایسے بالا خانہ پر جو تنگ ہے، پس جو منفعت کہ موجود ہوتی ہے وہ ان دونوں سے باختلاف گرمی و سردی کے مختلف حاصل ہوتی ہے، فلا یمکن التعديل الا بالقيمة، تو برابر بٹوارہ عدل کرنا ممکن نہیں سوائے بقیۃ۔ و یعنی ہر ایک کی قیمت بلحاظ موسم و ملک کی منفعت مختلفہ کے اندازہ کرائی جاوے جو وہاں کے لوگ خوب جانتے ہیں تو قیمت کی راہ سے اگر دونوں برابر ہوں تو ایک گز بمقابلہ گز کے ہوگا اور اگر سفلی کی قیمت دو چندان ہو تو ایک گز سفلی بمقابلہ دو گز بالا خانہ ہوگا اور اگر برعکس ہے تو برعکس ہوگا، پس مقابلہ کا اعتبار فقط قیمت کے لحاظ سے ہے نہ کسی وجہ دیگر سے! والفتویٰ ایوم علی قول محمد بن احمد اور آج کل تو امام محمد ہی کے قول پر فتویٰ ہے، و اور یہ قول خود ایسا واضح ہے کہ اس کی تفسیر کی ضرورت نہیں ہے لہذا فرمایا و قوله لا یفتقر الی التفسیر اور امام محمد کا قول محتاج تفسیر نہیں ہے و تفسیر قول ابی حنیفہ فی مسئلہ الكتاب ان يجعل بمقابلة مائة ذراع من العلو المجرود ثلثة و ثلثون و ثلث ذراع من البيت الكامل اور امام ابو حنیفہ کے قول کی تفسیر اس مسئلہ میں جو کتاب میں مذکور ہے یہ ہے کہ خالی بالا خانہ بدون سفلی کے سو گز کے مقابلہ میں کامل بیت یعنی بالا خانہ مع سفلی میں سے تینتیس گز مع ایک تہائی گز کے ہوں گے و پس خالی بالا خانہ کے سو گز سفلی مع بالا خانہ کی تہائی ہیں لان العلو مثل نصف السفلی و ثلثة و ثلثون و ثلث من السفلی ستہ و ستون و ثلثان مع العلو اس واسطے کہ بالا خانہ مثل نصف سفلی کے ہوتا ہے، تو تینتیس و ایک تہائی گز سفلی سے برابر ہے علو کے چھیا سٹھ گز و دو تہائی گز کے و معہ ثلثة و ثلثون و ثلث ذراع من العلو اور اس کے ساتھ میں علو کے تینتیس و تہائی گز ہیں فیبلغت مائة ذراع تساوی مائہ من العلو المجرود پس کامل علو مع سفلی کے گز مل کر سو گز مساوی سو گز علو کے ہو گئے، و یعنی چھیا سٹھ و دو تہائی مع تینتیس و ایک تہائی کے مل کر سو گز ہوئے، تو معلوم ہو گیا کہ خالی علو کے سو گز بمقابلہ علو مع سفلی کے تینتیس و ایک تہائی گز کے ہوتے ہیں، تو ضیح یہ کہ علو مع سفلی کے تینتیس و تہائی گز کا حساب یہ ہے کہ سفلی میں سے اسی قدر اور اس کے اوپر علو میں سے اسی قدر ہے اور جب اس کا مقابلہ خالی علو کے ساتھ کیا جاوے تو سو گز سے ہوگا، اس واسطے کہ علو مع سفلی میں سے علو کے تینتیس مع تہائی ہیں تو خالی علو میں سے بھی اسی قدر لیے جاویں اور سفلی کے تینتیس مع تہائی کے مقابلہ میں محض علو کے دو چند ہونے چاہئیں، تو چھیا سٹھ مع دو تہائی ہوئے، پس چھیا سٹھ مع دو تہائی کے ساتھ تینتیس مع تہائی ملائے سے کل سو گز ہوئے، پس ثابت ہوا کہ علو مع سفلی کے ۳۳۔ مع تہائی برابر ہیں محض علو کے سو گز کے، اور چاہو اس طرح حساب لگاؤ کہ علو مع سفلی میں ۳۳ مع تہائی کی مقدار کو محض علو کے ساتھ مقابلہ کرتے کے لیے کامل کے ۳۳ و تہائی تو علو کے ہیں اور یہ ایک حصہ ہے، اور سفلی کے اسی قدر مقابلہ میں محض علو سے دو چند ہوتا چاہیے تو ۳۳ و تہائی علو مع سفلی کے مقابلہ میں محض علو کے سہ چند ہوں گے تو ۳۳ مع تہائی کا سہ چند ہے، اور وہ سو گز ہیں۔

و يجعل بمقابلة مائة ذراع من السفلی المجرود من البيت الكامل ستہ و ستون و ثلثا ذراع اور سفلی بدون بالا خانہ کے سو گز کے مقابلہ میں سفلی مع بالا خانہ کے چھیا سٹھ گز مع دو تہائی گز کے ہوں گے، لان علو مثل نصف سفلی، اس واسطے کہ اس کا بالا خانہ مثل اس کے نصف سفلی کے ہے

فت تو سفل کے ۶۶ مع دو تہائی کے ساتھ میں اس کے نصف اس کے بالا خانہ کا حق ہے تو ۳۳ مع ایک تہائی کے بل جاویں گے، قبلت مائتہ ذراع کہا ذکرنا، نو سو گز ہو گئے جیسا ہم نے بیان کیا ہے۔

وتفسیر قول ابی یوسف ان يجعل بازاء خمسين ذراعاً من البيت الكامل مائتہ ذراع من السفل المجردا ومائتہ ذراع من العلواً لمجرد، اور امام ابو یوسف کے قول کی تفسیر یہ ہے کہ بیت کامل یعنی سفل مع بالا خانہ کے پچاس گز کے مقابلہ میں خالی سفل بدون بالا خانہ سے سو گز یا حتیٰ بالا خانہ بدون سفل سے سو گز قرار دیئے جاویں، لان السفل والعلو عندہ سواء فخمسون ذراعاً من البيت الكامل بمنزلة مائتہ ذراع اس واسطے کہ امام ابو یوسف کے نزدیک سفل وعلو برابر ہیں تو کامل بیت یعنی سفل مع بالا خانہ کے پچاس گز بمنزلہ سو گز کے ہیں، خمسون منها سفل وخمسون منها علو کہ ان میں سے پچاس گز سفل ہیں اور پچاس گز علو ہیں، قال واذا اختلف المتقاسمون، اگر شرکاء جنہوں نے باہم بٹوارہ کر لیا ہے اختلاف کیا فت مثلاً ایک نے کہا کہ میرے حصہ میں سے کچھ عقار فلاں ساتھی کے قبضہ میں ہے یعنی مجھے اپنے حصہ میں یہ چیز بھی چاہیے جو فلاں کے قبضہ میں ہے اور دوسروں نے انکار کیا، و شہد التقاسمون اور بٹوارہ کرنے والے دو تقاسمون نے گواہی دی فت کہ اس نے اپنا حصہ بھر پور پایا ہے۔

قبلت شہادتهما تو دونوں بانٹنے والوں کی گواہی قبول ہوگی، قال هذا الذي ذكره قول ابی حنیفہ و ابی یوسف و قال محمد لا تقبل وهو قول ابی یوسف اولا و بھ قال الشافعی رحمہ و ذکر الحنفی قول محمد مع قولہما، شیخ نے کہا کہ یہ جو مذکور ہوا کہ گواہی قبول ہوگی، امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے اور امام محمد نے کہا کہ تقاسمون کی گواہی نہیں قبول ہوگی اور یہی ابو یوسف کا پہلا قول تھا اور یہی شافعی کا قول ہے، اور شیخ حنفی نے قول محمد کو ابو حنیفہ و ابو یوسف کے ساتھ ذکر کیا ہے، فت یعنی ابو حنیفہ و ابو یوسف و محمد سب کا اتفاق ہے کہ تقاسمون کی گواہی قبول ہوگی، و قاسما التقاضی وغیرہما سواء، اور بٹوارہ کرنے والے خواہ قاضی کی طرف سے ہوں یا دوسرے ہوں سب برابر ہیں فت حتیٰ کہ اگر شرکار نے اپنے طور پر دو بٹوارہ کرنے والے مقرر کر کے بٹوارہ کیا ہو اور اس اختلاف کی صورت میں دونوں نے گواہی دی تو یہی حکم ہے، لمحمد انہما شہدا علی انفسہما فلا تقبل من علق عتق عبداً لا یفعل غیرہ فشہد ذالک الغیر علی فعلہ، امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ دونوں بانٹنے والوں نے اپنے فاتی فعل پر گواہی دی تو قبول نہ ہوگی جیسے کسی نے اپنے غلام کی آنا دی کو غیر کے فعل پر معلق کیا پس اس غیر نے اپنے فعل پر گواہی دی تو قبول نہیں ہے فت مثلاً زید نے کہا کہ اگر بکر نے آج قرآن مجید کی ایک منزل تلاوت کی تو میرا غلام آزاد ہے، پھر غلام نے دعویٰ کیا اور بکر نے گواہی دی کہ میں نے آج ایک منزل قرآن تلاوت کیا ہے تو گواہی قبول نہ ہوگی، یعنی اس کا قول مقبول نہ ہوگا، اسی طرح دونوں تقاسمون نے اپنے بانٹنے پر گواہی دی پس قبول نہ ہوگی۔

دلہما انہما شہدا علی فعل غیرہما اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ دونوں بانٹنے والوں نے اپنے سوائے غیر کے فعل پر گواہی دی فت اور وہ بھی حصہ دار مدعی ہے یعنی اس مدعی کے فعل پر گواہی دی۔

وهو الاستیفاء والقبض اور یہ استیفاء و قبضہ ہے، فت یعنی اس نے اپنے حق کو بھر پور پایا اور اس پر قبضہ کر لیا ہے، لا علی فعل انفسہما لان فعلہما التمییز ولا حاجة الی الشہادۃ علیہ اور

دونوں نے اپنے ذاتی فعل پر گواہی نہیں دی کیونکہ ان دونوں کا کام تو میسر و جدا کرنا ہوتا ہے اور اس پر گواہی کی کچھ حاجت نہیں ہے اولاً نہ لایصلح مشہود ابہ لہما انتہ غیر لازم یا اس وجہ سے کہ بٹوارہ و میسر کرنا ایسی چیز نہیں جس کی گواہی ہو سکے، کیونکہ یہ فعل کچھ لازمی نہیں ہے ف یعنی اگر قاضی کی طرف سے بانٹنے والا ہو تو اس کے حق میں وجہ اول ہے کہ اس پر گواہی کی حاجت نہیں ہے اور اگر اپنی رضا مندی سے شریکوں نے قاسم مقرر کیے ہوں تو ان کا فعل ابھی لازمی نہیں ہوتا ہے، حالانکہ جس چیز کی گواہی ہو وہ ضرور ہے کہ حق لازمی ہو تو ابھی قاسم کے فعل کی گواہی نہ ہوگی جبکہ لازمی نہیں ہے وانما یلزمہ بالقبض والاستیفاء اور قاسم کا فعل بھی اس کو لازم ہوتا ہے کہ حصہ داروں کا قبضہ و استیفاء پایا جاوے، و هو فعل الغیر، حالانکہ قبضہ کرنا و بھر پور وصول پانے کا اقرار کرنا غیر کا فعل ہے ف یعنی حصہ دار کا فعل ہے فیتقبل الشہادۃ علیہ تو غیر کے فعل یعنی قبضہ و استیفاء پر ان دونوں کی گواہی قبول ہوگی۔

وقال الطحاوی اذا قسمنا بالاجرا لا تقبل الشہادۃ بالاجماع اور امام طحاوی نے کہا کہ اگر دونوں نے اجرت پر بٹوارہ کیا تو بالاجماع دونوں کی گواہی قبول نہ ہوگی ف بوجہ تہمت کے کہ وہ اپنے کام کا پورا ہونا چاہتے ہیں، والیہ مال بعض المشائخ لا فہما مدعیان ایفاء عمل استوجرا علیہ فکانت شہادۃ صورتہ و دعوی معنی فلا تقبل، اور بعض مشائخ نے اسی طرف میلان کیا اس واسطے کہ دونوں بانٹنے والے اپنے کام کو پورا کرنے کے مدعی ہیں، جس کے واسطے دونوں اجارہ پر لیے گئے تھے، تو یہ ظاہر میں گواہی ہے اور باطن میں دعوی ہے، تو یہ گواہی قبول نہ ہوگی۔ ف یعنی دونوں قاسم اس کام پر اجیر کیے گئے تھے کہ حصہ داروں کے حصہ برابر الگ کریں اور ان کا کام جس کی مزدوری پائی ہے اس وقت پورا ہو کہ ہر ایک حصہ دار قبضہ کر کے استیفاء کا اقرار کرے مگر ان میں سے ایک نے اقرار کیا تو یہ دونوں اپنی گواہی سے چاہتے ہیں کہ اس پر بھی قبضہ و استیفاء کی گواہی دے کہ اپنا کام پورا کرنا ثبوت کریں، پس بظاہر تو حصہ دار کے قبضہ و استیفاء کی گواہی ہے۔ مگر باطن میں اپنا بٹوارہ پورا کرنے کی گواہی ہے، تو مقبول نہ ہوگی۔ الا ان نقول ہما لا یجوزان بہذا الشہادۃ الی انفسہما مغتما، لیکن ہم جواب میں کہتے ہیں کہ دونوں بانٹنے والے اس گواہی سے اپنی ذات کے واسطے کوئی مال غنیمت نہیں کھینچ لاتے ہیں ف مراد یہ کہ فی الحال یا انجام کار میں ان کے لیے کوئی نفع ظاہر نہیں ہوتا ہے، نہ مال اور نہ دیگر۔ لا تفاق الحضور علی ایفاء ہما العمل المستاجر علیہ وهو التمییز کیونکہ مدعی و مدعی علیہ سب اس بات پر متفق ہیں کہ ان دونوں نے اپنا کام جس کے واسطے اجیر مقرر ہوئے تھے۔ پورا کر دیا اور وہ حصص کو متمیز کرنا ہے۔ وانما الاختلاف فی الاستیفاء، بلکہ جھگڑا تو اپنے پورے حصہ پر قبضہ و وصول میں ہے ف، چنانچہ ایک کہتا ہے کہ میرے حصہ کی فلاں چیز ہے جو فلاں حصہ دار کے قبضہ میں ہے، تو معلوم ہوا کہ بٹوارہ میں اس کو کچھ کلام نہیں ہے فامتفت التہمتہ، تو قاسم سے تہمت دور ہوگئی ف پس ان کی گواہی کہ اس نے بھر پور اپنا حصہ وصول پایا ہے، قبول ہوگی۔ ولو شہد قاسم واحد لا تقبل اور اگر ایک ہی قاسم نے گواہی دی تو قبول نہ ہوگی، لان شہادۃ القراء غیر مقبولة علی الغیر اس واسطے کہ غیر ہر ایک مرد کی گواہی قبول نہیں ہوتی ہے، ولو اقر القاضی امینہ بدفع المال الی اخصا، اور اگر قاضی نے اپنے امین کو حکم دیا کہ فلاں شخص کو مال دیدے ف پس امین نے دعوی کیا کہ میں نے فلاں مذکور کو یہ مال

دے دیا اور اس شخص نے انکار کیا، تقبل قول ازمین فی دفع الصمان عن نفسه تو امین کا قول اپنی ذات سے ضمان دور کرتے میں قبول ہوگا، و کیونکہ قول امین کا قبول ہوتا ہے پس امین پر ضمان لازم نہ ہوگی ولا یقبل فی الزام الاخر اذا کان منکرا، واللہ تعالیٰ اعلم و یعنی امین کے کہنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ دوسرے نے یہ مال وصول پایا جبکہ وہ منکر ہے۔

باب، دعوی الغلط فی القسمۃ والاستحقاق فیہا

باب، بٹوارہ میں غلطی کا دعویٰ کرنے اور اس میں استحقاق ثابت ہونیکے بیان میں

قال واذا ادعی احدہما الغلط و ترا عمات مما اصابہ شیئاً فی ید صاحبہ اگر شرکا میں سے ایک نے غلطی کا دعویٰ کیا اور کہا کہ جو کچھ مجھے پہنچا تھا اس میں سے فلاں چیز میرے فلاں ساتھی کے قبضہ میں ہے و پس غلطی سے یہ خبر اس کے قبضہ میں پہنچی وقد اشہد علی نفسه بالاستیفاء حالانکہ اس مدعی نے اپنی ذات پر بھرپور وصول پانے کے گواہ کر لیے ہیں و یعنی جب اس کو اس کا حق ملا تو اس وقت اس نے گواہ کر دیے کہ میں نے بھرپور اپنا حق وصول پایا ہے لہری صدق علی ذلک الا ببیتۃ تو اس دعویٰ میں اس کے قول کی تصدیق نہ ہوگی مگر بگواہی و یعنی اگر اپنے دعویٰ پر گواہ عادل قائم کرے تو ثبوت ہوگا۔
لانہ یدعی فسخر القسمۃ بعد وقوعہا فلا یصدق الا بحجۃ، اس واسطے کہ مدعی مذکور بٹوارہ واقع ہوجانے کے بعد اس کے فسخ کا دعویٰ کرتا ہے تو بدوں گواہی کے اس کے قول کی تصدیق نہ ہوگی فان لم تقم لہ بیتۃ استحلقت الشراکاء بھر اگر مدعی مذکور گواہ قائم نہ کر سکا تو اس کے شرکا سے قسم لی جائے گی و جبکہ طلب کرے فمن نکل منهم جمع بین نصیب التاکل والمدعی فیقسم بیتہما علی قدر انصباؤہما لیس جس شریک نے قسم سے انکار کیا تو اس کا حصہ اور مدعی کا حصہ ملا کر دونوں میں بقدر ان کے حصے بانٹ دیا جائے گا، و اور باقی شرکا اپنے اپنے حصہ پر رہیں گے لان النکول حجۃ فی حقہ خاصۃ فیعاملان علی زعمہما اسواسطے کہ قسم سے انکار کرنا فقط اسی کے حق میں عبت ہے جو قسم سے انکار کرے یعنی گویا دعویٰ مدعی کا اقرار کرے تو ان دونوں سے ان کے زعم کے موافق معاملہ کیا جائے گا، قال یتبعی ان لا تقبل دعواہ اصلاً لتناقضہ، شیخ نے فرمایا کہ مدعی کا دعویٰ بالکل قبول نہ ہونا چاہیے کیونکہ وہ اپنے دعویٰ میں مناقض ہے و یعنی تقریر مذکور دلالت کرتی ہے کہ مدعی کا دعویٰ مسوع ہوگا، مگر حجت طلب کی جائے گی، پھر اگر گواہ قائم نہ کر سکا اور حلف چاہے تو شرکا سے قسم لی جائے گی لیکن چاہیے تھا کہ دعویٰ مسوع نہ ہو اس واسطے کہ اس نے اپنا حق بھرپور وصول پانے کا اقرار کر کے اب یہ دعویٰ کیا کہ جس کا حاصل یہ ہے کہ میں نے بھرپور نہیں وصول پایا تو وہ اپنے دونوں قولوں میں تناقض کرتا ہے۔ پس دعویٰ مسوع نہیں ہے، والیہ اشارہ من بعد اور اسی جانب آئندہ اشارہ کیا ہے، وان قال قد استوقیت حقی واخذت بعضہ فالقول قول خصمہ مع یحینہ لانہ یدعی علیہ الغصب وهو منکر، اور اگر مدعی مذکور نے کہا کہ میں نے تو اپنا حصہ بھرپور وصول پایا تھا پھر تو نے کچھ اس میں سے

لے یا تو قسم سے مدعا علیہ کا قول قبول ہوگا، اس واسطے کہ مدعی مذکور اس پر غضب کا دعویٰ کرتا ہے اور وہ منکر ہے و قسم سے منکر کا قول ہے اور مدعی پر گواہ ہیں، وان قال اصابتی الی موضع کذا فلم یسلمہ الی اور اگر مدعی مذکور نے کہا کہ مجھے فلاں حد تک حصہ پہنچا تھا مگر مدعا علیہ نے میرے سپرد نہیں کیا ولم یشہد علی نفسه بالاستیفاء اور حال یہ کہ مدعی مذکور نے اپنی ذات پر بھرپور پانے کے گواہ نہیں کیے ہیں، و کذبہ شریکہ تعالفا و تسخت القسمة اور اس کے شریک نے اس کو جھوٹا بتلایا تو دونوں قسم کھاویں اور بٹوارہ نسخ کر دیا جائے گا، و اگر دونوں نے قسم کھالی، لان الاختلاف فی مقدار ما حصل له بالقسمة اس واسطے کہ یہ اختلاف تو اس مقدار میں ہے جو مدعی کو بٹوارہ سے حاصل ہوئی ہے، فصار نظیر الاختلاف فی مقدار المبیع علی ما ذکرنا من احکام التحالف فیما تقدم، پس یہ اختلاف نظیر اس اختلاف کے ہو گیا جو بائع و مشتری کے درمیان بیع کی مقدار میں ہو، تو یہی حکم ہوتا ہے جیسا کہ ہم نے سابق میں تحالف کے احکام میں ذکر کیا ہے۔ و یعنی کتاب الدعوی کے باب تحالف میں مذکور ہے۔ ولو اختلفا فی التقویم لم یلتفت الیہ لانه دعوی العین ولا معتوبہ فی البیع فکذا فی القسمة لوجود التراضی اور اگر مدعی و شریک نے تقویم میں اختلاف کیا یعنی کہا کہ بٹوارہ کی چیزیں جن کی قیمت لگائی ہے قیمت لگانے میں غلطی ہوئی ہے تو اس کی جانب کچھ التفات نہ ہوگا، اس واسطے کہ یہ عین کا دعویٰ ہے اور بیع میں اس کا اعتبار نہیں ہوتا تو بٹوارہ میں بھی اعتبار نہ ہوگا، کیونکہ دونوں سے باہمی رضامندی پائی گئی و مثلاً دونوں نے سو بکرہ پاں مشترک تقسیم کیں اور ایک کے حصہ میں ۵۵ آئیں اور دوسرے کے حصہ میں ۵۴ آئیں، پس اس نے قیمت لگانے میں غلطی کا دعویٰ کیا تو اس میں گواہ بھی قبول نہ ہوں گے الا اذا كانت القسمة بقضاء القاضی والغبن فاحش، لیکن اگر یہ بٹوارہ بحکم قاضی ہو اور غبن کثیر ہو تو سماعت ہوگی، لان تصرفه مقید بالعدل اس واسطے کہ قاضی کا تصرف تو عدل کے ساتھ مقید ہے و یعنی اس وقت نافذ ہوتا ہے کہ عدل واقع ہوا ہو اور یہاں دعویٰ کیا گیا کہ غلطی ہوئی ہے، واضح ہو کہ اگر غبن خفیف ہو اور غبن خفیف یہ ہے کہ داؤ اندازہ کرنے والوں کے اندازہ میں داخل ہو جائے تو ایسی صورت میں غبن کا دعویٰ قبول نہ ہوگا اور گواہوں کی سماعت نہ ہوگی اور اگر اندازہ کرنے والوں کے اندازہ میں داخل نہ ہو بلکہ زیادہ ہو تو یہ غبن فاحش ہے، پس اگر بٹوارہ بحکم قاضی ہو تو بالاتفاق گواہی مسوع ہوگی اور یہی صحیح ہے کافی شرح المنقر۔ اور اس بیجا بیانی نے کہا کہ یہ سب اس وقت ہے کہ مدعی نے پھر پانے کا اقرار نہ کیا ہو اور اگر اقرار کیا تو دعویٰ غلط و غبن مسوع نہ ہوگا مگر اگر غضب کا دعویٰ کرے، مع، ولو اقسما دارا واصاب کل واحد طائفة فادعی احدهما بیتنا فی ید الآخر انہ صما احبابہ بالقسمة وانکر الآخر فعلیہ اقامة البیتة لما قلنا اور اگر دونوں شریکوں نے ایک مکان تقسیم کیا اور دونوں میں سے ہر ایک کو ایک ٹکڑا ملا پھر ایک نے ایک بیت کا جو دوسرے کے قبضہ میں ہے، دعویٰ کیا کہ یہ بٹوارہ میں مجھے پہنچا تھا، اور دوسرے نے انکار کیا تو مدعی پر گواہ قائم کرنا واجب ہے بدلیل مذکورہ بالا و کہ بغیر گواہوں کے اس کے قول کی تصدیق نہ ہوگی، کیونکہ وہ بٹوارہ واقع ہو جانے کے بعد اس کے نسخ کا مدعی ہے، وان اقامنا لبیتة یوحدها بیتة المدعی لانه خارج و بیتة الخارج تتزوج علی بیتة ذی الید اور اگر دونوں نے اپنے اپنے گواہ قائم کیے تو مدعی کے گواہ لیے جاویں اس واسطے کہ وہ

غیر قابض ہے اور قابض کے گواہوں پر غیر قابض کے گواہوں کو ترجیح ہوتی ہے و کیونکہ ان سے زیادہ ثبوت ہوتا ہے و ان کا قیل الا شہاد علی القبض تحالفا و توادا اور اگر حصص پر قبضہ کرنے سے پہلے یہ اختلاف ہو تو دونوں قسم کھادیں اور بٹوارہ دہراویں۔ و کذا اذا اختلفا فی الحدود واقاما البیتۃ یقضی لکل واحد بالجزء الذی ہوتی ید صاحبہ لما یبیتا اور اسی طرح اگر دونوں نے حدود میں اختلاف کیا یعنی یہ حد میری حد میں ہے اور دوسرے نے کہا میری حد میں ہے، اور دونوں نے گواہ قائم کیے تو ہر ایک کے واسطے اس چیز کا حکم دیا جائے گا جو دوسرے کے قبضہ میں ہے بدلیل مذکورہ بالا۔ و کہ غیر قابض کے گواہوں کو ترجیح ہوتی ہے صورت مسند میں بعض نے کہا کہ دونوں نے ایک مکان کا بٹوارہ کیا اور ایک شریک کو جو حد ملی اس کے کنارے ایک بیت ہے جو دوسرے کے قبضہ میں ہے اور اسی طرح دوسرے کو جو جانب ملی اس کے کنارے ایک بیت ہے جو صاحبی کے قبضہ میں ہے، پس ہر ایک نے دعویٰ کیا کہ جو بیت کہ دوسرے کے حصہ میں ہے وہ میری حد میں اور میرے حصہ میں ہے، و ان قامت لاحد ہما بیتۃ قضی لہ اور اگر دونوں میں سے کسی ایک کے گواہ قائم ہوئے تو اس کے واسطے حکم ہو جائے گا، و ان لم تقم لواحد منہما تحالفا کما فی البیع، اور اگر دونوں میں سے کسی کے گواہ قائم نہ ہوئے تو دونوں باہم ایک دوسرے کے دعویٰ پر قسم کھادیں جیسے بیع کی صورت میں ہوتا ہے۔

فصل

استحقاق وغیرہ کے بیان میں

قال واذا استحق بعض نصیب احدہما لم یفسخ القسمۃ عند ابی حنیفہ و مرجع بحنفہ ذلک فی نصیب صاحبہ وقال ابو یوسف تفسخ القسمۃ اگر دونوں میں سے ایک کے حصہ میں سے تھوڑا کسی نے اپنا استحقاق ثابت کر کے لے لیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک بٹوارہ فسخ نہ کیا جائے گا اور اپنے حصہ کے موافق اپنے ساتھی کے حصہ میں سے لے لے گا، اور امام ابو یوسف نے کہا بٹوارہ فسخ کیا جائے گا، و معنی یہ کہ مستحق نے اپنا استحقاق جس چیز پر ثابت کیا وہ کسی ایک کے حصہ میں معین موجود ہے۔ قال ذکر الاختلاف فی استحقاق بعض بعینہ و ہکذا ذکر فی الاسرار، شیخ نے کہا کہ کتاب میں بعض معین کے استحقاق میں اختلاف مذکور ہے اور یوں ہی کتاب الاسرار میں بھی مذکور ہے و لیکن جزو معین میں یہ اختلاف صحیح نہیں، جیسا کہ خود اسرار میں ہے والصحیح ان الاختلاف فی استحقاق بعض شائع من نصیب احدہما اور صحیح یہ ہے کہ اختلاف مذکور ایسے جزو میں ہے جو کسی ایک حصہ دار کے حصہ میں بطور غیر معین ہو و امام کے نزدیک بٹوارہ فسخ نہ ہوگا، اور ابو یوسف کے نزدیک فسخ ہوگا، قاما فی استحقاق بعض معین لا تفسخ القسمۃ بالاجماع اور اگر بعض جزو معین میں استحقاق ثبوت ہو تو بالاجماع بٹوارہ فسخ نہ کیا جاوے گا، و لو استحق بعض شائع فی الكل تفسخ بالاتفاق، اور اگر کل مکان میں سے بعض جزو غیر معین کا استحقاق ثبوت ہوا تو بالاتفاق بٹوارہ فسخ کیا جائے گا، و مثلاً زید و بکر دو شریکوں نے مکان کا بٹوارہ کیا اور ہر ایک نے اپنے حصہ پر قبضہ کر لیا، پھر خالد نے گواہوں سے ثابت کیا کہ کل مکان میں سے نصف میری ملک ہے تو بٹوارہ

مذکور کو فتح کیا جائے گا، حتیٰ کہ خالد کے ساتھ ہو کر جو نصف حاصل ہو وہ زید و بکر میں بٹنا جاوے، اور اگر خالد نے زید کے حصہ میں سے ایک معین کو ٹھری میں اپنا استحقاق ثابت کیا تو صحیح قول پر بٹوارہ فتح نہ کیا جاوے۔ بلکہ زید بقدر اپنے حق کے بکر سے لے لیگا، اور اگر خالد نے زید کے حصہ میں ایک جزو غیر معین شائع میں اپنا استحقاق ثابت کیا، مثلاً اس میں سے چہارم یا آٹھواں یا نصف میرا حق ہے تو اختلاف ہے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک بٹوارہ فتح نہ کیا جاوے اور ابو یوسف کے نزدیک فتح کیا جاوے، لہذا کہ تلتہ اوجہ، پس یہ تین صورتیں ہیں۔ اول یہ کہ استحقاق کا ثبوت کل میں ہو، دوم یہ کہ کسی ایک کے حصہ میں جزو غیر معین ہو۔ سوم یہ کہ کسی ایک کے حصہ میں جزو معین ہو، و لہذا کہ قول محمد اور امام محمد کا قول نہیں ذکر کیا و ذکر کیا ابو سلیمان مع ابی یوسف و ابو حفص مع ابی حنیفہ اور امام محمد کو ابو سلیمان نے ابو یوسف کے ساتھ ذکر کیا اور ابو حفص نے ابو حنیفہ کے ساتھ ذکر کیا، و یعنی ابو حفص نے کہا کہ قول امام محمد مثل قول امام ابی حنیفہ ہے، و هو الاصح اور یہی روایت اصح ہے، لای یوسف ان باستحقاق بعض شائع ظہر شریک ثالث لہما والقسمۃ بدون رضا کا باطلہ، امام ابو یوسف کی دلیل بٹوارہ توڑے جانے میں یہ ہے کہ بعض جزو شائع کے استحقاق میں ان دونوں کے ساتھ تیسرا شریک ظاہر ہو اور بدون اس کی رضامندی کے دونوں کا بٹوارہ باطل ہے، کما اذا استحق بعض شائع فی التصیبات جیسے دونوں حصول میں شائع جزو کا استحقاق ثابت ہوتے ہیں و بالاتفاق بٹوارہ توڑا جاتا ہے اور اس کی صورت یہی ہے کہ کل میں سے ایک جزو شائع غیر معین کا استحقاق ثابت ہوا، تو یہ صورت اور کسی ایک حصہ میں جزو غیر معین کا استحقاق نکلنا کیساں ہیں، و ہذا ان باستحقاق جزء شائع یتعدم معنی القسمۃ هو الاقرار، اور یہ اس وجہ سے کہ ایک جزو شائع کے استحقاق ہونے سے بٹوارہ کے معنی مٹ جاتے ہیں اور وہ معنی جدا و میز کرنا و یعنی جب کسی حصہ میں غیر معین جزو کا استحقاق ظاہر ہو تو ہر ایک کا حصہ جدا و میز ہوتا باطل ہو گیا، لہذا یوجب الرجوع بحصۃ فی نصیب الآخر شائعاً، کیونکہ یہ استحقاق موجب ہے کہ دوسرے کے حصہ میں سے جزو غیر معین واپس لے وں تو ہر ایک کا حصہ جدا و میز نہیں رہا بخلاف المعین برخلاف اس کے اگر کسی کے حصہ میں سے جزو معین کا استحقاق ثبوت ہوا وں تو اس کو دوسرے کے حصہ میں سے جزو غیر معین شائع کے واپس کا حق نہیں ہوتا ہے، پس ہر ایک کا حصہ جدا رہا اگرچہ دوسرے کو واپس کا حق حاصل ہے، و لہذا ان معنی الاقرار لا یتعدم باستحقاق جزء شائع فی نصیب احدهما اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ ایک کے حصہ میں سے جزو شائع کا استحقاق ثبوت ہونے سے اقرار یعنی جدا و میز کرنے کے معنی باطل نہیں ہوتے ہیں۔ و لہذا اجازت القسمۃ علی ہذا الوجه فی الابتداء اسی وجہ سے ابتداء میں ایسے طور پر بٹوارہ جائز ہوتا ہے، بان کان النصف المقدم مشترکاً بینہما و بین ثالث باقی طور کہ اگر نصف مکان ان دونوں اور تیسرے کے درمیان مشترک ہو، و النصف المؤخر بینہما لا شریکۃ بغیرہما فیہ اور پچھلا نصف مکان صرف انہی دونوں میں مشترک ہے اس میں کسی تیسرے کا حصہ کچھ نہیں ہے، فاقسما علی ان لاحدہما مالہما من المقدم و سابع المؤخر، پس ان دونوں نے اس طور پر بٹوارہ کیا کہ دونوں میں سے ایک کے واسطے وہ سب حصہ جو اگلے نصف مکان میں سے ان کا حق ہے مع پچھلے نصف کے چہارم کے ہو وں

اور پچھلے میں چوتھائی لاقی دوسرے شریک کا ہو، بیجوترا فکذا فی الاقترہاء تو یہ جائز ہے، پس اسی طرح اتہار میں جب ایسا پیش آیا تو جائز ہے، یعنی ابتدا میں پچھلے مکان میں سے چہارم غیر معین کا استحقاق اس شریک کو ہے جس نے اگلے نصف کا دونوں کا حصہ لیا ہے، پس اسی طرح جب بعد بٹوارہ کے جس قدر مستحق نے لے لیا اس کے حساب سے دوسرے کے حصہ میں سے اس کو استحقاق بطور غیر معین ہو، پس یہ بھی جائز ہے، اور زلیعی نے چہارم مؤخر کو معین جدا کر دیا اور اگلے نصف میں سے دونوں کا حصہ مشترک رکھا اور یہ بھی صحیح ہے، وصارہ کا استحقاق شیئی معین تو ایسا ہو گیا جیسے کسی ہرزو معین کا استحقاق ثبوت ہونے میں ہے ف کہ بٹوارہ کے معنی منعدم نہ ہوں گے بخلاف الشائع فی التصدیق لانه لو بقیت القسمة لتصرف الثالث بتصرف نصیہ فی التصدیق بخلاف ایسی صورت کے اگر استحقاق ایسے ہرزو غیر معین کا ثبوت ہو کہ جو دونوں حصوں میں شائع ہے یعنی کل میں سے استحقاق ہے۔ تو بٹوارہ معدوم ہو جاتا ہے اس واسطے کہ اگر بٹوارہ باقی رہے تو تیسرے شریک یعنی استحقاق ثابت کرنے والے کو ضرر پہنچے، کیونکہ اس کا حصہ ان دونوں حصوں میں متفرق ہو جاوے ف مثلاً دونوں نے نصف نصف بانٹ لیا اور تیسرے نے کل سے تہائی اپنا استحقاق ثابت کیا تو وہ ہر حصہ میں سے چھٹا حصہ لے تو بٹوارہ باقی رہے اور ایسا کرنے میں اس کا حق متفرق ہو گیا کیونکہ ہر ایک میں سے چھٹا حصہ غیر معین ہے، اما ہنا لا ضرر بالمستحق فافترقا، رہا یہاں تو مستحق کو کچھ ضرر نہیں ہے پس دونوں صورتوں میں فرق ظاہر ہو گیا۔

ف کیونکہ اس نے دونوں حصوں میں سے ایک ہی حصہ میں اپنا استحقاق غیر معین ثابت کیا ہے تو ہر حال بٹوارہ توڑے یا نہ توڑے اس کو اسی نصف میں سے حصہ ملے گا، پھر بٹوارہ توڑنے سے کچھ فائدہ نہیں، اور مستحق کا کچھ ضرر نہیں ہے، وصورۃ المسئلة اذا اخذ احدہما الثلث المقدم من الدار والاخر الثلثین من الموضع وقيمتہما سواۃ اور مسئلہ کتاب کی صورت یہ ہے کہ دونوں میں سے ایک نے دار کے اگلے حصہ میں سے ایک تہائی لیا اور دوسرے نے پچھلا دو تہائی لے لیا اور ان دونوں حصوں کی قیمت مساوی ہے، ف یعنی اگلی تہائی کی قیمت پہلی دو تہائی کے برابر ہے ثم استحق نصف المقدم فغدا ہا ان شاء نقض القسمة دفعا لعیب التفتیح وان شاء رجع علی صاحبہ بربع ما فی یدہ من الموضع، پھر مقدم تہائی میں سے ایک نصف کسی نے استحقاق میں لیا تو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک اس کو اختیار ہے کہ چاہے بٹوارہ توڑ دے بوجہ اس کے کہ اس کے حصہ میں متفرق ٹکڑے ہوئے جاتے ہیں اور چاہے دوسرے شریک سے اس کے مؤخر مقبوضہ میں سے ایک چہارم واپس لے لے یعنی بٹوارہ ٹوٹ جانا لازم نہیں بلکہ عیب کی وجہ سے اس کو توڑنے کا اختیار ہے اور اگر چاہے نہ توڑے اور دوسرے کے حصہ مؤخر میں سے چہارم لے لے۔ لانه لو استحق کل المقدم رجع بنصف ما فی یدہ فاذا استحق النصف رجع بنصف النصف وهو الرابع باعتبار اللجوء بالکل، اس واسطے کہ اگر کل مقدم استحقاق میں لیا جاتا، یعنی اس کا کل حصہ استحقاق میں لیا جاتا تو وہ دوسرے سے اس کے مقبوضہ کا نصف لے لیتا تو جب اس سے نصف ہی لیا گیا تو وہ دوسرے سے نصف کا نصف لے گا اور وہ چوتھائی ہے بقیاس جزو بکل ف یعنی جیسے کل میں ہوتا ہے اسی قیاس پر نصف وغیرہ جزو میں ہوگا، پھر یہ اختیار بٹوارہ توڑنے یا واپس لینے کا اس وقت ہے کہ اس نے

اپنے حصہ میں کچھ تصرف نہ کیا ہو و لو باع صاحب المقدم نصفه ثم استحق النصف الباقی رجع بوجع ما فی ید الآخر عندہا لما ذکرنا و سنتقط خیارہ ببيع البعض اور اگر مقدم والے نے اپنا نصف حصہ فروخت کیا پھر باقی نصف اس کے پاس سے استحقاق میں لیا گیا تو وہ دوسرے کے حصہ میں سے چہارم واپس لے بقول امام ابو حنیفہ و محمدؐ بدلیل مذکورہ بالا، اور بٹوارہ توڑنے میں اس کا اختیار اس وجہ سے ساقط ہوا کہ اس نے بعض حصہ فروخت کر دیا ہے، و عند ابی یوسف ما فی ید صاحبہ بینہما نصفان ویضمن ہر نصف ما یباع لصاحبہ لان القسمة ینقلب فاسدۃ عندا اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جو کچھ کہ دوسرے صاحبی کے قبضہ میں ہے وہ دونوں میں نصفاً نصف ہوگا اور وہ اپنے صاحبی کے واسطے جو کچھ فروخت کیا اس کی نصف قیمت کا ضامن ہوگا، اس واسطے کہ ابو یوسفؒ کے نزدیک بٹوارہ تو فاسد ہو گیا ف یعنی جو بٹوارہ و میادہ اول میں ہوا تھا بعد استحقاق کے معلوم ہوا کہ وہ فاسد تھا، تو میادہ فاسد ہوا، و المقبوض بال عقد الفاسد مملوک فنفذ البیع فیہ، و هو مضمون بالقیمۃ فیضمن النصف لنسبید صاحبہ اور جو چیز کہ عقد فاسد کے ساتھ قبضہ میں لی جاوے وہ مملوک ہو جاتی ہے، پس شریک کا اس حصہ کو فروخت کرنا بوجہ ملکیت کے نافذ ہو جائے گا اور وہ قیمت کی ضمانت میں ہے یعنی اپنے شریک کے واسطے اس کی قیمت کا ضامن ہے پس نصف حصہ شریک کا ضامن ہوگا، قال ولو وقعت القسمة ثم ظہر فی الترتکة دین محیط ردت القسمة۔ اگر ترکہ میں بٹوارہ واقع ہوا پھر ظاہر ہوا کہ ترکہ پر قرضہ محیط ہے تو قسمت رد کر دی جائے گی ف یعنی بٹوارہ توڑ دیا جائے گا، لانه ینمق وقوع الملك للوارث کیونکہ قرضہ محیط ہوتا وارث کی ملکیت واقع ہونے وقت ہے یعنی جس ترکہ پر قرضہ محیط ہے تو اس میں قرضخواہوں کا حق متعلق ہے اور وارث کا حق اس سے متعلق نہیں ہوتا ہے، وکذا اذا کان غیر محیط لتعلق حق الغنماء بالترکة اور اسی طرح جب قرضہ محیط نہ ہو تو بھی حق وارث متعلق ہونے سے مانع ہے کیونکہ قرض خواہوں کا حق اس ترکہ سے متعلق ہے الا اذا بقی من الترتکة ما بقی بالبدین وراء ما قسم لانه لا حاجة الی نقص القسمة فی ایفاء حقہم مگر جب ترکہ میں سے سوائے اس قدر حصہ کے جو بٹوارہ کر دیا گیا ہے اس قدر باقی ہو کہ اس سے ادائے قرضہ بھر پور ممکن ہو تو بٹوارہ نہیں توڑا جائے گا اس واسطے کہ قرضخواہوں کا حق ادا کرنے کے لیے بٹوارہ توڑنے کی ضرورت نہیں ہے ف مثلاً قرضہ ہزار درم ہے اور ترکہ تین ہزار ہے جس میں سے دو ہزار باقی رکھا گیا اور باقی ہزار سے قرضہ پورا ادا ہو سکتا ہے تو بٹوارہ توڑنے کی کوئی حاجت نہیں ہے ولو ابواء الغنماء بعد القسمة او اداة الوارثة من مالہم والبدین محیط او غیر محیط جازت القسمة لان المانع قد نال اور اگر بعد بٹوارہ کے قرضخواہوں نے میت کو بری کر دیا یا قرضخواہوں کا قرضہ وارثوں نے اپنے مال سے ادا کر دیا، خواہ قرضہ محیط تھا یا غیر محیط تھا، تو بٹوارہ جائز ہو گیا، اس واسطے کہ جو امر مانع تھا وہ دور ہو گیا، ولو ادعی احد المتفاسمین دینا فی الترتکة صح دعواہ اور اگر حصہ بانٹنے والوں میں سے ایک نے ترکہ پر قرضہ کا دعویٰ کیا تو دعویٰ صحیح ہے ف اور اس کا بٹوارہ چاہنا کچھ مضر نہیں ہے لانه لا تناقض کیونکہ اس کے حصہ بانٹ کرنے اور دعویٰ کرنے میں کچھ تناقض نہیں اذا الدین یتعلق بالمعتی والقسمة تصادف الصورة اس واسطے کہ قرضہ کا تعلق تو معنی سے ہوتا ہے اور بٹوارہ ظاہر صورت سے متعلق ہوا، ولو ادعی عینا بای سبب کان لم یسمع لتناقض اور اگر اس نے کسی مال عین کا

یعوی کسی سبب سے کیا تو تناقض کی وجہ سے دعویٰ مسموع نہ ہوگا اذلا قد اقام علی القسمة اعتراف بكون المقسوم مشترکاً اسواسط
 نہ بظورہ پر اقدام کرنا اس امر کا اقرار ہے کہ یہ مال عین سب میں مشترک ہے ف تو پھر یہ دعویٰ کہ خالص میرے واسطے ہی تناقض ہوگا،

فصل، فی المہایاتہ

فصل، مہایات کے بیان میں ہے ف یعنی بدوں بظورہ عین کے اس کے منافع میں باری باری بانٹنا۔

المہایاتہ جائزۃ استحصاناً للمحاجة الیہ اذ یتعدن راجحاً علی الانتفاع فاشبه القسمة، مہایاتہ
 استحصاناً جائزہ ہے کہ اس کی حاجت ہے اسواسطے کہ دونوں مجتمع ہو کر انتفاع نہیں حاصل کر سکتے ہیں تو یہ بظورہ کے مشابہ ہو گیا ف پس
 جیسے بظورہ میں خالص حق کو ایک معین جگہ میں جمع کرنا ہوتا ہے اسی طرح مہایاتہ میں متفرق منافع کو ایک وقت میں جمع کرنا ہوتا
 ہے، زلیعی، ولہذا ینجری فیہ جبر القاضی کما ینجری فی القسمة الا ان القسمة اقوی منه فی استکمال
 المنفعة لانه جمع المنافع فی زمان واحد والتفایو جمع علی التناقض، اور اسی وجہ سے مہایاتہ میں جبر قاضی جاری
 ہوتا ہے یعنی قاضی اس کو مہایاتہ پر مجبور کر سکتا ہے جیسے بظورہ میں جبر جاری ہوتا ہے مگر اتنی بات ہے کہ مہایاتہ سے بظورہ زیادہ
 قوی ہے اس بات میں کہ بظورہ میں منافع کا استکمال ہے، اس واسطے کہ منافع ایک وقت میں جمع ہوتے ہیں اور مہایاتہ
 سے باری باری انتفاع ہوتا ہے ولہذا لو طلب احد الشریکین القسمة والاخر المہایاتہ یقسم القاضی لانه
 ابلغ فی التکمیل اسی واسطے اگر دونوں شریکوں میں سے ایک نے بظورہ کی درخواست کی اور دوسرے نے مہایاتہ کی
 درخواست کی تو قاضی بظورہ کرے گا اس واسطے کہ بظورہ میں منفعت کی تکمیل بلیغ ہے، لو وقعت فیما یجتمعا لقسمة
 ثم طلب احدهما القسمة یقسم ویبطل المہایاتہ لانه ابلغ اور اگر ایسی چیز میں مہایاتہ واقع ہوئی جو بظورہ
 کے قابل ہے پھر دونوں شریکوں میں سے ایک نے بظورہ کی درخواست کی تو بظورہ کر دیا جائے گا، اور مہایاتہ باطل کر دی
 جائے گی اس واسطے کہ بظورہ میں منفعت کی تکمیل زائد ہے ولا تبطل التفایو بموت احدہما ولا بموتہما
 اور دونوں شریکوں میں سے ایک کے مرنے یا دونوں کے مرنے سے مہایاتہ باطل نہ ہوگی لانه لو انتفض الاستنافہ
 الحاکم کیونکہ اگر مہایاتہ ٹوٹے تو پھر حاکم اس کو دہرا دیگا ف کیونکہ یہی مہایاتہ ان دونوں کے وارثوں میں جاری ہوگی
 ولا فائدۃ فی النقص ثم الاستیناف اور توڑ کر دوبارہ مہایاتہ کرنے میں کچھ فائدہ نہیں ہے ف لہذا پہلے
 ہی سے مہایاتہ نہیں توڑی جائے گی اور بظورہ کی درخواست کا ہر وقت اختیار باقی ہے، ولو تھا ینافی دار
 واحدۃ علی ان یسکن هذا طائفة وهذا طائفة اور اگر دونوں شریکوں نے ایک مکان میں اس طرح
 مہایاتہ کی کہ ایک شخص اس ٹکڑے میں رہے اور دوسرا دوسرے ٹکڑے میں رہے، او هذا علوھا وهذا سفلیھا
 یا یہ شریک تو بالا خانہ پر رہے اور وہ شریک اس کے نیچے والے مکان میں رہے جاتا لان القسمة علی
 هذا الوجه جائزۃ فکذا المہایاتہ، تو یہ مہایاتہ جائزہ ہے اس واسطے کہ اس طرح باہمی رضامندی سے بظورہ
 جائز ہے تو مہایاتہ بدرجہ اولیٰ جائز ہے ف اگر کہا جائے کہ یہ تو ایک جنس میں مبادلہ ہے تو بیاج کے شبہ سے جائز نہ ہونا چاہیے
 جواب یہ کہ و التفایو فی هذا الوجه اقران لجمیع الانصباء لا مبادیۃ ایسی صورت میں مہایاتہ کل
 حصوں کا جدا کرنا ہوتا ہے اور مبادلہ نہیں ہوتا ہے ف کیونکہ دونوں ایک ہی وقت میں انتفاع حاصل کرتے
 ہیں، ولہذا لا یشترط فیہ التاقیت اسی واسطے ایسے مہایاتہ جائز ہونے کے لیے وقت محدود کرنا

شرط نہیں ہے و اگر باری باری ہو تو ایک ہفتہ یا کم و بیش وقت بیان کرتا چاہیے و لكل واحد ان يشتغل ما اصابه بالمهاياة شرط ذلك في العقد و لم يشترط اور دونوں میں سے ہر ایک کو اختیار ہے کہ مہایاۃ سے جو اس نے اپنے حصہ میں پایا اس کو کرایہ پر چلاوے، خواہ عقد مہایاۃ میں یہ شرط کی ہو یا نہ کی ہو، لحدوث المنافع علی ملکہ، کیونکہ اس کے منافع اس کی ملکیت میں حاصل ہوئے ہیں و ف تو اس کو منافع کے خود لینے یا دوسرے کو عیوض یا مفت دینے کا اختیار ہے و لو تنها یا فی عبد واحد علی ان یخدم هذا یوما وهذا یوما جائز و کذا هذا فی البیت الصغیر اور اگر دونوں شریکوں نے ایک غلام میں اس قرار پر مہایاۃ کی کہ یہ شریک اس سے ایک روز خدمت لے اور وہ شریک اس سے دوسرے روز خدمت لے تو جائز ہے اور یہی حکم چھوٹی کوٹھڑی میں ہے لان المہایاۃ قد تكون فی الزمان و قد تكون من حیث المكان والاول متعین ہونا اس واسطے کہ مہایاۃ کبھی تو زمانہ کی راہ سے ہوتی ہے اور کبھی مکان کی راہ سے ہوتی ہے اور یہاں اول صورت متعین ہے و لو اختلفا فی التہایو من حیث الزمان والمكان فی محل یحتملہما اور اگر دونوں شریکوں نے تہایو از راہ زمان و مکان میں اختلاف کیا ایسی چیز میں جو مہایاۃ زمانی و مہایاۃ مکانی دونوں کو منجمل ہے ف یعنی مثلاً دار میں ایک نے کہا کہ مہایاۃ یہ تھی کہ میں اس کے اگلے حصہ میں رہوں اور وہ اس کے پہلے حصہ میں رہے اور دوسرے نے کہا کہ نہیں بلکہ یہ مہایاۃ یہ تھی کہ میں ایک ماہ تک اس میں رہوں اور دوسرا دوسرے ماہ اس میں رہے تو دونوں طرح کی مہایاۃ ہو سکتی ہے اور دونوں اختلاف کرتے ہیں یا مرهما التقاضی بان یتفقا تو قاضی ان دونوں شریکوں کو حکم فرماوے گا کہ کسی طرح کی مہایاۃ پر اتفاق کریں۔ و کیونکہ دونوں قسم میں سے کسی کو ترجیح نہیں ہے، لان التہایو فی المكان اعدل کیونکہ مہایاۃ از راہ مکان کے زیادہ عدل ہے و کیونکہ دونوں ایک ہی وقت میں انتفاع پاتے ہیں و فی الزمان اکمل اور زمانہ کی راہ سے مہایاۃ زیادہ کامل ہے و کیونکہ کل مکان سے اس کو انتفاع حاصل ہے پس ترجیح نہیں ہے فلما اختلفت الجہتہ لا بد من الاتفاق، پس جب جہت مختلف ہے تو دونوں کا اتفاق ہونا ضرور ہے فان اختاراک من جہتہ الزمان یقرع فی البدایة نقیاً للتہمتہ پس اگر دونوں نے زمانہ کی راہ سے مہایاۃ اختیار کی تو ابتدا کرنے میں قاضی دونوں کے درمیان قرعہ ڈالے تاکہ تہمت دور ہو۔

و یعنی قرعہ میں جس کا نام نکلے وہ پہلے سکونت اختیار کرے یہ مکان واحد یا غلام واحد میں ہے، و لو تنها یا فی العیدین علی ان یتخدم هذا العبد والاخر الاخر جائز عندہما لان القسمة علی هذا الوجه جائزۃ عندہما جبراً من التقاضی و بالتراضی فکذا المہایاۃ اور اگر دونوں شریکوں نے مشترک دو غلاموں میں اس قرار پر مہایاۃ کی کہ یہ غلام تو اس شریک کی خدمت کیا کرے اور وہ غلام دوسرے شریک کی خدمت کیا کرے تو صاحبین کے نزدیک جائز ہے اس واسطے کہ صاحبین کے نزدیک تو اس طریقہ پر بطوارہ بھی جائز ہے خواہ قاضی جبر کرے بطوارہ کرے یا دونوں باہمی رضامندی سے اس طرح بطوارہ کریں تو مہایاۃ بھی جائز ہے و قبیل عند ابی حنیفۃ لا یقسم القاضی و ہکذا الوری عنہ لانه لا یجوز فیما لجزیر عندک اور امام ابو حنیفہ کے قول پر بعض مشائخ نے کہا کہ قاضی اس طرح بطوارہ نہیں کرے گا اور ایسا ہی نوادر میں امام ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ امام کے

تزدیک غیر مشیات میں جبر نہیں جاری ہوتا ہے۔ والاصح انه یقسم القاضی عندہ ایضاً۔ اور اصح یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ کے نزدیک بھی قاضی مہاباۃ کرے گا۔ ف اور یہ جو امام ابوحنیفہ رحمہ نے کہا کہ مکانون کا بٹوارہ نہیں کرے گا۔ معنی یہ ہیں کہ قاضی کو بٹوارہ نہ کرنا چاہیے اور اگر کرے تو جائز ہے، پس جب اصل میں جائز ہے تو منافع میں بدرجہ اولیٰ جائز ہے۔ لان المنافع من حیث الخدمۃ فلما تتفاوت الوسائط کہ خدمت کی راہ سے منافع میں بہت کم تفاوت ہوتا ہے۔ بخلاف اعیان الرقیق لانہا تتفاوت تفاوتاً فاحشاً علی ما تقدّم۔ بر خلاف رقیق کے عین ذات کے کہ اگر چند رقیق ہوں تو ان میں بٹوارہ نہیں ہے، اس واسطے کہ ان کی ذاتوں میں بہت شدید تفاوت ہوتا ہے چنانچہ اوپر مذکور ہوا ف کہ غبی و ذہین وغیرہ اوصاف میں اور دیگر امور میں بہت فرق ہوتا ہے تو غلاموں کی اس طرح ذاتی قیمت میں جبر نہیں ہے ولو مہایباً فیہا علی بن نفقۃ کل عبد علی من یأخذہ جائز استحصاناً للمساخۃ فی اطعام الممالیک۔ اور اگر دونوں شریکوں نے دو غلاموں میں اس قرار پر مہاباۃ کی کہ ہر غلام کا نفقہ اس شخص پر ہے جو اس کو اپنی باری میں لے تو یہ استحساناً جائز ہے، اس واسطے کہ مملوکوں کے نفقہ دینے میں نیکی و جوانمردی جاری ہے ف اور تنگی و حصہ رسد کا خیال نہیں رکھا جاتا ہے بخلاف شرط الکسوة لانہ لا یساع فیہا بر خلاف شرط لباس کے یعنی جو اس کو لے اس کا لباس اسی کے ذمہ ہے تو یہ جائز نہیں ہے کیونکہ لباس دینے میں دلیری جاری نہیں ہے۔ ولو تھا مافی دارین علی ان یسکن کل واحد منہما دار اجاز و یجبر القاضی علیہ۔ اور اگر دو شریکوں نے مشترک دو گھروں میں باری کی مہاباۃ مقرر کی اس قرار پر کہ دونوں میں سے ہر ایک شخص ایک دار معین میں رہے تو جائز ہے اور قاضی اس پر مجبور کرے گا۔ ف جب کہ درخواست ہو۔ اما عندہما قضاہر لان الدارین عندہما کدار واحدۃ پس صاحبین کمنزدیک تو یہ حکم ظاہر ہے اس واسطے کہ صاحبین کے نزدیک دو گھروں کا حکم بمنزلہ ایک گھر کے ہے ف اور امام رحمہ سے بھی ظاہر الروایت ہی ہے۔ وقد قیل لا یجبر عندہ اعتباراً بالقسمۃ۔ اور کہا گیا کہ امام رحمہ اللہ کے نزدیک بقیاس بٹوارہ کے قاضی ایسے مہاباۃ پر جبر نہیں کرے گا۔ ف جیسے بٹوارہ پر جبر نہیں کرتا ہے ہاں اگر خود راضی ہوں تو جائز ہے۔ وعن ابی حنیفۃ رحمہ انہ لا یجوز التہایو فیہما اصلاً۔ اور امام ابوحنیفہ رحمہ سے نوادر میں یہ بھی روایت کی کہ دونوں مکانون کی صورت میں تہایو بالکل نہیں جائز ہے۔ ف نہ بطور جبر کے اور نہ باہمی رضامندی کے ساتھ۔ بالجبر لما قلنا۔ بالجبر تو اسی وجہ سے نہیں جائز ہے جو ہم نے بیان کی ف کہ جیسے اختلاف فاحش کی وجہ سے بٹوارہ نہیں جائز ہے اسی طرح تہایو بھی نہیں جائز ہے۔ وبالتراضی لانہ بیع السکنی بالسکنی اور باہمی رضامندی کے ساتھ اس وجہ سے مہاباۃ نہیں جائز ہے کہ یہ سکنی کی سکنی کے عوض بیع ہے۔ ف اور ایسی بیع باطل ہے تو مہاباۃ بھی باطل ہے۔ بخلاف قسمۃ رقبۃ رقبۃ۔ یہ خلاف دونوں کے رقبہ کا بٹوارہ کرنے کے ف کہ دونوں مکانون کے رقبہ کا بٹوارہ کرنا جائز ہے جبکہ باہمی رضامندی ہو۔ لان بیع بعض احدہما ببعض الآخر جائز۔ اس واسطے کہ ایک کے بعض جزو کو بعض دوسرے کے بعض جزو کے فروخت کرنا جائز ہے ف اور مہاباۃ میں چونکہ عین نہیں، بلکہ دونوں طرف سے منفعت ہے تو یہ جائز نہیں ہے۔ اور اجارہ میں ایک طرف سے مال اور دوسری طرف سے منفعت ہوتی ہے۔ یہ سب تو نوادر روایت پر اختلاف ہے۔ اور ظاہر الروایت کے موافق امام رحمہ کے نزدیک بھی جائز ہے۔ وجه الظاہر ان التفاوت یقل فی المنافع فیجوز بالتراضی ویجری فیہ جبر القاضی اور ظاہر الروایت کی وجہ یہ ہے کہ منافع میں تفاوت بہت قلیل ہے تو باہمی رضامندی سے جائز ہے اور اس میں قاضی کا جبر بھی جاری ہوگا۔

ف یعنی قاضی ایسی مہاباۃ پر جبر کر سکتا ہے۔ و یعتبر افراداً۔ اور اس مہاباۃ کو مبادلہ نہیں باکہ افرازا عنبا کیا۔ ف یعنی دونوں کے واسطے علیحدہ علیحدہ انتفاع قرار دیا گیا۔ اما یكثر التفاوت فی اعیانہما فاعتبر مبادلۃ۔ یہی دونوں گھروں کا ذاتی قاضی میں تفاوت کثیر فاحش ہے، پس اس میں بٹوارہ یعنی مبادلہ قرار دیا گیا۔ ف تو یہ جائز نہیں ہے۔ وفي الدابتین

لا يجوز التهايو على الركوب عند ابى حنيفة وعند همام يجوز اعتبار القسمة الاعيان اور اگر سواری کے دو مشترک جانوروں میں سواری پر باری باندھی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک نہیں جائز ہے اور صاحبین کے نزدیک جائز ہے، جیسے اعیان کے بٹوارہ میں جائز ہے ف پس جیسے ایک جنس کے جانوروں میں ان کے رقبہ کا بٹوارہ جائز ہے اسی طرح ان کی منفعت کا بٹوارہ یعنی مہاباة بھی جائز ہے۔ ولہ ان الاستعمال يتفاوتت متفاوت الراکبین فانہد بین حانق و اخرق اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ سواری کا استعمال موافق اختلاف سواروں کے مختلف ہوتا ہے، کیونکہ سوار بعض تو حاذق و ہوشیار ہوتا ہے اور بعض احمق و جاہل ہوتا ہے۔ ف پس ہوشیار کی سواری میں ضرر نہیں ہے اور نادان کی سواری میں جانور کا ضرر ہے۔ والتهايو في الركوب في دابة واحدة على هذا الخلاف لما قلنا۔ اور ایک جانور کی سواری میں باری باندھنے میں بھی بدلیں مذکورہ ایسا ہی اختلاف ہے بخلاف العبد لانہ یتخدم باختیارہ۔ برخلاف غلام کے کہ اس میں باری جائز ہے اس واسطے کہ غلام تو اپنے اختیار سے خدمت کرتا ہے فلا تجمل زیادۃ علی طاقتہ۔ پس وہ اپنی طاقت سے زیادہ مشقت نہیں اٹھاوے گا۔ والدابة یحملها۔ اور جانور اس کو طاقت سے زیادہ بھجوری برداشت کرے گا۔ اما التهايو في الاستعمال يجوز في الدار الواحدة في ظاهر الرواية۔ اور واضح ہو کہ غلام کو کرایہ وغیرہ حاصل کرنے میں باری باندھنا تو ظاہر الروایۃ میں ایک مکان میں جائز ہے۔ ف کہ اس مکان مشترک کو ایک سال تک یہ کرایہ پر چلاوے اور دوسرے سال وہ کرایہ پر چلاوے۔ وفي العبد الواحد والدابة الواحدة لا يجوز۔ اور ایک غلام میں اور ایک جانور سواری میں نہیں جائز ہے۔ ف پس مکان سے غلام و جانور میں فرق ہے۔ ووجه الفرق ان النصبین يتعاقبان في الاستيفاء۔ اور وجہ فرق کی تقریر یہ ہے کہ دونوں حصے منفعت حاصل کرنے میں آگے پیچھے لگے ہیں یعنی یکے بعد دیگرے ہیں۔ والاعتدال ثابت في الحال۔ اور فی الحال اعتدال ثابت ہے ف یعنی جس حال پر مکان موجود ہے دونوں حصوں میں اعتدال ہے۔ والظاهر بقاؤه في العقار و تغیرہ في الحيوانات لتوالي اسباب التغير علیہا۔ اور ظاہر یہ کہ عقار میں یہ اعتدال آئندہ بھی باقی رہے گا، اور حیوانات غلام و جانور میں بدل جائے گا، کیونکہ حیوانات پر تغیر کے اسباب بے درپے وارد ہوتے ہیں۔ فتفاوت المعلول۔ تو دونوں میں برابری جاتی رہے گی ف اور یہ جائز نہ ہونے کی وجہ ہے اس واسطے کہ کرایہ وغیرہ پر چلانے سے غلام حاصل ہوگا اور یہ بات ظاہر ہے کہ پہلے زمانہ میں جو حالت تھی اس سے اب تغیر ہے تو ایسی چیزوں میں مہاباة استقلالی جائز نہ ہوتی جو متغیر ہوں اور مکان واحد میں جائز ہے۔ ولو زالت الغلة في نوبة احدهما علیہا في نوبة الاخر فیشترکان في الزيادة لیتمتع بالتعدیل اور اگر دونوں میں سے ایک کی باری میں کرایہ اس سے زیادہ آیا جو دوسرے کی باری میں آیا ہے تو زیادتی میں دونوں بٹوارہ کریں تاکہ برابری متحقق ہو جاوے۔ بخلاف ما اذا كان التهايو على المنافع فاستغل احدہما في نوبة زیادۃ۔ برخلاف اس کے اگر دونوں نے منفعت حاصل کرنے پر باری مقرر کی ہو پھر ہر ایک نے اپنی باری پر اس کو کرایہ پر دے دیا اور ایک نے زیادہ حاصل کیا ف تو زیادتی میں شرکت نہ ہوگی۔ لان التعدیل في ما وقع علیہ التهايو حاصل وهو المنافع فلا تنصير زیادۃ الاستقلال من بعد۔ اسے واسطے کہ جس امر پر باری واقع ہوئی تھی اور وہ منافع ہیں اس میں برابری حاصل ہے تو اس کے بعد کرایہ میں زیادتی حاصل کرنا کچھ مضر نہ ہوگا والتهايو على الاستقلال في الدارين جائز ایضاً في ظاهر الرواية لما بینا۔ اور کرایہ پر چلانے کے لیے دو گھروں مشترک میں باری کرنا بھی ظاہر الروایۃ میں بدلیں مذکور بالا جائز ہے ف یعنی حالت میں تعدیل جیسے فی الحال ظاہر ہے آئندہ بھی موجود رہے گی تو برابری قائم رہے گی ولو فضل غلة احدهما لا یشترکان فیہ اور اگر دونوں مکانوں میں سے ایک کا کرایہ زیادہ حاصل ہو تو زیادتی میں دونوں مشارکت نہیں کریں گے۔ بخلاف الدار الواحدة۔ برخلاف ایک مکان کے ف کہ اگر اس میں کرایہ پر چلانے کی باری مقرر کی ہو تو جس کی باری میں زیادہ آوے اس میں دونوں شرکت کریں۔ والفرق ان في

المدارین معنی التمییز والافراز راجع لاتحاد زمان الاستیفاء۔ اور فرق دونوں صورتوں میں یہ ہے کہ دو گھروں کی صورت میں میز کرنے اور جدا کرنے کے معنی راجح ہیں کیونکہ منفعت حاصل کرنے کا زمانہ متحد ہے ف یعنی جب دو گھروں میں باری کا بٹوارہ کیا تو معنی مبادلہ کے نہیں بلکہ راجح یہ کہ دونوں نے منفعت حاصل کرنے کے لیے ایک ایک مکان کو جدا کر لیا اس واسطے کہ دونوں ایک ہی زمانہ میں اپنی اپنی منفعت حاصل کرتے ہیں تو مبادلہ کی ترجیح غیر ضروری ہے۔ وفي المدار الواحد یتعاقب الوصول فاعتبر قرصا۔ اور ایک مکان کی صورت میں ایک کو بعد دوسرے کے باری سے پہنچتا ہے تو یہ قرص اعتبار کیا گیا۔ ف گویا ایک کی باری میں دوسرے نے اس کو اپنا حصہ قرص دیا تھا۔ وجعل کل واحد فی نوبتہ کالوکیل عن صاحبہ فلہذا یرد علیہ حصۃ من الفضل اور ہر ایک شریک اپنی باری میں گویا اپنے سا جہی کی طرف سے وکیل ہے، لہذا زیادتی کرایہ میں سے اس کا حصہ واپس دے ف اور خیانت نہ کرے۔ وکذا لیجوز فی العبدین عندہما اعتبارا بالتہایو فی المنافع ولا یجوز عندہ۔ اور اسی طرح دو غلاموں میں بھی کرایہ پر چلانے کی باری مقرر کرنا صاحبین کے نزدیک جائز ہے، جیسے ان کے منافع حاصل کرنے میں باری جائز ہے اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک نہیں جائز ہے۔ لان التفاوت فی اعیان الرقیق اکثر منہ من حیث الزمان فی العبد الواحد فاولی ان یمتنع الجواز۔ اس واسطے کہ ایک غلام میں زمانہ کی راہ سے باری مقرر کرنے میں جو تفاوت ہے تو دو غلاموں کی ذات میں باری مقرر کرنے میں اس سے بھی زیادہ تفاوت ہے تو بدرجہ اولی ممتنع ہے۔

ف اگر کہا جائے کہ پھر ازراہ منافع کے بالاتفاق جائز ہے۔ جواب دیا کہ ہاں اور قیاس کرایہ پر چلانے کا نہیں ہو سکتا۔ والتہایو فی الخدمۃ جواز ضرورۃ ولا ضرورۃ فی الغلۃ لامکان قسمتها لکن ہا عینا۔ اور خدمت میں باری مقرر کرنا بسبب ضرورت کے جائز ہے اور غلہ وکرایہ میں کوئی ضرورت نہیں کیونکہ اس کو بٹوارہ کر لینا ممکن ہی اس لیے کہ وہ مال عین ہے۔ ولان الظاہد هو التسامح فی الخدمۃ اور اس وجہ سے کہ خدمت میں دلیری ظاہر ہے۔

ف کہ کسی بیشی کا کچھ خیال نہیں کیا جاتا۔ والاستقصاء فی الاستغلال فلا یتقاسان۔ اور غلہ حاصل کرنے میں پوری برابری مطلوب ہوتی ہے تو خدمت واستغلال کا باہم قیاس نہ ہو گا ف حاصل یہ کہ ہر شریک یہ خواہش کرے گا کہ جو کچھ کرایہ حاصل ہو اس میں سے میل حصہ مجھے پورا حاصل ہو اور خدمت میں برابری سے چشم پوشی ہوتی ہے۔ ولا یجوز فی الدابتین عندہما خلافا لہما اور دو سواری کے جانوروں مشترکہ میں مہایاۃ اس واسطے کہ ان کو کرایہ پر چلاویں، امام ابو حنیفہ کے نزدیک نہیں جائز ہے اور صاحبین کے نزدیک جائز ہے۔ والوجہ ما بینا فی الרכوب اور وجہ وہی ہے۔ جو ہم سواری کے مسئلہ میں بیان کر چکے ہیں۔

ف یعنی اگر دونوں نے سواری کے لیے دونوں جانوروں میں باری باندھی تو امام کے نزدیک اس وجہ سے نہیں جائز ہے کہ سواری میں ہوشیار و نادان کا فرق ہوتا ہے کہ نادان اس کی قوت سے زیادہ اس پر مشقت ڈالتا ہے اور صاحبین نے کہا کہ جیسے ان کا بٹوارہ ہمارے نزدیک جائز ہے اسی طرح مہایاۃ بھی جائز ہے۔ ولو کان نخل او شجر او غنم بین اثنتین فتہایا علی ان یاخذ کل واحد منہما طائفۃ یستثمرا او یرعاہا ویشرب البانہا لایجوز اور اگر نخل یا شجر یا بکریاں دو شخصوں میں مشترک ہوں، پس دونوں نے اس قرار پر مہایاۃ کی کہ ہر ایک ان میں سے ایک ٹکڑے کر اس کے پھل لانے کے سامان کر کے پھل لے یا بکریوں کو چرا کر ان کا دودھ پیا کرے تو یہ جائز نہیں ہے۔ لان المہایاۃ فی المنافع ضرورۃ انہا لایبقی فی تعدد قسمتہا۔ اس واسطے کہ منافع میں مہایاۃ یعنی منافع کا بٹوارہ اس ضرورت کا وجہ سے جائز ہے کہ یہ منافع باقی نہیں رہ سکتے، تو ان کا بٹوارہ ممکن نہیں ہے۔ ف چنانچہ غلام کی خدمت یا جانور کی

سواری یا مکان کی سکونت کوئی امور یعنی موجود نہیں ہیں جن کا بٹوارہ ہو سکے۔ وھذا اعیان باقیہ یرد علیھا القسمة عند حصولھا۔ اور پھل و دودھ تو اموال یعنی باقی ہیں کہ ان کے حاصل ہونے کے وقت ان پر بٹوارہ جاری ہو سکتا ہے۔

ف اور جب مہاباة کی ضرورت یہاں نہیں تو مہاباة جائزہ ہوگی۔ ہاں اگر دونوں کو اس میں جائزہ ہونے کا حیلہ چاہیے تو فرمایا والخیلة ان ینبع حصۃ من الآخر۔ حیلہ یہ ہے کہ ایک شریک اپنے حصہ درخت یا بکریوں کو دوسرے کے ہاتھ فروخت کر دے ف پس وہ ایک سال تک یا جب تک باری منظور ہے، پھلوں دودھ سے نفع اٹھاوے، کیونکہ یہ سب اس کے ملک کی حاصلات ہے۔ ثمریشتری کلھا بعد مضمی نوبتہ پھر بیچنے والا دوسرے سے اس کی نوبت گزر جانے کے بعد سب کو خریدے ف تو اب یہ اپنی باری تک ہر طرح نفع اٹھاوے لیکن اس حیلہ میں یہ ضرور ہے کہ دونوں ثقہ متدین ہوں کہ آئندہ خرید کا مدعی ہو کر نشانہ اس کے ہاتھ فروخت نہ کرے۔ او ینتفع باللبن بمقدار معلوم استقرافا لیصیب صاحبہ یا یہ حیلہ ہے کہ سا جھی کا حصہ دودھ قرض لے کر مقدار معلوم سے انتفاع حاصل کرے۔

ف تو سا جھی کا اس قدر دودھ اس پر قرض ہوتا جاوے پھر اس کے بارہ میں وہ اس کا دودھ قرض لیتا جاوے تو بدلا ہو جاوے۔ اگر کہا جاوے کہ شریک کا حصہ دودھ تو مختص مشاع ہے، اور اس کا بٹوارہ نہیں ہوا ہے تو قرض کیونکر لے سکتا ہے۔ جواب یہ کہ۔ جائز ہے۔ او قرض المشاع جائز واللہ اعلم بالصواب۔ اس واسطے کہ غیر مقسوم کا قرض جائز ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

کتاب المزارعة

یہ کتاب مزارعت میں ہے

واضح ہو کہ مزارعت بٹائی پر کھیتی ہے جیسے مدختوں کی بٹائی کو مساقاة کہتے ہیں اور اگر دوسرے کو مال پر زمین دے تو اجارہ ہے۔ پس یہاں مزارعت بٹائی کا بیان ہے۔ قال ابوحنیفۃ رحم المزارعة بالثلث والرابع یا اقلۃ۔ ابوحنیفہ نے فرمایا کہ تہائی و چوتھائی پر مزارعت باطل ہے ف یعنی کسی حصہ شائع پر خواہ نصف و تہائی و چوتھائی و پانچواں و کم و بیش کچھ ہو اور اگر دس پندرہ من وغیرہ معین ہو تو بالاتفاق پیداوار کی شرط سے باطل ہے کیونکہ یہ معلوم نہیں کہ اس میں کچھ پیداوار ہوگا یا نہیں اور اگر ہو تو کس قدر ہوگا اور حصہ شائع میں پیداوار پر مبنی ہے۔ اعلم ان المزارعة لغة مفاعلة من الزرع واضح ہو کہ لغت میں مزارعت زرع سے مفاعلت ہے ف یعنی دونوں سے زرع کا فعل ہونا۔ زرع یعنی کاشت۔ حالات کئی یہاں صرف کاشتکار کی طرف سے زرع ہے، پس غلبہ کے طور پر مزارعت کا اطلاق ہے۔ وفي الشریعة ہی عقد علی الزرع ببعض الخراج اور شریعت میں مزارعت ایک عقد ہے، جو زراعت پر بعض بعض پیداوار کے واقع ہوتا ہے ف یعنی پیداوار میں سے ایک حصہ مشاع کے عوض کاشتکاری کرے۔ وہی فاسدۃ عند ابی حنیفۃ رحم۔ اور امام ابوحنیفہ رحم کے اجتہاد میں مزارعت فاسد ہے۔

ف اور یہی قول مالک وشافعی رحم کا ہے اور یہ قول مجاہد و نخعی و عکرمہ و ابن عباس کا ہے بخصافہ حنیفہ ذکر کیا کہ پہلے زمین کو مزارعت پر لے پھر دونوں جگہ لڑا کریں اور ایسے قاضی کے حضور میں مقدمہ لادیں جو مزارعت کو جائز جانتا ہے، پس جب وہ حکم جو ازیدے تو بالا اجماع سب کے نزدیک جواز ہو جائے گا۔ وقال ابی حنیفہ رحم

اور صاحبین ابویوسف و محمد نے فرمایا کہ مزارعت جائز ہے ف اور یہی امام احمد و جمہور علماء کا قول ہے۔ ماروی ان النبی علیہ السلام عامل اہل خیبر علی نصف ما ینخرج من ثمر او ذرع۔ اس واسطے کہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل خیبر کے ساتھ نصف پیداوار پر جو پھل و زراعت سے ہو معاملہ کیا۔

ف یعنی جب خیبر فتح کیا تو وہاں کے یہودیوں کو کاشتکار و عامل اس شرط پر رکھا کہ زمین سے جو کھیتی پیدا ہو یا باغوں سے جو پھل پیدا ہوں اس کا نصف عامل کے واسطے ہے اور نصف اہل ملک کے واسطے ہے۔ ولانہ عقد شریکۃ بین المال والعمل فیجوز اعتبارا بالمضاربتہ اور اس دلیل سے کہ عقد مزارعت ایک عقد شریکۃ درمیان مال و عمل کے ہے تو بقیاس مضاربت کے جائز ہے یعنی جیسے مضاربت میں رب المال کی طرف سے مال اور مضارب کی طرف سے کام ہوتا ہے اور حاصلات میں شریک ہوتی ہے اسی طرح مزارعت میں کاشتکار کی طرف سے کام اور مالک کی طرف سے مال ہے تو پیداوار کی شریکۃ جائز ہے۔ پس مضاربت پر مزارعت کا قیاس کیا اور قیاس میں مقیس علیہ و مقیس کے درمیان کوئی علت مشترکہ چاہیے جو وجہ قیاس ہو تو فرمایا۔ ولجامع دفع الحاجة اور مشترک وجہ قیاس دفع ضرورت ہے۔

ف یعنی دفع ضرورت کی وجہ سے مضاربت کی شریکۃ جائز ہے، اسی طرح دفع ضرورت کے واسطے مزارعت جائز ہے۔ فان ذاللمال قد لا یقتدی الی العمل کیونکہ مالدار کبھی ایسا ہوتا ہے کہ اس کو کام کا ڈھنگ نہیں ہوتا ہے۔

ف تو مال رائیگاں رہتا ہے اس سے کوئی تجارت یا پیداوار نہیں کر سکتا۔ والقوی علیہ لا یجد المال۔ اور جو کام میں ہوشیار ہے وہ کبھی مال نہیں پاتا ہے۔ ف تو اس کی ہوشیاری رائیگاں ہو جاتی ہے جس سے کچھ نفع نہیں حاصل ہوتا ہے فست الحاجة الی انعقاد هذا العقد بینہما تو ضرورت پڑی کہ ایسا عقد معاملہ ایک مالدار و ایک ہوشیار میں منعقد ہو جاوے ف یعنی جائز ہو جاوے اگر کہا جاوے کہ جب یہ جائز ہو تو اگر بکریاں ایک شخص کو دیں کہ وہ چراوے اور دودھ و بچہ دونوں میں شریک ہوں یا مرغیان یا ریشم کے کپڑے دیئے تو کیا حکم ہے جواب یہ کہ مزارعت و مضاربت میں حجاز ہے۔ بخلاف دفع الغنم والدجاج و دود القرمعاملۃ بنصف الزواجد لانہ لا اثر ہناک للعمل فی تحصیلہا فلذہ یتحقق الشریکۃ بخلاف بچوں وغیرہ حاصلات کے نصف بٹائی پر بکریاں یا مرغیان یا ریشم کے کپڑے دینا اس واسطے کہ ان بچوں وغیرہ کے حاصل کرنے میں کام کو کچھ دخل نہیں ہے تو شریکۃ متحقق نہ ہوگی۔

ف پھر جواز مزارعت کا قول جمہور علماء سے منقول ہے جن میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ و سعد و ابن مسعود و آل ابوبکر و آل علی و عمر بن عبدالعزیز و ابن السیب و ابن سیرین و طاؤس و عبدالرحمن بن الاسود و موسیٰ بن طلحہ و زہری وغیر ہم جماعت میں اور صحیح بخاری میں ہے کہ قیس بن مسلم نے ابو جعفر سے روایت کی کہ مدینہ میں مہاجرین کا کوئی خاندان نہ تھا، مگر آنکہ وہ تہائی و چوتھائی پر مزارعت کرتے تھے، پھر اہل زراعت میں ایک جماعت مذکورین کو بیان کیا۔ اور صحیحین میں ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ وہ اپنی زمین کو مزارعت کے کرایہ پر دیا کرتے تھے زمانہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم و ابوبکر و عمر و عثمان و علی و ابندائے امارت معاویہ میں پھر ان کو رافع سے حدیث ممانعت پہنچی تو آپ رافع کی طرف، روانہ ہوئے اور نافع نے کہا کہ میں بھی ساتھ گیا پس آپ نے رافع سے دریافت کیا تو رافع نے حدیث بیان کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کراہ المزارع سے منع فرمایا ہے صحیح مسلم و ابوداؤد وغیرہ میں ہے کہ رافع نے کہا کہ میں نے اپنے دونوں چچا سے جو جنگ بدر میں حاضر ہوئے تھے سنا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کرایہ زمین سے منع فرمایا ہے، پس عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے کہا کہ میں تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں جانتا تھا کہ زمین کرایہ پر دی جاتی ہے یہاں تک کہ عبداللہ کو خوف ہوا کہ شاید آنحضرت

صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بارہ میں کوئی حکم جدید دیا ہو جس سے مجھے علم نہ ہوا ہو، پس کراہ الارض کو ترک کر دیا، اور صحیحین میں رافع بنے سے روایت ہے کہ ہم لوگ زمین کو اس کے ایک ناجیہ پر کرایہ دیتے جس کو سید الارض کہتے تھے، پس کبھی اس قطعہ کو آفت پہنچتی اور زمین بچ جاتی تھی، اور کبھی زمین کو آفت پہنچتی اور یہ قطعہ بچ جاتا تھا تو ہم اس سے منع کر دیئے گئے اور رہا سونا و چاندی تو اس زمانہ میں نہیں تھا۔ اقول یہ دلیل ہے کہ کراہ الارض کی ممانعت اس لیے تھی کہ پیداوار میں شرکت نہیں ہوتی بلکہ اسی زمین سے ایک ٹکڑا دے دیا جاتا تھا کہ اس کی پیداوار کبھی آفت سے تلف ہو جاتی تھی اور یہ ایسا ہے جیسے مزارعت اس شرط پر دی کہ اس کی پیداوار سے دس من گیہوں دے گا تو یہ فاسد ہے، اس واسطے کہ معلوم نہیں کہ زمین میں شاید اسی قدر پیدا ہو یا کچھ پیدا نہ ہو اور جواز صرف ایسی صورت میں ہے پیداوار کا حصہ شائع مانند نصف و تہائی و چوتھائی وغیرہ کے قرار پائے۔

اور موطا میں اسی اسناد کے ساتھ رافع بنے سے مرفوع روایت ہے کہ کراہ المزارع سے منع فرمایا۔ حنظلہ نے کہا کہ میں نے رافع بنے سے پوچھا کہ بعوض سونے چاندی کے۔ تو فرمایا کہ بعوض سونا و چاندی کے کراہ میں مضائقہ نہیں ہے۔ اور صحیحین کی بعض روایات میں ہے کہ ممانعت تو زمین کے بعض پیداوار کے عوض میں ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ بعض پیداوار سے مراد وہ ہے جو اوپر ذکر ہوا کہ زمین سے ایک قطعہ الگ کر دیا کہ یہ مزارع کا حق ہے، پس شرکت ندارد ہے۔ اور وجہ مذکورہ سابق موجود ہے اور حدیث یہود خیبر بروایت مالک و ائمہ صحاح مروی ہے، چنانچہ سوائے نسائی کے باقی ائمہ صحاح نے حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر سے بعوض اس کے شرط پیداوار ثمر و زراعت پر معاملہ کیا۔ ایک روایت میں ہے کہ جب خیبر مفتوح ہوا تو یہود نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے درخواست کی کہ ہم کو اس میں برقرار رکھا جاوے اس شرط پر کہ ہم اس کی نصف پیداوار ثمر و زراعت پر کام کریں، پس آپ نے فرمایا کہ میں تم کو اسی شرط پر مقرر رکھتا ہوں جب تک ہم لوگ چاہیں، پس اسی پر وہ لوگ برقرار رہے یہاں تک کہ ان کی بدعہدی سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان کو خارج کر دیا۔

روایت موطا میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عبد اللہ بن رواحہ کو بھیجتے کہ وہ اپنے دان کے درمیان بھولوں وغیرہ کا اندازہ کرتے پھر یہودیوں سے کہتے کہ تم چاہو تم لو اور چاہو تو میں لے لوں، پس یہودی لے لیتے تھے۔ یہ سب صاحبین وغیرہ کا استدلال ہے۔ وہ ماروی انہ علیہ السلام نہیں عن المخابرة اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے محابرت سے منع فرمایا، رواہ مسلم۔ اور ابن عمر سے روایت ہے کہ ہم لوگ محابره کیا کرتے تھے اور اس میں کچھ مضائقہ نہیں دیکھتے تھے، یہاں تک کہ رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ نے زعم کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا ہے تو ہم نے اس کو چھوڑ دیا۔ رواہ مسلم۔ وہی المزارع اور محابره مزارعت ہے۔ ف چنانچہ رافع بن خدیج کی حدیث مذکورہ بالا اور معاطا بن عمر کو اس حدیث سے ملا کر صاف معلوم ہوا کہ مراد مزارعت ہے اور حدیث صحیح مسلم میں عطاء نے کہا کہ جابر رضی اللہ عنہ نے محابره کی تفسیر ہم سے یہ بیان فرمائی کہ کھیت کو ایک آدمی دوسرے کو دے کہ وہ اس میں خرچہ کرے پھر اس کی حاصلات سے لے۔ مترجم کہتا ہے کہ رافع رضی اللہ عنہ کی ممانعت بھی گزری، اور اس کے ساتھ میں منع کی تفصیل ہے کہ زمین سے ایک قطعہ علیحدہ کرنا جو بغیر شرکت کے مقدار معین پر ہو ممنوع ہے، اور اس سے شرکت کی مزارعت خصوصاً جب کہ تخم از جانب مالک ہو ممنوع نہیں نکلتا۔ کمالا یعنی۔ ولاتہ استیجار بعض ما یخرج من عملہ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس قیاس سے مزارعت فاسد ہے کہ یہ کاشتکار کو اجیر لینا بعوض بعض پیداوار کے جو اس کے کام سے حاصل ہو۔ ف مثلاً اس کی زراعت سے جو غلہ حاصل ہو اس کے نصف یا تہائی وغیرہ کے عوض کاشتکار کو اجیر کیا۔ فیکون فی معنی قلیزا الطحان۔ تو یہ قلیزا الطحان کے معنی میں ہوا۔

ف جو بالاتفاق جائز نہیں ہے اور اس کی یہ صورت ہے کہ چکی والے کو دس من گیہوں دے کہ اس کے آٹھ سے اس کو

پسائی میں دس سیر دیا جائے گا تو یہ جائز نہیں ہے۔ ولان الاجر مجہول او معدوم وکل ذلك مفسد اور اس وجہ سے مزارعت فاسد ہے کہ کاشتکار کی اجرت مجہول ہے یا معدوم ہے اور یہ ہر ایک مقصد عقید ہے۔

ف لیکن وارد ہوتا ہے کہ مزارعت میں بھی مضارب کا حصہ مجہول یا معدوم ہے تو جائز نہ ہونا چاہیے۔ جواب یہ کہ مزارعت میں جواز بضرورت ہے اور یہاں مزارعت میں کچھ شرکت کی ضرورت نہیں بلکہ نقد کے عوض زمین دے دینا کافی ہے۔ لیکن اس پر بھی وارد ہوتا ہے کہ مضارب میں بھی نوکر رکھ لیا جاوے تو شرکت کی ضرورت نہ ہو۔ م۔ م۔ و معاملۃ النبی علیہ السلام اہل خیبر۔ اور اہل خیبر کے ساتھ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا معاملہ کرنا۔

ف جیسے صاحبین کے استدلال میں گزرا ہے تو وہ معاملہ مزارعت یا درختوں کی بٹائی کا نہیں تھا جیسا کہ تم نے خیال کیا، بلکہ کان خراج مقاسمۃ بطریق المن والصلح وهو جائز۔ یہ خراج بٹائی بطور احسان و صلح کے تھا اور یہ جائز ہے۔

ف اس واسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کو بنو سہم شمشیر فتح کیا۔ اور سب لے لیا لیکن یہودیوں کے قبضے میں بطور احسان کے خراج مقاسمہ پر چھوڑ دیا اور امام کو اختیار ہوتا ہے کہ ایسا احسان کرے اور یہ تاویل غیر صحیح ہے اور کسی راوی سے منقول نہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پر جزیرہ باندھا تھا۔ م۔ لیکن مترجم کہتا ہے کہ خیبر میں مجاہدین کے حصے و سہام جاری ہوئے تھے کیا نہیں دیکھتے کہ صحیحین کی بعض روایات صدقہ میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اپنے حصہ خیبر کا تذکرہ عرض کیا ہے تو بعد اس کے یہودیوں کو وہاں بطور کاشتکار کے برقرار رکھا بلکہ ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث صحیحین میں یہ معنی خود مصرع میں جس کا ذکر اوپر ہو چکا تو یہ خراج نہیں ہے اور خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صفیہ بنت حبیب سے خطبہ کو اپنے واسطے چھانٹ لیا تھا پس حق یہ کہ خیبر کے واقعہ کو اس امر پر محمول نہ کرنا کہ آپ نے بعد فتح کے پھر انہیں یہود کے ملک میں دے دیا اور ان پر خراج باندھا کیونکہ اگر یہ ہوتا تو وہاں کسی مجاہد کا حصہ نہ ہوتا اور ان کافروں پر جزیرہ ہوتا اور یہ منقول نہیں بلکہ اس کے خلاف منقول ہے، فتاویٰ فیہ۔ م۔ بالجملہ مذہب ابو حنیفہ یہ کہ مزارعت فاسد ہے اور صاحبین کے نزدیک جائز ہے۔ واذا فسدت عندا فان سقی الارض وکر یہا ولسد یخرج شیئاً فله اجر مثله۔ اور جب امام ابو حنیفہ کے نزدیک مزارعت فاسد ٹھہری پس اگر کاشتکار نے زمین کو سببنا و تجوتا حالانکہ کچھ پیداوار نہ ہوئی تو بھی اس کو اپنے کام کا اجر المثل ملے گا۔

ف جیسے پیداوار ہو تو وہ کل رب الارض کے واسطے ہے اور کاشتکار کو اجر المثل ملے گا۔ لانه فی معنی اجارۃ فاسدۃ کیونکہ یہ اجارہ فاسدہ کے معنی میں ہے ف کہ جب اجیر نے کام دیا تو اس کو اجر المثل ملتا ہے، جیسے مزارعت فاسدہ میں ہوتا ہے چنانچہ مزارعت میں گزرا۔ وهذا اذا کان البذر من قبل صاحب الارض اور یہ حکم اس وقت ہے کہ تخم از جانب زمیندار ہو ف تو کھیتی کل مالک زمین کے واسطے اور اس پر کاشتکار کے لیے اجر المثل ہے۔ وان کان البذر من قبلہ فعلیہ اجر مثل الارض اور اگر تخم از جانب کاشتکار ہو تو کاشتکار پر مالک زمین کی زمین کا اجر المثل واجب ہے۔

ف اور کل زراعت کاشتکار کے واسطے ہے۔ والخارج فی الوجہین لصاحب البذر۔ غرضیکہ تخم زمیندار کی طرف سے ہو یا کاشتکار کی طرف سے ہو، دونوں صورتوں میں تخم کے اعتبار سے جو کچھ پیداوار ہو اسی کے واسطے ہوگی جس کی طرف سے تخم ہے۔ لانه ہما ملکہ کیونکہ یہ اس کی ملکیت کا پھل ہے ف یعنی تخم جو اس کی ملک تھی اسی سے یہ بڑھا اور ہوئی ہے وللاجر الاجر کما فصلنا۔ اور دوسرے کے واسطے اجرت تفصیل مذکورہ بالا ہے۔

ف یعنی اگر کاشتکار ہو تو اس کو اجر المثل مزدوری ملے گی اور اگر وہ زمیندار ہو تو اجر المثل زمین کا ہوگا، یہ سب اس

وقت ہے کہ امام ابوحنیفہ کا قول لیا جاوے کہ مزارعت جائز نہیں ہے۔ الا ان الفتویٰ علی قولہما الحاجة الناس الیہا۔ لیکن فتویٰ
توصا جبین کے قول پر ہے اول تو اس وجہ سے کہ لوگوں کو مزارعت کی حاجت ہے۔

ف یعنی بغیر اس کے چارہ نہیں ہے اور ضرورت مزارعت شرع میں مباحات میں کیونکہ قطعاً معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کسی بندہ
کو حرج و تکلف میں نہیں ڈالا ہے تو ضرور یہ ممانعت نہ ہوگی کہ مزارعت نہ کریں۔ و لظہور تعامل الامۃ بہا اور دوم اس
وجہ سے کہ امت کا تعامل اس مزارعت کے ساتھ ظاہر ہوا ہے ف یعنی سلف سے امت کا عمل باہمی مزارعت پر چلا آتا ہے تو یہ
معروف ہو گیا۔ والقیاس یترک بالتعامل اور تعامل پائے جانے پر قیاس ترک کیا جاتا ہے۔

ف یعنی اگر قیاس سے ایک امر غیر جائز نکلتا ہو لیکن باہمی عمل اس پر چلا آتا ہو تو قیاس چھوڑا جاوے اور جائز سمجھا جاوے
کافی الاستصناع جیسے استصناع میں ہے۔ ف یعنی کسی کاریگر سے کوئی چیز بنوانا بوجہ تعامل کے جائز ہے حالانکہ قیاس اس
کے خلاف ہے لیکن قیاس چھوڑ کر تعامل پر جواز کا حکم ہوا۔ اسی طرح مزارعت اگر بقیاس مذکورہ بالا جو امام ابوحنیفہ کے دلائل سے ہے۔
غیر جائز نکلی تو تعامل کی وجہ سے جائز ہے اور تعامل کے مقابلہ میں قیاس چھوڑ دیا گیا۔ پھر واضح ہو کہ مشائخ نے امام ابوحنیفہ کے قول پر مزارعت
میں آئندہ چند مسائل میں تفریعات لکھے ہیں اور اس کے یہ معنی ہیں کہ اگر امام ابوحنیفہ کے نزدیک مزارعت جائز ہو تو اس صورت میں
ان کے قول پر یہ حکم ہوتا۔ م۔ ثم المزارعة لصحة تعاملی قول من یجوزها مشروط بمر صاحبین وغیرہ جو مزارعت کو جائز
کہتے ہیں ان کے قول پر مزارعت کا عقد صحیح ہونے کے واسطے چند شرطیں ہیں۔ احداها کون الارض صالحۃ للزراعة لان المقصود
لا یحصل دونہ۔ شرط اول یہ کہ زمین قابل زراعت ہو یعنی بالفعل اس میں زراعت کرنا ممکن ہو، اس واسطے کہ بدون اس کے مزارعت
کا مقصود نہیں حاصل ہوگا و الثانی ان یکون رب الارض والمزارع من اهل العقد و هو لا ینتص بہ لان عقدا مالاً
یصح الا من الادل و شرط دوم یہ کہ زمیندار و کاشتکار دونوں اس لائق ہوں کہ عقد معاہدہ کر سکتے ہیں اور یہ شرط کچھ عقد مزارعت
ہی کے ساتھ مختص نہیں ہے کیونکہ کوئی عقد صحیح نہیں ہوتا مگر اسی سے جو اس عقد کی لیاقت رکھتا ہو۔

ف پس زمیندار یا کاشتکار کوئی ایسا نہ ہو کہ طفل لا یعقل یا مجنون ہے یا غلام مجرب ہے بلکہ ہر ایک ایسا ہو کہ عاقل بالغ و تصرفات
پر قادر ہے۔ و الثالث بیان المدۃ لانہ عقد علی منافع الارض۔ و شرط سوم یہ کہ مدت بیان ہو اس واسطے کہ عقد
مزارعت ایسا عقد ہے جو زمین کے منافع حاصل کرنے پر واقع ہوتا ہے۔ ف اگر تخم کاشتکار کی جانب سے ہو۔ او منافع
العامل۔ یا کاشتکار کے منافع حاصل کرنے پر واقع ہوتا ہے۔

ف جب کہ تخم مالک زمین کی جانب سے ہو۔ بفرضیکہ زمین یا عامل کے منافع حاصل کرنے پر یہ عقد ہوتا ہے، اور
منافع حاصل کرنے کی کوئی حد ہونا چاہیے کہ یہ منافع کہاں تک معقود ہوتے۔ و المدۃ فی المعیار لہا التعلد بہا۔ اور
مدت ہی ان منافع کے لیے معیار ہے تاکہ مدت سے منافع کی حد معلوم ہو۔

ف یعنی اس مدت تک زمین یا کاشتکار کے منافع پر یہ عقد واقع ہوا ہے اور غیر محدود نہیں ہے۔ و الرابع بیان
من علیہ البذر قطعاً للمنازعة و اعلاماً للمعقود علیہ و هو منافع الارض او منافع العامل۔ و شرط چہارم
یہ کہ وہ شخص بیان سے معین ہو جاوے، جس پر تخم ہوں گے تاکہ جگہ اقطع ہو اور تاکہ معقود علیہ کا اعلام ہو جاوے، اور وہ
زمین کے منافع یا عامل کے منافع ہیں ف یعنی عقد مزارعت میں صریح بیان ہو جاوے کہ تخم از جانب زمیندار ہوں گے۔ یا
از جانب کاشتکار ہوں گے تاکہ بعض معاہدہ کے جھگڑانہ ہو اور یہ بھی معلوم ہو جاوے کہ کس چیز کے منافع حاصل
کرنے پر عقد ہوا، چنانچہ اگر تخم از جانب کاشتکار ٹھہریں تو گویا اس نے زمین کو منافع حاصل کرنے کے لیے لیا ہے

کہ اس میں اپنے بیجوں سے زراعت کرے اور اگر بیج از جانب زمیندار ہوں تو اس نے کاشتکار کے منافع پر عقد کیا یعنی کاشتکار اس کی زمین میں اس کے بیجوں سے کام و محنت کرے اور واضح ہو کہ اصل میں کھیتی کل اسی شخص کی ملک ہے جس کے بیج ہیں، اور دوسرے کا حصہ اس میں بوجہ قرار داد معاملہ کے ہے، جب کہ مزارعت جائز ہے، لہذا فرمایا: والخامس بیان نصیب من لا بذار من قبلہ۔ و شرط پنجم یہ کہ جس شخص کی جانب سے بیج نہیں ہیں زراعت میں سے اس کا حصہ بیان ہو جاوے۔ لانہ يستحقه عوضا بالشرط۔ کیونکہ وہ اس حصہ کا مستحق بطور عوض کے بوجہ شرط کے ہوتا ہے۔

ف ورنہ جس کے بیج ہیں اسی کی کھیتی ہے، لیکن جب عقد معاملہ میں شرط کی گئی ہے کہ اس کو کام کے عوض میں نصف یا تہائی و چوتھائی وغیرہ ملے گا تو اس حصہ کا بیان ہونا چاہیے۔ فلا بد ان یکون معلوما۔ تو اس کا معلوم ہونا ضروری ہے۔ و ما لا یعلم لا یستحق بشرط بالعقد اور جو معلوم نہ ہو وہ مستحق نہیں ہوتی حالانکہ عقد کے ذریعہ سے شرط ہو۔

ف یعنی عقد کے ذریعہ سے جس چیز کا استحقاق ہو حالانکہ مشروط ہو تو بھی اس کا استحقاق نہیں ہونا جب کہ معلوم نہیں ہے۔ حتیٰ کہ بیع سے بیع کا استحقاق نہیں ہوتا اگر غیر معلوم ہو، والسواوس ان تجلی رب الارض بینہا و بین العامل۔ و شرط ششم یہ کہ زمیندار اپنی زمین و عامل کے درمیان روک اٹھاوے۔

ف یعنی پورے طور پر کاشتکار کے قبضہ میں دیدے اور اپنا لگاؤ بالکل دور کرے۔ حتیٰ لو شرط عمل رب الارض یفسد العقد لغوات التخلیة۔ حتیٰ کہ اگر کاشتکار کے ساتھ میں زمیندار کا کام کرنا شرط ہو تو عقد مزارعت فاسد ہو جائے گا کیونکہ تخلیہ مذکور جاتا رہے گا۔

ف کیونکہ مالک کا دخل و قبضہ موجود رہے گا۔ والسابع الشركة فی الخارج بعد حصولہ اور شرط ہفتم، یہ کہ پیداوار حاصل ہونے کے بعد پیداوار میں شرکت ہو۔

ف یعنی مزارعت کا عقد کرنے کے وقت دونوں میں یہ شرط ہو کہ جب پیداوار حاصل ہو تو ہم دونوں میں اس حساب سے مشترک ہوگی پس یہ شرط بالفعل ہو جاوے اگرچہ شرکت در حقیقت بعد حصول پیداوار کے ہوگی۔ لانہ یبطل العقد شركة فی الانتہاء۔ اس واسطے کہ مزارعت تو انتہاء میں عقد شرکت ہو جاتی ہے۔

ف یعنی ابھی تو عقد مزارعت ہے پھر جب کام پورا ہو گیا اور پیداوار حاصل ہو گئی تو اب یہ غلہ ان دونوں کے درمیان مال مشترک ہے۔ پس شرکت کے احکام معتبر ہوں گے، حتیٰ کہ بٹوان کریں۔ مما یقطع هذا الشركة کان مفسدا للعقد پس جو شرط ایسی ہو کہ اس شرکت کو قطع کرے تو وہ عقد مزارعت کو فاسد کرنے والی ہوگی۔

ف چنانچہ اگر یہ شرط ہو کہ دونوں میں سے ایک کے واسطے دس من غلہ ہے اور باقی دوسرے کے واسطے ہے تو مفسد ہے کیونکہ شرکت نہیں ہے اور شائد کہ اس سے زیادہ پیدا نہ ہو۔ و علیٰ ہذا اگر اس شخص نے جس کے بیج ہیں یہ شرط کی کہ میرے بیج نکال کر باقی مشترک ہے تو فاسد ہے اور حیلہ یہ ہے کہ تخم کا اندازہ کرے، مثلاً پیداوار اس نے پچاس من اندازہ کی اور تخم پانچ من ہے تو دو سو ال حصہ تخم کا اور نصف حق مزارعت ملا کر اپنے واسطے یوں شرط کرے کہ میں نے تجھے یہ زمین مزارعت پر دی اس شرط سے کہ میرے واسطے پیداوار میں سے نصف مع دہم کے ہے اور باقی تیرے واسطے ہے تو یہ جائز ہے۔ یا کہا کہ میرے واسطے دو تہائی اور تیرے واسطے باقی تہائی ہے۔ الغرض تخم کا حق اپنے حصہ شرکت میں شامل کرے۔ والثامن بیان جنس البذر لیسجد الاجر معلوما و شرط ہفتم یہ کہ تخم کی جنس بیان ہوتا کہ اجرت معلوم ہو جاوے۔ ف یعنی اجرت کاشتکار تو پیداوار کا ایک جزو ہی جب کہ تخم از جانب زمیندار ہوں۔ یا اجرت زمین بعض پیداوار

ہے جب کہ بیج از جانب کاشتکار ہوں، پس تخم بیان کرنا ضرور ہے تاکہ یہ معلوم ہو جاوے کہ اجرت کس قسم کا اناج ہے اس واسطے کہ شاید بعض قسم کے اناج پر رصا مندی نہ ہو مثلاً عقد مزارعت کے بعد کاشتکار نے چاہا کہ اس میں کا کن یا کو دون کی زراعت کرے حالانکہ مالک زمین اس پر راضی نہیں تو نزاع ہو گا اور اسی طرح برعکس صورت میں ہے پس بیان کرنا ضرور ہے۔ ک۔ شیخ الاسلام خواہر زادہ نے فرمایا کہ یہ شرط بدلیل قیاس ہے اور استحساناً شرط نہیں بلکہ کاشتکار کی رائے پر تفویض ہے۔ ع۔ میں کہتا ہوں کہ یہ صرف اس صورت میں کہ بیج از جانب کاشتکار ہوں۔ پس شاید کہ مالک کی طرف سے تخم ہونے کی صورت میں بیان ضروری ہو گا۔ م۔ اور شیخ الاسلام نے دوسرے مقام پر قیاس و استحسان کی کچھ تفصیلات نہیں لکھی بلکہ لکھا کہ جنس تخم کا بیان شرط ہے۔ یہی اقرب بصواب ہے۔ ع۔ میں کہتا ہوں کہ اس وقت کہ تخم از جانب مالک زمین ہوں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ لیکن اگر نعیم کرے مثلاً کہے کہ اس شرط پر کہ جو کچھ تیری رائے میں آوے اس میں زراعت کر۔ یا کہا کہ جو کچھ میری رائے میں آوے تو جائز ہے۔ ہاں اگر اس طرح بھی بیان نہ ہو یعنی خاص یا عام کسی طرح بیان نہ ہو تو مزارعت فاسد ہے اور اگر بدون بیان کے فاسد ہونے کی صورت میں کاشتکار نے اس میں زراعت کی تو عقد مذکور بدل کر جائز ہو جائے گا، کیونکہ اب جنس تخم معلوم ہو گئی الذخیرہ۔ قال دہی عندہما علی اربعۃ اوجہ ان کانت الارض والنذر بواحد۔ اور مزارعت صاحبین کے نزدیک چار قسم ہے (۱) اگر ایک کی طرف سے زمین دیکھ ہوں والبقرو العمل الواحد۔ اور دوسرے کی طرف سے بیل و کام ہو۔ جازت المزارعۃ۔ تو مزارعت جائز ہے۔

ف یعنی اول صورت یہ کہ زمیندار کی طرف سے زمین دیکھ میں اور کاشتکار کی طرف سے بیل و جوتنا و سینچنا وغیرہ کا میں پس اس صورت میں مزارعت جائز ہے۔ لان البقرۃ العمل کما اذا استاجر خیاطاً لیخیط بابدۃ الخیاط۔ اس واسطے کہ بیل تو کام کرنے کا آلہ ہے پس ایسا ہوا کہ جیسے درزی کو اجیر کیا کہ اپنی سوئی سے کپڑا اسی دے۔ ف تو اجرت بمقابلہ سلائی ہے نہ بمقابلہ سوئی لہذا یہاں کاشتکار کے کام کے مقابلہ میں حصہ ہوا اور یہ لازم نہیں آیا کہ بعض پیداوار کی عوض میں بیل کو کرایہ لیا تاکہ فاسد ہو۔ ک۔ وان کان الارض لواحدا والعمل والبقرو البذر لواحدا جازت اور صورت دوم یہ کہ زمیندار کی طرف سے زمین ہے اور کام و بیل و تخم از جانب کاشتکار میں تو بھی مزارعت جائز ہے لانہ استیجار الارض ببعض معلوم من الخادج فیجوز کما اذا استاجر ہا بدارا ہد معلومۃ اس واسطے اس کے صحیح ہونے کا طریقہ یہ ہے کہ گویا کاشتکار نے زمین کو پیداوار کے بعض حصہ معلومہ کے عوض اجارہ پر لیا تو جائز ہے، جیسے زمین کو بعض دراہم معلومہ کے اجارہ پر لے۔

ف تو یہ دراہم اس کے ذمہ ثابت ہوں گے، اسی طرح یہاں جو اجرت ٹھہرے وہ کاشتکار کے ذمہ ہے اور حصہ معلوم سے مراد نصف یا تہائی، چوتھائی وغیرہ حصہ ہے۔ ان کانت الارض والنذر لواحدا والعمل من الآخر جازت۔ اور صورت سوم یہ کہ اگر زمین و تخم و بیل از جانب زمیندار ہوں خواہ مالک زمین ہو یا اس کا مازون غلام ہو پھر کاشتکاری کا کام دوسرے کی جانب سے ہو تو بھی مزارعت جائز ہے۔ لانہ استاجر للعمل بالۃ المستاجر اس واسطے کہ زمیندار نے اس کو اپنے آلات سے کام کرنے کے لیے اجازہ پر لیا۔ فصار کما اذا استاجر خیاطاً لیخیط ثوبہ بابدۃ۔ تو ایسا ہو گیا جیسے ایک درزی کو اجارہ پر مقرر کیا کہ میری سوئی سے میرا کپڑا اسی دے۔ او طیاننا لبطین بسفر یا راج کو اجارہ پر لیا کہ میری کٹی و بیچ سے کھنکھ لگا دے۔

ف اور یہ سب جائز ہے تو مزارعت مذکورہ بھی جائز ہے۔ وان کانت الارض والبقرو لواحدا والعمل والنذر لآخر فہی باطلۃ اور صورت چہارم یہ کہ زمین و بیل ایک طرف سے یعنی زمیندار کی طرف سے زمین و بیل

ہیں، اور دوسری طرف سے تخم و کام ہے تو یہ مزارعت باطل ہے و هذا الذي ذكره ظاهر الرواية اور باطل ہونے کا حکم جو ذکر فرمایا موافق ظاہر الروایۃ ہے۔ وعن ابی یوسف انه يجوز ايضا اور نوادر میں ابو یوسف سے روایت ہے کہ یہ بھی جائز ہے۔ لانه لو شرط البذار والبقر عليه يجوز فكذا اذا شرط وحده۔ اس دلیل سے کہ اگر زمیندار کی جانب تخم و بیل کی شرط ہوتی تو مزارعت جائز ہوتی پس اسی طرح جب اس کی جانب فقط بیل کی شرط ہے تو بھی جائز ہے و صار الجانب العامل۔ اور ایسا ہوا جیسے کاشتکار کی جانب ہے۔

ف یعنی جیسے کہ کاشتکار کے ذمہ تخم مع بیل کے شرط جائز ہے تو خالی بیلیوں کی شرط بدون تخم کے بھی جائز ہے بلکہ وجہ الظاهر ان منفعة البقر ليست من جنس منفعة الارض۔ ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ بیلیوں کی منفعت کچھ منفعت زمین کی جنس سے نہیں ہے۔

ف تاکہ بیلیوں کو زمین کے تابع کیا جاوے۔ لان منفعة الارض قوة في طبعها يحصل بها الغناء۔ اس واسطے کہ زمین کی منفعت تو زمین کی طبیعت میں ایک قوت ہے جس کے ذریعہ سے نمود پیداواری حاصل ہوتی ہے۔ ومنفعة البقر صلاحية يقام بها العمل اور بیلیوں کی منفعت یہ کہ ان کی ذات میں ایک صلاحیت ہے کہ جس سے کام ٹھیک کیا جاتا ہے۔ وكل ذلك خلق الله تعالى اور یہ ہر ایک بات اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے سے موجود ہوتی ہے۔

ف پس خالق عزوجل جو ہر ایک چیز و ہر فعل کا پیدا کرنے والا ہے اس نے ظاہر میں زمین و بیل میں سے ہر ایک میں یہ پیدائش فرمائی ہے اور ہر ایک کے واسطے اس کا فعل اپنے طور پر مستقل ہے۔ فلو يتجانسا فتعذر ان يجعل تلبية لها۔ پس دونوں منفعتیں ایک جنس سے نہ ہوتیں تو ممکن نہ ہوا کہ بیلیوں کی منفعت کو زمین کی منفعت کے تابع قرار دیا جاوے۔

ف بلکہ ہر ایک خود مستقل ہے تو معلوم ہوا کہ بیلیوں کی شرط زمیندار کے ذمہ رکھنا مزارعت کے واسطے مفید ہے۔ بخلاف العامل۔ بخلاف کاشتکار کے ف کہ اس کے ذمہ فقط بیلیوں کی شرط بھی جائز ہے کہ بیل اس کے کام کے آلہ ہیں۔ تو اس کے تابع ہیں۔ لانه تجانست المنفعتان فجعلت بالغة لمنفعة العامل اس واسطے کہ بیلیوں کی منفعت اور کاشتکار کی منفعت دونوں ہم جنس ہیں تو بیلیوں کی منفعت کو کاشتکار کی منفعت کے تابع کر دیا گیا۔

ف کیونکہ کاشتکار کی منفعت جو تنہا ہونے وغیرہ کے کام میں اور بیلیوں کے ذریعہ سے یہ کام ہوتے ہیں تو جیسے صلاحیت کاشتکار میں ہے ویسی ہی بیلیوں میں ہے۔ اس بیان سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ ہم جنس وغیر ہم جنس پہچاننے کے واسطے قاعدہ ضابطہ یہ ہے کہ جو منفعت کہ قوت حیوانیہ سے صادر ہو وہ ایک جنس ہے اور جو غیر قوت حیوانیہ ہو وہ غیر جنس ہے، پس زمین کی منفعت اور بیل کی منفعت باہم دونوں غیر جنس ہیں بخلاف بیل و کاشتکار کے۔ مع۔ حاصل یہ ہوا کہ جب اس صورت چہارم میں بیل کی منفعت کو زمین کے تابع نہیں کر سکتے ہیں اور تخم بذمہ کاشتکار ہیں۔ تو تخم والے نے زمین کو اجارہ پر لیا اور چونکہ بیل یہاں غیر جنس ہونے سے زمین کے تابع نہیں ہو سکتے ہیں تو اس نے بیل کو بھی مستقل طور پر بعض بعض پیداوار کے اجارہ پر لیا اور یہ باطل ہے کیونکہ یہ مشروع میں وارد نہیں ہے تو مزارعت بھی باطل ہے اور توضیح یہ ہے کہ مزارعت ابتداء میں اجارہ ہوتی ہے اور انتہا میں شرکت ہوتی ہے، پھر اجارہ قرار پانا زمین کے منافع پر ہی یا کاشتکار و بیل کے منافع پر ہے، کیونکہ بعض حصہ پیداوار کے عوض مالک زمین نے کاشتکار کو اجارہ لیا یا کاشتکار نے زمین کو اجارہ لیا اور اس کا مدار تخم پر ہے پس اگر تخم از جانب مالک ہوں تو اس نے کاشتکار کو اجارہ پر مقرر کیا اور اگر تخم از جانب کاشتکار ہوں تو اس نے زمین کو اجارہ پر لیا، اور قیاس اگرچہ اس کو مقتضی نہ تھا۔

لیکن ہم نے نص و تعال کی وجہ سے قیاس ترک کر دیا۔ اور یہ صورت میں یہ اجارہ بعوض بعض پیداوار کے ہے یعنی بالفعل مال اجارہ معدوم ہے، بلکہ بشرط یہ کہ اسی اجارہ کے ذریعہ سے جو آخر حاصل ہو گا اسی کا ایک جزو بطور عوض دیا جائے گا، جب یہ معلوم ہو چکا تو اب ہم کہتے ہیں کہ اصل میں زمیندار کی جانب زمین ہے اور کاشتکار کی جانب خود اس کا کام ہے اور ان کے ساتھ میں تخم و بیل ملائے جاتے ہیں، پس ان کا ملانا ضرور ایسے طور پر ہونا چاہیے کہ اصل کے تابع یا آلہ ہو جاوے اور یہ نہیں کہ مستقل طور پر بیل کا اجارہ لینا لازم آوے کیونکہ کاشتکار کو اجارہ لینا تو بذریعہ نص کے جائز ہو گیا، اور بیل کو اس طرح اجارہ لینا مستقل طور سے ثبوت نہیں ہے تو اس کی چند صورتیں ہیں۔ اول یہ کہ زمیندار نے اپنی طرف سے بیج دیئے تو وہ اجارہ لینے والا ہوا، پس زمین و بیج اس کی طرف سے ہیں اور اس نے کاشتکار کو مع بیل کے بعوض بعض پیداوار کے اجارہ لیا تو بیل کا اجارہ لینا فاسد ہوتا، لیکن کاشتکار کے واسطے وہ بطور آلہ کے ہے جیسے درزی کے واسطے سوئی ہوتی ہے کیونکہ کاشتکار و بیل کی منفعت ہم جنس میں تو بیل تابع ہو کر اجارہ میں داخل ہو گئے۔ دوم یہ کہ کاشتکار نے زمین اجارہ لی اس طرح کہ تخم اپنی جانب سے رکھے پس اپنے تخم و بیل و کام سے اُس نے زراعت کی تو یہ بلا تردد جائز ہے کیونکہ زمیندار کی طرف سے فقط زمین ہے۔ سوم یہ کہ مالک زمین نے کاشتکار کو اجارہ لیا لیکن فقط کاشتکار کو لیا اور اس کے ساتھ کچھ نہیں ہے، کیونکہ زمیندار نے بیج و بیل اپنی طرف سے دیئے تو اپنے آلات و اسباب سے کام لینے کے لیے کاشتکار کو مزدور کیا اور یہ بھی بلا تردد جائز ہے، جیسے دوسری صورت ہے چہارم یہ کہ اول کا برعکس ہوا، یعنی زمیندار سے کاشتکار نے اس کی زمین اجارہ لی اس طرح کہ کاشتکار نے تخم اپنی طرف سے دیئے مگر زمین کے ساتھ اس نے بیل بھی لینے تو ہم کہتے ہیں کہ بیل یہاں تابع نہیں ہو سکتے ہیں، اس واسطے کہ زمین کی منفعت دیگر ہے اور اجارہ لینا بنظر منفعت ہوا کرتا ہے، ہاں کاشتکار کے تابع البتہ بیل ہو سکتے ہیں تو اس صورت میں لازم آیا کہ کاشتکار نے بعوض بعض حصہ پیداوار کے زمین کو اور بیلوں کو اجارہ لیا لیکن زمین کو اس طرح اجارہ لینا تو بدلیل نص و تعال کے جائز معلوم ہوا اگرچہ قیاس نہیں پہنچتا ہے اور بیل کو اس طرح اجارہ لینا نص و تعال میں مذکور نہیں ہے تو وہ قیاس کے تحت میں آیا اور قیاس اس کو مقتضی نہیں ہے تو بیل کا بدولن تابع ہونے کے اس طرح اجارہ لینا باطل ہے تو زمین دار سے زمین کے ساتھ بیل کو اس طرح اجارہ لینا اور اس طرح مزارعت قرار دینا باطل ہے اور یہ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں کہ کاشتکار کے ساتھ اس کے بیلوں کو اجارہ لینا اس وجہ سے جائز ہو گیا تھا کہ بیل وہاں کاشتکار کے تابع ہو سکتے تھے اور یہاں زمین کے تابع نہیں ہو سکتے تھے۔ م۔ و ہمتا و جہان اخراں لہذا ذکر ہوا اور یہاں دو صورتیں دیگر ہیں جن کو مصنف نے بیان نہیں کیا۔

ف یعنی مزارعت فاسدہ صرف چوتھی صورت مذکورہ میں منحصر نہیں، بلکہ دو صورتیں اور بھی ہیں۔ احدہما ان یکون البذر لاحدہما ایک صورت یہ ہے کہ تخم ایک کی طرف سے ہوں۔

ف یعنی کاشتکار کی طرف سے فقط بیج ہوں تو ضرور ہوا کہ اس نے زمیندار سے اجارہ لیا۔ والارض والبقر والعمل لاخذ اور زمین و بیل و کام یہ سب دوسرے کی طرف سے ہوں۔

ف یعنی زمیندار کی طرف سے ہیں۔ وانہ لایجوز لانه یتبہ شریکۃ بین البذر والعمل والجدید بہ الشرع اور یہ نہیں جائز ہے اس واسطے کہ یہ تخم و کام میں شریکت ہو کر تمام ہوتی ہے، حالانکہ اس کے حجاز کے ساتھ کوئی دلیل شرعی وارد نہیں ہوتی ہے۔ ف کیونکہ تخم والے نے جب زمین کو اجارہ پر لیا تو زمیندار کو لازم آیا کہ زمین اس کے قبضہ میں بغیر تعلق کے سپرد کرے حالانکہ یہاں زمیندار خود عامل ہے۔ تو اجارہ باطل ہوا۔ قاضیخان نے مشرح جامع صغیر میں کہا کہ

ابو یوسف سے نوادریں روایت سے کہ یہ جائز ہے۔ ع۔ والثانی ان یجمع بین البذر والبقر اور دوسری صورت یہ کہ تخم و بیل میں جمع کرے۔ ف یعنی کاشتکار کی طرف سے تخم و بیل ہوں اور زمیندار کی طرف سے زمین و کام ہو اس واسطے کہ جس کی طرف سے تخم ہیں، اسی نے زمین کو اجارہ پر لیا اور جب زمیندار نے اپنے ذمہ کام رکھا تو زمین سپرد ہی نہیں کی۔ وائے لایجوز ایضا اور یہ صورت بھی نہیں جائز ہے۔ لائے لایجوز عند الانفساد فكذا عند الاجتماع۔ اس واسطے کہ تنہا ہونے کی صورت میں نہیں جائز ہے تو مجتمع ہونے میں بھی نہیں جائز ہے۔

ف یعنی مثلاً ایک طرف سے فقط تخم ہوں یا فقط بیل ہوں اور باقی دوسرے کی طرف سے ہوں تو جائز نہیں ہے پس اگر تخم و بیل مجتمع ہو کر ایک طرف سے ہوں یا فقط بیل ہوں اور باقی دوسرے کی طرف سے ہوں تو بھی جواز ندارد ہے۔ اب رہا یہ سوال کہ ان دونوں صورتوں میں جب مزارعت فاسد ہے حالانکہ دو شخصوں نے تعاون سے اسی طور پر مزارعت کی تو غلہ و پیداوار کی نسبت کیا حکم ہو گا۔ اس کے جواب میں فرمایا کہ۔ والخارج فی الوجهین لصاحب البذر فی روایۃ اعتباراً بما ساء المزارعات الفاسدة۔ دونوں صورتوں فاسدہ میں جو کچھ پیداوار ہو ایک روایت میں سب بیج والے کی ہوگی، بقیاس دیگر مزارعات فاسدہ کے۔ ف کہ شرائط مذکورہ سابق میں کسی شرط کے خلل سے جو مزارعت فاسد ہو جاوے یہی حکم ہے کہ جس کے بیج ہیں کل کھیتی اسی کے واسطے ہوتی ہے اور دوسرے کو اس کا اجر المثل ملتا ہے اگرچہ پیداوار کچھ نہ ہو۔ بسوط میں کہا کہ دونوں صورتوں میں مالک زمین نے بیج والے کو زمین سپرد نہ کی تو اس کو اجر المثل اپنی زمین کا کیوں ملے گا۔ اور جواب لکھا کہ جب بیج والے کو کل کھیتی مل گئی تو زمین اس کو حکماً مل گئی اور کام کرنے والے کی منفعت بھی سپرد ہو گئی اور اسی طرح اگر زمین میں کچھ پیداوار نہ ہو تب بھی اجر المثل ملے گا کیونکہ کام کرنے والے نے اپنا کام اس کی اجازت و حکم سے کر دیا۔ ع۔ کہ یہ تو ایک روایت ہے کہ کل کھیتی اُس شخص کی جس کے بیج ہوں۔ و فی روایت لصاحب الارض اور دوسری روایت میں کل کھیتی اُس شخص کی ہوگی جس کی زمین ہے و بصیر مستقرضاً للبدار اور وہ بیجوں کا قرض لینے والا ہو جائے گا۔

ف گویا اس نے بیج والے سے تخم قرض لے کر زمین میں خود پونے یا اس کی زمین میں پونے گئے۔ لیکن قرض میں قبضہ شرط ہے لہذا فرمایا۔ قال بضالہ باتصالہ بارضہ وہ تخم پر قبضہ کرنے والا بائین طور ہو جائے گا کہ اس کی زمین سے متصل ہوگی ف اور واضح ہو کہ بظاہر روایت اول ازج ہے لیکن صدر شہید نے فرمایا کہ بیجوں والا اس پیداوار میں سے بقدر بیجوں و خرچہ کے لے کر باقی کو صدقہ کر دے۔ ع۔ قال ولا تصح المزارعة الا علی مداة معلومة لما بینا۔ قدوری نے لکھا کہ مزارعت نہیں صحیح ہوتی مگر مدت معلومہ پر پوجہ مذکورہ بالا۔ ف جو ہم نے شرط ثالث میں بیان کی ہے۔ وان یکون الخارج متانفا بینہما تحقیقاً یعنی الشریکۃ اور اس طور پر کہ پیداوار دونوں میں شائع ہوتا کہ معنی شرکت کے متحقق ہوں۔

ف یعنی دونوں میں بطور نصف نصف یا تین تہائی وغیرہ۔ حصص کی شرکت شائع ہونا چاہیے۔ فان شرطاً لاحد ہما تفسراناً مسماة فہی باطلہ پس اگر دونوں نے متفق ہو کر ایک کے واسطے کچھ تقبیر معلومہ شرط کیے تو مزارعت باطل ہے ف مثلاً کہا کہ ہم نے باہم مزارعت اس شرط پر کی کہ مالک یا کاشتکار کے واسطے پیداوار میں سے پچاس تفسیریں یا ہم نے نصفاً نصف پیداوار پر مزارعت کی اس شرط سے کہ فلاں کے واسطے پچیس تفسیر بھی ہیں تو باطل ہے کیونکہ یہ حصہ خاص اسی شخص کے واسطے ہو گیا لان بہ ینقطع الشریکۃ لان الارض ہما ہالا ینخرج الا هذا القدر کیونکہ ایسی شرط سے شرکت پیداوار منقطع ہو جائے گی، اس لیے کہ شائد زمین اسی قدر نکالے یعنی صرف پیداوار اسی قدر ہو۔

ف تو شرکت ندارد ہے بلکہ یہی شخص اس پیداوار کے واسطے خاص ہے۔ وصار کاشتکاراً دراہم معدودۃ

لیکن ہم نے نص و تعال کی وجہ سے قیاس ترک کر دیا۔ اور ہر صورت میں یہ اجارہ بعوض بعض پیدار کے ہے یعنی بالفعل مال اجارہ معدوم ہے، بلکہ بشرط یہ کہ اسی اجارہ کے ذریعہ سے جو آخر حاصل ہو گا اسی کا ایک جزو بطور عوض دیا جائے گا، جب یہ معلوم ہو چکا تو اب ہم کہتے ہیں کہ اصل میں زمیندار کی جانب زمین ہے اور کاشتکار کی جانب خود اس کا کام ہے اور ان کے ساتھ میں تخم و بیل ملائے جاتے ہیں، پس ان کا ملانا ضرور ایسے طور پر ہونا چاہیے کہ اصل کے تابع یا آلہ ہو جاوے اور یہ نہیں کہ مستقل طور پر بیل کا اجارہ لینا لازم آوے کیونکہ کاشتکار کو اجارہ لینا تو بذریعہ نص کے جائز ہو گیا، اور بیل کو اس طرح اجارہ لینا مستقل طور سے ثبوت نہیں ہے تو اس کی چند صورتیں ہیں۔ اول یہ کہ زمیندار نے اپنی طرف سے بیج دیئے تو وہ اجارہ لینے والا ہوا، پس زمین و بیج اس کی طرف سے ہیں اور اس نے کاشتکار کو مع بیل کے بعوض بعض پیدار کے اجارہ لینا تو بیل کا اجارہ لینا فاسد ہوتا، لیکن کاشتکار کے واسطے وہ بطور آلہ کے ہے جیسے درزی کے واسطے سوئی ہوتی ہے کیونکہ کاشتکار و بیل کی منفعت ہم جنس میں تو بیل تابع ہو کر اجارہ میں داخل ہو گئے۔ دوم یہ کہ کاشتکار نے زمین اجارہ لی اس طرح کہ تخم اپنی جانب سے رکھے پس اپنے تخم و بیل و کام سے اُس نے زراعت کی تو یہ بلا تردد جائز ہے کیونکہ زمیندار کی طرف سے فقط زمین ہے۔ سوم یہ کہ مالک زمین نے کاشتکار کو اجارہ لینا لیکن فقط کاشتکار کو لینا اور اس کے ساتھ کچھ نہیں ہے، کیونکہ زمیندار نے بیج و بیل اپنی طرف سے دیئے تو اپنے آلات و اسباب سے کام لینے کے لیے کاشتکار کو مزدور کیا اور یہ بھی بلا تردد جائز ہے، جیسے دوسری صورت ہے چہارم یہ کہ اول کا برعکس ہوا، یعنی زمیندار سے کاشتکار نے اس کی زمین اجارہ لی اس طرح کہ کاشتکار نے تخم اپنی طرف سے دیئے مگر زمین کے ساتھ اس نے بیل بھی لیتے تو ہم کہتے ہیں کہ بیل یہاں تابع نہیں ہو سکتے ہیں، اس واسطے کہ زمین کی منفعت دیگر ہے اور اجارہ لینا بنظر منفعت ہوا کرتا ہے، ہاں کاشتکار کے تابع البتہ بیل ہو سکتے ہیں تو اس صورت میں لازم آیا کہ کاشتکار نے بعوض بعض حصہ پیدار کے زمین کو اور بیلوں کو اجارہ لینا لیکن زمین کو اس طرح اجارہ لینا تو بدلیل نص و تعال کے جائز معلوم ہوا اگرچہ قیاس نہیں پہنچتا ہے اور بیل کو اس طرح اجارہ لینا نص و تعال میں مذکور نہیں ہے تو وہ قیاس کے تحت میں آیا اور قیاس اس کو مقتضی نہیں ہے تو بیل کا بدون تابع ہونے کے اس طرح اجارہ لینا باطل ہے تو زمین دار سے زمین کے ساتھ بیل کو اس طرح اجارہ لینا اور اس طرح مزارعت قرار دینا باطل ہے اور یہ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں کہ کاشتکار کے ساتھ اس کے بیلوں کو اجارہ لینا اس وجہ سے جائز ہو گیا تھا کہ بیل وہاں کاشتکار کے تابع ہو سکتے تھے اور یہاں زمین کے تابع نہیں ہو سکتے ہیں۔ فاقہد۔ م۔ و ہہنا و جہان اخراں لہذا ذکر ہما اور یہاں دو صورتیں دیگر ہیں جن کو مصنف نے بیان نہیں کیا۔

ف یعنی مزارعت فاسدہ صرف چوتھی صورت مذکورہ میں منحصر نہیں، بلکہ دو صورتیں اور بھی ہیں۔ احد ہما ان یکون البذر لاحد ہما ایک صورت یہ ہے کہ تخم ایک کی طرف سے ہوں۔

ف یعنی کاشتکار کی طرف سے فقط بیج ہوں تو ضرور ہوا کہ اس نے زمیندار سے اجارہ لینا۔ والارض والبقر والعمل لاخر اور زمین و بیل و کام یہ سب دوسرے کی طرف سے ہوں۔

ف یعنی زمیندار کی طرف سے ہیں۔ وانہ لا یجوز لافہ یتبہ شریکۃ بین البذر والعمل ولو یدر بہ الشرع اور یہ نہیں جائز ہے اس واسطے کہ یہ تخم و کام میں شریکت ہو کر تمام ہوتی ہے، حالانکہ اس کے جواز کے ساتھ کافی دلیل شرعی وارد نہیں ہوئی ہے۔ ف کیونکہ تخم والے نے جب زمین کو اجارہ پر لینا تو زمیندار کو لازم آیا کہ زمین اس کے تصرف میں بغیر تعلق کے سپرد کرے حالانکہ یہاں زمیندار خود مال ہے۔ تو اجارہ باطل ہوا۔ قاضیون نے شرح جامع مغیر میں کہا کہ

ابو یوسف سے نواد میں روایت ہے کہ یہ جائز ہے۔ ع۔ والثانی ان یجمع بین البذر والبقر اور دوسری صورت یہ کہ تخم و بیل میں جمع کرے۔ ف یعنی کاشتکار کی طرف سے تخم و بیل ہوں اور زمیندار کی طرف سے زمین و کام ہو اس واسطے کہ جس کی طرف سے تخم ہیں، اسی نے زمین کو اجارہ پر لیا اور جب زمیندار نے اپنے ذمہ کام رکھا تو زمین سپرد ہی نہیں کی۔ وانہ لا یجوز ایضا اور یہ صورت بھی نہیں جائز ہے۔ لانہ لا یجوز عند الانفساد فکذا عند الاجتماع۔ اس واسطے کہ تنہا ہونے کی صورت میں نہیں جائز ہے تو مجتمع ہونے میں بھی نہیں جائز ہے۔

ف یعنی مثلاً ایک طرف سے فقط تخم ہوں یا فقط بیل ہوں اور باقی دوسرے کی طرف سے ہوں تو جائز نہیں ہے پس اگر تخم و بیل مجتمع ہو کر ایک طرف سے ہوں یا فقط بیل ہوں اور باقی دوسرے کی طرف سے ہوں تو بھی حوازی نداد ہے۔ اب رہا یہ سوال کہ ان دونوں صورتوں میں جب مزارعت فاسد ہے حالانکہ دو شخصوں نے تاوان سے اسی طور پر مزارعت کی تو غلہ و پیداوار کی نسبت کیا حکم ہوگا۔ اس کے جواب میں فرمایا کہ۔ والخارج فی الوجهین لصاحب البذر فی روایۃ اعتبارا بسائدا المزارعات الفاسدة۔ دونوں صورتوں فاسدہ میں جو کچھ پیداوار ہو ایک روایت میں سب بیج والے کی ہوگی، بقیاس دیگر مزارعات فاسدہ کے۔ ف کہ شرائط مذکورہ سابق میں کسی شرط کے خخل سے جو مزارعت فاسد ہو جاوے یہی حکم ہے کہ جس کے بیج ہیں کل کھیتی اسی کے واسطے ہوتی ہے اور دوسرے کو اس کا اجر المثل ملتا ہے اگرچہ پیداوار کچھ نہ ہو۔ بسوط میں کہا کہ دونوں صورتوں میں مالک زمین نے بیج والے کو زمین سپرد نہ کی تو اس کو اجر المثل اپنی زمین کا بیلوں ملے گا۔ اور جواب لکھا کہ جب بیج والے کو کل کھیتی مل گئی تو زمین اس کو حکماً مل گئی اور کام کرنے والے کی منفعت بھی سپرد ہو گئی اور اسی طرح اگر زمین میں کچھ پیداوار نہ ہو تب بھی اجر المثل ملے گا کیونکہ کام کرنے والے نے اپنا کام اس کی اجازت و حکم سے کر دیا۔ ع۔ یہ تو ایک روایت ہے کہ کل کھیتی اُس شخص کی جس کے بیج ہوں۔ و فی روایت لصاحب اللدض اور دوسری روایت میں کل کھیتی اُس شخص کی ہوگی جس کی زمین ہے و بصیر مستقرضا للبدار اور وہ بیجوں کا قرض لینے والا ہو جائے گا۔

ف گویا اس نے بیج والے سے تخم قرض لے کر زمین میں خود بونے یا اس کی زمین میں بونے گئے۔ لیکن قرض میں قبضہ شرط ہے لہذا فرمایا۔ قالضالہ یا تصالہ بارضہ وہ تخم پر قبضہ کرنے والا باہن طور ہو جائے گا کہ اس کی زمین سے متصل ہوگی ف اور واضح ہو کہ بظاہر روایت اول ازج ہے لیکن صدر شہید نے فرمایا کہ بیجوں والا اس پیداوار میں سے بقدر بیجوں و خرچہ کسے کہ باقی کو صدقہ کر دے۔ ع۔ قال ولا تصح المزارعة الاعلی مداة معلومة لما بینا۔ قدوری نے لکھا کہ مزارعت نہیں صحیح ہوتی مگر مدت معلومہ پر لوجہ مذکورہ بالا۔ ف جو ہم نے شرط ثالث میں بیان کی ہے۔ وان یکون الخارج متانعا بینہما تحقیقا یعنی الشریکۃ اور اس طور پر کہ پیداوار دونوں میں شائع ہوتا کہ معنی شریکۃ کے متحقق ہوں۔

ف یعنی دونوں میں بطور نصف نصف یا تین تہائی وغیرہ۔ حصص کی شریکۃ شائع ہونا چاہیے۔ فان شرطاً لاحد ہما تفراناً مسماة فیہ باطلہ پس اگر دونوں نے متفق ہو کر ایک کے واسطے کچھ تقیز معلومہ شرط کیے تو مزارعت باطل ہے ف مثلاً کہا کہ ہم نے باہم مزارعت اس شرط پر کی کہ مالک یا کاشتکار کے واسطے پیداوار میں سے ہچاس قفیر ہیں یا ہم نے نصفاً نصف پیداوار پر مزارعت کی اس شرط سے کہ فلاں کے واسطے ہچیس قفیز بھی ہیں تو باطل ہے کیونکہ یہ حصہ خاص اسی شخص کے واسطے ہو گیا لان بیہ ینقطع الشریکۃ لان الارض عساہا لا یخرج الا هذا القدر کیونکہ ایسی شرط سے شریکۃ پیداوار منقطع ہو جائے گی، اس لیے کہ شانہ زمین اسی قدر نکالے یعنی صرف پیداوار اسی قدر ہو۔

ف تو شریکۃ نداد ہے بلکہ یہی شخص اس پیداوار کے واسطے خاص ہے۔ و صار کاشتراط دراہم معدودۃ

لاحدھما فی المقاریۃ۔ اور یہ ایسا ہو گیا جیسے مضاربت میں کسی ایک کے واسطے درہم معدود شرط کیے گئے۔

ف مشارب المال نے کہا کہ میں نے یہ سزا درہم تھے نصف نفع کی مضاربت پر اس شرط سے دیتے کہ نفع میں سے میرے لیے یا تیرے لیے سو درہم زائد ہیں تو یہ مضاربت اس وجہ سے فاسد ہوتی ہے کہ منفعت میں شرکت منقطع ہو گئی کیونکہ شائد کل منفعت اسی قدر ہو جو ایک کے واسطے مشروط ہے، علاوہ بریں اس مقدار میں شرکت نداد ہے۔ وکذا اذا شرط ان یرفع صاحب البذر بذرا ویكون الباقی بینہما نصفین۔ اور اسی طرح اگر زمیندار کا شتکار نے یہ شرط لگائی کہ جس کی طرف سے بیج ہوں وہ پیداوار سے اپنے بیج نکال لے اور جو باقی رہے وہ دونوں کے درمیان نصفاً نصف ہو۔

ف یا تمین تہائی ہو جو کچھ شرط کریں تو یہ شرط یعنی بیج نکال لینے کی شرط بھی مفسد ہے۔ لانه یودی الی قطع الشریکۃ فی بعض معین۔ اس واسطے کہ بیجوں کی مقدار نکال لینے کی شرط کا انجام یہ ہوتا ہے۔ کہ اس جزو معین میں شرکت نداد ہو۔

ف جب کہ پیداوار اس سے زائد ہے۔ اونی جمیعہ بان لستخرج الاقدار البذر۔ یا کل پیداوار میں شرکت منقطع ہو بایں طور کہ زمین میں سوائے بیجوں کی مقدار کے کچھ پیدا نہیں ہوا۔

ف توکل پیداوار یہی شخص لے گیا جس کے بیج ہیں اور شرکت نداد ہوئی۔ و صار کما اذا شرط ارفع الخراج والارض خراجیۃ وان یكون الباقی بینہما۔ اور یہ شرط ایسی ہو گئی جیسے خراجی زمین ہونے کی صورت میں دونوں نے یہ شرط لگائی کہ خراج اس کے پیداوار سے نکل لیا جاوے اور باقی دونوں میں مشترک ہو۔

ف پس اگر خراج بٹائی ہوتا یعنی پیداوار سے جو تھائی یا پانچواں حصہ وغیرہ تو جو کچھ پیدا ہوتا اس میں سے یہ حصہ نکال کر باقی مشترک ہوتا اور یہ جائز تھا اور جب خراج میں بیچاس من وغیرہ کوئی خاص مقدار مقرر ہے اور اس کو نکال کر باقی میں شرکت کھڑائی تو فاسد ہے کیونکہ شائد پیداوار فقط اسی قدر ہو۔ بالجملہ فباو اسی بنا پر ہوا کرتا ہے کہ کوئی مقدار معین نکال لینے کی شرط ہو خواہ بیجوں والا شرط کرے یا خراج معین ہو یا غیر ذلک کوئی شرط ہو۔ بخلاف ما اذا شرط صاحب البذر عشر الخراج لنفسه او للآخر والباقی بینہما۔ بخلاف اس کے اگر منہائی غیر معین ہو مثلاً بیجوں والے نے اپنے واسطے یا کسی غیر کے واسطے پیداوار کا دسواں حصہ نکال کر باقی دونوں میں مشترک شرط کیا تو یہ جائز ہے۔ لانه معین مشاع فلا یودی الی قطع الشریکۃ اس واسطے کہ دسواں حصہ تو ایک جزو معلوم مگر مشاع ہے تو شرکت قطع ہونے تک نہ ہوتی نہیں پہنچاتا ہے۔

ف کیونکہ جو کچھ پیدا ہوا اس میں سے دسواں نکالا جاوے تو باقی مشترک رہے گا۔ کما اذا شرط ارفع الخراج الباقی بینہما والارض عشریۃ۔ جیسے زمین عشری ہوئے کی صورت میں دونوں نے شرط کی کہ عشر نکال دینے کے بعد باقی دونوں میں مشترک ہو ف تو یہ جائز ہے۔ و علی ہذا اگر خراج بھی پیداوار کا کوئی حصہ مشاع ہو تو اس کو نکال کر باقی مشترک ہونے کی شرط جائز ہے وکذا ان شرط ما علی الما ذیانات والسواقی اور اسی طرح اگر دونوں نے جو کچھ کہ ماذیانات وسواقی پر ہے شرط کیا۔ معنا لاحدھما۔ اس کے معنی یہ کہ دونوں میں سے ایک کے واسطے شرط کیا۔

ف یعنی دونوں نے مزارعت میں شرط لگائی کہ جو کچھ کھیتی کی ماذیانات یا سواقی پر جمی وہ زمیندار یا شتکار کے واسطے مان ہے تو یہ شرط بھی مفسد ہے سواقی جمع ساقیہ وہ پتلی نالیوں جن کے ذریعہ سے پانی رواں ہو کر کپڑوں میں جاتا ہے اور ماذیانات اس سے بڑی نالیوں ہوتی ہیں اور چونکہ پانی سے سیراب رہتی ہیں تو ان کے کنارے کھیتی خوب جمتی ہے پس یہ کھیتی خاص کر کسی ایک کے واسطے شرط کی پس فاسد ہے۔ لانه اذا شرط لاحدھما ندرع موضع معین اقضی ذلک الی قطع الشریکۃ لانه لایخرج الامن ذلک الموضع۔ اس وجہ سے کہ دونوں میں سے کسی ایک کے واسطے کسی

خاص مقام کی کھیتی شرط کی تو یہ قطع شرکت تک نوبت پہنچا دے گی اس واسطے کہ شائد کھیتی سوائے اس مقام کے کسی جگہ نہ ہے۔
ف پس حاصل یہ ہو کہ تعین خواہ مقدار معلوم کی راہ سے ہو خواہ کسی مقام کا پیداوار سے ہو مفسد ہے کیونکہ شائد اس مقام کے سوائے کھیتی نہ ہے تو شرکت نہ ہے گی۔ وعلیٰ هذا اذا شرط لاحدہما ما یخرج من ناحیة معینة ولا ینخرج من ناحیة ۲ اخری وعلیٰ ہذا القیاس اگر ایک کے واسطے زمین کی ایک جانب معین کی پیداوار اور دوسرے کے واسطے دوسری جانب کی پیداوار شرط کی۔

ف مثلاً زمین کے دو حصے کر کے کہا کہ تیرے واسطے مشرقی جانب سے وسط تک اور میرے لیے مغربی جانب سے وسط تک کی پیداوار ہوگی تو یہ بھی فاسد ہے، کیونکہ شائد پیداوار صرف ایک ہی جانب ہو۔ واضح ہو کہ حدیث رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ جس میں کراہ الارض سے ممانعت مروی ہوئی ہے اور ہم نے اوپر مفصل ذکر کی اس کے بعض طرق میں یہ خود مصرح ہے کہ اس زمانہ میں لوگوں کے درمیان مزارعت کا یہی طریقہ مروج تھا کہ ایک کے واسطے ایک ٹکڑا خاص کرتے تھے اور یہ ایک قسم کا قمار تھا، حتیٰ کہ کبھی اس ٹکڑے میں قوب پیدا ہوتا اور باقی زمین بے کار ہو جاتی تھی اور کبھی برعکس ہوتا تھا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے قمار سے منع فرمایا اور سابق میں روایت مذکور ہو چکی ہے فتذکرہ م۔ وکذا اذا شرط التین نصفین وللب لاحدہما بعینہ اور اسی طرح اگر شرط لگائی کہ بھوسا تو دونوں میں نصفاً نصف ہو اور ورنہ فقط اس شخص کے واسطے ہو۔

ف مثلاً صاف اناج فقط ینبذ کے لیے یا خاصہ کا شکار کے لیے ہے اور بھوسہ دونوں میں مشترک ہے تو مزارعت فاسد ہے۔ لانہ لیودی الی قطع الشکرہ فیما هو المقصود کیونکہ ایسی شرط کا نتیجہ ایسے امر میں قطع شرکت ہے جو اصلی مقصود ہے۔ وهو الحلب۔ اور وہ اناج ہے۔

ف یعنی مزارعت سے اصلی مقصود اناج حاصل کرنا اور شرط مذکور سے اسی میں قطع شرکت ہے۔ یہ طریقہ خود پیداوار میں تخصیص سے قطع شرکت کا ہوا۔ ولو شرط الحلب نصفین ولو یعرضنا للتین صحت اور اگر ایسا کیا کہ دونوں نے اناج میں شرکت نصفاً نصف کی شرط کی خواہ تین تہائی وغیرہ شائع جزو کی شرط کی) اور بھوسے کے بیان سے کچھ تعرض نہ کیا تو عقد مزارعت صحیح رہے گا ف یعنی بھوسے کی شرکت کا کچھ ذکر نہیں کیا تو بھوسہ ایسی چیز نہیں ہے کہ اس میں قطع شرکت کے احتمال سے عقد مزارعت میں فساد آدے۔ لا شرطہا الشکرۃ فیما هو المقصود کیونکہ دونوں نے ایسی چیز میں جو اصلی مقصود ہے یعنی اناج اس میں شرکت شرط کر لی ف تو غیر مقصود میں شرکت شرط نہ کرنے سے فساد نہ ہوگا۔ پھر یہ اس وقت ہے کہ بھوسے کے بیان سے سکوت ہو۔ ثم التین یکون لصاحب البذر لانه تمام ملکہ وفي حقہ لا یحتاج اهل الشرط پھر بھوسہ اس صورت میں اس شخص کے واسطے ہو گا جس کی طرف سے بیج ہیں کیونکہ یہ اسی کی ملک سے پیدا ہوا ہے اور اس کے حق میں شرط کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ ف یعنی جب اس کی ملکیت سے پیدا ہوا ہے تو اس کا ہونے کے واسطے کچھ شرط کی ضرورت نہیں ہے۔ اگر کہا جاوے کہ دوسرے شخص کے واسطے نہیں ہو سکتا جس کے بیج نہیں ہیں تو جب بیج والے کے واسطے شرط نہ ہو تو دوسرے کے واسطے احتمال ہے پس فساد ہوگا۔ جواب دیا کہ۔ والمفسد هو الشرط وهذا سکوت عنہ۔ عقد کو فاسد کرنے والی تو شرط ہے اور یہاں شرط سے سکوت ہے۔

ف تو جب اس شخص کے لیے جس کے بیج نہیں ہیں بھوسا شرط نہیں کیا تو فساد بھی نہ ہوا اور جس کے بیج ہیں اس کے لیے شرط کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ وقال مشایخ بلخ رحمہم اللہ تعالیٰ التین بینہما ایضاً۔ اور مشایخ بلخ رحمہم اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ بھوسا بھی ان دونوں میں نصفاً نصف ہوگا۔ اعتبار الحرف فیما لم ینص علیہ المتعاقدان۔ اس واسطے کہ

جس امر کو دونوں عقد کرنے والوں نے صریح نہیں بیان کیا اس میں عرف معتبر ہے کہ دونوں میں مشترک ہوتا ہے۔

ف اور اشتباہ کے وقت عرف پر حکم واجب ہوتا ہے۔ ولانہ تبع الحب والتبع یقوم بشرط الاصل۔ اور اس واسطے کہ بھوسا تو دانہ کے تابع ہے، یعنی دانہ اصل ہے اور تابع بھی اسی شرط کے ساتھ قائم ہوتا ہے جو اصل کی شرط ہے۔

ف اور اصل یعنی دانہ میں یہ شرط ہے کہ نصفاً نصف ہو تو بھوسے میں بھی یہی شرط قائم ہوگی۔ جیسے سردار لشکر یا آقا سفر میں کسی جگہ اقامت کی نیت کرے تو وہ اصل ہے اور تابع بھی اسی شرط اقامت پر اس کے تابع لوگ بھی مقیم ہو جاتے ہیں۔ ولو شرط الحب نصفین والتین لصاحب البذر صحت لانہ حکم العقد اور اگر دونوں نے پہلے شرط لگائی کہ اناج دونوں میں نصفاً نصف ہو اور بھوسا اس کے واسطے ہو جس کے بیج میں تو بھی مزارعت صحیح ہے اس واسطے کہ یہ تو عقد مذکور کا حکم ہے۔

ف یعنی یہ شرط لگانا ایسی شرط ہے کہ خود عقد اس کو مقتضی ہے حتیٰ کہ اگر شرط نہ لگائی جاوے تو بھی بیج والے کے واسطے بھوسا ہوگا۔ پس شرط کرنا کچھ مضر نہیں ہے، جیسے بیج میں یہ شرط لگائی کہ مشتری بیع پر قبضہ کرے کہ یہ مقتضائے عقد ہے وان شرط التین للآخر فسدت۔ اور اگر دونوں نے شرط لگائی کہ بھوسا اس شخص کے واسطے ہو جس کے بیج نہیں ہیں تو عقد مزارعت فاسد ہے ف کیونکہ یہ خلاف مقتضائے عقد ہے اور عقد کی مفسد ہے۔ لانہ شرط یودی الی قطع الشركة بان لا یخرج الا التین۔ اس واسطے کہ یہ ایسی شرط ہے کہ قطع شرکت تک نوبت پہنچاتی ہے، بایں طور کہ شائد زمین میں سوائے بھوسے کے کچھ پیدا نہ ہو۔

ف مثلاً کسی آفت سے دانہ نہ ہو بلکہ صرف چری و بھوسا رہ جاوے تو اس شرط سے یہ سب ایسے شخص کے واسطے ہو جائے گا، جس کے بیج نہیں ہیں بحالانکہ بدون شرط کے اس کو یہ استحقاق نہیں تو یہ شرط مفسد ہے۔ واستحقاق غیر صاحب البذر یا الشرط اور جس کی طرف سے بیج نہیں ہیں اس کو بھوسے کا استحقاق بوجہ شرط مذکور کے ہے۔

ف تو یہ شرط بھی مفسد ظہری برخلاف بیج والے کے کہ وہ بغیر شرط کے مستحق ہوتا ہے۔ یہاں تک تو مزارعت کے وجود صحیح فاسدہ و شرائط مفسدہ کا بیان ہوا۔ قل واذا صحت المزارعة فالخارج عن الشرط لصحة الالتزام۔ اور جب مزارعت صحیح ہو گئی تو جو کچھ پیداوار ہو وہ شرط کے موافق دونوں میں مشترک ہوگی کیونکہ دونوں نے جو التزام کیا ہے صحیح ہے۔ ف یہ اس وقت ہوگا کہ زمین میں پیداوار ہو۔ وان لم یخرج الارض شیئاً فلا شیئاً للعامل اور اگر مزارعت صحیحہ میں زمین سے کچھ پیدا نہ ہوا تو کام کرنے والے کے واسطے کچھ نہیں ہوگا۔

ف یعنی وہ کسی اجرت کا مستحق نہیں ہوگا۔ لانہ یستحقہ شركة۔ اس واسطے کہ کاشتکار تو جس چیز کا مستحق ہوتا تھا وہ شرکت کے طور پر مستحق ہوتا تھا۔ ف یعنی انجام و انتہاء میں جو کچھ پیداوار حاصل ہوتی تھی وہ دونوں میں مشترک ہوتی تھی۔ ع۔ اور شرکت اسی میں جو پیداوار ہو۔ ولا شركة فی غیر الخارج اور سوائے پیداوار کے غیر میں شرکت نہیں ہے۔ ف تو وہ کسی مال غیر سے اجرت کا مستحق نہ ہوگا۔ وان كانت اجارة فالاجرة مسوی قلا یستحق غیراً۔ اور اگر یہ اجارہ ہو تو اجرت بیان ہو گئی پس سوائے اجرت مسمی کے غیر کا مستحق نہ ہوگا۔

ف یعنی اگر کہا جاوے کہ مزارعت تو ابتداء میں اجارہ ہوتی ہے جس کے واسطے اجرت لازم ہے تو ہم جواب دیتے ہیں کہ ہاں اس اجارہ میں اجرت بیان ہو چکی اور وہ پیداوار سے نصف و چہارم وغیرہ کوئی حصہ مسمی ہے جو خلاف قیاس کی نص شرعی سے جائز ٹھہرا ہے تو وہ اس اجرت کے سوائے دوسری اجرت کا مستحق نہ ہوگا کیونکہ یہ اجارہ صحیح ہے بخلاف ما اذا فسدت۔ برخلاف اس کے جب مزارعت فاسدہ ہو۔

ف تو اجرت مسمی لازم نہ ہوتی بلکہ یہ مزارعت کے سوائے اجارہ ہو گیا جس میں اجرت مسمی نہیں، بلکہ اجرا المثل لازم ہوا تو اس کو پیداوار نہ ہونے کی صورت میں بھی استحقاق ہے۔ لان اجرا المثل فی الذمۃ ولا تفوت الذمۃ بعدم الخارج اس واسطے کہ اجرا المثل تو مستاجر کے ذمہ واجب ہوتا ہے اور پیداوار نہ ہونے سے جو اجرت کہ ذمہ واجب ہوتی تھی وہ معدوم نہ ہوگی۔ قال واذا فسدت فالخارج لصاحب البذر لانه نماز ملکہ اور جب مزارعت فاسد ہو تو کل پیداوار اس شخص کے واسطے ہوگی جس کے بیج تھے کیونکہ کھیتی اسی کی ملکیت کی بڑھا ور ہے۔

ف تو اس کے واسطے ہونے میں شرط کی ضرورت نہیں ہے۔ واستحقاق الآخر بالتسمیۃ اور دوسرے کا استحقاق بوجہ شرط و پیمانہ کے تھا۔ وقد فسدت حالانکہ تسمیہ فاسد ہوا۔

ف تو اس کا استحقاق بھی نہیں رہا۔ فیبقى التماکله لصاحب البذر۔ تو کل پیداوار اسی کے واسطے باقی رہی جس کے بیج ہیں۔ قال ولو کان البذر من قبل رب الارض فللعامل اجر مثله لایزاد علی مقدار ما شرط له اور اگر بیج از جانب مالک زمین ہوں (اور مزارعت فاسد ہوئی) تو کاشتکار کو اس کے کام کا اجرا المثل ملے گا جو اس کی مقدار مشروط سے زیادہ نہیں کیا جائے گا۔

ف یعنی مثلاً اس نے تہائی کی پٹائی پر مزارعت قبول کی تھی تو جب مزارعت فاسد ہونے کی وجہ سے اس کو واسطے اجرا المثل واجب ہوا تو دیکھا جاوے کہ پیداوار کی تہائی کس قدر ہے اور اس کا اجرا المثل کس قدر ہے پس اگر اجرا المثل اس پیداوار کی تہائی سے کم یا برابر ہو تو پورا اجرا المثل دیا جائے گا اور اگر اجرا المثل زائد ہو تو اس مقدار تہائی سے زیادہ نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ وہ اس مقدار پر راضی ہو چکا تھا، حتیٰ کہ اگر فساد مزارعت نہ ہوتا تو اس کو اسی قدر ملتا پس اب بھی اسی قدر دیا جائے گا۔ لانه رضی سقوط الزیادۃ اس واسطے کہ وہ زائد کے ساقط ہونے پر خود رضامند ہو چکا ہے۔ وهذا عند ابن حنیفہ و ابی یوسف اور یہ حکم امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک ہے۔ قال محمد بن احمد مثله بالغاما بلخ۔ اور امام محمد نے کہا کہ اس کے واسطے اجرا المثل پورا ملے گا چاہے جس قدر ہو۔

ف یعنی مزارعت کے مقدار مشروط کے برابر ہو یا زیادہ ہو۔ لانه استوفی منافعہ بعقد فاسد فیجب علیہ قیمتہا اذ لا مثل لها۔ اس واسطے کہ رب الارض نے کاشتکار کے منافع کو بھر پور حاصل کیا بذریعہ عقد فاسد کے تو رب الارض پر اس کے منافع کی قیمت واجب ہوگی کیونکہ ان منافع کا مثل نہیں ہے۔

ف تو لامحالہ قیمت واجب ہوگی۔ وقد مدت فی الاجارات۔ اور اجارات میں یہ مسئلہ گزر چکا ہے ف کہ اگر مثلاً ککڑیاں جمع کرنے میں شرکت کی اور شرکت فاسد ہوئی تو امام محمد کے نزدیک اجیر کو پوری اجرت ملے گی۔ جو ایسے کام کی اجرت ہوتی ہے۔ چاہے جس قدر ہوا اسی طرح یہاں بھی ہوا کیونکہ یہ بھی ککڑیاں جمع کرنے کے مثل اجارہ ہے، اس واسطے کہ پیداوار ہونے سے پہلے اجرت کچھ معلوم نہیں ہے۔ مع۔ یہ اس وقت کہ اجارہ فاسدہ میں بیج از جانب مالک زمین ہوں۔ وان کان من قبل العامل فلصاحب الارض اجر مثله ارضہ اور اگر کاشتکار کے جانب سے بیج ہوں (اور سب کھیتی کاشتکار کے واسطے ہوئی) تو مالک زمین کے واسطے اس کی زمین کا اجرا المثل ہوگا۔ لانه استوفی منافع الارض بعقد فاسد فیجب ردھا وقد تعدد۔ اس واسطے کہ کاشتکار نے بذریعہ عقد فاسد کے زمین کے منافع حاصل کیے تو ان منافع کا پھیر دینا اس پر واجب ہوا، حالانکہ منافع کا پھیر دینا محال ہے۔

ف تو اس کا عوض پھیرنا چاہیے اور عوض متعین نہیں ہے پس مثل یا قیمت ہے ولا مثل لها فیجب رد قیمتہا

اور حال یہ کہ منافع کے واسطے مثل نہیں ہے تو منافع کی قیمت پھیرنی واجب ہوئی۔ ف پھر آیا قیمت اسی قدر ہوگی جس قدر حصہ مزارعت پر عقد ہوا تھا یا جس قدر پہنچتی ہوگی واجب ہوگی چنانچہ فرمایا وہل یواد علی ما شرط من الخارج اور کیا اثر مثل اس مقدار سے زیادہ دیا جائے گا جو مالک زمین کے واسطے پیداوار میں سے مشروط تھا تو جواب دیا کہ۔ فہو علی الخلاف الذی ذکرنا۔ اس میں ایسا ہی اختلاف ہے جو ہم نے اوپر ذکر کیا۔ ف یعنی کاشتکار کی اجر المثل میں بیان کیا کہ امام ابوحنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک مقدار مسمی سے زائد نہیں دیا جائے گا اور امام محمدؒ کے نزدیک چاہے جس قدر ہو سب دیا جاوے یہی مالک زمین کے کرایہ زمین میں ہے۔ ولو جمع بین الارض والبقر حتی فسدت المزارعۃ اور اگر زمین و بیل کو جمع کیا حتی کہ مزارعت فاسد ہوگئی ف یعنی ایک طرف سے زمین و بیل ہیں اور دوسری طرف سے بیج و کام ہے پس چونکہ بیلوں کو زمین کے تابع کرنا ممکن نہیں تو مزارعت فاسد ہوئی تو تمام کھیتی اس شخص کی جس کے بیج ہیں گویا اس نے فاسد طریقہ سے زرعی زمین بیل سے اپنے بیجوں کو زراعت کا کام لیا۔ فعلى العامل اجر المثل الارض والبقر۔ پس کاشتکار پر زمین و بیلوں کا اجر المثل لازم ہوگا ہوا صحیح یہی حکم صحیح ہے ف یعنی بیلوں کے مقابلہ میں بھی اجر المثل ہوگا یعنی صحیح قول ہے۔ لان له مدخل فی الاجارۃ۔ اس واسطے کہ بیلوں کو بھی اجارہ میں مدخل ہے۔ وہی اجارۃ معنی اور مزارعت ازراہ معنی کے ایک قسم کا اجارہ ہے۔

ف یعنی بیل ایسی چیز ہیں کہ مستقل طور پر ان کو اجارہ لینا جائز ہے تو یہاں بھی اجارہ قرار دیا جاوے کیونکہ مزارعت بھی معنی میں اجارہ ہے۔ اور پیشتر مذکور ہوا کہ بیجوں و خرچہ سے زائد کا حکم کیونکر ہے اور اب مصنف نے ذکر فرمایا۔ و اذا استحق رب الارض الخارج لبذرک فی المزارعۃ الفاسدۃ طاب اجمیعۃ لان النماء حصل فی اس حق مملوکہ لہ اور جب مزارعت میں زمیندار بوجہ اپنے بیجوں کے تمام کھیتی کا مستحق ہوا تو اس کو کل حلال ہے، اس واسطے کہ بیجوں سے کھیتی کی بڑھاد اور اس کی زمین مملوکہ میں حاصل ہوتی ہے۔

ف اور اپنے بیجوں سے اپنی مملوکہ زمین میں جو بڑھاد حاصل ہوئی وہ سب حلال ہے۔ وان استحقه العامل اور اگر مزارعت فاسدہ میں اپنے بیجوں کی وجہ سے کاشتکار تمام کھیتی کا مستحق ہوا۔ اخذ قدر بذارۃ و قدر اجرا الارض تو وہ تمام میں سے اپنے بیجوں کی قدر اور اجرت زمین کی قدر لے لے۔ و تصدق بالفضل اور بڑھتی کھد کر دے۔ لان النماء بحصل من البذر۔ اس واسطے کہ نماز و بڑھاد تو بیجوں سے ہوتی ہے۔

ف اور اس نظر سے تمام کھیتی اس کی ملک ہوئی۔ ویخرج من الارض۔ اور اس کھیتی کی پیدائش زمین سے ہوتی ہے ف اور زمین اس کی مملوکہ نہیں ہے۔ نہ بطور ملکیت حقیقی اور نہ بطور اجارہ صحیح بلکہ مزارعت فاسدہ ہے وفساد الملك فی منافع الارض اوجب خبثا فیہ۔ اور زمین کے منافع میں ملکیت فاسدہ ہونے سے کھیتی میں ایک طرح کی نجاست و گندگی پیدا کر دی۔

ف اگرچہ بضرورت اس نے اجر المثل ادا کیا ہے۔ فمما سلم لہ بعوض طاب لہ پس کھیتی میں سے جس قدر اس کو بعوض حاصل ہوئی ہے وہ اس کو حلال پاکیزہ ہے ف تو بقدر زمین کی اجرت کے اور بقدر بیجوں کے لے لے و ما لا عوض لہ تصدق بہ۔ اور جس قدر کہ اس کو بلا عوض کے حاصل ہوئی اس کو صدقہ کر دے۔

ف پھر واضح ہو کہ عقد مزارعت اگرچہ صحیح ہو کچھ لازمی نہیں ہے بلکہ بیج والے کے حق میں ابتداء میں فسخ کا اختیار ہے۔ قل و اذا عقدت المزارعۃ فامتنع صاحب البذر من العمل لم یجبر علیہ۔ اور جب مزارعت قرار دی گئی پھر بیجوں والے نے کام کرنے سے انکار کر دیا تو وہ کام زراعت پر مجبور کیا جائے گا۔

لانہ لا یمکنہ المضی فی العقد الا بفرویلز ما اس واسطے کہ عامل کو عقد مذکور پورا کرنا بدون ضرر کے جو اس پر لازم آوے گا ممکن نہیں ہے۔ ف کیونکہ فی الحال بدون ضمانت کے اس کو اپنے بیج اس زمین میں ڈال دینے ہوں گے حالانکہ وہ انجام نہیں جانتا ہے تو فی الحال ضرر برداشت کرنا لازم ہے۔ فصار کما اذا استاجر اجیر الینہما دارا تو ایسا ہو گیا کہ جیسے ایک شخص نے اپنا گھر گرانے کے واسطے ایک شخص کو اجیر مقرر کیا۔

ف پھر نام ہو کر اس کام کے پورا کرانے سے انکار کیا تو اس پر جبر نہیں ہوگا، کیونکہ پورا کرنے میں بقا ہر اس کو ضرر برداشت کرنا لازم ہے۔ وان امتنع الذی لیس من قبلہ البذر اجبروا الحاکم علی الحمل۔ اور اگر دوسرے نے مزارعت کے موافق کام کرنے سے انکار کیا یعنی جس کی جانب سے بیج نہیں ہیں اس نے انکار کیا تو حاکم اس کو کام کرنے پر مجبور کرے گا۔ لانہ لا یلحقہ مالوقار بالعقد ضرر اس واسطے کہ عقد پورا کرنے میں اس کو کوئی ضرر لاحق نہیں ہوتا ہے ف بلکہ جو کچھ عقد میں مذکور ہوا ہے اسی قدر رہے گا۔ والعقد لازم بمنزلة الاجارة۔ اور یہ عقد بھی اس کے حق میں بمنزلہ اجارہ کے لازم ہے۔ الا اذا کان عذار یفسخ بہ الاجارة فیفسخ بہ المزارعة لیکن اگر عقد پورا نہ کرنے میں ایسا عذر ہو کہ جس کی وجہ سے عقد اجارہ فسخ کر دیا جاتا ہے تو اسی کی وجہ سے مزارعت بھی فسخ کر دی جائے گی ف خلاصہ یہ کہ جس کی طرف سے بیج ہیں وہ تو بدون کسی عذر مذکور کے انکار کا مجانب ہے اور جس کی طرف سے بیج نہیں ہیں اگر وہ انکار کرے تو دیکھا جاوے کہ اگر کسی ایسے عذر کی وجہ سے ہے جس سے اجارہ فسخ ہوا کرتا ہے تو اس کا انکار بھی جائز ہے اور عقد مذکور فسخ کر دیا جائے گا اور اگر ایسا عذر نہیں ہے تو اس پر عقد مزارعت پورا کرنے کے واسطے جبر کیا جائے گا یہ سب اس وقت کہ ابتداء ہو یعنی کام شروع نہیں ہوا ہے اور اگر کام شروع ہوا تو اس میں تفصیل ہیں قال ولو امتنع رب الارض والبذر من قبلہ اور اگر مالک زمین نے عقد مزارعت پورا کرنے سے انکار کیا حالانکہ بیج اسی کی طرف سے ہیں ف حتی کہ ابتداء میں اس کو یہ اختیار حاصل تھا، چنانچہ اوپر گزرا مگر ابتدائی وقت نہیں ہے۔ وقد کرب المزارع الارض۔ بلکہ کاشتکار نے زمین کو گود دیا ہے۔

ف یعنی زمین جوتی ہے بدون کھاد وغیرہ سے درست کرنے کے۔ فلا شیئی لہ فی عمل الکرب۔ تو فقط جوتنے کی وجہ سے کاشتکار کے واسطے کچھ حق نہ ہوگا۔

ف یعنی اس کام کا عوض کچھ نہیں پاوے گا۔ قبیل ہذا فی الحکم بعض نے فرمایا کہ یہ جو مذکور ظاہر حکم قصار میں ہے۔ اما فیما بینہ و بین اللہ تعالیٰ یلزمہ استرضاء العامل لانه عثره ف ذلک۔ رہا ازراہ دیانت کے پس مالک زمین پر کاشتکار کو رضامند کرنا لازم ہے اس واسطے کہ مالک نے اس کو دھوکا دیا ہے ف یعنی اس نے مالک کے دھوکے میں یہ کام کیا ہے پس لازم ہے کہ مالک اس کو اس کا اجر المثل یا کچھ دے کر راضی کرے۔ قال واذامات احد المتعاقدا بین بطلب المزارعة اعتبارا بالاجارة۔ اور جب مزارعت کا عقد کرنے والوں میں سے کوئی مر گیا تو مزارعت باطل ہو جائے گی جیسے اجارہ باطل ہو جاتا ہے وقد مر الوجه فی الاجارات۔ اور اجارات میں اس کی وجہ گزر چکی ہے۔

ف کہ یہ منفعت یا اجرت جو بعد موت کے اس کے وارث کو پہنچے وہ بدون عقد کے ہو اور یہ جائز نہیں ہے بسوط و ذخیرہ میں ہے کہ یہ قیاسی جواب ہے اور استحساناً یہ حکم ہے کہ مزارعت کا عقد برابر باقی رہے گا یہاں تک کہ کھیتی کاٹی جاوے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ بدون تجدید اجارہ کے عقد مزارعت باقی رہے گا، حتی کہ

کاشتکار کے ذمہ کوئی اجرت واجب نہ ہوگی اور یہ اس واسطے کہ کاشتکار کے حق میں ضرر سے حفاظت لازم ہے، کیونکہ اگر یہ نہ ہو تو وارثان مالک تمام کھیتی کو اکھاڑ ڈالیں پس ضرر شدید ہو۔ اور اس سے معلوم ہوا کہ دونوں عاقدین میں سے کسی کا مرنا اس وقت مراد ہے کہ کھیتی بوئی گئی ہو۔ مع۔ فلوکان دفعہاثلث سنین فلما بنت المزارع في السنة الاولى ولم يستحصدا حتى مات رب الارض ترك الارض في يد المزارع حتى يستحصدا المزارع وتقسيم على الشرط۔ پس اگر کاشتکار کو تین سال کے واسطے مزارعت پر زمین دی ہو پھر جب پہلے سال کی کھیتی اگی اور ہنوز کاٹنے کے قابل نہیں ہوئی تھی کہ مالک زمین مر گیا تو زمین مذکور کاشتکار کے قبضہ میں چھوڑی جائے گی، یہاں تک کہ کاٹنے کے قابل ہو جاوے اور پیداوار موافق شرط کے تقسیم کی جائے گی۔ وتنقض المزارعة فيما بقي من السنين۔ اور باقی دو سال کے بارے میں مزارعت توڑ دی جائے گی۔ لان في ابقاء العقدا في السنة الاولى مراعاة الحقيقتين بخلاف السنة الثانية والثالثة لانه ليس فيه ضرر بالعامل فيحافظ فيهما على القياس۔ اس وجہ سے کہ سال اول میں جس میں مزارعت ہو چکی ہے عقد باقی رکھنے میں حق کاشتکار وحق ورثہ دونوں کی رعایت ہے برخلاف سال دوم و سال سوم کے جو عقد میں قرار پائے ہیں، کہ ان کی مزارعت توڑ دی جائے گی، اس واسطے کہ عقد توڑنے میں کاشتکار کا بھی ضرر نہیں ہے تو ان دونوں سال کے واسطے قیاس کی محافظت کی جائے گی۔

ف یعنی سال اول میں بھی قیاس اسی کو مقتضی تھا کہ عقد توڑ دیا جاوے، لیکن کھیتی اکھاڑنے میں کاشتکار کا ضرر سخت ہے اور باقی رکھنے میں وارثوں کا کچھ معقول ضرر نہیں ہے اس واسطے کہ ان کو مزارعت میں سے قرارداد حصہ ملے گا، لہذا باقی رکھنے میں طرفین کی رعایت ہے تو قیاس چھوڑ کر استحسان پر عمل کیا گیا اور سال دوم و سوم میں قیاس سے عدول کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے تو قیاس محفوظ رکھا جاوے اور یہی حکم دیا جاوے کہ سوائے سال اول کے باقی عقد مزارعت توڑ دیا جاوے۔ اس سے ظاہر ہوا کہ اگر سال میں بھی کھیتی نہ کی ہو تو کسی کے مرنے سے عقد توڑ دیا جائے گا چنانچہ فرمایا۔ ولو مات رب الارض قبل الزراعة بعد ما كسب الارض وحضر الا نهار انقضت المزارعة اور اگر کاشتکار نے زمین جوئی اور نالیاں وغیرہ بنائیں اس کے بعد رب الارض مر گیا قبل اس کے کاشتکار تخم پاشی کرے تو مزارعت ٹوٹ جائے گی۔ لانه ليس فيه ابطال مال على المزارع۔ کیونکہ مزارعت توڑنے میں کاشتکار پر مال ضائع کرنا لازم نہیں آتا ہے۔ ف کیونکہ اس نے تخم وغیرہ کوئی چیز مالی زمین میں نہیں ڈالی ہے۔ ولا شئى للعامل بمقابلة ما عمل كما بينه ان شاء الله تعالى۔ اور یہاں کاشتکار کو اپنے کام کے مقابلہ میں بھی کچھ نہیں ملے گا۔ چنانچہ ہم آئندہ ان شاء الله تعالى بیان کریں گے۔

ف بخلاف اس کے اگر کاشتکار نے یہ کام کیے پھر رب الارض مرانہیں بلکہ مزارعت سے انکار کیا، حالانکہ بیچ اسی کی طرف سے ہیں تو دیانت کی راہ سے مالک زمین کو لازم ہے کھال کو اجرت نشل وغیرہ دے کر راضی کرے کیونکہ اس نے مال کو دھوکا دیا، اور یہاں رب الارض نے دھوکا نہیں دیا بلکہ بے اختیاری موت سے مر گیا۔ الزيلعي واذا فسخت المزارعة بدلين فادح لحق صاحب الارض فاحتاج الى بيعها فباع اجازة كفاي الاجازة۔ اور جب مالک زمین کو قرضہ گراں لائق ہونے سے اس زمین کے فروخت کرنے کی ضرورت پڑی اور مزارعت فسخ کی گئی، پس اس نے زمین فروخت کی تو جائز ہے جیسے اجارہ میں ہوتا ہے ف یعنی اجارہ دینے کے بعد قرضہ تقیص سے فروخت کی ضرورت ہو تو باہمی رضامندی یا حکم قاضی سے اجارہ فسخ کیا جاتا ہے، پس یوں ہی مزارعت بھی ایسے بھاری قرضہ کی ضرورت میں توڑی جائے گی اور زیادات کی

روایت میں توڑنا بحکم قاضی یا باہمی رضامندی سے ہوگا اور اسی طرف کام مصنف اشارہ کرتا ہے اور بسوٹ کی روایت مزارعت و اجارات میں اور جامع صغیر کی روایت میں اس کی حاجت نہیں ہے۔ ع۔ یعنی خود توڑ سکتا ہے۔ خواہ بیج از جانب کاشتکار ہوں یا مالک زمین ہوں العنایہ۔ لیکن ہنوز کھیتی بوئی نہیں گئی ہے۔ و لیس للعامل ان یطالبہ بما کرب الارض وحضر الا نہار لیشیئ اور کاشتکار کو یہ اختیار نہیں ہے کہ زمین جو تنے اور نہری بنانے کے مقابلہ میں مالک زمین سے اجرت کا مطالبہ کرے۔ لان المنافع الناقوم بالعقد وهو انما قوم بالخارج۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ منافع کی قیمت ٹھہرنا بذریعہ عقد کے ہوتی ہے اور وہ یہاں پیداوار سے کی گئی ہے۔

ف یعنی مال کے کام و منافع کی قیمت وہ حصہ پیداوار ٹھہرے جو بشرط کی گئی ہے۔ فاذا الغلام الخارج لیسب شیئاً پھر جب وہ حصہ پیداوار نڈارو ہوا تو کچھ واجب نہ ہوگا ف کیونکہ سوائے اس پیداوار کے کوئی قیمت بمقابلہ ان کاموں کے نہیں ٹھہری ہے اور چونکہ مالک زمین نے یہاں دھوکا نہیں دیا، بلکہ مجبوراً معذور ہوا، لہذا اس پر کاشتکار کو رضامند کرنا بھی لازم نہیں ہے۔ ولو قبیت الارض ولو لیستحصدا لیسب الارض فی الدین حتی یستحصدا الذرع اور اگر قرضہ گراں کی صورت میں کھیتی جی اور ہنوز کاٹنے کے قابل نہیں ہوئی ہے تو زمین مذکور قرضہ میں فروخت نہ ہوگی۔ یہاں تک کہ کھیتی کاٹنے کے قابل ہو جاوے۔ ف اگر چہ تاخیر کرنے میں قرض خواہ کے حق میں سختی ہے۔ فان فی البیع ابطال حق للمزارع و التاخیر اھون من الابطال۔ اس واسطے کہ فروخت کرنے میں کاشتکار کا حق مٹانا لازم آتا ہے اور فروخت میں تاخیر کرنا بہ نسبت حق مٹانے کے آسان ہے ف کیونکہ تاخیر سے قرض خواہ کا حق نہیں مٹتا ہے صرف مہلت ہوتی ہے اور فروخت میں کاشتکار کا حق مٹا جاتا ہے تو تاخیر آسان ٹھہری اور جب یہ حکم بنظر کاشتکار ٹھہرا تو مالک زمین کا قصد اولیٰ قرض میں نہیں ہے۔ ویخرجہ القاضی من الحبس ان کان حبسہ بالمدین لانہ لما امتنع ببع الارض لیسبکن ہو ظالما و الحبس جزا للظلم اور مدیون زمین دار کو قاضی قید خانہ سے نکال دے گا۔ اگر وہ قرضہ کی وجہ سے مجبوس ہو اس واسطے کہ جب زمین کا فروخت ہونا، بحق کاشتکار ممتنع ہوا تو مدیون مذکور ظالم نہیں ٹھہرا حالانکہ حبس تو سزائے ظلم ہے۔ قال و اذا انقضت مداة المزارعة والذرع لیسبک کان علی المزارع اجر امثل نصیبہ من الارض الی ان یستحصدا اور اگر مزارعت کی مدت گزر گئی، حالانکہ کھیتی ابھی پختہ نہیں ہوئی ہے تو کاشتکار پر اپنے حصہ کے واسطے زمین کا اجر المثل اس زمانہ تک واجب ہوگا کہ کھیتی کاٹی جاوے۔ ف مثلاً نصف بٹائی پر مزارعت ہے اور کھیتی بعد ختم مزارعت کے دو مہینہ تک رہی تو نصف زمین کا کر ایہ مثل بذمہ کاشتکار دو ماہ تک ہوگا۔ و النفقة علی الذرع علیہما علی مقدار حقوقہما معنا حتی یستحصدا اور کھیتی کا خرچہ دونوں پر اپنے حقوق کی مقدار سے ہوگا اور اس کے معنی یہ ہیں کہ کاٹے جانے تک۔ ف جو خرچہ پڑے وہ ہر ایک پر اس کے حق کے موافق ہوگا۔ یعنی جب عقد مزارعت نہیں رہا تو اب یہ کھیتی ایک مشترک مال ہے تو اس کی حفاظت کے لیے جو کام جو خرچہ پڑے وہ ہر ایک پر اس کے حق کے موافق ہوگا، یہاں تک کہ کھیتی کاٹی جاوے۔ لان فی بتقیۃ الذرع ما جرد المثل تعدیل النظر من الجانبین فیصار الیہ اس واسطے کہ مزارعت کو بعد من اجراء المثل کے باقی رکھنے میں جانبین کے واسطے نظر انصاف ہے تو اسی کو اختیار کرنا متعین ہوا۔ ف کیونکہ اگر ہم کاشتکار کو کھیتی اکھاڑنے کا حکم کریں تو اس کو ضرور پہنچے گا اور اگر ہم کھیتی باقی رکھنے کا حکم کریں تو مالک زمین کا مزہ ہے پس ہم نے حکم کیا کہ اجرت پر کھیتی باقی رکھی جاوے کہ اس میں جانبین کی رعایت ہے۔ ع۔ و انما کان العمل

عليهما ان العقد قد انتهى بانتهاء المدة اور یہاں کاشتکار و مالک زمین دونوں پر کام کرنا اس واسطے عائد ہوا کہ عقد مزارعت بوجہ ختم مدت کے منتہی ہو چکا۔

ف تو کاشتکار پر بوجہ عقد کے کام نہیں رہا بلکہ وہ اپنے مال کی حفاظت کرے گا تو رب الارض بھی اپنے مال کی حفاظت کرے۔ وهذا عمل في المال المشترك اور یہ مال مشترک میں کام ہے ف تو کام دونوں کے ذمہ واجب ہے۔ یعنی جب یہ کام باعتبار شرکت کے ہے تو دونوں پر واجب ہے کہ حفاظت کریں اور پانی سے سینچیں اور مانند اس کے جو کچھ مال و بدن سے کام کی ضرورت ہو کریں۔ وهذا بخلاف ما اذا مات رب الارض والزرع بقل حيث يكون العمل فيه على العامل۔ اور یہ حکم برخلاف ایسی صورت کے کہ مالک زمین مر گیا در حالیکہ کھیتی ابھی ساگاہے کہ اس صورت میں کام کرنا بذمہ کاشتکار ہے۔ ف اور وارثوں کے ذمہ کچھ کام عائد نہیں ہے۔ لان هناك الهقينا العقد في مدته والعقد يستدعي العمل على العامل اس واسطے کہ موت کی صورت میں ہم نے عقد مزارعت کو کھیتی کاٹے جانے کی مدت تک باقی رکھا ہے اور عقد چاہتا ہے کہ عامل کے ذمہ کام ہو۔ اما ههنا العقد قد انتهى فلم يكن هذا البقا ذلك العقد فلم يختص العامل لوجوب العمل عليه۔ رہا یہاں یعنی مدت مزارعت ختم ہو جانے کی صورت میں عقد تو ختم ہو چکا، البتہ اجر المثل پر کھیتی باقی رکھی جائے گی تو یہ حکم دینا عقد مزارعت کو باقی رکھنا نہیں ہوا تو کاشتکار اپنے اوپر کام واجب ہونے میں مختص نہ ہوا۔

ف خلاصہ یہ کہ یہاں دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ کھیتی ساگاہے اور رب الارض مر گیا اور دوم یہ کہ کھیتی ساگاہے اور مدت مزارعت ختم ہو گئی پس دوسری صورت میں کھیتی پکنے تک اجر المثل پر کھیتی اس زمین میں چھوڑی جاوے لیکن مالک زمین و کاشتکار دونوں پر کام کرنا لازم ہے۔ اور اول صورت میں جب کہ مالک زمین مر گیا تو بھی کھیتی باقی رہے گی یہاں تک کہ کاٹی جاوے لیکن کام کرنا فقط کاشتکار کے ذمہ ہے اور وارثوں کے ذمہ نہیں ہے، پس دونوں صورتوں میں فرق یہ ہے کہ صورت اول میں عقد مزارعت باقی رکھا گیا ہے تو عقد کے موافق کاشتکار کے ذمہ کام بھی واجب ہوا، اور دوسری صورت میں عقد مزارعت نہیں رہا تو کام میں کاشتکار کی کوئی خصوصیت نہیں رہی، پس مالک زمین و کاشتکار دونوں کے ذمہ بطور اشتراک کے کام کرنا لازم ہوا۔ اور خرچہ بھی ہر ایک پر اپنے حصہ کے موافق ہوگا۔ فان اتفق احدهما بغیر اذن صاحبه وامر القاضی فهو متطوع لانه لا ولاية له عليه۔ پھر اگر مالک زمین و کاشتکار دونوں میں سے ایک نے بدون دوسرے کی اجازت کے یا بدون حکم قاضی کے اس کھیتی کی ضروریات میں کچھ خرچ کیا تو یہ خرچہ بطور احسان ہے یعنی اس کو دوسرے سے واپس لینے کا استحقاق نہیں ہے اس واسطے کہ خرچ کرنے والے کو دوسرے پر کوئی ولایت حاصل نہیں ہے۔

ف جس کے اختیار سے وہ دوسرے پر کوئی تصرف کر سکے اور جب اس کو دوسرے کی طرف سے تصرف کا اختیار نہیں ہے تو اس کا فعل مذکور دوسرے پر نافذ نہ ہوا۔ بلکہ اس نے اپنی طرف سے یہ کام کیا جس کا نیک اثر دوسرے کو بھی پہنچا۔ ولو اراد رب الارض ان ياخذ الزرع بقل لم يكن له ذلك لان فيه اضواء بالزرع اور اگر مالک زمین نے ختم مزارعت کی صورت میں چاہا کہ کھیتی کو اسی طرح ساگا اٹھا لے تو اس کو یہ اختیار نہیں ہوگا، کیونکہ ایسا کرنا کاشتکار کو ضرر رسائی ہے۔ ولو اراد المزارع ان ياخذ بقل قيل لصاحب الارض اقلع الزرع فيكون بينكما او اعطه قيمة نصيبه او انفق انت على الزرع والرجع بما تنفق في حصته اور اگر کاشتکار نے چاہا کہ کھیتی کو ساگا لے لے تو مالک زمین سے کہا جائے گا کہ تجھ کو ان تین باتوں میں ایک کا اختیار ہے چاہے تو

کھیتی اکھاڑ دے کہ وہ تم دونوں میں موافق شرط کے مشترک ہوگی یا تو کاشتکار کو اس کے حصہ کی قیمت دے دے (اور کل کھیتی تیری سے ملکیت ہو جائے گی، یا تو اس کے پختہ ہونے تک اپنے پاس سے اس پر خرچ کر اور حصہ رسد خرچہ کاشتکار کے حصہ زراعت میں سے لے لینا۔ لان المزارع لهما امتنع عن العمل لایجب علیہ۔ اس واسطے کہ کاشتکار نے جب کام کرنے سے انکار کیا تو وہ کام کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا۔

ف کیونکہ مدت مزارعت ختم ہونے سے اس پر عقد کے حکم سے کام کرنا واجب نہیں رہا تو وہ کام کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا، ہاں عقد مزارعت باقی رکھا جاسکتا ہے، لیکن یہاں باقی بھی نہیں رکھا جائے گا۔ لان البقاء العقد بعد وجود النہی نظولہ۔ اس واسطے کہ عقد مزارعت ختم کرنے والی چیز پائی جانے کے باوجود عقد مزارعت باقی رکھنا تو کاشتکار کے بہتری کی نظر سے تھا ف یعنی مدت ختم ہونے کے باوجود عقد مزارعت باقی رکھنا اس نظر سے تھا کہ کاشتکار کا نقصان نہ ہو۔ وقد تترك النظر لنفسه۔ حالانکہ کاشتکار نے خود اپنی رعایت چھوڑ دی۔

ف جب کہ کام سے انکار کیا کیونکہ جب وہ کھیتی کو پانی نہ دے یا حفاظت نہ کرتے تو کھیتی ضائع ہونے پر خود راضی ہے، اگر کہا جاوے کہ جب کھیتی ضائع ہونے کا خوف ہے تو کاشتکار پر کام کے واسطے جبر ہونا چاہیے کیونکہ اس میں مالک زمین کا نقصان ہے۔ جواب دیا کہ اس کا نقصان نہیں ہو سکتا۔ ورب الارض مخیر بین هذا الخیارات لان بكل ذلك یستدفع الضرر اور مالک زمین کو ان تین اختیارات میں خیار ہے کیونکہ اس کو ان اختیارات میں سے ہر ایک سے اپنی ذات سے ضرر دفع کرنا ممکن ہے۔ ولو مات المزارع بعد نبات الارض اور اگر یہ صورت واقع ہو کہ کھیتی اُگنے کے بعد کاشتکار مر گیا۔

ف جس کے ذمہ کام کرنا واجب تھا فقالت ورثته نحن نعمل الی ان یستحصد الزرع پس کاشتکار کے وارثوں نے کہا کہ ہم برابر کام کریں گے یہاں تک کہ کھیتی کاٹنے کے لائق ہو جاوے۔ والی رب الارض۔ اور مالک زمین نے اس سے انکار کیا ف تو مالک زمین کا انکار سرکشی میں داخل ہے۔ فلہم ذلك پس کاشتکار کے وارثوں کو یہ اختیار حاصل ہے ف کہ کھیتی تیار ہونے تک کام کر کے اپنا حصہ حاصل کریں۔ لانه لا ضرر علی رب الارض۔ کیونکہ مالک زمین پر اس میں کچھ ضرر نہیں ہے ف بلکہ مفید ہے پس وارثان کاشتکار اور مالک زمین دونوں کے حق میں رعایت ہے۔ ولا اجر لہم بما عملوا لانا البقینا العقد نظر الہم اور کاشتکار کے وارثوں نے جو کام کیا تو ان کو اپنے کام کے عوض میں کچھ اجرت کا استحقاق نہ ہو گا اس واسطے کہ ہم نے عقد مزارعت کو انہیں کی بہتری کی نظر سے باقی رکھا ہے۔

ف تو عقد مزارعت باقی ہونے کے باوجود ان پر کام کرنا عقد مزارعت واجب ہے جس کے عوض میں حصہ مشروط پاویں گے، پس کام کے واسطے اجرت زائد کا کچھ استحقاق نہیں ہے۔ فان امرادوا قلع الزرع لیسیدوا علی العمل لہما بینا اور اگر کاشتکار کے وارثوں نے کام کرنے سے انکار کیا اور کھیتی اکھاڑنی چاہی یعنی ساگا بانٹ لیں تو ان پر کام کے واسطے جبر نہیں کیا جائے گا۔ بدلیل مذکورہ سابق۔ ف کہ کاشتکار کی موت سے عقد مزارعت ختم ہو گیا تو ان پر جبر نہیں ہو سکتا ہے، اور مالک زمین تو اس کا نقصان بھی نہ ہو گا۔ والمالك علی الخیارات الثلثة لما بینا اور مالک زمین کو اپنے تینوں طرح کے اختیار حاصل ہیں بدیں مذکورہ سابق ف کہ مالک زمین کو اپنی ذات سے ضرر دور کرنا اس طور سے ممکن ہے کہ اس کو اختیار دیا جاوے۔ کہ چاہے خود اپنا ضرر برعاشرت کر کے کھیتی اکھاڑ کر بانٹ لے یا کاشتکار کے حصہ کی قیمت اس کے وارثوں کو دیدے یعنی ساگا اکھاڑنے میں جس قدر حصہ کاشتکار ہوتا ہے جو کچھ اس کی قیمت ہو وہ اس کے وارثوں کو دیدے یا اس کھیتی کے تیار ہونے تک اپنے مال سے خرچ کرے اور خرچہ مذکور حصہ کاشتکار سے وصول کر لے۔ کیونکہ قاضی کے واسطے ولایت حاصل ہے تو جب

اس نے یہ حکم دیا تو مالک زمین کو اختیار حاصل ہو جائے گا کہ وہ حصہ کاشتکار سے وصول کرے۔ پھر واضح ہو کہ اصل مسئلہ یہ تھا کہ مالک زمین و کاشتکار دونوں زندہ رہے و لیکن عقد مزارعت کی مدت ایسے حال میں تمام ہوتی کہ کھیتی ہنوز ساگا ہے یعنی کاٹنے کے لائق نہیں ہوتی ہے۔ مثلاً سال بھر کے واسطے عقد مزارعت تھا اور اس نے زمین میں آخری بار جو کچھ پویا وہ ہنوز تیار نہیں ہوا تھا کہ سال ختم ہو گیا اور دونوں نے کھیتی کو باقی رکھنا چاہا تو کاشتکار پر مالک زمین کے واسطے کھیتی تیار ہونے تک کی مدت کا اجر المثل بقدر اپنے حصہ کے لازم ہو گا اور باقی خرچہ مثلاً پانی سے سینچنے یا کھا ڈالنے وغیرہ کا خرچہ دونوں پر حصہ رسد واجب ہو گا۔ کیونکہ یہ مشترک مال میں خرچہ ہے اور کام ان دونوں پر واجب ہے یعنی کاشتکار و زمیندار دونوں پر یہ کام واجب ہیں تو خرچہ بھی دونوں پر مشترک ہے قال وکذا لک اجرة الحصاد والرفاع اور اسی طرح کھیتی کاٹنے کی اجرت اور خرمن کرنے کی اجرت ف یعنی جہاں روندنے کے واسطے انبار کیا جاتا ہے۔ والدباس۔ اور روندنے کی اجرت۔ والتذرية اور واز صاف کرنے کی اجرت علیہما بالخصص یہ سب ان دونوں پر حصہ رسد ہوگی۔

ف کیونکہ یہ کام تو کھیتی تیار ہو جانے کے بعد ہیں، تو کسی حال میں کاشتکار کے ذمہ نہیں ہوا کرتے ہیں فان شرطاً فی المزارعة علی العامل فسادات اور اگر مالک و کاشتکار نے عقد مزارعت میں یہ کام بذمہ کاشتکار شرط کیے ہوں، تو مزارعت فاسد ہوگی ف یہ اشارہ ہے کہ عقد مزارعت ان کاموں کو مقتضی نہیں ہے، چنانچہ شرح نے شرح میں تصریح کی بقولہ وهذا الحکم لیس بمختص بہما ذکر من الصورة وهو انقضاء المداة والزرع لیدرک اور یہ حکم یعنی ان چیزوں کی اجرت بذمہ کاشتکار ہونا پھر اسی صورت کے ساتھ مختص نہیں کہ مدت مزارعت ایسی حالت میں گزر گئی کہ کھیتی ہنوز ساگا ہے ف یعنی یہ وہم نہ ہو کہ جب کھیتی خام ہونے کی حالت میں مدت مزارعت گزری تو بعد پختہ ہونے کے کھیتی کاٹنی و خرمن کرائی و واز صاف کرائی کی اجرت بذمہ مالک و کاشتکار مشترک لازم ہوتی ہے۔ بل هو عام فی جمیع المزارعات بلکہ یہ حکم ان اجرتوں کے دونوں پر لازم ہونے کا تمام مزارعتوں میں عام ہے۔

ف خواہ مزارعت فاسدہ ہوں یا صحیحہ ہوں کیونکہ کاشتکار کے یہ کام نہیں ہیں۔ ووجه ذلك ان العقد یتناهی بتناهی الزرع لحصول المقصود اور اس کی وجہ یہ ہے کہ عقد مزارعت بوجہ کھیتی پوری تیار ہو جانے کے ختم ہو جاتا ہے کیونکہ مقصود حاصل ہو چکا ف یعنی عقد مزارعت تو کھیتی حاصل کرنے تک تھا اور جب کھیتی پوری تیار ہو گئی تو عقد مزارعت پورا ہو چکا، کیونکہ جس مقصود کے واسطے عقد تھا وہ ختم ہوا تو عقد بھی تمام ہوا، اور جب عقد تمام ہو چکا تو اب عامل کے ذمہ کام واجب نہیں رہا۔ اور کھیتی ابھی کھیت میں رہی ہوئی لگی ہے۔ فیبقى مال مشترک بینہما۔ پس یہ کھیتی ان دونوں میں مشترک مال رہی۔ ولا عقد اور عقد مزارعت نثار دہے۔ ف تو کاشتکار کے ذمہ آئندہ کوئی کام لازم نہیں ہے۔ فیجب مؤنثہ علیہما۔ تو واز حال کرتے تک کا جو کچھ خرچہ ہو وہ مالک و کاشتکار دونوں پر واجب ہے۔ رہا یہ امر کہ عقد مزارعت میں کاشتکار کے ساتھ ان کاموں کی شرط کر لی تو بھی جائز نہیں ہے۔ واذ اشترط فی العقد ذلك ولا یقتضیہ و فیہ منفعہ لاحدہما ایضاً العقدنا اور جب عقد میں کاشتکار کے ذمہ ان کاموں کی شرط کی حالانکہ عقد مزارعت ان کاموں کو مقتضی نہیں اور اس میں عاقدین میں سے ایک کے واسطے منفعت ہے تو عقد مذکور فاسد ہو جائے گا۔

ف یعنی اگر عقد مزارعت میں کاشتکار کے ذمہ ان کاموں کی شرط کی جاوے تو اس شرط کی نسبت خور کرنا چاہیے کہ عقد مزارعت اس کو مقتضی ہے یا نہیں، پس معلوم ہوا کہ مقتضی نہیں ہے کیونکہ مزارعت تو پیداوار حاصل کرنے تک ہے اور یہ کام جو مذکور ہوئے اس سے متعلق نہیں ہیں، بلکہ پیداوار حاصل کو تصرف میں لانے کی تمہید ہیں تو خلاف مقتضی ہے عقد میں۔

اور یہ شرط محض مہل بھی نہیں جیسے کوئی بیع میں کہے کہ میں نے تیرے ہاتھ اس شرط سے فروخت کیا کہ تو ایسے دن قبضہ کرے کہ آفتاب نے طلوع کیا ہو تو یہ مہل ہے اور مضر نہیں ہے۔ پس یہ شرط خرمن وغیرہ کی ایسے مہل نہیں بلکہ اس میں ایک یعنی مالک زمین کے واسطے منفعت ہے کہ وہ مزدوری سے بیع جائے گا توجب ایسی شرط ہو کہ وہ مقتضائے عقد کے خلاف ہے اور اس میں عاقبتین یا معقود علیہ میں سے کسی کے واسطے کچھ فائدہ متصور ہو تو وہ عقد کو فاسد کرتی ہے جیسے بیع میں بیان ہوا ہے تو یہاں اس شرط سے مزارعت فاسد ہوئی۔ کس شرط الحمل او الطحن علی العامل۔ جیسے کاشتکار کے ذمہ لادلانے یا پیس دینے کی شرط بالاتفاق مفسد ہے۔ ف یعنی مزارعت میں کاشتکار کے ذمہ یہ شرط لگائی کہ وہ خرمن سے اناج صاف ہونے کے بعد لاد کر مالک کے مکان میں پہنچا دے تو یہ شرط مفسد ہے اگرچہ کاشتکار منظور کر لے یا یہ شرط لگائی کہ کاشتکار اناج کو پیس دے تو مفسد ہے کیونکہ اناج لانا و کٹیوں میں بھرنا و پینا پکانا وغیرہ سب خلاف مقتضائے عقد ہیں جن سے کاشتکار کو کچھ تعلق نہیں ہے اور عقد مزارعت ان میں سے کسی کو برداشت نہیں کرتا ہے۔ اسی طرح کھیتی کاٹنے و خرمن وغیرہ کی شرط بھی بذمہ کاشتکار مفسد مزارعت ہے۔ وعن ابی یوسف انک یجوز اذا شرط ذلك هی العامل للتعامل اعتبارا بالاستصناع۔ اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ اگر کاشتکار کے ذمہ ان کاموں کی شرط کر لی ہو تو بوجہ باہمی عملہ رآمد عام کے عقد مزارعت جائز ہے بقیاس استصناع ف یعنی جیسے استصناع جائز ہونے میں قیاس چھوڑ کر تعامل لیا گیا اسی طرح عملہ رآمد عام اسی پر جاری ہے کہ کاشتکار لوگ ہر کام کیا کرتے ہیں تو ان کی شرط بھی جائز ہے اگرچہ قیاس اس کو مقتضی نہیں ہے، لیکن تعامل کے مقابلہ میں قیاس متروک ہوتا ہے۔ وهو اختیار مشایخ بلخ اور اسی کو مشایخ بلخ نے اختیار کیا ہے۔ ف بلکہ اس پر یہ بھی زیادہ کیا کہ مالک زمین کے گھر تک اناج پہنچانے کی شرط بھی جائز ہے۔ الزبیدی۔ قال شمس الامم السرخسی هذا هو الاصح فی دیارنا شمس الامم سرخسی نے فرمایا کہ ہمارے دیار میں یہی اصح ہے۔

ف یعنی روایت ابو یوسف جو مختار مشایخ بلخ ہے ہمارے دیار میں یہی اصح ہے اور مترجم کہتا ہے کہ اس دیار میں یہی اسی پر فتویٰ دیا جائے گا۔ فالخاص ان ما کان من عمل قبل الادراك كالسقي والحفظ فهو علی العامل۔ پس حاصل یہ نکلا کہ کھیتی پختہ ہونے سے پہلے جو کام مانند سینچنے و حفاظت وغیرہ کے ہوتے ہیں وہ کاشتکار کے ذمہ ہیں۔ ف خواہ خود کرے یا اپنے ہمراہ سے اجرت دے کر پوری کرادے تو اجرت اسی کے مال سے ہوگی اور یہ اس وقت کہ مزارعت صحیح ہو اور کھیتی کی حالت میں مدت اجارہ تمام نہ ہوئی ہو۔ اور اگر مدت تمام ہوگئی تو اس کے بعد وہ دونوں پر ہیں۔ وما کان منہ بعد الادراك قبل القسمة فهو علیہما فی ظاہر الروایة كالحصاد والداباس و اشباہہما علی ما بینہما اور کھیتی پک جانے کے بعد بٹوارہ سے پہلے جو کام مانند کٹائی و روندائی وغیرہ کے ہوں وہ ظاہر الروایة میں مالک زمین و کاشتکار دونوں پر ہیں جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

ف خواہ خود کریں یا مزدوری دیں اور ابو یوسف کے قول میں جو نوادر میں مروی ہے اگر عامل کے ذمہ شرط ہوں تو عامل کے ذمہ ہوں گے۔ وما کان بعد القسمة فهو علیہما۔ اور جو کام کہ بعد بٹوارہ ہو جانے کے ہوں وہ دونوں کے ذمہ ہیں۔ ف جیسے لاد لانا و پینا وغیرہ یعنی اس میں ظاہر الروایة و نوادر کا اتفاق ہے اگرچہ مشایخ بلخ کے نزدیک لادلانے کی شرط بھی جائز ہے جیسا کہ زبیدی نے ذکر کیا ہے۔ والمعاملۃ علی قیاس هذا اور معاملہ بھی اسی قیاس پر ہے ف یعنی مزارعت میں کاموں کا بیان جس طرح مفصل بیان ہوا ہے اسی قیاس پر معاملات کا بھی حکم ہے یعنی ما کان قبل ادراك الثمر من السقي والتلویح والحفظ فهو علی العامل۔ پھلوں کے پختہ ہونے سے پہلے جو کام

مانند سنبھنے و گابھ دینے و حفاظت کرنے کے ہیں وہ عامل کے ذمہ ہیں۔

ف جس نے باغ و درختوں کو بٹائی پر لیا ہے وہ ان کاموں کو انجام دے یہاں تک کہ پھل تیار و پختہ ہو جاویں وہاں تک
بعد الادراک کا لحداد و الحفظ فہو علیہما اور پھلوں کے پختہ ہونے کے بعد جو کام مانند پھلوں کو توڑنے و انبار کے
حفاظت کرنے وغیرہ کے ہیں وہ مالک باغ و عامل دونوں پر واجب ہیں۔

ف حتیٰ کہ مزدوری دونوں پر واجب ہوگی اور یہ بٹوارہ سے پہلے تک ہے۔ ولو شرط الحداد علی العامل لیجوز
بالاتفاق لانه لا عرف فیہ اور اگر عقد معاملات میں پھلوں کا توڑنا بذمہ عامل شرط کیا ہو تو بالاتفاق نہیں جائز ہے، کیونکہ اس میں
کوئی عرف نہیں ہے ف یعنی ظاہر الروایۃ و روایت نو اور دونوں میں نہیں جائز ہے کیونکہ نو اور کی روایت کا مدار صرف رواج و عرف پر
تھا اور وہ پھلوں میں ندرت ہے و علی ہذا ہمارے دیار میں انہ وغیرہ کی بٹائی میں اگر عامل کے توڑنے کا رواج ہے تو وہ خود اس کا فعل ہے
جو عقد معاملات میں مشروط نہیں ہو سکتا ورنہ فاسد ہے اور اگر کوئی شخص اس کے جائز ہونے کا فتویٰ دے تو وہ قول بلا روایت ہوگا،
اور شائد کہ فتویٰ میں مضائقہ نہ ہو بقیاس مزارعت واللہ تعالیٰ اعلم۔ خیر یہ تو درمیانی فائدہ بیان فرمایا اور اصل مقصود یہ کہ معاملات
یعنی درختوں کی بٹائی میں بھی پھلوں کی پختگی سے پہلے جو کام ہیں وہ معاملات صحیحہ میں بذمہ عامل ہیں اور بعد پختگی کے قبل بٹوارہ کے بذمہ
مالک و عامل ہیں۔ و ما کان بعد القسمۃ فہو علیہما لانه مال مشترک ولا اعتدا اور جو کام کہ بعد بٹوارہ کے ہوں۔
وہ ان دونوں پر ہیں اس واسطے کہ یہ مال مشترک ہے اور عقد معاملات ندرت ہے۔

ف ظاہراً۔ یہ دلیل موافقت مزارعت کے واسطے ہے یا پھلوں کے توڑنے کے بعد قبل بٹوارہ کے دلیل ہے ورنہ بعد
بٹوارہ کے یہ مال ان میں مشترک نہیں ہے بلکہ مال مشترک میں دونوں پر مشترک حصہ رسد مزدوری ہوئی اور بعد بٹوارہ کے ہر ایک
پر اپنے حصہ کی مزدوری لازم ہوتی پس قبل بٹوارہ و بعد بٹوارہ کے انجام اس مزدوری کے حق میں یکساں ہے۔ ولو شرط
الحصاد فی الذرع علی رب الارض لایجوز بالاجماع لعدام العرف فیہ اور اگر مزارعت کی صورت میں کھیتی کاٹنا
بذمہ مالک زمین شرط کیا ہو بالاجماع نہیں جائز ہے کیونکہ اس میں کوئی عرف نہیں ہے۔

ف یعنی مزارعت میں کاشتکار کے ذمہ کھیتی کاٹنے کی شرط تو موافق روایت نو اور کے بدلیل عرف جائز ہے بخلاف ظاہر الروایۃ
کے لیکن مالک زمین کے ذمہ ایسی شرط لگانا نہیں جائز ہے اس میں ظاہر الروایۃ و نو اور دونوں متفق ہیں، پس ظاہر الروایۃ میں تو عدم
جواز ظاہر ہے اور نو اور میں بھی عدم جواز اس وجہ سے ہوا کہ اس کا مدار صرف عرف پر تھا تو مالک زمین کے حق میں یہ عرف بھی نہیں
ہے پس بالاتفاق مالک زمین کے ذمہ کھیتی کاٹنے کی شرط فاسد ہے۔ م۔ ولو اداد افضل الفصیل و جدا الثمر لیسرا
او اسقاط الرطب فذلک علیہما۔ اور اگر مالک و عامل دونوں نے مزارعت کی صورت میں چاہا کہ کھیتی کو ساگا کاٹ
لیں یعنی بالیوں سے پہلے قطع کریں یا معاملات کی صورت میں چاہا کہ پھلوں کو کچا توڑ لیں یا گندہ توڑ لیں تو یہ کام ان دونوں پر ہے
ف یعنی صرف عامل پر نہیں ہے بلکہ دونوں پر ہے گو یا پکنے کے بعد ایسا کیا۔ لانہا لیہا العقد لما عذما علی
الفصل و لحداد و لیسرا۔ کیونکہ جب دونوں نے ساگا کھیتی کاٹ لینے یا کچی کیریاں توڑ لینے کا قصد کر لیا تو عقد مزارعت یا معاملات
کو ختم کیا۔ فصا ما بعد الادراک واللہ تعالیٰ اعلم۔ تو ایسا ہوا جیسے پختہ ہو جانے کے بعد ہوتا ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

ف توضیح یہ ہے کہ تم نے جو تفصیل کاموں کی بیان کی اس میں یہ ہے کہ کھیتی پختہ ہونے و پھل پکنے سے پہلے جو کام ہوں وہ کاشتکار و
عامل کے ذمہ ہیں پس اگر دونوں نے متفق ہو کر چاہا کہ کھیتی پختہ ہونے سے پہلے پھل پکنے سے پہلے کاٹ و توڑ لیں تو چاہیے کہ کھیتی کاٹنا
دو پھل توڑنا بذمہ عامل ہو کیونکہ یہ کام پکنے سے پہلے واقع ہوا ہے تو اس مسئلہ سے اعلام کر دیا کہ مزارعت سے جو مقصود ہے اس کے

حاصل ہونے سے پہلے جو کام ہوں وہ کاشتکار کے ذمہ نہیں حتیٰ کہ اگر دونوں نے چاہا کہ مزارعت کو ساگا کھیتی پر ختم کریں اس طرح کہ ساگا کاٹ لیں یا معاہدت کو ختم کریں کہ کیربان توڑ ڈالیں تو یہ مزارعت و معاہدت کا خاتمہ ہے پس ایسا ہو گیا جیسے کھیتی پک گئی، اور پھل پختہ ہو گئے تو ساگا کھیتی کاٹنا و کچے پھل توڑنا ان دونوں پر واجب ہے حتیٰ کہ اگر کسی مزدور سے یہ کام لیں تو اس کی مزدوری ان دونوں پر واجب ہوگی۔ فافہرو اللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔

کتاب المساقاة

یہ کتاب مساقاة کے بیان میں ہے

اہل مدینہ اس کو معاہدت کہتے ہیں اور یہ درختوں کی بٹائی بعوض اس کے جزو پھلوں کے جو پیدا ہوں۔ اور مزارعت کو اس وجہ سے مقدم بیان کیا کہ اس کی حاجت عام ہے اور اس کے مسائل بھی بہت ہیں۔ ورنہ معاہدت کا ثبوت باحدیث کثیرہ ہے اور اس کے جواز کے بہت علماء قائل ہیں حتیٰ کہ امام مالک و شافعی کے نزدیک معاہدت جائز ہے اور مزارعت نہیں جائز مگر معاہدت کے تابع کر کے مزارعت جائز ہو جاتی ہے یعنی مثلاً زمین میں دو تہائی درخت ہوں اور ایک تہائی میں کھیتی ہو تو معاہدت کی بیع میں مزارعت بھی جائز ہے۔ بالحدیث معاہدت کے جواز کے قائل بہت ہیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہود خیبر کے ساتھ درختوں کی بٹائی کا معاملہ فرمایا چنانچہ احادیث کا بیان سابق میں گزر چکا ہے۔ ح۔ قال ابو حنیفۃ المساقاة بجزء من الثمر باطلۃ امام ابو حنیفہ نے کہا کہ درختوں کی بٹائی کا معاملہ بعوض پھلوں کے ایک جزو شائع کے بھی باطل ہے۔

ف جیسے مزارعت اسی طرح باطل ہے۔ اور امام شافعی کے قول جدید میں معاملہ سوائے خرما و انگور کے باقی پھلوں میں باطل ہے۔ ح۔ وقال جائزۃ اذا ذکر مدۃ معلومۃ وسمی جزء من الثمر اشتاعا۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ معاہدت جائز ہے اگر ایک مدت معلومہ بیان کی جاوے اور جزو مشاع پھلوں سے بیان کر دیا جاوے۔

ف مثلاً ایک سال کے واسطے بعوض نصف پیداوار پھلوں کے ہے۔ اور یہی قول امام احمد و اکثر علماء کا ہے۔ ح۔ اور یہی قول جمہور ہے۔ کذا قال ابن عبدالبر۔ اور جزو مشاع سے یہ غرض ہے کہ ایسا جزو بیان کیا جائے کہ جو مشترک ہو جیسے نصف تہائی و چہارم وغیرہ۔ اور مدت معلوم ہو۔ والمساقاة ہی المعاملۃ فی الاشجار۔ اور مساقات درختوں کے معاہدت یعنی بٹائی کا نام ہے ف یعنی درختوں کو بٹائی پر دینا۔ جیسے مزارعت زمین کو بٹائی پر دینا۔ والكلام فیہا کالکلام فی المزارعۃ۔ اور معاہدت کے شرائط وغیرہ میں بھی اسی طرح کلام ہے۔ جیسے مزارعت میں بیان ہوا ہے۔

ف صرف اتنی بات ہے مزارعت میں جس کی جانب سے بیع ہوں اس کا بیان ہونا ضرور ہے اور معاہدت میں درخت از جانب مالک موجود ہیں اور قتاوی قاضی خاں میں منجمہ شرائط کے لکھا کہ ایک یہ کہ عامل کا حصہ بیان ہو جاوے اور مالک درخت کے حصہ سے سکوت کرنا استحساناً جائز ہے جیسے مزارعت میں جائز ہے۔ دوم یہ کہ پیداوار میں شریکت ہو یعنی پیداوار پھلوں سے حصہ مشاع بیان کیا جاوے۔ سوم یہ کہ درختوں و عامل کے درمیان قبضہ تخلیہ دیا جاوے۔ چہارم مدت بیان ہو اور اگر بیان ابتدائی وقت سے سکوت کیا تو استحساناً جائز ہے اور جب سے اس سال اول پھل ظاہر ہوں تب سے معاہدت قرار پاوے گی اور اگر اس سال پھل نہ آوے تو معاہدت ٹوٹ جاوے گی۔ ک۔ وقال الشافعی المعاملۃ جائزۃ ولا یجوز المساقاة الا بتعالی المعاملۃ اور امام شافعی نے کہا کہ معاہدت جائز ہے اور مزارعت جائز نہیں مگر معاہدت کی تبعیت میں جائز ہو

جاتی ہے۔ لان الاصل فی هذا المصنوع اس واسطے کہ معاملہ و مزارعتہ میں اصل مضاربت ہے۔
 ف یعنی مضاربت جائز ہے اور وہ اصل ہے اور اسی پر معاہدت و مزارعت کا قیاس دیکھا جاتا ہے۔ والمعاملة اشبه
 بہا لان فیہ شریکۃ فی الزیادۃ دون الاصل اور معاہدت بہ نسبت مزارعت کے مضاربت سے زیادہ مشابہ ہے
 کیونکہ معاہدت میں تو بدون اصل کے زیادتی میں شریکت ہوتی ہے۔ ف یعنی جیسے مضاربت میں مضارب کو اصل مال یعنی
 اس المال میں شریکت نہیں ہوتی بلکہ جو نفع زائد حاصل ہو اس میں شریکت ہوا کرتی ہے اسی طرح معاہدت میں عامل کو اصل درختوں
 میں کچھ شریکت نہیں ہوتی بلکہ درختوں سے جو زیادتی پھلوں کی پیدا ہو اس میں شریکت ہوا کرتی ہے تو مضاربت کے ساتھ معاہدت
 کو زیادہ مشابہت ہوئی جو مزارعت میں موجود نہیں ہے۔ و فی المزارعۃ لو شرط الشریکۃ فی الربح دون البذر
 بان شرط رفعہ من راس الخراج یفسد۔ اور مزارعت میں اگر اصل بیجوں کے سوائے صرف زیادتی میں شریکت
 مشروط ہو باقی طور کہ پیداوار میں سے بیجوں کا نکال لینا شرط کیا جاوے تو مزارعت فاسد ہوتی ہے۔

ف یعنی مزارعت میں تخم اصل ہیں اور بیجوں سے پیداوار کثیر حاصل ہوتی ہے۔ پس مثلاً پانچ من بیجوں سے پچاس من غلہ حاصل
 ہوا تو پانچ من بیجوں کو منہا کر کے پینتالیس من زیادتی ہوئی۔ پس اگر اسی زیادتی میں بدون اصل بیجوں کے شریکت شرط ہو مثلاً کہا جاوے
 کہ پیداوار میں سے تخم نکال کر باقی مالک و کاشتکار کے درمیان نصفانصاف ہے تو یہ مزارعت فاسد ہوگی بلکہ کل پیداوار میں سے
 کاشتکار کا حصہ مشارعہ جیسا ہے۔ تو معلوم ہوا کہ اصل مضاربت کے ساتھ معاہدت کو بہ نسبت مزارعت کے زیادہ مشابہت
 ہے لہذا ہم نے مزارعت و معاہدت میں اس معنی کا لحاظ رکھا۔ فجعلنا المعاملۃ اصلاً وجوزنا المزارعۃ بتعالیہا
 پس ہم نے معاہدت کو اصل قرار دیا اور مزارعت کو اس کے تابع کر کے جائز رکھا۔

ف یعنی ہم نے کہا کہ عقد معاہدت جائز ہے اور مزارعت جائز نہیں، مگر جب کہ معاہدت کے تابع ہو، اور بہت چیزیں
 ایسی ہوتی ہیں کہ مستقل طور پر جائز نہیں ہوتی ہیں اور تابع ہو کر جائز ہو جاتی ہیں۔ کالتہاب فی بیع الارض۔ جیسے زمین کے فروخت
 میں اس کے شرب کی بیع ہے ف کہ شرب کی بیع تنہا نہیں جائز ہے اور زمین کے ساتھ میں اس کے تابع ہو کر جائز ہے۔ و
 المنقول فی وقف العقار۔ اور جیسے مال منقول کا وقف عقار میں ہے۔ ف چنانچہ منقول کو تنہا وقف کرنا نہیں جائز ہے، اور
 عقار کے تابع کر کے اس کا وقف کرنا جائز ہے یعنی عقار کے ساتھ میں منقول کا بھی وقف ہو جاتا ہے مثلاً حمام کے ساتھ میں
 اس کے گھڑے و ہیکل وغیرہ وقف میں داخل ہو جاتے ہیں اسی طرح معاہدت و مزارعت کے ساتھ میں مزارعت بھی جائز ہو جاتی ہے
 یہ امام شافعی کی دلیل عقلی ہے۔ بالجملہ ہمارے نزدیک فتویٰ یہ ہے کہ مزارعت بھی مستقل جائز ہے اور معاہدت بھی مستقل جائز
 ہے۔ و شرط المدۃ قیاس فیہا لانہا اجارۃ معنی کمافی المزارعۃ اور معاہدت میں بیان مدت شرط کرنا بقتضائے
 قیاس ہے یعنی قیاس مقتضی ہے کہ معاہدت میں مدت شرط ہو اس واسطے کہ یہ بھی معنی میں اجارہ ہے جیسے مزارعت میں بیان مدت
 شرط ہے۔ و فی الاستحسان اذ السد بین المدۃ یجوز ویقع علی اول ثمر یمخوج۔ اور دلیل استحسان میں یہ حکم
 ہے کہ اگر مدت بیان نہیں کی گئی تو بھی جائز ہے اور عقد معاملہ اس سال کے پہلے پھل نکلنے پر واقع ہوگا۔

ف اور جب پختہ ہو جاوے تو ختم ہوگا۔ لان الثمر لا دیرا کہہا وقت معلوم و قل ما یتفاوت۔ اس کی وجہ
 یہ ہے کہ پھلوں کے پختہ ہو جانے کے لیے ایک وقت معلوم ہے اور کثرت تفاوت ہوتا ہے۔ ف اور ایسی خفیف تفاوت سے
 جھگڑا نہیں پیدا ہو سکتا تو انتہا کی مدت معلوم ہے اور ابتدا میں احتمال رہا کہ عقد کے وقت سے ہی یا پھل نکلنے کے وقت سے ہے
 لیکن پھل نکلنے سے قطعاً ہے اور اول میں احتمال ہے۔ و یدخل فیہا ما هو المتیقن۔ اور اس مدت کے اندر وہ وقت

داخل ہو جائے گا جو یقین ہے ف یعنی پھل نکلنے کی ابتداء تو یقینی ہے پس اس وقت سے پختہ ہونے تک مدت ہو گئی۔ وادراك البذرا فی اصول الرطبة فی هذا المنزل اذراك الثمار لان له نهاية معلومة فلا یشترط بیان المدّة اور رطبه کی جڑوں میں بیجوں کے پختہ ہوتے کا عقد کرنا بیان مدت کے حق میں بمنزلہ پھلوں کی پختگی کے ہے۔ اس واسطے کہ رطبه کے بیجوں کے پکنے کی ایک انتہا معلوم ہے تو بیان مدت شرط نہیں ہے۔

ف رطبه سست جس کو گندنا کہتے ہیں اور اس کی جڑیں برابر زمین میں باقی رہتی ہیں اور اس کے بیجوں کو تنہا خرید فروخت کرتے ہیں۔ پس شیخ مصنف کی غرض یہ ہے کہ تخم رطبه کا حکم بمنزلہ معاہدت ہے نہ بمنزلہ مزارعت۔ چنانچہ اگر مالک نے رطبه کے جڑیں جو پوری آگئی ہیں اس شرط پر دیں کہ ان کو سینچنے و پرواخت کرے یہاں تک کہ بیج نکل کر پختہ ہوں اس قرار داد پر کہ جو کچھ تخم حاصل ہوں وہ ہم دونوں میں نصفانصف ہو۔ تو یہ معاملہ کے طور پر جائز ہے اور تخم ظاہر ہونے پر واقع ہو گا اور پختہ ہونے پر ختم ہو گا اور چونکہ اس کے پختہ ہونے کا وقت معروف و معلوم ہے اور اگر تفاوت ہو تو بہت خفیف ہوتا ہے، پس نزاع کا احتمال نہیں ہے تو رطبه کے تخم میں بھی بمنزلہ پھلوں کے معاملہ کرنا بدون بیان مدت کے استحساناً جائز ہے بخلاف الزرع۔ برخلاف کھیتی کے ف کہ اس میں بیان مدت شرط ہے۔ لان ابتداءه یختلف کثیراً خریفاً و صیفاً و ربيعاً۔ اس واسطے کہ زراعت کی ابتداء میں اختلاف کثیر واقع ہوتا ہے ازراہ خریف و گرمی و ربيع کے۔

ف جہاں تین فصلیں ہوتی ہیں حتیٰ کہ ابتداء ربيع کے فصل کو آخر صیف میں کاٹتے ہیں اور خریف کہ آخر ربيع میں اور صیف کو آخر خریف میں کاٹتے ہیں۔ ع۔ غرضیکہ اس کی ابتداء میں اختلاف کثیر ہے اور انتہا تو جب ابتداء ہوتی ہے۔ تو جب ابتداء میں اس قدر جہالت ہے تو انتہا میں بھی بہت جہالت ہوگی و الا انتہاء بناء علیہ اور انتہا کا بنی ہونا ابتداء پر ہے فتداخلہ الجہالة تو اس میں جہالت کثیر داخل ہوگی۔ ف جس سے نزاع پیدا ہو گا پس زراعت میں بیان مدت شرط ہے اور اس کے مثل درختوں کے پودوں کا حال ہے کہ بڑے درختوں میں جن میں پھل آیا کرتے ہیں بیان مدت شرط نہیں ہے بخلاف زراعت کے۔ و بخلاف ما اذا دفع اليه عرسا قد علق و لم يبلغ الثمر معاہدۃ اور برخلاف ایسے پودوں کے جو زمین میں جمگئے و لیکن پھلوں کی حد تک نہیں پہنچے ہیں کہ جب ان کو بٹائی پر دیا۔ حیث لا یجوز۔ تو جائز نہیں ہے۔ الا ببيان المدّة۔ مگر بایں طور کہ مدت بیان کرے۔

ف یعنی اس کی ابتداء و انتہا بیان کرے کیونکہ ان کا معاملہ اس وقت مفید ہو کہ ان میں پھل آکر پختہ ہوں حالانکہ پودوں میں یہ امر مجہول ہے۔ لانه يتفاوت بقوة الاراضی وضعفها تفاوتاً فاحشاً۔ اس واسطے کہ یہ امر لمجاہل زمین کی قوت وضعف کی تفاوت فاحش کے ساتھ متفاوت ہوتا ہے ف چنانچہ بعض پودے جو قوی زمین پر لگائے جاتے ہیں۔ وہ مثلاً تین سال میں پھل لاتے ہیں تو بعض دیگر جو کمزور زمین پر ہیں پانچ سال میں پھل لاتے ہیں اور ایسے ہی بہت تفاوت واقع ہوتا ہے اور واضح ہو کہ رطبه کے تخم میں معاملہ کرنا اوپر بیان ہوا کہ بدون بیان مدت کے جائز ہے۔ بخلاف ما اذا دفع نخيلاً او اصولاً رطبة علی ان تقوم علیہا برخلاف اس کے اگر دوسرے کو درختاں خرما ویسے یا رطبه کی جڑیں دیں اس شرط پر کہ ان کی پرواخت پر قائم رہے۔ ف یعنی برابر ان کو سینچنے اور پرواخت و حفاظت کیا کرے یہاں تک کہ فروخت نہ کر خود جاتے رہیں اور رطبه کی جڑیں آخر جاتی رہیں اس قرار داد پر کہ اللہ تعالیٰ جو کچھ اس میں روزی کرے گا وہ ہم دونوں میں نصفانصف ہے۔ شرح الکافی۔ او اطلق فی الرطبة یا رطبه کی صورت میں اس نے مطلق چھوڑا۔

ف یہ نہیں کہا کہ یہاں تک کہ جڑیں جاتی رہیں حاصل یہ کہ اصول خرما یا رطبه میں کہا کہ یہاں تک کہ یہ جاتے رہیں۔

یا رطبہ میں یوں نہیں کہا بہر حال یہ حکم ہے کہ تفسد المعاملة لانه ليس لذلك نهاية معلومة۔ معاملہ فاسد ہو گا اس واسطے کہ درختاں خراب یا اصول رطبہ جاتے رہنے کے واسطے کوئی انتہا معلوم نہیں ہے۔ لانہا فانمو ماترك في الامض فهدت المادة کیونکہ خرابی کی طرح رطبہ کی جڑیں بھی جب تک زمین میں چھوڑی جاویں برابر اگتی رہتی ہیں تو مدت معاملہ مجہول ہو گئی۔ ف بالجحد عقد معاملہ میں مدت معلوم ہونا چاہیے ورنہ معاملات فاسد ہوگی۔ اور معلوم ہونا خواہ صریح بیان سے ہو یا عرف سے ہو۔ ویشترط تسمیۃ الجزاء مشاعاً۔ اور شرط ہے کہ جزیہ مشاع بیان کیا جاوے۔

ف یعنی مقدار مقرر علیحدہ نہ ہو جیسے دس من میر۔ یا پانچ ہزار انہ وغیرہ بلکہ تمام حاصلات کا کوئی حصہ مشترک ہو جیسے نصف و تہائی و چوتھائی وغیرہ۔ لما بینا فی المزارعة۔ بوجہ اسی دلیل کے جو ہم نے مزارعت میں بیان کی ہے۔ اذ شرط جزر معین یقطع الشریکۃ اس واسطے کہ جزر معین کی شرط کرنا شریکت کو قطع کرتا ہے۔

ف اور توضیح یہ کہ اگر باغ میں سے حق عامل کے لیے کوئی درخت معین کر دیا ہو یا دس من یا پانچ ہزار وغیرہ سے تعیین کر دے تو شریکت منقطع ہو گئی کیونکہ شاید اسی قدر پھل پیدا ہوں یا باغ میں سے صرف یہی درخت پھلے نہ باقی یا یہی درخت بے پھل رہا نہ باقی۔ بہر حال شریکت منقطع ہو جائے گی پس محصل یہ ہو کہ مساقاة و معاملات سے یہ مقصود ہے کہ عامل کے کام کرنے سے جو کچھ پھل پیدا وہ دونوں میں موافق شرط کے مشترک ہوں پس ہر ایسا امر جو اس مقصود میں محض ہو مفید ہے۔ وان سمی فی المعاملۃ وقتاً بعلم انہ لا یخرج الثمر فیہا فسادات المعاملۃ لفوات المقصود وهو الشریکۃ فی الخارج اور اگر مالک و عامل نے معاملات میں ایسا وقت بیان کیا کہ یہ معلوم ہے کہ اس وقت میں پھل نہیں حاصل ہوں گے تو معاملہ فاسد ہے کیونکہ اصل مقصود نثار ہے اور وہ حاصلات میں شریکت ہے۔

ف اور جب اس مدت میں یقین ہے کہ حاصلات نہ ہوگی تو بے فائدہ ہے اور ہر عقد جو بے فائدہ ہو فاسد ہے، اور یہی امام مالک و شافعی و احمد کا قول ہے ولو سمی بمداۃ قد ینبغ الثمر فیہا وقد یتاخر عنہا جائزات۔ اور اگر دونوں نے ایسی مدت ٹھہرائی ہو کہ کبھی اس مدت میں پھل پہنچ جاتے ہیں اور کبھی متاخر ہوتے ہیں تو معاملات جائز ہے۔ لانہ لا یتیقن لفوات المقصود۔ کیونکہ ہم کو مقصود نثار ہونے کا یقین نہیں ہے۔

ف یعنی جہاں تک ہمارا گمان ہوتا ہے اس سے ہم کو اس امر کا یقین نہیں ہے کہ پھل نہیں آویں گے اور عقد بے فائدہ ہے۔ اور جب بے فائدہ ہونا یقینی نہیں تو عقد فاسد ہونا یقینی نہ ہو پس جائز ہے۔ مثال یہ ہے کہ مالک و عامل نے انہ کی بٹائی پر معاملہ ٹھہرایا کہ پھاگن سے چیت تک ہے یعنی چیت داخل نہیں تو علامت عادت سے یقین ہے کہ انہ نہیں حاصل ہوں گے پس فاسد ہے اور اگر بیساکہ تک ہو تو شک ہے پس جائز ہے اور جب جواز ہو تو اس کے ساتھ احکام متعلق ہوں گے۔ ثم لو خرج فی الوقت المسمی فہو علی الشریکۃ لصحة العقد پھر اگر اس بیان کی ہوئی مدت میں پھل حاصل ہوئے تو وہ شریکت پر ہوں گے کیونکہ عقد مذکور جائز تھا۔ وان تاخر فللعامل اجر المثل اور اگر پھلوں کے نکلنے میں تاخیر ہوئی تو عامل کو اس کا اجر المثل ملے گا۔ ف اور یہی اصح قول شافعی و اصح قول احمد ہے۔ لفساد العقد۔ کیونکہ عقد فاسد ہونا ظاہر ہو گیا۔ لانہ تبیین الخطا فی المدانۃ المسماۃ۔ کیونکہ جو مدت بیان کی گئی اس میں خطا ہونا ظاہر ہو گیا۔ فصار کما اذا علم ذلك فی الابدان او تو ایسا ہو گیا جیسے ابتداء میں یہ بات معلوم ہو۔

ف کہ اتنی مدت میں پھل نہیں حاصل ہوں گے حالانکہ اس صورت میں عقد فاسد ہوتا ہے تو یہاں بھی عقد فاسد ہو گا اور ہر عقد فاسد میں عامل کو اجر المثل دیا جاتا ہے اور یہ اس وقت ہے کہ مدت مذکورہ کے بعد پھل نکلے ہوں۔ بخلاف ما اذا

لم ینخرج اصلا یہ برخلاف اس کے کہ پھل بالکل نہیں نکلے۔

ف یعنی مدت کے اندر یا اس کے بعد کسی حال میں اس سال پھل نہیں آئے تو یہ ثبوت نہ ہو گا کہ مدت ایسی ناقص تھی کہ پیداوار حاصل ہوتے کو کافی نہیں تھی لان الذہاب بأفنتہ۔ کیونکہ پیداوار جاتی رہنا تو کسی آفت کی وجہ سے ہوا۔

ف اور ثنائیہ آفت نہ ہوتی تو اس مدت کے اندر پھل پیدا ہو جاتے فلا تبین فساد المداة فبقی العقد صحیحاً ولا شیبی لکل واحد منہا علی صاحبہ تو یہ ظاہر نہ ہو کہ مدت مذکورہ کا فساد تھا۔ پس عقد مذکور صحیح باقی رہا اور مالک و رخت و مال میں سے کسی کے واسطے دوسرے پر کچھ حق واجب نہیں ہوگا۔

ف کیونکہ اگر مثل تو فساد عقد کی صورت میں تھا اور جب کچھ قصور نہیں تو حق اس کے پھلوں سے متعلق ہے اور وہ آسمانی و زمینی آفت سے اب کی دفعہ پیدا ہی نہیں ہوئے۔ رہا یہ بیان کہ کن درختوں و پھلوں میں مساقات جائز ہے اور کن میں نہیں جائز ہے۔ قال وتجاوز المساقاة فی النخل والشجر والکرم والرطاب واصول الباد بنجان اور مساقات یعنی معاملات درختان خرما و پھلدار درختوں وانگور و رطاب و بیج باد بنجان میں جائز ہے۔

ف رطاب کی جڑیں برابر زمین میں رہتی ہیں جب پانی دیا جاوے تو اپنی فصل پر پھوٹتی اور اس سے تخم حاصل ہوتے ہیں۔ اور باد بنجان بیٹکن کی جڑیں بھی اسی قسم سے ہیں اور یہ ساگ وغیرہ کی قسم نہیں کہ خود نوہج کر فروخت ہوتا رہتا ہے بلکہ برابر باقی اور اس کے پھل فروخت ہوتے ہیں اور نخل وانگور و انہ و نارنگی وغیرہ میں یہ بات خود ظاہر ہے مگر آنکہ کہیں نارنگی کے درخت ایسے پرانے ہو جاتے ہیں کہ پھل نہیں آتے ہیں جیسے کیلے وغیرہ میں ہے تو ایسی صورت میں ایسے درختوں میں جواز نہ ہوگا اور بیر کے درخت ہمیشہ پھلا کرتے ہیں اگرچہ کسی سال بعضے انہ کے باغ یا بیر کے باغ میں کسی آفت سے پھل نہ آویں تو اس کا مضائقہ نہیں ہے جب کہ یہ بات نہ ہو کہ کیلے کی طرح درخت موجود ہیں مگر وہ اب پھل نہیں لاتے ہیں اور اس سے ایک کلیہ قاعدہ نکل آیا جو کمتر تو جب سے سمجھ میں آجائے گا اور عینی نے لکھا کہ یہی قول مالک و احمد و ثوری و اوزاعی و صاحبین وغیرہ و قدیم قول شافعی ہے کہ مساقات جمیع اشجار مشرہ میں جائز ہے۔ وقال الشافعی فی الجدید الا بیجوز الا فی الکرم والنخیل لان جوازہا بالانذ وقد اخصہما وهو حدیث خیبر اور امام شافعی نے قول جدید میں فرمایا کہ مساقات کسی میں جائز نہیں ہوائے انگور و خرما کے اس واسطے کہ مساقات جائز ہونا برخلاف قیاس کے بدلیں نص حدیث ہو ہے اور نص نے مساقات کو صرف نخل خرما وانگور کے ساتھ خاص کیا اور نص مذکور حدیث خیبر ہے۔

ف یعنی مساقاة کو اگر قیاس پر لایا جاوے تو قیاس مقتضی ہے کہ مساقات مانند مزارعت کے جائز نہ ہو لیکن حدیث سے اس کا جواز نکلا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر فتح کر کے وہاں کے یہودیوں کے ساتھ مساقات کا معاملہ کیا لیکن اس میں مخصوص نخل خرما وانگور کا ذکر ہے تو جہاں تک نص وارد ہوئی ہے، اسی تک جواز مخصوص رہا اور باقیوں میں نہیں جائز ہے لہذا ہم نے مزارعت کو فاسد کیا مگر مساقات نخل و کرم کے ضمن میں جائز ہے۔ اس استدلال شافعی کے جواب میں بعضوں نے کہا کہ حدیث خیبر کی بعض روایات میں اس طرح وارد ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل خیبر سے اس چیز پر جو زرع و ثمر سے خیبر سے حاصل ہو معاملہ کیا اور ایک روایت میں لفظ نخل و شجر ہے پس حدیث میں خود مزارعت کو عام طور پر شامل ہے اور شجر عام ہے کہ ہر پھلدار کو شامل ہے میں کہتا ہوں کہ جب یہ روایات ثبوت ہوئیں تو بے شک امام شافعی کی تخصیص باطل ہو گئی حالانکہ ثمر اور زرع کی روایت صحیحین و جماعت کے نزدیک موجود ہے۔ لیکن یہ اشکال تم پر بھی لازم ہے کہ تم نے مزارعت میں سے ساگ و ترکاری کی خصوصیت اور درختوں میں سے کیلا وغیرہ جو دائمی پھل لانے میں یقین نہیں دلاتے

ہیں ان کی خصوصیت کہاں سے نکالی کہ ان میں نہیں جائز ہے پس یہ طریقہ بحث کے قابل ہے اور شیخ مصنف نے کہا کہ۔ ولما ان الجواز للحاجة وقد اعتمدت اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مساقات جائز ہونا بوجہ ضرورت و حاجت کے ہوا، اور حاجت تو سب قسم کے درختوں کو شامل ہے۔

ف لیکن یہ طریقہ استدلال اس امر پر مبنی ہے کہ جس نص سے جواز نکلا اس کی علت مفہوم ہے تو اسی پر دوسرے درختوں کو قیاس کر سکتے ہیں اور علت یہ کہ نخل میں جواز بوجہ حاجت کے ہوا تو جہاں یہ حاجت متحقق ہوگی وہاں جواز ہوگا اور حاجت سب قسم کے پھلدار درختوں کو شامل ہے تو سب میں جواز ہوا۔ بلکہ ہم کہتے ہیں کہ۔ واثنو خیبر ولا یخصر لهما۔ خیبر کی حدیث میں کوئی تخصیص نخل و انگور کی نہیں ہے۔ لان اهلها یعملون فی الاشجار والراطاب ایضاً۔ اس واسطے کہ اہل خیبر تو سوائے خرما کے دیگر درختوں و رطاب میں بھی معاملات کرتے تھے۔

ف ابن حزم رحمہ اللہ کہ امام شافعی نے خود حدیث کی مخالفت کی، کیونکہ بے شک خیبر میں ترکاری و انار و کیلا و گنا وغیرہ تھے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل خیبر سے اس چیز کے نصف پر جو خیبر سے حاصل ہو معاملہ کیا۔ انتہی۔ ع۔ لیکن محض نہیں کہ یہ جیسی کہ حدیث خیبر میں یہ لفظ ثبوت ہو کہ خیبر سے جو کچھ حاصل ہو اس کے نصف پر معاملہ تھا۔ حالانکہ دیگر روایات صحیح وغیرہ میں خرما کا اندازہ کرنا مذکور ہے یا ثمر و زرع ہے اور مجھے نہیں معلوم کہ کسی روایت میں ترکاریوں وغیرہ مذکورہ بالا اشیاء کا نصف بھی آیا ہو سوائے اس کے کہ اگر لفظ مذکور بطور عام ثبوت سے تو دلالت کرتا ہے اور کچھ شک نہیں کہ ترکاری و اس کے مانند چیزوں میں حنفیہ و ایک جماعت فقہاء نے خلاف کیا تو معلوم ہوا کہ تخصیص مراد ہے۔ جس کو امام شافعی نے واقعہ خیبر کی دوسری روایات سے لیا کہ وہ نخل و انگور تک ہے اور چونکہ ان کے نزدیک یہ خلاف قیاس ہے تو صرف جہاں تک درود ہے وہیں تک اقتصار ہوگا، لیکن کھینٹی و جمیع اثمار کو شامل کرنا بدلیل حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما جو معاملہ خیبر میں صحیحین وغیرہ میں ہے۔ امام شافعی کے اقتصار نخل و کرم کو باطل کرتی ہے۔ ولو کان کما نزعہ اور اگر ایسا ہی ہوتا جیسے امام شافعی نے دعویٰ کیا کہ۔

ف معاملہ خیبر صرف نخل خرما و انگور کے ساتھ خاص تھا تو یہ صرف واقعہ کا بیان ہوتا یعنی نص میں یہ تو مذکور نہیں کہ مساقات صرف نخل خرما و انگور کے ساتھ مخصوص ہے بلکہ یہی ہوتا ہے کہ اہل خیبر کے ساتھ نخل و خرما و انگور میں واقع ہوا تھا تو ایسا واقع ہوتا خواہ محتوہ خصوصیت کی دلیل نہیں کہ سوائے میں جائز نہ ہو۔ فالاصول فی النصوص ان تكون معلومة۔ کیونکہ نصوص میں اصل یہ ہے کہ معلول ہوں۔

ف یعنی نص میں جو حکم دیا گیا وہ کسی علت پر مبنی ہے۔ پھر اگر کسی دوسری دلیل سے معلوم ہو کہ اس کی علت نہیں نکل سکتی اور دوسری جگہ جاری نہیں ہوتی ہے تو البتہ اس اصل سے عدول کیا جاتا ہے جیسے نماز میں قہقہ سے وضو باطل ہونا دوسری جگہ اس وجہ سے جاری نہیں ہوتا کہ قیاس سے اس کی علت متعدی نہیں ہوتی ہے اور جب تک یہ بات نہ ہو تو ہر نص اپنی اصل پر ہے کہ اس کے حکم کی علت لی جاوے اور وہ دوسری جگہوں میں جاری کی جاوے۔ سیما علی اصلہ خصوصاً امام شافعی کی رائے پر۔

ف کہ وہ تو نص میں ایسی علت نکالتے ہیں جو سوائے نص کے دوسری جگہ متعدی بھی نہ ہو جیسے سونے و چاندی میں براج کی وجہ یہ نکالتے ہیں کہ ٹمن ہیں حالانکہ ٹمن ہونے کی علت سوائے ان کے کہیں اور نہیں پائی جاتی ہے اور ہمارے نزدیک تو علت ضرور ایسی چاہیے جو دوسری جگہ بھی متعدی ہو۔ اب جاننا چاہیے کہ نص میں اگرچہ یہ اصل ہے کہ حکم کی کوئی علت ہو لیکن یہ امر دلیل قائم کرنے سے معلوم ہو گا کہ یہ نص فی الحال اس علت سے معلول ہے اور ہم نے دلیل سے

ثابت کیا کہ خرماء و انگور میں مساقات ظاہر ہونے کی عدت یہ کہ لوگوں پر حرج و مشقت نہ ہو پس سب پھلوں میں اسی عدت سے جواز ہے اور حق یہ ہے کہ امام شافعیؒ اس نص کو خلاف قیاس جانتے ہیں تو جہاں وارد ہے اسی حد تک رکھتے ہیں اور یہ البتہ کہتے ہیں کہ اصل جواز تو خرماء و انگور میں ہے اور اسی کے ضمن میں زرع کی مزارعت بھی جائز ہے جیسے کہ حدیث میں مخصوص ہے تو تنہا زرع کے واسطے جواز نہیں ہے اور ہم لوگوں نے قیاس سے فاسد جانا لیکن نص میں جواز کے ساتھ پہچانا کہ حاجت کی وجہ سے جواز ہے تو یہ کل پھلوں و کھیتی کو شامل ہے پس سب جائز ہیں فاقیم۔ م۔ و لیس لصاحب الذم ان ینخرج العامل من غیر عذما لافہ لاضرہ علیہ بالوفاء بالعقد۔ اور مالک باغ انگور (وغیرہ) کو یہ جائز نہیں کہ بغیر عذر شرعی کے عامل کو خارج کرے اس واسطے کہ مساقاة کا معاہدہ پورا کرنے میں اس پر کوئی ضرر نہیں ہے۔

ف بلکہ عامل کے کام سے جو کچھ حاصلات ہو وہ اپنا حصہ پاوے گا۔ و کذا لیس للعامل ان یتولک العمل بغیر عذما اور اسی طرح مساقات میں عامل کو بھی یہ اختیار نہیں کہ بغیر عذر شرعی کے کام چھوڑ بیٹھے۔
ف جیسے جملہ اجارات میں ہوتا ہے کہ بغیر عذر کے دونوں میں سے کسی کو تنہا عقد فسخ کرنے کا اختیار نہیں ہوتا ہے بخلاف المزارعة بالاصافۃ الی صاحب البذرا علی ما قدامنا ہذا بخلاف مزارعت کے بلحاظ بیجوں والے کے چنانچہ ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں۔ ف کہ مزارعت میں جس کی طرف سے بیج ہیں اس کو بالفعل اپنے بیجوں کا ضرر برداشت کرنا اس امید پر ہوتا ہے کہ آئندہ نفع ہو گا پس اس کو اختیار ہے کہ بالفعل ضرر برداشت کرنے سے انکار کرے اور جس کی طرف سے بیج نہیں ہیں اس پر بغیر عذر کے چھوڑنا ممنوع ہے۔ قال فان دفع مخالفاً تہر مساقاة و التمر یزید بالعمل جائز۔ مختصر میں ہے کہ اگر ایک شخص نے اپنا باغ خرماء مساقاة پر دیا جس میں چھوٹے لگے ہیں اور حال یہ کہ عامل کی پرداخت کرنے سے چھوٹوں میں بڑھاد ہوگی تو عقد مساقات جائز ہے۔ وان کانت قد انتہت لیس یجز۔ اور اگر چھوٹوں کی بڑھاد پوری ہو گئی ہو تو عقد مذکور نہیں جائز ہے۔

ف کیونکہ عامل کے کام سے کچھ فائدہ مترتب نہیں ہے تو کام ہی نہ رہتا ہے۔ و کذا علی ہذا اذا دفع الزرع وهو یقل جائز۔ و علی ہذا اگر کاشتکار کو جمی ہوئی کھیتی بغیر مزارعت دی حالانکہ وہ ابھی ساگے تو عقد مزارعت جائز ہے۔ ولو استحصدا و ادماک لیس یجز۔ اور اگر کھیتی کاٹنے کے لائق ہو گئی اور پختہ تیار ہو گئی تو مزارعت نہیں جائز ہے۔ ف بالجدہ مزارعت میں بھی مثل مساقات کے حکم ہے۔ لان العامل انما یتحقق بالعمل ولا اثر للعامل بعد التناہی والادماک۔ اس واسطے کہ عامل و کاشتکار کو تو اجرت کا استحقاق بوجہ عمل کے ہوتا ہے اور پھل و کھیتی پوری پختہ ہونے کے بعد کام کا کچھ اثر نہیں ہے فلوجوزنا لا لکان استحقاقاً بغیر عمل و لیس دبیہ الشرع پس اگر ہم ایسی مزارعت یا معاہدت کو جائز کہیں تو عامل کا استحقاق بدون عمل کے ہو حالانکہ ایسے استحقاق کے ساتھ مشروع وارد نہیں ہوئی ہے ف بلکہ شرع میں عامل کا استحقاق ایسی صورت میں وارد ہوا ہے کہ اس نے کچھ کام کیا ہو یعنی اس کے کام کا اثر پیدا ہوا ہے اور یہاں تو پھلوں و کھیتی کی بڑھاد پوری ہو چکی ہے اور اب کام کی کچھ حاجت باقی نہیں رہی۔ بخلاف ما قبل ذلک لتحقق الحاجة الی العمل بخلاف اس کے پہلی حالت کے کیونکہ اس وقت عامل کے کام کی حاجت ہے۔
ف لہذا اس کو کام سے استحقاق ہوتا ہے۔ قال و اذا فسدت المساقاة فللعامل اجر مثله اور جس صورت میں کہ مساقاة فاسد ہو تو عامل کے واسطے اجر المثل ملے گا۔

ف یعنی اس کو حصہ شکر کا استحقاق نہیں ہے بلکہ جو کچھ ایسے کام کی مزدوری ہوتی ہے اس پر نظر کی جادے اور پھلوں

میں سے اس کے مشروط حصہ پر نظر کی جاوے پس اگر اجرت المثل کم یا برابر ہو تو اجرت المثل دیا جاوے اور اگر اجرت المثل زیادہ ہو تو اس میں سے بقدر حصہ مشروط کے دیا جاوے و فیہ خلاف۔ م۔ لانہ فی معنی الاجارۃ الفاسدۃ کیونکہ عقد معاملہ جو فاسد ہو گیا ہے وہ اجارہ فاسدہ کے معنی میں ہے۔ ف اور اجارہ فاسدہ میں اجرت المثل ملتا ہے تو مساقاة میں بھی یہی ملے گا۔ وصارۃت کا الزام رعایۃ الفاسدۃ اور معاملہ فاسدہ ایسا ہو گیا جیسے مزارعت فاسدہ ہے۔

ف کہ دونوں کی حالت قیاسی یکساں ہیں قال ویبطل المساقاة بالموت لانہا فی معنی الاجارۃ وقتل بینا فیہا۔ اور موت کی وجہ سے عقد مساقات باطل ہو جاتا ہے کیونکہ وہ اجارہ کے معنی میں ہے اور ہم نے اس کو اجارات میں بیان کیا ہے ف کہ جب متعاقبین میں سے ایک مر گیا اور مال بہ ہے کہ اس نے عقد اجارہ اپنی ذات کے واسطے کیا تھا یعنی وہ اس عقد میں وکیل یا مضمونی نہیں تھا تو اس کی موت سے عقد اجارہ مٹ جائے گا۔ اسی طرح اجارہ کے معنی میں جو عقود ہیں جیسے عقد معاملہ وہ بھی مٹ جائے گا۔ رہا یہ کہ جب عقد معاملہ باقی نہیں رہا تو لہذا اس کے پیداوار کا کیا حال ہے پس اس کی چند صورتیں ہیں۔ اول یہ کہ مالک باغ نے انتقال کیا اور مالک باقی ہے اور مالک کے وارثوں نے بطور چاہا پھر ایک یہ کہ مالک نے انکار کیا اور پھلوں کی پرواخت چاہی اور دوم یہ کہ مالک نے بھی کام سے انکار کیا۔ اور سوم یہ کہ وارثوں نے یہ قصد نہیں کیا۔ بلکہ مالک نے چاہا۔ صورت سوم یہ کہ مالک مر اور اس کے وارثوں و مالک باغ میں یہ وجوہ پیدا ہوئے۔ فان مات سرب الارض والخارج بسرفللعامل ان یقوم علیہ کما کان یقوم قبل ذلک الی ان یدارک الثمر وان کرۃ ذلک و ہشہ سرب الارض استحصانا فیبقى العقد دفعا للضرر عن العامل ولا ضرر فیہ علی الآخر۔ اور اگر مالک زمین ایسی حالت میں مر گیا کہ پھل ہنوز خام کبیر یاں ہیں تو عامل کو اختیار ہے کہ جیسے پہلے پرواخت کرتا تھا اسی طرح برابر پرواخت کرتا رہے یہاں تک کہ پھل پک جاویں اگرچہ رب الارض کے وارث اس پر راضی نہ ہوں اور یہ حکم استحسان ہے پس عامل سے ضرر دور کرنے کے لیے عقد باقی رہے گا اور اس میں دوسرے پر کچھ ضرر نہیں ف یعنی رب الارض کے وارثوں پر کچھ ضرر نہیں ہے۔ ولو التزم العامل الضرر اور اگر اس صورت میں عامل نے ضرر برداشت کرنے کا التزام کیا۔

ف یعنی عامل نے کام سے انکار کیا۔ یتخیرو ہشہ سرب الارض بین ان یقتسموا البسر علی الشرط تورب الارض کے وارثوں کو بین باتوں کا اختیار ہے۔ چاہیں کیریوں کو شرط کے موافق بطورہ کر لیں۔ و بین ان یعطوا قیمة نصیبہ من البسر اور چاہیں عامل کو کیریوں میں سے اس کے حصہ کی قیمت دے دیں و بین ان ینفقوا علی البسر حتی یبلغ فیخرجوا بذلک فی حصۃ العامل من الثمر اور چاہیں کیریوں کی پرواخت اپنے خرچے سے کرائیں یہاں تک کہ وہ بچتے ہو جاویں پس پھلوں میں سے حصہ عامل سے یہ خرچہ واپس لیں۔

ف اور جو کچھ بچے وہ عامل کا ہو گا۔ پس رب الارض کے وارثوں کو یہ اختیار استحصان میں۔ لانہ لیس لہ الحاق الضرر بہم وقد بینا نظیرہ فی الزام رعایۃ۔ اس واسطے کہ عامل کو یہ اختیار نہیں کہ وارثوں کو ضرر لاحق کرے اور مزارعت میں ہم اس کی نظیر بیان کر چکے ہیں۔ یہ سب اس صورت میں کہ مالک باغ نے انتقال کیا ہو۔ ولو مات العامل فلو ہرقتہ ان یقوموا علیہ وان کرہا رب الارض لان فیہ النظر من الجانبین۔ اور اگر عامل نے انتقال کیا ورنہ ایک پھل کبیر یاں ہیں تو اس کے وارثوں کو اختیار ہے کہ باغ کی پرواخت کریں اگرچہ مالک باغ راضی نہ ہو اس واسطے کہ ایسا کرنے میں جانبین کی بہتری ہے۔ وان امرادوا ان یصر مسوؤ

بسمراکان صاحب الارض بین الخیارات الثلثة التي بينهاها۔ اور اگر عامل کے وارثوں نے چاہا کہ کبیریاں توڑ کر تقسیم کریں تو مالک باغ کو مذکورہ بالا ہر سہ اختیارات ہیں۔

ف یعنی اُن کو مالک باغ کے ذمہ ایسا ضرر لاحق کرنے کی قدرت نہیں ہے تو مالک کو اختیار ہے چاہے وہ یہی کبیریاں توڑ کر بٹوارہ کرے اور چاہے ان لوگوں کو وارث کے حصہ کبیروں کی قیمت دے دے اور کل پھل مالک کے ہو جاویں گے۔ اور چاہے اپنے پاس سے ان کی پرداخت میں خرچ کرے اور جب پختہ ہو جاویں تو عامل کے حصہ سے اپنا خرچہ نکال لے یعنی تمام خرچہ جو عامل کے کام کی جگہ تھا اس میں سے نکال لے پھر اگر کچھ باقی رہے تو وہ وارثان عامل کا ہوگا۔ و ان ماتا جميعا فلختيار لورثة العامل لقيامهم مقامه اور اگر مالک باغ اور عامل دونوں مر گئے تو پرداخت میں وارثان عامل کو اختیار ہے ف کہ چاہیں بدستور عامل کی طرح پرداخت کرتے رہیں کیونکہ ایسا کرنے میں دونوں کی بہتری ہے۔ پس وارثان مالک باغ کا انکار کچھ مضرت نہیں ہے۔ اگر کہا جاوے کہ تمہارے نزدیک خیار تو میراث نہیں ہوتا ہے پس عامل کا خیار کیونکر اس کے وارثوں کو میراث ملا۔ جواب یہ کہ خیار میراث نہیں ملا ہے۔ وهذا خلافه في حق مالي اور یہ تو مالی حق میں قائم تھا ہی ہے ف۔ یعنی بچا ہے عامل مورث کے اس کے وارث قائم و خلیفہ ہوئے ہیں۔ وهو ترك الثمار على الشجار الى وقت الادراك لان يكون وراثته في الخیار۔ اور وہ حق مالی یہ ہے کہ پختہ ہونے تک پھلوں کو درختوں پر چھوڑنا۔ اور یہ خیار کی وراثت نہیں ہے۔ فان ابى وراثته العامل ان تقوموا عليه كان الخیار في ذلك الى وراثته رب الارض على ما وصفنا۔ پھر اگر عامل کے وارثوں نے پرداخت کرنے سے انکار کیا تو اس بارہ میں مالک باغ کے وارثوں کو بوجہ مذکورہ بالا اختیار ہوگا ف کہ چاہیں کبیریاں توڑ کر بٹوارہ کریں اور چاہے کبیروں میں سے حصہ عامل کی قیمت اس کے وارثوں کو دیدیں اور چاہے اپنے پاس سے خرچ کریں یہاں تک کہ پھل تیار ہوں تو خرچہ عامل کے حصہ سے واپس لیں۔ قال واذا انقضت مدة المعاملة والمناجج بسمرا انحضرا فهذا او الاول سوا۔ اور اگر مساقات کی مدت ایسی حالت میں گزر گئی کہ پھل کبیریاں سبز ہیں تو یہ صورت اور پہلی صورت دونوں کا حکم یکساں ہے۔

ف یعنی اگر کبیریاں سبز ہونے کی صورت میں متعاقدین یا ایک کے مرجانے میں جو حکم تھا وہی اس صورت میں کہ متعاقدین زندہ ہیں مگر معاملہ کی مدت گزر گئی۔ وللعامل ان يقوم عليها الى ان يدرك لکن بغیر اجر۔ اور عامل کو اختیار ہوگا کہ باغ کی پرداخت کرے یہاں تک کہ پھل پختہ ہو جاویں۔ و لیکن یہ بغیر اجرت ہوگی۔

ف یعنی عامل پر اپنے حصہ کی بابت جو درختوں پر لگے رہے یہاں تک کہ پختہ ہوئے ہیں کوئی اجرت واجب نہ ہوگی۔ لان الشجر لا يجوز استيجارها لا کیونکہ درخت کو اس کام کے واسطے اجارہ لینا جائز ہے۔ بخلاف المزراعنة في هذا بخلاف مزارعت کے ایسی صورت میں۔

ف عامل پر اس کے حصہ مزارعت کے واسطے پختہ ہونے تک زمین کا اجر المثل واجب ہوگا۔ لان الارض يجوز استيجارها۔ اس واسطے کہ زمین کو اجارہ پر لینا جائز ہے۔

ف چنانچہ اگر کسی نے زمین میں کچی مزارعت خریدی پھر زمین کو اجارہ پر لیا تو دیکھا جاوے کہ اگر دس روپیہ پر دو ماہ کے واسطے اجارہ لے تو اجرت مستحق یعنی دس روپیہ واجب ہوگی اور اگر کھیتی پختہ ہونے تک اجارہ پر لے تو جب تک پختہ ہو کر کاٹی جاوے اس مدت کا اجر المثل واجب ہوگا۔ بخلاف اس کے اگر درختوں پر پھل خریدے پھر پختہ ہونے تک درختوں کو اجارہ پر لیا یا دو ماہ کے واسطے اجارہ پر لیا تو کسی صورت میں نہیں جائز ہے، اور کچھ بھی اجرت

واجب نہ ہوگی اور پھلوں میں جو کچھ بڑھاد اور زیادتی ہوئی ہے وہ حرام ہے اس کو صدقہ کرنا واجب ہے اور اگر پھلوں کے خرید میں یہ شرط ہو تو بیع فاسد ہے۔ پس جب یہ معلوم ہوا تو اب مزارعت و معاہدت میں فرق ہوا کہ سبزرکھنے کی حالت میں اگر مزارعت کی مدت تمام ہو گئی تو زمیندار و کاشتکار کا یہ مال مشترک ہے پس دونوں اپنے اپنے خرچہ سے اس کی پرداخت کریں اور عامل پر اس کے حصہ کے واسطے زمین دار کی زمین کا اجرا مثل واجب ہوگا۔ اور اگر معاہدت میں سبزرکیاں ہونے کی حالت میں مدت معاہدہ تمام ہو گئی تو یہ مال مشترک ہے اور اس کے توڑ ڈالنے سے یہ بہتر ہے کہ پختہ ہو جاوے لیکن اس صورت میں عامل پر اس کے حصہ شمار کی بابت درختوں کا اجرا مثل واجب نہیں ہوگا کیونکہ درختوں کا اجارہ لینا نہیں جائز ہے تو عامل کے پھل بغیر اجرت کے لگے رہیں، یہاں تک کہ پختہ ہوں۔ وکذا لک العمل کلاء علی العامل ہہنا۔ اور اسی طرح معاہدت کی ایسی صورت میں پرداخت و کام بھی کل بدمرہ عامل رہے گا۔

ف اور مالک باغ پر اپنے حصہ کا کام نہیں ہوگا۔ وفی المزارعة فی هذا علیہما۔ اور مزارعت میں ایسی صورت میں کام دونوں پر ہوتا ہے ف یعنی زمیندار و کاشتکار دونوں کام کریں و جو کچھ خرچہ پڑے دونوں اٹھائیں۔ لافہ لما وجب اجر مثل الامراض بعد انتہاء المساقاة علی العامل لا استحق علیہ العمل۔ اس واسطے کہ مدت اجارہ گزر جانے کے بعد جب کبھتی تیار ہونے تک کاشتکار پر اس کے حصہ کی بابت زمین کا اجرا مثل واجب ہوا تو اب اس پر کام کرنے کا استحقاق نہیں رہا۔ و ہہنا لا اجر فجار ان يستحق العمل كما يستحق قبل انتہائہا۔ اور یہاں عامل کے ذمہ اجرت نہیں تو جائز ہوا کہ اس پر کام کرنے کا استحقاق ہو جیسا انتہائے مدت سے پہلے اس پر استحقاق تھا۔ قال ونفسخ بالاعداء ما بیننا فی الاجارات عقد معاہدہ بوجہ عدو کے فسخ کیا جاتا ہے بدلیل مذکورہ اجارات۔

ف کہ عاقد کو عقد معاہدہ پورا کرنا بدون ایسے زائد ضرر کے اٹھانے ممکن نہیں جو مقتضائے عقد سے اس پر لازم نہ تھا لہذا عقد توڑ دیا جائے گا۔ وقد بینا وجوب العذر فیہا۔ اور ہم نے عذر کی صورتیں کتاب الاجارات میں بیان کی ہیں۔ ومن جملتہا ان یکون العامل سارقا ینتاف علیہ سرقۃ السعف والثمر قبل الادمالک۔ اور منجملہ عذروں کے جن سے معاہدہ فسخ کیا جاوے یہ ہے کہ عامل چور ہو جس کی ذات سے یہ خوف ہو کہ وہ خرما کی ڈالیاں و پتے چور او بیگا اور پھلوں کو پکنے سے پہلے چور او بیگا۔ ف پس ایسی صورت میں عقد معاہدہ توڑنا جائز ہے۔ جب کہ باقی رکھنا مضر ہے۔ لافہ یلزم صاحب الامراض ضمرا لہ یلتزمہ فیفسخ بہ۔ اس واسطے کہ مالک باغ کے ذمہ ایسا ضرر لازم آوے گا جس کا عقد میں اس نے التزام نہیں نہیں کیا تھا۔ پس اس کی وجہ سے اجارہ فسخ کیا جائے گا۔ ومنہا مرض العامل اذا کان بضعفہ عن العمل اور از انجملہ مال کی بیماری ہے، جب کہ اس کو کام سے ضعیف و لاچار کرے۔

ف اگر کہا جاوے کہ وہ مزدور رکھے۔ جواب یہ کہ ایسا نہیں ہو سکتا ہے۔ لان فی التزامہ استیجار الاجرا و نہیادۃ ضمرا علیہ و لہ یلتزمہ فیجعل ذلک عدما۔ اس واسطے کہ مزدوروں کا تقرر اس کے ذمہ لازم کرنے میں اس پر زیادہ ضرر لازم آیا جس کا اس نے عقد معاہدہ میں التزام نہیں کیا تھا تو یہ اس کے حق میں فسخ کا عذر قرار دیا جائے گا ولو اراد العامل توك ذلك العمل۔ اور اگر عامل نے یہ کام ہی چھوڑنا چاہا۔

ف یعنی چاہا کہ یہ پیشہ چھوڑ دے۔ هل یکون عدما ان توكیا یہ بھی عذر شمار کیا جائے گا یا نہیں۔ فیہ روایتان۔ جواب یہ کہ اس میں دو روایتیں آئی ہیں۔

ف ایک روایت یہ کہ عذر ہے اور دوسری روایت میں مطلقاً اس پر جبر کیا جاوے و عذر نہیں ہے۔ عنایہ

وقاویل احدا لہما ان یشترط العمل بیداء فیکون عذرا من جہتہ۔ اور اول روایت کی تاویل یہ ہے کہ اس نے اپنے ہاتھ سے کام کرنا شرط کیا تھا تو یہ اس کی طرف سے عذر ہوگا۔

ف جب کہ اس نے یہ پیشہ چھوڑ دیا ہے حتیٰ کہ اگر اپنے ہاتھ سے کام شرط نہ کیا ہو بلکہ چاہے خود کام کرے یا اپنے نوکروں سے کام لے تو یہ عذر نہیں ہے۔ ومن دفع امرنا بیضا الی رجل سنین معلومتہ بغرس فیہا شجر علی ان تلکون الارض والشجر بین رب الارض والغراس نصفین لیس یجز ذلک لا یشترط الشراکۃ فیہما کان حاصل قبل الشراکۃ لا بعملہ اگر ایک شخص نے عامل کو صاف زمین بدون درخت کے چند سال معلوم کیے دی کہ اس میں پودے لگاوے اس شرط پر کہ زمین و درخت درمیان مالک زمین و عامل کے نصفاً نصف ہوں تو یہ جائز نہیں ہے اس واسطے کہ عقید میں ایسی چیز کی شرکت شرط کی جو پیشتر سے بدون عامل کے حاصل تھی ف اور وہ زمین ہے کیونکہ زمین تو بدون کار عامل کے رب الارض کے پاس موجود تھی۔ پھر جب یہ شرط معاملہ جائز نہ ہوئی اور معاملہ فاسد ہوا تو کیا حکم ہے۔ پس فرمایا۔ وجمیع الثمر والغراس لرب الارض اور تمام پھل مع پودوں کے مالک زمین کے ہوں گے۔ وللغراس قیمتہ غرسہ واجر مثله فیما عمل اور عامل کے واسطے اس کے پودوں کی قیمت اور جو اس نے کام کیا اس کا اجر المثل ملے گا۔ لانہ فی معنی قفیزا الطحان اذہلوا استیجار بعض ما ینخرج من عملہ وهو نصف البستان فیفسد۔ اس واسطے کہ یہ عقد معاملہ بمعنی قفیزا الطحان ہے اس واسطے کہ اس کو اجرت پر لیا بعض ایک حصہ اس چیز کے جو اس کے عمل سے حاصل ہو اور وہ نصف بستان ہے پس معاملہ فاسد ہوگا۔

ف کیونکہ اس نے گویا اس عامل کو مزدور کیا کہ میری اس زمین کو باغ کر دے بذریعہ اپنی اشیاء و آلات کے اس شرط پر کہ جو کچھ اس کے کام سے حاصل ہو اس کا نصف بطور اجرت دوں گا۔ زبلی۔ جیسے پینے والے کو کہا کہ یہ چار من گہول پیسکے جو آٹا حاصل ہو اس میں سے دس سیر آٹا دوں گا۔ اور یہ فاسد ہے تو عقد معاملہ بھی فاسد ہے۔ وتعدا ہاد الغراس لا تصالہا جالامرض اور پودوں کا واپس کرنا اس وجہ سے متعذر ہے کہ وہ زمین سے متصل ہو گئے ہیں۔ فیجب قیمتہا واجر مثله لانہ لا یدخل فی قیمتہ الغراس لتقومہا بنفسہا۔ پس پودوں کی قیمت واپس کرنا واجب ہے اور اجر المثل دے اس واسطے کہ پودوں کی قیمت میں اجر المثل داخل نہیں ہوگا کیونکہ پودے بذات خود قیمتی چیزیں ہیں۔

ف اور پودوں کے ساتھ کام کو جنسیت نہیں ہے کیونکہ کام خود قیمتی چیز نہیں بلکہ اجارہ کی ضرورت سے قیمتی ہوتا ہے۔ وفی تخریجہا طریق آخر ہینا کافی کفایۃ المنتہی وهذا اصحہما واللہ تعالیٰ اعلم اور اس مسئلہ کی تشریح کے واسطے دوسرا ایک طریق ہے جس کو ہم نے کفایۃ المنتہی میں بیان کیا ہے لیکن دونوں میں زیادہ صحیح ہے جو یہاں مذکور ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب تم المعاملہ۔

کتاب الذبائح

یہ کتاب ذبائح کے بیان میں ہے۔

ذبائح جمع ذبیحہ اور وہ اس چیز کا نام ہے جو ذبح کیا جاوے اور ذبح کا نام ذکوہ ہے۔ ع۔ قال الذکوۃ شرط حل الذبائح۔ ذکاۃ ذبیحہ حلال ہونے کی شرط ہے۔

ف یعنی جو جانور کھایا جاتا ہے اس کی حلال ہونے کی شرط یہ کہ ذبح کیا ہو۔ لقولہ تعالیٰ الا ما ذاکتہ

یعنی اللہ تعالیٰ نے مردار وغیرہ سے استثناء کیا کہ سوائے اس جانور کے کہ جس کو تم نے تذکیر کیا یعنی ذبح کیا ہو۔ ولان یہاں تمیز الدم النجس من اللحد الظاہر۔ اور اس دلیل سے کہ ذکاۃ ہی سے نجس خون پاک گوشت سے جدا ہوتا ہے۔

ف یعنی خون مسفرح نجس ہے اور وہ گوشت سے مجاور و مخلوط ہے پس ذکاۃ کے ذریعہ سے تمام رگوں سے یہ خون نکل جاتا ہے تو گوشت پاک ہو جائے گا۔ وکما یثبت بہ الحل۔ اور جس طرح ذبح سے حدت ثابت ہوئی ہے ف یعنی ذبح کرنے سے جیسے کھانے کے قابل جانوروں میں کھانے کی حدت ثبوت ہوتی ہے۔ یثبت بہ الطہارۃ فی الماکول وغیرہ۔ اسی طرح ذبح سے ماکول وغیرہ ماکول سب میں طہارت ثابت ہو جاتی ہے ف حتیٰ کہ جو جانور کھائے نہیں جاتے ہیں جیسے شیر وغیرہ اگر بسم اللہ کر کے ذبح کیے گئے ہوں پاک ہو جائیں گے۔ اگرچہ کھانے کے قابل نہیں ہیں۔ فانہا ینتی عن الطہارۃ۔ کیونکہ ذکاۃ کا لفظ معنی طہارت سے آگاہ کرتا ہے۔ ومنہ قولہ علیہ السلام ذکاۃ الارض بیسہا۔ اور اسی معنی میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے کہ زمین کی ذکاۃ یعنی طہارت یہ کہ خشک ہو جاوے۔ ف کہیں ان الفاظ سے حدیث نہیں ملی۔ اور ابن ابی شیبہ نے روایت کی کہ ابن الحنفیہ والبقلاب نے کہا کہ جب زمین خشک ہو گئی تو اس کی ذکاۃ ہو گئی۔ بہر حال ذکاۃ بمعنی طہارت موجود ہے۔ پھر واضح ہو کہ ذکاۃ دو قسم ہے ذکاۃ اختیاریہ و ذکاۃ اضطراریہ۔ وہی اختیاریۃ کالجرح فیما بین اللبۃ واللحیین اور ذکاۃ اختیاریہ ہے جیسے لبہ و جبڑوں کے درمیان میں جرح کرنا۔

ف لبہ سینہ کے سرے سے اوپر لہین دونوں جبڑے جن میں دانت لگے ہوتے ہیں۔ یعنی جب اختیار کے ساتھ ذبح کرے تو معمولی طور پر سر سینہ و جبڑے کے درمیان کاٹے۔ واضطراریۃ وہی الجرح فی ای موضع کان من البدن۔ اور ذکاۃ اضطراری یہ ہے کہ بدن میں سے جہاں کہیں ممکن ہو جرح کر لے۔

ف مثلاً اونٹ بدک کر بھاگا اور اس کے ہاتھ آنے کی صورت نہیں ہے تو نیزہ مارے اور تکبیر کہے اور جہاں اس کے بدن سے زخمی کر کے ہلاک کرے وہ ذبح ہو جائے گا۔ والثانی کالبدل عن الاول لانہ لا یصار الیہ الا عند العجز عن الاول وهذا آیۃ البدالیۃ۔ اور ذکاۃ اضطراری گویا ذکاۃ اختیاری کا بدل ہے کیونکہ ذکاۃ اضطراری کا مجاز نہیں مگر جیسی کہ ذکاۃ اختیاری سے عاجز ہو اور یہ بدل ہونے کی علامت ہے۔ وهذا لان الاول اعلیٰ فی اخراج الدم والثانی اقصر فیہ فاکتفی بہ عند العجز عن الاول اذ التکلیف بحسب الوسع۔ اور یہ حکم اس وجہ سے ہے کہ ذکاۃ اختیاری تو خون نجس خارج کرنے میں خوب کام دیتی ہے اور ذکاۃ اضطراری اس کام میں قاصر ہے پس جب ذکاۃ اختیاری سے عاجزی ہو تو ذکاۃ اضطراری پر اکتفا کیا جائے گا، اس واسطے کہ بندہ پر تعمیل حکم بحسب قدرت ہے۔ ف لہذا جب اس کو منع کیا گیا کہ مال کو ضائع و برباد نہ کرے حالانکہ وہ بد کے ہوئے اونٹ کو یا کنوئیں میں گری ہوئی بکری کو ذبح اختیاری نہیں کر سکتا تو اضطراری طور پر ذبح کر کے پاک کرے۔ پھر یہ ضرور ہے کہ دونوں صورتوں میں جرح پایا جاوے یعنی ایسے ہتھیار سے ہو کہ چھری یا تلوار یا نیزہ سے مجروح کرے اور یہ نہیں کہ کھل دے مانند پتھر و لاشی کے یا پھوڑ دے جیسے بندوق کی گولی وغیرہ کے۔ ومن شرطہ ان یکون الذابح صاحب ملۃ التوحید اما اعتقادا کالمسلم او دعویٰ کالکتابی۔ اور ذبح کے شرائط میں سے ایک یہ ہے کہ ذبح کرنے والا ملت توحید والا ہو خواہ ازراہ اعتقاد جیسے مسلمان یا ازراہ دعویٰ جیسے یہودی و نصرانی۔ وان یکون حلالا لا یحرم الذابح علی ما نبیۃ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور دوم یہ ہے کہ ذبح کرنے والا مسلمان احرام میں نہ ہو، بلکہ حلال ہو اور حرم محترم سے باہر ہو چنانچہ ہم اس کو انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ قال و ذبیحۃ المسلم والکتابی حلال

اور مسلم و کتابی کا ذبیحہ حلال ہے۔ لما تلونہ۔ بدلیں اس آیت کے جو ہم نے تلاوت کی۔

ف یعنی قولہ تعالیٰ الہما ذکیرکم۔ سوائے اس کے جس کو تم تذکیر کرو، ف یعنی عموماً ذکاۃ کرو۔ ولقولہ تعالیٰ وطعام الذین اذوا کتاب حل لکم۔ اور بدلیں قولہ تعالیٰ وطعام الذین اذوا یعنی طعام ان لوگوں کا جو کتاب دینے گئے ہیں تمہارے واسطے حلال ہے۔ یعنی اہل کتاب کا طعام حلال ہے اور طعام سے ذبیحہ مراد ہے اس واسطے کہ طعام غیر ذبیحہ تو ہر کافر سے حلال ہے، اس میں اہل کتاب کی شرط نہیں ہے۔ زمیمی۔ ویحل اذا کان یعقل التسمیۃ والذبیحۃ ویضبط۔ اور ذبیحہ حلال ہوگا جب کہ تسمیہ سمجھتا ہو یعنی اللہ تعالیٰ کے نام پر ذبح کرے اور ذبح کا طریقہ جانے اور ادواج کاٹنے وغیرہ پر قادر ہو۔ وان کان صبیبا او مجنوناً او اصرأۃ اگرچہ وہ طفل غیر بالغ ہو یا مجنون ہو یا عورت ہو۔ اما اذا کان لا یضبط ولا یعقل التسمیۃ والذبیحۃ لا تحل۔ اور اگر ذبح کرنے والا ایسا ہو کہ ضبط نہ کرے یعنی ادواج کاٹنا وغیرہ پر ضابط نہ ہو اور تسمیہ نہیں سمجھتا ہو اور ذبح کا طریقہ نہ جانے تو اس کا ذبیحہ حلال نہ ہوگا۔ لان التسمیۃ علی الذبیحۃ شرط بالنص اس واسطے کہ ذبیحہ پر تسمیہ کہنا نص قرآنی سے شرط ہے۔

ف چنانچہ فرمایا۔ کلا مما ذکر اسم اللہ علیہ۔ یعنی جس پر اللہ تعالیٰ کا نام ذکر ہوا اس میں سے کھاؤ۔ اور فرمایا ولاتاکلا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ الآیۃ اور ایسے ذبیحہ سے مت کھاؤ کہ اس پر اللہ تعالیٰ کا نام نہیں ذکر کیا گیا۔ پس معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کا نام ذکر ہونا شرط ہے۔ وذلك بالقصد۔ اور یہ بذریعہ قصد ہوگا۔ وصحۃ القصد بہا ذکرنا۔ اور قصد صحیح ہونا بذریعہ مذکورہ بالا ہے۔ ف یعنی تسمیہ کو سمجھتا ہو کہ اس کا ذبح کرنا اللہ تعالیٰ کے نام پر ہے کہ وہی خالق ہے اور اسی کے حکم سے اس کی جان واسطے منفعت مخلوقات کے لہنا اسی کے حکم سے ہے۔ والاقلف و المختون سوا لما ذکرنا۔ اور بے ختنہ کیا ہوا اور ختنہ کیا ہوا دونوں برابر ہیں بدلیں مذکورہ بالا۔

ف کہ جس کا حاصل یہ ہے کہ حلت ذبیحہ کچھ ختنہ وغیرہ پر موقوف نہیں بلکہ اہل کتاب یا اہل اسلام ہو۔ واطلاق الکتابی ینتظر الکتابی الذمی والحربی والتعلبی لان الشرط قیام الملتہ علی مامہ اور کتابی کا لفظ مطلق سب قسم کی کتابی کو شامل ہے خواہ اسلام کی عملداری میں ذمی ہو کر رہتا ہو یا خود مختار حربی ہو خواہ عربی ہو یا تغلبی ہو۔ اس واسطے کہ شرط تو یہ ہے کہ ملت قائم ہو چنانچہ گزرا۔ ف کہ ملت توجید ہو خواہ حقیقیہ جیسے مسلم میں ہے اور خواہ دعویٰ سے جیسے یہود و نصاریٰ ہیں کہ باوجود مشرک کے اہل کتاب میں۔ قال ولا توکل ذبیحۃ المجوسی لقولہ علیہ السلام سنوا یہود سنۃ اہل الکتاب غیرنا کحی نسا لہم ولا اکل ذبا لہم۔ اور مجوسی کا ذبیحہ نہیں کیا جائے گا اس دلیل سے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مجوسیوں کے ساتھ اہل کتاب کا برتاؤ کرو سوائے اس کے کہ ان کی پورتوں سے نکاح کرنے والے مت ہو اور ان کا ذبیحہ کھانے والے مت ہو۔

ف معاہ عبد الرزاق وابن ابی شیبہ عن محمد بن الحنفیہ مرسل اور ابن حجر نے کہا کہ یہ مرسل جید الاسناد ہے اور قیس بن مسلم راوی کو امام احمد و یحییٰ بن معین والبخاری و نسائی و شعبہ بن الحجاج وابن حبان وابن سعد و یحییٰ و یعقوب بن سفیان نے ثقہ کہا ہے اور بیہقی نے کہا کہ یہ مرسل بذریعہ اجماع فقہاء کے موید ہے۔ مفتح ن۔ ولانہ لا یدعی التوحید فالعدمت الملتہ اعتقاد او دعویٰ۔ اور اس دلیل سے کہ مجوسی دعویٰ توحید نہیں کرتا تو ملت ازراہ اعتقاد اور دعویٰ کے ندارد ہو گئی۔ ف حالانکہ ذبیحہ اس شخص کا حلال نکلا تھا کہ جس کو توحید کا دعویٰ ہو یا اعتقاد بھی ہو۔ قال والمرتد اور مرتد کا ذبیحہ بھی نہیں کھایا جائے گا۔ لانہ لاملتہ لہ فانہ لا یقر علی ما انتقل الیہ۔ کیونکہ مرتد کے

واسطے کوئی ملت نہیں ہے اس واسطے کہ وہ جس ملت کی جانب منتقل ہوا ہے اس پر برقرار نہیں چھوڑا جائے گا۔

ف بلکہ اسلام لاوے یا قتل کیا جاوے۔ بخلاف الکتابی اذا تحول الی غیر دینہ لانہ یقر علیہ عندنا
برخلاف کتابی کے کہ وہ جب اپنے دین کے سوائے دوسرے دین کی جانب منتقل ہوا تو ہمارے نزدیک اس پر چھوڑ دیا جائے
گا۔ فیعتبر ما هو علیہ عند الذابح لاما قبلہ۔ تو ذبح کے وقت وہ جس دین پر ہے اس کا اعتبار کیا جائے گا۔
نہ اس ملت کا جس پر وہ پہلے تھا۔ مثلاً پہلے وہ یہودی یا نصرانی تھا پھر اگر یہودی منتقل ہو کر نصرانی ہو گیا یا نصرانی
بدل کر یہودی ہو گیا تو ذبح کے وقت دونوں میں سے جس ملت پر ہو اس کا ذبیحہ جائز ہے۔ اور اگر ان میں سے کوئی مجوسی
یا ہندو ہو گیا اور ذبیحہ کے وقت وہ اسی بت پرستی یا آتش پرستی پر ہے تو ذبیحہ مردار ہے۔ قال اللوٹنی۔ اور بت پرست
کا ذبیحہ بھی نہیں کھایا جائے گا۔ لانہ لا یعتقد الملة اس واسطے کہ وہ ملت توحید کا اعتقاد نہیں کرتا۔

ف یعنی اس کو توحید کا اعتقاد نہیں اور نہ اس ملت کا دعویٰ ہے۔ اور واضح ہو کہ اگر ہندو یا مجوسی یا یہودی و نصرانی وغیرہ
کسی نے مچھلی یا بیٹری شکار کی تو وہ بالاجماع کھائی جائے گی اور اگر مجوسی نے مچھلی ذبح کی تو وہ بھی بالاجماع کھائی جاوے گی کیونکہ
مچھلی کے واسطے ذبح نہیں ہے تو وہ ٹکڑے کرنے کے معنی میں ہے پھر واضح ہو کہ ذبیحہ اہل کتاب کا مستند ہم نے تفسیر جامع
اردو میں مدلل مشرح بیان کیا ہے اور محقق میرے نزدیک یہ ہے کہ اہل کتاب میں سے جو لوگ آسمانی دین کا دعویٰ کرتے ہیں
اور اپنے زعم میں وہ توریت یا انجیل کے ساتھ متدین ہیں یعنی انہیں کے احکام پر چلنا اعتقاد کرتے ہیں تو ان کا ذبیحہ جائز ہے
اگرچہ وہ تثلیث وغیرہ سے درحقیقت مشرک ہیں پھر ہم اس زمانہ میں دیکھتے ہیں کہ یہود و نصاریٰ میں سے ایک قوم ہیں
کہ وہ ذبح کو باطل اور احکام کو انسانی مصلحت وقت کا قانون سمجھتے ہیں اور گردن سروڑ کر بدون خون بہانے کے قوی و بہتر جانتے
ہیں تو ان کا ذبیحہ مردار ہے یہاں تک کہ توریت و انجیل کے موافق تدین و اعتقاد ہو قال اللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ اگر کہا جاوے کہ
اللہ تعالیٰ نے اہل کتاب کا ذبیحہ حلال کیا ہے۔ جو اب یہ کہ ہاں اہل کتاب کا ذبیحہ حلال کیا اور اہل کتاب وہ ہیں کہ کتاب توریت
انجیل پر متدین ہوں تو ہم بھی اسی آیت سے ان کا ذبیحہ حلال جانتے ہیں اور اللہ تعالیٰ نے اہل الرائے کا ذبیحہ حلال نہیں کیا، لہذا
ہم نے ان کے اہل الرائے وغیر متدین کا ذبیحہ حرام جانا کہ وہ خلاف نص ہے۔ فاحفظہ۔ م۔ قال والمحرم یعنی من الصيد
اور جو شخص حرام میں ہو اس کا ذبیحہ حرام ہے یعنی جب وہ شکار کو ذبح کرے تو وہ مردار ہے۔

ف اور اگر بالومرغی وغیرہ ذبح کرے تو جائز ہے۔ وکذا الا یوکل ما ذبح فی الحرم من الصيد اور اسی طرح
شکار میں سے جو جانور کہ حرم میں ذبح کیا گیا ہو وہ نہیں کھایا جائے گا۔

ف خواہ اس کو حرم نے ذبح کیا ہو یا حلال نے ذبح کیا ہو۔ والاطلاق فی الحرم ینتظم الحلال والحرم۔ اور
حرم کے حق میں اطلاق شامل حل و حرم ہے۔ ف یعنی حرم کا شکار ذبح کرنا حرام ہے خواہ وہ حل میں ذبح کرے یا حرم میں
ذبح کرے۔ والذابح فی الحرم یستوی فیہ الحلال والحرم۔ اور حرم میں ذبح کرنے میں حلال و حرم یکساں ہیں۔
ف یعنی حرم میں شکار ذبح کرنا مردار ہے خواہ حرم ذبح کرے یا حلال ذبح کرے۔ وهذا لان الذکاة
فعل مشروع وهذا الصنع محرم فلو تکن ذکاة۔ اور یہ حکم اس وجہ سے ہے کہ ذکاة تو مشروع فعل
ہے یعنی ملت کے واسطے ہے اور یہ حرکت تو حرام کی گئی ہے پس ذکاة نہیں ہوگی۔

ف اور جب ذکاة نہ ہوئی تو جانور مردار ہو گیا۔ بخلاف ما اذا ذبح الحرم غیر الصيد او ذبح فی
الحرم غیر الصيد لانہ فعل مشروع اذا الحرم لا یومن الشاة وکذا الیحرم ذبیحہ علی الحرم۔

برخلاف اس کے اگر محرم نے سوائے صید کے پالو جانور ذبح کیا ہو یا حرم میں سوائے شکار کے کوئی جانور ذبح کیا گیا ہو تو صحیح ہے اس واسطے کہ یہ مشروع ہے کیونکہ حرم میں پالو جانور یا نند بکری کو امن نہیں دیا گیا ہے اور اسی طرح محرم پر بکری کا ذبح کرنا حرام نہیں کیا گیا ہے۔ ف عرضنکہ شکار میں غیر مشروع یہ کہ احرام باندھنے والا اس کو ذبح کرے اگرچہ حل میں ہو یا شکار کو حرم میں ذبح کیا جاوے اگرچہ ایسے شخص نے ذبح کیا جو احرام میں نہیں ہے۔ پھر واضح ہو کہ ذبح کے وقت بسم اللہ منصوص ہے یعنی اس جانور کی جان لینا اللہ تعالیٰ عزوجل کے نام پاک پر ہو حتیٰ کہ عمار کے نزدیک سوائے تعظیم خالق عزوجل کے کسی کے واسطے ذبح کفر ہے پھر تسمیہ میں دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ دل میں ہو اور زبان سے بھی ادا کرے۔ دوئم یہ کہ زبان سے بھول جلوے اور دل میں باقی ہو کیونکہ تسمیہ منصوص ہے اور اس کا چھوڑنا دو طرح پر ہو سکتا ہے ایک یہ کہ عمدًا چھوڑ دے دوئم یہ کہ بھولے سے چھوڑے اور تیسری صورت نہیں نکلتی ہے۔ قال وان ترک الذابح التسمیہ عمدًا فالذبیحہ میتة لا توکل اور اگر ذابح نے عمدًا تسمیہ چھوڑا تو ذبیحہ مروار ہے نہیں کھایا جائے گا۔ وان ترکہا ناسیًا کل اور اگر اس نے بھولے سے تسمیہ چھوڑا ہو تو ذبیحہ کھایا جائے گا۔ ف حلال ہو گیا۔ وقال الشافعی اکل فی الوجہین۔ اور امام شافعی نے کہا کہ دونوں صورتوں میں ذبیحہ کھایا جائے گا۔

ف خواہ ذبیحہ عمدًا چھوڑا ہو یا بھولے سے چھوڑا ہو۔ وقال مالک لا توکل فی الوجہین۔ اور امام مالک نے کہا کہ دونوں صورتوں میں نہیں کھایا جائے گا۔ ف خواہ عمدًا چھوڑے یا بھولے سے چھوڑے والمسئلہ والکتابی فی ترک التسمیة سواء اور تسمیہ چھوڑنے میں مسلمان و کتابی دونوں برابر ہیں۔

ف یعنی جیسے کتابی نے ذبیحہ پر اگر اللہ تعالیٰ کا نام عمدًا چھوڑا تو کھایا نہ جاوے جیسے مسلمان میں ہے اور اگر سہواً چھوڑا تو کھایا جاوے جیسے مسلمان میں ہے۔ وعلى هذا الخلاف اذا ترک التسمیة عند ارسال البانی اور اسی اختلاف پر یہ صورتیں بنی ہیں کہ تسمیہ ترک کیا بروقت باز چھوڑنے کے۔

ف یعنی سیکھا ہوا شکاری باز کسی شکار پر چھوڑا اور تسمیہ چھوڑا۔ پس امام مالک کے نزدیک مطلقاً حرام ہے۔ اور شافعی کے نزدیک مطلقاً حلال ہے اور ہمارے نزدیک اگر عمدًا تسمیہ چھوڑا تو حرام ہے اور اگر نسیان سے ہو تو حلال ہے۔ والکلب۔ یا بروقت کتا چھوڑنے کے۔ ف یعنی سکھایا ہوا شکاری کتا کسی شکار پر چھوڑا۔ وعند الرمی اور تیر مارنے کے وقت۔ ف تسمیہ چھوڑ کر شکار کو تیر مارا تو اختلاف مذکور جاری ہے۔ وهذا القول من الشافعی مخالف للاجماع فانه لا خلاف فیمن کان قبلہ فی حرمة متروک التسمیة عامداً۔ اور امام شافعی سے یہ قول مذکور مخالف اجماع سلف ہے کیونکہ شافعی سے اگلوں میں کچھ خلاف اس بارہ میں نہیں تھا کہ جس پر عمدًا تسمیہ چھوڑا گیا ہو وہ حرام ہے۔ وانما الخلاف بینہم فی متروک التسمیة ناسیًا اور صرف سلف میں اختلاف ایسی صورت میں تھا کہ نسیان کے ساتھ تسمیہ چھوڑ دیا ہو۔

ف تو بعض کے نزدیک ذبیحہ حلال تھا اور بعض کے نزدیک مروار تھا۔ فمن مذاہب ابن عمر رضی اللہ عنہما انہ یحرمون من مذاہب علی وابن عباس رضی اللہ عنہما انہ یحل بخلاف متروک التسمیة عامداً۔ چنانچہ ابن عمر رضی اللہ عنہما کا مذہب یہ تھا کہ جس پر بھولے سے تسمیہ چھوڑا ہو وہ مروار ہے اور مذہب علی وابن عباس رضی اللہ عنہم یہ کہ حلال ہے برخلاف ایسی صورت کے کہ عمدًا تسمیہ چھوڑا ہو تو بالاجماع بلا خلاف حرام ہے ف واضح ہو کہ مشہور قول مالک و احمد مثل ہمارے مذہب کے ہے۔ ذکو ابن قتادہ۔

اور مذہب ابن عمر و علی و ابن عباس وغیرہم کو شیخ ابو بکر الرازی نے احکام القرآن میں اسناد کے ساتھ روایت کیا ہے اور ابن عباس سے مالک نے موطا میں روایت کیا۔ بالجمہ بھول کر چھوڑنے میں یہ اختلاف ہونا اس امر کی دلیل ہے کہ عمدًا متروک التسمیہ کے حرام ہونے میں سب کا اتفاق ہے۔ ولہذا اقال ابو یوسف و المشائخ ان متروک التسمیہ عامدا الا یسع فیہ الاجتہاد اور اسی وجہ سے امام ابو یوسف و دیگر مشائخ نے فرمایا کہ عمدًا تسمیہ چھوڑا ہو تو مردار ہے نہیں کچھ اجتہاد کو گنجائش نہیں ہے کہ وہ کسی کے اجتہاد میں حلال نکلے۔ ولو قضی القاضی بجواز بیعہ نفذ لکونہ مخالفًا لاجماع اور اگر کسی قاضی نے متروک التسمیہ عمدی کے بیع جائز ہونے کا حکم دے دیا تو اس کی بیع نافذ نہیں ہوگی کیونکہ وہ مخالف اجماع ہے۔ ف کیونکہ محل اجتہاد وہ مسئلہ ہوتا ہے جس میں گمان ہو اور اجماع سلف اس کے حرام ہونے پر قطعی ہے تو محل اجتہاد نہیں رہا۔ اور شائد واللہ اعلم بات یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے متروک التسمیہ عمدی کے حرام ہونے پر اجماع سلف ثبوت نہیں ہوا ورنہ ممکن نہیں ہے کہ شافعیؒ مخالفت کریں۔ کیونکہ اجماع حجت قطعی ہونے میں شافعیؒ کو کچھ شک و کلام نہیں ہے۔ ہاں یہ ممکن ہے کہ اجماع ہو اور شافعیؒ کو ثبوت نہ ہو۔ اور امام محمدؒ نے آثار میں عن ابی حنیفہؒ عن یزید بن عبد الرحمن عن رجل عن جابر رضی اللہ عنہ روایت کی کہ ہر مسلمان میں تسمیہ ہے خواہ تسمیہ کیا یا نہ کیا ہو۔ امام محمد نے اس کو بھولنے پر محمول کیا اگرچہ متحمل ہے کہ عمدًا ترک مراد ہو اور یہی شافعیؒ کا قول ہے پس محتمل ہے کہ حضرت جابرؒ کا قول ہو تو اجماع نہ ہوگا۔ ولصقولہ علیہ السلام المسلمین یدبج علی اسم اللہ تعالیٰ اسمی اولہ لیسر۔ اور شافعیؒ کی دلیل پر قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ مسلم تو اللہ تعالیٰ کے نام پر ذبح کرتا ہے خواہ تسمیہ کہا ہو یا نہ کہا ہو۔

ف پس ظاہر حدیث یہ کہ عمدًا تسمیہ نہ کیا ہو تو بھی جائز ہے۔ ولان التسمیۃ لو کانت شرطاً للحل لما سقطت لعدا النسبان اور اس دلیل سے کہ اگر تسمیہ کہنا حلت کی شرط ہوتا تو نسبان کے عذر سے ساقط نہ ہوتا۔ کالطہارۃ فی باب الصلوۃ۔ جیسے نماز کے باب میں طہارت ہے۔

ف کہ اگر بھولے سے بغیر طہارت نماز پڑھی تو صحیح نہیں ہوتی حالانکہ تم کہتے ہو کہ بھولے سے تسمیہ چھوڑنے میں حلت ہے تو معلوم ہوا کہ حلت کی شرط تسمیہ نہیں ہے۔ ولو کانت شرطاً۔ اور اگر تسمیہ شرط ہو۔ ف یعنی اگر فرض کیا جاوے کہ تسمیہ شرط ہے۔ فالملۃ اقیمت مقامہا کما فی الناسی۔ تو ملت توجیدی بجائے تسمیہ کے قائم ہوئی جیسے تسمیہ بھولنے والے میں ہے۔

ف کہ بالاتفاق ملت اسلامی اس کے واسطے کافی ہوگی۔ پھر واضح ہو کہ جو حدیث استدلال شافعیؒ میں مذکور ہے اس لفظ سے نہیں پائی گئی۔ بلکہ ابن عباسؓ سے مرفوع روایت ہے کہ مسلم کو اس کا نام کافی ہے پس اگر وہ تسمیہ بھول گیا بوقت ذبح کے تو اس کو چاہیے کہ تسمیہ کہے اور اللہ تعالیٰ کا نام لے اور پھر کھاوے۔ رواہ الدارقطنی۔ ابن القفطان نے کہا کہ اس کی اسناد میں کسی میں کلام نہیں سوائے محمد بن یزید بن سنان کے کہ وہ مرد صالح صدوق تھا و لیکن اس میں غفلت شدید تھی۔ اور ابن الجوزیؒ نے جو معقل بن عبید اللہ الجزریؒ میں کلام کیا اس کو تنقیح میں روکر دیا کہ وہ صحیح مسلم کا راوی ہے اور ابن جان نے ثقات میں لکھا اور بعض سے تصنیف نقل کی اور واضح ہو کہ محمد بن یزید بن سنان میں بھی اختلاف ہے پس اسناد قریب درجہ حسن ہے و لیکن تنقیح میں کہا کہ صحیح بات یہ ہے کہ یہ حدیث مرفوع نہیں بلکہ ابن عباسؓ کا قول موقوف ہے۔ پھر اس کو تحقیق کے ساتھ بیان کیا۔ علاوہ بریں اگر حدیث تسلیم ہو تو اس کو حنفیہ نے عمدًا تسمیہ چھوڑنے پر محمول نہیں کیا کیونکہ یہ بھول جانے کے معنی میں بھی صحیح ہے خصوصاً اس صورت میں کہ قرآن میں ممنوع ہے کہ لا تأکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ

اور ظاہر ہے کہ عدم ذکر کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ بھول کر ہو۔ دوم یہ کہ عمدًا ہو۔ پس ضرور ہے کہ قرآن کی ممانعت میں کوئی صورت باقی رہے ورنہ آیت نسخ کرنا لازم ہوگا۔ کیونکہ اب یہ کہتے ہو کہ تم کھاؤ جس پر اللہ تعالیٰ کا نام چھوڑو بھول کر یا عمدًا۔ اور یہ صریح آیت سے معارض ہے پس لامحالہ حدیث میں مہمو مراد ہے۔ اور واضح ہو کہ حدیث عائشہؓ میں جو آیا کہ آپ سے قوم نے کہا کہ تمہارے پاس لوگ گوشت لاتے ہیں ہم نہیں جانتے کہ انہوں نے نام الہی ذکر کیا یا نہیں تو فرمایا کہ تم اللہ تعالیٰ کا نام لے کر کھاؤ۔ کما فی صحیح البخاری تو اس روایت میں صرف پوچھنے والوں نے شک کیا اور متروک التسمیہ عمدًا یا مہمو کچھ معلوم نہیں ہے، پس اس کے ساتھ کوئی حکم متعلق نہیں کیونکہ ظاہر حال تو تسمیہ ہے ولکن ان کے وہم کی وجہ سے ان کو تسمیہ کہنے کا ارشاد کیا تاکہ وہم دور ہو۔ ولنا الكتاب وهو قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه الآية اور ہماری حجت قرآن ہے اور وہ قول الہی عزوجل ولا تأكلوا مما لم يذكر الآية۔ یعنی جس پر اللہ تعالیٰ کا نام نہیں ذکر کیا گیا اس سے مت کھاؤ۔ نہی وهو للتحرید۔ یہ قول الہی عزوجل نہیں ہے اور نہی واسطے تحریم کے ہوتی ہے۔ والا جماع وهو ما بینا۔ اور دوسری حجت اجماع سلف ہے اور وہ ہم نے اوپر بیان کیا۔

ف کہ امام شافعیؒ سے پہلے علماء سلف سب متروک التسمیہ ممدی کے حرام ہونے پر متفق تھے۔ پس قرآن قطعی واجماع قطعی سے حجت قائم ہوئی۔ والسنة وهو حدیث عدی بن حاتم الطائی رضی اللہ عنہ ہے۔ فانہ علیہ السلام قال فی اخلا فانک انما سمیت علی کلبک ولسر تسر علی کلب غیلوک۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث کے اخیر میں فرمایا کہ تو نے تو صرف اپنے کتے پر تسمیہ پڑھا تھا اور دوسرے کے کتے پر تسمیہ نہیں پڑھا تھا۔ ف یعنی یہ شکار حرام ہوا۔ علل المحرمات بترك التسمیة پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حرام ہونے کے علت یہ بیان فرمائی کہ تسمیہ چھوڑا۔ ف پوری حدیث عدی بن حاتم طائی رضی اللہ عنہ یہ ہے کہ میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں اپنا کتا چھوڑتا ہوں اور تسمیہ کہہ لیتا ہوں تو آپ نے فرمایا کہ جب تو نے اپنا کتا چھوڑا یعنی شکار پر چھوڑا اور تسمیہ کہہ لیا ہے پس اس نے شکار پکڑ کر قتل کیا پس تو اس شکار میں سے کھا اور اگر کتے نے اس میں سے کھایا ہو تو مت کھا کہ اس نے اپنے واسطے یہ شکار پکڑا ہے یعنی سیکھا ہوا نہیں ہے، میں نے عرض کیا کہ میں اپنا کتا چھوڑتا ہوں اور اپنے کتے کے ساتھ میں دوسرا کتا پاتا ہوں اور یہ نہیں جانتا کہ دونوں میں سے کس نے اس شکار کو پکڑا ہے تو آپ نے ارشاد فرمایا کہ تو اس میں سے مت کھا کیونکہ تو نے تو صرف اپنے کتے پر تسمیہ کہا تھا اور دوسرے کتے پر تسمیہ نہیں کہا تھا۔ رواہ الائمہ الستہ فی الصحاح۔ پس آپ نے حرام ہونے کی یہ وجہ فرمائی کہ ساتھ میں ایسا کتا ملا جس پر تسمیہ چھوڑا گیا ہے کیونکہ یہی ظاہر حال ہے پس معلوم ہوا کہ جس پر تسمیہ چھوڑا گیا وہ مراد ہے۔ وما لا یحتاج بظاہر ما ذکرنا اذ لا فصل فیہ۔ اور امام مالکؒ ان دلائل کے ظاہر کے ساتھ حجت لیتے ہیں کیونکہ ان میں کوئی تفصیل نہیں ہے۔

ف عمدًا تسمیہ چھوڑنا ہو یا مہمو چھوڑا ہو تو ہر حال حرام ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ بے شک ظاہر دلائل تو یہی ہے ولکن نقول فی اعتبار ذلک من الخرج ما لا یخفی۔ ولکن ہم کہتے ہیں کہ ایسا اعتبار کرنے میں جو کچھ حرج ہے وہ مخفی نہیں ہے ف یعنی ہم نے دوسری دلیل سے جانا کہ یہ اعتبار نہیں ہے کہ ضرور تسمیہ ہو۔ لان الانسان کثیر النسیان اس واسطے کہ آدمی تو بہت بھولنے والا ہوتا ہے۔

ف تو بارہا ایسا اتفاق ہوگا کہ جانور کے ذبح میں وہ تسمیہ بھول جائے گا والخروج موقوف۔ اور حرج تو نثر عمدہ ہے

ف پس یہ اعتبار بھی مدفوع ہے۔ یعنی ظاہری دلائل سے معلوم ہوا کہ تسمیہ ہونا ضرور معتبر ہے لیکن یہ کہ زبان سے ہویا دل سے بھی کافی ہے تو امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک ضرور زبان سے ہونا شرط ہے اور ہم کہتے ہیں کہ ہم کو دوسری آیات سے مانند قول تعالیٰ ماجعل علیکم فی الدین من حرج الا یہ وغیرہ سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے دین میں حرج و مشقت دور فرمائی ہے پس اگر ہم زبان سے مشروط کریں تو ایسا اوقات ذبیحہ مردار ہوگا اور مال برباد اور حرج شدید لاحق ہوگا اس واسطے کہ آدمی بہت بھولتا ہے۔ تو ضرور ہوا کہ جب حرج دور کیا گیا ہے تو یہ مشروط نہیں ہے ورنہ حرج دفع نہ ہو۔ والسمع غیر مجرتی علی ظاہرہ اور دلائل سمعیہ یعنی آیات و احادیث اپنے ظاہر لفظ پر جاری نہیں ہوئی ہیں۔

ف یعنی ان سے زبانی تسمیہ منصوص نہیں ہے۔ اذ لو اربدا بلسان لجزت الحاجة۔ اس واسطے کہ اگر ان نصوص سے ظاہر مراد ہوتا تو حجت لانا جاری ہوتا۔ ف حتیٰ کہ صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے جو لوگ بھولے سے تسمیہ چھوڑنے کو حلال کہتے ہیں ان پر دوسرے لوگ بھی حجت لاتے۔ وظہر الانقیاد۔ اور ان کی طرف سے تسلیم ظاہر ہوتی۔

ف یعنی فوراً نص کو تسلیم کرتے کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم تو اعلیٰ مرتبہ پر ہیں اور نبی مسلم کی یہ شان ہے کہ جب اس پر نص ظاہر پیش کی جاوے تو فوراً تسلیم جھکا نا اور مطیع و منقاد ہو جاتا ہے تو صحابہ بدرجہ اولیٰ نص ظاہر کی منقاد ہو جاتے۔ و امر ترفع فی الصدأ الاول۔ اور صدر اول میں اس مسئلہ میں اختلاف مرتفع ہو جاتا۔

ف خلاصہ یہ کہ سلف میں سے ایک جماعت نے بھول کر تسمیہ چھوڑنے کی صورت میں ذبیحہ حلال رکھا ہے پس اگر نص قرآن و حدیث میں زبان سے تسمیہ مشروط ہونا تو جیسی ان پر یہ نصوص حجت لائی جاتیں اسی وقت مان لیتے اور اختلاف مرتفع ہو جاتا پس معلوم ہوا کہ نصوص اس پر تنصیب نہیں ہیں پھر ہم نے دیکھا کہ زبان سے تسمیہ مشروط کرنے میں حرج شدید ہے۔ تو معلوم کیا کہ نصوص میں زبانی تسمیہ مراد نہیں ہے قافلہ۔ شافعی نے اعتراض کیا کہ زبانی تسمیہ بھول کر چھوڑنے میں ملت توجیدی قائم مقام تسمیہ کی ہوتی ہے تو عمدًا چھوڑنے میں بھی ایسا ہی کیا جاوے۔ جواب دیا کہ ان دونوں میں فرق ہے۔ و الاقامة فی حق الناسی وهو معدوم لای بدل علیہا فی حق العامد ولا عذما۔ اور بھول جانے والے کے حق میں ملت توجیدی کو تسمیہ کے قائم مقام کرنا درناہیکہ بھولنے والا معذور ہوتا ہے اس امر کی دلیل نہیں کہ عمدًا چھوڑنے والے کے حق میں بھی ملت قائم مقام تسمیہ ہو حالانکہ عمدًا چھوڑنے والا معذور نہیں ہے۔

ف خلاصہ یہ کہ ملت کو تسمیہ کا قائم مقام کرنا ایسے شخص کے حق میں ہے جو تسمیہ بھول گیا اور وہ معذور ہے، پس اس پر عمدًا تسمیہ چھوڑنے والے کا قیاس صحیح نہیں کیونکہ وہ معذور نہیں ہے۔ مثلاً رمضان میں اگر کسی نے بھولے سے کھایا تو وہ معذور ہے۔ اور روزہ باقی رہا اور جس نے عمدًا کھایا تو اس کا روزہ ندارد بلکہ کفارہ لازم ہے کیونکہ وہ معذور نہیں ہے۔ و ما رواک المحمول علی حالۃ النسیان۔ اور شافعی نے جو حدیث روایت کی وہ حالت نسیان پر محمول ہے۔

ف یعنی حدیث مذکور میں ترک تسمیہ سے مراد ہے کہ اس نے بھول کر چھوڑا تھا تو کچھ مضر نہیں پس بسم اللہ کے کھاوے چنانچہ ہم نے اوپر بیان کر دیا ہے۔ پس حاصل مسئلہ یہ نکلا کہ اگر کسی نے عمدًا تسمیہ چھوڑا تو ذبیحہ مردار ہے، اور اگر بھولے سے چھوڑا تو حلال ہے اگرچہ کتابی ہو اور مخفی نہیں کہ ہمارے زمانہ کے نصرانی اہل کتاب کی ایک جماعت عظیم عمدًا تسمیہ چھوڑنے بلکہ لغو جانتے ہیں، پس ذبیحہ مردار ہے۔ ثم التسمیہ فی ذکاة الاختیار انما توطئ عند الذابح وهو علی المذابح۔ پھر ذکاة اختیاری میں تسمیہ کہنا ذبح کرتے وقت شرط ہے اور یہ مذابح جانور پر ہوگا۔ ف یعنی جانور پر تسمیہ کہنا ذبح کرنا جاوے۔ و فی الصیاد فتلوط عند الاہمال والرمی او هو علی الآلة

اور شکار کی صورت میں یعنی غیر اختیاری ذکاۃ کی صورت میں کتا و باز وغیرہ چھوڑنے و تیر مارنے کے وقت تسمیہ شرط ہے۔ اور یہ آلہ پر تسمیہ ہے ف یعنی جس آلہ سے ذکاۃ اضطراری کے ساتھ صید کو ذبح کرنا منظور ہے اس پر تسمیہ کہہ دیا تو کافی ہے لان المقدوم لہ فی الاقل الذبح کیونکہ اختیاری صورت میں ذبح کرنے والے کی قدرت میں ذبح ہے۔

ف تو ذبیحہ پر تسمیہ پڑھ سکتا ہے۔ وفی الثانی الہی والامسال دون الہیہ اور دوسری صورت یعنی صید کی صورت میں شکار پانا اس کی قدرت میں نہیں بلکہ تیر بھینکنا یا کتا وغیرہ چھوڑنا اس کے اختیار میں ہے۔ فیشتروط عند فعل بقدا علیہ۔ پس تسمیہ ایسے فعل کے وقت شرط ہوا جس پہ تاد رہے۔ ف اور حدیث صحیح عدی بن حاتم میں گوزا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عدی بن حاتم کو کتا چھوڑنے کے وقت تسمیہ کا ارشاد فرمایا تو صریح نص سے بھی یہ ثابت ہے اور قیاس موافق نص ہے۔ بالجملہ غیر اختیاری ذکاۃ صید وغیرہ میں تو تیر یا نیزہ یا کتا یا باز وغیرہ مارنے یا چھوڑنے کے وقت تسمیہ کہے اور ذکاۃ اختیاری میں خود اس جانور پر شرط ہے جس کو ذبح کرتا ہے۔ حتی لو اجمع سناۃ وسمی ذبح غیرہا بتلاف التسمیۃ لایجوز۔ حتی کہ اگر ایک بکری ذبح کرنے کو لٹائی اور تسمیہ پڑھا مگر اس تسمیہ سے دوسری بکری ذبح کر دی تو ذبیحہ نہیں جائز ہے۔ ف بلکہ جس پر تسمیہ پڑھا تھا اگر وہی ذبح کرتا تو حلال ہوتی اور جس کو ذبح کیا اس پر تسمیہ نہیں پڑھا تو یہ مروار ہوتی ولو می الی صید وسمی فاصاب غیرہ حل۔ اور اگر اس نے تیر کسی شکار کی طرف مارا اور تسمیہ پڑھ دیا ہے پھر یہ تیر کسی دوسرے شکار کو لگا تو وہ بھی حلال ہے۔ ف کیونکہ تیر بھینکنے پر تسمیہ واجب تھا وہ اس تیر میں موجود ہے جو شکار کو لگا اور شکار پر تسمیہ واجب نہیں تھا تو شکار حلال ہو گیا۔ وکذا فی الامسال۔ اور یہی حکم کتا وغیرہ شکاری جانور چھوڑنے میں ہے۔ ف کہ اگر شکاری جانور چھوڑنے کے وقت اس پر تسمیہ پڑھ دیا اور شکار پر چھوڑا پھر اس نے اس چھوڑے میں دوسرا شکار مارا تو وہ حلال ہے کیونکہ شکار پر تسمیہ واجب نہیں تھا بلکہ اسی شکاری جانور پر شرط تھا اور وہ موجود ہے تو اس سے شکاری تازی یا باز نے جس شکار کو مارا وہ حلال ہے اور مترجم نے اسے چھوڑنے کی تفسیر اس واسطے لگائی کہ اگر تسمیہ پڑھ کر کتا چھوڑا اور اس نے شکار نہیں پایا پھر واپس آیا یا کسی دوسری جانب کو گھوم گیا تو اب دوسرے شکار کے واسطے اس پر دوسرا تسمیہ شرط ہے کیونکہ یہ چھوڑنا دوبارہ واقع ہوگا یا یوں کہا جاوے کہ جب شکاری جانور پر تسمیہ پڑھ کر چھوڑا تو اس نے اس راہ میں جس کسی شکار کو مارا وہ حلال ہے اور واضح رہے کہ جب ایک شکار مارا تو دوسرے شکار کے واسطے اس پر دوسرا تسمیہ ضرور ہے جیسے ہر ایک ذبیحہ پر تسمیہ علیہ عیوہ ہونا چاہیے ہے۔ م۔ ولو اجمع سناۃ وسمی ثم سما بالشفۃ و ذبح باخری اکل اور اگر اس نے بکری کو لٹایا اور تسمیہ پڑھا پھر چھری پھینک دی اور دوسری چھری سے ذبح کیا تو وہ حلال ہے کھائی جائے گی۔

ف کیونکہ تسمیہ تو اس ذبیحہ پر ہے اور چھری پر نہیں ہے ولو سمی علی سہر ثم سما بغیرہ صیدا لایوکل۔ اور اگر اس نے کسی تیر پر تسمیہ پڑھا تھا پھر اس تیر کے سوائے دوسرا تیر مار کر شکار گرایا تو یہ شکار نہیں کھلیا جائے گا۔ ف اس واسطے کہ تسمیہ جس تیر پر تھا وہ نہیں مارا گیا ہے اور یہاں تیر ہی پر تسمیہ شرط تھا وہ تدار ہے قال ویکرہ ان ینذرمع اسم اللہ تعالیٰ شیئا غیرہ۔ فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کے نام پلک کے ساتھ کوئی دوسری چیز ذکر کرنا مکروہ ہے۔

ف یعنی خالص بسم اللہ۔ اللہ اکبر یا اس کے مانند ہو جس میں صرف اللہ تعالیٰ کا نام پاک یا مع تعظیم ہو۔ اور کسی دوسری چیز کا ذکر نہ ہو حتی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا نام شریف بھی جائز نہیں ہے اور اسی طرح دعا

و مقصود وغیرہ بیان کرنا بھی نہیں جائز ہے۔ وان يقول عند الذبح اللهم تقبل من فلان۔ اور مکروہ ہے کہ ذبح کے وقت کہے کہ الہی اس کو فلاں شخص کی طرف سے قبول کر۔

ف یعنی کہا کہ بسم اللہ اکبر الہی اس کو فلاں کی طرف سے قبول کر۔ تو یہ مکروہ ہے اور واضح ہو کہ سوائے تسمیہ کے دوسری چیز ذکر کرنے میں دو طریقہ ہیں ایک یہ کہ تسمیہ کے ساتھ حرف عطف لا کر دوسری چیز مذکور ہو اور دوم یہ کہ بدون عطف لانے کے ملا کر ہو جیسے اوپر مذکور ہوا ہے۔ وهذا ثلاث مسائل اور تین مسئلہ ہیں، احداها ان بیذاکر موصولا لا معطوفا۔ اول یہ کہ دوسری چیز کو تسمیہ سے ملا کر بیان کیے اور عطف نہ کرے ف تو اس صورت میں مجموعہ پر حکم نہیں ہوگا۔ ونیکرہ ولا تحرم الذبیحة وهو المراد بما قال۔ پس ایسا کرنا مکروہ ہے اور ذبیحہ حرام نہ ہوگا اور مصنف کے قول سے بھی یہی مراد ہے۔

ف کہ بدوں عطف کے اللهم تقبل من فلان۔ بیان کرے۔ اسی واسطے مکروہ ہونے کا حکم دیا ہے کیونکہ دونوں ملا کر تسمیہ نہیں ہوا بلکہ تسمیہ تو اللہ تعالیٰ کے نام پاک سے ہو گیا مگر دعائے مذکور بیان کرنا مکروہ ہے۔ ونظیرہ ان يقول بسم الله محمدا رسول الله اور اسی کی نظیر یہ کہ اس نے ذبح کرتے وقت کہا کہ بسم اللہ محمد رسول اللہ۔ ف یعنی محمد کو رفع کے ساتھ لایا۔ اور اسم اللہ پر عطف نہیں کیا ورنہ مجرور ہوتا۔ تو اس صورت میں بھی مکروہ ہے اور ذبیحہ حرام نہ ہوگا۔ لان الشراکۃ لم توجد ف لم یکن الذبح واقعا۔ اس واسطے کہ شریک نہیں پائی گئی تو ذبح کرنا محمد رسول اللہ کے نام شریف کے واسطے نہیں واقع ہوا۔

ف یعنی یہ معنی نہیں ہوتے کہ ذبح کرتا ہوں اللہ تعالیٰ کے نام اور محمد رسول اللہ کے نام سے بلکہ یہ معنی ہوتے کہ اللہ تعالیٰ کے نام سے ذبح کرتا ہوں اللہ تعالیٰ کے رسول پاک محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں تو ذبح میں شرک نہیں ہوا۔ الا انہ یکرہ لوجود القرآن صوراً لیکن اتنی بات ہے کہ یہ مکروہ ہے اس واسطے کہ ظاہر صورت میں ملان پایا گیا۔ فیتصور بصورۃ المحرم۔ تو ایسی شکل بن جاتی ہے جو حرام ہے۔

ف اگرچہ باطن و معنی میں شرک نہیں ہے اور اس سے معلوم ہوا کہ اگر کسی نے معنی میں شرک کا قصد کیا تو حرام قبیح ہے اور یہ قصد اسی قدر ہے کہ ذبح اس کے واسطے ہو کیونکہ موت و زندگی سب اللہ تعالیٰ عزوجل کے واسطے ہے وقد قال تعالیٰ ان صلاتی ونسکی ومحیای ومماتی للرب العالمین لا لشریک لہ۔ یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم فرمایا کہ مشرکین نہ کہہ کرے کہ جو بتوں کے نام پر یعنی بتوں کے واسطے قربانی کیا کرتے تھے ہدایت کرنے کے لیے یوں کہو کہ میری نماز و قربانی و میری زندگی و میری موت اللہ رب العالمین کے واسطے ہے، اس کا کوئی شریک نہیں ہے۔ پس اگر کسی نے سوائے اللہ تعالیٰ خالق و عزوجل کے کسی غیر کے واسطے اعتقاد کیا تو کافر ہو گیا۔ اور اگر ظاہر میں کوئی ایسا فعل کیا جو لفظ میں یا معنی میں غیر کے واسطے ہوتا ہو حالانکہ اس کا قصد و اعتقاد یہ نہیں ہے پس اگر معنی میں ہوتا ہو تو حرام ہے اور اگر فقط لفظ میں ہوتا ہو تو مکروہ ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر کسی کافر نے بت وغیرہ کے قصد و نیت سے قربانی کی تو وہ کافر ذبیحہ مردار ہے خواہ لفظ میں بسم اللہ کہے یا کوئی اور لفظ کہے لیکن اگر کسی مسلمان نے سوائے اللہ تعالیٰ کے کسی پرہیزگار یا جن وغیرہ کے واسطے قربانی کی یعنی دل میں اسی کے واسطے قصد کیا تو وہ مرتد ہو گیا، پھر اگر اس نے ظاہر میں بھی اس کا نام لیا یا ظاہر میں بسم اللہ و فلاں کہا تو ذبیحہ مردار ہے

اور اگر اس نے ظاہر میں خالی بسم اللہ کہا تو ظاہر شرع میں اس کے مرتد ہونے کا حکم نہیں دیا جائے گا کیونکہ ہم کو اس کے ولی نیت معلوم نہیں ہے اور اگر وہ ظاہر کرنے تو اسی وقت مرتد ہونے کا حکم ہو گا اگرچہ وہ جھوٹ کہے۔ یہ اس مقام پر اصلی فقہ ہے اور اسی پر مسائل مبنی ہیں۔ پس تسمیہ میں غیر کا ذکر اگر بد و ن عطف ہو تو ذبح کرنا مجموعہ کے واسطے نہ ہو گا پس ذبیحہ حرام نہ ہو گا۔ لیکن یہ فعل اس وجہ سے مکروہ ہے کہ ظاہر میں اس طرح فلاں پایا جاتا ہے کہ جو صورت حرام ہے اس کے مشابہت پیدا ہو جاتی ہے۔ والثانیہ ان لیسوا کرموصولاً علی وجہ العطف والشراکتہ۔ دوسرا مسئلہ یہ کہ غیر کو بطور عطف و شرکت کے ملا کر کہے بات یقول بسم اللہ واسم فلاں۔ بایں طور کہ مثلاً کہے کہ ذبح کرتا ہوں بنام خدا و بنام فلاں۔ ویقول بسم اللہ وفلاں۔ یا کہے کہ ذبح کرتا ہوں بنام اللہ وفلاں کے۔

ف یعنی نام حق عزوجل کے ساتھ کسی عام مخلوقات آدمی وغیرہ کا نام لے۔ اولی بسم اللہ محمد رسول اللہ یا کہے کہ ذبح کرتا ہوں بنام اللہ و محمد رسول اللہ کے۔

ف یعنی نام الہی عزوجل کے ساتھ اس کے خلیق میں سے اشرف و اکرام خانم المرسلین سرور عالم محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نام شریف لائے۔ یکسر السدال۔ بکسرہ دال۔

ف یعنی محمد کی دال کو کسرہ دے کر اسم اللہ پر عطف ہو جاوے تاکہ ذبح کرنا مجموعہ دونوں کے نام پر ملا کر وافع ہو۔ بالجملہ ان سب صورتوں میں حکم یہ کہ اگر بد و ن اعتقاد کے ہو تو یہ فعل بیحرام ہے۔ فتحریم الذبیحۃ۔ پس ذبیحہ حرام مردار ہو گا۔ لائتہ اهل یہ لغیر اللہ۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کے سوائے غیر کے لیے بھی آواز نکالی گئی۔

ف حالانکہ جس پر سوائے اللہ تعالیٰ کے دوسرے کا نام پکارا جاوے وہ مردار حرام ہے۔ چنانچہ قرآن مجید میں اس کی حرمت و نپاکی صریح منصوص ہے۔ اور اگر یہ شخص جس نے اسے طرح ذبح کیا ہے دل میں بھی غیر کے واسطے ذبح کی نیت رکھتا ہو تو وہ مرتد ہے کیونکہ اس کو اللہ تعالیٰ کے واسطے خالص ہونے کا یقین نہیں ہے۔ والثالثہ ان یقول مفصولاً عنہ صوراً و معنی۔ اور تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ غیر کا ذکر تسمیہ سے صورت میں اور معنی میں دونوں طرح جدا ہو۔ بان یقول قبل التسمیۃ وقبل ان یضیع الذبیحۃ اولی بسم اللہ۔ بایں طور کہ تسمیہ سے پہلے اور جانور لٹانے سے پہلے یا پیچھے کہے۔

ف کہ الہی فلاں کے واسطے یہ قربانی قبول فرما۔ یعنی بسم اللہ کہہ کر ذبح کرے پھر کہے کہ الہی اس کو فلاں کے واسطے قبول فرما۔ یا بکبری کو لٹا کر یا لٹانے سے پہلے کہے کہ الہی یہ قربانی فلاں بندہ کے واسطے قبول فرما پھر بسم کہہ کر ذبح کرے۔ وهذا لا بأس بہ اور ایسا کرنے میں کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ ف اگرچہ یوں بھی کہنا عوام کے خیال سے کچھ اچھا فعل نہیں ہے اور اگر لوگ سمجھدار ہوں تو جائز ہے۔ لماروی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انه قال بعد الذبح اللهم تقبل هذا عن امۃ محمد من منہذک بالوحدانۃ ولما بالبلاغ۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے بعد ذبح کہنے

کے دعا فرمائی کہ الہی اس قربانی کو امت محمد میں سے ایسے لوگوں سے قبول فرما کہ جو تیرے واسطے وحدانیت کی اور میرے واسطے رسالت پہنچانے کی گواہی دے۔

ف یعنی اس زمانہ سے قیامت تک جو لوگ ہوں گے وہ سب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی امت ہیں۔ مگر ان میں سے امت قبول وہ لوگ ہیں جو ایمان لاویں تو آپ نے اس قربانی کرنے کے بعد دعا فرمائی کہ الہی میری امت میں سے جو لوگ دل سے تیری وحدانیت کا یقین کریں اور میری رسالت کا یقین کریں ان کے واسطے یہ قربانی قبول فرما۔ پس اہل ایمان میں سے جو لوگ محتاج ہیں کہ قربانی نہیں کر سکتے ہیں ان کو بھی بشارت ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے واسطے قربانی کر دی۔ والحمد للہ رب العالمین اس واسطے کہ جو شخص خود قربانی کرتا ہے اس کی قربانی قبول ہونے میں کبھی شک بھی پیدا ہو جاتا ہے کہ شاید مال پاکیزہ نہ ہو یا نیت خراب ہو اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی قربانی میں کچھ شک نہیں اور وہ مقبول پاکیزہ ہے۔ اللہ تعالیٰ ہم کو اور سب مسلمانوں کو آپ کی صدق نبوت کا اللہ تعالیٰ کی وحدانیت کے ساتھ یقین کرنے والا رکھے اور اسی پر خاتمہ بالخیر فرماوے آمین یا رحم الراحمین۔

پھر یہ حدیث جس کا مصنف نے حوالہ دیا ہے صحیح مسلم میں حدیث ام المؤمنین عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت سے اور مستدرک الحاکم میں حدیث ابورافع رضی عنہ سے مروی ہے۔ تمام تفسیر مترجم کی تفسیر اردو سورہ حج میں تلاش کرو، وللہ الحمد فی الاونی والآخرہ۔ م۔ اور تسمیہ خالص ذکر اللہ عزوجل ہے چنانچہ کہا۔ ثم الشرط هو الذکر الخالص المجرد۔ پھر شرط تو ذکر خالص مجرد ہے۔

ف یعنی کچھ لفظ بسم اللہ یا بسم اللہ اکبر۔ کی خصوصیت نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کا ذکر خالص ہو بدون اس کے کہ غیر کچھ میل ہو اور مجرد ہو کہ اس میں اپنی دعا وغیرہ کوئی عرض شامل نہ ہو۔ علی ما قال ابن مسعود رضی اللہ عنہ عند جرد والتسمیہ۔ بنا برآئکہ حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے کہا کہ تم لوگ تسمیہ کو مجرد کہو۔ ف اس میں اپنی دعا وغیرہ شامل نہ کرو لیکن ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا یہ قول کتب روایات میں نہیں ملا۔ اور کچھ شک نہیں کہ تسمیہ خالص مجرد چاہیے کیونکہ یہ قربانی ایک ذی روح مخلوق کی اس کے خالق عزوجل کے واسطے ہے جیسا کہ فقہ المرقا سے پیشتر آگاہ کیا گیا۔ حتی لو قال عند الذبح اللهم اغفر لی، لا یجوز۔ حتی کہ اگر ذبح کرنے والے نے تسمیہ کی جگہ یوں کہا کہ اللهم اغفر لی۔ الہی مجھے بخش دے تو ذبیحہ حلال نہ ہوگا۔

ف اگرچہ ذبح کے وقت نام الہی ذکر ہوا، لانه دعاء وسؤال۔ اس واسطے کہ یہ تو دعا و درخواست ہے۔ ولو قال الحمد لله او سبحان الله بدو تسمیہ حل۔ اور اگر اس نے تسمیہ کے بجائے الحمد لله یا سبحان الله کہا حالانکہ اس کی مراد تسمیہ ہے تو ذبیحہ حلال ہوگا۔ ف اس واسطے کہ اس میں اپنی عرض شامل نہیں ہے بلکہ اسی کے نام پر ذبح ہے جس کے واسطے حمد و تقدیس ہے۔ وہی خالق ہے اور وہ موت سے پاک ہے اور وہی مارتا ہے اور جلاتا ہے۔ ولو عطس عند الذبح اور اگر ذبح کو ذبح کرتے وقت چھینک آئی۔ فقال الحمد لله۔ پس اس نے کہا کہ الحمد لله ف یعنی چھینک پر الحمد لله کہہ کر چھری پھیر دی اور کوئی تسمیہ نہیں کیا۔

لا یحل فی اصح الروایتین تو دوراں سوں میں سے اصح روایت پر ذبیحہ حلال نہیں ہوگا۔ لاناہ پر یہاں
الحمد لله على نعمة دون التسمیة۔ اس واسطے کہ وہ نعمت عافیت پر الحمد لله کا قصد کرتا ہے اور تسمیہ اس کی
مراد نہیں ہے۔ حالانکہ اس وقت ذبح پر خالص تسمیہ چاہیے ہے۔ بالجملہ ذبح کے وقت اللہ تعالیٰ کا ذکر خالص
ہو اور ولی نیت یہ کہ قربان اللہ تعالیٰ ہی کے واسطے ہے وہاں اولتہ الالسن عند الذبح اور جو تسمیہ کہ ذبح
کے وقت لوگوں کی زبانوں پر متداول ہے۔ وهو قولہ بسم اللہ واللہ واللہ اکبر۔ اور وہ بسم اللہ واللہ اکبر
ہی۔ منقول عن ابن عباس فی قولہ تعالیٰ فاذکروا اسم اللہ علیہا صواف۔ تو یہ ابن عباس
رضی اللہ عنہما علی قولہ تعالیٰ فاذکروا اسم اللہ علیہا صواف۔ کی تفسیر میں منقول ہے۔

ف اور مترجم تفسیر میں بتوضیح بیان کیا ہے اور محصل یہ کہ حدیث حضرت انس رضی اللہ عنہ
میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بیندھوں کے ذبح کرنے میں بسم اللہ واللہ اکبر۔ منقول ہے اور اس
حدیث کا ترجمہ صحاح ستہ سب نے روایت کیا ہے اور شائد کہ مصنف کی مراد یہ کہ آیت میں ذکر کا حکم
وارد ہے اور ابن عباس نے اس کی تفسیر بروایت حاکم وغیرہ یہی کلمہ مروی ہے۔ پھر ایک روایت میں
ہے کہ بسم اللہ واللہ اکبر اللہ منک والیک۔ یعنی اونٹوں کو تین پاؤں باندھ کر کھڑا کرے اور نحر کرے۔
یہ کہہ کر کہ بسم اللہ واللہ اکبر اللہ منک والیک۔ یعنی میں نحر کرتا ہوں اللہ تعالیٰ کے نام پر اور اللہ بہت بزرگ
ہے الہی تیری جانب سے ہے اور تیری ہی طرف راجع ہے۔ یعنی پیدائش کا ظہور تیری ہی طرف سے ہوا۔
اور تیری ہی جانب پھیرا جاتا ہے اور دوسری روایت میں آیا کہ پھر کہے کہ اللہ اکبر اللہ اکبر اللہ منک
ذلک۔ یعنی اللہ اکبر اللہ اکبر۔ الہی تیری ہی طرف سے ظہور حیات ہے اور تیرے ہی واسطے ممات ہے۔ شیخ
ابن حجر نے کہا کہ اس کے راوی سب ثقہ ہیں اور عبید بن جریج نے نقل کیا کہ ذخیرہ میں بقالی و شمس الاممہ نے بسم اللہ واللہ اکبر
بدون واو کو بہتر سمجھا اور صحیح ہے کہ مع واو بہتر ہے کیونکہ حدیث صحیح میں بواو ثبوت ہوا تو اس کی اتباع چھوڑنا
نہیں چاہیے، میں کہتا ہوں کہ یہی صواب ہے۔ اور تفسیر ابن عباس میں اس فقہ کی تصریح ہے جو مترجم نے اوپر
بیان کی کہ ذبح کے وقت اسم الہی عزوجل سے تسمیہ ہے کہ اس کی طرف سے ظہور اور اسی کی جانب پھر لوٹنا
ہے۔ یعنی حیات و ممات اسی کے واسطے ہے۔ پھر یہاں ایک نقطہ ہے جس کا اصلی مقام تو تسمیہ ہے
مگر بضرورت بیان میں لایا جاتا ہے کہ حیات مخلوقات حضرت خالق عزوجل کی طرف سے اسی کی تسبیح
و تقدیس ہے پس بحکم قولہ تعالیٰ ان من شیء الا یسبح بحمدہ الا یہ وغیرہ سے ہر حیوان کی بھی تسبیح ہے لیکن تسبیح انسانی
سب سے اشرف ہے لہذا جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ کے نام پر انسان تمام پاک جانوروں کو ذبح کر کے کھاوے
اور اس کی غذائی قوت سے تسبیح الہی عزوجل پر قیام کرے پس یہ اس انسان کے واسطے جیسے بہتر ہے ویسے
ہی حیوان کے واسطے چراگاہ جنت میں نعمت ہے لہذا حیوانات کے واسطے ذبح ہونا فضیلت ہے۔
لیکن جس نے ذبح کیا اور کھایا تو اس پر حق نعمت یہ کہ اوائے تسبیح پر قیام ہو اور الحمد لله رب العالمین
شکر نعمت ہے اور مزید رعایت درکار ہے اور اگر کسی کا فر نے اس جاندار کو مار کر کھایا تو اس نے تسبیح
کرنے والے کو شیطانی افعال و عادات کے واسطے ضائع کیا۔ پس وہ مستوجب عذاب شدید ہے۔
جیسے دیگر نعمتوں کی ناشکری میں عتاب کا مستحق ہوتا ہے فا حفظہ وقد ایدر اللہ تعالیٰ هو الموفق للصدق

والصواب والیہ المرجع والمآب غفرانک اللہم بحمدک استغفرک واتوب الیک۔ م پھر جانور حلال کرنے میں ذبح و نحر دو طریقہ ہیں۔ قال والذبیح بین الحلق واللبتۃ۔ اور ذبح کرنا حلق و لبہ کے درمیان میں ہوتا ہے۔ ف یعنی اعلائے حلق سے لبہ تک ہے اس واسطے کہا گیا کہ جبڑوں سے لے کر لبہ یعنی سر سینہ تک ہے۔ وفي الجامع الصغیر لا یاس بالذبیح فی الحلق کل وسطہ واعلاہ واسفلہ اور جامع صغیر میں تصریح ہے کہ مضائقہ نہیں کہ تمام حلق میں جہاں چاہے ذبح کرے خواہ درمیان میں خواہ اعلائے حلق پر اور خواہ اسفل حلق پر۔ ف یعنی چاہے جبڑوں سے نیچے ملی ہوئی چھری چلاوے یا بیچ حلق میں یا سینہ سے متصل نیچے حلق پر چھری چلاوے سب جائز ہیں۔ والا فضل فیہ قولہ علیہ السلام الذاکاة ما بین اللبتۃ واللحیین۔ اور اصل اس بات میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان شریف ہے کہ ذاکاة درمیان لبہ و جبڑوں کے ہے۔ ف یعنی اس درمیان میں جہاں چاہے ذبح کرے اور یہ ذاکاة اختیاری کا بیان ہے۔ لیکن حدیث مذکورہ روایت دارقطنی ضعیف ہے۔ البتہ بعض صحابہ رضی اللہ عنہم سے اس میں آثار وارد ہیں۔ اور واضح ہو کہ ذخیرہ میں مصرح ہے کہ اگر حلقوم سے اوپر یا حلقوم سے نیچے سینہ پر ذبح واقع ہو تو اہل کاکھانا حرام ہو گا کیونکہ جو ذبح کا مقام اختیاری ہے اس کے خلاف واقع ہوا، اس واسطے کہ مذبح تو فقط حلقوم ہے م ن ع۔ اور یہ بھی ذاکاة اختیاری سے مخصوص ہے ورنہ اضطراری میں مذبح تمام بدن ہے۔ جیسا کہ مصنف نے اول کتاب میں تصریح کر دی۔ پس معلوم ہوا کہ ذاکاة اختیاری میں مذبح معین ہے اور وہ حلقوم اوپر سے نیچے تک ہے بدلیل روایت مذکورہ۔ ولانہ مجمع المجری والعروق اور اس قبایس سے کہ حلقوم میں کھانے پانی کا نل و سانس کا نل اور رگیں سب جمع ہیں۔

ف اور ذبح کا مقصود یہ کہ نجس خون نکل جاوے جو تصفیہ نفس و تزکیہ قلب سے مانع ہوتا ہے فیحصل بالفعل فیہ انہما السدم علی ابلغ الوجوہا پس حلقوم میں ذبح کا نل واقع ہونے سے سب صورتوں میں سے اچھے طور پر خون بہہ جانا حاصل ہوگا۔ فکان حکم کل سواہ تو اوپر سے نیچے تک پورے حلقوم اس معنی میں یکساں ہیں۔

ف پس جہاں چاہے ذبح کرے بالجملہ حلقوم کے مذبح ہونے میں کچھ شک نہیں ہے لیکن یہ امر ثبوت نہیں ہوتا کہ سوائے حلقوم کے دوسری جگہ ذبح سے مراد ہوگا۔ اگرچہ ذاکاة اختیاری میں مذبح حلقوم چھوڑنا فعل مکروہ ہے لیکن حرمت ذبیحہ جیسا کہ ذخیرہ سے نقل ہوا محل تامل ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ اگرچہ احتیاط یہی کہ روایت ذخیرہ پر فتویٰ دیا جاوے۔ م۔ قال والعروق التي تقطع فی الذاکاة اربعة الحلقوم والمصری والودجان۔ ذاکاة میں جو رگیں کاٹی جاتی ہیں وہ حلقوم و مری اور دو وولج ہیں۔

ف حلقوم ظاہر ہے اور مری وہ نل جس میں سے طعام جاتا ہے اور وواج رگ گردن۔ لقولہ علیہ السلام افرالوداج بہا شدت۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اوداج کو جس چیز سے چاہے کاٹ دے ف یہ حدیث نہیں پائی جاتی ہے اور اگر ثبوت ہو تو استدلال کا طریقہ یہ ہے کہ اس میں اوداج کاٹنے کا حکم دیا۔ وہی اسر جمع اور اوداج لفظ جمع ہے۔ واقولہ الثلث اور کتر جمع نہیں ف تین رگیں کاٹنا واجب ہوا۔ فیتناول المصری والودجان۔ تو یہ مری اور دو وواج کو شامل ہوا

ف کیونکہ مری کا زخروہ کا ٹٹا بالاتفاق لازم ہے۔ وهو حجتہ علی الشافعی فی الاکتفاء بالحلقوم والمری اور یہ روایت امام شافعی پر حجت ہے کہ حلقوم و مری کاٹنے پر اکتفاء جائز کہتے ہیں۔

ف اگر کہا جائے کہ روایت مذکور سے تم نے نکالا کہ مری اور دونوں رگوں کو شامل ہے پس وہ تم پر بھی حجت ہے کہ تم نے حلقوم کا ٹٹا نکالا ہے۔ جواب یہ کہ روایت کے خلاف ہم نے نہیں نکالا کیونکہ روایت اگرچہ مری اور دونوں رگوں کو شامل ہے۔ الا انہ لا یمن قطع هذا الثلث الا یقطع الحلقوم فیثبت قطع الحلقوم باقتضائه۔ لیکن ان تینوں کو کاٹنا بدون قطع حلقوم کے ممکن نہیں ہے تو اقتضائے حدیث سے حلقوم کا ٹٹا ثبوت ہو گیا۔ ف پس حدیث کے معنی یہ ہوتے کہ حلقوم کے ساتھ میں مری اور دو جبین کو کاٹو۔ پھر واضح ہو کہ حلقوم و مری اور دو جبین کاٹنے پر اجماع ہے اور خود امام شافعی نے اس پر تنصیح فرمائی ہے اور صرف حلقوم و مری پر اکتفاء کرنا خود شافعی کا قول نہیں بلکہ شافعیہ میں سے اسطوری کا قول ہے کما فی العینی عن الحلیۃ۔ پھر ظاہر یہ کہ حلقوم و مری اور دونوں رگوں کا کاٹنا ذبیح ہے۔ و بظاہر ما ذکرنا یحتج مالک ولا یجوز الا کثرتھا بل یشترط قطع جمیعھا۔ اور روایت مذکورہ کے ظاہر سے امام مالک نے حجت پکڑی اور ان میں سے اکثر کا قطع کرنا ذبیح میں کافی نہیں کہتے۔ بلکہ چاروں کا قطع کرنا شرط کرتے ہیں۔ وعندنا ان قطعھا حل الاکل۔ اور ہمارے نزدیک اگر چاروں کو قطع کر دیا تو خود ظاہر ہے کہ کھانا حلال ہے۔ وان قطع اکثرھا فکذا عندابی حنیفۃ اور اگر اس نے چاروں میں سے اکثر کو قطع کیا یعنی تین کو کاٹا تو بھی امام ابو حنیفہ کے نزدیک کھانا حلال ہے۔ ف خواہ کوئی تین مثلاً حلقوم کے ساتھ دونوں رگیں ہوں یا حلقوم کے ساتھ مری و ایک رگ ہو۔

وقالا لا بد من قطع الحلقوم والمری واحدا او جبین۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ حلقوم و مری اور ایک رگ کا ٹٹا ضرور ہے۔ قال رضی اللہ عنہ ہکذا ذکر القدا و مری الاختلاف فی مختصرہ۔ شیخ زہ نے فرمایا کہ ایسا ہی اختلاف قدوری نے اپنی مختصر میں ذکر کیا۔

ف کہ صاحبین دونوں کا یہ قول ہے۔ والمشہور فی کتب مشائخنا رحمہم اللہ تعالیٰ ان هذا قول ابی یوسف وحدا۔ اور ہمارے مشائخ ماوراء النہر کی کتابوں میں مشہور یہ کہ جو مذکور ہوا فقط ابو یوسف کا قول ہے۔ ف یعنی قدوری وغیرہ مشائخ بغداد و عراق سے ہمارے مشائخ کی روایت مخالف ہے۔ وقال فی الجامع الصغیر وان قطع نصف الحلقوم ونصف الاوداج لسو یوکل اور جامع صغیر میں یوں مذکور ہے کہ اگر اس نے نصف حلقوم اور نصف اوداج کو کاٹا تو نہیں کھایا جائے گا۔ ف یعنی حلقوم و مری اور دونوں رگوں کو نصف نصف قطع کیا تو ذبیحہ تمام نہ ہوا۔ وان قطع الاکثر من الاوداج والحلقوم قبل ان یموت اکل۔ اور اگر جانور مرنے سے پہلے اس نے اوداج و حلقوم سے زیادہ حصہ کاٹ دیا یعنی نصف سے زائد کاٹ دیا تو ذبیحہ کھایا جائے گا۔ ولو یجث خلافا اور اس میں کوئی اختلاف بیان نہیں کیا۔

ف پس معلوم ہوا کہ ظاہر الروایۃ میں کچھ اختلاف مذکور نہیں ہے اور مشائخ عراق و ماوراء النہر کی کتابوں میں اختلاف مذکور اور وہ بھی مختلف طور پر مذکور ہے پس ظاہر الروایۃ یہ کہ اگر حلقوم و مری

مری ہو۔ پس ان تینوں کا قطع ضرور ہے۔ یہ ابو یوسف کی تحریر دلیل ہے۔ ولابی حنیفۃ ان الاکثر یقوم مقام الكل فی کثیر من الاحکام۔ اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ بہت سے احکام میں اکثر کو کل کے قائم مقام کیا گیا ہے۔ ف جیسے وضو میں سر کا مسح کرنے میں اور نماز میں ستر عورت کھل جانے میں اور احترام میں سر ڈھانکنے میں و مانند اس کے اور احکام کثیرہ ہیں۔ اسی طرح یہاں بھی اکثر قائم مقام کل ہو جائے گا۔ وای ثلاث قطعها فقد قطع الاکثر۔ اور چاروں میں سے جن تین کو قطع کیا تو اس نے اکثر کو قطع کر دیا۔ ف تو لازم آیا کہ یہ کل کے قائم مقام ہو جائے۔ و ما هو المقصود یحصل یہاں وہو انہا الدم المسفوح اور جو مقصود ہے وہ ان کے قطع سے حاصل ہو جائے گا اور وہ خون مسفوح بہانا۔ والتوجیہ فی اخراج الروح اور روح کو جلد نکالنا۔ لانه لا یجی بعد قطع مجری النفس او الطعام ویخرج الدم یقطع احدا الودجین۔ اس واسطے کہ سانس کا نکل کٹ جانے کے بعد یا طعام کا نکل کٹ جانے کے بعد وہ زندہ نہیں رہے گا۔ اور دونوں رگوں میں سے ایک کے کٹ جانے کے ذریعہ سے خون نکل جائے گا۔

ف تو مقصود حاصل ہو گیا۔ فیکتفی بہ تخریرا عن زیادۃ التعذیب۔ پس جانور کو زیادہ تکلیف دینے سے بچاؤ کی غرض سے اکثر کے ساتھ اکتفا کیا جاوے۔ بخلاف ما اذا قطع النصف برخلات اس کے جب کہ نصف قطع کی گئی۔

ف یعنی چار میں دو قطع ہونے میں تو کافی نہیں ہے۔ لان الاکثر باق۔ اس واسطے کہ زیادہ باقی ہے۔ ف یعنی اس قدر باقی ہے کہ حرمت کا لحاظ کر کے اس کو زیادہ شمار کرنا چاہیے یا تین میں سے زیادہ حصہ ہے۔ فکانتہ لیسر یقطع شیباً احتیاطاً بجانب الحرمۃ۔ تو حرمت کے پلہ کے جانب احتیاطاً لحاظ کر کے یہ حکم ہوا کہ گویا اس نے کچھ نہیں کاٹا۔

ف کیونکہ جب اکثر باقی ہے اور وہ بمنزلہ کل ہوتا ہے تو یہاں دو طرف لحاظ ہو سکتا ہے ایک یہ کہ قطع ہو کر حلال ہوا اور دوم یہ کہ نہیں حلال ہوا، پس جب دونوں جانب برابر ہیں تو ہم نے احتیاط سے جانب حرمت کو ترجیح دی تو گویا اکثر قطع نہ ہونے سے کل قطع نہیں ہوا پس ذبح نہیں ہوا۔ یہ تحریر دلیل ابو حنیفہ ایسے طور پر ہے کہ امام مالک کے کا جواب ہو گیا کہ چاروں میں سے اکثر بمنزلہ کل کے ہے اور نصف چونکہ اکثر نہیں ہے تو حلال ہونے میں دو بمنزلہ کل نہیں ہو سکتا بلکہ حرام ہونے میں احتیاطاً بمنزلہ کل ہے۔ پھر مخفی نہیں کہ شرع کے مسائل میں اکثر بمنزلہ کل کے بے شک وارد ہوا ہے، لیکن یہ کلیہ نہیں ہے حتیٰ کہ سورۃ فاتحہ کی سات آیات میں سے پانچ بمنزلہ کل نہیں ہیں۔ بلکہ سجدہ سہو واجب ہوتا ہے اور جب تک یہاں دلیل قائم نہ ہو تیب تک اکثر کو قائم مقام نہیں کر سکتے ہیں۔ پھر دلیل باعتبار مقصود کے قائم ہے۔ اور وہ اخراج روح و خون ہے پس ابو یوسف کے نزدیک دونوں رگوں میں سے ایک بجائے دونوں کے مفید ہے اور حلقوم و مری ہر ایک مستقل ہے اور امام رحمہ کے نزدیک دونوں رگیں مع ایک حلقوم یا مری کے بھی کافی ہے۔ لیکن قول ابو یوسف زیادہ احتیاط و اطمینان دیتا ہے، اس واسطے کہ روح و خون نکالنا مطلقاً مقصود نہیں، حتیٰ کہ بکری کو دو ٹکڑے کرنے سے یہ مقصود حاصل حالانکہ ذکاۃ شرعی نہ ہوتی بلکہ

اسی مذبح کے قطع سے یہ بات حاصل ہونا معتبر ہے تو جب اس مذبح کی خصوصیت ہے تو مخلوق و مری بہر ایک کو علیحدہ اعتبار کرنا بہتر ہے کیونکہ ان میں شرکت نہیں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ قال ویجوز الذبائح بالظفر والسن والقرون اذا كان من ذوی الحیاة۔ ذبح کرنا بذریعہ ناخن و دانت و سینگ کے جائز ہے بشرطیکہ یہ علیحدہ ہو۔ ف یعنی اگر جانور سے سینگ علیحدہ ہو گیا پھر وہ اتنی دھار رکھتا ہے کہ جرح ممکن ہو تو اس سے ذبح جائز ہے اور یہی حال مثلاً شہیر وغیرہ کے ناخن یا دانت کا ہے۔ اور اگر ناخن وغیرہ لگا ہو مثلاً آدمی نے اپنے ناخن سے ذبح کیا تو جائز نہیں ہے اور جب جدا ہو تو حجاز کے یہ معنی کہ ذبیحہ حلال ہو جائے گا۔ حتی لا یكون بالکلب باس الا انه یکره هذا الذبائح۔ حتی کہ اس کے کھانے میں کچھ مضائقہ نہیں ہے لیکن اس طرح ذبح کرتا مکرہ ہے۔ اور یہی جامع صغیر میں ابو حنیفہ سے منصوص ہے وقال الشافعی المذابیح حلیۃ۔ اور امام شافعی نے فرمایا کہ مذبوح مردار ہے ف یعنی ناخن و دانت و سینگ سے جو جانور ذبح کیا گیا وہ حلال ہے اگرچہ یہ اوزار جدا ہوں۔ لقولہ علیہ السلام کل ما انہر الدم و افسی الا وداج یا خلاء الظفر و السن فانہما مادی الجبشۃ۔ دین امام شافعی اول یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کھانے کی ایسے ذبیحہ کو جو ذبح کیا گیا ایسی چیز سے جس نے خون بہایا اور اوداج قطع کیں ماسوائے ناخن و دانت کے کہ یہ جیشوں کی چھری ہے ف یہ ایک روایت نہیں ہے بلکہ دو حدیثوں سے قدر استدلال نکال کر ملا لیا ہے چنانچہ حدیث اول یہ کہ رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہم لوگ ایک سفر میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے پس میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ ہم لوگ جہاد کے سفر میں ہوتے ہیں اور ہمارے ساتھ ذبح کی چھریاں نہیں ہوتی ہیں تو ہم کس چیز سے ذبح کر سکتے ہیں۔ پس آپ نے فرمایا کہ جو چیز ایسی ہو کہ خون بہاد سے اور ذبیحہ پر اللہ تعالیٰ کا نام ذکر کیا گیا تو تم اس کو کھاؤ۔ جب تک کہ یہ چیز کوئی دانت یا ناخن نہ ہو اور میں اس کی بات تم سے بیان کرتا ہوں کہ دانت تو بڑی ہے اور رہا ناخن تو وہ جیشوں کی چھری ہے۔ رواہ البخاری و مسلم و الاربعۃ اور دوسری حدیث رافع بن خدیج میں ہے کہ میں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بذریعہ لیسٹہ ذبح کرنے کو دریافت کیا تو فرمایا کہ کھا ایسی چیز کا ذبیحہ جو اوداج کو کاٹے ماسوائے دانت و ناخن کے۔ رواہ ابن ابی شیبہ۔ پس ظاہر حدیث یہ ہے کہ دانت و ناخن اگرچہ رگیں و زرخرہ کاٹ ڈالیں تو بھی ذبیحہ مت کھا، پس جب کھانے سے ممانعت ہے تو ذبیحہ مردار ہے اور اگر یہ ہوتا کہ ایسی چیزوں سے ذبح کر جو خون بہادیں و رگیں کاٹیں ماسوائے دانت و ناخن کے۔ تو احتمال ہوتا کہ دانت و ناخن سے ذبح کرنا شائد مکروہ ہو لیکن ذبیحہ جائز ہو جاوے اور جب کھانے کے تحت میں ہے تو ذبیحہ مردار ہوا۔ ولانہ فعل غیر مشروع۔ اور دوسری دلیل یہ کہ ایسا کرنا فعل غیر مشروع ہے۔ فلا یكون ذکاۃ۔ تویہ ذکاۃ نہ ہوگا۔ کما اذا ذبح بغیر المنزوع۔ جیسے بغیر حدیثیہ ہوتے دانت و غیرہ سے ذبح کیا تو ذکاۃ نہیں ہوتا ہے۔ ولنا قولہ علیہ السلام انہر الدم بہا شدت اور ہماری محبت یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ خون بہاد سے جس چیز کے ذریعہ سے توچا ہے۔ ف چنانچہ عدی بن حاتم سے روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ آپ ارشاد فرمادیں کہ اگر ہم میں سے کسی نے شکار پایا اور اس کے پاس چھری نہیں ہے تو کیا وہ مردہ یعنی پتھر و ہڈی یا لاطی کی کھپاچ دھار داسے ذبح کرے تو آپ نے فرمایا کہ خون بہاد سے جس چیز سے توچا ہے اور اللہ تعالیٰ کا نام ذکر کر۔ رواہ ابو داؤد و نسائی و ابن ماجہ و احمد و ابن حبان و الحاکم اور صحیح روایت میں امرالم بفتح ہمزہ و کہ ہمزہ و آخر ہمزہ

مخفف ہے۔ یا انہرالدہم۔ یا اسہرق الدم۔ بروایت سنن کبریٰ للنسائی ہے۔ اور یہ جو مصنف نے لکھا کہ ویکرووی اقدال او داج بہا شنت۔ اور روایت کیا جاتا ہے کہ قطع کر دے اوداج کو جس چیز کے ذریعہ سے توچا ہے۔

ف۔ تو روایت عزیز ہے پائی نہیں جاتی ہے واللہ تعالیٰ اعلم اگر کہا جاوے کہ صحاح ستہ کی حدیث میں جو نعمت ہے تو مقدم ہوگی۔ جواب دوں گا کہ یہ اس وقت کہ دونوں حدیثوں میں معارضہ مانا جاوے اور معارضہ خلاف اصل ہے۔ بلکہ توفیق دینا چاہیے پس ہم نے اس حدیث عدی بن حاتم کو جو موافق فقہ و قیاس ہے عام معنی پر رکھا۔ و ما رواہ محمول علی غیر المنزوع اور جو شافعی نے روایت کی وہ بغیر جدا کیے ہوئے پر محمول ہے۔

ف یعنی مثلاً ناخن جو جدا نہ ہو اس سے ذبح کرنا ممنوع ہے۔ فان الحبشۃ كانوا يفعلون ذلك کیونکہ حبشی لوگ ایسا کرتے تھے۔ ف کہ اپنے ناخن سے جانور پر ند وغیرہ کو مجروح کر دیتے تھے اور اس کو ذبح سمجھتے تھے اسی واسطے حدیث میں فرمایا کہ ناخن تو حبشیوں کی چھری ہے اور غالباً بڑے جانور میں وہ دانت کا استعمال کرتے ہوں۔ علاوہ بریں ابن القطان نے لکھا کہ اس حدیث رافع بن خدیج میں دو مقام پر تامل ہے اول یہ کہ روایت متصل ہے اور دوم یہ کہ دانت و ہڈی کی تفصیل آیا حدیث مرفوع ہے یا رافع بن خدیج کا کلام ہے پس اول مقام میں وجہ یہ ہے کہ ابو داؤد نے عبایہ بن رفاع بن رافع بن خدیج من جدہ کے درمیان میں عبایہ بن رفاع عن رفاع بن رافع عن ابیہ رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ روایت کیا اور چونکہ روایت عبایہ معنی ہے اور ابوالاحوص نے درمیان میں رافع بن رفاع کو متصل کیا تو ظاہر اپنی متصل ہے اگرچہ ترمذی نے کہا کہ عبایہ نے اپنے دادا سے سنا ہے ولکن یہ احتمال باقی ہے کہ حدیث سنی یا نہیں اور مقام دوم یہ کہ حدیث مسلم وغیرہ میں نص نہیں کہ دانت و ہڈی کی تفصیل از کلام سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم ہے اور ابوالاحوص نے بیان کر دیا کہ یہ تفصیل از کلام رافع رضی اللہ عنہ ہے۔ انتہی لخصاً ملقطاً۔ اور مترجم نے سابق میں بیان کیا کہ استثنائے ظفر والسن یعنی دانت و ناخن کا استثناء دراصل ما انہرالدہم سے ہے یعنی جو چیزیں کہ خون بہانے والی ہیں ان میں سے ناخن و ہڈی کا استثناء ہے اور قول کل یعنی کھانے کے حکم سے استثناء ہے کیونکہ یہ محض بے معنی ہے تو یہ حاصل نکلا کہ جو جانور کے سوائے ناخن و دانت کے ذبح کیا گیا اس کو کھا۔ پھر یہ بیان نہیں کہ جو جانور کہ دانت و ناخن سے ذبح کیا گیا اس کا کیا حکم ہے آیا حرام ہے یا مکروہ ہے۔ اسی واسطے امام محمد نے آثار میں علقمہ تابعی جلیس سے روایت کی کہ ہر ایسی چیز سے جو اوداج کو قطع کرے و خون بہاوے تو جب اس سے ذبح کر سوائے دانت و ناخن و ہڈی کے کہ یہ حبشیوں کی چھری ہیں اس کے بعد امام محمد نے کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں اور یہی ابو حنیفہ کا قول ہے اور موطا میں کہا کہ ہر چیز جو اوداج کو قطع کرے اور خون بہاوے تو جب اس سے ذبح کیا جاوے تو مضائقہ نہیں ہے سوائے دانت و ناخن و ہڈی کے کہ ان میں سے کسی چیز سے ذبح کرنا مکروہ ہے اور یہی امام ابو حنیفہ و ہمارے سب فقہار کا قول ہے اور کہا کہ اگر دانت یا ناخن سے جو کہ جدا و علیحدہ ہے ذبح کیا گیا پس اس نے رگوں کو کاٹ دیا اور خون بہا دیا تو ذبیحہ کھایا جاوے اور یہ فعل مکروہ ہے اور اگر یہ چیزیں جدا نہ ہوں تو ذبح نہیں بلکہ اس نے ایک طور پر جانور کو قتل کر دیا تو وہ مردار ہے نہیں کھایا جائے گا اور یہی ابو حنیفہ کا قول ہے مترجم کے بیان سے معلوم ہوا کہ حدیث رافع بن خدیج میں ناخن و دانت کا استثناء کچھ لگے ہوئے ہر فعل کے لیے کی حاجت نہیں جیسے شیخ مصنف نے کہا ہے بلکہ یہ آلات ذبح سے استثناء ہے کیونکہ ناخن و دانت سے ذبح کرنا بالاجماع مکروہ ہے اور کلام اس میں ہے کہ اگر کسی نے ناخن و دانت سے ذبح کیا تو کیا حکم ہے پس حدیث رافع بن خدیج میں اس کا بیان نہیں ہے مگر شافعی تو مفہوم مخالف نکال لیتے ہیں پس ان کے نزدیک رمت کھا

نکلا اور ہمارے نزدیک دمت ذبح کرنا نکلتا ہے لیکن اگر ذبح کیا تو اس کا حکم مذکور نہیں ہے لہذا ہم نے حدیث عدی بن حاتم کی طرف رجوع کیا اور اس سے نکل آیا کہ اگر ناخن یا دانت لگا ہوا ہو تو اس نے اپنے زور سے جانور کو دبا کر لٹا ڈالا یا اس کے زور سے مرجاتے کا احتمال ہے پس ذبیحہ مردار ہے اور اگر یہ چیزیں جدا ہوں پس اگر دھار دار ہو جس نے رگیں کاٹ کر خون بہا دیا تو عموم حدیث سے ذبیحہ ہو گیا لیکن اس نے مخالفت کی پس مکروہ تحریمی ہے لیکن ذبیحہ میں کچھ نقصان نہیں آیا۔ م۔ ولانہ آلتہ جارحتہ۔ اور اس دلیل سے کہ دانت یا ناخن بھی ایک پھاڑنے و مجروح کرنے والا آلہ ہے۔ فیحصل بہ ما هو المقصود وهو اخراج الدماء تو اس کے ذریعہ سے جو مقصود ہے یعنی خون نجس نکال دینا وہ حاصل ہو جائے گا۔ و صاہرا کالجدر والحدایدا۔ اور اس کا حکم مثل لوہے و پتھر کے ہو گیا۔ ف کیونکہ پتھر سے جب دھار دار ہو بلا خلاف جائز ہے۔ پس حاصل یہ نکلا کہ حدیث رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ میں آپ نے جائز طریقہ سے ذبح کرنا بتلایا اور حدیث عدی بن حاتم میں ذبح ہو جانے کا کلیہ فرمایا اور ہم نے دونوں حدیثوں پر عمل کیا اور ان سے نکالا کہ سوائے ناخن و ہڈی و دانت کے ایسے آلہ سے جو رگیں کاٹ دے اور تسمیہ پڑھا جاوے فعل جائز اور ذبیحہ جائز ہے اگرچہ نیز دھار دار عمدہ ہے اور ناخن و دانت اگر جدا ہوں اور ذبح ہو جاوے تو فعل مکروہ ہے اگرچہ ذبیحہ بوجہ ذبح ہو جانے کے جائز ہے۔ بخلاف غیر المنزوع۔ بخلاف ایسے ناخن یا دانت یا سینگ کے جو جدا نہ ہو۔

ف بلکہ جسم میں لگا ہوا ہو تو اس سے ذبح کرنا حرام و ذبیحہ بھی حرام ہوگا۔ لانہ یقتل بالثقل کیونکہ ذبح اپنے بوجھ سے جانور کو مار ڈالے گا۔ فیکون فی معنی المنخنقۃ۔ تو یہ مردہ مقتول گلا گھونٹے ہوئے مردار کے معنی میں ہے۔ ف کیونکہ اگر بوجھ سے مار ڈالنے کا یقین نہ ہو تو احتمال غالب موجود ہے اور ایسے احتمال سے وہ مردار ہے اگر کہا جاوے کہ اگر جدا ناخن یا دانت ہو تو اس میں کراہت کی کیا وجہ ہے۔ جواب دیا کہ۔ وانما یکوہ لان فیہ استعمال جزا آدمی۔ کراہت کی وجہ یہ ہے کہ ایسا کرنے میں آدمی کے جزو کا استعمال ہے۔

ف یعنی آدمی سے جو دانت یا ناخن جدا ہو گیا وہ نکریم سے دفن کرنا چاہیے اور اس کو کام میں لانا مکروہ ہے لیکن یہ وجہ اس وقت کہ ناخن یا دانت آدمی کا ہو حالانکہ نشیر و غیرہ کا زیادہ کار آمد سے جیسے سیدگ جانور سے ہوگا لہذا فرمایا۔ ولان فیہ اعسار اشلی الحیوان۔ اور اس وجہ سے کہ ایسا کرنے میں ذبیحہ پر سختی و بے رحمی ہے۔ و قد اذنا فیہ بالاحسان۔ حالانکہ ہم کو جانور کے ذبح میں بھی نرحم و احسان کا حکم دیا گیا ہے۔

و چنانچہ حدیث صحیح میں یہ معنی موجود ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ہر مخلوق کے ساتھ احسان لکھا ہے سو جب تم ذبح کرو تو اچھی طرح سے خوبی کے ساتھ ذبح کرو۔ لہذا علماء نے کہا کہ جانور کو اچھی طرح کھلا دے پلاوے اور اس کے سامنے دوسرے جانور کو ذبح نہ کرے اور اس کو ذبح کی طرف نہ گھسیٹے اور چھری تیز ہو کہ فوراً ذبح کرے اور بعد ذبح کے فی النور اس کی کھال مت کھینچو وغیر ذلک۔ اور اس باب میں احادیث ہیں۔ چنانچہ صحیح میں ہے کہ ایک عورت اگلی امتوں میں سے تھی جس نے ایک بلی کو بند کر دیا کہ نہ اس کو کھانا دیا اور نہ چھوڑا کہ وہ خود کپڑے کھڑے کھائے یہاں تک کہ مر گئی تو یہ عورت اس کے سبب سے جہنم میں داخل ہوئی۔ اور صحیح میں ہے کہ اگلی امتوں میں ایک عورت فاحشہ تھی ایک روز وہ ایک جنگل میں ایک کنوئیں کے پاس سے گزری کہ وہاں ایک کتا پیاس کی وجہ سے زیاں نکالے کچھ پانی پیا تو اور اس میں طاقت نہیں رہی تھی پس اس نے اپنی اڑھنی پھاڑ کر رسی

بتا کر پانی نکال کر اس کتے کو پلایا پس اللہ تعالیٰ نے اس فاحشہ کا شکر یہ کیا کہ اس زمانہ کے پیغمبر کو وحی فرمائی کہ اس کو بخشا گیا۔ اور صحیح میں ہے کہ ہمارے واسطے ہر جگر ترولے جانور میں ثواب ہے اور اس قسم کی احادیث بہت کثرت سے ہیں۔ پس سخت عجب ان متعصب جاہل قوموں سے ہے جو بہتان باندھتے ہیں کہ اسلام میں بے رحمی ہے حالانکہ رحمت کی تکلیفات سے قرآن و حدیث بالا پال ہے۔ م۔ قال ویجوز الذبح باللیطہ والمروۃ کل شیئی انہما الدم اور ذبح کرنا لیطہ و مروہ و ہر ایسی چیز سے جو خون بہا وے جائز ہے۔

ف لیطہ نر کل کا پوست جس میں دھار ہوتی ہے۔ مروہ سفید پتھر یا ایک دھار دار جس سے چھری کی طرح ذبح کرتے ہیں اور پتھر کی احادیث صحیح بخاری وغیرہ میں معروف ہیں۔ غرضیکہ ہر دھار دار چیز سے جو گول دکھو تو کاٹے جائز ہے۔ الا لسن القائم والقائم فان المذبح بہما میتا لما یبئنا سوائے لگے دانت اور لگے ہوئے ناخن کے کہ ان دونوں سے ذبح کیا ہو امر وار ہے بدلیل مذکورہ بالا۔

ف کہ وہ بوجھ کے صدر سے قتل کرے گا تو گلا گھونٹے ہوئے کے معنی میں ہوگا۔ ونص محمد فی الجامع الصغیر علی اتھا میتا لانہ وجد فیہ نصا۔ اور امام محمد نے جامع صغیر میں تصریح کی کہ وہ مروار ہے اس واسطے کہ محمد نے اس میں کوئی حدیث صریح پائی ہوگی۔

ف اس پر قرینہ یہ ہے کہ۔ وما لیسید فیہ نصا یجتاط فی ذابحہ فیقول فی الخا لا باس بہ فی الحرمۃ یقول بکروہ اولس یوکل۔ جس پتھر میں آرام محمد کوئی نص نہیں پاتے تو اس کے حکم میں احتیاط کرتے ہیں۔ پس حدیث کی صورت میں یہ کہتے ہیں کہ اس کے کھانے میں مضائقہ نہیں ہے۔ اور حرمت کی صورت میں کہتے ہیں کہ وہ مکروہ ہے یا نہیں کھایا جائے گا۔

ف اور جب لگے ہوئے دانت یا ناخن سے مذبح کو کھا کر مروار ہے تو صریح نص پائی ہوگی۔ مترجم کہتا ہے کہ جس میں بوجھ سے مرجانے کا احتمال مدلل موجود ہے تو یہ بمنزلہ حقیقی کے ہے پس مروار ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ یعنی نے لکھا کہ بعض علماء نے کہا کہ جہاں کہا جاوے کہ مضائقہ نہیں تو اس میں بھی ضعف ہے پس اس کو ترک کرنا اولیٰ ہے۔ لیکن اصح یہ ہے کہ یہ کلیہ قاعدہ نہیں ہے۔ مع۔ قال ویستحب ان یجد الذابح شقریۃ اور مستحب ہے کہ ذبح کرنے والا اپنی چھری تیز کرے۔ لقولہ علیہ السلام ان اللہ کتب الاحسان اور مستحب ہے کہ ذبح کرنے والا اپنی چھری تیز کرے۔ لقولہ علیہ السلام ان اللہ کتب الاحسان

الی کل شیئی فاذا قتلتمہ فاحسنوا القتلۃ واذا ذبحتمہ فاحسنوا الذبائحہ و لیجد احدکم شقرتہ و لیسر ذبیحۃ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے ہر چیز کے ساتھ احسان و نکوئی کرنا لکھ دیا ہے یعنی فرض کر دیا ہے پس جب تم قتل کرو تو خوبی کے ساتھ قتل کرو اور جب تم ذبح کرو تو خوبی کے ساتھ ذبح کرو اور تم میں سے ذبح کرنے والا اپنی چھری کو تیز کرے اور اپنی ذبیحہ کو راحت دے۔ ف رواہ مسلم والاربعة کہا گیا کہ تم میں خوبی سے مراد یہ کہ اگر کسی شخص کا حق قصاص ہے دوسرے پر واجب ہو تو صرف قتل کا بدلہ لے اور وہ بھی آہستہ خوبی کے ساتھ بدون تجویف و تعدی وغیرہ کے۔ اور ذبیحہ کو راحت دینے سے۔ واللہ اعلم بہت سے معنی مراد ہیں مثلاً ذبح سے پہلے اس کو راحت دے حتیٰ کہ بعد ذبح کے بھی کھال کھینچنے میں جلدی نہ کرے یہاں تک کہ سرد ہو جاوے۔ ویکرہ ان یضجعہا ثم یجد الشقرۃ اور یہ امر مکروہ ہے کہ جانور کو لٹاوے پھر چھری تیز کرے لساہوی عن النبی صلی

اللہ علیہ وسلم اذہ ۱۷ ای ۱۷ جلاً اذبح شاة وهو یجد شفرته فقال لقد اهدت ان تمیتها موتات هلاحدادتها قبل ان تضبعها۔ کیونکہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو دیکھا کہ اُس نے بکری کو لٹایا تھا اور خود چھری تیز کرتا تھا تو فرمایا کہ تو نے چاہا کہ بکری کو کئی موتوں سے مارے کیونکہ تو نے لٹانے سے پہلے چھری نہیں تیز کر لی۔

ف رواہ الحاكم عن ابن عباس مرفوعاً ورواہ الطبرانی مرسلان مکررہ۔ اور ابن کثیر سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ چھریاں تیز کر لی جاویں اور جانوروں سے پوشیدہ کی جاویں۔ رواہ احمد و ابن ماجہ و الدارقطنی اور عبدالمقنن نے کہا کہ صحیح یہ کہ زہری رحمہ تعالیٰ سے مرسل ہے۔ پھر واضح ہو کہ احادیث میں دلالت ہے کہ حیوانات کے واسطے ان امور کی سمجھ موجود ہے اگرچہ وہ اپنے رب عزوجل کے واسطے مطیع اور تدبیر الہی عزوجل سے آدمیوں کے منقاد میں اور جس کی سمجھ میں آیا تو صاف ہے اور جس نے نہیں سمجھا تو اس کے واسطے تاویلات کا دروازہ کھلا ہوا ہے۔ اور اب مقدم ہے۔ م۔ ع۔ قال ومن بلغ بالسکین التخاص او قطع الراس کوه لسه ذلک وتوکل ذبیحتہ اگر کسی نے چھری کو نخاع تک پہنچا یا اور بعض نسوں میں ہے کہ نخاع کو قطع کیا، یا جانور کا سر کا دیا تو اس کے حق میں یہ فعل مکروہ ہے اور اس کا ذبیحہ کھایا جائے گا۔ والنخاع عرق ابيض في عظم الرقبة۔ اور نخاع ایک سپید رگ ہے جو گردن کی ہڈی میں ہے۔

ف یعنی ریڑھ کے اندر ہے جس کو حرام مغز بولا کرتے ہیں۔ پس یہاں تک چھری پہنچانا مکروہ ہے۔ اما الکراہة فلما روی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انه لم یمنع ان یذبح الشاة اذا ذبحت۔ اور کراہت کی دلیل وہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بکری کو تنخ کئے جانے سے منع فرمایا جب کہ وہ ذبح کی جاوے۔

ف جیسا کہ طبرانی کی حدیث میں یہ معنی موجود ہیں۔ ت لیکن تنخ کے معنی میں اختلاف ہے۔ و تفسیر ما ذکرنا۔ اس لفظ کی تفسیر وہ ہے جو ہم نے بیان کی ف کہ ذبح کرنے میں نخاع تک چھری پہنچانا۔ وقیل معناه ان یسد اسہ حتی یطهر مذابحہ اور بعض نے کہا کہ اس لفظ کے یہ معنی کہ جانور کا سر کھینچے تاکہ اُس کا مذبح ظاہر ہو جاوے۔ ف جیسے بعضے قصائی کرتے ہیں۔ وقیل ان یکسر عنقه قبل ان یسکن من الاضطراب۔ اور بعض نے کہا کہ تنخ یہ کہ تڑپ سے سکون ہونے سے پہلے اس کی گردن توڑ دے

ف جیسے اکثر قصاب کیا کرتے ہیں بلکہ سکون سے پہلے اس کی پیٹھ میں چھری بھونک دیتے اور حرام مغز بھاڑ دیتے ہیں اور ظاہر یہ تفسیر اقرب ہے۔ وکل ذلک مکروہ۔ اور یہ ہر فعل مکروہ ہے۔

ف خواہ کوئی معنی لیے جاویں اور اس سے معلوم ہو گیا کہ یہ سب افعال مکروہ ہیں۔ وهذا لان فی جمیع ذلک وفی قطع الراس نہ زیادۃ تعذیب الحيوان بل افانداۃ وهو منہی عنہ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ان سب حرکات میں اور سر کاٹ ڈالنے میں حیوان کو زیادہ دکھ دینا بے فائدہ ہے حالانکہ ہم کو ایسے دکھ دینے سے منع کیا گیا ہے۔ والحاصل ان ما فیہ نہ زیادۃ ایلاہ لا یحتاج الیہ فی الذاکۃ مکروہ۔ اور حاصل یہ قاعدہ و کلیہ نکلا کہ جس حرکت کرنے میں حیوان کو ذکاء کی ضرورت سے زیادہ دکھ پہنچتا ہو وہ مکروہ ہے۔ ف پس ذبح کرنے میں جس قدر ہے اسی قدر لاچارہی سے دکھ دینا عفو ہے اور اس سے نکلا کہ جہاں کوئی حیوان مرا جاتا ہو اور پتھر وغیرہ کے سوائے بس نہ ہیں ہے تو بضرورت اس سے ذبح کرنا جائز ہے تاکہ

وہ مردار حرام نہ ہو جاوے۔ ویکوہ ان یجربا یویدا ذبیحہ بدرجلہ الی المذبح اور مکروہ افعال میں سے ایک۔ یہ ہے کہ جس جانور کو ذبیح کرنا منظور ہے اس کی ٹانگ کھسیٹ کر وہاں لے جاوے جہاں ذبیح کرے گا۔

ف جیسے اکثر قصائی یا قصاب کیا کرتے ہیں۔ وان تبيع الشاة قبل ان یترد یعنی تسکن من الاضطراب دوم یہ کہ بکری کو تیغ کرے قبل اس کے کہ وہ ٹھنڈی ہو جاوے یعنی تڑپ سے ساکن ہو جاوے۔ **ف** معنی یہ ہے کہ جب تک تڑپ موقوف نہ ہو تب تک اس کی گردن توڑنا نہیں چاہیے اور حقیقت میں سرد ہونا مراد نہیں بلکہ تڑپ سے سکون ہونا مقصود ہے اور اسی طرح سکون سے پہلے اس کے حرام مغزبہ سے چھری بھونک کر چیرنا مکروہ ہے۔ ولجدا لا لالہ۔ اور ٹھنڈی ہو جانے کے بعد کچھ دکھ نہیں ہے۔

ف تو جس طرح چاہے کرے۔ فلا یکوہ التضع والسلخ تو پھر تیغ دکھال کھینچنا کچھ مکروہ نہیں ہے۔ **ف** اگر کہا جاوے کہ جب یہ چیزیں مکروہ ہیں تو ذبیحہ حرام ہونا چاہیے جو اب یہ کہ ایسے افعال تو ضرور مکروہ ہیں۔ الا ان الکراہۃ لمعنی نرائد وھو نزیادۃ الالہ قبل الذبح او بعدا لیکن یہ کراہت ایک زائد معنی کی وجہ سے ہے اور وہ ذبیح سے پہلے یا ذبیح کے پیچھے زیادہ دکھ دینا۔

ف یعنی ذبیح میں کراہت نہیں ہے تاکہ ذبیحہ میں حرمت پیدا ہو بلکہ ذبیح سے زائد معنی کی راہ سے کراہت ہے اور وہ معنی یہ کہ ذبیح سے پہلے یا ذبیح کے بعد جانور کو زیادہ دکھ دینا لازم آتا ہے پس یہ مکروہ ہے۔ فلا یوجب التحدید تویہ ذبیحہ حرام ہونے کا موجب نہیں ہیں۔ فلہذا قال توکل ذبیحتہ۔ اسی جہت سے مصنف نے تشبیہ کر دی کہ اس کا ذبیحہ کھایا جائے گا **ف** یعنی ذبیحہ میں کچھ کراہت نہیں ہے۔ م۔ قال وان ذبیح الشاة من قضاہا بقیۃ حیہ۔ اگر بکری کو (مثلاً) اس کی پشت گردن کی طرف سے ذبیح کیا پس وہ زندہ باقی رہی۔ **ف** پھر اس نے زیادہ کا ملاحظہ قطع العروق حل۔ یہاں تک کہ رگیں کاٹ دیں تو وہ حلال ہو گئی لتحقق الموت بما ہو ذکاۃ۔ کیونکہ موت ایسے سبب سے متحقق ہوتی جو ذکاۃ ہے۔

ف یعنی دونوں رگیں و مری و حلقوم یا اکثر کے قطع ہونے سے مری اور یہی ذبیح و ذکاۃ ہے تو ذکاۃ سے حلال ہو گئی۔ ویکوہ اور یہ فعل مکروہ ہے۔ م۔ لان نزیادۃ الالہ من غیر حاجتہ کیونکہ ایسا کرنے میں بے فائدہ زیادہ دکھ ہے۔ قصار کا اذبحہا شہ قطع الوداج۔ تویہ ایسا ہوا جیسے پہلے بکری کو مجروح کیا پھر اس کی رگیں کاٹیں **ف** یعنی ایسا ہوا کہ گویا پہلے بکری کو زخمی کیا پھر اس کو ذبیح کیا۔ یہ اس وقت ہے کہ اوداج کاٹنے تک وہ زندہ ہو۔ وان ماتت قبل قطع العروق لہ توکل لوجود الموت بما لیس بذکاۃ فیہا۔ اور اگر وہ بکری رگوں کے کاٹنے سے پہلے مر گئی ہو تو نہیں کھائی جائے گی اس واسطے کہ بکری کی موت ایسی چیز کے سبب سے پائی گئی جو اس کے حق میں ذکاۃ نہیں ہے۔

ف یعنی اگر گدی کی طرف سے کاٹنے میں رگیں و حلقوم کاٹنے سے پہلے مر گئی تو وہ مؤاہ ہے۔ اس واسطے کہ خالی گدی کا ٹٹا اس کا ذبیح نہیں ہے۔ پھر واضح ہو کہ صید میں ذکاۃ اضطراری جائز ہوتی ہے جب کہ صید ہے۔ اور پالو جانوروں میں ذکاۃ اختیاری ہوتی ہے جب کہ پالو باقی رہے۔ قال وما استانس من الصید فذکاۃ للذبح اور شکار میں سے جو جانور مل جاوے تو اس کی ذکاۃ ذبیح ہے۔

ف یعنی بکری کی طرح اس کو ذکاۃ اختیاری سے ذبیح کرے کیونکہ اس پر قدرت حاصل ہے تو اب ذکاۃ اضطراری

کافی نہ ہوگی۔ وما تو حشش من النعم فذکاة العقر والجرح۔ اور نعم یعنی پالو اونٹ و گائے بکری کے اقسام میں سے جو جانور کہ وحشی ہو جاوے تو اس کی ذکاة کو بچیں کاٹنا و مجروح کرنا۔

ف یعنی ذکاة اضطراری کے طور پر اس کو حلال کر سکتا ہے پس تشبیہ پڑھ کر نیزہ وغیرہ جہاں ممکن ہو مارے حتیٰ کہ مر جاوے کیونکہ وہ شکار کے حکم میں ہو گیا اور اختیار سے خارج ہوا۔ لان ذکاة الاضطرار انما یصار الیہ عند العجز عن ذکاة الاختیار علی ما مر۔ اس واسطے کہ اضطراری ذکاة تو جبری جائز ہوتی ہے کہ ذکاة اختیاری سے عاجزی ہو چنانچہ سابق میں گزرا۔

ف کہ ذکاة اضطراری گویا ذکاة اختیاری کا بدل ہے تو جب تک ذکاة اختیاری ممکن ہو تو ذکاة اضطراری نہیں جائز ہے اور جب اختیاری سے عاجزی ہو تو اضطراری کافی ہے۔ والعجز ما تحقق فی الوجه الثانی دون الاول اور عاجزی تو اول صورت میں نہیں بلکہ دوسری صورت میں ہے۔

ف یعنی جب پالو جانور بدک کرو وحشی ہو گیا تو ذکاة اختیاری سے لا چاری ہے پس ذکاة اضطراری جائز ہو گئی اگرچہ اصل میں یہ جانور پالو تھا۔ اور صورت اول میں جب وحشی مل گیا تو اس کو اختیاری طور پر ذبح کر سکتے ہیں، پس جب عاجزی نہیں تو اضطراری کافی نہیں بلکہ اختیاری لازم ہے اگرچہ یہ جانور اصل میں وحشی تھا۔ وکذا ما تروی من النعم فی بیرو و دفع العجز عن ذکاة الاختیار ما یبئنا۔ اور اسی طرح پالو جانوروں نعم میں سے جو جانور کہ کنوئیں یا کھتے میں گر پڑا اور اختیاری ذکوة سے عاجزی ہو گئی تو اضطراری ذکاة جائز ہو گئی بدلیل مذکورہ بالا۔

ف کہ جب اختیاری سے بجز ہو تو اس کا بدل یعنی ذکاة اضطراری جائز ہوتی ہے پس اگر کوئی بیل کنوئیں میں گرا اور نکالنا ممکن نہیں ہے پس اگر داخل ہو کر ذبح ممکن ہو تو ذبح اختیاری واجب ہے اور اگر وہ کھتے میں ہے اور جو شخص داخل ہو اس کو مار ڈالے گا تو اضطراری طور پر ذکاة کیا جاوے اور اگر داخل ہونا ممکن نہیں یا داخل ہونے تک مرجائے گا تو اضطراری جائز ہے۔ وقال مالک رحمہ اللہ لا یجوز ذکاة الاضطرار فی الوجهین۔ اور مالک نے کہا کہ دونوں صورتوں میں ذکاة اضطراری سے نہیں حلال ہوگا۔

ف یعنی خواہ پالو سے وحشی ہو جاوے یا کنوئیں یا کھتے میں گر جاوے۔ لان ذلك فادما۔ اس واسطے کہ ایسا واقع ہونا نادر ہے۔ ف اور شاذ و نادر کا حکم میں لحاظ نہیں ہوتا ہے اور روایت ہے کہ ایک اونٹ ایک گڑھے میں اونڈھا گرا تھا تو سعید بن المسیب سے پوچھا گیا کہ اس کے پھلی طرف سے نخر کریں فرمایا کہ نہیں بلکہ جہاں حضرت ابراہیم علیہ السلام نے نخر کیا۔ ف یعنی جو نخر معروف ہے وغیر لفظ۔ اور ہم کہتے ہیں۔

ف اور یہی شافعی و احمد و ثوری کا قول ہے کہ المعتبر حقیقۃ العجز و قد تحقق فیما مر الی البطل۔ معتبر تو حقیقۃ بجز ہے اور عاجزی متحقق ہو گئی تو اس کے بدل کی جانب جانا جائز ہو گیا۔

ف یعنی یہاں عاجزی حقیقۃ پائی گئی تو ذکاة اختیاری نہیں رہی پس اس کا بدل یعنی ذکاة اضطراری جائز ہو گئی۔ کیسے و انما نسلم ان الذکاة بیل ہو غالب۔ کیونکہ جائز نہ ہو حالانکہ ہم اس کا نادر ہونا نہیں مان سکتے ہیں بلکہ یہ تو اکثر واقع ہوتا ہے۔

ف کہ اونٹ گائے بکری بھیڑ وغیرہ کنوئیں یا کھتے میں گر پڑی یا بدک کرو وحشی ہو گئی۔ اور محدث رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ میں ہے کہ ہم لوگ سفر میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے اور ہانڈیاں لپڑ پائی گئی تھیں

پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ ہانڈیاں اوندھائی گئیں دیکھو نیک غنیمت کے جانوروں کا بٹوارہ ٹھیک نہیں تھا پھر ان کے درمیان تود بٹوارہ فرمایا پس دس بکریوں کو ایک اونٹ کے برابر کیا۔ اتنے میں ایک اونٹ لوگوں کے اونٹوں میں سے بدک کرو حشی ہو گیا اور لشکر میں گھوڑے بہت کم تھے پس ایک شخص نے اس کو تیر مارا کہ وہ وہیں رہ گیا۔ پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ان جانوروں کی طہنت میں ایک بدک ہوتی ہے جیسے وحشیوں میں ہوتی ہے پس جو کوئی ان جانوروں میں سے تم پر غلبہ کرے یعنی پریشان و عاجز کرے تو اس کے ساتھ ایسا ہی کرو۔ رواہ البخاری و مسلم۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ صریح نہیں کہ اونٹ مر گیا پس شاید کہ تیر سے وہ بھاگنے کے لائق نہیں رہا پھر اس کو نحر کیا ہو و لیکن اظہر یہ کہ اسی طرح ذکاۃ اضطراری سے حلال کرنا مراد ہے اور اصرح یہ کہ قال محمد ابن ابی حنیفہ عن سعید بن مسروق عن ابی رفاعہ عمار بن رفاعہ عن ابن عمر ان بعیرا تروی فی سیر الخ۔ یعنی مدینہ کے ایک گڑھے میں ایک اونٹ گر پڑا کہ اس کے منخر سے ذبح کرنا ممکن نہ ہو پس کرے پر سے مار کر ذبح کیا تو اس میں سے حضرت عبداللہ ابن عمر نے دودھ کو خیر لیا تھا۔ محمد بن ابی حنیفہ عن حماد بن ابراہیم فی متروی بیر الخ۔ یعنی ابراہیم نخعی نے گڑھے میں گرے ہوئے جانور کی نسبت فتویٰ دیا کہ جب منخر سے ذبح ممکن نہ ہو تو جہاں قدرت ہووے اس کا نحر ہے۔ محمد نے کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں اور یہی ابو حنیفہ کا قول ہے۔ میں کہتا ہوں کہ بخاری نے صحیح میں لکھا کہ بہائم میں سے جو بدک کرو حشی ہو جائے تو وہ بمنزلہ صید کے ہے اور اس کو حضرت ابن مسعود نے جائز رکھا لہذا ابن عباس نے کہا کہ تیرے ہاتھ کے پاؤ بہائم میں سے جس نے تجھے عاجز کیا تو وہ مثل وحشی صید کے ہے۔ اور جو اونٹ گڑھے میں گر جاوے تو جہاں قابو ہو وہی منخر ہے اور یہی حضرت علی و عمر و عائشہ نے جائز جانا ہے۔ انتہی مترجم۔ فی کتاب اطلاق فیما توحش من النعم۔ اور کتاب میں نعم میں سے جو متوحش ہو جاوے اس کا حکم مطلق رکھا ہے۔

ف نواہ شہر میں ہو یا جنگل میں ہو اور خواہ بکری ہو یا اونٹ وغیرہ ہو۔ وعن محمد ان الشاة اذا مدت فی الصحراء فذاکاتها العقر اور امام محمد سے نوادر میں روایت ہے کہ بکری اگر بدک کرو جنگل میں وحشی ہو جائے یعنی جہاں ہاتھ آنا دشوار ہے تو اس کی ذکاۃ بذریعہ عقر ہے۔

ف یعنی ذکاۃ اضطراری کے طور پر جس طرح ممکن ہو تسمیہ کہہ کر قتل کرے۔ وان مدت فی المصر لا تحل بالعقر لانہا لاتما فاع عن نفسہا فیمکن اخذہا فی المصر فلا عجز اور اگر بکری شہر میں یعنی آبادی میں بدک کرو حشی ہو گئی تو وہ کو نہیں کاٹنے وغیرہ سے حلال نہ ہوگی۔ اس واسطے کہ وہ اپنی ذات سے دفع نہیں کرتی ہے تو شہر میں اس کو پکڑ لینا ممکن ہے پس ذکاۃ اختیاری ہے عاجزی نہیں ہے۔

ف تو ذکاۃ اضطراری جائز نہ ہوگی۔ یعنی بکری ایسا جانور نہیں ہے کہ اس کو پکڑنے میں خوف ہو اور وہ اپنے پاس آنے نہ دے بلکہ گھبر کر پکڑ سکتے ہیں۔ ہاں جنگل میں کوسوں دوڑ کر غائب ہو جائے گی یا جھاڑی میں گھس جائے گی اور یہ تفصیل صرف بکری میں ہے۔ والمصر وغیرہ سوا فی البقر والبعیر۔ اور گائے و اونٹ میں شہر و جنگل برابر ہیں۔ ف جہاں بدک کرو حشی ہو جاویں اور اختیاری ذکاۃ ممکن نہ ہو تو اضطراری کافی ہے۔ لانہما یدفعان عن النفسہما اس واسطے کہ گائے و اونٹ تو اپنی ذات سے دفع کرتے ہیں، ف کبھی سینگوں و کھروں و دانتوں سے قتل کر ڈالتے ہیں۔ فلا یقدرا علی اخذہما وان صد فی المصر۔ تو ان کے پکڑنے کی قدرت نہیں اگرچہ شہر میں بدک جاویں فی تحقیق العجز۔ پس

عاجزی متحقق ہو جائے گی۔ اور ذکاۃ اختیاری سے عاجزی ہونا بھی ذکاۃ اضطراری کو جائز کرتا ہے۔ والصلیال
کالنذا اذا کان لایقدا علی اخذہ۔ اور حملہ کرنا بمنزلہ بدک کر و حشی ہونے کے ہے جب کہ اس کے پکڑنے
کی قدرت نہ ہو۔ حتی لو قتلہ المصول علیہ۔ حتی کہ جس شخص پر اونٹ گائے وغیرہ ماکول جانور نے حملہ
کیا ہے اگر اس نے اس جانور کو قتل کر دیا۔ فخواہ وہ مالک ہو یا غیر ہو۔ وهو یرید الذکاۃ۔
اور حال یہ کہ اُس نے ذکاۃ کی نیت کی ہے۔

فیعنی تسمیہ پڑھا بہ نیت ذبح اور جس طرح ممکن ہوا اُس کو قتل کیا۔ حل اکلہ۔ تو اس کا
کھانا حلال ہو گا۔ فیعنی بے اختیار سی ذکاۃ سے وہ ذبیحہ درست ہو جائے گا۔ اور عینی نے مخرج
المنتقی سے نقل کیا کہ اگر اجنبی ہو تو اس کے مالک کو قیمت تاوان دے۔ (ذریعہ) بیون میں امام محمد سے لایا کہ اگر کسی نے
جنگل میں پالو کو بوتر کو تیر مارا تو نہیں کھایا جائے گا کیونکہ وہ اپنے گھر آجاتا ہے مگر جب کہ وہ ایسی حالت میں ہو کہ گھر میں
نہ آوے گا تو جائز ہے۔ ابن سماعہ نے ابو یوسف سے روایت کی کہ اونٹ یا گائے بیل بدک کر و حشی ہو تو ابو یوسف نے
نے فرمایا کہ اگر اس کو علم ہو کہ وہ اس کو نہیں پکڑ سکنا مگر جیسی کہ بہت سے لوگ مجتمع ہوں تو اس کو اختیار ہے کہ تیر مار کر
ذبح کرے۔ نوادر میں ہے کہ اگر مرنے کی درخت پر چڑھ گئی کہ ہاتھ نہیں آتی ہے پس اگر مالک کو اس کے ضائع ہوجانے
کا خوف ہو پس اس نے تیر مار کر حلال کی تو کھائی جاوے ورنہ نہیں۔ نوازل میں ہے کہ اگر گائے کا بچہ پیدا نہ ہوتا ہو
اور سختی پیش آتی پس مالک نے ہاتھ ڈال کر بچہ کا گلا حلال کر دیا تو وہ کھایا جائے گا اور اگر اُس کو گلا حلال کرنے کی قدرت
نہ ہو پس اس نے غیر مذبح سے حلال کیا تو بھی جائز ہے اور اگر مذبح کی قدرت ہو تو حلال نہیں ہے۔ مع۔ (ذریعہ)
قبلہ رخ کے سوائے دوسری جہت پر ذبح کرنا مکروہ ہے خواہ عمدًا ہو یا سہواً ہو اور ذبیحہ کھایا جاوے۔
خواہ ہرزادہ نے کہا کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ ذبح کے ارکان پائے گئے اور قبلہ رخ کرنا سنت مؤکدہ ہے کیونکہ لوگوں
میں متواتر چلا آتا ہے تو اس کے ترک سے کراہت ہے اور ذبح میں کوئی نقص نہیں ہے اور بغیر عذر اس کا ترک
کرنا مکروہ ہے۔ قال محمد اخبارنا عبد الرحمن الا و نرا عی عن و اصل بن ابی جمیل
عن مجاہد قال کذا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ یعنی مجاہد نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ
وسلم نے بکری میں سے سات چیزیں مکروہ رکھی ہیں۔ ۱۔ پتہ۔ ۲۔ مشانہ۔ ۳۔ غدہ۔ ۴۔ حیا یعنی مادہ کی فرج۔ ۵۔ ترہ۔
۶۔ خلصیتین۔ ۷۔ خون۔ ابو حنیفہ نے کہا خون تو قطعی نجس حرام ہے اور باقی مکروہ ہیں۔ میں کہتا ہوں کہ خون مسفوح
مراد ہے ورنہ کلیجی و تلی و گوشت کا خون نہیں حرام ہیں۔ ابو حنیفہ نے کہا کہ اگر کسی نے تسمیہ کہتے ہوئے اونٹ کی گردن
میں تلو اسار کر گردن الگ کر دی۔ پس اگر حلقوم کی جانب سے تلو اساری ہو تو ذبیحہ کھایا جاوے اور اُس نے بُری
حرکت کی اور اگر اس نے گدی کی طرف سے ماری پس اگر موت سے پہلے اس کے حلقوم ورگیں کاٹ ڈالی ہوں
تو بھی ذبیحہ کھایا جاوے اور بُرا کیا اور یہی حکم بکری وغیرہ پر ذبیحہ میں ہے۔ مع۔ پھر واضح ہو کہ مذبح چبڑوں کے
نیچے سے کاٹے تو یہ ذبح کہلاتا ہے اور اگر سینہ سے اوپر کاٹے تو یہ نحر کہلاتا ہے۔ قال والمستحب
فی الابل النحر۔ اونٹ میں نحر کرنا مستحب ہے۔

فیعنی اس کی تین ٹانگیں بائندھ کر کھڑی کی جاویں اور ایک اگلی ٹانگ دوہرا کر باندھ دی
جاوے اور سینہ سے اوپر جو حلقوم کا حصہ ملا ہوا ہے جہاں گوشت کم ہوتا ہے قطع کیا جاوے اور اسی

کو نحر کہتے ہیں اور یہ مستحب ہے۔ فان ذبحہا جاننا۔ پس اگر اونٹ کو ذبح کیا تو بھی جائز ہے۔

ف یعنی اونٹ کے جڑے کے نیچے کا ٹاٹو بھی روا ہے۔ ویکرہ۔ لیکن مکروہ ہے۔ ف یعنی اس طرح ذبح کرنا مکروہ ہے اگرچہ ذبیحہ میں کچھ نقص نہیں ہے۔ والمستحب فی البقر والغنم الذابح فان نحرہا جاننا ویکرہا اور گائے و بکری کے حق میں ذبح کرنا مستحب ہے پھر اگر ان دونوں کو نحر کیا تو بھی جائز مگر مکروہ ہے۔

ف یعنی حلال کرنا دو طرح پر ہوتا ہے نحر و ذبح چنانچہ مترجم نے اوپر بیان کیا پس اونٹ میں نحر مستحب ہے اور باقیوں میں ذبح مستحب ہے اور نحر کی جگہ ذبح کیا اور ذبح کی جگہ نحر کیا تو جائز ہے لیکن ایسا کرنا مکروہ ہے اگرچہ ذبیحہ میں کچھ کراہت نہ ہوگی۔ مرہ بہ العینی۔ اما الاستحباب فیہ الموافقة السنۃ المتوارثۃ پس استحباب تو دو وجہ سے ہے اول یہ کہ یہی سنت متوارث چلی آتی ہے۔ ولان اجتماع العروق فیہا فی المنحر و فیہما فی الذابح۔ اور دوم اس وجہ سے کہ اونٹ میں رگوں کا اجتماع اسی جگہ ہے جہاں نحر ہوتا ہے اور گائے و بکری میں اسی جگہ ہے جہاں ذبح کی جاتی ہیں۔

ف وقال اللہ تعالیٰ ان اللہ یا مکرم ان تذبحوا البقرہ۔ یعنی گائے کی صورت میں ذبح فرمایا۔ وقال اللہ تعالیٰ و فدیناہ بذبح عظیم۔ تفسیر میں ہے کہ وہ دنبہ یا بکرا تھا تو بکری کی صورت میں بھی ذبح فرمایا پس معلوم ہوا کہ اونٹوں میں نحر مستحب ہے۔ علاوہ بریں صحیح بخاری کی حدیث انسؓ میں اونٹوں کے حق میں نحر کرنا اور بیدھوں کے حق میں ذبح کرنا اور صحیح مسلم میں حدیث جابرؓ سے یہی تصریح میں گائے کے حق میں ذبح مذکور ہے اور یہی متوارث چلا آتا ہے تو بمنزلہ اجماع فعلی ہے پھر چونکہ یہ سنت از نسیم معاملات ہے لہذا اس کا ثواب استحباب ہے اسی واسطے مصنف نے اس کو مستحب قرار دیا۔ والکراہۃ المخالفۃ السنۃ اور کراہت مذکور بوجہ مخالفت سنت کے ہے۔ وہی معنی فی غیوہ۔ اور یہ کراہت بوجہ ایسے معنی کے ہے جو غیر ذبح میں موجود ہیں۔

ف یعنی یہ کراہت ایسے معنی میں نہیں جو ذبح میں ہوں بلکہ ذبح تو نحر و ذبح دونوں سے ہو جائے گا۔ اسیں کراہت نہیں بلکہ کراہت کی وجہ تو ترک سنت ہے پس کراہت ایسے معنی سے ہوتی جو ذبح سے خارج ہیں فلا تمنع الجوانا والخل۔ تو ایسی کراہت کچھ ذبیحہ جائز ہونے و حلال ہونے سے مانع نہیں ہے۔ خلا فالما یقولہ مالکؒ انہ لا یصل۔ بر خلاف اس قول کے جو مالکؒ فرماتے ہیں کہ ذبیحہ حلال نہیں ہے۔

ف اور اقطع نے شرح قدوریؒ میں بھی امام مالکؒ کے نام سے ایسا ہی اختلاف نقل کیا کہ اگر اونٹ کو نحر کی جگہ ذبح کرے یا گائے و بکری کو ذبح کی جگہ نحر کرے تو ذبیحہ نہیں کھایا جائے گا۔ ولیکن ابو القاسم المالکیؒ نے کتاب التضریح میں لکھا کہ اگر اونٹ کو ضرورت کی وجہ سے ذبح کیا تو کھانے میں مضائقہ نہیں ہے مگر بغیر ضرورت ذبح کیا تو بھی کھانے میں ظاہر اونٹ میں کچھ اختلاف نہیں ہے۔ م۔ م۔ قال ومن نحر ناقۃ او ذبح بقرة فوجد فی بطنہا جنینا میتا لم یوکل اشعرا و لیس شعر۔ قدوری نے لکھا کہ جس نے ناقہ نحر کیا یا گائے ذبح کی پس اس کے پیٹ میں مروہ پھ پھ پھ یا تو یہ پھ نہیں کھایا جائے گا خواہ بالدار ہو یا بغیر بال ہو **ف** یعنی خواہ پھ اس قدر ہو گیا ہو کہ اس کے بال نکل گئے یا نہ ہو۔ وهذا عند ابن حنیفۃ وهو قول نافع والحسن بن زیاد۔ اور یہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے اور یہی قول زفر بن ہریر اور ابن زیاد کا ہے۔ **ف** اور یہ دونوں بھی امامؒ کے شاگردوں میں معروف ہیں۔ وقال ابو یوسفؒ ومحمدؒ

اذا تم خلقتہ اکل وهو قول الشافعی اور صاحبین ابو یوسف و محمد نے کہا کہ اگر بچہ کی خلقت پوری ہو گئی ہو تو کھایا جاوے اور یہی شافعی کا قول ہے۔ ف اور یہی مالک و احمد کا قول ہے اور عیسیٰ میں لکھا کہ امام محمد سے مروی ہے کہ یہ بچہ جیسا کھایا جاوے کہ بال مکمل آئے اور اس کی خلقت پوری ہو گئی ہو اور اس سے پہلے وہ بمنزلہ مضغہ کے ہے تو نہیں کھایا جائے گا اور یہی قول مالک و لیرث و ابو ثور کا ہے۔ چنانچہ ابو القاسم ابن الجلاب مالکی نے کتاب التفریح میں لکھا کہ اس مردہ بچہ کے کھانے میں مضائقہ نہیں بشرطیکہ اس کی خلقت پوری ہو گئی ہو اور بال جم گئے ہوں۔ اور اگر خلقت پوری نہ ہوئی اور بال نہیں جھے ہیں تو اس کا کھانا جائز نہیں ہے اور اگر وہ اپنی ماں سے زندہ نکلا ہو تو وہ اپنی ذات میں مستقل حکم رکھتا ہے یعنی اپنی ماں کے ذبح ہونے سے یہ نہیں کھایا جائے گا بلکہ اگر خود ذبح کیا گیا درانحالیکہ زندہ ہے تو کھایا جاوے اور اگر ذبح سے پہلے مر گیا تو اس کا کھانا نہیں جائز ہے۔ ع۔ بالجملہ خفیض اختلاف کے ساتھ مالک و شافعی و احمد ابو یوسف و محمد متفق ہیں کہ پورا یہ بچہ یوجہ اپنی ماں کے ذبح ہونے کے کھایا جاوے جب کہ بعد ذبح کے اپنی ماں سے مردہ نکلا ہے بدلیل حدیث و بدلیل موافقت قیاس یعنی۔ لقولہ علیہ السلام ذکاة الجنین ذکاة امہ۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جنین کی ذکاة اس کی ماں کی ذکاة ہے۔

ف یعنی مادہ جانور کے پیٹ سے جو بچہ نکلا اس کا ذبح وہ ہو گیا کہ اس کی ماں حلال کی گئی اور جنین اس وقت کہلاتا ہے کہ ماں کے پیٹ میں ہے کیونکہ اس مادہ کے معنی مخفی کے ہیں، اس واسطے جن کو جن کہتے ہیں کہ وہ آدمیوں کی نظر سے مخفی ہوتے ہیں۔ اور یہ اطلاق حدیث تو ایسے جنین کو بھی شامل ہے جس کی خلقت پوری نہ ہوئی ہو اور عنقریب کلام آتا ہے۔ بالجملہ بعد بیث دلیل ہے کہ جنین کی ذکاة اس کی ماں کی ذکاة ہے۔ ولانہ جز من الام حقیقۃ لانہ یتصل بہا حتی یفصل بالمضغ من ویتغذی بغذا لہا ویتنفس بنفسہا وکذا حکماً۔ اور اس دلیل قیاسی سے کہ جنین تو حقیقت میں بھی اپنی ماں کا جز ہے کیونکہ جب تک ناف پھاڑ کر وکاٹ کر جدا نہ کیا جاوے تب تک وہ اپنی ماں سے متصل رہتا ہے اور ماں کی غذا سے وہ غذا پاتا ہے۔ اور ماں کے سانس لینے کے ساتھ میں سانس لیتا ہے اور یوں ہی حکم میں بھی وہ ماں کا جز ہے حتیٰ بیداخل فی البیع الوارد علی الام ویعتق باعتاقہا حتیٰ کہ عقد بیع جو اس کی ماں پر وارد ہوا اس میں جنین بھی داخل ہو جاتا ہے اور ماں کے آزاد کیے جانے سے جنین بھی آزاد ہو جاتا ہے۔

ف مثلاً کوئی باندی حاملہ آزاد کی گئی تو جنین بھی آزاد ہو گیا اور اگر فروخت کی گئی تو عمل بھی مشتری کے ملک میں بذریعہ اس کی ماں کے داخل ہوا اور تنہا حمل کو فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔ و اذا کان جزوا متہا فالجرح فی الام ذکاة لہ عند العجز عن ذکاة کما فی الصیاد۔ اور جب وہ اپنی ماں کا جز و ٹھہرا تو ماں کو ذبح کرنا بھی اس کے واسطے ذکاة ہے جب کہ جنین کو ذبح کرنے سے عاجزی ہے۔ جیسے شکار میں ہوتا ہے۔

ف کہ اس کے ذبح سے عاجزی ہوتی ہے تو تیر وغیرہ پر تسمیہ پڑھ کر جہاں کہیں زخم دے دیا وہ حلال ہو گیا، اسی طرح مادہ کے اجزاء میں سے ہر جز کو قطع و جرح کرنا ضرور نہیں ہے اگرچہ جنین کی مذبح ہونے سے تو ذکاة اضطراری کی وجہ سے مذبح چھوڑ کر جرح سے حلال ہو گیا پس یہ قیاس گویا نص حدیث کی حکمت ہے اور اس حدیث میں کلام طویل ہے اور تلخیص شروع و تخاریج یہ کہ اس حدیث کو گیارہ صحابہ رضی اللہ عنہم

نے روایت کیا۔ از انجمہ حدیث ابو سعید الخدیمی مرفوعاً ذکاۃ الجنین ذکاۃ امہ۔ رواہ ابو داؤد الترمذی وابن ماجہ وقال الترمذی حدیث حسن رواہ ابن حبان واحد۔ اور دارقطنی کی روایت میں زائد ہے کہ خواہ جنین کے بال نکلے ہوں یا نہ نکلے ہوں اور دارقطنی نے کہا کہ صحیح یہ کہ وہ موقوف ہے۔ منذری نے کہا کہ اس کی اسناد حسن ہے اور یونس بن ابی اسحاق ثقہ ہے از انجمہ حدیث جابر رضی اللہ عنہ رواہ ابو داؤد والبیہقی۔ از انجمہ حدیث ابو ہریرہ بروایت حاکم و دارقطنی و اس کی اسناد ضعیف ہے۔ اور یوں ہی حدیث ابن عمر بروایت حاکم و دارقطنی۔ از انجمہ حدیث ابوالیوب انصاری بروایت حاکم۔ از انجمہ حدیث ابن مسعود بروایت دارقطنی جس کے راوی سب ثقہ ہیں اور صحیح میں موجود ہیں سوائے احمد بن الحجاج بن الصلت کے۔ از انجمہ حدیث ابن عباس و کعب بن مالک بروایت طبرانی و حدیث ابوامامہ و ابوالدرداء بروایت ہزار۔ و حدیث علی رضی اللہ عنہ بروایت دارقطنی۔ لیکن شیخ عبدالمطعم صاحب الاحکام نے کہا کہ اس کے جملہ اسانید قابل حجت نہیں ہیں اور ابن القطان نے اسی قول کو برقرار رکھا۔ مع۔ اور مالک نے ابن عمر سے موقوف روایت کیا اور کہا گیا کہ یہ حکم مرفوع میں ہے کیونکہ اس میں رائے کو دخل نہیں ہے۔ لیکن اس اثر میں ہے کہ جب ناقہ نحر کیا گیا تو جو بچہ اس کے پیٹ میں ہے اس کی ذکاۃ اس ناقہ کی ذکاۃ ہے۔ جب کہ جنین کی خلقت پوری ہو گئی اور بال جم گئے ہوں پس جب اس کے پیٹ سے نکلے تو اس واسطے ذبح کیا جاوے کہ اس کے خوف سے خون نکل جاوے۔ رواہ بوجہ عن نافع عنہ لیکن پہلے معلوم ہوا کہ مرفوع حدیث جس کو ترمذی نے حسن کہا ہے یہ موجود ہے کہ بال جمے ہوں یا نہ جمے ہوں۔ جواب دیا گیا کہ اثر ابن عمر میں جب بال جمے نہ ہوں تو اس کا حکم مذکور نہیں ہے پس شاید وہ بھی کم درجہ پر جائز ہو بشرطیکہ محض خون کا حفظ نہ ہو لہذا جب خلقت پوری نہ ہو تو اس میں یہ تفصیل ہے کہ اگر خون کا قحط ہو تو نہیں جائز ہے اور اگر اعضا پورے ہوں صرف بال نہیں جمے تو جائز ہے۔ اور یہ جو کہا گیا کہ مجالد بن سعید ضعیف ہے تو یہ اتفاقاً نہیں بلکہ اختلاف ہے چنانچہ بخاری نے اس کو صدوق کہا لیکن محضی نہیں کہ صدوق بھی بوجہ سور حفظ کے ضعیف ہو جاتا ہے تو کچھ منافات نہیں ہے۔ اور یونس بن ابی اسحاق میں کلام کرنا ساقط ہے کیونکہ وہ جمہور کے نزدیک ثقہ اور صحیح مسلم میں اس کی حدیث سے احتجاج ہے۔ اور حق یہ کہ حدیث کی بعض اسانید حسن ہیں اور باوجود کثرت طرق کے خود حسن ہو جاتی ہیں وہ قریب بصیح ہے بلکہ صحیح ہے اور اگر جملہ طرق میں ملخص کلام چاہتے ہو تو اس طرح ہے کہ حدیث ابو سعید رضی اللہ عنہ کی ترمذی نے تحمیں لی اور اس کے اسناد میں مجالد بن سعید ہے یا دوسرے طریق میں یونس بن ابی اسحاق ہے اور معلوم ہوا کہ اسناد درجہ حسن سے نازل نہیں ہے اور منذری نے کہا کہ اسناد حسن ہے و حدیث جابر رضی اللہ عنہ میں عبید اللہ بن زیاد القدرح المکی میں کلام ہے لیکن نسائی و ترمذی و ابن عدی و ابن معین نے توثیق کی۔ و عتاب بن یثیر الجزری کو ابن معین نے ثقہ کہا اور ابن عدی و ابو داؤد نے بھی بظاہر روایت اس کو ثقہ قرار دیا ہے۔ اور اس کی متابعت میں ابو یعلیٰ موسیٰ نے حماد بن شعیب سے روایت کی تو قوت ہو گئی۔ حدیث ابو ہریرہ کی اسناد میں عبداللہ بن سعید المقبری اور دوسرے طریق میں سندل عمر بن قیس ہے اور ان دونوں میں البتہ کلام سے حدیث ابن عمر مرفوعاً بروایت حاکم وغیرہ اور اس کی اسناد میں محمد بن اسحاق اور محمد بن الحسن الواسطی میں کلام ہے لیکن محمد بن اسحاق ثقہ ہے اور یوں ہی محمد بن الحسن الواسطی کو ابن حبان و احمد بن معین و احمد بن زیاد ابو حاتم و ابو داؤد وغیرہم نے ثقہ جانا و حدیث ابوالیوب میں ابن ابی بلی کی روایت درجہ حسن سے کم نہیں ہے۔ حدیث ابن مسعود کی اسناد میں احمد بن الحجاج میں ذہبی نے میزان الاعتدال میں کلام کیا۔ حدیث ابن عباس میں موسیٰ بن عثمان الکندی کو ابن القطان نے مجہول کہا ہے حدیث کعب بن مالک کی اسناد میں اسمعیل بن مسلم المکی میں کلام کیا گیا لیکن ابن حبان نے کہا کہ یہ مرفوع نہیں بلکہ

زہری نے کہا کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہا کرتے تھے کہ جب جنین کے بال نکل آئے ہوں تو اس کی ماں کی ذکاۃ بھی اس کی ذکاۃ ہے۔ یوں ہی سفیان بن عیینہ وغیرہ ثقافت نے روایت کیا ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ زہری کی یہ روایت بھی خود مفید ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم میں یہ امر معروف تھا۔ حدیث ابو امامہ و ابوالدرداء کی اسناد میں بشر بن عمارہ میں کلام ہے لیکن ابن عدی نے کہا کہ میرے نزدیک وہ استقامت سے اقرب ہے اور میں اس کی کوئی حدیث منکر نہیں جانتا ہوں حدیث علی رضی اللہ عنہ میں حارث انور میں جمہور نے کلام کیا لیکن نسائی نے تقویت دی اور ابن معین سے اس کے حق میں آیا کہ مضائقہ نہیں ہے۔ جب یہ معلوم ہو چکا تو عینی نے جو عبدالحق و ابن القطان سے نقل کیا کہ اس حدیث کے کل اسانید قابل حجت نہیں ہیں مقبول نہ ہوگا کیونکہ عموماً اسانید درجہ حسن سے کم نہیں اور مجموعہ تو موافق اصول کے درجہ صحت سے کم نہیں ہے پس حدیث بلاخلاف صحیح ہونا چاہیے۔ ہاں یہ امر کہ اس میں مطلقاً "جنین کی صحت ثبوت ہوتی ہے خواہ بال جھے ہوں یا نہیں حالانکہ صاحبین و شافعی و غیرہم نے یہ قید لگائی کہ خلقت پوری و بال جھے ہوں اور مترجم کے نزدیک واللہ تعالیٰ اعلم۔ وجہ یہ ہے کہ حدیث مطلق ہے اور ابن عمر رضی اللہ عنہ وغیرہ کے اثر سے اور زہری کے آثار صحابہ رضی اللہ عنہم سے بال جھنے کی قید ظاہر ہوتی ہے اور اصل مسئلہ میں اختلاف اجتہادی ہے پس جب بال نہیں جھے تو احتیاط یہی کہ اس کی صحت ترک کی جاوے۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ ولہذا اصل فی الحیوۃ فی يتصورہا حیاتہ بعد موتہا وعدا ذلک یفرد بالذکاۃ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ زندگی کے حق میں جنین خود اصل ہے حتیٰ کہ اس کی ماں کے مرجانے کے بعد بھی اس کی زندگی منظور ہے اور ایسی صورت میں اس کی ذکاۃ بھی علیحدہ کی جائے گی۔

ف خلاصہ یہ ہے کہ ذبح کرنا تو اس کو زندگی سے حلال کرنے کے لیے ہوتا ہے تاکہ وہ کھانے کے کام آوے پس حیات کی راہ سے نظر کرنا چاہیے تو ہم نے دیکھا کہ زندہ ہونے میں جنین خود اصل ہے اگرچہ متصل ہونے میں وہ ماں کے تابع ہے اور ہم کو یہاں زندگی کی راہ سے لحاظ ہے اور اس میں دلیل یہ ہے کہ بسا اوقات ماں مرجاتی ہے اور جنین پیٹ میں زندہ پھٹ کر نکلتا رہتا ہے حتیٰ کہ پیٹ چیر کر نکالا جاتا ہے تو جب یہ بات ہے تو اس کا ذبح کرنا بھی مستقل طور پر علیحدہ ہونا چاہیے اور اس کی زندگی و مروگی علیحدہ شمار ہوگی۔ ولہذا یفرد با بیجاب الغنۃ اور اسی استقلال کی وجہ سے وہ غزہ واجب کیے جانے میں ماں سے علیحدہ ہوتا ہے۔

ف مثلاً دو عورتیں لڑیں جن میں سے ایک کو حمل ہے مثلاً جو ولادت کے قریب ہے یا خلقت جاندار ہے پس دوسری نے اس کے پیٹ میں لات یا کوئی چیز ماری جس سے حمل کا بچہ ساقط ہو گیا تو قاتلہ پر اس بچہ کے جرمانہ میں ایک غزہ واجب ہو گا یعنی ایک غلام یا باندی جس کی قیمت پانچ سو درہم ہے چنانچہ کتاب الجنایات میں ان شاء اللہ تعالیٰ آوے گا۔ بالحد جنین کی مستقل زندگی کی وجہ سے اس کے جرم میں تنہا غزہ واجب ہوتا ہے ولینتی باعتاق مضاف الیہ اور جنین ایسے عتاق سے آزاد ہو جاتا ہے جو اس کی طرف مضاف ہو۔

ف مثلاً کہا کہ میں نے اپنی اس باندی کا بچہ آزاد کیا تو وہی بچہ آزاد ہو جاوے گا اور باندی نہیں آزاد ہوگی حالانکہ ایک غلام کا ایک جزو آزاد کرنے سے صاحبین کے نزدیک کل آزاد ہو جاتا ہے پس اگر جنین کے واسطے علیحدہ حیات معتبر نہ ہوتی تو باندی اس جزو کے آزاد ہونے سے تمام آزاد ہو جاتی پس معلوم ہوا کہ جنین کے حق میں علیحدہ حیات معتبر ہے اور اس کے احکام بھی مستقل ہیں۔ وتصح الوصیۃ لہوایہ اور جنین کے

واسطے وصیت صحیح ہے اور جنین کے صلحتہ وصیت صحیح ہے۔

ف مثلاً کسی نے ہندو کے حمل کے واسطے ہزار درہم کی وصیت کی تو صحیح ہے اور اگر زید کے واسطے اپنی باندی کے حمل کی وصیت کی تو صحیح ہے پس اگر وہ مستقل اعتبار نہ ہوتا تو اس کے واسطے وصیت ہزار درہم کچھ نہ ہوتی بلکہ وہ اس کی ماں کے واسطے ہوتی اور جب کہا کہ اس باندی کا حمل زید کو دیا جاوے تو یہ کچھ نہ ہوتا حالانکہ دونوں صحیح ہیں، پس معلوم ہوا کہ حمل کی حیات مستقل علیحدہ معتبر ہے۔ وهو حیوان دموی۔ اور حال یہ کہ بچہ جنین بھی خون والا حیوان ہے ف جس میں دم مسفوح ونجس موجود ہے۔ وما هو المقصود من الذکاۃ وهو التمییز بین الدام واللحم لا یحصل بجرح الا اذا هو لیس بسبب لخروج الدم عنه فلا یجعل تبعاً حقیقہ اور حلال کرنے سے جو مقصود ہے یعنی خون و گوشت میں تمیز کرنا وہ ماں کے مجروح کرنے سے نہیں حاصل ہوگا اس واسطے کہ ماں کو جرح کرنا جنین سے خون خارج ہو جانے کا سبب نہیں ہے تو ذبح کے حق میں وہ ماں کے تابع نہیں کیا جائے گا۔

ف خلاصہ یہ کہ جب زندگی میں جنین کا مستقل اعتبار ہے اور جنین میں خود خون موجود ہے تو ذبح سے یہ خون خارج کرنا چاہیے کیونکہ ذکاۃ سے یہی مقصود ہے کہ گوشت ایسے خون کے اختلاط سے پاک ہو جاوے اور ماں کی رگیں کاٹنے سے یہ مقصود حاصل نہ ہوگا اس واسطے کہ جنین میں زخم نہیں آوے گا جس سے خون مسفوح خارج ہو جاوے تو وہ اس مقصود ذبح میں ماں کے تابع نہ ہوگا اگرچہ بیع میں تابع ہو جاوے پس جب وہ ماں کے اندر مر گیا تو مع خون مسفوح کے مرا جیسے کوئی جانور خود مر جاوے کہ وہ مردار ہے اسی طرح یہ بھی مردار نکلا وقد قال تعالیٰ حرمت علیکم المیتۃ والدم الایۃ۔ یعنی تم پر حرام کیا گیا مردار و خون الخ۔ وہ مردار کہ بغیر ذبح کے خود بخود مرا ہو پس آیت مقتضی ہے کہ یہ بچہ جو مردہ برآمد ہوا ہے بدون ذکاۃ اختیاری و اضطراری کے مر ہے پس مردار ہے۔ اسی واسطے شیخ بن حزم ظاہری نے بھی قول ابو حنیفہؒ کو اختیار کیا اور کہا کہ آیت کریمہ سے جو مستفاد ہے وہ بوجہ روایت مذکورہ کے ترک نہیں کیا جائے گا۔ اس واسطے کہ مردار کی حرمت جو قرآن میں مخصوص ہے قطعی ہے اور اس کے معنی عرف لغت میں یہی ہیں کہ بدون ذکاۃ اختیاری و اضطراری کے مر ہو پس اگر دوسرے جانور کے ذبح سے اس جانور کا ذبیحہ ہونا معتبر ہو تو معنی محتمل ہو جاوے کہ شاید خلاف قیاس و عرف کے بھی وجوہ ہیں کہ وہ مردار نہیں ہوتے ہیں تو مردار کی حرمت کچھ قطعی نہیں رہے گی بلکہ ظنی ہو جائے گی اور یہ خلاف اجماع ہے اور جنین کی ذکاۃ بمنزلہ صید کے اضطراری قرار دینا صحیح نہیں ہے اس واسطے کہ صید میں یہ نہیں ہوتا کہ بکری ذبح کرنے سے ہرن شکار ذبح ہو جاوے جیسے یہاں ماں کے ذبح سے تم بچہ کی ذکاۃ اضطراری بنتے ہو۔ بخلاف الجرح فی الصید فانہ سبب لخروجہ ناقصاً بخلاف صید کے جرح کے کہ وہ ناقص طور پر اسے خون نکل جانیکا سبب ہے۔ ف یعنی جنین میں تو وہ بالکل مجروح نہیں ہوا اور صید مجروح کیا جاتا ہے کہ اس کا خون نکل جاتا ہے اگرچہ ناقص نکلتا ہے۔ فی مقام مقام الکامل قیہ عند التضام۔ تو اس جرح ناقص کو عذر کی صورت میں بجائے کامل جرح کے قائم کیا جاتا ہے۔

ف گویا حلق میں ذبح کیا گیا ہے پس اس پر جنین غیر مجروح کا قیاس باطل ہے۔ وانما یبداخل فی البیع یمو یا لجانراہ کبلا یفسد با استثناء۔ اور ماں کی بیع میں جنین صرف اس وجہ سے داخل ہو جاتا

ہے کہ بیچ جائز ہو جانا مقصود ہے تاکہ حمل استثناء کرنے کی وجہ سے بیع فاسد نہ ہو جاوے۔

فـ اس واسطے کہ بیع کے ساتھ جو چیز متصل ہو اس کے استثناء کرنے سے بیع فاسد ہو جاتی ہے تو بیع جائز ہو جانے کا طریقہ یہی ہے کہ حمل مذکور استثناء نہ کیا جاوے بلکہ جیسے زمین میں عمارت و درخت داخل ہو جاتے ہیں، اسی طرح ماں کے تابع ہو کر بیٹ کا بچہ بھی اس کی بیع میں داخل ہو جاوے۔ ولایت باعنا قہا۔ اولاد ماں کے آزاد کیے جانے سے جنین اس واسطے آزاد ہو جاتا ہے۔ کیلا ینفصل من الحرة ولدہ فقیق۔ تاکہ ایسا نہ ہو کہ آزادہ عورت سے مملوک بچہ خارج ہو۔ اور ایسی مثال ہو کہ جیسے امہ کے درخت سے اندرائن کے پھل نکلے حالانکہ آزادی و مملوکیت میں بچہ اپنی ماں کے تابع ہوا کرتا ہے حتیٰ کہ آزاد باپ نے اگر غیر کی باندی سے نکاح کیا ہو تو بچہ مملوک پیدا ہوتا ہے اور اپنی ماں کے آقا کا مملوک ہوتا ہے اور باپ مملوک ہوا اور ماں آزادہ ہو تو بچہ آزاد ہوگا۔ پس یہاں ممکن نہیں کہ آزادہ ماں سے مملوک بچہ پیدا ہو۔ پھر مترجم کہتا ہے کہ جو کچھ قیاسات و جوابات بیان کیے کسی سے حدیث صحیح کا جواب نہیں نکلا سوائے اس قدر اشارہ کے کہ آیت قطعی ہے تو بمنزلہ آیت کے ہے۔ البتہ محمدؐ نے آثار میں ابو حنیفہؒ عن حماد عن ابراہیم النخعی روایت کی کہ جس کا حاصل یہ کہ جنین اگر مردہ پیدا ہو تو وہ مردار ہے۔ جیسے ابو حنیفہؒ کا قول ہے۔ لیکن ہم کہتے ہیں کہ ممکن ہے کہ ابراہیم نخعی کو اطلاع نہ ہوئی ہو بلکہ کتاب الاسرار میں کہا کہ شائد ابو حنیفہؒ کو یہ حدیث نہیں پہنچی کیونکہ اس حدیث میں کوئی تاویل نہیں ہے۔ یعنی محمدؐ نے کہا کہ یہی جواب بہتر ہے پس حاصل یہ ہوا کہ چونکہ امام ابو حنیفہؒ کو یہ حدیث نہیں پہنچی لہذا انہوں نے موافق آیت کے حکم دیا تھا۔ پھر جب صاحبین کو یہ حدیث پہنچی اور حدیث صحیح مشہور ہے تو مذہب میں مختار یہ کہ اگر مادہ جانور کو ذکاۃ اختیار ہی یا اضطراری سے ذبح کیا اور اس کے پیٹ سے پورا بچہ جس سے بال جمے ہیں نکلا پس اگر زندہ ہو تو ذبح کیا جاوے اور اگر مردہ تو اس کی ماں کی ذکاۃ کافی ہے اور یہ بچہ بھی حلال ہے اور اسی پر فتویٰ ہے اور واضح ہو کہ حدیث ذکاۃ الجنین ذکاۃ امہ میں ذکاۃ الجنین بتدریج ہے اور ذکاۃ امہ خبر ہے اور بعض نے کہا کہ ذکاۃ امہ بنصب ہے یعنی جیسے ماں کی ذکاۃ۔ تو حاصل یہ ہوگا کہ جنین کو بھی اسی طرح ذبح کیا جاوے جیسے اس کی ماں کو ذبح کیا گیا ہے۔ لیکن یہ دو وجہ سے لغو ہے۔ اول تو بیان بے فائدہ ہوگا اور دوم یہ کہ نصب نذرانہ توجیہ ہے ورنہ روایات میں نقل محفوظ پر اعتماد ہوگا اور منذریؒ نے کہا کہ امہ حفاظ و علماء نقل کے نزدیک نصب کچھ نہیں ہے بلکہ محفوظ روایت رفع ہے اور یہ جو عینیؒ نے لکھا کہ آیت قطعی کو حدیث ظنی پر ترجیح دی گئی اس کا جواب اوپر گزرا کہ حدیث مشہور ہے جو موافق اصول کے معارض آیات ہوتی ہے پس وہ ظنی نہیں ہے بلکہ معارضہ بھی نہیں ہے۔ پس ثابت ہوا کہ حق اس مسئلہ میں قول صاحبین و جمہور ہے اور اسی پر فتویٰ ہے واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔

پھر واضح ہو کہ ذکاۃ سے خون مسفوح نکل جانے سے گوشت پاک رہ جاتا ہے جب کہ سور کی طرح نجس العین نہ ہو پس شیر کو ذبح کریں تو گوشت ظاہر ہو جائے گا لیکن اس سے یہ لازم نہیں کہ وہ کھایا جاوے جیسے مٹی پاک ہے مگر کھانا حرام ہے یا سفید پاک ہے اور اس کا کھانا حرام ہے اور بھید یہ ہے کہ کھانے کی ممانعت بعض چیزوں میں ظاہری جسم کے حفاظت کے لیے ہے جیسے مٹی وغیرہ میں ہے اور یہ تو اکثر اطباء اور اک کر سکتے ہیں بلکہ اطباء جس چیز کی نسبت مضریت پر اتفاق کریں تو مفتی اس کے عدم جواز کا حکم کرے گا جیسے پھٹا ہوا دودھ وغیرہ ہے اور بعض چیزوں کی ممانعت اسرار باطنی پر مبنی ہے حتیٰ کہ بعض جانوروں کے گوشت سے نفس میں خبیث شرارت پیدا ہوتی ہے اور وہ قلب، لوکدرو مائکس، حیوانیت کرتے ہیں اور عقل و معارف کی فہم کے لائق نہیں رکھتے ہیں اگرچہ ظاہری جسم کو قوی کرتے ہیں تو شرعاً حق میں ان سے ممانعت بطور قواعد کلیہ کی گئی ہے پس ان جانوروں کی حرمت و حلت بطور تعبدی ہے یعنی بدو ناچنے سے

رسائی فہم پر اعتماد کرنے کے فرمانبرداری کی جاوے حتیٰ کہ بعد تصفیہ نفس کے خود منکشف ہونا ممکن ہے کہ جن چیزوں سے ممانعت ہوئی تھی وہ نفیس اسرار پر مبنی ہے لہذا ذکاۃ ذبح سے اگرچہ کل جانوروں کا گوشت سوائے نجس العین کے پاک ہو لیکن یہ بیان ضرور ہے کہ کون جانور کھانے کے لیے حلال ہیں لہذا شیخ مصنف نے ان کو علیحدہ بیان کیا۔

فصل فیما یحل اکلہ وما یحل

فصل ان جانوروں کے بیان میں جن کا کھانا حلال ہے اور جن کا کھانا نہیں حلال ہے

قال لا یجوز اکل ذی ناب من السباع ولا ذی مخلب من الطیور۔ اور نہیں جائز ہے درندہ میں سے ذی ناب کا کھانا اور نہ پرندوں سے ذی مخلب کا کھانا۔ ذی ناب وہ دانستہ جو اگلے پیروں نیچے اوپر کے دانوں سے ملے ہوئے ہوتے ہیں اور مقصود یہ کہ جن پرندوں کے دانستہ کیلے وار ہیں ان کا ذبح کرنا کسی عرض سے جائز ہو لیکن ان کا گوشت کھانا نہیں جائز ہے اور پرندوں میں سے تیز پنجے والے نہیں حلال ہیں پس درندوں میں سے ذی ناب سے وہ مراد ہیں۔ جو اپنی کیلوں سے پھاڑتے ہیں اور پرندوں میں سے ذی مخلب سے وہ مراد ہیں جو اپنے تیز چنگل سے شکار مارتے ہیں پس اگرچہ ہر پرند کے مخلب ہوتے ہیں جیسے آدمی کے ناخن ہوتے ہیں لیکن شکار کرنے والے بالاجماع مراد ہیں۔ کرمی نے مختصر میں کہا کہ درندوں میں سے ذی ناب جیسے بھیڑیا۔ شیر۔ چیتا۔ سیاہ گوش۔ کفتار۔ لومڑی اور پالو و جنگلی بلی ہیں۔ ع۔ اور جیسے ساہی وغیرہ جو دوسرے حیوانات کو پھاڑ کر کھاتے ہیں۔ اور طیور میں سے ذی مخلب جیسے شکرہ و عقاب و باز و شاہین و نسر طائر و کوا وغیرہ ہیں۔ پھر واضح ہو کہ درندہ جانوروں و پرندوں کی حرمت کا قول مثل ہمارے شافعی داؤد و ابو ثور و اصحاب حدیث، و اکثر اہل علم کا قول ہے اور امام مالک کے بعض اصحاب نے کہا کہ وہ مباح ہے اور یہی شعبی و سعید بن جبیر سے مروی ہے اور امام مالک و بیہق و ابو زاعی و یحییٰ بن سعید نے کہا کہ پرندوں میں سے کوئی حرام نہیں ہے اور یہی قول حضرت ابوالدرداء و ابن عباس رضی اللہ عنہما کا ہے۔ بالحدہ جمہور علمائے سلف و حلف کا قول یہ ہے کہ درندے جانور و پرندہ حرام ہیں۔ لان النبی علیہ السلام نہی عن کل ذی مخلب من الطیور و کل ذی ناب من السباع۔ اس واسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے طیور میں سے ہر ذی مخلب سے یعنی چنگل سے شکار کرنے والے سے اور درندوں سے ہر ذی ناب یعنی کیلوں دار پھاڑنے والے سے منع فرمایا ہے۔

فہذا یہ حدیث چند صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے اول حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ مرفوعاً بامام مذکورہ کتاب۔ رواہ مسلم و ابوداؤد و البزار۔ اور مترجم کہتا ہے کہ یہ روایت سعید بن جبیر عن ابن عباس عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم سے اور اس سے معلوم ہوا کہ سعید بن جبیر و ابن عباس رضی اللہ عنہما کا مذہب بھی موافق اس حدیث کے جمہور کے مثل ہے اور اوپر جو ان کا قول میں نے جمہور سے خلاف نقل کیا اور وہ عینی میں مذکور ہے خلاف تحقیق اور ضعیف روایت ہے ورنہ لازم آوے گا کہ راوی نے خود حدیث سے خلاف کیا اور یہ باطل ہے۔ دوم حدیث خالد بن الولید رضی اللہ عنہ مرفوعاً کہ تم پر حرام ہیں پالو گدھے و پالو گھوڑے و خچر اور سباع میں سے ہر ذی ناب اور پرندوں میں سے ہر ذی مخلب۔ رواہ ابوداؤد۔ اور یہ حدیث دلالت کرتی ہے کہ گھوڑے کا گوشت حرام ہے۔

لیکن دوسری حدیث سے معلوم ہوا کہ حرمت بوجہ کراہت کے ہے۔ سوم حدیث علی رضی اللہ عنہ جس کو عبد اللہ بن احمد بن حنبل نے زوائد المسند میں روایت کیا ہے اور عینی میں ہے کہ یہ مسند احمد میں مروی ہے۔ چہارم حدیث ابو ثعلبہ الخثعمی رضی اللہ عنہ مرفوعاً کہ ہر درندہ سے ذی ناب سے نہیں فرمائی۔ رواہ البخاری و مسلم۔ پنجم حدیث ابو ہریرہؓ بروایت مسلم بمانند حدیث ابو ثعلبہؓ مع اس قدر زیادت کے کہ اس کا کھانا حرام ہے ششم حدیث جابر رضی اللہ عنہ جس کو کرخ نے مختصر میں اپنی اسناد کے ساتھ روایت کیا ہے اور یہ احادیث نصوص صریحہ ہیں جن کے ساتھ عموم آیات کی تخصیص جائز ہے۔ مع۔ اور امام محمدؒ نے موطا میں کہا کہ ہم اسی حدیث پر عمل کرتے ہیں کہ درندوں کیبوں والوں کو کھانا حرام ہے اور پرندوں میں سے ہر ذی مخدب حرام ہے اور پرندوں میں سے ہر وہ پرند بھی مکروہ ہے جو نجس کھاتا ہو خواہ جنگل والا شکاری ہو یا نہ ہو اور یہی قول ابی حنیفہؒ و عامر فقہار و یار و ابراہیم نخعی رح کا ہے۔ انتہی متوجہ۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کوٹا وغیرہ بوجہ نجاست کھانے کے بھی حرام ہیں اور مشائخ نے کہا کہ مراد یہ کہ اس کی غذا غالباً نجس ہو پس مرغی اگر نجاست کھاتی ہے تو اس وجہ سے کہ دانہ نہیں پاتی ہے اسی واسطے جلالہ گائے و بکری کا گوشت مکروہ ہے اور جلالہ وہ کہ جس کی عادت نجاست کھانے کی ہو گئی ہو۔ اور اس میں نص بھی وارد ہے۔ م۔ بالجملہ حدیث میں مصرع ہے کہ پرند جنگل والے اور ذی ناب جو درندہ ہوں حرام ہیں۔ وقولہ من السباع اور یہ جو حدیث میں۔ من السباع۔ کا لفظ وارد ہے۔ ذکر عقیب النوعین۔ وہ دونوں قسم کے بعد مذکور ہے۔

ف یعنی پرند و جانور چار پایہ دونوں کے بعد سباع سے ہونا مذکور ہے۔ فینصرف الیہما۔ تو یہ ان دونوں قسم کی طرف راجع ہوگا۔

ف یعنی درندہ ہونا صرف چار پایہ میں سے مخصوص نہیں بلکہ پرندوں میں سے بھی جنگل والے ذی حرام ہیں جو درندہ ہوں یعنی دوسرے پرندوں کو پھاڑ کر کھاتے ہوں جیسے شکر وغیرہ۔ فیتناول سباع الطیور والیہاوند پس حدیث کا بیان مذکور پرندوں کے پھاڑنے والے اور چار پایوں کے پھاڑنے والے دونوں کو شامل ہوگا۔

ف پس گویا یوں فرمایا کہ پرندوں میں سے وہ جنگل والے حرام ہیں جو درندوں سے ہوں یعنی دوسرے پرندوں کو شکار مار کر کھاتے ہوں اور چار پایوں میں سے وہ کیبوں والے حرام ہیں جو درندے ہوں۔ لاکل فیالسہ مخدب او ناب۔ نہ ہر وہ پرند جن کے جنگل ہوں یا چار پایہ جن کے کیبے ہوں۔

ف کیونکہ پرندوں میں عموماً جنگل والے ہوتے ہیں حتیٰ کہ بٹیر و کیوئز وغیرہ کے بھی پنجہ ہوتے ہیں۔ پس بالاجماع ذی مخدب سے وہی مراد ہیں جو شکاری مانند شکرہ وغیرہ کے پرندوں کو پھاڑ کھاتے ہوں اور اسی طرح چار پایوں میں سے بھی بعضے کیبے دار ہوتے ہیں مگر درندہ نہیں ہوتے تو صرف وہی حرام ہیں جو درندے ہوں۔ والبیع کل مختطف منتہب جارح قاتل عاد عادۃ۔ اور درندہ ہر وہ جانور ہے کہ عادت میں ایسا ہو کہ اچک لے ٹوٹ پڑے پھاڑ کر زخمی کرنے والا قتل کرنے والا ناحق حملہ کرنے والا ہو۔

ف پس پرند درندہ تو ہوا سے اچک لیتا ہے اور چو پایہ درندہ زمین پر تہب و غارت کرتا ہے بلکہ مترجم نے ٹوٹ پڑنے کے لفظ سے دونوں کی طرف اشارہ کیا۔ بالجملہ درندہ وہ ہے کہ جس میں عادت کی راہ سے طبعاً ایسی خصوصیتیں پائی جاتی ہیں۔ ومعنی التحریم واللہ اعلم کوامتہ بنی آدم کیلای بعدا وثنیٰ من ہذا الاوصاف الذہیمتہ الیہم بالاکل۔ اور ان درندوں کے حرام کیے جانے

میں واللہ اعلم۔ شائد حکمت یہ کہ آدمی کو مکرم قرمایا ہے تاکہ ان جانوروں کے کھانے کی وجہ سے آدمی میں کوئی بد خلقی ان بد خصالتوں میں سے نہ دوڑ جاوے۔ فب یعنی ان جانوروں کا کھانا حرام کرنے میں شائد یہ حکمت ہے کہ ان جانوروں کے اوصاف ذمیرہ بہت خراب ہیں تو ان کے گوشت کھانے سے آدمی میں یہ آثار بد ظاہر ہوں گے لہذا گوشت حرام کر دیا اور نہایت کبھی پیدائشی ہوتا ہے جیسے سانپ وغیرہ بعضے حشرات الارض میں ہے۔ چنانچہ بندر و بیچر وغیرہ موذی ہوتے ہیں اور کبھی عارض ہو جاتا ہے جیسے نجس کھانے والی گائے بکری ہوتی ہے اور گوشت دودھ کے آثار جسم میں ظاہر ہوا کرتے ہیں۔ چنانچہ عینی وغیرہ تہ حدیث کے نام سے لکھا کہ تم لوگوں کے بچوں کو دودھ پلانے والیاں احمق عورتیں نہ ہوں کیونکہ دودھ سے تغذیہ ہو جاتا ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ع۔ ویداخل فیہ الضبیغ والتعلب اور درندوں میں کفتار رو باہ داخل ہوگی فب کیونکہ یہ بھی درندہ جانور میں سے ہیں۔ فیکون الحدیث حجتہ علی الشافعی فی اباحتہما۔ اور بر تقدیر بیکہ کفتار و رو باہ داخل درندہ ہوں تو یہ حدیث امام شافعی پر ان دونوں کو مباح جانے میں حجت ہوگی۔ فب یعنی امام شافعی سے مروی ہے کہ کفتار و رو باہ مباح ہیں اور ہم نے کہا کہ جب حدیث میں ذی ناب درندوں سے ممانعت ہے اور یہ دونوں بھی ذی ناب ہیں تو یہ بھی حدیث کی ممانعت میں داخل ہیں۔ اور جب داخل حدیث ہیں تو یہ حدیث امام شافعی پر حجت ہوتی اور کفتار کی اباحت میں امام مالک۔ و احمد کا بھی قول مثل شافعی ہے۔ اور رو باہ میں امام مالک کا قول مثل ہمارے قول کے ہے اور یہی امام احمد سے اکثر روایات ہیں۔ پھر ضبیغ یعنی کفتار کے بارے میں حجت مالک و شافعی و احمد یہ ہے کہ عبدالرحمن بن ابی عمار نے کہا کہ میں نے جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ سے پوچھا کہ کیا ضبیغ بھی صید ہے فرمایا کہ ہاں۔ پس میں نے کہا کہ میں اس کو کھا سکتا ہوں فرمایا کہ ہاں تو میں نے عرض کیا کہ آپ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا دسنا ہے، فرمایا کہ ہاں۔ رواہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن صحیح ہے اور بخاری نے نقل کیا کہ حدیث صحیح ہے۔ و رواہ ابن حبان والبوداؤد والحاکم۔ ولیکن الوداؤد کی روایت میں صرف اسی قدر ہے کہ کفتار صید ہے اور اگر احرام والے نے اس کو شکار کیا تو اس کے جرمانہ میں ببندھاد پوسے عینی ہم نے کہا کہ شافعی نے اس لفظ سے نکالا کہ اس کا کھانا جائز ہے اس واسطے کہ ان کے نزدیک صید ایسے جانور کا نام ہے جو کھایا جاتا ہے حتیٰ کہ اگر غیر ماکول مانند درندہ کو مارا تو اس پر کچھ جرمانہ نہیں ہے اور ہمارے نزدیک صید تو مویشی کو کہتے ہیں خواہ ماکول ہو یا نہ ہو۔ پھر یہاں اصولی مسئلہ پیش آیا کہ عام نص کہ ہر ذی ناب کو حرام کیا ہے یہ تو کفتار کو حرام کرتی ہے اور خاص روایت جس میں جابر رضی اللہ عنہ سے کفتار کا صید ہونا مروی ہے وہ اس کو حلال کرتی ہے پس امام شافعی کے نزدیک عام پر خاص مقدم ہے اور ہمارے اصول میں محقق ہوا کہ دونوں برابر ہیں پس دونوں میں معارضہ قائم ہوگا، لیکن معارضہ کی شرط یہ ہے کہ دونوں کی قوت برابر ہو اور وہ یہاں ندارد ہے اس واسطے کہ ذی ناب درندوں کی حرمت مشہور واضح حدیث میں ہے اور کفتار کی اباحت اس سے کم درجہ ہے خصوصاً یہ کہ عبدالرحمن بن ابی عمار نے تنہا اس کو جابر سے روایت کیا حالانکہ عبدالرحمن بن ابی عمار نقل علم میں مشہور نہیں ہے اور نہ حجت ہے۔ خصوصاً جب کہ وہ اعلیٰ ثقافت کی مخالفت کرے چنانچہ ابن عبدالبر نے اس کو تمہید میں مصرح بیان کیا ہے۔ اور یہاں یہی واقعہ ہے اس واسطے کہ ذی ناب کی حرمت کو ثقافت اعلیٰ نے اسناد کیا اور عبدالرحمن نے ان کی مخالفت کی تو مقبول نہیں ہے۔ اور وجہ یہ ہے کہ حدیث عام ذی ناب نے کفتار کو بالضرورة شامل کیا تو اب اس روایت یعنی اباحت کفتار نے اس کو خارج و منسوخ کیا حالانکہ یہ نسخ بدون قوت حجت کے نہیں ہو سکتا کیونکہ معارضہ ہے اور یہاں معارضہ

کی لیاقت نہیں ہے اور کیونکہ یہ اجتہاد شافعی مسلم ہو گا حالانکہ امام احمد و اسحاق و ابو یعلیٰ نے روایت کی کہ حد ثنا جبریل بن سہیل بن ابی صلح عن عبد البر بن یزید السعدی رجل من بنی سعد بن بکر قال سألت سعید بن المسیبؓ الخ یعنی عبد اللہ السعدی نے کہا کہ میں نے حضرت سعید بن المسیب سے پوچھا کہ کچھ لوگ گفتار کھاتے ہیں فرمایا کہ اس کا کھانا حلال نہیں ہے اور سعید کے پاس ایک بزرگ بیٹھے تھے جن کی داڑھی و بال سفید تھے انہوں نے ابو الدرداء رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر ایک لینے والے یعنی شکاری پرندے سے اور سہڑوٹ پڑنے و حملہ کرنے والے درندہ سے اور مجسمہ سے اور ہر ذی ناب درندے سے نہیں فرمائی ہے پس سعید بن المسیب نے کہا کہ اُس نے سچ فرمایا ہے۔

ف۔ اس سے معلوم ہوا کہ اس نص میں گفتار ذی ناب شامل ہے اور یہ اسناد صحیح ہے پس یہ خود قومی معارضہ حدیث جابرؓ ہے۔ عبد الرزاق نے عن سفیان الثوری عن سہیل بن ابی صلح قال قال رجل بن المسیب الخ روایت کی یعنی ایک شخص نے سعید بن المسیب سے پوچھا کہ گفتار کھانا جائز ہے تو آپ نے اس کو نہیں فرمائی پس اس نے کہا کہ آپ کی قوم کھاتے ہیں فرمایا کہ میری قوم والے جانتے نہیں ہیں۔ سفیان ثوری نے کہا کہ میرے نزدیک یہ قول احب ہے۔ میں نے سفیان سے کہا کہ پھر اس کا کیا جواب ہے جو حضرت عمرؓ و علیؓ وغیرہ سے آیا ہے تو فرمایا کہ کیا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر ذی ناب درندہ کے کھانے سے نہیں فرمائی ہے پس مجھے گفتار کو ترک کرنا زیادہ محبوب ہے۔ یہی عبد الرزاق نے اس مسئلہ میں اختیار کیا۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ روایات تو صریح ہیں اور حدیث جابر رضی اللہ عنہ میں کھانے کی تصریح مرفوع نہیں ہے کیونکہ عبد الرحمن نے پوچھا کہ آپ نے اسکو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا یا پوچھا تھا، یہ محتمل ہے کہ آپ نے پوچھا تھا کہ یہ مسید ہے اور احتمال ہے کہ آپ نے اس کے کھانے کو پوچھا تھا ولیکن احتمال اول اس واسطے ارجح ہے کہ صحیح روایت میں آیا کہ آپ نے اس کو سنا تھا پس یہ احتمال اول سے مراد ہے اور جب یہ بات ہے تو شاید اس کے کھانے کی اباحت حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے اپنے اجتہاد سے بیان فرمائی ہو کہ کیونکہ اس میں شک نہیں کہ اس کی اباحت میں اختلاف ہے پس معلوم ہوا کہ نفس عام اصح و مؤید بروایات سعید وغیرہ کو لینا اول تو بوجہ قوت کے اولیٰ ہے اور دوم اس وجہ سے کہ یہاں اختلاف اس کی حدت و حرمت میں دائر ہے اور ایسی حالت میں حرمت کو ترجیح دینا زیادہ احتیاط ہوتا ہے پس اسی کو لینا متعین ہوا اسی واسطے سفیان الثوری نے حرمت ترجیح دی کما عرفت۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب

م۔ والذیل ذوناب فیکرہ۔ اور باطنی بھی ذی ناب ہے تو وہ مکروہ ہوگا۔

ف۔ یعنی مکروہ تحریمی ہے اور یہی اکثر علماء کا قول ہے اور تاج الشریعہ نے کہا کہ باطنی کو لوگ درندہ نہیں شمار کرتے تو اس کو درندوں میں شامل کرنا ایک نوع کے اجتہاد سے ہوا کہ وہ کپلے داروانتوں والا ہے۔ لہذا اس کو مکروہ تحریمی کہنا میں کہتا ہوں کہ ظاہراً لوگ اس وجہ سے درندہ میں شمار نہیں کرتے کہ وہ ان ملکوں کا جانور نہیں ہے ورنہ ہندوستان میں تو اس کا حملہ آور درندہ ہونا ظاہر ہے۔ لیکن اتنی بات ہے کہ وہ جانوروں کا پھاڑ کھانے والا نہیں اگرچہ حملہ کرنے و پھاڑنے میں معروف ہے۔ لہذا اس کو ذی ناب میں داخل کرنا حوط ہے۔ اور اسی پر فتویٰ ہے۔ م۔ والذیل ذوناب و ابن عرس من السباع الہواہ اور جنگلی چوہا اور نیولا بھی ہواہ درندوں میں سے ہے۔

ف۔ یعنی زمین کے رینگنے والے جانوروں میں سے ہے مگر درندہ ہے اور عینی نے لکھا کہ پر بوع کو فارسی میں موٹن و شتی یعنی جنگلی چوہا کہتے ہیں اور لکھا کہ وہ زمین کے اندر بل بناتا اور اس میں دو سوراخ رکھتا ہے جب ایک طرف سے صیاد آتے تو وہ دوسری طرف سے نکل جاتا ہے۔ میں کہتا ہوں یہ تو روباہ کے حق میں یہاں معروف ہے

ابن عرس کو لکھا کہ فارسی میں رسول یعنی نبی لاکھتے ہیں اور وہ مرغی و کبوتر وغیرہ کے بچے مار ڈالتا ہے مگر کھاتا نہیں ہے اور قنفذ بھی مکروہ ہے (ساہی)۔ اور لکھا کہ بیروتی امام شافعی واحد کے نزدیک مباح ہے اور اس کے حق میں تحریم وارد نہیں ہے۔ ابن عرس بھی شافعی کے نزدیک مباح ہے کیونکہ اس کے ناب نہیں ہیں یعنی کیلے واردانت نہیں جیسے گوہ جس کو عربی میں منب کہتے ہیں اور ہم کہتے ہیں کہ ان میں دو جہت ہیں اگر ہم ذی ناب کو لٹا کر میں تو ان کی ناب نہ ہونے سے حدت نکلتی ہے اور جب ہم سباع یعنی درندہ کے لفظ پر نظر کریں تو ان کی حرمت نکلتی ہے کیونکہ یہ ہوام الارض سے درندے ہیں اور ظاہراً کبوتر وغیرہ کے بچے مار کر خون پی جاتا ہے پس جانب احتیاط سے ہم نے مکروہ تحریمی جانا علاوہ بریں قولہ تعلقہ یحرم علیہم الجنائت الایۃ۔ سے نکلا کہ جو چیزیں گھن و مکروہ طبعی بطور نجس ہیں وہ حرام ہیں اور شک نہیں کہ ساہی و نبیولا وغیرہ اسی قسم کے ہیں لیکن مختلف طبائع کا احتمال ہے پس مکروہ تحریمی ہے۔ ابن اوسی مکروہ تحریمی ہے اور یہی قول شافعی جو واحد ہے۔ کلب یعنی کتا ہمارے و جمہور کے نزدیک حرام ہے بلکہ امام مالک رحم کے نزدیک بھی حرام ہے اگرچہ ایک روایت میں مکروہ تحریمی آیا۔ قر و یعنی بندر بلا خلاف حرام ہے۔ ابن عبد البر نے فرمایا کہ میں نہیں جانتا کہ اس میں کوئی مخالف ہو کہ اس کا کھانا حرام اور اس کی بیع نہیں جائز ہے۔ میں کہتا ہوں کہ بیوع میں کچھ تفصیل مذکور ہے وہاں رجوع کرو۔ م۔ ع۔ و کسوا کل البرخس۔ اور علمائے رحم کھانا مکروہ تحریمی جاتا ہے۔

ف رخم ایک پرند ہے جو مردار و نجس ہڈیاں کھاتا ہے اور اس کو کوئی شکار نہیں کرتا ہے اور رنگ میں سپیدی بے ہے اور کبھی اس پر بند کیا جاتی ہیں اور نسر طائر کے مشابہ ہوتا ہے۔ ع۔ والبغات۔ اور علمائے بغاث کھانا مکروہ جاتا ہے۔

ف یہ رخم سے چھوٹا ہوتا ہے ٹیلارنگ اور کسی جانور کو شکار نہیں کرتا ہے۔ ع۔ اس کو ہندوستان کے دیار میں گدھو گجہ بولتے ہیں وہ مردار جانوروں کو کھایا کرتا ہے۔ م۔ غرضیکہ رخم و بغاث، دونوں مکروہ تحریمی ہیں لانہما یا کلان الجیف۔ کیونکہ یہ دونوں گندہ مردار و مھور کھایا کرتے ہیں۔

ف اور اسی طرح کو اویسی سیاہ جو گوہ و نجاسات کھاتا ہے نجس حرام ہے اور قسم دوم غراب الزرع یعنی کھیتی کا کو اود سوم غراب۔ البقع کہ وہ ویسی کے مانند ہے اور چہارم غراب۔ القیظ۔ یعنی چنے گرمیوں کا کو اویسی جیسے یہاں کوئل ہے۔ قال ولا باس بغراب الزرع اور کھیتی کے کوئے میں مضائقہ نہیں ہے۔

ف اگرچہ خلاف اولی ہو۔ لان یا کل الحب ولا یا کل الجیف۔ اس واسطے کہ وہ دانہ کھاتا ہے اور مردار گندہ نہیں کھاتا ہے۔ و لیس من سباع الطیر۔ اور وہ بھاڑنے والے شکاری پرندوں میں سے بھی نہیں ہے۔ ف تو اس میں کوئی وجہ حرمت نہیں ہے ہاں اس کی جنس سے ویسی کو البتہ نجس خواہ ہے۔ پس غراب الزرع میں مضائقہ نہیں ہے اور قدور سے کہ اس میں کچھ اختلاف نہیں ہے۔ ع۔ قال ولا یوکل الابقع الذی یا کل الجیف۔ اور وہ غراب البقع یعنی ابق سیاہ و سفید ملا ہوا نہیں کھایا جائے گا۔ جو گندہ مردار کھاتا ہے۔ و کذا العذاف۔ اور یہی عذاف کا حکم ہے۔

ف یعنی سیاہ کو ا اور اسی کو غراب القیظ کہتے ہیں جو سخت گرمی میں آتا ہے اور موٹا بھاری بڑے پھول کا ہوتا ہے۔ ن و لوالجی نے فتاویٰ میں لکھا کہ غراب البقع و اسود کے تین اقسام ہیں۔ ۱۔ یہ کہ گندہ مردار کھاتا ہے۔ تو وہ حلال نہیں ہے۔ ۲۔ گندہ مردار نہیں کھاتا بلکہ دانہ و کھیتی کھاتا ہے تو وہ مکروہ نہیں ہے۔ ۳۔ گندہ مردار اور دانہ

دونوں کھاتا ہے تو وہ ابو حنیفہؒ کے نزدیک کھایا جاوے اور ابو یوسفؒ کے نزدیک نہیں کھایا جائے گا۔ اور یہی عذاف کا حکم ہے جو سخت گرمی کے ایام میں آتا ہے اور پرول سے بھاری ہوتا ہے۔ عینی نے کہا کہ ان میں سے جو قسم کہ فقط گندگی کھاتا ہے اسی کو شیخ مصنف نے ابقع لکھا ہے اور وہ مکروہ تحریمی ہے اور قسم دیگر جو دانہ و گندگی ملاتا ہے اس کا کتاب میں ذکر نہیں کیا اور اس میں امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کا اختلاف ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ ہمارے یہاں جو کوئے و سیسی شہو ہیں یہ بھی اناج و گندگی دونوں کھاتے ہیں تو ظاہر ان میں اختلاف مذکور جاری ہو گا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور قابل فتویٰ اس میں بنظر احتیاط قول ابی یوسفؒ ہے اور فتاویٰ ولوالجی سے ظاہر ہوا کہ جنگلی کو انخواہ سیاہ ہو یا گیرا یعنی سپید و سیاہ محتاط ہو اگر وہ نجس خوار ہے تو تحریمی مکروہ ہے۔ م۔ فاختہ کھانا جائز ہے۔ ولسی۔ ابابیل جائز ہیں۔ رہا چمگادڑ تو اس میں دو روایتیں ہیں۔ ن۔ اور فتویٰ علی الاحتیاط منع پر ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ وقال ابو حنیفہؒ لا یباس بالکل العفقی۔ اور امام ابو حنیفہؒ نے کہا کہ عقیق کھانے میں مضائقہ نہیں ہے۔

ف۔ کبوتر کے برابر یعنی دم کا سیاہ و سفید ملا ہوا پرند ہوتا ہے بعضے اس کو منخوس کہتے ہیں اور آواز اس کی عقیق سے مشابہ نکلتی ہے۔ م۔ س۔ اس کے کھانے میں مضائقہ نہیں ہے۔ یہی اصح ہے۔ ع۔ لافہ یخلط۔ اس واسطے کہ وہ گندگی کے ساتھ دانہ خلط کرتا ہے۔

ف۔ اور جو خلط کرے اس میں اباحت ہے فاشبہ الداجاجۃ تو وہ مرغی سے مشابہ ہو گیا۔ ف۔ اور مرغی کھانے میں بالاتفاق مضائقہ نہیں ہے اور یہ مفید ہے اس کی غالب غذا دانہ ہے۔ وعن ابی یوسف انہ یکرہ لان غالب اکلہ الجیف اور ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ عقیق مکروہ تحریمی ہے اس واسطے کہ اس کی زیادہ خوراک گندگی ہے۔

ف۔ اور مترجم کہتا ہے کہ بعض تجربہ سے معلوم ہوا کہ مرغی کی اصل غذا دانہ و کیرے میں اور جب دانہ بیسر نہ ہو تو وہ نجاسات کی طرف جھکتی ہے اور شائد کہ عقیق میں بھی اصلی طبیعت یہی ہو واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور دلیل ابو یوسفؒ سے ظاہر ہوا کہ جو پرند کہ گندگی و دانہ خلط کرتا ہو اس میں غالب کا طاق کیا جاوے پس اگر غالباً گندگی ہو تو مکروہ ہے اور شائد اصل اس میں اعتبار طبیعت ہے اور چونکہ طبیعت امر مخفی ہے جس پر اطلاع نہیں ہو سکتی ہے تو خوراک کے میلان کو اس کے قائم مقام کیا گیا پس اگر خوراک میں زائد دانہ ہو تو ظاہر ہوا کہ مضمنائے طبیعت یہی ہے اور یہ اصل عمدہ ہے اور شائد کہ اصل مذکور اتفاق ہے چنانچہ استیجابی رحم نے شرح کافی میں کہا کہ اگر صحیح ہو جاوے کہ عقیق نجس خوار ہے تو اس کا کھانا مکروہ ہو گا جیسے ابو یوسفؒ کا قول ہے اور یہی امام احمد نے کہا ہے۔ ع۔ اور لکھا کہ نسر طائر و عقاب و اس کے مانند شکاری پرندوں کے کھانے میں خیر نہیں یعنی حرام ہیں اس واسطے کہ یہ پرندوں میں سے شکاری ذو مخدب ہیں اور مردار گندہ کھاتے ہیں جیسے باز و شکرہ کا حال ہے۔ اسی طرح لعلی کا حکم ہے رہا عقیق و سودا بنہ و غیرہ جن کے چنگل شکاری نہیں ہیں تو ان کے کھانے میں مضائقہ نہیں ہے جیسے کھیتی کا کوہ ہوتا ہے کہ وہ دانہ کے سوائے نجاسات سے پرہیز کرتا ہے۔ کہ خی نے لکھا کہ ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ سحاب و سمور و لعل ہر ایک و زندہ مثل لعلب یعنی لومڑی و ابن عرس کے ہے کہ ان کا گوشت نہیں کھایا جائے گا۔ ولوالجی نے لکھا کہ فاختہ و ابابیل و عقیق کھانے میں مضائقہ نہیں۔ کبوتر کے پرندہ پر ذی ناب و ذی مخدب نہیں ہیں اور بد پرند ہیں مضائقہ نہیں۔ دراپہ میں لکھا ہے کہ دم کھانا جائز ہے۔ ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ بوم یعنی آٹو کھایا جاوے کیونکہ

وہ ساگ پات کھاتا ہے۔ مع۔ ظہیر یہ میں بھی بوم کی بابت یوں لکھا ہے کہ جیسا ہندیہ میں ہے اور مترجم کہتا ہے بوم لفظ فارسی ہے ظاہر عربی لفظ سے مراد کوئی جانور ہے جو لفظ کی تحریف سے مفہوم نہیں ہوتا ہے اور یہ ظاہر ہے فقہ بروا واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب پھر بوم یعنی آٹو کے بارہ میں فتویٰ یہ کہ حرام ہے اس واسطے کہ وہ ساگ پات نہیں کھاتا بلکہ کیڑے مکوڑے وغیرہ کھاتا ہے اور مخدب رکھتا ہے جس سے چھوٹے پرندوں یا کیڑوں کا شکار مارے فاللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ قال ویکرہ اکل الضبع والضب والسلحفاة والزنبور والحشرات کلہا۔ اور مکروہ ہے کفتار کھانا گوہ وکچھواد بھڑیں وتمام کیڑے مکوڑے سب مکروہ ہیں۔ اما الضبع فلما ذکرنا۔ پس کفتار مکروہ ہونے کی وجہ ہے جو ہم بیان کر چکے۔ ف کہ بچو کیلے وارداتوں والی ہے یعنی جانور خواز ہے اور تمام کلام اوپر گزرا۔ واما الضب فلان النبی علیہ السلام نہی عائشۃ ثحین سالتہ عن اکلہ وهو حجه علی الشافعی فی اباحتہ۔ اور گوہ کی کراہت میں دلیل یہ کہ جب حضرت ام المؤمنین عائشہ رضی اللہ عنہا نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے گوہ کھانے کو پوچھا تو آپ نے ان کو گوہ کھانے سے ممانعت فرمائی اور یہ حدیث امام شافعی پر گومباح کہتے ہیں حجت ہے ف واضح ہو کہ حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا متعدد طرق سے مروی ہے اس کو ابو حنیفہ و محمد و احمد بن حنبل و طحاوی و ابو داؤد نے روایت کیا ہے۔ رواہ ابو حنیفہ عن حماد عن ابراہیم عن الاسود عن عائشہ انہا ایدی لما ضرب الخ۔ یعنی حضرت عائشہ کو چنتہ گوہ بدیہ بھیجی گئی تھی پس ام المؤمنین نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے بارے میں پوچھا تو آپ نے اس کے کھانے سے منع فرمایا پھر ایک سائل آیا تو حضرت ام المؤمنین نے اس کو دینے کا حکم کیا پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ کو فرمایا کہ تو اس کو وہ چیز کھلاتی ہے جو خود نہیں کھاتی ہے۔ احمد بن حنبل نے مسند میں بھی عثمان وغیرہ کی روایت سے اسی اسناد سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس گوہ لائی گئی تو آپ نے نہیں کھائی اور نہ منع فرمایا پس میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ ہم اس کو مساکین کو نہ کھلا دیں تو فرمایا کہ جس چیز سے تم نہ کھاؤ وہ ان کو مت کھلاؤ۔ طحاوی نے اپنے اسناد کے ساتھ مبانند روایت ابو حنیفہ اخراج کیا۔ لیکن حدیث سے صریح ممانعت نہیں نکلتی جو بمعنی حرمت ہو خصوصاً روایت احمد کہ اس میں صریح ہے کہ منع نہیں فرمایا اور یہ اسانید صحیحہ ہیں اور غایت یہ کہ حضرت عائشہ کو منع کیا اور اس امر سے بھی کراہت کی کہ جو چیز آدمی خود نہیں کھائے گا وہ بوجہ اپنی نفرت کے اللہ تعالیٰ کے واسطے دیدے اور اس سے اس چیز کی حرمت لازمی نہیں ہے۔ ہاں ابو داؤد نے بطریق اسمعیل بن عیاش عن صمم بن زرعة انی آخرہ عبد الرحمن بن شبیل رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے گوہ کے گوشت سے نہی فرمائی۔ خطابی رحم نے کہا کہ اس کے اسناد ٹھیک نہیں ہے۔ شیخ ابن حجر و عینی نے اس کو رد کر دیا کہ اسمعیل بن عیاش کی روایت اہل شام سے صحیح ہے۔ کذا قال البخاری و بیہقی بن معین وغیرہما۔ ابن حجر نے کہا کہ قول خطابی قابل التفات نہیں ہے۔ اور طحاوی نے عبد الرحمن بن حسنہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ ہم لوگ ایسی زمین میں اترے کہ وہاں بہت گوہ تھیں اور ہم کو مھوک لگی تھی تو ہم نے مار کر گوہیں پکائیں اور ہانڈیا جوش کھائی تھیں کاتنے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سواری پہنچ گئی پس آپ نے پوچھا کہ یہ کیا چیز ہے۔ پس ہم نے عرض کیا کہ گوہیں ہم نے ماری ہیں۔ پس آپ نے فرمایا کہ بنو اسرائیل میں سے ایک امت مسخ ہوئی اور مجھے خوف ہے کہ یہ وہی ہو پس ہانڈیاں اوندھا دو۔ اسی کے مانند مسلم و ابو داؤد و نسائی و احمد و طبرانی و ابوالعلی و بزار نے روایت کیا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ صحیح حدیث میں ثبوت ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے جس امت کو مسخ کیا اس کی نسل نہیں چھوڑی یعنی ہلاک کیا تو یہ کیونکر ہو سکتا تھا کہ گوہیں وہی امت بنو اسرائیل ہو اور شاید کہ ابتداء میں ایسا ظن فرمایا ہو

پھر بعد علم الہی کے اظہار فرمایا کہ مسوخ کے واسطے بقار نہیں ہے۔ اور حدیث عبد الرحمن بن سہیل میں نہیں ضرور نہیں کہ تحریم ہو بدلیل حدیث احمد مذکورہ بالا۔ و بدلیل حدیث خالد بن الولید رضی اللہ عنہ کہ جس میں مصرح ہے کہ جب آپ نے گوہ سے ہاتھ کھینچا تو خالد نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ کیا گوہ حرام ہے فرمایا کہ نہیں لیکن میرے دیار میں نہیں ہوتی تو میری طبیعت اس سے نفرت کرتی ہے پس میں نے کھائی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دیکھتے تھے پس مجھے منع نہیں فرمایا۔ رواہ البخاری و مسلم۔ و بدلیل حدیث ابن عباسؓ جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اقطا اور سمن سے کھایا اور گوہ کو طبعی کراہت سے چھوڑ دیا مگر وہ آپ کے دسترخوان پر کھائی گئی اور اگر حرام ہوتی تو آپ کے دسترخوان پر نہیں کھائی جاتی۔ رواہ البخاری و مسلم۔ و بدلیل حدیث ابن عمرؓ جس میں دسترخوان پر جمع تھے پس ایک عورت انصاریہ نے آواز دی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو آگاہ کرے کہ یہ گوہ کا گوشت ہے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ میں صحابہ رضی اللہ عنہم نے ہاتھ کھینچا تو آپ نے فرمایا کہ تم کھاؤ کھلاؤ کہ یہ حلال ہے اور اس میں کچھ مضائقہ نہیں ہے لیکن میرے کھانے میں سے نہیں ہے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ یعنی میری قوم کے طعام میں سے نہیں ہے اس واسطے میں ہاتھ کھینچتا ہوں۔ حضرت میمونہؓ سے روایت ہے کہ گوہ مجھے ہدیہ بھیجی گئی تو میرے پاس میری قوم کے دو مرد تھے تو میں نے ان کے سامنے ضیافت میں رکھی پس انہوں نے اس میں سے کھایا پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے اور وہ دونوں کھاتے تھے پس آپ نے بھی اپنا ہاتھ ڈالا پھر کہا کہ یہ کیا چیز ہے تو ہم نے کہا کہ ضب یعنی گوہ ہے پس آپ نے ہاتھ سے رکھ دی اور ان دونوں نے بھی چاہا کہ جو ان کے منہ میں ہے اس کو اگل دیں تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم ایسا مت کرو کہ تم تو اہل نجد ہو جو اس کو کھاتے ہیں اور ہم اہل تہامہ ہیں جو اس سے گھناتے ہیں رواہ ابویعلیٰ۔ پس یہ احادیث صریح دلیل حدیث ہیں غیر از نیکہ آپ بطور نفاست نہیں کھاتے تھے اور معلوم ہوا کہ اہل تہامہ نہیں کھاتے ہیں اور امام محمد نے مؤطا میں اثر علی رضی اللہ عنہ روایت کر کے کہا کہ اس کو ترک کرنا ہمارے نزدیک زیادہ محبوب ہے اور یہی ابو حنیفہؒ کا قول ہے، اس قول سے کراہت تنزیہی نکلتی ہے۔ اور طحاوی نے کہا کہ ہمارے نزدیک قول یہ کہ اس کی کراہت تنزیہی ہے اور ضب کھانے میں مضائقہ نہیں ہے۔ یہ قول مشعر ہے کہ ائمہ حنفیہ رحمہ کے نزدیک کراہت تنزیہی ہے اور بنظر دلیل یہی اصح ہے اور نوویؒ نے باستثناء اصحاب ابی حنیفہؒ کے سب کا اجماع نقل کیا کہ وہ مباح ہے۔ فافہم۔ واللہ تعالیٰ اعلم اور مضائقہ نہیں کہ مصنف نے کراہت سے معنی عام لیے کہ تنزیہی ہو یا تحریمی ہو۔ واللہ بذیہ من الموزیات اور زنبور اس واسطے مکروہ ہے کہ وہ موزیات میں سے ہے۔ واللہ حفاہن خبائث الحشرات۔ اور سنگ پشت بخند خبیث حشرات الارض کے ہے۔

ف اور بحکم قولہ تعالیٰ ویجرم علیہم الخبائث الآیۃ۔ ہر خبیث جانور تحریماً مکروہ ہے۔ ولہذا لا یجب علی المجرم بقتلہ مثنوی۔ اور اسی واسطے جو شخص احرام میں ہو اس پر زنبور یا سلحفاہ کسی کے قتل سے کچھ جرمانہ واجب نہیں ہوتا ہے۔ وانما یکرہ الحشرات کلھا استدلالاً بالصنہ لانتہا اور جملہ حشرات الارض کا مکروہ تحریمی ہے تو دیگر حشرات الارض بھی مکروہ تحریمی ہیں۔ لیکن اگر گوہ میں کراہت تنزیہی تحقیق ہو تو یہ دلیل جاری نہ ہوگی، پس اولیٰ یہ کہ مسانپ و بچھو وغیرہ علاوہ زہر کے خبائث موزیہ ہیں پس بحکم قولہ تعالیٰ ویجرم علیہم الخبائث الآیۃ نسبت حرام ہیں۔ ابوالقاسم مالکی نے تفویح میں کہا کہ سرطان و سلحفاۃ و مینڈک کھانے میں مضائقہ نہیں ہے اور کہا کہ شکاری طیر و شکرہ و باز و عقاب و رخم و چیل و غراب وغیرہ میں بھی مضائقہ نہیں بخلاف و توش و بندہل کے۔ اور

حلیہ میں ہے کہ مکڑی و چھپکلی و مکھی و زنبور وغیرہ میں خبثت ہے یعنی حرام ہیں۔ مع۔ قال ولا یجوز اکل الخمر الاہلیہ والبعال۔ پالو گدھوں و نچروں کا کھانا جائز نہیں ہے۔

ف ابن عبد البر نے کہا کہ اب علمائے مسلمین میں سے کسی کو خلاف نہیں کہ یہ حرام ہیں۔ یعنی نے تفریح مالکیہ سے لاپس بہ نقل کیا۔ میں کہتا ہوں کہ ابن عبد البر مالکی کا قول قوی و صحیح ہے۔ لہذا راوی خالد بن الولید رضی اللہ عنہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ خمر و الخمر و الخمر و الخمر۔ کیونکہ خالد بن الولید رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے گھوڑوں و نچروں و گدھوں کے گوشت سے ممانعت فرمائی۔

ف رواہ البوداؤد والنسائی وابن ماجہ۔ لیکن ابن ماجہ کی روایت میں آیا کہ خالد بن الولید سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے گھوڑوں و نچروں و گدھوں کے گوشت سے نہی فرمائی اور البوداؤد کی روایت میں خالد سے آیا کہ میں نے رسول اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خیبر کا جہاد کیا تو یہودیوں نے آکر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے شکایت کی کہ لوگوں نے ہمارے حلال پر تعدی کی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ خبردار ہو کہ معاہدین کے اموال نہیں حلال ہیں مگر حق کے ساتھ اور تم پر پالو گدھے و گھوڑے و نچر حرام ہیں اور ہر کیلوں والا جانور درندوں سے اور ہر چنگل والا پرندوں سے حرام ہے۔ واقعی نے کہا کہ ہمارے نزدیک ثبوت یہ ہو کہ خیبر کی جنگ میں خالد بن الولید نہیں حاضر ہوئے اور فتح مکہ سے پہلے خالد و عمرو بن العاص و عثمان بن ابی طلحہ اول تاریخ صفر سنہ ۶۲ھ ہجری کو مسلمان ہوئے ہیں۔ انتہی۔ اور حدیث کو احمد و طبرانی و دارقطنی نے روایت کیا۔ البوداؤد نے کہا کہ یہ منسوخ ہے اور نسائی نے کہا کہ اگر صحیح ہو تو منسوخ ہے بدلیل اس کے کہ حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے ہے کہ گھوڑوں کے گوشت میں لہارت دی۔ بیہقی نے کہا کہ اس کی اسناد مضطرب ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ جب اسناد صحیح ہو تو دلالت ہوگی کہ خالد رضی اللہ عنہ بعد صلح حدیبیہ کے ایسے وقت اسلام لائے کہ غزوہ خیبر مل گیا ہے یا کہا جاوے کہ روایت ابن ماجہ اثبت ہے۔ کہ اس کو خالد رضی اللہ عنہ نے کسی صحابی کے ذریعے سے روایت کیا ہے اور ہا لفظ البوداؤد کہ میں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خیبر کا جہاد کیا، یہ کسی راوی سے وہم ہے اور بر تقدیر یہ کہ یہ روایت صحت کو پہنچے تو منسوخ ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے اور حدیث جابر رضی اللہ عنہ کی وجہ سے منسوخ کہنا مستبعد ہے چنانچہ آئندہ معلوم ہوگا۔ اور بر تقدیر یہ کہ روایت صحیح نہ ہو تو بھی مضر نہیں کیونکہ یہ حکم صحاح سے ثابت ہے۔ وعن علی رضی اللہ عنہ ان النبی علیہ السلام اهدانا المتعة وحرمة لحم الخمر الاہلیہ یوم خیبر۔ اور حدیث علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کے روز متعہ باطل کیا اور پالو گدھوں کا گوشت حرام کیا۔

ف یہ نہی بروایت بخاری و مسلم بطریق متعددہ چند اصحاب کبار سے مروی ہے اور حدیث عبد اللہ بن عمرو بن العاص میں زائد ہے کہ جلالہ واس کی سواری واس کے گوشت سے نہی فرمائی۔ رواہ البوداؤد۔ اور حدیث انس رضی اللہ عنہ میں ہے کہ گدھوں کے گوشت سے ہانڈیاں پکتی تھیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے منادی نے پکارا کہ خبردار ہو کہ اللہ تعالیٰ واس کا رسول صلی اللہ علیہ وسلم تم کو اس سے منع فرماتا ہے کہ یہ نجس ہے پس ہانڈیاں اونڈھا گئیں۔ رواہ الطحاوی اور حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم خیبر کو حرام فرمایا ہر کیلوں والے درندے و مجثم و پالو گدھے سے۔ رواہ الترمذی وقال حسن صحیح۔ مجثم جاندار جانور جس کو تیر اندازی کے

واسطے نشانہ بناتے تھے پس یہ فعل بھی حرام ہے اور جانور مرا تو مردار ہے۔ غرضیکہ چودہ صحابہ رضی اللہ عنہم سے یہ حدیث مروی ہے و اسانید اصح و اقوی و اعلیٰ ہیں۔ پس حدیث درجہ اعلیٰ شہرت پر ہے اور حدیث غالب بن ابجر جس میں خود غالب رضی اللہ عنہ کو موٹے تازہ حمار کی اجازت دی تھی بروایت ابو داؤد و ترمذی اس کے معارض نہیں ہے بلکہ بیہقی نے کہا کہ اس کی اسناد مضطرب ہے اور منفرود ہے اور یہ صحیح کے معارض نہیں ہو سکتی ہے اور اگر یہ روایت صحت کو پہنچے تو بھی قحط سالی میں اجازت فقط غالب کو دی تھی کہ اپنے گدھوں میں سے موٹا تازہ کھلاوے دکھاوے اور ایسی ضرورت تو مردار کو مباح کرتی ہے۔ انتہی۔ والو الجبہ میں ہے کہ گھوڑا اگر گدھی پر گود جائے تو پھر بالاجماع مکروہ ہے اور اگر گدھا گھوڑی پر گودا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مکروہ اور صاحبین کے نزدیک مضائقہ نہیں ہے۔ مع۔ یہ اختلاف صرف نچر میں ہو گا ورنہ نہ مادہ کا اعتبار ہے۔ م۔ پھر گدھا جب پاؤں ہو تو مکروہ تحریمی ہے اور جنگلی گدھا جس کو گور خر کہتے ہیں وہ بالاتفاق حلال ہے۔ ح۔ قال ویکرہ لحم الفرس عند ابی حنیفہؒ و هو قول مالکؒ۔ اور گھوڑے کا گوشت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مکروہ ہے اور یہی امام مالکؒ کا قول ہے۔ ف جیسا کہ تفریح مالکیہ سے منقول ہے۔ وقال ابو یوسف و محمد و الشافعی رحمہم اللہ تعالیٰ لا باس باکلہ لحدیث جابر رضی اللہ عنہ انہ قال نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن لحوم الہلیہ و اذن فی لحوم الخیل یوم خیبر۔ اور امام ابو یوسف و محمد و شافعی نے فرمایا کہ گھوڑے کا گوشت کھانے میں مضائقہ نہیں ہے بدلیل حدیث جابر رضی اللہ عنہ کے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کے روز پاؤں گدھوں کے گوشت سے نہی فرمائی اور گھوڑوں کے گوشت میں اجازت دی۔

ف اس سے نسائی وغیرہ نے نکالا کہ پہلے گھوڑے کا گوشت سے ممانعت کی پھر اجازت دی پس حدیث خالد رضی اللہ عنہ منسوخ ہے اور حدیث جابر رضی اللہ عنہ کو بخاری نے روایت کیا ہے۔ اور محضی نہیں کہ حدیث خالد رضی اللہ عنہ ہی غزوہ خیبر میں ہے پس شائد کہ ضرورت پیش آئے جس کی وجہ سے اجازت دی جیسے مدینہ میں سختی کے سال میں اجازت دی تھی۔ ولابی حنیفہؒ قولہ تعالیٰ والخیل والبغال والحمیر لتركبوها و ما یمنہ۔ اور ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ آیت ہے۔ والخیل والبغال والحمیر الخ۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے تمہارے واسطے گھوڑے و نچروں و گدھوں کو پیدا فرمایا تاکہ تم ان پر سوار ہو اور زینت کرو آخر تک۔ خرج عن الامتنان۔ یہ آیت احسان رکھنے کے موقع میں واقع ہے۔ ف یعنی ان جانوروں سے تم پر ایسے ایسے احسانات کیے جیسے اوپر کی آیت میں انعام وغیرہ سے کھانے وغیرہ کے انعامات فرمائے ہیں۔ والاکل من اعلیٰ منافعہا۔ اور کھانا ان کے منافع میں اعلیٰ ہے۔

ف اگر کھانا جائز ہوتا تو یہ اعلیٰ منفعت بیان ہوتی۔ وال حکیم لا یتروک، الامتنان باعلیٰ النعم و یمتن باذناہا۔ اور حکیم کی شان نہیں کہ اعلیٰ نعمت سے احسان چھوڑے اور ادنیٰ منفعت سے احسان بیان فرماوے۔ ف تو معلوم ہوا کہ کھانا اس میں جائز ہی نہیں ہے ورنہ بیان ہوتا، اگر کہا جاوے کہ یہ آیت تو مکہ میں نازل ہوئی، پس اگر دلیل ہوتی کہ خیل و بغال و حمیر حرام ہیں تو اس کے بعد صحابہ رضی اللہ عنہم زمانہ خیبر تک کیوں کھاتے۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سکوت نہ فرماتے اور ان پر ممانعت کی ضرورت صرف بیان آیت ہوتی۔ جواب دیا گیا کہ شائد معلوم سے سمجھ میں نہ آیا ہو اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو کھانا معلوم نہ ہوا، لہذا سکوت فرمایا۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ جواب بہت ضعیف ہے۔ علاوہ بریں حدیث غالب بن ابجر میں ضرورت کی تاویل غلط ہوگی۔ علاوہ بریں اصل استدلال میں غور کرنے سے کہا جاسکتا ہے کہ اگر کھانے کی نعمت ان جانوروں میں بیان نہ ہو تو یہ کہاں سے نبوت ہوگا

کہ فقط اسی وجہ سے بیان نہ ہوا کہ یہ حرام ہیں اور اظہر واللہ تعالیٰ اعلم یہ ہے کہ اونٹن اور گائے و بکری و مینڈھا و دنبہ و بھیرسی و بھینس و بہرن وغیرہ کی پیدائش سے کھانے کا احسان اور پر بیان فرمایا ہے اور انہی جانوروں کے لذیذ گوشت کا کھانا عموماً معروف تھا اور یہی انعام ظاہر کرنے کے واسطے زیادہ کافی ہے۔ اور گھوڑے وغیرہ میں لوگوں کو زیادہ منفعت و قدر ان کی سواری و زینت سے ہے تو ان سے یہ انعام بیان فرمایا کہ پس یہ لازم نہیں کہ حرام ہوں۔ بلکہ حرام کا نتیجہ نکالنا ایسا ہے جیسے کوئی کہے کہ انعامات کی چیزیں بیان کیں پس جو بیان نہیں ہیں وہ قابل انعام اعلیٰ نہیں ہیں ورنہ ممکن نہیں کہا اعلیٰ انعام کی چیز چھوڑ کر دوسری بیان ہو پس نسب انسانی کمتر ہے۔ بالجملہ اصل استدلال ضعیف ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ پھر یہاں پہلے یہ غور ہونا چاہیے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک گھوڑے کے گوشت میں کراہت آیا ذاتی ہے یا کسی خارجی سبب سے ہے پھر ذاتی کیا بوجہ نجاست ہے یا بوجہ کراہت ہے۔ پھر جو استدلال آیت بیان کیا اگر یہ صحیح ہو تو ان کی ذاتی حرمت کی دلیل ہے بلکہ بوجہ نجاست کے حرمت کی دلیل ہے لیکن مترجم نے تنبیہ کی کہ استدلال تمام نہیں ہے، ہاں کراہت کی وجہ سے کراہت ہو سکتی ہے جیسے انسان میں ہے اور اظہر یہ کہ کراہت بوجہ خارجی امور کے ہے لہذا افسر بایا ولانہ آلتہ اراہاب العدا و فیکرہ الکلہ احتوا مالہ۔ اور دوسری دلیل یہ کہ گھوڑا تو کافروں کے ڈرانے کا ایک آلہ ہے تو اس کے احترام کی وجہ سے اس کا کھانا مکروہ ہے۔ ولہذا ایضاً لہ لیسہم فی الغنیمۃ اور اسی وجہ سے مال غنیمت میں سے گھوڑے کا حصہ لگا یا جاتا ہے۔

ف تاکہ اس کی پرورش ہو اور کثرت ہو اور یہ احترام بوجہ امر خارجی ہے تو مستلزم نہیں کہ ذاتی حرام ہو پس ممکن ہے کہ جہاد والے کا کھانا جائز نہیں اور جو جہاد میں سواری کے قابل نہ ہو وہ جائز ہو لہذا ایسی وجہ بیان کی کہ مطلقاً جائز نہیں بقولہ لان فی اباحتہ تقلیل آلتہ الجہاد۔ اس واسطے کہ اس کے مباح کرنے میں آلہ جہاد کی تفصیل ہے۔

ف لوگ گھوڑوں کو مار کھاویں تو ضرورت کے وقت بیترنہ آویں اور جب ان کی نسل نہیں بڑھے گی تو کسی رہے گی۔ فلہذا شرع نے تکریماً گھوڑے کو ممنوع کر دیا اگرچہ وہ بذات خود پاک و قابل کھانے کے ہے۔ وحدیث جابر بن معمر بن جلدیث خالد رضی اللہ عنہ۔ اور حدیث جابر رضی اللہ عنہ حدیث خالد رضی اللہ عنہ کے ساتھ معارض ہے۔ ف کیونکہ حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے اباحت ہے اور حدیث خالد رضی اللہ عنہ سے حرمت ہے تو ترجیح کی ضرورت ہوتی۔ والتوجیح للمحرم۔ اور ترجیح اسی نص کو جو حرام کرنے والی ہے۔

ف یعنی حدیث جابر بن چھوڑ کر حدیث خالد رضی اللہ عنہ پر عمل ہوا۔ یعنی جہاد نے اعتراف کیا کہ حدیث جابر رضی اللہ عنہ صحیح بلا خلاف ہے اور حدیث خالد رضی اللہ عنہ کے اسناد و متن دونوں میں کلام ہے تو کیونکہ عارضہ ہو گا اور بعض نے کہا کہ حدیث جابر بن چھوڑ کر حدیث خالد رضی اللہ عنہ کے اعتماد ہے اور خالد رضی اللہ عنہ کی حدیث ایک خاص واقعہ میں وارد ہے۔ اور حق یہ ہے کہ حدیث خالد رضی اللہ عنہ بھی صحیح ہے اور معارضہ ہو سکتا ہے اور توفیق واللہ تعالیٰ اعلم یہ ہے کہ خیال میں ذاتی نجاست نہیں بلکہ بھت کراہت و احترام ہے۔ پس مما لعتہ تو عام معنی لیکن جب لشکر کو تکلیف و تنگی بھوک سے پہنچی تو بغیر خیل میں اجازت دی۔ اور صحیح میں ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم خیمہ میں نہیں پہنچے مگر اس حال میں کہ بہت بھوکے تھے۔ ابن عزم نے اعتراف کیا کہ خالد رضی اللہ عنہ کا یہ کہنا کہ میں نے جہاد کیا خیمہ میں صحیح نہیں تو ظاہر کسی راوی نے بنائی ہے جو اب یہ کہ درمیانی راوی جس سے خالد رضی اللہ عنہ نے روایت کی متروک ہے بر تقدیریکہ خالد رضی اللہ عنہ کا اسلام متاخر ہو ورنہ محتمل ہے کہ خیمہ میں شرکت ہو علاوہ انہیں

اکثر روایت میں یہ کلمہ نہیں ہے۔ ثقیل الکراہۃ عندا کراہۃ تحریم۔ پھر بعض مشائخ نے فرمایا کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک گھوڑے کے گوشت میں کراہت تحریمی ہے۔ وقیل کراہۃ تنزیہ۔ اور بعض نے کہا کہ نہیں بلکہ کراہت تنزیہی ہے۔ والاول اصح اور قول اول اصح ہے۔

ف یعنی کراہت تحریمی مراد ہے اور اسی طرح کراہت بوجہ تکریم و احترام کے ہے یہی اصح ہے۔ اسی واسطے گھوڑے کا جھوٹا امام کے نزدیک پاک ہے۔ کما فی الکتب و اما لبنہ فقلا قیل لا باس بہ لانه لیس فی شربہ تقیل آلۃ الجہاد۔ رہا گھوڑے کا دودھ تو کہا گیا کہ اس کے پینے میں مضائقہ نہیں ہے اس واسطے کہ اس کے پینے میں آلہ جہاد کو کم کرنا لازم نہیں آتا ہے۔

ف یہی اصح ہے۔ المخلصہ۔ اور اصل تحریم کی وجہ یہی ہے کہ گھوڑے کے کھانے میں آلہ جہاد کی کمی ہے پس اس میں فانی نجاست وغیرہ نہیں بلکہ خارجی سبب سے تکریم اس کی تحریم ہے۔ قال ولا باس بالکل الا منب اور خرگوش کھانے میں مضائقہ نہیں ہے۔ لان النبی علیہ السلام اکل منہ حین اھدی الیہ مشو یا و امر اصحابہ رضی اللہ عنہم بالاکل منہ۔ اس واسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود خرگوش میں سے کھایا جب وہ آپ کو بھٹا ہوا بدیہ بھیجا گیا تھا اور اپنے اصحاب کو اس کے کھانے کے واسطے فرمایا۔ ولانہ لیس من السباع ولا من آکلۃ الجیف، فاشبہ الجبی اور اس واسطے کہ خرگوش درندہ جانوروں میں سے نہیں ہے اور نہ مردار خواروں میں سے ہے تو سہرن کے مشابہ ہو گیا۔

ف اور سہرن کھانا بالاتفاق جائز ہے تو خرگوش بھی جائز ہے۔ اور حدیث مذکورہ دو حدیثوں سے مرکب ہے۔ اول حدیث انسؓ جس میں آیا کہ مر الغنہ ان سے میں نے خرگوش پکڑا اور ابو طلحہؓ کے پاس لے گیا انہوں نے اس کو ذبح کر کے اس کی ران حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بھیجی پس آپ نے اس کو قبول فرمایا۔ رواہ البخاری۔ اور حدیث ابو سبرینہؓ میں ہے کہ بھونا ہوا خرگوش ایک اعرابی لایا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نہیں کھایا اور اصحاب کو فرمایا کہ کھاؤ کہ اگر مجھے اس کی خواہش ہوتی تو میں بھی کھاتا۔ رواہ النسائی و احمد و ابن حبان و البزار رحمہم اللہ تعالیٰ و رواہ اسحاق عن عمر رضی اللہ عنہ۔ اور دو خرگوشوں کو مروہ پتھر سے ذبح کرنے کی حدیث کو ابن حبان و ترمذی وغیرہم نے روایت کیا ہے جس میں مذکور ہے کہ کیا میں ان کو کھاؤں آپ نے فرمایا ہاں۔ مع۔ قال واذا ذبح مالاً یوکل لحمہ طھر جلدہ و لحمہ اور جب ایسا جاندار ذبح کیا گیا جس کا گوشت کھانا حلال نہیں ہے تو اس کی کھال گوشت پاک ہو جاتا ہے۔ الا آدمی و الخنزیر۔ سوائے آدمی و سور کے۔

ف کہ یہ دونوں غیر مذکورہ بمنزلہ مزار کے رہتے ہیں۔ فان الذکاۃ لا تعمل فیہما۔ کیونکہ آدمی و سور میں ذکاۃ یعنی ذبح و لال کرنا کام نہیں کرتا۔

ف مگر دونوں میں ذبح بے فائدہ ہونے کی وجہ مختلف ہے۔ اما آدمی فلحمہ متہ۔ پس آدمی میں ذبح اس واسطے کام نہیں کرتا کہ وہ محترم ہے۔

ف یعنی آدمی کو اللہ تعالیٰ نے پاک مکرم محترم پیدا کیا ہے تو وہ اس قابل نہیں ہے کہ ذبح کرنے سے اس میں استعمال کرنے کی قابلیت پیدا ہو۔ والخنزیر بنجاستہ اور سور میں بوجہ نجاست کے ہے۔

ف یعنی سور کی ذات نجس ہے تو ذبح سے اس میں طہارت نہیں ہو سکتی ہے۔ وقت ال

الشاقی الذکاۃ لا توشرفی جمیع ذلک اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ ذکاۃ ان سب میں کارکن نہیں ہوتی ہے
ف یعنی جملہ درندہ و پرندہ جو کھائے نہیں جاتے ہیں کسی میں ذکاۃ مفید نہیں ہے۔ لافہ یوشرف
فی اباحۃ اللحم اصلا و فی طہارتہ و طہارۃ الجلد متبعاً و لا تبع بداون الاصل و صام
کذبح المجوسی۔ اس واسطے کہ ذبح کی تاثیر اصل میں گوشت مباح کرنا اور بالتبع گوشت کو اور کھال کو پاک
کرنا حالانکہ بدون اصل کے تبیح نہیں ہوتی ہے اور ایسا ہو گیا جیسے مجوسی کا ذبح کرنا۔

ف یعنی ذبح کرنے کا اصل فائدہ یہ ہے کہ گوشت کھانا جائز ہو جاتا ہے اور اس کی تبعیت میں گوشت و
کھال پاک بھی ہو جاتی ہے۔ مثلاً بکری ذبح کی گئی تو شرعاً اس کا کھانا حلال ہوا اور اس کی تبعیت میں کھال و گوشت
پاک بھی ہو گیا اور خون کی نجاست جاتی رہی۔ جب یہ معلوم ہوا تو ہم کہتے ہیں کہ یہ صرف انہیں جانوروں میں ہو گا جن کا گوشت
کھانا حلال ہے اور درندوں وغیرہ میں جب ان کا کھانا اللہ تعالیٰ نے حلال نہیں کیا تو ذبح کا جو اصل فائدہ تھا وہ نثار ہے
یعنی کھانا حلال نہوا اور جب اصل نثار ہے تو جو چیز اس کی تبعیت میں ثابت ہوتی تھی۔ یعنی گوشت و کھال پاک ہونا
وہ ثابت نہ ہو گا۔ کیونکہ تابع تو بدون اپنی اصل کے موجود نہیں ہوتا، مثلاً کپڑا اصل ہے اور رنگ تابع ہے تو بدون کپڑے
کے رنگ موجود نہیں ہوتا ہے اسی طرح بدون اصل یعنی گوشت حلال ہونے کے کھال وغیرہ کی پاکی بھی نہ ہوگی۔ لیکن جواب
یہ ہے کہ جو جانور حلال ہیں ان میں ذبح سے گوشت کھانا بھی جائز ہوتا ہے اور طہارت بھی ہو جاتی ہے اور طہارت اس کے
تابع نہیں ہے بلکہ طہارت اس وجہ سے ہو جاتی ہے کہ نجس خون نکل جاتا ہے بلکہ ذکاۃ کا فائدہ یہی کہ طہارت ہو جاوے
کیونکہ جانور کھانا تو اجازت دیا گیا تھا مگر اس وجہ سے ابھی نہیں کھا سکتے تھے کہ اس میں خون موجود ہے تو جملہ جانوروں میں
جب خون نکل گیا تو طہارت ہوئی۔ پھر بعضے گوشت ایسے ہیں کہ ان کے کھانے سے بدخصت پیدا ہوتی ہے تو کھانے
کی اجازت نہیں ہے اور بعض دیگر میں یہ ضرر نہیں ہے تو ان کے کھانے کی بھی اجازت ہے فافہم۔ ولنا ان الذکاۃ
موشدۃ فی انزالہ الرطوبات والدماء السیالۃ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ذکاۃ کا اثر یہ ہے کہ رطوبات
اور بہنے والے خون زائل ہو جاویں۔ وہی النجسۃ دون ذات الجلد واللحم۔ اور یہ رطوبات و خون ہی نجس
ہیں نہ کھال و گوشت کی ذات۔ فاذا نزلت طہر کما فی الذبائح۔ پس جب یہ رطوبات و خون زائل ہو گئے تو
کھال و گوشت پاک ہو گیا جیسے دباغت میں ہے۔

ف چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت میمونہؓ کی مروار بکری کی کھال کے واسطے فرمایا کہ تم نے اس
کی دباغت کیوں نہیں کر لی یعنی اس کا کھانا حلال نہیں ہے۔ لیکن دباغت سے کھال پاک ہوگی تو معلوم ہوا کہ اصل میں
کھال ناپاک نہیں ہے بلکہ رطوبات و خون نجس کی وجہ سے اس میں نجاست لگی ہوتی ہے پس جب دباغت سے وہ دور
کی گئی تو پاک ہے، اسی طرح اگر ذبح کر کے یہ خون و رطوبات نکال ڈالے گئے تو پاک ہے اور یہ طہارت اس کے گوشت
کھانے کے ثابت نہیں ہے چنانچہ فرمایا۔ وهذا حکم مقصود فی الجلد اور یہ حکم کھال میں خود مقصود ہے۔
ف یعنی کھال کے بارہ میں طہارت مقصود ہے تاکہ نماز وغیرہ کے کام آوے۔ کالتناول فی اللحم
جیسے گوشت کے بارہ میں تناول کرنا مقصود ہے۔

ف پس ہر ایک کے ساتھ اس کا حکم مقصود و مستقل ہے کوئی دوسرے کا تابع نہیں ہے۔
اور یہ جو امام شافعیؒ نے خیال فرمایا کہ جب شیر وغیرہ کا گوشت کھانا جائز نہ ہوا تو کھال وغیرہ پاک نہ ہوئی

اور ذبیحہ مثل مجوسی کے ذبح کے ہو گیا تو یہ قیاس ٹھیک نہیں ہے کیونکہ شرع میں مسلمان کا ذبیحہ معتبر ہے اور اس میں ہمارا کلام ہے۔ **وقل المجوسی امانتہ فی الشرع**۔ اور مجوسی کا فعل کرنا شرع میں مارڈالنا قرار پایا ہے۔ **ف** وہ ذکاۃ شرعی نہیں ہے جس سے طہارت ہو۔ **فلا بد من الذبائح** تو اس کے مارے ہوئے جانور میں وباغت ضرور ہے **ف** تب کھال پاک ہوگی جیسے اگر جانور خود مر جاوے تو اس کی کھال وباغت سے پاک ہو جاتی ہے۔ پس ظاہر ہوا کہ ذبح شرعی سے جانور کا گوشت و کھال پاک ہو جاتے ہیں اگرچہ شرع نے کھانے کی اجازت زدہ ہو۔ **وکما یطہر لحمہ لیطہر شحمہ** اور جیسے شیر و غیر ماکول جانور کا گوشت پاک ہو جاتا ہے اسی طرح اس کی چربی بھی پاک ہو جاتی ہے۔ **حتی لو وقع فی الماء القلیل لا یفسدہ**۔ حتیٰ کہ اگر چربی حقوٹے پانی میں گرے تو اس کو خراب نہیں کرے گی۔ **خلافہ**۔ **یرمضون** قول شافعی ہے۔

ف کہ جب ان کے نزدیک طہارت نہیں ہوئی تو وہ قلیل پانی کو نجس کرے گی۔ **وہل یجوز الاثفاح** **بہ فی غیر الاکل**۔ پھر سوال یہ ہے کہ کیا اس چربی وغیرہ کو کھانے کے سوائے دوسرے کام میں لانا جائز ہے یا نہیں۔ **ف** مثلاً چربی کی بتی بنا کر جلانا وغیرہ۔ **قیل لا یجوز اعتباراً بالاکل**۔ تو بعض نے فرمایا کہ بقیاس کھانے کے نہیں جائز ہے **ف** یعنی جیسے غیر ماکول جانور کا گوشت و چربی کھانا نہیں جائز ہے اسی طرح اس کو دوسرے کام میں لانا بھی نہیں جائز ہے۔ **وقیل یجوز کالزیت اذاخالطہ وکالمیتہ والذیت** **غالب لایوکل وینتفع بہ فی غیر الاکل**۔ اور بعض نے فرمایا کہ کھانے کے سوائے دوسرے کام میں لانا جائز ہے جیسے اگر روشن زیتون میں مردار کی چربی مل گئی حالانکہ زیتون کا تیل زائد ہے (چربی کم ہے) تو وہ کھایا نہیں جائے گا لیکن سوائے کھانے کے دوسرے کام میں لانا جائز ہے۔

ف مثلاً چراغ میں جلایا جاوے اسی طرح جب غیر ماکول کو ذبح کیا گیا اور چربی وغیرہ پاک ہو گئی تو اس کا کھانا نہیں جائز ہے مگر دوسرے کام میں لانا جائز ہے کیونکہ جب مردار کی چربی میں جائز ہے حالانکہ وہ نجس ہے تو غیر ماکول ذبیحہ کی چربی میں بدرجہ اولیٰ جائز ہے کیونکہ وہ پاک ہے اگر کہا جاوے کہ حدیث الصحیح میں **آیا اللہ تعالیٰ یہودیوں پر لعنت کرے کہ ان پر چربی حرام کی گئی تھی پس انہوں نے گلا کر فروخت کر کے اس کا ٹمن کھایا**۔ کما فی البخاری۔ تو میں کہتا ہوں کہ چیز کی قیمت بمنزلہ اس چیز کے ہوتی ہے تو قیمت کھانا بمنزلہ چربی کھانے کے ہوا حالانکہ چربی حرام کی گئی تھی اور ہمارے اس مسئلہ میں ہم نے مثلاً شیر کے گوشت کو نہیں کھایا اور نہ اس کی چربی کھائی، بلکہ اس سے نفع اٹھایا اور نفع اٹھانا حرام نہیں کیا گیا، کیا نہیں دیکھتے کہ مردار حرام کی گئی حالانکہ اس کی کھال سے وباغت کر کے نفع اٹھانے کا حکم خود حدیث صحیح میں وارد ہے، لیکن اس تحریر پر لازم آتا ہے کہ بندہ وغیرہ کی بیع جائز نہ ہو کیونکہ یہ اس کا ٹمن کھانا ہو گا، حالانکہ وہ حرام ہے، پس کتاب العشر کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔ **فافہم اللہ تعالیٰ اعلم بالصواب**۔ م۔ (فروع) قنذ ہمارے و مالک و احمد کے نزدیک حرام ہے اور شافعی سے روایت رخصت ہے گویا انہوں نے اس کو خباثت و درندوں سے شمار نہیں کیا اور ہماری حجت حدیث ابو ہریرہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قنذ کو ذکر کیا گیا تو فرمایا کہ وہ خباثت میں سے ایک خبیثہ ہے۔ **رواہ ابو داؤد**۔ **جلال** یعنی نجس خوار و ٹٹ و گلے و بکری وغیرہ کوئی حلال جانور میں سے ہو جب وہ نجس خوار ہو جاوے تو مکروہ تحریمی ہے اور یہی امام شافعی و احمد سے روایت ہے اور جب وہ مجوس کر دیا جاوے یعنی ایک مدت تک قید کر دیا جاوے تو کراہت بلا غلط

زائل ہو جائے گی اور ہمارے واجد کے نزدیک قید کی مدت میں اس پر سواری مکروہ ہے۔ قلت حدیث جس سے ثبوت ہوتا ہے وہ سابق میں گزری پھر قید کی مدت مُرغی کے حق میں تین روز ہیں اور گائے و اونٹ کے حق میں چالیس روز ہیں اور بکری میں سات روز ہیں اور امام احمد سے ایک روایت میں گل کے واسطے تین روز ہیں۔ والوالجی نے نوادر سے نقل کیا کہ اگر بکری کے بچہ کو سور کا ڈوہ پلایا گیا تو اس کے کھانے میں مصنا نقتہ نہیں ہے کیونکہ اس کا گوشت متغیر نہیں ہوا اور جو غذا دی گئی وہ مستہلک ہو گئی کہ اس کا نشان باقی نہیں ہے و علیٰ ہذا جو مرغی کہ نجاسات کے ساتھ دانہ ملائی ہے اس میں مصنا نقتہ نہیں ہے اور اس کو تین روز قید کرنے کی روایت بطریق تخریج ہے۔ و رایہ میں لایا کہ کھیتی و بھیلوں کو کھا دو نجس پانی سے پرورش کرنے میں مصنا نقتہ نہیں ہے اور اکثر فقہاء کے نزدیک اس میں کراہت نہیں آتی ہے۔ حاکم نے کافی میں لکھا کہ جو جانور کھائے نہیں جاتے ہیں اُن کی کھال پر نماز پڑھنے میں کراہت نہیں ہے اور اسی قول پر ہمارے عامرہ اصحاب نے اعتماد کیا ہے اور بقول شیخ نصیر بن یحییٰ والوحیف بنہدوانی رحمہ اللہ کے اس کی بیع نہیں جائز ہے۔

مترجم کہتا ہے کہ یہی قول احوط و اظہر ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ ع۔ اور مشائخ میں اختلاف ہے کہ جو جانور کھایا نہیں جاتا ہے اس کے ذبح میں تسمیہ جائز ہے یا فقط گلا وغیرہ کاٹ دینا کافی ہے پس بعض نے کہا کہ تسمیہ شرط ہے کیونکہ بدون اس کے ذکاۃ نہیں ہے اور بعض نے کہا کہ خالی گلا کاٹنا نجاسات و رطوبات کو بہاتا ہے۔ مع۔ قول اقل اصح ہے کیونکہ ازالہ رطوبات میں ذبح شرعی قائم مقام ہے حتیٰ کہ اگر عناب وغیرہ کی پتیاں کھائی ہوں تو بھی ذبیحہ درست ہوگا چنانچہ کتاب الصلوٰۃ کی فصل تطہیر میں فتح القدیر سے تحقیق گزری ہے ورنہ خالی گلا کاٹ دینا تو بمنزلہ فعل مجوسی ہے۔ پس وباخت شرط ہوگی۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ قال ولا یوکل من حیوان الماء الا السمک۔ سمندر و دریا و جھیل و تالاب کے جانوروں میں سے سوائے مچھلی کے کوئی نہیں کھایا جائے گا۔

ف یعنی دریائی جانوروں میں سے کوئی حلال نہیں ہے سوائے مچھلی کے مگر جو مکرر اُتراوے کہ وہ مکروہ ہے پس کبکڑا و کچھیا و مینڈک و مگر و گھڑیاں وغیرہ سب حرام ہیں۔ مع۔ جھینگا اگر مچھلی کی قسم ہے تو مباح ہے و لیکن کچھ شک کی وجہ سے تردید کیا گیا ہے۔ اور اظہر یہ کہ مباح ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ وقال مالک و جماعۃ من اهل العلم باطلاق جمیع ما فی البحر۔ اور امام مالک و ایک جماعت اہل علم نے تمام ان جانوروں کو جو پانی میں ہیں مطلقاً حلال جانا ہے۔ ف انہیں میں ابن ابی یعلیٰ و داؤد و شافعی ہیں۔ لیکن شافعی نے فی الجملہ استثناء کیا ہے چنانچہ لکھا۔ واستثنیٰ بعضہم الخنزیر والکلب والانسان اور ان میں سے بعض یعنی شافعی و لیث نے سور و کتے و انسان کو نکالا ہے۔

ف یعنی انہوں نے کہا کہ دریائی کل جانور حلال ہیں سوائے دریائی سور اور دریائی کتے اور دریائی انسان کے اور ابوالقاسم مالکی نے تفریح میں کہا کہ یہ مکروہ ہیں اور حرام نہیں ہیں۔ مع۔ اور ایک روایت میں شافعی و احمد سے مینڈک بھی مستثنیٰ ہے۔ مع۔ اور واضح ہو کہ ظاہر دریائی انسان از نسل آدم نہیں بلکہ انسانی مشابہت سے اس کو دریائی آدمی کہتے ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ وعن الشافعی انہ اطلق ذلک کلاماً۔ اور شافعی سے یہ بھی روایت ہے کہ شافعی نے ان سب کو جائز جانا ہے۔

ف اور یہی ایک روایت احمد سے ہے۔ والخلاف فی الاکل والبیع واحد اور کھانے و فروخت کرنے میں اختلاف واحد ہے۔

ف یعنی ہمارے درمیان دامام مالک و شافعی و جماعت کے درمیان ان کے کھانے اور فروخت کرنے میں یکساں اختلاف ہے پس ہمارے نزدیک جیسے کھانا نہیں جائز ہے اسی طرح اس کی بیع بھی نہیں جائز ہے۔ لہذا قولہ تعالیٰ احل لکم صیدا البحر۔ ان علماء کی دلیل قولہ تعالیٰ احل لکم صیدا البحر۔ یعنی تمہارے واسطے سمندر کا شکار حلال کیا گیا ہے۔ من غیر فص۔ بدون تفصیل کے۔

ف کہ مچھلی حلال ہے اور مینڈک وغیرہ نہیں حلال ہے بلکہ مطلقاً جو چیز کہ دریا و سمندر سے شکار کی جاوے وہ حلال ہے۔ یہ سب جانور حلال ٹھہرے۔ و قولہ علیہ السلام فی البحر هو الطہور ماؤد و الحل میتة۔ اور ان کی دلیل قولہ علیہ السلام۔ الخیر حدیث جو سمندر کے حق میں فرمائی کہ اس کا پانی پاک کرنے والا یا خوب پاک ہے اور اس کا مردار جانور حلال ہے۔

ف خواہ مچھلی ہے یا کوئی دوسرا جانور سو کوئی تفصیل نہیں ہے۔ اور یہ حدیث ابو ہریرہؓ ہے کہ ایک شخص نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ یا رسول اللہ ہم لوگ سمندر میں سوار ہوتے ہیں اور اپنے ساتھیوں میں مٹھوڑا پانی بیجاتے ہیں، پس اگر ہم اس سے وضو کریں تو پیاسے رہیں پس کیا ہم سمندر کے پانی سے وضو کریں آپ نے ارشاد فرمایا کہ سمندر ایسی چیز ہے کہ اس کا پانی طہور ہے اور اس کا مردار حلال ہے۔ رواہ ابو داؤد والنسائی والترمذی وقال حدیث حسن صحیح۔ ولانہ لادم فی هذا الاشبہ اذا لد موسی لایسکن الماء والمحرمة هو الماء۔ اور ان کی دلیل یہ قیاس ہے کہ ان دریائی جانوروں میں خون مسفوح نہیں ہے کیونکہ موسیٰ جانور تو پانی میں سکوت نہیں رکھتا اور حرام کرنے والا یہی خون ہے۔ ف یعنی اصل حرمت بوجہ نجاست خون کے ہے اور خون ان جانوروں میں سائل نہیں ہوتا کیونکہ خون مسفوح والا جانور دریا میں سکونت نہیں کرتا کیونکہ خون گرم تر ہے اور پانی سرد تر ہے تو محض ناموافق ہے پس ان جانوروں میں خون مسفوح نہیں ہے جس کی وجہ سے حرمت ہوتی ہے۔ فاشبہ السمک تو یہ مچھلی کے مشابہ ہو گیا۔

ف یعنی جو جانور سمندر میں ساکن ہوتا ہے وہ مچھلی کے مشابہ ہے کہ جیسے مچھلی میں خون نہ ہونے سے بدون ذبح کے حلال ہے یہ بھی اسی طرح حلال ہے۔ بالجملہ حاصل اسند لال ایک نو اطلاق آیت و حدیث ہے اور دوم قیاس۔ اور ہم بھی کہتے ہیں کہ خون نہیں ہے لیکن ضرور نہیں جس میں خون نہ ہو وہ کھانے کے قابل ہو جاوے کیونکہ طبیعت چیز کھانے کے قابل نہیں ہے۔ چنانچہ مکھی وغیرہ ہیں۔ ولنا قولہ تعالیٰ ویحرم علیہم الخبائث۔ اور ہماری حجت۔ قولہ تعالیٰ ویحرم علیہم الخبائث۔

ف یعنی اللہ تعالیٰ نے اپنے پیغمبر خاتم المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم اجمعین کی صفات میں فرمایا کہ وہ ان لوگوں پر خبیث چیزیں حرام فرماتا ہے یعنی ان کو اخلاق جمیدہ اور علوم شریفہ سے متصفت کرتا ہے اور ظاہر و باطن ان کو پاکیزہ کرتا اور کسی چیز سے نہیں روکتا ہے سوائے ناپاک و خبیث چیزوں کے جیسے سوراخ و بندر و مکھی و مچھر وغیرہ کہ یہ سب خبیث ہیں تاکہ جو شخص ایمان لاتا ہے سمجھے کہ دنیاوی چیزوں میں سے ایمان والے سے صرف ایسی چیزیں البتہ چھوٹ جاویں گی جو خبیث و نجس ہیں مانند سوراخ وغیرہ کے اور ان کو ترک کرنا ہر نفس مزاج کو زیادہ محبوب ہے اگرچہ کفہ نجس طینت کو مرغوب ہو۔ بالجملہ اس آیت سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعہ سے خبیث چیزیں حرام فرمائی ہیں۔ و ما سوی السمک خبیث۔ اور مچھلی کے سوائے جو دریائی جانور ہیں خبیث ہیں۔ ف کہ طبیعت نفیس ان کو نفرت کی نگاہ سے دیکھتی ہیں۔ اگر کہا جاوے کہ حدیث جابر رضی اللہ عنہ

میں سرداری ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ کے لشکر والے قصہ میں آیا کہ سمندر نے ہمارے واسطے ایک مردار پھینک دیا جس کو عنبر کہتے ہیں پس ہم نے اس میں سے نصف ماہ تک کھایا پھر جب مدینہ میں آئے تو ہم نے اس کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ذکر کیا تو آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے جو رزق تم کو عطا کیا اس کو کھاؤ اور اگر تمہارے پاس کچھ ہو تو ہم کو کھلاؤ۔ اس سے معلوم ہوا کہ عنبر بھی حلال ہے۔ جواب یہ کہ عنبر بھی ایک قسم کی مچھلی ہے اور سمندروں میں بہت بڑی بڑی مچھلیاں ہوتی ہیں چنانچہ بعض مچھلی کی ٹکڑے سے دخانی جہاز غارت ہو جاتا ہے اور وہ سمندر کی سطح پر مثل پہاڑ کے بڑی رستی ہیں۔ چنانچہ یہ مچھلی عنبر بھی بہت بڑی تھی کہ اس کی پیٹھ کی ہڈی کے نیچے سے اونٹ مع سوار کے نکل جاتا تھا اور اس حدیث جابر رضی اللہ عنہ میں ہے کہ ہم لوگ بہت سخت بھوکے ہوئے پس سمندر نے ہمارے واسطے ایک مردہ مچھلی کنارے ڈال دی جس کو عنبر کہتے ہیں کہ اس کے مثل ہم نے نہیں دیکھی آخر تک۔ کذا رواہ البخاری و مسلم و احمد۔ اور یہ صاف دلیل ہے کہ وہ درحقیقت مچھلی تھی اور اگر ہم تسلیم کر لیں کہ وہ مچھلی نہیں تھی تو بھی یہ حدت ایسی حالت میں تھی کہ بھوک سے ان کی حالت اضطراری تھی جس وقت کہ سور تک حلال ہو جاتا ہے۔ زبیری۔ و نہی رسول اللہ علیہ السلام عن دواہ یتخذ فیہ الضفادع۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی دواہ سے منع فرمایا جس میں بینڈک ڈالاجاوے۔

ف چنانچہ عبد الرحمن بن عثمان القرشی نے روایت کی کہ ایک طبیب نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بینڈک کو پوچھا کہ اس کو ایک دواہ میں ڈالے گا تو آپ نے اس کو بینڈک کے قتل سے منع فرمایا۔ رواہ ابو داؤد والنسائی و احمد و اسحاق و ابو داؤد و الطیالسی و الحاکم و قال الصحیح۔ اور بیہقی نے کہا کہ بینڈک کے بارہ میں جو کچھ مروی ہوا اس میں یہ زیادہ قوی ہے۔ منذری نے کہا کہ اس میں دلیل ہے کہ بینڈک حرام ہے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے قتل سے منع فرمایا اور قتل سے ممانعت با تو بوجہ احترام ہے جیسے آدمی۔ اور یا بوجہ اس کے کہ اس کا کھانا حرام ہے جیسے گرگرتا و بدبند۔ پھر بینڈک چونکہ محرم نہیں ہے تو دوسری قسم میں سے ہے۔ مع۔ اور شائد منذری کی مراد یہ کہ ذاتی احترام مثل آدمی کے نہیں ہے بلکہ کسی وجہ سے اس کی تکریم منظور ہے اور وجہ تکریم واللہ تعالیٰ اعلم وہ ہی کہ جو فرعونوں پر عذاب لانے میں صنفدع بھی ہے کما فی قولہ تعالیٰ فارسلنا علیہم الطوفان والجراد والقمل والضفادع الآیۃ۔ اور تفسیر مترجم میں توضیح دیکھو اور بدبند کی وجہ ظاہر ہے اور حافظ منذری کے کلام سے نکلا کہ گرگرتا کا قتل بھی ممنوع ہے اور بیہقی کی روایت میں چونٹی بھی زیادہ مذکور ہے۔ اور عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے باسناد صحیح مروی ہے کہ بینڈک کو مت قتل کرو کہ اس کا آواز تبسح ہے اور چرگا ڈرے بھی ممانعت ہے کہ جب بیت المقدس خراب ہوا تو اس نے دعا کی کہ اے رب مجھے سمندر پر مستط کر دے یہاں تک کہ ان کو غرق کروں۔ بیہقی نے کہا کہ اس کی اسناد صحیح ہے اور شیخ حافظ ابن حجر نے کہا کہ اسناد اگرچہ صحیح ہے لیکن عبد اللہ بن عمرو بن العاص تو بنو اسرائیل سے روایت لیتے تھے۔ بالحدیث اگر بینڈک حلال ہوتا تو اس کے قتل سے اور دواہ میں ڈالنے سے ممانعت نہ فرماتے۔ و نہی عن بیع السمطان۔ اور سرطان کی بیع سے آپ نے ممانعت فرمائی ہے۔

ف لیکن یہ حدیث نہیں ملی۔ ت۔ واضح ہو کہ صید بمعنی شکار کرنا یعنی مصدر ہے اور صید اس جانور کو بھی کہتے ہیں جو شکار کیا جاوے۔ والصيدا المذاکوم فہما تلی محمول علی الاصلیاد۔ اور جو آیت تلاوت کی گئی اس میں صید بمعنی اصطیاد پر محمول ہے۔

ف یعنی امام مالک وغیرہم کی استدلال میں قول تعالیٰ اصلکم صید البحر کی تلاوت میں صید بمعنی اصطیاد

ہے یعنی سمندر سے شکار کھیلنا تمہارے واسطے حلال ہے۔ وہو مباح فیما لایحس۔ اور حال یہ کہ شکار کھیلنا ایسے جانوروں میں بھی جائز ہے جن کا کھانا حلال نہ ہو۔

ف حتی کہ شیر وغیرہ کا شکار کرنا بھی جائز ہے اسی طرح اہرام کے زمانہ میں سمندر سے شکار کھیلنا جائز ہے اگرچہ جو شکار مارا وہ حلال نہ ہو پس آیت سے ہر شکار کا حلال ہونا نہیں نکلا بلکہ ہر طرح کا شکار مارنا حلال نکلا اور اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ وہ حلال ہے۔ اگر کہا جاوے کہ اچھا دوسری حدیث میں اهل میتة۔ مذکور ہے یعنی سمندر کا مردار حلال ہے۔ جواب دیا کہ۔ والمیتة المذکورة فیما روی محمولة علی السمک۔ اور مردار جو حدیث مروی میں مذکور ہے وہ مچھلی پر محمول ہے۔

ف یعنی مردار سے آپ نے مچھلی کا قصد کیا اس واسطے کہ مردار تو آیت میں حرام ہے تو ضرور ہے کہ ایسا مردار مراد ہو جو حرام نہیں ہے اور وہ صرف دو مردار ہیں۔ ایک مچھلی دم ٹیڑھی۔ پس مردار بحری سے مچھلی مراد ہے وہو حلال مستثنیٰ من ذلك۔ اور مچھلی حلال ہے جو مردار سے مستثنیٰ ہے۔ لقوله علیہ السلام احدث لنا میتتان ودمان اما المیتتان فالسمک والجراد واما الدمان فالکبد والطحال اس واسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہمارے واسطے دو مردار اور دو خون حلال کیئے گئے ہیں۔ پس دونوں مردار تو مچھلی و ٹیڑھی ہیں اور دونوں خون تو وہ کلیجی و تلی ہیں۔

ف پس لامحالہ دریائی مردار میں یہی مچھلی مراد ہے اور یہ خود دلیل ہے کہ ببندک و کچھو اور سلطان وغیرہ ذبح نہیں کیئے جاتے اور نہ مرداروں میں مستثنیٰ ہیں تو صرف مچھلی حلال ہے۔ قال محمد ان خبرنا ابو حنیفہ عن حماد بن ابراہیم قال لا خبر فی شئ مما یکون فی المار الا السمک یعنی امام محمد نے ابراہیم نخعی رح تابعی سے روایت کی کہ جو چیزیں دریا میں ہوتی ہیں ان میں سے کسی چیز میں بہتری نہیں سوائے مچھلی کے اسنادہ صحیح۔ یعنی صرف مچھلی حلال ہے اور باقی کوئی حلال نہیں ہے۔ پھر حدیث مذکور کو ابن ماجہ احمد و شافعی وغیرہم نے ابن عمر سے روایت کیا اور اس کی بعض اسانید حسن ہے اور موقوفاً صحیح ہے اور ابن حجر نے کہا کہ یہ موقوف بمنزلہ مرفوع ہے اور میں کہتا ہوں کہ ضعف خیف یہاں اجماع کی وجہ سے جاتا رہا کیونکہ فقہاء کا اس پر اجماع ہے۔ م۔ پس ظاہر ہوا کہ قومی مذہب یہی ہے کہ دریائی جانوروں میں سے صرف مچھلی کے اقسام حلال ہیں اگرچہ مر جاوے۔ قال ویکرہ اکل الطافی منہ قدوری نے کہا کہ مچھلی میں سے جو طافی ہو اس کا کھانا مکروہ ہے۔

ف یعنی مردہ ہو کر پانی پر اترے اور وہ چت ہو جاتی ہے۔ وقال مالک و الشافعی رحمہما اللہ تعالیٰ لا باس بصلاطق ما روینا۔ اور امام مالک و شافعی نے فرمایا کہ طافی یعنی اترائی ہوئی میں بھی مضائقہ نہیں ہے کیونکہ جو حدیث ہم نے روایت کی وہ مطلق ہے۔

ف یعنی دونوں مردار میں سے مچھلی مطلقاً حلال فرمائی خواہ اترائی ہو یا بغیر اترائی ہو اور خواہ خود مری ہو یا کسی آفت سے مری ہو۔ ولان میتة البحر موصوفة بالحل بالحدیث۔ اور اس لیے کہ دریا و سمندر کا مردار بحکم حدیث موصوف بحلت ہے۔ **ف** یعنی حدیث اهل میتة میں سمندر کے مردار کو حلال فرمایا تو حدیث کے حکم سے سمندر کا مردار اس وصف کے ساتھ موصوف ہے کہ وہ حلال ہے تو طافی جو سمندر میں مری ہے وہ حلال ہے ولنا ما روی جابر رضی اللہ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم

انہ قال انصب عنه الماء فكلوا وما لفظه الماء فكلوا وما طفی فلاتا كلوا۔ اور ہماری دلیل وہ حدیث ہے جو جابر رضی اللہ عنہ نے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس ٹھیلی سے پانی جذب ہو گیا ہو تو اس کو کھاؤ اور جس کو پانی نے پھینک دیا ہو تو اس کو کھاؤ اور جو اترائی ہو تو اس کو مت کھاؤ۔

ف ان الفاظ سے یہ روایت غریب ہے۔ بلکہ لیوں موجود ہے کہ جس کو دریا پھینک دے یا پانی ٹوٹ جاوے تو اس کو کھاؤ اور جو اس میں مر جاوے اور اتراوے تو اس کو مت کھاؤ۔ رواہ ابو داؤد ابن ماجہ من حدیث یحییٰ بن سلیم عن اسمعیل بن امیۃ عن ابی الزبیر عن جابر رضی اللہ عنہ مرفوعاً۔ بیہقی نے کہا کہ یحییٰ بن سلیم کثیر الوہم ہے اور اس کا حافظ خراب ہے اور دوسروں نے اس کو جابر رضی اللہ عنہ کا قول روایت کیا ہے۔ یہ اعتراض کچھ نہیں ہے اس واسطے کہ یحییٰ بن سلیم سے سنن اربعہ وغیرہ میں حدیث کی روایت ہے پس وہ ثقہ ہے، اور ابن معین وغیرہ نے توثیق کی اور ابن حبان نے ثقات میں لکھا اور کہا کہ کبھی چوک جاتا ہے اور شافعی نے کہا کہ ہم اس کو ابدال میں شمار کرتے تھے۔ بالجملہ جس نے یحییٰ بن سلیم میں کام کیا وہ قبول نہ ہونا چاہیے جب کہ ائمہ صحاح اُس سے روایت پر متفق ہیں اور لیوں ہی اسمعیل بن امیۃ القرشی ثقہ ثبت از روایہ صحیحین ہے۔ پس اسناد احسن بلکہ صحیح ہے کیونکہ بقیۃ بن الولید نے از زاعمی عن ابی الزبیر عن جابر مرفوعاً روایت کی اور بقیۃ ثقہ ہے اور ترمذی سے اور اگر ثوری و ایوب و حماد نے ابو الزبیر سے موقوف روایت کی تو اس میں کچھ مضائقہ نہیں کہ کبھی جابر رضی اللہ عنہ نے مرفوع کیا اور کبھی نہیں پس ثقہ کی زیادتی مقبول ہے خصوصاً جب کہ اس میں قیاس کو دخل مزید نہیں ہے اور ترمذی نے اسی حدیث کی روایت ابن ابی ذئب عن ابی الزبیر عن جابر مرفوعاً روایت کر کے امام بخاری سے پوچھا تو بخاری نے کہا کہ یہ محفوظ نہ ہوگی اور میں ابن ابی ذئب کی کوئی روایت ابو الزبیر سے نہیں جانتا ہوں، یعنی زعم نے اعتراض کیا کہ یہ قول بخاری بنا براس شرط کے ہے کہ حدیث کا سننا یا ملاقات مصرح بیان ہو حالانکہ امام مسلم نے مقدمہ میں اس کو خلاف اجماع قرار دے کر رد کر دیا ہے کہ اس بارہ میں صرف یہ امر کافی ہے کہ ملاقات و سماعت ایک زمانہ میں ممکن ہو۔ اور یہ امر یہاں صاف ممکن ہے۔ دارقطنی نے سنن میں اس حدیث کو بطریق ابو احمد الزبیری عن سفیان عن ابی الزبیر عن جابر مرفوعاً روایت کیا لیکن کہا کہ وکیع والوعاصم ومول و عبد الرزاق وغیرہم نے سفیان سے اس کو موقوف روایت کیا۔ اور مثل سفیان کے ایوب و زہیر و حماد وغیرہ نے وقف کیا۔ جواب یہ کہ زیادہ راویوں نے وقف کیا تو گمان یہ ہوتا ہے کہ وقف ہے اور دوسری جانب ثقہ راوی کی زیادتی اگر قدح کی جاوے تو اس کی جانب بدگمانی ہو اور خطا کی جاوے حالانکہ راوی کبھی مرفوع روایت کرتا ہے تو اس میں کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ خصوصاً جب کہ ایسا امر ہے جس میں قیاس کی مداخلت کم ہے تو وقف خود بمنزلہ رفع ہے اور رفع کرنے والے چند لوگ ہیں، یحییٰ بن سلیم و بقیۃ بن الولید و ابن ابی ذئب و ابو احمد الزبیری عن سفیان اور متاعبت ضعیفہ و ناقصہ میں یحییٰ بن ابی زید عن ابی الزبیر اور عبد العزیز بن عبید اللہ عن وہب بن کبسان عن جابر۔ پس روکی کوئی وجہ نہیں ہے۔ پس معلوم ہوا کہ حدیث میں اترائی ہوئی ٹھیلی سے ممانعت ہے۔ عاتق۔

وعن جماعة من الصحابة مثل مذهبنا۔ اور صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے ایک جماعت سے مثل ہمارے مذہب کے مروی ہے کہ طانی ٹھیلی کھائی نہ جاوے اور یہی ایک جماعت ائمہ تابعین سے مروی ہے۔ رواہ ابن ابی شیبہ فی کتاب الصيد عن جابر بن عبد اللہ عن ابی طالب و عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہم وعن سعید بن المسیب و ابی الشعثار جابر بن زید و ابراہیم الخفی و طاؤس و الزہری رحمہم اللہ تعالیٰ۔ اور لیوں ہی عبد الرزاق نے اپنی مصنف میں

روایت کیا ہے۔ اور دارقطنی و بیہقی نے اس کے خلاف حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ سے روایت کیا لیکن طبرانی اسناد صحیح ہو۔ اور حضرت عمر و علی رضی اللہ عنہما سے روایت کی کہ مچھلی و ٹیڑھی سب ذکیہ ہیں۔ لیکن اس کے یہ معنی ہیں کہ ان کے ذبح کرنے کی ضرورت نہیں ہے اور ہم بھی اس کے موافق قائل ہیں بلکہ کلام تو طانی میں ہے پس حدیث جابر رضی اللہ عنہ و آثار صحابہ رضی اللہ عنہم کا کوئی معارض صریح نہیں ہے علاوہ ازیں ہم کہتے ہیں کہ اگر آثار مختلفہ ہوں تو یہ مسئلہ اس قسم سے ہے کہ قبائل کو اس میں مداخلت مزید نہیں پس احتیاط یہی کہ حرمت کو ترجیح دی جاوے۔ اگر کہو مینتہ البحر تو حلال ہے یعنی سمندر کی ماری ہوئی مچھلی حدیث سے حلال ہے تو معارضہ ہے جو اب یہ کہ مینتہ البحر کے یہ معنی نہیں کہ خود مرگئی ہو۔

ومینتہ البحر ما یلفظہ البحر لیكون موتہ مصنافا الی البحر لامامات فیہ من غیر آفة بلکہ سمندر کی مراد وہ ہے جس کو سمندر نے مچھلی سے کنارے پٹک دیا ہو تاکہ اس کا مرنا دریا کے فعل کی جانب مصناف ہی نہ وہ مچھلی جو سمندر میں خود بدون کسی آفت و صدمہ کے مرگئی ہو۔ قال ولا باس باکل الجریث والماس ماہی والنواع السمک والجراد بلا ذکاة۔ اور جریب و مار ماہی و جملہ اقسام مچھلیوں کو اور ٹیڑھی کو بدون ذبح کیے کھانے میں کچھ مضائقہ نہیں ہے۔

ف پس معلوم ہوا کہ مچھلی کے جملہ اقسام حلال ہیں اور معلوم ہوا کہ ان میں ذبح کا حکم نہیں ہے بلکہ خود ذبح میں اور ٹیڑھیوں کا بھی یہی حکم ہے۔ پھر جریث ج مکور و رلے مشد و می ثا مثلثہ بقول یعنی ایک سیاہ مچھلی ہے اور ابو السعود نے عراقی سے نقل کیا کہ وہ ایک قسم کی مچھلی ڈھال کی طرح گول ہے۔ الشامی۔ مار ماہی بشکل سانپ ہوتی ہے جس کو بام مچھلی بولتے ہیں۔ م۔ اور جریث میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے اباحت صریح وارد ہے۔ رواہ محمد بن لائل و رواہ عن ابن عباس ایضاً۔ مع۔ وقال مالک لا یحیل الجراد الا ان یقطع الاخذ ما اسہ و لیثویہ اور امام مالک نے کہا کہ ٹیڑھی حلال نہیں ہوتی ہے مگر اسی طرح کہ پکڑنے والا اس کا سر کاٹ کر بھونے۔ لافہ صیدا البر اس واسطے کہ ٹیڑھی تو خشکی کے شکار میں سے ہے۔

ف اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سمندر کا مردار حلال کیا ہے۔ ولہذا یجب علی المحرم بقتلہ جزاء یلیق بہ فلا یحیل الا بالقتل کافی سائکہ اور اسی واسطے محرم پر ٹیڑھی مارنے کی وجہ سے ایسی جزا لازم ہوتی ہے جو اس کے لائق ہو پس وہ بدون قتل کے حلال نہ ہوگی جیسے خشکی کے دیگر شکاروں میں ہوتا ہے ف یعنی احرام والے کے واسطے اللہ تعالیٰ نے صید البحر حلال کیا ہے پس اگر ٹیڑھی سے صید البحر ہوتی تو محرم پر اس کے قتل سے جزا لازم نہ ہوتی حالانکہ جزا لازم ہوتی ہے۔ چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا تمہرہ خیر من جرادة۔ یعنی ایک ٹیڑھی سے ایک چھو ہارا بہتر ہے یعنی جس شخص نے ٹیڑھی ماری ہو وہ اس کے جرم میں ایک چھو ہارا دے دے۔ پس ٹیڑھی کے لائق جو جمانہ ہے وہ واجب ہوتا ہے تو یہ صید البحر نہیں ہے اور جب وہ خشکی کے شکار میں ٹھہری تو اس کا قتل ضرور ہو جیسے خشکی کے شکاروں میں حکم ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ دلیل اس قدر صحیح ہے کہ وہ صید البحر نہیں ہے۔ اب رہا یہ کہ خشکی کے شکاروں میں سے ہونے کی صورت میں اس کا قتل چاہیے تو یہ بعید ہے اس واسطے کہ ذبح کرنا البتہ معقول تھا اور قتل کرنا حلال نہیں کرتا ہے پھر ذبح کرنا اس صورت میں ضرور ہوتا کہ وہ بغیر ذبح کے حلال نہ ہو حالانکہ صریح نص سے وہ بغیر ذبح کے حلال ہے والجبۃ علیہ ما روینا۔ اور امام مالک پر حجت وہ حدیث ہے جو ہم نے روایت کر دی۔

ف یعنی قولہ علیہ السلام اصل لنا میتتان و دمان الحدیث۔ علاوہ ازیں ٹیڑی میں خون رواں نہیں ہے سو سئل
 علی رضی اللہ عنہ عن الجراد یا خذہ الرجل من الارض فیہا المیت وغیرہ۔ اور حضرت علی رضی
 اللہ عنہ سے پوچھا گیا کہ ایک شخص نے ایک زمین سے ٹیڑیاں لیں جس میں مردہ زندہ سب شامل ہیں۔

ف تو ان کا کھانا جائز ہے یا صرف زندہ کھانا جائز ہے۔ فقال کلہ کلہ تو فرمایا کہ کل کھانا جائز ہے۔
 وهذا عدل من فصاحتہ اور یہ جواب حضرت علی رضی اللہ عنہ کی فصاحتہ میں سے شمار ہوا ہے۔

ف کلمہ۔ اول از اکل ہے اور کلمہ۔ کل مصنف بجانب تمہیر ہے پس اس کلام سے ایک نو فصاحتہ ظاہر ہے۔

دوم۔ ودل علی ایاحتہ وان مات حتف الفہ۔ دلالت ہے کہ ٹیڑی حلال مباح ہے اگرچہ وہ اپنی موت سے

مری ہو ف اور یہ امام محمد نے اصل میں بلاغاً ذکر کیا ہے۔ بخلاف السمک اذا مات من غیر آفتہ۔ بخلاف

مچھلی کے جب وہ بدون آفت کے اپنی موت سے مری ہو۔ ف کہ وہ نہیں کھائی جائے گی۔ لانا خصصناہ

بالنص الوارد فی الطانی۔ اس واسطے کہ ہم نے اپنی موت سے مری ہوئی مچھلی کو بذریعہ اس نص کے خاص کر لیا جو

اترائی ہو مچھلی کے بارہ میں وارد ہے۔ ف اور ٹیڑی کے بارہ میں کوئی نص وارد نہیں ہے پس بغیر آفت کے خود بخود مری

ہوتی مچھلی حلال نہیں ہے اور خود بخود مری ہوئی ٹیڑی حلال ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ ثم الاصل فی السمک عندنا

انہ اذا مات بافتہ یجوز و اذا مات حتف الفہ من غیر آفتہ لایجوز کالطانی۔ پھر ہمارے

نزدیک مچھلی کے بارہ میں اصل یہ ہے کہ مچھلی جب کسی آفت و صدمہ سے مری تو اس کا کھانا حلال ہے جیسے پکڑی ہوئی مچھلی

کھانا حلال ہے۔ (اگرچہ مر جاوے) اور جب مچھلی اپنی موت سے بدون کسی آفت کے مری ہو تو حلال نہیں ہے جیسے اترائی ہوئی مچھلی۔

ف کہ وہ بدون آفت کے اپنی موت سے مرجانے کی وجہ سے حلال نہیں ہے۔ و تنسحب علیہ فروع

کثیرہ بینا ہا فی کفایۃ المنتہی۔ اور اس اصل کلیہ پر بہت سے فروع پھیلتے ہیں، یعنی مستنبط ہوتے ہیں۔

جن کو ہم نے کفایۃ المنتہی میں بیان کیا ہے۔ وعند التامل یقف المبرن علیہا اور تامل و محور کر کے

لاق فائق آدمی ان پر واقف ہو سکتا ہے۔

ف اگرچہ بیان نہ کیے جاویں۔ منها اذا قطع بعضها فمات یجوز اکل ما ابین وما بقی لان موته

بافتہ۔ ازا نجدہ یہ کہ اگر مچھلی میں کوئی ٹکڑا کاٹ لیا گیا پس وہ اس صدمہ سے مرگئی تو جو ٹکڑا کاٹا گیا ہے اس کا کھانا جائز

ہے اور باقی کھانا بھی جائز ہے اس واسطے کہ اس کا مرنا بوجہ آفت کے واقع ہوا۔ وما ابین من الحی وان کان میتا

فیئنتہ حلال۔ اور زندہ جانور سے جو ٹکڑا کاٹا جاوے وہ اگرچہ مردار ہوتا ہے مگر مچھلی کا مردار حلال ہے۔

ف یعنی حدیث میں وارد ہے کہ زندہ میں سے جو ٹکڑا کاٹا جاوے وہ مردار ہے۔ لہذا اگر بکری وغیرہ

سے کوئی جزو کاٹ لیا گیا تو اس کا کھانا حلال نہیں ہے بلکہ وہ مردار حرام ہے لیکن مچھلی میں وہ ٹکڑا حلال ہوتا ہے کیونکہ مچھلی

میں سے مردہ حلال ہوتی ہے۔ م۔ ازا نجدہ اگر مچھلی کے پیٹ میں دوسری مچھلی ملی تو وہ بھی حلال ہے اس واسطے کہ وہ

تنگ جگہ کی وجہ سے مرگئی۔ ازا نجدہ اگر مچھلی کو کسی دوسرے پرند یا جانور دریا یا خشکی نے مار ڈالا تو اس کا

کھانا حلال ہے۔ اسی طرح اگر وہ کسی مشکہ وغیرہ میں مر جاوے تو حلال ہے۔ ازا نجدہ اگر مچھلیوں کو ایک ناندھ میں

جمع کیا جس میں سے نکل نہیں سکتی ہیں اور وہ ان کو بغیر شکار کے پکڑ سکتا ہے پھر مر گئیں تو تنگی جگہ کی وجہ سے

میں پس ان کا کھانا حلال ہے اور اگر بغیر شکار کے نہیں پکڑ سکتا ہے تو ان کے کھانے میں بہتری نہیں ہے کیونکہ ان

کتاب الاضحیۃ

یہ کتاب قربانی کے احکام میں ہے

واضح ہو کہ ذبح عام ہے کہ بر نیت تقرب و ثواب ہو یا اللہ تعالیٰ کے نام پر کھانے کے واسطے ذبح کیا ہو۔ اور اضحیہ خاص تقرب کا ذبح ہے۔ پھر اضحیہ لغت میں اس ذبیحہ کا نام ہے جو یوم الاضحیٰ کو ذبح کیا جاوے اور شریعت میں اضحیہ ایسی عبادت ہے جو حیوان مخصوص کو بوقت مخصوص ذبح کرنے سے ادا کی جاوے۔ شرائط اضحیہ اثنائے کتاب میں مذکور ہوں گے۔ سبب ایام النحر ہیں کیونکہ جن کی طرف حکم مضاف ہو اسی کا سبب ہونا ظاہر ہوتا ہے اور ان ایام کے مکرر آنے سے سبب بھی متکرر ہو جاتا ہے حکم یہ کہ دنیا میں جو چیز ذمہ واجب ہوئی اس سے بری ہو اور عقبی میں اللہ تعالیٰ کے فضل و رحمت سے ثواب جمیل حاصل ہوا۔ اضحیہ کا مشروع ہونا بدلیل کتاب و سنت و اجماع ثبوت ہوا ہے۔ پس قرآن مجید سے قولہ تعالیٰ فصل لربک وانحر۔ ابن عباسؓ سے اس کی تفسیر میں وارد ہے کہ نماز عید ادا کر اور اونٹوں کو نحر کر۔ مترجم کہتا ہے کہ چونکہ یہ مشروع ہونے کی دلیل ہے تو اس میں اونٹوں کی تخصیص نہ ہوگی اور اولیٰ یہ تھا کہ قولہ تعالیٰ فدیناہ بذبح عظیم سے شریعت جاری ہو کر اس امت پر بھی باقی رہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ دلیل سنت میں بہت احادیث قوی و فعلی ہیں از انجملہ روایت انس رضی اللہ عنہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم دو کبش یعنی مینڈھے قربانی کیا کرتے اور میں بھی دو مینڈھوں سے قربانی کرتا ہوں۔ رواہ البخاری۔ اور اسی پر اجماع منعقد ہوا کہ قربانی مشروع ہے۔ مع۔ اور مترجم نے تفسیر سورۃ الحج میں احادیث کے ساتھ توضیح کی ہے وہاں رجوع کرنا چاہیے۔ قال الاضحیۃ واجبت علی کل حر مسلم مقیم موسر فی یوم الاضحی عن نفسه وعن ولدا الصغار۔ قدوریؒ نے لکھا کہ ضیحہ یعنی قربانی واجب ہے ہر آزاد مسلمان مقیم پر جو یوم الاضحیٰ کو خوشحال ہو اپنی ذات سے اور اپنی اولاد صغار کی ذات سے۔ ف پس آزادی اس واسطے شرط ہوئی کہ قربانی ایک مالی تقرب ہے کہ بدون ملکیت کے ادا نہ ہوگا اور غلام و مملوک کی خود کچھ ملکیت نہیں ہے تو آزاد ہونا شرط ہوا پس غلام یا کسی قسم سے مملوک نہ ہو خواہ مرد ہو یا عورت ہو۔ اسلام اس واسطے شرط ہوا کہ کافر سے تقرب نہیں ہو سکتا اور مقیم ہونا شرط ہے کیونکہ مسافر کو ادا کے قربانی میں مشقت لاحق ہوگی اور حج میں مسکد گزرا۔ تو نگرہی آسودگی اس واسطے شرط ہے کہ قولہ علیہ السلام من وجد سعة ولم یضح الخ۔ اس میں واجب ہونا اس شرط پر معلق کیا کہ وسعت پاوے اور فقیر کو وسعت نہیں تو وسعت تو نگرہی شرط ہے اور مفصل بیان آتا ہے۔ مع۔ پھر شیخ مصنف نے پہلے تو واجب ہونے میں کلام کیا۔ اما الوجوب فقول ابی حنیفہ و محمد و حنفیہ واحمدی الرایتین عن ابی یوسفؒ۔ پس وجوب اضحیہ تو قول ابو حنیفہؒ و محمد و حنفیہؒ ہے اور روایتوں میں ابو یوسفؒ سے ایک روایت وجوب ہے۔

ف پس اس روایت کے موافق امام و صاحبین کے نزدیک بالاتفاق واجب ہے۔ وعنده انہا سنتہ ذکرہ فی الجوامع۔ اور ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ کہ اضحیہ سنت ہے اس کو اپنی کتاب جوامع میں ذکر کیا ہے۔ وهو قول الشافعیؒ۔ اور یہی شافعیؒ کا قول ہے۔ و ذکرہ الطحاوی ان علی قول ابی حنیفہ واجبہ۔ اور امام طحاویؒ نے ذکر کیا کہ ابو حنیفہؒ کے قول پر اضحیہ واجب ہے۔

ف اور یہی قول مالک ولایت و ربیعہ و ثوری و اوزاعی ہے۔ ع۔ و علی قول ابی یوسف و محمد بن سنانہ
 موکداتہ اور لقبول ابو یوسف و محمد بن سنانہ موکدہ ہے۔ و ہکذا ذکر بعض المشائخ الاختلاف۔ اور اسی
 طرح بعض مشائخ نے اختلاف ذکر کیا ہے۔ ف جیسے امام طحاوی نے ذکر کیا یعنی صاحبین کے نزدیک سنت
 موکدہ ہے اور یہی قول شافعی و احمد و اکثر علماء ہے۔ کذا فی العینی۔ وجہ السنۃ قولہ علیہ السلام من
 اراد ان یضامنی منک فلا یأخذ من شعرا و اظفارا شیدا۔ دلیل سنت یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ
 وسلم نے فرمایا کہ جس نے تم میں سے رومی الحجہ کا چاند دیکھا اور چاہا کہ قربانی کرے تو وہ اپنے بالوں و ناخنوں میں سے کچھ
 نہ بیوے۔ ف یعنی بالوں کو مونڈنے و کترانے سے اور ناخن کٹوانے سے روکے۔ رواہ الجماعة الا البخاری بخیرہ۔ اور یہ
 اہل احرام کی تشبیہ میں ثواب ہے اور یہی بعض علماء کا مذہب ہے بالجملہ اس حدیث میں یوں مذکور ہے کہ اس نے قربانی
 کر فی چاہی۔ پس قربانی اس کے چاہنے پر رکھی۔ والتعلیق بالامرادۃ ینافی الوجوب۔ اور ارادہ پر معلق کرنا۔
 وجوب کے منافی ہے۔ ف کیونکہ واجب تو خواہ مخواہ لازم ہے چاہے یا نہ چاہے۔ اسی طرح شافعی نے اس سے
 استدلال کیا کہ ارادہ پر معلق کرنا منافی وجوب ہے۔ ذکرہ البیہقی فی المعرفۃ اور ابن الجوزی نے یہی استدلال مذہب احمد
 میں ذکر کیا لیکن وارو ہوتا ہے کہ واجب بھی کبھی ارادہ پر معلق کیا جاتا ہے جیسا کہ صاحب تنقیح نے باب الوصیۃ میں ارادہ
 کی تعلیق میں لیا ہے۔ اور منجملہ دلائل عدم الوجوب کے حدیث ابن عباسؓ مرفوعاً کہ تین چیزیں ہیں کہ مجھ پر فرائض ہیں۔
 اور تم پر نوافل ہیں الوتر و قربانی و صلوة الاضحی یعنی چاشت۔ رواہ احمد و الحاکم۔ اس کی اسناد میں ابوجناب السکلی ہے جس کو
 نسائی و دارقطنی نے ضعیف کہا ہے اور بطریق جابر بعضی رو بھی مروی ہے تنقیح میں کہا کہ یہ حدیث بطریق دیگر مروی ہے۔
 اور بہر حال ضعیف ہے۔ مع۔ ولانہا لو کانت واجبة علی المقیم لوجب علی المسافر۔ اور اس دلیل سے
 کہ اضحیہ اگر مقیم پر واجب ہوتا تو مسافر پر بھی واجب ہوتا۔

ف کیونکہ مقیم و مسافر میں وظائف علیہ میں البتہ فرق ہے جن میں مشقت بدنی لاحق ہوتی ہے اور وظائف
 مالی میں برابر ہیں۔ لانہما لا یختلفان فی الوظائف المالیۃ کالزکوٰۃ۔ اس واسطے کہ واجبات مالیہ میں
 مقیم و مسافر میں اختلاف نہیں ہے جیسے زکوٰۃ۔ ف کہ وہ مسافر پر مانند مقیم کے واجب ہے اور قربانی
 و غلبہ مالی ہے تو اس میں بھی دونوں برابر ہوتے لیکن مسافر بالاتفاق واجب نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ مقیم پر
 بھی واجب نہیں ہے۔ و صاہرا کالعتیرۃ۔ اور اس کا حکم مثل عتیرہ کے ہو گیا۔

ف عتیرہ ایک قربانی رجب کے مہینہ میں ہوا کرتی تھی جس کو اہل جاہلیت کہا کرتے تھے اور ابتدائے
 اسلام میں مسلمانوں میں بھی تھا پھر نسوخ ہو گیا۔ اور حاصل یہ کہ جیسے عتیرہ مسافر پر نہیں تو مقیم پر بھی نہیں ہے۔ اسی
 طرح جب قربانی مسافر پر واجب نہیں ہے تو مقیم پر بھی واجب نہیں ہے اور زکوٰۃ جیسے مقیم پر واجب ہے اسی طرح
 مسافر پر بھی واجب ہے پس مقیم کی طرف سے واجب ہونا مسافر پر مطروہ ہوا اور مسافر پر نہ ہونا مقیم پر بھی نہ ہوا۔
 پس دونوں مساوی ہیں۔ واضح ہو کہ عدم الوجوب کے دلائل دیگر ہیں۔ جن کو مترجم نے تفسیر الحج میں استیفاء کیا ہے۔
 وجہ الوجوب قولہ علیہ السلام من وجد سعة و لم یضام فلا یقرین مصلانا۔
 اور وجوب کی دلیل یہ حدیث ہے کہ جس نے وسعت پائی اور قربانی نہیں کی تو ہمارے مصلی سے ہرگز قریب نہ ہو۔
 ف رواہ ابن ماجہ و احمد و ابن ابی شیبہ و اسحق ابو یعلیٰ و الدارقطنی و الحاکم۔ ع۔ اس حدیث کا مدار عبد اللہ

ابن عیاش القتبانی پر ہے۔ تنقیح میں کہا کہ اسناد ابن ماجہ کے راوی سب ثقات ہیں جو صحیحین کی رواۃ ہیں سوائے عبداللہ بن عیاش کے کہ وہ فقط صحیح مسلم میں راوی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ صحیح مسلم کے اصول میں راوی نہیں بلکہ امام مسلم نے اس سے شواہد میں روایت کی ہے یعنی اصل حدیث کے واسطے شاہد کے طور پر اسناد میں لایا گیا ہے جیسا کہ شیخ ابن حجر نے تصریح کی اور لکھا کہ مرد صدوق ہے مگر غلط کرتا ہے اور ابن کثیر نے لکھا کہ امام احمد نے اس حدیث کو منکر کہا ہے۔ یعنی رفع منکر ہے۔ اور تنقیح میں کہا کہ ابن وہب نے عبداللہ بن عیاش سے اس کو موقوف یعنی قول ابو ہریرہ روایت کیا اور اسی طرح جعفر بن ربیعہ اور عیاد اللہ بن ابی جعفر نے اعرج عن ابی ہریرہ موقوف روایت کیا جیسے عبداللہ بن عیاش نے اعرج عن ابی ہریرہ موقوف روایت کیا ہے۔ اور کہا کہ یہی اشہب بالصواب ہے۔ مع۔ مترجم کہتا ہے کہ عبداللہ بن عیاش سے جب غلط معروف ہوا تو اعتماد بروایت جعفر بن ربیعہ وغیرہ ثقات پر ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ ابن الجوزی نے تحقیق میں بعد کسبیم صحت کے جواب دیا کہ اس حدیث سے وجوب نہیں نکلتا ہے جیسے حدیث صحیح میں وارد ہوا کہ جس نے ٹوم کھایا وہ ہمارے مصلیٰ سے قریب نہ آوے۔ حالانکہ بالاتفاق ٹوم حرام نہیں ہے۔ لیکن شیخ مصنف نے کہا کہ۔ ومثل هذا الوعيد لا يلحق بترك غير الواجب۔ اور ایسی وعید سوائے واجب کے دوسری چیز کے ترک سے لاحق نہیں ہوتی ہے۔ ف لیکن یہ مشکل ہے اس واسطے کہ نماز عید واجب ہے اور وہ تنہا ادا نہیں ہو سکتی تو جس نے قربانی نہ کی اس کو دوسرے اولیٰ واجب سے کیونکہ ممانعت ہو سکتی ہے، پس لامحالہ بطور تاکید ہے تو یہ بھی ٹوم کے مانند ہو گیا مثال فیہ۔ م۔ ولانها قربة يضاف اليها وقتها يقال يوم الاضحية ذلك يوم بالوجوب اور اس دلیل سے وجوب ہے کہ قربانی ایسی قربت ہے کہ اس کا وقت یعنی یوم اس کی جانب مضاف ہوتا ہے۔ چنانچہ یوم الاضحية بولتے ہیں اور یہ وجوب سے آگاہ کرتا ہے۔ لان الاضحية للاختصاص وهو بالوجود۔ اس واسطے کہ اصنافت تو اختصاص کے واسطے ہے اور یہ وجود کے ساتھ ہوتی ہے۔

ف یعنی قربانی پائی جاوے تو اختصاص ہو۔ والوجوب هو المقضى الى الوجود ظاهرا بالنظر الى الجنس۔ اور وجوب ہی ایسا حکم ہے کہ بظاہر بنظر جنس کے وجود تک پہنچانے والا ہے۔

ف کیونکہ جو چیز واجب کی جاوے تو خواہ مخواہ اس کا عمل میں لانا ضرور ہوتا ہے۔ حتیٰ کہ وہ موجود ہو جاتی ہے تو معلوم ہوا کہ قربانی واجب کی گئی کہ جنس مومنین سے ضرور تو نگر لوگ اس کو عمل میں لا کر موجود کریں گے پس یوم کو اس کے ساتھ اختصاص دے دیا اور یوم الاضحية نام ہوا بخلاف اس کے اگر وجوب نہ ہو تو ممکن ہے کہ قربانی کا وجود بحسب ظاہر نہ ہو تو پھر یہ یوم کیونکر اضحیٰ کی طرف مضاف ہو سکتا ہے بلکہ جب مضاف الیہ کا وجود ہی نہیں تو اصنافت ہی ندارد ہے پھر اختصاص تو گمان میں بھی نہ ہوا کیونکہ پہلے مضاف الیہ سے اصنافت موجود ہو تو پھر اس کو اصنافت اختصاص کہا جاوے۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ دلیل کسی چیز کی عموماً واجب کرنے کے واسطے بہت مستعد ہے باوجود اس کے یوم الاضحية کے یہ معنی کیوں نہیں لیے جاتے ہیں کہ جو کوئی اضحیہ کرتا ہے تو وہ اسی دن کرتا ہے پس اس دن کو اضحیہ کے ساتھ اختصاص ہے اور یہی حق ہے اس واسطے کہ یوم الاضحية زمانہ جاہلیت سے موجود ہے جب کہ ان پر شرعی وجوب نہیں تھا اور وہ اسی دن کی تخصیص کرتے تھے۔ لہذا یہ یوم مضاف بجانب اضحیہ ہوا پس اس سے قربانی لازم نہ ہوتی۔ بلکہ جو کوئی قربانی کرتا ہے وہ اسی روز کرے گا فافہم واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ پھر مصنف نے وجوب کے واسطے دو دلیلیں ذکر کیں اول یہ کہ جو قربانی نہ کرے باوجود وسعت کے وہ ہماری مصلحت نماز سے

قریب نہ ہو۔ دلیل وجوب ہے اور دوم یہ کہ یوم الاضحیٰ کو اختصاص جب ہو کہ اضحیہ موجود ہو اور موجود ہونا بھی ضرور ہوگا کہ اضحیہ واجب ہو۔ لہذا یوم الاضحیٰ کے لفظ سے اضحیہ واجب نکلا۔ پھر یہ تو مقتضی تھا کہ مقیم و مسافر سب پر واجب ہو۔ غیوان الاقدام یختص باسباب تشق علی المسافر استحضاراً ہا۔ لیکن بات اتنی ہے کہ ادائے قربانی ایسے اسباب کے ساتھ مختص ہے کہ مسافر کو ان کا حاصل و حاضر کرنا دشوار پڑتا ہے۔

ف اور سفر سے واپسی تک تاخیر نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ اداء اسی وقت ہے۔ ویفوت بمضی الوقت فلا تجب بمنزلۃ الجمعة۔ اور ادائے قربانی بوجہ وقت گزر جانے کے جاتی رہتی ہے تو مسافر پر واجب نہ ہوتا جیسے جمعہ واجب نہیں ہوتا ہے۔ **ف** منجد دلائل وجوب کے حدیث براء بن عازب رضی اللہ عنہ ہے کہ جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد ادائے نماز کے قربانی کرنے کا ایشاد کیا اور کہا کہ جس نے ایسا کیا تو اس نے ہماری سنت کو پایا اور ابو بردہ بن نیاز رضی اللہ عنہ نے قبل نماز کے قربانی کر دی تھی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میرے پاس یہ جذبہ ہے تو فرمایا کہ ذبح کر دے اور تیرے بعد کسی کے واسطے جذبہ کافی نہ ہوگا۔ کمانی صحیح البخاری و مسلم۔ اور یہ حکم کہ تیرے بعد کسی کے واسطے جذبہ کافی نہ ہوگا۔ دلیل وجوب ہے کہ ایسا کلام تو واجب ہی میں بولا جاتا ہے ابن الجوزی نے جواب دیا کہ اس سنت کے ادا ہونے میں تیرے سوائے کسی کو کافی نہیں ہے بدلیل اس کے کہ اول حدیث میں ارشاد ہے کہ جس نے ایسا کیا تو اس نے ہماری سنت کو پایا۔ مع۔ اگر کہا جاوے کہ استدلال سنت میں گزرا کہ آپ نے فرمایا کہ جو کوئی ذی الجرح کا چاند دیکھے اور قربانی کا ارادہ کرے۔ لفظ ارادہ خود عدم وجوب کی دلیل ہے۔ جواب دیا کہ ارادہ کے دو معنی آیا کرتے ہیں ایک تو تخییر یعنی خود اختیاری ہونا اور یہ وجوب لازمی کے منافی ہے اور دوم ارادہ بمعنی قصد جو کہ سہو کا ضد ہے۔ والمراد بالارادۃ فیما روی وادلہ اعلم ما هو صندا السہولاً التخییر۔ اور حدیث مروی میں ارادہ سے مراد قصد جو ضد سہو ہے۔ نہ تخییر واللہ تعالیٰ اعلم۔

ف پس یہ معنی ہو سکتے ہیں کہ جو شخص اس قربانی کا قصد کرے جو واجب ہے الخ۔ رہا قیاس مسافر کہ جیسے مسافر پر عتیرہ واجب نہیں اسی طرح مقیم پر قربانی واجب نہیں ہے تو یہ قیاس جائز نہیں ہے۔ والعتیرہ منسوخۃ وہی مثاکر تقاہنی واجب علی ما قبل۔ اور عتیرہ تو منسوخ ہے اور عتیرہ وہ بکری تھی جو رجب میں قربانی کی جاتی تھی جیسا کہ بیان کیا گیا ہے۔ **ف** ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نہ ذبح ہے اور نہ عتیرہ ہے۔ رواہ البخاری و مسلم والاربعة وغیرہم۔ ذبح وہ بچہ جو مادہ جانور سے سب سے پہلے پیدا ہوتا تھا اور اس کو نٹوں کے نام پر قربانی کیا کرتے تھے اور عتیرہ وہ کہ رجبیہ کہلاتا تھا یعنی رجب میں ذبح کرتے تھے۔ پھر واضح ہو کہ اگر تسلیم کیا جاوے کہ دلائل سنت ہی مرجح ہیں مگر بنظر احتیاط اس تقرب کو عمل میں لانا لازم ہے کہ سنت منکدہ بھی قریب الوجوب ہے اور اظہر یہ کہ امام محمد کا قول مثل ابو حنیفہ ہے۔ فانہ قال فی الآثار عن ابی حنیفہ عن حماد عن ابراہیم قال الاضحیۃ واجبت علی اہل الامصار ما ضالا الحاج۔ یعنی ابراہیم نخعی نے فرمایا کہ شہر والوں پر اضحیہ واجب ہے سوائے حاجیوں کے امام محمد نے کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں اور یہی ابو حنیفہ کا قول ہے۔ حضرت ابن عمر سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قربانی کی اور مسلمانوں نے آپ کے بعد قربانیاں لگیں اور اسی پر سنت جاری ہوئی ہے۔ رواہ ابن ماجہ وغیرہ۔ اور حدیث میں ہے کہ قربانی کے ہر مال کے عوض نیکیاں لکھی جاویں گی اور تفسیر الحج مترجم میں توضیح دانی ہے۔ والحمد للہ رب العالمین۔ اور یہ کلام آئندہ آتا ہے کہ وجوب کس طور پر ہے۔ وانما اختص الوجوب بالحریۃ لادھا

وظیفۃ مالیتہ لاتنادی الا بالملک والمالک هو الحرة۔ اور آزادی کے ساتھ وجوب قربانی کی خصوصیت اسی وجہ سے ہوئی کہ قربانی ایک وظیفہ مالی ہے جو بدون ملک کے ادا نہیں ہو سکتا اور مالک تو آزاد ہی ہوتا ہے۔

ف کیونکہ مملوک کسی چیز کا مالک نہیں ہوتا ہے پس یہ واجب لو کرنا اس کے اختیار سے خارج ہے۔ و با الا سلام لكونها قربانۃ۔ اور اسلام کے ساتھ خصوصیت اس وجہ سے ہوئی کہ قربانی ایک طاعت تقرب ہے۔

ف جو سوائے مسلمان کے کافر سے ممکن نہیں ہے کیونکہ کافر تو اللہ تعالیٰ کی توحید نہیں رکھتا پس اس کی طاعات اس کے اعتقاد کے موافق نتیجہ دیں گے اور وہ شیطانی شرک کا حصہ ہیں۔ وبالاقامة لما بيننا واليسا ما لما هو بيا من اشتراط السعة۔ اور مقیم ہونے کے ساتھ خصوصیت بدیں وجہ ہوئی جو ہم بیان کر چکے کہ مسافر کو اس کے اسباب مہیا کرنے میں مشقت ہے اور آسودگی کے ساتھ خصوصیت بوجہ اس حدیث کے ہوئی جو ہم نے روایت کی کہ آسودگی شرط ہے۔

ف کیونکہ حدیث میں وارد ہوا کہ جس کو وسعت ہو اور اس نے قربانی نہ کی تو ہمارے مصلیٰ سے قریب نہ ہو۔ پس بشرط آسودگی قربانی لازم کی گئی۔ ومقدارہ ما يجب به صدقة الفطر اور اس آسودگی کی مقدار وہ ہے جس کے ساتھ صدقہ الفطر واجب ہوتا ہے۔

ف اور وہ تو نگر می مراد نہیں کہ جس پر زکوٰۃ سنوٹ ہے۔ وقد امر في الصور۔ اور اس کا بیان کتاب الصوم کے آخر میں گزرا۔ ف یعنی نے لکھا یعنی مال مقدار دو سو درہم کے اس کے مکان مسکن و اثاثہ و لباس و خادم و ہتھیار سے فاضل ہو۔ اجناس میں ہے کہ دو سو درہم یا زائد تھا اور وقت اضحیہ سے پہلے اس نے صرف کیا یا تلف ہوا تو اس پر اضحیہ نہیں ہے اور اگر پہلے نہیں تھا پھر قبل ایام گزرنے قربانی کے اس نے فاضل پایا تو اس پر اضحیہ واجب ہے بالو علی الدقاق نے ذکر کیا کہ جس کے پاس مکانات و زمین ہیں تو ان کی قیمت نہیں دیکھی جائے گی بلکہ ان کی حالات دیکھی جاوے اور ابو عبد اللہ الزعفرانی وغیرہ نے کہا کہ قیمت دیکھی جاوے گی جیسے دیگر متاع میں ہے۔ دقاق نے لکھا کہ نانوائی کے پاس دو سو درہم قیمت کی کلڑیاں بروز اضحیٰ موجود ہیں تو اس پر قربانی واجب ہے اور اگر دو سو درہم قیمت کا مصحف مجید ہے پس اگر اس میں پڑھتا ہے تو اضحیہ نہیں ورنہ واجب ہے اور اگر پڑھ سکتا ہے لیکن سستی سے نہیں پڑھتا تو بھی اضحیہ نہیں ہے اور اگر کتب فقہ و شریعت ہوں تو ان میں بھی یہی اعتبار ہے کہ اگر اہل علم میں سے ہے تو اہل انتفاع لیتا ہے یا سستی کرتا ہے تو اس پر اضحیہ نہیں ہے ورنہ اضحیہ واجب ہے۔ الاجناس ملخصاً۔ اور اگر کتب طب و نجوم و ادب کی کتابیں ہوں تو دو سو درہم قیمت ہونے سے وہ مالدار ہے۔ مح۔ والوقت وهو يوم الاضحى لا نفهسا مختصه به و سنين مقدارها ان شاء الله تعالى۔ اور وجوب قربانی کا اختصاص وقت یعنی یوم اضحیٰ کے ساتھ اسی وجہ سے ہوا کہ قربانی اسی وقت کے ساتھ مختص ہے اور اس کی مقدار ہم ان شاء الله تعالیٰ بیان کریں گے۔

ف کہ ابتداء سے آخرا ایام تشریق تک ہے۔ وتجب عن نفسه لانه اصل في الوجوب عليه على ما بيننا وعن ولدا الصغیر لانه في معنی نفسه فيلحق به كما في صدقة الفطر اور قربانی اپنی ذات کی طرف سے اس واسطے واجب کہ موافق ہمارے بیان مذکورہ بالا کے معلوم ہوا کہ واجب ہونے میں وہ خود اصل ہے یعنی اصل تو نگر می کی قدرت اسی کو ہے اور اپنی اولاد و غیر بالغ کی طرف سے اس واسطے واجب ہے کہ یہ اولاد اس کی ذات کے معنی میں ہے تو اسی کے ساتھ ملحق کی جائے گی جیسے صدقہ الفطر میں ہوتا ہے۔

ف کہ صدقہ الفطر اس پر اپنی طرف سے اور اپنی اولاد و صغیر کی طرف سے واجب ہوتا ہے کیونکہ اصل صدقہ الفطر

میں وہ اس ہے جس پر اس کو ولایت و مؤنت ہے پس اصل خود ہے اور اسی طرح اس کی صغیر اولاد ہے بخلاف بالغ اولاد کے کہ اگر مؤنت و نفقہ اس کے ذمہ ہو تو بھی ولایت مالی فرزند بالغ پر نہیں رہتی ہے اور صغیر پر باقی ہے لہذا اضحیہ میں بھی اپنی ذات و اولاد صغار کی طرف سے واجب ہے۔ وھذا ما رواہ ابنہ الحسن عن ابی حنیفۃؒ۔ اور یہ حسن نے ابو حنیفہؒ سے روایت کی ہے۔ ف اور قدوریؒ نے اسی پر اعتماد کیا۔ و ما وی عنہ انہ لا یجب عن ولدک۔ اور ابو حنیفہؒ سے یہ بھی روایت آئی کہ اپنی اولاد صغیر کی طرف سے قربانی واجب نہیں ہے۔ وھو ظاہر الروایۃ۔ اور یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ بخلاف صدقۃ الفطر لان السید ہناک ما اس بموئذہ ویلی علیہ وھما موجودان فی الصغیر۔ بخلاف صدقۃ الفطر کے اس واسطے کہ صدقۃ الفطر میں واجب ہونے کا سبب وہ اس ہے جس کی مؤنت اٹھانا اور اس پر ولایت رکھنا ہو اور یہ دونوں باتیں صغیر اولاد میں موجود ہیں۔ ف کہ ان کا متولی بولایت پدری خود ہے اور ان کا نان نفقہ بھی اسی کے ذمہ ہے تو سبب صدقہ پورا موجود ہے پس ان کی طرف سے بھی صدقۃ الفطر اس پر واجب ہے پس صدقۃ الفطر میں فقرا کو پہنچانے سے اللہ تعالیٰ کی جناب میں تقرب ہوتا ہے۔ وھذا قریۃ محضۃ۔ اور یہ قربانی تو محض قربت ہے۔

ف کیونکہ خون بہانا اس میں تقرب ہے اور یہ بالکل جو اس قیاس سے باہر ہے۔ والاعل فی القربات ان لا تجب علی الغیر بسبب الغیر ولہذا لا تجب عن عبدک وان کان یجب عنہ صدقۃ الفطر۔ اور قربات محضہ میں اصل یہ ہے کہ آدمی پر دوسرے شخص کے سبب سے واجب نہ ہوں اور اسی وجہ سے وہ اپنے غلام کی طرف سے بالاجماع نہیں واجب ہوتی ہے اگرچہ صدقۃ الفطر اپنے غلام کی طرف سے واجب ہوا کرتا ہے۔

ف اور حدیث صحیح میں ہے کہ خون بہانے سے بڑھ کر کوئی تقرب کا کام ان دنوں میں اللہ تعالیٰ کے نزدیک نہیں ہے۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ لن بیننا اللہ لحو مہما لا دمار یا و لکن بیننا التقویٰ منکم الآیۃ۔ یعنی سہرگز نہیں ہو سکتا کہ اللہ تعالیٰ کو ان قربانیوں کا گوشت یا خون پہنچے۔ ولیکن اللہ تعالیٰ کی جناب میں تمہارا تقویٰ پہنچتا ہے الخ پس قربانی قربت محضہ ہے جو آدمی پر خود واجب ہوگی اور غیر کی طرف سے نہیں واجب ہوگی اگرچہ فرزند غیر بالغ ہو۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے اور قاضی خاں نے لکھا کہ اس پر فتویٰ ہے۔ م۔ م۔ ع۔ وان کان للصغیر مال۔ اور اگر صغیر اولاد کے پاس مال ہو۔

ف مثلاً اس نے اپنی نانی یا ماں کے ترکہ سے پایا ہو تو کیا اس کی طرف سے قربانی ہوگی یا نہیں۔ تو اس میں اختلاف ہے چنانچہ لکھا۔ یضامی عنہ ابوہ او وحبہ من مالہ عند ابی حنیفۃؒ و ابی یوسفؒ کہ ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک صغیر کے مال سے صغیر کا باپ قربانی کرے یا اگر باپ مر گیا ہو تو باپ کا وصی قربانی کرے ف کیونکہ وصی اس پر بھائی باپ کے بہتر کی کے تصرف مالی میں متولی ہے اور یہی انا مالک کا قول ہے ولیکن قربانی کے گوشت کو صدقہ نہیں کر سکتا۔ اس واسطے کہ اللہ تعالیٰ کے نام پر قربان کرنا و خون بہانا وہاں ہے رہا گوشت کو صدقہ کرنا تو یہ ایک خیرات نفل ہے اور صغیر ایسی خیرات کو برداشت نہیں کرتا پس یہ گوشت اسی صغیر کے کھانے میں صرف کیا جاوے اور جو زائد ہو اس کے عوض میں ایسی چیز لے لی جاوے جن سے باوجود بقائے عین کے صغیر راحت آرام پاوے مثلاً آرام کے لیے چارپائی وغیرہ جیسے قربانی کی کھال میں حکم ہے۔ کذافی التحفہ۔ ع۔ وقال محمد و زفر و الشافعی و احمد یعنی من مال نفسه لا من مال الصغیر۔ اور محمد و زفر و شافعی و احمد نے کہا کہ اپنے مال سے قربانی کرے نہ صغیر کے مال سے ف سے یعنی صغیر کے مال سے اس کے لیے قربانی کرنا جائز نہیں ہے اور اگر کرے تو اپنے مال سے قربانی کرے اور شاید امام محمد کے نزدیک صغیر بھی اہل بیت نہیں

رکھتا کہ اس پر جو بوب ہو حتیٰ کہ زکوٰۃ حق مالی نہیں واجب ہوتی ہے۔ فالخلاف فی هذا کالخلاف فی صدقة الفطر پس قربانی میں اختلاف مانند صدقة الفطر کے اختلاف کئے ہے۔

ف کہ اگر صغیر کے واسطے مال ہو تو امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک باپ یا وصی اس کے مال سے صدقة الفطر ادا کرے کیونکہ صدقة الفطر بمنزلہ نفقہ کے ہے اور نفقہ میں بالاتفاق یہ حکم ہے کہ اگر صغیر کے پاس مال ہو تو اس کا نفقہ اسی مال سے ہوگا۔ اور امام محمدؒ و زفرؒ کے نزدیک صدقة الفطر اس کے مال سے نہیں دیا جائے گا۔ پھر یہ بعض مشائخ کا قول ہے جنہوں نے اصحیہ کو صدقة الفطر پر محمول کیا۔ وقیل لا یجوز التضمین من مال الصغیر فی قولہ۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ مال صغیر سے قربانی کرنا بالاتفاق سب کے قول میں نہیں جائز ہے۔ لان القریۃ متاوی بالامراۃ۔ کیونکہ قربت واجبہ تو خون بہانے سے ادا ہو جائے گی۔ والصدقات بعداھا تلوع فلا یجوز ذلک من مال الصغیر۔ اور اس کے بعد گوشت صدقہ کرنا نفل خیرات ہے تو یہ مال صغیر سے نہیں جائز ہے۔ **ف** کیونکہ اس کے مال کی حفاظت واجب ہے اگر کہا جاوے کہ صدقہ کرنا ضرور نہیں بلکہ وہ صغیر کھانے میں صرف ہوگا۔ جواب یہ کہ آخر کو صدقہ میں صرف کرنا لایسے ہوگا۔ ولا یمکنہ ان یاکل کلاء۔ اور عادت کی راہ سے یہ ممکن نہیں کہ صغیر کل گوشت کھاسکے۔ **ف** اور دیر ہونے میں سڑ جائے گا۔ لیکن وارد ہوتا ہے کہ بچے ہوتے گوشت کو صرف کرنا لایسے ہے تو ضرور نہیں کہ وہ خیرات ہی کر دیا جاوے۔ بلکہ صغیر کی منفعت میں سوائے کھانے کے صرف کیا جاوے لہذا فرمایا۔ والاصح ان یضام من مالہ۔ اور اصح یہ کہ صغیر اپنے مال سے قربانی کرے۔ **ف** بذریعہ باپ یا وصی کے یعنی باپ یا وصی اس کے مال سے قربانی کرے۔ ویاکل منه ما امکنہ اور جہاں تک ممکن ہے صغیر اس میں سے کھاوے۔

ف خواہ تازہ یا نمکین بنا کر خشک کر کے رکھ لیا جاوے۔ ویبتاع بہا بقی ما ینتفع بعینہ اور ما بقی کے عوض ایسی چیز خریدی جاوے جس کے عین سے وہ نفع اٹھاوے۔ **ف** مراد یہ کہ اس کی ذات باقی رہے اور صغیر کو آرام پہنچے۔ جیسے صندوق و چادر پائی وغیرہ۔ اور یہ مطلب نہیں کہ عین شے کھالے۔ قدوریؒ نے شرح المختصر میں کہا کہ صحیح یہ کہ یوں کہا جاوے کہ صغیر مالدار ہے قربانی واجب ہے اور صدقہ نہ کیا جاوے بلکہ وہ کھاوے اور باقی کے عوض اس کو قابل منفعت چیزیں خرید کر دی جاویں جیسے مرد بالغ کو جائز ہے کہ قربانی کی کھال فروخت کرے۔ ع۔ اور حاصل یہ ہو کہ قربانی میں ادائے قربت صرف ذبح کرنے سے ادا ہو جاتی ہے اور اس کے بعد وہ گوشت و پوست اس کی ملکیت ہے جس نے قربانی کی پس جس طرح چاہے صرف کرے اور ظاہراً ہمارے نزدیک گوشت میں سے کچھ صدقہ کرنا واجب نہیں ہے اور اس میں علماء کے اقوال ہیں جن کو میں نے تفسیر سورۃ الحج میں بیان کیا ہے پھر جب صحیح یہ ہو کہ صغیر مالدار ہے قربانی واجب ہے تو اسی توجیہ سے کہ یہ بمنزلہ نفقہ کے چاری ہے ورنہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ آدمی پر کوئی چیز واجب نہیں ہوتی جب تک وہ بالغ نہ ہو حتیٰ کہ تمہارے نزدیک طفل الدار کے مال میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی ہے بنا بر روایت زکوٰۃ کے اور وہاں رجوع کرنا چاہیے۔ مثال فیہ۔ پھر واضح ہو کہ بعض احادیث صحیحہ میں وارد ہے کہ آدمی ایک قربانی تمام گھر کی طرف سے کر دیتا تھا۔ یعنی زمانہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم میں یہ ہوتا تھا۔ پس شائد یوں کہا جاوے کہ یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اجازت و علم پر دلیل نہیں کیونکہ شائد یہ اپنا فعل ہو اور شائد یوں کہا جاوے کہ وہ قربانی لیا

جانور ہوتا تھا جو چند آدمیوں کی طرف سے جائز ہے جیسے گائے واونٹ وغیرہ لیکن یہ تاویل ایسی روایت میں جاری نہ ہوگی جس میں بھڑی یا بکری موجود ہے علاوہ ازیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک بینڈھا اپنی طرف سے و اہل و عیال کی طرف سے قربانی کیا اور دوسرا بینڈھا اپنی تمام مسلمان امت کی طرف سے جس نے قربانی نہیں کی ہے۔ پس ہر ایک پر علیحدہ وجوب میں غور کیا گیا ہے اسی طرح اوائے قربانی میں بھی غور لازم ہے فتاویٰ فیہ۔ م۔ قال ویذبح عن کل واحد منہم شاة۔ قد روي نے لکھا کہ ان میں سے ہر ایک کی طرف سے ایک بکری ذبح کرے۔

ف یعنی اپنی طرف سے ایک بکری کی قربانی کرے اور اپنی ہر ایک اولاد صغیر کی طرف سے ایک ایک بکری علیحدہ ذبح کرے اگر قربانی کا جانور بکری یا بھڑی یا دنبہ ہو۔ اویدایح بقرة اویدایح عن سبعة یا گائے یا اونٹ کو سات آدمیوں کی طرف سے ذبح کرے۔

ف حتیٰ کہ اگر چہ اولاد صغیر ہوں تو اپنی وان کی طرف سے ایک گائے یا بھینس یا اونٹ ذبح کرنا کافی ہے اور یہ استحسان بدلیل حدیث ہے۔ والقیاس ان لایجوز الا عن واحد لان الامراقة واحداً وہی القربة۔ اور قیاس یہ تھا کہ گائے یا اونٹ سوائے ایک کے زیادہ کی طرف سے جائز نہ ہو اس واسطے کہ قربان کرنا خون بہانا تو اس میں ایک ہی واقع ہوگا اور قربت یہی ہے کہ خون بہاوے یعنی ذبح کرے۔ الا انا ترکناہ بالاثار۔ ولینکم ہم نے اس قیاس کو بوجہ اثر کے ترک کیا۔

ف کیونکہ جب اثر و حدیث موجود ہو تو قیاس متروک ہوتا ہے کیونکہ قیاس کی شرط یہ ہے کہ وہاں نص موجود نہ ہو اور یہاں قیاس متروک کیا گیا کہ اثر یعنی حدیث موجود ہے۔ وهو ما عن جابر رضی اللہ عنہ انہ قال مخرفاً مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم البقرة عن سبعة والبدانة عن سبعة۔ اور حدیث وہ روایت ہے جو حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ہم نے حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ میں گائے کو سات کی طرف سے اور اونٹ کو سات کی طرف سے قربانی کیا ہے۔

ف رواہ مسلم والاربعة۔ ت۔ ولا نص فی الشاة فبقی علی اصل القیاس۔ اور بکری کے حق میں کوئی نص وار نہیں ہوئی تو وہ اصل قیاس پر باقی رہی۔

ف کہ سوائے ایک کے زیادہ کی طرف سے نہیں جائز ہے۔ انزاسی نے کہا کہ اس پر اجماع ہے اور اس کی م نے کہا کہ نہیں۔ بلکہ امام مالکؒ و احمد و لیث و اوزاعی کے نزدیک ایک بکری ایک گھر والوں کی طرف سے جائز ہے۔ ع میں کہتا ہوں کہ یہی نقل صحیح ہے اور شیخ حافظ ابن کثیر نے اس میں روایات نقل کیں جن کو میں نے تفسیر میں ذکر کیا ہے اور استدلال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی قربانی کبش ایک از جانب اہل بیت اور کبش دوم از جانب امت ہے۔ کما فی الصحاح۔ اور جواب دیا گیا کہ شاید ہدیہ ثواب مراد ہے۔ لیکن وارو ہوتا ہے کہ یہ ظاہر سے پھیرنا بدون معارضہ نص ہے اور حدیث جابر رضی اللہ عنہ میں بھی تاویل ممکن ہے اگر کہا جائے کہ وہاں صلح مدیہ میں احرام سے باہر ہونے کے واسطے ہر ایک کی طرف سے قربانی لازم تھی۔ کہا جائے گا تو پھر شاید اس ضرورت کی وجہ سے خاص اجازت ہو کیونکہ احرام میں حرج شدید تھا اور بعض روایات میں اہل بیت کی طرف سے ایک بکری کی قربانی بھی وار ہے اور اجابت میں اپنے نفس کے ساتھ ہدیہ ثواب کے معنی نہیں۔ کیونکہ جس پر قربانی واجب ہے وہ خود شریک ہے پھر حدیث ابن عباس سے روایت ہے کہ ہم لوگ رسول اللہ صلی

اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے ایک سفر میں پس وہاں قربانی کا وقت آیا تو ہم لوگ ایک گائے میں سات آدمی اور ایک اونٹ میں دس آدمی شریک ہو گئے۔ رواہ احمد والنسائی وابن حبان والترمذی وقال حسن غریب۔ بیہقی نے کہا کہ حدیث جابر رضی اللہ عنہ جس میں اونٹ کے اندر سات کی شرکت مروی ہے صحیح ہے رواہ مسلم اور دس کی شرکت بحیث مردان و مسود رضی اللہ عنہما بھی مروی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ تزییح کی ضرورت نہیں۔ اس واسطے کہ محتمل ہے کہ یہ دو واقعہ ہوں۔ پھر یہاں یہ بھی اشکال ہے کہ سفر میں قربانی ہوتی ہے شائد کہ بطور زوجہ نہ ہو۔ اور واضح ہو کہ حدیث جابر رضی اللہ عنہ تو صریح ہے کہ صلح حدیبیہ میں احرام سے خارج ہونے کے لیے قربانی تھی اور حدیث ابن عباس اضحیہ کے واسطے ہے اور ہمارا کلام خاص اسی اضحیہ میں ہے۔ فافہم۔ م۔ پھر گائے یا اونٹ میں سات کی شرکت بمعنی انتہائی جواز ہے جو اس سے زیادہ کو مانع ہے۔ ویجوز عن خمسۃ او ستۃ او ثلثۃ ذکرہ محمد بن ابی الاصل۔ اور ہر ایک گائے یا اونٹ پانچ آدمیوں یا چھ آدمیوں یا تین آدمیوں کی طرف سے بھی جائز ہے اس کو امام محمد نے اصل میں ذکر کیا ہے۔

ف۔ یعنی سات سے کم جس قدر ہوں وہ بھی جائز ہے حتیٰ کہ ایک کی طرف سے جائز ہے۔ لانہ لما جاز عن سبعة فعن من دونہم ادنی۔ اس واسطے کہ جب سات کی طرف سے یہ جانور جائز ہے تو سات سے کم کی طرف سے بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا۔ ولایجوز من ثمانیۃ اخذنا بالقیاس مما لانص فیہ۔ اور آٹھ آدمیوں کی طرف سے گائے یا اونٹ نہیں جائز ہے کیونکہ جہاں نص نہیں ہے وہاں قیاس لیا گیا ہے۔

ف۔ اور یہی عامہ علماء کا قول ہے۔ اور اونٹ میں دس آدمیوں کی شرکت جس حدیث میں وارو ہے اس سے یہ مراد لی گئی کہ اس کے گوشت میں دس شریک ہو گئے۔ لیکن مترجم کے نزدیک تاویل بعید ہے۔ وکذا اذا کان نصیب احدہما اقل من السبع لایجوز عن الكل لا لغداہ و وصف القربانۃ فی البعض کما سنبینہ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور اسی طرح اگر شریک میں ایک کا حصہ ساتویں سے کم ہو تو کل کی طرف سے قربانی جائز نہیں ہو گی۔ اس واسطے کہ تقرب اس کے بعض جنو سے نداؤد ہوا تو کل سے نداؤد ہوا چنانچہ عنقریب انشاء اللہ تعالیٰ ہم اس کو بیان کریں گے۔

ف۔ پس اگر ایک شخص مرا اور اس نے بیٹا و زوجہ چھوڑی اور ایک گائے چھوڑی پس ان دونوں وارثوں نے اس کو قربانی کیا تو قربانی نہ ہوگی اس واسطے کہ اس گائے میں سے زوجہ کا حصہ صرف آٹھواں ہے پس یہ گائے صرف کھانے کا ذبیحہ ہو جائے گی پھر اگر ساتویں حصہ سے کم شرکت نہ ہو تو بھی قربانی بھی ہوگی کہ سب کی نیت قربانی ہو اور اگر کسی نے گوشت کی نیت سے ذبیحہ چاہا تو سب کی طرف قربانی جائز ہے جب کہ سب قربانی کی نیت کریں۔ اور اگر ایک نے قربانی کی نیت کی اور دوسرے نے احرام میں شکار کا جہانہ دینے کی نیت کی اور تیسرے نے حج و عمرہ جمع کرنے کی متعہ کی قربانی کی نیت کی تو قیاس مقتضی ہے کہ جواز نہ ہو لیکن استحساناً جائز ہے کیونکہ سب نے اللہ تعالیٰ کی جناب میں تقرب کی نیت کی ہے۔ مخرج الطحاوی۔ ع۔ بالجملہ بکری ایک سے زیادہ اور گائے و اونٹ سات سے زیادہ یا ساتویں حصہ سے کم شریک سے نہیں جائز ہے۔ وقال مالک تجوز عن اہل بیت واحدان کا نوا اکثر من سبعة۔ اور امام مالک نے کہا کہ ایک گھروالوں کی طرف سے جائز ہے اگرچہ سات سے زیادہ ہوں۔ ولا تجوز عن اہل بئیین وان کا نوا اقل منہا۔ اور دو گھروالوں کی طرف سے نہیں جائز ہے اگرچہ ملا کر سات سے کم ہوں۔

ف۔ اگرچہ اضحیہ بکری ہو بدلیل حدیث عبداللہ بن ہشام رضی اللہ عنہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک

بکری کو اپنے جمیع اہل بیت کی طرف سے قربانی کرتے تھے۔ رواہ الحاكم وصحیحہ - ع۔ لیکن بخاری نے عبد اللہ بن ہشام کا یہ فعل روایت کیا ہے۔ اور مخنف بن سلیم نے کہا کہ میں حضرت ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما کے جوار میں تھا۔ پس یہ حضرات اس خوف سے قربانی نہیں کرتے تھے کہ لوگ ان کی اقتدار کریں گے یعنی بطور وجوب کے یہ فعل جاری ہو جائے گا۔ ابو ایوب رضی اللہ عنہ نے کہا کہ زمانہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں آدمی اپنی طرف سے اور اپنے گھر والوں کی طرف سے ایک بکری قربانی کرتا تھا۔ پھر جب ان لوگوں کی طرف نوبت پہنچی تو یہ حال ہو گیا جیسے تم دیکھتے ہو۔ رواہ الترمذی۔ وقال صحیح۔ ابن کثیر رحمہ۔ لقولہ علیہ السلام علی کل اهل بیت فی کل عام اذحیاء وعتیرۃ۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہر گھرانے والوں پر ہر سال میں اضحیہ وعتیرہ ہے۔

ف اور تم جانتے ہو کہ عتیرہ کیا چیز ہے عتیرہ وہی قربانی ہے جس کو لوگ حبیبہ کہتے ہیں۔ یہ حدیث مخنف بن سلیم نے خطبہ عرفات میں روایت کی۔ رواہ احمد و ابو داؤد و الترمذی و النسائی و ابن ماجہ و ابن ابی شیبہ و غیر ہم۔ وقال الترمذی اسناد حسن اور عبد الرزاق کی روایت میں ہے کہ ہر گھر والوں پر یہ امر ہے کہ رجب میں ایک بکری ذبح کریں اور ہر قربانی پر ایک بکری ذبح کریں۔ رواہ الطبرانی۔ یعنی ہم نے جزم کر لیا کہ اسناد ضعیف ہے حالانکہ یہ انصاف سے بعید ہے کہ یہاں دوسروں کے اصول پر تضعیف کی جاوے حالانکہ اصول حبیبہ پر اسناد ثابت ہے۔ قلنا المراد بہ واللہ اهل قبیلہ اهل البیت لان الیسار لہ۔ ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ اس کلام سے واللہ اعلم مراد یہ ہے اہل بیت کی قیمت پر اس واسطے کہ تو نگرہی اسی کو حاصل ہے۔

ف خلاصہ جواب یہ کہ آپ نے ہر اہل بیت پر قربانی لازم کی تو اہل بیت میں سب مجموعہ ہے پس جو شخص اس گھر کا سردار ہے جو ان کے نفقات دیتا اور پرورش کا انتظام کرتا ہے وہ مراد ہے تو معنی یہ ہو گئے ہر گھر کے قیمت پر قربانی واجب ہے پس تو نگرہی پر قربانی لازم ہوئی اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ سب کی طرف سے ایک قربانی کافی ہو یؤبدہ ما یروسی علی کل مسکوفی عامہ احتیاطاً وعتیرۃ۔ اس تاویل کی مؤید یہ روایت ہے کہ ہر مسلمان پر ہر سال میں اضحیہ وعتیرہ واجب ہے۔

ف لیکن یہ روایت غریب ہے نہیں ملی۔ میں کہتا ہوں کہ تاویل مذکور حضرت ابو ایوب رضی اللہ عنہ کی حدیث سے مخالف ہے بلکہ وہ امام مالک کے واسطے صریح حجت ہے اور وہاں یہ تاویل کہ سب کو ثواب دینا مقصود ہے۔ ٹھیک نہیں کیونکہ یہ امر ہر وقت میں مستحب ہے تو انکار ابو ایوب رضی اللہ عنہ کے کچھ معنی نہ ہوتے علاوہ اس کے جب قربانی کرنے والے پر قربانی واجب ہے تو اس میں دوسروں کا شریک کرنا بے معنی ہے جیسے کوئی شخص نماز فرائض کے ثواب میں غیر کی شرکت کرے۔ علاوہ بریں ظاہر حدیث کو تاویل کرنا قیاس کے واسطے جب کہ جہاں نہیں ہے جائز نہیں اور کیونکہ حالانکہ بدنہ میں سات کی شرکت میں بھی ایسی تاویل ہو سکتی ہے پس مسند اللہ اعلم۔ اشکال رکھتا ہے غیر از نیکہ احتیاط اسی میں ہے جو اختیار کیا فتکر فیہ۔ م۔ ولو کانت البدانۃ بین اثنتین نصفین یجوز فی الاصح اور اگر ایک بدنہ دو شخصوں میں مشترک ہو تو اصح قول میں جائز ہے۔

ف یعنی صورت مسند یہ کہ ایک بدنہ دو آدمیوں میں نصفاً نصف مشترک ہے اور دونوں نے اس کو قربانی کیا تو بعض علماء نے زعم کیا کہ ہر ایک کے حصہ میں ساڑھے تین سہام ہوتے ہیں نصف سہم اس قابل نہیں کہ قربانی ہو تو باقی بھی قربانی نہ ہو پس نہیں جائز ہے اور دوسروں نے فرمایا کہ جائز ہے اور مصنف نے کہا کہ یہی

اصح ہے اور اسی کو صدر شہید نے بھی اختیار کیا ہے۔ لانا لما جاز ثلثۃ الاسباع جاز نصف السبع
بتعالیٰ۔ اس واسطے کہ سات میں سے تین سہام جب جائز ہوئے تو ساتویں کا اودھ حصہ بھی ان تینوں کے تابع ہو کر جائز ہو گیا۔
ف خلاصہ یہ کہ نصف حصہ اگر تنہا ہو تو البتہ اس سے قربانی ادا نہ ہو گی اور یہاں تو ساڑھے تین حصہ ہیں تو جب تین
حصہ قربانی کے لیے کافی ہیں تو یہ نصف ان کے تابع ہے پس قربانی جائز ہے۔ اور محضی نہیں کہ جس نے پورا بدنہ قربانی کیا
تو اس کی قربانی ادا ہونے کے لیے ہر ساتویں حصہ کا اعتبار نہیں ہوتا حتیٰ کہ سات قربانیاں ہو جاویں بلکہ اصل نظریہ
کہ ساتویں حصہ سے کم نہ ہو پس اگر ساتویں حصہ کا شریک ہو تو جائز ہے پھر عجیب کہ آدھے کے شریک میں تامل ہو
بلکہ بلا خلاف جائز ہونا چاہیے ہے بالجملہ ساتویں حصہ تک شرکت جائز ہے تو سات شریک ہو سکتے ہیں
واذا جازنا علی الشراکتہ۔ اور جب شرکت پر قربانی جائز ہوئی۔

ف مثلاً ساتویں حصہ سے کوئی کم نہیں ہے اور سب کی نیت قربانی یا تقرب ہے پس قربانی کا جواز
ہو گیا تو گوشت ان سب میں حصہ رسد مشترک ہے۔ فقسمۃ اللحم بالوزن لانا موزون۔
تو گوشت کا بٹوارہ بذریعہ وزن ہے اس واسطے کہ گوشت وزنی چیزوں میں سے ہے۔

ف تو وزن سے بانٹ دیا جاوے۔ ولو اقسما جزا قالایموزن۔ اور اگر شریکوں نے اٹکل سے
گوشت بانٹا تو نہیں جائز ہے۔ ف کیونکہ گوشت ایک جنس ہے اور مقدار کی چیز ہے پس بٹوارہ کے مبادلہ
میں سوائے برابری کے کمی بیشی نہیں جائز ہے۔ الا اذا کان معہ شیئی من الکاوع والجلد۔ لیکن اگر اس
کے ساتھ میں پائے یا کھال میں سے کچھ ہو ف تو جواز ہو جائے گا کیونکہ یہ غیر جنس ہے۔ مثلاً ایک کے
پاس ڈھائی سیر گوشت ہے اور دوسرے کے پاس دو سیر گوشت مع ایک پایہ کے ہے تو جواز اس طرح ہے
کہ اس کے دو سیر گوشت کے مقابلہ میں دوسرے کے گوشت میں سے برابر دو سیر ہے اور باقی آدھ سیر
گوشت کے مقابلہ میں اس کے پاس ایک پاؤ ہے اور چونکہ گوشت و پایہ دو جنس ہیں تو ان میں کچھ مساوات کا اعتبار
نہیں بلکہ ہر طرح جائز ہے۔ م۔ اعتباراً بالبیع۔ بقیاس بیع کے۔

ف جیسے گوشت کو بیع گوشت کے فروخت کیا تو سوائے برابری کے نہیں جائز ہے اور اگر ایک میں پایہ وغیرہ
کوئی غیر جنس ہو اور دوسرے میں گوشت زیادہ ہو تو زیادتی اسی پایہ وغیرہ کے مقابلہ میں قرار دے کر بیع جائز ہو گی اسی طرح
بٹوارہ میں بھی مبادلہ کے معنی ہیں پس اگر ان میں باہم کمی بیشی ہو مگر ساتھ میں پایہ یا کھال سے کچھ موجود ہے تو زیادتی اس کے
مقابلہ میں قرار دی جائے گی اور بٹوارہ جائز ہے۔ م۔ ولو اشتراک بقدرۃ یومیدان یضعی یہا عن نفسه
ثم اشتراک فیہا ستہ معہ جاز استحصاناً اور اگر ایک شخص نے ایک گائے خریدی کہ اپنے
طرف سے اس کی قربانی کرنے کی نیت رکھتا ہے پھر اپنے ساتھ اس میں چھ آدمیوں کی شرکت کر لی تو استحصاناً جائز
ف یعنی تو نگر نے اپنی قربانی کے واسطے گائے خریدی پھر اس نے چھ آدمیوں کو برابر حصہ کا شریک کر لیا
اور سب کی نیت قربانی ہے تو یہ قربانی ساتوں کی طرف سے جائز ہو گی اور یہ استحصان ہے۔ وفي القیاس لا
یموزن وهو قول نافر لانا اعداھا للقریۃ فیمنع عن بیعھا تمولا۔ اور قیاس میں یہ نہیں جائز
ہے اور یہی زفر کا قول ہے اس واسطے کہ اس شخص نے اس گائے کو تقرب کے واسطے مہیا کیا تو قول کی عرض سے اس
کو فروخت کرنے سے منع کیا جائے گا۔ والاشتراك هذا صفتہ اور شریک کر لینے کی یہی صفت ہے۔

ف کہ اس سے مال لے کر چھ حصہ فروخت کر دیئے پس نہیں جائز بلکہ ممنوع ہے۔ وجہ الاستحسان انہ قد یجد بقوۃ سمینۃ یشتر یہا ولا یظفر بالشراکاء وقت البیع وانما یطلبہ بعد الا۔ استحسان یہ ہے کہ آدمی جس کی نیت قربانی ہے کبھی موٹی تازی گائے پاتا ہے جس کو خرید لیتا ہے اور خرید کے وقت طریقوں کو نہیں پاتا ہے، پھر اس کے بعد شراکاء کو ڈھونڈھتا ہے۔ ف اور اگر پہلے سے شراکاء کی تلاش شرط ہو تو بسا اوقات اس کو قربانی کے لیے محمد جانو نہیں ملے گا اور اس میں جرح ظاہر ہے۔ فکان الحایہ ماسۃ الیاء فجوزنا لہ دفعاً للخرج۔ پس اس کی حاجت پیش آئی کہ بعد خرید کے شراکاء تلاش کرنا جائز ہو تو ہم نے اس کو استحساناً جائز جانا تاکہ جرح دفع ہو۔

ف کیونکہ حرج اللہ تعالیٰ نے دور کیا ہے تو جس حکم میں حرج پیش آوے ضرور وہ شرعی حکم نہ ہوگا تو ہم نے جانا کہ منع نہیں ہے۔ وقد امکن۔ حالانکہ حرج دور کرنا یہاں ممکن ہے۔

ف کہ بعد خرید کے شرکت کر لے تو عمدہ گائے بھی مل جاوے اور تنہا اس پر پوری قیمت کا بار نہ ہو۔ لان بالشراکاء للتضحیۃ لا یمنع البیع۔ کیونکہ قربانی کے لیے خریدنے کی وجہ سے بیع ممتنع نہیں ہو جاتی ہے۔

ف حتی کہ فروخت کر کے دوسرا خرید لے تو جائز ہے اور یہی امام مالک و شافعی و احمد کا قول ہے۔ ع۔ بلکہ اس میں ایک نص وارد ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک صحابی کو اضغیہ خریدنے کا وکیل کیا تھا اور انہوں نے خرید کر نفع پر فروخت کر کے پھر دوسرا خریدنا چنانچہ کتاب الوکالت میں مصرح گزرا ہے۔ م۔ قدوری نے کہا کہ یہ جو امام محمد نے بعد خرید کے اضغیہ میں اشتراک ذکر کیا یہ محمول ہے کہ حکم مذکور تو نگر کی صورت میں ہے۔ والاحسن ان یفعل ذلک قبل الشراء لیکون ایعدا عن الخلاف وعن ہوسماتۃ الرجوع فی القرابتہ۔ اور احسن یہ ہے کہ خرید سے پہلے شرکت کرنے تاکہ اختلاف سے دور ہو اور ظاہری صورت قربت سے رجوع کرنے سے دور ہو۔

ف کیونکہ ظاہر صورت میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس نے قربت کی نیت کر کے چھ حصہ سے رجوع کر لیا۔ اور یہ مکروہ ہے۔ اگرچہ درحقیقت اس نے رجوع نہیں کیا بلکہ جس قدر نیت تھی اسی قدر باقی رکھا ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ اگر درحقیقت خرید کے وقت اس کی نیت ہو کہ اس کو بالکل اپنی طرف سے قربانی کرے۔ یا مطلق اس کی قربانی کی نیت ہو تو بنظر دلیل مذکور اس کو شریک کرنا روا نہ ہوگا۔ اور شاید امام ابو حنیفہ سے کراہت کی روایت اسی پر محمول ہے چنانچہ لکھا۔ وعن ابی حنیفۃؒ انہ یکرہ الاشتراک بعد الشراء لما بینا۔ اور امام ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ بعد خرید کے شریک کرنا مکروہ ہے بدلیل مذکورہ بالا۔ ف یعنی جس چیز کو اس نے قربت کے واسطے ہبیا کیا تھا اس سے رجوع کرنا مکروہ ہے۔ مترجم کے نزدیک یہ اسی صورت میں محمول ہے کہ درحقیقت اس نے کل اپنی ہی طرف سے نیت کی ہو یا مطلق ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ قال ولیس علی المسافر والفقیر اضحیۃ لما بینا۔ اور مسافر و فقیر پر اضحیہ نہیں ہے بدلیل مذکورہ بالا۔

ف کہ قربانی واجب ہونے کے واسطے وسعت شرط ہے جو فقیر کو حاصل نہیں ہے اور اس کے واسطے اسباب ضروری ہیں جن کا ہبیا کرنا مسافر پر دشوار ہے۔ اگر کہا جاوے کہ جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث جس میں گائے میں اور اونٹ میں سات کی شرکت مذکور ہے سفر میں واقع ہوئی جو اب ہو سکتا ہے کہ وہ حدیبیہ میں احرام عمرہ سے حلال ہونے کی ضرورت سے تھا اور وضغیہ کی قربانی نہیں تھی۔ لیکن اعتراض وارد ہوگا کہ اول تو احرام سے حلال ہونے میں شائد سات ہی کی شرکت ہو پس زیادتی قربانی کی شرکت میں منع ہونے کی وجہ نہیں ہے

دوم حدیث ابن عباسؓ میں اضحیہ کا آنا مسافرت میں ہے اور اس میں دس آدمیوں کی شرکت اونٹ میں مذکور ہے۔ اور جواب ہو سکتا ہے کہ یہ بطور وجوب نہیں بلکہ نفل تھی۔ اور امام شافعیؒ وغیرہ جن علماء نے قربانی کو سنت کہا ان کے نزدیک سیاق حدیث میں معمولی قربانی کی آمد ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ و ابو بکر و عمر کا نالا یضحیان اذا کانہما سفین اور ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما صحب مسافر ہوتے تو قربانی نہیں کرتے تھے۔

ف۔ یہ روایت غریب نہیں مٹی ہے جیسے قولہ وعن علی رضی اللہ عنہ علی المسافر جمعہ ولا اضحیۃ اور حضرت علیؓ نے روایت ہے کہ مسافر پر جمعہ نہیں اور نہ اضحیہ ہے۔

ف۔ غریب ہے نہیں پائی گئی۔ ہاں مخنف بن سلیم رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ میں حضرت ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما کے جوار میں رہتا تھا پس یہ دونوں امام نجوف اس کے کہ لوگ ان کی تقصید کریں گے قربانی نہیں کرتے تھے۔ اس روایت میں مسافر ہونے کی قید نہیں بلکہ عدم وجوب کا بیان ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ بیان وقت اضحیہ قال وقت الاضحیۃ یداخل بطلوع الفجر من یوم النحر۔ قربانی کا وقت تو دسویں ذی الحجہ کے طلوع فجر ہی سے شروع ہو جاتا ہے۔ ف۔ حتی کہ گاؤں میں طلوع کے بعد ہی قربانی جائز ہے۔ الا انہ لا یجوز لاهل الامصار الذی یصلی الامام العید۔ لیکن شہر والوں کے واسطے قربانی کرنا جائز نہیں ہے۔ یہاں تک کہ امام المسلمین عید کی نماز سے فارغ ہو۔ ف۔ عزیزیکہ جہاں عید کی نماز و جو با ہو تی ہے وہاں نماز کے بعد ذبح کریں۔ فاما اهل السواد فیذبحون بعد الفجر۔ اور اہل سواد یعنی دیہاتوں والے بعد طلوع فجر کی قربانی کر لیں۔ والاصل فیہ قولہ علیہ السلام من ذبح قبل الصلوۃ فلیعد ذبیحۃ ومن ذبح بعد الصلوۃ فقد تسکک واصاب سنة المسلمین۔ اور اصل اس باب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث شریف ہے کہ جس نے نماز سے پہلے ذبح کیا تو وہ اپنا ذبیحہ دوہرا کرے یعنی دوسرا جانور ذبح کرے اور جس نے بعد نماز کے ذبح کیا تو اس کا ذبیحہ پورا ہوا۔ اور اس نے مسلمانوں کی سنت پائی۔

ف۔ برابر بن عازب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ میرے ماموں ابو بردہ بن نیاز رضی اللہ عنہ نے نماز سے پہلے قربانی کر دی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ گوشت کی بکری ہے پس ابو بردہ نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میرے پاس سنہ تو موجود نہیں مگر معز کا ہڈی ہے جو سنہ سے اچھا ہے تو فرمایا کہ اس کی قربانی کر دے اور سوائے تیرے پھر کسی کو ہاتھ نہ ہوگا پھر فرمایا کہ جس نے نماز سے پہلے قربانی کی تو اس نے اپنے کھانے کے لیے قربانی کی اور جس نے بعد نماز کے قربانی کی تو اس کی قربانی پسلی ہوئی اور اس نے مسلمانوں کی سنت پائی۔ رواہ البخاری و مسلم۔ وقال علیہ السلام ان اول تسکنا فی هذا الیوم الصلوۃ ثم الاضحیۃ۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ آج کے روز پہلا اول تک یعنی عبادت نماز ہے پھر قربانی ہے۔

ف۔ یہ حدیث سابق میں جزیو ہے باین عبارت کہ ان اول ما نبداء بہ فی یومنا ہذا ان نصلی ثم نرجع فلنحرم۔ یعنی آج کے روز سب سے پہلا جو کام طاعت ہم شروع کرتے ہیں یہ ہے کہ نماز پڑھتے ہیں پھر واپس ہو کر قربانی کرتے ہیں۔ علی مافی الصحیحین اور جناب بن سفیان البجلیؒ سے روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ عید اضحیٰ کی نماز پڑھی پھر آپ واپس ہوئے تو آپ نے گوشت و ذبائح پائے تو پہچانا کہ یہ نماز سے پہلے ذبح کیے گئے ہیں پس فرمایا کہ جس نے نماز سے پہلے ذبح کیا وہ بجائے اس کے دوسرا ذبح کرے اور جس نے نہیں

ذبح کیا یہاں تک کہ نماز پڑھے تو وہ اللہ تعالیٰ نے نام پر ذبح کرے۔ رواہ البخاری و مسلم وغیرہما۔ پس معلوم ہوا کہ قربانی کے واسطے نماز شرط ہے۔ غیب ان ہذا الشراط فی حق من علیہ الصلوٰۃ وهو المصری دون اهل السواد۔ صرف اتنی بات ہے کہ یہ شرط ایسے شخص کے حق میں ہوگی جس پر نماز واجب ہے اور وہ شہری مسلم ہے موائے اہل سواد کے۔

ف یعنی گاؤں والوں پر چونکہ نماز نہیں تو ان کے واسطے یہ شرط بھی نہیں ہے۔ ولان التاخییر للاحتمال الشاغل بہ عن الصلوٰۃ۔ اور اس دلیل قیاسی سے کہ تاخییر لوجہ احتمال الشاغل ذبح کے نماز سے ہے۔

ف یعنی قربانی کو نماز سے تاخیر کرنے کا حکم اس واسطے ہوا کہ شاید ایسا نہ ہو کہ ذبح کے شغل میں پھنس کر نماز سے غافل ہو جاوے۔ حالانکہ اس پر نماز واجب ہے۔ ولا معنی للتاخییر فی حق القروی ولا صلوٰۃ علیہ اور دیہاتی کے حق میں تاخیر کے کچھ معنی نہیں حالانکہ اس پر نماز نہیں ہے۔

ف یعنی اس نماز کے واسطے سلطان و نائب وغیرہ شرط ہیں۔ اور دیہات میں ان کا وجود نہیں تو نماز بھی نہیں پس قربانی میں مشغول ہونے سے کچھ خطر نہیں ہے۔ بالجملہ حدیث برابر بن عازب و جندب بن سفیان رضی اللہ عنہما میں قبل نماز کے ممانعت ہے اور بعد نماز کے مطلقاً اجازت ہے خواہ امام المسلمین نے قربانی کی ہو یا نہ کی ہو۔ وما روینا لا حجة علی مالک و الشافعی فی نفی الجواز بعد الصلوٰۃ قبل نحر الامام۔ اور جو حدیث ہم نے روایت کی وہ امام مالک و شافعی پر اس قول میں حجت ہے کہ بعد نماز کے بھی امام کی قربانی کرنے سے پہلے نہیں جائز ہے۔

ف یعنی منقول ہے کہ امام مالک و شافعی کے نزدیک اگر نماز ہو گئی پھر امام المسلمین نے قربانی کرنے سے پہلے کسی نے قربانی کی تو بھی نہیں جائز ہے بلکہ پہلے امام ذبح کر لے تب دوسرے لوگ قربانی کریں۔ یعنی نے لکھا کہ امام شافعی کا یہ مذہب نہیں ہے بلکہ یہ شرط ہے کہ امام خطبۃ العید سے فارغ ہو جاوے۔ ابن حزم نے محلی میں کہا کہ خطبہ سے فراغت ہونے سے پہلے قربانی سے امام شافعی کا منع کرنا بے معنی ہے، اس واسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قربانی کے لیے اس کے ساتھ وقت محدود نہیں کیا۔ انتہی۔ مترجم کہتا ہے کہ امام شافعی نے خطبہ کو نماز میں شامل کیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز سے پہلے منع کیا ہے اور حدیث میں وارد ہوا کہ خطبہ نماز سے ہے پس ابن حزم سے عجیب ہے کہ ظاہر حدیث کے موافق خطبہ کو نماز اعتبار نہ کر کے قربانی جائز سمجھے اور شاید کہ تخریج شافعی سمجھ میں نہیں آئی واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اور امام مالک نے البتہ یہ شرط لگائی کہ پہلے امام قربانی سے فارغ ہو تب لوگوں کی قربانی جائز ہے اور شاید استدلال بحدیث جابر رضی اللہ عنہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ میں ہم کو عید الاضحیٰ کی نماز پڑھائی پس کچھ لوگوں نے تقدم کر کے قربانی کر دی اور گمان کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم قربانی کر چکے ہیں۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہر ایسے شخص کو جس نے آپ سے پہلے قربانی کر لی تھی حکم کیا کہ دوبارہ قربانی کر لے اور قربانی نہ کیا کریں یہاں تک کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم قربانی کریں۔ رواہ مسلم و احمد و الطحاوی۔ اور جواب یہ ہے کہ حدیث برابر رضی اللہ عنہما حدیث جندب و انس وغیرہم رضی اللہ عنہم صریح ہیں کہ اپنی قربانی کرنے پر متوقف نہیں رکھا۔ بلکہ نماز کے بعد اجازت دی بلکہ راہ میں حکم دیا کہ جس نے نماز پڑھ لی وہ قربانی کرے پس لامحالہ حدیث جابر رضی اللہ عنہما میں دو طرح کلام کیا جاوے۔ اول آنکہ جابر رضی اللہ عنہما کی مراد یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ میں ہم کو عید الاضحیٰ کی نماز پڑھائی اور آپ کی نماز سے پہلے یہ واقعہ ہوا تھا کہ کچھ لوگوں نے نماز سے مقدم قربانی کر دی اس گمان سے کہ شاید آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم قربانی کر چکے ہیں تو آپ نے ان کو اعادہ کا حکم فرمایا اور یہ حکم دے دیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی قربانی سے پہلے قربانی نہ کریں یعنی قبل نماز کے

قربانی نہ کریں پس نماز سے فراغت کی جگہ آپ کا قربانی کرنا قائم کیا کیونکہ نماز آپ کی قربانی کا سبب تھا گو یا یوں کہا کہ جب تک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز سے فارغ نہ ہوں تب تک قربانی نہ کریں۔ فعلی ہذا روایات برار رضی اللہ عنہ سے موافقت ہے۔ دوم یہ کہ شاید اس مرتبہ کسی خاص سبب سے یہ حکم فرمایا ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قربانی کے بعد قربانیاں کریں تو اس واقعہ کے واسطے معلوم نہیں ہے اور معارضہ نہیں ہے اور اگر لامحالہ معارضہ مانا جاوے تو حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے احادیث برار و جندب و انس رضی اللہ عنہم اقویٰ واضح ہیں پس انہیں کو بہر حال تقدیم ہوگی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ (فروع) اگر کسی شہر میں نماز عید اس وجہ سے نہیں ہوئی کہ وہاں طرانی وقت نہ پھیل گیا ہے یا شہر پر اہل فساد غالب ہیں یا وہاں سلطان یا اس کا نائب نہیں ہے تو شہر والے بعد زوال کے ذبح کریں نہ اس سے پہلے اس واسطے کہ زوال سے پہلے نماز کی امید قائم تھی۔ الدرابتہ۔ اگر کسی شہر میں فتور واقع ہوا کہ اس میں کوئی مسلمان والی نہیں ہو لوگوں کو عید کی نماز پڑھاوے۔ پس یہاں کسی نے طلوع فجر کے بعد ہی ذبح کر دیا تو جائز ہے اور یہی قول مختار ہے اس واسطے کہ شہر مذکور اس حکم میں مثل سواد کے ہو گیا۔ اولوالجیبہ اگر دوسویں تاریخ کسی وجہ سے سہوا یا عمدًا نماز ترک کی گئی تو بعد زوال کے ان کو آج بھی قربانی کرنا جائز ہے۔ پھر اگر دوسرے روز نماز کو نکلا اور لوگوں نے اس سے پہلے قربانی کر دی تو جائز ہے اگرچہ وہ نماز سے فارغ نہ ہوا ہو۔ کیونکہ اول روز زوال سے وقت مسنون نکل گیا تو دوسرے روز نماز بطور قضا ہے پس قربانی کے حق میں اس کا اثر ظاہر نہیں ہوگا۔ الفتاویٰ الکبریٰ۔ اگر امام نے نماز عید بغیر وضو پڑھی اور اس کو معلوم نہ ہوا یہاں تک کہ لوگوں نے قربانیاں کر دیں تو ان کی قربانیاں جائز ہیں اور جب امام کو معلوم ہوا اور اس نے لوگوں میں اعادہ نماز کے لیے منادی کی پس جس نے نذر سے پہلے ذبح کیا تو جائز ہے اور بعد نذر کے آگاہ ہو کر ذبح نہیں جائز ہے اور بعد زوال کے جائز ہے کیونکہ اعادہ کا وقت نکل گیا۔ الذخیرہ وقاضی خان۔ شد المعتبر فی ذلک مکان الاضحیۃ حتی لو کانت فی السواد والمضحی فی المصر یجوز کما التیق الفجر ولو کان علی العکس لایجوز الا بعد الصلوۃ۔ پھر قربانی کرنے میں وہ جگہ معتبر ہے جہاں وہ جانور ہو جس کو قربانی کریں گے۔ حتیٰ کہ اگر وہ سواد میں ہو اور قربانی کرنے والا شہر میں ہو تو طلوع فجر کے بعد ہی قربانی جائز ہے اور اگر اس کے برعکس ہو تو نہیں جائز مگر بعد نماز کے وقت کرنی چاہئے۔ مختصر میں لکھا کہ اگر دیہاتی آدمی جو دیہہ میں ساکن ہے وہ نماز بقر عید کے واسطے شہر میں آیا اور اپنے لوگوں سے کہتا آیا کہ میری طرف سے قربانی کر دیجو تو بعد طلوع فجر کے وہ لوگ قربانی کر سکتے ہیں اور اگر شہر میں رہتا ہو وہ سفر کو چلا یا گاؤں کو چلا اور اپنے لوگوں سے کہہ گیا کہ میری طرف سے قربانی کیجیو تو یہ لوگ بعد طلوع فجر وہم کے قربانی نہیں کر سکتے یہاں تک کہ نماز ہو جاوے اگر قربانی کرنے والا اپنے شہر سے چلا اور قربانی کرنے کا حکم دیا اور خود دوسرے شہر میں پہنچا جہاں نماز ہوتی ہے تو قربانی نہیں کر سکتے یہاں تک کہ دونوں شہروں میں نماز ہو جاوے۔ امام محمد سے روایت ہے کہ جہاں ذبیحہ موجود ہے اسی شہر کی نماز تک انتظار ہوگا۔ مع۔ اور روایت اول کا مفاد یہ کہ بعد زوال کے قربانی کریں۔ م۔ وحیلۃ المصری اذا اساد التعجیل ان یبعث بہا الی خامراج المصر فیضحی بہا کما طلع الفجر۔ اور شہر میں جب قربانی کرنے میں تعجیل چاہئے یعنی نماز تک تاخیر نہ ہو تو اس کا مفاد یہ ہے کہ قربانی کا جانور شہر کے باہر بھیج دے جہاں سے مسافر قصر کرنے لگتا ہے۔ قاضی خاں کہ وہاں فجر طلوع ہوتے ہی قربانی کر دیا جاوے۔ ف۔ پس قربانی جائز ہو جائے گی پھر وہاں سے چائے شہر میں لے آوے۔ بالجملہ جہاں اضحیہ موجود ہو وہ جگہ معتبر ہے اگرچہ مضحی کہیں ہو۔ وهذا لانہا تشبیہ الزکوۃ من حیث انہا تسقط بہلاک المال قبل مضی ایامہا لیسر کالزکوۃ بہلاک النصاب۔ اور اس اعتبار

کی وجہ یہ ہے کہ قربانی کی مشابہت زکوٰۃ کے ساتھ اس معنی میں ہے کہ ایام الفجر گزرنے سے پہلے مال تلف ہو جانے کی وجہ سے قربانی ساقط ہو جاتی ہے جیسے زکوٰۃ کی وجہ نصاب تلف ہونے کے ساقط ہو جاتی ہے۔

ف یعنی اگر اس قدر مال جس کی وجہ سے زکوٰۃ واجب ہوئی اور سال گزرا وہ سب تلف ہو گیا تو زکوٰۃ بھی ساقط ہو گئی اور کتاب الزکوٰۃ میں یہ مسئلہ گزرا اسی طرح اگر ایام قربانی گزر جانے سے پہلے جس مال کی وجہ سے قربانی واجب ہوئی تھی تلف ہو گیا تو قربانی ساقط ہو گئی۔ پس قربانی کی مشابہت زکوٰۃ سے ہے۔ فیعتبر فی الصرف مکان المحل تو قربانی کے صرف میں محل قربانی کی جگہ معتبر ہوگی۔ ف یعنی اوائے قربانی میں جانور جو قربانی کیا جائے گا اس کی جگہ معتبر ہے۔ لا مکان الفاعل اعتباراً ابھا۔ اور قربانی کرنے والے کی جگہ معتبر نہیں بقیاس زکوٰۃ۔

ف کہ جہاں مال ہے وہیں کے فطر اور کواد کی جائے گی اگرچہ مال کسی دوسرے ملک میں ہو۔ بخلاف صدقاتہ الفطر بخلاف صدقۃ الفطر کے۔ ف کہ زکوٰۃ سے اس کی مشابہت نہیں ہے۔ لانہا لا تسقط بھلاک المال بعد ما طلع الفجر من یوم الفطر۔ اس واسطے کہ روز عید کے طلوع فجر کے بعد مال تلف ہو جانے سے صدقۃ الفطر ساقط نہیں ہوتا ہے۔ ف بلکہ جس پر صدقۃ الفطر واجب ہو اس کے ذمہ قرضہ رہتا ہے پس اس میں صدقہ دینے والے کی جگہ معتبر ہے۔ یعنی جہاں ہو وہیں نماز سے پہلے ادا کر دے۔ علیۃ الفتویٰ۔ ک۔ یہ سب اس صورت میں کہ نماز بقر عید ایک جگہ ہو اور کبھی دو جگہ یا زیادہ ہوتی ہے چنانچہ شرح الاسلام خواہر زاہد نے نزاع الہل میں لکھا کہ حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ کمزوروں کے واسطے ایک شخص چھوڑ جاتے جو مسجد جامع میں ان کو نماز پڑھاتا اور خود قوی آدمیوں کو لے کر جبانہ کو تشریف لے جاتے اور جبانہ جو فنائے شہر میں میدان ہوتا ہے وہاں نماز عید ادا کرتے ہیں۔ مع۔ ولو ضعی بعد ما صلی اهل المسجد ولو یصل اهل الجبانۃ۔ اور اگر کسی نے قربانی کر دی ایسی حالت میں کہ اہل مسجد نماز پڑھ چکے ہیں اور ابھی تک اہل جبانہ نے نماز نہیں پڑھی ہے۔

ف تو قیاس یہ کہ جواز نہ ہو لیکن۔ اجزاء استحسناناً لانہا صلواتہ محتاج۔ استحساناً قربانی جائز ہے اس واسطے کہ نماز مسجد میں بھی نماز معتبر ہے۔ حتی لو اکتفوا بہا اجزا نہم۔ حتی کہ اگر لوگوں نے اسی نماز پر اکتفا کیا تو ان کو کافی ہو گئی۔ ف اور ان کو جبانہ جانا واجب نہیں۔ پس اگر معتبر نہ ہوتی تو جبانہ جانا واجب ہوتا۔ ع۔ اگرچہ خلاف سنت ہے۔ م۔ اور قیاساً اس واسطے جواز نہیں کہ نماز امام کے بعد ذبح کا حکم ہے اور یہاں نماز امام ابھی ختم نہیں ہوئی ہے۔ پس احتمال ہے کہ شاید جواز نہ ہو۔ اور جس عبادت میں یہ احتمال ہو کہ جواز ہو یا نہیں۔ تو احتیاطاً اس میں ہی حکم ہوتا ہے کہ جواز نہیں ہوا، لیکن مختار استحسان ہے۔ م۔ ع۔ وکذا علی هذا عکسہ اور علی ہذا اس کے برعکس میں بھی یہ حکم ہے۔ ف یعنی ابھی اہل مسجد نے نماز ختم نہیں کی لیکن اہل جبانہ پڑھ چکے پس ذبح کی تو قیاساً نہیں جائز ہے اور استحساناً ادا ہو گئی۔ وقیل ہونجا مذاقیاساً واستحساناً۔ اور بعض نے مشائخ نے کہا کہ یہ قیاساً واستحساناً دونوں طرح جائز ہے۔ ف جب کہ اہل الجبانہ مع امام کے پڑھ چکے ہوں تو ذبح بقیاس واستحسان جائز ہے۔ ع۔ اور یہی ظہر ہے والہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ثمس الامر علوانی نے کہا کہ یہ حکم اس وقت ہے ایسے شخص نے قربانی کی جو نماز مسجد یا جبانہ میں ادا کر چکا ہے اور اگر قربانی کرنے والا ایسے گروہ میں سے ہو جنہوں نے نماز نہیں پڑھی ہے تو قیاساً واستحساناً جائز نہیں ہے۔ ع۔ ف شرح جامع صغیر میں ہے کہ یہ مسئلہ دلیل ہے کہ عید کی نماز ایک شہر میں دو جگہ جائز ہے۔ بخلاف جمعہ کے۔ سو وہ جگہ نہیں جائز ہے کیونکہ جمعہ

نام اس واسطے کہ لوگ یکجا مجتمع ہوں اور دو یا زیادہ جگہ میں متفرق ہونا لازم آتا ہے۔ ع۔ مستند جس دیار میں اقامت نماز عید میں تردد ہو تو احوط یہ کہ بعد نماز کے قربانی کرے اور مستند۔ ولعلیہ سے اوپر گزرا اور واضح ہو کہ جن قصبات میں حدود و قصاص نہیں تو وہاں اقامت نماز عید بطور وجوب نہیں ہے پس قبل نماز کے قربانی جائز ہونا چاہیے ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ قال وہی جائزۃ فی ثلثۃ ایام یوم النحر و یومان بعدا۔ قربانی تین روز تک جائز ہے ایک یوم النحر یعنی وہم ذی الحجہ اور اس کے بعد کے دو روز ہیں۔ ف۔ یعنی دس و گیارہ و بارہ تاریخ تک جائز ہے اور ۱۳۔ کو ایام تشریق ختم ہوں گے اور یہی قول مالک و احمد و ثوریؒ کا ہے اور صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے حضرت عمر و علی و ابن عباس و ابن عمر و ابو ہریرہ و انس رضی اللہ عنہم صحابہ کا قول ہے۔ ابوسلمہ بن عبدالرحمن و عطاء بن یسار نے کہا کہ محرم کے چاند تک قربانی جائز ہے اور انہوں نے بلا غار روایت کی مرفوعاً کہ قربانی تا ہلال محرم ہے۔ یعنی تے کہا کہ ابو داؤد نے مراسیل میں محمد بن ابراہیم البیہقی عن ابی سلمہ بن عبدالرحمن و عطاء بن یسار مرفوعاً روایت کی۔ اگر کہا جاوے کہ مراسیل ہمارے و مالکیہ کے نزدیک حجت ہیں تو اسی کے موافق ہمارا قول ہونا چاہیے۔ جواب یہ کہ اصحاب مزبور رضی اللہ عنہم جن کے مخالف دوسروں سے مروی نہیں ہے ان کا قول لینا اولیٰ ہے۔ انتہی۔ مترجم کہتا ہے کہ شاید مراد یہ کہ اصحاب رضی اللہ عنہم سے جب اختلاف نہیں تو گویا سب کا اجماع ہے پس وہ حجت قوی ہے لیکن معنی نہیں کہ تحقیق جواب یہ ہے کہ مرسل مذکور سے معارض وہ حدیث ہے جس سے شافعی نے استدلال کیا اور اجماع الصحابہ رضی اللہ عنہم اس سے بھی ایک روز کم ہے تو ترجیح میں اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم سے کام لیا گیا، لہذا مرسل مذکور منفر و مرجوع ہوئی فافہم۔ م۔ وقال الشافعی ثلثۃ ایام بعدا اور امام شافعی نے کہا کہ بعد یوم النحر کے تین روز ہیں۔ ف۔ تو یوم النحر و بعد اس کے تین روز ملا کر کل چار ہو گئے لقولہ علیہ السلام ایام التشریق کلہا ایام ذبح۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ایام التشریق سب قربانی کے ایام ہیں۔ ف۔ یہ حدیث عبدالرحمن بن ابی حسین نے جبیر بن مطعم رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کی کہ کل ایام تشریق ذبح ہیں اور عرفہ کل موقف ہے الخ۔ رواہ احمد و ابن حبان و البزار۔ ولیکن بزار نے کہا کہ ابن ابی حسین نے جبیر بن مطعم کو نہیں پایا تو حدیث منقطع ہے۔ دارقطنی نے ابو معبد عن سلیمان بن موسیٰ عن عمرو بن دینار عن جبیر بن مطعم مرفوعاً روایت کی لیکن کہا گیا کہ ابو معبد میں خیف ضعیف ہے اور دارقطنی و البزار نے سعید بن عبدالعزیز عن سلیمان بن موسیٰ عن نافع بن جبیر عن ابیہ جبیر بن مطعم مرفوعاً روایت کی لیکن بزار نے کہا کہ نافع بن جبیر سے یہ حدیث سوائے سعید بن عبدالعزیز کے کسی راوی سے ہم کو نہیں ملی ہے اور سعید حافظ نہیں۔ حتیٰ کہ جب منفر ہو تو حجت نہ ہوگی اور صواب حدیث عبدالرحمن بن ابی حسین ہے اگرچہ اس نے جبیر بن مطعم کو نہیں پایا ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ اصول الحنفیہ پر یہ حدیث قابل حجت ہے اور اصول الشافعیہ پر البتہ قابل حجت نہیں ہے پس شافعیہ سے مطالبہ ہوگا کہ اس کے سوائے حجت لویں۔ اور رہا یہ کہ ابن عباسؓ کا قول اس کے موافق بیہقی نے روایت کیا تو وہ معلول ہے۔ چنانچہ آئندہ ہم اس میں انشاء اللہ تعالیٰ بحث کریں گے جہاں یہ معلوم ہوگا کہ حنفیہ نے اس کے موافق کیوں نہیں کیا ہے۔ م۔ ولتا ما روای عن عمر و علی و ابن عباس رضی اللہ عنہم انہم قالوا ایام النحر ثلثۃ اولہا افضلہا۔ اور ہماری حجت وہ روایت ہے جو حضرت عمر و علی و ابن عباس رضی اللہ عنہم کا قول مروی ہو کہ ان حضرات نے فرمایا کہ قربانی کے ایام تین ہیں اس میں سے اول افضل ہے۔

ف۔ یعنی ذی الحجہ افضل ہے۔ وقد ما لورہ سماع لان الراعی لا یفتدای الی

المقاویہ۔ اور بلاشبہ ان حضرات نے اس قول کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے منکر کہا ہے اس واسطے کہ مقایرہ میں رائے کو دخل نہیں ہوتا ہے۔ فقہ یعنی اصول الفقہ میں مدلل ثابت کیا گیا کہ صحابیؓ نے جہاں ایسی بات بیان فرمائی جس میں قیاس و اجتہاد کو دخل نہیں ہے تو دلیل ہے کہ یہ بات اس نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی ہے اور مقایرہ بھی الٰہی قسم سے ہیں جن میں رائے کو دخل نہیں ہوتا ہے مثلاً صدقۃ الفطر نصف صاع گندم۔ یا نماز ظہر چار رکعت یا ایام قربانی تین روز تو ان مقایرہ میں رائے کو دخل نہیں ہو سکتا۔ پس معلوم ہوا کہ ایام قربانی کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا تو یہ ان حضرات کا قول بمنزلہ حدیث مرفوع ہے تو لا محالہ اب حدیث جبیر بن مطعم سے معارضہ ہوا، لیکن یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ ان حضرات سے تین روز کی روایت ثابت ہے۔ واضح ہو کہ ذیلی نے تخریج میں کہا کہ میں نے نہیں پایا۔ اور شیخ ابن حجر نے بھی تبعیت کی۔ اور یہ صحیح نہیں چنانچہ عینی نے رد کر دیا۔ ہاں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے تحقیق اثر میں تردید ہے اور ابن عمر رضی اللہ عنہما سے محقق ہے۔ توضیح یہ کہ موطاء میں امام مالک نے بلافاصلہ حضرت علیؓ سے یہ قول بیان کیا یعنی ہم کو خبر پہنچی کہ حضرت علیؓ نے ایسا فرمایا ہے۔ اور مجھے معلوم ہے کہ امام مالک کے بلاغات صحیح قابل حجت ہیں۔ علاوہ بریں عینی نے لکھا کہ کرمی نے مختصر میں کہا کہ حدیث ابو بکر بن محمد بن الجنبید قال حدثنا ابو خثیمہ قال حدثنا شمیم قال انما ابن ابی بلی عن المنہال بن عمرو عن زر بن حبیش وعباد بن عبد اللہ الاسدی عن علی رضی اللہ عنہ مثله۔ اس اسناد میں اگرچہ عباد بن عبد اللہ الاسدی میں کلام ہے لیکن زر بن حبیش ثقہ ہیں۔ ابن عباس و ابن عمر سے اس کی مثل مروی ہے۔ دردی مالک عن نافع عن ابن عمر قال الاضحی یومان بعد یوم النحر۔ یعنی ابن عمر نے فرمایا کہ قربانی بعد یوم النحر کے دو دن ہے۔ نووی نے کہا کہ یہ قول حضرت عمروان کے بیٹے یعنی عبد اللہ بن عمر اور علیؓ سے مروی ہے۔ اور طحاوی نے مثل قول ابن عمر کے ابن عباس سے روایت کیا اور اس کی اسناد جمید ہے۔ پس اس کے معارضہ میں بیہقی کی روایت بطریق طلحہ بن عمرو عن عمرو بن عبد اللہ عن ابن عباسؓ کہ بعد ایام النحر کے تین دن ہے۔ یہ معارضہ مروود ہے۔ اس واسطے کہ راوی طلحہ بن عمرو متروک ہے۔ اور انس رضی اللہ عنہ کی روایت بیہقی نے سنن میں اسناد کی۔ ابن القیم نے نقل کیا کہ امام احمد نے کہا کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں سے یہ غیر واحد کا قول ہے یعنی بہتوں سے ثابت ہے۔ پس جب یہ معلوم ہوا تو ہم کہتے ہیں کہ جب یہ اقوال بمنزلہ مرفوع اور بمنزلہ اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ہیں تو منقطع حدیث جبیر بن مطعم ان کے معارض نہیں ہو سکتی ہے اور اگر ہم مان لیں کہ متعارض ہے تو گویا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بعد یوم النحر کے دو روز کی روایت اور تین روز کے روایات موجود ہیں۔ وفق الاخبار تعارض۔ اور ان اخبار میں تعارض ہے۔ فاخذنا بالمتیقن وهو الاقل پس ہم نے کمتر کو لے لیا جو متیقن ہے۔ فقہ یعنی بہر حال دو روز سے کم تو نہیں ہے لہذا ہم نے احتیاط سے کام لیا اور کہا کہ بعد یوم النحر کے دو روز قربانی جائز ہے کہ دو روز میں بلا خلاف جائز ہوگی۔ وفضلها ودرہا کما قالوا۔ اور ان میں بھی اول روز یعنی یوم النحر سب سے افضل ہے جیسا کہ خود صحابہ رضی اللہ عنہم نے بیان فرمایا ہے۔

فقہ اور جب یہ معلوم ہو چکا تو پورا ذمی الحجہ جو مرسل روایت ابو داؤد میں ہے بدرجہ اولیٰ متروک ہے کیونکہ وہ جمہور سے معارض نہیں ہو سکتا۔ لیکن وارد ہوتا ہے کہ شاید یوم النحر افضل ہو اور دو روز بعد کے فضیلت ہوں۔ اور ہلال محرم تک جواز ہو کیونکہ یہ مروی نہیں کہ بعد دو روز کے نہیں جائز ہے اور اصول میں ثابت ہوا کہ عدو کی تنصیص سے کسی پیشی ممتنع نہیں ہوتی ہے پس تحقیق جواب یہی کہ امر عبادت میں احتیاط واجب ہے۔ پس اسی پر متیقن ہوا کہ دسویں اور اس کے بعد دو روز تک جواز کہنا چاہیے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ لہذا ہم نے احتیاطاً یہ قول

اختیار کیا کہ قربانی میں روز ہے اول یوم النحر اور دو روز اس کے بعد ہیں۔ ولان فیہ مسامحۃ الی اداء القرۃ
 وهو الاصل الامعماض۔ اور اس وجہ سے ہم نے یہ قول اختیار کیا کہ اس میں طاعت قربت ادا کرنے میں مسامحت ہے
 اور یہی اصل ہے سوائے کسی عارض و عند کے۔ ف کہ معذور کو تاخیر روا ہوتی ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ علیٰ ہذا۔
 مقتضائے دلیل یہ ہے کہ اگر تیر ہویں تاریخ میں کسی نے قربانی کی وسعت پائی تو احتیاط یہ کہ ذبح کرے اور اگر کسی نے
 یوم النحر سے وسعت پائی لیکن کسی عذر سے تاخیر ہوئی یا بغیر عذر تساہل کیا تو چاہیے کہ تیر ہویں تاریخ کو قربانی کر کے
 سب صدقہ کر دے اور فقط دام صدقہ نہ کرے اور شام تک کہ فقہا رحم نے بسہولت یہ حکم دیا کہ دام صدقہ کرے۔
 واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ویجوز الذبیح فی لیلایہا الا انہ یکوہ لاحتمال الغلط فی ظلمۃ اللیل۔
 اور ان ایام کی راتوں میں قربانی کرنا جائز ہے مگر یہ مکروہ ہے۔ کیونکہ رات کی تاریکی میں شاید غلط کر جاوے۔

ف پس وجہ کراہت صرف غلطی کے احتمال سے ہے کہ مذبح ٹھیک نہ ہو یا جانور کسی غیر کا ہو یا کسی شرط
 میں غلط ہو جاوے اور راتوں سے مراد صرف دو راتیں ہیں، اس واسطے کہ نویں تاریخ گزر کر دسویں کی رات میں قطعاً قربانی
 جائز نہیں، اس واسطے کہ قربانی کا وقت تو دسویں کی طلوع فجر کے بعد شروع ہوتا ہے پھر گیارہویں رات اور بارہویں
 رات میں ذبح مکروہ ہے اور بارہویں تاریخ گزر کر تیرہویں کی رات میں بھی جائز نہیں ہے۔ اس واسطے کہ تیرہویں
 تاریخ دن میں نہیں جائز ہے تو رات میں بھی جواز نہیں کیونکہ رات تو دن کے تابع ہے۔ کما فی العینی۔ اور واضح ہو کہ بعض
 روایات میں جو رات میں ذبح سے ممانعت وارد ہے اس کی علت ان کے نزدیک یہی احتمال ہے ورنہ رات میں
 ذبح جائز ہے۔ فافہم۔ م۔ وایام النحر ثلثۃ وایام التشریق ثلثۃ۔ واضح ہو کہ قربانی کے دن تین ہیں۔
 اور ایام تشریق بھی تین ہیں۔ والکل بیضی باربعۃ۔ اور چار میں یہ سب گزر جاتے ہیں۔

ف یعنی ۱۰۔ ۱۱۔ ۱۲۔ ۱۳۔ میں یہ دونوں گزر جاتے ہیں۔ اولہا نحر لاغیر پس چار میں سے اول تو
 فقط یوم قربانی ہے۔ ف یعنی دہم تو فقط روز قربانی ہے اور تشریق نہیں ہے۔ و آخرہا تشریق لاغیر
 اور آخری روز فقط تشریق ہے۔ ف یعنی ۱۳۔ فقط یوم تشریق ہے اور یوم قربانی نہیں ہے۔ والمتوسطات
 نحر و تشریق اور درمیان دو روز قربانی و تشریق دونوں میں۔ ف یعنی ۱۱۔ ۱۲ دونوں دن قربانی جائز ہے اور یہ دونوں ایام تشریق
 بھی ہیں والتضحیۃ فیہا افضل من التصدق بائمتہ الاضحیۃ اور ان ایام میں قربانی کرنا اس
 کے دام صدقہ کرنے سے افضل ہے۔ ف یعنی ان ایام میں جانور کو قربانی کرنا بہ نسبت اس کے افضل

ہے کہ جانور کے دام فقراء کو صدقہ دیدے حالانکہ صدقہ بسا اوقات فقراء کو نقد زیادہ مفید ہوتا ہے۔ مثلاً ایک روپیہ
 لگا کر نفیس طعام پکوا دیا جو ایک روز کے واسطے کافی ہوا اور اگر نقد دیا جاتا تو شاید کہ ایام کے واسطے کافی ہوتا۔ لیکن
 قربانی کے ایام میں یہ قیاس نہیں ہے کیونکہ حدیث میں ہے کہ ان ایام میں قربانی کرنے سے زیادہ محبوب کوئی کام اللہ تعالیٰ
 کے نزدیک نہیں ہے۔ لہذا صدقہ کرنے سے قربانی افضل ہے۔ لانہا تقع واجبۃ او سنتہ والتصدق
 تطوع محض فیہ فضل علیہ۔ اس واسطے کہ قربانی یا واجب واقع ہوگی بقول ابوحنیفہ وغیرہ، یا سنت واقع
 ہوگی بقول شافعی وغیرہ، اور صدقہ تو محض نفی ہے پس واجب ہو یا سنت ہو وہ محض نفع سے افضل ہے۔
 ولانہا تصوت بصوات وقتہا والصداقۃ توتی بہا فی الاوقات کلہا۔ اور اس دلیل سے کہ قربانی کے
 شان یہ ہے کہ وہ ایام النحر گزرنے سے جاتی رہتی ہے اور صدقہ ایسی چیز ہے کہ وہ جملہ اوقات میں دیا جاتا ہے۔

بمنزلة الطواف والصلوة في حق الافاق۔ پس قربانی ایسی ہوگی جیسے آفاقی کے حق میں طواف و نماز ہے۔
ف حتی کہ جو شخص آفاق سے سفر کر کے مکہ میں جاوے تو بہ نسبت نماز نفل پڑھنے کے اس کو طواف افضل ہے
 اس واسطے کہ نفل وہ جملہ اوقات میں پڑھ سکتا ہے اور طواف اس سے جاتا رہے گا اور ترجمہ کہتا ہے کہ اس تکلف قیاسی کی کچھ حاجت
 نہیں جبکہ حدیث صحیح میں ان ایام میں خون بہانا یعنی قربانی کا افضل ہونا منصوص ہے۔ ولولہ یضع حتی مضت ایام اللہ
 اور اگر اس نے قربانی نہیں کی یہاں تک کہ قربانی کے ایام گزر گئے۔ **ف** تو دیکھا جاوے کہ اس پر وجوب کیونکر تھا آیا بوجہ وسعت
 کے اس پر قربانی واجب مطلق یا اس نے نذر کی خواہ فقیر ہو یا تو نگر ہو یا کسی فقیر نے قربانی کا جانور بہ نیت قربانی خریدا ہے۔
 ان کان اوجب علی نفسه او کان فقیرا وقد اشتری الاضحیۃ تصداق بہا حیۃ۔ پس اگر اس نے اپنے
 او پر قربانی نذر کی ہو یا وہ فقیر ہے حالانکہ اس نے قربانی کی نیت سے جانور خریدا تو وہ اس جانور کو زندہ صدقہ کرے۔ وان کان
 غنیا اور اگر یہ شخص تو نگر ہو۔ **ف** مگر اس نے اپنے او پر نذر نہیں کی ہے بلکہ آسودگی کی وجہ سے اس پر قربانی واجب ہوتی
 ہے۔ تصداق بقیمۃ شاة اشتری اولدیشتر لا تمہا واجبۃ علی الغنی۔ تو وہ ایک بکری کی قیمت صدقہ کر
 دے خواہ اس نے بکری خریدی ہو یا نہیں۔ اس واسطے کہ تو نگر پر قربانی واجب ہوتی ہے۔ وتجب علی الفقیر بالشراء بینہ
 التضحیۃ عندنا۔ اور فقیر پر قربانی کی نیت سے خریدنے سے ہمارے نزدیک واجب ہوتی ہے۔ فاذا اقامت الوقت یجب علیہ التصداق
 اخراجالہ عن العہدۃ۔ پس جب وقت جاتا تو اس پر صدقہ کرنا واجب ہوتا ہے اور اگر اس کی ذمہ داری سے نکل جاوے۔ کالجہۃ یقضی
 بعدا فواتہا ظہرا۔ جیسے نماز جمعہ لجا جاتے رہنے کے ظہر قضا کی جاتی ہے۔ والصور بعد العجز فنادیۃ اور روزہ بعد عجزی کے بعد یہاں تک ہے
ف واضح ہو کہ قربانی کے لیے بکری کا متعین ہو جانا و طرح ہے ایک یہ کہ نذر کرے کہ اس جانور کو قربانی کرے گا یا خریدے کے وقت اس
 کی قربانی کی نیت کرے بشرطیکہ خریدار فقیر ہو۔ نیز ظاہر روایت ہے۔ اور اس میں امام شافعی و احمد کا خلاف ہے اور شیخ زحرفانی حنفی نے
 ائمہ حنفیہ سے روایت کی کہ قربانی کوئی معین واجب نہیں ہوتی ہے کسی طریقہ سے سوائے نذر کے۔ اور یہاں یہ کہ قربانی کے لیے خریدے
 تو اس سے خاص اسی جانور کے تعیین نہیں ہوتی اگرچہ خریدار فقیر ہو۔ اور قیاس یہی ہے اور یہی شافعی کا قول ہے لیکن ہم نے
 استحسانا کہا کہ تعیین ہو جائے گی اس دلیل سے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکیم بن حزام رضی اللہ عنہ کو ایک دینار دیا کہ
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے اس کے عوض میں اضحیہ خریدے پس حکیم رضی اللہ عنہ نے اس کے عوض خریدا، پھر اس کو عوض دو
 دینار کے فروخت کیا پھر ایک دینار کے عوض ایک بکری خریدی اور ایک دینار مع اس بکری کے لاکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ
 وسلم کے حضور میں پیش کیا پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ تیرے ہاتھ کی صفحہ بیح میں برکت دے اور
 حکم دیا کہ بکری کو قربانی کرے اور دینار کو صدقہ کرے۔ رواہ الترمذی وغیرہ پس اگر خالی نیت سے اضحیہ لازم نہ ہوا
 ہوتا تو آپ دینار مذکور صدقہ کرنے کا حکم نہ دیتے۔ لہذا ہم نے کہا کہ فقیر پر اضحیہ کی نیت سے خریدے میں لزوم ہو
 جاتا ہے اور حدیث میں دلیل ہے کہ جانور اضحیہ کی بیح جائز ہے۔ م م۔ پس اگر جانور مذکور موجود ہو اور وقت
 قربانی نکل گیا تو اس پر صدقہ کرنا واجب ہے حتی کہ اگر اس نے صدقہ نہیں کیا بلکہ ذبح کیا تو اس کا کھانا اس فقیر
 کو حلال نہیں ہے اور اگر ذبح کر کے کھایا تو جو کچھ کھایا اس کا ضامن ہے اور مذبوحہ وغیر مذبوحہ کی قیمت میں جو
 فرق ہے اس کو صدقہ کرنا واجب ہے۔ مع۔ اگر آخر وقت میں آسودہ حال ہو یعنی قربانی واجب ہونے کی وسعت
 ہو پھر اس نے قربانی نہیں کی یہاں تک کہ وقت نکل گیا تو اس پر بکری کی قیمت صدقہ کرنی واجب ہے حتی کہ
 اگر موت آوے تو اس قیمت کے صدقہ کی وصیت کرنا واجب ہے۔ الذخیو۔ جو جانور کہ قربانی کے لیے خریدا تھا اگر

اس کو فروخت کیا اور دوسرا خریدا اور ایام قربانی میں اس کو قربانی کیا پس اگر دوسرا مثل اول یا بہتر ہو تو جائز ہے اور اس پر کچھ لازم نہیں ہے اور اگر دوسرا کمتر ہو پس اگر مشتری غنی ہو تو اس پر کچھ صدقہ کرنا لازم نہیں ہے اور اگر فقیر ہو تو دوسرے جانور کی قربانی جائز ہے۔ لیکن اس میں اور اول میں جس قدر فرق قیمت تھا اس قدر صدقہ کر دے اور اگر نذر کی ہو کہ اس کو قربانی کرے گا پھر اس کو فروخت کر کے دوسرا کمتر خرید کر قربانی کیا تو نذر ہو گئی لیکن اس سے اور اول سے جس قدر فرق قیمت ہے وہ صدقہ کر دے۔ المبسوط شیخ الاسلام۔ نذر کی کہ ایک بکری قربانی کر دے گا تو اس پر ایک بکری واجب ہے پھر اگر ایام النحر میں اسودہ حال ہو گیا ہو تو اس پر دو بکریاں واجب ہوں گی ایک بوجہ نذر کے اور دوم بوجہ تو نگیری کے الذخیرہ۔ جو بکری کہ نذر سے قربانی واجب ہے یا وقت گزرنے سے اس معین کا صدقہ واجب ہے تو اس میں سے خود نہیں کھاوے گا۔ الايضاح۔ مع۔ در بیان عیب دار جانوروں کا جن کی قربانی نہیں جائز ہے، قال ولا يضحي بالعبياء۔ اور نہیں قربانی کرے گا اندھے کی۔ ف۔ یعنی جائز نہیں اندھے کی قربانی اس طرح اگر نراندھا ہو تو بھی نہیں جائز ہے۔ اور یہ لفظ شامل ہے کہ خواہ دونوں آنکھیں نداد ہوں یا ان کی بینائی نداد ہو۔ والعوراء اور کافی ریاکانا نہیں جائز ہے۔

ف۔ خواہ کوئی آنکھ نداد ہو یا بینائی نداد ہو اگر چہ جالے وغیرہ سے ہو۔ والعرجاء التي لا تمشي الى المنسك۔ اور اس لشکرے کی قربانی نہیں جائز ہے جو منسک تک نہیں چل سکتی ہے۔

ف۔ یعنی چلنا بغیر سخت و شوری کے ممکن نہیں ہے پس جہاں ذبح کیے جاتے ہیں اگر وہاں تک بدون سخت مشقت کے چل نہیں سکتی تو جائز نہیں ہے۔ ولا العجفاء اور سخت لاغر بھی نہیں جائز ہے۔

ف۔ جس کی ہڈیوں میں گودانہ ہو۔ لقوله عليه السلام لا تجزي في الضحايا اربعة العوراء البين عورها۔ بدلیل قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ قربانیوں میں چار جانور نہیں جائز ہیں ایک کافی جس کا کانا ہونا کھلا ہو اور۔ والعرجاء البين عرجها۔ دوم وہ لنگڑی جس کا لنگ کھلا ہو اور۔ والمریضة البين مرضها۔ اور سوم وہ مریضہ جس کا مرض ظاہر ہو۔ والعجفاء التي لا تنقي۔ اور چہارم وہ دبلی جس کی ہڈیوں میں گودانہ ہو۔

ف۔ رواہ الاربعہ وقال الترمذی صحیح ورواہ احمد و مالک والدارمی وابن حبان والحاکم۔ قال ولا تجزي المقطوعة الاذن والذنب اور جس کا کان و دم ٹٹی ہو وہ نہیں جائز ہے۔ اما الاذن فلقوله عليه السلام استثنى قوا العين والاذن اى اطلبوا سلامتھا۔ پس کان کے بارہ میں دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لاطلظ کرو آنکھ و کان۔ معنی یہ کہ ان کی درستی دیکھ لو۔

ف۔ رواہ الاربعہ من حدیث علی رضی اللہ عنہ مرفوعاً وقال الترمذی حسن صحیح۔ وابن حبان۔ واما الذنب فلانه عضو کامل مقصود فصامراً كالاذن۔ اور رہی دم کے بارہ میں دلیل یہ ہے کہ دم ایک پورا عضو مقصود ہے تو اس کا حکم مثل کان کے ہو گیا۔ ف۔ پھر یہ تو کل کان و دم کا بیان ہوا کہ اگر پورا کان و دم نداد ہو۔ تو نہیں جائز ہے۔ قال ولا التي ذهب اكثر اذنها و ذنبها۔ اور وہ بھی جائز نہیں جس کا زیادہ کان و زیادہ دم نداد ہو۔ وان بقي اكثر الاذن والذنب جائز۔ اور اگر زیادہ کان و زیادہ دم باقی ہو تو جائز ہے۔

ف۔ یعنی اگر کان و دم میں سے قلبیں نداد ہو تو جائز ہے۔ لان لاكثر حكاكل بقاؤه ذهاباً۔ اس واسطے کہ باقی رہنے و جاتے رہنے میں اکثر کے واسطے کل کا حکم ہے۔

ف۔ یعنی اگر اکثر حصہ باقی ہو تو گویا کل باقی ہے اور اگر اکثر حصہ نداد ہو تو گویا کل نداد ہے پس اکثر

کے واسطے کل کا حکم ہے پس اگر اکثر باقی ہو تو کل کے مانند جائز ہے اور اگر اکثر نذر ہو تو کل نذر کے مانند نہیں جائز ہے۔ ولان العیب الیسیر لا یمن التحد نہ عنہ نجعل عفا۔ اور اس دلیل سے کہ خفیف عیب سے احتراز ممکن نہیں ہے تو وہ عفو کر دیا گیا۔ ف یعنی قطعاً معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حرج دُور کر دیا ہے اور خفیف عیب سے اگر قربانی جائز نہ ہو تو حرج موجود ہو لیکن حرج دفع ہے تو خفیف عیب ممنوع نہیں بلکہ عفو ہے اور اگر اکثر ہو تو عفو نہیں ہے۔ لیکن یہ بیان ہونا چاہیے کہ اکثر سے کیا مراد ہے۔ واختلفت الروایۃ عن ابی حنیفۃ رحمہ فی مقدار الاكثر۔ اور اکثر کی مقدار میں ابو حنیفہ سے روایات مختلفہ ہیں۔ ففی الجامع الصغیر عنہ وان قطع من الذنوب والاذن والعین او الایۃ الثلاث او اقل اجزاء وان کان اکثر لسدر یجزہ چنانچہ جامع صغیر میں ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ اگر دم یا کان یا آنکھ یا جلیقہ میں سے تہائی یا اس سے کم نذر ہو تو قربانی کافی ہے۔ اور اگر اس سے زیادہ ہو تو نہیں جائز ہے۔ ف یعنی اگر تہائی سے زائد ہو تو نہیں جائز ہے پس تہائی سے اکثر مراد ہے اور تہائی تک قلیل ہے۔ لان الثلاث تنفذ فیہ الوصیۃ من غیر رضا الوارثۃ فاعتبر قلیلاً و فیما زاد لا تنفذ الا بصدنا ہم فاعتبر کثیراً۔ اس واسطے کہ تہائی مال وصیت میں بغیر رضا مندی وارثوں کے وصیت نافذ کر دی جاتی ہے تو وہ قلیل اعتبار کیا گیا اور اس سے زیادہ میں وصیت نافذ نہیں کی جاتی بدون رضا مندی ورنہ کے تو وہ کثیر اعتبار کیا گیا۔ ف خلاصہ یہ کہ ہم نے شریع کی ایسے موقع میں جہاں مال جانے کے معنی ہیں اعتبار کیا کہ کس قدر قلیل رکھا گیا ہے تو میراث میں ظاہر اگر وصیت نے تہائی ترکہ کی وصیت کی یا کسی مال کی وصیت کی جو ترکہ میں تہائی تک پہنچتا ہے تو وصیت بدون اجازت وارثوں کے نافذ کی جاتی ہے تو معلوم ہوا کہ تہائی قلیل ہے اور اس سے زائد میں اجازت وارثوں ضرور ہوتی ہے پس اس سے زیادہ کثیر ہے۔ صدر شہید نے کہا کہ یہی اصح ہے کیونکہ یہی ظاہر روایت ہے اور اس میں پوری تہائی تک قلت میں داخل ہے۔ مع۔ ویروی عنہ الدریع لانه یحکی حکایۃ الکمال علی ما مر فی الصلوۃ۔ اور ابو حنیفہ سے جو تہائی بھی روایت کیا جاتا ہے یعنی چوتھائی تک نذر ہو تو نہیں جائز ہے۔ کیونکہ چہارم کا بیان کل سے کیا جاتا ہے چنانچہ کتاب الصلوۃ میں بیان گزرا۔ ف چنانچہ کہا کہ جسم عورت کا چہارم کھلنا نافع نماز ہے اور چہارم سر مراد مفروض مسخ الراس ہے۔ اور اس روایت پر جب چہارم نذر ہو تو گویا کل سے نذر ہے۔ ویروی عنہ الثلاث۔ اور امام سے تہائی روایت کیا گیا یعنی اگر تہائی نذر ہو تو یہ کثیر ہے اور قربانی نہیں جائز ہے اور کم میں جائز ہے پس اس روایت میں تہائی کو کثیر اعتبار کیا۔ لقولہ علیہ السلام فی حدیث الوصیۃ الثلاث والثلاث کثیر۔ بدلیل قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث الوصیۃ میں کہ الثلاث والثلاث کثیر۔ ف یعنی خیر تہائی کی وصیت کر حالانکہ تہائی بھی بہت ہے۔ یہ حدیث سعد بن ابی وقاص الزہری رضی اللہ عنہ میں چونکہ بیمار پڑ گئے تھے آیا ہے کہ جس کا حاصل یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم میری عیادت کو تشریف لائے تو میں نے عرض کیا کہ میں مرد مال ہوں اور صرف ایک دختر میری وارثہ سے تو کیا میں اپنے کل مال کی وصیت کر دوں یعنی اللہ تعالیٰ کی راہ میں خیرات کئے جانے کی وصیت کر دوں کیونکہ لڑکی اپنے گھر کی ہے فرمایا کہ نہیں پس میں نے عرض کیا کہ نصف کی وصیت کر دوں فرمایا کہ نہیں پس میں نے عرض کیا کہ تہائی کی وصیت کر دوں۔ فرمایا کہ خیر تہائی بھی بہت ہے اگر تو اپنی اولاد کو تو نگر چھوڑ جاوے تو اس سے بہتر ہے کہ وہ مفلس محتاج ہو کہ لوگوں کے سامنے ہاتھ پھیلاوے اور تجھے ہرنیکی میں ثواب ہے حتیٰ کہ وہ لقمہ جو تو اپنی بی بی کے منہ میں ڈالے۔ پھر سعد نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم کیا میری ہجرت مدینہ پوری نہ ہوگی۔ فرمایا کہ ہاں اور شانہ شیری زندگی دراز ہو کہ اللہ تعالیٰ تیرے ذریعہ سے ایک قوم کو بلند کرے اور دوسری قوم کو پست کرے یعنی تیری وجہ سے مسلمانوں کو رفعت اور کافروں کو شکست و ذلت ہو اور وعار فرمائی کہ ابھی میرے اصحاب کے واسطے ان کی ہجرت پوری کر دے و لیکن محروم تو سعد بن خولہ ہے۔ یعنی سعد بن خولہ رضی اللہ عنہ نے پھر مدینہ چھوڑ کر مکہ میں گھر بنا یا اور جاتے نہیں پلے کہ یہیں انتقال ہو گیا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پر انسوس کیا اور اس حدیث کو صحاح الستہ میں مطول پاؤ گے۔ م۔ بالجملہ اس حدیث میں تہائی کو کثیر فرمایا۔ لہذا اگر تہائی کان و دم ندارد ہو تو کثیر ندارد ہے پس قربانی جائز نہیں ہے و لیکن معلوم ہو چکا کہ فتویٰ قول اول پر ہے۔ وقال ابو یوسف و محمد اذ یقی الاکثر من النصف اجزاه اعتباراً بالحقیقۃ علی ما تقدم فی الصلوۃ۔ اور امام ابو یوسف و محمد سے روایت ہے کہ اگر نصف سے زائد باقی ہو تو اکثر باقی ہے۔ پس قربانی جائز ہے۔ باعتبار حقیقت کے جیسا کہ کتاب الصلوۃ میں گزرا۔

ف کہ بدن کورت کھلنے میں کہا کہ نصف ساق سے زائد کھلے تو منع ہے۔ اور بات یہ ہے کہ قبیل و کثیر میں اعتباری نسبت ہو کرتی ہے چنانچہ چوتھائی کان بہ نسبت چھٹے حصہ یا آٹھویں حصہ کے کثیر ہے اور بہ نسبت نصف و تہائی کے قبیل ہے پس یہاں اولیٰ یہ کہ خود کان یادم کی نسبت کر کے اعتبار کیا جاوے تو نصف برابر ہے اور نصف سے زائد کثیر اور کم قبیل ہے لہذا اگر نصف سے زائد نہ ہو تو اکثر ندارد ہے اور اگر سالم ہو تو اکثر موجود ہے۔ و ہواختیار الفقیہ ابی اللیث اور یہی فقیہ ابواللیث کا مختار ہے۔ وقال ابو یوسف اخبرت بقولی ابا حنیفۃ فقال قولى هو قولک۔ اور ابو یوسف نے بیان کیا کہ میں نے امام ابو حنیفہ کو اپنے قول سے آگاہ کیا تو آپ نے فرمایا کہ میرا قول بھی یہی ہے جو تیرا قول ہے۔ قبیل ہوا رجوع منہ الی قول ابی یوسف وقیل معناہ قولى قریب من قولک۔ بعض مشائخ نے کہا کہ یہ قول امام ابو حنیفہ کی طرف سے قول ابو یوسف کی جانب رجوع ہے یعنی امام نے قول سابق سے رجوع کر لیا اور یہی کہا جو ابو یوسف کا قول ہے اور بعض مشائخ نے کہا کہ اس کے یہ معنی ہیں کہ میرا قول بھی تیرے قول سے قریب ہے۔ ف کیونکہ تہائی سے زائد کثیر ہے تو یہ قریب نصف کے ہوا۔ شانہ کہ ابو یوسف کے نزدیک نصف بھی احتیاطاً داخل کثیر ہے۔ و لیکن قول ابی حنیفہ کے معنی میں رجوع زیادہ ظاہر ہے۔ و فی کون النصف مانعاً و ایتان فیہما۔ اور نصف کے مانع ہونے میں صاحبین سے دو روایتیں ہیں۔ کمافی انکشاف العضو عن ابی یوسف۔ جیسے نصف عضو کھل جانے میں ابو یوسف سے دو روایتیں ہیں۔

ف یعنی اگر نصف کان یادم ندارد ہو تو آیا قربانی جائز ہے یا نہیں تو ابو یوسف سے دو روایتیں ہیں ایک میں نہیں جائز ہے جیسے اگر ایسا عضو جس کا چھپانا نماز میں فرض ہے آدھا کھل گیا تو نماز فاسد ہونے میں ابو یوسف سے دو روایتیں ہیں ایک میں نماز فاسد ہے اسی طرح نصف کان یادم ندارد ہونے میں ایک روایت میں قربانی نہیں جائز ہے۔ پھر اکثر کان کا اعتبار کرنا جیسے ہمارا قول ہے یہی شافعی و احمد کا قول ہے اور امام مالک کے نزدیک کل ندارد ہو تو البتہ نہیں جائز ہے اور پہلے حدیث گزری کہ آپ نے آنکھ و کان دیکھ لینے کا حکم دیا ہے۔ رواہ الاربعۃ عن علی رضی اللہ عنہ۔ اور نیز حدیث علی رضی اللہ عنہ میں مرفوعاً وارد ہے کہ عضبا الاذن والقرن سے منع فرمایا۔ رواہ ابو داؤد قتادہ نے سعید بن المسیب سے پوچھا کہ عضبا کیسے فرمایا کہ نصف کان و سینک۔ یا زیادہ ندارد ہو۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ صحیح یہ کہ جب نصف یا زیادہ کان یادم ندارد ہو تو قربانی نہیں جائز ہے فیفتی بہ علی اصل الحنفیۃ۔

واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ وعلیٰ ہذا آنکھ کی بینائی میں بھی اسی مقدار کا اعتبار ہوگا۔ ثم معرفۃ المقدار فی غیر العین متیسر
پھر مقدار مذکور جس کے ندارد ہونے پر عدم جواز ہے آنکھ کے سوائے میں اس کا پہچانا آسان ہے۔

ف۔ حتیٰ کہ کان و دم کو محسوس طور پر پہچان سکتے ہیں۔ البتہ آنکھ کی روشنی دریافت کرنے میں اشکال ہے۔ قالوا
تشدوا العین المعیبة بعد ان لا تعترف الشاة یوما و یومین ثم یقرب العلف الیہا قلیلا قلیلا۔
مثلاً نے فرمایا کہ بکری کو دو ایک روز چارہ نہ دینے کے بعد اس کی عیندار آنکھ بند کی جاوے پھر اس کی طرف چارہ
تھوڑا تھوڑا نزدیک کیا جاوے۔ ف۔ مثلاً ہاتھ میں چارہ لے کر ہاتھ کی اس آنکھ کی طرف جو کھلی ہے اور تندرست
ہے بڑھانا شروع کیا جاوے اور آہستہ آہستہ ہاتھ طریحا باجاوے۔ فاذا مرا اقاہ من موضع اعلم علی ذلک
المکان۔ پھر جب وہ کسی جگہ سے اس کو دیکھ لے تو اسی جگہ نشان بنا دیا جاوے۔ ف۔ تو معلوم ہوگا کہ اصلی تندرستی کے
بینائی اس جگہ سے ہے پھر چارہ ہٹا لیا جاوے اور بکری کو اسی ہیئت پر رکھا جاوے جس پر پہلے تھی۔ ثم تشنل
عینہما الصریحۃ وقرب الیہا العلف قلیلا قلیلا حتیٰ اذا مرا اقاہ من مکان اعلم علیہ
پھر اس کی تندرست آنکھ بند کی جاوے اور چارہ آہستہ آہستہ اس کے قریب کیا جاوے یہاں تک کہ وہ کسی جگہ سے
دیکھ پاوے تو وہیں نشان کر دیا جاوے۔ ثم یبصر الی تفاوت ما بینہما۔ پھر ان دونوں کی تفاوت درمیانی کو
دیکھا جاوے۔ ف۔ کہ آنکھ کی بینائی کے پھیلاؤ سے اول جگہ کس قدر تھی اور دوسری جگہ کس قدر تھی۔ مثلاً اول میں اس نے
تین گز کے فاصلہ سے دائیں جانب میں دیکھ لیا اور دوسری جانب سے دو گز کے فاصلہ سے دیکھا تو تہائی کا فرق ہوا۔ اور
اگر ڈیڑھ گز ہو تو نصف کا فرق ہے۔ فان کان ثلثا فالذاهب الثالث وان کان نصفاً فالنصف۔ پس اگر
تہائی فرق ہو تو تہائی آنکھ سے روشنی ندارد ہے اور اگر تفاوت نصف ہو تو نصف ندارد ہے۔

ف۔ وعلیٰ ہذا القیاس۔ قال ویجوز ان یضحیٰ بالجہاء وہی الی لاقرون لہا۔ جملہ کی قربانی جائز ہے
اور جمار وہ ہے جس کے سینگ نہ ہوں۔ ف۔ یعنی پیدائشی اس کے سینگ نہ ہوں اور یہ مراد نہیں ہے کہ اس کے سینگ
ٹوٹ گئے ہیں۔ لان القرون لا یتعلق بہ مقصود۔ کیونکہ سینگ سے کوئی مقصد حاصل نہیں ہے۔ وکذا
مکسومۃ القرون لما قلنا۔ اور اسی طرح سینگ لٹے ہوئے کی قربانی جائز ہے کیونکہ اس کے سینگ سے کوئی
مقصود متعلق نہیں ہے۔ ف۔ اور یہی امام شافعی کا قول ہے اور امام مالک نے کہا کہ اگر اس کے سینگ سے خون بہت بہا کرتا
تو وہ مثل مرینہ کے نہیں جائز ہے ورنہ جائز ہے اور امام احمد نے کہا کہ اگر نصف سے زائد سینگ لٹا ہو تو نہیں جائز ہے ورنہ جائز ہے
پھر جنہوں نے جائز کہا ان کا استدلال یہ کہ سینگ سے کوئی مقصد متعلق نہیں اور بالاجماع خفیہ عیب سے ممانعت
نہیں ہوتی ہے اسی واسطے موزہ یعنی خسی جائز ہے چونکہ خسیہ کو فتنہ کر ڈالے جاتے یا نکال ڈالے جاتے ہیں کیونکہ گوشت کی خوبی
میں جو اصلی مقصود ہے کچھ ضرر نہیں ہوتا ہے تو سینگ لٹے ہوئے سے بھی ضرر نہیں لہذا جائز ہے حتیٰ کہ امام محمد نے اصل میں کہا کہ
اگر کل سینگ لٹ گیا ہو تو جائز ہے جیسے پیدائشی نہ ہوں تو جائز ہے بخلاف کان کے کہ اگر پیدائشی نہ ہوں تو جائز
نہیں اور کان چھوٹے چھوٹے ہوں تو جائز ہے کیونکہ جب کان سے کٹ جانا مانع ہے تو نہ ہونا بدرجہ اولیٰ مانع ہے۔ مع۔
لیکن اس استدلال میں تامل ہے کیونکہ اول تو عیب خفیہ اگرچہ جواز ہے اس کے واسطے حدیث ریحہ نص یا
قیاس کے موجود ہے اور جیسے سینگ سے اصل مقصود یعنی گوشت میں ضرر نہیں اسی طرح کان نہ ہونے
سے کچھ ضرر نہیں ہے اس واسطے کہ کان کھانا جائز نہیں ہے اور جیسے نص دربارہ کان کے موجود ہے اسی طرح

سینگ کے بارہ میں نص مرفوع باسناد حسن موجود ہے اور وہ حدیث علی رضی اللہ عنہ بروایت ابو داؤد ہے جو اوپر مذکور ہوئی اور بعد حدیث مرفوع کے قیاس کو کچھ گنجائش نہیں ہے اور فرق نہایت مشکل ہے۔ پس منظر ظاہر دلیل اس میں قول امام احمد راجح ہے اور خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سینگوں والے ذبح فرمائے ہیں۔ چنانچہ عنقریب آتا ہے اور غانت و چہ فرق یہ ہے کہ جس کے پیدائشی سینگ نہ ہوں وہ بالاتفاق جائز ہے بخلاف اس کے جس کے پیدائشی کان نہ ہوں، لیکن اول تو یہ امر کہ جس کچھ پیدائشی کان نہ ہوں اس کے جواز و عدم جواز میں کوئی نص نہیں تو مسامح اجتہاد ہے۔ دوم کان نہ ہونا امر نادر ہے بخلاف سینگ نہ ہونے کے۔ تو دلالت امر نادر سے غیر موجود ہے اور باوجود اس کے یہ فرق اس وقت مفید ہو کہ معارضہ میں نص صریح موجود نہ ہو اور وہ حدیث علی رضی اللہ عنہ ہے اگر کہا جاوے کہ اس کو استحباب پر محمول کیا جاوے جو اب یہ کہ غضبار یعنی کان کٹے ہوئے کو عدم جواز پر محمول کیا گیا تو نہیں یعنی تحریم ہے پھر اسی لفظ سے خلاف اولیٰ یعنی جائز ہے اور کوئی قرینہ بھی اسے واسطے موجود نہیں ہے۔ فتاویٰ والہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ اگر کہا جاوے کہ اضحیہ میں چارے سے منع فرمایا عوراء جس کا نابینا ہونا ظاہر ہو الا جبکہ حدیث سابق میں مذکور ہے تو پانچویں سینگ ٹوٹی ہوئی اس کی ناسخ ہے یا منسوخ ہے۔ لیکن منسوخ پر محمول ہونا راجح ہے جو اب یہ کہ ہمارے اصول کلیہ جمہور کے اصول پر ان میں معارضہ تک ندر ہے پھر منسوخ کیوں ہو کیونکہ چارے سے ممانعت اس امر کو نہیں چاہتے کہ اس سے زیادہ نہ ہو اور یہ اصول الفقہ میں مصرح اور کتاب الحج قتل الصيد خمس ذلیقہ وغیرہ میں شرح میں ہے اور تمام کام کی بہاں گنجائش نہیں اور عارف بموقع اجتہاد کے واسطے اس قدر اشارات کافی ہیں۔ فافہم والہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ والخصی لان لحمها لحم (طیب۔ اور خصی کی قربانی جائز ہے کیونکہ اس کا گوشت زیادہ لطیف ہوتا ہے اور یہی اصلی مقصود ہے۔ وقد صح ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم وضع بکبشین و اقربین ابو داؤد) املحین موجود ہیں۔ اور صحیح ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دو بندھوں (باکروں) بٹے سینگوں والوں سیاہی سپیدی سے ہونے خصیوں کی قربانی فرمائی۔

ف یہ حدیث معروف متعدد صحابہ رضی اللہ عنہم سے مختصر و مطول صحاح و سنن ابو داؤد و ابن ماجہ و مسند احمد وغیرہ میں مروی ہے پس اس سے خصی کی قربانی جائز ہے۔ والثلا وہی المجنونة اور ثولار کی قربانی جائز ہے اور ثولار جو مجنون نہ ہو۔ ف کیونکہ جانور میں عقل مقصود نہیں ہے۔ ع۔ وقیل هذا اذا كانت تعتلف لانه لا یجل بالمقصد اما اذا كانت لا تعتلف لا تجزیہ۔ بعض نے فرمایا کہ مجنون کی قربانی جائز ہونا اس وقت ہے کہ وہ چارہ کھاتی ہو اس واسطے یہ مقصود میں محل نہیں ہے اور اگر وہ چارہ نہ کھاتی ہو تو کافی نہیں ہے۔

ف کیونکہ اس سے گوشت میں نقصان آجائے گا۔ واضح ہو کہ اس تفصیل کی ظاہر کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اس واسطے کہ درحقیقت اس کا جنون مراد نہیں اس واسطے کہ جانور میں عقل ہی نہیں ہوتی۔ تو جنون کہاں سے ہو گا۔ بلکہ ثولار وہ ہوتی ہے جو باؤہلی سی ادھر ادھر بے تیزی کے مانند حرکات کرتی ہے۔ جیسے اکثر گلہ میں بعضی بعضی دیکھی جاتی ہیں، لیکن دیوانہ بکار خود ہو شیار وہ اچھی طرح کھاتی پیتی ہے ورنہ وہ سرینہ ہے نہ ثولار۔ فافہم۔ والجر یار ان كانت سمینتہ جاننا لان الحرب فی الجملہ والانتقصان فی اللحم۔ اور غار شتی اگر موٹی تازی ہو تو جائز ہے اس واسطے غار شتی تو اس کی کھال میں ہے اور گوشت میں کچھ نقصان نہیں ہے۔ ف لیکن طیب تو ضرور کہے گا کہ یہ مواد سوداوی ہے جو اس کی جلد کی جانب آگیا اس کا جواب یہ ہے کہ مواد سوداوی جب خفیف ہوتا ہے اور طبیعت قوی ہوتی ہے تو اس کو بقدرت الہیہ جانب جلد دفع کرتی ہے۔ تاکہ جسم

اندرونی صحیح سالم رہے لہذا گوشت صاف ہوگا۔ واق کانت مہرولہ لا یجوز لان الجرب فی اللحم فانقص۔ اور اگر وہ لاغر رخیل ہو تو جائز نہیں ہے کیونکہ خارش اس کے گوشت میں ہے تو نقصان پیدا ہو گیا۔ ف معنی یہ کہ مادہ خارش اس قدر کثیر ہے کہ اس کے گوشت میں اثر موجود ہے اس دلیل سے کہ وہ لاغر ہے۔ پس جواز نہیں ہے یا یوں کہا جاوے کہ طبیعت اب قوی ہوئی ہے لیکن مہنوز اس کو تندرست گوشت کی طاقت نہیں آئی ہے۔ پس وہ بیماری یا لاغری سے جائز نہیں کہ مقصود گوشت تندرستہ و اما الفتاء وہی التی لا اسنان لها۔ ہی ہتاء اور ہتاء وہ کہ جس کے دانت نہ ہوں ف تو اس میں اعتبار مختلف ہے۔ فعن ابی یوسف انه یعتبر فی الاسنان الکثرة والقلۃ۔ تو امام ابو یوسف سے ایک روایت یہ ہے کہ دانتوں میں کمی بیشی مقبر ہے ف حتی کہ نصف یا زائد نادر ہوں تو نہیں جائز ہے اور کم کم ہوں تو جائز ہے۔ وعنہ انہ ان بقی ما یسکت الاختلاف یہ اجزاء الحصول المقصود۔ اور ابو یوسف رحمہ سے دوسری روایت یہ ہے کہ اگر اس کے دانتوں سے اس قدر باقی ہوں جس سے چارہ کھانا ممکن ہو تو کافی ہے کیونکہ اس کا مقصود حاصل ہے ف کہ گوشت موجود ہوگا۔ والسکاء وہی التی لا اذن لها خلقتہ لا تجوز ان کان هذا۔ اور سکاء وہ جس کے پیدائشی کان نہیں۔ پس اگر ایسی ہو تو وہ جائز نہیں ہے۔ لان مقطوع اکثر الاذن اذا کان لا یجوز و قدیم الاذن اولی۔ اس واسطے کہ جس کا کان زیادہ نادر ہو وہ جب نہیں جائز ہے تو جس کا کان ہی نادر ہو تو وہ بدرجہ اولیٰ نہیں جائز ہے ف اصل علماء کے نزدیک یہ ہے کہ جس عیب کا اثر گوشت میں پیدا ہوتا ہو وہ مانع جواز ہے ورنہ نہیں ہے۔ مع۔ وهذا الذی ذکرنا اذا کانت هذه العیوب قائمۃ وقت الشراء۔ اور یہ حکم بعض کے جواز و عدم جواز کا جو ہم نے بیان کیا اس وقت ہے کہ خرید کے وقت جانور میں یہ عیوب موجود ہوں ف کہ بنیائی میں ناقص یا کانی یا اندھی و لنگڑی و سخت لائقر و کان دم کٹے وغیرہ ہو۔ ولو اشتراها سلیمتہ ثم تعیبت بعیب مانع۔ اور اگر اس نے تندرست خریدی۔ پھر ذبح سے پہلے وہ کسی ایسے عیب سے عیب دار ہو گئی جو قربانی سے مانع ہے ف تو امام مالک و شافعی و احمد کے نزدیک یہی جائز ہے۔ کیونکہ اضحیہ واجب نہیں ہے۔ اور اگر نذر کیا ہو تو بھی یہی کافی ہے۔ ع۔ میں کہتا ہوں کہ امام مالک سے تو واجب ہونے کا قول منقول ہے تو چاہیے کہ ہمارے قول کے مانند اس طرح تفصیل ہوتی کہ۔ ان کان غنیا غیرھا۔ اگر یہ شخص تو نگر ہو تو اس پر دوسری قربانی واجب ہے۔ ف یعنی دوسری اضحیہ خرید کر قربانی کرے۔ وان کان فقیرا تجزیہ هذا۔ اور اگر وہ فقیر ہو تو اس کو یہی قربانی جائز ہوگی۔ ف یعنی اس کو ذبح کر دے۔ لان الوجوب علی الغنی بالشروع ابتداء و لھا بالشراء و فلم تتعین بالشراء۔ اس واسطے کہ تو نگر کے ذمہ واجب ہونا بحکم شرع کے ابتداء ہوا تو وہ خرید سے متعین نہیں ہوا۔ ف بلکہ واجب ادا کرنا اول سے لازم ہے خواہ یہ ہو یا دوسرا ہو۔ لہذا جیسے واجب ہوا ہے اسی طرح ادا کرے۔ و علی الفقیر بشرائہ بنیۃ الاضحیۃ فتعینت۔ اور فقیر پر ابتدائی وجوب نہیں بلکہ قربانی کی نیت سے خریدنے کی وجہ سے ہے تو جو خریدے یہی متعین ہو گئی۔ ف اور دوسری لازم نہیں ہے۔ لیکن کیا وہ اس کے عیب نقصان کا ضامن ہوگا جو اب یہ کہ۔ ولا یجب علیہ ضمان نقصانہ کما فی نصاب الزکوٰۃ۔ اس پر اس جانور کے نقصان کا تاوان واجب نہیں ہے جیسے زکوٰۃ کے نصاب میں ہے ف یعنی جیسے مال کثیر زکوٰۃ میں سے بعد وجوب کے مال تباہ ہوا تو اسی قدر زکوٰۃ بھی ساقط ہوئی۔ اور وہ نقصان کا ضامن نہیں ہے۔ اسی طرح یہاں نقصان عیب کا ضامن نہیں ہے کیونکہ وہ ذوال چیزیں صرف مال کا حق واجب نہیں اور جسمی طاعت نہیں ہیں جو واجب ہوں۔ تو جب مال میں نقصان ہوا تو

وجوب میں بھی نقصان ہوا۔ ط۔ شیخ الاسلام نے کہا کہ اگر خریدار خوشحال ہو تو قربانی کی نیت سے خریدنے میں سب روایات کے موافق یہ جانور واجب نہیں ہو جاتا ہے۔ اور اگر تنگدست ہو تو ظاہر الروایات میں متعین واجب ہو جاتا ہے اور یہی قول مالک ہے اور زعفرانی نے روایت کی کہ فقیر پر بھی واجب نہیں ہوتا۔ اور شمس الآئمہ رحم نے بھی اسی طرف اشارہ کیا ہے اور اس امر پر اتفاق ہے کہ خالی دلی نیت سے فقیر پر وجوب نہیں ہوتا جب تک کوئی فعل متصل نہ ہو۔ مثلاً خرید کرے۔ اور اگر اس کے پاس بکری ہو، اور اس نے دل میں قربانی کی نیت کی۔ مگر زبان سے کچھ نہیں کہا تو بالاتفاق وجوب نہ ہوگا۔ ط۔ اور اگر خرید ہو یا نذر ہو تو متعین وجوب ہوا حتیٰ کہ اگر عیب دار ہو جاوے تو بھی اس پر قربانی کرنا لازم ہے۔ اور ضمان عیب نہیں ہے۔ وعن هذا الاصل قالوا اذا ماتت المشتراة للتضحية۔ اور اسی اصل سے ہمارے مشائخ نے نکالا کہ اگر اضحیہ کے واسطے خرید ہوا جانور مر گیا ف پس خریدار یا تو خوشحال ہوگا یا فقیر ہوگا۔ علی الموسی مکانہا اخوی ولا شئی علی الفقیر۔ پس خوش حال پر بجائے اس کے دوسری قربانی واجب ہے اور فقیر پر کچھ واجب نہیں ہے ف کیونکہ اصل مذکور مقتضی ہے کہ تو نگر پر اسی جانور کی وجہ سے وجوب نہیں تھا بلکہ ابتدائی وجوب ہے۔ اور فقیر پر صرف یہ جانور متعین ہوا تھا اور وہ مر گیا۔ اور وہ اس کی موت سے نقصان کا ضامن بھی نہیں۔ ولو ضلت او سرت فاشتری اخوی۔ اور اگر یہ جانور کم ہو گیا یا چوری ہو گیا۔ پھر اس نے دوسرا خرید یا اگرچہ قربانی کی نیت سے خریدا۔ ثم ظہوت الاولی فی ایام النحر۔ پھر قربانی کے ایام میں پہلا جانور ظاہر ہوا ف یعنی کم شدہ مل گیا یا چوری سے مل گیا۔ تو دیکھا جاوے کہ جو شخص اس میں مبتلا ہوا وہ تو نگر ہے یا فقیر ہے۔ کیونکہ دونوں میں حکم کی راہ سے فرق ہے۔ علی الموسی ذبح احدہما۔ تو نگر پر ان دونوں میں سے ایک قربانی کرنا واجب ہے ف یعنی دونوں میں سے جس ایک کو چاہے قربانی کرے۔ اور رہا دوسرا تو اس کو اختیار ہے کہ چاہے فروخت کرے و علی الفقیر ذبحہما۔ اور فقیر پر ان دونوں کو ذبح کرنا واجب ہے ف اس واسطے کہ قربانی کی نیت سے خریدنے میں دونوں اس پر متعین ہو گئے ہیں۔ اگرچہ ابتدا میں اس پر ایک بھی واجب نہ تھا۔ ولو اضجعہا فاحترق فانکسر من جملہا۔ اور اگر اس نے جانور کو قربانی کرنے کے لیے ٹھایا۔ پس وہ تڑپا جس سے اس کا پاؤں ٹوٹ گیا ف یا آنکھ جاتی رہی یا مانند اس کے کوئی ایسا عیب آ گیا جس سے ابتداء میں قربانی نہیں جائز ہوگی ہے۔ فذبحہا اجزاہ استحصانا عندنا۔ پس اس نے اسی کو ذبح کیا تو ہمارے نزدیک استحصانا اس کی قربانی کافی ہوگی خلافا لفرس رح و الشافعی رحمہ۔ حالانکہ اس میں زفر رحمہ اللہ و شافعی رحمہ اللہ نے خلاف کیا ہے ف ان دونوں کے نزدیک قبل ذبح کے قربانی میں ایسا عیب آ گیا جو قربانی سے مانع ہے تو اس کی قربانی کافی نہیں ہوگی۔ اور ہمارے نزدیک قیاس ہی تھا۔ لیکن ہم نے ایسے قیاس کو ترک کر دیا۔ کیونکہ بعد ذبح کے وہ خود کڑے کڑے کر دیا جائے گا، تو ذبح کے وقت ایسا واقع ہونے میں استحصانا جائز ہے۔ لان حالۃ الذبح و مقدماتہ طلحۃ بالذبح۔ اس واسطے کہ ذبح کی حالت اور اس کے مقدمات طلحی بالذبح ہیں ف یعنی ذبح کے لیے ذبح تک لانا و بادھنا و ٹھانا وغیرہ یہ سب امور مع شانہ پر پاؤں رکھنے کے گویا ذبح میں شامل ہیں ف کاتہ حاصل بہ اعتبارا و حکما۔ تو یہ عیب گویا بذریعہ ذبح کے حاصل ہوا ازراہ اعتبار و حکم کے ف یعنی یہ چیزیں جب ذبح میں شمار ہیں اور جگہ ذبح ہیں تو باعتبار اجازت شرعی و حکم کے گویا ذبح کرنے سے اس کا پاؤں ٹوٹ گیا حتیٰ کہ وہ بعد ذبح کے کڑے ہو جائے گا کیونکہ ان افعال سے ذبح متصل ہے۔ وکن الو تعیبت فی ہذا الحالۃ۔ اور اسی طرح اگر

ایسا ہوا کہ اس حالت ذبح میں وہ جانور عیب دار ہو گیا۔ فانقلت۔ پھر ناگاہ وہ اچک بھاگا۔ ثمر اخذت من فودہ پھر اسی وقت فوراً پکڑ لیا گیا۔ تو بھی حالت مذکورہ قائم ہے۔ گویا وہ ذبح کی حالت میں معیوب ہوا۔ و کذا بعد فودہ عند محمد خلافاً لاجی یوسف۔ اور اسی طرح اگر فوراً نہیں پکڑا گیا بلکہ کچھ بعد کو پکڑا گیا۔ تو پر خلاف قول ابو یوسف رحمہ کے امام محمد رحمہ کے نزدیک یہی حکم ہے۔ ف کہ گویا فوراً ہاتھ آ گیا ہے۔ لانه حصل بمقدامات الذابح۔ اس واسطے کہ یہ بھی مقدمات ذبح کے ساتھ حاصل ہوا ہے۔ ف کیونکہ وہ ذبح کے واسطے لایا گیا تھا کہ اس میں یہ سانحہ ہوا پھر فوراً ہاتھ آنا اگر نہ ہو تو کچھ مضر نہیں ہے کیونکہ وہ تو ذبح کے اہتمام میں ہے۔ پس جب تک یہ قصد چھوڑ نہ جاوے تب تک وہ ذبح ہی کے مقدمات میں داخل ہے۔ اگر وہ نظر سے غائب ہوا یا قصد ہوا کہ اس کو دور کر دے، اب دوسرا ذبح کریں گے۔ پھر دیر کے بعد یہ قصد ہوا کہ اسی کو ذبح کر دو تو اب بمقتنائے دلیل مذکور اس کا ذبح کرنا جائز نہ ہوگا اس واسطے کہ وہ مقدمات ذبح سے خارج ہو گیا کیونکہ قصد میں فتور واقع ہو گیا۔ اسی طرح اگر ذبح کے واسطے نکال لائے۔ پھر ذبح وغیرہ سے اس کو پھر اس وقت یا آج نہیں ذبح کیا جائے گا بلکہ دوسرے وقت ذبح کیا جاوے۔ اور جب اصطبیل نے چلے تو اس کی ٹانگ ٹوٹ گئی تو وہ جائز نہ ہونا چاہیے۔ کیونکہ یہ مقدمات ذبح میں نہیں ہے۔ ناہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ رہا بیان اس کا کہ کس جنس کے جانوروں میں سے یہ اضحیہ ہونا چاہیے جو عیوب مذکورہ سے صمیم سالم ہو۔ قال والا ضحیۃ من الابل والبقر والغنم۔ فرمایا کہ اضحیہ از جنس اونٹ و گائے و بکری ہے۔ ف اونٹ میں عربی و نجفی شامل ہیں۔ اور بقر یعنی گائے زرد مادہ ہیں۔ اور غنم میں بیٹر و بکری و دنیہ داخل ہیں۔ اور مجھے معلوم نہیں ہوا کہ کسی روایت میں بھینس مذکور ہو۔ م۔ اور عینی نے رقم کہا کہ ہمارے قول کے مثل قول مالک و شافعی و احمد ہے۔ اور ظاہر یہ ہے کہ ہر حیوان سے خواہ وحشی ہو یا پالو ہو۔ اور ہر پرند سے خواہ وحشی یا پالو ہو۔ بشرطیکہ ماکول اللحم ہو قربانی جائز ہے، کیونکہ جمعہ کی نماز میں جلدی جانے والے کے ثواب میں اول اہل اور بدنہ پھر اہل اور بقرہ پھر شاة پھر دجاجہ پھر بھینہ و عصفور مذکور ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ جب کعبہ میں ان کے ہدی لے جانے کی مثال ہے تو جائز ہے۔ اور جس کی ہدی جائز، اس کی قربانی جائز ہے۔ اور جواب یہ کہ مراد حدیث میں مراتب تفاوت ثواب ہیں۔ کبھی ظاہر یہ ہے کہ استدلال پر اغراض کیا جاتا ہے کہ اگر ظاہر مراد ہو تو انڈے کی قربانی جائز ہو، حالانکہ بالاتفاق باطل ہے لیکن یہ اغراض ساقط ہے، اس واسطے کہ اہل عام ہے لیکن جس جانور کا اہل اس طور پر ہو کہ وہاں قربانی کیا جاوے تو اس کا اضحیہ ہونا جائز ہے اور حق جواب یہ ہے کہ اہل عام سے خاص اضحیہ پر استدلال نہیں ہو سکتا ہے جیسے ہر ایسی چیز جس سے تقرب جائز ہو، لازم نہیں کہ قربانی بھی جائز ہو۔ یا جس کا ذبح ہو اس کی قربانی کافی ہو۔ بلکہ ظاہر یہ ہے کہ طہر کی رائے عجیب ہے کہ طرق اجتہاد میں سرسری قدم رکھتے ہیں بلکہ صواب اہل الظاہر کا کلام ہے کہ تقرب اضحیہ میں جو منقول ہے وہی جائز ہے۔ لانہما عن فت شرعاً۔ اس واسطے کہ اضحیہ بطریق شرع معلوم ہوا ہے۔ ف جس میں رائے کو دخل نہیں ہے۔ ولم تنقل التضحیہ بغیرھا من النبی صلی اللہ علیہ وسلم ولا من الصحابۃ رضی اللہ عنہم۔ اور سوائے اونٹ و گائے و بکری کے قربانی کرنا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یا کسی صحابی سے ثابت نہیں ہے۔ ف بلکہ صرف اونٹ و گائے و بکری کی قربانی ثابت ہے۔ چنانچہ اونٹ کی قربانی بروایت جابر رضی اللہ عنہ عند مسلم، اور گائے کی قربانی بروایت جابر و عائشہ رضی اللہ عنہما عند البخاری و مسلم۔ و غنم کی قربانی بروایت انس رضی اللہ عنہ عند البخاری و مسلم وغیرہم۔ قال ویجوز من ذلک کل الشئی فصاعداً۔ اور واضح ہو کہ اونٹ و گائے

دغتم سبب میں سے ثنی کی قربانی یا اس سے بڑھ کر جائز ہے۔ الا الضان فان الجذع منہ مخفی۔ سوائے ضان یعنی دنبہ کے کہ اس میں سے جذع بھی جائز ہے۔ اور یہی قول مالک و احمد ہے۔ ط۔ لقولہ السلام ضحوا یا لثنایا الا ان یعسر علی احداکم فلیذبح الجذع من الضان۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ثنیہ ہر قسم کی قربانی کیا کرو۔ لیکن اگر تم میں کسی کو نسا و شوار ہو تو وہ دنبہ کا جذع قربانی کر دے۔ رواہ مسلم۔ وقال علیہ السلام۔ نعمت الاضحیۃ الجذع من الضان۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دنبہ میں سے جزء خوب اضحیہ ہے۔ رواہ الترمذی مع قسطہ واستغریہ۔ اور یہاں دیگر احادیث ہیں۔ ازاں جملہ حدیث عقبہ من عامر رضی اللہ عنہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اصحاب میں قربانیاں تقسیم فرمائیں تو میرے حصہ میں ایک جذع آیا۔ پس میں نے عرض کیا یا رسول اللہ مجھے ایک جذع ملا ہے تو فرمایا کہ اس کو قربانی کر دے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ ولکن یقہمی نے زیادہ کیا کہ اور تیرے بعد کسی کو اس کی اجازت نہیں ہے۔ یہ بھی نے کہا کہ یہ خاص رخصت مانند ابو بردہ بن نیار رضی اللہ عنہ ہے۔ اور ابو داؤد رحم نے زید بن خالد رضی اللہ عنہ کے واسطے مثل عقبہ و ابو بردہ کے روایت کیا۔ ہلال اسلمی رحم سے مرفوعاً روایت ہے کہ دنبہ کے جذع سے اضحیہ جائز ہے۔ رواہ ابن ماجہ و اسناد صحیح۔ اس سے معلوم ہوا کہ حدیث عقبہ رحم میں جذع سوائے دنبہ کے مراد ہے۔ و علی ہذا حدیث ابو بردہ رضی اللہ عنہ میں شاید جذع المراد ہو۔ کیونکہ معر یعنی بھیری و بکری میں ایک سال سے کم نہیں جائز ہے۔ اور اس تاویل سے احادیث الباب میں توفیق ہو گئی اور یہی اصل ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ قالوا و هذا اذا كانت عظیمۃ بحیث لو خلط بالثنیان یشتبہ علی الناظر من بعید۔ مشائخ نے فرمایا کہ جذع جائز ہونے کا حکم اس وقت ہے کہ اتنا بڑا ہو کہ اگر وہ ثنی جانوروں میں خلط کر دیا جائے تو دور سے دیکھنے والے پر مشتبہ ہو جاوے۔ ف کہ ثنی ہے یا جذع ہے۔ والجذع من الضان ما تمت لہ سنیۃ اشہر فی مذہب الفقہاء۔ اور دنبہ کا جذع وہ بچہ ہوتا ہے کہ اس پر چھ مہینے گزر چکے ہوں تو یہ مذہب فقہاء ہے۔ ف ورنہ اہل لغت کے نزدیک سال بھر ہونا چاہیے و ذکر الزعفرانی رحم انہ من ابن سبیغہ اشہما۔ اور زعفرانی نے کتاب الاوضاحی میں ذکر کیا ہے کہ وہ سات مہینہ کا بچہ ہے۔ ف اور ترمذی نے وکیع سے نقل کیا کہ وہ سات ماہ یا چھ ماہ کا بچہ ہے۔ والثنی منها ومن المعن ابن سنۃ اور ثنی خواہ ضان یعنی دنبہ سے ہو یا بھیر بکری سے ہو، ایک سال کا بچہ ہے۔ ف جو دوسرے سال میں لگا ہو، اور ضان کے سوائے کسی میں ثنی سے کم نہیں جائز ہے۔ ومن البقر ابن سنتین۔ اور گائے میں سے ثنی وہ کہ دو سال کا بچہ ہے۔ ف تیسرے میں لگا ہو۔ ومن الابل ابن خمس سنین۔ اور اونٹ میں سے ثنی وہ کہ پانچ برس کا ہو۔ ف اور چھٹے میں لگا ہو۔ ویدخل فی البقر العاموس لانہ من جنسہ اور گائے میں بھینس بھی داخل ہے کیونکہ وہ اس کی جنس سے ہے۔ ف اور یہ استحسان ہے الخلامہ اور شاید کہ روایت میں بھینس کی قربانی اس واسطے وارد نہیں کہ عرب میں اس کا وجود بہت نادر ہے یا نہیں تھا۔ والمولود بین الاہلی والوحشی ینبع الام۔ اور جو بچہ کہ پالو اور وحشی سے پیدا ہو، وہ ان کے تابع ہے۔ ف حتی کہ ماں پالو ہو تو بچہ کی قربانی جائز ہے ورنہ نہیں۔ مثلاً ہرن بکری سے بچہ ہوا پس اگر بکری مادہ ہو تو قربانی جائز ہے۔ اور ہرن مادہ ہو تو نہیں جائز ہے۔ حتی اذا نرأ الذئب علی الشاة یضحی بالولد۔ حتی کہ اگر بکری پر بھیر یا کودا اور بچہ پیدا ہوا تو اس کی قربانی جائز ہے۔ ف کیونکہ ماں پالو بکری ہے۔ اور مالک شافعی و احمد کے نزدیک کوئی نہیں جائز ہے۔ جو مع الفقہ اور ابوالحیرہ میں ہے کہ اضحیہ میں بچہ کا اعتبار اس کی ماں پر ہے

اور کہا گیا ہے کہ خود بچہ کا لحاظ ہے۔ حتیٰ کہ اگر بکری سے بہن پیدا ہوئی تو اس کی قربانی نہیں جائز ہے۔ اور اگر گھوڑے سے گدھا پیدا ہوا تو جائز نہیں اور وہ نہ کھایا جائے گا۔ ذخیرہ میں ہے کہ اگر گھوڑی پر گدھا پڑا تو جو بچہ پیدا ہو وہ بالاتفاق مکروہ ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ صاحبین رحمہ کے نزدیک نہیں مکروہ ہے۔ خلاصہ میں ہے کہ اگر بکری پر کتا پڑا جس سے بچہ پیدا ہوا تو عامہ علماء رحمہ کے نزدیک نہیں جائز ہے۔ اور امام خیر الخیزی رحمہ نے کہا کہ اگر بچہ ماں کے مشابہ ہو جائز ہے۔ اور اگر بہن پر بکرا کودا تو امام خیر الخیزی نے کہا کہ اگر باپ کے مشابہ بچہ ہو تو قربانی جائز ہے۔ اور اگر بکری پر بہن کودا تو عامہ علماء نے کہا کہ بچہ کی قربانی جائز ہے۔ اور خیر الخیزی نے کہا کہ مشابہت کا اعتبار ہے۔ مع۔ اور ظاہر مذہب یہ ہے جو مصنف رحمہ نے ذکر کیا کہ ماں کا اعتبار ہے۔ م۔ اس واسطے کہ بچہ اپنی ماں کا جزو ہے تو اسی کے تابع ہے اور ترے سے فقط لفظہ پانی جدا ہو۔ اور وہ اس حکم کا محل نہیں ہے اور ان سے جانور جدا ہوا تو وہ محل حکم ہے۔ پس اگر ماں کی قربانی جائز ہو تو اس بچہ کی قربانی بھی جائز ہے۔ ع۔ قال واذا اشترى سبعة بقرة ليضعوا بها۔ اگر سات آدمیوں نے ایک گائے خریدی تاکہ اس کی قربانی کریں ف یعنی سب خریداریں۔ حتیٰ کہ یہ گائے ان سب میں مساوی مشترک ہیں۔ فبات احداہم قبل النحر پھر ان میں سے ایک شریک قبل قربانی کے مرگیا ف حتیٰ کہ اس کا حصہ اس کے وارثوں کے واسطے میراث ہو گیا وقاتل الودثة اذ يحوها عند وعنكم اجزاہم۔ اور وارثوں نے کہا کہ تم اس گائے کو میت کی طرف سے اور اپنی طرف سے قربانی کرو تو سب کو کافی ہے ف اور سب کی طرف سے قربانی ادا ہو جائے گی۔ وان كان شريك الستة يضر انبیا۔ اور اگر ان چھ کا شریک کوئی نصرانی ہو ف یعنی چھ کے ساتھ جو ساتواں شریک ہے وہ نصرانی ہو۔ یعنی ایسا شخص جس کی طرف سے تقرب و قربانی صحیح نہیں ہے اور جبلا یورید اللحم۔ یا ایسا شخص ہو جو گوشت چاہتا ہے ف اگرچہ اس کی طرف سے قربانی صحیح ہو سکتی ہو۔ مثلاً مسلمان ہو، لیکن وہ قربانی کی نیت نہیں رکھتا، بلکہ گوشت کھانے کے واسطے شریک ہے۔ لہذا یجن عن واحد متہم۔ تو ان میں سے کسی کی طرف سے قربانی جائز نہ ہوگی۔ ووجه ان البنفرا تجوز عن سبعة لکن من شرطہ ان یکون قصدا لکل القرابة وان اختلفت جهاتہا۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ گائے کی قربانی سات آدمیوں کی طرف سے جائز ہے۔ لیکن اس کی شرط میں سے یہ ہے کہ سب کی نیت تقرب ہو۔ اگرچہ تقرب کی راہیں مختلف ہوں۔ کلاضحیۃ والقران والتمتع عندنا لاتحاد المقصود۔ جیسے قربانی و ہدی قران و ہدی تمتع تو ہمارے نزدیک جائز ہے۔ کیونکہ مقصود متحد ہے۔ وهو القرابة اور وہ تقرب ہے ف پس اگر ایک نے خود قربانی کی نیت کی ہو اور دوسرے نے ہدی قران ادا کرنے کی نیت کی۔ اور سوم نے ہدی تمتع ادا کرنے کی نیت کی۔ اور چہارم نے اپنے مورث میت کی طرف سے قربانی کی نیت کی۔ اور باقیوں نے بھی اسی طرح کی مختلف قربت کی نیتیں کیں تو یہ ساتوں کی طرف سے جائز ہے۔ وقد وجدنا هذا الشرط فی الوجہ الاول لان التضحیۃ عن الغیر عن قربت۔ اور مسئلہ اول میں یہ شرط پائی گئی اس واسطے کہ طیر کی طرف سے قربانی کرنا بھی قربت معلوم ہوا ہے ف لہذا وارثوں کی قربانی اپنے مورث کے واسطے بھی قربت ہوئی۔ الاقوی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم ضحی عن امته علی ما روینا من قبل۔ کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی امت کی طرف سے قربانی فرمائی۔ چنانچہ ہم نے سابق میں روایت کیا ہے ف رواہ مسلم وابن ماجہ وغیرہ۔ پس معلوم ہوا کہ جس صورت میں چھ شریکوں کے ساتھ میں ساتویں کے وارث نے میت کی طرف سے قربانی کی اجازت دی تو سب کی نیت قربت پائی گئی۔ پس شرط تقرب سب کی جانب سے پائی گئی، پس قربانی جائز ہے۔ ولہذا

یوجد فی الوجه الثانی۔ اور دوسری صورت میں یہ شرط نہیں پائی گئی نہ پس جس صورت میں کہ ساتواں شریک نظرانی ہو یا گوشت کا قصد کرنے والا ہو تو سب کی طرف سے تقرب کی نیت نہیں متحقق ہوئی۔ لان النصوانی لبس من اھلھا وکذا قصد اللحمینا فیھا۔ اس واسطے کہ نظرانی کو تقرب کی اجازت نہیں ہے۔ اور اسی طرح گوشت کا قصد کرنا تقرب کی منافی ہے۔ واذ لم یقع البعض قربة۔ اور جب یہ صورت ہوئی کہ قربانی میں سے بعض حصہ تقرب نہیں واقع ہوا ہے یعنی نظرانی کا حصہ یا گوشت والے کا حصہ تقرب نہیں ہوا۔ حالانکہ قربانی کا خون بہانا ایک جانور میں ایک ہی ہو سکتا ہے۔ والا ساقرة لا تتجزی فی حق القربانہ۔ اور خون بہانا ایسی چیز نہیں کہ تقرب کی راہ سے اس کے ٹکڑے ہو سکتے ہوں۔ لم یقع الکل ایضاً۔ توکل بھی تقرب نہیں واقع ہوا ہے خلاصہ یہ کہ خون بہانا ان ایام میں ایک قربت ہے۔ اور اس کی حکمت و اسرار کی معرفت دقتین بعلم الہی عزوجل ہے اور یہ ممکن نہیں کہ ایک جانور کی قربانی میں کچھ خون بہانا تو بطور تقرب ہو سکے اور کچھ بغیر قربت ہو سکے تو لا محالہ ایک خون بہانا ایک ہی طرح واقع ہوگا۔ اور یہ اصول میں ٹھہر کہ اعمال عبادت میں جب کچھ اخلاص ندرت ہو توکل بغیر اخلاص و تقرب کے ہو جاتا ہے۔ لہذا یہ جانور بغیر قربانی کے صرف گوشت کے واسطے ذبح ہوا۔ فامتنع الجواز۔ تو قربانی جائز ہونا ممتنع ہوا۔ وھذا الذی ذکرا استحصان۔ اور یہ جو ذکر فرمایا ہے حکم استحصان ہے۔ ف یعنی در صورتیکہ شریکوں کی نیت قربت محتات ہوں تو قربانی جائز ہے۔ مثلاً سب شریکوں میں بعض نے قربانی کی نیت کی اور بعض نے قتل صید کا کفارہ دینے کی اور بعض نے بدی قرآن حج یا تمتع حج کی نیت کی جیسے وارثوں نے میت کی طرف سے قربانی کی اجازت دی مگر وجہ قربت مختلف ہیں۔ لیکن سب کی نیت قربت کی ہے تو قربانی والوں کی قربانی بھی جائز ہے۔ یہ حکم استحصان ہے۔ والقیاس ان لا یجوز وھو روایت عن ابی یوسف۔ اور قیاس چاہتا ہے کہ یہ بھی جائز نہ ہو۔ اور ابو یوسف سے یہ بھی ایک روایت آئی ہے کہ صورت اول میں میت کی طرف سے وارثوں کی اجازت دینے سے قربانی جائز نہیں ہوگی۔ لانہ ینزع بالافتلاف فلا یجوز عن غیرہ کا لاغناق عن المیت۔ اس واسطے کہ میت کی طرف سے قربانی کی اجازت دینا تبرع بانلاف ہے یعنی نفل احسان بطور مال تلف کرنے کے ہے۔ تو یہ غیر کی طرف سے نہیں جائز ہے جیسے میت کی طرف سے آزاد کرنا نہیں جائز ہے ف کیونکہ یہ تلف کرنے کا احسان ہے لکننا نقول القربانہ قد تقع عن المیت کا لتصدق۔ لیکن ہم کہتے ہیں کہ کبھی میت کی طرف سے قربت واقع ہوتی ہے جیسے صدقہ دینا ف تو قربانی بھی واقع ہو جائیگی بخلاف الاغناق لان فیہ الزام الولاد علی المیت۔ یہ خلاف اغناق کے کہ وہ اس وجہ سے میت کی طرف سے جائز نہ ہوا کہ اغناق میں میت کے ذمہ ولاد لازم کرنا پیدا ہوتا ہے ف کیونکہ جو شخص کسی ملوک کو آزاد کرے تو ملوک کی ولاد اس کے واسطے ہوتی ہے۔ اور میت اس لائق نہیں کہ اس کے ذمہ ولاد لازم کی جاوے۔ اور نہ وارث کو یہ اختیار ہے بخلاف قربانی کے کہ اس میں سوائے ثواب کے کچھ لازم کرنا نہیں ہے۔ اور بنظر تحقیق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اپنی امت کی جانب سے قربانی کرنا بھی امام ابو یوسف پر عجت ہے۔ فاقہم (م) ولو ذبحوها عن صغیر فی الوثقة ادام ولد جازلھا بدینا انه قربانہ۔ اور اگر ان لوگوں نے جانور کو وارثوں میں سے صغیر کی طرف سے یا اتم ولد کی طرف سے ذبح کیا تو بھی جائز ہے کیونکہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ یہ تقرب ہے۔ ف یعنی اگر شریکوں میں کوئی صغیر ہو جس کی طرف سے اس کے باپ نے قربانی کی۔ یا کوئی اتم ولد ہو جس کی طرف سے اس کے مولیٰ نے قربانی کی تو بھی جائز ہے۔ ع ک۔ شاید مراد اللہ اعلم

یہ ہے کہ جانور خریدنے کی شرکت ایک طفل یا اُم ولد کی تھی۔ پھر اس کی موت کے بعد والد یا مولیٰ نے اجازت دی تو جائز ہے کیونکہ طفل یا اُم ولد جبکہ مسلمان ہو، لائق قربت و ثواب ہیں۔ ولومات واحد منہم فذبحہا الیاقون بغیر اذن الورثۃ لا یجزمہم۔ اور اگر شرکیوں میں سے کوئی مر گیا۔ پھر باقیوں نے بدون اجازت اس کے وارثوں کے یہ جانور قربانی کیا تو قربانی ادا نہ ہوگی۔ لافہ لہم یقع بعضہا قربۃ۔ اس واسطے کہ اس میں سے میت کا حصہ تقرب نہیں ہوا۔ نہ کیونکہ میت کا حصہ اس کے وارثوں کی میراث ہو گیا، اور وارثوں کی اجازت نہیں پائی گئی۔ و فیما تقدم وجد الاذن من الورثۃ فكان قربۃ۔ اور مسئلہ سابقہ میں وارثوں کی طرف سے اجازت ہو کر قربانی قربت ہوگی۔ لہذا اس میں جواز کا حکم ہے۔ قال ویاکل من لحم الاضحیۃ ویطعم الاغنیاء والفقراء ویداخو۔ اور قربانی کرنے والے کو اختیار ہے کہ اضحیہ کے گوشت سے خود مع عیال کھاوے، اور تو نگروں کو اور فقیروں کو کھلاوے اور ذخیرہ کر رکھے۔ بایں طور کہ نمک لگا کر خشک کر کے رکھ چھوڑے۔ واضح ہو کہ اس میں سے نذر کی قربانیاں مستثنیٰ ہیں۔ پس نذر کرنے والا اپنی نذر کی قربانی سے نہ کھاوے، خواہ فقیر ہو یا خوش حال ہو۔ اور یہی مالک و شافعی و احمد کا قول ہے۔ حتیٰ کہ اگر نذر میں سے کھاوے تو جس قدر کھایا اس کا ضامن ہو گیا۔ اور ذخیرہ سے مستفاد ہے کہ اس کی قیمت صدقہ کرے۔ شرح الطحاوی میں ہے کہ قربانیوں میں سے صرف چار میں سے کھانا جائز ہے۔ ایک اضحیہ دوم حج قرآن کی ہدی، سوم حج تمتع کی ہدی و چہارم نفل قربانی کی ہدی جبکہ اپنے محل پر پہنچ جاوے۔ اور اگر نفل ہدی اپنے محل تک نہیں پہنچے تو اس میں سے کھانا بھی نہیں جائز ہے۔ اور کفارات و نذر کی قربانیوں میں سے بھی کھانا نہیں جائز ہے مع۔ یا جملہ اضحیہ سے بالاتفاق کھانا جائز ہے۔ لقولہ علیہ السلام کنت نہیتکم عن اکل لحوم الاضاحی فکلوا منها وادخروا۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ حکم ارشاد فرمایا تھا کہ میں نے تم لوگوں کو قربانیوں کے گوشت کھانے (اور ذخیرہ کرنے) سے منع کر دیا تھا۔ پس اب تم لوگ کھاؤ اور ذخیرہ کرو۔ رواہ ابو داؤد و محمد فی موطاہ و مسلم فی صحیحہ وغیر ہم۔ اور وجہ یہ تھی کہ قحط کے ایام میں اس امر سے منع فرما دیا تھا تاکہ فقراء کو قربانیوں کے گوشت سے وسعت حاصل ہو۔ پھر جب یہ ایام دور ہو گئے تو اجازت دے دی۔ چنانچہ خود بعض روایات میں وجہ مذکور مصرح وارد ہے۔ و منیٰ جازا کلاء و هو عنی جاز ان یوکل غنیاء۔ اور جب یہ جائز ہوا کہ قربانی کرنے والا خود کھاوے حالانکہ وہ تو نگر ہے تو یہ بھی جائز ہوا کہ وہ دوسرے تو نگر کو کھلاوے۔ ف اور اس سے مستفاد ہوا کہ قربت صرف خون بہانا ہوتا ہے، اور بعد اس کے گوشت و پوست وغیرہ اس کی ملکیت پر باقی ہے چاہے کھاوے یا کھلاوے۔ ولینتعب ان لا ینقص الصدقات عن الثلث۔ اور مستحب ہے کہ اس میں سے صدقہ کرنا تہائی سے کم نہ کرے۔ یعنی قربانی میں سے تہائی صدقہ کرے، مگر یہ مستحب ہے واجب نہیں ہے۔ لان الجہات ثلاث الاکل والادخار لما روینا۔ اس واسطے کہ تین طریق ہیں ایک کھانا۔ اور دوم ذخیرہ رکھنا بطریق حدیث جو ہم نے اوپر روایت کی۔ والا طعام۔ اور سوم کھانا۔ لقولہ تعالیٰ واطعموا القانع والمعتور۔ بدلیل قول اللہ تعالیٰ واطعموا الخرف یعنی کھلاؤ قانع و معتور۔ فانقسم علیہا اثلاثا۔ پس اضحیہ مذکور تین طریق پر عین تہائی تقسیم ہوا۔ قانع یعنی سائل اور معتور جو سوال کے واسطے معترض ہو۔ اور تمام تفصیل تفسیر مترجم سے تلاش کرو جس میں علماء کے اختلاف اقوال وجوب الصدقہ و استجاب میں اور اختلاف اس کی مقدار میں مصرح مذکور ہیں۔ اور اکثر علماء کے نزدیک تہائی صدقہ کرنا مستحب ہے۔ قال وینصدق بجلدھا لانه جزو منھا۔ اور اضحیہ کی کھال چاہے صدقہ کر دے کیونکہ کھال اس کا

انگ جزو ہے۔ او یعمل منہ الہ تستعمل فی البیت۔ یا کھال سے کوئی ایسی چیز بناوے جو گھر کے استعمال میں کام آوے
 کا لظہ۔ جیسے نطع ف جو کھال صاف کر کے مربع یا مدور بناتے ہیں کہ وہ بیٹھنے یا دسترخوان بنانے کے کام آتا ہے۔ جیسے
 جائے نماز بنا لیتے ہیں۔ والجراب۔ اور چرمی تھیلان۔ یا توشدان۔ والغریبال ونحوہا۔ اور چھلنی اور اس کے مانند
 ف ڈول اور مصلے و مشک وغیرہ۔ لان الانتفاع بہ غیر محرم۔ اس واسطے کہ اس کھال سے نفع اٹھانا حرام نہیں
 کیا گیا۔ ولا باس بان یشتوی بہ ما ینتفع بہ فی البیت بعینہ مع بقائہ استحصانا اور مضائقہ نہیں کہ کھال کے
 عوض ایسی چیز خریدے جس کا عین باقی رہنے کے باوجود اس سے گھر میں نفع اٹھایا جاوے۔ اور یہ استحصان ہے ف یعنی
 جیسے کھال کی ذات سے کام لگتا ہے۔ بدون اس کے کہ کھائی جاوے۔ اسی طرح استحصاناً جائز ہے کہ اس کے عوض ایسی چیز
 خریدے جو باقی ہو کر کام آوے۔ وذلک مثل ما ذکرتنا۔ اور اس کی مثال وہ چیزیں جو ہم نے بیان کیں ف کہ تھیلان و
 چھلنی و ڈول وغیرہ خریدے۔ اور انا مال وغیرہ نہ خریدے کہ وہ کھالیا جائے گا۔ یعنی سوائے کھانے کے اس طرح آئے
 وال سے نفع نہیں ہو سکتا کہ بعینہ باقی رہے۔ لان للبدال حکم المبدال۔ اس واسطے کہ مبادل کا جو حکم ہے وہی بدل
 کے واسطے ہوتا ہے ف تو کھال سے جس طرح نفع لینے کا حکم تھا وہی ان چیزوں سے ہو سکتا ہے۔ اور اگر بدل ایسی
 چیز ہو کہ اس کو کھالیا تو گویا مبادل کو کھالیا۔ حالانکہ کھال کھانا ممنوع ہے لہذا فرمایا۔ ولا یشتوی بہ مالا ینتفع
 بہ الا بعد استئذنا کہ کالخل والا باذبو اعتباراً بالبیع بالداہم۔ اور کھال کی عوض ایسی چیز نہیں
 خرید سکتا جس سے انتفاع بدوں اس کے ممکن نہ ہو کہ وہ چیز تلف ہو، جیسے سرکہ و مصالحہ بقیاس و رمول کے عوض
 فروخت کے ف کیونکہ درمول کے عوض فروخت کرنا نہیں جائز ہے۔ اس واسطے کہ درمول سے بدوں اس کے
 نفع نہیں ہو سکتا کہ ان کو تلف کیا جاوے یا وہ بطور رمول کے جمع کیے جاویں۔ والمعنی فیہ انہ تصوف علی قصد
 التمول۔ اور بیع بعوض درہم کے ممنوع ہونے میں وجہ یہ ہے کہ بیع نقد کا تصرف بقصد تمول واقع ہوتا ہے ف
 حالانکہ یہ جانور تو تمول سے خارج ہو گیا۔ پس اگر بیع سے تمول کیا تو درمول کا صدقہ کرنا واجب ہو گا۔ کیونکہ فعل مکروہ
 سے حاصل ہوا تو نہیث ہے پس صدقہ کرے۔ کما فی العینی۔ اور اصل اس باب میں حدیث صحیح ہے کہ اللہ تعالیٰ یہود
 پر لعنت کرے کہ اللہ تعالیٰ نے ان پر چربی حرام فرمائی تھی، پس انہوں نے اس کو گھٹلا کر فروخت کر کے اس کا ثمن کھایا۔
 کما فی الصیح۔ پس معلوم ہوا کہ چربی کا عوض دام کھانا بمنزلہ چربی کھانے کے قرار دیا۔ پس بدل کا حکم مبادل کا ہوتا ہے پس
 کھال کے عوض کھانے پینے یا تمول کی چیز نہیں لے نہیں سکتا ہے۔ لیکن ایسی چیز جائز ہے کہ جو کھال کی طرح بعینہ باقی رہے
 اور کام میں آوے۔ واللحم بمنزلہ الجلد فی الصحیح۔ اور گوشت کا حکم صحیح قول میں بمنزلہ کھال کے ہے
 ف جیسی کہ اگر گوشت کو بعوض درمول کے فروخت کیا تو ان درمول کو صدقہ کرے۔

اور اگر ایسی چیز کے عوض فروخت کیا جو بدوں عین تلف کرنے کے کام میں نہ آوے
 جیسے انا، وال، سرکہ وغیرہ، تو نہیں جائز ہے۔ اور اگر چھلنی و ڈول وغیرہ خریدے تو جائز ہے۔ مگر شک یہی قول صحیح ہے
 کہ کھال و گوشت کا حکم کیسا ہے۔ اور بعضوں نے فرق کیا تو وہ صحیح نہیں ہے۔ ولو باع الجلد او اللحم
 بالداہم او بما لا ینتفع بہ الا بعد استئذنا کہ تصدق بثمانہ لان القریۃ انتقلت
 الی بدلہ۔ اور اگر کھال یا گوشت کو بعوض درمول کے فروخت کیا یا بعوض ایسی چیز کے جس سے بدوں تلف عین
 کے نفع نہیں لے سکتے تو اس کا ثمن صدقہ کرے۔ اس واسطے کہ قربت اس کے عوض کی جانب منتقل ہوگی ف تو

عوض کو صدقہ کرنا لازم ہوا۔ وقولہ علیہ السلام من باع جلد اضحیۃ فلا اضحیۃ لہ۔ اور یہ جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جس نے اپنی اضحیہ کی کھال فروخت کی تو اس کے واسطے اضحیہ نہیں ہے۔ ف تو اس سے عدم جواز بیع نہیں نکلتا بلکہ بیفید کما اہتہ البیع۔ اس سے نکلتا ہے کہ بیع مکروہ ہے ف مگر کرامت کے ساتھ جواز ہوگا۔ اما البیع جائز لقیام الملک والقدرۃ علی التسلیم۔ کیونکہ ملکیت قائم ہونے اور سیردگی کی قدرت ہونے سے بیع کا جواز ہوگا۔ اور حدیث میں مراد یہ کہ اس کا اضحیہ کامل نہ ہوا، اور اس حدیث کو حاکم نے صحیح کہا۔ اور بیہقی نے سنن کبریٰ میں روایت کیا۔ ولقد اذ النہی لکن حسن الاسناد واللہ تعالیٰ اعلم۔ مسئلہ قربانی کی کھال کو اکثر لوگ قصاب کو دیتے ہیں اور یہ بالاجماع جائز نہیں ہے۔ ولا یعطى اجزاہ من الاضحیۃ۔ اور قصاب کی اجرت کو اضحیہ میں نہ دے ف یعنی نہ کھال اور نہ گوشت اور نہ اوجھ وغیرہ، کوئی چیز بغیر اجرت کے نہ دے کہ یہ جائز نہیں ہے۔ لقولہ علیہ السلام لعلی رضی اللہ عنہ لصدق بجلالہا وخطامہا ولا تعط اجزاہ منہا شئیئاً۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو فرمایا کہ اسے جانوروں کی جھولیں وہاں صدقہ کر دے اور ان میں سے کچھ بھی قصاب کی اجرت میں مت دیجیو۔ ف کارواہ البخاری و مسلم وغیرہا۔ والنہی عن البیع ایضاً۔ اور قصاب یعنی اضحیہ بنانے والے کی اجرت دینے سے ممانعت کرنا بیع سے بھی ممانعت ہے۔ لانه فی معنی البیع۔ اس واسطے کہ جزار کو دینا بیع کے معنی میں ہے ف اور اس سے معلوم ہوا کہ اضحیہ کی جلد فروخت کرنا جو جائز مکروہ کہا تو مکروہ تحریمی مراد ہے کیونکہ ظاہر حدیث مفید ہے کہ بیع حرام ہو، لیکن اصول میں متقرر ہوا کہ بیع جب ایسی وجہ سے منوع ہو جو ذات بیع سے خارج ہے تو اصلی مشروعیت رہتی ہے اور غیر کی وجہ سے حرمت ہوتی ہے جیسے اذان جمعہ کے وقت بیع کرنا کہ بذات خود مشروع ہے۔ لیکن جمعہ کے جانے سے روک اس کو حرام کرتی ہے تو مکروہ تحریمی ہے۔ اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہے۔ م۔ ع۔ ویکراہ ان یجوز صوف اضحیۃ وینتقم بہ قبل ان یذبحہا۔ اور مکروہ ہے کہ اضحیہ کے بال لے کر اس سے نفع اٹھاوے قبل اس کے ذبح کے یعنی قربانی کرنے سے پہلے اس جانور کے بال لے کر کام میں لانا مکروہ ہے۔ لانه التزم اقامۃ القربۃ بجمیع اجزاہا۔ اس واسطے کہ اس شخص نے اس جانور کے تمام اجزاء کے ساتھ میں قربت ادا کرنے کا التزام کیا تھا ف اور ہنوز ذبح نہیں کیا کہ اس کے بعض اجزاء کو نوح یا کاٹ لیا تو یہ التزام کے ساتھ مکروہ ہے۔ بخلاف ما بعد الذبح۔ برخلاف ذبح کے بعد لانه اقبینت القربۃ ہا۔ اس واسطے کہ پوری اضحیہ سے قربت ادا ہوگئی ف اس نے ذبح کیا تو اب اس کے بال وغیرہ سے جو نفع چاہے اٹھاوے۔ جیسے کھال میں تفصیل گذری۔ کما فی الہدی۔ جیسے ہدی میں ہے ف یعنی جو جانور کہ مغلطہ کو ہدی بھیجا گیا کہ وہ تمام اجزاء کے ساتھ قربت ہے پس اس کے بال لینا منوع ہے۔ ویکراہ ان یصلب لبناہا فینتقم بہ کما فی الصوف اور مکروہ ہے کہ اضحیہ کا دودھ دوہ کر اس سے نفع اٹھاوے جیسے بال میں مکروہ ہے ف کیونکہ دودھ بھی اس کے اجزاء میں سے ہے۔ اور اگر دودھ باقی رہنا اس کو مضر ہو تو سرد پانی چھڑک کر منقطع کرے ورنہ وہ کر صدقہ کر دے۔ اور یہ روایت اصل ہے۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ یہ ایسی اضحیہ میں ہے جس کو معین کیا ہو یا فقیر نے یریت اضحیہ خریدا ہو اور غیر معین یا تو نگر کی اضحیہ میں دودھ و بال لے کر استماع جائز ہے، لیکن ظاہر الروایۃ مطلق ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ قال والا فضل ان ینبع اضحیۃ پیدا ان کان یحسن الذبح۔ اور افضل یہ ہے کہ اپنی قربانی کو اپنے ہاتھ سے ذبح کرے، بشرطیکہ اچھی طرح ذبح کر سکتا ہو۔ وان کان لا یحسنہ فالافضل ان یتعین

بغیرہ - اور اگر اچھی طرح ذبح نہ کر سکتا ہو تو اس کے حق میں افضل یہ ہے کہ دوسرے سے مدد لے کر ذبح کر دے۔
 و اذا استغاثت بغیرہ ینبغی ان یشہداہا بنفسہ۔ اور جبکہ دوسرے شخص سے اپنی اضحیہ کے ذبح میں مدد لے یعنی غیر
 سے ذبح کرایا تو چاہیے کہ خود وہاں حاضر ہو۔ لقولہ علیہ السلام لفاطمۃ رضی اللہ عنہا قومی فاشہدی اضحیتک
 فانہ یغفر لک باول قطرة من دمہا کل ذنب۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت سیدۃ النساء فاطمہ رضی اللہ
 عنہا سے فرمایا کہ تو اٹھ کر اپنی قربانی کے وہاں حاضر ہو کہ اس کے اول قطرہ خون کے ساتھ ہی تیرے گل گناہ بخشے جاویں گے
 تے اور تو اس طرح کہو۔ ان صلاتی و تسکمی و محیای و مماتی اللہ سب العلمین لا شریک لہ و بذلک
 امرت وانا من المسلمین۔ پس عمران بن حصین نے کہا کہ یا رسول اللہ یہ بات خاص کر آپ کے لیے اور آپ کے اہلبیت
 کے لیے ہے یا سب مسلمانوں کے واسطے ہے۔ آپ نے فرمایا کہ نہیں، بلکہ سب مسلمانوں کے واسطے عام ہے۔ رواہ الحاکم
 والبیہقی والبطرانی۔ بیہقی نے کہا کہ اس کے اسناد میں مقال ہے۔ اور ذہبی نے کہا کہ ابو حمزہ الثمالی سخت صنعت ہے۔ مترجم
 کہتا ہے کہ اسحاق بن راہویہ نے اس کو باسناد حسن روایت کیا۔ چنانچہ کہا کہ اخیزنا یحیی بن آدم و ابو یوسف بن عیاش عن
 ثابت عن ابی اسحق عن عمران بن الحصین رضی اللہ عنہم ذکاہ۔ ثابت یہ کہ منقطع ہو اور یہ جرح نہیں
 ہے۔ اور کرمی نے اپنی اسناد سے اس کو عمران رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے۔ اور یہ حدیث حاکم نے بطریق عطیہ عن ابی سعید الخدری
 رضی اللہ عنہم مرقوم روایت کی۔ ورواہ البزار۔ ذہبی نے کہا کہ اس میں عطیہ راوی وہی ہے۔ اور بزار نے کہا کہ اس طریقہ
 اسناد سے بہتر اس کا طریقہ ہم کو معلوم نہیں ہوا۔ اور یہ حدیث کرمی و ابو الفتح سلیم بن ایوب الشافعی و ابو القاسم اصبہانی نے
 حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مرقوم روایت کی، لیکن شیخ ابن حجر نے کہا کہ اس اسناد میں عمرو بن خالد راوی وہی ہے۔ م- ح
 ت۔ بالجملہ اس مقام پر ہم کو یہ حدیث حجت ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ قال ویکراہ ان ینبغی ان ینبغی ان ینبغی
 لانہ عمل ہو قناتہ وھولیس من اھلہا۔ اور مکروہ ہے کہ اضحیہ کو کسی یہودی یا نصرانی سے ذبح کر اوے کیونکہ
 یہ ایسا کام ہے کہ جو قربت ہے اور کتابی اس لائق نہیں ہے۔ ف تو اس سے استغاثت مکروہ ہے حتیٰ کہ مالک نے
 کہا کہ جائز ہی نہیں ہے۔ پس شاید کہ ہمارے نزدیک بھی کراہت تحریمی بالغیر ہے۔ اگرچہ ظاہر لفظ کراہت تنزیہی ہے ولو
 اھراہ ذکاہ ینبغی ان یشہداہا بنفسہ من اھل الذکاۃ۔ اور اگر مسلمان نے کتابی کو حکم کیا۔ پس اس نے اضحیہ ذبح کر دیا تو قربانی
 ہو گئی۔ کیونکہ کتابی کو ذبح کی لیاقت ہے۔ ف اور قربت کی لیاقت نہیں ہے۔ لیکن موکل میں یہ لیاقت ثبوت ہے تو ذبیحہ
 بذریعہ کتابی کے ہو جائے گا۔ والغریبہ اقیمت بانابتہ ونبیتہ۔ اور قربت بوجہ مسلمان موکل کے اس کو نائب کرنے، اور
 مسلمان کی نیت کے ادا ہو جائے گی۔ بخلاف ما اذا امر المجوسی۔ بخلاف کتابی کے اگر مجوسی کو (یا ہندو کو) ذبح کا
 حکم کیا ف تو جائز نہیں ہے۔ لانہ لیس من اھل الذکاۃ فکان افسادا۔ اس واسطے کہ مجوسی کو ذبیحہ کی لیاقت
 نہیں ہے، تو یہ خراب کرنا ہوا۔ ف تو اس کا ذبح کرنا مردار کرنا اور مسلمان کا حکم دینا برباد کرنا ہوگا۔ بالجملہ مسلمان کا ذبح
 کرنا اور کتابی کا ذبح کرنا دونوں ذبح ہو جانے میں برابر ہیں۔ لیکن چونکہ قربانی کا ذبح کرنا امور دین سے ہے تو مشرک کتابی
 کی قربانی ذبح کرنا مکروہ ہے اور امور دین میں مسلمان کو چاہیے نہیں کہ کافر سے مدد لے۔ کذا قال القدوری۔ اور یہی قول شافعی
 دروایت احمد ہے۔ اور مالک و احمد کے نزدیک نہیں جائز ہے، کیونکہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تمہاری
 قربانیوں کو ذبح کرے مگر پاک۔ اور جابر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ قربانی کو سوائے مسلمان کے کوئی ذبح نہ کرے۔ مع۔ و اذا غلط
 رجلاں فذبح کل واحد منہما اضحیتہ الاخر اجزی عنہما ولا ضمان علیہما وھذا استئذان۔ اگر دو

آدمیوں نے باہم اس طرح غلط کیا کہ ہر ایک نے دوسرے کے جانور قربانی کو ذبح کر دیا تو وہ دونوں کی طرف سے ادا ہو گئی اور دونوں پر ضمان نہیں ہے، اور یہ حکم استحسان ہے فسے اور قیاس ظاہری اس کو مقتضی نہیں ہے۔ واصل هذا ان من ذبح اضحية غيرة بغیر اذنه لا یحل له ذلك. اور اس کی اصلیت یہ ہے کہ جس نے دوسرے کا اضحیہ بدوں اس کے حکم کے ذبح کیا تو اس کو البیہا کرنا حلال نہیں ہے۔ وهو ضامن لقیمتها۔ اور ذبح کرنے والا اس کی قیمت کا ضامن ہے فسے مترجم کہتا ہے کہ ظاہر لفظ مصنف عام ہے کہ دوسرے کا اضحیہ بدوں اجازت کے عہد ذبح کیا ہو یا غلطی سے ذبح کیا ہو، اور وہ اس میں ضامن ہے۔ اور نوادر ابن سمانہ میں عہد کی صورت میں لکھا کہ بعد اوائے ضمان کے ذابح کی طرف سے قربانی ہو جائے گی۔

ع۔ ن۔ ظاہر مراد یہ کہ ذبیحہ کا مالک یہی ہوگا۔ اور شیخ مصنف نے لکھا کہ ولا یجوزیه من الاضحیۃ فی القیاس اور یہ ذبح اس کو قربانی سے کافی نہ ہوگا۔ بدلی قیاس۔ وہو قول زفرہ۔ اور یہ زفرہ کا قول ہے فسے یعنی قیاس مختار زفرہ ہے اور یہی قول مالک وشافعی و احمد ہے۔ ع۔ وفی الاستحسان یجوز ولا ضمان علی الذابح وهو قولنا اور استحساناً قربانی جائز ہے۔ اور ذبح کرنے والے پر ضمان نہیں ہے۔ اور یہی ہمارا قول ہے فسے یعنی قول ابو حنیفہ والیوسف ومحمد رحمہم اللہ تعالیٰ ہے۔ ظاہر مراد یہ کہ غلطی وغیرہ میں مطلقاً یہی حکم ہے۔ جیسا کہ آئندہ مذکور ہے۔ وجہ القیاس انہ ذبح شاة غیرہ بغیر امرہ فیضمن۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ ذابح نے بغیر کی بکری بدوں اس کے حکم و اجازت کے ذبح کر ڈالی تو ضامن ہوگا۔ کما اذا ذبح شاة اشتراها القصاب۔ جیسے اس صورت میں ضامن ہوتا ہے کہ ایسی بکری ذبح کر ڈالے جس کو قصاب نے خرید لیا ہے فسے تاکہ مناسب موقع پر ذبح کر کے اس کا گوشت فروخت کرے۔ پس اگرچہ قصاب نے اس کو ذبح کے لیے خرید لیا ہے، مگر بدوں اس کی اجازت کے ذبح کرنے سے ضامن ہوتا ہے۔ اسی طرح یہاں اگرچہ اس نے قربانی کے لیے خریدی ہے مگر بدوں اس کی اجازت کے ذبح کرنے سے ضامن ہوگا وجہ الاستحسان انہا تعینت للذبح لتعینہا للاضحیۃ۔ وجہ استحسان یہ ہے کہ یہ بکری ذبح کے واسطے متعین ہو گئی کیونکہ وہ اضحیہ کے واسطے متعین ہوئی ہے فسے کیونکہ اگر فقیر نے بہ نیت قربانی خریدی یا تو نگر نے نذر قربانی خریدی تو شرعاً بھی متعین ہے اور اس کے قصد میں بھی متعین ہے اور اگر تو نگر نے قربانی کے لیے خریدی تو شرعاً اگرچہ یہ متعین نہ ہو، لیکن اس کی نیت یہی ہے۔ پس معلوم ہوا کہ فقیر کی قربانی یا تو نگر کی نذر کی نیت سے خریدی ہوئی بکری تو قربانی کے لیے متعین ہو کر ذبح کے واسطے ہو جاتی ہے۔ حتی وجب علیہ ان یضحی بہا بعینہا فی ایام النحر ویکوہ ان تبدل بہا غیرہا۔ حتی کہ اس شخص پر واجب ہو جاتا ہے کہ قربانی کے ایام میں اس کو ذبح کرے۔ اور مکروہ ہوتا ہے کہ اس کے عوض دوسری بدل کرے فسے پس یہی ذبح کے واسطے متعین ہے۔ حتی کہ اگر مالک اس کو ذبح کرنے سے غافل ہو جاوے تو دوسروں کو مبطر خوخیر خواہی لازم ہے کہ اس کی مدد کریں تاکہ ذمہ داری ادا ہو جائے۔ فضا والمالک مسعینا بكل من یكون اهلا للذبح اذا ناله دلالة۔ تو مالک ہر ایسے شخص سے جس کو ذبح کی بیاقوت ہے۔ استعانت چاہنے والا اور اس کو اجازت دینے والا ہو گیا ازراہ دلالت حال کے فسے یعنی اس کی حالت اس امر کی دلیل ہے کہ گویا اس نے ہر لائق ذبح کو اجازت دی واستعانت چاہی۔ لانہا تقوت بعضی ہذا الایام۔ کیونکہ حالت یہ ہے کہ ان ایام کے گذر جاتے پر قربانی جاتی رہے گی۔ وعساہ بعجز عن اقامتها لعموم اور شاید کہ بعض عوارض وموانع ایسے پیش آویں کہ وہ خود ذبح کرنے سے عاجز ہو جاوے فسے پس لامحالہ دوسروں سے استعانت ہوگی تو جو امر عرف وشرع سے ثبوت ہو گیا اس نے صریح زبان سے کہہ دیا جیسے طعام ولیمہ کی دعوت

میں بلا کر کھانا سامنے کیا تو عرف میں یہ اجازت ہے۔ گویا اس نے زبان سے کہا کہ اس کو کھائیے۔ پس کھاتے سے ضمان نہیں ہوتی۔ اگرچہ زبان سے نہیں کہا۔ اسی طرح یہاں ذبح کرنے سے تاوان نہیں، اگرچہ اس نے زبان سے اجازت نہیں دی۔ لہذا اگر تو نگر نے قربانی خریدی جو شرعاً متعین ہو جاتی۔ وہ بھی تو نگر کی نیت و قصد کی راہ سے قربانی کے لیے متعین ہے تو اس کی طرف سے دلالت اجازت موجود ہے۔ پس کسی حال میں ذبح کرنے والا ضامن نہ ہوگا۔ کما اذا ذبح مشاقہ شد الفصاب وجلھا۔ جیسے اس صورت میں کہ فصاب کی بکری ایسی حالت میں ذبح کر دے کہ فصاب نے اس کے پاؤں باندھے تھے۔ یعنی مثلاً پاؤں باندھ کر زمین پر لٹایا تھا کہ اس کو ذبح کرے گا۔ اور پھر می لینے گیا۔ پس کسی نے تسمیہ کہہ کر اس کو ذبح کر دیا تو ضامن نہیں ہوتا ہے، کیونکہ فصاب نے اس کو ذبح کے واسطے متعین کر دیا تھا، بخلاف اس کے اگر فصاب نے پاؤں نہیں باندھے، بلکہ فقط خریدی تو اس کو ذبح کرنے سے اس واسطے ضامن ہو جاتا ہے کہ شاید فصاب اس کو زندہ فروخت کرے تو کوئی دلیل نہیں جس سے ذبح کے واسطے تعیین معلوم ہو۔ اور اضحیہ میں کچھ پاؤں باندھنا شرط نہیں کہ اس میں تو سوائے ذبح کے کوئی امر نہ ہوگا۔ لہذا اگر کسی نے دوسرے کا اضحیہ ذبح کر دیا تو ضامن نہ ہوگا۔ اور یہ دلیل مقتضی ہے کہ اگر غلطی سے نہ ہو بلکہ عمدتاً ایام النحر میں ذبح کر دے تو بھی ضامن نہ ہوگا اور اضحیہ اسی شخص کی طرف سے ادا ہو جائے گا جو اس کا مالک ہے، چنانچہ آئندہ معلوم ہوگا۔ م۔ فان قبیل یفوتہ امر مستحب۔ پس اگر اعتراض ہو کہ مالک سے امر مستحب جاتا رہے گا۔ یعنی اگر اعتراض ہو کہ تم کہتے ہو کہ اضحیہ ہونے کی وجہ سے مالک کی طرف سے ازراہ دلالت کے اجازت ثبوت ہوگئی کہ جو شخص لائق ذبح ہو وہ ذبح کرے تو یہ اجازت کیونکر ثبوت ہوگی۔ حالانکہ غیر کے ذبح کرنے میں مالک سے ایک امر مستحب جاتا رہے گا۔ وهو ان ینذبحھا بنفسہ او یشہد الذابح۔ اور امر مستحب یہ ہے کہ مالک خود ذبح کرے یا اس کے ذبح میں حاضر ہونے سے حالانکہ غیر کے ذبح کرنے میں یہ نہیں ہوا۔ فلا یرضی بہ۔ تو مالک اس پر راضی نہ ہوگا۔ پھر یہ دلالت کہاں سے نکلی کہ وہ راضی ہے۔ اور اگر مالک خود راضی ہو اور غیر نے ذبح کیا۔ پس اگر مالک نے روکا تو صریح منع ہے۔ حتی کہ بالاتفاق ضامن ہوگا۔ اور اگر منع نہیں کیا۔ تو بلا خلاف ضامن نہ ہوگا کیونکہ یہ اجازت ہے پس مسئلہ کی صورت یہ ہے کہ مالک حاضر نہیں ہے تو لا محالہ یہ امر مستحب جاتا ہے گا۔ اور باوجود اس کے کیونکہ معلوم ہو کہ مالک راضی تھا، بلکہ بظاہر راضی نہ ہوگا۔ قلنا یحصل لہ مستحبیان احیاناً ہم جواب دیں گے کہ مالک کو دو مستحب دیگر حاصل ہوں گے۔ یعنی اگر ایک مستحب گیا اور دو مستحب حاصل ہوئے۔ پھر خواہ مخواہ راضی ہوگا۔ صیرورہ مضنی لما فیہ۔ ایک مستحب یہ کہ مالک اس کا قربانی کرنے والا اسی مقصد کے لیے ہو گیا جس کے لیے معین کیا تھا۔ یعنی غیر نے مالک کی نیابت میں یہ جانور قربانی کیا تو گویا مالک نے جس قربت کے لیے اس جانور کو معین کیا تھا اسی میں قربانی کرنے والا ہو گیا۔ کیونکہ اگر تو نگر بھی ہو تو بھی ضرور مستحب ہے کہ جس جانور کو قربانی کے لیے معین کیا اس کو قربانی کر دے پس نذر یا فیکر کی صورت میں بدرجہ اولیٰ یہ بات ثابت ہے۔ پس مالک کو بذریعہ نائب کے یہ استحباب حاصل ہوا کہ قرب مولفق تعیین کے حاصل ہو گیا۔

و کوفہ معجلا بہ۔ اور مستحب دوم یہ کہ قربانی کے کام میں تعین کرنے والا ہو گیا۔ اسی واسطے روز اول افضل ہے۔ یعنی مستحب ہے کہ ہر امر طاعت میں جلدی کرے۔ اور یہ بات بدرجہ غیر کے حاصل ہوئی۔ توجب ایک مستحب جاتا رہا اور بجائے اس کے دو مستحب حاصل ہوئے تو ناگوار نہ سمجھے گا۔ فیہ تہیہ۔ بلکہ غیر کے فعل کو گوارا رکھے گا۔ یعنی ایسا واقعہ

اس امر کی دلیل ہوگا کہ پسندیدگی ہے تو یہ حکم نہیں ہو سکتا کہ مالک مانع تھا۔ ولعلما منا رحمہم اللہ تعالیٰ من ہذا المجلس مسائل استحسان فیہ۔ اور ہمارے علماء رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک اسی جنس کے مسائل استحسان فیہ سے یعنی مشائخ نے خلاف قیاس کے ان میں استحسان حکم دیا ہے۔ وہی ان من طبع لحم غیرہ۔ اور وہ یہ ہیں کہ اگر ایک کتے دوسرے کا گوشت پکا دیا۔ او طعن حنطۃ۔ یا اس کے گھبوں میں ڈالے۔ اور رفع جزاۃ فانکسوت۔ یا اس کا گھڑا اٹھا دیا۔ پس وہ ٹوٹ گیا۔ او حمل علی دابۃ فعطبت۔ یا اس کے جانور پر لا دیا۔ پس وہ مر گیا۔ کل ذلک بعیر اہل المالك۔ اور یہ ہر ایک امر بدوں اجازت مالک کے کیا۔ فے یعنی گوشت پکانا اور گھبوں پینا اور گھڑا اٹھانا اور جانور پر لا دینا ہر ایک کام بدوں اجازت مالک کے کیا۔ بیکون ضامننا۔ تو وہ ضامن ہوگا فے کیونکہ یہ غیر پر ظلم و تعدی ہے کیونکہ مالک کی طرف سے یہاں کوئی ایسی بات نہیں پائی گئی کہ جس سے اجازت کی دلیل ہو۔ ولو وضع المالك اللحم فی القدر والقدر علی الکالون والحطب تحتہ۔ اور اگر گوشت کی صورت میں ایسا ہو کہ مالک نے گوشت کو دیکھ میں ڈالا، اور دیکھ کو چولہے پر رکھ کر نیچے لکڑیاں رکھی ہوں فے تو یہ دلالت ہے کہ پکانا منظور ہے۔ او جعل الحنطۃ فی الدورق۔ یا گھبوں کے مسئلہ میں یہ ہوا کہ مالک نے گھبوں کو دورق میں بھرا فے یعنی گول ٹوکری میں بھر کر چکی کے اوپر لگا دیا تاکہ اس میں سے گھبوں چکی کے بیچ سوراخ میں گریں۔ وربط الدابۃ علیہ۔ اور چکی چلانے والا جانور اس سے باندھ دیا ہو فے تو یہ دلیل ہے کہ پینا منظور ہے۔ اور فتح العیونہ وامالہا الی نفسہ۔ یا گھڑا اٹھانے کے مسئلہ میں مالک نے خود گھڑا اٹھا کر اپنی طرف جھکایا ہو فے تاکہ اعانت کی دلیل ہو۔ او حمل علی دابۃ فسقط فی الطریق۔ یا جانور پر لا دینے کے مسئلہ میں مالک نے اپنے جانور پر بوجھ لا دیا ہو کہ وہ راہ میں گر گیا ہے فے تاکہ اعانت کی دلیل ظاہر ہو۔ پس ایسی صورت میں یوں واقع ہوا، یعنی فاوقد ہوا النار فیہ فطبخہ پس اس شخص طیر نے چولہے میں آگ روشن کر دی کہ گوشت پکا دیا۔ او ساق الدابۃ فطحنہا۔ یا اس نے جانور ہانک دیا کہ گھبوں میں دیے۔ او اعانہ علی دفع الجرۃ فانکسوت فیما بینہما۔ یا اس نے گھڑا اٹھانے میں مالک کی اعانت کر دی کہ وہ ان دونوں کے لگاؤ میں ٹوٹ گیا۔ او حمل علی دابۃ ماسقط فعطبت۔ یا اس نے کوئی بوجھ اٹھا کر اس کے جانور پر لا دیا کہ وہ تلف ہو گیا۔ لا بیکون ضامننا فی ہذا الصور استحسانا لوجود الاذن دلالتہ۔ تو ان صورتوں میں استحسان ضامن نہ ہوگا۔ کیونکہ ازراہ دلالت کے اجازت ثابت ہے۔ فے یعنی اوپر کی صورتیں جن میں بدوں دلالت کے ضامن ہوا تھا۔ اگر وہ ان وجوہ مذکورہ کے ساتھ واقع ہو تو اجازت بد دلالت پائے جانے کی وجہ سے استحسانا ضامن نہ ہوگا۔ واذا ثبت ہذا نقول فی مسئلۃ الكتاب ذبح کل منہما اضحیۃ غیرہ بغیر اذنیہ صریحا فہی خلافینہ زفر بعینہما وبتاتی فیہما القیاس والاستحسان کما ذکرنا۔ اور جب یہ بات ثابت ہو گئی تو اب ہم کتاب کے مسئلہ میں یوں فرض کرتے ہیں کہ دو شخصوں میں سے ہر ایک نے دوسرے کا جانور قربانی بدوں اس کی اجازت صریح کے ذبح کر دیا (اگر چہ غلطی سے نہیں بلکہ عمدا ایسا کیا) تو یہ صورت بھی زفر کے ساتھ احتمالی ہے۔ اور اس میں بھی قیاس و استحسان جاری ہوگا جیسے ہم نے ابھی ذکر کیا ہے فے حتیٰ کہ زفر کے نزدیک بدلیل قیاس ضامن ہوگا اور قربانی ادا نہ ہوگی۔ اور یہی قول مالک وشافعی کا صحیح ہے۔ اور ہائے علماء کے نزدیک استحسانا قربانی ادا ہوگی اور ضمان نہیں ہے۔ فیماخذ کل واحد منہما مسلوخۃ من صاحبہ ولا یضمنہ لافہ وکیلہ فیما فعل دلالتہ۔ پس ایسا کریں کہ ہر ایک اپنی مسلوخہ بکری کو دوسرے سے لے لے اور اس سے ضمان نہیں لے سکتا۔ کیونکہ اس نے جو کچھ کیا یعنی ذبح کر دیا تو اس کام میں وہ ازراہ دلالت کے اس کی طرف سے وکیل نائب ہے۔ فے اور جب نائب وکیل نے موافق لے کر موکل کے کام کیا تو وہ ضامن نہیں ہو سکتا ہے۔ مگر یہ صورت اس وقت تک

کہ مذبح بکری موجود ہو یا دونوں بے غلطی سے ایسا کیا ہو۔ فان کاتا قد اکلا ثم علما فلیحل کل واحد منهما صاحبہ ویجزیہما۔ پھر اگر دونوں نے مذبح کو کھایا۔ پھر معلوم ہوا کہ ایک نے دوسرے کی قربانی ذبح کی تو چاہیے کہ دونوں میں سے ہر ایک دوسرے سے تحلیل کر لے یعنی معاف کر لے۔ اور دونوں کی قربانی جائز ہو جائے گی فے اور کھانا کچھ مضر نہیں ہے لانه لو اطعمہ فی الابناء ویجوز۔ اس واسطے کہ اگر ابتداء میں قربانی کرنے والا اس گوشت کو دوسرے کو کھلانا تو جائز تھا۔ وان کان عنیا۔ اگرچہ وہ تو نکر ہو۔ فکذا الہ ان یحللہ فی الایام۔ اسی طرح اس کو اختیار ہے کہ آخر میں یعنی کھانے کے بعد اس کو حلال کر دے۔ وان نشا خاف کل واحد منهما ان یضمن صاحبہ قیمتہ لحمہ ثم ینصدق بثلک القیمۃ اور اگر دونوں نے باہم جھگڑا کیا تو دونوں میں سے ہر ایک کو اختیار ہے کہ دوسرے سے اپنے گوشت کی قیمت لے۔ پھر وہ اس قیمت کو صدقہ کرے۔ لانہا بدل عین اللحم فصاد کما لو باع اضحیۃ۔ اس واسطے کہ یہ قیمت معاوضہ گوشت ہے تو ایسا ہو گیا۔ جیسے اپنا اضمحیہ فروخت کر دیا فے حالانکہ فروخت کرنا جائز نہیں، اور اگر فروخت کرے تو کل دم صدقہ کرنا واجب ہے۔ اسی طرح یہاں جو قیمت وصول کی اس کو بھی صدقہ کرنا واجب ہے اس واسطے کہ دم قیمت میں کچھ فرق نہیں، سوائے اس کے کہ قیمت تو اصلی موجب ہے۔ پھر اگر باہمی رضامندی سے کسی مقدار پر عقد ہو تو قیمت سے اس مقدار کی جانب منتقل ہوتا ہے۔ پس دونوں بدل ہونے میں برابر ہیں۔ وھذا لان التضحیۃ لما وقعت عن صاحبہ کان اللحم لہ۔ اور یہ حکم اس واسطے ہے کہ جب قربانی اسی شخص کی طرف سے واقع ہوئی جو اس جانور کا مالک تھا تو گوشت اسی کی ملک ہوا فے حالانکہ یہ گوشت دوسرے شخص نے کھالیا یعنی اجازت جو بدالالت ثابت ہوئی وہ تو صرف ذبح کرنے تک محدود تھی۔ اور گوشت کھانے یا تصرف میں لانے کی اجازت نہیں تھی۔ پس گوشت کا صرف کرنا بغیر اجازت وافع ہوا۔ ومن اتلف لحم اضحیۃ غیرہ کان بالحکم ما ذکرنا۔ اور جو کوئی کسی غیر کی قربانی کا گوشت تلف کر دے تو اس کا حکم یہی ہوتا ہے جو ہم نے بیان کیا ہے فے کہ وہ مالک کے واسطے اس کے گوشت کی قیمت کا ضامن ہوگا۔ پھر مالک اس کی قیمت کو صدقہ کرے۔ پس اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔ ومن غصب شاة فضحی بہا ضمن قیمتہا و جازعت اضحیۃ لانہ ملکھا بسابق الغصب۔ اگر کسی نے دوسرے کی بکری غصب کر کے اس کی قربانی کی تو اس کی قیمت تاوان دے، اور اس کی قربانی جائز ہوگی۔ اس واسطے کہ وہ سابق غصب کی وجہ سے اس کا مالک ہو گیا تھا فے اس واسطے کہ جب وہ بکری غصب کی تو اس پر عین بکری پھر نا واجب تھا۔ اور جب اس نے قربانی کی تو مالک ہوا اور اصل مالک کا حق بجانب قیمت منتقل ہوا۔ پس معلوم ہوا کہ غاصب نے غصب کی وجہ سے اپنی ملکیت قربانی کی تو قربانی ادا ہوگئی۔ بخلاف مالو اواع شاة فضحی بہا۔ برخلاف اس کے اگر اس کے پاس بکری ودیعت رکھی ہو۔ پس مستودع نے اس کی قربانی کر دی فے تو قربانی ادا ہوگی اور قیمت کا ضامن ہوگا۔ لانه یضمنہ بالذبح۔ اس واسطے کہ مستودع تو یجوز ذبح کے اس کا ضامن ہوا فے اور پہلے امین تھا اور غاصب کی طرح سے ضمیمہ نہیں تھا۔ فلم یثبت المالك له الا بعد الذبح واللہ تعالیٰ اعلم۔ پس اس کی ملکیت نہیں ثابت ہوئی مگر بعد ذبح کے واللہ تعالیٰ اعلم فے اور بعد ذبح کے قربانی ممکن نہیں ہے ناہم۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ غاصب کی قربانی بھی صحیح جائز ہوگی کہ اس نے ایام النحر میں قیمت ادا کر دی ہو۔ اور وجہ یہ ہے کہ ملکیت اول اس مذبح میں حاصل ہوئی۔ پھر اسی وقت سے مستند ہوئی جب سے وہ ضامن ہوا، یعنی غصب کیا ہے۔ تو معلوم ہوا کہ خون بہانا اس کی ملکیت میں واقع ہوا۔ مترجم کہتا ہے کہ پھر بھی اس میں نائل ہے۔ اور وجہ نائل یہ کہ استفادہ بسبب سابق بضرورت ہوتا ہے۔ اور یہاں صرف تاوان کے واسطے ضرورت ہے اور اوائے قربانی

کے واسطے ضرورت محل تامل ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور زفرہ والیو یوسفہ سے ایک روایت میں قربانی نہیں اولہ ہوگی۔ اور یہی ملک و شافعی واحد کا قول ہے۔ اور یہی نو اور ابن رستم میں امام محمد سے مروی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ م۔ مع۔

کتاب الکراہیۃ

یہ کتاب کراہیت کے بیان میں ہے

چونکہ کتب سابقہ میں اکثر مسائل کی نسبت مکروہ لکھا ہے۔ لہذا اس کتاب میں کراہیت اور اس کے مسائل کی تحقیقات مع ان مسائل کے جو مکروہ ہیں اور صریحاً مذکور نہیں ہوئے ہیں بیان فرمائے۔ اور اللہ تعالیٰ نے احسن اختیار کرنے کے واسطے ارشاد فرمایا ہے۔ اور اس کا معلوم ہونا اسی طرح کہ مکروہات سے اجتناب ہو۔ لہذا بعض قدامت مشائخ کی عمارت میں کتاب الاستحسان سے تعبیر ہے۔ اور مکروہ خلاف مندوب و مستحب ہے اور کراہیت یا تنزیہی ہے تو وہ حلال سے اقرب اور خلاف اولیٰ ہے۔ اور دوم مکروہ تحریمی ہے۔ قال رحمہ اللہ نکلما فی معنی المکر وہ۔ شیخ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ مشائخ نے مکروہ کے معنی میں اختلاف کیا ہے بعض نے کہا کہ جس کے کرنے سے نہ کرنا بہتر ہے۔ مترجم کتاب ہے کہ یہ تو تنزیہی مکروہ ہے۔ بعض نے کہا کہ اولیٰ یہ کہ اس کو نہ کرے وہ مکروہ ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ بھی بمنزلہ اول ہے۔ اور محقق نہیں کہ تفصیل حرام و مکروہ تحریمی وغیرہ کے بمجاہ ثبوت کے ہے درنہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں منع و عدم منع اس واسطے تھا کہ وہم و گمان کو وہاں دخل نہیں تھا۔ پھر جب روایات کے ذریعہ سے احادیث کا ثبوت ہوا اور اجتہاد کے ذریعہ سے آیات میں علم ہوا تو اقسام ہو گئے۔ معنی آنکہ قطعی علم آیت یا متواتر حدیث یا اجماع محکم سے منع یعنی حرام ہے۔ جیسے عمل کرنے کی جانب فرض ہے۔ اور ظنی علم مذکور سے منع یعنی مکروہ تحریمی ہے۔ جیسے عمل کی جانب واجب ہے اور یہ صریح ہے کہ زمانہ مبارک رسالت میں ظن کو دخل نہ تھا۔ وقد صرح ابن لک الحنفی ابن الہمام رحمہ فی بعض الموضع لیکن اس میں مزید توضیح یہ ہے کہ ظنیات میں اجتہادات کو دخل ہے۔ پس اکثر یہ ہوا کہ مجتہد نے نص کو منظون اور ثابت کو مکروہ قرار دیا۔ اور دوسرے مجتہد کے نزدیک غیر منظون اور ثابت حرام ہے۔ جیسے بعض اعمال کو بعض نے رکھا و بعض نے شرط نکالا۔ اور اس وجہ سے مجتہد کے نص پر مدار ہوا۔ یعنی مجتہد کے اجتہاد میں آیا کہ یہ نص تحریم کو مفید ہے تو حرام ہے۔ اگرچہ دوسرے کے نزدیک جواز یا مکروہ تحریمی ہو۔ پھر مشائخ کا یہ کلام کہ نہ کرنا چاہیے یا ترک اولیٰ ہے مفید عام نہیں ہے۔ والمہاوی عن محمد رحمہ نصا ان کل مکا وہ حرام۔ اور امام محمد سے صریح یہ مروی ہے کہ ہر مکروہ حرام ہے فکے یعنی جس کو مکروہ تحریمی کہا وہ درحقیقت حرام ہے۔ الا انہ لما لم یجد فیہ نصا قاطعاً لعل علیہ لفظ الحرام۔ لیکن چونکہ اس میں مجتہد موصوف نے نص قطعی نہیں پائی (بلکہ ظنی ہے) تو اس پر لفظ حرام کا اطلاق نہیں کیا ہے تاکہ احتیاط رہے۔ اس واسطے کہ جیسے حرام کو حلال کرنا کفر ہے اسی طرح حلال کو حرام کرنا بھی کفر ہے اگر مجتہد عالم نے اعتماد شرعی پر حکم شرعی اجتہاد کیا ہے اور جان بوجہ کفر نہیں ہے تو وہ ہر حال ثواب کا مستحق ہے۔ لیکن اس نے اپنی اور اک علی تک احتیاط کی۔ اور دلیل شرعی قاطعہ نہ پائی تو حرام نہیں کیا، بلکہ اس کے واسطے لفظ مکروہ کہا۔ مسئلہ حرام کو جان بوجہ کفر بدو شرعی دلیل کے حلال کرنا کفر ہے اور مکروہ تحریمی کا منکر کافر نہ ہوگا۔ وعن ابی حنیفہ و ابی یوسف انہ الی

الحرام اقرب - اور امام ابوحنیفہ والیوسف رحمہ سے مروی ہے کہ مکروہ اقرب لحرام ہے فے عین حرام نہیں ہے۔ پس ترک عمل میں دونوں برابر ہیں۔ یعنی جیسے حرام کا ترک لازم ہے اسی طرح مکروہ کا ترک لازم ہے۔ جیسے فرض و واجب عمل میں برابر ہیں۔ مترجم کہتا ہے کہ بتقریح تحقیق اس کا مرجع یہی کہ اجتہاد کی سبیل میں یہ حال ہے کیونکہ عمل یا ترک عمل کے سوائے قطعاً دوسری قسم نہیں تو یہ معنی نہیں ہو سکتے کہ حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں سوائے حرام کے کوئی قسم اقرب بحرام بھی تھی۔ پس اگر شیخین رحمہ سے یہ روایت غوث ہو تو بھی معنی بادل میں۔ یعنی موافق بقول محمد رحمہ لیسے جاویں، حالانکہ تاج الشریعہ رحمہ نے شرح میں کہا کہ یہ روایت شاذہ ہے۔ کیونکہ مبسوط میں مذکور ہے کہ ابو یوسف رحمہ نے ابوحنیفہ رحمہ سے کہا کہ جہاں آپ نے کہا کہ میں اس کو مکروہ جانتا ہوں تو اس میں آپ کی کیا رائے ہے۔ فرمایا کہ تحریم یعنی حرام جانتا ہوں۔ یہی محیط میں مذکور ہے۔ اور محیط میں کہا کہ جہاں مطلق کرامت مذکور ہے یعنی کوئی قید نہیں تو اس سے تحریم مراد ہے۔ کافی العینی۔ لیکن تتبع کرنے پر محقق نہیں کہ یہ حکم عبارات میں کلیہ نہیں ہے، شاید کہ امام محمد رحمہ کے کلام میں مستقیم ہو۔ کیونکہ عبارات میں بہت سے مسائل میں مکروہ کا اطلاق ہے حالانکہ تنزیہی بلا خلاف مراد ہے۔ پس اعتماد بتصریح شارح یا متأخر یا اعتماد دلیل ہے۔ علی اختلاف حال الناس واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب

م۔ وہو لیشتمل علی فصول۔ یہ کتاب مشتمل بفصول ہے۔ منها فصل فی الاکل والشرب۔ ازاں جلد ایک فصل بیان اکل و شرب یعنی کھانے پینے میں ہے فے کہ کھانے پینے میں عین اشیاء میں سے کون کون مکروہ ہیں اور اوصاف کھانے پینے کے کیونکر ہیں۔ قال ابوحنیفہ رحمہ لیکہ لا لحوم الاقن والباتھا وایوال الاملین۔ امام ابوحنیفہ رحمہ نے فرمایا کہ مادہ گردھوں کا گوشت اور ان کا دودھ، اور اونٹوں کا موت سب مکروہ ہیں فے پس زرگدھوں کا گوشت بھی مثل مادہ کے مکروہ ہے۔ اور خرمادہ اس واسطے کہا کہ دودھ مادہ سے ہوتا ہے۔ وقال ابو یوسف و محمد لا یاس با بوال الامل اور امام ابو یوسف و محمد رحمہ نے کہا کہ اونٹوں کے پیشاب میں مضائقہ نہیں ہے فے یعنی پلانا بھی جائز ہے۔ اور جامع صغیر میں اسی طرح مطلق مذکور ہے کہ ابو یوسف و محمد رحمہ نے کہا کہ اونٹ کے پیشاب اور گھوڑے کے گوشت میں کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ لیکن مصنف رحمہ نے کتاب الصلوٰۃ کے ابواب طہارت میں امام ابو یوسف رحمہ سے اس کی نجاست نقل کی لہذا یہاں کہا کہ و تاویل قول ابو یوسف انه لا یاس بہا للند اوی۔ اور ابو یوسف رحمہ کے قول کی تاویل یہ ہے کہ اونٹوں کے پیشاب میں بغرض دوا کرنے کے مضائقہ نہیں ہے فے اور امام محمد رحمہ کے نزدیک نجاست یہ ہے۔ کہ ماکول اللحم کا پیشاب پاک ہے۔ پھر گردھوں زیادہ کے گوشت مکروہ ہونے میں کچھ خلاف نہیں ہے۔ وقد بنا ہذا الجملة فیما تقدم۔ اور ہم نے اس مجموعہ کو سابق میں بیان کر دیا ہے فے یعنی یہ سب بیان اوپر آگیا ہے۔ فی الصلوٰۃ۔

کتاب الصلوٰۃ میں فے پیشاب و حرمت لحم بکرم مع دودھ۔ والذی بائعہ۔ اور کتاب الذبائح میں۔ فے کہ پالو گردھے کا گوشت حرام منصوص ہوا ہے۔ فلا یغیدھا۔ تو اب ہم اس کا اعادہ نہیں کریں گے۔ واللہ منقول من اللہ فاعنا حکمہ۔ اور دودھ چونکہ گوشت سے پیدا ہوا تو گوشت ہی کا حکم لیا فے یعنی گوشت کی طرح تحریم مکروہ ہے۔ اور گھوڑے کے دودھ میں بقول ابوحنیفہ رحمہ یہ تاویل ہو کہ وجہ حرمت نجاست نہیں ہے بلکہ کرامت ہے تو دودھ میں مضائقہ نہیں ہے (م) فخر الاسلام نے شرح جامع صغیر میں کہا کہ ہمارے اصحاب متفق ہیں کہ گدھا پالو ذبح کیا جائے تو اس کا گوشت پاک ہو جائے گا اور لیکن وہ نہیں کھایا جائے گا۔ رہی اس کی چربی تو وہ بھی نہیں کھائی جائے گی۔ پھر کیا سوائے کھانے کے دوسرے طور پر اس سے اشتیاع جائز ہے یا نہیں۔ تو اس میں ہمارے مشائخ مختلف ہیں۔ بعض نے کہا کہ نہیں جیسے کھانا نہیں حلال ہے اور بعض نے کہا۔ بلکہ یہ جائز ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ وارد ہوتا ہے کہ حدیث صحیح میں آیا کہ اللہ تعالیٰ پیروں پر لعنت کرے کہ ان پر

چربی حرام کی گئی تھی۔ پس انہوں نے اس کو گھلا کر فروخت کر کے اس کا ثمن کھایا۔ کما فی الصبیح۔ اور ہمارے اصول میں قرار پایا کہ بدل کھانا بمنزلہ عین کھانے کے ہے۔ حتیٰ کہ جو چیز نہیں کھا سکتے ہیں تو اس کے دم کھانا بمنزلہ عین کھانے کے ہے۔ جواب یہ ہے کہ حدیث کے معنی میں غور کرنا ضروری ہے۔ اس واسطے کہ بالاتفاق گدہوں کا فروخت کرنا جائز ہے۔ پس اگر یہ معنی عام ہوں تو لازم آوے گا۔ کہ گدہوں کی بیع جائز نہیں ہے۔ حالانکہ گدھے کی سواری سنت صحابہ و انبیاء علیہم السلام ہے۔ وقد قال تعالیٰ والخبیل والبعال والحمیر لتزکبوا وزینۃ (آیۃ) پس جواز بیع میں خلاف نہیں ہے۔ اور ثمن کھانا جائز ہے۔ تو لامحالہ یہ معنی ہیں کہ چربی مذکور سے انتفاع یہودیوں پر حرام تھا۔ جیسے کھانا حرام تھا جیسے اصل مذکور مختص یعنی خورد و نوش ہے۔ اور ہم تو اس چربی سے سوائے کھانے کے بتی وغیرہ جلانے کا انتفاع کہتے ہیں، کیونکہ ذبح سے وہ پاک ہو گئی۔ رہا اونٹ کے پیشاب کا مسئلہ۔ تو مدلل کتاب المغلولۃ میں گذرا اور وہاں جابہین کے دلائل مذکور ہیں۔ اور مختص یہ کہ بنظر استدلال مذکور و نص قوی کے قول امام محمد رحمہ قوی ہے اور بنظر احتیاط و تورع دینی کے قول ابی حنیفہ رحمہ مختار ہے۔ لیکن باب بنظر ضرورت و فتویٰ وسیع ہے جس میں تنگی و تکلیف نہیں دینا چاہیے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ (دنیا میں سونے و چاندی کے برتن میں استعمال مکروہ ہے) قال ولا یجوز الاکل والشرب والادھان والتطیب فی انیۃ الذهب والفضۃ للرجال والنساء۔ چاندی و سونے کے برتنوں میں کھانا و پینا تیل لگانا اور خوشبو لگانا مردوں و عورتوں سب کو جائز نہیں ہے۔ قس قدری رحمہ نے شرح المختصر میں کہا کہ بعض نے تیل لگانے کی حرام صورت یہ بیان کی کہ برتن اٹھا کر اس سے اپنے سر پر ڈالے، ورنہ اگر اس نے چاندی کی پیالی میں ہاتھ ڈال کر اس سے تیل لے کر لگایا تو مکروہ نہیں ہے۔ وکذا فی الجامع والذخیرہ والمحیط۔ اور اسی طرح اگر چاندی سونے کے برتن سے طعام نکال کر ہاتھ یا روٹی پر رکھ کر کھایا تو وہ برتن مذکور سے الگ ہو گیا، پس مکروہ نہیں ہے۔ ع۔ اور شاید مقصود علماء یہ ہے کہ جن وجوہ میں ظرف سے غیر معمولی طور پر انتفاع لازم آوے تو وہ اس برتن کا استعمال نہ ہوگا۔ لیکن تیل لگانے کے مسئلہ میں اشکال وارد ہوگا کہ تیل کے بارہ میں چاندی سونے کی شیشی یا پیالی اسی طور سے استعمال کی جاتی ہے کہ اس میں سے تیل یا عطر نکال کر لگایا جاوے۔ اور خود پیالی کو سر پر نہیں اوندھاتے ہیں بخلاف اس کے طعام برتن میں کھایا جاتا ہے تو نکال لینا اس سے اجترار ہے۔ بالجمہ اصل یہ ہے کہ ایسے برتنوں میں کھانا پینا وغیرہ استعمال منع ہے۔ لقولہ علیہ السلام فی الذی یشرب فی اناء الذهب والفضۃ انما یجرجو فی بطنہ نار جہنم۔ اس واسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایسے شخص کے حق میں جو سونے و چاندی کے برتن میں پئے، ایوں فرمایا کہ وہ اپنے پیٹ میں جہنم کی آگ لگاتا ہے۔ قس رواہ البخاری و مسلم۔ اور ایک روایت میں جو کھاگے۔ واتی ابوہریرۃ بشراب فی اناء فضۃ قلم یقبلہ وقال نہانا عنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اور ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کے پاس چاندی کے برتن میں پانی لایا گیا، تو آپ نے نہیں قبول کیا، اور فرمایا کہ ہم کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا ہے۔ قس یہ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث نہیں ملی، لیکن حدیث رضی اللہ عنہ بلخی میں تھے کہ پینے کو پانی مانگا تو ایک مجوسی چاندی کے برتن میں لایا۔ پس آپ نے پھینک دیا۔ اور فرمایا کہ میں نے پھینک اس واسطے دیا کہ میں نے اس کو منع کیا تھا اور اس نے نہیں مانا۔ حالانکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم کو حریر و دیبا ج یعنی چاندی و سونے کے برتنوں میں پینے سے منع فرمایا اور کہا کہ یہ کافروں کے واسطے دنیا میں اور تمہارے واسطے آخرت میں ہیں۔ رواہ البخاری و مسلم والاریقہ۔ واذا یلت هذا فی الشرب فکذا فی الادھان ونحوہ لاقہ فی معناه۔ اور جب یہ حکم پینے میں ثابت ہوا۔ یعنی چاندی و سونے کے برتن میں پینا نہیں جائز ہے (بکہ کھانے میں عدم جواز ثبوت ہوا۔ مسلم) تو اسی طرح تیل لگانے اور اس کے مانند امور بھی ثابت ہوا۔ اس واسطے کہ یہ امور بھی کھانے پینے کے معنی میں ہیں۔ قس لغویان برتنوں سے

استعمال میں برابر ہیں۔ و لافہ تشبہ بزی المشرکین وتنعم بتنعم المترفین والمسرفین۔ اور اس دلیل سے کہ چاندی و سونے کے برتنوں میں استعمالات مشرکوں کے ہیئت سے اور مسرفوں و مترقوں کے عیش و اترانے سے مشابہت ہے جسے یعنی مکروہ تحریمی مراد ہے کیونکہ نفس موجود ہے۔ و لیتوی فیہ الرجال والنساء لعموم النہی۔ اور اس تحریم میں مرد و عورتیں برابر ہیں کیونکہ ممانعت عام ہے جسے کوئی خصوصیت مردوں کی نہیں ہے جیسے سونے چاندی کے زیورات و لباس حریر و دیباچ میں مردوں کی خصوصیت ہے اور عورتوں کو مباح ہے۔ و کذلک الاکل بملقۃ الذهب والفضۃ۔ اور اسی طرح سونے و چاندی کے چمچے کھانا۔ والا کتعال بملقۃ الذهب والفضۃ۔ اور سونے و چاندی کی سلائی سے سر ملگانا جسے بھی مکروہ تحریمی ہے۔ و کذلک ما اشبه ذلك کالمکحلۃ والہماۃ وغیرہما لما ذکرنا۔ اور اسی طرح جو چیزیں اس کے مشابہ ہوں مانند سرمہ دانی اور ائینہ وغیرہ کے سب مکروہ ہیں بدلیل مذکورہ بالا جسے کہ یہ مشرکین سے مشابہت ہے۔ ع۔ بلکہ حدیث کی دلالت سے معلوم ہے کہ ان چیزوں کا استعمال ممنوع ہے۔ پس عطر دان و گنٹھی کا حلقہ و رکاب و رگام و گھڑی کی زنجیر و حلقہ اور کرسی و تخت و کنگھی وغیرہ سب مکروہ تحریمی ہیں۔ م۔ اگر ائینہ کا حلقہ چاندی کا اور باقی لوہا یا شیشہ ہو تو وہ حقیقتہً نے کہا کہ کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ اور ابو یوسف رحمہ نے کہا کہ اس میں خیر نہیں ہے۔ التا تاریخانیہ۔ ش۔ قال ولا یاس باستعمال انیۃ الرصاص والنہاجاج والبلوس والعقیق۔ اور رنگ قلعی کے طرف اور شیشہ و بلور و عقیق کے برتنوں کو استعمال کرے میں مضائقہ نہیں ہے۔ وقال الشافعی یکرہ لانہ فی معنی الذهب والفضۃ فی التفاضل بہ۔ اور امام شافعی رحمہ نے فرمایا کہ یہ بھی مکروہ ہیں۔ اس واسطے کہ ان کے ساتھ تفاخر ہونے میں سونے و چاندی کے معنی موجود ہیں جسے یعنی جیسے سونے و چاندی سے تفاخر ہے ان سے بھی تفاخر ہوتا ہے تو یہ اسی کے معنی میں ہوئے۔ قلنا لیس کذلک لانہ ما کان من عاداتہم التفاضل بغير الذهب والفضۃ۔ ہم کہتے ہیں کہ ایسا نہیں ہے اس واسطے کہ سوائے سونے و چاندی کے دوسری چیزوں کے برتنوں سے تفاخر کرنا مشرکوں کی عادات میں سے نہیں تھا جسے فعلی اذاکر کسی قوم میں یہ تفاخر جاری ہو تو اسلام میں کراہت ہوگی۔ مگر آنکہ کہا جاوے کہ یہ مراد ہے کہ نفس حدیث الہی کی ممانعت کو شامل نہیں کیونکہ مشرکوں میں صرف سونے و چاندی کے برتنوں میں تفاخر جاری تھا۔ م۔ اور اصل اشیاء میں اباحت ہے۔ بقولہ تعالیٰ هو الذی خلق لکم ما فی الالباب جمیعاً۔ یعنی اس اللہ تعالیٰ کی بندگی کرو، جس نے تمہارے واسطے جو کچھ زمین میں ہے سب پیدا کر دیا۔ وقولہ تعالیٰ اقل من حرام زینۃ اللہ الہی اخرج لعبادہ۔ یعنی کہہ دے کہ کس نے اللہ تعالیٰ کی زینت حرام کی جو اس نے اپنے بندوں کے واسطے پیدا کی۔ ع۔ اسی سے شیخ عبدالغنی تالیسی رحمہ نے حقہ متبا کو جائز نکالا ہے۔ م۔ صفر کے طرف میں استعمال جائز ہے۔ کیونکہ بریدہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہمارے یہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے تو ہم نے آپ کے واسطے صفر کے گونڈے میں پانی نکالا۔ پس آپ نے اس سے وضو فرمایا۔ رواہ البخاری و ابو داؤد۔ زبیدی۔ ویجوز الشرب فی الالباب المفضض عند ابی حنیفہ رحمہ اور امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک مفضض برتن میں پینا جائز ہے۔ یعنی اگر برتن کے کنارے وغیرہ چاندی سے مرصع ہوں تو پینا مکروہ نہیں۔ کافی الجامع الصغیر والروکوب فی السرح المنمنع۔ اور چاندی کے جڑاؤ زین پر بیٹھا مکروہ نہیں۔ والجلوس علی الکرسی المنمنع والسرب المنمنع۔ اور جڑاؤ کرسی اور جڑاؤ تخت پر بیٹھا مکروہ نہیں ہے۔ اذاکان یتقی موضع الفضۃ۔ بشرطیکہ جہاں چاندی ہے اس سے پرہیز رکھے۔ معناه یتقی موضع القدم وقیل هذا وہو موضع الید فی الاخذ۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ برتن میں چاندی کی جگہ سے منہ الگ رکھے۔ اور بعض نے فرمایا کہ منہ کو اور گرفت کی جگہ سے

ہاتھ کو بچاؤ۔ و فی السریر والسرور موضع الجلوس۔ اور تخت و کرسی اور زین کی صورت میں بیٹھنے کی جگہ سے بچے
فسے یعنی جہاں چاندی ہے اس سے پرہیز رکھے۔ وقال ابو یوسف بیکما ذلک۔ اور امام ابو یوسف رحمہ نے فرمایا کہ یہ
سب بھی مکروہ ہے فسے اگر چہ چاندی سے بچے۔ وقول محمد بیرونی مع ابی حنیفۃ رحمہ و بیرونی مع ابی یوسف
اور امام محمد رحمہ کا قول ایک روایت میں ابو حنیفہ رحمہ کے ساتھ مروی ہے۔ اور دوسری روایت میں ابو یوسف رحمہ کے ساتھ مروی ہے۔
فسے اور یہی اقوی ہے۔ اور امام مالک رحمہ و شافعی رحمہ و احمد رحمہ کے نزدیک مثل قول ابو یوسف رحمہ کے مکروہ ہے۔ ع۔ اور یہی
احول ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ وعلى هذا الخلاف الا ناء المضیب بالذهب والفضة۔ اور ایسا ہی اختلاف
ایسے برتن میں ہے جو چاندی یا سونے سے مضیب ہو۔ فسے یعنی باریک نیز کا حلقہ ہو۔ خواہ جوڑنے کے واسطے یا مضبوطی کے
لیے۔ والکرسی المضیب بہما۔ اور ایسی کرسی میں جو سونے یا چاندی سے مضیب ہو۔ وکن اذا جعل ذلک فی
السیف۔ اور اسی طرح اگر یہ بات تلوار میں کی گئی فسے یعنی تلوار مفضض یا مضیب کی گئی تو اس کے استعمال میں بھی اختلاف
جاری ہے۔ والمشحن وحلقۃ المرأة۔ اور سان پتھر جس پر تلوار وغیرہ تیز کرتے ہیں۔ اور ائینہ کا حلقہ اگر مضیب یا
مفضض ہو تو اس میں بھی اختلاف ہے۔ او جعل المصحف مذہباً او مفضضاً۔ یا اسے مصحف مجید کو جڑاؤ ہونے
یا چاندی سے کیا فسے تو اس میں بھی اختلاف مذکور جاری ہے۔ اور معنی یہ کہ مصحف مجید کے اوراق یا دفنی میں سونے یا چاندی
کے پتھر لگائے یا جڑاؤ بنایا۔ وکن الاختلاف فی اللجام والکاب والشفا اذا کان مفضضاً۔ اور اسی طرح
لکام و رکاب دو مچی میں بھی اختلاف ہے۔ جبکہ اس میں سے کوئی چیز مفضض ہو۔ وکن الثوب فیہ کتابۃ ہذہ
فضۃ علی هذا۔ اور اسی طرح جس کپڑے میں سونے یا چاندی کے پتروں کے کٹاؤ سے حروف لکھے ہوں تو اس میں بھی ایسا ہی
اختلاف جلدی ہے۔ وهذا الاختلاف فیما یخلص۔ اور یہ اختلاف مذکور ایسی صورت میں ہے کہ وہ جڑاؤ ہو سکے۔
فسے یعنی جن اشیاء میں اول سے آخر تک سونے یا چاندی سے مفضض یا مضیب ہونے میں ابو حنیفہ رحمہ کے ساتھ ابو یوسف
وغیرہ کا اختلاف بیان کیا گیا ہے، ایسی صورت میں ہے کہ ان چیزوں سے سونا و چاندی جدا ہو سکتا تھا۔ یعنی جڑاؤ اپنا پر ہو کہ اس
کو جدا کرنا ممکن ہو اور کھب نہیں گیا ہو۔ فاما التمویتۃ الذی لا یخلص فلا بأس بہ بالاجماع اور ملمع
یعنی سونے یا چاندی کا پاتی بھرا ہو جو الگ نہیں ہو سکتا ہے تو اس میں بالاجماع کچھ معنائے نہیں ہے فسے یعنی امام ابو حنیفہ
و ابو یوسف و محمد رحمہ سب کے نزدیک ملمع جائز ہے، اگرچہ شافعی رحمہ کے نزدیک نہیں جائز ہے۔ لہذا ان مستعمل جنور
من الاناء مستعمل جمیع الاجزاء و فیکرہ کما اذا استعمل موضع الذهب والفضة۔ صاحبین رحمہ کے
دلیل یہ ہے کہ برتن کا کوئی جزو استعمال کرنے والا پورا برتن استعمال کرنے والا ہوتا ہے تو استعمال مکروہ ہوا۔ جیسے چاندی و
سونے کے مقام کو استعمال کرنا مکروہ ہے۔ فسے مثلاً جڑاؤ یا مضیب پیالہ میں چاندی و سونے کی جگہ منہ لگا کر پانی پینا مکروہ
ہے وعلى هذا بیٹنا و ہاتھ لگانا وغیرہ مکروہ ہے۔ ولابی حنیفۃ ان ذلک تابع ولا معتبر بالتواہم فلا یکما اور
امام ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ مفضض و مضیب میں چاندی و سونا بطور تابع ہے۔ اور جو چیزیں تابع ہوتی ہیں ان کا اعتبار نہیں
ہوتا ہے تو مکروہ نہ ہوا فسے جیسے حریر ریشمی حرام ہے، حالانکہ تابع ہو کر جائز ہوتا ہے۔ کالحنیۃ المکفوفۃ بالحنیۃ
والعلم فی الثوب۔ جیسے وہ جتہ جس میں حریر کی سنجاف ہو۔ یا وہ کپڑا جس میں ریشمی بیل بوٹے ہوں۔ و مسما الذہب
فی الفضة۔ اور جیسے گینتہ میں سونے کی کلبیں ہوں فسے اور بعض نے استدلال کیا کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کے پاس
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیالہ میں سے ایک پیالہ تھا جس پر چاندی کا حلقہ تھا۔ جواب یہ کہ وہ تبرک کے طور پر حضرت

انہیں رزق محفوظ رکھا تھا۔ اور چونکہ وہ ٹوٹا ہوا تھا تو اس پر چاندی کا حلقہ چڑھا دیا تھا۔ اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کو استعمال کرنا جائز ہے۔ ورنہ اگر کوئی شخص تمام سونا چاندی رکھے اور اس کے برتن بدول استعمال کے رکھے تو جائز ہے۔ اور یہاں ایک فائدہ نکلا کہ بزرگوں کی چیزوں کو ادب سے رکھنا جائز ہے اور ادب مستحب ہے۔ اور یہ لازم نہیں کہ جوتیوں کو پہن لینا یا پیالہ میں کھانا ادب ہو، بلکہ پہننا ایک طرح بے ادبی ہے فعلیک بالتادب باداب الصالحین۔ م۔ اور واضح ہو کہ اگر تلوار وغیرہ کا پھل جڑاؤ ہو تو ہاتھ کی نگہداشت آسان ہے۔ اور اگر قبضہ ہو تو گرفت سے بچاؤ رکھنا چاہیے، جیسے آئینہ کے قبضہ یا حلقہ کو پکڑنے میں بچاؤ رکھے، اور جیسے مصحف مجید کے پکڑنے کی جگہ سے بچے۔ اور ربن و کرسی و تخت میں بیٹھنے کی جگہ سے اور کلام میں پکڑنے کی جگہ سے۔ پس حاصل یہ ہوا کہ جس عضو سے استعمال ہوتا ہے اس کو چاندی و سونے سے بچاؤ۔ دس م۔ قال من اسئل اجیرالہ مجوسیا او خادما۔ اگر کسی نے اپنے مجوسی نوکر یا مجوسی غلام کو بازار بھیجا۔ فاشتری لحما فقال اشتریتہ من یہودی او نصرانی او مسلم وسفہ اکلہ۔ پس اس مجوسی نے گوشت خریدا اور بیان کیا کہ میں نے اس کو یہودی یا نصرانی یا مسلمان سے خریدا ہے تو آقا کو اس کا کھانا روا ہے۔ لان قول الکافر مقبول فی المعاملات۔ اس واسطے کہ معاملات میں (سوائے دینی امور کے) کافر کا قول مقبول ہے۔ لانه خبر صحیح لصدورہ عن عقل و دین یعتقد فیہ حرمتہ الکذب۔ اس واسطے کہ یہ ایک خبر صحیح ہے جو عقل و دین سے صادر ہوئی جس میں جھوٹ حرام ہونا اعتقاد کیا جاتا ہے۔ یعنی یہ خبر ایسے شخص نے بیان کی جو عقل رکھتا ہے اور اس نے ایک دین اختیار کیا۔ اگرچہ وہ اعتقاد میں کافر ہے۔ اور وہ ایسی بات میں جھوٹ کہنا بڑا جانتا ہے تو اس میں عقل بھی موجود ہے اور وہ جھوٹ بولنے کو بڑا بھی جانتا ہے تو یہ خبر صحیح ہے۔ والحاجۃ ماستہ الی قبولہ لکثرۃ وقوع المعاملات۔ اور ایسی خبر قبول ہونے کی حاجت موجود ہے، کیونکہ معاملات بہت کثرت سے واقع ہو کر تے ہیں۔ اس لیے کہ ہر روز انسان کو بار بار ایسے معاملات کی ضرورت ہوتی ہے۔ پس اگر یہ خبر مقبول نہ ہو تو حرج و تکلیف لازم آدے۔ حالانکہ یہ شرعاً دور کی گئی ہے تو معلوم ہوا کہ خبر مذکورہ صحیح ہے۔ واضح ہو کہ یہود و نصاریٰ کی قید اس واسطے لگائی کہ ان کا ذبیحہ جائز ہے، اور چونکہ ہمارے زمانہ میں بہت سے نصاریٰ اس قسم کے ذبیحہ کے قابل نہیں رہے ہیں، بلکہ خون نکال ڈالنے کو مضر سمجھتے اور گلا گھونٹ کر مار ڈالنے کو اچھا جانتے اور اس پر عمل کرتے ہیں۔ لہذا اگر نصرانی سے خریدنے کی خبر بیان کرے تو احتیاطاً قبول نہ ہوگی۔ اور یہود سے خریدنے میں قبول ہوگی۔ پس اگر نصرانی کا ذبیحہ جائز ہونے کا فتویٰ ہو، اور مجوسی وغیرہ نے خبر دی کہ میں نے نصرانی یا یہودی یا مسلمان سے یہ گوشت خریدا ہے تو غیر مقبول ہوگی۔ وان کان غیر ذلک لم یسعه ان یاکل منه اور اگر اس کے سوائے ہو تو آقا کو اس میں سے کھانا جائز نہیں ہے۔ معنا کا اذا کان ذبیحۃ غیر الکتابی والمسلم۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ اگر وہ سوائے یہودی و نصرانی و مسلمان کے کسی غیر کے ہاتھ کا ذبیحہ بیان کرے تو اس کا کھانا حلال نہیں ہے۔ لانه لما قبل قولہ فی الحل اولی ان یقبل فی العرفۃ۔ اس واسطے کہ جب کافر مذکور کا قول در باب حلت قبول ہو تو حرمت کے باب میں بدرجہ اولیٰ قبول ہوگا۔ کیونکہ دین میں احتیاط واجب ہے۔ ع۔ قال ویجوز ان یقبل فی الہدایۃ والاذن قول العبد والجاریۃ والصبی۔ اور غلام و باندی و طفل کا قول ہدیہ و اجازت میں مقبول ہے۔ اور طفل سے مراد میز ہے۔ اور اجازت سے تجارت کی اجازت مقصود ہے۔ مثلاً غلام یا باندی یا طفل کوئی چیز لایا اور کہا کہ فلاں شخص نے یہ چیز تجھے ہدیہ بھیجی ہے تو قبول کر کے لے لینا جائز ہے۔ اور اسی طرح اگر کہا کہ مجھے تجارت کے واسطے اجازت ہے تو اس کے ساتھ خرید و فروخت کرنا جائز ہے۔ لان الہدایا تبعث عادیۃ علی ایدی ہولاء۔ اس واسطے کہ عادت اس طرح جاری ہے کہ ہدیہ انہیں لوگوں کے ہاتھوں

بھیجے جاتے ہیں۔ وکذا لا یبکنہم استصحاب الشہود علی الافرن عند الضرب فی الاوصی والمیابۃ
فی السوق۔ اور اسی طرح ان لوگوں سے یہ ممکن نہیں کہ ملک میں مسافرت کی حالت میں بازار میں خرید و فروخت کی حالت
میں اجازت کے گواہوں کو ساتھ لیے پھریں۔ فلوسم یقبل قولہم یودی الی الخرج۔ پس اگر ان لوگوں کا قول قبول نہ ہو تو
خرج و مشقت تک نوبت پہنچے فسے اور اصل اس میں یہ ہے کہ معاملات میں ایک شخص کی خیر یا جماع المسلمین محبت ہے اور
ہم نے صحابہ رضی اللہ عنہم سے لے کر برابر اب تک یہی عملدرآمد پایا ہے۔ اقطع رحم نے لکھا۔ تمام زمانوں میں بغیر انکار کے
یہ بات جاری رہی۔ پس اگر ایسے معاملات میں آزاد بالغ کی خیر قبول ہونے پر انحصار رکھتے تو لوگوں پر مشقت لاحق ہوتی
اور مشائخ نے کہا کہ ایسے معاملات میں علیہ ظن پر عمل کرنا واجب ہے۔ پس اگر غلام نے کہا کہ مجھے میرے مولیٰ نے اجازت
دی ہے اور وہ ثقہ ہے تو اس سے خرید و فروخت کرنے میں مضائقہ نہیں ہے۔ یول ہی اگر لاوے کہ یہ میرے مولیٰ کی طرف
سے ہدیہ ہے۔ اور اگر اس کے غالب گمان میں وہ چھوٹا ہو یا کچھ رائے نہ جھے تو اس سے تعرض نہ کرے۔ اس واسطے کہ
وہ دراصل مجبور ہے۔ اور اجازت تو اس پر طاری ہو گئی۔ پس جب شک ہو تو اجازت کا اثبات نہیں ہو سکتا۔ اور
ہم نے جو کہا کہ غلام ثقہ ہو تو قبول ہے۔ اس واسطے کہ جب دین کے اخبار و احادیث میں غلام ثقہ کا قول قبول ہے
تو معاملات جن کا مرتبہ اس سے بہت ضعیف ہے، ان میں بدرجہ اولیٰ قبول ہوگا۔ اور اگر اس نے کہا کہ یہ چیز فلاں
شخص کی ملکیت ہے۔ اس نے مجھے اس کے فروخت کا وکیل کیا ہے یا مجھے ہبہ کی یا میں نے اس سے خریدی ہے پس
اگر مسلمان ثقہ ہو تو اس کی تصدیق کرے، بشرطیکہ غالب گمان میں سچا ہو۔ اور اگر غالب گمان میں جھوٹا ہو تو تصدیق نہ
کرے، اور یہ اس وقت کہ غیر کی ملکیت ہونا اس کو سوائے اس شخص کے کہنے کے معلوم نہ ہو۔ اس واسطے کہ لوگ تمام زمانوں
میں وکیلوں و دلالوں کے اقوال قبول کرتے رہے ہیں۔ اور کوئی انکار نہیں کیا گیا۔ اور اگر غیر کی چیز ہونا سوائے اس کے بھی معلوم
ہو تو بھی غلبۃ الظن کا اعتبار ہے۔ مع۔ و فی الجامع الصغیر۔ اذا۔ رجارت امتہ رجیلانی وجبلت قالت الجاریۃ
للرجل بعثنی مولای الیک ہدیۃ وسعہ ان یاخذہا۔ اور جامع صغیر میں ہے کہ اگر ایک شخص کی باندی
دوسرے کے پاس آئی، اور کہا کہ مجھے میرے مولیٰ نے تیرے پاس ہدیہ کر کے بھیجا ہے تو اس کو اختیار ہے کہ اس باندی کو لے لے
فسے اور ہر طرح کا تصرف اس کے ساتھ روا ہوگا۔ لافہ لافراق بدین ما اذا اخذت باہدا او العولیٰ غیرہا
او نفسہا لما قلنا۔ اس واسطے کہ اس میں کچھ فرق نہیں کہ وہ نوٹری اپنی ذات کے سوائے دوسری چیز ہدیہ بھیجنے کی خیر
وے یا اپنی ذات ہدیہ بھیجنے کی خیر دے۔ کیونکہ ہم نے بیان کیا کہ ہدایہ ان کے ہاتھ بھیجے جاتے اور قبول ہوتے ہیں فسے
اگر کہا جاوے کہ باندی کی حلت فرج دیانات میں سے ہے تو وہ کیونکر ثابت ہوگی جواب دیا جاوے کہ بہت سے معاملات
قصداً صحیح نہیں ہوتے اور ضمن میں ثابت ہو جاتے ہیں۔ قال و یقبل فی المعاملات قول الفاسق ولا یقبل فی
الذیانات الا قول العدل۔ اور معاملات میں فاسق کا قول قبول ہو جاتا ہے۔ اور دیانات میں سوائے عادل کے
کسی کا قبول نہیں ہے فسے اگر مستورا الحال ہو تو اس کا قول بھی قبول نہیں ہے۔ و وجہ الفراق ان المعاملات یکتو
وجودہا فیما بین اجناس الناس فلو شرطنا شرطاً زائداً یودی الی الخرج۔ اور معاملات
و دیانات میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ معاملات کا واقع ہونا بکثرت ہر قسم کے لوگوں کے درمیان ہوتا ہے۔ پس اگر ہم نے کوئی
زائد شرط لگائی تو انجام خرج و مشقت ہوگا فسے جو شرع نے دور کر دیا ہے۔ فیقبل قول الواحد فیما عدل لا کان
او فاسقاً۔ پس معاملات میں ایک شخص کا قول قبول ہوگا۔ خواہ وہ عادل ہو یا فاسق ہو۔ کافر اکان او مسلماً۔ خواہ وہ

کافر ہو یا مسلمان ہو۔ عبد اکان اوحسرا۔ خواہ غلام ہو یا آزاد ہو۔ ذکر اکان اوانفی۔ خواہ مذکر ہو یا مؤنث ہو۔ دفعا للخرج۔ تاکہ خرج دور ہو۔ فس جو شرح نے دور کیا ہے خواہ صغیر ہو یا کبیر ہو۔ کیونکہ ضرورت عام ہے۔ اور آدمی بہت کم ایسا پاتا ہے جس میں شرائط عدالت جمع ہوں، تاکہ اس کے ساتھ خرید و فروخت کا معاملہ کرے یا اس کے خدمت لے۔ اور اپنے وکیلوں وغیرہ کے پاس روانہ کرے۔ اور سامع کے پاس سوائے اس کے خبر کے کوئی دلیل نہیں ہے۔ تو قبول ہونا چاہیے۔ اور اس دلیل سے کہ معاملات میں کوئی چیز دوسرے کے ذمہ لازم کرتا نہیں ہوتا ہے۔ اور عدالت کی شرط اسی واسطے ہوتی ہے کہ حاکم کا حکم یا خبر کا حکم اس کے ذمہ لازم ہو تو معاملات میں عدالت شرط کرنے کے کچھ معنی نہیں ہیں۔ اس واسطے کہ یہاں کوئی جھگڑا نہیں ہے۔ زبلی۔ اما المیانات لا یكثر وقوعها حسب وقوع المعاملات۔ اور دیانات کا واقع ہونا معاملات کی طرح بکثرت نہیں ہوتا ہے۔ فجاز ان یكثر فیها زیادة شوط۔ دیانات میں زیادہ شرط لگانا جائز ہے۔ فلا یقبل فیها الا قول المسلم العدل۔ تو اس میں کسی کا قول سوائے عادل مسلمان کے قبول نہ ہوگا۔ فس پس فاسق مسلمان اور کافر دونوں خارج ہو گئے۔ لان الفاسق متهم۔ اس واسطے کہ فاسق تو دین میں متہم ہے۔ فس شاید جھوٹ بولا ہو۔ والکافر لا یلتزم الحکم قلیب لہ ان یلزم المسلم۔ اور کافر خود ہی حکم الہی کا التزام کا نہیں کرتا تو اس کو یہ بیافت نہیں کہ مسلمان کے ذمہ لازم کرے فس کیونکہ وہ خود ملتزم نہیں ہے۔ بخلاف المعاملات لان الکافر لا یمکنہ المقام فی دیارنا الا بالمعاملة۔ برخلاف معاملات کے کہ اس میں ضرورت ہے اس واسطے کہ کافر ہمارے ملکوں میں کچھ نہیں کر سکتا بدوں باہمی معاملات کے ولا یتھیأ لہ المعاملة الا بعد قبول قولہ فیہا فسکان فیہ ضرورۃ فیقبل۔ اور معاملہ اس کو متیسر نہ ہوگا۔ مگر جہی کہ معاملات میں کافر کا قول قبول ہو۔ پس معاملات میں قبول کی ضرورت ہے۔ پس کافر کا قول قبول ہوگا۔ فس اور جب کافر کا قول اس میں قبول ہوا تو فاسق مسلمان کا قول بدرجہ اولیٰ قبول ہوگا۔ اور دیانات میں سوائے عادل کے کسی کا قول قبول نہیں ہے۔ ولا یقبل قول المستور فی ظاہر الروایۃ۔ اور ظاہر الروایۃ میں مستور کا قول قبول نہ ہوگا فس یعنی دیانات میں اگر کسی امر دین میں ایسے شخص نے خبر دی جس کا حال مستور ہے۔ مثلاً کہا کہ میں نے چاند ذوالحجہ کو دیکھا تو ظاہر الروایۃ یہ کہ قبول نہ ہو۔ وسن ابی حنیفۃ رحمہ اللہ یقبل قولہ فیہا جری باعلی مذهبہ انہ یجوز القضاء بہ۔ اور امام ابو حنیفہ سے روایت آئی کہ دیانات میں مستور الحال کا قول قبول نہ ہوگا۔ کیونکہ ان کا مذہب یہ ہے کہ مستور کی گواہی پر حکم قضا جائز ہے اور اسی پر یہاں عمل ہوا۔ فی ظاہر الروایۃ هو والفاستق سوا حتی یعتبر فیہما اکبر لوای اور ظاہر روایت میں مستور الحال دفاتن دونوں برابر ہیں۔ حتی کہ دونوں کی خبر میں غالب گمان معتبر ہوگا فس صحیح ظاہر الروایۃ ہے۔ ک۔ اور صحیح ہے۔ ع۔ اور واضح ہو کہ ہلال ذی الحجہ وغیرہ میں کلام یہ کہ ایسی چیزیں نظر قربانی کے حکم دیانت غالب ہے یا بنظر منفعت فقرا کی معاملات غالب ہے۔ اور صحیح یہ کہ دیانت غالب ہے اور کیونکہ حالانکہ ہلال شوال میں بھی بنظر صدقہ الفطر کے معاملہ کی خبر قرار دی جاوے گی۔ حالانکہ اس کا کوئی قائل نہیں ہے۔ اور مذہب یہ کہ قربانی واجب ہے۔ پس وہ اور روزہ حق عمل میں مساوی ہیں۔ م۔ و یقبل فیہا قول الحر والعبد والامۃ اذا کانوا عدوا۔ اور دیانات میں آزاد غلام و باندی کا قول قبول ہوگا۔ جبکہ یہ لوگ عادل ہوں۔ لان عند العدالتہ الصدق راجع والقبول لرحمانہ۔ اس واسطے کہ عدالت موجود ہونے کے وقت سچائی کا پتہ بھاری ہے، اور اسی سچائی کی وجہ سے قبولیت ہے۔ فہن المعاملات فاذا کرنا۔ پس معاملات میں سے بعض وہ ہیں جو ہم ادھر ذکر کر چکے فس یعنی خرید و بیوہ و اجازت و تجارت۔

ومنہا التوکیل۔ اور معاملات میں سے توکیل ہے قسے پس اگر کہا کہ میں فلاں شخص کا وہیل ہوں تو قبول ہوگا۔ الا انکرمخامم ہو
ومن الدیانات الاخیار بتجاستہ الماء۔ اور دیانات میں سے یہ کہ پانی کی نجاست کی خبر دے حتیٰ اذا احدث
و مسلم مرضی لم ینوضاء بہ ویتیمم۔ حتیٰ کہ اگر اس کو کوئی مسلمان پسندیدہ یعنی عادل آگاہ کرے کہ یہ پانی تمس
ہے تو اس سے وضو نہ کرے بلکہ تیمم کرے۔ ولوکان المخبیر فاسقاً او مستوراً اتحوی۔ اور اگر خبر دینے والا کوئی فاسق
یا مستور الحال ہو تو اپنے دل سے تخری کرے قسے کہ کیا بات ہے۔ فان کان اکبر رائہ انه صادق تیمم ولا یتوضأ
بہ۔ پھر اگر اس کی غالب رائے میں یہ ہے کہ یہ سچا ہے تو تیمم کرے اور اس سے وضو نہ کرے۔ وان اراق الماء تم تیمم
کان احوط۔ اور اگر پانی بہا کر تیمم کرے تو اس میں زیادہ احتیاط ہے۔ ومع العداۃ لیسقط احتمال الکذب فلا
معنی بالاراقۃ للاحتیاط۔ اور ہدالت کے ساتھ جھوٹ کے احتمال کے کچھ معنی نہیں ہیں تو پانی بہا کر احتیاط کرنے
کے بھی کچھ معنی نہ ہوں گے قسے پس یہ نہیں کہہ سکتے کہ عادل کی خبر دینے پر بھی پانی بہا کر تیمم کرے۔ اما التحوی فمجرد
ظن۔ اور رہا دلی قصد تو وہ خالی گمان ہے قسے کوئی دلیل شرعی نہیں ہے۔ پس لامحالہ اس میں احتیاط کے معنی ہوئے کہ پانی
بہا کر تیمم کرے۔ یہ اس وقت کہ فاسق یا مستور کی بات اس کے غالب گمان میں سچی معلوم ہوئی۔ ولوکان اکبر رائہ انه
کاذب یتوضأ بہ ولا یتیمم۔ اور اگر اس کے غالب گمان میں وہ جھوٹا ہو تو اس پانی سے وضو کرے اور تیمم نہ کرے لتوجم
جانب الکذب بالتحوی۔ اس واسطے کہ دلی قصد سے جھوٹ کی جانب ترجیح ہوگی۔ وهذا جواب الحکمہ
اور یہ جواب حکمی ہے۔ فاما فی الاحتیاط بتیمم بعد الوضوء لما قلنا۔ اور احتیاط کی راہ سے یہ حکم ہے کہ بعد وضو
کے تیمم کرے بوجہ مذکورہ بالا قسے کہ اس میں ایک گمان ہے، کیونکہ دلی تخری تو فقط گمان ہوتا ہے۔ ومنها العزل و
الحرمتہ۔ اور منجملہ دیانات کے حلت و حرمت ہے قسے کہ اس میں عادل کا قول قبول ہوگا۔ اذالم یکت فیہ زوال
الملک۔ بشرطیکہ اس میں کسی کی ملکیت زائل ہونا لازم نہ آوے۔ و فیہا تفاصیل و تفریجات ذکرا ناھا فی کفایتہ
المنتہی۔ اور اس میں تفاصیل و تفریجات ہیں جن کو ہم نے کفایتہ المنتہی میں بیان کیا ہے۔ قسے عینی رحم نے نقل کیا کہ
امام مالک و شافعی و احمد کے نزدیک معاملات میں بھی سوائے عادل کے قول قبول نہ ہوگا۔ اور منجملہ دیانات کے یہ کہ ایک مرد
نے ایک عورت سے نکاح کیا۔ پس دونوں کو ایک مرد یا عورت نے جو ثقہ ہے آگاہ کیا کہ تم دونوں میں رضاعت ہے۔ یعنی تم دونوں
رضاعت کے مسئلہ سے محرم ہو تو اس کو چھوڑ دینا اولیٰ ہے، مگر واجب نہیں، اس واسطے کہ ایک کی گواہی سے رضاعت کا
ثبوت نہیں ہو سکتا ہے۔ حاصل یہ کہ جس میں خبر حجت ہوتی ہے، چار اقسام ہیں۔ اول احکام شرع جو فروع ہیں، اور وہ دو
قسم ہیں۔ ایک عبادات، تو اس میں ایک عادل کی خبر حجت ہے، بشرطیکہ ضبط و عقل ہو۔ اور دوم حقوقیات اور جصاص لازمی
نے اختیار کیا کہ اس میں بھی خبر الواحد حجت ہے، جبکہ عادل ہو۔ اور کرمی رحم نے کہا کہ حجت نہیں ہے۔ اور قول جصاص رحم کے
موافق ابو یوسف رحم سے امالی میں روایت ہے۔ قسم دوم۔ حقوق العباد ہیں جن میں التزام محض ہے اور اس میں مال والے
مشترک ہوتے ہیں تو اس کا ثبوت بخیر الواحد نہیں ہونا بلکہ ان میں عدد و عدالت اور لیاقت و لفظ شہادت شرط ہے۔ پس
قسم اول میں سے چاند دیکھنے پر گواہی ہے جیسے رمضان کا چاند دیکھنے پر گواہی دے، جبکہ آسمان پر کوئی علت مثل ابر و غبار
وغیرہ کے ہو۔ اور قسم دوم میں سے عید الفطر کا چاند دیکھنے کی گواہی ہے، کیونکہ اس میں حق العباد ہے۔ اور اس لیے کہ اس میں لوگوں
کے واسطے منفعت ہے۔ اور اسی قسم سے ملک نکاح میں یا ملک بین بئین میں حرمت رضاعت کی خبر دینا اس واسطے کہ
اس میں ملک منفعت کا زوال ہے۔ برخلاف پانی کے طہارت و نجاست کے اور طعام کی حلت و حرمت کے کہ یہ قسم اول

میں سے ہے۔ قسم سوم، وہ حقوق العباد جن میں التزام نہیں ہے۔ جیسے وکالات و مضاربات اور غلام کو تجارت کی اجازت وغیرہ، تو اس میں خبر الواحد حجت ہے جبکہ مخیر تمیز وار ہو خواہ عادل ہو یا نہ ہو، اور طفل ہو یا بالغ ہو۔ اور کافر ہو یا مسلمان ہو، عورت ہو یا مرد ہو۔ قسم چہارم، ایسے حقوق العباد جن میں ایک وجہ سے التزام ہے اور ایک وجہ سے نہیں ہے۔ جیسے وکیل کو معزول کرنا اور غلام ماذون کو مجبور کرنا۔ اور اس میں التزام اس وجہ سے ہے کہ بعد معزول ہونے کے وکیل کے ذمہ بیع وغیرہ کا عہدہ لازم ہوگا۔ اور بعد مجبور ہونے کے عقد فاسد ہونا لازم ہوگا۔ اور اس میں ایک وجہ سے التزام نہیں۔ کیونکہ معزول کرنا یا مجبور کرنا موکل یا موئی کا حق ہے۔ تو اپنے حق میں تصرف کرنا ہے۔ پس امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک اس قسم میں گواہی کے دنوں جزو میں سے ایک شرط ہے یعنی عدالت ہو یا تعداد پوری ہو، اور اس میں صاحبین رحمہ کا خلاف ہے۔ ع۔ قال ومن دعی الی ولیمتہ او طعام۔ اگر کوئی شخص طعام و لیمہ یعنی عام دعوت میں بلا یا گیا یا کسی دعوت میں بلا گیا۔ فوجد ثمنہ لعیاد و غناء۔ پس اس نے وہاں لعب (نایع مثلاً) یا گانا پایا۔ فلا باس بان یقعد و یا کل تو مضائقہ نہیں کہ وہاں بیٹھ جاوے اور کھانا کھاوے۔ قال ابو حنیفہ رحمہ ابتلیت بهذا امرًا فصبرت۔ امام ابو حنیفہ رحمہ نے کہا کہ میں ایک مرتبہ ایسی حالت میں مبتلا ہو گیا تھا، پس میں نے صبر کیا فکے یعنی بیٹھ کر کھانا کھالیا۔ وهذا لان اجابۃ الدعویۃ سنتک قال علیہ السلام من لم تجب الدعویۃ فقد عصی ابا القاسم۔ اور یہ حکم اس دلیل سے ہے کہ دعوت قبول کرنا سنت ہے۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے دعوت قبول نہ کی تو اس نے ابو القاسم یعنی محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نافرمانی کی ہے اور روایت میں ہے کہ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی نافرمانی کی (رواہ البخاری و مسلم و ابن ماجہ و ابوداؤد) فلا یترکھا لما اقتربت بہ من البداعۃ من غیرہ۔ تو وہاں بدعت از جانب غیر موجود ہونے سے اس کو ترک نہ کرے کصلوۃ الجنائزۃ واجبۃ الاقامۃ وان حضرتہا نباحتہ۔ جیسے نماز جنازہ قائم کرنا واجب ہے اگر وہاں توجہ و زاری موجود ہو۔ فان قد رد علی المنع منہم۔ پھر اگر ان لوگوں کو منع کر کے تو روگے۔ وان لم یقعد، یصبر۔ اور اگر منع نہ کر کے تو صبر کرے۔ وهذا اذا لم یکن مقتدی۔ اور یہ حکم مذکورہ ایسی صورت میں ہے کہ یہ شخص پیشوا کے قوم نہ ہو۔ فان کان ولم یقعد علی منہم ینخرج ولا یقعد۔ اور اگر پیشوا ہو اور ان لوگوں کو روک نہیں سکتا تو وہاں سے نکل آوے اور نہ بیٹھے۔ لان فی ذلک سنین الدین وفتح باب المعصیۃ علی المسلمین۔ اس واسطے کہ بیٹھنے میں دین اسلام میں عیب لگانا اور مسلمانوں کو معصیت کا دروازہ دکھلانا ہوگا۔ والمعنی عن ابی حنیفہ رحمہ فی کتاب کان قبل ان یصیر مقتدی۔ اور جو امام ابو حنیفہ رحمہ سے اور پر منقول ہوا وہ واقعہ آپ کے مقتدی و پیشوا ہونے سے پہلے واقع ہوا تھا فکے پھر جو شخص پیشوا نہ ہو، وہ بھی بھی بیٹھے کہ گانا وغیرہ میں دسترخوان کے سامنے نہ ہو۔ ولو کان ذلک علی المائدۃ لا ینبغی ان یقعد وان لم یکن مقتدی۔ اور اگر گانا و لہو دسترخوان پر ہو تو وہاں بیٹھنا نہیں چاہیے اگرچہ پیشوا نہ ہو۔ لقولہ تعالیٰ فلا تقعد بعد الذکری مع القوم الظالمین۔ بدلیل قولہ تعالیٰ فلا تقعد الخ الآیۃ۔ یعنی ممانعت یا دہو جانے کے بعد ظالم قوم کے ساتھ مت بیٹھ۔ وهذا کلام بعد الحضور۔ اور یہ سب حکم وہاں حاضر ہوجانے کے بعد ہے ولو علم قبل الحضور لا یحضر لانه لم یلزمہ حتی الدعویۃ بخلاف ما اذا ہجم علیہ لانه قد لزمہ۔ اور اگر اس نے حاضر ہونے سے پہلے جان لیا ہو تو وہاں حاضر نہ ہو۔ اس واسطے کہ حق دعوت اس پر لازم نہیں ہوا، برخلاف اس کے جب وہاں پہنچ کر ناگاہ یہ امور اس کو معلوم ہوئے۔ کیونکہ حق دعوت اس پر لازم ہو چکا ہے۔ فکے

پس اس وقت تفصیل ہے کہ اگر پیشوا جو جس کو دیکھ کر لوگ اقتدار کریں گے تو باہر نکل آوے، بشرطیکہ گانا وغیرہ دسترخوان پر نہ ہو۔ اور اگر دسترخوان پر ہو تو ہر ایک کو اٹھ جانا لازم ہے۔ دولت المسئلۃ علی ان الملاہی کلہا حرام حتی المتغنی بصرب القصب۔ اور مسئلہ مذکورہ دلالت کرتا ہے کہ جملہ ملاہی (جو چیزیں لوہی ڈالتی ہیں) حرام ہیں۔ حتیٰ کہ نے سے گانا بھی حرام ہے۔ بعض نسخوں میں القصب مذکور ہے بمعنی شامخ درخت۔ تاج الشریعہ نے کہا کہ مراد قصب الحارس ہے یعنی چوکیدار کھیت بچانے والے کی لکڑیاں۔ عینی نے کہا کہ اہل مصر و حجاز لکڑیوں پر بہت گاتے ہیں۔ چنانچہ اہل حجاز دو لکڑیاں بھر ایک گز لمبی اور انگلی برابر موٹی لیتے۔ اور ان کو آپس میں مارتے ہیں۔ اور ہر شخص اس سے واقف نہیں بلکہ وہی لوگ اپنی گت کے موافق مارتے اور اس پر گاتے جاتے ہیں۔ اور اہل روم و فارس اسی قسم کی چار لکڑیاں چھوٹی کھدی ہوئی لیتے اور بچانے گاتے ہیں جس کو چہار پارہ کہتے ہیں و مع۔ وجہ دلالت یہ کہ امام محمد نے مطلقاً کعب و گانا بیان فرمایا اور حدیث میں صرف تین لعب مباح ہیں۔ ایک اپنے گھوڑے کو سکھانے و سیکھنے میں۔ دوم تیر اندازی وغیرہ میں۔ اور سوم میں اپنی زوجہ سے ملاعبت میں۔ پس سوائے ان کے حرام ہیں۔ اور جو مذکور ہوا ان میں سے نہیں ہے۔ ک۔ ع۔ پھر بعض مشائخ نے فرمایا کہ مسئلہ میں دلیل ہے کہ خالی گانا اور اس پر کان لگانا معصیت ہے۔ اور صدر شہید نے واقعات میں بلفظ حدیث بیان کیا کہ ملاہی کی جانب کان لگانا معصیت، اور وہاں بیٹھنا فسق ہے اور اس سے تلذذ اٹھانا کفر میں سے ہے یہ حدیث اگر صحیح ہو تو بطریق تشدد ہے۔ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ لہو و گانے کی آواز دل میں اس طرح تعلق پیدا کرتی ہے جیسے پانی سے نباتات اُگتی ہے۔ اور سند فردوس میں جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ تم لوگ گانے سے پرہیز کرو کہ وہ شیطان کی طرف سے ہے، اور وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک شرک ہے اور سوائے شیطان کے نہیں گاتا ہے۔ لہذا ہمارے مشائخ نے فرمایا ہے لحن و گنگری کے ساتھ قرآن سُنتا معصیت ہے، اور پڑھنے و سنتے ولاد دونوں گنہگار ہیں۔ ع۔ اور قنادی عالمگیری میں صوفیہ اور ان کے گانے و وجد و حال کی نسبت صریح لکھا کہ یہ لوگ مفسد و بے دین ہیں۔ چنانچہ قنادی مذبذبہ ترجمہ عالمگیری سے تلاش کرو۔ م۔ ہاں اگر وحشت دور کرنے کے لیے کسی نے اپنے واسطے مقفی و مسجع اشعار پڑھے تو مضائقہ نہیں ہے، اور اسی کو شمس الآئمہ نسیمی نے اختیار فرمایا ہے۔ شیخ الاسلام نے شرح مبسوط میں کہا کہ قولہ تعالیٰ ومن الناس من یشتري لہو الحدیث کے بیان میں آیا کہ لہو الحدیث گانا، اور حضرت انس رضی اللہ عنہ سے اشعار پڑھنا مروی ہے تو اس سے اشعار حکمت و نصیحت مراد ہیں جو راگ و گانے کے طور پر نہیں تھے، اور ایسے اشعار پڑھنے میں مضائقہ نہیں ہے۔ اور اگر شعر میں کسی عورت کی صفت ہو۔ پس اگر وہ معین زندہ ہو تو مکروہ ہے اور اگر مرگئی ہو تو نہیں۔ اور اگر غیر معین ہو تو بھی مکروہ نہیں ہے (الذخیرہ و فاضلین) اور امام مالک و شافعی و احمد کے نزدیک لحن سے قرآن پڑھنا حرام ہے۔ اور شافعی نے تفصیل فرمائی کہ اگر اس کے لحن سے کحروف میں تغیر ہوتا ہو تو حرام ہے۔ اور اگر اس کے لحن سے حروف اور اس کے مواقع نظم میں تغیر نہ ہو تو مکروہ نہیں ہے۔ اور یہی ہمارے مشائخ سے منقول ہے اور قوال درقاہ کی گواہی مروی ہے۔ اور تہ شافیہ میں ہے کہ حرام جہیزت میں سے وہ مال ہے جو شاعر اپنی شعر گوئی پر لیتا ہے اور مسخر اپنے مسخر پر لیتا ہے (جیسے بھانڈ) اور وہ لوگ جو رستم و اسفندیار وغیرہ کے قصص بیان کر کے لیتے ہیں۔ اور جو مال کہ گانے والیوں اور رومنے والیوں اور کاہنہ درمال و سمہ لگانے والیوں یعنی گونے والیوں و (بال جوڑنے والیوں) و مقام اور عقد نکاح کا منوط لیتے ہیں، حرام ہے اور منجملہ حرام کے شراب و سکران کے دام اور زیندائی کی اجرت اور زنا کرانی کی اجرت ہے۔ مع۔ منجملہ لہو و گانا مکروہ تحریمی ہے جس پر مسئلہ مذکورہ دلالت کرتا ہے۔ و کذا قول ابی حنیفہ۔ اہل بیت لاف الابتلاء بالمعوم یکن اور اسی طرح

ابو حنیفہ کا یہ کہنا کہ (میں مبتلا ہو گیا تھا) اسی پر دلیل ہے اس واسطے کہ مبتلا ہونا تو حرام چیز سے ہوتا ہے فے اگر تخران پر غلبت ہوتی ہو تو بھی اکتھ جادوے۔ کیونکہ غیبت تو زنا سے سخت ہے۔ ع۔ اجناس کی کتاب الکرامیہ میں ہے کہ میں نے ابو یوسف سے وف کو پوچھا کہ کیا آپ اس کو سوائے شادی نکاح کے مکروہ جانتے ہیں، مثلاً عورت اپنے گھر میں بجاوے یا طفل کے لیے بجاوے تو فرمایا کہ مکروہ نہیں جانتا ہوں۔ اور جس سے لعب فاحش گانا پیدا ہو، اس کو مکروہ جانتا ہوں۔ ط۔ بالجملہ وف کے مسئلہ میں بنظر دلیل جواز نکلتا ہے، اور اس باب میں احادیث صحیحہ بھی ہیں، جیسے قولہ علیہ السلام الانصار یحبہم اللہو۔ یعنی حدیث عائشہ رض میں دربارہ رخصتی انصار کے آیا کہ انصار کو لہو جوش آتا ہے۔ کما فی الصحیح۔ اور جیسے تذر کرنے والی عورت نے آپ کے حضور میں وف بجایا۔ اور جیسے وف بجا کر لڑکیاں گاتی تھیں، اور منع نہیں فرمایا۔ پس فتوے میں بنظر عوام کی جہالت کے احتیاط اولیٰ ہے۔ مسئلہ جو لوگ مجالس میلاد میں راگ کے اشعار پڑھتے ہیں تو پڑھنا و سنا حرام ہے اور پڑھنے والے پر خوف شدید ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔ مسئلہ ایک شخص نے سوال کیا کہ میلاد میں یوں پڑھنا ہے

این زکس جادوے تو آرزوہ لاکم کافرہ۔ کیا حکم ہے۔ جواب: یہ شعر کفر ہے۔ اور احکام میں اس کے نفسانی معانی کا اعتبار نہ ہوگا۔ اور اس کو ملا علی قاری رحم نے شرع فقہ اکبر میں اشعار حافیہ و قاضیہ کے ذکر میں مصرح لکھا ہے اور اکثر جاہل میلاد خواں ایسے اشعار پڑھتے ہیں کہ ان اشعار کے کفر ہونے میں کسی کو خلاف نہیں ہے۔ پس حرام سے کفر تک نوبت پہنچاتے ہیں۔ اور جس نے مجلس میلاد کو جائز رکھا اس نے اوب و سکوت اور صحیح روایات کی شرط لگائی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

فصل فی اللبس

فصل پہننے کے بیان میں

فس: یعنی کون لباس مکروہ ہے، اور کون کپڑا اور کس طرح پہننا مکروہ ہے۔ اور اس کے ذیل میں مستحب و جائز طریقہ و کپڑے کا بیان بھی آگیا ہے۔ قال لا یجوز للرجال لبس الحریر۔ حریر پہننا مردوں کو حلال نہیں ہے۔ فے اور ریشم سے بنا ہوا کپڑا حریر ہے۔ ویجوز للنساء۔ اور عورتوں کے واسطے حلال ہے۔ لان النبی علیہ السلام منہی عن لبس الحریر والد یباح وقال اما یلبسہ من لا ینسب لہ فی الآخرۃ۔ اس واسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حریر و دیباچ پہننے سے منع کیا۔ اور یہ فرمایا کہ وہی شخص ان کو پہننا ہے جس کے واسطے آخرت میں حصہ نہیں ہے۔ فے یہ دو حدیثیں ہیں۔ چنانچہ عندہ فیہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے تھے کہ حریر و دیباچ مت پہنو، اور سونے چاندی کے برتنوں میں مت پیو۔ اور ان کی رکابوں و طباقوں وغیرہ میں مت کھاؤ، کہ یہ چیزیں کافروں کے واسطے دنیا میں اور تمہارے واسطے آخرت میں ہیں (رواہ البخاری و مسلم، الاربعۃ اور حریر و دیباچ کی ممانعت میں حدیث برابن عازب بروایت صحاح ہے۔ اور حدیث عمر رضی اللہ عنہ بروایت بخاری و مسلم۔ اور اس کے آخر میں ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو جو طہ حریر عطا کیا تھا اس کو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے مشرک بھائی کو، جو کہ میں تھا پہنایا یعنی ہبہ سے دیا۔ اور واضح ہو کہ آپ کے بھائی زبیر بن الخطاب رضی اللہ عنہ، تو وہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے بھی پہلے اسلام لائے اور قدیم ملت

ہیں، اور یہ بھائی جس کا ذکر کیا گیا، وہ باپ کی طرف سے نہیں، بلکہ ماں کی جانب سے مشترک تھا۔ جس کی تالیف قلب کی۔ اور یہ نسائی کی روایت میں معرج ہے۔ اور واضح ہو کہ اس سے معلوم ہوا کہ کافروں کو دنیا جائز ہے، ظاہراً اس وجہ سے کہ بالفعل وہ اس حالت میں ہے کہ اس کے واسطے آخرت میں کچھ حصہ نہیں ہے مگر آنکہ آخر میں مسلمان مرے اور اس سے مستعار ہوا کہ کافروں کے ہاتھ لٹھی کپڑوں کی تجارت کرنا منع نہیں ہے۔ پھر ان احادیث میں ہر شخص کے واسطے سموا ممانعت ہے خواہ مرد ہو یا عورت ہو۔ بعض شخص نے گمان کیا کہ مردوں کے واسطے بھی حریر حلال ہے بدلیل اس حدیث کے جس میں آپ نے حریر کی صدی پہنے نماز پڑھائی اور بعد از تحریر کہ آپ قبائے دیباچ مذہب پہنے نکلے، اور تحریر کے کہا، کہ یہ میں نے تیرے واسطے رکھ چھوڑی ہے پس تحریر کو دے دی ورواہ الطحاوی ایضاً۔ جواب یہ کہ یہ غسوخ ہے کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم عموماً بعد آپ کے لباس حریر کی حرمت پر متفق تھے تو معلوم ہوا کہ تحریر اس کے بعد واقع ہوئی ہے۔ اور وہ بظاہر عورتوں کے واسطے بھی عام ہے۔ حتیٰ کہ بعض علماء نے اسی سے عورتوں کے حق میں بھی تحریر نکالی ہے لیکن ہمارے وجہاً علماء کے نزدیک عورتوں کے واسطے حلال ہے۔ حریم۔ و انما حل للنساء بعد بیث آخر و هو ما رواه عدا من الصحابة رضی اللہ عنہم علی رضی اللہ عنہ ان التبی صلی اللہ علیہ وسلم خرج وما حدی یدایہ حتر و بالآخری ذهب وقال ہذا ان معومان علی ذکور امتی حلال لا تاہم و یدوی حل لا تاہم۔ اور عورتوں کے واسطے حلال ہوتا اور دوسری حدیث سے ثابت ہوا جس کو ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم نے روایت کیا جس میں حضرت علی رضی اللہ عنہ بھی ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم باہر تشریف لائے اس حال میں کہ آپ کے ایک ہاتھ میں حریر تھا اور دوسرے میں سونا تھا۔ اور فرمایا کہ یہ دونوں میری امت کے ذکور پر حرام کیے گئے ہیں۔ اور میری امت کے اناث کے لیے حلال ہیں۔ ورواہ ابو داؤد و ابن ماجہ والنسائی و احمد و ابن حبان، اور اس میں مذکور ہے کہ حریر دائیں ہاتھ میں اور سونا بائیں ہاتھ میں لیا تھا عید الحق نے احکام میں علی بن المدینی سے نقل کیا کہ یہ حدیث حسن اور اس کے روایت معروف ثقات ہیں۔ اور جن صحابہ رضی اللہ عنہم نے عورتوں کے واسطے حریر حلال ہونا روایت کیا ان میں عمر بن الخطاب و ابو موسیٰ الاشعری و عبد اللہ بن عمر اور عبد اللہ بن عباس و زید بن ارقم و وائل بن الاسقع و عقبہ بن عامر الجہنی رضی اللہ عنہم ہیں۔ پس حدیث عمر بن الخطاب کو ابو بکر البزار نے مانند حدیث علی رضی اللہ عنہ کے روایت کیا۔ اور حدیث ابو موسیٰ اشعری کو ترمذی و نسائی نے مرفوعاً روایت کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لباس حریر اور سونا میری امت کے ذکور پر حرام کیا گیا۔ اور ان کے اناث کے واسطے حلال کیا گیا۔ قال الترمذی حدیث حسن صحیح۔ ورواہ احمد و ابن ابی شیبہ و ابن حبان۔ اور حدیث عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کو اسحاق بن راہویہ و ابو یعلیٰ الموصل و ابو بکر البزار و ابن ابی شیبہ و الطبرانی نے بطریق عبد الرحمن بن زیاد بن انعم الاقرقی مانند حدیث علی رضی اللہ عنہ مرفوعاً روایت کیا، اور عبد الرحمن بن زیاد اقرقی کے اگرچہ تصنیف کی گئی لیکن امام بخاری نے توثیق کی۔ چنانچہ ترمذی نے نقل کیا۔ پس اسناد میں مضائقہ ہوگا۔ حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما کو ابو بکر البزار و طبرانی نے روایت کیا۔ لیکن اس کے اسناد میں اسمعیل بن مسلم راوی ہے جس کی تصنیف امام احمد و ابو زرعہ و نسائی وغیرہ جماعت سے منقول ہے۔ حدیث زید بن ارقم رضی اللہ عنہ کو ابن ابی شیبہ نے روایت کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ سونا و چاندی و حریر میری امت کے لیے حلال ہے اور ذکور کے واسطے حرام ہے۔ اسی کے اسناد میں بھی کلام ہے۔ حدیث وائل بن الاسقع رضی اللہ عنہ کو طبرانی نے مانند حدیث زید بن ارقم رضی اللہ عنہ روایت کیا۔ حدیث عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ کو ابو سعید بن یونس نے تاریخ مصر میں بلفظ حدیث زید بن ارقم روایت کیا۔ و اھم ہو کہ بعض دیگر

صحابہ رضی اللہ عنہم سے بھی روایات ہیں۔ نرملی نے بعد روایت حدیث ابو موسیٰ الاشعری رضی اللہ عنہ کے لکھا کہ اس باب میں حضرت عمر و علی و عقبہ بن عامر و ام ہانی و انس و حذیفہ و عبد اللہ بن عمرو و عمران بن الحصین و عبد اللہ بن الزبیر و جابر و البوریحانہ و ابن عمر و البراء رضی اللہ عنہم سے روایات ہیں۔ انتہی کلامہ۔ پس جلد سترہ صحابہ رضی اللہ عنہم ہیں۔ مع۔ شیخ ابن حجر نے کہا کہ حدیث ام ہانی و انس اور ان کے مابعد والوں کی فقط حریر حرام ہوتے ہیں وار وہیں۔ ن۔ پس اس کثرت سے طرق و احادیث ہیں کہ مشہور سے بھی اعلیٰ درجہ ہو سکتا ہے اگر متواتر سے کم ہوگا۔ لہذا معلوم ہوا کہ حریر و سونا بلکہ چاندی بھی عورتوں کے واسطے حلال ہیں۔ اور مردوں کے واسطے اگرچہ اطفال ہوں حرام ہیں۔ الا ان القلیل عفو۔ لیکن قلیل حریر عفو ہے۔ وهو مقدار ثلثین اصابع او اربع کالاعلام و المکفوف بالحریر۔ اور قلیل کا اندازہ تین انگل یا چار انگل سے کیا گیا ہے جیسے بوٹے و حریر کی سنجاف ہے۔ فس تاج الشریعہ نے کہا کہ سلف کے چار انگشت نہیں بلکہ اسی زمانہ کے چار انگشت مراد ہیں، مگر نئے ہوئے ہوں اگر مائی نے کہا کہ کھلی ہوئی چار انگلیاں۔ کراہی ہے کہ اسے نہ کہا کہ یہ اولیٰ ہے۔ مع۔ اعلام نقوش، بوٹے وغیرہ۔ خواہ بناوٹ ہو یا کارھا ہو۔ ش۔ میر کبیر میں ہے کہ اعلام مطلق حلال ہیں خواہ چھوٹے ہوں یا بڑے ہوں۔ ک۔ ع۔ صاحب المغنئی نے کہا کہ امام محمد سے جو روایت ہے کہ ابو حنیفہ نے کپڑے کے عوض میں بوٹے و نگار کی رحمت دی تو یہ دلالت کرتا ہے کہ طول میں قلیل بھی مکروہ ہے۔ ع۔ لماروی اند علیہ السلام نہی عن لبس الحریر الا موضع اصبعین او ثلث او اربع۔ کیونکہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حریر پہننے سے منع فرمایا سوائے قدر دو انگلیوں یا تین چار کے۔ اراد الاعلام۔ اس سے اعلام یعنی نقوش و نگار مراد ہیں۔ وعند علیہ السلام انہ کان یلبس جینہ مکفوفہ بالحریر۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ حریر کی سنجاف لگا ہوا جینہ پہنتے تھے۔ فس قتادہ نے شعبی سے روایت کی کہ سوید بن غفلہ نے کہا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جابہ میں خطبہ پڑھا، اور اس میں فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حریر پہننے سے منع فرمایا سوائے موضع دو انگشت یا تین یا چار کے (رواہ مسلم) معنی یہ کہ چار انگشت تک اجازت دی۔ دارقطنی نے اعتراض کیا کہ اس حدیث کو داؤد بن ابی ہند و ابی ابن ابی السفرہ نے شعبی سے موقوفاً قول عمر رضی اللہ عنہ روایت کیا اور سوائے قتادہ کے کسی نے اس کو مرفوع نہیں کیا۔ حالانکہ وہ مدلس ہیں۔ عینی نے کہا کہ اسی طرح نسائی نے بھی موقوف روایت کیا۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ قتادہ ہم ثقہ ثابت جلیل القدر ہیں۔ اور مرفوع کرنا ثقہ کی زیادت ہے۔ اور قتادہ ہم میں اول تو تہ لبس کے ثبوت میں کلام ہے۔ دوم اگر ثبوت ہو تو جب سوائے ثقہ کے تہ لبس نہیں تو کچھ مضر نہیں ہے۔ اور شیخ ابن حجر وغیرہ نے تہ لبس کا الزام نہیں لگایا و بہر تقدیر حدیث میں کوئی جرم نہیں۔ اور امام مسلم کی تخریج اس کو مفید ہے۔ م۔ اور ابو عثمان النہدی رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ ہم لوگ اور آذر بائجان میں عقبہ بن فرند کے ساتھ جہاد میں تھے کہ ابا بعد تم لوگ روار اور حو اور ازار پہنہ و نعل پہنہ اور خفاف پہنیکو اور سراد ملات قطع کرو، اور اپنے باپ اسماعیل علیہ السلام کا لباس اپنے اوپر لازم رکھو۔ اور خیر دار ہو کہ تم عیش میں پڑو اور عجمیوں کی بیعت اختیار کرو اور آفتاب کو لازم رکھو کہ وہ عرب کا حمام ہے۔ اور موٹے کپڑوں کے عادی رہو، اور ان کو یہاں تک پہنہ کہہ ہو جاویں یعنی پہنہ واسے ہو جائیں و اعراض پہنیکو۔ اور واضح ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم کو حریر سے منع فرمایا ہے سوائے اس قدر کے، پس کلمہ و بیح کی انگلیوں کو ملایا (رواہ ابن حبان و ابی یوسف و قد رواہ مسلم) اور اس میں وارد ہے کہ ابو عثمان النہدی نے کہا کہ ہمارے علم میں اس سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی مراد نقوش و نگار تھے۔ یعنی جس قدر استثناء کیا اس سے نقوش و نگار و سنجاف مراد ہے۔ اور ابن عمر رضی اللہ عنہ نے بازار میں شامی کپڑا خریدیا اور اس میں سرخ ڈورا دیکھ کر واپس کر دیا، یعنی ریشمی ڈورے کی وجہ سے واپس کیا۔ راوی نے کہا کہ میں نے آکر اسما و بنت ابی بکر

الصدیق رضی اللہ عنہ سے بیان کیا۔ پس اسرار نے کہا کہ اے چھوکرے مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا جیبہ دیدے۔ پس اس نے ایک جیبہ طیالہ کسروانیہ نکالا جس کے گھنڈے دیباچ کے اور اس کے دونوں چاک میں دیباچ کی کسباج تھی (اور جیبہ آستینوں میں دیباچ کی کسباج تھی) پھر بیان کیا کہ یہ جیبہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے پاس تھا۔ جب حضرت عائشہ نے انتقال کیا تو میں نے لے لیا۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس کو پہنا کرتے تھے (یعنی جمہ و الجھیر کی آمد میں) بخ ض حب و۔ پس ہم اس کو مریضوں کو دھو کر پلاتے ہیں کہ جس سے وہ شفا پاتے ہیں (رواہ مسلم والبوداؤد وغیرہما)۔ قال ولا باس بتوسدة والنوم علیہ عند ابی حنیفہ ر۔ ح۔ حریر کا تکیہ بنانے اور اس پر سونے میں ابو حنیفہ ر کے نزدیک کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ وقال بکرا۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ مکروہ ہے فس یعنی برخلاف پہننے کے تکیہ و بچھونا بنانا مرد و عورت سب کے واسطے مکروہ ہے، ورنہ پہننا صرف مردوں پر حرام ہے۔ ک۔ الخلاصع۔ وفي الجامع الصغير ذکر قول محمد و حدة ولم یذکر قول ابی یوسف و انما ذکرہ القادری وغیرہ من المشائخ۔ اور جامع صغیر میں صرف امام محمد ر کا قول تھا نہ مذکور ہے اور قول ابو یوسف مذکور نہیں ہے۔ اور قدوری وغیرہ مشائخ نے قول ابو یوسف ر بھی بیان کیا ہے فس یعنی ان مشائخ کو تصریح روایت یا دلیل مسائل سے ملا کہ ابو یوسف ر کا بھی یہی قول ہے، لہذا انہوں نے امام ابو یوسف ر و محمد ر دونوں کا اختلاف ذکر کیا۔ وکذا الاختلاف فی ستر الحریر و تعلیقہ علی الابواب۔ اور اسی طرح حریر کے پردہ اور اس کو دروازوں پر لٹکانے میں اختلاف ہے فس کہ امام کے نزدیک جواز ہے اور صاحبین ر کے نزدیک کراہت ہے۔ لہذا العمومات۔ صاحبین ر کی دلیل اول تو عمومات ہیں فس یعنی لماریٹ کی عام ممانعت جو لباس و تکیہ لگانے و بچھونا بنانے سب کو شامل ہیں، کیونکہ حریر مطلقاً مردوں کے واسطے حرام کیا۔ و لاف من ذی الاکاسرۃ و الجبابرۃ۔ اور دوم آنکہ یہ ثاپان عجم و متکبرین کی ہیئت ہے فس یعنی جو لوگ دنیا کے بندے اور آخرت سے غافل اور فرعونوں کی طرح تکبر تھے، ان کا یہی طور تھا کہ حریر کو تکیہ و بچھونے و پیرہ میں استعمال کرنے تھے و التشبہ بہم حرام۔ اور ان کے ساتھ مشابہت بنانا حرام ہے فس کیونکہ حدیث میں ہے کہ جس نے کسی قوم کے ساتھ تشبہ کیا وہ بھی انہیں میں سے ہے۔ وقال عماد رضی اللہ عنہ ایاکم و ذی الاعاجم۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ خبردار تم لوگ عجمیوں کی ہیئت سے بچو فس اس کو ابن حبان نے مطول روایت کیا، چنانچہ ہم اوپر ترجمہ کر چکے ہیں۔ اور مشابہت کی حدیث کو ابو داؤد نے اور طبرانی نے معجم کبیر میں حدیث ابن عمر ر سے روایت کیا اور ابن حبان نے صحیح کیا۔ و احمد و طبرانی نے حدیث حذیفہ رضی اللہ عنہ اور جماعت محدثین نے متعدد صحابہ رضی اللہ عنہم سے بطریق متعدد روایت کیا جس کی صحت میں کوئی شک نہیں۔ اور یہ خود نص قرآن کی دلالت سے صحیح و دلالت صحیحہ و آثار نوریہ ثابت ہے۔ پس جو اس زمانہ میں بعض غیر متقلدین نے اس کو بغرض تشبہ نصرانیت کے ضعیف کرنا چاہا، محض جہالت و غیادت ہے۔ م۔ اور واضح ہو کہ امام مالک و شافعی ر و احمد ر کے نزدیک مردوں کو تکیہ و بچھونا و پردہ حرام ہے اور عورتوں کے واسطے جواز ہے۔ ع۔ ولہ ما روی انہ علیہ السلام جلس علی ما فقہ حرایر۔ اور امام ابو حنیفہ ر کی دلیل وہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حریر کے تکیہ پر تکیہ دے کر بیٹھے فس یہ روایت کسی سند صحیح یا ضعیف سے نہیں ملی، اور کسی نے اس کو ذکر کیا ہے۔ حالانکہ حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں حریر کے پہننے اور اس پر بیٹھنے سے ممانعت مروی ہے، اور یہ حدیث صحیح ہے جو عبد الحق کے جمع بین الصحیحین میں موجود ہے۔ شاید کہ بخاری کے ادب میں سے ہو۔ پس جیبہ بیٹھنا حرام ہے تو تکیہ دنیا وغیرہ بھی حرام ہے۔ ع۔ وقد کان علی بساط عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما

میں بطریق الفضل بن دکین ابو نعیم عن مسعر عن راشد مولیٰ بنی عامر روایت کی کہ میں نے ابن عباس رضی اللہ عنہما کے بچپن پر حریر کا ٹکڑہ دیکھا۔ اور موزن بنی وادعہ کے طریق سے روایت کی کہ میں عبد اللہ بن عباس کے پاس گیا تو دیکھا کہ آپ حریر کا ٹکڑہ دیے بیٹھے ہیں۔ اور آپ کے پاس تھے سعید بن جبیر رہے ہیں، ان سے فرماتے ہیں کہ تو ہوشیار رہو کہ تو مجھ سے کیونکر روایت کرتا ہے۔ کیونکہ تو نے مجھ سے بہت علم یاد کیا ہے۔ اور جواب یہ کہ تم نے یہ اثر مذکور صحیح الاسناد مان لیا، لیکن یہ تو حدیث صحیح کے معارض ہے جو حدیث روایت سے اوپر مذکور ہوئی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حریر پر بیٹھنے سے منع فرمایا ہے اور اس حدیث کی صحت بدرجہ اعلیٰ ہے تو ایسی صورت میں سوائے قول حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی کا قول و فعل نہیں لیا جائے گا اور معارضہ مسلم نہیں ہوگا۔ کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ مقدم بن معدی کرب وغیرہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے کس طرح معاویہ بن ابی سفیان رضی اللہ عنہ پر چند تنعم مانند حریر کے ٹکڑے چھپتے کی کھالوں وغیرہ میں اعتراض و انکار کیا ہے۔ پس صحابی کے ایسے افعال سے یہ حجت معتد نہیں ہے بوجہ عدم العلم کے، کیونکہ یہ بات ثبوت ہے کہ بعض صحابہ رضی اللہ عنہم کو بعض احکام کا علم نہیں ہوا، کیونکہ انہوں نے حدیث نہیں سنی اگرچہ جس وقت ان کو علم ہوا، فوراً موافق سنت کے اختیار کیا۔ اور کبھی اجتہادی اختلاف بھی ہوتا ہے اور یہ امر خود ظاہر ہے جس کو کچھ بھی علم ہو۔ پس حدیث صحیح کا چھوڑنا جائز نہیں ہے۔ ناہم۔ م۔ ولان القلیل من الملبوس مباح کلا علام۔ اور دوسری دلیل قیاسی امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کی طرف سے حریر کا ٹکڑہ و بچپن مباح ہونے کے واسطے یہ کہ ملبوس حریر جو قلیل ہو مباح کیا گیا ہے، جیسے اعلام۔ فے یعنی نقش و نگار حریر بالاتفاق جائز ہیں کیونکہ وہ قلیل بطور نمونہ ہے۔ فکذا القلیل من اللبس والاستعمال۔ تو یوں ہی قلیل پہننا واستعمال کرنا بھی مباح ہوگا۔ اگر کہا جاوے کہ دونوں میں کون علت جامع ہے جس سے باہم قیاس صحیح ہو۔ جواب دیا کہ دونوں میں علت جامع موجود ہے۔ والجامع کونہ انموذ جامع علی ماعرف۔ اور دونوں میں جامع یہ کہ ہر ایک نمونہ ہے جیسا کہ اوپر معلوم ہوا۔ لیکن یہ قیاس بمقابلہ نص صریح کے غیر مقبول ہونا چاہیے۔ لہذا مخالفین میں کہا کہ ہمارے اکثر مشائخ نے صحابین کا قول اختیار کیا ہے۔ کذا فی العینی۔ قال ولا یاس بلبس الحریر والذی یباح فی الحرب عندہما اور صحابین کے نزدیک لڑائیوں میں، یعنی جہاد میں حریر و دیباچ پہننے میں مضائقہ نہیں ہے۔ لہذا وہی الشعبی رحمہ اللہ تعالیٰ ان النبی علیہ السلام رخص فی رخص الحریر والذی یباح فی الحرب۔ اس واسطے کہ عامر بن شراحیل الشعبی رحمہ اللہ تعالیٰ کبیر نے مرسل روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لڑائی جہاد میں حریر و دیباچ پہننے کی اجازت دی۔ ولان فیہ ضرورۃ فان الخالص منہ اوقع لمحرة السلاح و اھیب فی عین العدا لبرئقہ۔ اور اس واسطے کہ جہاد میں ایسی لباس کی ضرورت ہے کیونکہ حریر خالص ہتھیاروں کی سختی و ضرر کو خوب روکنے والا ہوتا ہے۔ اور اپنی چمک سے دشمن کی آنکھوں میں زیادہ مہیرت پیدا کرنے والا ہوتا ہے۔ فے بالجملة قیاسی دلیل کا مدار تو ضرورت پر ہے یعنی ضرورت کی وجہ سے کہ ہتھیار کارگر نہ ہو جائز ہے کہ ریشم پہننے، اور دلیل منقول کا ثبوت نہیں ہوا۔ یعنی عامر شعبی سے یہ روایت ثبوت نہیں ہوئی۔ لیکن ابن عدی نے کمال میں بطریق بقیہ بن ولید عن عیسیٰ بن ابراہیم بن طہمان الباشمی عن موسیٰ بن حبیب عن الحكم بن حمیر الخ۔ یعنی حکم بن حمیر رضی اللہ عنہ نے، جو صحابی ہیں، کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قتال جہاد کے وقت لباس حریر کی اجازت فرمائی ہے۔ عبد الحق رحمہ نے احکام میں لکھا کہ عیسیٰ مذکور ان کے نزدیک ضعیف بلکہ متروک ہے۔ ابن القطان رحمہ نے کہا کہ بقیہ قابل حجت نہیں اور عیسیٰ اور موسیٰ بھی ضعیف ہے بلکہ متروک ہے۔ ابن سعد نے طبقات میں زجر عبد الرحمن بن عوف میں یہ طریقہ لکھا کہ اخبرنا القاسم بن مالک المزنی عن اسمعیل بن مسلم عن الحسن قال کان المسلمون یلبسون الحریر فی الحرب۔ یعنی حسن بصری

نے کہا کہ جہاد میں مؤمنین یعنی صحابہ رضی اللہ عنہم حریر پہنا کر تھے۔ اس اسناد میں قاسم بن مالک مختلف فرمے ہیں۔ ابن معین و ابو داؤد نے توشیح کی ہے، اور اسماعیل بن مسلم میں بھی کلام ہے۔ بالجملہ ان میں سے کوئی دلیل ایسی ثابت نہیں کہ احادیث حرمت کی تخصیص کر سکے۔ ویکوہ عند ابی حنیفہ لانہ لا فصل فیما سوا ینا۔ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک جہاد میں بھی حریر و دیباچ پہننا مکروہ ہے اس واسطے کہ جو احادیث ہم نے روایت کیں ان میں کوئی تفصیل نہیں ہے کہ غیر جہاد میں مکروہ ہے اور جہاد میں مکروہ نہیں ہے بلکہ احادیث صحیحہ مشہورہ سے تو ہر وقت اور ہر حالت میں تحریم نکلتی ہے۔ اور یہ جو ضرورت کا ذکر ہوا کہ خالص ریشم سے ہتھیار کا ضرر دور کرنے کی ضرورت ہے تو یہ ضرورت مطلقہ مسلم نہیں ہے اور بقدر تسلیم کچھ خالص کی حاجت نہیں ہے۔ والضرورۃ اندفعت المخلوط۔ اور مخلوط سے ضرورت مندرج ہے کہ یعنی اگر ریشم و سوت و اون ملا ہو تو اس سے بھی ضرورت مندرج ہوگی، وهو الذی لعنتہ صحابہ و سداۃ غیروہ لک۔ اور مخلوط وہ کہ بانا ریشم ہو اور تانا دوسری چیز ہو کہ اور مخلوط جو اس طرح ملا ہوا ہو، بالاتفاق جائز ہے۔ والمخلوط لا یسنباح الا بضرورۃ۔ اور جو چیز ممنوع محرم ہو وہ مباح نہیں ہو سکتی، مگر بقدر ضرورت سے جیسے مردار مباح نہیں مگر جبکہ جان رکھنے کی ضرورت و اضطرار ہو۔ اور حق یہ کہ جہاد میں ریشمی زرہ وغیرہ کسی قدر مفید ہے لیکن ضرورت مسلم نہیں اس واسطے کہ لوہے کی زرہ و ڈھال وغیرہ اس سے زیادہ کافی موجود ہیں۔ خصوصاً ہمارے زمانہ میں تو بالکل ضرورت بلکہ فائدہ باقی نہیں ہے۔ ومارواہ معمول علی المخلوط۔ اور جو حدیث کہ صاحبین نے روایت کی وہ مخلوط پر معمول ہے۔ سے یعنی مخلوط کی اجازت دی گئی ہے۔ لیکن اوپر معلوم ہوا کہ شعبی سے جو روایت ذکر کی اس کا وجود ہی نہیں ہے تو معمول کرنا بے معنی ہے۔ اور حدیث حکم بن عمر بھی ضعیف اور حسن بصری کا اثر بھی کسوت ہے پس ظاہراً عدم جواز صحیح ہے اور ہی اکثر علماء کا قول ہے کہ کافی العینی۔ پھر ترجمہ کہتا ہے کہ بعض روایات سے بعض خاص صحابہ رحمہم کو خاص وجوہ و اوقات میں اجازت ثبوت ہوتی ہے جیسے کہ حضرت زبیر بن العوام رضی اللہ عنہ کو، پس شاید کہ وہ اجازت اخص ہے۔ واللہ اعلم تعالیٰ۔ قال ولا یاس بلبس ماسداۃ صحابہ و لعنتہ غیر صحابہ کالقطن والخزق الحریب وغیرہ۔ اور مضائقہ نہیں کہ ایسا لباس پہنے، جس کا تار یعنی تانا حریر ہو اور لحمہ یعنی بانا دوسری چیز مانند روٹی یا خبز ہو، خواہ لڑائی میں ہو یا دوسرے وقت ہو۔ سے اور خزر ایک مالدار آبی جانور ہے جس کے باریک بالوں کو بھی خزر کہتے ہیں۔ اور تاج الشریعہ نے کہا کہ خزر وہ کپڑا کہ جس کا تانا ریشم اور بانا آبی جانور کے بال ہوں۔ اور اس کے جواز میں کسی امام مجتہد کا اختلاف نہیں ہے۔ اور ظاہر ہوا کہ تار ریشم و پود دوسری چیز ہو تو وہ مطلق جائز ہے۔ اور برعکس ہو تو خاص لڑائی میں جائز ہے۔ لان الصحابۃ رضی اللہ عنہم کانوا یلبسون الخیزر۔ اس واسطے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم خزر پہنا کرتے تھے و الخزر مسدای بالحوریر۔ حالانکہ خزر کا تانا ریشمی ہوتا ہے۔ لان الثوب انما یصیر ثوباً بالنسج والنسج باللعنتہ فکانت ہی المختارۃ دون السدای۔ اور اس دلیل سے کہ کپڑا تو جمعی کپڑا ہوتا ہے کہ بنا جاوے اور بننا بنانے سے ہوتا ہے تو بانا ہی معتبر ہوتا تانا۔ وقال ابو یوسف الکما ثوب فتکون بین القار والظہارۃ اور ابو یوسف رحمہ نے فرمایا کہ میں قز کے کپڑے کو بکروہ دیکھتا ہوں کہ قزا اور ابرے کے درمیان ہوتا ہے کہ یعنی میان ہی قز مکروہ ہے۔ قز ریشم خام۔ ولا ازی بحشو القز یا سالان الثوب بلبوس والحشو غیر بلبوس۔ اور خام ریشم بھرنے میں مضائقہ نہیں دیکھتا اس واسطے کہ بلبوس تو کپڑا ہوتا ہے اور بھرا و بلبوس نہیں ہوتا ہے کہ یعنی اگر روٹی کی طرح تبا وغیرہ میں خام ریشم بھرا تو مضائقہ نہیں ہے۔ خزر کے جواز میں آثار صحابہ رحمہم کثیر ہیں رضی اللہ عنہم۔

نے بانا ہے یک لفظ جس کو فارسی میں پود کہتے ہیں اور تانا بنانے کا لفظ ہے۔

چنانچہ ہشیم بن ابی الہثیم نے روایت کی کہ عثمان بن عفان و عبد الرحمن بن عوف و ابو ہریرہ و انس بن مالک و عمران بن الحصین و حسین بن علی و شریح قاضی سب لوگ خنز پہنا کرتے تھے (ادواہ محمد بن ابی حنیفہ عنہ مرسلہ اور بخاری نے جزو الفرار میں عمران بن حصین کا خنز پہننا، اور ابن ابی شیبہ و عبد الرزاق نے انس بن مالک و کا خنز پہننا، اور ابن ابی شیبہ نے و طبرانی نے حسین بن علی رض کا خنز پہننا روایت کیا۔ اور اسی طرح حاکم و عبد الرزاق نے سعد بن ابی وقاص سے۔ اور عبد الرزاق نے ابن عمر و جابر و ابو سعید و ابو ہریرہ و انس رض سے روایت کیا۔ اور بیہقی نے ابن عباس رض سے، اور ابن ابی شیبہ نے ابو قتادہ و ابو ہریرہ و ابن عباس رض و عبد اللہ بن ابی اوفی و ابو بکرہ سے روایت کیا۔ اور طبرانی نے زید بن ثابت و ابن عباس و ابو قتادہ سے روایت کیا۔ غرض کہ آثار باسانید حسنہ متعدد طرق سے جم بغیر سے مروی ہیں۔ از انجملہ سائب بن یزید و عمرو بن حرب و عائدہ بن عمرو و ابن اُم حرام و اقطس وغیرہ رضی اللہ عنہم ہیں، اور اس طرح عموم شیوخ بغیر انکار کے صریح دلیل ہے کہ خنز جائز ہے۔ اور خود ان کا اجماع بدون انکار کے حجت شرعی ہے بمعنی آنکہ ضرور انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بارہ میں اجازت صریح پائی ہے۔ اور یہ جو ابوداؤد نے ابومالک الاشعری رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میری امت میں ایسی اقوام پیدا ہوں گے جو خنز و حریر کو حلال کر لیں گے تو ان میں قیامت تک سور و بندر مسخ کیے جاویں گے۔ ذکرہ البخاری تعلیقاً۔ یعنی یہ لوگ مسخ کر کے قیامت تک کے لیے سور و بندر کیے جاویں گے۔ اس حدیث میں خنز بجائز ہلکے و زلے معجمہ یعنی فرج یعنی زنا ہے، تو حدیث کے معنی یہ ہونے کے کہ قرب قیامت کے چند اقوام ہوں گے کہ وہ حریر پہننا حلال سمجھیں گے یعنی بغیر مبالغت کے بلاخطر حریر و ریشم استعمال کریں گے اور زنا کاری میں کچھ پرواہ نہیں کریں گے، یعنی علانیہ زنا کاری و رندی بازی کریں گے۔ پھر مسخ ہو کر سور و بندر ہونے میں دو احتمال ہیں، ایک یہ کہ ظاہری صورت بھی مسخ ہو جاوے۔ اور دوم یہ کہ باطن میں بندر و سور ہو جاویں۔ اور اسی پر اقوال اکابر اہل ہدایت ہیں۔ اور احادیث کی توفیق بھی اسی کو مقتضی ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ قال وما كان لحننه حربوا و مسدا لا غیر حربا لا باس بہ فی الحرب للضرورة۔ اور جس کپڑے کا بنا حریر ہو۔ اور تانا دوسری چیز ہو تو ضرورت کی وجہ سے جہاد میں پہننے میں مضائقہ نہیں ہے۔ ویکوفا فی غیورہ لا نعدا امہا۔ اور سولے لڑائی کے پہننا مکروہ ہے۔ والاعتبار للحننہ علی ما بیننا، اور کپڑے میں بانے کا اعتبار ہونا ہے جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ فسکہ کپڑا تو بانے سے ہوتا ہے، وہ خالی تانا کچھ کپڑا نہیں ہے۔ اور ذخیرہ میں نقل کیا کہ ہشام نے کہا کہ باس مرتفع میں کوئی حد مقرر نہیں ہے، بشرطیکہ جائز ہو۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک روز باہر تشریف لائے وہ آنحالیکہ آپ کے بدن مبارک پر چار ہزار درم کی چادر تھی۔ اور آپ کے اصحاب میں سے ایک شخص آپ کے حضور میں آیا اس حالت سے کہ اس پر عمدہ چادر تھی تو فرمایا کہ اللہ تعالیٰ جب اپنے بندے کو نعمت دیتا ہے تو اس کو یہ امر پسند ہے کہ اس بندہ پر اس کی نعمت کا اثر ظاہر ہو۔ اور ابو حنیفہ رحمہ ایسی چادر اوڑھنے تھے جس کی قیمت چار ہزار دینار ہوتی تھی۔ اور اللہ تعالیٰ نے زینت و تجمل مباح فرمایا۔ بقولہ تعالیٰ، قل من حرم زینۃ اللہ الیٰ آخو ج لعبادہ والطیبات من المازق قل ہی الذین امنوا فی الحیوۃ الدنیا و فی الآخرۃ (آلایہ) اور ابو حنیفہ رحمہ سے پوچھا گیا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ البیبا باس پہنتے جس میں جوڑ ہوتے تھے تو فرمایا، آپ امام المسلمین و مقتدائے امت تھے پس اگر آپ باس نہیں پہنتے تو دوسرے لوگ آپ کی اقتداء کرتے۔ اور جب نہ پاتے تو چھری و ظلم سے مال حاصل کرتے۔ کیونکہ وہ نقیس لباس کے عادی ہو جاتے۔ مع۔ بلکہ دنیا میں زہد و بے رغبتی کا اقتدار کریں۔ اور اسی واسطے حضرت عمر رضی اللہ عنہ، صحابہ رضی اللہ عنہم کو تنبیہ کیا کرتے کہ تم معتاد و پیشوا ہو۔ پس اس طرح عمل کرو کہ لوگ تمہاری اقتداء کریں، اور اسی

پر قیاس کیا گیا ہے۔ و من الناس من اطلق في الحجر الذي يقال له يشب لانه ليس بحجر
اذ ليس له ثقل الحجر۔ اور بعض لوگوں نے سنگِ یشب میں مطلقاً اجازت دی اس واسطے کہ وہ پتھر نہیں ہے
کیونکہ اس میں پتھر کا بوجھ نہیں پایا جاتا ہے۔ و اطلاق الجواب فی الكتاب يدل علی تحویبہ۔ حالانکہ جامع صغیر
کا جواب اطلاق تو اس کے حرام ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ فس شمس الائمه سرخسی نے شرح جامع صغیر میں لکھا کہ
ہمارے بعض مشائخ نے لفظ کتاب کو مطلق دیکھ کر یشب کی انگوٹھی بھی حرام کی۔ اور اصح یہ ہے کہ یشب کی انگوٹھی میں کوئی
مضائقہ نہیں ہے جیسے عقیق میں ہے۔ اور خبر میں وارد ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عقیق کی انگوٹھی پہنی، اور فرمایا
کہ اس کی انگوٹھی پتھر ہے کہ یہ مبارک ہے۔ مع۔ مترجم کہتا ہے کہ اس خبر کے ثبوت میں کلام ہے۔ اور بدوں اس کے حجت
قائم نہ ہوگی۔ اور ابن عدی وغیرہ نے بعد روایات کے اس کے موضوع ہونے کا حکم دیا ہے۔ اور واضح ہو کہ کلام علقہ میں سے
ورنہ نگینہ تو یشب وغیرہ سب چیز سے جائز ہے جب تک کہ کراہت ثبوت نہ ہو۔ پھر پتھروں سے حرمت بدلیل حدیث مذکورہ
اس طرح ہے کہ تینوں کی ساخت پتیل و کانسہ وغیرہ سے تھی، اور اصل میں بکثرت پتھروں سے بنتے ہیں، تو بتوں کی بدلو
پتھر سے بددیہ اولیٰ ظاہر ہے۔ م۔ واضح ہو کہ مردوں کو انگوٹھی وہ حلال ہے جو مردانہ وضع پر ہو۔ اور اگر زمانہ صورت
کے مانند دو یا زیادہ نگینہ کے ہو۔ جیسے سونے کی ہو تو حرام ہے اور یہی عام علماء کا قول ہے (جامع الرموز) پس جگر سے
کی انگوٹھی اور مانند اس کے زمانہ مناسبت کی انگوٹھیاں حرام ہیں۔ م۔ اگر انگوٹھی پہننے میں تفاخر و تجبر مقصود ہو تو
حرام ہے۔ ک۔ اور اختیار شرح مختار میں آیا کہ مسنون ایک مثقال یا کم ہے۔ اور یا نگینہ تو جائز ہے کہ خواہ چاندی کا
ہو یا عقیق یا فیروزہ یا زبرجد یا یاقوت یا زمرد وغیرہ ہو۔ اور تجنیس میں ہے کہ انگوٹھی پر آدمی یا جانور یا پرند یا کبوتر
مکھڑے کی صورت نقش نہیں کر سکتا۔ بستان میں ہے کہ اس پر محمد رسول اللہ بھی نقش نہیں کر سکتا، کیونکہ یہ آنحضرت صلی
اللہ علیہ وسلم کی انگوٹھی میں خاص تھا۔ اور جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ کا نام پاک باصفات میں سے کوئی نام یا کوئی کلمہ نصیحت ہو۔
اگر اللہ تعالیٰ کا نام یا آیت یا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نام سے مسبح ہو تو لازم ہے کہ پانچاںہ جاتے وقت نگینہ آستین
میں کرے، اور استنجاء کے وقت واپس ہاتھ میں پہنے اور چاہئے کہ نگینہ پتیلی کی جانب رکھا کرے پر خلاف عورتوں کے
ع۔ جامع الرموز وغیرہ۔ اگر کہا جاوے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرد کو فرمایا کہ تلاش کر اگر چہ لوہے کی انگوٹھی
ہو۔ یعنی ایک عورت سے نکاح کرانے میں ارشاد فرمایا تھا۔ تو ظاہر ہوا کہ عورت کو لوہے کی انگوٹھی جائز ہے۔ جواب کے
ہاں ظاہر تو یہی ہے کہ اس عورت کے واسطے تلاش کرائی تھی۔ اور شاید کہ یہ مراد ہو کہ حقیر چیز تلاش کرو۔ لیکن یہ تاویل بعید و
بے وجہ ہے۔ فعل ہذا۔ یہ ممانعت مردوں کے ساتھ مخصوص ہوگی۔ اگر چہ عورتوں کے حق میں بھی احتیاط کی گئی ہے و لیکن
مترجم کے نزدیک جواز پر فتوے اولیٰ ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ والتختم بالنہب علی الرجال حرام لعارضین
اور مردوں کو سونے کی انگوٹھی پہنا حرام ہے۔ بدلیل حدیث جو ہم نے اوپر روایت کی۔ فس یعنی حدیث حریر و سونا کہ یہ
دونوں امت پر حرام ہیں۔ یعنی حدیث اپنے مہوم سے دلالت کرتی ہے کہ سونے کا استعمال بطور انگوٹھی کے بھی حرام ہے
اور اس میں خاص دلیل بھی ہے۔ چنانچہ فرمایا۔ وعن علی رضی اللہ عنہ ان النبی علیہ السلام زہی عن
التختم بالنہب۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نبی فرمائی سونے کی انگوٹھی پہننے
سے فس اور نس سے یعنی مہین کپڑے سے یا ریشمی سے، اور معصم سے یعنی سرخ کسم سے اور رکوع و سجود میں قرآن پڑھنے
سے (رواہ مسلم والاربعة) اور ایک روایت میں شیرہ درخوانی سے منع فرمایا۔ وہ بجائے قسی و معصم کے واقع ہے

(الترمذی حسن صحیح و ابن حبان) اور سونے کی انگوٹھی سے ممانعت حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت مسلم اور برادر بن عازب رضی اللہ عنہ سے روایت بخاری و مسلم ثابت ہے۔ ولان الاصل فیہ التحريم۔ اور اس دلیل سے کہ سونے کے بارہ میں اصل تو تحریم ہے۔ فے یعنی نص میں حرام کیا گیا ہے جو مشہور و مقبول ہے۔ والا باحتہ ضرورۃ التّختم او الانسودجر۔ اور مباح ہونا خواہ مہر کی ضرورت سے ہے یا نمونہ کے طور پر مباح ہے۔ وقد اندفعت بالادنی وهو القفصۃ۔ اور یہ ضرورت بذریعہ کتر یعنی چاندی کے دفع ہوگئی فے تو اعلیٰ یعنی سونے کی ضرورت نہیں رہی، اس واسطے کہ سونا و چاندی جنس واحد میں۔ اور ضرورت سے ادنیٰ درجہ تک ثبوت ہوتا ہے۔ پس سونے کی اباحت نہیں رہی۔ واضح ہو کہ حدیث صحاح میں ثابت ہے کہ اول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سونے کی انگوٹھی بنائی تھی۔ پھر جب لوگوں نے انگوٹھیاں بنوائیں تو آثار کر چنیک دی اور فرمایا کہ میں اس کو نہیں پہنوں گا۔ پس جب لوگوں نے ایسا دیکھا تو سب نے اپنی اپنی انگوٹھیاں آثار دالیں پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چاندی کی مہر بنوائی۔ چنانچہ اوپر مذکور ہوا۔ اور اس سے ایک نوع کا اشارہ ہوتا ہے کہ شاید اول میں نمونہ سونے سے مباح ہوا تھا۔ پھر ظاہر حدیث حضرت علی و ابو ہریرہ و برادر بن عازب رضی اللہ عنہم دلیل حرمت ہے۔ عینی نے لکھا ہے کہ بعض علماء نے سونے کی انگوٹھی کو مباح جانا ہے، بدلیل روایت ابن مالک رحمہ اللہ کہ میں نے برادر بن عازب رضی اللہ عنہ کے ہاتھ میں سونے کی انگوٹھی دیکھی۔ مصعب بن سعد نے کہا کہ میں نے طلحہ بن عبید اللہ رضی اللہ عنہ کے ہاتھ میں سونے کی انگوٹھی دیکھی۔ اور میں نے صہیب رضی اللہ عنہ کے ہاتھ میں سونے کی انگوٹھی دیکھی اور میں نے سعد بن ابی وقاص کے ہاتھ میں سونے کی انگوٹھی دیکھی۔ اور ایسے ہی سعید بن العاص سے روایت کی۔ اور یہ سب روایات امام طحاوی کے اسناد سے ہیں اور اسناد حسن ہیں۔ اور جواب دیا گیا کہ یہ امر ممانعت سے پہلے واقع ہوا تھا لیکن یہ جواب ضعیف ہے، اور حق یہ کہ یہ روایات اول تو معارض ہیں کیونکہ برادر بن عازب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم کو سونے کی انگوٹھی سے منع فرمایا ہے۔ (رواہ الطحاوی) دوم یہ کہ مترجم مرفوع احادیث میں ہی وارد ہے تو یہ افعال اس کے معارض نہیں ہو سکتے ہیں۔ علاوہ اس کے جب حرم کرنے والی دلیل اور حلال کرنے والی دلیل جمع ہوں تو حرمت کو ترجیح ہوتی ہے، حالانکہ یہاں کچھ معارضہ بھی نہیں ہے۔ اس واسطے کہ معارضہ کے واسطے مساوات شرط ہے۔ اور یہاں کسی طرح مساوات نہیں ہے۔ کیونکہ ممانعت تو احادیث صحیحہ مرفوعہ میں بروایت صحیحین وغیرہ ہیں۔ اور اجازت فعلی بعض صحابہ رضی اللہ عنہم کے فعل سے بروایت طحاوی ہیں، تو معارضہ نہ وارد ہے۔ پس حکم مرفوعات کے واسطے ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ پس حاصل یہ ہوا کہ مردوں کے واسطے سونے کی انگوٹھی حرام ہے۔ اور پتھر دلوہے و کانسہ و پتیل کی بھی ممنوع ہے۔ صرف چاندی کی جو مردانہ ساخت پر ہو، جائز ہے۔ والحلقۃ ہی المعتبرۃ لان قوام الخاتم بہا ولا معتبر بالفص حتی یبوزان بکون من حجو۔ اور انگوٹھی میں اعتبار فقط حلقہ کا ہے۔ اس واسطے کہ انگوٹھی کا ذاتی وجود اسی حلقہ سے ہوتا ہے اور رنگ کا کچھ اعتبار نہیں ہے، حتیٰ کہ نگینہ پتھر کا بھی جائز ہے۔ فے اور حلقہ اگر پتھر کا ہو اور نگینہ چاندی کا ہو تو نہیں جائز ہے۔ غرض کہ نگینہ کے پتھر یا لوہا وغیرہ ہونے سے ممانعت نہیں ہے۔ ویجعل الفص الی باطن کفہ اور نگینہ کو اندر پتیلی کی جانب رکھے فے یہ مستحب ہے۔ بخلاف النسوان لانه تترین فی حقیقتہن۔ بر خلاف عورتوں کے کہ ان کے حق میں انگوٹھی بناؤ سنکار کی چیز ہے فے جو مردوں کے حق میں مکروہ ہے۔ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے دائیں ہاتھ میں

چاندی کی انگوٹھی بنوائی جس میں حبشی نگینہ تھا۔ اور نگینہ کو اندر پھیلی کے متصل رکھتے تھے۔ (رواہ مسلم)۔ ع۔ اور حبشی نگینہ سے یہ مراد ہے کہ اس کی ساخت حبشی تھی ورنہ نگینہ بھی صرف چاندی کا تھا۔ کما صرح العلماء۔ رہا یہ مسئلہ کہ کس ہاتھ میں انگوٹھی پہنتا چاہیے۔ تو اجناس میں مذکور ہے کہ بائیں چھنگلیا میں پہنتا چاہیے اور دائیں میں نہیں چاہیے۔ اور سوائے بائیں چھنگلیا کے کسی دوسری انگلی میں بھی نہ پہنے۔ فقیر ابواللیث رحمہ نے شرح جامع صغیر میں دائیں و بائیں کو مساوی بیان کیا۔ غایتہ البیان میں انزاری رحمہ نے کہا کہ یہی حق ہے۔ کیونکہ اس بارہ میں آنحضرت ص سے روایات مختلفہ وارد ہیں۔ چنانچہ سنن میں حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت ص اپنے دائیں ہاتھ میں خاتم پہنتے تھے۔ اور ابن عمر رضی اللہ عنہما سے سنن میں مروی ہے کہ آنحضرت ص اپنے بائیں ہاتھ میں انگوٹھی پہنتے تھے اور نگینہ اندرونی پھیلی کی جانب رہتا تھا۔ اور سنن میں محمد بن اسحاق سے روایت ہے کہ میں نے صلت بن عبد اللہ بن نوفل بن عبد المطلب کو دیکھا کہ دائیں چھنگلیا میں انگوٹھی پہنتے تھے تو میں نے کہا کہ یہ کیا ہے تو فرمایا کہ میں نے ابن عباس رضی اللہ عنہما کو دیکھا کہ یوں ہی اپنی انگوٹھی پہنی، اور نگینہ پشت کی جانب کیا۔ اور مجھے ایسا ہی خیال پڑتا ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہما نے آنحضرت ص سے ذکر کیا کہ آنحضرت ص اپنی انگوٹھی یوں ہی پہنتے تھے۔ یہ جو بعض فقہاء نے لکھا کہ دائیں ہاتھ میں انگوٹھی پہنتا اہل بغاوت کی علامت میں سے ہے تو یہ کچھ نہیں ہے۔ اس واسطے کہ آنحضرت ص سے نقل صحیح اس کو رد کرتی ہے، انتہی کلامہ۔ عینی رحمہ نے کہا کہ حق یہ ہے کہ بائیں ہاتھ میں پہنتا افضل ہے، کیونکہ حدیث انس رضی اللہ عنہ میں مذکور ہے کہ گویا میں آنحضرت ص کی انگوٹھی کی چمک آپ کے بائیں ہاتھ میں دیکھتا ہوں۔ (رواہ مسلم) اور ایک روایت میں ہے کہ اپنی بائیں چھنگلیا کی طرف اشارہ کیا۔ ہاں صحیح میں یہ بات بھی ثابت ہے کہ آپ ص نے دائیں ہاتھ میں انگوٹھی پہنی و لیکن بائیں ہاتھ پر استقرار ہوا۔ اور بیہقی نے سنن میں حدیث سلیمان بن ہلال عن جعفر بن محمد عن ابیہ محمد الباقر روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سونے کی انگوٹھی بنوا کر دائیں چھنگلیا میں پہنی۔ پھر گھر میں واپس آکر اس کو نکال کر پھینک دیا۔ پھر اس کو نہیں پہنا۔ پھر چاندی کی انگوٹھی بنوا کر بائیں ہاتھ میں ڈال لی۔ اور ابو بکر و عمر و علی و حسن و حسین رضی اللہ عنہم بھی اپنے بائیں ہاتھوں میں انگوٹھی پہنا کرتے تھے۔ م۔ (فروع) اگر علاج کی ضرورت سے لوہے یا پتھر کا چھلا پہنا تو مضائقہ نہیں ہے۔ م۔ پھر چاندی کی انگوٹھی آیا ہر ایک کو جائز ہے یا جس کو مہر کی ضرورت ہو اس کو جائز ہے۔ و انما ینتختم القاضی ادا السلطان۔ انگوٹھی وہی پہنے جو قاضی ہو یا سلطان ہو۔ لحاجتہ الی الختم۔ اس واسطے کہ اس کو مہر کی ضرورت ہوتی ہے قس اور اس میں مفتی بھی شامل ہے کیونکہ اس کو بھی مہر کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور اسی طرح ہر وہ شخص جس کو مہر کی ضرورت ہو۔ فاما غیر ہما فالافضل ان یتروک لعدم الحاجتہ الیہ۔ رہا سوائے قاضی و سلطان کے، تو اس کے حق میں افضل یہ کہ ترک کرے، کیونکہ اس کو انگوٹھی کی حاجت نہیں ہے۔ قس پس قاضی و سلطان کے انحصار سے یہ مراد ہے کہ سنت طریقہ کا ثواب صرف ایسے شخص کو ہوگا جو دین کے کام میں ضرورت کے طور پر انگوٹھی پہنی۔ اور اگر دین کے کام کے سوائے ضرورت ہو یا ضرورت ہی نہ ہو تو اس کے حق میں انگوٹھی سنت نہیں ہے۔ لیکن جائز ہے کیونکہ بہت سے صحابہ رضی اللہ عنہم سے تختہ ثابت ہے و لیکن اس کا ترک افضل ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ اگر بلا ضرورت کے اس نے سنت صحابہ رضی اللہ عنہم کا قصد کیا تو اس کو بھی ثواب ہوگا، لیکن ایسی نسبت کمتر ہوتی ہے اس واسطے اس کا اعتبار نہیں کیا۔ بالجملہ بغیر ضرورت کی صورت میں کراہت نہیں، کیونکہ حدیث نرندی وغیرہ جس میں لوہے و کانسہ و سونے کی انگوٹھی کی ممانعت ہے آخر اس شخص کو چاندی کی انگوٹھی کی اجازت دی جو شتال سے زیادہ نہ ہو۔ پس یہ دین جواز صریح ہے۔ ولا باس بسمار

الذہب يجعل في حجر الفص اى في ثقبه۔ اور مضائقہ نہیں سونے کی کیلوں کا جو گنیمتہ کے حجر، یعنی سوراخ میں
 جڑی جاویں گے یعنی اگر گنیمتہ میں سوراخ میں ہو یا ٹوٹ جاتے کا ڈر ہو تو اس میں سونے کی کیل جڑنے میں مضائقہ نہیں
 ہے جیسے اکثر عقیق البحر کا دانہ نسیم میں جڑ دیتے ہیں۔ لانه تابع كالعلم في الثوب فلا يعدا لاساله۔ اس واسطے کہ پسونہ
 تو تابع ہے جیسے کپڑے میں حریر کے نقش و نگار وغیرہ تابع ہوتے ہیں تو ان کیلوں سے وہ سونا پہننے والا نہیں شمار ہوگا تو
 اور ممانعت کا مدار اسی پر ہے کہ سونا پہننے ورنہ سونا ہاتھ میں لینے و چھونے سے گنہگار می نہیں ہے۔ قال ولا تشد لاسان
 بالذہب و تشد بالفضة وهذا عند ابی حنیفہ رحمہ الامام محمد رحمہ نے لکھا کہ سونے سے دانت نہ باندھے جاویں۔
 اور چاندی سے باندھے جاویں۔ وهذا عند ابی حنیفہ رحمہ۔ اور یہ حکم امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ہے کہ جو
 لوگ دانت بندھواتے ہیں وہ سونے کے حلقہ سے نہ بندھواویں بلکہ چاندی سے باندھیں۔ وقال محمد لا باس بالذہب
 ایضاً۔ اور امام محمد رحمہ نے کہا کہ سونے سے باندھنے میں بھی کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ وعن ابی یوسف مثل قول
 کل منہما۔ اور ابو یوسف رحمہ سے ان دونوں میں سے ہر ایک کے قول کے مثل مروی ہے کہ فخر الاسلام نے کہا کہ جامع
 میں اشارہ ہے کہ قول ابو یوسف مثل قول ابی حنیفہ رحمہ ہے۔ اور اعلیٰ میں ابو یوسف رحمہ سے مثل قول محمد رحمہ مروی ہے اور
 یہی ابو یوسف کا آخری قول ہے جس کی جانب اہل حق نے رجوع کیا۔ اور ابو حنیفہ رحمہ سے امالی میں روایت مثل
 قول محمد رحمہ ہے۔ اور کرمی رحمہ نے ابو حنیفہ رحمہ سے روایت بھی کہ ہتھے ہوئے دانت کو باندھنا مضائقہ نہیں۔ اور جب
 گر جاوے تو بمنزلہ مردار کے ہے، اس کو اپنی جگہ باندھنا چاہیے۔ بلکہ حلال کی ہوئی بکری کا باندھے۔ اور ابو یوسف
 نے کہا کہ کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ لهما ان عرفہ بن اسعد اصیب الفدیوم الکلاب فاتخذ
 انفا من فضة فانتن فامرہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم بان يتخذ انفا من ذہب۔
 صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ عرفہ بن اسعد کی ناک جنگ یوم الکلاب میں جاتی رہی تھی۔ پس عرفہ نے چاندی کی ناک
 بنوائی، تو وہ بدبو دار ہو گئی۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو حکم فرمایا کہ سونے کی ناک بنوادے۔ فہ روایہ
 ابو داؤد والترمذی والنسائی۔ اور ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن ہے۔ اور اس حدیث کو امام احمد و ابن حبان نے
 روایت کیا۔ ابن القطان نے اپنی کتاب میں کہا کہ یہ حدیث صحیح نہیں ہے، کیونکہ اکثروں نے ابوالشہب عن عبد الرحمن
 عن جده عرفہ روایت کی، اور ابن علیہ نے عبد الرحمن عن ابیہ عن جده روایت کی تو اکثروں کی روایت منقطع ہوئی۔ اور
 یہ معلوم نہیں کہ عبد الرحمن نے اپنے دادا سے یہ حدیث سنی کیونکہ ابن علیہ کی روایت میں زیادتی موجود ہے۔ اور
 باوجود اس کے عبد الرحمن معروف نہیں ہے۔ یعنی روئے رد کر دیا کہ ترمذی نے حکم کیا کہ اس کے اسناد حسن
 ہے۔ اور ابن حبان نے صحیح میں روایت کیا تو صحیح کا حکم ہے۔ پس ان دونوں کا حکم ہم کو کافی ہے، اور ان کے
 بعد کسی شخص کی تحقیق کی ضرورت باقی نہیں رہی۔ علاوہ اس کے اس باب میں احادیث و آثار دیگر ہیں پھر سند
 تطویل کے ساتھ بیان کی، اور تلمیح کلام عینی و تخاریج یہ ہے کہ عبد اللہ بن عمر کے دانت تینہ گریے تو آنحضرت
 نے اس کو سونے سے باندھنے کا حکم کیا۔ (رواہ الطبرانی فی الاوسط) اور اگر کہا کہ سوائے ابوالربیع کے ہشام
 بن عروہ سے کوئی راوی نہیں ہے۔ میں کہتا ہوں، فعلیٰ انذا غریب مقبول ہے۔ عبد اللہ بن عبد اللہ بن ابی نے کہا کہ
 جنگ احد کے روز میرے دو دانت اگلے پتھر کے کونڈھے، تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے حکم کیا کہ
 سونے کے دانت بناؤں۔ (رواہ ابن قانع) محمد بن سعدان نے اپنے باپ سے روایت کی کہ میں نے انس بن مالک

رضی اللہ عنہ کو دیکھا کہ ان کے بیٹے ان کو خانہ کعبہ کا طواف اپنے کاندھوں پر کرتے۔ اور انہوں نے سونے سے ان کے دانت باندھے تھے۔ (رواہ الطبرانی) مسند احمد میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے دانت سونے سے متصیب دیکھے گئے کہا گیا کہ یہ امام احمد کی روایت سے نہیں ہے۔ ابوسہیل نے روایت کی کہ میں نے مولیٰ بن طلحہ بن عبد اللہ کو دیکھا کہ سونے سے اپنے دانت باندھے تھے۔ (رواہ النسائی فی الکلی فی ۱۰) اور واضح ہو کہ یوم الکلاب ایک جنگ عظیم اہل عرب کے درمیان دادی کلاب میں، جو کوفہ و بصرہ کے درمیان واقع ہوئی تھی، جو مدتوں ان میں شاعرانہ نظم میں یادگار ہے۔ مع۔ بالجملہ احادیث و آثار دلالت کرتے ہیں کہ سونے دانت باندھنا جائز ہے۔ اور ظاہر الروایۃ ابو حنیفہ رحمہ سے اس کے خلاف ہے۔ ولای حنیفۃ ان الاصل فیہ التحرم والا باحتہ للضرورة وقد اندفعت بالفقۃ وہی الادنی فیقی الذہب علی التحرم۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ سونے کے باب میں اصل تحریم ہے اور مباح ہونا بوجہ ضرورت کے ہوتا ہے، اور ضرورت یہاں چاندی سے دفع ہوگئی۔ اور چاندی کا درجہ کمتر ہے تو سونا اپنی تحریم پر پائی رہا فس ہاں اگر سونے سے جو اعلیٰ ہے ضرورت دفع ہوتی تو چاندی بدرجہ اولیٰ جائز ہوتی۔ و الضرورة فیما روی لم یندفع فی الالف دونہ حیث اتقن۔ اور حدیث مزبورہ میں جو صاحبین رحمہ کی دلیل میں مروی ہوئی ہے، ضرورت بدوں سونے کے دفع نہ ہوئی، کیونکہ ناک بدلوار ہوگئی فس تو بضرورت سونے کے ناک جائز ہوئی۔ اور شاید کہ یہ عرفیہ رقم کے واسطے خاص ہو۔ جیسے زبیر بن العوام کے واسطے حریر کی اجازت خاص تھی۔ ع۔ لیکن تحقیق یہ کہ دانتوں کے واسطے بھی آثار موجود ہیں، خواہ ضرورت کمی جاوے۔ بالغیر ضرورت۔ یہ لازم آیا کہ دانتوں کا باندھنا سونے سے جائز ہے۔ کیونکہ ان لوگوں نے جب سونے سے بندھوائے تو رائے ابو حنیفہ رحمہ یہ معلوم ہو گیا کہ چاندی سے ضرورت دفع نہیں ہوتی ہے۔ اور سیر کبیر میں مذکور ہے کہ ضرورت کے وقت امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک بھی جائز ہے۔ م ع۔ قال ویکرہ ان یلبس من العبیان الذکور من الذہب والحریر۔ قدوری نے لکھا ہے کہ یہ مکروہ ہے کہ اطفال میں سے لڑکوں تربینہ کو سونے یا حریر سے پہنایا جاوے فس یعنی لڑکیوں کے سوائے لڑکوں کو سونا، حریر پہنانا مکروہ ہے۔ لان التحريم لما ثبت فی حق الذکور وحریم اللیس حرم الالباس۔ اس واسطے کہ جب مذکوروں کے حق میں تحریم ثابت ہوئی اور پہننا حرام ہوا تو پہننا بھی حرام ہوا۔ کالخصر لما حرم شربہ حرم سقیہ۔ جیسے شراب ہے کہ جب اس کا پینا حرام ہوا تو اس کا پلانا بھی حرام ہوا۔ فس اقطع نے شرح قدوری میں کہا کہ طفل کے حق میں چلبیٹے کہ جو چیزیں شرع میں جائز ہیں ان کی عادت ڈالی جاوے۔ اور غیر جائز کا عادی نہ کیا جاوے۔ جیسے صوم و صلوٰۃ کے واسطے عادی کیا جاتا ہے اور شراب سے روکا جاتا ہے۔ شافعی رحمہ سے روایت ہے کہ طفل کو زبور پہنانے میں مضائقہ نہیں ہے۔ اور بعض صحابہ رحمہ سے روایت ہے کہ نہیں جائز ہے، جیسے ہمارا قول ہے کہ مکروہ ہے۔ اور اسی طرح بدوں ضرورت کے بچہ مذکر کے ہاتھ پاؤں منہری سے رنگین کرنا مکروہ ہے۔ جیسے مرد بالغ کے حق میں حرام ہے۔ کما فی القباۃ۔ بچہ اگرچہ بالغ مکلف نہیں ہے اور وہ گنہگار نہ ہوگا۔ لیکن اس کے والدین میں سے جس نے اس کو پہنایا وہ گنہگار ہے، کیونکہ یہ تو مکلف ہے۔ م ع۔ قال ویکرہ الحرمة ای تحصل فی جسم بہا العرق لانه توسع تجبر و تکبر۔ امام محمد رحمہ نے جامع صغیر میں روایت کی کہ ابو حنیفہ رحمہ نے فرمایا کہ وہ کپڑا یعنی رومال جو اپنے ساتھ کیے رہتے ہیں جس سے پسینہ پونچتے ہیں وہ مکروہ ہے، اس واسطے کہ یہ ایک طرح کا بکتر و بکتر ہے۔ فس اور فقہ الاسلام نے رومال و صوف کی بابت بھی ایسا ہی

بدعت کیھا۔ وکن التي یسبح بها الموضوع او یتخط بها۔ اور اسی طرح وہ کپڑے کا ٹکڑا یعنی رومال مکروہ ہے جس سے وضوء کا پانی پونچھتے ہیں یا اس سے ناک صاف کرتے ہیں۔ فقہ الاسلام نے فرمایا کہ اس کا مکروہ ہونا واجب ہے، کیونکہ وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں نہیں تھا، اور نہ صحابہ رضی اللہ عنہم میں تھا۔ اور ہر لوگ تو اپنی چادروں کے کناروں سے پونچھ لیتے تھے۔ مع۔ مترجم کہتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت مبارک میں مندی لے یعنی رومال موجود تھا۔ چنانچہ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں بعد غسل کے پیش کیا گیا اور آپ نے منع نہیں فرمایا۔ چنانچہ صحاح میں موجود ہے۔ ہاں یہ روایت کیا جاتا ہے کہ وضوء کا پانی میزان میں ہے، لہذا صحنائے اُمت اس کو پونچھ لوانے سے کراہت کرتے تھے۔ وقیل اذا کان عن حاجتہ لا یکرہ۔ اور کہا گیا کہ اگر حاجت کے واسطے رومال ہو تو مکروہ نہیں ہے۔ فقہ مثلاً پسینہ پونچھنا و ناک صاف کرنا اور ضرورت کے وقت وضوء کا پانی پونچھنا وغیرہ۔ وهو الصحیح۔ اور یہی صحیح ہے۔ وانما یکرہ اذا کان عن تکبر و تجبر۔ اور مکروہ بھی ہو گا کہ تکبر و تجبر کے طور پر ہو۔ و صار كالشرب في الجلوس۔ اور یہ ایسا ہو گیا جیسے پیٹنے میں چارالو ہے۔ فقہ کہ اگر بطور تکبر ہو تو مکروہ ہے ورنہ نہیں۔ اور امام محمد نے اشار میں ابراہیم نخعی سے رومال کی اجازت روایت کی، اور کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں، اور ہمارے نزدیک رومال میں کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ اور یہی امام ابو حنیفہ رحمہ کا قول ہے۔ نظر۔ ترمذی نے لکھا کہ قوم اہل علم نے صحابہ رضی اللہ عنہم میں رومال سے بعد وضوء کے پونچھنے کی اجازت دی۔ اور جس نے مکروہ کہا تو وہ اسی وجہ سے کہا کہ یوں کہا گیا کہ وضوء کا پانی میزان میں موزون ہوگا۔ اور یہ ابن المسیب والزیہری سے مروی ہے۔ الخ۔ م۔ اور فقہ ابو جعفر فرماتے تھے کہ جب وہ نفیس کپڑے کا ہو تو البتہ فخر و تکبر ہوگا۔ اور اگر نفیس نہ ہو تو اس میں کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ نظر۔ اور مخفی نہیں کہ لباس عمدہ جائز ہونے میں کلام نہیں، لیکن اگر تکبر و تجبر کے ساتھ ہو تو وہ خود مکروہ ہے۔ م۔ تا ضیقاً وغیرہ نے بھی اسی قول کی تصحیح کی جس کو مصنف رحمہ نے صحیح کہا ہے۔ اور جابر بن سمرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب فجر کی نماز سے فارغ ہونے تو اپنی جگہ پر چار زانو بیٹھے رہتے، یہاں تک کہ آفتاب طلوع ہو جاتا تھا۔ (رواہ ابو داؤد) اور اسی طرح تکبر لگانا ازراہ تکبر و تجبر ہو تو مکروہ ہے۔ اور اگر ضرورت سے ہو تو مکروہ نہیں ہے۔ ع۔ ولا باس بان یربط الرجل فی اصبعہ او خاتمہ الخیط للحاجتہ۔ جامع صغیر میں ابو حنیفہ رحمہ سے روایت ہے کہ مضائقہ نہیں کہ آدمی اپنی انگلی یا ہر انگلی میں ضرورت سے ڈورا باندھے۔ فقہ تاکہ اس کو کام یاد رہے۔ ویسوی ذلک الرتم والونیمۃ۔ اور اس کو رتم یا رتمیہ کہتے ہیں۔ وكان ذلك من عادات العرب۔ اور ابتداء سے یہ عرب کی عادت ہے۔ فقہ کہ یادداشت کے واسطے تاکہ وغیرہ باندھ لیا کرتے تھے۔ وقد روی ان النبی علیہ السلام امر بعض اصحابہ بذلک اور روایت آئی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے بعض اصحاب رضی اللہ عنہم کو اس کا حکم دیا ہے فقہ لیکن مخبرین نے کہا کہ کسی صحابی کو حکم دینا تو بالکل ہی مروی نہیں ہے۔ البتہ ابن عدی و طبرانی کی روایات میں ابن عمر و رافع بن خدیج رحمہ سے خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کی جانب شائبہ ہے۔ لیکن جملہ روایات ازادی کذاب و وضاع سے خالی نہیں اور علمائے نقل نے اتفاق کیا کہ صحیح نہیں یا باطل و موضوع ہے۔ پس نقل سے استدلال نہیں ہو سکتا ہے۔ اور واضح ہو کہ اس مسئلہ کے بیان کی ضرورت یہ ہے کہ زمانہ جاہلیت میں عرب میں سے جب کوئی سفر کو جاتا تو درخت کی شاخوں میں سے ایک شاخ کو دوسرے کے ساتھ باندھ دیتا۔ پھر جب واپس آتا، اگر اس کو بندھے پاتا تو اعتقاد کرتا کہ میری زد چرنے

میرے پیچھے کوئی خیانت نہیں کی۔ اور اگر کھلی پاتا تو اعتقاد کرتا کہ اس نے خیانت کی، حالانکہ یہ جہالت کی کبانت تھی ہے۔ پس اس مقام پر یہ مسئلہ بیان کیا کہ انگلی میں ڈورا باندھ لینا اگر یادداشت کی غرض سے ہو تو کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ ولانہ لبس بعیث۔ اور اس دلیل سے جائز ہے کہ یہ فعل عبث نہیں ہے۔ فے یعنی اگر عبث فعل سمجھ کر ممانعت ہو تو عبث بھی نہیں ہے۔ لمانید من الغرض الصحیح وهو التذکر عند النسیان۔ اس واسطے کہ اس میں ایک غرض صحیح حاصل ہے اور وہ بھول کے یاد ہونا۔ فے جیسے اس دیار میں لوگ گرہ باندھ لیتے ہیں۔ چنانچہ بند میں جب گرہ پر نظر جاتی ہے تو خواہ مخواہ بے جا گرہ سے واقعہ یاد آجاتا ہے۔

فصل فی الوطی والنظر والس

یہ فصل وطی و نظر و چھونے کے بیان میں ہے۔

قال ولا يجوز ان ينظر الرجل الى الاجنبية۔ کہا کہ مرد کو جائز نہیں کہ اجنبیہ عورت کی جانب دیکھے، الاالی وجہها وكفيها۔ سوائے اس کے چہرہ دونوں ہتھیلیوں کے فے اور یہی قول مالک و شافعی رحمہما۔ لقولہ تعالیٰ ولا یبدین زینتہن الا ما ظہر منها۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے عورتوں کو حکم دیا ہے کہ اپنی زینت ظاہر نہ کریں سوائے اس کے جو ظاہر ہے۔ فے اور مومنوں کو اپنی آنکھ نہ پچی کرنے اور چشم پوشی کا حکم دے دیا۔ پھر علماء رو میں کلام ہے کہ ظاہر زینت سے کیا مراد ہے۔ قال علی وابن عباس اظہر منها الکحل والخاتم۔ حضرت علی و ابن عباس نے فرمایا کہ سرمہ و انگوٹھی ہے۔ والمراد موضعها وهو الوجه والكف كما ان المراد بالزينة المذكورة مواضعها۔ اور مراد سرمہ و انگوٹھی کا مقام یعنی چہرہ و ہتھیلی ہے جیسے کہ آیت میں زینت

مذکورہ سے مراد مقام زینت ہے۔ فے لیکن حضرت علی رضی اللہ عنہ سے یہ روایت غریب ہے اور ابن عباس رضی اللہ عنہ سے یہ تفسیر البتہ ابن جریر و بیہقی نے روایت کی جس کے اسناد میں مسلم الا عور ضعیف ہے۔ اور بیہقی کی دوسری اسناد میں ضعیف رہے جس میں اختلاف ہے۔ چنانچہ ابن معین و ابو زر عہ نے توثیق کی، پس اسناد حسن ہے۔ و قد رواه ابن ابی شیبہ و عبد الرزاق اور مؤید اس کی روایت بیہقی از ابن عباس کہ چہرہ و دونوں ہتھیلیاں ہیں۔ اور یہی حضرت عائشہ سے روایت کیا۔ اور ہمارے علماء نے اسی کو اختیار کیا۔ اور ابن جریر رحمہ نے بسند جید حضرت ابن مسعود سے روایت کی کہ ظاہر زینت سے مراد کپڑے ہیں۔ و رواه الطحاوی بنحوہ۔ اور حق یہ ہے کہ ہمارے علماء کے نزدیک دونوں تفسیریں مختار ہیں۔ پس عموماً ہر وقت کے واسطے تو کپڑے و چادر وغیرہ ہے جو عموماً ظاہر ہے اور بعض اوقات کے واسطے چہرہ و ہتھیلیاں بھی ہیں۔ لان فی ابداع الوجه و الکف ضرورة لاجتہالی المعاملة مع الرجال اخذوا اعطاء وغیر ذلک۔ اس واسطے کہ چہرہ و ہتھیلی ظاہر کرنے میں ضرورت پیش ہے، کیونکہ عورت کو مردوں کے ساتھ معاملات کی ضرورت پڑتی ہے بطور لینے دینے وغیرہ کے۔ فے مثلاً کوئی چیز خریدی تو اس کو لینے کے واسطے ہاتھ پھیلاوے گی، اور دام دینے کی ضرورت ہوگی۔ اور اگر کوئی چیز فروخت کی تو گو اہوں کو اس کے پہچاننے کی ضرورت ہوگی۔ مانند ان معاملات کے جن سے چارہ نہیں ہے۔ تو موافق تفسیر

ابن عباس رضی اللہ عنہما کے یہ بھی ظاہر زینت میں ہے۔ لیکن محقق نہیں کہ اس صورت میں ہاتھ کی پشت بھی ظاہر میں داخل ہونا چاہیے۔ اور مترجم کے تفسیر میں واضح بیان کیا ہے۔ بالجملہ سوائے چہرہ و ہتھیلیوں کے، باقی عدم جواز میں رکھا۔ و ہذا تنصیص علیٰ انہ لا ینبایح النظر الی قدمہا۔ اور یہ تصریح ہے کہ عورت کے قدم کی جانب دیکھنا مباح نہیں ہے۔ کیونکہ جب فقط چہرہ و ہتھیلی کا استثناء کیا اور باقی ناجائز رکھا تو قدم بھی اسی میں داخل ہیں۔ معنی یہ کہ عورت کو تو قدم نکالنے سے چارہ نہیں، کیونکہ اس کو بازار جانے وغیرہ کی ضرورت ہے۔ لیکن مردوں کو واجب ہے کہ چشم پوشی کریں اور قدم پر عمداً نظر نہ ڈالیں۔ وعن ابی حنیفۃ رحمہ اللہ ینبایح لان فیہ بعض الضرورۃ۔ اور ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ قدم دیکھنا مباح ہے، اس واسطے کہ اس میں کچھ ضرورت ہوتی ہے۔ شاید اس طرح کہ مثلاً جو تیبوں کی خریداری و ناپ وغیرہ ہے۔ یا رقتار میں جب نظر بھی ہو تو خواہ مخواہ اس کے پاؤں پر پڑے گی، اور وہ یہی ظاہری زینت کا مقام ہے۔ وعن ابی یوسف انہ ینبایح النظر الی ذراعیہا ابناً لانہ قد بید و منہا عادیۃ۔ اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ اجنبیہ کے ہاتھوں کی طرف دیکھنا بھی مباح ہے، اس واسطے کہ ہاتھوں میں سے عادت کی راہ سے ظاہر ہو جاتا ہے۔ بالخصوص جب روٹی پکانے بیٹھے یا دور سے کوئی چیز لے۔ لیکن ظاہر الروایتہ اظہر و اوفق بحديث ہے۔ چنانچہ اسماء بنت ابی بکر رضی اللہ عنہا آئیں، اور ان کے بدن پر باربک کپڑے تھے۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منہ پھیر لیا، اور فرمایا، اے اسماء عورت جب بلوغ کو پہنچے تو لائق نہیں کہ اس سے سوائے اس کے اور اس کے کچھ دیکھا جاوے۔ آپ نے اپنے چہرہ و ہتھیلیوں کی طرف اشارہ کیا۔ یعنی گویا فرمایا کہ سوائے چہرہ و ہتھیلیوں کے کچھ دیکھنا جائز نہیں ہے۔ (رواہ ابو داؤد و الترمذی وغیرہ۔ و ہو حدیث صحیح۔ پھر واضح ہو کہ ظاہری زینت پر نظر کرنا بھی اسی وقت مباح ہے کہ شہوت کا خوف نہ ہو۔ فان کان لا یامن الشہوتۃ لا ینظر الی وجہہا الا لحاجتہ۔ پس اگر شہوت سے بے خوف نہ ہو تو وہ اجنبیہ کے چہرہ کی طرف بھی نگاہ نہ کرے مگر بوجہ ضرورت کے، لقولہ علیہ السلام من نظر الی محاسن امرأۃ اجنبیۃ عن شہوتۃ صب عن عینیہ الا نک یوم القیامۃ۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس مرد نے کسی اجنبیہ عورت کی جانب نگاہ کی بطریق شہوت کے، تو قیامت کے روز اس کی آنکھوں میں گرم سیسہ پلایا جائے گا۔ یہ حدیث تو نظر کے بارہ میں نہیں ملتی ہے اگرچہ شمس الائمہ سرخسی نے شرح کافی میں روایت کی۔ لیکن صحیح یہ کہ جس نے کسی قوم کی باتوں کی طرف کان لگائے، حالانکہ وہ اس امر سے راضی نہیں ہیں، تو قیامت کے روز اس کے کانوں میں سیسہ پلایا جائے گا۔ (رواہ البخاری) اور استدلال صحیح اس باب میں بحديث علی رضی اللہ عنہ ہے کہ اے علی نہ ایک نظر کے پیچھے دوسری نظر مت ڈالو، کیونکہ پہلی نگاہ یعنی اچانک تیرے واسطے مباح تھی۔ اور دوسری نگاہ یعنی تصدی کا نتیجہ پر وبال ہے۔ (رواہ الترمذی و حسنہ) پس معلوم ہوا کہ نظر شہوت نہیں جائز ہے۔ حدیث جریر بن عبد اللہ البجلی رضی اللہ عنہ ہے کہ میں نے ناگاہ نظر پڑنے کو دریافت کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اپنی نظر پھیرے۔ (رواہ الترمذی و صحیح۔ اور حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے آدمی پر اس کا حقہ زنا مکہ دیا ہے کہ وہ لا محالہ اس کو پہنچے والا ہے۔ پس آنکھوں کا زنا تو نظر ہے، اور کانوں کا زنا کان لگانا، اور زبان کا زنا کلام سے اور ہاتھوں کا زنا ان کی گرفت ہے، اور پیروں کا زنا چلنا اور قلب کا زنا تشاؤ خواہش کرنا ہے، اور شرمگاہ اس کی تصدیق یا تکذیب کرتی ہے۔ (رواہ مسلم و ابو داؤد و نحوہ البخاری و مسلم۔ اور معنی یہ کہ بدکاری کی جانب چلنا پیروں کا زنا ہے

اور اس کا تذکرہ و تدبیر گفتگو وغیرہ زبان کا زنا ہے۔ اور اس کا چھوٹا ہاتھوں کا زنا ہے۔ و علیٰ ہذا القیاس۔ م۔ ع۔ فان
خاف الشهوة لم ينظر من غیر حاجتہ تحرزا عن المحرم۔ پھر اگر شہوت کا خوف ہو تو بغیر ضرورت اس کو نہ
دیکھے۔ تاکہ جو نظر حرام کی گئی ہے اس سے بچاؤ ہو۔ و قوله لا یا من۔ اور یہ جو کتاب میں فرمایا کہ اگر وہ شہوت سے بے خوف
نہ ہو۔ بدل علیٰ انہ لا یباح اذا اشک فی الاشتهاء۔ یہ قول دلالت کرتا ہے کہ جب خواہش شہوت میں شک ہو تو بھی
نظر کرنا مباح نہیں ہے۔ کما اذ اعلم او کان اکبر مرآئہ ذلک۔ جیسے اگر جانتا ہو یا اس کے غالب گمان میں یہ بات ہو
تو نظر حلال نہیں ہے۔ ولا یحل لہ ان ینس وجہہا ولا کفہا وان کان یا من الشهوة۔ اور مرد کو حلال نہیں کہ
عورت اجنبیہ کا چہرہ یا ہتھیلی چھوئے، اگرچہ وہ شہوت سے بے خوف ہو۔ لقیام المحرم والغدام الضیورۃ
والبلوی بخلاف النظر لان فیہ بلوی۔ اس واسطے کہ حرام کرنے والی وجہ موجود ہے، اور جائز کرنے والی ضرورت
معدوم ہے اور نہ ابتلائے عام ہے برخلاف نظر کے کہ اس میں ابتلائے عام موجود ہے۔ یعنی نظر مباح ہونا بضرورت
ابتلائے عام ہوا۔ اور یہاں مباح کرنے والی وجہ موجود نہیں تو حرام کرنے والی دلیل پر حکم باقی رہے گا۔ والمحرّم قوله علیہ السلام
من مس کف امرأۃ لیس منہا بسبیل و ضم علی کفہ جس یوم القیامۃ۔ اور حرام کرنے والی دلیل یہ قول ہے کہ جس
نے کسی عورت کی ہتھیلی چھوئی۔ حالانکہ اس کو اس عورت کے چھونے کی کوئی راہ نہیں ہے، تو اس کی ہتھیلی پر قیامت کے روز انگارا
رکھا جائے گا۔ فہذا فی الفاظ تو کسی روایت صحیح و ضعیف میں وارد نہیں ہوئے ہیں، اور ممانعت محاس کے واسطے اس
دلیل کی ضرورت نہیں ہے، بلکہ جب نظر حرام ہے تو قیاس جلی یا بدالالت نص اس سے بڑھ کر چھوٹا بدرجہ اولیٰ حرام ہے
وہذا اذا کانت شایئہ تشمہی۔ اور یہ حرمت اس وقت سے کہ یہ عورت اتنی عمر کی جوانی پر ہو کہ مرد اس سے خواہش
کرتے ہوں۔ حتیٰ کہ اگر موٹی تار کی قریب نو برس کے ہو جس سے خواہش کی جاتی ہو تو اس کو چھونا حرام ہے۔ اما اذا کانت
عجوزا لا تشمہی فلا بأس بمصانحتها و نسبها لانعدام خوف الفتنۃ۔ اگر یہ عورت بڑھی اس قدر ہو
کہ جس سے خواہش نہیں کی جاتی ہے تو اس سے مصافحہ کرنے اور اس کا ہاتھ چھونے میں مضائقہ نہیں ہے، کیونکہ خوف
فتنہ ندارد ہے۔ فہذا اور یہاں عینی رحم نے مبسوط ذخیرہ سے دوسری روایت عدم جواز کی بھی نقل کی بہت طول کے
ساتھ، اور اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر یہ بڑھیا ایسی ہو کہ اس کے خیالات میں تمنائے سابق جوانی اور اس کے آثار سرمد و
مہندی و مسی و لباس وغیرہ سے موجود ہوں تو اس سے مصافحہ ممنوع ہے، اور یہ قول احسن ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب
م۔ وقد روی ان ابابکر رضی اللہ عنہ کان یدخل بعض القبائل التي کان مسترضعا فیہم و کان
یصافح العجائز۔ اور مروی ہے کہ ابو بکر رضی اللہ عنہ بعض قبائل میں جن میں دودھ پیتا تھا، تشریف لے جاتے اور
ان میں بڑھی عورتوں سے مصافحہ کیا کرتے تھے۔ فہذا لیکن اہل التخریج نے کہا کہ یہ روایت غریب ہے ہم نے نہیں پائی۔ و
اللہ تعالیٰ اعلم۔ و عبد اللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہ امتا جرح عجزا التمرضہ و کانت تغمز من جملہ
و تظلی سأسہ۔ اور عبد اللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہ نے ایک عورت بڑھی نوکر رکھی کہ بیماری میں عبد اللہ کی تیمارداری
کریے۔ اور وہ آپ کے پاؤں دباتی اور چوں دیکھتی تھی۔ فہذا لیکن اریاب تخریج نے یہ روایت بھی نہیں پائی۔ و کان
اذا کان شیخا یمین علیٰ نفسه رعلیہا لما قلنا۔ اور اسی طرح اگر یہ شخص بڑھا ہو کہ اس کو اپنی ذات پر اور
عورت پر نبتہ کا خوف نہ ہو تو مصافحہ جائز ہے، کیونکہ خوف ندارد ہے۔ فہذا کیونکہ مرد ہر چند بڑھا ہو کہ کبھی
جوان عورت کو ایسے مرد کے ساتھ جوانی کے تصور میں جوش پیدا ہو جاتا ہے، اگرچہ بڑھے کو حرکت نہ ہو، اور کبھی بڑھے

کا دل بھی خیالات میں پڑ جاتا ہے۔ جیسے بڑھی عورت کی جانب لحاظ ہے۔ لہذا یہ شرط لگائی کہ جانبین سے اس امر سے بچاؤ ہو۔ وان کان لایامن علیہا لاتحل مصافحتہا لمانیہ من التعریض للفتنة۔ اور اگر عورت کے حق میں بے خوف نہ ہو تو بڑھے مرد کو اس سے مصافحہ حلال نہیں ہے، کیونکہ ایسا کرنے میں فتنہ پر پیش کرنا لازم آتا ہے والصغیر اذا کانت لاتستہمی بیاح مستہما والنظر الیہا لعدم خوف الفتنة۔ اور صغیرہ اگر ایسی ہو کہ اس کی جانب خواہش نہیں کی جاتی ہے تو اس کو چھوٹا اور اس کی طرف نظر کرنا حلال ہے کیونکہ فتنہ کا خوف نہیں ہے۔ قے کیونکہ اس کے بدن کے واسطے شرمگاہ کا حکم نہیں ہے۔ اور عادت یوں جاری ہے کہ اتنے چھوٹے بچے کا بدن ڈھکنے کی تکلیف نہیں دی جاتی ہے جبکہ وہ قابل اشتہاء نہیں ہے۔ المبسوط۔ مسئلہ ۱۷۰ کا امر، یعنی جس کے دائرہ موچہ نہ ہو، اس کو چھونے اور نظر کرنے کا حکم ہے۔ جواب ۱ یعنی مرد نے لکھا کہ بیٹھی رہنے روایت کی کہ امر و خوبصورت پر نظر کرنا مکروہ ہے اور ابو حفص الطحان نے اس بارہ میں ایک حدیث موضوع روایت کی، اور بیٹھی نے کہا کہ طفل امر و کا فتنہ ایسا ظاہر ہے کہ اس میں کسی حدیث کی ضرورت نہیں ہے۔ شیخ محی الدین نووی شافعی نے امر و کی جانب نظر کرنا مکروہ ہونے کا فتویٰ دیا ہے یعنی مکروہ تحریمی بمنزلہ حرام ہے خواہ شہوت سے ہو یا بغیر شہوت ہو۔ اور بعض نے تفصیل کی کہ اگر شہوت ہو تو مباح نہیں ہے، اور اگر بغیر شہوت ہو تو مضائقہ نہیں ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس زمانہ میں اولے یہ کہ شیخ نووی کے قول پر فتوے دیا جاوے، کیونکہ لوگوں میں فسق و فساد بکثرت پھیل گیا ہے۔ مخبر۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ احتیاط بیخ ہے، لیکن اس میں حرج بھی متفقونہ ہے، اس واسطے کہ اطفال امر و نقاب و پردہ میں نہیں رہتے، اور غلط ملط سے چارہ نہیں ہے اور اوپر جواب میں تفصیل ہے۔ یعنی میں فتاویٰ شیخ امام حسامی سے منقول ہے کہ طفل جب مردوں کی حد تک پہنچ گیا اور صحیح نہیں ہے تو اس کا حکم مردوں کے مانند ہے۔ اور اگر صحیح ہو تو اس کا حکم عورتوں کے مانند ہے اور وہ سر سے قدم تک عورت ہے۔ بندہ ضعیف کہتا ہے کہ شہوت سے اس کو دیکھنا حلال نہیں ہے اور بدوں شہوت دیکھنا یا تنہا اس کے پاس بیٹھنا مضائقہ نہیں۔ اور اسی وجہ سے اس کو نقاب کا حکم نہیں دیا گیا ہے۔ (انتہی۔ ع) قال ویجوز للقاضی اذا اراد ان یحکم علیہا وللشاهد اذا اراد الشهادة الیہا النظر الی وجہہا وان خاف ان یشتمہی۔ اور قاضی جب کسی عورت پر حکم دینا چاہے، اور گواہ جب کسی عورت پر گواہی دینا چاہے تو اس کو اس عورت کا چہرہ دیکھنا جائز ہے۔ اگر اس کو یہ خوف ہو کہ اس عورت کی خواہش کرے گا۔ قے یعنی اگر عورت نے مثلاً قرضہ لیا یا کوئی چیز خریدی، اور اس معاملہ میں گواہ کہہ لے گئے تو گواہوں کا گواہی اٹھانا بدوں اس عورت کی شناخت کے ممکن نہیں، اور شناخت چہرہ سے ہوگی۔ پھر اگر خوف شہوت ہو تو گواہ نہ بنے، کیونکہ دوسرا شخص جس کو یہ خوف نہ ہو گا، گواہ بن جاوے گا۔ پھر اگر گواہوں کو مدعی کی نالیش کرنے سے اولے شہادت کی ضرورت ہوئی تو قاضی کی کچھری میں گواہان عادل جس عورت پر گواہی دیں گے، اس کا چہرہ دیکھ کر شناخت کریں گے کہ ہاں یہی عورت ہے جس نے مثلاً قرضہ لینے یا بیع کے دام یا فروخت پر ہم کو گواہ کر لیا تھا۔ اور بدوں اس کے گواہی دینا ممکن نہیں ہے۔ پھر جب قاضی نے شہادت عادلہ سے مدعی کے واسطے اس عورت مدعا علیہا پر حکم قضاء دینا چاہا تو وہ مجہولہ عورت پر حکم نہیں دے سکتا، بلکہ جس پر حکم کیا، اس کو پہچاننا ضروری ہے، لہذا حکم دیا کہ قاضی جب اس پر حکم دینا چاہے یا گواہ اس پر گواہی اٹھانا یا ادا کرنا چاہے تو ہر ایک کو اس عورت کا چہرہ دیکھنا جائز ہے اگرچہ شہوت کا خوف ہو۔ للجائزۃ الی الاحیاء حقوق الناس بواسطۃ القضاء واداء الشهادة۔ اس واسطے کہ ہر ایک حکم اور بدویۃ اولے شہادت کے لوگوں کے حقوق زندہ کرنے کی حاجت ہے۔ قے درہ حقوق تلف ہو جاویں

پس اس حاجت و ضرورت سے چہرہ دیکھنا مباح ہے اگرچہ خوف شہوت ہو۔ لیکن ینبغی ان یقصد بہ ادلہ الشہادۃ۔ لیکن اس دیکھنے میں اولیٰ شہادت کا قصد ہونا چاہیے۔ ف سے یعنی گواہ کو۔ او القضاء علیہا۔ یا اس عورت پر حکم قضاء جاری کرنے کی نیت ہونا چاہیے ف سے یعنی قاضی کو۔ لاقتضار الشہوۃ نہ اپنی شہوت پوری کرنے کی ف سے یعنی اس وقت میں نیت نہ ہو کہ اس کی صورت تاکیں بلکہ صرف یہ نیت ہو کہ اولیٰ شہادت بکھم کے تحسرا عما یکنہ التحسرا عنہ۔ تاکہ جس امر سے بچاؤ ممکن ہے اس سے تو احتراز ہو۔ وهو قصد القبیح۔ اور یہ امر قصد قبیح ہے۔ ف سے۔ یعنی اگر شہوت اس کے اختیار میں نہیں تو یہ امر اس کے اختیار میں ہے کہ امر قبیح یعنی شہوت کی غرض سے دیکھنے کی نیت نہ کرے۔ پھر یہ ضرورت تو اولیٰ شہادت میں متعین ہے۔ واما النظر لتحصل الشہادۃ اذا اشتتھی۔ رہا یہ مسئلہ کہ گواہی اٹھانے کے لیے چہرہ دیکھنا جبکہ شہوت ہو۔ ف سے یعنی جب عورت نے کوئی معاملہ کیا۔ اور اس میں گواہ کرنے کی ضرورت ہوئی، تو گواہ ہونے کے لیے گواہ کو چہرہ دیکھنے کی ضرورت ہے۔ پس اگر گواہ کو خوف ہوا کہ دیکھنے سے اس کو شہوت ہوگی۔ قیل بیاح۔ تو کہا گیا کہ مباح ہے۔ ف سے اگرچہ خوف شہوت ہو، مگر گواہی اٹھانے کی نیت کرے نہ قصد شہوت جیسے کسی زانی پر گواہ ہونے میں اس کا فعل زنا اس طرح دیکھنا جیسے سرمرہ زانی میں سلائی ہوتی ہے۔ خالص نیت سے ہونہ قضائے شہوت، جیسے اس وقت عورت کا چہرہ دیکھنا۔ اسی طرح گواہ بننے میں نیت پاک ہو۔ اگرچہ بدوں اختیار کے شہوت ہو جائے۔ والاصح انہ لا یباح لانہ یوجد من لا یشتھی فلا ضرورۃ بخلاف حالۃ الاداء۔ اور اصح حکم یہ ہے کہ (خوف شہوت کے وقت) دیکھنا مباح نہیں ہے، اس واسطے کہ ایسا شخص ملتا ہے جس کو شہوت نہ ہو تو ضرورت نہیں ہے برخلاف حالت اداء کے ف سے اس واسطے کہ اداء کرنا تو اس پر متعین ہے جو پہلے گواہ نہ ہوا تھا۔ اگر کہا جاوے کہ اللہ تعالیٰ نے حکم دیا کہ لایابی الشہداء اذ امدعوا یعنی گواہ جب بلائیں جائیں تو انکار نہ کریں۔ پس جب اس کو گواہ ہو جانے کے واسطے کہا گیا تو وہ انکار نہیں کر سکتا حالانکہ تم کہتے ہو کہ خوف شہوت میں انکار جائز ہے جواب یہ ہو سکتا ہے کہ تعین نہیں ہے۔ یا وہ تحمل شہادت کے لائق نہیں ہے جبکہ اس کو خوف شہوت ہے۔ قابل فیہ۔ اور دلیل مذکور سے معلوم ہوا کہ اگر وہاں دوسرا شخص گواہی کے لائق نہ ملے تو گواہی اٹھانا بھی باوجود خوف شہوت کے مباح ہے۔ م۔ و من اراد ان یتزوج امرأۃ فلا بأس بان ینظر الیہا وان علم انہ یشتہیہا۔ جس شخص نے کسی عورت سے نکاح کرنا چاہا تو مضائقہ نہیں کہ اس عورت کو دیکھ لے۔ اگرچہ وہ جانے کہ میں اس کی خواہش کروں گا ف سے یعنی وہم و شکیہ و گمان نہیں، بلکہ اس کو شہوت ہونے کا یقین ہو تو بھی دیکھنا جائز ہے۔ لقولہ علیہ السلام فیہ ابصرھا فانہ احری ان یو دم بینکما۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس معاملہ میں حکم دیا کہ اس عورت کو نگاہ سے دیکھ لے۔ کیونکہ یہ البتہ ہے کہ تم دونوں میں دائمی موافقت ہو۔ ف سے یہ معنی دلالت کرتے ہیں کہ مطلقاً اجازت ہے اگرچہ شہوت کا یقین ہو۔ ولان مقصودہ اقامۃ السنۃ لاقتضاء الشہوۃ۔ اور اس میں سے کہ اس شخص کا مقصود یہ کہ سنت کو ٹھیک کرے نہ شہوت پوری کرنا ف سے یعنی کامل ادائے سنت میں عورت کو دیکھنے سے چارہ نہ ہوا تو یہ ضرور نہیں کہ شہوت نہ ہو، بلکہ جب قصد نکاح ہے تو یہ معنی باعث شہوت ہیں۔ اور واضح ہو کہ یہ دلیل مستقل نہیں ہو سکتی، بلکہ تقریر دلیلیوں سے کہ قصد نکاح میں دیکھنا بدلیل سنت جائز ہے۔ اور جب جواز ہوا تو یقین شہوت کے وقت بھی جائز ہے کیونکہ اجازت عام ہے۔ اور اس لیے کہ قصد ادائے سنت ہے۔ اگر کہا جاوے کہ گواہی میں مقصود تحمل شہادت ہے نہ قضائے شہوت، تو وہ بھی مع خوف شہوت جائز ہونا چاہیے۔ جواب یہ کہ وہاں دوسرا گواہ ممکن ہے۔ اور یہاں جس عورت سے نکاح کا قصد کرے یہی متعین ہوگا۔ علاوہ ازیں وہاں گواہ کو معین کر کے حکم نہیں، اور یہاں نکاح کے واسطے اجازت متعین ہے۔ بدلیل

اگر عورت کو دیکھے تو نسبت مرد کے آسان ہے، اور اس میں اشارہ ہے کہ بلا ضرورت عورت کا عورت کے زیر ناف سے گھٹنے تک دیکھنا بھی ممنوعات میں سے ہے۔ منہرجم کہتا ہے کہ مشائخ نے باہر نکلنے والیوں کو ہنزلہ مرد کے قرار دیا۔ حتیٰ کہ ان سے پردہ کرنا واجب ہے۔ فان لم یقدساوا۔ پھر اگر مرد عورت والوں کو یہ قدرت نہ ہو۔ فے یعنی معالجہ موافق رائے طبیب کے نہ کر سکتی ہوں۔

یستر کل عضو منها سوی موضع المرض ثم ينظر وبعض بصرہ ما استطاع۔ تو مرد عورت کے ہر عضو کو سوائے مقام مرض کے چھپایا جاوے۔ پھر طبیب اس مقام کو دیکھے۔ اور جہاں تک ہو سکے اپنی نگاہ چھپائے رہے۔ فے کیونکہ سوائے موضع مرض کے دوسری جگہ دیکھنا جائز نہ ہوگا۔ لان ما تثبت بالضرورت بتقدار یقدارہا۔ اس واسطے کہ جو چیز بضرورت جائز ہوتی ہے وہ ضرورت ہی کی حد تک رہتی ہے۔ فے اس سے تجاوز نہیں کرتی ہے۔ اسی واسطے جب مرد کھانا منظر میں جائز ہو تو اسی قدر کہ حد رفق ہو، جس سے موت یا تکلف عضو یا جو اس کا خوف جاتا ہے۔ و صارت کنظر الخافضۃ و الختان۔ اور طبیب کا دیکھنا ایسا ہو گیا ہے جیسے خافضہ و ختان کا دیکھنا ہوتا ہے۔ فے خافضہ لپٹ کرنے والی عورت۔ اور یہ عرف میں ایسی نائین کا لقب ہے جو عورتوں کا ختنہ کرتی ہے۔ یعنی عورت کی فرج پر جو مرغ کے کبیر کی طرح بلند ہوتی ہے، ذرا کاٹ کر لپٹ کر دیتی ہے اور ایسی عورت کا ختنہ ہے۔ اور کہا گیا کہ یہ عمل سنت نہیں مگر جائز و مکرمت ہے۔ اور ختنان بمعنی ختنہ کرنے والا۔ پس مرد کا ختنہ کیا گیا تو ختان کو بوجہ ضرورت کے دیکھنا جائز ہے۔ اور اسی طرح خافضہ عورت کو عورت کی فرج دیکھنا جائز ہے۔ اور جب ایسی صورت میں جائز ہے تو طبیب کو بدرجہ اولیٰ جائز ہوا، کیونکہ اس کی ضرورت شدید ہے۔ لیکن فرق یہ ہے کہ طبیب کے واسطے عورت کا دیکھنا غیر جنس ہے بخلاف خافضہ و ختان کے کہ ہم جنس ہے۔ و کذا ایجوز للرجل النظر الی موضع الاختقان من الرجل لانه صداوۃ۔ اور اسی طرح مرد کو دوسرے مرد کے ختنہ دینے کی جگہ دیکھنا جائز ہے اس واسطے کہ یہ بھی معالجہ ہے۔ فے اور جائز ہے خواہ تویج وغیرہ کی ضرورت شدید سے یا تندرستی و توانائی کے لیے ویجوز للمرض۔ اور مرض کی وجہ سے ختنہ جائز ہے فے مانند تویج وغیرہ کے۔ و کذا للمهزال الفاحش علی ما روی عن ابی یوسف لانه امارۃ المرض۔ اور اسی طرح سخت دُیے پن کی وجہ سے بھی ختنہ لینا جائز ہے۔ بنا برآئکہ ابو یوسف سے مروی ہے اس واسطے کہ ایسا دُیلا پن علامتِ مرض ہے فے کافی میں کہا کہ یہی قول صحیح ہے اس واسطے کہ انجام کو تویج یا سل پیدا ہو جاتی ہے تو یہ لاغری خود مرض ہے جو منہرجم برضن مہلک ہے۔ شیخ حلوانی نے کہا کہ اگر ختنہ میں منفعت ہو، مگر ضرورت نہیں ہے۔ مثلاً چاہتا ہو کہ فضول بغمیہ خارج ہو کر جماع کی قوت زائد پیدا ہو تو ہمارے نزدیک ختنہ بدرجہ دوسرے اجنبی کے جائز نہ ہوگا۔ ابن مقاتل سے روایت ہے کہ حامی کو جائز ہے کہ دوسرے شخص کے نورہ لگاوے۔ جبکہ اپنی نظر پوشیدہ رکھے، جیسے قرعہ کے معالجہ میں جائز ہے۔ ابواللیث نے کہا کہ یہ بحالتِ ضرورت ہے اور ہر شخص کو خود اپنے نورہ لگانا چاہیے (الذخیرہ) میں کہتا ہوں کہ دوسرے شخص سے بھی مرد مراد ہونا چاہیے، صنف عورت اجنبیہ کے نورہ لگانا قطعاً حرام ہوگا، کیونکہ اس میں کوئی ضرورت نہیں ہے اور اس پر فتویٰ نہیں دیا جائے گا۔ (واللہ تعالیٰ اعلم) واضح ہو کہ مرد و عورت کے زیر ناف سے گھٹنے تک کسی اجنبی کو دیکھنا جائز نہیں جبکہ عذر نہ ہو، اگرچہ عورت اس کی ماں و بہن و پیرہ محرمہ ہو۔ پس مرد کی زوجہ یا لونڈی جو حلال ہو اس کی اجنبیہ نہیں ہے۔ پھر جب عذر پیدا ہو تو نظر جائز ہو جاتی ہے۔ پھر عذرات بہت ہیں

(۱) حالتِ ولادت میں جنائی کو عورت کی فرج دیکھنا۔ (۲) ختنہ کرنے کے وقت مرد کو موضع ختان دیکھنا۔ (۳) تویج میں ضرورت کے وقت ختنہ دینے میں دیکھنا۔ (۴) عورت کو ایسی جگہ زخم یا بیماری ہوئی کہ جہاں مردوں کا نظر کرنا حلال نہیں ہے تو عورت کو وہاں دیکھ کر علاج کرنا روا ہے۔ (۵) اگر عورت یہ علاج نہ کر سکے یا نہ ملے، اور مرد عورت کی پاکت یا مصیبت

کا خوف یا درد شدید ہو، اور مرد کے علاج سے چارہ نہیں ہے تو سب چھپا کر موضع مرض دیکھنا مباح ہے۔ اور واضح ہو کہ اس حکم میں محرم وغیر محرم برابر ہیں۔ اقوال۔ سوائے شوہر و موطوہ باندی کے۔ م۔ ۶۔ عین کی زوجہ نے سال بھر کے بعد دعویٰ کیا کہ یہ مجھ تک نہیں پہنچا، اور میں باکرہ ہوں، تو قاضی کو روکے کہ دائی وغیرہ عورتوں کو دیکھنے کا حکم کرے۔ ۷۔ بالغ نے باکرہ کی شرط پر باندی فروخت کی اور تیسرے نے دعویٰ کیا کہ یہ ٹیٹہ ہے۔ پس اگر عورتوں نے دیکھ کر کہا کہ یہ باکرہ ہے تو بالغ پر قسم نہیں ہے۔ اور صحیح یہ کہ حکم مذکورہ قبضہ مشتری سے پہلے ہے۔ مگر۔ قال وینظر الرجل من الرجل علی جمیع بدنہ الا الی مابین سرتہ الی ساکنتہ۔ اور ایک مرد دوسرے مرد کے جمیع بدن کو دیکھ سکتا ہے سوائے اس کے زیر ناف سے گھٹنے تک۔ لقولہ علیہ السلام عورتہ الرجل مابین سرتہ الی ساکنتہ۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مرد کی شرمگاہ مابین اس کے ناف کے گھٹنے تک ہے۔ فس دارقطنی نے اس کے مانند حدیث ابو ایوب رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً بطریق سعید بن راشد روایت کیا اور کہا کہ سعید بن راشد ضعیف ہے۔ ویروی ما دون سرتہ حتی تجاوز ساکنتہ۔ اور بعض روایات میں یوں آیا کہ ما سوائے ناف کے یہاں تک کہ گھٹنے سے تجاوز کرے فس یہ روایت اگر صحیح ہو تو کلمہ الی بعضی مع ہوگا، یعنی مع گھٹنے کے۔ اور اس بحث کو ہم نے کتاب الصلوٰۃ کی شہ عورت کے بیان میں واضح لکھا ہے۔ وبہذا اثبت ان السرتة لیست بعورة۔ اور اس دلیل سے ثبوت ہو کہ ناف وہ جسم نہیں جس کا چھپانا لازم ہوا۔ خلافاً لبقولہ ابو عصمۃ والشافعی رحمہما اللہ تعالیٰ۔ برخلاف قول ابو عصمہ سعد بن معاذ رازی حنفی اور قول امام شافعی رحمہما اللہ کے۔ فس کہ یہ دونوں بزرگ اس کو بھی جسم عورت کہتے ہیں۔ والركبة عورة خلافاً لما قاله الشافعی۔ اور گھٹنا جسم عورت ہے برخلاف قول شافعی رحمہما اللہ کے فس کہ وہ نہیں عورت ہے، کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فضائل میں انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آپ نے کسی جلیس کے روبرو گھٹنا نہیں کھولا۔ پس اگر گھٹنا بند کرنا ہر شخص پر فرض ہوتا، تو آپ کے شمال میں اختصاص نہ ہوتا۔ اور جواب ہو سکتا ہے کہ انعال میں ذرائع وغیرہ کا بھی بیان ہے باوجودیکہ عموماً فرض ہیں۔ اور جب یہاں تصریح نص میں رکبہ سے تجاوز مذکور ہے تو اشارہ اس کے معارض نہیں ہو سکتا ہے۔ والفخذ عورة خلافاً لما یقولہ اصحاب الظواہر۔ اور ان جسم شرم ہے برخلاف قول اصحاب الظواہر کے۔ فس کہ ان کے نزدیک صرف فرج ذکر و منفرد شرمگاہ ہے۔ وما دون السرتة الی منبت الشعر عورة خلافاً لما یقولہ الامام ابو بکر محمد بن الفضل الکماری معتد فیہ العادۃ۔ اور زیر ناف سے بال جینے کی جگہ تک بھی شرمگاہ ہے برخلاف قول شیخ ابو بکر محمد بن الفضل الکماری کے کہ یہ عورت نہیں۔ اور شیخ نے اس میں عادت پر اعتماد کیا ہے۔ فس یعنی لوگوں میں اس کے کھولنے کی عادت جاری ہے لیکن یہ استدلال صحیح نہیں ہے۔ لانه لا معتبر بہ مع النص بخلافہ۔ اس واسطے کہ تعال و باہمی رواج کا کچھ اعتبار نہیں، درحالیکہ نص اس کے مخالف وارد ہو۔ فس اور یہاں یہ کیفیت ہے کہ نص میں ممانعت ہے تو تعال کا کچھ اعتبار نہیں رہا۔ وقد روی ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انه قال الرکبة من العورة۔ اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ گھٹنا بھی پردہ کے جسم میں سے ہے۔ فس لیکن یہ حدیث غریب ہے بروایت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نہیں ملی، مگر دارقطنی نے حدیث علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے اور اس میں بھی ضعف ہے، چنانچہ شرط نماز میں گزرا۔ وابدی الحسن بن علی رضی اللہ عنہما سوزنہ فقبلها ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ۔ اور حسن بن علی رضی اللہ عنہما نے اپنی ناف کھول دی۔ پس ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے اس کو بوسہ دیا فس چنانچہ عمیر بن اسحاق سے روایت ہے کہ میں مدینہ کے بعض راستہ میں حضرت حسن بن

علی رضی اللہ عنہما کے ساتھ جانا تھا کہ راہ میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے ملاقات ہوئی تو ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے حسن رضی اللہ عنہ سے عرض کیا کہ میں تم پر فدا ہوں تو اپنا پیٹ کھول دے تاکہ جہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بوسہ دیتے ہیں نہ دیکھا ہے میں بھی بوسہ دے لوں پس حسن رضی اللہ عنہ نے اپنا پیٹ کھول دیا۔ پس ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے ناف پر بوسہ لیا۔ اور اگر بہ مقام چھپانے کا جسم ہوتا تو آپ نہ کھولتے۔

رواہ احمد وابن ابی شیبہ وابن حبان فی صحیحہ والبیہقی، لیکن معجم طبرانی میں اس کے خلاف ہے، چنانچہ کہا کہ حدیثنا ابو مسلم العمکی حدیثنا ابو عامر عن ابن عون عن عبد بن اسحق ان اباه یرتک لفقی الحسن بن علی رضی اللہ عنہما فقال لہ ارفع ثوبک حتی اقبل حیث رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقبل فرفع عن بطنہ ووضع یدہ علی سرتہ۔ یعنی عمیر بن اسحاق نے کہا کہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی ملاقات حسن بن علی رضی اللہ عنہما سے ہوئی تو ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ اپنا کپڑا اٹھا دیجیے تاکہ میں بوسہ دوں جہاں میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بوسہ دینے دیکھا ہے پس آپ نے کپڑا اٹھایا، اور اپنی ناف پر ہاتھ رکھ لیا۔ ع۔ وقال علیہ السلام لجرہد و ارفع ذک اما علمت ان الفخذ عودۃ۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جرہد سے فرمایا کہ اپنی ران بند کر لے کی تو نے نہیں جانا کہ ران پردہ کرنے کا جسم ہے۔ فقہ چنانچہ ابو داؤد و ترمذی کی روایت میں جرہد رضی اللہ عنہ نے جو اصحاب الصفہ میں سے تھے، بیان کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے یہاں بیٹھے، اور میری ران کھلی ہوئی تھی الخ۔ اور عبد الرزاق کی روایت میں ہے کہ جرہد نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے یہاں بیٹھے، اور میری ران کھلی ہوئی تھی الخ۔ اس کو ابن حبان نے صحیح میں، اور امام احمد و دارقطنی و حاکم وغیرہ نے بھی روایت کیا۔ اور ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن ہے۔ ابن حبان نے زرعد بن عبد الرحمن بن جرہد رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔ یعنی رحم وغیرہ نے اس باب میں دیگر احادیث مطولاً ذکر فرمائی جن کا ملخص یہ ہے کہ حدیث علی رضی اللہ عنہ میں ہے کہ اے علی رضی اللہ عنہ اپنی ران منٹ کھول لو، اور کسی مردہ یا زندہ کی ران منٹ دیکھو۔ (رواہ ابو داؤد و قال فیہ نکاتہ۔ و رواہ ابن ماجہ و الحاکم و الدارقطنی۔ ابن القطان شافعی رحمہ نے کہا کہ ابو حاتم نے علل میں اس کو ضعیف کہا ہے۔ لیکن واضح ہو کہ غایت علت اس میں انقطاع ہے، اور وہ ہمارے نزدیک علت جرح نہیں ہے۔ حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما مرفوعاً کہ ران عورت ہے یعنی چھپانے کا جسم ہے۔ (رواہ الترمذی و حاتم و الحاکم) اور اس کے اسناد میں ابو یحییٰ انفقات ہے جس میں اختلاف ہے۔ اور ظاہر الجمع یہ کہ اس میں ایک نوع کی ترمی ہے۔ (وقدر وہ احمد والبیہقی) حدیث عبد اللہ بن مجش مرفوعاً کہ اے عمر رضی اللہ عنہ اپنی ران ڈھکو کہ ران جسم عورت ہے۔ (رواہ احمد و الطبرانی و الحاکم و الطحاوی) وقال صحیح۔ اور اس کو بخاری نے تاریخ کبیر میں منسند کیا اور صحیح میں معلق کیا۔ مع حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما و جرہد رضی اللہ عنہما۔ پس معلوم ہوا کہ بخاری کے نزدیک یہ نہایت ہیں۔ اگر اعتراض کیا جاوے کہ اس کے معارضہ میں حدیث انس مرفوعاً قصہ خیبر میں وارد ہے۔ یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صبح کی نماز حالت غلغلی یعنی تاریکی میں پڑھی۔ پھر آپ سوار ہوئے اور ابو طلحہ رضی اللہ عنہ سوار ہوا۔ اور میں ابو طلحہ یعنی سو تیلے باپ کی روایت میں سوار ہوا پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کی راہوں میں ایک راہ میں رواں کیا۔ پھر اپنی ران سے ازار کھولی، حتیٰ کہ قریب تھا کہ میں آپ کی ران مبارک کی سپیدی دیکھوں۔ پس جب آپ آبادی میں داخل ہوئے تو فرمایا، اللہ اکبر انما انزلنا بساخرہ قوم لنا صباح المنذرین۔ اس حدیث کو بخاری نے صحیح میں روایت کیا۔ پس اگر ران جسم عورت ہوتا تو آپ نہ کھولتے۔ جواب دیا جائے گا کہ ران سے ازار کھولی۔ مجازی محاورہ ہے یعنی ایسے طور پر ہانکا کہ ران پر سے ازار مہل گئی۔ یا قریب کھل جانے کے ہو گئی بدلیں اس کے کہ صحیح مسلم میں اس روایت میں صاف مذکور ہے کہ پھر آپ کی ران سے ازار کھل گئی۔ شیخ لودوی نے خلاصہ میں کہا کہ صحیح مسلم کی روایت اس امر کی دلیل ہے کہ بخاری کی روایت میں کھولنے سے کھل جانا مراد ہے۔ شیخ ابن حجر نے کہا کہ اگر یہ حرام ہوتا تو آنحضرت

صلی اللہ علیہ وسلم اس کو مستغفر نہ رکھتے تو کھٹنا دکھل جانا برابر ہے۔ جواب ہے یہ کہ بے اختیار کھل جانے میں مضائقہ نہیں، اور اس پر استقرار کہاں ثابت ہوا۔ بلکہ حق یہ ہے کہ ران کھل جانا حقیقتہً نہیں ثابت ہوا۔ کیونکہ اگر درحقیقت کھل جاوے تو صاف سپیدی نظر آوے۔ حالانکہ انس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ قریب تھا کہ میں دیکھوں۔ فافہم۔ م۔ اور اس بیان سے ایک استفادہ یہ ہے کھٹنا بھی جسم عورت ہے۔ لان الرکبۃ ملتقى عظم الفخذ والساق۔ کیونکہ کھٹنا اس مقام کا نام ہے جہاں ران کی ہڈی و پنڈلی کی ہڈی مل کر جمع ہوئی ہیں۔ فاجتمع المحرم والمبیح۔ تو اس میں محرم و بیح دونوں کا اجتماع ہے۔ فے کیونکہ ران کی ہڈی کھلتا حرام اور پنڈلی کی ہڈی مباح ہے۔ و فی مثلہ یغلب المحرم۔ اور ایسی صورت میں محرم کو غلبہ دیا جاتا ہے۔ فے نظر اس کی یہ کہ ایک پیالہ شربت میں اگر ایک قطرہ شراب گر پڑا تو سب نجس و مینا حرام ہے۔ غایت یہ کہ یہ تمام و کمال حرام نہیں ہے۔ تو فرق یہ ہوا کہ حکم العورۃ فی دکتہ اخف منه فی الفخذ۔ جسم عورت ہونے کا حکم بہ نسبت ران کے کھٹنے میں خفیف ہے۔ فے یعنی کھٹنا بہ نسبت ران کے عورت خفیف ہے۔ اور ران اس سے زیادہ سخت ہے۔ و فی الفخذ اخف منه فی السورۃ۔ اور ان میں بہ نسبت شرمگاہ خاص کے سخت ہے۔ فے چنانچہ ران کھٹنا عیب ہے، مگر مقام پیشاب یا پانچازہ کھٹنا اس سے بہت بڑھ کر معیوب و قبیح ہے۔ اور اس فرق کے نکالنے سے یہ مسئلہ نکلا کہ حتیٰ ان کاشت الرکبۃ نیکو علیہ برفق۔ اور اگر کھٹنا کھول دیا اور اس پر تری سے انکار کیا جاوے فے کہ اے عزیز اس کو ڈھک دے کہ یہ بھی شرم کا جسم ہے اس کو ڈھکنا لازم ہے۔ و کاشت الفخذ بعنف علیہ۔ اور ران کھولنے والے پر درشتی و ملامت کی جاوے فے کہ اس کو بند کر دو کہ اس کا کھون بے حیائی ہے۔ و کاشت السورۃ یدوب ان لجم۔ اور شرمگاہ غلیظہ کھولنے والے کو ادب دیا جاوے، اگر وہ جھگڑا کرے۔ فے یعنی اس سے کہا جاوے کہ اس کو فوراً بند کر لو بے جبار سخت معلوم ہوتا ہے۔ پھر اگر وہ کچھ جھگڑے اور قدرت ہو بدون فتنہ کے تو اس کو ادب کے واسطے چٹری وغیرہ سے مارے اور بند کر دے۔ و ما یباح النظر الیہ للرجل من الرجل یمس لانیما فیما لیس بعورۃ سواہ۔ اور جس عضو کا دیکھنا مرد کے جسم میں سے مرد کو مباح ہے تو اس کا چھونا بھی مباح ہے۔ کیونکہ جو جسم کہ پردہ کے اعضاء میں سے ہو اس میں یہ دونوں مساوی ہیں فے اعتراض ہوا کہ اجنبیہ عورت کا چہرہ و ہاتھ جسم پردہ میں سے نہیں ہیں حتیٰ کہ مردان کو دیکھ سکتا ہے، جبکہ شہوت سے نہ ہو۔ حالانکہ بالاتفاق ان کا چھونا نہیں جائز ہے۔ جواب ہے یہ ہو سکتا ہے کہ برابری ایسی صورت میں ہے کہ اس کے خلاف کوئی نص وارد نہ ہو۔ (النتائج) حتیٰ کہ مرد کو مرد کے جسم میں سے شہوت کوئی عضو چھونا مباح نہیں ہے۔ غن، اور واضح ہو کہ مرد سے بالغ مراد ہے۔ ورنہ طفل امرد کا حکم مذکور ہو چکا۔ م۔ اگر مرد نے دوسرے مرد کے پاؤں اس کی لنگی یا پانچامہ کے اوپر سے داہے تو کہا گیا کہ جائز ہے جبکہ کپڑا موٹا ہو۔ اور اسی کو شمس الائمہ حلوائی نے اختیار کیا۔ اور احوط یہ کہ اس سے پرہیز کیا جاوے۔ ازار کے نیچے چھونا جیسا حاکم میں جاہل حمامیوں وغیرہ کی عادت جاری ہے حرام ہے۔ اگر کسی نے دوسرے کے جسم شرم کی طرف نگاہ کی حالانکہ وہ پانچامہ وغیرہ کپڑے سے بند ہے اور کچھ کھلا نہیں ہے تو یہ کچھ نہیں ہے۔ م۔ قال ویجوز للمرأة ان تنظر من الرجل الی ما یبظر الرجل الیہ منہ اذا اہنت الشہوت۔ اور عورت کو جائز ہے کہ مرد کے جسم میں سے ان اعضاء کو دیکھے جس کو مرد کے جسم سے مرد دیکھ سکتا ہے بشرطیکہ عورت اجنبیہ مذکورہ شہوت سے بے خوف ہو۔ لاستواء الرجل والمرأة فی النظر الی ما لیس بعورۃ کالثیاب والناوب۔ کیونکہ جو چیز کہ شرم چھپانے کی جسم میں سے نہیں ہے، اس میں مرد و عورت یکساں ہیں جیسے کپڑوں و سواری کا حکم ہے۔ فے کہ ہر شخص کی لباس و سواری کو مرد و عورت سب دیکھ سکتے ہیں۔ اسی طرح جس جسم شرم

کا چھپانا مرد کی نظر سے واجب نہیں تو عورت اجنبیہ بھی اس کو دیکھ سکتی ہے۔ م۔ اور اگر عورت نے مرد اجنبی کی جانب نگاہ کی، اور اس کے دل میں شہوت آئی۔ یا عورت کا غالب گمان یہ ہو یا شک ہو تو عورت کے حق میں مستحب ہے کہ اپنی نگاہ کو نیچے رکھے اور مرد کی صورت میں اگر اجنبیہ عورت کو دیکھنے سے شہوت آئی یا اس کو غالب گمان یا شک ہے تو مرد پر اس عورت کی طرف نظر کرنا حرام ہے۔ اور دونوں میں فرق عنقریب آئے گا۔ الوو الجیہ۔ ط۔ فی الکتاب المغنثی من الاصل ان نظر المرأۃ الی الرجل الاجنبی بمنزلۃ نظر الرجل الی معاریبہ۔ اور اصل یعنی بسوط کی کتاب المغنثی میں مذکور ہے کہ عورت کا مرد اجنبی کو دیکھنا جیسے مرد کا اپنی محارم سے مال بہن وغیرہ کو دیکھنا یعنی سوائے پیٹ و پیٹھ کے دیکھے اور پیٹ و پیٹھ کو نہ دیکھے۔ لان النظر الی خلاف الجنس اعلاظ۔ کیونکہ خلاف جنس کو دیکھنا زیادہ سخت ہے۔ فے بہ نسبت ہم جنس کے۔ اور مرد و عورت دو جنس مختلف میں کیا نہیں دیکھتے کہ عورت کو حلال نہیں ہے کہ مرد اجنبی کے مردہ کو نہلاوے، حالانکہ مرد کو جائز ہے۔ فان کان فی قلبہا شہوتہ او اکبر سائہا انہا نشتہی او شکت فی ذلک لیستحب بہا ان تغض بصرہا۔ پس اگر عورت کے دل میں اس مرد کی طرف سے شہوت موجود ہو یا اس کے غالب گمان میں ہو کہ مجھے دیکھ کر شہوت ہوگی یا شک ہو یعنی دونوں طرف اظہال برابر ہو کہ ہوگی یا نہ ہوگی تو عورت کے حق میں مستحب یہ ہے کہ اپنی نظر نیچے رکھے۔ فے اگر دیکھے تو مباح ہے۔ ولو کان الناظر هو الرجل الیہا و هو بہذہ الصفتہ ولم یبظر و ہذا اشارۃ الی التحریم اور اگر دیکھنے والا مرد ہو کہ اجنبیہ عورت کی طرف دیکھنا چاہتا ہے۔ اور مرد مذکور کی یہ حالت ہے۔ یعنی اس عورت کی طرف سے اس کے دل میں شہوت ہے یا غالب گمان ہے یا شک ہے تو وہ نہیں دیکھے گا، اور یہ اشارہ ہے کہ دیکھنا حرام ہے۔ فے پس مرد میں اور عورت میں اس حکم میں فرق ہوا۔ و وجہ الفرق ان الشہوتۃ علیہن غالبۃ و ہوا کالتحقق اعتباراً۔ اور فرق کی وجہ یہ ہے کہ عورتوں پر شہوت غالب ہے، اور غالب بمنزلہ موجود کے ہے فے یعنی گویا وہ ہر وقت موجود ہے۔ فاذا اشتہی الرجل کانت الشہوتۃ من الجانبین موجودۃ۔ پس جب مرد نے بھی خواہش کی تو جانبین سے بھی شہوت موجود ہوگئی۔ فے پس اس کا انجام خراب ہوگا۔ واضح ہو کہ اکثر لوگوں کے نزدیک یہ گمان ہے کہ عورتوں میں مادہ شہوت غالب ہوتا ہے اس کے معنی یہ کہ بہت ہوتا ہے۔ اور یہ محققین اطباء کے بالکل خلاف ہے اور گویا یہی باطل ہے۔ اور حق یہ کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ مادہ شہوت جو منی ہے اس کا اثر عورتوں پر غالب ہوتا ہے اور مرد اپنی قوت سے اس کا زور سنبھال جاتا ہے۔ اور وجہ یہ ہے کہ فضلہ صاف بمنزلہ اس کے تمام اعضاء میں موجود ہوتا ہے۔ وہی مادہ منی ہے جس سے بچہ بنتا ہے۔ پس جب شہوت سے اس کو حرکت ہوئی کہ منی بن جاوے تو اس نے تمام اعضاء بدن کو قوت سے مستحضر کر لیا۔ پس عورت اس کے زور کو نہیں اٹھا سکتی، اور فوراً بے قابو ہو کر گرفتار فعل ہو جاتی ہے، اور مرد اپنی قوت سے سنبھال لیتا ہے اور اپنے اختیار میں باقی رہتا ہے جبکہ قوی ہو۔ پس حاصل یہ نکلا کہ جب عورت میں اپنی نادانی ہے شہوت کا خیال کرنا بے باکی ہوتا ہے پھر وہ مغلوب ہو جاتی ہے، تو گویا مغلوب موجود ہے اور مرد اگر چہ برداشت کر سکتا ہے، لیکن جب عورت کی خواہش موجود ہے اور کوئی مانع نہیں تو فوراً میں مبتلا ہونے کا خوف شدید ہے۔ ولاکن لک اذا اشتہت المرأۃ۔ اور یہ حال اس وقت نہیں جب فقط عورت نے خواہش کی فے کیونکہ وہ ناعلا نہیں ہے۔ لان الشہوتۃ غیر موجودۃ فی جانبہ حقیقتہ و اعتباراً۔ کیونکہ مرد کی جانب شہوت موجود نہیں، نہ درحقیقت اور نہ باعتبار۔ فے کیونکہ مرد مغلوب شہوت اکثر نہیں ہوتا ہے۔ فکانب من جانب واحد۔ تو ایک ہی طرف سے شہوت موجود ہوئی فے اور یہ چنداں مضر نہیں ہے۔ پس خلاصہ یہ ہوا کہ جس صورت

میں عورت نے دیکھ کر خیالِ شہوت کیا تو صرف اسی کی طرف سے شہوت ہے۔ اور مرد میں شہوت اعتباری بھی نہیں ہے۔ کیونکہ حقیقی تو معدوم ہے، کیونکہ اس نے شہوت تک نہیں دیکھا۔ پس مضرت نہیں ہے۔ اور اگر مرد نے شہوت سے دیکھا یا گمان ہے تو مرد کی جانب سے شہوت موجود ہوتی، اور عورت کو ہر چند خبر نہیں اور نہ اس نے دیکھا۔ لیکن اگر درحقیقت شہوت نہیں تو باعتبار غالب موجود ہے۔ اس واسطے کہ عورت کی ذات میں شہوت غالب ہے، پس گویا موجود ہے تو دونوں طرف سے شہوت موجود ہوتی۔ چنانچہ مرد کی طرف سے درحقیقت موجود ہوتی، اور عورت کی طرف سے باعتبار غالب حال کے موجود ہوتی۔ والمتحقق من الجانبین فی الاقتضاء الی المحرم اقوی من المتحقق فی جانب واحد۔ اور جو شہوت کہ دونوں سے متحقق ہو، وہ حرام زنا تک نوبت پہنچانے میں زیادہ قوی ہے یہ نسبت اس کے کہ ایک ہی جانب سے ہو۔ لہذا عورت کو جب شہوت کا گمان ہو تو بھی دیکھ لینے میں مضائقہ نہیں ہے۔ اور مرد کو جب شہوت کا گمان ہو تو گویا عورت کو بھی یہ گمان موجود ہے، پس حرام ہے۔ اور نکتہ واللہ تعالیٰ اعلم یہی ہے کہ مرد فاعل و قوی ہے، اور عورت مغلوب شہوت و منفعلہ ہے تو مرد کے دام میں مغلوب ہو کر آ جاوے گی۔ بخلاف اس کے عورت کی شہوت بوجہ فاعل نہ ہونے کے رائیگاں ہے کیونکہ مرد غالب و فاعل کو شہوت نہیں ہے۔ فافہم۔ م۔ قال وتنظر المرأة من المرأة الی ما يجوز للرجل ان ينظر الیه من الرجل لوجود المجانسة انعدام الشهوة غالباً کما فی نظر الرجل و کن الضرورة قد تحققت الی الانکشاف فیما بلینہن۔ اور عورت کو دوسری عورت کے ایسے تمام جسم کا دیکھنا جائز ہے جو مرد سے مرد دیکھ سکتا ہے، کیونکہ دونوں میں ہم جنسی اور غالباً عدم شہوت موجود ہے یعنی عورتیں ہم جنس ہیں، اور غالباً عورت کو عورت کے دیکھنے سے شہوت نہیں ہوتی ہے۔ جیسے مرد کو مرد کے دیکھنے میں یہی حال ہے۔ اور اسی طرح عورتوں میں باہم بے پردگی کی ضرورت بھی متحقق ہے جسے جیسے حماقات میں ہوتا ہے۔ اور عورت کو حمام میں جانے کی ضرورت بانسبت مرد کے زیادہ ہوتی ہے۔ اور یہ دلیل ہے کہ عورت دوسری عورت کے زیر ناف سے گھٹنوں تک نہیں دیکھ سکتی ہے اور باقی دیکھ سکتی ہے۔ وعن ابی حنیفۃ رحمہ ان نظر المرأة الی المرأة کنظر الرجل الی محارمہ۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ سے نوادر میں روایت ہے کہ عورت کا عورت کو دیکھنا جیسے مرد کا اپنی محارم عورتوں کو دیکھنا۔ جسے پس پیٹ و پیٹھ بھی دیکھنا جائز نہ ہوا۔ بخلاف نظر ہا الی الرجل۔ بخلاف اس کے عورت کا مرد کو دیکھنا جسے کہ یہاں پیٹ و پیٹ مرد کا دیکھنا بھی جائز ہے۔ لان الرجال یحتاجون الی زیادة الانکشاف للاشتغال بالاعمال۔ اس واسطے کہ مردوں کو کام کاج کرنے کی ضرورت سے بدن زیادہ کھولنے کی ضرورت پڑتی ہے جسے لہذا اجنبیہ عورت کے پیٹھ و پیٹ کو بھی دیکھ سکتی ہے۔ والا اول ۱ ص ۶۔ اور اصح قول اول ہے جسے کہ عورت کو عورت کا وہ کل جسم دیکھنا جائز ہے جو باہم ایک مرد کو دوسرے مرد سے دیکھنا جائز ہے، اور اس میں پیٹھ و پیٹ بھی داخل ہے۔ اور شاید قول دوم کی وجہ یہ ہے جو بعض احادیث میں وارد ہے کہ عورت دوسری عورت کے سامنے اس طرح کپڑے نہ اتارے کہ وہ جا کر اپنے شوہر سے علیہ بیان کرے گویا وہ اس عورت کے تمام بدن کو دیکھ رہا ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ فقہ معتضی ہے کہ حدیث میں تحیم مراد نہ ہو کیونکہ عورت و اصغر کے بیان سے یہی فقہ بیان فرمایا کہ گویا دیکھ رہا ہے اور یہ حقیقی دیکھنا نہ ہوگا تو حکم تحریم نہیں بلکہ ایسا کہ ناچاہیے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ قال وينظر الرجل من امته التي تحل له وضوئہ الی فرجہا۔ اور مرد کو جائز ہے کہ اپنی ایسی باندی سے جو اس کو حلال ہے اور اپنی زوجہ سے اس کی فرج دیکھے جسے یعنی

دیکھے تو حرام نہیں ہے، حالانکہ علی الاصح دیکھنا بہتر نہیں ہے۔ اور حلال باندی کی قید اس واسطے کہ حلت کا مدلول طہی حلال ہونے پر ہے۔ پس اگر محوسبہ باندی ہو یا بت پرست یا اس کی رضاعی بہن وغیرہ، جس سے طہی حلال نہیں، بلکہ ملکیت ہے، تو اس کی فرج دیکھنا حلال نہیں بلکہ جو امر غیر کی باندی میں دیکھنا جائز ہے وہی اس سے جائز ہے۔ اور فرج کا لفظ کہہ دیا تاکہ سب سے بڑھ کر شرمگاہ کی تصریح ہے۔ وھذا اطلاق فی النظر الی سائر بدنہا عن شہوتہ وغیر شہوتہ۔ اور یہ قول اس امر کی اجازت ہے کہ باندی مذکورہ ذریعہ کے تمام بدن کو بدرجہ اولیٰ دیکھ سکتا ہے خواہ شہوت سے دیکھے یا بغیر شہوت دیکھے۔ والاصل فیہ قولہ علیہ السلام غصص بصرک الاعتن امتک وامراتک۔ اور اصل اس میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول کہ اپنی آنکھ بند کر سوائے اپنی باندی اور اپنی زوجہ سے نہ دیکھے، یہ الفاظ غریب ہیں، اور قول جامع اس طرح مروی ہے کہ معویہ بن حمیدہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ یا رسول اللہ! اپنی شرمگاہوں میں کہاں آؤں اور کیا چھوڑیں اور کہاں آؤں یعنی کہاں تک ان کا استعمال باہمی جائز ہے۔ فرمایا کہ محفوظ رکھ اپنی شرمگاہ کو سوائے اپنی زوجہ کے اور اپنی مملوکہ سے نہ دیکھے، کہا یا رسول اللہ! اگر قوم باہم بعض میں بعض خلط ہوں تو کیا کروں؟ فرمایا کہ اگر تجھے استطاعت ہو کہ شرمگاہ کو کوئی نہ دیکھے تو ہرگز مت دکھلا۔ (رواہ الاربعۃ والحاکم ذوالترمذی حدیث حسن) پس معلوم ہوا کہ دیکھنا دیگر طور سے شرمگاہ کی حفاظت زوجہ و مملوکہ سے نہیں ہے تو دیکھنا چھوڑنا سستی کہ دخول سب جائز حلال ہے۔ ولان ما فوق ذلک من المسلبس والغشیان مباح فالنظر اولیٰ۔ اور اس دلیل قیاس سے کہ نظر سے بڑھ کر مساس کرنا اور ڈھانپنا یعنی جامع کرنا مباح ہے تو دیکھنا بدرجہ اولیٰ مباح ہے۔ الا ان الاولیٰ ان لا ینظر کل واحد منہما الی عورتہ صاحبہ لیکن بہتر یہ ہے کہ دونوں میں سے کوئی بھی دوسرے کی فرج نہ دیکھے نہ یعنی شوہر و زوجہ یا باندی میں سے کوئی دوسرے کی شرمگاہ کو مجامعت یا دیگر اوقات میں کسی وقت نہ دیکھے۔ لقولہ علیہ السلام اذا اتی احدکم اہلہ فلیستتر ما استطاع ولا یتعروا ان تجرد البعیر۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، کہ جب تم میں سے کوئی شخص اپنی جوڑو کے پاس جاوے، تو جہان تک ممکن ہے پردہ کر لے، اور دونوں اونٹ کی طرح ننگے نہ ہوں تو دونوں اونٹ و اونٹنی کی طرح ننگے نہ ہوں۔ (رواہ ابن ماجہ والطبرانی من حدیث عقبہ بن عمید السلمی رضی اللہ عنہ) اور اس کی اسناد میں الولید بن القاسم میں کلام ہے، لیکن ابن حبان و احمد و ابن عدی سے توثیق مروی ہے اور اس کی اسناد میں احوص بن حکیم میں کہا گیا کہ ضعف راجح ہے۔ اور اسناد طبرانی میں بسیر بن عمارہ ضعیف ہے۔ اور یہ حدیث عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً نسائی نے روایت کی اور یہ کہا کہ حدیث منکر ہے لیکن متاخرین نے اس میں کلام کیا جس سے ضعف خفیف ثابت ہوتا ہے (ذکرہ رواہ الطبرانی ایضاً) اور یہ معنی حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ میں روایت ابن ابی شیبہ والزار و ابن عدی و الطبرانی مروی ہے، اور یہ بھی ضعیف ہے۔ اور ابن ابی شیبہ نے ابو ذر سے مرسل روایت کی اور یہ بھی ضعیف ہے اور یہ معنی حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت طبرانی واقع ہے کہ جب کوئی تم میں سے اپنی جوڑو کے پاس جاوے تو پردہ کر لے، کیونکہ جب پردہ نہ کیا تو اس کے پاس سے ٹانگہ نکل جاتے ہیں۔ اور شیطان باقی رہتا ہے۔ پس اگر دونوں میں فرزند متولد ہوا تو اس میں شیطان کا ایک حصہ ہوتا ہے۔ (ذکرہ الزرار) لیکن کہا کہ اس کی اسناد قوی نہیں ہے۔ اور طبرانی نے یہی معنی حدیث ابو امامہ رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کیے، اور اس کی اسناد بھی ضعیف ہے۔ اور علامہ بیہقی وغیرہ نے کلام کو طول دیا۔ پھر بعد اس طول تقریب کے اصولی بحث میں کہا جاسکتا ہے کہ یہ حدیث مختلف اسانید و طرق سے مروی ہے، اور اگر منقر و اسانید میں ضعف ہو تو مجموعہ منقر درجہ حسن سے کم نہیں، کیونکہ جن راویوں میں کلام ہے وہ اکثر حفظ کی خرابی سے اور کذاب و ضاع وغیرہ کا عیب نہیں ہے۔ پس ظاہر ہوا کہ یہ ارشاد ثابت ہے کہ جب آدمی

اپنی جو رو یعنی زوجہ یا باندی کے پاس جاوے تو دونوں پر وہ پوشی کے ساتھ جماع کریں، اور اونٹوں کی طرح حیوانی خصیت سے احتراز کریں۔ و لاق ذلك یورث النسیان۔ اور اس دلیل سے ایسا کرنا آدمی میں بھول پیدا کرتا ہے۔ فسے یعنی اللہ تعالیٰ کی خلقت یوں جاری ہے کہ ایسے فعل کے بعد بھول پیدا کرتا ہے۔ ہاں اعتراض ہو سکتا ہے کہ اس کا جانتا قیاس سے ممکن نہیں تو تم نے کہاں سے کہا؟ جواب دیا۔ لو رد والا اثر۔ یعنی ہم نے اس واسطے کہا کہ اس معنی میں اثر وارد ہوتا ہے۔ فسے لیکن شارحین ارباب تخریج کو یہ اثر علمائے نقل سے نہیں ملا۔ اگرچہ فقہائے حنفیہ نے اپنی کتابوں میں لکھا ہے۔ ہاں دو روایتیں جن کے اسناد میں سخت جرح ہے اس بارہ میں البتہ وارد ہیں کہ ایسا کرنے سے بینائی میں نقصان آتا ہے، اول روایت ابن عباس رضی عنہما سے مرفوعاً کہ جب تم میں سے کوئی اپنی زوجہ سے جماع کرے تو اس کی فرج کی جانب نگاہ نہ کرے کہ یہ اندھا پن پیدا کرتا ہے۔ (رواہ ابن عدی و ابن حبان فی الضعفاء) اور دونوں نے اس کو منکر قرار دیا۔ اور ابن الجوزی نے موضوع کہا ہے۔ اور ابن ابی حاتم نے عدل میں کہا کہ میں نے اپنے باپ سے اس حدیث کو روایت کیا تو فرمایا کہ موضوع ہے۔ دوم حدیث ابو ہریرہ رضی عنہ سے مرفوعاً کہ جماع کے وقت فرج نہ دیکھے جس سے اندھا پن پیدا ہوتا ہے اور زیادہ کلام نہ کرے جس سے گونگا پن ہوتا ہے۔ (رواہ ابن الجوزی) اور کہا کہ موضوع ہے، بالحدیث اس بارہ میں کہ اندھا پن پیدا ہوتا ہے کوئی حدیث ثابت نہیں ہے اور ظاہر واللہ اعلم بہ معلوم ہوتا ہے کہ کسی عاقل طبیب نے نظر طبعی یہ بات نکالی ہے۔ اور بعضے ناڈن لوگوں نے یہ گمان کیا کہ ایسی بات کون کہہ سکتا ہے سوائے اس کے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہو، لہذا اس کو حدیث کر دیا، اور یہ گناہ عظیم ہے۔ اللهم اغفرم۔ وکان ابن عمر رضی اللہ عنہما یقول الاولی ان ینظر لیکون ابلغ فی تحصیل معنی اللثاق۔ اور ابن عمر رضی اللہ عنہما فرماتے تھے کہ مرد کے واسطے اولیٰ یہ کہ جو رو کی فرج دیکھے تاکہ لذت کی کیفیت پوری پاوے۔ فسے لیکن حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے یہ روایت کسی ضعیف یا موضوع اسناد سے بھی مروی نہیں ہے۔ نظر۔ پس ظاہراً منصف گئے تعلیماً اس کو ذکر کر دیا، حالانکہ دوسروں کی جانب ایسے اقوال کی نسبت کرتے ہیں احتیاط ضروری ہے، غفر اللہ لنا ولکم وجميع المؤمنین والمؤمنات۔ م۔ ابو یوسف رضی عنہ سے روایت ہے کہ میں نے ابو حنیفہ رضی عنہ سے پوچھا کہ ایک مرد اپنی زوجہ کی فرج چھوتا ہے، اور وہ اس کے ذکر کو چھوتی ہے تاکہ حرکت و تندی ہو۔ پس کیا اس میں آپ کے نزدیک مضائقہ ہے فرمایا، بلکہ مجھے امید ہے کہ اس کو ثواب ملے گا۔ (الذخیرہ)۔ ع۔ مترجم کہتا ہے کہ شاید یہ ایسی صورت میں کہ قضائے حاجت سے اس کے وسواس و خیالات دور ہوں۔ اور خالی شہوت پرستی مقصود نہیں ہے۔ کیونکہ مرد کبھی کبھار ہوتا ہے جو ایسا کرنے سے اپنی مراد پاتا ہے اور مسئلہ میں اس طرف اشارہ ہے کہ حرکت و تندی ہو۔ فافہم۔ م۔ شیخ ابوبکر الرازی رضی عنہ نے کہا کہ باندی کے روبرو منکوحہ سے وطی کرنے میں مضائقہ نہیں ہے۔ اور اس کے برعکس نہیں چاہیے۔ اگر وہاں کچھ لوگ سوتے ہوں اور گمان ہو کہ یہ لوگ نہیں جانتے ہیں تو وجود سے وطی کرنے میں مضائقہ نہیں ہے۔ جمع التفاریق ایک بستر پر دو منکوحہ یا دو باندیوں کو جمع کرنا کہ ایک کے روبرو دوسری سے وطی کرے تو امام محمد رضی عنہ سے مروی ہوا کہ مکروہ ہے، اور ابو یوسف رضی عنہ سے کہ مضائقہ نہیں ہے۔ القنیہ۔ ع۔ اور مترجم کے نزدیک ان روایات کے ثبوت میں تردد ہے۔ اور بر تقدیر ثبوت قول محمد رضی عنہم جب ہے کیونکہ دانائی کے تجربہ سے یہ باہمی ادب و حیا کا اسقاط ہے، اور اس کے بد نتائج زیادہ ہوتے ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ کافرہ عورت نگاہ میں مانند مسلمہ کے ہے۔ اور بعض نے کافرہ کے بال کا استثناء کیا الغیاشیہ قال لا ینظر الرجل من ذوات معارمہ الی الوجہ والراس والصدر والساقین والعصدین قدوری نے لکھا کہ مرد کو روا ہے کہ اپنی ذوات معارم یعنی دائمی محرکات یعنی مانند ماں، بہن، بھوپھی، خالہ وغیرہ کے۔ ان کے چہرہ و سر و سینہ و ہڈیوں و بازوؤں کی طرف نظر کرے۔ فسے اس میں بال و پستان و بانہہ و پھیلی و قدم بھی داخل ہیں۔ اور معارم خواہ بوجہ قرابت نسبی ہوں، جیسے ماں و بہن و بیٹی و خالہ وغیرہ بھوپھی وغیرہ کے۔ یا بوجہ رضاعت ہوں جیسے رضاعی ماں بہن وغیرہ

خواہ بوجہ نکاح ہوں، جیسے زوجہ کی ماں و نانی وغیرہ یا بوجہ وطنی کے ہوں، جیسے ملوکہ باندی موطوءہ کی ماں وغیرہ، اور خواہ اپنے پسر کے مشکوٰۃ یا باپ کی موطوءہ ہونے سے ہوں۔ اور اگر ان اعضاء و مواضع میں سے کسی عضو پر نظر کرنا بشہوت ہو تو اس کو یہ نظر حلال نہیں اور حرام ہے۔ اور اسی طرح اگر اس کی غالب رائے ہو کہ اگر وہ اس کو دیکھے گا تو اس کو شہوت ہوگی تو چاہیے کہ اپنی نظریں کرے اور اگر اس کو اپنی ذات سے خوف نہ ہو تو مضائقہ نہیں ہے۔ (الکرخی عن محمد - ص ۱۰۰) ولا ینظر الی ظہرها و بطنها و فخذھا اور ذات محرم کی پٹھ و پیٹ و ران کی طرف نظر نہ کرے۔ فسے اور یہی پہلو کا حکم ہے (المنہج) والاصل فیہ قولہ تعالیٰ لا یبدین زینتہن الا لبعولتہن (الآیۃ) یعنی اللہ تعالیٰ نے عورتوں کو حکم دیا کہ اپنی زینت نہ دکھلاویں مگر اپنے شوہروں کو یا اپنے باپوں کو یا اپنے شوہروں کے باپوں کو یا اپنے بیٹوں کو یا اپنے شوہروں کے بیٹوں کو یا اپنے بھائیوں کو یا بھائیوں کے بیٹوں کو، اور ایک مترجم نے تفسیر میں موضع بیان کیا ہے۔ منہنک ان لوگوں کو اپنی زینت دکھلانے کو جائز رکھا۔ والمراد واللہ اعلم مواضع الزینۃ۔ اور زینت سے مراد مواضع زینت ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم۔ فسے یعنی مقامات زینت سب سے چھپاویں سوائے ان لوگوں کے، کیونکہ زینت دکھلانا بدوں ان اعضاء کے ممکن نہیں ہے۔ اور خالی زیور دکھلانا کسی عورت کے واسطے کسی شخص کے حق میں ممنوع نہ ہونا چاہیے تو مراد وہ اعضاء ہیں جہاں زینت ہوتی ہے۔ وہی ما ذکرنا فی کتاب۔ اور یہ اعضاء وہی ہیں جو ہم نے کتاب میں بیان کیے ہیں۔ فسے یعنی چہرہ و سر وغیرہ آخر تک۔ و یدخل فی ذلک الساعد والاذن والعنق والقدم۔ اور ان مواضع مذکورہ میں بانہیں و کان و گردن و قدم بھی داخل ہیں۔ لان کل ذلک مواضع الزینۃ۔ اس واسطے کہ یہ سب بھی زینت کے مواضع ہیں۔ فسے اور پستان ظاہر اس وجہ سے داخل سمجھا گیا کہ جب سینہ موضع زینت ہے اور اس کا دیکھنا جائز ہوا تو یہ بدوں پستان کے ممکن نہیں۔ لہذا معلوم ہوا کہ پستان اگرچہ موضع زینت نہیں مگر داخل اجازت ہے۔ بخلاف الظهر والبطن والفخذ۔ برخلاف پیٹھ و پیٹ و ران کے۔ لانہا لیست مواضع الزینۃ۔ کیونکہ یہ اعضاء کچھ زینت کے محل نہیں ہیں۔ فسے لہذا زیر ناف سے لے کر گھٹنے تک دیکھنا جائز نہیں ہے۔ رہی کمر تو وہ بھی جائز نہیں۔ اگرچہ کافروں کی طرح اس پر زنجیر وغیرہ زنا باندھنے میں تو اس کا کچھ اعتبار نہیں ہے، حتیٰ کہ اگر کوئی عورت زیر ناف کوئی زیور لٹکا دے تو اس کا کچھ اعتبار نہ ہوگا۔ علاوہ اس کے زینت ظاہرہ کے مقامات مراد ہیں۔ بالجمہ ایک تو آیت کے حکم سے ان اعضاء پر نظر کرنا حلال ہے۔ ولان البعض یدخل علی البعض من غیر استینان واحتشام۔ اور اس دلیل سے بھی کہ محرم باہم ایک دوسرے کے یہاں بدوں اجازت لیے بغیر شرم کے آتے جاتے ہیں۔ والمواظۃ فی بیتہا فی ثیاب مہنتہا عادتاً۔ اور عورت اپنے گھر میں اپنے کام کاج کے کپڑے پہنے بیٹھی رہتی ہے یوں ہی عادت جاری ہے فسے یعنی یہ کپڑے ایسے ہوتے ہیں کہ ان کے پہننے میں اکثر ہاتھ پاؤں وغیرہ کھلے رہتے ہیں۔ فلوحرم النظر الی ہذہ المواضع ادی الی الحرج۔ پس اگر ان اعضاء کی جانب نظر حرام کی جاتی تو حرج تک نوبت پہنچتی۔ فسے حالانکہ اللہ تعالیٰ نے اعلام فرما دیا کہ ہم نے دین میں حرج نہیں رکھا، تو جس صورت میں حرج متحقق ہو وہ معلوم ہو گیا کہ یہ دین میں نہیں ہے۔ لیکن غفی نہیں کہ اس دلیل کا مدار اس امر پر ہے کہ بدوں اجازت لیے داخل ہو، حالانکہ حدیث صحیح میں ان کے واسطے اجازت پوچھی گئی، اور فرمایا کہ ہاں اور کیا تو پسند کرتا ہے کہ ماں کو نگلی دیکھے؟ عرض کیا گیا کہ نہیں، تو فرمایا پھر اجازت لے۔ اور جواب یہ ہو سکتا ہے کہ اجازت یہاں واجب نہیں ہے تو بدوں اجازت داخل ہونا جائز ٹھہرا، اور دلیل پوری ہو گئی۔ وکن المرغبتہ نقل للعورتہ الموبدۃ نقل ما تشتمی۔ اور اسی طرح دائمی حرمت کی وجہ سے رعب کم ہوتی ہے۔ پس ان کی جانب شہوت ہونا بہت نادر ہے بخلاف ماوراءہا لانہا لا تنکشف عادتاً۔ برخلاف ان مواضع کے جو مذکورہ مقامات کے سوائے ہیں کہ وہ ازراہ عادت کے

کھولے نہیں جاتے ہیں۔ فے تو ان میں کوئی حرج نہیں ہے۔ پس نکاح پر وہ فرض رہا۔ والمحرّم من لا يجوز المناکحة
 بیتہ وبتہا علی التابید بنسب کان او بسبب کالرضاع و المصاہرة لوجود المعیین فیہ۔ اور محرم وہ عورت
 ہے جس کے ساتھ اس کا نکاح دائمی طور پر حرام کیا گیا ہو، خواہ بوجہ نسب کے، جیسے ماں وغیرہ، یا بوجہ سبب کے مانند رضاعت
 و دامادی کے، کیونکہ دونوں باتیں اس میں بھی موجود ہیں۔ فے کہ رضاعی ماں تمہیں یا اپنی حقیقی ساس وغیرہ کی خدمت میں بدول
 اجازت جانا ہے۔ پس ضرورت موجود ہے، اور دائمی حرمت سے رغبت بہت نادر ہے۔ و سواء کانت المصاہرة بنکاح
 او بسقاح فی الاصح لما یلتا۔ اور مصاہرت یعنی رشتہ دامادی خواہ بنکاح ہو یا بزنا ہو، اصح قول میں دونوں برابر ہیں
 بوجہ مذکورہ بالا فے کہ دائمی حرمت سے رغبت نادر ہے، اور آمد و رفت بلا اجازت سے ضرورت متحقق ہے۔ ک۔ اور
 کچھ شک نہیں کہ رشتہ دامادی اگر نکاح یا ملک و شہبہ کے یعنی بسبب جائز یا شہبہ ہو تو بلا خلاف تنہائی میں اس کے ساتھ
 بیٹھنا و سفر کرنا جائز ہے۔ اور اختلاف اس صورت میں کہ زنا کی وجہ سے یہ حرمت ثبوت ہو۔ مثلاً ہندہ سے زنا کیا تو زانی پر اس
 کی ماں دائمی حرام ہے جیسے ہندہ کی بیٹی دائمی حرام ہے، مگر بعض علماء کے نزدیک ہندہ کی بیٹی وغیرہ سے خلوت نہ کرے۔ اور اسی
 طرف قدوری نے میل کیا۔ اور ہم اسی کو لیتے ہیں، کیونکہ حرمت مصاہرت یہاں احتیاطی ہے۔ عن، قال ولا باس بان
 یبس ما جاز ان ینظر الیہ منہا تحقق الحاجة الی ذلک فی المسافرة۔ اور مضائقہ نہیں کہ زوات محارم میں
 سے جس عضو کا دیکھنا جائز ہے اس کو چھوڑ دے، کیونکہ مسافرت میں اس کی ضرورت پڑتی ہے۔ وقلۃ الشهوة بالمحرمة
 اور حرام ہونے کی وجہ سے شہوت نادر ہے۔ فے طبیعت پاکیزہ کو ان کی جانب رغبت نہیں ہوتی ہے۔ بخلاف وجہ
 الاجنبیة وکفها حیث لا یباح المس وان ابیح النظر لان الشهوة منکاملة برخلاف اجنبیہ عورت کے
 چہرہ و ہتھیلی کے کہ وہاں چھونا مباح نہیں ہے، اگر اس کو دیکھنا مباح کیا گیا، اس واسطے کہ وہاں شہوت پوری ہے۔ فے کیونکہ
 اس سے نکاح و وطی جائز ہے تو یہ رغبت طرفین سے پوری ہے۔ پس اگر چھونا جائز ہو تو کثرت سے نساوات پیدا ہو جاویں۔
 اور چونکہ محارم میں یہ رغبت گویا نادر ہے اور ضرورت متحقق تو جائز ہے، کیونکہ سفر میں اکثر محرم کو سوار کرنے اور اٹارنے میں
 ضرورت ہوتی ہے، اور حضر میں بھی معاملات وغیرہ میں حاجت ہوتی ہے، اور علاوہ اس کے نص بھی دلیل ہے۔ چنانچہ مروی ہے
 کہ سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم اپنی دختر سیدۃ النساء فاطمہ رضی اللہ عنہا کے سر کو بوسہ دیتے۔ اور جب سفر سے تشریف لاتے تو
 پہلے ماں جنرادی کے گھر تشریف لے جاتے اور گلے سے لگا کر سر کو بوسہ دیتے۔ اور حضرت حسن رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ اپنی
 والدہ حضرت سیدہ رضی اللہ عنہا کا سر چومتے تھے۔ محمد بن الحنفیہ رحمہ سے روایت ہے کہ اپنی والدہ کے سر میں کنگھی کیا کرتے تھے۔ محمد بن
 المنکدر سے روایت ہے کہ میں نے رات بھر اپنی والدہ کے پاؤں دا بے اور میرے بھائی نے نماز میں رات گزار لی، اور مجھے پسند
 نہیں کہ میری رات کا عوض اس کی رات ہو جاوے۔ کرخی رحمہ نے امام محمد رحمہ سے روایت کی کہ مضائقہ نہیں کہ آدمی اپنی ذات محرم
 مانند ماں وغیرہ کے بال چھو دے اور اس کا بوسہ لے اور اس میں تیل لگا دے۔ اور اس کی پٹلیاں و پاؤں دا بے یا اس کا سینہ
 و پستان و بازو و چہرہ و ہاتھ چھو دے۔ اور جس اعضاء کا دیکھنا مکروہ ہے اس کا چھونا اس شرط سے مکروہ ہے کہ بدن نکا ہو۔ اور
 اگر ننگا نہ ہو، اور اس کو سوار کرنے کی ضرورت ہوئی تو مضائقہ نہیں ہے۔ اور پیچھو و پیٹ سے پکڑنا مضائقہ نہیں ہے۔ مع۔
 اور اس میں تفصیل ہے۔ م۔ الا اذا کان یقات علیہا او علی نفسه الشهوة فحینئذ لا ینظر ولا یبس۔ لیکن اگر
 ذات محرم کی طرف سے شہوت کا خوف ہو یا اپنے نفس سے شہوت کا خوف ہو تو ایسی حالت میں نگاہ نہ کرے اور نہ اس کو
 چھو دے۔ لقولہ علیہ السلام العیتان تزنیان وزناهما النظر والیدان تزنیان وزناهما البطش۔ کیونکہ آنحضرت

صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ آنکھیں زنا کرتی ہیں اور ان کا زنا بد نظری ہے اور دونوں ہاتھ زنا کرتے ہیں اور ان کا زنا گرفت ہے۔ تمام حدیث یہ کہ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے آدمی پر اس کا حق زنا دیا ہے جو اس کو لا محالہ ملنے والا ہے۔ پس دو آنکھوں کا زنا تو زنا یعنی نگاہ بد ہے۔ اور دونوں کانوں کا زنا کان لگانا۔ اور زبان کا زنا کلام ہے۔ اور دونوں ہاتھ زنا کرتے ہیں اور ان کا زنا گرفت ہے۔ اور دونوں پاؤں زنا کرتے ہیں اور ان کا زنا رفتا ہے، اور قلب خواہش و تمنا کرتا ہے اور شرمگاہ مخصوصہ اس کی تصدیق یا تکذیب کرتی ہے (رواہ مسلم) و حرمة الزنا بذوات المحرم اغلظ فیجنب۔ اور محرمات عورتوں کے ساتھ زنا کرنا بہت سخت بیحی ہے پس اس سے اجتناب کرے۔ فے اور اگر سفر میں بضرورت چارہ نہ ہو تو کپڑا وغیرہ لپیٹ کر کہ ہاتھ میں گرمی ڈر می محسوس نہ ہو۔ مع گوشش دلی کے ساتھ آمارے چڑھاوے جیسا کہ امام محمد سے مروی ہے۔ بالجملہ اکثر یہ کہ ذوات محرم کی جانب اکثر رغبت نہیں ہوتی، اور انسان کو ان کا دیکھنا و چھونا جائز ہے۔ ولا یاس بالخلوة والمسافرة بہت۔ اور مضائقہ نہیں کہ ان محرم کے ساتھ تنہائی میں بیٹھے اور ان کو سفر میں ساتھ لے جاوے۔ لقولہ علیہ السلام لا تسافر المرأة فوق ثلثة ایام و لیالیہا الا و معها زوجها او ذورحم محرم منها۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، کہ عورت میں رات دن سے اوپر مسافرت نہ کرے، مگر اس حالت سے کہ اس کے ساتھ میں اس کا شوہر یا کوئی ذورحم محرم ہو فے رواہ مسلم عن ابی سعید رضی۔ اور بخاری کی روایت میں دو روز ہیں اور صحیحین میں ابن عمر سے تین روز سے اوپر ہیں۔ اور بخاری کی ایک روایت میں تین روز ہیں، اور صحیحین کی ایک روایت میں تین روز ہیں، اور صحیحین کی حدیث ابوہریرہ رضی عنہ میں ایک رات دن ہے۔ (اور وہ ابو داؤد و ابن حبان و الحاکم) اور ایک روایت میں مسافت یک روزہ اور دوسری میں مسافت یک شب روایت مسلم، منذری نے مختصر میں کہا کہ ان روایات میں تباین ہے۔ طحاوی نے کہا کہ شرع میں تین روز کی معیار مقرر کرنا اس امر کی دلیل ہے کہ اس سے کم کا حکم اس کے خلاف ہے، اور یہی امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ و ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے۔ اور تین روز کی حرمت میں آثار متفق ہیں اور اس سے کم میں مختلف ہیں، تو اختلافی سے انفاقی کو لینا بہتر ہے۔ مع۔ مترجم کتب ہے کہ کتاب الحج میں یہ مسئلہ محقق گذر چکا۔ بلیغ جبارم۔ اگر کہا جاوے کہ خلوت تو ممنوع ہے خواہ محرم ہو غیر محرم ہو۔ کیونکہ تخلیہ موجب شہوت ہے۔ وقولہ علیہ السلام الا لا یخلون ساجل بامرأة لیس منها بسبیل فان ثالثہما۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ خبردار کوئی مرد کسی ایسی عورت کے ساتھ خلوت نہ کرے جس کے ساتھ اس کو کوئی راہ نہیں ہے۔ کیونکہ ان کا تیسرا شیطان ہے۔ فے یعنی یہ فریب دوسرے شیطان کا خاص موقع ہے۔ (رواہ الترمذی والنسائی وابن حبان والحاکم من حدیث عمر بن ذر وقال الترمذی صحیح۔ ورواہ ابن حبان من حدیث جابر بن عبد اللہ من حدیث عامر رضی اللہ عنہ والطبرانی من حدیث عمر بن ذر) پس حدیث صحیح ہے۔ جواب یہ ہے کہ حدیث میں یہ قید ہے کہ مرد مذکور کو اس عورت سے کوئی راہ نہ ہو۔ اور راہ ہونا ایک تو بذریعہ حلیت نکاح و ملک کے ہوتی ہے۔ اور دوم بوجہ دائمی محرم ہونے کے ہوتی ہے۔ کیونکہ محرمات کی حضور میں آدمی کو دیکھنے و بیٹھنے و خدمت کی راہ ہوتی ہے۔ ہاں اجنبیہ کے ساتھ کوئی راہ نہیں ہوتی ہے، تو حدیث سے اعتراض نہیں ہو سکتا۔ والمواد اذا لم یکن محرما۔ اور حدیث میں مراد یہ کہ خلوت اس وقت ممنوع ہے کہ محرم نہ ہو۔ فے یا عورت کا خاوند مولیٰ نہ ہو۔ لیکن عینی رحم نے اعتراض کیا کہ یہ حدیث ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے اور کسی میں یہ لفظ نہیں کہ لیس منها بسبیل۔ جس عورت سے اس کو راہ نہ ہو یعنی جلد روایت میں مطلقاً عورت کے ساتھ خلوت منع ہے۔ چنانچہ حدیث عمر رضی اللہ عنہ کہ جابہ میں آپ نے خطبہ و غلط پڑھا اور فرمایا کہ لوگو! میں تم میں اس طرح کھڑا ہوا جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہم میں کھڑے ہوئے۔ پس فرمایا کہ اے میرے

اصحاب میں تم کو وصیت کرتا ہوں، پھر ان لوگوں کو جو ان سے متصل آویں گے۔ پھر جھوٹ پھیل جائے گا، حتیٰ کہ آدمی قسم کھا دے گا حالانکہ اس سے قسم مطلوب نہ ہوگی اور گواہی دے گا، حالانکہ اس سے گواہی طلب نہ ہو۔ خبردار رہو کہ کوئی مرد کسی عورت سے خلوت نہیں کرے گا مگر آنکہ ان دونوں کا تیسرا شیطان ہوگا۔ اور تم اپنے اور جماعت کو لازم رکھو۔ اور خبردار بچو کہ تم متفرق ہو، کیونکہ شیطان تو ایک کے ساتھ ہے اور دوسے زیادہ دُور ہے۔ وقال الترمذی حسن صحیح درواہ ابن حبان الخ۔ غرض کہ طول کے ساتھ روایات ذکر کریں اور عمدہ استدلال حدیث جابر رضی اللہ عنہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کوئی مرد کسی عورت کے پاس رات بسر نہ کرے، مگر آنکہ اس عورت کے ساتھ اس کا نکاح ہو یا اس کا ذی رحم محرم ہو (رواہ مسلم) پھر مترجم کہتا ہے کہ اس زمانہ میں ظاہر حدیث پر فتوے دیا جاوے، کیونکہ خوف سے احتیاط واجب ہونا ہمارا اصول ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ فان احتاجت الی الادلکاب والانزال۔ پھر اگر سفر میں محرم کو سوار کیے جانے یا اتارے جانے کی ضرورت پڑے ف سے اور یہ شخص موجود ہے جس کی یہ عورت ذات محرم ہے۔ فلا باس بان یسہا من وراء ثیابہا و باخذ ظہرہا و یطنہا دون ماتختہما اذا انا الشہوة۔ تو مرد مذکور کو مضائقہ نہیں کہ اپنی ذات محرم کو کپڑوں کے اوپر سے چھوے اور اس کی پیٹھ و پیٹ کو پکڑے نہ اس جسم کو جو پیٹھ و پیٹ سے نیچی ہے، بشرطیکہ دونوں کو شہوت سے امن ہو۔ ف سے یعنی سواری پر چڑھانے و اتارنے کی حاجت میں کپڑے کے اوپر سے پیٹ و پیٹھ چھونا اور پکڑ کر چڑھانا و اتارنا جائز ہے، بشرطیکہ شہوت سے امن دونوں طرف سے ہو، اور اس حالت میں بھی کپڑے نیچے جسم نہ پکڑے اور نہ چھوئے، کیونکہ بسا اوقات ایسے جسم سے بے اعتیاری ہوتی ہے اور باوجود چھونے کے نظر نہ کرے، کیونکہ پیٹھ و پیٹ و ماتحت سب جسم عورت یعنی شرم و پردہ کے اعضاء ہیں اور اعضاء عورت پر نظر کرنا خواہ اجنبیہ ہو یا ذات محرم ہو، سب سے حرام ہے۔ اور اگر اس پر باریک کپڑے ہوں کہ ان کے ماتحت نظر آوے، تو بھی نظر کرنا حرام ہے جیسے اس عورت کو ایسے کپڑے پہننا مکروہ ہے، اور اگر کپڑے گت ہوں تو مضائقہ نہیں کیونکہ نگاہ در حقیقت ان کپڑوں پر ہے۔ اور مترجم کہتا ہے کہ اگر لباس کی قطع ایسی تنگ و چست ہو کہ جس سے ماتحت جسم کی حکایت ہو، گویا ایک جھلتی باریک منڈھی ہوتی ہے۔ جیسے اکثر بیہودہ عورتوں کی وضع ہوتی ہے، تو میرے نزدیک وہ بھی بمنزلہ رقیق کپڑے کے ہے کیونکہ ہارنو اس کے ماتحت جسم کی حکایت پر ہے اور وہ دوکان میں برابر ہے۔ اور ایسے کپڑے پر نگاہ بمنزلہ جسم پر نگاہ کے ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔ پھر میں نے دیکھا کہ یہ محیط میں مصرح ہے، کمانی الہندیہ۔ اور جب کپڑے گت ہوں تو کپڑوں کے اوپر سے بدوں نگاہ کے صرف پیٹھ و پیٹ چھونا و پکڑنا سوار کرنے و اتارنے میں جائز اس شرط سے ہے کہ دونوں کو شہوت سے امن ہو۔ فان خاف علی نفسه او علیہا یتقنا او ظننا او شکنا فلیجتنب ذلک بجدہ۔ پھر اگر مرد کو اپنی ذات پر شہوت کا خوف ہو یا اس عورت ذات محرم کی طرف سے یہ خوف ہوا خواہ بطور یقین کے یا گمان غالب یا شک کے تو کوشش سے اس شہوت کے خطرات سے باز رہے۔ ف سے یعنی باوجود ایسی شہوت کے بھی سفر میں اتارنے چڑھانے سے لا چاری ہے۔ لیکن اپنے اوپر شہوت دور کرنے سے لا چاری نہیں ہے تو اس پر واجب ہے کہ اس وسوسہ شیطانی کے دور کرنے میں جہانتک تدبیر ہو سکے کوشش کرے۔ پھر اپنے اوپر شہوت کا یقین اسی طور پر ہے کہ دل میں بالفعل و غدرہ موجود ہو، اور ذات محرم کی جانب سے بھی بطور تصریح کے اظہار ہو سکتا ہے، اور مضائقہ نہیں کہ بقصد تقویٰ وہ بیکجنت اس سے اجتناب و اظہار کرے۔ پھر جیسے یہ مرد اس کے دُور کرنے میں مشقت و کوشش کرے گا اسی طرح وہ عورت بھی مسئلہ معلوم کر کے کوشش رکھے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ یہ سب اس وقت کہ اتارنے چڑھانے سے چارہ نہ ہو۔ ثم ان امکنها الوکوب بنفسہا۔ پھر اگر اس عورت سے خود سوار ہونا ممکن ہو۔ ف سے خواہ ہر جگہ یا کسی جگہ۔ یمتنع عن ذلک اصلاً۔ تو وہ بالکل اس چھونے سے

باز رہے۔ فسے چنانچہ اگر ایک جگہ اس کو چارہ نہ ہو اور اس نے سوار کیا یا آمارا، پھر دوسری جگہ ایسی اونچائی موجود ہے کہ اس کے ذریعہ سے عورت خود چڑھ سکتی ہے تو یہ باز رہے۔ وان لم یکنھا یتکلف بالثیاب کبلا تصیبہ حرارۃ عضوہا۔ اور اگر اس عورت سے خود سوار ہونا ممکن نہ ہو، یعنی کسی تدبیر و ترکیب سے خود سوار نہ ہو سکے تو مرد کو چاہیے کہ تمکلف سے کپڑے لپیٹے۔ تاکہ مرد کو اس عورت کے جسم کی گرمی محسوس نہ ہو فسے یہ بھی کوشش کی تدبیر میں سے ہے۔ وان لم یجد الثیاب یدفع الشہوۃ عن قلبہ یقدس الامکان۔ اور اگر کپڑے میسر نہ ہوں تو اپنے دل سے جہاں تک ممکن ہو، شہوت دور کرے فسے یہاں سے مستنبط ہوا کہ اگر ابتدائے سفر میں مرد مذکور کو یہ خوف ہو کہ راہ میں ایسے حالات میں خطر شہوت ہو گا تو اس کو ساتھ سفر کرنا ادا نہ ہو گا، مگر جبکہ حاجت شرعیہ طاری ہو، اگر لاچارگی کی حد تک نہ پہنچے، کیونکہ ان میں حاجت مغنیر ہے۔ اور شاید کہ شہوت کی صورت میں ضرورت مغنیر ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ باقی رہا غیر کی مملوکہ باندی کو دیکھنا۔ قال وینظر الرجل من مملوکتہ غیرہ الی ما یجوز ان ینظر الیہ من ذوات معارمہ۔ اور مرد کو غیر کی مملوکہ باندی سے وہ اعضاء دیکھنا جائز ہے جن کا دیکھنا اپنی محرمہ عورتوں سے جائز ہے فسے یعنی اپنی ماں بہن وغیرہ محرمات میں سے جن اعضاء کو دیکھ سکتا ہے انہیں اعضاء کو غیر کی مملوکہ میں سے دیکھ سکتا ہے۔ اور یہ کلیہ معلوم ہو چکا کہ یہ بیان صرف جسم عورت کا ہے۔ ورنہ شہوت سے تو کسی اجنبیہ کے کسی جسم کو دیکھنا روا نہیں ہے۔ پس حاصل یہ ہوا کہ مرد کے واسطے اپنی محرمات میں سے جو اعضاء جسم عورت نہیں ہیں وہی غیر کی مملوکہ باندی میں سے بھی عورت نہیں ہیں اگرچہ وہ بالغہ جوان ہو۔ لانہا تخرج لحوایج مولاہا۔ اس واسطے کہ باندی مذکورہ تو اپنے آقا کی ضرورتوں کے واسطے باہر نکلے گی۔ و تخدم اضیاقہ۔ اور مولیٰ کے مہمانوں کی خدمت کرے گی، وہی فی ثیاب مہنتہا۔ حالانکہ وہ اپنے خدمتی کپڑوں میں ہوگی۔ فسے یعنی جیسے معمولی کپڑے کام کاج کے وقت پہنتے ہیں کہ ان سے تمام بدن عموماً نہیں ڈھکتا ہے، حتیٰ کہ پنڈلیاں و بازو تک کھل جاتے ہیں، اور اس کو اندر و باہر خدمت سے چارہ نہیں ہے۔ فصارحالہا خارج البیت فی حق الاجانب کحال المراتۃ داخلہ فی حق معارم الاقارب تو مملوکہ عورت کا حال گھر سے باہر اجنبی مردوں کے حق میں ایسا ہو گیا جیسے آزادہ عورت کا حال گھر کے اندر اپنی محرم اقارب کے حق میں ہوتا ہے فسے اور معارم اقارب سے وہ مرد مراد ہیں جن کے ساتھ اس عورت کا نکاح دائمی حرام ہو خواہ بقربت یا دامادی یا رضاعت، چنانچہ اوپر گذرا۔ پس جیسے آزاد کو گھر کے اندر اس کے معارم ابدی سوائے پیٹھ و پیٹ و زبیر ناف سے گھٹنے تک باقی سب دیکھ سکتے ہیں جبکہ نعوذ باللہ من ذلک بد نظری نہ ہو تو اسی طرح مملوکہ کو گھر کے باہر اجنبی لوگ دیکھ سکتے ہیں جبکہ نظر شہوت نہ ہو۔ پس معلوم ہوا کہ مملوکہ غیر سے سوائے پیٹھ و پیٹ و زبیر ناف سے گھٹنے تک کے باقی سب جسم دیکھنا جائز ہے۔ بلکہ مملوکہ کو آزادہ کی شکل بنانا جبکہ اس سے اشتباہ مضر پیدا ہو، ممنوع ہے، کیونکہ ایسی مشابہت میں احکام جاری میں شبہ ہوگا اور محتسب پریشان ہوگا کہ اس کو آزادہ کے احکام میں چلا دے یا مملوکہ میں۔ وکان عمر رضی اللہ عنہ اذا دای جاریتہ متفنگتہ علاہا بالدارۃ وقال الق عنک الخمار با و فادامت شہین بالحوائر۔ اور عمر رضی اللہ عنہ جب کسی عورت باندی کو قناع یعنی سر دگلو بند پہنے دیکھتے تو اس پر ڈرہ اٹھاتے تھے، اور فرماتے کہ اے گندی یہ حمار اپنے اوپر سے اتار دے، کیا تو مملوکہ آزادوں کی مشابہت کرتی ہے فسے ان الفاظ سے تو نہیں پائی گئی، اور یہی رہنے کہا کہ اس بارہ میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے آثار صبیحہ وارد ہیں (الزمینی) اور صفیہ بنت ابی بلید رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ ایک عورت خمار اوڑھے، اور چادر ڈھانپے تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے پوچھا کہ یہ کون عورت ہے؟ تو عرض کیا گیا کہ آل فلان کی باندی ہے، یعنی خود حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے بیٹیوں میں سے ایک کا نام لیا گیا، پس آپ نے حضرت اُمّ الرومیٰ رضی اللہ عنہا یعنی اپنی دختر کو کہا بھیجا کہ تم کو کیا چیز

باعث ہوئی کہ تم نے اس چھوکری کو خمار و جلاباب اڑھائی، حتیٰ کہ میں نے اس کو آزادہ عورت سمجھ کر اس کو مارنے کا قصد کیا تھا۔ تم اپنی باندیوں کو آزادیوں کے مشابہت بناؤ۔ (رواہ البیہقی) اس کے اسناد قوی ہیں، الذہبی فی المختصر - ع - اس سے وجہ امتناع ظاہر ہو گئی کہ بعض امور آزادہ عورتوں کو مباح نہیں ہیں، مثلاً پٹلی کھولنا، اور باندیوں کو مباح ہیں۔ پس اگر باندی کے اوپر سے مشابہت آزادہ کے ساتھ ہو حالانکہ وہ ساق کھولے ہے تو محتسب اس کو مارے گا۔ حالانکہ باندی کو اس حرکت سے سزا نہیں ملتی ہے تو یہ مشابہت کی وجہ سے دھوکا ہوا۔ پس اب یہ اعتراض نہیں ہوتا کہ جس ام ولد نے اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ میں ایسی عورت ہوں کہ اپنا دامن دراز رکھتی ہوں، اور میرا گزر گھورے پر ہوتا ہے تو اس کو ارشاد فرمایا کہ آئندہ زمین کی رگڑ سے پاک ہو جاتا ہے جیسا کہ اصل قصہ صحاح میں معروف ہے۔ اور اعتراض اس وجہ سے ماقط ہوا کہ اس کی مشابہت درازی دامن سے ایسے طور پر نہیں تھی کہ اشتباہ واقع ہو۔ حالانکہ ممانعت کا مدار صرف اشتباہ پر ہے، ولہذا اگر تمام بدن ڈھانکے اور سر کھلا ہو جس سے باندی معلوم ہو تو مضائقہ نہیں ہے نرسکہ دھوکا نہ ہو۔ اور واضح ہو کہ اپنی مملوکہ باندی جو بوجہ رضاعت یا رشتہ دامادی کے اس پر حلال نہ ہو تو وہ بھی بمنزلہ غیر کے باندی کے ہے۔ ولا یحل النظر الی بطنها و ظہرها خلافاً لما یقولہ محمد بن مقاتل رحمہ اللہ فی صحاح الی ما دون السترۃ الی الرکتہ۔ اور اس باندی کے پیٹ و پیٹھ کا دیکھنا حلال نہیں ہے بر خلاف قول محمد بن مقاتل الرازی رحمہ اللہ کے کہ مباح ہے سوائے زیر ناف کے گھٹنے تک جسے مرد کا حکم ہے اور یہی ظاہر قول شافعی رحمہ اللہ ہے بدلیل قول ابن عباس رضی اللہ عنہما جو حدیث طویل میں آیا ہے کہ جو کوئی کسی باندی کو خریدنا چاہے تو سوائے موضع ازار کے اس کو نہ دیکھے، اور بدلیل آنکہ مکہ و مدینہ کا اسی پر عملدرآمد ہے۔ اور ہم کہتے ہیں کہ خرید بمنزلہ نکاح ہے۔ تو شاید ایسی حالت میں جواز ہو۔ پس احتمال سے استدلال نہ ہوگا۔ اور شاید کہ موضع ازار سے کنایہ ہو کہ سوائے اس قدر جسم کے جو شرعاً عورت ہے، اس واسطے کہ قول مذکور خلاف قیاس ہے لاندہ لا ضرورۃ کما فی المحارم۔ اس واسطے کہ پیٹ و پیٹھ کے دیکھنے کی کچھ ضرورت نہیں ہے، جیسے ذوات المحارم میں بے ضرورت ممنوع ہے۔ یعنی دراصل تو یہ اعضاء بھی جسم عورت ہے، لیکن جواز بوجہ ضرورت کے ہوا تو حد ضرورت تک محدود رہے گا۔ اور پیٹھ و پیٹ دیکھنے کی جیسے محارم میں ضرورت نہیں، اور ممنوع ہے، اور اس طرح غیر باندیوں میں بھی ممنوع ہے۔ بل اولی لقلقۃ الشهوة فیہن و کما لہا فی الاما۔ بلکہ غیر باندیوں میں محارم سے بدرجہ اولیٰ ممنوع ہونا چاہیے، کیونکہ محارم میں شہوت کی قلت ہے۔ یعنی بوجہ دائمی حرمت کے ان کی جانب اشتہاء بہت قلیل ہے اور باندیوں میں اشتہاء کامل ہے حتیٰ کہ غیرے جیسے یا اس کی اجازت سے نکاح کرے تو حلال ہو جاتی ہیں۔ پس ان میں باوجود کمال شہوت کے ان اعضاء پر نظر کرنا بدرجہ اولیٰ ممنوع ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ و لفظہ المملوکۃ ینتظم المدبرۃ المکانیۃ وام الولد لتحقق الحاجۃ۔ اور لفظ مملوکۃ الغیر مدبرہ و مکانیہ وام الولد کو بھی شامل ہے بوجہ ضرورت متحقق ہونے کے جسے یعنی کتاب میں یہ لفظ لکھا ہے کہ غیر کی مملوکہ۔ تو یہ شامل ہے کہ خواہ اس کی توقیف ہو یا مدبرہ ہو یا مکانیہ یا ام الولد ہو، سب میں سے سوائے پیٹھ و پیٹ و زیر ناف سے گھٹنے تک کے باقی دیکھ سکتا ہے۔ اولان اعضاء کو نہیں دیکھ سکتا۔ پس ام ولد و مدبرہ میں اگرچہ آزادی کا سبب پیدا ہوا ہے، لیکن ضرورت کار خدمت وغیرہ ان باندیوں میں بھی متحقق ہے۔ اور بالفعل وہ آزادہ نہیں ہوتیں تو ضرورت کی وجہ سے ان میں بھی مانند رقیقہ کے نظر جاتے ہیں۔ رہی وہ باندی کہ جس میں سے کچھ آزاد ہو، اور باقی کے واسطے وہ کمانی کی کوشش کرتی ہے کہ اراد کرے جس کو مستسعاۃ کہتے ہیں۔ تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کا کیا حکم ہے۔ پس فرمایا کہ۔ والمستسعاۃ کالمکانیۃ عند ابی حنیفہ رحمہ علیہ ماعرف۔ اور مستسعاۃ مانند مکانیہ کے ہے بقول ابو حنیفہ رحمہ اللہ چنانچہ معلوم ہو چکا ہے۔ جسے تو جو حکم مکانیہ کا مذکور ہوا کہ وہ بھی مانند رقیقہ کے ہے، وہی مستسعاۃ کا حکم ہے۔ اور صاحبین رحمہم کے نزدیک جس باندی یا غلام میں سے کچھ آزاد ہو تو وہ

کل آزاد ہو گئی اگرچہ اس پر کماٹی کر کے ادا کرنا واجب ہو۔ پس وہ گویا ایک آزادہ عورت ہے جس پر قرضہ ہے کہ اس کو کما کر ادا کرنا واجب ہے۔ پس صاحبین رحمہم اللہ کے نزدیک اس کا حکم مثل آزادوں کے ہے۔ حتیٰ کہ اس سے آزادوں کے سوائے زیادہ کچھ دیکھنا جائز نہیں اما الخلوۃ بہا۔ رہا غیر کی باندی کے ساتھ تنہائی کرنا۔ والمسافرة معہا۔ اور غیر کی باندی کے ساتھ مسافرت کرنا۔ فایا مباح ہے جیسے محارم میں ہے یا نہیں تو اس میں دو قول ہیں۔ فقذا قیل مباح کما فی البحارم۔ چنانچہ ایک قول میں کہا گیا کہ جیسے محارم میں مباح ہے اسی طرح غیر کی باندی میں بھی مباح ہے۔ اسے اور اسی قول کی جانب شمس الاثرہ شرحی رحمہم اللہ نے جیل کیا ہے۔ وقد قیل لا یباح لعدم الضرورة۔ اور دوسرے قول میں کہا گیا کہ غیر کی باندی میں خلوت یا مسافرت نہیں مباح ہے کیونکہ ضرورت متحقق نہیں ہے۔ سے یعنی غیر کی باندی پر نظر کرنا بوجہ ضرورت کے مباح ہوا تھا۔ اور اس کے ساتھ خلوت کرنے یا اس کے ساتھ سفر کرنے کے ضرورت نہیں ہے تو مباح بھی نہیں ہے۔ اور اسی طرف حاکم الشہید نے جیل کیا ہے۔ ط۔ میں کہتا ہوں کہ پھر اگر غیر کی باندی کو خدمت کے واسطے اجارہ لیا ہو اور سفری خدمت شرط ہو تو حاجت ہوگی، مگر آنکہ کہا جاوے کہ ایسی خدمت نہیں جائز ہے۔ جس سے خلوت یا تنہائی سفر لازم آوے۔ فانہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور کتاب میں اس طرف اشارہ معلوم ہوتا ہے کہ قول اول اوجہ ہے، کیونکہ امام محمد رحمہم اللہ نے چڑھانے کے حق میں ضرورت کا اعتبار کیا تو یہ مبنی ہے کہ اس کے ساتھ مسافرت جائز ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ وفی الادکاب و الانزال۔ اور سوار کرنے و امانے میں۔ سے غیر کی باندی کے حق میں کیا حکم ہے۔ یعنی سفر میں اگر غیر کی باندی کو اونٹ پر بٹھلاوے یا اوپر سے امانے کرے تو کیا حکم ہے، یعنی ضرورت مغنیہ ہے یا فقط حاجت کافی ہے۔ اختیار محمد رحمہم اللہ فی الاصل الضرورة فیہن و فی ذوات المحارم مجرد الحاجة۔ تو امام محمد رحمہم اللہ نے مبسوط میں غیر کی باندیوں میں ضرورت واقع ہونے کا اعتبار کیا اور ذوات المحارم میں خالی حاجت کا اعتبار کیا۔ سے مراد یہ کہ بغیر اس کے چارہ نہ ہو، یعنی یہ باندی خود بدوں ضرورت مشقت کے سوار نہیں ہو سکتی اور نہ اتر سکتی ہے تو ایسی حالت میں البتہ جائز ہے کہ اجنبی اس کو امانے یا سوار کر دے۔ اور مرد اپنی مہرات ابدی کو احتیاج کے وقت امانے چڑھاوے، اگرچہ لابد ضرورت نہ ہو۔ فانہم۔ ع۔ م۔ قال ولا بأس بان بیس ذلك اذا اراد الشراء وان خاف ان یشتہی۔ اور مضائقہ نہیں کہ غیر کی باندی سے ان مواضع اعضا کو چھوڑ لے جن کا دیکھنا جائز ہے جبکہ خریداری کا قصد رکھتا ہو، اگرچہ اس کو شہوت کا خوف ہو۔ کن اذکر فی المختصر۔ ایسا ہی قدوری نے مختصر میں ذکر کیا ہے کہ باوجود شہوت کے بھی جائز ہے۔ واطلق ایضاً فی الجامع الصغیر ولم یفصل۔ اور امام محمد رحمہم اللہ نے بھی جامع صغیر میں مطلق اجازت رکھی اور کوئی تفصیل نہیں فرمائی۔ سے کہ شہوت کا خوف ہو تو نہ چھوڑے۔ پس جب یہ قید نہیں تو ظاہر اطلاق اس امر کی دلیل ہے کہ چھوڑنا مطلقاً مباح ہے اگرچہ شہوت کا خوف ہو۔ قال مشائخنا رحمہم اللہ تعالیٰ بیاح النظر فی ہذا الحالة وان اشتہی للضرورة۔ اور ہمارے مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ نے تفصیل کی کہ خرید کی حالت میں ضرورت کی وجہ سے دیکھنا تو مباح ہے اگرچہ شہوت کا یقین ہو۔ سے یعنی نکاح کرنے میں آزادہ عورت کو دیکھنا جائز ہے اگرچہ شہوت کا یقین ہو۔ ولا یباح المس اذا اشتہی اوکات اکبر دائرہ ذلك لانه نوع استمتاع۔ اور چھوڑنا مباح نہیں اگر اس کو شہوت ہو، یعنی شہوت کا یقین ہو یا اس کا گمان غالب ہو اس واسطے کہ یہ ایک طرح کا استمتاع ہے۔ سے یعنی شہوت سے مساس کرنا بھی لذت جماع کا تو طبیہ ہے اور یہ قول مفید ہے کہ اگر شہوت کا خوف یا وہم ہو تو چھوڑنا جائز ہے۔ وفی غیر حالات الشراء بیاح النظر والمس بشرط عدم الشهوة۔ اور حالت خرید کے سوائے اوقات میں دیکھنا وچھوڑنا اس شرط سے جائز ہے کہ شہوت نہ ہو۔ سے پس سوائے خرید کے دوسری حالت میں دیکھنا مباح، لیکن شہوت ہو تو حرام ہے اور چھوڑنا مباح، لیکن شہوت ہو تو حرام ہے۔ سے قال واذا حاضت الامتہ لم تعرض فی ازار واحد ومعناه بلغت۔ واضح ہو کہ جب

باندی حائضہ ہو چکی ہو، یعنی بالغہ ہو گئی ہو تو وہ ایک ازار میں پیش نہ کی جاوے۔ ف سے یعنی باندی جیب بالغہ ہو گئی تو نجاس وغیرہ میں فروخت کرنے والے کو جائز نہیں ہے کہ اس کی پیٹھ و پیٹ نہ دھکے، اور فقط ازار پہنا کر اس کو فروخت کے لیے پیش کرے۔ و هذا لما بینا ان الظهر والبطن منها عورتا۔ اور یہ حکم اس دلیل سے ہے کہ ہم بیان کر چکے کہ بالغہ باندی سے پیٹھ و پیٹ بھی جسم عورت ہے۔ ف سے اس کا چھپانا واجب ہے اور دیکھنا جائز نہیں ہے۔ ہاں خریدار بشرط عدم شہوت اس کو دیکھ لے۔ یا بضرورت شہوت کے بھی جائز ہے، مگر بالغہ اس کو چھپاوے۔ اور مترجم کہتا ہے کہ اس دلیل سے معلوم ہوا کہ بالغہ کی خصوصیت نہیں ہے۔ بلکہ مالک اس کی پیٹھ و پیٹ چھپانے کا کپڑا اس کو دے، تاکہ غیروں کی نظر سے محفوظ ہو۔ نو بالغہ کی تصریح ہے۔ وعن محمد بن ابراہیم اذا كانت تشتہی وتجامع مثلها فہی کالبالغۃ لا تعرض فی ازار واحد لوجود الاشتهاء۔ اور امام محمد رحم سے روایت ہے کہ جب باندی اس قابل ہو گئی ہو کہ اس کی جانب شہوت ہوتی ہو، ایسی عورت سے جماع ہو سکتا ہے (اگرچہ بالغہ نہ ہوئی ہو) تو بالغہ کے مثل ہے کہ وہ ایک ازار میں پیش نہیں کی جائے گی، کیونکہ شہوت موجود ہے۔ ف سے اور اسی پر فتویٰ ہونا چاہیے۔ اور اس سے معلوم ہوا کہ اگر اس کی جانب شہوت نہ ہوئی اور نہ اس قابل ہو کہ اس سے جماع کیا جاوے تو اس کو ایک ازار میں پیش کرنا روا ہے۔ قال والنحی فی النظر الی اجنبی کالفعل۔ اور نحی یعنی خصیہ نکالا ہوا یا کو فتقہ کیا ہوا مرد عورت اجنبیہ کو دیکھنے میں ماندر کر کے ہے۔ ف سے یعنی جیسے مرد نر کو اجنبیہ سے جو دیکھنا مباح اور جو نہیں مباح ہے اسی طرح نحی کو بھی اسی کے مثل مباح وغیر مباح ہے۔ پس جو عضو کہ نر نہیں دیکھ سکتا، اس کو نحی بھی نہیں دیکھ سکتا ہے۔ نفول عائشۃ رضی اللہ عنہا مثلہ اس دلیل سے کہ حضرت اُمّ المؤمنین عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ نحی کرنا مثلہ ہے۔ ف سے یعنی نر حرام ہے، لیکن یہ قول ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کیا کہ حدیثنا اسباط بن محمد عن محمد بن نفیل عن مطرف عن رجل عن ابی عباس رضی اللہ عنہما قال خصاء البہائم مثلہ ثم قرأ ولا منہم فی بیہوت خلق اللہ۔ یعنی ابن عباس رضی اللہ عنہما نے کہا کہ چار پاؤں کو نحی کرنا مثلہ ہے، اور یہ آیت پر ہی جس کے معنی یہ ہیں کہ شیطان نے حضور باری تعالیٰ میں عرض کیا کہ میں آدمیوں کو حکم کروں گا۔ پس وہ اللہ تعالیٰ کی خلقت کو بگاڑ دیں گے۔ مع۔ م۔ اس روایت سے اگرچہ بہائم کا نحی کرنا ممنوع نکلتا ہے۔ اور وہ خصیہ کے نزدیک مسلم نہیں ہے لیکن خلاف نہیں کہ آدمی کا نحی کرنا حرام ہے۔ اور نحی ہونے سے پہلے اس کو اجنبیہ کی طرف نظر کرنا ماندر کر کے تھا۔ اور نحی کرنا ایک حرام فعل ٹھہرا۔ فلا یبیح ما کانت حراما قبلہ۔ تو جو چیز کہ نحی پر خصاء سے پہلے حرام تھی، اس کو خصاء مباح نہیں کرے گا۔ ولانہ نحل بیجامع۔ اور اس دلیل سے بھی کہ نحی تو نر ہوتا ہے کہ وہ جماع کر سکتا ہے۔ ف سے بلکہ بعض نے کہا کہ اس کے آلہ کو سستی نہیں ہوتی ہے۔ ع۔ یعنی خواہش نہیں ہوتی، لیکن اگر سستی ہوئی تو ہاتھ پاؤں کی طرح وہ بہت دیر تک سست نہیں ہوتا ہے۔ وکن الامم محبوب لانہ یستحق فیئزل۔ اور یہی محبوب کا حکم ہے کہ وہ سستی کر کے اظلال کرتا ہے۔ ف سے جس کے خصیہ مع ذکر کاٹ ڈالے گئے ہوں تو اس کو دل سے شہوت باقی ہوتی ہے۔ پس وہ عورت کے ساتھ سستی کرتا ہے۔ یعنی عورتوں کی باہم چٹائی باری کی طرح لگتا ہے پھر انزال کرتا ہے، اسی واسطے اگر محبوب کی وجہ سے بچہ ہو تو اس سے نسب ثابت ہو جاتا ہے۔ اور اگر ایسا محبوب ہو کہ جس کی متی خشک ہوئی ہو تو بعض مشائخ نے اس کو عورتوں میں ملے جلے رہنے کی اجازت دی، اور اصح یہ کہ حلال نہیں کیونکہ نصوص عام ہیں۔ ع۔ وکن الامم الخنثی فی الروی من الافعال لانہ فحل فاعق۔ اور اسی طرح جو مرد کہ بدافعال کرنے میں مخنث ہو تو وہ بھی نظر کے مسئلہ میں ماندر کر کے ہے کیونکہ وہ بدکار ہے۔ ف سے بدکاری سے خنثی کی قید اس واسطے لگائی کہ اگر پیدائشی خنثی ہو، جس کے اعضاء میں زنانہ پن اور بولی میں زنانہ پن، اور شہوت بالکل نلامد اور عینیں ہوتا ہے، تو اس کے واسطے بعض مشائخ نے اجازت دی بدلیل تاویل قولہ تعالیٰ، والتابعین غیر اولی الادبۃ من

الرجال (آیۃ) اور بعض نے کہا کہ آیت میں ایسے احمق مرد ہیں جو سوائے اپنے پیٹ کے یہ نہیں جانتے کہ عورتوں سے کیا مقصود ہے۔ مع۔ والحاصل انه یوخذ فیہ بحکم کتاب اللہ المنزل فیہ۔ اور حاصل کلام یہ ہے کہ اس بارہ میں کلام الہی عزوجل سے حکم کا حکم یا جائے گا۔ ف۔ یعنی قولہ تعالیٰ: قل للمؤمنین یغضوا من ابصارہم (آیۃ) یعنی مومنوں کو حکم دے کہ اپنی نظریں بند کریں یا نیچی کریں۔ پس یہ آیت حکم ہے۔ اور قولہ تعالیٰ: والتابعین غیر اولی الارقبۃ (آیۃ) منشا یہ ہے جس کی تاویلات واقع ہوئیں تو اس بارہ میں محنت و محبوب و غیب و غیرہ میں دو آیات ہیں، ایک آیت سے حکم نکلا کہ یہ لوگ اپنی نظریں بند کریں۔ یعنی اجنبیہ عورت سے نظر محفوظ کریں۔ اور دوسری آیت غیر اولی الارقبۃ سے ایک تاویل نکلتی ہے کہ ان کے واسطے بچوں کی طرح دیکھنا جائز ہو، لیکن اس آیت سے منشا یہ ہے، اور جب حکم و منشا میں تعارض ہو تو حکم پر عمل ہوتا ہے۔ پس ان سب کے واسطے یہ حکم ہوا کہ نظر حلال نہیں سوائے ضروری استثناء کے۔ اور اس کی صحت کی دلیل وہ حدیث ہے جو حضرت ام المومنین اُمّ سلمہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ ایک روز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم میرے پاس تشریف لائے، اور یہاں ایک محنت تھا پس آپ نے اس محنت کو کہتے سنا کہ اے عبد اللہ بن امیہ جب کل کے روز اللہ تعالیٰ تم پر طائف کو فتح کرے تو آپ ضرور غیلان کی دختر لے لیجیو کہ وہ چار ٹیوں سے سامنے آتی ہے اور آٹھ ٹیوں سے پھوٹے جاتی ہے، پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ ایسے لوگ تمہارے یہاں نہ آنے پاویں۔ کافی لہجہ۔ اور محنت مذکور کی مراد یہ تھی کہ غیلان کی دختر بہت موٹی تازی ہے جس سے اس کے پیٹ میں چار ٹیلیں پڑتی ہیں۔ پس سامنے سے چار معلوم ہوتی ہیں، اور چونکہ چاروں کے دونوں کنارے دونوں پہلو تک پہنچتے ہیں تو پیچھے سے چاروں کے دونوں کنارے آٹھ نظر آتے ہیں۔ اور چونکہ سب بہت موٹی عورت کو پسند کرتے تھے، لہذا اسے بیان کیا گیا۔ اور جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دیکھا کہ یہ محنت ان باتوں کو سمجھتا ہے، لہذا منع فرمایا۔ والطفل الصغیر مستثنیٰ بالنص۔ اور طفل صغیر تو حکم قرآنی سے مستثنیٰ ہے۔ ف۔ پس طفل کے واسطے جو عورت میں خلط طہ جائز ہے بدلیل قولہ تعالیٰ: او الطفل الذین لم ینظروا علی عورات النساء (آیۃ) قال ولا یجوز للمملوک ان ینظر من سیداتہ الا الی ما یجوز للاجنبی النظر الیہ متھا۔ اور مملوک غلام کو جائز نہیں کہ اپنی سیدہ مالکہ عورت کے اعضاء پر نظر کرے، سوائے ایسے اعضاء کے جن کو اجنبی آدمی اس عورت سے دیکھ سکتا ہے ف۔ پس صرف چہرہ و ہتھیلیاں جو اجنبی دیکھ سکتا ہے وہی اس کا مملوک بھی دیکھ سکتا ہے یا قدم بھی دیکھ سکتا ہے، اور باقی کچھ دیکھنا حلال نہیں ہے۔ وقال مالک ہو کالمحرم وهو احد قولی الشافعی اور امام مالک نے کہا کہ عورت کا غلام مانند اس کی محرم کے ہے، اور یہی امام شافعی رحمہ کے دو قول ہیں سے ایک ہے ف۔ یعنی جیسے عورت کی دائمی محرم رشتہ داروں کو اس سے دیکھنا جائز ہے اسی طرح مملوک کو بھی جائز ہے۔ لقولہ تعالیٰ او ما ملکت ایمانہن۔ اس دلیل سے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا، کہ باہر جن کے مالک ہوئے عورتوں کے دائیں ہاتھ سے یعنی زینت ظاہر نہ کریں کسی کے سامنے سوائے والد و غیرہ کے جن میں مما لیک بھی ہیں، تو معلوم ہوا کہ اپنے اعضاء زینت کو اپنے مما لیک کے سامنے ظاہر کر سکتی ہیں، اس واسطے کہ کلمہ ما بمعنی جو "جن کے" آتا ہے وہ مرد و عورت دونوں کو شامل ہے تو لڑکی و غلام دونوں کے سامنے اظہار جائز ہوا۔ ولان الحاجة متحققۃ لدخولہ علیہا من غیر استئذان۔ اور اس واسطے کہ جہاں ضرورت بھی موجود ہے، اس واسطے کہ غلام تو اپنی مالکہ کے حضور میں بغیر اجازت حاضر ہوتا ہے ف۔ اسی ضرورت کی وجہ سے تم نے کہا کہ آدمی کو اپنی ذوات محارم سے مواقع زینت دیکھنا جائز ہے کیونکہ وہ بغیر اجازت کے باہم آتے جاتے ہیں۔ ولنا انہ مغل غیر محرم فلا زوج۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ غلام مذکور نہ کر رہے جو اپنی مالکہ کے ساتھ رشتہ محرمیت نہیں رکھتا اور نہ اس کا شوہر ہے ف۔ پس محض اجنبی ہے۔ والشہوة

متحققہ لجواز النکاح فی الجملة۔ اور شہوت بھی موجود ہے کیونکہ فی الجملة نکاح جائز ہے۔ یعنی جب غلام مذکور آزاد ہو جاوے تو اس کو اختیار ہے کہ اپنی مالکہ سے نکاح کرے، پس دائمی حرمت بھی نہیں جو شہوت سے مایوس کرتی ہے والحاجۃ قاصرة لانہ یعمل خارج البیت۔ اور ضرورت مذکورہ پوری نہیں، بلکہ ناقص ہے، کیونکہ غلام تو گھر کے باہر کام کرتا ہے۔ پس ہر وقت مواجہہ کی ضرورت نہیں ہے۔ اگر کہا جاوے کہ آیت کریمہ او ما ملکت ایمانکم الا یتہنوا فی البیت۔ تو ہر وقت کے واسطے اجازت دیتی ہے تو جواب دیا کہ اس میں غلام داخل نہیں ہے۔ والمواد بالتصق الاماء۔ اور نص مذکور میں لونڈیاں مراد ہیں۔ قال سعید والعمس وغیرہما لا تغرنکم سورۃ النور فاتھا فی الاناث دون الذکور۔ چنانچہ سعید بن المسیب و حسن بصری وغیرہ نے فرمایا کہ تم لوگ سورہ نور کی آیت میں غلطی مت کھاؤ کہ وہ عورتوں میں ہے نہ مردوں میں۔ یعنی اس میں ما ملکت ایمانکم سے مملوکہ عورتیں یعنی لونڈیاں مراد ہیں، اور غلام مراد نہیں ہیں۔ پس تم اس کو عام سمجھ کر دونوں کو شامل مت کرو۔ پھر اثر سعید بن المسیب رو کو ابن ابی شیبہ نے روایت کیا۔ اور اسی کے مانند حسن بصری رو سے روایت کیا، اور طحاوی نے عام شعبی رو سے مانند قول حسن رو روایت کیا۔ اور اساتید اگرچہ قوی ہیں لیکن یہاں وارو ہوتا ہے کہ ظاہر القرآن عام ہے، اس واسطے کہ کلمہ ما ملکت میں موصول بلا خلاف عام ہے۔ اور عام مذکور خواہ قطعی ہو یا ظنی ہو، اس قابل نہیں کہ اشارے سے تخصیص ہو سکے، اور یہ اصول الفقہ میں مصرح ہے۔ پھر اگر ہم کہیں کہ آثار حضرت سعید بن المسیب و حسن بصری و شعبی رحمہم اللہ تعالیٰ قابل التفات ضرور ہیں تو احتیاطاً تخصیص کی جاوے تو علاوہ خلاف اصول کے اس کے معاوضہ میں یہ امر موجود ہے کہ ایسے پردہ میں مشقت و حرج ہے، علاوہ ازیں روایت میں عورتوں کا ارادہ کرنا عجب ہے۔ اس واسطے کہ امت میں سے کوئی ایسا نہیں جس کو اس امر میں تردد ہو کہ لونڈیوں کو اپنی مالکہ کا دیکھنا ممنوع نہیں ہے، کیونکہ مواضع زینت و کینا جب مرد محرم کو جائز ہے تو عورتوں کو بدرجہ اولیٰ جائز ہے۔ علاوہ ازیں قول تاملے طوافون علیکم بعضکم علی بعض میں تفریح صیغہ جمع مذکور ہے۔ علاوہ ازیں آثار مؤید قول مالک و شافعی وارد ہیں، پس ظاہر حکم تو مفید قول مالک و شافعی رو ہے۔ لیکن اس زمانہ کے فساد پر نظر کر کے جواز مذکور کو بنظر آثار کے ممنوع کرنا جائز ہے۔ پس استدلال یہ حاصل ہوا کہ اصل حکم اس بارہ میں یہی ہے جو امام شافعی رو کا قول ہے، لیکن بوجہ فساد زمانہ کے اس اباحت کو متروک کیا گیا جیسے عورتوں کا مسجد میں حاضر ہونا جائز و منصوص ہے، لیکن بنظر فساد ممنوع ہوا تو غلام سے مثل محرم کے پردہ کرنا کسی امر شرعی کو بھی متضمن نہیں، بلکہ مباحات میں سے ہے تو اس کو بنظر فساد متروک کرنا بدرجہ اولیٰ جائز ہے۔ یہ تمام بحث مترجم کے نزدیک امام رحمہم اللہ کے قول کی تحقیق میں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب قال ویعزل عن امتہ بغیر اذنتھا ولا یعزل عن ذواتہ الا باذنتھا۔ اپنی باندی سے عزل کرے بدون اس کے اجازت کے، اور اپنی زوجہ سے بدون اس کی اجازت کے عزل نہیں کر سکتا۔ اور عزل یہ ہے کہ اپنی زوجہ یا باندی سے وطی کرے اور جب انزال ہونے کو ہو تو نکال کر باہر انزال کرے۔ اور اس سے غرض یہ ہوئی کہ اصل نہ رہے۔ پس باندی سے عزل کرنے میں خود مختار ہے کچھ باندی کی اجازت ضرور نہیں ہے۔ اور زوجہ منکوحہ سے عزل بدون اس کی اجازت کے نہیں جائز ہے۔ لانہ علیہ السلام نہی عن العزل عن الحرة الا باذنتھا۔ اس واسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آذوہ عورت سے عزل کرنے سے منع فرمایا، مگر باجائزیت آذوہ سے یعنی آزاد کی اجازت سے جائز ہے (رواہ ابن ماجہ و احمد و الدار قطنی و البیہقی) دار قطنی نے کہا کہ صواب یہ کہ مجزوم نے عمر رضی عنہ سے ارسال کیا، یعنی اسناد منقطع ہے وقال لعلی امتہ اعزل عنہا ان شئت۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک باندی کے مولیٰ سے فرمایا، تیرا جی چاہے اس سے عزل کرے۔ یعنی اس نے پوچھا تھا کہ میرے ایک باندی ہے جس سے میں وطی کرتا ہوں، اور مجھے برا معلوم ہوتا ہے کہ وہ مجھ سے حاملہ ہو، تو فرمایا کہ تیرا جی چاہے اس سے عزل کرے کہ اس کے واسطے جو نقد ہے وہ اس کے پاس آجائے گا۔ پھر بعد چندے وہ شخص

کیا اور عرض کیا کہ وہ باندی تو حاملہ ہوگئی، تو فرمایا کہ میں نے تو تجھ سے کہہ دیا تھا کہ اس کے واسطے جو مقدر سے وہ اس کے پاس آ جائے گا۔ (رواہ مسلم عن جابر رضی اللہ عنہ) اور حدیث ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ میں نیز المصطلق کے گرفتار کی ہوئی عورتوں کے بارہ میں ہے کہ پھر ہم نے عزل کرنا چاہا۔ پھر آپس میں کہا کہ ہم لوگ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بغیر پوچھے ایسا کام کہتے ہیں، حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہم میں موجود ہیں۔ پس ہم نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا تو آپ نے فرمایا ما علیکم ان لا تفعلوا۔ یعنی تم پر کیا ہے کہ تم نہ کرو۔ یا تم پر لازم نہیں کہ تم نہ کرو۔ (رواہ مالک والبخاری و مسلم۔ خلاصہ یہ کہ اجازت دے دی کہ چاہو کرو۔ یعنی نہ کرنے کے واسطے کوئی حکم و ممانعت و وجہ نہیں ہے۔ اور ایک روایت میں ہے کہ تم ایسا کرتے ہو، حالانکہ کوئی نطفہ جو قیامت سے پہلے ہونے والا ہے وہ ضرور پیدا ہوگا۔ یعنی عزل کچھ تقدیر نہیں روک سکتا تو مضائقہ نہیں ہے کہ کرو۔ لیکن یہ خوب جان رکھو کہ جو بچہ پیدا ہونے والا مقدر ہے وہ ضرور پیدا ہوگا، اور عزل مذکور اس کو مانع نہیں ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ میں نے مقدمہ فتاویٰ وغیرہ میں تحقیق کر دیا کہ بی راہ اسلام ہے کہ جملہ تدابیر مفیدہ پر عمل کرتے ہیں، حالانکہ ان کا اعتقاد یہ ہے کہ جو امر مقدر فرمایا گیا ہے وہی نتیجہ ہوگا۔ پس تقدیر پر ایمان لانا اس امر کی منافی نہیں کہ تدبیرات حسی متعلق حواس پر عمل نہ کرے۔ اور سابق زمانہ میں اولیاء اللہ تعالیٰ میں سے کچھ لوگ تھے کہ وہ کمائی میں کم تدبیر فرماتے اور وقت شہد و روز کو عبادت و آخرت کے کام میں صرف کرتے تھے، اور جانتے تھے کہ یہ امر بظاہر دلالت کرتا ہے کہ ذوق قلبی ہمارے واسطے مفید ہے۔ پس تمہذا اس امر کے مقاصد ہوتے تھے۔ چنانچہ عزالی علیہ الرحمہ نے احیاء العلوم میں اشارہ فرمایا ہے۔ نا حفظہ۔ م۔ اور حدیث انسؓ میں مرفوعاً وارد ہے کہ ایک شخص نے عزل کو دریافت کیا تو فرمایا کہ اگر وہ پانی جس سے بچہ پیدا ہوتا ہے اگر تو اس کو پتھر پر ڈال دے تو بھی اللہ تعالیٰ اس سے بچہ نکالے گا کہ اللہ تعالیٰ تو جس نفس کو پیدا کرنے والا ہے اس کو وہ ضرور پیدا فرمائے گا۔ (رواہ احمد والبخاری وصحیح ابن حبان) اور عزل کرنا حضرت ابوالیوب وسعد بن ابی وقاص وزید بن ثابت وابن عباس رضی اللہ عنہم بروایت مالک ثابت ہے، بلکہ ایک جماعت کثیر سے مروی ہے۔ اور ابن عبد البر نے کہا کہ جمہور فقہاء کے نزدیک عزل جائز ہے۔ م ع ت۔ پھر واضح ہو کہ اس زمانہ میں اولاد کی خرابی و بدی کے خیال سے فقہاء نے عورت کو انقطاع حمل کے اجازت دی۔ اور اس نیاں پر ممکن ہے کہ مرد کو عزل کا اختیار عورت آزادہ سے حاصل ہو۔ اگر اعتراض ہو کہ یہ خلاف نص ہے تو جواب یہ ہے کہ نص مذکور بنظر رفع ناسخ ہے نہ از قسم عبادات و طاعات، حالانکہ عورتوں کو مسجد سے منع کیا گیا۔ پس یہاں بہت سے مصالح اسی کو مفید ہیں لیکن اس پر فتوٰ سنہ دیا جاوے، واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ولان الوطی حق الحرۃ قصتاہم للشہوت و تحصیلا للولد ولہذا انحصار فی الجب والغتلاء اور اس دلیل سے کہ وطی تو آزادہ عورت کا حق ہے بنظر نقصان شہوت و بنظر حصول فرزند اور اسی وجہ سے شوہر کے محبوب یا عین ہونے کی صورت میں اس کو اختیار ہو جاتا ہے کہ چاہے ترک نکاح کرے۔ ولاحق للامتنہ فی الوطی فلہذا لا ینقص حق الحرۃ بغیر اذنتھا و بسببیتہ المولیٰ۔ اور باندی کے واسطے کوئی حق وطی نہیں ہے۔ پس اسی وجہ سے آزادہ کا حق بدول اس کی اجازت کے کم نہیں کیا جاتا ہے اور مولیٰ اس کے ساتھ مستقل ہے۔ ف سے بعضے شارحین نے لکھا کہ اس کے یہ معنی ہیں کہ مذکورہ بالا سے معلوم ہوا کہ آزادہ عورت کا حق کم نہیں کیا جائے گا کہ اس سے عزل کرے، اور باندی کے حق میں عزل کرنے کا مولیٰ کو خود مستقل اختیار ہے۔ اور میرے نزدیک ظاہر یہ معنی ہیں کہ اسی وجہ سے کہ حرۃ کا حق ہے تو بدول اس کی اجازت کے شوہر کو اس کا حق کم کرنے کا اختیار نہیں ہے اور عزل کرنے میں شوہر کو خود استقلال نہیں ہے، بلکہ اس کی اجازت کی ضرورت ہے۔ یہ معنی اس بناء پر ہیں کہ قولہ لا ینقص۔ پر بیانیہ عطف نہیں بلکہ۔ ینقص۔ پر عطف ہے۔ فانہم۔ م۔ پھر یہ حکم اپنی باندی میں ہے۔ ولو کانت تحتہ امتہ غیر ما فقد ذکرناھا

سے نسب محفوظ رہیں۔ وذلک عند حقیقہ الشغل۔ اور یہ حفاظت اس وقت کہ درحقیقت رحم مشغول بنظفہ ہو۔ ف
یعنی حاملہ ہو۔ او تو ہم الشغل لہذا محترم وهو ان یکون الولد ثابت النسب۔ یا مشغولی کا وہم ایسے نطفہ سے ہو
جو محترم ہے اور وہ اس طرح کہ بچہ ثابت النسب ہو ف پس نطفہ محترم کا البتہ احترام ہوگا، اگرچہ کافر کا نطفہ ان کے طریقہ پر
نکاح سے ہو، پس زنا خارج ہو گیا۔ اور حاصل یہ کہ اگر حاملہ بغیر زنا ہو تو بچہ کا نسب اس کے باپ سے ثابت ہے۔ پس اگر
وضع حمل سے استبراء نہ ہو بلکہ وطی جائز ہو تو نطفہ خلط ہو جاوے اور یہ معلوم نہ ہو کہ بچہ کس نسب سے ہے اور یہ مکروہ ہے۔
اور جس صورت میں کہ حمل ظاہر نہ ہو۔ لیکن شوہر یا مالک موجود ہے تو شبہہ ہے کہ شاید اس کی وطی سے حمل ہو جو ابھی ظاہر نہیں ہے۔
تو احتیاطاً واجب ہے کہ حیض سے استبراء کیا جاوے۔ لہذا اگر باندی خریدے تو بھی جدید ملکیت و قبضہ پیدا ہوا
پس استبراء واجب ہوا۔ و يجب علی المشتري لا علی البائع۔ اور یہ استبراء صرف مشتری پر واجب ہے
نہ بائع پر ف حتی کہ اگر مشتری نے کسی وجہ سے واپس کر دی تو بائع پر استبراء واجب نہیں ہے۔ لان العلة
الحقیقة ارادة الوطی۔ اس واسطے کہ حقیقی علت استبراء کی یہ کہ وطی کا ارادہ ہو۔ والمشتري هو الذي يريد
دون البائع فتجب عليه۔ اور وطی کا ارادہ کرنے والا بھی مشتری ہے نہ بائع، تو استبراء بھی مشتری ہی پر واجب ہو
گا ف تو معلوم ہوا کہ ارادہ وطی پر استبراء واجب ہوتا ہے۔ غیر ان الارادة امر مبطن۔ لیکن اتنی بات
ہے کہ ارادہ ایک امر پوشیدہ ہے۔ ف تو اس کا معلوم ہونا مشکل ہے۔ اور ایسی صورت میں امر ظاہر کو اس کے
قائم مقام کیا جاتا ہے فیدار المحکم علی دلیلہا۔ تو دلیل ارادہ پر مدار حکم ہوگا۔ وهو التمكن من الوطی۔
اور دلیل مذکور یہ کہ وطی کرنے کا قابو حاصل ہو ف کیونکہ تندرست کو جب قابو حاصل ہوا تو وہ ارادہ کرے گا
والتمكن انما یثبت بالملك والید۔ اور قابو ہونا بذریعہ ملکیت و قبضہ کے ثابت ہو جاتا ہے۔ ف
تو جب مشتری نے خرید کر قبضہ کیا تو دونوں باتیں پائی گئیں۔ و تنصب سبباً پس یہ ممکن و قابو اس لائق ہوا کہ استبراء
کا سبب ہو سکے ف پس سبب قرار دیا گیا۔ و ادیر المحکم علیہ تیسیراً۔ اور آسانی دینے کے واسطے اسی سبب پر
حکم استبراء کا مدار رکھا گیا ہے ف جیسے سفر میں حکم قصر کے واسطے شقت سبب اصلی مگر پوشیدہ ہے تو مسافرت بعیدہ
کو قائم مقام کیا گیا۔ ایسا ہی اس مقام پر وطی کا قابو ہونا ارادہ کا قائم مقام ہے۔ فکان السبب استحداث الملك الرقبة
الموکل بالید۔ پس سبب استبراء یہ ہے کہ جدید ملکیت حاصل کرے جو قبضہ کے ساتھ موکل ہو ف یعنی ملکیت کے ساتھ
قبضہ بھی ہوتا کہ ملکیت موکلہ ہو جائے، کیونکہ قید یان اوطاس کو مسلمانوں میں تقسیم کر دیا گیا تھا تو ملکیت مع قبضہ حاصل تھی
بالجملہ نص مذکور میں سبب مذکور متعین ہوا۔ و تعدی الحكم الی سائر اسباب الملك۔ اور یہ حکم دیگر اسباب ملک کی
جانب متعدی ہوا ف یعنی سوائے جہاد کے دیگر اسباب ملک سے اگر ملکیت جدیدہ مع قبضہ حاصل ہو تو یہ حکم وہاں بھی
متعدی ہوگا۔ كالشراء۔ جیسے خرید۔ ف اگر زینے کوئی باندی خریدی اور قبضہ کر لیا تو اس میں بھی یہ سبب استبراء موجود
ہوا۔ پس حکم متعدی ہوا۔ والہبتہ۔ اور جیسے بہرہ ف کہ زینے خالہ کو ایک باندی بہرہ کے قبضہ میں دے دی تو جدید ملک مع
قبضہ میں حاصل ہوئی۔ والوصیۃ۔ اور جیسے وصیت۔ ف کہ زینے خالہ کے واسطے اپنی باندی کی وصیت کی، اور خالہ نے
وصیت قبول کی۔ پھر زید مراد خالہ نے اس باندی پر قبضہ پایا تو اس کو ملکیت مع قبضہ حاصل ہوئی۔ والامیراث اور جیسے
میراث۔ ف کہ زید مراد اس کے پسر خالہ نے اس کی باندی میراث پائی مع قبضہ۔ والخلع۔ اور جیسے طلع ف کہ زید
نے اپنی زوجہ کو ایک باندی پر طلع دیا اور اس باندی پر قبضہ پایا۔ والکتابتہ۔ اور جیسے کتاب۔ ف کہ زینے اپنے غلام کو ایک

باندی پر نکاح کیا۔ اور غلام مذکور نے اوسط درجہ کی باندی ادا کر دی تو زید کو ملکیت مع قبضہ حاصل ہوئی۔ وغیر ذلک۔ اور سوائے ان وجوہ مذکورہ کے۔ ف مثلاً صدقہ یا صلح وغیرہ میں پائی تو ان سب میں جدید ملکیت مع قبضہ حاصل ہونے سے سبب استبراء پایا جاتا ہے۔ تو حکم یعنی استبراء بھی واجب ہوگا۔ وکن ایجب علی المشتري من مال العتقی ومن المراءاة۔ اور اسی طرح استبراء واجب ہے، اگر مشتری نے کسی طفل کے مملوکہ مال میں سے خریدی یا عورت سے خریدی۔ ف جن کی طرف سے باندی کے ساتھ وطی کا شبہ نہیں ہے۔ ومن المملوک۔ یا اس نے مملوک سے خریدی ف مثلاً زید نے اپنے غلام مازون سے جس پر قرضہ اس قدر چڑھ گیا کہ اس کی گردن کو محیط ہے۔ زید نے یہ باندی خریدی حالانکہ مازون غلام کو اس باندی سے وطی کرنا حلال نہیں ہے۔ ومن لا یحل له وطیها۔ یا اس نے ایسے شخص سے باندی خریدی جس کو اس باندی سے وطی کرنا حلال نہیں ہے ف مثلاً زید نے اپنی باندی جو رضاعی نہیں ہے فروخت کی تو مشتری نے ایسے شخص سے خریدی جس کی جانب سے اس باندی کے ساتھ وطی کا شبہ نہیں ہے۔ خدا صہ یہ کہ جب استبراء کی علت یہ قرار پائی کہ ملک جدید مع قبضہ ہو، بدول اس کے کہ وطی کا ارادہ ہو یا نہ ہو تو اگر مشتری اس باندی کو ایسے شخص سے خریدے جس کو باندی سے وطی کرنے کی قابلیت نہیں مانند طفل و عورت کے یا شرعاً ممانعت ہے مانند غلام مازون وغیرہ تو بھی مشتری پر استبراء واجب ہے، کیونکہ جدید ملکیت مع موجود ہے۔ وکن اذا کانت المشتراة بکمالہم تو طاء۔ اور اسی طرح اگر خریدی ہوئی باندی ہنوز باکرہ موجود ہو، جس سے وطی نہیں واقع ہوئی ف تو بھی مشتری پر استبراء واجب ہے۔ لتحقق السبب۔ کیونکہ استبراء کا سبب موجود ہے ف کہ ملکیت جدید مع قبضہ پائی گئی اگرچہ جس حکمت سے استبراء واجب ہوا ہے یعنی ارادہ وطی و شغل رحم وہ نہیں موجود ہے، کیونکہ اس حکمت کے قائم مقام ظاہری سبب ہے۔ وادارة الاحکام علی الاسباب دون الحكم لیطونہا۔ اور احکام ثابت ہونے کا مدار ان کے اسباب پر ہے یعنی جب سبب موجود ہو تو حکم ثابت ہوگا کہ سبب پر مدار ہے نہ اس کی حکمتوں پر کیونکہ حکمتیں پوشیدہ ہوتی ہیں فیعتبر تحقق السبب عند توهم الشغل۔ تو رحم مشغول ہونے کے تو ہم پر سبب متحقق ہونے کا اعتبار ہوگا ف پھر واضح ہو کہ استبراء جس حیض سے معتبر ہے وہ حیض ہے کہ جو ملک قبضہ حاصل ہونے کے بعد واقع ہو، کیونکہ سبب متحقق ہو کر اپنا حکم واجب کرتا ہے۔ اور جو اس سے پہلے ہو وہ معتبر نہیں ہے۔ وکن الا یجوز بالعیضۃ التي اشتراها فی اثنا ہا۔ اور اسی طرح وہ حیض بھی معتبر نہ ہوگا جس کے درمیان میں باندی خریدی ف مثلاً باندی کو ایام حیض میں خرید کیا، حتیٰ کہ بقیہ حیض مشتری کے پاس تمام ہوا، تو یہ حیض معتبر نہیں ہے۔ ولا بالعیضۃ التي حاصتھا بعد الشراء وغیرہ من اسباب الملك قبل القبض۔ اور اس حیض کا بھی اعتبار نہ ہوگا جو قبضہ سے پہلے بعد خرید وغیرہ اسباب ملک کے آیا ہو ف مثلاً باندی خریدی یا ہمہ یا صدقہ یا میراث وغیرہ میں حاصل ہوئی مگر ہنوز قبضہ نہیں کیا کہ باندی کو حیض آگیا تو بعد ملک کے قبضہ سے پہلے آیا پس معتبر نہیں ہے ولا بالولادة الحاصلة بعد ما قبل القبض۔ اور وہ اس ولادت کا اعتبار ہے جو ان اسباب کے بعد قبضہ سے پہلے واقع ہوئی۔ ف حتیٰ کہ اگر خریدی یا ہمہ و میراث وغیرہ کے بعد باندی حاملہ کو وضع حمل ہوا اور ہنوز قبضہ نہیں ہوا ہے تو یہ ولادت اس کے استبراء میں معتبر نہیں ہے، بلکہ بعد قبضہ کے حیض سے اس کا استبراء کرے۔ خلافاً لابی یوسف بخلاف قول ابویوسف کہ ان کے نزدیک آٹھ خرید و قبضہ کا حیض کافی ہے، اور طریقین کے نزدیک مانند باقیوں کے کافی نہیں ہے۔ لان السبب استحداث الملك والید۔ کیونکہ استبراء واجب ہونے کا سبب تو جدید ملکیت مع قبضہ ہے۔ والحکم لا یسبق السبب۔ اور سبب کے وجود سے پہلے حکم کا وجود نہیں ہو سکتا ف پس سبب استبراء

جبکہ قبضہ سے پہلے موجود نہیں تو استبراء کیونکر موجود ہو جائے گا۔ چنانچہ سفر موجود ہونے سے پہلے قمر نماز کا حکم نہیں ہو سکتا ہے۔
 وکن الا یجتزأ بالحاصل قبل الاجارۃ فی بیع الفضولی وان کانت فی ید المشتري۔ اور اسی طرح اس حیضہ کا اعتبار استبراء میں نہ ہوگا جو فضولی کی بیع میں اجازت سے پہلے واقع ہوا، اگرچہ باندی مذکورہ اسی مشتری کے قبضہ میں ہو ف صورت یہ کہ زید نے خالد سے اس کی باندی بعوض ہزار درہم کے بکر کے واسطے خریدی۔ اور باندی مذکورہ بکر کے قبضہ میں موجود ہے خواہ بطور امانت یا اجارہ وغیرہ کے، پھر بعد بیع کے باندی مذکورہ کو حیض آیا، لیکن بکر نے مہنوز بیع کی اجازت نہیں دی ہے۔ پھر اجازت دی تو استبراء کے واسطے یہ حیضہ کافی نہ ہوگا۔ بلکہ وہ ملکیت سے پہلے واقع ہوا کیونکہ جب بکر اجازت دے تو بیع تمام ہو۔ ولا بالحاصل بعد القبض فی الشراء الفاسد قبل ان یشتر یھا شراء صحیحاً لما قلنا۔ اور خرید فاسد میں قبضہ کے بعد اور بطور صحیح خریدنے سے پہلے جو حیضہ آیا، وہ بھی استبراء میں کافی نہیں ہے بدلیل مذکورہ بالا۔ یعنی اگر زید نے بکر سے بطور فاسد ایک باندی خرید کر قبضہ کر لی، پھر اس کو حیض آیا، پھر زید نے اس سے صحیح طور پر خریدی تو جو حیضہ آچکا۔ وہ استبراء میں کافی نہیں ہے بلکہ بعد خرید صحیح کے استبراء کی ضرورت ہے، کیونکہ سبب فی الحال متحقق ہوا، اور خرید فاسد میں واپس کرنا وٹوڑنا واجب تھا۔ ویجب فی جاریۃ للمشتري فیھا شقص فاشتری الباقی۔ اور ایسی باندی میں استبراء واجب ہے جس میں مشتری کا ایک حصہ تھا پس اس نے باقی خریدی۔ ف مثلاً زید و بکر و خالد کے درمیان ایک باندی مشترک ہے پھر زید نے باقیوں کا حصہ خریدا اور قبضہ کر لیا تو زید پر اس کا استبراء واجب ہے۔ لان السبب قد تم الان۔ استبراء کا سبب تو اب پورا ہوا ف جبکہ اب اس کو قبضہ کے ساتھ پوری ملکیت حاصل ہوئی۔ والحکم یصاف الی تمام العلة۔ اور حکم کی نسبت پوری علت کی جانب ہوتی ہے۔ یجتزأ بالحیضۃ التي حاصلتھا بعد القبض وهي مجوسیۃ او مکاتبۃ۔ اور واضح ہو کہ استبراء کے واسطے وہ حیضہ کافی ہوگا جو خریدی ہوئی باندی کو قبضہ کے بعد آیا حالانکہ وہ مجوسیہ تھی یا مکاتبہ ہے بان کا تبہا بعد الشراء۔ بایں طور کہ بعد خرید کے اس کو مکاتبہ کر دیا۔ ثم اسلمت مجوسیۃ او عجزت اما کاتبۃ۔ پھر مجوسیہ مذکورہ مسلمان ہو گئی یا مکاتبہ مذکورہ عاجز ہو گئی۔ ف صورت یہ ہے کہ ایک مرد نے ایک مجوسیہ باندی خریدی، یا یہ باندی مسلمان تھی اور خرید کر اس کو مکاتبہ کر دیا۔ اور اگرچہ استبراء نہیں کیا اور مجوسیہ مذکورہ پر قبضہ کیا۔ پھر مجوسیہ کو حیض آیا، اور مہنوز وہ مجوسیہ ہے یا مکاتبہ کو حالت کتابت میں حیض آیا اور ظاہر ہے کہ مولیٰ کو ان دونوں میں سے کسی سے وطی کرنا جائز نہیں ہے۔ پھر مجوسیہ مذکورہ مسلمان ہو گئی یا مکاتبہ مسلمہ اپنی کتابت سے عاجز ہو گئی تو وہ حیض جو ہر ایک کو آچکا ہے، استبراء کے واسطے کافی ہوگا۔ اور مشتری کو جائز ہے کہ ہر ایک سے وطی کرے۔ لوجودھا بعد السبب وهو استحداث الملك والید۔ اس واسطے کہ حیض مذکور بعد سبب استبراء کے پایا گیا، اور سبب ملکیت جدید مع قبضہ ہے۔ اذ هو مقتضی للحل۔ اس واسطے کہ وہ مقتضی ہے کہ مملوکہ حلال ہو جاوے ف تو اس کی وجہ سے کوئی حرمت نہیں تھی۔ والحوقة لما تم۔ اور حرمت تو دوسری سے مانع تھی۔ ف یعنی مجوسیہ ہونا اور مکاتبہ ہونا۔ کما فی حالتہ الحیض۔ جیسے حالت حیض۔ ف چنانچہ اگر مسلمان باندی خریدی اور اس کا حیض سے استبراء کر لیا، چنانچہ حلال ہو گئی۔ پھر اگر اس کو حیض ہوا تو اس حالت میں وطی حرام ہے۔ پس یہ حیض کی وجہ سے ہے کہ حیض میں وطی کرنا ممنوع ہے۔ ولا یجب الاستبراء اذا رجعت الا بقتہ۔ اور استبراء نہیں واجب ہوتا جبکہ بھاگی ہوئی باندی واپس آوے ف اگرچہ یہ وہم ہے کہ شاید اس سے کسی نے وطی کر لی ہو۔ اور سادات المعصوبۃ۔ یا خصیہ کی ہوئی باندی اس کو واپس دی گئی ف اگرچہ یہ وہم ہے کہ شاید غاصب نے اس سے وطی کی ہو۔ او المواجزۃ۔ یا اجارہ دی ہوئی باندی واپس دی گئی، اگرچہ وہم ہے کہ شاید بکر نے یا کسی دوسرے نے اس سے

حرام وطی کر لی ہو۔ او فکت المرہونۃ۔ یا رہن کی ہوئی باندی یا تک رہن کی گئی، یعنی واپس ملی فت تو گویا اس کے قبضہ میں آئی، اور شاید کسی نے وطی کی ہو۔ مگر باوجود اس کے بھاگی ہوئی و منصوبہ و اجارہ دی ہوئی و مرہونہ کسی کے واپس ملنے میں استبراء واجب نہیں ہوتا ہے۔ لانعدام السبب وهو استتعداد الملك والید۔ کیونکہ وجوب استبراء کا سبب ندارد ہے اور وہ جدید ملکیت مع قبضہ حاصل ہونا فت اگرچہ اصل حکمت یہی تھی کہ نطفہ سے رحم پاک ہونا دریافت ہوتا کہ خط نطفہ و اشتباہ نسب سے حفاظت ہو۔ لیکن حکمت و جہت مخفی کے قائم مقام سبب ظاہری یعنی جدید ملکیت مع قبضہ قرار پائی جیسے نماز میں وقت ہے۔ وہو سبب متعین۔ اور سبب مذکور یہاں سبب متعین ہے فت جس میں کوئی تردد نہیں ہے۔

قاہہ برالعکم علیہ وجود اوعدما۔ پس اسی سبب پر حکم کا مدار ازراہ وجود و عدم کے رکھا گیا فت کہ اگر سبب مذکور موجود ہو تو استبراء واجب ہے اگر نطفہ کا توہم نہ ہو۔ مثلاً طفل یا عورت وغیرہ سے خریدی ہو، اور اگر سبب مذکور موجود نہ ہو تو استبراء واجب نہیں ہے اگرچہ توہم وطی موجود ہو، مثلاً بھاگی ہوئی باندی وغیرہ میں ہے۔ ولہذا نظا بیکثیرۃ کتبناہا فی کفایۃ المنتہی۔ اور اس اصل کے نظائر بہت ہیں جن کو ہم نے کتاب کفایۃ المنتہی میں ذکر کیا ہے فت جیسے مکاتبہ عاجز ہو کر رقیقہ ہو گئی یا خیار شرط پر فروخت کی ہوئی پھر دی گئی یا ودیعت رکھی واپس لی۔ کافی الشرح۔ اور مترجم کو اس مسئلہ میں تطویل سے بیکار نظر آئی۔ لہذا تقریبات سے قلم روکا۔ والی اللہ التقریر وهو الولی النصیر۔ م۔ م۔ یا مجملہ وطی حلال ہونے کے واسطے استبراء واجب ثبوت ہوا۔ و اذا ثبت وجوب الاستبراء وحرم الوطی حرم الدوامی۔ اور جب استبراء واجب ہونا اور بدوں اس کے وطی حرام ہونا ثبوت ہوا تو جو چیزیں کہ وطی تک نوبت پہنچانے والی ہیں، وہ بھی حرام نکلیں۔ لاقتضائہا الیہ او لاحتمال وقوعہا فی غیر الملك۔ کیونکہ یہ چیزیں وطی تک پہنچانے والی ہیں۔ یا اس احتمال سے کہ یہ امور غیر ملک میں واقع نہ ہوں۔ علی اعتبار طہور الحبل و دعوة البائع۔ باعتبار ظہور حمل و دعوت بائع کے فت یعنی وطی کے سوائے مساس و بوسہ وغیرہ یا تو اس وجہ سے ممنوع ہے کہ شاید بنیاب ہو کر وطی کر بیٹھے تو حرام میں مبتلا ہو یا اس وجہ سے کہ شاید اس کو درپردہ حمل ہو، کیونکہ ایسی حیض نہیں آیا۔ اور شاید کہ بائع اس کے حمل کا مدعی ہو جس سے وہ بائع کی اُم الولد ہو کر بائع باطل ہو۔ کذا دل للعینی۔ اور اگرچہ حمل کی یہ خاص وجہ ہے حالانکہ عام حمل میں ممنوع ہے۔ پس اس کی وجہ آئندہ وداعی کی بحث میں معلوم ہوگی۔ م۔ بخلاف الحائض۔ اور یہ حکم بخلاف زوجہ یا مملوکہ یا عائضہ کے ہے۔ حیث لا تحرم الدوامی یہاں لاندہ لا تحتمل الوقوع فی غیر الملك۔ کہ عائضہ کے ساتھ بوسہ و مساس وغیرہ وداعی حرام نہیں ہوتے ہیں، کیونکہ ان میں غیر ملک میں واقع ہونے کا احتمال نہیں ہے فت بلکہ صرف حیض کی وجہ سے وطی کی ممانعت ہے۔ ولاندہ زمان نفاذہ فالاطلاق فی الدوامی لا یقضى الی الوطی۔ اور دوسری وجہ عائضہ میں یہ کہ عائضہ کا زمانہ ایک وقت نفرت ہے تو ایسی حالت میں وداعی کی اجازت کچھ وطی تک پہنچانے والی نہ ہوگی۔ والرعبتہ فی المشتراہ قبل الدخول اصدقات الرغبات فتقضى الیہ۔ اور خریدی ہوئی باندی میں رغبت جب تک اس کے ساتھ دخل نہیں واقع ہوا ہے، بہت پوری رغبت ہے تو وداعی یعنی بوسہ وغیرہ وطی تک پہنچانے والی ہوگی۔ ولہذا بینکوا الدوامی فی السببۃ۔ اور جو باندی جہاد میں پکڑی گئی، اس کے بارے میں وداعی کا ذکر نہیں کیا فت کہ استبراء سے پہلے وداعی حلال ہیں یا نہیں۔ پس ظاہر الروایۃ میں یہ ذکر نہیں ہے، اگرچہ وطی ممنوع ہونا اصل میں جہادی باندی سے منفرع کیا گیا ہے، جیسا کہ اوپر مفصل مذکور ہوا۔ وعن محمد بن انہما لا تحرم۔ اور امام محمد رحمہ سے نوادر میں روایت ہے کہ پکڑی ہوئی باندی میں استبراء سے پہلے وداعی حرام نہیں ہیں فت اگرچہ وطی بلکہ حدیث ارطاس ممنوع ہے۔ پس حاصل کلام یہ ہے کہ جو باندی جہاد میں پکڑی ہو کر غازی کے حلقہ میں آئی ہو تو قبل استبراء کے اس سے وطی کرنا بلکہ حدیث ممنوع ہے، اور اس کی علت یہ کہ ملکیت جدید

مع قبضہ حاصل ہوئی تو متفرغ ہوا کہ خرید یا ہبہ یا صدقہ یا میراث وغیرہ میں جہاں ملکیت جدید مع قبضہ حاصل ہو تو استبراء واجب ہے۔ اور ان فروعات میں یہ بھی بیان کیا کہ بوسہ و مساس وغیرہ جو چیزیں کہ وطی کی دواعی ہیں، یعنی وطی کی جانب بلائے والی ہیں۔ اور وطی تک نوبت پہنچانے والی ہیں یہ بھی ممنوع ہیں۔ لیکن اصل میں یعنی گرفتار کی ہوئی باندی میں یہ بیان نہیں کیا کہ وہاں جیسے وطی ممنوع ہے اسی طرح دواعی بھی ممنوع ہیں یا نہیں۔ پس ظاہر الروایۃ میں مذکور نہیں ہے، لیکن نوادر میں امام محمد کا قول یہ آیا کہ کپڑی ہوئی میں دواعی ممنوع نہیں ہیں۔ لانہا لا تحتل وقوعها فی غیر الملک۔ اس واسطے کہ یہاں دواعی مذکور میں یہ احتمال نہیں کہ شاید غیر ملک میں واقع ہونا تو بائع یا دامیہ وغیرہ کے دعویٰ سے ہوتا ہے کہ میرا حمل ہے، اور وہ یہاں نادر ہے۔ لانہ لو ظہر بہا حیل لا تصح دعوتہ الحربی۔ کیونکہ جہادی لوٹدی کو اگر حمل ظاہر ہو تو اس کے شوہر وغیرہ حربی کافر کا دعویٰ نسب صحیح نہ ہوگا۔ بخلاف المشتراۃ علی ما بینا۔ برخلاف خریدی ہوئی باندی کے چنانچہ ہم بیان کر چکے ف کہ وہاں اگر بائع نے اپنے حمل کا دعویٰ کیا تو صحیح ہے۔ اور مع لوٹ جائے گی، کیونکہ ظاہر ہوا کہ اس نے اپنی اُم ولد فروخت کی ہے، لیکن یہ احتمال باقی نہ رہا کہ شاید دواعی کی ممانعت اس وجہ سے ہو کہ اس سے وطی تک نوبت پہنچے گی کیونکہ جہادی میں بھی قبل دخول کے رغبت پوری صادق ہے۔ فانہم۔ م۔ بالجملہ استبراء واجب ہے قال استبراء فی الحامل لوضع الحمل لماروینا۔ پس حاملہ باندی (جو جدید ملکیت سے قبضہ میں آئی ہو) اس کا استبراء وضع حمل کے ساتھ ہے بدلیل حدیث اوطاس کے جواد پر ہم نے روایت کی ف اور اگر غیر حاملہ ہو تو دو حال سے خالی نہیں کہ یا تو حیض سے یا بوسہ یا صغیر ہوگی اور یا حیض والی ہوگی۔ وفی ذوات الاثمن بالشہر لانه اقیم فی حقہن مقام الحيض کما فی المعتداۃ۔ اور مہینوں والیوں میں استبراء بذریعہ شمارہ ہوگا (یعنی ایک ماہ گزر جاوے جو بجائے حیض ہے) اس واسطے کہ ان کے حق میں حیض کی مدت قائم مقام حیض ہے جیسے معتدہ میں معلوم ہوا ہے ف کہ بوسہ و صغیرہ مطلقہ کی عدت کا شمار مہینوں سے ہوگا۔ اور یہاں یہ اشکال ہے کہ بوسہ کی استبراء کے حاجت نہیں کہ وہ وطی کرنے کے لائق نہیں ہے اور صغیرہ میں احتمال نہیں ہے۔ جوب یہ کہ بوسہ سے جب رغبت ہونا گمان ہے، اور صغیرہ میں اگرچہ احتمال عمل نہیں لیکن اوپر ذکر چکی کہ احتمال اصل حکمت ہے جب رغبت ہو کیونکہ بوسہ ہونا گمان پر ہے۔ اور صغیرہ میں اگرچہ احتمال عمل نہیں لیکن اوپر توضیح گزر چکی کہ احتمال اصل حکمت ہے، اور حکم میں اس کا اعتبار نہیں، بلکہ جدید ملکیت مع قبضہ اس کا سبب ہے تو یہ سبب پایا گیا۔ حتیٰ کہ باکرہ میں یا طفل سے خریدی ہوئی میں بلکہ عورت سے خریدی ہوئی میں استبراء اسی سبب سے واجب ہوتا ہے اور منصوبہ وغیرہ میں باوجود احتمال کے نہیں واجب ہوتا ہے۔ لہذا بوسہ و صغیرہ میں مہینوں سے عدت واجب ہوگی۔ واذا حاضت فی اثناۃ بطفل الاستبراء بالایام۔ اور اگر ایام سے استبراء کرنے کے درمیان میں خون آگیا تو ایام کے شمار سے استبراء باطل ہوگا۔ للقد ارتق علی الاصل قبل حصول المنقود بالبدل۔ کیونکہ قائم مقام سے مقصود حاصل ہونے سے پہلے اصل پر قدرت ہوگئی ف یعنی خون حیض سے استبراء اصل ہے۔ اور بوجہ بوسہ یا صغیرہ کے مہینہ اس کا قائم مقام کیا گیا تھا۔ تو جب قائم مقام سے ہنوز استبراء کا حکم پورا نہیں ہونے پایا کہ اصل خون آگیا تو حلیفہ کا حکم باطل ہوگا جیسے تیمم میں پانی پر قدرت اور مانند اس کے نظائر کثیرہ ہیں۔ کما فی العداۃ۔ جیسے عدت میں بھی ہوتا ہے ف کہ اگر مطلقہ مہینوں سے عدت گذارتی تھی، اور درمیان میں خون آگیا تو مہینوں کا حکم جانا رہا اور حیض سے عدت پوری کر لی۔ ہاں اگر استبراء کا مہینہ پورا ہونے کے بعد خون آنا تو استبراء ہوچکا، جیسے تیمم کے بعد پانی ملا تو نماز پوری ہو چکی فان ارتفع حیضها نذکھا۔ پھر اگر اس کا حیض مرتفع ہو گیا تو اس کو چھوڑ دے ف یعنی اگر اس کا طہر روزہ ہو گیا اور عدت روزہ تک پھر خون

نظر نہ آیا تو ابھی اس سے وطی نہ کرے، بلکہ چھوڑ دے۔ حتیٰ اذا تبین انہا لیست بحامل و تم علیہا۔ بیان تک کہ جب یہ ظاہر ہو کہ یہ عورت حاملہ نہیں ہے تو اس سے وطی کرے ف پھر اس مدت کی کیا مقدار ہے۔ ولیس فیہ تقدیر فی ظاہر الروایۃ۔ اور ظاہر الروایۃ میں اس کی کوئی تقدیر مذکور نہیں ہے ف کوئی معین اندازہ نہیں کہ جب اس قدر مدت گزر جاوے تو وطی جائز ہو۔ بسوط میں لکھا ہے کہ یہی اصح ہے، کیونکہ قیاس سے تقادیر کا اندازہ نہیں ہوتا ہے۔ ط۔ وقیل یتبیین بشہرین او ثلثتہ۔ اور بعض نے کہا کہ دو مہینہ میں ظاہر ہو جائے گا کہ حمل نہیں ہے ف یہی اصح ہے کیونکہ اس مدت میں غالباً حمل ظاہر ہوتا ہے۔ الغبۃ۔ وعن محمد بن اریغہ اشہر وعشرا۔ اور نوادر میں امام محمد سے روایت ہے کہ بمقدار مدت چار ماہ دس روز ہیں۔ وعنہ شہرات و خمسینہ آیام۔ اور امام محمد سے دوسری روایت میں دو مہینہ و پانچ دن ہیں، اسی پر فتویٰ ہے۔ الکافی و تالیفیتان۔ ع۔ اعتباراً بعداۃ الحرکۃ او الامتد فی الوفاۃ۔ اور ان دونوں روایتوں کی وجہ یہ کہ اول روایت کا قیاس آزادہ عورت کی مدت و فوات پر ہے۔ اور دوسری روایت کا قیاس باندی کی مدت و فوات پر ہے ف کفایہ میں ہے کہ دو مہینہ پانچ دن کی روایت وہ قول ہے کہ جس کی بجانب امام محمد نے رجوع کیا ہے، اور اسی قول پر فتویٰ ہے۔ کیونکہ جب باتدلیوں میں نکاح کی صورت میں اس مدت کے اندر رحم کا حمل سے خالی ہونا معلوم ہو جاتا ہے، یعنی شوہر کی ذوات سے حاملہ نہ ہونا دریافت ہوتا ہے تو ملک یمین میں اس مدت سے استبراء بدرجہ اولیٰ معلوم ہوگا۔ انتہی۔ ح۔ مترجم کہتا ہے کہ مدت فوات تو ہمارے نزدیک شوہر کے افرام کے واسطے ہے۔ اور برات رحم کی غرض سے نہیں ہے۔ جیسا کہ باب العتۃ میں مصرح ہوا تو استدلال میں خلل ہے، مگر آنکہ کہا جاوے کہ اس کے ضمن میں برات بھی دریافت ہوتی ہے، ذیہ نظر قال۔ م۔ وعن ذہر و سنتان و هو روایتہ عن ابی حنیفۃ۔ اور زفر رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ اس کی مدت دو برس ہیں اور یہ امام ابو حنیفہ سے بھی روایت ہے ف اور یہ سفیان الثوری رحمہ کا قول ہے۔ ط۔ قال ولا یاس بالاحتیال لا سقاط الاستبراء عند ابی یوسف م خلافاً لمحمد۔ مصنف نے کہا کہ استبراء ساقط کرنے کے لیے حیلہ کرنے میں امام ابو یوسف کے نزدیک مضائقہ نہیں، اور امام محمد اس میں مخالف ہیں۔ وقد ذکرنا الوجہین فی الشفۃ۔ اور ہم نے دونوں کے دلائل کو کتاب الشفۃ میں بیان کیا ہے ف لیکن فرق یہ ہے کہ حق شفعہ منصوص ہے، اور یہاں حکم مذکور بتعلیل متعذی ہے۔ تو یہ ضعیف ہے۔ پس حیلہ کو زیادہ کوشش ہے۔ والماخذ قول ابی یوسف رحمہما اذا علم ان البائع لم یقربھا فی طہرھا ذلک۔ اور ماخذ یعنی معمول مشائخ اس باب میں قول ابو یوسف ہے در صورتیکہ یہ معلوم ہو کہ بائع نے اس چھوکری سے اس طہر میں وطی نہیں کی تھی۔ و قول محمد رحمہما اذا قربھا۔ اور قول محمد ہے در صورتیکہ یہ معلوم ہو کہ بائع نے اس سے وطی کی ہے ف یعنی مشائخ کے نزدیک معمول اس میں تفصیل ہے۔ اور وہ اس طرح کہ اگر یہ بابت معلوم ہو کہ بائع نے اس باندی سے اس طہر میں جس میں فروخت کی ہے، وطی نہیں کی۔ تو قبول ابی یوسف رحمہما سے استبراء حجت کرنا جائز ہے۔ اور اگر معلوم ہو کہ وطی کر لی تھی، تو بقول محمد رحمہما مذکور نہیں جائز ہے۔ معنی یہ ہیں کہ اوپر بتوضیح معلوم ہوا کہ استبراء کا مدار وطی پر نہیں ہے، بلکہ ملکیت جدیدہ مع قبضہ حاصل ہونے کی علت سے استبراء واجب ہوتا ہے اگرچہ طفل یا عورت سے باندی خریدی ہو۔ کیونکہ اصلی علت کے بجائے سبب ظاہری قائم کیا گیا ہے۔ پس ہمارے مشائخ نے در صورتیکہ اصلی علت یعنی بائع یا واجب یا صدقہ دینے والے کی وطی کو قبل اس کے معلوم کیا تو حکم دیا کہ استبراء واجب ہوا، ایسی علت سے کہ وہ نفس اصلی سے تو ساقط کرنے کا حیلہ نہ چاہیے۔ جیسا کہ امام محمد رحمہما کا قول ہے، اور اگر معلوم ہو کہ وطی نہیں واقع ہوئی ہے تو گو باحقیقی علت نہیں، مگر علت جس پر استبراء کا مدار ہے یعنی ملکیت جدیدہ مع قبضہ تو یہ موجود ہے۔ پس مضائقہ نہیں کہ استبراء ساقط کرنے کا حیلہ کیا جاوے، جیسا کہ ابو یوسف رحمہما کا قول ہے۔ والجبلیۃ

اذا لم تكن تحت المشتري حرة ان تزوجها قبل الشراء ثم يشتريها - پھر استبراء ساقط کرنے کا حیلہ یہ ہے کہ جب مشتری کے تحت میں کوئی آزادہ منکوحہ نہ ہو تو وہ خریدنے سے پہلے باندی مذکورہ سے نکاح کرے، پھر اس باندی کو خرید لے ف تو آزادہ عورت منکوحہ نہ ہونے سے اس باندی کے ساتھ نکاح جائز ہو جائے گا۔ پھر جب اس کو خریدے گا تو نکاح ٹوٹ جائے گا، اور استبراء واجب نہ ہوگا۔ کیونکہ اس نے اپنی منکوحہ کو خریدا ہے۔ اور یہ حیلہ اس وقت کہ مشتری کے تحت میں آزادہ منکوحہ نہ ہو۔ ولو كانت فاحيلة ان تزوجها البائع قبل الشراء او المشتري قبل القبض ممن يوثق به۔ اور اگر مشتری کے تحت میں آزادہ منکوحہ ہو تو حیلہ یہ ہے کہ مشتری کی خرید سے پہلے خود بائع اس باندی کو کسی ایسے شخص کے ساتھ بیاہ دے جس پر بھروسہ کیا جاتا ہو۔ یا مشتری اپنے قبضہ سے پہلے ایسا کرے ف کہ ایسے شخص کے ساتھ بیاہ دے جس پر اعتماد ہو کہ وہ طلاق دیدے گا، اور اگر خوف ہو کہ طلاق نہ دے گا تو اس شرط پر بیاہ دے کہ اس عورت کا امر طلاق میرے اختیار میں ہے جب کبھی چاہوں طلاق دوں تو بھی مقصود حاصل ہوگا (الفاہیئک) بالجملہ بائع یا مشتری بروجہ مذکورہ بالا اس کو بیاہ دے ثم يشتريها ويقبضها۔ پھر مشتری اس کو خرید کر اس پر قبضہ کرے ف یعنی اول صورت میں جبکہ بائع نے اس کو بیاہ دیا ہے او يقبضها۔ یا پھر مشتری اس کو خرید کر اس پر قبضہ کرے ف دوم صورت میں جبکہ مشتری نے بیاہی ہے۔ ثم يطلق الزوج۔ پھر مرد مذکور جس کے ساتھ بیاہی تھی اس باندی کو طلاق دیدے ف تو استبراء ساقط ہوگا۔ لان عند وجود السبب وهو استحداث الملك الموكد بالقبض اذا لم يكن فرجها حلالا له لا تجب الاستبراء وان حل بعد ذلك۔ اس واسطے کہ استبراء واجب ہونے کا سبب یہ ہے کہ ملک جدید مع قبضہ ہو، اور اس سبب کے وقت چونکہ باندی مذکورہ کی فرج اس کے خریدنے والے کے واسطے حلال نہیں تھی، کیونکہ منکوحہ غیر تھی، تو مشتری پر استبراء بھی واجب نہ ہو گا، اگرچہ وہ بعد اس کے مشتری کے واسطے حلال ہو جاوے۔ لان المعتبر اوان وجود السبب۔ اس واسطے کہ معتبر تو وہ وقت ہے جس وقت کہ سبب پایا جاوے ف پس اگر اس وقت سبب مذکورہ سے حکم لازم نہ ہو تو آئندہ لازم نہ ہوگا۔ کما اذا كانت معتدقا الغير جیسا ایسی صورت میں کہ باندی مذکورہ اپنے شوہر سے عدت میں ہو۔ ف یعنی اگر ایسی باندی خریدی جو اپنے شوہر کی عدت میں ہے اور قبضہ کر لیا، پھر قبضہ کے بعد اس کی عدت گزر گئی تو استبراء واجب نہیں ہے، کیونکہ ملکیت بقبضہ حاصل ہونے کے وقت اس کی فرج اس مشتری کو حلال نہ تھی، تو جب سبب کے وقت استبراء واجب نہ ہوا تو آئندہ واجب نہ ہوگا، کیونکہ سبب مذکور جدید پیدا نہ ہوگا (النهاية) یہ بحث ختم ہوئی۔ مظاهر وہ شخص جس نے اپنی زوجہ سے طہار کیا ہو، مثلاً کہا کہ تو مجھ پر میری ماں کی پشت کی مانند ہے۔ اور باب الطہار کتاب النکاح میں گذرا۔ قال ولا يقرب المظاهر ولا يمس ولا يقبل ولا ينظر الى فرجها بشهوة حتى يكفر۔ جامع الصغیر میں ہے کہ طہار کرنے والا اس زوجہ سے قربت نہ کرے اور نہ لمس کرے اور نہ بوسہ لے اور نہ اس کی فرج کی جانب نگاہ کرے شہوت کے ساتھ میاں تک کہ کفارہ دیدے۔ لانه لما حرم الوطى الى اثم يكفر حرم الدوامى للافضاء اليه۔ اس واسطے کہ جب طہار کرنے والے پر وطی حرام کی گئی میاں تک کہ وہ کفارہ ادا کرے تو اس پر ایسی چیزیں بھی حرام ہوئیں جو وطی کی جانب لانے والی ہیں، یعنی باعث وطی ہیں۔ کیونکہ یہ وطی تک نوبت پہنچاتی ہیں۔ لان الاصل ان سبب الحرام حوام۔ اس واسطے کہ قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ حرام کا سبب بھی حرام ہوا۔ ف کیونکہ اگر سبب حلال ہو تو اس کے کرنے سے سبب پیدا ہوگا، پھر وہ حرام نہیں ہو سکتا، کیونکہ بے اختیاری ہوتا ہے تو سبب بھی حرام ہے۔ کما في الاقنكات والاحرام۔ جیسے اقنکاف و احرام میں ہوتا ہے۔ ف کہ ان دونوں کے حالتوں میں جیسے وطی حرام ہے اس کے دواعی مانند بوسہ و مساس وغیرہ بھی حرام ہیں۔ وفي المنكوحه اذا وطئت بشبهة۔

اور جیسے اس منکوحہ میں جو شبہہ سے وطی کی گئی ف مثلاً زید کی زوجہ منکوحہ سے کسی نے شبہہ میں وطی کر لی۔ یعنی اپنی جود یا باندی سمجھ کر وطی کر لی، پھر معلوم ہوا۔ اور عورت مذکورہ پر عدت واجب ہوئی۔ تو اس حالت میں جب تک عدت نہ گزرے زید کو اس کے ساتھ وطی حرام ہے۔ پس وطی بے وداعی یعنی بوسہ وغیرہ بھی حرام ہیں۔ بخلاف حالتہ الحيض والصوم۔ برخلاف حالت حیض اور حالت صوم کے۔ ف کہ ان دونوں حالتوں میں وطی حرام ہے، مگر بوسہ وغیرہ وداعی حرام نہیں ہیں، کیونکہ حرج لاحق ہے لان الحيض يمتد شطل عسرها۔ اس واسطے کہ حیض تو اس عورت کی نصف عمر تک تمتد ہو سکتا ہے ف کیونکہ ایک ماہ میں اول دس روز آیا، پھر پندرہ دن طہر کے بعد شروع ہوا، تو اس نے ہیبتہ میں سے پندرہ روز لے لیے۔ پس نصف عمر کو شامل ہو گیا والصوم یبند شہرا فرضا واكثر العمر نفلا۔ اور روزہ بطور فرض رمضان کے ایک ہیبتہ تک، اور بطور نفل کے اکثر عمر تک دراز ہوتا ہے۔ نفي المتعم عنها بعض الحرج۔ تو حیض وصوم میں وداعی سے منع کرنے میں حضور اخرج ہے ف۔ اور حرج مدفوع ہے تو معلوم ہوا کہ یہ جائز ہیں۔ ولا کن لک ما عدا ناھا لقصور مددھا۔ اور یہ بات حرج کی ان امور میں جو ہم نے بیان کیے (اعتکاف و طہار و احرام وغیرہ) پیش نہیں آتی ہے، کیونکہ ان کی تدبیریں کتر ہیں ف پھر جو ہم نے قیاس بیان کیا اس کی تصحیح کے واسطے نص چاہیے۔ وقد صح ان النبی علیہ السلام کان یقبل وھو صائم۔ اور یہ بات صحیح ہوئی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنے بعض ازواج کا بوسہ لیتے در حالیکہ آپ روزہ سے ہوتے تھے ف کافی صحیح البخاری و مسلم وغیرہ ویضاجع نساء وھن حیض۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی ازواج مطہرات کو ساتھ لٹاتے در حالیکہ وہ حائضہ ہوتی تھیں ف جیسا کہ صحاح السنہ کی حدیث ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا میں ہے قال ومن لہ امتان اختان قبلھا بشہوة فانه لا یجامع واحداتہنہما۔ جامع صغیر میں ہے کہ اگر ایک شخص کی ملک میں دو باندیاں باہم سگی بہنیں ہوں۔ پھر اس نے ان دونوں کو شہوت سے بوسہ لیا، تو پھر وہ ان دونوں میں سے کسی ایک سے بھی جماع نہیں کر سکتا ف یہاں تک کہ ایک کی فرج کو غیر کی ملک کر دے۔ ولا یقبلھا ولا یسہا بشہوة ولا یظن الی فیھا بشہوة حتی یبذلک فرج الاخری غیلوک بملک اونکاح او یعتقھا۔ اور ان دونوں میں سے کسی ایک کا بوسہ نہ لے، اور نہ شہوت سے مساس کرے، اور نہ شہوت سے اس کی فرج دیکھے، یہاں تک کہ دوسری باندی کی فرج کو دوسرے مرد کی ملکیت میں خود بخود بطور نکاح یا ملک کے دیدے یا اس کو آزاد کر دے۔ ف غرض کہ باندی کا زقبہ اپنی ملک سے نکال دے یا اس کی فرج کو اپنی حلت سے خارج کر دے، مگر خالی قصد کافی نہ ہوگا۔ اور اگر اس نے دونوں کا بوسہ نہ لیا ہو تو اس کو اختیار ہے کہ دونوں میں سے جس ایک سے چاہے وطی کرے اور اس کے سوائے دوسرے سے وطی نہیں کر سکتا، اور نہ اس کا بوسہ لے۔ اور ظاہر کلام اس امر کو مفید ہے کہ بوسہ میں شہوت کی قید نہیں ہے جیسے باب مصاہرت میں صدر الشہید رحمہ کا مختار ہے۔ اور ہم نے کتاب النکاح کے محارم میں بیان کیا ہے، والاصل هذا ان الجمع بین الاختبتین المملوکتین لا یصل وطیا لاطلاق قولہ تعالیٰ وان تجمعوا بین الاختبتین۔ اور اس حکم کی اصل یہ ہے کہ مملوکہ دو بہنوں کو وطی میں جمع کرنا حلال نہیں ہے، کیونکہ قولہ تعالیٰ؛ وان تجمعوا بین الاختبتین مطلق ہے ف یعنی حرام فرمایا کہ تم دو بہنوں کو جمع کرو۔ خواہ بطور نکاح ہو یا بطور ملک وطی ہو۔ یعنی وطی میں مملوکہ دو بہنوں کا جمع کرنا بھی حرام ہے، اور اسی پر اکثر صحابہ رضی اللہ عنہم متفق ہیں۔ اور دو بہنوں کو خالی ملک میں رکھنا ممنوع نہیں ہے۔ ولا یعارض بقولہ تعالیٰ او ما ملکتم ایما نکح۔ اور قولہ تعالیٰ؛ او ما ملکتم ایما نکح، اس کے معارض نہ ہوگا ف یعنی مملوکات حلال کرنے کی آیت بھی عام ہے کہ چاہو تنہا تصرف میں لاؤ، یا دو بہنوں کو جمع کرو۔ تو لازم آیا کہ مطلقا حلت ہے تو جواب دیا کہ اول اطلاق سے حرمت نکلتی ہے۔ اور اس اطلاق سے حلت نکلتی ہے۔ تو جہاں حلال کرنے والی نص اور حرام کرنے والی نص کو ترجیح ہوتی

ہے۔ علاوہ اس کے مملوکت میں رضاعی ماں و مجوسیر باندی بھی داخل ہے حالانکہ یہ بالانفاق حرام ہیں تو معلوم ہوا کہ مالکیت ایما نکم عام نہیں بلکہ مخصوص ہے۔ اور مخفی نہیں کہ مالکیت ایما نکم میں مہوم ہے۔ اور قولہ ان تجمعوا الایۃ میں اطلاق ہے تو عام اور مطلق میں مغایرت کی راہ نہیں ہے۔ بالجملہ آیت سے ثبوت ہوا کہ دو بہنوں کو جیسے نکاح میں جمع کرنا حرام ہے، اسی طرح بطور ملک کے وطی میں جمع کرنا حرام ہے۔ ولا یجوز الجمع بینہما فی الدوامی لاطلاق النصف۔ اور اسی طرح دو بہنوں کو دوامی میں جمع کرنا جائز نہیں، کیونکہ نص مطلق ہے ف یعنی نص میں مطلقاً دو بہنوں کو جمع کرنا حرام ہے خواہ ازراہ وطی ہو یا ازراہ بوسہ وغیرہ باعث وطی ہو۔ حتی کہ علت قطع الرحم سے وطی حرام ہے تو جو چیزیں سبب و باعث وطی ہیں وہ بھی حرام ہیں لیکن ہم نے اطلاق النصف سے یہ نتیجہ حرام نکالا۔ ولان الدوامی الی الوطی بمنزلۃ الوطی فی القویم علی ما مہدنا ۱۰ مت قبل۔ اور اس دلیل قیاس سے بھی حرام ہیں کہ وطی کے دوامی یعنی جوامر وطی کی جانب داعمی و باعث ہیں وہ بمنزلہ وطی ہیں یعنی حرام ہونے میں وطی کی طرح اس کے باعث بھی حرام ہیں، جیسا کہ ہم نے سابق میں مہد کر دیا۔ فاذا قبلہما فکافہ وطیہما۔ پس جب مرد مذکور نے دونوں بہنوں کا بوسہ لیا۔ تو گویا دونوں سے وطی کر لی۔ ولو وطیہما لیس لہ ات یجامع احدہما اور اگر وہ دونوں سے وطی کر لیتا تو پھر اس کو یہ اختیار نہ ہوتا کہ کسی ایک مقینہ سے وطی کیا کرے۔ ف جہاں تک کہ ایک کو حرام نہ کرے۔ یعنی بطریق مذکورہ بالا اس کو جہانہ کرے۔ ولا ان یاتی بالوداعی فیہما۔ اور یہ بھی اختیار نہ ہوگا کہ جماع کے باعث چیزوں کو ان دونوں کے ساتھ عمل میں لائے وکن اذا قبلہما۔ پس اسی طرح جب دونوں کا بوسہ لیا۔ ف تو بھی یہی حکم ہے۔ اور بوسہ گویا بشہوت ہوا کرتا ہے۔ و کذا اذا مسہما بشہوتہ او نظرا لی فرجہما بشہوتہ لسا بینا۔ اور اسی طرح جب دونوں کو شہوت کے ساتھ مس کیا۔ یعنی شہوت سے چھوا و مساس کیا۔ یا ان دونوں کی فرج کو شہوت سے دیکھا تو بھی یہی حکم ہے، بدلیل مذکورہ بالا ف کہ جو چیزیں کہ وطی کی جانب داعمی ہیں وہ بمنزلہ وطی ہیں۔ پس دوامی بھی نہیں کر سکتا۔ الا ان یملک فرج الاخری غیرہ بملک او نکاح لیکن اگر ایک کو چھانٹ کر دوسرے کی فرج کا مالک کسی غیر کو کر دے بذریعہ ملک رقبہ یا ملک نکاح کے۔ او یعتقہا یا دوسرے کو آزاد کر دے۔ لانہ لئنا حرّم علیہ فرجہا لم یبق جامعاً۔ اس واسطے کہ جب اس نے ایک کو چھانٹ کر دوسری باندی کی فرج اپنے اوپر حرام کر لی تو وہ دونوں کو جمع کرنے والا نہیں رہا۔ وقولہ یملک ارادہ بہ ملک یعیین۔ اور یہ جو فرج یا د بذر لویہ ملک کے، یعنی غیر کی ملکیت میں بذریعہ ملک دیدے، اس سے مراد یہ کہ غیر کو رقبہ کا مالک کر دے فینتظم التملیک لسا نکر اسبابہ بیعا او غلبہ۔ پس یہ قول جملہ اسباب سے غیر کے مالک کرنے کو شامل ہے خواہ بسبب بیع ہو یا غیر بیع ہو ف جیسے غیر کو بیہ کر دے یا صدقہ میں دیدے یا عوض صلح یا قصاص یا جرمانہ میں دیدے۔ یا مثلاً زوجہ کو ہزار درہم پر اس شرط سے خلع کر دے کہ شوہر یہ باندی واپس دے گا۔ پھر یہ شرط نہیں کہ غیر کو اس باندی کے کل رقبہ کا مالک کر دے۔ بلکہ و تملیک الشفص فیہ کتملیک الکل لان الوطی یحرم بہ۔ رقبہ کے ایک ٹکڑے کا مالک کرنا مانند کل رقبہ کے مالک کرنے کے ہو جاتا ہے، یعنی وہی فائدہ حاصل ہو جاتا ہے، اس واسطے کہ اس قدر سے بھی وطی حرام ہو جاتی ہے ف کیونکہ مشترکہ باندی سے وطی کرنا حرام ہے۔ وکن اغتاق البعض من احدہما کاعتاق کلہما۔ اور اسی طرح ایک باندی میں سے کوئی جزو آزاد کرنا بھی بمنزلہ کل آزاد کرنے کے ہے ف یعنی اس فائدہ کے واسطے ایک جزو آزاد کرنا بھی کافی ہے، کیونکہ وطی حرام ہو جائے گی۔ لیکن یہ قول صرف امام ابوحنیفہ رحم کی اصل پر مستقیم ہے کہ ان کے نزدیک اغتاق کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں۔ ورنہ صاحبین رو کے نزدیک تو ایک جزو آزاد کرنے سے کل باندی آزاد ہو جائے گی۔ وکن الکتابۃ کالاتاق فی هذا الثبوت حرمتہ الوطی بملک کلہ۔ اور یوں ہی مکاتب کرنا اس بارہ میں مانند آزاد کرنے کے ہوتا ہے۔ اس واسطے کہ اس سبب سے وطی حرام ہونا ثبوت ہو جاتا ہے۔ و برون

احدهما واجادتهما وقد بيراها لا تحل الاخرى لانها لا تخرج بها عن ملكها - اور واضح ہو کہ دونوں باندیوں میں سے ایک کے رہنے سے یا اس کو اجارہ پر دینے سے یا اس کو مدیرہ کرنے سے دوسری اس پر حلال نہ ہو جائے گی۔ کیونکہ ایسا کرنے سے مومنہ یا مدیرہ یا اجارہ دی ہوئی اس کے ملک سے خارج نہ ہوگی۔ قولہ او نکاح - یہ جو فرمایا کہ بذریعہ نکاح کے فیئینی ان میں سے ایک کا نکاح کسی مرد کے ساتھ کر دے۔ ارادۃ النکاح الصحیح - اس سے نکاح صحیح مراد ہے۔ اما اذا زوج احدهما نکاحا فاسدا لا یباح له وطی الاخرى الا ان یدخل الزوج بها فبہ لانه یجب العداۃ علیها والعدۃ کالنکاح الصحیح فی التحریم - اور اگر اس نے دونوں میں سے ایک یا باندی کو بطور نکاح فاسد کے سیاہ دیا تو مولیٰ کو دوسری باندی کے ساتھ وطی کرنی حلال نہ ہوگی۔ لیکن اگر اس نکاح فاسد میں شوہر نے اس کے ساتھ وطی کر لی ہو تو دوسری اس پر حلال ہو جائے گی اس واسطے کہ مدخولہ پر عدت واجب ہوگی، اور عدت بھی حرام کرنے میں نکاح صحیح کے مانند ہے۔ فحلی کہ غیرہ کے مقصد سے نکاح اسی طرح حرام ہے جیسے غیر کی منکوحہ سے حرام ہے۔ تو اس کے ساتھ ملک فیئینی سے وطی بذریعہ اولیٰ حرام ہے۔ ولو وطی احدا ہما حل لہ وطی الموطوءة دون الاخرى - اور اگر مولیٰ نے دونوں بہنوں میں سے ایک کے ساتھ وطی کر لی، تو اسی موطوءہ کے ساتھ برابر اس کو وطی کرنا حلال ہے، اور دوسرے کے ساتھ حلال نہیں ہے۔

فنا اور اس سے دو بہنوں مملوکہ کا جمع کرنا لازم نہیں آتا ہے، بلکہ دونوں مملوکہ میں سے ایک موطوءہ ہے اور دوسری صرف مملوکہ ہے۔ لانه یصیر جامعاً بوطنی الاخرى لا بوطنی الموطوءة - اس واسطے کہ وہ شخص جمع کرنے والا بھی ہوگا۔ کہ دوسری باندی سے وطی کرے نہ اس وقت کہ صرف موطوءہ سے وطی کرے۔ کیونکہ ایک باندی سے وطی کرنا اس کو حلال ہے۔ البتہ اس کی بہن سے بھی وطی کرنا دونوں کو جمع کرنا ہوگا۔ اور یہ نہیں پایا گیا۔ وکلت امراتین لا یجوز الجمع بینہما نکاحا - اور ہر وہ دو عورتیں کہ دونوں کو ازراہ نکاح کے جمع کرنا جائز نہیں ہے۔ فحلی عورت واس کی خالہ اور عورت اور اس کی پھوپھی - فیما ذکرنا بمنزلة الانحیتین - تو ایسی دو عورتیں امور مذکورہ میں بمنزلہ دو بہنوں کے ہیں۔ فحلی یعنی جیسے ایک ماں باپ سے یا فقط باپ یا فقط ماں سے دو بہنیں بطور ملک کے جمع کرنا جائز ہے، اسی طرح ایک باندی واس کی پھوپھی و خالہ کو بھی ملک میں جمع کرنا جائز ہے۔ لیکن اگر ایک سے وطی کرے تو دوسری سے وطی یا کوئی فعل داعی نہ کرے۔ اور اگر دوسری سے بھی کیا تو حبت تک ایک کو حرام نہ کرے بوجہ مذکورہ، تب تک کسی سے وطی یا داعی جائز نہ ہوگا۔

فروع متفرقة متعلق پردہ | امام ابو حنیفہ رحمہ والبولیوسف رحمہ سے روایت ہے کہ اپنی ماں و بہن و دختر کے یہاں بدوں آگاہ کرنے و اجازت کے نہ جاوے۔ اور زوجہ کے پاس صرف سلام کر کے چلا جاوے گا۔

یہ قول منصوص بحدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ مرفوع ہے کہ ماں کے پاس جانے میں بھی اجازت کا حکم دیا اور فرمایا کہ کیا تو چہرہ کرتا ہے کہ اس کو شگی کھلی دیکھے۔ چنانچہ مترجم نے تفسیر میں ذکر کیا ہے۔ م۔ جس محبوب کا پانی خشک ہوا تو اسی طرح یہ ہے کہ عورتوں میں اس کا خلط نہیں جائز ہے بلکہ منع کیا جاوے (القاضی خان) ۵۔ لواطت کرنا اپنی مملوک و مملوکہ و زوجہ کے ساتھ حرام ہے۔ عورت کی فرج و مقعد کے درمیان جو جھٹی کا پردہ ہے، اگر ٹھپٹ گیا تو شوہر کو اس سے وطی نہیں جائز ہے، مگر جبکہ یہ یقین ہو کہ اس طرح وطی کر سکتا ہے کہ مقعد میں نہ جائے گا۔ اور اگر شک ہو تو وطی نہیں کر سکتا ہے (مخترائے) ۵۔

متعلق لباس | سیاہ رنگ پینٹا مندوب ہے (الکنز) ۵۔ بلکہ جائز ہے یا در مندوب ہے۔ ہوسٹری و جینا ہر نہیں ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سر مبارک پر فتح مکہ کے بعد سیاہ پینٹا تھا، اور آپ نے سپید کے واسطے ارشاد و استحباب فرمایا ہے۔ م۔ مہامہ کا چھوڑ دونوں کتہوں کے بیچ میں لگانا مستحب ہے۔ (الکنز) بعض منہ

کہا کہ اس کا طول ایک بالشت ہو اور بعض نے درمیان پشت اور بعض نے زیر کمر تک کہا (الذخیرہ) عمامہ زمین پر نہ ٹپکے۔ اور جب دوہرا کر بانڈھا چاہے تو بچوں کو جیسے بانڈھا تھا آہستہ کھول کر دوبارہ بانڈھے (نزلتہ المقتنین) ٹوپی پہننا مضائقہ نہیں ہے (الوجیز) بلکہ طریقہ سنت اور فرق ازکفار ہے کہ ہم لوگ عمامہ کے نیچے ٹوپی پہنتے ہیں۔ کافی الحدیث۔ م۔ رقیق حریر بالا جماع مکروہ سے۔ الضمات۔ اگر تانا حریر و بانا غیر حریر ہو تو بلا خلاف بالا جماع جائز ہے اور یہی صحیح ہے۔ اور اس کے برعکس ہو تو جہاد میں بالا جماع جائز ہے۔ المھیط۔ لڑائی جہاد میں حریر و دیباچ مکروہ ہے یہی اصح ہے۔ الخزانہ۔ اس زمانہ میں غزکو رشیم کے گوڈر سے بناتے ہیں تو قزکی طرح مکروہ تحریمی ہونا چاہیے۔ الملتقط۔ ریشی لحاف مرد کو جائز نہیں، اور مسہری کا ریشی پر وہ جائز ہے۔ جیسے بچہ کا گہوارہ ریشی چادر سے جائز ہے۔ المھیط۔ صوف و بال کا لباس سنت انبیاء علیہم السلام ہے۔ الغرائب لباس جمیلہ پہننا مکروہ نہیں ہے بشرطیکہ تکبر نہ آوے۔ اور تکبر کی تفسیر یہ ہے کہ جیسا پہلے تھا ویسے ہی رہے۔ السراجیہ۔ سیاہ یا ناگون کپڑے کسی میت پر تاسف کے واسطے پہننا مکروہ تحریمی ہے۔ الغیب۔ ہر وقت عمدہ کپڑوں سے محتاج مسلمانوں کو تکلیف نہ دے۔ الخلاصہ۔ قدموں تک نکلتی ازار مرد کو مکروہ ہے۔ الغابیر۔ پیوند لگا ہوا اور موٹا کپڑا سنت اسلام ہے۔ قلت۔ قد سبق فی حدیث عمر رضی اللہ عنہ۔ فیما رواہ ابن حبان عن ابی عثمان النہدی۔ پانچامہ مرد و عورت کے واسطے مستحب ہے۔ الغرائب۔ ازار و قمیص دراز ٹکانا یا بدعت ہے۔ اور اگر تکبر کے طور پر ازار ٹخنوں سے نیچی نہ ہو تو کرہت تنزیہی ہے۔ الغرائب۔ بلکہ صحیح ہے کہ ٹخنے سے نیچی ازار ٹکانا بھی تکبر و خبیلا کی تفسیر ہے، پس مطلقاً مکروہ ہے۔ اور ابو داؤد کی حدیث میں ہے کہ جس کی ازار ٹخنے سے نیچی ہو، اللہ تعالیٰ اس کی نماز قبول نہیں فرماتا۔ نووی روئے کہا کہ اس کی اسناد بر شرط مسلم صحیح ہے۔ اور واضح ہو کہ یہ وعید ایسی ازار سے متعلق ہے کہ جو ٹخنے سے نیچی ہو، چاہے ٹخنہ ڈھکے یا نماز کے وقت ازار یا پانچامہ کو اوپر چڑھاوے، پھر حال اس وعید میں شامل ہوگا۔ اس واسطے کہ ممنوع ایسی ازار ہے نہ ٹخنہ ڈھکنا۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ موزہ پہن کر اور چادر بانڈھ کر نماز ٹخنے ڈھکے بلا خلاف جائز ہے۔ م۔ سمور و سفاف و ثعلب کی ٹوپی میں مضائقہ نہیں ہے اور جملہ مندوں کی کھال سے پوستین مکروہ نہیں، جبکہ بافت ہو یا ڈھب ہو اور چاہے مصلے بناوے۔ الغابیر و المھیط و الملتقط۔ م۔ بن برتنوں پر چاندی سونے کی تلمی ہو، ان سے استغفار بالا جماع مباح ہے۔ الاختیار شرح المختار۔ موتی پہننا طفل و بالغ دونوں کو جائز ہے۔ اور کڑے و کلگن طفل مذکور کو مکروہ ہیں۔ السراجیہ۔ سونے کی انگوٹھی صحیح قول میں مردوں کو حرام ہے۔ الوجیز۔ لوسے و تلمیے و پتیل و کانسہ و رائگ کی انگوٹھی مردوں و عورتوں سب کو مکروہ ہے۔ اور عقینق و شیب علی ایصح جائز ہے۔ السراج و الجواہر۔ لیکن حدیث میں ہے۔ و القس و لوفاتما من حدید۔ یعنی ناکھ سے کہا کہ تلاش کر اگر چہ لوسے کی انگوٹھی ہو۔ پس شاید کہ عورتوں کے واسطے مضائقہ نہ ہو۔ م۔ اور اگر لوسے پر چاندی کا پانی پھرا ہو تو جائز ہے المھیط۔

ایضاً کھانے پینے میں کھانا چار طرح ہے، فرض و مستحب و مباح و حرام۔ قسم اول فرض ہے، اس قدر کہ مرہ جادے۔ پس اگر کھانا چنیا ترک کیا، میان تک کہ مر گیا تو خود کشتی کا گنہگار ہے۔ قسم دوم مستحب، اس سے آنا زیادہ کہ کھڑے ہو کر نماز ادا کر سکے۔ اور اس پر روزہ آسانی ہو۔ مترجم کتھا ہے کہ اس سے ظاہر یہ کہ اگر بقدر فرض پر اکتفا کرے کہ کھڑے ہو کر نماز ادا نہ کر سکے تو کچھ گناہ نہیں ہے، اگر چہ رکن قیام ادا نہ ہو سکا۔ کیونکہ قیام اس شخص کے لیے رکن ہے جو قادر عوا۔ اور میرے نزدیک ظاہر یہ سوائے فرض کے ہے، بدلیل اس کے کہ جب قیام واجب ہے تو جو چیز کہ قیام کی مقوی ہو وہ واجب ہونا چاہیے۔ جیسے نماز میں شہر مگاہ چھپانا واجب ہے تو اس قدر کماٹی جس سے کپڑا حاصل کرے، واجب ہے۔ اور اسی کے نظیر زوجہ و اولاد کا نان و نفقہ ہے، جبکہ یہ ضرورت بدوں کماٹی کے پوری نہ ہو۔ چنانچہ کسب کا مسئلہ آنا ہے۔ ہاں اگر غریب ہی اسباب کا برتاؤ کرنے کے بعد میسر نہ ہو تو معذور ہے جیسے کسی کو باوجود کماٹی کے کھانا میسر نہ ہو یا قدر فرض سے ازاں میسر نہ ہو تو

معدور ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ قسم سوم: مباح، وہ اس قدر کہ مستحب سے زائد حد سیری تک کھاوے تاکہ بدن کی قوت بڑھے یعنی اسماعیل خیر مانند جہاد و تہجد وغیرہ میں قوی ہو۔ یہ بنیبت اگر چہ ثواب ہے، لیکن نفس کھانا مباح ہے، اور اس میں کچھ عذاب ثواب نہیں، اور اگر حلال سے ہو تو حساب آسان ہوگا۔ قسم چہارم: حرام، اور وہ سیری سے زائد ہے، یعنی سیری سے زائد کھانا حرام ہے۔ لیکن جبکہ اس سے کل کے روزہ پر قوت حاصل کرنا مقصود ہو یا یہ غرض کہ مہمان شرمندہ نہ ہو تو سیری سے زائد میں مضائقہ نہیں ہے۔ یعنی مثلاً اس شخص کی مقدار سیری پاؤ بھر ہے۔ اور مہمان قوی کی سیری ڈبیرہ پاؤ ہے۔ پس اگر اس نے ہاتھ کھینچا تو وہ شرمندہ ہوگا۔ لہذا اس کو سیری سے زائد مباح ہے۔ خوراک کم کرنے کی ریاضت اس درجہ تک نہیں جائز ہے کہ ادائے فرائض سے کمزور ہو جائے۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ میرے کلام سابق کے واسطے مزین دلیل ہے کہ اس قدر واجب ہے کہ کھڑے ہو کر فرض ادا کرے، کیونکہ قیام واجب ہے۔ م۔ رہا نفس کو اس قدر بھوکا رکھنا کہ ادائے عبادت سے عاجز نہ ہو تو یہ مباح ہے۔ مترجم کہتا ہے بلکہ محمود و شایب ہے۔ م۔ اور اس میں نفس کی ریاضت ہے، اور اس سے طعام خوش گواری ہو جاتا ہے برخلاف قسم اول کے، جس میں ادائے فرائض سے قاصر ہو تو وہ خودکشی میں سے ہے، اسی طرح نوجوان جس کو جوش شہوت سے زنا و کافور ہو تو مضائقہ نہیں کہ وہ کھانے سے باز رہے تاکہ بھوک سے اس کی شہوت ٹوٹ جاوے، بشرطیکہ اس حد تک ہو کہ ادائے عبادت سے عاجز نہ ہو جاوے بلا اختیار شرح المختار۔ حدیث صحیح میں وارد ہے کہ مومن ایک آنت میں کھاتا ہے۔ اور کافر سات آنتوں میں کھاتا ہے معنی یہ کہ ہر آدمی کے واسطے چھ آنتیں ہیں۔ پس مومن کا جوف نور ایمان سے ایسا بھر جاتا ہے کہ وہ صرف ایک آنت کی مقدار سے سیر ہو جاتا ہے اور کافر خالی تو اپنے جوف کو یہاں تک بھرتا ہے، گویا چھ سے سات ہو جاتی ہیں، یعنی سیری سے زائد کھاتا ہے۔ حدیث صحیح میں حد معین یہ رکھی کہ جوف میں تہائی طعام و تہائی پانی و تہائی سانس کے لیے ہو۔ یعنی اس سے زائد خلاف مستحب ہے۔ اگر چہ کمی بہتر ہے، اور حدیث صحیح میں آیا کہ اے گروہ نوجوانوں کے، تم میں سے جس کو قوت و قدرت حاصل ہو وہ نکاح کرے کہ وہ خوب نظر کو نیچی کرنے والا اور فریح کی حفاظت کرنے والا ہو تا ہے۔ اور جس کو وسعت نہ ہو تو وہ روزہ رکھنا اپنے اور لازم کرے کہ یہی اس کے واسطے خفی ہونے کا فائدہ دے گا (رواہ البخاری وغیرہ) کیونکہ بعض صحابہ رضی اللہ عنہم نے خصی ہو جانے کی اجازت مانگی تھی، پس اس کو حرام فرمایا، اور روزہ رکھنے کی تاکید فرمائی۔ لہذا خالی بھوکا رہنا مہمل اختیار ہے، بلکہ روزہ رکھے۔ اور واضح ہو کہ وہیائیت بدعت و ممنوع ہے۔ اور بعض احادیث میں ہے کہ میری امت کی وہیائیت توجہاد ہے۔ اور اس مقام کے بیان سے ظاہر ہوا کہ بعض اہل بدعت نے بزرگوں کے نام سے جو چہ کشتی نکالی، اس طرح کہ ایک بند مکان میں ایک دانہ دگھونٹ پانی سے چالیس دن تک افطار کرتے ہیں۔ حتیٰ کہ چالیسویں روز صرف ان میں سانس باقی ہوتی ہے، اور بیہوش نکالے جاتے ہیں، اور دودھ ٹپکا کر چند روز پرورش کیے جاتے ہیں۔ یہ طریقہ ترک فرض و حرام بلا خلاف ہے۔ اور سابق کے بعض صالحین جن کی اقتداء کا دعویٰ کرتے ہیں، ان کی کیفیت یہ تھی کہ ان کی ریاضت آہستہ آہستہ یہاں تک پہنچی تھی کہ طعام قلیل بعد دو تین روز کے کھاتے تھے۔ اور بوجہ قوت روحانی غلبہ ان کو ایمانی کے ان کو ادائے عبادت وغیرہ کی قوت بدستور حاصل رہتی تھی۔ حتیٰ کہ امام غزالی علیہ الرحمۃ نے بعض سے ایک ہفتہ یا زیادہ کے بعد طعام نقل کیا ہے، اور اس کا بھید یہی ہے جس کی جانب مترجم نے اشارہ کیا، اور یہ اقتداء سنت خاصہ سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ آپ نے درپے چند روز تک روزہ رکھتے تھے۔ اور جب صحابہ رضی اللہ عنہم نے ایسا کرنا چاہا تو ان کو منع فرمایا، اور علت یہ بیان فرمائی کہ مجھے میرا رب سبحانہ تعالیٰ کھلاتا پلاتا ہے، لہذا جماعت سلف و خلف رضی اللہ عنہم نے متواصل روزہ مکروہ جانا ہے، اگرچہ ان کو افطار کی حاجت نہ ہو تو بھی ایک چھوٹے روزے وغیرہ سے افطار کر لیتے تھے۔ پس حاصل یہ کہ اللہ تعالیٰ نے یہ بدن آدمی کو ایک نعمت غیر مترقبہ عبادت فرمائی

کہ جس کو طریقہ سنت و ادب پر طاعات میں لگانے سے وہ ملکات روحانیہ فاضلہ و کاملہ تک پہنچتا ہے۔ اور بعض موقع میں ترجمہ نے تصریح کی کہ جیسے جسم کے ساتھ ایک پیکر ہیلو لائی اسی شکل و صورت کا یعنی ہزار ہے جو ہر آدمی کے ساتھ موافق حکم حدیث کے پیدا ہوتا ہے۔ اسی طرح روح سری کے ساتھ ایک پیکر نورانی اسی شکل و صورت کا یعنی مدہ لکی ہے کہ موافق تعلیم حدیث کے وہ بھی انسان کے ساتھ مخلوق ہوتا ہے اور جیسے حواس خمسہ ظاہری و باطنی اس جسم و اس کے منعلق پیکر ہیلو لائی کے واسطے ہیں، اسی طرح روح اور اس کی ہیئت نورانی کے واسطے ہیں، حتیٰ کہ اگر اس جسم کو طاعات سنت میں ظاہر و باطن متادب رکھنے سے بہت جلد اس کے مقام ہیلو لائی پر پہنچا کر جس سے فوراً تجاوز کرنا اللہ عزوجل سے درخواست کرے کہ وہ بڑے قدرے کا مقام ہے۔ پھر اس سے متجاوز ہو کر پیکر نورانی روحانی تک واصل ہوا، اور دائمی ابدی اخصی قوت کے حواس ذوی ظاہر ہوئے تو پھر اس کو ان ہاتھ پاؤں وغیرہ، اور ان حواس باطنہ حافظہ و خیال وغیرہ کی کچھ ضرورت نہیں ہوتی ہے۔ بلکہ اگر یہ ہاتھ پاؤں کٹ جاویں تو اس کو ہاتھ پیکر کہ کام و پاؤں کے کام میں کچھ مشکل نہیں، بلکہ اس سے بدرجہا بہتر کام کرتا ہے۔ چنانچہ مولوی دوم علیہ الرحمہ نے ایک بزرگ بریل بات کا قصہ نقل کیا جن کے ہاتھ جہاد میں کٹ گئے تھے۔ اور صحاح احادیث میں اس کے اشارات صریحہ اپنے موارد و مبانی و معانی میں موجود ہیں، لیکن ادراک و فہم درکار ہے، ورنہ حکم توہ تعالیٰ و کم من ایلة فی السلوت فالارض یمزون علیہا و ہم عنہا معضون۔ لیکن کافروں کے عدم ادراک سے یہ لازم نہیں کہ وحدانیت حق عزوجل کے آیات اس زمین و آسمان اور ان کے نقوش میں موجود نہ ہوں۔ اسی طرح احادیث میں ناگہی سے معانی نہ ہونا لازم نہیں ہے۔ جب یہ معلوم ہوا تو اب جانا چاہیے کہ جس نے قبل وصول مقصود یعنی روحانیت کے اگر اس نعمت جسم کو تباہ کیا تو وہ نہایت خرابی و خسارت میں مبتلا ہوا، اور آئندہ اس کے ہاتھ سے متعلق ذریعہ کم ہو اور بام اعلیٰ پر پڑھنے کی سیڑھی و زینہ نادر ہو گیا۔ پس اس کی جہالت پر ہزار بلکہ صد ہزار غموس ہے لہذا جہاں بوجہ اغوائے شیطان کے نفس کشی کے دھوکے میں خود کشی کرتا اور برباد ہوتا ہے۔ اور بعد وصول نہ کھانے وغیرہ سے کوئی ضرر نہیں ہوتا ہے۔ پس جن بزرگوں سے پے درپے روزہ رکھنا یا دو چار روز تک نہ کھانا بردی ہے وہ اپنی حالت وصول پر تھے، کہ باوجود اس کے فرائض و طاعات و جہاد ادا کرتے تھے، اور ان مقلدوں نے جہالت سے اپنی ابتدائی حالت میں ان کی نقل آزاری۔ اور حدیث و فقہ کی متابعت سے سرکشی کی، تو برباد ہوئے۔ پس شرع سے تجاوز کر کے اپنے نفس کی راہ اختیار کرنا اگر اسی ہے۔ اور اپنے نفس کی راہ یہ بھی ہے کہ اپنی سمجھ پر کام کرے۔ واللہ للہادی الی سبیل الرشاد۔ م۔ اصلاح بدن کی غرض سے بقدر حاجت یا زیادہ کھانا مضائقہ نہیں ہے۔ الہادی۔ روٹی کے ساتھ کھانے کی چیزوں میں اکثر کرنا منجملہ اسراف ہے، جبکہ اس کی حاجت ہو۔ مثلاً ایک طرح کی چیز سے آٹا دے تو وال سالن۔ تو کاروی وغیرہ کچی قسم کا پکاوے، تاکہ ہر ایک میں سے تھوڑا تھوڑا کھاوے تاکہ ادا کے طاعت کی قوت حاصل کرنے تک پورا ہو جاوے، یا یہ مرض ہو کہ منتقد ہمانوں کو کھاوے تاکہ ایک گروہ کو دسترخوان پر ایک کے بعد دوسرے کو بٹلاوے کہ سب کی ضیافت پوری ہو جاوے (اخلاقتہ و الاختیار) دسترخوان پر حاجت سے زائد روٹی رکھنا منجملہ اسراف ہے، مگر تاکہ بیکے بعد دیگرے ہمانوں کی آمد ہو۔ اور منجملہ اسراف کے یہ کہ روٹی میں سے سچ کا حصہ کھاوے اور کنارے چھوڑوے یا پھولی ہوئی کھاوے، اور باقی چھوڑوے کیونکہ یہ ایک طرح کا اترا نا ہوا۔ لیکن اگر دوسرا اس کو کھا لینا ہو تو مضائقہ نہیں ہے، جیسے روٹیاں چھانٹ کر کھانے میں حکم ہے۔ (الاختیار) منجملہ اسراف کے یہ کہ ہاتھ سے گرا ہوا تھوڑا چھوڑوے، بلکہ اٹھا کر پہلے اس کو کھاوے (الوجیز) اور حدیث میں ہے کہ اس کو شیطان کے واسطے نہ چھوڑوے۔ م۔ روٹی کی بزرگی کرنے میں سے یہ بھی ہے کہ جب روٹی سامنے آوے تو کھانا شروع کر دے۔ اور سانچہ کی چیز سالن، ترکاری وغیرہ کا انتظار نہ کرے (الاختیار) طعام سے پہلے اور پیچھے ہاتھ دھونا سنت ہے (الطہیر) اور حدیث میں بھی ایسا ہوا کہ آپ نے پہلے نہ دھوئے اور کبھی بعد طعام سے ہاتھ رگڑ دیے۔ م۔ ادب یہ کہ قبل طعام کے پہلے جوانوں کے پیر بوڑھوں کے ہاتھ دھولائے جاویں، اور بعد طعام کے اس کے برعکس ہے (الطہیر) ادب یہ کہ ہے کہ قبل طعام کے ہاتھ دھو کر

روماں سے نہ پونچھے، اور بعد طعام کے دھو کر پونچھ ڈالے (خزانة المفتیین) یہ اس وقت کہ رومال رکھنا بطور نخواست نہ ہو، بلکہ اس غرض سے کہ اثر طعام سے انگلیاں صاف ہو جاویں۔ م۔ آٹے کے چوکر سے ہاتھ دھونا یا چوکر جلانا جبکہ اس میں کچھ آٹا نہ ہو، مضائقہ نہیں، اگرچہ اس کو جانور کھاتے ہیں۔ (انفاضیخان) بعد طعام کے آٹے یا بوسین سے مانند صابون کے ہاتھ دھونے میں بقول ابو حنیفہ و صاحبین کچھ مضائقہ نہیں۔ یہ لو اور ہشام میں مذکور ہے۔ (الذخیرہ) جنب کو دونوں ہاتھ دھونے اور گلی کرنے سے پہلے کھانا و پینا مکروہ ہے خواہ مرد ہو یا عورت ہو۔ اور حائضہ کو مکروہ نہیں مگر منہ پاک کر لینا بہر صورت مستحب ہے (انفاضیخان) ہمارے بعض مشائخ نے کہا کہ ہم وضو میں بغیر سے مدد نہیں لیتے اور یہی حال طعام کا ہے، یعنی اس میں خود پانی لاوے اور دھو دے۔ (المحیط) سنت طعام میں اول بسمہ و آخر الحمد لہ ہے۔ اور اگر بھول جاوے تو کہے، بسم اللہ اولہ و آخرہ، یہی حدیث میں وارد ہے، الا فتیاریہ۔ بسم اللہ۔ زور سے کہنے آتا کہ ساتھی لوگ کہیں۔ اور الحمد لہ زور سے نہ کہے، اگر جبکہ ساتھی فارغ ہو چکے ہوں۔ انا تارخانہ۔ اگر کسی ساتھی نے بسم اللہ نہ کہی تو شیطان شریک ہو جاتا ہے۔ اور ایک مرتبہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ میں صحابہ رضی اللہ عنہم شریک تھے کہ اتنے میں ایک اعرابی آکر شریک ہوا، جس سے طعام جلدی ختم ہو گیا، تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، اس نے بسمہ نہیں پڑھی تھی، م۔ بسمہ ایسے طعام کے اول میں کہے کہ وہ نذوق حلال ہو۔ یعنی حرام پر بسمہ کہنا کفر ہے۔ اور الحمد لہ بعد ہر طعام کے کہے۔ القیہ۔ سنت ہے کہ تک سے شروع اور تک پر ختم کرے۔ اختلاصہ۔ اقول یہ مفید ہے، لیکن سنت ہونے میں تامل ہے۔ مگر آ کہ سنت سے مراد کسی وقت فعل نزول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالقواہب۔ م۔ خوراک تبیل ہونا چاہیے (الفرائب) حدیث میں گرم کھانے کو ٹھوکنا ممنوع ہے، بلکہ صبر کرے کہ سرد ہو جاوے۔ م۔ ابویوسف م سے تفسیر مروی ہے کہ ٹھوکنا مکروہ نہیں، مگر اس صورت میں کہ ٹھوک سے آواز نکلے، جیسے فون۔ اُف وغیرہ۔ کافی النوادر۔ لیکن مختار یہ کہ مطلقاً نہ چاہیے، چنانچہ خلاصہ میں بعد نقل زور کے کہا کہ گرم طعام نہ کھائے اور نہ ٹھوگے اور نہ کھانے پینے کی چیز میں ٹھوکنے۔ ہ۔ شاید اس وجہ سے کہ لعاب دہن کے ریزہ اس میں گرنے سے دوسروں کو طبعاً کراہت معلوم ہوگی۔ م۔ شروع طعام میں کھانے کے پیچ میں سے نہ کھاوے۔ اختلاصہ۔ انگلیاں چاٹنا قبل صاف کر ڈالنے کے مستون ہے (الوجیز) اور پیالہ چاٹنا یعنی انگلیوں سے صاف کرنا سنت ہے (اختلاصہ) اگر ہوا نغمہ اٹھا کر کھانا سنت ہے (المحیط) راستہ پر کھانا مکروہ ہے۔ اور بقول مختار سر کھلے کھانا مکروہ نہیں ہے (اختلاصہ) تکبیر دے ہو کے کھانا و پینا یا یا یاں ہاتھ ٹیک کر یا ٹیک لگا کر مکروہ ہے (القباہیر) اور کہا گیا کہ اگر بطور تکبیر نہ ہو تو بقول مختار مضائقہ نہیں ہے (الجواہر الاصلاحی) مترجم کہتا ہے کہ قول اول ہی صحیح ہے۔ اور حدیث میں مخصوص ہے، اور چونکہ یہ وضع اہل تکبیر کی ہے تو میت بے فائدہ ہے۔ غیر از تکبیر حدیث میں اس طرح وارد ہے کہ میں ایسا نہیں کرتا تو حرمت نہیں ہے، مگر خلاف سنت ہوگا۔ اور شاید کہ مکروہ سے یہی مراد ہے۔ م۔ مختصہ کی حالت میں مردار سے اس قدر کھانا کہ جس سے ہلاکت دفع ہو، مضائقہ نہیں ہے۔ السراجیہ میں کہتا ہوں کہ شاید مختار یہ کہ وہ بحال خود حرام ہے، صرف گناہ دُور کیا گیا ہے۔ یا مراد یہ کہ اس میں قول مخالف معتبر نہیں ہے، اور نہ یہ تو مصرح ہے کہ اس وقت مردار سے اس قدر کھانا فرض ہے۔ حتیٰ کہ اگر نہ کھاوے اور مر جاوے تو خود کشتی ہے۔ اور اسی طرح شراب پینا و سُور کھانا۔ اور یہی حکم اکراہ میں ہے کہ اگر کسی نے کہا کہ ہم تجھ کو قتل کریں گے، ورنہ تو اس مردار یا خون یا شراب یا سُور سے کھا۔ تو کہنے والا اگر یہ قدرت رکھتا ہو تو مان لینا واجب ہے ورنہ قتل ہونے پر گنہگار ہوگا۔ بخلاف اس کے اگر کہا کہ ہم قتل کریں گے ورنہ تو زید کو قتل کر تو خود قتل ہونے سے ثواب پاوے گا اور اس کو دینا نہیں کہ زید کو قتل کرے۔ م۔ پھر مختصہ کی حالت میں اختلافات ہیں۔ چنانچہ بعض نے کہا کہ مردار اس وقت حائز ہے کہ بھوک سے اپنے نفس پر تلف کا خوف کرے۔ ابن المبارک سے مروی ہے کہ ایسی حالت ہو کہ بازار میں جاوے تو سولے اس حرام کے دوسری چیز کو نہ دیکھے۔ بعض نے کہا کہ جب ادا سے فرانس سے کزور ہو جاوے۔ اور بعض نے کہا کہ تین روز کے بعد مباح ہے

اور صحیح یہ ہے کہ اس کے واسطے کوئی وقت مقرر نہیں ہے، کیونکہ لوگوں کی طبیعتیں مختلف ہیں (الغرائب) اور حدیث صحیح میں بعض ایسے لوگوں کو اجازت دی جو روزانہ کفایت سے کم پاتے تھے، پس شاید کہ اسی اختلاف طبیعت کی وجہ سے تھا، کیونکہ اکثر صغیر بچہ اسکو براشت نہیں کر سکتے ہیں، اور اس کا حرج شدید ظاہر ہے۔ حالانکہ حرج مدفوع ہے۔ فانہم۔ م۔ پھر بعض نے کہا کہ مردار کھانا تو جیسا حرام تھا، اسی طرح حرام ہے۔ لیکن مختصر سے مضطر کے واسطے گناہ دور کر دیا گیا ہے۔ اور بعض نے کہا کہ نہیں، بلکہ وہ مضطر کے واسطے حلال ہے۔ حتیٰ کہ وہ اس کو چھوڑ نہیں سکتا (الغرائب) اور یہی احق ہے، اس واسطے کہ قولہ تعالیٰ اخلق لکم ما فی الارض جمیعاً اصلی اباحت کی دلیل ہے، سوائے اس کے جو بطور حکم تعیدی کے منوعات ہیں۔ پس جب اس میں ممانعت نہیں رہی تو اصلی حلت عائد ہوئی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اگر ٹھوک سے اپنی جان پر موت کا خوف ہو، حالانکہ سفر میں اس کے ساتھی کے پاس طعام ہے تو روزانہ میں مذکور ہے کہ اس کو جائز ہے کہ اپنی ہلاکت دور کرنے کی مقدار اس کے طعام سے بشرط ضمانت لے لے (الغلامہ) یعنی جس قدر یا اس کا ضامن ہے۔ م۔ اور اگر پیاس سے خوف موت ہو، اور اس کے رفیق کے پاس پانی ہے تو اس سے اس قدر پانی لینا جائز ہے کہ پیاس کا خوف جاتا ہے حتیٰ کہ اگر وہ انکار کرے تو اس سے لڑائی کرنا جائز ہے، مگر بدوں ہتھیاروں کے لڑ سکتا ہے۔ اور ہتھیار سے متعلق نہیں جائز ہے (الغلامہ) کیونکہ اپنی جان رکھنے کے واسطے دوسرے کا قتل کرنا جائز نہیں ہے۔ اور ہتھیار سے قتال میں یہی قصد ہے۔ اور قصد مذکور بمنزلہ قتل ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ حدیث میں قاتل و مقتول، دونوں کو دوزخ میں فرمایا ہے۔ پس پوچھا، کیا یہ تو قاتل ہے۔ اور وہ مقتول کیوں دوزخ میں ہے تو افرمایا، اس واسطے کہ وہ ساتھی کے قتل پر حریص تھا۔ م۔ اور اگر رفیق کو بھی پیاس سے خوف ہو تو اس کے پاس سے کچھ پانی لے، اور کچھ چھوڑ دے۔ (الغلامہ) اور تہذیب میں لکھا ہے کہ اگر مالک طعام نے اس کو دینے سے انکار کیا تو قتال نہیں کر سکتا۔ اور اگر صبر کر کے مر گیا تو اس کو روا ہے۔ ہ۔ اس واسطے کہ غیر کی ملوکہ چیز پر احق اس کو قتل کرنا روا نہیں ہے۔ لیکن وارد ہوتا ہے کہ اس حالت میں اس کا حق متعلق ہو گیا۔ کیونکہ غیر کی ملوکہ غایت یہ کہ حرام ہے۔ اور اس وقت اس کو حرام بھی حلال ہے۔ اور جواب یہ کہ ہاں جس طرح پاؤں سے لیوے لیکن اس کو قتل نہیں کر سکتا ہے، بخلاف اس کے اگر کنوئیں کے پانی سے مانع ہو تو قتال کرے، جیسا کہ تہذیب میں مذکور ہے اور یہ اس وجہ سے کہ اس کا حق پہلے سے متعلق ہے تو روکنے والا گویا اس کو مار ڈالنا چاہتا ہے تو یہ اپنے حق کا قصد کر کے دفع کرے۔ پس دونوں میں فرق یہ کہ غیر کے طعام سے پہلے اس کا حق متعلق نہیں تھا، اور کنوئیں کے پانی سے متعلق تھا۔ بخلاف اس کے اگر کنوئیں میں پانی سے مانع نہ ہو، بلکہ اپنی مشیکرہ سے مانع ہو تو قتال نہیں کر سکتا ہے۔ پس اس کا ٹھیکہ یہ ہے جو محیط میں مذکور ہے کہ شیخ ابو نصر نے فرمایا۔ کہ جس شے کو آدمی نے اپنے مجوزہ تصرف میں کر لیا، وہ اس کا مالک ہو جاتا ہے، جیسے طعام اور پانی جو اس نے برتن وغیرہ میں کر لیا اگرچہ وہ دریا کا پانی ہو، تو ایسی چیز کے لینے میں مضطر کو مالک سے قتال جائز ہے۔ لیکن بدوں ہتھیار کے لڑے، اور ہتھیار سے لڑنا جائز نہیں ہے۔ رہا کنوئیں وغیرہ کے پانی میں اگر مضطر روکا گیا تو اس کو ہتھیار سے قتال بھی جائز ہے (کذا فی المحیط) پیاس سے خوف ہلاک ہو اور اس کے پاس شراب موجود ہے۔ پس اگر جانے کہ اس سے رفع تشنگی ہوگی تو بقدر ضرورت پینا جائز ہے۔ (الوجیز) بلکہ بقول اصح اگر نپٹے اور ہلاک ہو تو عاصی ہے۔ م۔ اگر مضطر نے مردار بھی نہ پایا اور اپنی ہلاکت کا خوف کیا۔ پس کسی آدمی نے اس سے کہا کہ میرا ہتھ بیا کوئی عضو کاٹ کر کھائے تو اس کو ایسا کرنا روا نہیں ہے، اگرچہ وہ شخص اس طرح ٹکڑا کاٹنے سے مر نہ جاوے، اور اس شخص کا حکم دینا بھی صحیح نہیں جیسے مضطر کو روا نہیں کہ اپنے بدن سے ٹکڑا کاٹ کر کھاوے (انفاضیخان) باپ کو اگر پسر کے مال کی ضرورت ہوئی کہ تناول کرے۔ پس اگر شہران ایسا ہوا اور محتاجی کی وجہ سے ہو تو مفت کھاوے۔ اور اگر جنگل میں ہو اور طعام نہ ہونے کی وجہ سے ضرورت پڑے۔ پس اگر باپ تو لگے ہو، یعنی اس کو صدقہ لینا حلال نہ ہو تو وہ پسر کا مال بقیمت تناول کرے (الغلامہ) باپ کو اپنے پسر بخیل کا مال تناول کرنا روا نہیں ہے، مگر جبکہ حاجت پڑے۔ اور اگر وہ لئیم بخیل نہ ہو تو بغیر حاجت بھی روا ہے (المنتقط)

فقیر نے حالتِ غمضہ میں مردار وغیرہ سے انکار کیا، یہاں تک کہ مرگیا یا روزہ رکھا اور نہ کھایا۔ حتیٰ کہ مرگیا تو گنہگار ہے (الاختیار و الکبریٰ)۔
فصل: کسب و کمائی کرنا

امام محمد نے کتاب الکسب میں لکھا ہے کہ محتاج جس وقت کمائی سے عاجز ہو تو لوگوں پر اس کا طعام فرض ہے۔ اس مسئلہ کی تین صورتیں ہیں۔ اول یہ کہ نکل کر کمائی سے عاجز ہو تو جو شخص اس کے حال سے واقف ہو اس پر فرض ہے کہ اس کو اس قدر طعام پہنچا دے کہ وہ نکلنے والے فرائض پر قوی ہو جائے۔ لیکن جس کسی نے ایسا کر دیا، ثواب پایا۔ اور باقیوں سے فرضیت ساقط ہوئی (اور اگر کسی نے اس کو طعام نہ دیا حتیٰ کہ مرگیا۔ تو جس قدر لوگ اس کی حالت سے واقف تھے، سب گنہگار ہوں گے۔ اسی طرح جو شخص اس کی حالت سے واقف ہو، اس کے پاس کچھ نہیں ہے تو اس پر یہ فرض ہے کہ نکل کر لوگوں کو اس کے حال سے مطلع کرے تاکہ وہ مواسات کریں۔ پھر اگر کسی نے مواسات نہ کی، حتیٰ کہ وہ مرگیا، تو سب گنہگار ہوئے۔ اور اگر کسی نے اس کی حاجت مذکورہ پوری کر دی تو باقیوں سے فرضیت ساقط ہو گئی۔ صورت دوم یہ کہ محتاج نکل سکتا ہے، لیکن کمائی نہیں کر سکتا تو محتاج پر واجب ہے کہ وہ نکلے۔ اور جو شخص اس کی حالت سے واقف ہو۔ پس اگر اس پر محتاج کا کچھ حق آتا ہو تو اولیٰ حق کے طور پر اس کو دے۔ اور اگر محتاج مذکور کمائی کر سکتا ہو تو اس پر کمائی کرنا واجب ہے، اور اس کو سوال کرنا حلال نہیں ہے۔ صورت سوم، یہ کہ محتاج کمائی سے عاجز ہو۔ لیکن وہ نکل کر دروازوں پر پھیری کر سکتا ہے تو اس پر اس طرح پھیری کرنا فرض ہے، حتیٰ کہ اگر ایسا نہ کیا اور ہلاک ہو گیا تو اللہ تعالیٰ کے نزدیک گنہگار ہوگا۔ امام محمد نے کہا کہ دینے والا افضل ہے۔ اس مسئلہ میں بھی تین صورتیں ہیں جو محیط میں مفصل مذکور ہیں۔ م۔ ہ۔ اگر کسی نے کہا کہ فلاں نے میرے مال سے جو کچھ تناول کیا تو اس کو حلال ہے۔ پھر فلاں شخص نے کچھ تناول کیا، حالانکہ اس کو یہ اجازت اباحت معلوم نہ تھی تو جائز ہے اور وہ ضامن نہ ہوگا۔ (المخاض) ایک نے دوسرے سے کہا کہ جو کچھ تو میرے مال سے کھا دے، سب میں نے تجھے حلال کیا تو یہ حلال ہے اور اگر کہا کہ سب سے میں نے تجھے بری کیا تو بری نہ ہوگا۔ اور صدر الشہید نے فرمایا کہ صواب یہ کہ بقول محمد بن مسلمہ بری ہوگا۔ (الوجیز) اگر کہا کہ تو میرے مال سے جہاں پاوے مجھے حلال ہے جو چاہے لے لے۔ تو امام محمد نے کہا کہ یہ فقط درم و دینار کے واسطے ہے۔ پس وہ اس کے باغ کے پھل و میوہ جات نہیں لے سکتا ہے، اور نہ اس کے گلہ سے بکری لے سکتا ہے اور نہ دیگر چیزیں۔ اور اگر ایک درخت خرما وغیرہ دو آدمیوں میں مشترک ہو، پس ایک نے دوسرے سے کہا کہ تو اس سے جو چاہے، کھا۔ اور جو چاہے ہبہ کر، جس کو چاہے۔ تو یہ اباحت ہے۔ (السرچ) اگر کہا کہ تو نے کس قدر میرے آدم کھائے، اس نے کہا کہ پانچ، حالانکہ دس کھائے ہیں۔ تو دروغ نہیں ہوگا اور اگر کہا کہ تو نے یہ کپڑا کتنے کو خریدا ہے، اس نے کہا کہ پانچ کو، حالانکہ دس کو خریدا ہے تو دروغ نہ ہوگا۔ (المخاض) مری ہوئی مرضی سے جو اٹڈا نکلا یا مری ہوئی بکری کے حق سے دودھ نکلا تو وہ کھایا جاوے۔ (السرچ)۔ دودھ القز یعنی کرم پلیدہ، یعنی رشیم کے کیرے جب تک ان میں روح نہیں ٹھونکی گئی ہے تب تک ان کے کھانے میں مضائقہ نہیں ہے (الذخیرہ) اسی طرح دودھ الزبور، یعنی زنبور کے کیروں میں جب تک روح نہیں پڑی ہے، ان کے کھانے میں مضائقہ نہیں ہے (السرچ) مترجم کہتا ہے کہ دودھ القز اور دودھ الزبور در حقیقت کیرے نہیں، بلکہ اٹڈے ہیں جیسے مچھلی وغیرہ کے اٹڈے ہوتے ہیں تو ان کے کھانے میں مضائقہ نہیں ہے۔ م۔ امام محمد نے ذکر کیا کہ اگر بکری یا بیٹر کے بچہ کو خرمادہ کے دودھ سے پالا گیا تو اس کا کھانا حلال، مگر مکروہ ہے۔ اگر بکری کو شراب پلا کر اسی وقت ذبح کیا جاوے تو مکروہ نہیں ہے، اور اگر دیر ہو گئی تو وہ چھوٹی ہوئی مرضی کے مانند ہے، یعنی اتنی دیر تک روکی جاوے کہ اثر ذائل ہو جاوے گوشت کا کیرا اگر شوربہ میں موجود ہو تو وہ نجس نہ ہوگا۔ لیکن اگر پھٹ گیا تو شوربہ بھی نہیں کھایا جاوے گا۔ شوربہ جس میں آدمی کا پسینہ گرا یا ریش یا آرسو، تو اس کا کھانا جائز ہے۔ یوں ہی پانی میں گرے تو جائز ہے۔ لیکن طبیعت کی راہ سے گھنونا ہو گیا۔ (القنید) عورت ہانڈی پکاتی تھی کہ اس کے شوہر نے اگر ایک پیالہ شراب اس میں ڈال دی۔ پس عورت نے اسی قدر سرکہ اس میں ڈالا کہ شوربہ سرکہ کی طرح ترش

ہو گیا تو کھانے میں مضائقہ نہیں ہے۔ (المختصر) بچی ہوئی ہانڈی میں نجاست گری تو شوربانہ کھایا جاوے اور گوشت بھی نہیں کھایا جاوے گا۔ اگر ہانڈی میں جوش ہو۔ اور اگر جوش نہ ہو تو بوٹیاں دھو کر کھائی جاویں۔ (السرہ جیب) مستعمل پانی سے آٹا گوندھنے میں مضائقہ نہیں۔ بیہام محمد سے مروی ہے۔ (الحادی) قلت اور اسی پر فتویٰ ہے، بشرطیکہ پانی میں نجاست عسوسہ حقیقیہ نہ ہو۔ م۔ بٹی کے جوٹھے سے آٹا گوندھ کر روٹی پکائی گئی، تو آدمی کو کھانا مکروہ نہیں ہے۔ (القنبر) مکروہ ہے کہ آدمی خود میدہ کھاوے، اور چھانا ہوا جس سے میدہ نکال لیا ہے وہ لوٹدی غلاموں کو کھانے کے واسطے دے۔ گو بر میں روٹی ملی تو دیکھا جاوے کہ اگر سخت گو بر ہو تو جھاڑ ڈالا جاوے، اور روٹی کھائی جاوے کیونکہ نجس نہیں ہوئی۔ (خزانة الفوائد) گوہ میں اگر روٹی کا ٹکڑا دیکھا تو اس کو چھوڑنے میں معذور ہے اور اس کا دھونا لازم نہیں ہے۔ (القنبر) چوہے نے گیسوں اپنے دانتوں سے کترے تو بضرورت ان کا کھانا جائز ہے (التاخرانیہ) اوتٹ یا بکری کی منیگنی میں جو بنے ہوئے پائے تو دھو کر کھانے میں مضائقہ نہیں ہے۔ اور اگر گائے یا گھوڑے کی لید میں ہوں تو نہیں کھائے جائیں گے۔ (محیط السخسی) چاول و مسورہ مونگ وغیرہ ایسے چہرے میں دھونا کہ گرتے جاویں، مکروہ ہے (القنبر) گوشت جب بدلوار ہو گیا تو اس کا کھانا حرام ہے گھی و تیل و دودھ اگر بدلوار ہو حرام نہیں ہے۔ طعام اگر متغیر ہو کر جوش کھا گیا تو نجس ہو گیا۔ پینے کی چیزیں متغیر ہونے سے نجس نہیں ہوتی ہیں۔ (خزانة الفوائد) اگر پھلوں کے زمانہ میں آدمی کا گزر پھلوں کی طرف ہوا اور درختوں کے نیچے پھل گرے پڑے ہیں پس اگر آبادی کے اندر ہو تو متبادل مباح نہیں مگر جب یہ معلوم ہو کہ مالک نے صریحاً یا دلالتاً باحت رے دی ہے، اور جب عادت جاری ہو کہ ایسے پھلوں سے منع نہیں کرتے ہیں تو یہ اجازت بدالنت ہے۔ اور اگر باہر باغوں میں یا دیہات میں ہو، پس اگر ایسے پھل ہوں جو باقی رہتے ہیں جیسے جوز وغیرہ تو لینا جائز نہیں ہے، مگر جب کہ مالک کی اجازت معلوم ہو۔ اور اگر ایسے پھل ہوں جو باقی نہیں رہتے تو اختلاف ہے۔ اور صدر الشہید نے فرمایا کہ مختار یہ کہ جب تک ممانعت صراحتاً یا عادتاً معلوم نہ ہو تو کھانے میں مضائقہ نہیں ہے (المحیط) اور غیاثیہ میں کہا کہ مختار یہ ہے کہ جب تک مالکوں کی رضامندی معلوم نہ ہو، تب تک کھانا مباح نہیں ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ حدیث صحیح میں گرے پھل بقدرے بھوک کے کھا لینے کی اجازت ہے اور چھوڑنے و توڑنے سے اور باندھ لانے سے ممانعت ہے۔ پس شاید کہ اہل مدینہ میں ازراہ عادت کے ایسی اجازت معلوم ہو یا آپ کے ارشاد سے اجازت ہو، اور ہمارے دیار میں اگر کوئی شخص ایسا کرے تو مالک و مستاجر اس سے جدال کریں گے۔ پس بہر صورت جدال سے بچنا لازم ہے، لہذا مفتی اس کی اباحت مطلقہ کا فتویٰ نہ دے۔ والتمد اعلم۔ م۔ اور ان پھلوں میں سے کچھ باندھ لانا جائز نہیں ہے۔ (جامع الجوامع) اگر درختوں پر پھل گئے ہوں تو خواہ آبادی میں ہوں یا باہر یا دیہات میں ہوں، افضل یہ ہے کہ بدوں اجازت مالک نہ لے، مگر انکے ایسا موضع ہو جس میں بہت پھل گئے ہوں تو خواہ آبادی میں ہوں یا باہر یا دیہات میں ہوں، افضل یہ ہے کہ بدوں اجازت باندھ لانا نہیں جائز ہے۔ (درختوں کی پتیاں) پت جھاڑ میں گر کر راہ میں جمع ہو گئیں۔ پس اگر توت کی طرح کام آتی ہوں تو نہ لے ورنہ ضامن ہوگا، اور اگر بے کام ہوں تو لے اور ضامن نہ ہوگا، محیط۔ اور ہمارے یہاں آم وغیرہ کی پتیوں میں دلالت عام اجازت، بلکہ مالک کی خوشی و نفع ہے۔ م۔ دوست کے گھر میں جا کر دیگچی کر کے کھایا تو جائز ہے۔ اور اگر دوست کے باغ انگور سے کھاوے۔ پس اگر جانے کہ گراں نہ ہوگا تو مضائقہ نہیں ہے، اور خوب دیکھو، کیونکہ طامع کی نظر خطا کرتی ہے۔ (المنقلا) میں کہتا ہوں کہ اصل ان مسائل میں تو بال کی طرح مول و ذخیرہ نہیں کی جاتی۔ ہیں۔ اور دوست کی گوارائی و ناگواری پر ہے، حتیٰ کہ اگر برعکس ہو تو حکم برعکس ہے۔ م۔ نہر جاری سے پھل نکال کر کھانے میں مضائقہ نہیں، اگرچہ بہت ہوں کیونکہ چھوڑنے تو خراب ہو جاویں تو دلیل ہے کہ اٹھا لینے و کھانے کی اجازت ہے محیط السخسی۔ پانی سے لکڑی نکال لینا، اگر بے قیمت ہو تو جائز ہے، ورنہ نہیں۔ (السرہ جیب و المختصر و محیط السخسی) اگر کھانا کھانے کے ایک ہی جگہ سے اس قدر پائے کہ جن کی قیمت کچھ ہو گئی ہو تو مثل لقمہ کے ہیں۔ حتیٰ کہ تو نگر ہو تو اس کو حلال نہیں ہیں اور اگر متفرق مواضع

جمع کیے تو حلال ہیں۔ فقیر ابو اللیث رحمہ اللہ کہتا ہے کہ وہ بہر حال مثل لفظ کے ہیں بخلاف چھوہارے کی گٹھلیوں کے کہ ان کو پھینک دیتے ہیں اور اخروٹ پھینکے نہیں جاتے۔ لیکن اگر درختوں کے نیچے پاوے تو ایسے ہیں جیسے کھیت کاٹ لینے کے بعد زمین میں بقیہ دانہ و بالیاں پاوے۔ کہ وہ جائز ہے۔ (الحادی) یہ مسئلہ مزاج ہے کہ کھیت کاٹ لینے کے بعد وہاں سے دانہ و بالیاں چھنا جائز ہے۔ اور شاید یہ عزت ہے حتیٰ کہ اگر کسی کھیت والے نے منع کر دیا تو ممانعت جائز ہوگی۔ لیکن بھینے دیار میں یوں جاری ہے کہ زمیندار اکثر تھاجوں کو اجازت دیتا ہے کہ چناؤ گیہوں چنیں۔ پس اگر پانچ سیر ہو تو نصف زمیندار کا اور نصف لوگوں کے واسطے ہے۔ پس ایسا کرنے میں کلام ہے۔ کیونکہ یہ بمنزلہ قیز الطمان ہے۔ کیونکہ زمیندار نے ان لوگوں کو اجازت لیا کہ اس کی زمین سے دانہ چنیں کہ انھیں دانوں میں سے نصف یا چہارم بٹائی ہو، اور یہ فاسد ہے حتیٰ کہ کل دانہ جو چنا وہ زمیندار کے واسطے ہے، اور مزدوروں کو ان کا اجر مثل ملے گا۔ جیلہ یہ ہے کہ جس قدر اندازہ ہو، اس قدر ناج پران کو مزدور کرے۔ پھر جس ناج سے چاہے دیدے (الترجم) (درخت مقبرہ) اگر مقبرہ بنانے سے پہلے موجود تھا تو مالک مستحق ہے جو چاہے کرے۔ اور اگر زمین موات یعنی غیر ملوکہ خاص ہو تو درخت حکم قدیم ہے۔ اگر مقبرہ بنانے کے بعد آگیا تو دیکھا جاوے کہ کسی شخص معلوم نے بویا تو اس کی ملک ہے، مگر اس کو من صدقہ کرنا چاہیے۔ اور خود بخود آگیا تو ناقصی مختار ہے۔ یعنی اس کی رائے پر حکم ہوگا۔ حتیٰ کہ اگر اس کی رائے ہو کہ فروخت کر کے مقبرہ کی ضروریات میں صرف کرے تو کرے (انفاضیجان) فقیر کو کچھ صدقہ دیا گیا ہے، اس میں سے تو نگر نے کھانا چاہا۔ پس اگر فقیر نے تناول مباح کیا۔ یعنی اجازت دی کہ کھاؤ تو اس کے حلال ہونے میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ (المحیط) اور کتاب المکاتب من الہدایہ میں اللہ سے کہ تناول جائز ہے نہیں ہے، کیونکہ ملکیت متغیر نہیں ہوئی بلکہ وہ فقیر کی ملکیت پر باقی ہے، جیسے ہمان کو اختیار نہیں کہ بدول اجازت مالک کے دسترخوان سے کسی کو کچھ دیدے۔ م۔ اور اگر فقیر نے یہ چیز تو نگر کو دے دی، پھر اس کو کھانا حلال ہے۔ (المحیط) جیسے آنحضرتؐ نے بریرہ رضی اللہ عنہا کی آزاد کی ہوتی تھی، اس کا گوشت آپ نے بطور ہدیہ قبول کیا۔ چنانچہ فرمایا کہ اس کے واسطے صدقہ ہے، اور ہمارے واسطے ہدیہ ہے۔ ابن السبیل کو یعنی تو نگر کو سفر کی راہ میں بضرورت محتاجی کے کچھ صدقہ دیا گیا، جس کے ذریعہ سے وہ وطن روانہ ہوا۔ پھر بیچ گیا۔ اور ابھی کچھ صدقہ اس کے پاس باقی ہے تو اس کے کھانے میں مضائقہ نہیں ہے۔ اسی طرح اگر فقیر کو صدقہ دیا گیا پھر وہ تو نگر ہو گیا اور صدقہ قائم موجود ہو تو اس کے کھانے میں مضائقہ نہیں ہے۔ مٹی کھانا مکروہ ہے (مگر وہ تحریمی ہے) شمس الائمہ حلوانی نے شرح مبسوط کتاب الصوم میں کہا کہ اگر اس کو خوف ہو کہ اس کے کھانے سے بیماری یا آفت پیدا ہوگی تو مباح نہیں ہے۔ اور یہی حکم ہر ایسی چیز میں جو سوائے مٹی کے ہو، جس سے یہ خوف ہو (المحیط) ظاہر قول دلیل ہے کہ اگر کسی مریض یا کمزور کو حلوا یا پلاؤ وغیرہ کھانے میں یہ خوف ہو کہ بیماری یا آفت پیدا ہوگی تو اس کو کھانا مباح نہ ہوگا۔ کیونکہ مٹی میں تحریم کی یہی علت کہ مورت مرض ہے۔ اور اس حکم میں مریض یا کمزور کے حق میں دونوں برابر ہیں۔ فاحفظ۔ م۔ اگر مٹی علیل اور کبھی کھاتا ہو تو مضائقہ نہیں ہے (المحیط) مترجم کہتا ہے کہ اس میں مزاج قول اطباء ہے۔ اور وہ ہر مورت میں اس کو مفرکتے ہیں۔ پس ظاہر جواب تو اطلاق ہے کہ ہر حالت و صورت میں مکروہ ہے۔ جیسا کہ اصول روایات میں مذکور ہے۔ اور یہی ادق بحدیث ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ اگر کسی شخص کی عادت پڑ گئی ہو، اور یکایک چھوڑنا تکلیف و مورت مرض و خلل داغ ہے تو اس پر واجب ہے کہ فوراً کسی کرنے اور چھوڑنے کے معالجہ میں مشغول ہو، یہاں تک کہ چھوٹ جائے اور یہ نظیر فیون وغیرہ ہے، جس کی عادت پڑ گئی ہو۔ چنانچہ اس میں بھی یہی حکم ہے جیسا کہ شامی نے روایت میں شیخ ابن حجر کی روایت میں عبد الغنی نامی وغیرہ سے نقل کیا ہے۔ م۔ مگر مغلطہ سے جو مریض مٹی لائی جاتی ہے جس کو طین حمرہ کہتے ہیں (گیر و قمری) تو اس میں بھی مثل دیگر میٹھوں کے کراہیت ہے (جوہر الفتاویٰ) ایک خاص جگہ کی خاک مدینہ منورہ، جس میں شفا کی روایت آئی ہے بوجہ نص خاص کے مستثنیٰ ہے۔ اور بعض فقہانہ نے مٹی کھانے کی اجازت دی کہ جب تک مضر نہ ہو مضائقہ نہیں، کیونکہ مٹی کی

منہ یہ اس وقت کہ زمین کو مقبرہ بنانے میں درخت مذکور داخل نہ ہو جاوے۔

حرمیت بوجہ نجاست نہیں، بلکہ اس وجہ سے کہ بیماری پیدا کرتی ہے۔ لہذا ابو القاسم نے کہا کہ مٹی کھانا عاقل کا کام نہیں ہے۔ اور حق یہ کہ مٹی کھانا مکروہ تحریمی ہے، سوائے ایک خاص مقام کے، جو مدینہ منورہ میں واقع ہے اور وہ بھی تبرکاً کھائی جاتی ہے، جس کی مقدار نہایت خفیف ہے۔ فافہم۔ م۔ سورت اگر مٹی کھانے کی عادت ڈالے جس سے اس کے جمال میں نقصان ہوگا تو شوہر اس کو منع کر سکتا ہے محیط۔ میں کہتا ہوں کہ اسی طرح اگر انیوں و بیٹنگ وغیرہ سے بھی بوجہ کراہت کے اور بوجہ نقصان جمال کے منع کر سکتا ہے۔ م۔ (فالودہ وغیرہ) انواع طعام خوش مزہ کھانے میں کچھ مضائقہ نہیں ہے (الطہیرہ) انواع نوک سے نفعکے جائز ہے اگرچہ ترک افضل ہے۔ (خزانہ المفتین)۔

اقول بصید واللہ تعالیٰ اعلم یہ ہے کہ نظر مبارک حضرت سرور عالم م سے صحابہ رضی اللہ عنہم کے پیکر روحانی کا نور پیکر جسمی تک ظہور کرتا ہے تو جسمانی کدورت مانع نہ تھی۔ اور اب رقیق جسم سے ظہور نور کے بعد جسم کی تازگی مضر نہیں ہے اور بدوں اس کے جسم کی توانائی مذوم ہوگی یعنی تیسرے قرن کے بعد والوں کے حق میں بطور مذمت وارد ہوا کہ موٹائی کو پسند کریں گے۔ پس یہ موٹائی غیر موقع بے عقل ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب) م۔ کھڑے ہو کر پانی پینے میں مضائقہ نہیں ہے (الغیاثیہ) لیکن خلاف ادب ہے، حتیٰ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کھڑے ہو کر پینے والے کو تھے کرنے کا حکم دیا (کافی السنن) اور خود بنفس شریف ایک فلکے ہوئے مشکیزہ سے پانی پیا۔ (کافی الترمذی وغیرہ) اور معلوم ہے کہ وضوء و زرم کا پانی و مومن کا جھوٹا پانی کھڑے ہو کر بوجہ کراہت کے مندوب ہے۔ اور سبیل کا پانی بوجہ کچھ یا تنگی مقام کے کھڑے ہو کر جائز ہے۔ پس صواب یہ ہے کہ جن جن صورتوں میں کھڑے ہو کر مندوب ہے تو وہاں کھڑے ہو کر پینا مندوب ہے، اور باقی صورتوں میں بیٹھ کر مندوب ہے، مگر آنکہ کوئی عذر ہو، اور کچھ یا تنگی مقام یا مشکیزہ لٹکا ہونا یہاں عذر کے واسطے کافی ہے۔ اور بدوں عذر کے بھی کھڑے ہو کر پینے میں مضائقہ نہیں ہے، بشرطیکہ ادب سے بے رغبتی نہ ہو، ورنہ نئے کرانے کے قابل ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ستقاہ سے پانی پینا ہر تو نگر و فقیر کے واسطے جائز ہے (المخاضہ) چلتے ہوئے پانی پینا نہیں چاہیے، اور مسافر کے لیے اجازت ہے (الغیاثیہ)۔ ایک سانس میں پینا مباح ہے۔ اور تین سانسوں میں اس طرح کہ برتن سے منہ ہٹا کر سانس لے، اور اول بسم اللہ پڑھے، اور بعد فراغت کے الحمد للہ الذی ستقانا ناروانا۔ پڑھے۔ یہ حدیث کے موافق حکم ہے۔ م۔ ستقاہ کے مشکیزہ سے منہ لگا کر پانی نہ پیے، کیونکہ شاید کبڑا وغیرہ حلق میں چلا جاوے۔ (الغیاثیہ) لیکن ابھی معلوم ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کے یہاں ٹسکی ہوئی مشک میں سے منہ لگا کر کھڑے پانی پیا تھا۔ پس ممانعت بوجہ خوف تنگی وغیرہ کے ہے۔ م۔ ستقاہ کا پانی گھرے بنا دو حال سے خالی نہیں کہ اگر اجازت ظاہر ہو تو جائز ہے، ورنہ نہیں (الوجیز) سرکہ کے ٹسکہ میں ایک قطرہ شراب گری تو پینا حلال نہیں، یہاں تک کہ ایک ساعت گذر جاوے۔ اور اگر سرکہ کے ٹسکہ میں ایک گھڑا شراب ڈالی گئی، اور اس کی بو یا مزہ نہیں معلوم ہوتا ہے تو فی الحال پینا حلال ہے (المنطق) کافر باپ کو شراب نہ پلاوے اور نہ قدرح اس کو دے، مگر اس کے ہاتھ سے دلہن لے۔ اور کافر باپ نصرانی کو گر جانے جاوے مگر وہاں سے دلہن لاوے، کافر باپ کی ہانڈی و طعام پکاوے، بشرطیکہ ہانڈی میں مُردار یا خون نہ ہو۔ دعوتِ احسن میں شراب یا سُور یا مُرادار ہو، وہاں مسلمان حاضر نہ ہو (الغیاثیہ) سانس کا پیالہ یا نمکدان کو روٹی پر نہ رکھے (المخاضہ) کاغذ میں نمک ہو تو روٹی پر رکھنا جائز ہے اور کہا گیا ہے کہ صبح یہ کہ نمکدان اگر غذا میں مفید ہو تو مضائقہ نہیں ہے (الینابیح) مترجم کے نزدیک یہ شرط غیر مفید ہے۔ کیونکہ علت منع تو یہ کہ روٹی کی تکریم میں قصور ہے۔ پس اول صبح ہے۔ ہاں خواہں پر رکھنا مضائقہ نہیں ہے۔ م۔ سخوان کے کناروں سے روٹیاں لٹکانا مکروہ ہے۔ (الطہیرہ) روٹی سے انگلیاں پونچھنا یا چھری پونچھنا جس سے گوشت کاٹ کر کھانا ہے مضائقہ نہیں، جبکہ بعد اس کے یہ روٹی کھاوے۔ اور لیغنے مشائخ مطلقاً مکروہ کہتے تھے۔ محیط۔ اور ہی الطہر ہے۔ کیونکہ اس میں سوو ادب نہیں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ شیخ علاء الدین جہانی رحمہ نے کہا کہ چھری سے روٹی کاٹنا مکروہ ہے۔ اور شیخ ابو الفضل الکرمانی و ابو حامد نے کہا کہ مکروہ نہیں ہے (الغنیہ) مادری بن احمد رحمہ نے تفصیل کی کہ اگر دودھ سے گوندھی روٹی ہو تو کاٹنا

مضائقہ نہیں وغیر مکروہ ہے۔ اور اگر ایسی روٹی نہ ہو تو چھری سے کاٹنا عجیبوں کے عادات سے ہے (التائار خانہ) عن الیقینا پروسی
 محلہ والے باہم ایک دوسرے سے خمیر لیا کرتے ہیں، اور اٹکل سے اس کا عوض دے دیا کرتے ہیں، تو یہ جائز ہے (جوہر الفتاویٰ) یعنی
 مثلاً ایک لوٹی خمیر ملائے کو پیا اور انداز سے اسی قدر دے دیا تو یہ مباح نہیں بلکہ جائز ہے۔ اور اصول الحنفیہ کے موافق اس میں بیاج
 جاری نہ ہوگا اس واسطے کہ جنس موجود ہے مگر قدر نذر دہے، کیونکہ نصف صاع سے کم ان کے نزدیک مقدار ہی نہیں ہے۔ ہاں قرض
 میں کلام ہونا چاہیے۔ تو جب فتویٰ یہ کہ روٹی کا قرض جائز ہے تو یہ بدرجہ اولیٰ جائز ہے۔ اور چونکہ مقداری نہیں ہے لہذا اٹکل کافی
 ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ مسافروں نے اگر اپنی منزل میں اپنی زاو راہ سے نکالا، اور سب نے باہم خلط کر کے کھایا۔ یا ہر ایک نے
 ایک ایک درہم نکالا، اور سب کا طعام خرید کر باہم کھایا تو یہ جائز ہے، اگرچہ کھانے میں تفاوت ہو (الوجیز) ۵۔ (تذیب) طلب
 رزق حلال جہاں تک ممکن ہو فرض ہے۔ ایک وقت میں امام ابوحنیفہ رحمہ کے نزدیک تجارت مستحب تھی، اور اسلام کی سلطنت میں خوب
 ہے، لیکن کفار کی سلطنت میں زراعت بہتر ہے۔ بھرے پیٹ کے ساتھ تمام شب کی عبادت سے نصف پیٹ کے ساتھ نصف عبادت
 افضل ہے۔ مال کثیر جو لہو میں ڈالے اس سے کفایت و تلبیل بہتر ہے۔ چونکہ مال کے حقوق و تبعات بہت ہیں، لہذا اکثر صالحین نے قلت
 کو شمار کیا اگرچہ مال سے خیرات کرے۔ اور حدیث صحیح میں یہ بھی وارد ہے کہ نعم المال الصالح للرجل الصالح۔ یعنی مرد صالح کے واسطے
 مال حلال عمدہ چیز ہے۔ حدیث میں ہے کہ تاجر سچا، امانت دار قیامت میں شہیدوں و صالحین کے ساتھ ہوگا (متعلق ہدیہ و ضیاء)
 کسی کو کچھ ہدیہ بھیجا گیا یا دعوت کی گئی۔ پس اگر اس کا غالب مال بروجہ حلال ہو تو قبول میں مضائقہ نہیں ہے، مگر جبکہ معلوم ہو کہ ہر چیز بروجہ
 حرام ہے تو قبول نہیں جائز ہے۔ اور اگر اس کا غالب مال بروجہ حرام ہو تو قبول نہ کرنا چاہیے۔ نہ ہدیہ قبول کرے اور نہ دعوت کھادے
 مگر آنکہ وہ شخص آگاہ کرے کہ یہ حلال ہے، اور میں نے اس کو میراث پایا ہے یا کسی سے قرض لیا ہے (الینا بیع) اس سے معلوم ہوا کہ
 اس شخص کی خیر رکھنے پر اعتماد جائز ہے، اگرچہ در حقیقت مال اس وجہ پر نہ ہو۔ م۔ امرائے ظلم کا ہدیہ قبول کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ ان کے
 اموال میں غالب یہ کہ بروجہ حرام ہوتے ہیں، لیکن اگر یہ معلوم ہو کہ غالباً اس کا مال حلال ہے، مثلاً تاجر ہو یا کھیتی کرنے والا ہو تو مضائقہ
 نہیں ہے۔ اس واسطے کہ لوگوں کے احوال تو قبل حرام سے خالی نہیں ہوتے ہیں تو اموال میں غالب کا اعتبار ہوا۔ اور یہی حکم امرائے
 ظلم کی دعوت میں ہے (الاختیار) ہمارے زمانہ کے امرائے ظلم کے ہدیہ میں شیخ ابوبکر بن الفضل بخاری رحمہ نے فرمایا کہ یہ اموال ان لوگوں
 کو واپس کیے جاویں جن سے یہ ہدیہ لیے گئے ہیں یعنی اصل مالکوں کو واپس کیے جاویں۔ اور شیخ محمد بن حامد رحمہ نے فرمایا کہ بیت المال
 میں رکھ دیے جاویں۔ اور یہی امام محمد رحمہ نے میر کبیر میں ذکر کیا ہے۔ پس یہ جواب بخدمت شیخ محمد بن الفضل بخاری رحمہ کیا گیا تو فرمایا
 مجھے معلوم تھا کہ مذہب میں اصل حکم یہی ہے۔ لیکن میں نے اس واسطے یہ فتویٰ نہیں دیا کہ اگر یہ اموال لے کر بیت المال میں رکھے
 گئے تو پھر امرائے ظلم ان کو لے کر اپنی خواہشات میں لہو و لعب کے ساتھ صرف کریں گے۔ اور ہم کو یہ بات معلوم ہو چکی کہ ہمارے
 زمانہ کے بادشاہ و امرائے بیت المال کو اپنی خواہشوں و شہوات کے واسطے رکھتے ہیں اور جماعت مسلمانوں کے واسطے نہیں رکھتے
 محیط۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ بات یہاں تک پہنچی کہ ہندوستان میں عموماً مسلمانوں کو بیت المال کے معنی ہی نہیں معلوم ہیں، بلکہ یہ جانتے
 ہیں کہ خزانہ حق سلطان ہے۔ حتیٰ کہ اس امر کی ضرورت ہے کہ بیت المال بتلایا جاوے، جس کا خلاصہ بیان یہ ہے کہ سلطنت اسلام
 میں جو خراج زمین و جزیرہ وغیرہ آتا ہے۔ اور اہل حقوق کو ادا کرنے کے بعد جو کچھ باقی رہتا ہے وہ محفوظ مقام میں رکھا جاتا ہے۔ اور
 وہ تمام اہل اسلام کا حق مشترک ہے جو انھیں کی حفاظت و ضروریات میں خرچ کیا جائے گا۔ اور سلطان سب کی طرف سے
 اس کا تولی ہے کہ بدوں عالم مشورت سے اس کو غیر معمولی مصرف میں خرچ کرنا نہیں جائز ہے۔ لہذا عام قوموں و محلات وغیرہ کی
 طرف سے ایک ایک یا زیادہ آدمی منتخب ہو کر مجلس مشورت میں شریک ہوں گے جن کو علم و عقل و رائے کی قوت ہو اور سلطان

سب کی تقرری سے صدر مجلس ہے۔ پھر جب صحابہ رضی اللہ عنہم کی خلافت سے تجاوز شروع ہوا تو آخر یہاں تک جہالت پہنچی، کہ سلطنت و خزانہ سب سلطان کی ملکیت سمجھی گئی، اور بادشاہ مع اس کے وزراء و امراء کے اس خزانہ کو اپنی آسائش میں جس طرح چاہا، خرچ کرنے لگے، اور عام اسلام نے جیسے اللہ تعالیٰ و رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت سے انحراف کیا ویسی ہی دنیا میں مجلس مشورت سے نکالے گئے کہ ان کے واسطے عزت و حفاظت میں کوئی دخل و شمار نہ رہا۔ اور عموماً جاہل و بے علم ہونے پر افتخار کرنے لگے، اور آخر یہ نوبت ہوئی کہ بے علمی کے قوانین و ظالمانہ سلطنت سے ہاتھ کوناہ کر دیا گیا۔ اور یہ نمونہ مترجم نے اپنے دیار کا بیان کیا ہے اور اگر سلطنت نمونہ خلافت ہو تو یقیناً عدل و صواب ہے۔ اور جو راحت و عدل کہ شریعت الہی عزوجل میں دنیا و آخرت کے واسطے رست و مستقیم ہے، وہ کسی سلطنت میں ممکن نہیں ہے، کیونکہ کفار تو جب حق عزوجل سے تجاوز کرنے میں حد بھر ظالم ہیں تو ان کا مدار سلطنت صرف دنیاوی زندگی پر منحصر ہے جس سے طاعات الہی عزوجل و معاملات آخرت میں اتہائے شقت و تکلیف پہنچتی ہے، پھر اگر جان و مال کی حفاظت ہو، اور ہر شخص کے واسطے بقدر ضرورت اس کی معاش کے ذرائع کھلے ہوں تو ایسی بادشاہت دنیاوی عدل میں غنیمت ہے۔ اور معروف ہے کہ دنیاوی زندگی کے واسطے اگر جان و مال کی حفاظت و انصاف نہ ہو، بلکہ ظلم ہو تو ایسی بادشاہت نہیں رہ سکتی، اور اگر یہ حفاظت و انصاف موجود ہو تو بادشاہت قائم رہے گی، اگرچہ بادشاہ کافی ہو۔ م۔ سلطان سے جائزہ یعنی انعام و عطیہ قبول کرنے میں اختلاف ہے۔ بعض نے کہا کہ لینا جائز ہے جب تک یہ معلوم نہ ہو کہ وہ حرام میں سے کھاتا ہے۔ امام محمد نے ذکر فرمایا ہے کہ ہم اسی کو اختیار کرنے میں جب تک ہم کو یقینہ حرام معلوم نہ ہو۔ اور یہ امام ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب کا قول ہے (الظہیر یہ) شیخ ابوالقاسم رحمہ اللہ تعالیٰ اپنے سلطان سے عطیہ قبول کرتے اور اپنی جملہ ضرورت کے واسطے قرض لیا کرتے تھے، پھر جب عطیہ سلطانی کا وظیفہ ملتا تھا تو اس سے اپنے سب قرضے ادا کرتے تھے۔ ایسے مسائل میں یہی حیلہ ہے کہ اُدھار چیزیں خریدے، پھر اس کا ثمن جس مال سے چاہے ادا کرے۔ ابوبوسف رحمہ نے ابو حنیفہ سے حیلہ میں یہی جواب پایا ہے (الخلاصہ) جس شخص کو صدقہ حلال نہیں، یعنی تو نگر ہے تو شیخ ابوبکر اسکاف نے فرمایا کہ اس کو جائزہ سلطانی قبول کرنا نہیں چاہیے، کیونکہ یہ صدقہ لینے کے مشابہ ہے۔ اگر علم ہو کہ سلطان نے غصب سے مال لیا، اور اس نے فقیر کو جائزہ دیا تو شیخ ابوبکر نے کہا کہ اگر یہ معلوم ہو کہ اس نے غصب کر کے دوسرے درموں میں خلط کر دیا تو لینا جائز ہے، ورنہ نہیں۔ اگر معلوم ہو کہ یہ یقینہ وہی درم غصب ہیں۔ اور بعض نے کہا کہ صاحبین کے قیاس قول پر خلط کی صورت میں بھی جواز نہ ہونا چاہیے (کافی الحاوی) سلطان نے اگر کھانے کی چیز پکی تو وہ سلطان کے مال ہونے کو دیکھے کہ اگر غصب وغیرہ حرام سے ہے تو نہ کھاوے، اور اگر غالب حلال ہو تو کھاوے۔ یہی صحیح ہے (الذخیرہ) شیخ علاؤ الدین اسمرفندی نے فرمایا کہ جو شخص ایسی ضیافت میں مبتلا ہو جس میں حرام کا شائبہ ہو تو حیلہ یہ ہے کہ دعوت کرنے والا کہے کہ میں نے یہ مال فلاں فقیر کی ملکیت کر دیا۔ پس جب فقیر کی ملکیت ہو گیا تو فقیر کو چاہیے کہ وہ دوسرے کی ملکیت کر دے، پس جائز ہو گا۔ (جواہر القادری) اگر سو و خوار یا حرام کی کماٹی والے نے اس کی دعوت کی۔ پس اگر اس کا مال حرام سے ہو تو نہ کھاوے، مگر اس وقت کہ وہ آگاہ کرے کہ میں نے اس کو میراث یا قرضہ سے حاصل کیا ہے۔ اور اگر اس کا اکثر مال حلال سے ہو تو دعوت کھانے یا ہدیہ قبول کرنے میں مضائقہ نہیں ہے۔ (المتقط) جو شخص اعلان کے ساتھ نامتق ہو اس کی دعوت قبول نہ کرے (التمرانی) یہ اس وقت کہ اس کا مال ہر وجہ حلال ہو۔ و علیٰ ہذا القیاس۔ اس زمانہ میں جن کی کماٹی بفعل حرام ہے مانند کسبیاں و ڈھاری دگانے والے، تو ان کی دعوت و ہدیہ قبول نہ کرے گا۔ دعوت و ہدیہ آج و کل و پرسوں سے، پھر قطع ہو جاتی ہے (الظہیر یہ) جس کے یہاں کوئی مردہ مرد جاوے تو اسی روز اس کے یہاں طعام لے جانے اور ان کے ساتھ کھانے میں مضائقہ نہیں ہے۔ کیونکہ وہ لوگ شہید و تکفین میں مشغول ہوں گے اور اس کے بعد مکروہ ہے (انوار خانہ) مصیبت و فتنہ میں تین روز تک ضیافت تیار کرنا مبارک نہیں ہے اور

اگر انہوں نے تیار کی تو کھانے میں مضائقہ نہیں ہے (خواتین الغنین) اور اگر ان لوگوں نے فقرار کے واسطے طعام تیار کیا تو بہتر ہے بشرطیکہ سب وارث بالغ ہوں۔ اور اگر وارثوں میں کوئی صغیر ہو تو ترکہ میں سے یہ جائز نہیں ہے (التاثر خانہ) اگر مہمانی دسترخوان پر ہو، اور اس نے دسترخوان کے طعام سے کچھ اٹھا کر دوسرے کو دے دیا۔ پس اگر معلوم ہو کہ صاحب خانہ اس امر پر راضی نہیں، تو اس کو دینا حلال نہیں ہے۔ اور اگر رضا مندی معلوم ہو تو جائز ہے۔ اور اگر مشتبہ ہو تو بھی نہ دے اور کسی بقیہ کو بھی نہیں دے سکتا ہے (القاضی بن خان) اور اگر صاحب خانہ نے دو دسترخوان بچھائے ہوں تو ایک دسترخوان والے دوسرے دسترخوان کو نہ دیں، مگر جبکہ ان کو صاحب خانہ کی رضا مندی کا یقین ہو۔ اور کتاب الہدیہ کی روایت پر جائز ہے۔ (المتنقط) اگر مشائخ کے نزدیک ایک دسترخوان والوں میں سے اگر ایک نے دوسرے کو کچھ اٹھا دیا تو بوجہ عادت و عرف کے جائز ہے۔ اور اگر وہاں کوئی شخص کسی کام وغیرہ کے لیے آیا تھا، اس کو کچھ دے دیا تو نہیں جائز ہے (القاضی بن خان) اور مجمع اس بارہ میں یہ ہے کہ عرف و عادت کو دیکھا جائے، اور تردد پر عمل نہیں جائز ہے (البنایع) مہمان نے اگر دسترخوان سے کچھ اٹھا کر صاحب خانہ کی بی بی کو گوشت یا روٹی قلیل دے دی تو بوجہ عادت کے جائز ہے، اور اس کے کتے کو دینا نہیں جائز ہے، کیونکہ عادت نہیں ہے۔ اور اگر بڑی دے دی تو جائز ہے (الطہیریہ والذخیرہ)۔ اگر ایک شخص نے لوگوں کی دعوت کی، اور متعدد دسترخوان بچھا کر ہر دسترخوان پر ایک ایک جماعت کو بٹھلایا، تو ایک دسترخوان والوں کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اپنے دسترخوان سے کچھ اٹھا کر دوسرے دسترخوان والوں کو دیدے اور دوسروں کو کھانا بھی جائز نہیں ہے۔ اس واسطے کہ مالک نے ہر ایک کو اسی کے دسترخوان سے کھانا مباح کیا ہے۔ اور دوسرے دسترخوان سے مباح نہیں کیا ہے۔ فقہ ابو اللیث رحمہ نے فرمایا کہ قیاس یہی ہے، لیکن استحساناً اگر اس نے اسی ضیافت والوں میں سے کسی کو دے دیا تو جائز ہے، اور اگر وہاں کے بعض خادموں کو دے دیا تو بھی جائز ہے۔ اور اسی طرح اگر دسترخوان سے مہمان کو کچھ روٹی و قلیل گوشت دیا تو استحساناً جائز ہے (القاضی بن خان) دسترخوان سے زلہ اٹھانا بلا خلاف حرام ہے، مگر جبکہ مہماندار کی طرف سے اجازت و اطلاق پایا جاوے (جوہر الاضطراری) کسی شخص کے یہاں اس کے بال بچوں کے کھانے سے کڑے پچ رہے اور جمع ہو گئے، اور گھر والے کھانا نہیں چاہتے ہیں تو مرغی یا بکری وغیرہ کو کھانا جائز و افضل ہے، اور نہر یا راہ میں ڈان نہیں چاہیے۔ لیکن اگر چھوٹیوں کے کھانے کو ڈال دے تو مضائقہ نہیں ہے اور یہی سلف سے منقول ہے (الطہیریہ) مردار کھانا مجنون کو جائز نہیں ہے، اور بلی کو جائز ہے۔ اگر طعام یا روٹی نجس ہو جاوے تو جائز نہیں کہ صغیر یا مجنون یا مقنوع کو کھلاوے۔ بلکہ جس جانور کا گوشت کھایا جاتا ہے اس کو بھی نہ کھلاوے۔ ہمارے اصحاب نے فرمایا کہ مردار سے اتقلع کسی وجہ پر جائز نہیں ہے۔ اور اپنے شکاری کتے و بازہ جڑہ وغیرہ کو بھی نہ کھلاوے (القنیہ) مہمان و مدعو کے واسطے آداب ہیں: اول جہاں بٹھلایا جاوے بیٹھ جاوے۔ دوم جو سامنے کیا جاوے اس کو خوشی سے کھاٹے سوم بدول اجازت اہل خانہ کے کھڑا نہ ہو۔ چہارم جب نکلے تو صاحب خانہ کے واسطے دعا کرے۔ مہربان کے واسطے بھی آداب ہیں، اول یہ کہ کبھی کبھی مہمان سے کہے کہ اور کھائیے مگر زیادہ مہٹ نہ کرے۔ دوم مہمانوں کے پاس کثرت سے خاموشی اختیار نہ کرے۔ سوم ان کی نظر سے غائب نہ ہو جاوے۔ چہارم ان کے سامنے اپنے خادموں پر خشیم و غصہ نہ کرے۔ پنجم مہمانوں کے خرچ کی وجہ سے اپنے اہل و عیال کے طعام میں کوتاہی نہ کرے۔ (الطہیریہ) خرچ کرنا اس طرح افضل ہے کہ اول اپنی ذات پر، پھر اپنے عیال پر خرچ کرے۔ پھر جو بیچ رہے اس کو صدقہ دے۔ اور فاسق کو ایک روز سے زیادہ خرچ نہ دے التاثر خانہ۔ کھاتے وقت سکوت کر رہے کیونکہ یہ مجوسیوں کی مشابہت ہے (السرجمیہ) کھاتے وقت سکوت نہ کرے لیکن امور خیر اور صالحین کے قصص بیان کرے (الغرائب) اور خود مہمانوں کی خدمت پر کھڑا ہو جبکہ قوم کثیر ہوں اور نہ ساتھ

بیٹھ جانے میں مضائقہ نہیں ہے۔ اور کھانے سے پہلے ہاتھ دھونے کا پانی لاوے۔ اور لوگوں نے پسند کیا کہ پہلے صاحب الصدقے سے ہاتھ دھلوانا شروع کرے۔ پھر بعد فراغت کے جب اجازت چاہیں تو روکنا نہیں چاہیے۔ اور بعد فراغت کے ہاتھ دھلوانے میں بار بار طشت کا پانی پھینکنا مشائخ کے نزدیک مکروہ ہے۔ لیکن اس وقت میں طعام میں چکنائی کم ہوتی تھی۔ اور اس زمانہ میں اقسام گوشت روغن دار چیزیں کھاتے ہیں تو طشتت میں چکنائی چھوٹی ہے۔ پس مضائقہ نہیں کہ پانی پھینک جاوے، ایسا نہ ہو کہ چکنائی کی چھینٹ سے کپڑے خراب ہوں۔ فقیہ نے فرمایا کہ خلال کرنے میں جو کچھ دانتوں سے نکلا اگر منہ سے باہر نکالا تو پھینک دے، ورنہ چاہے نکل جاوے یا پھینک دے۔ خلال ریجان دآس و انار کی لکڑی سے مکروہ ہے، اور بید سیاہ سے بہتر ہے۔ اور خلال جو کچھ نکلا، وہ فرش پر لوگوں کے پاس پھینکنا مکروہ ہے، بلکہ طشت آدے تو اس میں ڈال کر ہاتھ دھو ڈالے۔ بستان کھانے میں دوسروں کی جانب نظر نہ کرے۔ اور لقمہ کلاں نہ ہو اور زیادہ چباوے، اور منہ سے چبانے میں آواز نہ نکالے اور جلدی نہ کرے۔ **فصل درم و چھوہارے وغیرہ لٹکانا**؛ اگر درم یا چھوہارے ایک قوم کے درمیان رکھے کہ کہا کہ جو چاہے جو کچھ لے لے یا جس نے جو کچھ لے لیا وہ اس کے واسطے ہے۔ تو جس نے جو کچھ لیا وہ اسی کے واسطے ہوگا، اور دوسرے کو اس سے لینے کا اختیار نہ ہوگا (الذخیرہ) درم و دینار و فلوس جن پر اللہ تعالیٰ کا نام یا کلمہ شہادت لکھا ہو، صحیح قول میں ان کا لٹکانا مکروہ نہیں ہے (جوہر الاخلاطی)۔ (الذخیرہ) اگر چھوہارے لٹائے اور کسی کے دامن یا آستین میں گرے اور دوسرے نے لے لیے تو یہ لینے والے کے ہیں۔ (المنتقی) اور فتاویٰ اہل بیت میں ہے کہ اگر اس نے اپنا دامن یا آستین اسی کے واسطے پھیلائی ہو کہ اس میں شکر یا چھوہارے گم رہیں تو دوسرے کو لینا جائز نہیں حتیٰ کہ دامن والا اس سے واپس لے سکتا ہے (المحیط والینایع) اور اگر ایک نے چھوہارے لیا پھر اس کے ہاتھ سے گر پڑا، اور دوسرے نے اٹھایا تو اول کی ملکیت ہے (الینایع) اگر جامع مسجد کے مقصورہ میں گیا اور وہاں شکر رکھی پائی تو اس کو لے سکتا ہے۔ اور حلوائیوں اور شکر بنانے والوں کے بازار میں گذرا، اور وہاں مٹھائی و شکر پائی تو نہیں لے سکتا ہے (المخلصہ) علیٰ ہذا اگر کسی مسجد میں گیا اور طاقچہ محراب میں مٹھائی وغیرہ پائی، تو لے سکتا ہے۔ اور عرف میں مؤذن وغیرہ ساکن حجہ کا حق سمجھا جاتا ہے (م) اگر عروس پر لٹانے کے واسطے شکر یا درم دیے۔ پس جس کو دیے اس نے چاہا کہ اپنے واسطے بھی معمول کے موافق حصہ رکھ لے تو در صورتیکہ درم لٹانے کو دیے ہیں، تو اس کو یہ اختیار نہیں ہے۔ اور اگر اس نے چاہا کہ دوسرے کو لٹانے کے واسطے دیدے اور خود لوٹے، تو یہ بھی اختیار نہیں ہے۔ اور خود لوٹ بھی نہیں سکتا ہے۔ اور اگر شکر ہو تو قبول فقیہ ابو اللیث چاہے عادت کی قدر رکھ لے اور چاہے دوسرے کو لٹانے دے اور خود لوٹے۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ مانند درم کے اس کو اختیار نہیں ہے (المحیط) نوادر ابن سماعہ میں ابو یوسف سے روایت ہے کہ ایک شخص کا گدھا مر گیا، اور اس نے اس کو راہ میں ڈال دیا۔ پھر دوسرے نے اس کی کھال کھینچ کر دباغت دی تو مالک کو کھال لینے کی راہ نہیں ہے۔ اور اگر اس نے راہ میں نہیں ڈالا، بلکہ دوسرے نے اس کے مکان سے لے کر کھال کی دباغت کی تو مالک کو اختیار ہے کہ کھال لے کر دباغت کی زیادتی دوسرے کو دیدے۔ اور ابو یوسف رحمہ سے مروی بکری کے بارہ میں یہ روایت ہے کہ اگر اس کو پھینک دیا ہو اور دوسرے نے اس کی کھال کھینچ کر دباغت کی اور صوف نوح لے لے۔ پس اگر مالک آیا تو اختیار ہے کہ کھال لے کر دباغت سے جو زیادتی ہوئی وہ دوسرے کو دیدے۔ پس گدھے کے مسئلہ سے بکری کے مسئلہ میں جواب مختلف ہے (المحیط) خرمنزہ کے پانچ سے خرمنزہ توڑ لے اور اس میں کچھ بتیان رہ گئیں، اور لوگوں نے اس کو لوٹ لیا۔ پس اگر اس نے اسی کے واسطے چھوڑ دی ہوں کہ لوگ لے جاویں تو اس میں مضائقہ نہیں ہے۔ اور یہ ایسا ہوا جیسے کھیتی کاٹ لی اور چند بالیاں جیسے ازراہ عادت چھوڑتے ہیں چھوڑ گیا تاکہ لوگ لے لیں، تو ان کے لینے میں مضائقہ نہیں ہے۔ اسی طرح اگر مستاجر نے زمین

سے کھیتی کاٹ لی، اور کچھ بقیہ رہ گیا۔ جیسے عادت میں لوگ چھوڑ جاتے ہیں۔ پس مالک زمین نے اس کو سینچا جس سے وہ جسیں تو وہ مالک زمین کی ہے۔ (التا تاریخانیہ)۔ ۵۔ (تذنیب) کافر بادشاہ نے مسلمان سے جائز نوکری کے واسطے پانچ سو روپیہ داخل کیا کہ جس وقت نوکری سے موقوف کیا جاوے، یہ روپیہ واپس دیا جائے گا۔ پھر سال گذر جانے پر فیصدی پانچ آنہ کے حساب سے سو یا نفع چاہا، ورنہ نوکری سے موقوف ہوگا۔ اور اس بادشاہ کے دستور سے یہ ہے کہ بادشاہ کاروبار شاہی تجارت میں لگایا جاتا ہے پس اس کا لینا کیا حکم رکھتا ہے؟ جواب: بعض لوگوں نے فتوے دیا کہ قرض کی منفعت مکروہ تحریمی ہے کانوا بیکرہون کل قرض جو منفعتہ الخ۔ اور مترجم نے جواب دیا کہ یہ قرض کی منفعت نہیں ہے۔ اور چونکہ جبراً دیا جاتا ہے تو لینے میں مضائقہ نہیں ہے لیکن استحصال بدوں عقد ہے، لہذا اس کو کھانا حلال نہیں، بلکہ صحتہ کر دے، اور اسی پر اتفاق کیا گیا۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ (فصل متعلق اہل الذمہ) ذمی کافروں کا مسجد حرام و دیگر مساجد میں جانا بقول صحیح جائز ہے (محیط الرضی)۔ پاؤں میں نجاست نہ ہو کیونکہ مساجد کی نظافت کا حکم ہے۔ م۔ مسلمان بھی بیعہ و کنیسیہ میں داخل ہو سکتا ہے۔ لیکن اس وجہ سے داخل ہونا مکروہ ہے کہ وہ مجمع الشیاطین ہے (التمیہ)۔ اگر اہل الذمہ نے کوئی قطعہ زمین مقبرہ بنانے کے واسطے خریدا تو وہ اس کے مالک ہو گئے، جو چاہیں کریں اگرچہ پروسپیوں کے گھروں کو مضر ہو۔ بخلاف اس کے اگر انھوں نے اس کو بیعہ یا کنیسیہ یا آتش خانہ بنایا چاہا تو منع کیے جاویں گے (خزانة الفتاوی) اسی طرح شراب خانہ یا عام ممانعت کے کام سے بھی ممنوع ہوں گے۔ م۔ مضائقہ نہیں کہ نصرانی کے ہاتھ، زمار و عوسی کے ہاتھ ان کی ٹوپی فروخت کرے۔ (المرجیہ)۔ علیٰ ہذا اگر نصرانیوں کے ہاتھ ان کی ٹوپی و جوتا وغیرہ فروخت کرے یا ان کا کپڑا ایسے تو مضائقہ نہیں ہے جیسے ان کا کھانا، پکاوے، جبکہ سو رو شراب نہ ہو۔ اگر مسلمان کی زوجہ نصرانیہ ہو تو اس کے گھر میں جہاں چاہے اپنی نماز پڑھے لیکن صلیب نہیں کھڑی کر سکتی (المحیط) امام محمد نے کہا کہ میں نصرانی کو پرہیز نہیں بجانے دوں گا۔ اور ہر جس چیز سے مسلم منع کیا جاوے اس سے نصرانی بھی روکا جائے گا، سوائے شراب و سور کے (المنقذ) امام محمد نے کہا کہ مشرکوں کے برتنوں میں دھونے سے پہلے کھانا نہیں چاہیے۔ اور اگر باوجود اس کے بغیر دھونے ہوئے کھالیا تو جائز ہے اور وہ حرام کھانے والا نہ ہوگا، جب تک کہ برتن میں نجاست معلوم نہ ہو۔ اور اگر نجاست معلوم ہو تو بغیر دھونے کھانا پینا جائز نہیں ہے ورنہ حرام کھانے پینے والا ہوگا۔ جیسے مرغی کی چوڑی میں نجاست معلوم ہو تو اس کے جھونے پانی سے دھو کر نا نہیں جائز ہے۔ مشرکوں کا پانچامہ اگر نجس معلوم ہو تو اس میں دھونے سے پہلے نماز نہیں جائز ہے۔ اور اگر معلوم نہ ہو تو دھونے سے پہلے نماز جائز مگر مکروہ ہے۔ نصائی و یہود کے ذبائح وغیرہ طعام کھانے میں مضائقہ نہیں، خواہ جربہ ہوں یا ذمی ہوں، خواہ اسیر سبیلی ہوں یا میر ہوں۔ (المحیط) اس دیار میں گردن مروڑی مرغی نصاریٰ میں معروف ہے تو ان کی ذبیحہ میں کراہت ہے۔ م۔ طعام عجوس بھی حلال ہے، سوائے ذبیحہ کے کہ عجوس کا ذبیحہ حرام ہے (المحیط) اور یہی حکم ہنود وغیرہ مشرکین کا سوائے یہود و نصاریٰ کے ہے۔ م۔ اہل الشریک کے ساتھ کھانے کے مسئلہ میں حاکم ابو عبد الرحمن نے کہا کہ اگر دو ایک مرتبہ مسلمان بتلا ہو جاوے تو مضائقہ نہیں ہے، اور اس پر مداومت مکروہ ہے (المنقذ) اور منقذ کی تفصیل سے ظاہر ہوتا ہے کہ اگر مشرک اس وقت اپنا سنگھ وغیرہ کوئی علامت شرک و کفر ظاہر کرے تو نہیں جائز ہے ورنہ جائز ہے۔ اور ذمی کی دھوت کرنے میں مضائقہ نہیں، اگرچہ دونوں میں سوائے شتاسائی کے کوئی واسطہ نہ ہو۔ (المنقذ) اہل الذمہ کی دھوت میں جانا جائز ہے (الذخیرہ) مشرک کے ساتھ صلہ رحم کرنا خواہ قریب یا بعید ہو، مضائقہ نہیں، بشرطیکہ وہ مسلمانوں سے لڑتا نہ ہو۔ (المحیط) اور اگر صلح ہو تو اس زمانہ میں بھی جائز ہے (التا تاریخانیہ) اور مشرک کا بدیہ قبول کرنا بھی جائز ہے۔ چنانچہ احادیث میں وارد ہے، الا انکہ اس کی جانب سے اسلام میں بدگمانی کا خیال ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ مسلمان و ذمی کافر کے

درمیان معاملات ضروریہ جائز ہیں (الراجحہ) جس کے والدین کافر ہوں تو اس پر ان دونوں کا نفقہ جبکہ محتاج ہوں ونیکی و خدمت و زیارت لازم ہے۔ اور اگر زیارت سے خوف ہو کہ اس کو کفر کی جانب مائل کریں گے تو جائز ہے کہ ان کی زیارت ترک کرے (المخلص) مشرک کے واسطے مغفرت کی دعا نہ کرے۔ اور اگر اس کے حق میں ہدایت کی دعا کی تو جائز ہے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دعا فرمائی کہ اللہم اہد قومی فانیہم لا علیون۔ البتیسین۔ بلکہ اس سے معلوم ہوا کہ کافروں کے واسطے ہدایت کی دعا کرنا مستحب ہے۔ م۔ کسی کافر کو یا فاسق کو مشرک کہنا مکروہ ہے اگر اس کو گراں ہو۔ القنیہ۔ کافر سے یہ کہنا کہ خدا تیری عمر دراز کرے۔ اگر یہ نیت ہو کہ شاید یہ مسلمان ہو جاوے یا نامہ اس کے تو مضائقہ نہیں، اور بدوں نیت کے مکروہ ہے (النجیٹ) پڑوسی نصرانی سے بعد سفر سے آنے کے مصافحہ کرنے میں مضائقہ نہیں، جبکہ وہ ترک مصافحہ سے اذیت پاوے (القنیہ) یہودی و نصرانی کی عیادت مرض کرنے میں مضائقہ نہیں ہے (التہذیب والتبیین) فاسق کی عیادت علی اللہ صحتہ جائز ہے۔ مشرک کی تعزیت میں کہے کہ اللہ تعالیٰ تجھے اس سے بہتر عطا کرے یعنی مسلم۔ البتیسین۔ ذمی پر ایک شخص کی گواہی سے کہ وہ مسلمان مرے، نماز جائز ہے اور مسلمان پر ایک شخص کی گواہی سے کہ وہ مرتد مرے، نماز چھوڑنا نہیں جائز ہے۔ یہی امام محمد سے نوادر ابن سماعہ میں مروی ہے البیضاہم میں یہودی داخل ہوا۔ پس مسلمان نے اس کی خدمت کی، تو دیکھا جاوے کہ اگر اس کی نیت یہ ہے کہ اس سے اجرت حاصل کرے یا وہ اسلام کے خلق سے مسلمان ہو تو مضائقہ نہیں ہے۔ اور اگر یہودی کے ثروت کی تعظیم ہے تو مکروہ ہے (الذخیرہ) اس سے ظاہر ہوا کہ اہل الشریک کی نوکری و خدمت اس نیت سے کہ اجرت حاصل کرے، جائز ہے۔ م۔ توریث و انجیل و زبور پڑھنا و سیکھنا نہیں جائز ہے یعنی نجوف تحریف و غیرہ، اور نہ ان سے کوئی امر ثابت کرنا روا ہے۔ اور علماء رحمہم جو نبوت و غیرہ پر استدلال لاتے ہیں تو ان لوگوں پر الزام ہے نہ اپنا اثبات (الوجیز) اور ہمارے زمانہ میں جو ترجمہ توریث و انجیل و غیرہ موجود ہیں، تحریفات سے مملو ہیں اور اصل مفقود ہے تو سوائے ان پر الزام کے دوسرا اعتبار نہیں ہو سکتا۔ م۔ **فصل بیان کسب** یعنی کمائی رزق کے واسطے سعی کرنے کے بیان میں۔ واضح ہو کہ رزق مقدر الہی عزوجل ہے کہ وہ بندہ کو پہنچنے والا ہے، اور تقدیر ایک شان الہی عزوجل ہے جس پر اعتقاد فرض ہے۔ لیکن تقدیر سے لپٹا ممنوع ہے، کیونکہ بندہ اپنے افعال میں مکتف ہے اور یہ اس کو روا نہیں کہ اس امر سے بحث کرے کہ اللہ تعالیٰ کا فعل اس بارہ میں کیوں کر ہے۔ حتیٰ کہ اگر اس نے نہ کھایا، بیان تک کہ مر گیا یا جاڑے سے مر گیا اور نہ پہنایا طریقہ جو اس کے موافق کوٹھے سے ذینہ کے ذریعہ سے نہ اترتا بلکہ گودا اور مر گیا تو جہنم کے لائق عاصی ہوگا اگرچہ موت مقدر تھی۔ اسی طرح جو طریقہ تدبیر جو اس بتلایا گیا ہے، اس کے موافق کام کرنا لازم ہے۔ و لیکن اعتقاد حق یہ کہ ان تدابیر کو اپنی رائے سے نتیجہ دینے والا ہرگز خیال نہ کرے، اگر اسی قدر کہ بظاہر فعل معنی عزوجل اس طرح جاری ہوا ہے، اور اس معاملہ میں جو نتیجہ ہوگا اللہ تعالیٰ خوب جانتا ہے۔ اور اس بیان سے اطلاق کھل گیا، اور فرق ظاہر ہو گیا۔ فاحفظہ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ کمائی کے چند اقسام ہیں۔ (۱) فرض۔ اور وہ بقدر کفایت اپنے ذمہ ذات و عیال و ادائے فرض و ادائے نفقہ واجبہ ہے۔ پھر اگر اس سے زائد کمائی ترک کرے تو اس کو گنجائش ہے۔ اور اگر اس سے اتنی کمائی کی کہ اپنے واسطے اور اپنے عیال کے واسطے ذخیرہ کرے تو اس کو گنجائش ہے، کیونکہ صحیح ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے عیال کا ایک سال کا روزنہ ذخیرہ کر دیا۔ (خزانة المفتیین) اور اسی طرح اگر اس کے والدین محتاج ہوں تو ان کے کفایت کے واسطے اس پر کمائی کرنا فرض ہے (المخلص) (۲) قسم مستحب؛ اور وہ اس مقدار کفایت سے زائد کمائی ہے تاکہ اس کے ذریعہ سے فقیہ کی مواسات کرے یا قریب کے ساتھ صلۃ رحم کرے۔ اور یہ نفل عبادت کے لیے خلوت سے افضل ہے۔ (۳) قسم مباح؛ اور وہ اس مقدار سے زائد اس واسطے کہ تجمل سے بہرہ کرے۔ (۴) قسم مکروہ ظہری؛ اور وہ صحیح کرنا بضرر و تکاثر ہے

اگرچہ کماٹی حلال ہو۔ (خزانۃ المفتین) اور واضح ہو کہ ایسے لوگوں کے احوال و اقوال پر التفات نہ کرنا چاہیے جو مسجدوں و خانقاہوں میں بیٹھے ہوئے کماٹی سے انکار کرتے ہیں، حالانکہ ان کی آنکھیں لڑی ہوئی اور ہاتھ پھیلے ہوئے ہیں تاکہ جو لوگوں کے ہاتھوں میں ہے ان کو پہنچ جاوے۔ اور یہ لوگ اپنے آپ کو متوکلبین کہتے ہیں، اور یہ کچھ توکل کی صفت نہیں ہے۔ الاختیاء شرح المختار۔

اور امام ابو یوسف رحمہ سے روایت ہے کہ مکروہ ہے کہ کچھ لوگ کہیں الگ ہو کر بیٹھیں اور طیبیات سے پرہیز کریں، اور اللہ تعالیٰ کی عبادت کے لیے اپنے آپ کو فارغ بنا دیں۔ حالانکہ حلال کماٹی کرنا اور جمعہ و جماعات میں حاضر ہونا شہروں میں بہتر و اکرم ہے۔ (الانوار خانیہ) یعنی بزرگوں سے منقول ہے کہ جس قاری و عالم نے کماٹی ترک کی تو وہ اپنے دین سے کھانا ہے (السریر) کماٹی کے طریقوں افضل جہاد ہے، پھر تجارت پھر زراعت پھر حرفت و صنعت (الاختیار) پھر تجارت کا افضل ہونا بعض کے نزدیک ہے اور اکثروں کے نزدیک زراعت افضل ہے۔ (الوجیز) جس شخص کے پاس ایک روز کا روزیہ ہو تو اس کو سوال کرنا حلال نہیں ہے۔ (الاختیار) سائل نے بھیک مانگ کر جو مال جمع کیا وہ خبیث ہے۔ (الینایع) یعنی محرم ہے۔

م۔ متفقہ میں روایت ابراہیم رحمہ امام محمد رحمہ سے مروی ہے کہ عورت یا طبلہ سازگی والی نے مال کمایا۔ پس اگر یہ مال بطور شرط ہے یعنی اس کام پر یہ اجرت ٹھہرائی ہو تو جن لوگوں سے لیا ہے ان کو واپس دے بشرطیکہ پہچانے، ورنہ ان لوگوں کے نام سے صدقہ کر دے تاکہ ان کو ثواب پہنچے۔ اگر عین مال نہیں پہنچ سکتا ہے۔ اور اگر اس نے بدول شرط کے یہ مال پایا ہے۔ یعنی بعد گانے و رونے وغیرہ کے لوگوں نے اس کو اپنے طرف سے دیا تو بمقابلہ معصیت مشروط نہ ہو تو یہ مال اس کے واسطے حلال ہے۔ امام محمد رحمہ سے گانے والی کے مال میں روایت ہے کہ اگر اس نے اس مال سے قرض خواہ کو ادا کیا۔ پس اگر قرض خواہ کو معلوم ہو گیا تو اس کو لینا جائز نہیں ہے۔ (المحیط) ایک شخص جامع مسجد کے دروازہ پر تعویذ بیچتا ہے جن میں توریت و انجیل و قرآن لکھا ہے اور کہتا ہے کہ میں ہدیہ دنیا اور لینا ہوں تو اس کو یہ حلال نہیں ہے۔ (الکبری) مترجم کہتا ہے کہ اس ملک میں زبڈوں کی کماٹی بضعل ناحشہ مشروطاً حرام خبیث ہے۔ زبڈیاں جمعرات کو پکا کر مسجدوں میں لے جاتی ہیں، اور جاہل مؤذن ان کے ہاتھوں سے لے کر آگے جا کر محراب میں رکھ کر فاتحہ دیتے اور زبڈی منبر پر سجدہ کرتی ہے۔ پھر مؤذن مذکور اس کو لے کر کھاتا ہے۔ یہ حرام و شنیع ہے۔ زبڈوں کے اموال سے دعوت و ضیافت وغیرہ کھانا حرام ہے۔ اور اعتبار نہیں کہ بعض لوگ پیر بن کر ان کو خرید کرتے اور بیعتے دکھاتے ہیں۔ حالانکہ یہ شناعیت و حرام و ہتک حرمت ہے۔ نعوذ باللہ من ذلک۔ کاہن کی کماٹی حرام ہے، اور اسی میں رمال و نجومی داخل ہیں۔ یوں ہی تعویذ، سحر وغیرہ متعلقات سحر کی کماٹی حرام ہے۔ اور حدیث صحیح میں ہے کہ زنا کی اجرت حرام ہے۔ اور کاہن کو جو دیا جاتا ہے حرام ہے۔ م۔ ایک شخص مر گیا، اور اس کی کماٹی حرام ذریعہ سے ہے اور اس کا بیٹا اس کو جانتا ہے، لیکن خاص لوگوں کو نہیں پہچانتا ہے تو بیٹے کے واسطے شرعاً یہ مال حلال ہے جو اس نے اپنے باپ کا ترکہ پایا ہے، لیکن تقویٰ سے یہ ہے کہ باپ کے خصوم کی نیت سے صدقہ کر دے۔ (الینایع) ایک شخص کے پاس ایسا مال ہے جس میں شبہ ہے۔ پس اس نے اپنے باپ کو صدقہ میں دے دیا تو کافی ہے (لیکن ثواب کی نیت نہ کرے ورنہ خوف کفر ہے۔ اور یہ ضرور نہیں کہ کسی اجنبی کو صدقہ کر دے۔ اسی طرح خرید و فروخت کرتا تھا اور اس کے ساتھ اس کا بیٹا کرتا تھا۔ حالانکہ اس کی تجارت میں بیوع فاسدہ واقع ہوئیں۔ پھر اس نے کل مال اپنے سپر کو صدقہ دیا تو عمدہ سے نکل گیا۔ (التقیہ) ایک شخص نے سلطان کے حکم سے اموال جمع کیے جس میں لوگوں پر تاوان وغیرہ ناحق ہے۔ پھر اس نے کسی شخص کی دعوت کی تو دیکھا جاوے کہ یہ طعام اگر اس کے پاس غصب یا رشوت سے آیا تو کھانا نہیں جائز ہے ورنہ کھانے سے پرہیز بہتر ہے (المحیط) اس مسئلہ میں دلیل ہے کہ جو لوگ رشوت سے اموال جمع کرتے ہیں، ان کی دعوت کھانا جائز نہیں ہے۔ (انگریزی نائون کی پیروی

تقدیر پر کالت میں جو اجرت ٹھہرائی جاتی ہے مکروہ ہے۔ اہل کار سرکاری جو دیہات وغیرہ میں جاتے اور غیر حج کے دعوت کھاتے ہیں حرام ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔
بالمصواب م تو گری پر شکر سے فقیری پر صبر افضل ہے۔ نیک لڑکوں میں خرچ کرنے کی نیت سے کمائی میں مشغول ہونے سے مشغول نہ ہونا بہتر ہے۔ (الرحیمہ) فصل

زیارت قبور مقابر میں قرأت قرآن و نقل میت وغیرہ (زیارت قبور میں مصلحہ نہیں ہے یہی قول ابوحنیفہؒ ہے۔ الخزانہ۔ بدلیل حدیث
حدیث بریدہ رضی اللہ عنہ مرفوعاً کہ میں نے تم کو زیارت قبور سے منع فرمایا تھا۔ پس اب تم زیارت کرو کہ وہ موت و آخرت
کو یاد دلاتی ہے (رواہ مسلم وغیرہ)۔ م۔ اور ظاہر قول امام محمدؒ مقتضی ہے کہ عورتوں کے واسطے بھی زیارت قبور جائز ہے۔
شمس الائمہ شری نے کہا کہ یہی اصح ہے۔ تہذیب میں لکھا ہے کہ زیارت قبور مستحب ہے۔ (الخزانہ) میں کہتا ہوں کہ استحباب
بدین نظر کہ وہ موت و آخرت کو یاد دلاتی اور حیات دنیاوی سے سرگردانی ہے۔ اور میت کے حق میں دعا کرنے سے اس کو
فائدہ حاصل ہوتا ہے۔ م۔ جب زیارت کو جانے کا قصد کرے تو چاہیے کہ گھر میں دو رکعت نفل پڑھے، اہر ایک رکعت
میں الحمد و آیت الکرسی اور تین بار قل ہو اللہ احد پڑھے، اور میت کو ثواب دہیہ کرے۔ پھر راہ میں لایعنی امور میں مشغول نہ ہو، بلکہ قبر
تک پہنچے تو جو تباہیاں آتا کر قبیلہ رخ بیٹھ کر کے میت کے سامنے کھڑا ہو کر کہے، السَّلَامُ عَلَيْكُمْ يَا أَهْلَ الْقُبُورِ يُغْفِرُ اللَّهُ
لَنَا وَلَكُمْ أَنْتُمْ سَلَفْنَا وَنَحْنُ بِأَلَاتٍ - اور بعض روایات میں وارد ہے السَّلَامُ عَلَيْكُمْ وَاذْ قَوْمٌ مُؤْمِنَاتٍ وَإِنَّا إِن
شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى بِكُمْ لَأَحِقُّونَ نَسْأَلُ اللَّهَ لَكُمْ الْعَافِيَةَ - اور اس باب میں احادیث متعددہ وارد ہیں۔ اور جو دعاء کہ غرائب
میں مذکور ہے، بوجہ متعددہ افقہ و اولیٰ ہے۔ مگر آنکہ مدینہ منورہ کی زیارت صحابہ رضی اللہ عنہم و جہاں جہاں اصحاب رضی اللہ عنہ
میں سے کوئی ہو۔ اور شہداء کے بدر و احد میں وہ الفاظ اس میں جو حدیث میں وارد ہیں اور زیادہ کلام کی یہاں گنجائش نہیں ہے۔
م۔ پھر جب دعا کرنا چاہے تو قبلہ رخ ہو جاوے (خزانہ القادوس) اور اسی پر فتوے دیا جاوے۔ م۔ اگر شہید کی زیارت ہو تو
کہے، سَلَامٌ عَلَيْكُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ فَنِعْمَ عُقْبَىٰ الدَّاسِ - اگر مسلمان دکافروں کے قبور مختلط ہوں تو کہے السَّلَامُ عَلَى
مَنْ اتَّبَعَ الْهُدَىٰ - پھر سورۃ الفاتحہ، آیت الکرسی، واذ اززلت والہاکم الکائنات پڑھے۔ (الغرائب) شیخ جلیل محمد بن
الفضل سے روایت ہے کہ مقابر میں اگر بدول جہر کے اختفاء سے قرآن پڑھے تو مکروہ نہیں ہے اگرچہ تمام ختم کر جاوے۔
اور مکروہ جمعی ہے کہ جہر سے قرآن پڑھے۔ صدر ابوالاسحاق اپنی اسناد محمد بن ایراہیم سے نقل کرتے ہیں کہ مقابر میں سورۃ الملک
پڑھنا خواہ جہر سے ہو یا اختفاء سے، کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ اور سوائے اس سورۃ کے مقابر میں دیگر قرآن نہ پڑھے۔ اس میں
جہر و اختفاء کی کوئی تفصیل نہیں کی۔ (الذخیرہ) اور فتاویٰ قاضیخان میں ہے کہ مقابر میں قبر کے نزدیک قرآن پڑھنے سے اگر یہ مقبور
ہو کہ اس کو آواز قرآن سے ابس ہو تو پڑھے، اور اگر یہ قصد نہ ہو تو اللہ تعالیٰ قرآن کی قرأت سنتا ہے چاہے جہاں ہو۔ انتہی،
ترجمہ کہتا ہے کہ یہ قول دلیل ہے کہ شیخ قاضیخان کے نزدیک میت اس کو سنتا ہے حالانکہ بالاتفاق حنفیہ کے نزدیک میت نہیں سنتا ہے پس شاید غمیر سے یہ
راہ ہو کہ خود اپنے آپ کو اس ہو لیکن یہ دلیل کہ اللہ تعالیٰ قرأت قرآن سنتا ہے چاہے جہاں ہو۔ یہ صحیح ہے لیکن اس سے قرأت کا جواز نہیں نکلتا کیونکہ
بہت جگہ قرآن پڑھنا ممنوع ہے باوجودیکہ اللہ تعالیٰ سنتا ہے۔ پھر شیخ امام ابو بکر محمد بن الفضل و شیخ اجل محمد بن ابوالہیثم کے مخالف روایت یہ کہ ایک مرگیا اور
اس کے وارث نے اس کی قبر پر ایسے شخص کو بٹھایا کہ قرآن پڑھے تو صبح یہ کہ مکروہ نہیں ہے اور یہ امام محمدؒ کا قول ہے۔ المغربات۔ بلکہ اصح
داوئی قول امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ و ابو یوسفؒ ہونا چاہیے کہ مکروہ ہے۔ لہذا جو افق باجاءیش و اشار سلف اور محققین ائمہ حنفیہ
ہے۔ پس دلیل ظاہر نہیں ہوئی کہ کیوں اس کو ترک کیا گیا ہے۔ بلکہ نافع بحق میت تو دعائے مغفرت از صالحین و صدقات
مالی ہیں۔ اور قرآن پڑھنے والے کو اولاً خود ثواب ہے۔ پھر اگر اس نے نیت صالح سے تلاوت کی اور ثواب پایا تو بعد اس کے
اگر میت کو دہیہ کرے تو میت کو ثواب پہنچے۔ پس ایسے امر مہوم کے واسطے اعلیٰ طریقہ اور سنت سلف چھوڑنا کچھ ضرور

نہیں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالقواب۔ م۔ زیارت قبور کے واسطے افضل ایام چار ہیں، روزِ دو شنبہ (۲) روزِ جمعرات (۳) روزِ جمعہ (۴) روزِ شنبہ یعنی سینچر۔ پھر جمعہ کے روز بعد نماز کے وقت زیارت بہتر ہے۔ اور روزِ شنبہ کو طلوع آفتاب تک فراغت کرے۔ اور روزِ جمعرات یعنی پنجشنبہ کو شروع دن چڑھے، اور بعض نے کہا کہ آخر دن میں افضل ہے۔ اسی طرح متبرک راتیں خصوصاً لیلۃ البراتہ افضل ہے۔ اور اسی طرح متبرک زمانوں میں بہتر ہے جیسے عشرہ ذی الحجہ وعبیدین و عاشوراء وغیرہ موسم متبرکہ۔ (الغرائب) جب کسی مقبرہ پر گذرا، اور کچھ ذکرِ ثواب اس نیت سے پڑھا کہ جن مقابر سے گذرنا جاتا ہے ان کو ثواب ہو تو اس میں کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ (السرہجیہ) شیخ ابویوسف رحمہما فیہ نے کہا کہ مقابر پر ہاتھ رکھنا ہم سنت نہیں جانتے اور نہ مستحسن جانتے ہیں و لیکن ہم اس میں کچھ مضائقہ نہیں دیکھتے۔ عین الاثمہ کہہ رہی تھی کہ ہم نے اگلوں کو بلا انکار اسی پر پایا۔ اور شمس الاثمہ کی نے کہا، کہ یہ بدعت ہے۔ (القیہ) قبر کو مسح نہ کرے اور نہ بوسہ دے کیونکہ یہ نصرانیوں کی عادت ہے۔ اور والدین کی قبر کو بوسہ دینے میں مضائقہ نہیں ہے (الغرائب) لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو اپنی والدہ شریفیہ کی زیارت فرمائی تو اس میں یہ منقول نہیں ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ شیخ حنفی رحمہما فیہ سے پوچھا گیا کہ ایک شخص کے والدین کی قبریں دیکر قبور کے درمیان واقع ہیں، تو کیا اس کو جائز ہے کہ دعا و تسبیح کرے یا ہوا گذر جائے۔ یہاں تک کہ قبر والدین کی زیارت کرے۔ تو فرمایا کہ ہاں اس کو یہ اختیار ہے۔ بشرطیکہ قبروں کے رونڈے ہوئے گذرنا ممکن ہو۔ پوچھا گیا کہ ایک شخص کا قطعہ زمین ایسے مقام پر واقع ہے کہ جہاں پہنچنا بدوں قبروں کے رونڈے ممکن نہیں ہے، حالانکہ اس کو اپنے قطعہ زمین میں زراعت وغیرہ کی خواہش ہے تو فرمایا کہ اگر قبروں کے مردے سے تابوت صندوق میں ہوں تو مضائقہ نہیں ہے۔ مصنف رحمہما نے کہا کہ اسی طرح اگر تابوت میں نہ ہوں تو بھی جائز ہے۔ (التااریخانیہ) شیخ دبری رحمہما فیہ قبروں پر چڑھنے میں گتیاؤں دینے تھے، اور کہتے تھے کہ قبروں کی چھتیں بمنزلہ گھروں کی چھتوں کے ہیں۔ عین الاثمہ کہہ رہی تھی کہ اولیٰ نہیں ہے۔ شمس الاثمہ خلواتی نے کہا کہ مکروہ ہے۔ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اگر کسی انکار پر چلوں تو مجھے قبر پر چلنے سے زیادہ محبوب ہے۔ علاء الترجانی نے کہا کہ قبروں پر چلنے سے گنہگار ہوگا۔ (القیہ) ان اقوال مختلفہ میں سے استدلال شرعی میں اصح قول شمس الاثمہ خلواتی و علاء الترجانی رحمہما فیہ ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور حدیث میں قبور رونڈنے سے ممانعت مزبح وارد ہے۔ م۔ میت کے چہرہ سے کپڑا اٹھا کر دیکھنے میں مضائقہ نہیں، اور یہ تو بعد دفن کے ممنوع ہے (القیہ) اگر غیر کی زمین میں دفن کیا گیا تو مالک کو اختیار ہے مردہ اکھاڑے، اور چاہے چھوڑ دے۔ اور چاہے زمین برابر کر کے اس پر زراعت کرے، اور چاہے وارث سے گڑھے کی قیمت لے لے۔ (الوجیز) اگر ایک حاملہ عورت کے پیٹ میں سات مہینہ کا بچہ پھرتا ہے وہ مری اور دفن کر دی گئی، پھر خواب میں دیکھا گیا کہ وہ کہتی ہے کہ میں بچہ جنتی ہوں تو اس کی قبر نہیں کھودی جائے گی (السرہجیہ) گوچہ و بازار میں قبر بنا کر مکروہ ہے (القیہ) اور مساجد و گھروں میں بھی مکروہ ہے۔ م۔ اگر کاشانہ و گنبد بنا دیا کہ اس میں بہت سے مردے دفن کرے گا، تو بھی مکروہ ہے۔ کیونکہ قبروں پر عمارت بنا کر مکروہ ہے۔ موت سے پہلے اپنے واسطے تابوت بنا کر مکروہ ہے، تابوت میں نماز پڑھنا مکروہ ہے (القیہ) قبر پر پھول ڈھونڈنا اور کھانا اچھا ہے، اور اگر ان کی قیمت صدقہ دیدے تو بہت اچھا ہے (الغرائب) اول راتوں میں مقابر میں چراغاں لے جانا بدعت ہے (السرہجیہ) اسی طرح عرس وغیرہ میں وہاں چراغ جلانا بدعت ہے۔ م۔ واضح ہو کہ اکثر دیار میں دستور ہے کہ ہر محلہ میں جنازہ مع کپڑا و تخت کے بنا ہوا رہتا ہے، جب کوئی مرنے والا ہے تو اس پر ٹا کر لے جاتے ہیں۔ م۔ اگر جنازہ کا کپڑا پھٹ گیا کہ کام میں نہیں آتا تو متولی اس کو صدقہ نہیں دے سکتا، بلکہ اس کو فروخت کر کے اس کے دام میں مال ملا کر نیا کپڑا خریدے۔ (جوہر الفتاویٰ)۔

فصل: گانا و لہو و دیگر معاصی و امر بالمعروف (خالی گانا بغیر نماز میں اختلاف ہے۔ بعض نے کہا کہ گانا

مطلقاً حرام ہے اور اس کی طرف کان لگانا معصیت ہے، اور اسی کو شیخ الاسلام نے اختیار کیا اور اگر اس نے اچانک سُن لیا۔ تو گنہگار نہیں ہے۔ بعض مشائخ نے کہا کہ غناء میں مضائقہ نہیں ہے اس غرض سے کہ قافیہ و فصاحت کی سمجھ حاصل کرے۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ عجیب ہے اس واسطے کہ اول تو امر ممنوع اس سے جائز نہیں ہو سکتا اور دوم قافی و فصاحت سمجھنا کچھ گانے پر موقوف نہیں ہے۔ م۔ بعض نے کہا کہ اپنی تنہائی میں وحشت دُور کرنے کے لیے گانا جائز ہے، بشرطیکہ اکیلا ہو، اور اس سے لہو مقصود نہ ہو۔ اسی طرف شمس الائمہ سرخسی نے یہ کیا ہے۔ اور اکثر شعر میں حکمت یا عبرت یا فقہ ہو تو مکروہ نہیں ہے البتین۔ مترجم کہتا ہے کہ تفصیل یہ ہے کہ یہاں دو باتیں ہیں، اول یہ کہ فصاحت مخارج و حروف صاف اپنے مناسب آواز سے نکانا، جس میں گٹکری و تغیر وغیرہ راگ کا نہ ہو تو صحیح یہ کہ یہ مطلقاً جائز ہے، بلکہ قرآن ایسی خوبی سے پڑھا مستحب ہو کہ ہے چنانچہ حدیث میں ہے کہ لیس من لم یتغن بالقراءات۔ یعنی جو کوئی کہ قرآن کو خوش آوازی سے نہ پڑھے، وہ ہم میں سے نہیں ہے، اور حدیث میں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس قدر انفات کسی پر نہیں فرمایا جس قدر پیغمبر پر جو قرآن خوش آوازی سے پڑھے (کما رواہ مسلم وغیرہ) اور نکتہ یہ ہے کہ کلام لطیف جس کو بد آواز بدہیات سے نکالے تو اس کی خوبی میں فرق ڈالنا اور عیب لگانا ہوتا ہے، پس اس سے ممانعت فرمائی گئی۔ پس قرآن پاک کو خوش آواز سے، فصیح لب و لہجہ سے اچھی طرح ادب سے پڑھنا بہت خوب و مرغوب ہے۔ دوم راگ و غناء جس میں مال و سر و گٹکری و تغیر ہوتا ہے، اور یہ مطلقاً مکروہ تحریمی ہے اور اس میں اختلاف کی کچھ وجہ نہیں ہے، اور یہی جمہور علماء کا قول ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ مباح اشعار پڑھنے میں مضائقہ نہیں ہے۔ اگر شعر میں کسی عورت کی تعریف ہو تو دیکھا جاوے کہ اگر یہ عورت مغنیہ اور زندہ موجود ہے تو مکروہ ہے، اور اگر مر گئی تو مضائقہ نہیں ہے۔ اور اگر غیر مغنیہ ہو تو بھی مکروہ نہیں ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ عورت مردہ مغنیہ میں خوف ثوران فتنہ ہے، خصوصاً اس زمانہ میں اس کے ورثہ اس سے ناراض و آمادہ فساد ہوں گے، تو خوف مذکور کی وجہ سے کسی خاندان کی خاص عورت کی تعریف کے اشعار بھی نہ ہوں۔ اور یہ سب اس وقت کہ تعریف مذکور بطور تہذیب ہو، ورنہ غش تو حرام ہے۔ نوازل میں مذکور ہے کہ ادیب یعنی زبان عربی کے واسطے اگر شعر میں فسق یا شراب یا طفل امر و کا ذکر ہو تو مکروہ ہے۔ اور معتد یہ کہ طفل کے بارے میں وہ تفصیل ہے جو عورت کے بارے میں مذکور ہوئی۔ (المجیط) بعض نے فرمایا کہ شعر میں کراہت کے معنی یہ ہیں کہ آدمی اشعار میں مشغول ہوگا جو اس کو قراۃ القرآن و ذکر وغیرہ سے باز رکھے گا۔ اور اگر شعر میں مشغولی ایسی نہ ہو تو مضائقہ نہیں ہے، بشرطیکہ اس کی غرض صالح یہ ہو کہ اشعار عرب کے ذریعہ سے علم حدیث و تفسیر میں مدد حاصل کیے (الطہیریہ) یہی اس حدیث کا محمل ہے کہ تم میں سے کوئی اپنے پیٹ کو پیپ لہو سے بھرے تو اس سے بہتر ہے کہ شعر سے بھرے۔ (رواہ مسلم) اور قول اول محمل اس حدیث کا ہے کہ اِنَّ مِنَ الشَّعْرِ لِحِکْمَةٌ۔ یعنی اشعار میں سے بعض ایسے ہیں جو حکمت ہیں (رواہ فی الصیغ) اور آخر زمانہ میں قرآن مجید اٹھائے جانے کے بیان میں ہے کہ اس اُمت و لے اشعار میں غافل ہو جاویں گے، حتیٰ کہ قرآن مجید اٹھایا جاوے گا۔ پھر صبح کریں گے تو باہم کہیں گے کہ ہم کچھ جانتے تھے، پھر اشعار میں غافل ہو جاویں گے، چنانچہ مترجم نے تفسیر میں اس کو مع تو فیض کے بیان کیا ہے۔ م۔ شمس الائمہ خلوانی سے پوچھا گیا کہ ان لوگوں کا کیا حکم ہے جو اپنے آپ کو صوفیہ کہتے ہیں اور ایک طرح کا خاص لباس پہنتے ہیں اور قوالی و وجد میں مشغول ہوتے ہیں۔ اور اپنی ذات کے واسطے منزلت کا دعوے کرتے ہیں۔ تو فرمایا کہ انہوں نے اللہ تعالیٰ عزوجل پر احترام و دروغ باندھا ہے۔ پھر پوچھا گیا کہ اگر مستقیم راہ شریعت سے کجا ہیں تو کیا عوام سے فتنہ دُور کرنے کے واسطے ملک سے بدر کر دیے جاویں۔ تو فرمایا، اگر راہ سے ازیت کی چیز یعنی ڈھیلا کاٹا دودھ کرنا، سیات و دیانت میں ایٹخ و امثل ہے۔ اور حدیث کو طیب سے جدا کرنا اولیٰ و ازکی ہے (التاثر خانہ) شیخ امام نے فرمایا کہ سماع و

وجد و قوالی، جس کو ہمارے زمانہ میں صوفیہ کرتے ہیں، یہ حرام ہے۔ اور اس کی جانب قصد کرنا اور وہاں بیٹھنا جائز نہیں ہے، اور گانا و مزامیر سے اس میں کچھ فرق نہیں ہے۔ اور اہل تصوف نے اس کو جائز رکھا ہے۔ اور اگلے مشائخ کے فعل کو حجت لاتے ہیں۔ اور میرے نزدیک اگلے بزرگوں نے ایسا ہرگز نہیں کیا جو یہ لوگ کرتے ہیں، بلکہ ان کے زمانہ میں بسا اوقات کسی نے ایسا شعر پڑھا جو ان کے حال کے موافق ہوا تو اس نے ان کے دل کو رقیق کر دیا۔ جس سے بے اختیار گریہ و زاری میں مشغول ہوئے، بلکہ قلب رقیق کبھی ایسی حالت میں بے ہوش ہو جاتا ہے۔ اور بسا اوقات اس سے افعال بے اختیار ظاہر ہوتے ہیں، اور یہ جائز ہونا بعید نہیں ہے۔ اور بزرگان اولیاء اللہ سے کوئی یہ گمان نہیں کرے گا کہ وہ ایسے افعال کے ترکیب ہوئے جو یہ لوگ جاہل بے علم بطور فسق کے کرتے ہیں۔ اور اہل تقویٰ کے افعال کی جانب نسبت کرتے ہیں۔ (جوہر الفتاویٰ) مترجم کہتا ہے کہ یہ صحیح ہے اس واسطے کہ سابقین اولیاء اللہ تعالیٰ کی جو کتابیں شائع ہیں ان میں صریح ان افعال سے ممانعت مذکور ہے کہ غیبیہ الطالبین وغیرہ میں اس راہ سے گذرنے کو منع فرمایا ہے کہ جس میں گانا ہوتا ہو۔ اور نغمات میں بعض اولیاء اللہ کے ذکر میں ہے کہ ان سے پوچھا گیا کہ ایک شخص کے قلب میں آواز خوب اثر کرتی ہے جو غناء کے طور پر ہو تو فرمایا کہ اس کا قلب مریض ہے جیسے منافق کا ہوتا ہے۔ تو پس وہ علاج کرے۔ اور بالاتفاق ان کے کلمات متظاہر ہیں کہ جس قدرت سنت کے اتباع زیادہ ہو اسی قدر مرتبہ زیادہ ہے۔ اور جس قدر کمی ہو، اسی قدر نقص ہے۔ اور بالاتفاق ان کے نزدیک جو شخص کہ خلاف شرع و خلاف سنت کا مرتکب ہو تو خوف ہے کہ وہ شیطان کا آلہ ہو، اور وہ ولی ہرگز نہ ہوگا، بشرطیکہ ہوش میں ہو۔ اور اگر خوف تطویل نہ ہوتا تو میں ان اقوال کثیرہ طویلہ کو نقل کرتا۔ اور شیخ نسفی کا ایک رسالہ درباب صوفیہ ہے، جس میں انہوں نے بارہ اقسام بیان کیے اور ان میں سب کے فسق و فجور و گمراہی پر شہادت دی۔ سوائے ایک فرقہ کے جو شرع و سنت پر زہد و تقویٰ کے ساتھ قائم ہے کہ وہ معتمد ہے، اور اس کی خدمت کے واسطے تاکید فرمائی۔ م۔ دُف کے بارہ میں امام ابو یوسف رحمہ سے سوال ہوا کہ کیا آپ سوائے شادی نکاح کے مکر وہ جانتے ہیں کہ عورت اپنے بچے کو بہلانے کے واسطے بدوں فسق کے دف بجائے تو فرمایا کہ نہیں بلکہ جس سے لعب و فاحش و غناء پیدا ہو وہ مکر وہ ہے۔ (محیط السرخسی) عید کے روز دف بجانے میں مضائقہ نہیں ہے۔ (غزالیہ المغنی) مترجم کہتا ہے کہ دُفوں قریب دف کے ہے جو بغیر جھانچہ و مجیرہ کے اور بغیر گانے کے ہو، واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور حدیث در بارہ دف کے منع نذر کرنے والے کے وارد ہے۔ اور عرب کا گانا صرف اشعار پڑھنا تھا۔ اور حضرت اُمّ المؤمنین صدیقہ رضی اللہ عنہا کی حدیث الانصار یجمعہم اللہ۔ اور حجاب حبشہ کا نشانہ دکھانا مریض ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ مزاج۔ دل لگی، یعنی ایسا کلمہ جس سے طبیعت کو ظرافت و خوشی ہو تو مزاج میں مضائقہ نہیں۔ بشرطیکہ ایسا کلام نہ بولے جس سے آدمی گنہگار ہوتا ہے۔ یا یہ قصد نہ ہو کہ ساتھیوں کو ہنسائے۔ (الظہیری) اس واسطے کہ ہنسانے والا قیامت میں ٹھٹھول بنایا جائے گا جیسا کہ حدیث سنن میں وارد ہے۔ اور حدیث صحیح میں وارد ہے کہ آدمی زبان سے ایسا کلمہ بول جاتا ہے جس کی جانب بے پرواہی سے توجہ نہیں ہوتی۔ حالانکہ وہ اس کے عوض چالیس برس کی دُوری تک جہنم میں گرنا چلا جاتا ہے۔ پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مزاج فرماتے تھے۔ اور فرمایا کہ میں سوائے سچ کے نہیں بولتا ہوں۔ اور حضرت انس رضی اللہ عنہ اس وقت کم عمر اور آپ کے خادم تھے، ایک روز فرمایا کہ یا ذالذنین ملا سے دوکان والے، اور ایک مرتبہ انس کے چھوٹے بھائی کو جو صنیر بچہ تھا فرمایا کہ یا ابا عمیر ما فعل النفر، یعنی اے ابو عمیر تیرا لال کیا ہوا؟ اس بچہ کا نام دوسرا تھا۔ گراہنی طرف سے ابو عمیر سے اس کی کنیت فرمائی۔ حالانکہ وہ ابھی عمیر کا باپ ہونے کے لائق نہ تھا، اس سے معلوم ہوا کہ بچہ کی کنیت جائز ہے، اور معلوم ہوا کہ بچوں کو لال وغیرہ پھریوں کی اجازت ہے۔ اور ایک مرتبہ ایک بڑھیا کو فرمایا کہ جنت میں

بڑھیانہ ہوگی۔ جب وہ گہرائی تو تنبیہ کی کہ قرآن میں اللہ تعالیٰ نے آگاہ کر دیا ہے کہ ہم ان کو باکرہ کر کے داخل جنت کریں گے۔ م۔
مصارعیت : باہم کشتی لڑنا، دیکھا جاوے کہ بھوکے لعل بے فائدہ دین پروری سے ہو تو مکروہ ہے، اور اگر جہاد کی قوت
 و حرب کی مشق سے ہو تو جائز بلکہ ثواب ہے۔ (جوہر القنادی) ہمارے دیار میں اکھاڑے داؤ و بیچ والے ستر کھلے ہوئے
 محرمات کے ترکیب ہوتے ہیں۔ م۔ خریزہ کے زمانہ میں نوجوان لوگ خریزوں سے مار کھیلتے ہیں تو یہ مباح ہے۔ (الجواہر) مترجم
 کہتا ہے کہ جواز کی وجہ ظاہر نہیں کیونکہ لغو ہے، لیکن کرامت بھی ضرور نہیں، بلکہ خلاف اولیٰ ضرور ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔
شعطنج ہمارے نزدیک حرام ہے، اور سوائے شطنج کے چوسر و نرد و شیر وغیرہ بالا جماع حرام ہیں (الجامع الصغیر) جھوٹ
 ہر جگہ حرام ہے سوائے چند مقام کے۔ (۱) جہاد کے قتال کی حالت میں تاکہ کافر کو مغلوب کرے (۲) دو شخصوں میں صلح کرانے
 میں (۳) زوجہ کو راضی کرنے میں (۴) ظالم کا ظلم رفع کرنے میں۔ اور جھوٹ کی تعریف بھی مکروہ ہے مگر بضرورت، مثلاً، تو
 نے کسی سے کہا کہ کھانا کھا بیٹے۔ اس نے کہا، میں کھا چکا یعنی کل کھا چکا ہوں تو یہ جھوٹ ہے۔ (خزانة المفتیین) جس شخص نے
 کسی گناہ کا قصد کیا، اور اس کو دل میں جمایا، اور اسی پر جہاد یا تو گناہ گار ہوگا۔ الملتقط۔ مترجم کہتا ہے کہ تحقیق واللہ تعالیٰ اعلم یہ ہے
 کہ اعمال دو قسم ہیں۔ ایک وہ جن کا تصور دل میں آیا، اور دل ہی میں اس کا اعتقاد کرنا مقصود ہے۔ پس ایسے اعمال میں جب کوئی
 اعتقاد و فاسد کا تصور ہو۔ اور اس نے دل سے مکروہ جانا تو یہ دفع ہے پس گنہگار نہیں، بلکہ ثواب پاوے گا۔ بدلیل اس حدیث کے
 کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے عرض کیا کہ ایسے وساوس آتے ہیں کہ ہم اس کے بولنے سے خوفناک ہوتے ہیں۔ یعنی ہم ان کو ایسا ناگوار
 مذموم جانتے ہیں کہ زبان سے نکال نہیں سکتے ہیں۔ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ خالص ایمان ہے۔ یعنی ان کو خلاف
 ایمان جانتا ہی تو خلوص ایمان ہے۔ اور اگر بسے خیال کو دل میں جگہ دی پس اگر وہ خلاف ایمان ہو تو باطن میں کفر پیدا ہو جائے
 گا۔ اگرچہ ظاہر میں قاضی کو علم نہ ہونے سے اس کی تکفیر نہ ہو۔ مثلاً کسی جاہل نے زعم کیا کہ کافر بھی نیک دم صدقہ وغیرہ دیتا ہے
 تو وہ بھی کبھی جنت پاوے گا۔ کیونکہ دائمی جہنم کی سزا نہیں ہو سکتی ہے۔ پس اس نے اپنی جہالت سے بدول آگاہی اسرار و
 حقائق کے یہ تصور باتدھا اور یہ اس کے دل میں جم گیا تو باطن میں کفر ہو گیا۔ یا جیسے اس نے خیال کیا کہ یہ خلاف فطرت ہے کہ بیٹے
 علیہ السلام بغیر باپ کے ہوں۔ پس ضرور ان کا کوئی باپ ہوگا جو معلوم نہیں ہوا ہے، تو یہ باطنی کفر ہے۔ دوم وہ افعال کہ دل میں
 تصور آیا، مگر ان کا وقوع بذریعہ ہاتھ پاؤں وغیرہ اعضاء کے ہوگا۔ جیسے قصد کیا کہ دو رکعت نماز نفل پڑھوں گا یا قصد کیا کہ فلاں
 عورت بغیر محرم کو دکھوں گا۔ یا فلاں اجنبی سے بد حرکت کروں گا۔ پس حدیث صحیح میں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کرانا کاتبین کو حکم دیا کہ
 جب بندہ نے نیکی کا قصد کیا تو اس کے واسطے ایک نیکی لکھو۔ جب وہ عمل میں لاوے تو کتر دس نیکیاں اور جہاں تک اللہ
 تعالیٰ چاہے لکھو۔ اور جب بندہ نے بدی کا قصد کیا تو کچھ منٹ لکھو۔ پھر اگر وہ اس قصد کو ترک کرے تو ایک نیکی لکھو۔ اور اگر
 عمل میں لاوے تو اس کے واسطے یہی بدی لکھو۔ (کن فی صحیح مسلم بخیر) پھر قرآنہ تعالیٰ: **ان تُبَدُّوا مَا فِي النَّفْسِكُمْ اَوْ تَخْفَوْا**
يُحَاسِبِكُمْ بِهِ اللّٰهُ الْاٰتِيَةَ سے ظاہر یہ کہ جو ارادت کو دل میں منظور کریں وہ محاسبہ میں سامنے آویں گے۔ پس حدیث سے ظاہر
 ہوتا ہے کہ بد خیالات و اہیات جو عمل میں نہیں لایا ہے وہ شرمندہ کرنے کو سامنے ہوں گے، گویا وہ اس کے پیداوار پھل ہیں۔
 حق تعالیٰ اپنے فضل سے عفو فرماوے گا۔ لہذا آدمی کو تاکید کی گئی کہ اپنے قلب کی حفاظت کرے کہ اس میں خطرات و اہیات
 نہ آویں اور اکثر یہ خطرات نظر شہوات سے ہوتے ہیں، لہذا نظر و چہرے وغیرہ کے مسائل مفصل بیان کیے تاکہ احتراز کیا جاوے
 واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ اور اب بعض مسائل اصل کتاب ہدایہ کے لکھتا ہوں۔ م۔ قال ویکرہ ان یقبل الوحل شہ
 الرجل اذ یدک او شیباً منه او یعانقہ۔ جامع صغیر میں ہے کہ مکروہ ہے کہ مرد کسی مرد کے منہ یا ہاتھ یا اس کے کسی عضو

دجلہ کو بوسہ دے یا اس کے ساتھ معانقہ کرے ف یعنی گرون سے گردن ملا کر چھاتی سے لپٹا دے۔ و ذکر الطحاوی ان هذا قول ابی حنیفۃ و محمد بن شیخ طحاوی نے ذکر کیا کہ یہ قول فقط امام ابو حنیفہ و محمد بن کا ہے۔ وقال ابو یوسف رحمہ لا یاس بالتقبیل والمعانقۃ۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ بوسہ لینے و معانقہ کرنے میں مضائقہ نہیں ہے لہذا وی ات النبی علیہ وسلم عانق جعفر رضی اللہ عنہمین قدم من الجدید و قبل بین عینیہ۔ اس دلیل سے کہ جعفر بن جب حبشہ سے مدینہ آئے تو آنحضرت نے جعفر کو معانقہ کیا اور جعفر کی دونوں آنکھوں کے درمیان بوسہ دیا۔ اور یہ فتح خیبر کے روز واقع ہوا تھا پس فرمایا کہ واللہ نہیں جانتا ہوں کہ کیا میں ان دونوں میں سے کس امر سے زیادہ مسرور ہوں، فتح خیبر سے یا جعفر کے آنے سے۔ ارواہ الحاکم عن جابر بن ابی اور حاکم نے اس کو حدیث ابن عمر بن سے روایت کر کے کہا کہ اس کی اسناد بلا غبار صحیح اور طبرانی نے حدیث ابو حنیفہ سے اور دارقطنی نے حدیث عائشہ بن سے روایت کیا۔ اور زید بن حارثہ رضی اللہ عنہما کو معانقہ و بوسہ لینا ترمذی نے حدیث عائشہ بن سے روایت کیا، اور کہا کہ حدیث حسن غریب ہے۔ اور اس باب میں مراسل صحیحہ و روایات ہیں جیسے حضرت ابو ہریرہ نے حضرت حسن بن علی رضی اللہ عنہما کی ناف مبارک کو بوسہ دیا۔ اور اس قدر کافی ہے۔ م۔ ع۔ ولہما ما روی ان النبی علیہ السلام نہی عن المکامعۃ وھی المعانقۃ و عن المکامعۃ وھی التصل۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد بن کی دلیل وہ حدیث ہے کہ آنحضرت صلعم نے مکامعہ اور مکامعہ سے منع فرمایا۔ مکامعہ بمعنی معانقہ ہے۔ اور مکامعہ بمعنی بوسہ لینا۔ ف یہ دو چیزیں ہیں کہ اول کو ابن ابی شیبہ نے ابو یوسف بن کی حدیث سے روایت کیا۔ اور دوم کو ابو داؤد و نسائی نے روایت کیا۔ اور حدیث ابو یوسف بن سے ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عورت کو عورت کے ساتھ مکامعہ یا مکامعہ کرنے سے منع فرماتے رہے لیکہ دونوں کے بیچ میں کپڑا حائل نہ ہو اور مرد کو مرد سے مکامعہ یا مکامعہ سے منع فرماتے کہ دونوں کے درمیان کچھ نہ ہو۔ ابو یوسف نے کہا کہ مکامعہ یہ ہے کہ مرد و عورت کے بدن حائل کپڑے کے معانقہ کریں اور مکامعہ زور کے ساتھ مضا جعت بلا حائل و عورت کا بوسہ لینا۔ و ما رواہ محمود علی ما قبل التحريم۔ اور جو حدیث کہ ابو یوسف بن نے روایت کی وہ تحریم سے پہلے کی حالت پر محمول ہے۔ ثم قالوا الخلاف فی المعانقۃ فی ازار واحد۔ پھر مشائخ نے فرمایا کہ یہ اختلاف ان سے معانقہ میں ہے کہ ایک ازار میں ہو۔ ف یعنی دونوں مرد صرف اپنی اپنی ازار پہنے ہوں، اور باقی بدن پر قمیص وغیرہ نہ ہو۔ اما اذا کان علیہ قمیص او جبۃ فلا یاس بہا بالاجماع و هو الصحیح۔ اور اگر مرد کے بدن پر قمیص یا جبۃ ہو تو بالاتفاق مضائقہ نہیں ہے، اور یہی صحیح ہے۔ اور اظہر اس باب میں قول ابی حنیفہ رحمہ بدوں اس کے کہ باہم بے پڑہ ایک بچھونے پر صرف ازار واحد کے ساتھ لیٹیں۔ کیونکہ حدیث مکامعہ و مکامعہ اسی میں ظاہر ہے، اور بوسہ کے باب میں اختیار دیگر ہیں۔ از انجملہ حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما قصہ سر یہ میں جس کے آخر میں ہے کہ پھر ہم لوگ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نزدیک ہوئے۔ اور ہم نے آپ کے ہاتھوں کو بوسہ دیا۔ (رواہ ابو داؤد و الترمذی و حسنہ) از انجملہ حدیث ام المومنین عائشہ بن در باب مناقب فاطمہ رضی اللہ عنہا کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں تشریف لائیں تو آپ کھڑے ہو کر اپنی دختر کا بوسہ لیتے اور اپنی جگہ بٹھلاتے تھے، اور جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لے جاتے تو حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کھڑے ہو جاتیں، اور حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کو بوسہ دیتی تھیں اور اپنی جگہ بٹھاتی تھیں۔ (رواہ ابو داؤد و النسائی و الترمذی و قال حسن صحیح۔ از انجملہ حدیث مسعود بن عسال رضی اللہ عنہ میں ہے کہ یہود کی ایک قوم نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ و پاؤں کو بوسہ دیا۔ (رواہ الاربعہ) و قال الترمذی صحیح۔ اور اس باب میں کثرت ہے۔ قال وللناس بالمصافحۃ لانه هو المتوارث۔ جامع صغیر میں ہے کہ مصافحہ میں مضائقہ نہیں ہے، اس واسطے کہ یہ متوارث ہے

وقال عليه السلام من صاغ اخاه للسلم وحرك يده تتناثر ذنوبه۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب مسلمان نے اپنے بھائی سے مصافحہ کیا اور اس کا ہاتھ ہلایا تو اس کے گناہ جھڑباتے ہیں۔ جسے مومن جب دوسرے مومن سے ملا پھر اس پر سلام کیا اور اس کا ہاتھ پکڑ کر مصافحہ کیا تو دونوں کے گناہ ایسے گرجاتے ہیں جیسے درختوں کے پتے جھڑتے ہیں۔ رواہ الطبرانی بلوغۃ منیٰ حدیث برائیں بروایت بیہقی۔ اور دونوں مصافحہ کرنے والوں کی معرفت قبل بھائی کے بروایت ابوداؤد ابن ماجہ والترمذی و احمد۔ اور حدیث ابوزریٰ رضی اللہ عنہ بروایت ابوداؤد۔ اور حدیث انس رضی اللہ عنہ بروایت بخاری ۲۰ ثابت ہے۔ پھر یہاں پر امر کہ دونوں ہاتھوں سے مصافحہ کرے یا ایک ہاتھ سے۔ پس صحاح کی روایت میں اکثر یہ ظاہر ہے کہ ایک ہی ہاتھ پکڑے۔ اور بعض روایات میں دونوں ہاتھ بھی مروی ہیں اور ظاہر والشرع اعلم یہ کہ دونوں کے درمیان وسعت ہے۔ اور بنظر فضیلت یعنی گناہ جھڑجاتے ہیں۔ لوگوں نے دونوں ہاتھ کو پسند کیا (فروع) فقیہ ابواللیث نے آخر میں فتویٰ دیا کہ سلاطین کے پاس جانا جائز ہے (التیابہ) ایک شخص کو سلطان نے طلب کر کے چند باتیں پوچھیں، پس اگر وہ سچ کہتا ہے تو اس کو ناگوار امر پہنچا ہے گا تو حکم یہ کہ مکروہ کو دیکھا جاوے کہ اگر اس کو اپنے قتل یا تلف عضو کا، یا غیر کے قتل یا تلف عضو کا خوف نہ ہو، اور نہ تلف مال کا خوف ہو تو اس کو سوائے حق بات کے یوں نہیں چاہیے۔ اور اگر ایسے مکروہ امر کا خوف ہو تو خلاف حق بول دینے میں مضائقہ نہیں ہے۔ (القاضیان) سوائے اللہ تعالیٰ کے غیر کے لیے تواضع حرام ہے (المستقط) اگر کسی نے سلطان کے واسطے بطور تحیث سلام کے سجدہ کیا (جیسے بعض اہم سابقہ میں جائز تھا) یا اس کے سامنے زمین کو بوسہ دیا تو اس فاعل کی تکفیر نہیں کی جائے گی، لیکن وہ سخت گنہگار ہوگا۔ کیونکہ کبیرہ گناہ کا ترکیب ہوا۔ یہی قول مختار ہے۔ فقیہ ابو جعفر نے کہا، کہ اگر سلطان کے واسطے بہ نیت عبادت، یعنی کمال تعظیم سجدہ کیا یا کچھ نیت دل میں نہیں آئی، تو وہ کافر ہو گیا۔ (جوہر الاغلامی) اگر مسلمان سے کہا گیا کہ بادشاہ کو سجدہ کرو، ورنہ ہم تجھے قتل کر دیں گے تو مشائخ نے فرمایا، کہ اگر ان کا یہ حکم بطریق عبادتی سجدہ ہو تو افضل یہ کہ سجدہ نہ کرے۔ جیسے ایک شخص پر کفر کرنے کے لیے اکراہ کیا گیا تو صبر افضل ہوتا ہے۔ اور اگر ان کا حکم مذکور بطور سجدہ تحیث ہو تو اس کے واسطے بہتر یہ کہ سجدہ کر دے۔ (قاضیان) یعنی اس نیت سے کہ اللہ تعالیٰ کی جناب میں سجدہ کرتا ہوں۔ اور شاہ کے واسطے نیت نہ کرے۔ یا سجدہ تحیث کی نیت کرے۔ م۔ جامع صغیر میں ہے کہ کسی سردار و شاہ کے سامنے زمین کو بوسہ دینا حرام ہے۔ اور بوسہ دینے والا اور جو اس پر راضی ہو، دونوں گنہگار سخت ہیں (التیابہ) سلطان یا غیر کے واسطے جھکنا۔ یعنی رکوع کی طرح سر دگر جھکنا مکروہ ہے، کیونکہ یہ فعل مجوس سے مشابہت ہے (جوہر الاغلامی) نتیجۃ السلام کے وقت جھکنا مکروہ ہے، اور اس سے ممانعت وارد ہوئی ہے۔ (التمتاشی) چنانچہ ایک شخص نے پوچھا کہ یا رسول اللہ! ہم میں سے آدمی اپنے بھائی یا دوست سے ملتا ہے تو کیا اس کے واسطے جھک جاوے؟ فرمایا کہ نہیں۔ عرض کیا گیا کہ کیا اس کو چھٹا دے یعنی گلے لگا دے بوسہ دے فرمایا کہ نہیں عرض کیا کہ کیا اس کا ہاتھ پکڑ کر مصافحہ کرے فرمایا کہ ہاں رواہ الترمذی و بیہقی سوائے اللہ تعالیٰ کے دوسرے کی خدمت کے واسطے کھڑا ہونا اور دونوں ہاتھ پکڑ لینا یعنی مصافحہ کرنا جائز ہے (الغرائب) اگر غیر کے واسطے اپنے ہاتھ کا بوسہ لیا تو مکروہ ہے۔ اور اگر دوسرے کے ہاتھ کا بوسہ لیا۔ پس کسی عالم کے ہاتھ کا بوسہ بوجہ اس کے علم کے، یا سلطان کے ہاتھ کا بوسہ بوجہ عدل کے لیا تو مضائقہ نہیں ہے۔ اور اگر سوائے علم و عدل کے بوسہ لیا یا کسی مسلمان کا ہاتھ چوما۔ پس اگر اس سے مسلمان کا اکرام مقصود ہو تو بھی مضائقہ نہیں ہے۔ اور اگر اس کی تعظیم عبادتی کا یا اس سے کچھ دنیاوی مال مل جانے کا قصد کیا تو مکروہ ہے، اور صدر الشہید اس میں مطلقاً کراہت کا فتویٰ دیتے تھے۔ (الذخیر) عالم و سلطان عادل کے ہاتھ چومنے کی اجازت ہے۔ اور ان دونوں کے سوائے اجازت نہیں ہے اور ہ مختار ہے (التیابہ) عالموں و زاہد فقیروں کے سامنے زمین بوسی کرنا جاہلوں کا فعل ہے اور کرنے والا گنہگار ہے۔

اور علم یاد دہش یا جواس پر راضی ہو وہ بھی ارتکاب حرام کا گنہگار ہے۔ (الغرائب) اور یہ جو عوام جاہل کیا کرتے ہیں کہ ملاقات کے وقت مل کر اپنے ہاتھ کو بوسہ دیتے ہیں تو بالاجماع مکروہ ہے (خزانة الفتاویٰ) جامع صغیر میں مذکور ہے کہ مکروہ ہے کہ مرد دوسرے کے چہرہ یا پیشانی یا سر کو بوسے فقیر ابو جعفر نے کہا کہ اگر دوسرا شخص فقیر یا عالم یا زاہد ہو تو یہ نیت امرازدین کے مضائقہ نہیں ہے۔ (المحیط) اور قاضی طائ نے مثل صاحب ہدایہ کے اختلاف امام ابو حنیفہ و محمد کبراہت اور ابو یوسف بجا نقل کر کے لکھا کہ اگر بوسہ لینا بطور کوئی ہونہ بطور شہوت توکل کے نزدیک جائز ہے۔ (القاضی خاں) چنانچہ ستر عورت کے بیان میں حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے صاحب ہدایہ نے استدلال کیا، جس میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے حضرت حسن بن علی رضی اللہ عنہما کے ناف مبارک کا بوسہ لیا ہے۔ پس یہ صریح ہے کہ بطریق نیکی یا اتفاق جواز ہے۔ م۔ مکروہ ہے کہ ایک عورت دوسری عورت کے منہ یا گال کو ملاقات یا دواغ کے وقت بوسہ دے۔ (الفتیہ) جیسے یہ مکروہ رسم مجوس فارس میں عموماً جاری تھی۔ م۔ فقیر ابواللیث رحمہ نے کہا کہ بوسہ لینا پانچ طور پر ہے۔ (۱) بوسہ رحمت، جیسے والد اپنی اولاد کا بوسہ لے۔ (۲) بوسہ تحیت، جیسے مؤمنین ایک دوسرے کا بوسہ لیں۔ (۳) بوسہ شفقت، جیسے فرزند اپنے والدین کو بوسہ لے۔ (۴) بوسہ مودت، جیسے مرد اپنے بھائی کی پیشانی چومے۔ (۵) بوسہ شہوت، جیسے مرد اپنی زوجہ یا باندی کا بوسہ لے۔ بعض نے کہا کہ (۶) بوسہ دیانت، جیسے حجر اسود کو بوسہ دے۔ التبتیین۔ مصافحہ تہمتہ سلام ہے، لہذا بعد نماز فجر یا عصر کے جو شافعیہ میں مخصوص جرم محترم میں رائج ہے شیخ ملا علی قاری رحمۃ اللہ نے ایک رسالہ خاص میں ممنوع لکھا ہے، اور یہی صواب ہے۔ و اللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ (فصل امر بالمعروف و نہی عن المنکر) نیک باتوں کا جو موافق شرع ہیں، حکم کرنا اور خلاف شرع و مفاسد سے روکنا اسلام میں دین و دنیا کی راہ سے ایک امر اہم عظیم الشان ہے، اور اس کا ترک کرنا بہت بڑا فساد ہے۔ اور جو کچھ نازل ہوا اسی کے ترک سے نازل ہوا۔ اور حدیث میں ہے کہ واللہ تم لوگ باہم امور معروف کا حکم کر دو گے اور منکرات سے منع کر دو گے! اللہ تعالیٰ تمہارے دلوں میں پھوٹ ڈال دے گا۔ اور ایک روایت میں آیا ہے کہ پھر تم میں سے مرد صالح دعا کرے گا مگر قبول نہیں ہوگی۔ اور مترجم نے قولہ تعالیٰ: **وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبُ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً** (آیۃ) اور قولہ تعالیٰ **كَانُوا لَا يَتَّخِذُونَ مِنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ آيَاتٍ** وغیرہ کی تفاسیر میں احادیث آثار سے شرح و موضع بیان کیا ہے۔ واللہ تعالیٰ ہو الموفق۔ م۔ امر بالمعروف پہلے نرمی و لطف کے ساتھ چاہیے، تاکہ نصیحت زیادہ مؤثر ہو۔ پھر درشتی و سختی کرتے۔ لیکن بدگوئی و گالی و فحش کے ساتھ نہ ہو۔ پھر ہاتھ کے ذریعے ہو، بائیں ہاتھ سے نہ ہو، شراب بہاؤے و طبلہ و سارنگی وغیرہ توڑ دے۔ امر بالمعروف کے کئی انواع ہیں (۱) غالب گمان ہو کہ نیکی کی نصیحت قبول کر لیں گے اور منکر چھوڑ دیں گے تو اس پر ایسا کرنا واجب ہے، اور چھوڑ نہیں سکتا (۲) غالب گمان ہو کہ نصیحت میں اس کو گالیاں دیں گے تو چھوڑنا افضل ہے۔ یوں ہی اگر اس سے بڑھ کر مار پیٹ وغیرہ کا خوف ہو جس سے لڑائی و عداوت ہوگی۔ اور اگر جانتا ہے کہ مار پیٹ تک نوبت پہنچے گی، مگر صبر کرے گا۔ اور کسی سے شکوہ نہ کرے گا تو با امر بالمعروف و نہی عن المنکر میں مضائقہ نہیں ہے، اور اس کو جہاد کا ثواب ہے (۳) اگر جانتا ہے کہ قبول نہ کریں گے، مگر خوف بھی نہیں ہے تو وہ مختار ہے، اور نصیحت کرنا افضل ہے۔ (المحیط) اگر امر معروف میں قتل کا خوف ہو، حتیٰ کہ اس کام میں قتل کیا گیا تو شہید ہوگا۔ (التاثر خانہ) شیخ زندوسی نے اختیار کیا کہ ہاتھ سے امر بالمعروف کرنا سلاطین و امراء پر واجب ہے۔ زبان سے علماء پر واجب ہے و (الظہیرین) لیکن حدیث میں ہے کہ جو کوئی امر منکر دیکھے، یعنی جو شرع میں ممنوع ہے یا اس پر دلیل شرعی قائم نہیں، تو اس کو ہاتھ سے بگاڑ دے۔ پھر اگر یہ قدرت نہ ہو تو زبان سے اور اگر یہ قدرت بھی نہ ہو تو دل سے سب سے کمزور ایمان ہے۔ یہ حدیث دلیل ہے کہ اقسام مذکور ایک ہی شخص میں جاری ہیں۔ غیر ازیکہ اکثر وضع زمانہ اس طور پر جاری ہے کہ ہاتھ سے متغیر کرنا حکومت سے ہوتا ہے اور علماء زبان سے منع

کر سکتے ہیں، اور عوام سے بھی ہو سکتا ہے کہ دل سے اس کو بُرا جانیں۔ لہذا کہا گیا کہ جس شخص کے سامنے منکر موجود ہو۔ اور وہ ہاتھ یا زبان سے نہیں روک سکتا، مگر دل سے بُرا جانتا ہے تو وہ اس میں شامل نہیں، بلکہ بالکل جُدا ہے۔ اور جو شخص دُور ہے مگر وہ دل سے اچھا جانتا ہے اور اگر موقع تھا تو حاضر ہوتا تو وہ اس میں شامل ہے۔ م۔ امر بالمعروف کے واسطے پانچ چیزوں کی ضرورت ہے (۱) علم۔ کیونکہ بدوں علم کے امر بالمعروف اچھی طرح نہیں ہو سکتا (۲) صدقِ نیت، کہ خالص اللہ تعالیٰ کا کلمہ بلند ہونا مقصود ہو (۳) جس کو نصیحت کرے اس پر شفقت دہر بانی کی نیت ہو کہ وہ اللہ تعالیٰ کے عذاب سے چھوٹ جاوے۔ پس جس نرمی و شفقت سے وہ راہ پر آنا نظر آوے اس کو اسی پر ایسے سے تلقین کرے۔ (۴) نصیحت کرنے والا صابر و حلیم ہو۔ (۵) جس امر سے مانع ہو اس کو خود نہ کرتا ہو۔ اور جس نیکی کے کرنے کا حکم کرے اس کو خود کرتا ہو۔ قاضی و مفتی و عالم کو کوئی عامی آدمی امر بالمعروف نہ کرے۔ اس واسطے کہ شاید اس کو ضرورت ہو جس کی سمجھ عوام کو نہیں ہوتی۔ (الغرائب) اگر کسی امر ممنوع کا خود مرتکب ہو تو بھی اس پر دوسرے کو منع کرنا لازم ہے (المحیط)۔ الملتقط۔ الخزانة۔ ایک شخص مبتلائے منکرات ہے۔ پس اس کے باپ کو یا سلطان کو یا شوہر کو لکھ بھیجا جی جائز ہے کہ اس کے غالب گمان میں سپر یا رعیت یا لشکری یا زوجہ کو ان کا منع کرنا مفید ہوگا اور یہ لوگ مان لیں گے ورنہ لکھنا حلال نہیں ہے (انقا ضیخان) اگر کسی نے ایسا گناہ کیا جس پر حد واجب ہوتی ہے، پھر توبہ کر لی، تو حد قائم ہونے کے واسطے امام وقت کو خبر نہ کرے۔ (جو اہل الاخلاطی) گناہ کو چھپانا واجب ہے۔ توبہ کے شرائط مقدمہ عقائد میں مذکور ہیں۔ م۔ اگر کسی نے چاہا کہ نامق مسلمان کو فعل منکر سے منع کرے اور اس کے غالب گمان میں ہو کہ میں اس کی وجہ سے قتل کیا جاؤں گا۔ حالانکہ ان کو کچھ اثر نہیں پہنچا سکتا ہوں تو رخصت یہ کہ خاموش رہے اور عزیمت یہ کہ منع کرے اگرچہ قتل کیا جاوے۔ (الذخیرہ) واضح ہو کہ جو شخص نصیحت کرنا چاہتا ہے، اس کی غرض سوائے صلاحیت کے اظہار علم و مدح و اپنی منزلت و دنیاوی متاع نہ ہو، اور اگر لوگ اس کی نصیحت نہ مانیں تو وہ ان کی طرف سے آزرہ نہ ہو۔ کیونکہ اس کو اپنی فیک نیت کا ثواب حاصل ہے و عطف بقدر فہم عوام ہو، اور ان کی سمجھ سے زائد امور بیان نہ کرے۔ اقوال عجیب و روایات غریب و مشاجرت صحابہ رضی اللہ عنہم بیان کرنا جائز نہیں ہے۔ م۔ (فصل دواء و علاج کے بیان میں) دوا کرنا مباح ہے، بشرطیکہ اعتقاد یہ ہو کہ شفا ربیبہ و اللہ تعالیٰ عزوجل ہے، اور یہ اعتقاد کہ اسی دوا سے شفا حاصل ہوئی تو مباح نہیں ہے۔ (السرجمیہ) ہڈی سے علاج کرنے میں امام محمد نے کہا کہ کچھ مضائقہ نہیں جبکہ بکری یا گائے یا اونٹ یا گھوڑے وغیرہ کی ہڈی ہو، سولے سو و آدمی کے کہ مکروہ ہے۔ یہ اجازت عام ہے کہ ہڈی خشک ہو یا تر ہو اور ذبیحہ ہو یا مردار ہو۔ لیکن مذکورہ کے حق میں مطلقاً جائز ہے۔ اور اگر مردار کی ہڈی ہو تو خشک سے جائز ہے اور تر ہو تو نہیں جائز ہے۔ کتے کی ہڈی سے دوا کرنا ہمارے مشائخ کے نزدیک جائز ہے۔ اور حسن بن زیاد کے نزدیک نہیں جائز ہے (الذخیرہ) سور کے بالوں سے موزہ دوزوں کو ارتفاع لینا بقول ابو حنیفہ رح جائز اور یہی اظہر ہے۔ (المحیط) اگر طبیب کے کہنے کے موافق دوا نہ کی اور مر گیا تو گناہ نہیں، کیونکہ تیقن نہیں ہے کہ یقین من قاضیخان۔ حاملہ کو ابتدائے حمل میں جب تک بچہ حرکت نہ کرے فصد و پچھنے نہیں جائز ہیں۔ پھر درمیان میں جواز ہے یہاں تک کہ ولادت قریب ہو تاکہ بچہ حفاظت میں رہے مگر ایسی صورت میں کہ ترک سے کھلا ہوا ضرر لاحق ہوتا ہو۔ (الغنیہ) اور اگر ابتدائے حمل میں طبیب نے کہا، جو تک لگانا مضر ہے تو جو تک نہ لگاؤ (الکبری) اگر حاملہ نے اپنی صحت نفس کے واسطے دوا چاہی، تو مضائقہ نہیں اگرچہ حمل ساقط ہو جائے اور وہ ضامن نہ ہوگی (البنایح) دوا نہ کی، یہاں تک کہ مر گیا تو گناہ نہیں ہے بخلاف اس کے کہ اگر کھانا نہ کھایا، بیان تک کہ مر گیا تو گناہ ہے، کیونکہ دوا محتمل سے اور کھانا محسوس یقینی ہے (الطیبی) خرمہ کا دودھ و گوشت مکروہ ہے اگرچہ بیماری کے واسطے ہو۔ اور یہی حکم ہر ایسی چیز کا جو حرام ہے (انقا ضیخان) اونٹ کا

پیشاب و گھوڑے کا گوشت بغرض دولے مرض کے مکروہ ہے۔ (الجامع الصغیر) صاحبین کے نزدیک دونوں جائز ہیں جبکہ بیماری کی دولہ مقصود ہو۔ م۔ واضح ہو کہ ضرر دور کرنے والے اسباب جو اللہ تعالیٰ نے انسان کی معرفت میں دیے ہیں، وہ تین قسم ہیں۔ اول متیقن، جیسے پیاس کے واسطے پانی اور بھوک کے واسطے روٹی ہے تو اس کا ترک کرنا توکل نہیں ہے۔ بلکہ خوف موت کے وقت چھوڑنا حرام ہے۔ دوم مظنون، جیسے دوا پینا و مسہل و قصد وغیرہ معالجاتِ طبیہ، تو ان کو عمل میں لانا خلاف توکل نہیں ہے اور چھوڑنا حرام نہیں ہے۔ بلکہ کبھی ترک کرنا افضل ہوتا ہے۔ سوم۔ موہوم جیسے داغ دنیار و رقیہ، تو ان کا ترک کرنا شرط توکل ہے الفصول العادیہ۔ مرد کو کسی عورت کے دودھ سے ہلاس لینے اور دوا کے طور پر پینے میں مضائقہ نہیں ہے۔ (القنیہ) شراب بطور دوا پینے و استعمال کرنے میں اختلاف ہے۔ ایک جماعت ائمہ بلخ سے مروی ہے کہ اگر یقیناً اس سے شفاء معلوم ہو تو حلال ہے اور فقہ عبد الملک نے اپنی اساز سے نقل کیا کہ نہیں حلال ہے۔ (الذخیرہ) اور ترمذی نے بھی دو چیزیں لکھی ہیں، یعنی موافق مشائخ بلخ و لیکن صاحب ہدایہ نے مطلقاً منع کیا کہ جائز نہیں کہ شراب سے کسی زخم کا یا جانور کی لگی پیٹھ کا وغیرہ کا علاج کرے، اور جائز نہیں کہ کسی ذمی کو شراب پلاوے۔ اور جائز نہیں کہ کسی بچہ کو بطور دوا پلاوے اور وبال پلانے والے پر ہوگا۔ (انتہی) اور اظہر یہ تھا کہ زخم کے علاج میں گنجائش ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ لیکن بنظر نجاست و عدم شفاء حرام یہ حکم اختیار کیا گیا ہے۔ م۔ طبیب صادق نے کہا کہ تیری بیماری بدل ساہی یا سانپ کھانے کے یا بدوں اس دوا کے جس میں سانپ پڑا ہے نہیں جائے گی، تو بھی اس کو کھانا روا نہیں ہے۔ (القنیہ) تریاق میں اگر سانپ کا جزو ہے تو کھانا مکروہ ہے اور بیچنا جائز ہے۔ اور اگر معلوم نہ ہو کہ اس میں سانپ کا جزو نہیں ہے تو کھانے میں مضائقہ نہیں ہے (المخاض) کبوتر کی بیٹ بطور دوا کھانے میں مضائقہ نہیں ہے (خزانة الفتاویٰ) عورت اگر اپنے شوہر کے واسطے اپنے آپ کو موٹا کرے تو مضائقہ نہیں ہے اور مرد کو ایسا کرنا مکروہ ہے (الطہیریہ) دوا کے طور پر انگلی میں مرہ پھیننا بقول ابو یوسف روا ہے، اور اسی پر فتویٰ ہے (المخاض) زخم پر آٹے کی پلٹس باندھنا، جبکہ مفید ہو، مضائقہ نہیں ہے (السراجیہ) اطفال کو بوجہ بیماری کے داغ دینے میں مضائقہ نہیں ہے۔ اور بہائم کو شتائحت کے لیے داغ دینے میں مضائقہ نہیں ہے (محبط السخسی) اور چہرہ پر داغ دینا مکروہ ہے۔ (القابیہ) قرآن مجید کے ساتھ رقیہ کرنا یا بس طور کہ دم کرے یا جس کو بچھو وغیرہ نے کاٹا ہو یا کاغذ پر لکھ کر گلے میں ڈالے یا رکابی میں لکھ کر دھو کر پلاوے، تو ابراہیم نخعی کے نزدیک مکروہ ہے اور عطار و مجاہد و ابوالغلابہ کے نزدیک جائز ہے (خزانة الفتاویٰ) مترجم کہتا ہے کہ بچھو کے کاٹے ہوئے پر سورہ فاتحہ کا رقیہ بروایت صحیح بخاری موجود ہے، پس پڑھ کر دم کرنے میں مضائقہ نہیں ہے۔ لیکن علوم کو اس سے آگاہ نہ کرے کہ رقیہ قرآن مجید ہے اس واسطے کہ ایسا اوقات جب اس کے دم کرنے سے اچھانہ ہو تو قرآن سے بد اعتقادی پیدا ہوتی ہے، خصوصاً جبکہ متر کے جھاڑے وہ اچھا ہو جاوے، اور یہ ظاہر ہے کہ قرآن مجید میں فاتحہ یا کسی سورہ کی نسبت یہ نص نہیں کہ اس سے رقیہ مفید ہے۔ پس صحابی رضی اللہ عنہ جنہوں نے رقیہ کیا تھا، ان کی زبان صادق و عمل واثق و قبولیت الہی عزوجل کی برکت تھی، لہذا مومن اس وجہ سے منع اولے ہے۔ رہا کاغذ میں لکھ کر گلے میں ڈالنا، تو اس باب میں آثار مختلف ہیں۔ چنانچہ بعض مرفوع احادیث میں ہے کہ جس نے تعویذ لکھ کر اس نے شرک کیا۔ اسی واسطے حاوی میں جامع العیبر سے منقول ہے کہ عورت نے تعویذ باندھا کہ شوہر جو اس کو مبعوض رکھتا ہے۔ دوست ہو جاوے، تو یہ حرام ہے۔ اور عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ دعائے استعاذہ اپنی اولاد کو سکھلانے اور صغیر کے گلے میں لکھ کر ڈالتے تھے۔ اور شاید اسی نظر سے غراب میں کہا کہ تعویذ میں مضائقہ نہیں ہے۔ و لیکن پانچا نہ جانے دو طی کرنے کے وقت انگ کرے۔ اور رہا پڑھ کر بچھو لکھتا تو اس میں اختلاف کی وجہ نہیں ہے، اس واسطے کہ صحیح میں ہے، کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حضرت امام حسن و حسین رضی اللہ عنہما کو استعاذہ فرماتے تھے، یعنی احوذ بکلمات اللہ الثقات

من شر کل شیطن و ہامتہ و عین لامتہ۔ اور یہ روایات اس کے مانند الفاظ سے بھی وارد ہے۔ اور اس باب میں روایات دیگر ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ کھینوں و نالیزوں میں جانوروں کی کھوپڑیاں رکھنے میں مضائقہ نہیں ہے اس نظر سے کہ نظر بد سے حفاظت ہو۔ اور یہ آثار سے ثابت ہوا ہے۔ (الفاضلین) ترجمہ کہتا ہے کہ یہ بیان نہیں کیا کہ آثار مذکور کس نے روایت کیے ہیں، اور کسی روایت میں معلوم نہیں ہوئے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور ظاہر یہ فعل عوام میں اس غرض سے جاری ہوا تھا کہ سیارہ وغیرہ جانور اس کو آدمی وغیرہ سمجھ کر بھاگ جاویں نہ آئیں کہ نظر بد سے حفاظت ہو۔ چنانچہ ہر وغیرہ درختوں پر بانڈی سیاہ و سفید رنگ کر کے کھڑی کرتے ہیں تاکہ چمگاڈر بھاگ جاویں۔ پس اس غرض سے کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ اور رہا یہ اعتقاد کہ اس سے چشم بد دور ہوتی ہے تو ضرور ہے کہ یہ کسی حدیث سے معلوم ہو کیونکہ اس میں قیاس و رائے کو دخل نہیں، مگر آنکہ اس میں تجربہ کو دخل ہو۔ اور شاید شیخ قاضی خاں رحمہ کی مراد آثار سے یہی تجربہ ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ نوروز (ہولی و دیوالی) میں رقصات بطور تعویذ لکھ کر دروازوں پر لگانا تاکہ بھوک پریت سے امن ہو، مکروہ ہے۔ (السرجمیہ) کیونکہ اس میں اسم الہی عزوجل و کلام مجید کے آیات کے ساتھ تعظیمی ہے اور نجومیوں کے ساتھ مشابہت ہے (خزائنہ المفتین) اور اس زمانہ میں خوشبو جلانا جاہلوں کا فعل ہے (السرجمیہ) اپنی زوجہ سے بدل اس کی اجازت کے عزل کیا۔ یعنی باہر انزال کیا۔ اس خوف سے کہ اس زمانہ میں اولاد بد پیدا ہوتی ہے، تو ظاہر الہدایہ میں جواز نہیں ہے۔ لیکن بیان مذکور ہے کہ اس کو گنجائش ہے۔ (ابکری) ہمارے زمانہ میں علاج سے پیٹ گرانا بہر حال جائز ہے خواہ اس کے اعضاء مانند ناخن وغیرہ کے ظاہر ہو گئے ہوں یا نہ ہوئے ہوں۔ اور اسی پر فتویٰ ہے۔ (جوہر الاصلاحی) ترجمہ کہتا ہے کہ حدیث الغزل میں آیا کہ قیامت تک اللہ تعالیٰ جن بچوں کو پیدا کرنے والا ہے، ان کو پیدا فرماوے گا۔ اس سے ظاہر ہوا کہ اللہ تعالیٰ اپنی مخلوقات کے نیک و بد سے خود دانا ہے۔ اور یہ معلوم ہے کہ اگر اولاد میں سے کوئی فاسق فاجر ہو تو علاج سے اس کو قتل کرنا جائز نہیں ہے، اور یہاں بھی بچہ میں روح آگئی تو اس کو علاج سے قتل کرنے میں تاوان ہے ہاں اگر روح آنے کے وقت سے پہلے ایسا کرے تو گنجائش ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ یتیمہ میں ہے کہ شیخ علی بن احمد سے پوچھا گیا کہ رحم میں بچہ کی صورت بن جانے سے پہلے انقطاع کرنے کا کیا حکم ہے؟ تو فرمایا کہ آزاد عورت میں انقطاع جائز نہیں۔ اور یہی قول اتفاق ہے۔ اور باندی کی صورت میں اختلاف ہے، اور صحیح یہ کہ ممنوع ہے (الفتاویٰ خانہ) مرضہ کو دوا کے واسطے اپنا دودھ دینا جائز نہیں ہے، جبکہ بچہ کو مضر ہو۔ (القیہ) مرضہ عورت کو حمل ظاہر ہوا اور دودھ خشک ہو گیا اور بچہ کے تلف ہو جانے کا خوف ہے اور باپ میں اس قدر وسعت نہیں ہے کہ دوسری دودھ پلائی رکھے، توجیب تک حمل پر (۱۲۰) دن نہیں گزرے تپ تک اس کو جائز ہے کہ حمل ساقط کرے (الفاضلین)۔ (خزائنہ المفتین) فصل ختنہ و خصی کرنا و ناخن کترنا وغیرہ) ختنہ کرنا سنت ہے، یہی صحیح ہے (الغرائب) وقت منتخب ختنہ کے لیے سات برس سے بارہ برس تک ہے۔ یہی مختار ہے (السرجمیہ) ایک قوم نے ختنہ کرنا چھوڑ دیا اور اصرار کرتے ہیں تو امام ان سے قتال کر سکتا ہے۔ (کما روی عن محمد بن) م۔ بعض نے کہا کہ دلالت سے ساتویں روز سے جواز شروع ہوتا ہے (جوہر الاصلاحی) عورتوں کا ختنہ کرنا مکروہ ہے۔ (المحیط) طفل کا ختنہ اس وجہ سے نہیں ہو سکتا کہ اس کی کھال کھینچنے میں سختی و مشقت ہے اور حشفہ کھلا ہوا ہے گویا ختنہ ہو گیا اور حجاموں نے کہا کہ ختنہ ہونے میں سختی ہے تو چھوڑ دیا جاوے (الذخیرہ) بڑھا اگر ختنہ کی طاقت نہیں رکھتا تو چھوڑ دیا جائے (المخلص) اور اگر طاقت رکھتا ہے تو خود ختنہ کرے۔ ورنہ منکوحہ زوجہ یا مملوکہ باندی کے ذریعہ سے کیا جاوے ورنہ چھوڑا جاوے۔ اور کرخمی نے ذکر کیا کہ حجامی ختنہ کرنے

(التقابیر) حمامی کے دیکھنے کی ضرورت ظاہر نہیں ہے۔ (واللہ تعالیٰ اعلم) نختہ کے بعد کھال بڑھ کر اس نے خشفہ ڈھانک لیا تو کائی جاوے ورنہ نہیں (المحیط) باپ اپنے لہر کا نختہ و حجامت یعنی بچنے دلونا و علاج کر سکتا ہے اور باپ کا وحی بھی کر سکتا ہے۔ اور ماں ماموں و چچا کے وحی کو یہ اختیار نہیں ہے۔ پھر اگر طفل اس سے مرگیا تو استحسانا اس پر ضامن نہیں ہے۔ اسی طرح اگر ماں نے ایسا کیا ہو اور وہ مرگیا تو وہ ضامن نہ ہوگی (السرہج وانا طقی وناضیمان) لڑکیوں و عورتوں کے کان چھیدنے میں مضائقہ نہیں ہے۔ (الظہیر) کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں بلا انکار ایسا کرتے تھے (الکبری) مترجم کہتا ہے کہ زمانہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم میں اس کا ثبوت مشکل و مطالب روایت ہے (واللہ تعالیٰ اعلم) م۔ آدمی کو نختی کرنا بالاجماع حرام ہے۔ گھوڑے میں شمس الائمہ سرخسی رحم نے لکھا کہ نختی کرنا مضائقہ نہیں اور شیخ الاسلام نے لکھا کہ حرام ہے۔ دیگر بیہائم میں اگر منفعت ہو تو مضائقہ نہیں ہے۔ اور اگر نفع یا دفع ضرر نہ ہو تو حرام ہے۔ (الذخیرہ) اور یہی حکم نبی کے نختی کرنے میں ہے۔ (الکبری) امام طحاوی رحم نے لکھا کہ ہمارے علماء ثلاثہ کے نزدیک سر منڈانا سنت ہے۔ (التاثر خانیہ) میں کہتا ہوں کہ صحیح یہ ہے کہ سر پر بال رکھنا اور درمیان سے مانگ لگانا سنت ہے اور منڈانا بھی جائز ہے، اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ منڈاتے تھے۔ م۔ ہر جگہ میں ایک بار منڈانا مستحب ہے۔ کچھ بال منڈانا اور کچھ بال چھوڑ دینا جس کو تزع کہتے ہیں مکروہ ہے (الغرائب) جیسے جھٹیا مانند اطفال ہنود کے مکروہ ہے اور درمیان سے سر منڈانا اور باقی چھوڑنا بھی بظاہر روایات سنن ابی داؤد مکروہ ہے، لیکن ذخیرہ میں لکھا کہ اگر اطراف کے بال لگے ہوئے چھوڑے تو مکروہ نہیں ہے۔ اور اگر بال دے تو مکروہ ہے۔ م۔ گدی کے بال منڈانا ابو حنیفہ رحم کے نزدیک مکروہ ہے، سوانے بچنے لگانے کے کہ اس وقت منڈانا مکروہ نہیں ہے۔ (الینایع) ناخن کترنا سنت ہے سوائے دار الحرب کے کہ وہاں داخل ہو کر چھوڑنا مندوب ہے۔ (محیط السخسی) افضل یہ کہ ہفتہ میں ایک بار ناخن کترے اور مونچھیں خوب تراشے، اور موٹے زیر ناف موٹے۔ اور غسل سے بدن صاف کرے۔ اور اوسط درجہ یہ کہ پندرہ روز پر ایسا کرے اور چالیس روز کے بعد غدر نہیں ہے (القیہ) بغل کے بالوں میں اکھاڑنا افضل و موٹنا جائز ہے۔ اور زیر ناف کے بال نورہ سے صاف کرنا جائز ہے (الغرائب) ناخن کاٹنے یا سر منڈانے کے لیے جمعہ کا روز متعین کر لیا۔ پس اگر دوسرے ایام میں جائز جانتا ہے۔ پس اگر جمعہ کے انتظار میں ناخن بہت بڑھ گئے تو مکروہ ہے اور اگر حد سے تجاوز نہ ہو اور اس نے تبرکاً جمعہ تک تاخیر کی تو مستحب ہے (التاثر خانیہ) ناخن کترنے میں دائیں سے ابتدا کرنا، اور دائیں پر ختم کرنا ادب ہے (الغرائب) کاٹا ہوا ناخن و بال دفن کرے۔ یا کہیں ڈال دے۔ لیکن پانچخانہ یا گھوڑے پر نہ ڈالے کہ اس سے بیماری پیدا ہوتی ہے۔ (التاثر خانیہ) ناخن و بال و حرکہ حیض و خون سب کا دفن کرنا بہتر ہے۔ (التقابیر) مونچھیں اس قدر کترنا چاہیے کہ بھون کے مثل ہو جائیں۔ (الغائب) شرح الآثار میں ہے کہ مونچھوں کو خوب کترنا خوب ہے۔ حتیٰ کہ لوہر کے ہونٹ کے اوپر کنارے سے کم ہو جاویں۔ اور موٹنا سنت و بہتر ہے۔ یہی قول ابی حنیفہ رحم و صاحبین رحم ہے۔ (محیط السخسی) بعضے قدما اپنی مونچھوں کے دونوں طرف سبالہ چھوڑ دیتے ہیں۔ (الغرائب) اور وارھی میں سے ایک مشقت سے جو بڑھی ہو، کترنا سنت ہے۔ اور یہی قول ابی حنیفہ رحم ہے۔ اور ہم اسی کو لیتے ہیں۔ (کتاب الآثار لمحمد)۔ (محیط السخسی) اور حلق کے بال منڈانا نہیں چاہیے (الینایع) غنقہ کے دونوں جانب نوچنا بدعت ہے۔ (الغرائب) ناک کے بال نوچنا ناکڑا پیدا کرتا ہے، یعنی منخ ہے سینہ و پیٹھ کے بال منڈانا خلاف ادب ہے۔ (القیہ) دانت سے ناخن کاٹنا مکروہ ہے۔ جنابت کی حالت

میں بال منڈانا و ناخن کترنا مکروہ ہے (الغرائب) عورت نے بال منڈانے۔ اگر بیماری سے ہو تو خیر، ورنہ مکروہ ہے (الکبری) آدمی کے بال سے بال جوڑنا مکروہ ہے خواہ اس عورت کے بال ہوں یا دوسری کے ہوں (الاحتیاط) مرد کے تنق میں سرخ خضاب سنت ہے۔ اور جملہ مشائخ کے نزدیک جہاد میں سیاہ خضاب محمود ہے تاکہ دشمن کی نظر میں ہیبت ہو۔ اور عامہ مشائخ کے نزدیک اگر عورتوں کے لیے زینت منظور ہو تو مکروہ ہے اور بعض نے اس کو بغیر کراہت جائز کہا ہے۔ اور ابو یوسف رحمہ سے روایت ہے کہ جیسے ہم کو پسند ہے کہ زوجہ ہمارے لیے زینت کرے۔ یوں ہی اس کو پسند ہے کہ ہم اس کے لیے زینت کریں۔ (الذخیرہ) بلکہ یہ قول حضرت ابن عباس رضی عنہما سے مروی ہے۔ کما فی التفسیر۔ م۔ سپید بالوں کو اکھاڑنا بغرض زینت مکروہ ہے نہ بغرض ہیبت کفار۔ (جوہر الاخطای) لڑکوں کے ہاتھوں پاؤں مہندی سے رنگنا نہیں چاہیے۔ مگر ضرورت، اور لڑکیوں میں جائز ہے (الینایع) مردوں کے واسطے سرمہ اتمد بالاتفاق جائز ہے۔ اور سیاہ سرمہ اگر بقصد زینت ہو تو بالاتفاق مکروہ ہے۔ اور زینت مقصود نہ ہو تو عامہ مشائخ کے نزدیک مکروہ نہیں ہے (جوہر الاخطای)

فصل عمارت۔ جس قدر ضرورت ہے عمارت بنانا مکروہ نہیں ہے۔ اور بغیر حاجت مکروہ ہے۔ الوجیز المکروہی۔ عمارت طویلہ میں اختیار کرنا علامات قیامت سے ہے۔ عمارت عالیہ و رفیعہ مکروہ ہیں۔ علی الاصح واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ (فصل جراحات انسان و قتل حیوان) عورت حاملہ مرے جو قریب ولادت ہے۔ اور معلوم ہوا، یا غالب گمان کہ پیٹ میں بچہ زندہ ہے تو بائیں جانب سے پیٹ چمک کر کے نکالا جاوے (الحیض) اگر حاملہ کے پیٹ میں بچہ بنیڈا پڑ گیا کہ ان کی رائے میں کسی طرح نہیں نکل سکتا، سوائے اس کے کہ اندر ٹکڑے کر دیا جاوے ورنہ ماں مر جائے گی۔ پس اگر مردہ ہو تو مضائقہ نہیں، ورنہ جواز نہیں دیکھا جاتا ہے (انفاسینجاں) جس عضو میں اکلہ ہو گیا، اس کا کاٹ ڈالنا جائز ہے۔ السراجیہ۔ الملتقط۔ پتھری کے مرض میں مشانہ چاک کرنے میں مضائقہ نہیں ہے۔ ٹکلیہ قاعدہ یہ کہ جس علاج میں نجات بیشتر یا کبھی اچھا و کبھی مرنے سے تو معالجہ جائز ہے، ورنہ نہیں۔ الظہیریہ وغیرہ۔ ایک شخص کا کتا کاٹتا ہے تو گاؤں والوں کو اختیار ہے کہ اس کو مار ڈالیں۔ اگر کتے والے سے پہلے کہہ دیا گیا تھا، تو پھر جس کو اس نے کاٹا، کتے والا اس کا ضامن ہے ورنہ نہیں، (الخصاصہ) کتا پالنا، اگر کھیتی یا گد یا چوروں وغیرہ سے حفاظت کے واسطے ہو یا جن کو خوراک میں شکار کی ضرورت ہے تو سیکھا ہوا شکار کے واسطے ہو تو جائز ہے۔ اور اگر بغیر ضرورت ہو تو موافق حدیث کے ہر روز اس کی پانچ نیکیاں کم ہو جاتی ہیں۔ م۔ خلاصہ وغیرہ۔ تہی کو مردار یا سور نہ کھلاوے۔ اور اگر کتا یا گدھا ذبح کیا تو کھلاوے (السراجیہ) اگر بہیمہ چار پائے کے ساتھ کسی مرد نے وطی کی۔ پس اگر ماکول اللحم ہو تو حکماً ذبح کیا جاوے۔ اگر اس کی بک ہو یا مالک اس کو بقیعت دیدے۔ اور اگر غیر ماکول اللحم ہو تو باوجود اس کے بعد ذبح کے جلا دیا جاوے (انفاسینجاں) اور اجناس میں ہمارے اصحاب سے روایت ہے کہ استھاناً ذبح کر کے جلا دیا جاوے، لیکن اس فعل سے حیوان ماکول حرام نہیں ہوتا۔ (خزانة الفتاوی) چوٹی قتل کرنے میں اختلاف ہے۔ اور اصح یہ کہ اگر اس نے کاٹنے میں پہل کی تو اس کو قتل کرنا جائز ہے۔ اور اگر پہل نہ کی تو مار ڈالنا مکروہ ہے۔ اور اس کو پانی میں ڈال دینا بالاتفاق مکروہ ہے۔ جون و چیلہ ہر حال میں مار ڈالنا جائز ہے۔ (الخصاصہ) لیکن جون و چیلہ و بچھو کو آگ میں جلا نا مکروہ ہے، اور زندہ پتیک دینا مکروہ ہے یعنی آرب کے خلاف ہے۔ (الظہیریہ) کھٹل اگر چاہا پانی میں پیدا ہو گئے

تو ان کو مار ڈالنا جائز ہے۔ پھر اگر چار پائی کو تالاب یا دریا میں ڈالنا حرج و مشقت ہو تو ٹھکری کے پانی سے مار ڈالے۔ اور اگر بدوں گرم پانی کے نہیں مر سکتے ہیں تو امید ہے کہ جائز ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ آفتاب میں پیلہ ڈالنا تاکہ اس میں سے کرم مر جاویں یعنی جن کیڑوں سے رشیم پیدا ہوتا ہے، بعد پیدا ہونے رشیم کے اس کچھے کو دھوپ میں ڈالنا تاکہ کیڑے مر جاویں بلا انکار متواتر ہے اور مضائقہ نہیں ہے۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ مچھلی ڈال دی جاتی ہے تاکہ مر جاوے اور مکروہ نہیں ہے (خزانة المقتبین) جس شخص نے اپنے آپ کو قتل کیا تو اس کا گناہ زیادہ ہے بہ نسبت اس کے کہ دوسرے کو قتل کیا۔ (السراریہ) زندہ جانور سے بازو شکوہ کو سکھانا مکروہ تحریمی ہے (معیط السرخسی) بیٹر پانا جیسے لہو و لعب میں لڑانے کو پاتے ہیں اور بھاگے بیٹرے چپٹا بنانا اور بازی لگانا اس پر تحریم قطعی مرید ہے۔ مرغ لڑانا مکروہ تحریمی ہے، کیو تر اڑانا مکروہ تحریمی ہے۔ حدیث میں ہے کہ شیطان ہے جو شیطانہ کے پیچھے پھرتا ہے یہ ایک کیو تر دانے کے حق میں فرمایا جو کیو تر کے پیچھے تھا۔ (ابوداؤد) ایام معروف میں مینا و طوطا و بیا وغیرہ کے چھٹے نچے نکال کر لانا مکروہ ہے بے رحمی سے مرغیوں وغیرہ کی ٹانگیں باندھ کر لٹکانا بے وجہ ایذا مکروہ ہے۔ جانوروں کے ساتھ مہربانی کا بڑا ذکر استحب و ثواب ہے کیونکہ حدیث میں صحابہ رضی اللہ عنہم کو فرمایا کہ ہر ایک زر جگر ولے کے جانور میں تمہارے واسطے ثواب ہے۔ م۔ فصل: اولاد کا نام رکھنا و عقیدہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک زیادہ محبوب ناموں میں سے عبد اللہ و عبد الرحمن ہیں۔ اس زمانہ میں سوائے ان ناموں کے دوسرے نام رکھنا بہتر ہے کیونکہ عوام ان ناموں کو مصخر کر کے پکارتے ہیں۔ جو نام قرآن مجید میں مانند رشید و بدیع و کبیر و علی کے پائے جاتے ہیں ان سے نام رکھنا جائز ہے، کیونکہ یہ اسمائے مشترکہ میں سے ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ کے حق میں ان ناموں سے جو مراد ہے وہ بندوں کے حق میں مراد نہیں ہوتی ہے۔ (السراریہ) جو نام کہ قرآن مجید میں نہیں ہے اور نہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ذکر کیا، اور نہ مسلمانوں میں مستعمل ہوا تو بہتر یہ کہ ایسا نام نہ رکھے۔ (المعیط) جو بچہ پُرورہ پیدا ہوا تو ابو حنیفہ رحم کے نزدیک اس کا نام نہیں رکھا جائے گا۔ اور امام محمد رحم کے نزدیک رکھا جاوے۔ جس شخص کا نام محمد ہو اس کی کنیت ابوالقاسم رکھنے میں مضائقہ نہیں ہے۔ کیونکہ حماقت صرف اس وقت تک تھی کہ جب تک کہ حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم تشریف فرمائے دنیا تھے۔ اور بعد آپ کے حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اپنے پسر محمد بن الحنفیہ کی کنیت ابوالقاسم رکھی۔ (السراریہ) اگر طفل صغیر کی کنیت ابو بکر وغیرہ رکھی تو مضائقہ نہیں ہے یہی صحیح ہے۔ (الخزانہ) چنانچہ اباعبیر مفضل النعیر کی حدیث الترمذی میں گذرا۔ م۔ مکروہ ہے کہ باپ کا نام لے کر اولاد پکارے۔ یا زوجہ اپنے شوہر کا نام لے کر پکارے۔ (السراریہ)۔ عقیدہ یہ کہ ولادت سے ساتویں روز بکری کی قربانی کرے۔ اور لوگوں کی ضیافت کرے، اور بچہ کے بال منڈاوے۔ ابو حنیفہ رحم سے کراہت مروی ہے۔ اور امام محمد رحم نے کہا کہ جو چاہے کرے اور جو چاہے نہ کرے، تو یہ اباحت ہے۔ البدائع۔ نہ سنت ہے نہ واجب ہے۔ (الوجیز) صحیح یہ کہ لفظ عقیدہ، جس میں عقوق کے معنی پائے جاتے ہیں، اطلاق نہ کرنا چاہیے۔ اور شاید یہی امام کا مقصود ہے، ورنہ عقیدہ امام حسن و حسین رضی اللہ عنہما ہے، ذکرہ الشیخ فی شرح السفرم۔ فصل غیبت و حسد وغیرہ) کسی آدمی کی بُرائیاں بطور افسوس بیان کرنا جائز ہے۔ اور اگر بدگوئی و نقص کا قصد ہو تو مکروہ ہے۔ اور اگر کسی نے ایک شہر یا پرگنہ یا گاؤں والوں کی غیبت کی، تو یہ غیبت نہیں۔ یہاں تک کہ کسی قوم معروف کو بیان کرے۔ (السراریہ) اگر ایک شخص نماز و روزہ کرتا ہو، مگر لوگوں کو اپنے ہاتھ و زبان سے ضرر پہنچاتا ہے تو اس میں جو عیب ہے اس کو بیان کرنا عیب نہیں ہے۔ اور اگر اس نے سلطان کو آگاہ کر دیا کہ وہ اس کو بدکاری سے جبرک دے تو اس پر گناہ نہیں ہے۔ (الغافضی) ایک دن دوسرے کو کپڑا مانگے دیا یا تین روزہ کے وعدے درم قرض دے پس اس نے بہت دن تک اس کو نہ دیے اور مال کر دیر کی پس اس نے اس شخص کو خائن و وعدہ خلاف بیان کیا تو وہ معتد ہو گا۔ (التقیہ) حدیث میں ہے کہ حسد نہیں مگر دھنروں میں، ایک یہ کہ

اللہ تعالیٰ نے کسی کو مال دیا کہ وہ اللہ تعالیٰ کی بندگی میں خرچ کرتا ہے اور دوسرا اللہ تعالیٰ نے کسی کو علم دیا کہ وہ لوگوں کو تعلیم کرتا ہے الخ لعیق نے کہا کہ حسد تو نعمت پر ہوتا ہے اور اموال و ثروت دنیاوی مال نعمت نہیں ہے بلکہ یہ البتہ نعمت ہے، پس اگر حسد جائز ہوتا تو ان دونوں میں ہونا حالانکہ حسد مطلقاً حرام ہے، اور صحیح معنی یہ کہ ان میں حسد درحقیقت حسد نہیں بلکہ غبطہ ہے اور حسد یہ ہوتا ہے کہ دوسرے پر نعمت دیکھ کر چاہے کہ اس سے زائل ہو کر میرے پاس ہو جاوے اور یہاں اپنے واسطے چاہتا ہے اور دوسرے سے چھین جانا نہیں چاہتا ہے، کیونکہ علم و خیرات ایسی چیز نہیں کہ دوسرے سے چھین کر دیدی جاوے اور یہی اظہر ہے اور اس سے معلوم ہوا کہ اگر کسی کے پاس نعمت دیکھی جو درحقیقت نعمت ہے اور چاہے کہ میرے واسطے بھی ایسا ہی ہوتا تو یہ غبطہ ہے، کفافی الحیطۃ،

مدح، کسی کے منہ پر تعریف کرنا ممنوع ہے، حدیث میں ہے کہ ہم کو حکم دیا گیا کہ ہم مدح کرنے والوں کے مونہوں میں خاک جھونک دیں، پیچھے پیچھے تعریف کرنا حالانکہ جانتا ہے کہ اس کو خیر پہنچے گی، یہ بھی منع ہے اور اگر اس کو یہ پرواہ نہ ہو کہ پہنچے یا نہ پہنچے اور تعریف بھی اسی قدر ہو جو اس میں ٹھیک جانتا ہے تو مضائقہ نہیں ہے (الغرائب)

(فصل حمام وغیرہ)

بدول ازار کے حمام میں جانا حرام ہے، السراجیہ، ورنہ عدالت ساقط ہو جائے گی حتیٰ کہ توبہ کر لے (الغرائب) تنہائی میں ننگے تھانا مکروہ ہے (القنبد) و ابولفر الدبوسی نے فرمایا مکروہ نہیں ہے، الغرائب، حمام میں ہاتھ پاؤں دباننا بغیر ضرورت مکروہ ہے، اور مجموع النوازل میں ہے کہ گھٹنے سے نیچے اور ناف سے اوپر مضائقہ نہیں ہے، الذخیرہ۔

فصل فی البیع

یہ فصل بیع کے بیان میں ہے

قال لا باس ببيع السرقین و بیکوۃ بیع العذرۃ، گوبر اور لید فروخت کرنے میں مضائقہ نہیں اور گوہ کی بیع مکروہ ہے فن اور یہ فرق کھاد ہو جانے سے پہلے ہوگا، ورنہ کھاد ہو جانے کے بعد دونوں کی ماہیت متغیر ہوگئی جیسے گوبر وراکھ میں تبدیل ہو جاتی ہے، وقال الشافعی لا یجوز بیع السرقین ایضاً، اور امام شافعی نے فرمایا کہ لید گوبر کی بیع بھی نہیں جائز ہے لانہ نجس العین فشابہ العذرۃ، اس واسطے کہ گوبر بھی نجس العین ہے تو گوہ کے مشابہ ہو گیا و جلدۃ المیتۃ قبل الدباغ اور جیسے دباغت سے پہلے مراد کی کھال فن کہ اس کی بیع بوجہ نجاست کے نہیں جائز ہے ولنا انہ منتقم یلہ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ گوبر ولید سے انتفاع حاصل کیا جاتا ہے لانہ ملحق فی الاراضی لاستکثار البیع اس واسطے کہ گوبر ولید کو زمین میں ڈالا جاتا ہے تاکہ پیداوار میں کثرت حاصل ہو۔ فکان ما لا تو یہ بھی مال ٹھرا۔ والعمال محل البیع اور مال ایسی چیز ہے جو بیع کا محل ہے بخلاف العذرۃ لانہ ینتقم بہا مغلوطاً بخلاف گوہ کے کیونکہ گوہ سے مغلوط کر کے نفع لیا جاتا ہے، یعنی مٹی وغیرہ میں ملا کر پانس کے کور پر ڈالتے ہیں تو خالی گوہ قابل انتفاع نہیں ہے، تو بیع کے قابل نہ ہوا، و یجوز بیع المغلوط هو المروی عن محمد بن ادریس اور مغلوط گوہ کی بیع جائز ہے اور یہی امام محمد رحمہ اللہ سے مروی ہے وهو المصحح اور یہی روایت صحیح ہے، فن پھر کیا

گوہ سے تقع لینا جائز ہے، تو فرمایا کہ بایں تفصیل و کذا یجوز الانتفاع بالمخلوط اور اسی طرح مخلوط گوہ سے تقع لینا جائز ہے لا بغير المخلوط اور غیر مخلوط سے نہیں جائز ہے، فی الصحیح یہی قول صحیح میں آیا ہے والمخلوط بمنزلة زیت خالطہ النجاستہ اور مخلوط بمنزلہ ایسے روغن زیتون کے ہے جس میں نجاست مل گئی و کما اس کو سوائے کھانے و بدن میں لگانے کے جلانے وغیرہ کے کام میں لانا اور فروخت کرنا جائز ہے اور یہی مخلوط گوہ میں ہے، یہ دلیل مشورہ ہے کہ کھاد ہو جانے کے بعد گوہ و گوہ دونوں برابر ہیں، حتیٰ کہ ان کی بیع و انتفاع جائز ہے، قال ومن علم بحار یہ اتھا لرجل جامع صغیر میں ہے کہ زید نے جانا کہ یہ باندی فلاں شخص کی ہے مثلاً بیکہ کی ہے فنراہی آخر بیعہا، پھر دوسرے کو دیکھا کہ وہ اس باندی کو فروخت کرتا ہے و مثلاً خالد کو دیکھا کہ وہ اس باندی کو فروخت کرتا ہے۔ قال و کلتی صاحبہا ببیعہا اور خالد نے کہا کہ مجھے اس کے مالک بکرنے اس کو فروخت کرنے کا ذکیل کیا ہے فانہ یبعہ ان یتاعہا و یطأھا تو زید کو روایہ ہے کہ ذکیل سے یہ باندی خرید کر اس کے ساتھ دہلی کرے لانه اخباری خبر صحیح لا منازع له کیونکہ ذکیل نے ایک خبر صحیح بیان کی جس میں اس کے ساتھ کوئی جھگڑنے والا موجود نہیں ہے، وقول الواحد فی المعاملات مقبول علی امی وصف کان لہا من قبل اور معاملات میں ایک شخص کا قول قبول ہوتا ہے خواہ کس صفت کا ہو، یعنی مرد یا عورت یا آزاد یا غلام ہو چنانچہ سابق میں یہ بیان گزر چکا ہے۔ و کذا اذا قال اشتریہا منہ اور اسی طرح اگر خالد نے کہا کہ میں نے یہ باندی اس کے مالک بکرے سے خریدی ہے، او وہی ہالی یا کہا کہ مجھے اس کے مالک نے یہ باندی بیہ کر دی ہے او تصدق یہا علی یا کہا کہ اس نے مجھے یہ باندی صدقہ میں دے دی ہے تو بھی اس سے خرید کر دہلی کرنا جائز ہے لہذا قلنا، بدلیل مذکورہ بالا، یعنی ایک شخص کا قول معاملات میں قبول ہوتا ہے، خواہ مرد ہو یا عورت یا آزاد یا غلام ہو حتیٰ کہ طفل میسر ہو و ہذا اذا کان ثقۃ اور یہ حکم اس وقت ہے کہ خبر دینے والا ثقہ ہو، و کذا اذا کان غیر ثقہ و اکبوراۃ انہ صادق اور اس طرح اگر غیر مذکور ثقہ نہیں مگر زید کے غالب گمان میں آیا کہ یہ اس خبر میں سچا ہے، ان تو بھی اس کو جائز ہے کہ خرید کر اس سے دہلی کرے لان عدالۃ المخبی فی المعاملات غیر لازمتہ فہا حاجتہ علی ما صر اس واسطے کہ معاملات میں بوجہ ضرورت کے مخبر کا عادل ہونا لازمی نہیں ہے، چنانچہ سابق میں بیان ہو چکا ہے یعنی شروع کتاب میں گزرا اور اس کے غالب گمان کا اعتبار صرف دیانت کے واسطے ہے وان کان اکبوراۃ انہ کاذب لیسع لہ ان یتعرض بشئ من ذلک اور اگر زید کی غالب رائے میں آیا کہ یہ شخص جھوٹا ہے تو اس کو گنجائش نہیں ہے کہ اس سے اس معاملہ میں کچھ تعرض کرے و فی یعنی خریدنے یا دہلی کرنے کا تصرف نہیں کر سکتا ہے لان اکبوراۃ ای یقام مقام الیقین کیونکہ غالب رائے کو یقین کے قائم مقام کیا جاتا ہے و گویا اس کو یقین ہے کہ یہ شخص جھوٹا ہے اور اس صورت میں خرید کر دہلی جائز نہیں تو غالب گمان کی صورت میں بھی جائز نہیں ہے، و کذا اذا لم یعلم انہا فلاں و لکن اخبرہ صاحب الیوم انہا لفلان اور اسی طرح اگر زید کو یہ معلوم نہ ہو کہ یہ باندی فلاں شخص کی ہے ولیکن تابع نے اس کو آگاہ کیا کہ یہ باندی فلاں شخص کی ملکیت ہے وانہ و کلمہ ببیعہا اور اس نے مجھ اس کے فروخت کرنے کا ذکیل کیا ہے، او اشتراہا منہ یا کہا کہ میں نے یہ باندی اس سے خرید لی ہے والمخبی ثقۃ قبل قولہ

قال ولو ان امواته اخبرها ثقة ان زوجها الغائب مات عنها او طلقها ثلثا، اگر ایک عورت کو ایک مرد ثقہ نے خبر دی کہ اس کا شوہر جو سفر میں تھا مر گیا یا اس نے تجھے تین طلاقیں دے دیں، او کان غیر ثقة و اتاها بكتاب من زوجها بالطلاق ولا تدارى ائنه كتابه امر لا ان اکبر لانها ائنه حق یعنی بعد التصوی، یا ایک غیر ثقہ اس عورت کے پاس آیا اور اس کے شوہر کی طرف سے ایک خط طلاق لایا اور عورت مذکورہ یہ نہیں جانتی کہ یہ خط اس کے شوہر کا ہے یا نہیں ہے، لیکن اس عورت کے غالب گمان میں آیا کہ یہ سچ ہے یعنی دل سے تحری کرنے کے بعد اس کے دل میں جہا کہ یہ سچ ہے تو دونوں صورتوں کا حکم یہ ہے کہ فلا باس بان تعتد ثم تزوج اس عورت کو مضائقہ نہیں کہ اپنی عدت کے ایام پورے کرے پھر کسی دوسرے سے نکاح کرے لان القاطع طار ولا منازع اس واسطے کہ قاطع طاری ہے اور کوئی منازع موجود نہیں ہے یعنی نکاح سابق پر اس کا قطع کرنے والا امر اب طاری ہوا اور وہ خبر موت یا طلاق ہے اور اس قاطع کے ساتھ کوئی معارض موجود نہیں ہے تو اس پر عمل کیا جاوے، وکذا لو قالت لرجل طلقنی زوجی و انقضت عدتی فلا باس بان یتزوجها اور اسی طرح اگر کسی عورت نے ایک مرد سے کہا کہ میرے شوہر نے مجھے طلاق دے دی اور میری عدت بھی گزر چکی تو مرد مذکور کو مضائقہ نہیں کہ وہ اس عورت سے نکاح کرے و یعنی درحالیکہ مرد مذکور کے غالب گمان میں آوے کہ یہ عورت سچ کہتی ہے تو نکاح کر سکتا ہے، و کذا اذا قالت المطلقة الثلث انقضت عدتی و تزوجت بزوجه آخر و دخل بی ثم طلقنی و انقضت عدتی فلا باس بان یتزوجها الزوج الاول اور اسی طرح اگر مرد نے اپنی زوجہ کو تین طلاقیں دیں پھر ایک مدت کے بعد ایک مطلقہ ثلثہ نے اپنے اسی شوہر اول سے کہا کہ تیری طلاق کی عدت گزری پھر میں نے دوسرے شوہر سے نکاح کیا اور اس نے میرے ساتھ دخول کیا، پھر اس نے مجھے طلاق دے دی، اور میری عدت گزر گئی تو مضائقہ نہیں کہ شوہر اول اس سے نکاح کرے و اب یہ اس وقت کہ مدت کم تر درجہ اس کو محتمل ہو کہ مدت اول و مدت دوم گزر جاوے اور ثقہ عورت ہو یا مرد کے دل میں آوے کہ یہ سچی ہے، وکذا لو قالت جاریة کنت امه لفلان فاعتقنی اور اسی طرح اگر ایک باندی نے کہا کہ میں فلاں شخص کی باندی تھی پھر اس نے مجھے آزاد کر دیا و اب تو بھی مرد کو جائز ہے کہ اس سے نکاح کرے بدوں اجازت مولیٰ کے، لان القاطع طار کیونکہ رقیبت کو قطع کرنے والا امر طاری ہوا ہے و اب توجیب وہ ثقہ ہے یا مرد کے دل میں آیا کہ سچ کہتی ہے تو ثبوت ہوا پس یہ رقیبت پر طاری ہوا تو عمل ممکن ہے اور کوئی منازع موجود نہیں ہے، ولو اخبرها مضمیان اصل التکاسم کان فاسدا اور اگر عورت کو کسی مخبر نے خبر دی کہ اصل نکاح ہی فاسد واقع ہوا ہے یعنی تیرا نکاح جو فلاں شوہر کے ساتھ ہوا یہ اصل میں فاسد واقع ہوا ہے او کان الزوج حین تزوجها مسوقدا یا خبر دی کہ جس وقت تیرے ساتھ اس نے نکاح کیا اس وقت مرتد تھا و اب یہ نکاح ٹھیک نہیں ہوا، او اخواها من الرضاة یا کہا کہ تیرا شوہر تیرا رضاعی بھائی ہے و اب یہ مخبر صرف ایک شخص ہے اگرچہ ثقہ ہو لہذا یقبل قوله تو کسی صورت میں مخبر کا قول قبول نہ ہوگا، و کیونکہ کسی صورت میں ایک ثقہ کی گواہی کافی نہیں ہے، حتیٰ بشہد ینذک رجلا، اور رجل و امرأتان یہاں تک کہ دو مرد یا ایک مرد دو عورتیں عادلین ایسی گواہی دیں

فان نکاح فاسد تھا، یا شوہر اس وقت مرتد تھا یا تیرا رضاعی بھائی ہے، وکذا اذا اخبوکم مغبوا نکت
تزوجتھا وہی مرتد تھا اور اس طرح اگر شوہر کو کسی نے خبر دی کہ تو نے اس زوجہ سے جس وقت نکاح کیا اس
وقت یہ عورت مرتدہ تھی او اختک من الرضاۃ یا یہ عورت تیری رضاعی بہن ہے فان تو بھی یہ خبر
مقبیرہ ہوگی، اور زوجہ مذکورہ برابر اس کی زوجہ رہے گی لہذا یزوج باختھا، حتیٰ کہ مرد کو روا نہیں ہے کہ اس
عورت کی بہن سے نکاح کرے واما بعد سواھا یا سوائے اس کے دوسری چار عورتیں اپنے نکاح میں لاوے۔
فان کیونکہ وہ برابر اس کے نکاح میں اس کی زوجہ ہے حتیٰ یشہد بذلك عدلان یہاں تک کہ دو عادل
ریا ایک مرد اور دو عورتیں عادلین) اس کی گواہی دیں فان تو اس وقت البتہ معلوم ہوگا، کہ نکاح فاسد ہے۔
لانہ اخبیر بفساد مقارن اس واسطے کہ مخبر مذکور نے فساد متصل کی خبر دی فان یعنی نکاح سے فساد
متصل ہے اور یہ بعد نکاح کے طاری ہونے کی خبر نہیں ہے والاقدام علی العقد یدل علی صحته وانکار
فسادہ اور عقد نکاح پر اقدام کرنا دلیل ہے کہ نکاح صحیح ہے اور اس کے فساد سے انکار ہے فان حالانکہ مخبر
اس کے فساد و عدم صحت کا مخبر ہے فیثبت المنازع بالظاہر، تو مخبر کی خبر سے نزاع کرنے والا ظاہر موجود ہے،
فان تو خبر قبول نہ ہوگی، جب تک پوری محبت نہ ہو، یخلاف ما اذا کانت المنکوحۃ صغیرۃ، بخلاف
اس کے کہ اگر منکوحہ صغیرہ ہو فان یعنی کسی مرد کی جو دو دوسری بہن کے اندر صغیرہ ہے، فاخبیر المنزوج انھا ارتفعت
من امہ او اختہ حیث یقبل قول الواحد فیہ، پس شوہر کو خبر دی گئی کہ تیری اس صغیرہ زوجہ
نے تیری ماں کا دودھ پی لیا یا تیری بہن کا دودھ پی لیا ہے تو اس میں سے ایک شخص مخبر کا قول قبول ہوگا، لان
القاطع طاس اس واسطے کہ مخبر کے کلام سے نکاح کا قطع کرنے والا بعد کو طاری ہوا ہے والاقدام الاول
لا یدل علی انعدامہ اور نکاح پر اقدام کرنا اس امر کی دلیل نہیں کہ ایسی رضاعت نہ ہوگی فان کیونکہ
یہ اس کے بعد طاری ہوئی ہے، فلما یثبت المنازع فافتراقا، تو کوئی منازع موجود نہ ہوا، پس دونوں
صورتوں میں فرق ظاہر ہو گیا، فان یعنی جب مخبر نے خبر دی کہ تیرا نکاح رضاعی بہن سے ہوا اور جب خبر دی کہ تیری
صغیرہ زوجہ نے تیری ماں کا دودھ پی لیا کہ تیری رضاعی بہن ہو گئی ان دونوں میں فرق ظاہر ہو گیا کہ اول میں منازع
موجود ہے کہ اس نے نکاح پر اقدام کیا اور دوم میں نکاح پر اقدام کے بعد قاطع نکاح طاری ہوا ہے تو فرق ظاہر
ہو گیا وعلى هذا الحرف یدور الفرق اور اسی حرف پر فرق کا مدار ہے فان یعنی فرق اسی اصل پر
دائر ہوگا، کہ جس امر سے فساد ہوتا ہے، اگر وہ بعد کو طاری ہونے کی خبر ہو تو ایک عادل کی خبر سے ثبوت ہوگا اور
اگر امر مفسد متصل عقد ہو تو ایک شخص کی خبر سے ثبوت نہ ہوگا جب تک کہ دو عادل گواہ نہ ہوں، پھر واضح ہو
کہ جس صورت میں ایک نکتہ نے رضاعت کی گواہی دی تو مستحب ہے کہ زوجہ کو چھوڑ دے اور واجب نہیں ہے
چنانچہ کتاب النکاح میں مدلل بیان ہوا، ولو کانت جاریۃ صغیرۃ لا تقرب عن نفسها فی ید
رجل یدعی انھا لہ اگر ایک صغیرہ باندی جو اپنی ذات سے تعبیر نہیں کر سکتی ہے ایک مرد کے قبضہ میں
ہو جو دعویٰ کرتا ہے کہ یہ میری باندی ہے فلما کبرت لقیھا رجل فی بلد اخر، پھر جب بڑی ہوئی
تو دوسرے شہر میں اس کو مرد ملا فقالت انا حرۃ الاصل لہ یسعه ان یتزوجھا لکن حقیق
المنازع وهو ذوالید پس اس نے کہا کہ میں اصلاً آزادہ ہوں، تو مرد کو روا نہیں کہ اس کو غیر سے نکاح کرے

کیونکہ منازع موجود ہے اور وہ قابض مذکور ہے ف جو کہتا تھا کہ میری باندی ہے بخلاف ما تقدم
 بخلاف مسئلہ سابق کے ف کہ اس نے کہا کہ میں فلاں شخص کی باندی تھی، پھر اس نے مجھے آزاد کر دیا تو اس
 صورت میں منازعت نہیں ہے بلکہ اس نے رقیقت کو قطع کرنے والی عتق کی خبر دی پس خبر مقبول ہوگی،
 قال واذا باع المسلم حراً واخذ ثمناً وعليه دين، اگر مسلمان نے شراب فروخت کی
 اور اس کا ثمن وصول کر لیا اور اس پر قرضہ ہے ف حالانکہ مسلمان کے حق میں شراب مال متقوم نہیں اور اس
 کو ثمن حلال نہیں ہے، پھر اس نے اس ثمن سے اپنے قرضدار کو آزاد کرنا چاہا ف اسے بیکہ لصاحب الدين
 ان يا خدمته تو قرض خواہ کو مکروہ ہے کہ اس مال سے اپنا قرضہ لیوے ف کہا گیا کہ یہ باہمی رضامندی
 کی صورت میں ہے اگر قاضی نے حکم دے دیا حالانکہ اس کو یہ معلوم نہیں کہ شراب کا ثمن ہے تو قرض خواہ کو حلال
 ہے، وان كان البائع نصرانيا فلا باس به اور اگر بائع نصرانی ہو تو مضائقہ نہیں ہے ف یعنی اگر
 نصرانی نے اپنی شراب فروخت کی تو اس کے قرض خواہ مسلمان کو اس کے ثمن سے قرضہ لے لینا مضائقہ نہیں ہے والفرق
 ان البيع في الوجه الاول قد بطل لان الخمر ليس بحال متقوم في حق المسلم اور فرق یہ
 ہے کہ صورت اول میں جبکہ مسلمان نے شراب فروخت کی ہے بیع باطل ہے اس واسطے کہ مسلمان کے حق میں شراب
 کھول متقوم نہیں ہے فبقي الثمن على ملك المشتري تو ثمن مذکور اس شراب کے خریدار کی ملک میں باقی رہا
 فلا يحل اخذاه من البائع فمسلمان بائع سے یہ ثمن لینا حلال نہیں ہوا، ف کیونکہ وہ اس کی ملکیت نہیں
 ہے ف في الوجه الثاني صح البيع لانه مال متقوم في حق الذمي اور دوسری صورت میں جبکہ نصرانی
 نے شراب فروخت کی ہے بیع صحیح ہے، اس واسطے کہ کافر ذمی کے حق میں شراب مال متقوم ہے فملک البائع فبائع
 نصرانی اس ثمن کا مالک ہو گیا، فيحل اخذ منه تو قرضدار نصرانی سے اس مال کو ادا کرے قرضہ میں لینا حلال ہے۔
 ف ذمی کافر یا مشرک نے اگر سود کا مال وصول کیا تو کیا اس میں سے مسلمان کو اپنا قرضہ یا حق لینا جائز ہے یا
 نہیں، پس کہا گیا کہ جائز ہے، علاوہ بریں مال نقد کسی نقد میں متعین نہیں ہوتے اور اس پر فتویٰ آسان ہے واللہ
 تعالیٰ اعلم، قال ويكفر الاحتكار في اقوات الأدميين والبهائم وأدميون وجانورون کی قوت روزینہ
 وچارہ میں احتکار کرنا مکروہ تحریمی ہے ف یعنی شہر سے خرید کر روک رکھے تاکہ گرانی میں گراں فروخت کرے تو یہ
 مکروہ تحریمی ہے۔ اذا كان ذلك في بلد يضر الاحتكار باهله لبشر فیکہ یہ ایسے شہر میں واقع ہو جہاں کے
 لوگوں کو احتکار مضر ہوگا، ف پس اگر اناج و دانہ بھوسا اس کثرت سے آتا ہو کہ احتکار مضر نہ ہو تو مضائقہ نہیں۔
 اور اگر کوئی شخص اناج وغیرہ خرید کر بدول روکنے کے مناسب طور پر فروخت کرتا ہو تو اس میں مضائقہ نہیں ہے، پس
 مار کر اہت ضرر عام ہے وکذلك التلقي اور اس طرح تلقی مکروہ ہے ف یعنی باہر سے لوگ اناج کے کھیپ
 وغیرہ لاتے ہیں اور شہر سے چند مالداروں نے بڑھ کر آگے ہی ان سے ملاقات کی اور سب خرید لیا، حتیٰ کہ شہر والوں کو
 رسد نہ ملنے کی تکلیف پہنچی تو یہ مکروہ ہے، فاما اذا كان لا يضر فلا باس به، پھر اگر احتکار یا تلقی عموماً مضر
 نہ ہو تو مضائقہ نہیں ہے والاصل فيه قوله عليه السلام الجالب من روق والمحتكر ملعون،
 اور اصل اس میں حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ کھیپ لانے والا رزق دیا گیا ہے اور احتکار کرنے والا ملعون
 ہے، ف جالب سے مراد یہ کہ جو دور سے اناج خرید کر شہروں میں کھیپ لاتا ہے، جس سے لوگوں کو نفع پہنچتا ہے

تو ان کی دعا کی برکت سے اس کو اللہ تعالیٰ رزق کی وسعت دیتا ہے اور محتکرا اس کے خلاف ہے کہ وہ سب کھپیں خرید کر اپنے پاس روک رکھتا ہے جس سے عموماً تکلیف پہنچتی ہے تو وہ ملعون ہے یعنی لوگ اس پر لعنت کرتے ہیں یعنی دشنام دہدگوئی سے یاد کرتے ہیں، لہذا کہا گیا کہ اس کی غیبت مباح ہے، پھر یہ حدیث ابن ماجہ و اسحاق بن یوسف و دارمی و عہد بن حمید و ابویعلیٰ و ابویہتی ہے اور اس کی اسناد میں علی بن سالم راوی ہے، عقیل بن زید نے کہا کہ اس لفظ کے ساتھ روایت میں کوئی اس کی متابعت نہیں کرتا ہے، دوسرا راوی علی بن زید بن جعدان ہے جس میں کلام کیا گیا ہے، لیکن ترمذی نے کہا کہ صدوق ہے اور جامع میں علی بن زید بن جعدان کی احادیث میں بعض کو حسن اور بعض کو حسن صحیح کہا ہے اور صحیح مسلم میں مرفوع روایت ہے کہ نہیں احتکار کرے گا مگر غاطی، یہ دلیل ہے کہ وہ گنہگار ہے، اس واسطے مکروہ تحریمی ہے، اگر کہا جاوے کہ اس روایت میں سعید بن جبیر نے کہا گیا کہ آپ تو احتکار کرتے ہیں، فرمایا کہ معمر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ جن سے میں نے روایت کی وہ احتکار کرتے تھے، پس حاصل یہ ہوا کہ جب مضر ہو تو احتکار ہے ورنہ احتکار نہیں ہے اور حضرت معمر و سعید کا احتکار نہیں تھا، پھر کفایہ وغیرہ میں اشکل کیا کہ محتکر کو ملعون فرمایا، حالانکہ اہل سنت کے نزدیک ارتکاب کبیرہ سے ملعون نہیں ہوتا ہے اور جواب دیا کہ یہاں ملعون سے وہ مراد کہ درجہ صالحین ابراہیم سے گرا ہوا ہو،

مترجم کہتا ہے کہ یہاں ملعون بمقابلہ جالب کے واقع ہوا یعنی جیسے جالب کو لوگ دُعا دیتے ہیں ویسے ہی محتکر کو لعنت کرتے ہیں یعنی بدگوئی و دشنام دیتے ہیں، جیسے راہ پر درخت کے نیچے پائخانہ پھرنے کے حق میں فرمایا کہ لعنت کی دو جگہوں سے بچو، یعنی لوگ اس کو گالیاں دیتے ہیں ام، بالجملہ حدیث سے ممانعت ہے و لانه تعلق بہ حق العامة اور اس دلیل سے کہ اناج و دانہ وغیرہ سے عموماً سب کا حق متعلق ہو چکا ہے و فی الامتناع عن البیع ابطال حقہم و تصنیق الامر علیہم اور فروخت سے روکنے میں لوگوں کا حق مینا اور ان پر کار و شوار لازم آتا ہے فیکرہ اذا کان یضربہم ذلک بان کانت بلدۃ صغیرۃ تو احتکار مکروہ ہے جبکہ لوگوں کو یہ امر مضر نہ ہو مثلاً شہر چھوٹا ہو بخلاف ما اذا لم یضرب بان کان لظہور کبیرا بخلاف اس کے جب روکتا مضر نہ ہو مثلاً شہر کلاں ہو جیسے ہندوستان کے شہر معروف ہیں تو اس صورت میں عامتہ کا حق متعلق نہ ہوا پس مکروہ نہیں ہے) لانه حالیس ملک، من غیر اضرا بخیرۃ اس واسطے کہ وہ اپنی ملک روکتے والا ہو البتہ اس کے کہ دوسرے کو ضرر پہنچاوے و کذا التلقی علی هذا التفصیل اور اس طرح بڑھ کر کھپ لانے والوں سے مل کر لے لینا بھی اسی تفصیل سے ہے فکما اگر چھوٹا قبضہ ہو کہ اس شخص کے بڑھ کر لے لینے سے عام کو ضرر پہنچے تو مکروہ ہے اور اگر شہر کلاں ہو کہ ضرر نہ پہنچے تو مکروہ نہیں ہے لان العنی علیہ السلام نہی عن تلقی الجلب و عن تلقی المرکیان، اس واسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کھپ لانیوالوں سے بڑھ کر ملاقات کرنے سے اور تجاروں سے ملاقات کرنے سے منع فرمایا ہے ف چنانچہ تلقی الجلب کی ممانعت کو ابوہریرہ کی حدیث سے مسلم نے اور تلقی المرکیان سے ممانعت کو ابن عباس سے بخاری و مسلم نے روایت کیا، قالوا هذا اذا لم یلبس المتلقی علی التجار سے المبداء، شارح نے فرمایا کہ اہل شہر کے حق میں ضرر کی وجہ سے کراہت تو اس صورت میں ہے کہ آگے بڑھ کر ملنے والے نے تاجروں پر شہر کا سبب و چھاپا نہ ہو فان لبس فہو مکروہ فی الوجہین لانه عادسا بہم اذا بڑھ کر جالے ملنے والے نے ہاں ہاں ہو

تو دو جہوں سے مکروہ ہے اس واسطے کہ اس نے تاجروں سے بے وفائی کی ہے اور یہ مکروہ ہے اور اہل شر کو نقصان پہنچایا اور یہ دوسرا مکروہ ہے و تخصیص الاحتکار بالاقوات كالحنطة والشعیر والتیں والقت قول ابی حنیفہ اور روزینہ آدمی و جانور ماتدگیوں وجود بھوسے و کت کے ساتھ احتکار کی خصوصیت ہونا ابو حنیفہ کا قول ہے۔ فت یعنی ان میں قوت آدمی و جانور کا روکنا احتکار ہے اور یہی امام محمد کا قول و اس پر فتویٰ ہے و قال ابو یوسف كل ما اضربا لعامة حبسه فهو احتكار وان كان ذهباً او فضة او ثوباً اور ابو یوسف نے کہا کہ جس چیز کا روکنا عامہ کو مضر ہو وہ احتکار ہے اگرچہ سونا و چاندی و کپڑا ہو فت، حتیٰ کہ لکڑی و برتن وغیرہ سب شامل ہیں، وعن محمد انه قال، احتكار في الثياب اور امام محمد سے روایت ہے کہ کپڑوں میں احتکار نہیں ہے قابو یوسف اعتبار حقیقتہ الضرر اذ هو الموشرفي الكراهية، پس ابو یوسف نے حقیقی مضر کا اعتبار کیا کیونکہ کراہت میں وہی موشرف ہے یعنی جن چیزوں کے روکنے سے درحقیقت مضر لاحق ہو، مکروہ ہے، کیونکہ احتکار سے ممانعت عامہ ہے خواہ کوئی چیز ہو، و ابو حنیفہ اعتبار الضرر بالمعهود المتعارف اور ابو حنیفہ نے وہ مضر اعتبار کیا جو معهود متعارف ہے فت یعنی آبی یا جانور کی قوت روک لینا، شملد تا اذا قصرت لا يكون احتكار العدم الصلدا پھر جب روکنے کی مدت قلیل ہو تو یہ احتکار نہ ہوگا، کیونکہ مضر نہیں ہے فت اور تجارتی ضرورت بدل بدیتی کے اس کو مقتنی ہوتی ہے حتیٰ کہ قبضہ و ناپ و تول ہی میں دو چار روز گزر جاتے ہیں و اذ طالت تكون احتكارا مکروہا لالتحقق الضرر اور جب مدت دراز ہو تو روکنا احتکار ہو جائے گا کیونکہ مضر متحقق ہو گیا۔ فت پس مدت کا اندازہ ہونا چاہیے ثم قیل ہی مقدرة باربعین یوما، پھر کہا گیا کہ درازی کی مدت چالیس روز سے مقدر ہے فت کہ اتنی دراز مدت تک روکنا احتکار ہے لقول النبی علیہ السلام من احتكرا طعاما اربعین لیلة فقد بیری من الله و بیری الله منه کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے طعام کو چالیس رات روکا تو وہ اللہ تعالیٰ سے بری ہوا اور اللہ تعالیٰ اس سے بری ہوا فت اور جس دار و محلہ کے لوگوں میں کوئی بھوکا سو رہا تو ان سے اللہ تعالیٰ کا ذمہ بری ہو گیا، رواہ احمد و ابن ابی نعیم، و البزار و ابویعلیٰ و الحاکم و الدارقطنی و الطبرانی و ابو نعیم من حدیث ابن عمر و مرفوعاً و اس کی اسناد میں ابی نعیم بن زید جہنی راوی ہے، امام احمد و یحییٰ بن سعید و نسائی و دارقطنی نے اس کی توثیق کی، لیکن ابو حاتم نے کہا کہ یہ حدیث منکر ہے۔ میں کہتا ہوں غریب غیر معروف ہونا متروک نہیں کرتا باوجودیکہ متابعت ضعیفہ موجود ہے اور اس مقام پر ایسی حدیث حسن الاسناد کافی ہے اگرچہ معروف نہ ہو ام، و قیل بالشهر لان ما دونہ قلیل عاجل و الشهر وما فوقہ کثیر اجل اور کہا گیا کہ ایک مہینہ مدت دراز ہے کیونکہ اس سے کم مدت تو قلیل بمنزلہ فی الحال ہے اور مہینہ و اس سے زاید کثیر میعاد ہے و قد مر فی غیر موضع اور یہ اندازہ کئی جگہ بظاہر شریعہ میں گذر چکا ہے، و یقع التفاوت فی الماثم بین ان یتربص الغوۃ و بین ان یتربص القعظ و العیاذ باللہ اور کم بانی کا انتظار کرنے میں اور نفوذ باللہ قحط کا انتظار کرنے میں گناہ میں فرق ہوگا فت حتیٰ کہ جس منکر نے قحط کا انتظار کیا کہ اس وقت بہت گراں فروخت کرے تو وہ سمٹ گنہگار ہے و قیل المداة للمعاقبۃ فی الدنیا، یعنی نے کہا کہ مدت کا اندازہ تو دنیاوی سزا کے واسطے ہے۔

فت تا کہ درازی مدت میں آرام وقت اس کو تمدید کرے یا اللہ تعالیٰ کی طرف سے وبال پہنچے، اما یا فتہ
وان قلت المدۃ، رہا گنہگار ہونا تو وہ گنہگار ہو جائے گا، اگرچہ مدت قلیل ہو فت یعنی خالی احتکار ہی
سے گنہگار ہوگا کیونکہ نیت خراب ہے، والحاصل ان التجارۃ فی الطعام غیر محمودۃ اور حاصل یہ
نکلا کہ طعام اناج میں تجارت ہی اچھی نہیں ہے، قال ومن احتکر غلۃ صنیعہ او ما جلیہ من بلد
آخر فلیس بمحتکر اور جس شخص نے اپنی زمین کی پیداوار روک لی یا جو کچھ دوسرے شہر سے لایا ہے روک لیا تو
وہ محتکر نہیں ہے، اما الاول فلانہ خالص حقہ لم يتعلق بہ حق العامة، اول یعنی اپنی زمین کی
پیداوار روکنا احتکار نہیں تو اس وجہ سے کہ وہ اس کا خالص حق ہے جس کے ساتھ عوام کا حق متعلق نہیں ہوا فت
پس اس نے عوام کو ضرر ان کا حق روکنے سے نہیں پہنچایا، الاستوی ان له ان لا یزرع فکذلک له ان
لا یبیع، کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اس کو یہ اختیار تھا کہ اپنی زمین میں زراعت ہی نہ کرے، پس یوں ہی اس کو اختیار
ہے کہ پیداوار کو فروخت نہ کرے، اما الثانی، اور وہی دوسری صورت کہ دوسرے شہر سے لا کر روک لیا فالمدۃ کو
قول ابی حنیفہ، توجہ ذکر کیا گیا ابو حنیفہ کا قول ہے فت کہ اس کا روکنا احتکار نہیں ہے لان حق العامة
انما يتعلق بما جمع فی المصر وحبیب الی قنائمہا اس واسطے کہ عامر اہل شہر کا حق تو ایسے طعام سے
متعلق ہوتا ہے جو شہر میں جمع کیا گیا اور شہر کے کنارے باہر سے لایا گیا ہو فت اور یہ تو دوسرے شہر سے اپنے
واسطے لایا ہے تو مکروہ نہ ہوگا، وقال ابو یوسف بکیرۃ لا طلاق ما رویتا اور ابو یوسف نے کہا کہ یہ
بھی مکروہ ہے کیونکہ جو حدیث ہم نے روایت کی وہ مطلق ہے فت کہ شہر میں یا قنائے شہر میں مجموعہ ہو یا دوسرے
شہر سے لائی جاوے وقال محمد کل ما یجلب منہ الی المصر فی الغالب فهو بمنزلۃ قناہ للمصر
اور امام محمد نے کہا کہ ہر موضع میں سے غالباً شہر میں لایا جاتا ہے وہ بمنزلہ قنائے مصر ہے، یحرم الاحتکار فیہ
لتعلق حق العامة بہ یعنی ایسے موضع میں احتکار حرام ہے کیونکہ اس سے حق عامہ متعلق ہو چکا ہے بخلاف
ما اذا کان البید بعیدا لمر تجوال عادیۃ بالحمل منہ الی المصر برخلاف اس کے جب شہر دیگر اس
قدر دور ہو کہ وہاں سے شہر میں لانے کی عادت جاری نہ ہو فت تو وہاں سے لانے میں احتکار نہیں ہے لانہ لم
یتعلق بہ حق العامة کیونکہ اس طعام کے ساتھ حق عامہ متعلق نہیں ہوا ہے فت خلاصہ یہ کہ امام ابو حنیفہ
کے نزدیک حق عامہ کا تعلق اس طعام سے ہو جاتا ہے جو شہر میں یا قنائے شہر میں ہو خواہ قنائے شہر میں پیدا ہوا ہو
لیکن کہیں سے لایا گیا ہو کہ اس سے حق عامہ متعلق ہو گیا، اور امام محمد کے نزدیک قنائے شہر سے کچھ دور جہاں سے غالباً
شہر میں لایا جاتا ہے، وہ بھی بمنزلہ قنائے شہر ہے کہ وہاں بھی حق عامہ متعلق ہو گیا پس اگر کوئی شخص وہاں سے لا کر
جمع کر رکھے تو احتکار ہوگا، اور اگر اس سے دور مقام سے لاوے جہاں سے غالباً شہر میں لانے کی عادت نہیں تو اس
سے عامہ کا حق متعلق نہیں ہے، پس احتکار نہیں ہوگا، اور یہ قول بھی حسن ہے م، قال ولا ینبغی للسلطان
ان یسعر علی الناس اور سلطان کو لائق نہیں ہے کہ لوگوں پر سجاؤ کاٹ دے فت یعنی بحکم سلطانی ایک
سجاؤ مقرر کرنا نہیں چاہیے جس سے کوئی کمی بیشی نہ کر سکے، لقولہ علیہ السلام لا تسعروا فان اللہ هو
المسعر القابض الباسط المر اذق اول تو اس دلیل سے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نزع مت
باندھو کہ اللہ تعالیٰ ہی نزع باندھنے والا تنگی و کشائش دینے والا رازق ہے، ولان الثبوت حق العاقد

فالیہ تعدا یوہ اور دوم اس دلیل سے کہ ثمن تو عقد کرتے وقت کے کا حق ہے، پس اسی کی سپردگی میں نرخ کا اندازہ ہے۔ فقہ پھر حدیث مذکور اس طرح وارد ہے کہ لوگوں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ نرخ گراں ہو گیا پس آپ ہمارے واسطے ایک بھاؤ باندھ دیجیے۔ تو فرمایا کہ اللہ تعالیٰ ہی بھاؤ باندھنے والا تنگی و فراخی دینے والا رازق ہے اور مجھے امید ہے کہ میں اللہ تعالیٰ سے ایسے حال میں ملوں کہ تم میں سے کسی کا منظمہ خون یا مال کا مجھ سے نہ ہو، ہذا حدیث انس رضی اللہ عنہ رواہ احمد والدارمی والبوعلی والیزار وابوداؤد وابن ماجہ والترمذی وصحیح ابن حبان، شیخ ابن حجر نے کہا کہ اس کی اسناد لبشر ط مسلم صحیح ہے، اور یہ حدیث متعدد صحابہ رضی اللہ عنہم سے متعدد طرق سے مروی ہے، جن کے بعض اسانید بقول ابن حجر حسن ہیں، فلا ینبغی للامام ان یتعرض لحقہ پس امام وقت کو لائق نہیں ہے کہ حق عاقد سے تعرض کرے، الا اذا تعلق بہ دفع ضرر العامة علی ما بین، لیکن اگر بھاؤ مقرر کرنے سے ضرر عام دور ہوتا ہو تو امام تعرض کرے، چنانچہ ہم اس کو بیان کریں گے کہ جب بیسے حد سے زیادہ لوٹ چاویں تو دخل دیتا چاہیے، واذ ارفع الی القاضی هذا الامور یا مالمحتکر ببيع ما فضل عن قوته وقوت اهله علی اعتبار السعة فی ذلك اور جب فعل محتکر کا مرقعہ قاضی کے حضور میں کیا جاوے تو وہ محتکر کو حکم فرماوے گا کہ وہ اپنی قوت و اپنے اہل و عیال کی قوت کو فراخی کے ساتھ اندازہ کرے، پھر جو کچھ زائد ہو وہ فروخت کرے وینہا عن الاحتکار اور قاضی اس کو احتکار سے منع فرماوے فقہ پس یہ اول مرتبہ ہے فان رفع الیہ مرة اخرى پھر اگر دوبارہ قاضی کے حضور میں محتکر کا مرقعہ کیا گیا فقہ اس نے احتکار نہیں چھوڑا، حیسہ، تو قاضی اس کو قید خانہ میں حبس کرے و عذرا اور اس کو تعزیر دے، علی ما یرى زجرا له و دفعا للضرر عن الناس، جیسے اس کی رائے ہو یعنی خواہ فقط حبس کرے یا حبس مع تعزیر جمع کرے جیسی رائے دیکھے تاکہ اس کو زجر ہو اور لوگوں سے ضرر دور ہو فقہ پھر نرخ کے بارہ میں امام یا حاکم کا دخل نہ دینا ہی وقت تک ہے کہ کمی بیشی موافق عادت جاری ہو، فان کان اسباب الطعام یتحکمون، اور اگر طعام وائے یعنی بیسے بقال جو مانج کی تجارت کرتے ہوں اگر یہ لوگ تحکم کرتے ہوں فقہ کہ ہم اسی نرخ سے لیں گے چاہے لو یا مت لو و یتعدون عن القيمة تعدیا فاحشا، حالانکہ یہ لوگ قیمت سے حد سے بڑھ کر تجاوز کرتے ہیں فقہ مثلاً روپیہ من قیمت کے دو روپیہ یا زائد مانگتے ہیں، و عجز القاضی عن صیانتہ حقوق المسلمین الا بالتسعیرو۔ اور مسلمانوں کے حقوق محفوظ رکھنے سے قاضی عاجز ہو گیا سوائے اس طریقہ کے کہ بھاؤ مقرر کر دے، فعینئذ لا یاس بہ بمشورۃ من اهل السرای والبصیوۃ، تو ایسی صورت میں بھاؤ باندھنا بمشورہ اہل رائے و بصیرت کے مفائتہ نہیں ہے فقہ یعنی ایسے لوگوں کو جمع کر کے جن کی رائے معاملات میں صائب ہے اور جن کو اس تجارت کے معاملہ میں دخل ہے ان کے مشورہ سے نرخ بلحاظ وقت و موقع کے مقرر کر دے، جس سے تاجروں کو بھی نفع ہو اور لوگوں پر بھی قحط کی تکلیف نہ پہنچے فاذا فعل ذلك و تعدی رجل عن ذلك و باع باكثر منه اجازۃ القاضی، پھر جب قاضی نے ایسا کیا اور کس شخص نے اس حکم سے تجاوز کر کے جو قاضی نے معین کیا تھا اس سے زیادہ کے عوض فروخت کیا تو قاضی اس بیع کی اجازت دینے کا فقہ یعنی بیع نہیں توڑے گا، و هذا ظاہر عند ابی حنیفہ

لانہ لا یسوی الحجر علی الحد اور یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ظاہر ہے اس واسطے کہ امام نے تو آزاد پر حجر جائز نہیں ہلنتے ہیں وہ تو وہ مجبور نہیں بلکہ اپنے تصرفات میں مختار ہے، وکن عندہما، اور اسی طرح صاحبین کے نزدیک بھی یہ حکم ظاہر ہے کہ ان غیر معین لوگوں پر جو مجبور ہیں حجر صحیح نہ ہوگا، کیونکہ حجر ان کے نزدیک کسی شخص معین یا قوم معدود معین پر صحیح ہوتا ہے نہ مجبور غیر معین قوم پر الا ان یکون الحجر علی قوم باعیا قہما، مگر آنکہ حجر مذکور کسی قوم معین پر ہو تو یعنی اناج بیچنے والے معین معدود ہوں جن کو نرخ معین کا حکم دیا ہے تو حجر صحیح ہے، حتیٰ کہ اگر ان میں سے کسی نے نرخ سے تجاوز کیا تو قاضی کے حکم حجر سے مخالفت ہے پس بیع جائز نہ ہوگی وہت باع منہم بما قد ساء الامام صحیح لانہ غیر مکسور علی البیع اور جس نے ان میں سے بعض اس مقدار کے فروخت کیا جو امام نے اندازہ کر دیا ہے، تو بیع صحیح ہے اس واسطے کہ وہ بیع کرنے پر اکراہ و مجبور نہیں کیا گیا ہے نہ تاکہ کہا جاوے کہ اکراہ کی وجہ سے مجبور کی بیع جائز نہ ہوگی، پس بیع صحیح ہے کیونکہ اس نے اپنی خوشی سے بیع کی ہے، وھل یدبیع القاضی علی المحتکوط عامہ من غیر رضاہ اور کیا یہ جائز ہے کہ قاضی اس محتکرات اناج بدل اس کی رضامندی اس کے واسطے فروخت کر دے، نہ جبکہ وہ فروخت سے انکار محض کرتا ہے، قبیل هو علی لاختلاف الذی عرف فی بیع مال المدیون، یعنی مشائخ نے کہا کہ اس کا حکم اسی اختلاف پر ہے جو مدیون کے مال فروخت کرنے میں معلوم ہوا ہے نہ کہ مدیون اگر ادائے قرضہ سے انکار کرے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس پر اس کا مال فروخت کرنا نہیں جائز ہے اور صاحبین کے نزدیک جائز ہے، اسی طرح یہاں بھی اختلاف ہے۔ وقیل یدبیع بالاتفاق اور کہا گیا کہ یہاں قاضی بالاتفاق فروخت کر سکتا ہے لان ابا حنیفۃ یسوی الحجر لدفع ضرار عام وھذا کذا لک، اس واسطے کہ ابو حنیفہ نے بھی ضرر عام دور کرنے کے لیے مجبور کرتا جائز جانتے ہیں اور یہ بھی ایسا ہی ہے، نہ کیونکہ محتکرات کے انکار سے ضرر عام ہے قال ویکسب بیع السلاح فی ایام الفتنۃ، قدوری نے لکھا کہ فتنہ کے ایام میں ہتھیار بیچنا مکروہ ہے نہ یعنی اگر امام وقت سے کسی قوم نے بغاوت کی تو اس زمانہ میں ہتھیاروں کی فروخت مکروہ ہے لیکن یہ معنی نہیں کہ ہر ایک کے ہاتھ اگرچہ عادل ہو فروخت نہ کرے بلکہ معتادہ ممنوع یعرف انہ من اهل الفتنۃ اس کے معنی یہ ہیں کہ ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کرنا ممنوع ہے جس کو جانے کہ یہ شخص بھی اہل فتنہ میں سے ہے لانہ تسبب الی المعصیۃ اس واسطے کہ اس کے ہاتھ ہتھیار بیچنا معصیت کی جانب سبب برائی گنہگارنا ہوگا نہ یعنی گویا اہل فتنہ کو فتنہ برپا کرنے کی قوت دے دی، تو یہ فتنہ کا سبب برائی گنہگارنے والا ہوا، حالانکہ اللہ تعالیٰ نے معصیت پر مدد کرنے سے بھی فرمائی ہے وقد یدناہ فی السیر اور ہم نے اس مسئلہ کو آخر کتاب السیر میں بیان کیا ہے۔ وان کان لا یعرف انہ من اهل الفتنۃ لا یاس بذلک اور اگر وہ نہ جانتا ہو کہ یہ شخص اہل فتنہ میں سے ہے تو اس کے ہاتھ بیچنے میں مضائقہ نہیں ہے لانہ یحتمل ان لا یتعملمہ فی الفتنۃ اس واسطے کہ احتمال ہے کہ وہ اس ہتھیار کو فتنہ میں استعمال نہ کرے نہ کیونکہ عادل ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ شاید اہل فتنہ میں سے ہو تو شک ہوا، فلا یسبب بالشلک پس شک کی وجہ سے مکروہ نہیں ہوگا، قال ولا یاس ببيع العصیر ممن یعلم انہ یتخذ کھما، قدوری نے کہا کہ شیرہ

انگور ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کرنے میں مضائقہ نہیں ہے جو اس کو شراب بنا دیکر لان المعصیۃ لا تقام بعینہ اس واسطے کہ معصیت اس سے بعینہ قائم نہیں کی جاتی ہے۔ کیونکہ شہیرہ انگور پینا مباح ہے بل بعد تغیر ہو بلکہ اس کو متغیر کرنے کے بعد قائم کی جاتی ہے۔ جب وہ متغیر ہو کر شراب ہو جاتا ہے تو پینا معصیت ہے تو ایسا ہو گیا جیسے دوسرے کے ہاتھ انگور فروخت کیے پھر اس نے شراب بنائی۔

بخلاف بیع السلاح فی ایام الفتنۃ لان المعصیۃ تقوم بعینہ بخلاف اس کے کہ ایام فتنہ میں ہتھیار فروخت کرنا مکروہ ہے اس واسطے کہ معصیت تو بعینہ ہتھیاروں سے قائم ہوتی ہے۔ پس فرق ہو گیا، لیکن صاحبین کے نزدیک شراب بنانے والے کے ہاتھ شہیرہ انگور فروخت کرنا مکروہ ہے۔

قال ومن اجر بیتا لیتخذ فیہ بیت نار او کنیسۃ او بیعۃ اگر کسی نے اپنا مکان جو گاؤں میں واقع ہے اس واسطے کرایہ دیا کہ اس میں مجوسیوں کا آتش خانہ بنا دے گا، یا یہودیوں کا عبادت خانہ یا نصرانیوں کا گرجا بنا دے گا، او یباع فیہ الخمر بالسواد یا اس میں شراب فروخت کرے گا، فلا باس بہ تو ایسے طور پر کرایہ دینے پر مضائقہ نہیں ہے، پس حاصل یہ کہ مالک مسلمان کو اپنا مکان زمیوں کو اس کام کے لیے کرایہ دیتے میں مضائقہ نہیں ہے، وقال لا ینبغی ان یکویہ لشیء من ذلک لانه اعانتہ علی المعصیۃ اور صاحبین نے فرمایا کہ ان کاموں میں سے کسی کام کے واسطے کرایہ دینا نہیں جائز ہے اس واسطے کہ یہ معصیت پر اعانتہ ہے، ولہ ان الاجارۃ تو د علی منفعۃ البیت اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اجارہ تو اس گھر کی منفعت پر وارد ہوتا ہے۔ یعنی مستاجر کو گھر اس واسطے کرایہ دیا جاتا ہے کہ گھر سے منافع حاصل کرے، ولہذا یمجب الاجارۃ لمجود التسلیم، اور اس واسطے مستاجر کو خالی سپرد کرنے سے کرایہ واجب ہوتا ہے۔ و اگرچہ وہ منفعت حاصل نہ کرے حالانکہ حاصل کر سکتا ہے ولا معصیۃ فیہ اور اس میں کفر معصیت نہیں ہے، وانما المعصیۃ بفعل المستاجر اور معصیت تو مستاجر کے فعل سے ہے۔

وہو مختار فیہ اور مستاجر اس فعل میں خود مختار ہے۔ کچھ مالک مکان نے اس پر زبردستی نہیں کی کہ ایسا فعل کرے فقط نسبتہ عنہ، تو مالک مکان سے اس فعل کی نسبت بالکل منقطع ہے، پس ایسا ہو گیا جیسے ایک باندی ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کی جو بدوں اختیار کے اس سے وطن کرے گا یا اس کے ساتھ غلام کرے گا، حالانکہ بیع جائز ہے پس اسی طرح یہ اجارہ بھی جائز ہے۔

متوجہ کتاب ہے کہ شاید صاحبین کی طرف سے کہا جاوے کہ بل اجارہ جائز ہے لیکن منع ازناہ عقد اجارہ نہیں ہے بلکہ جب یہ یقین ہو کہ وہ اس میں معاصی کا مرتکب ہوگا تو کرایہ نہ دے تاکہ اس کی طرف سے اعانتہ نہ ہو، فافہم وانما قیدہ بالسواد لانہم لا یمکنون من اتحاذ البیع والکنائس و اظہار بیع الخمر و الاختاری فی الامصار اور یہ قید کہ مکان مذکور سواد شہر میں کسی گاؤں میں واقع ہے، اس واسطے لگائی کہ زمیوں کو شہروں میں بیعہ و کنیہ بنانے اور شراب و سور کی فروخت کرنے کا قانون نہیں دیا جاتا ہے۔

اظہار شعائر الاسلام فیہا کیونکہ شہروں میں اسلام کے شعائر ظاہر ہوتے ہیں، پس کفر و شرک کی علامات ظاہر کرنے کی اجازت نہ ہوگی بخلاف السواد، بخلاف سواد کے فن کہ وہاں قاضی و حاکم نہ ہونے سے شعائر اسلام کا اظہار نہیں ہے، قالوا هذا فی سواد الکوفۃ، مشائخ نے فرمایا کہ یہ حکم صرف سواد کوفہ کے

واسطے بزمانہ ابو حنیفہؒ تھا لات غالب اہل الذمۃ، کیونکہ سواد مذکور کے اکثر رہنے والے ذمی کفار تھے، فاما فی سوادنا فاعلام الاسلام ظاہرۃ فیہا، اور رہا ہمارے شہروں کے سواد ایسے نہیں کہ ان میں بھی اسلام کے اعلام ظاہر ہیں فلا یسکتون فیہا ایضا تو ہمارے یہاں سواد میں بھی ذمیوں کو ان امور کے اظہار سے روکا جائے گا وھو الاصحہ اور یہی قول اصح ہے ف اس کو شمس الائمہ سرخسی و فخر الاسلام نے اختیار کیا ہے، پس محصل مسئلہ یہ ہوا کہ اگر سواد شہر کے کسی گاؤں میں کوئی مکان کسی مسلمان وغیرہ سے ذمیوں کے گرجا یا معبد یہود یا بت خانہ یا آتش خانہ یا دکان فروخت شراب یا سور بنانے کے واسطے کرایہ لیا تو جائز نہیں ہے۔ اس واسطے کہ اجارہ جائز مگر ان کو ان امور کے اظہار کی گنجائش نہ دی جائے گی، یہ حکم اس وقت کہ انہوں نے یہ مکان مطلقاً کرایہ لیا ہو پھر اس میں ان کاموں کا قصد کیا ہو، اور اگر کرایہ لینے میں ان کاموں کی شرط کی تو بالاتفاق جائز نہ ہونا چاہیے، واللہ تعالیٰ اعلم، م،

قال ومن حمل لذمی خماً فانہ یطیب لہ الا جاعل عند ابی حنیفہ رحمہ اللہ جامع صغیر میں ہے کہ اگر مسلمان نے کسی ذمی کے واسطے شراب اٹھا کر پہنچانے کی مزدوری کی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کو اجرت معلل ہے وقال ابو یوسف ومحمد یکرہ لہ ذلك لانه اعانتہ علی المعصیۃ اور امام ابو یوسفؒ و محمدؒ نے کہا کہ اس کو ایسا کرنا مکروہ ہے اس واسطے کہ یہ تو معصیت پر اعانت ہے ف بلکہ مسلمان کے حق میں یہ خود معصیت ہے، وقد اصح ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لعن فی الجنۃ عشوا منہم حاملہا والمحمول ایہ، اور یہ امر صحت کو پہنچا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے شراب کے بارہ میں دس آدمیوں پر لعنت فرمائی، از انجدہ شراب لا دلانے والا اور وہ شخص جس کی طرف لا دلائی جاوے ف اس حدیث کو حضرت ابن عمرؓ و ابن عباسؓ و ابن مسعودؓ و انس رضی اللہ عنہم نے روایت کیا پس حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے لعنت فرمائی شراب پر و اس کے پینے والے و پلانے والے و بیچنے و خریدنے والے و پھوڑنے والے و اس کا شمن کھانے والے اور معتقر اور اس کو لا دلانے والے اور جس کی طرف لا دلائی جاوے سب پر لعنت فرمائی، رواہ ابو داؤد و احمد و ابن ابی شیبہ و اسحاق و البزار و الحاکم و اسنادہ حسن۔ و حدیث انس رضی اللہ عنہ کو ترمذی و ابن ماجہ نے اور حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ کو ابن جان نے صحیح میں و الحاکم اور حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ کو احمد و بزار نے روایت کیا ہے، ولہ ان المعصیۃ فی شربہا و هو فعل فاعل مختار، اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ معصیت تو شراب پینے میں ہے اور شراب پینا خود مختار فاعل کا فعل ہے ف اٹھانے والے کا اس میں جبر و اکراہ نہیں ہے و لیس الشرب من ضرورات الحمل ولا یقصد بہ اور پینا کچھ لا دلانے کے لوازم میں سے نہیں ہے اور اٹھانے والا اپنے اپنے اٹھانے سے اس کا پینا بھی قصد نہیں کرتا، ف یعنی اس قصد سے نہیں اٹھاتا کہ ذمی مذکور اس کو پیئے بلکہ وہ اپنی اجرت کے لالچ سے اٹھاتا ہے تو جواز ہے والحدیث محمول علی الحمل المقرون بقصد المعصیۃ اور حدیث مذکور ایسے اٹھانے پر محمول ہے جس میں معصیت کا قصد ملا ہو ف یعنی شراب کو پینے کی نیت سے یا پلانے کی نیت سے جو اٹھالوے وہ ملعون ہے۔

مترجم کتاب ہے کہ ظاہر حدیث تو مطلق ہے اور معصیت صرف پینے میں منحصر کرنا مشکل ہے ہرگز شراب بنانا

بھی جائز ہو، کیونکہ پینا معصیت ہے جبکہ بنانے سے پینا قصد نہ کرے بلکہ مطلق چھوڑے یا سرکہ وغیرہ بنانے کی نیت ہو، حالانکہ اس کا کوئی قائل نہیں ہے، پس قول صاحبین ارجح و اظہر ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

اور قول امام اسہل ہے، پھر بقول صاحبین اگر ایک مسلمان نے کفریات و شریکیات و لغویات کی کتابیں صحت کیں، یعنی ان کی کاپیاں و پروت، تاکہ چھاپی جاوے تو یہ اشاعت کفر میں مدد ہے، پس اجرت مکروہ ہونا چاہیے واللہ تعالیٰ اعلم، قال ولا باس ببيع بناء بيوت مكة، جامع صغیر میں ہے کہ مکہ کے گھر وں کی عمارت فروخت کرنے میں مضائقہ نہیں ہے و یکسوا ببيع ارضها اور ان مکانات کی زمین فروخت کرنا مکروہ ہے۔ و قال لا باس ببيع ارضها ايضا اور صاحبین نے فرمایا کہ ان کی زمین فروخت کرنے میں بھی مضائقہ نہیں ہے، وهذا لعائنة عن ابي حنيفة ر و اور بھی امام ابو حنیفہ سے بھی ایک روایت ہے و اور اسی کو شیخ طحاوی نے شرح الآثار میں اختیار کیا ہے، لانها مملوكة لهم لظهور الاختصاص الشرعي بها فصار كالبناء اس واسطے کہ یہ اراضی ان لوگوں کی مملوکہ ہیں کیونکہ ان کے ساتھ اختصاص شرعی ظاہر ہے تو یہ اراضی بھی مثل عمارت کے ہو گئیں و اور ظہور اختصاص کی صورت یہ ہے کہ میراثوں میں ان کا بطورہ ہوتا چلا آیا ہے اور ہر ایک کے مکان مع زمین کا وارث اس کا حقدار ہوتا چلا آیا ہے، کیا نہیں دیکھتے ہو کہ بعد وفات ابوطالب کے عقیل نے سب میراث لی کیونکہ وہ اس وقت تک اسلام نہیں لائے تھے اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ محروم رہے بلکہ کل میراث عقیل کو پہنچی، حتیٰ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع میں فرمایا کہ وھل ترک لنا عقیل الحدیث، یعنی بھلا عقیل نے ہمارے واسطے کچھ چھوڑا ہے اس واسطے آپ دوسرے میدان میں آئے، پس اگر یہ موارث جاری نہ ہوتے تو حجۃ الوداع میں ہر ایک کے واسطے اس کا استحقاق ہوتا، اور یہ حدیث صحیح میں ہے، و لابی حنيفة ر قوله عليه السلام الا ان مكة حرام لا تباع ربا عمارها ولا تویرث، اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ حدیث ہے کہ تم لوگ خبردار ہو کہ مکہ حرام ہے کہ اس کی احاطہ زمین فروخت نہیں کی جائے گی اور نہ وہ میراث ہوگی، و لانها حرة محتومة لانها قناد الكعبة اور اس دلیل سے کہ زمین مکہ تو آزاد محترم ہے اس واسطے کہ وہ کعبہ منظر کے قنارے یعنی قبلہ کے گرد واقع ہے، و قد ظہر اشرا لتعظیم فیہا حتی لا ینفص صیداھا ولا یختلی خلأھا و لا یعضد شوكھا اور تائے مذکور میں بھی اثر تعظیم ظاہر ہوگا، حتیٰ کہ مکہ کا شکار نہیں بھرا کایا جائے گا اور اس کی گاس نہیں کاٹی جائے گی اور اس کے کانٹے نہیں کاٹے جاویں گے پس معلوم ہوا کہ وہ زمین محترم ہے کہ قبلہ منظر کی وجہ سے اس زمین میں اثر تعظیم ظاہر ہوا، فكذا فی حق البیع پس بیع کے حق میں بھی یہ اثر تعظیم ظاہر ہوگا، و حتیٰ کہ زمین آزاد محترم پر بیع کی مملوکیت و ذلت نہیں رکھی جائے گی بخلاف البناء برخلاف عمارت کے لانه خالص ملك البانی اس واسطے کہ وہ بنانے والے کی خالص ملکیت ہے و پھر جو حدیث امام ابو حنیفہ کے استدلال میں ذکر کی وہ امام محمد نے کتاب الآثار میں ابو حنیفہ عن عبید اللہ بن ابی زیاد عن ابی کحج عن عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے مکہ کو حرام کیا پس اس کے دار فروخت کرنا و ان کا شوق کھانا حرام ہے اور جس نے بیت مکہ کی اجرت سے کچھ کھایا تو گویا وہ آگ کھاتا ہے، امام محمد نے بعد روایت کے کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں کہ زمین مکہ فروخت کرنا مکروہ ہے

اور اس کی عمارت فروخت کرنے میں مضائقہ نہیں اور یہی ابو حنیفہ کا قول ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام محمدؒ کا بھی یہی قول ہے، اور شاید کہ امام محمدؒ نے اس سے رجوع کیا ہو واللہ اعلم۔ اور اس حدیث کو حاکم نے صحیح الاستناد کہا، لیکن دارقطنی نے اس کو اسماعیل بن ماجر عن ابیہ عن عبداللہ بن باباہ عن ابن عمر روایت کر کے کہا کہ اسماعیل ضعیف ہے اور سوائے اس کے کسی نے اس کو روایت نہیں کیا اور موقوف صحیح ہے، لیکن صلح تیسرے نے کہا کہ اسماعیل الجلی کوفی تو صحیح مسلم کے راویوں میں سے ہے، اور سفیان ثوری نے کہا کہ اس میں کچھ مضائقہ نہیں ہے اور دوسروں سے اسکی تصنیف نقل کی، لیکن اسماعیل مذکور صحیح مسلم کے راویوں میں سے نہیں۔ بلکہ اس کا باپ ابراہیم بن ماجر ہے اور اسماعیل تو ترمذی وابن ماجہ کی رواۃ میں سے ہے، پھر ابو حنیفہ و مسالک رفیقان ثوری و عطاء و مجاہد کے نزدیک اراضی مکہ کی فروخت مکروہ ہے اور نوادر شہام میں ابو حنیفہؒ سے روایت یہ ہے کہ ایام موسم حج میں کرایہ لینا مکروہ ہے اور شیخ مصنف نے مطلق موافق ظاہر الروایہ لیا، وکیوہ اجار تھا ایضاً اور اراضی مکہ کا اجارہ بھی مکروہ ہے لقولہ علیہ السلام من اجرا من مکتہ فکانما اکل السلب، دلیل حدیث کہ جس نے زمین مکہ کو اجارہ دیا تو گویا اس نے بیاج کھایا، اولان اراضی مکتہ تسمی السوائب علی عهد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور اس دلیل سے کہ زمانہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم میں اراضی مکہ کو سوائب کہا کرتے تھے اور ف اور سائبہ وہ چیز کہ جس پر کسی کو ولایت حاصل نہ ہو من اجرا لہا سکتھا ومن استغنی عنہا اسکن غیرہ، جس کو اس زمین کی حاجت ہوتی تھی وہ اس میں رہتا تھا، اور جس کو حاجت نہیں رہتی تھی، وہ بجائے اپنے دوسرے کو لباتا تھا، ف تو معلوم ہوا کہ اس کا اجارہ دینا جائز نہیں ہے، واضح ہو کہ جو حدیث کہ شیخ مصنف نے ذکر کی اس میں کانمایا کل الربو ہے اور سابق میں امام محمدؒ کی روایت سے مذکور ہوا کہ اس میں یا کل ناراً ہے یعنی گویا آگ کھاتا ہے، شیخ ابن حجر نے کہا کہ ایسا معلوم ہوتا ہے گویا یہ اسی کی تصحیف ہے، واضح ہو کہ بیہقی نے بطریق حاکم وہ مناظرہ روایت کیا جو کہ اسحاق بن راہوی سے و امام شافعی سے واقع ہوا کہ اسحاق بن راہوی نے کہا کہ ہم لوگ مکہ میں تھے اور ہمارے ساتھ احمد بن حنبل تھے، پس ایک روز احمد بن حنبل نے مجھ سے کہا کہ آؤ میں تم کو ایک شخص دکھاؤں کہ تمہاری آنکھوں نے اس کی مثل نہ دیکھا ہو، یعنی امام شافعی کی نسبت کہا تھا، پس میں احمد کے ساتھ گیا اور میں نے دیکھا کہ احمد ان کی بڑی تعظیم کرتے ہیں، پس میں نے شافعی سے کہا کہ میں آپ سے ایک مسئلہ دریافت کرنا چاہتا ہوں، تو شافعی نے مجھ سے کہا کہ لاؤ وہ کیا مسئلہ ہے؟ میں نے کہا اسے ابو عبداللہ، تم بیوت مکہ کی اجرت کے بارہ میں کیا کہتے ہو، تو شافعی نے فرمایا کہ کچھ مضائقہ نہیں ہے، میں نے کہا آپ یہ کیوں نہ کہتے ہیں، جلالاً کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے کہ اسے اہل مکہ تم اپنے گھروں میں دروازے مت لگاؤ تاکہ باہر سے آنے والا جہاں چاہے آئے اور سعید بن جبیر و مجاہد حاضر تھے اور چلے جاتے اور کچھ کرایہ نہیں دیتے تھے شافعی نے جواب دیا کہ اس بارہ میں سنت کو لینا بہتر ہے، میں نے کہا کہ کیا اس بارہ میں کوئی سنت بھی ہے فرمایا کہ ہاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہل ترک لنا عقیل منزلاً، جلا عقیل نے ہمارے واسطے کوئی منزل چھوڑی ہے، اس کی یہ وجہ تھی کہ ابو طالب کی میراث صرف عقیل نے پائی اور حضرت علیؓ و جعفرؓ نے اس واسطے نہیں پائی کہ یہ دونوں مسلمان ہو گئے تھے، پس اگر منازلی مکہ اس لائق ہوں کہ کسی کی ملکیت میں نہیں آسکتی ہیں تو کیوں نہ آسکتے ہیں، ہمارے واسطے عقیل نے کوئی منزل نہیں

چھوڑی، اسحاق نے کہا کہ احمد نے اس کو مستحسن جاننا دیکھیں میرے دل میں یہ استدلال نہیں جما، تو میں نے شافعی سے کہا کہ اچھا اللہ تعالیٰ نے ہوں نہیں فرمایا کہ سواہ العاکف فیہ والباد یعنی اس میں یہیں کا مجاور اور باہر سے آنے والا دونوں برابر ہیں، تو شافعی نے جواب دیا کہ اول آیت سے پڑھو المسجد الحرام الذی جعلناک للناس سواہ العاکف فیہ والباد یعنی یہ صرف مسجد الحرام کے حق میں ہے اور اگر تمہارے زعم کے موافق زمین مکہ کے واسطے ہوتا تو کسی شخص کے واسطے یہ جائز نہ ہوتا کہ اس میں اپنا گم شدہ جانور تلاش کرے یعنی لوگوں سے دریافت کرے اور نہ اس میں بدنہ ذبح کر سکتا اور نہ اس میں بید گو بر ڈال سکتا بلکہ یہ حکم صرف مسجد الحرام کے واسطے خاص ہے، راوی نے کہا پھر اسحاق خاموش ہو گئے۔ ابن جان نے بیوت مکہ کے اجارہ جائز ہونے کے واسطے اسی حدیث ہل ترک لنا عقیل الخ استدلال کیا اور یہ حدیث صحیحین میں حدیث امام موجود ہے اور واقدی نے حدیث ابورافع رضی سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا گیا جب یوم الفتح کو مکہ میں داخل ہوئے کہ آپ اپنی منزل شیب میں نہیں اترتے ہیں تو فرمایا کہ بھلا عقیل نے ہمارے واسطے کوئی منزل چھوڑی ہے، اور عقیل نے منزل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو مع اپنے بھائی بہنوں کے منازل کے جو مکہ میں تھیں فروخت کر ڈالا تھا، ابورافع کہتے ہیں کہ پھر عرض کیا گیا کہ مکہ کے بعضے مکانات میں اترتے تو آپ نے انکا رد فرمایا اور کہا کہ میں گھروں میں نہیں داخل ہوں گا، پس برابر مجوں سے مسجد حرام کو تشریف لائے اور کسی مکان میں داخل نہیں ہوئے،

سہیل نے لکھا کہ عمر رضی اللہ عنہ نے ان لوگوں سے اراضی خریدیں جنہوں نے اپنے احاطہ ملا کر کعبہ معظمہ کے گرد جگہ تنگ کر دی تھی، اور بخاری نے تعلیقاً ذکر کیا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے قید خانہ کے واسطے مکہ میں مکان خریدا مترجم کتاب ہے کہ یہاں آثار مختلفہ متضادہ وارد ہیں اور اسی جہت سے امام شافعی نے اشارہ کیا کہ یہاں سنت کو لینا بہتر ہے، اور وہ حدیث ہل ترک لنا عقیل الخ ہے لیکن یہاں مدارک اجتہاد کو اس سے زیادہ وسعت ہے، کیونکہ عقیل نے جو کچھ کیا وہ اس وقت کیا کہ مکہ دارالحرب تھا اور اس حالت میں جو احکام جاری ہو جاتے ہیں ان کی تبدیلی ضروری نہیں ہے، کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ مرد آزاد کی بیع باطل ہے، حالانکہ سلمان فارسی رضی اللہ عنہ آزاد تھے جو راجب کی ولایت سے مدینہ منورہ کو بامید شرف ملازمت پیغمبر آخر الزمان صلی اللہ علیہ وسلم آئے تھے اور اس وقت تک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ منورہ میں ہجرت نہیں فرمائی تھی، پھر جب آپ ہجرت فرما کر مدینہ تشریف لائے تو سلمان رضی اللہ عنہ کو جو کسی ظالم کے ہنجرہ میں غلام تھے خرید کیا حالانکہ ان کا غلام بنانا باطل تھا، لیکن جو کچھ سابق حالت میں کفاروں کی عمل درآمد ہو چکی تھی ان کو تردید نہیں فرمایا اور اس وقت اس کے آقا سے خرید کر آزاد کیا، اسی طرح عقیل نے جو کچھ اس وقت کیا وہ جائز رکھا اور عموماً مکہ کی بیوت میں داخل ہونے سے انکار کیا تھا۔ پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خریداری سے یہ تصریح نہیں نکلتی کہ آپ نے زمین خریدی بلکہ کمتر یہ کہ عمارات خریدیں تو اسی قدر متیقن ہے اور اسی پر آثار و اخبار متفق ہوتے ہیں، اور یہ معلوم ہو چکا کہ ہل ترک لنا عقیل الخ سے استدلال نہیں ہو سکتا، لہذا واجب ہوا کہ قدر متیقن پر توفیق دی جاوے اللہ یہی اصل ہے اور ترک خلاف اصل ہے۔ اور یہ امر صحیح روایات میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مکہ کو حرام کیا اور وہ منصوص قرآنی بلکہ متواتر ہے اور علقہ بنی قریظہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ وفات فرمائی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دایو بکر و عمر رضی اللہ عنہما نے درحالیکہ رباع مکہ نہیں کہلاتی تھیں مگر سوائب، جس کو حاجت ہوئی وہ رہا اور جس کو حاجت نہیں رہی اس نے

دوسرے کو لیا یا، رواہ ابن ماجہ بسند صحیح علی شرط مسلم، وابن ابی شیبہ والدارقطنی والبطانی، اور اس حدیث ابو الولید
الازرقی نے تاریخ مکہ میں اس حدیث میں زیادہ کہا کہ رباع مذکور نہ کرائے پر دی جاتی تھیں اور نہ فروخت کی جاتی
تھیں اور ان کو کچھ نہیں کہتے سوائے سوائب کے، اس سے روایت موروثہ کے معنی معلوم ہو گئے کہ سوائب بمعنی
آئادہ سے یہ مراد ہے کہ ان کا کرایہ دینا یا فروخت کرنا جائز نہیں ہے، پس جب یہ بات معلوم ہوئی تو اصح و اظہر
و اذق یہی ہے کہ اراضی مکہ کی بیع و اجارہ نہیں جائز ہے اور معاملات کی خرید و فروخت جائز ہے، واللہ تعالیٰ اعلم
بالصواب، ومن وضع درهما عند بطلان یا خذ منه ما شاء یکوہ لہ ذلک اگر ایک شخص نے
بقال کے پاس اپنا ایک درہم رکھ دیا کہ اس سے جو چاہتا ہے لیتا ہے تو اس کے حق میں یہ امر مکروہ ہے و
اور مسئلہ کی صورت یہ ہے کہ ایک مرد فقیر کے پاس ایک درہم ہے اس کو خوف ہوا کہ شاید میرے پاس سے
تلف ہو جاوے یا وہ کسی غیر ضروری حاجت میں صرف کرے اور اس شخص کو اپنے معاملات ضرور یہ میں سے بقال
کے ساتھ معاملہ کرنے کی زیادہ ضرورت پڑتی ہے جیسے نمک معاملہ وغیرہ اور اس کے پاس پیسے نہیں ہیں جو ضرورت
کے وقت ادا کر کے لے لیا کرے، پس اس نے اپنا درہم مذکور اس بقال کو دیا کہ مختلف اوقات میں جین چیزوں کی
ضرورت ہوگی خرید یا کرے گا، حتیٰ کہ ایک ایک جزو کر کے وہ درہم پورا ہو جاوے تو یہ مکروہ ہے، یعنی اس
شرط پر بقال کو دیا کہ ضروریات کے اوقات میں اس سے چیزیں لیا کرے گا، تو یہ مکروہ ہے، ع، لانه ملکہ
فرضا جرمیہ نفعاً، اس واسطے کہ اس شخص فقیر نے اس کو ایسا قرض دیا جس سے نفع کھینچا، و هو ان
یاخذ منه ما شاء حالاً و حالاً اور نفع مذکور یہ ہے ان اوقات میں جو چاہے لیتا جائے گا، و منہی رسول
اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن قرض جرمی نفعاً، حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے قرض سے منع فرمایا
جو نفع کھینچے، و کتاب الحوالہ کے آخر میں گزری اور موقوف روایت یہ کہ صحابہ رضی اللہ عنہم ہر ایسے قرض کو
مکروہ رکھتے جس سے نفع کھینچا جاوے و ینبغی ان ینستودعہ ثم یاخذ منه ما شاء جزواً فجزو
اور چاہیے بول کہ بقال کو یہ درہم ودیعت دیدے پھر بقال سے تقوڑا کر کے لے لانه و دیعة ولیس بقرض
اس واسطے کہ یہ ودیعت ہے اور قرض نہیں ہے و لیکن دونوں صورتوں میں ایک بات میں فرق ہے کہ قرض
کی صورت میں بقال درہم کا ضامن ہے اور ودیعت تو امانت ہے، حتیٰ لو هلك لا شیء علی الاخذ،
واللہ اعلم حتیٰ کہ اگر بقال کے پاس درہم ودیعت تلف ہو جاوے تو بقال ضامن نہ ہوگا واللہ تعالیٰ اعلم،
و اور اگر تلف نہ ہو تو بھی بقال اس درہم میں تصرف نہیں کر سکتا خب تک کہ فقیر نہ کور اس کو اجازت نہ
دے، کیونکہ نقود اگرچہ غیر متعین ہوتے ہیں مگر ودیعت و غصب میں متعین ہوتے ہیں، حتیٰ کہ جس کے پاس امانت
رکھی جاوے اس کو یہ اختیار نہیں ہے کہ ان درہموں کو صرف کرے اور ان کے مثل رکھو دے، اسی طرح غصب میں اگر
بعینہ زر منصوبہ موجود ہو تو وہی واپس کرے۔

مسائل متفرقة

مسائل متفرقة کے بیان میں، قال ویکرہ التعشیر والنقط فی المصحف معنی میں تعشیر و نقط ممنوع ہے
و تعشیر یہ کہ ہر دو آیات پر کوئی علامت بناوے، نقط سے مراد اعراب ہے، ع، ش، نقول ابن مسعود
رضی اللہ عنہ جردوا القرآن ویسوی جردوا المصحف، بدیل قول ابن مسعود رضی اللہ عنہ کہ تجردوا

قرآن کی ادویوں بھی روایت کیا جاتا ہے کہ مصحف کی تجرید کروفت گو یا دوسری روایت اس امر کی دلیل ہے کہ قرآن مصحف مکتوب مراد ہے اور قرأت مراد نہیں ہے، وفي التعشیر والنقط ترك التجرید اور دہائی پر نشان لگانے میں اور اعراب لگانے میں تجرید کو چھوڑنا لازم آتا ہے فت تو مکروہ ہوا ولان التشعیر یحل بحفظ الآی اور اس وجہ سے بھی کراہت ہے کہ دہائی پر نشان لگانا آیتوں کی حفظ میں محل ہوتا ہے۔ والنقط بحفظ الاعراب اور اعراب لگانا حفظ اعراب میں محل ہوتا ہے فت یعنی ایک ایک آیت کو یاد نہیں کریں گے اور حفظ میں اعراب نہیں رکھیں گے اتکالا علیہ کیونکہ لکھے ہوئے پر بھروسہ کر لیں گے فت کہ جب بھولیں گے یا شبہ ہوگا تو دیکھ لیں گے یا یاد کرنا کچھ ضرور نہیں ہے کہ اعراب دیکھ کر پڑھ لیں گے، فیکوہ پس حفظ سے خارج ہونے سے مکروہ ہے فت پھر واضح ہو کہ حضرت ابن مسعود کا اثر مذکور ابن ابی شیبہ و عبد اللہ بن ولبران نے روایت کیا اور اس کے معنی میں کلام کیا گیا کہ دو احتمال ہیں ایک یہ کہ قرآن کی تلاوت و تعلیم میں صرف مجرد قرآن پر اقتضا کرو اور یہود و نصاریٰ سے توریث و انجیل مت ملاؤ کہ ان میں تحریف سے اعتماد مشکل ہے اور محرف و غیر محرف میں امتیاز نہیں ہو سکتا اسی واسطے جو تفاسیر کہ یہود و نصاریٰ وغیرہ سے ایسی وارد ہیں جو قرآن سے مخالف پڑتی ہیں تو ان پر اعتماد کرنا اور قرآن کی تاویل کرنا حرام ہے، جیسے قرآن مجید میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کے باپ کو آذر کہا گیا اور کوئی اشارہ نہیں کہ چچا کو باپ کہا گیا ہے، پھر بعض اہل تفسیر نے مورخین سے لے کر تاویل کی کہ باپ کا نام تارخ تھا اور آذر چچا کا نام ہے، یہ تاویل حرام ہے بلکہ یہاں تک جواز ہے کہ آذر کا نام تارخ تھا اور آذر لقب ہے جیسے ابو جہل کا نام دوسرا تھا اور ابو جہل اس کی کنیت رکھی گئی تھی بالجملہ ایک احتمال یہ کہ قرآن کی تعلیم میں تجرید کرو اور جو اس میں سے نہیں وہ اس میں مت ملاؤ۔ اور ظاہر اسی روایت کے معنی سے مصنف نے نکالا کہ دوسری روایت میں آیا کہ مصحف کی تجرید کرو ورنہ اس لفظ سے روایت نہیں ملتی ہے واللہ تعالیٰ اعلم، پھر مخفی نہیں کہ دہائی کا نشان لگانا اور جو قرآن میں سے نہ ہو اس میں ملانا مطلقاً حرام و مکروہ رہے گا، حتیٰ کہ لفظ (آمین) بعد فاتحہ کے نہیں لکھا جائے گا، رہا اعراب تو اہل عرب کو اس میں زیادہ اشکال نہیں ہے وقالوا فی زماننا لا بد للعجم من دلالة فترك ذلك اخلال بالحفظ و هجران القرآن اور علماء نے کہا کہ ہمارے زمانہ میں اہل عجم کے واسطے دلالت ضرور ہے یعنی بغیر اعراب کے یہ لوگ نہیں پڑھ سکتے تو اعراب ترک کرنے میں حفظ سے محروم کرنا اور قرآن کی تلاوت چھوڑنا لازم آتا ہے، لیکن حسنا، تو اعراب دینا بدعت حسنہ ہوگا، فت اور اسی پر اتفاق ہے اور اس قبیل سے قرآن مجید کے تحت میں ترجمہ لکھا جائز ہے اور اسی پر ہمارے مشائخ دہلی نے اعتماد کیا ہے رہا یہ کہ خالی ترجمہ کسی زبان میں لکھا جاوے تو یہ حرام ہے اور اس پر اعتماد جائز نہیں ہے، جیسے کسی انگریز یا ایسے شخص کے لفظی ترجمہ پر جس کو بلاغات عربیہ و احادیث سے وقوف نہ ہو اعتماد جائز نہیں ہے، تفسیر کو نظم کرنا مانڈ بے نقط لکھنے کی مکروہ ہے، کیونکہ بے نقط میں بسا اوقات معانی مختلفہ خلاف مقصود پیدا ہوتے ہیں اور وہ حرکت لغو ہے، جیسے فیضی کی تفسیر بے نقط ہے، غیر ازینکہ عبارات عربیہ و ادبیہ میں مفید ہو اور نظم کرنا ایک طرح کا سوء ادب سمجھا گیا ہے پس کراہت تشریحی ہونا چاہیے، پھر قرآن مجید کے آیات کے ساتھ علیحدہ تفسیر لکھنا متاخرین میں مشائخ سے اور مثل اعراب کے جائز ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

اور کچھ بیان انشاء اللہ تالی آئے گا، ولا یاس بتعلیۃ المصاحف لما ینہ من تعظیمہ اور مصحف مجید کو محلی کرنے میں مفاہقہ نہیں کیونکہ اس میں مصحف کی تعظیم ہے، و صار کتفیش المسجد و تزیینہ بجماء الذہب

اور ایسا ہو گیا جیسے مسجد کو سونے کے پانی سے منقش کرنا و مزین کرنا وقد ذکرنا ما کان قبل اور ہم نے اس کو سابق میں ذکر کیا ہے۔ ف اور بعض مشائخ نے مسجد کے مذہب و منقش کرنے کو مکروہ جانا ہے اور باختلاف متولی کو وقت کے مال سے یہ جائز نہیں ہے، پس اختلاف اپنے ذاتی مال سے نقش و تزئین میں ہے، مترجم کہتا ہے کہ اگر نظر آخرت قوی کی جاوے اور یہ حضرت دیکھی جاوے کہ مسجد میں عوام ایسی تزئیں و سنہری زفت پاویں گے تو اپنے گھروں کے واسطے لپچاویں گے، اور یہ رغبت و بنا و اس کی تحصیل کی جانب مخر ہوگا حالانکہ اس نقش و تزئین کی کوئی ضرورت نہیں، حتیٰ کہ بالاتفاق اس مال کو خیرات کرنے میں افضلیت و ثواب مزید ہے علاوہ ازیں اس نقش و نگار سے خیالات منتشر ہونگے اور خلوص طاعت میں فرق آوے گا، پس اسی نظر سے جن مشائخ نے اس کو مکروہ کہا انہیں کا قول جید نظر آتا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م (فروع) محیط میں ہے کہ قرآۃ القرآن سب سے افضل ذکر ہے، لہذا مشائخ نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جنازوں کے نزدیک قرآن بلند آواز سے پڑھنے کو مکروہ رکھا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب کی معمولی عادت تھی کہ جنازہ کے نزدیک قرآن و ذکر سے آواز بلند کرنا مکروہ رکھتے تھے، اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ قرآن مجید کے ۳۰ پارہ کر کے جماعت کے ساتھ پارہ پارہ پڑھنا مکروہ تحریمی ہے، کیونکہ ایسا کرنے میں باہم آوازوں کا بلند کرنا کہ ایک دوسرے کی قرأت نہ سنے لازم آتا ہے، م، مترجم کہتا ہے کہ بعض مواضع میں اس بندہ ضعیف نے بھی اسی عبت سے یہ فعل مکروہ بیان کیا ہے اور یہاں بعض اجد مشائخ سے نص مل گئی، فالحمد للہ تعالیٰ علی التوفیق والوفاق، م،

اور محبتی میں لایا کہ عامہ متاخرین نے اس کو بدعت حسنة قرار دیکر جائز رکھا اس ضرورت سے کہ ایک ساعت ختم قرآن کی فضیلت حاصل ہو جاوے، مترجم کہتا ہے کہ یہ تو نص صریح قرآن اذ اقری القرآن فاستمعوا لہ آلیہ اور نص حدیث و آثار صحابہ رضی اللہ عنہم سے مقابلہ ہے حالانکہ قیاس و استحسان ان کے مقابلہ میں بالاجماع جائز نہیں، اور ضرورت مذکورہ حقیقت شرعی ضرورت نہیں ہے، یعنی شرع نے اس کو ضرورت قرار نہیں دیا۔ کہ ایک ساعت میں ختم ہو جاوے، چنانچہ اگر ہزار آدمی مقرر کر لے کہ ہر ایک شخص ایک ایک رکعت پڑھ دے تاکہ دم بھر میں ہزار رکعت مل جاویں حالانکہ یہ جائز نہیں، اسی طرح یہاں بھی نہیں جائز ہے واللہ تعالیٰ اعلم و سیاق بعض ذاک، م۔ دنیا کے لیے قرآن پڑھنا مکروہ ہے اور دینے والے کو افضل ہے کہ کچھ نہ دے اور واقعات میں مذکور ہے کہ دینے والا بھی گنہگار ہوگا، جیسے قاری مذکور لینے والا گنہگار ہوگا۔

محراب پر قرآن لکھنا اچھا نہیں ہے، فخر الاسلام نے کہا کہ جو کوئی اپنا کام کرتا جاتا ہے یا چلا جاتا ہے اس حالت میں قرأت جائز ہے جبکہ اس کو کار مذکور مشغول نہ کرے۔ امام بعد نماز کے آیت الکرسی و سورہ بقرہ کی آخری آیات یعنی امن الرسول آخر تک پڑھنا حرم کے ساتھ مضائقہ نہیں ہے، لیکن اخصار کرنا افضل ہے، فارسی حط میں دو ایک آیت جواز ہے اور ذائد نہیں جائز ہے، سنی کہ شیخ ابوبکر الرازی نے فرمایا کہ مجھے خوف ہے کہ وہ مجنون ہے پس قید کر دیا جاوے یا زندیق ہے کہ قتل کیا جاوے، ابو حنیفہ نے فرمایا کہ قصص بیان کرنا مکروہ ہے، اسی طرح اگلوں کی حکایات اور قصص انبیاء جن کا بیان قرآن و احادیث میں نہیں و اس کی اصل معروف نہیں ہے بیان کرنا مکروہ ہے، کاغذ میں اللہ تعالیٰ کا نام ہو تیکہ کے نیچے رکھنا مضائقہ نہیں ہے، جن کتب و رسائل وغیرہ میں اللہ تعالیٰ کا ذکر و کلام ہو تو جب یہ کام میں آنے سے خارج ہو تو نام الہی و کلام اس میں سے محو کر کے جلا دیں یا جاری پانی میں ڈالیں یا دفن کریں اور دفن کرنا بہتر ہے، م اور اگر مقصود یہ ہو کہ کسی مشرک وغیرہ کے ہاتھ میں نہ جاویں تو بہتر یہ کہ آگ سے جلاویں تاکہ پاکیزگی کے ساتھ اثر نہ رہے اور دفن کرنے میں خوف ہے کہ ان پر کوئی پیشاب کرے یا کوئی نجاست ڈالی جاوے یا کوئی کھوکھو کر نکال لے جو بے ادبی کرے یا اس کے معانی ابھی

طرح نہ سمجھے اور غلط میں پڑ جاوے یا فتنہ برپا کرے، خصوصاً اس زمانہ میں کہ مطبوعہ کاغذات سے چھپا ہوا مسلمانا ممکن نہیں ہے (فروع متعلقہ آداب تسبیح و قرأت قرآن) کرنا بدھ ہوئے نماز پڑھے تو مکروہ نہیں ہے محیط، اگر مسلمان سے پوریا یا کپڑا خریدتا تو اس پر نماز پڑھنا جائز ہے (بدوں دھونے کے) اگرچہ اس کا فروخت کرنے والا شراب خوار ہو، کیونکہ مسلمان کے حال سے ظاہر یہ کہ وہ نجاسات سے پرہیز کرے گا، اگر مجوسی کی لنگی میں نماز پڑھی تو مکروہ ہے مگر جائز ہے اتنا تاثر خانیہ۔ یہی حکم ہندو کا ہے بلکہ اس زمانہ کے لفرانیوں کا بھی ہے م، چہ بچہ کے مقابل نماز پڑھنے میں مضائقہ نہیں ہے جبکہ ملا ہونا ہو، جس مکان میں چہ بچہ ہو وہاں نماز مکروہ نہیں ہوتی، التقنیہ، تصویر کا چہرہ بدوں دھڑ کے رکھنا اور اس کے قریب نماز پڑھنا مشائخ میں اختلافی ہے، تصویروں کا گھرو کپڑے میں ہونا سوائے حالت نماز کے اگر بطور تعظیم ہو تو مکروہ ہے اور اگر بطور تحقیر ہو تو نہیں، اسی لیے ہم نے نکالا کہ تصویر سے منقش کپڑا اگر بچھا ہو تو مکروہ نہیں اور اگر لٹکا ہو تو مکروہ ہے، محیط،

کلام دو قسم میں، ایک وہ کہ موجب ثواب ہیں جیسے تسبیح و تہجد و قرأت قرآن و احادیث نبویہ و مسائل فقہیہ، دوم مباحات، یا ان میں عذاب متعلق ہے، اگر مجلس فسق میں جا کر تسبیح وغیرہ پڑھے تو خود بھی گنہگار ہوگا جبکہ فاسق لوگ مسخرہ پن کریں، اور اگر اس نے انکار و عبرت کے طور پر کہا تو مضائقہ نہیں ہے، اسی طرح جس نے بازار میں تسبیح پڑھی تاکہ غافل لوگ ہوشیار ہو جاویں تو تنہائی میں تسبیح سے بہتر ہے، الاختیار، تاجر سے کپڑا خریدنے گیا اس نے تھان کھولا اور سبحان اللہ کہا یا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پیر درود پڑھا تاکہ کپڑے کی خوبی ظاہر کرے تو یہ مکروہ ہے محیط، اگر شراب پینے کے بعد الحمد للہ پڑھا تو سزاوار نہیں ہے اور اگر کسی کا مال غضب کر کے کھایا پھر الحمد للہ کہا، تو شیخ اسماعیل الزاہد نے کہا کہ مضائقہ نہیں ہے، القاضیخان۔ یہ اس بنا پر کہ حرام بھی رزق ہے، اور اگر ابتدا میں شراب یا حرام پر بسم اللہ کہے تو کافر ہو جاوے گا ہو المصرح، م، چوکیدار لا الہ الا اللہ یا صلی اللہ علیہ وسلم کہتا ہے تو گنہگار ہوگا کیونکہ وہ اس کے دام لیتا ہے، بخلاف اس کے اگر عالم نے مجلس میں کہا کہ لوگو درود پڑھو یا غازی نے جہاد میں کہا تکبیر پڑھو تو ثواب ہوگا، قضاوی و فائدہ وغیرہ والے نے خوبی و رواج کے لیے کھولتے وقت تسبیح یا درود پڑھا یا واعظ قصہ گو نے مجلس کی رونق جانے کے لیے ایسا کیا تو گنہگار ہے، اسی اگر مجلس میں کوئی بڑا آدمی آیا اور اس کی آمد کے اہتمام میں کسی نے تسبیح یا درود پڑھا تاکہ لوگ جگہ دیں یا اٹھ کھڑے ہوں تو یہ مکروہ ہے اور گنہگار ہوگا، الوجیر، اسم الہی عزوجل کے ساتھ میں کلمہ تعظیم یا وصف ملانا چاہیے جیسے اللہ تعالیٰ یا اللہ عزوجل۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا نام شریف سنے تو درود پڑھے اور اگر مجلس میں کئی باز گئے تو قنینہ میں لکھا کہ فتوے دیا جاوے کہ صرف ایک بار درود واجب ہے، اور والواجبہ میں کہا کہ قول طحاوی رد مختار ہے کہ ہر بار درود واجب ہے، جلی کہ نہ پڑھے تو غزانتہ القناوی میں ہے کہ اس پر قرضہ رہے گا، اور قاضی خان میں ہے کہ سوائے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تبعیت کے دوسرے پر مستقل بہود پڑھنا مکروہ ہے، میں کہتا ہوں کہ یہی احب ہے اور بعضوں نے جائز رکھا کہ دیگر انبیاء علیہم السلام پر درود مستقل جو اللہ تعالیٰ اعلم، اور سلام میں کچھ خلاف نہیں کہ سب پر مستقل جائز ہے، م صحابہ رضی اللہ عنہم پر رضوان پڑھنا واجب نہیں ہے التقنیہ، بعضی سورتوں و آیتوں کو فضیلت دینا جائز ہے۔ یعنی جن کی فضیلت منقول ہو، اور معنی یہ ہے کہ ان کی قرأت میں ثواب کثیر ہے، اور بعض نے کہا کہ افضلیت کے یہ معنی ہیں کہ اس سورہ یا آیت سے دا، زیادہ بیدار ہوتا ہے اور یہی اقرب لبواب ہے اور اسی معنی میں قرآن دیگر سہاکی

کتابوں سے افضل ہے، جو اسرا خلاطی، بلکہ معنی افضلیت یہ ہیں کہ مذکور افضل ہے، یعنی کلام اللہ تعالیٰ ہونے میں سورہ قل ہوا اللہ احد الخ اور سورہ تہیت یدا ابی لہب الخ برابر ہیں، لیکن اخص میں حضرت باری تعالیٰ کی شان و صفات قدسیہ مذکور ہیں، اور تہیت یدا الخ میں ابو لہب و اس کی زوجہ کی مذمت ہے، پس اول بالمحاذ مذکور کے افضل ہے اور یہ معنی سلف و خلف سے معروف ہیں، م اور افضل یہ کہ بعض قرآن کو بعض پر فضیلت نہ دی جاوے اور یہی مختار ہے، جو اسرا خلاطی، بلکہ صیح اس کے خلاف ہے اور تفصیل صحاح احادیث و آثار میں مروی ہے، ہاں اگر کسی قوم کے عوام میں تفصیل سے کوئی معنی فاسد سمجھے جاتے ہوں تو البتہ اس سے زبان روک دی جاوے م، جو شمس قرآن پڑھنے کا قصد کرے اس کو چاہیے کہ بقدر امکان اپنے اچھے کپڑے پہنے اور عمامہ باندھے اور قبلہ رخ بیٹھے (القاضی خان) اگر کوئی کام کرنا چاہیے تو فقط بسم اللہ الرحمن الرحیم پڑھے اور اگر قرآن پڑھنا چاہے تو اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم مع لہجہ پڑھے، اور عادی میں ہے کہ بسم اللہ مقدم ہو پھر تعوذ ہو، اور فقیر ابو جعفر کے نزدیک اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم اہل ہے، اور بعض نے لکھا کہ پارہ ۲۵ الیہ یرد علم الساعۃ کے ساتھ تعوذ نہ ملاوے، کیونکہ صغیر موہم ہے، م، سوار و پیادہ چلنے کی حالت قراءت میں مضائقہ نہیں بشرطیکہ ایسی جگہ نہ ہو جہاں نجاست ڈالنا مقرر کیا گیا ہے، القیہ، بیت الحمار میں، و لبقول مختار حمام میں اور کام کرنے والوں کے پاس جہر کے ساتھ و طواف میں و بازار میں، قراءت ممنوع ہے دنیا کی لاپنج سے قرآن پڑھنا مکروہ ہے، الغرائب، اگر قرآن پڑھنے کی حالت میں کوئی آیا، پس اگر استناذ یا عالم یا باپ ہو تو اس کے لیے کھڑے ہو جانے میں مضائقہ نہیں ہے اور ماسوائے اس کے جائز نہیں ہے، القاضی خان، زمیں پر کروٹ سے پڑھنا مضائقہ نہیں ہے و لیکن پڑھنے کے وقت پاؤں سمیٹ لینا چاہیے محیط، اور محاف سے منہ نکال لینا چاہیے، القیہ، اسباع سے قراءت جائز ہے محیط، اسباع سے مراد کھڑے جیسے پنج سورہ وغیرہ ہوتے ہیں، م، و لیکن مصحف سے پڑھنا اولیٰ ہے، کیونکہ اسباع جدید نکالی ہوئی بدعت ہے محیط، نماز سے خارج قرآن کی تلاوت میں جہر افضل ہے، فرائض نمازوں کے بعد قراءت فاتحہ بجماعت خواہ جہر سے ہو یا اخفا سے بغرض مہمات مکروہ ہے، القاتر غایہ، یعنی حاجات پوری ہونے کے واسطے جمع ہو کر نماز کے بعد قراءت فاتحہ مکروہ ہے، م، اور قاضی بدیع الدین نے اختیار کیا کہ مکروہ نہیں ہے، اور قاضی جلال الدین نے جزم کیا کہ اگر فریضہ کے بعد سنت ہو تو مکروہ ہے ورنہ نہیں، القاتر غایہ،

مترجم کہتا ہے کہ یہ قول مفید ہے کہ مخالفت کی وجہ صرف تاخیر سنت ہے، حتیٰ کہ جب فریضہ کے بعد سنت نہ ہو تو مکروہ نہیں، و لیکن عند تحقیق مخالفت کی وجہ یہ ہے کہ سورہ فاتحہ کی نسبت یہ امر منصوص نہیں کہ اس کے اس طرح پڑھنے سے امور مہمات کی کفایت و حاجت روائی ہوتی ہے بلکہ وہ تو نعمت لائے آخرت کے واسطے ہے حتیٰ کہ دو رکعت سنت الفجر تمام دنیا و مافیہا سے بہتر ہیں، تو ایسی حقیر چیزوں کے واسطے یہ امور شریعت کچھ وسیلہ نہیں بلکہ بے ادبی ہے، جیسے بادشاہ کو کسی آدمی سے چٹکی بھیک لینے کے واسطے وسیلہ کرنا موجب قتل ہے، بلکہ جب اس نے اپنے زعم کے موافق اس حقیر چیز کے واسطے سورہ فاتحہ کو پڑھا اور اتفاقاً تقدیر سے وہ کام ہو گیا تو خیر اور اگر نہ ہوا تو اس کی بد اعتقادی اس جانب پیدا ہو کر اس کو ایمان سے خارج کرے گی اور یہ مفید کراہت تحریمی ہے، جیسا کہ اصول میں مصرح ہے، کیونکہ کفایت مہمات کے واسطے اس کا زعم کسی نفس سے نہیں ہے اور اس میں جمالت کی رائے کو کچھ دخل نہیں ہو سکتا، بھلا اگر ایک جاہل زعم کرے کہ قرآن پڑھنے سے اس کی مرضی انڈا دے گی یا اس کے

کھیت میں بالیاں نکل آویں گی، باماند اس کے تو کچھ اس کی جہالت میں شک ہوگا، علی بن ابی القیاس ایسے مفاسد اپنی جانب سے بدعات ہیں، م، سورہ قل یا ایہا الکفرون کو آخر تک ایک جماعت کامل کر پڑھنا مکروہ ہے اس واسطے کہ یہ بدعت ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعین رحمہم اللہ سے منقول نہیں ہے، کنانی محیط، ہر ایک قوم مجتمع ہو کر دعا کے طور پر فاتحہ زور سے پڑھتے ہیں تو آہستہ پڑھنا اولیٰ ہے، القنیۃ اگر دعا کے طور پر نہ ہو بلکہ تلاوت ہو تو ممنوع ہے، کما حقتناہ سابقاً، م، فتاویٰ مجندی میں ہے کہ ایک امام کی عادت ہے کہ نماز فجر کے بعد جماعت کے ساتھ آیت الکرسی و آخر سورہ بقرہ و شہد اللہ ان لا الہ الا اللہ والا اور باماند اس کے پڑھنا ہے تو آہستہ افضل ہے، القنیۃ جب کہ اگر دعا کے طور پر سورہ فاتحہ پڑھے تو مختار جواز ہے، لیکن نقیۃ ابو جعفر نے کہا کہ میں اس پر فتویٰ نہیں دوں گا اور یہی مثل فاتحہ میں ظاہر ہے، البحر، اور یہ صریح لفظ ہے کہ سورہ فاتحہ دعا ہے اور اسی کو مترجم نے امام کے پیچھے، سورہ فاتحہ پڑھنے کی تحقیق میں اختیار کیا ہے، م، قرآن پڑھنا مصحف سے بہ نسبت یاد کے بہتر ہے، قرآن بھول گیا تو گنہگار ہے، اور بھول جانے سے مراد یہ کہ مصحف سے دیکھ کر بھی نہیں پڑھ سکتا ہے، مصحف ودلالت سے تلاوت نہ کرنا چاہیے، مصحف منسوب سے تلاوت بالا جماع نہیں جائز ہے، اور اگر بالغ سے مستعار لیا تو جائز اور اگر طفل سے ہو تو ایسا نہیں چاہیے، الخراب، جو شخص قرآن پڑھ سکتا ہے تو اس کو پانچ ہزار مرتبہ سورہ قل ہو اللہ احد پڑھنے سے قرآن ختم کرنا بہتر ہے محیط، افضل قراوت یہ ہے کہ قرآن مجید کے معنی میں غور و فکر کرے، حتیٰ کہ وارد ہے کہ ایک روز میں قرآن ختم کرنا مکروہ ہے اور تین روز سے کم میں ختم نہ کرنے تاکہ تعظیم ہو، القنیۃ، اور حق یہ کہ تین روز سے کم میں ختم کرنا مکروہ ہے بدلیل احادیث و آثار، ابن مسعود رضی اللہ عنہ وغیرہ جیسا کہ صحاح میں مروی ہیں، لہذا امام زلیعی نے تمہیں میں فرمایا کہ حافظ القرآن کے واسطے مندوب ہے کہ چالیس روز میں ایک بار ختم کرے ہاں اگر فراغت زیادہ ہو اور فکر و غور کے ساتھ ختم کر سکتا ہو تو امید ہے کہ کم میں بھی جواز ہو، اس واسطے کہ عدت کو است قول ابن مسعود رضی اللہ عنہ ینشرونہ نثر الہ قل الخ ہے جس کا مفاد یہ محاورہ ہے کہ گھس کا ٹٹا ہے، اور ظاہر والہ اعلم یہ ہے کہ اس زمانہ میں ایسا تفکر اور یہ قوت شاذ و نادر حاصل ہے، لہذا اس زمانہ میں تراویح کے اندر تین روز میں ختم بھی خلافت اولیٰ ہے اور ملاک الامر یہ کہ ثواب اسی وقت حاصل ہوگا کہ عبادت کا فعل ایسی خوبی کے ساتھ ہو جیسا حکم دیا گیا اور اپنی طواہش نفس و رائے کی تابعداری نہ ہو، واللہ تعالیٰ ہو الموفق للصواب، جس نے سال میں ایک بار قرآن ختم کیا وہ تلاوت چھوڑنے والوں میں داخل نہ ہوگا، القنیۃ، ختم کے بعد اکثر مشائخ نے تین مرتبہ قل ہو اللہ احد پڑھنا مستحسن جانا ہے تاکہ بعض تلاوت میں نقصان ہو یا ہو تو لپڑا ہو جاوے اور یہ سوائے فرائض میں ختم کے ہے الخراب اور قوم کے واسطے مکروہ ہے کہ سب ایک بارگی قرآن پڑھیں، کیونکہ اس سے کان لگا کر سننے و خاموش رہنے کا ترک لازم آتا ہے، حالانکہ قرآن مجید میں اس کا حکم دیا گیا ہے، القنیۃ، دعلی ہذا رسم سوم میں جو اس زمانہ معمول ہے، ایسا کرنا مکروہ ہے، اور یہ جو بعض نے کہا کہ فی الحال ختم ہو جانے کی ضرورت سے جائز ہے، تو یہ تخصیص بلا دلیل باطل ہے اور ضرورت کا دعویٰ محمل اور خلافت اجماع ائمہ حنفیہ رحمہم اللہ تعالیٰ ہے واللہ تعالیٰ اعلم، م،

مکتب میں اگر ایک بچہ قرآن پڑھتا ہو تو گھر کے لوگوں پر سننا واجب ہے اور اگر زیادہ ہوں اس طرح کہ سننے میں خلل پڑتا ہے تو سننا واجب نہیں ہے، فعل گھر میں قرآن پڑھنے لگا پس اگر گھر والے کام شروع کر چکے ہوں تو معذور ہیں اور اگر نہیں تو ان پر سننا واجب ہے، یہی مدرس و محدث کا حال ہے، القنیۃ، الحان سے پڑھنا بالا جماع حرام ہے۔

یعنی ایسے طور پر پڑھنا کہ وقف کی جگہ وصل اور وصل کی جگہ وقف اور کلمہ متغیر ہو اور ترجیح سے پڑھنا اکثر مشائخ کے نزدیک مکروہ ہے، الوجیز، جولایا و موزہ دوز وغیرہ کا کام اگر دل کو مشغول کرے تو قرأت نہ کریں، ورنہ مصنف ثقہ نہیں ہے، القنیہ، فقرات قرآن سننے سے وعظ سننا اولیٰ ہے، فی یعنی عمام کے واسطے احکام جانتا فرض ہے اور سننا مستحب، حتیٰ کہ اگر احکام وعظ سے واقف ہو تو اس کے واسطے قرآن اہل ہے، اور اسی معنی میں کہا گیا کہ فقہ و حدیث پڑھنا و پڑھانا بہ نسبت تلاوت کے اولیٰ ہے کما فی الخلاصہ۔ قرأت قرآن اور تلاوت کے وقت وجد و حال لاتا و بیہوشی و چلانا و غش کرنا و کپڑے پھالنا مکروہ ہے، صوفیاء کو ایسے دعویٰ محبت سے منع کیا جائے گا، القنیہ و السراجیہ، حد، ربیکے خوف سے تلاوت قرآن ترک نہ کرے۔ المیض، ایسی تعظیم و اجال کے ساتھ قرأت کرے اور سب سے فارغ ہو کر مشغول ہو کہ گویا حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم سے سُن رہا ہے اور آپ کلام الہی عز و جل تبلیغ فرماتے ہیں، کما فی عین العلم، زبان عربی اس قدر جانتا فرض ہے کہ قرآن مجید پڑھ کر سمجھے اور اس میں کوئی معذور نہ ہوگا، والتوضیح فی المقدمة، م قال ولا یاس بان یدخل اهل الذمۃ المسجد الحرام، جامع صغیر میں ہے کہ مضائقہ نہیں کہ ذمی لوگ مسجد الحرام میں داخل ہوں فن ذمی وہ کفار جو اسلام کے تابع ہو کر لیتے ہیں اور حکم جمیع کفار میں یکساں ہیں، وقال الشافعی ینکر ذلک اور امام شافعی نے فرمایا کہ یہ مکروہ ہے فن کہ مسجد الحرام میں ذمی کافر داخل ہو، وقال مالک ینکر ذلک فی کل مسجد اور امام مالک نے فرمایا کہ ہر مسجد میں کافر داخل ہونا مکروہ ہے للشافعی قوله تعالیٰ انما المشرکون نجس فلا یقربوا المسجد الحرام بعد عامہم ہذا امام شافعی کا استدلال اس آیت سے ہے، انما المشرکون نجس الا الایۃ فن یعنی مشرکین تو نجس ہیں پس بعد اس سال کے وہ مسجد حرام سے قریب نہ ہوں، یہ حکم نویں سال ہجرت میں حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کو سردار کر کے بھیجا اور آپ کے پیچھے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو سورۃ البرۃ کا ابتدائی فرمان دے کر بھیجا کہ مشرکوں سے جو عبود ہیں وہ توڑ دیں، پس حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے ہر خطبہ کے بعد حضرت علی رضی اللہ عنہ یہ فرمان پکار دیتے تھے، کما فی الصحاح۔ پس اس آیت سے معلوم ہوا کہ مشرکین نجس ہیں، وہ مسجد الحرام کے پاس نہ جاویں تو داخل ہونا بدرجہ اولیٰ ممنوع ہے۔ ولان الکافر لا یخلو عن الجنابۃ اور اس دلیل قیاسی سے بھی کہ کافر ایک طرح کی جنابت سے خالی نہیں ہوتا ہے۔ فن اور نہانے سے وہ جنابت سے پاک نہیں ہوتا، لانه لا یغتسل اغتسالا یفرضہ عنہا، اس واسطے کہ وہ ایسا غسل نہیں کرتا جو اس کو جنابت سے پاک کرے فن تو جنب باقی رہتا ہے والجنب یجنب المسجد اور جنب کو مسجد سے دُور رکھا جاتا ہے فن تو کافر جنب کو بدرجہ اولیٰ دُور رکھا جائے گا، اور یہ دلیل جب پوری ہو تو حیدہ مساجد کے واسطے کافی ہے اور مسجد الحرام کی کوئی خصوصیت نہیں، کیونکہ جنب کو ہر مسجد سے دُور رکھا جاتا ہے۔ تو مسجد الحرام سے بدرجہ اولیٰ دُور رکھا جائے گا، ولیکن لازم آتا ہے کہ امام شافعی کا دعویٰ تو خاص مسجد الحرام میں ممانعت ہے اور دلیل عام ہے کہ ہر مسجد سے ممانعت ہے، اظہاراً لکن یہ امام مالک کا مذہب ہے تو اس کے واسطے یہ دلیل قیاسی البتہ لائق ہے لہذا فرمایا ویہذا ینتجی مالک اور اسی دلیل سے امام مالک محبت لاتے ہیں، والتعلیل بالنجاستۃ عام اور نجاست کی علت بیان فرمانا عام ہے فن یعنی مشرکوں کی ممانعت کی علت یہ فرمائی کہ نجس ہیں تو نجاست کی علت عام ہے فینتظم المساجد کلہا تو یہ سب مساجد کے واسطے منتظم ہے فن کیونکہ ہر مسجد سے نجاست دُور رکھنا واجب ہے پس لازم آیا کہ مسجد الحرام کی طرح حیدہ مساجد سے کافروں کو دُور رکھا جائے اور پھر تحقیق کلام

اس مقام پر اس طرح ہے کہ آیت میں نجس سے نجس نجاست ظاہری مراد ہے یا نجس نجاست باطنی یعنی اعتقادی مراد ہے، پس امام مالک و شافعی نے اس کو نجاست ظاہری پر محمول کیا اور ہم کہتے ہیں کہ دلائل دیگر اس امر پر شاہد ہیں کہ نجاست ظاہری اعتبار نہیں کی گئی تو نجاست باطنی مراد ہے۔ ولنا ما روی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم انزل وفداً ثقیف فی مسجدکما وھم کفار اور ہماری محبت اس بارہ میں یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ثقیف کے ایچیویوں کو اپنی مسجد میں آنا حالانکہ اس وقت یہ لوگ کافر تھے، فنا رواہ ابو داؤد عن الحسن بن عثمان بن ابی العاص الثقفی رضی اللہ عنہ، منذری نے مختصر میں لکھا کہ بعض نے کہا کہ حسن بصری نے عثمان بن ابی العاص سے نہیں سنا، لیکن یہ امر اول تو مسلم نہیں ہے اور بر تقدیر تسلیم یہ مرسل صحیح اور عبت جہور ہے، علاوہ بریں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ثمامہ بن اثال کو مسجد میں یا نڈھا تھا اور بعد تین روز کے خود کھول دیا، پھر وہ نہا کر آیا اور مسلمان ہو گیا، کافی الصبیح، پس اگر یہ لوگ ظاہری نجاست سے نجس ہوتے تو مسجد نبوی میں داخل کرنا جائز نہ ہوتا، اور جب اس حدیث سے آیت میں نجس کی تفسیر معلوم ہو گئی، کہ نجاست ظاہری مراد نہیں ہے، تو مسجد میں داخل ہونا منع نہ ہوا، ولان الجنب فی اعتقادھم فلا یودی الی تلویث المسجد، اور اس دلیل سے کہ نجاست تو مشرکوں کے اعتقاد سے ہے، پس ظاہری نجاست سے مسجد کا آلودہ ہونا لازم نہیں آتا ہے۔ فتناجیح وغیرہ میں اعتراض کیا کہ آیت میں نجس منصوص ہے تو یہ تعلیل بتقابلہ نص کے مقبول نہ ہوگی اور جواب دیا کہ آیت میں تاویل ہے جو مصنف نے بیان کی، بقولہ، والایة محمولة علی العصور، استیلاء ما واستعلاء آیت کریمہ اس امر پر محمول ہے کہ بطور غلبہ و بلندی کے حاضرینوں فت یعنی آیت میں جو فرمایا کہ مشرکین مسجد الحرام سے قریب نہ ہوں تو اس کا محل یہ کہ وہ لوگ اس طرح نہ آویں کہ ان کو مسلمانوں پر غلبہ ہو یا ان کا اختیار بلند رہے کہ جس طرح چاہیں مسجد الحرام کی تعمیر وغیرہ کریں، او طائفین عرارة کما کانت عادتمھم فی الجاہلیة یا آیت محمول ہے کہ اس طرح حاضر نہ ہوں کہ ننگے طواف کریں جیسے زمانہ جاہلیت میں ان کی عادت تھی، فت کہ عورتیں و مرد ننگے طواف کرتے، اور عورت اپنے آگے پیچھے ہاتھ رکھتی اور عزنی میں یہ شعر پڑھتی جاتی تھی، جس کا ترجمہ یہ ہے۔

ہ آج چاہے سب کھلے یا کچھ کھلے: حل نہیں کرنی کسی کے واسطے، مترجم کہتا ہے کہ اگر آیت اسی طرح محمول کی جاوے تو معنی یہ ہوئے کہ مشرکین نجس ہیں، پس اس سال کے بعد یہ لوگ مسجد الحرام کے پاس بطور غلبہ و بلندی کے یا ننگے طواف کرنے کے نہ آویں، مخفی نہیں کہ اس میں نجس ہونے کو کچھ دخل نہ ہوا، پس اولیٰ تحریر وہ ہے جو مترجم نے اوپر بیان کی کہ عادت فقہیہ سے نجس کی تفسیر معلوم ہو گئی، کہ نجس اعتقادی مراد ہے اور قرآن قطعی کی تفسیر بالاتفاق حدیث صحیح سے جائز ہے، جیسے وضو کی آیت میں مسح سر کی تفسیر حدیث مغیرہ رضی اللہ عنہ سے جائز ہے۔

پس اس طرح یہاں معلوم ہوا کہ نجس اعتقادی مراد ہے اور ظاہری نجاست مراد نہیں ہے، پھر چونکہ اعتقادی نجس ہیں تو ان کا حج کرنا لغو ہے بلکہ اپنے مشرکانہ طریقہ کا برتاؤ کریں گے جو جائز نہیں ہے لہذا ان کو حج کرنے و مسجد حرام کے پاس آنے سے منع فرمادیا، فانم واللہ تالی اعلم بالصواب، ۲،

رفوع متعلق آداب مسجد اگر مسجد میں حج و ساکھ سے یا چاندی و سونے سے نقش و نگار کیا تو مضاہقہ نہیں ہے اور یہ مال فقہار پر صرف کرنا افضل ہے، السراجیہ اور اسی پر فتویٰ ہے المعنات والمجیط، اور واضح ہو کہ نقش و نگار میں اگرچہ مسجد کی تزئین اور فی الجہد تعلیم ہے، لیکن عوام جو اس کو پانچوں وقت دیکھیں گے ان کو رغبت آرائش دنیا

مستحکم ہوگی، کیونکہ جب مسجد جو رضائے حق عزوجل و یاد الہی سبحانہ تعالیٰ کا مقام اور آخرت کے درجات حاصل ہونے کا موقع ہے وہ ایسی آرائش سے آراستہ ہے تو اپنے گھروں کی آرائش میں مضائقہ نہیں ہے اور یہ دنیاوی محبت ان کے واسطے منقاسد کا دروازہ کھولے گی اور خواص کے واسطے اس کے نقش و نگار نماز میں حضور قاطر سے روکیں گے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حمیصہ کو جس میں نقش و نگار تھے نکال دیا اور ابی جہم کے اینجانیہ منگوائی اور فرمایا کہ مجھے اس کے نقش و نگار نے لہو و لعب کی جانب مائل کیا، جیسا کہ صحیح بخاری میں اصل حدیث موجود ہے، پس نقش و نگار میں عوام و خواص دونوں کے واسطے منقاسد موجود ہیں، تو لائق فتویٰ یہ کہ ایسے نقش و نگار سے منع کیا جائے واللہ تعالیٰ اعلم، م، رہا عمارت کے استحکام کے واسطے کچ کرنا تو یہ اچھا ہے، کیونکہ یہ تو عمارت کی مضبوطی ہے، الاختیار۔ اور ہمارے بعض مشائخ نے محراب و قبلہ رخ کی دیوار میں نقش کرنا مکروہ جانا اس واسطے کہ یہ نمازی کے دل کو اپنی طرف مشغول کرے گی، اور فقیہ ابو جعفر نے شرح میر کبیر میں لکھا کہ دیواروں پر نقش و نگار کرنا مکروہ ہے خواہ قلیل ہو یا زیادہ ہو، رہا محبت میں نقش کرنا، پس اگر قلیل ہو تو رخصت ہے اور کثیر ہو تو مکروہ ہے، المحیط، سپیدی پر سیاہی یا برعکس پھیرنا بطور نقش کے مضائقہ نہیں ہے بشرطیکہ اپنے ذاتی مال سے ہو اور مال وقف سے مستحسن نہیں، اس واسطے کہ یہ مال ضائع کرتا ہوتا ہے، الاختیار

مترجم کہتا ہے کہ مال ضائع کرنا تو مکروہ تحریمی ہے پس ظاہر مستحسن نہ ہونے سے عدم جواز مراد ہے اور یہی کتاب المسجد میں مصرح ہے م، نجس پانی سے جو گارا کیا گیا اس سے مسجد میں لیس کرنا مکروہ ہے بخلاف اس کے مٹی میں گوبر ڈال کر لیس کرنا اس وجہ سے جائز ہے کہ اسکی ضرورت ہے کہ بدوں اس کے یہ مطلب حاصل نہیں ہوتا ہے، السراجیہ۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ عرض اگر بدوں گوبر کے دوسری چیز سے حاصل ہو جاوے، تو بقول ابو حنیفہ و ابو یوسف جواز نہ ہونا چاہیے اور بقول امام محمدؒ جائز ہے، ہم مکان کی محبت میں سوتا چاندی لگانے میں مضائقہ نہیں ہے اور اپنے مال سے مسجد کو چاندی کے پانی سے نقش کرنے میں مضائقہ نہیں ہے۔ (واقضی خان) یعنی مال وقف سے نہیں جائز ہے، پھر واضح ہو کہ محبت میں سونا و چاندی لگانے میں اشارہ ہے کہ چاندی وغیرہ کے تیر و کیلیں وغیرہ لگانا بھی جائز ہے، پھر چونکہ بعض مشائخ نے علت تفتیح بیان فرمائی، یعنی مال ضائع کرنا، لہذا یوں کہا کہ مضائقہ نہیں ہے، یعنی خلاف اولیٰ ہے، چنانچہ مقدمہ میں معلوم ہو چکا، م،

خواب یا جماع وغیرہ میں عمداً کعبہ معظمہ کی طرف یا کتب شریعت کی طرف پاؤں پھیلاتا مکروہ ہے، المحیط المرضی۔ مسجد کے قبلہ کی جانب وضو خانہ بنانا مکروہ ہے، السراجیہ امام محمد نے کہا کہ میں مکروہ جانتا ہوں کہ قبلۃ المسجد بجانب پائخانہ یا حمام یا قبر ہو۔ یہ سب اس وقت کہ مصلیٰ و ان چیزوں کے درمیان دیوار یا آرٹن ہو، ورنہ مکروہ نہیں ہے۔ پھر اگر آرٹن ہو تو کراہت انہیں مساجد میں ہے جو مسجد جامعیت ہیں، اور گھر میں جو موضع نماز کے واسطے بناتے ہیں، اس میں کراہت نہیں ہے المحیط، میں کہتا ہوں کہ اگر دہاں پائخانہ وغیرہ کی بدلو آئی ہو اور ضرورت طاری نہیں ہے تو دہاں مصلیٰ بنانا مکروہ ہوگا، جیسے پیاز و لہسن کی بدلو سے مسجد میں جانا ممنوع ہے بدلیل آنکہ حدیث میں فرمایا کہ جس چیز سے آدمیوں کو ایذا پہنچتی ہے، مگر اس سے ایذا پاتے ہیں، معنی واللہ اعلم یہ کہ انسان کے حواس میں ایذا ہوتی ہے اور مگر کی نظافت و طہارت اس کو متحمل نہیں ہے، جیسے قوائے ظاہرہ انسانی اس کو برداشت نہیں کرتے۔ میں، اسی سے مترجم نے لکھا کہ اس زمانہ میں مسجدوں کے اندر مٹی کا تیل جلاتا مکروہ ہے کیونکہ وہ موذی ہے، م، ہمارے

مشائخ نے کہا کہ آفتاب و چاند کے مقابلہ میں شرمگاہ کو ننگا کرنا مکروہ ہے محیط السرخسی، یہ ممانعت حدیث صحیح میں وارد ہے اور اس میں جو بھید ہے اس کے بیان کا یہ موقع نہیں ہے حالانکہ اس میں اسرار لطیفہ ہیں، م، قید رُخ ہدف بنا کر تیر اندازی کرنا مکروہ ہے، السراجیہ، شاید کہ اس باب میں کرامت سے تشریح مراد ہو، م، ہر مسلمان کے واسطے مستحب ہے کہ اپنے مکان میں ایسا مصلیٰ بناوے جس میں سنتن و نواقل پڑھا کرے اور اس کو پاک رکھے۔

جیسا کہ صحیح حدیث میں یہ حکم وارد ہے، لیکن یہ مطلقاً مسجد کے حکم میں نہ ہوگا بلکہ وہ اس کی ملکیت میں باقی ہے، م، الحیو، حتیٰ کہ اس میں جنب داخل ہو سکتا ہے اور فروخت کر سکتا ہے، اور اس زمانہ میں عورتوں کے واسطے یہ حکم موکر ہے اور اگر تخت وغیرہ بنالیا تو کافی ہے، م، اگر زمین غضب کر کے اس کو مسجد یا دوکان بنایا تو اس مسجد میں نماز کے واسطے جانا یا دوکان میں خرید کے واسطے جانا مضائقہ نہیں ہے اور وہ اس کو کرایہ پر نہیں دے سکتا ہے اور اگر کسی کا مکان احاطہ غضب کر کے مسجد بناوے یا راستہ کر دے تو کسی کو اس مسجد میں نماز پڑھنا یا راستہ میں آنا جانا جائز نہیں ہے یوں ہی امام ابو یوسف سے مروی ہے، المعتمرات، اور اس زمانہ میں زمین و مکان میں فرق نہ ہونا چاہیے، حتیٰ کہ زمین غضب کر کے مسجد بناوے تو نماز جائز نہ ہونا چاہیے واللہ تعالیٰ اعلم، م،

جو مکان مسجد کے متعلق وقف ہو اس میں مؤذن کو رہنا چاہئے الغرائب، مدرس کو رواد نہیں کہ اپنے مکان متصل مسجد سے فقط مسجد میں آمد و رفت کے واسطے دیوار مسجد میں پھوڑ کر اپنا دروازہ لگاوے اگرچہ وہ نقصان دیوار کی ضمانت کرے، جو اسرالا غلطی، پس کسی کے واسطے بھی یہ جواز نہ ہوگا، م، مسجد میں بیٹھ کر درس دینا اور اس کے وقفی پورے وغیرہ کا استعمال اس کام میں جائز ہے، القنیہ، شیخ فجنذی رحمہ سے سوال ہوا کہ متولی مسجد نے فنائے مسجد یعنی نفس مسجد سے خارج جو اس کے متعلق معنی ہے وہ لوگوں کو مباح کیا کہ اس میں تجارتی خرید و فروخت کرتے ہیں، فرمایا کہ اگر اس میں مسجد کے واسطے بہتری ہو تو انشاء اللہ مضائقہ نہیں ہے اور فرمایا کہ فنائے مسجد وہ مقام ہے جو مسجد کے چھبے کے سایہ میں ہو بشرطیکہ عام گزرگاہ نہ ہو، اور اس طرح اگر متولی نے تخت ڈال دیے تو فرمایا مسجد کی بہتری ہوگی مضائقہ نہیں ہے بشرطیکہ عام گزرگاہ نہ ہو، اور فرمایا کہ کرایہ اپنی ذات پر یا امام مسجد پر صرف نہیں کر سکتا ہے۔

مصنف تیمم نے کہا کہ ہمارے نزدیک اس کو کرایہ صرف کرنے کا حق ہے کہ جہاں چاہے صرف کرے اتنا رضائے، اہل محلہ نے ایک مسجد کو درمیان میں دیوار بنا کر جدا کر لیا اور ہر ایک نے اپنا امام علیحدہ کہا تو مضائقہ نہیں ہے اور دکن الصباغی رحمہ نے فرمایا کہ اسی طرح دو مسجدوں کو ایک کرنا بھی جائز ہے، القنیہ، اس روایت میں تامل ہے کیونکہ تفریق جماعت بحکم مسجد الفزار مکروہ ہے، پس مسجد کے دو ٹکڑے کرنا بروجہ مذکور جائز نہیں ہے القنیہ، اور دو مسجدوں کو ایک کرنا جائز ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، م، جس شخص کو مسجد میں ریح نکالنے کی ضرورت ہو تو اسے یہ ہے کہ مسجد سے باہر چلا جاوے، التمراشی، اصح یہ ہے کہ جو شخص وضو سے نہ ہو وہ مسجد میں داخل ہو سکتا ہے، متکف کے سوا دوسرے کو مسجد میں سونا و کھانا مکروہ ہے، السراجیہ، اور بعض محققین نے تفریح کی کہ کرامت تشریحی ہے اور یہی صحیح ہے، م، اور حبیب ایسا کرنا چاہیے تو لائق یہ کہ اعتکاف کی نیت کر لے پس داخل ہو کر جتنی دیر کی نیت ہو اللہ تعالیٰ کا ذکر و نماز چاہے کرے، السراجیہ، مسافر کو مسجد میں سونا جائز ہے اور جو مسافر نہ ہو بلکہ اس کا گھر موجود ہے تو صحیح مذہب یہ ہے کہ اس کو بھی سونا جائز ہے اور بہتر یہ ہے کہ ہیز گاری کے طور پر مسجد میں خواب نہ کرے، خزائنہ الفتاویٰ، ہر مسجد میں یوریا یا گھاس یا ٹاٹ وغیرہ اس واسطے ڈالنا کہ لوگ

اس سے پاؤں رگڑ لیا کریں تو یہ ائمہ مشائخ کے نزدیک مکروہ ہے، محراب کے اندر جو جگہ ہے وہ مسجد کے حکم میں ہے، الغرائب، مسجد میں ابابیل یا چمگادڑوں کے جھونچھ ہیں جو مسجد میں بیٹھ کر تے ہیں تو مضائقہ نہیں کہ ان کے جھونچھ نکال پھینکے۔ اگرچہ اس میں بچہ ہوں، الملقط، مترجم کتاب ہے کہ ظاہر ایہ حکم ایسی صورت میں کہ ضرورت ظاہری ہو، ورنہ ترمیم کا حکم جانوروں کے ساتھ احادیث صحیحہ میں وارد ہے، پس چھوڑا جاوے یہاں تک کہ بچہ اڑنے کے قابل ہو جاوے، خصوصاً ابابیل کے بارہ میں کہ ان کی بیٹھ کی نجاست میں اختلاف ہے، م، مسجد کے دو دروازہ ہیں، پس مکروہ ہے کہ مسجد کو راستہ بناوے کہ اس دروازہ سے گھس کر دوسرے دروازہ سے نکل جاوے، التمر تاشی۔ جو تاپہنے مسجد میں داخل ہونا مکروہ ہے السراجیہ، خصوصاً جبکہ پاپوش میں نجاست ظاہر ہو اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت میں داخل ہوتے تھے، کیونکہ پاپوش کی حفاظت تھی، اور مساجد اس طرح مضمون نہ تھیں اور اس زمانہ میں قول السراجیہ اولیٰ ہے اور اسی پر فتویٰ دیا جاوے کیونکہ پاکیزگی مقصود اور تعظیم محبوب ہے، مسجد کے دروازہ پر ایک شخص تعویذ بیچتا ہے جن میں توریث و انجیل و قرآن لکھا ہے اور بدیہ کرتا ہے تو اس کو یہ حلال نہیں ہے، الکبریٰ، میں کہتا ہوں کہ کچھ مسجد کی خصوصیت نہیں بلکہ جہاں ہو مکروہ ہے، مسجد میں دنیا کا ہر کام مکروہ ہے، مسجد میں معلم پڑھانا ہے اگر باجرت ہو تو مکروہ ہے اور اگر مفت ہو تو جائز ہے اور اسی طرح کاتب اگر اپنے واسطے لکھتا ہو تو جائز ہے اور باجرت مکروہ ہے، لیکن اگر معلم یا کاتب کو ضرورت پیش آئی تو مسجد میں جائز ہے اگرچہ باجرت ہو، محیط الحرمیٰ مسجد میں عقد نکاح مستحب ہے، اور شیخ ظہیر الدین کے نزدیک اس کے خلاف منکر ہے، بدن پر نجاست ہو تو مسجد میں نہ جاوے، خزائنہ المتقین، مسجد میں درخت جانا اگر ایسے مقام پر ہو کہ گر جاوے کینہ سے مشابہت ہوتی ہو تو مکروہ ہے الغرائب، مترجم کتاب ہے کہ اس زمانہ میں بوجہ مشابہت مذکورہ کے مکروہ ہونے پر فتویٰ دیا جاوے، م، اور اگر مشابہت نہ ہو مگر تشکی باوصف منفرق یا ذاتی نفع ہو تو بھی مکروہ ہے اور اگر یہ کچھ نہ ہو تو بھی خلاف اولیٰ ہے۔ الغرائب، مساجد میں سب سے بڑھ کر احترام میں مسجد الحرام یعنی مسجد کعبہ ہے، پھر مسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، پھر مسجد بیت المقدس، پھر جامع مساجد، پھر محلوں کی مسجدیں، پھر راہوں کی مسجدیں کہ ان کا رتبہ کمتر ہے، حتیٰ کہ جب ان کا کوئی مؤذن و امام معلوم نہ ہو تو ان میں اعتکاف نہیں کیا جاتا ہے، پھر گھروں کی مسجدیں، حتیٰ کہ ان میں سوائے عورتوں کے مردوں کو اعتکاف جائز نہیں ہے، القنیہ، گھروں کی مسجدیں درحقیقت مساجد نہیں ہیں یعنی وقت عام نہیں ہیں بلکہ نوافل کے واسطے ایک ستھری پاکیزہ جگہ ہے، م،

حرمت مسجد کے واسطے پندرہ باتیں ہیں، اول داخل ہوتے وقت سلام کرے جبکہ لوگ بیٹھے ہوں پڑھانے یا یاد الہی عزوجل میں مشغول نہ ہوں اور اگر مشغول ہوں یا کوئی نہ ہو تو کہے السلام علینا من ربنا وعلیٰ جاد اللہ الصالحین، دوم بیٹھنے سے پہلے دو رکعتیں تحیۃ المسجد پڑھے، اول بعض احادیث سے ثابت ہوتا ہے کہ بیٹھ کر پڑھے اور ظاہر واطہ علم یہ کہ سانس ٹھیک کرے اور توقف نہ کرے، م، سوم اس میں مزید و فروخت نہ کرے یعنی زبانی گفتگو میں مزید و فروخت نہ کرے ورنہ بیع داخل کرنا بدتر ممنوع ہے، چہارم تلوار برہنہ نہ کرے، پنجم اس میں گندہ جاوے یا چیز تلاش نہ کرے، یعنی کہے کہ مثلاً بیڑی گائے کھو گئی یا فلاں مال گم ہوا، اگر کسی نے دیکھا ہو تو بتاوے، حتیٰ کہ حدیث میں آیا ہے کہ جس کسی تو تم مسجد میں ایسے پکارتے پاؤ تو کہو کہ اللہ تعالیٰ مجھے تیرا گم شدہ نہ پھیرے یعنی جیسے کہتے ہیں کہ خدا کرے مجھے نہ ملے، ششم سوائے ذکر الہی عزوجل کے اس میں آواز بلند نہ کرے، ہفتم اس میں دنیا کی باتیں نہ کرے، کیونکہ

علامات قیامت میں ہے کہ قیامت کے قریب مسلمانوں کی مسجدیں دیران اور ان میں لوگ دنیا کی باتیں کریں گے، ہر شتم یہ کہ لوگوں کی گردنیں بھانڈ کر نہ جاوے، اقول بعض نے کہا کہ اگر اگلی صفت پوری نہ کی ہو تو ان کی گردن بھانڈ کر وہ صفت پوری کرے، انہم بیٹھنے کی جگہ میں کسی سے جھگڑانہ کرے، وہم، صفت میں کسی پر تنگی نہ کرے، یا زہم مصلی کے سامنے سے نہ گزرے، دوازہم مسجد میں تھوک نہ پھینکے، اگر تھوک پھینکا تو اس کا کفارہ استغفار کے ساتھ یہ کہ اس کو زمین میں دفن کر دے اور پختہ زمین میں کپڑے پر اٹھاوے (م)، سیزدہم اس میں انگلیاں نہ چٹکاوے، چہار دہم مسجد کو نجاسات و افعال و بیچوں سے اور اس میں سزائے شرعی قائم کرنے سے پاک رکھا جاوے، پانزدہم، مسجد میں اللہ تعالیٰ کی یاد بہت کی جاوے، الغرائب، خالی باتیں کرنے کے واسطے مسجد میں بیٹھنا بالاتفاق مباح نہیں ہے، اور خزانہ الفقہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ حرام ہے، لیکن بلالی سے نکلتا ہے کہ حرام نہیں بلکہ مباح ہے، لیکن ذکر الہی عزوجل بہتر ہے، التمر تاشی، اوفق بدلائل یہ کہ مسجد میں خالی دنیا کی باتیں کرنے کے واسطے بیٹھنا تحریمًا مکروہ ہے اور اگر ادائے عبادت کے بعد ایسی باتیں کرے جن سے عبرت ہو یا شکر الہی ہو یا امور آخرت سے تعلق ہو تو مضائقہ نہیں ہے جیسے صحابہ رضی اللہ عنہم بعضے اوقات اپنے سابق حالات بیان کر کے ہنستے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مسکراتے تھے اور اکثر اوقات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حضرت ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما بعد عشاء کے معاملات مسلمین میں باتیں کیا کرتے تھے اور خالی دنیاوی امور مباح مانند تجارت وغیرہ ہوں تو مکروہ ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م، ہر مسجد کی چھت پر چڑھنا مکروہ ہے، لہذا گرمی کے موسم میں چھت پر جماعت مکروہ ہے، لیکن اگر مسجد میں جماعت کی جگہ تنگ ہو تو ضرورت کی وجہ سے چھت پر چڑھنا جائز ہے۔ الغرائب، منجد آداب مسجد کے یہ کہ جاتے وقت دایاں قدم بڑھاوے اور نکلتے وقت بایاں قدم نکالے، برخلاف بیت الخلاء جانے کے، م، مسجد میں چراغ واسطے نماز کے جل رہا ہے تو اس سے درس و تدریس و مطالعہ میں مضائقہ نہیں ہے اور بعد فراغت نماز کے بھی تھائی رات تک مضائقہ نہیں ہے اور اس سے زیادہ جائز نہیں ہے، المنقرات، قال ویکوہ استخدا ام الخصیان، خصی لوگوں سے خدمت لینا مکروہ ہے و یعنی جو لوگ کہ شامت سے خصی یعنی بھڑے ہو جاتے ہیں ایسے لوگوں سے خدمت لینا مکروہ تحریمی ہے، لان السوءیۃ فی استخدا احد رحمت الناس علی هذا الصنيع اس واسطے کہ خصیوں سے خدمت لینے میں رغبت کرنا لوگوں کو اس بد حرکت پر آمادہ کرتا ہوگا، وهو مثلہ محومة حالانکہ یہ فعل شکر محرم ہے، و مثله بدن کے اعضاء کو اصلی خلقت سے بگاڑنا اور یہ حرام ہے، ولا باس باخصاء البرہانہ، جانوروں کے خصی کرنے میں مضائقہ نہیں ہے وان شاء الحمیر علی الخیل اور گدھوں کو گھوڑیوں پر چھوڑنے میں مضائقہ نہیں ہے، اگرچہ خاصۃ بنو لاشم کو اس سے ممانعت فرمائی، چنانچہ نسائی کی حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما میں مصرع ہے لان فی الاول منفعۃ البھیمة والناس، اس واسطے کہ جانور خصی کرنے میں جانور کا اور لوگوں کا نفع ہے و چنانچہ جانور خصی خوب موٹا تازہ ہو جاتا ہے اور چونکہ اس کی شلرت و سرکشی جاتی رہتی ہے تو لوگوں کو نفع ہوتا ہے، اور حدیث صحیح میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دو خصی مینڈھوں کی قربانی فرمائی، پس اگر جواز نہ ہوتا تو آپ ایسا نہ کرتے، اور امر دوم میں جائز ہے کیونکہ گدھوں کے چھوٹنے سے گھوڑی سے بھر پیدا ہوتا ہے، وقد صح ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم ما کب البقلۃ اور صح ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حجر پر سوار ہوئے و چنانچہ بخاری و مسلم نے جہاد میں روایت کیا ہے، فلو کان

لہذا الفعل حراماً لما ركبها لما فيه من فتم يا به ، پس اگر یہ فعل حرام ہوتا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سواری نہ فرماتے ، کیونکہ ایسا کرنے میں یہ دروازہ کھولنا لازم آتا ہے و فت کیونکہ آپ کی اتباع میں لوگوں کو پھروں کی سواری محبوب ہوگی اور وہ اسی فعل سے حاصل ہو سکتی ہے ، فانہم ، اور حدیث علی رضی اللہ عنہ میں ہے کہ آپ نے فرمایا کہ ایسا وہ لوگ کرتے ہیں جو جانتے نہیں ہیں ، یعنی گدھے کو گھوڑیوں پر چھوڑنا جا بلوں کا فعل ہے ، کما فی حدیث ابن داؤد ، اور یہ بنو ہاشم کے واسطے ممانعت اس حکمت سے تھی کہ بنو ہاشم میں گھوڑوں کی قلت تھی پس ان کو منع کر دیا تاکہ ان میں گھوڑوں کی کثرت ہو اور نسل بڑھ جاوے ، ذکرہ العینی۔ قال ولا باس بعبادة اليهودي والنصراني اور یہودی بیمار یا نصرانی بیمار کی عبادت کرنے میں مضائقہ نہیں ہے ، لانتہ نوع برقی حقہم وما نہیتنا عن ذلك اس واسطے کہ ان کی عبادت کرنا ان کے حق میں احسان دینیکی ہے ، حالانکہ ہم کو ان کے ساتھ نیکی کرنے سے منع نہیں کیا گیا ہے ، وصح ان النبي صلی اللہ علیہ وسلم عاد میهودیا من حق بجوارہ اور یہ امر صحت کو پہنچا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک یہودی کی عبادت فرمائی جو آپ کے پڑوس میں بیمار ہوا تھا۔ فت حدیث مذکورہ کو امام محمد و ابن حبان نے روایت کیا ہے جس میں پڑوس کا لفظ موجود ہے لیکن ظاہر پڑوس سے مراد یہ کہ مدینہ کے کنارے رہتا تھا ، اور حدیث انس رضی اللہ عنہ میں ہے کہ ایک یہودی جوان یعنی بالغ تھا ، جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت کیا کرتا تھا پس وہ بیمار پڑا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس کی عبادت کو تشریف لے گئے ، اور اس کو موت کی حالت میں پا کر فرمایا کہ تو گواہی دیتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے سوائے کسی میں الوہیت نہیں ہے اور میں اللہ تعالیٰ کا رسول ہوں ، اس نے اپنے باپ کی طرف دیکھا تو اس نے کہا کہ ابو القاسم کا فرمان مان لے پس اس نے کلمہ کہا اور انتقال ہو گیا ، تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم باہر نکلے یہ کہتے ہوئے کہ اللہ تعالیٰ کا شکر ہے کہ اس نے میرے دسید سے ایک نفس کو آگ سے نجات دی ، رواہ البخاری وغیرہ ، اور امام محمد و ابن حبان کی روایت میں معنون اس کے مانند ہے ، پھر عبادت کا مطلقاً جائز ہے کما فی العلیہ الشافیہ ، فاسق مسلمان کی عبادت علی الاصح جائز ہے کیونکہ مسلمان کا حق ہے ، ع ، قال ویکون ان یقول الرجل فی دعائہ ... اسما لك بمقعد العن من عرشك ، جامع مغیر میں مذکور ہے کہ یہ امر مکروہ ہے کہ کوئی شخص اپنی دعا میں کہے کہ اللهم اسما لك بمقعد العن من عرشك ، وللمسئلة عبارتاً ان اس مسئلہ کی عبارت دو طرح ہے ہذا یا ایک تو یہی فت کہ بمقعد العن من عرشك ، ومقعد العن اور دوئم مقعد العن من عرشك ، ولا ریب فی کلا ہیۃ الثانیۃ اور دوسری عبارت کے مکروہ ہونے میں شک نہیں ہے لانتہ من القعود اس واسطے کہ مقعد تو قعود سے مشتق ہے فت اور قعود کے معنی بیٹھا تو مقعد العن من العرش کے یہ معنی کہ عرش سے نشست گاہ عزت ، یعنی عرش جو عزت کا مقرب ہے ، وکذا الاولی اور اس طرح عبارت اول بھی مکروہ ہے فت یعنی مقعد العن من عرشك ، اور مقعد مشتق از مقعد ہے یعنی گرہ باندھنے کی جگہ ، تو معنی یہ کہ عرش سے عزت کی گرہ بندی کا مقام پس یہ بھی مکروہ ہے لانتہ یوہم تعلق عزۃ بالعرش وهو معدت اس واسطے کہ یہ لفظ وہم دلاتا ہے کہ عزت الہی عزوجل کا تعلق عرش سے ہے حالانکہ عرش تو عادت مجزول میں سے ہے فت اور عزت الہی اس کی صفات پاک میں سے ہے ، واللہ تعالیٰ بجمیع صفاتہ قدیم اور اللہ تعالیٰ اپنی جمیع صفات سے قدیم ہے۔ فت تو اس کی صفات پاک کے ساتھ ایسا لفظ نہیں لگانا چاہیے ، جس سے عادت ہونے کا وہم ہو اگرچہ عادت ہونا

مراد نہیں کہ وہ کفر ہے، مگر ایسا لفظ کہنا جس سے وہم ہو یہ بھی مکروہ ہے، وعن ابی یوسف انه لا یاس
یہ اور امام ابو یوسف سے نوادر میں روایت ہے کہ مقعد العز یا مقعد العز کہنے میں مضائقہ نہیں ہے و بہ
اخذ الفقہ ابو اللیث اور اسی کو فقہ ابو اللیث نے شرح جامع صغیر میں اختیار کیا ہے، لانہ ما ثور
عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم اس واسطے کہ یہ لفظ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا گیا ہے۔

روایات کہ کان یقول من دعائہ، چنانچہ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی دعا میں فرماتے،
ف نہیں بلکہ بیہقی نے دعوات کبیر میں حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے مرفوع مطول روایت کی، ایک متاز
حاجت بارہ رکعت خواہ رات یا دن میں ہر دو رکعت کے درمیان تشهد پھر آخری نماز کے تشهد میں اللہ تعالیٰ کے واسطے
حمد و ثنا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھو اور سیدہ کر کے سجدہ میں سورہ فاتحہ سات بار اور آیت الکرسی
سات بار اور لا الہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ الملک والحمد لله ہو علی کل شیء قدیر دس بار پڑھ کر دعا کر اللہ تعالیٰ
اسألك بمعقد العز من عرشك ومنتهی الرحمة من کتابك واسمک الاعظم وکلماتک التامۃ
پھر اپنی حاجت بیان کر، پھر اپنا سراٹھا کر دائیں دہائیں سلام پھیر، اور یہ طریقہ اپنے احمقوں کو مت سکھاؤ کہ وہ دعا
کریں گے تو قبول ہوگی، ورواہ ابن الجوزی میں طریق الحاکم والبرانی، شیخ مصنف نے اس کا جواب دیا ولکننا
نقول هذا خبر الواحد وکان الاحتیاط فی الامتناع، لیکن ہم کہتے ہیں کہ یہ خبر الواحد ہے اور منع کرنے
میں احتیاط ہے ف بلکہ صحیح جواب یہ ہے کہ یہ روایت موضوع باطل ہے، چنانچہ شیخ ابن الجوزی وغیرہ نے
تصریح کی اور اس کی استاد میں راوی عمر بن ہارون ہے جس کی نسبت امام یحییٰ بن معین نے کہا کہ کذاب خبیث ہے
ابن حبان نے فرمایا کہ وہ ثقہ بزرگوں کے نام سے چھوٹی باتیں بنا کر روایت کرتا ہے اور ایسے بزرگوں کا نام لیتا ہے
جن کو اس نے دیکھا بھی نہیں ہے۔ امام احمد و نسائی و عبد الرحمن بن مہدی نے فرمایا کہ اس راوی کی حدیث متروک ہے
اسی طرح امام ابو داؤد و علی بن المدینی و دارقطنی و صالح و زکریا و ابو علی و غیرہم نے اس راوی کو غیر ثقہ و ضعیف وغیرہ
فرمایا ہے، پس جب یہ روایت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہیں ہے تو استدلال نہ وارد ہے، پھر جواب
کی ضرورت نہیں ہے، شیخ الاسلام عینی نے کہا کہ تعجب ہے کہ شارحین ہدایہ باوجودیکہ ثقہ و اصول میں کامل تھے، اس
حدیث کی نسبت کچھ پتہ نہیں تحقیق کر سکے،

مترجم کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہر فن کے واسطے اپنے بندوں میں سے خاص کیے ہیں، اسی واسطے قضا نے عری
کی حدیث کو شیخ علی قاری حنفی نے موضوع بیان کر کے لکھا کہ صاحب نہایہ وغیرہ کی ایراد سے دھوکہ نہ کھانا چاہیے
کیونکہ یہ علماء کچھ محدث نہیں ہیں اور نہ انہوں نے حوالہ دیا کہ کس نے اس کو روایت کیا ہے، م، ویکوہ ان
یقول فی دعائہ بحق فلاں اور مکروہ ہے کہ آدمی اپنی دعا میں کہے کہ بحق فلاں یعنی الہی بحق فلاں
بزرگ میری دعا قبول فرما اور بحق انبیاءک ورسلاک یا کہے کہ الہی بحق انبیاءک ورسلاک کے ف میری یہ دعا
قبول کر، اسی طرح اگر کہے کہ الہی بحق بیت اللہ مشرف الحرام میری دعا قبول کر تو بھی مکروہ ہے، زلیعی، لانہ
لا حق المخلوق علی الخالق، اس واسطے کہ مخلوق کا حق خالق پر نہیں ہے ف اور حق یہ ہوتا ہے کہ بغیر اس
کو ادا کرنے کے چلکانا نہ ہو، تو ظاہر ہے کہ کسی مخلوق کا حق حضرت خالق عزوجل پر نہیں ہے اس لیے معلوم ہوا کہ
یہ جو بعض نادان لوگ مناجات میں یہ شعر پڑھا کرتے ہیں سے الہی بحق محمد رسول ۛ دعا مجھ گنہگار کی قبول، یہ مکروہ ہے

اور اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، ہاں انبیاء علیہم السلام و اولیاء رحمہم اللہ تعالیٰ کے وسیلہ سے دعا کرنا مضائقہ نہیں ہے، یعنی الہی لک الثنا والمجد اتی انوسل انبیاءک ان تجیب دعوتی ہذہ یا مانند اس کے یا اردو میں مترجم کی طرح کہے کہ اے میرے رب تیری ذات پاک کے واسطے سب تعریف و ثنا پاکیزہ ہے میں عاجز بندہ تیری بارگاہ کبریائی میں یوسید تیرے رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم وان کے آل واصحاب رضی اللہ عنہم کے اپنی یہ التجا لایا ہوں میرے رب کریم اپنی رحمت عالی کے طفیل میں اس کو قبول فرمائے کہ دنیا میں ہم کو عاقبت و سلامتی عطا فرما اور آخرت میں مغفرت واسعہ و رحمت تامہ سے سرفرازی عطا کر اور میرے مولیٰ تو ارحم الراحمین سے و اعلیٰ علی سیدنا و مولینا محمد رسولک بنی الرحمۃ و آکر وصحبہ وسلم والحمد للہ رب العالمین، اور فی الجملہ بعض مسائل اس کے متعلق بحوالہ کتاب ان شاء اللہ تعالیٰ آویں گے، م، قال ویکوہ اللعاب بالشطرنج اور مکروہ ہے کھیل شطرنج کا فت جو ہندوستان وغیرہ میں معروف ہے، والنوم اور نرد کا فت جس کو نرد شیر بھی کہتے ہیں مانند چوہر کے، والاربعۃ عشر اور چودہ گوٹی کا وکل لہو اور ہر کھیل فت کعبتین و تاش و گنجد وغیرہ سب کھیل جیسے گلی ڈنڈا و گیری و گویا وغیرہ سب مکروہ تحریمی ہیں، لانہ ان قاصر بہا فالیسو حرام بالنص اس واسطے کہ یہ کھیل اگر قمار بازی کے ساتھ ہوں تو میسر یعنی جوا و بازی بتیض قرآن حرام ہے و هو اسم لكل قمار اور میسر ہر قمار کا نام ہے۔ فت پس جوا جس طرح ہو حرام ہے، حتیٰ کہ چھٹی ڈالتا جیسا کہ آج کل کافروں میں رائج ہے کہ کسی مال پر ایک یا دو روپیہ کی چھٹی ڈالی کہ جس کے نام نکلے وہ لے جاوے یا گھر دوڑ میں گھوڑے کی ہار جیت پر بازی بدی یہ سب قمار حرام ہیں، وان لم یغاص بہا فلو عیت ولہو، اور اگر اس نے اس کھیل میں قمار کی بازی نہیں بدی تو یہ کھیل عبت ولہو ہے فت جو آخرت و بار الہی سے غافل کرتا ہے، قد قال علیہ السلام لہو المؤمن باطل الا اثلت تادیبہ لفرسہ و مناظلتہ عن قوسہ و ملاعبتہ مع اہلہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مومن کا لہو باطل ہے سوائے تین کے (۱) اپنے گھوڑے کو سکھانا (۲) اپنی کمان سے تیر اندازی سیکھنا (۳) اپنی جو رو کے ساتھ ملاعبت کرنا فت روایت حاکم میں ہے کہ دنیا کے لہو میں سے ہر ایک باطل ہے سوائے تین کے الخ اور روایت ابوداؤد و ترمذی و نسائی و ابن ماجہ میں یوں ہے کہ لہو میں سے کوئی نہیں سوائے تین کے الخ، پھر واضح ہو کہ ان تین میں اتحصار مقصود نہیں ہے، چنانچہ نسائی رحمۃ اللہ نے عطار سے روایت کی کہ میں نے جابر بن عبد اللہ اور ابن عمیر رضی اللہ عنہما کو دیکھا کہ تیروں سے نشانہ بازی کرتے تھے، پھر ایک سست ہو گیا تو دوسرے نے کہا کہ کیا آپ سست ہوئے انہوں نے کہا کہ ہاں تو فرمایا کہ کیا تم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نہیں سنا کہ آپ فرماتے تھے کہ جو چیز کہ یاد الہی عزوجل سے نہیں وہ لہو لعب ہے سوائے چار باتوں کے (۱) اپنی زوجہ سے ملاعبت کرنا (۲) اور اپنے گھوڑے کو آناستہ کرنا (۳) اور دو نشانہ کے درمیان آدمی کی رفتار (۴) اور آدمی کا پیرا کی سیکھنا، درواہ اسحاق و الطبرانی و البزار باسناد حسن اور اس روایت سے معلوم ہوا کہ جو چیز کہ یاد الہی عزوجل سے غافل کرے وہ لہو ہے۔ و قال بعض الناس یباح اللعاب بالشطرنج اور بعض لوگوں نے کہا کہ شطرنج کھیلنا مباح ہے، لما فیہ من تشعیذ الخواطر و تذکیۃ الافہار کیونکہ اس کھیل میں خاطر کو تیز کرنا و فہم کو ذکی کرنا ہوتا ہے، و هو محکی عن الشافی اور یہ شافی سے حکایت کیا جاتا ہے فت یہ حکایت بہتوں نے نقل کی انچنانچہ میزان شروانی

وغیرہ میں مع کثیر کتب الفقہ وغیرہ کے مذکور ہے، اور نووی نے شرح صحیح مسلم میں کہا کہ علی الاصح مکروہ تحریمی ہے، لیکن شاید نووی نے مذہب بیان کیا ہو اور منقول امام شافعی سے اباحت ہو، اور عینی نے لکھا کہ سہل بن محمد معلوکی نے جو اصحاب شافعی سے ہیں کہا کہ شطرنج کھیلنا مباح ہے جبکہ ہاتھ کا خسارہ نہ ہو اور نماز نہ بھولے اور زبان سے ہڈیاں نہ نکلے تو یہ حلال و حرام کے درمیان ہے، اور علیہ الشافعیہ میں مذکور ہے کہ شطرنج کھیلنا مکروہ ہے اور حرام نہیں ہے بشرطیکہ بعوض نہ ہو اور فریضہ نماز ترک نہ ہو اور سخیف گفتگو نہ کرے اور قول معلوکی کے یہی معنی ہیں، اور اگر دن رات شطرنج ہی میں مشغول ہو تو اس کی گواہی مردود ہوگی اور یہی امام مالک و احمد کا قول ہے، اور اسی طرح اگر سر راہ یا اوباش کے ساتھ کھیلے تو حرام ہے اور اگر مہذب لوگوں کے ساتھ ہو تا کہ خاطر تیز ہو اور فہم ذکی ہو اور اس پر رات دن مداومت نہ ہو تو حرام نہیں ہے، ع، اس قول میں مکروہ سے مراد تنزیہی ہے اس واسطے کہ ان کے نزدیک مکروہ تحریمی کی اصطلاح نہیں ہے بلکہ مکروہ تحریمی کو حرام کہتے ہیں، م، محققین میں لکھا کہ ابو یوسف سے بھی ایک روایت مثل قول شافعی کے وارد ہے، ع، ولما قوله علیہ السلام من لعب بالشطرنج والنرد شیر فکانما عمس یدہ فی دم الجنزیو اور بہاری دلیل یہ حدیث ہے کہ جس نے شطرنج یا نرد شیر سے کھیل کیا تو گویا اس نے اپنا ہاتھ سور کے خون میں ڈبو یا وہ یہ روایت ان الفاظ سے نہیں پائی گئی بلکہ بریدہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے نرد شیر سے کھیل کیا تو گویا اپنا ہاتھ سور کے گوشت و خون میں رنگا، رواہ مسلم، ت، پس حدیث سے استدلال نہیں ہو سکتا اور خاص شطرنج کے ذکر میں جو روایات حدیث کے نام سے پیش کی جاتی ہیں کوئی صحیح نہیں ہیں، جن میں راوی کذاب و ضاع موجود ہیں اس واسطے کہ کتب موضوعات میں سب کو موضوع لکھا ہے اور اس میں کچھ اختلاف نہیں ہے، عینی نے کہا کہ عمدہ استدلال حدیث سے اس طرح ہو سکتا ہے کہ تین لہو حدیث میں مستثنیٰ ہیں اور شطرنج ان میں داخل نہیں، تو یہ لہو ہے۔

مترجم کتاب ہے کہ دوسری حدیث میں پیرا کی سیکھنا زائد مذکور ہے تو حصر مقصود نہ ہوا پس استدلال نہیں ہو سکتا، علاوہ بریں مفہوم عدد معتبر ہونے میں اختلاف شدید ہے، اور قرآن مجید میں حیات دنیا کو لہو و لعب فرمایا، پس صواب یہ کہ قیاس سے استدلال کیا جاوے ولانہ نوع لعب یصد عن ذکر اللہ و عن الجمع والجماعات اور اس قیاس سے شطرنج مکروہ ہے کہ یہ ایک قسم کا کھیل ہے جو اللہ تعالیٰ کی یاد سے اور جمعہ جماعات سے روکتا ہے فیكون حراما، تو یہ حرام ہوگا۔ لقوله علیہ السلام ما الہالك عن ذکر اللہ فہو میسو کیونکہ حدیث میں آیا کہ جو چیز تجھے یاد الہی عزوجل سے بھول میں ڈالے وہ میسر ہے ف لیکن یہ حدیث مرفوع یا قول صحابی نہیں بلکہ قاسم بن محمد بن عمرو تابعی کا قول ہے، کما رواہ احمد والبیہقی، بلکہ بیہقی کی روایت میں ہے کہ عبد اللہ بن عمر نے قاسم بن محمد سے کہا کہ تم اس نرد کو مکروہ کہتے ہو تو اس شطرنج کا کیا حال ہے، قاسم نے کہا کہ جو چیز یاد الہی و نماز سے قائل کرے وہ میسر یعنی قمار ہے، ظاہر عبد اللہ بن عمر سے عبد اللہ بن عمر بن حفص بن عاصم بن عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ مراد ہے اور عبد اللہ بن عمر صحابی مراد نہیں ہیں واللہ تعالیٰ اعلم، اور شاید کہ شافعیہ اور بعض حنفیہ اس اجتہاد سے معارضہ کریں کہ یہ شطرنج پر موقوف نہیں بلکہ کھانا پینا وغیرہ بھی، اور جو حدیث میں مستثنیٰ ہیں یعنی تیر اندازی و پیر ناد وغیرہ اگر وہ بھی یاد الہی و نماز سے قائل کریں تو مکروہ ہیں اور ہم نے شطرنج کا جواز

جیسا لکھا کہ کسی شرعی فرض سے مانع نہ ہو۔ مترجم لکھا ہے کہ بہر حال حکم اگرچہ جواز ہو لیکن شطرنج کھیلنے والوں کو دیکھا گیا کہ ایسے منہمک و مستغرق ہوتے ہیں کہ دن رات ایک کرتے ہیں، پس اس کے مکروہ تحریمی ہونے میں شبہ نہیں ہے اور اگر اس کی وجہ سے نماز ساقط کی تو حرام و حرام کا ترکیب ہوا، نمود بالذکر من ذالک، م، شمرات قاصر بہ تسقط عدالتہ، پھر اگر کسی نے شطرنج سے جو اکیلا تو اس کی عدالت ساقط ہو گئی و فت اور گواہی قبول نہ ہوگی اور قطعی حرام کا ترکیب ہوا، و ان لم یقاصر بہ لا تسقط اور اگر اس نے شطرنج سے جو نہیں کھیلا تو اس کی عدالت ساقط نہ ہوگی، لانه متاول فیہ اس واسطے کہ وہ اس کھیل میں تاویل کرنے والا ہے و فت یعنی تاویل کرتا ہے کہ امام شافعی وغیرہ کے نزدیک مباح ہے، پس جس چیز میں علمائے مجتہدین کے اجتہادات مختلف ہیں تو یہ اللہ تعالیٰ کی رحمت ہے اور منجمد رحمت کے یہ ہے کہ دنیا میں اس کی عدالت ساقط نہ ہوگی اور اگر اس نے در واقع اسی اجتہاد کے اعتماد پر پوری موافقت کی تو امید ہے کہ آخرت میں بھی مؤاخذہ نہ ہوگا، اور اس سے ظاہر ہوا کہ یہ فعل خلاف تقویٰ و ورع ہے، پھر جو لوگ شطرنج کھیلتے ہوں کیا ان کو اس حالت میں سلام کیا جاوے، اختلاف ہے، کرسہ ابو یوسف و محمد التسلیم علیہم تخذیروا الیہم ابو یوسف و محمد نے ان لوگوں کو زجر کر کے پرہیز کرنے کی غرض سے ان پر سلام مکروہ جانا، و لم یروا ابو حنیفہ رحمہ اللہ باسما لیستغفروا عما ھم فیہ اور ابو حنیفہ نے ان پر سلام کرنے میں مضائقہ نہیں جانا اس غرض سے کہ وہ جس حال میں ہیں اس سے ان کو اپنی جانب مشغول کرے، و فت اور ذخیرہ میں لکھا کہ اگر لہو کے طور پر کھیلتے ہوں تو سلام میں مضائقہ نہیں، لیکن تادیب کے واسطے سلام نہ کرنا جائز ہے، اور اگر فکر و ذہن کی تیزی کے واسطے کرتے ہوں تو سلام کرے، اور ابو حنیفہ نے ان پر سلام میں مضائقہ نہیں دیکھا اور ابو یوسف نے ان کی تحقیر کی غرض سے مکروہ جانا۔ قال لا بأس بقبول ہدیۃ العبد التاجر و اجابۃ دعوتہ و استعارۃ دابتہ، جس غلام کو اس کے مولیٰ نے تجارت کی اجازت دی تو ایسے غلام کا خیف ہدیہ یا دعوت قبول کرنے میں اور اس کا جانور سواری مستعار مانگ لینے میں مضائقہ نہیں ہے۔ و فت کیونکہ یہ خیف معاملہ ہے جس کا وہ مختار ہے و تکویح کسوتہ الثوب و ہدیۃ الدراہم و الدنانیر اور اگر یہ غلام ماذون کسی کو کپڑا دے ڈالے یا ہدیہ میں درہم یا دینار دے تو اس کو قبول کرنا مکروہ ہے، و ہذا استحسان اور یہ حکم قبول ہدیہ خیف و دعوت خیفہ بھی بطریق استحسان ہے، و فی القیاس کل ذلک باطل لانه تبرع و العبد لیس من اہلہ اور قیاس مقتضی تھا کہ یہ کوئی امر جائز نہ ہو اس واسطے کہ خیف ہدیہ یا دعوت بھی تبرع و احسان ہے حالانکہ غلام کو اس کی ییقت نہیں ہے۔ و فت کیونکہ غلام کی ملکیت میں کچھ مال نہیں، بلکہ وہ خود اپنے مولیٰ کا مملوک ہے تو اس کو اس مال سے کسی کے ساتھ تبرع کی ییقت نہیں ہے، لیکن ہم نے یہ قیاس ترک کر کے استحسان اختیار کیا، و حیہ الاستحسان انہ علیہ السلام قبل ہدیۃ سلمان رضی اللہ عنہم کان عیدا، استحسان کی وجہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سلمان رضی اللہ عنہ کا ہدیہ قبول فرمایا در حالیکہ سلمان غلام تھے۔ و فت اور یہ قصہ انشاء اللہ تعالیٰ مطول مذکور ہوگا کہ اس میں عبرت و نصیحت ہے، و قبیل ہدیۃ بی بیہ رقیۃ رضی اللہ عنہا و کانت مکاتبۃ او ابی انحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بریرہ رضی اللہ عنہا کا ہدیہ قبول فرمایا در حالیکہ وہ مکاتبہ تھی، و فت حدیث بریرہ رضی اللہ عنہا اور حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا کا اس کو خرید کر آزاد کرنا اور جو اس کو صدقہ ملا اس کو ہدیہ کے طور پر قبول کرنا صحیح

دیگرہ کی روایات میں مفصل مروی ہے، لیکن اس میں تامل ہے کہ قبول ہدیہ کے وقت بریرہ رضی اللہ عنہا مکاتبہ تھی۔
 واجاب دھط من الصحابة رضی اللہ عنہم دعوة صولی ابی اُسید وکان عبدا اور صحابہ رضی اللہ
 عنہم میں سے ایک جماعت نے ابو اسید اسعدی رضی اللہ عنہم کے غلام ابو سعید رضی اللہ عنہ کی دعوت قبول کی وہ اور یہ
 دعوت ولیمہ نکاح تھی، جیسا کہ شروح جامع صغیر میں مذکور ہے اور عمدہ استدلال بحديث انس رضی اللہ عنہ کہ
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مرلیق کی عبادت فرماتے اور خنازہ کے ساتھ جاتے اور مملوک کی دعوت قبول فرماتے
 اور حمار پر سوار ہوتے اور یروز جنگ خبیر و جنگ قرظہ کے ایسے حمار پر سوار تھے کہ جس کی باگ لیفت خرما کی
 اور اس کے نیچے پالان لیفت خرما کا تھا، رواہ الترمذی وابن ماجہ والحاکم، لیکن ترمذی نے کہا کہ اس کی استناد میں
 مسلم بن کیسان ضعیف ہے ولان فی ہذا الاشیاء ضاوتہ لا یجد التاجر یدامنا اور اس
 دلیل سے کہ ان چیزوں کی ضرورت پیش آتی ہے کہ جن سے غلام تاجر کو چارہ نہیں ہوتا ہے وہاں صدق
 شیئا یملک ما ہو من ضروراتہ اور جو شخص کسی کام کا مختار کیا جاتا ہے تو جو امور اس کام کے واسطے
 ضروری ہوں ان کا بھی حمار ہو جاتا ہے۔ فت تو گویا اس نے مولیٰ کی اہانت سے یہ دعوت یا ہدیہ دیا ہے
 ولا ضرورۃ فی الکسوة و اهداؤا لداہم فبقی علی اصل القیاس اور ہدیہ لباس میں اور
 درہم و دینار ہدیہ دینے میں کوئی ضرورت نہیں ہے تو یہ اصل قیاس پر ناجائز باقی رہے فت واضح ہو کہ
 قصہ سلیمان رضی اللہ عنہ دلائل نبوت و عبرت کے واسطے عجیب دلیل ہے جس سے یہ پتہ صاف ملتا ہے کہ زمانہ
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے یہود و نصاریٰ کو آپ کی بعثت کا نہایت شوق و انتظار تھا، اور آپ کے اوصاف
 و کمالات ان میں مشہور و شائع تھے، حالانکہ بعد زمانہ اسلام کے یہودیوں و نصاریوں نے عداوت سے بگاڑے و نکال
 ڈالے، اور یہ حدیث جو بیان ہوتی ہے عام اخبار و روایات کی طرح نہیں بلکہ صحیح ثقات اولیاء کے بیان سے ہے
 جو غایت زہد و تقویٰ و صلاح سے کذب سے بہت دور تھے، اور جس قدر الفاظ سنے اس میں کمی بیشی بھی جائز نہیں
 رکھتے تھے، پس امام ابن حبان نے اپنی صحیح میں ایسے ہی ثقات علمائے ربانی کے اسناد سے خود حضرت سلمان رضی
 اللہ عنہ سے روایت کی کہ حضرت سلمان رضی اللہ عنہ نے اپنا حال اس طرح بیان فرمایا کہ میرا باپ زینداروں میں سے
 تھا اور میں اور میرے ساتھ دولہ کے کتب میں جایا کرتے، یہ دونوں لڑکے جب کتب سے واپس ہوتے تو
 درمیان میں ایک زاہد عابد کے پاس جاتے، پس میں بھی جانے لگا، یہاں تک کہ ان دونوں کے بہ نسبت وہ مجھ سے
 زیادہ جیار کرنے لگا اور کہتا اسے سلمان جب تجھ سے تیرے گھروالے پوچھا کریں کہ کہاں تھا تو کہنا کہ معلم نے چھٹی نہیں
 دی اور جب معلم پوچھا کرے کہ دیر کیوں بگائی تو کہنا کہ میرے گھروالوں نے فرصت نہیں دی، پھر تھوڑے دنوں بعد
 اس نے انتقال کیا اور ماہب دفس جمع ہوئے تب میں نے ان سے کہا کہ تم مجھے کوئی اچھا عالم بتلاؤ کہ میں اس کے
 ساتھ رہا کروں، انہوں نے کہا ہم کو روٹے زمین پر ایک شخص سے بہتر عالم نہیں معلوم، جو سال میں ایک مرتبہ بیت
 المقدس آیا کرتا ہے، اور اس زمانہ میں اگر تو جاوے تو اس کا حمار تجھے بیت المقدس کے دروازے بندھا ملے گا، پس
 میں روانہ ہوا تو ٹھیک مجھے دروازہ پر ایک گدھا بندھا ہوا ملا، پھر میں اس عالم کی خدمت میں بیٹھا اور میں نے اپنا
 قصہ بیان کیا تو اس نے کہا ٹھہر میں لوٹ کر تجھ سے بیان کروں گا، پس میں نے ایک سال تک اس کو نہیں دیکھا اور
 یہ شخص سال میں صرف ایک مرتبہ بیت المقدس آیا کرتا تھا، پھر جب وہ آیا تو میں نے اس سے کہا کہ آپ نے

اسی طرح طعام تیار کر کے آپ کے حضور میں لا کر رکھا، پس فرمایا کہ یہ کیا ہے میں نے عرض کیا کہ یہ بدیہ ہے، پس فرمایا کہ بسم اللہ اور خود کھایا اور صحابہ نے کھایا اور میں گھوم کر آپ کے پیچھے جا کھڑا ہوا، جب آپ نے مجھے دیکھا تو چادر پٹائی پس میں نے خاتم النبوتہ دیکھی، پس میں سامنے آ کر بیٹھا اور میں نے کہا کہ اشہدان لا الہ الا اللہ و انک رسول اللہ، آپ نے فرمایا کہ تو کہاں کا آدمی ہے میں نے عرض کیا کہ مملوک ہوں، فرمایا کہ کس کا مملوک ہے، میں نے عورت انفاریہ کا نام لیا، پھر میرا سب حال سنا۔ اس حدیث کو ابو نعیم نے دلائل النبوتہ میں بالاستناد روایت کیا کہ حضرت سلمان رضی اللہ عنہ نے بیان کیا کہ میں رامہ مز میں پیدا ہوا اور وہیں بڑا ہوا اور میرا باپ اہل اصہبان سے ذی عزت و ثروت تھا، اس نے مجھے معلم کے حوالے کیا اور میں ہر روز جایا کرتا اور ہماری راہ میں ایک پہاڑ پڑتا جس میں غار تھا، پس ایک روز میں تنہا جاتا تھا کہ میں نے اس میں ایک شخص دیکھا جو بالوں کے کپڑے پہنے تھا، جس نے اشارہ سے بلایا، تو میں اس کے پاس گیا اس نے مجھ سے کہا کہ تو مسیح عیسیٰ بن مریم کو پہچانتا ہے میں نے کہا کہ نہیں اور میں نے تو آج تک نام بھی نہیں سنا اس نے کہا کہ عیسیٰ روح اللہ ہے جو اس پر ایمان لایا اس کو اللہ تعالیٰ دنیا کے غم سے نکال کر آخرت کی نعمتوں میں پہنچا دے گا، اور مجھے کچھ انجیل سُنائی، تو میرا دل لگا، اور انجیل کی حلاوت مجھے اپنے دل میں معلوم ہوئی اور میں نے اپنے ساتھیوں یعنی آتش پرستوں کو چھوڑا اور ہر بار آمد و رفت میں اس کے پاس بیٹھ جاتا، القصر میں قدس کی جانب روانہ ہوا، جب میں بیت المقدس میں پہنچا تو مجھے ایک گوشہ میں بالوں کے لباس والا ایک شخص ملا تو میں اس کے پاس بیٹھ کر شناخت کرنے لگا کہ کیا آپ اس شخص کو جانتے ہیں جو شہر فارس میں تھا، اس نے کہا ہاں میں جانتا ہوں اور میں بھی بنی الرحمۃ کا منتظر ہوں بوصف معلوم، پس میں نے پوچھا تو اس نے کہا بنی الرحمۃ کا نام محمد بن عبداللہ ہے وہ تھامہ کے پہاڑوں سے مبعوث ہوگا اور اس کی سواری میں گدھا و خچر بھی ہوگا، اس کے دل میں رحمت ہوگی، اس کے اعضاء میں ترجم ہوگا، اس کے نزدیک آزاد و غلام یکساں ہوں گے اور دنیا کی اس کے نزدیک کچھ قدر نہ ہوگی اور اس کے دونوں کندھوں کے بیچ میں خاتم النبوتہ مثل بیضہ کیوتر کے ہوگی، اس کے باطن میں اللہ وعدہ لاشریک نہ لکھا ہوگا اور ظاہر میں لکھا ہوگا جدھر تیرا جی چاہے توجہ کر کہ تو منصور ہے اور بنی الرحمۃ ہدیہ کھائے گا اور صدقہ نہیں کھائے گا، اس کے دل میں حقد و حسد نہیں ہے اور وہ کسی مومن یا کافر پر ظلم نہیں کرے گا، پس جو کوئی اس کی تصدیق و مددگاری کرے گا وہ قیامت میں اس کے ساتھ ہوگا، سلمان نے کہا کہ یہ سن کر میں اس کے پاس سے اٹھا اور امیدوار ہوا کہ شاید میں اس کو پاؤں، پس میں بیت المقدس سے ہوتا ہوا بہت دور نہیں نکلا تھا کہ مجھے بنو کلب کے اعراب ملے اور مجھے خوب لے گئے، اور میسرہ میرا نام رکھا اور مجھے ایک عورت کے ہاتھ جس کا نام جلیسہ بنت فداں تھا، تین سو درم کو فروخت کیا اور وہ بنو النجار مدینہ کے حلیف تھے، پھر میں اسی حال پر ۱۶ مہینہ رہا یہاں تک کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ تشریف لائے اور میں نے سنا، حالانکہ میں اقبائے مدینہ میں اپنے آقا عورت کے باغ میں کام کرتا تھا، پس میں جلدی جلدی آیا اور حضرت ابو ایوب رضی اللہ عنہ کے مکان میں آپ کو پایا، پس میں نے کچھ نکال کر حضور کی خدمت میں رکھا، تو فرمایا کہ یہ کیا چیز ہے، میں نے عرض کیا کہ یہ صدقہ ہے تو فرمایا کہ ہم صدقہ نہیں کھاتے ہیں، پھر میں نے دوسری چیز آپ کے حضور میں رکھی (یعنی دوسرے وقت میں) پس فرمایا کہ یہ کیا چیز ہے، میں نے عرض کیا کہ یہ بدیہ ہے پس آپ نے کھایا اور جو آپ

کے گرد تھے ان کو کھلایا، پھر مجھے دیکھ کر فرمایا کہ تو آزاد ہے یا غلام ہے، میں نے عرض کیا کہ مملوک ہوں تو فرمایا کہ پھر تو یہ صلہ ہدیہ میرے پاس کیوں لایا، میں نے عرض کیا کہ میں ایک درویش نقرانی کی صحبت میں تھا اور میں نے تمام اپنا قصہ بیان کیا، تو فرمایا کہ تیرا ساتھی یعنی راہب مذکور ان لوگوں میں سے تھا، جن کے حق میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا الذین اتینہم الکتاب من قبلہ ہم بہ مومنون واذا قتلی علیہم ایا تانا قاولوا امنا الایۃ، پھر حضرت صلعم نے فرمایا کہ تو نے اس کا بتلایا ہوا نشان دیکھ لیا، میں نے کہا جی ہاں، سوائے ایک بات کے کہ وہ آپ کے دونوں نشانہ کے پیچ میں ہے، تو آپ نے اپنی ردائے مبارک اپنے مونڈھے سے ہٹائی پس میں نے خاتم نبوت دیکھ کر اس کو بوسہ دیا پھر میں نے کہا کہ اشدان لا الہ الا اللہ وانک رسول اللہ، پھر آپ نے حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ سے فرمایا کہ اے علی اس کے ساتھ جلیسہ کے پاس جا کر کہہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تجھے حکم دیتے ہیں کہ تو اس غلام کو فروخت کر یا اس کو آزاد کر دے، میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ وہ عورت ابھی تک مسلمان نہیں ہوئی ہے، آپ نے فرمایا کہ اے مسلمان تجھے حال معلوم نہیں ہے تیرے بعد اس کا چچا زاد بھائی اس کے پاس آیا اور اس نے اسلام پیش کیا تو وہ مسلمان ہو گئی ہے، پس حضرت علی رضی اللہ عنہ میرے ساتھ گئے تو اس کو دیکھا کہ وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا تذکرہ کرتی ہے، پس حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا پیغام پہنچایا، اس نے عرض کیا کہ آپ جا کر جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم میں عرض کیجیے کہ یا رسول اللہ آپ مختار ہیں چاہے اس کو آزاد کیجیے یا وہ آپ کے واسطے ہے، پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے آزاد کر دیا، پھر میں صبح و شام آپ کی خدمت میں حاضر ہوا کرتا تھا، یہ روایت مختصر ہے۔ پھر ابو نعیم نے دوسرے طریق سے اس کو مرسل روایت کیا کہ سعید بن المسیب نے بیان کیا کہ مسلمان رضی اللہ عنہ ملک فارس میں دانیال کے ملت والوں میں سے بعض کی صحبت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا تذکرہ سنا تھا کہ آپ ہدیہ کھائیں گے اور صدقہ نہیں کھائیں گے اور آپ کے دونوں نشانہ کے پیچ میں خاتم النبوت ہے پس چاہا کہ میں حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم سے جا ملوں پس ان کے باپ نے قید کیا پھر جب باپ مر گیا تو نکل کر شام کو آئے اور وہاں ایک کنیسہ میں بسر کی، پھر وہاں سے نکل کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تلاش میں چلے اور ان کو اہل سعادہ نے پکڑ کر چورایا پھر وہاں سے مدینہ لاکر فروخت کیا اور اس حالت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مکہ میں تھے ہنوز ہجرت کر کے نہیں آئے تھے، پھر جب ہجرت کر کے مدینہ منورہ تشریف لائے تو مسلمان نے آکر کچھ پیش کیا تو آپ نے فرمایا کہ یہ کیا ہے، مسلمان نے عرض کیا کہ صدقہ ہے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو نہیں کھایا، پھر دوبارہ دوسری چیز لاکر پیش کی تو فرمایا کہ اے مسلمان یہ کیا ہے، مسلمان نے عرض کیا کہ یہ ہدیہ ہے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس میں سے کھایا اور مسلمان نے آپ کے شانوں کے پیچ میں خاتم النبوت دیکھ کر اس کو بوسہ دیا اور اسلام لائے، پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو آگاہ کیا گیا کہ یہ مملوک ہے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پورا مال کر کے آزاد کر دیا۔ حاکم نے مستدرک میں حدیث بریدہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب مدینہ تشریف لائے تو مسلمان رضی اللہ عنہ کچھ طعام جس پر چوبارہ سے رکھے تھے لائے اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا اے مسلمان یہ کیا ہے عرض کیا یہ صدقہ ہے آپ نے فرمایا ہم صدقہ نہیں کھاتے ہیں، پھر دوبارہ پونہی طعام لائے جس پر چوبارہ سے بھی تھے، اور فرمایا اے مسلمان یہ کیا ہے عرض کیا کہ یہ ہدیہ ہے پس آپ نے اصحاب رضی اللہ عنہم کو دیا اور خود بھی تناول فرمایا۔

اور سلمانؓ نے آپؐ کی پشت مبارک پر خاتم النبوة دیکھی، پھر آپؐ نے سلمان سے پوچھا کہ کس کا غلام ہے سلمان نے ایک قوم کو بتلایا تو آپؐ نے فرمایا کہ ان سے درخواست کر کہ وہ تجھے مکاتب کر دیں، اس قدر درختان خرمالگانے پر کہ ان کو میں جادوں اور توان کی پرداخت کرے یہاں تک کہ جب ان کا پھل آجاوے، تو آزاد ہے، پس سلمانؓ کی درخواست پر ان لوگوں نے بخوشی منظور کر لیا، پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آکر اپنے دست مبارک سے پودے جوائے اور ایک درخت حضرت عمرؓ نے جادیا، پھر یہ سب پودے اسی سال بڑھ کر پھل لائے سوائے اس ایک درخت کے تو آپؐ نے پوچھا کہ یہ درخت کس شخص نے جادیا تھا، تو لوگوں نے کہا کہ عمرؓ نے جادیا تھا، پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خود اپنے دست مبارک سے جادیا، پس وہ بھی اسی سال پھل لایا، ورواہ اسحاق بن ماہویہ و ابویعلیٰ الموصلی و البزار، ابن حجرؒ نے کہا کہ اسناد صحیح ہے اور اس حدیث کو طبرانی نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے طویل روایت کیا، اور اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ جن کے ملوک ہوئے تھے وہ یہودی تھے، واللہ تعالیٰ اعلم، اور بعض تفصیل شرح عینی میں ہے، اور مترجم نے ان روایات کے ترجمہ میں اس واسطے طول دیا کہ جس شخص نے دیانت و ثقہ و عدالت کو جان لیا ہے وہ ان روایات ثقات سے جانے کہ اگلی امتوں میں حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے فضائل و کمالات و علامات مفصل مذکور و معلوم تھے، اور ان تحریف کرنے والوں کا جو فی الحال دعویٰ انجیل و تورات رکھتے ہیں، کچھ اختیار نہیں ہے، واللہ الہادی الی سبیل الرشاد و علیہ التوکل و بہ الاعتماد، م۔

قال من کان فی یدہ لقیط لاب لہ اگر کسی شخص کے قبضہ میں لقیط ہو جس کا باپ نہیں ہے۔
 ف یعنی کوئی شخص ایک بچہ کہیں پڑا ہوا اٹھا لایا اور اس کا باپ ظاہر نہ ہوا، حتیٰ کہ منقطع ہی اس کا معمول ٹھہرا۔ بچوں کا قبضہ الہیۃ والصدقۃ لہ، تو اس لقیط کو جو کچھ بہرہ و صدقہ دیا جاوے اس پر لقیط کے واسطے منقطع کا قبضہ جائز ہے اور اس کے قبضہ سے بہرہ یا صدقہ پورا ہو جائے گا، واصل هذا ان التصرف علی الصغار ثلثۃ اور اس باب میں قاعدہ کلی واصل یہ ہے کہ صغیر بچوں پر تین قسم کا تصرف ہوتا ہے ف یعنی اگرچہ تین قسم میں منحصر نہیں ہے، لیکن ان تین قسم کا تصرف ہوتا ہے، اول تصرف ولایت، دوم تصرف مندرت اور سوم تصرف نفع محض،
 نوع ہونے یا اب الولایۃ لا یملکہ الامن ہو ولی، قسم اول کہ از باب ولایت ہے، اس تصرف کا مالک کوئی نہیں سوائے اس کے جو صغیر کا ولی ہو ف جیسے باپ دادا وصی چچا قاضی وغیرہ، کا النکاح جیسے صغیر کا نکاح کرنا، والشراء والبیع لاموال الغنیۃ اور جیسے خرید کرنا یا فروخت ایسے اموال کی جو رکھنے کے واسطے ہوتے ہیں ف جیسے پالنے کی گائے وغیرہ کہ جو تجارت کے واسطے نہیں ہے، لان الولی ہوالذی قام مقامہ بانابۃ الشرع اس واسطے کہ شرع کے مقرر کرنے سے ولی ہی اس کا قائم مقام نائب ہے، ونوع آخر ماکان من ضرورۃ حال الصغار اور قسم دوم کہ جو صغیر بچوں کی مندرت حال کے طور پر ہے وهو شراء و مالاً یدلضغیر منہ اور وہ ایسی چیز کا خریدنا جس سے صغیر کو چارہ نہیں ہے ف قوت نفقہ و کپڑا و بیعہ۔ اور ایسی چیز کا بیچنا جس کے بیچنے سے چارہ نہیں ہے ف مثلاً صغیر کی گائے کا دودھ بگڑ جاوے یا انڈے گندے ہو جاویں اگر فروخت نہ ہوں و اجارۃ الاظراس اور دودھ پلائی کو اجرت پر مقرر کرنا، ف جبکہ صغیر کو دودھ کی مندرت ہے اور وہ دوبرس سے

لہ کی ضرورت خواہ پھل کے قابل ایک بت روز میں ہو سکتا ہے تو شاید اپنے خیال میں سمجھے کہ اس مدت تک سلمان زندہ بھی نہیں رہ سکتا ہے، م۔

کم ہے، وذلک جائز ممن یعولہ وینفق علیہ اور یہ تصرف ہر ایسے شخص سے جائز ہے جو صغیر کی پرورش کرنا و نفقہ دینا ہو، کالآخر والعم والام والملتقط، جیسے بھائی و چچا و ماں و ملتقط، اذکان فی حجوہم بشرطیکہ صغیر مذکور ان کی گود میں پرورش پاتا ہو و اذاملک ہو لاء هذا التوع فالولی اولی بہ اور جب یہ لوگ اس قسم کے تصرف کے مختار ہیں تو ولی بدرجہ اولی اس کا مختار ہے، الا انہ لا یشترط فی حق الولی ان یکون الصبی فی حجوہ سوائے اتنی بات کے کہ ولی کے مختار ہونے میں یہ شرط نہیں ہے کہ طفل مذکور اس کی گود میں پرورش پاتا ہو و بلکہ ولی ہر حال میں مختار ہے اگرچہ طفل کسی دوسرے کی پرورش میں ہو و نوع ثالث ماہو نفع محض کقبول الرہیۃ والصدقۃ والقبض اور قسم ثالث وہ تصرف کہ جو محض نفع ہے جیسے ہر قبول کرنا و صدقہ قبول کرنا اور ہر ایک پر قبضہ کرنا۔ فهذا ایملکہ الملتقط والاخ والعم والصبی بنفسہ اذکان یعقل تو ایسے تصرف کا اختیار ملتقط بچائی و چچا و خود طفل کو جب کہ سمجھدار ہو حاصل ہے۔ لان اللائق بالحکمۃ نفع باب مثله نظر الصبی۔ اس واسطے کہ حکمت سے لائق یہ ہے کہ طفل کی بہتری کی نظر سے ایسا دروازہ کھول دیا جاوے جس سے تاکہ ان لوگوں کے قبضہ و تصرف سے طفل کو نفع محض حاصل ہوگا و وہ اس نفع سے محروم رہے گا تو ضرور ہوگا کہ ایسا تصرف جائز ہو۔ فیملک بالعقل والولاية والحجر۔ تو اس تصرف کا مختار بذریعہ عقل و ولایت و حجر ہوگا و یعنی طفل خود بذریعہ سمجھ ہو جانے کے مختار ہوگا اور ولی بذریعہ ولایت کے اور باوجود عدم ولایت و مجبوری کے بھی ملتقط وغیرہ مختار ہے، وصار بمنزلة الانفاق اور یہ تصرف محض نافع ایسا ہو گیا جیسے نفقہ دینا و ف کہ یہ محض نفع اور ہر شخص کی طرف سے جائز ہے قال ولا یجوزنا للملتقط ان یواجہہ اور ملتقط کو رد نہیں ہے کہ لقیط کو اجارہ پر دے و یہی روایت جامع صغیر میں ہے اور کہا گیا کہ ضرورت کے وقت علی الاصح جائز ہے مع، ویجوز للملام ان تو اجر ابنہا اذکان فی حجوہا ولا یجوز للعمر اور ماں کو جائز ہے کہ اپنے لیسر کو اجارہ پر دے جبکہ بچہ اسی کی پرورش میں ہو و اور ظاہر ہے کہ ماں کی نظر بہر حال نظر شفقت و مصلحت ہے اور چچا کو یہ امر نہیں جائز ہے و اگرچہ بچہ اس کی پرورش میں ہو و لان الام تملک اتلاف منافعہ باستخدا امہ اس واسطے کہ ماں کو اختیار ہے کہ بچہ سے اپنی خدمت لے کر اس کے منافع کو مفت تلف کرے و یعنی بچہ سے جو کام و منافع حاصل ہوتے ہیں تو ماں کو اس سے مفت اپنی خدمت لینے کا اختیار ہے اور کچھ مزدوری واجب نہ ہوگی، بلکہ ماں کی خدمت کرنا عین سعادت اور اولاد پر واجب ہے، ولا کذا للک العم والملتقط اور یہ حکم چچا و ملتقط کے واسطے نہیں ہے و ف پس اگر بچہ یعنی اکراہ کے اس کی خدمت کر دے تو خیر ورنہ چچا یا ملتقط کو یہ اختیار نہیں کہ بچہ یا لقیط سے مفت خدمت لے، تو ان کو بعض اجارہ پر دینا بدرجہ اولی جائز ہے اور چچا و ملتقط کو جب خود اختیار نہیں تو کوئی دلیل نہیں کہ اس کو اجارہ پر دینے کا اختیار ہو، ولو احو الصبی بنفسہ لا یجوزنا اور اگر طفل تمیز دار نے خود اپنے آپ کو اجارہ پر دیا یعنی کسی کو نوکری یا مزدوری پر دے دیا تو جائز نہیں ہے و یعنی اجارہ لازم نہ ہوگا لانہ مشوب بالضرر اس واسطے کہ یہ عقد مخلوط یعنی ہے و اور بچہ کی عقل پر اعتماد نہیں ہو سکتا، الا اذا فرغ من العمل۔ لیکن جب طفل مذکور اس کام و اجارہ سے فارغ ہو گیا و ف تو اس وقت اجارہ مذکور صحیح ہو جانے کا حکم دے دیا جائے گا، لان عند ذلک تمحض نفعاً کیونکہ اس وقت وہ محض نفع رہ گیا و ف کہ کام کرنا باقی نہیں ہے اور اجرت ملنا چاہیے، فیجب المسعی تو اجرت طہری ہے وہ واجب ہوگی

فت اور یہ حکم استھمان ہے، وهو نظیر العید المحجور، یواجز نفسه وقد ذکرناہ اور یہ نظیر مسد غلام مجبور کی ہے جس نے اپنے آپ کو اجارہ پر دے دیا اور اُس کو ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں فت کہ غلام مجبور کو اپنے آپ کو اجارہ دینا جائز نہیں ہے اور باوجود اس کے اگر اس نے اپنے آپ کو اجارہ دیا اور کام سے فارغ ہو گیا تو استھمانا عقد جائز ہو جائے گا کہ یہ نفع محض رہ گیا، ع، قال ویکرہ ان یجعل الرجل فی غنق عبداہ السوایۃ ویروی الدایۃ مکروہ ہے کہ اپنے غلام کی گردن میں رایہ ڈالے اور بیعتے لوگ اس کو دابہ روایت کرتے ہیں فت یعنی دابہ بدل مہملہ، لیکن یہ غلط ہے اور رایہ برائے مہملہ صحیح ہے تو یہ رایہ ڈالنا مکروہ ہے، و هو طوق الحدید الذی یمنعہ من ان یجوزک لاسہ، رایہ ایک طوق لوسے کا ہوتا تھا جو غلام کو سر ہلانے نہیں دیتا تھا، فت یعنی اس کی سختی سے غلام اپنے سر کو جنبش نہیں دے سکتا تھا، وهو معتاد بین الظلمۃ اور یہ طریقہ ظالموں میں رائج تھا، فت کہ غلاموں وغیرہ کو اس طرح تکلیف و سزا وغیرہ دیتے تھے۔ پس شریعت رحمت میں یہ امر حرام ہے لانه عقوبۃ اهل النار، اس واسطے کہ یہ دوزخیوں کی سزا ہے فت یعنی دوزخیوں کی گردن میں آتش طوق آہنی ہوں گے تو ان کے مشابہ ظالم نے سزا دینی چاہی، حالانکہ وہ اس کو میسر نہیں ہو سکتی ہے، فیکسواہ کالاحراق بالناس، تو یہ حرکت حرام ہے جیسے آگ سے جلانا حرام ہے، فت حتیٰ کہ اگر کسی جانور کو مار ڈالنا چاہے تو قتل کر دے اور یہ حرام ہے کہ اس کو آگ سے جلاوے ولا یکرہ ان یقیدہ لانه سنة المسلمین فی السقرۃ و اهل الدعاۃ اور پاؤں میں پٹری ڈالنا مکروہ نہیں ہے اس واسطے کہ بدکار احمقوں و تباہ کار فاسقوں کے واسطے یہ سزا مسلمانوں میں چلی آئی ہے فت کہ اہل اسلام ایسے لوگوں کو جن کی طرف سے ملک میں فساد و چوری و زبرداری وغیرہ کا خوف و تجربہ ہوتا تھا تو ان کو یوں ہی سزا دیتے تھے کہ پٹریاں ڈال کر قید کر دیتے تھے، فلا یکرہ فی العبد تحوڑا عن ایاقہ وصیانتہ لمالہ تو غلام کے حق میں یہ سزا مکروہ نہیں تاکہ اس کے بھاگنے سے بچاؤ ہو اور اپنے مال کی حفاظت ہو فت لیکن واضح ہو کہ گلے میں طوق کی زنجیر کو اس کی بیٹری میں باندھ کر جکڑ دینا اور دوزخیوں کی مشابہت کرنا حرام ہو جائے گا، پس معنی صرف اس قدر ہیں کہ بیروں میں بیٹریاں ڈال دینا کہ دوڑنا و بھاگنا ممکن نہ ہو، جائز ہے قال ولا یاس بالحقنۃ یوید یہ التداوی، حقنہ میں مضائقہ نہیں در حالیکہ اس سے دوا کرنا مقصود ہو فت کہ مرض زائل ہو، مثلاً توجع وغیرہ سے صحت ہو یا مرض پیدا ہو جائے کا خوف جانا رہے، اور کفایہ میں اشارہ نکالا کہ اس فعل سے موٹائی حاصل ہونا مقصود نہ ہو، یعنی جبکہ شدید لاطری نہیں ہے، مگر وہ حقنہ سے چاہتا ہے کہ بیل کی طرح موٹا تازہ ہو جاوے تو اس مقصود کے واسطے حقنہ مباح نہیں ہے بلکہ مرض کے لحوق یا خوف سے جائز ہے، لان التداوی مباح بالاجماع اس واسطے کہ دوا کرنا بالاجماع مباح ہے، وقد مراد باباحۃ الحدیث اور اس کے مباح ہونے میں حدیث وارد ہوئی ہے فت جس کے معنی یہ ہیں کہ تم لوگ دوا کرو کہ اللہ تعالیٰ نے سوائے موت و بڑھاپے کے ہر بیماری کے واسطے دوا رکھی ہے، رواہ ابو داؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہ و احمد ابن ابی شیبہ و اسحاق و ابو یعلیٰ والبخاری فی الادب و الطبرانی وابن حبان والحاکم وقال الترمذی حسن صحیح من حدیث اسامہ بن شریک رضی اللہ عنہ، اور یہ حدیث ابو الدرداء سے بروایت ابو داؤد مروی ہے، جس میں وارد ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بیماری اتاری اور دوا اتاری پس تم لوگ دوا کرو اور کسی حرام چیز سے دوا مت کرو، حدیث انس رضی اللہ عنہ سے بروایت احمد وابن ابی شیبہ و ابو یعلیٰ باسناد

حسن، حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت اسحاق و عبد بن حمید فالطبرانی، اور حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہما سے روایت بیہقی بطریق جراح بن یلیع رحمہ اللہ تھالی، جو دیکھ کے والد ہیں، اور چونکہ ان میں ایک طرح کا صفت بیان کیا جاتا ہے لہذا بیہقی نے کہا کہ اس کو ابو حنیفہ نعمان بن ثابت کوئی اور ایوب بن عائذ الطائی کی متابعت سے بیان کیا، یعنی روئے کہا کہ امام ابو حنیفہ کی استاد سے ابو نعیم نے طب مفرد میں روایت کیا ہے، واضح ہو کہ حدیث ابو حنیفہ میں یہ زائد ہے کہ "تم لوگ گاؤں کے دودھ کا التزام رکھو کہ یہ ہر درخت سے لیتی ہیں۔" اور ایک روایت میں گاٹے واؤنٹ دونوں وارد ہیں۔ مترجم کہتا ہے کہ اس میں ایک حکمت نفیس ہے کہ انسانی خلقت جسمی میں اختلاط اجزائے ارضی ہے اور اس میں اوصاف مختلفہ الآثار ہیں، پس جسم انسانی میں غذا کے ذریعہ سے جمیع اصناف کے واسطے عوصن پہنچتا رہتا ہے، اسی واسطے جو غذا کہ طبیعت انسانی سے زیادہ موافق ہو وہ زیادہ مفید ہوتی ہے، لیکن جب کوئی چیز دم ہوگی تو اجزائے ارضی میں جس چیز میں یہ جزو زیادہ ہو وہ غذا پہنچانے سے صحت و قوت ہو جاتی ہے، بشرطیکہ وہ از قسم نباتات ہو، کیونکہ خاک وغیرہ جمادات سے استعمال موافق طبیعت انسانی نہیں ہوتا ہے اور اس سے اشارہ عجیب نکلا کہ روح کا تعلق عالم بالا سے ہے اور اس کو اس عالم مادیات زمین سے جسم بنا کر تعلق خاص دیا گیا ہے۔ اور جب یہ جسم پھر اس زمین میں مخلوط ہو جائے گا، تو جس وقت قدرت بالغہ اللہ عزوجل قیامت کو مقتدی ہوگی بعینہ وہی جسم پیدا ہو جائے گا، اور یہ بھی معلوم ہوا کہ جن چیزوں کے واسطے دنیا میں انسان حرص ہے وہ سب اسی خاک کی پیداوار ہے، اور اس مضمون کی توضیح مدلل مترجم نے تفسیر سورہ نحل میں بیان کی ہے اور یہاں گنہائش نہیں ہے، بالجملہ اس حدیث میں گاٹے کے دودھ کا التزام رکھنے کی تاکید ہے، حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہما سے روایت قضاعی و ابو نعیم وارد ہے، بالجملہ احادیث کثیرہ سے نکلا کہ دوا کر د، لیکن یہ جزم رکھنا چاہیے کہ جب اللہ تعالیٰ چاہتا ہے تو دوا کو موافق بیماری کے اثر دیتا ہے کہ بیماری سے صحت ہو جاتی ہے اور جب اس نے نہیں چاہا تو اول تشفی ہی تدارک دور نہ اثر ندر ہے۔ لہذا شفا قطعاً اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے سے حاصل ہوتی ہے، ولا فرق بین الرجال والنساء اور دوا جائز ہونے میں عورت و مرد میں کچھ کو فرق نہیں ہے و پس عورت و مرد سب کے واسطے دوا کرنا جائز ہے الا انہ لا ینبغی ان یتعمل المحرم کالخم و نحوھا و لیکن جو چیز حرام کی گئی مانند شراب وغیرہ کے اس کو استعمال کرنا نہیں چاہیے و پس اگر وہ نجس ہو جیسے شراب تو اس کو زخم ظاہری پر بھی استعمال نہ کرے اور اگر نجس نہ ہو جیسے سینکھا تو اس کو صرف کھانے میں استعمال کرنا حرام ہے، لان الاستشفاء بالمحرم حرام، اس واسطے کہ حرام چیز سے شفا چاہنا بھی حرام ہے و شیخ مصنف نے اول تو فرمایا کہ "استعمال کرنا نہیں چاہیے" گویا اشارہ تھا کہ کچھ گنہائش ہے اگرچہ چاہیے نہیں اور آخر میں تصریح کر دی کہ حرام ہے، تو گویا متاخرین کے اختلاف میں اس کو ترجیح دی کہ استعمال حرام ہے، اور اسی کی تصریح بھی کلام مصنف سے مذکور ہوئی ہے۔ م۔

اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ شراب سے علاج پوچھنے والے کو فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے ایسی چیزیں تمہاری شفا نہیں رکھی جو تم پر حرام فرمائی ہے، رواہ احمد والطبرانی وابن ابی شیبہ والحاکم والسماعی و محمد بن ابی ثار و حلقہ البخاری جزا۔ اور امام محمد کے آثار میں اس طرح انادہ ہے کہ حضرت ابن مسعود نے فرمایا کہ تمہاری اولاد تو فطرت پر پیدا ہوئی ہے، پس تم شراب سے ان کا علاج مت کرو اور نہ ان کو شراب کی غذا دو، کہ اللہ تعالیٰ

نے کسی شخص میں شفا نہیں رکھی ہے اور اس کا گناہ اسی پر ہوگا جو بچہ کو پلاو سے، قلت تلک روایتہ بینتہ۔

اور حضرت ام المؤمنین ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے کسی حرام میں شفا نہیں رکھی ہے، رواہ ابن حبان فی صحیحہ والبیہقی، اور حدیث وائل بن حجر رضی اللہ عنہ میں مرفوعاً وارد ہے کہ خمر سے منع فرمایا اور کہا کہ وہ دوا نہیں بلکہ داء ہے یعنی بیماری ہے، رواہ مسلم و ابوداؤد، پھر واضح ہو کہ دوا کرنا خلاف توکل نہیں ہے اور گوش ہوش سے متنا چلیے کہ جس شخص نے یہ جرم کیا کہ شفا اللہ تعالیٰ عزوجل کی طرف سے ہے اور حیب وہی چاہے تو دوا موافق ہو جاتی اور صحت ہوتی ہے، ورنہ دوا وغیرہ میں خود کچھ تاثیر نہیں ہے، تو یہ شخص مومن عاقل ہے جس کو اللہ تعالیٰ عزوجل پر توکل ہے پھر وہ دوا کے واسطے طلب حکم جو اس وطاعت الہی عزوجل کرتا ہے، جیسے تن کے لیے غذا تلاش کرتا ہے اور اس کو سردی دگرمی سے بچانے کے لیے جستجو کرتا ہے، پس یہ شخص متوکل مطیع ہے اور اگر دوا نہ کی تو شبہ ہے کہ شاید کچھ طاعت کے خلاف ہو، اور اگر اس شخص کے دل میں شیطانی وسوسہ آتا ہو کہ دوا کو دخل ہے تو یہ توکل نادر ہے خواہ وہ علاج کرے یا نہ کرے۔ غرض حاصل یہ کہ اسباب ظاہری کے واسطے تجسس کو فرمانبرداری خیال کرے اور اللہ تعالیٰ پر بھروسہ کرے تو متوکل ہے، اور اگر بے اختیار وسوسہ ان اسباب ظاہری کی طرف دوڑتا ہے تو توکل میں قصور ہے، اور یعنی جاہل لوگوں نے توکل کے معنی یہ سمجھے کہ ہاتھ پاؤں کو کام میں نہ لاوے بلکہ بیٹھا رہے یا جنگل میں نیٹھے تو وہ متوکل ہے اور یہ محض غیابوت ہے کہ اس کو اتنا نہیں سوچتا کہ وہ کوٹھے سے اترنے میں اور پائٹخانہ جانے میں اور مانند اس کے ضروری کاموں میں محاسن کے موافق حرکت کرتا ہے۔ حتیٰ کہ بھوک سے مر جاوے تو جہنمی ہے یا سردی سے مر جاوے تو دوزخی ہے، پس ہاتھ پاؤں کو بے حس کرنا کاہلی و سستی جسم ہے اور اس سے اعتقاد کو کچھ فائدہ نہیں ہے، ہاں بزرگوں میں سے ایک قوم تھی جن کی مراد اس سے یہ تھی کہ بہت خفیف محنت سے بہت قلیل معیشت حاصل کریں جو ایک ہفتہ یا چار روز تک کافی ہو، اور باقی تمام وقت یاد الہی و نماز میں آخرت کے واسطے صرف کرتیں اور یہ نہایت محمود اور بہت محبوب ہے، ومن اللہ عزوجل التوفیق، م

قال ولا بأس برزق القاضی، رزق قاضی میں مضائقہ نہیں ہے، ف یہ مسئلہ مشرور ہے کہ قاضی نے جو بیت المال سے اپنا رزق لیا تو اس میں کچھ مضائقہ نہیں ہے، لانہ علیہ السلام بعث عتاب بن اسید الی مکہ و فرض له و بعث علیا الی الیمن و فرض له، اس کی دلیل نقلیہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عتاب بن اسید رضی اللہ عنہ کو مکہ پر مقرر کر کے بھیجا اور عتاب کے واسطے نفقہ مفروض کیا، اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کو یمن پر بھیجا اور حضرت علیؑ کے واسطے نفقہ مفروض کیا، ولانہ محبوس بحق المسلمین فیکون نفقته فی مالہم و هو مال بیت المال اور اس دلیل قیاسی سے کہ قاضی تو مسلمانوں کے حق و کام کے واسطے محبوس ہے تو اس کا نفقہ بھی مسلمانوں کے مال سے ہوگا اور مسلمانوں کا مال وہ ہے جو بیت المال میں ہے، ف اور اس باب میں آثار و جمیع بھی موجود ہیں، لیکن استدلال میں تحقیق تو صحیح ضرور ہے۔ واضح ہو کہ زیلعی وغیرہ نے لکھا کہ ہمارے فقہاء و مشائخ نے ذکر کیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عتاب بن اسید رضی اللہ عنہ کے واسطے ہر سال چالیس اوقیہ رزق مقرر فرمایا تھا اور ایک اوقیہ چالیس درہم کا ہوتا ہے اور یہاں سوال یہ ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو مال مقرر کیا تھا وہ مقرر کیا حالانکہ اس وقت دیوان یا بیت المال نہیں تھا، کیونکہ دیوان تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے وقت میں قائم کیے گئے ہیں، اس کے جواب میں بعض نے کہا، کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس مال سے دیا جو اللہ تعالیٰ نے آپ

پر انعام فرمایا تھا، اور بعض نے کہا کہ اس مال سے مقرر کیا جو آپ نے نصاریٰ بخران سے لیا، یا اس چیز سے جو آپ نے مجوس حجر سے لیا تھا، ابو الزبیر بن سالم نے ذکر کیا کہ آپ نے عتاب کے واسطے روزانہ ایک درہم مقرر فرمایا تھا، ابن سعد نے بطریق الاقادی روایت کیا کہ خلیفہ عمر بن عبدالعزیز نے اپنی خلافت میں کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انتقال فرمایا حالانکہ آپ کا عامل مکہ یعنی عتاب بن اسید رضی اللہ عنہ جس کو فتح مکہ کے روز مقرر فرمایا تھا، وہ بدستور وہاں عامل رہا اور وہ برابر عامل رہا یہاں تک کہ اس نے وفات پائی رضی اللہ تعالیٰ عنہ، اور دوسرے طریق سے روایت کی، عتاب بن اسید رضی اللہ عنہ نے کہا کہ جب سے میں اس کام کا متولی ہوا ہوں، میں نے کچھ نہیں پایا سوائے معقد و کپڑوں کے کہ جن کو میں نے اپنے آزاد کیے ہوئے غلام کیساں کو پہنا دیا، اسی کے مانند حاکم نے مستدرک میں روایت کر کے سکوت کیا، شیخ زلیعی وان کے بعد شیخ ابن حجر دونوں نے اتفاق کیا کہ عتاب بن اسید رضی اللہ عنہ یا حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے واسطے روزینہ مفروض ہوتا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثبوت نہیں ہوتا ہے، لیکن عینی نے بعد نقل کلام زلیعی کے کہ روزینہ مفروض ہونا غریب ہے، اس طرح رد کیا کہ کیونکہ غریب کہا جاوے حالانکہ بیہقی نے زہری سے مسند روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عتاب بن اسید رضی اللہ عنہ کو عمالہ مکہ پر سالانہ چالیس اوقیہ مفروض کیا، ذہبی نے مختصر میں کہا کہ یہ صحیح نہیں ہوا، میں کہتا ہوں کہ بیہقی نے دوسری اسناد سے جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عتاب بن اسید کو مکہ پر مقرر کیا اور اس کی عمالت کی چالیس اوقیہ چاندی سالانہ مفروض فرمائی، عینی نے کہا کہ اس کی صحت میں شک نہ ہونا چاہیے، کیونکہ جو شخص کہ مسلمانوں کی عام طور پر کوئی خدمت اٹھائے تو اس کی معاش کی کفایت ضروری ہے، اور بخاری نے باب رزق الحکام میں لکھا کہ شریح رضی اللہ عنہ تابعی جلیل اپنی خدمت قضاء پر اجرت لیتے تھے، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ وہی بقدر اپنے کام کے رزق کھاوے گا، اور حضرت ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما نے رزق لیا ہے، اور عبدالرزاق نے مصنف میں حکم سے روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے شریح اور سلمان بن ربیعہ الباہلی کو کارقضا پر روزینہ دیا ہے، مترجم کہتا ہے کہ اس کے اسناد میں حسن بن علیہ متروک ہے، اور ابن سعد نے طبقات میں ابن ابی ملیح سے روایت کی کہ مجھے خبر پہنچی کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے شریح کو پانچ سو درہم روزینہ مقرر کیا، مترجم کہتا ہے کہ ابن ابی ملیح قاضی کوفہ میں کلام ہے، باوجود اس کے منقطع ہے،

ابن سعد نے لکھا کہ اخبیرنا عفان بن مسلمہ حدیثنا عبد الواحد بن زیاد عن الحجاج بن اوطاۃ عن نافع قال استعمل عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ زید بن ثابت الخ یعنی حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کو عامل قضا کیا اور روزینہ مقرر کیا، مترجم کہتا ہے کہ حجاج نے معنی روایت کی اور نافع نے حضرت عمر کو نہیں پایا، اور ابن سعد نے عطاء بن السائب و میمون و ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی کہ جب حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ خلیفہ ہوئے تو صبح کو کپڑوں کی گھڑی لے کر بازار کو روانہ ہوئے تاکہ تجارت کر کے رزق عیال حاصل کریں، پس راہ میں ان سے حضرت عمر و ابو عبیدہ کی ملاقات ہوئی، تو ان دونوں نے حضرت خلیفۃ الصدیق رضی اللہ عنہ سے عرض کیا کہ یا خلیفہ رسول اللہ آپ اس حال سے کہاں تشریف لے جاتے ہیں، حالانکہ آپ کے ذمہ مسلمانوں کی تولیت لازم ہے۔ تو حضرت صدیق رضی اللہ عنہ نے کہا کہ پھر میں اپنے اہل و عیال کو کہاں سے کھلاؤں گا، تو ان دونوں نے عرض کیا کہ اچھا آپ اس وقت واپس تشریف لے چلیں اور ہم سب مل کر آپ کے واسطے مفروض کریں گے، اور دوسری روایت میں ہے کہ روزانہ اپنے واسطے اور اپنے عیال کے واسطے قدر کفایت یا کرتے تھے، پھر جب آپ کی وفات کا وقت آیا تو فرمایا

کہ جو کچھ ہمارے پاس ہے سب مسلمانوں کے مال میں واپس کر دو، اور میری زمینیں جو فلاں مقام پر واقع ہے وہ مسلمانوں کے واسطے بعوض اس مال کے ہے جو میں نے ان کے اموال میں سے لیا ہے، پس یہ زمین حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے سپرد کی۔ تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ واللہ آپ نے اپنے بعد والوں کو سختی و تعب میں ڈال دیا۔ کما فی العینی۔ اور اس کی اسناد میں اقدی میں کلام ہے۔ لیکن شیخ ابن کثیرہ اپنے شیخ محقق سے نقل کیا کہ جس کا حاصل یہ کہ اقدی کی توثیق مرجح ہے۔ اور مؤید اس میں حدیث معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ اپنی قوم کے نوجوانوں میں سے دلیر، خوبصورت تھا۔ اور اپنے پاس کچھ نہیں رکھتا تھا اور سخاوت کی وجہ سے اس پر قرضہ چڑھتا گیا، یہاں تک کہ اس کے تمام مال کو گھیر لیا آخر تک۔ اس حدیث کے آخر میں ہے کہ جب مکہ فتح ہوا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ کو من کے ایک ٹکڑے پر سردار کر کے روانہ کیا تاکہ ان کی شکستہ حالی کو پورا کریں۔ الخ۔ شیخ ابن حجر نے کہا کہ اس میں دلیل ہے کہ معاذ رضی اللہ عنہ کی سرداری و کام بعوض تھا۔ فانہم۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ بالجملہ جب قاضی وغیرہ نے مسلمانوں کا کام کیا تو انہیں کے مال سے روزینہ کا مستحق ہوگا۔ کیونکہ وہ ان کے کام میں روکا گیا ہے۔ وھذا لان العبس من اسباب النقۃ۔ اور یہ حکم اس وجہ سے ہوا کہ روکا جانا منجملہ اسباب نفقہ کے ہے۔ فاینبی جن سببوں سے نفقہ لازم آتا ہے ان میں سے یہ بھی ہے کہ اس کے کام میں روکا جاوے کما فی الوصی۔ جیسے وصی کی صورت میں ف کہ جب یتیم کے کام میں وہ پھینسا اور اپنے کام سے روکا گیا تو وصی کا نفقہ بھی اس مال سے بطور مصروف واجب ہوتا ہے والمضارب اور جیسے مضارب میں۔ اذا سافر بمال المضاربتہ۔ جبکہ مضارب مال مضاربہ کو لے کر سفر کو جاوے۔ ف تو وہ اسی کام میں پھنس گیا تو اس کو اسی مال سے نفقہ ملے گا۔ وھذا فیما یکون کفایتہ۔ اور یہ حکم ایسے نفقہ میں ہے جو بقدر کفایت ہو۔ فان کان شرطاً۔ فھو حرام۔ اور کچھ اجرت یا تنخواہ قاضی کے واسطے شرط کی گئی ہو تو یہ حرام ہے۔ نہ استیجار علی الطاعۃ۔ اس واسطے کہ فعل طاعت پر اجارہ ہے۔ اذلقضاء طاعۃ بل هو افضلھا۔ اس واسطے کہ قضاء طاعت ہے بلکہ طاعت میں سے افضل ہے۔ اور یہ مسئلہ دلیل ہے کہ حنفیہ کے نزدیک طاعت کا اجارہ ممنوع ہے سوائے قرآن مجید کی تعلیم کے کہ وہ بضرورت جائز ہے جس میں ضرورت ہو اور سوائے اس کے ممنوع ہے بلکہ وہ بقدر کفایت قاضی کو دے دے رہا یہ امر کہ آیا قاضی کو خود لینا حلال ہے یا نہیں تو فرمایا۔ ثم القاضی اذا کان فقیراً فالافضل بل الواجب الاخذ کہ قاضی جب محتاج ہو تو اس کے واسطے افضل یہ کہ لے، بلکہ لینا واجب ہے۔ لانہ لا یکنہ اقامۃ فرض القضاء الا بہ اذا الاشتغال یا لکسب یفعدا عن اقامتہ۔ اس واسطے کہ قاضی کو فرض قضا ٹھیک ادا بدوں اس کے ممکن نہ ہوگا۔ کیونکہ کمائی میں مشغول ہونا اس کو اولیٰ فرض سے عاجز کرے گا۔ ف کیونکہ جب وہ کار محنت سے تنگ گیا تو کار قضاء سے عاجز ہوگا۔ وان کان غنیاً فالافضل الا متناع علی ما قبلہ فقنا بلبیت المال۔ اور اگر قاضی تو نگر آدمی ہو تو کہا گیا کہ بیت المال کی رعایت کر کے اس کے حق میں افضل یہ کہ رزق لینے سے انکار کرے۔ وقیل الاخذ وهو الاصح۔ اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ لینا افضل ہے، اور یہی اصح ہے حیانتہ للقضاء عن الھوان ونظر السن بولی بعدا من المحتاجین۔ تاکہ خواری سے کار قضاء کی حفاظت ہو۔ اور اس تو نگر کے بعد جو لوگ محتاجوں میں سے کار قضاء پر متولی ہوں ان کی رعایت ہو ف یعنی جب دوسرے کاموں کے واسطے سلطنت کی طرف سے اموال کثیرہ دیے جاتے ہیں، اور کار قضاء مفت لیا جائے گا تو عوام جاہلوں کی نظر میں یہ کام خوار ہوگا۔ حالانکہ یہ سب سے افضل ہے، لہذا بہتر ہوگا کہ اس کے واسطے بھی روزینہ جلیل دیا جاوے۔ اور نیز اگر اس نے روزینہ نہیں لیا۔ اور دیوان میں قاضی کے نام کچھ نہ ہو، پھر اس کے بعد دوسرا محتاج قاضی مقرر ہوا تو وہ پریشان ہوگا۔ لانہ اذا انقطع زمانا یباعد اعدائہ۔ اس واسطے کہ جب قاضی کا روزینہ ایک زمانہ تک بند رہا جب تک تو نگر قاضی تھا، تو بعد اس کے

جاری ہونا مشکل ہے ف لیکن محض نہیں کہ یہ صرف بدانتظامی کی وجہ ہوگی۔ یا جبکہ سلاطین و وزراء و بدکار فاسق ہوں کہ تمام بیت المال کو فضول مصارف میں خرچ کریں ورنہ فوراً معلوم ہوتے ہی درج ہوگا۔ اور بیت المال معمور ہے۔ پس کچھ دشواری نہیں ہے۔ ثم تسمیۃ رزقاً تدل علی انه بقدر الکفاۃ۔ پس اس مال کا رزق نام رکھنا دلیل ہے کہ وہ بقدر کفاۃ ہوگا۔ ف یعنی اسی قدر ہوگا جس سے اس کی کفاۃ حاجت پوری ہو جاوے، اور زائد اجرت نہ ہوگی۔ وقد جری الرسم باعطائہ فی اول السنۃ لان الخراج یؤخذ فی اول السنۃ وهو یعطى مند۔ اور رسم یوں جاری ہوئی کہ ابتدائے سال میں یہ رزق قاضی کو دے دیا جاتا تھا۔ اس واسطے کہ اس وقت میں خراج اول سال میں لے لیا جاتا تھا۔ اور رزق مذکور اسی خراج میں سے دیا جاتا ہے۔ وفی زماننا الخراج یؤخذ فی آخر السنۃ۔ اور ہمارے زمانہ میں خراج لینے کا دستور یہ ہے کہ وہ سال کے آخر ہونے پر لیا جاتا ہے۔ والماخوذ من الخراج السنۃ الماضیۃ هو الصحیح۔ اور جو خراج لیا گیا یہ گذرے ہوئے سال کا خراج ہوتا ہے اور یہی صحیح ہے ولو استوفی رزق سنۃ۔ اور اگر قاضی نے پیشگی ایک سال کا رزق لے لیا۔ ثم عزل قبل استکمالہا۔ پھر سال مذکور پورا ہونے سے پہلے معزول کر دیا گیا۔ تیل هو علی اختلاف معروف فی نفقۃ المرأة اذا ماتت فی السنۃ بعد استعجال نفقۃ السنۃ۔ تو بعض نے فرمایا کہ اس کا حکم اسی اختلاف معروف پر مبنی ہے جو نفقہ زوجہ کے حق میں ہے، جبکہ وہ ایک سال کا نفقہ پیشگی لینے کے درمیان سال میں مرگئی ف یعنی اگر عورت نے اپنے شوہر سے ایک سال کا نفقہ پیشگی لیا، پھر سال ختم ہونے سے پہلے وہ مرگئی یا شوہر مر گیا تو امام ابو یوسف م کے نزدیک باقی نفقہ پھرنا واجب نہیں ہے اور امام محمد م کے نزدیک پھرنا واجب ہے والاصح انه یجب الرد۔ اور صحیح قول یہ کہ قاضی کو بقیہ نفقہ پھرنا واجب ہے۔ ف اور اگر قاضی نے خرچ کر ڈالا ہو تو چاہیے کہ بالاتفاق منا من نہ ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ قال ولا یاس بان تسافر الامۃ وام الولد بغیر محرم۔ جامع صغیر میں ہے کہ مضائقہ نہیں کہ باندی یا کسی کی ام الولد بغیر محرم کے سفر کرے۔ ف یہی مکاتبہ کا حکم ہے۔ اور آزادہ عورت کے واسطے یہ امر ممنوع ہے۔ پس جس نے اپنی باندی کو وطنی کے جو رو بنایا ہو یا اس سے اولاد ہو کر ام الولد ہوگئی ہو تو وہ آزادہ کے حکم میں بالفعل بنظر سفر نہیں ہے۔ لان الاجانب فی حق الاماء فیما یرجع الی النظر والمس بمنزلۃ المحارم علی ما ذکرنا من قبل۔ اس واسطے کہ باندیوں کے حق میں اجنبی لوگ دربارہ نظر یا چھونے کے بمنزلہ محارم کے ہیں جیسا کہ ہم نے سابق میں مفصل بیان کیا ہے۔ ف تو وہ اجنبیوں کے ساتھ مسافر ہے وہ اجنبی مرد اس کے حق میں بمنزلہ محرم کے ہے۔ وام الولد امۃ لقیام الملک فیہا وان امتنع بیعہا واللہ اعلم بالصواب۔ اور ام الولد بھی اجنبی تک باندی ہے کیونکہ اس میں ملکیت قائم ہے اگرچہ اس کی فروخت تمتع ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ مترجم کہتا ہے کہ چونکہ کتاب الکرامیۃ کے ابواب میں بنظر تقویٰ ضرورت ہے لہذا اس کتاب کے بقیہ ابواب و فصول بھی بیان کرنا ضرور ہیں۔ لہذا بطور تہتہ کے تکرار کرتا ہوں (فصل فی الدعاء والتکبیر والواغیظ) اگر دعائیں کہے کہ الہی اپنے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوت یا وسیلہ سے میری دعا قبول فرما، تو مضائقہ نہیں، جائز ہے۔ (الحمد للہ) اللہ تعالیٰ کے اسماء الحسنیٰ سے دعا کرنا افضل ہے۔ المحیط۔ دعائے رحمت میں ایسے اسمائے پاک لاوے جو رحمت ہیں جیسے غفور، رحیم، کریم وغیرہ اور ایسے اسمائے پاک لانا نہیں اولیٰ ہے جو غضب کو مشعر ہیں جیسے منتقم و حیا و شدید العقاب وغیرہ۔ لہذا اگر کسی ظالم پر بددعا منظور ہو تو ایسے اسمائے پاک سے بددعا کرے۔ م۔ طریقہ دعائیں افضل یہ کہ دونوں ہاتھ کھلے رکھے، اور دونوں کے درمیان کشادہ رکھے، اگرچہ قلیل ہو۔ اور ایک ہاتھ کو دوسرے ہاتھ پر نہ رکھے، اور اگر غند یا سخت سردی کی حالت میں ہاتھ

کلمہ کی انگلی سے دعا کی تو کافی ہے اور مستحب یہ کہ دعا کے وقت سینہ تک اپنے ہاتھ اٹھاوے۔ (القنیہ) بعد دعا کے چہرہ پر ہاتھ پھیرنا بعض مشائخ کے نزدیک یہ کچھ نہیں ہے۔ اور بہت سے مشائخ نے اس کو معتبر رکھا۔ اور یہی صحیح ہے کیونکہ حدیث میں یوں ہی وارد ہوا ہے۔ (الغیاثیہ) اگر کسی نے کہا کہ استغفر اللہ والوب الیہ۔ تو طحاوی رحمہ نے فرمایا کہ صحیح یہ کہ جائز ہے۔ (القنیہ) رمضان میں ختم قرآن کے وقت دعا کرنا مکروہ ہے لیکن یہ ایسی بات ہے کہ اس پر فتویٰ نہ دیا جاوے۔ (خزانہ الفتاویٰ) اور وجہ کرامت یہ کہ ختم جماعت میں دعا کرنا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و صحابہ رضی اللہ عنہم سے منقول نہیں ہے۔ پھر مصلیٰ کو نماز میں تو ایسی دعا کرنا چاہیے جو محفوظ و یاد ہو تاکہ لیسانہ ہو کہ کلام الناس کے مشابہ الفاظ نکل کر نماز فاسد ہو۔ اور سوائے نماز کے چاہیے کہ حضور دل و الجاح سے جو دعا دل میں آوے، مانگے۔ کیونکہ دعا یاد کرنے سے دل کی رقت و نرمی جاتی رہتی ہے (المحیط) اگر غیر سے کہا کہ تم کو اللہ تعالیٰ کا واسطہ یا قسم کہ میرا یہ کام کر دے تو اس پر یہ کام کرنا واجب نہیں ہوتا۔ لیکن بنظر ادب بہتر ہے کہ اس کو پورا کر دے۔ (الکافی) اسی طرح اگر کہا کہ بحق الہی عزوجل یا بحق محمد صلی اللہ علیہ وسلم آپ میرا یہ کام کر دیجئے تو حکم واجب نہیں، مگر بنظر مردت الیق ہے یہی تمنا ہے (الغیاثیہ) دعا چار قسم ہے (۱) دعائے رغبت تو اس میں ہتھیلیاں آسمان کی جانب رکھے (۲) دعائے خوف، تو اس میں ہتھیلیوں کی پشت آسمان کی جانب رکھے۔ (۳) دعائے تضرع، تو اس میں التھیات کے اشارہ کی طرح چھٹکیا اس کے پاس والی انگلی بند کر کے انگوٹھے و بیچ کی انگلی سے حلقہ کر کے کلمہ کی انگلی سے تضرع کا اشارہ کرے۔ (۴) دعائے خفیہ اور یہ اس دعا کو کہتے ہیں جو آدمی اپنے دل میں مانگے۔ شرح الامام السرخسی مختصر الحاکم۔ مجموع الفتاویٰ۔ جس سے بدوں غفلت دعا ممکن نہ ہو تو ترک کرنے سے دعا کرنا افضل ہے۔ (القاضیخان) بعض شرط دعا کو مقدمہ میں ذکر کیا گیا ہے۔ ایک قوم صوفیہ نے دعا سے سکوت اختیار کیا۔ اور شاید بھید یہ کہ جو امور جاری ہونے والے ہیں وہ مشیت و ارادہ الہی عزوجل ہیں تو ارادہ الہی عزوجل کو پسند کرنا محبوب ہے، لیکن مخفی نہیں کہ کسی مخلوق کو یہ خیال نہیں ہونا کہ وہ اپنی خواہش سے تقدیر الہی عزوجل کو بدلے۔ بلکہ دعا تو تضرع عبودیت ہے۔ اس واسطے حدیث میں ہے کہ دعا مغز عبادت ہے، اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا اِنَّ الَّذِیْنَ یَسْتَكْبِرُوْنَ عَنْ عِبَادَتِیْ سَیْذُکُلُوْنَ جَعَلَمُ دَاخِرِیْنَہ اور حدیث میں ہے کہ جس بندے کے واسطے دعا کرنے کا دروازہ کھول دیا گیا اس کو توفیق خیرات ہوئی۔ اور حدیث میں ہے کہ بہتر دعا یہ کہ دنیا و آخرت میں عافیت مانگے۔ ایک شخص نے صبر مانگا تھا تو فرمایا کہ اے فلاں! تو نے بلا مانگی، پس عافیت مانگ۔ بھید یہ کہ اللہ تعالیٰ کی بلا واجب نازل ہو تو بندہ صبر کرے اور استقامت چلے۔ اور بلائے الہی عزوجل پر صبر کرنا مشکل ہے تو دلیری نہ کرے بلکہ عافیت کا خواستگار ہو۔ خطبہ میں فرمایا کہ اے لوگو! دشمنوں یعنی کفار سے مقابلہ کی تقاضا مت کرو، اور عافیت مانگو۔ لیکن جب تم بظہر جاؤ، تو ثابت قدم رہو۔ حدیث میں ہے کہ اللہ تعالیٰ کی حمد و ثناء اس کے لائق اور کرے، اور اپنی حاجات کی دعا کرے، پھر حمد و ثناء و درود پڑھے۔ اور بعض روایات میں درود اول و آخر درمیان میں ظاہر ہوتا ہے۔ حدیث میں ہے کہ غافل دل کی دعا اللہ تعالیٰ قبول نہیں کرتا ہے۔ حدیث میں ہے کہ تم دعا کرو اللہ تعالیٰ سے اس حال کے ساتھ کہ تم کو عافیت کا یقین ہو۔ یعنی اللہ تعالیٰ کے واسطے کوئی مانع نہیں ہے۔ منع ہے کہ جلد باری نہ کرے۔ یعنی کہے کہ میں نے دعا کی تھی وہ قبول نہ ہوئی قبولیت سے کوئی دعا عالی نہیں ہوتی، خواہ بالفعل دی جاوے یا اس کے عوض دوسری بہتری دی جاوے یا قیامت کے لیے خیر و رکھی جاوے۔ حدیث میں ہے کہ دعا گناہ یا قطع رحم نہ ہو۔ حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ اِنَّ اللہ لالہ الہوا الہی القیوم الرحمن الرحیم بدیع السموات والارض ذوالجلال والاکرام میں اہم اعظم ہے۔ مترجم کے نزدیک بعض دیگر عبادات کی نسبت بھی حدیث میں اہم اعظم کا فرمان آیا، تو تحقیق یہ کہ جامع کمالات الوہیت بمرجع رحمت جب بندہ کی اتجاہ میں جمع ہوں تو

مفید رحمت عظمیٰ و قبولیت ہیں۔ لیکن دیگر عبارات اس طرح جمع کرنا ہر ایک کا کام نہیں۔ لہذا ان آیات مذکورہ کا اشارہ فرمادیا۔ غیر ازیکہ اس وقت دل میں ان صفات کاملہ رحمت کا ظہور و نزول ہونا شرط ہے اور یہ دقیق گفتگو منجھ سرسری سے باہر ہے۔ ناہم۔ واضح ہو کہ زبان کو دروغ و فحش سے پاک رکھنا۔ آسائش کے وقت عاجزی سے دعا کا التزام رکھنا، بدن کا گوشت حرام طعام سے پیدا نہ ہوا ہو۔ اور اس وقت بھی تن پر کپڑا اور پیٹ میں کھانا حرام سے نہ ہو۔ اور حدیث میں ہے کہ واللہ! تم لوگ ظالم کا ہاتھ پکڑو گے، اور اس کو ظلم سے روکو گے یا اللہ تعالیٰ تمہارے دلوں کو باہم لڑا دے گا۔ پھر تم میں سے صالح آدمی دعا کرے گا۔ اور وہ قبول نہ ہوگی۔ قال اللہ واتقوا فتنۃ لا تصیبنا الذین ظلموا منکم خاصتہ۔ یعنی جو ایسے فتنہ سے کہ وہ تم میں سے خاص کر انہیں لوگوں کو نہیں پہنچے گا جنہوں نے ظلم کیا۔ یعنی بلکہ وہ عام ہوگا کہ جب آوے گا تو ظالم و غیر ظالم سب کو عام ہو جاوے گا۔ حضرت زبیر رضی اللہ عنہ بعد شہادت حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے افسوس کرتے کہ ہم کو نہیں معلوم تھا کہ اس آیت کریمہ کی تاویل میں ہم لوگ شامل ہوں گے۔ یعنی کاش ہم اس وقت ہتھیار باندھ کر ظالموں سے مقابلہ کرتے، اور ان کو دفع کرتے۔ حدیث میں ہے، واللہ! تم لوگ باہم نیک باتوں کا حکم کرو گے اور بری باتوں سے روکو گے۔ یا اللہ تعالیٰ تمہارے دلوں میں پھوٹ ڈال دے گا۔ مترجم کہتا ہے کہ باہمی اتفاق و یکدلی ایک رحمت الہی سزا و جہل ہے جس کا بہت بڑا احسان اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں حضرت رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر رکھا، بقولہ تعالیٰ اولوانفقنا ما فی الارض، وولفت بین قلوبہم۔ اور حق تعالیٰ نے فرمایا، فاصبحنم بتعننہم اخوانا۔ پھر یہ نعمت بہت عرصہ تک قائم رہی۔ یہاں تک کہ خوارج کبختوں نے پھوٹ ڈالی۔ پھر شیعہ و معتزلہ روافض نے پھوٹ ڈال کر جماعت چھوڑی۔ اور پھر بھی اہل السنۃ والجماعۃ کا سوا اعظم باقی رہا۔ پھر ائمہ مجتہدین امام ابوحنیفہ رحمہ و مالک رحمہ و شافعی و احمد و ثوری و ابو ثور و غیر ہم علمائے بے تعداد باہم متفق اور اعمال دین میں اپنے اپنے اجتہاد پر عمل کرتے اور اعظم ارکان دین یعنی نماز میں ایک جماعت تھے۔ ہرگز صحابہ رضی اللہ عنہم اور مجتہدین میں کسی کسی ضعیف روایت میں بھی وارد نہیں کہ کوئی کسی کے پیچھے نماز پڑھنے میں تاخیر کرنا ہو یا شرطیں لگانا ہو۔ اور تابعین رضی اللہ عنہم میں اسی کے مثل بڑا ڈر رہا۔ اور فقہائے مجتہدین و تابعین و مابعد میں برابر یہی بڑا ڈر رہا۔ پھر افسوس ہے کہ پیچھے کچھ لوگ ان ائمہ مجتہدین کے مقلدوں میں ایسے پیدا ہو گئے کہ ہر ایک نے دوسرے سے تعصب کیا حتیٰ کہ حنفی نے شافعیوں میں سے امام کے واسطے یہ شرط لگائی کہ وہ حنفیت کے مسائل پر پورا عمل احتیاطاً کرتا ہو اور شافعی نے یہی شرط حنفی کے حق میں لگائی۔ بقول امام ابو یوسفؒ اجماع کے حنفی نے جاہا کہ شافعی امام کے پیچھے جب اقتدار جاتے رہے کہ وہ بالکل حنفی ہو جائے اور برعکس۔ نوبت یہاں تک پہنچی کہ اس اعظم ارکان دین یعنی نماز میں پھوٹ پڑ گئی۔ باوجودیکہ اصل مذہب میں شافعی امام کے پیچھے فجر کی قنوت کا مسند اور اقتدائے وتر کا مسند وغیر ذلک مصرح ہیں بدون اس کے کہ کوئی شرط مذکور ہو بلکہ مترجم نے تو شامی حاشیہ درالمختار میں بعض کا قول یہ دیکھا کہ شافعی متخذ جو بات ہمارے حق میں شرط لگا دے گا ہم بھی اس کے حق میں یہی شرط لگا دیں گے اور یہ کمال افسوس کا مقام ہے بلکہ واجب فرض ہے کہ اہل السنۃ سب حق پر ہیں سب جناب باری تعالیٰ عزوجل میں یکدل حاضر ہوں پھر اس سے بڑھ کر آفت و سب سے بدتر آفت وہ ہے جو اس زمانہ میں ایک ایک آدمی میں فساد و بغض و عناد سے ظاہر ہو گئی ہے۔ اور ہر ایک فریق و باہمی و بدعتی و مقلد غیر مقلد نے اپنے عوام معتقدوں کو دوسرے فریق کا گمراہ ہونا تلقین کر دیا۔ جس سے سر بازار ایک دوسرے کی تفسیق و تفسیل کرتے اور دائرہ اسلام سے خارج کرتے اور مساجد میں نماز سے منع کرتے ہیں۔ حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو منافقوں کو جن کا اتفاق کھلا ہوا اور پوری آپسے معلوم تھا خارج نہیں فرماتے تھے۔ اور یہاں مجھے ان دونوں فریق سے محب ہے کہ کیا یہ لوگ دوسرے فریق کو کافر و مشرک حقیقی مانتے ہو و غیرہ کے جانتے ہیں۔ اگر کہے کہ ہاں تو اس کی جہالت و گمراہی ظاہر ہے۔ حدیث میں مصرح ہے۔ الا ان تدوا کفرا بولھا عندک۔ یعنی یہ تکفیر جیسا کہ تم اپنے

نزدیک بالکل کھلا ہوا صاف کفر دیکھو۔ ارے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ فرقہ مغزلمہ وغیرہ جو قرآن کو مخلوق، اور احادیث کو بنائی ہوئی باتیں و سنیوں کو گمراہ جانتے۔ اور صفات الہی عزوجل سے انکار کرتے ہیں۔ تم تکبیر نہیں کرتے ہو۔ اور مجتہدین سلف سے صاف تصریح ہے کہ اہل قید میں سے کسی کی تکبیر نہیں ہے۔ پھر وائے بر حال شاکر خالی مقلد یا غیر مقلد ہونے سے باجود اتفاق قرآن و حدیث و عقائد و اصول کے باہم تکبیر کرو۔ قال تعالیٰ اومن یرغب عن ملتہ ابراہیم الامن سفہ نفسہ۔ یعنی ملت ابراہیم سے منہ مٹانے والا وہی ہوگا جو اپنے نفس سے جاہل احمق ہو۔ اسی واسطے بعض مشائخ نے کہا کہ جس نے اپنے نفس کو پہچانا اس نے اپنے رب کو پہچانا۔ اب سمجھ سکتے ہو کہ اگر تم ملت ابراہیم پر مستقیم ہوتے تو ایسے جاہل احمق نہ ہوتے پس اپنے نفس کے ساتھ عدل کرو تو لازم ہے کہ اول اپنے آپ کو شیطان کے تسلط و تعصب سے چھڑا کر استقامت پر آؤ اس وقت خود ہی باہم متفق ہو جاؤ گے اور انشاء اللہ تعالیٰ جو دعا کرو گے مقبول ہوگی ومن اللہ تعالیٰ التوفیق والاحول والاقوۃ الا باللہ العزیز الحکیم۔ م۔ اگر دعائے ماہر بلند آواز سے اس واسطے کہے کہ ساتھ والے سیکھ جاویں تو مضائقہ نہیں ہے اور جب سیکھ گئے تو ان لوگوں کا جہر کرنا بدعت ہو گا لہذا جو چیز اور اگر سیکھنے کی غرض نہ ہو تو مکروہ ہے۔ الذخیرہ۔ میں کہتا ہوں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا جہر سے آئین کہنا بعد دعائے فاتحہ کے اسی معنی پر محمول ہے واللہ تعالیٰ اعلم اور یہ بھی معلوم ہو کہ دعا کے بعد آئین کہنا مندوب ہے۔ ایام تشریق کے سوائے دیگر اوقات میں جہر سے تکبیر کہنا مسنون نہیں مگر جب کہ جہاد میں کافروں سے مقابلہ ہو یا رہزنیوں و چوروں سے سابقہ ہو۔ بعض مشائخ نے اسی پر آگ گننے کی حالت کو بلکہ جملہ خوفناک حالتوں کو قیاس کیا ہے۔ القنیہ۔ فتاویٰ ہندیہ میں اکثر خوفناک مناظر مانند سیاہ آندھی وغیرہ میں اذان مذکور ہے۔ م۔ رباطات کی مساجد میں اگر مقام خوف نہ ہو تو زور سے تکبیر مکروہ ہے۔ المیظ (مسند واقعہ) اس زمانہ میں جب دوبارہ بیضہ ظاہر ہوتی ہے تو لوگ علاوہ اذان محد کے ہر ایک اپنے گھر میں مگر صبح کھڑے اذان دیتا ہے۔ مترجم کے نزدیک ظاہر ہے بعض کم فہم آدمیوں نے اس گمان پر نکالا ہے کہ عوام میں حکایات مشہور ہیں کہ وہ بابتے بیضہ میں شیاطین بھوت پریت اثر کرتے ہیں لہذا اذان دینے سے وہ بھاگ جاویں گے اور تحقیق واللہ تعالیٰ اعلم یہ ہے کہ دوبارہ مذکورہ خرابی ہے جیسا کہ حدیث میں وارد ہے یعنی جن کی چونک و طمیس ہے اور یہ اثر اس بیماری میں خود ظاہر ہے کہ ایک غیر معلوم حرارت و احتراق سے مادہ بدن مستحیل بصفرا سے رنگاری ہو جاتا ہے جو زہر سے کم نہیں ہے لیکن علماء ربانی کی تفہیم باشارات احادیث یہ ہے کہ جب زہار و فواحشہ کی کثرت ہوتی ہے اور لوگ نصیحت کرنے والوں کی بات نہیں سنتے اور توبہ نہیں کرتے ہیں تو اللہ تعالیٰ کے حکم سے شبابیر جن ان میں سے خاص خاص افراد پر مستط کئے جاتے ہیں اور بسا اوقات بعض صالحین ان میں ایک خاص حکمت الہی عزوجل سے داخل ہو جاتے ہیں لیکن یہ ان کے واسطے رفعت درجات و بلندی مراتب ہے اور جو لوگ فحور کی وجہ سے مبتلا ہوئے وہ اپنے حال پر ہیں۔ پس ان کا علاج توبہ و استغفار و آئندہ ہمہیزگاری کا عزم قوی ہے اور اس کے واسطے اذان ہونا کسی روایت میں وارد نہیں اور نہ علمائے ربانی کی استنباط حکومت سے معلوم ہوتا ہے اور وہ حدیث جو صحیح مسلم میں ابوہریرہ سے مروی ہے کہ اذتخولت الغیلان تاوی بالاذان۔ یعنی جب غیلان کا نخول ہو تو اذان پکارے۔ چنانچہ اس حدیث سے بعض نے استدلال کیا تو یہ غلط فہمی ہے اس واسطے کہ عرب کا زعم تھا کہ جھگول میں نخول جیسا بانی رنگ برنگ کی شکلوں میں ڈراتے تھے تو حکم دے دیا کہ اذان پکار دے کہ وہ بھاگ جاویں گے۔ نہایت یہ ہے کہ عرب گمان کرتے کہ سیاہیوں میں مختلف صورتوں سے نخول جیسا بانی رنگ برنگ ظاہر ہوتے ہیں اور حرز ثمین شرح الطفس میں ہے کہ حاصل یہ کہ جب ناگوار چیزیں دیکھے یا تخیلات مسکروہ نظر آویں یا جسمانی صورتیں مکروہ اس کو طرح طرح سے نظر آویں اور ان کو دفع کرنا چاہے تو اذان دے دے۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ طحکو سلعے جو ہمزاد وغیرہ کی مکروہ صورتوں سے نظر آتے ہیں حالانکہ ان کو کچھ قدرت ایذا نہیں ہوتی ہے بلکہ باد ہوائی میں تو وہ دود ہوں گے اور اس کو یہاں کچھ تعلق نہیں ہے اور حدیث میں جو آخر زمانہ کی حالت

میں کثرت زنا و فحور سے و بار نازل ہونے کا اعلام صحیح ہے اور وہ اس وقت حضرت مجز صادق صلی اللہ علیہ وسلم کے اخبار غیب کے موافق ظہور پذیر ہوا کرتا ہے تو وہ بلائے آسمانی ہے جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے مستط ہوتی ہے اور وہ غول بیابانی نہیں ہے۔ پس اذان کو اس طرح خلاف طریقہ مشروع پکارنے سے کچھ تعلق نہیں ہے بلکہ عجب یہ کہ بہت سے لوگ اذان کے حکم نماز میں حاضر نہیں ہوتے اور نماز ہی نہیں پڑھتے ہیں بلکہ یوں پکارا کرتے ہیں تو اس سے خوف معصیت اور بھی زاد ہے پس صواب واللہ تعالیٰ اعلم یہ ہے کہ محلہ کی اذان بلند پر ہر شخص اذان کا اعادہ کرتا جاوے جیسے جواب اذان کا حکم ہے یعنی مؤذن اللہ اکبر اللہ اکبر۔ کلمات کہتا جاتا ہے ہر ایک اس کو کہتا جاوے اور دل سے تصدیق کرتا جاوے اور نماز میں حاضر ہو کر توبہ و استغفار کے ساتھ نماز ادا کرے اور اہل محلہ سب صدق کے ساتھ توبہ و استغفار کریں پس یہ علاج دفع بیماری کے موافق ہے جو حکمائے ربانی نے تشخیص فرمایا ہے اور اللہ تعالیٰ اپنے فضل و رحمت سے شافی ہے۔ واللہ ذو الفضل العظیم۔ م۔ قرارت درد کے بعد زور سے تکبیر کہے تو فقیہ ابو جعفر نے کہا کہ اگر شکر کی نیت ہو تو مضائقہ نہیں ہے اور نماز سے سلام پھیرنے کے بعد ہی تکبیر کہنا جہر سے بدعت و مکروہ ہے اور سرحد کفار کی رباطات میں جب مقام خوف ہو اور اہل رباط نے قوت و ہیبت ظاہر کرنے کو تکبیر کہی تو مکروہ نہیں ہے۔ المحیط۔ ابو یوسف نے ایام تشریق میں بازاہل میں تکبیرات کہنے کو جائز رکھا کما فی العید اور حضرت ابو ہریرہؓ وغیرہ سے بھی ان ایام میں ایسا مروی ہے کہ اہل بازار ان کی تکبیر پر تکبیر میں کہتے تھے۔ پس قول ابو یوسف اولیٰ ہے۔ م۔ خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے و عطف کہنے کو بیٹھنے میں مضائقہ نہیں ہے۔ الوجیز۔ اور اگر واعظ نے مجلس میں کچھ طلب کیا تو حلال نہیں اور یہ علم کے ذریعہ دنیا کمانا ہو گیا۔ المخلص۔ وعظ و قرآن سننے کے وقت جو چننا و آوازیں بلند کرنا مکروہ ہے اور صویب کو دعوت محبت میں وجد و حال و کپڑے بھٹانے سے منع کیا جاوے۔ السراجیہ کیونکہ مجالس کا میں اہل الصدق کی شان حسن آداب و سکون ظہاریت میں حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم کے مشابہ ہے اور صحیح میں ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم اسی سکون و ادب و وقار میں انوار برکات سے بھری ہوتی تھیں حتیٰ جہا فیہ کان علی ما وسما لطیبرا الحدیث۔ م۔ کافر کی دعا کی نسبت یہ کہنا کہ قبول ہوگی۔ شیخ ابوالحسن رشتیفی کے نزدیک نہیں جائز ہے اور حاکم ابوالقاسم و شیخ ابوالنضر الدبوسی کے نزدیک جائز ہے۔ صدر الشہید نے کہا کہ یہی صحیح ہے۔ المحیط۔ مترجم کے نزدیک تو صحیح یہ ہے کہ کافر کو معرفت رب عزوجل نہیں ہے معنی آنکہ اس نے اپنا رب اپنی ہوا و نفس کو اتباع شیطان بنا لیا ہے حتیٰ کہ وہ ایسے کو رب جانتا ہے جس کا شریک بت وغیرہ ہے یا عیسیٰؑ بیٹا و عزیز بیٹا ہے۔ پس اس کا آلہ وہ ہے جو شیطان نے اس کے زعم میں ڈال دیا ہے پس وہ اس زعمی معبود سے دعا کرتا ہے اور اس سے قبول ہونے کے کوئی معنی نہیں ہیں۔ غیر از نیک یہ ظہور صفت غضب میں سے ہے اس واسطے کہ ملک الہی میں بدو ان اس مشیت کے کچھ جاری نہیں ہوتا ہے۔ وقد قال اللہ تعالیٰ ولوشاء ربک لا امن من فی الارض کلہم جمہعا۔ پس اللہ تعالیٰ اس کے زعم کے پردہ میں اس کی مراد دے دیتا ہے تو وہ اور بھی مغرور ہو جاتا ہے۔ پس یہ کہہ سکتے ہیں کہ شاید جو مراد اس نے مانگی ہے وہ مل جاوے۔ پس حاصل یہ نکلا کہ اگر یہ خیال ہو کہ کافر نے اللہ تعالیٰ سے دعا کی وہ قبول ہو سکتی ہے تو یہ ٹھیک نہیں۔ اس واسطے کہ اس کی دعا جناب باری تعالیٰ عزوجل سے ٹھکی ہوئی ہے؛ قال اللہ تعالیٰ وعا دعاء الکافرین الا فی ضلل۔ کیونکہ اس نے نہیں پکارا، مگر اسی کو جو اس کے خیال باطل میں ہے۔ اور اگر نیت یہ ہو کہ اللہ تعالیٰ کبھی کافر کو اس کی مراد دیتا ہے تاکہ اس کی جہالت کا اطمینان ہو کہ وہ اپنے بت یا مسیح کی طرف سے مراد حاصل ہونے پر اعلان کرے۔ اور اپنی نافرمانی و گمراہی کا پورا اظہار کرے، تو اس معنی میں کافر کی مراد ملنا جائز ہے۔ فاقہم واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ اجناس میں امام ابو حنیفہ رحمہ سے روایت ہے کہ جن کے واسطے ثواب نہیں ہے۔ الوجیز۔ لوگ میت کے لیے نماز پڑھنے کو جمع ہیں۔ پھر ایک کٹر ہو کر میت کے واسطے دعا کرنے لگا، اور بلند آواز سے کہنے لگا تو یہ مکروہ ہے۔ میت کی تعریف میں افراط کرنا اور جو بات اس میں موجود نہیں وہ

بیان کرنا مکروہ تحریمی ہے۔ اور میت پر مناسبت شتاہ و صفت کرنا مکروہ نہیں ہے۔ (الذخیرہ) میت کے لیے صدقہ دینا اور اس کے واسطے دعا کرنا جائز، اور وہ میت کو پہنچ جاتا ہے۔ (خزانة الفتاویٰ) مسائل کا غذ مکتوبہ۔ ایسے کاغذ میں کوئی چیز پٹینا جس میں اللہ تعالیٰ کا نام لکھا ہے۔ خواہ اندر لکھا ہو یا باہر لکھا ہو، مکروہ ہے بخلاف کیسے کے کہ وہ مکروہ نہیں ہے اگرچہ اس پر اللہ تعالیٰ کا نام ہو (المنتقط) کاغذ میں اللہ تعالیٰ کا نام لکھا ہے وہ بچھونے کے نیچے رکھ لیا تو بعض کے نزدیک مکروہ ہے (المحیط) مترجم کے نزدیک یہی اصح ہے۔ (واللہ تعالیٰ اعلم)۔ م۔ یوں ہی جن اوراق میں احادیث و آثار لکھے ہوں، ان سے وقتی بنانا مکروہ ہے۔ اگرچہ وہ کتب فقہ کی وقتی ہو۔ اگرچہ غرائب میں جواز لکھا ہے۔ (واللہ تعالیٰ اعلم)۔ م۔ طالب علم کے خریطہ میں کتب حدیث یا فقہ ہیں تو ان کا تکیہ بنانا سوائے قصد حفاظت کے نہیں جائز ہے۔ الذخیرہ المنتقط۔ جیسے مصحف مجید میں حکم ہے۔ خزانة الفتاویٰ۔ اگر کوٹھڑی میں قرآن مجید بغلاف و پردہ ہو تو وہاں زوجہ سے وطی مکروہ ہے۔ الغرائب۔ جس صندوق یا گٹھر میں مصحف مجید وغیرہ ہو۔ یا ایسے درہم جن پر اللہ تعالیٰ کا نام یا آیت ہو تو حفاظت کے لیے اس پر بیٹھنا مکروہ نہیں۔ محیط والذخیرہ۔ روپیہ پر اللہ تعالیٰ کا نام لکھنا مکروہ نہیں، کیونکہ علامت مقصود ہے نہ استخفاف۔ جواہر الاخلاطی۔ لیکن اس میں تردد ہے۔ کیونکہ وہ روپیہ لامحالہ مستعمل ہوگا اور اسی کو فروخت کیا جائے گا تو استکراہ ہے کہ اس آیت و نام کو دیکھ کر خیر چیز خریدے۔ پھر یہ بھی ضروری ہوگا کہ بدولت طہارت کے نہ چھوئے۔ حالانکہ ذمیوں وغیرہ کے ساتھ معاملات سے چارہ نہیں ہے، پس قوتاً دیا جاوے کہ ایسا کرنا نہیں چاہیے۔ م۔ جو شخص طہارت پر نہ ہو اس کو ایسا درم و دلوں چھونا مکروہ ہے جس پر اللہ تعالیٰ کا نام ہو۔ (القاضی خان) جدم کوٹھڑی میں مصحف مجید لٹکا ہو، پاؤں پھیلانا مکروہ نہیں ہے۔ اور اگر رکھا ہو پس اگر محاذی ہو تو مکروہ ہے ورنہ نہیں۔ الغرائب۔ اگر تھیلی یا رومال میں ایسے درم ہوں جن پر اسم الہی ہے تو مضائقہ نہیں ہے، اگر وہ بے وضو ہو۔ الحادی۔ اگر کتاب ساتھ لیے پانخانہ میں گیا تو مکروہ ہے۔ اور اگر پاک جگہ میں پیشاب کرنے بیٹھا تو متناقعہ نہیں ہے۔ یہی فقہ ابو جعفر کا فتوے ہے۔ علی ہذا اگر جیب میں کلہ کے روپیہ ہوں یا انگوٹھی پر نام الہی ہو تو یہی تفصیل ہوگی۔ محیط۔ اگر دروازہ یا دیوار پر نام الہی یا کچھ قرآن لکھا ہو تو بعض نے کراہت کی، اور اکثر نے جائز کہا ہے۔ (القاضی خان)۔ فرش یا بچھونے پر قرآن لکھنا تحریمی مکروہ ہے۔ الغرائب۔ اگر بساط یا مصلے پر لکھا کہ الملک لہ، تو اس کو بچھانا و اس پر بیٹھنا استعمال میں لانا مکروہ ہے۔ اور اسی سے مشائخ نے کہا کہ جس کاغذ پر اللہ تعالیٰ کا نام ہو اس کو لے کر کتاب میں نشان بنانا مکروہ ہے کیونکہ اس میں اس نے نام الہی عزوجل کو رائیگاں کام میں استعمال کیا۔ الکریمی۔ کسی نشانہ پر فرعون یا ابوجہل وغیرہ لکھ کر اس پر تیروں یا گولیوں سے نشانہ لگایا تو ان حرفوں کی بے حرمتی سے مکروہ ہے۔ (السراجیہ) حسن نے ابو حنیفہ سے روایت کی کہ قرآن کو چھونا کرنا مکروہ ہے۔ یعنی باریک قلم سے لکھ کر حائل چھوٹی کرنا مکروہ ہے، اور یہی ابو یوسف کا قول ہے اور حسن نے کہا کہ ہم اسی کو اختیار کرتے ہیں۔ مصنف رحم نے کہا کہ شاید امام نے اس سے کراہت تشریحی مراد لی نہ گناہ۔ جو شخص قرآن لکھنا چاہے تو اس کو لازم ہے کہ عمدہ واضح خط میں عمدہ ورق یا سفید کاغذ پر موٹے قلم سے چمکیلی تیز روشنائی سے لکھے اور بن السطور فراخ چھوڑے، اور حرف بھرے ہوئے ہوں یعنی روشنائی اچھی لگی ہو۔ اور قرآن کو تعشیر و ذکر آیات و علامات وقت وغیرہ سے پاک رکھے۔ جیسے مصحف حضرت سیدنا عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ تھا۔ القنیہ۔ تعشیر یہ کہ ہر رک آیت پر کسی علامت سے فاصلہ کرے۔ (السراج)۔ شاید کہ اب خصوص عجم کے واسطے سورتوں کے نام لکھنا و آیتوں کی علامات دینا جائز ہے۔ م۔ سورتوں کے نام و آیتوں کے شمار گننے میں مضائقہ نہیں ہے۔ اور یہ اگرچہ بدعت ہے مگر یہ بدعت حسنہ ہے۔ اور بہت سے امور اگرچہ بدعت ہیں مگر بخاطر اختلاف زمانہ کے بدعت حسنہ ہیں۔ جواہر الاخلاطی۔ شیخ ابوالحسن فرماتے ہیں کہ جیسے اللہ الرحمن الرحیم

بغرض فصل نکھتے ہیں۔ اسی طرح عادت کے موافق سورتوں کے نام لکھنے میں مضائقہ نہیں ہے۔ السراج۔ مصحف پر سونا چاندی چڑھانے میں مضائقہ نہیں ہے۔ اور ابو یوسف کے نزدیک مکروہ روایت کیا جاتا ہے۔ اور امام محمد کے قول میں اختلاف ہے۔ القاضی خاں، ابو حنیفہ نے کہا کہ نصرانی کو قرآن وقفہ پڑھانے میں مضائقہ نہیں، شاید اس کو ہدایت ہو، مگر وہ قرآن کو نہ چھوے۔ اور اگر نہا کر چھوے تو مضائقہ نہیں ہے۔ الملتقط۔ مصحف مجید جب اس طرح پڑانا بوسیدہ ہو جائے کہ اس سے پڑھنا ممکن نہیں ہے تو امام محمد نے سیر کبیر میں اشارہ کیا کہ اسکو آگ سے جلایا جاوے اور اسی کو ہم لیتے ہیں۔ الذخیرہ۔ بلکہ لحد کھود کر دفن کر دیا جاوے کیونکہ شوق کھودنے اسپر مٹی ڈالنے کی ضرورت ہوگی۔ الغرائب۔ مترجم کتاب ہے کہ عوام میں جلانے کا مفہوم بطور سزا وغیرہ کے سما گیا ہے ورنہ عرب میں یہ بات نہیں تھی اور ظاہر ہے کہ جلانے میں بہت باتوں سے امن ہے چنانچہ وہاں کوئی نجاست نہیں پہنچ سکتی اور نکال کر کسی کی بے ادبی کا ڈر نہیں اور مانند اس کے حتیٰ کہ اگر عوام کی سمجھ درست ہو تو یہی بہتر ہے واللہ اعلم بالصواب۔ م۔ لغت و نحو ایک قسم ہیں تو ان کتابوں کو باہم نیچے ادھر رکھے۔ پھر تعبیر کو ان سے ادھر۔ پھر کلام کو ان سے ادھر پھر فقہ ان سے ادھر پھر احادیث کو ان سے ادھر رکھے۔ مستقل فلم کا تراشہ مثل مسجد کی گھانس کے ایسی جگہ نہ پھینکے کہ تعظیم میں خلل ہو۔ القنیہ۔ امام ابو حنیفہ نے مکہ کی مجاورت و مقام کو مکروہ رکھا ہے۔ الذخیرہ۔ میں کہتا ہوں کہ یہی اقرب بادب اور اپنے حق میں بہتری ہے اور وجوہ میں نے تفسیر سورہ حج میں بیان کیے ہیں واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ (فصل مسابلقہ) چار چیزوں میں سابقہ جائز ہے۔ ۱۔ اونٹ۔ ۲۔ گھوڑا و چمپر۔ ۳۔ تیر اندازی۔ پانوں سے دوڑنا۔ اور یہ جس بھی کہ عوض ایک طرف سے ہو مثلاً کہا کہ دوڑاؤ حتیٰ کہ اگر تو مجھ سے آگے نکل گیا تو تیرے واسطے مجھ پر سو روپیہ ہے اور میرے واسطے کچھ نہیں ہے یا برعکس ہو۔ اور اگر طرفین سے شرط ہو تو یہ حرام ہے۔ مگر آنکہ تیسرا شخص درمیانی ہو۔ مثلاً کہا کہ اگر میں نکل گیا تو میرے واسطے اس قدر اور اگر تو نکل گیا تو تیرے واسطے اس قدر۔ اور اگر وہ نکل گیا تو اس کے واسطے کچھ نہیں ہے۔ لیکن واضح ہو کہ اس شرط مذکور سے استحقاق حاصل نہیں ہوتا، بلکہ جواز سے یہ مراد کہ یہ حلال ہے۔ الخالصہ۔ اور تیسرے شخص میں شرط ہو کہ وہ بھی محتمل ہو کہ شاید آگے نکل جاوے اور شاید بچھڑ جاوے۔ اور اگر یقیناً وہ بچھڑے گا یا آگے نکل جائے گا تو جواز نہیں ہے۔ اسی طرح طلبہ یا علماء میں در باب مسائل علمی ایسا ہوا کہ اگر میں نے خطا کی تو تیرے واسطے مجھ پر اس قدر ہے۔ اور اگر تو نے خطا کی تو تجھ پر کچھ نہیں ہے تو یہ بھی جائز ہونا چاہیے۔ اور اسی کو شمس الائمہ حلوئی نے اختیار کیا ہے۔ المحیط۔ اصل اس میں حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما در باب مسابلقہ بردیت صحاح ہے۔ آج کل جو لوگ گھڑ دوڑ میں بازی لیتے ہیں وہ قمار حرام و افعال کفر سے ہے۔ م۔ اخروٹ و خرنیزہ جس سے عید کے روز اطفال کھیتے ہیں، اگر بطور قمار ہو تو حرام، ورنہ کھانا مضائقہ نہیں ہے۔ خزانة المفتین۔ مصارعت یعنی کشتی کرنا جبکہ جہاد کی نیت سے ہو جائز ہے بحديث مصارعت لکانہ رضی اللہ عنہ۔ اور ہمارے زمانہ میں جو ادب باش لوگ اکھاڑ وغیرہ میں لڑتے اور بے شر حرکات مکروہ کرتے ہیں اور اس سے تن پروری مقصود ہے بدون سامان جہاد کے تو یہ مکروہ تحریمی ہے (فصل سلام و آداب دیگر) جب آدمی کسی کے دروازہ پر آوے تو چاہیے کہ سلام سے پہلے اجازت مانگے۔ پھر جب داخل ہو تو کلام سے پہلے سلام کرے۔ اور اگر میدان میں ہو تو پہلے سلام پھر کلام کرے۔ فتاویٰ قاضی خان۔ مترجم کہتا ہے کہ حدیث صغابیس وغیرہ میں تعلیم اس طرح ہے کہ السلام علیکم اذخل۔ یعنی دروازے پر کہے کہ السلام علیکم کیا میں آؤں؟ اور حدیث سعد بن عبادہ رضی اللہ عنہ میں وارد ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سعد بن عبادہ رضی اللہ عنہ کے گھر تشریف لے گئے تو السلام علیکم کہہ کر اجازت چاہی اور سعد بن نے اپنے کپڑوں وغیرہ کو جواب سے روک دیا، حتیٰ کہ آپ نے تین بار فرمایا تب سعد بن نے اجازت دی اور عذر کیا کہ

یا حضرت! میں نے عمداً یہ حرکت کی تھی کہ آپ کے سلام کی برکت زیادہ حاصل کروں۔ پس ان احادیث سے اول سلام ظاہر ہوتا ہے۔ اور فقہ کا مقام یہ ہے کہ ان کے گھر بہت چھوٹے ہوتے تھے کہ سلام کی آواز فوراً پہنچتی تھی۔ اور اس زمانہ میں سلام کی آواز ان گھروں میں پہنچنا دشوار ہے۔ تو اول سلام کرنے سے مقصد حاصل نہ ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ پھر بعض مشائخ نے فرمایا کہ سلام کا جواب دینے والا ثواب میں افضل ہے، اور بعض نے کہا کہ نہیں بلکہ سلام کرنے والا افضل ہے۔ محیط۔ سلام کرنا سنت ہے اور جواب دینا واجب ہے۔ تو بظاہر واجب کا ثواب زائد ہے۔ لیکن مختار یہ کہ سنت مذکورہ افضل ہے۔ تو ضیح یہ کہ سلام کرنا باتفاق مجتہدین سنت ہے۔ تو جس نے اس سنت میں ابتداء کی وہ سنت کا ثواب لے گیا اور مسلمان کا حق ادا کیا۔ پھر دوسرے پر واجب ہے کہ اس کا حق ادا کرے یعنی جواب دے تو اس نے صرف حق واجب ادا کیا۔ لہذا جب اس نے وعلیکم السلام درجۃ اللہ وبرکاتہ بڑھایا تو ایک فضیلت پائی، ورنہ بندہ کا حق واجب ادا کیا اور جو واجب کہ ابتداء کی وجوب سے طاعت ہو وہ سنت سے افضل ہوتا ہے جیسے قرض حسہ دینا مستحب ہے اور اس کا ادا کرنا واجب ہے حالانکہ قرض دینے والا ثواب لے گیا۔ فاحفظہ۔ اور فقیہ ابو اللیث کے قول سے سلام کرنا بھی واجب معلوم ہوتا ہے۔ کما سیاتی۔ م۔ اگر ایک مسلمان پر سلام کرے تو بھی بلفظ جمع بہتر ہے یعنی السلام علیک نہیں، بلکہ السلام علیکم کہے۔ اور جواب میں بھی اسی طرح جمع لانا چاہیے۔ اگرچہ۔ شاید جمع بشمول ملکہ ہے۔ اور اس صورت میں ملکہ کی نیت کرنا چاہیے۔ جیسے نماز کے سلام میں ہے۔ م۔ اور افضل یہ کہ السلام علیکم درجۃ اللہ وبرکاتہ کہے۔ اور مجیب بھی اسی طرح کہے۔ اور اس سے زیادہ نہ کرنا چاہیے۔ محیط۔ کیونکہ آنحضرت۔ م۔ نے السلام علیکم کہنے والے کو درجۃ اللہ زیادہ کیا اور السلام علیکم درجۃ اللہ کہنے والے کو برکاتہ زیادہ کیا اور پورا کہنے والے کو بدوں زیادتی کے جواب دیا۔ اور اس ہر حرف کے واسطے دس نیکیاں منصوص ہیں۔ پس پورے سلام میں تیس نیکیاں ہیں۔ والحمد للہ رب العالمین سلام۔ جواب میں (وعلیکم السلام) بواو عطف بہتر ہے۔ اور بدوں واو جار ہے اور سوم علیکم کے جواب میں سلام علیکم بھی جائز ہے۔ التا تاریخانیہ۔ ابتداء میں او علیکم یا علیکم السلام نہیں کہنا چاہیے کہ بزدلوں کو منع ہے اور جواب میں مستون ہے۔ م۔ فقیہ ابو اللیث نے کہا کہ ایک جماعت ایک قوم کے پاس آئی۔ پس اگر سب نے سلام ترک کیا تو سب گنہگار ہیں۔ اور اگر ایک نے سلام کر دیا تو سب کی طرف سے کافی ہے۔ اور سب کا سلام کرنا افضل ہے۔ اگر جواب سب نے ترک کیا تو سب گنہگار ہیں۔ اور اگر ایک نے جواب دے دیا تو کافی ہے۔ اور سب کا جواب دینا افضل ہے۔ الذخیرہ۔ طریقہ سلام یہ کہ سوار پیادہ کو سلام کرے۔ اور کھڑا ہو یا چلنے والا بیٹھے کو، اور قبیل جماعت کثیر کو اور صغیر بڑے کو سلام کرے۔ اور بیٹھے والا آگے والے کو سلام کرے۔ الخصاصہ والمحیط۔ اکثر منصوص الحدیث صحیح ہے اور جب دو مسلمان ملیں اور سلام کے ساتھ مصافحہ کیا تو حدیث سے ثابت ہے کہ ان کے گناہ بہت جھار کے پتوں کی طرح گر جاتے ہیں۔ اور افضل اعمال میں سے ہے کہ اپنے بھائی مسلمان سے خندہ پیشانی ملے، اور یہ اخلاق سنت نہایت نفیس ہیں۔ حتیٰ کہ حدیث سے ثابت ہے کہ خوش اخلاق کو صرف اپنی خوش اخلاقی سے ایسے شخص کا درجہ ملے گا جو دن میں روزے اور راتوں میں عبادت کرتا تھا۔ لیکن یاد رکھو کہ ان اخلاق کو حدیث سے حاصل کرو، ورنہ زمانہ والوں میں جو نالائق تکلفات منافقانہ کا نام خلق ہے وہ منافقوں کے بدتر اوضاع ہیں کہ ان سے اجتناب واجب ہے۔ م۔ جب سلام کیا تو جواب واجب ہے۔ پھر اسی مجلس میں دوبارہ سلام کیا تو دوبارہ جواب واجب نہیں، جیسے چھینک میں حکم ہے۔ التا تاریخانیہ۔ جماعت میں تخصیص کرنا کہ السلام علیکم یا زید۔ مکروہ ہے اور اس صورت میں اگر بکرنے جواب دیا تو زید سے جواب ساقط نہ ہوگا۔ محیط۔ حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد وارد ہے کہ لوگو! پس میں سلام

پھیلاؤ اور محتاجوں کو طعام کھلاؤ۔ اور رات میں جب لوگ سوتے ہوں تم نماز پڑھو۔ پس اپنے رب عزوجل کی جنت میں بسلا متی داخل ہو جاؤ۔ م۔ لوگ کھانا کھاتے ہوں اور اس کو خواہش ہو اور جانے کہ وہ لوگ بلا دینگے تو سلام کرے در نہ نہیں۔ الوجیزہ واضح ہو کہ عوام میں جاری ہے کہ طعام کے واسطے لوگوں سے کہتے ہیں کہ آپ بھی کھانا کھا بیٹے۔ حالانکہ دل سے یہ مقصود نہیں ہوتا کہ شریک ہو تو یہ مکروہ فعل ہے اور اگر صحیح بلاوے خواہ وہ شریک ہو یا نہ ہو تو اچھا ہے در نہ بلانا نہ چاہیے۔ م۔ سائل نے اگر سلام کیا تو اس کا جواب واجب نہیں ہے۔ الخلاء جیسے قاضی کو محکمہ میں سلام کیا تو جواب واجب نہیں ہے۔ (القاضیخان) جیسے استاد کو شاگرد کا جواب اور ڈاکر کو سلام کرنے والے کا جواب واجب نہیں۔ الخلیفہ اور بعض دیگر آئے ہیں۔ م۔ قرآنہ قرآن بجز اور مذکرہ علم و اذان و اقامت کے وقت سلام کرنا مکروہ ہے اور جواب دینا بقول صحیح واجب نہیں ہے۔ النیاشیہ۔ اجنبی مرد و عورت میں سامنے آئیں یعنی پردہ کے ساتھ ہیں تو دو بابت کی راہ سے ان پر سلام نہ کرے۔ الوجیزہ۔ حکم کی راہ سے مرد کو چاہیے کہ عورت پر سلام کرے۔ القاضیخان، فتوے یہ کہ مرد کسی اجنبیہ عورت پر سلام نہ کرے اور عورت جواب نہ دے۔ م۔ جو پہلے سلام کرتا ہے وہ افضل ہے۔ اور طہارت کر کے جواب دینا مستحب ہے۔ اور یہاں تیمم کر لینا کافی ہے۔ النیاشیہ۔ چنانچہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا کیا ہے۔ لیکن اس تیمم سے نماز جائز نہ ہوگی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ آدمی جب اپنے گھر میں داخل ہو تو اول درود پڑھے اور اپنے گھر والوں کو سلام کرے۔ اور اگر خالی ہو تو کہے السلام علینا و علی عباد اللہ الصالحین۔ م۔ محیط۔ اور ہر داخلہ میں یہی کرے۔ الصیرفیہ۔ بچوں پر سلام کرنا بہتر ہے۔ یہی فقہی گئے اختیار کیا۔ ذمیوں و کفار کو جبکہ ان سے حاجت متعلق ہو، ادب عرض کرنے میں مضائقہ نہیں، جیسے جواب سلام میں مضائقہ نہیں ہے۔ اگر جمع مسلمانوں و ذمیوں وغیرہ سے مختلط ہو تو چاہیے مسلمانوں کی نیت سے السلام علیکم کہے۔ اور چاہے السلام علی من اتبع الہدی کہے۔ الذخیرہ۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر قل شاہ روم کو اسی لفظ سے فرمان لکھا تھا۔ م۔ اصل یہ کہ جو شخص ملاقات کو آوے اس کی سنت تحیۃ السلام ہے۔ لہذا جو شخص کہ مسجد میں تلاوت یا نماز یا انتظار نماز یا ملاکرہ حدیث کے لیے بیٹھا ہو، اس پر سلام نہ کرے۔ اور اس پر بقول صحیح جواب واجب نہیں۔ النیاشیہ۔ القنیہ۔ لیکن مختار صدر شہید و ابواللیث یہ کہ قرآن پڑھنے والے پر جواب واجب ہے۔ الوجیزہ محیط۔ سلام نہ کرے۔ بوقت خطبہ روز جمعہ و عیدین در حال لیکہ سب نمازیں ہوں کوئی فارغ نہ ہو۔ اور مبسوط میں ہے کہ اس حالت میں چھنیک کا جواب بھی نہ دے۔ الخلاء الذخیرہ۔ اور تانا خانہ میں لکھا۔ کہ مذکرہ علمی کے وقت سلام کرنے والا گنہگار ہے۔ لیکن اظہر یہ کہ نہ چاہیے اور ان پر جواب واجب نہیں ہے۔ کافی محیط۔ چند قسم کے لوگوں کو سلام کرنا نہ چاہیے۔ ازال جملہ بڑھا دل لگی باز۔ رند ادبائش۔ دروغ و فتنہ گو۔ لغو بکنے والا۔ کبوتر اڑانے والا۔ پھکر بازاروں میں عورتوں کا تاکنے والا۔ در حالیکہ ان کا توبہ کرنا ظاہر نہ ہوا ہو۔ القنیہ۔ راگ گانے والا۔ قوال۔ کبوتر اڑانے والا۔ بلیتر۔ مرغ و بلیتر باز۔ النیاشیہ۔ اصل اس میں اطلاق فسق ہے۔ م۔ پیشاب یا پائین پھرتا ہو یا غسل خانہ میں نشگانہا ہوتو ان پر سلام نہ کرے۔ التمر تاشی۔ واضح ہو کہ جو شخص اسلام میں شامل ہے اگرچہ مبتدع ہو اس کے ساتھ کافروں کے مانند عداوت رکھنا نہیں جائز ہے۔ اور دل میں کیتہ رکھنا مذموم ہے۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ حدیث میں النصیح لکل مسلم و اردو سے یعنی ہر مسلم کے لیے بہتری چاہنا۔ اور جن احادیث میں اہل بدعت کی توہین وغیرہ وارد ہے، تو یہ معنی کہ ان کی توہین نہ کرنا ان کے حق میں خیر خواہی ہے کہ اپنی بے وقوفی دیکھ کر باز آویں گے۔ اور دوسرے مسلمانوں کی خیر خواہی ہے کہ وہ ان کے ساتھ شامل نہ ہوں گے۔ پس اس زمانہ میں نادان مقلد و غیر مقلد دونوں سے عجب ہے کہ احادیث و آیات کو سمجھتے نہیں اور باہم عداوت و دشمنی رکھتے ہیں اور نصوص کی بے جاتاویل کرتے ہیں اور یہ فتنہ سخت ہے۔ اعاذنا اللہ تعالیٰ ایانا دایا ہم جمع المسلمین و ہدانا و ہدایا ہم الی الصراط المستقیم۔ م۔ اگر کہا کہ میرا سلام فلاں شخص کو پہنچا دے تو اس پر پہنچانا واجب ہے۔ النیاشیہ۔ یعنی

جبکہ اقرار کرے۔ م۔ پھر جب اس کو پہنچایا تو وہ پہلے پہنچانے والے کو پھر جس کا سلام پہنچایا اس کو سلام کرے۔ یعنی کہے و علیک
 وعلیہ السلام۔ اور یہ حدیث صحیح میں وارد ہے۔ م۔ اور یہی ذخیرہ میں سیر کبیر سے منقول ہے۔ جواب سلام کا وجوب بھی ساقط ہوگا کہ
 اس کو سناوے یا پھرے کو ہونٹوں کا ہٹنا نظر آوے۔ اکبری۔ کلمہ کی انگلی یا ہاتھ سے سلام مکروہ ہے۔ النیاشیہ۔ اگر دور ہو اور آواز
 سنا دقت ہو تو انگلی ہاتھ کے اشارہ سے دکھانا مضائقہ نہیں ہے، جیسا کہ حدیث ابورافع رضی اللہ عنہ میں حالت نماز کے
 جواب میں ابتدائے سلام میں مروی ہے۔ اور یہ جو طریقہ پیشانی و گردن خم کرنے کا اس دیار میں رائج ہے۔ منافقوں کی بد وضع میں
 سے ہے خصوصاً کمر جھکانا اور رکوع کے مشابہ جھکنے تحریر کیا مکروہ ہے۔ کیونکہ تجتہ النخار اگر ائم سابقہ میں تھا تو قطعاً منسوخ ہوا اور
 رکوع اس امت میں خالص عبادت الہی عز و جل کا رکن ہے۔ پس عمل بمنسوخ بغیر جائز اور شراکت رکن عبادت میں حرام پس
 یہ نہیں جائز ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ منجملہ منصوص حقوق مسلمان کے یہ کہ جب اس نے چھینک لی اور خود کہا کہ الحمد للہ تو سراجیہ میں
 لایا کہ اس کے واسطے یرحکم اللہ کہنا واجب ہے۔ پس تین بار تک جواب دے۔ پھر زیادہ میں اس کو اختیار ہے۔ مترجم کہتا ہے
 کہ تحقیق مقام یہ کہ اول تو یہ قول مفید ہے کہ جواب مثل جواب سلام کے واجب ہے۔ لیکن یہ شرط حدیث میں منصوص ہے خود چھینک
 لینے والے نے الحمد للہ کہا ہو، ورنہ واجب نہیں ہے۔ دوم حدیث صحیح میں مکرر چھینکنے والے کو فرمایا کہ تو مزکوم ہے یعنی تجھے
 زکام ہے۔ پس ظاہر سراجیہ کا قول الہی صورت میں ہے کہ اس کو زکام نہ ہو یا یہ معنی کر یہ مجلس واحد میں اس کو تین بار یا زیادہ اتفاق ہوا
 چنانچہ قاضیخان میں مصرع ہے۔ م۔ جب چھینکنے والے نے الحمد للہ کہا، اور حاضرین نے یرحکم اللہ کہا تو چھینکنے والے کہے کہ بغیر
 اللہ لنا وکم۔ یا یوں کہے کہ یدیکم اللہ و یصلح بالکم۔ محیط۔ یہی حدیث میں ثابت ہے۔ لہذا محیط میں کہا کہ اس کے سوائے
 دوسرے الفاظ نہ کہے۔ م۔ عورت جو ان کے چھینکنے میں صرف اس کے محلام جواب دیں اور اجنبی دل میں جواب دے
 الذخیرہ۔ چھینک کے جواب میں سُننا ضرور ہے۔ النیاشیہ۔ حدیث میں ہے کہ باہم حسد مت کرو اور لخص مت رکھو۔
 اور جھگڑا مت کرو اور اللہ تعالیٰ کے بندے بھائی بھائی ہو جاؤ۔ حدیث میں ہے کہ آپس میں ہدیہ بھیجا کرو کہ محبت پیدا ہو
 مترجم کہتا ہے کہ اس زمانہ میں شیطان نے لوگوں پر دخل پایا کہ ہدیہ ان کے نزدیک بمنزلہ قرضہ کے ہو گیا۔ حتیٰ کہ ایک تو نگر
 تو متواتر دوسرے کو ہدیہ بھیجتا رہتا ہے، اور اس غریب سے جب مکافات نہیں ہو سکتی ہے تو طعنہ و تشنیع سے باہم
 عداوت و لفظ کر لیتا ہے اللہ تعالیٰ ہدایت فرماوے۔ حدیث میں ہے کہ اپنے بھائی مسلمان سے خندہ پیشانی سے لٹنا اس کے
 واسطے صدقہ کا ثواب ہے (فصل خرید و فروخت) جب تک آدمی کو بیع کے احکام و جائز و ناجائز معلوم نہ ہو
 تب تک خرید و فروخت میں مشغول نہ ہونا چاہیے۔ السراجیہ۔ اگر کسی چیز میں کوئی شریک ہو تو شریک کو آگاہ کرنے سے پہلے
 فروخت نہ کرے۔ ہمارے علماء کے نزدیک یہ امر مندوب ہے کہ پہلے اس سے دریافت کرے کہ شاید وہ خریدے
 مسئلہ بازار میں سوداگروں کا حال معلوم ہے کہ وہ تاتاری لوٹیروں وغیرہ (دچوروں و رشوت خواروں وغیرہ) کے ہاتھ
 فروخت کرتے ہیں جن کے اموال غالباً حرام ہیں (جیسے رندلیوں وغیرہ کے ہاتھ فروخت جاری ہے) اور ان بیوپاریوں میں
 ایسے طور پر بیوع جاری ہوتے ہیں جو بیایح ہیں، اور باہم عفو و ناسدہ جاری ہوتے ہیں (جیسے کلکتہ کی بیٹی پردہ میں فروخت
 کرتے ہیں حالانکہ ہنوز مال قبضہ میں نہیں آیا اور ہنوز ناجائز ٹول نہیں لیا) تو اس مسئلہ کے جواب میں تین صورتیں ہیں۔ اول یہ کہ ظالموں
 سے کوئی مال عین خریدنا اور اس کا غالب گمان یہ ہے کہ ان ظالموں نے اس کو دوسرے سے بطور ظلم و رشوت لیا ہے اور اس کو
 بازار میں فروخت کیا تو ایسے مال کو خریدنا نہیں چاہیے اگرچہ وہ ہاتھوں ہاتھ کئی بار بیع ہو چکا ہو۔ دوم یہ کہ مال حرام بعینہ قائم
 ہے مگر وہ دوسری چیز سے اس طرح خلط ہو گیا کہ اس کا امتیاز محال ہے تو ابو حنیفہ رحم کی اصل پر وہ شخص جس نے خلط کیا ہے

اس مال کا مالک ہو گیا اور اصل مال کے واسطے ضامن ہے۔ لیکن خریدار کو خریدنا نہیں چاہیے یہاں تک کہ وہ مالک مظلوم کو راضی کر لے تب مشتری اس سے خریدے۔ سوم یہ کہ اس شخص کو معلوم ہو کہ جو مال عین غصب یا ظلم یا رشوت یا بیایح وغیرہ کے طور پر لیا تھا وہ بعینہ قائم نہیں ہے، پس اس کو خریدنا جائز ہے۔ اور یہ سب حکم ازراہ فتویٰ ہے۔ اور دیانت و تقویٰ یہ ہے کہ جہاں تک ممکن ہو ان سے کوئی چیز نہ خریدے۔ ولکن بلاد عجم (دہندوستان) میں یہ بات محال معلوم ہوتی ہے۔ اور میں نے سنا کہ بلاد عرب میں ایک خاص بازار ہے جس میں سولے حلال کے فروخت نہیں ہوتا۔ اور اس کے سوائے دیگر بازار ہائے کلاں موجود ہیں جن میں ہر قسم کی خرید و فروخت ہوتی ہے۔ پس خاص بازار دانے صرف اسی کے ساتھ خرید و فروخت کرتے ہیں۔ جس کا مال حلال معلوم ہو جاوے۔ پھر اگر کسی اجنبی نے ان کے ساتھ تجارتی معاملہ چاہا تو اس کو حکم کرتے ہیں کہ اپنا سب مال فقیروں کو دیدے۔ پھر یہ لوگ اپنی اپنی زکوٰۃ سے اس کو بقدر ضرورت دے دیتے ہیں پھر اس کے ساتھ معاملات کرتے ہیں اور اس کا نام لکھ لیتے ہیں۔ پھر یہ تو اس خاص ملک و خاص بازار کی برکات سے ہے۔ اور یہاں کے ملکوں میں حلال مال طلب کرنا سخت دشوار ہے۔ اور ہمارے بعض مشائخ نے فرمایا کہ تجھ پر اس زمانہ میں فرض ہے کہ جو حرام محض جانے اس کو ترک کر، کیونکہ ایسی چیز جس میں شبہ نہ ہو اس زمانہ میں منامحال ہے۔ جو اہر القناوی۔ مترجم کتا ہے کہ یہ نہایت افسوس کا مقام ہے کیونکہ رزق حلال و لباس حلال تو عبادات کی نورانیت، برکات و انسانی کمالات کے واسطے لازم ہے۔ پھر مترجم کتا ہے کہ اس دیار میں ہنود و طیرہ اقوام مشرکین ہیں کہ علی اصول الخنضیر جمہم اللہ تعالیٰ اول وہ ایمان کے مکلف ہیں تو ان میں معاملات بیایح وغیرہ جس قدر شرعی ممنوعات ہیں وہ ان کے عرف پر جائز ہوں گے تو مسلمان کو ان سے لین دین روا ہوگا۔ سولے اس کے کہ اسلامی سلطنت ان کی محض بیایح کو جائز نہ رکھے گی۔ اگر ہو۔ پس معاملات کا جواز ہوگا، واللہ تعالیٰ اعلم۔ لیکن یہ امر ان چیزوں میں ہوگا جو غصب یا رشوت نہ ہوں۔ وبالجملة اشکال و شبہ سے خالی نہیں ہے۔ م۔ اگر بعد خریدنے کے کچھ پھر لے تو جو خلاف رسم عادت نہ ہو اس میں جائز ہے۔ السراجیہ۔ و بدلیٰ ہذا اگر ایک آنہ فی روپیہ دستوری جاری ہو تو اس قدر پھرنے میں مضائقہ نہ ہوگا کیونکہ بائع کو معلوم ہے اور ثمن مجہول نہیں رہا۔ لیکن جب ہر بیع میں عام عادت نہیں ہے تو پہلے سے اعلام ضرور ہوگا ورنہ بیع فاسد ہوگی۔ م۔ امام ابو حنیفہ رحمہ کر وہ جانتے ہیں کہ فروخت کے وقت اپنے مال کی مدح بیان کرے۔ المتقط۔ ظاہر امام رحمہ نے اس وجہ سے دروازہ بند کیا کہ یہ بات غالب ہے کہ اس وقت ضرور اس چیز کے اوصاف میں کوئی کذب ملائے گا اور یہ حرام ہے۔ اور حدیث میں متجملہ سخت گناہوں کے بیان فرمایا کہ اپنے مال کو جھوٹی قسم سے رواج دینے والا۔ اور یہ امر ظاہر ہے کہ مدح سرائی میں یہ بھی کرے گا لہذا ممنوع ہے کہ ایسی تعریف کرے۔ م۔ تاجر کے واسطے لازم ہے کہ اس کی تجارت کو ادائے فرائض سے غافل نہ کرے، چنانچہ جب نماز کا وقت آوے تو تجارت چھوڑ کر نماز ادا کرے۔ نجس کپڑا فروخت کیا تو ابو یوسف رحمہ کے نزدیک اگر گناہ ہو کہ مصلے اس میں نماز ادا کرے گا تو بیان کرنا بہتر ہے ورنہ نہیں۔ الغرائب۔ نوازل میں شیخ نصیر بن یحییٰ رحمہ سے روایت ہے کہ اگر پُرانی پوستین کسی یہودی یا نصرانی وغیرہ سے خریدی اور ظاہر میں اس پر نجاست نہیں دیکھتا ہے تو مضائقہ نہیں کہ بغیر دھوئے اس کو استعمال کرے۔ القناوی۔ و علیٰ ہذا اگر چٹائی خریدی خصوصاً نئی چٹائی یا بزاز سے نیا کپڑا خریدا و مانند اس کے تو اس میں نماز جائز ہے۔ جیسے جوتی خرید کر اس میں نماز جائز ہے۔ م۔ قاضی خاں ہیں ہے کہ چڑیا سے گرگر بیان خرید کر چھوڑنا روا ہے بشرطیکہ یہ کہہ دے کہ جو شخص ان کو پکڑے تو اس کو حلال ہیں کیونکہ چھوڑنے سے یہ چڑیاں اس کی ملکیت سے خارج نہ ہوں گی۔ شیخ برہان الدین نے فرمایا کہ اس طرح چڑیاں چھوڑنا امن و جہ سے جائز نہیں کہ اس میں مال کی بریاری ہے۔ القنیہ۔ اور شرع میں مال کی بریادی ممنوع ہے۔ م۔ ایک شخص نے بطور فاسد ایک باندی خرید کر قبضہ کی تو اس سے وطنی حرام نہیں مگر وہ ہے۔ خزائنہ القناوی۔ بازاری مچھلی یا دودھ یا گوشت وغیرہ بیچتا ہے جو

دیر تک ٹھہرنے کے قابل نہیں ہے۔ اس سے کسی مشتری نے خریدی اور دام لانے میں غائب ہو گیا تو بائع کو بکرو جانے کا خوف ہوا۔ پس اس نے دوسرے مشتری کے ہاتھ فروخت کی تو جائز ہے۔ اور مشتری دوم کو باوجود علم کے خریدنا جائز ہے۔ آدمی بیاد ہوا اور اس حالت میں اس کے پسر وغیرہ نے مرغن کی ضرورت کی دو ایسی وغیرہ بدول اس کی اجازت کے خریدیں تو جائز ہے۔ السراجیہ۔ نجس خوارگائے یا بکری یا مرغی فروخت کرنا مکروہ ہے جب تک اس میں بدلہ باقی ہو۔ القنیہ۔ مراد وہ جائز ماکول جس کے نجس کھانے کی عادت ہو۔ وقد صرح بئذک۔ م۔ کسی کے پاس صاف گیہوں ہیں۔ اس نے چاہا کہ ان میں اس قدر مٹی ملاوے جس قدر عادت کی راہ سے گیہوں میں ہونی چاہیے۔ تو شیخ شہاب الدین نے کہا کہ اس کو یہ اختیار نہیں ہے۔ القنیہ۔ لوہے یا پتیل و کانسہ و اس کے مانند چیزوں کی انگوٹھی وغیرہ بیچنا مکروہ ہے۔ اور کھانے کی مٹی بیچنا مکروہ ہے۔ القنیہ۔ (فصل حقوق والدین و سفر وغیرہ) پسر بائع ایسا کام کرتا ہے جس میں اس کے والدین کے حق میں دنیا یا دین کا کچھ ضرر نہیں ہے۔ لیکن والدین اس کو مکروہ جانتے ہیں۔ تو والدین سے اجازت لینا ضروری ہے جبکہ اس کو یہ کام نہ کرنے کا چارہ نکلتا ہو۔ اگر والدین میں باہم مخالفت ہو کہ ایک کی خدمت کرنے سے دوسرا ناخوش ہوتا ہو تو پسر کو چاہیے کہ جو امور تعظیم و احترام سے متعلق ہیں ان میں باپ کی جانب ترجیح رکھے اگرچہ والدہ ناخوش ہو۔ اور جو امور کہ خدمت و نعمت مالی سے متعلق ہیں ان میں ماں کی جانب ترجیح دے۔ حتیٰ کہ اگر دونوں آئے تو باپ کی تعظیم کے واسطے کھرا ہو جاوے۔ اور اگر دونوں نے اس سے پانی مانگا، اور وہ لایا اور ان دونوں میں سے کسی نے اس کے ہاتھ سے نہیں لیا تو وہ پہلے ماں کو دیدے۔ القنیہ۔ مخرج کتبا ہے کہ شاید یہ اس وقت کہ دونوں نے ساتھ ہی مانگا وہ مقدم ہے۔ م۔ امام محمد نے سیر کبیر میں لکھا کہ اگر مرد نے سوائے جہاد کے کسی سفر تجارت یا حج یا عمرہ کا قصد کیا اور والدین نے اس کو مکروہ جانا۔ پس اگر اس سفر سے والدین کے حق میں بربادی کا خوف ہو۔ مثلاً جس قدر اس کے پاس مال ہے وہ اپنے خرچ سفر اور والدین کے نفقہ کو کافی نہیں ہے۔ حالانکہ والدین کا نفقہ بوجہ ان کی تنگدستی کے اسی پر واجب ہے تو بغیر اجازت والدین کے اس کو سفر مذکور کی اجازت نہیں ہے۔ خواہ سفر مذکور میں فرزند کے حق میں راہ کا خطر ہو یا نہ ہو۔ اور اگر والدین کا نفقہ اس کے ذمہ نہ ہو۔ مثلاً تو نگر ہوں۔ یا وہ نفقہ پورا دے سکتا ہے تو دیکھا جاوے کہ اگر سفر خطرناک ہو، مثلاً سمندر کی راہ ہو۔ یا سخت سردی میں جنگل کا سفر ہو، جس سے فرزند کے حق میں مرگ کا خوف ہو تو بھی بدول اجازت نہیں نکل سکتا ہے ورنہ جائزے الذخیرہ۔ اور اسی طرح اگر لوگری دکائی کے واسطے دوسرے شہر میں جانا چاہے تو بھی اسی تفصیل سے حکم ہے۔ المھیطہ۔ اگر علم حاصل کرنے کے واسطے بدول اجازت والدین کے نکلا تو کچھ مضائقہ نہیں ہے، اور یہ عقوبت نہیں ہے۔ القاضی خاں۔ اگر تعلیم دینے یعنی علم پڑھانے کے واسطے جانا چاہتا ہے۔ پس اگر اولاد کے حق میں خوف ہو تو نہیں جاسکتا ہے۔ التاتارخانیہ عن البیاض۔ ہمارے زمانہ میں باندی و ام ولد کو بھی بغیر محرم کے سفر کرنا حرام ہے، اور اسی پر فتویٰ ہے۔ السراجیہ۔ والدین کی نافرمانی کے بعد شرک سب سے بڑا گناہ ہے۔ اور اللہ تعالیٰ نے اپنی عبادت کے سمیچے ان کی فرمانبرداری کو ملا دیا حدیث میں ہے کہ جنت ماؤں کے قدموں کے نیچے ہے۔ حدیث میں ہے کہ ایک شخص نے پوچھا کہ سب سے بڑا کر خدمت گذاری کے لائق میرے حق میں کون ہے؟ فرمایا کہ تیری ماں۔ پھر اس نے پوچھا، پھر یہی ارشاد فرمایا۔ فرض کہ دو یا تین مرتبہ یہی ارشاد فرمایا۔ حدیث میں ہے کہ وہ شخص بڑا کبخت ہے جس نے بڑھاپے کی حالت میں اپنے والدین یا ایک کو پایا، پھر انہوں نے اس کو جنت میں داخل نہ کیا۔ یعنی ان کی خدمت سے ان کو راضی کر کے داخل جنت نہ ہوا اور اس باب میں احادیث بہت ہیں، واللہ تعالیٰ ہوا الموفق۔ (فصل فرض و قرضہ میں) قرض یہ کہ درم یا دینار یا کوئی مثل چیز دے کر کسی وقت میں اس کے مثل لیوے۔ قرضہ یہ کہ اس کے ہاتھ کوئی ادھار چیز ادھار بھیجا و معلومہ فروخت کرے

اتنا تاخیر۔ فقیر نے فرمایا کہ مضائقہ نہیں کہ آدمی ادھار لے ایسی ضرورت میں جس سے چارہ نہیں ہے درحالیکہ اس کی نیت یہ ہو کہ میں اس کو ضرور ادا کروں گا۔ اور اگر اس نے قرضہ لیا اور نیت یہ کہ دوں یا نہ دوں تو یہ حرام عجزی ہے۔ القنیہ۔ ایک شخص مر۔ اور اس پر قرضہ ہے تو نا طقی نے ذکر کیا کہ مجھے امید ہے کہ اگر اس کی نیت صادقہ ہو کہ میں اس کو ضرور ادا کروں گا تو وہ دلائل آخرت میں مانو نہ ہوگا۔ خزائنہ المغتیبین۔ شاید معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ اس کے قرض خواہ کو اپنے فضل سے راضی کر دے گا۔ م۔ ایک شخص پر دوسرے کا حق آتا ہے۔ وہ اس طرح غائب ہوا کہ اس کا ٹھکانا معلوم نہیں اور نہ معلوم کہ وہ زندہ ہے یا مر گیا تو اس پر یہ واجب نہیں کہ شہروں شہروں اس کو ڈھونڈھے۔ القنیہ۔ اگر کسی نے دوسرے کے قرضہ سے انکار کیا تو شیخ نصیر نے فرمایا کہ قرض خواہ کو اس سے قسم لینے کا اختیار ہے۔ پھر اگر قرض خواہ مر گیا تو قرضہ مذکور اس کے وارثوں کے واسطے ہو جائے گا۔ پھر اگر مقروض نے وارثوں کو ادا کر دیا تو بری ہو گیا اور تاخیر کا گناہ اس پر رہا۔ اور اگر ادا نہ کیا۔ تو آخرت میں معاوضہ خود قرض خواہ میت کے واسطے ہوگا نہ وارثوں کے لیے۔ الخزائنہ والمحامی۔ اور اگر قرضدار مقرر ہو۔ اور قرض خواہ مر گیا تو اکثر مشائخ کے نزدیک قرض خواہ میت کو آخرت میں حق خصومت نہ ہوگا، اور بعض نے کہا کہ اسی کو ہوگا۔ الخزائنہ۔ میت کے قرضداروں سے کسی ظالم نے میت کا قرضہ لے لیا تو میت کا قرضہ ان پر بدستور باقی رہے گا۔ المنتقط۔ اگر کسی پر متعدد مختلف لوگوں کے حقوق از جنس نسیب و منظرہ و غیرہ ہیں، اور وہ حقداروں کو پہچان نہیں سکتا۔ پس اگر ادا کی نیت سے اسی قدر فقرا کو تصدق کر دیا۔ یعنی یہ نیت ہے کہ اگر اصل حقداروں کو پاؤں تو انہیں کو ادا کر دوں۔ اور ساتھ ہی اللہ تعالیٰ سے توبہ کی توبہ معذور ہوگا۔ اور اگر اس نے یہ مقدار اپنے محتاج ملاپ و دادی و ادا وغیرہ یا محتاج بالغ اولاد کی طرف صرف کر دی تو بھی معذور ہوگا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ایسی صورت میں یہ شرط نہیں ہے کہ جس جنس کا حق ہو اسی جنس سے تصدق کرے۔ القنیہ۔ ایک شخص پر قرضہ ہے وہ مر گیا۔ اور وارث کو معلوم نہ ہوا، اور اس نے میراث صرف کر ڈالی تو شیخ قضا نے کہا کہ وارث مذکور مانو نہ ہوگا۔ اور اگر وارث کو معلوم ہوا تو اس پر میراث سے ادا کرنا واجب ہے۔ اور اگر جاننے کے بعد وہ بھول گیا تو بھی دارالآخرت میں وارث مانو نہ ہوگا۔ اور اسی طرح اگر ودیعت ہو اور وہ بھول گیا۔ یہاں تک کہ مر گیا تو وہ دارالآخرت میں مانو نہ ہوگا۔ ایک شخص پر قرضہ ہے اور قرضدار و قرض خواہ دونوں رہ میں جاتے ہیں کہ ناگاہ ان پر رہنوں نے هجوم کیا اور اس حالت میں اس نے قرض خواہ کو اس کا قرضہ دیا تو بعض کے نزدیک قرض خواہ لینے سے انکار نہیں کر سکتا۔ اور فقیر ابو اللیث کے نزدیک انکار کر سکتا ہے۔ الفاضلین۔ نصرانی نے شراب فروخت کر کے اسی کے ثمن سے مسلمانوں کا قرضہ ادا کیا تو قرض خواہ لے سکتا ہے، کیونکہ نصرانی کو شراب کی فروخت مباح ہے۔ اور اگر مسلمان قرضدار نے ایسا کیا تو مسلمان قرض خواہ کو لینا مکروہ ہے۔ السراج۔ کھرے درہم قرضہ ہیں اور قرضدار نے کھوٹے ادا کر دیئے اور اس نے خرچ کر ڈالے تو امام ابو حنیفہ رحمہ و محمد رحمہ کے نزدیک قرضدار پر اب کچھ نہیں ہے۔ المضمرات۔ ایک نے کہا کہ میں نے اپنے سب قرضداروں کو بری کر دیا۔ حالانکہ ان کو نام بنام نہیں بیان کیا اور نہ ان کی نیت کی اور نہ کسی ایک کی نیت کی تو ابن مقفل نے کہا کہ ہمارے علماء کے نزدیک یہ لوگ بری نہ ہوں گے۔ اگر کہا کہ ہر میرا قرضدار پس وہ حلت میں ہے۔ ابن مقفل نے کہا کہ ہمارے علماء کے نزدیک ان میں سے کوئی بری نہ ہوں گے۔ اسی طرح اگر کسی نے قرضہ یا عہد میں میرا کچھ نہیں آتا ہے تو ابن مقفل نے علماء سے نقل کیا کہ اگر اس کے بعد وہ یہاں آکر اپنے قرضہ و عہد حق کا مدعی ہو تو اس کی سہولت ہوگی۔ ابن مقفل نے کہا کہ میرے نزدیک دعویٰ مسنون نہ ہوگا اور قرضدار لوگ بری ہو جائیں گے

تاتار خانیر۔ سونار کو حکم دیا کہ چار ماشہ کی انگوٹھی اپنے پاس سے بنا دے، اور ایک وانگ اجرت ٹھہرائی۔ تو وزن سے زیادہ لینا جائز نہیں ہے۔ ت۔ مشاع چیز کا قرض جائز ہے۔ مثلاً ہزار روپے ایک شخص کو دیئے، اور کہا کہ ان میں سے نصف تجھ پر قرض ہیں اور باقی نصف تیرے پاس آدھے کی مضاربت پر ہیں تو روا ہے۔ الوجیزہ سرکہ و مربی و آب انگور اور شہد گھی و تیل و اس کے تیل کو پیمانہ سے قرض لینا جائز ہے۔ اور لوہے و پتیل و کانسہ و بیچہ و کلہاڑی و آہ و غیرہ کو وزن سے قرض لینا جائز ہے اور سوت کا قرض بھی وزن سے جائز ہے۔ کا پخ کے برتن وغیرہ کو قرض لینا مانند مٹی کے برتنوں کے نہیں جائز ہے اور نوکھ کا استقرض بحساب گٹھوں وغیرہ کے نہیں جائز ہے۔ التاتار خانیر۔ (فصل انتفاع اشیاے مشترکہ) شروط المبسوط میں امام محمد نے ذکر کیا کہ اگر ایک مکان دو شریکوں میں مشترک ہو، اور ان میں سے ایک غائب ہے اور حاضر نے چاہا کہ اس میں کسی کو بسادے یا اجارہ پر چلا دے تو ازراہ دیانت کے یہ نہیں چاہئے۔ اور ظاہر حکم قضاء میں وہ اس سے منع نہیں کیا جائے گا۔ پھر اگر اس نے کرایہ پر چلایا اور اجرت وصول کی تو اجرت میں سے شریک کا حصہ دیکھا جاوے۔ پس جس قدر ہو وہ شریک مذکور کو دیدے اگر قدرت ہو ورنہ اس کو صدقہ کر دے۔ اور یہ حکم ایسا ہوا جیسے غاصب نے مکان کا کرایہ وصول کیا تو مالک کو دینا ہے یا صدقہ کر دینا ہے۔ اور جس قدر کرایہ اس کے حصہ میں ٹپے وہ اس کو حلال ہے۔ المحیط۔ پھر جب صدقہ کیا اور شریک غائب آیا تو اس کو تاوان کا اختیار نہیں ہے اس واسطے کہ عقد مذکور اس کی اجازت سے واقع نہیں ہوا تھا۔ اور اگر اجازت سے واقع ہوا ہو تو شریک حاضر کو صدقہ دینے کا اختیار نہیں ہے۔ م۔ یہ اس وقت کہ اس نے دوسرے کو کرایہ پر دیا ہو اور اگر وہ اس مکان میں رہا تو قیاس دیانت یہ تھا کہ خود بھی مکان میں نہیں رہ سکتا لیکن استحساناً اس کو دیانت میں بھی یہ جائز ہے لیکن عیون میں لکھا کہ اپنے حصہ کی مقدار مکان میں سکونت کرے اور کل مکان میں سکونت نہ کرے۔ اور امام محمد سے روایت ہے کہ اگر حاضر کو عدم سکونت کی صورت میں مکان گر جانے کا خوف ہو تو کل مکان میں سکونت کرے۔ اور ابو مالک نے امام ابو حنیفہ سے روایت کی کہ زمین مشترک کی صورت میں حاضر کو بقدر اپنے حصہ کے زراعت کرنے کا اختیار نہیں ہے اور مکان میں اس کو سکونت کرنے کا اختیار ہے۔ المحیط۔ مشترک جانور میں ایک شریک نے بدون اجازت دوسرے کے اس کو سواری یا بوجھ دہانے میں استعمال کیا تو حصہ شریک کا ضامن ہوا۔ الصغری۔ معنی یہ ہیں کہ اگر سواری یا بار برداری میں یہ جانور تلف ہو تو حصہ شریک کا تاوان دے۔ بیان تک کہ بدستور سابق یہ جانور شریک کے قبضہ میں ہو جاوے۔ م۔ ایک اعاطہ ایک قوم میں مشترک ہے تو بعض کو اس میں جانور باندھنے اور دھنوکھنے اور لکڑیاں رکھنے کا اختیار ہے۔ اور اگر اس سے کوئی شخص ٹھوکر کھا کر یا پھسل کر مر جاوے تو وہ ضامن نہ ہوگا۔ اور کسی شریک کو یہ اختیار نہیں کہ بدون اجازت شرکاء کے اس میں کنواں دگر جا کھودے۔ اور اگر عمارت بنائی یا کنواں کھودا تو نقصان کا ضامن ہوگا اور عمارت دُور کرنے کا حکم دیا جائے گا۔ الفتاوی القابیہ۔ اگر کوچہ غیر نافذہ میں کسی نے اپنی ضرورت سے اپنی ملکیت میں آمدورفت کا راستہ توڑنا چاہا تو قاضی اس موقع کو دیکھے، اگر کوچہ والوں کا ضرر نہ ہو اور اس میں دروازہ لگا کر دیوار کی طرح کر دے تو قاضی اس کو منع نہ کرے۔ الحادی۔ اشارہ ہے کہ دو بیروں کو اپنے دعویٰ کا اختیار ہے کیونکہ قاضی نے صرف منع نہیں کیا اور حکم نہیں دیا ہے۔ م۔ اگر عام راستہ پر جدید جھجہ یا ساٹھان لگانا چاہا حالانکہ وہ عام کی آمدورفت میں مضر نہیں ہے تو مجمع مذہب ابو حنیفہ یہ ہے کہ مسلمانوں میں سے ہر فرد کو اختیار ہے کہ روکے اور دُور کرے۔ اور امام محمد نے کہا کہ دُور کرنے کا اختیار نہیں ہے اور اگر کوچہ غیر نافذہ میں ایسا ساٹھان بنانا چاہا تو اس میں ہمارے نزدیک طرہ عدم ضرر کا اعتبار نہیں بلکہ شرکاء کی اجازت معتبر ہے۔ المحیط۔ یعنی کل شرکاء راضی ہوں تو جائز ہے۔ م۔ پھر دیانت کی راہ سے نقیہ ابو جعفر و محمدی نے کہا کہ عام راستہ پر

چھبہ و سائبان جدید نکالنا اس وقت تک مباح ہے کہ کوئی خاصہ نہ کرے۔ اور بعد مفاصمہ کے مباح نہیں۔ اور چھوڑنے میں گنہگار ہوگا۔ اور صاحبین رحمہ کے قول میں اگر یہ عام کو مضر نہ ہو تو اس سے انتفاع مباح ہے۔ المحیط۔ اگر کسی نے اپنی دیوار میں کھنگل یا گچھ لگا کر عام راستہ سے اس قدر کم کرنا چاہا تو قیاس عدم جواز تھا لیکن استحضاراً چھوڑ دی جاوے۔ اور نو اور میں ابو حنیفہ رحمہ سے روایت ہے کہ اس کو چاہیے کہ جس قدر موٹی کھنگل لگا دے گا اسی قدر دیوار کھری کر لگا دے۔ تاکہ قضاے راہ سے کم نہ کرے۔ التا تاریخانیہ۔ مستقی میں ہے کہ عام راستہ پر چھتا یا پانخانہ بنایا۔ پس اگر ارادہ ہے تو روکا جاوے اور اگر بنایا پھر کسی نے نالاش کی تو قاضی موقع دیکھے۔ اگر مضر ہو تو دور کرادے ورنہ بحال خود چھوڑ دے۔ امام محمد رحمہ نے کہا کہ اگر اس نے یہ پانخانہ اپنے احاطہ میں داخل کرنا چاہا تو روکا جاوے۔ اگر کوچہ نافذہ پر چھتا ہو پس اگر دریا ذلت نہ ہو کہ قدیم ہے یا جدید ہے تو چھوڑ دیا جاوے۔ اور اہل کوچہ میں سے کوئی اس کو منہدم نہیں کر سکتا ہے یعنی قدیم قرار دیا جاوے اور اگر معلوم ہو کہ اس نے کوچہ پر بنایا تو ہدم کیا جاوے۔ اور اگر کوچہ نافذہ ہو تو بہر صورت منہدم کر دیا جاوے خواہ جدید معلوم ہو یا دریافت نہ ہو۔ اور ابو یوسف رحمہ نے کہا کہ مضر ہو تو ہدم کیا جاوے ورنہ نہیں۔ خمس الاممہ علوانی نے کہا کہ کوچہ غیر نافذہ میں اگر ایک قوم محدود ہو تو کوچہ خاصہ ہے۔ اور اگر غیر محصور ہوں تو یہ کوچہ عامہ ہے۔ حتیٰ کہ اس میں بھی وہی حکم ہوگا جو شارع عام کا حکم ہے۔ الذخیرہ۔ کوچہ غیر نافذہ کے درمیان میں گھورا ہے اور کسی نے چاہا کہ اپنا پانخانہ توڑ کر اس گھورے کی طرف بنا دے حالانکہ پڑوسیوں کو اس سے ضرر پہنچتا ہے تو اس کو روک دیا جائے گا۔ اور اسی طرح ہر ایسے فعل سے جس سے پڑوسیوں کو ایذا شدید پہنچے، روکا جائے گا۔ الحادی۔ کوچہ نافذہ میں کسی نے اپنا مکان توڑا تو اس کو اختیار ہے کہ جیسا پہلے تھا ویسا ہی بنا دے۔ اور اگر پہلے اس کا کچرل نکلا ہوا تھا تو اسی طرح بنا سکتا ہے اور کوئی اس کو روک نہیں سکتا۔ اور اگر کوچہ نافذہ میں اگر راستہ تنگ کرنے والا کچرل ہو تو ہر ایک اس کے واسطے دور کرانے کا اختیار رکھتا ہے اگرچہ قدیم ہو۔ الغرائب۔ حوض وقف ہے۔ اگر اس میں سے کسی نے گڑا بھرا چاہا تو اس کے کنارے نہیں رکھنا چاہیے ورنہ اگر کنارہ توڑ دیا تو ضامن ہو گا۔ الذخیرہ۔ فصل متفرقات کسی مرد کی جو روفا سقمہ ہے جو جگر کی سے باز نہیں آتی تو اس کو طلاق دینا واجب نہیں ہے البقیۃ۔ حدیث میں ہے کہ ایک نے پوچھا کہ اس کی جو روکی چھوٹنے والے کا ہاتھ نہیں روکتی ہے۔ فرمایا کہ اس کو طلاق دیدے۔ عرض کیا کہ میں اس کی جدائی پر صبر نہیں کر سکتا ہوں۔ فرمایا کہ پھر استمتاع حاصل کر۔ رواہ النسائی وغیرہ۔ م۔ مرد نے ذکر اپنی جو رو کے منہ میں داخل کیا تو کہا گیا کہ مکروہ تحریمی ہے۔ الذخیرہ۔ یہی صحیح ہے کیونکہ یہ فعل خلاف وضع فطری و خالی از نجاست نہیں ہے حالانکہ یہ شیطانی کھیل ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ جس عورت کا اعتقاد مسئلہ حیض میں اجتہاد امام شافعی رحمہ ہو۔ یعنی انتہائے حیض پندرہ روز ہیں اور اس کا شوہر حنفی المذہب ہے تو کیا مفتی اس کو فتویٰ دے گا کہ دس دن بعد گیارہویں روز وہ شوہر کو اپنے اوپر طہی کا نالو دے۔ شیخ نے جواب دیا کہ مفتی اپنے اجتہاد پر فتویٰ دے گا نہ مستفتی کے مذہب پر۔ التا تاریخانیہ۔ مترجم کہتا ہے کہ صورت مسئلہ یہ کہ عورت مستحاضہ ہے اور اس کے ایام حیض کی عادت معین نہیں ہے۔ حتیٰ کہ شافعی رحمہ کے اجتہاد پر پندرہ دن کے بعد نہا کر نماز پڑھے۔ اور حنفی اجتہاد پر بعد دس دن کے پاک ہے نہا کر نماز پڑھے۔ پس اگر مفتی شافعی ہوگا تو پندرہ روز بعد حلت کا فتویٰ دے گا۔ اور مترجم کے نزدیک اس مسئلہ میں حتیٰ یہ ہے کہ عورت پر مرد کی اطاعت اس کام میں واجب ہے۔ اور اجتہاد مذکور کسی جانب قطعاً نہیں ہے تو عورت کے واسطے اطاعت بہتر ہے اور مرد کے واسطے احترام بہتر ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور بحث اس میں طویل ہے۔ م۔ عورت بغیر اجازت شوہر کے کسی غیر بچہ کو دودھ پلاتی ہے تو یہ مکروہ ہے۔ لیکن اگر اس بچہ کی ہلاکت کا خوف

کرے تو مضائقہ نہیں ہے۔ القاضیخان۔ کافر کے واسطے شراب رکھ چھوڑی تو تخریما مکروہ ہے۔ اتنا بارخانہ۔ گھر میں سرکہ کرنے کے واسطے شراب رکھ چھوڑی تو مکروہ نہیں ہے۔ اور اگر ستار و طبلہ وغیرہ ملاہی کی کوئی چیز رکھی تو مکروہ ہے اور گنہگار ہوگا، اگرچہ اس کو استعمال نہ کرتا ہو۔ القاضی خان۔ اور شراب میں احوط یہ کہ منع ہے۔ م۔ بوڑھے جاہل کو لائق نہیں ہے کہ نوجوان عالم کے آگے چلے یا بیٹھے یا کلام کرے۔ السراجیہ۔ عالم کا حق جاہل پر اور شاگرد کا حق استاد پر کیساں ہے کہ اس سے پہلے بات کرنے میں دلیری کرے۔ اور اس کی جگہ نہ بیٹھے۔ اگرچہ وہ موجود نہ ہو۔ اور اس کی بات کو رد نہ کرے اور چلنے میں آگے نہ ہو۔ اور شوہر کا حق زوجہ پر اس سے زائد ہے۔ اور زوجہ ہر امر مباح میں شوہر کی مطیع ہو۔ اور شوہر کے حق کو اپنے اوپر مقدم رکھے۔ الوجیز۔ امام محمد رحمہ نے کہا کہ اگر اس کی چھت اور پردی کی چھت پر ابر ہو کہ چھت پر چڑھنے سے پردی کے گھر میں نظر پڑتی ہے تو پردی کو منع کا اختیار ہے جب تک وہ اوٹ نہ بناوے۔ اور اگر چڑھنے سے نظر نہ پڑے بلکہ پردی جب چھت پر چڑھے تو سامنا ہوتا ہو تو پردی کو اختیار نہیں کہ اس کو اپنی چھت پر چڑھنے سے منع کرے۔ الذخیرہ۔ راستہ میں کیچڑ پانی کی وجہ سے گذر نہیں ہے۔ پس وہ فقط غیر کی زمین میں راستہ پاتا ہے تو اس میں ہو کر نکل جانے میں مضائقہ نہیں ہے۔ اور اہل سمرقند کے فتاویٰ میں ہے کہ اگر غیر کی زمین کے گرد چہار دیواری ہو تو گذر نہیں جائز ہے ورنہ جائز ہے۔ اور حاصل یہ کہ اس باب میں لوگوں کے عادات معتبر ہیں۔ المحیط۔ نوازل میں ہے کہ غیر کی زمین میں ہو کر جانے میں تفصیل یہ ہے کہ اگر دوسرا راستہ ہو تو نہ گذرے اور اگر نہ ہو تو گذرے جب تک وہ منع نہ کرے۔ اور بعد منع کے نہ گذرے۔ اور یہ سب ایک آدمی کا حکم ہے۔ اور اگر ایک جماعت ہو تو بدوں رضا مندی مالک زمین کے نہ گذریں۔ الذخیرہ۔ جدید راستہ اگر مالک نے نکال دیا تو اس میں گذر جائز ہے، یہاں تک کہ معلوم ہو کہ وہ غضب ہے۔ المحادی۔ زید کے مکان کی نہر بیکر کے احاطہ میں ہو کر جاری ہے اور وہ اس نہر کے اندر ہو کر نہیں چل سکتا۔ اور نہ نہر کے کنارے چل سکتا ہے اور اس کو ناسے کی درستی منظور ہے۔ مگر بکر اس کو اپنے احاطہ میں آنے سے روکتا ہے تو بکر کو حکم دیا جائے گا کہ یا اس کو آنے سے کہ وہ درست کرے یا تو اس کے مال سے درست کرادے۔ فقہ ابو اللیث نے کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں اور دیوار کے مسئلہ میں بھی یہی حکم ہے۔ اسی طرح اگر دیوار گری جس کی مٹی دوسرے کے احاطہ میں ہے تو احاطہ والے سے کہا جائے گا کہ اس کو آنے کی اجازت دے یا اس کی مٹی نکلوادے۔ الذخیرہ۔ اگر غیر کی مزدعہ زمیں میں ہو کہ گذرا اگر ضرر پہنچا یا ہو یا اس نے دیکھ کر ایذا پائی تو اس سے معافی لینا واجب ہے۔ القنیہ۔ اگر رشیم لگانے کے واسطے بھٹہ بنایا کہ مٹر کر اڑانے سے کیڑوں سے رشیم جدا کرے۔ پس اگر ٹرسیوں کو دھنویں و کیڑوں کی بدبو سے ضرر و اذیت ہو تو منع کر سکتے ہیں۔ عنایات بنے کا کارخانہ اپنے ملک مجاز میں بنایا تو پردی ملا ہوا اس کو منع کر سکتا ہے۔ اور اگر اپنے واسطے طاحونہ بنایا تو ممنوع نہ ہوگا۔ یعنی قلیل ہے۔ اور اگر اجارہ کے واسطے ہو تو روکا جاوے لوہا و سونا کو کوٹنے سے بعد عشاء کے طلوع فجر تک روکا جاوے جبکہ ٹرسیوں کو ضرر ہو۔ القنیہ۔ پردی کی دیوار کے نیچے درخت لگائے تو اس پر واجب ہے کہ دیوار سے اس قدر دور ہو کہ اس کی دیوار کو ضرر نہ پہنچے۔ القاضیخان۔ اس کے برف خانہ کے قریب اس کے پردی نے آتش دان بنانا چاہا تو منع نہیں ہو سکتا۔ لیکن اس کو ایسا نہیں چاہیے۔ السراجیہ۔ پردی نے زیر دیوار کے مکان سکونت کو بدل کر اطمین بنانا چاہا۔ پس اگر گھوڑوں کی سچاڑی جانب دیوار ہو تو منع کر سکتا ہے ورنہ نہیں۔ الغیاشیہ۔ بزازوں کے بازار میں باورچی نے دکان رکھی چاہی۔ یعنی اس کے تنور سے

خوف ہے تو منع کیا جاوے۔ اور اسی طرح ہر فعل جس سے ضرر عام ہو، روکا جاتا ہے اور اسی پر فقیہ ابو القاسم الصغار نے فتوے دیا ہے۔ الملتقط۔ ایک شخص نے بغیر اجازت کے چوری سے پانی اپنے باغ میں جاری کیا تو محمد بن مقاتل نے کہا کہ پھلوں کی پیداوار اس کو حلال ہے۔ جیسے کسی نے دانہ گھاس غصب کر کے اپنا گھوڑا مٹوایا تو پاک ہے اور مغضوب کے مثل تاوان دے۔ بعض زاہدوں سے منقول ہے کہ اس کی باری کے خلات وقت میں اس کے باغ انگور میں پانی آیا تو اس نے باغ کے درخت کاٹ ڈالنے کا حکم دیا۔ اور ہم یہ نہیں کہتے ہیں کہ باغ کاٹ ڈالا جاوے۔ ہاں اگر پیداوار صدقہ کر دے تو بہتر ہے اور واجب نہیں ہے۔ المحیط۔ ایک نے دوسرے کی زمین میں بدوں اجازت کے زراعت کر لی۔ یہاں تک کہ وہ کاٹنے کے قابل ہوئی تب مالک کو معلوم ہوا اور اس نے اجازت دے دی۔ یا پہلے کہا کہ میں راضی نہیں ہوں۔ پھر اجازت دے دی تو فقیہ ابو القاسم نے فرمایا کہ کاشتکار کو کھیتی کی پیداوار حلال ہے۔ فقیہ ابو المہدی نے کہا کہ یہ استحسان ہے اور ہم اسی کو لیتے ہیں۔ الذخیرہ۔ اگر ایسی زمین ہو کہ مالک نے جو بوجہ باخراچ کے سلطان کو دیدی کہ اس کی منفعت بجائے خراج کے مسلمانوں کے واسطے ہو اور اصل زمین اپنے مالک کی ملکیت میں رہے تو اس کو ارضی الجوز کہتے ہیں۔ پھر ایسی زمین اس کے متولی سے مزارعت پر لی تو فقیہ ابو القاسم نے فرمایا کہ کاشتکاروں کو ان کا حصہ حلال ہے۔ اور اگر اس زمین میں انگور یا دیگر پھلوں کے درخت ہوں، پس اگر مالک زمین معلوم ہوں تو کاشتکاروں کو یہ حلال نہیں۔ اور اگر مالکوں کا پتہ نہیں لگتا تو ان کو ان کا حصہ حلال ہے کیونکہ ایسی اراضی جن کے مالک معلوم نہ ہوں تو سلطان کے اختیار میں ان کی تدبیر ہوتی ہے۔ اور یہ بمنزلہ ایسی اراضی کے ہے جو موات ہے یعنی کسی خاص مالک کی ملکیت نہیں، بلکہ غیر مزروعہ ٹری ہے۔ چنانچہ کتاب احوال الموات میں معلوم ہوگا۔ پھر سلطان کو لازم ہے کہ نصف پیداوار کو مساکین پر صدقہ کر دے۔ اور اگر اس نے ایسا نہ کیا تو وہ گنہگار ہوگا۔ اور کاشتکاروں کا حصہ ان کو حلال ہے۔ اور جو شخص کہ ان کی رضامندی سے کھاوے اس کو بھی حلال ہے اگرچہ یہ ایک طرح کے شبہ سے خالی نہیں، لیکن مشائخ نے فرمایا ہے کہ ہمارا زمانہ تو شبہات کا زمانہ ہے۔ پس مسلمان پر واجب ہے کہ آنکھوں دیکھے حرام سے اجتناب کرے۔ فقیہ ابو بکر البلیخی رح نے فرمایا کہ شوہر نے زوجہ کو ایسا طعام دیا جو عین غصب نہیں ہے تو اس کو کھانے کی گنجائش ہے۔ اور اسی طرح جب شوہر نے اس کے واسطے کھانا کپڑا ایسے مال سے خریدا جو اصل میں پاکیزہ نہیں ہے تو زوجہ کو اس کے کھانے پہننے کی گنجائش ہے اور گناہ اس کے شوہر پر ہوگا۔ القاضی بخاری۔ اس مسئلہ سے معلوم ہوا کہ جو لوگ رشوت و غصب وغیرہ حرام طریقوں سے پیسہ پیدا کر کے زوجہ و اولاد کو کھلاتے ہیں۔ حالانکہ ان بے چاروں کو معلوم نہیں تو یہ وبال ان مردوں پر ہے، اور عورتوں و اولاد کے واسطے گنجائش ہے، اور واضح ہو کہ یہاں وجوہ ہیں۔ ایک یہ کہ کھانے والے کا پیشہ حرام ہے اور سوائے اس کے کوئی حاصلات نہیں۔ جیسے زبڈیاں و بھروسے و قوال دنا چنے والے بھانڈو چانڈ و شراب وغیرہ کے ٹھیکے کے کمانے والا اور شراب بنانے والا اور اس کی تجارت کرنے والا۔ اور وہ نوکریاں جو شرع میں خلاف عدل احکام سے ناجائز ہیں مثلاً سود کے احکام حکومت نافذ کرنا و کس و شل ذلک و کالت ظلم و شل ذلک۔ پس ان وجوہ میں زوجہ وغیرہ کو صریح معلوم ہے۔ دوم وہ نوکریاں و تجارت جو جائز ہیں جیسے پل و شکر بنانے و تعمیرات فیمن عام کی نوکریاں اور ان کے ٹھیکہ و حفاظت عام و رفاہ عامہ کے وجوہ و تجارت و نوکری تو یہ صریح جائز ہیں۔ اور سوم یہ کہ طریقہ دوم والے خلاف دیانت کے اپنے وجوہ معاش میں رشوت و خیانت سے پیدا کرتے ہیں یا تجارت جائز میں بددیانتی سے غیر جائز اختلاط کرتے ہیں اور اس صورت میں مال بچوں کے لیے جواز ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ پھر اس وقت میں معاملہ اس سے بھی زیادہ دشوار ہے۔ اور وجوہ معاش

میں اختلاط حرام و حبیث بوجہ لوگوں کی بددیانتی کے عموماً شائع ہے۔ اور عورتوں و بچوں پر کار و دشوار ہو گیا ہے۔ واللہ تعالیٰ ولی الخیر والنجود و علیہ التوکل و بہ الاعتصام۔ م۔ اگر ایک قوم پر ناحق طور پر ٹکس بندھا اور ان میں بعض کو یہ گنجائش کسی تدبیر سے نکلتی ہے کہ اپنے آپ کو ٹکس سے بچا دے تو اس کو اختیار ہے بشرطیکہ اس کا بار دوسروں پر نہ پڑے، ورنہ بہتر یہ کہ اپنے آپ کو نہ بچائے کسی شخص نے دوسرے کے ذمہ سے ظلم دور کیا۔ پس مظلوم نے اس کو بیش دینا دینے۔ پس لینے والے نے ایک چادر بوجھ لیا پس دینار کے فروخت کی تاکہ اس کو حلال ہو جاوے تو یہ حلال نہ ہوں گے۔ القنیہ۔ مترجم کہتا ہے کہ جب یہ حکم ایسی صورت میں ہے کہ معین نے ظلم دور کیا ہو اور اگر کچھ ہی وغیرہ کے نوکرنے اپنا کام انجام دینے میں تاخیر سے حاجتمند کو لاچار کیا کہ اس نے کچھ روپیہ دیا تو یہ بلا خلاف رشوت حرام مذموم ہے۔ اور اسی طرح جب معین نے کسی کے کام میں ایسی اعانت کی کہ خلاف حق اس کا مطلب حاصل ہو گیا تو جو کچھ اس نے دیا یہ ظلم کے واسطے رشوت ہے، پس اس کی حرمت شدید ہے۔ اعاذنا اللہ تعالیٰ من ذلک۔ م۔ شیخ اسماعیل نے کہا کہ جس کو ایذا پہنچائی اس سے فوراً معافی چاہنا واجب ہے اگرچہ وہ غصہ میں ہو۔ اور اگر اس کو بار بار سلام کیا اور احسان کیا۔ حتیٰ کہ اس کے گمان میں آیا کہ اس نے معاف کیا ہے تو یہ کچھ نہیں بلکہ معاف کرنا واجب ہے۔ القنیہ۔ واضح ہو کہ کھیتوں میں بیکریاں یا گلہ گائے وغیرہ راتوں کو رکھتے ہیں تاکہ ان کی لید گوبر منیگیں بجائے کھاد کے ہو جاویں۔ پس حیلہ یہ ہے کہ مالک سے یہ گلہ مستعار مانگے، اور مالک اپنے چرواہے کو حکم کرے کہ وہ اس کی زمین میں رات کو رکھے۔ پھر اگر چرواہے نے مالک کے حکم سے نہیں رکھا۔ بدوں اس کے کہ زمین والا اس کو کچھ دے تو یہ رشوت ہے اور اگر عاریت نہ لیں بلکہ چرواہے کو کچھ دیا کہ وہ اس گلہ کو رات میں یہیں رکھے تو بھی رشوت ہے۔ اور اگر یہ گلہ خود چرواہے کی ملکیت ہو تو بھی رشوت ہے۔ القنیہ۔ (فصل نوم وغیرہ) واضح ہو کہ دوپہر کو قبیلہ کرنا مستحب ہے۔ الغیاشیہ۔ سونا طہارت کے ساتھ چاہیے اور کر وٹ سے قبلہ رخ دایں ہاتھ پر ایک ساعت سووے۔ پھر بائیں کر وٹ سووے۔ السراجیہ۔ دن نکلنے سونا اور مغرب و عشاء کے درمیان سونا مکر وہ ہے۔ دایں ہاتھ کا تکیہ گال کے نیچے لگا کر دایں کر وٹ پر لیٹے اور یاد کرے کہ عنقریب وہ اسی طرح لمحہ میں سووے گا کہ اس وقت سوائے اعمالِ صالحہ کے اس کے ساتھ کوئی نہ ہوگا۔ دایں کر وٹ پر خواب مومنین ہے اور حیت خواب مرسلین۔ اور بائیں کر وٹ خواب سلاطین ہے اور پٹ منہ کے بل خواب شیاطین ہے۔ خواب کے وقت اللہ تعالیٰ کی تسبیح و تہلیل و تحمید کرتا رہے، یہاں تک کہ سو جاوے۔ اور حدیث شریف سے اس وقت کی قرابت و ادعیہ معلوم کرے مانند چاروں قل و آخر سورہ بقرہ و مستحبات، کیونکہ سونے والا جس حالت پر سویا اسی حالت پر جاگے گا۔ اور میت جس مات پر مرا اسی پر اٹھایا جائے گا۔ پھر صبح سے پہلے اٹھ کھڑا ہو۔ اور اس وقت اللہ تعالیٰ کی یاد کرتا ہو اسزم کرے کہ حرام امور سے تقویٰ رکھوں گا۔ اور مخلوق الہی میں سے کسی پر ظلم نہیں کروں گا۔ الغرائب۔ گیموں وغیرہ کی ڈھیری میں کسی جانب نجاست پہنچی، اور وہ بعینہ معلوم نہیں ہے۔ پھر اس میں سے ایک تیر یا دو تیر نکال کر دھو ڈالے یا کسی فقیر کو ہیر یا صدقہ کر دیئے یا فروخت کیے تو باقی ڈھیری پاک ہونے کا حکم دیا جائے گا اور اس کا کھانا حلال ہوگا۔ اور اس مسئلہ میں اثر حنفیہ سے کوئی روایت نہیں۔ بلکہ مشائخ نے اس کو مسئلہ مردیہ سے استخراج کیا ہے۔ المحیط۔ و علی ہذا اگر لحاف یا روٹی دار کپڑے میں کسی جانب نجاست رقیق لگی، اور وہ بعینہ معلوم نہیں ہوتی ہے اور اس نے تھری سے کسی جانب دھویا تو پاک ہونا چاہیے واللہ تعالیٰ اعلم۔ مردار کی چربی اگر تیل میں مختلط ہوگی، اور تیل، قالب ہے تو سوائے کھانے کے اس کو چراغ جلانے و کھال دباغت کرنے میں استعمال کرنا جائز ہے۔ السراجیہ۔ اور

حدیث سنن نسائی وغیرہ میں مراد کی چربی اس کام میں لاسنے سے ممانعت ہے تو وہ اسی صورت میں کہ خالی چربی مراد ہو بخلاف مسئلہ مذکورہ کے کہ وہ تیل ہے اور اس میں نجاست چربی مل گئی ہے۔ فافہم۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ بعد عشاء کے بائیں کرنا۔ فقیہ نے فرمایا کہ من قسم ہے۔ اولیٰ مذکورہ علم شریعت، تو یہ خواب سے بہتر ہے۔ دوم یہ کہ قصص طومار، جن کے کذب کا گمان غالب ہے و مذاق و مسخرہ پن کی حکایات، تو یہ مکروہ ہیں۔ سوم باہمی موانست کے طور پر بجائیکہ جھوٹ سے پرہیز ہو تو مضائقہ نہیں ہے اور اس سے باز رہنا افضل ہے۔ اور اگر ایسا کریں تو چاہیے کہ آخر میں اللہ تعالیٰ کا نام پاک یاد کریں اور تسبیح و استغفار پڑھ لیں تاکہ خاتمہ بخیر ہو۔ الخلاصہ۔ احادیث صحیحہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا معاملات مسلمین میں حضرت ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما سے مشورہ کہ نامروی ہے اور اس باب میں صحابہ دیگر رضی اللہ عنہم سے بھی وارد ہے۔ چنانچہ احادیث صحیحہ کی طرف رجوع لانے سے معلوم ہوگا۔ م۔ شہر میں جو واقعات پیش آویں ان کا پوچھنا و بیان کرنا مضائقہ نہیں ہے۔ الخلاصہ۔ لیکن کذب سے احتراز واجب ہے کیونکہ حدیث میں ہے کہ جو کوئی ایسی بات بیان کرے جس کو وہ دروغ جانتا ہو تو وہ بھی دو جھوٹوں میں سے ایک ہے۔ پھر اس میں اکتار مذموم ہے کیونکہ فہیت تک نوبت پہنچاتا ہے۔ اور حدیث میں ہے کہ آدمی کی خوبی اسلام سے یہ بات ہے کہ جس بات سے اس کا مقصود نہ ہو ترک کرے۔ م۔ عالم کو روا ہے کہ بطور نعمت الہی عزوجل کے اظہار کرے کہ میں عالم ہوں تاکہ لوگ اس سے استفادہ حاصل کریں۔ الغایۃ۔ فقیہ نے فرمایا کہ علم کے اتسام ہیں اور اللہ تعالیٰ کے نزدیک اچھے ہیں اور کوئی فقہ کے مانند نہیں ہے۔ اور آدمی کو چاہیے کہ اس کے نزدیک فقہ سیکھنا سب سے زیادہ اہتمام کی چیز ہو اور جب اس کو عمدہ حصہ فقہ حاصل ہو جاوے تو اسی پر تصور نہ کرے بلکہ علم الزہد بھی دیکھے۔ اور حکمائے اسلام و عادات صالحین پر توجہ کرے علم طلب کرنا اس قدر فرض ہے کہ جس سے ضروریات دین مانند نماز و صلو و غیرہ معلوم ہو جاویں اور معاش کی ضرورت پوری ہو اور اس سے زیادہ فرض نہیں ہے چنانچہ سیکھنا افضل ہے ورنہ گنہگار ہوگا۔ السراجیہ۔ مترجم کہتا ہے کہ اس کلام کی توضیح یہ ہے کہ اول زبان عربی اس قدر حاصل کرنا واجب ہے کہ عقائد و حید اہل السنۃ کو قرآن و حدیث سے خود حاصل کرے۔ اور کچھ تشویش ہو تو عالم سے دریافت کرنے پر وہ اس کو مقامات استدلال قرآن و حدیث بتلاوے حتیٰ کہ وہ سمجھ جاوے کیونکہ ایمان ہر شخص پر فرض اعلیٰ ہے اور اس میں تقلید نہیں ہے بخلاف افعال کے۔ پھر افعال شریعہ مذکورہ مانند نماز و روزہ و زکوٰۃ و حج کے ضروریات جانے۔ اور جس پیشہ کی کمائی کرتا ہے مثلاً تجارت تو اس کے ضروری احکام معلوم کرے۔ لیکن زکوٰۃ و حج کے مسائل بھی فرض ہیں کہ وہ مالدار ہو۔ پھر تاتار خانہ میں ابو عاصم سے لایا کہ حدیث طلب کرنا مفلسوں کا پیشہ ہے، اور نکھا کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ جب اس نے حدیث سے فقہ حاصل نہ کی۔ انتہی۔ مترجم کہتا ہے کہ اس کا حاصل یہ ہوا کہ اس شخص کی غرض فقط روایت الفاظ ہے اور اس کے معنی سے فہم نہیں حاصل کرتا ہے۔ اور شاید ایسے لوگ مصنف مذکور کے زمانہ میں ہوں گے ورنہ حدیث کا محل بعد فہم کے ہے، اور اس سے خودیاب عقائد و شرائع سے حظ رانی حاصل ہو جاتا ہے۔ غیر از نیک حدیث شریف میں ذائق و حقائق ہیں وہ علماء کو حاصل ہوتے ہیں۔ جیسے قرآن کے حقائق علوم ہیں۔ اور جب وہ قرآن و حدیث سے اس حظ کافی کو پہنچا تو حکیم فقیہ ہوتا ہے ورنہ فقہ اس کا نام نہیں ہے کہ جہن و نفاس کے مسائل اجتہادیۃ البوحیفہ و شافعیہ کو یاد کرے کیونکہ ایسے فقہ یاد کرانے والے کو عامی سے صرف یاد کا فرق ہے۔ اور فقیہ وہی ہے جو ائمہ اجتہاد کے مانند قرآن و حدیث و آثار و اصول و حقائق و امثالہ پر واقف ہو۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ قرآن و حدیث شریف کو جمع کرے اور حضرت باری تعالیٰ سبحانہ عزوجل کے جناب میں باادب حاضر ہوتا کہ

اللہ تعالیٰ رحمت فرما کر اس کو سفہ نفس سے نکال دے قال تعالیٰ وَمَنْ يَرْغَبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَثَ سَفِهَ نَفْسَهُ - لہذا ذوالنون علیہ الرحمۃ نے نکالا کہ جو نفس کا عارف ہو اس نے رب عزوجل کو پہچانا۔ اور اس وقت فقہ معروف کو اچھی طرح سمجھے گا۔ اور جب وہ اس مرتبہ کو پہنچا تو مکائد شیطان و مزائق نفس و عجائب قدرت الہی عزوجل اس مخلوقات میں ظاہر ہوگی اور فتن و ہوا جس ان شاء اللہ تعالیٰ اس کے واسطے مضر نہ ہوں گے۔ و الکلام بطول واللہ تعالیٰ هو الہادی الی سبیل الرشاد۔ م۔ ستاروں سے فقط شناخت قبلہ و معرفت اوقات کا علم حاصل کرے اور اس سے زیادہ حرام ہے۔ الوجیز۔ مقدمہ میں تو وضع دیکھو۔ م۔ علم الکلام جس کو عقائد توحید کے واسطے اصل قرار دیا گیا ہے وہ درحقیقت نقیہ کے واسطے معارف کی راہ نہیں بلکہ برخلاف اس کے مشوش ہے۔ اور وہ صرف اس واسطے ہے کہ جاہل گمراہ جس کی عقل نورانی نادر ہے اور وہ عقل حیوانی کو عقل جان کر اودھی راہ چلتا ہے اور بوجہ عقلی کے اسرار معارف اس کی سمجھ میں نہیں آتے ہیں حتیٰ کہ اس کی مثال ہو جاتی ہے کہ جیسے بچہ کہ اس کو گلستان کا شعر و حکمت سنا یا گیا تو وہ اس کو الف باء میں تلاش کرتا اور نہیں پاتا تو انکار کرتا ہے۔ پس ایسے معطل کو بیڑھی راہ سے بذریعہ ان قواعد کے جو اس کی فہم کے مناسب مرتب کیے گئے ہیں، موڑ کر سیدھی جانب لاتے ہیں یا اس کے لغو خیالات کو جو مخالف اسلام لاتا تھا، رد کر دیتے ہیں تاکہ اپنی جہالت پر افسوس کر کے چپ رہے۔ رہا تحقیق امر و تحقیق معرفت تو وہ صرف قرآن و حدیث سے حاصل ہے۔ جب یہ معلوم ہوا، تو جانتا چاہئے کہ جن بزرگوں نے علم کلام کی اجازت دی ان کی یہی مراد ہے کہ معارف حق سے جو لوگ خطا کرتے ہیں مانند معتزلہ و شیعہ و خوارج کے ان کو متنبہ کیا جاوے۔ اور جو لوگ شرک و کفر میں صریحاً مبتلا ہیں ان کو راہ پر لا جائے۔ یعنی وہ اپنے مسلک کی غلطی پر آگاہ ہوں۔ پھر جب راہ راست پر فطرت کے موافق آئے تو قرآن و حدیث سے ہدایت پائیں گے۔ اور جن بزرگوں نے علم کلام سے منع فرمایا اور مذمت کی تو انکی غرض یہ ہے کہ خود اہل سنت میں سے جس نے غلطی سے یہ سمجھ لیا کہ علم کلام ہی مفید تحقیق و معارف ہے وہ سخت غلطی پر ہیں حتیٰ کہ شیخ علامہ تفتازانی رح کا کلام خود اسی خطا کا مقرف نظر آتا ہے۔ اور شاید کہ علامہ کی مراد یہ نہ ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ اب بعض عبارات فقہاء نقل کرنا مناسب ہے۔ فی الفتاویٰ۔ علم کلام سیکھنا اور اس میں نظر و مناظرہ کرنا سوائے قدر ضرورت کے مکروہ ہے۔ بعض نے کہا کہ کثرت مجادلہ و مبالغہ مکروہ ہے، کیونکہ اس سے انجام کو بدعات و فتنہ شیطانی و عقائد کی پریشانی پھلتی ہے۔ جو اہل الاغلاطی۔ جو شخص مسئلہ کلامیہ کو ٹھیک طور پر جانتا ہو وہ دوسرے سے اس میں مناظرہ نہ کرے اور امام محمد رح مناظرہ کرتے تھے۔ المنقذ۔ ابو یوسف نے بشر المرسی سے مناظرہ کیا اور جب وہ معترف ہوا تو اس سے توبہ طلب کی، پس وہ شہر چھوڑ کر بھاگ گیا۔ م۔ صدر الاسلام ابو البشر رح نے فرمایا کہ میں نے ان کتابوں کو ملاحظہ کیا جن کو لوگوں نے علم التوحید کے نام سے تالیف کیا ہے۔ پس میں نے بعض کو فلاسفہ کے اصول پر پایا جیسے تصانیف ابواسحاق کندی وغیرہ۔ اور یہ سب راہ مستقیم سے خارج اور گمراہی میں پڑے ہیں۔ ان کتابوں کا دیکھنا اور ان کو دکھنا حلال نہیں ہے کیونکہ یہ سب شرک و گمراہی سے بھری ہوئی ہیں۔ اور میں نے بہت سی کتابیں اس فن میں فرقہ معتزلہ مانند عبد الجبار رازی و جبائی و کسبی و نظام وغیرہ کی دیکھیں جنہوں نے اسلامی پیرایہ میں خلاف حق قدم اٹھائے اور تیشک کر گمراہی میں چلے گئے۔ پس ان کتابوں کا دیکھنا و رکھنا بھی جائز نہیں ہے۔ یعنی جو شخص قرآن و حدیث و معارف حقہ تک نہیں پہنچا وہ ان کی غلطیاں نہیں پہچانے گا اور پریشان ہو کر شیطان کے پھندے میں پھنس جائے گا۔ اسی طرح اس فن میں بہت سے مجسمہ مانند محمد بن یحییٰ کی تصانیف بھی محض گمراہی و غلط ہیں۔ ہاں شیخ ابوالحسن الاشعری نے اس علم کلام میں بہت تو غل کیا اور جب حق کا پتہ نہ پایا تو آخر سنت تویم کو مضبوط پکڑا، اور اللہ تعالیٰ نے اس کو

تحقیق کی ہدایت کی۔ حتیٰ کہ اس نے معتزلہ کے مذاہب کی تردید کی اور ابوالحسن اشعری رحمہ اللہ سے پہلے ابو محمد عبداللہ بن سعید القفطان نے موافق سنت کے تصانیف فرمائی اور وہ سوائے معدود چند مسائل کے سب میں حقیقی معرفت پر قائم رہے۔ مختص الطہیر یہ۔ منجملہ علوم مذمومہ کے فنون فلاسفہ ہیں کہ جو شخص متبحر محقق نہ ہو وہ ان کی کتابوں کو نہ دیکھے کہ وہ ان کے دھوکے و غلطیوں سے چھٹکارا نہ پاوے گا اور بے فائدہ پریشان ہوگا۔ جو اب انفتادی۔ مترجم کہتا ہے کہ تو ضیح یہ ہے کہ علوم و فنون فلاسفہ کے اقسام میں اول ریاضت مانند حساب و پیمائش و جبر و مقابلہ و تقلید و غیرہ کے کہ ان فنون میں کوئی خرابی نہیں ہے۔ اور دوم فنون طبیعیات اور وہ خاصیت اشیاء دریافت کرنا جس سے فنون طبیعیہ و کون کی ساخت نکلتی ہے اور اسی سے آلات حرب و فنون کاشکاری وغیرہ نکالتے ہیں اور یہ بھی مفید ہے۔ سوم الہیات یعنی اس عالم کی پیدائش و خلقت وغیرہ میں بحث کرنا جس کے مباحث عربی زبان میں میبذی و صدر اوسم بازغہ وغیرہ میں مذکور ہیں، اور یہ محض جہالت و ضلالت ہے۔ اور بھید یہ ہے کہ جہاں تک مادیات سے تعلق تھا وہ تو حواس و عقل حیوانی سے ادراک کیا گیا۔ اور یہ قسم اول دوم ہے۔ اور قسم سوم کا علم بدریہ عقل لورانی و انوار روحانی ہو سکتا ہے حالانکہ یہ اس سے بے بہرہ ہیں۔ جب تک اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہدایت نہ ہو اور عقائد حق نہ ہوں، اور وہ سوائے نبوت کے کسی طرح ممکن نہیں ہے۔ اسی واسطے یہ لوگ گمراہ ہوئے۔ اور واضح ہو کہ فنون اول دوم اگرچہ مفید ہیں لیکن بیشتر ان کا نفع اصلی صرف دنیاوی زندگی میں ہے۔ لیکن بالمتبع ان کو ثواب آخرت کے کام میں لانا اس طرح ممکن ہے کہ مثلاً مخلوق کو راحت دینا کہ فارغ الیال ہو کر عبادت باری تعالیٰ کی فرصت پاویں یا آلات حرب پیدا کریں جس سے جہاد میں مفسدوں کو زیر کریں جو زمین میں فتنہ برپا کر کے رب عزوجل کی عبادت میں حرج مشقت پیدا کرتے ہیں۔ اور چاہتے ہیں کہ سوائے دنیا کے آخرت کا کام باطل کریں اور یہ سخت خوار و خسارہ میں ہیں کہ موت آتے ہی خواری جہنم میں گرفتار ہو جاتے ہیں۔ پھر واضح ہو کہ منطق مذموم نہیں ہے۔ کیونکہ وہ تو قواعد ہیں جن سے ذہن و فکر کو تحقیقات استدلالی میں مدد ملتی ہے۔ غیر از نیک اکثر کتب مروجہ منطق مثل شروع السلم وغیرہ میں مباحث عقائد فلاسفہ خلط و خبیث ہو گئے ہیں، اور میرا کلام نفس منطق میں ہے۔ م۔ علوم میں قسم ہیں۔ اول علم نافع جس کا حاصل کرنا واجب ہے اور وہ علم معرفت خالق عزوجل بصفات مقدمہ ہے۔ اور علم مخلوقات، اور اس کے بعد علم حلال و حرام و امر و نہی و بعثت انبیاء۔ دوم وہ علم جن سے اجتناب واجب ہے۔ اور وہ علم سحر و طلسمات و فلسفہ و نجوم سوائے قدر معرفت قبہ و اوقات ہے۔ سوم وہ علم کہ جس کا کچھ نفع راجع باخترت نہیں ہے اور وہ علم جہل مناظرہ ہے جو مناظرین فقہ سیکھنے والوں نے نکالا جس سے سوائے عمر ضائع ہونے اور باہم مناقشات پیدا ہونے کے کوئی فائدہ نہیں۔ اور اس جہل سے دوسروں کو ساکت کرنا مقصود ہوتا ہے۔ جو اب انفتادی۔ اور عزالی علیہ الرحمۃ کے مانند شارحین عین العلم نے اس کی مذمت بلیغ فرمائی ہے۔ اور وہ قابل مذمت ہے۔ م۔ اگر دو شخص علم شریعت سیکھتے ہیں۔ ان میں سے ایک کی نیت یہ ہے کہ خود پڑھوں اور دوسروں کو پڑھاؤں۔ اور دوسرے کی نیت یہ ہے کہ مجھے اپنی ذات کے واسطے عمل کرنا حاصل ہو تو اول کی نیت افضل ہے۔ خزانہ المقتبین۔ گنہگار کو اس نیت سے تعلیم دینا کہ عصیان سے باز رہے، جائز ہے۔ انا تارخانہ۔ عربی زبان سب زبانوں سے افضل ہے اور یہی اہل جنت کی زبان ہوگی۔ پس جس نے خود پڑھی یا دوسروں کو سکھائی تو ثواب پاوے گا۔ السراجیہ۔ بعض بے باک راویوں نے گھر کر بنایا کہ حدیث میں ہے کہ زبان اہل جنت عربی دوری فارسی ہے علمائے حدیث نے لکھا کہ یہ موضوع کلام ہے اور عربی زبان ہونا مستحسن کیا جاتا ہے اور یہ اس بنا پر جدید ہے۔ اور سوائے اس کے فارسی و ترکی وغیرہ کسی کے بارے میں کچھ ثبوت نہیں ہے۔ م۔ سب نیک کاموں سے علم شریعت حاصل کرنا جبکہ نیت صحیح

ہو افضل ہے۔ اور اسی طرح علم زیادہ کرنے میں مشغول ہونا بھی سب اعمال نیک سے افضل ہے جبکہ نیت صحیح ہو۔ اس واسطے کہ اس کا نفع عام ہے۔ لیکن شرط یہ ہے کہ اس کے فرائض میں کمی نہ آوے۔ اور نیت صحیح ہونے کے یہ معنی ہیں کہ اس سے رندانے الہی و دارِ آخرت مقصود ہو، اور دنیا و اس کے لوگوں کے نزدیک آبرو یا دولت مقصود نہ ہو۔ اور اگر اس نے چاہا کہ جہالت سے نکلے اور خلق کو نفع پہنچاؤں اور علم زندہ رکھوں تو بھی کہا گیا کہ نیت صحیح ہے۔ الوجیز۔ اگر کسی طالب علم سے نیت کی درستی نہ ہو سکے تو بھی پڑھنا افضل ہے۔ الغرائب۔ مترجم کہتا ہے کہ جس قدر علم فرض ہے اس میں نیت صحیح ہو یا نہ ہو اس کو ترک نہیں کر سکتا۔ اور باقی علم مزید میں جانا چاہیے کہ جب تک آدمی اصل معافی کے ادراک تک نہیں پہنچتا ہے اس وقت تک نیت کے مفاسد باقی رہتے ہیں، اور جب علم وانی حاصل ہو اور وہ سمجھا تو نیت خود بخود صحیح ہو جاتی ہے اگرچہ وسوسوں و معارضاتِ نفس و شیطان تو دم مرگ تک باقی رہتے ہیں، اور اس سے کوئی ولی بھی معصوم نہیں ہوتا۔ چنانچہ بعض فقہاء نے قولہ تعالیٰ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُفُّوا عَن ذُنُوبِكُمْ إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ** سے استدلال کیا ہے۔ اگرچہ سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت خاصہ تھی کہ آپ نے فرمایا کہ لا اشک ولا أسأل، یعنی میں اپنے پروردگار کے صدق وحی و رسالت میں شک نہیں کرتا اور نہ اہل کتاب سے پوچھوں پھر یہ امر ظاہر ہے کہ دفع وسوسوں پر بھی استطاعت ہوگی کہ مکر و فریب کو پہچانے، اور یہ علم ہی سے ہوتا ہے۔ **وَاللَّهُ تَعَالَىٰ يَهْدِي مَن يَشَاءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ**۔ م۔ طالب علم کو چاہیے کہ اخلاقِ جمیدہ سے متصف ہو، اور تکلیف حاصل کرے۔ ج۔ اور بخیل نہ ہو حتیٰ کہ جب اس سے کوئی شخص متعارف کتاب مانگے یا کوئی مسئلہ سمجھنا چاہے تو ہرگز بخیل نہ کرے، کیونکہ وہ منفعت خلق چاہتا ہے تو فی الحال منفعت روک نہیں سکتا۔ اور حضرت عبداللہ بن المبارک فرمے مری ہے کہ جس نے اپنے علم کے ساتھ بخیل کیا تو وہ تین باتوں میں سے کسی بات میں مبتلا ہوگا۔ (۱) مر جاوے گا تو علم جاتا رہے گا (۲) یا سلطان کے جھگڑے میں مبتلا ہوگا (۳) یا جو یاد کیا وہ بھول جائے گا۔ الغرائب۔ اور اللہ تعالیٰ نے مثل بیان فرمائی۔ **فَا مَا الزُّبْدُ فَيَذَاهِبُ جَفَاءً وَا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَكْتُمُ فِي الْأَرْضِ**۔ چنانچہ مترجم کی تفسیر میں توضیح تلاش کرو۔ م۔ طالب علم کو چاہیے کہ علم کی توقیر کرے۔ اور خاک پر کتاب نہ رکھنا چاہیے۔ جب پانچمانہ سے نیکل کر کتاب چھوئی چاہے تو وضو کرنا مستحب ہے۔ ورنہ ہاتھ خوب پاک کرے تب کتاب چھوے۔ طالب علم کو چاہیے کہ قلیل معاش پر زندگی بسر کرے۔ اور عورتوں سے الگ رہے۔ لیکن کھانے و پینے و خواب سے اپنے نفس کی حفاظت ترک نہ کرے۔ الغرائب۔ یعنی ایسی قلیل معاش پر کفایت نہ ہو کہ جس سے عواص میں خلل پیدا ہو۔ بکہ صحت و تندرستی کے مناسب کھانا پینا اور اسی کے لائق سونا محفوظ رکھے۔ م۔ طالب علم کو چاہیے کہ لوگوں کے خلطِ ملط سے پرہیز کرے۔ اور لا یعنی امور میں مشغول نہ ہو۔ الغرائب۔ مترجم کہتا ہے کہ اور اس پر واجب ہے کہ علمائے سابقین میں سے کسی کی نسبت بدگمانی و خفت اپنے دل میں نہ لائے اور ہر ایک کے اجتہادی اقوال کو ان کے واللہ تعالیٰ کے درمیان معاملہ خیر پر محمول کرے جبکہ اس کا استدلال بہ سنت ہو۔ اگرچہ طالب علم کے نزدیک اس مسئلہ میں اس کے اجتہاد کی دلیل ظاہر نہ ہو۔ اور یہاں سر لپیڈ ہے جو ہم کتاب مجید و سنت حمید سے ظاہر ہوتا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کے علم غیر تنہا ہی کے ظہور کا ہر ایک منظر خاص ہونا ہے۔ اور ہر ایک کے واسطے میثرب خاص ہے اگرچہ انسانی طبقہ واحد ہے۔ لیکن ہر ایک کے اخلاق میں تفاوت ظاہر ہے۔ حتیٰ کہ فرمایا۔ **قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَّشْرَبَهُمْ**۔ ہر ایک کے واسطے مشرب علیحدہ کر دیا۔ فافہم۔ اور جن لوگوں کا ماخذ و متمسک سوائے سنت کے رائے و بدعت ہے تو ان کے کسی قول کی توہین نہ کرے اگرچہ یہ قول اہل حق کے اجتہاد سے موافق ہو۔ اور بھی یہ ہے کہ ثمرہ تو اصل درخت کی بنیاد پر ہے۔ اور پتیاں یکساں ہونے سے کچھ فائدہ نہیں

ہے۔ مثلاً شریفیہ و سہجن کی پتیاں موافق ہوتی ہیں۔ لیکن پھل کبھی موافق نہ ہوگا۔ اسی واسطے جو کوئی کہ وحدانیت الہی عزوجل پر عدل قائم کرتا ہے تو یہ عدل شکر ثواب ہے اور یہ سلطان عادل ہے۔ جس شخص نے دنیا کو اصل قرار دیا، اور اللہ تعالیٰ سے خواہ انکار کیا یا شرک کیا تو وہ اسی بنیاد پر قانون جاری کرتا ہے اگرچہ وہ مفید ہو تو کہا جائے گا کہ اس کے بعض قانون سے آرام ہے، لیکن وہ عدل نہیں ہے، اس لیے کہ خالق عزوجل سے کفر و شرک کرنا خود سب سے بڑا ظلم و جور ہے۔ اور وہی بنیاد ہے تو جس کی جڑ و اصل یہ ہو اس کی پتیاں و پھل کیوں عدل ہو سکتی ہیں۔ م۔ طالب علم جب پڑھانے کے لائق ہو یا ابھی حاصل کرتا ہو۔ بہر حال اس کو چاہیے کہ ہمیشہ فکیر سلیم و رائے مستقیم و معتدل کے ساتھ مسائل کا درس جاری رکھے، خواہ اپنے ساتھیوں کے ساتھ میں ہو یا تنہا ہو۔ مترجم کتاب ہے کہ فکر مذکور میں ایک راہ سے خارج نہ ہونے پاوے۔ اور وہ راہ یہ ہے کہ اصل مقصود رضا الہی عزوجل و دارِ آخرت ہے۔ مثلاً کسی شخص نے اول نماز میں قرأت فاتحہ پوری نہ پڑھی یا رکوع میں طمانیت نہ کی تو ایسے جاہل کو یہ کہہ کر دلیر نہ کرے کہ امام رح کے نزدیک اسی قدر فرض ہے اس واسطے کہ جب یہ نماز واجب الاعدادہ ہے تو اصلی مقصود حاصل نہ ہوا اور مثلاً کسی جاہل نے پوچھا کہ وضو میں مجھے نیت کرنا ضرور ہے تو اس کو یوں نہ بتلاوے کہ امام رح کے نزدیک نیت شرط نہیں ہے۔ اس واسطے کہ یہ بحث شرط نیت یا عدم شرط کی دوسرے محل کے واسطے ہے، اور یہاں تو جاہل مذکور کو اس کے ثواب کی بات بتلانی چاہیے۔ حالانکہ بدو نیت کے وہ ثواب و طاعت سے محروم رہ جائے گا۔ م۔ اگر طالب علم کو کسی کے ساتھ نزاع ہو، یعنی کسی معاملہ میں اتفاق نہ ہو تو مادہ نزاع دور کرنے میں اس کے ساتھ نرمی و عدل و انصاف سے سمجھوتہ کر کے یہ مادہ دور کرے اگرچہ دوسرا جاہل اس میں تندی و ناانصافی و نفس کی سرکشی سے تابع ہو۔ تاکہ عالم و جاہل میں فرق ظاہر ہو۔ شاگرد کو چاہیے کہ استاد کے حقوق و آداب پر لحاظ رکھے، اور اپنے اموال میں کسی چیز کے ساتھ اس سے دریغ نہ کرے۔ اور اگر استاد نے کسی مسئلہ میں سہو کیا ہو تو اس سے مباحثہ نہ کرے، مگر اس مسئلہ میں اس کی اقتداء نہ کرے۔ الغرائب۔ اور شیخ استاد کے حق کو اپنے والدین و دیگر مسلمانوں سب پر مقدم رکھے۔ اور اگر اس کو مولانا کے تو مضائقہ نہیں ہے، اور تواضع رکھے لیکن یہ روا نہیں ہے کہ اس کے آگے یا اس کے لیے جھک پڑے یا پیروں پر گرے کہ یہ فعل خلاف اسلام ہے۔ اور شیخ استاد پر کسی غیر کو اختیار نہ کرے۔ یعنی مثلاً شیخ استاد کی مجلس چھوڑ کر دوسرے کی مجلس اختیار کرے یا دوسرے کی مجلس کو ترجیح دے۔ منجملہ اجلال شیخ استاد کے یہ امر ہے کہ استاد کا دروازہ نہ بجاوے، بلکہ اس کے تشریف لانے کا منتظر رہے۔ اتنا تار خانیر۔ پس پکارنا بخش بے ادبی ہے۔ اگر استاد کسی خدمت کا اشارہ کرے تو بہت جلدی و بہت خوشی کے ساتھ تعمیل پر آمادہ ہو جاوے۔ اور اگر کوئی اس کو بُرا کہتا ہو تو اس سے رنجش و ایزاد کا اظہار کر کے تہدید کرے کہ میں تجھ کو مطلقاً چھوڑ دوں گا، اور امر حق میں اس کو سمجھا دے کہ تیری خطا ہے ورنہ سکوت کرے۔ م۔ علم ایسے لوگوں کو پڑھانے جو اس کی لیاقت رکھتے ہوں۔ اور تاہل کو نہ پڑھانے تاکہ علم ضائع نہ ہو۔ اور جن لوگوں کو علم کی اہلیت ہو، ان سے انکار کرنا ظلم ہے۔ ابن مقاتل رح سے روایت ہے کہ پانچ ہزار مرتبہ قل ہو اللہ احد پڑھنے سے علم کا مطالعہ اچھا ہے۔ اتنا تار خانیر یعنی کثرت عبادت سے علم کی تحصیل افضل ہے۔ اور شاید اصل اس میں وہ حدیث ہے کہ عالم کی فضیلت عابد پر ایسی ہے جیسے میری فضیلت تم میں سے ادنیٰ آدمی پر ہے۔ اور بعض روایات میں چودھویں رات کے چاند کو ستارہ پر ہے چونکہ یہ فضیلت قیاس سے زیادہ ہے۔ تو ابن مقاتل رح نے استنباط مذکور نکالا۔ پھر یہ امر کہ علم کی لیاقت کس شخص کو ہے، تو یہ بات وسیع ہے۔ اور فہم کے واسطے نمونہ کا بیان یہ ہے کہ اگر ایک خاندان سیادت کے اوضاع و

اطوار عموماً ایسے خراب ہیں کہ ان میں فسق و فجور وغیرہ جاری ہے۔ اور شان امارت کے طور پر معلم نوکر رکھا جاتا ہے۔ لیکن علم بغرض تقویٰ نہیں بلکہ بطریق رسم و امارت دنیادی ہے تو یہ نالائق لوگ ہیں۔ اور اگر خاندان عوام میں نماز و روزہ و بندگی الہی و علم کی تکریم جاری ہے اگرچہ دنیاوی مغرور ان کو رذیل کہتے ہیں تو یہ لائق ہیں ان کو پڑھانا چاہیے۔ اور حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ علامات قیامت سے ہے کہ قریب قیامت کے فساد کی یہ نوبت ہوگی کہ جو لایا علم حاصل کریں گے۔ شوکانی نے کہا کہ اس کی اسناد حسن ہے۔ اور قرآن مجید میں ہے کہ طاوت بادشاہ کو علم دیا گیا تھا۔ حالانکہ بیان کیا جاتا ہے کہ وہ نذاف تھا۔ پس مدار نالائق کا یہ معلوم ہوتا ہے کہ علم کو بے توقیر کرے یا اس کو دنیا گمانے کا وسیلہ بنا دے۔ اور علماء سے مجاہدہ کرے۔ اور یہ حالت موجودہ و علامات سے ظاہر ہو جاتا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ایک شخص نے حضور اقرآن پڑھا پھر فراغت پائی تو اس کو تمام کرے اور اس سے فقہ پڑھنا افضل ہے۔ اتفاقاً ہے۔ مراد یہ ہے کہ ناظرہ قرآن پڑھنے سے مسائل ضروریات سیکھ لینا افضل ہے اور اگر دونوں جمع کرنا ممکن ہو تو جمع افضل ہے۔ اور جو معانی کے ساتھ قرآن پڑھے، تو اس کو خود اس میں فقہ مزید حاصل ہوگی۔ م۔ آدمی رات میں نماز پڑھ سکتا اور دن میں علم کا مطالعہ کر سکتا ہے۔ تو کیا رات میں بھی علم کا مطالعہ کرے۔ جواب یہ کہ اگر اس کو ذہن و عقل ایسی سلیم عطاء ہوئی ہے کہ مطالعہ سے وہ علم زائد حاصل کرے گا۔ تو رات کی نماز سے علم مزید حاصل کرنا افضل ہے۔ اور نماز نفل سے تمام قرآن کی تلاوت سیکھ لینا افضل ہے۔ خزانۃ المفتیین۔ فقیہ ابواللیث نے کہا کہ اگر معلم کو منظور ہو کہ اس کا کام مانند اتباع انبیاء علیہم السلام ہو اور ثواب جمیل پاوے تو اس کو پانچ باتوں پر عمل کرنا چاہیے۔ اول یہ کہ اجرت شرط نہ کرے اور نہ تقاضا کرے، بلکہ جو کوئی دے تو لے۔ ورنہ طالب نہ ہو۔ اور اگر حرف ہجاء یا بچہ کی حفاظت پر اجرت ٹھہراوے، یعنی پڑھانے پر نہ ٹھہراوے تو جائز ہے۔ اور ثواب باقی رہے گا۔ دوم وضو سے رہا کرے۔ سوم توجہ و خیال سے پڑھانے پر متوجہ ہو۔ چہارم قرآن و علوم شریعت پڑھنے والوں میں برابر نظر رکھے، اور تو نگر و فقیر میں فرق نہ کرے۔ پنجم۔ بچوں کو سخت مار نہ مارے۔ خزانۃ الفتاویٰ۔ اور اس کی دلی خواہش یہ ہو کہ یہ بچہ اس علم میں کامل ہو جاوے اور افضل ہے کہ اس کے واسطے دعا کرنا ہے۔ م۔ بیت المال میں فقیہ کا حصہ نہیں سوائے ایسے فقیہ کے جس نے تعلیم ہی کے لیے اپنے آپ کو وقف کیا ہو کہ قرآن یا حدیث یا فقہ پڑھانے کا کام ہو۔ استاد شیخ کو چاہیے کہ شاگردوں پر اپنی منت نہ رکھے، بلکہ اپنے اور ان کی منت سمجھے۔ اور اگر کسی کا خدمت میں وہ انکار کرے تو پورا نہ مانے، بلکہ اہل تقویٰ ان سے خدمت لینا اپنے ثواب میں گنھی جانتے تھے۔ اور اپنے دل میں عالم ہونے کا خیال نہ باندھے۔ اور اپنے نفس کے واسطے مرتبہ و فضیلت نہ سمجھے، بلکہ خوفناک رہے کہ حدیث میں وارد ہے کہ لوگوں سے سخت عذاب اس عالم پر ہوگا جس نے علم کے موافق عمل نہ کیا۔ غرض کہ اپنے نفس کو سراسر حاطی جانے اور امیدوار ہو کہ شاید ان پڑھنے والوں میں سے کسی کی دعا سے اللہ تعالیٰ عفو فرماوے۔ اور عالم کے حق میں خطرات بہت و بیان طویل ہے، غفرانک اللہم غفرانا واسعا وانت العفو القور۔ م۔ کٹرے ہوئے پیشاب کرنا بعض نے جائزہ جانا اور بعض نے بغیر عذر کے مکروہ جانا۔ اور یہی فقیہ ابواللیث رحمہ کا مختار ہے۔ محیط۔ اور یہی صحیح ہے بدلیل حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کہ جو کوئی بیان کرے کہ آنحضرت صلعم کٹرے پیشاب کرتے تو تم اس کی بات کو سچ مت مانو، اور آپ تو سوائے بیٹھنے کے پیشاب نہیں کرتے تھے۔ یہی حدیث مغیرہ رضی اللہ عنہ کہ آپ ایک قوم کے گھوڑے پر آئے، پس کٹرے ہوئے پیشاب کیا۔ ابو داؤد وغیرہ۔ تو یہ عذر پر محمول ہے خواہ کسی پھوڑے وغیرہ سے یا جگہ نجس ہونے سے بیٹھ نہ سکتے ہوں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور حدیث ابن مسعود وغیرہ میں ہے کہ حدیث میں جب ایسی بات سُنو کہ وہ تمہاری سمجھ میں مکروہ معلوم ہو تو یقین کر لو کہ یہ کسی سمجھ کا قصور ہے

اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہر ایسے امر سے پاکیزہ ہیں جو ناگوار ہو۔ رواہ ابن ماجہ وغیرہ۔ جوتی بھاڑ کر پانی میں ڈال دینا بے فائدہ مال کی بربادی مکروہ ہے۔ السراجیہ۔ شیخ ابو بکر البلیغی رحمہ اللہ سے پوچھا گیا کہ موت کی تمنا کرنا کیا مطلقاً ممنوع ہے؟ جواب دیا کہ اگر متعجبی و فاقہ کی وجہ سے یا دشمن کے غصہ سے یا مال جاتے رہنے کے خوف سے، اس کے مانند وجہ سے موت کی تمنا کرے تو مکروہ تحریمی ہے۔ اور اگر زمانہ کے تغیرات دیکھ کر اپنے حق میں مصیبات میں گرفتار ہو جانے کا خوف کرے تمنا کی تو مضائقہ نہیں ہے۔ الحادوی۔ یہ تفسیر حدیث ہے کہ کوئی تم میں سے ہرگز موت کی تمنا بوجہ کسی مفرت کے جو اس پر نازل ہوئی ہو نہ کرے۔ کہا فی الصمیم۔ اور حضرت یوسف علیہ السلام کے کلام سے تمنا سے موت ظاہر ہے۔ کہا قال توفی۔ اور امام بخاری علیہ الرحمہ نے موت کی تمنا کی۔ اور حدیث الثرویا میں ہے۔ واذا اردت بعبادك الفتنۃ فاقبضی الیک غیر مفتون۔ یعنی جب تجھے اپنے بندوں کے حق میں فتنہ مراد ہو تو مجھے ایسی حالت میں اپنی جانب مقبوض فرما کہ میں فتنہ سے بچا ہوا ہوں۔ رواہ الترمذی و حسنہ۔ اور ابن الجوزی نے من طریق احمد بن حنبل رحمہ اللہ روایت کر کے کہا کہ اس کے اسناد حسن ہے۔ کہا ذکرہ فی العلل الاولیٰ التناہیۃ۔ اور ظاہر تفسیر دعائے حضرت یوسف علیہ السلام یہ ہے کہ اگر رغبتِ آخرت کی وجہ سے موت چاہے تو بھی جائز ہے۔ بلکہ یہ استدلال خود حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت سے نکل سکتا ہے۔ اور اس کا بیان یہ ہے کہ حضرت ام المؤمنین صدیقہ رضی اللہ عنہا نے روایت کی کہ پہلے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرمایا کرتے تھے کہ اللہ تعالیٰ پیغمبر کو قبل موت کے دنیا و آخرت میں اختیار دیتا ہے کہ چاہے ابھی دنیا میں رہے، اور یہ معنی خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خطبہ آیام مرض میں موجود ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے ایک بندے کو دنیا میں رہنے یا اس کی نعمت قرب میں آنے میں اختیار دیا۔ پس اس نے وہ اختیار کیا جو اللہ تعالیٰ عزوجل کے قریب میں ہے۔ پھر حضرت ام المؤمنین رضی اللہ عنہا فرماتے ہیں کہ قریب وفات کے آنکھ کھول کر فرمایا کہ: اللہم الترفیق الا محض۔ تو ہم نے جانا کہ اب ہم لوگوں کو نہیں اختیار فرماویں گے یعنی اب دنیا میں رہنا پسند نہیں کیا۔ پس ثابت ہوا کہ آپ نے وفات کی دعا فرمائی۔ اور یہ دعا موت پر بنیت درجات علیہ آخرت ہے فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اگر کسی کے مکان میں زلزلہ آیا تو وہاں سے بھاگ جانا مستحب ہے، اور یہ قنائے الہی عزوجل سے بجانب قنائے الہی فرار ہے۔ اور حدیث میں ہے کہ جب کسی زمین میں دباؤ واقع ہو تو تم وہاں مست جاؤ۔ اور اگر تم وہاں موجود ہو تو مست نکلو۔ امام طحاوی رحمہ اللہ نے اس کی یہ تاویل بیان کی کہ اگر اس شخص کی یہ حالت ہو کہ اگر وہاں جا کر دباؤ میں مبتلا ہو تو اس کے دل میں آوے گا کہ یہاں آنے ہی سے میں مبتلا ہوں۔ اور وہاں سے نکل جانے میں اس کے زعم میں واقع ہوگا کہ نکل بھاگنے ہی سے میں بچ گیا تو حفاظت اعتقاد حق کے واسطے وہ نہ جاوے اور نہ نکلے۔ اور اگر یہ شخص عالم ہو کہ وہ خوب اعتقاد رکھتا ہو کہ ہر چیز اللہ تعالیٰ کی تقدیر پر واقع ہوتی ہے، یعنی جو مقدر فرمایا وہ ضرور واقع ہوتا ہے اور آدمی کو وہی پہنچتا ہے جو اس کے واسطے لکھ دیا گیا ہے تو ایسے شخص کو وہاں جانے یا نکلنے میں کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ الظہیر یہ۔ اور مترجم کہتا ہے کہ اسرار حدیث جہاں تک معلوم ہو سکتے ہیں خوب ہیں۔ لیکن اس میں اسرار دقیق و حقیق بہت ہیں کہ ان پر اطلاع مشکل ہے۔ حتیٰ کہ اسی صورت میں اگرچہ خود وہاں رہا اور مبتلا ہوا تو شاید اس کے دل میں یہ دوسرے آوے کہ اگر نکل جاتا تو بچ جاتا۔ حالانکہ یہ بھی تقدیر سے غفلت ہے۔ پھر آیات و احادیث میں اول یہ فرض ہے کہ جو معنی مراد الہی عزوجل و مراد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں وہ یقیناً حق ہیں۔ میں ان پر ایمان لایا اور ان کا جانا میرے اوپر فرض نہیں ہے بلکہ ان کے حکم کی تمہیں فرض ہے، لہذا اولیٰ یہ کہ وہاں نہ جاوے اور نہ نکلے۔ اور اللہ تعالیٰ سے پناہ مانگے۔ م۔ فقیر نے فرمایا کہ آدمی کو چاہیے کہ خوش کلامی و خندہ پیشانی کے ساتھ بدکار و نیوکار و سنی و بدعتی یعنی روافضی و شیعہ معتزلہ

دخول ریح وغیرہ سب سے پیش آوے بدوں اس کے کہ ملامت ہو۔ یعنی دنیاوی بڑاؤ میں اس کا حال شائستہ ہو۔ لیکن ایسے طور پر کلام نہ کرے کہ ان بد اعتقادوں کو معلوم ہو کہ یہ میرے مذہب سے خوش ہے۔ السراجیہ۔ آدمی نے جو مکان کرایہ دیا۔ اس کے ٹنگست درخت و بکنے کے واسطے صاحبین کے نزدیک بغیر اجازت مستاجر کے اس میں داخل ہو سکتا ہے۔ اور امام رحمہ کے نزدیک بدوں اجازت مستاجر کے داخل نہیں ہو سکتا ہے۔ التا تارخانیہ۔ مترجم کہتا ہے کہ بلا اجازت داخل ہونے کے معنی سمجھ میں نہیں آتے اس واسطے کہ اجازت واجب ہے اور اس میں فتنہ و فساد مضمر ہے۔ پس فتوے بقول امام رحمہ متعین ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ اگر ایک شخص کسی کی چیز لے کر بھاگا اور اپنے گھر میں گھس گیا تو مالک کو روایے کہ اس کے پیچھے گھس جاوے اور اپنی چیز چھین لاوے۔ المحیط۔ یعنی ایسی صورت میں اجازت کا حکم معاف ہے اور وہ گنہگار نہ ہوگا۔ م۔ ایک شخص کے ہزار درہم دوسرے کے گھر میں گر پڑے۔ یعنی مثلاً قبلی کو ٹھے پر سے اس کے مکان کے گوشہ میں جہاں اونچی گھاس لگی ہے گر پڑی اور مالک کو خوف ہے کہ اگر میں اس کو اطلاع دیتا ہوں تو وہ رو کے گا اور مال سے بھی منکر ہوگا۔ پس کیا بغیر اجازت کے جا کر لے لے؟ تو شیخ محمد بن مقاتل رحمہ نے کہا کہ اس کو چاہیے کہ پرہیزگاروں کو اس امر سے مطلع کرے۔ اور اگر وہاں کوئی پرہیزگار متقی نہ ہو تو دیکھا جاوے کہ اگر یہ ممکن ہو کہ بدوں اجازت جا کر نکال لاوے بدوں اس کے کہ کوئی اس کو دیکھے تو ایسا کرے۔ اور یہ سب اس وقت کہ اس کو مالک مکان کی بددیانتی سے خوف ہو۔ اور اگر یہ خوف نہ ہو تو مالک مال کو بدوں اجازت مالک مکان کے اس کے گھر میں داخل ہونا حلال نہیں ہے، بلکہ وہ مالک مکان کو مطلع کرے تاکہ وہ اس کو اندر داخل ہونے کی اجازت دے یا مال باہر نکال کر اس کو دیدے۔ القاضی خاں رحمہ اللہ تعالیٰ۔ کندی و مانڈی کرنے میں نشاستہ و مہیدہ استعمال کرنا بقول شیخ ابوالفضل الکریمانی رحمہ جائز ہے۔ اور بقول شیخ علی بن احمد رحمہ اس سے احتراز بہتر ہے۔ شیخ ابو حامد رحمہ سے پوچھا گیا کہ ابابیل نے گھونٹا لگایا اور بچے دیے، اور اس کی بیٹ کپڑوں دلواریہ پر گرتی ہے تو کیا گھونٹا مع بچوں کے پھینک دے۔ فرمایا کہ نہیں بلکہ صبر کرے۔ اور یہی معنی ابوالتیب نے کتاب الاستحسان میں ذکر کیے ہیں۔ التا تارخانیہ۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ مسئلہ سابق میں اس کے خلاف ذکر ہوا ہے۔ اور مترجم نے وہاں اشارہ کیا کہ پھینک دینا بطور حکم قیاس سے۔ اور استحساناً و دیانۃً نہیں جائز ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اگر مسجد کی دیوار گرائی تو حکم دیا جاوے کہ بنواوے۔ اور نقصان کا ضامن نہ ہوگا۔ اور اگر کسی کے گھر کی دیوار ہو تو نقصان کا ضامن ہے اور بنوانے کا حکم نہ ہوگا۔ کافی نوادر ابن رستم۔ قاضی خاں۔ وطنی کے وقت باتیں کرنا مکروہ ہے۔ بعد طلوع فجر کے نماز تک سوائے نیک بات کے منہ سے نہ نکالے۔ اور بعض نے کہا کہ بعد اس کے طلوع آفتاب تک بھی یہ حکم ہے۔ سوتے وقت ہنسنا مکروہ ہے۔ التا تارخانیہ۔ ان صورتوں میں کراہت تنزیہی ہے۔ اور بعد نماز کے صرف یہ حکم ہونا چاہیے کہ طلوع تک ذکر الہی مقروض اولے و افضل ہے اور یہی سنت ہے۔ پس شاید کہ اس کے خلاف ترک سنت ہوگا۔ م۔ میں نے شیخ رحمہ سے پوچھا کہ لوگ ماہ صفر میں سفر کرنا و نکاح کرنا وغیرہ مکروہ جانتے ہیں، اور حدیث بیان کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا، جو کوئی مجھے ماہ صفر نکل جانے کی خوشخبری سنا دے میں اس کو جنت کی خوشخبری دوں۔ تو کیا یہ صحیح ہے؟ اور ماہ صفر میں کوئی نحوست ہے تو فرمایا کہ عرب زمانہ جاہلیت میں ایسا گمان رکھتے تھے۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف یہ نسبت کرنا محض جھوٹ ہے۔ جو اہر الفتاویٰ۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ روایت موضوع ہے، کسی حدیث نے اس کو بد اعتقادی پھیلانے کے لیے دھج کیا ہے۔ چنانچہ میزان الاعتدال و موضوعات میں مفصل مذکور ہے۔ م۔ میں نے پوچھا کہ اسی طرح جب قمر بروج مقرب میں ہو تو بھی سفر مکروہ جانتے ہیں۔ اور بروج اسد میں لباس قطع نہیں کرتے ہیں تو فرمایا کہ یہ باتیں نجومیوں نے نکالی ہیں اور اپنی باتیں رواج دینے کے لیے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کرتے ہیں، حالانکہ

محض جھوٹ ہے۔ جو اہر الفتاویٰ۔ مترجم کہتا ہے کہ جس نے متمم حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر جھوٹ باندھا، اس کا ٹھکانا جہنم ہے۔ چنانچہ صحاح السنۃ وغیرہ کی حدیث صریح ہے۔ نعوذ باللہ من ذلک۔ م۔ اگر کوئی شخص ایسا خواب دیکھے جس سے خوش ہو تو اللہ تعالیٰ کی حمد و ثناء کرے۔ پھر چاہے ایسے شخص سے بیان کرے جس کی نیک تعبیر دینے پر اعتماد ہو یا بیان نہ کرے۔ البتہ۔ اور اگر ایسا خواب دیکھے جو ناگوار سمجھے تو بائیں طرف تین بار تھوک دے اور اَعُوذُ بِاللّٰهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ پڑھے اور کہہ دے کہ سورہ ہے اور کسی سے بیان نہ کرے۔ پھر اس کو کچھ ضرر نہیں ہوگا۔ یہ حدیث میں مروی ہے۔ اور حدیث میں ہے کہ خواب مانند پرند کے آدمی پر اڑتا رہتا ہے جب تک تعبیر نہ دیا جاوے۔ پھر جب تعبیر دی گئی تو گریہ پڑتا ہے۔ کما فی الفتوح۔ لہذا واجب ہے کہ بے ہودہ آدمی سے بیان نہ کرے۔ م۔ حرام ہے کہ آدمی یوں کہے کہ فلاں ستارے سے پانی برسا۔ القابیر۔ حدیث میں ایسا کہنے والے کو کافر سے تعبیر فرمایا ہے، اور اسی قسم کے نکمت ہیں جیسے عوام جاہل کہا کرتے ہیں کہ ہتھیار لگا ہے یہ خوب پرے گا۔ اور یہ گفتگو حرام ہے، اور اگر یہی اعتقاد ہو تو کفر ہے کیونکہ فاعل حقیقی مختار اللہ تعالیٰ جل شانہ ہے۔ کیا ان جاہلوں کو اس قدر سمجھ نہیں ہے کہ جب قحط پڑتا ہے اور ایک قطرہ نہیں گرتا تو اس وقت ہتھیار وغیرہ سب کہاں جاتے ہیں۔ پھر جب یہ سب سادوں بھادوں و ہتھیار وغیرہ موجود ہوتے ہیں تو ان میں کچھ بھی تاثیر نہیں ہے۔ اور اس کی توضیح یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس عالم میں اسباب جاری کیے ہیں۔ پس یہ سب کفار خوار تو انہیں اسباب پر ایمان لے آئے اور ان کے حواس ہی حواس ہیں اور عقل نورانی ندارد ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کی شان عظمت سے محض جاہل رہے۔ اور اہل ایمان سب ان اسباب کو دیکھتے ہیں اور سمجھتے ہیں لیکن ان کو مؤثر نہیں جانتے ہیں، بلکہ سب کو حضرت مستبیب یعنی خالق عز و جل کے قبضہ قدرت میں مستخر جانتے ہیں۔ پس اگر حضرت رب العزت عز شانہ نے ان اسباب کو تاثیر دی تو ظہور ہوتا ہے۔ اور اگر روک دیا تو کچھ بھی نہیں ہے۔ اور یہ اسباب تو علامات ہیں جیسے ابر اٹھا تو پانی برسے گا نشان نظر آبا لیکن ابر کو برسنے کا اختیار نہیں ہے۔ چنانچہ دیکھو اگر اللہ تعالیٰ نے چاہا تو برسا، ورنہ کچھ نہ ہوا۔ اسی طرح آفتاب کی گردش مدوں سے دیکھتے دیکھتے تجربہ ہو گیا ہے کہ اکثر ایسا ہوا کرتا ہے۔ لیکن اہل عقل تو جان چکے ہیں کہ جہی ہوتا ہے کہ حق تعالیٰ عز و جل نے ایسا کیا اور اگر روک دیا تو کچھ نہیں ہوتا ہے۔ اور عجب کہ بہت سے جاہل مسلمان یہی کہا کرتے ہیں اور یہ بے ادبی کی دلیل ہے اس سے تو یہ کرنا فرض ہے۔ م۔ اسی قسم کے یہ قول کہ میل نکلا آب جاڑا لایا القلیہ جیسے دیوالی آئی جاڑا لائی۔ یہ سب کلمات کفری ہیں۔ واضح ہو کہ مہینوں کا شمار ایک تو آفتاب کی گردش پر ہوتا ہے جیسے چیت بیساکہ فز میں اور دوسرا حساب چاند کے طلوع پر ہوتا ہے اور ان دونوں کے شمار میں ایک سال میں قریب ایک ہفتہ کے فرق ہوتا ہے تو تین سال میں لاکر قریب ایک مہینہ کے فرق ہو جاتا ہے اور خوب معلوم ہے کہ سردی گرمی وغیرہ تو آفتاب کی گردش سے ہے جب آفتاب سیدھا چڑھتا ہے اور دن بڑا ہوتا ہے تو گرمی و برسات تک ہے۔ اور جب نیچا ہو گیا اور رات بڑھی تو جاڑا ہو گیا۔ پس چاند سے گرمی سردی کا موسم نہیں بدلتا، بلکہ آفتاب سے ہوتا ہے تو چاند سے شمار کرنے میں موسم کا حساب نہ آوے گا ہاں اگر تین سال بعد ایک مہینہ کا فرق ملا لیا کرو تو موسم ٹھیک پڑے تو ہندو لوگ یہی کہتے ہیں، اور اس مہینہ کا نام لونڈر کہتے ہیں تاکہ موسم کا حساب ٹھیک رہے۔ اور انگریز لوگ۔ چاند سے شمار نہیں کرتے بلکہ ہر مہینہ میں ایک دو روز چاند سے بڑھاتے جاتے اور ۳۰۔ ۳۱ کا شمار لگاتے جاتے ہیں تو ان کو لونڈر لگانے کی ضرورت نہیں پڑتی ہے، بلکہ ہر سال جاڑا و گرمی و برسات اسی مہینے میں پڑے گی جن میں لگے سالوں میں واقع ہوئی تھی۔ پس بہت سے جاہل لوگ لونڈر کو اعتقادی کفر سے ٹھیک سمجھتے ہیں۔ حالانکہ ہندوؤں میں خود یہ حسابی بات ہے نہ اعتقادی۔ پس مسلمانوں میں سے جس نے جہالت کا اعتقاد کیا تو اس پر کفر کا خوف صریح ہے۔ اعادنا اللہ تعالیٰ و جمیع المسلمین من ذلک۔ حدیث میں ہے کہ چاند دیکھے تو یہ دعا کرے۔ اللہم اہل بیتنا

بالامن والامان والسلامۃ والاسلام ربی وربک اعدہ۔ یعنی اسے پروردگار، اس چاند کو نکالنا ہم پر امن و امان و سلامتی و اسلام کے ساتھ فرمایو۔ اور چاند کو کہے کہ ہمارا وتیرا رب اللہ تعالیٰ وحدہ لا شریک ہے۔ یعنی چاند کو کچھ نفع و ضرر کا اختیار نہیں ہے، بلکہ یہ ایک نیا حساب زمانہ کا شروع ہوا تو اس وقت ہم نے اپنے اللہ تعالیٰ وحدہ لا شریک سے دعا کی۔ م۔ اور چاند کی طرف تعظیم کے واسطے انگلی نہ اٹھاوے کہ یہ حرام ہے۔ ہاں اپنے ساتھیوں کو دکھلانے کے لیے اشارہ سے بتلانا کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ خزائنہ المفتین۔ اگر پین چکی غضب کی، اور اس کا پانی غیر کی زمین میں بدوں اس کی رضامندی کے جاری کیا تو شیخ ابو بکر رحمہ نے فرمایا کہ جو شخص اس کے غضب سے واقف ہو اس کو حلال نہیں کہ یہ پین چکی خریدے یا اجارہ لے یا اناج پیسے کو وہاں لے جاوے یا عاریت لے۔ الحاوی۔ اگر کسی دستاویز پر اپنی گواہی لکھی، اور صاحب حق نے نالاش کی، اور اس سے گواہی ادا کرنے کی درخواست کی۔ پس اگر اس کے بغیر اس پر گواہوں کی کافی جماعت نہ ہو۔ یا اس کی گواہی جلد قبول ہوگی۔ تو اس کو انکار روا نہیں ہے ورنہ گنجائش ہے۔ التا تاریخانیہ۔ اور ظاہر قولہ تعالیٰ، وَلَا يَأْبُ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا۔ گواہی اٹھانے اور ادا کرنے دونوں کو شامل ہے اور مطلقاً انکار روا نہیں ہے۔ اور شیخ رحمہ نے اس کو معتدل کیا کہ جب حق تلف ہونے کا خوف ہو تو انکار جائز نہیں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ شیخ ابو الفضل الکرمانی دیوسف بن محمد وجمیر الوبری دمر الحافظہ سے سوال ہوا کہ باپ پر اولاد کی لباس کی حاجت پوری کرنا واجب ہے یا ان کی ملکیت میں کر دینا لازم ہے۔ حتیٰ کہ اس کو اختیار ہو کہ ایک لباس دوسرے کو دیدے یا نہیں۔ تو فرمایا کہ اس پر اولاد کی حاجت پوری کرنی لازم ہے، اور ہر ایک کو مالک کرنا واجب نہیں ہے۔ حتیٰ کہ ضرورت کے وقت ایک کا لباس دوسرے کو دے سکتا ہے۔ اور یہی جواب شیخ حسن بن علی مرغینانی رحمہ نے لکھا۔ اور شیخ ابو الفضل الکرمانی و دیوسف بن محمد رحمہ نے فرمایا کہ یہی حکم زوجات کے حق میں جاری ہے۔ التا تاریخانیہ۔ یعنی زوجات کی حاجت لباس پوری کرنی واجب ہے۔ حتیٰ کہ اگر ضرورت کے وقت ایک زوجہ کا کپڑا لے کر اس نے دوسری زوجہ کو دے دیا تو ضامن نہ ہوگا۔ م۔ ایک شخص کے چند اولاد ہیں مگر اس نے اپنی تمام ملکیت کا ایک اولاد کے واسطے قرار کر دیا تو گنہگار ہوگا۔ جو اہل الفتاویٰ۔ اور اسی طرح اگر اولاد میں سے اس نے ایک کو کچھ عطیہ دیا اور دوسروں کو نہیں دیا تو یہ جور ہے۔ چنانچہ نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ مجھے میرے باپ نے عطیہ دیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اس پر شائبہ کرنا چاہا تو آپ نے فرمایا کہ کیا تو نے اپنی ہر اولاد کو اس کے مثل دیا ہے؟ تو عرض کیا کہ نہیں۔ پس فرمایا کہ تم مجھے ظلم پر گواہ مت کہ۔ کافی الصبح۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ظاہر حکم میں عطیہ واقع ہو جائے گا۔ مگر فاعل گنہگار ہے۔ م۔ پھر اگر کسی قاضی نے معتبر تاویل شرعی سے اس کا اقرار باطل کیا اور یہ قاضی فقیہ یعنی مجتہد ہے تو جائز ہے ورنہ نہیں۔ اور یہ حکم اس وقت ہے کہ اولاد سب نیک بخت ہوں۔ اور اگر بعض فاسق ہوں۔ پس اس نے اولاد صالح کے واسطے کل ملکیت کا اقرار کر دیا تو گنہگار نہ ہوگا۔ جو اہل الفتاویٰ۔ اور حجت یہ کہ قرآن مجید میں ظلم و عدوان پر مدکرنا ممنوع ہے۔ حالانکہ اگر فاسقوں کو دے تو ظلم برمد ہوگی۔ اور ابھی اس کی زندگی میں کسی حقدار کی میراث نہیں مقرر ہوئی ہے۔ م۔ راستہ عام پر پانی چھڑکنا تاکہ غبار بیٹھ جاوے، کچھ مضائقہ نہیں ہے، اور ضرورت اور حاجت سے زیادہ جائز نہیں ہے۔ المنقط۔ بسیل کو پتھرے میں بند کر کے لٹکایا تو جائز نہیں ہے۔ القنیہ۔ ساحر اور گلا گھونٹنے والے کو قتل کر دیا جائے۔ کیونکہ وہ زمین میں فساد پھیلاتے ہیں۔ اور اگر انہوں نے توبہ کی تو قبول نہ ہوگی۔ اور اگر یہ گرفتار ہوئے پھر توبہ کی تو قبول نہ ہوگی اور قتل کر دیئے جائیں گے۔ اور زندیق جو اپنی باتوں کی جانب بلاتا ہو وہ بھی قتل کیا جائے گا اسی پر فتوے دیا جائے۔ خزائنہ المفتین۔ (کتاب التحریمی) اس میں چند ابواب ہیں (باب اول) تحریری کی تفصیل درکن و شرط و حکم کے بیان میں، تحریری کی تفصیل یہ ہے، جب کسی چیز کی اصل حقیقت پر توقف ممکن نہ ہو تو غالب رائے سے اس کو دریافت کرنا تحریری کہلاتا ہے۔ المبسوط۔ اور اس کا رکن یہ ہے کہ اپنے دل سے

ٹھیک بات دریافت کرے، کیونکہ تحری کا قیام اسی کے ساتھ ہوتا ہے اور تحری اس وقت جائز ہوتی ہے کہ کوئی دلیل موجود نہ ہو۔ اور حالت مشتبه ہو۔ کیونکہ تحری تو اشتباہ ہی کی صورت میں حجت ہے اور دلیل ندارد ہوتا اس واسطے شرط ہے کہ حقیقی حال معلوم ہونے سے عاجزی ثابت ہو۔ تحری کا حکم یہ ہے کہ شرع میں یہ عمل ٹھیک واقع ہوتا ہے۔ محیط السخسی۔ دو آدمیوں نے تحری کی، مگر ایک نے ٹھیک بات پائی اور دوسرے نے نہیں پائی تو ثواب میں دونوں برابر نہ ہوں گے۔ بلکہ جس نے ٹھیک بات پائی، کیونکہ اس کو صواب کا ثواب زائد حاصل ہوگا۔ مجموعۃ الفتاویٰ۔ اگر وقت نماز مشتبه ہو۔ پس اگر وقت آنے میں اشتباہ ہے۔ تو تحری نہیں، بلکہ صبر کرے، یہاں تک کہ وقت آجانے کا یقین ہو جائے۔ اور اگر وقت نکل جانے میں شک ہو تو اس روز کی اس نماز کی نیت کرے۔ یعنی مثلاً نماز عصر روز چہار شنبہ جو اہر الفتاویٰ۔ اگر میدان میں عشاء کی نماز پڑھی۔ اور آسمان صاف ہے مگر اس کو ستاروں کی پہچان نہیں ہے۔ پھر ظاہر ہوا کہ اس نے قبلہ کی جہت میں خطا کی تو شیخ ظہیر الدین نے فرمایا کہ اس کی نماز جائز ہے، اور دوسرے مشائخ نے فرمایا کہ نہیں جائز ہے۔ الظہیر۔ اگر ایک عورت آنکھ کی بنیائی سے معذور ہو۔ اس کو کوئی ایسا شخص نہیں ملتا جو قبلہ کی طرف متوجہ کرے۔ پس اگر وقت تنگ ہو جاوے اور کوئی نہ ملے تو وہ تحری کرے۔ جو اہر الفتاویٰ۔ اور مبسوط کے باب صلوة المرضی میں ایک ایسا مسئلہ مذکور ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ تحری قبلہ جیسے شہر سے باہر جائز ہے ویسے شہر کے اندر بھی جائز ہے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ چند بیماروں نے رات میں ایک مکان کے اندر نماز پڑھی، اور ان میں سے ایک امام بنا۔ پس بعض کا رخ قبلہ کی جانب تھا اور بعض کا نہیں تھا۔ حالانکہ ان سب کا گمان یہ ہے کہ ہم ٹھیک قبلہ کی جانب ہیں۔ یعنی انہوں نے تحری سے یہ گمان کیا تھا۔ پس ان سب کی نماز جائز ہے۔ کیونکہ جب تندرست لوگوں سے یہ بات حالت اشتباہ میں جائز ہے تو بیماروں سے بدرجہ اولیٰ جائز ہے۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ امام محمد نے بدوں تفصیل کے ان کی نماز جائز ہونے کا حکم دیا خواہ یہ مکان شہر میں ہو یا شہر سے باہر ہو۔ اور شیخ حلوانی نے ذکر فرمایا کہ اگر مہمان نے رات میں نماز پڑھنی چاہی اور لوگ سو گئے ہیں۔ پس اگر نماز فریضہ ہو تو تحری نہیں جائز ہے اور اگر نفل یا تہجد ہو تو جائز ہے۔ لیکن مشائخ نے کہا کہ یہ صحیح ہے کہ شہر میں تحری نہیں جائز ہے۔ محیط۔ ایک شخص کسی قوم کی مسجد میں داخل ہوا۔ پس اگر اہل مسجد میں کوئی شخص موجود ہو تو اس سے دریافت کرے۔ اور تحری جائز نہیں ہے۔ اور اگر اس نے تحری کر کے نماز پڑھی۔ پس اگر جہت ٹھیک پائی تو جائز ہے ورنہ نہیں۔ اور اگر مسجد والوں میں سے کوئی شخص نہ ہو۔ پھر اس نے تحری سے نماز پڑھی۔ پس ظاہر ہوا کہ اس نے غیر قبلہ کی جانب پڑھی ہے تو بھی جائز ہے اور اگر تحری نہ کی تو جائز نہیں ہے۔ اور اگر اپنی مسجد ہو تو بعض مشائخ نے کہا کہ اس کا حکم مثل گھر کے ہے۔ اور بعض نے کہا کہ اس کا حکم طیر کی مسجد کے مانند ہے۔ کتاب الحجۃ میں مذکور ہے دو آدمی ایک جنگل میں نکل گئے اور ہر ایک نے تحری کی، اور دونوں کی تحری ایک دوسرے کے مخالف واقع ہوئی تو بھی دونوں کی نماز جائز ہے۔ پھر اگر درمیان نماز میں ایک کی رائے بدلی کہ اپنے ساتھی کی جانب پھر جاوے اور اقتدار کر لے تو جائز ہے۔ بشرطیکہ اس نے از سر نو تکبیر کہی ہو، ورنہ جائز نہیں ہے۔ التا تاریخانیہ۔ (باب دوم زکوٰۃ میں تحری کرنے کے بیان میں ہے) اگر زکوٰۃ دینے میں تحری کی۔ اور غالب رائے میں آیا کہ یہ فقیہ ہے یا اس نے آگاہ کیا کہ میں فقیر ہوں۔ یا کسی عادل نے بتلایا کہ یہ فقیر ہے یا اس کو فقروں کے لباس میں یا فقروں کی صف میں یا لوگوں سے سوال کرتے دیکھ کر غالب گمان کیا کہ یہ فقیر ہے۔ اور اپنی زکوٰۃ اس کو دے دی پھر اس کو اشتباہ ہو گیا تو ان سب صورتوں میں اگر اس نے فقیر جانا تھا یا اس کی غالب رائے میں فقیر تھا یا اس کو کچھ علم نہیں ہوا یا اس کی غالب رائے میں تو نگر جانا تھا یا اس نے تو نگر جانا تھا تو ان سب صورتوں میں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک زکوٰۃ ادا ہو جائے گی۔ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک فقط ایک صورت میں جب اس نے تو نگر جانا ہے، زکوٰۃ ادا نہ ہوگی۔ محیط۔

باب سوم، کپڑوں و برتنوں میں تحری کرنے کے بیان میں: اگر ایک شخص کے کئی کپڑے ہیں جن میں سے بعض نجس، اور بعض پاک ہیں۔ پس اگر کسی علامت سے تمیز ممکن ہو تو جدا کرے، اور اگر بالیقین اس کو پاک کپڑا نہیں ملا اور ایسی چیز بھی نہیں جس سے کوئی کپڑا دھوئے۔ حالانکہ نماز کی ضرورت ہے تو تحری کر کے جو کپڑا پاک نظر آوے اس میں نماز پڑھے۔ اور اگر حالت اضطرار نہ ہو تو تحری فقط ایسی صورت میں جائز ہے کہ جب یہ معلوم ہو کہ ان مختلف کپڑوں میں اکثر پاک ہیں ورنہ نہیں جائز ہے۔ الذخیرہ۔ اور اگر دو کپڑوں میں سے ایک ظاہر ہونا اس کی تحری میں واقع ہوا۔ پس اس میں اس نے ظہر کی نماز پڑھی۔ پھر اس کی تحری میں آیا کہ دوسرا کپڑا پاک ہے اور اس سے عصر کی نماز پڑھی تو جائز نہیں۔ کیونکہ جب ہم نے ظہر جائز ہونے کا حکم دیا تو یہ مستلزم ہے کہ دوسرا کپڑا نجس ہے۔ پھر اس کے خلاف اس کی تحری معتبر نہ ہوگی۔ ہاں اگر اس کو یقین ہو جائے کہ جس کپڑے میں ظہر کی نماز پڑھی وہی نجس ہے تو ظہر کا اعادہ کرے۔ محیط السرخسی۔

دو شخصوں نے تیر اندازی کی مشق کی، در حالانکہ دھنو کے ساتھ ہیں۔ پھر ان میں سے کسی ایک کے بدن سے ایک قطرہ خون ٹپکا۔ مگر ہر ایک منکر ہے کہ میرے بدن سے نہیں ٹپکا۔ پھر ہر ایک نے علیحدہ علیحدہ نماز پڑھی تو ہر ایک کی نماز جائز ہے۔ اور اگر ایک نے دوسرے کی اقتداء کی تو مقتدی کی نماز نہیں جائز ہے۔ محیط۔ اگر سفر میں آدمی کے پاس چند برتن ہوں جن میں سے بعض نجس اور بعض پاک ہیں۔ پس اگر یہ معلوم ہو کہ پاک زیادہ ہیں تو حالت اختیار و حالت اضطراری دونوں میں تحری کرنا وضو کرنے اور پانی پینے دونوں کے واسطے جائز ہے۔ اور اگر نجس زیادہ ہوں یا دونوں برابر ہوں۔ پس اگر حالت اختیار و اضطراری ہو تو پانی پینے یا وضو کرنے کسی کے واسطے تحری جائز نہیں ہے۔ اور اگر حالت اضطراری ہو تو پانی پینے کے واسطے تحری کرنا بالاجماع جائز ہے۔ اور وضو کرنے واسطے تحری ہمارے نزدیک نہیں ہے بلکہ تیمم کرے۔ الذخیرہ۔ اور اصل میں مذکور ہے کہ پانی بہا کر تیمم کرے۔ اور یہ واجب نہیں بلکہ احتیاط ہے۔ اور امام طحاوی نے فرمایا کہ دونوں پانی خدط کر کے تیمم کرے۔ اور یہ زیادہ بہتر اور احوط ہے کیونکہ بہا دینے سے پانی کی منفعت جاتی رہے گی۔ اور خدط کرنے میں وہ اپنے جانوروں وغیرہ کو پلا سکتا ہے۔ بلکہ کبھی عاجز و مضطر ہو کر خود اس پانی کو پی سکتا ہے۔ المبسوط۔ اور اگر اس نے دونوں پانیوں سے وضو کر کے نماز پڑھی تو بھی اس کی نماز جائز ہو جائے گی۔ بشرطیکہ سر میں سے ہر ایک پانی سے علیحدہ جگہ مسح کیا ہو۔ محیط السرخسی۔

اگر سفر میں اس کا برتن اس کے ساتھیوں کے برتنوں میں مل گیا۔ حالانکہ ساتھی لوگ اس وقت غائب ہیں، تو بعض مشائخ نے فرمایا کہ تحری کر کے ایک برتن سے اس سے وضو کرے جیسے طعام ایک جماعت کے درمیان مشترک ہو۔ پھر ایک شخص کو ضرورت پڑی، حالانکہ ساتھی غائب ہیں۔ تو اپنے حصہ کے قدر نکال لے۔ اور اسی طرح اگر اس کی روٹی اس کے ساتھیوں کی روٹی میں مختلط ہو گئی تو بھی بعض مشائخ کے نزدیک تحری کرے۔ اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ برتنوں و روٹیوں میں تحری نہیں کرے گا، بلکہ یہاں تک انتظار کرے کہ اس کے ساتھی آ جاویں، لیکن یہ اس وقت تک ہے کہ حالت اختیار باقی ہو۔ اور اگر حالت اضطرار تک نہ بت پہنچی، تو پھر حال اس کو تحری جائز ہے۔ الذخیرہ۔ اگر چند جانور کھال کھینچے ہوئے موجود ہوں، مگر ان میں سے بعض مرادار ہیں۔ پس اگر کسی علامت سے اس کی شناخت ممکن ہو تو سب صورتوں میں امتیاز کرے۔ اور تناول مباح ہے، اور اگر امتیاز کسی علامت سے ممکن نہ ہو تو دیکھا جاوے کہ اگر حالت اضطراری ہے یعنی بالیقین حلال کیا ہوا جانور نہیں ملتا اور نہ حلال غذا ملتی ہے کہ وہ اس میں سے کھانے کے واسطے مضطر ہو تو پھر حال تحری کرے۔ اور اگر حالت اختیار باقی ہو۔ پس اگر زیادہ مرادار ہوں یا برابر ہوں تو تحری کے ساتھ تناول نہیں جائز ہے۔ اور اگر حلال زائد ہوں تو تحری کر کے تناول جائز ہے۔ محیط۔ اگر دس گڑے سرکہ بھرے ہوں اور ان میں سے ایک میں مرار چھو با پاکر اس کو نکال کے پھینک دیا پھر بھول گیا کہ یہ کون گڑا تھا تو وہ بی چھوڑے۔ پس جس ٹیکے پر بیٹھے وہی نجس ہے اور باقی پاک ہیں۔ القنیہ۔ یہ سب زیادت ضروریہ غالباً اضطراری ہی ہے۔ م۔

کتاب احیاء الاموات

یہ کتاب مردہ اراضی کو زندہ کرنے کے بیان میں ہے۔

قال الموات ما لا ينتفع به من الاراضی لانقطاع الماء عنه او لغلبة الماء عليه او ما اشبه ذلك مما يمنع الزراعة سمي بذلك لبطلان الانتفاع به - قدوری نے کہا کہ موات وہ اراضی ہیں جن سے انتفاع نہ ہو۔ خواہ اس وجہ سے کہ ان سے پانی منقطع ہے یا اس وجہ سے کہ ان پر پانی چڑھ آیا ہے۔ یا اس کے مانند کوئی وجہ ہو جو زراعت سے مانع ہے۔ اور موات یعنی مردہ اس وجہ سے اس کا نام رکھا گیا کہ اس کے ساتھ انتفاع نہ ہو۔ فنا اور فناوی میں ہے کہ زمین موات نہ زمین ہے جو شہر سے باہر کسی کی ملک نہ ہو، اور نہ اس میں کوئی خاص حق ہو۔ اس سے معلوم ہوا کہ شہر کے اندر موات نہیں ہو سکتی اگرچہ غیر مزدور ہو۔ اسی شہر سے باہر جو کسی کی ملک ہو وہ بھی موات نہ ہوگی اور جس زمین سے کوئی حق متعلق ہو وہ بھی موات نہ ہوگی۔ جیسے وہ زمین کہ جہاں سے شہر والے لکڑیاں لاتے ہوں۔ یا ان کی چراگاہ ہے یا نلک کی جھیل وغیرہ ہے، حتیٰ کہ امام کو جائزہ نہیں کہ ایسی زمین کسی کو اقطاع کرے۔ پھر ظاہر المراد ہے یہ شرط نہیں ہے کہ وہ آبادی سے دور ہو۔ حتیٰ کہ اگر آبادی کے قریب کوئی جھیل یا نرکل کا جنگل جو کسی کی ملک نہ تھا خشک ہو گیا تو وہ زمین موات ہے اور یہی صحیح ہے (البخاری) قال فما كان منها عاديا لا مالك له او كان مملوكا في الاسلام لا يعرف له مالك بعينه وهو بعيد من القرية بحيث اذا وقف انسان من اقصى العامر فصار لاسمع الصوت فيه فهو موات - پس ان اراضی میں سے جو زمین عادی ہو۔ یعنی مذہبی خراب پڑی ہو کہ اس کا کوئی مالک نہیں ہے یا اسلام میں مملوک ہو، مگر اس کا مالک معین معلوم نہیں ہوتا ہے۔ اور حال یہ کہ آبادی سے اس قدر دور ہو کہ اگر آبادی کے کنارے کوئی شخص کھڑا ہو کر بہت بلند آواز سے چلائے تو اس زمین تک آواز نہ پہنچے۔ پس ایسی زمین کو زمین موات کہتے ہیں۔ قال رضی اللہ عنہ هكذا ذكراه القدوري ومعنى العادي ما قدم خرابه والماوي عن محمد بن ابي بشر ان لا يكون مملوكا لاسلم او ذمی مع انقطاع الارتفاق بها لتكون ميتة مطلقا فالماوي ان لا يكون مملوكا لاسلم او ذمی لا تكون مواتا واذالم يعرف مالكة يكون لجماعة المسلمين ولو ظهر له مالک ترد عليه ويضمن الزراع نقصانها والبعث عن القرية على ما قال شرعه ابو يوسف لان الظاهر ان ما يكون قريبا من القرية لا ينقطع ارتفاع اهلها عنه فيدار الحكم عليه ومحمد بن ابي بشر ان لا يكون قريبا من القرية لان حقيقة وان كان قريبا من القرية كذا ذكراه الامام المعروف بخواهر زادك وشمس الاثمة السرخسي بن اعتمد على ما اختاره ابو يوسف بن - شيخ مصنف بن فریاب کہ یوں ہی قدوری نے ذکر کیا ہے۔ اور عادی کے معنی وہ زمین جو قدیم سے ویران ہو۔ اور امام محمد سے یہ مروی ہے کہ شرط یہ ہے کہ یہ زمین کسی مسلمان یا ذمی کی مملوک نہ ہو۔ اور باوجود اس کے شہر والوں کا انتفاع اس سے منقطع ہوتا کہ وہ مطلقاً مردہ ہو اور اگر وہ کسی مسلمان یا ذمی کی مملوک ہو تو وہ موات نہ ہوگی۔ اور در صورتیکہ اس کا مالک معلوم نہ ہو تو یہ جمیع مسلمانوں کے واسطے ہوگی۔ اور اگر اس کا کوئی مالک ظاہر ہو تو اس کو واپس کر دی جائے گی۔ اور جس شخص نے اس میں زراعت کی وہ اس کے نقصان کا ضامن ہوگا۔ اور رہا آبادی سے دور ہو جانا جیسے قدوری نے ذکر فرمایا یہ امام ابو یوسف بن نے شرط کیا ہے، کیونکہ ظاہر احوال میں کہ آبادی

سے قریب ہو اس سے آبادی والوں کا ارتفاع منقطع نہیں ہوتا ہے تو اسی پر حکم کا مدار ہوگا۔ اور امام محمد نے در حقیقت آبادی والوں کا ارتفاع منقطع ہونا اعتبار کیا ہے۔ یعنی اگر حقیقت میں اس سے ارتفاع منقطع ہو تو وہ موات ہے اگرچہ آبادی سے قریب ہو۔ ایسا ہی شیخ الاسلام خواہر زارہ نے ذکر فرمایا ہے۔ اور شمس الائمہ سرخسی نے مختار ابو یوسف پر اعتماد کیا ہے۔ ثم من احیاء باذن الامام ملکہ واث احیاء بغیر اذنیہ لم یملکہ عند ابی حنیفہ ووقالا یملکہ لقولہ علیہ السلام من احیاء ارضنا میتة فہی لہ ولانہ مال مباح سبقت یدہ الیہ فیملکہ کما فی الحطب والصيد ولا بی حنیفہ و قولہ علیہ السلام لیس للموع الا ما طابت بہ نفس امامہ وما دویاہ یحتمل انہ اذن لقوم لانصب لشرع ولانہ معتوم لوصولہ الی ید المسلمین بايجاف الخیل والوکاب فلیس لاحد ان یختص بہ یدون اذن الامام کما فی سائر القنائم و یجب فیہ العشر لان ابتداء لو تخلیف الخراج علی المسلم لو یجوز الا اذا استفاہ بماء الخراج لانہ حیث ید یكون القاء الخراج علی اعتبار الماء فلو احیاءها ثم ترکها وذرعها غیرہ فقد قیل الثاني احنی بہا لان الاول ملک استغلا لہا لاسبقہا فاذا ترکها کان الثاني احنی بہا والاصح ان الاول ینزعہا من الثاني لانہ ملکہا بالاحیاء علی ما نطق بہ الحدیث اذا لاضافہ فیہ بلام التملیک وملکہ لا یزول بالترک ومن احیى ارضنا میتة ثم احاط الاحیاء بجزانہا الاربعہ من اربعہ نضر علی التعاقب فعن محمد بن ان ہایق الاول فی الارض الرابعہ لتعینہا لتطرقہ و فسد الرابع ابطال حقہ۔ پھر جس شخص نے امام کی اجازت سے اس زمین کو معمور کیا تو اس کا مالک ہوا۔ اور اگر بغیر اجازت امام کے معمور کیا ہو تو امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک اس کا مالک نہ ہوگا۔ اور صاحبین رحمہ نے فرمایا کہ مالک ہو جائے گا۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے زمین مردہ کو احیاء کیا تو یہ زمین اسی کے واسطے ہوگی۔ رواہ ابو داؤد والترمذی و النسائی وابن حبان باسناد صحیح۔ اور اس دلیل سے کہ یہ زمین مال مباح ہے کہ پہلے اس شخص کا ہاتھ اس پر پہنچا تو یہ اس کا مالک ہو جائے گا۔ جیسے لکڑیوں و شکر میں ہوتا ہے۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ آدمی کے واسطے کچھ نہیں ہوتا سوائے اس کے جو اس نے اپنے امام کی خوشی خاطر کے ساتھ پایا ہو۔ رواہ الطبرانی باسناد ضعیف۔ اور صاحبین رحمہ نے جو حدیث روایت کی اس میں احتمال یہ ہے کہ وہ کسی قوم کے واسطے اجازت خاص ہو اور یہ نہیں کہ شرع کے واسطے اصل کلی ہے۔ اور اس دلیل سے کہ یہ ارضی بھی مال غنیمت میں داخل ہے، کیونکہ وہ مسلمان کے قبضہ میں اس طرح پہنچی کہ انہوں نے سوارانہ حملہ کر کے اس کو حاصل کیا تو کسی کو یہ اختیار نہ رہا کہ بدوں اجازت امام کے کسی ٹکڑے کو اپنے واسطے خاص کرے جیسے دیگر اموال غنیمت میں ہوتا ہے۔ پھر جس مسلمان نے احیاء کیا تو اس میں عشر واجب ہوگا۔ کیونکہ مسلمان پر ابتدائی خراج مقرر کرنا جائز نہیں ہے۔ لیکن اگر اس نے خراجی پانی سے اس زمین کو سیراب کیا ہو تو خراج واجب ہوگا۔ اس وجہ سے کہ پانی کے لحاظ سے یہ ابتدائی خراج نہیں بلکہ بقاؤ خراج ہے۔ پھر اگر اس نے یہ زمین چھوڑ دی اور دوسرے نے اس کی زراعت کی تو بعض نے کہا کہ دوسرا شخص اس کا حقدار ہو جائے گا۔ کیونکہ اول صرف اس کی حاصلات کا مالک تھا اور اس کے رقبی کا مالک نہیں تھا تو جب اس نے چھوڑ دی تو دوسرا اس کا حقدار ہو گیا و لیکن اصرح یہ ہے کہ پہلا شخص اس کو دوسرے کے ہاتھ سے نکال سکتا ہے۔ کیونکہ موثق حکم حدیث کے پہلا شخص احیاء کرنے سے اس کا مالک ہو گیا تھا۔ کیونکہ حدیث میں ملکیت کی اصناف موجود ہے اور چھوڑ دینے سے اس کی ملکیت زائل نہ ہوگی۔ اگر کسی نے زمین موات کو زندہ کیا۔ پھر اس زمین کے چاروں طرف ارضی موات کو چار آدمیوں نے آگے پیچھے احیاء کیا تو امام محمد رحمہ سے

روایت ہے کہ اول کار استہ چوتھی زمین سے ہوگا۔ کیونکہ آخر میں اسی طرف سے اس کا راستہ متعین تھا۔ حالانکہ چوتھے شخص نے اس جانب کی زمین احیاء کر کے اس کا حق مٹایا۔ قال ویملکہ الذی بالاحیاء کما یملکہ المسلم لان الاحیاء سبب الملك الا عند ابی حنیفہ رحمہ اذن الامام من شرطہ فیستویات فیہ کما فی سائر اسباب الملك حتی الاستیلاء علی اصلنا۔ اور زمی بھی زمین موات کو احیاء کرنے سے اس کا مالک ہو جائے گا، جیسے مسلمان اس کا مالک ہو جاتا ہے۔ کیونکہ احیاء کرنا تو ملکیت کا سبب ہے۔ لیکن ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک اتنی بات ہے کہ ملکیت کی شرط یہ ہے کہ امام کی اجازت ہو۔ پس ملکیت حاصل ہونے میں مسلمان و ذمی برابر ہیں جیسے دیگر اسباب ملک یعنی مانند خرید و میراث و شفعہ وغیرہ میں برابر ہوتے ہیں۔ حتیٰ کہ ہمارے اصول پر کفار ہمارے مالوں پر مستولی ہو کر مالک ہو جاتے ہیں۔ حتیٰ کہ اگر کفار نے حملہ کر کے غلبہ سے مسلمانوں کا مال چھین لیا، اور اپنی ملک میں لے گئے تو مالک ہو جاتے ہیں۔ اور امام شافعی رحمہ کے نزدیک مالک نہیں ہوتے ہیں۔ قال ومن حجرا رصنا ولم یعمرھا ثلاث سنن اخذھا الامام و دفعھا الی غیرہ لان الدفع الی الاول کان لیعمرھا لتحصل النفعۃ للمسلمین من حیث العشر والخراج فاذا لم یحصل بدفعہ الی غیرہ تخصیلا للمقصود ولان التحجیر لیس باحیاء لیملکہ بہ لان الاحیاء انما هو العمارۃ والتحصیر للاعلام سمی بہ لانہم کانوا یعملونہ بوضع الاحجار حولہ او یعملونہ بحجر غیرہم عن احیاء فبقی غیر مملوک کما کان هو الصحیح۔ اگر کسی نے زمین کے گرد پتھر رکھے۔ لیکن تین سال تک اس کو زراعت کے قابل نہیں کیا تو امام اس کو دوسرے کو دے دے گا۔ کیونکہ اول شخص کو دنیا اسی واسطے تھا کہ وہ اس کو احیاء کرنے تاکہ عشرہ خراج کی راہ سے مسلمانوں کو اس کی منفعت حاصل ہو۔ پس جب یہ منفعت حاصل نہ ہوئی تو امام یہ زمین دوسرے کو دیدے گا تاکہ جو مقصود ہے وہ پورا ہو۔ اور اس دلیل سے کہ خالی پتھر رکھنا اس زمین کا احیاء نہیں ہے تاکہ پتھر رکھنے سے وہ اس کا مالک ہو جائے کیونکہ احیاء تو اس زمین کو قابل زراعت کرنے کا نام ہے اور پتھر رکھنا صرف آگاہی کے واسطے ہوتا ہے اور اس کا نام تحجیر اس واسطے رکھا گیا کہ وہ لوگ اس کے گرد پتھر رکھ کر اس کی موات ہونے کا اعلام کرتے تھے یا غیر کو اس کے احیاء سے روکنے کا اعلام کرتے تھے، غرض کہ بہر صورت وہ جیسی تھی ویسی ہی غیر مملوک باقی رہی یہی صحیح ہے۔ وانما شرط ترک ثلاث سنین لقول عمر رضی اللہ عنہ لیس ملتجیر بعد ثلاث سنین حق ولا فہ اذا علمہ لا بد من زمان یرجع فیہ الی وطنہ و زمان بہی امورہ فیہ ثم زمان یرجع الی ما یجوزہ فقد رناہ بثلاث سنین لان ما دونہا من الساعات والایام والشهور لا ینفی بذالک واذا لم یحصر بعد انقضائها فالظاہر انہ ترکھا قالوا ہذا کلمہ دیانۃ فاما اذا احیاء غیرہ قبل مضي هذا المدۃ ملکھا لتحقق الاحیاء منہ دون الاول فصار کالاستیاء فانہ یکرہ لو فعل یجوز العقد۔ پھر تین سال تک چھوڑ رکھنے کی شرط اس واسطے لگائی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ کسی پتھر رکھنے والے کے واسطے بعد تین سال کے کچھ حق نہیں ہے اور اس دلیل سے کہ جب اس نے پتھر رکھ کر اعلام کیا تو یہاں آتنا زمانہ ضروری ہے کہ اس میں اپنے وطن کو جاوے۔ اور اتنی مدت بھی ضرور ہے کہ اپنے کاموں کو وہاں درست کرے پھر ایک مدت بھی ضرور ہے کہ واپس ہو کر زمین مچھر کی اصلاح کرے۔ پس ہم نے تین برس اس کا اندازہ کیا۔ کیونکہ اس سے کم مدت جو مہینے و آیام ہیں وہ اس کام کے واسطے کافی نہیں ہو سکتے ہیں۔ پھر جب وہ تین برس کے بعد حاضر نہ ہو تو بظاہر اس نے اس کام کو چھوڑ دیا۔ مشائخ رحمہ نے فرمایا کہ یہ سب حکم بطور دیانت ہے۔ اور رہا یہ کہ اس مدت گزرنے سے پہلے کسی دوسرے نے اس کو احیاء کیا تو اس کی جانب سے احیاء پایا گیا اور اول کی جانب سے نہیں پایا گیا تو ایسا ہو گیا جیسے غیر کی خرید پر چکنا

چنانچہ یہ چکانا مکروہ ہے۔ لیکن اگر کیا جائے تو عقد جائز ہوتا ہے۔ ثم التحجیر قد یکون بغیر الحجر یا نغزاز حولہا
اغصانا یا بستہ او نقی الارض واحرق ما فیہا من الشوک او حصدا ما فیہا من الحشیش او الشوک وجعلہا حولہا
وجعل التراب علیہا من غیر ان یتیم المناک لیمتعم الناس من الدخول او حفر من بید ذراعا او ذراعین
وفی الاخیر ورد الخیر ولو کریمہا وسقاها فعت محمد بن ابراہیم انہ احیاء ولو فعل احدہما یکون بحجیر او
لو حفر انہا رہا ولم یسفرہا یکون تحجیرا وان کان سقاها مع حفر الانہار کان احیاء لوجود الفعلین
ولو حوطہا او سمنہا بحیث یعصم الماء یلون احیاء لانه من جملة البناء وکن اذا بنی رہا۔ پھر تجحیر
کبھی سوائے پتھروں کے دوسرے طور پر ہوتی ہے۔ بایں طور کہ اس کے گرد سٹوکی لکڑیاں کاڑیں یا زمین کو گورے کرکٹ سے
پاک کیا اور اس کے کانٹے جلا دیئے یا اس زمین کے اندر بوگھانس یا کانٹے لگے تھے، وہ کاٹ کر گردا گرد لگائی۔ یا اس زمین
میں مٹی ڈالی بدوں اس کے کہ پانی کی باندو نالیاں پوری کرے۔ تاکہ لوگ زمین میں جانے سے باز رہیں۔ یا اس زمین میں کوئی کنواں
ایک ہاتھ یا دو ہاتھ کھود کر چھوڑ دیا۔ اور اسی اخیر کے بارہ میں خبر دار دہوئی ہے (لیکن پانی نہیں گئی۔ الزمعی) اور اگر اس نے
زمین کو گور کر پانی سے سینچا تو امام محمد سے روایت ہے کہ یہ احیاء ہے، یعنی تجحیر نہیں بلکہ احیاء پورا ہو گیا۔ اور اگر اس نے
ان دونوں میں سے ایک کیا یعنی خالی زمین کو گورا یا سینچا تو یہ بھی تجحیر ہے۔ اور اس نے اس زمین میں نہریں کھودیں مگر ابھی پانی
جاری نہیں کیا تو بھی یہ تجحیر ہے۔ اور اگر نہریں کھودنے کے ساتھ اس نے زمین میں پانی جاری کیا تو یہ احیاء ہے، کیونکہ دونوں
باتیں پائی گئیں۔ اور اگر اس نے اس زمین کے گرد دیوار بنائی یا اس کے گرد منڈیریں بنائیں کہ جس سے پانی رُک جائے تو یہ
احیاء ہے کیونکہ یہ بھی بمنزلہ تعمیر کے ہے۔ اور اسی طرح اگر اس نے زمین میں بیج بوئے تو بھی احیاء ہے قال ولا یجوز احیاء ما
قرب من العام و ترک مرعی لاهل القریة و مطرح الحصاد ثم لتحقق حاجتہم الیہا حقیقتہا او دلیلہا
علی ما بینا فلا یکون مواتا لتعلق حقہم بہا بمنزلۃ السطریق والنہر وعلی ہذا قالوا لا یجوز ان یقطع
الامام فالاعتق بالمسلمین عنہ کالسلح والابار التی یستقی الناس منها لما ذکرنا۔ جو زمین آبادی سے
قریب ہو اس کا احیاء نہیں جائز ہے۔ اور وہ اس گاؤں والوں کے واسطے چراگاہ اور ان کے کھلیان کے واسطے جگہ چھوڑی جائے
گی، کیونکہ اس زمین کی جانب ان لوگوں کو حاجت ہے، خواہ بحقیقت بقول محمد یا بدلیل حاجت بدلیل ابو یوسف رح جیسا
کہ ہم نے سابق میں بیان کیا ہے۔ تو یہ زمین موات نہ ہوگی۔ کیونکہ اس سے لوگوں کا حق متعلق ہے تو یہ بمنزلہ شارع عام
دنیہ کے ہے۔ اور اسی بنا پر مشائخ رح نے فرمایا کہ امام کو جائز نہیں ہے کہ ایسی چیز کسی کو اقطاع میں دے جس سے مسلمانوں
کی حاجت متعلق ہیں، جیسے نمک کی کان، یا دہ تالاب و جھیلیں و کنوئیں جس سے پانی بھرتے و سینچتے ہیں، اسی وجہ سے کہ ان سے
چیزوں سے لوگوں کی حاجت و حقوق متعلق ہیں۔ قال ومن حفر بیدانی بریتہ فلدہ حویبہا ومعناکا اذا حفر فی ارض
موات باذن الامام عندا او باذنه وبعبر اذنه عندہما لان حفر البیر احیاء۔ اور اگر کسی نے جنگل میں کنواں
کھودا تو اس کو اس کنوئیں کے واسطے حریم ملے گا۔ یعنی گردا گرد ایک حد تک اسی کی ملکیت ہو جائے گی۔ حتیٰ کہ دوسرا اس میں
کچھ تصرف نہیں کر سکے گا۔ اور اس کے معنی یہ ہیں کہ اس نے زمین موات میں کنواں کھودا، مگر ابو حنیفہ رح کے نزدیک امام کی اجازت
سے کھودا اور صاحبین رح کے نزدیک خواہ اجازت سے یا بغیر اجازت کھودا۔ بہر حال اس کو حریم ملے گا، کیونکہ کنواں کھودنا
بھی زمین کے احیاء میں شامل ہے۔ قال فان کانت للعطن فحویبہا اربعون ذراعا لقولہ علیہ السلام من حفر بیدا
فلدہ ما حولہا اربعون ذراعا عطنا لما شیتہ۔ اور اگر یہ کنواں اس نے جانوروں کے عطن کے واسطے بنایا ہو تو اس کو

کنوئیں کے گرد سے چالیس ذراع ملے گا۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے کوئی کنواں کھودا تو اس کے واسطے کنوئیں کے گرد چالیس ہاتھ اس کے گلے کے عطن کے واسطے ہے۔ ف عطن اونٹ و بکریوں وغیرہ کی آرام گاہ جو پانی کے گرد ہو۔ اور اس حدیث کو ابن ماجہ نے عبد اللہ بن مفضل رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً اور امام محمد نے حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کی۔ اور دارقطنی نے کہا کہ صحیح مرسل ہے۔ یعنی ابو داؤد نے مرسل میں سعید بن المسیب سے مرسل روایت کی کہ ارض موات کے کنوئیں کا حریم پچاس ہاتھ ہے۔ دارقطنی نے اس کو حسن بن ابی جعفر کے ذریعے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے زیادہ کر کے موصول کیا و لیکن حسن بن ابی جعفر کو امام احمد و نسائی و ابن معین و ابن مدینی و بخاری نے ضعیف کہا۔ ابن حبان نے لکھا کہ یہ شخص عابد زاہد مستجاب الدعوات تھا۔ لیکن دنیا کے مکاروں سے واقف نہ ہونے کی وجہ سے حدیث پر کھنکھنے سے غافل تھا۔ اس واسطے اس کی حدیث نہیں لی جائے گی۔ میں کہتا ہوں کہ مسئلہ ثابت کرنے کے واسطے مرسل سعید بن المسیب کافی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔ ثم قیل اربعون من کل الجوانب والصحیح انه من کل جانب لان فی الاراضی رخوة و یتحول الماء الی ما حضر دونها۔ پھر کہا گیا کہ ہر چہار جانب سب کے واسطے چالیس ہاتھ ہے۔ اور صحیح یہ ہے کہ ہر ایک جانب کے واسطے چالیس ہاتھ ہے کیونکہ ارضی میں نرمی ہوتی ہے تو چالیس ہاتھ سے کم میں دوسرا کنواں کھودنے سے پانی اس کی جانب لوٹ جائے گا۔ وان کانت للناصح فحریمہا ستون ذراعاً و هذا عندهما وعند ابی حنیفۃ ۴۰۰ اربعون ذراعاً لہما قولہ علیہ السلام حریم العین خمس مائۃ ذراع و حریم بئر العطن اربعون ذراعاً و حریم بئر الناضح ستون ذراعاً ولانہ قد یحتاج فیہ الی ان یسیر دابۃ للاستقاء وقد یطول الشاء و بئر العطن للاستقاء منہ بیداء فقلت الحاجة فلا بد من التفاوت۔ اور اس نے وہاں پانی سنبھلنے کے واسطے کنواں کھودا ہو تو اس کا حریم ساٹھ ہاتھ ہے۔ اور یہ حکم صاحبین رحمہم کے نزدیک ہے۔ اور امام ابو حنیفہ نے کہا کہ چالیس ہاتھ ہے۔ صاحبین رحمہم کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، چشمہ کا حریم پانچ سو ہاتھ ہے۔ اور جو کنواں جانوروں کو پانی پلانے کے واسطے ہو، اس کا حریم چالیس ہاتھ ہے۔ اور جو کنواں سنبھلنے کے واسطے ہو، اس کا حریم ساٹھ ہاتھ ہے۔ رواہ ابو یوسف بسند ضعیف عن الزہری مرسل۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ سنبھلنے کے واسطے پانی نکالنے میں کبھی چرس کھینچنے والے بیل یا اونٹ کو چلانے کی ضرورت پڑتی ہے۔ حالانکہ رسمی بلحاظ کنوئیں کی گہرائی کے کبھی دیر ہوتی ہے۔ اور جانوروں کو پانی پلانے کے واسطے جو کنواں ہوتا ہے اس میں ہاتھ سے کھینچ کر پانی نکالا جاتا ہے، تو درازی کے حاجت کم ہے تو ان دونوں میں تفاوت ضرور ہے۔ ولہ ما رویناکا من غیر فصل والعام المتفق علی قبولہ و العمل بہ اولی عندنا من الخاص المختلف فی قبولہ والعمل بہ ولان القیاس یابی استحقاق الحریم لان عملہ فی موضع الحفر والاستحقاق بہ ففیما اتفق علیہ الحدیثان ترکناہ و فیما تعارضنا فیہ حفظناہ ولانہ قد لیستفی من العطن بالناضح ومن بئر الناضح بالید فاستوت الحاجة فیہما ویسکنہ ان یدیر البعیر حول البئر فلا یحتاج الی زیادۃ مسافت۔ دلیل امام ابو حنیفہ رحمہم کی وہ حدیث ہے جو ہم نے اوپر روایت کی کہ اس میں کوئی تفصیل سنبھلنے کے کنوئیں یا جانوروں کو پانی پلانے کے کنوئیں کی نہیں ہے۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ حدیث عام جس کے قبول کرنے اور اس پر عمل کرنے میں اتفاق ہو، وہ ایسی حدیث خاص پر مقدم ہے جس کے قبول و عمل میں اختلاف ہو۔ لیکن اس حدیث کے اطلاق میں تامل ہے، کیونکہ اس میں بئر عطن مذکور ہے۔ م (م) اور اس دلیل سے کہ حریم کا استحقاق خلاف قیاس ہے کیونکہ کنواں کھودنے والے نے اپنا کام اس جگہ کیا جہاں گڑھا کھودا ہے۔ حالانکہ

کام کے ذریعہ سے استحقاق ہوتا ہے۔ یعنی پھر اس گڑھے سے علاوہ استحقاق کیوں ہو۔ مگر یہ قیاس چھوڑ کر بوجہ حدیث کے ہم نے استحقاق لیا، مگر دونوں حدیثیں کچھ مختلف ہیں۔ تو جس مقدار میں دونوں حدیثوں میں اتفاق ہے یعنی چالیس ہاتھ، تو ہم نے اس میں قیاس چھوڑ دیا۔ اور جس مقدار میں تعارض ہے تو اس میں ہم نے قیاس کو محفوظ رکھا۔ یعنی اس سے زیادہ استحقاق نہیں ہے اور یہ جو تم نے رسی کی حاجت بیان کی تو وہ ساقط ہے اس واسطے کہ کبھی پانی پلانے کے کنوئیں سے سینچنے کا کام لیا جاتا ہے اور کبھی سینچنے کے کنوئیں سے ہاتھ سے پانی پلانے کا کام لیا جاتا ہے، تو ضرورت ان دونوں میں یکساں ہوگئی۔ اور اس کے علاوہ یہ بھی ممکن ہے کہ چرس کھینچنے والا بٹور اس کنوئیں کے گرد بھرا یا جاوے تو زیادہ مسافت کی ضرورت نہ ہوگی۔ قال و ان كانت عینا فحریمها خمس مائۃ ذراع لما سوینا ولان الحاجة فیہ الی زیادۃ مسافتۃ لان العین تستخرج للزراعتۃ فلا ید من موضع یجری فیہ الماء ومن حو ق یجمع فیہ الماء من موضع یجری فیہ الی الزراعتۃ فلہذا یقدر بالزیادۃ والتقدیر بخمس مائۃ بالتوقیف والاصح انہ خمس مائۃ ذراع من کل جانب کما ذکرنا فی العطن والذراع هو المکسرة وقد بینا من قبل وقیل ان التقدیر فی العین والبیر بما ذکرنا فی اراضیہم لصلابتہا فی اراضینا و خاوقۃ فیئز داد کیلا یتحول الماء الی الشانی فیتعطل الاول۔ اور اگر چشمہ ہو تو اس کا حریم پانچ سو ہاتھ ہے بدلیل اس حدیث کے جو ہم نے اوپر روایت کی۔ اور اس دلیل سے کہ چشمہ کی صورت میں زیادہ مسافت کی حاجت ہوتی ہے، کیونکہ چشمہ تو زراعت کے واسطے نکالا جاتا ہے تو ایسی جگہ چاہئے جہاں پانی جاری ہو، اور ایسا حوض چاہئے جہاں پانی جمع ہو، اور ایسی جگہ جہاں ہو کر پانی کھیت میں جاوے۔ لہذا اس کے حریم کی مقدار زیادہ ہوگی۔ پھر ہم نے حدیث سے وقوف حاصل کیا کہ وہ پانچ سو ہاتھ ہے۔ پھر اصح یہ ہے کہ یہ پانچ سو ہاتھ اس کے ہر طرف ہوں گے، جیسا کہ ہم نے چاہ عطن میں ذکر کیا ہے۔ اور ہاتھ سے مراد مکسر گز ہے جو چھ منھنی کا ہوتا ہے۔ اور ہم نے اس کو سابق میں بیان کر دیا ہے۔ اور بعض مشائخ رحم نے کہا کہ حریم چشمہ یا کنوئیں کی یہ مقدار جو اوپر مذکور ہوئی، یہ عرب کی ارضی کے واسطے تھی، کیونکہ وہ زمینیں سخت تھیں اور ہماری زمینیں نرم ہوتی ہیں تو جہاں ضرورت ہو اس مقدار سے زیادہ حریم لیا جائے گا تاکہ پانی ٹوٹ کر دوسرے کے کنوئیں یا چشمہ میں نہ جائے کہ جس سے پہلے شخص کا کام مٹل ہو جائے۔ قال فمن اراد ان یحضر فی حریمها منع منہ کیلا یودی الی تقویت حقہ والاخلال بہ وهذا لانہ بالحق لک الحریم ضرورۃ تمکنہ من الانتفاع بہ تلیس لغیرہ ان یتصرف فی ملکہ۔ پھر اگر کسی دوسرے نے اس کے حریم کے اور کنواں کھودنا چاہا تو وہ اس سے منع کیا جائے گا تاکہ اول کا حق ضائع نہ ہو اور نہ اس میں خلل پیدا ہو۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ پہلا شخص کنواں یا چشمہ کھودنے کی وجہ سے حریم کا مالک ہو گیا تھا تاکہ اس کو اپنے کنوئیں یا چشمہ سے انتفاع ممکن ہو۔ تو دوسرے کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اس کی ملکیت میں تصرف کرے۔ فان احتقر اخر بیرا فی حد حریم الاولی للاول ان یصلحہ ویکیسہ تبرہا ولو اراد اخذ الثانی فیہ قیل لہ ان یاخذہ یکیسہ لان ازالۃ جنایۃ حفرہ بہ کما فی الکناستہ یلقیہا فی دار غیرہ فانہ یوخذ برفعہا وقیل یعمتہ النقصان ثم یکیسہ ینفسہ کما اذا ہدم جدار غیرہ وهذا هو الصحیح ذکاہ فی ادب القاضی للخصاف و ذکر طریق معرفۃ النقصان وما عطب فی الاولی فلا ضمان فیہ لاند غیر منعہ ان کان باذن الامام نفاہر و کذا ان کان بغیر اذنیہ عندہما والعذر لابی حنیفۃ وہ انہ یجعلہ انہ یجعل الحق لکچیر او ہو بسبیل منہ بغیر اذن الامام وان کان لا یملکہ بدونہ وما عطب

فی الثانیۃ فقیہ الضمان لانہ متعدد فیہ حیث حفرتی ملک غیرہ وان حفرتان بیدا و دراء حریم الاولی
فذهب ماء البیر الاولی لاشئی علیہ لانہ غیر متعدد فی حفرتا وللثانی الحریم من الجوانب الثلثۃ ذوات
الجانب الاول سبقت ملک الحافر الاول فیہ۔ پھر اگر کسی دوسرے نے اول کے حریم میں کنواں کھودا تو اول کو اختیار ہے کہ
دوسرے کا کنواں بطور احسان کے پاٹ دے۔ یعنی پاٹ دینے میں اس کی مدد کرے۔ اور اگر اول نے چاہا کہ دوم سے مؤخذہ
کرے تو بعض نے کہا کہ اول کو یہ اختیار ہے کہ دوسرے کو اپنا کھودا ہوا کنواں پاٹ دینے کے واسطے ماخوذ کرے، کیونکہ دوم
کے کھودنے کا جرمانہ یہی کہ اس کو پاٹے۔ جیسے کہ اپنا کوڑا کسی غیر کے گھر میں ڈال دے تو اس کا جرمانہ یہی کہ اس کو وہاں سے کوڑا
اٹھانے کا حکم دیا جاوے۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ دوم سے نقصان کا تاوان دے، پھر اس کو خود پاٹ دے، جیسے غیر کی دیوار
گرا دی تو یہی حکم ہوتا ہے۔ یہی حکم صحیح ہے۔ چنانچہ خصاف رحمہ کے ادب القاضی میں صریح مذکور ہے۔ اور اس میں نقصان
پہنچانے کا طریقہ یہی مذکور ہے۔ یعنی چاہ اول کی قیمت قبل دوسرے کے کھودنے کے اندازہ کی جاوے۔ اور پھر بعد دوسرے
کے کھودنے کے اندازہ کی جاوے، جو فرق ہو وہی نقصان ہے۔ ط۔ پھر چاہ اول کی وجہ سے جو کوئی آدمی یا جانور وغیرہ تلف
ہو تو کھودنے والا اس کا ضامن نہ ہوگا کیونکہ اس نے تعدی نہیں کی۔ چنانچہ اگر اس نے امام کی اجازت سے کھودا ہو تو ظاہر ہے
اور اگر بغیر اجازت امام ہو تو صاحبین کے نزدیک ظاہر ہے، کیونکہ ان کے نزدیک احياء بدون اجازت امام جائز ہے۔
اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک ضامن نہ ہونے کا عذر یہ ہے کہ کنواں کھودنا بمنزلہ تجحیر قرار دیا جائے گا، اور تجحیر بدون اجازت
امام جائز ہے اگرچہ احياء بدون اجازت نہیں جائز ہے۔ اور اگر چاہ دوم میں کوئی جانور وغیرہ تلف ہو تو اس کا کھونے والا
ضامن ہوگا کیونکہ اس نے ظالمانہ طور پر یہ کنواں کھودا ہے کیونکہ اس نے غیر کی ملکیت میں کھودا ہے۔ فنا لیکن اگر اول
نے بغیر اجازت امام کھودا ہو تو ابوحنیفہ کے قول پر یہ حکم مشکل ہے، مگر آنکہ بغیر اجازت بھی اول کے واسطے حریم ثابت ہو۔
نافہم۔ م۔ اور اگر دوسرے آدمی نے حریم اول کے باہر کنواں کھودا، جس سے چاہ اول کا پانی جاتا رہا تو دوسرے پر کچھ الزام نہیں
ہے۔ کیونکہ وہ دوسرا کنواں کھودنے میں متعدی نہیں ہے۔ پھر دوسرے کو اپنے کنوئیں کا حریم صرف تین طرف سے ملے گا اور
چاہ اول کی جانب نہیں ملے گا، کیونکہ اول نے اپنی ملکیت بوجہ سبقت کے حاصل کر لی۔ والقنات لہا حریم بقدر ما
یصلحہا وعن محمد انہ بمنزلۃ البیر فی استحقاق الحریم وقیل ہوعندہما وعندہا حریم لہا
فالم یظہر الماء علی الارض لانہ نہر فی التحقيق فیعتبر بالنہر انظاہر قالوا وعندہما ظہور الماء علی الارض
بمنزلۃ عین فوارۃ فیقدر حریمہ بخمس مائۃ ذراع۔ اور کاریز جو زمین کے نیچے بطور پٹی ہوئی نہر کے جاری ہوتی
ہے تو اس کا حریم اس کے لائق مقرر ہوگا۔ اور امام محمد سے روایت ہے کہ حریم کے استحقاق میں وہ بمنزلہ کنوئیں کے ہے
یعنی چالیس گز ہوگا۔ بعض مشائخ نے فرمایا کہ یہ صاحبین کا قول ہے۔ اور امام محمد کے نزدیک کاریز کے واسطے کچھ حریم
نہیں ہے جب تک اس کا پانی زمین پر ظاہر نہ ہو۔ کیونکہ وہ درحقیقت نہر ہے، تو کھلی ہوئی نہر پر اس کا قیاس ہوگا۔ مشائخ
نے فرمایا کہ جب اس کا پانی زمین پر ظاہر ہو تو وہ بمنزلہ جوش مارنے والے چشمہ کے ہے۔ پس اس کا حریم پانچ سو گز مقرر کیا
جائے گا۔ والشجرۃ تعس فی ارض موات لہا حریم ایضا حتی لم یکن لغیرہ ان یغرس شجر فی حریمہا
لانہ یحتاج الی حریم لہ یجد فیہ ثمرۃ ویضع فیہ وهو مقدار بغستہ اذرع من کل جانب و رد۔
الحدیث۔ زمین موات میں جو درخت بویا جائے، اس کے واسطے بھی حریم ہوتا ہے۔ حتیٰ کہ دوسرے کو یہ اختیار نہیں
ہوتا کہ اس کے حریم میں کوئی درخت بوردے۔ کیونکہ درخت لگانے والے کو حریم کی اس واسطے ضرورت ہوتی ہے کہ پھل توڑ

کر وہاں جمع کرے، اور خشک کرے۔ اور اس حریم کی مقدار ہر طرف سے پانچ گز ہے اور یہی حدیث میں وارد ہے ف
یہ حدیث امام ابو داؤد نے آخر کتاب الاقضية میں روایت کر کے سکوت کیا، یعنی حدیث حسن ہے۔ قال وما ترک الفرات او
الدجلة و عدل عنہ الماء ویجوز عودہ الیہ لم یجز احیاء و لا حاجتہ العامة الی کونہ نہرا۔ اور دریائے
فرات یا دریائے دجلہ کے یعنی کسی دریائے جو زمین چھوڑ دی، اور اس کا دھارا ٹھٹ کر بہنے لگا۔ پس اگر یہ امید ہو کہ پھر وہ اس
مقام پر عود کرے گا، تو اس زمین کا احیاء جائز نہیں ہے۔ کیونکہ عام لوگوں کو اس کی نہر ہونے کی حاجت ہے۔ وان کان
لا یجوز ان یعود الیہ فہو کالموات اذ الم یکن حریبا لعامة لانه لیس فی ملک احد لان قهر الماء
یباغق قهر غیرہ وهو الیوم فی ید الامام۔ اور اگر یہ امید نہ ہو کہ دریا پھر یہاں عود کرے گا، تو یہ زمین بمنزلہ زمین موات
کے ہے، بشرطیکہ کسی زمین منہورہ کی حریم نہ ہو۔ اور اس کے موات ہونے کی دلیل یہ ہے کہ وہ کسی کی ملکیت میں نہیں ہے، کیونکہ دریا
کاغلبہ دوسرے کاغلبہ دور کر دیتا ہے۔ اور اس کے ٹھٹ جانے کے بعد وہ امام کے قبضہ میں ہے ف تو اس کی اجازت سے دوسرے
کو احیاء کرنا جائز ہے۔ قال ومن کان له نهر فی ارض غیرہ فلیس له حریم عند ابی حنیفہ رحمہ الا ان یقیم
بلینة علی ذلک قال له مسناتہ النهر یشی علیہا ویلقی علیہا طینہ۔ اگر کسی کی نہر کسی غیر کی زمین میں واقع ہو تو امام
ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک اس نہر کا حریم نہ ہوگا، مگر جبکہ مالک نہر اس کا حریم ہونے پر اپنے گواہ قائم کرے۔ اور صاحبین رحمہ نے فرمایا
کہ اس کے واسطے نہر کے کناروں کی ٹیڑھیاں ہوں گی جن پر وہ چلے۔ اور نہر اگر ان پر مٹی ڈالے۔ قيل هذا المسألة بناء
علی ان من حفر نهر فی ارض موات باذن الامام لا یتحقق الحریم عنده وعندهما یتحققه لان
النهر لا یتفعم به الا بالحریم لحاجتہ الی المشی لتسییل الماء ولا یمکنہ المشی عادة فی بطن النهر والی
اتقاء الطین ولا یمکنہ التقل الی مکان بعید الا بخروج فیکون له الحریم اعتبارا بالبیر۔ بعض مشائخ نے
کہا کہ یہ مسئلہ بر بناء مسئلہ دیگر ہے کہ اگر کسی نے زمین موات میں سلطان کی اجازت سے نہر کھودی تو ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک حریم
لاستحق نہیں ہوتا۔ اور صاحبین رحمہ کے نزدیک مستحق ہوتا ہے، کیونکہ بدون حریم کے نہر سے انتفاع ممکن نہیں ہے، اس لیے
کہ اس کو ایک تو یہ حاجت ہے کہ پانی بہانے کے واسطے نہر کے کنارے چلے، اور نہر کے اندر ہو کر ازراہ عادت کے چلنا
ممکن نہیں ہوتا۔ اور دوسری حاجت یہ ہے کہ اس کی آگاری ہوئی مٹی کہیں ڈالے، اور اس کی ٹیڑھ کو یہاں سے لے جا کر کہیں دور
ڈالنا نہیں ممکن ہے، مگر بجز مشقت، حالانکہ شرع میں حرج دور کیا گیا ہے، تو کونوں پر تیس کر کے نہر کے واسطے بھی
حریم ہوگا۔ ولہ ان القیاس یا باہ علی ما ذکرنا کہ فی البیر عن فتاہ بالاشروا لحاجتہ الی الحریم فیہ فوقھا
الیہ فی النهر لان الانتفاع بالماء فی النهر ممکن بدون الحریم ولا یمکن فی البیر الا بالاستقاء والاستقاء
الا بالحریم فتعذر الالحاق ووجه البناء ان باستحقاق الحریم تثبت البیر علیہ اعتبارا بتبعھا
للنهر والقول لصاحب البیر وبعدهم استحقاقہ تعین البیر والظاہر یشہد لصاحب الارض علی ما
نذکرہ ان شاء اللہ تعالیٰ وان کانت مسألة مبتدأ ان قلہما ان الحریم فی ید صاحب النهر یا ستمساکہ
الماء بہ ولہذا لا یتلک صاحب الارض نقضہ ولہ انہ اشہبہ بالارض صوتہ ومعنی اما صورة لا یتلک
ومعنی من حیث صلاحیتہ للفرس والزراعة والظاہر شاہد لمن فی یدہ ما ہو اشہبہ کاشہب
تتازع فی مصواع باب لیس فی یدہما والمصواع الاخر معلق علی باب احدہما یقتضی للذی
فی یدہ ما ہو اشہب بالمتنازع فیہ والقضاء فی موضع الخلاف قضاء ترک ولا نزاع فیہا بہ

استمساک الماء انما النزاع فیما ورواہ مما یصلح للغرس علی انه ان کان مستمسکاً بہ ماء نہرک فالآخر
واقم بالماء عن ارضہ والمانع من نقضہ تعلق حق صاحب النہر لا ملکہ کالحواط لوجہ والآخر
علیہ جذوع لا یتمکن من نقضہ وان کان ملکہ فی جامع الصغیر نہر لرجل الی جنبہ مسناتہ والآخر
نخلف المسناتہ ارض تلزقہا ولیست المسناتہ فی ید احدہما تھی لصاحب الارض عند ابی حنیفہ رحم
وقالہی لصاحب النہر حریماً لملقی طینہ وغیر ذلک وقولہ ولیست المسناتہ فی ید احدہما معناه
لیس لاحدہما علیہ غرس ولا طین ملقی فینکشف بهذا اللفظ موضع الخلاف اما اذا کان لاحدہما
علیہ ذلک فصاحب التعلل اولی لانه صاحب ید ولو کان علیہ غرس لا یدری من غرسہ نہر من
مواضع الخلاف ایضاً وثمرة الاختلاف ان ولا یتغر الخرس لصاحب الارض عندہ وعندہا صاحب
النہر واما القاء الطین فقد قیل انہ علی الخلاف وقیل ان لصاحب النہر ذلک ما لم یفحش واما
المروور فقد قیل یمنع صاحب النہر عندہ وقیل لا یمنع للضرورة قال الفقیر ابو جعفر اخذ بقولہ
فی الخرس وبقولہما فی القاء الطین ثم عن ابي یوسف رحم ان حریمہ مقدار نصف بطن النہر من
کل جانب وعن محمد رحم مقدار بطن النہر من کل جانب وهذا ارفق بالناس۔ اور امام ابو حنیفہ رحم کی
دلیل یہ ہے کہ مطلقاً حریم ثابت ہونا خلاف قیاس ہے۔ چنانچہ ہم نے اوپر بیان کر دیا۔ پھر کنوئیں کے واسطے حریم ہونا
ہم کو بدلیل حدیث معلوم ہوا ہے۔ یعنی حدیث کی وجہ سے ہم نے وہاں قیاس ترک کر دیا، اور نہر کو اس پر قیاس نہیں کر سکتے
اس واسطے کہ کنوئیں میں حریم کی حاجت یہ نسبت نہر کے بڑھ کر ہے۔ اس لیے کہ نہر میں پانی سے ارتفاع بدوں حریم کے
مکن ہے، اور کنوئیں کے پانی سے ارتفاع بدوں بھرنے کے ممکن نہیں۔ اور بھرتا بدوں حریم کے ممکن نہیں ہے پس جب
احتیاج کی علت کنوئیں میں زیادہ قوی ہے، اور نہر میں کم ہے تو نہر کو کنوئیں کے ساتھ لاحق کرنا ممکن نہیں ہے۔ پھر مسئلہ
مذکورہ کا حریم نہر پر مبنی ہونا اس وجہ سے ہے کہ صاحبین رحم کے نزدیک حریم کے استحقاق سے مالک نہر کا قبضہ اس
کے حریم پر بہ تبعیت نہر کے ثابت ہوگا جیسے زمین موات کی نہر میں ہوتا ہے، اور قول اسی کا قبول ہوتا ہے جس کا قبضہ
موجود ہو۔ اور امام ابو حنیفہ رحم کے نزدیک حریم کا استحقاق نہ ہونے سے قبضہ نذر ہوگا تو اس کو گواہ لانے کی ضرورت
ہوگی۔ اور ظاہر حال تو مالک زمین کے واسطے شاہد ہے۔ یعنی نہر کا کنارہ بھی اس کی زمین سے ظاہر و باطن متصل و مشابہ ہے
تو بظاہر یہ اسی کی زمین ہے، چنانچہ ان شاء اللہ تعالیٰ ہم بیان کریں گے (یہ استدلال اس وقت کہ مسئلہ مذکورہ پر بنا مسئلہ
نہر ہو۔ م۔) اور اگر یہ مسئلہ ابتدائی قرار دیا جائے تو صاحبین رحم کی دلیل یہ ہے کہ نہر مذکور کا حریم بھی مالک نہر کے قبضہ
میں ہے، کیونکہ وہ حریم کے ذریعے اپنی نہر کا پانی روکے ہوئے ہے۔ اور اسی جہت سے مالک زمین کو کنارہ حریم
توڑ دینے کا اختیار نہیں ہے۔ پس جب مالک نہر قابض حریم ہوا تو حریم کی ملکیت میں اسی کا قول مقبول ہے۔ اور امام
ابو حنیفہ رحم کی دلیل یہ ہے کہ حریم مذکور صورت و معنی دونوں طرح سے زمین کے مشابہ ہے۔ پس صورت میں مشابہت تو ظاہر
ہے کیونکہ حریم زمین دونوں کی صورت یکساں ہے۔ اور معنوی مشابہت اس وجہ سے کہ زمین کی طرح حریم بھی پڑ لگانے اور
زراعت کرنے کے قابل ہے۔ اور ظاہر حال اسی کے واسطے شاہد ہوتا ہے جس کے قبضہ میں ایسی چیز ہو جو متنازعہ چیز
سے زیادہ مشابہ ہے، جیسے دو شخصوں نے ایک کوڑے میں جھگڑا کیا۔ یعنی دونوں اس کی ملکیت کے مدعی ہیں، حالانکہ وہ
کوڑا ان دونوں میں سے کسی کے قبضہ میں نہیں ہے۔ اور اس کی جوڑی کا دوسرا کوڑا ان دونوں میں سے ایک کے دروازہ میں لگا

ہوا ہے۔ تو جس کے دروازہ میں یہ کوڑ جو متنازعہ کوڑ سے زیادہ مشابہ ہے، لگا ہوا ہے۔ اسی کے واسطے اس متنازعہ کوڑ کا حکم دیا جائے گا۔ اور ہمارے اس مسئلہ میں کہ ایک کی نہر دوسرے کی زمین میں جاری ہے تو اس میں حریم کی بابت حکم خاصی بمعنی ترک ہے، یعنی ظاہری حالت پر چھوڑ دینا۔ اور بمعنی ملک نہیں ہے۔ یعنی یہ حکم دیا جائے گا کہ نہر کا حریم بھی مالک زمین کے قبضہ میں چھوڑا جائے۔ اور یہ حکم نہ دیا جائے گا کہ وہ مالک زمین کی ملک ہے۔ لہذا اگر مالک نہر اپنی ملکیت کے گواہ قائم کرے، تو مقبول ہوں گے۔ رہا یہ بیان کہ مالک نہر بذریعہ حریم اپنا پانی روکے ہوئے ہے تو ہم کہتے ہیں کہ اس کنارہ میں اختلاف نہیں جس کے ذریعے پانی رکا ہے، بلکہ اس کے علاوہ جو پڑی کہ درخت لگانے کے قابل ہے اس میں اختلاف ہے۔ علاوہ بری اگر مالک نہر اس کے ذریعے سے اپنی نہر کا پانی روکتا ہے تو مالک زمین اس کے ذریعے سے پانی کو اپنی زمین بھر جانے سے روکتا ہے۔ رہا یہ خیال کہ مالک زمین اس حریم کو توڑ نہیں سکتا۔ تو توڑنے کا اختیار نہ ہونا مالک نہر کا حق متعلق ہونے کی وجہ سے ہے۔ اور اس نے مالک نہر کی ملکیت لازم نہیں آتی۔ جیسے ایک دیوار زید کی ملکیت ہو، اور بکر کو اس دیوار پر اپنی دھیان رکھنے کا حق حاصل ہو تو زید کو یہ اختیار نہیں ہوتا کہ دیوار توڑ دے۔ یعنی بوجہ حق بکر کے دیوار توڑ نہیں سکتا ہے، اگر دیوار زید کی ملک ہے۔ ف پھر واضح ہو کہ محل اختلاف ایسا حریم ہے جو زمین سے موازی ہو کہ ان کے درمیان کوئی چیز فاصل نہ ہو اور وہ ان دونوں میں سے کسی کے حق میں پھنسانہ ہو۔ یعنی اس میں کسی کی کھیتی یا درخت وغیرہ کوئی حق نہ ہو۔ ک ف۔ اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ ایک شخص کی نہر ہے۔ مثلاً اس کا نام زید ہے، اور نہر کے پہلو میں پانی کا باندھ ہے اور ایک شخص دیگر مثلاً بکر کی زمین اس باندھ سے ملتی ہے، یعنی کچھ فصل نہیں ہے۔ اور یہ باندھ زید و بکر دونوں میں سے کسی کے قبضہ میں نہیں ہے تو دعویٰ کی صورت میں امام ابو حنیفہ کے نزدیک وہ مالک زمین کا قرار دیا جائے گا۔ اور صاحبین رحم نے فرمایا کہ وہ مالک نہر کا قرار دیا جائے گا کہ نہر کی مٹی اگا کر اس پر ڈالنے وغیرہ کے واسطے وہ نہر کا حریم ہوگا۔ اور یہ جو فرمایا کہ یہ باندھ ان دونوں میں سے کسی کے قبضہ میں نہیں ہے۔ اس کے معنی ہیں کہ باندھ پر کسی کے درخت نہیں اور اگاری ہوئی مٹی نہیں پڑی ہے۔ پس اس نقطہ کے محل کیا کہ محل خلاف کون صورت ہے۔ رہا یہ کہ اگر دونوں میں سے کسی کے درخت یا مٹی وغیرہ اس باندھ پر ہو تو بالاتفاق وہی مستحق ہے جس کا حق اس باندھ سے متعلق ہے، کیونکہ وہی تابع ہے۔ اور اگر اس باندھ پر درخت ہوں، مگر یہ معلوم نہیں ہوتا کہ ان درختوں کو کس نے لگایا ہے تو یہ بھی امام و صاحبین رحم کے نزدیک مالک زمین کے قبضہ میں چھوڑے جائیں گے۔ پھر باندھ میں اس اختلاف کا نتیجہ یہ ہے کہ اس پر درخت لگانے کا اختیار امام رحم کے نزدیک مالک زمین کو ہے۔ اور صاحبین رحم کے نزدیک مالک نہر کو ہے۔ رہا نہر اگا کر مٹی ڈالنا، تو بعض مشائخ رحم نے کہا کہ اختلافی ہے، یعنی صاحبین رحم کے نزدیک نہر والا اگا کر اپنی کچھ نہر کی حریم پر ڈال سکتا ہے اور امام کے نزدیک نہیں۔ اور بعض مشائخ رحم نے فرمایا کہ بالاتفاق مالک نہر کو یہ اختیار ہے جب تک کہ کثیر فاضل نہ ہو، یہی صحیح ہے، الگابیر، رہا نہر کے حریم پر چلنا، تو بھی بعض نے کہا کہ امام کے نزدیک مالک نہر روکا جائے گا، اور بعض نے فرمایا کہ بضرورت نہیں روکا جائے گا۔ (دیہی ائیر ہے۔ الکافی) فقہ ابو جعفر رحم نے فرمایا کہ میں درخت لگانے کے حکم میں ابو حنیفہ رحم کا قول لیتا ہوں۔ اور اگاری مٹی ڈالنے کے حق میں صاحبین رحم کا قول لیتا ہوں ف یعنی ملکیت حریم بظاہر مالک زمین کی ہے، مگر مالک نہر کو اس پر اگاری مٹی ڈالنے کا حق ہے۔ اور مذہب صاحبین رحم یہ کہ مالک نہر اس کے حریم کا مالک ہے۔ م۔ ح۔ پھر امام ابو یوسف رحم سے روایت یہ کہ نہر کا حریم نہر کی نصف چوڑائی کی مقدار دونوں جانب ہوگا۔ (یہی طحاوی نے اختیار کیا۔ الزلیعی) اور امام محمد رحم سے یہ روایت کہ حریم بقدر چوڑائی نہر کے ہر جانب ہوگا۔ اور یہی قول لوگوں کے واسطے زیادہ آسان ہے۔ ف اور اسی کو کرخی رحم نے اختیار کیا ہے۔ الزلیعی اور اسی کو شیخ مصنف نے ترجیح دی۔

فصول فی مسائل الشرب

یہ چند فصلیں مسائل شرب کے بیان میں ہیں

شرب بالکسر لغت میں پانی کا حصہ۔ اور شرب لیت میں شرب اپنی کیفیت یا باغ و باڑی کو سینچنے کے لیے پانی اپنی باری پر لینا اور صورت یہ کہ جن ملکوں میں کنوئیں یا جمیل تالاب نہیں ہوتے ہیں، بلکہ ایک نہر سے پانی باری باری دیا جاتا ہے، تو ہر ایک کے واسطے اس کی باری مقرر ہے، پھر پیدائشی دریاؤں وغیرہ میں اور کھودی ہوئی نہروں عام میں اور خاص نہروں میں فرق ہے۔ اور ہر ایک کے ساتھ حقوق خاص و عام متعلق ہیں۔ لہذا پانیوں کے اقسام وان کے حقوق و احکام بیان کیے۔ واضح ہو کہ شفق آدمی یا جانور کا پانی پی لینا۔ اور یہ حق ہر ایک پانی سے متعلق ہوتا ہے۔ کما ستعرف۔ م۔

فصل فی المیاء

یہ فصل پانیوں کے اقسام احکام میں ہے۔

و اذا كان لوجيل نهرا و بيرا وقتناة فليس له ان ينعم شيئا من الشفة۔ اگر کسی شخص کی ملکیت میں نہر یا کنواں یا کاریز ہو تو شفق میں سے کسی کو منع نہیں کر سکتا۔ ف حتی کہ جو آدمی یا جانور چاہے پانی پیے یا خود اس کو پلاوے و الشفة الشرب لبني آدم و البهائم۔ اور شفق کے معنی آدمی یا بہائم کا پانی پی لینا۔ اعلم ان المیاء انواع منها ماء البحار و لكل واحد من الناس فيها حق الشفة و سقى الاراضى حتى ان من اراد ان يكرى نهرا منها الى ارضه لم ينعم من ذلك و الانتفاع بماء البحر كالانتفاع بالشمس والقمر والهواء فلا ينعم من الانتفاع به على اى وجه شاء و الثانى ماء الادوية العظام بحيون و سيعون و دجلة و الفرات للناس فيه حق الشفة على الاطلاق و حق سقى الاراضى بان احبى واحد ارضا ميتة و كرى منه نهرا يسقيها ان كان لا يضر بالعامته و لا يكون النهري ملك احد لانها مباحة فى الاصل اذ قهر الباء يدفع قهر غيره و ان كان يضر بالعامته فليس له ذلك لان دفع الضرر عنهم واجب و ذلك فى ان يبيل الماء الى هذا الجانب اذا انكسرت صفة فيغرق القرى و الاراضى و على هذا نصب الرضى عليه لان شق النهرو للرضى كصفة للسقى به و الثالث اذا دخل الماء فى المقاسم فحق الشفة ثابت و الاصل فيه قوله عليه السلام الناس شركاء فى ثلاث فى الماء و الكلاء و النار و انه ينتظم المشرب و الشرب خص منه الاول و بقى الثانى وهو الشفة و لان البير و نحوها ما وضع للاهواز و لا يبيلك المباح بدونها كالطبي اذا اتكس في ارضه و لان فى البقاء الشفة ضرورة لان الانسان لا يبيكته استصحاب الماء الى كل مكان وهو محتاج اليه لنفسه و ظهيرة فلو منع عنه انقى الى جرح عظيم۔ واضح ہو کہ پانیوں کے چند اقسام ہیں، اگر انجملہ سمندروں کا پانی خواہ

بیٹھا ہو یا کھاری ہو، اور اس میں ہر ایک کو پینے اور اراضی سینچنے کا حق حاصل ہے۔ حتیٰ کہ اگر کسی نے چاہا کہ سمندر سے نہر کاٹ کر اپنی زمین میں لادے تو وہ اس سے منع نہ کیا جائے گا۔ یعنی اگر ٹیڑھی جھیل وغیرہ سے، کہ وہ بھی سمندر کہلاتی ہے۔ کسی نے چاہا کہ نہر کاٹ کر اپنی زمین میں لاوے تو ممنوع نہیں ہے۔ اور آپ سمندر سے ارتفاع حاصل کرنا ایسا ہے جیسے چاند و سورج و ہوا سے ارتفاع، جس طرح ارتفاع چاہے منع نہ کیا جائے گا۔ دوم دریا ہائے بزرگ کا پانی مانند دریائے جیحون و سیحون و دجلہ و فرات اس پانی سے پینے کا حق مطلقاً حاصل ہے، اور اراضی سینچنے کا حق بھی حاصل ہے پھر اگر کسی نے زمین موات کا احیاء کیا اور چاہا کہ دریائے کلال سے نہر کاٹ کر لاوے جس سے اس زمین کو سیراب کرے تو اس میں دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ ضرر عام نہ ہو تو جائز ہے۔ اور دریائے کلال کسی کی ملک نہ ہوگا، کیونکہ وہ دراصل مباح ہے۔ اس لیے کہ پانی کا غلبہ غیر کے غلبہ کو دور کرتا ہے۔ دوم یہ کہ نہر کاٹنے سے ضرر عام ہو تو اس کو یہ اجازت نہ ہوگی، کیونکہ ضرر عام دور کرنا واجب ہے۔ اور ضرر عام کی صورت یہ ہے، جس جانب نہر کاٹی گئی ادھر دریا کا کنارہ ٹوٹ جانے کی وجہ سے پانی جھکے کہ جس سے گاؤں و اراضی غرق ہو جائیں۔ و علیٰ ہذا دریا پر پن چکی قائم کرنے میں بھی یہی تفصیل ہے۔ کیونکہ پن چکی کے لیے دریا کا کنارہ کاٹنا جیسے سینچنے کے واسطے کاٹنا دونوں برابر ہیں۔ قسم سوم وہ پانی جو بٹوارے میں داخل ہو چکے تو ایسے پانیوں سے پینے کا حق ثابت ہے۔ اور اصل اس باب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی حدیث ہے کہ ان چیزوں میں سب لوگ شریک ہیں۔ پانی دگھاس د آگ۔ وواہ ابو داؤد وابن ماجہ والطبرانی و ہو حدیث حسن۔ اور یہ حدیث اگرچہ پانی کے حصہ کو اور پانی پینے کو مطلقاً شامل ہے، مگر اس سے پانی کا حصہ خاص کر لیا گیا، باقی پانی کا حصہ بٹائی نہیں کر سکتا اور رہا پانی پینے کا حق، تو وہ باقی ہے۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ کنواں واس کے مانند حوض وغیرہ اس واسطے نہیں ہیں کہ ان میں پانی بھر کر اپنی ملکیت میں کر لیا جاوے، حالانکہ مباح چیز کی ملکیت جب ہی ہوتی ہے کہ جب اپنی ملک میں احراز کرے۔ تو پانی کا کنواں وغیرہ ایسا ہوگا جیسے کسی کی زمین میں بہرنے اپنا گھر بنایا۔ یعنی بہرن اس کی ملکیت میں نہ ہوگا جب تک اس کو نہ پکڑے، ورنہ جو پکڑے وہ لے جائے گا۔ اور تیسری دلیل یہ ہے کہ پانی پینے کا حق باقی رہنے کی ضرورت ہے۔ کیونکہ نہ ممکن نہیں کہ آدمی ہر جگہ پانی اپنے ساتھ لیے پھرے۔ حالانکہ آدمی کو اپنی ذات کے لیے اور اپنی سواری کے لیے پانی کی ضرورت ہوتی ہے۔ پس اگر وہ پانی پینے سے ممنوع ہو تو حرج عظیم تک زوریت پہنچے۔ فان اراد رجل ان یسئلی بذلک ارضاً حیاءا کان لاهل النہر ان یمنعوا عنہ ارضاً بہم اولم یمنعوا لانہ حق خاص لہم ولا ضرورتہ ولا قالوا الحینا ذلک لا نقطعت منفعة الشرب والرابع الماء المحرز فی الاوانی وانہ صار مملوکاً لہ بالاحواز وانقطع حق غیرہ عنہ کما فی الصید الماخوذ الا انہ بقیت فیہ شہتہ الشریکۃ نظر الی الدلیل وهو ما ساءینا حتی لو سرقہ انسان فی موضع یخرب وجودہ وهو یسادی نصاباً لم تقطع یدہ ولو کان البیر والعیون او العوض او النہر فی ملک رجل لہ ان یمنع من یرید الشفۃ من الدخول فی ملکہ اذ کان یجد ماء اخر بقرب من ہذا الماء فی غیر ملک احد وان کان لا یجد یقال لصاحب النہر اما ان تعطیہ الشفۃ او تترکہ یاخذہ بنفسہ بشرط ان لا یکسر صفتہ و ہذا امر الی الطحاوی رحمہ وقیل ما قالہ صحیح فیما اذا احتضر فی ارض مملوکۃ لہ اما اذا احتضر فی ارض موات لیس لہ ان یمنع لان الموات کان مشترکاً والحقر لا حیاء حق مشترک فلا یقطع الشریکۃ فی الشفۃ ولو منعه عن ذلک وهو یخاف علی نفسه او ظہر العطش لہ ان یقاتلہ بالسلاح لانہ قصد اتلافہ بمنع حقہ وهو

الشفقة والنماء في البئر مباح غير مملوك بخلاف الماء المحرز في الاثاء حيث يقاتله بغير السلام
لانه قد ملكه وكذا الطعام عند اصابته المنعصته وقيل في البئر ونحوها الاولى ان يقاتله بغير سلاح
بعضا لانه ارتكب معصية فقام ذلك مقام التعذيب له والشفقة اذا كان ياتي على الماء كله بان كان جرد
ولا صغير او فيما يرد من الابل والمواشي كثيرة ينقطع الماء بشرها قيل لا يمنع منه لان الابل لا يرد
ها في كل وقت فصار كالبياهمة وهو سبيل في قسمته الشرب وقيل له ان يمنع اعتبارا بسقي المزارع و
المشاجر والجامع تفويت حكمه ولهم ان ياخذوا الماء منه للوضوء وغسل الثياب في الصحيح لان الامر
بالوضوء والغسل فيه كما قيل يودي الى الحرج وهو مدفوع - پھر اگر کسی شخص نے بٹوارہ کے پانی سے ایسی زمین سنبھلی
چاہی جو اس نے موات میں سے احیاء کی ہے تو نہر والوں کو اختیار ہے کہ اس کو منع کریں، خواہ اس سے ان کو ضرر ہو یا نہ ہو۔ کیونکہ
یہ پانی ان کا حق خاص ہے۔ اور سنبھلنے والے کے واسطے کوئی ضرورت متحقق نہیں ہے۔ اور اس دلیل سے بھی کہ اگر اس کو مباح سمجھیں
تو پینے کی منفعت منقطع ہو جاوے۔ قسم چہارم وہ پانی ہے جو برتنوں میں احراز کر لیا گیا۔ اور وہ احراز کی وجہ سے مملوک
ہو گیا اور اس سے غیر کا حق بالکل منقطع ہو گیا۔ جیسے پکڑے ہوئے شکار میں ہوتا ہے۔ لیکن اتنی بات ہے کہ اس میں ایک
طرح کا شبہ شرکت بنظر دلیل باقی رہے گا۔ اور دلیل مذکورہ حدیث ہے جو ہم نے اوپر روایت کی، یعنی تین چیزوں میں
لوگ شریک ہیں الخ۔ یعنی شاید ایسی صورت میں بھی شرکت باقی رہتی ہو۔ اور اس شبہ کا نتیجہ یہ ہے کہ اگر کسی نے دوسرے
کے برتن کا پانی ایسے مقام میں چھلایا، جہاں پانی کمیاب ہے، حالانکہ اس کی قیمت وہاں دس درم نقد بہتی ہے تو چور کا ہاتھ
نہیں کاٹا جائے گا۔ ف کیونکہ حدود بوجہ شبہات کے دفع ہو جاتی ہیں۔ م۔ اور اگر کنواں یا حوض یا چشمہ یا نہر کسی شخص کی
ملکیت میں واقع ہو، اور کسی نے اس میں سے پانی پینا چاہا تو اس کو یہ اختیار ہے کہ اپنی ملک میں داخل ہونے سے اس کو
روکے۔ بشرطیکہ پیاسے کو اس کے قریب ایسے مقام پر پانی ملتا ہو، جو کسی کی ملکیت میں نہیں ہے۔ اور اگر دوسرے ایسے
مقام پر اس کو پانی نہ مل سکتا ہو تو اس سے کہا جائے گا کہ یا تو اس کو پانی پلاوے یا اس کو آنے دے کہ وہ خود پانی پی لے۔
بشرطیکہ اس کے حوض یا نہر کا کنارہ نہ ٹوڑے۔ اور یہ امام طحاوی رحمہ اللہ سے مروی ہے۔ بعض نے کہا کہ یہ حکم جو امام طحاوی رحمہ
مردی ہے، ایسی صورت میں صحیح ہے کہ اس شخص نے کنواں یا نہر یا حوض اپنی ملکیت میں کھودی ہو۔ اور اگر اس نے زمین
موات میں کھودی ہو تو اس کو یہ اختیار نہیں کہ پیاسے کو آنے سے روکے، اس واسطے کہ زمین میں موات تو مشترک تھی اور
کنواں وغیرہ کھودنا ایک حق مشترک حاصل ہونے کے واسطے ہوتا ہے۔ یعنی تاکہ اس سے عشر یا خراج حاصل ہو جو عام مسلمانوں
میں مشترک حق ہوتا ہے، تو اس حق شفعہ ساقط نہ ہوگا۔ اور اگر ایسی صورت میں کہ پیاسے کو حق شفعہ حاصل ہے اور دوسرے نے
اس کو روکا، حالانکہ پیاسے اس کو اپنی جان یا اپنی سواری کے جان جانے کا خوف ہے تو اس کو جائز ہے کہ روکنے والے
سے بذریعہ ہتھیار کے مقابلہ کرے اس واسطے کہ روکنے والے نے چاہا کہ اس کو تلف کر دے اس طرح کہ حق شفعہ جو اس کو
حاصل ہے وہ نہ دے۔ حالانکہ کنوئیں میں جو پانی ہے وہ کسی کی ملک خاص نہیں ہے، بخلاف اس پانی کے جو کسی نے
اپنے برتن میں احراز کر لیا ہو کہ وہ اس کی ملک سے۔ چنانچہ اگر ایسی صورت میں وہ روکے تو بغیر ہتھیار کے اس سے
لڑائی کر سکتا ہے، کیونکہ وہ اس پانی کا مالک ہو چکا ہے۔ اسی طرح اگر کسی کو بھوک سے غمخسہ کی حالت پہنچے، تو طعام
والے سے بھی بغیر ہتھیار کے مقابلہ کر سکتا ہے۔ اور بعض نے فرمایا کہ کنوئیں وغیرہ کی صورت میں بھی اولے یہاں ہے کہ
بغیر ہتھیار کے صرف لکڑی وغیرہ سے مقابلہ کرے، کیونکہ پانی روکنے والا ایک معصیت کا مرتکب ہوا تو سولے ہتھیار

کے لکڑی وغیرہ سے اس کو مارنا اس کے حق میں تفریکاً نامتقام ہو گیا۔ پھر واضح ہو کہ اگر آدمی و جانوروں کا پینا اس پانی کے حق میں یہاں تک نوبت پہنچا کہ پورا پانی ندارد ہو جائے، مثلاً چھوٹی نالی یا حوض ہو، حالانکہ اوٹ و مویشی جو اس پر پینے آتے ہیں اس کثرت سے ہوں کہ ان کے پینے سے پانی منقطع ہو جائے گا، تو اس صورت میں بعض مشائخ نے کہا کہ پانی والا روک نہیں سکتا ہے کیونکہ مویشی کا درود ہر وقت نہیں ہوتا ہے تو یہ گویا یومیہ باری ہوگئی۔ اور پانی پینے کا ثبوت کرنے میں یہی راہ ہے۔ اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ وہ منع کر سکتا ہے، جیسے وہ ٹھیکتی یا درخت سینچنے کے واسطے پانی لینا چاہے تو منع کرنا جائز ہے۔ اور قیاس کی علت جامعہ یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں پانی واسلے کا حق مباح جاتا ہے۔ پھر شفق کے سوائے اگر لوگوں نے اس میں سے وضو کرنے یا کپڑے دھونے کے واسطے پانی لینا چاہا تو صحیح قول میں یہ جائز ہے کیونکہ اگر لوگوں کو یہ حکم دیا جائے کہ اسی جدول یا حوض صغیر میں وضو کریں یا دھوویں، جیسا بعض نے زعم کیا ہے تو حرج و مشقت تک نوبت پہنچے گی۔ حالانکہ شرع نے ایسا حرج دفع کیا ہے۔ ف تو معلوم ہوا کہ شرع نے اس میں سے وضو یا دھونے کا پانی لینے کی اجازت دے دی ہے۔ وان اداد ان یسقی شجراً او خضراً فی دارہ حملہا بجرارہ لہ ذلک فی الاصح لان الناس یتوسعون فیہ ویعدون المنع من الدناءة۔ اور اگر اس نے چاہا کہ اس حوض صغیر واسلے کا منہ سے گھڑی میں پانی بھر کر اپنے درخت یا سبزہ کی کیاری کو جو اس کے گھر میں لگی ہیں، سینچے تو صحیح قول میں اس کو یہ اختیار ہے کیونکہ لوگ ایسا کرنے میں گنجائش دیتے ہیں، اور اس سے روکنے کو کہینہ پن سمجھتے ہیں۔ و لیس لہ ان یسقی ارضہ و نخلہ و شجرہ من ثمر هذا الرجل و بیرکة و قناتہ الا باذنہ نصابہ ان یمنع من ذلک لان الماء متى دخل فی المقاسم انقطعت شرکتة الشرب بواحدة لان فی البقاء قطع شرب صاحبه و لان المسيل حق صاحب الثمر والصفة تعلق بها حقه فلا یمكنه التسییل فیہ ولا شق الصفة فان اذن له صاحبه فی ذلک واعارکة فلا بأس بہ لانه حقه فتجوز فیہ الا باحتہ کالماء المحوز فی اناءہ۔ اور کسی کو یہ اختیار نہیں ہے کہ کسی خاص شخص کی نہر یا کنوئیں یا کاریز سے اپنی زمین یا درخت سینچے، مگر جب ہی کہ وہ شخص صریحاً اجازت دے۔ اور اس شخص کو یہ اختیار ہے کہ اسے روکے، کیونکہ جب پانی بٹوارہ میں داخل ہو جاتا ہے تو اس سے سینچنے کی شرکت بالکل منقطع ہو جاتی ہے، کیونکہ اگر باقی رہے تو اس مالک خاص کا شرب منقطع ہو جائے، اور اس دلیل سے کہ مسیل تو صاحب نہر کا حق ہے، اور کنارہ سے اس کا حق متعلق ہے۔ تو غیر کو یہ اختیار نہیں کہ اس میں پانی جاری کرے اور یہ بھی اختیار نہیں کہ اس کا کنارہ توڑ کر پانی بہا لے جاوے۔ ہاں اگر مالک نہر نے سینچنے کی اجازت دی اور نہر عاریت دی تو کچھ مضائقہ نہیں ہے، کیونکہ یہ اس کا حق ہے تو وہ جس کے واسطے چاہے مباح کر دے۔ جیسے کسی نے اپنے برتن میں پانی اچلا کیا تو وہ ہر ایک کو مباح کر سکتا ہے۔

فصل فی کری الانهار

یہ فصل نہروں کے اگرنے کے بیان میں ہے

قال رضی اللہ عنہ الانهار ثلثة نهر غیر مملوک لاحد ولہم یدخل ماؤة فی المقاسم ید

کالفرات و نحوه و نہر مملوک دخل ماؤک تحت القسمة الا انہ عام و نہر مملوک دخل ماؤک فی القسمة و هو خاص و الفاصل بينهما استحقاق الشفعة به و عدمہ فالاول کر یہ علی السلطات من بیت مال المسلمین لان منفعة النکرے لهم فتكون مؤنثة علیہم و یصرف الیہ من مؤنثة الخواج و الجزیة دون العشور و الصدقات لان الثانی للفقراء و الاول للنواب فان لم یکت فی بیت المال شیء فالامام یجبر الناس علی کر یہ احیاء المصلحة العامة اذہم لا یقیمونہا بانفسہم و فی مثلہ قال عمر رضی اللہ عنہ لو ترکتم لبعتم اولادکم الا انہ یخرج لہ من کان یطيقہ و یجعل مؤنثة علی البیاسیر الذین لا یطيقونہ بانفسہم و اما الثانی فکر یہ علی اہلہ لا علی بیت المال لان الحق لہم و المنفعة تعود الیہم علی الخصوص و الخلوص و من ابی منہم یجبر علی کر یہ دفعا للفقور العام و هو ضرر بقیة الشركاء و ضرر الابی خاص و یقابلہ عوض فلا یعارض بہ ولو ارادوا ان یحصنوا خيفة الانبثاق و فیہ ضرر عام کغرق الاراضی و فساد الطرق یجبر الابی و الاغلا لانه موهوم بخلاف الکری لانه معلوم و اما الثالث و هو الخاص من کل وجه فکر یہ علی اہلہ لما بینا ثم قیل یجبر الابی کما فی الثانی و قیل لا یجبر لان کل واحد من الضررین خاص و یبکت دفعہ عنہم بالرجوع علی الابی بما الفقوانیہ اذا کان بأمر القاضی فاستوت الجنات بخلاف ما تقدم ولا جبر لحق الشفعة کما اذا امتنعوا جمیعاً و مؤنثة کر یہ النهر المشترك علیہم من اعلا کا فاذا جاوز ارض رجل دفع عنہ و ہذا عند ابی حنیفة و قالہی علیہم جمیعاً من اولہ الی آخرہ بحصص الشرب و الارضین لان لصاحب الاعلی حق فی الاسفل لا یتیاجہ الی تسبیل ما فضل من الماء فیہ و لہ ان المقصد من الکری الانتفاع بالسقی و قد حصل لصاحب الاعلی فلا یلزمہ انقاع غیرہ و لیس علی صاحب السبیل عبادتہ کما اذا کان لہ سبیل علی سطح غیرہ کیت و انہ یبکتہ دفع الماء عن ارضہ بسدہ من اعلا کا ثم انما یرفع عتہ اذا جاوز ارضہ کما ذکرنا و قیل اذا جاوز قوہ نہرہ و هو مروی عن محمد بن و الاول اصح لان لہ رایا فی اتخاذ الفوہتہ من اعلا کا و اسفلہ فاذا جاوز الکری ارضہ حتی سقط عنہ مؤنثہ قیل لہ ان یتفتح الماء لیسقی ارضہ لا یتہاء الکری فی حقہ و قیل لیس لہ ذلک فالتم تصوع شراؤک نقیاً لاخصاصہ و لیس علی اہل الشفعة من الکری شیء لانہم لا یحصون و لانہم اتباع - شیخ مصنف رحمہ اللہ تعالی نے فرمایا کہ نہر میں تین قسم کی ہوتی ہیں، ایک وہ نہر ہے جو کسی کی مملوک ہو، اور نہ اب تک اس کا پانی بٹواروں میں آیا ہو۔ یعنی یہ نہر ہر طرح سے عام ہے جیسے دریائے فرات و اس کے مانند جو بڑے بڑے دریا ہیں۔ اور دوسم نہر مملوک، جس کا پانی بٹوارہ میں آگیا۔ یعنی بٹوارہ کی راہ سے خاص ہوگئی۔ لیکن ابھی وہ ایک راہ سے عام ہے۔ اور سوم وہ نہر مملوک، جس کا پانی بٹوارہ میں آیا اور وہ ہر طرح سے پاک ہے۔ پھر خاص و عام کے درمیان وحدہ فاصل یہ ہے کہ جس نہر کے ذریعہ سے استحقاق شفعہ ہو، وہ نہر خاص ہے۔ اور جس کے ذریعہ سے استحقاق شفعہ نہ ہو وہ نہر عام ہے۔ ف بعض نے فرمایا کہ استحقاق شفعہ اس وقت ہوتا ہے کہ نہر دس آدمیوں یا کم میں مشترک ہو یا نہر ہر ایک گاؤں آباد ہو، یعنی نہر کا پانی اسی گاؤں کے واسطے ہو تو یہ نہر خاص ہے کہ اس کے ذریعہ سے استحقاق شفعہ ہوگا۔ اور بعض نے کہا کہ چالیس سے کم کے واسطے خاص ہے اور چالیس یا زیادہ کے واسطے ہو تو عام ہے۔ اور اصح یہ کہ امام مجتہد کی رائے پر ہے کہ وہ ان اقوال میں سے جس کو چاہے اختیار کرے

انفاسی خال۔ پس قسم اول یعنی مطلقاً نہر عام کو اگارتا مسلمانوں کے بیت المال سے سلطان پر واجب ہے، کیونکہ اس کا نفع عام مسلمانوں کو پہنچے گا تو خرچہ بھی انہیں پر واجب ہوگا۔ پھر بیت المال کے اموال میں سے صرف خراج اور جزیہ کا مال اس میں صرف کیا جائے گا۔ اور عشر یا صدقات نہیں صرف کیے جائیں گے، اس واسطے کہ عشر و صدقات تو فقراء کے واسطے مخصوص ہیں۔ اور ایسی ضروریات و مشکلات کے واسطے خراج یا جزیہ ہے۔ پھر اگر بیت المال میں کچھ مال نہ ہو تو امام کو اختیار ہوگا کہ اس کی درستی کے واسطے لوگوں پر جبر کرے، کیونکہ اس میں مصلحت عام ہے اور عوام کو اپنی مصلحت خود قائم کرنے کا اختیار نہیں دیا گیا ہے۔ اور ایسے ہی معاملہ میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا، کہ اگر تم اپنے اختیار پر چھوڑ دیئے جاؤ تو اپنی اولاد کو فروخت کر ڈالو لیکن مشہور کتب احادیث میں یہ روایت نہیں ملتی ہے۔ ع۔ بالجملہ اس کے اگارتے کا عام حکم دیا جائے گا۔ مگر اگارتے کے واسطے امام ایسے لوگوں کو بھیجے جو خرچہ نہیں دے سکتے، بلکہ کام کر سکتے ہیں۔ اور ان کے کام کی مزدوری ان لوگوں پر ڈالے جو تو نگر ہیں اور اگارتے کا کام خود نہیں کر سکتے ہیں۔ اور یہی قسم دوم یعنی جو باوجود ہواہ کے بھی ایک طرح سے نہر عام ہے تو اس کا اگارتا انہیں نہر کے مالکوں پر ہوگا، اور بیت المال پر واجب نہیں ہے، اس واسطے کہ یہ نہر تو انہیں کا حق ہے اور اس کا نفع بھی خاص و خالص انہیں کو متناہ ہے۔ اور اگر ان شرکاؤں میں سے کسی نے انکار کیا تو امام اس پر اگارتے کے واسطے جبر کرے گا تاکہ ضرر عام دور ہو، یعنی باقی شرکاؤں کا ضرر دفع ہو اور انکار کرنے والے کا ضرر خاص ہے اور ضرر خاص کا مقابلہ ضرر عام سے معتبر نہیں ہے۔ اور اگر شرکاؤں نے چاہا کہ نہر کا کنارہ و بند پنچتہ کاری کے ساتھ مضبوط کریں اس خوف سے کہ ایسا نہ ہو کہ اس کا کنارہ پھٹ جائے، حالانکہ اس سے ضرر عام کا احتمال ہے مثلاً کنارہ پھٹ کر لوگوں کی آرائشی عزیق ہو جائیں گی یا ٹرکس دراستے اتراب ہو جائیں گے، تو اس صورت میں پنچتہ کرنے سے اگر کوئی منکر ہو تو اس پر جبر کیا جائے گا اور اگر کنارہ پھٹنے سے ضرر عام کا خوف نہ ہو تو جو شخص پنچتہ بنانے سے انکار کرے اس پر جبر نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ کنارہ پھٹ جانا ایک امر ہوم ہے بخلاف اگارتے کے کہ وہ معلوم ہے یعنی اگر نہر اگاری بن جائے تو پانی کی روانی بند ہو جائے گی۔

یہی قسم سوم یعنی جو ہر طرح سے نہر خاص ہے تو اس کا اگارتا محض خاص لوگوں پر ہے کیونکہ یہ انہیں کا حق ہے، اور انہیں کو اس کا نفع ہے، پھر اگر ان خاص لوگوں میں سے کسی نے اگارتے سے انکار کیا تو بعض مشائخ رحمہم یعنی شیخ ابو بکر اسکاف نے فرمایا کہ نہر دوم کے مانند اس میں بھی منکر پر جبر کیا جائے گا۔ اور بعض مشائخ رحمہم یعنی شیخ ابو بکر بن ابوسعید بلخی رحمہم نے فرمایا کہ جبر نہیں کیا جائے گا۔ (یہی مختار النایہ ہے) اس واسطے کہ دونوں ضرر یہاں خاص ہیں۔ اور منکر کا ضرر دوسرے شرکاؤں خاص سے دفع کرنا اس طرح ممکن ہے کہ قاضی سے حکم حاصل کر کے شرکاؤں کے اگارتے میں خرچہ کریں۔ پھر جو کچھ خرچہ ہوا، اس میں سے جس قدر منکر کے حق میں پڑے وہ اس سے واپس لیں تو یہاں دونوں جانب برابر ہو گئیں بخلاف مسئلہ سابق کے، یعنی نہر عام میں جب کوئی منکر ہو تو وہ مجبور کیا جاتا ہے کہ وہاں ضرر عام دور کرنا لازم ہے۔ پھر جن لوگوں کو صرف پانی پینے یا پلانے کا حق ہے تو وہ اس حق کی وجہ سے منکر پر اگارتے کا جبر نہیں ہو سکتا۔ یعنی ان لوگوں کے حق کی وجہ سے اہل نہر اگارتے پر مجبور نہیں کیے جائیں گے جیسے اگر سبھوں نے اپنی نہر خاص اگارتے سے انکار کیا تو ان پر جبر نہیں ہوتا ہے ف حاصل یہ کہ اگر کہا جاوے کہ نہر خاص میں بھی خاص لوگوں کے ساتھ ایک حق عام متعلق ہے اور وہ حق شفعہ ہے، یعنی اس نہر خاص سے عام لوگوں کو پانی پینے یا پلانے کا حق ہے۔ پس اگر خاص مالکوں میں سے کسی نے انکار کیا تو خاص شرکاؤں کی وجہ سے مجبور نہ کیا جاوے، مگر عام حق شفعہ کی وجہ سے مجبور کیا جاوے تو جواب یہ کہ ظاہر المذہب میں حق شفعہ کی وجہ سے جبر نہیں ہے جیسے اگر سب شرکاؤں نے اگارتے سے انکار کیا تو مجبور نہیں کیے جاتے ہیں۔ پھر نہر مشترک اگارتے کا خرچہ عام لوگوں پر اس طرح

سے پڑے گا کہ نہر کے اوپر کی جانب سے شروع کیا جائے۔ پس جب اگر کسی شخص کی زمین سے آگے بڑھ جائے تو اس شخص کے ذمہ سے خرچہ دور کر دیا جائے گا، یعنی اب اس شخص پر ہوگا جس کی زمین اس مقام پر واقع ہے حتیٰ کہ جب اس کی زمین سے تجاوز کرے تو اس کے ذمہ سے خرچہ دفع ہوگا۔ علیٰ ہذا القیاس، اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے (اور اسی پر فتویٰ ہے۔ ک۔) اور صاحبین نے فرمایا کہ یہ خرچہ ابتداء سے انتہاء تک ان سب لوگوں پر بحساب مقدار پانی وزمینوں کے پھیلا یا جلے گا، کیونکہ اوپر والوں کا حق بھی نیچے کی جانب متعلق ہے، کیونکہ وہ بچا ہوا پانی نیچے کی جانب بہا دے گا۔ اور ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ ہے۔ کہ اگر نے سے یہ مقصود ہوتا ہے کہ سینچنے کا نفع حاصل ہو، اور یہ نفع اوپر والے کو حاصل ہو گیا تو غیر کا نفع اس پر لازم نہ ہو گا۔ اور رہا نیچے کو پانی بہاتا تو ایسے شخص پر تعمیر لازم نہیں ہوتی ہے۔ مثلاً کسی شخص کو دوسرے کی چھت پر پانی بہانے کا حق ہے تو اس پر چھت کی تعمیر واجب نہیں ہے۔ اور یہ کیونکہ ہوگا حالانکہ وہ اپنی زمین سے پانی اس طرح دور کر سکتا ہے کہ نہر کو اوپر سے بند کر دے۔ پھر اوپر والے کے ذمہ سے اگر نے کا خرچہ اس وقت اٹھا دیا جائے گا جبکہ اگر نا اس کی زمین سے تجاوز کرے، جیسا ہم نے اوپر ذکر کیا۔ اور بعض نے فرمایا کہ جب دہانہ نہر سے تجاوز کرے تو خرچہ اٹھا دیا جائے۔ اور یہ امام محمد رح سے بھی روایت ہے۔ لیکن قول اول اصح ہے اس واسطے کہ اس شخص کو دہانہ بنانے میں اپنے نیچے کا اختیار ہے۔ یعنی اگر اس نے نہر کا دہانہ اپنی زمین کے بالائی حصہ میں کھولا تو دہانہ سے تجاوز ہوتی ہے وہ خرچہ سے چھوٹ جائے گا حالانکہ نہر کے محاذی اس کی زمین بہت پُری ہے۔ لہذا اصح یہ ہے کہ زمین سے تجاوز کرنا معتبر نہیں ہے۔ پھر جب اگر نا اس کی زمین سے تجاوز کر گیا۔ حتیٰ کہ اس کے ذمہ سے خرچہ ساقط ہو گیا اور بعض مشائخ نے کہا کہ اس کو اختیار ہے کہ نہر کا دہانہ کھول کر اپنی زمین سینچے، کیونکہ اگر نا اس کے حق میں پورا ہو گیا۔ اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ اس کو یہ اختیار نہیں ہے جب تک اس کے شرکاء فارغ نہ ہو جائیں تاکہ مشترک پانی سے اس کا استقاع مختص نہ ہو۔ یعنی اگر وہ ابھی دہانہ کھولے تو شرکیوں سے پہلے یہ پانی اپنے واسطے خاص کرے گا، حالانکہ یہ جائز نہیں ہے۔ اور جو لوگ کہ نہر سے پانی پیتے یا پلاتے ہیں ان پر اگر نے کے خرچہ میں سے کچھ واجب نہ ہوگا۔ اس واسطے کہ اول تو وہ شمار میں داخل نہیں ہیں۔ اور دوم وہ تابع ہیں ف اگر ایک کوچہ غیر نافذہ کا راستہ درست کرنے کی ضرورت پڑی کہ اول سے آخر تک درست کیا جائے تو ابتداء سے راستہ کی اصلاح بالاجماع ان سب کوچہ والوں پر واجب ہے۔ پھر جب کسی شخص کے مکان تک پہنچے، تو کیا اس کے ذمہ سے خرچہ دستی ساقط کیا جائے گا یا نہیں، تو اصول میں اس مسئلہ کی رعایت نہیں ہے۔ اور شیخ الاسلام نے اپنی شرح میں فقہ ابو حنیفہ سے نقل کیا کہ میں نے مشائخ رح کی بعض کتابوں میں دیکھا کہ بالاتفاق اس کے ذمہ سے خرچہ ساقط کیا جائے گا۔ اگر بڑی نہر پر چند گاؤں آباد ہوں جو اسی نہر سے پانی لیتے ہیں۔ اور ایسی نہر کو فارسی میں کام کہتے ہیں۔ پھر سب گاؤں والوں نے اس نہر کے اگارتے پر اتفاق کیا۔ پھر اگارتے ہوئے کسی گاؤں کے دہانہ تک پہنچے، تو کیا اس گاؤں والوں سے خرچہ ساقط کیا جائے گا، تو اس مسئلہ کی روایت بھی مبسوط میں موجود نہیں ہے۔ اور شیخ الاسلام نے ذکر کیا کہ یہ مسئلہ نوادر میں اس طرح مذکور ہے کہ بالاتفاق ان کے ذمہ سے خرچہ ساقط کیا جائے گا۔ اور ہم اس کو نہر خاص پر قیاس کر رہے تو چاہیے کہ جب تک اس گاؤں کی اراضی سے تجاوز نہ کرے تب تک اس گاؤں والوں کے ذمہ سے خرچہ ساقط نہ ہو۔ محیط۔ اگر کسی قوم کی نہر ہو اور کسی غیر نے جاہا کہ مشک یا گڑے سے پانی پیر کر لے جاوے، اور اپنی کھیتی یا درخت سینچے، تو بعض نے کہا کہ اصح یہ ہے کہ وہ منع کیا جائے گا۔ انفاضیخاں والوجیز۔ اور بعض نے کہا کہ منع نہیں کیا جائے گا اور یہی اصح ہے۔ الہدایہ والکافی والتبیین والظہیر۔ سبیل کے پانی سے دھو کر یا بعض نے جائز کہا، اور بعض نے فرمایا، کہ اگر

پانی بہت ہو تو جائز ہے ورنہ نہیں جائز ہے۔ اور اسی طرح جو پانی کہ پینے کے واسطے رکھا گیا ہو اس میں بھی یہی حکم ہے، حتیٰ کہ مشائخ نے فرمایا کہ جن حوضوں کو پانی پینے کے واسطے بنایا گیا ہے اس میں وضو کرنا جائز نہیں ہے، اور روک دیا جائے گا اور یہی صحیح ہے۔ اگر ستایہ پھیلنے کا پانی اپنے گھر لے گیا تاکہ اپنے گھر والوں کو پلاوے تو جائز ہے۔ نیز کی ہنر یا چشمہ یا کاریز کا پانی بدول اجازت مالک کے لے کر کھیتی سینچتا نہیں جائز ہے اگرچہ اس کی کھیتی خشک ہوئی جاتی ہے۔ انفاصنی خال۔ اور اگر کسی نے دوسرے کی ہنر خاص یا حوض یا کنوئیں سے پانی کا گھڑا بھرا تاکہ وضو کرے یا کپڑا دھوے تو شیخ طحاوی رحمہ نے ذکر کیا کہ اس کو جائز ہے، اور اسی پر اکثر مشائخ ہیں۔ الذخیرہ۔ واضح ہو کہ گھاس کے مسئلہ میں کئی صورتیں ہیں۔ اول یہ کہ وہ مباح زمین میں آگے ہو تو اس میں سب لوگ شریک ہیں۔ جس کا جی چاہے کاٹ لاوے اور جس کا جی چاہے جانور چراوے جیسے سمندروں و بڑے دریاؤں و جھیلوں کا پانی سے۔ دوم یہ کہ گھاس کسی کی ملک زمین خود بخود بغیر کسی کے اگلنے کے آگے ہو۔ پس مالک زمین نے اگر اس کو کاٹ کر اجازت کر لیا تو وہ گھاس کا مالک ہو گیا۔ ورنہ وہ کسی کو گھاس سے روک نہیں سکتا۔ لیکن گھاس کے لیے اپنی زمین میں آنے سے روک سکتا ہے۔ پس اگر گھاس کی خواہش کرنے والے اور مالک زمین میں جھگڑا ہوا تو ہمارے مشائخ رحمہ نے فرمایا کہ دکھیا جاوے کہ اگر گھاس کے حاجتمند کو زمین سے قریب کسی زمین مباح میں گھاس ملتی ہو تو مالک زمین اس کو روک سکتا ہے۔ اور اگر ایسا نہ ہو تو مالک زمین کو کہا جائے گا یا تو اس کو زمین میں گھاس لینے کے واسطے آنے کی اجازت دے، ورنہ خود گھاس کاٹ کر اس کو باہر دیدے محیط السخری۔ اور میری صورت یہ ہے کہ مالک زمین نے خود اپنی زمین میں گھاس اگائی ہو، اس طرح کہ زمین گور کر اس کو پانی دیا تاکہ گھاس جسے کہ اس کے جانوروں کا چارہ ہو تو وہی اس گھاس کا حقدار ہے، اور بدول اس کی رضامندی کے کوئی اس کو نہیں لے سکتا ہے۔ المبسوط۔ اور ظاہر الروایۃ کے موافق اگر کسی نے بغیر اجازت اس کی زمین میں جا کر گھاس پھیلی تو مالک زمین اس سے واپس نہیں لے سکتا ہے اور اس گھاس کی بیج بھی نہیں جائز ہے۔ اور ہمارے مشائخ متاخرین نے واپس لینے اور بیج جائز ہونے کا فتوے دیا ہے۔ اسی طرح چراگاہ کا اجارہ دینا بھی نہیں جائز ہے، اور اس کے جواز کا حیلہ یہ ہے کہ قطعہ زمین محدود معلوم اجارہ دے دے۔ پھر اس کی گھاس مباح کر دے۔ المعمرات۔ اور واضح ہو کہ جو چیز زمین پر پھیلی اور اس میں ساق نہ ہو تو وہ گھاس ہے اور اگر ساق ہو تو وہ پٹر ہے۔ محیط السخری۔ ہر مال و فیروزہ اور فیروزہ مثل درخت کے ہے، حتیٰ کہ جس نے اس میں سے کچھ لیا وہ ضامن ہوگا۔ خزائنہ المتقیین۔ منتقی میں ابو یوسف سے روایت ہے کہ اگر کسی کے مملوک جنگل میں انیدھن کی لکڑیاں ہوں تو بدول اس کی اجازت کوئی شخص یہ لکڑیاں نہیں توڑ سکتا ہے۔ اور اگر غیر مملوک جنگل ہو تو اس میں سے لکڑیاں لینے میں مضائقہ نہیں اگرچہ وہ جنگل کسی گاؤں کے نام سے مشہور ہو۔ الذخیرہ والمعمرات۔ لکڑیاں توڑنے والا لکڑیاں توڑتے ہی اس کا مالک ہو جاتا ہے اور گھٹا باندھنے یا جمع کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ اور کنوئیں سے ڈول بھرنے والا ابھی اس کا مالک نہیں ہوتا یا یہاں تک کہ وہ کسی طرف میں ڈال دے۔ القنیہ۔ مترجم کہتا ہے کہ جب اپنے ڈول میں بھر کر نکال لیا تو مالک ہو گیا۔ م۔ اگر کسی شخص کی زمین میں نمک ہو یعنی نمک کی جھیل ہو، پھر کسی غیر نے اس میں سے پانی لے لیا تو وہ ضامن نہیں ہے۔ اور اگر یہ پانی نمک ہو گیا تو بھی اس سے کوئی نہیں لے سکتا ہے۔ المعمرات۔ پھر حدیث میں آگ کی نسبت بھی عام شرکت کا بیان ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ آگ کے جوہر میں سب کی شرکت ہے۔ اور اس سے لکڑی و کوئلہ میں شرکت ثابت نہیں ہوتی ہے۔ پس اگر کسی نے ایسے جنگل میں جو کسی کی ملک نہیں ہے آگ جلائی تو ہر ایک کو اختیار ہے کہ اس سے تاپے اور اپنے پٹے خشک کر لے اور اس کی روشنی میں کام کرے اور اگر کسی نے چاہا کہ اس میں سے انکارہ لے جائے، پس اگر آگ جلانے والا روکے تو اس کو یہ اختیار نہیں بشرطیکہ یہ کوئلہ ہو جائے گا اور وہ اس قدر ہوگا کہ اس کی کچھ قیمت ہے ورنہ اس کو لے لینا جائز ہے۔ المبسوط۔

فصل فی الدعوی والاختلاف والتصرف فیہ

فیصل شرب میں دعویٰ اور اختلاف کرنے اور اس میں تصرف کرنے کے بیان ہے

ویصح دعوی الشرب بغير ارض استحصانا لانه قد یملک بدون الارض ارضا وقد یدبغ الارض ویبقی الشرب
 له وهو مرغوب فیہ فیصح فیہ الدعوی واذا کان نہر لس جیل یجری فی ارض غیرہ فاراد صاحب الارض
 ان لا یجری نہر فی ارضہ ترک علی حالہ لانه مستعمل لہ باجرار ما نہ فعند الاختلاف یکون القول قولہ فان
 لم ینت فی یدہ ولم ینت جار یا فعلیہ البینۃ ان ہذا النہر لہ اوانہ قد کان لہ مجراہ فی ہذا النہر لیسوقہ
 الی ارضہ لیسقیہا فیقضى لہ لا ثباتہ بالحجۃ ملکالہ او حقا مستحقا فیہ - خالی شرب کا دعویٰ بدون زمین کے
 استحسانا صحیح ہے۔ اس واسطے کہ بدون زمین کے بھی کبھی شرب کی ملکیت بطور میراث کے ثبوت ہوتی ہے، اور کبھی آدمی اپنی
 زمین فروخت کرتا اور شرب روک لیتا ہے، اور شرب ایک امر مرغوب ہے تو اس میں دعویٰ صحیح ہے۔ اگر ایک شخص کسی
 نہر دوسرے کی زمین میں جاری ہو۔ پس مالک زمین نے چاہا کہ اس کی نہر میری زمین میں جاری نہ ہو تو نہر مذکور اپنی حالت پر
 چھوڑ دی جائے گی، کیونکہ مالک نہر اس کو اپنے استعمال میں رکھتا ہے کہ اس میں پانی جاری رکھتا ہے تو اختلاف کی صورت میں اسی
 کا قول قبول ہوگا۔ یہ اس وقت کہ پانی جاری رکھنے سے اس کے قبضہ میں ہو۔ اور اگر مالک نہر کے قبضہ میں نہ ہو اور جاری نہ ہو، تو
 مدعی نہر پر گواہ واجب ہے کہ یہ نہر اسی کی ملک ہے یا اس کو اس نہر میں پانی جاری کرنے کا حق تھا کہ اس سے پانی جاری کر کے اپنی
 زمین میں لے جاوے تاکہ اس کو سینچے۔ پس جب گواہ قائم کیے تو اس کے لیے نہر کا حکم دیا جائے گا۔ کیونکہ اس نے حجت شریعہ سے
 ثابت کیا کہ یہ نہر اس کی ملک ہے یا اس میں اس کا حق مستحق ہے۔ ف کہ اس میں ہو کر اپنی زمین میں لے جاوے۔ و علی
 ہذا المصعب فی نہر او علی سطح او المیزاب او المشی فی دار غیریہ کا۔ اور اسی طرح اگر پانی کسی نہر میں گرنے
 یا کسی غیر کی چھت پر گرنے یا پرناہ میں یا غیر کے احاطہ میں ہو کر آمدورفت کرنے میں اختلاف کیا۔ فحکم الاختلاف فیہا نظیرہ
 فی الشرب۔ تو ان وجوہ میں اختلاف کرنے کا حکم بھی شرب میں اختلاف کرنے کی نظیر ہے۔ ف چنانچہ اگر بالفعل اس کا پانی کسی
 غیر کی نہر میں گرتا ہو یا کسی کی چھت پر بہتا ہو یا اس کے پرناہ میں ہو کر جاری ہو یا اس کے احاطہ میں آمدورفت قائم ہو تو اسی
 کا قول قبول ہوگا۔ اور اگر یہ بات فی الحال نہ ہو تو اس پر گواہ لانا واجب ہے کہ اس کو یہ حق حاصل تھا۔ واذا کان نہر بیت
 قوم واختصموا فی الشرب کان الشرب بنہم علی قدر اراضیہم لان المقصود الانتفاع بسقیہا فیقتل
 بقدرہ بخلاف الطریق لان المقصود التطرق وهو فی الدار الواسعۃ والضیقۃ علی نمط واحد فان
 کان الاعلیٰ منہم لا یشرب حتی یشکر النہر لم ینت لہ ذلک لما قیہ من ابطال حق الباقین ولکنہ
 یشرب بحصنہ وان تراضوا علی ان یشکر الاعلیٰ النہر حتی یشرب بحصنہ او اصطحو اعلیٰ ان یشکر کل رجل منہم فی نوبتہ جاؤ
 لان الحق لہم الا انہ اذا ملکن من ذلک بلوچ لا یشکر یا ینکبس بہ النہر من غیر تراض لکنہ اذوارا بہم ولیس لاحق
 ان یشکر منہ نہرا او ینصب علیہ ریحی ماء الابوضار اصحابہ لان فیہ کسوف صفۃ النہر وشغل موضع مشترک بالبناء الا
 یکون ریحی لا یفوی بالنہر ولا بالماء ویكون موضعها فی ارض صاحبہا لانه تصوف فی ملک نفسه ولا ضرر فی حق

غیرہ ومعنی القوس بالنہر ما بیناہ من کسر حیفتہ و بالماء ان یتغیر عن سنۃ الذی کان یجری علیہ والدالیتہ
والسائیتہ نظیر الوحی۔ اور اگر ایک نہر ایک قوم کے درمیان مشترک ہو، اور ان لوگوں نے اس کے شرب یعنی حصہ پانے میں
جھگڑا کیا تو ان لوگوں میں شرب بقدر ان کی اراضی کے ہوگا۔ یعنی ہر ایک کو اپنی اراضی کے موافق پانی ملے گا۔ کیونکہ مقصود یہ ہے
کہ اس سے سنبھلنے کا نفع حاصل ہو۔ پس اسی مقدار سے اس کا اندازہ ہوگا۔ بخلاف راستہ خاص کے کہ وہ سب شریکوں میں برابر ہوتا
ہے۔ کیونکہ مقصود تو اس راہ کے گزرے، اور یہ وسیع مکان و تنگ مکان دونوں میں ایک ہی طریقہ پر ہوتا ہے۔ پھر اگر اوپر
والاحصہ دار اپنی زمین کو سیراب نہ کر سکے جب تک کہ نہر کو نیچے سے باندھ دے تو اس کو باندھ دینے کا اختیار نہیں
ہے، کیونکہ ایسا کرنے میں باقیوں کا حق میٹنا لازم آتا ہے۔ ولکن وہ اپنے حصہ تک سیراب کر لے گا۔ اور اگر سب شرکاء
اس امر پر راضی ہوئے کہ نہر کے بہاؤ میں اوپر کی جانب جس کی زمین واقع ہے وہ نہر کو باندھ لیا کرے، ایسا شک کہ اپنے حصہ
کی مقدار سیراب کرے۔ یا ان لوگوں نے یا ہم اس طرح صلح قرار دی کہ ہر ایک حصہ دار اپنی باری پر نہر کو نیچے سے باندھ لیا کرے تو
یہ جائز ہے، کیونکہ انہیں لوگوں کا حق ہے۔ صرف اتنی بات ہے کہ اگر باندھنا کسی لکڑی یا تختہ سے ممکن ہو تو بغیر رضامندی
شرکاء کے ایسی چیز سے نہ باندھے جس سے نہر پٹ جاوے۔ یعنی مٹی وغیرہ ڈال کر نہ باندھے۔ کیونکہ یہ امر نہروالوں کے حق میں
مضر ہوگا۔ اور شرکاء میں سے کسی کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اس میں سے دوسری نہر کاٹے یا اس پر پن چکی قائم کرے، مگر جبکہ
اس کے ساتھی راضی ہوں تو جائز ہے۔ کیونکہ ایسا کرنے میں نہر کا کنارہ ٹوٹے گا۔ اور یہ بھی لازم آتا ہے کہ ایک مشترک جگہ
کو اپنی عمارت سے گھیر لے گا۔ لیکن اگر چکی ایسی ہو کہ نہر کو یا پانی کو کچھ ضرر نہیں ہے۔ اور اس کی جگہ خود چکی والے کی زمین میں
ہے تو اس کو اختیار حاصل ہے، کیونکہ اس نے یہ تعارف اپنی ذاتی ملک میں کیا۔ اور غیر کو اس سے کچھ ضرر نہیں ہے اور نہر کو
ضرر ہونے سے وہی مراد ہے جو ہم نے بیان کی کہ اس کا کنارہ ٹوٹ جائے، اور پانی کے ضرر سے یہ مراد ہے کہ وہ اپنی معمولی
رقار سے متغیر ہو جائے۔ اور اس نہر پر پھر رخ و چرس قائم کرنا پن چکی کی نظیر ہے۔ لیکن جو حکم پن چکی میں مذکور ہوا وہی ان
میں جاری ہے۔ ولا یتخذ علیہ جسرا ولا قنطرة بمنزلۃ طریق خاص بین قوم بخلاف ما اذا کان لواحد
نہر خاص یاخذ من نہر خاص بین قوم فاراد ان یقنطرو علیہ ویستوثق منه لہ ذلک او کان مقنطرا
مستوثقا فاراد ان ینقض ذلک ولا یزید ذلک فی اخذ الماء حیث یکون لہ ذلک لانہ یتصرف
فی خالص بلکہ وصفا ورفعا ولا ضرر بالشركاء یاخذ زیادۃ الماء وینعم من ان یوسع فم النہر لانه
یکسر ضغۃ النہر ویزید علی مقدار حقہ فی اخذ الماء وکن اذا کانت القسمۃ بالکری وکن اذا اراد
ان یوخرها عن فم النہر ینجعلها فی اربعۃ اذرع منہ لاحتباس الماء فیہ فیزداد دخول الماء بخلاف
ما اذا اراد ان یسفل کواہ او یرفعها حیث یکون لہ ذلک فی الصحیح لان قسمۃ الماء فی الاصل باعتبار
سعة الکوة وضحیقہا من غیر اعتبار التسفل والترفع هو العادۃ فلم یکن فیہ تغیر موضع القسمۃ
ولو کانت القسمۃ وقعت بالکوی فاراد احداہم ان یقسم بالایام لیس لہ ذلک لان القدایم یتوک
علی قدامہ لظہور الحق فیہ ولو کان لکل منہم کوی مسماۃ فی نہر خاص لیس لواحد ان ینزید کوة
وان کان لا یضر باہلذ لان الشریکۃ خاصۃ بخلاف ما اذا کانت الکوی فی النہر الاعظم لان لکل
منہم ان یشق نہرا منہ ابتداء فکان لہ ان ینزید فی الکوی بالطریق الاولى۔ اور نہر خاص میں کسی شریک
کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اس پر چھوٹا یا بڑا پل بناوے، جیسے کوئی راستہ کسی قوم کے درمیان خاص ہو تو کوئی شریک اس

میں تصرف نہیں کر سکتا ہے، بخلاف اس کے اگر ایک قوم کے درمیان ایک نہر خاص ہے اور ان کی اجازت سے کسی نے اس نہر سے اپنی نہر خاص کاٹ کر بنائی۔ خواہ یہ اجنبی ہو یا انہیں شرکاء میں سے ہو۔ مثلاً ایک نہر دس شخصوں میں مشترک ہے۔ پھر زید نے ان سب کی اجازت سے ان کی نہر سے اپنی نہر خاص نکالی۔ پھر زید نے چاہا کہ اپنی نہر پر پل باندھ کر اس کی مضبوطی کرے، تو اس کو یہ اختیار ہے۔ اور اسی طرح اگر اس پر پل بنا ہوا ہو یعنی نہر اولی سے جس مقام پر دوسری نہر کاٹی ہے وہاں زید کی نہر پر پل بندھا ہے۔ پس زید نے چاہا کہ یہ پل توڑ دے۔ اور اس سے پانی آنے میں زیادتی بھی نہیں ہوتی ہے تو اس کو یہ بھی اختیار ہے، کیونکہ وہ پل بنانے یا توڑنے میں اپنی خالص ملک میں تصرف کرتا ہے، اور پل توڑنے سے اول نہر والوں پر پانی زیادہ نکلنے کا ضرر بھی نہیں ہوتا۔ اور اگر اس شخص زید نے چاہا کہ اپنی نہر کا دہانہ چوڑا کر دے تو روکا جائے گا۔ اس واسطے کہ ایسا کرنے سے نہر اول کا کنارہ ٹوٹے گا۔ اور جس قدر اس کو پانی لینے کا حق ہے اس میں زیادتی ہو جائے گی۔ اور اسی طرح اگر سوراخ کے حساب سے نہر کے پانی کا بٹوارہ ہو یعنی نہر پر ایک شریک کا تختہ لگا ہو اور اس میں ہر ایک کے اندازہ پر سوراخ ہو کہ جس قدر اس کے سوراخ سے پانی آوے وہی اس کا حصہ ہے، تو بھی وہ سوراخ نہیں بڑھا سکتا ہے۔ اور اسی طرح اگر ایک شخص نے چاہا کہ سوراخ دار تختہ کو کنارہ نہر سے ہٹا کر چار ہاتھ پیچھے کر دے (یا دہانہ بغیر تختہ چھوڑ دے۔ الذخیوہ) تو بھی اس کو اختیار نہیں ہے۔ کیونکہ اس میں پانی رگ کہ تیزی سے دھاڑ آنے سے پانی زیادہ داخل ہوگا، بخلاف اس کے اگر اس نے چاہا کہ اپنے سوراخ کا تختہ جہاں لگا ہے اس سے نیچے یا اوپر کی جانب لے جا کر لگاوے تو صحیح قول میں اس کو یہ اختیار حاصل ہے۔ کیونکہ عادت یہ ہے کہ پانی کا بٹوارہ دراصل بلحاظ سوراخ کی تنگی یا وسعت کے رکھتے ہیں بدوں اس کے کہ اوپر کی جانب لگانے یا نیچے کی جانب لگانے کا لحاظ ہو تو ایسا کرنے میں موضع تقسیم کا تغیر نہیں ہے، اور اگر سوراخوں کے حساب سے بٹوارہ واقع ہوا۔ پھر کسی شریک نے چاہا کہ اس کو دونوں کے حساب سے بٹوارہ کرے تو اس کو یہ اختیار نہیں ہے، کیونکہ جو امر قدیم ہے وہ اپنے قدیمی حال پر چھوڑا جائے گا، کیونکہ اس میں حق ظاہر ہو چکا ہے۔ اور اگر نہر خاص میں سوراخ معدود ہوں، تو کسی شریک کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اپنے واسطے کوئی سوراخ بڑھاوے، اگرچہ یہ امر اس کے شرکاء کے حق میں مضرت نہ ہو اس واسطے کہ یہ شرکت خاصہ ہے، یعنی بدوں اجازت شرکاء کے اس میں تصرف جائز نہیں ہے۔ بخلاف اس کے اگر دریلے کلاں میں سوراخ ہوں تو وہاں تصرف جائز ہے، کیونکہ اس میں ہر ایک کو ابتدائی اختیار یہ حاصل ہے کہ اپنے واسطے اس میں سے نہر کاٹ لاوے تو اس کو روزن بڑھانے کا اختیار بدرجہ اولیٰ حاصل ہے۔ ولین لاحد من الشراک فی المہران لیسوق شربہ الی الارض لہ انوری لیس لہافی ذلک شرب لہ اذا تقادم العہد یستدل بہ علی انہ حقہ وکن اذا اراد ان یسوق شربہ فی ارضہ الاولیٰ تنشفت بعض الماء قبل ان یسقی الاخریٰ وهو نظیر طریق مشترک اذا اراد احدہم ان یفتح فیہ بابا الی دار اخریٰ ساکنین غیر ساکن ہذا الدار الی مفتعہما فی ہذا الطريق ولو اراد الاعلیٰ من الشریکین فی المہر الخاص و فیہ کوی بنہما ان یسد بعضہما دقعا لقیض الماء عن ارضہ کیلا تنزل لیس لہ ذلک لہافیہ من الضرر بالآخر وکن اذا اراد ان یقسم الشرب منا صفتہ بنہما لان القسمۃ بالکوی تقدمت الا ان یترامیا لان الحق لہما وبعد التراضی لصاحب الاسفل ان ینقض ذلک وکن العدثتہ من بعدہ لانہ اعارة الشرب فان مبادلة الشرب بالشرب باطلہ اور شرکاء نہر میں سے کسی کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اپنا شرب یعنی پانی کا حصہ اپنی دوسری زمین میں لے جاوے جس کا شرب اس نہر سے نہیں ہے کیونکہ جب زمانہ دراز گزر جائے گا تو اس کے ذریعہ سے استدلال ہوگا کہ اس زمین کا حق و شرب بھی

اسی زمین سے ہے۔ اور اسی طرح اگر اس نے چاہا کہ اپنی زمین کو یہاں تک سینچے کہ وہ دوسری زمین تک منبتی ہو۔ یعنی پہلی زمین کا پانی یہاں تک آوے کہ وہ دوسری زمین میں بہ جاوے، کیونکہ اس صورت میں وہ اپنے حق سے زیادہ لے گا، اس واسطے کہ دوسری زمین میں پانی پہنچنے سے پہلے پہلی زمین نے تھوڑا پانی جذب کر لیا۔ اور یہ مسئلہ خاص مشترک راستہ کی نظر ہے کہ اگر کسی ایک شریک نے چاہا کہ اس راستہ میں ایک دروازہ اپنے دوسرے گھر کی جانب پھوڑے جس میں دوسرا شخص رہتا ہے۔ حتیٰ کہ اگر اس کا رہنے والا دوسرا نہ ہو تو جائز ہے، اور اگر نہر خاص کے دو شریکوں میں سے ایک نے چاہا کہ ان دونوں کے درمیان مشترک دوزن جو نہر میں بہتے ہوئے ہیں ان میں سے بعض کو بند کر دے تاکہ اپنی زمین سے پانی کا سیلان روکے تاکہ اس سے اس کی زمین نمانک نہ ہو جائے تو یہ اختیار اس کو اس وجہ سے نہیں ہے کہ اس میں دوسرے کا ضرر ہے۔ اور اسی طرح اگر ایک نے چاہا کہ شرب کو نصف تقسیم کرے تو بھی یہ اختیار نہیں ہے، کیونکہ دوزن کے ذریعے بٹوارہ پہلے ہو چکا۔ لیکن اگر دونوں اس امر پر راضی ہو جائیں تو جائز ہے کیونکہ حق انہیں دونوں کا ہے۔ اور باہمی رضامندی کے بعد اگر نصف تقسیم بٹوارہ کر لیا تو نیچے کی جانب دالے کو اختیار ہے کہ یہ تقسیم نصفاً تصفیٰ توڑ دے۔ اور اسی طرح اس کے بعد اس کے وارثوں کو بھی یہی اختیار حاصل ہے، اس واسطے کہ یہ شرب کا عاریت دینا ہوا کیونکہ شرب کو شرب سے بدلنا باطل ہے۔ ف یعنی جب مبارکہ نہیں ہو سکتا تو لامحالہ عاریت ہے اور عاریت پھیر لینے کا اختیار ہر شخص کو ہوتا ہے۔ والشرب مما یورث ویوصی بالانتفاع بعینہ بخلاف البیع والہبۃ والصدقاتہ والوصیۃ بذلک یعنی بظنہ العقود حیث لا تجوز العقود اما للجهالة او للحرر اولانہ لیس بمال متقوم حتی لا یضمن اذا استقی من شرب غیرہ و اذا بطلت العقود فالوصیۃ بالباطل باطلۃ۔ اور شرب ایسی چیز ہے جو میراث ہوتا ہے اگرچہ بغیر زمین ہو، اور اس کے عین سے نفع حاصل کرنے کی وصیت کی جاتی ہے، بخلاف بیع و ہبہ و صدقہ و وصیت کے۔ یعنی اگر شرب کو نیچے یا ہبہ کرنے یا صدقہ دینے کی وصیت کی تو جائز نہیں ہے، خواہ اس وجہ سے کہ عین شرب مجہول ہے یا اس میں دھوکہ ہے یا اس وجہ سے کہ وہ مال قیمتی نہیں ہے۔ حتیٰ کہ اگر غیر کے شرب سے اپنی زمین سنبھی تو ضامن نہیں ہوتا ہے۔ اور جب یہ عقود باطل ہیں تو وصیت بھی باطل ہے۔ وکذا لا یصلح مسی فی النکاح حتی یجب مہر المثل ولا فی الخلع حتی یجب رد ما قبضت من الصلوات لتفاحش الجهالة ولا یصلح بدل الصلح عن الدعوی لانہ بیدلک بشیء من العقود ولا یتباع الشرب فی دین صاحبہ بعد موتہ بدین ارضی کما فی حال حیاقہ۔ اور اسی طرح نکاح میں مہر سہمی بہ شرب نہیں ہو سکتا ہے حتیٰ کہ مہر المثل واجب ہوگا۔ اور خلع میں شرب کو عوض نہیں ٹھہر سکتے ہیں حتیٰ کہ عورت نے جو مہر وصول کیا وہ دلہن کرنا اس پر واجب ہے کیونکہ شرب میں جہالت کثیر ہے، اور دعویٰ کا بدل صلح بھی شرب نہیں ہو سکتا، کیونکہ وہ کسی عقد کے ذریعے ملوک نہیں ہوتا، اور جس کو حق شرب حاصل ہے اس کے مرنے کے بعد اس کے قرضہ میں خالی شرب بدوں زمین کے فروخت نہیں ہو سکتا جیسے اس کی زندگی میں تھا۔ وکیف یضن الامام الاصح ان یضم الی ارض لا شرب لہا فی بیعہا باذن صاحبہا ثم ینظر الی قیمتہ الارض مع الشرب و بدو نہ فیصرف التفاوت الی قضاء الدین وان لم یجد ذلک اشتری علی ترکتہ المیت ارضاً بغیر شرب ثم یضم الشرب الیہا و باعہما فیصرف الثمن الی ثمن الارض والغافل الی قضاء الدین و اذا سقی الرجل ارضہ او مغرہا ماء ای ملاحا فسأل من ماہا فی ارضہ یحیل نغرقہا اونزت ارضی جارہ من ہذا الماء لم یکت علیہ ضمانتہا لانہ غیر متعد فیہ واللہ اعلم۔ پھر جب خالی شرب فروخت نہیں ہو سکتا تو امام اس قرضہ کے قرضہ میں کیا ترکیب کرے۔ جس نے یہ شرب چھوڑا ہے

تو اصح یہ ہے کہ اس شرب کو ایسی زمین کے ساتھ ملا دے جس کے واسطے شرب نہیں ہے، پھر زمین کے مالک کی اجازت سے زمین مع شرب کے فروخت کرے۔ پھر دیکھا جائے کہ زمین کی مع شرب کے کیا قیمت ہے اور بغیر شرب کے کیا قیمت ہے، تو جو کچھ فرق ہو وہی ادا کے قرضہ میں دیا جائے۔ اور اگر امام کو ایسی زمین نہ ملے تو قیمت کے ترکہ پر ایسی زمین خریدے جس میں شرب نہیں ہے پھر اس شرب کو اس زمین کے ساتھ ملا کر دونوں کو فروخت کر دے۔ پھر اس ثمن میں سے زمین کے دام دے کر جو کچھ بچے وہ ادا کے قرض میں دے دے۔ اگر کسی شخص نے اپنی زمین بیچی یا اس کو پانی سے بھر دیا۔ پس اس کا پانی بہ کر کسی شخص کی زمین میں پہنچا اور اس کو غرق کر دیا یا اس پانی سے کسی پردی کی زمین مناک ہو گئی تو اس پر تاوان واجب نہ ہوگا، کیونکہ اس نے کوئی تعدی نہیں کی۔ واللہ اعلم۔ ف حئی کہ اگر تعنت کے طور پر اپنی زمین میں پانی بھرے تو ضامن ہونا چاہیے۔ م۔

کتاب الاشریہ

یہ کتاب تیشلی شرابوں کے بیان میں ہے۔

شراب۔ لغت میں ہر ایسی چیز کو کہتے ہیں جو پی جائے خواہ حرام ہو یا حلال ہو۔ اور اہل شرع کے استعمال میں ایسی چیز کے ساتھ مخصوص ہے جس کا پینا حرام ہے۔ سنی یہاں وہی جمع شراب لہا فیہ من بیان حکمہا۔ اور اس کا نام کتاب الاشریہ رکھا گیا، اور اشریہ جمع شراب ہے، کیونکہ اس میں حکم شراب کا بیان ہے۔ قال الاشریہ، محرمۃ اربعۃ الخمر وہی عصیر العنب اذا غلا واشتد و قذف بالزبد والعصیر اذا طبع حتی ینہب اقل من ثلثیہ وهو الطلاء المدکور فی الجامع الصغیر ونقیع التمر وهو السكر ونقیع الزبیب اذا اشتد وغلا۔ شرابہائے محرمہ چار ہیں۔ اول تمر، اور وہ شیرہ انگور ہے، جبکہ جوش کھا کر تندی دشتداد لاوے اور جھاگ ڈالے۔ اور دوم شیرہ انگور، جب پکایا جائے یہاں تک کہ دوتھائی سے کم اڑ جائے، اور اسی کا نام طلا ہے جو جامع صغیر میں مذکور ہے۔ اور سوم نقیع التمر، جبکہ جوش کھا کر اشتداد لاوے اور اسی کا نام سکر ہے۔ اور چہارم نقیع الزبیب، جبکہ جوش کھا کر اشتداد لاوے، ف۔ نقیع التمر یہ کہ چھوڑے پانی میں بھگووے، اور اس میں شیرینی نکل کر اتنی دیر تک تاخیر ہو کہ گرمی سے پھین آوے، اور تند ہو کر مسکر ہو جاوے۔ اور نقیع الزبیب انگور کا اسی طرح شیرہ پانی میں نکالا جاوے کہ جھاگ سے تند و مشتد ہو جاوے۔ اما الخمر فالکلام فیہا فی عشرۃ مواضع امدہا فی بیان ما تیہا وہی التي من ماء العنب اذا صار مسکرا و هذا عندنا وهو المعروف عند اهل اللغة و اهل العلم وقال بعض الناس هو اسم لكل مسکر لقوله علیہ السلام کل مسکر خمر وقوله علیہ السلام الخمر من ہاتین الشجرتین و اشار الی الکوفۃ والنخلۃ ولانہ مشتق من مخامرۃ العقل وهو موجود فی کل مسکر۔ ہر ایک کی تفصیل یہ ہے کہ اول خمر کا بیان ہے، اور خمر کے بارہ میں دس مقام پر کلام ہے۔ مقام اول۔ اس کی ماہیت کا بیان، یعنی وہ کیا چیز ہے تو جانتا چاہیے کہ وہ خام آب انگور ہے، یعنی انگور کا کچا پانی جبکہ مسکر ہو جائے۔ اور چہارے نزدیک ہے۔ اور یہی اہل اللغت و اہل العلم کے نزدیک معروف ہے۔ اور بعض لوگوں نے کہا یعنی امام مالک و شافعی نے کہا کہ خمر ہر مسکر کا نام ہے۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہر مسکر خمر ہے۔ رواہ مسلم و احمد و ابن حبان و عبدالرزاق من حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما۔ اور اس دلیل سے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ خمر ان دونوں درختوں سے ہے، اور آپ نے درخت انگور و خریا کی طرف اشارہ کیا۔ رواہ مسلم و

الاربعة من حدیث ابی ہریرہ رضی۔ اور اس دلیل سے کہ خمر مشتق ہے مخامرة العقل سے، یعنی عقل کو مختلط کرنا۔ اور یہ ہر مسکر میں موجود ہے۔ ف تو ہر مسکر خمر ہے۔ چنانچہ حدیث ابن عمر رضی عنہما میں یہ خود منصوص ہے۔ اور حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ میں جب اذنت خروما کی طرف اشارہ کیا تو معلوم ہوا کہ خمر سوائے انگور کے خمر سے بھی ہوتی ہے، اور اس کی مؤید حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما ہے کہ خمر کی تحریم نازل ہوئی، اور وہ پانچ چیزوں سے ہوتی ہے۔ انگور و چھوڑا و شہد اور گیہوں و جو۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور حدیث انس رضی اللہ عنہ میں بھی وارد ہے کہ جس روز شراب کی تحریم نازل ہوئی، میں ہی لوگوں کو شراب پلا رہا تھا، الخ۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور نیز حدیث انس رضی اللہ عنہ میں مذکور ہے کہ ہم پر جب شراب کی حرمت نازل ہوئی تو حالت یہ تھی کہ ہم خمر انگور بہت کم پاتے تھے اور اکثر ہماری خمر یہی بسر و تمر تھی۔ پس اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خمر کا اطلاق سوائے شراب انگور کے چھوڑے و شہد و جو و گیہوں وغیرہ سے بھی مروی ہے۔ ولنا انه اسم خاص باطباق اهل اللغة فيما ذكرنا، وللهذا اشتهر استعماله فيه وفي غيره غيولان حماة الخمر قطعياً وهي في غيرها ظنية وانما سمى خمر التسمية لانهما العقل اور ہماری دلیل یہ ہے کہ لفظ خمر ایک اسم خاص ہے، چنانچہ اس پر اہل لغت نے اتفاق کیا ہے، اسی واسطے خمر کا استعمال اسی معنی میں مشہور ہوا اور دوسرے معنی میں دوسرا لفظ ہے۔ اور اس دلیل سے کہ حرمت الخمر قطعی ہے، اور یہ حرمت سوائے شراب انگور کے دوسری مشربوں میں ملتی ہے۔ اور خمر اس کا نام اس واسطے رکھا گیا کہ وہ خمر ہے یعنی اس میں شدت و قوت ہے جو دوسری مشربوں میں نہیں ہے، اور بوجہ مخامرة العقل کے اس کا نام خمر نہیں ہے جیسا تم نے کہا ف لیکن تکلمہ فتح القدر میں اس پر اعتراض کیا کہ اہل لغت کی اجماع کا دعویٰ مشکل ہے کیونکہ قاموس میں ہے کہ خمر یا تو شيرة انگور سے مسکر کا نام ہے یا وہ عام ہے کہ ہر مسکر کا نام ہے، اور یہی اصح ہے، کیونکہ حرمت خمر کے وقت مدینہ میں خمر انگور نہ تھی، بلکہ ان کی شراب فقط بسر یا تمر تھی انتہی ماتی القاموس۔ تمر جم کہتا ہے کہ صاحب قاموس محدث ہیں تو انہوں نے استدلال حدیث سے یہ معنی بیان کیے۔ لیکن حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ممبر پر اعلام کیا کہ الخمر ما خمر العقل، اور نیز حدیث ابن عمر و ابو ہریرہ و انس رضی اللہ عنہم میں خمر کا لفظ سوائے شراب انگور کے دوسری مسکرات پر موجود ہے۔ اور شیخ مصنف نے اس میں مناقشہ کیا کہ اس سے لفظ خاص ہونا ممنوع نہیں ہوتا ہے۔ چنانچہ فرمایا۔ علی ان ما ذکرتم لا یبانی کون الاسم خاصاً فیہ فان النجم مشتق من النجوم وهو الظهور ثم هو اسم خاص للنجم المعروف لالکل ما ظهر وهذا اکثر النطیر۔ علاوہ بریں جو تم نے ذکر کیا کہ وہ مخامرة العقل سے مشتق ہے تو یہ اس امر کے منافی نہیں ہے کہ اسم خاص ہو۔ یعنی اگر یہ معنی بھی مسلم ہوں تو ممکن ہے کہ عام صفت چھوڑ کر خاص معنی میں استعمال ہو گیا ہو۔ چنانچہ نجم کا لفظ نجوم سے مشتق ہے، جس کے معنی ظہور ہیں۔ پھر وہ ایک ستارہ خاص کا نام ہو گیا جو معروف ہے، اور ایسی ہر چیز کا نام نہیں ہے جو ظاہر ہو، اور اس کے نظائر بہت ہیں۔ ف جیسے تہذیب کے معنی یہ کہ جو تن کو زیب دے، حالانکہ یہ ایک خاص کپڑے کا نام ہو گیا۔ والحدیث الاول طعن فیہ یحیی بن معین۔ اور حدیث اول میں یحیی بن معین رحمہ اللہ نے طعن کیا ہے۔ ف یعنی حدیث ابن عمر رضی عنہما میں ہر مسکر خمر ہے۔ اس میں شیخ مصنف نے کے نزدیک امام یحیی بن معین نے، جو امام جرح و تعدیل ہیں طعن کیا یعنی اس کی اسناد ٹھیک نہیں ہے۔ لیکن شیخ زبیری و عینی وغیرہ کسی نے یہ طعن نہیں پایا، اور طعن کی کوئی وجہ نہیں، کیونکہ امام مسلم نے اس کو صحیح میں روایت کیا۔ پس حدیث صحیح ہے اور طعن مسلم نہیں ہو سکتا۔ والثانی ارید بہ بیان الحكم اذ هو اللائق بمنصب الرسالة۔ اور حدیث سے دوم سے مراد بیان حکم ہے، کیونکہ یہی منصب رسالت کے لائق ہے ف یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم واسطے بیان احکام کے تشریف لائے تھے، اور بیان لغت کے واسطے تشریف نہیں لائے

تھے۔ پس حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ میں مراد یہ ہے کہ جو شراب اس درخت
انگور سے ہو، حرام ہے۔ اور جو اس درخت خرما سے ہو وہ بھی حرام ہے۔ تو آپ نے خرما کا اطلاق نہیں، بلکہ حکم فرمایا۔ واضح ہو کہ
محصل کلام یہ نکلا کہ قرآن مجید میں جو خرما مذکور ہے۔ آیا اس سے خاص لغت کا اطلاق ہے یا شرعی نقل ہے۔ پس حنفیہ کے
نزدیک اصول میں یہ بات قرار پائی ہے کہ لغت پر محمول کیا جاوے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں جا بجا عرب کو بنیہ کی کہ
یہ کتاب مجید تمہاری زبان میں نازل ہوئی۔ اور قرآن کو عربی فرمایا، تو ظاہر ہے کہ اس سے عربی زبان مقصود ہے۔ پس خرما کا لفظ عرب
میں اصل لغت کی راہ سے بمعنی شراب انگور ہے، تو وہ اسی معنی میں خاص ہوا، اور رہے دیگر مسکرات، تو حکم حرمت میں شامل
ہیں بدلیل احادیث صحیحہ جو مذکور ہوئیں۔ اور حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ میں آیا کہ خرما حرام کی گئی اس حالت میں کہ مدینہ میں خرما سے
کچھ نہیں تھا۔ کافی صحیح البخاری۔ اور اسی طرح ابن عمر رضی اللہ عنہ سے یہ بھی روایت ہے کہ خرما کی تحریم نازل ہوئی اور وہ پانچ چیزوں
سے ہے۔ الخ۔ کافی تصحیحین۔ تو ان دونوں روایتوں میں یہی توفیق ہے کہ خرما بمعنی شراب انگوری کا وجود مدینہ میں نہیں تھا۔ اور شراب
حرام کے معنی جو تحریم سے مقصود ہیں تو اس معنی میں خرما کئی چیزوں سے بنتی ہے، حتیٰ کہ ہر مسکر خرما ہے۔ اور حدیث انس رضی اللہ
عنہ میں ہے کہ جس دن خرما حرام ہوئی تو میں ابو طلحہ رضی اللہ عنہ کے گھر میں قوم کا ساتھی تھا، اور ان کی شراب نہ تھی سوائے فضیح بسر و تمر
کے کہ ناگاہ منادی نے آواز دی تو فرمایا کہ نکل کر دیکھو کہ کیا حکم ہے تو میں نے نکل کر دیکھا۔ پس پایا کہ منادی آواز دیتا ہے کہ ہوشیار
ہو جاؤ کہ خرما حرام کی گئی۔ الحدیث۔ رواہ البخاری و مسلم۔ پس خرما نہیں تھی مگر شراب حرام موجود تھی، لیکن وحی الہی عزوجل میں مقصود
تحریم مسکر ہے تو وہ اس معنی میں ہر شراب مسکر کو شامل ہے۔ لہذا روایت انس رضی اللہ عنہ میں یوں بھی وارد ہے کہ ہم لوگ انگور
کی خرما نہیں پاتے مگر بہت کم، اور جو اکثر ہماری خرما تھی وہ بھی بسر و تمر تھی۔ پس ثابت ہوا کہ خرما کے لغوی معنی تو شراب انگور
ہیں اور دیگر خمور بمعنی حرام مسکر ہیں۔ اور جعفر صادق نے بعض اہل بیت رضی اللہ عنہم سے روایت کی کہ حضرت اُمّ المؤمنین عائشہ رضی
اللہ عنہا سے بنیہ کو دریافت کیا تو اُمّ المؤمنین رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے خرما کو اس کے نام سے حرام نہیں کیا بلکہ اس
کے انجام سے حرام کیا۔ تو جس شراب کا انجام مثل خرما کے ہو، یعنی مسکر ہو، وہ خرما کی طرح حرام کی گئی ہے۔ رواہ الدر قطنی۔ اس سے
معلوم ہوا کہ خرما تو خاص انگوری کا نام ہے، لیکن جو مسکر ہو اس کا حکم مثل خرما کے ہے تو خرما کی ذات فقط شراب انگوری ہے، اور
خرما کے حکم میں سب مسکرات داخل ہیں۔ یہ تحریر مقام اول پر اصول حنفیہ ہے۔ پھر اگر ائمہ مالک و شافعی و غیر ہم کے واسطے
تقریر اس طرح کی جاوے کہ اصل لغت میں خرما بمعنی شراب انگوری مان لیا گیا لیکن اللہ تعالیٰ نے اس کو تشریح کے طور پر حرام
فرمایا تو تشریح میں جو مراد ہو وہ خرما کے معنی ہیں۔ اور احادیث مشہورہ متواترہ المعنی سے خرما مراد ہر مسکر ہے تو یہاں حضرت
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کی شرعی تفسیر معلوم ہو گئی۔ اور یہ اس بنا پر کہ شرعی الفاظ کی تفسیر وہ ہے جو عرف تشریح میں
معلوم ہو۔ لہذا صنو و صلوة و صوم میں شرعی معنی معتبر ہیں۔ اور ائمہ حنفیہ رحمہم اللہ تعالیٰ ہی اس امر سے انکار نہیں کرتے ہیں۔ مگر
لغت ان سے ہر ایک معانی تشریح میں ملحوظ ہے۔ جیسے رکوع و سجود میں اور تیمم میں معلوم ہو چکا۔ اور حق یہ ہے کہ خرما کی تفسیر میں
احادیث متواترہ المعنی ہیں اور بعض احادیث بھی مشہورہ سے کم نہیں ہیں۔ پس شک نہیں کہ خرما اگر اصل لغت میں خاص شراب
انگوری ہو تو تشریح میں بدیہ مشہورہ بمعنی شراب خرما و شہد وغیرہ بھی عام ہے۔ پس یہ بھی قطعی ہے جیسے بمعنی شراب انگوری قطعی
ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالقول۔ بالجملہ شیخ مصنف نے جزم کیا کہ خرما بمعنی شراب انگوری قطعی ہے، اور بمعنی شراب خرما و شراب
عسل وغیرہ قطعی ہے۔ تو ماہیت خرما ہے کہ وہ آب انگور خام ہے، لیکن یہ تو معلوم ہوا کہ شیرہ انگور تازہ بلا خلاف حلال ہے۔ تو یہ
بیان کرنا چاہیے کہ وہ کب خرما ہوتا ہے، لہذا فرمایا۔ والثانی فی حدیث ثبوت هذا الاسم۔ اور مقام دوم اس نام کے

ثابت ہوتے کی حد کے بیان میں ف اور وہ کتاب میں مذکور ہوئی کہ شیرہ مذکور رکھے رہنے سے گرمی پا کر جوش مارے اور گاڑھا پڑے اور جھاگ ڈالے۔ وهذا الذی ذکروا فی الکتاب قول ابی حنیفہ رحمہ۔ اور یہ جو کتاب میں ذکر کیا امام ابو حنیفہ رحمہ کا قول ہے۔ ف کہ جھاگ ڈالنا اس کی حد میں داخل ہے۔ وعندہما اذا اشتد صار حمرا ولا یشتد القذف بالزبد۔ اور صاحبین رحمہ کے نزدیک جب وہ گاڑھا پڑا تو شراب خمر ہو گیا، اور جھاگ ڈالنا شرط نہیں ہے۔ لان الاسم یثبت بہ۔ اس واسطے کہ اشتداد و گاڑھا پڑنے سے نام ثابت ہو جاتا ہے۔ وکذا المعنی المعلوم بالاشتداد وهو الموشی فی الفساد۔ اور اسی طرح جو معنی کہ حرام کرنے والے ہیں، وہ گاڑھا پڑنے سے ثبوت ہو جاتا ہے، اور وہی فساد میں مؤثر ہیں ف حاصل یہ کہ جب جوش کر کے گاڑھا پڑا تو تخمر یعنی اشتداد ہوا، پس اس کو خمر کہتے ہیں خواہ جھاگ آویں یا نہ آویں تو جھاگ کی قید زائد ہے، کیونکہ بغیر جھاگ کے بھی وہ مسکر و تخمر ہو جاتی ہے، اور تخمر کے معنی اشتداد و قوت کے ہیں۔ تو جب اشتداد ہی سے تخمر ہوا اور خمر کا اطلاق ہو گیا بدولت جھاگ کے تو جھاگ شرط نہیں ہے۔ اور اسی حالت میں مسکر ہو جو جب تخمر ہے وہ موجود ہو جاتا ہے تو وہ صورت و معنی سے خمر ہے اگر جھاگ نہ لادے۔ ولا بی حنیفہ رحمہ ان الغلیان ہدایۃ الشدائد۔ اور ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ جوش کھانا اس کی شدت کی ابتداء ہے ف اور خمر جو تخمر بمعنی شدت سے ماخوذ ہے وہ کامل شدت ہے۔ پس ابتداء جوش میں بالاتفاق خمر نہیں ہے، اور اوسط درجہ میں وہ گاڑھی ہوئی۔ وکما کہنا بقذف الزبد وسکوئہ اذ بہ یتیمز اصنافی من الکدار۔ اور کمال شدت اس وقت کہ جھاگ لادے و طہر جاوے، کیونکہ اسی سے کدیر کا صافی سے امتیاز ہوتا ہے۔ ف تو یہی کمال کا مرتبہ ہے۔ پس سوال یہ ہوا کہ کیا خمر کا حکم منوط بتوسط ہے یا کمال ہے جواب یہ کہ قطعی تو کمال پر ہونا چاہیے۔ واحکام الشرع قطیۃ قیناط بالغاۃ۔ اور شرعی احکام تو قطعی ہیں، پس ان کا تعلق بھی کمال اشتداد پر ہوگا۔ ف جو جھاگ ڈالنے سے ہوتا ہے۔ کالحد۔ جیسے خمر پینے والے کو حد مارنا۔ ف قطعی حکم اجماعی ہے تو یہ قطعی خمر کے معنی پر ہوگا۔ جب تخمر یعنی شدت پوری ہو جاوے۔ واکفار المستحل۔ اور جیسے اس کے حلال سمجھنے والے کو کافر کرنا۔ ف حتیٰ کہ توبہ نہ کرے تو مرتد ہونے سے قتل کیا جاوے پس یہ قطعی ہے۔ وحرمتہ البیع۔ اور جیسے اس کی بیع حرام ہونا۔ ف قطعی ہے۔ وقیل یوخذ فی حرقتہ الشرب بدجود الاشتداد احتیاطا۔ اور لعن مشائخ رحمہ نے کہا کہ پنا حرام ہونے کے حق میں احتیاطا خالی اشتداد کو لیا جاوے۔ ف پس اگر اشتداد ہوا، اور جھاگ نہ آئی تو پنا حرام ہے، لیکن ابھی پینے والے کو حد نہیں ماری جائے گی۔ اور نہ مستحل کافر ٹھہرایا جائے گا۔ یہاں تک کہ جھاگ لانے کے بعد اس کو پیے یا حلال جانے۔ پھر واضح ہو کہ جب حکم کسی نفس سے ثابت ہوا تو اس حکم کے واسطے علت یہی نفس ہے۔ چنانچہ نماز خوف پڑھنے کی علت یہ نفسی کہ تم کو خوف ہو کہ ناگاہ کفایت تم پر هجوم کریں گے۔ پھر یہ علت جاتی رہی اور تمام عرب میں اسلام پھیل گیا۔ لیکن نماز خوف منسوخ نہیں ہوئی بلکہ جائز ہے۔ اسی طرح نفس سے جو حکم ثابت ہو اس کے واسطے کوئی علت تلاش کرنے کی ضرورت نہیں ہے کہ اس علت کی وجہ سے یہ حکم ہے، بلکہ اس کے واسطے یہی نفس کافی ہے۔ پھر اگر کسی فرعی مسئلہ میں قیاس سے یہ حکم ثابت کیا جاوے تو فرع میں علت ضروری ہے مثلاً تازی میں قیاس خمر سے حکم نکالا جاوے تو علت یہ کہ مسکر و نشہ ہے۔ پس اس فرع کے واسطے خمر میں مسکر کی علت نکالی گئی، اور خود خمر حرام ہونے کے واسطے مسکر کی علت کچھ ضروری نہیں، بلکہ وہ تو نفس سے حرام ہے۔ جب یہ معلوم ہوا تو شیخ مصنف رحمہ کا کلام سمجھو۔ والثالث ان عینہا حرام غیر معلول بالسكر ولا موقوف علیہ۔ مقام سوم۔ یہ کہ عین خمر حرام ہے وہ علت نشہ سے معلول نہیں اور نہ وہ نشہ ہونے پر موقوف ہے ف یعنی نفس سے خمر حرام ہے اور علت نشہ کی وجہ سے حرمت نہیں اگرچہ

اس میں علت نشہ موجود ہے، اور خمر حرام ہونا کچھ نشہ ہونے پر موقوف نہیں، بلکہ اگر ایک قطرہ پئے تو بھی حرام ہے اگرچہ نشہ نہ ہو۔ لہذا اگر کسی نے خمر کا ایک قطرہ پیا تو حد مارا جاوے بخلاف تازی وغیرہ کے جو خمر پر قیاس کی جاویں کہ ان میں علت حرمت معلول بسکرہ ہے اور مسکرہ پر حکم موقوف ہے۔ حتیٰ کہ اگر روغن بادام یا شربت انار وغیرہ جن میں نشہ نہیں، ان میں علت حرمت بھی نہیں ہے۔ اور تازی وغیرہ جن میں نشہ ہے تو خمر پر ان کا قیاس ٹھیک ہے مگر وہ نشہ پر موقوف ہے۔ حتیٰ کہ اگر ایک پیالہ تازی سے نشہ نہ ہو تو حرام نہیں۔ اور اگر دو پیالہ سے نہ ہو تو بھی نہیں۔ اور اگر تیسرے پیالہ سے نشہ ہو تو یہی پیالہ حرام ہے۔ اور خمر مطلقاً حرام ہے۔ ومن الناس من انکر حرمتہ عنینا وقال ان المسکر متہا حرام۔ اور لوگوں میں سے بعض ایسا شخص ہے جس نے خمر کی ذات حرام ہونے سے انکار کیا اور کہا کہ خمر سے نشہ حرام ہے۔ لان بہ یحصل الفساد وهو الصد عن ذکر اللہ۔ کیونکہ اسی نشہ سے فساد پیدا ہوتا ہے، اور وہ یاد الہی سے روک ہے۔ ف اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا: انما یرید الشیطن ان یوقع بینکم العداوۃ والبغضاء فی الخمر والمیسر ویصدکم عن ذکر اللہ وعن الصلوۃ فهل انتم منتہون۔ شیطان تو یہی چاہتا ہے کہ تم میں عداوت و دشمنی ڈالے دربارہ خمر و قمار کے اور تم کو یاد الہی عزوجل سے اور نماز سے روکے۔ آخر تک۔ پس معلوم ہوا کہ یہ فساد جو اس کے نشہ سے پیدا ہوتا ہے تو نشہ حرام ہے۔ اور عین خمر حرام نہیں ہے۔ یہ سب اس شخص کا خیال ہے۔ اور شیخ مصنف نے اس کے جواب میں کہا۔ و هذا المقرانہ جحد کتاب فانہ سماک رجسا والرحیب ما هو محرم العین۔ اور یہ انکار فعل کفر ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس کو قرآن میں رحس فرمایا، اور رحس وہ چیز ہے جس کی ذات پلید ہو۔ ف اگر کہا جاوے کہ اللہ تعالیٰ نے تمہارا پلید و بُت سب کو پلید فرمایا۔ حالانکہ پلید جس نکرہ وغیرہ سے بنا ہو اس میں ذاتی پلیدی نہیں ہے۔ جواب یہ ہے کہ ہر رحس کا پلید ہونا نہیں فرمایا، بلکہ جواز قسم شراب ہو اگر وہ رحس ہے تو پلید ہے۔ وقد جاءت السنۃ متواترۃ ان النبی علیہ السلام حرم الخمر و علیہ العقد الاجماع ولان قلیلہ یدعوالی کثیرا و هذا من خواص الخمر و لهذا تزاد لشاربہ اللذۃ بالاستکثار منہ بخلاف سائر المطعومات۔ اور سنت متواترہ میں یہ بات ثابت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خمر کو حرام فرمایا۔ اور اجماع امت بھی اسی پر منعقد ہے۔ (تو خمر قلیل و کثیر سب حرام ہیں) اور اس دلیل سے بھی کہ قلیل خمر اپنی کثرت کی جانب رغبت دلانے والی ہے۔ یعنی اگر قلیل حرام نہ ہو تو وہ کثیر تک نوبت پہنچا دے گی، اور یہ خمر کا خواص ہے۔ اور اسی وجہ سے شراب بخوار کو شراب کی کثرت کرنے میں زیادہ لذت حاصل ہوتی ہے بخلاف دیگر مطعومات کے۔ ف کہ ان میں یہ بات نہیں ہے۔ پس خلاصہ استدلال یہ کہ قلیل کی اباحت خلاف حکمت ہے، کیونکہ لا محالہ کثیر کا ارتکاب لازم ہوگا۔ دوام یہ کہ اجماع امت یعنی سلف صالحین وہ قلیل و کثیر حرام ہے اور سووم یہ کہ حدیث متواترہ سے شراب کی حرمت ثابت ہے۔ چنانچہ نمونہ احادیث یہ ہے کہ اول حدیث حضرت انس رضی اللہ عنہ بروایت صحیحین۔ و دوام حدیث حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ بروایت مالک و مسلم و احمد و محمد بن الحسن و سوم حدیث کیسان الشافعی بروایت امام احمد۔ چہارم حدیث محمد بن قیس مہدانی کہ ایک شخص لقمی جس کی کبیرت ابو عامر تھی، ہر سال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے ایک کچال خمر بطور ہدیہ بھیجا کرتا تھا۔ پھر جس سال کہ خمر حرام

تو لہ ہدیہ بھیجا کرتا تھا۔ مخرج کہتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ظاہراً اس کو روکنے سے لوگوں کو ہدیہ دینے سے روکا۔
تفصلاً معلوم ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی خمر کو زبان مبارک پر نہیں رکھا اور اس پر اتفاق ہے۔

کی گئی، تو اس نے اپنے دستور کے موافق اس سال بھی کچھال خمر بھیجی۔ پس آپ نے فرمایا کہ اے ابو عامر اللہ تعالیٰ نے خمر حرام کر دی۔ اور ایک روایت مالک و احمد میں ہے کہ اے ابو عامر کیا تجھے معلوم نہیں ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے خمر حرام کر دی۔ پس اب ہم کو خمر کی حاجت نہیں ہے یعنی ہمارے کسی کام کی نہیں ہے۔ (پس اس کے پہلو میں ایک شخص نے خقیقہ اس کے کان میں کچھ کہا۔ مالک و احمد۔ ابو عامر نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ آپ اس کو قبول کریں، اور اس کو فروخت کر کے اس کے ثمن کو صرف میں لاؤں۔ پس آپ نے فرمایا کہ اے ابو عامر جس نے اس کا پینا حرام کیا اس نے اس کا بیچنا اور اس کا ثمن کھانا بھی حرام کیا۔ رواہ محمد بن الاثرار۔ اور یہی حدیث ابن عباس بروایت مالک و احمد ہے۔ اور آخر میں ہے کہ پھر اس نے دہانہ کھول دیا کہ سب بگئی۔ اور یہی حدیث کیسان الثقفی بروایت احمد ہے۔ پنجم۔ قول ابن عمر رضی اللہ عنہما کہ اللہ یہودیوں پر لعنت کرے کہ اللہ تعالیٰ نے یہود پر چربی حرام فرمائی تھی، پس انہوں نے اس کو بیچنا حلال کر لیا اور اس کے دام کھائے۔ اللہ تعالیٰ نے خمر حرام کی تو خمر بیچنا اور اس کا ثمن کھانا بھی حرام ہے۔ رواہ محمد۔ واضح ہو کہ اصول میں معلوم ہوا کہ مال عین کا عوض بھی عین کے حکم میں ہے۔ حتیٰ کہ سور کے دام بمنزلہ سور کے ہیں۔ ششم۔ حدیث تیم الداری رضی اللہ عنہ کہ تمیم ہر سال ایک کچھال خمر بطور ہدیہ بھیجا کرتے تھے۔ پھر جس سال خمر حرام ہوئی الخ۔ رواہ احمد و ابو یعلیٰ۔ ہفتم۔ حدیث عمرو بن العاص مرفوعاً کہ اللہ تعالیٰ نے حرام فرمائی خمر و عیسرا الخ۔ رواہ احمد۔ ہشتم۔ حدیث ابن عباس بنانہ حدیث عمرو بن العاص الخ۔ رواہ ابو حنیفہ و غیرہ۔ نہم۔ حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما بھی انہی کے مانند بروایت ابو داؤد و احمد و ابن حبان و بیہقی۔ دہم۔ حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما جو ایک طویل ہے جس میں یہ بھی مذکور ہے کہ مجھے حکم دیا کہ میں بازاروں میں جاؤں اور جو کوئی شراب کی مشک پاؤں اس کو بھاڑ دوں۔ رواہ احمد۔ یازدہم۔ حدیث عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ، اور یہ بھی حدیث طویل ہے اور اس میں مذکور ہے کہ تم لوگ شراب سے دُور ہو کہ وہ خبائث کی جڑ ہے۔ اور اس میں یہ بھی مذکور ہے کہ خمر اور ایمان کبھی جمع نہیں ہوتے، بلکہ ان دونوں میں سے ایک دوسرے کو نکال دیتا ہے اور وہ ابن ابی الدنیار فعا و البیہقی و قفا۔ دوازدہم۔ حدیث جابر رضی اللہ عنہ کہ ایک شخص نے کہا یا رسول اللہ مجھے خبر پہنچی کہ خمر حرام کر دی گئی ہے؟ تو آپ نے فرمایا کہ ہاں، آخر تک۔ رواہ ابو یعلیٰ۔ سیزدہم۔ حدیث مرفوع کہ اللہ تعالیٰ نے خمر کے بارہ میں دس آدمیوں پر لعنت فرمائی۔ جن میں پینے والا اور پلانے والا و بنانے والا و لانے والا آخر تک۔ سب مذکور ہیں۔ اور یہ کتاب الکراہیہ میں اور پر گذر چکی۔ چہار دہم۔ حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کہ جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دائمی شراب خورد کو مانند بت پرست کے فرمایا۔ رواہ ابن ماجہ۔ پانزدہم۔ اسی کے مانند حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ ہے۔ رواہ ابن فی صحیحہ۔ شانزدہم۔ حدیث عبد اللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ مرفوعاً کہ شراب خورد مثل بت پرست کے ہے۔ رواہ البراہ و الساکم۔ ہفتم۔ حدیث عبد اللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ مرفوعاً کہ تم لوگ اُمّ الخبائث خمر سے دُور رہو۔ رواہ الدار قطنی و الطبرانی اور طبرانی کی روایت میں بجائے ام الخبائث کے ام الفواحش ہے۔ ہنزدہم۔ حدیث عثمان رضی اللہ عنہ مرفوعاً جس میں خمر کو ام الخبائث کہا ہے۔ رواہ ابو یعلیٰ بن ابی عاصم۔ نوزدہم۔ حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ مرفوعاً کہ خمر ام الفواحش اور بڑا کبیرہ گناہ ہے جس نے اس کو پیا اس نے اپنی ماں و اکلہ و پھوپھی سے زیادہ زنا کیا۔ رواہ الطبرانی فی الکبیر و الاوسط۔ بائیسم۔ حدیث ابن عمر و مانند حدیث ابن عباس بن محقر رواہ الطبرانی۔ بست و یکم۔ حدیث عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ مرفوعاً الخمر جماع الاثم۔ رواہ الدیمی یعنی خمر گناہوں کو جمع کرنے والی کھتی ہے۔ بست و دوم۔ حدیث ام امین رضی اللہ عنہا مرفوعاً کہ خیر دار شراب سے دُور رہ کہ وہ ہر بدکاری کی کنجی ہے۔ رواہ اسکری۔ بست و سوم۔ حدیث ابو الدرداء رضی اللہ عنہ مرفوعاً و مانند حدیث ام امین۔ رواہ ابن ماجہ و اسکری۔ بست و چہارم۔ حدیث جناب رضی اللہ عنہ مرفوعاً معنی حدیث سابق۔ رواہ ابن ماجہ۔ بست و پنجم۔ حدیث ابن

عمر رضی اللہ عنہ مرفوعاً کہ جس نے شراب خمر پی، چالیس دن تک اس کی نماز قبول نہیں ہوتی ہے۔ پھر اگر اس نے توبہ کی تو اللہ تعالیٰ اس کی توبہ قبول کرتا ہے۔ پھر اگر اس نے دوبارہ خمر پی تو چالیس دن تک اس کی نماز قبول نہیں ہوتی ہے۔ ۱۔ مطولاً۔ رواہ الترمذی وقال حدیث حسن۔ لیسٹ و ششم۔ حدیث ابن عباسؓ بمانند حدیث لیسٹ و ہفتم۔ رواہ ابو داؤد۔ لیسٹ و ہفتم۔ حدیث عبد اللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ بمانند کور۔ رواہ ابن ماجہ۔ لیسٹ و ہشتم۔ حدیث اسماء بنت یزید انصاریہ بمانند مذکور۔ رواہ احمدیہ لیسٹ و ہفتم۔ حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ مرفوعاً کہ جس نے دنیا میں شراب پی پھر توبہ نہ کی تو وہ آخرت میں محروم ہوگا۔ رواہ مالک و البخاری و مسلم بالجملہ احادیث اس بارہ میں اس کثرت سے ہیں کہ خمر کی حرمت متواتر ہے مع متواتر نص قرآنی کے جو تحریم و پیمیری خمر کا بیان ہے۔ اب رہا یہ امر کہ خمر کا اطلاق دیگر مسکرات پر بھی ہوگا یا نہ ہوگا۔ اگرچہ خمر کا حکم تو بالاجماع معتدی ہے یعنی دیگر مسکرات بھی مانند خمر کے حرام ہیں لیکن کلام اس میں ہے کہ خمر کا اطلاق بھی دیگر مسکرات پر ہوگا یا نہ ہوگا۔ بنظر اس علت کے کہ خمر بمعنی مخامر عقل ہے تو جو چیز عقل کو خلط و خبط کرنے والی ہو وہ بھی خمر کہلاوے یا یہ تعلیل جاری نہ ہوگی تو شیخ مصنف نے فرمایا۔ ثم هو غیر معلول عندنا حتی لا یتعدی حکمہ الی سائر المسکرات والشافعی ۷ بعد یہ ایسا و هذا بعد لانه خلاف السنۃ المشہورۃ و تعلیل التعدیۃ الاسم و التعلیل فی الاحکام لانی الاسماء۔ پھر خمر کے بارہ میں جو نص وارد ہے، وہ ہمارے نزدیک معلول نہیں ہے۔ یعنی بوجہ مخامت عقل کے اس کا نام خمر نہیں ہے حتیٰ کہ اس کا حکم دیگر مسکرات کی جانب معتدی نہ ہوگا۔ یعنی ان دیگر مسکرات کا نام خمر نہ رکھا جائے گا بلکہ سکر کی وجہ سے ان میں حرمت ہوگی۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ اس کو دیگر مسکرات کی جانب معتدی کرتے ہیں و لیکن یہ ایسا کرنا بعید ہے اس واسطے کہ یہ سنت مشہورہ کے خلاف ہے۔ اور نیز یہ نام معتدی کرنے کے واسطے تعلیل ہے۔ حالانکہ تعلیل تو حکم معتدی کرنے کے واسطے ہوتی ہے نہ نام کے واسطے۔ فحالانکہ امام شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ خمر میں جو حرمت ثابت ہے وہ بوجہ مخامت عقل کے ہے، تو دیگر مسکرات میں بھی بوجہ مخامت عقل کے خمر کا نام معتدی ہوا۔ یعنی دیگر مسکرات بھی خمر کے جاویں۔ اور جب وہ خمر کہلائیں تو جو خمر کا حکم ہے وہ بھی معتدی ہوا۔ لہذا ان کے نزدیک اگر سوائے خمر کے تازی وغیرہ دیگر مسکرات میں سے ایک قطرہ پیا تو حد مارا جائے گا۔ پس انہوں نے پہلے مخامت کی علت سے دیگر مسکرات کو خمر کا نام دیا۔ اور جب ان پر خمر کا نام صادق آیا تو ان کے واسطے خمر کا حکم ثابت کیا۔ حالانکہ قیاسی علت تو حکم کے لیے ہوتی ہے اور نام کے لیے نہیں ہوتی ہے۔ چنانچہ قیاس کے ذریعے لغت ثابت کرنا ممنوع ہے، مثلاً کوئی کہے کہ تزیب کپڑا بوجہ زیبائش بدن کے تزیب کہلاتا ہے۔ اور یہ زیبائش کچھ اب میں موجود ہے تو کچھ اب بھی تزیب کہا جاوے تو یہ باطل ہے اسی طرح خمر کا نام بھی دیگر مسکرات کو نہیں دے سکتے ہیں۔ ہاں خمر حرام ہے بوجہ نفس کے لیکن ہم نے علت واسطے دیگر مسکرات کے یہ نکالی کہ خمر مسکر ہے۔ تو جو چیز مسکر ہو، وہ بھی اس حکم میں حرام ہے۔ صاحب نتائج الافکار نے کہا کہ خمر میں مسکر کی تعلیل نکالنا ٹھیک نہیں۔ یعنی خمر اس واسطے حرام ہے کہ وہ مسکر ہے، تو اس سے لازم آوے گا کہ خمر کی ذات حرام نہ ہو اس واسطے کہ قلیل قطرہ دو قطرہ مسکر نہیں ہے۔ اور امام شافعی ۷ بھی یہ بات نہیں کہتے ہیں۔ اور اگر خمر میں ایسی علت نکالی جو اس سے جدا نہیں ہے، جیسے مخامرہ وغیرہ، تو ظاہراً ایسی علت سے عین خمر حرام ہونا منافی نہیں ہے۔ اور یہی میرے نزدیک حق ہے انتہی مترجم۔ مترجم کہتا ہے کہ حق میرے نزدیک یہ ہے کہ امام شافعی ۷ نے حدیث ابن عمرؓ والیہ و ابو ہریرہؓ والیہ رضی اللہ عنہم وغیرہ میں پایا کہ سوائے شراب انگور کے دیگر شرابوں کا نام خمر لیا گیا ہے۔ تو انہوں نے جانا کہ یہ لفظ خمر مقتضائے لغت جاری نہیں ہے، بلکہ صرف شرع میں ہر ایسی چیز کے واسطے ہے جو مخامر عقل ہو۔ خصوصاً جبکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے

منبر پر فرمایا کہ خمر وہ جو مخامر عقل ہو۔ اور پانچ دیگر مسکرات کا نام مخمر لیا تو یہ صریح ہے کہ لفظ خمر صرف شرع میں منقول ہے نہ آنکہ اس کو قیاس سے نکالا ہے۔ اور سابق میں مترجم نے محصل نکال دیا کہ مدار اختلاف یہ ہے کہ خمر مخصوص بر بنائے لغت ہے۔ جیسے حنفیہ کا قول ہے یا بر بنائے عرف شریعت ہے جیسے شافعیہ کا قول ہے، اور اسی پر تفریح مسائل ہے۔ حنفی کہ حنفیہ کے نزدیک خمر لغوی مخصوص حرام ہے، اور یہی قطعی ہے تو باقی شراب قطعی حرام میں اور ان کی حرمت بوجہ سکر کے ہے اور خمر لغوی بعینہ حرام ہے۔ اور شافعیہ کے نزدیک خمر سب مسکرات قطعی حرام و حرس میں، فاحفظ فانہ حق واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ والرابع انہما نجستہ نجاستہ غلیظۃ کالبول لثبوتہما بالادلة القطعیۃ علی ما بدینا۔

مقام چہارم یہ کہ خمر نجاست غلیظہ ہے جیسے آدمی و آدمی کا پیشاب، کیونکہ اس کا ثبوت بدلائل قطعیہ سے جیسا کہ ہم نے سابق میں بیان کیا، فنتائج الافکار نے کہا کہ دلائل سابق سے تو اس کی حرمت ثابت ہے نہ نجاست غلیظہ و لیکن قرآن مجید میں البتہ اس کو حرس فرمایا، اور جس ذاتی پلیدی کو کہتے ہیں۔ جیسا کہ مصنف نے بیان کیا۔ انتہی لخصاً۔ و لیکن اثبات نجاست میں تردد ہے جیسا کہ عینی نے تطہیر الصلوٰۃ میں امام نووی دغزالی سے نقل کیا۔ پس تائید اس کی بالاجماع دی جاوے۔ یعنی علماء نے اجماع کیا کہ وہ نجس ہے۔ اگر کہا جاوے کہ تمہارے نزدیک اس کا سکر بنا جائز ہے۔ پس اگر وہ ذاتی نجس ہو تو سکر بھی نجس ہوگا، اور جواب یہ کہ ماہیات بدل جانے میں نجاست و طہارت میں بھی اختلاف ہو جاتا ہے جیسے نجس گو بر جب جل کر راکھ ہو گیا تو اس کی نجاست بدل گئی۔ م۔ والخاص انہ یکفرو مستحلہا لانکارۃ الدلیل القطعی۔ مقام پنجم۔ یہ کہ اس کو حلال جاننے والا کافر قرار دیا جائے گا، کیونکہ اس نے تو اس قطعی سے انکار کیا۔

ف یعنی خمر کا حرام ہونا قطعی دلیل سے ثابت ہے جس کا انکار کفر ہے۔ والسادس سقوط تقومہا فی حق المسلم حتی لا یضمن قتلہا او غاصبہا ولا یجوز بیعہا لان اللہ تعالیٰ لما نجسہا تقداہانہا والتقوم یشعر بعزتها وقال علیہ السلام ان الذی حرم شربہا حرم بیعہا واکل ثمنہا۔ مقام ششم یہ کہ خمر کا تقوم مسلمان کے حق میں ساقط ہے۔ حتی کہ مسلمان کے خمر کو تلف کرنے والا باغصب کرنے والا ضامن نہ ہوگا۔ اور خمر کی بیع بھی جائز نہیں ہے اس واسطے کہ اللہ تعالیٰ نے جب اس کو نجس کیا تو اس کی اہانت فرمائی۔ اور تقوم یعنی قیمتی ہونا اس کی عزت کو مشعر ہے۔ تو خلاف اہانت الہی عزوجل کے اس کی عزت یعنی قیمت نہیں ہو سکتی ہے۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے خمر کو حرام فرمایا، اس نے خمر کو بیچنا اور خمر کا ثمن کھانا بھی حرام کر دیا ہے۔ ف چنانچہ حدیث طویل جس کا یہ ٹکڑا ہے اوپر گذر چکی ہے۔ واختلغوا فی سقوط مالیتہا والاصح انہ مال لان الطباع تمیل الیہا او تضمنہا۔ اور فقہاء نے اس امر میں اختلاف کیا کہ اس کی مالیت ساقط ہے یا نہیں۔ یعنی اس امر میں اتفاق ہے کہ وہ قیمتی نہیں ہے۔ لیکن کیا وہ مال ہے یا نہیں، تو اصح یہ ہے کہ وہ مال ہے اس واسطے کہ طابع اس کی جانب میل کرتے ہیں اور اس کو برباد کرنے میں مجبلی کرتے ہیں۔ ف لیکن شافعیہ وغیرہ کے نزدیک وہ مال نہیں ہے، اور نیز اس کا نجس غلیظ ہونا بھی حکم مالیت میں دغذہ پیدا کرتا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔ ومن کان لہ علی مسلم دین فاذا فاتہن خمر لا یحل لہ ان یاخذہ ولا لمدیون ان یؤدیہ لانہ ثمن بیع باطل وهو غصب فی یدہ او امانۃ علی حسب ماختلفوا فیہ کما فی بیع المیتۃ ولو کان الدین علی ذمی فانہ یؤدیہ من ثمن الخمر و المسلم والطالب یتوفیہ لان بیعہا فیما بینہم جائز۔ اور اگر ایک مسلمان کا دوسرے مسلمان پر قرضہ ہو پس قرضدار نے اس کو خمر کے داموں سے یہ قرضہ ادا کیا، یعنی خرچ کر اس کے دام قرض خواہ کو لینا حلال نہیں ہے اور

قرضدار کو بھی یہ مال ادا ہے۔ میں دینا حلال نہیں ہے، کیونکہ یہ بیع باطل کے دلم ہیں اور بائع کے پاس یہ دام بطور غصب ہیں یا بطور امانت، یعنی اختلاف ہے جیسا مردار کی بیع میں مشائخ نے اختلاف کیا ہے۔ یعنی اگر مردار کو فروخت کر کے دام لیے تو بعض کے نزدیک اس کے پاس غصب ہیں اور بعض کے نزدیک امانت ہیں۔ اور اگر قرضتہ مذکور کسی ذمی پر ہو، اور اس نے خرچ کر اس کے دام سے قرضہ ادا کیا حالانکہ قرضخواہ مسلمان ہے تو قرض خواہ کو اپنی ادائیگی میں لینا مباح ہے اس واسطے کہ باہم ذمیوں میں خرچہ خرید و فروخت جائز ہے ف اور یہ مسئلہ کتاب الکرہیۃ میں گذر چکا ہے والسابع حرمت الانتفاع بہا لان الانتفاع بالنجس حرام ولانہ واجب الاجتناب وفي الانتفاع بہا اقل تراب اور مقام ہفتم یہ ہے کہ خرچے سوائے پینے کے دوسری طرف انتفاع بھی حرام ہے کیونکہ غمیس سے نفع اٹھانا حرام ہے اور اس لیے کہ خرچے دور رہنا واجب ہے، حالانکہ انتفاع میں اس سے نزدیکی ہوگی ف پس نزدیکی جائز نہیں ہے والثامن ان یجد شاربہا وان لم یسکر منها لقولہ علیہ السلام من شرب الخمر فاجلد وہ فان عاد فاجلد وہ فان عاد فاقتلوہ الا ان حکم القتل قد انتسخ فبقی الجلد مشروعاً علیہ العقدا اجماع الصحابة رضی اللہ عنہم۔ مقام ہشتم۔ یہ ہے کہ خرچ پینے والے کو حد ماری جائے گی۔ اگر اس کو خرچ سے نشہ نہ ہوا ہو۔ کیونکہ آنحضرت نے فرمایا کہ جس نے خرچ پی اس کو حد مارو۔ پھر اگر دوبارہ پی تو پھر اس کو حد مارو، پھر اگر تیسری بار پی تو پھر اس کو حد مارو۔ پھر اگر چوتھی بار پی تو اس کو قتل کر دو۔ رواہ ابو داؤد وغیرہ کافی حد الشرب۔ لیکن قتل کرنے کا حکم منسوخ ہو گیا تو دوسرے مارنا مشروع رہا اور اسی پر اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم منعقد ہے، اور دُروں کی مقدار وہ ہے جو ہم نے حدود میں بیان کی ف یعنی آزاد کے واسطے اتنی دُڑے اور مملوک کے واسطے چالیس دُڑے ہیں۔ و التاسع ان الطبخ لا یؤثر فیہا لانه للمنع من ثبوت الحرقہ لا لرفعہا بعد ثبوتہا الا انہ لا یجد فیہ ما لم یسکر منه علی ما قالوا لان الحد بالقلیل فی التی خاصہ لما ذکرناہ و هذا قد طبخ۔ مقام نہم یہ کہ خرچ میں پکانے سے کچھ اثر نہیں ہوتا ہے، اس واسطے کہ پکانا تو حرمت ثابت ہونے سے روکتا ہے اور حرمت ثابت ہونے کے بعد اس کو دور نہیں کرتا ہے۔ لیکن خرچ پکانے سے اتنی بات ہوگی کہ پکائی ہوئی کو پینے سے حد نہیں طرا جائے گا جب تک کہ اس کو نشہ نہ ہو، ایسا ہی مشائخ روئے بیان کیا ہے، کیونکہ خرچ قلیل پینے سے حد واجب ہونا خاصہ خام آب انگور میں ہے بدلیل مذکورہ بالا، یعنی خرچ لغت میں خام انگور ہے اور یہاں جس میں کلام ہے یہ پکائی گئی ہے یعنی خرچ نہیں رہی تو نشہ بہتر ہوا والعاشر جواز تغلیلہا وفيہ خلاف الشافعی وہ وسند کوا من بعد ان شاء اللہ تعالیٰ۔ مقام دہم یہ کہ خرچ کو سرکہ کرنا جائز ہے، اور اس میں امام شافعی کا اختلاف ہے اور ہم اس مسئلہ کو آئیدہ ان شاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ ہذا هو الکلام فی الخمر۔ یہ سب بیان خرچ کے متعلق تھا ف یعنی آب انگور خام جب کامل مسکر ہو جائے تو اس کے متعلق بیان دس مقامات میں کیا گیا۔ واما العصیر اذا طبخ حتی ینصب اقل من ثلثیہ وهو المطبوخ ادنی طبخہ ویسعی الباذق والمنصف وهو ما ذهب نصفہ بالطبخ فکل ذلك حرام عندنا اذا غلا واشتد وقد ف بالزبد واذا اشتد علی الاختلاف وقال الاوزاعی انہ مباح وهو قول بعض المعتزلہ لانه مشروب طیب ولیس بخر و لنا انہ رقیق ملن مطاب ولہذا یجتمع علیہ الفساق فیہرم شربہ دفعا للفساد المتعلق بہ۔ اور اگر شراب انگور اس قدر پکایا گیا کہ دو تہائی سے کم جل گیا اور یہی قلیل پختگی سے پکایا ہوا بارہ کہلاتا ہے تو یہ باوہ اور دوم منصف

کہ کھانے سے اس کا نصف جل جاوے یہ دونوں بھی ہمارے نزدیک حرام ہیں جبکہ جوش کھا کر تند و شدید پڑ جاویں۔ اور بقول ابوحنیفہؒ ان میں جھاگ آویں اور بقول صاحبین فقط اشتداد کافی ہے۔ جیسا کہ اختلاف گزرا، اور امام اوزاعیؒ نے فرمایا کہ یہ مباح ہے، اور یہی بعض معتزلہ کا قول ہے کیونکہ شربت پاکیزہ ہے اور خمر نہیں ہے۔ اور سہادی دلیل یہ ہے کہ ہنوز یہ رفیق لذت دار اور سرور پیدا کرنے والا ہے اور اسی وجہ سے فاسق لوگ اس کے پینے پر مجتمع ہوتے ہیں تو اس کا پینا حرام ہو گا تاکہ اس کے متعلق جو فساد ہے دور ہو۔ واما نقیع التمر وهو السکر وهو الی من ماء التمرای الرطب فهو حرام مکروہ۔ اور رہا سکر یعنی گدر چھوڑے کا بھگویا ہوا خام پانی تو وہ بھی حرام مکروہ ہے۔ ف یہاں جمہور شارحین نے کہا کہ گدر چھوڑے کی قید اس واسطے لگائی کہ نچتہ چھوڑے کا بھگویا ہوا پانی جس کو بنیذ التمر کہتے ہیں، امام ابوحنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک حلال ہے۔ لیکن نتائج الافکار نے اعتراض کیا کہ اس کا خیفٹ پکایا جانا شرط ہے جیسا کہ کتب معتبرہ میں مذکور ہے اور یہاں خام مراد ہے۔ وقال شریک ابن عبد اللہ انه مباح لقولہ تعالیٰ تتخذون منه سکرا و رزقا حسنا امتن علينا به وهو بالمحرم لا يتحقق ولنا اجماع الصحابة رضی اللہ عنہم و یدل علیہ ما رویناہ من قبل و الایۃ معمولۃ علی الابتداء و کانت الاشریۃ مباحۃ کلمہا و قیل ادا بہ التوییح معناہ واللہ اعلم تتخذون منه سکرا و تدعون رزقا حسنا۔ اور شریک بن عبد اللہ نے کہا کہ سکر مذکور مباح ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ تتخذون منه سکرا و رزقا حسنا۔ یعنی خمر سے تم لوگ سکر و رزق خوب بناتے ہو۔ پس اللہ تعالیٰ نے ہم پر اس سے احسان رکھا، حالانکہ رزق حرام سے احسان نہیں ہو سکتا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ سکر حرام ہونے پر صحابہ رضی اللہ عنہم نے اجماع کیا اور اس پر وہ حدیث بھی دلیل ہے جو ہم نے سابق میں روایت کی، یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے درخت انگور و درخت خرمہ کی جانب اشارہ کر کے فرمایا کہ خمر ان دو درختوں سے ہے اور رہا آیت کریمہ سے استدلال مذکور، تو ہماری تاویل یہ ہے کہ یہ آیت زمانہ ابتداء پر محمول ہے، یعنی جس زمانہ میں سکر حرام نہ ہوا تھا اور جملہ شرابیں پیشہ حلال تھیں۔ بعض مشائخ نے آیت کی تاویل میں کہا کہ وہ بطور ملامت ہے اور واللہ تعالیٰ اعلم معنی یہ ہیں کہ تم اس سے سکر بناتے اور رزق خوب چھوڑتے ہو افسا مراد یہ کہ اللہ تعالیٰ نے اوپر اپنی پیدائش کی چیزوں سے احسان رکھا یعنی ہم نے تمہارے واسطے درختان خمر پیدا کئے کہ ہم اس سے تم کو رزق دیتے ہیں ایک وہ جو تم اس سے سکر بناتے ہو اور دوم رزق خوب۔ اور یہ تاویل قوی ہے کیونکہ قولہ تعالیٰ من ثمرات النخیل والاعناب تتخذون منه سکرا و رزقا حسنا۔ اس آیت میں بالاتفاق یوں تفسیر ہے۔ من ثمرات النخیل والاعناب نوزائکم ما تتخذون منه سکرا و رزقا حسنا۔ پس اگر تم نے نازقا حسنا کو سکر پر عطف کیا تو یہ معنی ہو گئے کہ ہم نے خمر و انگور کے پھلوں سے تم کو وہ رزق دیا جو تم اس سے بناتے ہو وہ سکر و رزق خوب ہے۔ اور اگر نازقا حسنا معقول ہو۔ جیسے ما تتخذون ہے تو معنی یہ ہوئے کہ ہم نے خمر و انگور کے پھلوں سے تم کو وہ دیا جو تم اس سے سکر بناتے ہو، اور رزق خوب دیا۔ اور مراد رزق خوب یہ کہ چھوڑے و انگور کے حلوار تازہ نچتہ پھل ہیں۔ پس اس سے معلوم ہوا کہ رزق خوب تو یہ ہے۔ اور اس سے سکر بنانا ان کا فعل نامعقول ہے تو یہ ملامت ہوئی کہ ہم نے تم کو یہ پھل دیے تھے کہ ان میں رزق خوب موجود تھا، حالانکہ تم نے معمولی ناشکری میں اس سے بھی سکر بنانی شروع کی اور وہ شراب ہے۔ اور اس تقریر سے ظاہر ہوا کہ شیخ مصنفؒ نے جو معنی بیان کیے وہ حاصل معنی ہیں، اس واسطے بعید معلوم ہوتے ہیں حالانکہ تقریر مترجم میں قوی ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ واما نقیع الزبیب وهو الی من ماء الزبیب فهو حرام اشتد و غلا۔ رہا نقیع الزبیب، یعنی انگور کو پانی میں بھگو کر اس کا خام پانی لینا تو حرام ہے جب جوش کھاوے و تند پڑ جاوے ف بدوں

اس کے کہ آگ سے پکایا جاوے۔ اور احادیث میں نمینذ التمر والذ بیب پینا جو مذکور ہے وہ اس وقت کہ چند دانہ خرمایا انگور ڈال دیئے جس سے پانی میں شیرینی آگئی، اور رقیق رہا بدوگ جھاگ و جوش کے، حتیٰ کہ جب دیر ہوئی تو وہ نہیں جائز ہے۔ یعنی جب جوش سے گاڑھا پڑ جاوے تو حرام ہے۔ و تیاقی فیہ خلاف الاذاعی اور اس میں بھی امام اوزاعی کا اختلاف پیدا ہوتا ہے۔ ف یعنی ان کے نزدیک خمر نہ ہونے سے حلال ہونا چاہیے۔ حالانکہ ہمارے نزدیک حرام ہے، وقد بینا المعنی من قبل۔ اور ہم وجہ حرمت کو سابق میں بیان کر چکے ہیں ف کہ اس میں لذت و مبرد ہے جس پر فساق جمع ہوتے ہیں۔ پس ظاہر ہوا کہ خمر کی طرح ہمارے نزدیک ہادہ۔ اور منصف اور سکر و نقیع انگور سب حرام ہیں۔ الا ان حرمتہ ہذا الا شربہ دون حرمتہ الخمر۔ لیکن خمر و دیگر شرابوں میں چند احکام کا فرق ہے کہ خمر کی حرمت قوی ہے۔ اور ان چیزوں کی حرمت اس سے ضعیف ہے۔ حتیٰ لا یکفہ مستحلہا و یکفہ مستحل الخمر۔ حتیٰ کہ جو کوئی ان شرابوں کو حلال سمجھے تو اس کو کافر نہیں ٹھہرایا جائے گا، اور خمر کے حلال سمجھنے والے کو کافر قرار دیا جائے گا۔ لان حرمتہا اجتہادیہ و حرمتہ الخمر قطعیہ۔ اس واسطے کہ ان شرابوں کی حرمت اجتہادی ہے اور شراب خمر کی حرمت قطعی ہے ف اور قطعی حرام کو جو حلال سمجھے وہ کافر ہے۔ اور جس چیز کی حرمت میں اجتہاد جاری ہو، اور اس کے حرام ہونے پر اجماع نہ ہو تو اس کے حلال سمجھنے والے کو کافر نہیں کہہ سکتے ہیں اگرچہ وہ گمراہ قرار دیا جائے گا۔ پھر یہاں یہ کلام ہے کہ اگر سکر کے حرام ہونے پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے، جیسا کہ مصنف نے ذکر کیا تو اجماع قطعی کے انکار سے کافر ہونا چاہیے۔ اور جواب یہ ہو سکتا ہے کہ اجماع ہم تک متواتر منقول نہیں ہوا بلکہ خبر الواحد ہے تو ایسا اجماع قطعی نہیں ہوتا ہے کیونکہ مدار ثبوت پر ہے، حتیٰ کہ حدیث اگر متواتر ثبوت ہو جاوے تو وہ مثل قرآن مجید کے ہے پس فرق ظاہر ہوا کہ خمر کا حرام ہونا بنسخت قرآنی و مجیدیت مشہور قوی ثابت ہوا۔ اور ان شرابوں کا حرام ہونا مجیدیت الواحد یا اجماع قطعی ثبوت ہوا۔ پس وہ قطعی نہیں ہے۔ ولا یجب الحد بشر ما حتی یسکر و یجیب لشرب قطرة من الخمر۔ اور فرق دوم یہ ہے کہ ان شرابوں کے پینے سے حد شرعی واجب نہ ہوگی یہاں تک کہ اس کو نشہ ہو جاوے۔ اور خمر سے ایک قطرہ پینے پر حد واجب ہوگی۔ ف کیونکہ خمر کی تحریم بوجہ نفس کے ہے اور نشہ کی علت سے نہیں ہے، اور دیگر مسکرات کی حرمت اجتہادی بوجہ سکر کے ہے لہذا اگر مسکرات دیگر سے اس قدر پیا کہ نشہ نہ ہو تو حد نہیں ماری جائے گی۔ پھر آیا اس قدر پینا کہ نشہ نہ ہو مباح ہے کہ نہیں تو اس میں اختلاف ہے۔ اور اکثر معتد یہ جانا گیا کہ مباح ہے لیکن گروہ قلیل کی تائید قول میں وہ احادیث میں جن میں چھوہارے وغیرہ کی شراب کو خمر کہا گیا ہے اور حد ساقط ہونا بوجہ عدم قطعیت کی اس امر کا منافی نہیں کہ عمل کی حرمت میں مساوی ہوں۔ فافہم۔ م۔ و نجاستہا حنیفہ فی مساویۃ و غلیظہ فی الاخری۔ اور دیگر شرابوں کی نجاست ایک روایت میں خفیہ ہے۔ اور ایک روایت میں غلیظہ ہے۔ و نجاستہ الخمر غلیظہ و لایۃ واحدۃ۔ اور خمر کی نجاست بالاتفاق ایک روایت ہے کہ نجاست غلیظہ ہے۔ و یجوز بیعہا ویفمن متلفہا عند ابی حنیفہ، خلافا لہما فیہما۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک سوائے خمر کے دیگر شرابوں مذکورہ کی بیع جائز ہے، اور ان کے تلف کرنے والے پر تاوان واجب ہو گا بخلاف صاحبین کے، کہ صاحبین نے اس کے نزدیک بیع بھی جائز ہے اور تاوان بھی لازم نہ ہوگا۔ لافہ مال مقوم ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ دیگر شرابیں قیمتی مال ہیں۔ و ما شہدت دلالتہ قطعیۃ بسقوط تقوہا بخلاف الخمر

غیر ان عندا تجب قیمتہا لا مثلہا علی ما عرف ولا یتفع بہا بوجہ من الوجوہ لانہما محرقہ۔ اور کوئی دلیل قطعی اس بات پر شاہد نہیں ہے کہ ان شرابوں کا قیمتی ہونا ساقط ہو گیا بخلاف خمر کے کہ اس کا تقوم بدلیل قطعی ساقط ہے، لیکن اتنی بات ہے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک دیگر شرابوں کے تلف کرنے والے پر ان کی قیمت واجب ہوگی، اور مثل واجب نہ ہوگا جیسا کہ اصول میں معلوم ہو چکا ہے، اور خمر کی طرح ان شرابوں سے بھی کسی طور پر نفع نہیں لیا جائے گا کیونکہ یہ سب حرام ہیں۔ لیکن جب یہ سب حرام ہیں کہ ان سے کسی طرح انتفاع جائز نہیں ہے تو یہ کیونکر قیمتی ہو سکتی ہیں کیونکہ علمائے تصریح کر دی کہ مال متقوم ہونے کے یہی معنی ہیں کہ ان سے انتفاع شرعاً مباح ہو۔ تو جب انتفاع مباح نہیں تو تقوم بھی نادر ہے۔ علاوہ برین دلیل قطعی تو اعتقاد کے واسطے لازم آتی ہے اور عملیات میں غالب گمان کافی ہے تو حق عمل میں ان شرابوں کا قیمتی ہونا ساقط ہے۔ نتائج الافکار۔ وعن ابی یوسفؒ انہ یجوز بیعہا اذا کان الذاہب بالطبع اکثر من النصف دون الثلثین۔ اور امام ابو یوسفؒ سے نوادر میں مذکور ہے کہ سولے خمر کے دیگر شرابوں میں دو تہائی سے کم اور نصف سے زیادہ چل گیا ہو تو ان کی بیع جائز ہے۔ فی الجامع الصغیر و ما سوی ذلک من الاشریہ فلا باس بہ قالوا ہذا الجواب علی ہذا العموم والبیان لا یوجد فی غیرہ۔ اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ خمر کے سوائے سکر پیادہ و منصف یہ سب بھی چھوڑ کر باقی شرابوں میں کچھ مضائقہ نہیں۔ مشائخ نے فرمایا کہ اس عموم بیان کے ساتھ کسی کتاب میں یہ حکم نہیں معلوم ہوتا ہے۔ دھونص علی ما یتخذ من العنطۃ والشعیر والعسل وان رکا حلال عند ابی حنیفہؒ ولا یجد شاربہ عندا وان سکر منہ ولا یقع طلاق السکر ان منہ بمنزلۃ النائم ومن ذہب عقلہ بالینج و لہن الوالک اور یہ جامع صغیر کی عبارت صریح ہے کہ جو گیہوں و جو و شہد و جوار سے بنائی جاوے وہ ابو حنیفہؒ کے نزدیک حلال ہے اور اس کے پینے والے کو حد نہیں ماری جائے گی اگرچہ وہ اس سے نشہ میں ہو جائے۔ اور جو شخص اس کے پینے سے مست ہو گیا اس کی طلاق واقع نہ ہوگی جیسے اس شخص کی طلاق واقع نہیں ہوتی جو عروب میں ہو یا جس کی عقل بوجہ خراسانی اجوائن یعنی بنگ کے یا گھڑی مادہ کا دور پینے کے زائل ہوئی ہو۔ وعن محمد ام انہ حرام و یجد شاربہ اذا سکر منہ و یقع طلاقہ اذا سکر منہ کما فی سائر الاشریۃ المحرقہ۔ اور امام محمدؒ نے کہا کہ گیہوں و جو وغیرہ کی بنائی ہوئی شراب بھی حرام ہے اور اس کے پینے والے کو حد ماری جائے گی جب نشہ میں ہو (اور اسی قول پر فتویٰ ہے) انتہایہ۔ اور اگر وہ اس سے نشہ میں ہو کر طلاق سے اس کی طلاق بھی واقع ہو جائے گی جیسے دیگر شراب ہائے محرمہ کے مست کی طلاق ہوتی ہے۔ وقال فیہ ایضا وکان ابو یوسفؒ یقول ما کان من الاشریۃ یبغی بعد ما یبلغ عشرۃ ايام ولا یفسد فانی اگر وہ ثم و جمع الی قول ابی حنیفہؒ۔ اور یہ بھی جامع صغیر میں مذکور ہے کہ ابو یوسفؒ پہلے کہتے تھے کہ شرابوں میں سے جو شراب کہ رسیدہ ہو جانے کے بعد دس دن باقی رہے اور خراب نہ ہو تو میں اس کو حرام نہ جانتا ہوں۔ پھر اس سے رجوع کر کے ابو حنیفہؒ کا قول اختیار کیا۔ وقولہ الاول مثل قول معتدلہ ان کل مسکر حرام الا انہ تعذر بہذا الشرط۔ اور ابو یوسفؒ کا پہلا قول مثل قول امام محمدؒ ہے کہ ہر مسکر حرام ہے، صرف اتنا فرق تھا کہ یہ شرط ابو یوسفؒ نے تنہا لگائی کہ یعنی دس دن تک باقی رہے اور نہ بگڑے تو حرام ہے۔ اور یہی ابن عباسؓ کا قول ہے۔ چنانچہ منہاک نے ابن عباسؓ سے روایت کی جو بنیذ دیر تک چھوڑ دینے سے خراب نہ ہو بلکہ اچھی ہو جائے تو اس میں خیر نہیں ہے یعنی حرام ہے۔ اور اس اثر کو ابن شیبہ نے روایت کیا اور یہ اسناد صحیح ہے سولے اتنی بات کے کہ منہاک نے خود ابن عباسؓ کو نہیں پایا۔ ومعنی قولہ یبلغ یعنی ویشدد۔ اور قول ابی یوسفؒ کہ رسیدہ ہو جاوے۔ اس کے یہ معنی کہ جو شہد کھا کر تند ٹپ جاوے۔ ومعنی قولہ ولا یفسد ولا یحصن۔ اور قول ابی یوسفؒ کہ خراب نہ ہو اور نہ بگڑے اس کے یہ معنی کہ کھٹی نہ ہو جائے و وجہ ان بقا ہذا المدکان غیر ان یصن دلالة قوۃ و شدۃ فکان ایتہ حرمۃ

ومثل ذلك مروى عن ابن عباس رضى الله عنهما. اور اس کی وجہ یہ ہے کہ دس دن تک باقی رہنا بدوں اس کے کہ کھٹی ہو جاوے
اس امر کی دلیل ہے کہ اس میں ٹوٹ و شدت ہے تو یہ اس کے حرام ہونے کی دلیل ہے اور ایسی ہی شرط ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی
ہے۔ والوحنیفة ر یحییٰ حقیقتہ الشدة علی الحد الذی ذکرنا فیما یحرم اصل شربہ و فیما یحرم السكر مقبہ علی ما نذکرها
ان شاء اللہ تعالیٰ والیوسف ر رجیع الی قول ابی حنیفة ر فلم یحرم کل مسکر و رجیع عن هذا الشرط ایضا۔ اور ابو حنیفة ر نے
حقیقی شدت اس حد پر اعتبار کی جو ہم نے اوپر بیان کی یعنی جوش کھا کر تند پڑی اور جھاگ ڈالی خواہ وہ ایسی شراب ہو تو اصلی حرام ہے۔ یعنی
خمر اور خواہ ایسی شراب ہو جس سے نشہ حرام ہے چنانچہ انشاء اللہ تعالیٰ ہم اس کو بیان کریں گے۔ اور ابو یوسف ر نے قول ابو حنیفة ر
کی جانب رجوع کیا۔ پس ہر مسکر کو حرام نہیں ٹھہرایا۔ اور شرط مذکور سے بھی رجوع کیا یعنی دس دن میں پکڑنے کی شرط سے بھی رجوع کیا و
قال فی المختصر ونبین التمر والزبيب اذا طبخ کل واحد منهما ادنی طبخة حلال وان اشتد اذا شرب منه ما یغلب علی
ظنہ انہ لا یسکو من غیر لہو ولا طراب و هذا عند ابی حنیفة ر و ابی یوسف ر وعند محمد و الشافعی ر حرام و
الکلام فیہ کالکلام فی مثلت العینی و نذکرہ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور مختصر قدوری میں مذکور ہے کہ چھوڑے کی بنیہ و انگور کی
بنیہ یعنی ان کا بھگوا یا ہوا پانی جبکہ تھوڑا پکا یا جاوے تو حلال ہے اگرچہ وہ تند ہو کر جوش سے جھاگ ڈالے، بشرطیکہ اس میں سے
اس قدر پیئے کہ غالباً اس سے نشہ نہ ہوگا اور لہو طرب کی نیت نہ ہو۔ اور یہ امام ابو حنیفة ر و ابو یوسف ر کا قول ہے۔ اور امام محمد ر و شافعی ر کے
نزدیک اس کا قلیل و کثیر سب حرام ہے۔ اور جیسے مثلت انگوری میں کلام ہے، ویسے ہی کلام اس میں ہے، اور ہم اس کو انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں
گے۔ قال ولا یاس بالخلیطین لماروی عن ابن زیاد انہ قال ستفانی ابن عمر ر شربہ ما کدت اھتدی الی اھلی فعدت الیہ
من العدا فاخبرته بذلك فقال ما ذذناک علی عجوہ و تزبيب و هذا من الخلیطین وکان مطبوخا لان الماری عند حرقہ
نقیم الزبيب و هو التي منه۔ چھوڑے اور انگور کو ملا کر شربت نکالنے میں مضائقہ نہیں ہے کیونکہ ابن زیاد نے روایت کی کہ مجھے ابن عمر رضی
اللہ عنہما نے ایک شربت پلایا کہ قریب تھا کہ میں اپنے گھر نہ پہنچوں۔ پھر دوسرے روز جا کر میں نے ابن عمر رضی اللہ عنہما سے یہ حال بیان کیا
تو آپ نے فرمایا کہ میں نے تو تجھے صحت بخوبی چھوڑے اور خشک انگور کے پائے اور کوئی چیز نہیں پلائی۔ (رواہ محمد بن الاثرار) اور یہ بنیہ خرمہ
و انگور خلیط تھے، اور پکائے ہوئے تھے، کیونکہ ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت آئی کہ انگور بھگو کر اس کا کچا پانی حرام کہتے تھے لیکن
شامین ر نے یہ روایت نہیں پائی۔ اور روایت ابن زیاد کو امام محمد ر نے ذکر کیا کہ اخبرنا ابو حنیفة ر عن سلیمان الشیبانی عن ابن زیاد
الی اخوة۔ امام محمد ر نے کہا کہ ہم اس کی کو لیتے ہیں اور یہی امام ابو حنیفة ر کا قول ہے۔ حافظ العصر شیخ ابن حجر ر نے کہا کہ میں ابن زیاد کو نہیں
پہچانتا اور میں نے نہیں دیکھا کہ کسی نے اس کا نام بیان کیا ہے۔ عینی ر نے کہا کہ سلیمان الشیبانی تو ابواسحاق ہے، اور ابن زیاد یہ عبد اللہ بن
زیاد ہے۔ مخدومی نے ذکر کیا کہ شیخ مرتضیٰ حسینی نے کہا کہ یہ ظاہر محمد بن زیاد ہے جو شعبہ کے شیوخ میں ہے اور اس نے ابو ہریرہ ر سے
روایت کی، اور وہ ابن میرین کے اقربان میں سے ہے بالجملہ وہ عبد اللہ بن زیاد ہو یا محمد بن زیاد ہو یا ابن زیاد ابو مریم ہو، بہر صورت یہ شخص
ثقف ہے۔ اور ابو حنیفة نے ابن عمر و ابراہیم نخعی سے بھی جواز روایت کیا۔ و ماروی اتہ علیہ السلام نہی عن الجمع بین التمر و الزبيب
و الوطب و البسر محمول علی حالۃ الشدة وکان ذلک فی الابتداء۔ اور جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے۔ کہ
آپ نے چھوڑے و انگور جمع کرنے سے منع فرمایا یا گندہ خرمہ و خام جمع کرنے سے منع فرمایا، تو یہ محمول ہے کہ قحط سالی کی حالت میں
تھا اور یہ ابتداء میں تھا۔ یعنی تو نمکروں کو اس امر سے منع کر دیا کہ چھوڑے و انگور کو جمع کر کے نہ کھائیں یعنی ایک ہی چیز
کھائیں اور دوسری محتاجوں کو دیں تاکہ فقیروں کا بھلا ہو۔ لیکن یہ تاویل مشکل ہے۔ اس واسطے کہ حدیث جابر رضی اللہ عنہ میں
ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے زبيب اور چھوڑے دونوں کو جمع کر کے بنیہ لینے سے منع فرمایا اور خام و

گدر چھوڑے کو جمع کر کے نبیذ لینے سے منع فرمایا، رواہ البخاری و مسلم۔ اور اسی کے مانند حدیث ابو قتادہ میں مذکور ہے مع زیادت کے کہ فرمایا، ہر ایک سے علیہ نبیذ بناؤ۔ رواہ السنۃ الاثریہ۔ اور یہی حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ میں مذکور ہے۔ رواہ مسلم۔ اور یہی مخالفت حدیث ابن عباس و ابن عمر و ابو سعید خدری رضی اللہ عنہم میں وارد ہے۔ کما رواہ مسلم۔ پس اگر ابن زیاد کی روایت صحیح ہو تو حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث کے معارض ہو۔ لیکن مصنف نے جو اب دیا کہ حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ میں بحالت قحط مخالفت تھی۔ پھر جب اللہ تعالیٰ نے آسانی دی تو مضائقہ نہیں ہے۔ اور یہی امام محمد نے ابو حنیفہ عن حماد عن ابراہیم الخثعمی روایت کیا کہ یہ ابتداء میں تنگی معیشت کی وجہ سے تھا، جیسے چھوڑے ملا کر گوشت و سمن سے مخالفت تھی۔ پھر جب اللہ تعالیٰ نے لوگوں پر فراخی دی تو اب کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ کما فی الآثار۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ ت ع م۔ قال ونبیذ العسل والتین ونبیذ الحنظل والذرة والشعیر حلال وان لم یطنج۔ قدوری نے کہا کہ نبیذ شہد و انجیر حلال ہے۔ اور نبیذ گندم و جوار و جو بھی حلال ہے، اگرچہ پکاٹی نہ جاوے۔ و ہذا عند ابی حنیفہ و ابی یوسف اذا کان من غیر لہو و طراب۔ اور یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے، بشرطیکہ بغیر لہو و طراب ہو۔ لقولہ علیہ السلام الخمر من ہاتین الشجرتین و اشار الی الکرمۃ والنخلۃ خص التحريم بہما والمراد بیان حکم۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ خمر تو ان دو درختوں سے ہے۔ اور درخت انگور و خرما کی طرف اشارہ کیا۔ رواہ مسلم۔ پس آپ نے انہیں دونوں درختوں کے ساتھ خاص فرمائی، اور اس سے مراد بیان حکم ہے، یعنی حرمت خمر کا حکم ان دو درختوں انگور و خرما سے ہوتا ہے۔ پس اس سے لازم آیا کہ شہد و انجیر وغیرہ سے نہ ہوگا۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ استدلال مشکل ہے کیونکہ حدیث میں آیا کہ ہر مسکر خمر ہے، کما رواہ مسلم وغیرہ۔ اور پہلے معلوم ہوا کہ فتویٰ امام محمد کے قول پر ہے کہ ہر مسکر حرام ہے اور یہی حق ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔ ثم قیل یشترط الطبع فیہ لاجباۃ وقیل لا یشترط وهو المذکور فی الكتاب لان قلیلہ لاییدعو الی کثیرہ کیف ما کان وهل یحکم فی المتخذ من الحبوب اذا سکر منه قیل لا یحد وقد ذکرنا الوجه من قیل قالوا والاصح انه یحد فانہ روی عن محمد بن فہیم سکر من الاشریۃ انه یحد من غیر تفصیل و ہذا لان الفساق یجتمعون علیہ فی زماننا اجتماعا علی سائر الاشریۃ بل فوق ذلک و کذلک المتخذ من اللابان اذا اشتد فہو علی ہذا وقیل ان المتخذ من لبن الرماک لا یحد عند ابی حنیفہ اعتبارا بلحمہ اذہو متولدا من قلاوا والاصح انه یحد لان کما اہت لحمہ لما فی اباحتہ من قطع مادۃ الجہاد او لاجترامہ فلا یتعدی الی لبنہ۔ پھر بعض نے کہا کہ ان حبوب سے بنائی ہوئی شراب مباح ہونے کے لیے پکانا شرط ہے اور بعض نے کہا کہ شرط نہیں ہے اور یہی کتاب قدوری میں مذکور ہے کیونکہ اس میں سے قلیل جانب کثیر اسی نہیں ہوتا ہے چاہے خام ہو یا مطبوخ ہو۔ پھر اگر حبوب کی بنائی ہوئی شراب سے نشہ میں ہو گیا تو بعض نے کہا کہ حد ماری جائے گی اور بعض نے کہا کہ حد نہیں ماری جائے گی۔ اور ہم نے سب کی وجہ سابق میں بیان کی۔ مشائخ نے فرمایا کہ اصح یہ ہے کہ حد ماری جائے گا کیونکہ امام محمد نے حدیث سے روایت ہے کہ جو شخص ان شرابوں سے نشہ میں ہوا اس کو حد ماری جائے گی اور اس قول میں امام محمد نے کوئی تفصیل نہیں فرمائی، یعنی شراب حبوب یا غیر حبوب کا کچھ فرق نہیں ہے اور حد کی وجہ یہ ہے کہ فاسق لوگ ہمارے زمانہ میں دیگر شرابوں کی طرح ان شرابوں پر بھی مجتمع ہوتے ہیں، بلکہ ان سے بڑھ کر مجتمع ہوتے ہیں۔ اور اسی طرح جو شراب گھوڑوں و دنیوں کے دودھ سے بنائی جائے جب اس میں اشتداد تندی آجائے تو اس میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ اور بعض نے کہا کہ گھوڑوں کے دودھ سے جو شراب بنائی جائے وہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک حلال نہیں ہے بقیاس اس کے گوشت کے کیونکہ دودھ تو گوشت سے پیدا ہوتا ہے۔ اور مشائخ نے فرمایا کہ

اصح یہ ہے کہ وہ ابو حنیفہؒ کے نزدیک حلال ہے، کیونکہ اس کے گوشت کی کراہت اس وجہ سے کہ اس کے مباح ہونے میں ناوہ جہاد قطع ہوتا ہے یا اس وجہ سے کہ اس کا گوشت محترم ہے تو یہ عدت اس کے دورہ کی جانب متعدی نہ ہوگی قال وعصیب العتب اذا طبع حتى ذہبا ثلثاہ وبقی ثلثہ حلال وان اشتد وهذا عند ابی حنیفہ وابی یوسف وقال محمد ومالك وشافعی حرام و هذا الخلاف فيما اذا قصد به التقوی اما اذا قصد به النلهی لا یجمل بالاتفاق و عن محمد مثل قولہما وعنه انه کرا ذلک وعنه انه توقفت فیہ اور شیرہ انگور جب پکایا جاوے یہاں تک کہ اس کی دو تہائی میل جائے اور ایک تہائی باقی رہے تو وہ حلال ہے اگرچہ اس میں جوش داشتداد ہو، اور یہ امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کا قول ہے اور امام محمدؒ و مالکؒ و شافعیؒ نے فرمایا کہ حرام ہے اور یہ اختلاف ایسی صورت میں ہے کہ اس کے پینے سے عبادات پر قوت مقصود ہو اور اگر اس لہو و طرب مقصود ہو تو بالاتفاق حلال نہیں ہے، اور امام محمدؒ سے ایک روایت مثل قول ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ مروی ہے اور تیسری روایت یہ ہے کہ امام محمدؒ نے اس کو مکروہ جانا اور چوتھی روایت یہ ہے کہ امام محمدؒ نے اس میں توقفت کیا، لہذا فی اثبات الحرمة قولہ علیہ السلام کل مسکرو حرام وقولہ علیہ السلام ما اسکر قلینہ فکثیرہ حرام و بیرونی عنہ علیہ السلام ما اسکر الحیرۃ منہ فالجرمۃ منہ حرام ولان المسکر یفسد العقل فیکون حراما قلیلا و کثیرا کالخمر۔ امام محمدؒ و امام مالکؒ و شافعیؒ کی دلیل احادیث و قیاس ہے۔ حدیث اول یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہر مسکر خمر ہے اور حدیث دوم یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس چیز کا کثیر نشہ کرے تو اس کا قلیل بھی حرام ہے، اور حدیث سوم یہ کہ جس میں سے ایک گھڑا نشہ کرے اس میں سے ایک گھونٹ حرام ہے اور دلیل قیاس یہ ہے کہ مسکر بھی عقل کو بگاڑتا ہے تو اس میں سے بھی قلیل و کثیر حرام ہوگا، جیسے خمر میں ہے۔ حدیث اول صحیح مسلم میں موجود ہے دوم کو نسائی و عبد الرزاق نے روایت کیا اور حدیث سوم جو دوم کے معنی میں ہے اور وہ متعدد صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے۔ چنانچہ حدیث جابر رضی اللہ عنہ بروایت ابو داؤد و ترمذی و ابن ماجہ و ابن حبان باسناد صحیح۔ اور حدیث سعد بن ابی وقاص بروایت نسائی و ابن حبان باسناد صحیح، حتیٰ کہ منذری نے کہا کہ اس کی اسناد اس باب میں سب سے جید ہے، و حدیث علی رضی اللہ عنہ بروایت دارقطنی و حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا بروایت ابو داؤد و ترمذی و ابن حبان و احمد باسناد صحیح، و حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما بروایت اسحاق و الطبرانی باسناد جید، حدیث قرات بن جمیر بروایت حاکم و دارقطنی، و حدیث زید بن ثابت رضی اللہ عنہ بروایت طبرانی، پس معلوم ہوا کہ حدیث صحیح ہے، ولہذا قولہ علیہ السلام حرمت الخمر لحدیثا و بیرونی یعدیثا قلیلا و کثیرا و السکرو من کل شراب اور ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ حرام کی گئی خمر نجات خود اس کا قلیل و کثیر سب اور دیگر شرابوں سے سکر حرام کیا گیا ہے۔ و فی حدیث مرفوع ثابت نہیں ہوئی بلکہ خود امام ابو حنیفہؒ نے مانند عقیلی وغیرہ کے اس کو ابن عباسؓ کا قول روایت کیا ہے، خصی السکو بالتجویم فی غیر الخمر اذا لعطفت للمفاشۃ تو خمر کے سوا سے دیگر شرابوں میں خصوص نشہ حرام کیا گیا ہے کیونکہ عطفت تو مفارقت کے واسطے ہے و فی حدیث مرفوعہ دیگر کا عطفت کیا پس

اگر دیگر شرابوں میں بھی عین حرام ہو تو عطف بیکار ہو ، لہذا فرق یہ ہے کہ خمر بذاتہ حرام ہے اور دیگر میں نشہ حرام ہے۔ رہا جواب تیسرا تو یہ مسلم کہ مفسد عقل حرام ہے وات المفسد هو القدر المسکور اور مفسد وہ قدر ہے جو مسکر ہو ، وهو حرام عندنا اور یہ ہمارے نزدیک بھی حرام ہے انما یحرم اتقلیل منه لانه یدعو لورقته ولطافته ای اکثر فاعطی حکمہ والمثلث لغظه لا یدعو وهو فی نفسہ غذاء فبقی علی الاباحتہ اور خمر میں سے قلیل اسی وجہ سے حرام ہوا کہ خمر اپنی رقت و لطافت کی وجہ سے کثیر کی جانب داعی ہوتی ہے تو قلیل کو بھی کثیر کا حکم دے دیا گیا اور مثلث بوجہ گاڑھے پن کے اس کی جانب داعی نہیں ہوتا ہے اور یہ بذات خود ایک غذا ہے تو وہ اباحت پر باقی ہے۔ و لیکن یہ سب توجیہات بمقابلہ حدیث کے کیونکہ مقبول ہوں گی لہذا جواب دیا والحدیث الاول غیر ثابت علی ما ینتہا اور حدیث اول یعنی ہر مسکر خمر ہے ، ثابت نہیں ہے جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا و اس میں یہ بھی ابن معین نے معنی کیا ہے اور کیونکہ وہ تو صحیح مسلم کی روایت ہے بلکہ اس کی صحت تسلیم کرنا لازم ہے لہذا اس کو تسلیم کر کے جواب دیا ثم هو محمول علی القدر الاخییر او هو المسکور حقیقۃ ، پھر بعد تسلیم صحت کے حدیث مذکور اس مسکر کے قدر اخیر پر محمول ہے کیونکہ نشہ کرنے والا درحقیقت یہی قدر اخیر ہے و معلوم ہوا کہ قدر اخیر کو خمر کا حکم یعنی حرام ہے لیکن معنی نہیں کہ حدیث دوم و سوم کا جواب نہیں ہو سکتا کیونکہ اس میں صریح یہ مذکور ہے کہ جس کا کثیر مسکر ہو اس میں سے قلیل بھی حرام ہے اور اوپر معلوم ہوا کہ یہ حدیث متعدد صحابہ رضی اللہ عنہم سے بطریق متعدد ثبوت ہے کہ وہ سجد شہرت پہنچ گئی اور اس میں اس تاویل کو گنجائش نہیں ہے ، اب رہا یہ کہ مثلث میں پانی ڈال کر رقیق کر دیا گیا تو کیا حکم ہے ، واللذی یصب علیہ الماء بعد ما ذهب ثلثاہ بالطبخ حتی یسوق اور وہ مثلث کو پکانے سے دو تہائی جل جانے کے بعد اس میں پانی ڈالا گیا کہ وہ رقیق پڑ گیا ثم یطبخ طبخہ پھر وہ پکایا گیا حکمہ حکم المثلث لان صب الماء لا یزیدہ الا منعفا ، تو اس کا حکم بھی مثلث کے ہے اس واسطے کہ پانی ڈالنے سے اس میں سوائے صفت کے کچھ نہیں بڑھے گا و لیکن اس میں اشتداد نہیں ہو سکتا بلکہ وہ پانی ڈالنے سے زیادہ کمزور ہو جائے گا ، بخلاف ما اذا صب الماء علی العصیر ثم یطبخ حتی ینذهب ثلثا کلہ ، برخلاف اس کے کہ اگر شیرہ انگور خام میں پانی ڈالا گیا ، پھر وہ پکایا گیا ، حتی کہ اس کل کا دو تہائی جل گیا تو باقی حلال نہیں ہے لان الماء ینذهب اولاً للطبخۃ او ینذهب منہما فلا یکون الذاہب ثلثی ماء العنب اس واسطے کہ پانی اپنی لطافت کی وجہ سے پہلے اڑ جائے گا یا جو کچھ اڑا وہ پانی و شیرہ دونوں سے مل کر گیا تو خالی آب انگور میں سے دو تہائی نہیں گیا و پس وہ مثلث نہ ہوا تو حلال بھی نہ ہوا ، و لو طبخ العنب کما هو اور اگر انگور کا دانہ جیسا ہے ویسا ہی پکایا گیا یعنی دانہ انگور کو بغیر پانی ڈالے پکایا جاوے ، ثم یعصر پھر وہ پھوڑا جاوے یکتفی بادنہ طبخہ فی روایۃ عن ابی حنیفۃ ، تو ابو حنیفہ سے ایک روایت میں کمتر پکانا کافی ہے و یہ شرط نہیں کہ اس قدر پکایا جاوے کہ دو تہائی جل جاوے و فی روایت عتہ لا یجل ما لم ینذهب ثلثاہ بالطبخ اور دوسری روایت میں ابو حنیفہ سے آیا کہ وہ حلال نہ ہوگا جب تک کہ پکانے سے دو تہائی نہ جل جاوے ، وهو الاصح لان العصیر قائم فیہ من غیر تغیر فصار کما بعد العصر اور یہی اصح روایت واضح قول ہے اس واسطے کہ شیرہ تو انگور کے اندر بدوں

تغیر کے قائم ہے تو اس کا حکم ایسا ہو گیا جیسے نچوڑنے کے بعد ہوتا ہے و ف کہ بغیر دو تہائی جل جانے کے حلال نہیں ہوتا ہے اسی طرح نچوڑنے سے پہلے بھی یہی شرط ہے، و فوجم فی الطبع بین العنب والتمر او بین التمر و الزبيب لا یجل حتی یذهب ثلثاہ لان التمر ان ینتفی فیہ بادی طبعہ فعیب العنب لا یدان ینذهب ثلثاہ فیعتبر جانب العنب احتیاطاً اور اگر انگور و چھوہارے کو ملا کر یا چھوہارے و موز کو ملا کر پکایا تو حلال نہیں ہے یہاں تک کہ دو تہائی جل جاوے اس سے مراد یہ ہے کہ شیرہ انگور تازہ یا بھگو یا ہوا پانی اور چھوہارے کا پانی ملا کر پکایا تو دو تہائی جل جانا شرط ہے کیونکہ چھوہارے میں اگرچہ خفیف پکانا کافی ہے لیکن انگور میں دو تہائی جلانا ضرور ہے تو احتیاطاً انگور کی جانب لحاظ رکھا جائے گا و غایۃ البیان میں کہا کہ پختہ خشک انگور کے پانی میں بھی خفیف پکانا کافی ہوتا ہے چنانچہ خود قدوری سے یہ مسئلہ اوپر مصرح گذرا، نتائج میں لکھا کہ اسی واسطے صاحب کاتی نے عہد اہل بیت کو اس طرح بدل دیا کہ اگر تازہ انگور و چھوہارے کا پانی یا تازہ انگور و خشک انگور کا پانی جمع کرے تو دو تہائی جل جانا ضروری ہے،

مترجم کہتا ہے کہ مصنف نے برتائے احتیاط بیان کیا تو خشک انگور کے پانی میں بھی یہی احتیاط ہے، و کذا اذا جمع بین عصیر العنب و نقیع التمر لما قلنا اور اسی طرح اگر تازہ انگور کا شیرہ اور خشک چھوہارے کا پانی جمع کیا تو بھی یہی حکم ہے و ف یعنی دو تہائی جل جانا ضرور ہے کیونکہ جانب انگور کا لحاظ رکھا جائے گا۔ ولو طبخ نقیع التمر و الزبيب ادنی طبعہ ثمان نفع فیہ تمر و زبيب ان کان ما نفع فیہ شیئاً بسیرا و یتخذ النبیذ من مثله لا یاس بہ وان کان یتخذ التبیذ من مثله لم یجل کما اذا صب فی المطبوخ قدح من النقیع و المعنی تغلیب جہۃ الحرمة۔ اور اگر چھوہارے و خشک منقہ کا بھگو یا پانی تھوڑا پکایا گیا، پھر اس میں خشک چھوہارے یا انگور ڈال دیئے گئے پس اگر یہ چند چھوہارے یا انگور ہوں جن سے نبیذ نہیں بنائی جاتی ہے تو مضائقہ نہیں ہے اور اگر اس قدر مقدار ہو جس سے نبیذ بنانا ممکن ہے تو حلال نہیں ہے جیسے پکائی ہوئی میں انگور یا چھوہارے کا خسیانہ ایک قدح ڈال دیا گیا تو بغیر پکائے حلال نہیں ہے اس جہت سے کہ حرام کے پد کو غالب رکھا گیا۔

ولا حد فی شریہ لان التصریر للاحتیاط وهو فی الحد فی درأہ ولو طبخ الخمر او غیوہ بعد الاشتداد حتی ینذهب ثلثاہ لم یجل لان الحرمة قد تقررت فلا تتوقع بالطحخ اور اگر اس کو بغیر حلال ہوتے کی حد تک پکانے کے کسی نے پیا تو اس کے پینے والے کو حد نہیں ماری جائے گی اس واسطے کہ تحریم تو احتیاطاً ہے اور حدود میں ایسا امر حد کو دور کرتے والا ہوتا ہے اور اگر کسی نے خمر کو یا دیگر شرابہائے حرمہ کو تندی اشتداد کے بعد یہاں تک پکایا کہ دو تہائی جل گئی تو حلال نہ ہوگی کیونکہ حرمت جم گئی ہے تو وہ پکانے سے دور نہ ہوگی۔ قال ولا یاس بالانتباذ فی المدباء والجنم والمزقت لقولہ علیہ السلام فی حدیث فیہ طول بعد ذکر ہذہ الادعیۃ فاشربوا فی کل ظرف فان الظرف لا یجل شیئاً ولا یحرمہ ولا تشربوا لمسکرو وقال ذلک بعد ما اخبر عن النبی عنہ فان ناسخا لہ اور کچھ مضائقہ نہیں ہے کہ آدمی کہہ دے کہ میں یا سرخ و سبز ٹھیلوں میں یا زفت کے برتن دار برتن میں یا کھری ہوئی ٹکڑی کے برتن میں (بیتہ بناوے یعنی ان میں پانی ڈال کر اس میں چھوہارے یا انگور ڈال کر

جس سے پانی میں شیر بہی آجائے جب تک کہ اس میں سُکرتہ آوے حالانکہ بیشتر ان برتنوں میں شراب رکھی جاتی تھی لہذا ان کے استعمال سے منع فرمایا پھر نسخ کر دیا، کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک حدیث طویل میں ان برتنوں کے ذکر کرنے کے بعد فرمایا کہ ہر طرف میں پیو کیونکہ ظرف کسی چیز کو حلال یا حرام نہیں کرتا اور مسکرتہ پیو، اور یہ حدیث آپ نے ممانعت کرنے کے بعد فرمائی، یعنی پہلے ان برتنوں میں ممانعت فرمائی تھی تو یہ اجازت نامع ممانعت ہو گئی، فنا اور ممانعت کی حدیث و اجازت کی حدیث دونوں صحیحین میں مروی ہیں۔

وانما یتبذقیہ بعد تطہیرہ فان کان الوعاء عتیقا یغسل ثلاثا فیطہر وان کان جدیدا لا یطہر عندہ محمد بن لثوب الخمر فیہ بغلاف العتیق وعند ابی یوسف یغسل ثلاثا ویجفف فی کل مروتہ وہی مسألۃ ما لا یتعصر بالعصر وقیل عند ابی یوسف بملأ ماء مروتہ بعد اخری حتی اذا خرج الماء صافیا غیر متغیر بحکم بطہارۃ اور ان برتنوں میں بھی نبیہ بنائی جائے گی کہ جب پہلے انکو پاک کر لیا جاوے، پس اگر پرانا برتن ہو تو وہ تین مرتبہ دھونے سے پاک ہو جائے گا، اور اگر جدید ہو تو امام محمد کے نزدیک پاک نہ ہوگا کیونکہ وہ خمر کو چوس گیا اور امام ابو یوسف کے نزدیک نئے برتن کو بھی تین بار دھویا جائے اور ہر بار خشک کیا جائے تو پاک ہوگا، اور یہ مسئلہ ایسی چیز سے نہیں ہو جاتا ہے جس کا پختہ نامعتاد نہ ہو۔ اور بعض نے کہا ہے کہ ابو یوسف کا قول یہ ہے کہ پلے در پلے اس کو پانی سے بھرے حتیٰ کہ جب پانی صافی بغیر تغیر کے نکلے تو اس کے پاک ہونے کا حکم دیا جائے گا، قال واذا تخللت الخمر خلت سواء صارت خلا یتفسرہا او شیء یطرح فیہا ولا یکسہ تخلیلہا اور جب سرکہ ہو گئی تو حلال ہو گئی خواہ بذات خود سرکہ ہو گئی یا اس میں کوئی چیز ڈالنے سے سرکہ ہو گئی ہو اور اس کو سرکہ بنانا مکروہ نہیں ہے، م کہ ردھ وقال الشافعی یکسہ التخلیل ولا یجیل الخمر الحاصل بہ ان کان التخلیل بالتقاء شیئی فیہ قولاً واحداً وان کان بغیر التقاء شیئی فیہ قلہ فی الخمر الحاصل یہ قولان لہ ان فی التخلیل اقترا با من الخمر علی وجہ التمول والامر بالاجتناب ینافیہ۔ اور امام شافعی نے فرمایا کہ سرکہ بنانا مکروہ ہے اور یہی قول مالک و احمد ہے خواہ دھوپ سے ہو یا نمک وغیرہ ڈالنے سے ہو، اور اس سے جو سرکہ حاصل ہو وہ بھی حلال نہیں ہے، پس اگر کوئی چیز ڈال کر سرکہ بنا لے تو امام شافعی کا ایک ہی قول ہے کہ یہ سرکہ حلال نہیں ہے اور اگر بغیر کوئی چیز ڈالنے کے دھوپ وغیرہ کی گرمی سے سرکہ کی گئی تو اس سرکہ میں امام شافعی کے دو قول ہیں یعنی ایک قول میں حلال ہے اور دوسرے قول میں حلال نہیں ہے اور یہی قول مالک و احمد ہے بلکہ اگر خود بخود سرکہ ہو گئی بدون کسی ترکیب کے تو وہ بالاتفاق حلال ہے، امام شافعی کی دلیل ہے کہ سرکہ کرنے میں مال جمع کرنے کے طور پر خمر سے نزدیک ہے حالانکہ خمر سے دور رہنے کا حکم دیا گیا تو یہ اس سے منافی ہے۔

فت بلکہ حدیث انس رضی اللہ عنہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ کیا خمر سرکہ بنائی جاوے آپ نے فرمایا کہ نہیں، رواہ مسلم، اور ابو طلحہ رضی اللہ عنہ نے عرض کیا یا رسول اللہ میں نے اپنی پرورش کے پتھروں کے واسطے خمر خریدی تھی اور اب شراب کی تحریم نازل ہوئی، تو کیا میں اس کو سرکہ بنا لوں تو فرمایا کہ نہیں بلکہ اس کو بیاہے رواہ مسلم والطبرانی، مزنی نے کہا کہ اگر سرکہ کرنا جائز ہوتا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس کے بہانے کا حکم نہ فرماتے، خصوصاً جبکہ وہ یتیموں کا مال تھا اس واسطے کہ بہانے میں یتیموں کے مال کی بربادی، بلکہ یتیموں کے

مال کی اصلاح کا حکم دیتے کہ اس کو سرکہ بناؤ اور جس وقت تحریم خمر کی آیت نازل ہوئی ہے اس وقت صحابہ رضی اللہ عنہم نے اپنی اپنی شرطیں بہائیں پس اگر سرکہ بنانا جائز ہوتا تو آپ حکم دے دیتے جیسے مردار بکری پھینکنے والوں کو ارشاد کیا کہ اس کی کھال دباغت کر لو۔

مترجم لکھتا ہے کہ ابو عامر ثقفی کو بھی سرکہ بنانے کا حکم نہیں دیا بلکہ اس نے بہادی جیسا کہ سابق میں گزرا —
ولما قولہ علیہ السلام نعم الاوام الخل ولوان بالتخلیل یزول الوصف المفسد
وتثبت صفة الصلاح من حیث تسکین الصفراء وکسوا شهوة والتغذی بد والا صلاح
مباح وکذا الصالح للمصالح اعتباراً بالتخلیل بنفسه وبالذباغ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ روٹی کے ساتھ کھانے کی عمدہ چیز سرکہ ہے، رواہ الجماعة الا التیاری، اور اس دلیل
سے کہ سرکہ کرڈانے سے خمر کا وصف مفسد جاتا رہتا ہے بلکہ اس میں وصف صالح آجاتا ہے اس راہ سے کہ وہ صفراء
کو تسکین دیتا ہے اور شہوت کو توڑتا اور آدمی اس کے ساتھ روٹی کھاتا ہے اور ایسی اصلاح کرنا مباح ہے، اور
اسی طرح جو چیز کہ مصلحتوں میں کام آوے وہ بھی مباح ہے، جیسے وہ خمر جو خود بخود سرکہ ہو گئی مباح ہوتی ہے اور
جیسے مردار کی کھال دباغت کر لینا مباح ہے والا قتراب لا یدام الفساد فاشبه الراقۃ اور یہاں خمر سے
نزدیکی اس غرض سے ہے جو اس کا فساد دور کرے تو یہ ایسا ہوا جیسے خمر بہانے کے واسطے اس کے پاس جاوے و
اور حدیث ام المؤمنین ام سلمہ رضی اللہ عنہا میں ہے کہ ہمارے یہاں ایک بکری تھی، جس کا ہم دو دھووا کرتے تھے پس
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو پاپا تو پوچھا کہ وہ بکری کیا ہوئی تو لوگوں نے عرض کیا کہ وہ مر گئی تو فرمایا کہ تم نے اس کی
کھال سے انتفاع کیوں نہیں کیا، تو ہم نے عرض کیا کہ وہ تو مردار تھی تو آپ نے فرمایا کہ دباغت سے وہ حلال ہو جاتی
ہے جیسے خمر کو سرکہ حلال کر دیتا ہے رواہ الدارقطنی، لیکن دارقطنی نے کہا آخری جہد فقط فرج ابن قتالہ نے روایت کیا
حالانکہ وہ یحییٰ بن سعید انصاری سے بہت حدیثیں ایسی لاتا ہے کہ کوئی اس کی متابعت نہیں کرتا اور وہ ہادی ضعیف ہے
اور بیہقی نے ایک حدیث روایت کی کہ تمہارے سرکہ کی اقسام میں خمر کا سرکہ بہت بہتر ہے، ابہاقی نے کہا اس کو فقط
مغیرہ بن زیاد روایت کرتا ہے اور وہ قوی نہیں ہے اور جن احادیث سے اہم شافعی نے استدلال کیا ان کا جواب
یہ دیا جاتا ہے کہ وہ ابتداء میں بطور تشدد تھا، جیسے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک غمار کا گھر بھونک دیا، رواہ ابن سعد
باستار صحیح۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

والتخلیل اولی لما قیہ من احراز مال یصیر حلالاً فی اثنتی فیختار من اتبلی بہ و اذا
صار اللحم خلا یطہر ما یوانرہا من الأتار فاما اخلاک وھو الذی نقص منہ اللحم قبل یطہر
تبعاً وقیل لا یطہر لا تھضم یا لبس الا اذا غسل بالخل فیتمخلل من ساعتہ فیطہر و کذا
اذا صب منہ اللحم ثم ملئ خلا یطہر فی الحلال علی ما قالوا، پھر خمر کو بہا دیتے سے اس کا
سرکہ کرڈانا بہتر ہے کیونکہ ایسا کرنے میں ایک مال اپنی حفاظت میں رہا جو آئندہ حلال ہو جائے گا، پس جو کوئی خمر
کو بطور میراث وغیرہ پا کر ایسی حالت میں مبتلا ہو تو بہانے کی بہ نسبت یہی اختیار کرے کہ اس کو سرکہ کر لے اور جب
خمر سرکہ ہو گئی تو جہاں تک وہ برتن میں بھری تھی اس حد تک برتن پاک ہو جائے گا اور رہا اس سے اوپر جہاں سے
شراب کم ہو کر نیچے آگئی ہے تو اس کے پاک ہونے میں دو قول ہیں بعض نے کہا کہ وہ تابع ہو کر پاک ہو جائے گا اور بعض

نے کہا وہ نہیں پاک ہوگا، کیونکہ وہ خشک شراب ہے لیکن جب وہ سرکہ سے دھویا گیا تو اس وقت شراب مذکور سرکہ ہو جاوے گی، تو وہ بھی پاک ہو جائے گا، اور اسی طرح اگر اس میں سے خمر بھاٹی گئی، پھر اس میں سرکہ بھر دیا گیا تو بقول مشائخ متاخرین وہ فی الحال پاک ہو جائے گا، قال ویکوہ شراب حدوی الخمر والامتنشاط بہ لان فیہ اجزاء الخمر والانتفاع بالمحرم حرام، جامع صغیر میں ہے کہ خمر کی تلچھٹ پینا یا اس سے بالوں میں کنگھی کرتا مکروہ تحریمی ہے، کیونکہ اس میں خمر کے اجزاء موجود ہیں اور حرام سے نفع اٹھانا بھی حرام ہے و لہذا لا یجوز ان یداوی بہ جرحاً او دبرقہ فایۃ ولان ان یسقی ذمیاً ولان ان یسقی صبیا للتداوی و ابوالحلی من ستفاه و کذا لا یسقیہا الدواب وقیل لا تحمل الخمر الیہا اما اذا قیدت الی الخمر فلا بأس بہ کما فی الکلب والمیتۃ ولو اتقی الدردی فی الخمر لا بأس بہ لانہ یصیو خللاً لکن یباح حمل الخمر الیہ لاکسہ لما قلنا، اسی وجہ سے کہ حرام سے نفع اٹھانا جائز نہیں ہے، یہ نہیں جائز کہ خمر یا تلچھٹ سے زخم کا علاج کرے یا جانور کی لگی پیچھڑ وغیرہ کا علاج کرے اور یہ بھی جائز نہیں کہ کسی ذمی کو شراب پلاوے اور جائز نہیں کہ دوا کے طور پر بچہ کو پلاوے اور پلانے کا وبال پلانے والے پر ہوگا، (اور بچہ معذور ہے) اور اسی طرح جائز نہیں کہ جانوروں کو شراب پلاوے، اور بعض نے کہا کہ شراب کو اٹھا کر جانور کے پاس نہ لاوے، لیکن اگر جانور کو خمر کی طرف کھینچ لے جاوے کہ وہ خود پیے تو مضائقہ نہیں ہے جیسے مردار دکتے میں ہے کہ مردار لے کر دکتے کے پاس نہ ڈالے بلکہ دکتے کو لاکر مردار کے پاس چھوڑنے میں مضائقہ نہیں ہوتا ہے اور اگر درد شراب کو سرکہ میں ڈال دے تو مضائقہ نہیں کیونکہ درد مذکور بھی سرکہ ہو جائے گی لیکن سرکہ کو اٹھا کر درد مذکور کی طرف لانا مباح ہے اور اس کا عکس یعنی شراب خمر کو سرکہ کے پاس لے جانا مباح نہیں ہے بدلیل مذکورہ بالا وقت کہ خمر کو اٹھا کر لے جانا حرام ہے، یہی صحیح ہے (الذخیرہ)

قال ولا یجد شاربہ امی شراب الدردی ان لحد لیسکو وقال الشافعی یجد لانہ شراب حیوان الخمر اور خمر کی تلچھٹ پینے والے کو حد نہیں ماری جائے گی بشرطیکہ نشہ نہ ہو اور امام شافعی نے فرمایا کہ حد ماری جائے گی کیونکہ خمر کا جزو پیاسہ ہے، ولنا ان قلیلہ لا یدعو الی کثیرہ لما فی الطبائع من البینوۃ عنہ فکان ناقصاً فاقبہ غیر الخمر من الاشریۃ ولاحد فیہا الا بالسرک ولان الغالب علیہ الثقل فصار کما اذا غلب علیہ الماء بالامتزاج اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قلیل تلچھٹ پینا کثیر کا باعث نہیں ہوتا کیونکہ طبیعتوں میں تلچھٹ سے نفرت ہے تو تلچھٹ خمر ناقص ہے، تو وہ سوائے خمر کے دیگر شرابوں سے مشابہ ہوگئی، حالانکہ ان میں حد بھی ہوتی ہے کہ سکر ہو اور اس دلیل سے بھی کہ تلچھٹ پر تہ کا ثقل غالب ہوتا ہے تو ایسا ہو گیا جیسے خمر میں پانی ملانے سے اس پر پانی غالب ہو گیا وقت توجیب تک نشہ نہ ہو حد نہیں ماری جاتی ہے، قال ویکوہ الاحتقان بالخمر واقطارها فی الاحلیل لانہ انتفاع بالمحرم۔

اور خمر سے حقنہ لینا اور دوسواغ نائزہ میں خمر ٹپکانا مکروہ ہے اس واسطے کہ یہ حرام سے انتفاع ہے ولا یجب الحد لعدم الشرب وهو السبب اور حد نہیں واجب ہوگی کیونکہ خمر پینا نہیں پایا گیا حالانکہ حد کا سبب یہی ہے۔
فت کہ خمر پیے، ولو جعل الخمر فی مرقة لا توکل لتبخسها بہا ولاحد ما لیسکو منہ لانہ اصابہ الطبع اور اگر شوربہ میں خمر ڈالی گئی تو وہ نہیں کھایا جائے گا کیونکہ وہ خمر سے نجس ہو گیا اور جب تک سکر نہ ہو

تک تک مد نہیں ماری جائے گی، کیونکہ وہ شور بہ کے ساتھ پک گئی ہے ویکرہ اکل خبز عین عہدینہ بانہو
 لقیما حاءتاء الخما قیہ اور ایسی روٹی کھانا مکروہ ہے جس کا آٹا خمر سے گوندھا گیا ہو کیونکہ اس میں خمر کے اجزاء قائم
 ہیں ونب تو یہ نجس ہے جیسے پیتھاب سے آٹا گوندھا ہو (فروع مختلفہ) خمر جب سرکہ ہو جاوے تو دکھیا جاوے کہ
 اگر اس میں کچھ ترشی آگئی لیکن اس میں کچھ تلخی بھی باقی ہے تو وہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک سرکہ نہ ہوگی جب تک
 کہ تلخی دور نہ ہو جاوے، اور صاحبین کے نزدیک تھوڑی ترشی سے بھی حلال ہو جائے گی، یہ اس وقت کہ خود
 سرکہ ہو گئی ہو، اور اگر نمک وغیرہ کی ترکیب سے سرکہ بنائی گئی تو سب کے نزدیک حلال ہو جائے گی، شرح الطحاوی،
 اگر خمر میں چوہا گر کر مرا اور نکال پھینکا گیا پھر وہ خمر سرکہ ہو گئی تو پاک ہو گئی اور اگر چوہا اس میں پاش پاش ہو گیا ہو تو
 سرکہ پاک نہ ہوگا کیونکہ چوہے کے اجزاء سرکہ نہ ہوں گے، القاضیان۔

لہو و لعب کے طور پر بھی خمر کو ملاحظہ کرنا حلال نہیں ہے، الوجیز۔ پانی کے مٹکے میں خمر کا قطرہ گر پڑا پھر یہ مٹکا
 پانی ایک مٹکے سرکہ میں ڈال دیا گیا تو صحیح یہ کہ وہ خراب نہ ہوگا، اور اسی پر فتویٰ ہے القاضیان الذخیرہ
 اگر بکری کو خمر پلائی گئی تو اس کا گوشت دودھ مکروہ نہ ہوگا اگرچہ خمر اس کے معدہ میں باقی ہو اور اگر اسقدر
 کثیر ہو کہ خمر کی بدبو اس کے گوشت میں پائی جاوے تو جلاہ کی طرح مکروہ ہے، محیط، المرعی، اگر پیاس سے خوف ہلاکت
 ہو تو بقدر ضرورت خمر پینا مباح ہے، جیسے مضطر کے واسطے مراد و سور کا حکم ہے، اسی طرح اگر اس کو کتے وغیرہ نے
 کاٹا کہ اس کو جان کا خوف ہو اور سوائے خمر کے کوئی چیز نہیں پاتا جو اس کو نائل کرے تو پینا مباح ہے، القاضیان۔

جو خرابی کہ جو دگیہوں وغیرہ و شہد، دودھ، وانجیر وغیرہ سے بنائی جاتی ہیں ان کے پینے میں امام محمد کے قول پر فتویٰ
 ہے کہ حرام ہیں، حتیٰ کہ جو شخص ان سے نشہ میں ہو اس کو حد ماری جائے گی، القاضیان، فقہ ابوالمہدی نے فرمایا کہ ہم ایسے
 قول کو لیتے ہیں، الخلاصہ اگر خمر میں دوا گوندھی گئی، تو دونوں میں جس کا غلبہ ہو اسی کا اعتبار ہوگا، یعنی اس دوا کا استعمال
 حرام ہے لیکن حد ماری جانے کے حق میں غلبہ معتبر ہے، محیط، واضح ہو کہ مست نشہ کے سب تصرفات نافذ ہیں سوائے
 مرتد ہونے کے اور سوائے حدود خالصہ الہی عزوجل کے، الذخیرہ، جو شخص کہ خمر یا دیگر شرابہٹے مذکورہ سابق سے نشہ میں ہو
 جاوے اس کے تصرفات مانند طلاق و عتاق و اقرار قرضہ و اقرار مال عین و تزویج و خمر صغیرہ یا سپر صغیرہ اور فرض دینا و لینا
 اور ہبہ و صدقہ جبکہ موہوب لہ و متصدق علیہ اسپر قبضہ کر لے، سب نافذ ہیں اور اسی کو مشائخ نے لیا ہے رہا اس کا مرتد
 ہونا تو وہ بحکم استحسان نہیں صحیح ہے۔ یہ حکم اس مست کے حق میں ہے جو ایسی شراب سے

یعنی خمر کی اصل انگور و خمر ہے جو شراب مسکہ کہ انگور و خمر سے بنائی گئی ہو اس کے مست کا حکم یہ ہے کہ جو اوپر
 مذکور ہوا، اور اگر ایسی شراب سے مست ہو جو شہد و جو غیرہ اناج اور دیگر پھلوں سے بنائی گئی ہے تو اس کے تصرفات
 نافذ ہونے میں اختلاف ہے، جیسے اس کے مست پر حد واجب ہونے میں اختلاف ہے، حتیٰ کہ فقہ ابو جعفر و شمس لائمہ
 مرسی کے نزدیک حد واجب نہیں تو تصرفات بھی نافذ نہیں ہیں، اگر بھنگ و اجوائن خراسانی دگھوڑی کے دودھ
 سے مست ہوا اور عقل زائل ہوئی، تو اس کے تصرفات نافذ نہ ہوں گے اور اسی طرح اگر اس نے شربت شیریں پیا مگر چونکہ
 اس کے مزاج سے موافق نہ ہو اس کی عقل زائل ہوئی چنانچہ اسی حالت میں اس نے طلاق دے دی تو امام محمد نے
 کہا کہ اسکی طلاق واقع نہ ہوگی اور اسی پر فتویٰ ہے، یہ سب اس وقت کہ اس نے اپنے اختیار و رعیت کے ساتھ پی ہو
 اور اگر زبردستی مجبور کر کے پلایا گیا، حتیٰ کہ مست ہو کر اس نے تصرفات کیے تو صحیح یہ ہے کہ تصرفات نافذ نہیں ہوں گے

اگر طلاق دیتے کے واسطے وکیل کیا گیا اور اس نے نشہ میں مست ہو کر طلاق دی تو صحیح یہ کہ واقع ہو جائے گی۔
 (الطہیرہ)، اجوائن خراسانی دھنگ سے اور گھوڑیوں کے دودھ سے نشہ بالا جماع حرام ہے۔ (الجواہر الخلاطی) اگر کسی
 برتن میں خمر بھری گئی، تو برتن نجس ہو گیا اور اگر اس میں سے خمر نکال ڈالی گئی تو برتن تین مرتبہ دھویا جاوے، تو
 پاک ہو جائے گا، بشرطیکہ پرانا ہو اور اگر کورا برتن ہو جس میں خمر ڈالی گئی تو ابو یوسف کے قول پر اس کو تین مرتبہ
 دھویا جاوے اور ہر مرتبہ خشک کیا جاوے اور اگر خشک نہ کیا بلکہ بار بار اس میں پانی بھر کر بہایا یہاں تک کہ
 پانی صاف آنے لگا، جس میں کچھ تغیر نہیں ہے تو پاک ہو گیا، اور اسی پر فتویٰ ہے، اور اگر اس میں خمر پڑی رہی
 یہاں تک کہ سرکہ ہو گئی تو امام محمد نے برتن کا حکم ذکر نہیں کیا، حاکم ابو نصر الرویہ سے نقل کیا جاتا ہے کہ خمر کے
 محاذی تک برتن پاک ہو جائے گا، اور برتن کا اونچا سرا جہاں سے خمر گھٹ کر سرکہ ہوئی ہے تو وہ نجس ہے پس
 وہ سرکہ سے دھویا جاوے حتیٰ کہ سب پاک ہو جاوے اور اگر ایسا نہ کیا تو پانی وغیرہ جو اس مقام سے لگے گا وہ
 نجس ہو جائے گا، فقیہ ابو حنیفہ سے منقول ہے کہ مٹکے میں جس قدر شراب ہے جب وہ سرکہ ہوئی تو کل برتن پاک
 ہو گیا اور اس تکلف کی کچھ ضرورت نہیں ہے اور اسی کو فقیہ ابواللیث نے لیا اور یہی صدر شہید نے اختیار کیا،
 اور اسی پر فتویٰ ہے۔ شیرہ انگور ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کرنا جو اس کو شراب خمر بناوے گا امام ابو حنیفہ
 کے نزدیک مضائقہ نہیں ہے اور صاحبین نے کہا کہ مکروہ ہے، بعض مشائخ کا قول ہے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک
 بھی جیسا کہ ثابت نہیں کہ اس نے ذمی کے ہاتھ شیرہ مذکور اس قدر گراں ثمن کو بیچا کہ مسلمان اس قدر داموں کو نہیں
 خریدے گا اور اگر مسلمان بھی اتنے داموں کا خریدار موجود ہے تو خمر بنانے والے کے ہاتھ بیچنا مکروہ ہے۔
 اور یہ ایسا ہونا جیسے باغ انگور ایسے شخص کے ہاتھ بیچا کہ وہ انگوروں کو خمر کے کام میں لاتا ہے تو مضائقہ نہیں۔
 بشرطیکہ اس کی عرض فروخت کرنے میں دام حاصل کرنا ہو اور اگر یہ نیت ہو کہ اس کے ہاتھ فروخت کرنے سے خمر (شراب)
 پیدا ہوگی تو مکروہ ہے۔ اور یہی حکم انگور کے درخت لگانے میں ہے، چنانچہ اگر شراب کی نیت سے انگور کے
 درخت لگائے تو مکروہ ہے اور اگر انگوروں کی عرض سے لگائے تو نہیں، افضل یہ ہے کہ شیرہ انگور ایسے شخص
 کے ہاتھ فروخت کرے جو اس سے شراب خمر بناوے گا، کذا فی فتاویٰ قاضی خان۔

فصل، فی طبخ العصیر

فصل، شیرہ انگور پکانے کے بیان میں

شیخ مصنف رحمۃ اللہ علیہ اس مقام پر بطور تہتمہ کے اس بارہ میں چند اصول بیان فرمائے ہیں جو جامع صغیر و قدوری میں
 مذکور نہیں ہیں۔ الاصل ان ما ذهب یغلیانہ بالتامر وقد فہ بالزبد یجعل کان لم یکن
 و یعتبر ذہاب ثلثی مالبقی لیحل الثلث الباقی، اصل یہ ہے کہ جو کچھ شیرہ کہ آگ سے جوش کھانے و
 چھاگ میں ڈالنے سے جاتا رہا وہ گویا کالعدم قرار دیا جائے گا، اور مالبقی کا دو تہائی حل جانا معتبر نہ ہوگا تاکہ باقی
 تہائی حلال ہو، بیاناہ عشرۃ دوراق من عصیر طبخ ذہب دورق بالزبد یطبخ الباقی
 حتی ینذهب ستہ دوراق ویبقی الثلث فیحل، اس کا بیان یہ ہے کہ دس پیانہ ر مشا، دس

لبنیان شیرہ انگور پکایا گیا جس میں سے ایک لیٹر لقمہ جاگ کے جاتا رہا تو وہ برابر پکایا جاوے یہاں تک کہ چھ لبنیان جل جاویں اور تین لبنیان باقی رہیں تو یہ حلال ہوگا، لان الذی ینذہب زبدا هو العصیر او ما یمازجہ وایا ما کان جعل کان العصیر تسعة دوارق فیکون ثلثها ثلثہ۔ اس واسطے کہ جس قدر کہ جزع عصیر کہ پھین ہو کر گیا وہ خود شیرہ ہوگا یا اس کے ساتھ مزوج چیز ہوگی، اور ہر حال یہ کوئی چیز ہو وہ کالعدم سمجھ کر شیرہ انگور فقط نو لبنیان قرار دیا جائے گا تو اس کی تہائی فقط تین لبنیان ہوتی ہے پس چھ لبنیان جل جانا لازم ہے والا صل الاخر ان العصیر اذا صب علیہ الماء قبل الطبخہ ثم طبخہ یماثہ، اصل دیگر یہ کہ اگر شیرہ انگور میں پکانے سے پہلے پانی ڈالا گیا، پھر وہ مع پانی کے پکایا گیا مثلاً نو لبنی شیرہ میں تین لبنی پانی ڈالا گیا پھر یہ سب بارہ لبنیان پکایا گیا، ان کان الماء اسرع ذہابا بالوقتہ والطاقۃ یطبخ الباقی بعد ما ذہب مقدار ما صب فیہ من الماء حتی ینذہب ثلثا، اگر پانی یوجہ اپنے رقیق و لطیف ہونے کے پہلے اڑ جاوے تو جس قدر پانی ڈالا گیا اس قدر جل جانے کے بعد باقی کو یہاں تک پکایا جاوے کہ اس کی دو تہائی جل جاوے یعنی پہلے تین لبنیان جل جاویں بعد اس کے پھر چھ لبنیوں کے قدر جل جاوے تو باقی تین لبنیان حلال ہے لان الذی اصعب الاول هو الماء کیونکہ جو پہلے جل گیا وہ پانی تھا والثانی هو العصیر فلا بد من ذہاب ثلثی العصیر، اور بار دوم شیرہ انگور جلا تو ضرور ہے کہ دو تہائی شیرہ جل جاوے ونا یہ اس وقت کہ پانی پہلے جل جاوے وان کاتا ینذہبان معا تفلسی الجملة حتی ینذہب ثلثا ویبقی ثلثها فیحل اور اگر پانی و شیرہ دونوں ساتھ ہی اڑتے ہوں تو مجموعہ کو پکایا جاوے یہاں تک کہ سب کی دو تہائی جل جاوے اور ایک تہائی باقی رہے تو یہ حلال ہو جائے گا، لانہ ذہب الثلثان ماء و عصیرا و الثلث الیاتی ماء و عصیرا اس واسطے کہ پانی و شیرہ مل کر دو تہائی جاتا رہا اور ایک تہائی باقی میں پانی و شیرہ ہے۔ فصار کما اذا صب الماء فیہ بعد ما ذہب من العصیر بالغلی ثلثا، تو ایسا ہو گیا جیسے شیرہ انگور میں سے دو تہائی جل جانے کے بعد اس میں پانی ڈال دیا گیا ونا حالانکہ یہ حلال رہتا ہے تو وجہ مذکور میں بھی حلال ہے، چنانچہ بارہ لبنی میں آٹھ جل گئیں تو چار باقی میں سے تین شیرہ ہیں اور ایک پانی ہے، اور شیخ مصنف نے مثال دی کہ بیانہ عشرۃ دوارق من عصیر و عشر و ن دوارق من ماء، مثال یہ ہے کہ دس پیمانہ شیرہ ہے اور (۲۰) پیمانہ پانی ہے ونا اور دو صورتوں سے غالی نہیں کہ یا تو پانی پہلے ملتا ہے یا دونوں برابر جلتے ہیں۔ فقہی الوجہ الاول یطبخ حتی یتقی تسع الجملة لانہ ثلث العصیر، پس پہلی صورت میں کہ پانی پہلے جل جاتا ہے اس کو یہاں تک پکایا جاوے کہ سب کا نواں حصہ رہ جاوے کیونکہ یہی شیرہ انگور کا تہائی ہے ونا کیونکہ اول سب پانی جل جاوے اور باقی کا دو تہائی جل جاوے، کیونکہ شیرہ انگور کا ایک تہائی باقی رہنا چاہیے اور وہ صرف تین پیمانہ و تہائی پیمانہ ہے اور یہی کل کا نواں حصہ ہے، اس دلیل سے کہ (۱۰) کا ایک تہائی چاہیے اور اس سے دو چند پانی ہے تو سہ چند کا حساب کیا جاوے پس نواں حصہ لیا جاوے، ونا الوجہ الثانی حتی ینذہب ثلثا الجملة لما قلنا اور دوسری صورت میں جبکہ دونوں جل جاتے ہوں، یہاں تک پکایا جاوے کہ کل کا دو تہائی جل جاوے بدلیل مذکورہ سابق ونا تو اس صورت میں ۱۰ پیمانہ رہ جاوے اور ۲۰ جل جاویں تو گویا شیرہ انگور تہائی رہ گیا تھا اس میں دو چند پانی ڈال دیا گیا، والغلی بدفعۃ ودفعات سواء اور پکانا خواہ الکیارگی ہو یا کئی بار

کر کے ہو، دونوں طرح یکساں ہے **ف** یعنی شیرہ مذکور کو اس قدر پکانا کچھ ایک بار میں شرط نہیں ہے، بلکہ اگر کئی دفعہ کر کے پکایا یہاں تک کہ دو تہائی جل گیا تو کافی ہے اذاحصل قبل ان یصیر مصر ما بشرطیکہ یہ پکانا قبل اس کے حرام ہو جانے کے پایا جاوے **ف** کیونکہ یہ امر سابق میں بیان ہو چکا کہ جب کوئی شیرہ حرمت کو پہنچ گیا، تو پھر پکانے سے اس کی حرمت زائل نہیں ہوتی ہے لہذا معلوم ہو چکا کہ پکانا صرف اس امر کو مفید ہے، کہ حرمت ثبوت نہ ہو اور جب حرمت ثابت ہو جاوے تو اس کو دور کرنے میں کچھ مفید نہیں ہے، اس سے معلوم ہوا کہ اگر شیرہ انگور کو متفرق کر کے جوش دیا جاوے تو دیکھا جاوے کہ اگر تندی و اشتداد و جھاگ سے پہلے واقع ہو تو مفید ہے یعنی حرمت ثابت نہ ہونے پاوے گی اور اگر بعد اس کے واقع ہو تو کچھ مفید نہیں ہے، اگرچہ ابتدائی و یکبارگی ہو۔ م، ولو قطع عنہ الناس فغلی حتی ذهب الثلثان یحل لانه اشوا لتاس، اور اگر شیرہ انگور سے آگ منقطع ہو گئی (یعنی آئینہ بھگئی) پھر اس نے حرارت سے جوش مارا یہاں تک کہ دو تہائی اڑ گیا تو وہ حلال ہو جائے گا کیونکہ یہ بھی آگ کا اثر ہے **ف** چنانچہ اگر شیرہ پکایا اور ۴ پیماں میں سے پانچ جل چکے تھے کہ آگ بھگ گئی، پھر وہ حرارت باقیہ سے اُبتارہا حتی کہ ایک پیماں دیگر اڑ گیا تب وہ سرد ہو گیا تو دو تہائی جلا اور ایک تہائی باقی رہا تو یہ حلال ہے اور اگر وہ پانچ پیماں جل جانے کے بعد سرد ہو گیا پھر اس نے جوش کھایا اور جھاگ لایا جس سے ایک پیماں اڑ گیا تو یہ حلال نہ ہوگا، اس واسطے کہ جب آگ کا اثر جاتے رہنے کے بعد اس میں جوش ہوا تو یہ تندی و تیزی آنے کی وجہ سے ہوگا اور یہی خمر ہے تو خمر ہو جانے کے بعد اس سے اڑ جانا کچھ مفید نہیں حتی کہ پکانا کچھ مفید نہیں ہوتا۔

و اصل آخر ان العصیر اذا طبخ فذهب بعضہ ثم اهریق بعضہ کم یطبخ البقیۃ حتی یذهب الثلثان، اصل سوم یہ کہ شیرہ انگور جب پکایا گیا پس اس میں سے کسی قدر معلوم (دو تہائی سے کم) جل گیا پھر اس میں سے کچھ مقدار معلوم بہا دیا گیا تو بتلاؤ کہ اب پانی کس قدر پکایا جاوے کہ یہ حکم ثابت ہو کہ دو تہائی جل گیا **ف** تو حلال ہو جاوے۔ فالسبیل فیہ ان تاخذ ثلاث الجمیع تو اس کا طریقہ یہ ہے کہ کل کا تہائی نکالو۔ **ف** مثل کل ۹ پیماں تھا اس کا تہائی ۳ پیماں ہوتے ہیں، اور ایک مثال شیخ مصنف نے بھی آئندہ بیان فرمائی ہے، بالجملہ کل کی تہائی لو۔ فتضربہ فی الیاتی بعد المنصب پس ہانے کے بعد باقی میں اس کو ضرب دو۔

ف مثلاً ہانے کے بعد پانچ پیماں باقی تھا تو ۳ کو ۵ میں ضرب دو کہ ۱۵ ہوئے۔ ثم تقسمہ علی ما بقی بعد ذهاب ما ذهب بالطبخ قبل ان یتصب منہ شیبیٰ فما یخرج بالقسمہ فهو حلال پھر اس حاصل ضرب کو اس باقی پر تقسیم کرو جو پکانے سے جل جانے کے بعد ہانے سے پہلے رہا تھا پس جو کچھ حاصل قسمت ہو وہ حلال ہے **ف** مثلاً فرض کر دو کہ ۹ میں سے ۳ پیماں جلا تھا پھر ایک پیماں بہا یا گیا تھا حتی کہ ۵ پیماں رہا تو ہانے سے پہلے ۶ پیماں باقی تھا پس ۵ کو ۶ پر تقسیم کیا تو ڈھائی پیماں خارج قسمت نکلا پس معلوم ہوا کہ باقی ۵ پیماں کو جلاؤ یہاں تک کہ ڈھائی یعنی نصف رہ جاوے تو حلال ہو جائے گا، یہ تو ترجمہ کی مثال ہے۔

اور شیخ مصنف نے مفسر مثال دی بقولہ، بیانہ عشرۃ ابطال عصیر طبخ حتی ذهب رطل مثال یہ کہ دس رطل شیرہ انگور پکایا گیا حتی کہ اس میں سے ایک رطل جل گیا **ف** ۹ رطل باقی رہا، ثم اهرق منہ ثلثۃ ابطال پھر اس میں سے ۳ رطل بہا دیا گیا **ف** اور ۶ رطل باقی رہا حالانکہ ہانے سے پہلے ۹ رطل باقی تھا، تو موافق و تاعدہ مذکورہ بالا کے تجزیوں کرتا چاہیے کہ تاخذ ثلاث العصیر کلہ، تو کل شیرہ مذکور کا تہائی لے **ف** یعنی ۱۰ رطل کا

تہائی ، وهو ثلثہ وثلث اور یہ تین رطل و تہائی رطل ہے و تصویبہ فیما بقی بعد المنصب اور اس کو بہانے کے بعد مابقی میں ضرب دے ، وهو ستہ اور یہ ۶ رطل ہے ف کیونکہ بہانے کے بعد ۶ رطل باقی رہا تھا فیکون عشورین تو حاصل ضرب ۲۰ ہوا ف کیونکہ ۳ کو چھ میں ضرب دیا تو ۱۸ ہوئے اور تہائی کو چھ میں ضرب دیا تو تہائی کا چھ گونہ ۲ ہوئے پس ۱۸ و ۲ کا مجموعہ ۲۰ ہوئے ثم تقسم العشرین علی ما بقی بعد ما ذهب بالطبخ منہ قبل ان ینصب منہ شیء وذلک تسعة ، پھر ۲۰ کو اس مابقی پر تقسیم کر جو پکانے کے بعد بہانے سے پہلے باقی رہا تھا اور وہ نو رطل ہے ف کیونکہ ۱۰ میں سے صرف ایک رطل بوجہ پکانے کے جل گیا تھا ، پس ۲۰ کو ۹ پر تقسیم کر دینے سے لکل جزء من ذلک اثنان و تسعان تو ہر جزء کے واسطے اس میں سے ۲ اور نواں حصہ دو چند نکلا فحرفت ان الحلال ما بقی منہ رطلان و تسعان پس تجھے معلوم ہو گیا کہ مابقی سے حلال دو رطل و ایک رطل کے نو حصہ میں سے دو حصہ ہیں ف لہذا باقی چھ رطل کو یہاں تک جلاوے کہ مقدار مذکور باقی رہ جاوے ، وعلی ہذا تخرج المسائل اور اس قاعدہ پر دیگر مسائل نکل سکتے ہیں ف مثل سوال کریں کہ کل ۲۵ رطل میں سے پانچ رطل جل جانے کے بعد ۵ رطل بہایا گیا تو باقی کو کس قدر جلاویں کہ حلال ہو اور مثلاً ۳۶ رطل میں سے ۸ رطل جل جانے کے بعد ۳ رطل بہایا گیا تو پانی کو کس قدر جلاویں کہ حلال ہو جاوے اور واضح ہو کہ ۳۶ کی مثال میں اگر کچھ بہایا نہ جاوے تو ظاہر ہے کہ حیب دو تہائی یعنی ۲۴ رطل جل جاوے تو باقی تہائی یعنی ۱۲ رطل حلال مشلت ہے اور حیب ۸ رطل جل گیا کہ ۲۸ رطل رہا پھر ۳ رطل بہا دیا تو ۲۴ رطل رہا پس موافق قاعدہ کے کل کی تہائی ۱۲ رطل لے کر اس کو مابقی بعد بہانے کے ۲۴ میں ضرب دیا تو ۲۴۸ ہوئے اور اس کو بہانے سے پہلے مابقی یعنی ۲۸ پر تقسیم کیا تو ۹ حاصل رہا پس اسی قدر حلال ہے ولہذا طریق آخر و فیما اکتفینا بہ کفایۃ و ہدایۃ الی تخرج غیرہا من المسائل واللہ اعلم بالصواب ، اور اس کے نکالنے کا دوسرا طریقہ بھی ہے اور جو قاعدہ ہم نے بیان کیا اور اسی پر اکتفا کیا ، تو دیگر مسائل کے نکالنے کے لیے اسی میں کفایت و ہدایت ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

ف اور چونکہ ان مسائل کی چنداں ضرورت نہیں تو قاعدہ دوم کے تطویل تحریر کی حاجت نہیں ہے ، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب ۔

کتاب الصيد

یہ کتاب شکار کے مسائل میں ہے

الصيد الاصطیاد ، صید کے معنی شکار کرنا ، ویطلق علی ما یصاد اور جو جانور شکار کیا جاتا ہے اس پر بھی صید کا اطلاق ہوتا ہے ف یعنی جو جانور شکار کیا جاتا ہے اس کو بھی مجازاً صید کہتے ہیں خواہ وہ ایسا جانور ہو جو کھایا جاتا ہے ، جیسے ہرن وغیرہ ، یا اس کا کھانا جائز نہ ہو جیسے ضعیف یعنی بچہ وغیرہ ، کیونکہ مثلاً شیر وغیرہ کے ہارنے سے کھال و بال کے علاوہ یہ نائدہ ہے کہ لوگوں کو اس سے ایذا نہ پہنچے ۔ اور صید وہ جانور ہے جو اصلی خلقت میں آدمی سے متوش ہو۔ القاضیان۔ پس اگر ہرن ہل جاوے تو بھی صید ہے برخلاف بکری و پالو گائے وغیرہ کے کہ یہ دراصل پالویں ، اگرچہ کسی وجہ سے بدک کر وحشت کرنے لگیں اور کبھی ایک ہی جنس میں پالو اور وحشی ہوتے ہیں جیسے پالو گائے اور نیل

گائے وغیرہ اور جیسے پالتو کیوتر اور جنگلی کیوتر وغیرہ ہیں، م، والفعل مباح، اور یہ فعل یعنی شکار کرنا مباح ہے
ف یعنی سب کے واسطے مباح ہے لغیر المحرم سوائے محرم کے ف جو حالت احرام، حج یا عمرہ یا مطلق
احرام میں ہو اور ہر جگہ مباح ہے اگرچہ مدینہ منورہ ہو، فی غیر المحرم سوائے محرم محترم کے ف پس حاصل
یہ ہوا کہ زمین گرد اگر درخانہ کعبہ میں کسی وقت شکار مباح نہیں ہے اور سوائے محرم کے اگر حالت احرام میں ہو تو مباح
نہیں ورنہ مباح ہے بدلیل قرآن مجید و حدیث شریف اور اجماع امت و قیاس مجتہد، چنانچہ ہر ایک کی تفصیل بیان
فرمائی لقولہ تعالیٰ واذا حملتم فاصطادوا، اول بدلیل قولہ تعالیٰ واذا حملتم الآية یعنی جب تم لوگ احرام
سے باہر ہو جاؤ تو شکار کرو ف یعنی مباح ہے یعنی جیسے احرام سے پہلے تمہارے لیے مباح تھا اب بھی اباحت
پر ہو جاؤ، ولقولہ عزوجل وحرر علیکم صید الیوم ما دمتم حرما اور بدلیل قولہ تعالیٰ وحرر
علیکم الیوم یعنی شکاری کا شکار مارنا تم پر حرام کیا گیا جب تک تم محرم رہو ف اس سے معلوم ہوا کہ پہلے مباح
تھا کہ احرام باندھنے سے حرام کیا گیا جب تک احرام میں رہیں پھر احرام سے خارج ہو جانے کے بعد آیت اول سے
مباح کر دیا جیسے سابق میں مباح تھا، یہ تو آیت قرآن مجید سے دلیل ہے، قوله علیہ السلام لعدي بن
حاتم الطائي رضي الله عنه اذا ارسلت كلبك المعلم وذكرت اسم الله عليه فكل وان اكل
منه فلا تاكل لانه انما امسكه على نفسه وان شارك كلبك كلب اخر فلا تاكل فانك
اذا سميت على كلبك ولم تسم على قلب عيولك اور حدیث شریف سے دلیل یہ قول حضرت سرور عالم
صلی اللہ علیہ وسلم ہے جو آپ نے عدی بن حاتم طائی رضی اللہ عنہ کو فرمایا کہ جب تو نے اپنے کھانے ہوئے کتے کو چھوڑا
در حالیکہ اس پر اللہ تعالیٰ کا نام پڑھ دیا ہے یعنی بسم اللہ اللہ اکبر، تو اس کا پکڑا ہوا شکار تو کھا اور اگر اس کتے
نے شکار میں سے کھایا تو مت کھا یعنی وہ سیکھا ہوا نہیں ہے) اس واسطے کہ اس نے تو اپنے ہی لیے پکڑا تھا، یعنی تیرے
واسطے نہیں پکڑا، ورنہ اس میں سے نہ کھاتا) اور اگر اس شکار کے مارنے میں تیرے کتے کے ساتھ میں دوسرا کتا شریک
ہو گیا ہو تو اس کو تو مت کھا، کیونکہ تو نے فقط اپنے کتے پر تسمیہ پڑھا تھا، اور تو نے اپنے کتے کے سوائے غیر کے
کتے پر تسمیہ نہیں پڑھا تھا ف رواہ الأئمة الستة فی صحاحہم، اور شک نہیں کہ کثرت طرق و اسانید سے یہ حدیث بدرجہ
مشہور ہے، جبکہ دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم سے شکار کی احادیث وارد ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم، م، وعلى اباحتہ انعقد
الاجماع اور شکار مباح ہونے پر اجماع امت منعقد ہے ف پس یہ اجماع دلیل قوی ہے اور چہارم دلیل قیاس
بھی موجود لانه نوع اكتساب وانتفاع بما هو مخلوق لذلك اس واسطے کہ شکار کرنا ایک طریقہ کمانے
و نفع اٹھانے کا ایسے جانور کے ساتھ ہے جو اس کے واسطے مخلوق ہے ف حتیٰ کہ اللہ تعالیٰ نے ان چیزوں سے
انتفاع منصوص مباح فرمایا ہے اور بندوں کو کبھی کھانے وغیرہ کی ضرورت پڑتی ہے تاکہ طاعت و عبادت پر قیام
کریں تو ان کو شکار مباح ہے۔ وفيه استبقاء المكلف اور اس کے مباح ہونے میں ایک توندہ مکلف کی بقائے
حیات ہے ف کہ وہ شکار کے گوشت یا کھال وغیرہ کی قیمت سے رزق حاصل کرے گا و يمكنه من اقامة
التكاليف اور دوم اس کو طاعات ادا کرنے پر قابو ہے ف کہ بھوک و کپڑے کی ضرورت سے فارغ ہو کر جن امور
شرعیہ ادا کرنے کی اس کو تکلیف دہ گئی ہے وہ پوری کرے گا، فكان مباحا بمنزلة الاختطاب تو شکار کرنا
بھی ایندھن کی لکڑیاں لینے کی طرح مباح ہوا، ف اور صاحب اس واسطے نہیں کہ آدمی کو نان و نفقہ حاصل کرنے

کے لیے صرف شکار ہی کا طریقہ متعین نہیں ہے بلکہ زراعت و تجارت وغیرہ سے بھی حاصل کر سکتا ہے، مع۔ واضح ہو کہ شکار کا رکن یہ کہ فعل شکار ایسے شخص سے جو اس کی اہلیت رکھتا ہو ایسے محل میں صادر ہو جو شکار وحشی ہے مع شرائط جو مذکور ہوں گے، شکار کا حکم یہ کہ جب شکار کو پکڑا حقیقتاً یا حکماً تو اس میں ملکیت ثبوت ہو جاتی ہے، حکمی پکڑنا یہ کہ صید کو ایسے طور پر مجروح کر دے کہ وہ ہاتھ نہ آنے سے خارج ہو جاوے یعنی جب چاہے بدوں حیلہ پکڑ سکے، مثلاً ہرن کو تیز مارا کہ وہ گر گیا، حتیٰ کہ جب چاہے اس کو پکڑ لے تو یہ شخص اس کا مالک ہو گیا گو یا اس نے پکڑ لیا ہے پس اب اس کو دوسرا شخص نہیں لے سکتا،

واضح ہو کہ شکار حلال ہونے کے واسطے پندرہ شرطیں ہیں، از انجملہ پانچ شرطیں خود صیاد میں ہیں (۱) یہ کہ اس کو ذبح کرنے کی لیاقت ہو یعنی مسلمان عاقل بالغ ہو یا کتبی ہو، (۲) تیر یا شکاری کتا و باز وغیرہ چھوڑنا اس کی طرف سے متحقق ہو اور اسی کو ارسال کہتے ہیں (۳) اس کے ارسال میں ایسا شخص مجوسی وغیرہ شریک نہ ہو جس کا شکار حلال نہیں ہوتا ہے (۴) اس نے عمدتاً تسمیہ نہ چھوڑا ہو اور اس شرط میں شافعی کا خلاف ہوگا (۵) ارسال و پکڑنے کے درمیان کسی دوسرے کام میں مشغول نہ ہو — اور از انجملہ پانچ شرطیں شکاری جانور میں ہیں (۱) وہ سیکھا ہوا ہو خواہ کتا ہو یا چیتا و باز وغیرہ ہو، یعنی جانور اپنے کھانے کے لیے نہ پکڑے بلکہ مالک کے واسطے پکڑے اور زیادہ توضیح آتی ہے (۲) ارسال کی روش پر جاوے، حتیٰ کہ اگر اس نے ہرن پر چھوڑا اور وہ مر کر دوسرے ہرن پر دوڑا یا تیر نے ٹکڑے کھا کر کسی پرند کو مجروح کیا تو یہ ارسال کی روش نہیں رہی (۳) جانور شکاری کے شکار پکڑنے میں دوسرا جانور شریک نہ ہو جس کا شکار حلال نہیں ہے (۴) اگر کتا وغیرہ صید کو پکڑ کر مار ڈالے تو مجروح کر کے مارا ہو یعنی کہ اگر وہ خرگوش پر چڑھ بیٹھا کہ خرگوش اس کے دباؤ سے مر گیا نہ مجروح ہو کر تو حلال نہیں جیسے تیر کی لکڑی یا گول کے دھکے و صدمہ سے مر گیا تو حلال نہیں ہے (۵) یہ جانور شکاری اپنے صید میں سے نہ کھاوے کیونکہ اگر خود کھانے لگا تو معلوم ہوا کہ اس نے اپنے واسطے شکار پکڑا تھا، از انجملہ پانچ شرطیں صید کے جانور میں ہیں (۱) یہ کہ صید حشرات الارض میں سے نہ ہو جیسے سانپ، بچھو و نیولا وغیرہ (۲) پانی کے جانوروں میں سے نہ ہو سوائے مچھلی کے مانند مینڈک و مگر و گھڑ پال وغیرہ (۳) صید مذکور اپنے بازو و پنجوں و پیروں و سینک و غیرہ سے اپنی جان بچانے و روکنے والا ہو (۴) ایسا جانور نہ ہو جو اپنے دانتوں سے بھاڑ کر کھاتا ہے یا پنجوں سے نوچ کر کھاتا ہے، جیسے شکرہ و باز وغیرہ اور جیسے شیر و بھیریا وغیرہ (۵) وہ ذبح کرنے تک ہاتھ میں نہ آیا ہو بلکہ شکاری جانور کے مجروح کرنے سے مرچکا تب ہاتھ آیا، لہذا اگر وہ ہاتھ آیا تو اب بدوں ذبح کے حلال نہیں ہے، اور اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اصل میں اپنے اختیار سے ذبح کرنا لازم ہے اور جب اختیاری ذبح ممکن نہ ہو تو اضطراری ذبح بجز بذریعہ تیر و جانور شکاری کے حلال ہو جاتا ہے۔ پس جب اس نے شکاری جانور چھوڑا اور اس نے پکڑا اور مالک پہنچ گیا اور مالک صید مذکور اس کو زندہ مل گیا تو اب اس پر اختیاری ذبح کرنا واجب ہو گیا، حتیٰ کہ اگر وہ مر گیا بدوں ذبح کے تو مردار ہو گیا، فاضل م، ثم جملتہ ما یجوبہ الكتاب فضلا، پھر یہ کتاب الصید جس مضمون کو محیط ہے وہ کل دو فضلیں ہیں، احد ہما فی الصید بالجوارح، ایک فضل تو بذریعہ جوارح کے صید کرنے کے احکام میں ہے، واثانی فی اصطیاد بالسرمی اور دوم بذریعہ تیر وغیرہ پھینکنے کے شکار مارنے کے بیان میں ہے، ف اور ہر ایک کا بیان درج ذیل ہے:

فصل، فی الجوارح

فصل اول، جوارح کے شکار میں سے

فت جوارح جمع جارح یعنی ایسے جانوروں سے شکار کرنا جو بذات خود کسب کرتے اور جرح وزخمی کر کے شکار مارتے ہیں جیسے کتا و چیتا و باز و شکرہ و عقاب وغیرہ، اور واضح ہو کہ حلال ہونے میں صید کے مجروح ہو کر مر جانے کا اعتبار ہے حتیٰ کہ تیر وغیرہ میں بھی یہی اعتبار ہے، اور یہ بھی واضح رہے کہ شکار مارنا جبکہ کھانے یا فروخت وغیرہ کی حاجت سے ہو تو اس فعل مباح میں مشغول ہو جاتا جائز ہے اور اگر بغرض لہو و لعب ہو تو رائگاں اوقات ضائع کرنا مکروہ ہے اگرچہ جو کچھ شکار کیا وہ بشرائط مذکورہ حلال ہوگا، پس اس کو محفوظ رکھنا چاہیے، م، قال و یجوز فی الاوصیاء بالکلب المعلم والقہد والیازی و سائر الجوارح المعلمة، مختصر قدوری میں ہے کہ شکار کرنا بذریعہ سکھائے ہوئے کتے کے اور سکھائے ہوئے چیتے و باز و دیگر جوارح کے جائز ہے فت غرضکہ یہ جانور جارح ہو اور سکھایا ہوا ہو۔ وفي الجامع الصغير وكل شئی علمته من ذی ناب من السباع و ذی مغلیب من الطیور فلا یاس بصیدة ولا خیر فیما سوی ذالک الا ان تدارک ذکاتہ اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ ہر جانور کو جس کو تو نے درندوں میں سے سکھایا ہو یا شکاری جنگل والے پرندوں میں سے سکھایا ہو تو اس کے ذریعہ سے شکار کرنے میں مضائقہ نہیں ہے اور ما سوائے ان کے دیگر جانوروں کے ذریعہ سے شکار مارنے میں خیر نہیں یعنی حلال نہیں ہے، مگر آنکہ تجھے صید مذکور زندہ مل جاوے یہاں تک کہ تو اس کو ذبح کرے فت تو وہ ذبح کے ذریعہ سے حلال ہو جائے گا، چنانچہ اگر بغیر سکھے ہوئے کتے یا شکرہ وغیرہ سے شکار پکڑا پس اگر اس نے مار ڈالا تو حرام ہے اور اگر زندہ مل گیا کہ تو نے اس کو ذبح کر لیا تو جائز ہے، بخلاف سکھے ہوئے جوارح کے کہ اگر اس نے مار ڈالا حالانکہ تو نے تسمیہ پڑھ کر چھوڑا تھا تو حلال ہے اگر تو نے اس کو زندہ پایا اور ذبح نہ کیا یہاں تک کہ مر گیا تو وہ اس وجہ سے مردار ہو گیا کہ تو نے اختیاراً ذبیحہ چھوڑ دیا، والاصل فیہ قولہ تعالیٰ وما علمتم من الجوارح مکلین اور اس باب میں اصل یہ قول اللہ عزوجل ہے، وما علمتم الا ان ذنبا لعلی تمہارے واسطے شکار ایسے جوارح کا حلال ہے جن کو تم نے سکھایا، درحالیکہ تم مکلین ہو یعنی کلب کو ادب سکھانے والے ہو اور مراد عام لی گئی ہے خواہ کلب کو سکھلایا ہو یا کسی دوسرے جارح کو سکھلایا ہو۔

والجوارح المکولین فی تاویل اور جوارح ایک تفسیر میں بمعنی کو اسب ہے فت یعنی کسب و کمائی کرنے والے جانور، کیونکہ جرح بمعنی کسب آیا ہے اور دوسری تفسیر میں جارح بمعنی جرح کرنے والا جانور ہے۔

والمکلبین المسلطین اور مکلین کے معنی مسلط کرنے والے فت یعنی ان جوارح کو صید پر مسلط کیا تو گویا انہوں نے غالب ہو کر صید کو بھاگتے دوکتے سے خارج کر دیا کہ مالک نے اس کو پایا اور خود اپنے واسطے شکار نہیں مارا اور اس کا حاصل یہی ہے کہ ان جوارح کو ادب سکھلایا ہے، فیتناول کل بجمومہ تو اس تفسیر پر آیت کہ یہ سب جوارح معلومہ کو شامل ہے خواہ کلب ہو یا دوسرا جانور ہو فت اور مکلین بجائے مسلط کے اس واسطے فرمایا کہ کلب کی کثرت تھی اور نیز کلب سے نفرت ہے توجیب کلب میں جواز ہے تو دوسروں میں بدرجہ اولیٰ جواز ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، ع، م، دل علیہ ما روینا من حدیث عدی رضی اللہ عنہ، دلیل اس پر

وہ حدیث بھی ہے جو ہم نے عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کلب کا ارسال بیان فرمایا، واسم الکلب فی اللقۃ یقع علی کل صید حتی الاسد، اور کلب کا نام لغت میں ہر درندہ پر بولا جاتا ہے حتی کہ شیر پر اطلاق آتا ہے و خیا نچہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عقبہ بن ابی لہب کے حق میں بددعا فرمائی کہ الہی اس پر اپنے کتوں میں سے ایک کتا مسلط کر دے، پس اللہ تعالیٰ نے اس پر شیر مسلط کیا جس نے اس کو بچاڑ ڈالا، ع۔ مترجم کہتا ہے کہ اس میں مجاز کا قرینہ موجود ہے کہ کتوں میں سے ایک کتا فرمایا اور حضرت ابن عمر و مجاہد رضی اللہ عنہم اہل زبان سے ہیں، باوجود اس کے انہوں نے مکلیب کے لحاظ سے صرف کلاب کی تخصیص کی، پس اولیٰ یہ کہ لفظ میں کلاب کا ذکر ہے اور دلالت سے عموم حاصل ہے اور اس پر سلف سے عمل چلا آتا ہے واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

وعن ابی یوسف انه استثنی من ذلک الاسد والدب لانہما لا تعلمان لغیرہما، اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ ابو یوسف نے عموم سے شیر و بچھو کو مستثنیٰ کیا کیونکہ یہ دونوں درندے اپنے سوائے دوسرے کے واسطے کام نہیں کرتے ہیں و یعنی آدمی کے واسطے شکار نہیں مارتے الاسد لعلوہنہ پس شیر تو بوجہ عالی مہتی کے آدمی کا متفاد نہیں ہوتا، والدب لغساستہ اور تچھو بوجہ کمیتہ کے غیر کے واسطے شکار نہیں پکڑتا و ف بلکہ اس نے جو شکار مارا وہ اپنے ہی واسطے مارتا ہے اور مالک کے لیے نہیں پکڑتا پس یہ دونوں حیثہ ادب میں داخل نہیں ہوتے، والحق یہما بعضہما الحداکہ لغساستہ اور بعض فقہاء نے شیر و بچھو کے ساتھ میں چیل کو بھی بوجہ اس کے کمیتہ کے داخل کیا ہے و یعنی چیل بھی مستثنیٰ ہے کیونکہ وہ بھی ایسا فرد مایہ جانور ہے کہ تچھو کی طرح جب اس نے شکار مارا تو آدمی کے واسطے نہیں بلکہ اپنے ہی واسطے شکار ماریگی پس وہ کلب نہ ہوگی، بالجملہ ان تینوں کے استثناء میں اختلاف ہے والحق یہ مستثنیٰ من عموم لانہ نجس العین فلا یجوز ان ینتفع بہ اور سورہ بالاتفاق عموم سے مستثنیٰ ہے اس واسطے کہ وہ تو ذاتی نجس ہے تو سورہ کے ذریعہ سے انتفاع جائز نہیں ہے و ف پس اس کو کلب و مسلط کر کے صید کرنا جائز نہیں ہے اور اس میں اشارہ ہے کہ کتا نجس العین نہیں ہے بلکہ اس کا لعاب نجس ہے اور اس پر فتویٰ دیا گیا ہے واللہ تعالیٰ اعلم، م۔ ثم لا بد من التعلیم لان ما تلونہ من النص ینطق باشتراط التعلیم، پھر جو ارجح کا تعلیم دینا ضرور ہے یعنی اس کا معلوم دیکھا ہوا ہونا ضروری ہے کیونکہ ہم نے جو نص کریمہ تلاوت کی وہ مترجم شرط تعلیم کے ساتھ ناطق ہے۔ و یعنی قولہ تعالیٰ و ما علمتم من الجوارح مکلیب ین تعلمونہن مما علمکم اللہ مترجم ناطق بہ تعلیم ہے والحدیث بہ و بالارسال اور جو حدیث شریف ہم نے روایت کی وہ شرط تعلیم و شرط ارسال کے ساتھ ناطق ہے یعنی حدیث عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ نص ہے کہ بارہ سیکھا ہوا ہو اور میاں اس کو بارہ سال بھی کرے، لہذا اگر کسی کا سکھایا ہوا بارہ سال کے ارسال کے خود اڑ کر شکار پکڑے و مار ڈالے تو حلال نہیں ہے پس آیت کریمہ حدیث شریف سے معلوم ہوا کہ سکھائے ہوئے جانور شکاری کو تسمیہ پڑھ کر ارسال کرنا ضرور ہے تو تعلیم و ارسال دونوں شرط منصوص

لحلال نہیں ہے یہی عامہ علماء کا قول ہے اور اسکے مخالف کسی سے معلوم نہیں ہوا پس جو مولوی صدیق حسن نے اپنی تفسیر فتح البیان میں اسکو حلال کہا اور اسکے علاوہ شوکانی سے تہذیب کا ماہر احوال لکھا ہے یہ دونوں قول مردود ہیں اور شوکانی نے خود مستثنیٰ میں اسکے خلاف تصریح کی پس نقل غلط ہے ناخلف و تفسیر ۱۲ م

ہیں ولاتہ انما یصیر الہ بالتعلیم لیكون عاملاً لہ اور اس قیاس سے کہ جانور شکاری تو تعلیم ہی سے اس کے واسطے آلہ شکار ہوگا تاکہ وہ اسی کے واسطے شکار کرنے والا ہو فت پس گویا اس نے خود شکار کیا بذریعہ اس جانور کے تو یہ جانور اس کا آلہ ہے فیتنوسل بارسالہ ویمسکہ علیہ پس جانور مذکور اس کے ارسال پر رواں ہو جائے گا اور وہ شکار کو اسی کے واسطے پکڑ رکھے گا فت اور تعلیم کے یہی معنی ہیں، کہ جب وہ اس کو رواں کرے تو وہ اس کے کہنے وارشاد پر رواں ہو جاوے اور جس شکار کو پکڑے اس کو مالک ہی کے واسطے رکھ چھوڑے یعنی خود اس میں سے نہ کھاوے، اور مترجم نے اوپر ذکر کیا کہ یہ بھی شرط ہے کہ وہ اسی روش پر جاوے جس پر چھوڑا گیا ہے، لیکن جانتا چاہیے کہ جس روش پر چھوڑا گیا اگر اس نے اس روش پر جس صید پر چھوڑا تھا، اس صید کے سوائے دوسرا مارا تو یہ جائز ہے، پھر واضح ہو کہ شکاری درندہ اور پرندہ میں فرق ہے لہذا فرمایا وتعلیم الکلب ان یترک الاکل ثلاث مرات، کتے اور چیتے وغیرہ درندہ کی تعلیم یہ ہے کہ وہ شکار کو پکڑ کر اس سے کھانا تین مرتبہ چھوڑے فت اور اگر ایک مرتبہ یا دو مرتبہ اس نے چھوڑا تو ابھی اس کے تعلیم یافتہ ہونے کا حکم نہیں دیا جائے گا، حتیٰ کہ تین مرتبہ پورا ہو جاوے و تعلیم البازی ان یرجع ویجیب اذا دعوتہ اور باز، جزہ و شکرہ و عقاب وغیرہ کی تعلیم یہ ہے کہ جب اس کو بلاوے تو مان جاوے اور لوٹ آوے فت اور اگر اس نے شکار مار کر کچھ کھایا تو یہ عفو ہے یعنی اس سے اسکی تعلیم میں نقص نہ ہوگا، ع، وهو ما ثور عن ابن عباس رضی اللہ عنہما اور یہی ابن عباس رضی اللہ عنہما کا قول مروی ہے فت اور قول صحابی جبکہ اس کے مخالف منصوص نہ ہو، حجت ہوگا۔ لیکن تخریج میں لکھا کہ یہ اثر پایا نہیں گیا، مترجم کہتا ہے کہ درندہ جانوروں کی تعلیم میں یہ امر تو منصوص ہے کہ جب نہ کھاوے تو شکار حلال ہے اور اگر کھاوے تو اس نے اپنے واسطے پکڑا، پس تعلیم یافتہ نہیں ہے۔ کما فی حدیث عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ عند النساء وغیرہ۔ رہا یہ کہ جب تین مرتبہ نہ کھاوے تو اس وقت تعلیم یافتہ ہونا معلوم ہوگا، یہ تصریح نہیں پائی جاتی ہے اور وجہ شاید یہ کہ تعلیم شرط منصوص ہے اور مقام احتیاط ہے تو تین مرتبہ پر تعلیم قرار دی گئی، چنانچہ آتا ہے اور باز وغیرہ میں کھانے و نہ کھانے پر مدار نہیں بلکہ بلائے پر آجانے سے معلوم ہوگا، لان یدان البازی لا یحتمل الصراب و یدان الکلب یحتملہ فیصرب لیترکہ اس دلیل قیاس سے بھی کہ باز کا بدن نازک مار کو برداشت نہیں کر سکتا اور کتے کا بدن اس کو برداشت کرتا ہے تو کتا مارا جاوے تاکہ کھانا چھوڑ دیوے فت یعنی جب شکار پکڑے تو نہ کھاوے ولان آیتہ التعلیم ترک ما هو مالوفہ عادۃ اور اس دلیل قیاس سے بھی کہ تعلیم یافتہ ہونے کی نشانی یہ کہ عادت کی راہ سے جو امر اس کو مرغوب ہے وہ چھوڑ دے و البازی متوخش متنظف کانت الاجابۃ آیتہ تعلیمہ اور باز بالطبع متوخش متنظف ہے تو کتہا مان لینا اس کے حق میں تعلیم کی نشانی ہو جائے گا، فت کیونکہ اس نے عادت و طبعی مرغوب کو چھوڑ دیا۔ اما الکلب فہو انوفت راکتا تو وہ عادۃ بلا ہوتا ہے فت پس ہل جانا اس میں ترک عادت و نشان تعلیم ہوگا لیعتناد الاتقاب وہ لوٹ کی البتہ عادت رکھتا ہے فت کہ جو چیز کھانے کی پائی اچک لے گیا فکان آیتہ تعلیمہ ترک ما لوفہ و هو الاکل واستلاب تو اس کی تعلیم کا نشان یہ کہ عادت مالوفت چھوڑے اور وہ کھانا اور

اچکے جانے سے ف لہذا جب اس نے شکار پکڑا اور نہ کھایا تو اس نے مالوت طبیعت کو چھوڑ دیا، پس معلوم ہو گیا کہ وہ سیکھ گیا ہے، ثم شرط ترک الاکل ثلثا وهذا عندہما وهو روایتہ عن ابی حنیفۃ رحمہم اللہ تعالیٰ لان فیما دونہ مزید الاحتمال فلعلہ ترک مرتبہ او مرتبہ شیعہ فاذا ترکہ ثلثا دل علی انہ صام عادتہ لہ پھر جاننا چاہیے کہ تعلیم یافتہ ہو جانے کے لیے تین مرتبہ شکار سے کھانا چھوڑنا شرط کیلئے یعنی شرط کی کہ تین مرتبہ شکار پکڑے اور اس میں نہ کھاوے تب تعلیم یافتہ ہونا معلوم ہو جاوے اور یہ صاحبین کا قول ہے اور یہی امام ابو حنیفہ سے روایت آئی ہے، اس دلیل سے کہ اس سے کم یعنی ایک یا دو مرتبہ کھانا ترک کرنے میں احتمال مزید موجود ہے، کیونکہ شاید اس نے پیٹ بھرا ہونے کی وجہ سے نہ کھایا ہو، پس جب اس نے تین مرتبہ اس میں سے کھانا ترک کیا تو دلیل قائم ہوئی کہ یہ امر اس کی عادت ہو گیا ہے ف کہ خلاف عادت مالوت کے وہ سیکھ گیا کہ شکار کو مالک کے واسطے پکڑے اور نہ کھاوے، خلاصہ مقام یہ کہ تعلیم یافتہ ہونا شرط منصوص ہے پس اس شرط کا موجودہ حاصل ہونا ضروری ہے کیونکہ بدول اس کے شکار حرام ہوگا تو ضرور ہوا کہ بنظر حرمت اس شرط کے موجود ہونے میں صرف اپنی اٹکل پر اکتفا نہ کیا جاوے بلکہ کسی دلیل شرعی سے اثبات کیا جاوے تو ہم نے تین مرتبہ ترک کو دلیل قرار دیا، وهذا لان الثلث عداۃ حریت للاختیار و ایلاد الاعدا اور یہ اس وجہ سے کہ شرع میں تین ایسی تعداد ہے کہ وہ امتحان کرنے اور قبول عذر کے لیے قرار دی گئی ہے کافی صداۃ الخیار جیسے مدت خیار میں ہے ف کہ اگر بائع یا مشتری نے جا کر دیا تو اس کے واسطے تین روز کی مدت ہے پس اس کے بعد یہ عذر نہیں ہو سکتا کہ مجھے غور و فکر کا موقع نہیں ملا حتیٰ کہ میں نے خسارہ اٹھایا بلکہ اس مدت میں امتحان فکر سے مصلحت ثابت ہو جاتی ہے، اسی طرح کتے کی تعلیم کا امتحان بھی تین مرتبہ سے ہو جائے گا۔

و فی بعض قصص الاخیار اور جیسے بعض اخیر کے قصص یعنی آثار میں ہے ف شاید یہ قصہ حضرت موسیٰ و حضرت علیہما السلام کی طرف اشارہ کیا چنانچہ تیسری مرتبہ میں حضرت موسیٰ علیہ السلام نے کہا قد بلغت من لدنی عذرا، یعنی آپ میری طرف سے عذر کو پہنچ گئے ہیں، یعنی عذر کی انتہا ہو گئی، عینی نے لکھا کہ اس کے امثال بہت ہیں مانند قولہ تعالیٰ تمتعوا فی دارکم ثلثۃ ایام، یعنی صالح علیہ السلام نے قوم کو تین روز کی مہلت دی اور زکریا علیہ السلام کے واسطے ثلثانی تین روز مقرر فرمائی بقولہ تعالیٰ ان لا تکلم الناس ثلثۃ ایام، اور حدیث اجازت کہ جب تم میں سے کوئی تین بار اجازت طلب کرے یعنی ملاقات کے لیے آنے میں، پس اجازت نہ دی جاوے تو وہ واپس چلا جاوے، رواہ ابو داؤد، اور کثرت قصر مسافر اور کثرت حیض تین روز ہیں اور مانند اس کے بہت نظائر ہیں، بالجملہ تین ایسا عدد ہے کہ وہ امتحان و رفع عذر کے واسطے شرعاً معتبر ہے، لہذا ہم نے تین مرتبہ شکار سے نہ کھانے کو دلیل تعلیم ٹھہرایا و ان الکثیر هو الذی یقع اما ساقۃ علی العلم دون القلیل اور اس دلیل سے بھی کہ کثیر ہی ایسی تعداد ہے کہ وہ علم پر نشانی واقع ہوتی ہے نہ قلیل، ف یعنی جب بکثرت یہ امر واقع ہو کہ اس نے شکار ترک کیا تو اس سے جان لیا جائے گا کہ وہ سیکھ گیا اور قلیل سے یہ علم نہیں ہوتا، پس قلیل و کثیر بتلانا چاہیے والجمع هو الکثیر و اذناۃ الثلث فقد ربحها اور کثیر وہی ہے کہ جمع ہو اور کثرت جمع تین ہے تو اسی سے انلذہ مقرر کیا گیا ف کہ کم تر حد کثرت میں تین مرتبہ ہے، وعند ابی حنیفۃ علی ما ذکرنا فی الاصل لا یثبت التعلیم ما لم یقلب علی ظن الصائد انہ معلم اور بنا بر روایت علیہما کے امام ابو حنیفہ کے نزدیک

تعلیم ثابت نہ ہوگی، جب تک صیاد کے غالب گمان میں نہ آوے کہ یہ جانور معلمہ یعنی سیکھا ہوا ہوگا، ولا یقدر بالثلاث لان المقادیر لا تعرف اجتهاداً بل نصاباً وسماعاً ولا سمع فیفوض الی راسی المبتلی بہ کما هو اصلہ فی جنسہا اور تین بار سے اس کا اندازہ نہ ہوگا اس واسطے کہ مقادیر کا اندازہ بذریعہ اجتهاد نہیں ہوتا بلکہ بطریق نص وسماع ہوتا اور یہ موجود نہیں ہے تو معلمہ ہو جانا اسی شخص کی رائے پر چھوڑا جائے گا جو اس میں مبتلا ہو، چنانچہ اس جنس کے مسائل میں یہی امام ابو حنیفہ کا قاعدہ کا یہ ہے **ف** کہ جس میں نص موجود نہ ہو تو کوئی اندازہ مقدر نہیں کرتے بلکہ جس شخص کا معاملہ ہو اسی کی رائے پر چھوڑتے ہیں، پس جس شکاری کا کتا ہو وہ خود اپنی رائے سے تیقن کرے کہ وہ سیکھ گیا اور جب تک اس کو تیقن نہ ہو تب تک اس کا شکار جائز نہ ہوگا اور یہاں تیقن کی یہی راہ ہے کہ آزمائش سے اس کے غالب گمان میں جم جاوے کہ اب یہ سیکھ گیا ہے اور یہی ظاہر روایت ہے، فعلی ہذا، اگر دوسری بار میں تعلیم کا تیقن ہو تو شکار جائز ہوگا، کیونکہ (۳) مرتبہ سے کوئی تقدیر مقصود نہیں ہے، و علی السوابیۃ الاولى اور بنا بر روایت اولیٰ کے **ف** جس میں صاحبین کی طرح امام ۲ سے بھی تین مرتبہ کی تقدیر مروی ہے، عندہ یحل ما اصطادہ ثلاثاً تو اس روایت پر امام ۲ کے نزدیک تیسری مرتبہ میں اس جانور نے جو شکار مارا وہ حلال ہوگا، وعندہما لا یحل لانه انما یصیر معلماً بعد تمام الثلاث و قبل التعليم غیر معلم فکان الثالث صید کلب جاہل اور صاحبین کے نزدیک تیسری مرتبہ کا شکار حلال نہ ہوگا اس واسطے کہ یہ شکاری جانور تو سیکھا ہوا بھی ہو جائے گا کہ تینوں مرتبہ پورے ہو جانے کے بعد ہو اور تعلیم یافتہ ہونے سے پہلے وہ معلمہ نہیں تو تیسری مرتبہ شکار ایسے کتے کا شکار ہو جو سیکھا ہوا نہیں ہے **ف** تو حلال نہ ہوا و صار کالتصرف المباشر فی سکوت المولیٰ اور یہ معاملہ ایسا ہوا جیسے غلام کا وہ تصرف جو اس نے مولیٰ کی حالت سکوت میں کیا **ف** چنانچہ جب زید کے غلام مجبور نے مولیٰ کے حضور میں تجارتی تصرف کیا اور مولیٰ خاموش ہے تو غلام مذکور کو تجارت کی اجازت حاصل ہو جاتی ہے لیکن اس تصرف کے حق میں مولیٰ کی اجازت ضرور ہے، چنانچہ بدول اجازت مولیٰ کے یہ تصرف نافذ نہ ہوگا، اگرچہ آئندہ کے واسطے غلام کو تجارت کی اجازت حاصل ہوگئی اسی طرح یہاں تیسری مرتبہ کے شکار سے جو اس نے نہیں کھایا، آئندہ کے واسطے اس کا شکار حلال ہو گیا اور وہ تعلیم یافتہ ہو گیا لیکن یہ شکار حلال نہیں ہوا ولہذا آیتہ تعلیمہ عندہ فکان هذا صید جارحہ معلمہ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ تیسری مرتبہ شکار پکڑ کر نہ کھانا اس کے نزدیک کتے کے تعلیم یافتہ ہو جانے کی علامت ہے تو یہ شکار ایسے جارحہ کا شکار ہوا جو تعلیم یافتہ ہے **ف** خلاصہ یہ کہ یہ کتا تو تعلیم یافتہ ہو چکا تھا اور تیسری مرتبہ چھوڑنا اس کے ظاہر ہو جانے کی علامت تھی تو اس علامت سے معلوم ہو گیا کہ وہ تعلیم یافتہ ہو چکا تھا پس اس کا یہ شکار بھی حلال ہے بخلاف تلك المسألة لان الاذن اعلام ولا یتحقق دون علم العبد وذلك بعد المباشرة بخلاف مسند ما ذون کے کہ اس میں تصرف مذکور اس واسطے نافذ نہیں ہوتا کہ اذن و اجازت دینا تو اعلام ہے یعنی آگاہ کرنا کہ تیرا تصرف تجارتی جائز ہے اور یہ امر بدول آگاہی غلام کے متحقق نہ ہوگا اور غلام کا آگاہ ہونا اس تصرف کے بعد واقع ہوگا **ف** تو بعد اس تصرف کے وہ ما ذون ہوگا، پس یہ تصرف قبل ما ذون ہونے کے واقع ہوا لہذا نافذ نہ ہوا، قال واذا ارسل کلبہ المعلم او بازیبہ و ذکر اسم اللہ تعالیٰ عند ارسالہ فاحذ الصيد وجرحہ فمات حل اكلہ، مختصر قدوری میں ہے کہ جب اپنا تعلیم یافتہ

کتا یا باز (وغیرہ) چھوڑا اور اس کو چھوڑنے کے وقت اللہ تعالیٰ کا نام پاک ذکر کیا یعنی تسمیہ پڑھ دیا (بسم اللہ اللہ اکبر) پس اس نے صید پکڑا اور اس کو مجروح کر دیا (بوجھ سے نہیں مارا) پس وہ جرح سے مر گیا تو اس صید کا کھانا حلال ہے ورنہ اور وہ ذبح اضطراری کے ساتھ ذبیحہ ہو گیا، جب کہ اس نے صید کو زندہ قابل ذبح اختیاری نہیں پایا، تو چھوڑنا مع تسمیہ ضروری ہے لہذا روایت من حدیث عدی رضی اللہ عنہ ولان الکلب او البازی الة والذبح لا يحصل بمجرد الالة الا بالاستعمال وذلك فیہما بالارسال، اس دلیل سے کہ حدیث عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ میں یہ امر مروی ہے یعنی ارسال مع تسمیہ اور اس دلیل سے کہ کتا یا باز تو آکر ذبح ہے اور خالی آکر سے ذبح حاصل نہیں ہو جاتا جب تک اس کو استعمال نہ کرے یعنی خالی چھری موجود ہونے سے ذبح نہیں ہو جاتا مگر جبکہ چھری سے ذبح کرے، اور کتا و باز میں استعمال کرنا یہی کہ ان کو چھوڑے و صید پر رواں کرے، فنزل منزلة السومی و امر السکین تو چھوڑنا بمنزلہ تیر مارنے کے و چھری چلانے کے ہوا و انکار نکہ حلال ہونے کی شرط یہ کہ اس وقت تسمیہ پڑھے جب چھری چلاوے، فلا بد من التسمیة عندک تو ارسال کے وقت بھی تسمیہ ضروری ہوا ولو ترکہ ناسیما حل ایضا علی ما بینناہ و حرمة متروک التسمیة عامدا فی الذبايح اور اگر اس نے کتا و باز چھوڑنے کے وقت تسمیہ بھول کر چھوڑا ہو تو بھی شکار مارا ہوا حلال ہوگا، چنانچہ ہم نے کتاب الذبايح میں اس کی حدت کو اور عمداً تسمیہ چھوڑے ہوئے کی حرمت کو بیان کر دیا ہے و اور قدوری نے مسند ہذا میں جرح سے مار ڈالنے کی قید لگائی، و لا بد من الجرح فی ظاہر الروایة لتحقق النکاح الا اضطراری و هو الجرح فی اسی موضع کان من البدن بانسحاب ما وجد من الالة الیہ بالاستعمال اور ظاہر الروایة میں جو جرح معلومہ کا صید کو جرح کرنا ضرور ہے تاکہ اضطراری ذبح پایا جاوے اور اضطراری ذبح یہی کہ بدن میں جہاں کہیں ممکن ہو جرح کرے اور چونکہ جارحہ جانور بمنزلہ شکار کرنے والے کے آکر کے ہے تو گویا شکار کرنے والے آدمی نے خود اس صید کو بذریعہ اپنے آکر کے مجروح کیا) اس وجہ سے کہ جو آکر پایا گیا یعنی جارحہ معلومہ وہ بوجہ استعمال میں لانے کے (تسمیہ پڑھ کر چھوڑنے کے) خود شکار کرنے والے کی طرف منسوب ہے و اور جب یہ امر ٹھہرا کہ شکاری صیاد نے بذریعہ اپنے آکر کے شکار کو مارا تو مارنا جیسی حلال ہوگا کہ ذکوۃ اختیاری ہو ذکوۃ اضطراری ہو، اور چونکہ ذکوۃ اختیاری ندارد ہے مگر آکر زندہ پایے تو ندارد ذکوۃ اضطراری پڑھو اور ذکوۃ اضطراری جیسی جائز ہے کہ مجروح کر کے قتل کرے، لہذا شرط ہے کہ جانور نے صید کو جرح سے مارا ہو، و فی ظاہر قولہ تعالیٰ ما علمتم من الجوارح، ما یشتوی الی اشتراط الجوارح اور فی ہر قولہ تعالیٰ ما علمتم من الجوارح میں ایسی بات موجود ہے جو جرح کی شرط ہونے کا اشارہ کرتی ہے و کیونکہ اللہ تعالیٰ نے شکاری جانوروں کو جوارح فرمایا جمع جارحہ۔ اذہو من الجوارح بمعنی الجوارحہ فی تاویل، کیونکہ ایک تفسیر میں جارحہ مشتق از جرح بمعنی جرحت ہے و جیسے دوسری تفسیر میں جرح بمعنی کسب ہے پس اگر ہم جرح بمعنی کسب لیں، یعنی ایسے جانور جو اپنی طبیعت سے شکار کھاتے و حاصل کرتے ہیں تو یہ احتمال رہا کہ شاید بمعنی جرحت ہو، تو چاہیے کہ ایسے معنی لیں کہ جس میں دونو باتیں آجائیں تو یقیناً ہو چاوے فیجمل علی الجوارح الکاسب بتابہ و مغلیہ تو جارحہ کو ایسے شکاری جانور پر محمول کیا جاوے جس نے جرح کیا شکار کسب کیا، بذریعہ اپنے

دانتوں یا چنگال کے، ولا متافی اور دونوں تفسیروں کو جمع کرنے میں کچھ منافات نہیں ہے۔ فت تو جمع کر لینا چاہیے و فیہ اخذاً بالیقین اور ایسا کرنے میں یقینی امر کو لینا ہوا۔ فت بخلاف اس کے کہ اگر دونوں تفسیروں میں سے فقط ایک لی جاوے تو شاید دوسری تفسیر مراد ہو۔ پس احتمال باقی رہے گا، اور اب کوئی تفسیر ہو دونوں بیان صادق ہیں، تو یہ قطعی ہے اور قطعی کو لینا ایسے موقع پر واجب ہے، پس ہم نے شرط کی کہ شکاری جانور نے جرح سے مارا ہو۔

مترجم کتاب ہے کہ یہی تفسیر لینا واجب ہے ایک تو اس میں یقین حاصل ہوتا ہے اور دوم یہ کہ تیرا سکی ایک صورت ہے، یعنی شکار مارنا بذریعہ جانور ہو یا تیر ہو، اور حدیث عدی رضی اللہ عنہ میں تیر کے شکار میں صریح ہے کہ اس کے جرح سے جو شکار مارا ہو وہ کھایا جاوے اور جو اس کی گائنتی یعنی لکڑی کی چوٹ سے مارا ہو وہ حرام ہے۔ کما فی الصحاح، پس جیسے آہ تیر میں جرح شرط ہے اسی طرح جانور میں بھی شرط ہے، وعن ابی یوسف رحمہ اللہ لا یشترط رجوعاً الی التأویل الاول، اور ابو یوسف سے نوادر میں روایت ہے کہ جرح شرط نہیں، بنظر تأویل اول فت یعنی جرح بمعنی کسب ہے پس کاسب جانور شکاری نے جس طرح کسب کیا خواہ جرح سے یا بغیر جرح کے وہ حلال ہے، غایتہ البیان میں کہا کہ یہ ابو حنیفہ سے بھی ایک روایت ہے وجوابہ ما قلنا اور اس کا جواب وہ جو ہم نے اوپر بیان کیا، فت کہ جس کا حاصل یہ کہ حلال کو حرام سے الگ کرنے کے واسطے قطعی طریقہ اختیار کیا جائے گا، اور جو تاویل کہ امام ابو یوسف نے اس روایت میں اختیار کی یہ احتمال ہے، کیونکہ شاید دوسری تاویل مراد ہو تو واجب ہوا کہ دونوں کو جمع کیا جاوے حتیٰ کہ جرح کی شرط ہوگی، اور مترجم نے دوسری دلیل بھی بیان کی کہ تیر میں جرح منصوص ہے اور تیر دکتا آہ ہونے میں برابر ہیں تو وہاں بھی جرح مشروط ہے یا کما جاوے کہ آیت میں ما علمتم من الجوارح میں جرح بمعنی جراحت ہے یا بمعنی کسب، لیکن حدیث المعرف سے جرح مشروط ہے تو معلوم ہوا کہ جرح سے جراحت کرنے والا مراد ہے، پس آیت میں بھی منصوص ہوا، کیونکہ تفسیر کسی حدیث سے معلوم ہو، بہر حال حکم اسی آیت کی طرف منسوب ہوتا ہے، فافہم۔

پس حاصل یہ ہوا کہ جو تعلیم یافتہ شکاری یا کتا یا باز وغیرہ تسیبہ پڑھ کر چھوڑا پس اس نے اسی ارسال میں شکار مار ڈالا پس اگر اپنے صدمہ و بوجہ وغیرہ سے بدل جرح کے مارا تو نہیں کھایا جائے گا، اور اگر جرح سے مارا تو کھایا جائے گا، یہ سب اس وقت کہ تعلیم یافتہ ہو یعنی اس نے شکار کو پکڑ کر مار ڈالا اور مالک کے واسطے رکھ چھوڑا۔ قال فان اکل منه الکلب او الفهد لم یوکل وان اکل منه البازی اکل اور اگر اس نے شکار کو مار کر اس میں سے کھایا پس اگر کتے یا چیتے وغیرہ جو تادیب و مار پیٹ سے سکھایا جاسکتا ہے، نے شکار سے کھایا ہو تو نہیں کھایا جائے گا، اور اگر باز نے ریاشکرہ و عقاب وغیرہ جو مار پیٹ سے نہیں سکھایا جاسکتا ہے، شکار سے کھایا ہو، وہ کھایا جاوے، والقراق ما بیتاہ فی دلالة التعلیم اور یہ فرق جو کتے وغیرہ اور باز وغیرہ میں ہے اس کو ہم نے دلالت تعلیم میں بیان کر دیا ہے فت جس کا حاصل یہ کہ تعلیم شرط ہے لیکن کتا مار پیٹ سے سکھایا جاسکتا ہے اور باز وغیرہ اس قابل نہیں ہے، وهو مؤید بما رویناہ من حدیث عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ اور یہ قول بروایت حدیث عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ مؤید ہے فت جس میں صریح آیا کہ اگر کتے نے اس میں سے کھایا ہو تو اس کو مت کھا، اور قول امام مالک و تقدیم قول شافعی میں ہے کہ اگر کتے نے کھایا تو بھی

شکار کھایا جاوے، وهو حجة على مالك والشافعي في قوله القديم في اباحته ما اكل
الكلب منه اور یہ حدیث حضرت عدی رضی اللہ عنہ حجت ہے امام مالک و قدیم شافعی پر کہ کتے نے جو شکار میں
سے کھالیا ہو وہ بھی میباح ہے ف اور شاید کہ ان دونوں اماموں کی دلیل حدیث ابو ثعلبہ الخشتی رضی اللہ عنہ
ہے کہ جب تو نے اپنا کتا چھوڑا اور نام الہی عزوجل ذکر کیا تو شکار کو کھا اگرچہ اس میں سے کتے نے کھالیا ہو، رواہ
ابوداؤد اور اس کی اسناد حسن ہے اور یہ حدیث دارقطنی نے باسناد صحیح روایت کی، کما قال صاحب التفتیح، لیکن
امام بیہقی نے کہا کہ حدیث ابو ثعلبہ الخشتی رضی اللہ عنہ خود صحیحین میں مروی ہے حالانکہ اس میں یہ مذکور نہیں کہ اگرچہ
اس میں سے کتے نے کھالیا ہو (اور حدیث عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ بہ نسبت روایت ابوداؤد و دارقطنی کے اصح
ہے، انتہی، شاید اسی وجہ سے شافعی نے رجوع کیا اور قول جدید میں کہا کہ اگر کتے نے کھالیا ہو تو اس میں سے نہیں
کھایا جائے گا، اور اسی کو ان کے شاگرد مزنی نے اختیار کیا اور واضح ہو کہ اسناد ابوداؤد میں ایک راوی داؤد بن
عمر والد مشقی ہیں کہ ائمہ حرج و تعدیل نے ان کے ادنیٰ درجہ کی توثیق کی اور مجلی رح نے کہا کہ قوی نہیں ہے، واللہ تعالیٰ
اعلم بالصواب، م،

ولو انہ صاد صیودا ولم یأکل منها اور اگر کلب وغیرہ نے (جس کے کھانے سے شکار حرام ہو جاتا ہے)
چند شکار مارے اور کسی شکار میں سے اس نے نہیں کھایا ف حتیٰ کہ ہر بار کا شکار حلال ہو اور کھایا گیا اور یہ امر
معلوم ہو گیا کہ یہ سب کھا ہوا کتا ہے، ثم اكل من صید، پھر اس نے ایک شکار مارا جس میں سے کھا گیا، ف
تو پہلے شکاروں میں اختلافی تفصیل ہے اور لا یؤکل هذا الصید لانه علامة الجہل ولا ما یصید
بعد کا یہ شکار نہیں کھایا جائے گا، اس واسطے کہ کھالینا اس کے بھول جانے کی اور غیر تعلیم یافتہ ہونے کی علامت ہے
اور اس کے بعد جو شکار مارے وہ بھی نہیں کھائے جائیں گے، حتیٰ یصید معلما علی اختلاف الروایات کما
بیناھا فی الابتداء، یہاں تک کہ پھر وہ تعلیم یافتہ ہو جاوے موافق ان روایات مختلفہ کے جو ہم نے ابتدا میں
بیان کی ہیں، ف کہ کلب کا تعلیم یافتہ ہونا یہ کہ شکار سے تین مرتبہ کھانا چھوڑے آخر تک باختلاف صاحبین و امام
پس حاصل یہ ہوا کہ اگر کتا اول میں تعلیم یافتہ سمجھا گیا بنا بر اختلاف صاحبین و امام کے پھر اس نے چند شکار مارے جس
میں سے کسی کو نہیں کھایا، حتیٰ کہ بالاتفاق وہ تعلیم یافتہ قرار دیا گیا، پھر ایک مرتبہ اس نے شکار مار کر اس میں سے کھایا۔
یعنی خون پیا تو مضر نہیں ہے لیکن اس نے سوائے خون کے گوشت وغیرہ جو آدمی کے واسطے غذا ہے اس میں سے کھایا
تو بالاتفاق یہ شکار اور اس کے بعد کے شکار کوئی نہیں کھائے جائیں گے، یہاں تک کہ پھر وہ تعلیم یافتہ قرار پاوے۔
اور یہ کہ کب وہ تعلیم یافتہ قرار پاتا ہے یعنی تین مرتبہ شکار سے نہ کھاوے تو چوتھی مرتبہ کھانے پر یہ شکار حرام
حلال ہے یا شکار سوم بھی حلال ہے بنا پر اختلاف امام و صاحبین، بہر حال پھر جب وہ تعلیم یافتہ قرار پاوے تب
اس کا شکار کھایا جاوے، اما الصیود التي اخذها من قبل رہے وہ شکار جو اس کتے نے پہلے مارے تھے۔
ف، تو اس میں تین صورتیں ہیں، ایک یہ کہ شکار کھالیا گیا ہے یعنی مالک نے اس کو کھالیا، دوم یہ کہ وہ شکار
ابھی تک جنگل میں ہے، اور سوم یہ کہ اس شکار کو مالک اپنے مکان میں اٹھالایا ہے، فما اكل منها لا تطهر
الحموة فیه لانعدام المحلیة پس ان شکاروں میں سے جو شکار کھالیا گیا ہو تو اس میں حرمت نہیں
ظاہر ہوگی، اس واسطے کہ محل منعدم ہو چکا ہے، ف کیونکہ حرمت تو ایسے عین سے متعلق ہو سکتی ہے جو قائم ہو

حالانکہ یہ شکار تو کھالیا گیا اور معدوم ہو چکا، پس حاصل یہ کہ وہ اپنی حلت پر کھالیا گیا اور اب اس سے حرمت کا تعلق نہیں ہو سکتا، تو اس میں کلام ہی نہیں ہو سکتا، وما لیس بدجورن مان کات فی المقتار تا یان لم یطق صاحبہ بعد تثبت الحرمة فیہ بالاتفاق اور جو شکار کہ ہنوز احراز میں نہیں آیا رصیاد و شکاری کے ہاتھ نہیں آیا، مثلاً وہ جنگل میں رہا کہ ہنوز صیاد کے ہاتھ نہیں لگا تو اس میں بالاتفاق حرمت ثابت ہو جائے گی، فت یعنی جب کتے کا غیر تعلیم یافتہ ہونا ظاہر ہو تو یہ شکار جو ابھی تک ہاتھ نہیں آیا ہے یہ بھی بالاتفاق حرام ہے، بشرطیکہ مردہ ہاتھ آوے۔ وما هو محوز فی بدلتہ یحرم عندہ خلافاً لہما اور رہا وہ شکار سابق جس کو شکاری اپنے مکان میں احراز کر لایا ہے اس کے بعد کتے کا جاہل ہونا ظاہر ہوا ہے) تو امام کے نزدیک وہ حرام ہوگا اور صاحبین کے نزدیک نہیں فت پس سابق کے شکاروں میں سے صرف اسی قبیری صورت میں اختلاف ہے ہما یقولان ان الاکل لیس یدل علی الجہل فیما تقدم صاحبین فرماتے ہیں کہ کلب کا شکار میں سے کھالینا اس امر کی دلیل نہیں کہ وہ اس سے پہلے شکاروں کی حالت میں بھی جاہل تھا، فت بلکہ بالاتفاق وہ تعلیم یافتہ قرار دیا گیا تھا اور اس کے بعد اس نے بہت سے شکار کیے اور کسی میں سے نہیں کھایا تھا اس کے بعد اب کھایا، تو اگلے شکاروں کی حالت میں جاہل ہونا ضرور نہیں ہے۔ لان الحرقة قد تنسی ولان فیما احرزہ قد امضی الحکم فیہ بالاجتہاد فلا ینقص باجتہاد مثله لان المقصود قد حصل بالاول، اس واسطے کہ سیکھا ہوا حرفہ کبھی بھول جاتا ہے اور اس واسطے کہ جو شکار اس نے احراز کر لیا اس میں تو اجتہاد کے ساتھ حکم جاری ہو چکا، تو یہ حکم اس اجتہاد کے قتل دوسرے اجتہاد سے نہیں توڑا جائے گا اس واسطے کہ مقصود تو اجتہاد اول سے حاصل ہو چکا فت یعنی اصول میں یہ امر متقرر ہو چکا کہ اگر کسی معاملہ میں اجتہاد سے ایک حکم ہوا تو شرع کی فرمانبرداری ہوگئی اور یہ حکم لیا گیا، پھر اگر اسی معاملہ میں اجتہادی طریقے سے غور کے بعد دوسرا اجتہاد ظاہر ہوا، پس اگر پہلا اجتہاد مثلاً قیاس تھا، اور اب کوئی نص آیت یا حدیث یا اجماع مل گئی تو پہلا اجتہاد ٹوٹ جاوے اور اگر عمل ہو چکا تو آئندہ کے واسطے ہے، اور اگر دوسرا اجتہاد بھی مثل سابق کے مثلاً قیاس ہو تو پہلا نہیں ٹوٹے گا بلکہ آئندہ دوسرے اجتہاد پر عمل ہوگا، الحاصل یہاں ہم نے کلب کا شکار حلال ہونے کا حکم اس اجتہاد سے دیا کہ اس نے تین بار نہیں کھایا تو تعلیم یافتہ ہوا حالانکہ شاید ہر مرتبہ اس کا پیٹ بھرا ہو، پھر اس مرتبہ جب اس نے کھالیا تو بھی اجتہاد کے حکم ہوا کہ غیر تعلیم یافتہ ہے حالانکہ شاید وہ تعلیم یافتہ ہو مگر نہایت بھوک و اضطراب کی وجہ سے اس نے کھالیا ہو یا وہ اسی مرتبہ تعلیم بھول گیا ہو تو ہر حال حکم قطعی نہیں بلکہ اجتہادی ہے پس اول صیود کی نسبت علت کا حکم اجتہادی ہو چکا اور اب حرمت کا حکم بدیل قطعی نہیں بلکہ اجتہادی ہے تو اجتہادی اپنے مثل اجتہادی سے نہیں توڑا جاتا ہے حالانکہ مقصود احراز تو اول سے حاصل ہو چکا تھا۔ بخلاف غیر المحرز۔ برفلاف ایسے شکار سابق کے جو احراز میں نہیں آیا۔ ف پورا مقصود حاصل نہیں ہو رہا ہے۔ تو اس میں اجتہاد اول توڑ دیا جائے لانه ما حصل المقصود من کل وجه لبقائہ صیدا من وجه لعدم الاضرار منہ ما احتیاطاً اس واسطے کہ مقصود (شکار) اپنے قابو میں آجاوے کہ وہ وحشی مباح نہ رہے، ہر طرح حاصل نہیں ہوا۔ کیونکہ جو جنگل میں ہے وہ ایک دہرے سے ہنوز صید ہے اس لیے کہ وہ احراز میں نہیں آیا تو ہم نے اس کو احتیاطاً حرام ٹھہرایا فت، کیونکہ احتمال ہے کہ شرع نے اس کو صید نہ رکھا ہو تو حلال ہوگا لیکن احراز نہ ہونے سے شبہ ہے

کہ صید ہو تو احتیاط یہی کہ اس کو حرام ہی سمجھا جاوے اور جو احراز میں آچکا وہ تو صید نہیں رہا، پس وہ حلال ہے، جیسے پہلے حکم ہو چکا، اور ابو حنیفہؒ اس کو حرام سمجھتے ہیں لہٰذا آیت جہلہ من الابداء لا من الحرفۃ کا تنسی اصل رہا، ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ کتے کا اس مرتبہ شکار میں سے کھالینا اس کے جاہل ہونے کی علامت ہے (یعنی وہ کبھی تعلیم یافتہ نہیں ہوا تھا نہ آنکھ وہ معلم ہو کر بھولا ہو) اس واسطے کہ حرقت تو اپنی اصل سے نہیں بھولتی ہے ف اور یہاں تعلیم کی اصل یہی کہ شکار سے نہ کھاوے تو یہ بھولنے کے قابل نہیں ہے فاذا اکل تبیین انہ کان ترکہ الا کل للشبع لا للعلم، پھر جب کلب مذکور نے اس مرتبہ شکار میں سے کھایا تو ظاہر ہو گیا کہ سابق میں اس کا نہ کھانا بوجہ سیری کے تھا، (یعنی اس کا پیٹ بھرا تھا) اور بوجہ تعلیم یافتہ ہونے کے نہیں تھا، ف ورنہ اصل تعلیم کو وہ نہ بھولتا۔ تو حاصل یہ ہوا کہ پہلے جو تعلیم یافتہ ہونے کا حکم ہم نے اجتہاد کے ساتھ دیا تھا، وہ اجتہاد خطا تھا، پس دوسرے اجتہاد سے توڑ دیا جائیگا اور یہ جو تم کہتے ہو کہ مقصود حاصل ہو جانے کے بعد ایک اجتہاد اپنے مثل سے نہیں بدلا جاتا ہے، تو ہم کہتے ہیں کہ ہاں مقصود حاصل ہو جانے کے بعد نہیں بدلتا۔

و تبدیل الاجتہاد قبل حصول المقصود اور یہاں اجتہاد کا بدل جانا مقصود حاصل ہونے سے پہلے واقع ہوا، لہٰذا بالکل کیونکہ حصول مقصود تو کھانے سے ہے ف کیونکہ شکار سے اصل مقصود یہ کہ حلال طریقے سے حاصل کر کے کھایا جاوے نہ آنکھ فقط احراز میں لایا جاوے، لہٰذا جو شکار کھانے کے قابل نہیں ہے اس کو لے کر بالاتفاق کھال کھینچ لینا جائز ہے، پس یہاں حصول مقصود سے پہلے اجتہاد بدلا فصناد کتب بدل اجتہاد ناقضی قبل القضاء پس یہ ایسا ہوا جیسے حکم قضاء جاری کرنے سے پہلے قاضی کا اجتہاد بدل گیا۔ ف مثلاً رویداد مقدمہ سے قاضی کے اجتہاد میں آیا کہ اس معاملہ میں یہ حکم ہے مگر ہنوز اس نے حکم نہیں دیا تھا کہ اس کا اجتہاد بدل گیا، تو بالاتفاق وہ اجتہاد دوم پر حکم کرے گا، کیونکہ اجتہاد اول کا مقصود حکم قضاء تھا، حالانکہ اس کے حاصل ہو جانے سے پہلے اس کا اجتہاد بدلا تو وہ دوسرے اجتہاد پر حکم جاری کرے، پھر واضح ہو کہ شکرہ و باز و غیرہ کی تعلیم یہ کہ جب مالک بلاوے تو آجاوے اگرچہ شکار پکڑ کر اس میں سے کھاوے، ولو ان صفرا فر من صاحبہ فمکت حینا اور اگر ایک شکرہ اپنے مالک کے ہاتھ سے اڑ گیا پس کچھ عرصہ تک دیر کی ف اور ہر چند مالک نے بلایا وہ نہ آیا تو ظاہر ہوا کہ وہ تعلیم یافتہ نہیں رہا، ثم صا ولا یؤکل صیدا، پھر اس نے شکار مارا تو اس کا شکار نہیں کھایا جائے گا، لہٰذا من ترک ما صار بہ عالما فی حکمہ بجہلہ کا الکل من الصيد اس واسطے کہ جس بات سے اس کے تعلیم یافتہ ہونے کا حکم ہوا تھا وہ اس نے چھوڑی تو حکم دیا جائے گا کہ وہ غیر تعلیم یافتہ ہے، جیسے کتا کہ جب اس نے شکار کر کے اس میں سے کھایا ف تو اس کے غیر تعلیم یافتہ ہونے کا حکم دیا جاتا ہے، اور شکرہ نے اس سے پہلے جو شکار مارے ہیں اس میں ویسا ہی اختلاف ہونا چاہیے جیسا کلب کی صورت میں مذکور ہوا ہے، پھر یہ امر پیشتر گزرا کہ کلب کا کھانا وہ جز و ممنوع ہے جو گوشت و اس کے مانند غذائے آدمی ہو، ولو شرب الکلب من دم و لحم یا کل منه اکل اور اگر کلب نے شکار کا خون پیا اور شکار سے نہیں کھایا تو یہ شکار کھایا جاوے، لہٰذا من مسک للصيد علیہ و هذا من غایبہ علمہ حیث شرب ما لا

یصلح لصاحبه وامسك عليه ما یصلح له اس واسطے کہ کلب مذکور نے شکار کو مالک کے واسطے پکڑ رکھا اور فقط خون پینا اس کلب کے خوب تعلیم یافتہ ہونے کی بات ہے، کیونکہ اس نے شکار میں سے ایسی چیز پی جو مالک کے کام کی نہیں اور وہ رکھ چھوڑی جو مالک کے کارآمد ہے۔ فت پھر یہ سب اس وقت تک کہ شکار مذکور صید ہے یعنی مالک کے ہاتھ نہیں آیا، ولو اخذ الصائد الصيد من المعلم ثم قطع منه قطعة واطعها اليه فاكلها يوكل ما يقى اور اگر مرد شکاری نے کلب معلم یعنی تعلیم یافتہ کا مارا ہوا شکار اس سے لے لیا پھر شکار میں سے کوئی ٹکڑا کاٹ کر کتے کو ڈال دیا پس اس کو کتے نے کھایا تو باقی شکار کھایا جاوے فت کذا فی المبسوط، لانه لم يبق صيدا فصار كما اذا لقي اليه طعاما غيرا اس واسطے کہ یہ شکار تو اب صید نہیں رہا بلکہ مالک کے ہاتھ میں اس کے کھانے کا گوشت ہے تو اس میں سے ایک ٹکڑا ڈال دینا ایسا ہو گیا جیسے کسی دوسرے طعام میں سے اس کو نوالہ ڈال دیا وکذا اذا وثب الكلب فاخذ منه واكل منه اور اسی طرح اگر کلب مذکور نے حسبت کر کے مالک سے شکار مذکور لے لیا اور اس میں سے کچھ کھایا تو بھی پاتی کھایا جائے گا، لانه ما اكل من الصيد اس واسطے کہ کلب مذکور نے صید میں سے نہیں کھایا فت بلکہ مالک کے مملوک گوشت میں سے کھایا والشرط ترك الاكل من الصيد اور شکار حلال ہونے کی شرط یہ تھی کہ کلب تعلیم یافتہ ہو کہ شکار میں سے نہ کھاوے۔ فت یعنی جانور جب تک صید ہے تب تک پکڑ کر اس میں سے نہ کھاوے اور جب وہ صید نہیں رہا تو اس میں سے کھانا منع نہیں ہے اور صید بھی نہیں رہے گا کہ مالک کے قبضہ میں آ جاوے تو اب اس میں سے کتے کا کھانا خواہ مالک کے دینے سے ہو یا خود اچک لیتے سے ہو حلت کو مضر نہیں ہے فصار كما اذا افترس ثناته، تو یہ کھانا ایسا ہوا جیسے کلب تعلیم یافتہ نے مالک کی بکری یعنی پانچ جانور پھاڑ ڈال فت اور اس میں سے کھایا تو وہ تعلیم یافتہ ہونے سے خارج نہ ہوگا بخلاف ما اذا فعل ذلك قبل ان يجزر الامساك برخلاف اس کے کہ اگر کتے نے ایسا فعل اس حالت میں کیا کہ ابھی تک صید کو مالک اپنے اہراز میں نہیں لایا ہے فت تو کلب مذکور تعلیم یافتہ نہیں اور شکار مذکور حرام ہے لانه بقیت فیہ جہۃ الصیدۃ اس واسطے کہ شکار مذکور میں صید ہونے کی ایک جہت باقی ہے، فت جب تک مالک کے قبضہ میں نہیں آیا تو کلب مذکور نے صید میں سے کھایا پس اس نے مالک کے واسطے نہیں پکڑا اور وہ تعلیم یافتہ نہیں ہے ولو نهس الصيد فقط منہ بضعة فاكلها ثم ادرك الصيد فقتله ولم ياكل منه، لم يوكل، مبسوط میں ہے کہ اگر کلب (و اس کے مانند) نے صید پر دانت مار کر قتل کرنا چاہا تھا کہ اس کا ایک ٹکڑا کاٹ لیا اور اس کو کھا لیا، پھر صید پر چھٹا اور پا کر اس کو مار ڈالا اور اس میں سے کچھ نہیں کھایا جائے گا، فت ہر چند کہ اس میں حلت کا شبہ ہے تاہم حرمت کو ترجیح ہوگی لانه صید کلب جاہل حیث اكل من الصيد اس واسطے کہ یہ شکار ایک کلب غیر تعلیم یافتہ کا مارا ہوا ہے، کیونکہ اس نے شکار میں سے کھایا تھا، فت یہ اسی وقت ہوگا کہ شکار مار کر مالک کو دینے سے پہلے کلب نے وہ ٹکڑا کھایا ہو، ولو لقي ما نهسه واتبع الصيد فقتله و لم ياكل منه واخذ صاحبه ثم مر بتلك البضعة فاكلها يوكل الصيد اور اگر کلب مذکور نے نوجا ہوا ٹکڑا منہ سے ڈال دیا اور برابر صید کے پیچھے جا کر اس کو مار لیا اور صید میں سے کچھ نہیں کھایا،

یہاں تک کہ مالک نے صید کو لیا پھر کلب مذکور اس ٹکڑے کی طرف گزرا جس کو اس نے نوچ کر ڈال دیا تھا پس اس کو کھایا تو صید مذکور کھایا جاوے لانتہ لوان کل من نفس الصید فی هذه الحالة لحد بیضه فاذا اکل ما یان منه وهو لا یحل لصاحبه اولی اس واسطے کہ اگر وہ اس حالت میں کہ مالک نے صید مذکور اس سے لے لیا ہے، خود صید میں سے کھالینا (خواہ ایک کر یا مالک کے دینے سے) تو کچھ مفسر نہیں تھا، پس جب اس نے ایسا ٹکڑا کھایا جو صید سے جدا ہو چکا اور وہ مالک کے واسطے حلال نہیں تھا تو بدرجہ اولی اس کو مفسر نہیں ہے و ف اس واسطے کہ زندہ جانور سے جو جزو جدا کر لیا گیا وہ مردار ہے تو یہ ٹکڑا دراصل مردار ہو چکا تھا جو مالک کے واسطے حلال نہیں تھا اور اگر حلال ٹکڑا صید میں سے نوچ کر کھاتا تو بھی شکار مذکور حلال رہتا، چنانچہ اوپر مذکور ہو چکا تو مردار ٹکڑا کھانے سے بدرجہ اولی کچھ ضرر نہ ہوگا، یہ اس وقت کہ شکار مار کر مالک کو دینے کے بعد اس نے کھایا بخلاف الوجه الاول، برخلاف پہلی صورت کے ف کہ نوچا ہوا مردار ٹکڑا اس نے پہلے کھایا، پھر شکار مار کر مالک کے حوالے کیا کہ اس صورت میں مفسر ہے لانتہ اکل فی حالة الاصطیاد فان جاہلا مسکا لنفسه اس واسطے کہ اس نے شکار کرنے کی حالت میں وہ ٹکڑا کھایا تو وہ تعلیم یافتہ نہیں بلکہ جاہل ہے کہ اس نے اپنی ذات کے واسطے شکار پکڑا ہے و اور پکڑ کر اس واسطے نہیں کھایا کہ مردار ٹکڑے سے اس کا پیٹ بھر چکا ہے ولان نفس البضعة قد یكون لیا کلھا اور اس دلیل سے کہ شکار کا ٹکڑا نوچ لینا کبھی تو اس واسطے ہوتا ہے کہ اس کو کھاوے و ف جیسے بغیر سکھے ہوئے کتے کیا کرتے ہیں وقد یكون حیلة فی الاصطیاد لیضعف بقطع القطعة منه فیدرکہ اور کبھی اس کی غرض یہ ہوتی ہے کہ شکار مارنے کا حیلہ ہے تاکہ شکار میں سے ایک ٹکڑا کٹ جانے سے وہ کمزور ہو جاوے کہ اس کو پکڑ پاوے فالاکل قبل الاخذ یدل علی الوجه الاول پس یہ ٹکڑا کھالینا اگر شکار پکڑنے سے پہلے ہو تو یہ دلیل ہے کہ اس نے کھانے کے واسطے نوچا تھا، و ف تو تعلیم یافتہ نہیں ہے پس اس کا مارا ہوا شکار مردار ہے و بعد علی الوجه الثانی فلا یدل علی جہلہ اور اگر شکار پکڑنے کے بعد ہو تو یہ دلیل ہے کہ اس نے شکار کو کمزور کرنے کے واسطے نوچا تھا، پس یہ امر اس کے غیر تعلیم یافتہ ہونے پر دلیل نہ ہوگا،

پھر واضح ہو کہ سابق میں مترجم نے بیان کیا کہ شکار کا حلال ہو جانا بذریعہ کلب و باز و تیر وغیرہ کے جیسی ہوتا ہے کہ شکار کرنے والے نے صید پر زندہ ہونے کی حالت میں قابو نہیں پایا کہ اختیاری طریقہ سے اس کو ذبح کرے۔ قال وان ادساك المدسل الصید جیا اور اگر کتا چھوڑنے والے نے صید کو زندہ پایا و ف مثلاً کتے نے جا کر اس کو پکڑا اور پیچھے اٹک پیچ گیا اور اس نے زندہ پکڑ لیا، و جب علیہ ان یزکیہ تو مالک مبادیہ واجب ہے کہ اس کو ذبح کرے و ف کیونکہ یہی اصل ہے کہ اختیاری طریقہ سے حلال کیا جاوے، چنانچہ کتاب الذبائح میں مفصل بیان گزرا ہے اور اس صورت میں اگر کتا غیر تعلیم یافتہ ہو اور اس نے جا کر ہرن کی ٹانگ پکڑی حتی کہ مالک نے پیچ کر اس کو لے کر حلال کیا تو یہ جائز ہے اور تعلیم یافتہ ہونا جیسی شرط ہے کہ اس نے قتل کر دیا ہو وان شوك تذکیرہ حتی مات لم یوکل اور اگر اس نے صید مذکور کو ذبح کرنا چھوڑا یہاں تک کہ وہ مر گیا تو نہیں کھایا جائے گا و ف کیونکہ مردار ہے، کذا البیاضی والسمہ اور یہی حکم باز اور تیر کے شکار میں ہے و ف چنانچہ اگر باز نے کوئی جانور پکڑا اور مالک نے اس کو زندہ پایا اور تیر مارا جس سے جانور گرا اور اس نے زندہ پایا تو ذبح کرے

ورنہ مردار ہوگا، خواہ اس میں زندگی ظاہر ہو یا خفیہ ہو، لہذا قدر علی الاصل قبل حصول المقصود و
 بالبدل، اس کی وجہ یہ ہے کہ شکاری کو اصل پر قدرت ہوگئی قبل اس کے کہ بدل سے مقصود حاصل ہو ف اور
 اصل یہ کہ اختیاری طور پر ذبح کرے اور جب بوجہ شکار وغیرہ ہونے کے ذبح اختیاری ممکن نہ ہو تو اس کا بدل ذبح
 اضطراری ہے، جو بذریعہ زخم تیر یا جانور تعلیم یافتہ ہے پھر اگر بدل سے مقصود حاصل ہو گیا تو وہ ذبیحہ حلال ہے اور
 اگر ہنوز ذبح نہیں ہوا کہ اس کو ذبح کرنے پر قدرت ہوگئی تو اب بدل کا حکم ساقط ہے، پس ذبح کرنا واجب ہوا
 اذا المقصود هو الا باحۃ اس واسطے کہ مقصود اصلی تو یہ ہے کہ شکار کھانا مباح ہو جاوے و لم یثبت
 قبل موتہ اور یہ مقصود شکار کی موت سے پہلے نہیں حاصل ہوا ف بلکہ وہ ہنوز زندہ ہے اور اس کو اختیاری
 طریقے سے ذبح کرنے کی قدرت ہوگئی تو یہی واجب ہوا، فیصل حکم البدل تو بدل یعنی بذریعہ تیر و کتا وغیرہ کے
 ذبیحہ جائز ہونے کا حکم باطل ہو گیا، و هذا اذا تمکن من ذبحہ اور یہ حکم اس وقت ہے کہ شکار کرنے والے
 کو اس صید کے ذبح کرنے کی قدرت حاصل ہوئی ہو، اما اذا وقع فی یدہ و لم یتمکن من ذبحہ
 اور اگر صید مذکور اس کے ہاتھ میں آیا، حالانکہ اس کو صید مذکور ذبح کرنے کی قدرت نہیں ہے مثلاً اس کے
 پاس چھری وغیرہ آہ نہیں ہے یا اس قدر وقت نہیں ملا کہ ذبح کرے، یا جانور مذکور مانترہ نیل گاڈ کے زبردست ہے
 کہ یہ اس کو تنہا ذبح کرنے پر قادر نہیں ہے و فیہ من الحيوة فوق ما یکون فی المذبح بحالانکہ
 صید مذکور میں حیوۃ اس سے زائد ہے جس قدر مذبح میں ہوتی ہے ف پس یہ ذبح نہیں کر سکا حتیٰ کہ وہ
 مر گیا، لم یوکل فی ظاہر الروایۃ تو ظاہر الروایہ میں یہ حکم ہے کہ یہ جانور نہیں کھایا جائے گا،

وعن ابی حنیفۃ و ابی یوسف انہ یجمل وهو قول الشافعی لانه لم یقدر علی الاصل
 اور نوادر میں امام ابو حنیفہ و ابو یوسف سے روایت ہے کہ یہ شکار حلال ہے اور یہی امام شافعی کا قول ہے اس واسطے
 کہ اس شخص کو شکار مذکور ذبح کرنے کی قدرت نہیں ہوئی ف تو اختیاری ذبح کا بدل یعنی اضطراری ذبیحہ کافی
 ہو گیا، فصار کما اذ رای الماء و لم یقدر علی الاستعمال تو ایسا ہو گیا جیسا تیمم والے نے پانی دیکھا
 حالانکہ اس کو پانی استعمال کرنے کی قدرت نہ ہوئی ف تو اس کو اصل یعنی وضو چھوڑ کر بدل یعنی تیمم کافی ہوتا ہے۔
 اسی طرح یہاں ذبیحہ اضطراری کافی ہوگا، وجہ الظاہر انہ قدر اعتبار لانه ثبت یدۃ علی
 المذبح وهو قائم مقام التمكن من الذبح ظاہر الروایہ کی وجہ یہ ہے کہ اس شخص کو قدرت اختیاری
 حاصل ہوئی بلا کہ چہ حقیقی قدرت نہ ہو اس واسطے کہ ذبح کی جگہ پر اس کا ہاتھ پہنچ گیا اور یہ امر ذبح کرنے کی
 قدرت کا قائم مقام ہے ف گویا اس کو ذبح کرنے کی قدرت ہوگئی، اذ لا یتمکن اعتبار لانه لا یدلہ
 من مدۃ و الناس یتفاوتون فیہا علی حسب تفاوتہم فی الکیاستۃ والہدایۃ فی امر
 الذبح کیونکہ حقیقی قدرت ذبح کا اعتبار ممکن نہیں اس لیے کہ اس کے واسطے ایک مدت زمانہ کا اندازہ چاہیے حالانکہ
 لوگوں کا حال اس میں متفاوت ہے، جیسے ذبح کرنے میں دانتی و ہوشیاری میں لوگ مختلف ہوتے ہیں۔

ف حاصل یہ کہ ذبح کی قدرت میں دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ حقیقی قدرت معتبر ہو اور دوم یہ کہ اس کے قائم مقام
 معتبر ہو، پس حقیقی قدرت تو ہر شخص کے لحاظ سے مختلف ہوگی، چنانچہ بعض آدمی ذبح کرنے میں چستی و چالاکی رکھتے
 وہ بہت جلد ذبح کر سکتے ہیں اور بعض دیگر نادانی سے دیر لگاتے ہیں تو اس کے وقت کا اندازہ ممکن نہیں ہے، پس

لا محالہ اس کے قائم مقام مقبرہ ہے یعنی آدمی کو اس جانور کے ذبح کی جگہ پر قابو ہو جاوے تو وہ ذبح پر قادر سمجھا جائے گا۔ فادیر الحکم علی ما ذکرنا، تو اسی پر حکم کا مدار ہوا جو ہم نے ذکر کیا ہے تو حاصل یہ نکلا کہ جب شکار مذکور اس طرح صیاد کے قابو میں آیا کہ اس کے ذبح پر قابو ہے تو وہ ذبح پر قادر سمجھا گیا حتیٰ کہ اگر اس میں مذبح سے زائد حیات ہو پھر مر جاوے تو سمجھا جائے گا کہ اس نے باوجود قدرت کے ذبح اختیاری کو ترک کیا، پس یہ جانور مردار ہے بخلاف ما اذا بقى فیہ من الحيوة مثل ما ينقى فی المذبوح، برخلاف اس کے اگر صید میں زندگی اسی قدر ہو کہ جس قدر مذبح میں ہوتی ہے تو اس حالت میں وہ ذبح پر قادر نہیں سمجھا جائے گا۔ لہذا نہ میت حکما کیونکہ ازراہ حکم کے یہ میت ہے، فت حتیٰ کہ اگر مر جاوے تو حلال ہے اس واسطے کہ اس نے ذبح اختیاری پر قدرت نہیں پائی بلکہ ذبح اضطراری سے ذبح کیا تو جائز ہے۔

الاتوی انه لو وقع فی الماء وهو بهذا الحالة لم یجزم كما اذا وقع وهو میت کیا نہیں دیکھتے کہ اگر صید مذکور پانی میں گر جاوے حالانکہ اس کی حالت یہی ہے کہ مذبح کے ماتہ زندگی ہے تو وہ حرام نہ ہوگا جیسے اگر مردہ ہو کہ پانی میں گرے تو حرام نہیں ہوتا ہے فت تو جس صید میں بقدر مذبح کے حیات باقی ہو وہ بمنزلہ مردہ کے ہے والمیت لیس یذبح اور جو مردہ ہو وہ ذبح کرنے کا محل نہیں ہے۔ پس محل ذبح وہ ہے جس میں مذبح سے زائد زندگی ہو حتیٰ کہ ظاہر الروایۃ میں باوجود قدرت ذبح کے اگر چھوٹے تو مردار ہو جاوے و فصل بعضهم فیہ تفصیلا اور بعض مشائخ نے اس صورت میں تفصیل بیان کی و هو انه ان لم یتمکن لفقدا الآلة لم یوکل، اور تفصیل یہ ہے کہ اگر صیاد کو ذبح کرنے کی قدرت اس وجہ سے نہ ہوتی کہ ذبح کا آلہ ندارد ہے تو یہ مردار ہو جائے گا کہ نہیں کھایا جائے گا فت اس واسطے کہ ذبح کرنے کا آلہ اپنے ساتھ نہ لانا اسی کی خطا ہے، و ان لم یتمکن لصیق الوقت لم یوکل عندنا خلافا للشافعی اور اگر اس کو صید مذکور کے ذبح کرنے پر قابو اس وجہ سے نہیں ہوا کہ وقت بہت تنگ تھا تو ہمارے نزدیک وہ نہیں کھایا جائے گا، اور اس میں امام شافعی کا اختلاف ہے لانه اذا وقع فی یداه لم یبق صیدا فبطل حکم ذکاة الا اضطرار اس واسطے کہ صید مذکور جب اس کے ہاتھ میں آگیا، تو صید نہیں رہا پس ذبح اضطراری سے حلال ہونے کا حکم مٹ گیا، فت تو ضرور ہوا کہ ذبح اختیاری واقع ہو اور یہ نہیں ہوئی تو مردار ہو کر کھانے کے قابل نہیں رہا، یہ تو ہماری دلیل ہے، اور امام شافعی و حسن بن زیاد و محمد بن مقاتل کے نزدیک وہ استحسانا کھایا جاوے، اس واسطے کہ جب اس قدر وقت تنگ ہے کہ وہ ذبح نہیں کر سکتا تو قدرت نہیں پس ذکاة اضطراری باقی رہی، جو موجب حلت ہے، شیخ فخر الدین قاضی خان نے اسی قول کو اختیار کیا ہے کہ، پھر یہ سب اختلاف اس وقت ہے کہ صید میں مذبح سے زیادہ حیات ہو، و هذا اذا کان یتوهم بقاءہ اور مذبح سے زیادہ حیات ہونا جبھی کہ اس جانور مجروح کا زندہ رہنا تو ہم ہوتا تھا، فت یعنی ذبیحہ سے زائد اس کی زندگی کا گمان ہو، و اما اذا شق بطنہ و اخرج ما فیہ ثم وقع فی ید صاحبہ حل اور اگر شکاری کتے تعلیم یافتہ نے شکار کا پیٹ بھاڑ دیا اور اس کے پیٹ کی اوجھ و آنتیں نکال دیں پھر مالک کے ہاتھ میں آیا تو حلال ہے فت کیونکہ اس میں مذبح سے زائد حیات متصور نہیں ہے، لان ما بقى اضطرار اب المذبوح فلا یجزم اس واسطے کہ جو وقت حیات اس میں باقی ہے وہ مذبح کی پھر کھنے تو اس کا اعتبار نہیں ہے فت پس اس کے حق میں ذکاة

اصططاری پوری ہو چکی، اب ذکاۃ اختیاری پر قدرت ہونا کچھ معتز نہیں ہے کما اذا وقعت شتاۃ فی الماء بعد ما ذبحت جیسے ذبح کرنے کے بعد کوئی بکری پانی میں گر پڑی فت تو حلال رہتی ہے اور یہ معارضہ نہیں ہوتا کہ شاید وہ پانی کی وجہ سے گھٹ کر مری ہو اس واسطے کہ ذبح سے وہ بترکہ مردہ ہو چکی تو بعد اس کے پانی کا اثر معتبر نہ ہوگا، ہاں اگر ذبح پورا نہ ہوا ہو یعنی امید ہو کہ ابھی زندہ رہ سکتی ہے اور وہ ہاتھ سے چھوٹ کر پانی میں گر پڑی اور مر گئی تو مردار ہے وقیل هذا قولہما، یعنی نے فرمایا کہ یہ صاحبین کا قول ہے فت یعنی شیخ ابو بکر البرازی نے کہا کہ جب پیٹ پھٹ کر آنتیں نکل پڑنے کے بعد ہاتھ آوے تو حلال ہوتا صاحبین کے نزدیک ہے، اما عند ابی حنیفہ لا یوکل ایضاً اور امام ابو حنیفہ کے قول میں یہ بھی نہیں کھایا جائے گا۔

فت جبکہ اختیاری ذکاۃ سے ذبح نہ کیا ہو لائنہ وقع فی یدہ حیاً فلا یحل الا بذکاۃ الاختیار من ردّ الی المتروک علی ما تذکرہ ان شاء اللہ تعالیٰ اس واسطے کہ صید مذکور اس کے ہاتھ میں زندہ آیا تو بدول ذبح اختیاری کے حلال نہیں ہوگا بقیاس متردیه کے، چنانچہ ہم اس کو انشاء اللہ بیان کریں گے۔ فت یعنی جیسے متردیه کا حکم ہے، اور متردیه وہ گائے بکری وغیرہ جو اونچی بلندی سے گر پڑی، پس اگر مالک نے ذبح کی تو حلال ہے اور اگر بدول اس کے مر گئی تو مردار ہے اگرچہ اس کی زندگی کی امید نہ ہو، اسی طرح اس صید میں حکم ہے لیکن مخفی نہیں کہ متردیه کو اس نے آلہ اصططاری سے ذبح نہ کیا تھا، بخلاف اس صید کے کہ اس کو آلہ اصططاری یعنی کلب وغیرہ سے ذبح کیا تھا تو تفصیل یہ ہوگی کہ اگر ذبیحہ ہو جانے سے پہلے ہاتھ آوے تو ذبح اختیاری واجب ہے اور اگر اس کے بعد ہاتھ آوے تو حلال ہو چکی اور یہاں پیٹ پھٹ جانے اور مردہ ہو جانے کے معنی میں ہو کر ہاتھ آیا تو وہ ذبیحہ ہو چکا واللہ تعالیٰ اعلم، م،

هذا الذی ذکرناہ اذا تروک التذکبۃ فلو انہ ذکاہ حل اکلہ عند ابی حنیفہ رد اور یہ اختلاف اس وقت کہ صیاد نے زکاۃ اختیاری سے ذبح کرنا چھوڑا ہو اور اگر اس نے بااختیار خود ذبح کر دیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک بھی حلال ہے، وکذا المتروکۃ والنطیحة والموقوذۃ اور اسی طرح متردیه اور نطیحة اور موقوذہ ہے فت متردیه جو اونچی بلندی سے گری ہو اور نطیحة جس کو دوسرے سینگ والے جانور نے مارا کہ وہ مرنے لگی، اور موقوذہ جو کسی صدمہ دھکے ولاطی وغیرہ سے مرنے لگی، یعنی اگر آدمی نے اختیاری طور پر ذبح کر لیا متردیه کو یا نطیحة کو یا موقوذہ کو والذی بقی الذیب بطنہ اور اس جانور کو جس کا پیٹ پھاڑ دیا بھیڑنے سے وفیہ حیوۃ خفیۃ او بینۃ در حالیکہ اس جانور میں حیات مخفی یا ظاہر ہو فت یعنی اس حالت میں ذبح کر لیا تو اس کا کھانا حلال ہے وعلیہ الفتویٰ اور اسی قول پر فتویٰ ہے، نقولہ الاما ذکیتم بدیل قولہ تلے الاما ذکیتم فت یعنی متردیه و نطیحة وغیرہ کے مردار حرام ہونے کے بعد فرمایا الاما ذکیتم یعنی باستثنائے اس کے جس کو تم نے ذبح کر لیا استثناء مطلقاً من غیر فصل، پس اللہ تعالیٰ نے یہ استثناء مطلق فرمایا بدول تفصیل کے فت یعنی یہ تفصیل نہیں کہ تمہارا ذبح کرنا سوائے متردیه وغیرہ کے ہو بلکہ مطلق ہے کہ خواہ متردیه وغیرہ کو ذبح کر لو یا دوسرے کو ذبح کر لو، اور متردیه وغیرہ خواہ زندہ رہنے کے قابل ہو یا نہ ہو پس ذبیحہ حلال ہوگا، وعند ابی یوسف اذا کان بحال لا یعیش مثله لا یحل لائنہ لم یکن موتہ بالذبح اور ابو یوسف کے نزدیک اگر متردیه وغیرہ ایسی حالت پر ہو کہ ایسا جانور زندہ نہیں رہ سکتا، تو وہ ذبح کرنے سے حلال نہ ہوگا اس واسطے کہ اس کا مرنا بذریعہ

ذبح کے نہ ہوگا، فت اور اس کا جواب یہ ہے کہ مار ڈالنے کا طریقہ معتبر نہیں بلکہ خون مسفوح بہانا معتبر ہے، پس وہ زندہ رہے یا نہیں جب ذبح ہو تو حلال ہے، وقال محمد ان كان مثله يعيش فوق ما يعيش المذابيح يحل والا فلا، اور امام محمد نے کہا کہ اگر متردّد وغیرہ ایسی حالت میں ہو کہ اس کا زندہ رہنا یہ نسبت مذبح کے بڑھ کر ہو تو وہ ذبح سے حلال ہو جائے گی ورنہ نہیں فت کیونکہ جب وہ مذبح کے ماتر ہوئی تو ذبح بیکار ہے، لانه لا معتبر بهذا الحيوة على ما قررنا، اس واسطے کہ ایسی زندگی کا کچھ اعتبار نہیں جیسا کہ ہم نے سابق میں تقریر کیا ہے فت کہ وہ مردہ کے حکم میں ہے، ذخیرہ میں ہے کہ یہاں چار صورتوں میں کلام ہے، اول یہ کہ بکری وغیرہ بیمار ہو کر مرنے لگی اور اس میں صرف اتنی زندگی رہ گئی جیسے مذبح میں ہوتی ہے، دوم یہ کہ بھیڑیے نے بکری کا پیٹ پھاڑ ڈالا اور اس میں صرف مذبح کے برابر زندگی رہ گئی تھی کہ مالک نے چھین لی، سوم یہ کہ یا زیاکتے سے مالک نے اس وقت شکار لیا کہ اس میں بقدر مذبح کے حیات باقی ہے، چہارم یہ کہ تیر مارا اور ابھی اس میں بقدر مذبح حیات باقی ہے کہ دوسرے نے تیر مار کر قتل کر دیا، پس صاحبین کے نزدیک اول و دوم صورت میں اس کو ذبح کرنا کچھ مفید نہ ہوگا، حتیٰ کہ ذبح سے وہ حلال نہ ہوگی۔ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک بقول اسبیحانی رحمہ اللہ حلال ہو جائے گی، اور یہی فتویٰ شمس الائمہ سرخسی و صدر شہید ہے اور بقول شیخ الاسلام نہیں حلال ہوگی، حاصل یہ کہ امام رحمہ اللہ کے نزدیک حیات کا اعتبار ہے اگرچہ قلیل ہو، اور صاحبین کے نزدیک قلیل کا کچھ اعتبار نہیں ہے اور مقدار قلیل اس قدر کہ مذبح میں باقی رہتی ہے، اور امام محمد نے قلیل و کثیر میں ایک روز کا فرق کیا ہے، پھر تیسری و چوتھی صورت میں جب بقدر حیات مذبح کے اس میں حیات باقی ہو تو بالا جماع اس کو ذبح کرنا مفید نہیں ہے یعنی ذبح اختیاری کی ضرورت نہیں ہے، حتیٰ کہ صورت مذکورہ میں اگر مر جاوے تو حلال ہے، اور یہی قول مالک و شافعی و احمد و اکثر علماء ہے،

پس معلوم ہوا کہ جب کلب و باز سے ایسی حالت میں شکار لیا کہ اس میں مذبح سے زائد حیات باقی ہے تو ذبح کرنا ظاہر روایت میں لازم ہے، ولو ادرکہ ولم ياخذاه فاق كان في وقت لو اخذاه امکنه ذبحه لم يוכל لانه صار في حكم المقدور عليه اور اگر اس شخص نے شکار کو پایا مگر کتے یا باز کے قبضہ سے نہیں لیا (حتیٰ کہ وہ مر گیا) پس اگر وقت اس قدر ہو کہ اگر لیتا تو ذبح کر سکتا تھا، تو یہ شکار نہیں کھایا جائے گا، اس واسطے کہ شکار مذکور ایسے جانور کے حکم میں ہو گیا جس پر ذبح اختیاری کی قدرت ہو، فت کیونکہ چاہتا تو بیک ذبح کرتا، پس گویا اس نے لیا تھا اور ذبح نہ کیا، حتیٰ کہ مر گیا، پس مردار ہے، وان كان لا يمكنه ذبحه اكل لا ان الید لم تثبت به والتمکن من الذبح لم يوجد اور اگر وقت اس قدر ہو کہ اس میں ذبح کرنا ممکن نہ ہوتا تو شکار مذکور کھایا جاوے، اس واسطے کہ ایسے طور پر پانے سے قبضہ اور ذبح کی قدرت نہیں ثابت ہوتی ہے فت تو گویا اس نے نہیں پایا یہاں تک شکاری جانور کے زخم سے مر گیا پس حلال ہے۔

وان ادرکہ فذکاتہ حل لانه ان کانت فیہ حیوة مستقرّة قال ذکاتہ وقعت موقعا بالاجماع وان لم تکن فیہ حیوة مستقرّة فقد ابی حنیفہ ذکاتہ الذبح علی ما ذکرنا وقد وجد وعدما لا یحتاج الی الذبح اور اگر شکاری شخص نے میہ کو پا کر اس کو ذبح کر دیا تو بالاتفاق حلال ہو گیا اس واسطے کہ اگر صید میں حیات مستقرہ ہوگی تو ذبح کرنا بالا جماع اپنے موقع پر واقع ہوا کیونکہ بالا جماع

اس صورت میں ذبح واجب ہے، اور اگر اس میں حیات مستقرہ نہ ہوگی (بلکہ قلیل مانند ذبوح ہوگی) تو ابوحنیفہ کے نزدیک موافق مذکورہ بالا کے اس کی ذکاۃ بذبح اختیاری ہے اور وہ پائی گئی اور صاحبین کے نزدیک ذبح کی ضرورت نہیں ہے، فتوہ بھی بالاجماع صید حلال ہو گیا، واذنا ارسال کلبہ علی صید و اخذ غیرہ حل اور جب اس نے اپنے کلب کو کسی صید پر چھوڑا اور کلب نے دوسرے صید کو پکڑا تو یہ حلال ہے فتوہ بشرطیکہ چھوڑنے کی روش میں پکڑا ہو، وقال مالک لا یحل لایتہ اخذ بغیر ارسال اذنا ارسال مختص بالمشار الیہ، اور امام مالک نے کہا کہ وہ دوسرا شکار نہیں حلال ہوگا، اس واسطے کہ اس نے دوسرے صید کو بدوں ارسال کے پکڑا، اس واسطے کہ صیاد کارواں کرنا تو اسی صید کے واسطے مخصوص تھا جس کی طرف اس نے اشارہ کیا تھا، ولنا انہ شرط غیر مفید اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ارسال میں خاص اشارہ کیے ہوئے صید کی شرط لگانا غیر مفید ہے فتوہ مالک کے حق میں بھی فائدہ نہیں اور کلب کے حق میں بھی فائدہ نہیں ہے، زبہنی، لان مقصودہ حصول الصید اس واسطے کہ صیاد کا مقصود تو یہ کہ صید حاصل ہو فتوہ خواہ کوئی ہو، اور کتب کے واسطے معین کر کے لازم کرنا لغو ہے، اذنا یقدر علی الوفاء بہ، کیونکہ وہ اس کو وفا کرنے پر قادر نہ ہوگا، اذنا یملکہ تعلیمہ علی وجہ یاخذ ما عینہ اس واسطے کہ مالک سے اسی تعلیم ممکن نہیں کہ جس کو معین کرے اسی کو کتا پکڑے فتوہ یا یہ کہ شکاری جانور تو جس پر قابو پاوے گا پکڑ لے گا، فیسقط اعتبارہ تو معین کا اعتبار ساقط ہے فتوہ بلکہ صرف چھوڑنا معتبر ہے حتیٰ کہ اس چھوڑنے میں جس صید کو پکڑے حلال ہے، ولو ارسال علی صید کثیر و سہی مرتبہ واحداً حالۃ ارسال اور اگر اس نے اپنا کتا بہت سے شکاروں پر چھوڑا اور چھوڑتے وقت ایک مرتبہ تشبیہ پڑھ دیا فتوہ پس اگر اس نے ایک شکار مارا تو حلال ہے، فلو قتل الكل یحل بہذا التسمیۃ الواحدۃ اور اگر اس نے کل صیور کو قتل کیا تو بھی اسی ایک تسمیہ سے سب حلال ہیں، لان الذبح یقع بالارسال علی ما بیناہ ولہذا انتشرط التسمیۃ عندہ والفعل واحد فتکفیہ تسمیۃ واحدۃ اس واسطے کہ ذبح کرنا تو چھوڑنے سے واقع ہوتا ہے چنانچہ ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں اور اسی وجہ سے چھوڑنے کے وقت تسمیہ کہنا شرط ہے اور چھوڑنا فعل واحد ہے تو ایک ہی تسمیہ بھی کافی ہوگا، بخلاف ذبح الثنائین بتسمیۃ واحدۃ بخلاف اس کے دو بکریوں کو ایک تسمیہ سے ذبح کرنا فتوہ اس طرح کہ ایک بکری لٹا کر تسمیہ کہہ کر ذبح کی پھر دوسری پر چھری پھیری بدوں اس کے کہ دوسرا تسمیہ کہے، تو دوسری مردار ہے لان الثانیۃ تصیور مذابحہ بفعل غیر الاول فلا بد من تسمیۃ اخری اس واسطے کہ دوسری بکری تو ایسے فعل سے ذبح ہوگی جو فعل اول کے سوائے ہے تو دوسرا تسمیہ ضرور ہے فتوہ اور اگر ایک ہی فعل رہتا تو ایک ہی تسمیہ کافی ہوتا حتیٰ لو اصجم احدهما فوق الاخری وذبحهما بمرۃ واحدۃ تحلان بتسمیہ واحدۃ حتیٰ کہ اگر اس نے دونوں بکریوں کو ایک دوسرے پر لٹا کر دونوں کو ایک ہی مرتبہ میں ذبح کیا تو ایک ہی تسمیہ سے دونوں حلال ہو جائیں گے فتوہ پھر واضح ہو کہ اگر کتا چھوڑا اور وہ اس روش پر جا کر کہیں مڑ گیا یا کسی کام میں مشغول ہوا، پھر حلال اور جا کر شکار مارا تو ارسال مذکور باطل ہو گیا اور شکار مردار ہے، ومن ارسال فہذا فمکن حتی یستمكن ثم اخذ الصید فقتلہ یوکل اور اگر کسی نے اپنا چیتا چھوڑا پس وہ

گھات میں چھپ رہا تاکہ شکار پر قابو پاوے، پھر اس نے شکار پکڑ کر مار ڈالا تو کھایا جاوے گا اور اس کے چھپ کر بیٹھنے سے ارسال میں خلل نہ ہوگا، لان مکثہ ذلک حیلۃ منہ للصيد الاستراحتہ فلا یقطع الا ارسال اس واسطے کہ چیتے کا یہ درنگ اس کی طرف سے شکار کے لیے حیلہ و گھات ہے نہ استراحت تو اس سے ارسال مذکور منقطع نہ ہوگا، وکذا الکلب اذا اعتاد عاداتہ، اور اسی طرح اگر کتے نے چیتے کی عادت کر لی تو مثلاً شکاری کتا جب چھوڑا جاتا ہے تو ایسا اوقات وہ چیتے کی طرح گھات کر کے جب قابو پاتا ہے تو حسبت کر کے شکار پکڑ لیتا ہے پس اگر تسمیہ پڑھ کر ایسا کتا چھوڑا اور اس نے گھات لگائی تو ارسال منقطع نہ ہوگا کہ جو شکار مارے وہ حلال ہے، اور عادت کے لفظ سے اشارہ ہے کہ اگر کلب کی یہ عادت نہ ہو تو اس کے درنگ و توقف سے ارسال منقطع ہو جائے گا، پس چاہیے کہ اس کو بلا کر دوبارہ تسمیہ پڑھ کر چھوڑے۔ ولو اخذ الکلب صیدا فقتله ثم اخذ آخر فقتله وقد ارسله صاحبه اکلًا جميعًا لان الا ارسال قائم لم یقطع اور اگر کلب شکاری نے ایک شکار پکڑ کر مار ڈالا، پھر دوسرا پکڑ کر مار ڈالا، (و علی ہذا القیاس) حالانکہ مالک نے اس کلب کو شکار پر چھوڑا تھا (مع تسمیہ) تو دونوں شکار کھائے جاویں گے، اس واسطے کہ چھوڑنا ابھی تک قائم ہے کہ منقطع نہیں ہوا۔ فان ارسال میں حقد شکار مارے سب حلال ہیں، وهو بمنزلة مالورحمی سہما الی صیدا فاصابہ واصاب آخر اور یہ بمنزلہ ایسی صورت کے ہے کہ شکار کو تیرا مارا پس وہ تیرا اس شکار کے لگا اور دوسرے شکار کے بھی لگا، تو دونوں حلال ہیں، کیونکہ تیر چھوڑنا یہی ذبح ہے، ولو قتل الاول فجثم علیہ طویلاً من الزہار ثم صریبہ صید آخر فقتله لا یوکل الثاني اور اگر کلب شکار اول کو قتل کر کے دیر تک اس پر پڑا رہا پھر اس کی طرف دوسرا شکار گزرا پس اس کو بھی قتل کر دیا، تو دوسرا نہیں کھایا جائے گا، فان کیونکہ استراحت سے ارسال منقطع ہو گیا، لانقطاع الا ارسال بملکثہ اذ لم یکن ذلک حیلۃ منہ للاخذ وانما کان استراحتہ بخلاف ما تقدم اس واسطے کہ اس کے درنگ کرنے سے ارسال منقطع ہو گیا کیونکہ یہ پڑا رہنا اس کی طرف سے شکار پکڑنے کا حیلہ نہیں تھا بلکہ استراحت تھی بخلاف صورت سابقہ کے فان جب گھات میں بیٹھا رہا کہ وہ شکار پکڑنے کی غرض سے حیلہ تھا، نہ استراحت، ولو ارسل بازیہ الملعون علی صید فوقع علی شیئی ثم اتبع الصيد فاخذہ وقتلہ فانہ یوکل ماوراکر اپنا باز تعلیم یافتہ کسی شکار پر چھوڑا پس باز اڑ کر کسی چیز پر گرا، جیسے باز کی عادت ہوتی ہے تاکہ صید پر جانے کی گھات دیکھے پھر اس نے صید کا پیچھا کیا اور اس کو پکڑ کر مار ڈالا تو یہ شکار کھایا جاوے گا، وهذا اذا لم یملکث زماناً طویلاً للاستراحتہ وانما ملکث ساعة للممین لما بینا فی الکلب اور یہ حکم حلت اس وقت ہے کہ باز مذکور بہت دیر تک استراحت کے واسطے پڑا نہیں رہا بلکہ ایک گھڑی تک گھات کے واسطے پڑا رہا ہو بدلیل اس کے جو ہم نے کلب کی صورت میں بیان کی فان کہ دیر تک تاخیر کرنا اس کی استراحت ہے، تو ارسال منقطع ہو جائے گا، اور بقول ارسال پکڑنا جاتا رہے گا اور گھات کے واسطے تو حیلہ صید ہے، ولو ان بازیہ معلما اخذ صیدا فقتله ولا یداری ارسلہ انسان ام لا، لا یوکل لوقوع الشک فی الا ارسال ولا تثبت الاباحتہ بدونہ اور اگر تعلیم یافتہ باز نے ایک شکار پکڑ کر مار ڈالا ذبح کی فرصت

نہیں ملی) اور یہ دریافت نہیں ہوتا کہ اس باز کو کسی شخص نے چھوڑا ہے یا نہیں بلکہ خود اڑ کر اس نے مارا ہے تو یہ شکار نہیں کھایا جائے گا، اس واسطے کہ ارسال میں شک پیدا ہو اور حالانکہ یہی ذبح کا طریقہ تھا اور بدولت ارسال کے اباحت نہیں ثابت ہوگی، ورنہ یہ سب اس صورت میں کہ کلب یا چیتا یا باز وغیرہ اپنے شکار کو مجروح کر کے مار ڈالے، قال وان عنقه الکلب ولم یجرحه لم یوکل اور اگر کلب نے صید کو گلا گھونٹ کر مار ڈالا اور مجروح نہیں کیا تو شکار نہیں کھایا جائے گا، لان الجرح تشروط علی ظاہر المر وایتہ علی ما ذکرنا کہ اس واسطے کہ ظاہر الروایتہ میں جرح سے قتل کرنا شرط ہے جیسا کہ ہم نے سابق میں بیان کیا ہے وھذا یدلک علی انہ لا یجیل بالکسر اور اس قول سے تجھے دلیل ملے گی کہ طمانگ وغیرہ توڑنے سے شکار حلال نہ ہوگا، ورنہ جبکہ بغیر جرح ہو، وعن ابی حنیفۃ رحمہ اللہ انہ اذا کسر عضو ا فقتلہ لا باسن با کلاب لانہ جرحۃ باطنۃ فہی کالجرحۃ الظاہرۃ اور ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ اگر جانور شکاری نے شکار کا عضو توڑ کر مار ڈالا تو اس کے کھانے میں مستائق نہیں ہے اس واسطے کہ یہ بھی باطنی جراحت ہے تو یہ ظاہری جراحت کے مانند ہوگئی، وجہ الاول ان المعتبر جرح یمتہض سبباً لانہا الدم ولا یحصل ذلک بالکسر فاشبہ التخنیق، قول اول (کہ عضو توڑنے سے حلال نہ ہوگا) کی وجہ یہ ہے کہ ایسی جراحت معتبر ہے جو خون بہ جانے کا سبب ہو اور عضو توڑنے سے یہ بات حاصل نہ ہوگی تو عضو توڑنا گلا گھونٹنے کے مشابہ ہو گیا ورنہ حالانکہ منخفہ حرام ہے اور حاصل جواب یہ کہ ہم نے مان لیا کہ عضو توڑنا جراحت ہے لیکن مطلق جرح معتبر نہیں، بلکہ ایسی جراحت معتبر ہے جس سے ذبح حلق کی طرح خون بہر جاوے اور یہ توڑنے سے حاصل نہیں ہوگا، جیسے گلا گھونٹنے سے حاصل نہیں ہوتا، قال وان شاکہ کلب غیر مصلح او کلب مجوسی او کلب لہم ینذکر اسم اللہ علیہ یرید یہ نعمد اللہ لہ یوکل، اور اگر زید کے تعلیم یافتہ شکاری کتے کے ساتھ جس کو تسمیہ پڑھ کر چھوڑا ہے دوسرا کتا غیر تعلیم یافتہ شریک ہو گیا (خواہ غیر مسلمان کا ہو یا اسی کا ہو یا کسی نہ ہو اگرچہ تسمیہ پڑھا ہو) یا مجوسی (یا ہندو یا اس زمانہ کے نصرانی وغیرہ) کا کتا شریک ہو گیا یا کسی شخص کا ایسا کتا شریک ہو جس پر اللہ تعالیٰ کا نام نہیں لیا گیا یعنی عمداً بلسم اللہ اکبر کتا چھوڑا گیا ہے، پھر دونوں کتوں نے شکار مارا تو یہ شکار نہیں کھایا جائے گا، لہذا روایتی حدیث عدی رضی اللہ عنہ ولانہ اجتمع المبیح والمحرم فتقلب جہۃ الحرمۃ نصاً و احتیاطاً، اس لیے کہ حدیث عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ میں اس کی حرمت منصوص ہے اور اس لیے کہ یہاں مباح کرنے والی دلیل اور حرام کرنے والی دلیل مجتمع ہوئیں تو حرمت کی جانب کو غلبہ دیا جائے گا، خواہ ازراہ نص کے یا ازراہ احتیاط کے، ورنہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ حلال و حرام مجتمع نہیں ہوتے مگر اسی حالت سے کہ حرام غالب ہوتا ہے، حاصل قیاس یہ کہ تعلیم یافتہ کتے کا شکار تو حلال ہے اور غیر تعلیم یافتہ وغیرہ مقتضی ہے کہ اس کا شکار حرام ہو، اور ایک ہی شکار میں دونوں مجتمع ہیں تو حرام کی جانب غالب رہی اور یہی منصوص اور اسی میں احتیاط ہے اور عمداً کی قید اس واسطے لگائی کہ اگر کسی مسلمان نے اپنا کتا چھوڑا اور تسمیہ بڑھنا بھول گیا اور دونوں نے مل کر شکار مارا تو حلال ہے، ولوردہ علیہ الکلب الثانی اور اگر صید کو دوسرے کتے نے اول کتے پر پھیر دیا جس یعنی زید نے اپنا تعلیم یافتہ کتا تسمیہ پڑھ کر چھوڑا اور شکار اس کے سامنے سے بھاگا اور ادھر دوسرا کتا غیر تعلیم یافتہ یا مجوسی وغیرہ کا پیش آیا اور اس نے

شکار کو پھر واپس لوٹایا، حتیٰ کہ اول کتے نے اس کو مار لیا و لہم یجرحہ معہ اور دوم نے اس کے ساتھ میں شکار کو مجروح نہیں کیا، ف بکہ صرف لوٹایا تھا و مات بجرح الاول اور شکار مذکور فقط اول کتے کے مجروح کرنے سے مرگیا، بکہ اکلہ، تو اس شکار کو کھانا مکروہ ہے ف شمس الاثر حلوائی نے اختیار کیا کہ مکروہ سے مکروہ تحریمی مراد ہے، لوجود المشاركة فی الاخذ و فقدہا فی الجرح، اس واسطے کہ کلب دوم کی شرکت اس شکار کو پکڑنے میں موجود ہے اور مجروح کرنے میں نہیں ہے، و هذا بخلاف ما اذا رده المجوسی علیہ بنفسہ اور یہ حکم برخلاف ایسی صورت کے کہ خود مجوسی نے شکار کو اول کتے کی طرف لوٹایا ہو ف اور اس نے پکڑ کر مار ڈالا تو یہ شکار کھایا جاوے، لان فعل المجوسی لیس من جنس فعل الکلب فلا یتحقق المشاركة اس واسطے کہ فعل مجوسی تو فعل کلب کی جنس سے نہیں ہے تو کتے کے فعل سے فعل مجوسی کی شرکت ثابت نہ ہوگی ف کیونکہ باہمی شرکت تو ہم جنس میں ہوتی ہے اور دو متباہن چیزوں میں شرکت نہیں ہوتی ہے، تو معلوم ہوا کہ فقط سگ اول نے شکار کیا جبکہ فعل سگ اور فعل مجوسی میں شرکت متحقق نہیں ہوتی ہے، و متحقق بین فعلی الکلبین لوجود المجانستہ اور دو کتوں کے فعلوں میں شرکت متحقق ہو جاتی ہے کیونکہ دونوں ایک جنس ہیں ف پس حاصل یہ ہوا کہ اگر تعلیم یافتہ کتے کے ساتھ میں ایسا کتا شریک ہوا جس کا شکار مباح نہیں ہے تو شرکت معتبر ہے اور اگر ایسا آدمی شریک ہوا جس کا شکار مباح نہیں، حالانکہ اس نے مجروح نہیں کیا بلکہ فقط تعلیم یافتہ کتے نے مارا ہے تو شرکت معتبر نہیں ہے،

ولو لم یردہ الکلب الثانی علی الاول لکنہ اشتد علی الاول حتی اشتد علی الصيد فاخذہ وقتلہ لا یاس باکلہ اور اگر سگ دوم نے شکار کو سگ اول پر نہیں لوٹایا بلکہ سگ دوم بمقابلہ اول کے تیز دوڑا حتیٰ کہ سگ اول بھی تیز دوڑا اور اول نے پہنچ کر شکار پکڑ کر مار ڈالا تو اس شکار کے ... کھانے میں مضائقہ نہیں ہے، لان فعل الثانی اثنو فی الکلب المرسل دون الصيد حیث ازداد بہ طلبا فكان تبعاً لفعله لانه بناء علیہ فلا یضایف الاخذ الی التبع اس واسطے کہ سگ دوم کے فعل نے سگ اول میں اثر پیدا کیا نہ شکار میں کیونکہ سگ دوم کے چھلنے سے سگ اول میں شکار پکڑنے کی تیزی پیدا ہو گئی تو سگ دوم کا فعل سگ اول کے فعل کے تابع ہو گیا، کیونکہ فعل اول کی بنا پر فعل دوم ہے (چنانچہ پہلے کتے کو دیکھ کر دوسرا کتا پیچھے دوڑتا تھا اور اسی کی تیزی سے سگ اول زیادہ تیز ہو گیا) تو شکار پکڑنا اس تابع کی جانب منسوب نہ ہوگا ف بکہ سگ اول کے اصلی فعل کی جانب منسوب ہوگا، بخلاف ما اذا کان ردہ علیہ لانه لم یصر تبعاً فیضایف الیہما، برخلاف اس کے جب سگ دوم نے شکار کو سگ اول کی طرف پھیرا تو یہ اس کا اصلی فعل علیہ ہے اس واسطے کہ یہ فعل پہلے کتے کے تابع نہیں ہوا تو شکار کا گرفتار ہونا دونوں کے فعل کی جانب منصف ہوگا، قال واذا ارسل المسلم کلبہ فزجرہ مجوسی فانزجر ینزیرہ فلا یاس بصیدہ اگر مسلمان نے اپنا کتا چھوڑا پس کسی مجوسی نے اس کو زجر کیا اور وہ اس کی زجر کو مان گیا تو اس کے مارنے ہوئے شکار میں مضائقہ نہیں ہے ف زجر کے معنی آواز بلند سے جھڑکنا و لکارنا وغیرہ اور یہ کئی طرح ہو سکتا ہے، حتیٰ کہ بعض صورتوں میں شکار حرام ہو جائے گا، اور وہ اس طرح کہ مسلمان نے کتا چھوڑا اور مجوسی نے اس کو جھڑکا کہ بھڑ جاوے، پس بھڑ گیا، اور اس کے بعد اس نے شکار مارا تو حرام ہوگا، لہذا یہاں زجر سے یہ معنی

مراد نہیں ہو سکتے ہیں، اسی واسطے شیخ مصنف نے کہا کہ فالمراد بالترجہ الاغراء بالصباح علیہ، زجر سے مراد یہ کہ بلند آواز سے اس کو شکار پر لکارا و بلا شرحا اظہار زیادۃ الطلب اور زجر مان جانے سے مراد یہ کہ وہ شکار پکڑنے پر زیادہ تیز ہو گیا، ف پس حاصل یہ ہوا کہ مسلمان نے اپنا کتا چھوڑا اور مجوسی نے اس کو لکارا اور شکار پر ابھارا اور وہ اس کے ابھارنے کو مان گیا حتیٰ کہ زیادہ تیز ہو گیا تو اس کا شکار جائز ہے و وجہہ ان الفعل یوقع بما ہو فوقہ او مثله کما فی نسخ الآحی، اس کی وجہ یہ ہے کہ فعل تو ایسی چیز سے اٹھ جاتا ہے جو اس سے اوپر ہو یا اس کے مثل ہو جیسے آیتوں کے نسخ میں ہوتا ہے ف اور اپنے سے کمتر کی وجہ سے دور نہیں ہوتا، مثلاً حکم محکم سے حکم مجمل دور ہو جاتا ہے اور حکم مجمل سے حکم محکم نہیں دور ہوتا ہے۔ والترجہ دون الارسال لکونہ بناء علیہ اور یہاں زجر کرنا چھوڑنے سے کمتر ہے اس واسطے کہ زجر بر بنائے ارسال ہے ف چنانچہ اس نے پہلے چھوڑا تھا اس پر مجوسی نے زجر کیا تو چھوڑنا اصل و اعلیٰ ہے اور زجر کرنا اس کے تابع و ادنیٰ ہے، پس اس کے زجر کرنے سے مالک کا فعل یعنی چھوڑنا نہیں باطل ہوگا، پس جب اس کا چھوڑنا باقی رہا تو اس نے ذبح کیا پس حلال ہے، فافہم واللہ تعالیٰ اعلم،

قال ولو ارسلہ مجوسی فتوجرہ مسلم فانوجرہ لم یوکل لانت التوجر دون الارسال، ولہذا لم تثبت بہ شہۃ الحرمة، جامع منیر میں ہے کہ اگر مجوسی نے شکار پر اپنا کتا چھوڑا، پس مسلمان نے اس کلب کو لکارا اور وہ لکار مان گیا (یعنی شکار پر تیز ہو گیا) اور مسلمان نے تسمیہ پڑھ دیا تو یہ شکار حلال نہ ہوگا، اس واسطے کہ زجر تو ارسال سے کمتر ہے (پس ارسال مجوسی باطل نہ ہوگا) اور اسی وجہ سے زجر سے حرمت کا شبہ ثبوت نہ ہوا، ف یعنی در صورتیکہ مسلمان نے اپنا کتا چھوڑا اور مجوسی نے زجر کیا تو اس کے زجر مان لینے سے شکار میں حرمت کا شبہ ثبوت نہ ہوا حالانکہ حرمت بوجہ احتیاط کے بہت جد ثبوت ہو جاتی ہے، فاولیٰ ان لا یتثبت بہ الحلال، تو زجر سے حلت بدرجہ اولیٰ ثبوت نہ ہوگی، ف حالانکہ حلت ثابت ہونا بہت احتیاط سے ہوتا ہے پس مسئلہ ہذا میں مسلمان کے زجر کرنے سے شکار میں حلت نہیں ثابت ہوگی، پھر واضح ہو کہ دونوں مسئلوں میں مجوسی کو فرض کیا، لیکن کوئی خصوصیت مجوسی کے واسطے نہیں ہے، و کل من لا یجوز ذکاتہ کاملوتہ والمحرّم وتارک التسمیۃ عامدا فی ہذا بمنزلۃ المجوسی۔ اور ہر شخص جس کا ذبیحہ صید حلال نہ ہو جیسے مزند و احرام باندھنے والا اور جس مسلمان نے عمدتاً تسمیہ چھوڑا ہو اس حکم میں بمنزلہ مجوسی کے ہیں، حتیٰ کہ اگر زید نے اپنا کتا چھوڑا اور مرتد یا محرم یا عمدتاً تسمیہ چھوڑنے والے نے اس کو لکارا اور وہ مان گیا تو اس کا شکار جائز ہے اور اسی طرح برعکس ہونے میں جائز نہیں ہو جائے گا، اور اسی طرح معتود اور نیچر و دہری و مڑوڑی مرعی کھانے والے عیسائی بھی مانند مجوسی کے ہیں، وان لم یوسلہ احد فترجہ مسلم فانوجرہ فاخذ الصید فلا باس یا کله، اور اگر تعلیم یافتہ کتے کو کسی نے چھوڑا نہیں تھا بلکہ وہ خود چلا پس مسلمان نے اس کو لکارا اور تسمیہ پڑھ دیا، پس وہ مان گیا پھر اس نے شکار مارا تو اس شکار کے کھانے میں مضائقہ نہیں ہے، لان التوجر مثل الاغراء لانہ ان کان دونہ من حیث انہ بناء علیہ فہو فوقہ من حیث انہ فعل الملک فاستویا فصلح ناسخاً، اس واسطے کہ لکارنا تو خود چھوٹ چلنے کے برابر ہے (اور برابر یا برابر سے نسخ ہو سکتا ہے) یعنی کتے کا خود رواں ہونا مسلمان کے زجر

سے باطل ہو جائے گا، اس واسطے کہ لکارنا اگر خودروانی سے اس راہ سے کم ہے کہ لکارنا اس کی خودروانی کے تابع
 و اسی پر مبنی ہے تو لکارنا دوسری راہ سے خودروانی سے بڑھ کر ہے کہ لکارنا کہ ایک مرد مکلف کا فعل ہے پس
 ایک راہ سے کم ہوا اور ایک راہ سے بڑھ گیا، تو دونوں برابر ہو گئے، پس لکارنا اس کی خودروی کا تابع ہو سکتا ہے
 و خلاصہ یہ ہے کہ جب کتا خودرواں ہے اور اس روانی پر مسلمان نے اس کو لکارا اور وہ لکار مان گیا یعنی تیز
 ہو گیا تو اس کی خودروی مٹ گئی اور اب گویا مسلمان کے رواں کرنے پر چلا تو اس کا شکار حلال ہے، اس وجہ سے کہ ہم
 اوپر بیان کر چکے کہ فعل اپنے سے بڑھ کر یا برابر سے نسخ ہو سکتا ہے اور مٹ جاتا ہے، اب ہم ثابت کرتے ہیں کہ
 لکارنا اس کی خودروی کے برابر ہے، اس طرح کہ لکارنا ایک بندہ مسلمان مکلف بشرع الہی عزوجل کا فعل ہے تو وہ
 کتنے کی خودروی حرکت سے اعلیٰ ہے لیکن لکارنا اس کی خودروی پر واقع ہوا یعنی وہ جاتا تھا اور اسی حال پر لکارا، تو
 لکارنا اس کی روانی کے تابع ہوا پس اگر اس راہ سے کم ہوا تو اول وجہ سے اعلیٰ ہے، پس غایت درجہ یہ کہ
 مل کر برابر ہو گیا لیکن چونکہ کتنے نے لکار کو مان لیا تو یہ نسخ ہو گیا، پس گویا مسلمان نے اس کو تسمیہ پڑھ کر ارسال
 کیا، پس شکار حلال ہے، و لو ارسل المسلم کلیہ علی صید و سبی فادرکہ فضر بہ ووقد ا
 ثم ضربہ فقتلہ اکل، اور اگر مسلمان نے شکار پر اپنا کتا چھوڑا اور تسمیہ پڑھ دیا پس کلب نے صید مذکور
 پا کر اس کو مار کر سست کر دیا پھر اس کو مار کر قتل کر دیا تو یہ شکار کھایا جاوے، حالانکہ اس میں یہ شبہ ہوتا
 ہے کہ جب اول مرتبہ اس نے مار کر سست کر دیا تو وہ اب صید نہیں رہا پس اس کا ذبح کرنا لازم ہوا، حالانکہ دوبارہ
 اس کو کلب نے قتل کیا تو چاہیے کہ حلال نہ ہو، و کذا اذا ارسل کلبدین فوقد ا احدہما ثم قتلہ
 الآخر اکل، اور اسی طرح اگر اس نے دو کتے چھوڑے پس ایک نے صید کو مار کر سست کر دیا کہ بھاگ نہیں سکتا
 ہے، پھر دوسرے کتے نے اس کو قتل کر دیا تو بھی یہ شکار کھایا جاوے، و اور شبہ مذکور معتبر نہیں ہے، لان
 الامتناع عن الجرح بعد الجرح لا یدخل تحت التعلیم فجعل عفو، اس واسطے کہ مجروح کر کے سست کرنے
 کے بعد دوبارہ مجروح نہ کرنا تعلیم کے تحت میں داخل نہیں ہوتا تو وہ عفو قرار دیا گیا، یعنی کتا اس تعلیم کے قابل
 نہیں کہ اگر مجروح کر کے سست کر دے کہ بھاگ نہ سکے تو پھر اس کو مجروح نہ کرے بلکہ مالک کے آنے کا انتظار
 کرے کہ وہ ذبح کرے، پس جب ایسی تعلیم متصور نہیں تو اس کا دوبارہ مجروح کرنا عفو ہے اور شکار کھایا جائے گا،
 لیونکہ اللہ تعالیٰ نے اسی قدر مکلف فرمایا جو حیضہ اسکان میں ہو اور اس سے زائد عفو فرمایا ہے، و لو ارسل
 رجلاون کل واحد منہما کلبا فوقد ا احدہما وقتلہ الآخر اکل لما قتلنا اور اگر دو مسلمانوں
 میں سے ہر ایک نے اپنا تعلیم یافتہ کتا تسمیہ چھوڑا پس ایک نے شکار کو سست کر دیا کہ بھاگ نہیں سکتا اور
 دوسرے کتے نے اس کے بعد اس کو قتل کر دیا تو وہ کھایا جاوے بدلیل مذکورہ بالا، ف کہ اس قتل سے امتناع
 کی تعلیم ممکن نہیں تو عفو ہے پس یہ شکار حلال رہا، پھر سوال یہ ہے کہ شکار مذکور دونوں میں سے کس شخص کی
 ملک ہے، جواب یہ کہ والمملک للاول، اور شکار کا مالک وہ شخص ہے جو اول کتے کا مالک ہے یعنی جس
 کتے نے اس کو زخمی کر کے صید ہونے سے خارج کر دیا، لان الاقل اخرجہ عن حد الصید بیتہ اس واسطے
 کہ اول کتے نے اس کو صید ہونے سے خارج کیا، ف تو اس کا مالک اس صید کا بھی حکماً مالک ہو گیا، پس دوسرے
 کی ملکیت نہیں ہو سکتی ہے، پھر اعتراض ہو گا کہ جب وہ صید نہیں رہا تو ذبح اختیار ہی سے حلال کہتا واجب ہوا

حالانکہ اس کو دوسرے کتے نے قتل کر دیا تو مردار ہونا چاہیے، علاوہ بریں دوسرے کا چھوڑنا بھی غیر کی ملک پر حرام ہے، جو اب دیا کہ یہ امر کتے کی تعلیم سے باہر ہے تو عفو ہے، یعنی اگرچہ وہ اول کی ملکیت ہو گیا، الا ان الارسال من الثانی حصل علی الصید، لیکن دوسرے شخص پر چھوڑنا تو صید ہی پر واقع ہوا تھا، فت اور اس وقت یہ شکار ملک اول نہ تھا، والمعتبر فی الا یاحتہ والحرمة حالة الارسال فلم یحرم اور مباح ہونے یا حرام ہونے میں معتبر وہ حالت ہے جو ارسال کے وقت تھی تو یہ حرام نہ ہوا۔ فت کیونکہ ارسال کے وقت وہ جانور بلاشبہ شکار تھا، بخلاف ما اذا کان الارسال من الثانی بعد الخروج عن الصیدیۃ یشیر الی کلب الاول بخلاف اس کے اگر شخص دوم کی طرف سے اپنا کتا چھوڑنا ایسے وقت واقع ہو کہ شکار مذکور اول کتے کی جرح سے صید ہونے سے خارج ہو گیا ہے فت تو حرام ہے، مترجم کہتا ہے کہ شخص دوم کا یہ فعل حرام ہے کیونکہ اس نے غیر کی ملک حکمی میں بذریعہ اپنے آد کے تصرف کیا، اور شارحین نے لکھا کہ سگ دوم کے قتل کرنے سے یہ شکار حرام ہو گیا، کیونکہ وہ صید نہیں رہا تو اس کا ذبح کرنا واجب تھا تو کتے کا مار ڈالنا موجب حرمت ہوا، تو علت پر اس کو غالب رکھا جاوے، پس حرام ہے، مترجم کہتا ہے بلکہ اگر اول کتا دوبارہ زخمی کر کے مار ڈالتا تو حلال تھا، کیونکہ دوبارہ زخم لگانے سے مخالفت داخل تعلیم نہیں ہے اور سگ دوم نے مار ڈالا تو حرام ہو گیا، اور قرق کی وجہ یہ ہے کہ سگ دوم اس وقت نہیں چھوڑا گیا جب وہ صید تھا، ورنہ حلال رہنا جیسا کہ بیان کیا گیا، بلکہ اس وقت چھوڑا جب صید نہیں رہا تو البسا ہو گیا، جیسے کسی شخص کی بکری کو جو اختیار میں، دوسرے شخص نے تیر مار کر اضطراری طور پر ذبح کیا تو حرام و مردار ہو گئی، اسی طرح یہاں اپنے کتے کے ذریعہ سے قتل کیا تو وہ شکار مردار ہو گیا، پس حاصل یہ نکلا کہ ارسال کا وقت معتبر ہے، پس اگر ارسال کے وقت وہ صید ہو تو سگ دوم کے مار ڈالنے سے بعد ازاں کہ وہ صید نہیں رہا ہے، حلال رہے گا، اور اگر ارسال کے وقت وہ صید نہ ہو تو سگ دوم کے قتل کرنے سے حرام ہو جائے گا اور سگ اول کے قتل کرنے سے حلال رہے گا، فافہم، م۔

فصل فی الترمی

یہ فصل دوم تیر وغیرہ مارنے کے بیان میں فت یعنی بذریعہ تیر وغیرہ کے شکار کرنا من سمع حسا طنہ حس صید فرماتا اور ارسل کلبا او باذیا علیہ فاصاب صیداً ثم تبین انہ حس صید اهل المصاب ای صید کان لانه قصد الاضطیاد، اگر کسی نے آہٹ سنی پس اس کو صید کی آہٹ گمان کر کے تیر مارا یا اس پر کتا یا باز چھوڑا پس ایک شکار کے لگا، پھر یہ امر ظاہر ہو گیا کہ وہ صید کی آہٹ تھی تو جو شکار ہاتھ لگا وہ حلال ہے خواہ کوئی شکار ہو اس واسطے کہ اس نے شکار مارنے کا قصد کیا تھا، فت توضیح یہ کہ اس نے صید کی آہٹ گمان کر کے تیر مارا یا کتا وغیرہ چھوڑا اور اس سے ایک شکار ہاتھ آیا اگرچہ یہ شکار وہ نہ ہو جس کی آہٹ سنی تھی تو اس کے حلال ہونے میں شرط یہ ہے کہ جس کی آہٹ سنی تھی وہ صید ہو یعنی جانور وحشی ہو، حتیٰ کہ اگر وہ آہٹ کسی آدمی یا بکری یا پالو کی ہو تو یہ شکار حلال نہ ہوگا، اور اگر

ظاہر ہو جاوے کہ وہ ہرن یا جنگلی کبوتر کی آہٹ تھی یا شیر وغیرہ ایسے صید کی آہٹ تھی جو کھایا نہیں جاتا ہے تو جو شکار ماکول اللحم ہا تھا آیا یہ حلال ہے، پس اس کے حلال ہونے کا مدار اس امر پر ہے کہ وہ آہٹ درحقیقت کسی جانور صید کی ہو، خواہ وہ صید ایسا ہو جس کا گوشت کھایا جاتا ہے یا غیر ماکول ہو، جیسے شیر و بھیر یا حتیٰ کہ جنگلی سور کی آہٹ ہو تو بھی جو شکار ہا تھا آیا حلال ہوگا، وعن ابی یوسف ر انہ خص من ذلک الخنزیر لتغلیظ التحريم، اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ انہوں نے صید میں سے سور کو خارج کر دیا کیونکہ اس کی حرمت غلیظہ ہے و فعلیٰ بذا اگر اس نے تیر یا کتے کے ذریعے سے ہرن پایا، لیکن جو آہٹ سستی تھی ظاہر ہوا کہ وہ جنگلی سور کی آہٹ تھی، تو یہ شکار جائز نہ ہوگا، الا تروی انہ لا تثبت الا باحۃ فی شئی منہ بخلاف السباع لانہ یوشو فی جلدہا، کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ شکار کرنے سے اس نجس سور کے کسی جزو میں اباحت نہیں ثابت ہوتی ہے بخلاف شیر وغیرہ درندوں کے کیونکہ ان درندوں کی کھال میں اباحت ثابت ہوتی ہے و یعنی سور کی حرمت اس قدر غلیظہ ہے کہ شکار سے اس کی کوئی چیز مباح نہیں ہوتی ہے برخلاف درندوں کے کہ ان کی کھال مباح ہو جاتی اور گوشت اگرچہ کھانا حرام ہے لیکن پاک ہو جاتا ہے، جبکہ ذبح کیا جاوے۔
توجب درندوں میں کھال کی جانب اباحت مؤثر ہوتی ہے تو جائز ہوا کہ بجائے اس کے جو شکار ہا تھا آیا اس کے گوشت میں اباحت مؤثر ہو، الذخیرہ والحیظ،

خلاصہ یہ نکلا کہ جو صید احساس کیا تھا بجائے اس کے دوسرا صید جو ہا تھا آیا بھی مباح ہوگا کہ جس صید کا احساس کیا تھا، وہ کسی طرح مباح ہونے کے لائق ہو، حتیٰ کہ درندہ ہو تو اس کی کھال ہی مباح ہو جاتی ہے، پس یہ صید بھی حلال ہوگا برخلاف سور کے کہ سور میں سے خود کوئی چیز مباح نہیں ہوتی، تو جو صید بجائے اس کے ہا تھا آیا، یہ بھی مباح نہ ہوگا، و ذفر خص منہا مالا یوکل لحمہ لان الارسال فیہ لیس لا باحۃ، اور زفر نے ان میں سے ہر ایسے صید کو نکال ڈالا، جن کا گوشت نہیں کھایا جاتا ہے اس واسطے کہ ایسے شکاروں کی طرف ارسال کرنا کچھ گوشت مباح ہونے کے واسطے نہیں ہوتا ہے و حاصل یہ کہ جس صید کا احساس کیا تھا، اگر وہ ایسا صید نکلا کہ اس کا گوشت مباح نہیں ہے، حالانکہ بجائے اس کے دوسرا صید جو شکار کیا ہے یہ ماکول اللحم ہے تو یہ بھی جائز نہ ہوگا، اس واسطے کہ جس صید کی طرف کتیا یا باز چھوڑا یا تیر مارا تھا وہ اباحت کے واسطے نہیں تھا، وجہ الظاہ ان اسم الاصطیاد لا یتخص بالماکول اور ظاہر روایہ (جس میں سور یا غیر ماکول اللحم کسی کی تخصیص نہیں ہے) کی وجہ یہ ہے کہ شکار کرنا کچھ ایسے جانوروں کے ساتھ خاص نہیں ہے جن کا گوشت کھایا جاوے و بلکہ یہ فعل ہر جانور کے ساتھ ہوتا ہے، مثلاً سور شکار کیا تو ہم جانور کا لحاظ نہیں کرتے بلکہ فعل کا لحاظ کرتے ہیں، فوقہ الفعل اصطیاداً تو یہ فعل اصطیاد واقع ہوا و یعنی جب احساس و آہٹ صید کی پائی اور تیر مارا یا کتا و باز چھوڑا تو شکار کرنا ہوا، یعنی شکار مارنے کا فعل کیا و هو فعل مباح فی نفسہ اور یہ فعل بذات خود مباح ہے و تو ہم نے مباح فعل سے شکار مارا پس وہ حلال ہے اگر کھانے کے قابل ہو، و باحۃ التناول یوجع الی المحل اور تناول مباح ہونے کا مرجع محل ہے، و یعنی جس محل پر یہ فعل واقع ہوا اس کو دیکھا جائے گا کہ اس محل میں سے کیا مباح ہے فیثبت بقدر ما یقبلہ لحمًا و جلدًا، پس گوشت و کھال کی راہ سے جس قدر وہ قابل اباحت ہو اسی قدر اباحت ثابت ہوگی و حاصل یہ کہ ہمارا فعل شکار تو مباح ہے جبکہ وہ جانور صید ہو پھر اس جانور میں سے لئے تناول کئے

مباح ہے، تو یہ امر اس محل کی قابلیت پر ہے، پس اگر ہرن کے مانند ہو تو گوشت دکھال دونوں مباح ہیں اور اگر درندہ مانند شیر ہو تو فقط کھال مباح ہے، وقد لا تثبت اذا لم یقبلہ اور کبھی محل کی اباحت سے کچھ ثابت نہیں ہوتا جیکہ وہ اس قابل نہ ہو فن مثلاً سورہ ہو تو اس میں سے کھال وغیرہ بھی کچھ مباح نہیں ہے، واذا وقع اصطیاد اصار کانتہ رمی الی صید فاصاب غیرہ، اور جب ہمارا فعل مذکور مباح اصطیاد واقع ہوا تو گویا ایسا ہوا کہ اس نے ایک صید کو تیر مارا پس وہ دوسرے صید کے لگاتار اور بالاتفاق دوسرا صید مباح ہے، اگرچہ صید اول سورہ ہو، اور یہ سب اس وقت جو آہٹ سنی تھی وہ کسی صید کی آہٹ ظاہر ہو، وان تبین انہ حس آدمی او حیوان اہلی لا یجزل المصاب لان الفعل لیس باصطیاد اور اگر ظاہر ہوا کہ جو آہٹ سنی تھی، وہ کسی آدمی یا پالو جانور کی آہٹ تھی، جو شکار ہاتھ آیا وہ حلال نہ ہوگا، اس واسطے کہ تیر مارنا یا کتا و باز چھوڑنا اس صورت میں اصطیاد نہیں ہے فن کیونکہ شکار مارنا تو شکار کے ساتھ ہے اور یہ شکار کی آہٹ نہیں تھی، تو جو جانور مارا وہ شکار کے قصد سے نہیں مارا، پس مباح نہیں ہوا، اب رہا یہ کہ اگر ہلا کبوتر یا گرفتار ہرن کی آہٹ ہو تو کیا اس کی اصلیت معتبر ہوگی، کیونکہ ہرن دراصل صید ہے، جواب یہ کہ نہیں بلکہ حالت موجودہ میں اس کے واسطے ذبح اختیاری لازم ہے۔ والطیور والذی یاوی البیوت اہلی، اور ہلا ہوا پرندہ جو گھر میں اپنے گھونسلے کے اندر رات میں آجاتا ہے وہ پالو ہے فن صید نہیں ہے، والظبی الموثق بمنزلتہ لما یبئنا اور بندھا ہوا ہرن بمنزلہ پالو کے ہے بدلیل مذکورہ بالا فن کہ اس کے حق میں فعل اصطیاد نہیں ہے، بلکہ اختیاری طور پر اس کو ذبح کرے ولورمی الی طاشو قاصاب صیدا، اور اگر اس نے ایک پرندہ کو تیر مارا پس وہ کسی صید کے لگا وصر الطاشو اور پرندہ مذکور اڑ گیا ولا یدری وحشی ہو او غیر وحشی اور یہ دریافت نہیں ہونا کہ پرندہ مذکور وحشی تھا، یا پالو تھا، فن تو بلاؤ کہ جو شکار ہاتھ آیا یہ حلال ہے یا نہیں کیونکہ اگر وہ پرندہ پالو ہو تو یہ شکار حلال نہ ہوگا، اور اگر وہ بھی صید وحشی ہو، یہ حلال ہوگا، حالانکہ معلوم نہیں ہوتا، جواب یہ ہے کہ حل الصید لان الظاہر فیہ التوحش، صید مذکور حلال ہے کیونکہ ظاہر یہ کہ پرندہ مذکور وحشی ہے فن پس ظاہر حال پر حکم ہوگا جب تک کہ اس کے خلاف اس کا پالو ہونا ظاہر نہ ہو، اس واسطے کہ طیور میں ظاہر توحش ہے، ولورمی الی یجوز قاصاب صید اول یدری نادھو امر لا یجزل الصید لان الاصل فیہ الاستیناس اور اگر اس نے اونٹ کو تیر مارا پس وہ کسی صید کے لگا اور یہ معلوم نہیں ہوا کہ یہ اونٹ وحشی ہو گیا تھا یا نہیں تو یہ شکار حلال نہ ہوگا، کیونکہ اونٹ کے حق میں اصل یہ کہ وحشی نہ ہونے اور اگر دریافت ہو جائے کہ یہ اونٹ وحشی ہو گیا تھا، تو وہ صید کے حکم میں ہوگا، پس اس کے قصد سے جو شکار ہاتھ آیا وہ حلال ہوگا اور جب تک یہ دریافت نہ ہو تب تک ہر حال پر حکم ہوگا، کہ وہ ہلا ہوا ہے، ولورمی الی سمکتہ او جرادۃ قاصاب صید ايجل فی روایتہ عن ابی یوسف لانہ صید وقی اخوی عنہ لا یجزل لانہ لا ذکاة فیہما اور اگر کسی مچھلی یا ٹیٹری کو تیر مارا اور وہ کسی شکار کے لگا (اور شکار مر گیا) تو امام ابو یوسف سے ایک روایت میں یہ شکار حلال ہے۔ اس واسطے کہ مچھلی و ٹیٹری بھی صید ہے، اور دوسری روایت میں شکار مذکور حلال نہ ہوگا اس واسطے کہ مچھلی و ٹیٹری کے واسطے ذکاة نہیں ہے، فن یعنی مچھلی و ٹیٹری اختیاری یا اضطراری کسی طور پر ذبح نہیں کی جاتی ہے تاکہ ان کے ذبح اضطراری کے قصد سے یہ شکار حلال ہو جاوے جن کے تیر لگا ہے، یہ سب اس صورت میں تھا کہ جس کی آہٹ سنی

یا جس کو تیر مارا تھا اس کے سوائے دوسرا صید شکار ہوا، ولو اصاب المسدوع حسہ اور اگر تیر اس کے لگا جس کی آہٹ سنی تھی، وقد ظنہ آدمیاء حالانکہ اس شخص نے اس کو آدمی گمان کیا تھا فت یعنی آہٹ سنی کر گمان کیا کہ آدمی ہے اور قاتل ڈاکو سمجھ کر اس کو تیر مارا و تکبیر پڑھ دی اور اس کو تیر لگا، فاذا هو صید یحل، پس دیکھا تو وہ آدمی نہیں بلکہ وحشی صید تھا تو وہ حلال ہے لانه معتبر بطنہ مع تعینہ اس واسطے کہ جس کو مارا اس کے متعین ہونے کے باوجود اس کے گمان کا کچھ اعتبار نہیں ہے یعنی جب ایک چیز سے متحقق ہے تو وہ جو کچھ ہو اس کو تیر مارنا متعین رہے گا، اور اس کا گمان معتبر نہ ہوگا، حالانکہ وہ صید ہے تو اس نے شکار مارا پس حلال ہے، کیا نہیں دیکھتے کہ اگر وہ اس کو پالو گمان کرتا اور وہ صید تھا تو حلال تھا، پھر واضح ہو کہ تیر مارنا بھی ذبح اضطراری کا طریقہ ہے جیسے کلب و باز وغیرہ میں ہے تو تکبیر کے ساتھ شرط ہے کہ یہ ایسے محل میں ہو جہاں ذکاۃ اضطراری جائز ہے، واذا سمی الرجل عند الرمی اکل ما اصاب اور جب تیر مارنے کے وقت آدمی نے تسمیہ پڑھ دیا تو جس صید کو یہ تیر لگے وہ کھایا جاوے فان خواہ ایک ہو یا زیادہ ہو، اذا جرح المسلم فمات بشرطیکہ تیر نے اس کو مجروح کیا ہو اور صید مذکور مر گیا ہو فان زندہ ہا تھا نہیں آیا، لانه ذابح بالرمی لکون السهم آلة له فتشترط التسمیۃ عندہ وجميع البدان محل لهذا النوع من الذکوۃ اس دلیل سے کہ وہ تیر مارنے کے ذریعہ سے ذبح کرتے والا ہوا کیونکہ تیر اس کے ذبح کا آلہ ہے۔ تو مارنے کے وقت تسمیہ پڑھنا شرط ہے اور اس قسم کے ذبح کے واسطے تمام بدن محل ذبح ہے فان کچھ حلق ولہ کی خصوصیت نہیں ہوتی ہے، ولا ید من الجراح لیتحقق معنی الذکوۃ علی ما بیننا کا اور یہ ضرور ہے کہ تیر اس کو جرح سے قتل کرے تاکہ ذبح کے معنی متحقق ہوں جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا فان اور حدیث عدی رضی اللہ عنہ میں منصوص ہے کہ تیر کے پھل سے جو مجروح ہو کر قتل ہوا وہ کھایا جاوے اور جو تیر کی ڈنڈی سے صدمہ پا کر مراد وہ موقوفہ ہے نہ کھایا جاوے، کما فی الصحاح، یہ اس وقت کہ وہ تیر کے جرح سے مر گیا ہو، اور ذکاۃ اضطراری پوری ہو گئی ہو، وان ادسا کہ جیبا ذکاۃ اور اگر اس نے شکار کو زندہ پایا تو اس کو اختیاری طریقہ سے ذبح کرے فان کیونکہ وہ ہا تھا آیا تو صید نہیں رہا، اور اس پر اصل ذبح یعنی اختیاری طریقہ سے ممکن ہوئی، تو واجب ہے حتی کہ اگر ذبح اختیاری چھوڑے تو مر کر مر رہا ہے، رہا یہ کہ زندہ پایا مگر ذبح کا آلہ موجود نہیں ہے یا زندگی قلیل ہے خواہ اس قدر کہ جیسے ذبیحہ میں ہوتی ہے یا اس سے زائد ہے مگر زائد اس قدر کہ مستقر ہے یا غیر مستقر ہے تو اس کے احکام اتفاقی و اختلافی صورتوں میں ہیں وقد بینا ہا بوجوہہا والاختلاف فیہا فی الفصل الاول فلا تعیدہ اور ہم نے اس کو مع اس کی صورتوں کے مع ان میں اختلاف کے فصل اول جوارح میں بیان کیا ہے، پس ہم اس کا اعادہ نہیں کریں گے، قال واذا وقع السهم بالصید فتکامل حتی غاب عنہ اور اگر صید کو تیر لگا اور وہ گرا پھر مشقت کے ساتھ وہ بھاگا حتی کہ شکاری کی نظر سے غائب ہو گیا، و لم یزل فی طلبہ حتی اصابہ میتا اکل وان تعد عن طلبہ ثم اصابہ میتا لم یؤکل، اور شکاری برابر اس کی تلاش میں پیچھے رہا بیان تک کہ شکار مذکور کو مردہ پایا تو کھایا جاوے اور اگر اس کی تلاش سے بیٹھ رہا پھر اس کو مردہ پایا تو نہ کھایا جاوے، لماروی عن النبی علیہ السلام انہ کوا اکل الصید اذا غاب عن السوا می وقال لعل هو ام الارض قتلتہ دلیل اول اس پر وہ روایت ہے جو آنحضرت

صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے صید کا کھانا مکروہ رکھا جبکہ وہ تیر مارنے والے کی نگاہ سے غائب ہو جائے اور فرمایا کہ شاید کہ اس کو زمین کے کسی ہوام نے مار ڈالا ہو۔ اور اس حدیث کو ابن ابی شیبہ نے حضرت ابو ذر بن العقیلی رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کیا، ورواہ الطبرانی ورواہ ابو داؤد مرسل، اور عبد الرزاق نے اسی معنی میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مع قصہ روایت کی، لیکن اس کی اسناد میں عبد المکریم ابو امیہ ضعیف ہے۔ ولان احتمال الموت بسبب اخر قائم فما ینبغی ان یحل اكله لان الموهوم فی هذا کالمتحقق لماروینا الا انا استقنا اعتباراً ما دام فی طلبه ضرورة ان لا یجوز الا صطیاد عنه و لا ضرورة فیما اذا قعد عن طلبه لامکان التحریز عن توام یكون بسبب عمله اور دلیل دوم یہ کہ دوسرے صید سے صید مذکور کی موت کا احتمال قائم ہے پس اس کا کھانا حلال نہ ہونا چاہیے اس واسطے کہ احتمال اس معاملہ میں واقع کے مانند ہے بدلیل حدیث مذکور، لیکن اتنی بات ہے کہ ہم نے اس احتمال کا اعتبار ایسی صورت میں ساقط کر دیا جب تک وہ شکار مذکور کی تلاش میں ہے اس ضرورت سے کہ شکار مارنا غالباً اس سے خالی نہیں ہوتا کہ نظر سے چھپ جاوے، اور در صورتیکہ وہ اس کی تلاش سے بیخبر رہا تو اب ضرورت قائم نہیں رہی کیونکہ جو پوشیدگی اس کی حجت سے ہو اس سے بچاؤ ممکن ہے، وفت کہ تلاش سے نہ بیٹھے، لہذا ہم نے کہا کہ اگر غائب ہو گیا اور احتمال ہو کہ شاید دوسرے سبب سے مراد پس اگر اس نے تلاش میں فتور نہیں کیا تو احتمال ساقط ہے اور اگر فتور کیا تو احتمال کی وجہ سے حلال نہیں ہے۔ والذی روینا حجة علی مالک فی قوله ان ما تواری عنه اذا لم یدیت یحل فاذا بات لیلته لا یحل، اور ہم نے جو حدیث روایت کی، وہ امام مالک پر حجت ہے جو کہتے ہیں کہ جو شکار اس کی نظر سے غائب ہوا اگر رات نہیں گزری تو حلال ہے اور اگر رات گزر گئی تو حلال نہیں ہے، وفت لیکن یہ سب معارض بحدیث عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ ہے کہ جس میں یہ بھی آیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر صید مجروح تجھ سے ایک روز غائب رہا پھر تو نے اس میں کوئی اثر سوائے اپنے تیر کے اثر کے نہیں پایا تو تیرا جی چاہے اس کو کھا، ورواہ البخاری و مسلم، اور ایک روایت بخاری میں "ایک روز یا دو روز" واقع ہے، اور ایک روایت حدیث عدی میں کہ جب تو نے اس میں اپنا تیر پایا اور کوئی اثر دیگر نہیں پایا اور تو نے جانا کہ تیرے تیر نے اس کو قتل کیا ہے تو اس کو کھا، ورواہ الترمذی والنسائی والدارقطنی، اور ترمذی نے کہا کہ حدیث صحیح ہے، اور حدیث ابو ثعلبہ رضی اللہ عنہ میں دربارہ اس شخص کے جس نے تین روز کے بعد اپنا شکار پایا ہے، فرمایا کہ اس کو کھا جب تک وہ بدبودار نہ ہو جاوے، ورواہ مسلم، اور دوسری روایت میں شکار کلب کے حق میں بھی بعد تین روز کے فرمایا کہ اس کو کھا مگر آنکہ بدبودار ہو گیا ہو تو چھوڑ دے، ورواہ مسلم، پس تحقیق مقام واللہ تعالیٰ اعلم یہ ہے کہ مذہب حنفیہ میں جو حکم مذکور ہے کہ نہ کھایا جاوے اس سے مراد یہ کہ احتیاط ترک ہے اور یہ مراد نہیں کہ حرام ہے۔ اور وجہ احتیاط یہ کہ جو حدیث کہ شیخ مصنف نے ذکر کی اگرچہ وہ مرسل مانی جاوے تو مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے، پس وہ مفید ترک ہے اور احادیث صحاح مفید جواز ہیں، بشرطیکہ اس کو یقین ہو کہ سوائے تیر کے کسی جانور زہر دار وغیرہ کی وجہ سے یہ شکار نہیں مرا ہے اور ایسے معارضہ میں اگرچہ مساوات بنظر اسناد نہیں ہے مگر تہمید مجرم سے ہم نے احتیاط کی، اور شیخ مصنف نے بھی استدلال میں اس طرف اشارہ کیا، چنانچہ کہا "کہ اس احتمال کی وجہ سے حدت نہ ہونا چاہیے۔ حالانکہ احتمال مذکور موجب تحریم نہیں ہو سکتا، حتیٰ کہ خود جب تلاش میں رہے تو احتمال ساقط کیا بلکہ

مذرت موجود ہے کہ احتمال ساقط ہو کیونکہ شکار کے پوشیدہ ہو جانے سے چارہ نہیں ہوتا پس مجبوراً مفید ہے کہ منع سے مراد تحریم نہیں بلکہ احتیاط ہے اور شاید یہی مراد امام مالکؒ ہے اور یہاں ایک وجہ دیگر ہے اور وہ یہ کہ غائب ہو جانے کی صورت میں جب شکار مارنے والے کو یقین نہ ہو کہ صرف میرے تیرے تیرے مرا ہے تو اس وقت حرام ہے، اور جب یہ یقین ہو تو مباح ہے، چنانچہ فرمایا کہ تیرا جی چاہے کھا، پس اگر احتیاط کرے تو اولیٰ یہ کہ نہ کھاوے، واللہ تعالیٰ اعلم۔ م، ولو وجد به جراحة سوى جراحة سهبه لا يحل، اور اگر شکاری نے صید غائب میں اپنی جراحت تیرے سوائے کوئی جراحت پائی تو وہ حلال نہیں ہے۔ وفت پس اس صورت میں حرمت پر تصریح فرمائی اور یوں نہیں کہا کہ وہ نہ کھایا جاوے، کیونکہ یہ احادیث میں منصوص ہے، لانه هو هوم تمكن الاحتراز فاعتبر محرماً بخلاف وهم الهوام، اس واسطے کہ یہ احتمال ہوم ایسا ہے جس سے احتراز ممکن ہے تو اس کو حرام کرنے والا اعتبار کیا گیا بخلاف ہوام کے احتمال کے فت یعنی زمین کے ہوام نے شاید مار ڈالا ہو، حاصل یہ کہ صید کا نظر سے غائب ہو جانا تو بکثرت واقع ہوتا ہے اور جب نظر سے غائب ہو کر مردہ پایا گیا تو یہ وہم ہو سکتا ہے کہ کسی زہر دار جانور نے مار ڈالا ہو، پس اگر یہی معتبر ہو تو شکار کا دروازہ بند ہو جاوے اور اس سے احتراز ممکن نہیں ہے، لہذا بدوں فتور کے اس کا اعتبار نہیں کیا گیا، اور اگر اس میں سوائے تیرے کے دوسرا زخم پایا گیا تو احتمال ہے کہ اسی زخم سے مراد ہو اور یہ بات ہر شکار کے ساتھ لازم نہیں ہوتی، کہ جو نظر سے غائب ہو اس کو لامحالہ دوسرا زخم پہنچے، پس اس کا اعتبار لازم ہوا تو حرام ہو گیا، م، ک والجواب فی ارسال الکتب فی هذا کالجواب فی السومی فی جمیع ما ذکرنا، پھر واضح ہو کہ سب صورتیں جو ہم نے تیر مارنے میں بیان کیں تو ایسی صورت میں کتا چھوڑنے کا بھی حکم سب صورتوں میں مانند تیر کے ہے، قال واذا رمی صیدا فوقہ فی الماء ووقع علی سطحہ او جبل شمدتودی منہ الی الارض لم یوکل، اگر کسی نے شکار کو تیر مارا پس وہ پانی میں گرے اور مر گیا یا وہ کسی صحت یا پہاڑ پر گرے پھر وہاں سے زمین پر گرے اور مر گیا تو نہیں کھایا جائے گا، لانه المتودیۃ وهو حرام بالنسبہ الی اس واسطے کہ یہ شکار تو متردیہ ہے اور وہ نص قرآنی سے حرام ہے فت کیونکہ یہ معلوم نہیں ہو سکتا کہ وہ مذبوہ کے مثل ہو کہ پانی میں یا پہاڑ سے گرے، ولانه احتمال الموت بغیر الرمی اور اس دلیل سے بھی حرام ہے کہ اس میں احتمال ہے کہ شاید تیر کے سوائے دوسرے سبب سے مراد ہو، اذ الماء مہلک وکن السقوط من عل، کیونکہ پانی بھی مہلک ہے اور یوں ہی بلندی سے گرتا بھی مہلک ہے، یؤید ذلك قوله علیہ السلام بعدی رضی اللہ عنہ وان وقعت رمیتک فی الماء فلا تاكل فانک لا تدری ان الماء قتله او سہمک، اور اسی قول کی تائید فرماتا ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ کو فرمایا کہ اگر وہ جانور جس کو تو نے تیر مارا ہے پانی میں گرے پھر مرے تو اس کو مت کھا، کیونکہ تجھے معلوم نہیں کہ اس کو پانی نے مار ڈالا یا تیرے تیر نے مارا ہے فت رواہ مسلم وغیرہ، ولو وقع علی الارض فی الابتداء اکل لانه لا یسکن الاحتواض عنہ وفتی اعتبارہ سد باب الاصطیاد بخلاف ما تقدم اور اگر صید مذکور تیر کھا کر پہلے ہی زمین پر گرے تو وہ کھایا جاوے اس واسطے کہ ایسے گرنے سے احتراز ممکن نہیں ہے اور اس کو اعتبار کرنے میں شکار مارنے کا دروازہ بند ہو جائے گا اس واسطے کہ یہ شکار ضرور اسی طرح کرے گا، برخلاف صورت سابقہ کے فت جبکہ تیر کھا کر پہاڑ وغیرہ کسی بلندی پر گرے اور وہاں سے ٹکرا کر زمین پر گرے حالانکہ اس میں مذبوہ سے زائد زندگی باقی تھی تو وہ مردار ہوگا، لانه یسکن الاحتواض عنہ

کیونکہ اس سے احتراز ممکن ہے فت تو اس کا اعتبار کیا گیا، فصار الاصل ان سبب الحرمة والحل اذا اجتماعا وامکن التعوض عما هو سبب الحرمة ترجیح جهة الحرمة احتیاطا وان كان صارا لا یمكن التعوض عنه جری وجوده مجری عدمه لان التکلیف بحسب الوسع، تو اب قاعدہ کلیہ یہ نکلا کہ جب حرمت کا سبب اور حلت کا سبب دونوں مجتمع ہوں اور جو سبب حرمت ہے اس سے احتراز ممکن ہے تو احتیاطاً سبب حرمت کو ترجیح دی جائے گی، اور اگر سبب حرمت ایسی چیز ہو کہ جس سے احتراز ممکن نہیں ہے تو اس کے وجود کو عدم شمار کریں گے، اس واسطے کہ مکلف کو بقدر وسعت ہے فت اور جب اس چیز سے احتراز اپنی وسعت میں نہیں ہے تو اس کی تکلیف بھی نہیں ہے، توضیح یہ ہے کہ شکار ماہی مباح فرمایا اور متردبہ و موقوفہ کو حرام کیا، متردبہ وہ کہ پہاڑ یا چھت وغیرہ بلندی سے گر کر مر جاوے، یعنی اس کی موت کا سبب یہی گرنا واقع ہو، موقوفہ وہ کہ دھکے و صدمہ و دباؤ وغیرہ سے بدول جرح و زخم کے مر جاوے، پس اگر شکار کو تیر مارا تو دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ ایسا کاری زخم لگا کہ وہ فی الحال بمنزلہ مذبح کے ہو گیا ہے یا ایسا نہیں ہوا، پس اگر مذبح کے برابر ہو گیا تو وہ پانی میں گرے یا ٹکراوے یا پہاڑ پر گر کر زمین پر گرے، وہ ذبیحہ ہو جانے کے بعد ایسا ہوا تو وہ حلال ہے اور اگر مذبح سے زائد جان باقی ہے تو اب اس کی موت میں ایک سبب تو یہ کہ تیر مذکور کا زخم ہے کہ آخر وہ اس سے مر جائے گا، یا شاید زندہ ہاتھ آوے تو ذبح کیا جاوے، پھر اگر وہ پانی میں گرا یا پہاڑ پر گر کر زمین پر گرا یا صدمہ کھایا تو فوری احتمال ہے کہ شاید زخم تیر کے سوائے اس صدمہ دیگر سے اس کی جان نکل گئی، حالانکہ اس صدمہ دیگر سے مرنا مرنا ہے تو ہم نے اسی سبب کو غالب رکھا کہ وہ مرنا ہے، کیونکہ حلال حاصل ہو جانے کے بہ نسبت حرام سے بچنا زیادہ قابل اہتمام ہے کیونکہ اگر حلال کھایا تو خیر کچھ مؤاخذہ نہ ہوگا، اور اگر حرام کھایا تو جہنم میں بلایا جائے گا، پس اس سے بچو، کیونکہ تم ایسے شکار سے بچ سکتے ہو جو بعد زخم تیر کے اس طرح ٹکرا کر یا صدمہ کھا کر مرے، کیونکہ یہ کچھ ضرور نہیں کہ تمہارا ہر شکار اسی طرح صدمے اٹھا کر مرے، اور اگر کہو کہ جس شکار کو ہم ماریں گے وہ ضرور زمین پر دم سے گرے گا، تو احتمال ہوا کہ شاید وہ اسی صدمہ سے مرے، پس ہر شکار حرام ہو جائے گا۔

جواب یہ کہ ہاں ہر شکار ضرور زمین پر گرے گا، لیکن دو حال سے خالی نہیں ہے یا تو وہ ہرن وغیرہ چرند ہوگا تو اس کے حق میں یہ گرنا جب تک اونچے سے نہ ہو موجب موت نہیں ہے، اور یا وہ چرند ہوگا، تو وہ زمین پر گرنے تک اپنی قوت اصلی رکھتا ہے کہ اس کی موت بوجہ گرنے کے واقع نہیں ہوتی ہے کیونکہ اگر وہ مذبح ہو کر بے حس گرا تو وہ پہلے ہی مذبح ہو چکا اور اگر اس میں قوت باقی ہے تو وہ اپنی طاقت سے زمین پر گرا، پھر مرے گا تو زخم سے مرے گا، بخلاف اس کے جب پہاڑ سے ٹکرایا تو یہ موجب موت ہے، علاوہ بریں ہر شکار خواہ مخواہ زمین پر گرے گا اور تم اس سے بچاؤ نہیں کر سکتے ہو، تو اللہ تعالیٰ نے جب شکار حلال کیا تو اس سے بچاؤ کا حکم قطعاً نہیں دیا، کیونکہ یہ تو تمہارے امکان میں نہیں ہے اور اللہ تعالیٰ نے حکم فرمایا کہ ہم نے کسی پر اس کی وسعت سے زیادہ تکلیف نہیں رکھی، پس معلوم ہو گیا کہ جس نے شکار حلال کیا اس نے لازمی چیز سے احتراز کا حکم نہیں دیا، تو ہمارے واسطے کلیہ قاعدہ مل گیا کہ شکار حلال کیا گیا اور جو اگر شکار کے ساتھ ضروری لازمی ہو جس سے بچاؤ نہیں ہو سکتا وہ معتبر نہیں کیا گیا اور جو امر کہ ایسا نہ ہو یعنی شکار کے ساتھ لازمی نہیں ہے تو اس سے بچاؤ ممکن ہے، پس شاید وہ بھی عفو ہو، اور شاید معتبر ہو، لیکن جب کوئی نفس نہیں ملی تو ہم نے اس کو معتبر رکھا کہ اسی میں احتیاط ہے، فصما یمكن التعوض

عنه اذا وقع على شجر او حائط او اجرة ثم وقع على الارض، پس منجمد ان صورتوں کے جس سے احتراز ممکن ہے اور شکار احتیاطاً حرام رکھا جاوے۔ یہ ہے کہ صید بعد زخمی ہونے کے درخت پر گرا یعنی ہرن وغیرہ جس کی نسبت یہ گمان ہو کہ درخت پر گرنے سے مراد یا دیوار پر گرا یا پکی اینٹ پر گرا، پھر وہاں سے زمین پر گرا، فت تو ضرور احتمال ہے کہ زمین پر آنے سے پہلے وہ بوجہ صدمہ درخت یا دیوار یا اینٹ کے مر گیا، اور ماہ دھو علی جبل فتودی من موضع الی موضع حتی تودی الی الارض، یا شکاری نے اس کو تیر مارا در حالیکہ صید مذکور پہاڑی پر تھا، پس وہ زخمی ہو کر وہاں سے ایک مقام سے دوسرے مقام پر لڑھکتا ہوا گرتا آیا۔ یہاں تک کہ زمین پر گراف تو ضرور احتمال ہے کہ وہ اسی صدمہ سے مراد ہو اور اس سے احتراز ممکن ہے کیونکہ ہر صید کے ساتھ ایسا ہونا لازمی نہیں ہے۔ اور ماہ فوق علی۔ سامع منصوب او قصبۃ قائمۃ او علی حرف آجرتہ، یا صید مثلاً پر مذکور تیر مارا حالانکہ تیر سے اس کو ایسا زخم کاری نہیں آیا کہ مذبح کے مثل ہو جاوے پھر وہ کھڑے نیزہ پر گرا یا کھڑے نرکل پر گرا یا پختہ اینٹ کی نوک دوچار پر گراف تو اس سے بھی احتراز چاہیے۔ احتمال ان ہذا الاشیاء قتلته، کیونکہ احتمال ہے کہ صید مذکور کو انہی چیزوں سے مار ڈالا ہو فت اور اس احتمال کے باوجود ہر شکار کے حق میں ایسا ہونا لازمی نہیں تو احتراز ممکن ہے، پس عفو کی دلیل موجود نہیں تو احتیاطاً حرام سمجھا گیا اور ایسی احتیاط واجب ہے وصالاً لیکن الاحتمال عنہ اذا وقع علی الارض کما ذکرنا، اور منجمد ان صورتوں کے جن سے احتراز ممکن نہیں ہے یہ کہ جب صید بعد زخمی ہونے کے اس طرح زمین پر گرے جیسے ہم نے بیان کیا فت یعنی ابتداء بدوں ٹکرانے وغیرہ کے زمین پر گرے، کیونکہ زمین پر گرتا تو ہر صید کے واسطے لازم ہے، او علی ما ہونی معنایہ لجبل او ظہر بیت اولیتہ مصنوعۃ او صخرۃ فاستقر علیہا یا صید مذکور ایسی چیز پر گرا جو زمین پر گرنے کے معنی میں ہے، مثلاً پہاڑ یا پختہ یا پکی اینٹ کے ڈھیر یا پتھر پر گر کر وہیں ٹھہر گیا، فت اور وہاں سے زمین پر نہیں گرا تو گویا وہ ابتداء سے زمین ہی پر گرا، لان وقوعہ علیہ و علی الارض سواء اس واسطے کہ اس شکار کا ان چیزوں پر گرتا اور زمین پر گرتا برابر ہے فت اور پکی اینٹ کی قید سے یہ اشارہ ہے کہ پکی اینٹ کی دھار نہیں جس سے احتمال ہو، و ذکر فی المنتقی لو وقع علی صخرۃ فاستنق بطنہ لہر یوکل لاحتمال الموت بسبب آخر، اور منتقی میں حاکم شہید نے ذکر کیا کہ اگر صید مذکور پتھر پر گرا پس اس کا پیٹ بھٹ گیا تو نہیں کھایا جائے گا، کیونکہ شاید وہ سوائے زخم تیر کے دوسرے سبب سے مراد ہو فت مثلاً پتھر کے صدمہ سے پیٹ بھٹ کر مرے ہو، و صحیحہ الحاکم الشہید اور حاکم شہید نے فرمایا کہ یہی حکم صحیح ہے۔ فت لیکن مبسوط میں امام محمد نے کہا کہ پتھر پر گر کر ٹھہر گیا تو حلال ہے، حالانکہ یہ مطلق ہے کہ خواہ پیٹ بھٹ گیا ہو یا نہ پھٹا ہو، اور ممکن ہے کہ مراد یہ ہو کہ جب پتھر کا صدمہ ظاہر نہ ہو، پس حاکم شہید نے تصریح کی کہ جب پتھر کا صدمہ ظاہر نہ ہو تو حلال ہے، و حمل المطلق المروی فی الاصل علی غیر حالۃ الانفصاق اور حاکم شہید نے لفظ اطلاق کو جو مبسوط میں مروی ہے، ایسی حالت پر محمول کیا جو کہ بھٹ جانے کی حالت کے سوائے ہو، فت پھر حاکم شہید کے کلام پر شمس الاثرہ نے غور کیا۔ و حملہ شمس الاثرۃ السوخنی علی ما اصابہ حد العزۃ فالشقی بطنہ بذالک اور حاکم شہید کے کلام کو ایسی صورت پر محمول کیا کہ جب صید مذکور کو پتھر کی دھار لگی کہ اس سے اس کا پیٹ بھٹ گیا۔ فت پس خالی پتھر پر گرنے سے حرام نہیں ہے بلکہ پتھر پر گرنے اور زمین پر گرنے برابر ہے لیکن اگر پتھر پر گرنے سے اس کو پتھر کا دھار سے

صدہ وزخم پہنچے تو حرام ہو جائے گا، وحمل المروی فی الاصل علی انه لم یصیبه من الاخرۃ الا ما یصیبه من الاماکن لو وقع علیها وذلک عقو اور شمس الاثمہ سرخشی نے روایت مبسوط کو ایسی حالت پر محمول کیا کہ صید مذکور کو پختہ اینٹ ری پتھر سے کوئی غیر معمولی صدہ نہیں پہنچا سوائے اس قدر کے جو اس کو زمین پر گرنے سے پہنچتا اگر زمین پر گرتا حالانکہ یہ عقوبت ہے، ف چنانچہ خود ان صورتوں میں جن سے احتراز ممکن ہے یہ صورت مذکور ہے کہ شکار مذکور پکی اینٹ پر گرا جس سے دھار کا صدہ پہنچا تو یہی صورت پتھر میں بھی معتبر ہے۔ پس کلام امام محمد جو مبسوط میں مذکور ہے اس میں تخصیص نہیں بلکہ وہ خود دلالت کرتا ہے کہ مراد یہ ہے کہ پتھر سے اس کو کوئی صدہ مزید نہیں پہنچا، شیخ مصنف نے کہا و هذا اصح اور یہ محمل زیادہ صحیح ہے ف یعنی شمس الاثمہ نے جس طرح محمول کیا یہ اصح ہے اس واسطے کہ اگر صید مذکور زمین پر گرے اور پیٹ پھٹ جاوے تو حلال ہے، اسی طرح اگر پہاڑ پر گرے اور پیٹ پھٹ جاوے یا نہ پھٹے مطلقاً حلال ہے جیسے مبسوط میں مذکور ہے، ہاں اگر پہاڑ میں پتھر کی دھار سے یا زمین پر اینٹ کی دھار سے پیٹ پھٹے تو نہیں کھایا جائے گا، پس زمین پر گرنے اور پہاڑ پر ٹھکڑنا دونوں برابر ہیں، پھر اوپر معلوم ہوا کہ منجملہ اسباب حرمت کے جن سے احتراز ممکن ہے پانی کی موت ہے لیکن بعضے جانور آبی ہوتے ہیں کہ وہ پانی میں زندہ رہتے ہیں، لہذا فرمایا وان کانت الطیر ما یئس اور پرند جس کو تیر مارا ہے آبی ہو ف جو پانی میں زندہ رہتا ہے فان کانت الجراحۃ لم تنغمس فی الماء اکل، پس اگر اس کا زخم پانی میں نہیں ڈوبا تو وہ کھایا جاوے ف کیونکہ زخم میں پانی کی سرایت نہیں ہے تو دلیل قوی ہے کہ وہ زخم تیر سے ہلاک ہوا وان انغمست لا یوکل اور اگر اس کا زخم پانی میں ڈوبا گیا ہو تو نہیں کھایا جائے گا، ف کیونکہ آبی جانور اگرچہ پانی میں زندہ رہتا ہے لیکن زخمی ہو کر اس میں زندہ رہنا اس کی شان نہیں ہے تو پانی سے مر جانے کا احتمال ہے، کما اذا وقع فی الماء، جیسے خشکی کا جانور پانی میں گر کر مر گیا ف کہ وہ حرام ہو جاتا ہے اور یہی قول امام مالک و شافعی و احمد ہے، ع، قال وما اصابہ المعراض بعرضہ لم یوکل وان جرحہ یوکل، اور بغیر پھل کے تیرنے جو شکار کہ اپنی ڈنڈی سے مارا وہ نہیں کھایا جائے گا، اور اگر اس کو مجروح کیا تو کھایا جائے گا، لقولہ علیہ السلام فیہ ما اصاب بعدہ فکل وما اصاب بعرضہ فلا تاکل، اس واسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معراض کے بارہ میں فرمایا کہ معراض نے جو شکار اپنی دھار سے مارا وہ کھا اور جو اپنی ڈنڈی سے مارا وہ مت کھا ف رواہ النسائی وغیرہ باسانید صحیحہ ولانہ لا یدمن الجرح التحقیق معنی الذکاۃ علی ما قد متناہ اور اس قیاس موافق سے کہ جراحت ضرور ہے تاکہ ذبح کے معنی پائے جاویں جیسا کہ ہم نے سابق میں بیان کیا ہے ف لہذا حدیث کی بعض روایات میں وارد ہے کہ اگر فرق کرے یعنی مجروح کرے تو کھا اور اگر لکڑی کی چوٹ سے مار ڈالے تو وہ وقینہ ہے یعنی موقوفہ ہے اور اس سے ظاہر ہوا کہ دھار سے جرح ضرور ہے حتیٰ کہ اگر لکڑی کی چوٹ سے کھل جاوے اور پاش پاش ہو جاوے تو وہ معتبر نہیں ہے، قال ولا یوکل ما اصابہ البندقۃ بہا اور وہ شکار نہیں کھایا جائے گا جس کو غلہ لگا پس وہ مر گیا، ف یعنی اگر وہ گرا اور زندہ ذبح کیا تو وہ حلال ہو گیا اور اگر مر گیا، تو مردار ہے لانا صدق و نکس ولا تجوح اس واسطے کہ غلہ تو کوفتہ کرتا ہے اور توڑ دیتا ہے اور مجروح نہیں کرتا، فصا ما کالمعراض اذا لم تخوق تو وہ مانند معراض کے ہو گیا جبکہ معراض سے جرح نہ ہو ف یعنی

غلہ کا شکار ایسا ہوا جیسے معراض کا وہ شکار جو پھل کے نشانہ لگنے سے مجروح نہیں ہوا بلکہ ڈنڈی کی چوٹ سے مرا
و کذلت ان رصاصہ بحجر، اور اسی طرح اگر شکار کو پتھر پھینکا مارا ف اور وہ مر گیا تو حلال نہیں ہے۔
و کذلت ان جرحہ اور اسی طرح اگر پتھر نے صید کو مجروح کیا ہو تو بھی نہیں کھایا جائے گا، ف اگر کہا جائے
کہ پتھر تو کوفتہ و شکستہ کرتا ہے پس مجروح کرنا کیا معنی ہیں، قالوا تاویلہ اذا کان ثقیلًا و بہ حدۃ،
مشائخ نے فرمایا کہ اس کی تاویل یہ ہے کہ ثقیل پتھر وغیرہ ہو حالانکہ اس میں دھار ہو ف تو دھار سے مجروح ہوگا
لیکن جانور نہیں کھایا جائے گا، لاحتمال انہ قتلہ بثقلہ اس احتمال سے کہ اس نے اپنے بوجھ سے اس کو
مار ڈالا ہے ف بلکہ یہی ظاہر ہے اس واسطے کہ وہ بغیر جرح کے بھی مار ڈالتا ہے، وان کان الحجر خفیفًا
و بہ حدۃ یحل لتعین الموت بالجرم اور اگر پتھر ہلکا ہو حالانکہ اس میں دھار ہے تو مجروح کرنے
کی صورت میں شکار حلال ہوگا، اس واسطے کہ مجروح ہو کر مرنا متعین ہے ف اور شیخ مصنف کی عادت ہے
کہ قالوا سے اشارہ اختلاف کرتے ہیں اور شاید وجہ اختلاف یہ کہ ظاہر الروایت میں جیسا مطلق حکم مذکور ہے
یعنی پتھر کا مارا ہوا مجروح بھی حرام ہے تو یہ مطلق ہے کہ خواہ ثقیل ہو یا خفیف ہو مطلقاً حرام ہے، یہی مؤید ظاہر
حدیث ہے کہ ڈھیلے و پتھر کے حق میں فرمایا کہ وہ دانت توڑ دے یا آنکھ بھوڑ دے اور شکار نہیں کرتا، کافی
روایات الصحاح، اور حضرت ابن عمرؓ سے صحیح ہوا کہ غلہ کا مارا ہوا موقوذہ ہے، اور حاکم شہید نے کافی میں لکھا
کہ غلہ و پتھر و معراض و عصا اس کے مانند کا مارا ہوا شکار نہیں حلال ہے، اگرچہ یہ آ کہ اس کو مجروح کرے کیونکہ
یہ اس کو خزق نہیں کرے گا مگر آنکہ ان چیزوں میں سے کسی کو لبنا بنا کر دھار دار مانند تیر کے بناوے، انتہی،
اور یہاں سے معلوم ہوا کہ بندوق سے جو شکار گولی یا پتھر سے مارا جاتا ہے وہ بدوں ذبح کے حلال نہیں
ہے کیونکہ گولی بوجہ شدت قوت کے اس کا بدن توڑ جاتی ہے اور اس کی وجہ سے زخم ہو جاتا ہے اور قول حاکم
مریح ہے کہ خالی زخم سے حلت نہیں جب تک کہ وہ دھار سے نہ پھاڑے اور یہ غلہ کی طرح یہاں بھی نادر ہے۔
پس اس وقت میں یعنی لوگوں نے جو اس کو حلال سمجھا غلط و غلط ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

ولو کان الحجر خفیفًا وجعلہ طویلًا کالسهم و بہ حدۃ فانتہ یحل لانہ یقتلہ
بجرحہ اور اگر پتھر خفیف یعنی ہلکا ہو اور اس کو طویل کر کے پتھر کے مانند دھار دار کر لیا تو اس کا مارا ہوا شکار
حلال ہے، اس واسطے کہ وہ شکار کو اپنے زخم جرح سے قتل کرے گا، ولورصاصہ بمردۃ حدیدۃ و لہ
یتضع بضعا لا یحل لانہ قتلہ، ذقا، اور اگر کسی شخص نے دھار دار سنگ مردہ سے شکار کو مارا اور اس نے
شکار کو نہیں کاٹا تو وہ حلال نہ ہوگا، اس واسطے کہ پتھر نہ کرنے اس کو کوفتہ کر کے مار ڈالا، و کذا اذا رصاصہ بہا
قبا بان راسہ او قطع او حاجہ اور اسی طرح اگر سنگ مردہ پھینک مارا پس اس نے صید کا سر جدا کر دیا اس
کی رگھائے گردن و حلقوم و مری کاٹ دیں ف تو بھی شکار حلال نہ ہوگا اگرچہ دھار دار مردہ سے ذبح کرنا حلال
ہے۔ لان العروق تنقطع قبل الحجر کا تنقطع بالقطع فوق الشک، اس واسطے کہ یہ رگیں تو پتھر کے ثقل و صدمہ سے کٹ
جاتی ہیں جیسے کاٹنے سے کٹ جاتی ہیں تو شک پیدا ہوگی۔ فسے کہ شاید پھینک مارنے سے صدمہ سے انگ ہو گئی ہوں
بخلاف اس کے جب ہاتھ سے بذریعہ سنگ مردہ کی دھار کے ذبح کرے، اولعلہ مات قبل قطع الاوداج۔ یا شک ہے کہ شاید شکار
مذکور ان رگوں کے قطع ہونے سے پتھر پھینک کر صدمہ کے تو یہ یقین نہیں کہ رگیں قطع کرنے سے راس حرام ہے۔ ولورصاصہ بعضا و بعضا

قتله لا یحل لانه یقتله ثقلاً لا جرحاً، اور اگر صید کو لاکھی یا چھڑی ماری کہ وہ مر گیا تو حلال نہیں ہو گا۔ کیونکہ موٹی لاکھی یا پتلی چھڑی اس کو صدمہ ثقل سے ہلاک کرے گی نہ جرح سے۔ فت اس واسطے کہ جرح تو دھار دار سے ہے اور لاکھی میں کوئی دھار نہیں ہے اللهم اذا كان له حداً یبضع بضعا وخیئئذ لا بأس به لانه بمنزلة السیف والرمح، ہاں اشد تعالیٰ ہی جانے کہ سوائے اس کے کوئی صورت اس سے حلال ہونے کی نہیں نکلتی کہ لاکھی یا چھڑی میں بمنزلہ تلوار یا نیزہ کے ہو جائے گی، فت لیکن اولیٰ یہ کہ اس کو ترک کرے کیونکہ اس میں صدمہ سے مر جانے کا احتمال قائم ہے یعنی شاید جرح سے پہلے بوجہ صدمہ کے مر گیا ہو،

والاصل فی هذا المسائل ان الموت اذا كان مضاقاً الى الجرح بیقین کان الصید حلالاً اور ان مسائل میں قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ شکار کا مرنا اگر بالیقین زخم جرح کی جانب منسوب ہو یعنی جرح سے مرنا یقینی ہو تو شکار حلال ہوگا، واذا كان مضاقاً الى التقل بیقین کان حراماً اور اگر اس کا مرنا بالیقین ثقل و صدمہ کی جانب مضاق ہو تو صید حرام ہوگا، وان وقع الشک ولا یداری امات بالجرح او بالتقل کان حراماً احتیاطاً اور اگر شک پڑ گیا اور دریافت نہیں ہوتا کہ بوجہ جرح کے مرا یا بوجہ ثقل کے مرا ہے تو بھی احتیاطاً حرام ہوگا، ولو ماہ صیبت او بسکین فاصابہ یحده فجرحه حل وان اصابہ یقفا السکین او یقبض السیف لا یحل لانه قتله و قاء، اور اگر اس نے صید کو تلوار یا چھڑی سے پھینک مارا پس وہ دھار کی طرف سے لگی پس اس کو مجروح کر دیا تو حلال ہے اور اگر چھڑی کی پشت لگی یا تلوار کا قبضہ لگا تو حلال نہ ہوگا اس واسطے کہ اس نے صید کو کوفتہ کر کے مار ڈالا، و الحدید وغیرہ فیہ سواء اور اس بارہ میں لوہا وغیر لوہا دونوں برابر ہیں۔ فت یعنی جرح و پھاڑنا شرط ہے خواہ لوہا ہو یا غیر ہو، حتیٰ کہ اگر لوہے کی دھار دار چیز سے مارا مگر دھار سے مجروح نہ ہوا بلکہ چوٹ سے مر گیا تو مردار ہے، جیسے تلوار و چھڑی کی صورت میں مذکور ہوا۔ ولو ماہ فجرحه ومات بالجرح ان کان الجرح مضاقاً یحل بالاتفاق وان لم یکن مضاقاً فکذاک عند بعض المتأخرین سواء کانت الجراحة صغيرة او کبيرة لان الدم قد یحتبس بضیق المنفذاد غلط الدم اور اگر اس نے شکار کو پھینک مارا یا تیر مارا پس اس نے مجروح کیا اور وہ جراحت سے مر گیا پس اگر جراحت خون آلود ہو تو بالاتفاق شکار حلال ہے اور اگر جراحت نے خون نہ دیا تو بھی بعض متأخرین کے نزدیک حلال ہے، خواہ جراحت چھوٹی ہو یا بڑی ہو، اس واسطے کہ خون کبھی تنگی راہ سے یا بوجہ گاڑھا ہونے کے رک جاتا ہے فت تو خون رگ جانے سے ذبیحہ اضطراری میں غل نہ ہوگا، وعند بعضهم یشتروط الا دماء لقوله علیہ السلام ما انهما الدم وافری الا وداج فکل اور بعض مشائخ کے نزدیک خون دینا شرط ہے اس واسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو چیز کہ خون بہا دے اور اوداج قطع کرے تو اس کو کھا، فت یعنی اس کا ذبیحہ حلال ہے پس کھانا جائز ہے، جیسا کہ دو حدیثوں سے ملفق ہوتا ہے، اول بروایت السنہ عن رافع بن خدیج والثانی بروایت ابن ابی شیبہ رضی اللہ عنہ شرط الا قمار، پس حدیث میں خون بہانا شرط فرمایا ہے، وعند بعضهم ان کانت کبيرة حل بدون الا وماء وان کانت صغيرة لا یدون الا وماء اور بعض مشائخ کے نزدیک اگر جراحت بزرگ ہو تو بدون

خون دینے کے حلال ہے اور اگر جراحت صغیرہ ہو تو خون دینا ضرور ہے **ف** گویا ان کے نزدیک وجہ یہ ہے کہ جراحت جب کامل ہے تو یقین ہو کہ اس کی موت بوجہ جراحت کے واقع ہوئی اور خون رگ جانا کسی عارض کی وجہ سے واقع ہوا تو کچھ مضر نہیں ہے، اور اگر جراحت خفیفہ ہے تو شاید ذبح کا اصلی مقصد یعنی خون جاری نہ ہونا اس وجہ سے واقع ہوا کہ جراحت اس قابل نہ تھی جو اوداج قطع ہونے کے قائم مقام ہو اور اس شک کی صورت میں احتیاطاً حرام ہے، ولو ذبح شاة ولم یسبل منه الدم اور اگر ذبیحہ اختیاری میں یہ امر واقع ہو کہ اس نے اوداج قطع کیں اور خون جاری نہیں ہوا قبیل **لا تحل**، بعض مشائخ نے کہا کہ حلال نہیں ہے **ف** یہی قول شیخ ابوالقاسم الصغار ہے وقیل **تحل** اور بعض نے کہا کہ حلال ہے **ف** یہی قول شیخ ابوبکر الاسکاف ہے وجہ القولین دخل فیما ذکرنا اور ان دونوں قولوں کی دلیل ہمارے بیان مذکورہ بالا میں آگئی **ف** اور قول شیخ ابوبکر کی ترجیح بیان کی گئی ہے اور اسی اعتماد پر غایتہ البیان میں مسد صید میں جبکہ خون جاری نہیں ہوا ہے قول بعض المتأخرین کو ترجیح دی اور کہا کہ میرے نزدیک یہی اصح ہے اور مخفی نہیں کہ مترجم نے قول سوم کی وجہ بیان کی وہ دفع نہیں ہوتی ہے، کیونکہ ذبح کے مسد میں رگیں کاٹ دینا متعین ہے بخلاف جراحت خفیفہ کے، اس واسطے کہ ذبح غیر اختیاری میں خون بہانا ذبح کا قائم مقام ہے اور جب خون نہیں بہا تو خود **تامل** ہے خصوصاً جب کہ اسی میں شک ہے کہ جراحت اس قابل نہیں جس سے خون بہ جاوے فافہم واللہ تعالیٰ اعلم، م،

واذا اصاب السهم ظلف الصید او قرنہ فان ادماہ حل والا فلا اور جب صید کے کھڑے یا سینگ میں تیر لگا پس اگر اس نے خون ریا تو حلال ہے ورنہ نہیں، وهذا یؤید بعض ما ذکرنا، اور یہ قول ہمارے مذکورہ اقوال میں سے بعض کی تائید کرتا ہے۔ **ف** یعنی قول صفار کے واسطے مؤید ہے کہ خون دینا شرط ہے، کنانی المعنی، اور مترجم کہتا ہے کہ اقوال سابقہ میں سے قول دوم کے لیے مؤید ہے اس واسطے کہ اصل کلام تو شکار میں ہے اور یہ مسد مفید ہے کہ ذبح اضطراری بطریق شکار وغیرہ اس وجہ سے قائم مقام ذبح اختیاری ہے کہ اصل مقصود خون تجسس خارج کرنا بوجہ ضرورت صید وحشی کے مقبر ہوا اور خصوصیت اوداج کی عفو فرمائی گئی، پس اگر خون بھی جاری نہ ہو تو قائم مقام ہونا بے معنی ہے، بلکہ یہ کہ یہ مستقل اجازت ہو تو بالاتفاق اس کا کوئی قائل نہیں ہے، م، قال واذا رمی صیداً فقط عضو امنہ اکل الصید لما بیناہ اور اگر صید کو تیرا را کہ اس سے کوئی عضو قطع کر دیا پس وہ مر گیا، تو شکار مذکور کھایا جاوے کیونکہ ہم نے جرح سے اجازت کو بیان کر دیا، ولا یوکل العضو اور عضو مذکور نہیں کھایا جائے گا، یعنی جبکہ ایسا عضو ہو کہ اس کے بعد زندگی متوہم ہو اور مذکور سے ناٹد ہو، م، وقال الشافعی رد الکلا ان مات الصید منه لانه مبات بذکاة الاضطرار فیحل المبان والمبان منه كما اذا بین السرا من بذکاة الاختیار بخلاف ما اذا لم یمت لانه ما بین بالذکاة اور امام شافعی نے فرمایا کہ اگر صید مذکور اس عضو کے جدا کرنے سے مراد ہو تو یہ عضو اور صید دونوں کھائے جاویں اس واسطے کہ اضطراری ذبیحہ سے یہ عضو جدا کیا گیا ہے تو جدا کیا ہوا عضو مع باقی صید کے دونوں حلال ہیں جیسے اختیاری ذبیحہ کے ساتھ جانور کا سر جدا کر دیا تو سر مع باقی کے حلال ہیں، بخلاف اس کے اگر صید مذکور اس عضو جدا کرنے سے نہیں مراد تو عضو نہیں

کھایا جائے گا، اس واسطے کہ وہ ذبیحہ اضطراری کے ساتھ جدا نہیں کیا گیا ف و علی ہذا اگر بکری کسی پہاڑی میں بے اختیاری پھنس گئی کہ نکالنا ممکن نہیں، پس بطور اضطراری اس کا پچھلا دھڑ کاٹ لیا تو حلال ہے، ولنا قولہ علیہ السلام ما ابدین من الھی فہو میت اور ہماری دلیل یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ زندہ سے جو کچھ جدا کیا جاوے وہ مردار ہے ف کما فی حدیث ابی داؤد والترندی واحمد وابن ابی شیبہ واسحاق والدارمی وغیرہم، پس شافعی تو اس کو اطلاق پر نہیں رکھتے ہیں بلکہ ذکاۃ اختیاری سے خاص کر لیتے ہیں، اور ہم اطلاق کو منسوخ نہیں کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ذکر الھی مطلقاً فی تنصیف الی الھی حقیقتہ و حکماً، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے زندہ کو مطلقاً فرمایا تو یہ زندہ حقیقی اور زندہ حکمی دونوں کی طرف راجح ہے۔ والعصا والبان بہذا الصفة اور جو عضو جدا کیا گیا وہ اسی صفت پر ہے لان المبان منہ حی حقیقۃ لقیام الحیوۃ فیہ وکذا حکماً لانہ تتوہم سلامتہ بعد ہذا الجواحتہ اس واسطے کہ جس سے جدا کیا گیا وہ درحقیقت زندہ ہے کیونکہ جدائی کے وقت اس میں حقیقی حیات قائم ہے، اور اسی طرح حکماً بھی زندہ ہے، کیونکہ بعد اس زخم کے اس کی سلامتی کا توہم ہوتا ہے، ولہذا اعتبوا الشرع اور اسی وجہ سے اس کو شرع نے اعتبار کیا ہے، ف یعنی شرع نے اس میں مذبح سے زائد زندگی اعتبار کی حتی لو وقع فی الماء وفیہ حیات بہذا الصفة یحرم، حتی کہ اگر وہ پانی میں گر جاوے حالانکہ اس میں اس صفت کی حیات باقی ہے تو وہ حرام ہو جاوے ف یعنی اگر شکار مذکور اس حالت میں پانی میں گر کر مرے تو حلال نہ ہونا معلوم ہے اور یہ اسی وجہ سے کہ بعد اس عضو کے اس کی زندگی متصور ہے ورنہ اگر مذبح کی مثل ہو تو حرام نہیں ہوتا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ محل اختلاف البیان عضو ہے جس کے قطع ہونے کے بعد زندگی متصور ہو، حالانکہ صورت مسئلہ اختلافی عام ہے، فانہم، قولہ ابدین بالذکاۃ اور یہ جو امام شافعی نے فرمایا کہ عضو مذکور بطریق ذبح اضطراری کے جدا کیا گیا ہے فلنا حال وقوعہ لحد تقم ذکاۃ لبقاء الروح فی الباقی، ہم جواب دیتے ہیں کہ جدا ہونے کے وقت یہ ذبح نہیں ٹھہرا کیونکہ باقی بدن میں روح باقی تھی ف تو ذبح نہ ہوا۔ وعند زوالہ لا تظہر فی المبان لعدم الحیات فیہ اور باقی بدن سے روح زائل ہونے کے وقت (اگرچہ صید کا ذبح ہونا ظاہر ہو لیکن) اس جدا ہوئے ٹکڑے میں ذکاۃ ظاہر نہ ہوگی کیونکہ اس میں حیات نہیں ہے ف تو یہ ٹکڑا مردار رہے گا، اگر کہا جاوے کہ باقی صید کے تابع ہو کر اس ٹکڑے کی بھی ذکاۃ ہوگئی، جواب دیا کہ ولا تبعیہ لزوالمہا بالانفصال، تابع ہونا نادر ہے کیونکہ جدا ہوجانے کی وجہ سے تابع ہونا جاتا رہا، فصار هذا الحرف هو الاصل ان المبان من الھی حقیقۃ و حکماً لا یحل والمیان من الھی صوماً لا حکماً یحل، پس کلیہ قاعدہ یہ ہوگیا کہ جو عضو کہ ایسے زندہ سے جدا کیا جاوے جو حقیقہ و حکماً زندہ مقبر ہے تو یہ عضو حلال نہیں ہے اور جو عضو کہ ایسے زندہ سے جدا کیا جاوے جو بصورت زندہ ہے، مگر حکم شرع میں زندہ اعتبار نہیں ہے تو وہ حلال ہے ف پس حقیقہ و حکماً زندہ سے جدا کیا ہوا ٹکڑا تو اسی طرح ہے جیسے شکار سے مار کر کوئی عضو جدا کر دیا، کیونکہ شکار مذکور حقیقہ زندہ ہے اور حکم شرع میں بھی زندہ اعتبار ہوا بدلیل اس کے کہ پانی میں گر جاوے تو مردار ہو جاتا ہے اور رہا بصورت زندہ اور حکم مردہ سے جدا کیا ہوا ٹکڑا تو اس کی مثال باقی رہی وذلک بان یبقی فی المبان منہ حیاۃ بقدر ما یکون

فی المذبوح فانه حیوة صورته لاحکما وللهذا لو وقع فی الماء وبه هذا القدر من
 العیوة او تردی من جبل او سطح لا یجوز اور اس کی صورت یہ ہے کہ جس جانور صید سے عضو
 جدا کیا جاوے اس میں صرف اس قدر حیات باقی ہو جیسے مذبوح میں ہوتی ہے، چنانچہ وہ بظاہر حیات ہے اور حکما
 حیات نہیں ہے اور اسی وجہ سے اگر اس قدر حیات ہونے کی حالت میں وہ پانی میں گر پڑے یا کسی پاڑ یا چھت سے
 گر پڑے تو حرام نہیں ہوتا۔ کیونکہ شرعاً اس میں حیات معتبر نہیں ہے، جب یہ قاعدہ کلیہ معلوم ہو گیا، تو
 فتخرج علیه المسائل فتقول اذا قطع یدا اور جلا او فخذ او ثلثه صالی القوائم او
 اقل من نصف الراس یحرم المیان و یجل المیان منه لانه یتوهم بقاء الحیات
 فی الباقی، ہم اسی قاعدہ کلیہ پر مسائل نکالتے ہیں، پس کہتے ہیں کہ اگر تیر وغیرہ مار کر شکار کا ہاتھ یا پاؤں یا
 ران کاٹ دی یا ہاتھ پاؤں سے متصل کا تھائی کاٹ دیا یا نصف سر سے کم کاٹ دیا تو جس قدر کاٹ کر جدا کر دیا
 یہ حرام ہے اور باقی صید حلال ہے اس واسطے کہ باقی میں زندگی متوہم ہے فت اور مذبوح سے زائد ہے ولو
 قداک بنصفین او قطعہ اثلاثا والا کثرو صالی العجز او قطع نصف راسه او اکثر منه
 یجل المیان والمیان منه لان المیان منه حی صورته لاحکما اذ لا یتوهم بقاء الحیات
 بعد هذا الجوز اور اگر اس نے صید کے دو ٹکڑے کر دیئے یا جانب زیریں کا اکثر حصہ قطع کر دیا یا اس کا نصف
 سر یا اکثر قطع کر دیا (خواہ طول میں ہو یا عرض میں ہو البدائع) تو جدا کیا ہوا ٹکڑا اور جس سے جدا کیا ہے دونوں حلال
 ہیں اس واسطے کہ جس سے جدا کیا گیا وہ بظاہر زندہ ہے مگر حکماً زندہ نہیں ہے اس واسطے کہ ایسے زخم کے بعد اس کی
 زندگی منفسور نہیں ہے فت حتیٰ کہ اگر اس حالت میں پانی میں گرے تو وہ مردار نہ ہوگا بلکہ حلال رہے گا، والحديث
 وان تناول السمک اور حدیث مذکور اگرچہ مچھلی کو شامل ہے، یعنی وما ابین منه فهو میت، جو کچھ
 مچھلی سے جدا کر لیا جاوے وہ مردہ ہے، الا ان میتة حلال بالحديث الذی رویناه، لیکن مچھلی سے مردہ
 بھی حلال ہے بدلیل اس حدیث کے جو ہم اپنے موقع پر روایت کر چکے ہیں، فت کہ حدیث میں آیا کہ ہمارے واسطے
 دو مردہ حلال ہیں یعنی مچھلی و ٹیڑھی،

ولو ضرب عنق شاة اور اگر کسی نے بکری کی گردن ماری فت یعنی تسبیہ پڑھ کر نیچے کی طرف سے اس کی
 گردن میں تلوار ماری فابان راسها، پس اس کی گردن الگ کر دی یعمل لقطع الاواج و بکوة هذا الصنيع
 تو حلال ہو جائے گی اس واسطے کہ اس کی رگیں کٹ گئیں لیکن یہ حرکت مکروہ ہے فت اور ذبیحہ حلال ہے اور جدا
 ہوا سر بھی حلال ہے مگر یہ فعل مکروہ ہے لا بلاغته الخناع، کیونکہ اس نے خناع تک نوبت پہنچائی فت حالانکہ
 نضح مکروہ ہے اور اس کی تفسیر کتاب الفباخ میں گزر چکی، وان ضارب من قبل القوائم مات قبل
 قطع الاواج لا یعمل وان لم یمت حتی قطع الاواج حل اور اگر اس نے بکری کی گردن اس کی
 گردن کی طرف سے ماری یعنی اوپر سے تلوار ماری جس میں اول اس کی گردن کا اوپر کا حصہ قطع ہو گیا، پھر حلقوم درگیں
 قطع ہوں گی، پس اگر وہ رگیں قطع ہونے سے پہلے مر گئی تو حلال نہیں ہے اور اگر نہیں مری یہاں تک کہ رگیں قطع
 ہو گئیں تو حلال ہو گئی، ولو ضرب صیدا فقطع یدا اور جلا و لم یبینه ان کان یتوهم الالیتیا حر
 والاندمال فاذا مات حل اكله لانه بمنزلة ساشوا جزا شہ اور اگر اس نے شکار کو مارا پس اس

کا ہتھ یا پاؤں ایسے طور پر قطع کیا کہ بالکل الگ نہیں ہوا، پس اگر یہ توہم ہو کہ یہ جڑ جائے گا اور مندل ہو جائے گا تو حیب صید مر جاوے تو یہ بھی کھایا جاوے، اس واسطے کہ یہ ہاتھ یا پاؤں بھی اس کے دیگر اجزاء کے مانند ہے، وان كان لا يتوهم بان بقى متعلقا بجلده حل ما سواه لوجود الالبانۃ صحتی و العبوة للمعانی، اور اگر یہ توہم نہ ہو کہ وہ جڑ جائے گا یا اس طور کہ صرف کھال کے ذریعہ سے لٹکارہ گیا ہے تو اس عضو کے سوائے باقی کھایا جاوے کیونکہ اس عضو کے حق میں جدا ہو جانا ازراہ معنی کے موجود ہے اور یہاں معانی ہی کا اعتبار ہوتا ہے قال ولا یوکل صید المجویسی والموتد والوشنی لانہما لیسوا من اهل الذکاة علی ما بیننا فی الذبائح ولا ید منها فی اباحتہ الصید بخلاف المتصل فی والیہودی لانہما من اهل الذکاة اختیارا فکذا لا صطر اس، قدوری نے ذکر کیا کہ مجوسی یا مرتد یا بت پرست نے جو شکار مارا وہ نہیں کھایا جائے گا، اس واسطے کہ یہ لوگ ذبح کی یاقوت نہیں رکھتے ہیں، چنانچہ ہم نے ذبائح میں بیان کیا، حالانکہ مباح ہونے میں ذبح کی یاقوت ضرور ہے برخلاف نصرانی و یہودی کے (کہ ان کا شکار حلال ہے) اس واسطے کہ یہ لوگ اختیاری ذبح کی یاقوت رکھتے ہیں تو ان کو اضطراری ذبح کی بھی یاقوت ہے ف اور صید میں ذبح اضطراری ہے، تو نصرانی و یہودی کا شکار حلال ہے۔

قال ومن رمی صیدا قاصابہ ولم یتخنہ ولم یخوجہ عن حیوان امتناع فوماہ اخر فقتلہ فهو للثانی ویوکل اور اگر کسی نے ایک شکار کو تیر مارا جو اس کے لگا لگا اس کو سخت مجروح نہیں کیا اور نہ اس کو امتناع سے خارج کیا یعنی وحشی جس طرح اپنے آپ کو بچاتا ہے وہ قوت اس میں موجود ہے، پس دوسرے شخص نے اس کو تیر مار کر قتل کیا تو یہ دوسرے کی ملک ہے اور یہ شکار کھایا جاوے یعنی حلال ہے۔

لانہ هو الاخذ وقد قال علیہ السلام الصید لمن اخذ، اس واسطے کہ صید کو پکڑنے والا یہی شخص دوم ہے، یعنی اسی نے اس کو صید ہونے و امتناع سے خارج کر دیا تو گویا گرفتار کر لیا، اور حدیث میں آیا ہے کہ صید اسی کے واسطے ہوتا ہے جو اس کو گرفتار کرے، ف یہ حدیث مرفوع نہیں ملی اور یہ اصول میں معلوم ہو چکا کہ میاحات میں جس کا ہاتھ پہلے پہنچے وہی اس کا مالک ہوتا ہے، پس حکمی قبضہ اس صید پر اسی شخص دوم کا ہوا، کیونکہ یہ مذکور ہو چکا کہ جس شخص نے صید کو اس قابل نہیں رکھا کہ وہ امتناع کر سکے تو وہ اس کا مالک ہو جاتا ہے اگرچہ درحقیقت اس پر قبضہ نہ کرے، اور قصہ گورخر جو قریب مکہ آپ کو بتلایا گیا تھا، جس میں کسی شخص کے شکار کرنے کی علامت موجود تھی آپ نے فرمایا کہ ایک شخص اس کی حفاظت کرے تاکہ کوئی اس کو نہ لے، کیونکہ اس کا مالک اس کی تلاش کرے گا چنانچہ وہ آیا اور اس نے آپ کے واسطے ہبہ کیا، پس آپ نے حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کو اس کی تقسیم کا حکم دیا، کساتی بعض الصحاح، پس ہر جہد کہ اس کا قبضہ نہیں تھا، لیکن جب وہ صید نہیں رہا تھا تو شکاری اس کا مالک ہو چکا تھا لہذا آپ نے لینے سے منع کر دیا اور میں نے شخص معنی بیان کیے ہیں، م، وان كان الاول اتخنہ فوماہ للثانی فقتلہ فهو للاول وللموکل لاحتمال الموت بالثانی وهو لیس بذکاة لذکاة علی ذکاة الاختیار بخلاف الوجه الاول، اور اگر اول شکاری نے اس کو زخم کاری سے مجروح کر دیا ہو یعنی وہ صید کا امتناع نہیں رہا، پھر دوسرے نے اس کو تیر مار کر قتل کر دیا تو صید مذکور اول کے واسطے ہے یعنی ملک اول ہے مگر کھایا نہیں جائے گا، کیونکہ احتمال ہے کہ شاید دوم کے تیر سے مرا ہو (حالانکہ اب وہ ذبح کیا جاتا اگر ہاتھ آتا ورنہ مر جاتا)

حالانکہ دوسرے کا مارنا ذبح نہیں ہے کیونکہ اس پر اختیاری ذبح کی قدرت حاصل ہے برخلاف پہلی صورت کے فت جبکہ وہ صید ہونے سے خارج نہیں ہوا تھا، کہ دوم نے تیر مارا تو یہ ذبح ہو گیا اس واسطے کہ یوں ہی اضطراری طریقے سے وہ ذبح ہو سکتا ہے اور اختیاری ذبح کی قدرت اس پر نہیں ہے اور دوسری صورت میں اس پر ذبح اختیاری کی قدرت موجود ہے لہذا دوسرے کے قتل سے مراد ہو جائے گا، وھذا اذا كان الرمی الاول بحال بخومنه الصید اور یہ حکم اس وقت ہے کہ اول ضرب تیر ایسی حالت پر ہو کہ شاید صید مذکور اس سے بچ جاوے فت اور اس قابل نہ ہو کہ وہ ذبح ہو چکا لاتہ جینڈا یکون الموت مصفا قالی الرمی الثانی اس واسطے کہ ایسی ہی صورت میں دوسرے تیر کی طرف اس کا مرنا منسوب ہو سکتا ہے فت کیونکہ اگر پہلے ہی تیر سے مرچکا ہو یعنی مذبح ہو چکا کہ نہیں بچے گا تو دوسرے تیر کی طرف مرنے کی نسبت بے معنی ہے واما اذا كان الاول بحال لا یسلم منه الصید بان لا یبقی فیہ من الحیوۃ الا بقدر ما یبقی فی المذبح کما اذا ابان لایسہ یجل اور اگر تیر اول کی ضرب ایسی حالت پر ہو کہ اس سے صید نہیں بچے گا، مثلاً صید مذکور میں زندگی باقی نہیں رہی سوائے اس قدر حیات کے جیسے مذبح میں رہ جاتی ہے، مثلاً اول تیر انداز نے اس کا سر جدا کر دیا ہے تو یہ شکار بھی حلال ہوگا، فت یعنی جیسے وہ ملک اول ہے ویسے ہی اس کا کھانا بھی حلال ہے اور دوسرے کا تیر مارنا بے اثر و بے فائدہ ہے۔ لان الموت لا یصاف الی الرمی الثانی لان وجودہ و عدمہ بمنزلۃ اس واسطے کہ صید مذکور کا مرنا دوسری تیر اندازی کی جانب مضاف نہیں ہوگا، کیونکہ دوسرے تیر کا وجود و عدم برابر ہے فت جبکہ وہ پہلے ہی تیر سے ذبح ہو چکا و ان کات الرمی الاول بحال لا یعیث الا انہ یبقی فیہ الحیوۃ اکثر مما یکون بعد الذبح بان کان یعیث یوما او دوۃ فعلی قول ابی یوسف لا یحرم بالرمی الثانی لان هذا القدر من الحیات لا عبوۃ فیہا عندک اور اگر تیر اول سے حالت صید یہ ہو کہ وہ زندہ تو نہیں رہے گا لیکن ابھی اس میں اتنی زندگی باقی ہے جو مذبح جانور کی حیات سے ناند ہے بایں معنی کہ صید مذکور مثلاً ایک روز یا اس سے کم زندہ رہ سکتا ہے تو امام ابو یوسف کے قول پر دوسرے شخص کے تیر مارنے سے وہ حرام نہیں ہوگا، کیونکہ امام ابو یوسف کے نزدیک اس قدر زندگی کا کچھ اعتبار نہیں ہے فت بلکہ یہ بھی بمنزلہ مذبح کے ہے،

وعندہ محمد یحرم لان هذا القدر من الحیات معتبر عندہ علی ما عرف من مذہبہ فضاں الجواب فیہ، والجواب فیما اذا كان الاول بحال یسلم منه الصید سواء ولا یجل اور امام محمد کے نزدیک صید مذکور دوسرے کے تیر مارنے سے حرام ہو جائے گا، اس واسطے کہ امام محمد کے نزدیک ایک روز یا کم کی قدر حیات معتبر ہے مہیا کہ امام محمد کا مذہب معلوم ہوا ہے تو اس صورت میں جو حکم ہے اور در صورتیکہ اول تیر سے صید کی یہ حالت ہو کہ شائد بچ جائے گا، جو حکم ہے دونوں حکم یکساں ہیں یعنی شکار مذکور حلال نہیں ہوگا، فت اور شائد کہ شیخ مصنف کے نزدیک یہی قول ارجح ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

بالجذب صید مذکور تیر اول سے کم مجروح ہوا کہ صید ہونے سے خارج نہیں ہوا تو دوسرے تیر والا اس کا ملک ہوگا اور اس کو حلال ہوگا، اور جب تیر اول سے وہ صید ہونے سے خارج ہو چکا تو وہ اول کی ملک ہو گیا اور اس میں کچھ خلاف نہیں ہے، رہا یہ کہ اس کا کھانا حلال ہے یا نہیں تو اس میں تفصیل مذکورہ بالا ہے اور جب وہ اول کی ملک ہو چکا تو دوسرے کا

فعل مذکور شخص اول کی ملک میں تصرف ہے، اور اس تصرف سے در صورتیکہ صید بمنزلہ مذبح ہو چکا تھا، کچھ ضرر نہیں پہنچا، اور در صورتیکہ وہ حرام ہو گیا ہے، ضرر پہنچا، قال والثانی ضامن بقیۃ لاول غیر ما نقصتہ جراحۃ اور دوسرا تیر مارنے والا اس کی قیمت کا اول کے واسطے ضامن ہے سوائے اس نقصان کے جو اول کی جراحۃ نے صید میں پیدا کیا ہے۔ یعنی جو کچھ اس جانور کی قیمت ہو وہ دوسرا تیر مارنے والا اول کو ادا کرے، لیکن اول کے مجروح کرنے سے اس میں نقصان پیدا ہوا ہے تو اس نقصان کے ساتھ اس کی قیمت اندازہ کی جاوے گی، لانه ا تلف بالرحمی صیدا مملوکا لہ، ضامن اس دلیل سے کہ روم نے تیر مار کر اول کا شکار مملوک برباد کر دیا۔ یعنی حرام ہو گیا، حالانکہ وہ اس کی ملک ہو چکا تھا، لانه ملکہ بالرحمی المتخص، کیونکہ اول بوجہ زخم کاری پہنچانے کے اس کا مالک ہو چکا تھا۔ ف جبکہ اس کے زخم کاری سے وہ صید نہیں رہا کہ ہاتھ نہیں آیا بلکہ جب چاہتا اس کو پکڑ لیتا اور اگر حاجت ہوتی تو اس کو حلال کر لیتا ورنہ مر جاتا تو حلال تھا، پس جب روم نے تیر مار کر حرام کر دیا تو اس کا مملوک جانور تلف کر دیا، وھو منقص بجراحۃ، اور حال یہ کہ صید مذکور بوجہ زخم اول کے ناقص ہے۔ ف تو اسی قدر ناقص کی قیمت کا ضامن ہوگا، و قیمتہ المتلف تعتبر یوم الاطلاق اور تلف کردہ مال کی وہ قیمت معتبر ہوتی ہے جو تلف کرنے کے روز ہو۔ ف پس تیر مارنے کے روز جو قیمت ہو وہ بحساب نقص مذکور کے تاوان دے۔ مثلاً اس روز بازار میں ہرن کی قیمت آٹھ آنہ ہے جبکہ زخم شکار سے مجروح ہو، اور بغیر جرح کے بارہ آنہ ہے تو وہ آٹھ آنہ قیمت کا ضامن ہوگا، اگرچہ تاوان ادا کرنے کے روز مجروح ہرن کی قیمت چار آنہ ہو، قال رضی اللہ عنہ تاویلہ اذا علم ان القتل حصل بالثانی بان کان الاول بحال یعوز ان یسلم الصید منہ والثانی بحال لا یسلم الصید منہ لیکون القتل کلہ مضافا لالثانی، شیخ رحمہ نے فرمایا کہ اس حکم مطلق کی تاویل یہ ہے کہ شخص روم کے ضامن ہونے کا حکم اس وقت ہے جب یہ معلوم ہو کہ صید مذکور کامر جانا بوجہ تیر روم کے واقع ہوا یا اس طور کہ زخم تیر اول ایسی حالت پر ہو کہ شاید اس سے صید بچ جاتا اور زخم تیر روم ایسا تھا کہ اس سے صید مذکور نہیں بچ سکتا تھا تاکہ پورا قتل منسوب بجانب زخم روم ہو، ف چنانچہ مترجم نے اوپر بیان کر دیا کہ ضامن ہونا اس وقت ہوگا کہ زخم روم سے حرام ہو جاوے، ورنہ جب اس سے ضرر نہ ہو تو ضامن نہ ہوگا۔ وقد قتل حیوانا مملوکا لاول منقوصا بالجراحۃ فلا یضمنہ کمالا، اور حالت یہ ہے کہ شخص روم نے اول کے مملوک حیوان کو قتل کیا در حالیکہ وہ جراحۃ اول سے ناقص تھا، پس وہ کامل حیوان کا ضامن نہ ہوگا۔ ف بلکہ ناقص کا ضامن ہے، کما اذا قتل عید اھربینا، جیسے کسی نے دوسرے کے غلام مرہض کو قتل کیا۔ ف تو تندرست کا ضامن نہیں ہوتا، اور جیسے کسی کی مجروح بکری مار ڈالی تو تندرست کی قیمت تاوان نہیں دیتا ہے۔ یہ سب اس صورت میں ہے کہ تیر روم سے صید قتل ہونا معلوم ہو، اس طرح کہ زخم اول قاتل نہیں اور زخم روم قاتل ہے۔ وان علم ان الموت حصل بجراحۃ اولی بیداری اور اگر یہ صورت ہو کہ دونوں زخموں سے صید کامرنا معلوم ہو، یا دریافت نہیں ہوتا کہ یہ کس زخم سے مر ہے، قال فی الزیادات یضمن الثانی ما نقصتہ جراحۃ ثم یضمن نصف قیمتہ مجروحاً بجراحۃین ثم یضمن نصف قیمتہ لحمہ توان دونوں صورتوں کا حکم زیادات میں اس طرح فرمایا کہ شخص روم ایک تو اس نقصان کا ضامن ہوگا جو اس کے زخم سے پیدا ہوا ہے، پھر دوبارہ اس جانور کی نصف قیمت کا جو روز زخموں کے مجروح ہونے کے حساب سے اندازہ کی جاوے ضامن ہوگا، پھر سہ بارہ اس جانور کے

گوشت کی نصف قیمت کا ضامن ہوگا **ف** اور ان تینوں وجوہ ضمانت کے دلائل بیان فرمائے۔

اما الاول فلانه جرح حیوانا مملوکا للغير وقد نقصه ما نقصه اولاً، اول یعنی ضمان نقصان کی وجہ یہ ہے کہ اس نے غیر کی مملوک حیوان کو مجروح کیا اور اس سے نقصان آگیا تو پہلے جو کچھ نقصان آیا اس کا ضامن ہے واما الثاني فلان الموت حصل بالجراحتين فيكون هو متلفاً نصفه وهو مملوك لغيره فيضمن نصف قيمته مجروحاً بالجراحتين لان الاولى ما كانت بصتعه والثانية ضمنها مرة فلا يضمنها ثانياً، اور ضمان دوم یعنی زندہ کی نصف قیمت بحساب مجروح بدو جراحات کا ضامن اس وجہ سے ہوا کہ صید مذکور کا مرنا دو جراحاتوں سے واقع ہوا (خواہ معلوم ہو یا دریافت نہ ہو کیونکہ دریافت نہ ہونے کی حالت میں گویا دونوں سے مر ہے) تو شخص دوم اس کے نصف کو تلف کرنے والا ہوا حالانکہ یہ جانور ایک شخص غیر کا مملوک تھا تو دوم اس کی نصف قیمت کا جو دو زخموں سے مجروح ہونے کی حالت میں اندازہ کی جاوے ضامن ہوگا کیونکہ زخم اول تو اس کے فعل سے نہیں تھا اور زخم دوم اگرچہ اس کے فعل سے تھا مگر ایک مرتبہ اس کا تاوان دے چکا تو دوبارہ اس کا ضامن نہ ہوگا **ف** پس صید مذکور کی قیمت سے دونوں زخموں کا نقصان خارج کر دیا جائے گا، پھر جو قیمت بچے اس کے نصف کا ضامن اس وجہ سے ہوگا کہ اس نے اپنے زخم سے تلف کر دیا کیونکہ مفروض یہ کہ صید مذکور اس کے زخم سے بھی مر ہے واما الثالث فلان بالرمي الاول صار بحال يحل بذاكاة الاختيار لولا رمي الثاني فهذا بالرمي الثاني افسد عليه نصف اللحم فضمنه ولا يضمن النصف الاخر لانه ضمنه مرة فدخل ضمان اللحم فيه اور ضمان سوم یعنی نصف گوشت کے تاوان کی وجہ یہ ہے کہ صید مذکور تیسرا اول کے بعد اس قابل تھا کہ اختیاری ذبح سے حلال ہو جاتا اگر دوسرے نے تیسرا مارا ہوتا پس دوم نے اپنے تیسرا مارنے سے اس کا نصف گوشت حرام کر دیا تو نصف گوشت کا ضامن ہوگا اور باقی نصف کا اس واسطے ضامن نہ ہوا کہ ایک بار وہ اس جانور کی نصف قیمت کا ضامن ہو چکا ہے تو اس میں گوشت کا تاوان بھی داخل ہو چکا **ف** یہ سب اس صورت میں کہ تیسرا اول کے بعد اول نے کچھ زخم نہیں پہنچایا، وان كان رماه الاول ثانياً، اور اگر اول تیسرا مارنے والے نے صید مذکور کو دوبارہ تیسرا مارا **ف** یعنی یہ صورت ہوئی کہ ایک شخص نے صید کو تیسرا مار کر مجروح کر دیا جس سے وہ صید نہیں رہا پھر خود اس نے دوبارہ تیسرا مار کر قتل کر دیا تو کیا وہ مباح ہے، قال جواب في حكمه لا باحة كالجواب فيما اذا كان الرامي غيباً، تو مباح ہونے میں جواب حکم یہ ہے کہ جیسے اس حالت میں کسی غیر نے تیسرا مارا تو جو حکم مفصل مذکور ہوا وہی اس کا حکم ہے، **ف** کیونکہ مباح و غیر مباح کا مدار تو اس امر پر یعنی ہے کہ صید مذکور جب صید نہیں رہا تو اب ذکوۃ اختیاری لازم ہے پس اگر خود ہی اس کو ذکوۃ اختیاری چھوڑ کر ذکوۃ اضطراری سے مار ڈالے تو حرام ہو جائے گا، و یصير كما اذا رمي صيداً على قلة الجبل فاتخته ثم رماه ثانياً فاتوله لا يحل لان الثاني محرم كذا هذا، اور ایسا ہو گیا جیسا کسی نے پہاڑی کی چوٹی پر شکار کو تیسرا مارا کہ اس کو زخم کاری سے بیکار کر دیا پھر اس کو دوبارہ تیسرا کر نیچے اتار دیا تو یہ شکار حلال نہیں ہوگا اس واسطے کہ دوبارہ تیسرا مارنا اس کا حرام کرنے والا ہے، پس ایسا ہی اس صورت مذکورہ بالا میں ہے قال ویجوز اصطیاد ما یوکل لحمه من حیوان وما لا یوکل لا طلاق ما تلوثا، شکار مارنا ایسے حیوان کا جائز ہے جس کا گوشت کھایا جاتا ہے اور ایسے حیوان کا بھی جائز ہے جس کا گوشت نہیں کھایا جاتا بدلیل اطلاق آیت کے **ف** یعنی قولہ تالے و اذا حللتم فاصطادوا، میں شکار کرنے کی مطلق اجازت ہے اور یہ

خصوصیت نہیں کہ ایسے جانور کو شکار کر جو حلال ہے اور امام شافعی وغیرہ علماء کے نزدیک صید اسی جانور کے ساتھ خاص ہے جس کا گوشت کھایا جاوے اور ہم کہتے ہیں کہ نہیں بلکہ صید عام ہے خواہ ماکول اللحم ہو یا غیر ماکول اللحم ہو، والصید لا یقتضی ماکول اللحم قال قائلہم صید الملوک ارا نبی و تعالیٰ + واذا رکت فصیدی الابطال + اور صید کا لفظ کچھ ماکول اللحم کے ساتھ مختص نہیں ہے، اس لیے کہ عرب کے شاعر نے کہا کہ صید الملوک الخ یعنی بادشاہوں کا صید تو ہر گوش و لومڑی ہیں اور میں جب سوار ہوا تو میرے صیور بہادران دلیر ہیں پس شاعر نے دلیر آدمیوں پر صید کا اطلاق کیا حالانکہ آدمیوں کا گوشت کسی قوم میں کسی وقت جائز نہیں تھا تو معلوم ہوا کہ صید کا اطلاق کچھ ماکول اللحم سے خاص نہیں ہے،

ولات صیدہ سبب لا تتفاح بجلدہ او شعراہ اور پشہ اول مستدفاع شرکہ اور اس دلیل سے کہ جس کا گوشت نہیں کھایا جاتا ہے اس کا شکار سبب ہے کہ اس کی کھال یا بال یا پروں سے تقیح اٹھایا جاوے یا اس کا ضرر و مضرارت دور ہو، فق یعنی غیر ماکول اللحم کے شکار سے یہ فائدہ ہے کہ شکار کے سبب سے شیر کی کھال اور سمور و سنجاب کے بال و پتہ وغیرہ کے پر حاصل ہوں گے، یا لاگو بھیلٹیے و شیر وغیرہ کا ضرر دور ہو جائے گا، و کل ذالک مشروع واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب اور یہ ہر ایک امر مشروع ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب (فروع) اگر شکار کے واسطے جال لگایا پس صید اس میں پھنس کر مر گیا تو مردار ہے، ع اگر جال بچھپایا خواہ کسی شکار کے واسطے بچھپایا ہو یا نہیں پس اس میں شکار پھنس گیا تو جال والا اس کا مالک ہے اور اگر کوئی ٹوکری اس واسطے لگائی کہ اس میں شکار پھنسے حالانکہ ٹوکری کچھ شکار مارنے کا آلہ نہیں ہے لیکن جب یہ قصد ہو اور شکار پھنس گیا تو مالک ہو گیا، الظہیر یہ، یعنی دوسرا شخص اس کو نہیں لے سکتا، اور اگر شکاری نے جال وغیرہ سے شکار پکڑا پھر وہ اس کے ہاتھ سے چھوٹ گیا اور اس کو کسی غیر نے پکڑا تو وہ شخص اول کی ملک ہے اور دوسرے کو حلال نہیں ہے اس واسطے کہ چھوٹ بھاگنا ایسا ہے جیسے غلام بھاگ گیا یا کیو تر اڑ گیا، حالانکہ اس سے ملکیت زائل نہیں ہوتی ہے، محیط السخسی، اسی واسطے سیر بکیر سے منقول ہے، کہ اپنے پکڑے ہوئے شکار کو چھوڑنا مطلقاً حلال نہیں ہے، اور اگر چھوڑنے میں یوں کہا کہ جو شخص اس کو پکڑے اس کے واسطے میں نے مباح کیا تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے یعنی بعض کے نزدیک مباح ہے اور بعض کے نزدیک نہیں (العنری) یہ مسئلہ مرتب ہے کہ اس ملک میں جو عوام جال بازاروں سے پرند خرید کر چھوڑتے ہیں، یہ حرام ہے، اول تو اعمقادی میں فساد کہ یہ کفار عرب و ہنود کا عقیدہ فاسد ہے، دوم یہ کہ مال برباد کرنا اور دوسروں کو دھوکے میں ڈالنا حرام ہے اور واضح ہو کہ حدیث شریف میں یہ امر ممنوع ہے کہ آدمی یا جانور کو کسی کو اس کے بچہ سے جدا کیا جاوے حالانکہ اس ملک کے چڑی مار اکثر جانوروں کے چھوٹے چھوٹے بچے نکال لاتے ہیں حالانکہ ابھی وہ کھانے کے لائق نہیں ہوتے ہیں یا اکثر جانوروں کو پکڑ لاتے ہیں حالانکہ اس زمانہ میں ان کے بچہ ہوتے ہیں پس یہ فعل حرام و بے رحمی مکروہ ہے۔ اگر کسی نے چڑیاہ کو دیکھا کہ اس نے ایسے بچہ نکالے اور مینا یا طوطا وغیرہ ان کے مال باپ پریشان چلاتے ہیں اور اس شخص کو چڑی مار کو منع کرنے کا اختیار اس وجہ سے نہیں کہ سلطنت موجودہ میں ممانعت نہیں ہے، پس اس نے یہ بچہ خرید کر پھر رکھ دیا یا جوڑا مال باپ کا بچوں کی وجہ سے لے کر چھوڑ دیا تو ثواب جمیل ہے لیکن اسی شرط سے کہ اپنی ملک سے خارج کرے اور جو پکڑے اس کے لیے مباح کر دے، اور مترجم نے سابق میں بیان کر دیا کہ ہر جاندار کے ساتھ نیکی کرنے میں ثواب ہے م، باد کو زندہ جانور پر سکھانا حرام ہے، الذخیرہ، جیسا کہ صحاح کی احادیث میں مصرح ہے، جیسے زندہ

جاتور کو تیر اندازی وغیرہ کا نشانہ بنانا حرام ہے، م، اگر کسی شخص چڑی مارنے حاکم سے کوئی جنگل واسطے شکار و پرندوں کے اجارہ لیا تو باطل ہے اور جس نے اس جنگل سے شکار پکڑا اس کے واسطے حلال ہے، السراجیہ، بکری ذبح کی اور حلقوم و رگیں سب قطع کر دیں، پھر کسی نے اضطراب دور ہونے سے پہلے اس کے بدن سے کوئی ٹکڑا کاٹ لیا تو یہ حلال ہے اتنا تاغایہ، شست میں مچھلی پھنسی پس اگر نکال کر اس نے خشکی میں ایسی جگہ ڈال دی کہ جب چاہے پکڑے تو مالک ہو گیا، اور اگر پانی میں مچھوٹ گئی تو مالک نہ ہوگا، الخاضعہ، اگر پانی کاٹ کر اپنی زمین میں لایا تاکہ مچھلیاں بہہ کر آجاویں پس بہت سی مچھلیاں آئیں تو ابھی وہ ان کا مالک نہیں ہے، پھر اگر پانی اس قدر قلیل ہو گیا کہ وہ ہاتھ سے پکڑ سکتا ہے تو مالک ہو گیا، حتیٰ کہ دوسرا ان کو نہیں لے سکتا ہے، الذخیرہ اگر اپنی زمین میں گڑھا کھودا اور اس میں بہن گرا پس اگر اسی واسطے کھسا ہو، صید سے اس قدر قریب ہو چکا کہ چاہے پکڑے تو وہی مالک ہے، ورنہ جو پکڑے مالک ہوگا، القاضی خان الحیضہ، اگر کسی شخص کی زمین میں شکار نے بچہ یا انڈے دیے تو جو پکڑے وہ مالک ہے اور اگر مالک زمین نے قبضہ کر کے رکھ چھوڑا ہو تو وہی مالک ہو چکا، الظہیرہ اگر شتر یا سواد میں کسی نے باز و جبرہ وغیرہ جس کے پاؤں میں پالو ہونے کا نشان ہے گرفتار کیا تو اس پر واجب ہے کہ شناخت کرا کر مالک کو واپس کرے، اور اسی طرح اگر ایسا بہن پکڑا تو بھی یہی حکم ہے الملبوط، اس سے معلوم ہوا کہ جو لوگ کہ غیروں کے پالو کیوترا پکڑتے ہیں سب حرام ہیں اور ان پر واجب ہے کہ شناخت کرا کر جس کا کیوترا ہو واپس کریں، اور اسی طرح جو لوگ صید لگاتے ہیں یعنی ہمارا کیوترا اگر تمہارے یہاں جاوے تو وہ صید کے حکم میں ہے یعنی تم پکڑو تو تم کو حلال ہے یہ لغو ہے اور ہر ایک دوسرے کے واسطے ضامن ہے مگر آنکہ بعد پکڑنے کے بخوشی خاطر بہہ کرے، ورنہ علاوہ ملک غیر کے یہ تمام بازی حرام ہے م، اس سے ظاہر ہوا کہ جس نے کیوتراؤں کا برج بنایا یعنی جس میں کیوترا انڈے بچے دیا کرتے ہیں، پس لوگوں کے کیوتراؤں نے اس میں انڈے بچے دیے تو اس کو یہ بچے حلال نہیں ہیں، کیونکہ بچہ کی ملک جب ہو کہ اصل کیوتراؤں کی ملکیت حاصل ہو، لیکن اگر یہ شخص فقیر ہو تو محتاجی کی وجہ سے اس کو تناول حلال ہوگا، اور اگر تو نگر ہو تو چاہیے کہ کسی فقیر کو صدقہ میں دے کر اس سے کسی اور خفیف مال کے عوض خرید لے، الملبوط،

پالو کیوترا حکم صید میں نہیں ہیں ماور بلبل یا صید دیگر کو پتھرے میں بند کر کے لٹکانا مکروہ ہے، اگر شہد کی مکھیوں نے کسی شخص کی زمین یا مکان میں چستے لگائے اور شہد کثیر پیدا ہوا تو یہ شہد کوئی غیر شخص نہیں لے سکتا، کیونکہ شہد کچھ صید نہیں ہے، ہاں اگر یہ مکھیوں کوئی پکڑے تو جائز ہے بشرطیکہ مالک زمین نے ان پر قبضہ نہ کیا ہو، الذخیرہ، دو شخصوں میں سے ایک کی کیوترا اور دوسرے کا کیوترا ہے تو بچے اسی شخص کی ملکیت ہوں گے جس کی مادہ ہے، اتنا تاغایہ، اگر نصرانی نے کتا چھوڑا یا تیر مارا اور اس وقت میں اس نے بجائے نام الہی عزوجل کے مسیح کا نام لیا تو شکار نہیں کھایا جائیگا، الظہیرہ اگر شکار اس کے ہاتھ آیا اور اس کے ذبح کرنے پر قابو نہیں پایا حالانکہ اس میں مذبح سے زیادہ زندگی موجود ہے تو ظاہر الروایہ میں یہ شکار نہیں کھایا جائیگا، الکافی، اور اسی پر فتویٰ ہے، اتہمیں، (فروع متعلقہ صید سمک وغیرہ) مچھلی و بیڑی کھائی جاتی ہے اور دونوں میں استدر قرق ہے کہ بیڑی اگر چہ بغیر سبب مری ہو کھائی جاوے اور مچھلی اگر بغیر سبب مری ہو تو نہیں کھائی جائیگی، الظہیرہ، اگر مچھلی پکڑی اور اس کے پیٹ میں دوسری مچھلی نکلی تو اس کے کھانے میں مضائقہ نہیں ہے، کتے کا پیٹ پھاڑا گیا اور اس میں سے مچھلی نکلی، اگر وہ گلی سڑی نہ ہو اور بالکل درست ہو تو کھانے میں مضائقہ نہیں ہے، اور اگر ٹاٹرنے پیٹ کی اور اس میں مچھلی نکلی تو نہیں کھائی جائے گی اور اگر مچھلی مارنی پس اس میں سے

کوئی ٹکڑا الگ ہو گیا تو کھایا جاوے اور باقی بھی کھایا جاوے اتفاقاً خان، جو مچھلی کہ بوجہ پانی کی حرارت یا سردی یا کدورت کے مر گئی تو امام محمدؒ سے روایت ہے کہ کھائی جاوے اور یہ لوگوں کے حق میں زیادہ آسان ہے اور اس پر فتویٰ ہے جو اہل الاطلاق، پالو جانور اگر متوشش ہو جاوے تو وہ صید کے حکم میں ہو جائے گا، یعنی اس کو اضطراری ذبح کے طور پر ذبح کرنا جائز ہوگا، الطہیریم، اگر بندھے ہوئے ہرن کو صید گمان کر کے تیر مارا اور اس تیر سے کوئی صید شکار ہوا تو وہ نہیں کھایا جائے گا، کیونکہ اصل میں جس کی طرف قصد کیا تھا، وہ صید نہیں رہا تھا اور اسی طرح اگر اس پر کتا چھوڑا اور اس نے دوسرا صید شکار کیا تو نہیں کھایا جائے گا، اور اسی طرح اگر ہاتھی پر چیتا چھوڑا اور اس نے ہرن مارا تو نہیں کھایا جائے گا، محیط السرخسی، یہ اس وقت ہے کہ ہاتھی پالو ہو ورنہ جائز ہوتا چاہیے، اس واسطے کہ ہاتھی دراصل صید ہے اور پالو ہونے سے صید نہیں رہتا ہے م، اور مچھلی و طیر طری بحکم صید ہے اور یہی اصح ہے، محیط السرخسی، اگر اپنا شکار چھوڑ دیا تو ملک زائل نہ ہوگی، اور اسی طرح اگر اپنا گھوڑا یا اونٹ چھوڑ دیا تو بھی ملکیت زائل نہ ہوگی، ع، اس سے معلوم ہوا کہ ساند بیل وغیرہ میں ملکیت زائل نہیں ہوتی ہے۔

کتاب الرهن

یہ کتاب رہن کے مسائل و احکام کے بیان میں ہے۔

الرهن لغة حبس الشيء باي سبب كان، رهن لغت میں کسی کو روکنا کسی سبب سے ہونے یعنی کسی چیز کو کسی سبب سے روک لینا لغت میں رہن ہے، قال تعالى كل نفس بما كسبت رهينة، یعنی ہر نفس اپنی کھائی کے عوض رہن ہے، بعض علماء نے کہا کہ اپنے کھائے ہوئے گناہوں کے وبال میں مجبوس ہے اور ظاہر یہ عام ہے کہ ہر شخص اپنے اعمال کے ساتھ مقید ہے خواہ نیک ہوں یا بد ہوں لیکن مجبوس و مقید ہونے میں اعمال بد کی مذمت مقصود ہونے کا اشارہ ہے واللہ تعالیٰ اعلم، بہر حال لغت میں رہن بمعنی عام ہے کہ کوئی چیز ہو اور کسی سبب سے ہو جبکہ وہ اس سبب سے مجبوس ہو تو مرہون ہے۔

وفي الشريعة جعل الشيء محبوساً بحق يمكن استيفاء ذمته من الرهن، اور شریعت میں کسی چیز کو کسی حق کے مقابلہ میں مجبوس کرنا جس کا حاصل کر لینا اس چیز سے ممکن ہو تو رہن ضرور مال چیز ہے اور حق قصاص وغیرہ نہ ہو بلکہ ایسا حق ہو جو اس چیز سے حاصل ہو سکتا ہے کالذیون جیسے قرضے ہیں کہ وہ مرہون سے حاصل ہو سکتے ہیں اور اسی طرح غصب کے عوض رہن دینا بھی جائز ہے، مثلاً زید نے خالد کا گھوڑا غصب کر لیا اور آخر اس کے عوض اپنا مکان زید کو رہن دیا، چنانچہ اگر اس نے مغضوب تلف کیا تو مکان مذکور سے قیمت وصول کر سکتا ہے، پس رہن کی غرض صرف مضبوطی ہے تاکہ مثلاً قرضہ وصول نہ ہو تو بذریعہ رہن کے وصول کر لیا جاوے اور اس زمانہ میں جو لوگوں نے اسلام سے باطن میں جو کفر اختیار کر کے رہن کو کھائی و منافع کا طریقہ سمجھا ہے یہ محض منافقانہ جہالت ہے، حتیٰ کہ مالدار آدمی تلاش کرتا ہے کہ جائداد والا حاجتمند اپنی جائداد رہن کرے تاکہ منفعت حاصل ہو حالانکہ قرض سے منفعت مالی کا مقصود حرام ہے، اور رہن فقط مضبوطی کی غرض سے مشروع ہے تاکہ اگر قرضدار سے وصول نہ ہو تو اس جائداد سے وصول کیا جاوے، اور قرض حسنہ کا خواب جیل ہے، وہو مشروع اور رہن ایک امر

مشروع ہے و دلیل قرآن و حدیث و اجماع امت و قیاس مجتہد لقولہ تعالیٰ قرہان مقبوضۃ بدلیل
 قولہ تعالیٰ قرہان مقبوضۃ و یعنی جب تم سفر میں ہو اور وہاں تمسک قرصہ کا لکھنے والا نہ پاؤ تو مقبوضہ رہنے لے لو۔
 و لما روی انہ علیہ السلام اشتوی من یہودی طعاما و رہتہ بہا درعہ اور بدلیل روایت
 صحیحہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک یہودی سے اناج خریدا اور اس کے عوض اپنی زرہ اس کو رہنے دے دی۔
 و کما فی حدیث البخاری و مسلم، وقد انعقد علی ذلک الاجماع، اور جواز رہنے پر اجماع امت منعقد
 ہوا ہے، ولانہ عقد وثیقۃ لجانب الاستیفاء و یعتبر بالوثیقۃ فی طرف الوجوب
 وہی الکفالتہ اور بدلیل قیاس کہ رہنے ایک مضبوطی کا عقد بجانب استیفاء ہے تو اس کا قیاس جانب وجوب
 کی مضبوطی پر ہے اور وہ کفالت ہے و حاصل یہ کہ ذمہ واجب ہونے میں ایک شخص کفیل کا ذمہ ملانا جائز
 ہے کہ وہ بھی واجب ہونے کا ذمہ دار رہے اور قرصہ کے دو جانب میں ایک جانب وجوب یعنی ذمہ واجب
 ہونا اور دوم جانب وصول، پس جب واجب ہونے کی جانب بذریعہ کفالت کے مضبوطی جائز ہے تو وصول
 مال کی جانب مضبوطی بدرجہ اولیٰ جائز ہے اس واسطے کہ وصول ہونا اصلی مقصود ہے مع، واضح ہو کہ رہنے صحیح نہیں
 ہوتا مگر بعض ایسے قرصہ کے جو ظاہراً و باطناً واجب ہو پس اگر صدقہ نذارد ہو تو رہنے صحیح نہیں ہے، الکافی،
 قال المرہن ینعقد بالایجاب والقبول و یتم بالقبض، قدوری لے لکھا کہ رہنے کا انعقاد بالایجاب
 و قبول ہوتا ہے اور پورا ہونا قبضہ کے ساتھ ہوتا ہے و یعنی جب تک قبضہ نہ ہو جاوے تب تک لزوم نہ
 ہوگا اور یہی عامہ مشائخ کا قول ہے کہ ایجاب و قبول دونوں رکن ہیں، قالوا الرکن الا ایجاب بسبب وجودہ لانہ
 عقد تبوع فیتم بالمتبرع کالہبۃ والصدقہ یعنی مشائخ کہتے ہیں کہ رہنے کا رکن فقط ایجاب ہے۔
 اس واسطے کہ یہ عقد تو فقط تبرع کرنے والے کے ساتھ تمام ہو جائے گا، جیسے ہبہ و صدقہ ہے و جیسے ہبہ و
 صدقہ لازم نہیں ہوتا اس طرح رہنے پر رہنے دینا لازم نہیں ہے بلکہ وہ اپنی ضرورت وغیرہ سے رہنے خود دینا منظور
 کرتا ہے تو صرف اس کے قول سے تمام ہو جائے گا، مثلاً کہے کہ میں نے تجھے یہ چیز رہنے دی بالعموم تیرے قرصہ
 کے جو مجھ پر آتا ہے رہنے دی یا اس کے مانند کوئی لفظ کہے اور لفظ رہنے شرط نہیں ہے، حتیٰ کہ اگر کوئی خرید کر بائع کپڑا دیا کہ
 اس کو دکھ لے یہاں تک کہ میں تیرا قرصہ ادا کروں یا تمہیں دیدوں تو یہ کپڑا رہنے ہو جائے گا، کیونکہ معنی رہنے کے بیان کیے۔
 اور ان عقود میں معانی ہی معتبر ہوتے ہیں، کما فی البدائع، والقبض شرط اللزوم علی ما تبینہ ان شاء اللہ
 تعالیٰ، اور مرہون پر قبضہ ہو جانا عقد رہنے لازم ہو جانے کی شرط ہے، چنانچہ ہم اس کو انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔
 و یعنی جب مرہون پر قبضہ ہو گیا تو اب اس پر رہنے کے احکام جاری ہوں گے اور جب تک ایجاب و قبول تھا تب تک
 رہنے کو اختیار تھا کہ جو چیز رہنے دینا چاہتا ہے مثلاً غلام اس کو فروخت کرے کیونکہ بدوں قبضہ کے لزوم نہیں ہوا تھا،
 و قال مالک ینوم بنفسی العقد لانتہ یختص بالمال من الجانبین و فاسد البیع اور امام مالک نے
 کہا کہ خالی ایجاب و قبول ہی سے رہنے لازم ہو جاتا ہے اس دلیل سے کہ جائین سے مال کے ساتھ رہنے کا اختصاص ہے
 تو وہ مثل بیع کے ہو گیا و اور بیع فقط ایجاب و قبول سے بدوں قبضہ کے لازم ہو جاتی ہے اور ایک جانب بیع ہے
 اور دوسری جانب ثمن ہے، اسی طرح رہنے میں ایک جانب قرصہ اور دوسری جانب مال مرہون ہے و لانتہ عقد
 وثیقۃ فاشتبہ الکفالتہ اور اس دلیل سے بھی کہ رہنے ایک عقد مضبوطی ہے تو وہ کفالت کے مشابہ ہوا،

فت اور کچھ خلاف نہیں کہ کفالت صرف ایجاب و قبول سے لازم ہوتا ہے، اسی طرح عقد رهن بھی صرف ایجاب و قبول سے لازم ہوگا اور قبضہ مرہون کی ضرورت نہیں ہے ولنا ما تلونا کا اور ہماری دلیل وہ آیت ہے جو ہم نے اوپر تلاوت کی فت یعنی قولہ تعالیٰ فوهن مقبوضۃ، پس اس میں رهن کے ساتھ مقبوضۃ ہونے کا وصف ملانا اور منظم کلام میں یہ جزاء بجز الفاء ہے اور شرط اوپر مذکور ہے اور جزاء میں (رہان) مصدر ہے، والمصدر المقترون بحجوف القاء فی محل الجزاء یوادبہ الاصر اور جزاء کے محل میں جو مصدر کہ حرف فاء کے ساتھ مذکور ہو اس سے امر مراد ہوتا ہے، فت، تو یہاں مصدر سے امر کے معنی ہیں کہ رهن کو جو مقبوضۃ ہو یا رهن دو موصوف بقبضہ اور اس کی نظیر قولہ تعالیٰ فضراب الرقاب مارنا گردنوں کو، حالانکہ معنی یہ کہ پس مارو گردنیں کا قول کی اور قولہ تعالیٰ فتحریر رقبتہ مؤمنۃ، یعنی اگر خطا سے مومن کو قتل کیا تو آزاد کرنا رقبتہ مؤمنۃ یعنی تم آزاد کرو رقبتہ مؤمنۃ، پس معلوم ہوا کہ آیت رهن میں بھی یہی معنی ہیں کہ رهن لو یا دو مقبوضۃ، تو مقبوضۃ کا حکم دے دیا پس معلوم ہوا کہ قبضہ شرط لزوم ہے ولانہ عقد تبرع لما ان الراءن لا یتوجب بمقابله علی المرقهون شیئاً ولہذا لا یجیر علیہ فلا بد من امضاء کما فی الوصیۃ، اور آیت کریمہ کے سوائے دوسری دلیل یہ ہے کہ رهن ایک عقد تبرع ہے یعنی رهن پر لازمی چیز نہیں ہے کیونکہ رهن بمقابلہ رهن کے مرہن پر کسی چیز کا استحقاق حاصل نہیں کرتا ہے اور اسی تبرع کی وجہ سے رهن پر اس کے واسطے خبر نہیں کیا جاتا ہے تو اس کو نافذ کرنا ضرور ہے، جیسے وصیت میں ہوتا ہے فت یعنی ثبوت استحقاق کے واسطے نافذ کرنا ضرور ہے، جیسے وصیت ایک عقد تبرع ہے کہ جب تک نافذ نہ کیا جاوے تب تک اس شخص کے واسطے کوئی استحقاق نہیں جس کے لیے وصیت ہے کیونکہ تبرع ہے، حتیٰ کہ موصی اپنے واسطے موصی نہ پر کوئی استحقاق ثابت نہیں کرتا ہے، حاصل یہ کہ عقد تبرع ہر وہ عقد ہے جس سے عاقد اپنے واسطے بمقابلہ اس عقد کے کوئی استحقاق حاصل نہ کرے تو دوسرے کے واسطے اس کا استحقاق بھی حاصل ہوگا کہ عاقد اس کو نافذ کرے جیسے وصیت میں ہوتا ہے اور یہی بات رهن میں ہے کہ عقد رهن سے رهن کوئی استحقاق مرہن پر حاصل نہیں کرتا تو لازم ہونے کے واسطے ضرور ہوا کہ رهن اس کو نافذ کرے و ذالک بالقبض اور نافذ کرنا بذریعہ قبضہ کے ہے فت پس جب رهن قبضہ دیدے تو لزوم ہو جائے گا، اور اسی سے بیع میں اور رهن میں فرق نکل آیا کہ بیع عقد تبرع نہیں ہے، کیونکہ ہر ایک بائع و مشتری میں سے دوسرے اپنا استحقاق حاصل کرتا ہے پس ثبوت ہوا کہ لزوم رهن کے واسطے قبضہ شرط ہے پھر قبضہ دو طور پر ہوتا ہے، ایک تحقیق قبضہ اور دوم یہ کہ تخلیہ کر دیا۔ ثم ینتفی فیہ بالتخلیۃ فی ظاہر الروایۃ لانه قبض بکسر عقد مشوع فاشبہ قبض البیع، پھر عقد رهن میں قبضہ تخلیہ پر بظاہر الروایۃ اکتفا کیا جائے گا اس واسطے کہ یہ قبضہ بحکم عقد مشروع ہے تو وہ قبضہ بیع کے مشابہ ہو گیا فت یعنی قبضہ رهن کے واسطے ظاہر الروایۃ میں اس قدر کافی ہے کہ رهن تخلیہ کر دے کہ مرہن مال مرہون پر قبضہ کرنے، حتیٰ کہ اگر مرہن و مرہون کے درمیان تخلیہ کر دیا تو قبضہ ہو گیا جیسے بائع نے بیع و مشتری کے درمیان تخلیہ کر دیا تو قبضہ ہو گیا اور وہ مشابہت یہ ہے کہ قبضہ رهن بھی ایک عقد مشروع کے حکم سے ہے وعن ابی یوسف انه لا یتثبت فی المنقول الا بالنقل اور نوادر میں ابو یوسف سے روایت ہے کہ جو رهن مال منقول ہو تو اس میں قبضہ بدول نقل کرنے کے ثبوت نہ ہوگا، فت حتیٰ کہ اگر رهن نے گھوڑا رهن کیا اور مرہن و گھوڑے کے درمیان تخلیہ کر دیا تو وہ قابض نہ ہوگا، یہاں تک کہ وہ گھوڑے کو اپنے

یہاں لے جاوے، لانتہ قبضہ موجب للضمان ابتداءً بمنزلة الغصب اس واسطے کہ قبضہ رہن ایسا قبضہ ہے جو ابتداء میں موجب ضمان ہوتا ہے بمنزلة الغصب کے وقت حتیٰ کہ مال مغضوب کی ضمانت غاصب پر صرف اتنی بات سے لازم نہیں ہوتی کہ مال مغضوب و غاصب کے درمیان تخلیہ ہے چاہے اس کو اٹھالے جاوے، تو ابھی غاصب اس کا ضامن نہیں، یہاں تک کہ درحقیقت اس کو اٹھالے جاوے تو ضامن ہو جائے گا، اسی طرح مرتہن بھی قبضہ مرتہون سے اس کا ضامن ہو جاتا ہے تو فقط تخلیہ سے ضامن نہ ہو جائے گا، جب تک کہ اس کو منقول نہ کرے جبکہ مرتہون مال منقول ہوا اور بیع پر اس کا قیاس ٹھیک نہیں ہے کیونکہ قبضہ رہن تو ابتدائی ضمان کا موجب ہے بخلاف الشراء لانتہ تاقل للضمان من الیاء الماشتری ولیس بموجب ابتداءً بخلاف قبضہ خرید کے کہ وہ تو ضمانت کو بائع سے مشتری کی طرف نقل کرنے والا ہے اور ابتداءً ضمان کا موجب نہیں ہے والا اول اصح اور قول اول اصح ہے یعنی ظاہر روایت کا حکم اصح ہے کہ رہن میں تخلیہ سے قبضہ کافی ہے، قال فاذا قبضہ المرتہن وجوز اتمیزاً عاماً تمیزاً اتم العقد فیہ لوجود القبض یکمالہ قلتم العقد، پھر جب مرتہن نے مال مرتہون پر اس طرح قبضہ کر لیا کہ وہ مقسوم یعنی بٹوارہ کی ہوئی اور راہن کے لگاؤ سے فارغ اور غیر کے اتصال سے جدا متمیز ہے تو عقد پورا ہو گیا، کیونکہ قبضہ پورا ہو گیا تو عقد رہن لازم ہو گیا وقت مجوز یعنی مقسوم کی قید اس واسطے لگائی کہ غیر مقسوم کا رہن ہمارے نزدیک نہیں جائز ہے، مفرغ یعنی لگاؤ سے فارغ اس واسطے کہا کہ اگر مکان رہن کیا حالانکہ اس میں راہن کا اسباب بھرا ہے تو نہیں جائز ہے، متمیز اس واسطے کہا کہ پیدائشی اتصال کسی دوسری چیز سے نہ ہو چنانچہ اگر وہ پھل رہن کیے جو درخت پر لگے ہیں بدول درخت کے تو یہ جائز نہیں ہے، کف، وصا لہ یقبضہ فالواہن بالخیار ان شاء سلمہ وان شاء رجع عن الرهن لما ذکرنا ان اللزوم بالقبض اذا المقصود لا یحصل قبلہ اور جب تک مرتہن نے مرتہون پر قبضہ نہیں کیا تب تک راہن کو اختیار ہے چاہے اس کو سپرد کرے اور چاہے عقد رہن سے رجوع کر لے، کیونکہ ہم نے بیان کر دیا کہ لازم ہو جاتا ہے جو قبضہ کے ہوتا ہے۔ اس واسطے کہ قبضہ سے پہلے مقصود نہیں حاصل ہو گا وقت یعنی مقصود تو یہ کہ مصنوعی حاصل ہو اور یہ اس وقت ہو گا کہ مرتہن کے قبضہ میں آجاوے تو قبضہ سے پہلے خالی باتوں سے اس کا کچھ فائدہ نہیں ہے، قال واذا سلمہ ایضاً قبضہ دخل فی ضمانہ اور جب راہن نے مال مرتہون مرتہن کے سپرد کر دیا پس ہم نے قبضہ کر لیا تو مرتہون مذکور اس کی ضمانت میں داخل ہو گیا وقت یعنی وہ اس مال کا ضامن ہے حتیٰ کہ اگر تلف ہو جاوے تو قرصہ بحساب قیمت ساقط ہو جائے گا، کیونکہ وہ قرصہ کے مقابلہ میں مرتہون مضمون ہے، وقال الشافعی هو امانۃ فی یدہ ولا یسقط شیئ من الدین بہلا کہ اور امام شافعی نے فرمایا کہ مال مرتہون اپنے مرتہن کے قبضہ میں امانت ہے اور اس کے تلف ہونے سے قرصہ میں سے کچھ ساقط نہیں ہو گا، لقولہ علیہ السلام لا یعلق الرهن قالہا ثلثاً لصاحبہ غنمہ وعلیہ غرمہ، اس واسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مال مرتہون مرتہن کے استحقاق و ملکیت میں نہیں جاتا (اس کلمہ کو تین مرتبہ فرمایا) راہن اس کے منافع کا مستحق ہے اور راہن ہی پر اس کا تاوان ہے وقت یعنی مال مرتہون سے جو چیزیں حاصل ہوں وہ راہن پاتا ہے، مثلاً درخت مرتہون کے پھل اور باندی مرتہون کا بچہ اور مکان مرتہون کا کرایہ سب راہن کا مال ہے جو اس نے بے مشقت کے مال غنیمت پایا، تو جو نقصان پہنچے وہ بھی راہن ہی پر ہو گا، حتیٰ کہ اگر مال مرتہون بغیر فعل مرتہن کے تلف ہو جاوے

تو راہن کا مال تلف ہوا ، رہا یہ کلمہ کہ مال مرہون مرتہن کے استحقاق میں نہیں جاتا اس کے معنی میں دو قول ہیں ، ایک قول جمہور علماء ہے اور دوم قول شافعی ہے چنانچہ دونوں کا بیان یہ ہے قال ومحتاج لا یصیر مضمونا بالدين ، شافعی نے کہا کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ مال مرہون لِعوض قرضہ کے مضمون نہیں ہوتا ہے و مانع ہو کہ اس حدیث کو ابن جبان نے صحیح میں روایت کیا ، اور دارقطنی نے کہا کہ اسناد حسن متصل ہے اور ابو داؤد نے مراسیل میں روایت کر کے کہا کہ آخری جملہ ر لہ غنمہ و علیہ غرمہ) یہ زہری کا کلام مدرج ہے اور ابو داؤد و عبد الرزاق و غیرہ نے اس کو سعید بن المسیب سے فرسل روایت کیا اور دارقطنی نے اسناد متصل کی تحسین کی ، بالحد حدیث محبت ہے لیکن امام شافعی نے جو تاویل بیان کی کہ مرہون مضمون بقرضہ نہیں ہوتی ہے ، طحاوی نے فرمایا کہ اس تاویل سے جملہ اہل علم نے انکار کیا اور یہ تاویل بے وجہ سمجھی گئی ، اور تاویل جمہور یہ ہے کہ زمانہ جاہلیت کا دستور دربارہ رہن نہیں ہوگا اور وہ یہ تھا کہ جب راہن کسی وقت محدود تک فک رہن سے عاجز ہو تو مرتہن اس کا مستحق و مالک ہو جاتا تھا پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رد کر دیا کہ شریعت حقہ میں یہ نہیں ہوگا کہ کسی وقت پر مرتہن بوجہ عاجزی قرضدار کے مالک و مستحق ہو جاوے ، اور راہوہ جملہ جو زہری ر یا سعید بن المسیب ر سے مدرج ہے کہ رہن کے واسطے اس کا غنم اور اسی پر غرم ہے ، تو علماء کے نزدیک معنی یہ کہ جب مال مرہون فروخت کیا گیا پس اگر اس کا ثمن بہ نسبت قرضہ کے نامد ہو تو جو بچے وہ غنیمت راہن کے واسطے ہے اور جو کمی و نقصان ہو وہ بھی راہن کو تاوان اٹھانا پڑے گا ، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب ، م ، پس اس حدیث سے استدلال شافعی ر غیر موجب ہے اور دلیل دوم قیاسی ہے ، یعنی قیاس متقنی ہے کہ رہن مضمون نہ ہو ، لان المرهن وثیقۃ بالدين فبہلاکہ لا یسقط الدين اعتبارا بہلاک الصک ، اس دلیل سے کہ رہن تو قرضہ کے واسطے مضمون ہے پس مرہون کے تلف ہونے سے قرضہ نہیں ساقط ہوگا جیسے دستاویزہ تلف ہونے سے نہیں ساقط ہوتا ہے ۔

ف یعنی قرضہ کی مضمون دو طور سے شروع ہوئی ایک یہ کہ دستاویزہ لکھو اور اگر سفر وغیرہ میں لکھنے والا میسر نہ ہو تو مقبوضہ رہن ہو ، اور معلوم ہے کہ اگر دستاویزہ مرتہن کے پاس تلف ہو تو کچھ قرضہ ساقط نہیں ہوتا ہے حالانکہ مضمون کا وثیقہ تھا تو مرہون تلف ہونے سے بھی ساقط نہ ہوگا کہ یہ بھی مضمون کا وثیقہ ہے ، و هذا لان بعد الوثیقۃ یزاد معنی الصیانۃ والسقوط بالہلاک یضاد ما اقتضاه العقد اذا لحق به یصیر بجر من الہلاک وهو عند الصیانتہ ، اور یہ امر یعنی قرضہ ساقط نہ ہونا اس وجہ سے ہوگا کہ وثیقہ لینے کے بعد حفاظت قرضہ کے معنی میں زیادتی ہو جاتی ہے (تو عقد رہن متقنی ہے کہ بعد اس کے قرضہ مرتہن کی حفاظت مزید ہو جاوے حالانکہ تلف مرہون سے قرضہ ساقط ہونا اس عقد کی مقتضائے خلاف بالفند ہے یعنی مزید خسارت ہو گئی ، کیونکہ اسی عقد رہن کی وجہ سے قرضہ معین سقوط میں ہو گیا حالانکہ یہ حفاظت کی مند ہے و ضرور یہی ہوگا کہ تلف رہن سے سقوط قرضہ نہ ہو ، پھر مانع ہو کہ حدیث سے جو استدلال امام شافعی نے پیش کیا تھا ، وہ تو اوپر ہم بیان کر چکے کہ ان کا استدلال صرف ایہ تاویل پر مبنی ہے اور وہ تاویل غیر مسلم ہے ، اور جو تاویل جمہور علماء نے بیان کی وہ مسلم ، مگر ان کے اجتہاد کو مفید نہیں بلکہ ہمارے واسطے محبت ہے ۔

ولنا قولہ علیہ السلام للمرتہن بعد ما تفق فراس الوهن عندا اور ہمارے واسطے محبت یہ حدیث دیگر ہے ، جو مرتہن کے پاس رہن کا گھوڑا تلف ہو جانے کے بعد آپ نے مرتہن کو فرمایا ذہب

حَقِّ تیرا حق جاتا رہا۔ یہ حدیث ابوداؤد، ابن ابی شیبہ نے مرسل روایت کی اور اس کی استاد میں مصعب بن ثابت کثیر الحدیث، صدوق مگر کثیر الغلط ہے، اکثرول نے تصنیف کی اور ابن حبان نے ضعف میں لکھا اور ثقات میں بھی داخل کیا، اور حق یہ کہ جب یہی معنی صحیح طور سے ثبوت ہوں تو احتمال غلط زائل ہو جائے گا، اور یہ امر دوسرے استدلال سے واضح ہوا، یعنی قوله علیہ السلام اذا عصى الرهن فمؤیما فیہ، حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ جب رہن مشتبہ ہو تو وہ تمغایہ اس کے گیا جس کے عوض رہن تھا، معنا علی ما فتا لوا اذا اشتبهت قيمة الرهن بعد ما هلك اس کے معنی بنا بر قول ائمہ تابعین کے یہ کہ جب مرہون تلف ہونے کے بعد اس کی قیمت مشتبہ ہو جاوے تو وہ بعض اس قرصہ کے تلف قرار دی جائے گی، جس میں مرہون تھی۔

فت اور بیان یہ کہ اصل حدیث کو ابوداؤد نے مراسیل میں عطا سے مرسل روایت کیا، ابن القطان نے کہا کہ مرسل صحیح ہے اور طاؤس سے مرسل روایت کیا اور اس کے معنی میں ابوداؤد نے ابوالزناد سے روایت کی، کہ ابوالزناد نے کہا کہ کچھ لوگ ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول میں مشکوک ہیں کہ الرہن بما فیہ، اور ہمارے فقہاء میں سے ثقہ نے جو ہم کو خبر دی تو یہ اسی صورت میں کہ جب مرہون تلف ہو جاوے اور اس کی قیمت محقق ہو یعنی دریافت نہ ہو سکے تو اس حالت میں راہن سے کہا جائے گا کہ تو اس کی قیمت سو دینار بیان کرتا ہے حالانکہ تو نے اس کو (۲۰) دینار پر مرہون کیا اور اس پر راضی ہوا اور مرہون سے کہا جائے گا کہ تو اس کی قیمت دس دینار زعم کرتا ہے، حالانکہ تو (۲۰) دینار پر اس کو رہن لینے پر راضی ہوا تھا، طحاوی نے بسند صحیح ابوالزناد سے روایت کی کہ میں نے اپنے فقہاء کو جن کے قول کی جانب انما و اتساب کیا جاتا ہے جن میں سعید بن المسیب و عروہ بن الزبیر و قاسم بن محمد و ابویکریم بن عبدالرحمن و خارجہ بن زید و عبید اللہ بن عبد اللہ مع ان کے امثال اہل الفتنہ و الصلاح کو ان سب کو پایا کہ کہتے تھے کہ الرہن بما فیہ، یعنی جب مرہون تلف ہو جاوے اور اس کی قیمت دریافت نہ ہو سکے، اور ان فقہاء کبار میں سے بعض ثقہ اس قول کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تک مرفوع فرماتا تھا،

مترجم کہتا ہے کہ مراد یہ کہ ان سب کا یہی قول تھا، اور ان میں سے بعض اس کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول روایت کرتا تھا، خواہ متصل ہو یا مرسل ہو، لیکن اس وقت تو مرسل ہونا معلوم ہے، پھر کچھ حقا نہیں کہ ان تابعین ثقات مشہورین فقہاء سے مع بعض حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم کے، رہن کا مضمون ہونا مردی ہے اور دوسروں سے کسی سے اس کے خلاف روایت نہیں۔ تو یہ دلیل اجماع ہے، لہذا مصنف نے فرمایا کہ واجماع الصحابة و التابعین رضی اللہ عنہم علی ان الرهن مضمون مع اختلافهم فی کیفیتہ اور صحابہ و تابعین رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے کہ مال مرہون ضمانت میں ہوتا ہے اگرچہ وہ کیفیت ضمانت میں مختلف ہیں۔ ف مگر اس قدر پر متفق ہیں کہ وہ بہر حال مضمون ہے، فالقول بالامانة خرق له، تو یہ کہتا کہ مرہون امانت ہوتا ہے (جیسے شافعی نے کہا) یہ خرق اجماع ہے فت یعنی اجماع سلف توڑتا ہے حالانکہ اجماع نہیں ٹوٹ سکتا تو یہ قول خود ساقط ہے۔

یعنی نے ميسوط سے نقل کیا کہ حضرت ابویکریم و علی رضی اللہ عنہما کا قول یہ کہ مرہون مضمون بقیمت ہے اور ابن عمر و ابن مسعود نے کہا کہ قیمت و قرصہ دونوں سے کم کے عوض مضمون ہے، اور ابن عباس نے کہا کہ مضمون بقرصہ ہے اور یہی شرح کا قول ہے خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو، اور ابو عبید قاسم بن سلام نے ابراہیم غنی سے روایت کیا کہ ایک نے پوچھا کہ اگر کسی نے دوسرے کو رہن دیا اس شرط پر کہ اگر میں تیرا حق لایا تو خبر ورنہ تیرے حق کے عوض مرہون تیرے پاس ہے، ابراہیم

نخعی نے فرمایا کہ "الرهن لا یعلق" یعنی رهن کبھی ملک قرضخواہ نہیں ہوتا ہے اور دارقطنی کے طریق ابن الجوزی نے ابراہیم نخعی سے روایت کی کہ زمانہ جاہلیت میں لوگ رهن کرتے بمومن مال کے ایک وقت محدود تک کہ اگر اس وقت مال قرضہ پہنچتا تو خیر، ورنہ وہ مرہن کی ملکیت ہو جائے گا، پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی معاملہ میں یہ حکم ارشاد فرمایا، یعنی یہ جائز نہیں ہے، واملوا ولقولہ علیہ السلام لا یعلق الرهن، اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول کی "لا یعلق الرهن" کی یہ مراد ہے۔ علی ما قالوا الاحتیاس الکلی بان یصیر مملوکا لہ بنا بر قول مشائخ سے کہ مرہون بالکل اس کے پاس محبوس ہو اس طرح کہ مرہن کی ملک ہو جاوے، کذا ذکر الکرخی عن السلف، ایسا ہی کرخی ر نے سلف سے ذکر کیا ہے ولان الثابت للمرہن ید الاستیفاء وهو ملک الید والحبس لان الرهن یدتی عن الحبس الدائم قال اللہ تعالیٰ کل نفس بما کسبت رھینتہ وقال قائلہم (شعر) وقار قتک برهن لا فکاک لہ، یوم السوادع مامسی الرهن قد علقا، والاحکام الشرعیۃ تنعطف علی الالفاظ علی وفق الابناء اور ہماری دلیل لیکر یہ ہے کہ مرہن کے واسطے حصول حق کا قبضہ ثابت ہے اور یہ ملکیت قبضہ وحبس ہے، یعنی اپنے قبضہ میں روک سکتا ہے اس واسطے کہ رهن کا لفظ ازراہ لغت کے دائمی حبس ہے، اللہ تعالیٰ نے فرمایا کل نفس بما کسبت رھینتہ یعنی دائمی وبال اعمال میں محبوس ہے اور ایک شاعر نے کہا ہ و قار قتک الرهن یعنی اسے محبوس میں سمجھے ایسا رهن دے کر جدا ہوا کہ اس رهن کا انفکاک نہیں ہو سکتا اور یہ وداع کے روز واقع ہوا تھا پس رهن کا خلق ہو گیا یعنی وہ تیری ملک دائمی ہو گیا، پھر احکام شرعیہ کا انعطاف ان الفاظ پر موافق اظہار معنی لغوی ہوتا ہے یعنی لغوی معنی سے خواہ اشار نکلتا ہے اسی کے موافق حکم متعلق ہوتا ہے،

ولان الرهن وثیقۃ بجانب الاستیفاء وهو ان تكون موصلة الیہ وذلك ثابت بملک الید والحبس ليقع الامن من الجحود ومخافة جحود المورثین المورثین ویكون عاجزا عن الانتفاع بہ فیتمسارح الی قضاء الدین لھاجتہ او لصحیحہ اور اس دلیل سے کہ رهن تو ایک مضبوطی بجانب وصول فرض ہے اور یہ اسی طرح کہ رهن سے حصول قرضہ ہو اور یہ بذریعہ قبضہ وروک کے حاصل ہے تاکہ قرضدار رهن کی طرف سے انکار فرض سے امن ہو اس خوف سے کہ مرہن بھی مال مرہون سے منکر نہ ہو جائے اور تاکہ وہ مرہون کے انتفاع سے عاجز ہو تو عدلی قرضہ ادا کرے کیونکہ اس کو مرہون کی حاجت ہوگی یا اس وجہ سے کہ اس کا دل گرفتہ ہوگا، واذا کان كذلك اور جب یہ بات ثابت ہوئی کہ مرہون امانت نہیں بلکہ دائمی روک یا وصول قرضہ کی مضبوطی ہے یتثبت الاستیفاء من وجہ، تو ایک طور پر وصول قرضہ ثابت ہو گیا، وقد تقرر بالہلاک اور مال مرہون تلف ہو جانے سے یہ وصول ٹھیک ہو گیا، فلو استوفی ثانیاً یودی الی السویا، پس اگر وہ قرضہ کو دوبارہ وصول کرے تو بیاج تک نوبت پہنچے گی بخلاف حالۃ القیام لانہ ینقض هذا الاستیفاء بالسود علی الراهن فلا یتکسر، برخلاف اس کے جب مرہون باقی ہو تو بیاج نہ ہوگا اس فرض سے کہ رهن کو واپس دینے سے جو وجہ وصول قرضہ کی تھی وہ جاتی رہی تو قرضہ اصل وصول کرنا مکرر نہیں واقع ہوگا، ولا وجہ الی استیفاء الباقی یدونہ لا یتصور اور بدوں حصول قبضہ کے باقی کا استیفاء غیر موجب ہے کیونکہ یہ منظور نہیں ہے، یعنی اگر کہا جاوے کہ مرہن بطور رقبہ کے حاصل

کرے اور ملک قبضہ نہ ہو، توجب مرہون تلف ہو گیا تو وصول قبضہ جاتا رہا اور اب اس کے قرضہ کی ملک رقبہ باقی رہی تو وہ قرضہ کے ملک رقبہ حاصل کرے پس کچھ بیاج و زیادتی نہیں ہے، جواب یہ ہے کہ ملک رقبہ حاصل کرنا بدول ملک قبضہ کے متصور نہیں ہے تو بکر وصول سے بیاج ہوگا، والا ستیفاء یقع بالمالیۃ العین امانۃ حتی کانت نفقۃ المرہون علی الراهن فی حیاتہ وکفنتہ بعد صما تہ اور مرہون کا وصول پانا بذریعہ مالیت مرہون واقع ہوتا ہے، اور با عین مرہون، تو وہ امانت ہے، حتیٰ کہ مرہون غلام کا نفقہ درحالیکہ وہ زندہ ہے، راہن پر ہے اور غلام مذکور کا کفن درحالیکہ مر جاوے راہن پر ہے و ت یہی اعتراض کا جواب ہے اور اعتراض دوطور پر ہے، اول یہ کہ جب تم نے بیان کیا کہ مرہون نے مال مرہون پر قبضہ بطور وصول حق کے پایا ہے تو لازم آیا کہ مرہون کا نفقہ وغیرہ بذمہ مرہون ہو، حال تک غلام مرہون کا نفقہ زندگی و کفن موت بذمہ راہن ہوتا ہے، اور جواب یہ کہ وصول حق تو مرہون کی مالیت سے ہے نہ ذات سے تو ذات امانت ہے لہذا ذات کا نفقہ و کفن بذمہ راہن ہے، اور اعتراض دوم جو کافی و کافی وغیرہ میں مذکور ہے یہ کہ مرہون کو مال مرہون سے وصول کیونکر ہو سکتا ہے کیونکہ مرہون مثلاً غلام ہے اور قرضہ مثلاً سود ہم ہے اور غلام و در ہم باہم غیر جنس ہیں حالانکہ وصول تو ہم جنس سے ہوتا ہے، ورنہ لازم آئے گا کہ مرہون نے دین قرضہ کے عوض مال عین بدل لیا حالانکہ وہ وصول کر سکتا ہے اور بدل نہیں سکتا ہے جواب یہ ہوا کہ وصول پانا عین غلام سے نہیں بلکہ مالیت غلام سے ہے اور عین اس کے پاس امانت ہے تو عین غلام بمنزلہ ایک تھیلی کے ہے جس میں سو روپیہ بھر کر مرہون کو دے دی تو تھیلی امانت ہے اور مالیت مذکور سے وصول قرضہ ہے، ہذا غایۃ التیسیل فی التوضیح، وکذا قبض الرهن لا ینوب عن قبض المشاء اذا اشتراک المرہون، اور اسی طرح قبضہ رهن نائب قبضہ خرید نہیں ہوتا جبکہ مرہون اس کو خریدے و ت چونکہ عین مرہون اس کے پاس امانت ہوتا ہے لہذا اگر مرہون نے غلام مرہون اس کے راہن سے خریدا تو غلام مذکور پر جدید قبضہ شرط ہے حتیٰ کہ بعد خرید کے قبضہ سے پہلے اگر تلف ہو جاوے تو مرہون پر ثمن واجب نہ ہوگا بلکہ وہ رهن کے طور پر تلف ہوا کیونکہ ہنوز خرید کا قبضہ نہیں ہوا تھا اور رهن کا قبضہ نائب قبضہ خرید ہوگا لان العین امانۃ فلا ینوب عن قبض العتمان اس واسطے کہ عین مذکور تو امانت ہے (تو اس کا قبضہ امانتی ہے) پس خرید کے قبضہ ضمانتی کا نائب نہیں ہوگا، و ت پس حاصل یہ کہ استیفاء بمالیت ہے اور مال عین اپنی ذات سے امانت ہے، راہنہ زعم کہ عقد رهن سے حفاظت قرضہ ہے حالانکہ تلف ہونے کی صورت میں قرضہ ساقط ہونا حفاظت کی ضد ہے کیونکہ مقتضائے عقد رهن کے خلاف ہے تو جواب یہ کہ موجب العقد ثبوت بیدا الاستیفاء مقتضائے عقد رهن یہ ہے کہ مرہون کو ایسا قبضہ حاصل ہو کہ گویا قرضہ وصول پایا، وهذا لتحقيق الصیانتہ وان کان فراغ الذمۃ من ضروراتہ کما فی الحوالہ اور اس سے حفاظت قرضہ کا ثبوت تحقق ہوتا ہے اگرچہ ذمہ فارغ ہونا اس کی ضرورت سے ہے جیسے حوالہ میں ہوتا ہے و ت کہ اگر زید نے بکر پر خالد کا قرضہ اترا یا تو اس میں قرضہ خالد کی حفاظت ہے حالانکہ یہ بالضرور مقتضی ہے کہ زید کا ذمہ فارغ ہوا تو ذمہ فارغ ہونے سے یہ لازم نہیں کہ حفاظت قرضہ میں قصور ہو اور حاصل یہ کہ مرہون نے جب رهن لیا تو بالفعل اس کو وصول قرضہ کی قدرت اس مرہون سے حاصل ہے تو حفاظت کامل ہے اور یہ منافی نہیں کہ راہن کا ذب بدیں معنی فارغ ہوا کہ اگر تلف ہو تو وہ مکرمہ ادا کرے، اس سے معلوم ہو گیا کہ ہمارے و شافعی کے نزدیک اصل مختلف ہے قال حاصل ان عندنا حکم الرهن صیورہ الرهن وحتیسا بدیئہ باثبات

یہ الاستیفاء علیہ پس حاصل یہ کہ اصل ہمارے نزدیک یہ کہ رہن کا حکم یہ کہ مال مرہون قرضہ راہن میں محتبس ہو جاوے یاں طور کہ مرہون پر مرہون کا قبضہ استیفاء ثابت ہو ف گو یا مرہون نے اس قبضہ سے ایک طور پر اپنا قرضہ وصول پایا ہے بنظر مالیت مرہون کے ، اگرچہ عین مرہون اس کے پاس امانت ہے ، وعندہ تعلق الدین بالعين استیفاء منہ عینا بالبیع اور امام شافعی کے نزدیک اصل یہ کہ حکم الرهن یہ ہے کہ دین کا تعلق عین سے ہو ، یہی معنی کہ عین کو بیع کر کے اس سے قرضہ وصول ہو ف تو یہ اس کے پاس امانت ہے ۔ اور قرضہ میں محتبس نہیں ہے و یخرج علی ہذین الاصلین عدۃ من المسائل المختلف فیہا بیننا و بینہ عدناہا فی کفایتہ المنتہی جملہ اور ان دونوں مختلف اصولوں پر چند مسائل نکلے ہیں جن میں ہمارے و شافعی کے درمیان اختلاف ہے ، ان سب کو ہم نے کفایتہ المنتہی میں شمار کیا ہے ف اور یہاں ان میں سے بعض کو ذکر کرتے ہیں ،

متھان الواهن ممنوع عن الاسترداد للانتفاع لانه يقوت موجبه وهو الاحتباس على الدوام وعند الاستیفاء منہ لانه لا یتافی موجبه وهو تعینہ للبیع اذا تجملہ ایک یہ کہ ہمارے نزدیک راہن ممنوع ہے اس کو اختیار نہیں ہے کہ مرہون کو بقرض تفع حاصل کرنے کے واسطے (مثلاً سواری یا خدمت یا دودھ وغیرہ کے) اس واسطے کہ اس سے موجب الرهن تدارد ہوگا ، اور موجب یہ کہ مرہون برابر محتبس ہے رہا بیع کر کے نام سے قرضہ ادا کرنے کے لیے لے سکتا ہے) اور امام شافعی کے نزدیک وہ انتفاع کے لیے واپس لینے سے ممنوع نہیں ہے ، کیونکہ ان کی اصل کے موافق واپس لینا موجب الرهن سے متافی نہیں اور موجب ان کے نزدیک یہ کہ مرہون واسطے بیع کے متعین ہے ف پس بیع نہیں کر سکتا اور انتفاع حاصل کر سکتا ہے ، و سیاتیک البواقی اثناء المسائل ان شاء اللہ تعالیٰ اور باقی مسائل مذکورہ آئندہ کے بیان مسائل میں ان شاء اللہ تعالیٰ آجاویں گے ، قال ولا یصح الرهن الا بدین مضمون اور رہن صحیح نہیں مگر بمقابلہ قرضہ مضمون کے ف یعنی ضمانتی قرضہ کے عوض رہن ہے ورنہ نہیں ، لان حکمہ ثبوت ید الاستیفاء والاستیفاء یتلو الوجوب ، اس واسطے کہ حکم الرهن یہ کہ قبضہ استیفاء حاصل ہو اور استیفاء بعد وجوب ہوتا ہے ف تو حق واجب کے بعد رہن کا جواز ہوگا ، اگرچہ حق مذکور خاصہ دین نہ ہو ، قال رضی اللہ عنہ و یدخل علی ہذا اللفظ الرهن بالاعیان المضمونۃ بانفسہا فاته یصح الرهن بہا ولا دین ، شیخ نے فرمایا کہ اس لفظ میں رہن عوض ایسے اعیان کے داخل ہوگا ، جو بذات خود مضمون ہیں ، چنانچہ ایسے اعیان کے عوض رہن صحیح ہے حالانکہ دین نہیں ہے ف جیسے مال عین غضب کیا اور اس کے عوض دیا تو صحیح ہے ، کیونکہ اس عین غضب کا وجوب ثابت ہے پس رہن کی خصوصیت دین واجب سے نہیں ہے اگرچہ شیخ قدوری کا ظاہر لفظ یہی کہ دین واجب میں منحصر ہے ، پس اگر دین واجب میں انحصار لیا جاوے تو اعتراض ہوگا کہ عین غضب کے عوض رہن صحیح ہے تو دین میں انحصار نہ ہوا ، و یمکن ان یتعال ان الموجب الاصلی فیہا هو القیمۃ اور یہ جواب ہو سکتا ہے کہ اعیان غضب میں اصلی موجب توقیت ہے و درالعیان مخلص اور عین غضب واپس کرنا چھٹکارا ہے علی ما علیہ اکثر المشائخ بنا پر اس قول کے جس پر اکثر مشائخ ہیں ف یعنی جواب یہ ہو سکتا ہے کہ اکثر مشائخ کے نزدیک مثلاً غضب میں اصلی موجب یہ کہ مقصوب کی قیمت واپس کرے اور اگر اس نے عین واپس کیا تو چھٹکارا ہو جائے گا ، پس جب

عین مقصوب کے عوض رہن دیا تو یہ رہن بمقابلہ اصلی موجب کے ہے اور وہ قیمت ہے، تو گو یا قیمت واجبہ کے مقابلہ میں رہن ہے، وھو الدین اور یہ قیمت واجبہ دین ہے، تو یہ بھی دین کے عوض رہن ہوا جو بظاہر بمقابلہ عین ہے، ولھذا تصح الکفالة یرفا، اور اسی وجہ سے کہ موجب اصلی قیمت ہے تو ایسے اعیان مضمونہ کی کفالت صحیح ہوتی ہے۔ کیونکہ قیمت تو مال دین ہے وہ ہر شخص ادا کر سکتا ہے، یہ خلاف اس کے اگر خاص مال عین ہو تو صرف وہی ادا کر سکتا ہے جس کے قبضہ میں موجود ہو، پس اگر موجب یہی مال عین ہوتا تو کفیل کی کفالت صحیح نہ ہوتی اور موجب موجب اصلی یہ کہ عین واپس کر لے، اور قیمت تو اس وقت غلط ہوتی ہے کہ عین مذکور باقی نہ ہو، پس اس قول پر ضرور ہوا کہ رہن کا انحصار بمقابلہ دین نہ ہو، اور اگر رہن منحصر بدین ہوگا تو مثلاً عین غضب کے عوض رہن جب تک قائم ہے صحیح نہ ہوگا، جو اب یہ کہ اس قول پر بھی صحت ہو سکتی ہے اس طرح کہ قیمت دین ہے اور قیمت اگر چہ ابھی واجب نہیں مگر اس کے واجب ہونے کا سبب منعقد ہو چکا ہے تو اس لحاظ سے اس دین کے عوض رہن ہو جائے گا، یعنی لئن کان لا یجب الایعد الہلاک اگر ہم نے مان لیا کہ قیمت ابھی اصلی موجب نہیں بلکہ عین مذکور تلف ہو جانے کے بعد ہی واجب ہوا کرتی ہے، ولکنہ تجب عند الہلاک بالقبض السابق بلکہ عین مذکور قیمتہ یوم تقيص، ولکن تلف ہو جانے پر اسی قبضہ سابق کی وجہ سے قیمت واجب ہوتی ہے، رتو سبب وجوب قیمت کا وہ ناجائز قبضہ ہے جو تلف سے پہلے واقع ہوا تھا، اور اس جہت سے قیمت وہ واجب ہوتی ہے، جو قبضہ ناجائز کے روز تھی، وفت قیمت واجب ہونے کا سبب تو قبضہ ہی کے روز موجود ہو چکا پس اگر رہن لیا تو صحیح، فیکون رھنا بعد وجود سبب وجوبہ، تو دین واجب کا سبب موجود ہونے کے بعد رہن واقع ہوا، فیصح کمافی الکفالة، تو رہن صحیح ہوا جیسے کفالت میں ہے وفت کہ جو اعیان بذات خود مضمون ہوں ان کی کفالت اس وجہ سے صحیح ہوتی کہ اس قول پر ان کی قیمت واجب ہونے کا سبب موجود ہو چکا۔ مترجم کتاب ہے کہ یہ تاویل خوب ہے، ولکن باوجود اس کے اصل مذکور میں یوں تغیر کیا جاوے کہ رہن صحیح نہیں مگر بعون قرضہ واجب یا بعون ایسے قرضہ کے جس کے واجب ہونے کا سبب موجود ہو گیا ہو، ولھذا لا تبطل الحوالة المقیدة بہ بہلاکہ بخلاف الودیعة، اور اس جہت سے کہ سبب وجوب پایا گیا ہے، جو حوالہ کہ اسی عین مضمون سے مقید ہو، وہ اس کے تلف ہو جانے سے باطل نہیں ہوتا ہے برخلاف ودیعت کے وفت تو صحیح یہ ہے کہ اگر زید نے بکر کو خالد پر اتراٹی کی کہ فلاں مال عین سے ادا کر دے تو یہ حوالہ اسی مال عین سے مقید ہے پس اگر یہ مال تلف ہو گیا، تو اس کے حکم کے واسطے اس مال عین پر نظر کی جاوے کہ یہ مال عین ایسا تھا جس کی ضمانت بذات خود واجب ہے یعنی بیع کی طرح نہیں جو بعون ثمن کے مضمون ہے بلکہ بعینہ خود مضمون ہے جیسے مال غضب ہوتا ہے، پس اگر یہ عین بذات خود ضمانتی تھی تو حوالہ مذکور باطل نہ ہوگا، کیونکہ اگر عین تلف ہوا تو اس کا تاوان بجائے اس کے موجود ہے اور اگر یہ مال عین کوئی ودیعت تھی تو حوالہ باطل ہو گیا اس واسطے کہ امانت ودیعت تلف ہونے پر اس کا قائم مقام موجود نہیں تو حوالہ باطل نہ ہوگا،

مترجم کتاب ہے کہ اس تمام بیان سے نکلا کہ رہن کے واسطے قبضہ ضرور ہے اور قبل قبضہ کے رہن کو رجوع کا اختیار ہے، یہ روایت جو شیخ معنی نے اختیار کی یہ امام خواہر زادہ کا قول ہے، چنانچہ محیط میں ہے کہ شیخ الاسلام خواہر زادہ نے فرمایا کہ قبضہ شرط لزوم ہے اور بدل قبضہ کے جواز ہوتا ہے، جیسے بیہر میں ہے اور امام محمد نے کتاب الزہد

میں اشارہ کیا کہ قبضہ شرط جواز الزہد ہے اور یہی اصح ہے، اور سراج میں ہے جواز زہد کی ایک شرط یہ کہ مال مرہون مقسوم عوز فارغ ہو، اور دوم یہ کہ ایسے حق کے عوض ہو جس کا حاصل کرنا زہد سے ممکن ہو، حتیٰ کہ اگر ایسے حق کے عوض زہد کرے جس کا حاصل کرنا زہد سے ممکن نہیں ہے تو زہد باطل ہوگا، جیسے حدود یا قصاص کے عوض زہد دیا تو باطل ہے، (تمہ شرائط الزہد) شرائط چند اقسام میں بعض کا مرجع تو فعل زہد کی جانب ہے، چنانچہ شرط ہے کہ زہد کرنا معلق بشرط نہ ہو، کہ مثلاً اگر زید آیا تو میں نے یہ مکان تجھے زہد دیا اور کسی وقت کی جانب مضاف نہ ہو، مثلاً جب چاند نکلے تو میں نے یہ مکان تجھے زہد دیا اور بعض کا مرجع بجانب زہد و مرتسب ہے، چنانچہ شرط ہے کہ دونوں عاقل ہوں پس مجنون یا طفل لا یقبل سے زہد یا ارتہان جائز نہیں ہے اور بائع ہونا شرط نہیں اور آنادی بھی شرط نہیں ہے، حتیٰ کہ طفل ماذون و غلام ماذون سے جائز ہے، البدائع، اور واضح ہو کہ قولہ تعالیٰ او ان کتم علی سفر ولم تجدوا کاتباً و فریان مقبوضہ الایۃ سے نکلتا ہے کہ اگر مسافر ہو تو زہد جائز ہے ورنہ نہیں، لیکن عامہ علماء اہل السنۃ کے نزدیک سفر شرط نہیں ہے، چنانچہ حدیث مذکورہ بالا جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہودی کو ذرہ زہد دی تھی وہ حضر کا واقعہ ہے اور برابر حضر میں یہ معاملہ چلا آیا ہے، م، جواز زہد کے واسطے سفر شرط نہیں ہے پس سفر و حضر دونوں میں جائز ہے، ازاں بعد شرائط ہیں جو مرہون کی جانب راجع ہیں، چنانچہ اگر مرہون ایک محل قابل بیع ہو یعنی وقت عقد کے وہ مال مطلق منقول مملوک معلوم مقدور التسلیم موجود ہو، پس جو چیز کہ زہد کے وقت موجود نہ ہو اس کا زہد جائز نہیں اور جس کے وجود و عدم میں خطر ہو اس کا زہد بھی جائز ہے، مثلاً اس سال جو میری ملک سے خرما پیدا ہوں یا بکر لیل کے بچے پیدا ہوں و مانند اس کے زہد کرے تو نہیں جائز ہے اور مردار و خون کا زہد بھی نہیں جائز ہے اور صید حرم و صید احرام کا زہد بلکہ جملہ مباحات مانند صید و ایندھن و گاس وغیرہ کا زہد اور مسلمان کے حق میں شراب خمر و سور کا زہد یا ارتہان نہیں جائز ہے، پھر یہ شرط نہیں کہ مرہون ملک زہد ہو حتیٰ کہ مالی غیر کو بولایت شرعیہ زہد کرنا جائز ہے حتیٰ کہ جو چیز مانگ کر زہد کی تو زہد ہوگی، البدائع) صحت قبضہ کے انواع عدیدہ ہیں، اول یہ کہ زہد اجازت دے اور اجازت دے طرح پر ہے ایک یہ کہ صریح یا بمنزلہ صریح ہو اور دوسری یہ کہ بطور دلالت ہو، پس صریح جیسے کہا کہ تو قبضہ کرے، اور قبضہ جائز ہے خواہ مجلس میں قبضہ کرے یا بعد جدائی کے قبضہ کرے اور یہ استحسان سے اور بطور دلالت یہ کہ زہد کے حضور میں مرتہن نے قبضہ کیا اور اس نے منع نہیں کیا تو استحساناً صحیح ہے، اور اگر درخت پر لگے ہوئے پھل زہد کیے حالانکہ جائز نہیں ہے، پھر مرتہن نے جدا کر کے قبضہ کر لیا پس اگر زہد کی اجازت سے ہو تو استحساناً جائز ہے، دوم یہ کہ مرہون عوز ہو، پس قبضہ مشاع مطلقاً نہیں جائز ہے خواہ قابل بٹوارہ ہو یا نہ ہو، خواہ زہد کرنا شریک کے پاس ہو یا غیر کے پاس ہو، سوم مرہون فارغ ہو، پس مکان مرہون میں زہد کا اسباب ہو جو زہد نہیں تو جائز نہیں ہے، چہارم مرہون میز و جدا ہو، حتیٰ کہ درخت پر لگے ہوئے پھل بدول درخت کے زہد کرنا جائز نہیں ہے، ازاں بعد یہ کہ قبضہ کی یاقوت یعنی عقل ہو، البدائع۔

پھر جب قبضہ صحیح ہو گیا تو مرہون مذکور اس کے قبضہ میں معنون ہے اور اگر باہمی قرار داد سے کسی درمیانی عادل کے پاس رکھی جاوے تو مرتہن کی طرف سے عادل کا قبضہ صحیح ہے لیکن عادل اس بارہ میں ایمن ہے اور مرہون کی ضمانت بذمہ مرتہن ہے، ہ، قال وهو معتمون بالاقول من قیمتہ ومن الدین اور مرہون مذکور اپنی قیمت و قرضہ میں سے کم تر کے عوض معنون ہوتا ہے، یعنی مثلاً قیمت دو سو روپیہ ہے اور قرضہ سو روپیہ ہے تو وہ قرضہ کے

کے عوض مضمون ہے اور اگر برعکس ہو یعنی قرضہ دو سو روپیہ ہو اور قیمت سو روپیہ ہو تو قیمت کے عوض مضمون ہے۔
 فاذا هلك في يد المرتهن وقيمته والدین سواء صار المرتهن مستوفيا لدينه پھر جب
 مرتهن کے پاس رہن تلف ہوا حالانکہ رہن کی قیمت اور قرضہ دونوں برابر ہیں تو مرتهن اپنے قبضہ کو پھر پانے والا ہو گیا
 وان كانت قيمة الرهن اكثر فالفضل امانته اور اگر رہن کی قیمت زائد ہو یعنی قرضہ سے زائد ہو تو جو کچھ
 زیادتی ہے وہ امانت ہے فان مرتهن اس کا ضامن نہ ہوگا، لان المضمون بقدر ما يقع به الاستيفاء
 وذلك بقدر الدين اس واسطے کہ ضمانتی تو اسی قدر ہے جس سے وصول قرضہ واقع ہو اور یہ بقدر قرضہ ہے۔
 فان كانت اقل سقطت الدين بقدره وسراج المرتهن بالفضل اور اگر رہن کی قیمت
 بہ نسبت قرضہ کے کم ہو تو مرہون تلف ہونے سے بقدر قیمت مرہون کے قرضہ ساقط ہوگا، اور وہ باقی کو مرتهن
 سے واپس لے گا، لان الاستيفاء بقدر المالية اس واسطے کہ وصول قرضہ تو مالیت مرہون کے قدر
 ہوگا، فان اور زائد کے حق میں استيفاء ثابت ہی نہیں تھا، وقال زفر المرهن مضمون بالقيمة
 حتى لو هلك الرهن وقيمة يوم الرهن الف وخمس مائة والدین الف رجع الراهن
 على المرتهن بخمس مائة اور زفر نے کہا کہ رہن اپنی قیمت سے مضمون ہوتا ہے (خواہ وہ قرضہ سے کم ہو
 یا زیادہ ہو کل مضمون ہے) حتیٰ کہ اگر رہن تلف ہو جاوے اور رہن کے روز اس کی قیمت ایک ہزار پانچ سو درم
 تھی اور قرضہ صرف ہزار درم تھا تو مرتهن سے راہن پانچ سو درم واپس لے گا، فان اور قیمت وہ معتبر ہوگی
 جو رہن کے روز تھی، لہ حدیث علی رضی اللہ عنہ قال يتداول الفضل في الرهن، زفر نے
 عجت حدیث علی رضی اللہ عنہ ہے، یعنی قول حضرت علی رضی اللہ عنہ کہ رہن میں زیادتی کو باہم ایک دوسرے
 سے واپس لیں فان اس اثر کو عبدالرزاق وابن ابی شیبہ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت کیا اور اس کے
 اسناد میں حکم نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی، اور علماء کے نزدیک حکم نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے نہیں سنا تو
 روایت مرسل ہے، پھر اس کے معنی میں احتمال ہے، اول یہ کہ جب مرہون فروخت ہو تو کمی بیشی کا حساب کریں
 دوم یہ کہ کسی آسمانی آفت سے تلف ہو، بیہقی نے اسناد کے ساتھ خلاصہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی
 کہ اگر مرہون میں زیادتی ہو پس وہ کسی آسمانی آفت سے تلف ہو تو جس قرضہ کے عوض مرہون ہو اس کے وقت بدلہ
 میں تلف ہوا اور اگر آسمانی آفت نہیں پہنچی تو مرتهن قدر زائد کو واپس دے، اس کی اسناد میں یہ طعن ہے کہ
 خلاصہ نے اس کو حضرت علی رضی اللہ عنہ کے صحیفہ سے لیا ہے، علاوہ بریں روایت اول کی تخصیص یہ ہوتی ہے کہ حکم اول صرف
 ایسی صورت میں ہے کہ رہن خود تلف نہ ہو، اور بیہقی نے عارت رضی اللہ عنہ روایت کی کہ جب رہن بہ نسبت
 قرضہ کے افضل ہو یا قرضہ بہ نسبت رہن کے افضل ہو تو دونوں باہم زیادتی کو پھیر لیں، عارت نے ضعیف ہے اور ظاہر
 میں مؤید روایت اول و محتمل تخصیص ہے، پھر بیہقی نے محمد بن الحنفیہ عن علی رضی اللہ عنہ کی کہ آپ نے فرمایا کہ جب مرہون
 کم ہو تو راہن باقی قرضہ ادا کرے اور اگر رہن میں زیادتی ہو تو وہ جس قدر کے عوض رہن تھا اسی میں گیا، اس سے معلوم
 ہوا کہ جب رہن تلف ہو جاوے تو قرضہ سے جو کچھ زائد ہو وہ امانت میں گیا اور راہن کچھ نہیں لے سکتا ہے جیسا کہ ہمارا
 ظاہر مذہب ہے، اور استدلال زفر صرف روایت اول و سوم پر ہے اور وہ دونوں ضعیف ہیں، ولان الزيادة
 على الدين مرهونة لكونها محبوسة به فيكون مضمونة اعتبارا بقدر الدين اور دوسری

دلیل زفر قیاسی یہ ہے کہ قرضہ سے زائد بھی مرہون ہے، کیونکہ وہ بھی بوجہ قرضہ کے محبوس ہے تو جیسے بقدر قرضہ کے محبوس ہے، اسی قیاس پر زائد بھی محبوس ہوگا، وذا ہبنا مروی عن عمرو بن عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما اور ہمارا جو مذہب ہے وہ حضرت عمرؓ و عبد اللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے، فت اور یہی محمد بن الحنفیہ نے اپنے والد حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت کیا، کا رواہ البیہقی، اور قول عمر رضی اللہ عنہ یہ کہ جب مرہون بہ نسبت اس چیز کے زائد ہو جس کے عوض رہن ہے تو زیادتی کے حق میں مرہون امین سے اور اگر کم ہو تو لاہن اس کو قدر کمی ادا کرے۔ رواہ ابن ابی شیبہ و الطحاوی و نحوہ البیہقی، اور روایت بیہقی میں دلیل ہے کہ یہ اس وقت کہ رہن خود تلف ہو جاوے، اور یہ اثر عبید بن عمیر نے حضرت عمرؓ سے روایت کیا اور امام مسلم نے مقدمہ میں تنصیح کی کہ عبید بن عمیرؓ کی ولادت زمانہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم میں واقع ہوئی اور وہ بالا جماع ثقہ ہے، ہاں اثر ابن مسعود نہیں ملا، ولان ید المؤمن ید استیفاء فلا یوجب الضمان الا بالقدر المستوفی کما فی حقیقۃ الاستیفاء اور دلیل قیاسی یہ ہے کہ مرہون کا قبضہ تو قبضہ استیفاء ہے تو اسی قدر ضمان واجب ہوگی حسب قدر استیفاء کیا گیا ہے جیسے حقیقی استیفاء میں ہوتا ہے فت حتیٰ کہ اگر درحقیقت استیفاء ہو مثلاً دو ہزار درم ایک عقلی میں بھر کر مرہون کو دے دیئے حالانکہ مرہون کا قرضہ فقط ہزار درم ہے، پھر تلف ہوئے تو مرہون نے صرف اپنا قرضہ وصول پایا اور ایک ہزار درم زائد میں وہ ضامن نہیں ہے، اسی طرح مرہون زائد میں وہ زیادتی کا ضامن نہیں ہے اور مرہون زائد کی صورت میں زیادتی اس نے اپنے حق میں محبوس نہیں کی، واللہ یأدب الصوۃ ضرورت امتناع حبس الاصل بدو نہا، اور زیادتی فقط اس ضرورت سے مرہون کے پاس روکے ہوئے ہے کہ اصل مرہون کا روکنا بدوں اس زیادتی کے ممکن نہیں ہے، فت مثلاً گھوڑا رہن کیا اور قرضہ سے اس میں زیادتی ہے تو بضرورت پورا گھوڑا محبوس ہے، ورنہ مرہون کو زیادتی کے روکنے کی حاجت نہیں تھی، اور یہ بات معلوم ہے کہ جو چیز بضرورت ثابت ہوتی ہے وہ اپنی ضرورت تک رہتی ہے اور اس سے تجاوز نہیں کرتی ہے تو زیادتی کی ضرورت صرف اصل کے روکنے میں ہے، ولا ضرورت فی حق الضمان اور مرہون کے ضامن ہونے میں کوئی ضرورت نہیں ہے فت تو زیادتی کی نسبت ضامن ہونے کا حکم نہیں ثابت ہوگا، کیونکہ اس نے رہن اصلی کے طور پر زیادتی کو نہیں روکا، ورنہ وہ زیادتی نہ ہو بلکہ اصل ہو جاوے، پس زفر کا استدلال ساقط ہوا اور اثر حضرت علی رضی اللہ عنہ سے ان کا استدلال کرنا بھی ضعیف ہے، والمواد بالتواد فیما روی حالۃ البیوع اور حدیث علی رضی اللہ عنہ جو روایت کی اس میں باہمی واپسی سے مراد بحالت بیع ہے فت یعنی مرہون فروخت کرنے کی حالت میں جب ثمن حاصل ہو تو جس قدر قرضہ سے زائد ہو وہ مرہون واپس کرے، اور اگر قرضہ سے کمی ہو تو لاہن پوری کرے اور یہ تاویل بوجہ دوسری روایت کے متعین ہے، فانہ روی عنہ انہ قال المؤمنین امین فی الفضل کیونکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے دوسری روایت خود آئی کہ زیادتی کے حق میں مرہون امین ہے فت یعنی ضامن نہیں ہے، چنانچہ یہ روایت ہم نے اوپر بیان کر دی، قال وللمرہون ان یطالب المرہون یدینتہ ویجبسہ بہ، مرہون کو اختیار ہے کہ لاہن سے اپنے قرضے کا مطالبہ کرے۔ اور بوجہ قرضہ کے اس کو قید کرادے فت یعنی قید خانہ میں ڈالے جانے کی درخواست کر کے بحکم قاضی محبوس کرے اور رہن اس سے مانع نہیں ہے، لانہ حقہ باقی بعد الرهن والرهن لزیدۃ الضمان فلا یتنعم بہ المطالبۃ اس واسطے کہ رہن کے بعد بھی اس کا حق باقی ہے اور رہن تو زیادہ مضبوطی کے واسطے ہوتا ہے، نورہن کی

وجہ سے مطالبہ تمتنع نہیں ہوگا، فت پس رهن کو چاہیے کہ مرہون فروخت کر کے قرضہ ادا کرے اور اگر ایسا نہ کیا تو وہ ظالم ہے، والحدیس جزاء الظلم اور اسی ظلم کی سزا یہ کہ قید خانہ جاوے تاذا ظہر مظلہ عند القاضی جیسے کہا بیتاۃ علی التفصیل فیما تقدم، پس جب قاضی کے نزدیک رهن کا تا دہندی کرنا ظاہر ہوگا تو وہ اس کو قید خانہ میں ڈالے گا، جیسا کہ ہم نے تفصیل کے ساتھ سابق میں بیان کیا ہے فت یعنی کتاب اوب القاضی کی فصل الحدیس میں اس کو تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے اور جب وہ قید ہو اتولا محالہ مرہون کے ثمن سے ادا کرے گا جبکہ ممکن ہو۔ واذا طلب المرتهن دينه يوم باحضار الرهن اور جب مرتهن نے اپنا قرضہ طلب کیا تو اس کو حکم کیا جائے گا کہ مرہون حاضر کرے۔

فت اور یہ نہیں ہو سکتا کہ مرہون اپنے قبضہ میں رکھے اور اس کو قرضہ دینے کا حکم دیا جاوے لان قبض الرهن قبض استيفاء فلا يجوز ان يقبض ماله مع قيام يدا الاستيفاء لانه متكرر الاستيفاء على اعتبار الهلاك في يد المرتهن وهو محتمل اس واسطے کہ رهن پر قبضہ کرنا وصولی قبضہ ہے تو وصولی قبضہ قائم ہونے کے باوجود جائز نہیں کہ وہ اپنے قرضہ پر قبضہ کرے اس لیے کہ اگر ہم فرض کریں کہ مرہون اس کے قبضہ میں تلف ہوا تو اس کا وصول متکرر ہو جائے گا، حالانکہ مرہون تلف ہو جانا محتمل ہے فت لهذا اس سے کہا جائے گا کہ مرہون حاضر کرے تاکہ تلف سے اطمینان ہو، پھر جب قرضہ پر قبضہ کرے تو مرہون سے قبضہ استيفاء رائل ہو۔ واذا حضر الاموال الرهن بتسليم الدين اولا ليتعين حقه كما تعين حق الراهن تحقيقا للتسوية كما في تسليم المبيع والتمن يحرص المبيع ثم تسليم الثمن اولا اور جب مرتهن مال مرہون یعنی عین مرہون کو لایا تو رهن کو حکم دیا جائے گا، کہ پہلے قرضہ سپرد کرے تاکہ مرتهن کا حق یعنی دین قرض بھی متعین ہو جاوے، جیسے رهن کا حق عین مرہون میں متعین ہو چکا، اس غرض سے کہ دونوں میں مساوات متحقق ہو، جیسے بیع میں مبيع و ثمن سپرد کرنے میں اختلاف ہوتا ہے، تو بائع پہلے مبيع حاضر کرتا ہے پھر مشتری پہلے اس کو ثمن دیتا ہے تب مبيع پر قبضہ کرتا ہے فت کیونکہ مشتری کا حق مبيع میں ہے وہ عین متعین ہے تو وہ دین ثمن پہلے دیتے تاکہ بائع کا حق بھی متعین ہو جاوے، اور وجہ یہ کہ ثمن مال دین ہے جیسے قرضہ مال دین ہے وہ بھی عین متعین ہوگا جب حقدار کو سپرد کرے، وان طالبه بالدين في غير البلد الذي وقع العقد فيه ان كان الرهن ممالا حمل له ولا مؤنة فكذا لك الجواب لان الاماكن كلها في حق التسليم لمكان واحد فيما ليس له حمل ومؤنة ولهذا الا يشترط بيان مكان الايفاء فيه في باب السلم بالاجماع اور اگر مرتهن نے اپنے قرضہ کا مطالبہ کسی دوسرے شہر میں کیا سوائے اس شہر کے جس میں معاہدہ قرض درہن واقع ہوا تھا، (تو دو حال سے خالی نہیں کہ مرہون ایسی چیز ہے کہ جس کے واسطے بار برداری و خرچہ ہے یا نہیں)، پس اگر مرہون ایسی چیز ہو جس کے واسطے بار برداری و خرچہ نہیں ہے، جیسی موتی و مشک وغیرہ) تو بھی حکم اسی طرح ہے یعنی مرتهن پہلے رهن حاضر کرے تب قرضہ پاوے گا، اس واسطے کہ جس چیز کے واسطے بار برداری و خرچہ نہیں اس کے سپرد کرنے میں سب جگہیں بمنزلہ واحد ہیں (تو ایک جگہ جو حکم ہے وہی سب جگہ ہوگا) اور اسی وجہ سے سلم کی صورت میں ایسی چیز کے سپرد و ادا کرنے کی جگہ بیان کرنا بالا جماع شرط نہیں ہے، وان كان له حمل ومؤنة يستوفي دينه ولا يكلف احضار الرهن اور اگر مرہون ایسی چیز ہو جس کے منتقل

کرنے میں بار برداری و خرچہ پر تہہ سے تو وہ اپنا قرضہ حاصل کر لے اور اس کو مرہون حاضر کرنے کی تکلیف نہیں دی جائے گی، لانہذا نقل والواجب علیہ التسليم بمعنی التخلية لا النقل من مکان الى مکان لانہ یقتصر بہ زیادۃ الصرہ ولم یلتزمہ، اس دلیل سے کہ رهن حاضر کرنا تو ایک جگہ سے دوسری جگہ لاتا ہوا حالانکہ مرتہن پر واجب یہ کہ سپرد کرے، وہ بھی اس طرح کہ راہن و مرہون کے درمیان تخلیہ کر دے، یعنی یہ چیز مرہون موجود ہے کوئی مانع نہیں تو اس پر قبضہ کر لے، اور اس پر یہ واجب نہیں کہ مرہون کو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کر دے (حالانکہ اس میں خرچہ و مشقت ہے) اس واسطے کہ ایسا لازم کرنے میں وہ ضرر اٹھائے گا، حالانکہ مرتہن نے ایسے ضرر اٹھانے کا الزام نہیں کیا تھا، ولو سلطا الراهن العدل علی بیع المرهون قباعہ بنقد او نسیئۃ جائز لا طلاق الامور، اور اگر راہن نے درمیانی عادل کو مرہون فروخت کرنے پر مسدط کیا، یعنی عادل سے کہا کہ تجھے اختیار ہے کہ مرہون فروخت کر کے قرضہ ادا کرے پس عادل نے مرہون کو نقد فروخت کیا یا ادھار فروخت کیا بہر حال جائز ہے، کیونکہ حکم دینا مطلق ہے یعنی اس میں نقد کی خصوصیت نہیں ہے۔

فت لیکن یہ امر ظاہر ہے کہ اگر عادل نے ادھار فروخت کیا تو ثمن وصول ہونے تک تاخیر ہوگی اور مرتہن اپنا قرضہ طلب کر سکتا ہے، فلو طالب المرتهن بالدين لا یكلف المرتهن احضار الرهن لانہ لا قدرۃ لہ علی الاحصاء، پس اگر مرتہن نے اپنے قرضہ کا مطالبہ کیا تو مرتہن کو مرہون حاضر کرنے کی تکلیف نہیں دی جائے گی اس واسطے کہ عادل کو مرہون حاضر کرنے کی قدرت نہیں ہے **فت** بلکہ وہ عادل کے قبضہ میں ہے اور یہ رهن بغیر قبضہ مرتہن ہے، وکذا اذا امر المرتهن ببيعہ فباعہ ولم یقبض الثمن لانہ صاغر دینا بالبيع یا امر الراهن فصار كالراهن رهنه وهو دین اور اس طرح اگر راہن نے مرتہن کو فروخت مرہون کا حکم کیا پس مرتہن نے اس کو فروخت کیا اور دام وصول نہیں کیے تو بھی مطالبہ کے وقت مرتہن کو اس کے حاضر لانے کا حکم نہیں دیا جائے گا، اس واسطے کہ وہ عین نہیں رہا بلکہ دین ہو گیا اس وجہ سے راہن کے حکم سے فروخت کیا گیا تو ایسا ہوا کہ گویا راہن نے جب اس کو رهن کیا تو وہ دین تھا، ولو قبضہ یكلف احضارہ لقيام البديل مقام المبدل اور اگر مرتہن نے ثمن وصول کیا ہو تو اس کو ثمن حاضر لانے کا حکم دیا جائے گا، اس واسطے کہ بدل بجائے مبدل کے قائم ہوتا ہے **فت** تو ثمن بجائے مرہون کے موجود ہے پس جیسے مرہون لانا ویسے اس کا قائم مقام لاوے اگرچہ یہ اس وقت دین ہے نہ عین، الا ان الذی یتولی قبض الثمن هو المرتهن، لیکن اتنی بات ہے کہ مرہون کا ثمن وصول کرنے کا متولی یہی مرتہن ہوگا، **فت** یعنی مشتری سے ثمن مرہون وصول کرنے کا استحقاق اسی مرتہن کو حاصل ہے لانہ هو العاقد فی رجوع الحقوق الیہ کیونکہ فروخت کرنے والا یہی مرتہن ہے (اگرچہ راہن کی جانب سے وکیل ہے) تو بیع کے حقوق اسی کی طرف راجع ہوں گے **فت** اور منجملہ حقوق کے بیع سپرد کرنا اور ثمن وصول کرنا ہے، پھر واضح ہو کہ قرضہ کبھی قسط وار ہوتا ہے یکبارگی نہیں ہوتا لہذا فرمایا کہ وکما یكلف احضار الرهن لا یتفاء کل الدین بیکلف لا یتفاء نجم قد حل لاحتمال الهلاك جیسے پورا قرضہ وصول کرنے کے واسطے مرہون حاضر کرنے کا حکم دیا جاتا ہے، اسی طرح جو قسط آگئی ہو اس کے وصول کرنے کے لیے بھی مرتہن کو مرہون حاضر کرنے کا حکم دیا جائے گا کیونکہ شاید مرہون تلف ہو گیا ہو۔ **فت** تو یہ قسط ادا کرنا بھی لازم نہ ہوگا، بالجملہ مرہون جب مرتہن نے بحکم راہن فروخت کیا تو اس کا ثمن وصول کرنا اسی پر ہے، ثم اذا قبض الثمن یومر باحضارہ

لاستيفاء الدين لقيامه مقام العين، پھر جب مرہن نے ثمن وصول کر لیا تو اس کو اپنا قرضہ وصول کرنے کے واسطے حکم دیا جائے گا کہ ثمن مذکور حاضر کرے اس واسطے کہ یہ ثمن بجائے عین مرہون کے قائم ہے وقت اور اس وقت بطور عوض کے وہ بمنزلہ مرہون ہو گیا، حالانکہ اگر ابتدا میں راہن اپنے مرہن کے پاس نقد رہن کرتا تو جائز نہ ہوتا کما فی الکافی وغیرہ، بالجہ جب راہن نے درمیانی عادل کو بیع رہن پر مسدط کیا یا مرہن کو اجازت دی اور اس نے ادھار یا نقد فروخت کیا بہر حال بیع جائز ہے، اور مرہن اگر اپنے قرضہ کا مطالبہ کرے تو راہن اس کے ادا کرنے پر مجبور کیا جائے گا اور مرہن کو مرہون یا ثمن حاضر لانے کی تکلیف نہیں دی جائے گی۔ وهذا بخلاف ما اذا قتل رجل العبد الرهن خطأ حتى قضى بالقيمة على عاقلته في ثلاث سنين لم يجبر الراهن على قضاء الدين حتى يحضر كل القيمة لان القيمة خلف عن الرهن فلا بد من احضار كل ما لا بد من احضار كل عين الرهن وما صارت قيمة بفعله وفيما تقدم صار رهنيا بفعل الراهن فلماذا افترقا۔ اور یہ حکم بر خلاف ایسی صورت کے کہ کسی نے غلام مرہون کو خطا سے قتل کیا حتی کہ قاتل کی مددگار برادری پر تین سال میں ادائے قیمت کا حکم دیا گیا تو راہن کو ادائے قرض پر مجبور نہیں کیا جائے گا، یہاں تک کہ کل قیمت موجود ہو جاوے اس واسطے کہ قیمت مذکور تو رہن کے قائم مقام ہے تو کل قیمت کا حاضر لانا ضرور ہے جیسے کل عین رہن کا حاضر لانا ضرور ہوتا تھا اور حال یہ ہے کہ مرہون کا قیمت ہو جانا کچھ راہن کے فعل سے نہیں ہے اور مسدط سابق میں مرہون کا قیمت ہو جانا راہن کے فعل سے واقع ہوا کہ اس نے مرہن یا عادل کو فروخت کا حکم دے دیا پس اسی وجہ سے قتل مرہون کی صورت میں اور فروخت راہن کی صورت میں فرق ہو گیا، ولو وضع الرهن على يد العدل وامر ان يودعه غيره ففعل ثم جاء المرقم يطلب دينه لا يكلف احضار الرهن لانه لم يودع عليه حيث وضع على يد غيره فلم يكن تسليمه في قدرته اور راہن نے مرہون کو عادل کے قبضہ میں رکھا اور عادل کو اجازت دی کہ چاہے دوسرے کے پاس ودیعت رکھے، پس عادل نے ایسا کیا پھر مرہن اپنا قرضہ طلب کرنے آیا اور قرضی کے حضور میں پیش ہوا تو مرہن کو رہن حاضر کرنے کی تکلیف نہیں دی جائے گی، اس واسطے کہ مرہن اس رہن میں معتمد علیہ نہیں ہوا، چنانچہ راہن نے اس کو دوسرے کے قبضہ میں رکھا، پس مرہن کے اختیار میں اس کا حاضر کرنا نہیں رہا، ولو وضعه العدل في يد من في عياله وقاب و طلب المرقم دينه، اور اگر درمیانی عادل نے مرہون کو ایسے شخص کے پاس ودیعت رکھا جو عادل کی عیال میں ہے، اور یہ جائز ہوتا ہے اور عادل کہیں سفر کو چلا گیا اور مرہن نے اپنا قرضہ طلب کیا، والذی فی یدہ یقول اودعنی فلان ولا ادري لمن هو يجبر الراهن على قضاؤه لان احضار الرهن ليس على المرقم لانه لم يقبض شيئا، اور جس شخص کے قبضہ میں مرہون موجود ہے وہ کہتا ہے کہ فلان غائب ہے میرے پاس ودیعت رکھا حالانکہ مجھے نہیں معلوم کہ یہ کس شخص کی ملک ہے، تو راہن کو ادائے قرض پر مجبور کیا جائے گا، کیونکہ رہن کا حاضر لانا مرہن کے ذمہ واجب نہیں ہے، کیونکہ اس نے کسی چیز پر قبضہ نہیں کیا وکذلك اذا غاب العدل بالرهن ولا يدري اين هو لما قلنا اور اسی طرح اگر عادل مذکور اس رہن کو لے کر غائب ہو گیا اور یہ دریافت نہیں ہوتا کہ وہ کہاں ہے تو بھی راہن پر قرضہ ادا کرنے کے واسطے جبر کیا جائے گا، بدلیل مذکورہ بالا اس واسطے کہ مرہن پر حاضر لانا واجب نہیں کیونکہ اس نے کسی چیز پر قبضہ نہیں کیا ہے بلکہ راہن نے عادل کے قبضہ میں رکھی تھی حالانکہ عادل مذکور مرہون کو سفر میں ساتھ لے گیا، ولو ات الذی اودعه العدل جعل الرهن وقال هو مالي لم يوجب المرقم

علی الرهن بشیئی حتی یتبیت کوفہ دھنا، اور اگر ایسا ہوا کہ عادل نے جس شخص کے پاس مرہون ودیعت رکھا تھا، وہ رہن سے انکار کر گیا اور کہا کہ یہ رہن نہیں بلکہ میرا ذاتی مال ہے تو مرہن اپنے راہن سے کچھ نہیں لے سکتا یہاں تک کہ ثابت کرے کہ یہ مال مرہون ہے۔ فتا تو رہن ثابت کرنا مرہن کے ذمہ ہے، کیونکہ راہن و مرہن کی رضامندی سے عادل کو اجازت تھی کہ کسی کے پاس ودیعت رکھے تو مرہن پر واجب ہے کہ اس مال کو مرہون ثابت کرے، لانہ لما جحد فقد توی المال والتوی علی المرتہن فیتحقق استیفاء الدین فلا یجوز المطالبۃ، اس واسطے کہ جب مستودع نے مرہون سے انکار کیا تو مرہون ڈوب گیا اور تلف ہونا مرہن کے ذمہ ہوتا ہے، تو اس کے حق میں مال بھر پانا ثبوت ہو جائے گا تو وہ مطالبہ مال کا مختار نہیں ہوگا۔ فتا وان کان الرهن فی یدک لیس علیہ ان یملکہ من البیع حتی یقضیہ الدین لان حکمہ الحبس الدائم الی ان یقضی الدین علی ما بینا کہ اور اگر مرہون اس کے قبضہ میں ہو تو اس پر یہ واجب نہیں کہ راہن کو مرہون بیچنے کا قابو دے یہاں تک کہ راہن اس کا قرضہ ادا کرے لان حکمۃ الحبس الدائم الی ان یقضی الدین علی ما بینا کہ اس واسطے کہ رہن کا حکم یہ کہ برابر محسوس رہے یہاں تک کہ راہن اس کا قرضہ ادا کرے، چنانچہ سابق میں ہم بیان کر چکے فتا تو اس کو اختیار ہے کہ جب تک وہ قرضہ ادا نہ کرے تب تک اس کو مرہون بیچنے نہ دے بلکہ روکے رہے۔ ولو قضاہ البعض فله ان یحبس کل الرهن حتی یستوفی البقیۃ اعتدلا بحبس المبیع، اور اگر راہن نے اس کو تھوڑا قرضہ ادا کر دیا تو بھی مرہن کو اختیار ہے کہ پورا مرہون روکے رہے، یہاں تک کہ باقی وصول کرے جیسے بیع روکنے میں حکم ہے فتا کہ بائع کو اختیار ہوتا ہے۔ کہ جب تک پورا شدن ادا نہ کرے تب تک بیع روکے رہے، حتی کہ جب تک تھوڑا شدن باقی ہے تب تک روک سکتا ہے، اسی طرح رہن میں بھی مرہن کو یہی اختیار ہے۔

فاذا قضاہ الدین قبل له سلم الرهن الیہ لانہ زال المانع من التسليم لوصول الحق الی مستحقہ، پھر جب راہن نے اس کو پورا قرضہ ادا کر دیا تو مرہن کو حکم دیا جائے گا کہ راہن کو اس کا رہن ادا کر اس واسطے کہ سپرد کرنے سے روکنے والی کوئی چیز باقی نہیں رہی، کیونکہ حق اپنے مستحق کو پہنچ گیا، فلو هلك قبل التسليم استرد الرهن ما قضاہ لانہ صار مستوفیا عند الملاك بالتقبض السابق فكان المشانی استیفاء بعد استیفاء فیجب ردہ، پھر اگر راہن کو واپس دینے سے پہلے مرہون تلف ہو گیا تو راہن نے جو کچھ ادا کیا ہے واپس لے اس واسطے کہ مرہن تو تلف ہونے کے وقت قبضہ سابق وصول پانے والا ہو گیا تو دوم وصولی ایک وصول کے بعد دوسرا وصول ہے، پس دوسرا واپس کرنا واجب ہے فتا حاصل یہ کہ مرہن نے مرہون پر سابق میں قبضہ استیفاء کیا تھا، تو جب مرہون تلف ہوا تو اس قبضہ سے استیفاء پورا ہو گیا، اب جو راہن سے وصول کیا یہ مکرر ہے تو اس کو واپس کرنا واجب ہے اور راہن بھی بیاج نہیں دے گا، پس واپس لے، یہ سب صورتیں اس معنی میں کہ مرہن کو وصول قرضہ تک رہن روکا مستحق ہے۔ وكذلك لو قضاہ الرهن له حبسہ ما لم یقضی الدین او یبرئہ اذ اسی طرح اگر دونوں نے رہن کا معاملہ فتح کر لیا یعنی زبانی فتح کیا تو بھی مرہن کو اختیار ہے کہ مرہون روک لے یہاں تک کہ اپنا قرضہ وصول کرے یا راہن کو قرضہ سے بری کرے فتا پس اگر بری کر دیا تو اب رہن کو روک نہیں سکتا، اور دفع ہو کہ زبانی فتح سے رہن خارج نہیں ہوتا ہے، ولا یجوز الرهن الا بالذی علی الرهن علی

وجہ القسح، اور رہن باطل نہ ہوگا مگر اس طور پر کہ بطور قسح کے راہن کو واپس دے۔ حتیٰ کہ اگر بطور عاریت واپس دے یا بیع کے واسطے واپس دے تو قسح رہن نہیں، جیسے خالی گفتگو سے وہ قسح نہ ہوگا جب تک بطور قسح کے واپس نہ دے، لہٰذا بیقی مضموناً ما بقی القبط والدین اس واسطے کہ جب تک قرضہ و قبضہ باقی ہے تب تک مرہون مذکور ضمانت میں رہے گا، ولو هلك في يدك سقط الدين اذا كان به وقاء بالدين ببقاء الرهن، اور اگر مرہون کے قبضہ میں تلف ہو جاوے تو قرضہ ساقط ہو جائے گا، بشرطیکہ اس کی مالیت میں وفاق قرض ہو، کیونکہ رہن باقی تھا، فت اور شاید یہ معنی ہوں کہ بدول قسح کے مرہون نے رہن کو مرہون نے واپس دیا پس وہ آسمانی آفت سے تلف ہوا جس میں راہن کا فعل نہیں ہے تو مرہون کا قرضہ ساقط ہوگا، بشرطیکہ اس کی قیمت سے وفاق قرضہ ہو، اس واسطے کہ وہ ابھی مرہون باقی ہے۔

ولیس للمرتهن ان یتنفع بالرهن لا باستخدام ولا سکتی ولا لیس الا ان باذن لیس المالك لان له حق الحبس دون الانتفاع اور مرہون کو اختیار نہیں کہ رہن سے نفع اٹھاوے نہ خدمت لینے کا نہ سکونت کا اور نہ پہننے کا مگر آنکہ مالک یعنی راہن اس کو اجازت دے، اس واسطے کہ مرہون کو روکنے کا حق حاصل ہے اور نفع اٹھانے کا حق حاصل نہیں ہے فت تو غلام مرہون سے خدمت کا یا مکان مرہون سے سکونت کا یا لباس مرہون سے پہننے کا انتفاع حاصل نہیں کر سکتا ہے مگر آنکہ راہن اجازت دیدے، تو ایسی چیزوں میں جو بذات خود مال نہیں ہیں یہ اجازت ہوگی، لیکن یہ حق حکم میں ہے اور از راہ دیانت کے پرہیز کرے، اس واسطے باجماع اعلیٰ پر رضی اللہ عنہم ہر قرض جس کے ذریعہ سے منفعت ہو مکروہ تحریمی ہے، پس اطمینان نہیں کہ ان لعنف وجوہ میں اجازت بوجہ قرض ہو، ولیس له ان یبیع الا بتسلیط من الرهن ولیس له ان یواجر ویعیر لانه لیس له ولایة الانتفاع بنفسه فلا یملك تسلیط غیرہ علیہ فان فعل کان متعديا ولا یبطل عقد الرهن بالتعدی، اور مرہون کو یہ اختیار نہیں کہ مرہون کو فروخت کرے مگر اس صورت میں کہ راہن نے اس کو مسدط کیا ہو یعنی کہا ہو کہ تجھے اختیار ہے کہ تو اس کو فروخت کرے تو فروخت کر سکتا ہے اور مرہون کو یہ اختیار نہیں ہے کہ مرہون کو اجارہ پر دے یا اس کو عاریت دے اس واسطے کہ جب مرہون کو خود اس سے انتفاع کی ولایت نہیں تو غیر کو اس سے انتفاع پر مسدط نہیں کر سکتا (حالانکہ اجارہ و عاریت میں یہی ہوتا ہے کہ غیر کو اس سے انتفاع کا مالک کیا) پھر اگر مرہون نے اس کو اجارہ یا عاریت دیا تو عدسے بڑھ جانے والا ظالم ہے (ولیکن عقد رہن باطل نہ ہوگا) اور تعدی کی وجہ سے عقد رہن باطل نہیں ہوتا ہے، فت بالجد عقد رہن صرف یہی کہ مرہون اس کو اپنی حفاظت میں روکے رہے اور اس سے انتفاع کا اختیار نہیں ہے خصوصاً اس کی حاصلات کا، حرام ہے،

قال وللمرتهن ان یحفظ الرهن بنفسه و زوجته و ولدا و خاصه الذی فی عیالہ اور مرہون کو اختیار ہے کہ مرہون کی حفاظت بذات خود کرے یا بذریعہ اپنے فرزند کے یا اپنے خادم کے حفاظت کرے جو اس کے عیال میں ہو، فت خادم سے مراد وہ نوکر خاص جو بلہاری یا سلطانہ وغیرہ پر نوکر ہو اور یومیہ مزدور مراد نہیں ہے اور عیال میں ہونا یہ کہ مرہون کے ساتھ رہتا ہو اور یہ لفظ کہ "جو اس کے عیال میں ہو" اس میں عدالتیں ہیں، ایک یہ کہ فقط خادم کے ساتھ لگے یعنی خادم جو اس کے عیال میں ہو، یا فرزند کے ساتھ جس متعلق ہو، قابل رحمہ لہٰذا معنا ان یکون الولد فی عیالہ ایضا شیخ نے کہا کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ فرزند بھی اس کے عیال میں ہو۔

ہب تو معنی یہ ہوئے کہ ایسے فرزند یا ایسے خادم کے ذریعہ سے حفاظت کرے جو اس کے عیال میں ہو، پس اگر فرزند جدا اپنے گھر میں ہو تو اس کی حفاظت جائز نہیں ہے، اور خلاصہ یہ کہ اس بارہ میں عیال ہونے کا اعتبار ہے جیسے ودیعت میں ہے، وھذا لان عینہ امانۃ فی یدہ فصار کالودیعۃ، اور یہ حکم اس واسطے کہ مرہون کا عین بھی اس کے پاس امانت ہے، تو مانند ودیعت کے ہو گیا، ف کیونکہ حفاظت مالیت مقصود نہیں بلکہ حفاظت عین مقصود ہے جیسے ودیعت میں حفاظت عین ہے کیونکہ عین مرہون کی راہ سے مرہون ودیعت برابر ہیں، وان حفظہ بغیر من فی عیالہ او اودعہ ضمن، اور اگر مرہون نے مرہون کو ایسے شخص کی حفاظت میں دیا جو اس کے عیال میں نہیں ہے یا اس کے پاس ودیعت رکھ دیا تو ضامن ہو گیا، ف اور معنی یہ کہ مرہون کی پوری قیمت کا ضامن ہو گیا اگرچہ وہ قرض سے زائد ہو، حتیٰ کہ اگر تلف ہو جاوے اور اس کی قیمت قرض سے دوچند ہو تو پوری قیمت کا ضامن ہے۔ وھل یضمن التانی فھو علی خلاف، اور کیا راہن کو اختیار ہے کہ جس کے پاس ودیعت رکھتا تھا یا جس غیر عیال کی حفاظت میں دیا تھا اس سے بھی تاوان لے یا نہیں تو اس میں اختلاف معروف ہے، ف کہ صاحبین کے نزدیک دوم بھی ضامن ہے اور امام کے نزدیک نہیں، وقد بینا جمیع ذلک بدلائلہ فی الودیعة اور ہم نے اس سب کو مع دلائل کے کتاب الودیعة میں بیان کیا ہے، واذ تعدی المؤمن فی الرهن ضمنہ ضمان الغصب بجمیع قیمتہ لان الزیادۃ علی مقدار الدین اما حاشۃ والامانات تضمن بالتعدی اور جب مرہون نے رہن میں تعدی کی تو تاوان غصب کے مثل پوری قیمت کا ضامن ہو جائے گا اس واسطے کہ مقدار قرض سے جس قدر زائد تھا وہ اس کے پاس امانت تھا اور تعدی کی وجہ سے امانتوں کی ضمانت واجب ہو جاتی ہے، ف پس اس امانت کی بھی ضمانت واجب ہو گئی، فلورہنہ خاتما فجعلہ فی خصرہ فھو ضامن لانہ متعدد بالاستعمال لانہ غیر ما ذون فیہ وانما الاذن بالحفظ، پس اگر راہن نے اس کے پاس انگلی پھینکی رہن کی پس مرہون نے اس کو اپنی چنگلیا میں پہن لیا تو وہ ضامن ہو گیا اس واسطے کہ وہ استعمال کرنے سے متعدی ہو گیا، کیونکہ وہ استعمال کے واسطے اجازت نہیں رکھتا ہے، بلکہ صرف حفاظت کی اجازت رکھتا ہے والیمنی والیسری فی ذلک سواء لان العادۃ فیہ مختلفہ اور اس بارے میں دائیں و بائیں چنگلیا برابر ہے کیونکہ انگلی پھیننے کی عادت مختلف ہے، ف یعنی بائیں میں پہنتے ہیں اور یعنی دائیں میں پہنتے ہیں تو جس چنگلیا میں پہننے اس کو استعمال کرنے والا ہو جائے گا، ولو جعلہ فی یقینۃ الاصابع کان رہنا بما فیہ لانہ لا یلیس کذلک عادۃ فکان من باب الحفظ اور اگر اس نے سوائے چنگلیا کے باقی کسی انگلی میں پہنی تو بدستور وہ بتقابلہ قرض کے مرہون رہے گی اس واسطے کہ اس طور پر پہننے کی عادت نہیں ہے، لیس استعمال نہیں ہے، پس اس قسم حفاظت ہے، ف کہ اس کو اپنی انگلی میں محفوظ رکھا، وکذا الطیلسان ان لیسبہ لبسا معتادا ضمن وان وضعہ علی عاتقہ لم یضمن اور یہی تفصیل طیلسان میں ہے کہ اگر مرہون طیلسان کو بطور عادت اور یا تو ضامن ہو جائے گا اور اگر اس کو کندھے پر رکھ لیا تو ضامن نہیں ہوگا، ف بلکہ حفاظت کے طور پر اپنے پاس رکھا ہے، ولو رہنہ سیفین او ثلثۃ فتقلدھا لم یضمن فی الثلثۃ وضمن فی السیفین لان العادۃ جرت بین الشجعان یقلد سیفین فی الحرب ولم یجری تقلد الثلثۃ اور اگر اس کے پاس دو تلواریں یا تین تلواریں رہن رکھیں پس اس نے ان تلواروں کو لٹکایا یعنی جیسے تلوار کو بدن پر سجاتے ہیں اسی طرح پندان کو لٹکایا تو تین تلواروں کی صورت میں ضامن نہیں ہوگا اور ۲ تلواروں کی صورت میں ضامن ہو جائے گا اس واسطے

کہ مرغان شجاع کے درمیان عادت جاری ہے کہ لڑائی میں دو تلواریں لٹکاتے ہیں اور تین تلواریں لٹکانے کی عادت نہیں ہے۔
 ف خلاصہ یہ کہ تین تلواروں کی صورت میں طریقہ استعمال کے طور پر لٹکانا تو دلالت کرتا ہے کہ اس نے بظاہر اس کو استعمال کیا
 لیکن عادت کے خلاف ہونا اس کے مخالف ہے پس قامن نہ ہوگا اور دو تلواروں میں ظاہری ہیئت استعمال کے
 مخالف کوئی امر ظاہر نہیں ہوتا تو قامن قرار دیا جائے گا، جیسے انگوٹھی کو استعمال کے طریقہ پر پہننے میں قامن قرار دیا جاتا
 ہے، وان لبس الغاتم فوق خاتمہ من کان ہو صمن یتجمل بلبس خاتمہ من صمن وان
 کان لا یتجمل بذلت فہو حافظ فلا یضمن، اور اگر اس نے مرہون انگوٹھی کو دوسری انگوٹھی پر پہنا تو دیکھا
 جاوے کہ اگر ایسا شخص ہے کہ وہ دو انگوٹھیوں کے پہننے سے تجمل کرتا ہے تو قامن ہوگا اور اگر ایسا تجمل نہ کرتا ہو تو وہ
 حافظ ہے، پس قامن نہ ہوگا، ف حاصل یہ کہ انگوٹھی پر انگوٹھی پہننا تین تلواروں کے حکم میں نہیں ہے بلکہ اس
 میں تفصیل یہ ہے کہ بعض بیہودہ آرائش کرنے والے دو تین انگوٹھیاں پھٹکیا میں پہنتے ہیں، پس اگر ایسا شخص ہو تو یہ
 استعمال ہے پس قامن ہوگا، اور اگر متدین ثقہ ہو تو ظاہر اس کا مقصد حفاظت ہے پس قامن نہ ہوگا،

قال واجرة البيت الذي يحفظ فيه الرهن على الموثق من جس مکان میں مرہون کی حفاظت کی
 جاوے اس کا کرایہ بدمر مرہون ہے ف مثلاً سو دھنیاں رہن کیں یا پچاس من اناج رہن کیا اور مانند اس کے پس
 مرہون نے اس کی حفاظت کے واسطے کوٹھری یا مکان کرایہ لیا تو کرایہ بدمر مرہون ہے، وکذا لک اجرة المحافظ اور اسی
 طرح حفاظت کرنے والے آدمی کی اجرت بھی بدمر مرہون ہے ف مثلاً آم کا باغ مع درختوں پر لگے ہوئے پھل کے رہن
 کیا جبکہ پھل قابل رہن ہوں تو محافظ کی تنخواہ بدمر مرہون ہے، واجرة الراعی اور چرواہے کی اجرت ف مثلاً
 بکرہ یا گائیں رہن کیں تو ان کی چرائی، ونفقته الرهن على الراهن اور مرہون غلام کا نفقہ بدمر مرہون ہے ف پس
 متعلق حفاظت بدمر مرہون ہے اور اصلاح مرہون کا خرچہ وغلام کا نفقہ و بازر کی چرائی بدمر مرہون ہے تو اس میں کوئی قاعدہ
 کلیہ معلوم ہونا چاہیے۔

والاصل ان ما یحتاج الیہ المصلحة الرهن وتیقینة فہو على الراهن سوا مکان فی الرهن
 فضل اولیٰ لیکن لان العین باقی علی ملکہ وکذا لک منافعہ مملوكة له فیکون اصلاحہ وتیقینتہ
 علیہ لعمات، مؤتہ ملکہ كما فی الودیعة وذلك مثل النفقة فی مالکہ ومشربه واجرة الراعی
 بقی معنای لانه علف الحيوان اور اصل یہ ہے کہ رہن کی مصلحت و باقی رکھنے میں جس چیز کی ضرورت ہو وہ بدمر مرہون
 ہے، خواہ رہن میں قرض سے زیادتی ہو یا نہ ہو اس واسطے کہ عین مرہون ابھی ماہن کی ملکیت پر باقی ہے (صرف مرہون کے
 پاس محبوس ہے) اور اسی طرح مرہون کے منافع بھی ماہن کے مملوک ہیں (حتیٰ کہ غلام کی خدمت و جانوروں کا دودھ و بچہ اور
 اراضی و باغ کے حاصلات و مکان کا کرایہ سب ماہن کی ملکیت ہے) تو مرہون کی اصلاح کرنا اور باقی رکھنا کہ بغیر دانہ چارہ
 و تان نفقہ مرہون (جاوے) یہی بدمر مرہون ہے کیونکہ یہ اسی کی ملک پر خرچہ ہے جیسے مال و ودیعت میں ہوتا ہے (کہ سب
 خرچہ مستودع پر نہیں بلکہ مالک و ودیعت پر ہوتا ہے اور مرہون بنظر ذائقہ کے امانت ہے) اور اصلاحی خرچہ و نفقہ
 بقا کی مثال یہ کہ جیسے کھانے پینے کا خرچہ، اور اسی معنی میں جانور مرہون کی چرائی ہے، اس واسطے کہ وہ حیوان کا چارہ ہے
 ف اگر کہا جاوے کہ چرواہا تو حفاظت بھی کرتا ہے جیسے چراتا ہے تو نفعت بدمر مرہون ہونا چاہیے، جو اب یہ کہ
 اصل مقصود چرائی ہے اور حفاظت ضمنی معتبر نہیں ہے، حتیٰ کہ اگر چارہ گاہ سے چور نے چوری کی تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹنا

جاتا، حالانکہ اگر حفاظت معتبر ہوتی تو ہاتھ کاٹا جاتا، جیسے اصطلح و گاؤ خانہ سے چرانے میں کاٹا جاتا ہے، مگر، ومن هذا
الجنس كسوة الرقيق اور اس جنس مصلحت و بقا سے یہ کہ مرہون رقیق کا کپڑا بدمرہ راہن ہے، واجن تا ظہر ولد
الرهن اور یہ کہ مرہونہ باندی کے بچہ کی دودھ پلائی کی اجرت، فت بدمرہ راہن ہے، مثلاً مرہونہ باندی کے بچہ ہوا اور
باندی کے دودھ نہیں ہے حتیٰ کہ دودھ پلائی کی ضرورت ہوئی تو اس کی تنخواہ بدمرہ راہن ہوگی، وسقی البستان
اور بستان مرہون کا سینچنا و کسی التمر و تلقیح نخيله و جد ادة و التیام بمصالحہ اور اس کی نہر
اگارتا دینا اور اس کے درختان خرما کو نرمادی لگانا اور اس کے پھل توڑنا اور اس کے دیگر مصالح پر قائم ہونا بدمرہ
راہن ہے فت یعنی مثلاً باغ رہن کیا تو اس کو پانی دینا مع اس کے وسائل ہنر وغیرہ کے اور جس طور پر پھل آتے ہیں مع
ان کے حفاظت و توڑنے کے اور دیگر امور جو اس باغ کی اصلاح میں ضروری ہوں سب بدمرہ راہن ہیں خواہ بذات خود ان کو
انجام دے بدون اس کے کہ مرہون میں خلاف رہن کوئی بیع وغیرہ کے تصرف کرے یا یہ کام اپنے آدمیوں یا مزدوروں
سے لے، بہر حال اصلاح و بقا کی ضرورت بدمرہ راہن ہیں، وكل ما كان لحفظه او لخدمة الی بدمرہ راہن
او لخدمة منہ فهو علی المرۃ من اور ہر وہ امر جو مرہون کی حفاظت کے واسطے ہو یا اس کو مرہون کے قبضہ میں
واپس لانے کے لیے ہو یا اس کے کسی جزو کے واپس لانے کے واسطے ہو تو وہ مرہون کے ذمہ ہے فت مثلاً غلام مرہون
بھاگ گیا تو جو شخص واپس لاوے اس کا حق جعل بدمرہ مرہون ہے یا مرہونہ باندی یا غلام کی آنکھ میں جلا پڑ گیا تو اس کے
علاج و تندرستی کی مزدوری و دوا بدمرہ مرہون ہے، ومثل اجرة الحافظ، جیسے حفاظت کرنے والے کی اجرت
بدمرہ مرہون ہے، لان الامساك حق له والحفظ واجب عليه فيكون بدله عليه اس واسطے کہ روک
رکھنا مرہون کا حق ہے اور حفاظت کرنا اس پر واجب ہے تو حفاظت کا عوض یعنی اجرت بھی مرہون پر واجب ہے وکذا لك
اجرة البيت الذي يحفظ الرهن فيه وهذا في ظاهر الرواية اور اس طرح اس مکان کا کرایہ جس میں مرہون
کی حفاظت کی جاوے بدمرہ مرہون ہے اور یہ ظاہر الروایۃ کا حکم ہے، وعن ابی یوسف ان کثیرا من المبادی علی المرۃ
بمنزلة النفقة لانه سعی في تبيته اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ مکان حفاظت کا کرایہ لاہن پر ہے،
جیسے نفقہ راہن پر ہوتا ہے اس واسطے کہ جس مکان میں جانور مرہون رہے منجملہ اس کے باقی رکھنے کے امور کے ہے فت یعنی
مرہون جانور کا نفقہ اس کے بقا کے واسطے ہوتا ہے، اسی طرح جس مکان میں وہ اپنی زندگی بسر کرے اور درندوں وغیرہ سے
بچے یہ بھی اس کے بقا کے لوازم میں سے ہے تو یہ بھی بدمرہ راہن ہے۔

ومن هذا القسم جعل الایق فانه علی المرۃ من لانه محتاج الی اعادة ید الاستيفاء التي
كانت له لیورد فکانت من مؤتة الرد فیلزمه اور اس قسم سے مرہون غلام بھاگے ہوئے کے پھیر لانے
کی مزدوری ہے کہ وہ مرہون پر ہوگی اس واسطے کہ مرہون ہی کو اپنے قبضہ استیفاء کو اعادہ کرنے کی ضرورت ہے جو اس کو
پہلے حاصل تھا، تاکہ وہ راہن کو واپس کر سکے تو یہ بھی واپسی کے خرچہ میں سے ہوا تو مرہون ہی پر لازم ہوگا، وهذا اذا كانت
قیمتہ الرهن والذین سواء اور یہ حکم اس وقت ہے کہ رہن کی قیمت اور قرضہ دونوں برابر ہوں فت یعنی غلام مرہون
جو بھاگ گیا اس کی قیمت اور قرضہ برابر ہو تو بھاگوڑے کو پھیر لانے والے کی مزدوری کل بدمرہ مرہون ہوگی، وان كانت
قیمتہ الرهن اکثر فعليه بقدر المضمون وعلی المرۃ بقدر الزیادۃ علیہ لانه امانتہ فی
یده اور اگر رہن کی قیمت بہ نسبت قرضہ کے زیادہ ہو تو جس قدر قرضہ کی ضمانت میں ہے اس قدر کا حقہ جعل بدمرہ

مرتبہ ہے، اور اس سے زائد کی اجرت بذمہ راہن ہے اس واسطے کہ قرضہ سے جو کچھ زائد ہے وہ تو مرتبہ کے قبضہ میں امانت ہے، مثلاً غلام مرہون کی قیمت دو سو روپیہ ہے اور قرضہ صرف ڈیڑھ سو روپیہ ہے اور اس غلام کو ایک شخص تین منزل سے واپس لایا اور چالیس درم اس کی مزدوری ہوئی تو مرتبہ کے ذمہ تیس درم ہوں گے اور باقی دس درہم بذمہ راہن ہیں، کیونکہ چہارم غلام تو مرتبہ کے قبضہ میں امانت ہے والرد لاعادۃ الیہ اور واپسی تو اس واسطے تھی کہ مرتبہ کا قبضہ استیفاء پھر عود کرے و یداعا فی التریادۃ ید المملک اذ ہو کاملودع فیہا فلہذا یکون علی المملک اور زائد میں مرتبہ کا قبضہ بمنزلہ مالک کے ہے اس واسطے کہ زائد میں مرتبہ بمنزلہ مستودع کے ہے اس واسطے زائد کا جعل مالک پر ہوگا، یعنی قرضہ سے زائد حصہ میں مرتبہ کا قبضہ تو امانتی قبضہ ہے اور امانتی قبضہ بطور نیابت ہوتا ہے، پس مرتبہ نے راہن کی نیابت کے طور پر زائد میں قبضہ کیا تو گویا مالک کا قبضہ ہے، جیسے ودیعت میں مستودع کا قبضہ بمنزلہ قبضہ مالک کے ہے تو مالک پر اس کا جعل واجب ہوا اور وہ راہن ہے اگر کہا جاوے کہ پھر اسی طرح مکان حفاظت کا کرایہ بھی اسی حساب سے واجب ہو کہ جب مرہون میں قبضہ پر زیادتی ہو تو بقدر قرضہ کے مرتبہ پر کرایہ ہو اور باقی راہن پر ہو، جواب یہ کہ مجلس و ضمانت میں فرق ہے، پس جعل تو بحساب ضمانت کے واجب ہوا، و هذا بخلاف اجرة البیت الذی ذکرنا فان کلھا تجب علی المرتہن وان کان فی قیمة الرهن فضل اور یہ برخلاف اجرت مکان حفاظت کے کہ وہ کل کرایہ مرتبہ پر واجب ہوگا، اگرچہ مرہون کی قیمت میں قرضہ سے زیادتی ہو، لان وجوب ذلك بسبب الحسب وحق الحسب فی الكل ثابت لہ، اس واسطے کہ کرایہ مذکور کا واجب ہونا روکنے کے سبب ہے، اور روکنے کا حق کل مرہون میں مرتبہ کو ثابت ہے مثلاً کیونکہ زیادتی کو الگ کرنا ممکن نہیں ہے تو بجزورت وہ کل غلام مرہون یا جانور مرہون کو روکے گا، اور روکنے میں جو حفاظتی خرچہ پڑے وہ سب مرتبہ پر واجب ہوگا، فاما جعل اما یلزمہ لاجل الضمان فیقتدر بقدر المضمون، رہا جعل یعنی مرہون غلام واپس لانے کی مزدوری تو وہ فقط ضمان کی جہت سے لازم آتا ہے تو جس قدر حصہ مضمون ہے اسی قدر جعل مرتبہ پر واجب ہوگا، و ادباقی بذمہ راہن ہوگا، خلاصہ یہ کہ جو خرچہ بوجہ مجلس و روک کے واجب ہو وہ کل بذمہ مرتبہ ہے اور جو خرچہ بوجہ ضمانت کے واجب ہو وہ مرتبہ پر اسی قدر واجب ہوگا جس قدر اس کی ضمانت میں ہے اور سوائے اس کے جو حصہ امانت ہے اس میں مرتبہ پر نہیں بلکہ راہن پر ہے و صد اواتا الجواحة و معالجة المقادح و معالجة الامراق و القداء من الجباية ینقسم علی المضمون والامانة، اور علاج زخم و پھوڑا پھٹس اور علاج امراض کا خرچہ اور مرہون غلام کی مجرمانہ حرکت کا فدیہ بھی قدر مضمون و قدر امانت پر تقسیم ہوگا، و مثلاً دو سو روپیہ کا غلام بچوں ڈیڑھ سو روپیہ کے مرہون ہے تو ظاہر ہے کہ تین چوتھائی غلام بقدر قرضہ کے مرتبہ کی ضمانت میں ہے اور باقی ایک چوتھائی اس کے پاس امانت ہے پھر غلام مذکور زخمی ہو گیا یا اس کے پھوڑے نکل آئے، یا وہ بخار وغیرہ میں مبتلا ہو گیا، پس اس کے علاج میں بیس روپیہ خرچ ہوا تو مرتبہ پر پندرہ روپیہ اور پانچ روپیہ راہن پر واجب ہیں، اور اسی طرح اگر غلام مذکور نے کسی شخص کو خطا سے قتل کیا حتی کہ غلام یا اس کا فدیہ دینا لازم آیا تو اسی حساب سے تاوان لازم ہوگا، اور اسی طرح اگر اس نے کسی کا مال تلف کر دیا تو بھی اسی حساب سے جرمانہ لازم ہوگا، و الخواجر علی الالھن خاصة لانه من مؤن المملک اور مرہون کا خراج فقط راہن پر خاص کر

واجب ہوگا، اس واسطے کہ یہ بار تو ملکیت پر ہے ف اور ملکیت ابھی راہن کے واسطے مخصوص ہے تو وہ بھی اس خراج کا ذمہ دار ہے، والعشر فیما یخرج مقدم علی حق المرتضیٰ لتعلقہ بالعین ولا یبطل الرهن فی الباقی لان وجوبہ لا یتبانی ملکہ بخلاف الاستحقاق اور زمین مرہون سے جو پیداوار ہو اس کا عشر ادا حق مرہن سے مقدم ہے، کیونکہ عشر کا تعلق اس عین پیداوار سے ہے اور باقی میں رہن باطل نہیں ہوگا، کیونکہ عشر واجب ہونا ملک راہن کے منافی نہیں ہے، برخلاف استحقاق کے ف یعنی پیداوار میں سے دسواں حصہ جو مقروض شرعی ہے وہ پہلے دیا جائے گا، اور باقی نو حصہ مرہون رہیں گے اور وہ ملک راہن ہیں اور عشر واجب ہونے سے ملک راہن میں خلل نہیں ہوتا برخلاف اس کے اگر مرہون میں سے مثلاً دسواں حصہ غیر معین کسی نے استحقاق ثابت کر کے لیا تو غیر معین ہونے کی وجہ سے مرہون بھی مشاع ہو گیا اور مقرر و متمیز نہیں رہا حالانکہ اوپر مذکور ہوا کہ مرہون صحیح ہونے کے لیے یہ شرط ہے کہ مرہون متمیز ہو، اور عشر واجب ہونے سے یہ بات پیدا نہیں ہوتی ہے، چنانچہ اگر راہن دوسری جگہ سے عشر ادا کرے تو جائز ہے کیونکہ عشر واجب ہونا ملک راہن کی منافی نہیں ہے اور غیر کا استحقاق اس کے منافی ہے، واضح ہو کہ جو زمین عشری جس میں درخت وغیرہ ہیں رہن کی توجہ کھیتی و پھل پیدا ہوں وہ سب راہن کی ملک ہیں مگر بالفعل اس کو نہیں ملیں گے بلکہ زمین کی طرح مرہن کے پاس محبوس رہیں گے، کیونکہ حق مرہن مقدم ہے، پھر جب قرضہ ادا کرے تو سب لے لے گا، لیکن عشر بالفعل نکال دیا جائے گا، اور یہ حق مرہن سے مقدم ہے، پس شبہ پیدا ہوا کہ دسواں حصہ تو اس سبب پیداوار میں مشترک ہے تو مرہون پیداوار میں سے جب مشترک حصہ بحق شرع واجب ہوا تو مرہون متمیز نہ رہا جیسے استحقاق کی صورت میں ہوجاتا ہے پس رہن باطل ہوا، اس وہم کا جواب یہ دیا کہ کل پیداوار ملک راہن ہے اور عشر چاہے اس میں سے دے یا دوسرے مال سے دیدے برخلاف استحقاق کے کہ جس قدر مستحق نکلا وہ ملک راہن نہیں ہے پس فرق ظاہر ہو گیا، م

اب سوال یہ ہے کہ مرہون کی بابت بعض خرچہ بذمہ مرہن ہے اور بعض بذمہ راہن ہے پس اگر ایسا ہوا کہ جو راہن پر واجب ہے وہ مرہن نے ادا کر دیا تو کیا اس کو مانند قرضہ کے راہن سے لے لیا جا جو مرہن پر واجب تھا وہ راہن نے دیا تو کیا ادا شدہ قرضہ میں محسوب کرے اس میں دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ قاضی کے حکم سے ایسا کیا اور دوم یہ کہ بدوں حکم قاضی کے اپنی طرف سے ایسا کیا اور دونوں صورتوں میں حکم مختلف اس طرح ہے کہ ما ادا کا احدہما صا صاحب علی صاحبہ فہو متطوع، جو خرچہ راہن و مرہن میں سے کسی ایک نے اس خرچہ سے ادا کیا جو دوسرے پر واجب ہوا تھا، تو یہ اس کا احسان ہے ف یعنی دوسرے سے واپس نہیں لے سکتا، جبکہ بدوں حکم و قاضی ادا کیا ہے، وما اتفق احدہما صا یجب علی الآخر یا صرا تقاضی رجوع علیہ اور جو خرچہ کہ راہن یا مرہن نے قاضی کے حکم سے اس خرچہ سے ادا کیا جو دوسرے پر واجب ہوا تھا تو وہ دوسرے سے واپس لے گا، کان صاحبہ امرہ بہ لان ولایۃ القاضی عامۃ، گویا یہ خرچہ ادا کرنے کا حکم اس کو دوسرے نے دیا اس واسطے کہ ولایت قاضی عام ہے ف یعنی قاضی کو ہر شخص پر ولایت حاصل ہے، توجب قاضی نے راہن یا مرہن کو حکم دیا کہ یہ خرچہ جو دوسرے پر واجب ہے تو ادا کر دے اور اس سے واپس پیچو تو یہ حکم معتبر ہے، گویا دوسرے نے خود یہ حکم دیا، پس واپس لے گا وعن ابی حنیفۃ ر انہ لا یرجع اذا کان صاحبہ حاضرًا وان کان یا صرا تقاضی اور نوادر میں ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ جس نے ادا کیا وہ دوسرے سے واپس نہیں

لے سکتا، جبکہ دوسرا خود حاضر موجود ہو اگرچہ قاضی کے حکم سے ہو، مثلاً مرہون کا نفعہ بذمہ راجع دس روپیہ واجب ہوا اور وہ مرہون نے قاضی کے حکم سے خرچ کیا، حالانکہ راجع کہیں سفر وغیرہ میں نہیں گیا بلکہ حاضر موجود ہے، تو مرہون اس کو واپس نہیں پاوے گا، اسی طرح اگر مرہون کے مکان حفظ کا کرایہ موجودگی مرہون کے راجع نے حکم قاضی ادا کیا تو بھی واپس نہیں پاوے گا، اور ظاہر الروایہ میں جب حکم قاضی ہو تو واپس پاوے گا، ورنہ نہیں خواہ مرہون ہو یا راجع ہو، وعن ابی یوسف بیوجع فی الوجہین اور ابو یوسف سے نوادر میں روایت ہے کہ ایک نے جو دوسرے کے ذمہ واجب خرچہ کر دیا وہ دونوں صورتوں میں واپس لے گا، خواہ حکم قاضی ہو یا بغیر حکم قاضی ہو۔ وہی فرع مسئلۃ الحجروا للہ تعالیٰ اعلم اور یہ مسئلہ ایک فرع مسئلہ حجر کے ہے، والذات لانی اعلم۔

فتاویٰ یعنی امام ابوحنیفہ کے نزدیک آزاد عاقل بالغ پر قاضی حجر نہیں کر سکتا بلکہ اس کو اپنے تقریرات کا اختیار ہے اور صاحبین کے نزدیک مجبور کر سکتا ہے، جب یہ معلوم ہوا، توجب مثلاً راجع موجود ہے اور وہ غلام مرہون کو نفعہ نہیں دیتا ہے تو اس کو اختیار حاصل ہے، پس جب قاضی اس کو مجبور نہیں کر سکتا، حتیٰ کہ اگر قاضی نے مرہون کو حکم دیا کہ تو راجع کی طرف سے خرچہ کر اور اس سے واپس لینا تو جائز نہیں ہے، اور واپس نہیں پاوے گا، کیونکہ یہ تو راجع کو مجبور کرنا ٹھہرا حالانکہ حجر جائز نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک جائز ہونا چاہیے، چنانچہ ابو یوسف سے مرتب روایت نوادر موجود ہے وعلیٰ ہذا اگر وہ شخص جس پر مرہون کی بابت کوئی خرچہ واجب ہوا خواہ راجع ہو یا مرہون ہو، وہ غائب ہوا اور دوسرے نے حکم قاضی خرچہ کیا تو بالاتفاق واپس پاوے گا، اس واسطے کہ یہ حجر نہیں بلکہ بیہودی کی نظر ہے اور قاضی اس واسطے ہوتا ہے ام، ع

باب ما یجوز ارتھانہ والافتھان بہ وما لا یجوز

یہ باب ایسی چیز کے بیان میں جس کا راجع لینا اور جس کے عوض راجع لینا جائز ہے اور جس چیز کے بارہ میں یہ نہیں جائز ہے۔

قال لا یجوز رهن الملتاع وقال الشافعی یجوز، رهن مشاع جائز نہیں ہے، اور امام شافعی نے فرمایا کہ جائز ہے فتاویٰ یعنی اگر زمین یا مکان مشترک ہو جس کا بٹوارہ نہیں ہوا ہے تو اپنا حصہ رهن کرنا نہیں جائز ہے، خواہ شریک کے ہاتھ ہو یا کسی غیر کے پاس ہو اور امام شافعی کے نزدیک مشترک کار رهن جائز ہے، ولنا فیہ وجہان احدہما یتنتی علی حکم الرهن فانہ عندنا ثبوت ید الاستیفاء وھذا لا یتصور فیہما یتناولہ العقد وھو الملتاع اور ہمارے نزدیک عدم جواز کے واسطے دو وجہیں ہیں ان میں سے ایک بڑھانے حکم رهن ہے، چنانچہ ہمارے نزدیک رهن کا حکم یہ ہے کہ استیفاء کا قبضہ حاصل ہو، یعنی گویا بطور قبضہ کے اپنا قبضہ وصول کر لیا اگرچہ بالعبین وصول نہیں ہے اور یہ قبضہ وصولی اس مرہون میں متصور نہیں جس کو عقد رهن مشتمل ہوا اور وہ مرہون مشاع ہے فتاویٰ اس واسطے کہ وہ غیر معین ہے حالانکہ قبضہ مذکور تو ایسی چیز میں ہوگا جو معین ہو تو حکم رهن ندارد ہوا، پس جب مشاع مرہون ایسا مرہون ہے کہ حکم رهن کو مفید نہیں تو باطل ہے، وعندنا الملتاع یقبل ما ھو الحکم عندنا وھو تعینہ للبعیہ، اور امام شافعی کے نزدیک مرہون مشاع اس حکم کو قبول کرتا ہے، جو شافعی کے نزدیک رهن کا حکم ہے اور وہ یہ کہ مرہون بیع کے واسطے متعین ہو فتاویٰ یعنی امام شافعی کے نزدیک حکم رهن

یہ نہیں جو ہم نے بیان کیا بلکہ حکم رہی ان کے نزدیک یہ ہے کہ مرہون واسطے بیع کے متعین ہو جاوے جیسا کہ اصل سابق میں بیان ہو چکا اور یہ حکم ایسے مرہون میں ثابت ہوتا ہے جو مشاع غیر مقسوم ہو، پس اگر اپنا حصہ ایک زمین مشترک سے رہی کیا تو جائز ہوا کیونکہ وہ بیع کے واسطے متعین ہوا اور یہی حکم رہی کا ہے، پس جب حکم رہی میں اختلاف ہے تو اسی بنا پر مرہون مشاع ہمارے نزدیک غیر مفید و ناجائز ہے اور شافعی کے نزدیک مفید و جائز ہے۔

والثانی ان موجب الرهن هو الخصی الدائم لانه لم یشرع الا مقبوضا بالنص او بالنظر الی المقصود وهو الاشتیاق من الوجه الذی بینا اور ہمارے واسطے عدم جواز کی وجہ دوم یہ ہے کہ مقضائے رہی کہ مرہون برابر محبوس رہے (تا وقتیکہ ماہن قرضہ ادا نہ کرے) اس واسطے کہ رہی مشروع نہیں مگر اسی حالت سے کہ وہ مقبوض ہو، یعنی مرہون میں مقبوض ہونا شرط لازمی ہے خواہ بدلیل نص قرآنی فرمان مقبوضہ یا بتنظر مقصور رہی اور وہ اشتیاق بوجہ مذکورہ بالا ہے، ف یعنی ماہن کی طرف سے مرتہن کو بوجہ قبضہ مرہون کے مقبوضی حاصل ہے کہ وہ منکر نہ ہوگا، اور اس کا مال مرہون محبوس ہو جانے سے جہاں تک جلد ممکن ہے وہ چھڑا دے گا کہ قرضہ ادا کرے گا، وکل ذلک یتعلق بالداوام اور یہ ہر ایک امر متعلق بدوام ہے ف یہ بات صحیح حاصل ہو کہ مرہون برابر مرتہن کے پاس تا ادا قرضہ محبوس رہے ولا یفنی الیہ الاستحقاق الحدیس اور برابر محبوس رہنا کسی امر سے حاصل نہ ہوگا سوائے اس کے کہ مرتہن کو برابر روکنے کا استحقاق حاصل ہو ف تو معلوم ہوا کہ مقضائے رہی یہی ہے کہ مرتہن کو وصول قرضہ تک برابر مرہون روکنے کا استحقاق حاصل ہے، جب یہ بات ثابت ہوئی تو ہم کہتے ہیں کہ رہی مشاع جائز نہیں ہے، ولو جوزنا تا فی المشاع یفوت الدوام لانه لا بد من المفایا فی تصیر کما اذا قال دعتک یوما و یوما لا اور اگر ہم مشاع غیر مقسوم میں رہی جائز رکھیں تو دعام حبس جاتا رہے گا، اس واسطے کہ مشترک سے انتفاع کے لیے باری باندھنا ضرور ہے تو ایسا ہو گیا کہ گویا ماہن نے کہا کہ میں نے ایک روز تجھے یہ مرہون رہی دیا اور ایک روز نہیں دیا، ف پس جیسے تصریح کرنے میں جائز نہیں اسی طرح جب واقعی ایسی باری لازم ہے تو جائز نہیں ہے ولہذا لا یجوز فیما یجتمعت المقسمۃ وما لا یجتمعا اور اسی جہت سے رہی مشاع جائز نہیں خواہ ایسے مشترک میں ہو جو قابل بطوارہ ہے یا ایسے مشترک میں ہو جو بطوارہ کے قابل نہیں ہے ف کیونکہ مرتہن کسی حالت میں بطوارہ کا مستحق نہیں ہے۔ بخلاف الہبۃ حیث تجوز فیما لا یجتمعت المقسمۃ لان الماتع فی الہبۃ عنامۃ المقسمۃ وهو فیما یقسم برخلاف ہبہ کے کہ وہ ایسے مشاع میں جائز ہو جاتا ہے جو بطوارہ کے قابل نہ ہو اس واسطے کہ ہبہ مشاع ہے جو امر مانع ہے یہ کہ ہبہ کرنے والے پر خواہ متواہ بطوارہ کا طرح پڑے اور یہ صرف ایسے ہی مشاع میں ہوگا جو بطوارہ کے قابل ہے ف لیکن یہ حکم ہبہ نہیں ہے بلکہ حکم شرکت ہے، اما حکم الہبۃ المملک والمشاع یقبلہ، حکم ہبہ یہ کہ موہوب کو ملکیت حاصل ہو اور مشترک موہوب بھی اس قابل ہے ف کہ اس میں ملکیت ثابت ہو جاوے، کیا نہیں دیکھتے ہو کہ واجب خود اس بجز مشترک کا مالک ہے تو بجائے اس کے موہوب نہ قائم ہو جائے گا، پس حاصل یہ کہ ہبہ اپنے ذاتی حکم سے ہر مشترک میں جائز ہے خواہ قابل قسمت ہو یا نہ ہو، مگر قابل قسمت میں اس وجہ سے جائز نہیں تھا کہ واجب کو بطوارہ کر کے سپرد کرنا لازم آتا ہے، حالانکہ اس نے اس طرح اٹھانے کا التزام نہیں کیا تھا ورنہ حکم ہبہ تو مشترک میں ثابت ہو جاتا ہے وھذا حکم ثبوت ید الاستیفاء والمشاع لا یقبلہ وان کان لا یجتمعت المقسمۃ

اور رہن میں (حکم ہی ثابت نہیں ہوتا) حکم یہ کہ مرتہن کا قبضہ استیفا ثابت ہو اور جو مرتہن کہ مشترک ہے وہ اس حکم کو قبول نہیں کرتا اگرچہ بٹوارہ کے قابل ہو۔ فے کیونکہ اس پر شریک کا قبضہ خود موجود ہے، اولاً یہ جو مرتہن شریک اور مشترک چیز اپنے شریک کے پاس رہن کرنا بھی جائز نہیں ہے و خواتم تاویل بٹوارہ ہو یا نہ ہو، لافہ لا قبیل حکمہ علی الوجہ الاول اس واسطے کہ وجہ اول کی بنا پر تو یہ مرتہن اپنے حکم کو قبول نہیں کرتا ہے و ثانی یعنی حکم رہن یہ تھا کہ قبضہ استیفا ثابت ہو اور یہ مشاع میں ممکن نہیں ہے و علی الثانی تسکن یوما بحکم المملک و یوما بحکم الرهن فیصیرو کانتہ رهن یوما و یوما لا، اور وجہ دوم یعنی دائمی رہن کی بنا پر بھی جواز اس وجہ سے نہیں کہ شریک مذکور مثلاً مکان مشترک میں ایک روز تو ملکیت کے حکم سے رہے گا، اور دوسرے روز رہن کے حکم سے رہے گا، تو گویا اس نے ایک روز رہن کیا اور ایک روز نہیں و ثانی محبوس نہیں ہوا، اب اگر کہا جاوے کہ اول میں بغیر شرکت رہن کیا تھا، پھر شرکت طاری ہوئی تو کیا رہن رہے گا یا نہیں، مثلاً زید نے ایک مکان بکر کے پاس رہن کیا اور بکر نے قبضہ کر لیا، پھر خالد آیا اور اس نے نصف مکان مذکور پر اپنا حق ثابت کیا اور یہ نصف غیر معین ہے تو مرتہن میں شرکت دشیوع ثابت ہوا و الدشیوع الطاری یمنع بقاء الرهن علی فی روایتہ الاصل، اور جو شیوع کہ بعد رہن کے طاری ہوا، وہ کتاب مہبوط کی ظاہر الروایت پر رہن باقی رہنے سے مانع ہے و عن ابی یوسف انه لا یمنع لان حکم البقاء اسهل من حکم الابداء فاشبه الہبۃ اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ شیوع طاری مانع رہن نہیں ہوتا، اس واسطے کہ بقاء کی حالت بہ نسبت ابتداء کے آسان ہوتی ہے تو یہ ہمہ کے مشابہ ہو گیا، و ثانی چنانچہ ہمہ میں اگر ابتداء میں مکان مشترک سے اپنا نصف حصہ ہمہ کیا تو جائز نہیں ہے، اور اگر اپنا مکان ہمہ کیا پھر ثابت ہوا کہ اس میں غیر کی شرکت نفع ہے تو ہمہ میں شیوع طاری ہوا لیکن ہمہ باطل نہیں ہوگا، اسی طرح رہن میں بھی اگر شیوع طاری ہو تو باطل نہ ہوگا، لیکن یہ روایت خلاف ظاہر الروایت ہے جو اول میں مذکور ہے وجہ الاول ان الامتناع لعدم المحلیۃ وما یرجع الیہ ظاہر الروایت کی وجہ یہ کہ رہن منتفع ہوتا جو محل نہ ہونے کے ہے یا وجہ ایسی چیز کے جو محل نہ ہونے کی طرف راجع ہے و ثانی اذ مشاع کا حال معلوم ہو چکا کہ وہ محل رہن نہیں ہے قال بتداء والبقاء فیہ سواء کالمحویۃ فی باب التکام، تو اس میں ابتداء و بقاء دونوں یکساں ہیں۔ جیسے نکاح میں عمریت ہے و ثانی حلی اگر ابتداء میں ایک عورت سے نکاح ہوا، پھر معلوم ہوا کہ ان دونوں میں عمریت ہے، مثلاً اس کی رضاعی بہن ہے تو نکاح نادر ہو کر فراق واجب ہے اور جیسے ابتداء میں نکاح ہوا پھر زہدہ کی مال سے وطی کی تو زوجہ اس کی موطوہ کی دختر ہونے سے اس پر حرام ہو گئی، یہ حکم ہمہ نہیں ہے اس واسطے کہ مشترک چیز تو محل ہمہ ابتداء سے ہے اور محانت کچھ محل کی وجہ سے نہیں بلکہ اس وجہ سے کہ واجب پر فریضہ اٹھانا لازم آتا ہے چنانچہ فرمایا۔ بخلاف الہبۃ لان المشاع یقبل حکمہا وهو المملک بخلاف ہمہ کے کیونکہ مشاع اس کے حکم کو قبول کرتا ہے اور وہ ملک ہے و ثانی حلی کہ موجب رہ کر بھائے واجب کے ملکیت حاصل ہو سکتی ہے و اعتباراً لبقیۃ فی الابداء و لبقی العروۃ علی ما بینا کہ اذ ابتداء میں قبضہ کا اعتبار اس واسطے کہ واجب پر فریضہ اٹھانا لازم نہ ہو چنانچہ ہم نے سابق میں بیان کر دیا، و ثانی اذ دون قبضہ کے ہمہ نہیں ہے تو اس وجہ سے حکم لے گا کہ اگر ابتداء میں شیوع ہو تو زوجہ تاوان مزید کے جائز نہیں ہے، و لاجتہ الی اعتبارہ فی حالۃ البقاء اور

حالت بقا میں قبضہ کے اعتبار کی کچھ ضرورت نہیں ہے۔ فے نو بیہ صحیح ہو چکا تھا، اب خرچہ لازم آیا تو مضر نہیں، کیونکہ یہ خرچہ محبوب پر ہوگا، ولہذا ایصح الرجوع فی بعض الرہبۃ اور اسی وجہ سے بیہ میں سے بعض جزو سے رجوع کرنا جائز ہے۔ فے یعنی حکم رجوع دے دیا جائے گا، اگرچہ رجوع کرنا مکروہ ہے اس وجہ سے کہ ابتداء میں شیوع نہیں ہوا۔ بلکہ اب حالت بقا میں بعض جزو سے رجوع کرنے میں شیوع پیدا ہوتا ہے اور یہ مضر نہیں ہے ولا یجوز فسخ العقد فی بعض الرہن اور رہن میں بعض جزو کا عقد فسخ کرنا جائز نہیں ہے، فے کیونکہ جو باقی رہا وہ مشاع ہے اور حکم رہن کے قابل نہیں ہے، پس اگر کوئی مکان رہن کیا پھر نصف مکان کا عقد فسخ کیا تو کل رہن باطل ہو گیا پھر اگر بطورہ کر کے نصف معین کو دوبارہ رہن کیا تو جائز ہے، بالحدہ جو چیز مشاع ہو وہ قابل رہن ہی نہیں ہے تو رہن مشاع نہیں جائز ہے۔ قال ولا رهن ثمرۃ علی رؤس النخیل و لا نزع الارض دون الارض ولا رهن النخیل فی الارض دون الارض لان الرهن متصل بما لیس بمروہون خلقة فکان فی معنى الشاع۔ اور جائز نہیں ہے ایسے پھلوں کا رہن کرنا جو درختوں پر ہوں اس طرح کہ پھلوں کو بدن درختوں کے رہن کرے یا کبھی جو زمین میں لگی ہے بدون زمین کے رہن کرے یا درختوں کو جو زمین میں لگے ہیں بدن زمین کے رہن کرے پس یہ کوئی صورت رہن نہیں جائز ہے اس واسطے کہ جو مرہون ہے وہ ایسی چیز سے ہے جس سے رہن متعلق ہے جو مرہون نہیں ہے تو یہ بھی مرہون مشاع کے معنی میں ہو گیا۔ وکن اذا رهن الارض دون النخیل او دون التروع او النخیل دون الثمر لان الاتصال یقوم بالطاقین اور اسی طرح اگر زمین کو بدوں درختوں کے رہن کیا یا زمین کو بدوں کھیتی کے رہن کیا یا درختوں کو بدوں پھلوں کے رہن کیا تو جائز نہیں ہے اس واسطے کہ متصل ہونا تو دونوں طرف سے ہوتا ہے فے یعنی جیسے پھلوں کا اتصال درخت سے ہے ویسے ہی درختوں کا اتصال پھلوں سے ہے فصار الاصل ان المرہون اذا کان متصلاً بما لیس بمروہون لیس یجز لانہ لا یمکن قبض المرہون وحدا، تو اصل یہ قرار پائی کہ مرہون جب ایسی چیز سے متصل ہو کہ جو مرہون نہیں ہے تو رہن نہیں جائز ہے اس واسطے کہ تنہا مرہون پر قبضہ کرنا ممکن نہ ہوگا، فے جب تک کہ مرہون کو جدا نہ کرے اور اگر درختوں پر لگے ہوئے پھل رہن کیے پھر اسی مجلس میں مابین نے توڑ دیئے یا مرتہن نے اس کی اجازت سے توڑیے تو استحساناً جائز ہے۔ وعن ابی حنیفۃ ان رهن الارض بدون الشجر جائز لان الشجر اسم للثابت فیکون استثناء الشجار بمواضعها اور ابو حنیفہ رحمہ سے روایت ہے (بہ روایت حسن) کہ بدوں درختوں کے زمین کا رہن جائز ہے اس واسطے کہ شجر تو اس چیز کا نام ہے جو زمین پر اگی ہو، تو درختوں کا استثناء مع مواضع کے ہوا فے یعنی زمین میں سے درخت مع اتنی جگہ کے جہاں اگا ہوا ہے استثناء کیا تو یہ جائز ہے بخلاف ما اذا رهن الدار دون البناؤ بخلاف اس کے اگر دار کو بدل عمارت کے رہن کیا تو جائز نہیں ہے لان البناؤ اسم للمبني، اس واسطے کہ عمارت تو اس چیز کا نام ہے جو زمین پر بنائی گئی فے تو وہ زمین پر رکھی ہوئی ہے، پس عمارت کے استثناء سے زمین کا استثناء نہیں ہوگا، فیصیر لہنا جمیع الارض وہی مشغولة بملك الساہن تو وہ پوری زمین کا رہن کرنے والا ہو گیا، حالانکہ وہ مابین کی ملک یعنی عمارت میں مشغول ہے فے تو ایسی زمین رہن کی جو فارغ نہیں ہے پس جائز نہیں ہے ولو رهن النخیل بمواضعها جائز لان هذا مواضع وہی لا تمنع العتقہ اور اگر اس کے درختوں کو مع ان کے اگنے کی جگہ کے رہن کیا تو صحیح روایت

نہیں ہے، دوم یہ کہ مطلق دار و زمین و گاؤں رہن کرے بدوں استثناء کے تو رہن جائز ہے اور یہ چیزیں تابع کر کے داخل رکھی جاویں گی، سوم یہ کہ زمین مع کھیتی و درخت کے رہن کرے تو بدرجہ اولیٰ جائز ہے، پھر واضح ہو کہ درجہ دوم میں جبکہ رہن مطلق ہو تو صرف ایسی چیزیں تابع کر سکتے ہیں جو کسی جہت سے تابع برخلاف اسباب و متاع کے جو مکان میں رکھی ہو کہ وہ تابع نہیں کر سکتے، ولو رہن الدار بما فیہا جائز اور اگر دار و مکان کو مع اس چیز کے جو دار میں موجود ہے رہن کیا تو جائز ہے۔ ف کیونکہ اس نے تصریح کے ساتھ جو اسباب و متاع و دھنیاں و لکڑیاں و اینٹیں وغیرہ اس میں رکھی ہیں سب مع مکان کے رہن کیسے تو صحیح ہے۔ دہا یہ بیان کہ جب مرہون اپنے شرائط کے ساتھ مرہون صحیح ہو گیا، پھر کسی نے بعض مرہون پر اپنا استحقاق ثابت کیا، پس جاننا چاہیے، کہ اگر مرہون میں سے جزو شائع کا استحقاق ہوا مثلاً مکان مع اسباب کے نصف یا چارم میں کسی نے اپنا استحقاق ثابت کیا، تو اوپر بیان ہوا کہ مرہون مشترک مشاع رہ گیا اور وہ عمل رہن نہیں ہے تو رہن باطل ہو گیا، جیسے ابتداء میں مشاع مشترک پر عقد رہن صحیح نہیں تھا، ولو استحق بعضہ ان کانت الباقی یجوز ابتداء الرهن علیہ وحدہ باقی رہنا یحتملہ والابطل کلہ اور اگر بعض مرہون پر استحقاق ثابت کیا گیا، پس اگر باقی ایسی حالت پر ہو کہ تنہا اس پر ابتداء رہن جائز تھا تو وہ اپنے حصہ کے عوض مرہون رہے گا، اور اگر اس لائق نہ ہو تو کل رہن باطل ہو جائے گا، حت پس اس کلام میں دونوں صورتوں کو جمع کر دیا لہذا زلیعی و عینی وغیرہ نے لکھا کہ معنی یہ کہ اگر مرہون میں بعض جزو معین استحقاق ثابت ہوا مثلاً درخت مع پھل میں سے پھول یا درخت کا استحقاق ثابت ہوا یا زمین میں سے کسی قطعہ معینہ کا استحقاق ثابت ہوا تو باقی پر ابتداء عقد صحیح ہے۔ پس مجموعہ کی قیمت کو دونوں پر چھپا یا جاوے، مثلاً چار سو روپیہ قیمت میں سے حصہ معین استحقاق کے مقابلہ میں سو روپیہ پورا تو باقی بعض معین سو روپے کے مرہون رہے گا، اور اگر کسی جزو غیر معین پر استحقاق نکلا مثلاً نصف درخت مع پھل یا نصف زمین پر مستحق نے اپنی ملکیت ثابت کی حتی کہ باقی مشاع غیر متمیز ہے جس پر ابتداء عقد جائز نہیں تھا، تو رہن باطل ہو گیا پس حاصل یہ کہ بعد استحقاق کے جو باقی ہے اگر وہ معین غیر مشاع ہو تو وہ اپنے حصہ قیمت کی عوض مرہون رہے گا، لکن الرهن جعل کاندہ ما و سدا الاعلیٰ الباقی اس واسطے کہ ایسا قرار دیا جائے گا کہ گویا رہن کا عقد صرف اسی باقی پر وارد ہوا تھا۔

ر بیان ان امور کا جو راہن کے سپرد کرنے و مرہون کے قبضہ کرنے میں مغل ہیں)

وینعم التسليم كون الراهن او متاعه في الدار المرهونه دار مرهونه میں راہن کا موجود ہونا یا اس کی متاع رکھی ہوئی اس کی سپردگی سے مانع ہے۔ ف کیونکہ مرہون فارغ و بے تعلق نہیں ہے و کذا متاعه في الوعاء المرهون اسی طرح طرف مرہون میں راہن کی متاع ہونا مانع ہے، ف یعنی مثلاً ایک ٹیبل یا صندوق یا دوسری چیز میں متاع و اسباب رکھا جاتا ہے، رہن کی، حالانکہ اس برتن و طرف و قبیل میں راہن کا اسباب و متاع ہے تو سپرد کرنا صحیح نہیں ہے، وینعم التسليم الدائبة المرهونه العمل علیہا فلا یتیم حتی یلتقی العمل لانه شاعلی لہا، اور اگر گھوڑا و بیل وغیرہ جانور رہن کیا حالانکہ اس پر راہن کا بوجھ لدا ہوا ہے تو سپردگی سے مانع ہے، پس رہن پورا نہ ہوگا یہاں تک کہ بوجھ اتار دے اس واسطے کہ وہ بار برداری میں پھنسا ہوا ہے۔ ف تو فارغ نہیں ہے اور مرہون کی شرط یہ کہ فارغ ہو، بخلاف ما اذ رہن

یعنی ضمانت کا وجود ہونا کہ قبضہ مذکور ضمانتی واقع ہو، اور اس قبضہ مرہون سے وصول قرضہ مستحق ہو۔ و اور یہ بات
 امانتوں میں نہیں ہوتی، تو ان کے مقابلہ میں رہن ممکن نہیں ہے، وکذا لک لا یصح بالاعیان المضمونۃ
 بغیرہا کالمبیع فی ید البائع اور اسی طرح دیون کے سوائے ایسے اعیان کے عوض بھی رہن صحیح نہیں جو
 اپنی ذات کے سوائے دوسری چیز کے عوض مضمون ہوں، جیسے بائع کے قبضہ میں مبیع ہے و کہ وہ بعوض ثمن کے
 محسوس مضمون ہے اور بذات خود محسوس نہیں ہے لان الضمان لیس بواجب فانہ اذا هلك العین
 لم یضمن البائع شیئاً لکنه یسقط الثمن وهو حق البائع فلا یصح الرهن اس واسطے کہ مبیع کی
 ضمان واجب نہیں چنانچہ اگر عین مذکور یعنی مبیع اپنے بائع کے قبضہ میں تلف ہو جاوے تو بائع کو ضمان نہیں ہونا
 ہے لیکن ثمن ساقط ہو جائے گا، اور وہ بائع کا حق ہے تو مبیع کے عوض رہن لینا صحیح نہیں ہے فاما الاعیان
 المضمونۃ لعینہا، رہن وہ اعیان جو اپنی ذات سے مضمون ہوتی ہیں و یعنی ان کو واپس کرنا واجب ہے
 اور اگر تلف ہو جاوے تو ان کی ضمانت واجب ہے، وہی ان یكون مضمونا بالمثل او بالقیمۃ عند
 هلاکہ یعنی بروقت تلف ہونے کے ان کے مثل یا قیمت کی ضمان واجب ہو، و تو ایسی عین بذات خود
 مضمون ہے کیونکہ عین کے ضمان خود یا جو اس کے مثل ہو، مثلاً گہیوں غصب کیے تو خود یہی گہیوں پھیرے اور اگر
 تلف ہو گئے مثلاً کھالیے یا سڑ گئے تو ان کے مثل گہیوں پھیرے اور اگر بکری غصب کر کے تلف کی تو اس کی قیمت
 دے کیونکہ گہیوں کا مثل اور بکری کی قیمت اس کے قائم مقام ہے تو یہ عین ایسی ہے کہ اس کی ذات مضمون بذات
 خود ہے، چنانچہ شیخ مصنف نے کہا، مثل المغموب ایسی اعیان کی مثالیں یہ ہیں (۱) مغموب و چنانچہ
 اوپر بیان ہوا، و بدل الخلع (۲) جیسے خلع کا معاوضہ و جبکہ کوئی عین مانند غلام و بکری و گہیوں معین کے
 ٹھہرا ہو تو یہ عورت پر مضمون بذات خود ہے حتیٰ کہ اس کے عوض شوہر کو رہن لینا جائز ہے و بدل الصلح
 عن دم العمد (۳) جیسے قتل عمد سے صلح کا عوض و جبکہ صلح کسی مال عین مانند غلام و بکری و گہیوں معین
 پر واقع ہوئی ہو، تو یہ چیزیں بذات خود مضمون ہیں، پس جو اعیان اس قسم کے ہوں کہ ان کی ذات کی ضمانت
 میں بروقت تلف کی مثل یا قیمت واجب ہو یصح الرهن بها تو ایسے اعیان کے عوض میں رہن صحیح ہے۔
 لان الضمان متقرر فانہ ان کان قائماً وحب تسلیمہ وان کان مالکاً یجب قیمتہ
 فان کان رہناً بما ہو مضمون فیصح اس واسطے کہ تاوان مضبوط ثابت ہے، چنانچہ اگر ایسی عین مضمون بذات
 خود قائم ہو تو اسی کے سپرد کرنا واجب ہے اور اگر تلف ہو تو اس کی قیمت واجب ہے (بالمثل واجب ہے) تو
 رہن بعوض ایسی چیز کے واقع ہوا جو مضمون ہے پس رہن صحیح ہے و خلاف مبیع کے کہ اگر وہ بائع کے پاس
 تلف ہو تو بائع پر اس کی مثل یا قیمت واجب نہیں ہے بلکہ ثمن نہیں پاوے گا، تو اس کے عوض رہن نہیں صحیح ہے۔
 واضح ہو کہ (فدک) ایک لفظ ہے جو کتاب البیوع میں و کتاب الکفالتہ میں گزرنا جس سے یہ مراد ہے کہ مشتری نے
 کوئی چیز خریدی اور دام نقد دیدیے تو مشتری کو درک کا خوف ہے یعنی شاید یہ مبیع ایسی چیز ہو جو کسی دوسرے
 کی ملک ہے اور وہ اپنا استحقاق ثابت کر کے مجھ سے لے لے تو اس صورت میں میرا ثمن ضائع ہو جائے گا، قال
 والرهون بالدرک باطل والکفالتہ بالدرک جائزۃ، جامع صغیر میں ہے کہ درک کے عوض رہن لینا باطل
 ہے اور درک کی کفالت کرنا جائز ہے و حتیٰ کہ اگر بائع نے کہا کہ تجھے کچھ خوف نہیں کرنا چاہیے اور میں تیرے

اطمینان کے واسطے اس درک کے عوض یہ چیز رہن دیتا ہوں، تو رہن باطل ہے یعنی یہ رہن کے حکم میں نہیں ہے، اور اگر بائع نے درک کا کفیل دیا، یعنی مثلاً زید نے کہا کہ میں بائع کی طرف سے تیرے واسطے درک کا کفیل ہوں، کہ اگر بیع میں تجھے درک پیش آیا تو تیرے ثمن کا میں ضامن ہوں تو یہ کفالت جائز ہے، پس معلوم ہوا کہ درک کے بارہ میں رہن کفالت میں فرق ہے، والفرق الوهن للاستیفاء اور فرق یہ ہے کہ رہن تو استیفاء حق کے واسطے ہوتا ہے، والا استیفاء قبل الوجوب اور استیفاء قبل وجوب کے نذر وہ ہے ف یعنی ابھی تک بائع کے ذمہ بوجہ درک کے کچھ واجب ہونا ظاہر نہیں ہوا تو مشتری نے رہن سے کس حق کا استیفاء کیا، اگر کھانا جاوے کہ آئندہ جو پیدا ہو اس وقت کے واسطے ابھی سے بذریعہ رہن کے مالک کر دیا تو جواب یہ کہ رہن اس طرح بھی جائز نہیں... و اضافة التملیک الی زمان فی المستقبل لا یجوز اور تملیک کو آئندہ زمانہ کی جانب نسبت کرنا بھی نہیں جائز ہے ف حتی کہ اگر ایک نے دوسرے کے پاس کوئی مال عین اس طور پر رہن کیا کہ جب کبھی آئندہ زمانہ میں مجھ پر تیرا قرضہ ثابت ہو یا حاصل ہو، تو یہ رہن ہے، تو ایسا رہن باطل ہے یعنی یہ رہن نہیں ہوگا، لہذا درک کی صورت میں باطل ہے کہ آئندہ اگر تجھے درک پیش آوے تو اس وقت یہ رہن ہے، اما الکفالة فلا لتزام المطالبة والتزام الافعال یصح مضافاً الی المال، رہی کفالت تو وہ مطالبہ کا التزام کرنے کے واسطے ہے، یعنی میں نے اپنے اوپر لازم کیا کہ تیرا مطالبہ برداشت کروں اور افعال کا التزام کرنا آئندہ زمانہ کی طرف مضاف کر کے صحیح ہوتا ہے، کما فی الصوم والصلوة، جیسے نماز و روزہ میں ہے ف کہ اگر اللہ تعالیٰ نے مجھے توفیق خیر یا صحت عطا فرمائی تو مجھ پر دو رکعت نماز یا ایک یوم روزہ ہے، پس یہ نذر صحیح ہے، حتیٰ کہ جب مراد پوری ہو اس وقت یہ لازم ہوگا، تو اس سے معلوم ہوا کہ فعل کا التزام کرنا آئندہ زمانہ کی اضاقت سے صحیح ہے پس کفالت سے التزام مطالبہ بھی صحیح ہے، ولہذا تصح الکفالة بما ذاب له علی فلاں اور اسی وجہ سے ایسے مال کی کفالت کرنا جو زید کے واسطے فلاں پر ثابت ہو یعنی پیدا ہو ولازم آوے صحیح ہے ف چنانچہ زید نے اگر فلاں مذکور کے ساتھ بعد اس کے معاملات کیے اور سو روپیہ واجب الادا لکھا تو کفیل مذکور اس مال کا کفیل ہے اگرچہ بروقت کفالت کے زید کا فلاں مذکور پر کچھ نہیں تھا، ولا یصح الرهن اور ایسے معاملہ کے واسطے رہن صحیح نہیں ہے، ف حتیٰ کہ اگر زید کو اس مال کے واسطے رہن دے دیا تو یہ مرہون نہیں اس واسطے کہ قبضہ استیفاء نہیں ہو سکتا، کیونکہ کوئی حق بالفعل واجب نہیں ہے جس کے استیفاء کا قبضہ ہو، فلو قبضہ قبل الوجوب فہلک عنداً یہلک امانتہ لانه لا عقد حیث وقع باطلا، پس اگر مشتری نے اس رہن پر قبضہ کیا جو بوجہ درک کے دیا گیا ہے پس وہ مشتری مرہون کے پاس تلف ہوا تو امانت میں تلف ہوا اس واسطے کہ کوئی عقد ضمانت نہیں ہے اس جہت سے کہ وہ عقد تو باطل واقع ہوا۔ ف یعنی عقد رہن تو باطل تھا پس رہن کے نام سے سپرد کرنے والے کی اجازت رہ گئی، تو گویا اس نے اپنے مال عین کو دوسرے کے پاس رکھ دیا اور یہ ولایت کے معنی ہو گئے، پس تلف ہو جانے سے مشتری ضامن نہ ہوگا، پھر رہن باطل ہونا ہر ایسے عوض میں ہے جو مضمون نہ ہو اور نہ اس کے ثبوت کا یقین بمقتضائے رہن ہو، چنانچہ حق دہک واجب ہو جانا کچھ لازمی امر نہیں ہے اور نہ وہ بالفعل لازم آیا ہے، تو رہن باطل اور عین مقبوضہ امانت میں تلف ہو گئی بخلاف الرهن بالبدین الموعودہ بخلاف ایسے رہن کے جو بمقابلہ ایسے قرضہ کے ہو جو وعدہ دیا گیا ہے ف یعنی دین ابھی نہیں دیا مگر اس رہن دینے پر قرض دینے

کا وعدہ کیا ہے، دھوان يقول رهنك هذا لتقرضتي الف درهم، اور وہ اس طرح کہ راہن نے کہا کہ میں نے تجھے یہ مال عین رهن دیا تاکہ تو مجھے ہزار درم قرضہ دے۔ یعنی مثلاً زید نے بکر کو وعدہ دیا کہ اگر تو مجھے اپنا یہ غلام رهن دے تو میں تجھے ہزار درم قرضہ دوں۔ پس بکر نے اسی موعود پر رهن دیا حالانکہ ہنوز قرضہ نہیں پایا ہے تو وہم ہوتا ہے کہ یہ رهن بھی باطل ہو، اور غلام مذکور اگر تلف ہو جاوے تو امانت میں جاوے، پس شیخ مصنف نے بیان کیا کہ یہ مثل رهن الدرک و دیگر وجوہ باطل کے نہیں ہے کہ جس میں قرضہ واجب موجود نہیں اور نہ موعود ہے بخلاف قرضہ موعود کے عوض رهن کے مثلاً کہا کہ میں نے یہ غلام تجھے اس قرار پر رهن دیا کہ تو مجھے ہزار درم قرضہ موعود دے و هلك في يد اهل قنوت اور مرہون مذکور اس شخص کے قبضہ میں تلف ہوا۔ حالانکہ اس نے ابھی ہزار درم قرضہ نہیں دیا تھا تو یہ مثل رهن الدرک کے امانت نہ ہوگا، حیث يهلك بما سقى من المال بمقا بلتہ کیونکہ یہ مرہون تو اس مال کے عوض تلف قرار پاوے گا، جو اس کے مقابلہ میں بیان کیا ہے و حتی کہ ہزار درم ضمان مثال مذکور میں بذمہ مرتہن ہوں گے اور یہ قرضہ معدوم و حق غیر واجب نہ ہوگا، لان الموعود جعل كالموجود باعتبار الحاجة اس دلیل سے کہ بوجہ ضرورت و حاجت کے جو وعدہ دیا گیا وہ بمنزلہ موجود کے قرار پایا۔

فت اور یہ امر شائع ہے کہ مرہون سپرد کرنے کا اطمینان دیتے پھر مرتہن سے قرضہ پانے میں، کیونکہ رهن دینا لازمی امر نہیں ہے تو گویا قرضہ پہلے لے لیتے ہیں پھر اس کی استیفاء میں مرہون دیتے ہیں پس شرعاً یہ رهن بعوض حق واجب قرار پایا ہے۔ ولانہ مقبوض بجهة الرهن الذي يصح على اعتبار وجوده فيعطى له حكمه اور اس دلیل سے کہ یہ مرہون بوجہ رهن کے مرتہن کے قبضہ میں آیا کہ جس کے موجود ہونے کے اعتبار پر رهن صحیح ہے تو اس کو بھی رهن موجود کا حکم دیا گیا۔ یعنی اگر وہ ہزار درم دیتا تو یہ رهن صحیح ہونا یقینی تھا، پس جو اس کی صحت پر رهن ہو اس کو بھی اسی کا حکم دیا گیا، گویا قرضہ دینے کے بعد اس نے رهن دیا ہے کالمقبوض علی سوم الشراء، جیسے وہ متاع جو خرید کی بہت پر قبضہ کی گئی فت مثلاً زید نے بکر کا گھوڑا چکایا اور اس نے ہزار روپیہ نام تلاٹے پس وہ خرید کے بطور پر گھوڑا اپنے قبضہ میں لایا اگرچہ ایجاب و قبول ابھی واقع نہیں ہوا، پھر وہ گھوڑا تلف ہوا تو کتاب البیوع میں مذکور ہوا کہ فابین پر وہ نام لازم ہوں گے جن کے بیان پر اس نے بطور خرید قبضہ کیا تھا، گویا خرید ہو جانے کا اعتبار کر لیا، اسی طرح یہاں جس وجہ رهن پر مرتہن نے قبضہ کیا وہ موجود قرار پادگی اور یہ قبضہ اسی کی بہت پر قرار پاوے گا، اور بہر صورت اس کو رهن کا حکم ہوگا، فیضمنہ تو فابین اس مرہون کا ضامن ہوگا، فت ادا امانت کا تلف نہیں ہوگا۔

تنبیہ: بیع سلم میں جو مال بالفعل دیا گیا وہ اس المال ہے کہ اس پر جدائی سے پہلے قبضہ شرط ہے اور جو اس المال ٹھہرا اس کے بدلے میں غیر جنس لینا نہیں جائز ہے اور اس مال کے عوض جو بیع ٹھہری مثلاً سو روپیہ بالفعل دیتے تاکہ ایک ماہ کی مدت پر سوا من گیہوں ادا کرے تو یہ گیہوں سلم فیہ ہیں اور اس کے بدلے میں بھی غیر جنس سے لینا منع ہے جیسے اشرفی نے بیان میں روپیہ قرار پائے تو روپیوں کے عوض اناج لے لینا ممنوع ہے بلکہ قبضہ کرنے کے بعد جو چاہے خریدے، بالجملہ اصل یہ قرار پائی کہ اس المال وسلم فیہ اور نقود کی بیع میں کسی کے عوض قبضہ سے پہلے غیر جنس کا مبادلہ جائز نہیں ہے، قال ویصح الرهن بما س من حال السلم و بیئمن الصرف والمسلم فیہ

قدودی نے ذکر کیا کہ سلم کی راس المال کے عوض میں یا بیع العرف کے کسی شمن کے عوض میں اور مسلم فیہ کے عوض میں رہن لینا صحیح ہے ف اور اس میں وہم یہ ہوتا ہے کہ رہن اس وجہ سے جائز نہ ہوگا کہ رہن تو عوضی استیفاء کا قبضہ ہے اور ان چیزوں کا عوض غیر جنس لینا جائز نہیں ہے جیسا کہ اوپر اصل مذکور ہوئی چنانچہ فرمایا۔
وقال زفر لا یجوز لان حکمہ الاستیفاء وهذا استبدال العدم المجانسة و باب الاستبدال فیہا مسدود، اور زفر نے فرمایا کہ ان کے عوض رہن اس دلیل سے جائز نہیں ہے کہ رہن کا حکم یہ کہ استیفاء ہو اور یہ استبدال ہے کیونکہ ہم جنس ہونا ندارد ہے اور ان چیزوں میں استبدال کا دروازہ مسدود ہے ف یعنی جب ان چیزوں کے عوض رہن لیا تو گویا عوض حق کا استیفاء کر لیا، لیکن یہ عین حق نہیں ہے، کیونکہ رہن ہے تو عین کے بدلے اس کو لیا، حالانکہ اصل مذکورہ بالا سے معلوم ہو چکا کہ ان چیزوں کی عوض ان کی غیر جنس لینا جائز نہیں ہے تو رہن جائز نہ ہوا۔

ف لیکن اس دلیل میں کلام یہ کہ غیر جنس کا مطلقاً دعویٰ غیر مسلم ہے، ولنا ان المجانسة ثابتہ فی المالیتہ فیتحقق الاستیفاء من حیث المال وهو المضمون علی ما مر اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ہم جنس ہونا مالیت کی راہ سے موجود ہے، یعنی جیسے یہ چیزیں مال ہیں اسی طرح مرہون بھی مال ہے تو مالیت کی راہ سے استیفاء ثابت ہو گیا اور مضمون یہی مالیت ہے جیسا کہ اوپر مذکور ہوا ہے ف در نہ عین مرہون تو امانت ہے، خلاصہ جواب یہ ہے کہ تم نے جو کہا کہ رہن کا حکم استیفاء ہے اس کے دو معنی ہیں، اول یہ کہ استیفاء یا اعتبار عین ہے تو یہ غیر مسلم ہے اس واسطے کہ مرہون کا عین تو امانت ہے اور وہ مرہون نے استیفاء نہیں کیا تا کہ غیر جنس سے استبدال لازم آوے، اور دوم یہ کہ استیفاء یا اعتبار مالیت ہے اور یہ مسلم ہے، لیکن مالیت کی راہ سے جن کے عوض رہن لیا اور مرہون دونوں ہم جنس ہیں تو اس المال یا مسلم فیہ یا شمن الصرف کا استبدال قبضہ سے پہلے کسی غیر جنس سے نہ ہوا بلکہ بالیتی جنس سے ہوا، اور یہ خلاف اصل نہیں ہے، فافہم
قال والرهن بالمبیع باطل لما بینا انه غیر مضمون بنفسه، اور بائع سے مبیع کے عوض رہن لینا باطل ہے کیونکہ ہم نے بیان کر دیا کہ مبیع اپنی ذات سے مضمون نہیں ہے، ف بلکہ جو عوض شمن کے مضمون ہے حتیٰ کہ اگر مبیع تلف ہو جاوے تو شمن ساقط ہو جائے گا، اور مبیع کی ذاتی ضمانت کچھ واجب نہ ہوگی، حتیٰ کہ مبیع کی قیمت یا مثل کچھ واجب نہیں ہوگا، لہذا مبیع کے عوض بائع نے جو کچھ مشتری کو رہن دیا وہ رہن کے حکم میں نہ ہوگا فان هلك ذهب بغیر شیئی پس اگر مشتری کے پاس مرہون تلف ہو گیا (بدول فعل مشتری کے) تو وہ مفت گیا ف اور بائع کی امانت ضائع ہوئی، لہذا اعتبار للباطل بقبض باذنہ، اس واسطے کہ جو رہن باطل ہوا اس کا کچھ اعتبار نہیں، یعنی وہ کچھ بھی مفید حکم نہیں ہے تو خالی یہ رہ گیا کہ بائع کی اجازت سے مشتری نے اس چیز پر قبضہ کیا ف تو وہ مشتری کے پاس بائع کی امانت تھا اور امانت جب ایمین کے بدول حرکت خود ضائع ہو تو ایمین اس کا ضامن نہیں ہوتا ہے، بالجملہ حاصل یہ ہوا کہ مبیع کے عوض رہن صحیح نہیں ہے اور عقد سلم کے راس المال یا مسلم فیہ کے عوض اور عقد الصرف کے شمن کے عوض رہن جائز ہے، وان هلك الرهن بثلث الصرف ولاس مال السلم فی مجلس العقد تصرف والسلم وصار المرهون مستوفياً لدينه لتحقق القبض حکماً، اگر وہ رہن جو عوض شمن صرف یا راس المال سلم کے عوض تھا وہ مجلس عقد ہی میں تلف ہو گیا تو

عقد صرف و سلم پورا ہو گیا اور مرتہن اپنے قرضہ کو وصول پانے والا ہو گیا کیونکہ حکمی قبضہ متحقق ہو گیا ،
 فت اس مسئلہ کی توینیح یہ ہے کہ عقد سلم میں راس المال پر قبضہ ہوتا جدائی سے پہلے شرط ہے ، حتیٰ کہ اگر سو
 روپیہ بابت سومن گندم کے ٹھہرائے تو اسی مجلس عقد میں راس المال سو روپیہ پر قبضہ شرط ہے حتیٰ کہ اگر قبضہ سے
 پہلے جدا ہو جاویں تو سلم باطل ہو جائے گی ، پھر قبضہ راس المال خواہ حقیقی ہو اس طرح کہ سو روپیہ دیدیا گیا ، خواہ حکمی ہو
 جیسے سو روپیہ کے عوض گھوڑا رہن دے دیا یعنی قبضہ ہو گیا ، پھر گھوڑا تلف ہو گیا ، کیونکہ حکماً اس نے وصول پایا اور اسی
 طرح عقد الصرف میں باہمی قبضہ شرط ہے ، مثلاً زید نے ایک اشرفی کی بیع الصرف خالد کے ساتھ سولہ روپیہ پر ٹھہرائی
 تو خالد اشرفی پر اور زید سولہ روپیہ پر اسی مجلس میں قبضہ کر لیں ورنہ صرف باطل ہے ، خواہ حقیقی قبضہ ہو ، یا ان دونوں
 میں سے کوئی دوسرے کو رہن دے دے اور یہ اسی مجلس میں تلف ہو جاوے تو حکماً اس نے وصول پایا ، پس معلوم
 ہوا کہ مسئلہ مذکورہ کے معنی یہ ہیں کہ عقد سلم میں جب راس المال کے عوض رہن دے تو رہن صحیح ہے ، لیکن بعد اس
 کے دیکھا جاوے کہ اگر کسی مجلس میں مرہون تلف ہوا تو مرتہن نے حکماً راس المال وصول پایا پس عقد سلم پورا ہو گیا
 کیونکہ راس المال کی نسبت یہی شرط تھی کہ مجلس عقد ہی میں اس پر قبضہ ہو جاوے اور یہی حال عقد صرف میں ہے
 وان افترقا قبل هلاك الرهن بطلا لفوات القبض حقیقۃ او حکماً اور اگر مرہون تلف
 ہونے سے پہلے دونوں جدا ہو گئے ، تو عقد سلم و صرف دونوں باطل ہو جاویں گے ، کیونکہ حقیقی قبضہ یا حکمی قبضہ دونوں
 ندارد ہیں فت چنانچہ حقیقی قبضہ ندارد ہونا تو ظاہر ہے اس لیے کہ اس نے راس المال یا ثمن صرف کے عوض صرف
 رہن دیا ہے اور رہن تو مضبوطی کے واسطے ہے لیکن جب تلف ہو جاتا ہے تو مرتہن اپنا حق پھر پانے والا ہو جاتا
 ہے تو حکماً قرضہ و حق وصول پاتا ہے اور یہاں صورت یہ کہ جدائی سے پہلے رہن تلف نہیں ہوا تو جس کو راس المال
 ملنا چاہیے یا ثمن صرف ملنا چاہیے اس نے حکماً بھی یہ حق وصول نہیں پایا بلکہ صرف رہن پایا اور رہن کچھ وصول قرضہ
 نہیں ہے بلکہ قرضہ کے واسطے مضبوطی ہے تو بدوں وصول حق کے جدا ہوئے پس عقد سلم یا عقد صرف باطل ہو گیا
 اور مرتہن کے پاس جو رہن موجود ہے یہ امانت نہیں بلکہ جس قدر مال کے عوض دیا گیا تھا اسی کے عوض مضمون ہے کیونکہ
 عقد رہن صحیح واقع ہوا تھا ، فاحفظہ ام

پھر یہ بات معلوم ہے کہ عقد سلم میں راس المال پر اسی مجلس میں قبضہ ہونا البتہ شرط ہے ، اور مسلم فیہ مثلاً ستوا
 من گیہوں تو یہ اعداد ہوتے ہیں ، پس اگر رب المسلم نے سو روپیہ راس المال دے دیا اور مسلم الیہ سے نٹھون گیہوں کے
 عوض رہن لیا تو رہن صحیح ہے ، اور عقد سلم صحیح ہونے کے واسطے یہ شرط نہیں ہے کہ مرہون اسی مجلس میں تلف ہو جائے
 کیونکہ مسلم فیہ پر اسی مجلس میں قبضہ شرط نہیں ہے پس اگر مسلم الیہ نے راس المال پر قبضہ کر لیا اور رب المسلم نے مرہون
 مقبوض لے لیا ، پھر دونوں جدا ہو گئے تو عقد سلم صحیح ہے ۔ وان هلك الرهن بالسلام فیہ بطل السلم
 بهلاكه ومعناه ایتہ یصیر مستوفیا للمسلم فیہ فلم یبق السلم اور اگر مرہون جو مسلم فیہ کے
 عوض رہن ہے تلف ہوا تو اس کے تلف ہونے سے سلم باطل ہو گئی اور باطل ہونے سے یہ مراد ہے کہ عقد مذکور ختم و
 منتہی ہو گیا کہ رب المسلم نے حکماً مسلم فیہ کو پھر پایا تو اب سلم باقی نہیں رہی فت اور باطل کے یہ معنی ہیں کہ عقد سلم
 منقطع گیا ، جیسا کہ باطل کے لفظ سے دہم ہوتا ہے ولو تقاسموا السلم وبالسلم فیہ رہن یکون ذلک
 زھتاً جاس المال حتی یجسہ بہ لانه بدلہ قصاراً کاملغصوب اذا هلك وبہ رھن

لیکن رہنا بقیتمہ اور اگر رب المسلم و المسلم الیہ نے باہمی رضامندی سے عقد مسلم کو فتح کر لیا اور حال یہ کہ مسلم فیہ کے عوض مسلم الیہ نے رب المسلم کو رہن دیا ہے تو یہ مرہون بعوض راس المال کے رہن ہوگا، حتیٰ کہ رب المسلم اس کو اپنا راس المال وصول کرنے تک مجبوس رکھے گا اس واسطے کہ راس المال ہی مسلم فیہ کا بدلہ ہے یعنی مسلم فیہ کی قیمت یہی راس المال ہے تو جب مسلم فیہ نثار ہو تو اس کا بدلہ اس کی جگہ قائم ہوگا، تو ایسا ہو گیا جیسے مال منسوب تلف ہوا، حالانکہ غاصب نے اس کے عوض رہن دیا تھا، تو یہ مرہون بعوض قیمت منسوب کے رہن ہوگا، و اف اسی طرح جب مسلم فیہ نثار ہو تو اس کی قیمت یعنی راس المال کے عوض رہن رہے گا، یہ اس وقت کہ مرہون باقی ہو۔

ولو هلك الرهن بعد التفاضل بالطعام المسلم فيه لانه رهن به وان كان مجبوس بغيره اور اگر عقد مسلم فتح کرنے کے بعد مرہون تلف ہو گیا تو بعوض اناج مسلم فیہ کے تلف ہوگا اس واسطے کہ وہ تو مسلم فیہ ہی کے عوض میں رہن تھا اگرچہ دوسری چیز کے عوض میں مجبوس ہو ف یعنی مجبوس تو ادائے راس المال تک تھا، لیکن اصل میں مرہون بعوض مسلم فیہ تھا، پس ادائے راس المال پورا ہوا تو مرہون کا فک رہن ہو جائے گا اور اگر یہ نہ ہوا بلکہ مرہون تلف ہوا تو جس چیز کے عوض رہن تھا وہ بھر پائی، تو گو بارب المسلم نے مسلم فیہ بھر پایا بشرطیکہ مرہون کی قیمت میں وفائے مسلم فیہ ہو،

کمن باع عبدا وسلم المبیع واخذ بالثمن رهنا ثم تقابلا المبيع له ان يجسه لاخذ المبيع لان الثمن بدلہ جیسے کسی نے ایک غلام فروخت کیا اور یہ مبیع سپرد کی اور ثمن کی عوض کچھ رہن لیا (مثلاً گھوڑا) پھر دونوں نے بیع کا اقالہ کر لیا تو بائع کو اختیار ہے کہ مرہون کو روک رکھے حتیٰ کہ مبیع لے لے اس واسطے کہ ثمن تو مبیع کا عوض ہے، ولو هلك المرهون يهلك بالثمن لما بدینا، اور اگر یہ مرہون تلف ہو گیا تو بعوض ثمن کے تلف ہوگا جو جبہ مذکورہ بالا، و کیونکہ مرہون دراصل بعوض ثمن ہے، و کذا لو اشتوی عبدا شواء فاسدا و ادى ثمنه اور اسی طرح اگر کوئی غلام بطور فاسد خریدا (جس کا توڑنا واجب شرعی ہے) اور اس کا ثمن ادا کر دیا۔ و پھر حکم شرعی سے بیع پھیرنا چاہی لہ ان یجسه لیستوفی الثمن، تو مشتری کو اختیار ہے کہ اس غلام کو جو بمنزلہ مرہون کے ہے روک رکھے یہاں تک کہ اپنا ثمن وصول کرے، ثم لو هلك المشتوی فی ید المشتوی یهلك بقیتمہ، پھر اگر یہ خریدا ہوا غلام جو بمنزلہ مرہون ہے مشتری کے پاس تلف ہو گیا تو اپنی قیمت کے عوض تلف ہوگا و پس لازم آوے گا کہ مشتری اس کی قیمت ادا کر کے اپنا ثمن بائع سے واپس لے، جیسے فتح مسلم کے بعد مرہون تلف ہونے کی صورت میں رب المسلم پر لازم ہے کہ مسلم فیہ کے مثل طعام دے کر اپنا راس المال واپس لے۔

قال ولا یجوز رهن الحر والمدبر والمکاتب وام الولد لان حکم الرهن ثبوت ید الاستيفاء من هؤلاء لعدم المالیة فی الحر و قیام المانع بالباقتین، شیخ مصنف نے کہا کہ آزاد کو رہن کرنا مدبر و مکاتب و ام ولد کو رہن کرنا جائز نہیں ہے اس واسطے کہ رہن کا حکم یہ ہے کہ قبضہ استیفاء حاصل ہو اور آزاد وغیرہ ان سب سے استیفاء نہیں ہو سکتا اس واسطے کہ آزاد میں تو مالیت نہ وارد ہے اور مدبر و مکاتب و ام ولد میں بائع موجود ہے، و ان میں آزادی کا استحقاق ثابت ہو چکا تو ان کی بیع جائز نہیں ہے و لا یجوز الرهن بالکفالة بالنفس و کذا بالقصاص فی النفس وما دونها لتعدا الاستيفاء اور ام من مانی کے عوض رہن لینا جائز نہیں ہے اور اسی طرح قصاص نفس یا اس سے کم کسی عضو کے عوض بھی رہن لینا جائز نہیں ہے۔

کیونکہ استیفاء غیر ممکن ہے، ف مثلاً حاضر صامی کے عوض مکان لیا تو جب صامی نے مدعا علیہ کو حاضر نہ کیا تو مکان سے اس کا عوض کیونکر حاصل ہو سکتا ہے، یا قصاص خواہ قتل ہو یا مثلاً ہاتھ کاٹنے کا قصاص ہو تو جب اس کے عوض مکان رہن لیا تو مکان سے یہ قصاص حاصل نہیں ہو سکتا ہے بخلاف ما اذا كانت الاجتبیۃ خطا لان استیفاء الارش من الیون مسکن، بخلاف اس کے اگر جرم خطا ہو یعنی جس کے عوض دیت یا جرمانہ ارش لازم آتا ہے تو رہن لینا جائز ہے اس واسطے کہ مرہون سے دیت یا ارش حاصل کرنا ممکن ہے ف کہ مرہون کو فروخت کر کے اسی قدر روپیہ حاصل کر سکتا ہے، ولا یجوز الیون بالشقعة لان المبیع غیور مضمون علی المشتوی اور شقہ کے عوض رہن لینا جائز نہیں ہے اس واسطے کہ مشتری کے ذمہ مبیع مضمون نہیں ہے ف حتی کہ اگر مبیع تلف ہو جاوے تو مشتری کے ذمہ اس کا مثل یا قیمت بطور تاوان لازم نہیں ہے، صورت یہ ہے کہ زید و بکر کی زمین باہم متصل ہے مگر زید کی زمین دریا سے ملحق ہے اور بکر کی زمین اوپر ہے پس زید نے اپنی زمین خالد کے ہاتھ فروخت کی اور بکر نے شفعہ طلب کیا تو خالد سے رہن نہیں جائز ہے کیونکہ اگر دریا کی دھار بدلی اور اس نے زید کی مبیعہ زمین کاٹ کر دھارا کر لیا تو خالد پر اس کی ضمان واجب نہ ہوگی، ولا بالعید الجانی والعبد المدیون الماذون اور غلام مجرم کے عوض رہن لینا یا غلام ماذون قرضدار کے عوض رہن لینا بھی نہیں جائز ہے ف یعنی مثلاً زید نے اپنے غلام کو تجارت کی اجازت دی اور وہ قرضدار ہو گیا، حتی کہ قرضخواہوں کا حق اس کی گردن سے متعلق ہو گیا، یا غلام نے کسی غیر کا غلام خطا سے مار ڈالا حتی کہ اس کے عوض یہ غلام دینا لازم آیا تو جائز نہیں کہ اس غلام کے عوض قرضخواہوں کو یا قرضدار کو رہن دیا جاوے لانه غیر مضمون علی المولی قاتلہ لو هلك لا یجب علیہ شیئی اس واسطے کہ مولیٰ پر اسکا تاوان واجب نہیں ہے، حتی کہ اگر غلام مذکور تلف ہو جاوے تو اس پر کچھ واجب نہیں ہوگا ف بلکہ غلام کی گردن سے تعلق تھا، ولا بالاجرة النائحة والمنعینہ حتی لو ضاع لہ لیکن مضموناً لانه لا ینقابلہ شیئی مضمون اور نوحہ کرنے والی یا گانے والی عورت کی مزدوری کے عوض رہن نہیں جائز ہے (اور اگر رہن دیا تو وہ رہن نہیں ہوگا) حتی کہ اگر مرہون تلف ہو جاوے تو اس کی ضمانت واجب نہ ہوگی اس واسطے کہ مرہون کے مقابلہ میں کوئی ضمانتی چیز نہیں تھی ف اس واسطے کہ رونے والی اور گانے والی کی اجرت واجب نہیں ہوتی ہے، فعلی ہذا ہر ایسے فعل کا حکم ہے جس کی اجرت واجب نہ ہو تو اس کے مقابلہ میں رہن باطل ہے۔

ولا یجوز للمسلم ان یرہون حنماً او یقرضہ من مسلم او ذمی لتعدا الایفاء و الاستیفاء فی حق المسلم اور مسلمان کے حق میں جائز نہیں کہ وہ خمر شراب کو رہن کرے یا رہن لے، خواہ کسی مسلمان کے ساتھ ہو یا ذمی کے ساتھ ہو، کیونکہ مسلمان کے حق میں ادا کرنا اور وصول کرنا غیر ممکن ہے ف خلاصہ یہ کہ مسلمان کو شراب دوسرے شخص کو دینا اور دوسرے سے لینا جائز نہیں تو وہ راہن خمر نہیں ہو سکتا اور مرتہن بھی نہیں ہو سکتا اگرچہ دوسرا شخص ذمی ہو جس کے حق خمر بمنزلہ سرکہ ہے، ثم الیون اذا کان ذمیاً پھر اگر راہن ذمی ہو (اور اس کے خمر کو ایک مسلمان نے نادانی سے رہن لیا یعنی مسلمان مرتہن ہوا) فالضمہ مضمون علیہ للذمی کما اذا غضبہ تو مرتہن مسلمان پر ذمی راہن کے واسطے خمر مذکور ضمانتی ہے، جیسے اگر ذمی کی شراب خمر کوئی مسلمان غضب کرے تو اس پر تاوان واجب ہوتا ہے، وان کان المرہون ذمیاً لہ یضمنہا للمسلم کمالاً یضمنہا بالغضب منہ اور اگر مرتہن کوئی ذمی (اور مسلمان نے خمر اس کے پاس رہن کی ہو) تو ذمی مذکور اپنے راہن مسلمان

کے واسطے خمر کا ضامن نہ ہوگا، جیسے مسلمان سے خمر غضب کرتے ہیں ذمی اس کا ضامن نہیں ہوتا ہے۔ **ف** حتیٰ کہ اگر خمر مرہون تلف ہوگئی بلکہ ذمی نے تلف کر ڈالی تو ضامن نہ ہوگا، **مخلاف** **ھا** اذا جری ذلک فیما بینہم لا تھا مال فی حقہم، برخلاف اس کے اگر خمر کے رہن یا ارتھان کا معاملہ باہم ذمیوں میں جاری ہو تو مرہون کا حکم ہوگا، اس واسطے کہ ذمیوں کے حق میں خمر مال ہے۔ **ف** جیسے اگر ذمی نے دوسرے ذمی کی خمر غضب کر لی تو ضامن ہوتا ہے اسی طرح اگر رہن لی اور تلف ہوئی تو بقدر مالیت خمر کے اس کا قرضہ ساقط ہوگا اور یہ حکم صرف خمر کے واسطے ہے، **اما المیتة فلیست بمال عندہم فلا یجوز رهنها** و اس تھا نہا فیما بینہم کما لا یجوز فیما بین المسلمین، رہا مردار (اور خون) تو یہ ذمیوں کے نزدیک بھی مال نہیں ہے، پس اس کو رہن دینا یا لینا باہم ذمیوں میں بھی جائز نہ ہوگا، جیسے مسلمان کے درمیان نہیں جائز ہے۔ **ف** یہ سب اس وقت کہ رہن دار تھان کے وقت دونوں پر اس کا خمر یا مردار یا غلام ہونا ظاہر ہو کہ اس وقت قبضہ استیفاء پر وجہ رہن نہ ہوگا و لو اثنوی عبد اور رهن بثمانہ عبد او حلا او شاة مذا بوحۃ، اور اگر ایسا واقع ہوا کہ ایک غلام خریدیا (وقبضہ کر لیا) اور اس کے ثمن کے عوض میں ایک غلام یا سرکہ یا مذبوہ بکری رہن دی **ف** حتیٰ کہ قبضہ پر وجہ رہن واقع ہوا، **ثم ظہر العبد حر او الخل حنما والشاة میتة**، پھر ظاہر ہوا کہ جس غلام کو رہن کیا وہ آزاد ہے یا یہ سرکہ نہیں بلکہ شراب خمر ہے یا بکری مذبوہ نہیں بلکہ مردار ہے **ف** تو اس نے گویا آزاد و خمر و مردار پر بطریق رہن کے قبضہ کیا، **قالوہن مضمون** لانہ رهنہ بدین واجب ظاہر، تو مرہون مذکور مضمون ہے اس واسطے کہ اس نے قرضہ واجب ظاہری کے عوض رہن دی ہے **ف** اور قرضہ کا ظاہری واجب ہونا رہن صحیح ہونے اور مضمون ہو جانے کے لیے کافی ہوتا ہے حتیٰ کہ اگر آزاد ظاہر ہو جانے یا خمر ظاہر ہونے سے پہلے نالشی ہوتی تو قاضی ثمن کا حکم دیتا، **و کذا اذا قتل عبد او رهن بقیمتہ رهننا ثم ظہر انہ حر** اور اسی طرح اگر کسی غلام کو قتل کیا یعنی خطا سے مار ڈالا اور اس کی قیمت کے عوض رہن دیا پھر ظاہر ہوا کہ وہ آزاد تھا **ف** تو رہن ہو کر مضمون ہے، **و هذا کله من ظاہر لہ وایتہ**، پھر یہ سب حکم ظاہر الروایت ہے اور نوادر میں بھی اس کے خلاف روایت نہیں کی ہے لیکن نوادر کی روایت سے استنباط ہوتا ہے کہ ابو یوسف کا خلاف ہو، چنانچہ آگے معلوم ہوگا، **و کذا اذا صالح علی انکار اور اسی طرح اگر مدعا علیہ نے مدعی سے انکار پر صلح کی**، **ف** یعنی دعویٰ مدعی سے انکار کے باوجود مثلاً سو روپیہ پر صلح کر لی، **و رهن بما صالح علیہ رهننا** اور جس مال پر صلح کی (مثلاً سو روپیہ) اس کے عوض رہن دیا، **ثم تصادقا ان لا دیین**، پھر دونوں نے باہم سہائی کا اقرار کیا کہ قرضہ کچھ نہیں تھا، جس یعنی مدعی کا مدعا علیہ پر کچھ حق نہیں تھا، پس مرہون مذکور بغیر قرضہ و حق کے واقع ہوا، **قالوہن مضمون**، تو بھی مرہون مذکور مضمون ہے۔ **ف** حتیٰ کہ تلف ہو تو جس کے عوض رہن تھا وہ واجب ہوگا، اس واسطے کہ رہن کے وقت قرضہ ظاہر تھا، اگرچہ بالظن میں نہ ہو، تو رہن مذکور پر قبضہ بظاہر بطور استیفاء واقع ہوا پس مضمون ہے، **و عن ابی یوسف خلافہ** اور نوادر میں ابو یوسف سے اس کے خلاف وارد ہے۔

و کذا قیاسہ فیما تقدم من جنسہ اور یوں ہی ان کو اس قول پر قیاس کر کے مذکورہ سابق مسائل میں جو اسی جنس سے ہیں اختلاف ہوگا، **ف** یعنی غلام کے آزاد ظاہر ہونے یا سرکہ کے خمر اور مذبوہ کے مردار ظاہر ہونے میں بھی ان کے اس قول کے قیاس پر حکم خلاف نکلے گا، کیونکہ یہ مسائل بھی مسئلہ صلح کی طبیعت سے ہیں،

قال ویجوز للاب ان یرهن بدين عليه عبد الابنہ الصغير، جامع صغیر میں ہے کہ باپ کو اپنے اوپر قرضہ کے عوض اپنے طفل صغیر کا غلام رہن کرنا جائز ہے و مثلاً باپ کی اولاد میں سے ایک صغیر نے اپنی والدہ وغیرہ کے ترکہ یا ہبہ وغیرہ سے ایک غلام پایا پس باپ نے اپنے قرضہ کے عوض میں اس صغیر کا غلام رہن کر دیا تو جائز ہے لانه یملك الايداع اس کی دلیل یہ ہے کہ باپ کو ودیعت رکھ دینے کا اختیار حاصل ہے۔ و حتیٰ کہ اگر فرزند کا غلام یا دیگر مال وہ کسی کے پاس ودیعت رکھ دے تو جائز ہے حالانکہ مستودع کے پاس وہ امانت ہوتا ہے کہ ضائع ہو جاوے تو مستودع ضامن نہیں ہے اگرچہ وہ حفاظت کرے گا تو رہن بدرجہ اولیٰ جائز ہے و هذا انظر للصبي منه اور رہن کرنا بچہ کے حق میں ودیعت سے زیادہ بہتر ہے۔ لان قیام الموثقین بحفظه ابلغ خيفة الغرامة اس واسطے کہ مرہون کی حفاظت میں مرہون کا قیام زیادہ بلیغ ہے بخوف تاوان و یعنی مستودع کے بہ نسبت مرہون اس خوف سے زیادہ حفاظت کرے گا کہ تلف ہونے میں مرہون پر تاوان پڑ جاوے گا، ولو هلك يهلك مضمونا والوديعة تهلك امانته اور اگر مرہون مذکور تلف بھی ہو جاوے تو وہ ضمانت پر تلف ہوگا اور ودیعت ضائع ہوتی تو امانت پر ہوتی ہے و ودیعت کی بہ نسبت رہن میں زیادہ خوبی ہے، والوصی بمنزلة الاب في هذا الباب لما بينا اور اگر باپ مر گیا تو وصی اس باب میں بمنزلہ باپ کے ہے بدلیل مذکورہ بالا، و کہ وصی کو اختیار ہے کہ یتیم کا مال ودیعت رکھ دے حالانکہ ودیعت رکھنے سے رہن رکھنا زیادہ محفوظ ہے تو وصی کو اختیار ہے کہ اپنے قرضہ کے عوض رہن دیدے اور ظاہر ہے کہ منافع مرہون سب راہن کے ملوکہ ہوتے ہیں،

وعن ابی یوسف و ترقاً انه لا یجوز ذلك منهما وهو القياس اعتباراً بحقیقة الايقاع اور امام ابو یوسف و زفر سے روایت ہے کہ باپ و وصی کو اپنے قرضہ میں صغیر کا غلام رہن کرنا نہیں جائز ہے اور قیاس یہی ہے باعتبار حقیقی ایفاء کے۔ و حتیٰ کہ اگر باپ یا وصی نے صغیر کے مال سے درحقیقت اپنا قرضہ ادا کیا تو نہیں جائز ہے، اسی طرح اگر اس کا مال رہن کر کے حکمی ادا کیا تو بھی نہیں جائز ہے، لیکن ظاہر الروایہ میں ادائے حقیقی اور ادائے حکمی میں فرق ہے کہ ادائے حقیقی بیشک نہیں جائز ہے اور رہن کے طور پر ادائے حکمی جائز ہے، و وجه الفرق علی الظاهر وهو الاستحسان ان فی حقیقة الايقاع ازالة ملك الصغير من غیر عوض یتقابلہ فی الحال و فی هذا تعيب حافظ لما له تا جوامع بقاء ملكه فوضع الفرق اذ ظاہر الروایہ پر فرق کی وجہ اور استحسان کی دلیل یہ ہے کہ حقیقی ادائیگی میں یعنی جبکہ مال صغیر سے درحقیقت اپنا قرضہ ادا کرے تو اس میں صغیر کی ملک زائل ہوتی ہے بدول کسی عوض کے جو فی الحال اس کے مقابلہ میں ملے و تو صغیر کا ضرر ہے اور رہن کرنے میں فی الحال اس کے مال کے واسطے محفوظ مقرر کرنا حاصل ہوتا ہے باوجودیکہ اس کی ملک بھی باقی رہتی ہے، تو حقیقی ادائیگی میں اور رہن کرنے میں فرق ظاہر ہو گیا، و اذا جازنا الرهن یصير الموثقین مستوفینا وینہ لو هلك فی بداءة و یصير الاب او الوصي موفياً له و یضمنه للصبي لانه قضی دینہ بما له اور حیب رہن جائز ہوا تو مرہون اپنے قرضہ کو بھر پانے والا ہو جائے گا، اگر مرہون اس کے پاس تلف ہو جائے اور راہن یعنی باپ یا وصی اس کو ادا کرنے والا ہو جائے گا، اور طفل صغیر کے واسطے ضامن ہوگا اس واسطے کہ اس نے طفل کے مال سے اپنا قرضہ ادا کیا ہے، و کذا لو سطا الموثقین علی بیعه لانه تو کبیل بالبیع

وہما یملکانہ اور اسی طرح اگر دونوں نے یعنی باپ و وصی نے مرہن کو اس مرہون کے فروخت کرنے پر مسلط کیا تو جائز ہے اس واسطے کہ مسلط کرنا اس کو فروخت پر وکیل کرنا ہوا اور باپ و وصی کو صغیر کا مال فروخت کرنے کے لیے وکیل کرنے کا اختیار ہے۔ قالوا اصل ہذا المسألہ البیع، مشائخ نے فرمایا کہ اس مسئلہ کی اصل بیع ہے فت یعنی صغیر کا مال اس کے باپ یا وصی نے رہن کر کے مرہن کو بیع پر مسلط کیا تو یہ بھی جائز ہے کیونکہ اصل میں بیع جائز ہے، اور اگر جواز بیع میں اختلاف ہے تو رہن مذکور میں بھی اختلاف ہوگا، فان الاب والوصی اذا باع مال الصبی من غیر نفسه جائز و تقع المقاصۃ ویضمنہ للصبی عندہما وعند ابی یوسف لا تقع المقاصۃ، چنانچہ اگر طفل صغیر کے باپ یا وصی نے طفل کا مال اپنے قرضخواہ کے ہاتھ فروخت کیا تو جائز ہے اور امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ثمن و قرضہ کا مقاصد واقع ہو جائے گا، اور طفل کے واسطے باپ یا وصی جس نے ایسا کیا ہو ضامن ہوگا، اور ابو یوسف کے نزدیک مقاصد نہیں واقع ہوگا، وکذا اوکیل البائع بالبیع اور یہی حکم بائع کے وکیل البیع میں ہے۔ فت اگر اس نے موکل کے قرضخواہ کے ہاتھ موکل کا مال فروخت کیا تو قرضہ سے مقاصد واقع ہو جائے گا، بقول طرفین اور نہیں واقع ہوگا بقول ابو یوسف، اور جب یہ اختلاف بیع میں ہے تو رہن میں بھی ایسا ہی اختلاف ہوگا والوہن نظیر البیع نظر الی عاقبتہ من حیث وجوب الضمان اور رہن تو بیع کی نظیر ہے بنظر انجام رہن اس راہ سے کہ ضمان واجب ہوتی ہے فت یعنی جیسے بیع میں مقاصد ہو کر انجام کو باپ یا وصی اس مال کا صغیر کے واسطے ضامن ہوتا ہے اسی طرح رہن میں بھی ادائے قرضہ ہو کر ضامن ہوتا ہے تو دونوں ایک دوسرے کی نظیر ہیں اور جب بیع میں اماموں کے درمیان اختلاف ثابت ہوا تو وہی رہن میں بھی ثابت ہوگا، واللہ تعالیٰ اعلم، م،

واذا رهن الاب من نفسه او من ابن له صغیرا و عید له تاجر لا دین علیہ جائز اور اگر باپ نے صغیر کا مال اپنے پاس رہن کر لیا یا اپنے دوسرے صغیر کے پاس رہن کیا یا اپنے غلام مازون کے پاس جس پر قرضہ نہیں ہے رہن کیا تو جائز ہے، لان الاب لو قوس شفقته انزل منزلة شخصین و اقیمت عبارتہ مقام عبارتین فی هذا العقد کما فی بیعہ مال الصغیر من نفسه فتولی طرفی العقد، اس واسطے کہ باپ بوجہ اپنی شفقت وافرہ کے بجائے دو شخصوں کے قرار دیا گیا یعنی خود ہی راہن و خود ہی مرہن کا ایجاب و قبول کرنے والا مہر اور اس عقد میں اس کی عبارت بجائے دو عبارتوں کے قرار پائی جیسے در صورتیکہ وہ مال صغیر اپنے ہاتھ فروخت کرے تو جائز نہیں ہے بھی متولی ہو سکتا ہے فت پس یہ اعتراض رفع ہوا کہ رہن میں ایجاب و قبول چاہیے حالانکہ باپ منفرد ہے اور بچہ قابل عبارت نہیں ہے تو کیونکر عقد پورا ہوگا، اور خلاصہ جواب یہ ہے کہ شرع نے باپ کو تنہا متولی طرفین قرار دیا کیونکہ باپ کی شفقت وافرہ ہے، تو وہ اپنے پس صغیر کے حق میں خسارہ کو مقتضی نہ ہوگی، پھر یہ حکم صرف باپ کے واسطے مخصوص ہے، ولو از فہنہ الوصی من نفسه او من ہذین اور اگر وصی نے صغیر کا مال اپنے پاس رہن کیا یا اپنی ذاتی یا تولی کے دوسرے صغیر کے پاس یا غلام مازون غیر دیون کے پاس رہن کیا تو جائز نہیں ہے، اور رهن عینا له من الیتیم یخون، لیتیم علیہ لم یجزلاتہ وکیل محض والواحد لا یتولی طرفی العقد فی الوہن

کمالاً يتولاها في البيع وهو قاصر الشفقة فلا يعدل عن الحقيقة في حقه العا قاله
 بالاب، یا وصی نے اپنے کسی مال عین کو یتیم کے پاس بعوض کسی قرضہ وحق کے جو یتیم کا وصی پر آتا ہے رہن کیا تو
 نہیں جائز ہے کیونکہ وصی تو محض وکیل ہے اور ایک ہی شخص بقدر رہن میں جائیں سے متولی نہیں ہو سکتا جیسے
 بیع میں متولی نہیں ہو سکتا (سوائے باپ کے) اور وصی کی شفقت قاصر ہے (باپ کے برابر نہیں) تو اس کو باپ کے
 ساتھ ملا کر حقیقی معنی سے عدول نہیں کر سکتے ہیں، و اما حقیقت عقد یہی کہ دو شخصوں کے درمیان ایجاب و قبول جاری
 ہو۔ پھر اگر کہا جائے کہ غلام تاجر میں دونوں طرف سے حقیقت موجود ہے، جواب یہ کہ وہ بھی جائز نہیں ہے۔
 والرهن من ابنه الصغير وعبدك التاجر الذي ليس عليه دين بمنزلة الموهون من
 نفسه، اور اپنے فرزند صغیر کے ہاتھ یا غلام تاجر غیر مقروض کے ہاتھ وصی کا رہن کرنا ایسا ہوا جیسے اپنے
 پاس رہن کیا و اما اپنے پاس رہن نہیں جائز ہے تو ان دونوں کے پاس بھی نہیں جائز ہے۔ بخلاف
 ابنه الكبير وعبدك الذي عليه دين لاوليته له عليه بر خلاف اس کے اگر وصی نے
 اپنے پسر بالغ یا باپ کے پاس یا ایسے غلام تاجر کے پاس جس پر قرضہ چڑھا ہوا ہے صغیر کا مال رہن کیا تو جائز
 ہے، اس واسطے کہ وصی کی ولایت ان لوگوں پر قائم نہیں ہے و اما اور یہ بات صرف رہن وصی میں سے۔
 بخلاف الوكيل بالبيع اذا باع من هؤلاء بر خلاف وکیل بیع کے کہ اگر اس نے اپنے پسر بالغ یا
 باپ یا غلام مدیون تاجر کے ہاتھ فروخت کیا و اما تو نہیں جائز ہے کیونکہ بیع میں خسارہ وغیرہ سے فروخت
 کرنے کے احکام دیکھو تو جواز نہ ہوا، لانه متصرفيه، کیونکہ وکیل بیع کے حق میں ان لوگوں کے ہاتھ فروخت
 کرنے میں تہمت ہے، و اما کیونکہ شائد اس نے کمی و خسارہ کے ساتھ فروخت کیا ہو و لا قهمة في
 الرهن لان له حكما واحدا اور رہن کرنے میں کوئی تہمت نہیں اس واسطے کہ رہن کے لیے صرف ایک
 حکم ہے و اما کہ بالفعل قبضہ استیفاء حاصل ہو اور اگر تلف ہو جائے تو بقدر قیمت مرہون کے قرضہ ساقط
 ہو جائے۔ وان استدان الوصي بليتيم في كسوته وطعامه فرهن به متاعا لليتيم جائز
 لان الاستدانة جائزة للحاجة والرهن يقع ايفاء للحق فيجوز اور اگر وصی نے یتیم کے
 واسطے اس کے کھانے پکڑے کی ضرورت میں ادھار خریدا یعنی اناج و کپڑا وغیرہ پھر اس کے عوض میں یتیم کی کوئی
 متاع رہن کی تو جائز ہے اس واسطے کہ ضرورت کی وجہ سے ادھار لینا جائز ہے اور رہن ایفائے حق واقع ہوتا ہے
 تو رہن کرنا بھی جائز ہے وكذلك لو اتجرو لليتيم فامرتهن اور رهن فان الاولى له التجارة فتشتر
 المال لليتيم فلا يجد بدا من الارتمانات والرهن لانه ايفاء استیفاء اور اسی طرح اگر وصی نے یتیم
 کے واسطے تجارت کی پس معاملات میں رہن لیا یا رہن دیا تو جائز ہے اس واسطے کہ وصی کو یتیم کے مال میں اس نیت سے
 تجارت کرنا افضل ہے کہ یتیم کا مال بڑھے تو وہ رہن لینے یا رہن دینے سے لاچار ہوگا، اس واسطے کہ رہن ایفاد و استیفاء
 و اما یعنی تجارت میں بہت موقع ادھار خرید و فروخت کے واقع ہوتے ہیں اور ضرورت اس میں رہن دینا یا لینا پڑتا
 ہے، چنانچہ اگر کوئی مال نفع کثیر وغیرہ سے ادھار فروخت کیا اور نقد نہیں مگر رہن لیا اس طرح خود خرید میں سے تو جواز
 ضروری ہے، و اذا رهن الاب متاع الصغير فادرك الابن ومات الاب ليس للابن ان يسود
 حتى يقضى الدين لوقوعه لانها من جابته اذا تصرف الاب بمنزلة تصرفه بنفسه بعد

البلوغ لقیامہ مقامہ اور جب باپ نے متاع صغیر زمین کی پھر بیٹیا بائع ہوا اور باپ مر گیا تو بیٹے کو یہ اختیار نہیں کہ متاع مذکور مرتہن سے واپس لے یہاں تک کہ اس کو قرضہ ادا کرے کیونکہ یہ زمین اس کی جانب سے لازم ہو چکا، اس دلیل سے کہ باپ کا تصرف مذکور ایسا ہوا کہ جیسے خود پسر نے بعد بلوغ کے زمین کیا ہو کیونکہ باپ تو اس کے قائم مقام تھا، اور اسی طرح اگر باپ مرانا ہو تو بھی یہی حکم ہے۔ ولو کان الاب رهنه لتفسه فقضاہ الامین رجیع بہ فی مال الاب لانہ مضطر فیہ لِحاجتہ الی احياء ملکہ قاشبہ معیروالوہن اور اگر باپ نے متاع پسر کو اپنی ذاتی ضرورت میں زمین کیا ہو پسر نے بائع ہو کر عومن زمین ادا کر دیا تو یہ تبرع نہیں ہے بلکہ بیٹیا اس مال کو باپ کے مال سے واپس لے گا، (حتی کہ مرے تو ترکہ سے لے گا) اس واسطے کہ بیٹیا تو اس اداء میں لاچار ہے تاکہ اس کی متاع بربادی سے بچے تو زمین عاریت دینے والے کے مانند ہو گیا،

مثلاً زید نے خالد کو کنگن دیئے کہ زمین کرے، پھر خالد نے نک زمین نہیں کیا اور زید نے خود قرضہ دے کر نک زمین کر لیا تو یہ تبرع نہیں ہوتا کیونکہ لاچاری سے کیا تاکہ کنگن برباد نہ ہوں، پس وہ خالد سے یہ مال جو ادا کیا ہے، واپس لے گا، اگرچہ خالد نے اجازت نہ دی ہو، اسی طرح پسر مذکور کا حکم ہے، وکذا اذا هلك قبل ان يقتله لان الاب یصیر قاضیا دینہ بمالہ فلنہ ان یرجع علیہ، اور اس طرح اگر نک زمین کرنے سے پہلے مر ہوں تلف ہو گیا (حتی کہ مرتہن لے قرضہ بھر پایا) تو بھی بیٹیا باپ کے مال سے واپس لے گا، اس واسطے کہ باپ اپنا قرضہ پسر کے مال سے ادا کرنے والا ٹھہرا تو پسر کو حق ہوا کہ باپ کے مال سے واپس پاوے۔ و فی ہذا وقت کہ باپ نے فقط اپنے قرضہ میں زمین کیا ہو، ولو رهنہ بدین علی نفسہ و بدین علی الصغیر جائز لا شت مالہ علی امرین جائزین اور اگر باپ نے متاع صغیر کو عومن اپنے ذاتی قرضہ کے اور عومن ایسے قرضہ کے جو صغیر پر ہے زمین کیا تو بھی جائز ہے اس واسطے کہ یہ زمین ایسے دعائم کو مشتمل ہے کہ دونوں جائز ہیں و فی ہذا وقت اور کوئی امر ایسا موجود نہیں جو مانع ہو تو جواز پر قرار ہو، مثال یہ ہے کہ زید کا قرضہ بکر پر سو روپیہ اور اس کے صغیر پسر پر بولایت پدری سو روپیہ ہے یعنی بکر نے صغیر کی ضرورت میں سو روپیہ قرض لیا، پھر بکر نے صغیر کی زمین بولایت پر قرضہ کے زید کے پاس زمین کی یا کوئی متاع صغیر مثلاً کنگن زمین کیے تو جائز ہے۔ اور مرتہن کی قیمت دو سو روپیہ یا کم و بیش ہے، فان هلك ضمن الاب حصۃ من ذلك للولد لا بقاضہ دینہ من مالہ یہذا المقداس، پھر اگر مرتہن تلف ہو گیا تو باپ اس میں سے بقدر اپنے حصہ کے فرزند کے واسطے ضامن ہوگا، اس واسطے کہ باپ نے اپنا قرضہ اسی قدر مال صغیر سے ادا کیا ہے و فی ہذا وقت چنانچہ مال مذکورہ بالا میں کنگن یا زمین تلف ہونے میں باپ صرف سو روپیہ کا ضامن ہے، وکذا لک ابوہی اور بھی حکم وصی میں ہے و فی ہذا وقت کہ اگر وصی نے متاع یتیم زمین کی، پھر یتیم بائع ہوا تو وہ متاع مذکور مرتہن سے مسترد نہیں کر سکتا، یہاں تک کہ مرتہن کا قرضہ ادا کرے۔ جیسے باپ کی صورت میں ہے، عن،

مترجم کہتا ہے کہ وصی کا زمین مثل باپ کے صرف اس صورت میں ہے کہ وصی کا زمین بحق یتیم جائز ہو، چنانچہ اس کی صورتیں اوپر مذکور ہوئیں، ورنہ زمین صورتوں میں ولی کا تصرف نہیں جائز ہے تو وصی بمنزلہ غائب ہے اور مرتہن بمنزلہ غائب غائب ہے اور اس میں تفصیل ہے، م وکذا لک الحد اب الاب اذا لم یکن الاب او وصی الاب اور اسی طرح ادا باپ کا

منزلہ غائب اس واسطے کہ غائب وصی یا باپ کا مال صغیر میں مستحق نہیں ہو سکتا چنانچہ روایت کتاب الاقراء لہذا مذکور ہوگی ۱۲

باپ جبکہ باپ یا باپ کا وصی نہ ہو ف یعنی در صورتیکہ صغیر کا باپ زندہ نہ ہو اور نہ باپ کا مقرر کیا ہوا کوئی وصی ہے، تو اس حالت میں دادا سگا یعنی باپ کا باپ بمنزلہ باپ کے ہے کہ اگر اس نے صغیر کے واسطے کوئی اس کی متاع رہن کی پھر صغیر بالغ ہوا تو حیب تک قرضہ مرتہن ادا نہ کرے رہن نہیں لے سکتا ہے، کیونکہ دادا اس وقت میں صغیر قائم مقام ہے، گویا خود صغیر نے بعد بلوغ کے رہن کیا ہے، ولو رهن الوصی متاعا لیتیم فی دین استدانہ علیہ وقبض المرفہن ثم استعاره الوصی لحاجة الیتیم فضا ع ویدا الوصی فانه خرج من الرهن وهدک من مال الیتیم لان فعل الوصی کفعله بنفسه بعد البلوغ لانه استعاره لحاجة الصبی والحکم فیہ هذا علی ما تبینہ ان شاء اللہ تعالیٰ اور اگر وصی نے مال یتیم کو ایسے قرضہ میں رہن کیا جو اس نے یتیم پر قرضہ لیا ہے اور مرتہن نے مرتہن پر قبضہ کر لیا پھر وصی نے یتیم کی ضرورت کے لیے مرتہن مذکور کو مرتہن سے مستعار لیا، پس وہ وصی کے قبضہ میں ضائع ہو گیا تو وہ رہن ہونے سے خارج ہوا اور یتیم کا مال گیا اس واسطے کہ وصی کا فعل ایسا ہے جیسے صغیر نے بعد بلوغ کے خود ایسا کام کیا اس واسطے کہ یہ کام طفل کی ضرورت کے واسطے ہے اور ایسی صورت میں یہی حکم ہے، چنانچہ ہم اس کو انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے فت باب تصرف فی الرهن میں کہ مرتہن نے اگر مرتہن اس کے رہن کو عاریت دیا اور وہ رہن کے پاس تلف ہوا تو موقت تلف ہوگا، اور چونکہ وصی قائم مقام یتیم ہے، تو گویا یتیم نے بالغ ہو کر خود ایسا کیا اور خود ایسا کرنے میں موقت تلف کا حکم ہے، تو وصی کے ایسا کرنے میں جبکہ یتیم کے واسطے عاریت لیا ہو یہی حکم ہے، پس مرتہن کا مال بدستور باقی رہا، والما ل دین علی الوصی اور مال مرتہن اس وصی پر قرضہ رہا۔ معنا کا ہوا المطالب بہ، اس کے معنی یہ ہیں کہ وصی ہی سے اس کا مطالبہ ہوگا، فت یعنی یہ معنی نہیں کہ عاریت مذکورہ کی وجہ سے وصی مال مرتہن کا ضامن ہو گیا، بلکہ معنی یہ ہیں کہ جیسے قبل رہن کے وصی کے معاملہ کی وجہ سے قرضہ کا مطالبہ اسی سے تھا، اسی طرح اب بھی اسی سے مطالبہ ہوگا، ثم یوجع بذلک علی الصبی لانه غیر متعد فی ہذا الاستعارۃ اذ ہی لحاجة الصبی، پھر وصی اس مال کو طفل مذکور سے واپس لے گا کیونکہ وصی نے اس عاریت لینے میں کوئی تاہانز حرکت ظالمانہ نہیں کی اس واسطے کہ عاریت مذکورہ تو طفل کی ضرورت کے لیے تھی فت اور وصی کو اس کی ضرورت کے لیے عاریت لینے کا اختیار شرعی حاصل ہے، ولو استعاره لحاجة نفسه فتمتہ للصبی لانه متعد اذ لیس لہ ولا یة الاستعمال فی حاجة نفسه، اور اگر وصی مذکور نے مال مرتہن کو اپنی ذاتی ضرورت کے واسطے مرتہن سے مستعار لیا ہو (پھر تلف ہو گیا تو مرتہن کا قرضہ بدستور باقی رہا وہ وصول کرے گا اور) وصی مذکور اس قدر مال کا طفل کے واسطے ضامن ہوگا، اس واسطے کہ وصی ایسی حرکت کرنے میں تعدی کرنے والا ہے، کیونکہ وصی کو اپنی ذاتی ضرورت میں مرتہن استعمال کرنے کی ولایت حاصل نہیں ہے۔

ولو غصبه الوصی بعد ما رهنه فاستعمله لحاجة نفسه حتی هلك عندا فالوصی ضامن لقیمتہ لانه متعد فی حق المرفہن بالغصب والاستعمال فی حق الصبی بالاستعمال فی حاجة نفسه فیقضى بہ الدین ان کان قد حل، اور اگر وصی نے مال صغیر کو اس کے قرضخواہ کے پاس رہن کرنے کے بعد قرضخواہ مرتہن سے غصب کر لیا پس اس کو اپنی ذاتی ضرورت میں استعمال کیا

یہاں تک کہ وہ تلف ہو گیا، تو وصی قیمت مرہون کا ضامن ہے اس واسطے کہ وصی مذکور مرہون کے حق میں تو غصب کرنے
 واستعمال کرتے دونوں طرح سے متعدی ہے اور طفل کے حق میں اس کا مال اپنی ذاتی ضرورت میں استعمال کرنے سے
 متعدی ہے (پس ضامن ہے) پس مال تاوان یعنی قیمت سے مرہون کا قرضہ ادا کرے، اگر ادائے قرضہ کی میعاد آگئی
 ہو ورنہ اور اگر ابھی میعاد نہیں آئی تو قیمت رہن رہے گی، چنانچہ آتا ہے، پس اگر میعاد آگئی تو اس میں قرضہ و قیمت
 کو دیکھنا چاہیے، فان كانت قیمته مثل الدين اذ اذ الى المرتبة ولا يرجع على اليتيم لانه واجب
 لليتيم عليه مثل ما وجب له على اليتيم فالتقيا قصاصا، پس اگر مرہون مذکور کی قیمت مثل قرضہ کے
 ہو یعنی قرضہ مرہون اور قیمت مرہون دونوں مساوی ہوں تو وصی مذکور یہ قیمت کل مرہون کو ادا کر دے اور یتیم سے کچھ
 نہیں لے سکتا ہے، اس واسطے کہ یتیم کے لیے وصی پر اسی کے مثل واجب ہوا جو وصی کے لیے یتیم پر واجب ہے۔
 تو دونوں میں باہم مقاصد واقع ہو جائے گا،

وان كانت قيمة اقل من الدين ادى قدر القيمة الى المرتبة وادى الزيادة من مال
 اليتيم لان المضمون عليه قدر القيمة لا غير اور اگر مرہون کی قیمت بہ نسبت قرضہ کے کم ہو تو وصی بوجہ
 ضمانت کے کل قیمت ادا کرے اور جو قرضہ باقی رہا وہ یتیم کے مال سے ادا کرے اس واسطے کہ وصی مذکور پر ضمان بقدر قیمت
 ہے زائد نہیں ہے، وان كانت قيمة الرهن اكثر من الدين ادى قدر الدين الى المرتبة وفضل
 لليتيم اور اگر رہن کی قیمت بہ نسبت قرضہ کے زائد ہو تو مرہون کو بقدر اس کے قرضہ کے ادا کرے اور جو بڑھے وہ یتیم کی
 ملکیت ہے ورنہ یہ سب اس وقت کہ مرہون کے ادائے قرضہ کی میعاد آگئی ہو، وان كان لغيره من الدين
 فالقيمة رهن لانه ضامن للمرتبة بتفويت حقه المحتوم فتكون رهنه عندا ثم اذ اقل
 الاجل كان الجواب على التفصيل الذي فصلنا اور اگر ادائے قرضہ کی میعاد آئی ہو تو مرہون کی قیمت
 تاوان جو وصی پر واجب ہوئی ہے مرہون کے پاس رہن رہے گی اس واسطے کہ وصی مذکور تو مرہون کے واسطے اس وجہ
 سے ضامن ہے کہ اس نے مرہون کا حق محترم ضائع کر دیا، پس یہ قیمت جو قائم مقام مرہون ہے مرہون کے پاس رہن
 رہے گی، پھر جب ادائے قرضہ کی میعاد آوے گی تو اس تفصیل سے حکم ہوگا جو ہم نے بیان کیا،

ولو انه غصبه واستعمله لاجته الصغير حتى هلك في يده لا يضمنه لحق المرتبة
 ولا يضمنه لحق الصغير لان استعماله لاجته الصغير ليس بتعد وكذا الاخذ لانه
 ولا يته اذ مال اليتيم اور اگر وصی نے مرہون کو صغیر کی ضرورت کے لیے غصب کر کے استعمال کیا یعنی صغیر کی ضرورت
 میں استعمال کیا یہاں تک کہ وہ صغیر کے قبضہ میں تلف ہو گیا تو وہ حق مرہون کے واسطے ضامن ہوگا اور حق صغیر کے واسطے ضامن
 نہیں ہوگا، اس واسطے کہ صغیر کی ضرورت میں اس کا مال استعمال کرنا کوئی تعدی نہیں ہے اور اسی طرح صغیر کا مال لینا
 بھی تعدی نہیں ہے، اس واسطے کہ وصی کو یتیم کا مال لینے کی ولایت حاصل ہے ورنہ اور صغیر کے حق میں اس کا غصب ہونا
 متحقق نہ ہوگا، وللهذا اقال في كتاب الاقرار اذا اقر الاب او الوصي بغصب مال الصغير لا يضمنه
 شيئا لانه لا يتصور غصبه لما ان له ولا يته الاخذ، اس واسطے انام محمد نے کتاب الاقرار میں فرمایا کہ اگر
 باپ یا وصی نے مال صغیر کے غصب کرنے کا اقرار کیا تو مقرر پر کچھ لازم نہ ہوگا اس واسطے کہ باپ یا وصی کی طرف سے یہ غصب
 متصور نہیں کیونکہ ہر ایک کو مال صغیر لینے کا اختیار ہے ورنہ بلکہ مال صغیر ہر ایک کے قبضہ میں موجود ہے اور اسی مال کو لیکر

دس دینار ہوں تو یہ دس دینار بجائے سو درہموں تلف شدہ کے مرہون رہیں، پھر جب ادائے قرض کی میعاد آوے تو باعتبار قیمت کے ادائی ہو جاوے **و فی الجامع الصغیر فان رهن ابریق فضة و زمانہ عشرۃ بعشرۃ** فضاع فہو بما فیہ اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ اگر چاندی کی چھاگل (پانی کا برتن معروف ہے) جس کا وزن دس درم ہے بعوض دس درم کے مرہون تھی، پس مرہون کے پاس ضائع ہوئی تو جس کے عوض رہن تھی اسی میں گئی۔ **ف** یعنی مرہون کا دس درہم کا قرضہ ساقط ہوا کیونکہ وزن میں دونوں برابر ہیں و مقابلہ جنسی ہے اور اس مسئلہ میں کوئی اختلاف مذکور نہیں لہذا شیخ مصنف نے فرمایا کہ معناه ان تکون قیمتہ مثل و زمانہ او اکثر اس کے معنی یہ کہ چھاگل کی قیمت اسی قدر ہو جس قدر اس کا وزن یا زائد ہو۔ کیونکہ مساوی ہو تو وزن و قیمت دونوں مساوی ہیں، پس چاہیے وزن کا لحاظ رکھو یا قیمت کا لحاظ کرو حکم واحد ہے، اور اگر زیادہ قیمت ہو تو زیادتی بطور امانت تلف ہوئی کہ مرہون ضامن نہ ہوگا۔

ہذا الجواب فی الوجہین بالاتفاق لات الاستیفاء عندا باعتبار الوتران و عندہما باعتبار القیمۃ وھی مثل اللدین فی الاول و نہ یا دۃ علیہ فی الثانی فیصیر بقدر اللدین مستوفیا اور یہ جواب ان دونوں صورتوں میں اجماعی بلا خلاف ہے اس واسطے کہ امام کے نزدیک استیفاء باعتبار وزن ہے اور صاحبین کے نزدیک باعتبار قیمت ہے اور اول صورت میں قیمت مثل قرضہ ہے اور دوسری صورت میں قیمت میں زیادتی ہے تو مرہون اس میں سے بقدر قرضہ کے وصول پانے والا ہو جائے گا، **ف** اور باقی قیمت امانت میں گئی، تو بہر حال یہی حکم ہوا کہ جس قدر کے عوض رہن تھی اس میں گئی اور رہن و مرہون میں سے کوئی دوسرے سے کچھ نہیں پاوے گا، **فان کانت قیمتہ اقل من اللدین فہو علی الخلاف المذکور اور اگر ابریق کی قیمت بہ نسبت قرضہ کے کم ہو تو اس میں وہی اختلاف ہے جو سابق میں مذکور ہوا۔** **ف** کہ امام کے نزدیک مرہون بوجہ مساوات وزن کے قرضہ بھر پانے والا ہو گیا، اور صاحبین کے نزدیک ابریق کی قیمت مرہون ہوئی اور وہ قرضہ سے کم ہے تو بقدر کمی کے رہن ادا کرے۔ **لہما اتہ لا وجہ الی الاستیفاء بالوتران لسانہ من الضرر بالموثرین ولا الی اعتبار القیمۃ لانه یؤدی الی الیوافقصر تا الی التصمین مجلات العینس لینتقص القبض و یجعل مکانہ شہ یتملکہ، صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ وزن کی راہ سے استیفاء کی وجہ نہیں نکلتی کیونکہ اس میں مرہون کے واسطے ضرر ہے اور قیمت جنس اعتبار کرنے کی بھی راہ نہیں نکلتی، اس واسطے کہ اس سے بیاج تک تو بہت پہنچتی ہے، تو ہم نے خلاف جنس سے تاوان واجب ہونے کا راستہ اختیار کیا تا کہ مرہون کا وصول سابق ٹوٹ جاوے اور یہ قیمت خلاف جنس بجائے مرہون کے قائم ہو پھر مرہون اپنی ملکیت حاصل کرے **ف** تو اس کا نقصان بھی نہ ہو اور بیاج بھی لازم نہ آوے اور رہن نے بھی مالیت وصول کر لی ہے **ولہ ان العود ساقطۃ العبرۃ فی الاموال الربویۃ عندا المقابلیۃ بجنسہا و استیفاء العیب بالوردی جائز کما اذا تجوز یہ اور امام کی دلیل یہ ہے کہ بیاجی مالوں میں جب ایسے مال کا مقابلہ اپنے جنس سے ہو تو کھرے کھونٹے کا اعتبار ساقط ہے اور رہا وصول پانا تو کھرے حق کا وصول پانا بذریعہ کھونٹے مال کے جائز ہے، جیسے اگر ایک شخص کے سو درم کھرے آتے ہیں اور قرضدار نے کھونٹے سو درم ادا کیے اور قرضدار نے چشم پوشی کر کے لیے تو یہ بالاتفاق جائز ہے۔ اب یہاں دیکھنا چاہیے کہ وصول متحقق ہوا یا نہیں، تو ہم کہتے ہیں کہ مرہون****

کے پاس جب مرہون تلف ہو جاوے تو وہ مستوفی ہو جاتا ہے، وقد حصل الاستيفاء بالاجماع ولهذا يحتاج الى نقصه اور یہاں استيفاء مرہون تو بالاجماع حاصل ہو گیا اور اسی وجہ سے قبضہ توڑنے کی تم کو ضرورت پڑی۔
ف یعنی صاحبین نے کہا تھا کہ استيفاء سابق توڑ کر خلاف جنس کا قبضہ دیا جاوے اور ظاہر ہے کہ قبضہ مرہون تو قبضہ استيفاء ہے پس وصول قبضہ پایا گیا،

ربا یہ کہ تم کہتے ہو کہ یہ وصول توڑ دیا جاوے تو اس میں غور کرنا چاہیے ولا يمكن نقصه یا بیجا اب الصمان لانه لا بد له من مطالب ومطالبہ اور اس کا توڑنا بذریعہ تاوان واجب کرنے کے ممکن نہیں ہے کیونکہ تاوان کے واسطے ایک مطالبہ کرنے والا چاہیے اور دوسرا وہ شخص جس سے مطالبہ کیا جاوے، ف پس یہاں مطالبہ کرنے والا راہن نہیں ہو سکتا، کیونکہ راہن کو اس میں ضرر ہے اور نفع کچھ نہیں ہے اور مرہون بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ مرہون کو جب تم نے اس معاملہ میں مدعا علیہ ٹھہرایا تو وہی مدعی کیونکر ہو سکتا ہے وکذا الائتمانات لا یضمنون ملك نفسه اور اس طرح کوئی شخص اپنی ذاتی ملک کا ضامن نہیں ہوتا ہے ف یعنی مرہون ضامن نہیں ہو سکتا اس واسطے کہ مرہون تلف ہو جانے سے جب بالاتفاق وہ وصول پانے والا اور مالک ہو چکا تو اپنی ملک کے واسطے ضامن نہیں ہو سکتا، پس معلوم ہوا کہ ضامن ٹھہرانا محال ہے، ویتعذر التضمن بتعذر التقصص اور تضمین محال ہونے سے استيفاء کا ٹوٹنا بھی محال ہے،

ف یہ جانبین کا استدلال تھا اور بعض مشائخ نے اس کو مسئلہ اصل نہیں ٹھہرایا بلکہ ایک دوسرے مسئلہ کی فرع قرار دیا، چنانچہ شیخ مصنف نے لکھا کہ قبیل هذه فویعہ ما اذا استوفی الزیوف مکان الجیاد فہلکت شرعہ بالزیافۃ وهو معروف اور بعض مشائخ نے کہا کہ مسئلہ رہن جو مذکور ہوا، فرع ایک دوسرے مسئلہ کی ہے کہ جب قرضخواہ نے کھرے کی جگہ کھوٹے وصول کیے پھر وہ تلف ہو گئے پھر اس کو معلوم ہوا کہ میں نے کھوٹے وصول کیے تھے، اور اس کا حکم مشہور ہے۔ ف یعنی یہ مسئلہ مع حکم کے مشہور ہے اور اسی پر مسئلہ رہن متفرع ہے کہ کھرے درم یادینار دیٹے اور کھوٹے رہن لیے پھر مرہون تلف ہوئے تو مثل مسئلہ معروف کے اس میں بھی اموال کے اجتہاد مختلف ہیں، شیخ مصنف نے مسئلہ معروف پر فرع ہونا مسلم نہیں رکھا، کیونکہ مسئلہ معروف تو ضرور معروف ہے،

غیروا الیتاء لایصح علی ما هو المشہور لان محمدا فیہا مع ابی حنیفۃ وقی هذا مع ابی یوسف رو لیکن اس مسئلہ معروف پر مسئلہ رہن کو مبنی کرنا صحیح نہیں ہے اس واسطے کہ امام محمد پر مسئلہ معروف میں امام ابو حنیفہ کے ساتھ ہیں اور اس مسئلہ رہن میں امام ابو یوسف کے ساتھ ہیں ف تو فرع کیونکر ہو بلکہ مسئلہ رہن خود مستقل مسئلہ ہے، توضیح یہ ہے کہ معروف مسئلہ یہ کہ کھرے درموں کے بجائے کھوٹے وصول کر کے صرف کر ڈالے پھر معلوم کیا کہ میرا نے کھوٹے وصول کیے تھے، تو ابو حنیفہ کے نزدیک قرض ساقط ہو چکا اور مدیون پر کچھ واجب نہیں ہے اور یہی پہلا قول امام محمد تھا، اور امام ابو یوسف کے نزدیک وصول کردہ کے مثل تاوان دے اور اپنے حق کے مثل وصول کر لے اور یہی امام محمد کا آخری قول ہے، اسی مسئلہ پر بعض مشائخ نے مسئلہ الزہد کو متفرع کیا، اور شیخ مصنف نے اعتراض فرمایا کہ اس پر کیونکر متفرع ہوگا، کہ مسئلہ معروف میں اول قول محمد مع ابی حنیفہ ہے اور مسئلہ رہن میں مع ابی یوسف ہے، ک، اور جواب یہ ہو سکتا ہے کہ معروف میں بھی آخری قول مع ابی یوسف ہے، لیکن اصح یہ کہ مسئلہ رہن خود مستقل ہے، م، ک، اور ثابرا قول اول امام محمد کے مسئلہ معروف میں اور مسئلہ رہن میں کیا فرق ہے

کہ امام محمدؒ معروف میں ابو حنیفہؒ کے ساتھ ہیں اور مسند رہن میں ابو یوسفؒ کے ساتھ ہیں، جو اب یہ کہ امام محمدؒ نے دونوں میں فرق کیا۔ والفرق لمحمدؒ انہ قبض التریوت لیستوفی من عینہا والنزیافۃ لا تمنع الاستیفاء وقد تم بالہلاک وقبض الرهن لیستوفی من محل آخر فلا بد من نقص القبض وقد امكن عندہ بالتصامین اور امام محمدؒ کے واسطے وجہ فرق یہ ہے کہ مسند معروف میں خفاری نے کھونٹوں پر اس غرض سے قبضہ کیا تھا کہ ان نقود کے عین سے استیفاء حاصل کرے اور کھونٹا ہوتا استیفاء سے مانع نہیں ہے اور تلف کرنے سے استیفاء پورا ہو گیا، اور رہن کی صورت میں اس نے کھونٹوں پر اس غرض سے قبضہ کیا تھا کہ دوسرے محل سے استیفاء کرے (نہ عین مقبوض سے) تو قبضہ توڑ دینا ضرور ہوا، اور امام محمدؒ کے نزدیک ضامن قرار دینے سے قبضہ توڑنا ممکن ہے، ف خلاصہ فرق یہ کہ مسند معروف میں قرضخواہ نے جو درہم وصول کیے وہ بعینہ اپنے حق کی ادائیگی میں قرار دیئے یعنی انہیں درہموں سے اپنے حق کی ادائیگی سمجھ کر قبضہ کیا اور رہن کے مسئلہ میں مرتہن نے بعینہ ان کو ادائے حق میں نہیں سمجھا بلکہ مرہون سمجھا اور اصل حق تو رہن سے وصول کرے گا، اس وقت یہ مرہون اس کو واپس دے گا، لیکن تاگاہ تلف ہو جانے سے اس پر رہن کا حکم عائد ہوا کہ قرضہ ساقط ہوا، پس یا تو انہیں سے وصول قرار دیا جاوے اور اس میں مرتہن کا ضرر ہے، یا ان کی قیمت جنسی سے اور اس میں بیان ہے، تو لاچار ہم نے مرتہن کو ضامن قرار دیا۔ کہ وہ غیر جنس سے قیمت لے کر جدید قبضہ سے مرہون کرے پھر اپنا حق وصول کرے۔

اور سابق میں معلوم ہوا کہ امام محمدؒ کا قول آخری مسند معروف میں بھی مثل ابو یوسفؒ ہے تو فرق بیان کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، اور جواب ابو حنیفہؒ یہ ہے کہ ضامن قرار دینا ممکن نہیں ہے کیونکہ ماہن مطالبہ نہیں کرتا۔ کیونکہ اس کو کچھ فائدہ نہیں ہے اور مرتہن کا ضرر معتبر نہیں کیونکہ بہت سے مسائل میں بجائے جید کے روی سے وصول ہویا تا ہے اور وہ یہاں بھی موافق حکم رہن کے ہو چکا تو اب کچھ تغیر نہ ہوگا، مخفی نہیں کہ دونوں جانب میں سے کسی جانب دلیل واضح مفید ترجیح نہیں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م،

ولو انكسر الابريق فقی الوجه الاول وهو ما اذا كانت قيمته مثل وزنه عند ابی حنیفۃ و ابی یوسف لا یجبر علی الفکاک لانه لا وجه الی ان ینذهب شیئی من الدین لانه یصیر قاصباً دینہ بالجوۃ علی الانفراد ولا ای ان یفتکھ مع النقصان لما فیہ من الضرر فخیرنا ان شاء افتکھ بما فیہ وان شاء ضمنہ قیمتہ من جنسہ او خلاف جنسہ وکون رهناعند المرتهن و المکسوسا للمرتهن بالصمان، اور اگر ابریق ٹوٹ گئی تو پہلی صورت میں یعنی در صورتیکہ اس کی قیمت اس کے وزن کے مساوی ہو، امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک ماہن کو تک رہن پر مجبور نہیں کیا جائے گا، (بلکہ اس کو اختیار ہوگا کہ چاہے تک رہن کرے اور چاہے مرتہن سے تاوان لے) اس واسطے کہ یہ ممکن نہیں کہ ابریق ٹوٹ جانے کی وجہ سے مرتہن کا کچھ قرضہ جاتا رہے کیونکہ قرضہ گھٹ جانے میں ماہن فقط اس کی ساخت سے مرتہن کا کچھ قرضہ ادا کرنے والا ہو جائے گا، کیونکہ وزن و مقدار تو پوری باقی ہے) اور یہ بھی ممکن نہیں کہ ماہن اس ٹوٹی ابریق کو مع نقصان کے تک رہن کرے یعنی اس پر یہ لازم ہو، کیونکہ ایسا حکم دینے میں ماہن کا ضرر ظاہر ہے (پس جب یہ دونوں صورتیں ممکن نہیں) تو ہم نے ماہن کو مختار کیا کہ چاہے بیعوض قرضہ کے جس کے متعاہد میں رہن ہے تک رہن کرے اور چاہے مرتہن سے اس کی قیمت تاوان لے، خواہ یہ قیمت اسی کی جنس سے ہو یا خلاف جنس سے ہو (یعنی چاندی لے یا سونالے) اور یہ قیمت

مرتبہ کے پاس مرہون رہے گی اور تاوان ادا کرنے کی وجہ سے، ٹوٹی ابریق ملک مرتبہ ہو جائے گی، و ف یہ سب شیخین کا قول ہے وعند محمد ان شاء الله فاقصا وان شاء جعله بالدين اعتبارا لحالة الانكسار بحالة الهلاك وهذا لانه لما نذر انفكك مجانا صا رب منزلت الهلاك و في الهلاك الحقيقي معقون بالدين بالاجماع فكذلك فيما هو في معناه، اور امام محمدؑ کے نزدیک اس کو یہ اختیار ہے کہ راہن چاہے اس کو اسی ناقص حالت میں نکل رہن کرے (اور پورا قرضہ دے دے) اور چاہے ٹوٹی ہوئی ابریق قرضہ کے عوض میں تلف قرار دے (تو وہ قرضہ سے چھوٹا اور مرتبہ ابریق شکستہ کا مالک ہو گیا) یہ اس واسطے کہ ٹوٹی حالت کو تلف ہونے کی حالت پر قیاس کیا، حالانکہ تلف ہو جانے میں بمقابلہ قرضہ مرتبہ تلف ہوتی تھی، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ جب مفت نکل رہن محال ہو یعنی بلا عوض نقصان کے نکل رہن ممکن نہ ہو تو یہ نقصان بمنزلہ تلف کے ہو گیا اور تلف حقیقی کی صورت میں بالاتفاق وہ بمقابلہ قرضہ کے تلف ہوئی، تو اسی طرح جو بات کہ تلف کے معنی میں ہو اس میں بھی یہی حکم ہوگا، و حالانکہ راہن پر ٹوٹی ابریق لینے کے لیے جبر نہیں ہو سکتا تو مجبوراً مرتبہ رکھے گا، تو یہ نقص بمنزلہ تلف کے ہو گیا اور تلف میں کل قرضہ ساقط ہوتا تھا، ثواب بھی ساقط ہوا قلنا الاستيناف وعند الهلاك بالمالية، ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ مرہون تلف ہونے کے وقت وصول کا حکم بلحاظ مالیت کے ہوتا ہے و ف حتی کہ اگر مالیت کم ہو تو راہن باقی قرضہ ادا کرتا ہے، تو یہاں جب ٹوٹ جانا بمنزلہ تلف ہے تو باعتبار مالیت کے استيفاء ہوگا، و طریقہ ان یكون مضمونا بالقيمة اور اس کا طریقہ یہ کہ ٹوٹی ابریق اپنی قیمت سابق سے ضمانت میں ہو و ف اور یہ قیمت مرتبہ کے پاس رہن ہو، ثم نفع المقاصدة، پھر دونوں میں مقاصد واقع ہو جاوے و ف چنانچہ اگر دس درم قرضہ ہو اور دس ہی درم ابریق کی قیمت ہو تو دونوں میں برابر ہی اور بدلہ ہو گیا اور یہ معلوم ہے کہ ابریق مرہون ابھی درحقیقت موجود ہے اگرچہ شکستہ ہے، و فی جعله بالدين اخلاق السهون وهو حکم جاہلی اور اس کو قرضہ کے مقابلہ میں کر دینا مرہون کا اخلاق ہے یعنی مرتبہ کے قبضہ میں ایسے طور پر مجبوس دائمی ہونا کہ راہن اس کو نکل نہیں کر سکتا، حالانکہ یہ اسلام سے پیشتر زمانہ جاہلیت کا حکم ہے، فان التفتين بالقيمة اولى، تو قیمت کا ضمان قرار دینا اولیٰ ہے و ف اور اسی صورت میں اولیٰ پر مدار ہونا واجب ہے، یعنی راجع کو لینا اور مرجوح کو چھوڑنا واجب ہے، یہ سب اس صورت میں کہ وجہ اول ہو کہ قیمت برابر قرضہ ہو اور دوم کا بیان آوے گا اور وہ یہ کہ قیمت قرضہ سے زائد ہو، و فی الوجه الثالث وهو ما اذا كانت قيمته اقل من وزنه ثمانية یعنی قیمتہ جیداً من خلاف جنسہ اور دیا من جنسہ وتكون رهنا عنداً وهذا بالاتفاق اور تیسری صورت میں یعنی جبکہ ابریق شکستہ کی قیمت اس کے وزن سے کم ہو مثلاً آٹھ درم قیمت ہو حالانکہ دس درم وزن ہے، تو مرتبہ اس کی قیمت خلاف جنس سے کھری اور اسی کی جنس سے کھوٹی تاوان دے اور یہ قیمت اسی کے پاس رہن رہے گی اور اس حکم میں سب کا اتفاق ہے، اما عندهما قضاہر، پس شیخین کے نزدیک تو یہ حکم ظاہر ہے، و كذلك عند محمد لانه لا يعتبر بحالة الانكسار بحالة الهلاك والهلاك عنداً بالقيمة، اور یوں ہی امام محمدؑ کے نزدیک یہی حکم اس واسطے ہوا کہ امام محمدؑ تو ٹوٹنے کی حالت کو تلف ہو جانے پر قیاس کرتے ہیں، اور تلف ہونا امام محمدؑ کے نزدیک قیمت ہے و ف چنانچہ ابتدائی مسئلہ میں معلوم ہو چکا، باقی رہی وجہ دوم، و فی الوجه الثاني وهو ما اذا كانت قيمته اكثر من وزنه اثني عشر وعنداً حنیفة یعنی جمع قیمتہ وتكون رهنا

عندہ لان العبرة للوزن عنده لا للجودة والرداءة فان كان باعتبار الوزن كله مضمونا يجعل كله مضمونا وان كان بعينه
فبعضه وهذا لان الجودة تابعة للذات ومتى صار الاصل مضمونا استحتم ان يكون التابع امانة اور ویری
میں جب کہ ابریق کی قیمت بہ نسبت اس کے وزن مثلاً دس درم کے زائد ہو (مثلاً) بارہ درم ہو (تو اختلاف ہے) پس امام البیضاوی کے نزدیک پوری قیمت
کا ضامن ہوگا اور یہ قیمت اس کے پاس رہے گی کیونکہ امام کے نزدیک (بیجا مالین میں) وزن کا اعتبار ہے اور کھرے کھوٹے ہونے کا کچھ اعتبار نہیں ہے پس اگر
وزن کی ماہ سے پوری ابریق ضمانت میں ہو (مثلاً دس درم قرصہ اور دس ہی درم وزن ہے) تو تاوان مذکور یعنی قیمت بارہ
درم بھی سب ضمانت میں مرہون رہے گا اور اگر بلحاظ وزن کے تھوڑی مضمون ہو تو اسی حساب سے تاوان بھی مضمون رہے گا
مثلاً دو تہائی ابریق مضمون ہو تو بارہ درم میں سے دو تہائی درم مضمون ہوں گے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ کھڑا ہونا تو ذات
کے تابع ہوتا ہے اور جب اصل ذات ضمانت میں ہوئی تو حامل ہے کہ تابع امانت ہوتی تو تابع بھی ضمانت میں ہوگا
حاصل یہ کہ دس درم قرصہ اور دس درم وزن ابریق کی قیمت بارہ درم فقط اس کی چاندی کھری ہونے کی وجہ سے ہے اور جب
ابریق بوجہ وزن دس درم ہونے کے کل قرصہ میں مضمون ہے تو قیمت باعتبار کھرے ہونے کے بھی کل مضمون ہے، گویا بارہ
درم میں سے دس درہم بقا بلکہ ذات ہیں اور دو درم اس کی جودت ہے تو جودت امانت نہیں ہو سکتی کیونکہ وہ ذات
کے تابع ہے اور ذات کل مضمون تھی تو اس کا قائم مقام بھی مضمون ہے اور جودت علیحدہ ہو کر امانت نہ ہوگی، کیونکہ تابع
ہے، پس خلاصہ یہ ہے کہ وزن کی ماہ سے ضمانت و امانت کا حساب ہوگا۔

وعند ابی یوسف یضمن خمسة اسد اس قیمتہ اور ابو یوسف کے نزدیک مرتبہ (اس مثال مذکور
میں) ابریق کی قیمت کے چھ حصوں میں سے پانچ حصے کا ضامن ہوگا، و کیونکہ وزن دس درم بقا بلکہ قرصہ دس درم ہے
لیکن ابریق کی کھری چاندی کی قیمت بارہ درم ہے تو بارہ کے چھ حصے میں سے پانچ حصے یعنی دس درم کا ضامن ہوگا اور جب
پانچ حصہ کا ضامن ہوا، تو اسی قدر ابریق سے بوجہ تاوان دینے کے مالک ہو گیا، یعنی و تکون خمسة اسد اس
الابریق له بالضممان اور تاوان دینے کی وجہ سے ابریق کے چھ حصوں میں سے پانچ حصے ملک مرتبہ ہو جاویں گے،
وسداسہ یفرز حتی لا یبقی الرهن شائعاً اور ابریق کا چھٹا حصہ جدا کر لیا جائے گا تاکہ رہن شائع نہ رہے۔ و
کیونکہ دس درم تاوان کے ساتھ میں ابریق کا چھٹا حصہ ملا کر کل مرہون رہنا چاہیے لہذا ابریق میں سے یہ چھٹا حصہ کاٹ کر جدا
کر لیا جاوے و یکون مع قیمتہ خمسة اسد اس المكسورة رہنا اور یہ حصہ اس ٹوٹی ہوئی ابریق کے پانچ حصوں
کی قیمت کے ساتھ ملا کر رہن رہے گا، فعندہ تعتبر الجودۃ والرداءة ویجعل زیادۃ النقیمۃ کزیادۃ الوزن
کان وزنه اثنا عشر، پس ابو یوسف کے نزدیک کھرا کھوٹا ہونا مقبر ہے اور قیمت کی زیادتی مانند وزن کی زیادتی کے
قرار دی جائے گی، گویا ابریق کا وزن ہی بارہ درم ہے، وهذا لان الجودۃ فی ذاتها متقومة حتی تغتبر عند
المقابلۃ بخلات جنسها و فی تصریحات المویض اور اس کی وجہ یہ ہے کہ جودت بنات خود متقوم چیز ہے (کیونکہ وہ
مالیت کا کمال ہے) حتی کہ جب غیر جنس سے مقابلہ کیا جاوے یا مرعیض تصرف کرنے سے تو جودت کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ و
یعنی جودت کے قیمتی ہونے پر دلیل یہ ہے کہ اگر کھری چاندی کے مقابلہ میں سونا ہو تو کھری چاندی کے اعتبار سے قیمت لگائی جاتی
ہے اور اس میں کچھ خللات نہیں ہے، چنانچہ اگر کھری چاندی کی ابریق بوجہ ایک دینار کے رہن ہو اور ابریق کا وزن دس درم
ہے اور وہ تلف ہوئی پس اگر مرتبہ چاہے کہ دس درم کھوٹی چاندی کی قیمت دس درم لگائی جاوے تو قبول نہ ہوگا۔
بلکہ کھری چاندی کے بارہ درم دام لگائے جاویں گے، حتی کہ اگر دینار کی مالیت بھی بارہ درم ہوں تو بدلا لپارا ہو گیا، اسی طرح اگر

کوئی مرین جو آخر اپنے مرین میں مر گیا ہے اس نے حالت مرین میں سو درم کھرے بوض سو درم کھولے کے فروخت کیے تو یہ تعرف نافذ نہ ہوگا اگرچہ وزن مساوی ہے، مگر وارثوں کے حق میں محاباة قرار دی جائے گی پس یہ صرف میت کی تمانی سے معتبر ہوگی، پس ان دونوں مسئلوں سے معلوم ہوا کہ کھرا ہونا خود قیمتی چیز ہے، چنانچہ خلاف جنس کے مقابلہ و تعرف میزان میں بالاتفاق جودت معتبر ہے۔

وان كانت لا تعتبر عند المقابلة بجنسها سمعاً فاصح اعتبارها اور اگر ہم جنس کے مقابلہ میں کھرے کھولے کا اعتبار بدلیل سمعی نہیں ہوتا تو بھی جودت کا اعتبار کرنا ممکن ہے یعنی شرع نے چاندی کو چاندی کے مقابلہ میں اور اسی طرح سونے کو سونے کے مقابلہ میں یعنی جبکہ ہم جنس سے مقابلہ ہو تو کھرے کھولے کی راہ سے زیادتی باطل کی اور صرف وزن اعتبار کیا تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ مرہون کی صورت میں بدون مقابلہ جنسی کے اعتبار ممکن نہ ہو، پس جب دیگر مسائل میں شرعاً جودت کا قیمتی ہونا اعتبار کیا گیا ہے تو مرہون کی صورت میں بھی جہاں تک ممکن ہے اعتبار کیا جاوے تاکہ راجح کو اس قیمتی چیز کے لیے اعتبار کرنے سے نقصان نہ پہنچے، یہ قول ابو یوسف کا بیان ہے اور قول امام محمد باقی رہا، جس سے شیخ مصنف نے اس طرح مذکور کیا، فی بیان قول محمد نوع طویل یعرف فی موضعہ من المبسوط والزیادات مع جمیع شعبہا اور امام محمد کے قول بیان کرنے میں ایک طرح کا طول ہے جو مبسوط و زیادات کے اپنے موقع میں اپنی سبب شاخوں سمیت معلوم ہو سکتا ہے اس کے فروعات ۲۶، فایۃ البیان وغیرہ میں مذکور ہیں، ع، قال ومن باع عبداً علی ان یروھنہ المشتري شيئاً بعينه جائز استحساناً والقياس ان لا یجوز، اگر کسی نے ایک غلام اس شرط پر فروخت کیا کہ مشتری اس کو کوئی مبیعت چیز رہن دے، تو استحساناً بیع جائز ہے اور قیاس یہ تھا کہ جائز نہ ہو، وعلیٰ هذا القیاس والاستحسان اذا باع شيئاً علی ان یعطيه كفيلاً معيناً حاضرًا فی المجلس فقبل، اور اسی طرح اگر کٹا چیز اس شرط پر فروخت کی کہ مشتری اس کو کفیل معین دے جو مجلس عقد میں حاضر ہے پس اس نے کفالت قبول کی تو بھی اسی قیاس و استحسان پر حکم ہے۔ فت پس قیاساً بیع جائز نہیں اور استحساناً جائز ہے۔

وجه القیاس انه منققة فی صفة وهو منہی عنه ولا انه شرط لا یقتضیہ العقد و فیہ منققة لاحدهما ومثله یفسد البیع، قیاس کی وجہ یہ ہے کہ ایسی بیع تو منققة در صفة ہے اور یہ ممنوع ہے (کیونکہ صفة بیع میں منققة رہن یا کفالت مشروط ہے اور وہ حدیث صحاح سے ممنوع ہے) اور اس وجہ سے کہ یہ ایسی شرط ہے (رہن یا کفالت) کہ اس کو عقد بیع مقتضی نہیں اور اس میں بائع یا مشتری کے واسطے منققت ہے، (یعنی بائع کے لیے) اور ایسی شرط عقد بیع کو فاسد کرتی ہے،

وجه الاستحسان انه شرط ملائم للعقد لان الكفالة والرهن للاستيثاق وانه بلائمه الوجوب، اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ شرط مذکورہ عقد بیع سے مناسب ہے (مخالف نہیں ہے) اس واسطے کہ کفالت و رهن تو مضبوطی کے لیے ہوتی ہے اور یہ رهن واجب ہونے کے مناسب ہے فت کیونکہ جب رهن بدمر مشتری واجب ہوا تو اس کی مضبوطی کر لینا مناسب ہے، فاذا كان الكفيل حاضرًا فی المجلس والرهن معيناً اعتباراً فیہ المعنی وهو ملائم للعقد، پس جب کفیل اسی مجلس بیع میں اور رهن کوئی چیز معین ہو تو ہم نے اس میں معنی کا اعتبار کیا (یعنی مضبوطی مشروط ہے) اور یہ مناسب و وجوب رهن ہے تو عقد صحیح ہوگا، واذا لم یکن الرهن

ولا الكفيل معنا او كان الكفيل غائبا حتى افترقا لم يبق معنى الكفالة والرهن للجهالة
فبقي الاعتبار بعينه فيفسد اور جب مرہون یا کفیل کوئی معین نہ ہو یا کفیل غائب ہو یعنی مجلس تک حاضر نہ
ہوا یہاں تک کہ دونوں جدا ہو گئے، تو مرہون و کفیل کے مجہول ہونے کی وجہ سے کفالت و رهن کے معنی نہیں باقی رہے۔
تو ذات شرط کا اعتبار رہ گیا، پس عقد فاسد ہوگا،

ف پس حاصل یہ نکلا کہ اگر شرط مذکور ایسے طور پر ہو کہ صرف شرط کا اعتبار ہو سکے تو باطل و مفسد ہے اور
اگر اس سے معنی کا اعتبار ہو یعنی ضمن کے واسطے مضبوطی مقصود ہے تو شرط مناسب وغیرہ مفسد ہے، ولو كان غائبا
فحضر في المجلس وقبل صبح اور اگر عقد کے وقت کفیل مذکور غیر حاضر ہو پھر مجلس ہنوز جدا نہ ہوئی تھی کہ وہ حاضر
ہو گیا اور کفالت قبول کر لی تو عقد صحیح ہو گیا، ولو امتنع المشتري عن تسليم الرهن لم يجبر عليه وقال
زفر مجبور ان الرهن اذا شرط في البيع صار حقا من حقوقه كالوكالة المشروطة في الرهن
فيلزمه بلزومه اور اگر مشتری نے مرہون معین سپرد کرنے سے انکار کیا تو اس پر جبر نہیں کیا جائے گا کیونکہ وعدہ
ہے اور زفر نے کہا کہ وہ مجبور کیا جائے گا، اس واسطے کہ بیع میں جب رهن مشروط ہوا تو یہ بھی حقوق بیع میں سے
ایک حق ہو گیا جیسے رهن میں وکالت مشروط ہوتی ہے تو بیع لازم ہونے کے ساتھ یہ حق بھی لازم ہو جائے گا، ف
اور رهن کی وکالت مشروط یہ کہ رهن نے درمیانی عادل کو یا خود مرہون کو وکیل کیا کہ جب ادائے قرض کی ميعاد آ جاوے اور
میں نے تک رهن نہ کیا تو میں نے تجھے وکیل کیا کہ تو مرہون کو فروخت کر کے اس کے ضمن سے ادائے قرضہ کرے، تو یہ وکالت
لازمہ ہوتی ہے، حتیٰ کہ رهن اس سے معزول نہیں کر سکتا، ونحن نقول الرهن عقد تبرع من جانب
الرهن على ما بيناه ولا جبر على التبرعات ولكن ايا نعلم بالخيار ان شاء رضى بتلك الرهن
وان شاء فسخ الرهن لانه وصف مرغوب فيه وما رضى الابيه فيتخير ببقواته الا
ان يدفع المشتري الثمن حالا لحصول المقصود او يدفع قيمة الرهن رهنا لان يد الاستيفاء
تثبت على المعنى وهو القيمة اور ہم کہتے ہیں کہ عقد رهن تو رهن کی جانب سے ایک تبرع یعنی غیر لازمی عقد
ہے جیسا کہ ہم نے سابق میں بیان کر دیا ہے اور جو امور تبرع ہیں ان کے بجالانے پر آدمی مجبور نہیں کیا جاتا ہے۔
لیکن بائع کو اختیار دیا جائے گا کہ چاہے رهن چھوڑنے پر راضی ہو جاوے اور چاہے تو بیع فسخ کر دے اس واسطے
کہ مرہون سے مضبوطی ہونا ایک وصف مرغوب اس میں شرط تھا، اور وہ اسی وصف کے ساتھ اس بیع پر راضی ہوا
تھا، تو اس وصف کے نثار ہونے کے وقت اس کو بیع باقی رکھنے میں اختیار حاصل ہو جائے گا، لیکن اس وقت
اختیار نہ ہوگا، کہ مشتری فی الحال ضمن ادا کرے کیونکہ رهن کا مقصود حاصل ہو گیا، یا مرہون معین کی قیمت بطور رهن
کے دیدے اس واسطے کہ قبضہ استيفاء اس مرہون کے معنی یعنی قیمت پر حاصل ہو گیا۔ قال ومن اشترى
ثوبا بدراهم فقال للبائع امسك هذا الثوب حتى اعطيك الثمن فالشوب رهن، جامع
صغير میں ہے کہ میں نے ایک کپڑا بعض درہموں کے خریدا، پس بائع سے کہا کہ تو یہ کپڑا رکھ لے یہاں تک کہ میں تجھے
وام دون تو یہ کپڑا رهن ہے ف یعنی کوئی مملوک کپڑا ریا یا خریدا ہوا بعد قبضہ کرنے کے دیا، ع، کہ، لانه اتی
بها یعنی عن معنی الرهن وهو ارجح الی وقت الاعطاء اس واسطے کہ مشتری مذکور نے ایسے معنی
بیان کیے جو رهن کے معنی ہیں اور وہ یہ کہ ضمن دینے کے وقت تک روک رکھنا، والعبرة في العقود للمعاني

حتیٰ كانت الكفالة بشروط براءة الاصيل حوالة والحوالة في صند ذلك كقالة اور عقود میں معانی کا اعتبار ہے حتیٰ کہ اصیل کی براءت کے ساتھ جو کفالت مشروط ہو وہ حوالہ ہے اور جس حوالہ میں اس کی صند ہو یعنی اصیل کی براءت نہ ہونا شرط ہو تو وہ کفالت ہے،

وقال زفر لا يكون رهنا ومثله عن ابی یوسف ر لان قوله امسك يحتمل الوهن ويحتمل الابداع والثانی اقلهما فيقضى بثبوتہ اور زفر نے کہا کہ یہ کپڑا رہن نہیں ہوگا اور یہی ابو یوسف سے مروی ہے اس واسطے کہ مشتری کا یہ کہنا کہ "اس کو رکھ لے" دو احتمال رکھتا ہے ایک یہ کہ رہن رکھ لے اور دوم یہ کہ امانت رکھ لے اور ان دونوں میں سے امانت کم تر ہے تو اسی کے ثابت ہونے کا حکم دیا جائے گا، و کیونکہ جب دو باتوں میں دائر ہو تو کمتر یقینی ہے پس اسی کا حکم ہوتا ہے کیونکہ اس نے دونوں کا احتمال برابر رکھا اور کسی کو ترجیح کی وجہ ظاہر نہیں ہوتی ہے بخلاف ما اذا قال امسك به دينك او بمالك لانه لما قابله بالدين فقد عين جهة الوهن، برخلاف اس کے اگر یوں کہے کہ تو اس کپڑے کو اپنے قرضہ میں رکھ لے یا بوض اپنے مال کے رکھ لے تو رہن ہے اس واسطے کہ جب اس نے کپڑے کا مقابلہ قرضہ کے ساتھ کیا تو اس نے رہن کی جانب معین کر دی، قلنا لما صدك الی الاعطاء علم ان مراد الوهن، ہم جواب دیتے ہیں کہ اردوں اس کے بھی رہن کی جانب معین ہے جب اس نے رکھ چھوڑنے کو دام ادا کرنے کے وقت تک دراز کیا تو معلوم ہو گیا کہ اس کی مراد رہن ہے و کیونکہ رہن اس وقت تک محسوس ہوتا ہے کہ قرضدار اس کا قرضہ ادا کرے۔

فصل

دو چیزوں کو یا دو شخصوں کے پاس رہن وغیرہ کے بیان میں

ومن رهن عبدین بالعت فقضى حصه احدهما لم يكن له ان يقبضه حتى يؤدى باقى الدين، اگر کسی شخص نے دو غلام بوض ہزار درم کے رہن کیے پس ایک غلام کے مقابلہ کا حصہ ادا کر دیا تو رہن کو اس پر قبضہ کرنے کا اختیار نہ ہوگا، یہاں تک کہ باقی قرضہ ادا کرے۔ و اگر کہا جاوے کہ دونوں غلاموں میں سے ایک غلام کا حصہ کیونکر معلوم ہوگا، جواب یہ کہ و حصته كل واحد منهما ما يخصه اذا قسم الدين على قيمتهما، ہر ایک غلام کا حصہ وہ ہوگا جو اس کے مقابلہ میں مخصوص ہو جبکہ قرضہ ان دونوں کی قیمت پر تقسیم کیا جاوے و مثلاً ایک غلام کی قیمت سات سو درم ہیں اور دوسرے غلام کی قیمت تین سو درم ہیں تو ہزار درم قرضہ جب ان دونوں کی قیمت پر پھیلا یا جاوے تو ہر ایک کے مقابلہ میں اس کی قیمت کے حساب سے واقع ہوگا پس اگر اس نے تین سو درم یا سات سو درم ادا کر دیئے تو اس غلام کو نہیں لے سکتا ہے و هذا لان الوهن محسوس بكل الدين فيكون محسوسا بكل جزء من اجزائه مبالغة في حمله على قضاء الدين وصاس كالمبيع في يدا البايع، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ مجموعہ رہن تو کل قرضہ کے مقابلہ میں محسوس ہے تو اجزائے قرضہ میں سے ہر چیز کے مقابلہ میں محسوس ہوگا، تاکہ رہن پورے طور پر ادا لے قرضہ کے واسطے

آبادہ کیا جاوے ، اور ایسا ہو گیا کہ جیسے بائع کے قبضہ میں بیع محبوس ہو ف کہ ادائے ثمن پر اس نے روک رکھی پس اگر دو تھان بیس روپیہ کو خریدے تو یہ نہیں ہو سکتا کہ دس روپیہ دے کر ایک تھان لے لے ، الا اس صورت میں کہ ہر ایک کی بیع بوجہ دس روپیہ کے علیحدہ واقع ہوئی ہو ، ورنہ جب مجموعہ بوجہ بیس کے ہو تو نہیں لے سکتا جیسے رہن دونوں غلاموں کا بوجہ ہزار درم کے واقع ہوا۔

فان سہی لكل واحد من اعيان الرهن شيئاً من المال الذي رهنه به فكذا الجواب في رواية الاصل پھر اگر اس نے اشیائے مرہونہ میں سے ہر چیز معین کے مقابلہ میں اس مال میں سے حصہ بیان کیا جس کے عوض رہن ہے تو اس میں روایتیں مختلف ہیں (روایت مبسوط کے موافق یہی حکم ہے ف کہ اگر کسی چیز کے مقابلہ کا مال ادا کرے تو اس کو نکال رہن نہیں کر سکتا ہے ، اور شاید مراد یہ ہے کہ دو غلاموں کی قیمت کے حساب سے ہر ایک کا حصہ مال بھی بیان کر دیا ولیکن عقد رہن مجموعہ متحد ہے ، تو خواہ بحساب قیمت کے حصہ نکال کر بیان کرے یا نہ کرے کچھ فرق نہیں ہے ، اور اس سے یہ مراد نہیں کہ ہر ایک چیز کا رہن علیحدہ واقع ہوا ہے ، اسام اسبیحانی نے کہا کہ یہی روایت صحیح ہے ، ع ، وقی الزیادات له ان یقبضه اذا ادى ما سہی له ، اور روایت زیادات میں اگر اس قدر مال ادا کرے جو اس چیز کے مقابلہ میں بیان کیا تو اس کو وصول کر سکتا ہے۔ ف یہی روایت اصح ہے ، ک وجہ الاول ان العقد متحد لا یتفرق یتفرق التسبیحہ کما فی البیع ، روایت اول یعنی روایت مبسوط کی وجہ یہ ہے کہ عقد رہن تو واحد ہے ، وہ ہر ایک کے مقابلہ میں مال بیان کرنے سے متفرق نہ ہوگا جیسے بیع میں ہوتا ہے ف کہ جب صفحہ متحد ہو تو ہر ایک کا علیحدہ ثمن بیان کرنا کسی کے قبضہ کو مفید نہیں ہے ، وجہ الثانی انہ لا حاجۃ الی الاتحاد لان احد العقدین لا یصلو مشروطاً فی الاخر الا بیوی انہ لو قبل الرهن فی احدہما جائز ، اور روایت زیادات کی وجہ یہ ہے کہ عقد متحد قرار دینے کی کوئی وجہ نہیں ہے اس واسطے کہ دونوں عقد میں سے ایک کا دوسرے میں مشروط ہونا ثبوت نہ ہوگا ، کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر مرہون ان دونوں چیزوں میں سے ایک میں رہن قبول کرے تو جائز ہے۔ ف بخلاف بیع کے کہ بعض چیز میں ایجاب کا قبول درست نہیں ہوتا اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صفحہ کا اعتبار نہیں ہے۔ قال فان رهن عیناً واحداً عند رجلین یدین لكل واحد منهما علیہ جائز وجبیرا رهن عند کل واحد منهما ، اگر ایک چیز معین کو دو آدمیوں (زید و بکر) کے پاس بوجہ ایسے قرضہ کے جو ان دونوں کا رہن پر آتا ہے رہن کیا تو جائز ہے اور مرہون مذکور ان دونوں مرہونوں میں سے ہر ایک کے پاس پورا مرہون ہے۔ لان الرهن اضعیف الی جمیع العین فی صفقة واحدة ولا شیوع فیہ وموجبہ صیر درتہ محتسباً بالمدین وهذا مما لا یقبل الوصف بالتجوی فصار محبوباً بكل واحد منهما ، اس کی دلیل یہ ہے کہ رہن کی نسبت پورے مال عین کی طرف ایک ہی صفحہ میں واقع ہوئی ہے اور اس میں شیوع نہیں ہے (یعنی تعدد مرہون کی وجہ سے شیوع نہیں ہوا تاکہ رہن جائز نہ ہو لہذا اس رہن کا اقتضا یہ ہے کہ مرہون مذکور بمقابلہ قرضہ کے محبوس ہو جاوے اور یہ ایسی چیز ہے کہ ٹکڑے ہونے کا وصف نہیں قبول کرتی ہے تو مرہون مذکور ان دونوں میں سے ہر ایک کے عوض محبوس ہو گیا ، ف اور یہ حکم صرف رہن میں ہے و هذا بخلاف الرهنۃ من رجلین حیث لا تجوز عند ابی حنیفۃ رہ اور یہ حکم برخلاف یہ ہے جو دو شخصوں کو دیا جاوے کہ وہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک نہیں جائز ہے ف کیونکہ شیوع ہو گیا

پھر جب مرہون واحد دو شخصوں کے پاس رہن ہو، پس اگر دونوں کا قبضہ رکھنا ساتھ ہی ممکن ہو تو ظاہر ہے فنان تھا ئیا فکل واحد منهما فی توبتہ كالعدل فی حق الآخر پھر اگر دونوں نے باری مقرر کی تو دونوں میں سے ہر ایک اپنی باری میں دوسرے کے حق میں عدل کے مثل ہے۔ جیسے راہن و مرہن نے قرارداد کی کہ مرہون ایک عادل کے قبضہ میں رکھا جاوے تو باوجود اس کے قبضہ کے مرہن کے پاس رہن صحیح ہے، گویا مرہن کا قبضہ موجود ہے کیونکہ رہن بدون قبضہ باطل ہوتا ہے، اسی طرح ان دونوں میں باری کی صورت میں ہر ایک کا ایک قبضہ موجود ہے اور رہن منسوخ نہ ہوگا، اور ہر ایک کے ذمہ کل مرہون ضمانت میں نہیں ہے، قال والمضمون علی کل واحد منهما حصۃ من الدین لان عند الهلاک یصیر کل واحد منهما مستوفیا حصتہ اذا الاستیفاء مما یتجزی اور ہر ایک کے ذمہ مرہون میں سے بقدر اس کے حصہ قرضہ کے مضمون ہے اس واسطے کہ مرہون تلف ہونے کے وقت دونوں میں سے ہر ایک اپنے حصہ کا بھر پانے والا ہو جائے گا، اس واسطے کہ استیفاء ایسی چیز ہے کہ اس کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں، قال فان اعطى احدهما دینہ کان کلہ رہنا فی ید الآخر لان جمیع العین رہن فی ید کل واحد منهما من غیر تفرق، پھر اگر راہن نے ان دونوں میں سے ایک کو اس کا قرضہ ادا کر دیا تو کل مرہون دوسرے مرہن کے پاس رہن رہے گا اس واسطے کہ کل عین مذکورہ دونوں تفرق کے ہر ایک کے قبضہ میں رہن تھا، وعلی هذا حبس المبیع اذا ادى احد المشتريین حصۃ من الثمن، اور اسی حکم پر حبس مبیع ہے جبکہ دو خریداروں میں سے ایک نے اپنا حصہ ثمن ادا کر دیا، فان تو دوسرے مشتری کے حصہ ثمن کے عوض کل مبیع بائع کے قبضہ میں حبس رہے گی،

قال وان رہن رجلان یدین علیہما رجلا رہنا واحدا فہو جائز والوہن رہن بکل الدین وللمرہن ان یمسکہ حتی یتوفی جمیع الدین لان قبض الرهن یحصل فی الكل من غیر شیوع، اور اگر دو شخصوں نے اپنے اوپر ایک کا قرضہ ہونے کے عوض میں اس کو ایک ہی مال عین رہن دیا تو یہ جائز ہے اور مرہون مذکورہ مجموعہ قرضہ کے عوض رہن ہوگا اور مرہن کو اختیار ہوگا کہ مرہون کو روکے رہنے یہاں تک کہ پورا قرضہ یعنی جو کچھ دونوں پر ہے سب وصول کر لے کیونکہ قبضہ رہن تو کل میں بغیر شیوع کے حاصل ہوا ہے، فان اقام الرجلان کل واحد منهما البیتۃ علی رجل اتہ رہنہ عیدہ کا الذی فی یدہ و قبضتہ فہو باطل، اگر دو شخصوں نے مدعی ہو کر ہر ایک نے ایک شخص (زید) پر گواہ قائم کیے کہ اس نے اپنا یہ غلام جو اس کے قبضہ میں ہے میرے پاس رہن مقبوضہ کیا تو یہ باطل ہے۔ فان یعنی دونوں گواہیاں ساقط ہوں گی، لان کل واحد منهما اثبت ببیتۃ انہ رہنہ کل العبد اس واسطے کہ دونوں مدعیوں میں سے ہر ایک نے اپنے گواہوں سے یہ امر ثابت کیا کہ اس شخص نے پورا غلام اس مدعی کے پاس رہن کیا فان اور یہ نہیں کہ یہ غلام ہم دونوں کے پاس رہن کیا اور اب قاضی کو حکم دینے کی راہ کیونکر ہوگی،

ولا وجہ الی القضاء لکل واحد منهما بالکل لان العبد الواحد یتحیل ان یکون کلہ رہنا لهذا کلہ رہنا لذلک فی حالۃ واحدۃ حال یہ کہ حکم قاضی کے لیے یہ راہ نہیں کہ ہر ایک مدعی کے واسطے پورے غلام کا حکم کرے کہ اس کے پاس مرہون ہے، اس واسطے کہ ایک ہی غلام ایک ہی حالت میں ممکن نہیں کہ پورا اس شخص کے پاس مرہون ہو اور پورا

اس دوسرے کے پاس بھی مرہون ہو ولا الی انقضاء بیکلہ لواحد بعینہ لعدم الاولویۃ اور یہ راہ بھی نہیں کہ پورے غلام کا حکم کسی ایک معین مدعی کے واسطے دیدے کیونکہ دونوں میں سے بلحاظ دعویٰ و محبت کے کوئی اولیٰ نہیں ہے۔ ہاں ہلکے دونوں برابر ہیں جبکہ دونوں کے گواہ عادل ہیں تو دونوں میں سے ایک کی ترجیح و خصوصیت نہیں ہو سکتی ہے جیسے کوئی مدعی پہلے آکر تنہا اپنے حق میں حکم لے لیتا یا اس کی تاریخ مؤخر ہوتی یا مقدم کہ فلک رہن کی گنجائش نہ ہوتی تو ترجیح ہوتی، ولا الی انقضاء لکل واحد منہما بالنصف لانہ یؤدی الی الشیوع اور یہ راہ بھی نہیں کہ قاضی ان دونوں میں سے ہر ایک کے واسطے نصف غلام کا حکم دیدے اور واسطے کہ اس سے مرہون میں شیوع ہوتا ہے۔ ہاں حالانکہ رہن مشاع جائز نہیں ہے اور حکم مذکور صرف رہن کے بارہ میں ہے تو جب رہن جائز نہیں تو حکم نہیں ہو سکتا، پس معلوم ہوا کہ حکم قاضی کی کوئی صورت نہیں نکلتی ہے فتعدرا العمل بہما وتعیین التہاشر، پس ان دونوں گواہوں پر اصل ممکن نہ ہوا تو دونوں کا ساقط ہونا متعین ہو گیا، ہاں اور اس سے گواہوں کا دروغ لازم نہیں آتا کہ شاید رہن نے ان کو دھوکا دیا ہو، کیونکہ وہ تو اس امر کے گواہ ہیں کہ ہمارے سامنے عقد رہن واقع ہوا جیسے کہ مرتبہ اول کو رہن نے دھوکا دیا۔

ولا یتقال انہ یکون رہنا لہما کانتہما ارتہناہ معا اذ جہل التاريخ بینہما وجعل فی کتاب الشہادات ہذا وجہ الاستحسان، اور اگر کوئی یوں کہے کہ یہ غلام ان دونوں مدعیوں کے واسطے مرہون ہو جاوے، گویا ان دونوں نے اس کو ساتھ ہی رہن لیا ہے، جبکہ ان دونوں عقد رہن کی تاریخ نہیں معلوم ہوتی ہے اور کتاب الشہادات میں اسی کو استحسان کی دلیل قرار دیا ہے۔ ہاں چنانچہ کہا کہ استحساناً رہن جائز ہے گویا یہ واقعہ بمنزلہ اس کے کہ چند لوگ غرق ہوئے، اور تقدیم و تاخیر موت نہیں معلوم ہو سکتی، تاکہ میراث وغیرہ میں اس پر حکم ہو تو یہی قرار دیا جاتا ہے کہ گویا سب ساتھ ہی غرق ہو گئے، اسی طرح یہاں تاریخ مجہول ہونے سے یہی قرار دیا جاوے کہ مرہون رہن لیا ہے پس استحساناً رہن جائز ہو، جواب دیا یوں نہیں کہا جائے گا،

لانا نقول ہذا عمل خلاف ما اقتضتہ الحجۃ اس واسطے کہ ہم کہتے ہیں کہ یہ عمل برخلاف مقتضائے محبت ہے، ہاں اگر قاضی ایسا حکم کرے تو ہر ایک کی محبت گواہی جس امر کو مقتضی ہے اس کے خلاف ہو۔ لان کلا منہما اثبت ببینۃ حبسا یکون وسیلۃ الی مثلہ فی الاستیفاء و ہذا انقضاء یتثبت حبس یکون وسیلۃ الی شطرہ فی الاستیفاء ولیس ہذا عملاً علی وفق الحجۃ اس واسطے کہ دونوں مدعیوں میں سے ہر ایک نے اپنے گواہوں سے اپنے لیے ایسا حبس و رہن ثابت کیا جو استیفاء میں اس مرہون کل کی جانب وسیلہ ہے اور استحساناً حکم قضا سے ایسا حبس ثبوت ہوگا جو استیفاء میں اس کے جزو کی جانب وسیلہ ہے اور یہ موافق محبت کے عمل نہیں، ہاں بلکہ اپنی طرف سے قاضی کا حکم ہے، اسی واسطے امام محمدؒ نے استحسان کو چھوڑ کر قیاس کو مبسوط میں اختیار کیا اور یہی فقہ ابوہبیش نے ماخوذ کہا ہے۔ وما ذکرناہ وان کان قیاساً لکن محمدؐ اخذ بہ لقوتہ اور یہ جو ہم نے ذکر کیا اگرچہ قیاس ہے، لیکن امام محمدؒ نے اس کو بوجہ اس کی قوت کے اختیار کیا ہے۔ ہاں یعنی اکثر تو قیاس کے مقابلہ میں استحسان لیا جاتا ہے لیکن یہاں جو اختیار کیا وہ برعکس ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ وجہ قیاس قوی ہے، ہاں پھر یہ سب اس صورت میں کہ مرہون مذکور رہن کے قبضہ میں ہو اور اگر ان دونوں مدعیوں میں سے ایک کے قبضہ میں ہو تو اس کو ترجیح ہونا چاہیے اور اگر دونوں کا قبضہ مساوی ہو

تو بھی مثل قبضہ راہن کے رہن باطل ہے۔ واذا وقع باطلا فلو هلك يهلك امانة لان الباطل لا حكم له اور حیب رہن مذکور باطل واقع ہوا، پس اگر دونوں مرتہنوں کے قبضہ میں تلف ہو جاوے تو امانت تلف ہوگا، اس واسطے کہ باطل کے واسطے کچھ حکم ثبوت نہیں ہوتا ہے۔

قال ولو مات الرهن والعبد في ايديهما فاقام كل واحد منهما البيئته على ما وصفنا كان في يد كل واحد منهما تصفه رهنا يبيعه بحقه استحسانا وهو قول ابى حنيفة ومحمد جامع مغیر میں ہے کہ اگر راہن مر گیا اور غلام مر ہوں دونوں مرتہنوں کے قبضہ میں ہے پس دونوں میں سے ہر ایک نے بروصفت مذکور اپنے اپنے گواہ قائم کیے (ہر ایک کے گواہ نے کہا کہ راہن نے اسی کے پاس رہن مقبوضہ کیا تھا) تو مر ہوں مذکور ان دونوں میں سے ہر ایک کے قبضہ میں نصف بطور رہن ہوگا، کہ اس کو حق میں فروخت کرے اور یہ استحسان ہے اور استحسان ہی قول ابو حنیفہ و محمد ہے، فت بعد موت راہن کے جنس مر ہوں مقصود نہیں بلکہ قرض خواہان دیگر کی نسبت مرتہن کو اس کی مالیت سے خصوصیت ہونا اور اس میں شرکت ممکن ہے تو ہر ایک مدعی کو اس مشترک میں سے نصف کی خصوصیت دی گئی اور راہن کی زندگی میں اس واسطے ایسا نہیں کیا کہ اس وقت قبضہ استیفاء کے واسطے روکنا مقصود تھا تو اشتراک ناممکن تھا، بالجلد حکم مذکور استحسان ہے۔

وقی القیاس هذا باطل وهو قول ابی یوسف لان الحبس للاستیفاء حکم اصلی لعقد الرهن فیکون القضاء به قضاء بعقد الرهن وانه باطل للشیوع کما فی حالة الحیوة اور قیاس میں یہ حکم باطل ہے اور قیاس ہی ابو یوسف کا مختار ہے اس واسطے کہ عقد رہن کا حکم اصلی یہ کہ استیفاء کے واسطے مجبوس ہو تو ہر ایک کے واسطے نصف مر ہوں کا حکم دینا عقد رہن کا حکم ہے یعنی عقد رہن جائز ہے، حالانکہ عقد رہن بوجہ شیوع کے باطل ہے جیسے زندگی کی حالت میں بطلان کا حکم ہوتا تھا، فت خلاصہ یہ کہ ہر ایک کے واسطے نصف رہن کا حکم توجیب صحیح ہو کہ عقد رہن صحیح ہو، تو یہ حکم مستلزم ہے کہ عقد رہن صحیح ہونے کا حکم ہو، حالانکہ عقد رہن باطل ہے چنانچہ حالت حیات میں بطلان کا حکم اوپر مذکور ہو چکا، م۔ وجہ الاستحسان ان العقد لا یبرأ لذاته وانما یبرأ لحکمه ... استحسان مذکور کی وجہ یہ ہے کہ عقد اپنی ذات کی راہ سے مقصود نہیں ہوتا ہے بلکہ صرف حکم کے لیے مقصود ہوتا ہے فت حتیٰ کہ اگر کسی عقد سے حکم حاصل نہ ہو اور کوئی اثر مترتب نہ ہو تو محض بے فائدہ ہے، مثلاً بائع و مشتری کے درمیان ایجاب و قبول سے یہ مقروض ہو کہ بائع کا حق ضمن میں اور مشتری کا حق بیع میں کچھ نہیں حاصل ہوگا تو خالی اس ایجاب و قبول سے کچھ فائدہ نہیں اور یہ بولی بولنا کسی کا مقصود نہیں ہے بلکہ اصلی غرض تو احکام ہوتے ہیں، حتیٰ کہ حیب بائع نے ڈھیری لگا دی کہ ایک روپیہ کو ایک ڈھیری ہے پس کسی نے روپیہ دیا اور ڈھیری اٹھالی اور زبان سے کچھ نہیں کہا تو جائز ہے، کیونکہ حکم و اثر ملکیت و علت انتفاع حاصل ہوا پس معلوم ہوا کہ ذات عقد مقصود نہیں بلکہ حکم مقصود ہوتا ہے اور یہی رہن میں ہے، وحکمہ فی حالة الحیات الحبس والشیوع بضرۃ وبعد المنیات الاستیفاء بالبیع فی الدین والشیوع لا یضی کا اور رہن کا حکم راہن کی زندگی میں یہ ہے کہ مر ہوں مرتہن کے پاس مجبوس رہے اور ایسے عیس کو شرکت مفر ہے کیونکہ مشترک چیز کسی ایک کے پاس دائمی مجبوس نہیں رہ سکتی ہے) اور راہن کی موت کے بعد یہ حکم ہے کہ قرضہ میں مر ہوں فروخت کر کے قرضہ وصول کرے اور اس کو شرکت مفر نہیں ہے فت کیونکہ دونوں مرتہن فروخت کر کے اپنا اپنا قرضہ وصول کر لیں اور ان کو دیگر قرض خواہوں پر تقسیم ہوگی، پس یہ حکم جب حاصل ہو سکتا ہے تو رہن باطل

مٹھرانے کی کوئی ضرورت نہیں ہے لیکن زندگی میں نہیں حاصل ہوتا تھا تو ہم نے باطل ٹھہرایا تھا، اور بعد موت ماہن کے حاصل ہوا تو جائزہ ہوا و صامر کما ادعی الرجال نکاح امرأۃ او ادعت اختان التکاح علی رحیل و اقاموا البینۃ ترہا تورت فی حالۃ الحیات و یقضی بالمیراث بیتیہم بعد الممات لامتہ یقبل او تقام، واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور ایسا ہو گیا جیسے دو مردوں نے ایک عورت کے نکاح کا دعویٰ کیا اور بدو ن تاریخ و تہنیک کے گواہوں سے ثابت کیا (یا دو عورتوں نے جو سگی بہنیں ہیں ایک مرد پر نکاح کا دعویٰ کیا اور ان سب مدعیوں نے اپنے اپنے گواہ قائم کیے (جو عادل ہیں اور ترجیح نہیں ہے) تو مدعا علیہ کی زندگی میں یہ گواہیاں ساقط ہو جاتی ہیں (کیونکہ حکم قضا ممکن نہیں ہے) اور مدعا علیہ کی موت کے بعد حکم ہو گا کہ میت کے ترکہ ان دونوں مدعیوں کا حصہ میراث ان دونوں میں مشترک ہے اس واسطے کہ میراث ایسی چیز ہے کہ وہ بطورہ کے قابل ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب،

باب الرهن الذی یوضع علی ید العدل

یہ باب ایسے مرہون کے بیان میں جو عادل کے قبضہ میں رکھا جاوے
 قال واذا اتفقا علی وضع الرهن علی ید العدل جائز جب راہن و مرہون دونوں مرہون کو عادل کے قبضہ میں رکھنے پر متفق ہوئے تو جائز ہے۔ و اور عادل مذکور سے یہ مراد کہ دونوں کو اس پر بھروسہ ہو اور وہ مرہون کے حق میں قبضہ کا نائب ہے اور اس کو مرہون فروخت کرنے کا اختیار نہیں جب تک کہ راہن اس کو مستلذ نہ کرے و والمتفق، قال مالک لا یجوز، امام مالک نے کہا نہیں جائز ہے، ذکر قولہ فی بعض النسخ، قول مالک بعض نسخوں میں مذکور ہے و یعنی قدوری کے بعض نسخ میں ہے یا کتب قدامہ کے بعض نسخ میں ہے، ورنہ دیگر کتب میں بجائے مالک کے ابن ابی سلیٰ کا نام ہے کہ ان کے نزدیک یہ نہیں جائز ہے، لان ید العدل ید المالك، کیونکہ عادل کا قبضہ تو مالک کا قبضہ ہے ولہذا یوجع العدل علیہ عند الاستحقاق فالعدم القبض، ولہذا اگر مرہون عادل کے پاس سے استحقاق میں لیا گیا تو عادل اس کو راہن سے لے گا، تو قبضہ ندارد ہوا۔ و حتیٰ کہ اگر عادل کے قبضہ میں مرہون تلف ہوا، پھر کسی غیر نے اپنا استحقاق ثابت کیا اور عادل نے قیمت لی تو عادل اس کو راہن سے لے گا اور مرہون سے نہیں لے سکتا ہے، تو معلوم ہوا کہ وہ راہن کا نائب ہے پس جب مرہون کا قبضہ ندارد ہوا تو رہن صحیح نہ ہوا، ولنا ان ید العدل علی بصورتہ ید المالك فی الحفظ اذا نعین امانتہ و فی حق المالیۃ ید الموقوفین لان ید ضمان والمضون هو المالیۃ فنزل منزلة الشخصین تحقیقا لما قصد الامانۃ من الرهن اور ہماری دلیل یہ ہے کہ عادل کا قبضہ بصورت قبضہ مالک دربارہ حفظ ہے اس واسطے کہ مال میں اس کے پاس امانت ہے اور مالیت کے حق میں قبضہ مرہون ہے۔ اس واسطے کہ اس کا قبضہ تو ضمانتی قبضہ ہے اور ضمانتی صرف مالیت ہے تو راہن و مرہون نے جو رہن سے قصد کیا وہ پورا ہونے کے واسطے عادل مذکور بمنزلہ دو شخصوں کے قرار دیا گیا و کہ راہن کی طرف ایک شخص حفاظتی قابض ہے اور مرہون کی طرف دوسرا ضمانتی قابض ہے جیسے مرہون اذما نعین کے امانت ہے اور براہ مالیت وہ ضمانت ہے، و اما یوجع العدل علی المالك فی الاستحقاق لامتہ نائب عنہ فی حفظ العین کالمودع اور در صورت استحقاق مرہون کے عادل مذکور صرف اس وجہ سے مالک راہن سے واپس لیتا ہے کہ حفاظت میں میں مستودع کی طرح وہ مالک کا نائب ہے

فت چنانچہ مستودع کے پاس اگر ودیعت تلف ہوئی اور زید نے ثابت کیا کہ وہ میری ملک حقیقی تھی اور مستودع سے تاوان یا تو مستودع اس کو مودع سے واپس لیتا ہے، اسی طرح عادل بھی اس کو مالک سے واپس لے گا اور خود مرہن کا قبضہ بھی عین پر قبضہ امانت ہوتا ہے اور مالیت کی راہ سے مضمون ہے حتیٰ کہ تلف سے وصول قرضہ ہوجاتا ہے، قال و لیس للمرتہن ولا للراهن ان یاخذَا منه لتعلق حق الراهن فی الحفظ پیدا و امانتہ وتعلق حق المرتہن بہ استیفاء فلا یملک احدهما ابطال حق الآخر فلو هلك فی یدک مالک فی ضمان المرتہن لان یدک فی حق المالیتۃ ید المرتہن وحی المضمونۃ اور راہن و مرہن میں سے کسی کو اختیار نہیں ہے کہ عادل سے اس کو لے لے کیونکہ مرہن کے ساتھ ایک تو راہن کا حق اس طرح متعلق ہے کہ اس نے عادل کی حفاظت و امانت میں دیا ہے اور دوم مرہن کا حق اس طرح متعلق ہے کہ اس کا استیفاء نیابت مرہن سے حاصل ہے، پس راہن و مرہن میں سے کسی کو دوسرے کا حق باطل کرنے کا اختیار نہیں ہے پس اگر مرہن مذکور عادل کے قبضہ میں تلف ہو جاوے تو وہ مرہن کی ضمانت میں تلف ہوا دعتی کہ بقدر مالیت کے قرضہ مرہن ساقط ہو جائے گا، اس واسطے کہ عادل کا قبضہ مالیت کے حق میں قبضہ مرہن ہے، حالانکہ قبضہ مرہن ضمانتی ہوتا ہے۔

فت تو عادل کا یہ قبضہ بھی ضمانتی ہے کہ مرہن مذکور اپنی قیمت و قرضہ میں سے کم کے عین مضمون ہے یعنی اگر مرہن کی قیمت بہ نسبت قرضہ کے زائد ہو تو مرہن کا قرضہ ساقط ہو کر زیادتی کا ضامن نہ ہوگا، اور اگر کم ہو تو اسی قدر ساقط ہوا اور باقی کو راہن سے لے گا، اور اگر برابر ہو تو کچھ مطالبہ نہیں ہے

ولو وقع العدلی الی الراهن او المرتہن ضمن لانه مودع الراهن فی حق العین و مودع المرتہن فی حق المالیتۃ واحدهما اجنبی عن الآخر والمودع یضمن بالذم الی الاجنبی، اور اگر عادل مذکور نے مرہن یا مرہن کو دیا تو وہ ضامن ہوا (حتیٰ کہ تلف ہو تو قیمت تاوان دے) اس واسطے کہ حفاظت عین کے بارہ میں وہ راہن کا مستودع یعنی امین ہے اور مالیت کے حق میں مرہن کا مستودع ہے اور دونوں میں سے ایک کا دوسرے سے تعلق نہیں بلکہ اجنبی ہے، اور مستودع کا حکم یہ کہ وہ اجنبی کو ودیعت دینے سے ضامن ہوجاتا ہے۔

فت جبکہ مودع کی اجازت نہ ہو اور یہاں راہن نے اجازت نہیں دی کہ مرہن عین مرہن کو دے اور نہ مرہن نے اجازت دی کہ مالیت مرہن کو دے، پس ضامن ہوا، واذا ضمن العدل قیمتہ الرهن بعد ما دفع الی احدهما وقد استهلك المدفوع الیه او هلك فی یدک لا یقدر ان یجعل قیمتہ رہتا فی یدک اور جب عادل نے مرہن یا مرہن کسی کو دیا اور اس نے تلف کیا یا تلف ہوا اور عادل نے تاوان قیمت ادا کیا تو عادل کو یہ اختیار نہیں رہا کہ اس قیمت کو اپنے قبضہ میں مرہن رکھے، لانه یصیر قاضیا ومقتضیا و بینہما تناف اس واسطے کہ وہ ادا کرنے والا اور وصول کرنے والا ہوا جاتا ہے، حالانکہ ان دونوں میں منافات ہے فت کیونکہ جو ادا کرنے والا ہے وہی بعینہ وصول کرنے والا نہیں ہو سکتا، لکن یتفقان علی ان یاخذَا منه ویجلاھا رہتا عندک او عند غیرک لیکن راہن و مرہن دونوں متفق ہو کر قیمت تاوان کو عادل سے وصول کریں پھر اس کو چاہیں اسی کے پاس رہن رکھ دیں یا کسی دوسرے کے پاس رہن کریں فت اور یہ قیمت قائم مقام مرہن ہے و ان تقدس اجتماعہما یوقم احدهما الی القاضی لیفعل کذلک اور اگر راہن و مرہن کا مجتمع ہونا کسی وجہ سے مستعذر ہو تو راہن یا مرہن جو موجود ہے اس معاملہ کا مرفوعہ بظور قاضی لے جاوے تاکہ حاکم مذکور خود ایسا کرے فت کہ عادل یا

دوسرے کے پاس رہن رکھ دے،

ولو فعل ذلک ثم قضی الراءن الدین وقد ضمن العدل القیمة بالدفع الی الراءن فالقیمة سالمة له لوصل المرهون الی الراءن ووصول الدین الی المرتهن فلا یجتمع البذل والمبادل فی مدک واحد اور اگر اس نے ایسا کیا یعنی نادانی قیمت اس عادل کے پاس رکھ دی پھر راہن نے مرتهن کا قرضہ ادا کیا اور صل یہ گزرا تھا کہ عادل نے راہن کو مرہون دے کر قیمت نادان دی تھی تو اب یہ قیمت اس عادل کو سالم رہے گی حتیٰ کہ راہن اس سے نہیں لے سکتا ہے) کیونکہ مرہون تو راہن کو پہنچ چکا اور مرتهن کو اس کا قرضہ پہنچ گیا، پس ایک ہی شخص کی ملک میں بدل و مبادل جمع نہ ہوں گے۔ ف کیونکہ اگر راہن کو یہ قیمت بھی ملے تو راہن نے مرہون بھی پایا اور اس کی قیمت بھی پائی، حتیٰ کہ اصل مبادل اور قیمت اس کا بدل یہ دونوں اس کی ملک میں جمع ہوں یہ باطل ہے لہذا قیمت اسی عادل کی ملک میں سالم رہے گی،

وان کان ضمنها بالدفع الی المرتهن فالراءن یاخذ القیمة منه لان العین لوکانت قائمة فی یدک یاخذها اذی ادی الدین فکذلک یاخذ ما قام مقامها ولا جمع فیہ بین المبادل والمبادل اور اگر حال یہ گزرا ہو کہ عادل بوجہ مرتهن کو دینے کے قیمت کا ضامن ہوا ہو تو راہن قرضہ ادا کر کے عادل سے یہ قیمت لے لے گا اس واسطے کہ عین مرہون اگر عادل کے قبضہ میں قائم ہوتی تو راہن اس کو لے لیتا جبکہ قرضہ ادا کر دیا تھا، تو اسی طرح جو چیز اس عین مرہون کے قائم مقام ہے یعنی قیمت وہ بھی لے لے گا، اور ایسا کرنے میں ایک ہی کی ملک میں بدل و مبادل کا جمع ہونا لازم نہیں آتا ہے، قال واذا وکل الراءن المرتهن او العدل او غیرہما ببیع المرهون عند حلول الدین فالوکالۃ جائزۃ لانه توکیل ببیع مالہ اور اگر راہن نے مرتهن یا عادل یا کسی دوسرے کو ادائے قرضہ کے وقت آنے پر بیع مرہون کے واسطے وکیل کیا تو وکالت جائز ہے، اس واسطے کہ یہ اپنے مال کو فروخت کرنے کی وکالت ہے، وان شرطت فی عقد المرهون فلیس للراءن ان یجزل الوکیل وان عزل لہ لہ یبطل لانہا لما شرطت فی ضمن عقد المرهون صار وصفا من اوصافه وخصا من حقوقه الا تروی انه لزیادۃ الوثیقة فیلزم بلزوم اصلہ ولانه تعلق بہ حق المرتهن وفی العزل اتوا حقه اور اگر یہ وکالت خود عقد رہن میں مشروط ہو تو راہن کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وکیل کو معزول کرے اور اگر اس نے معزول کیا تو وہ معزول نہیں ہوگا اس واسطے کہ وکالت جب عقد رہن کے ضمن میں مشروط ہوتی تو وہ رہن کے اوصاف میں سے ایک وصف ہوتی اور رہن کے حقوق میں سے ایک حق ہوگئی، کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ وکالت مذکورہ تو مضبوطی میں زیادتی کے واسطے ہے تو اصل یعنی رہن کے لازمی ہونے کے ساتھ میں یہ بھی لازمی ہو جائے گی، اور نیز اس دلیل سے بھی کہ وکالت مذکورہ سے حق مرتهن متعلق ہو گیا اور معزول کرنے میں اس کی حق تلفی ہے۔ ف تو راہن کو اس کی حق تلفی کا اختیار نہیں ہے و صار کالوکیل بالخصومة بطلب المدعی اور وکیل بیع مرہون ایسا ہوگا جیسے وکیل بخصومت جو بدخواست مدعی ہو ف چنانچہ اگر مدعی کی درخواست پر مدعا علیہ نے قاضی کے یہاں جوابدہی کے لیے وکیل مقرر کیا تو بدول علم مدعی کے مدعا علیہ اس کو معزول نہیں کر سکتا ہے اس واسطے کہ اس سے مدعی کا حق متعلق ہو چکا ہے، اسی طرح وکیل رہن سے بھی مرتهن کا حق متعلق ہو چکا لیکن فرق یہ ہے کہ راہن نے جس وکیل کو مرہون فروخت کرنے پر وکیل کیا ہے اس کو مرتهن کے علم

پر بھی معزول نہیں کر سکتا مگر جبکہ مرتہن اس پر راضی ہو یا دوسرے اس وقت کہ وکالت مذکورہ خود رہن میں مشروط ہو، ولو وکلہ بالبیع مطلقاً اور اگر راہن نے وکیل مذکور کو مطلقاً وکیل بیع کیا ہے یعنی وکالت میں نقد فروخت کرنے یا ادھار فروخت کرنے کی کچھ قید نہیں لگائی، حتیٰ ملک البیع بالنقد والنسیئة حتیٰ کہ وکیل مذکور کو نقد اور ادھار سب طرح فروخت کرنے کا اختیار حاصل ہوا، ثم نہا عن البیع نسیئة لم یعمل تمہیہ پھر اس کو ادھار فروخت کرنے سے منع کر دیا تو اس کی مخالفت کچھ کام نہیں کرے گی وکالت اس کا اختیار ادھار فروخت کا باقی رہے گا، لانہ لازم باصلہ فکذا بوصفہ لما ذکرنا اس واسطے کہ وکالت مذکورہ جو وصف الرهن ہے اپنے موصوف یعنی رہن لازم ہونے کے ساتھ میں لازم ہے پس اس طرح وکالت مذکورہ اپنے وصف اطلاق کے ساتھ بھی لازم ہے بدلیل مذکورہ بالا فان یعنی اول تو وکالت مذکورہ منجہ حقوق رہن کے ہوگئی اور دوم اس سے حق مرتہن متعلق ہوگیا تو وہ لازم ہوگئی اور جب لازم ہوئی تو جس صفت سے تھی اسی صفت کے ساتھ لازم ہوئی اور وہ اطلاق ہے تو وکالت مطلقہ لازم ہوچکی اب اس میں تغیر نہیں ہو سکتا، وکذا اذا عن له المرتہن کا یتعزل لانہ لم یوکلہ وانما وکلہ غیرہ اور اسی طرح اگر وکیل مذکور کو مرتہن نے معزول کیا تو وہ معزول نہ ہوگا، اس واسطے کہ مرتہن نے اس کو وکیل نہیں کیا بلکہ دوسرے نے وکیل کیا ہے وکالت اور وہ راہن ہے تو مرتہن کے معزول کرنے سے نہیں معزول ہوگا، وان مات الراهن لم یتعزل لان الراهن لا یبطل بموتہ اور اگر راہن مر گیا تو بھی وکیل مذکور نہیں معزول ہوگا، ایک تو اس دلیل سے کہ راہن کی موت سے رہن باطل نہ ہوگا، فان تورہن کا وصف لازم یعنی وکالت بھی باطل نہ ہوگی، ولانہ لو بطل انما یبطل لحق الوارثۃ وحق المرتہن مقدم اور دوم اس دلیل سے کہ اگر وکالت باطل ہو تو وارثوں کے حق ہی کی وجہ سے باطل ہو، حالانکہ مرتہن کا حق مقدم ہے۔ فان اور دیگر وکالت میں ترکہ سے تعلق حق وراثہ بدل موارثہ ہوتا ہے، وللوکیل ان یدبغہ بغیر محض من الوارثۃ کما یدبغہ فی حال حیوتہ بغیر محض منہ وان مات المرتہن فالوکیل علی وکالتہ لان العقد لا یبطل بموتہما ولا بموت احدہما فیبقی بحقوقہ واصاقہ اور وکیل مذکور کو اختیار رہے گا کہ ہدوں حصوری وارثوں کے مرہون فروخت کرے جیسے راہن کی حیات میں بغیر حصوری راہن کے اس کو فروخت کا اختیار حاصل تھا، اور اگر مرتہن مر گیا تو بھی وکیل مذکور اپنی وکالت پر قائم رہے گا، اس دلیل سے کہ عقد رہن ایسا عقد ہے کہ راہن و مرتہن دونوں یا ایک کی موت سے باطل نہیں ہوتا ہے (توجیباً ما رہا) تو اپنے حقوق واصاقہ لازمہ کے ساتھ باقی رہے گا،

وان مات الوکیل انتقلت الوکالۃ ولا یقوم وارثہ ولا وصیہ مقامہ لان الوکالۃ لا یمجوز فیہا الارث ولان الموکل رضی بواثہ لا بواثہ غیرہ اور اگر وکیل مذکور مر گیا تو وکالت لوٹ جاٹے گی، اور وکیل میریت کا وارث یا وصی اس کے قائم مقام نہ ہوگا، اس واسطے کہ وکالت ایسی چیز نہیں جس میں میراث جاری ہو اور اس واسطے کہ موکل تو اسی شخص میریت کی رائے پر راضی تھا اور دوسرے کی رائے پر راضی نہیں ہوا، وعن ابی یوسف ان وصی الوکیل یملک بیعہ لان الوکالۃ لازمة فیملکہ ابوہی کا مضارب اذا مات بعد ما صار راس المال اعیاناً یملک وصی المضارب بیعہا لمانہ لازم بعد ما صار اعیاناً، اور ابو یوسف سے نوادر میں روایت ہے کہ وکیل مذکور کے وصی کو مرہون فروخت کرنے کا

اختیار ہے اس واسطے کہ وکالت مذکورہ لازمی تھی تو وہی کو یہ اختیار حاصل ہوگا جیسے مضارب کہ اگر ایسے وقت مر گیا کہ اس المال نقد بوجہ خرید فروخت مضارب کے (اموال اعیان ہو گیا ہے تو مضارب کے وہی کو ان اعیان کے فروخت کرنے کا اختیار ہے اسی واسطے کہ اس المال کے اعیان ہونے کے بعد مضاربیت لازمی ہو جاتی ہے۔ قلنا التوکیل حق لازم لکن علیہ والاراث یجوز فیہ الہ بخلاف المضاربت لانہا حق المضارب ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ توکیل بیشک ایک حق لازمی ہے لیکن لازم ہونا اسی شخص وکیل پر تھا جو مر گیا اور میراث جاری ہوتا ایسی چیزیں ہے جو وکیل مذکور کی ملکیت ہو (نہ وکالت جو اس پر لازم ہے) برخلاف مضاربیت کے کہ وہاں وہی کو اس واسطے اختیار ہوتا ہے کہ مضاربیت حق مضاربیت ہے نہ سے اور وکالت حق وکیل میت نہیں بلکہ وکیل میت پر حق لازم تھا۔ بالجملہ جب عقد رہن میں راہن کسی عادل یا مرہون یا فیر کو اولے قرض کی مبادی آنے پر مرہون فروخت کرنے کا وکیل کرے یا بعد عقد رہن کے وکیل کرے تو جائز ہے اور دونوں وکالتوں کے احکام مذکور ہوئے۔ ولین للمرہون ان یدبغہ الا بروضاء الراہن لانه ملکہ وصارعتی ببيعہ اور مرہون کو خود یہ اختیار نہیں ہوتا کہ مرہون کو فروخت کرے مگر جبھی کہ راہن اس پر رضامندی و اجازت دیدے اس واسطے کہ مرہون تو راہن کی ملک ہے اور وہ اس کی بیع پر راضی نہیں ہوا و ف بلکہ مرہون کے پاس محبوبس کیا ہے،

ولین للراہن ان یدبغہ الا بروضاء المرہون لان المرہون احق بمالیتہ من الراہن فلا یقدر الراہن علی تسلیمہ بالبیعہ اور راہن کو بھی یہ اختیار نہیں کہ (قبل ادائے قرضہ مرہون کے) مرہون کو فروخت کرے مگر جبھی کہ مرہون راضی ہو جاوے اس واسطے کہ مرہون کی مالیت کا مرہون بہ نسبت راہن کے زیادہ مستحق ہے تو راہن کو یہ قدرت نہ ہوگی کہ مرہون کو بوجہ بیع کے مشتری کے سپرد کرے و ف اگرچہ مرہون ملک راہن ہے۔

قال فان حل الاجل و ابی الوکیل الذی فی یدک المرہون ان یدبغہ والراہن غائب اجبر علی بیعہ لما ذکرنا من الوجہین فی لزومہ جامع متبیر میں ہے کہ پھر جب ادائے قرضہ کی مبادی آگئی اور جس وکیل کے قبضہ میں مرہون ہے اس نے مرہون فروخت کرنے سے انکار کیا حالانکہ راہن غائب ہے تو وہ اس کے فروخت کرنے پر مجبور کیا جائے گا، بوجہ انہی دونوں دلیلوں کے جو ہم نے وکالت لازم ہونے میں بیان کی ہیں۔

و یعنی وکیل مذکور پر وکالت مذکور انجام دینا واجب ہے، لہذا مجبور کیا جاوے گا اور کیفیت جبر یہ ہے کہ قاضی اس کو چند روز قید کرے گا، تاکہ فروخت کرے، پھر اگر اس نے نہ مانا تو قاضی اس پر اپنی بیع کو نافذ کرے گا، اور یہ صاحبین کے نزدیک ظاہر ہے اور یہی بعض مشائخ کے نزدیک امام کا قول ہے، کہ، بالجملہ جب وہ مقتضائے وکالت کے انجام دینے سے انکار کرے تو مجبور کیا جائے گا، اور اس میں سب اہمول کا اتفاق ہے۔

وکذلک السوکل یوکل فیوکل بالخصوصۃ وغاب الموکل تا بی ان یخاصم اجبر علی الخصوصۃ للوجہ الثانی وهو ان قیہ اتواء الحق، اور اسی طرح اگر کسی نے دوسرے کو خصوصیت کے واسطے وکیل کیا، پھر موکل سفر کو چلا گیا پس وکیل نے خصوصیت و جوابدہی سے انکار کیا تو وہ اس کام کے واسطے مجبور کیا جائے گا بوجہ دلیل دوم کے جو لزوم وکالت رہن میں مذکور ہوئی اور وہ تلف حق ہے و یعنی وکالت رہن کے لازم ہونے کی دوسری دلیل یہ تھی کہ اس وکالت سے حق مرہون متعلق ہے پس اگر لازمی نہ ہو تو مرہون کا حق تلف ہو جاوے، یہی دلیل وکالت خصوصیت میں جاری ہے کہ اس وکالت سے حق مدعی متعلق ہوا پس لازمی ہے، حتی کہ اگر وکیل کا انکار جائز ہو تو مدعی کا حق ڈوب جاوے لہذا وکیل کو جوابدہی پر مجبور کیا جائے گا بخلاف الوکیل بالبیع لان الموکل یدبغہ بنفسہ فلا یتوہی حقہ برخلاف وکیل فروخت کے کہ وہ وکیل انکار کر سکتا ہے اس واسطے کہ موکل خود فروخت کرے گا تو اس کا حق تلف نہ ہوگا، و یعنی

اگر کوئی سوداگر اپنی چیز فروخت کرنے کے واسطے کسی کو وکیل کرے اور وہ انکار کرے تو جائز ہے، کیونکہ موکل کا کچھ نقصان نہیں کہ وہ خود فروخت کرے گا، اور مدعی و مرتہن میں یہ بات نہیں ہوتی، اما المدعی لا یقدر علی الدعوی، مدعی تو دعوی نہیں کر سکے گا، و کیونکہ مدعا علیہ یا اس کا وکیل حاضر نہیں ہے، والموتہن لا یملک بیعہ بنفسہ، اور مرتہن اس مرہون کو خود نہیں فروخت کر سکے گا، و کیونکہ ماہن نے مرتہن کو اس کے بیع پر مسلط نہیں کیا ہے تو ان دونوں کا حق ڈوب جائے گا، پھر یہ سب اس صورت میں ظاہر ہے کہ وکالت مذکورہ عقدرہن میں مشروط ہو، فلو لم یکن التوکیل مشروطاً فی عقد الرهن وانما شرط بعدا، اور اگر عقدرہن میں وکالت مذکورہ مشروط نہ ہو بلکہ بعد رہن واقع ہونے کے مشروط ہوئی و مثلاً اول میں مرتہن نے رہن کیا پھر باہمی قرار داد سے ماہن نے اس شخص کو وکیل کر دیا کہ جب ادائے قرض کی میعاد آوے اور میں نے ادا نہ کیا تو تجھے میں نے وکیل کیا کہ مرہون فروخت کر کے ادا کر دے، پس اگر یہ وکیل بروقت میعاد آنے کے فروخت مرہون سے انکار کرے تو اس میں دو قول مختلف ہیں، قبیل لا یجبر اعتباراً للوجہ الاول کہا گیا کہ اس وکیل کو مجبور نہیں کیا جائے گا باعتبار وجہ اول کے و یعنی یہ وکالت لازمی نہیں ہے کیونکہ وکالت تو بوجہ لزوم رہن کے لازمی ہوتی تھی، حالانکہ یہ وکالت تو رہن کے لزوم کے وقت موجود نہ تھی تو لازمی بھی نہ ہوتی۔ مبسوط میں لکھا کہ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ وقیل یجبر وجوہاً الی الوجہ الثانی اور دوسرا قول یہ کہا گیا کہ وکیل مذکور بھی مجبور کیا جائے گا، بنظر وجہ دوم، و کہ اس وکالت سے حق مرتہن متعلق ہو گیا تو وکیل کو یہ اختیار نہیں رہا کہ انکار کر کے اس کی حق تلفی کرے ورنہ اس کو وکالت قبول ہی کرنے سے انکار لازم تھا، تاکہ مرتہن کسی دوسرے سے وکالت لیتا اور اب انکار سے مرتہن کا حق تلف ہوتا ہے اور یہ جائز نہیں ہے پس وکیل مذکور مجبور کیا جائے گا، و هذا اصح اور یہی قول اصح ہے۔

و اور روایت نوادر اور مطلق عبارت ظاہر الروایۃ بھی اسی کو مفید ہے، چنانچہ فرمایا:

وعن ابی یوسف ان الجواب فی الفصیلین واحد، نوادر میں ابو یوسف سے مروی ہے کہ دونوں صورتوں میں حکم واحد ہے و یعنی خواہ وکالت مذکورہ عقدرہن میں مشروط ہو یا بعد عقدرہن کے مشروط ہو دونوں کا حکم واحد ہے، کہ وکیل مجبور کیا جائے گا، ویؤیدہ اطلاق الجواب فی الجامع الصغیر و فی الاصل اور اسی کی تائید کرتا ہے مطلق حکم جو جامع معتبر و اصل میں مذکور ہے و چنانچہ جامع صغیر کے مذکورہ بالا عبارت میں خود موجود ہے کہ وکیل جس کے پاس رہن ہے اگر بیع سے منکر ہو تو مجبور کیا جائے گا، اور اس عبارت میں اطلاق ہے یعنی وکالت مشروط رہن کی قید نہیں تو مفید ہے کہ وکالت مشروط بعد رہن میں بھی وکیل کیا جاوے۔

واذا باع العدل المرهون فقد خرج من الرهن والتمن قائم مقامه فان رهنه وان لم یقبض بعد لقیامہ مقام ما کان مقبوضاً، اور جب عادل نے مرہون فروخت کیا تو وہ رہن سے خارج ہوا اور اس کا ثمن بجائے مرہون کے قائم ہوا اگرچہ ابھی وصول نہ ہوا ہو کیونکہ وہ مقبوض کے قائم مقام ہے و یعنی بجائے مرہون کے یہ ثمن ہے خواہ ابھی وصول ہوا ہو یا نہ ہوا ہو، و اذا قبض کان مال المرتهن بتقاعده عقد الرهن فی التمن لقیامہ مقام المبیع المرهون، اور اگر یہ ثمن تلف ہو جاوے (فخواہ عادل کے پاس یا خود مرتہن کے پاس) تو مرتہن کا مال گیا کیونکہ ثمن عقدرہن قائم تھا، اس واسطے کہ وہ بجائے مرہون مبیع کے قائم ہوا تھا، و کذا لک اذا قتل العبد الرهن وغیرہم انقاتل قیمتہ لان المالك یسقطه من حیث المالیۃ وان کان بدل الدم فاحذ حکم ضمان المال فی حق المستحق فبقی عقدرہن اور اسی طرح اگر غلام مرہون قتل کیا گیا (خطا سے) اور قاتل نے اس کی قیمت تادان دی تو اس تادان کا بھی یہی

حکم ہے جو ثمن میں مذکور ہوا، اس واسطے کہ مالک راہن تو اس تاوان کا مستحق ازراہ مالیت ہوا ہے، اگرچہ وہ خون کا عوض ہے پس مستحق راہن کے حق میں اس تاوان نے بھی تاوان مالی کا حکم پایا پس مقدرہن باقی رہا،
 غلام یہ کہ غلام کا خون دگرچہ راہن کی ملک نہیں اور نہ وہ مرہون ہے اور قاتل نے جو قیمت ادا کی وہ خون ہی کا عوض ہے لیکن راہن مالک تو اس کا مستحق اسی جہت سے ہوا کہ غلام مذکور اس کا مال تھا، پس یہ بھی راہن کے حق میں گویا تاوان مال ہے تو مقدرہن باقی رہا، مگر

و كذلك لو قتلہ عبد فذبح بہ لانه قائم مقام الاول لحياء و دما اور اسی طرح اگر مرہون غلام کو کسی دوسرے غلام نے قتل کیا پس قاتل بعوض مقتول کے دے دیا گیا (جیسا کہ غلام کے جرم میں حکم ہے تو یہ بھی بمنزلہ ثمن کے قائم مقام مرہون ہے، اس واسطے کہ خون و گوشت کی راہ سے وہ غلام اول یعنی مرہون کا قائم مقام ہے۔

قال وان باع العدل الرهن فاوفى المرتهن الثمن ثم استحق الرهن فضمنه العدل
 كان بالخيار ان شاء ضمن الراهن قيمته وان شاء ضمن المرتهن الثمن الذي اعطاه و
 ليس له ان يضمنه غيره، جامع صغیر میں ہے کہ اگر عادل نے مرہون فروخت کیا پس مرہون نے ثمن سے اپنا
 قرضہ پورا وصول کر لیا یعنی عادل نے اس کو اس کا قرضہ ادا کر دیا، پھر کسی نے ثابت کیا کہ مرہون مذکور میری ملک تھا پس عادل
 نے اس کو تاوان ادا کر دیا تو عادل کو اختیار ہوگا کہ چاہے راہن سے مرہون کی قیمت تاوان لے اور اگر چاہے تو مرہون سے وہ
 ثمن جو مرہون کو دیا ہے تاوان لے اور مرہون سے سوائے اس کے نام نہ نہیں لے سکتا ہے۔ فت حنی کہ اگر سوروپہ کو فروخت
 کر کے مرہون کا کل قرضہ ایک سوروپہ ادا کیا تو مرہون سے صرف سوروپہ لے سکتا ہے،

وكشف هذا ان المرهون المبيع اذا استحق اما ان يكون مالكا او قائما فحق الوجه الاول المستحق
 بالخيار ان شاء ضمن الراهن قيمته لانه غاصب في حقه وان شاء ضمن العدل لانه متعدي في حقه
 بالبيع والتسليم فان ضمن الراهن نفذ البيع وصح الاقتضاء لانه ملكه باء القمان فتبين
 انه امره مبيع ملك نفسه وان ضمن البايع نفذ البيع ايضا لانه ملكه باء القمان فتبين
 انه باع ملك نفسه واذا ضمن العدل فالعدل بالخيار ان شاء رجع على الراهن بالقيمة لانه
 وكيل من جهة عامل له فيرجع عليه بما لحقه من العهدة ونفذ البيع وصح الاقتضاء
 فلا رجع المرتهن عليه بشيء من دينه وان شاء رجع على المرتهن بالثمن لانه تبين انه
 اخذ الثمن بغير حق لانه ملك العبد باء القمان ونفذ بيعه عليه فصار للثمن له وانما
 اداه اليه على حساب انه ملك الراهن فاذا تبين انه ملكه لم يكن راضيا به فله ان يرجع
 به عليه واذا رجع بطل الاقتضاء فيرجع المرتهن الراهن بدينه، اس مسئلہ جامع صغیر کی توضیح یہ ہے
 کہ مرہون بیع کی نسبت جب یہ ثبوت ہو کہ اس کا مستحق سوائے راہن کے شخص دگر ہے تو اب دو حال سے خالی نہیں یا تو
 وہ بیع تلف ہو چکی یا قائم ہے، پس در صورتیکہ حالت اول ہو یعنی بیع تلف ہو چکی ہو یعنی مشتری کے پاس موجود نہ ہو
 یا مشتری ہی معلوم نہ ہو کہ کہاں گیا تو دیکھا جاوے کہ مستحق کیا کرتا ہے، چنانچہ مستحق کو اختیار ہے چاہے راہن سے
 اپنے مال کی قیمت تاوان لے کیونکہ راہن اس کے مال کا غاصب ہے اور چاہے عادل فروخت کرنے والے سے تاوان لے
 اس واسطے کہ عادل نے اس کا مال فروخت کر کے سپرد کرنے میں تعدی کی، پس اگر مستحق نے راہن سے تاوان لیا تو اس کے

دیکھ لینی عادل کی بیع مذکور نافذ ہو گئی اور مرتبہ کا وصول پانا بھی صحیح ہو گیا، اس واسطے کہ تاوان ادا کر کے راہن اس مال بیع کا مالک ہو گیا، تو ظاہر ہوا کہ راہن نے عادل کو اپنی ملک کو چیز فروخت کرنے کا حکم کیا، اور اگر مستحق نے بائع یعنی عادل سے تاوان لینا اختیار کیا تو بیع اس صورت میں بھی نافذ ہو جائے گی، کیونکہ عادل بائع بوجہ ادا لے نہمان کے بیع کا مالک ہو گیا، تو ظاہر ہوا کہ اس نے مشتری کے ہاتھ اپنی ملک فروخت کی رہا مرتبہ کا وصول پانا وغیرہ تو جاننا چاہیے کہ پھر جب عادل نے تاوان ادا کیا تو عادل کو اختیار حاصل ہوا کہ چاہے راہن سے یہ قیمت لے جو اس نے مستحق کو ادا کی، کیونکہ عادل تو راہن کی طرف بیع کا وکیل تھا، اور راہن ہی کے واسطے اس نے یہ کام کیا تو اس کام میں اس پر جو عہدہ لازم آوے وہ راہن سے رجوع کرے گا، (تو راہن پر یہ قیمت تاوان ادا کرنی لازم ہے) اور بیع نافذ ہو گئی اور مرتبہ کا وصول پانا بھی صحیح ہو گیا، پس مرتبہ اپنا قرضہ کچھ بھی راہن سے نہیں لے سکتا، اور اس پر رجوع نہیں کر سکتا (گو یا مستحق نے راہن سے تاوان لے لیا) اور چاہے عادل اس بیع کا ثمن مرتبہ سے واپس کر لے (اور راہن سے قیمت نہ لے) اس واسطے کہ اب یہ بات کھلی کہ مرتبہ نے ثمن مذکور ناحق لیا ہے، کیونکہ عادل تو ادا لے تاوان کی وجہ سے غلام مذکور کا خود مالک ہو گیا اور اس کا فروخت کرنا خود عادل پر نافذ ہوا تو ثمن بھی اسی کا مال ہو گیا اور مرتبہ کو ادا کرنا تو صرف اس گمان پر واقع ہوا کہ مرتبہ بیع درحقیقت راہن کی ملک ہے، پھر جب یہ کھلا کہ نہیں بلکہ خود عادل بائع کی ملک ہے تو وہ مرتبہ کو ثمن ادا کرنے پر راضی نہیں ہوا پس اس کو اختیار ہے کہ مرتبہ سے واپس کر لے اور جب عادل نے ثمن واپس کر لیا تو مرتبہ کا قرضہ وصول پانا بھی باطل ہو گیا، پس مرتبہ اپنا قرضہ راہن سے رجوع کر کے وصول کرے۔

فت یہ سب اس صورت میں کہ بیع مذکور قائم نہ ہو بلکہ تلف ہو گئی ہو۔

وفي الوجه الثاني وهو ان يكون قائما في يد المشتري فلمستحق ان يأخذ من يده
لانه وجد عين ماله ثم للمشتري ان يرجع على العدل بالثمن لانه العاقد فلنعلق به حقوق
العقد وهذا من حقوقه حيث وجب بالبيع وانما اذ لا يبسط له المبيع ولم يبسط ثما لعدل
بالخيار ان شاء رجع على الراهن بالقيمة لانه هو الذي اخله في العهدة فيجب عليه
تخليصه واذا رجع عليه مع قبض المرقه لان المقبوض سلم له وان شاء رجع على المرقه
لانه اذا انتقض العقد بطل الثمن وقد قبضه ثمنا فيجب نقص قبضه ضرورة واذا رجع
عليه وانتقض قبضه عاد حقه في الدين كما كان فيرجع به على الراهن اور صورت دوم میں
یعنی جبکہ مشتری کے پاس بیع مرتبہ قائم ہو تو مستحق یعنی اصل مالک کو اختیار ہے کہ مشتری کے قبضہ سے لے لے۔
اس واسطے کہ اس نے اپنا عین مال پایا تو جہاں پاوے لے سکتا ہے، پھر مشتری مذکور اپنا ثمن اپنے بائع یعنی عادل
مذکور سے پھیر لے گا، کیونکہ وہی عقد کرنے والا تھا پس اسی کے ساتھ حقوق عقد متعلق ہوں گے اور ثمن پھیرنا بھی منجملہ
حقوق عقد کے ہے کیونکہ ثمن کا وجوب بوجہ عقد بیع کے ہوا تھا، اور مشتری نے اسی جہت پر ادا کیا تھا کہ بیع اس
کے واسطے مسلم ہو حالانکہ وہ مسلم نہیں رہی بلکہ مستحق لے گیا تو وہ ثمن پھیرے اور چونکہ عادل کو دیا ہے تو عادل ہی سے
پھیرے گا) پھر عادل کو اختیار حاصل ہو گا کہ چاہے راہن سے قیمت واپس لے کیونکہ راہن ہی نے اس کو اس عہدہ میں
ڈالا تو راہن ہی پر اس کا چھوڑنا واجب ہے اور قیمت سے مراد وہ ثمن ہے جو اس نے مشتری کو ادا کیا، اور جب
عادل نے راہن سے یہ ثمن وصول کر لیا تو مرتبہ کا وصول پانا صحیح رہا، کیونکہ اس نے جو کچھ وصول پایا وہ اس کے واسطے

سالم رہا، اور چاہے عادل وہ ثمن مرتہن سے واپس لے جو اس نے مرتہن کو ادا کیا ہے اور رامن پر رجوع نہ کرے اس واسطے کہ جب عقد بیع ہی ٹوٹ گیا تو اس کا ثمن ہونا باطل ہو گیا حالانکہ مرتہن نے اس پر مرہون کا ثمن سمجھ کر قبضہ کیا تھا کیونکہ اس کو مرہون کے ثمن ہی سے استحقاق تھا حالانکہ وہ ثمن نہیں رہا، تو بالفرض مرتہن کا قبضہ توڑ دینا واجب ہے اور جب عادل نے مرتہن سے یہ ثمن پھیر لیا اور اس کا وصول پانا ٹوٹ گیا تو مرتہن کا حق دوبارہ اپنے قرضہ کے عود کرے گا، جیسے سابق میں تھا، پس وہ رامن سے اپنا قرضہ واپس لے گا، اور یہ سب اس وقت ہے کہ مشتری نے جو ثمن ادا کیا تھا وہ عادل کو دیا تھا، پھر عادل نے مرتہن کو ادائے قرضہ رامن میں دے دیا۔

ولو ان المشتري سلم الثمن الى المرتهن لم يرجع على العدل لانه في البيع عامل للمواهن وانما يرجع عليه اذا قبض ولم يقبض فبقي الضمان على الموكل اور اگر عادل سے خریدنے والے نے مرہون کے دام مرتہن کو ادا کیے ہوں تو وہ عادل سے ثمن واپس نہیں لے سکتا کیونکہ عادل تو یہ کام کرنے میں رامن کے واسطے عامل ہے اور مشتری اپنا ثمن بھی عادل سے لے سکتا ہے کہ جب اس نے مشتری سے وصول کیا ہو، حالانکہ اس نے مشتری سے وصول نہیں کیا تو ضمانت و ذمہ داری صرف موکل پر باقی رہی ہے یہ سب اس وقت ہے کہ عادل کی وکالت عقد رهن میں مشروط ہو۔

وان كان التوكيل بعد عقد الرهن غير مشروط في العقد فما لحق العدل من العهدة يرجع به على الراهن قبض الثمن المرتهن ام لا لانه لم يتعلق بهذا التوكيل حق المرتهن فلا رجوع كما في الوكالة المفردة عن الرهن اذا باع الوكيل ووقع الثمن الى من امره الموكل ثم لحقه عهده لا يرجع به على المقتضى، اور اگر یہ توكيل بعد عقد رهن کے واقع ہوئی، یعنی عقد رهن میں مشروط نہیں تھی تو ایسی صورت میں عادل کو جو کچھ ذمہ داری و عہدہ لاحق ہو اس کے واسطے وہ رامن پر رجوع کرے گا خواہ مرتہن نے ثمن وصول کیا ہو یا نہ کیا ہو اس واسطے کہ اس توكيل سے مرتہن کا حق متعلق نہیں ہوا، (کیونکہ اس نے بدول توكيل مذکور کے رهن لیا تھا) تو مرتہن پر رجوع کرنا کسی حال میں ثبوت نہ ہوگا جیسے رهن سے خارج کوئی وکالت بیع ہو کہ اس میں جب وکیل فروخت کر کے دام ایسے شخص کو دے دے جس کے دینے کا موکل نے حکم دیا ہو، پھر وکیل کے ذمہ عہدہ لاحق ہو تو وکیل مذکور اس شخص پر رجوع نہیں کر سکتا جس نے ثمن وصول پایا ہے وکالت بلکہ موکل کی طرف رجوع لاتا اور اس سے اپنا چھٹکارا حاصل کرتا ہے، پس یہی ایسی وکالت میں حکم ہے جو عقد رهن واقع ہونے کے بعد واقع ہو بخلاف الوكالة المشروطة في العقد لانه تعلق به حق المرتهن فيكون البيع لحقه برخلاف ایسی وکالت کے جو عقد رهن میں مشروط ہو کہ اس میں بحسب مذکورہ بالا عادل کو مرتہن سے رجوع کا اختیار ہوتا ہے، کیونکہ اس وکالت سے حق مرتہن بھی متعلق ہو چکا تو عادل کا فروخت کرنا حق مرتہن کے واسطے بھی ہوگا وکالت جیسے رامن کی طرف سے بطور وکالت ہوا ہے اس سے صاف ظاہر ہے کہ وکالت مشروط رهن سے حق مرتہن متعلق ہے اور جو بعد میں رهن ہو اس سے نہیں متعلق ہے،

قال رحمه الله تعالى هكذا ذكره الكرخي وهذا يؤيد قول من لا يرون جبر هذا الوكيل على البيع، شيخ مصنف نے فرمایا کہ یوں ہی شیخ کرخی نے فرق بیان کیا ہے اور یہ روایت مؤید ہے اس عالم کے قول کی جس کی رائے میں ایسے وکیل پر بیع کے واسطے جبر نہیں ہے وکالت جبر نہیں ہے یعنی جس کی وکالت بعد عقد رهن کے

واقع ہو اگر وہ میعاد ادا کے قرضہ آنے پر بیع سے انکار کرے تو جبر نہیں کیونکہ یہ دلیل بمنزلہ دیگر وکیل بیع کے ہے جس کے ساتھ مرتہن کا کوئی حق متعلق نہیں ہوا لیکن جن علماء کے نزدیک یہ وکیل بھی بیع پر مجبور کیا جائے گا ان کی طرف سے جواب یہ ہو سکتا ہے کہ وکیل کا مجبور ہونا بوجہ لزوم و کالت ہے، اگرچہ حق مرتہن نہ ہو اور یہاں دقیق جواب دیکر ہے، لیکن دونوں جواب کمزور ہیں واللہ اعلم

قال وان صامت العبد المرهون في يد المرتهن ثم استحقه رجل فله الخيار ان شاء ضمن الراهن وان شاء ضمن المرتهن لان كل واحد منهما متعد في حقه بالتسليم او بالقبض جامع صغیر میں ہے کہ اگر مرتہن کے قبضہ میں غلام مرہون مر گیا پھر کسی نے اس غلام پر اپنا استحقاق ثابت کیا یعنی ثابت کیا کہ میں اس کا مستحق ہوں وہ میری ملک تھا، تو مستحق کو اختیار ہے کہ اس کی قیمت چاہے راہن سے تاوان لے اور چاہے مرتہن سے تاوان لے، اس کی دلیل یہ ہے کہ راہن و مرتہن ہر ایک سے مستحق کے حق میں تعدی واقع ہوئی اس طرح کہ راہن نے سپرد کرنے میں توری کی اور مرتہن نے قبضہ کرنے میں تعدی کی اور تاوان بوجہ تعدی کے واجب ہوا کرتا ہے، فان ضمن الراهن فقد صامت بالدين لانه ملكه باء العتقان فصح الاتقاء پھر اگر مستحق مذکور نے راہن سے قیمت تاوان لے تو مرہون مذکور کا تلف ہونا بوجہ قرضہ کے واقع ہوا اس واسطے کہ راہن بوجہ ادائے تاوان کے اس کا مالک ہو گیا تو قرضہ ادا کرنا صحیح ہو گیا، وان ضمن المرتهن يرجع على الراهن بما ضمن من القيمة و بدینہ اور اگر اس نے مرتہن سے قیمت تاوان لی تو وہ راہن سے یہ قیمت اور اپنا قرضہ واپس لے گا اما بالقيمة فلا نه مغرور من جهة الراهن و اما بالدين فلا نه انتقص اقتضاء فيعود حقه كما كان، پس قیمت کو راہن سے واپس پانا اس وجہ سے کہ اس نے راہن ہی کی جانب سے یہ دھوکا پایا، اور قرضہ پانا اس وجہ سے کہ اس کا وصول پانا ٹوٹ گیا تو اس کا حق جیسا تھا ویسا ہی عود کر آیا۔

فان قيل لما كان قرار العتقان على الراهن برجوع المرتهن عليه والمالك في المضمون يثبت لمن عليه قرار العتقان فتبين انه رهن ملك نفسه فصار كما اذا ضمن المستحق الراهن ابتداءً قلنا هذا طعن ابي حازم القاضى اگر اعتراض کیا جاوے کہ حجب تاوان کا قرار راہن پر ٹھہرا بوجہ اس کے کہ مرتہن نے اس سے واپس لیا، اور قاعدہ یہ ہے کہ جس پر تاوان کا قرار ہو اس کی ملکیت اس چیز میں ثابت ہوتی ہے جس کے عین تاوان دیا ہے تو ظاہر ہوا کہ راہن نے اپنی ملکیت مرہون کی تھی تو یہ بھی ایسا ہو گیا جیسے مستحق نے ابتداء سے راہن سے تاوان لے لیا، ہم کہتے ہیں کہ یہ قاضی ابو حازم نے طعن کیسے کیا اور حازم نے سنا ہے معجزہ زائے معجزہ، شیخ عبد الحمید بن عبد العزیز قاضی بغداد نے امام محمد بن الحسن پر اعتراض کیا تھا اور حاصل یہ ہوا کہ جب راہن ہی آخر صامت ٹھہرا تو مرتہن کے پاس اسی کی ملک تلف ہوئی جیسے مستحق نے اگر ابتداء سے راہن سے تاوان لیا تو یہی ہوتا ہے، پس مرتہن کا قبضہ ساقط ہونا چاہیے، حالانکہ تم نے کہا کہ اگر راہن سے ابتداء میں تاوان لے تو مرتہن کا قرضہ ساقط ہوا، اور اگر مرتہن سے تاوان لے کر مرتہن کے ذریعہ سے راہن پر تاوان ٹھہرے تو مرتہن کا قرضہ نہیں ساقط ہوگا بلکہ مرتہن تاوان بیع قرضہ کے راہن سے پاوے گا، حالانکہ یہ فرق بے معنی ہے۔

والجواب عنه انه يرجع عليه بسبب الضرور والعتق فربا للتسليم كما ذكرنا او بالانتقال من المرتهن اليه كانه وكيل منه والمالك بكل ذلك متاخر عن عقد الرهن اور اس اعتراض کا جواب

یہ ہے کہ مرہن اپنا ادا کیا ہوا تاوان راہن سے یا تو بوجہ فریب کے واپس لیتا ہے اور فریب راہن یہ کہ اس نے غیر کا مال لے کر مرہن کے سپرد کر دیا (حتیٰ کہ وہ ضامن ہو گیا) جیسا کہ ہم نے سابق میں بیان کیا ہے، اور یا مرہن سے راہن کی جانب تاوان منتقل ہونے کی وجہ سے مرہن واپس لیتا ہے گویا مرہن اس کی جانب سے وکیل ہے اور کوئی وجہ ان دونوں میں ہو یہ وجہ عقدرہن سے ملک پیچھے واقع ہوئی وقت خلاصہ یہ کہ راہن کی ملکیت اگر مرہن کو مال غیر سپرد کرنے کی وجہ سے ہو تو اس وقت سے ملکیت ہوگی، حالانکہ سپردگی سے رہن پورا ہوا تب ملکیت راہن پیدا ہوئی، یا ملک راہن کی وجہ یہ ہو کہ جب مرہن نے غیر کے مال پر قبضہ کیا (غیر کے حق میں یہ غاصب ہے، پس غیر نے اس سے تاوان لیا تو مرہن مالک ہو گیا لیکن مرہن نے بوجہ راہن کے قبضہ کیا تھا تو تاوان بجانب راہن منتقل ہوا، اور چونکہ مرہن کی ملکیت قبضہ کے بعد شروع ہوئی تو منتقل ہونے سے راہن کی ملکیت بھی بعد قبضہ سے شروع ہوئی اور یہ بھی رہن پورا ہونے کے بعد ہے، تو ثبوت ہوا کہ مرہن سے مستحق نے تاوان لیا ہے اور تاوان کا قرار جا کر راہن پر ٹھہرا ہے تو اس صورت میں راہن کی ملکیت بعد رہن کے ثابت ہوتی ہے اور اس سے اپنی ملک رہن کرنا نہیں نکلتا ہے بخلاف الوجہ الاول بر خلاف صورت اول کے۔

فت جبکہ مستحق نے اول راہن سے تاوان لیا کہ اس صورت میں راہن کی ملکیت قبل رہن کے ثبوت ہوتی ہے۔
لان المستحق یفتمنہ باعتبار القبض السابق علی الرهن فیستند المملک الیہ فقبیل انہ دهن صلاک نفسہ اسواسطے کہ مستحق نے راہن سے بلحاظ اس کے قبضہ سابق تاوان لیا جو رہن سے پہلے واقع تھا، تو ملکیت اسی حالت کی جانب مستند ہوگی، پس ظاہر ہوگا کہ راہن نے اپنی ذاتی ملک رہن رکھی فت کیونکہ راہن نے جب غیر کی چیز پر قبضہ کر کے اس کو رہن کیا تو قبضہ ہی سے غاصب ضامن ہو گیا اور ضمان دے کر اس وقت سے مالک ہو گیا تو اس نے گویا مالک ہو کر رہن کیا، وقد طولنا الکلام فی کفایتہ المنتہی واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب اور ہم نے اس کی توضیح میں کلام کو طول دے کر کفایتہ المنتہی میں بیان کیا ہے واللہ اعلم بالصواب فت شاید شیخ کی مراد یہ ہے کہ اس جواب پر مضاربت کے مسئلہ سے جو اعتراض ہوتا ہے وہ ہم نے دفع کر دیا ہے اس طرح کہ یہاں تم نے رہن سے ملکیت پیچھے ثابت کر کے رہن کو باطل ٹھہرایا کہ نافذ نہیں ہوگا، حالانکہ مضاربت میں اگر رب المال نے جو اس المال دیا تھا، اس کا کوئی مستحق نکلا اور مضاربت نے بوجہ اس میں تصرف کرنے کے مستحق کو تاوان ادا کیا تو وہ رب المال سے تاوان واپس لے گا، مگر مضاربت نافذ ہوگی، حالانکہ یہاں بھی مضاربت کے ذریعہ سے رب المال کی طرف ملک منتقل ہوئی تو وہ بعد مضاربت کے ہوگی، پھر بھی تم نے کہا کہ مضاربت نافذ ہے، حالانکہ رہن کو نافذ نہیں کہتے ہو، اور جواب یہ کہ مضاربت عقد غیر لازم ہے تو اس کے دوام کا حکم مثل ابتداء کے ہے گویا بعد ملک کے رب المال نے جا کر عقد کیا برخلاف رہن کے کہ یہ عقد لازم ہے تو فرق ہو گیا، ع، م۔

مترجم کہتا ہے کہ میرے نزدیک یہاں اشکال دو طرح باقی ہے، اول یہ کہ مضاربت کے مسئلہ میں مضاربت نے جب اس المال میں تصرف کیا تو ضامن ہوا اور جب اس المال مبدل ہو جاوے تو مضاربت بھی لازم ہو جاتی ہے، جواب یہ ہو سکتا ہے کہ بدون تغیر کے اگر مستحق نے اپنا مال بعینہ لے لیا تو مضاربت رب المال سے واپس لے اور جدید عقد کی ضرورت نہیں ہے۔ لیکن یہ جواب جب صحیح ہو کہ مسئلہ مضاربت کے یہی معنی ہوں کیونکہ مضاربت کو اس صورت میں ضمان کا حق نہیں ہوتا ہے۔ حالانکہ مسئلہ اس کے خلاف ہے، علاوہ بریں جدید اس المال سے مضاربت اول باقی نہیں رہ سکتی ہے پس فرق مذکور مشکل ہے۔ دوم یہ کہ جب راہن بوجہ قبضہ سابق کے ضامن ہو چکا تو مرہن کی جانب سے ضمان منتقل ہونے سے ضامن ہونا تحصیل حاصل

ہے اور یہ بالکل ہے تو بہر صورت راہن بوجہ قبضہ سابق کے قاصر ہے، ہاں مرہن کے رجوع کرنے کے واسطے القبتہ اس کا سپرد کرنا علت ہے، پس جواب میں سخت تامل ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، م۔

باب التصرف فی الرهن والجاتیۃ علیہ وحیایۃ علی غیبرہ

یہ باب مرہون میں تصرف کرنے اور مرہون پر قتل و زخم وغیرہ کا جرم کرتے یا مرہون کا جرم مذکور غیر پر واقع ہونے کے بیان میں

یعنی عقدرہن واقع ہونے کے بعد اگر مرہن نے مرہون میں ایسا تصرف کیا جو اس کی اجازت میں داخل نہیں ہے، یا راہن نے کوئی تصرف کیا تو اس کا کیا حکم ہے اور اگر مرہون کوئی غلام ہو جس نے کسی کو قتل کر دیا یا زخمی کیا تو کیا حکم ہے یا مرہون کو کسی نے قتل یا زخمی کیا تو حکم ہے، قال واذا باع الراهن الرهن بغير اذن المورثين فالبيع موقوف لتعلق حق الغیر به وهو المرتهن ینتوقف علی اجازتہ وان کان الراهن یتصرف فی ملکہ کمون اوصی بجمیع مالہ تقف علی اجازۃ الوراثۃ فیما زاد علی الثلث لتعلق حقہم بہ۔ اگر راہن نے مال مرہون بغير اجازت مرہن کے فروخت کیا تو بیع منوقوف رہے گی، یعنی نافذ نہ ہوگی، کیونکہ اس بیع سے غیر کا حق متعلق ہے اور وہ مرہن ہے پس مرہن کی اجازت پر موقوف ہے۔ (حتیٰ کہ اگر وہ اجازت دے دے تو مرہن سے خارج ہو کر بیع نافذ ہو جائے گی اور بدول اس کے نافذ نہ ہوگی) اگرچہ راہن کا یہ تصرف اپنی ملکیت میں واقع ہو اسے اور اس کی نظیر وہ شخص ہے جس نے اپنے تمام مال کی وصیت کر دی (مثلاً بعد میری موت کے میرا سب مال فقار کو صدقہ دیا جاوے) تو تہائی مال سے زائد مال کے حق میں وصیت مذکورہ وارثوں کی اجازت پر منوقوف ہے، کیونکہ تہائی کے سوائے باقی مال سے وارثوں کا حق متعلق ہو چکا ہے۔ فان اذ یہ مثال صرف اس امر کو مفید ہے کہ دوسرے کے تعلق سے تصرف نافذ نہیں ہوتا ہے، ورنہ جب موہی مر گیا تو اس کی ملکیت ترکہ سے زائل ہو گئی سوائے اس کے کہ تہائی تک اگر اس نے تصرف کی وصیت کی تو اس قدر مال میں اس کی ملکیت متعلق رہے گی، فان اجازت المرتهن جائز لان التوقف لحقه وقد رعتی بمتقوطہ، پس اگر مرہن نے اس بیع کی اجازت دے دی تو جائز یعنی نافذ ہو جائیگی، اس واسطے کہ بیع کا توقف تو مرہن کے حق ہی کی وجہ سے تھا اور واپس حق ساقط کرنے پر راضی ہو گیا، وان قضا کا الراهن دینہ جائز ایضاً لانہ زال المانع من النقص والمقتضى موجود وهو التصرف ایضاً درهن الاہل فی المحل اور اگر راہن نے مرہن کا قرضہ ادا کر دیا تو بھی بیع جائز ہوگی یعنی نافذ ہوگی اس واسطے کہ بیع نافذ ہونے سے جو امر مانع تھا وہ زائل ہو گیا (اور ہر تصرف کے نافذ ہونے کے واسطے دو باتوں کی ضرورت ہوتی ہے ایک یہ کہ نافذ ہونے سے جو امر مانع نہ ہو اور دوم یہ کہ نافذ ہونے کا مقتضی موجود ہو پس مانع کا زائل ہو جانا تو معلوم ہو گیا کہ مرہن کا قرضہ ہی ادا کر دیا) اور نافذ ہونے کا مقتضی پیسے سے موجود ہے اور وہ حائل مانع کا تصرف ایسے محل ملک میں جو قابل فروخت ہے جس سے توجہ مقتضی موجود اور مانع ندارد تو ضرور تصرف نافذ ہے۔

واذا نقذ البیع باجازت المرتهن ینتقل حقہ الی یدلہ اور جب مرہن کی اجازت دینے سے (بدول ادا کے قرضہ کے) یہ بیع نافذ ہوئی تو مرہن کا حق مرہون کے عوض کی طرف منتقل ہو جائے گا، یعنی اجازت دینے سے اس کا حق رہن بالکل ساقط نہیں ہوگا بلکہ مرہون کی عوض میں سے متعلق ہو جائے گا، حتیٰ کہ ٹخن بجائے مرہون میں

کے قائم ہو کر رہیں ہو جائے گا، ہوا صحیحہ، یہی روایت صحیح ہے۔ ف اور ضرورت نہیں کہ اجازت کے وقت مرہن نے یہ شرط کر دی ہو کہ اس کا عوض مرہون ہو، لان حقہ تعلق بالمالیۃ والبدال لہ حکم المبدال اس واسطے کہ مرہن کا حق تو مالیت سے متعلق ہے اور بدل کے واسطے مبادل کا حکم ہے۔ ف کیونکہ بدل و مبادل دونوں مالیت کی راہ سے واحد ہیں، اگرچہ صورت میں فرق ہو، فصار كالعبد المديون اذا بيع برضاء العرما یرتقل حقہ امی البدل لا نھم رصنوا بالانتقال دون السقوط لاسا۔ پس یہ معاملہ ایسا ہو گیا جیسے تجارتی غلام جس پر لوگوں کے قرضے چڑھ گئے ہیں جب وہ قرض خواہوں کی اجازت سے فروخت کیا گیا تو ان کا حق اس کے بدل سے متعلق ہو جائے اس واسطے کہ یہ لوگ تو حق منتقل ہونے پر راضی ہوئے ہیں بالکل ساقط ہو جانے پر راضی نہیں ہوئے، ف یعنی قرض خواہوں نے اس کے فروخت کی اجازت دی تو اجازت سے یہ لازم نہیں کہ یہ لوگ بالکل اپنا حق ساقط کرنے پر راضی ہیں، ہاں اس قدر البتہ لازم ہے کہ اس غلام کے عین سے اپنا حق منتقل ہو جانے پر راضی ہیں اور حال یہ کہ تجارتی غلام کی گردن سے قرض خواہوں کا حق متعلق ہوا کرتا ہے، پس اگر قاضی کو انہوں نے درخواست دی اور بیع کی اجازت دی تو اجازت سے یہ لازم نہ ہوا کہ انہوں نے اپنا حق ساقط کیا بلکہ منتقل کیا، حتیٰ کہ اس کے ضمن سے ان لوگوں کا حق حصہ رسد متعلق ہو گیا، فکذا اھذا پس اسی طرح یہ معاملہ مرہن ہے۔ ف کہ جب مرہن نے راجن کو مرہون فروخت کرنے کی اجازت دی تو یہ لازم نہیں کہ اس نے اپنا حق بالکل ساقط کیا بلکہ یقینی اس قدر کہ منتقل کیا پس اسی قدر حکم ہوگا، حتیٰ کہ ضمن کی جانب اس کا حق منتقل ہوگا، اب رہا یہ کلام کہ جیسے مرہن کو بیع کی اجازت کا اختیار ہے اسی طرح فسخ کا بھی اختیار ہے تو اس میں اختلاف الروایۃ ہے، وان لم یجوز المرفوع البیع وفسخه الفسخ فی روایۃ حتی لو اقلک الراهن الرهن لاسبیل للمشتوی علیہ لان الحق الثابت للمرفوع بمنزلة الملك فصار كالمالك له ان یجوز له ان یفسخ اور اگر مرہن نے بیع کی اجازت نہ دی بلکہ بیع کو فسخ کیا تو بیع فسخ ہو جائے گی، یہ روایت شیخ ابن سمانہ ہے، حتیٰ کہ اگر راجن نے فسخ رہن کر لیا تو مشتری کو اس بیع لینے کی کوئی راہ نہ ہوگی، اس واسطے کہ مرہن کے واسطے جو حق ثابت ہے وہ بمنزلہ ملک کے ہے تو مرہن مانند مالک کے ہوا کہ جس کو اختیار ہوتا ہے کہ چاہے اجازت دے اور چاہے فسخ کرے۔ ف لیکن معنی نہیں کہ بمنزلہ مالک ہونے سے بالکل مالک کا حکم نہیں ہو سکتا ہے، اور اقل یہ ہے کہ مرہن کی اجازت تو بیع منعقد ہو جانے کے واسطے نہیں تھی بلکہ وہ تو نافذ ہونے کے واسطے تھی، کیونکہ عین مرہون کا مالک راجن ہے اور مرہن صرف مانع بحت ہے، جیسے اجارہ لازمہ میں مستاجر ہوتا ہے اور ممکن نہیں کہ عین مرہون کا مالک راجن ہو، لہذا دوسری روایات میں آیا کہ اس کو فسخ کا اختیار نہیں ہے چنانچہ فرمایا:

وفی اصح الروایین لا یفسخ بفسخه لانه لو ثبت حق الفسخ له انما یثبت ضرورۃ صیانتہ
حقہ وحقہ فی العین لا یبطل بانقضاء هذا العقد فبقی موقوفاً فان شاء المشتوی صبر حتی یفتک الراهن
الرهن اذا العجز علی شرف الزوال وان شاء رفع الامر الی القاضی وللقاضی ان یفسخ بقوات القدرۃ
علی التسليم وولایۃ الفسخ الی القاضی لا الیہ وصار کما اذا ابق العبد المشتوی قبل القبض فانه
یتخیر المشتوی لما ذکرنا کذا لک هذا، اور ہر دو روایت میں اصح روایت تو یہ ہے کہ مرہن کے فسخ کرنے سے بیع فسخ
نہ ہوگی (اور نہ وہ قاضی سے فسخ کرانے کی درخواست کر سکتا ہے) اس واسطے کہ مرہن کو اگر حق فسخ حاصل ہوتا تو معرفت اس ضرورت
سے حاصل ہوتا کہ اس کا حق محفوظ ہے، حالانکہ اس بیع کے منعقد لازم ہو جانے سے اس کا روکنے کا حق باطل نہیں ہوتا کیونکہ مشتری

کی ملکیت اس کے منافی نہیں جیسے ماہن کی ملکیت منافی نہیں ہے) تو یہ عقد بھی متوقف رہا (اور نافذ نہیں ہوا۔ پس مشتری کو اختیار ہوا کہ چاہے تو اتنی مدت تک صبر کرے کہ بائع ماہن اس کو فک رہن کر لے (شب بائع سے لے لیگا) اس واسطے کہ عاجزی تو زائل ہونے کے کنارے لگی ہے یعنی سپردگی سے عاجز ہونا قطعی یا یوسسی کے قابل نہیں بلکہ جی بھی فک رہن کر لے قادر ہو جاوے تو چاہے مشتری اس وقت تک صبر کرے اور چاہے اس امر کا مرفوعہ قاضی کے سامنے لے جاوے اور قاضی کو اس عقد کے فسخ کرنے کی ولایت حاصل ہے، کیونکہ بائع کو سپرد کرنے کی قدرت بالفعل حاصل نہیں ہے اور فسخ کی ولایت خود مشتری کو نہیں بلکہ قاضی کو حاصل ہے اور یہ ایسا ہو گیا جیسے بائع نے اپنا غلام فروخت کیا اور قبضہ دینے سے پہلے وہ بھاگ گیا تو سپردگی کی قوت نہ ہونے سے مشتری کو اختیار دونوں وجہ مذکورہ پر حاصل ہوگا، اسی طرح یہاں مرہون کے خرید میں مشتری کو حاصل ہے۔

ولو باعہ الراهن من رجل ثم باعہ بیعاً ثانیاً من غیرہ قبل ان یجیزہ المرفوعہ فالشانی موقوف ایضاً علی اجازتہ لان الاول لم ینفذ والموقوف لا یبیع توقفت اثنانی اور اگر ماہن نے مرہون کسی شخص کے ہاتھ فروخت کیا پھر مرتہن نے اجازت دینے سے پہلے اس کو دوسرے مشتری کے ہاتھ فروخت کیا تو دوسری بیع بھی مرتہن کی اجازت پر موقوف ہے اس واسطے کہ بیع اول نافذ نہیں ہوئی تھی بلکہ موقوف تھی اور بیع موقوف اس امر سے مانع نہیں کہ دوسری بیع موقوف ہو، قلو اجازت المرفوعہ البیع الثانی جائز الثانی، پس اگر مرتہن نے بیع دوم کی اجازت دیدی تو بیع دوم جائز ہو جائے گی اور اگر اس نے بیع اول کی اجازت دی تو بیع اول جائز ہو جائے گی، ع۔

مترجم کہتا ہے کہ یہ مسئلہ تو مشرہ ہے کہ روایت ابن سماعہ صحیح ہے یعنی بیع مذکور ابھی لازم نہیں ہوئی حتیٰ کہ مرتہن فسخ کر سکتا ہے اس واسطے کہ اگر بیع اول لازم ہو جاوے، حتیٰ کہ بدول فسخ قاضی کے وہ فسخ نہ ہو سکے تو بیع دوم کا نافذ ہونا ممکن نہیں ہے، کیونکہ بیع اول نہیں فسخ ہوئی، پس لا محالہ یہی کہا جاوے کہ یہ مسئلہ جی بھی ہو سکتا ہے کہ بیع اول کا جواز ہی متوقف تھا، امد یہی بنائے روایت ابن سماعہ ہے فتاویٰ فیہ۔

ولو باع الراهن ثم أجزأه أو وهب أو رهن من غیرہ واجازت المرفوعہ ہذا العقود جائز البیع الاول، اگر ماہن نے مرہون کو (باجازت مرتہن کے) فروخت کیا پھر اس کو دوسرے کے ہاتھ اجارہ پر دیا یا ہبہ کیا یا رہن کیا اور مرتہن اول نے ان عقود کی اجازت دیدی تو بیع اول جائز ہوگی حتیٰ کہ بیع کے بعد جو عقد ہے خواہ ہبہ ہو یا اجارہ ہو یا رہن ہو تو وہ جائز نہیں ہوگا حالانکہ بیع کے بعد اگر بیع دوم ہو تو بیع دوم باجازت مرتہن جائز ہو جاتی ہے جیسا کہ اوپر گزرا تو معلوم ہوا کہ بیع دوم دو دیگر عقود میں فرق ہے،

والفرق ان المرفوعہ ذو حظ من البیع الثانی لانه یتعلق حقه بیدلہ لینسخ تعینہ لتعلق فائدتہ بہ الاحق لہ فی ہذا العقود لانه لا یدل فی المہبتہ والرهن والذی فی الاجارۃ بدل المنفعۃ لا یدل العین وحقہ فی مالیتہ العین لافی المنفعۃ فکانت اجازتہ استطاقا لحقہ فزال المانع فتفد البیع الاول فوضع الفرق، اور فرق یہ ہے کہ مرتہن کے واسطے بیع دوم سے کچھ نفیہ ہے اس واسطے کہ بیع دوم کے ثمن سے مرتہن کا حق متعلق ہے تو اس کی تعیین کرنا صحیح ہے (کہ میں نے خاص کر بیع دوم کی اجازت دیدی) کیونکہ اس سے مرتہن کا فائدہ متعلق ہے (جس کو اس نے خود غور کر لیا ہوگا، اور وہ بیع اول سے زیادہ مرغوب ہوگا) اور

رہے یہ عقود یعنی ہبہ ورہن و اجارہ تو ان سے مرہن کا حق متعلق نہیں ہے اس واسطے کہ ہبہ ورہن میں عوض نہیں ہے اور اجارہ میں جو عوض ہے وہ منفعت کا بدلہ ہے اور عین شئی کا بدلہ نہیں ہے حالانکہ مرہن کا تعلق مالیت عین سے ہوتا ہے اور منفعت عین سے نہیں ہوتا ہے تو جب اس نے سب عقود کی اجازت دی تو بنظر ان عقود کے معلوم ہوا کہ اس نے اپنا حق ساقط کر دیا تو مانع نائل ہو گیا، پس بیع اول نافذ ہو جائے گی، پس بیع وان عقود میں فرق ظاہر ہو گیا۔

فتا اور خلاصہ فرق یہ ہے کہ بیع اول و دوم کی صورت میں جس کی اجازت دی وہی نافذ ہوگی، کیونکہ اس کا معین کرنا بنظر تعلق حق کے صحیح ہے اور بیع کے ساتھ ہبہ ورہن و اجارہ کی حیث اجازت دے دی تو معلوم ہوا کہ اجازت سے اس کو اپنا حق ساقط کرنا منظور ہے اور معاوضہ عقد سے اپنا حق متعلق کرنا منظور نہیں ہے کیونکہ ان عقود میں اس کے تعلق کا عوض ہی نہیں ہے اور جب اس نے اپنا حق ہی ساقط کیا تو جو عقد کہ مقدم ہے یعنی بیع وہی نافذ ہوگا خصوصاً جبکہ وہ قوی ہے کیونکہ بیع عقد لازم ہوتا ہے اور ہبہ وغیرہ لازم نہیں ہے، فافہم۔ م۔

قال ولو اعتق المرہن عبد المرہن نفذ عتقه وفي بعض اقوال الشافعی لا ينفذ اذا كان المقتن موصرا لان في تنقيده ابطال حق المرتهن فاشبهه البيع، اگر ماہن نے غلام مرہون کو آزاد کر دیا تو عین نافذ ہو جائے گا (خواہ ماہن تنگ دست ہو یا خوش حال) اور امام شافعی کے اس مسئلہ میں اقوال ہیں، انا نجد بعض قول میں ہے کہ اگر ماہن تنگ دست ہو تو عتق نافذ نہیں ہوگا، اس واسطے کہ اس کو نافذ قرار دینے میں حق مرہن کا ابطال ہے تو عتق بماند بیع ہو گیا، فت چنانچہ بیع بالاتفاق بوجہ حق مرہن کے نافذ نہیں ہوتی ہے۔

مختلف ما اذا كان موصرا حيث ينفذ على بعض اقواله لانه لا يبطل حقه معني بالتصميم۔ برخلاف اس کے اگر ماہن خوش حال ہو تو شافعی کے نزدیک عتق مذکور نافذ ہو جائے گا، بنا بر بعض قول شافعی رو کے اس واسطے کہ فی المعنی مرہن کا حق بذریعہ تاہ ان لینے کے باطل نہ ہوگا، فت یعنی مرہن اس سے تاوان لے لیا تو قیمت بجائے مرہون کے قائم ہو جائے گی اور قیمت مذکور مرہون کے معنی میں ہے، اور جب ماہن تنگ دست ہو تو مرہن اس سے کچھ وصول نہیں کر سکتا، تو اس کا عتق بھی نافذ نہیں ہوگا،

ومختلف اعتناق المستاجر لان الاجاسر تنبقي مدتها اذا لحر يقبلها اما لا يقبل المرہن فلا يبتقى، و برخلاف اجارہ دیئے ہوئے غلام کے کہ اس کو آزاد کرنا جائز ہے اس واسطے کہ اجارہ تو صرف اپنی مدت تک رہے گا، اور اس میں منع نہیں، اس واسطے کہ آزاد ہو کر بھی وہ اجارہ کے قابل ہے یعنی آزادی متافی اجارہ نہیں ہے لیکن رہن کے قابل نہیں ہوتا، تو وہ مرہون نہیں رہے گا، فت تو مرہن کا نقصان ہے پس تنگ دستی میں مرہون غلام کو آزاد کرنا نافذ نہیں اور خوشحالی میں نافذ ہے، جیسے اجارہ دیئے ہوئے غلام کو آزاد کرنا بھی نافذ ہے، یہ سب امام شافعی کا قول مع دلائل مذکور ہے ولنا انه مخاطب اور ہماری تقریر دلیل یہ ہے کہ ماہن شخص مخاطب یعنی عاقل بالغ ہے، اعتق ملک نفسه جس نے اپنی ذاتی ملکیت کو آزاد کیا، فلا يلغو تصرفه لعدم ادات المرتهن تو مرہن کی اجازت نہ ہونے سے اس کا تصرف لغو نہیں ہوگا، کما اذا اعتق العبد المشتري قبل القبض او اعتق الابن او المصوب جیسے مشتری نے خریدے ہوئے غلام کو قبضہ سے پہلے آزاد کیا یا سہاگے ہوئے غلام کو یا مصوب غلام کو آزاد کیا، فت تو نافذ ہو جاتا ہے حالانکہ ان صورتوں میں بھی مالک کا قبضہ نہیں ہے۔

ولا خفاء في قيام ملك السرقة لقيام المقتنى اور اس میں کچھ خفا نہیں کہ ماہن کی ملکیت رقبہ موجود ہے

کیونکہ موجب ملک قائم ہے و ابھی زائل نہیں ہوا یعنی یہ بات تو صاف ظاہر ہے کہ مرہون ابھی تک ملک رہن ہے، حتیٰ کہ اس نے رہن کیا اور نہ رہن جائز نہ ہوتا، و عارض الرهن لا یمنہ عن زوالہ اور رہن عارض ہوتا اس کی ملکیت زائل ہوتے کو مستشرق نہیں و بلکہ اس کی ملکیت کو مفید ہے، کیونکہ ابھی مرہون ہے پس عتق ثابت ہوا کیونکہ جو شخص اپنی ملک کا غلام یا باندی بخود اختیاری آزاد کرے تو عتق نافذ ہو جاتا ہے اگرچہ فی الحال قبضہ نہ ہو کیونکہ عتق ایسا تصرف ہے جو فقط ملکیت چاہتا ہے اور قبضہ ضروری نہیں ہے۔ ثم اذا زال ملكه في الرقبة باعتاقه يزول ملك الرقبة في الابد بناء عليه كاعتاق العبد المشترك بل اولی، پھر جب راہن کی ملک جو رقبہ غلام میں حاصل ہے یجب اس کے اعتاق کے نائل ہوئی، تو مرہون کی ملکیت جو صرف قبضہ میں ثابت ہے اسی بنا پر نائل ہو گئی جیسے غلام مشترک آزاد کرنے میں ہوتا ہے بلکہ بدرجہ اولیٰ و یعنی غلام مشترک میں اگر ایک نے آزاد کیا تو دوسرے کی ملکیت اس کو نہیں روکتی بلکہ غلام آزاد ہو جاتا ہے اسی طرح یہاں مرہون کی ملکیت جس اس کو مانع نہ ہوگی بلکہ بدرجہ اولیٰ مرہون کا حق قبضہ مانع نہیں ہو سکتا، لان ملك الرقبة اقوى من ملك الابد فلما لم يمنع الاعلى لم يمنع الادنى بالطريق الاولى اس واسطے کہ ملک رقبہ (جو شریک کو حاصل ہے) زیادہ قوی ہے بہ نسبت ملکیت قبضہ کے (جو مرہون کو حاصل ہے) پس جب اعلیٰ ملکیت مانع نہ ہوئی تو کمتر بدرجہ اولیٰ مانع نہیں ہو سکتی ہے۔

و اگر کہا جاوے کہ ہماری دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ راہن عاقل بالغ کا تصرف نفوذ ہوگا بلکہ نافذ ہو جائے گا، تو بھی دلیل بیع مرہون میں جاری ہے چنانچہ شافعی نے اسی پر قیاس کیا، جواب یہ ہے کہ اعتاق و بیع میں فرق ہے چنانچہ اعتاق میں ضرورت قبضہ نہیں تو وہ نافذ ہو جاتا ہے۔ و امتناع التنازع في البيع والهبة لانعدام القدر على التسليم، اور بیع مرہون یا ہبہ مرہون نافذ نہ ہونا اسوجہ سے کہ سپرد کرنے کی قدرت نادر ہے۔

و حالانکہ بیع بدون اس قدرت کے نافذ نہیں اور سبب بدون سپرد کرنے کے تمام و نافذ نہیں ہے۔ اگر کہا جاوے کہ اگر زید نے اپنے غلام کی نسبت وصیت کی کہ اس کا رقبہ بکر کو دیا جاوے تو جب تک ویانہ جاوے تب تک بکرا تک نہ ہوگا حالانکہ اگر وارث اس کو آزاد کرے تو تصرف نافذ ہے، جواب دیا کہ یہ فقط دعویٰ ہے و اعتاق الوارث العبد الموصی برقبته لا یلغو۔ اور وارث کا ایسے غلام ترکہ کو آزاد کرنا جس کی گردن کی میت نے کسی کے واسطے وصیت کی تمھی نفوذ نہیں ہوتا نسے یعنی وارث کا ایسے غلام کو آزاد کرنا نفوذ نہیں ہوتا جیسا تم دعویٰ کرتے ہیں۔ بل یوخرالی ادار السعایة عند ابی حنیفہ بلکہ ان کی قیمت کا گمراہا کرنے تک تاخیر ہوتی ہے، یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے، و در نہ صاحبین کے نزدیک وہ فی الحال آزاد ہو جاتا ہے، پس خلاصہ یہ نکلا کہ اگر مرہون میں اعتاق یا بیع کا تصرف کیا تو تصرف نافذ نہیں ہوگا مگر بیع ایسا تصرف ہے جو نافذ ہونے کے واسطے قبضہ تسلیم چاہتا ہے تو بیع نافذ نہ ہوگی، جیسے ہبہ کیا یا صدقہ دیا تو بھی نافذ نہ ہوگا کیونکہ راہن کو قبضہ کی قدرت نہیں ہے اور اعتاق ایسا تصرف ہے جو قبضہ نہیں چاہتا ہے تو وہ نافذ ہو جائے گا، و اذا نفذ الاعتاق بطل الرهن لفوات محله اور جب اعتاق نافذ ہو گیا تو رہن باطل ہو گیا، کیونکہ رہن کامل نہیں رہا و ابھی تک یہ غلام اب راہن کی ملک نہیں بلکہ آزاد ہے جو قابل رہن نہیں ہوتا ہے۔ اب سوال یہ کہ مرہون کے واسطے کیا حکم ہوگا تو فرمایا کہ ثم بعد ذلك ان كان الراهن موسرا و الدين حالا طولب باء الدين لانه لو طولب باء القيمة تقع المقاصة بقدر الدين

فلا فائدا فیہ ، پھر بعد تقاضا عتاق کے دیکھا جاوے کہ راہن خوشحال ہو اور قرضہ فی الحال واجب الادا ہے ۔
 (خواہ اس وجہ سے کہ مبیعہ تھی ، یا مبیعہ آگئی تو اور مدت ختم ہوگئی) تو راہن سے اولے قرضہ کا مطالبہ کیا جائیگا
 را اگرچہ وہ ادائے قیمت کا ضامن ہے) اس واسطے کہ اگر اس سے ادائے قیمت کا مطالبہ کیا جاوے تو قیمت سے
 بقدر قرضہ کے مقاصد یعنی اولہ بدلہ ہو جائے گا ، پس قیمت کے مطالبہ سے کچھ فائدہ نہیں ہے ۔ کیونکہ مبیعہ نثار
 ہے ۔ وات کات الدین مؤجلا اور اگر قرضہ مبیعہ ہوتی اور ابھی مبیعہ باقی ہے اخذت منه
 قیمۃ العید وجعلت رهنما کانہ حتی یجل الدین لان سبب الصمان متحقق وفی التضمین
 فائدا فاذا حل الدین اقتضاہ بحقہ اذا کان من جنس حقہ ورد الفضل ، تو راہن خوش حال
 سے اس غلام کی قیمت لی جاوے اور بجائے مرہون کے رہن کی جاوے گی ، یعنی مرتہن کے پاس مرہون سے لگی یا تنگ
 کہ قرضہ کی مبیعہ آجاوے ، یعنی واجب الادا ہونے کا وقت آجاوے ، اس دلیل سے کہ تاوان کا سبب متحقق ہوا یعنی
 مرہون اس نے آزاد کر کے مرتہن کے حق میں تعدی کی ، پس ضامن ہوا اور ضمان لینے میں مرتہن کے واسطے فائدہ ہے یعنی
 اس کو حصول قرضہ میں مضبوطی ہے ، پھر جب ادائے قرضہ کا وقت آجاوے تو مرتہن اس کو اپنے قرضہ میں وصول کرے
 بشرطیکہ قیمت اس کی جنس حق سے ہو اور جو کچھ بڑھے وہ راہن کو واپس کر دے ۔ اور جنس حق کے معنی یہ کہ اگر قرضہ
 درم ہوں اور یہ قیمت بھی درم ہوں تو بقدر قرضہ کے اپنے حق میں وصول کر لے اور باقی واپس کر دے اور اگر مختلف ہو
 مثلاً قرضہ درم ہے اور قیمت مذکورہ دینار یا کوئی کیلی یا وزنی چیز ہے تو راہن سے مطالبہ کر کے اس کے ادا کرنے پر وصول
 کرے ورنہ قیمت روکے رہے اور بحکم قاضی وصول پاوے گا ، اور یہاں دینار و درہم مختلف جنس ہونے کا مسئلہ سابق
 میں اختتامی گزرا ہے ، واللہ تعالیٰ اعلم ، م

یہ سب اس وقت کہ راہن جنس نے غلام مرہون آزاد کر دیا خوش حال ہو ، وان کان معنی اسعی العبد
 فی قیمتہ وقضی بہ الدین الا اذا کان بخلاف جنس حقہ لانہ لما تعدی الوصول الی عین
 حقہ من جنسہ المعتقد یرجع الی من ینتفع بعقوبہ وهو العبد لان الخراج بالصمان اور اگر
 راہن مذکور تنگ دست ہو تو غلام آزاد شدہ اپنی قیمت ادا کرنے میں سعایت کرے گا ، اور اس سے مرتہن کا قرضہ ادا کیا
 جائے گا سوائے اس صورت کہ قیمت حاصل شدہ مرتہن کے حق سے غیر جنس ہو تو اس کو روک کر ادائے قرضہ کا مطالبہ
 کرے گا ، حتیٰ کہ غیر جنس کو فروخت کر کے ادا کر دے) پس سعایت مذکورہ اس وجہ سے لازم ہوئی کہ جب مرتہن کو آزاد کرنے
 والے کی طرف سے اپنا عین حق ملنا متعذر ہوا تو وہ اس شخص کی طرف رجوع کرے گا جن نے آزاد کنندہ کے فعل سے نفع
 پایا ہے اور وہ غلام ہے اس واسطے کہ خراج بضمنان ہے ۔ یعنی حصول نفع منوط بضمنان ہے تو نفع آزادی کے ساتھ
 ضمنان قیمت لازم ہے ، اور بعض شارحین نے لکھا یعنی حاصلات بوجہ ضمان ہے اس کے معنی یہ بھی ہوئے کہ حاصلات کا
 جائز ہونا اس وجہ سے کہ وہ عین کا ضامن ہے اور یہ معنی مورد حدیث سے زیادہ مناسب ہیں ، چنانچہ حضرت ام المومنین
 عائشہ سے روایت ہے کہ ایک شخص نے ایک غلام خریدا اور جب تک اللہ تعالیٰ نے چاہا اس کے پاس رہا پھر اس نے
 غلام مذکور میں عیب پایا اور حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں بائع سے معاملہ کیا پس آنحضرت صلی اللہ
 علیہ وسلم نے بائع کو واپس دینے کا حکم فرمایا پس بائع نے عرض کیا یا رسول اللہ اس شخص نے میرے غلام سے کام لیا ہے
 تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا الخراج بالضمنان ، یعنی خراج بجمت ضمان ہے ، اس حدیث کو امام احمد و ابو داؤد و ترمذی

ونسائی وابن ماجہ وابن حبان رحمہم اللہ تعالیٰ نے روایت کیا، اور یہ قصہ صرف بعض طرق میں وارد ہے اور یہ حدیث حسن بلکہ صحیح ہے، ابو عبیدہ رحمہ نے کہا کہ اس حدیث میں خراج وہ حاصلات کھائی غلام ہے، جو اس کے اجارہ وغیرہ سے حاصل ہو اس طرح کہ غلام خرید کر اس کی مزدوری سے نفع اٹھایا، پھر ایسے عیب بہرہ مطلع ہوا جس کو بائع نے پوشیدہ کیا تھا تو بائع کو واپس کر کے پورا ٹمن پھیر لے اور جو کچھ کھائی حاصل ہوئی وہ مشتری کو مسلم رہے گی اس واسطے کہ وہ غلام مذکور کا ضامن تھا، حتیٰ کہ اگر اس کام میں یا اس کے قبضہ میں تلف ہوتا تو اس کا مال جاتا اور فائق میں مذکور ہے کہ خراج ہر وہ چیز جو کسی چیز سے حاصل ہو جیسے درخت کا خراج اس کے پھل ہیں اور حیوان کا خراج اس کے بچہ و دو دھڑ ہیں کھانی الاستبناہ۔ اور اس حدیث کو شافعی و ابن خزمیہ و حاکم وغیرہ نے بھی روایت کیا ہے اور ترمذی نے کہا کہ حسن صحیح ہے،

داؤد بن یحییٰ بن خالد الزنجی کی توثیق میں اختلاف ہے اور ابن مہین نے کہا کہ وہ ثقہ صالح الحدیث ہے جیسا کہ سماجی و عثمان الدارمی نے نقل کیا اور یہی دارقطنی کا قول ہے کہ وہ ثقہ ہے اور ابن حبان نے ثقافت میں لکھا اور ابن عدی نے کہا کہ اس میں کچھ مضائقہ نہیں ہے، حافظہ م، پھر شیخ مصنف نے حدیث کو یعنی خراج منوط لعینان لیا بمعنی آنکہ نفع عتق جب غلام کو حاصل ہے تو اسی پر ضمان قیمت بھی واجب ہے، اور یہ معنی بھی عام دلالت حدیث سے ظاہر ہیں اگرچہ سبب ورود کچھ ہو بالجہد غلام اپنی قیمت کے واسطے سعایت کرے۔

قال روح و تاویلہ اذا كانت القيمة اقل من الدين اما اذا كان الدين اقل نذكر ان شاء الله تعالى، شیخ روح نے فرمایا کہ اس کی تاویل یہ ہے کہ غلام اس وقت قیمت کے واسطے سعی کرے گا جب کہ اس کی قیمت پر نسبت قرضہ کم ہو اور در صورتیکہ قیمت زائد ہو کہ قرضہ کم ہو تو ہم اس کو انشاء اللہ بیان کریں گے۔

فت پھر یہ امر ظاہر ہے کہ مولیٰ نے اس کو آزاد کیا اور قیمت پر آزاد نہیں کیا تو کھائی کرنا اس کو مولیٰ کے فعل سے لازم آئی لہذا فرمایا ثم يرجع بما سعى على مولاه اذا السبيل لانه قضى ديتاه وهو مضطر فيه بحکم المشرع فيرجع عليه بما تحمل عنه پھر غلام مذکور نے جو کچھ سعایت کر کے ادا کیا وہ اپنے مولیٰ یعنی آزاد کرنے والے سے اس وقت واپس لے گا، جب اس کا مولیٰ خوشحال ہو جاوے اس واسطے کہ غلام مذکور نے مولیٰ کا قرضہ اس کھائی سے ادا کیا، در حالیکہ غلام مذکور شرعی حکم سے اس ادائیگی پر مجبور تھا، اور اپنی خوشی سے تبرع نہیں تھا، پس اس نے جو کچھ مولیٰ کی طرف سے برداشت کیا وہ مولیٰ سے واپس پاوے گا، فت مال بغیر حکم شرعی کے مجبوری کے ادا کرنا تو بطور احسان ادا کرنے والا قرار لیا جاتا اور واپس نہ لے سکتا،

بغلاف المستسعي في الاقنات لانه يثودي فاما ناعليه لانه انما يعني لتحصيل العتق عندا وعندا ما كتكميله برغلاف اس غلام کے جو اقنات میں سعایت کرتا ہے (مثلاً زید و بکر میں سے ایک نے اپنے مشترک غلام میں سے اپنا حصہ آزاد کیا اور وہ تنگ دست ہے حتیٰ کہ بالاتفاق غلام مذکور پر سعایت واجب ہوئی جبکہ شریک نے سعایت چاہی تو وہ مال سعایت کو آزاد کرنے والے سے واپس نہیں لے سکتا، اس واسطے کہ ایسے نادان کو ادا کرتا ہے جو کہ خود اس پر واجب ہوا ہے، کیونکہ وہ تو سعایت اس واسطے کرتا ہے کہ بقول امام ابو حنیفہ کے اس کو آزادی حاصل ہو۔ (کیونکہ ابھی آزاد نہیں ہوا ہے) اور بقول صاحبین کے اس کی آزادی پوری ہو جاوے فت کیونکہ صاحبین کے نزدیک وہ ایک کے آزاد کرنے سے کل آزاد ہو گیا لیکن اس کے حصہ کی ضمانت میں موقوف ہے، بہر حال وہ ایسی ضمانت کے واسطے سالی ہوا جو اس کی ذات پر لازم ہے، و ہرنا یسعی فی ضمان علی غیرہ بعد تمام احقاقہ اور یہاں یہ غلام مرہونان

جو آزاد کیا گیا ہے، یہ تو اپنی آزادی پوری ہو جانے کے بعد ایسی ضمانت کے واسطے بھی کرتا ہے جو دوسرے شخص یعنی اس کے آزاد کرنے والے راہن پر واجب ہے۔ ف اور خوش خاطر سے نہیں بلکہ بھجوری شرمی ہے تو اس کو واپس لینے کا بھی اختیار حاصل ہے۔ فصار کمعبر الرحمن، پس یہ غلام ساعی ایسا ہو گیا جیسے مرہون کا عاریت دینے والا۔ ف چنانچہ اگر زید نے ایک مال بومن قرضہ کے بکرے کے پاس رہن کیا حالانکہ زید کو یہ مال خالد نے رہن کر کے کام نکالنے کے واسطے عاریت دیا تھا اور میعاد گزر گئی اور زید نے نک رہن نہیں کیا پس خالد نے خود نک رہن کر لیا تو حسب قدر قرضہ دیکر نک رہن کر لیا ہے وہ زید سے واپس لے گا، اور متبرع نہیں ہو گا کیونکہ اپنے مال مرہون کو بر باد سے بچانے کے لیے بھجوری اس نے ایسا کیا اور چونکہ غیر کی طرف سے دیا تو اس سے واپس لے اسی طرح اس غلام ساعی کا حال ہے، گویا اس نے اپنے نفس کو قابل رہن ہونے کی حالت میں عاریت دیا اور آزادی کے بعد بھجوری کما کر قرضہ راہن ادا کیا تو واپس لے اور یہ تقریر بغیر من تفہیم مزید ہے، م۔

ثم ابو حنیفۃ اوجب السعایۃ فی المستسعی المشترك فی حالتی الیسار والاعسار و فی العید المرہون شرط الاعسار پھر واضح ہو کہ امام ابو حنیفہ نے مشترک سعایت کرنے والے پر مطلقاً حق سعایت لازم کیا خواہ آزاد کرنے والا شریک خوشحال ہو یا تنگ دست ہو۔ ف تب آزاد شدہ مرہون پر سعایت ہوگی پس دونوں میں فرق کی کیا وجہ ہے، جواب یہ کہ ملک شریک اور ملک مرتہن میں فرق ہے، لان الثابت للمرہون حق الملك و انه ادنی من حقیقته الثابتة للشریک الساکت اس واسطے کہ مرتہن کو غلام مرہون میں صرف ملکیت کا حق ثابت ہے یعنی صرف قبضہ استیفاء بدول ملک حقیقی ہے حالانکہ یہ حق تو بہ نسبت حقیقی ملک کے کمتر ہے، جو غلام مشترک کی صورت میں شریک ساکت کو حاصل ہے۔ ف یعنی جس شریک نے آزاد نہیں کیا بلکہ سکوت کیا اس کو غلام مشترک میں اپنے حق کی حقیقی ملکیت حاصل ہے اور یہاں مرہون میں صرف مرتہن کو حق ملکیت ہے۔ ف وجبت السعایۃ ہرنا فی حالة واحدة اظہار التقصان ثبتہ پس یہاں صرف ایک ہی حالت میں رہیکہ راہن تنگ دست ہو، غلام آزاد شدہ پر سعایت واجب ہوئی تاکہ حق ملک کی کمی مرتبہ ظاہر ہو۔ ف اور وہاں دونوں حالتوں میں سعایت واجب ہوئی تاکہ حقیقی ملک کا رتبہ اعلیٰ معلوم ہو، بخلاف المشتري قبل القبض اذا اغتقه المشتري حیث لا یسعی للبا ئع الا فی روایۃ عن ابی یوسف والمرہون یسعی، بخلاف اس کے اگر خریدے ہوئے غلام کو قبضہ سے پہلے مشتری نے آزاد کر دیا تو وہ بائع کے واسطے ظاہر الروایۃ میں سعایت نہیں کرے گا سوائے ایک روایت نوادر کے جو ابو یوسف سے وارد ہوئی ہے اور مرہون سعایت کرے گا، ف جبکہ راہن تنگ دست نے اس کو آزاد کیا ہے، تو یہاں بائع کو حقیقی ملکیت حاصل ہونے کے باوجود وہ بائع کے واسطے سعایت نہیں کرتا اگرچہ مشتری تنگ دست ہو اور مرہون سعایت کرتا ہے، پھر یہاں کیا وجہ ہے حالانکہ تم نے حقیقی ملک کو حق ملک سے قوی ٹھہرایا ہے۔ جواب یہ کہ بائع کے واسطے حقیقی ملک مقبر نہیں ہے بلکہ بائع اور مرتہن دونوں کو صرف حق ملک حاصل ہے یعنی قبضہ استیفاء حاصل ہے بلکہ اس قبضہ میں بھی بائع کمزور ہے۔

لان البائع لا یملک فی الاخرۃ ولا یتوفی من عینہ وکذا لک یبطل حقه فی العیس بالاعارة من المشتري والمرہون ینقلب حقه ملکاً ولا یبطل حقه بالاعارة من الراہن حتی یمکنه الاسترداد فلو اوجبت السعایۃ فیہما لسوینا بین الحقین وذلک لا یجوز،

اس واسطے کہ بائع کو بالآخر اس غلام میں ملکیت نہ ہوگی یعنی قبضہ میں محبوبوں رکھنا بھی نائل ہو جائے گا، اور وہ اس غلام کے عین سے اپنا حق بھی وصول نہیں کر سکتا ہے (بلکہ بائع کا حق دراصل مشتری سے متعلق ہے خواہ وہ کسی مال سے ادا کرے) اور اسی طرح اگر وہ مشتری کو یہ غلام عاریت دے دے تو پھر اس کو عین کے واسطے روکنے کا بھی حق جاتا رہتا ہے (یہ تو بائع کا حق غلام بیع میں ہوتا ہے) اور مرتہن کی یہ شان ہے کہ اس کا حق بد لکر ملک ہو جاتا ہے اور وہ اگر ماہن کو مرہون عاریت دے تو اس کا حق یعنی روکنا باطل نہیں ہوتا، حتیٰ کہ وہ ماہن سے واپس لے کر محبوبوں کر سکتا ہے (تو مرتہن کا حق عین قوی ہے لہذا مرہون آزاد شدہ پر سعایت واجب ہوتی ہے اور خریدے ہوئے آزاد شدہ پر نہیں واجب ہوتی، پس اگر ہم ان دونوں پر سعایت واجب کریں تو لازم آدے کہ ہم نے حق بائع اور حق مرتہن دونوں کو مساوی کر دیا، حالانکہ یہ جائز نہیں ہے) جبکہ درحقیقت مرتہن کا حق عین بہ نسبت بائع کے حق عین کے قوی ہے، فافہم

اور یہاں سے معلوم ہوتا ہے کہ فقہائے حنفیہ رحمہم اللہ تعالیٰ کی نظر اجتہادی و قیاسی بہت دقیق و قوی ہے و لہذا درہم

فانہم واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، م۔

ولو اقر المولى بوجهن عيدا كان قال رهنك عند فلان وكذا به العبد ثم اعتقه يجب السعایة عندنا خلافا للزفر اور اگر مولیٰ نے اپنے غلام کے رہن کا اقرار کیا مثلاً کہا کہ میں نے تجھے فلاں شخص کے پاس رہن کیا اور غلام نے مولیٰ کو جھوٹا بتلایا پھر مولیٰ نے اس غلام کو آزاد کیا تو ہمارے نزدیک غلام پر سعایت واجب ہوگی اور اس میں زفر کا خلاف ہے (تو کہ سعایت واجب نہ ہوگی، ہو باعتبارہ باقرارہ بعد الاعتق، زفر اس کو بعد آزادی کے اقرار پر قیاس کرتے ہیں تو چنانچہ غلام کو اگر آزاد کیا پھر اقرار کیا کہ میں نے تجھے رہن کیا تھا تو غلام پر سعایت واجب نہیں جبکہ وہ تصدیق نہیں کرتا ہے اسی طرح اگر اقرار کرے آزاد کیا تو بھی یہی حکم ہے کیونکہ دونوں صورتوں میں مولیٰ اس پر ایک حق لازم کرتا ہے اور وہ منکر ہے و نحن نقول اقر بتعلق الحق فی حال یملك التعلیق فیہ نقیام ملکہ فیصح بخلاف ما بعد الاعتق، اور ہم کہتے ہیں کہ یہ قیاس مع الفارق ہے) مولیٰ نے غلام کے ساتھ حق متعلق ہونے کا اقرار ایسی حالت میں کیا کہ جس حالت میں وہ غلام سے حق متعلق کر سکتا تھا، بوجہ اپنی ملکیت قائم ہونے کے تو یہ اقرار صحیح ہوگا برخلاف بعد اعتق کے (یعنی مولیٰ نے اقرار کرنے کے بعد آزاد کیا تو حالت اقرار میں یہ غلام اس کی ملک تھا، اور مالک کو اختیار ہے کہ اپنی ملک کے ساتھ جس کسی کا حق چاہے متعلق کرے اگرچہ درحقیقت وہ حق کسی عقد سے لازم نہ ہو، مثلاً کہے کہ میرے اس مکان پر زید کا سو روپیہ قرضہ ہے، حالانکہ زید جانتا ہے کہ میں نے کبھی اس کو قرضہ ادا نہیں دیا ہے تو بھی مالک کو اپنے اقرار کا اختیار ہے حتیٰ کہ قاضی اس اقرار پر حکم دیدیگا اور ایسا ہوگا کہ گویا اس نے زید کو اس مکان سے سو روپیہ عطا کرنے کا قصد کیا اور یہ اس کو اختیار ہے کہ چاہے کل مکان دیدے، اسی طرح جب اس نے اپنی مملوک غلام پر مرتہن کے واسطے مال کا اقرار کیا تو غلام مذکور مرہون ہو جائے گا، اور جب آزاد کر دیا تو اس پر سعایت واجب ہوگی، برخلاف اس کے اگر غلام کو آزاد کر دیا پھر اس پر اقرار کیا تو وہ مملوک نہیں جس پر اقرار نافذ ہو۔ لہذا حال انقطاع الولایتہ اس واسطے کہ یہ اقرار بعد انقطاع ولایت ہے (تو کیونکہ بعد آزاد ہو جانے کے مولیٰ کو اس پر مالکانہ ولایت نہیں ہے، ولو بدو السواہن صحیح تدبیرہ بالاتفاق اور اگر ماہن نے مرہون غلام کو مدبرہ کیا تو بالاتفاق صحیح ہے) یعنی ہمارے دشمنی

دونوں کے نزدیک صحیح ہے، اما عندنا فظاھر اس ہمارے نزدیک تو یہ حکم ظاہر ہے۔ فت کیونکہ عتق صحیح ہونا ہے اور مدبر کرنے سے بھی استحقاق عتق حاصل ہوتا ہے تو یہ بھی صحیح ہے، وکذا عندنا لالت التدا بیدو لا یمتع البیع علی اصلہ اور یہی شافعی کے نزدیک بھی حکم نکلا اس واسطے کہ مدبر ہونا ان کی اصل پر بیع سے مانع نہیں ہے فت تو مرہون رہ سکتا ہے اور مدبر بھی ہو سکتا ہے پس فرق یہ ہوا کہ ہمارے نزدیک وہ رہن سے خارج ہو کر سعایت کرے بشرطیکہ راہن مفلس ہو، ولو کابت امتہ فاستولدھا الراہن صح الاستیلاء بالاتفاق لانه یصح بادتى العقیقین وهو ما للاب فی جاریۃ الابن فیصح بالاعلیٰ اور اگر مرہون کوئی باندی ہو کہ راہن نے وطی کر کے اس کو ام ولد بنایا تو استیلاء بھی بالاتفاق صحیح ہے اس واسطے کہ استیلاء تو اس سے کم تر حق سے ثبوت ہو جاتا ہے اور وہ کمتر حق یہ ہے کہ جو باپ کو اپنے لیسر کی باندی میں حاصل ہوتا ہے (حالات کہ باپ مالک حقیقی نہیں ہے) تو استیلاء راہن سے بدرجہ اولیٰ صحیح ہو جاوے گا، فت کہ وہ تو حقیقی مالک ہے، بالجملہ مدبر کرنا اور ام ولد بنانا دونوں صحیح ہیں، پھر ہمارے نزدیک یہ حکم ہے کہ اذا صحا حرجا من الرهن لبطلان الحلیۃ اذ لا یصح استیفاء الدین منہما، جب مدبر کرنا و استیلاء دونوں صحیح ہوئے تو مدبر وام ولد دونوں مرہون ہونے سے خارج ہو گئے کیونکہ وہ رہن ہونے کا محل نہیں رہے، کیونکہ مدبر وام ولد سے قرضہ وصول کرنا ممکن نہیں ہے فت کیونکہ یہ دونوں ہمارے نزدیک بیع کے قابل نہیں ہیں، اگرچہ شافعی کے نزدیک صرف مدبر قابل فروخت ہے۔

قان کان الراہن موسرا ممن قیمنہما علی التفصیل الذی ذکرنا فی الاعتقاق، پھر اگر راہن خوشحال ہو تو مدبر وام ولد کی قیمت کا اس تفصیل کے ساتھ ضامن ہوگا جو ہم نے مرہون آزاد کرنے کی صورت میں بیان کی ہے، وان کان معسرا استسعی المرتمن المدبر وام الولد فی جمیع الدین لان کسبہما مال المولیٰ، اور اگر راہن تنگ دست ہو تو مرتمن ان دونوں مدبر وام الولد سے پورے قرضہ کی کماٹی کراوے اس واسطے کہ ان دونوں کی کماٹی ان کے ولی کی ملک ہوتی ہے فت اگرچہ ان کو آزادی کا استحقاق ہے گو وہ بعد موت مولیٰ کے حاصل ہوگا، اور ابھی ان کے منافع ملک مولیٰ ہیں۔

فخلاف المعتق حیث یسعی فی الاقل من الدین ومن القیمۃ لان کسبہ حقہ والمعتبس عندنا لیس الا قدر القیمۃ فلا یزاد علیہ وحق المرتمن بقدر الدین فلا تلزمہ الزیادۃ بخلاف آزاد شدہ کے کہ وہ مرتمن کے قرضہ اور اپنی قیمت میں سے کمتر کے واسطے سعی کرے گا اور کل قرضہ کی سعی اس پر لازم نہیں ہے) اس واسطے کہ آزاد شدہ کی کماٹی اس کا ذاتی حق ہے اور آزاد شدہ کے پاس صرف بقدر قیمت کے رک رہا ہے تو اس مقدار سے زیادتی اس پر نہیں ہو سکتی ہے اور مرتمن کا حق بقدر قرضہ کے ہے تو قدر قرضہ سے زیادہ اس پر نہیں لازم ہوگا فت خلاصہ یہ کہ قیمت تک اس کے پاس حق رک گیا ہے پس قیمت سے زیادہ نہیں دے سکتا، ہاں اگر قیمت سے بھی قرضہ کم ہو تو صرف قرضہ تک سامی ہوگا، اس واسطے کہ اگر قرضہ نہ ہوتا تو وہ کچھ سامی نہ ہوتا، بلکہ اپنی کماٹی اپنے پاس رکھتا کیونکہ وہ آزاد ہو چکا ہے برخلاف مدبر وام الولد کے کہ ابھی ان کی کماٹی ان کے مولیٰ کے واسطے ہے تو یہ لوگ پورا قرضہ ادا کریں، اگرچہ وہ ان کی قیمت سے زائد ہو۔ ولا یوجعان بما یؤدیان علی المولیٰ لیسا و...

۱۔ انہما ادیاہ من مال المولی والمعتق یرجع لانه ادی ملکہ عنہ وهو مضطر علی ما
 سر، اور مدبر وام الولد نے جو کچھ ادا کیا وہ مولیٰ سے بعد اس کی خوشحالی کے واپس نہیں لے سکتے ہیں اس واسطے
 کہ انہوں نے تو مولیٰ ہی کے مال سے ادا کیا کیونکہ ان کی کھائی مولیٰ کا مال ہے اور آزاد شدہ غلام البتہ مولیٰ سے
 واپس لیتا ہے اس واسطے کہ اس نے اپنی کھائی اپنے مولیٰ کی طرف سے ادا کی (اور بخوشی خاطر ادا نہیں کی بلکہ) وہ
 اس ادا کرنے پر بحکم شرع لاچار ہے جیسا کہ اوپر گزرا۔ اور جو کوئی اس طرح لاچاری سے دوسرے کی طرف
 سے ادا کرے وہ واپس لینے کا مستحق ہوتا ہے وقیل الدین اذا کان مؤجلاً بیعی المدبر فی قیمتہ
 لانه عوض الرهن حتی تجس مکانہ فیتقدر بقدر المعوض بخلاف ما اذا کان حالاً لانه
 یقضى به الدین اور بعض نے فرمایا کہ اگر مرہن کا قرضہ میعادی ہو تو مدبر اپنی قیمت میں سعی کرے گا اس واسطے
 کہ یہ مال اس کے رہن کا عوض ہے، حتیٰ کہ بجائے اس کے مرہون ہوگی تو اس کی مقدار اس قدر ہوگی جو بعوض کے
 مقدار ہے، برخلاف اس کے جب قرضہ فی الحال واجب الاداء ہو تو نہیں، اس واسطے کہ اس کی کھائی سے قرضہ
 ادا ہوگا، ف خلاصہ یہ کہ جب مدبر ہونے سے وہ رہن سے خارج ہوا تو اس کے عوض کا قائم مقام ہونا چاہیے،
 پس اس کے اندازہ پر اس کا عوض ہوگا اور وہ اس کی قیمت ہے کیونکہ بالفعل قرضہ ادا نہیں کیا جائے گا لہذا وہ
 قیمت کھائی کر کے ادا کرے تاکہ مرہون رہے اور یہ ایسے قرضہ میں نہیں جو فی الحال واجب الادا ہو کیونکہ وہ کھائی کر کے
 قرضہ ادا کرتا جاوے اور قیمت کی مقدار ضروری نہیں ہے، ولو اعتق الرهن المدبر، اور اگر ماہن نے اس
 مدبر کو آزاد کر دیا۔ ف یعنی پہلے اس کو مدبر کہا تو وہ رہن سے خارج ہو گیا پھر اس کو آزاد کر دیا۔

وقد قضی علیہ بالسعایۃ اولم یقطن لم یسع الا بقدر القیمۃ اور حال یہ کہ مدبر مذکور
 پر کھائی کر کے قرضہ ادا کرنے کا حکم ہو چکا یا نہیں ہوا ہے، تو وہ اب فقط بقدر قیمت کے سعایت کرے گا، ف
 اس سے زائد سعایت نہیں کر سکتا ہے اگرچہ قرضہ زائد ہو۔

لان کسیہ بعد العتق ملکہ وما اداہ قبل العتق لا یرجع بہ علی مولاه لانه من
 مال المولیٰ اس واسطے کہ بعد آزاد ہو جانے کے اس کی کھائی خود اس کی ملک ہے، اور واضح ہو کہ آزاد ہونے سے
 پہلے جو کچھ اس نے کھا کر مرہن کو ادا کیا وہ مولیٰ سے واپس نہیں لے سکتا ہے، اس واسطے کہ وہ تو مولیٰ کا مال تھا۔
 ف ہاں بعد آزادی کے جو کچھ اس نے بحکم شرعی ادا کیا وہ بعد خوشحالی مولیٰ کے اس سے واپس لے گا، بالجملہ کلیہ
 قاعدہ یہ نکلا کہ جب ماہن نے مرہون میں ایسا تصرف کیا جس سے وہ مجبوری رہن سے خارج ہو گیا تو ماہن ضامن
 ہے خواہ خوشحالی میں اس وقت ادا کرے یا مفلس میں مرہون غلام ادا کرے بتفصیل مذکورہ بالا، بہر حال مرہن کو ضمان
 مانا چاہیے یا قرضہ ادا ہونا چاہیے، وكذلك لو استهلك الرهن المدبر، اور اسی طرح اگر ماہن نے مرہون
 کو تلف کر دیا۔ ف تو بھی ضامن ہے کیونکہ مرہون غلام کو آزاد یا مدبر وغیرہ کرنا رہن تلف کرنے کے معنی میں
 ہے، تو تلف میں ضامن ہوگا، لانه حق معترم مضمون علیہ بالانلاف اس واسطے کہ مرہن کا حق مخترم
 ہے جو بوجہ تلف کرنے کے اس پر مضمون ہے۔ ف پس ضمان اس پر لازم ہے جو مرہن کو ادا کرے، والضمان
 الرهن فی ید الموثق لقیامہ مقام العین اور یہ ضمان تمبذہ مرہن میں مرہون رہے گی کیونکہ یہ عین مرہون
 کے قائم مقام ہے فان استهلكه اجنبی فالمرتهن هو الضم فی تصدینہ فی اخذ القیمۃ وتكون

رہنا فی یدہ لانه احق بعین الرهن حال قیامہ نکذا فی استرداد ما قام مقامہ اور
اگر مرہون کو سوائے رہن کے کسی اجنبی نے تلف کیا ہو تو تاوان لینے میں مدعی بھی مرہون ہوگا پس قیمت لے لے گا،
اور یہ قیمت اس کے قبضہ میں رہن رہے گی، کیونکہ یہ عین مرہون کا اول مستحق ہے جب وہ موجود ہو، تو اسی طرح
جو چیز اس مرہون کے قائم مقام ہو جاوے اس کے مسترد کرنے میں بھی وہی احق ہے پس وہی غاصبہ کر کے
متلف سے تاوان وصول کر لے اور تاوان اس کی قیمت ہوگی، والواجب علی ہذا المستہلک قیمتہ یوم
ہلک اور تلف کرنے والے پر قیمت وہ واجب ہوگی جو مرہون تلف ہونے کے روز تھی۔ ف یعنی جس دن
متلف نے تلف کیا اس دن جو قیمت تھی وہ تاوان دے۔

فان كانت قیمتہ یوم استہلکہ خمس مائة و یوم رهن الف عوم خمس مائة و
وكانت رهنًا وسقط من الدين خمس مائة فصار الحكم في الخمس مائة الزائدة كما فيها
هلت باقية، پس اگر متلف کے تلف کرنے کے روز مرہون کی قیمت پانچ سو درم ہو اور رہن کرنے کے
روز ہزار درم تو متلف فقط پانچ سو درم کا ضامن ہوگا اور یہ قیمت رہن رہے گی اور قرضہ مرہون سے پانچ سو
درم ساقط ہو گئے، پس پانچ سو درم جو ضمانتی قیمت سے زائد رہے ان میں حکم یہ ہوا کہ گویا آسمانی آفت سے
تلف ہوئے۔ ف اور جب مرہون کسی آسمانی آفت سے تلف ہو تو جہاں تک قرضہ ہے اس قدر قرضہ
سے ساقط ہو جاتا ہے اور یہاں اگرچہ آسمانی آفت سے تلف نہیں بلکہ ایک شخص اجنبی نے تلف کیا لیکن قیمت
کی گھٹی سے پانچ سو درم زائل ہوئے تو گویا آسمانی آفت سے تباہ ہوئے لہذا قرضہ میں سے پانچ سو درم ساقط ہوئے۔
والمعتبر في ضمان الرهن القيمة يوم القبض لا يوم الفكاك اور اس کی وجہ یہ ہے کہ مرہون کے
تاوان میں وہ قیمت معتبر ہے جو قبضہ کے روز تھی اور وہ نہیں جو فک رہن کے روز ہو۔ ف پس معلوم ہوا کہ مرہون
کی ذمہ داری میں ہزار درم قیمت روز قبضہ کی معتبر ہے حالانکہ اجنبی نے پانچ سو درم روز تلف کی قیمت تاوان
دی پس پانچ سو درم ساقط ہوئے۔ لان القبض السابق مضمون علیہ لانه قبض استیفاء اسواسطے
کہ قبضہ سابق بذمہ مرہون ضمانتی ہے اسواسطے کہ یہ قبضہ استیفاء تھا ف مگر ابھی تاوان اس پر لازم نہ ہوگا حتیٰ کہ
اگر رہن کو دیے تو قرضہ کل وصول کر لے الا انہ يتقرر عند الهلاك لیکن یہ تاوان بروقت مرہون تلف
ہونے کے مضبوط و متقرر ہو جائے گا، ف پس وہ پانچ سو درم کا ضامن ہوگا، ولو استہلک المرتهن والدين
موجب عوم القيمة لانه اتلف ملك الغير وكانت رهنًا في یدہ حتی یجل الدين لان
الضمان بدل العین فاخذ حکمہ اور اگر مرہون نے مال مرہون تلف کر دیا تو دیکھا جاوے کہ اگر قرضہ میعاد
پہ (اور میعاد باقی ہے) تو مرہون اس کی قیمت تاوان دے اس واسطے کہ اس نے ملک غیر تلف کی کہ عین مرہون
ملک رہن ہے پھر یہ قیمت بھی مرہون کے پاس مرہون رہے گی یہاں تک کہ ادائے قرض کا وقت آوے اسوجہ
سے کہ قیمت ضمان تو عوم عین ہے تو اس نے بھی عومین کا حکم پایا ف اور عومین رہن تھا تو قیمت عومین بھی رہن
ہے گی۔ واذا حل الدين وهو على صفة القيمة استوفى المرتهن منها قدر حقه لانه
بئس حقه ضمانات كان فيه فضل يردہ علی الراهن لانه بدل ملكه وقد فوج عن
في المرتهن اور جب ادائے قرض کا وقت آوے اور حال یہ کہ قرضہ جنس قیمت سے ہے رشداً قرضہ بھی درم ہے

اور قیمت بھی درم ہے) تو مرتہن اس قیمت مرہونہ میں سے بھدا اپنے حق کے وصول کرے اس واسطے کہ یہ اسکے حق کی جیس ہے، پھر اگر کچھ باقی رہے تو وہ راہن کو واپس دے اس واسطے کہ یہ اس کی ملکیت کا معاوضہ ہے۔ اور حق مرتہن سے فارغ ہو چکا ہے یعنی عین مرہون جو ملک راہن تھا اس کا عوض یہ قیمت ہے اور اس سے حق مرتہن جس قدر متعلق تھا، وہ بھی ادا ہو چکا، تو یہ بلا تعلق حق غیر کے باقی ہے پس راہن کو واپس دے، یہ سب تو مرتہن کے تلف کرنے کا بیان ہے۔

وان نقصت عن الدين بتراجع السعر الى خمس مائة وقد كانت قيمة يوم الرهن الفاقب بالاشتهلاك خمس مائة وسقط من الدين خمسمائة لان ما انتقص كالمهلك وسقط الدين بقدره وتعتبر قيمته يوم القبض وهو مضمون بالقبض السابق لا بتراجع السعر ووجب عليه الباقي بالاتلاف وهو قيمته يوم التلف، اور اگر قرضہ سے مرہون کی قیمت بوجہ نرخ گھٹ جانے کے کم ہو کر پانچ سو درم ہو گئی حالانکہ رہن کرنے کے روز اس کی قیمت ہزار درم تھی (اور قرضہ بھی ہزار درم ہے) تو تلف کرنے سے پانچ سو درم واجب ہوں گے اور قرضہ میں سے پانچ سو درم ساقط ہو گئے۔ اس واسطے کہ جو نرخ سے گھٹی ہوئی وہ بمنزلہ تلف ہے اور اسی قدر قرضہ میں سے ساقط ہو گیا (تو پانچ سو درم گھٹی کے برابر قرضہ بھی ساقط ہوا) اور قیمت وہ معتبر ہوگی جو قبضہ رہن کے روز تھی، اور وہ مرتہن پر مضمون بوجہ قبضہ سابق یعنی یوم الرهن ہے، نہ وہ قیمت جو نرخ گھٹ جانے پر ہو اور مرتہن پر باقی بوجہ تلف کرنے کے واجب ہوئی اور وہ مرہون کی وہ قیمت ہے جو تلف کرنے کے روز تھی، اس لیے خلاصہ یہ ہوا کہ پانچ سو درم بوجہ گھٹی نرخ کے مرتہن کے قرضہ سے ساقط ہوئے اور پانچ سو درم اس کے تلف کرنے کے روز کی قیمت واجب ہوئی۔ ہاں اگر تلف نہ کرتا بلکہ محبوس رکھتا یہاں تک کہ ماہن تک رہن کرتا تو ہزار درم قرضہ دے کر اپنی چیز لے جاتا خواہ اس کی قیمت گھٹی ہو یا بڑھی ہو اور تلف کرنے کی صورت میں گھٹی نرخ کی بھی بذبح مرتہن لازم آئی گویا اس کے پاس اسمانی آفت سے تلف ہو گئی۔

قال واذا اعارا المرتهن للراهن ليخدمه او يعمل له عملا فقبضه حراج من ضمانات المرتهن لمنا قاتا بين يد العاريتة ويد الرهن فان هلك في يد الرهن هلك بغير شيئي، صفوات القبض المضمون وللمرتهن ان يسترجعه الى يده لان عقد الرهن باق الا في حكم الضمان في الحال الا تسرى انه لو هلك الراهن قبل ان يسود على المرتهن كان المرتهن لاحق من سائل العوماء، اور مرتہن نے مال مرہون راہن کو عاریت دیا تاکہ اس کی خدمت کرے یا اس کا کوئی کام کر دے، پس راہن نے مرہون پر قبضہ کر لیا تو وہ مرتہن کی ضمانت سے خارج ہو گیا اس واسطے کہ قبضہ عاریت اور قبضہ رہن میں منافات ہے، (کیونکہ قبضہ عاریت سے ضمان نہیں اور قبضہ رہن سے ضمان ہے) پس اگر مرہون مذکور راہن کے قبضہ عاریت میں تلف ہو جاوے تو مرتہن پر کچھ واجب نہ ہوگا، یعنی راہن کا مال گیا اس واسطے کہ مرتہن کا قبضہ مضمون جاتا رہا تھا، (جبکہ اس نے راہن کو عاریت دے دیا) اور مرتہن کو اختیار ہوتا ہے کہ راہن کے قبضہ سے واپس لے اس واسطے کہ عقدرہن باقی ہے سوائے فی الحال حکم ضمانت کے، یعنی فی الحال تلف ہو تو مرتہن ضمان نہیں ہے اور اس کے سوائے باقی امور میں حکم رہن باقی ہے، کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اگر اس کو واپس دینے سے

پہلے راہن مرہون سے تو بھی راہن کے دیگر قرضخواہوں کی بہ نسبت مرہون اس میں مرہون کا زیادہ مقدار ہے ف چنانچہ اس مرہون کے ثمن سے اول مرہون اپنا قرضہ وصول کرے گا، اس سے صاف ظاہر ہے کہ عاریت دینے سے حق رہن باقی رہتا ہے، و هذا لان يد العاریتہ لیست بلازمۃ والعتان لیس من لوازم الرهن علی کل حال الا تری ان حکم الرهن ثابت فی ولد الرهن وان لم یکن مضمونا بالملک، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ قبضہ عاریت کچھ لازمی قبضہ نہیں ہوتا ہے (مرہون جب چاہے پھیرے) اور فی الحال تاوان نہ ہونا رہن کے منافی نہیں، اس واسطے کہ تاوان ہر حال میں ہونا کچھ رہن کے لوازم سے نہیں ہے، کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ رہن کے بچہ میں رہن کا حکم ثابت ہونا ہے یعنی قبضہ مرہون اس پر بھی ثابت ہوتا ہے اگرچہ وہ تلف ہونے سے ضمانت لازم نہیں آتی ہے ف تو بچہ مرہون غیر مضمون کھرا پس ثابت ہوا کہ مضمون ہونا رہن کے لوازم سے نہیں ہے بلکہ بعض حالت میں مضمون ہوتا ہے اور بعض حالت میں نہیں ہوتا۔ واذا بقی عقد الرهن فاذا اخذاه عا والعتان لانه عاد القبض فی عقد الرهن فیعود بصفته اور جب عقد رہن باقی رہا تو جب مرہون اس مرہون عاریتی کو راہن سے لے لیا تو ضمانت کا حکم عود کرے گا یعنی پھر مضمون ہو جائے گا اس واسطے کہ عقد المرہون میں قبضہ نے عود کیا تو اپنی صفت کے ساتھ عود کرے گا، ف یعنی مضمون عود کرے گا پس عدم ضمانت اسی وقت تک ہے کہ مرہون کا قبضہ بوجہ عاریت دینے کے باقی نہ ہو۔

وکذا لک لو اعارة احدهما جنبیا باذن الآخر سقط حکم العتات لما قلنا اور اسی طرح اگر راہن یا مرہون نے کسی اجنبی کو مرہون عاریت دیا اور یہ تصرف دوسرے کی اجازت سے کیا تو بھی مرہون کے ذمہ سے حکم ضمانت ساقط ہو گیا، بدلیل مذکورہ بالا ف کہ عاریت و ضمانت رہن میں منافات ہے، پھر جب مرہون کے قبضہ میں واپس آوے تو ضمانت بھی عود کرے گی، و لکل واحد منهما ان یرودا رہتا کما کان لان لکل واحد حقا محترما فیہ، اور راہن و مرہون میں سے ہر ایک کو اختیار ہے کہ مستعیر سے واپس لے کر بدستور سابق اس کو مرہون کر دے، اس واسطے کہ اس مرہون میں ان دونوں میں سے ہر ایک کے واسطے حق محترم حاصل ہے۔ ف اور یہ حق لازمی ہے تو اس کی روایت سے عاریت توڑ دیا جائے گا، وهذا بخلاف الاجارة والبیع والہبۃ من اجنبی اذا بائنا احدهما باذن الآخر حیث ینخرج عن الرهن فلا یعود الا بعقد متبدا اور یہ حکم یعنی مرہون کی عاریت دینے کا جو مذکور ہوا برخلاف مرہون اجارہ دینے یا فروخت یا بیہ کرنے کے ہے کہ اگر مرہون کو راہن یا مرہون نے دوسرے کی اجازت سے کسی اجنبی کے ہاتھ فروخت کیا یا اجارہ یا بیہ دیا تو دوسرا اس کو جب چاہے واپس نہیں لے سکتا بلکہ وہ مرہون ہونے سے خارج ہو جائے گا، پھر رہن میں عود نہیں کرے گا، مگر جبکہ جدید عقد باندھا جاوے ف یعنی از سر نو اس کو رہن کرے تو ہو سکتا ہے۔

ولو مات الراهن قبل الودائی الموقوتین یکون الموقوتین اسوة للضمان لانه تعلق بالرهن حق لازم بھذا التصرفات فیبطل بہ حکم الرهن اور اگر مرہون کو واپس دینے سے پہلے راہن مر گیا حالانکہ مرہون کی رضا مندی سے وہ مرہون کسی کے ہاتھ فروخت یا بیہ یا اجارہ کر چکا ہے، پھر وہ کسی سبب سے راہن کی ملک میں آ گیا ہے) تو مرہون اس مال میں راہن کے دیگر قرضخواہوں کے مساوی ہوگا، رز زیادہ مقدار نہیں ہوگا) اس واسطے کہ بوجہ بیع یا اجارہ یا بیہ وغیرہ تصرفات کے اس مال سے غیر کا حق لازمی متعلق ہو گیا تو اس کی

وجہ سے دین کا حکم باطل ہو جائے گا، اما بالعاریۃ لم يتعلق به حق لزوم فافتوتنا، رہا عاریت دینا تو اس کے ساتھ کسی کا حق لازمی متعلق نہیں ہوتا، پس دونوں قسم کے تصرفات میں فرق ظاہر ہو گیا، وفت تو حاصل یہ نکلا کہ اگر مرہون برضامندی مرتہن کے راہن نے خود عاریت لیا یا کسی اجنبی کو دیا تو مرتہن اس کا حقدار اول ہے خواہ زندہ ہو یا مر جاوے اور اگر بجائے عاریت کے اس کو بیع کیا یا ہبہ و اجارہ دے دیا تو وہ رہن نہیں رہا اور اس کے ساتھ غیر کا حق لازمی متعلق ہو گیا، حتیٰ کہ اگر راہن مر جاوے اور اس کے مال میں یہ مرہون پایا جاوے، مثلاً اجارہ سے واپس آیا ہے یا ایک عرصہ کے بعد اس نے ہبہ پھیر لیا ہے یا مشتری سے خرید لیا یا اقالہ کر لیا ہے تو مرتہن کو اس مال کے ساتھ کوئی حق مزید نہیں بلکہ وہ راہن کے دیگر قرضخواہوں کے برابر ہے پس حصہ رسید پاوے گا، واذ استعارس المرقتن الرهن من الراهن ليعمل به اور اگر مرتہن نے مال مرہون (مثلاً آ رہ و سچا ڈرہ و غلام وغیرہ) کو راہن سے مستعار مانگا تاکہ اس سے اپنا کام لے وفت کیونکہ مرتہن کو مرہون سے نفع اٹھانا بدون خوشی و اجازت راہن کے حرام ہے، پس راہن نے اس کو مستعار دیا، فنهلك قبل ان ياخذ في العمل، پھر کام شروع کرنے سے پہلے مرہون مذکور تلف ہو گیا وفت مثلاً غلام تھا کہ وہ مر گیا یا آ رہ ٹوٹ گیا، هلك على ضمان الراهن ببقاء يدا الراهن، تو سب کا تلف ہونا راہن کے ضمان پر ہوگا، کیونکہ قبضہ رہن ابھی باقی تھا، وفت یعنی راہن کی ضمانت بذمہ مرتہن لازم ہوگی حتیٰ کہ بقدر اس کی قیمت کے قرضہ مرتہن ساقط ہو جائے گا، اور اگر قرضہ کم ہو تو کل ساقط ہوا اس واسطے کہ جب مرتہن اس سے کام شروع نہ کرے تب تک قبضہ سابق یعنی قبضہ رہن باقی ہے پھر جب تک عاریت کا کام لے تب تک عاریتی اجازت ہے اور کام سے فارغ ہوتے ہی ضمانتی قبضہ خود کرے گا۔ وکذا اذا هلك بعد الفراغ من العمل لا ارتفاع يدا العاریۃ اور اسی طرح اگر کام سے فراغت کے بعد مرہون تلف ہو تو بھی ضمانت راہن تلف ہوگا، اس واسطے کہ قبضہ عاریت رفع ہو چکا وفت کیونکہ راہن نے صرف کام تک عاریت دیا ہے۔ ولو هلك في حالة العمل هلك بغير ضمان لثبوت يدا العاریۃ بالاستعمال وھی مخالفة لیدا الراهن فانفق الضمان اور اگر مرہون مذکور مرتہن کے کام لینے کی حالت میں تلف ہوا تو بدول ضمانت کے تلف ہوا اس واسطے کہ استعمال کی وجہ سے قبضہ عاریت موجود ہے اور حال یہ کہ قبضہ عاریت کو قبضہ رہن سے مخالفت ہے، تو ضمانت ندارد ہوئی وفت کیونکہ عاریت میں ضمانت نہیں ہوتی ہے، تو ضمانتی قبضہ رہن اس وقت ممکن نہیں اور جب قبضہ رہن پر تلف نہ ہوا تو مرتہن ضامن بھی نہ ہوا۔

وکن اذا اذن الراهن المرقتن بالاستعمال لما بينا، اور اسی طرح جب راہن نے مرتہن کو مرہون استعمال کرنے کی اجازت دی تو بھی یہی حکم ہے کہ استعمال میں تلف ہونے سے ضمانت نہ ہوگی کیونکہ ایک ہی حالت میں ضمانت وغیر ضمانت جمع نہیں ہو سکتی ہے۔ وفت اور اگر مرتہن نے کہا کہ حالت استعمال میں مرہون تلف ہوا اور راہن نے کہا نہیں بلکہ غیر استعمال میں تلف ہونے سے ضمانت واجب ہے تو قول مرتہن کا قبول ہے اور راہن اپنے دعویٰ پر گواہ لاوے، و من استعارس من غیره ثوبا ليرهنه به من قبيل او كشيرو فهو جائز، جس کسی نے دوسرے سے ایک کپڑا (مثلاً دو شالہ) اس واسطے مستعار لیا کہ اس کو رہن کرے گا تو جس قدر قبیل یا کثیر کے عوض رہن رکھے جائز ہے، وفت مثلاً زید نے بکر سے دو شالہ مانگا کہ میں اس کو قرضہ میں رہن کر لوں، پھر آپ کا دو شالہ تک رہن کر دوں گا اور بکر نے دیدیا تو زید کو اختیار مطلق ہے کہ چاہے دس روپیہ پھر رہن کرے یا ہزار روپیہ پھر رہن

رکھے اور زید نے اس کو مطلق رہن کی اجازت دی تو قبیل و کثیر سب جائز ہے، لانه متبرع با ثبات ملک الید فیعتبر بالتبرع با ثبات ملک العین ما لید، اس واسطے کہ عاریت دینے والا تو خالی قبضہ کی ملکیت لینے میں متبرع ہے یعنی معیر پر دینا لازم نہیں تھا بلکہ اس نے احسان کے طور پر مستعیر کو قبضہ دیدیا تو اس احسان کو ایسے احسان پر قیاس کیا جاوے جس سے اس نے ملک عین و قبضہ دونوں دے دیا ہو، و هو قضاء الدین اور ملک عین و قبضہ دونوں کی صورت یہ کہ قرضہ ادا کیا و پس اگر زید نے بکری سے اجازت لی کہ آپ کے مال سے میں اپنا قرضہ ادا کر دوں تو صحیح ہے جبکہ وہ اجازت دے دے اور اسی طرح اگر بکری نے احسان کے طور پر زید کا قرضہ ادا کر دیا تو بھی جائز ہے، حالانکہ ادا کے قرضہ میں اس نے اپنے مال کا عین و قبضہ دونوں دے دیا تو اگر خالی قبضہ دیا یعنی رہن کرنے کو روشاہ دیا تو بھی جائز ہے، ویجوز ان ینفصل ملک الید عن ملک العین ثبوتاً لیسر ثمن کما ینفصل زوالاً فی حق البائع اور جائز ہے کہ مرہن کے واسطے راہن کو ثبوت کی راہ سے ملک عین سے ملک قبضہ جدا ہو، جیسے بائع کے حق میں زوال کی راہ سے جدا ہوتی ہے و یعنی جیسے بائع سے مبیع فروخت کرنے کے بعد پہلے ملک عین زائل ہوتی ہے، پھر جب اس نے مشتری کو قبضہ دیدیا تو ملک قبضہ بھی زائل ہو جاتی ہے اسی زوال کی طرح ثابت ہونے میں بھی مشتری کے واسطے پہلے ملک عین ثابت ہوتی ہے پھر ملک قبضہ ثابت ہوتی ہے، تو معلوم ہوا کہ ملک عین اور ملک قبضہ میں جدا ہوتی ہے، پس اسی طرح مرہن کے واسطے راہن کو ملک قبضہ ہو جاتی ہے اور ملک عین نہیں ہوتی ہے، پس راہن اپنی ملک قبضہ کو مرہن کی ملک میں دے دیتا ہے اگرچہ وہ عین کا مالک نہیں ہے، تو جیسے اپنی مملوک چیرکار رہن کرنا جائز ہے اسی طرح ایسی چیز جس کو اس نے مستعار لیا ہو رہن کرنا جائز ہے، پس اس استدلال سے صرف یہ ثابت ہوا کہ غیر سے مستعار لیکر رہن کرنے سے مرہن کو قبضہ کا حق حاصل ہو جائے گا، رہا یہ کہ ہر قبیل و کثیر کے عوض رہن کرنا جائز ہے تو اس کی دلیل یہ کہ معیر نے اس کو مطلق اجازت دی تو اطلاق سے اس کو اختیار ہو گیا۔

والاطلاق واجب الاعتبار خصوصاً فی الاعارة لان الجھالة فیھا لا تقضی الی المتارعة اور اطلاق ایسی چیز ہے کہ اس کو اعتبار کرنا (عموماً) واجب ہے خصوصاً عاریت دینے میں بدرجہ اولیٰ واجب ہے۔ اس واسطے کہ عاریت میں مجہول ہونا جھگڑانے تک ذمہ نہیں پہنچاتا ہے و کیونکہ وہ تو اول ہی سے عتاب و دلیری کے طور پر احسان ہے، یہ اس وقت کہ معیر نے مطلق اجازت دی ہو، و لو عین قدراً لا یجوز للمستعیر ان یوھنہ با کثر منہ ولا باقل منہ، اور اگر معیر نے کوئی مقدار معین کر دی ہو (مثلاً سو روپیہ) تو مستعیر کو روایا نہیں کہ اس سے زیادہ کے عوض رہن کرے اور نہ اس سے کم کے عوض رہن کرے۔ و یعنی کمی بیشی نہیں جائز ہے اور یہ تصریح ہے کہ جیسے زیادتی نہیں جائز ہے اسی طرح کمی بھی نہیں جائز ہے۔

لان التقید مفید و هو ینتفی الزیادۃ لان غرضہ الاحتباس بما تیسر ادا وہ اس واسطے کہ معیر کا قید لگانا مفید ہے یعنی یہ قید مقدار معین کی بے فائدہ نہیں بلکہ مفید ہے اور اس سے زیادتی کی نفی ہوتی ہے۔ یعنی اس سے زائد قرضہ کے عوض رہن نہ کرے کیونکہ اس کی غرض یہ کہ استفادہ قرضہ کے عوض مجبوس ہو کہ جسکا ادا کرنا احسان ہو، و اس اور حکم رہن پہلے معلوم ہوا کہ اگر مرہون مثلاً ہزار روپیہ کی مالیت ہو اور وہ سو روپیہ پر مرہون ہو تو تلف ہو جانے کے وقت سو روپیہ قرضہ باقظ ہوگا، اور باقی نو سو روپیہ بھی امانت جائے گا کہ مرہن اس کا ضمان نہ ہوگا

توقید مذکور در بارہ کمی بھی مفید ہے، وهو بیضی النقصان ایضاً، اور توقید مذکور کی کمی بھی تقبی کرتی ہے۔ یعنی مستعیر اس کو مقدار معین سے کم کے عوض بھی رہن نہ کرے۔

لان عرضہ ان یضیرو مستوفیا للاکثر بمقابلة عند الهلاك لیرجع علیہ، کیونکہ اس کی غرض یہ ہے کہ مرہون تلف ہونے پر اکثر بمقابلہ مرہون کے وصول پانے والا ٹھہرے۔ تاکہ معیر اس سے واپس لے۔
 و یعنی اگر مرہون تلف ہو تو مستقدر قرضہ ہے اسی قدر ضمانت مرہون میں تلف ہوگا اور باقی امانت میں جاتا ہے۔
 پس اگر راہن نے مرہون کی قیمت سے بہت کم لیا ہو تو صرف مرہون میں سے اسی قدر راہن نے وصول پایا، پس اسی قدر معیر اس سے لے سکتا ہے اور باقی چونکہ امانت گیا تو معیر بھی اس سے ضمانت نہیں لے سکتا، پس معیر کی غرض یہ ہے کہ جو مقدار اس نے معین کی اس سے کم نہ لے تاکہ معیر کو اس سے استفادہ وصول ہو سکے جو مستعیر راہن نے خود مرہون سے لیا ہے، اس طرح کہ تلف ہونے کے وقت مرہون اس مقدار کا ضامن ہوا حتیٰ کہ اس قدر قرضہ ساقط ہو گیا، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ عاریت اگر بدول تعدی مستعیر کے تلف ہو تو وہ ضامن نہیں ہوتا اور اگر مستعیر نے دوسرے کی تعدی سے اس سے تاوان لیا تو یہ معیر لے لیا، مثلاً زید نے بکر سے ایک غلام مستعار لیا اور اس غلام کو خالد نے خطا سے قتل کیا اور مستعیر کو جبرانہ قیمت تاوان دیا تو معیر یہ تاوان لے لے گا، اسی طرح یہاں بھی مستعیر راہن نے مرہون سے بقدر قرضہ کے تاوان پایا جبکہ مرہون تلف ہوا تو معیر استفادہ مستعیر سے لے لیا، اسی غرض سے عاریت کے وقت جو مقدار اس نے مقرر کر دی تھی اس سے کم کے عوض رہن نہیں کر سکتا ہے، کیونکہ یہ قید مفید ہے، و كذلك التقیید بالجنس وبالطرفین وبالبدل ان کل ذلك مفید، اور اسی طرح اگر معیر نے معاوضہ کے ساتھ کسی جنس کی قید لگائی یا مرہون معین کیا یا شہر معین کیا تو معتبر ہے اس واسطے کہ ان میں سے ہر ایک قید مفید ہے۔ و پس جنس قرضہ کی قید مفید ہے۔ لتیسیر البعض بالاضافة الی البعض کیونکہ بعض جنس بہ نسبت بعض دیگر آسانی سے میسر ہوتی ہے مثلاً کاشتکار اگر گیہوں ادھار لے کر رہن دے تو اس کو وقت پر گیہوں ادا کرنا بہ نسبت زرفند کے زیادہ آسان ہوگا، یا عاریت دینے والے نے خیال کیا کہ شہر مستعیر نے نہ چھوڑا یا تو مجھے خود چھوڑانا پڑے اور اس وقت مجھے فلاں جنس آسانی سے میسر ہوگی، تو یہ قید مفید ہے۔

اور مترجم نے مثال مذکور بقرض تفہیم بیان کی ہے اسی طرح مرہون کی قید لگانا بھی مفید ہے۔

وتفاوت الامتصاص فی الامانہ والحفظ اس واسطے کہ امانت داری و حفاظت مرہون میں لوگوں کا حال متفاوت ہے۔ و پس متدین آدمی تو ایسا نہ کرے گا، کہ مرہون بیش قیمت کو خود تلف کر کے کہدے کہ وہ ضائع ہو گیا تاکہ اس کو صرف اپنے قرضہ کے عوض مصمم ہو جاوے اور امانت دار لوگوں میں بھی بعضے تو غیر کے مال کو خیال کر کے حفاظت کرتے ہیں اور بعضے سستی کرتے ہیں، اور اسی طرح شہر کی قید بھی اس نظر سے مفید ہے کہ ایسے قرض میں آسانی ہو، اور بعض مقام محفوظ و لوگ اہل دیانت ہوتے ہیں اور بعض بدنام ہوتا ہے، بالجدیب عاریت دیتے والے نے مستعیر سے مقدار قرضہ و جنس و مرہون اور شہر و قصبہ کی تقیید کی تو اس پر اس قید کا لحاظ واجب ہے پس اگر اس نے لحاظ رکھا تو یہی مقصود ہے۔ و اذا خالف کان ضامناً اور اگر مستعیر نے معیر کی قید سے مخالفت کی تو وہ عاریت کا ضامن ہو جائیگا و پس معیر کو تاوان لینے کا اختیار ہوگا، ثمان شاء المعیر ضمن المستعیر و يتم عقد الرهن فيما بينه وبين المرتهن لانه ملكه باء الضمان فتبين انه رهن ملك نفسه، پھر معیر کو اختیار ہے کہ

چاہے مستعیر سے تاوان لے اور عقد رہن اس کے مرتہن کے درمیان پورا ہو جائے گا، اس واسطے کہ ادائے تاوان سے وہ مرتہن کا مالک ہو گیا، تو ظاہر ہوا کہ اس نے اپنی ذاتی ملک مرتہن کی، وقت یعنی عیب معیر نے مستعیر سے تاوان لے لیا تو عقد رہن جو مستعیر و مرتہن کے درمیان واقع ہوا وہ صحیح ہو گیا۔

وان شاء ضمن المرتہن ویرجع المرتہن بما ضمن وبالدين على الراهن وقد بينا في الاستحقاق اور اگر چاہے تو وہ مرتہن سے تاوان لے اور مرتہن نے جو تاوان ادا کیا وہ مال تاوان مع قرضہ کے راہن سے واپس لے گا، اور ہم نے اس کو مرتہن کا استحقاق ثابت ہونے میں بیان کیا ہے۔ وقت یہ سب اس صورت میں کہ مستعیر نے معیر سے مخالفت کی ہو، وان واقع بان رهنه بمقدار ما امر به اور اگر مستعیر نے معیر کے ساتھ موافقت کی باقی طور کہ جس مقدار کا حکم دیا تھا اسی کے عوض عاریت رہن کی وقت تو بعد اس کے دیکھا جاوے۔

ان كانت قيمته مثل الدين او اكثر فهلك عند المرتہن يبطل المال عن الراهن لتتمام الاستيفاء بالهلاك اگر مستعار دو شالہ کی قیمت مساوی قرضہ یا زیادہ ہو پس مرتہن کے پاس دو شالہ تلف ہو گیا تو راہن سے قرضہ ساقط ہو گیا، کیونکہ تلف ہونے سے مرتہن پورا قرضہ بھر پانے والا ہو چکا۔ ووجب مثله لرب الثوب على الراهن لانه صار قاضياً ديت بهما له بهذا القدر وهو الموجب للرجوع دون القبض بذاته لانه برضاہ اور معیر دو شالہ کے واسطے راہن پر اس کے مثل واجب ہوا، اس واسطے کہ راہن مذکور اس کے مال سے اسی مقدار کے ساتھ اپنا قرضہ ادا کرنے والا ہو گیا اور واپسی پانے کا موجب یہی ہے نہ نفس قبضہ، اس واسطے کہ قبضہ تو مالک کی رضامندی سے واقع ہوا تھا، وقت پس یہ وہم نہ ہو کہ مستعیر پر عاریت کی وجہ سے تاوان کیونکہ واجب ہوا اور خلاصہ جواب یہ کہ مال عاریت پر قبضہ کرنا کچھ تاوان کا موجب نہیں ہے۔ کیونکہ وہ تو امانتی قبضہ تھا، پھر جب اس نے مستعار مال سے اپنا قرضہ ادا کیا تو جس مقدار سے قرضہ ادا کیا اس کا ضامن ہے۔ وکذلك ات اصابه عيب ذهب من الدين بحسابه ووجب مثله لرب الثوب على الراهن على ما بينا اور اسی طرح اگر دو شالہ میں کچھ عیب آگیا تو اسی حساب سے قرضہ میں سے جاتا رہا اور اسی کے مثل راہن پر مالک دو شالہ کے واسطے واجب ہوا تا بر مذکورہ بالا وقت کہ مستعیر نے اسی مقدار عاریت سے اپنا قرضہ ادا کر دیا تو ضامن ہوا، یہ سب اس وقت کہ قیمت عاریت اور قرضہ برابر ہو، وان كانت قيمته اقل من الدين ذهب بقدر القيمة وعلى الراهن بقية دينه للمرتہن لانه لم يقع الاستيفاء بالتزاد على قيمته وعلى الراهن لصاحب الثوب ما صار به موفياً لما بينا، اور اگر مستعار مرتہن کی قیمت قرضہ سے کم ہو تو تلف کے وقت قرضہ میں سے بقدر اس کی قیمت کے ساقط ہوگا، اور باقی قرضہ راہن پر مرتہن کے واسطے واجب رہے گا اس واسطے کہ قیمت سے زائد کا وصول ہونا نہیں پایا گیا، اور دو شالہ کے مالک کے واسطے راہن پر اس قدر واجب ہوگا، جب قدر سے وہ اپنا قرضہ ادا کرنے والا ٹھہرا بدلیل مذکورہ بالا وقت کہ اس نے معیر کے مال سے اسی قدر اپنا قرضہ ادا کیا ہے، یہ سب اس وقت کہ دو شالہ تلف یا عیب دار ہو گیا۔

ولو كانت قيمته مثل الدين فاراد المعبران يفتك جبراً عن الراهن لم يكن للمرتہن اذا قضى دينه ان يمتنع لانه غير متبرع حيث يخلص ملكه ولهذا يرجع على الراهن

بما ادى فاجبر المرفوع على الدفع بخلاف الاحتمال اذا قضى الدين لانه متبرع اذ هو لا يسعى في تغليب ملكه ولا في تضييع ذمته فكان للطالب ان لا يقبله اور اگر مرہون مستعار کی قیمت قرضہ کے برابر ہو یعنی ماہن نے جو چیز مستعار لیکر رہن کی اس کی قیمت اور مرہن کا قرضہ برابر ہے پس معیر نے چاہا کہ جبراً بغیر رضامندی ماہن کے قرضہ ادا کر کے اپنی چیز چھوڑا دے، تو جب اس نے مرہن کو قرضہ دیا تو مرہن کو اختیار نہیں کہ مرہون دینے سے انکار کرے اس واسطے کہ معیر مذکور کچھ متبرع نہیں یعنی معیت احسان کرنے والا نہیں ہے کیونکہ وہ تو اپنی ملک چھڑاتا ہے اور اسی جہت سے وہ جو کچھ ادا کرے ماہن سے واپس لے گا تو مرہن کو چھوڑنے پر مجبور کیا جائے گا، برخلاف اس کے اگر کسی اجنبی نے قرضہ ادا کرنا چاہا تو مرہن مجبور نہیں ہو سکتا، اس واسطے کہ اجنبی تو متبرع ہے کیونکہ وہ اپنی ملکیت چھوڑانے میں مساعی نہیں ہے اور نہ قرضہ سے اپنا ذمہ پاک کرنا چاہتا ہے تو قرضہ خواہ یعنی مرہن کو اختیار ہے کہ اس کی طرف سے قبول نہ کرے۔ فت اور معیر سے جو مالک مرہون ہے ادائے قرضہ قبول کرنا پڑے گا۔

ولو ملك الثوب العارية عند الراهن قبل ان يرهنه او بعد ما افتكه فلا ضمان عليه لانه لا يصير قاضيا بهذا وهو لموجب على ما بيننا ه اور اگر مستعار کپڑا مستعیر کے پاس جس نے رہن کرنے کو یا ہے رہن کرنے سے پہلے تلف ہوا یا ناک رہن کرنے کے بعد معیر کو واپس دینے سے پہلے تلف ہوا تو اس پر ضمان نہیں ہے کیونکہ اس نے اس کپڑے سے اپنا کچھ قرضہ ادا نہیں کیا (جس کے ضمان واجب ہو) حالانکہ مستعیر پر ضمان کا موجب یہی ہے کہ وہ اس سے اپنا قرضہ ادا کرنے والا کھڑے، چنانچہ ہم نے سابق میں بیان کر دیا فت یہ اس وقت کہ معیر مستعیر دونوں اتفاق کریں کہ ایسی ہی حالت میں تلف ہوا ہے۔

ولو اختلفا في ذلك فالقول للراهن لانه ينكوا الايفاء بدعواه الهلاك في هاتين الحالتين، اگر معیر مستعیر نے اس میں اختلاف کیا یعنی مثلاً مستعیر نے کہا کہ قبل رہن یا بعد ناک رہن کرنے کے تلف ہوا، اور معیر نے کہا کہ نہیں بلکہ رہن کی حالت میں تلف ہوا ہے تو قول ماہن کا قبول ہوگا، کیونکہ وہ ان دونوں حالتوں میں تلف ہونے کا دعویٰ کر کے اس سے ادائے قرضہ کا انکار کرتا ہے۔ فت یعنی جب اس نے دعویٰ کیا کہ دیر شاہ قبل رہن کے یا بعد ناک رہن کے تلف ہوا تو اس نے کہا کہ میں نے اس کپڑے کے ذریعہ سے اپنا قرضہ کچھ ادا نہیں کیا پس مجھ پر ضمان نہیں ہے اور قول منکر کا قبول ہوتا ہے خصوصاً جبکہ مستعیر امین ہے اور معیر اس پر ضمان کا دعویٰ کرتا ہے تو گواہ لاوے کہ وہ حالت رہن میں تلف ہوا یا اس نے اس کپڑے سے اپنا قرضہ ادا کیا ہے، کہا لو اختلفا في مقدار ما امره بالرهن به فالقول للمعير جیسے اگر دونوں نے اس مقدار میں اختلاف کیا جس کے عوض رہن کرنے کا معیر نے حکم دیا ہے تو معیر کا قول قبول ہوگا۔ فت مثلاً مستعیر نے کہا کہ تو نے دو سو درم کے عوض رہن کا حکم دیا تھا اور معیر نے کم و بیش کا دعویٰ کیا، اور کسی کے گواہ نہیں ہیں تو معیر کا قول قبول ہے، اس واسطے کہ مقدار کا بیان صرف معیر کی طرف سے معلوم ہوتا ہے تو اسی کا قول قبول ہوگا، الا آنکہ مستعیر گواہ لاوے لان القول قوله في انكار اصله فكذا في انكار وصفه اس واسطے کہ اگر اصل عاریت سے معیر منکر ہو تو اسی کا قول قبول ہوتا ہے پس جب اس نے عاریت کی ایک وصف یعنی مقدار مذکور سے انکار کیا تو بھی اسی کا قول قبول ہوگا، ولو رهنه المستعير بدین موعود وهو ان يرهنه ليقضه كذا اور مستعیر نے مستعار دو سالہ

بعوض موعود قرضہ کے رہن کیا اور وہ اس طرح کہ ایسے شخص کو رہن دیا جس نے وعدہ کیا کہ اس قدر قرض دینگا، فہلک فی ید المرتهن قبل الاقراض، پس مرتهن کے پاس عین مذکور قبل قرض دینے کے تلف ہو گیا و المسمی والقیمۃ سواء اور حال یہ کہ عین مذکور کی قیمت اور جس قدر قرض دینے کا وعدہ کیا تھا، دونوں مساوی ہیں، یضمن قدر الموعود المسمی لما بیتا اتہ کالموجود، تو رہن اس وعدہ دینے والے مرتهن سے مقدار موعود تاوان لے گا، کیونکہ ہم سابق میں بیان کر چکے کہ موعود بمنزلہ موجود ہے۔

و یرجع المعیر علی الراهن بمثلہ لان سلامۃ مالیتہ الرهن باستيفاء من المرتهن کسلامتہ ببراءة ذمتہ عنہ اور معیر اس راہن مستعیر سے اسی ضمان کے مثل واپس لے گا اس واسطے کہ مالیت رہن کا سلامت رہنا بایں طریق کہ راہن نے مرتهن سے وصول کر لیا یہ ایسا ہے جیسے مرہون اس کے واسطے اس طرح سلامت رہے کہ قرضہ سے اس کا ذمہ پاک ہو گیا و یعنی اگر قرضہ سے راہن کا ذمہ بری ہو جاتا جبکہ مرہون تلف ہو جاتا تو یہی ہوتا کہ گویا راہن کے واسطے مرہون مسلم ہو گیا، اسی طرح جب اس کے عوض اس نے ضمان وصول کر لی تو بھی اس نے رہن سے استیفاء کیا، پس دونوں صورتوں میں راہن نے مرہون کو اپنے کام میں صرف کر دیا تو معیر کو تاوان لینے کا اختیار ہے۔

ولو كانت العاریۃ عبدا فاعتقہ المعیر جائز لقیام ملک الرقبۃ ثم المرتهن بالخیار ان شاء رجع بالذین علی الراهن لانه لم یستوفہ وان شاء ضمن المعیر قیمتہ لان الحق قد تعلق برقبۃ رضاہ وقد ائلفہ بالاعتاق وتكون رهنًا عندا الی ان یقبض دینہ فیودھا الی المعیر لان استردا والقیمۃ کاستردا والعین، اور اگر عاریت کوئی غلام ہو یعنی زید نے مثلاً اپنا غلام کسی کو رہن کرنے کے واسطے دیا اور اس نے رہن کر لیا پھر معیر نے اس کو آزاد کر دیا، تو راعتاق نافذ ہو جائے گا، ہائز ہے کیونکہ معیر کی ملکیت رقبہ قائم ہے، پھر مرتهن کو وہ طرح کا اختیار ہے، چاہے راہن پر قرضہ کے واسطے رجوع کرے اس واسطے کہ ہنوز اس نے وصول نہیں پایا اور چاہے معیر سے اس کی قیمت تاوان لے اس واسطے کہ معیر کی رضا مندی کے ساتھ اس غلام کی گردن سے مرتهن کا حق لازمی متعلق ہو چکا تھا (گویا خود معیر نے رہن کیا) حالانکہ معیر نے آزاد کر کے یہ حق تلف کر دیا، پھر یہ قیمت مرتهن کے پاس رہن رہے گی، یہاں تک کہ وہ اپنا قرضہ وصول پاوے تب یہ معیر کو واپس کر دے گا اس واسطے کہ قیمت پھیر دینا جیسے مال عین پھیر دینا۔ و دونوں حکم میں برابر ہیں۔

ولو استعار عبدا او دابة لیرهنہ فاستخدم العبد اور کب الدابة قبل ان یرهنہما بمال مثل قیمتہما ثم قضی المال فلم یقبضہما حتی ہلکا عند المرتهن فلا ضمان علی الراهن لانه قد بیرو من الضمان حین رهنہما فانتہ کان امینا خالف ثم عاد الی الوفاق، اور اگر کسی نے دوسرے سے ایک غلام یا گھوڑا رہن کرنے کے لیے مستعار لیا، پھر دونوں کو رہن کرنے سے پہلے اس نے غلام سے خدمت لی یا گھوڑے پر سوار ہوا، حتی کہ ضامن ہو گیا، پھر اس نے ان کو اس قدر مال کے عوض رہن کیا جو ان کی قیمت کے مساوی ہے پھر راہن نے مال ادا کر دیا، مگر راہن نے ان دونوں پر قبضہ نہیں کیا یہاں تک کہ مرتهن کے پاس یہ دونوں تلف ہو گئے، تو راہن پر تاوان واجب نہیں ہے اس واسطے کہ جب اس نے ان کو رہن کیا تو تاوان سے

برہی ہو گیا، اس واسطے کہ راہن مذکور تو ان دونوں کے معاملہ میں ایمن تھا جس نے مخالفت کی تھی پھر اس نے موافقت کی جانب رجوع کر لیا تھا، اور کتاب العاریہ وغیرہ میں یہ قاعدہ معلوم ہو چکا کہ ایمن اگر مخالفت کرے تو ضامن ہو جاتا ہے، پھر اگر مخالفت چھوڑ کر موافقت کی جانب رجوع کرے تو یہاں خاص یہ حکم ہے کہ تاوان نازل ہو جاتا ہے اور خالی عاریت میں ضامن رہتا ہے اور اس سے ظاہر ہوا کہ جب راہن ضامن نہیں رہا تو وہ میر کو کچھ تاوان نہیں دے گا، جیسے مرتبہ اس کو تاوان نہیں دے گا، یہ اس وقت تھا کہ راہن سے پہلے سوار ہوا ذمہ لی پھر موافقت کر لی۔

وكذا افتك الرهن ثم ركب الدابة او استخدم العبد فلم يعطب ثم صطب بعد ذلك من غير صنعه لا يضمن لانه بعد الفكاك بمنزلة المودع لا بمنزلة المستعير لانتفاء حكم الاستعارة بالفكاك وقد عاد الى الوفاق فيبرأ عن الضمان اور اس طرح جب راہن نے فک رہن کر لیا پھر گھوڑے پر سوار ہوا یا غلام سے خدمت لی مگر اس فعل سے کچھ تلف نہیں ہوا پھر اس کے بعد بدول اس کے فعل کے گھوڑا یا غلام تلف ہو گیا تو راہن مستعیر کچھ ضامن نہ ہوگا اس واسطے کہ فک رہن کے بعد وہ بمنزلہ مستودع کے ہے۔ نہ بمنزلہ مستعیر کے، اس واسطے کہ فک رہن کرنے کے بعد عاریت لینے کا حکم ختم ہو چکا اور حال یہ کہ اس نے مخالفت سے موافقت کی طرف رجوع کر لیا تو تاوان سے برہی ہو گیا۔ جیسے مستودع میں ہوتا ہے اور یہ ایسے مستعیر کا حکم ہے جس نے راہن رکھنے کے واسطے عاریت لیا ہو۔ و هذا بخلاف المستعير لان يدا نفسه فلا بد من الوصول الى يد المالك اما المستعير في الرهن فيتحصل مقصود الأمر وهو الرجوع عليه عند الهلاك وتحقق الاستيناء اور یہ حکم یعنی راہن کا تاوان سے برہی ہو جانا برخلاف ایسے مستعیر کے ہے جس نے انتفاع کے واسطے عاریت لی ہو، اس واسطے کہ ایسے مستعیر کا قبضہ اپنا ذاتی قبضہ ہے تو بعد مخالفت کے مالک کے قبضہ میں پہنچ جانا ضروری ہے اور راہن کی عاریت لینے والا تو اپنے معیر کا مقصود حاصل کرتا ہے اس طرح کہ مرتبہ کے سپرد کر دے اور مقصود یہ کہ مرہون تلف ہو جانے اور اس مال سے استیفاء حاصل ہو جانے کے وقت وہ راہن سے تاوان وصول کرے قال وجناية الراهن على الرهن مضمونة لانه تفويت حق لازم محترم وتعلق مثله بالمال يجعل المالك كلاجنبى في حق الضمان كتعلق حق الورثة ضمنوا قيمته ليشترى بها عبد يقوم مقامه، مختصر میں ہے کہ راہن کا مرہون پر خیانت کرنا یعنی مثلاً تلف دہاک وزخمی وعیب دار کرنا ضمانتی ہے یعنی راہن اس کا ضامن ہوگا، اس واسطے کہ ایسا کرنا ایک حق لازم محترم کو بر باد کرنا ہوا یعنی مرتبہ کا ایک حق اس مرہون کے ساتھ متعلق ہوا جو شرعاً محترم و لازم ہے اور جب راہن نے مرہون کو اس طرح بر باد کیا تو مرتبہ کا حق مذکور تلف کیسا حالانکہ جس مال سے ایسا حق متعلق ہو جاتا ہے تو اس کی برہادی سے ضامن ہونے کے بارہ میں مالک کو مانند اجنبی کے کر دینا ہے اس کی مثال یہ کہ جب کوئی شخص ایسے مریض سے بیمار پڑا جس سے آخر مر گیا پس اس مریض کے مال سے وارثوں کا حق اسی حالت مریض میں متعلق ہو جاتا ہے، تو یہ حق اس مریض کے ایسے تصرف کو جو تبرع ہو یعنی اس پر لازم نہ ہو اس مال میں نافذ ہونے سے روکتا ہے سوائے تہائی کے مقدار میں، یعنی تہائی تک تو ایسے مریض کا تبرع نافذ ہے اور سوائے تہائی کے زائد میں مریض کا تصرف نافذ نہیں ہوتا، اسی جہت سے کہ اس کے مال سے وارثوں کا حق محترم لازمی متعلق ہو چکا ہے اور دوسری مثال یہ کہ اگر کوئی شخص وصیت کر گیا کہ میرے اس غلام کی خدمت فلاں شخص کے واسطے

وصیت ہے تو جب وارثوں نے اس غلام کو تلف کیا تو اس کی قیمت کے ضامن ہوں گے تاکہ اس کی قیمت سے دوسرا غلام خریدا جاسکے کہ وہ تلف شدہ غلام کے قائم مقام ہو۔ اس وجہ سے کہ اس غلام وصیت شدہ سے موصی نہ کا حق محترم متعلق ہو چکا تھا، اور وہ خدمت سے حالانکہ غلام مذکور کا رقبہ انہیں وارثوں کی ملک تھا اور اپنی ملک کو آدمی فروخت و آزاد وغیرہ کر سکتا ہے مگر حق موصی نہ کی وجہ سے وارث لوگ ضامن ہو گئے، اسی طرح جب مرہون سے مرتہن کا حق متعلق ہو چکا تو راہن اس کو تلف وغیرہ کرنے میں ضامن ہو گا، اگرچہ مرہون اس کی ملک ہوتی ہے، پس یہ قاعدہ کلیہ نکل آیا کہ مالک مال کے مال سے جب غیر کا حق محترم لازم متعلق ہو جاوے تو مالک مال اپنے مال میں ایسا تصرف نہیں کر سکتا، جس سے یہ حق تلف یا ناقص ہو جاوے، حتیٰ کہ اگر اس نے ایسا تصرف کیا تو وہ ضامن ہو جائیگا جیسے اجنبی آدمی کسی کے مال میں تصرف کرنے سے ضامن ہو جاتا ہے، یہ تو مرہون پر راہن کی جنایت کرنے کا بیان تھا۔

قال وجنایۃ المرتہن علیہ تسقط دینہ بقدرہا ومعنا ان یکون الضمان علی صفة الدین اور مرہون پر مرتہن کا جنایت کرنا بقدر جنایت کے اس کا قرضہ ساقط کر دیتا ہے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ تاوان بصفت قرضہ ہو، اس لینی مرتہن نے اگر مرہون پر کوئی تعدی و جرم کیا تو وہ بھی ضامن ہے، پھر ضمانت کا برتاؤ اس طرح ہو گا کہ مرتہن کے قرضہ میں سے بقدر جرم کے ساقط ہو جائے گا، لیکن یہاں دو صورتیں پیدا ہوتی ہیں ایک یہ کہ مرہون کا تاوان مثلاً دس اشرفی یا سو روپیہ واجب ہوا اور قرضہ بھی دو سو روپیہ یا بیس اشرفی ہے تو حساب سے نصف قرضہ ساقط ہوا، اور اگر قرضہ مثلاً پچاس من گہوں یا اس کے مانند کیلی یا وزنی چیز ہے تو حساب سے ساقط ہونا منظور نہیں ہے پس لامحالہ بھی ہو گا، کہ تاوان مذکور بھی مرہون رہے اور جب قرضہ ادا کرے تو یہ واپس لے گا، بالحد مرتہن بھی جنایت سے ضامن ہو جاتا ہے۔

وهذا لان العین ملک المالك وقد تعدی علیہ المرتہن فیضمنہ لئلا لکنہ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ عین مرہون تو راہن کی ملک ہے، راہن نے مرہون کو دی یا اس سے راہن نے غضب کی ہو، بہر حال وہ اپنے مالک کی ملکیت پر باقی ہے اور مرتہن کو صرف قبضہ استیفاء کا حق ہے، اور مرتہن نے غیر کی ملک پر تعدی کی تو اس کے مالک کو تاوان ادا کرے گا، حتیٰ کہ اگر راہن نے کسی سے عاریت لی ہو تو میرا اس مرتہن سے کل تاوان لے سکتا ہے اور اگر غضب کی ہو تو مالک کو اختیار ہے، چنانچہ دونوں کے مسائل گزر چکے۔

یہ سب تو اس وقت ہے کہ راہن نے یا مرتہن نے مرہون پر جنایت کی اور اگر مرہون نے ان میں سے کسی کی ذات یا مال پر جنایت کی، مثلاً مرہون کوئی غلام ہے جس نے راہن یا مرتہن کو خطار سے قتل یا زخمی کیا یا مال تلف کر دیا تو کیا حکم ہے قال وجنایۃ الرهن علی السراحت والمرتہن وعلی مالہما ہدر وھذا عند ابی حنیفہؒ کہہا کہ مرہون کی جنایت خواہ راہن پر ہو یا مرتہن پر ہو (یا دونوں پر ہو) یا ان کے مال پر ہو سب ہدر یعنی رائیگان ہے اور یہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حکم ہے۔ اس کے مرہون پر تاوان متعلق نہ ہو گا،

وقال جنایۃ علی المرتہن معتبرۃ والمراد بالجنایۃ علی النفس ما یوجب المال، اور صاحبین نے فرمایا کہ مرہون کی جنایت جو مرتہن پر ہو وہ معتبر ہے (راہن پر ہو تو نہیں) اور جان پر جنایت سے وہ جنایت مراد ہے جو مال واجب کرے اس اور وہ جرم نہیں جو قصاص لازم کرے کیونکہ قصاص تو غلام سے لیا جاتا ہے اور اس میں خلاف نہیں ہے، جیسے مرہون کی جنایت راہن پر بالاتفاق رائیگان ہے، پس اس اتفاق مسئلہ کی

دلیل مع مرتبہن پر جرم کے اختلافی مسئلہ کی دلیل چاہیے اما الوفاقیتہ فلا قہا جنایۃ المملوک علی المملک
 پس اتفاق مسئلہ کی دلیل یہ ہے کہ مرہون کا ماہن پر جنایت کرنا مملوک کا مالک پر جرم ہے وقت کیونکہ مرہون
 ابھی تک ماہن کی ملک ہے، الا تسوی انہ لومات کان الکفن علیہ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر غلام
 مرہون مر جاوے تو اس کا کفن اس کے مالک براہین پر لازم ہوتا ہے، وقت نوجیب ثبوت ہوا کہ وہ ماہن کا مملوک ہے
 تو مالک پر جب مملوک نے خطا سے جنایت کی تو رائگان ہوتی ہے کیونکہ وہ تاوان نہیں ادا کر سکتا کیونکہ مرہون مع
 اپنے مقبضہ مال کے سب مال کا مالک ہو گا، اگر کہا جاوے کہ مفسوب غلام بھی اگرچہ غاصب کے قبضہ میں ہو تو اپنے
 مالک یعنی مفسوب منہ کی ملک ہے، حالانکہ اگر مفسوب غلام نے اپنے مالک پر جنایت کی تو وہ معتبر ہوتی ہے تو دونوں
 میں فرق کیوں ہوا، جواب یہ کہ مرہون تو مرتبہن کے قبضہ میں برابر ملک ماہن ہے حتیٰ کہ اگر کسی وقت وہ فروخت وغیرہ
 کیا جاوے تو صرف اسی وقت ملک سے خارج ہو گا، تو اس میں فی الحال غیر کی ملک نہ حقیقت ہے اور نہ اس وقت سے
 مستند ہو سکتی ہے بخلاف جنایۃ المفسوب علی المفسوب منہ بر خلاف اس کے کہ اگر مفسوب غلام نے
 مفسوب منہ پر جرم کیا تو وہ معتبر ہے وقت کیونکہ فی الحال اگرچہ مفسوب منہ کی ملک ظاہر ہے مگر غاصب کی ملک بھی
 اسی وقت سے مستند ہو سکتی ہے، لان المملک عند اداء القمان یثبت للغاصب مستندا حتی
 یكون الکفن علیہ اس واسطے کہ اگر غاصب نے تاوان ادا کیا تو اس کی ملک اس غلام ابتدائی غصب کے
 وقت سے مستند ہو کر ثابت ہو جائے گی لافذ تاوان کی صورتوں میں سے یہ کہ مثلاً مفسوب غلام مر جاوے یا غاصب
 اس کو فروخت کرے، چنانچہ بعد تاوان کے اسی وجہ سے بیع نافذ ہو جاتی ہے کہ ملک مستند سے ثابت ہوا کہ اس نے
 اپنا مملوک فروخت کیا ہے تو اس میں غاصب کی ملکیت ثبوت ہو جاتی ہے (حتیٰ کہ اگر یہ مفسوب مر جاوے تو اس کا
 کفن بذمہ غاصب لازم آتا ہے، وقت کیونکہ مرنے سے جب وہ تاوان ادا کرے گا، تو غصب کے وقت سے اس کا مالک
 ٹھہرایا جائے گا، تو اپنی مملوک کا کفن بھی اسی پر لازم آوے گا، تو ظاہر ہوا کہ غلام مفسوب میں مالک سابق یعنی مفسوب
 منہ کی ملک متعین نہیں ہے۔

فکانت الجنایۃ علی غیر المملک فاعتبرت، تو مفسوب کا جنایت کرنا جبکہ مفسوب منہ پر واقع ہو تو
 یہ مالک کے سوائے دوسرے پر جنایت ہے، لہذا معتبر ہوتی ہے وقت اور چاہو فرق اس طرح بیان کرو کہ ایک
 صاحب فقہار کے نزدیک غصب کا موجب اصلی یہ کہ مفسوب کی قیمت بذمہ غاصب لازم آتی ہے لیکن اگر اس نے
 عین مفسوب واپس دیا تو بھی چھوٹ جاتا ہے، پس بلحاظ موجب اصلی کے مفسوب منہ کی مملوک یہ قیمت ہے، اور
 مفسوب غلام گویا اجنبی چیز ہے نوجیب مفسوب منہ پر اس غلام نے تعدی و جنایت کی تو اجنبی نے جنایت کی پس یہ جرم
 معتبر ہے اور یہ دلیل صاف ظاہر ہے، رہا اختلافی مسئلہ کہ جب مرہون نے مرتبہن پر جنایت کی تو امام کے نزدیک رائگان
 اور صاحبین کے نزدیک معتبر ہے۔

لہذا فی الخلافۃ ان الجنایۃ حصلت علی غیر مالک، صاحبین کی دلیل مسئلہ اختلافیہ میں یہ ہے
 کہ یہ جنایت تو غیر مالک پر واقع ہوئی وقت یعنی جب مرہون غلام نے خطا سے مرتبہن کو مارا یا زخمی کیا تو یہ جرم ایک

صہ اتفاق مسئلہ یعنی جبکہ مرہون نے ماہن پر جنایت کی تو بالاتفاق بدر ہے ۱۲

اجنبی پر واقع ہوا پس معتبر ہے۔ اگر کہا جاوے کہ اعتبار کرنے سے کیا فائدہ کیونکہ غلام کی ملکیت میں کوئی مال نہیں کہ وہ جرم نہ ادا کر سکے، جواب دیا کہ فی الاعتبار فائدہ و هو دفع العبد الیہ بالجناية فتعتبر جرم اعتبار کرنے میں ایک فائدہ ہے اور فائدہ یہ کہ یہ غلام مجرم بوجہ جرم کے اس مرتہن کو دے دیا جاوے تو جنابیت معتبر ہے و یعنی غلام کے جرم میں جبکہ خطا سے ہو اصلی حکم یہ ہوتا ہے کہ مولیٰ قدیر دے یا یہ غلام اس شخص کو دیدے جس پر اس نے جرم کیا یا اس کا مال تلف کر دیا ہے، پس یہاں بھی وہ مرتہن کو دیا جاوے، مگر یہ بھی ممکن ہوگا کہ مرتہن اس کو رہن سے خارج کرنے پر راضی ہو جاوے، لہذا فرمایا کہ جب جنابیت مذکورہ کا اعتبار کرنا مفید حکم ٹھہرا تو اعتبار کی جاوے۔

ثمان تشاء الراهن والمرتهن ابطلا الرهن و دفعاة بالجناية الى المرتهن، پھر چاہیں راہن و مرتہن دونوں متفق ہو کر رہن توڑ دیں اور غلام مذکور بوجہ جرم کے مرتہن کو دیدیں و پس جب مرتہن نے قبول کیا تو وہ اس کا غلام ہو گیا، اور قرضہ ساقط ہو گیا، وان قال المرتهن لا اطلب الجناية فهو رهن على حاله اور چاہے مرتہن کہے کہ میں جرم کا مطالبہ نہیں کرتا تو غلام مذکور بحال سابق مرتہن رہے گا،

و یہ سب صاحبین کی تحریر دلیل کے نتائج ہیں اور امام کے نزدیک اس جرم کا اعتبار ہی نہیں ہوگا، ولہ ان هذا الجناية لو اعتبرناها لدمرتھن كان عليه التطهير من الجناية لانها حصلت في ضمانه فلا يفيد وجوب الضمان له مع وجوب التخليص عليه، اور امام کی دلیل یہ ہے کہ غلام مذکور نے مرتہن کی ضمانت میں یہ جرم کیا ہے پس اگر ہم اس جرم کو مرتہن کے واسطے اعتبار کریں تو مرتہن کے اوپر بھی یہ واجب ہوگا، کہ وہ اس جرم کے لوٹ سے اس غلام کو پاک کرے اس واسطے کہ اسی کی ضمانت میں غلام مذکور کو یہ لوٹ لگے، تو معلوم ہوا کہ مرتہن کے لیے اس طرح ضمان واجب کرنا کہ اس پر بھی لوٹ سے چھڑانا واجب ہو، کچھ مفید نہیں ہے و اور یہ ظاہر ہے کہ جرم و ضمان دونوں ہم پلہ ہیں، پھر مرتہن جس جنابیت کے معتبر ہونے میں یہ اختلاف ہے وہ جنابیت ہے جو مرتہن کی جان پر ہو۔

وجناية على مال المرتهن لا تعتبر بالاتفاق اذا كانت قيمته والدين سواء لانه لا فائدة في اعتبارها لانه لا يملك العبد وهو الفائدة اور مرتہن کا مرتہن کے مال پر جنابیت کرنا کئی صورتوں پر ہے کہ قیمت غلام و قرضہ دونوں مساوی ہیں یا کم و بیش ہیں پس اگر قیمت مرتہن اور قرضہ مرتہن دونوں برابر ہوں تو بالاتفاق یہ جنابیت معتبر نہیں ہے اس واسطے کہ اس کے اعتبار کرنے میں کچھ فائدہ نہیں ہے، کیونکہ مرتہن اس غلام کی ملکیت حاصل نہیں کر سکتا، حالانکہ فائدہ یہی تھا، و کہ غلام بوجہ مال مرتہن تلف کرنے کے مرتہن کی ملک میں آیا ہے اس واسطے کہ اگر مرتہن نے بوجہ جرم کے غلام کو لے لیا تو لازم ہوا کہ مرتہن کی ضمانت میں غلام نے ایسی حرکت کی جس سے راہن کی ملک سے تلف ہوا، حالانکہ راہن کو اس تلف میں کچھ دخل نہیں ہے تو بوجہ قرضہ کے تلف ہوا پس مرتہن کا قرضہ ساقط ہو کر غلام اس کو ملا، حالانکہ قرضہ و اس کی قیمت دونوں برابر ہیں، تو جو کچھ اس نے مرتہن کا مال تلف کیا تھا وہ ہفت بر باد ہوا، پس جنابیت کے اعتبار کرنے میں مرتہن کو کچھ فائدہ نہ ہوا، یہ اس وقت کہ قیمت غلام و قرضہ دونوں برابر ہوں اور اس سے ظاہر ہے کہ اگر قیمت بہ نسبت قرضہ کے کم ہو تو بھی جرم مذکور کے اعتبار سے کچھ فائدہ نہیں ہے۔

وان كانت القيمة اكثر من الدين اور اگر یہ صورت ہو کہ مرتہن کی قیمت بہ نسبت قرضہ کے زیاد ہو

فمن ابی حنیفة راته یعتبر بقدر الامانة لان الفضل لیس فی ضمانه قاشبه جنایة العبد الودیعة علی المستودع ، تو اس میں امام ابو حنیفہ سے دو روایتیں ہیں ایک یہ کہ اس صورت میں غلام مذکور کی جنایت مرتہن کے مال پر بقدر امانت معتبر ہوگی (یعنی غلام میں حسب قدر قرضہ سے زائد امانت ہے) اس واسطے کہ زیادتی مذکورہ مرتہن کی ضمانت میں نہیں ہوتی ہے ، تو ایسا ہو گیا جیسے غلام ودیعت نے مستودع پر جرم کیا ۔

فت کہ اس کا جرم معتبر ہوتا ہے چنانچہ مودع اس کا قدیر دیتا یا اس کو دے دیتا ہے کیونکہ ودیعت اس کی ضمانت میں نہیں ہے پس مالک اس کے جرم کا ذمہ دار ہے اسی طرح مرہون میں حصہ زائد کا ذمہ دار ہے تو مرتہن کو یہ فائدہ ہوگا کہ بقدر قرضہ کے تو قرضہ ساقط ہو کر ملے گا اور باقی بوجہ جرم کے مل جائے گا ،

وعنه انه لا تعتبر لان حکم الرهن وهو الحبس فیہ ثابت وقصارا كالمضمون اور امام سے دوسری روایت یہ کہ اس صورت میں بھی جنایت مذکورہ معتبر نہیں ہے اس واسطے کہ قرضہ سے زائد حصہ غلام میں بھی رہن کا حکم یعنی محبوس ہونا ثابت ہے (کیونکہ زائد بھی محبوس ہے) تو وہ بھی بمنزلہ مضمون کے ہے ۔

فت اور بمنزلہ امانت نہیں ہے توجب امانت نہیں تو مرتہن کو اس حصہ کی بابت بھی لوث جرم سے چھڑانا واجب ہے پس جیسے اس کے لیے تاوان ثابت ہے ویسے ہی اس پر چھڑانا واجب ہے تو کچھ فائدہ نہیں ہوا ، بالجملة اس روایت کے امام ابو حنیفہ کے نزدیک مرہون کی جنایت مرتہن کے جان و مال پر بھی بدر و باطل ہے ، وهذا بخلاف جنایة الرهن علی ابن الرهن او ابن المورثین اور یہ حکم پر خلاف ایسی صورت کے کہ مرہون نے راہن کے پسر یا مرتہن کے پسر پر جنایت کی فت یعنی خود راہن و مرتہن پر نہیں بلکہ ان کی بالغ اولاد پر جنایت کی خواہ جان پر یا مال پر تو وہ بالاتفاق معتبر ہے ۔ لان الاملاک حقیقة متبائنة قصارا كالجنایة علی الاجنبی اس واسطے کہ املاک درحقیقت متبائن ہیں تو ایسا ہو گیا جیسے کسی اجنبی پر جنایت کی فت حاصل یہ کہ راہن و اس کے بالغ فرزند کی املاک درحقیقت جدا ہیں اگرچہ میل میں رہتے ہیں تو یہ ثابت نہ ہوگا ، کہ مملوک نے اپنے مالک پر جرم کیا بلکہ یہ غلام درحقیقت باپ کا ہے اور بیٹا مالک نہیں ہے تو بیٹے پر اس غلام کا جرم کرنا گویا اجنبی شخص پر جرم ہے تو اس کا اعتبار ضرور ہے ۔

قال ومن رهن مبداء یسادی القابالغ الی اجل فنقص فی السعر فرجعت قیمتہ الی مائة ثم قتلہ رجل وقرم قیمتہ مائة ثم حل الاجل فان المرتهن یقبض المائة قضاء عن حقه ولا یرجع علی الراهن بشئی جامع معین میں ہے کہ ایک نے ایک غلام جو ہزار درم قیمت کا ہے جو ہزار درم کے میعاد پر رہن کیا ، پھر بھاؤ گھٹ گیا اور اس کی قیمت سو درم رہ گئی ، پھر اس غلام کو کسی اجنبی نے قتل کیا ، وخطا سے قتل کیا) اور سو درم اس کی قیمت تاوان دے دی ، پھر ادائے قرض کی میعاد آئی تو مرتہن یہ سو درم اپنے ادائے قرض میں لے لے گا ، اور اس سے زیادہ راہن سے کچھ نہیں لے سکتا ہے ۔ فت کیونکہ نو سو درم قتل کی گھٹی بمنزلہ تلف ہے تو اس سے مرتہن کا نو سو درم کا قرضہ ساقط ہو گیا ، واصلہ ان النقصان من حبث السعر لا یوجب سقوط الدین عندنا خلافا للزفر اور تا حد کلیہ یہاں یہ ہے کہ ہمارے نزدیک بھاؤ کی گھٹی مرتہن کے قرضہ ساقط ہونے کا سبب موجب نہیں ہے پر خلاف قول زفر کے فت بلکہ ہمارے نزدیک جب عین مرہون میں سے کچھ تلف ہو تو اس قدر قرضہ ساقط ہوگا ، اور قیمت وہ معتبر ہے جو رہن کے روز تھی ، اور یہاں قتل سے

غلام تلف ہوا، اور زفر کے نزدیک بھاؤ گھٹنے سے بھی قرضہ ساقط ہو جاتا ہے، وہو یقول ان المالیۃ قد انتقصت فاشبه انتفاص العین، اور زفر یہ دلیل لاتے ہیں کہ مالیت گھٹ گئی تو یہ مال عین گھٹ جانے کے مشابہ ہے و اور مال عین کی کمی بالاتفاق موجب سقوط قرضہ ہے تو یہی حکم نرخ گھٹنے کا ہوا۔

ولنا ان التقصان السعر عبارة عن فتور رغبات الناس وذلك لا يعتبر في البيع حتى لا یثبت به الخیاس ولا فی الغصب حتی لا یجب الضمان اور ہماری محبت یہ ہے کہ بھاؤ گھٹنے کے تو معنی یہ ہیں کہ لوگوں کی رغبتیں سست ہو جائیں اور اس کمی کا کچھ اعتبار بیع میں نہیں ہوتا، حتیٰ کہ بھاؤ گھٹنے سے مشتری کو خیاب حاصل نہیں ہوتا ہے یعنی اگر خرید کے بعد بیع کی قیمت بوجہ نرخ کے گھٹ گئی تو مشتری کو پھیرنے کا اختیار نہیں حاصل ہوتا اور اس کا اعتبار غصب میں بھی نہیں ہوتا ہے، حتیٰ کہ نرخ گھٹنے سے غاصب پر تاوان نہیں واجب ہوتا ہے و مثلاً غاصب نے جو غلام غصب کیا تھا در حالیکہ اس وقت اس کی قیمت ہزار درم تھی، پھر واپس کیا در حالیکہ قیمت سو درم ہے تو غاصب پر گھٹنے کا تاوان واجب نہیں ہوتا ہے بخلاف تقصان العین لان بفوات جزء منه یتقر بالاستیفاء فیہ اذ الیہ ابد الا ستیفاء بر خلاف اس کے کہ عین مرہون میں نقصان ہو تو وہ معتبر ہے اس واسطے کہ عین میں سے کوئی جزو ندارد ہونے سے اسی جزو کا وصول ہونا مستحق ہو جائے گا، اس واسطے کہ مرہون پھیر نہیں سکتا اور وہ اس کے ذمہ وصول یافتہ ٹھہرا، حتیٰ کہ اگر کل مرہون وہ واپس نہیں دے سکتا تو اس نے کل وصول پایا پس وہ قیمت و قرضہ میں سے کمتر کے عوض گیا۔ لیکن قیمت وہ معتبر ہے جو رہن کے روز تھی، اس سے معلوم ہوا کہ زفر کے اختلاف کا نتیجہ اسی صورت میں ظاہر ہوگا، کہ نک رہن کیا جاوے تو مرہون کل قرضہ لے کر عین مرہون واپس دے گا، اگرچہ اس کا نرخ گھٹ جاوے، اور زفر کے نزدیک گھٹی بمنزلہ تلف ہے اور ہم نے اس کو رد کر دیا کہ عین مرہون بعینہ قائم ہے ہاں لوگوں کی رغبات کم ہو گئیں تو اس میں مرہون کا کوئی تصور نہیں ہے تو بھاؤ گھٹ جانے سے اس کا قرضہ کم نہ ہوگا، و اذا لم یستقط شیء من الدین بتقصان السعر یقی مرہوناً بكل الدین اور جب بھاؤ گھٹنے سے قرضہ میں سے کچھ کم نہ ہوا تو مرہون بعوض پورے قرضہ کے رہن رہے گا،

فاذا قتلہ حر عترم تہیتہ مائتہ لانه تعتبر قیمتہ یوم الاتلاف فی ضمان الاتلاف لان الجابر بقدر الفائت پس جب اس کو ایک آزاد نے قتل کیا تو قاتل اس کی قیمت حال یعنی سو درم کا ضامن ہوگا، اس واسطے کہ تلف کرنے کے تاوان میں وہ قیمت معتبر ہوتی ہے جو تلف کرنے کے روز ہو اس واسطے کہ پورا کرنا اسی قدر واجب ہوتا ہے جہاں قدر برباد کرے۔ و اور بالفعل قاتل نے سو درم ضائع کیے تو اسی قدر پورے کرے۔

واخذت المرثون لانه بدل المالیۃ فی حق المستحق وان كان متقابلاً بالدم علی اصلنا حتی لا یزاد علی دیتہ العرلان المولی استحققہ بسبب المالیۃ وحق المرثون متعلق بالمالیۃ فیما قاهر مقاصد اور اس سو درم تاوان قیمت کو مرہون لے گا اس واسطے کہ مستحق کے حق میں یہ تاوان اس مرہون کی مالیت کا عوض ہے، اگرچہ ہماری اصل فقہی پر یہ مال بمقابلہ خون مقتول ہے (چنانچہ سابق میں بیان ہو چکا) حتیٰ کہ یہ تاوان مقتول آزاد کی دیت سے زیادہ نہیں ہو سکتا، کیونکہ آزاد کا خون بہا بہ نسبت خون بہائے غلام کے زائد ہونا ضرور ہے لیکن مستحق اس کو مالیت کا عوض سمجھ کر لے گا، اس واسطے کہ مولیٰ اس تاوان کا مستحق بوجہ مالیت کے ہوا اور نہ غلام کا

خون اس کا ملوک نہیں ہے) اور مرتہن کا حق مالیت مرتہن کے ساتھ متعلق ہے پس اسی طرح جو چیز کہ مرتہن کے قائم مقام ہو اس کے ساتھ بھی مرتہن کا حق متعلق ہوگا، و اس واسطے ہم نے کہا کہ قیمت جو مرتہن مقبول کے قائم مقام ہے وہ مرتہن لے لیگا، لیکن مرتہن کو صرف سو درم ملے حالانکہ اس کا قرضہ ہزار درم تھا۔ شعر لا یرجع علی الراهن یثیی لون ید الرهن ید الاستیفاء من الابداء و بالہلاک یتقرر و قیمتہ کانت فی الابداء الفایض مستویاً للکل من الابداء پھر مرتہن مذکور اپنے ماہن سے کچھ رجوع نہیں کر سکتا، یعنی سو درم مذکورہ سے زائد نہیں لے سکتا ہے اس واسطے کہ مرتہن کا قبضہ تو ابتداء سے قبضہ استیفاء ہوتا ہے، یعنی مرتہن نے ابتداء سے مرتہن پر بطور وصول قرضہ کے قبضہ کیا، پھر مرتہن تلف ہو جانے پر یہ امر متقرر ثابت ہو جاتا ہے، یعنی اول تو بطور وصول کے قبضہ تھا، اور جب مرتہن تلف ہو گیا تو وصول پانا متقرر ہو گیا اور ابتداء میں مرتہن کی قیمت ہزار درم تھی تو وہ ابتداء سے اسی کل کا وصول پانے والا ہو گیا، و اور جب وہ ہزار درم وصول پا چکا تو اب ماہن سے کچھ نہیں لے سکتا، کیونکہ اس کا قرضہ ہزار درم تھا، یہ تو تقریر دلیل کا ایک طریقہ تھا، و نقول، یا ہم اسکا دوسرا طریقہ بیان کرتے ہیں کہ

لا یکن ان یجعل مستویاً الالف بمائۃ لانه یؤدی الی الیوا فیصیر مستویاً المائۃ و بقی تسعمائۃ فی العین فاذا هلك یصیر مستویاً تسع مائۃ بالہلاک، یہ ممکن نہیں کہ سو درم پا کر ہزار درم کا بھر پانے والا ہو جاوے کیونکہ یہ بیاج تک نوبت پہنچتا ہے تو یہی رہا کہ مرتہن صرف سو درم وصول پانے والا ہوا اور اس کے نو سو درم اس عین مرتہن میں رہے، پھر جب یہ مرتہن تلف ہو گیا تو بوجہ تلف کے مرتہن نو سو درم کا بھر پانے والا بھی ہو گیا:

بخلاف ما اذا مات من غیر فعل احد لانه یصیر مستویاً الکل بالعبد لانه لا یؤدی الی الیوا برخلاف اس کے اگر مرتہن غلام بدوں کسی شخص کے فعل کے مر گیا ہو تو یہاں استیفاء میں کچھ تردد نہیں اس واسطے کہ مرتہن اپنے کل قرضہ کا بعض غلام کے بھر پانے والا ہو جائے گا، کیونکہ اس سے بیاج تک نوبت نہیں پہنچتی ہے، قال فان کان امرہ الراهن ان یدبغہ فباعہ بمائۃ و قبض المائۃ قضاء من حقہ یرجع بتسع مائۃ لانه لما باعہ یا ذن الراهن صار کان الراهن استردہ و باعہ بنفسہ ولو کان كذلك یبطل الرهن و یتقی الدین الا بقدر ما استوفی کذا ہذا، جامع صغیر میں ہے کہ اگر ماہن نے مرتہن کو فروخت مرتہن کا حکم دیا پس اس نے سو درم کو مرتہن فروخت کیا اور یہ شخص اپنے ادائے قرض میں وصول کر لیا تو وہ ماہن سے باقی نو سو درم قرضہ واپس لے گا، اس کی دلیل یہ ہے کہ جب ماہن نے حکم سے مرتہن نے اس کو فروخت کیا تو ایسا ہوا کہ گویا ماہن نے مرتہن واپس لے کر بذات خود فروخت کیا، حالانکہ اگر ایسا ہوتا تو رهن باطل ہو جاتا اور قرضہ مرتہن باقی رہتا سوائے اس قدر کے جو مرتہن وصول پاتا پس اسی طرح اس صورت میں بھی حکم ہوگا، و کہ جو کچھ مرتہن نے غن وصول پایا اس کے سوائے جو باقی رہا وہ ماہن سے وصول کرے گا، اور قتل کی صورت میں بدوں اجازت ماہن کے قاتل نے ضائع کیا تھا تو وہ مرتہن کی ضمانت میں تلف ہوا تھا۔

قال وان قتلہ عبد قیمتہ مائۃ فداقم مکانہ افتکہ بجمیع الدین و هذا عند ابی حنیفۃ و ابی یوسف جامع صغیر میں ہے کہ اگر مرتہن کو کسی ایسے غلام نے خطا سے قتل کیا جس کی قیمت سو درم ہے پس قاتل مذکور اسی جرم میں مرتہن کو دیدیا گیا یعنی وہ مرتہن کا قائم مقام ہو گیا تو ماہن اس کو پورے پورے قرضہ سے نکل رہن کرے اور یہ انام ابو حنیفۃ و ابو یوسف کا قول ہے، و قال محمد هو بالخیار ان شاء افتکہ بجمیع الدین

اور مرتہن کی جانب فدیہ کا مطالبہ صرف اس وجہ سے ہوا تھا، کہ اس میں مرتہن کا حق متعلق ہے، (کہ قرضہ باطل ہوا جاتا ہے پس شاید فدیہ کم دینا پڑے اور قرضہ زائد ہو) پھر جب مرتہن نے ادائے فدیہ سے انکار کر دیا یعنی خود حق چھوڑا، تو راہن سے حکم جنایت کا مطالبہ کیا جائے گا اور جنایت کا حکم یہ ہے کہ مالک مختار ہے چاہے قاتل غلام دیدے یا اس کا فدیہ دے دے کیونکہ قتل عمد نہیں بلکہ خطا ہے، تو راہن ان دونوں باتوں میں مختار ہے۔

فان اختار الدافع سقط الدين لانه استحق لمعتي في ضمان المرتهن فصار كالمهلك پس اگر راہن نے غلام مذکور دینا اختیار کیا تو مرتہن کا قرضہ ساقط ہو گیا، اس واسطے کہ یہ غلام ایسے معنی کی وجہ سے استحقاق میں لے لیا گیا جو مرتہن کی ضمانت میں پیدا ہوا تھا (حتیٰ کہ اس معنی نے غلام کو ملک راہن سے نابود کر دیا) تو ایسا ہوا کہ گویا غلام مر گیا۔ فت اور اگر مرتہن کے پاس مر جاتا تو قرضہ ساقط ہوتا، اسی طرح اب بھی ساقط ہوا اور معنی سقوط کے یہ کہ قیمت غلام و قرضہ برابر یا قیمت زائد ہو تو قرضہ گیا اور اگر قیمت کم ہو تو بقدر کمی کے راہن دیدے گا، بالحد اگر غلام دے دیا، تو قرضہ ساقط ہوا۔

وكذلك ان فدى لان العبد كالحاصل له بعوض كان على المرتهن وهو الفداء اور اسی طرح اگر راہن نے فدیہ دیا تو بھی قرضہ مرتہن ساقط ہوا اگرچہ غلام مر ہوں اس کے پاس رہ گیا، اس واسطے کہ غلام جو راہن کے رہ گیا گویا اس کو ایسے مال کے عوض حاصل ہوا جو مرتہن پر واجب ہوا تھا، (اور بچپوری راہن کو دینا پڑتا) اور وہ فدیہ ہے کیونکہ مجرم جس کا یہ فدیہ ہے مرتہن ہی کی ضمانت میں پیدا ہوا تھا، یہ سب کہ اول مرتہن سے مطالبہ ہوگا اور بعد انکار کے راہن سے مطالبہ ہوگا، خود مر ہوں کے جرم کرنے میں ہے۔ بخلاف ولد الرهن اذا قتل انسانا او استهلك مالا، بر خلاف اس کے اگر مر ہوں کے بچہ نے کسی شخص کو قتل کیا یا کسی کا مال تلف کر لیا، حیث یخاطب الرهن بالوقع او الفداء في الايتداء لانه غير مضمون على المرتهن تو شروع سے راہن ہی سے خطاب کیا جائے گا، کہ خواہ اس کو دیدے یا اس کا فدیہ دے دے اس واسطے کہ مر ہوں کا بچہ مرتہن پر مضمون نہیں ہے۔ فت بلکہ زائد امانت ہے، صورت مسد یہ کہ ایک باندی بعوض ہزار درم کے رہن کی اور قرضہ مثلاً دو ہریں کا میعاد ہی ہے پس مر ہوں مذکورہ کے اپنے شوہر سے بچہ پیدا ہوا اور وہ بچہ مثلاً سوتے میں کسی شخص پر گرایا یا مال پر گرا جس سے شخص مر گیا اور مال تلف ہو گیا تو مرتہن سے مطالبہ نہ ہوگا، بلکہ راہن سے مطالبہ ہوگا۔

وان وقع خراج من الرهن ولم يسقط شي من الدين كما لو هلك في الايتداء وان فدى فهو رهن مع امه على حالهما، پس اگر راہن نے بچہ مجرم دے دیا تو وہ رہن سے خارج ہو گیا اور قرضہ مرتہن سے کچھ ساقط نہ ہوگا، جیسے اگر وہ بچہ پہلے مر جاتا تو کچھ ساقط نہ ہوتا اور واضح ہو کہ جب تک وہ مانع نہیں ہے تب تک اختیار ہے اس کو مال سے جدا کرنا از ماہ دیانت و حکم کے جائز نہیں ہے) اور اگر راہن نے اس کا فدیہ دیدیا تو وہ بدستور اپنی مال کے ساتھ عین مر ہوں رہے گا۔ ولو استهلك العبد المرهون مالا يستغرق رقبته فان ادى المرتهن الدين الذي لزوم العبد فديته على حاله كما في الفداء وان ابى قيل للمرهون بعه في الدين الا ان يختار ان يودي عنه فان ادى بطل دين المرتهن كما ذكرنا في الفداء وان لم يود وبيع العبد فيه ياخذ صاحب دين العبد دية لان دين العبد مقدم على دين المرتهن وحق ولي الجنابة لتقدمه على حق المولى فان قتل شي من دين غريم

العبد مثل دین المرتفلن او اکثر فالتفضل للراهن و بطل دین المرتفلن لان الرقبۃ استحققت لمعتی ہوتی ضمان المرتفلن فاشبہ المملک اور غلام مرہون نے ایسا مال تلف کیا جو اس کے رقبہ کو محیط ہے یعنی اس مال کی قیمت اس غلام کی قیمت کے برابر یا زائد ہے پس اگر مرتفلن نے یہ قرضہ ادا کر دیا جو غلام کی گردن پر لازم آیا ہے تو مرتفلن کا قرضہ بحال خود بذمہ راہن باقی رہے گا، جیسے فدیہ کی صورت میں مذکور ہوا۔ اور اگر مرتفلن نے قرضہ غلام ادا کرنے سے انکار کیا تو راہن کو حکم دیا جائے گا کہ اس غلام کو اس کے قرضہ میں فروخت کر۔ یعنی اس کے ٹمن سے جس کا مال تلف کیا ہے تاوان ادا کرے مگر آنکہ راہن اس کا فدیہ یعنی قدر قیمت غلام دینا منظور کرے تو فدیہ دے دے پس اگر راہن نے یہ تاوان ادا کیا جو بذمہ غلام لازم آیا تھا تو مرتفلن کا قرضہ جو بذمہ راہن تھا ساقط ہو گیا، جیسے ہم نے فدیہ کی صورت میں ذکر کیا ہے، اور اگر راہن نے فدیہ نہیں دیا بلکہ غلام مذکور اپنی گردن کے قبضہ میں فروخت کیا تو غلام کا قرضہ خواہ اپنا قرضہ پہلے وصول کر لے گا، اس واسطے کہ قرضہ غلام بہ نسبت قرضہ مرتفلن کے مقدم ہے، اور اگر غلام نے کسی کو خطا سے قتل بھی کیا ہو تو اس کے وارث کے حق سے بھی مقدم ہے، یعنی غلام پر جو قرضہ ہے وہ قرضہ مرتفلن دستحق جنابیت دونوں سے مقدم ہے کیونکہ قرضہ غلام تو حق مولیٰ پر مقدم ہے (کذا قال تاج الشریعۃ والاکمل والکافی)

اور انزاری نے کہا کہ یہ معنی ہیں کہ مرتفلن کے حق پر غلام کے قرضہ خواہ کا حق مقدم جیسے ولی جنابیت کا حق مقدم ہوتا ہے یعنی مرتفلن کے حق پر دونوں کا حق مقدم ہے کیونکہ ان دونوں کا حق تو خاص غلام کی گردن سے متعلق ہے اور مرتفلن کا حق جو غلام کے مولیٰ کے ہے۔ حالانکہ غلام کا قرضہ خود مولیٰ کے حق پر مقدم ہوتا ہے، م، ع، پھر اگر کچھ باقی رہا یعنی پھر اگر غلام کا ٹمن زیادہ آیا یعنی اتفاق سے وہ بہ نسبت قیمت کے زائد ٹمن کو فروخت ہوا یا جو کچھ اس نے تلف کیا ہے وہ اس کی قیمت سے کم ہے اور یہی معاملہ پیش آیا حتیٰ کہ اس کے دام میں سے کچھ فاضل بچا اور حال یہ ہے کہ غلام کی گردن کا قرضہ اور مرتفلن کا قرضہ دونوں برابر ہیں یا قرضہ غلام زائد ہے تو دونوں صورتوں میں جو کچھ بچ رہا وہ راہن کو ملے گا، یعنی غلام کے مولیٰ کا حق ہے اور مرتفلن کا قرضہ کل ساقط ہو گیا، اس واسطے کہ غلام کا رقبہ تو مرتفلن کی ضمانت میں ایک سبب پیدا ہونے سے استحقاق میں جاتا رہتا، تو یہ مرتفلن کے پاس مر جانے کے مانند ہے۔ کیونکہ مستحق کا قرضہ بہ نسبت قرضہ مرتفلن کے زائد یا مساوی ہے تو مرتفلن کے واسطے کوئی استحقاق باقی نہیں رہا۔ پس لامحالہ جو کچھ بچ رہا وہ راہن کی ضمانت سے بچ رہا تو وہی مستحق ہے، م۔

باقی رہی یہ صورت کہ قرضہ غلام سے مرتفلن کا قرضہ زائد ہو تو اس کو بیان فرمایا، وان کان دین العبد اقل سقط من دین المرتفلن بقدر دین العبد وما فضل من دین العبد یبقی رہنا کما کان اور اگر قرضہ غلام بہ نسبت قرضہ مرتفلن کے کم ہو تو قرضہ مرتفلن میں سے بقدر اس قرضہ کے جو غلام کی گردن پر لازم آیا ہے ساقط ہو گیا، اور قرضہ غلام ادا کرنے کے بعد جو کچھ ٹمن باقی رہا وہ بدستور رہن رہے گا،

ف من ترجمہ کہتا ہے کہ ظاہر قیاس یہ تھا کہ جب غلام نے مرتفلن کی ضمانت میں مال تلف کیا جس کی قیمت تمام رقبہ غلام کو محیط ہے تو مرتفلن کا قرضہ سب ساقط ہو گیا، پس اگر ٹمن اس قدر آیا کہ قرضہ غلام ادا کرنے کے بعد کچھ باقی رہا تو دیکھا جاوے کہ قرضہ مرتفلن بہ نسبت قیمت غلام کے زائد تھا یا مساوی تھا، پس اگر مساوی تھا تو مرتفلن کے واسطے کچھ حق نہیں ہے اور اگر زائد تھا تو بقدر قیمت غلام کے ساقط ہوا اور باقی بذمہ راہن ہے، حتیٰ کہ یہاں جو کچھ

بچا اگر اسی قدر زائد ہو تو صرف یہی رہن رہے گا، ورنہ باوجود اس کے رہن ہونے کے باقی کا مطالبہ بذمہ راہن باقی ہے، یہ تو قیاس تھا اور شاید جو یہاں مذکور ہے یہ استحسان ہے بنظر آنکہ مقصود قیمت سے مالیت غلام ہے۔ اور جب فروخت کیا گیا اور قیمت کے تخمینہ سے زائد آیا تو یہی اصلی مالیت ظاہر ہوئی پس معلوم ہو گیا کہ مرتہن کی ضمانت میں کل غلام تلف نہیں ہوا بلکہ جس قدر مال تلف کردہ کے مالک کو دیا گیا ہے اسی قدر تلف ہوا اور باقی موجود ہے، تو جو کچھ باقی رہا وہ مرتہن کے قرضہ میں مرہون رہے گا، فلیتأمل فیہ۔

اور اولیٰ میرے نزدیک یوں ہے کہ اول سئد میں بیسٹج نے فرض کیا کہ غلام نے جو مال تلف کیا اس کی قیمت اور رقبہ غلام کی قیمت مساوی ہے اور یہاں کہا کہ مرتہن کا قرضہ بہ نسبت قیمت مال مستہلکہ کے زائد ہے، تو معلوم ہوا کہ قرضہ مرتہن بہ نسبت قیمت غلام کے زائد تھا تو غلام مذکور بعوض اس قدر قرضہ مرتہن کے رہن تھا، جو اس غلام کی قیمت سے زائد ہے، پس جب یہ غلام فروخت کیا گیا اور غلام کی گردن کا قرضہ ادا کیا گیا تو اسی قدر قرضہ مرتہن سے ساقط ہو گیا کیونکہ یہ اس کی ضمانت میں تلف ہوا ہے، پھر جو کچھ بچ رہا وہ بدستور مرتہن کے پاس رہن ہوا۔

ثم ان كان دين المرتتهن قد اخل اخذ ما به لانه من جنس حقه وان كان لم يجل اسك حتى يجل، پھر اگر قرضہ مرتہن ادا ہونے کی ميعاد آگئی ہو تو اس بقیہ کو مرتہن کو اپنے قرضہ میں لے لے اس واسطے کہ یہ اس کے حق کی جنس سے ہے، اور اگر ابھی ميعاد نہ آئی ہو تو رکھ چھوڑے یہاں تک کہ ميعاد آ جاوے و تب اس کو وصول کر لے۔

وان كان ثمن العبد لا يفي بدین الغريم اخذ الثمن ولم يرجع بما بقى على احد حتى يعق العبد لان الحق في دين الاستهلاك يتعلق برقبته وقد استوفيت فيتاخر الى ما بعد العتق ثم اذا ادى بعد لا يرجع على احد لانه وجب عليه بفعله اور اگر غلام کا ثمن کم ہو کہ اس کے قرضہ خواہ کا پورا قرضہ ادا نہیں ہوتا ہے تو اس کا قرضہ خواہ اس کل ثمن کو لے لے اور جو باقی رہا وہ کسی سے نہیں لے سکتا، (رنہ لاہن سے اور نہ مرتہن سے) یہاں تک کہ یہ غلام کسی وقت میں آزاد ہو جاوے (تو بعد آزادی کے اس سے مطالبہ کر سکتا ہے) اس واسطے کہ مال تلف کرنے کا قرضہ تو خود غلام کی گردن سے متعلق ہوتا ہے اور گردن کا ثمن اس نے کل وصول کر لیا، تو باقی حق کے واسطے غلام آزاد ہونے تک تاخیر ہوگی، پھر جب آزاد ہو جانے کے بعد اس غلام نے بقیہ ادا کر دیا تو یہ غلام بھی اس کو کسی سے واپس نہیں پاوے گا، اس واسطے کہ یہ تاوان اس پر خود اس کے فعل سے واجب ہوا تھا، و توراہن یا مرتہن کوئی اس کا ذمہ دار نہیں ہے،

وان كانت قيمة العبد الفلين وهو رهن بالغ وقد جتى العبد يقال لهما اذيا لان النصف منه مضمون والنصف امانة والفاء في المضمون على المرتتهن وفي الامانة على السواهن اور اگر غلام مرہون کی قیمت دو ہزار درم ہو اور وہ ایک ہزار درم قرضہ کے عوض رہن ہو اور اس غلام نے جنابت کی توراہن و مرتہن دونوں سے کہا جائے گا کہ اس کا ذمہ دو اس واسطے کہ نصف غلام مضمون بقرضہ ہے اور نصف امانت ہے اور حصہ مضمون کا ذمہ بذمہ مرتہن ہے اور حصہ امانت کا ذمہ بذمہ راہن ہے و توراہن پس دونوں پسند کریں تو ذمہ دونوں پر غلام بکھور ولی جنابت کو دینا پڑے گا، فان اجمعا على الدفع دفعا و بطل دين المرتتهن والدفع لا يجوز في الحقيقة من المرتتهن لما بيناه و امانته الرضى به پھر اگر دونوں نے یہ غلام دے دینے

پر اتفاق کیا تو دونوں اس کو دے دیں اور مرتہن کا قرضہ باطل ہو گیا اور واقع ہو کہ اس کلام میں مسامحہ ہے اور غلام دینا مرتہن کی طرف جمعی حقیقی نہیں، کیونکہ مرتہن کو دینے کا اختیار ہی نہیں ہے بلکہ مرتہن کی طرف سے صرف رضامندی ہوتی ہے۔
فت تو معنی یہ کہ مرتہن بھی راضی ہو گیا کہ راہن اس غلام کو ولی جنایت کے حوالہ کر دے، یعنی میں قدر یہ نہیں دوں گا تو اس کو یوں بیان کیا کہ دونوں نے اس کو جنایت میں دے دیا۔

فان تشاحا فالقول لمن قال انا افدى راھنا كان او مرتدھنا اما المرتھن فلاتہ لیس فی القداء ابطال حق الراھن وفي الدفع الذی یختارہ الراھن ابطال حق المرتھن، پھر اگر راہن و مرتہن نے اختلاف کیا یعنی ایک نے کہا کہ میں قدر یہ دوں گا اور دوسرے نے کہا کہ نہیں بلکہ غلام دوں گا تو اسی کا قول لیا جائے گا، جو کہے کہ میں قدر یہ دوں گا، خواہ وہ راہن ہو یا مرتہن ہو پس راہن تو مالک ہے اس کا اختیار قدر یہ ظاہر ہے) راہن کا بھی قول قبول ہوتا اس وجہ سے ہے کہ قدر یہ دینے میں راہن کا حق مٹانا لازم نہیں آتا ہے اور راہن جو اس کے خلاف یہ اختیار کرتا ہے کہ غلام دے دیا جاوے تو ایسا کرنے میں مرتہن کا حق مٹانا لازم آتا ہے۔ فت
اس واسطے کہ مرتہن کا قرضہ باطل ہو جائے گا،

وکذلک فی جنایۃ ولد الرهن اذا قال المرتھن انا افدى له ذلك وان كان المالك یختار الدفع لانه لم یکن مقموتا فهو محبوس بدیتہ ولہ فی القداء عرض صحیح ولا ضرر علی الراھن فان لہ ان یفدى واما الراھن فلاتہ لیس للمرتھن ولا لہ الدفع لما بینا، فکیف یختارہ، اور اسی طرح اگر مرتہن باندی کے فرزند نے جنایت کی پس راہن و مرتہن نے اختلاف کیا تو بھی جب مرتہن نے کہا کہ میں قدر یہ دوں گا، تو مرتہن ہی کا قول لیا جائے گا، اگرچہ راہن مالک اس کا دینا اختیار کرے، اس واسطے کہ مرہون کا بچہ اگر ضمانتی مرہون نہیں لیکن وہ مرتہن کے قبضہ میں محبوس ہے اور مرتہن کے واسطے قدر یہ دینے میں ایک عرض صحیح ہے اور راہن کے واسطے اس میں کچھ ضرر نہیں ہے تو مرتہن کو قدر یہ دینے کا اختیار ہوا، راہن کہ اگر وہ قدر یہ دینا اختیار کرے تو مرتہن کا خلاف معتبر نہیں) اس واسطے کہ مرتہن کو غلام دے دینے کا اختیار ہی نہیں جیسا کہ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں کہ راہن کی ملک وہ دوسرے کی ملک میں نہیں دے سکتا تو مرتہن کیونکر یہ اختیار کرے گا، کہ مرہون دے دے۔

ویکون المرتھن فی القداء منطوعا فی حصۃ الامانۃ حتی لا یرجع علی الراھن لانه یملک ان لا یختارہ فیما طلب الراھن (پھر جب مرتہن نے قدر یہ دے دیا) تو مرتہن حصہ امانت کا قدر یہ دینے میں متبرع ٹھہرایا جائے گا، یعنی احسان کر کے اس نے راہن کی طرف سے دیدیا، حتیٰ کہ اس تاوان قدر یہ کو وہ راہن سے واپس نہیں لے سکتا ہے اس واسطے کہ مرتہن کے واسطے گنجائش تھی کہ وہ قدر یہ دینا اختیار نہ کرے تو راہن سے خطاب ہو فت اور جس شخص کو یہ گنجائش نکلے وہ مجبور نہیں ہوتا، حالانکہ جو شخص دوسرے کی طرف سے مجبوری ادا کرے وہ البتہ اس سے واپس لے سکتا ہے اور یہاں مرتہن چاہے نہ دے، فلما التزمہ والحالۃ ہذا کات متبرعا، پس جب مرتہن نے خود ادا کرنے کا التزام کر لیا، حالانکہ وہ مجبور نہیں تھا تو وہ احسان کرنے والا ہو گیا وھذا علی ما روی عن ابی حنیفۃ رانہ لا یرجع مع الحصنوس اور یہ حکم بر بنائے اس روایت کے جو ابی حنیفہ سے مروی ہے کہ مرتہن باوجود عاضری راہن کے واپس نہیں لے سکتا، فت یعنی اگر راہن حاضر ہوا

اور مرتہن نے فدیہ دیا تو واپس نہیں لے سکتا اور اگر راہن غیر حاضر ہو تو فدیہ دیتے میں متبرع نہیں بلکہ واپس لے سکتا ہے، و سنبتین القولین ان شاء اللہ تعالیٰ اور ہم ان دونوں قولوں کو ان شاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے، و یعنی قول ابی حنیفہ مع قول مخالف آئندہ آتے ہیں، ولو ابی المرتھن ان یفدی و فداء السراھن فانہ یحتسب علی المرتھن نصف الفداء من دینہ لان سقوط الدین امر لازم فدی او دفع فلم یجعل السراھن فی الفداء منطوعا اور اگر یہ صورت ہو کہ مرتہن فدیہ دیتے سے منکر ہے اور راہن نے فدیہ دیا (تو وہ متبرع نہیں) چنانچہ وہ نصف فدیہ کو مرتہن پر اس کے قرضہ میں محسوب کر لے گا، اس وجہ سے کہ مرتہن کا قرضہ ساقط ایک امر لازم ہے خواہ راہن فدیہ دے یا غلام دے تو فدیہ دینے میں راہن کچھ متبرع نہیں ٹھہرا و اور یہ اس وقت ہوتا کہ فدیہ نہ دینے میں مرتہن کا قرضہ بچ رہتا، یعنی جب مرتہن کا قرضہ بہر حال ساقط ہوگا، خواہ غلام دیا جاوے تو گویا تلف ہو کر قرضہ ساقط ہوا، اور خواہ راہن فدیہ دے تو بھی قرضہ ساقط ہوا، کیونکہ اب راہن نے اس کو زر فدیہ کے عوض پایا ہے تو بہر حال مرتہن کے ذمے تاوان لازم ہے پس فدیہ اس کے خرچہ میں محسوب ہو جائے گا،

ثم یبطل ان کان نصف الفداء مثل الدین او اکثر یبطل الدین وان کان اقل سقط من الدین بقدر نصف الفداء و کان العبد رہنا بما بقی لان الفداء فی النصف کان علیہ فاذا ادا السراھن وهو لیس بمطوع کان له الرجوع علیہ فیصیر قصاصا بدینہ کا نہ اوفی نصفہ فبقی العبد رہنا بما بقی، پھر دیکھا جاوے کہ اگر نصف فدیہ مساوی قرضہ یا نہ اڈ ہو تو قرضہ کل باطل ہو گیا اور نصف فدیہ اگر قرضہ سے کم ہو تو بقدر نصف فدیہ کے قرضہ سے ساقط ہو گیا، اور باقی کے عوض غلام مرہون رہا، اس دلیل سے کہ نصف غلام کا فدیہ بدم مرتہن واجب تھا، پھر جب اس کو راہن نے ادا کیا حالانکہ راہن کا ادا کرنا تبرع نہیں ٹھہرا تو راہن کو مرتہن سے واپس پانے کا استحقاق ہوا تو اس قدر مرتہن کے قرضہ سے قصاص ہو گیا، یعنی مبادلہ و مقاصد ہو گیا، گویا راہن نے نصف مذکور سے قرضہ ادا کر دیا تو باقی کے عوض میں غلام مرہون رہا، ولو کان المرتھن فدی و السراھن حاضر فہو متطوع وان کان قائما لم یکن متطوعا و هذا قول ابی حنیفہ رحمہ اور اگر مرتہن نے فدیہ دیا حالانکہ راہن حاضر ہے تو مرتہن متبرع ٹھہرایا جائے گا، اور اگر راہن غیر حاضر ہو تو مرتہن متبرع نہیں ہوگا، بلکہ واپس لے سکتا ہے، اور یہ امام ابو حنیفہ رحمہ کا قول ہے۔ و قال ابو یوسف و محمد و الحسن و سائر المرتھن متطوع فی الوجہین لانه فدی ملک غیرہ بغیر امرہ فاشبہ الاجنبی۔ اور امام ابو یوسف و محمد بن الحسن اور حسن بن زیاد اور زفر بن ہذیل تلامذہ نے کہا کہ مرتہن دونوں صورتوں میں (راہن حاضر ہو یا غیر حاضر ہو) متبرع ٹھہرے گا، اس واسطے کہ مرتہن نے ملک غیر کا فدیہ بدول اس کے حکم کے ادا کیا تو اجنبی کے مشابہ ہو گیا، و حالانکہ اگر کوئی اجنبی ایسا کرے تو متبرع ٹھہرے اور مالک سے واپس نہیں لے سکتا اسی طرح مرتہن بھی واپس نہیں پاوے گا،

وله انه اذا کان السراھن قائما تقدرا مخاطبة المرتھن یتحتاج الی اصلاح المضمون ولا یملک ذلک الا باصلاح الامانة فلا یكون متبرعا، اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ جس وقت ظہن غائب ہے تو اس سے فدیہ یا غلام مجرم دینے کا خطاب کہہنا محال ہے اور مرتہن کو عین ضمانتی کی اصلاح کرنے

کی ضرورت ہے، حالانکہ یہ ممکن نہیں سوائے اس کے کہ امانت کی بھی اصلاح کرے تو متبرع نہیں ہوا و خدامہ یہ کہ مرہون میں سے نصف ضمانتی اور نصف امانتی ہے اور دونوں جزو کو علیحدہ کرنا ممکن نہیں ہے، پھر مرہون کو حصہ ضمانت کی اصلاح ضروری ہے، ورنہ قرضہ ساقط ہو جائے گا اور یہ اصلاح بھی ممکن ہے کہ راجح کے حصہ امانت کی بھی اصلاح کرے پس اس نے مجبوری کے ساتھ حصہ امانت کی اصلاح کی تو اس کو واپس پانے کا استحقاق ہو گیا۔

قال فاذا مات الراهن باع وصيه الرهن وقضى الدين لان الوصي قائم مقامه ولو تولى الموصى حيا بنفسه كان له ولايته البیع باذن المرتهن فكذا الوصیة اور جب راجح مرگیا تو اس کا وصی اس مرہون کو فروخت کر کے مرہون کا قرضہ ادا کرے اس واسطے کہ وصی اپنے موصل یعنی راجح کا قائم مقام ہے، اور اگر موصل اپنی زندگی میں بذات خود اس کام کا متولی ہو کر مرہون کی اجازت سے فروخت کرنا تو اس کو یہ اختیار حاصل تھا، اسی طرح اس کی موت کے بعد اس کے وصی کو یہ اختیار حاصل ہوگا، وان لم یکن له وصی نضب القاضی له وصیاً وامراً ببیعہ لان القاضی نضب تاظر الحقوق المسلمین اذا عجزوا عن النظر لانفسهم والنظر فی نصیب الوصى لیودی ما علیہ لغيره ویستوفی ما له من غیره اور اگر راجح میت کا کوئی وصی نہ ہو تو قاضی اس کا ایک وصی مقرر کرے اس وصی کو فروخت مرہون کا حکم کرے اس واسطے کہ قاضی تو مسلمانوں کے حقوق کی حفاظت کے واسطے مقرر ہے یعنی جبکہ مسلمان بذات خود اپنے حقوق کی حفاظت سے عاجز ہوں تو قاضی ان کے حقوق کی حفاظت کرے اور یہاں وصی مقرر کرنے میں راجح کی بہتری ہے تاکہ راجح پر جو کچھ کسی غیر کا ہو وہ ادا کرے اور جو راجح کا کسی پر ہو وہ وصول کرے۔ وان کان علی المہیت دین قرہن الوصى بعض التركة عند غریم من غرمانہ لم یجز ولا یخرین ان یرودہ لانہ اشرب بعض الغرمانہ بالایفاء الحکمى فاشبہ الاثبات بالایفاء الحقیقی، اور اگر میت پر قرضہ ہو پس وصی نے بعض ترکہ اس کے قرضخواہوں میں سے کسی قرضخواہ کے پاس رہن کیا رہن کیا تو جائز نہیں ہے۔ اور دوسرے قرضخواہوں کو اختیار ہوگا کہ مرہون واپس کر دیں اس واسطے کہ وصی نے حکمی ادا میں بعض قرضخواہ کو ترجیح دی (حالانکہ قرضخواہ سب برابر حقدار ہیں) تو ایسا ہوا جیسے حقیقی ادا میں اس نے بعض کو ترجیح دی و حالانکہ جائز نہیں تو رہن جو حکمی ادا ہے اس میں بھی ترجیح نہیں جائز ہے، فان قضی دینہم قبل ان یرودہ جائز لزال المانع لوصول حقدہم الیہم، پھر اگر دیگر قرضخواہوں کے واپس کرانے سے پہلے وصی نے ان لوگوں کو قرضہ ادا کر دیا تو جائز ہے اس واسطے کہ جو امر مانع تھا وہ زائل ہو گیا، کیونکہ ان قرضخواہوں کو ان کا حق پہنچ گیا، ولو لم یکن للمہیت غریم آخر جائز الرهن اعتباراً بالایفاء الحقیقی، اور اگر میت کا کوئی دوسرا قرضخواہ نہ ہو تو رہن جائز ہے بقیاس ادا حقیقی کے و یعنی جیسے وصی کو اختیار ہے کہ میت کے قرضخواہ کو حقیقت قرضہ ادا کرے، اسی طرح بطور رہن کے حکمی ادا بھی جائز ہے، و بیع فی دینہ لانہ یباع فیہ قبل الرهن فكذا الجدا اور یہ مرہون اس قرضخواہ کے قرضہ میں فروخت کیا جائے گا، اس واسطے کہ رہن سے پہلے اس کا فروخت کرنا جائز تھا، تو بعد رہن کے بھی فروخت ہو سکتا ہے، و اذا ارتهن الوصى بدین للمہیت علی رجل جائز لانہ استیفاء وهو یملک، اور اگر میت کا کسی شخص پر قرضہ ہو اور وصی نے دیون سے رہن لیا تو جائز ہے اس واسطے کہ یہ بھی حکمی وصول ہے اور وصی کو قرضہ میت کے وصول کرنے کا اختیار حاصل ہے۔

قال رضى الله عنه وفي رهن الوصى بتفصيلات فذاكرها في كتاب الوصايا ان شاء الله تعالى،
شيخ رحمه الله نے کہا کہ وصی کے رهن میں تفصیلات ہیں جن کو ہم کتاب الوصایا میں ان شاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے

فصل، متعلق بغير مرهون

قال ومن رهن عصيرا بعشيرة قيمته عشرة فتقدر ثمرها صا رسا خلا يساوى عشرة فهو
رهن بعشرة لان ما يكون محلا للبيع يكون محلا للرهن اذا المحلية بالمالية فيهما والخم وان
لم يكن محلا للبيع ابتداء فهو محل له بقاء حتى ان من اشترى عصيرا فتقدر قبل القبض
بمضى العقد الا انه يتخير وصف البيع في المبيع لتغير بمنزلة ما اذا تعيب، اور اگر کسی نے شيرہ انگور گھیتی دس درم کو
بعوض دس درم کے رهن کیا پس وہ شراب ہو گیا پھر سرکہ ہو گیا جس کی قیمت دس درم ہے تو وہ دس ہی درم کے عوض
رهن رہے گا، اس دليل سے کہ جو چیز محل بیع ہو وہ محل رهن ہے اس واسطے کہ محل ہونا ان دونوں میں بذریعہ مالیت ہوتا ہے
اور درمیان میں شراب ہو جانے سے عقد رهن باطل نہ ہوگا، اور شراب اگرچہ ابتداء محل بیع نہیں ہے مگر بقاء محل بیع ہے
بدليل اس مسئلہ کے کہ اگر ایک شخص نے شيرہ انگور خریدا پھر وہ قبضہ سے پہلے شراب ہو گیا تو عقد بیع باقی رہے گا،
لیکن اتنی بات ہے کہ مشتری کو اختیار حاصل ہو جائے گا، کہ چاہے بیع توڑ دے کیونکہ قبضہ سے پہلے بیع متغیر ہوگئی،
جیسے در صورتیکہ بیع عیب دار ہو جاوے تو مشتری کو خیار ہو جاتا ہے

ف اسی طرح ابتدائی رهن جو شيرہ انگور پر واقع تھا صحیح تھا تو باقی ہونے کی حالت میں تغیر شراب سے باطل
نہیں ہوگا، اور ہنوز باقی تھا، کہ وہ سرکہ ہوگئی تو باقی رہا، ولو رهن ثباتا قيمتها عشرة بعشرة فما ت
فد بع جلدھا فصار يساوى درهما فهو رهن بدرهم لان الرهن يتقرر بالهلاك فاذا حبي بعض
المحل يعود حكمه بقدره، اور اگر ایک بکری قیمتی دس درم کو بعوض دس درم کے رهن کیا پھر وہ مرگئی، پس
اس کی کھال دباغت کر لی گئی جو ایک درم قیمت کی ہے تو یہ کھال بعوض ایک درم کے رهن ہوگی اس دليل سے کہ
رهن بوجہ تلف ہونے کے متقرر ہو چکا، پھر جب محل رهن میں سے بعض خلیفہ کیا گیا تو اسی کی قدر رهن کا حکم عود کرے گا،
ف اس کھال بعوض ایک درم کے رهن ہوگی اور باقی تو درم قرقرہ مرہن بوجہ ہلاکت مرہونہ کے ساقط ہوگی،
مخلاف ما اذا ماتت الشاة المبيعة قبل القبض فاد بع جلدھا حيث لا يعود البیع
لان البیع ينتقض بالهلاك قبل القبض فالمنتقض لا يعود اما الرهن يتقرر بالهلاك
على ما بينا، برخلاف بیع کے کہ اگر بکری فروخت کی گئی اور وہ قبضہ مشتری سے پہلے مرگئی اس کی کھال
دباغت کر لی گئی تو بیع عود نہیں کرتی ہے، کیونکہ بیع تو قبضہ سے پہلے بیع تلف ہو جانے سے ٹوٹ جاتی ہے۔
اور ٹوٹا ہوا عقد عود نہیں کرتا ہے اور رهن میں ایسا نہیں کیونکہ رهن تو مرہون تلف ہونے سے خوب متقرر ہو جاتا
ہے، جیسا کہ ہم بیان کر چکے۔

ف اور کھال میں دباغت کی شرط اس واسطے لگائی کہ غیر مذکورہ قابل بیع و محل عقد نہیں ہے۔

ومن مشائخنا من يمنع مسالقا للبيع ويقول يعود البیع اور ہمارے مشائخ میں سے بعض کا
قول یہ ہے کہ مسئلہ بیع کا جو حکم مذکور ہوا، ممنوع ہے اور فرمایا کہ بیع بھی عود کرے کی ف ایسا بعض مشائخ

کے نزدیک مثل رہن کے بیع بھی اس مدبوع کھال میں عود کرے گی، حتیٰ کہ یہ کھال بعوض ایک درم کے چہے مشتری لے لے، قال ونماء الرهن للراهن وهو مثل الولد والثمر واللبن والصوف لانه متولد من ملكه ويكون رهننا مع الاصل لانه تبع له والرهن حق لازم فیسری الیہ، فرمایا کہ مرہون کی بڑھاد جو کچھ ہو ملک راہن ہے جیسے بچہ و پھل و درہ و صوف یعنی مال وادوں اس واسطے کہ یہ سب اس کی ملکیت سے متولد ہوا، پھر یہ بڑھاد اور بھی اصل کے ساتھ میں مرہون رہے گی، اس واسطے کہ اصل کے تابع ہے اور رہن ایک حق لازمی ہوتا ہے تو اس کا حکم اس تابع تک ساری ہوگا، لیکن مرہن اس کا ضامن نہ ہوگا۔

فان ملك يهلك بغير شئ لان الاتباع لا تفسد لها صما يتقابل بالاصل لا تھا لم تدخل تحت العقد مقصودا اذ اللفظ لا يتناولها، پھر اگر یہ زوائد تلف ہو جائیں تو مفت تلف ہوں گی یعنی جبکہ مرہن نے ان کو تلف نہیں کیا تو مرہن کے قرضہ میں سے کچھ ساقط نہ ہوگا، اور نہ وہ ضامن ہوگا، کیونکہ امانت ہے اس واسطے کہ تابع چیزوں کے واسطے اس مال میں کوئی حصہ نہیں ہوتا جو اصل کے مقابلہ میں قرار پایا ہے اس واسطے کہ توابع کا عقد میں داخل ہونا قصدی نہیں ہوتا ہے کیونکہ لفظ ان کو شامل نہیں ہے پس اگر باندی رہن کی تو لفظ باندی اس کے بچہ کو شامل نہیں اور نہ بکری کا لفظ اس کے بچہ وادوں و صوف کو اور نہ درخت کا لفظ اس کے پھل کو شامل ہے، تو قصد ان کے مقابلہ میں مال نہیں ہے۔

وان هلك الاصل وبقى النماء افنك الرهن بحصة يقسم الدين على قيمة الرهن يوم القبض وقيمة النماء يوم الفكاك لان الرهن يصير مضمونا بالقبض والزبادة يصير مقصودا بالفكاك اذا بقى الى وقته والبيع يقابله شئى اذا صار مقصودا كولد المبيع فما اصاب الاصل يسقط من الدين لانه يقابله الاصل مقصودا وما اصاب النماء افنك الرهن لما ذكرنا، اور اگر اصل مرہون تلف ہوا اور اس کی بڑھاد باقی رہی تو راہن اس بڑھاد کو بعوض اس کے حصہ کے نکال کرے اور حصہ اس طرح نکالا جاوے کہ کل قرضہ کو اصل مرہون کی اس قیمت پر جو قرضہ کے روز تھی اور بڑھاد کے اس قیمت پر جو نکال رہن کرنے کے روز ہے تقسیم کیا جاوے۔ (مثلاً بکری کی قیمت یوم الرهن دس درم تھی اور بچہ کی قیمت روز نکال رہن بھی دس درم ہے تو دس درم قرضہ ان دونوں پر تقسیم کرنے سے بچہ کے مقابلہ میں پانچ درہم پڑے) اس کی وجہ یہ ہے کہ رہن تو قبضہ کی وجہ سے ضمانتی ہو گیا تھا اور بڑھاد بوجہ نکال رہن کرنے کے اصلی مقصود ہو گئی، جب کہ وہ نکال رہن کے وقت تک باقی رہے اور قاعدہ یہ ہے کہ تابع جب مقصود ہو جاوے تو اس کے مقابلہ میں حصہ مال ہو جاتا ہے، جیسے بیع کا بچہ، چنانچہ کتاب البیوع میں گزرا پس قرضہ ان دونوں پر تقسیم کرنے سے جو کچھ بمقابلہ اصل مرہون واقع ہو، وہ راہن کے ذمہ سے ساقط ہو جائے گا، (کیونکہ مرہون تلف ہو گیا اس واسطے کہ اصل قدر مال بمقابلہ اصل کے مقصودا واقع ہوا ہے اور جس قدر حصہ بمقابلہ بڑھاد کے واقع ہو اس کو دے کر راہن نکال رہن کرے بوجہ مذکورہ کہ یہ بھی نکال رہن کرنے میں مقصود ہو گئی۔

ف مثال دیگر یہ کہ مال کے مقابلہ میں ہزار درم قرضہ تھا اور مال کی قیمت ہزار درم تھی، پھر بچہ پیدا ہو کر ہزار درم قیمت کا ہو گیا، پس اگر بچہ مر گیا تو مفت گیا اور راہن اس کی مال کو ہزار

دے کر چھڑا دے اور اگر مال مری اور بچہ باقی رہا یہاں تک کہ راہن نے اس کو چھوڑنا چاہا اور اس وقت ہزار درم اس کی قیمت ہے، تو کل قرصہ دونوں پر تقسیم کرنے سے پانچ سو درم بمقابلہ مال کے اور پانچ سو درم بمقابلہ اس بچہ کے پڑے، پس پانچ سو درم دے کر چھوڑا دے اور اگر نک رہن سے پہلے بچہ بھی مر گیا تو بچہ مفت گیا اور مرتہن کا کل قرصہ بمقابلہ اس کی مال کے جو پہلے مر گئی تھی ساقط ہو گیا۔

و صور المسائل علی هذا الاصل تخرج وقد ذكرنا بعضها في كفاية المنتهى وتمامه في الجامع والزيادات اور اس اصل مذکورہ پر مسائل کی صورتیں نکلتی ہیں اور ہم نے بعض صورتوں کو کفاية المنتهى میں بیان کیا ہے اور پورا بیان جامع کبیر و زیادات میں ہے۔

ولو رهن شاة بعشوة و قيمتها عشوة وقال الواهب للمرتهن اجلب الشاة فما حلبت فهو لك حلال فحلب و شرب فلا ضمان عليه في شئ من ذلك اور اگر ایک بکری دس درم قیمتی بعوض دس درم قرصہ کے رہن کی اور راہن نے مرتہن سے کہا کہ تو بکری کا دودھ دہنا، پس جو کچھ تو دودھ لے گا وہ تجھے حلال ہے پس مرتہن نے دو بکر پیا، تو مرتہن پر اس بارہ میں کچھ ضمان نہ ہوگی۔

فت اور اگر کہا جاوے کہ ضمان واجب ہونا چاہیے اس واسطے کہ راہن نے دودھ کا مالک کیا حالانکہ اس فعل پر معلق کیا کہ جو تو دو بکر پیئے وہ تجھے حلال ہے اور اصول میں معلوم ہوا کہ مالک کرنا اس طرح تعلیق بخطر کو قبول نہیں کرتا تو تملیک صحیح نہ ہوتی، پس ضامن ہوگا، جواب یہ کہ تملیک نہیں بلکہ اباحت ہے۔

اما الاباحة فيصح تعليقها بالشروط والخطر لانها اطلاق وليس بتعليق فصح مع الخطر اباحت ایسی چیز ہے کہ اس کو شرط پر معلق کرنا اور ایسی چیز پر معلق کرنا جس کے حاصل ہونے میں خطر ہو، صحیح ہوتا ہے اس واسطے کہ اباحت تو اطلاق و اجازت ہے اور یہ تملیک نہیں تو اباحت مع الخطر صحیح ہے۔

فت چنانچہ مرتہن کو تصرف ممنوع تھا، پس راہن نے اطلاق کر دیا اور راہ کھول دی کہ مسافرت دور کر دے تو اس کو شرطیہ طور پر کرنا بھی جائز ہے اور یہ بمنزلہ اس کے ہوا کہ اگر تو میرا مال پاوے تو تیرے واسطے میرے مال سے دو روپیہ مباح ہیں، اسی طرح جو کچھ تو دودھ لے وہ تیرے واسطے حلال ہے اگرچہ یہ خطر ہے کہ شاید بکری دودھ ہی نہ دے تو کچھ حاصل نہ ہو، لیکن اباحت کے واسطے تعلیق بخطر جائز ہے اور تملیک نہیں تاکہ جائز نہ ہو پس جو کچھ مرتہن نے کھا لیا تو سوائے دیانت کے ظاہری حکم یہ ہے کہ وہ اس کا ضامن نہ ہوگا،

ولا يسقط شئ من الدين لانه اتلفه باذن المالك، اور مرتہن کے قرصہ میں سے کچھ ساقط نہ ہوگا اس واسطے کہ مرتہن نے جو کچھ کھا لیا، وہ مالک کی اجازت سے کھا لیا ہے۔

فان لم يفتك الشاة حتى ماتت في يد المرتهن قسم الدين على قيمة اللبن الذي شرب وعلى قيمة الشاة مما اصاب الشاة سقط وما اصاب اللبن اخذت المرتهن

من الدراهن لان اللبن تلف على ملك الراهن بفعل المرتهن والفعل بتسديط من قبله
فصار كان الرهن اخذة واقلفه فكان مضمونا عليه فيكون له حصته من الدين
فبقي بخصته - پھر اگر راہن نے بکری کو نہیں چھوڑا یا تھا کہ وہ مرتہن کے قبضہ میں مرگئی دھالا نہ اس اصل کے ساتھ میں
بڑھا اور یعنی دودھ بھی پیدا ہوا تھا جو مرتہن نے بحکم راہن تلف کر ڈالا، تو کل قرضہ اس دودھ کی قیمت پر جو مرتہن نے
پیایا ہے اور بکری کی قیمت پر تقسیم کیا جاوے پس جو بکری کے مقابلہ میں پڑے وہ ساقط ہوا۔ دیکھو نہ کہ مرہون مصنوم
تلف ہوا اور جو حصہ بمقابلہ دودھ کے واقع ہو وہ راہن سے مرتہن وصول کر لے گا۔ اگرچہ دودھ بھی مرتہن نے کھایا ہے
اس واسطے کہ دودھ تو راہن کی ملک پر مرتہن کے فعل سے تلف کیا گیا اور فعل مذکور راہن کی جانب سے مسط کرنے پر
پیدا ہوا تو ایسا ہو گیا۔ کہ گویا راہن نے اس کو لے کر خود تلف کر ڈالا پس اس کی ضمانت راہن پر واجب ٹھہری دیکھو نہ کہ وہ
مرہون کے تابع تھا۔ تو اس دودھ کے مقابلہ میں بھی قرضہ کا حصہ ہوا، پس وہ بعوض اپنے حصہ کے باقی رہا۔

ف کیونکہ خود تلف نہیں ہوا تھا بلکہ تلف کرنے سے تلف ہوا تھا تو وہ گویا بمقابلہ اپنے حصہ کے باقی ہے پس راہن
اس کا حصہ ادا کرے کہ یہی اس کا نفع رہن ہے۔ وكذلك ولد الشاة اذا اذن له الراهن في اكله وكذلك
جميع السماء الذي يحدث على هذا القياس۔ اور اسی طرح بکری کا بچہ جب کہ راہن نے مرتہن کو اس کے
ذبح کر کے کھانے کی اجازت دی ہو یہی حکم ہے اور اسی طرح ہر ایک بڑھا اور جو پیدا ہوئی اسی قیاس پر اس کا بھی
حکم ہے۔ ف کہ جب راہن کی اجازت سے مرتہن نے تلف کیا پھر اصل مرہون تلف ہو گیا تو بڑھا اور کی قیمت
اور زوائد کی قیمت پر قرضہ تقسیم کرنے سے جو کچھ بمقابلہ بڑھا اور کے نکلے وہ راہن مرتہن کو ادا کرے گا، اور باقی
قرضہ مرتہن ساقط ہو گیا۔ قال ويجوز الزيادة في الرهن ولا يجوز في الدين عند ابي حنيفة
ومحمد۔ امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک رہن میں زیادتی کرنا جائز ہے اور قرضہ میں نہیں جائز ہے۔

ف مثلاً سو روپیہ قرض لیا اور بکری رہن کی پھر ایک گائے زیادہ کر دی تو دونوں مرہون ہو جاویں گی۔
اور اگر سونے کا کنگن رہن کیا پھر سو روپیہ دیکر لیا تو یہ رہن کا عوض نہیں ہو سکتا۔ ولا يكون الرهن رهنا بها۔
اور اس زائد کے مقابلہ میں مرہون مذکور رہن نہیں ہو جائے گا۔ ف بلکہ مرہون تو بمقابلہ قرضہ اول کے رہن رہے گا
اور یہ قرضہ دوم بغیر رہن کے ہوگا۔ وقال ابو يوسف تجوز الزيادة في الدين ايضا۔ اور امام ابو یوسفؒ نے
کہا کہ قرضہ کی زیادتی بھی جائز ہے۔ وقال زفر والشافعي لا يجوز فيهما والخلاف معهما في الدراهن والتمن
والمتمن والمهر والمنكوحه سواء وقد ذكرنا في البيوع۔ اور امام شافعیؒ و زفرؒ نے فرمایا کہ مرہون
یا قرضہ دونوں میں زیادہ کرنا نہیں جائز ہے (یعنی اصل عقد سے ملحق نہ ہوگا)۔ اور امام زفر و شافعیؒ کے ساتھ تو رہن و تمن
و بیع و مهر و منکوحہ سب میں یکساں اختلاف ہے کہ کسی میں زیادتی نہیں جائز ہے اور ہم اس کو کتاب البيوع میں
بیان کر چکے ہیں۔ ف یعنی باب مباحہ کی فصل میں مذکور ہے۔ ولا يبي يوسف في الخلافة الاخرى
ان الدين في باب الرهن كالتمن في البيع والرهن كالمتمن فيجوز الزيادة فيهما كما
في البيع والجامع بينهما الالتحاق باصل العقد للحاجة والامكان۔ اور دلیل امام ابو یوسفؒ
صورت اختلاف یعنی زیادتی قرض میں یہ ہے کہ بائد رہن میں قرضہ ایسا ہے جیسے بیع میں تمن ہے اور مرہون ایسا
ہے جیسے بیع میں بیع ہے تو قرضہ و مرہون دونوں میں زیادہ کرنا جائز ہے جیسے بیع کے تمن و بیع میں بالاتفاق

زیادتی جائز ہے اور دونوں یعنی رہن و بیع میں امر جامع مشترک یہ کہ ضرورت کی وجہ سے اصل عقد سے لاحق ہو اور امکان موجود ہے۔
 ف پس جیسے بیع میں ضرورت کی وجہ سے باوجود امکان کے اصل عقد سے التحاق ہوا یہی رہن میں ہو سکتا ہے۔
 ولہما و هو القیاس ان الزیادۃ فی الدین یوجب الشبوع فی الدھن و هو غیر مشروع عندنا
 والزیادۃ فی الدھن توجب الشبوع فی الدین و هو غیر مائع من صحۃ الدھن۔ اور امام ابو حنیفہ
 و محمد کی دلیل اور وہی قیاس ہے یہ ہے کہ قرضہ میں زیادتی تو رہن کے اندر شبوع پیدا ہو جانے کی بموجب ہے اور یہ ہمارے
 نزدیک مشروع نہیں ہے۔ گویا نصف بمقابلہ قرضہ اول اور نصف بمقابلہ قرضہ دوم ہے، اور مرہون میں زیادتی ہوتا
 قرضہ میں شبوع کے بموجب ہے حالانکہ یہ شبوع کچھ قیمت رہن سے مانع نہیں ہے۔ الا تروی انہ لو رهن
 عبد الخنیس مائتہ من الدین جائز وان كان الدین الغا و هذا من شبوع فی الدین۔ کیا نہیں دیکھتے
 ہو کہ اگر اس نے اپنا غلام اپنے کل قرضہ میں سے بعوض پانچ سو درہم کے رہن کیا تو جائز ہے اگرچہ کل قرضہ ہزار درہم ہو
 اور یہ قرضہ میں شبوع ہے۔ ف تو قرضہ کی جانب شبوع ہوتا ممنوع نہیں ہے بلکہ قرضہ میں زیادتی کر کے مرہون میں
 شبوع پیدا کرنا مضر ہے اور یہ جو تم نے گمان کیا کہ جیسے اصل عقد بیع میں التحاق ہوتا ہے اسی طرح رہن میں ہوتا ہے۔
 تو یہ باطل ہے۔ والا لتحاق باصل العقد غیر ممکن فی طرف الدین لانہ غیر معقود علیہ ولا معقود
 یہ بل وجوبہ سابق علی الدھن و کذا ینقی بعد انفسہا۔ والا لتحاق باصل العقد فی مدلی العقد
 اور اصل عقد سے اتصال ہونا قرضہ کی جانب غیر ممکن ہے اس واسطے کہ (عقد میں معقود علیہ و معقود بہ ہوتا ہے اور) قرضہ میں
 معقود علیہ نہیں اور نہ معقود بہ ہے بلکہ قرضہ تو عقد رہن سے پہلے واجب ہوتا ہے اور اسی طرح فسخ رہن کے بعد بھی
 قرضہ باقی رہتا ہے حالانکہ اتصال تو اصل عقد سے صرف عقد کے دونوں عوں یعنی معقود علیہ و بہ میں ہوا کرتا ہے۔

ف توجب قرضہ ان میں سے کوئی نہیں ہے تو اصل عقد سے التحاق اس کے ساتھ کیونکر ممکن ہے۔ بخلاف
 البیع لان الثمن بدل یجب بالعقد۔ برخلاف بیع کے کہ اس میں ثمن ایسا عوں ہے جو عقد بیع سے
 واجب ہوا ہے۔ ف اور بیع سے پہلے واجب نہیں تھا پس فرق یہ ہوا کہ بیع میں ثمن تو بے شک ایک
 عوں ہے کہ وہ عقد بیع ہی سے واجب ہوا چنانچہ بیع سے پہلے مشتری پر یہ ثمن واجب نہ تھا اور اگر بیع فسخ ہو جاوے۔
 تو بھی واجب نہیں رہ سکتا ہے اور رہن میں قرضہ بمنزلہ ثمن نہیں کیونکہ وہ عقد رہن سے واجب نہیں ہوا حتی کہ رہن سے
 پہلے بھی واجب تھا اور اگر رہن فسخ ہو جاوے تو بھی واجب رہ جائے گا پس وہ عقد رہن کے عوں بدین معنی نہیں۔
 کہ وہ عقد سے واجب ہوا ہے تو اگر قرضہ زائد کریں تو اصل عقد سے اتصال غیر ممکن ہے کیونکہ قرضہ اصل عقد سے
 واجب ہی نہیں ہوا بلکہ رہن تو اس کے بعد بغرض مضبوطی حاصل ہوتا ہے۔ ثم اذا صحت الزیادۃ فی
 الدھن وتسی هذه زیادۃ قرضہ بقسم الدین علی قیمتہ الاصل یوم القبض
 و علی قیمتہ الزیادۃ یوم قبضت حتی لو كانت قیمتہ الزیادۃ یوم قبضتھا خمس مائتہ
 و قیمتہ الاصل یوم القبض الفاد الدین الفایقسم الدین اثلاثا فی الزیادۃ ثلث الدین
 فی الاصل ثلث الدین اعتبار بقیمتہما فی وقتی الاعتبار وهذا لان الضمان فی کل واحدینھا
 ینبت بالقبض فتعتبر قیمتہ کل واحدینھا وقت القبض۔ مہر جب مرہون میں زیادتی صحیح ہو
 گئی اور اس کو زیادت قرضہ پوتے ہیں تو کل قرضہ کو اصل کے روز قبضہ کی قیمت پر اور زیادت کے روز قبضہ کی قیمت

پر تقسیم کیا جاوے (جو ہر ایک کے مقابلہ میں نیکے اسی کے عوین وہ مضمون ہے) چنانچہ اگر زیادتی کی قیمت اپنے مقبوضہ ہونے کے روز پانچ سو درہم ہو

ہونے کے روز ایک ہزار درہم ہو اور کل قرضہ ایک ہزار درہم ہے تو قرضہ کے تین حصہ قرار دیتے جاویں پس زیادتی کے مقابلہ میں ایک تہائی قرضہ ہوگا اور اصل مرہون کے مقابلہ میں دو تہائی ہوگا بلحاظ ان دونوں کی قیمت کے جو اعتبار قیمت کے وقت حتیٰ یعنی وقت قبضہ کے (اور اس کی وجہ یہ کہ اصل زیادتی ہر ایک کے حق میں تاوان واجب ہونا بوجہ قبضہ کے ہوتا ہے تو قیمت سے معتبر ہوگی جو قبضہ کے روز حتیٰ۔ واذا اولدت المرهونة ولد اشمان السراهن فادمع

الولد عبدا وقيمة كل واحد الف فالعبد رهن مع الولد خاصة يقسم ما في الولد عليه وھلی العبد الزائد لانه جعله زیادة مع الولد دون الدية ولو كانت الزیادة مع الام يقسم الدين على قيمة الام يوم العقد و على قيمة الزیادة يوم القبض فما اصاب الام قسم عليها و على ولدھا لان الزیادة دخلت على الام۔ اور اگر مرہونہ باندی کے بچہ پیدا ہوا پھر راہن نے بچہ کے ساتھ ایک غلام زیادہ

کر دیا حالانکہ باندی و بچہ و غلام ہر ایک کی قیمت ہزار درہم ہے تو یہ غلام خاص کر بچہ کے ساتھ مرہون ہوگا پس جو حصہ قرضہ کو بچہ کے مقابلہ میں تھا وہ بچہ و غلام زائد دونوں پر تقسیم ہوگا اس واسطے کہ راہن نے غلام مذکور کو باندی کے ساتھ نہیں بلکہ خاص کر بچہ کے ساتھ زائد کیا ہے پس بچہ کا حصہ اس غلام و بچہ پر باعتبار قیمت معتبرہ کے تقسیم ہو کر ہر ایک کے مقابلہ کا مال ضمانتی درجیت کیا جاوے) اور اگر غلام کی زیادتی اس مرہونہ باندی کے ساتھ ہو تو کل قرضہ کو باندی کی قیمت روز عقد پر اور غلام زائد کی

قیمت روز قبضہ پر تقسیم کیا جاوے پس جو کچھ باندی کے حصہ میں پڑے وہ اس باندی و اس کے بچہ پر مقسوم ہوگی، اس واسطے کہ زیادتی کا داخلہ خاص کر اس باندی پر واقع ہوا ہے۔ قال فان رهن عبد ایساوی القایا لفا لثما اعطا عبد آخر قیمتہ الف رھنا مکان الاول فالاول رھن حتی یددہ الی السراھن والمرتھن فی الآخر امین حتی یجعله مکان الاولی۔ اگر راہن نے ہزار درہم قیمت کا غلام بعوض ہزار درہم قرضہ کے رهن کیا پھر باہمی رضامندی سے راہن نے دوسرا غلام قیمتی ہزار درہم دیا کہ یہ بجائے اول غلام کے رهن ہو تو اول غلام ابھی برابر رهن کے حکم میں رہے گا۔

یہاں تک کہ مرتہن اس کو راہن کے قبضہ میں واپس دے دیتی کہ قبل اس کے تلف ہو تو قرضہ ساقط ہوگا) اور دوسرے غلام میں مرتہن برابر امین رہے گا۔ یہاں تک کہ اس کو بجائے اول غلام کے قرار دے۔ ف حتی کہ قبل اس کے اگر دوسرا غلام تلف ہو جاوے تو امانت میں گیا۔ لان الاول انما دخل فی ضمانہ بالقبض والدین وھما باقیان فلا یخرج عن

الضمان الا بنقض القبض ما دام الدین باقیًا و اذا بقی الاول فی ضمانہ لا یدخل الثانی فی ضمانہ لانھما رضیا بدخول احدھما فیہ لا مدخولھما فاذا رد الاول دخل الثانی فی ضمانہ۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اول غلام کا ضمانت میں داخل ہونا بوجہ قبضہ و قرضہ کے تھا اور ابھی تک قبضہ و قرضہ دونوں باقی ہیں تو وہ ضمانت سے خارج نہیں ہوگا مگر اس طرح کہ قبضہ تو رد ہے جب تک قرضہ باقی ہے یعنی راہن کو دے دے) اور جب پہلا غلام اس کی ضمانت

میں مرہون رہا تو دوسرا غلام اس کی ضمانت میں داخل نہیں ہوگا، اس واسطے کہ راہن و مرتہن دونوں غلاموں کے داخل رهن ہونے پر راضی نہیں ہوئے۔ بلکہ ان دونوں میں سے ایک کے مرہون ہونے پر راضی ہوئے ہیں تو جب اول غلام واپس دیا جاوے تب دوسرا غلام اس کی ضمانت میں داخل ہوگا۔ ثم قبل یشترط تجدد القبض لان ید المرتھن علی الثانی ید امانتہ و ید السراھن ید استیقاہ و ضمان فلا ثبوت عنہ کن لہ علی آخر جیاد فاستوفی ذیوفا

ظہا حیاد اثم علم بالزیافۃ و طالیۃ بالجیاد واخذها فان الجیاد امانۃ فی ید مال المرید
الزیوف ویجد القیض۔ پھر اول غلام واپس کرنے کے بعد بھی دوسرے غلام کے مرہون مضمون ہو جانے کے
لیے بعض مشائخ نے کہا کہ اب اس پر جدید قبضہ کرنا شرط ہے اس واسطے کہ دوسرے غلام پر مرہون کا قبضہ امانتی ہے۔
حالانکہ قبضہ رہن تو قبضہ وصولی و ضمانتی ہوتا ہے پس امانتی قبضہ اس کا نائب نہ ہوگا جیسے اس مسئلہ میں کہ زید
کے بکر پر کھرے درہم واجب تھے پس زید نے کھونٹے درہموں کو کھرے سمجھ کر وصول کر لیتے پھر اس کو کھونٹے ہونا معلوم
ہوا تو اس نے مدیون سے مطالبہ کر کے کھرے وصول کر لیے تو ابھی کھرے درہم اس کے پاس امانت ہیں یہاں تک کہ کھونٹے
واپس کر کے کھرے درہموں پر جدید قبضہ کرے۔ حتیٰ کہ جدید قبضہ سے پہلے تلف ہوں تو امانت کا مال گیا۔ مثلاً زید
نے لکھنؤ میں کھرے درہم وصول کر کے رکھے اور فیض آباد میں جا کر کھونٹے درہم واپس کئے اور ابھی لوٹ کر لکھنؤ نہیں آیا۔ اور
جدید قبضہ نہیں کیا تھا کہ کھرے درہم ضائع ہوئے تو مدیون کا مال گیا اسی طرح امانتی غلام و رہن میں سمجھنا چاہیے۔ وقیل
لا یشرط لان الرهن تبع کالہبۃ علی ما بیئناہ من قبل وقبض الامانۃ بنوب عن قبض الہبۃ
ولان الرهن عینہ امانۃ والقبض یرد علی العین فینوب قبض الامانۃ عن قبض العین۔ اور
بعض مشائخ نے کہا کہ دوسرے غلام پر جدید قبضہ شرط نہیں ہے۔ اول اس دلیل سے کہ رہن تو عقد تبرع مانند ہبہ
ہے۔ چنانچہ ہم نے ابتدائے کتاب میں اس کو بیان کیا ہے اور قبضہ امانت قبضہ ہبہ کا نائب ہو جاتا ہے۔ مثلاً زید
کے پاس بکر کا غلام امانت ہو پھر بکر نے اس کو یہ غلام ہبہ کیا تو کہتے ہی ہبہ پورا کیا کیونکہ قبضہ تو پہلے سے موجود ہے
اور امانتی قبضہ اس قبضہ ہبہ کا نائب ہو گیا، اور دوم اس دلیل سے کہ مرہون کا عین تو امانت ہوتا ہے صرف مالیت
مضمون ہوتی ہے) اور قبضہ کا ورود تو عین پر ہوتا ہے پس قبضہ عین کے واسطے امانتی قبضہ نائب ہو جائے گا۔

ف لو جدید قبضہ کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ آسان قول ہے۔ ولو ابدأ المرتهن
الراهن عن الدين او هبہ منه ثم هلك الرهن فی ید المرتهن یدلک بغیر شئی
استحسانا خلافا للفرم لان الرهن مضمون بالدين او بجهته عند قوه الوجود كما فی الدين
الموعود لم یبق الدين بالابداء او الہبۃ والجهته لسقوطه الا اذا احدث متعالانہ یصیرہ
خاصیا اذ لم یبق له ولا یتعلق بالصدق فابدائه او هبته اوارتدیا
والعیاذ باللہ قبل الدخول او اختلعت منه علی صداقها ثم هلك الرهن فی یدها یدلک
بغیر شئی فی هذا کلامہ ولم تضمن شیئاً لسقوط الدين كما فی الابداء۔ اگر مرہون نے راہن کو قرض
سے بری کیا یا قرضہ اس کو ہبہ کر دیا۔ حتیٰ کہ ہبہ کرتے ہی پورا ہو گیا، پھر مرہون کے قبضہ میں مرہون تلف ہو گیا تو استحساناً
وہ محض تلف ہوگا۔ اور اس میں زفرہ کا اختلاف ہے، ہماری دلیل یہ ہے کہ رہن کا مضمون ہونا بمقابلہ قرضہ کے ہے یا
قرضہ کی وجہ سے ہے تو ہم وجود قرضہ جیسے موجود قرضہ میں ہونا ہے اور یہاں قرضہ بوجہ بری یا ہبہ کرنے کے باقی
نہیں رہا اور قرضہ کی جہت بھی اس وجہ سے نہیں کہ قرضہ ساقط ہو گیا تو ضامن نہیں رہا مگر آنکہ وہ راہن کے طلب
کرنے پر مرہون دینے سے انکار کرے تو ضامن ہو جائے گا اس واسطے کہ وہ غاصب ہو جائے گا کیونکہ اب اس کو

عے یعنی قرضہ بانقض موجود ہو یا قرضہ کے طور پر رہن لیا ہو جیسے وعدہ دیا کہ رہن دے تو تجھے قرضہ دوں۔ ۱۷۲-م۔

روکنے کی ولایت باقی نہیں رہی تھی۔ اور اسی طرح اگر عورت نے اپنی مہر کے عوض رہن لیا پھر شوہر کو مہر سے بری کیا یا مہر اس کو مہرہ کر دیا یا نعوذ باللہ من ذلک عورت مرتدہ ہو گئی قبل اس کے کہ دخول واقع ہو (حتیٰ کہ مہر ساقط ہو گیا) یا بعد دخول کے اس نے اپنی مہر پر شوہر سے صلح لیا (حتیٰ کہ مہر ساقط ہو گیا) پھر مرہون اس عورت کے قبضہ میں تلف ہو گیا تو ان سب صورتوں میں مہر تلف ہو گا یعنی عورت کچھ ضامنہ نہ ہو گی۔ اس واسطے کہ دین مہر تو مانند بری کرنے کے ساقط ہو چکا تھا۔ پس مرہون اس کے قبضہ میں بطور امانت باقی تھا۔ ولو استوفی المرتهن الدین با بیضاء الرهن او با یفاء المتطوع ثم هلك الرهن فی بید لا ینہک بالدین ویجب علیہ رد ما استوفی الی من استوفی منه وهو من علیہ او المتطوع بخلاف الابداء۔ اور اگر مرتهن نے قرضہ وصول کر لیا خواہ راہن سے وصول کیا یا کسی متطوع یعنی احسان کر کے ادا کرنے والے سے وصول کیا، پھر مرتهن کے پاس مرہون تلف ہوا تو وہ بعوض قرضہ کے تلف ہوا اور مرتهن پر واجب ہے کہ اس نے جو کچھ وصول کیا ہے وہ جس سے وصول کیا اس کو واپس دے اور وہ راہن ہے یا متطوع ہے بخلاف مرتهن کے بری کرنے کے۔ فنا چنانچہ اوپر گزرا کہ اگر مرتهن نے بری کیا ہو پھر مرہون تلف ہوا تو ضامن نہیں ہے۔ وجہ الفرق ان بالابداء یسقط الدین اصلاً کما ذکرنا وبالاستیفاء لا یسقط لقیام الموجب۔ اور برابر واستیفاء میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ برابر سے قرضہ اصل سے ساقط ہو جاتا ہے (خواہ قرض لیا ہو یا ادھار لیا ہو) چنانچہ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں اور استیفاء کی وجہ سے اصل سے قرضہ ساقط نہیں ہوتا کیونکہ موجب قرضہ موجود ہے۔ فنا یعنی جس وجہ سے قرضہ واجب ہوا تھا۔ وہ نیست نہیں ہوا، مثلاً کوئی چیز ادھار خریدی تھی یا اجارہ کا کرایہ تھا یا مہر تھا غرض کہ جس وجہ سے قرضہ واجب ہوا تھا، وہ بدستور موجود ہے الا انہ ینعذر الاستیفاء لعدما لفائدہ لانہ یعقب مطالبہ مثلاً فاما هو فی نفسه ففانک یتقرر الاستیفاء الاقل فانقض الاستیفاء الثانی۔ لیکن بات یہ ہے کہ وصول کرنا محال ہے کیونکہ اس میں کچھ فائدہ نہیں، اس لیے کہ مرتهن سے اس کے پیچھے اس کے مثل مطالبہ لگا ہوا ہے۔ یعنی اگر مرتهن نے راہن سے جس وجہ سے قرضہ واجب ہوا ہے قرضہ کا مطالبہ کیا تو راہن اس سے اپنے مرہون کا مطالبہ کرے گا۔ یا جو ادا کیا اس کا مطالبہ کرے گا تو بے فائدہ ہے ہاں جو امر موجب قرضہ تھا وہ بذات خود قائم ہے، پس جب رہن تلف ہو گیا تو وصول اول متقرر ہو گیا پس دوسرا وصول ٹوٹ گیا۔ فنا ہذا راہن یا متطوع سے جو وصول کیا ہے وہ واپس کرنا واجب ہے کیونکہ ایک بار وصول کے بعد دوبارہ اس کو وصول کا استحقاق نہیں ہے۔ وکذا اذا اشتری بالمدین عینا او صالح عنہ علی عین لانہ استیفاء۔ اور اسی طرح اگر قرضہ کے عوض مدیون سے کوئی چیز خریدی یا قرضہ سے کسی مال عین پر صلح کر لی تو بھی یہی حکم ہے اس واسطے کہ یہ بھی استیفاء قرضہ ہے۔ فنا یعنی خرید و صلح ہر ایک وصول ہے تو مرتهن پر مرہون واپس کرنا واجب ہے اگر باقی ہو یا اس کی قیمت اگر واپسی سے پہلے تلف ہو۔ ح۔ اقول میرے نزدیک ظاہر یہ کہ امر مذکور استیفاء ہے تو مرہون تلف ہونے میں دوبارہ وصول نہیں پاوے گا بلکہ مرہون سے وصول متقرر ہو چکا پس خرید و صلح ٹوٹ جائے گی حتیٰ کہ عین مذکور واپس کرے اور اگر یہ مال عین جو خرید یا صلح پر صلح کی ہے یہ بھی تلف ہوا تو اس کی قیمت واپس دے۔ وکذا اذا حال الساہن المرتهن بالدین علی غیرہ ثم هلك الرهن یطلت الحوالۃ ویبہک بالدین لانہ فی معنی البراءۃ بطریق الاداء لانہ ینزل بہ عن ملک المخیل مثل ما کان لہ علی المحتال علیہ او ما ینرجع علیہ بہ ان لم یکن

للمحیل علی المحتال علیہ دین لاندہ بمنزلتہ الوکیل۔ اور اسی طرح اگر راہن نے مرتہن کو قرضہ کے لیے غیر برائے ترائی کر دی مثلاً زید پر حوالہ کر دیا حتیٰ کہ راہن بری ہو گیا پھر مرتہن تلف ہو گیا تو حوالہ مذکورہ باطل ہو گیا اور مرتہن کا تلف ہونا بعوض قرضہ کے قرار دیا جائے گا، اس واسطے کہ حوالہ بھی اوار کے طریق پر برائت حاصل کرنے کے معنی میں ہے یعنی گویا راہن نے ادا کر کے برائت حاصل کی اس واسطے کہ ایسا کرنے سے محیل یعنی راہن نے جس قدر مال کا حوالہ کیا اسی قدر محتال علیہ (زید) پر جو محیل کا آتا ہے اس میں سے زائل ہو جائے گا۔ یا محتال علیہ اسی قدر اس سے واپس پاوے گا اگر محیل کا محتال علیہ پر کچھ قرضہ نہ ہو اس واسطے کہ محتال علیہ اس صورت میں بمنزلہ وکیل محیل کے ہے۔ ف۔ اور وکیل نے بحکم مؤکل جو کچھ خرچ کیا وہ مؤکل سے واپس لے سکتا ہے وکذا لو تصادقا علی ان لا دین ثم هلك الرهن يهلك بالدين لتوهم وجوب الدين بالتصادق علی قیامہ فیكون الجهة باقیة بخلاف الابواء واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور اسی طرح اگر راہن و مرتہن نے باہم اتفاقی قرار کیا کہ مرتہن کا قرضہ کچھ نہیں ہے پھر مرتہن قبضہ مرتہن میں تلف ہوا تو قرضہ کے عوض تلف ہو گا مثلاً پہلے مرتہن نے دعویٰ کر کے پانچ سو درہم کے عوض رہن لیا تھا پھر تصادق کیا کہ قرضہ نہیں ہے تو مرتہن تلف ہونا اسی مقدار پانچ سو درہم کے عوض قرار پاوے گا۔ کیونکہ قرضہ واجب ہونے کا توہم اس بنا پر باقی ہے کہ آئندہ دونوں قرضہ موجود ہونے پر اتفاق کریں تو جہت قرضہ بھی موجود ہے بخلاف برابر کے کہ اس میں اصل سے قرضہ ساقط ہو گیا واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب والیہ المزیع والمآب۔

کتاب الجنایات

یہ کتاب جنایات کے بیان میں ہے

جنایات جمع جنایت پس جنایت اگر نفس پر ہو تو قتل ہے اور اگر نفس سے کم ہو تو تعدی کسی ایسے عضو پر ہوگی جس کا قصاص ہے جو قولہ تعالیٰ النفس بالنفس والعین بالعین مذکور ہے یا ایسے عضو پر ہوگی جس کے واسطے جرم مانا ہے۔ م۔ قال القتل علی خبستہ اوجہ عمد وشبه عمد وخطا وما اجری مجری الخطاء و القتل بسبب۔ قدوری نے کہا کہ قتل پانچ وجہ پر ہے۔ ۱۔ قتل عمد۔ ۲۔ قتل شبه عمد۔ ۳۔ قتل خطا۔ ۴۔ قتل جو بمنزلہ قتل خطا ہو۔ ۵۔ قتل جو کسی سبب سے ہو۔ ف۔ جیسے بوجہ قصاص یا رہنری یا زنا کاری کے قتل کیا گیا اور مترجم کہتا ہے کہ اس میں تعزیری قتل بھی شامل ہے جو شخص لوگوں کو گلا گھونٹ کر مار ڈالتا ہو یا کسی نے اپنی زوجہ یا ماں بہن وغیرہ حرمہ کے ساتھ زنا کرنے دیکھ کر قتل کر دیا تو وہ گنہگار نہیں ہے یہ بھی اس سبب میں شامل ہے۔ والمراد بیان قتل متعلق بہ الاحکام۔ اور مراد ایسے قتل کا بیان ہے جس سے احکام متعلق ہوں۔ ف۔ یعنی فعل کے واقعات بیان کرنا منظور نہیں بلکہ یہ تقسیم بلحاظ احکام کے ہے چنانچہ قتل سے کبھی قصاص واجب ہوتا ہے اور کبھی دیت اور بعضے قتل سے میراث سے محروم ہو جاتا ہے اور کبھی قتل میں مشرع کا حق متعلق ہونے سے امام یعنی نائب مشرع مدعی ہے اور کبھی بندہ مدعی ہوتا ہے۔ غرضیکہ بلحاظ تعلق احکام کے تقسیم مقصود ہے۔ قال فالعبد ما تعبد ضریبہ بالسلاح او ما اجری مجری السلاح كالمحدوم من خنثیة ویطیة القصب والحروة المحددة والنار لان العمد هو القصد ولا یوقف علیہ الابلیغ وهو استعمال الآلة القاتلة

نہان متعدد اذیہ عند ذلک۔ پس قتل عمدہ قتل ہے کہ عمداً اس کو ہتھیار سے یا جو قائم مقام ہتھیار کے ہو اس سے مارے جیسے دھار دار لکڑی اور زرگل یا بانس و سنگ مروہ جس میں دھار ہو اور جیسے آگ۔ اس دلیل سے کہ عمدہ کے معنی قصد ہیں اور اس پر وقوف نہیں ہو سکتا مگر بدلیل اور وہ اس طرح کہ قتل میں ایسے آلہ کا استعمال کیا جو قاتل ہے تو ایسے آلہ کے استعمال کرنے کے وقت وہ قتل میں متعدد ٹھہرے گا۔ ف۔ جیسے خود اقرار کرے کہ میں نے عمداً قتل کیا تو وہ اپنے اقرار پر ماخوذ ہو گا اگرچہ دُورخ ہو۔ پس حاصل یہ کہ عمداً قتل اس دلیل سے ثبوت ہو جائے گا کہ اس نے مارنے میں ایسا آلہ استعمال کیا جو قاتل ہوتا ہے کیونکہ جب اس کو معلوم ہے کہ اس آلہ کے استعمال سے یہ مقتول ہو جائے گا پھر بھی استعمال کیا تو یہ دلیل ہے کہ اس نے قصداً قتل کرنے کی خواہش کی۔ و موجب ذلک الماتم بقولہ تعالیٰ ومن یقتل مؤمناً متعمداً جزاؤہ جہنم الآیۃ۔ اور ایسے قتل عمدہ کا موجب یعنی حکم لازم یہ کہ قاتل سخت گنہگار ہے یعنی کبیرہ گناہ ہے بدلیل قولہ تعالیٰ ومن یقتل مؤمناً متعمداً لایۃ۔ یعنی جس شخص نے کسی مومن کو عمداً قتل کیا تو اس کی سزا جہنم ہے درحالیکہ اس میں خلود ہوگا۔ ف۔ خلود معنی دوام ہے اور اہل السنۃ سب اجماع رکھتے ہیں اور یہی صحابہ و تابعین رضی اللہ عنہم سے متواتر ہے کہ یہاں ایسا دوام مراد نہیں جو کبھی منقطع نہ ہو۔ جیسے کافروں کے حق میں دوام ہے پس سوائے شرک و کفر کے کوئی گناہ بندہ کو کافر نہیں کرتا۔ پس اگر خلود معنی دوام ابدی بلا انقطاع ہو تو آیت میں تعدد بنظر ایمان ہے یعنی کسی منافق و غیرہ نے کسی مومن کو بوجہ اس کے ایمان کے عمداً قتل کیا یعنی اس کے ایمان کی کچھ پرواہ نہ کی بلکہ باعث قتل یہی ایمان ہوا تو وہ کافر ہوا پس دائمی جہنم میں ہوگا اور کبھی خلود ایک زمانہ و از ننگ کے واسطے بولا جاتا ہے تو قتل عمدہ راجع بقتل ہے یعنی یہ فعل عمدہ ہوا اور اس کے ایمان کی وجہ سے تعدد نہیں کیا بلکہ کسی عداوت و نیلادی و غیرہ کے باعث سے قتل کیا۔ اور توضیح مقام یہ ہے کہ متعدداً قتل کے معنی قصداً قتل ہے اور یہ ظاہر معنی بالا اجماع مراد نہیں ہو سکتے ہیں کیونکہ اگر محسن نے زنا کیا اور وہ رجم کیا گیا تو شرع کی طرف سے یہ عمدہ قتل ہے۔ اس واسطے کہ تعدد کر کے اس کو قتل کرنے میں پس لازم آوے گا کہ اس کا قتل کرنے والا دائمی جہنمی ہو یا قاتل کو قصاص میں قتل کیا گیا تو قاتل کیونکہ دائمی جہنمی ہوگا۔ اگر کہا جاوے کہ معتزلہ کے نزدیک قاتل مرتکب کبیرہ ہو کہ کافر ہو گیا اور زانی مرتکب کبیرہ ہو کہ کافر ہو گیا۔ میں کہتا ہوں کہ ہم اس کی صورت یہ لیتے ہیں کہ قاتل نے بعد قتل کے نادم ہو کر توبہ کی تو وہ مومن ہوا پھر مقتول ولی نے قصاص لیا تو کیا ولی مذکور ایک مومن کا قاتل عمدی ہو کر دائمی جہنمی ہوا اور اگر تم یہ زعم کرو کہ قاتل کے واسطے توبہ نہیں ہے تو یہ محض جہالت و باطل ہے اس واسطے کہ کفر و بت پرستی و جمیع گناہوں سے اللہ تعالیٰ نے توبہ رکھی ہے۔ حتیٰ کہ اگر کسی کافر نے حالت کفر میں ارتکاب قتل کیا ہو حتیٰ کہ مومن کو قتل کیا ہو پھر وہ اسلام لاوے تو بالا اجماع مسلمان ہو جاوے گا تو یہاں کیونکہ توبہ قبول نہ ہوگی۔ پس قاتل مذکور و زانی مذکور مومن بلاشبہ ہے اور تمام معتزلہ بعد توبہ کے اس کے ایمان کے قاتل ہیں بلکہ امت میں سے کسی کو اس میں خوف نہیں ہے پس بلاشبہ یہ مومن بوجہ قصاص و زنا کے عمدہ قتل کیا جاتا ہے۔ اور کسی کے نزدیک اس کے قاتل کے واسطے کچھ گناہ نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ آیت مذکورہ بالا اپنے ظاہری معنی پر نہیں ہے۔ کیونکہ ان دونوں کو نکالنے کے واسطے یہ تاویل ضرور ہے کہ اگر مومن کو متعدداً بغیر حق کے قتل کرے اور جب یہ آیت مادل ہے تو اس کے معنی ضرور وہ لینے چاہیں جو آیت محکم کے موافق ہوں اور آیت محکم یہ ہے کہ ان اللہ لا یغفران لیشرک بہ ویغفر ما دون ذلک لمن یشاء الآیۃ۔ یعنی اللہ تعالیٰ اس فعل کو نہیں بخشتا کہ اس کے ساتھ شرک کیا جاوے اور اس سے کم جس کے واسطے چاہے بخشتا ہے۔ تو معلوم ہوا کہ سوائے شرک کے سب گناہ ایمان سے خارج نہیں کرتے ہیں ورنہ وہ شرک میں پڑ جاوے تو قتل مومن سے بھی وہ ایمان سے خارج نہیں ہوا پس مشرکوں کی طرح اس کا مرتکب

وائی جہنمی نہ ہوگا تو معلوم ہوا کہ اس آیت میں خلود کے معنی اگر دوام مثل کفار کے ہے تو ضرور قتل کے معنی ایسے طور پر قتل ہے کہ انبان سے خارج ہو جاوے اور اگر خلود کے معنی مدت دراز تک پڑا رہنا تو کچھ مشکل نہیں کہ وہ مدت دراز تک سزا پاوے۔ اور اظہر یہ ہے کہ عمدی قتل یہاں بتاویل و حجت شرعی ہے پس حجت شرعی سے مومن کو قتل کرنا موجب نہیں اور تاویل سے قتل کرنا بھی اس سزا کا موجب نہیں بدلیل قولہ تعالیٰ وان طأفنان من المؤمنین اتفقوا مالا لایۃ یعنی اگر مومنوں کے دو گروہ باہم قتال کریں آخر تک۔ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے دونوں گروہوں کو مومن فرمایا حالانکہ لڑائی میں انہوں نے باہم ایک دوسرے کو قتل کیا۔ پس مومن کے واسطے وائمی خلود نہیں کیونکہ ان کا باہمی قتال بوجہ تاویل کے ہے اور یہ بھی معلوم ہو گیا کہ تاویل کا نفس الامر میں حق ہونا شرط نہیں ہے کیونکہ دونوں فریق میں سے درحقیقت ایک لا محالہ ناحق پر ہوگا۔ لیکن اللہ تعالیٰ نے اس کو اس وجہ سے معذور رکھا کہ وہ اپنے نزدیک حق جانتا ہے اگرچہ بعد فہمائش کے وہ خطاوار نکلے تو معلوم ہو گیا کہ آیت میں تاویل کے بغیر قتل ہونا مومن سے ایمانی عداوت کی طرف راجح ہو گا اور یہ موجب کفر ہے۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ بالجملہ قتل عمد موجب گناہ شدید ہے۔ بدلیل آیت کریمہ م۔ وقد نطق بہ غیر واحد من السنۃ۔ اور اسی کے ساتھ بہتیری سنن ناطق ہیں۔ وعلیہ اتفقوا اجماع الامة اور اسی پر اجماع امت متفق ہے۔ ف احادیث میں سے ۱۔ حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ مرفوعاً کہ جو شخص گواہی دیتا ہو کہ لا الہ الا اللہ اور میں رسول اللہ ہوں، یعنی اللہ تعالیٰ کی وحدانیت و محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی صدق رسالت کا شاہد ہو تو اس کا خون حلال نہیں سوائے تین باتوں میں سے ایک بات کے کہ محسن زنا کرے یا بقصاص نفس یا دین چھوڑ کر جماعت سے جدا ہو۔ رواہ السنۃ ۲۔ حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا مرفوعاً بمثل حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ۔ رواہ مسلم۔ ۳۔ یہی معنی حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما مرفوعاً بروایت صحیحین۔ ۴۔ وحدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ مرفوعاً بمثل حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما بروایت صحیحین۔ ۵۔ حدیث انس رضی اللہ عنہ مرفوعاً بروایت بخاری۔ ۶۔ وحدیث جابر رضی اللہ عنہ بروایت مسلم۔ ۷۔ حدیث حجتہ الوداع ابو بکرہ رضی اللہ عنہ بروایت صحیحین۔ ۸۔ حدیث حجتہ الوداع بروایت ابن عمر رضی اللہ عنہما بروایت بخاری۔ ۹۔ حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما بروایت بخاری۔ ۱۰۔ حدیث الوداع بروایت الوداع و فی الفتن۔ ۱۱۔ حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما کہ ہمیشہ مومن دنیا میں فسحت میں رہے گا جب تک خون حرام کا منگب نہ ہو۔ رواہ البخاری۔ ۱۲۔ حدیث معاویہ رضی اللہ عنہ بروایت نسائی۔ اور اس باب میں مسانید و معاجم میں اطبار و آثار بکثرت ہیں۔ اور اجماع امت خود مستفیض و متواتر ہے م۔ ۷۔ پس بنص وحدیث مشہور و اجماع امت یہ امر ثابت ہے کہ مومن کے قاتل متعمد پر کبیرہ گناہ کا مواخذہ سخت ہے۔ قال والقود لقوله تعالیٰ کتب علیکم القصاص فی القتل الآیۃ۔ اور قاتل عمد پر قصاص دنیاوی واجب ہے بدلیل قولہ تعالیٰ کتب علیکم القصاص من الآیۃ یعنی تم پر مقتولوں کے بارہیں قصاص مفروض کیا گیا ہے۔ پس ظاہر آیت تو اس مقام پر قصاص ہر مقتول کے واسطے واجب کرتی ہے۔ الا انہ تقید بوصف العمدیۃ لیکن آیت کریمہ مقید بوصف عمدی ہے۔ ف یعنی قاتل نے جب عمداً قتل کیا ہو تو قصاص مقروض ہے اور غایت تخویف کے واسطے آیت کو مطلق لباس میں ظاہر فرمایا اور بیان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی تفسیر بوصف عمد ظاہر کی۔ لقوله علیہ السلام العمد قود۔ اس واسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ عمد قصاص ہے۔ ف یعنی قتل عمد موجب قصاص ہے الا انک ولی مقتول مٹو کرے۔ رواہ ابن ابی شیبہ عن ابن عباس رضی اللہ عنہما والطرانی واسحق و لیکن اسناد ضعیف ہے اور قوی حدیث سنن اربعہ جس میں یہ جزو واقع ہے۔ ولان الجنایۃ بہا تکامل و حکمۃ الذجد علیہا تتوفر۔ اور اس دلیل سے کہ جرم قتل اسی صفت تعدد

کے ساتھ پورا ہوتا ہے اور اسی کے ساتھ زجر کی حکمت بھر پور نافع ہے یعنی زجر کو مقضی ہو جاتی ہے۔ والعقوبۃ المتناہیۃ لا تشرع لہا دون ذلک۔ اور عقوبت انتہائی کے واسطے سوائے قصاص کے کوئی شرع نہیں ہے۔ ف تو معلوم ہوا کہ قصاص اسی وقت ہو گا کہ جب جرم کامل و منتہی ہو اور یہ قتل عمد ہے تو عمدی سے کم میں قصاص نہیں ہو سکتا ورنہ جب کامل درجہ کا منتہی جرم ہو تو اس کی سزائے دیگر ہو اور یہ نداد ہے پس معلوم ہوا کہ قتل عمد میں آخرت میں گناہ کبیرہ ہے اور دنیا میں سزائے قصاص ہے۔ الا ان یعفو الاولیاء اولیاء الخوالا ان الحق لہم۔ مگر آنکہ مقتول کے اولیاء قاتل کو عفو کریں یا اس سے صلح کر لیں، اس واسطے کہ حق قصاص تو انہیں کے لیے ثابت ہے۔ ف پس اگر بعض اولیاء نے عفو کیا اور اسی درجہ کے بعض نے قصاص چاہا تو بھی قصاص ساقط ہو گیا کیونکہ اس کے جزو نہیں ہو سکتے ہیں۔ ثم هو واجب عینا و لیس للولی اخذ الدیۃ الا برضا القاتل و هو احد قولی الشافعی۔ پھر قصاص فرض عین ہوتا ہے۔ دحتی کہ قاتل کی طرف سے دوسرا اپنے اوپر نہیں لے سکتا ہے اور ولی مقتول کو یہ اختیار نہیں ہوتا کہ قاتل عمد سے دیت لے مگر جہنمی کہ وہ راضی ہو اور یہی امام شافعی کے دو قول میں سے ایک قول ہے۔ الا ان لہ حق العدول الی المال من غیرۃ موصاة القاتل لانه تعین مدفعاً للمہلک فیجوز بدون رضایہ۔ لیکن امام شافعی کے نزدیک اتنی بات ہے کہ ولی مقتول کو قصاص سے مال کی طرف عدول کرنا بدون رضامندی قاتل کے جائز ہے اس واسطے کہ قاتل سے ہلاکت دور کرنے والا یہی طریقہ متعین ہے تو وہ بدون رضامندی قاتل کے جائز ہے۔ ف یعنی اگر قاتل یا کسی شخص سے اس کی جان برباد ہونے سے بچاؤ ممکن ہو تو اس پر یہ واجب ہوتا ہے حتیٰ کہ جو شخص مجبوک وغیرہ سے مراعات ہو تو اس پر مردار یا سورا یا شراب سے جان بچانا فرض ہے اور قاتل مذکور کی جان بچنا بھی صرف اسی طریقہ سے ممکن ہے کہ ولی مقتول اس سے دیت پر راضی ہو جاوے تو جب اس کا راضی ہونا ممکن ہے تو قاتل مذکور پر راضی کرنا واجب ہے پس جب ولی خود راضی ہو گیا تو قاتل مذکور پر نفاذ بدرجہ اولیٰ ہو گا۔ اور اس کے راضی نہ ہونے کا کچھ اعتبار نہیں ہے کیونکہ وہ جیسے دوسرے کو قتل کرنے میں مرتکب جرم کبیرہ ہوا، اسی طرح اب ولی کے دیت منظور کرنے میں اس کا انکار اپنی جان ہلاک کرنے پر آمادگی ہے تو اس کے فعل کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ یہ تو امام شافعی کا ایک قول ہے کہ قصاص واجب عین ہے لیکن ولی مقتول کو بدون رضائے قاتل کے دیت کی جانب عدول جائز ہے۔ و فی قول الواجب احدہما لا بعینہ و بتعین باختیارہ۔ اور امام شافعی کے دوسرے قول میں یہ آیا کہ قصاص و دیت میں سے ایک غیر معین واجب ہے اور ولی مقتول کے اختیار میں سے معین ہو جاتا ہے۔ ف پس اگر ولی مقتول نے قصاص اختیار کیا تو قصاص معین ہو گیا۔ اور اگر دیت اختیار کی تو دیت متعین ہو گئی۔ لان حق العبد شرع جابر و فی کل واحد لہ جبر فیقتیر۔ اس واسطے کہ بندہ کا حق تو جبر نقصان کے واسطے مشروع ہوا اور قصاص و دیت ہر ایک میں ایک طور سے جبر نقصان ہوتا ہے۔ پس ولی مختار ہے۔

ف چاہے قصاص لے اور چاہے دیت لے۔ یعنی قاتل کے فعل سے اہل مقتول کو نقصان ظاہری پہنچا اور مقتول اپنے دیون وغیرہ ادا نہیں کر سکا۔ پس ولی مقتول کو اختیار دیا جاتا ہے کہ قاتل کی جان و مال سے اپنی مصلحت کے موافق جو من لے تو اس کو اختیار ہے چاہے قصاص لے یا دیت منظور کرے۔ لیکن جو امر اس نے اختیار کیا وہ متعین ہو جائے گا۔ حتیٰ کہ اگر دیت منظور کی تو بھی بعینہ واجب ہو گئی اور آئندہ وہ قصاص اختیار نہیں کر سکتا ہے اور یہی مذہب جمہور اہل حدیث کا اور ایک روایت مالک سے ہے کیونکہ حدیث عبداللہ بن عمرو بن العاص

کا دفع کرنے والا ہے۔ تو ہم کہتے ہیں کہ قاتل پر عفو کی سنت ہے اور لازم نہیں کہ انسان سنت قبول کرنے پر مجبور ہو اور دفع ہلاکت متعین نہیں۔ ولا یتقن بعدہ قصد الولی بعد اخذ المال فلا یتعین مدفعاً للہلاک۔ اور یہ یتقن نہیں کہ ولی مقتول کا قصد مال ویت لے کر قاتل کو مار ڈالنے کا نہیں ہے یعنی شاید ولی مال ویت بھی وصول کر لے اور دل میں قصد ہو کہ بعد اس کے موقع پا کر مار ڈالوں گا۔ تو ہلاکت دفع کرنے والا یہی امر متعین نہیں ہے۔ ف اب رہا یہ بیان کہ قاتل عمد میں قاتل پر کفارہ ہے یا نہیں ہے یعنی ایک مومنہ برودہ آزاد کرنا۔ ولا کفارۃ فیہ عندنا۔ اور ہمارے نزدیک قتل عمد میں کفارہ واجب نہیں ہے۔ وعند الشافعی؟ یجب لان الحاجة الی التکفیر فی الحد امس متھا الیہ فی الخطاء فکان ادعی الھ ابجا بہا۔ اور امام شافعی کے نزدیک قتل عمد میں کفارہ کا برودہ آزاد کرنا واجب ہے جیسے قتل خطا میں بالاتفاق واجب ہے اس واسطے کہ قتل خطا کی نسبت قتل عمد میں کفارہ ادا کرنے کی حاجت شدید ہے تو یہ کفارہ واجب کرنے کی جانب زیادہ دال ہے ولنا انہ کبیرۃ محضۃ و فی الکفارۃ معنی العبادۃ فلا تناط بمثلھا۔ اور ہمارے واسطے ویس اول یہ کہ قتل عمد کبیرہ گناہ ہے اور کفارہ میں عبادت کے معنی پائے جاتے ہیں تو یہ عبادت ایسی کبیرہ گناہ سے منوط ہونے کے لائق نہیں ہے۔ ولان الکفارۃ من المقادیر وتعیینھا فی الشرع لدفع الادی لا بعینھا لدفع الاعلی۔ اور ویس دوم یہ کہ کفارہ تو مقادیر شرعیہ میں سے ہے (جو شرع کے مقدر کرنے سے معلوم ہے اور اس میں رائے کو کچھ دخل نہیں) اور شرع میں کتر گناہ یعنی قتل خطا دور کرنے کے لیے اس کا معین ہونا معلوم ہے تو ہماری رائے سے دفع اعلیٰ یعنی قتل عمد دفع کرنے کے لیے معین ہونا نہیں معلوم ہو سکتا۔ ف کیونکہ اس بارہ میں رائے کام نہیں کرتی ہے خلاصہ یہ کہ شرع نے کتر گناہ قتل خطا میں برودہ مومنہ آزاد کرنے کو کفارہ مقرر کیا ہے اور قتل عمد اس سے بڑھ کر گناہ ہے تو ہم کیونکر جان سکتے ہیں کہ برودہ آزاد کرنا اس سخت گناہ کے واسطے بھی کفارہ ہو جائے گا اور کفارہ وہی جو گناہ کو روکے اور اگر تمہارا یہ مطلب ہو کہ برودہ آزاد کرنا کچھ مفید ضرور ہوگا تو یہ بات ہم کو اس ویس سے معلوم ہے کہ نیکوں سے گناہوں کی بدی میں فائدہ پہنچتا ہے تو مفید ہے لیکن وہ کفارہ نہیں ہے تو کفارہ شرعی نہیں کر سکتے ہیں۔ اب رہا یہ کہ قتل عمد کا اثر میراث میں کیونکر ہوتا ہے مثلاً ایک شخص نے اپنے مورث کو قتل کیا تو گناہ و قصاص یا دیت تو مذکور ہوا پھر میراث پاوے گا یا نہیں۔ تو فرمایا۔ ومن حکمہ حرمان المیراث لقولہ علیہ السلام لا میراث لقاتل۔ اور منجملہ احکام قتل عمد کے ایک یہ حکم ہے کہ قاتل عمد اپنے مقتول کی میراث سے محروم ہوتا ہے بدلیل قولہ علیہ السلام کہ قاتل کے واسطے میراث نہیں ہے۔

ف یہ معنی ترمذی نے فرائض میں حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث سے مرفوعاً روایت کیے اور یہ حکم بیہقی نے حضرت عمر و علی و زید بن ثابت و عبد اللہ بن مسعود و جابرؓ سے روایت کیا اور یہی ایک جماعت اکابر تابعین وغیرہم کا قول بیان کیا اور ابو داؤد نے مانند حدیث ابو ہریرہؓ کے عبد اللہ بن عمرو سے روایت کی جس کی اسناد میں محمد بن راشد متفق ہے اور اکثر ائمہ سے اس کی توثیق مذکور ہے اور بعض نے کلام کیا ہے پس حدیث سن ہوگی۔ یہ سب قتل عمد کا بیان تھا و قسم دوم شبہ عمد یعنی ایسا قتل جو عمد کے مشابہ ہے۔ قال و شبہ العمد عندنا حیفة رح ان یتعمد الضرب بما لیس سلاح و لا ما اجرى مجرى السلاح وقال ابو یوسف و محمد و هو قول الشافعی اذا ضربہ بحجر عظیم او بحشبة عظیمة فهو عمد و شبہ العمد ان یتعمد ضربہ بما لا یقتل بہ غالباً لانه یتقاصر معنی العمدیۃ باستعمال آلة صغیرة لا یقتل بہا غالباً لانه یقصد بہا غیرہ کالتادیب و نحوہ فکان شبہ العمد و لا یتقاصر باستعمال آلة لا تلبث لانه

لا یقصد بہ الا لقتل کالسیف فكان عمدا موجبا للقتل۔ اور شبہ عمدا امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک یہ کہ ایسی چیز سے مارے جو ہتھیار نہیں اور نہ قائم مقام ہتھیار کے ہے اور امام ابو یوسفؒ نے اور یہی قول شافعیؒ ہے یوں کہا کہ اگر کسی کو بڑے پتھر یا بڑی لکڑی سے مارا تو یہ قتل عمد ہے اور شبہ عمدہ کہ ایسی چیز سے مارے جس سے غالباً مقتول نہیں ہوتا جیسے چھڑی و ڈھبلا وغیرہ اگرچہ وہ اتفاقاً مر گیا اس واسطے کہ اس ضرب میں عمدی قتل کے معنی قاصر ہیں بوجہ اس کے کہ اس نے ایسا ناقص چھوٹا آلہ استعمال کیا جس سے غالباً آدمی نہیں مرتا ہے تو قصد عمدی میں قصور ہو ا کیونکہ ایسی چیز کی مار سے سوائے قتل کے دوسری بات مانند ادب دینا وغیرہ کے مقصود ہوتی ہے تو یہ شبہ عمدہ ہو اور اگر اس نے ایسا آلہ استعمال کیا کہ وہ مار ڈالنے میں دیر نہیں کرتا جیسے گراں پتھر وغیرہ تو اس سے عمدی معنی میں کوتاہی نہیں کیونکہ اس سے سوائے قتل کے کچھ مقصود نہیں ہوتا جیسے تلوار میں ہے۔ تو ایسے آلہ سے مار ڈالنا قتل عمد موجب قصاص ہے۔ ولہ قولہ علیہ السلام الا ان قتل خطاء العمد قتیل السوط والعصا وفيہ مائتہ من الابل۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل اول قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ خبر وار ہو کہ خطائے عمدہ کا مقتول ہے جو کوڑے و عصا کا مقتول ہو اور اس میں سوا ونٹ ہیں۔ ف اور خطائے عمدہ سے مراد شبہ عمدہ ہے چنانچہ عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت ہے کہ آگاہ ہو کہ خطاء شبہ العمد جو کوڑے و عصا سے مقتول ہو اس کی دیت سوا ونٹ ہیں، از انجملہ چالیس ایسے کہ جن کے پیٹوں میں ان کے بچہ ہوں۔ رواہ ابو داؤد والنسائی وابن ماجہ وابن حبان اور امام محمدؒ نے آثار میں ذکر کیا کہ تیس حضہ اور تیس جذعہ اور چالیس جن کے پیٹوں میں ان کی اولاد ہو۔ مراد اس سے یہ کہ جو ان قابل حمل اونٹنیاں ہوں۔ اور یہی ابن عمر رضی اللہ عنہما سے خطبہ حجۃ الوداع میں مروی ہے۔ رواہ الاربعۃ الا لترمذی و رواہ احمد والشافعی و محمد الزراق وغیرہم۔ اور یہ حدیث مرسل بھی مروی ہے بالجملہ حدیث قوی الاسناد ہے اور اس حدیث سے معلوم ہوا کہ عصا کا مقتول شبہ عمدہ میں داخل ہے اور عصا مطلق ہے۔ جو صغیر و کبیر یعنی چھڑی و لٹھی و لٹھو سب کو شامل ہے پس صغیر و حقیر کی قید لگانا خلاف اطلاق اور ناجائز ہے پس معلوم ہوا کہ عصا سے جو مقتول ہو وہ شبہ عمدہ ہے۔ ولان الآلة غیر موضوعۃ للقتل ولا مستعملۃ فیہ اذ لا یمکن استعمالها علی غرۃ من المقصود قتله و بہ یحصل القتل غالباً۔ اور دلیل دوم یہ کہ عصائے اگرچہ کان ہو یا قتل کے واسطے موضوع نہیں ہے اور نہ وہ قتل میں استعمال کیا جاتا ہے اس واسطے کہ جس کا قتل مقصود ہے اس کی غنمت پر اس کا استعمال کرنا ممکن نہیں ہے حالانکہ اکثر اسی حالت غنمت ہی پر واقع ہوتا ہے۔ فقصوت العمدیۃ نظرا الی الآلة فكان شبہ العمد کا لقتل بالسوط والعصا الصغیر۔ تو بمنظر آلہ قتل کے یہ قتل شبہ عمدہ ہوا جیسے پتلی چھڑی و کوڑے سے بالاتفاق شبہ عمدہ ہے۔

ف اور حدیث ابن عباسؓ میں ہے کہ جو کوئی عمیاء و رمیاء بجز یا کوڑے یا عصا سے قتل کیا گیا تو قاتل پر دیت خطا لازم ہے۔ رواہ الاربعۃ الا لترمذی۔ ابن حجرؒ نے فرمایا کہ اس کی اسناد قوی ہے اور تنقیح میں کہا کہ مرسل جمید ہے۔ اور معتمد اس باب میں نص مذکور ہے اور قیاس موافق صرف بیان اس امر کا کہ نص خلاف قیاس نہیں ہے اور نہ معلول ہے ورنہ اکثر لوگ اس میں لٹھی کو بطور آلہ قتل کے استعمال کرتے ہیں۔ بالجملہ قتل متصل مانند پتھر کلاں و لٹھ میں اختلاف ہے پس امام ابو حنیفہؒ تو اطلاق عصا سے حکم مطلق رکھتے ہیں کہ لٹھ ہو یا چھڑی ہو بہر صورت شبہ عمدہ ہے اور صاحبینؒ و باقی ائمہؒ کے نزدیک جو چیز غالباً قاتل ہے وہ قتل عمدہ ہے اور چھڑی وغیرہ البتہ شبہ عمدہ ہے جو غالباً قاتل نہیں ہے۔ قال و موجب ذلک علی القولین الا شمولاً لہ قتل و هو قاصد فی الضرب۔ اور ایسے قتل کا موجب یعنی جو کچھ اس قتل سے واجب ہوتا ہے وہ امام و صاحبین دونوں کے اختلافی قول پر ایک پر کہ گناہ سخت ہے اس واسطے کہ

قاتل نے قتل کیا حالانکہ اس مارنے میں اس کا فعل عمدی تھا۔ والکفارة بشبہ بالخطاء۔ اور روم یہ کہ کفارہ واجب ہے کیونکہ وہ قتل خطاء کے مشابہ ہے۔ والدیۃ مغلظة علی العاقلة۔ اور سوم دیت مغلظہ اس کی مددگار برادری پر ہے۔

ف اور دیت ایک مغلظہ ہوتی ہے اور روم مخففہ ہوتی ہے اور ان کا بیان انشاء اللہ تعالیٰ اوسے گا۔ بالجملہ اس قتل میں بقول صحیح بالاتفاق کفارہ واجب ہے اور یہی ائمہ ثلاثہ کا قول ہے جیسے گناہ و دیت مغلظہ میں اتفاق ہے پس قتل عمد سے فرق یہ کہ قصاص نہیں ہے اور کفارہ واجب ہے۔ والاصل ان کل دیۃ وجبت بالقتل ابتداء لا بمعنی یحدث من بعد فہی علی العاقلة اعتبارا بالخطاء۔ اور قاعدہ کلیدیہ کہ ہر دیت جو ابتداءً بوجہ قتل کے واجب ہو اور کسی دوسرے معنی سے جو بالبعد پیدا ہوں واجب نہ ہو تو یہ دیت قاتل کی مددگار برادری پر ہوگی بقیاس قتل خطائے۔ وتجب فی ثلاث سنین بقضیۃ عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ۔ اور تین برس میں اس کی ادائیگی واجب ہوگی۔ بحکم فیصلہ حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کے۔ ف جس کو ابن ابی شیبہ نے روایت کیا اور اسناد میں کچھ ضعف ہے اور راجح حسن ہے۔ وتجب مغلظة وسننہ صفة التغلیظ من بعد ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور دیت بطور تغلیظ واجب ہوگی اور آئندہ ہم تغلیظ کی صفت انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ وتعلق بہ حرمان المیراث لانہ جزاء القتل والشبہۃ تو ثری فی سقوط القصاص دون حرمان المیراث۔ اور حکم چہارم یہ کہ ثبۃ العمد سے میراث سے محروم ہونے کا حکم متعلق ہوتا ہے یعنی اگر قاتل نے بطور شبہ العمد کے اپنے موروث کو قتل کیا تو میراث سے محروم ہو جائے گا۔ اس واسطے کہ میراث سے محروم ہونا سزائے قتل ہے۔ اور اس قتل میں اگرچہ شبہ ہے تو شبہ کا اثر صرف قصاص ساقط ہونے میں ہوا اور میراث سے محروم ہونے میں نہیں ہوا۔ ف یعنی اگر کہا جاوے کہ میراث سے محروم ہونا قتل عمد کا حکم ہے اور یہاں عمد ہونے میں شبہ ہے اسی واسطے اس کو قتل عمد نہیں بلکہ ثبۃ العمد کہتے ہیں۔ تو جواب یہ کہ اس کا اثر صرف یہ ہوا کہ قصاص ساقط ہوا۔ اور میراث سے محرومی جو سزائے قتل ہے وہ اس میں باقی رہی۔ قال والخطاء علی نوعین خطأ فی القصد وهو ان یرمی شئخصا یظنہ صیدا فاذا هو آدمی او یظنہ حربیا فاذا مسلم قتل خطاء کا بیان یہ ہے کہ خطا دو قسم کی ہوتی ہے دخطائے قصد و دخطائے فعل، پس خطائے قصد یہ ہے کہ ایک صورت کو صید گمان کر کے نیزہ مارا پس وہ آدمی نکلیا جیسے حربی کا فر گمان کر کے تیر مارا پس وہ مسلمان نکلا۔

ف تو یہ قصد میں خطا ہے کیونکہ اس نے شکار یا حربی کا قصد کیا تھا۔ اور اس قصد میں خطا واقع ہوئی، کہ صید نہیں بلکہ آدمی تھا خواہ مسلمان یا ذمی اور وہ حربی نہیں بلکہ مسلمان اپنے لشکر کا آدمی تھا۔ وخطائی الفعل وهو ان یرمی عنرضا فی صید آدمیا۔ اور دوم خطائے فعل یہ ہے کہ بدف کو نشانہ مارا پس وہ کسی آدمی کے لگا۔

ف اور جیسے لکڑی چیرنے کو کھانڈی ماری پس ہاتھ بہک کر آدمی کے سر پر لگا کہ وہ فر گیا تو یہ قتل میں خطا ہے۔ وهو جب ذلک الکفارة والدیۃ علی العاقلة لقولہ تعالیٰ فتحریر رقبتہ مومنۃ ودیۃ مسلمۃ الی اہلہ الآیۃ۔ اور اس قتل کا موجب یہ کہ کفارہ قاتل پر اور دیت مددگار برادری پر واجب ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ فتحیر رقبتہ مومنۃ بالخ۔ یعنی رقبتہ مومنہ آزاد کرے اور مقتول والوں کو دیت دیدے۔ وہی علی عاقلته فی ثلاث سنین لما بینا۔ اور یہ دیت اس کی مددگار برادری پر تین برس میں واجب ہے بدلیں اس روایت کے جو ہم نے اوپر بیان کی ہے ف یعنی فیصلہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ جو اوپر مذکور ہوا۔ ولاثم فیہ۔ اور اس قتل خطا میں گناہ نہیں ہے یعنی فی الوجہین۔ یعنی دونوں صورتوں میں گناہ نہیں ہے۔ ف خواہ قصد میں خطا کرے یا فعل میں خطا کرے۔ قالوا

المواد التي القتل فاما في نفسه فلا يعرى عن الاثم من حيث ترك الغريمية والمبالغة في التثبیت في حال الرمی اذا شرع الكفارة یوذن باعتبار هذا المعنى۔ مشائخ رحم نے فرمایا کہ مراد یہ ہے کہ قتل کا گناہ نہیں ہے۔ رہا بذات خود خطا کاری کرنا تو یہ گناہ سے خالی نہیں اس راہ سے کہ اس نے تیرا رتے وقت غریبت چھوڑی، اور احتیاط میں مبالغہ چھوڑا کیونکہ کفارہ مشروع ہونا اس معنی کے اعتبار کرنے کو مشعر ہے۔ ویحرم عن المیراث لان فیہ اثما فیصح تعلیق الحرمان بہ بخلاف ما اذا تعد الضرب موصفا من جسدہ فاخطا فاصاب موصفا آخر فمات حیث یجب الفصا ص لان القتل قد وجد بالقصد الی بعض بدفہ و جمیع البدن کا محل الواحد۔ اور چہارم وہ میراث سے محروم ہوگا یعنی اگر خطا سے مورث کو قتل کیا تو میراث سے محروم ہوگا۔ اس واسطے کہ قتل خطا میں بھی ایک نوع کا گناہ ہے تو محرومی میراث کو اس فعل سے متعلق کرنا صحیح ہے چنانچہ کفارہ واجب ہونا دلیل گناہ ہے اگرچہ اس فعل کے اثر یعنی قتل میں گناہ بوجہ چوک جاتے کے نہیں ہے کیونکہ اس نے قتل کا قصد نہیں کیا تھا۔ (بر خلاف اس کے اگر عمدہ اس کے جسم میں کسی مقام پر ضرب کا وار کیا مگر اس مقام سے ہاتھ چوک گیا اور دوسرے مقام پر وار پڑا کہ جس سے وہ قتل ہو گیا تو یہ قتل خطا نہیں بلکہ عمدہ ہے کہ قصاص واجب ہوگا اس واسطے کہ قتل مذکور اس کے بعض جسم کا قصد کر کے پایا گیا اور تمام بدن بمنزلہ ایک محل کے ہے۔ ف یعنی قتل عمد کے واسطے یہ لازم ہے کہ قصد کر کے اس کو قتل کرے خواہ ضرب سر پر واقع ہو یا جگر پر واقع ہو کیونکہ قتل عمد کے واسطے کسی محل خاص کی ضرورت نہیں ہے باقی رہا وہ قتل کہ جو بمنزلہ قتل خطا ہو۔ قال وما اجوی مجری الخطا مثل النائم یقلب علی رجل فیقتله حکمہ حکم الخطا فی الشرع۔ اور جو بمنزلہ قتل خطا کے جاری کیا گیا اس کی مثال یہ ہے کہ جیسے سوتا ہوا شخص کروٹ لے کر کسی شخص پر گرا کہ اس کو قتل کر دیا یعنی اس کے گرنے سے وہ شخص جس پر گرا ہے صدمہ اٹھا کر مر گیا تو اس کا حکم شرع میں بمنزلہ حکم خطا ہے۔

ف اور اس میں سونا ہوا بمنزلہ جاگنے کے قرار دیا گیا حتیٰ کہ گناہ نہیں مگر اس پر کفارہ لازم اور ویت اس کی مددگار برائگی پر تین سال میں واجب اور اگر مورث کو قتل کیا ہو تو اس کی میراث سے محروم ہوگا۔ رہا وہ قتل جو اپنے ارتکاب مباشرت سے نہ ہو یعنی اپنے بدن کے لگاؤ سے نہ ہو بلکہ اس نے کوئی سبب ایسا برا لگینے کیا جس سے وہ شخص مقتول ہو گیا چنانچہ فرمایا ہا ما القتل بسبب کما فربیر و واضح الحدیث فی غیر ملکہ۔ قتل بسبب کی مثال یہ ہے کہ کسی نے غیر ملک میں گریھا کھودا یا غیر ملک میں پتھر رکھ دیا۔ ف تو غیر ملک کی وجہ سے یہ شخص متعدی ظالم ہے پس اس گڑھے یا کنوئیں میں کوئی شخص گور کر گیا یا اس پتھر سے ٹھوکر کھا کر مر گیا تو اسی ظالم کے سبب مذکور سے یہ شخص مرا۔ اور چونکہ گرنے والے و ٹھوکر کھانے والے کا آنا و ٹھوکر کھانا اپنی ذاتی چیز سے علت ہے اور وہ یہاں معتبر نہیں اس واسطے کہ اس کی ذاتی چیز یعنی جسمانی بوجھ جس سے گریا یا ٹھوکر کھائی وہ اس کے قتل کی علت نہیں ہو سکتی اور نہ گڑھا وغیرہ اس امر کے واسطے صالح ہے تو لامحالہ فعل قتل اس سبب انگیز کی جانب مضاف ہوا کہ یہ شخص جسے تعدی سے غیر ملک میں گڑھا کھودا یا پتھر رکھا ہے یہی علت قتل ہو کر اس کا قاتل ہوا لیکن محض نہیں کہ اس نے اس شخص مقتول کے قتل کرنے کے واسطے گڑھا نہیں کھودا اور نہ پتھر رکھا ہے بلکہ غیر ملک میں یہ فعل صرف تعدی ہے تو مقتول اس میں اتفاقاً مرا۔ و موجبہ اذا تلف فیہ آدمی الدیۃ علی عاقلة لانه سبب التلف و هو متعدی فیہ فانزل موقعا واقعا فوجبت الدیۃ۔ اور ایسے طور پر کنواں کھودنے و پتھر رکھنے کا موجب یہ ہے کہ جب اس میں کوئی آدمی تلف ہو جاوے تو اس شخص کی مددگار برائگی پر ویت واجب ہو اس واسطے کہ یہی اس آدمی کے تلف ہونے کا سبب ہوا حالانکہ وہ اس فعل میں متعدی ہے۔ یعنی اپنے جہاں طور پر اس نے غیر ملک

میں کنواں کھودا پتھر راہ میں ڈالے تو یہی شخص اس آدمی کو کنوئیں میں ڈالنے والا اور پتھر پر دھکیلنے والا ہو گیا تو اس پر دیت واجب ہوئی۔
ف اور چونکہ قتل بوجہ سبب انگیزی واقع ہوا تو اس دیت کو مددگار برادری اٹھاوے گی۔ ولا کفارہ کا فیہ۔ اور اس قتل سببی میں کفارہ نہیں ہے۔ ولا یتعلق بہ حرمان المیراث۔ اور اس قتل سے میراث کی محرومی بھی متعلق نہیں ہوتی ہے۔
ف حتی کہ جس شخص نے راہ میں پتھر ڈالا یا غیر ملک میں کنواں کھودا جس سے اس کا مورث مر گیا تو یہ اس کی میراث سے محروم نہ ہوگا۔ وقال الشافعی یلحق بالخطاء فی احکامہ لان الشرع انزلہ قاتلا۔ اور امام شافعی نے فرمایا کہ یہ قتل بھی قتل خطا کے ساتھ احکام خطا میں ملا دیا جائے گا۔ اس واسطے کہ شرع نے اس کو قاتل کی جگہ قرار دیا۔

ف اور قاتل کمتر درجہ یہ کہ خطا سے ہو تو یہ قاتل بھی ضامن ہوگا اور کفارہ واجب اور میراث سے محروم ہوگا۔ ولنا ان القتل معدوم منہ حقیقۃ فالحق بہ فی حق الضمان فبقی فی حق غیرہ علی الاصل وهو ان کان یاثم بالحفر فی غیر ملک لایاثم بالموت علی ما قالوا۔ اور ہماری محنت یہ ہے کہ اس شخص کی جانب سے قتل کرنا اور حقیقت معدوم ہے تو تاوان کے حق میں وہ قتل خطا سے ملایا گیا پس سوائے اس کے دیگر امور میں وہ اپنی اصل پر باقی رہا اور اصل یہ ہے کہ اگر وہ غیر ملک میں کنواں کھودنے سے ضامن ہوا تو بنا بر قول مشائخ کے موت سے ضامن نہ ہوگا۔ **ف** خلاصہ یہ کہ حقیقتاً قتل کرنا اس کی جانب سے معدوم ہے ہاں سبب قتل موجود ہے۔ وھذا کفارۃ ذنب القتل۔ حالانکہ یہ کفارہ تو گناہ قتل کا کفارہ ہے۔

ف کہ ایک مومن پر وہ آزاد کرے۔ وکذا الحرمان بسببہ۔ اور اسی طرح میراث سے محرومی بھی بسبب قتل ہے۔ **ف** حالانکہ یہاں حقیقی قتل ندارد ہے تو کفارہ و محرومی بھی ندارد ہے۔ وما یکون شیبہ عمد فی النفس فهو عمد فیما سواھا لان اتلاف النفس یختلف باختلاف الآلۃ وما دونھا لا یختص اتلافہ بالآلۃ دون آلۃ واللہ اعلم۔ اور جو فعل کہ نفس کے حق میں شبہ عمد ہے (قصاص ساقط کرتا ہے) وہ ماسوائے نفس کے عمد یعنی موجب قصاص ہے اس واسطے کہ نفس تلف کرنا تو بلحاظ اختلاف آلۃ قتل کے مختلف ہوتا ہے اور جو نفس سے کم ہے۔ اس کا تلف کرنا کسی آلۃ کے ساتھ مختص نہیں خواہ یہ آلۃ ہو یا وہ آلۃ ہو جس سے تلف کرے اتلاف ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ **ف** خلاصہ یہ کہ جان تلف کرنے کے بارہ میں عمد و شبہ عمد میں فرق ہے باری طور کہ قتل عمد کا آلۃ جو عمداً مار ڈالنے پر دلیل ہو وہ ہتھیار و اس کے مانند ہیں جو اوپر مذکور ہوئے اور شبہ عمد کی دلیل دیگر آلۃ قتل ہے اور ماسوائے جان کے مثلاً کوئی عضو کاٹ ڈالا یا توڑ دیا تو یہ کسی آلۃ سے ہو بہر صورت عمد ہے کیونکہ اتلاف موجود ہے تو آلۃ کی خصوصیت بے فائدہ ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

باب ما یوجب القصاص وما لا یوجیہ

باب ایسے امور کے بیان میں جو موجب قصاص ہیں اور جو نہیں ہیں۔

چونکہ قتل عمد کا موجب قصاص ہے لیکن وہ کبھی اپنے موجب پر جاری ہوتا کبھی بوجہ شرط ندارد ہونے وغیرہ کے نہیں جاری ہوتا ہے۔ لہذا تفصیل کی ضرورت ہوئی۔ قال القصاص واجب بقتل کل محقوق الدم علی التابید اذا قتل عمدا۔ ہر شخص جس کا خون دائمی طور پر محفوظ رکھا گیا ہے اس کے قتل سے قصاص واجب ہے۔ بشرطیکہ عمداً قتل کیا جاوے۔
ف پس بشرط اول یہ کہ ایسا شخص ہو کہ اس کا خون دائمی طور پر محفوظ کیا گیا ہے جیسے مسلمان و ذمی کیونکہ ذمی کو بھی دائمی امان دی گئی ہے اور مرتد یا باغی ہونا امر لازمی نہیں ہے تو بعض اس کے واسطے دائمی طور پر امان ہے اور اس سے وہ حربی کا فرنگی کیا

جو امان لے کر دارالاسلام میں آیا ہے کیونکہ اس کو دائمی طور پر امان نہیں دی گئی۔ حتیٰ کہ جب وہ دارالکفر میں لوٹ جائے گا تو اس کا قتل کرنا مباح ہو جائے گا۔ پس اگر یا فضل اس کو کوئی قتل کرے تو قاتل پر قصاص نہیں کیونکہ اس کا خون اصلی مباح ہے اور یا فضل ایک عارضی امان سے روکا گیا تھا تو شبہ موجود ہے۔ بشرط دوم یہ کہ قتل عمد ہو تب قصاص کا موجب ہو گا۔ اما العمدیۃ قلہا بینا۔ پس قتل عمد ہونے کی وجہ تو وہی ہے جو ہم اوپر بیان کر چکے۔ ف یعنی بدلیل قرآن وحدیث واجماع۔ واما حقن الدم علی التابید فلتنفی شہرۃ الاباحتہ ویتحقق المساوات کا رہا دائمی طور پر محفوظ ہونا تو اس واسطے کہ خون مباح ہونے کا شبہ نہ رہے اور مساوات پائی جاوے۔ ف کہ جیسے قاتل کا خون دائمی محفوظ ہے اسی کے مثل مقتول کا خون بھی بطور دائمی محفوظ ہو کیونکہ قاتل تو دارالاسلام کے رہنے والوں سے ہے اور جو دارالاسلام میں متوطن ہے اس کا خون دائمی طور پر محفوظ ہے اگرچہ وہ ذمی کافر ہو اور اگر قاتل مسلمان ہو گا تو بوجہ اسلام کے وہ محفوظ ہے پس اگر ذمی کافر نے کسی حربی مستامن کافر کو مار ڈالا تو قصاص نہ ہو گا اور ذمی حفاظت خون میں مسلمان کے برابر ہے۔ قال ویقتل الحد بالحد والحرب بالعبد للعمومات۔ اور آزاد آدمی بعوض آزاد کے قتل کیا جائے گا اور آزاد بعوض غلام کے قتل کیا جائے گا۔ بدلیل عمومات نصوص۔

ف یعنی اگر آزاد آدمی نے دوسرے آزاد کو جس کا خون محفوظ ہے عمدًا قتل کیا اور وہ قاتل کا پسر نہیں ہے تو قاتل سے قصاص لیا جائے گا اور اگر غلام کو جس کا خون محفوظ ہے قتل کیا تو بھی آزاد مذکور سے قصاص لیا جائے گا اس واسطے کہ نصوص کا مجموعہ دونوں کو شامل ہے۔ یعنی ہم وغیرہ نے لکھا کہ جیسے قولہ تعالیٰ کتب علیکم القصاص فی القتل۔ یعنی قتلی جمیع قتلیں ہے اور یہ عام ہے کہ قتیل آزاد ہو یا غلام ہو۔ اور جیسے قولہ تعالیٰ ان النفس بالنفس الآیۃ۔ یعنی نفس بمقابلہ نفس کے قصاص کیا جاوے۔ پس یہ عام ہے کہ نفس آزاد ہو یا غلام ہو۔ اور جیسے حدیث العمد قود۔ یعنی قتل عمد موجب قصاص ہے۔ پس عام ہے کہ مقتول آزاد ہو یا غلام ہو۔ مترجم کہتا ہے کہ مسئلہ مشکل ہے اور منجد والائل کے بعض احادیث دیگر ہیں لیکن ائمہ حنفیہ نے اول تو عمومات میں سے باپ کی تخصیص کی یعنی باپ بعوض اپنے پسر کے قتل نہیں کیا جائے گا اور دوم مولیٰ بوجہ اپنے غلام کے قصاص نہیں کیا جائے گا اور حضرت ابراہیم نخعی داؤد ظاہری کے نزدیک یہ تخصیص نہیں ہے بدلیل حدیث الحسن عن سمرہ رضی اللہ عنہ مرفوعاً جس نے اپنے غلام کو قتل کیا تو ہم اس کو قتل کریں گے اور جس نے اپنے غلام کی ناک کاٹی تو ہم اس کی ناک کاٹیں گے۔ رواہ الاربعہ واحمد الدارمی۔ اور اس کی اسناد حسن اور باصول الحنفیہ مطلقاً حجت ہے خواہ حسن نے سمرہ سے سنا ہو اور یہی صحیح ہے) یا نہ سنا ہو جواب یہ ہو سکتا ہے کہ اس حدیث میں ناک کا قصاص بھی مذکور ہے حالانکہ یہ منسوخ ہے تو قتل کا قصاص بھی منسوخ ہے اور بعض نے اس کو سیاست پر محمول کیا یعنی ہم بطور سیاست و انتظام کے اس سے قصاص لیں گے۔ و فیہ نظر۔ م۔ پس حاصل یہ کہ آزادوں میں سوائے باپ کے در صورت قتل پسر کے اور مملوک میں سوائے اپنے غلام کے مگر یہ حکم ہے کہ آزاد بعوض آزاد و بعوض غلام کے قصاص لیا جائے گا۔ وقال الشافعی لا یقتل الحد بالحد بقولہ تعالیٰ الحد بالحد والعبد بالعبد۔ اور امام شافعی نے فرمایا کہ آزاد بعوض غلام کے قتل نہیں کیا جائے گا بدلیل قولہ تعالیٰ الحد بالحد والعبد بالعبد یعنی قصاص آزاد بعوض آزاد کے اور قصاص غلام بعوض غلام کے۔ آخر تک۔ نو آزاد کو آزاد سے اور غلام کو غلام سے مقابلہ کیا ومن ضرورۃ ہذا المتقابلہ ان لا یقتل حد بحد۔ اور اس مقابلہ کی ضرورت سے یہ بات ہے کہ آزاد بعوض غلام کے قتل نہ جاوے۔ ف یعنی مقابلہ کے لوازم میں سے یہ امر ہے کہ آزاد اگر غلام کو قتل کرے تو قصاص نہ ہو ورنہ مقابلہ مذکور سے کچھ فائدہ نہیں ہے۔ ولان مینی القصاص علی المساوات وہی منتفیۃ بین المملوک والمملوک۔ اور نیز دلیل قیاس یہ کہ قصاص تو مساوات پر مبنی ہے یعنی مقتول جب مساوی قاتل ہو تو قاتل سے قصاص لیا جائے

حالاتکہ یہ مساوات مالک و مملوک کے درمیان ندارد ہے۔ فق تو قصاص بھی ندارد ہوگا۔ ولہذا لا یقطع طرف الحربیۃ اور اسی وجہ سے آزاد کا عضو بعوض عضو غلام کے نہیں کاٹا جاتا ہے۔ فق یعنی اگر آزاد نے کسی غلام کا ہاتھ کاٹ دیا تو بالاتفاق آزاد سے قصاص نہیں لیا جائے گا یعنی ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا اور یہ اسی وجہ سے کہ آزاد کا ہاتھ غلام کے ہاتھ سے مساوی نہیں بلکہ اعلیٰ ہے تو ادنیٰ کے مومن اعلیٰ کا ٹا جائز نہیں ہوا۔ بخلاف العید لا یتوایان فیہما یستویان۔ برخلاف غلام بمقابلہ غلام کے کیونکہ وہ دونوں برابر ہیں۔ و بخلاف العید حیث یقتل بالحد لانه تفاوت الی نقصان۔ اور برخلاف غلام کے کہ وہ بعوض آزاد کے قتل کیا جائے گا۔ اس واسطے کہ یہ تفاوت بجانب نقصان ہے۔ فق یعنی مقتول آزاد کے عوض آزاد ہاتھ لازم تھا لیکن قاتل غلام کے پاس وہ موجود نہیں بلکہ کتر ہے تو یہی لے لیا جائے گا۔ کیونکہ یہ تو قاتل نے کمی کے ساتھ ادا کیا۔ ولنا ان القصاص یعتمد المساواة فی العصمۃ وہی بالذین اوبالدار و یستویان فیہما۔ اور جاری دلیل یہ ہے کہ قصاص کا اعتقاد خون محفوظ ہونے میں برابری پر ہے اور خون محفوظ ہونا بذریعہ دین کے ہوتا ہے یا بذریعہ دارالاسلام کے ہوتا ہے حالانکہ ان دونوں باتوں میں یہ دونوں برابر ہیں۔ فق یعنی اگر آزاد نے غلام کو قتل کیا تو قصاص اس وجہ سے لیا جاوے کہ قصاص واجب ہونا تو عصمت کے اعتقاد پر ہے یعنی عصمت خون ہو تو اس کے قاتل سے قصاص لیا جائے گا۔ اور عصمت خون دو طرح ہوتی ہے یا تو دین میرے دونوں مسلمان ہوں یا دارالاسلام میں دونوں محفوظ ہوں اور یہاں غلام دو حال سے خالی نہیں یا تو مسلمان ہوگا یا ذمی ہوگا تو خواہ دین کی وجہ سے یا دارالاسلام کی وجہ سے خون محفوظ ہوگا۔ پس لازم آئے کہ خون محفوظ ہے تو قصاص لیا جائے گا اور غلام کا خون مباح ہونے کا شبہ نہیں ہے کیونکہ اگر غلام دوسرے غلام کو قتل کرے تو بالاتفاق قصاص جاری ہوتا ہے۔ وجدیان القصاص بین العبدین یؤذن بانتفاء شہدۃ الا یاحتہ۔ اور دو غلاموں میں قصاص جاری ہونا ہم کو آگاہ کرتا ہے کہ غلام کا خون مباح ہونے کا شبہ ندارد ہے۔ فق ورنہ جس خون میں مباح ہونے کا شبہ ہو وہ حد قصاص ساقط کرے گا، اس دلیل سے کہ حد و وجہ شبہ کے دور کی جاتی ہیں۔ رہا یہ امر کہ نص آیت میں آزاد کا آزاد سے مقابلہ ہے۔ اور غلام کا غلام سے مقابلہ ہے تو ہم کہتے ہیں کہ مقابلہ ایک تو معنی میں ہوتا ہے اور ایک صرف بیان میں ہوتا ہے اور یہاں مراد صرف بیان میں مقابلہ ہے۔ چنانچہ فرمایا۔ والنص تخصیص بالذکر فلا ینفی باعداۃ۔ اور نص آیت میں صرف بیان کی تخصیص ہے تو اس سے ماہونے مذکور کے نفی نہ ہوگی۔ فق یعنی آیت میں یہ معلوم ہوا کہ آزاد کو بمقابلہ آزاد کے قصاص کیا جاوے اور یہ مذکور نہیں کہ آزاد سے بمقابلہ غلام کے قصاص نہ لیا جاوے بلکہ سکوت ہے اور ہم نے قولہ تعالیٰ ان النفس بالنفس وغیرہ آیات سے جانا کہ آزاد بمقابلہ نفس غلام کے بھی قصاص لیا جائے گا۔ اگر کہا جاوے کہ ان النفس بالنفس الآیۃ میں النفس یا تو عام لیا جاوے کہ کوئی نفس ہو بمقابلہ نفس کے قصاص لیا جاوے یا النفس نے الف لام معہود ہو یعنی نفس معہود بمقابلہ نفس معہود کے قصاص لیا جاوے اور معہود وہ جو دوسری آیت قصاص میں مذکور ہے یعنی الحرب بالحراب۔ پس اگر دوم مراد ہے تو عموم نہیں رہا۔ بلکہ آزاد بمقابلہ آزاد کے مقتول ہوا اور آزاد مسلمان بمقابلہ غلام یا کافر ذمی کے مقتول نہ ہوگا۔ اور یہ اس واسطے مرجع ہے کہ الف لام معہود لینا اصل ہے تو اصل سے عدول کرنا بغیر ضرورت جائز نہیں ہے چنانچہ اصول میں مصرح ہوا اور اگر ہم اول احتمال لیں یعنی النفس سے عام مراد ہے تو بھی ہم کہتے ہیں کہ اس عام سے تم نے باپ کو بمقابلہ پسر کے اور مسلمان و ذمی کو بمقابلہ حربی مسلمان کے اور مولیٰ کو بمقابلہ اپنے غلام کے خاص کر لیا تو یہ عام قطعی نہیں رہا بلکہ ظنی ہو گیا اور جب وہ ظنی ہوا تو اس کو حدیث واحد سے تخصیص کرنا جائز ہے یعنی حدیث لا یقتل مسلم بکافر۔ کافر کے مومن مسلمان قتل نہیں کیا جاتے گا۔ اور جب تخصیص ممکن ہے تو آیت مقابلہ کی دلالت چھوڑ کر تاویل کی ضرورت نہیں رہی، پس آزاد بمقابلہ

غلام کے بھی قتل نہ ہوگا۔ یہ تمام تقریر اعتراض کی سوجت ہے اور وجہ جواب کلام مابعد سے مستخرج ہوگی فانتظرہ۔ م۔ قال والمسلم بالذمی خلافا للشافعی۔ اور مسلمان بعوض ذمی کافر کے قتل کیا جائے گا۔ اس میں امام شافعیؒ دو مالک و احمدؒ کا خلاف ہے۔

ف یعنی ان امانوں کے نزدیک مسلمان بمقابلہ ذمی کے قتل نہیں کیا جائے گا۔ لہ قولہ علیہ السلام لا یقتل مومن بکافر ولانہ لامساواة بینہما وقت الجنایة وکذا الکفر مبیح فیورث الشبہة۔ امام شافعیؒ کی دلیل اول یہ حدیث ہے کہ مومن بعوض کافر کے قتل نہیں کیا جائے گا۔ اور دلیل دوم یہ کہ جرم قتل کے وقت قاتل و مقتول میں مساوات نہیں ہے اور دلیل سوم یہ کہ کفر تو خون مباح کرنے والی چیز ہے یعنی کافروں پر جہاد کرنا و ان کو قتل کرنا مباح ہو جہ کفر کے ہے۔ تو اس سے ذمی کے خون مباح ہونے کا شبہ پیدا ہو گیا۔ ف اور حدیث جس سے استدلال کیا ہے۔ صحیح بخاری و ابوداؤد وغیرہ میں حضرت علیؓ کرم اللہ وجہہ سے ثابت ہے اور جب حدیث ابورصریح موجود ہے تو عدل ممکن نہیں ہے۔ ولتاہماری ان النبی علیہ السلام قتل مسلما بذمی۔ اور ہماری دلیل یہ کہ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مسلمان کو بعوض ذمی کے قتل کیا۔ ف چنانچہ امام محمدؒ نے لکھا کہ مجھ پر خبر پہنچی ہے پھر اسی پر جرم کر کے فرمایا کہ ہم اسی کو اختیار کرتے ہیں۔ ولان المساواة فی العصمة ثابته نظیرا الی التکلیف او الدار۔ اور اس دلیل سے کہ ذمی کافر اور مسلمان کے درمیان مساوات اس نظر سے ثابت ہے کہ دونوں کو ایمان لانے کے واسطے حکم دیا گیا ہے۔ یا اس نظر سے کہ دلا الاسلام میں دونوں متحد ہیں۔ ف لیکن مخفی نہیں کہ ایمان لانے کی تکلیف سے اگر مساوات ہو تو مسلمان و حربی میں بھی مساوات موجود ہے۔ رہا جواب اس امر کا کہ کفر مبیح ہے تو شبہ ہوا تو فرمایا کہ۔ والمبیح کفو المحارب دون المسلم۔ اور خون مباح کرنے والا وہ کفر ہے جو اسلام سے لڑائی کرتا ہو نہ وہ کافر جو صلح و اطاعت میں ہو۔ ف لیکن امام شافعیؒ اس سے انکار نہیں کرتے ہیں بلکہ کہتے ہیں کہ ذمی کافر میں ایسی چیز موجود ہے کہ جس سے خون مباح ہوتا ہے تو شبہ پیدا ہو گیا، پس سوائے اس کے جواب نہیں ہو سکتا کہ جہاد خود بذاتہ امر خوب نہیں بلکہ بضرورت اطاعت کفار و فساد مشروع ہے تو جب وہ مطیع ہے تو اباحت نہیں۔ ہی اور شبہ بھی ندارد ہوا۔ والقتل بمثلہ یوذن بانتفاء الشبہة۔ حالانکہ ذمی کو ذمی کے عوض قصاص لینے سے معلوم ہوا کہ شبہ ندارد ہے۔ ف ورنہ اگر ایک ذمی دوسرے ذمی کو قتل کرتا تو پوجہ بٹہ کے قصاص نہ ہوتا۔ حالانکہ بالاتفاق قصاص لیا جاتا ہے۔ ہاں جو حدیث روایت کی وہ بظاہر وارد ہوتی ہے۔ لیکن ہم اسی کی تاویل کرتے ہیں۔ والحداد بہاروی الحدیث بسباقہ ولاذو عہد فی عہد لا۔ اور کہتے ہیں کہ امام شافعیؒ نے جو حدیث روایت کی اس میں حربی کافر مراد ہے یعنی مسلمان کو حربی کافر کے قتل نہیں کیا جائے گا۔ مثلاً امان سے کر آیا اور اس کو مسلمان نے قتل کیا، اور یہ تاویل تقریباً سیاق حدیث ہے چنانچہ اس کے بعد فرمایا کہ ولاذو عہد فی عہد۔ یعنی وہ کافر بھی قتل نہ کیا جاوے۔ جو عہد لیے ہو در حالیکہ وہ اپنے عہد پر قائم ہو۔

ف پس اگر اول کافر سے بھی ذمی معاہدی مراد ہو تو تکرار لازم آوے۔ والعطف للمعادرة۔ حالانکہ عطف تو مغایرت کے واسطے آتا ہے۔ ف پس ذو عہد سے جو ذمی مراد ہے تو کافر سے دوسرا مراد ہے اور وہ لا محالہ حربی مستامن ہوگا، کیونکہ حربی کو قتل کرنا و جہاد کرنا تو معلوم ہے۔ واضح ہو کہ اختلاف ایسی صورت میں ہے کہ قاتل بوقت قتل کے مسلمان ہوا اور اگر اس وقت ذمی ہو اور اس نے کسی ذمی کو قتل کیا پھر مسلمان ہو گیا تو بالا جماع قصاص لیا جائے گا۔ پھر ملخص یہ نکلا کہ امام شافعیؒ نے حدیث صحیح سے استدلال کیا اور اس کے مقابلہ میں روایت مرفوع یا مرسل غیر قوی لائی گئی۔ حالانکہ شافعیؒ اس کو قبول نہیں کرتے ہیں۔ علاوہ بریں اگر صحت کو پہنچے تو بھی معارضہ ندارد ہے کیونکہ مساوات نہیں ہے علاوہ بریں مجہور سلف و خلف اسی قول پر ہیں جو شافعیؒ نے اختیار کیا۔ زرقانیؒ وغیرہ نے کہا کہ یہی اکثر صحابہ و تابعین و مجہور کا قول ہے بلکہ شافعیؒ نے اس پر اجماع نقل کیا

کہ مسلم بمقابلہ کافر کے مقتول نہ ہوگا۔ لیکن نقل اجماع میں نال ہے اگرچہ احادیث اس باب میں کثیر ہیں۔ از انجملہ حدیث علی رضی اللہ عنہ بروایت بخاری وغیرہ میں آیا کہ لا یقتل مومن بکافر ولا ذو عہد فی عہدہ۔ یعنی مومن بعوض کافر کے قتل نہ کیا جاوے اور نہ ذمی اپنی حالت معاہدہ میں قتل کیا جاوے۔ واسناد کا صحیح کما قال فی التنیقح اور اس سے معلوم ہوا کہ شیخ مصنف نے جو عطف و معانرت کا بیان کیا اس میں معانرت کی ضرورت نہیں اس واسطے کہ یہ دونوں مستقل احکام ہیں ایک یہ کہ مومن بعوض کافر کے قتل نہ کیا جاوے خواہ کافر ذمی ہو یا غیر ہو اور کسی ذمی کو جب تک وہ اپنے عہد پر برقرار ہے قتل نہ کیا جاوے۔ اور دوسری حدیث میں اس پر وعید فرمائی کہ جس شخص نے معاہدہ کو قتل کیا وہ جنت کی خوشبو نہیں پاوے گا۔ یعنی محشر میں نہیں پاوے گا اور یہ ظاہر ہے کہ وہ اس کے عوض میں قتل نہیں کیا گیا۔ اور حدیث علی رضی اللہ عنہ کے مانند حدیث عبداللہ بن عمر بن العاص و حدیث ام المؤمنین عائشہ رضی اللہ عنہا و ابن عباس و ابن عمر و عمران بن حصین وغیرہم سے مروی ہے۔ اور ائمہ حنفیہ نے ان سب روایات میں کافر سے حربی مستامن مراد لیا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ قال ولا یقتل بالمستامن لانه غیر محقون الدم علی التابید و كذلك کفرہ باعث علی الحرب لانه علی قصد الدجوع۔ اور مسلمان بعوض حربی مستامن کے نہیں قتل کیا جائے گا، اس واسطے کہ حربی جو امان لے کر آیا وہ دائمی طور پر قتل سے محفوظ نہیں ہے اور اسی طرح اس کا کفر بھی لڑائی پر باعث ہے اس واسطے کہ وہ ابھی پھر جانے کے قصد پر آیا ہے۔ ف تو کوئی وجہ اس کے عصمت خون کے واسطے نہیں پائی جاتی ہے۔ ولا یقتل الذمی بالمستامن لما بینا۔ اور ذمی بھی بعوض حربی مستامن کے نہیں قتل کیا جائے گا بدلیں مذکورہ بالا۔

ف کہ ذمی بوجہ والا سلام کے معصوم الدم ہے اور حربی نہیں ہے تو حربی کے خون میں مباح ہونے کا شبہ ہے تو ذمی اس کے عوض قتل نہیں ہو سکتا ہے۔ ویقتل المستامن بالمستامن قیاساً للمساواة ولا یقبل استئساناً لقیام المبیح۔ اور حربی مستامن بعوض اپنے مثل حربی مستامن کے قیاساً قتل کیا جاوے کیونکہ دونوں مساوی ہیں۔ لیکن استئساناً نہیں قتل کیا جائے گا۔ اس واسطے کہ قتل مباح کرنے والا سبب موجود ہے۔ ف کیونکہ وہ ابھی کافر ہونے سے مسلمانوں کا دشمن ہے تو اس کا خون مباح ہے۔ ویقتل الدجل بالمداراة والکبیر بالصغیر والصحیح بالاعی والزمن ویناقص الاطراف وبالمجنون للعمومات ولان فی اعتبار التفاوت فیما وراء العصمة امتناع القصاص وظهور التقاتل والتقالی۔ اور مرد بعوض عورت کے قصاص میں قتل کیا جائے گا۔ بالغ بعوض صغیر بچہ کے قتل کیا جاوے اور جو شخص ہاتھ پاؤں سے تندرست آنکھوں والا عاقل ہو وہ بعوض اندھے کے اور بعوض نئے کے اور بعوض ایسے شخص کے جس کے ہاتھ پاؤں میں نقص ہو اور بعوض مجنون کے قتل کیا جائے گا اس واسطے کہ قصاص کے نصوص عام ہیں اور اس واسطے کہ سوائے خون محفوظ ہونے کے دوسرے امور کا تفاوت اعتبار کرنے میں قصاص ممتنع ہو جائے گا اور باہمی قتال و دشمنی پیدا ہوگی۔ ف یعنی قصاص کے واسطے صرف اس امر پر اعتماد ہے کہ مقتول ایسا شخص ہو جس کا خون بوجہ اسلام یا دارالاسلام کے محفوظ ہو پس اس کے قاتل عمد سے قصاص لیا جاوے اور اس سے زیادہ کسی بات میں مساوات مقبر نہیں ہے کیونکہ اگر تندرستی اعضا و عجز وغیرہ کا اعتبار کیا جاوے تو قاتل و مقتول میں مساوات بہت نادر بلکہ محال ہوگی کیونکہ ایک یہی تفاوت ہر جگہ موجود ہوگا کہ قاتل کو فوقیت غلبہ حاصل ہے اور مقتول اس سے مغلوب ہو گیا اور قاتل کسی وصف میں ضرور مقتول سے بہتر ہوگا۔ پس اگر اس کا اعتبار ہو تو قصاص ہی مسدود ہو جاوے اور جب شرع کی طرف سے قاتل سے قصاص نہ لیا جاوے تو مقتول کے وارث خود اپنے رنج و غصہ کی وجہ سے بدلہ لیں گے۔ اور اس وجہ سے جانبین کے کنبہ دالوں میں قتال پھیل جائے گا اور اگر یہ بھی نہ ہو تو اس میں شک نہیں کہ مقتول کے وارثوں کو قاتل سے عداوت دائمی رہے گی۔

پس معلوم ہوا کہ جب مقتول ایسا شخص ہو کہ اس کا خون محترم و محفوظ ہے تو اس کے قاتل سے قصاص لیا جائے گا اگرچہ مقتول ہاتھ پاؤں سے لہجہ و اپانچ یا اندھا تھا، پیشتر سے اس کا ہاتھ پاؤں ندرد تھا خواہ پیدائشی یا کسی سبب سے نہیں رہا۔ حالانکہ قاتل قوی و صبور تو انا تندرست صحیح سالم ہے تو بھی قصاص میں قتل کر دیا جائے گا۔ اور اسی طرح اگر مقتول ایک دیوانہ مجنون تھا تو بھی قاتل مذکور قتل کیا جائے۔ قال ولا یقتل الرجل بایذہ لقولہ علیہ السلام لا یقاد الولد بولد لا وھو باطلاقہ حجۃ علی مالکؒ فی قولہ یقاد اذا ذبحہ ذبحا ولانہ سبب لایحیائہ فمن المحال ان یمتقن لہ افتاء کا۔ اور آدمی بوجہ اپنے فرزند کے قصاص نہیں لیا جائے گا۔ اس واسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ والد بوجہ اپنے فرزند کے قصاص نہ کیا جائے۔ رواہ الترمذی وابن ماجہ مع ضعف۔ اور یہ حدیث تعلق ہے یعنی خواہ باپ نے فرزند کو قتل کیا ہو یا فرزند نے باپ کو قتل کیا ہو بہر صورت بدون قید کے حکم ہے کہ باپ سے قصاص نہ لیا جائے۔ پس یہ حدیث اپنے اطلاق مذکور سے امام مالکؒ کے اس قول پر محبت ہے۔ کہ اگر باپ نے فرزند کو فرزند کر کے مارا ہو تو قصاص میں قتل کیا جائے۔ اور قیاس بھی مقتضی ہے کہ باپ سے قصاص نہ ہو۔ اس واسطے کہ باپ تو اس کے اجیاء کا سبب ہوا تھا یعنی باپ سے وہ پیدا ہوا ہے تو یہ محال ہے کہ بیٹا اس کے فنا کرنے کا مستحق ہو یعنی بیٹے کے واسطے استحقاق قیاس ثابت ہو جس سے باپ فنا ہو جائے۔ ولھذا لا یجوز لہ قتله وان وجدہ فی صف الاعداء مقاتلا او زانیا وھو محصن۔ اور اسی نکتہ کی وجہ سے پسر کو جائز نہیں کہ اگر باپ کو کافروں کی صف میں شامل ہو کر قتل کرنے والا پاوے تو اس کو قتل کرے یا باپ کو زنا کرنے والا پاوے حالانکہ محصن ہے تو اس کو جرم کرے۔

فبلكہ اگر باپ نے کسی عورت اجنبیہ سے زنا کیا اور وہ محصن ہے پس قاضی نے جرم کیا حکم دیا اور بیٹا اس میدان میں حاضر ہوا تو بیٹے کو پتھر مارنا نہیں جائز ہے۔ ف اور اگر باپ نے اپنی دختر سے زنا کیا نعوذ باللہ تعالیٰ من ذلک حالانکہ وہ محصن ہے تو جرم کیا جائے گا۔ کیونکہ خالص ایک حق الہی عزوجل ہے تو دختر کے واسطے یہ قتل نہیں ہے بلکہ بحق شرع وہ عذاب دیا جائے گا۔ اگرچہ یہ دختر راضی نہ ہو۔ والقصاص یستحقہ المقتول ثم یخلفہ وارثہ۔ اور قصاص کا مستحق پہلے مقتول ہوتا ہے۔ پھر مقتول کا وارث بجائے اس کے قائم ہوتا ہے۔ ف یہ ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ باپ سے قصاص لینے والا بیٹا نہیں ہوتا کیونکہ وہ تو مقتول ہو چکا بلکہ اس کے وارث لوگ مانند ماں و ماموں وغیرہ کے قاتل باپ سے قصاص لیتے ہیں۔ اور یہ لوگ اس کے فرزند نہیں ہیں تو کچھ محال نہ ہو کہ باپ سے قصاص لیا جائے جب کہ اس نے فرزند کو قتل کیا ہو۔ تو جواب دیا کہ اصل میں قصاص لینے کا استحقاق ماں و ماموں وغیرہ کو حاصل نہیں ہوتا ہے بلکہ مقتول کو حاصل ہوتا ہے اور یہ لوگ اس کے قائم مقام ہو جاتے ہیں پس اگر باپ سے قصاص لیا جائے تو لازم آوے کہ بیٹا اس کے قتل کا مستحق ہو حالانکہ یہ محال ہے۔ پس ثابت ہوا کہ باپ پر قصاص بوجہ اس کی اولاد کے نہیں ہوتا۔ رہا وادای یعنی باپ کا باپ یا نانا یعنی ماں کا باپ اگر اپنے پوتے یا نانی کو قتل کرے تو کیا قصاص لیا جائے گا۔ اور اسی طرح ماں یا دادی یا نانی اگر اپنے فرزند یا پوتے یا نانا سے قتل کر ڈالے تو کیا قصاص ہوگا جواب یہ کہ نہیں۔ والجد من قبل الرجال والنساء وان علا فی هذا بمنزلۃ الاب۔ اور وادای پر وادای وغیرہ جو از جانب مرد یعنی باپ کے سلسلہ سے ہو یا نانا جو عورت یعنی ان کے سلسلہ سے ہو وہ بھی اس حکم میں بمنزلہ باپ کے ہے اگرچہ وہ بہت اونچا ہو۔ ف یعنی وادای پر وادای یا اس سے بھی اوپر ہو اسی طرح نانا پر نانا وغیرہ اونچے درجہ پر ہو کسی سے قصاص نہیں لیا جائے گا۔ وکذا الوالدۃ والجدۃ من قبل الاب او الام قدوتہ ام بعدتہ لما بیئنا۔ اور اسی طرح ماں و دادی از جانب باپ یا نانی از جانب ماں کا بھی یہی حکم ہے خواہ نزدیک درجہ میں ہو یا دور ہو بدلیل مذکور بالا۔ ف کہ یہ مرد یا عورتیں ہیں اس کی زندگی کا باعث ہوئیں تو محال ہے کہ وہ ان کی موت کا باعث ہو۔ سوال یہ کہ اگر

فرزند نے باپ یا دادا وغیرہ یا نانا وغیرہ یا ماں و دادی و نانی وغیرہ کو قتل عمد سے مار ڈالا تو کیا اس سے بھی قصاص نہیں لیا جائے گا۔
جواب بلکہ لیا جائے گا۔ ویقتل الولد بالوالد لعدما المسقط۔ اور فرزند بوجہ قتل عمد والد کے قصاص میں قتل کیا جائے
گا اس واسطے کہ قصاص ساقط کرنے والی دلیل موجود نہیں ہے۔ قال ولا یقتل الرجل بعبدہ ولا مہربا و
لا مکاتبہ ولا بعبد ولدہ۔ اور آدمی اپنے غلام کو عمدًا قتل کرنے سے قصاصاً قتل نہ کیا جائے گا اور نہ بوجہ اپنے مدبر
کے اور نہ بوجہ اپنے مکاتب کے اور نہ بوجہ اپنے فرزند کے غلام کے۔ ف۔ کیونکہ غلام اپنے آقا کی ملکیت ہے تو غلام کے
واسطے جو استحقاق ہو وہ اول بے آقا کو حاصل ہوگا تو قصاص کا استحقاق ہی نہیں ہو سکتا لیکن آقائے قاتل برابر قید میں
ڈال دیا جاوے اور تعزیر دیا جاوے جیسے کہ حضرت عمرؓ نے مروی ہے۔ لانه لا یستوجب لنفسه علی نفسه
القصاص۔ اس واسطے کہ آقا اپنی ذات کے واسطے اپنی ہی جان پر قصاص کا مستحق نہیں ہو سکتا۔ ولا ولدہ علیہ۔ اور
اس کا فرزند بھی اپنے باپ پر قصاص کا مستحق نہ ہوگا۔ ف یعنی جب کہ فرزند کے غلام کو مار ڈالا تو غلام کی جگہ فرزند کو استحقاق
قصاص ہوتا لیکن نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ اگر خود فرزند کو قتل کرتا تو اس کو اپنے خون کا استحقاق نہ ہوتا تو خون مملوک کا استحقاق بدرجہ
اولیٰ نہ ہوگا۔ م۔ وکذا لا یقتل بعبد ملک بعضہ لان القصاص لا یتجزی۔ اور اسی طرح اگر کس غلام کے حصہ کا مالک
ہو تو اس کو قتل کرنے کے عزم میں بھی قصاص نہیں لیا جائے گا اس واسطے کہ قصاص کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے ہیں۔

ف مثلاً زید و بکر نے ایک غلام خریدا جو دونوں میں مشترک ہے۔ پھر ایک شریک نے اس کو عمدًا قتل کر دیا تو دوسرا
شریک اپنے حصہ میں اس کے قصاص کا مستحق ہوا حالانکہ وہ شریک قاتل کا بیٹا بھی نہیں ہے لیکن یہ قصاص ساقط ہے۔ اس
واسطے کہ شریک قاتل بھی نصف یا جزو کا مالک ہے تو شریک دوم کو پورا استحقاق نہ ہوا اور قصاص ایسی چیز نہیں کہ ٹھوڑا لیا
جاوے پس لامحالہ ساقط ہو گیا اگر کہا جاوے کہ اچھا پورا کر دیا جاوے اور ساقط نہ کیا جاوے تو جواب یہ کہ وہ ناحق ظلم ہے بخلاف
سقوط کے کہ وہ تعدی نہیں ہے۔ قال ومن وراث قصاصہ علی اہلہ سقط لحرمة الابوۃ۔ اور جو شخص قصاص کا استحقاق
اپنے باپ پر پاوے تو ساقط ہو جاوے گا۔ بوجہ پدری احترام کے۔ ف مثلاً زید نے اپنی زوجہ ہندہ کو عمدًا قتل کیا اور ہندہ
کا وارث صرف اس کا بیٹا خالد ہے جو اسی زید کے نطفہ سے ہے تو یہی مستحق قصاص ہوا مگر بوجہ احترام پدری کے ساقط ہو گیا حالانکہ
اگر ہندہ کا باپ وارث ہوتا اور بیٹا نہ ہوتا تو وہ قصاص پورا کر سکتا تھا۔ اب رہا یہ امر کہ قصاص حاصل کرنا کس طور پر ہوتا ہے مثلاً
قاتل نے آگ سے جلا کر مار ڈالا تو کیا قاتل کو بھی اسی طرح قتل کیا جائے گا۔ جواب یہ ہے کہ۔ قال لا یستوفی القصاص الا بالسیف
قصاص نہیں حاصل کیا جائے گا۔ سوائے تلوار کے ساتھ۔ ف اگر قاتل نے دوسرے طور پر تکلیف دے کر مارا ہو۔ و قال
الشافیؒ یفعل بہ مثل ما فعل ان کان فعلاً مشروعا۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ قاتل کے ساتھ اسی طرح برتاؤ کیا جاوے
جیسا اس نے کیا تھا بشرطیکہ فعل مشروع ہو۔ ف حتیٰ کہ اگر غیر مشروع ہو مثلاً قاتل نالائق نے کسی مرد کی مقعد میں نیزہ ڈال کر
قتل کیا یا کسی عورت کے ساتھ ایسی خشن حرکت کی تو قصاص میں یہ خشن نہیں کیا جائے گا۔ برخلاف اس کے اگر بھاری پتھر سے سر
پھینک دیا ہو تو اسی طرح اس کا سر پھینک کر مار ڈالا جاوے لیکن یہ لازمی نہیں ہے اگر چاہے تلوار سے مار دے بلکہ معنی یہ کہ صاحب
قصاص کو اختیار ہے۔ فان مات والافتحز رقبتہ لان بمعنی القصاص علی المساوات۔ پس اگر قاتل اسی طرح مارنے
سے مر گیا تو خیر ورنہ اس کی گردن کاٹ دی جاوے اس کی دلیل یہ کہ بنائے قصاص تو مساوات پر ہے۔

ف پس قتل میں بھی برابری کر دی جائے گی اور حد بیٹھ صحیح میں وارد ہے کہ ایک یہودی نے ایک باندی کو زہور کے
لاٹھ سے دو پتھروں کے درمیان سر پھینک کر مار ڈالا تھا تو اس کے قصاص میں یہودی بھی اسی طرح مارا گیا۔ ولما قولہ علیہ السلام

لا قود الا بالسيف - اور ہماری دلیل یہ کہ حدیث میں آیا کہ قصاص نہیں مگر شمشیر۔ ف رواہ البزار وابن ماجہ من حدیث ابی بکر مرفوعاً وابن ابی شیبہ واحمد مرسلأ ومن حدیث النعمان مرفوعاً اخر جہ ابن ماجہ والطحاوی وذا حدیث حسن واحسن۔ اگر کہا جاوے کہ تلوار کی تخصیص تمہارے نزدیک خود نہیں کیونکہ نیزہ سے بھی جائز ہے۔ جواب کہ ہاں مگر اسی حدیث سے ہم نے جانا۔ والمراد به السلاح اور حدیث میں سلاح سے ہتھیار مراد ہے۔ ف۔ خواہ تلوار ہو یا کوئی دوسرا آلہ جدید ہو۔ ولان فيما ذهب اليه استيفاء الزيادة لولا يحصل المقصود بمثل ما فعل فتصرف فيجب التحرز عنه كما في كسر العظم۔ اور اس دلیل سے کہ امام شافعی نے جو مذہب اختیار کیا اس کے مطابق تو حق قصاص سے زائد حاصل کرنا ایسی صورت میں لازم آجائے گا جس صورت میں کہ قاتل کے فعل کے مثل کرنے سے مقصود حاصل نہ ہو تو اس وقت اس کی گردن جدا کی جائے گی۔ پس ایسے طریقہ سے احتراز واجب ہے جیسے ہڈی توڑنے میں ہوتا ہے۔ ف یعنی استحقاق صرف قصاص میں ہے پس جب اس نے وہی فعل کیا جو قاتل نے کیا تو قصاص ہو گیا پھر اس کے بعد اگر وہ ہلاک نہ ہوا تو گردن جدا کرنا حق سے زائد ہے تو اس سے احتراز واجب ہوا۔ جیسے اگر ہڈی توڑی پس اگر دانت ہو تو قصاص ممکن ہے کیونکہ وہ محدود ہے اور ما سوائے دانت کے اگر ہڈی توڑی جائے تو معلوم نہیں کہ کس قدر ٹوٹے پس اگر اسی قدر یا کم ٹوٹی جس قدر تعدی کرنے والے نے توڑی ہے تو قصاص ہوگا۔ اور اگر زیادہ توڑی تو یہ جائز نہیں پس چونکہ اطمینان نہیں ہو سکتا اس واسطے ہڈی کا قصاص ہی ممتنع ہوا بخوف اس کے کہ حق سے زائد نہ ہو۔ اسی طرح جب قاتل کے فعل سے زائد کرنا لازم آتا ہے تو اس سے احتراز لازم ہے علاوہ بریں تلوار سے قتل کرنے میں اصل مقصود حاصل ہے کہ قاتل بھی نیست ہو گیا اور قاتل نے اگر بے رحمی کی تو یہ اس کی بے ہودگی تھی اور قاضی اس کا حکم نہ فرماوے چنانچہ حدیث میں ہے کہ اذا قتلتم فاحسنوا القتلۃ یعنی جب تم کسی کو قصاص میں قتل کرو تو خوبی سے قتل کرو۔ الخ۔ اور تمام حدیث دربارہ رحمت ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے ہر چیز میں رحمت لکھی ہے پس جب تم ذبح کرو تو خوبی سے ذبح کرو۔ الخ۔ چنانچہ کتاب الذبائح میں گزرا۔ م۔ قال واذا قتل المكاتب عمدا وليس له وارث الا المولى وتوك وفاء فله الفصاح عند ابی حنیفہ رحمہ وابی یوسف وقال محمد لا ارى في هذا قصاصا لانه اشتبه سيب الاستيفاء فانه الولاء ان مات حرا والمملك ان مات عبدا وصار لمن قال لغيره بعنتي هذا الجارية هكذا قال المولى زوجته منك لا يجل له وطبها لاختلاف بسبب كذا هذا۔ اور اگر مكاتب قتل کیا گیا یعنی عمدا کسی نے اس کو قتل کیا اور سوائے مولیٰ کے اس کا کوئی وارث موجود نہیں ہے اور حال یہ کہ مكاتب مذکور نے اس قدر مال چھوڑا جس سے اس کی کتابت پوری ادا ہو سکتی ہے تو امام ابو حنیفہؒ والو ابو یوسفؒ کے نزدیک مولیٰ کے واسطے حق قصاص ہے اور امام محمدؒ نے کہا کہ میرے علم میں اس صورت میں قصاص نہیں آتا ہے۔ اس واسطے جس جہت سے حق استيفاء حاصل ہو وہ مشتبہ ہے چنانچہ اگر وہ آزاد ہو کر مرا ہے تو مولیٰ کو بوجہ ولا کے حق قصاص ہوگا اور اگر وہ غلام مرا ہے تو بوجہ ملک کے حق قصاص ہوگا اور یہ معاملہ ایسا ہوا جیسے ایک نے دوسرے سے کہا کہ تو نے یہ باندی میرے ہاتھ سو روپیہ کو فروخت کی ہے اور مولیٰ نے کہا کہ میں نے اس کو تیرے ساتھ نکاح میں دیا ہے تو مدعی کے واسطے اس باندی سے وطی حلال نہ ہوگی کیونکہ سبب مختلف ہے۔ پس اسی طرح قصاص مكاتب میں بھی سبب مختلف نظر آتا ہے۔ ف۔ تو قصاص ساقط ہوگا۔ ولہما ان حق الاستيفاء للمولى يتيقن على التقديرين وهو معلوم والحكم متحد واختلاف السبب لا يقضى الى المتنازعة ولا الى اختلاف حكم فلا يبالي به۔ اور شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ دونوں تقدیروں پر درخواست ولا ہو یا ملک ہو، مولیٰ کے واسطے حق قصاص حاصل ہونا یقینی ہے۔ اور مولیٰ ایک شخص معلوم ہے اور حکم یعنی قصاص حاصل

کرنا متحد ہے اور سبب کا مختلف ہونا کچھ باہمی نزاع تک نوبت نہیں پہنچاتا ہے اور نہ اختلاف سبب سے حکم مختلف ہوتا ہے۔ تو ایسے اختلاف سبب کا کچھ لحاظ نہیں کیا جائے گا۔ بخلاف تملك المسالمة لان حکم ملک الیمین یغانو حکم التکاح۔ بر خلاف اس مسئلہ جاریہ کے کہ اس میں ملکیت سے نکاح کا حکم مفائر ہے۔ ف یعنی اگر باندی مذکورہ اس کی ملک میں ہو تو اس کے احکام دیگر میں اور اگر مولیٰ نے نکاح میں دی ہو تو اس کے احکام دیگر میں پس نزاع و فساد تک نوبت پہنچے گی۔ اگرچہ نفس مدت و دنوں طور پر ثابت ہو جاتی ہے۔ لیکن شرع میں جو سبب کہ موجب نزاع ہو وہ فاسد و غیر معتبر قرار دیا گیا تو ان میں سے کوئی بھی حجت کا سبب نہ ہو۔ پھر یہ سبب ایسی صورت میں کہ مکاتب مذکور نے مولیٰ کو وارث چھوڑا ہو جس کے واسطے ملک رقیہ حاصل تھی۔ ولو تترك وفاء و لہ وارث غیر المولیٰ فلا قصاص وان اجتمعوا مع المولیٰ لانه اشتبه من لہ الحق۔ اور اگر مکاتب مذکور ادائے کتابت کے واسطے کافی مال چھوڑ کر مقتول ہوا اور سوائے مولیٰ کے اس کا بیٹا وغیرہ کوئی وارث موجود ہے تو بالاتفاق قصاص نہ ہوگا اگرچہ مولیٰ کے ساتھ میں یہ ورثہ اس کے قصاص کے لیے متفق و مجتمع ہوں اس واسطے کہ جس شخص کے واسطے حق قصاص ہے وہ مشتبه ہے۔ لانه المولیٰ ان مات عبدا او وارث ان مات حرا اذا اظهر الاختلاف بين الصحابة رضی اللہ عنہم فی موتہ علی لغت الحدیث اولیٰ و لہ حق دار ہے اور اگر بصفعت غلامی مراد مولیٰ حق دار ہے اور اگر بصفعت آزاد سی مراد اس کا وارث حق دار ہے۔ اور کوئی جہت متعین نہیں اس واسطے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم میں اختلاف ظاہر ہوا کہ وہ بصفعت آزاد سی مرنا ہے یا بوصف غلامی مرنا ہے۔ ف یعنی جو مکاتب مال کافی چھوڑ کر قبل ادا کے مر جاتا ہے تو بعض کے نزدیک آزاد مر یعنی جب یہ مال ادا کیا گیا تو حکم ہوا کہ مکاتب مذکور اپنی زندگی کے آخری جزو میں آزاد ہو کر مرے اور بعض کے نزدیک نہیں بلکہ غلام مرے تو اس میں سے کوئی جہت قطعی نہیں ہے۔ پس وہ شخص نہیں معلوم جو قصاص حاصل کرے گا۔ بخلاف الاولیٰ لان المولیٰ متعین فیہا۔ بر خلاف صورت اول کے کہ اس میں مولیٰ متعین ہے۔ ف یعنی سوائے مولیٰ کے کوئی دہاں مستحق نہیں اور وہ معلوم ہے تو قصاص لیا جاوے اور دوسری صورت میں بھی درحقیقت قصاص واجب ہوا اگر اس میں قصاص اس وجہ سے ممکن نہیں کہ جو شخص مستحق ہے وہ مشتبه ہے۔ یہ سبب اس وقت کہ مکاتب مقتول نے ادائے کتابت کے لائق کافی مال چھوڑا ہو۔ وان لم یترك وفاء و لہ ورثہ احرار و جب القصاص للمولیٰ فی قولہم جمیعاً لانه مات عبدا بلا ریب لانفساخ الکتابتہ اور اگر مکاتب مذکور عمداً قتل کیا گیا حالانکہ اُس نے ادائے کتابت کے لائق کافی مال نہیں چھوڑا ہے۔ اور اس مقتول کے ورثہ سبب آزاد لوگ ہیں تو بھی اس کا قصاص بالاتفاق اس کے مولیٰ کے واسطے واجب ہوگا۔ یہی سبب انا مولیٰ کا قول ہے اس واسطے کہ وہ بے شبہ بحالت غلامی مرے کیونکہ اس کا عقد کتابت ٹوٹ گیا۔ ف گویا وہ عاجز ہو گیا۔ بخلاف معتق البعض اذا مات ولم یترك وفاء لان العتق فی البعض لا ینسخ بالعجز۔ بر خلاف ایسے غلام کے جس میں سے کوئی حصہ آزاد ہوا اور باقی کے واسطے وہ کما فی کرتا ہے کہ وہ اگر مراد اس نے ادائے فرزند کے لائق مال نہ چھوڑا تو غلام نہیں اس واسطے کہ عاجزی کی وجہ سے بعض معتق منسوخ نہیں ہوتا ہے۔ ف اور یہ صرف امام ابو حنیفہ کے اجتہاد پر مبنی ہے کیونکہ صاحبین کے نزدیک بعض کی آزادی سے کل آزاد ہو جائے گا پس بقول امام ابو حنیفہ اگر معتق البعض کو کسی نے عمداً قتل کیا حالانکہ اُس نے ادائے کتابت کے لائق مال نہیں چھوڑا تو اس کے قاتل پر قصاص نہ ہوگا۔ یعنی اصل میں واجب ہے مگر استیفاء ممکن نہیں کیونکہ اس کے واسطے حق قصاص سے وہ مشتبه ہے۔ واذا قتل عبدا لہن فی ید المرنہن لم یجب القصاص حتی یجتمع الداهن والمہرتن لان اللہ

لاملك له فلا یلیه والراهن لو تولا لا یبطل حق المرتهن فی الدین فیبشترط اجتماعها لیسقط حق المرتهن بوضاہ۔ اور اگر غلام مرہون اپنے مرہن کے قبضہ میں عمداً قتل کیا گیا تو قاتل پر قصاص نہیں واجب ہوگا، یہاں تک کہ راہن و مرہن مجتمع ہوں۔ (پس اگر متفق ہوں تو راہن قصاص وصول کرے گا) اس واسطے کہ مرہن کے واسطے ملک نہیں ہے تو وہ قصاص لینے کا متولی نہیں ہو سکتا اور راہن اگر اس کا متولی ہو جاوے تو مرہن کا حق دربارہ قرضہ کے ساقط ہو جائے گا کیونکہ اس کی ضمانت میں غلام تلف ہوا، پس راہن و مرہن دونوں کا اجتماع شرط ہے تاکہ مرہن کا حق اس کی رضامندی کے ساتھ ساقط ہو۔

ف۔ اور اگر دونوں نے اتفاق کیا کہ دیت قیمت لی جاوے تو یہ قیمت بجائے مقتول کے مرہون ہوگی کہ معیاد آئے پر مرہن اس میں سے اپنا قرضہ لے لے گا۔ جب کہ جنس واحد ہو۔ یعنی جنس واحد ہونے کی صورت میں جبھی معیاد قرضہ آئی تو مرہن وصول پانے والا ہو گیا حتیٰ کہ اس کے بعد اگر تلف ہو جاوے تو مرہن کا قرضہ ساقط ہے۔ واذا قتل ولی المعتوہ فلا یلیہ ان یقتل۔ جامع صغیر میں ہے کہ اگر معتوہ کا ولی ناحق عمداً قتل کیا گیا تو معتوہ کے باپ کو قصاص میں قاتل کو قتل کرنا جائز ہے۔ ف۔ مثلاً ایک معتوہ جس کی عقل میں دیوانگی و حماقت کا اختلاط ہے اس کا ولی مورث قتل کیا گیا مثلاً ماموں وغیرہ کہ جس کا وارث ولی صرف یہی معتوہ ہے تو مقتول کا قصاص اسی معتوہ کی طرف منتقل ہوا اور معتوہ کا باپ موجود ہے تو معتوہ کی وجہ سے استیفاء قصاص ساقط نہ ہوگا بلکہ معتوہ کی طرف سے اس کا باپ اس قصاص کو معتوہ کے واسطے حاصل کرے گا۔ لانہ من الولا یتد علی النفس شرع لاصدر راجع الیہا وهو تشفی الصدر۔ اس واسطے کہ قصاص حاصل کر لینا منجملہ ولایت نفس کے ہے اور معتوہ کے نفس پر اس کا باپ متولی ہے) کیونکہ استیفاء قصاص ایسے امر کی وجہ سے مشروع ہوا جس کا مرجع صرف نفس کی طرف راجع ہے اور وہ دل کی تشفی ہے۔

ف۔ یعنی قاتل نے مقتول کو ناحق قتل کر کے مقتول کے وارثوں کے سینہ میں آتش ظم و غصہ بھڑکاتی پس اس کے بھجانے کے لیے اللہ تعالیٰ نے قصاص مشروع کیا تاکہ تشفی ہو جاوے اور آئندہ باہمی کشت و خون و عداوت عام سے نجات ہو اور باقیوں کے زندگی رہے پس معتوہ کا باپ اس کی طرف سے قصاص حاصل کرنے کا بھی متولی ہوگا۔ کیونکہ وہ اس کے نفس کی اصلاح و تشفی کے امور کا متولی ہے۔ فیلبیہ کالانکاح۔ تو جیسے معتوہ کا نکاح کرنے کا متولی ہے قصاص لینے کا بھی متولی ہوگا۔ ولہ ان یصلح لائنہ النظر فی حق المعتوہ۔ اور باپ کو یہ اختیار ہے کہ قاتل سے صلح کر لے اس واسطے کہ معتوہ کے حق میں بجائے قصاص کے مال لے لینا زیادہ بہتر ہے۔ ف۔ اس واسطے کہ معتوہ بوجہ اختلاط عقل کے غمناک و غیظ میں آلود نہیں رہے گا تو قاتل کو قتل کرنے سے یہ بہتر ہے کہ اس سے مال صلح لے لے۔ ولیس لہ ان یعضولان فیہ ابطال حقہ۔ اور باپ کو یہ اختیار نہیں کہ قاتل کو معفو کر دے کیونکہ ایسا کرنے میں معتوہ کا حق مٹانا لازم آتا ہے۔ ف۔ حالانکہ معتوہ کے حق میں اس کا ضرر ظاہر ہے اور ولایت پدری ایسی ولایت ہے جس میں بہتری کی شرط ہے پس باپ کی ولایت سے ہر وہ کام نافذ ہوگا جس میں معتوہ کی بہتری ہو پس مفت معفو کرنا جائز نہ ہوا۔ یہ اس وقت کہ معتوہ کا مورث کسی نے عمداً قتل کیا ہو۔ وکذلک ان قطع ید المعتوہ عبدالمذاکنا۔ اور اسی طرح اگر معتوہ کا ہاتھ کسی نے عمداً کاٹا ہو تو یہی حکم بدلیل مذکورہ بالا ہے۔ ف۔ کہ باپ اپنے فرزند معتوہ کا متولی ہے تو وہ اس کی بہتری دیکھ کر چاہے قاطع سے ہاتھ کا قصاص لے اور چاہے قاطع سے مقدار ارش پر صلح کر لے اور معاف نہیں کر سکتا اور اگر باپ نے مقدار ارش سے کم پر صلح کر لی تو کمی نہیں جائز ہے جیسے پہلی صورت میں اگر دیت سے کم پر صلح کی تو کمی نہیں جائز ہے اور قاتل و قاطع پر کمی پوری کرنا واجب ہوگا۔ یہ اس وقت کہ معتوہ کا باپ موجود ہو اور اگر باپ نہ ہو لیکن باپ کا وصی موجود ہے تو فرمایا۔ والوصی بمنزلتہ الاب فی جمیع ذلک الا انہ لا یقتل لانہ لیس لہ ولایت علی نفسہ۔ و هذا من قبیلہ۔ اور وصی ان سب صورتوں میں بمنزلہ باپ کے ہے سوائے ایک امر کے کہ وصی کو یہ اختیار نہیں کہ قاتل کو معفو

میں قتل کرے اس واسطے کہ وصی کو معتوہ کے نفس پر ولایت نہیں ہے حالانکہ قصاص لینا از قسم ولایت نفس ہے۔

ف تو وصی مختار نہ ہو پس سوائے قصاص لینے کے باقی تصرفات کا مطلقاً اختیار دیا۔ ویندرج تحت هذا الاطلاق الصلح عن النفس واستيفاء القصاص فی الطرف فانہ لم یستثن الا القتل۔ اور اس اطلاق کے تحت میں نفس کے عموماً صلح کرنا اور اطراف ہاتھ پاؤں کا قصاص حاصل کرنا سب مندرج ہے اس واسطے کہ امام محمد نے سوائے قتل کے کچھ استثنائے نہیں کیا۔ ف یعنی صرف قصاص نفس کو مستثنیٰ کیا تو قصاص طرف داخل رہا حتیٰ کہ اگر کسی نے عمدتاً معتوہ کا ہاتھ کاٹ ڈالا تو وصی کو اختیار ہے کہ چاہے قاطع سے قصاص لے اور اگر اس نے معتوہ کو جان سے مار ڈالا ہو تو وصی اس سے قصاص نہیں لے سکتا ہے اور اگر قصاص نفس سے یا قطع عضو سے صلح کر لی تو جائز ہے اور یہ جامع وغیرہ میں کتاب الجنایات کی روایت ہے کہ صلح جائز ہے۔ وفی کتاب الصلح ان الوصی لا یملک الصلح لانه تصرف فی النفس بالاعتیان عنہ فینزل منزلة الاستيفاء۔ اور کتاب الصلح میں مذکور ہے کہ وصی کو اس خون سے صلح کرنے کا اختیار نہیں ہے اس واسطے کہ یہ تو نفس کے قصاص سے نفس کا عوض لے کر نفس میں تصرف ہوا تو یہ بمنزلہ استيفاء قصاص کے ٹھہرا۔

ف۔ اور اوپر معلوم ہوا کہ وصی کو نفس میں تصرف کا اختیار نہیں ہے۔ ووجه المذکور ہذا ان المقصود من الصلح المال وانہ یجب بعقدہ کما یجب بعقد الاب بخلاف القصاص لان المقصود التشفی و هو مختص بالاب۔ اور یہاں جو روایت مذکور ہوئی یعنی قصاص نہیں لے سکتا اور صلح کر سکتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ صلح سے مال مقصود ہوتا ہے۔ اور یہ وصی کے مختار کرنے سے واجب ہو جائے گا جیسے باپ کے عقد کرنے سے واجب ہو جاتا ہے برخلاف قصاص کے کیونکہ قصاص سے سوزش دل کی تشفی مقصود ہوتی ہے اور یہ بات صرف باپ کے واسطے مختص ہے ف کیونکہ باپ کو مانند بیٹے کے علم و غصہ لاحق ہو جاتا ہے جب اس کے بیٹے کو غم و رنج پہنچے تو معتوہ کے بجائے اگر اس کے باپ نے قصاص لیا تو تشفی حاصل ہوتی اور وصی محض اجنبی ہے تو اس کے قصاص سے مقصود تشفی کچھ نہیں حاصل ہوگا۔ اور معتوہ تو خود باؤلا ہے اس کا اعتبار نہیں ورنہ وہ خود ہی قصاص لیتا۔ پس ظاہر ہوا کہ باپ و وصی میں دلی تشفی کا فرق ہے لہذا باپ قصاص لے اور وصی سے ممکن نہیں ہے اور مالی وجوب کا کچھ فرق نہیں تو چاہے باپ صلح کرے یا وصی صلح کرے دونوں برابر ہیں۔ ولا یملک العفوان الاب لا یملکہ لما فیہ من الابطال فهو اولی۔ اور وصی کو مفت عفو کرنے کا اختیار نہیں یعنی معتوہ کے قاتل یا قاطع کو اگر وصی نے مفت عفو کر دیا تو باطل ہے اس واسطے کہ جب باپ کو مفت عفو کا اختیار اس وجہ سے نہ ہوا کہ فرزند کا حق مٹانا و ضرر لازم آتا ہے تو وصی کو بدرجہ اولیٰ یہ اختیار نہ ہوگا۔

ف اور اوپر مذکور ہوا کہ اطلاق عبارت امام محمد سے نکلتا ہے۔ کہ اگر معتوہ کا ہاتھ پاؤں کسی نے عمدتاً کاٹا ہو تو وصی کو قصاص لینے کا اختیار ہے۔ وقالوا القیاس ان لا یملک الوصی الاستيفاء فی الطرف کما لا یملکہ فی النفس لان المقصود متحد و هو التشفی۔ اور مشائخ نے فرمایا کہ قیاس کو مقتضی تھا کہ وصی کو قصاص اطراف حاصل کرنے کا بھی اختیار نہ ہو جیسے قصاص نفس حاصل کرنے کا اختیار نہیں ہے اس واسطے کہ قصاص کا مقصود تو جان و عضو میں ایک ہی ہے یعنی دل کی تشفی ہونا۔ ف لیکن استحقاقاً نفس و طرف عضو میں فرق ہے۔ وفی الاستحسان یملکہ لان الاطراف یملک بہا مسدک الاموال فانہا خلقت و فایۃہ لالنفس کمال علی ما عرفت فان استيفاءہ بمنزلة التصرف فی المال۔ اور مقتضائے استحسان میں وصی کو قصاص اطراف حاصل کرنے کا اختیار ہے۔ اس واسطے کہ اعضائے اطراف ایسی چیز ہیں جس کے ساتھ اموال کا برتاؤ کیا جاتا ہے کیونکہ اموال کی طرح یہ اعضائے اطراف

یہی جان کی نگہداشت کے واسطے پیدا کیے گئے ہیں۔ چنانچہ اصول میں اپنے موقع پر معلوم ہوا ہے تو اطراف کا قصاص حاصل کرنا گویا مال میں تصرف ہے۔ ف اور مال میں تصرف جائز حتیٰ کہ وصی اس سے مال پر صلح کر سکتا ہے تو اطراف کا قصاص بھی جائز ہے۔ یہ سب اس وقت کہ مقتول یا مقطوع کوئی معتوہ ہو کہ اس کا باپ وصی موجود ہے۔ والصبی فی ہذا بمنزلۃ المعتوۃ۔ اور طفل اس حکم میں بمنزلہ معتوہ کے ہے۔ ف حتیٰ کہ اگر طفل صغیر عمداً قتل کیا گیا یا اس کا ہاتھ یا پاؤں کاٹا گیا پس اگر باپ موجود ہو تو سب احکام وہ ہیں جو معتوہ میں مذکور ہوئے اور اگر باپ کا وصی موجود ہو تو وصی کے سب احکام وہ ہیں جو معتوہ میں مذکور ہوئے۔ یہ سب اس وقت کہ باپ یا وصی ہو اور اگر نہ ہو پس اگر سلطان ہے تو وہ بالاتفاق قصاص حاصل کر سکتا ہے والقاہنی بمنزلۃ الاب فی الصحیح الاتری ان من قتل واولیٰ له یستوفیہ السلطان والقاہنی بمنزلۃ فیہ۔ اور قاضی بھی صحیح قول میں بمنزلہ باپ کے ہے کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اگر ایسا شخص قتل کیا گیا یعنی ناحق عمداً قتل ہوا جس کا ولی کوئی نہیں ہے تو سلطان اس کا قصاص حاصل کرتا ہے اور قاضی اس بارہ میں بمنزلہ سلطان کے ہے۔

ف پس قاضی بھی قصاص حاصل کرے گا۔ قال ومن قتل ولہ اولیاء صغار وکبار فلکباران یقتلوا القاتل عند ابی حنیفۃ۔ اگر ایک شخص عمداً ناحق قتل کیا گیا حالانکہ اس کے اولیاء غیر بالغ اور بالغ دونوں موجود ہیں۔ اور بالغوں کو غیر بالغین کے مال میں تصرف کا اختیار نہیں ہے۔ تو بالغین کو اختیار ہے کہ قاتل کو قصاص میں قتل کریں۔ یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے۔ ف یہی قصاص دقیق اور اس کا استحضار ظہر ہے ورنہ خوف قتلہ کبیر ہے اس واسطے کہ بچوں کے بالغ ہونے تک تحمل و ضبط و بندہ مشکل ہے اور فی الحال یہ غیبت انہیں بالغوں کو پہنچا۔ وقال لیس لہم ذلک حتی یدرک الصغار لان القصاص مشترک بینہم ولا یمکن استیفاہ البعض لعدم التجزی فی استیفاہہم کل ابطال حق الصغار فیوخر الی ادراکہم کما اذا کان بین الکبیرین واحد ہما غائب او کان بین المولیٰ بین۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ بالغین کو بھی قصاص حاصل کرنے کا اختیار نہیں یہاں تک کہ بچے صغار بھی بالغ ہو جاویں۔ اور یہی سرسری قیاس تجزیہ ہے اس واسطے کہ قصاص تو ان سب اولیاء میں مشترک ہے یعنی بالغین و غیر بالغین سب کا حق ہے اور یہ ممکن نہیں کہ بالغین کا حصہ قصاص بھی حاصل کر لیا جاوے کیونکہ قصاص کے طکرے نہیں ہو سکتے ہیں۔ اور یہ بھی ممکن نہیں کہ کل قصاص حاصل کریں۔ کیونکہ کل حاصل کر لینے میں غیر بالغین کا حق مٹانا لازم آتا ہے تو غیر بالغوں کے بلوغ تک تاخیر کیا جاوے جیسے اگر دو بالغوں کے درمیان قصاص کا استحقاق ہو اور حالیکہ ان میں سے ایک غائب ہے تو اس کی حاضری تک تاخیر ہوتی ہے یا جیسے مولدوں میں قصاص کا استحقاق ہو۔ تو دونوں کی حاضری تک تاخیر ہوتی ہے، ف مثلاً ایک غلام دو شخصوں میں مشترک ہے جن میں سے ایک مولیٰ بالغ ہے اور دوسرا غیر بالغ ہے پھر غلام مشترک کو کسی نے عمداً قتل کیا تو بالاتفاق بالغ کو قصاص حاصل کرنے کا بھی اختیار نہیں یہاں تک کہ صغیر بالغ ہو جاوے۔ کافی النہایت۔ اور اگر مسئلہ مذکورہ میں بالغین کو مال صغیر میں تصرف کرنے کا اختیار ہو تو بالاتفاق صغیروں کے بلوغ سے پہلے بالغوں کو قصاص حاصل کر لینے کا اختیار ہے۔ ع۔ پس اختلاف مذکور اس صورت میں رہا کہ بالغین کو غیر بالغین کے واسطے ولایت تصرف نہیں ہے تو اس صورت میں امام ابو حنیفہ و مالک و لیث و ابو زکریا و غیر اہم کے نزدیک بالغین کو فی الحال قصاص حاصل کر لینے کا اختیار حاصل ہے اور صاحبین و شافعی و احمد کے نزدیک نہیں یہاں تک کہ بچہ بالغ ہو جاویں۔ ولہ انہ حق لا یجزی لثبوتہ بسبب الیقزی و هو القرایۃ واحتمال العفو من الصغیر منقطع فیثبت لکل واحد کما فی ولایۃ النکاح۔ اور امام ابو حنیفہ

کی دیں یہ ہے کہ قصاص ایسا حق ہے جو ٹکڑے نہیں ہوتا ہے کیونکہ وہ ایسے سبب سے حاصل ہوا جو قابل پارہ کرنے کے نہیں ہے اور وہ قرابت ہے اور غیر بالغ کی طرف سے عفو کا احتمال منقطع ہے کیونکہ وہ ابھی غیر بالغ و آئندہ مستثنیٰ ہے، تو یہ حق ہر ایک کے واسطے کامل حاصل ہوا جیسے نکاح کرنے کی ولایت میں ہے۔ ف کہ ہر ایک ولی کو پوری ولایت حاصل ہوتی ہے۔ خلاصہ یہ کہ حق قصاص ٹکڑے ہونے کے قابل نہیں ہے جیسے غلام کی ملکیت ٹکڑے ہوتی ہے بلکہ نکاح کرنے کی ولایت کے مانند یہ حق بھی ہر ایک کو کامل ہوتا ہے کیونکہ اس کا سبب یعنی قرابت ہی اس قابل نہیں کہ وہ پارہ پارہ ہو سکے بخلاف بیع کہ وہ ادھی و تہائی و چوتھائی وغیرہ کو محتمل ہے پس جب ہر وارث کو کامل ولایت قصاص حاصل ہے تو بالغوں کو کوئی امر مانع نہیں ہو سکتا۔ سوائے اس کے کہ دوسرا ولی شاید قائل کو عفو کرے اور بہاں دوسرے اولیاء سب صغار ہیں کہ بالفعل لوجہ صغیر سنی کے ان کو عفو کی ولایت حاصل نہیں ہے اور بعد بلوغ کے عفو مستثنیٰ ہے بلکہ بلوغ ہی مستثنیٰ ہے بلکہ شاید بلوغ کی حالت میں مجنون یا معتوہ ہو تو ایسے مستثنیٰ در مستثنیٰ پر مدار حکم نہیں ہو سکتا تو معلوم ہوا کہ اولیائے بالغین قصاص لے سکتے ہیں۔ بخلاف الکبیرین۔ بر خلاف دونوں بالغین کے۔ ف کہ جب ایک کہیں غائب ہو مثلاً سفر کو گیا ہے تو اس کی غیر حاضری میں اگر چہ حاضر کو پورا استحقاق قصاص ہے مگر اس کے حاصل کرنے سے ایک امر مانع ہے اور وہ دوسرے کی غیر حاضری۔ لان احتمال العفو ثابت من الغائب۔ اس واسطے کہ غائب کی طرف سے عفو کا احتمال ثابت ہے۔

ف کیونکہ وہ بھی بالغ ہے اور بالغ کو عفو کا اختیار حاصل ہے حالانکہ جب اولیائے مقتول میں سے کسی نے عفو کیا تو پھر دوسروں سے قصاص حاصل کرنا ممکن نہیں ہے بلکہ ان کا حق بجانب مال منتقل ہو جاتا ہے۔ ومسألة المولیین ممنوعة اور دو مولاؤں کا مسئلہ ممنوع ہے۔ ف چنانچہ مولانا حمید الدین الضری نے لکھا کہ بعض مشائخ کے نزدیک امام ابوحنیفہ کے قول پر بالغ کو قصاص لینے کا اختیار حاصل ہے اور غیر بالغ کے بلوغ تک انتظار نہ ہو گا۔ ک۔ اور اگر مسلم ہو تو بھی غلام کے حق قصاص میں استحسان یہ ہو سکتا ہے کہ وہ بمنزلہ اموال کے تلف کے ہے کیونکہ آدمی کو اس کے مورث کے قاتل سے جو غیظ و غصہ لاحق ہوتا ہے کہ جس کی تشفی کے واسطے قصاص کی ضرورت ہوتی ہے وہ غلام کے قتل سے لاحق نہیں ہوتا ہے۔ فلیتال۔ قال ومن ضرب رجلاً یمر فقتلہ فان اصابہ بالحدید قتل بہ وان اصابہ بالعود فعلیہ الدیۃ۔ جامع صغیر میں ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے کو کمال یا بیچہ سے مارا کہ اس کو قتل کر دیا پس اگر لوہا پہنچا جس سے وہ قتل ہوا تو قاتل اس کے قصاص میں قتل کیا جائے گا۔ اور اگر لکڑی کے صدمہ سے مرا تو قاتل پر دیت واجب ہوگی۔

ف اور بعض نے مر کے معنی ہل بیان کیے جس سے زمین جوتنے کی عادت اس دیار میں معروف ہے۔ کما فی العینی۔ اور یہ مسئلہ قتل منتقل کے فرع ہے لہذا صاحبین کے نزدیک اگر لکڑی سے قتل غالب ہو تو بھی قصاص ہوگا، اور یہی امر تلمذ کا قول ہے۔ قال رضی اللہ عنہ وهذا اذا اصابہ بحدید لوجود الجرح فکمل السبب۔ شیخ مصنف نے فرمایا کہ لوہا لگنے سے بھی قصاص کا حکم اس وقت ہے کہ اس کو لوہے کی دھار لگی ہو کیونکہ جرات پائی گئی تو سبب کامل ہو گیا وان اصابہ بظہر الحدید فعندہما یجب وهو رواية عن ابی حنیفۃ۔ اعتباراً منہ للآلۃ وهو الحدید۔ اور اگر مقتول کی دھار کی پشت لگی ہو تو صاحبین کے نزدیک قصاص واجب ہوگا۔ اور یہی قول امر تلمذ ہے۔ اور امام ابوحنیفہ سے بھی ایک روایت یہی ہے اگرچہ مجروح نہ ہو، کیونکہ امام نے آلہ کو اختیار کیا اور وہ لوہا ہے۔ ف اور لوہا کل ہتھیار کے مانند ہے تو اس نے ہتھیار سے قتل کیا پس قصاص ہوگا۔ وعندہ انما یجب اذا جرح وهو الاصح علی ما بینہ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور دوسری روایت امام رحمہ سے یہ کہ پشت کی جانب

لو ہا لکن سے قصاص جیسی واجب ہوگا کہ مقتول مذکور مجروح ہوا ہو اور یہی روایت اصح ہے چنانچہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ اس کو بیان کریں گے
 ف کہ جرح سے یہ جرم کامل ہوتا ہے اور پشنت سے اگر جرح نہ ہو البتہ کو فنتہ ہو گیا تو مجروح ہونے اور کو فنتہ ہونے میں
 مماثلت نہیں ہے۔ وعلیٰ هذا الضرب بسنجات المیزان۔ اور اسی طرح اگر ترازو کے بانٹوں سے مارے تو اسی
 تفصیل پر حکم ہے۔ ف کافی میں لکھا کہ بانٹوں سے لوہے کے بانٹ مراد ہیں۔ پس بنا بر روایت اصح کے اگر لوہے کے بانٹ سے زخمی
 ہو کر مرا ہو تو قصاص ہے ورنہ نہیں۔ اور بنا بر قول صاحبین ^۲ کے اگر اس سے غالباً ہلاکت ہو تو قصاص ہوگا۔ واما اذا ضربہ
 بالعود فانما تجب الدیۃ لوجود قتل النفس المعصومۃ وامتناع القصاص حتی لا یدر الدہ۔ اور
 رہا یہ کہ جب اس نے پیچہ کی ڈنڈی یعنی لکڑی کی ڈنڈی سے مارا تو دیت واجب ہونے کی وجہ ہے کہ نفس محترم کا قتل پایا گیا
 اور قصاص ممتنع ہے تو دیت ضروری ہے تاکہ خون محترم محسن را بنکال نہ جاوے، ثم قیل ہو یمنزلۃ العصا بالکبیرۃ
 فیکون قتلہا مثل قتلہ فیہ خلاف ابی حنیفۃ ^۲ علی ما نبین۔ پھر کہا گیا کہ پیچہ کی لکڑی بمنزلہ بڑی لکڑی کے ہے تو
 یہ فعل بذریعہ جلدی چیز کے ہو گیا۔ یعنی شہد عمدہ ہے۔ (د۔) اور اس میں امام ابو حنیفہ ^۲ کا خلاف ہے۔ چنانچہ ہم بیان
 کریں گے۔ وقیل ہو یمنزلۃ السوط فیہ خلاف الشافعی وہی مسالۃ الموالاۃ۔ اور دو عمر اقول یہ کہا گیا کہ یہ
 لکڑی بمنزلہ کوڑے کے ہے اور اس میں امام شافعی ^۲ کا خلاف ہے اور یہ بھی مستند موالات ہے۔

ف یعنی پے در پے مارنا۔ اصل مستد یہ کہ اگر ایسی چیز سے مارے کہ غالباً اس سے ہلاکت نہیں ہوتی جیسے کوڑا، پس
 اگر پے در پے مارنا چلا گیا حتیٰ کہ وہ مر گیا تو بعض مشائخ کے نزدیک۔ بقول صاحبین ^۲ یہ قتل عمد ہے اور بعض کے نزدیک شہد عمد
 ہے اور اگر پے در پے نہیں مارا تو بلا خلاف صاحبین کے نزدیک شہد عمد ہے۔ النہایہ۔ پس پیچہ کی لکڑی میں بقول دوم یہی
 تفصیل ہوگی کہ اگر پیچہ مارا تو بعض کے نزدیک قتل عمد ہے ورنہ شہد عمد ہے اور اس میں امام شافعی ^۲ کا خلاف ہے کہ
 شافعی ^۲ کے نزدیک جب کہ متواتر پیچہ پوٹ ہو تو عمدہ ہے۔ لہ ان الموالاۃ فی الضرب بات الی ان مات دلیل العمدیۃ
 فیحقق الموجب۔ شافعی ^۲ کی دلیل یہ ہے کہ لگاتار چوٹیں یہاں تک مارنا کہ وہ مر جاوے عمدتاً قتل کی دلیل ہے، یعنی
 اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس نے مقتول کے قتل ہی کا قصد کیا تھا تو موجب قصاص پایا گیا۔ ولنا ما روینا الا ان قلیل
 خطاء العمد ویروى شہد العمد الحدیث۔ اور ہماری دلیل وہ حدیث جو ہم اوپر روایت کر چکے کہ خبر دار ہو کہ
 خطائے عمد کا مقتول اور ایک روایت میں شہد العمد کا مقتول آخر تک۔ ف یعنی خطبہ حجۃ الوداع میں فرمایا کہ خبر دار ہو کہ خطائے
 عمد کا مقتول جو کوڑے و عصا سے مقتول ہو سواونٹ ہیں۔ ۳۰۔ ۳۰۔ ۳۰۔ ۳۰۔ ۳۰۔ قابل حمل ہیں۔ اور سنن اربعہ کی
 روایت ابن عمر رضی اللہ عنہم میں ہے کہ خبر دار ہو کہ دیت خطائے عمدہ کوڑے و عصا سے مقتول ہو سواونٹ ہیں الخ
 ورواہ احمد والشافعی وغیرہم۔ پس حاصل یہ کہ اس میں مقتول عصا و سوط کو شہد عمد قرار دیا اور وہ مطلق ہے جس میں کوئی قید متوالی
 وغیرہ کی نہیں ہے۔ حتیٰ کہ وہ بھی مقتول عصا و سوط ہے تو بھی دیت کے سوائے اس میں قصاص نہ ہوگا۔ ولان فیہ شہدۃ
 عدم العمدیۃ لان الموالاۃ قد تستعمل للتادیب اولعلہ اعتراض القصد فی خلال الضرب بات فیغیر
 اول الفعل عنہ وعسا لا اصاب المقتل۔ اور اس دلیل سے کہ اس میں عمدتاً نہ ہونے کا شہد ہے اس واسطے کہ پورے
 پے ضربات کا استعمال کبھی ادب دینے کے واسطے کیا جاتا ہے۔ دنو عمدتاً نہ ہوگا یا شاید کہ ضربات کے درمیان میں اس پر
 قتل کا قصد طاری ہوا ہو تو ابتدائے فعل اس سے خالی ہوگا اور شاید کہ اس کی چوٹ اتفاقاً ایسی جگہ پڑ گئی کہ وہ مقتول ہو گیا۔

ف تو کئی وجہ سے شہد ہے کہ یہ پورا فعل عمدتاً قتل نہ ہو۔ والشہدۃ دارئۃ للقود فوجہت الدیۃ

اور شبہ ایسی چیز ہے کہ قصاص دُور کرنے والا ہوتا ہے تو دیت واجب ہوتی۔ ف واضح ہو کہ صحیحین میں یہودی کے بارہ میں حدیث گزری جس نے زبور کے واسطے ایک چھوکی کا سرد و پتھروں کے درمیان کچل دیا تھا آخر قاتل یہودی بھی اسی طرح قتل کیا گیا۔ اور امام مالک نے اثر روایت کیا جس میں عبد الملک بن مروان نے ولی مقتول کو جو لاشی سے قتل کیا گیا تھا قصاص دلوا یا جس نے قاتل کو لاشی سے قتل کیا۔ امام مالک نے کہا کہ ہمارے یہاں یعنی علمائے مدینہ منورہ میں یہ اختلاف کہ یہ امر جماعی ہے کہ اگر کسی نے عمداً دوسرے کو عصاص سے مارا یا پتھر پھینک مارا یا عمدتاً کسی چیز سے مارا کہ وہ مر گیا تو یہ قتل عمد ہے اور اس میں قصاص واجب ہے، پس ہمارے یہاں قتل عمدیہ کہ آدمی دوسرے کو قصد کر کے مارے حتیٰ کہ اس کی روح نکل جاوے۔ واضح ہو کہ اگر خلیفہ نازک کوڑے سے ایک دو دفعہ مارا کہ وہ مر گیا تو وہ بالاتفاق شبہ عمد ہے اور اگر متولی مارتا گیا یہاں تک کہ وہ مر گیا پس اگر ایسا ہو کہ ایسے جملہ ضربات سے غالباً مرجائے گا۔ تو یہ صاحبین کے نزدیک قتل عمد ہے اور یہی امام مالک و شافعی و احمد کا قول ہے۔ اور اگر گلا گھونٹ کر مار ڈالا پس ابو حنیفہ کے نزدیک شبہ عمد ہے کہ قاتل کو قتل نہیں کیا جائے گا مگر جب کہ وہ اس فعل میں معروف ہو اور امام مالک و شافعی و احمد کے نزدیک قصاص واجب ہے اور اگر ایک شخص کو بے دانہ پانی قید کر دیا یہاں تک کہ وہ مر گیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک کچھ نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک دیت واجب ہوگی اور امام شافعی کے نزدیک علی الاصح قصاص واجب ہوگا۔

قال ومن غرق صبیا او بالغانی البحر فلا قصاص عندانی حنیفۃ جامع صغیر میں ہے کہ اگر کسی نے کسی طفل یا بالغ کو سمندر یا دریا وغیرہ پانی میں غرق کر دیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک غرق کرنے والے پر قصاص نہیں ہے۔ وقال یقتص منه وهو قول الشافعی وغیران عندہما یستوفی خرا و عندہ یغرق کما بینا من قبل۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ اس سے قصاص لیا جائے گا اور یہی امام شافعی کا قول ہے صرف ائتلاف ہے کہ صاحبین کے نزدیک گردن کاٹ دینے کے طور پر قصاص لیا جائے گا۔ اور امام شافعی کے نزدیک غرق کر دیا جائے گا جیسا کہ ہم نے سابق میں بیان کیا ہے۔

لہم قولہ علیہ السلام من غرق عرقناک ولان الالۃ قاتلہ فاستعمالہا امارۃ العمدۃ والامراء فی العصمة۔ صاحبین اور شافعی کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث میں ہے کہ جس نے غرق کیا ہم اس کو غرق کریں گے اور اس دلیل سے کہ جس چیز سے قتل کیا وہ مار ڈالنے والی چیز ہے یعنی پانی میں ڈوبنے سے آدمی مرجاتا ہے۔ پس اس کا استعمال کرنا عمدتاً قتل کی دلیل ہے اور اس میں کچھ شک نہیں کہ جس کو قتل کیا اس کا خون محفوظ تھا۔ ف ہر ابن عازب رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ جس نے نشانہ بنا کر قتل کیا تو ہم اس کو نشانہ بنا کر قتل کریں گے اور جس نے جلا یا ہم اس کو جلا دیں گے اور جس نے غرق کیا ہم اس کو غرق کریں گے۔ رواہ ابویہقی فی کتاب المعرفۃ والسنن۔ صاحب تیفیح نے کہا کہ اس کی اسناد میں کثیر وغیرہ مجہول ہیں۔ ولہ قولہ علیہ السلام الا ان قتیل خطاء العمد قتیل السوط والعصا و فیہ وفی کل خطاء ارتش ولان الالۃ غیر معدۃ للقتل ولا مستعمل فیہ لتعذر استعمالہ فتمکتت شہدۃ عدما لعدیۃ ولان القصاص یبنی عن المباشرة ومنہ یقال اقتص اثرہ ومنہ المقصہ للجلہین ولا تماثل بین الجرح والصدق بقصور الثانی عن تخریب الظاہر کذا لایتماثلان فی حکمۃ الذحیر لان القتل بالسلاح غالب وبالمنقل نادر وما رواہ غیر مرفوع او هو محمول علی السیاسة وقد اومت الیہ اضافتہ الی نفسہ فیہ واذا امتنع القصاص وجبت الدیۃ وہی علی العاقلۃ وقد ذکرناہ واختلاف الروایتین فی الکفارۃ۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ حدیث ہے کہ خبر دار ہو کہ خطا عمد کا

مقتول کوڑے و عصا کا مقتول ہے اور اس قتل میں اور ہر قتل خطا میں ارتکاب واجب ہے۔ رواہ ابن حبان فی صحیحہ لعناہ مطولاً۔ یعنی عرق کر دینا بھی کوڑے وغیرہ سے قتل کے مانند ہے اور اس دلیل سے کہ پانی ایسا آلہ نہیں ہے جو قتل کے واسطے موقوف ہو اور نہ قتل کے کام میں مستعمل ہے کیونکہ اس کام میں استعمال کرنا محال ہے تو عرق کرنے کے قتل میں قتل بگنہ ہونے کا شبہ ممکن ہو گیا۔ اور اس دلیل سے کہ لفظ قصاص سے مماثلت کے معنی نکلتے ہیں یعنی یکساں مساوات ہوتا چاہیے چنانچہ بولتے ہیں کہ زید نے فلاں شخص کے نشان قدم کا اقتصاص کیا اور اسی سے قینچی کے دو ٹوں پھلوں کو مقصد کہتے ہیں پس اگر عرق کرنے والے پر قصاص ہو تو گردن کاٹنے سے ہو گا حالانکہ گردن کاٹنے میں اور عرق یا لاشی مارنے میں مماثلت نادر ہے کیونکہ عرق یا لاشی سے جسم ظاہری خراب کرنے میں کمی ہوتی ہے اور اسی طرح زہر قصاص کی حکمت میں بھی دونوں یکساں نہیں ہیں کیونکہ ہتھیار سے قتل کرنا غالب ہے اور بذریعہ پیچڑ و لاشی یا عرق کے مار ڈالنا نادر ہے یعنی جو فعل نادر ہو اس کے واسطے حد نہیں رکھی گئی ہے اور یہی وہ حدیث جو امام شافعی نے روایت کی وہ حدیث مرفوعہ نہیں ہے اور اس کے بعض راوی مجہول ہیں التفتیح یا وہ حدیث سیاست پر محمول ہے یعنی بطور سیاست کے جو عرق کرے ہم اس کو عرق کریں گے اور اس حدیث میں اس جانب اشارہ بھی ہے کہ اس سزا کو اپنی جانب منسوب کیا یعنی یہ نہیں فرمایا کہ جو عرق کرے وہ عرق کیا جائے گا پس جب قصاص ممتنع ہو تو دیت واجب ہوتی اور دیت اس کی مددگار برادری پر ہوتی ہے اور ہم اس کو سابق میں بیان کر چکے ہیں۔ اور با کفارہ تو اس میں دو روایتیں مختلف ہیں۔ ف۔ چنانچہ طحاوی کی روایت میں کفارہ واجب ہو گا اور دوسری روایت میں نہیں۔ پھر واضح ہو کہ مصنف نے جو دعویٰ کیا کہ حدیث صاحبین مرفوعہ نہیں ہے یہ دعویٰ صحیح نہیں چنانچہ اوپر مذکور ہو کہ وہ حدیث مرفوعہ ہے۔ رہا راوی کا مجہول ہونا کچھ مضرت نہیں کیونکہ یہ تمہارے نزدیک کوئی جرح نہیں ہے۔ تو حدیث مرفوعہ صحیح ہوتی۔ علاوہ بریں موقوف بھی حجت ہے لہذا کہا گیا کہ مسائل جنایات میں اکثر صاحبین کا قول راجح ہے اور وہی موافق باحدیث ہے اور شائد کہ امام ابو حنیفہ کے زمانہ میں لاشی یا پیچڑ سے مارنا نادر ہو ورنہ بعد اس کے تو یہ فساد بہت پھیل گیا حتیٰ کہ اس زمانہ میں اکثر قتل اسی سے واقع ہوتے ہیں واللہ تعالیٰ اعلم۔ ح۔ م۔ قال ومن جرح رجل عمدا فله یذل صاحب فراسق حتی مات فعليه القصاص ووجود السبب وعدم ما يبطل حکمہ فی الظاہر قاضی الیہ۔ اگر کسی شخص نے دوسرے کو عمدتاً مجروح کیا پس مجروح برابر بستہ پر پڑا رہا یہاں تک کہ مر گیا تو جرح پر قصاص واجب ہو گا کیونکہ سبب قصاص پایا گیا اور ظاہر میں کوئی ایسی چیز نہیں پائی گئی جو اس سبب کا حکم مٹا دے تو مرنا اسی جرح کی جانب منسوب ہوا۔ ف۔ اور اس حکم میں اتفاق ہے جیسا کہ امام محمد نے آثار میں ابراہیم نخعی سے یہ حکم روایت کر کے لکھا کہ ہم اسی کو کہتے ہیں اور یہی امام ابو حنیفہ کا قول ہے۔ قال واذا التقى الصفتان من المسلمین والمشرکین فقتل مسلماً مسلماً ظن انہ مشرک فلا قود علیہ وعلیہ الکفارة لان هذا احد نوعی الخطا علی ما بیننا لا والخطا بنوعیہ لا یوجب القود ویوجب الکفارة وکذا لایۃ علی فانطق بہ نص کتاب جامع صغیر میں ہے کہ اگر جہاد میں مسلمانوں اور کافروں کی دونوں صفیں مل گئیں اس حالت میں ایک مسلمان نے دوسرے مسلمان کو مشرک گمان کے قتل کر دیا تو قاتل پر قصاص نہیں اور کفارہ اس پر واجب ہے اس واسطے کہ یہ بھی خطا کی دونوں قسموں میں سے ایک قسم ہے اور خطا اپنی دونوں قسموں کے ساتھ موجب قصاص نہیں ہے مگر موجب کفارہ ہے اور اسی طرح موجب دیت بھی ہے چنانچہ قرآن مجید اس کے ساتھ ناطق ہے۔ ولما اختلفت سیوف المسلمین علی الیمان ابی حذیفۃ قضی رسول اللہ صلی علیہ وسلم بالدیۃ۔ اور جب جنگ احد میں مسلمانوں کی تلواریں حذیفہ رضی اللہ عنہ کے والد

بیان پر واقع ہوئی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دیت کا حکم فرمایا۔ ف اور بات یہ ہوئی کہ بیان رضی اللہ عنہ جنگ اُمد میں بسبب بڑھاپے کے ایک ٹیلہ پر غورتوں کے ساتھ تھے پس ناگاہ اُن کو شہادت کا ولولہ آیا اور وہ ٹیلہ سے اترے مگر ایسے راستہ سے مسلمانوں کی جانب جھکے کہ جدہر مشرکین کا لشکر تھا پس مسلمانوں نے ان کو مشرک گمان کر کے فوراً تلواریں چلائیں اور حذیفہؓ نے ہر چند آواز دی کہ میرا باپ ہے میرا باپ ہے۔ لیکن طرائق میں کسی نے سنا نہیں پھر کہا کہ واللہ اگر ہم پہچانتے تو ہرگز قتل نہ کرتے پس حذیفہؓ نے کہا کہ یغیر اللہ کم و ہوا رحم الراحمین۔ پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چاہا کہ حذیفہؓ کو اُس کی دیت دیں تو حذیفہ رضی اللہ عنہ نے یہ دیت بھی مسلمانوں پر تصدق کر دی پس اس سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نزدیک حذیفہؓ کے حق میں بہتری زیادہ ہوئی۔ اس قصہ کو شافعیؒ کو بخاری و ابن سعد و حاکم و واقدی و ابن ہشام وغیرہ نے مختصر و مطول روایت کیا ہے۔ قالوا انما تجب الدیۃ اذ کانوا مختلطین فان کان فی صف المشرکین لا تجب لسقوط عصمتہ بتکثیر سوادہم قال علیہ السلام من کثر سواد قوم ذہو منہم۔ مشائخ نے فرمایا کہ ایسے مسلمان مقتول کی دیت بھی جیسی واجب ہوگی کہ کفار و مسلمین باہم مختلط ہوں اور اگر یہ شخص مشرکوں کی صف میں ہو تو دیت واجب نہ ہوگی کیونکہ مشرکوں کی جماعت زیادہ کرنے کی وجہ سے اُس کے خون کی عصمت ساقط ہوگئی۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جو شخص کسی قوم کی جماعت زیادہ کرے وہ انہیں میں سے ہے۔ ف اور جو شخص کسی قوم کے کام پر راضی ہو وہ کام کرنے والے کا شریک ہے۔ رواہ ابو یعلیٰ عن ابن مسعود رضی اللہ عنہ اور قصہ یہ ہوا کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ ایک ولیمہ کی دعوت میں بلائے گئے پس جب آکر مکان میں داخل ہونے لگے تو لہو کی آواز سنی پس لوٹے تو پوچھا گیا کہ آپ کیوں لوٹے تب یہ حدیث روایت کی اور اسی کے مانند عبد اللہ ابن المبارک نے حضرت ابو ذر رضی اللہ عنہ سے روایت کی۔ قال ومن شج نقسہ و شجہ رجل و عقرة اسد و اصابتہ حیات من ذلک کلمہ فعلی الاجنبی ثلث الدیۃ لان فعل الاسد و الحیۃ شجس و لحد لکونہ ہدرا فی الدنیا و الآخرۃ و فعلہ بنفسہ ہدرا فی الدنیا معتبر فی الآخرۃ حتی یوشم علیہ و فی النوادر ان عند ابی حنیفہ و محمد یفسل و یصلی علیہ و عند ابی یوسف یفسل و لا یصلی علیہ و فی شرح السید الکبیر ذکر فی الصلوٰۃ علیہ اختلاف المشائخ علی ما کتبنا فی کتاب التجنیس و المزید قلیمین ہدرا مطلقا و کان جنسا آخر و فعل الاجنبی معتبر فی الدنیا و الآخرۃ فصارت ثلثہ اجناس فکان النفس تلت ثلثہ افعال فیکون التالف بفعل کل واحد ثلثہ فیجب علیہ ثلث الدیۃ و اللہ اعلم۔ اگر ایک شخص نے اپنا سر پھوڑا اور ایک شخص دیگر نے بھی اُس کا سر زخمی کیا اور ایک شیر نے بھی اُس کو خستہ کیا اور ایک سانپ نے بھی اُس کو کاٹ کھا یا بچر وہ ان سب زخموں سے مرگیا تو اجنبی شخص پر دیت کی تہائی واجب ہوگی۔ اس واسطے کہ شیر اور سانپ کا فعل ایک ہی جنس ہے۔ کیونکہ ان کا فعل دنیا و آخرت دونوں میں بدر ہے یعنی شیر یا سانپ کو اُس کے فعل کی وجہ سے سزا نہیں دی جاتی اور نہ جہانہ واجب کیا جاتا ہے اور ہا مقتول کا فعل اپنی ذات پر تو وہ دنیا میں باطل ہے اور آخرت میں معتبر ہے۔ حتی کہ خود کشی پر گنہگار ہوتا ہے۔ اور نوادر میں روایت ہے کہ امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک اس مہبت کو غسل دیا جاوے اور اُس پر نماز پڑھی جاوے۔ اور ابو یوسف کے نزدیک غسل دیا جاوے اور نماز نہیں پڑھی جائے گی۔ اور شرح سیر کبیر میں اُس پر نماز پڑھنے کے بارہ میں اختلاف مشائخ مذکور ہے، جیسا ہم نے کتاب التجنیس و المزید میں بیان کیا ہے۔ بالجلد اس شخص کا ذاتی فعل بالکل باطل نہیں ہے تو یہ ایک جنس دیگر ہو گیا۔ اور ہا اجنبی کا فعل تو وہ دنیا و آخرت دونوں میں معتبر ہے تو یہ

سب افعال تین اجناس ہو گئے پس گویا اُس کی جان تین جنس کے افعال سے فنا ہوئی تو ہر فعل کی وجہ سے تہائی جان تلف ہوئی۔
تو اجنبی پر تہائی و بیت واجب ہوئی واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

فصل

قال ومن شہر علی المسلمین سیفا فعلیہم ان یقتلوا لقولہ علیہ السلام من شہر علی المسلمین سیفا فقد اطل دماغہ ولانہ باع فتسقط عصمتہ ببغیہ ولانہ تعین طریق الدفع القتل عن نفسہ قلہ قتلہ۔ جامع صغیر میں ہے کہ جس شخص نے مسلمانوں پر تلوار کھینچی یعنی خواہ رات میں یا دن میں خواہ شہر میں یا باہر رات۔ و۔ تو مسلمانوں پر یہ امر ہے کہ ایسے شخص کو قتل کر دیں۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے مسلمانوں پر تلوار کھینچی اس نے اپنا خون باطل کیا اور اس دلیل سے کہ وہ باغی ہے تو بغاوت کی وجہ سے اُس کے خون کی حفاظت جاتی رہی اور اس دلیل سے کہ ہر مسلمان کو اپنی ذات سے قتل دور کرنا اسی طریقہ سے ممکن ہے کہ اس شخص کو قتل کر ڈالے تو معلوم ہوا کہ اس کے واسطے قتل کر دینا جائز ہے۔ و۔ اور جو حدیث کہ شیخ مصنف نے ذکر فرمائی وہ نسائی نے بطریق اسحاق بن راہویہ بسند صحیح حدیث زبیر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہما سے مرفوع روایت کی کہ جس شخص نے تلوار کھینچی پھر چلائی تو اس نے اپنا خون باطل کیا اور واہ الطبرانی والحاکم وغیرہم۔ پس اس حدیث میں یہ قید ہے کہ تلوار چلائی ہو یعنی خالی تلوار کھینچنے سے خون حلال نہ ہوگا۔ بلکہ جب تلوار کھینچ کر کسی پر چلاوے تو اس کا خون باطل ہو جائے گا۔ اگرچہ اُس کی تلوار چلانے سے کوئی قتل نہ ہوا ہو۔ وقولہ فعلیہم وقول محمد ص فی الجامع الصغیر فحق علی المسلمین ان یقتلوا اشارۃ الی الوجوب والمعنی وجوب دفع الضرر فی سرقۃ الجامع الصغیر ومن شہر علی رجل سلاحا لیلۃ او نهارا او شہر علیہ عصا لیلۃ او نهارا فی طریق فی غیر مصر فقتلہ المشہور علیہ عمدا فلا شیئی علیہ لما بینا۔ اور یہ جو مختصر میں مذکور ہے تو مسلمانوں پر اور یہ جو امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا تو مسلمانوں پر حق ہے کہ اس کو قتل کر دیں، یہ اشارہ ہے کہ مسلمانوں پر ایسا کرنا واجب ہے اور اس کے اندراجات یہ ہے کہ جان کا ضرر دور کرنا واجب ہوتا ہے اور جامع صغیر کی کتاب السرقة میں مذکور ہے کہ جس شخص نے کسی آدمی پر ہتھیار کھینچا خواہ رات میں ہو یا دن میں ہو یا کسی آدمی پر لاطھی اٹھائی خواہ رات میں شہر لے اندر ہوں یا دن میں شہر کے باہر راہ میں ہو پس جس شخص پر ہتھیار یا لاطھی اٹھائی گئی تھی اُس نے اٹھانے والے کو عمداً قتل کر دیا تو قاتل پر کچھ نہ ہوگا بدلیل اس حدیث وقتیس کے جو ہم نے اوپر بیان کر دیا۔ وھذا لان السلاح لا یلبث فیحتاج الی دفعہ بالقتل والعصا الصغیرۃ وان کان یلبث ولكن فی اللیل لا یلحقہ الغوث فیضطر الی دفعہ بالقتل وکذا فی النہار فی غیر اللصا فی الطریق لا یلحقہ الغوث فاذا قتلہ کان دماغہ ہدرا قالوا فان کان عصا لا تلبث یحتمل ان یکون مثل السلاح عندہما۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ہتھیار ایسی چیز ہے جس سے قتل ہو جانے میں دیر نہیں لگتی ہے تو جس شخص پر ہتھیار اٹھایا وہ اپنی ذات سے ضرر دور کرنے میں اٹھانے والے کے قتل کا محتاج ہوگا یعنی خواہ مخواہ اس کو ضرورت ہوگی کہ ہتھیار اٹھانے والے کو قتل کر دے اور چھوٹی لاطھی اگرچہ ایسی چیز ہے کہ اس سے موت میں تاخیر ہوتی ہے لیکن رات میں کوئی فریادی اُس تک نہیں پہنچ سکتا ہے تو بھی وہ لاطھی اٹھانے والے کے قتل پر مجبور ہوگا اور

اسی طرح دن میں بھی شہر کے باہر راستہ میں فریاد پر کوئی نذر گار نہیں پہنچ سکتا پس جب اُس نے ہتھیار اٹھانے والے یا لاطھی تاننے والے کو قتل کر دیا تو اس کا خون رائیگاں ہوگا۔ مشائخ نے فرمایا کہ اگر بڑا بڑا ہتھیار ہو جس سے موت میں تاخیر نہیں ہوتی تو شاید صاحبین کے نزدیک وہ ہتھیار کے مثل ہوگا۔ ف۔ یعنی اگر بڑا بڑا ہتھیار نے کوتانا تو جس پر تانا ہے وہ اس کو ہر حال میں قتل کر سکتا ہے۔

خواہ شہر میں ہو یا شہر کے باہر ہو اور خواہ رات ہو یا دن ہو۔ قال وان شہدا المجنون علی غیرہ سلاحا فقتلہ المشہور علیہ عمدۃ فعلیہ الدیۃ فی مالہ وقال الشافعی لا شیئی علیہ وعلی هذا الخلاف الصبی والدابة وعن ابی یوسف انه یجب الضمان فی الدابة ولا یجب فی الصبی والمجنون للشافعی انه قتله دافعا عن نفسه فیعتبر بالبالغ الشاہد ولانہ یصیر محمولا علی قتله بفعله فاشبهہ المکوء۔ جامع صغیر میں ہے کہ اگر مجنون نے دوسرے پر ہتھیار کھینچا پس جس پر ہتھیار کھینچا اُس نے مجنون کو عمدۃ قتل کر دیا تو قاتل پر اُس کے مال میں دیت واجب ہوگی اور امام شافعی نے فرمایا کہ اُس پر کچھ واجب نہیں ہے اور یہی قول مالک واکثر اہل علم ہے۔ (ع۔) اور اب اختلاف طفل و جانور کے مسئلہ میں ہے یعنی اگر طفل نے ہتھیار کھینچا تو قاتل پر دیت اپنے مال میں ہے یعنی نذر گار برادری نہیں اٹھاوے گی اور اگر جانور مارنے دوڑا تو قاتل پر اس کی قیمت واجب ہے اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ جانور کی صورت میں تاوان قیمت واجب ہے اور طفل و مجنون کی صورت میں دیت نہیں واجب ہے امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ اس شخص نے اپنی ذات سے موت دفع کرنے کے واسطے طفل یا مجنون یا جانور کو قتل کیا تو اس کا قیاس عاقل بالغ ہتھیار کھینچنے والے پر ہوگا۔ یعنی جیسا مسدہ اوپر گزرا۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ یہ مجنون وغیرہ اس کو اپنی قتل پر لاچار کرنے والا بوجہ اپنے فعل کے ہوا یعنی مجنون وغیرہ نے ایسا فعل کیا کہ وہ اپنی جان بچانے کے واسطے لاچار اس کے قتل پر آمادہ ہوا تو قاتل ایسے شخص کے مشابہ ہو گیا جو باکراہ کسی فعل پر مجبور کیا جائے۔ ف۔ حالانکہ جو شخص لاچار کیا جائے وہ ضامن نہیں ہوتا ہے۔ ولابی یوسف ان فعل الدابة غیر معتبرا صلاحتی و تحقق لا یوجب الضمان اما فعلہا معتبر فی الجملة حتی لو حققا و یجب علیہما الضمان وکذا عظمہما لحقہما وعصمة الدابة لحق مالکھا فان فعلہما مسقطا للعصمة دون فعل الدابة ولنا انه قتل شخصا معصوما او تلف مالا معصوما حقا للمالك وفعل الدابة لا یصلح مسقطا وکذا فعلہما وان کانت عصمتہما لحقہما لعدم اختیار صحیح ولہذا لا یجب القصاص بتحقق الفعل منہما بخلاف العاقل البالغ لان له اختیارا صحیحا وانما لا یجب القصاص لوجود المبیح و هو دفع الشر فوجب الدیۃ۔ اور امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ جانور کا فعل بالکل معتبر نہیں ہے حتیٰ کہ اگر جانور کوئی فعل کرے یعنی مثلاً زخمی کرے یا مار ڈالے تو جانور پر تاوان واجب نہیں ہوتا ہے یعنی جانور اس قابل نہیں کہ اُس پر تاوان واجب ہو اور ہا مجنون و طفل کا فعل تو وہ فی الجملہ معتبر ہے حتیٰ کہ اگر ان دونوں نے کوئی فعل سرزد کیا تو ان دونوں پر تاوان واجب ہوگا۔ اور اسی طرح ان دونوں کے خون کی حفاظت بوجہ ان کے حق ذاتی کے ہے اور جانور کی حفاظت بوجہ حق مالک کے ہے۔ پس طفل و مجنون کا فعل تو ان کی حفاظت ذاتی کا ساقط کرنے والا ہوا اور جانور کا فعل ایسا نہیں ہوا۔ یعنی جب ان کی عصمت ذاتی تھی، تو ان کے مخالفت فعل سے ساقط ہو جائے گی اور جانور کی عصمت ساقط نہ ہوگی کیونکہ ذاتی نہیں ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس شخص نے جب مجنون یا طفل کو قتل کیا تو ایک شخص معصوم کو قتل کیا یعنی ایسے شخص کو قتل کیا جس کا خون محفوظ و محترم ہے یا جب اس نے جانور مار ڈالا تو ایسا مال تلف کیا جو حق مالک کی وجہ سے محفوظ و محترم ہے پس تاوان واجب ہوگا، اور یہ جو تم نے کہا کہ جانور کے قتل سے حفاظت ساقط نہیں ہوتی اور طفل و مجنون کے فعل سے ان کی عصمت ساقط ہوجاتی

ہے تو یہ فرق صحیح نہیں ہے اور جانور کا فعل اس لائق نہیں کہ عصمت ساقط کرے اسی طرح طفل و مجنون کا فعل بھی اس لائق نہیں ہے کیونکہ ان دونوں کو بھی اختیار صحیح حاصل نہیں ہے یعنی عاقلانہ اختیار نہیں ہے اگرچہ ان کی عصمت بلحاظ ان کی ذات کے ہے۔ اور اسی وجہ سے جو فعل ان سے سرزد ہو ان کا قصاص واجب نہیں ہوتا ہے یعنی اگر اختیار صحیح حاصل ہوتا تو قصاص واجب ہوتا بر خلاف فعل عاقل بالغ کے یعنی اگر وہ تلوار کھینچے تو اس کا فعل اس کا خون مباح کرے گا اور عصمت ساقط کرے گا۔ اس واسطے کہ عاقل بالغ کو اختیار صحیح حاصل ہے اور قصاص صرف اس وجہ سے واجب نہیں ہوتا کہ ایسا امر موجود ہے جو حملہ کرنے والے طفل و مجنون کا قتل مباح کرتا ہے اور وہ اپنی ذات سے ضرر مقرر کرتا یعنی جس پر حملہ کیا وہ اپنی ذات کو اسی طرح بچا سکتا ہے کہ حملہ کرنے والے طفل یا مجنون کو قتل کرے تو اس کو قتل مباح ہے مگر اس سے یہ لازم نہیں کہ طفل یا مجنون کا خون بوجہ ان کے فعل کے غیر محفوظ ہو تو دیت واجب ہوگی۔ قال ومن شہد علی غیرہ سلاحاً فی المصر فصر بہ ثور قتله الآخر فعلى القاتل القصاص معناه اذا ضربہ فانصرف لانه خرج من ان يكون محارباً بالانصراف فعادت عصمتہ۔ فرمایا کہ اگر شہر میں ایک دوسرے پر ہتھیار کھینچا مثلاً شہر کے اندر زید نے بکر پر ہتھیار کھینچا پھر یہ ہتھیار مارا پھر بکر نے اس کو قتل کر دیا تو قاتل پر قصاص واجب ہوگا۔ اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ زید نے بکر کو ہتھیار مارا پھر اس طرح لوٹا کہ دوبارہ مارنے کا قصد نہیں ہے۔ تو اب زید کو قتل کرنے سے بکر پر قصاص ہوگا کیونکہ زید بوجہ لٹھ پھیر کر جانے کے محارب نہیں رہا تو اس کے خون کی حفاظت لوٹ آئی۔ ف یعنی زید کو قتل کرنا اس وقت تک مباح تھا جب تک وہ ہتھیار کھینچ کر مارنے پر آمادہ رہے کیونکہ اس حالت میں سوائے اس کو مار ڈالنے کے بکر کے حق میں اپنے بچاؤ کی کوئی صورت نہیں ہے۔ اور جب وہ اس سے باز آیا تو اس کی جان معصوم محترم ہو گئی پس اس کا خون مباح نہیں ہے۔ قال ومن دخل علیہ غیرہ لیلاً واخرج السرقة فاتبعه وقتله فلا شیئی علیہ لقولہ علیہ السلام قاتل دون مالک ولانہ یباح لہ القتل دفعاً فی الابتداء فكذا استدداد فی الانتقام وقاویل المسألة اذا کان لا یتمکن من الاستدداد الا بالقتل والذم اعلیٰ۔ اگر ایک شخص کے گھر میں رات کو چور گھسنا اور مال سرقت کر لیا پس صاحب مال نے اس کا پیچھا کر کے اس کو قتل کر دیا تو قاتل پر کچھ واجب نہ ہوگا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اپنے مال کے پیچھے قتال کر۔ اور اس دلیل سے کہ ابتداء میں دفع ضرر کے واسطے اس کا قتل کرنا مباح تھا۔ تو آخر میں اپنا مال پھیر لینے کے واسطے بھی قتل کرنا مباح ہے اور اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ جب مال پھیرنا سوائے قتل کے کسی طرح ممکن نہ ہو تو قتل مباح ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ ف اور جو حدیث شیخ مصنف رحمہ اللہ نے ذکر کی وہ متعدد صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے چنانچہ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے ایک شخص کے قصہ میں روایت کیا کہ اس نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! اگر ایک شخص نے اگر میرا مال لینا چاہا تو آپ نے فرمایا کہ اپنا مال تو اس کو مت دے اس نے عرض کیا کہ اگر وہ مجھ سے قتال کرے تو فرمایا کہ اس سے قتال کر۔ اس نے عرض کیا کہ اگر میں مارا گیا تو فرمایا کہ تو شہید ہے اس نے عرض کیا کہ اگر میں نے اس کو مار ڈالا تو فرمایا کہ وہ جہنم میں ہے۔ رواہ مسلم۔ و حدیث عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ میں ہے کہ جو شخص اپنے مال کے پیچھے مارا گیا وہ شہید ہے۔ رواہ البخاری و مسلم و غیر ہم۔ اور اس باب میں حضرت علی و سعید بن زید و ابن عمر و ابن عباس و جابر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے۔ کما قال الترمذی۔ اور امام محمد نے آثار میں حضرت ابی ایوب نخعی سے روایت کی کہ اگر ایک شخص دوسرے کے گھر میں رات کو گھسنا پھر صبح کو مردہ پایا گیا پس مالک مکان نے دعویٰ کیا کہ اس نے میرے ساتھ مسکابہ و مقابلہ کیا تھا تو وہ دیکھا جائے کہ اگر یہ شخص جوڑی میں مہتمم ہو تو اس کا خون باطل ہے اور مالک مکان پر دیت واجب ہوگی اور اگر وہ چوہا ہی میں مہتمم نہ ہو

اور سوائے بھلائی کے اس سے کچھ معلوم نہ ہو تو مالک مکان سے قصاص لیا جائے گا اور اگر مالک مکان نے دعویٰ کیا کہ میں نے اس کو اپنی جو رو کے بیٹ پر پایا لہذا قتل کیا تو بھی دیکھا جاوے کہ اگر یہ شخص زنا کاری میں مشہم تھا تو قصاص باطل ہے اور مالک مکان پر دیت واجب ہوگی اور اگر اس سے سوائے بھلائی کے کچھ معلوم نہ ہو تو مالک مکان سے اس کا قصاص لیا جائے گا۔ امام محمد نے کہا کہ ہم اسی کو اختیار کرتے ہیں اور سرقہ کی صورت میں یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور زنا کاری کی صورت میں امام ابو حنیفہ کا قول یاد نہیں ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ فیصد قاضی کا بیان ہے اور حدیث سے مخالفت نہیں ہے حتیٰ کہ اگر یہ بات محقق ہو کہ وہ چوری زنا کاری ہی کے واسطے داخل ہوا تو اس کا خون باطل ہوگا۔ و علیٰ ہذا اگر کسی نے اپنی نسبی عورت محرمہ کے ساتھ دوسرے کو زنا کرتے پایا اور دونوں کو قتل کر دیا در صورتیکہ یہ عورت راضی تھی تو کچھ گناہ نہیں ہے۔ اور مواخذہ نہ ہوگا اور اگر یہ امر ثبوت نہ ہو بلکہ صرف مالک مکان کو دعویٰ ہو تو اس صورت میں موافق قول ابراہیم نخعی کے حکم ہوگا۔ اور در صورتیکہ جوہر کا قصد اور مکارہ ثبوت ہو یا زنا کاری ثبوت ہو تو قاتل پر کوئی وجہ دیت کی نہیں ہے اور نہ اس بارہ میں امر حنیفہ سے کوئی روایت پائی جاتی ہے بلکہ کتاب میں امام محمد کا قول منصوص ہے کہ اس پر کچھ واجب نہ ہوگا۔

باب القصاص فیما دون النفس

یہ باب جان سے کم کے بارہ میں قصاص لینے کے بیان میں ہے

قال ومن قطع ید غیرہ عمد امن المفصل قطعت یدہ وان کانت یدہ اکبر من الید المقطوعۃ لقولہ تعالیٰ ولجروح قصاص وهو ینبئ عن المماثلۃ فکل ما امکن رعایتہا فیہ یجب فیہ القصاص وما لا فلا وقد امکن فی القطع من المفصل فاعتبر ولا معتبر بکبر الید وصغرہا لان منفعة الید لا یختلف بذلک وكذلك الرجل وما من الاثم والاذن لامکان رعایتہ المماثلۃ۔ اگر ایک شخص نے دوسرے کا ہاتھ جوڑ پر سے عمد اکاٹ ڈالا تو قاتل کا ہاتھ قطع کیا جائے گا اگرچہ اس کا ہاتھ بہ نسبت مقطوع ہاتھ کے بڑا ہو اس دلیل سے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا والجروح قصاص اور قصاص سے مماثلت کے معنی نکلتے ہیں تو ہر زخم جس میں مناسبت ممکن ہو اس میں قصاص واجب ہوگا اور جہاں مماثلت ممکن نہ ہو وہاں قصاص بھی نہ ہوگا اور جوڑ پر سے ہاتھ کاٹنے میں مماثلت کی رعایت ممکن ہے تو قصاص معتبر ہوا اور ہاتھ کے بڑے و چھوٹے ہونے کا کچھ اعتبار نہیں کیونکہ ہاتھ کی منفعت میں اس سے فرق نہیں ہوتا ہے اور یہی حکم پاؤں کا اور ناک کے زرمہ کا اور کان کا ہے کیونکہ اس میں بھی مماثلت کی رعایت ممکن ہے۔ ف حتیٰ کہ اگر جوڑ پر سے پاؤں کاٹے تو جوڑ پر سے اس کا بھی پاؤں کاٹا جائے گا اور ناک کا زرمہ جہاں تک زرمہ ہے قصاص ہوگا۔ اور اس سے زائد بڑی میں قصاص کی حفاظت ممکن نہیں ہے۔ قال ومن ضرب عین رجل فقلعها الاقصاص علیہ لامتناع المماثلۃ فی القلع وان کانت قائمۃ فذهب ضوؤها فعلیہ القصاص لامکان المماثلۃ علی ما قال فی کتاب تحمیلہ المرأة ویجعل علی وجهہ قطن رطب و تقابل عینہ بالمرأۃ فیذهب ضوؤها وهو ما ثور عن جماعۃ من الصحابۃ رضی اللہ عنہم۔ اور اگر ایک شخص نے دوسرے کی آنکھ میں اس طرح مارا کہ اس کا دیدہ نکال لیا تو اس پر قصاص نہیں ہے اس واسطے کہ دیدہ نکال لینے میں برابری محال ہے۔ اور اگر اس کی آنکھ قائم رہی مگر روشنی جاتی رہی تو اس پر قصاص واجب

ہوگا کیونکہ مماثلت اس طریقہ سے ممکن ہے جو کتاب میں بیان کیا کہ آئینہ خوب گرم کیا جائے اور اُس کے چہرہ پر صیغی روئی رکھ کر
 اور دوسری آنکھ باندھ کر آئینہ مذکور اس کی آنکھ کے مقابل کیا جائے تو آنکھ کی روشنی جاتی رہے گی اور یہی طریقہ ایک جماعت
 صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے۔ ف رواہ عبد الرزاق عن علی رضی اللہ عنہ فی مشاورۃ عثمان مع الصحابۃ رضی اللہ عنہم قال
 وفی السن القصاص لقولہ تعالیٰ والسن بالسن وان کان سن من یقتص منه اکبر من سن الاخذ
 لان منفعة السن لا تتفاوت بالصغر والكبر۔ اور دانت توڑنے یا اکھاڑنے میں قصاص واجب ہوگا کیونکہ اللہ
 تعالیٰ نے فرمایا والسن بالسن الآية۔ اگرچہ جس شخص سے قصاص لیا جاتا ہے اس کا دانت بہ نسبت دوسرے کے دانت سے بڑا ہو
 یہ اس واسطے کہ دانت کی منفعت میں چھوٹے و بڑے ہونے کی وجہ سے تفاوت نہیں ہوتا ہے۔ قال وفی کل شجرة یتحقق
 فیہا المماثلہ القصاص لما تلوناہ۔ اور ہر زخم جس میں برابری ممکن ہو قصاص واجب ہوگا، بدیں اُس آیت کے جوہم نے
 اوپر تلاوت کی یعنی والجروح قصاص الآية۔ قال ولاقصاص فی عظم الا فی السن وهذا اللفظ مروی عن عمر
 رضی اللہ عنہ وابن مسعود رضی اللہ عنہ وقال علیہ السلام لا قصاص فی العظم والمراد غیر
 السن ولان اعتبار المماثلۃ فی غیر السن متعذر لاحتمال الزیادۃ والنقصان بخلاف السن لانه یدبر
 بالمبرد ولو قلع من اصلہ یقلع الثانی فیماثلات۔ اور کسی ہڈی میں قصاص نہیں ہے سوائے دانت کے، اور
 یہ لفظ حضرت عمر و ابن مسعود رضی اللہ عنہما سے مروی ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہڈی میں قصاص نہیں
 ہے وغریب ہے پائی نہیں گئی۔ اور ہڈی سے سوائے دانت کے مراد ہے۔ اور اس دلیل سے کہ سوائے دانت کے دوسری ہڈیوں
 میں مماثلت غیر ممکن ہے کیونکہ زیادتی و کمی کا احتمال ہے۔ بخلاف دانت کے کہ وہ سواں سے رہتا جائے گا۔ اور اگر اس نے دانت کو
 جڑ سے اکھاڑ لیا تو اُس کا بھی دانت جڑ سے اکھاڑ لیا جائے گا۔ پس دونوں برابر ہو جائیں گے۔ قال ویس فیما دون النفس شہہ
 عمد اما هو عمد او خطا لان شہہ العمد یعود الی الآلة والقتل هو الذی یختلف باختلاف ہما دون ہما
 دون النفس لانه لا یختلفا تلافیہ باختلاف الآلة فلم یبق الا العمد والخطا۔ واضح ہو کہ جان سے
 کم تلف کرنے میں شہہ عمد نہیں ہے بلکہ زخم عمد ہے یا زخم خطا ہے اس واسطے کہ شہہ عمد کا مرجع تو آلہ کی جانب ہے۔ اور
 قتل ہی ایسی چیز ہے جو اختلاف آلہ کی وجہ سے مختلف ہوتا ہے۔ اور جان سے کم میں یہ اختلاف نہیں ہے کیونکہ اختلاف آلہ
 کی وجہ سے مختلف نہیں ہوتا ہے تو سوائے زخم عمد یا زخم خطا کے کچھ باقی نہیں رہا۔ ولاقصاص بین الدجل و
 المرارة فیما دون النفس ولا بین احوال العمد ولا بین العمد بین خلقا للشافعیؒ فی جمیع ذلک
 الا فی الحریق قطع طرف العمد ویعتبر الاطراف بالانفس لكونہا تابعة لہا ولنا ان الاطراف یسلك
 بہا مسلك الاموال فیبتعد ما لتماثل بالتفاوت فی القيمة وهو معلوم قطعاً بتقویہ الشرح فامکن
 اعتبارہ بخلاف التفاوت فی البطش لانه لا ضابطہ لہ فاعتبر اصلہ وبخلاف الانفس
 لان المتلف انہا ق الروح ولا تفاوت فیہ۔ اور جان سے کم جرم کی صورت میں مرد و عورت کے درمیان
 قصاص نہیں ہے اور آزاد و غلام کے درمیان اور دو غلاموں کے درمیان بھی قصاص نہیں ہے اور ان سب صورتوں
 میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے سوائے اس صورت کے کہ آزاد نے غلام کا کوئی عضو کاٹ ڈالا کہ اس میں قصاص نہیں ہے۔
 اور یہی قول مالک و احمد و اسحاق ہے، اور وہ اطراف اعضاء کو جان پر قبضہ کرتے ہیں۔ اس واسطے کہ اطراف تو جان کے
 تابع ہیں یعنی جیسے جان میں باہم قصاص جاری ہے ویسے ہی اطراف میں جاری ہوگا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اطراف کے ساتھ

اموال کا برتاؤ کیا جاتا ہے یعنی اطراف بمنزلہ اموال کے قرار دیئے جاتے ہیں تو قیمت میں تفاوت ہونے کی وجہ سے باہمی مماثلت نادر ہوگی اور قیمت کا تفاوت بذریعہ تقویم شرع کے قطعاً معلوم ہے تو اس تفاوت کا اعتبار ممکن ہو یعنی مرد کے ہاتھ کی قیمت پانچ سو دینار اور عورت کے ہاتھ کی قیمت اس سے نصف شرع نے مقرر فرمائی ہے تو تفاوت معتبر ہے۔ بخلاف گرفت میں تفاوت کے یعنی چھوٹے و بڑے ہاتھ میں گرفت کا تفاوت معتبر نہیں کیونکہ اس کے واسطے کوئی ضابطہ نہیں ہے۔ لہذا اصلی گرفت کا اعتبار کیا گیا۔ اور پول ہی جانوں میں بھی تفاوت معتبر نہیں ہے کیونکہ تاتل نے روح تلف کر دی اور اس میں کچھ تفاوت نہیں ہوتا۔ ویجب القصاص فی الاطراف بین المسلم والکافر للتساوی بینہما فی الارش اور مسلمان و کافر کے درمیان اعضاء اطراف میں قصاص واجب ہوگا کیونکہ دونوں کا جرمانہ برابر ہے۔ قال ومن قطع ید رجل من نصف الساعه او جرحه جائفہ فبدأ منها فلا قصاص علیہ لانہ لا یمکن اعتباراً المماثلۃ فیہ اذا الاول کسر العظم والعضایط فیہ وکذا الیاء نادراً فیفضی الثانی الی الہلاک ظاہراً۔ اگر ایک نے دوسرے کا ہاتھ اوصی کلانی سے کاٹ ڈالا یا اس کو زخم جائفہ پہنچایا یا پس وہ اس زخم سے اچھا ہو گیا تو مجروح پر قصاص نہیں ہے اس واسطے کہ اس میں مماثلت اعتبار کرنا ممکن نہیں ہے کیونکہ کلانی کا ٹٹا تو ہڈی توڑنا ہو اور ہڈی توڑنے میں کوئی ضابطہ نہیں ہے یعنی ایسا خاص طریقہ منضبط نہیں کہ جہاں سے ہڈی توڑنا چاہو وہیں سے ٹوٹے اور کم و بیش صدر نہ پہنچے تو اس میں قصاص نادر ہو اسی طرح دوسری صورت میں اچھا ہو جانا نادر ہے تو بظاہر قصاص کا زخم جائفہ اس کی ہلاکت تک نوبت پہنچائے گا۔ ف یعنی اگر قصاص میں دوسرے کو زخم جائفہ پہنچایا گیا تو یہ ضرور نہیں کہ وہ بھی اچھا ہو جائے بلکہ بظاہر وہ ہلاک ہو جائے گا اس واسطے کہ زخم جائفہ سے اچھا ہو جانا بہت نادر و نایاب ہے پس مجروح کا اچھا ہو جانا بطور نادر واقع ہوا۔ اور جائفہ وہ زخم ہے جو انسان کے جوف و پیٹ تک پہنچا ہو۔ قال واذ کانت ید المقطوع صحیحۃ و ید القاطع مثلاً او ناقصۃ الاصابع فالمقطوع بالخیار ان شاء قطع الید المعیبة ولا شبہی لہ غیرہا وان شاء اخذ الارش کالملا ان استیخار الحق کما متعذر فله ان یتجوز یدون حقہ ولہ ان یعدل الی العوض کالمثل اذا انصرم عن ایدی الناس بعد الاتلاف ثم اذا استوفاهما ناقصاً فقد رضی بہ فیسقط حقہ کما اذا رضی بالردی مکان الجید۔ اگر مقطوع کا ہاتھ تندرست تھا اور قاطع کا ہاتھ شل ہے یا اس کی انگلیاں ناقص ہیں تو مقطوع کو اختیار ہے کہ چاہے اسی عیب دار ہاتھ کو قطع کرے یعنی اپنے ہاتھ کا قصاص اسی ناقص ہاتھ سے لے لے پھر اس سے زائد اس کو کچھ نہیں ملیگا اور اگر چاہے تو اپنے پورے ہاتھ کا جرمانہ لے لے اس واسطے کہ بھر پور اپنا حق وصول کرنا محال ہے کیونکہ کاٹنے والے کا ہاتھ ہی ناقص عیب دار ہے تو مقطوع کو یہ اختیار حاصل ہوا کہ چاہے اپنے حق سے کم پر چیم پونٹی کرے اور چاہے اس کو چھوڑ کر عومن کی جانب رجوع کرے جیسے کسی نے دوسرے کی مثلی چیز تلف کر دی اور اس کے بعد بازار میں اس کا مثل نہیں ملتا ہے مگر ناقص موجود ہے تو حق دار کو اختیار ہوتا ہے کہ چاہے ناقص لے لے یا اس کی قیمت وصول کرے پس ایسا ہی یہاں حکم ہے پھر اگر اس نے ناقص ہاتھ سے اپنا قصاص لے لیا تو وہ اس قصاص پر راضی ہو گیا پس اس کا حق ساقط ہو جائے گا جیسے کوئی حق دار اپنے کھرے کے عوض کھوٹا لینے پر راضی ہو گیا تو اس کا حق ساقط ہو جاتا ہے۔ ولو سقطت الموفۃ قبل اختیار المعنی علیہ او قطعت ظلها فلا شبہی لہ عندنا لان حقہ متعین فی القصاص وانما ینتقل الی المال باختیارہ فیسقط بفواتہ بخلاف ما اذا قطعت بحق علیہ من قصاص او سرقۃ حبث

یجب علیہ الارش لانہ اوفی بہ حقا مستحقا فصارت سالمة له معنی۔ اور اگر کاٹنے والے کا ناقص عیبی ہاتھ بھی ساقط ہو گیا قبل اس کے کہ مقطوع اس کا قصاص یا جرمانہ اختیار کرے یا اس کا عیب دار ہاتھ کسی نے ظلماً کاٹ ڈالا تو ہمارے نزدیک مقطوع کے واسطے کچھ نہ ہوگا اس واسطے کہ مقطوع کا حق تو قصاص میں متعین تھا اور مال کی طرف جب ہی منتقل ہوتا تھا کہ وہ اس کو پسند کرے پس محل قصاص ساقط ہونے سے اس کا قصاص بھی جاتا رہا بخلاف اس کے اگر قاطع کا یہ ہاتھ پوجہ کسی حق واجبہ قصاص یا سرقہ وغیرہ کے کاٹا گیا کہ ایسی صورت میں اس پر مقطوع کے واسطے جرمانہ واجب ہوگا اس واسطے کہ قاطع نے بذریعہ اس ہاتھ کے ایک حق مستحق ادا کیا تو فی المعنی یہ ہاتھ اس کے واسطے سالم رہا۔

ف خلاصہ یہ کہ اگر زید نے بکر کا ہاتھ عمدتاً کاٹا تو ہمارے نزدیک بکر کا حق صرف قصاص میں متعین ہے یعنی اس کو استحقاق ہے کہ زید کا یہی ہاتھ قصاصاً کاٹے اگرچہ زید کا یہ ہاتھ ناقص یا مثل ہو لیکن اس کو اختیار ہے کہ چاہے قصاص چھوڑ کر اپنے ہاتھ کی دیت وصول کرے پس اگر زید کا یہ ہاتھ خود ساقط ہو گیا یا کسی نے ظلماً کاٹ ڈالا تو دیکھا جاوے کہ بکر نے قصاص لینا اختیار کیا تھا۔ یا دیت لینا اختیار کی تھی یا ابھی کچھ اختیار نہیں کیا تھا پس اگر دیت اختیار کرنے کے بعد زید کا ہاتھ ضائع ہوا تو بکر کے واسطے دیت ملے گی اور اگر بکر نے قصاص اختیار کیا یا ہنوز کچھ اختیار نہیں کیا تھا کہ زید کا یہ ہاتھ ضائع ہوا تو بکر کا حق بھی ساقط ہو گیا اس واسطے کہ اس کا اصل استحقاق اسی ہاتھ سے متعلق تھا اور مال سے تعلق اس وقت ہوتا کہ وہ دیت اختیار کرتا حالانکہ اس سے پہلے اصلی محل استحقاق ضائع ہو گیا تو جب اصل ہی ندرت ہے تو اس سے انتقال بھی ممکن نہیں ہے یہ سب اس صورت میں کہ زید کا وہ ہاتھ خود بخود یا ظلماً ساقط ہوا ہو اور اگر قصاص یا چوری کے مانند کسی ایسے حق سے ضائع ہوا جو اس پر شرعاً لازم آیا تھا تو اس صورت میں بکر کا حق ساقط نہ ہوگا کیونکہ زید نے بذریعہ اس ہاتھ کے ایک حق واجب ادا کیا تو گویا یہ ہاتھ اس کے واسطے مسلم رہا تو اس کا عمن یعنی دیت اس پر لازم ہوگی۔ قال ومن شج رجلا فاستوعبت الشجرة ما بین قریبہ وہی الاستوعب ما بین قریب الشجاء فالشجوع بالخيار ان شاء اقتص بمقدار شجته یتدی من ای الجانبین شئ وان شاء اخذ الارش لان الشجرة موجبة لكونها شینہ فیزداد الشین بزیادتها و فی استيفائه ما بین قریب الشجاء زیادة علی ما فعل ولا یلحقه من الشین باستيفائه قدر حقه ما یلحق المشجوع فینتقص فیجیز كما فی الشلار والصیحة و فی عکسہ بخیر ایضاً لانہ یتعذر الا ستيفاء کما للتعدی الی غیر حقه و کذا اذ كانت الشجرة فی طول الدراس وہی تاخذ من جهته الی قفاہ ولا تبلغ الی قفا الشجاء فهو بالخيار لان المعنی لا یختلف اگر ایک شخص نے دوسرے کو عمدتاً زخم پہنچایا مثلاً زید نے بکر کے سر میں زخم پہنچایا جو اگلے سر کی ایک جانب سے دوسری جانب تک ہے حالانکہ یہ مقدار زید کے بڑے سر میں ایک جانب سے دوسرے جانب تک نہیں ہوتی ہے تو بکر کو اختیار ہے کہ بمقدار اپنے زخم کے زید سے قصاص لے یعنی زید کے سر میں اسی قدر زخم پہنچاوے جس قدر ناپ میں اس کا زخم ہے اور دائیں اور بائیں دونوں جانب میں سے جس جانب سے چاہے شروع کرے اور یہ بھی اختیار ہے کہ چاہے قصاص چھوڑ کر جرمانہ لے لے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ زخم سر موجب قصاص ہے کیونکہ وہ صورت بگاڑ دیتا ہے تو جس قدر زیادہ ہو گا اسی قدر عیب زیادہ ہو جائے گا۔ پھر اگر زخم یعنی بکر نے زید کے اگلے سر میں ایک جانب سے دوسری جانب تک زخم پہنچایا تو زید نے جس قدر زخم پہنچایا تھا اس سے زیادہ بدلہ لیا حالانکہ یہ جائز نہیں ہے تو بہر حال بقدر طول زخم کے بدلہ لے سکتا ہے لیکن زید کو بکر کے بقدر حق بدلہ لینے سے ویسا عیب لاحق نہ ہوگا جیسا بکر کو لاحق ہوا کیونکہ

بکر کے چھوٹے سر میں ایک جانب سے دوسری جانب تک پورا عجیب ہے اور مقدار زید کے بڑے سر میں ایک جانب سے دوسری جانب تک نہیں پہنچتی تو پورا عجیب نہیں ہو سکتا، پس بکر کا حق ناقص رہ گیا لہذا بکر کو اختیار ہوا کہ قصاص چھوڑ کر جرمانہ لے لے جیسے مثل و ناقص ہاتھ میں اور تندرست ہاتھ میں بیان ہوا ہے۔ اور اگر اس کے برعکس ہو یعنی مثلاً بکر کے سر میں ایک جانب سے دوسری جانب تک نہیں ہے لیکن یہ مقدار زید کے چھوٹے سر میں ایک جانب سے دوسری جانب تک پہنچتی ہے حتیٰ کہ وہ ایسا نہیں کر سکتا تو اس صورت میں بھی بکر کو اختیار ہو گا کہ چاہے جرمانہ لے لے اس واسطے کہ پورے طور پر بدلہ لینا محال ہے کیونکہ غیر حق کی جانب متعدی ہوتا ہے یعنی بقدر طول زخم کے قصاص نہیں لے سکتا بلکہ اگر زخمی کے سر میں ادھی دوڑ تک زخم آیا ہے تو وہ زخمی کرنے والے کے سر میں بھی ادھی دوڑ تک عجیب پہنچا سکتا ہے۔ اور اس سے زیادہ تعدی ہوگی حالانکہ طول زخم زیادہ ہے تو جب وہ پورا حق نہیں لے سکتا تو اس کو جرمانہ لینے کا اختیار ہوا۔ اور اسی طرح اگر زخم مذکور سر کی لمبائی میں ہو اور وہ زخمی کے سر میں پیشانی سے گدی تک پہنچا ہے حالانکہ زخمی کرنے والے کے بڑے سر میں یہ مقدار اس کی گدی تک نہیں پہنچتی ہے تو بھی اس کو قصاص چھوڑ کر جرمانہ لینے کا اختیار ہے کیونکہ جو وہ مذکور ہوئی وہ طول و عرض میں مختلف نہیں ہوتی ہے۔ قال ولا قصاص فی اللسان ولا فی الذکر وعن ابی یوسف انہ اذا قطع من اصلۃ یجب لانه یمکن اعتبار المساواة ولنا انه ینقبض وینسط فلا یمکن اعتبار المساواة۔ اور زبان یا آلہ نرہ میں قصاص نہیں ہے۔ دیکھ جرمانہ و بیت لازم ہوگا اور یہی ظاہر الروایت ہے، اور امام ابو یوسف سے روایت آئی کہ اگر زبان یا آلہ نرہ اپنی جڑ سے قطع کیا گیا ہو تو قصاص واجب ہے کیونکہ مساوات کا اعتبار ممکن ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ان دونوں عضویں سے ہر ایک سمیٹا و پھیلتا ہے تو مساوات کا اعتبار ممکن نہیں ہے۔ الا ان تقطع الحشفۃ لان موضع القطع معلوم کالمفصل لوقوع بعض الحشفۃ او بعض الذکر فلا قصاص فیہ لان البعض لا یعلم مقدارہ بخلاف الاذن اذا قطع کلہ او بعضہ لان لا ینقبض ولا ینسط وله حد یعرف فیمكن اعتبار المساواة والشفة اذا استقصاها بالقطع یجب القصاص لامکان اعتبار المساواة بخلاف ما اذا قطع بعضها لانه یتعذر اعتبارها۔ بالجملہ آلہ نرہ کاٹنے میں کسی صورت میں قصاص نہیں ہے سوائے ایک صورت کے کہ اس نے حشفہ یعنی سپارہ کاٹ ڈالا ہو تو قصاص واجب ہوگا کیونکہ کاٹنے کی جگہ معلوم ہے جیسے جوڑ ہوتا ہے۔ اور اگر حضور حشفہ یا حضور نرہ کاٹا گیا تو اس میں قصاص نہیں ہے اس واسطے کہ بعض کی مقدار معلوم نہیں ہو سکتی ہے بخلاف کان کے کہ اگر وہ پورا یا حضور کاٹا گیا تو اس میں قصاص ہے اس واسطے کہ وہ سمٹتا اور پھیلتا نہیں ہے اور اس کی ایک حد معلوم ہے تو مساوات کا اعتبار کرنا ممکن ہے اور ہونٹ اگر پورے طور پر کاٹ لیا تو قصاص واجب ہے کیونکہ مساوات کا اعتبار ممکن ہے بخلاف اس کے اگر حضور ہونٹ کاٹا تو قصاص نہیں ہو سکتا ہے اس واسطے کہ مساوات کا اعتبار ممکن نہیں ہے۔

فصل در بیان مصالحہ وغیرہ

قال واذا اصطلح القاتل واولیاء القتل علی مال سقط القصاص ووجب المال قلیلاً کان او کثیراً لقولہ تعالیٰ فمن عفی لہ من اخیہ شئی الا یہ علی ما قبل نزلت الآیۃ فی الصلح و

قولہ علیہ السلام من قتل لہ قتیلاً الحدیث۔ اگر قاتل نے جس پر قصاص واجب ہے اور اولیائے مقتول نے قصاص سے کسی قدر مال پر صلح کی تو قصاص ساقط ہو گیا اور مال مسمی واجب ہوا خواہ قتیلاً ہو یا کثیر ہو بدلیل قولہ تعالیٰ فمن عفی لہ من اخیر شیئی الآیۃ بنا بر اس قول کے کہ یہ آیت صلح میں نازل ہوئی ہے اور بدلیل قولہ علیہ السلام من قتل لہ قتیلاً الحدیث۔

ف حضرت عمرو بن عباس و ابن مسعود و غیر ہم رضی اللہ عنہم سے روایت ہے کہ قولہ تعالیٰ فمن عفی لہ یعنی جس قاتل کو عفو کی گئی من اخیر شیئی۔ اُس کے دینی بھائی یعنی مقتول کے خون سے کوئی چیز یعنی اولیائے مقتول میں سے بعض نے مقتول کے خون سے اس کے قاتل کو جو در حقیقت اس کا دینی بھائی ہے اپنا حق قصاص معاف کیا حتیٰ کہ دوسرے ورثہ قصاص نہیں لے سکتے۔ بلکہ مال دیت لے سکتے ہیں۔ فاتباع بالمعروف۔ تو ان کو چاہیے کہ بطور معروف قاتل سے مطالبہ کریں یعنی ان پر واجب ہے کہ بقدر اپنے حقوق کے بد و ن زیادتی اور بد و ن سختی کے قاتل سے دیت وصول کریں۔ و اوار الیہ باحسان۔ یعنی اور قاتل پر واجب ہے کہ وہ ہر ایک حق دار کو اس کا حق خوبصورتی کے ساتھ ادا کرے یعنی بد و ن کمی اور بد و ن تاخیر کے ادا کرے۔ پس یہ آیت دلیل ہے کہ بعد عفو کے قصاص ساقط ہو جاتا ہے۔ اور حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ میں خطبہ فتح مکہ میں بھی یہ مذکور ہے۔ و من قتل لہ قتیلاً الم یعنی اگر کسی شخص کے اہل قرابت میں سے کوئی قتل کیا جاوے تو اولیائے وارثین مختار ہیں کہ دو باتوں میں سے جس کو بہتر سمجھیں وہ اختیار کریں۔ ایک یہ کہ اُس کو دیت دی جاوے اور دوم یہ کہ اُس کے واسطے قصاص لیا جاوے۔ رواہ الاممۃ الستہ۔ و المراد فایا اللہ اعلم الاخذ بالرخصۃ علی ما بینناک و هو الصلح بعینہ۔ و لا نہ حق ثابت للورثۃ بعد فیہ الاسقاط عفو انکذا تعویضاً لا شتمالہ علی احسان الاولیاء و احیاء القاتل فیجوز بالتراضی و القیل و اکثر فیہ سوا لانہ لیس فیہ نص مقدر فیفوض الی اصطلاحہما کالخلع و غیرہ وان لم یذکرا حالاً و لا موجلاً فهو حال لا نہ حال واجب بالعقد و الاصل فی امثالہ الحلول نحو المہر و الثمن بخلاف الدیۃ لانہا ما وجبت بالعقد۔ اور حدیث مزبور میں جو اختیار ولی مقتول کو دیا کہ چاہے دیت لے تو شائد واللہ تعالیٰ اعلم۔ اس سے مراد یہ ہے کہ قاتل کی رضا مندی سے دیت لے یعنی یہ عرض نہیں ہے۔ کہ اگر قاتل اپنی جان دینے پر راضی ہو اور دیت دینے پر راضی نہ ہو تو بھی وہ دیت لے سکتا ہے۔ بلکہ مراد یہ کہ برضا مندی قاتل لے سکتا ہے کیونکہ اُس کا اصل حق قصاص ہے جیسا کہ ہم نے سابق میں بیان کیا اور برضا مندی قاتل لینا یہی بعینہ صلح ہے اور دلیل قیاسی یہ ہے کہ قصاص ایسا حق ہے جو وارثوں کے واسطے ثابت ہوتا ہے اور اُس میں عفو کے طور پر ساقط کرنا بھی جاری ہوتا ہے تو محض لینے کے طور پر بھی ساقط کرنا جاری ہوگا۔ یعنی بطور صلح بھی قصاص ساقط ہو سکتا ہے کیونکہ یہ معاوضہ متضمن ہے کہ اولیائے مقتول نے احسان کیا اور قاتل کی زندگی باقی رکھی تو یہ باہمی رضا مندی سے جائز ہے پھر مال صلح خواہ قتیلاً ہو یا کثیر ہو دونوں برابر ہیں اس واسطے کہ اس بارہ میں کوئی نص مقدر نہیں ہے۔ یعنی کسی نص نے کوئی اندازہ محدود نہیں کیا پس وہ ان دونوں کے اتفاق رائے کے سپرد ہے جیسے خلع و غیرہ میں ہوتا ہے یعنی شوہر و زوجہ جس قدر مال پر راضی ہوں جائز ہے و علیٰ ہذا اطلاق یا اختاق بمال و غیرہ میں ہے اور اگر قاتل و اولیائے مقتول نے صلح میں اس مال کا فی الحال یا معیادی ہونا بیان نہ کیا تو وہ فی الحال واجب الادا ٹھہرا یا جائے گا۔ اس واسطے کہ مال بھی ایسا مال ہے جو باہمی رضا مندی کے عقد سے واجب ہوا ہے اور ایسے مال واجبہ میں اصل یہ ہے کہ فی الحال واجب الادا ہو جیسے مہر و بیع کے دام ہوتے ہیں۔ برخلاف مال دیت کے کہ وہ فی الحال نہیں ہوتا بلکہ قسط وار واجب ہوتا ہے اس واسطے کہ وہ بذریعہ عقد کے واجب نہیں ہوا۔ قال وان کان القاتل حراً و عبداً فامر الحراً و مولی العبد رجلاً بان یصلح عن و مہما علی الف درہم ففعل فالافت علی الحد

والمولی نصفان لان عقد الصلح اضیف الیهما۔ جامع صغیر میں ہے کہ اگر قاتل دو شخص ہوں ایک آزاد دوسرا غلام ہو یعنی دونوں نے مل کر قتل کیا ہو پس قاتل آزاد نے اور غلام کے مولیٰ نے ایک شخص مسمی زید کو حکم کیا کہ دونوں قاتلوں کے خون سے اولیائے مقتول کے ساتھ ہزار درہم پر صلح کرے پس زید نے ایسا کیا تو یہ ہزار درہم اس آزاد اور مولیٰ غلام پر نصفانصف واجب ہوں گے اس واسطے کہ عقد صلح ان دونوں کی جانب مضاف ہے۔ پس مال صلح دونوں پر نصفانصف واجب ہوگا۔ واذعفا احد الشراک من الدم او صالح من نصیبہ علی عوض سقط حق الباقین عن القصاص وكان لهم نصیبہم من الدیۃ واصل هذا ان القصاص حق جمیع الورثۃ وكذلك الدیۃ خلافا لمالک و الشافعی فی الزوجین لہما ان الوراثة خلافة وھی بالنسب دون السبب لانقطاعہ بالموت ولنا انه علیہ السلام امر بتوریت امراتہ اشیمہ النبیابی من عقل زوجها اشیمہ ولانه حق یجری فیہ الارث حتی ان من قتل ولہ ابنان فمات احدہما عن ابن کان القصاص بین الصلیب و ابن الابن فیثبت لسائر الوراثة و الزوجیۃ بتقی بعد الموت حکما فی حق الارث او یثبت بعد الموت مستندا الی سببہ و هو الجرح۔ اگر خون مقتول کو شراک میں سے ایک نے غفوکیا یا اپنے حصہ سے کسی قدر عوض پر صلح کر لی تو باقیوں کا قصاص ساقط ہو گیا اور ان کے واسطے دیت میں سے ان کا حصہ ملے گا۔ اور قاعدہ کلیہ اس باب میں یہ ہے کہ قصاص سب وارثوں کا حق ہے یعنی اگرچہ زوجہ یا شوہر ہو اور اسی طرح دیت بھی جملہ وارثوں کا حق ہے اس میں امام مالک و شافعی کا اختلاف دربارہ شوہر و زوجہ ہے یعنی ان کے نزدیک شوہر و زوجہ کا استحقاق نہیں ہوتا اور ان کی دلیل یہ ہے کہ وراثت تو خلافت ہے اور یہ خلافت بذریعہ نسب ہوتی ہے اور بذریعہ سبب نہیں ہوتی کیونکہ سببی رشتہ تو موت کی وجہ سے منقطع ہو گیا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اشیمہ النبیابی رضی اللہ عنہ کی زوجہ کے واسطے اُس کے شوہر اشیمہ کی دیت سے میراث دیئے جلتے کا حکم فرمایا۔ رواہ احمد والاربعة و مالک و قال الترمذی حسن صحیح والطبرانی والدارقطنی۔ اور اس دلیل سے کہ قصاص و دیت ایسا حق ہے جس میں میراث جاری ہوتی ہے حتیٰ کہ اگر ایک شخص قتل کیا گیا اور اُس کے دو بیٹے ہیں پھر ایک بیٹا اپنا ایک بیٹا چھوڑ کر مر گیا تو مقتول کا قصاص اس کے بیٹے اور پوتے کے درمیان مشترک ہوگا بالجملہ یہ معلوم ہوا کہ حق قصاص و دیت تمام وارثوں کے واسطے ثابت ہے۔ اور رشتہ زوجیت ایسا رشتہ ہے کہ میراث کے حق میں بعد موت کے بھی حکمًا باقی رہتا ہے تو امام مالک و شافعی نے جو حکم لگایا کہ منقطع ہو جاتا وہ میراث کے حق میں مسلم نہیں ہے۔ یا ہم یوں کہتے ہیں کہ قصاص و دیت بعد موت کے اپنے سبب کی جانب مستند ثابت ہوگی اور اس کا سبب وہی زخم ہے جس سے قتل واقع ہوا۔ پس زخمی ہونے کے وقت زوجیت قائم رہتی ہے اگر شوہر زخمی ہو کر مرے تو زوجہ وارث ہے اور اگر زوجہ ہو تو شوہر وارث ہے کیونکہ جس سبب سے قصاص یا دیت واجب ہوئی اس سبب کے وقت زوجیت موجود رہتی تو شوہر و زوجہ میں سے ہر ایک کو حق قصاص و دیت حاصل ہوگا۔ واذ ثبت للجمیع فکل منہم یتمکن من الاستیفاء و الاسقاط عفو او صلحا و من ضرورة سقوط حق البعض فی القصاص سقوط حق الباقین فیہ لانه لا یتجزی بخلات ما اذا قتل رجلین و عفا احد الولیین لان الواجب هناك قصاصان من غیر تشبہة لاختلاف القتل و المقتول و ہرنا واحد لا اتحادہما و اذا سقط القصاص ینقلب نصیب الباقین مالا لانه امتنع بمعنی راجع الی القاتل و لیس للعافی شیی من المال لانه اسقط حقه بفعله و رضا۔ اور جب حق قصاص جمیع وارثوں

کے واسطے ثابت ہوا تو ان میں سے ہر ایک کو یہ اختیار ہے کہ حق قصاص حاصل کرے یا اس حق کو بطور عفو یا صلح کے ساقط کرے۔ اور قصاص میں بعض کا حق ساقط ہونا بالضرور مستلزم ہے کہ باقیوں کا حق قصاص بھی ساقط ہو کیونکہ قصاص ایسی چیز ہے جس کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے ہیں۔ بخلاف اس کے اگر دو شخصوں کو قتل کیا اور دونوں مقتول کے ولیوں میں سے ایک نے عفو کیا تو دوسرے کو حق قصاص باقی ہے اس واسطے کہ یہاں دو قصاص بلاشبہ واجب ہوئے کیونکہ قتل اور مقتول مختلف ہیں۔ اور یہاں صرف ایک ہی ہے کیونکہ ایک ہی مقتول پر ایک قتل واقع ہوا ہے۔ پھر جب حق قصاص ساقط ہوا تو جنہوں نے عفو نہیں کیا ان کا حصہ بدل کر مال ہو جائے گا اس واسطے کہ قصاص ایک ایسے معنی کی وجہ سے ممتنع ہوا جو قاتل کی جانب راجح ہے یعنی اُس کا خون فی الجملہ محترم ہو گیا۔ پھر عفو کرنے والے کے واسطے اس مال میں سے کچھ نہ ہوگا۔ اس واسطے کہ اُس نے اپنا حق اپنے فعل و اپنی رضامندی سے ساقط کیا۔ ثم یجب ما یجب من المال فی ثلث سنین وقال زفر رحمہ اللہ یجب فی سنتین فیما اذا کان بین الشریکین وعفا احدھما لان الواجب نصف الدیۃ فیعتبر بما اذا قطعت یدہ خطار ولنا ان هذا بعض بدل الدمو کلہ موجل الی ثلث سنین فکذلک بعضہ والواجب فی البید کل بدل الطرف وهو فی سنتین فی الشرع ویجب فی مالہ لانه عند پھر جو کچھ مال واجب ہوا وہ تین برس میں واجب الادا ہوگا اور زفر رحمہ اللہ نے فرمایا اور صورتیکہ قصاص دو شریکوں میں مشترک ہو اور ایک نے عفو کر دیا تو مال دو سال میں واجب الادا ہوگا اس واسطے کہ نصف دیت واجب ہوئی تو اس کا قیاس ایسے صورت پر ہوگا کہ جب خطار سے اُس کا ہاتھ کاٹ دیا ہو۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ نصف مال اُس کل مال کا نصف ہے جو عوض خون واجب ہوا تھا حالانکہ کل مال تین سال میں واجب الادا تھا تو اس کا جزو بھی اس میعاد میں واجب الادا ہوگا اور خطار سے کٹے ہوئے ہاتھ پر اس کا قیاس اس وجہ سے نہیں ہو سکتا کہ اس میں پورے ہاتھ کا عوض واجب ہے حالانکہ وہ کل شرعاً دو سال میں واجب ہے۔ پھر واضح ہو کہ جو مال واجب ہوا ہے وہ خود مجرم کے مال میں واجب ہوگا۔ یعنی مددگار برادری اس کو نہیں اٹھاوے گی اس واسطے کہ جرم محمد ہے۔ قال واذا قتل جماعة واحدا عمد اقتص من جمیعہم لقول عمر رضی اللہ عنہ فبہ لو تمالا علیہ اهل صنعاء لقتلتمہ ولان القتل بطریق التغالب غالب والقصاص من جردۃ للسفہاء فیجب تحقیقا حکمتہ الاحیاء۔ اگر ایک جماعت نے ایک شخص کو عمداً مار ڈالا تو کل جماعت سے قصاص لیا جائے گا اور یہ خلاف قیاس کے قول ائمہ اربعہ و اکثر علمائے صحابہ و تابعین وغیرہم ہے) اس دلیل سے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایسی صورت میں فرمایا کہ اگر اس کے قتل پر تمام اہل صنعاء جمع ہو جاتے اور اس دلیل سے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایسی صورت میں فرمایا کہ اگر اس کے قتل پر تمام اہل صنعاء جمع ہو جاتے اور اس دلیل سے کہ قتل کرنا اکثر اہم ہی طور پر ہوتا ہے کہ چند لوگ مجتمع ہو کر مقتول پر غالب ہو کر قتل کرتے ہیں اور قصاص اسی واسطے مشروع ہے کہ بے وقوفوں کو زجر ہو تو وہ یہاں قصاص واجب ہوگا۔ تاکہ ان بے وقوفوں سے لوگوں کی جان بچانے کی حکمت پوری ہو۔

ف یعنی قصاص کا یہی فائدہ ہے کہ قاتل جو محترم خون بہانے میں بے باک ہو گیا ہے نیست ہوتا کہ اُس کے لوگوں کے خون محفوظ رہیں اور اسی وجہ سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جماعت صحابہ میں یہ حکم دیا اور کسی نے انکار نہیں کیا۔ بلکہ والشافعی و محمد و البخاری والدارقطنی اور اسی کے مانند ابن ابی سنیبہ نے حضرت علیؑ سے و عبد الرزاق نے ابن عباس سے روایت کیا اور عبد الرزاق نے اہل صنعا کا پورا قصہ یوں روایت کیا کہ صنعا میں ایک عورت عقی جس کا نام زمینب تھا۔ اس کا شوہر سفر میں پر دب بس گیا اور اپنا لڑکا اصیل نامی جو پہلی بی بی سے تھا اُس کے پاس چھوڑ گیا لہذا اس عورت کے چند

آشنا پیدا ہوئے مگر وہ اس لڑکے سے تنگ ہوئی پس اس نے اپنے یاروں و مددگاروں سے مشورہ کیا تو سب کی رائے قرار پائی کہ یہ لڑکا ہم کو نصیحت کرتا ہے پس بھوں نے متفق ہو کر اس کو قتل کر کے چاہ عمدان میں ڈال دیا۔ اور یہ سب مع عورت کے سات آدمی تھے پس جب وہ لڑکا گم ہوا تو یہی عورت جو قاتلہ اور اس کی سوتیلی ماں تھی نکل کر چلانے لگی اور چلانے میں کہتی جاتی کہ الہی جس نے اصیل کو قتل کیا اُس کا تاس ہو اور وہ پکڑا جاوے اور اس وقت حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی طرف سے یعلیٰ حاکم صنعاء تھے پس انہوں نے اس کے بارہ میں لوگوں کو خطبہ سنایا کہ اس کی تحقیق و تفتیش کریں تو چند روز کے بعد ایک شخص بیر عمدان کی جانب گزرا اور وہاں بھوں کے ہجوم سے اُس نے پتہ پایا پس اُس نے یعلیٰ رحمہ اللہ کو خبر دی تو آپ لوگوں کو لے کر تشریف لے گئے پس عورت کے یاروں میں سے ایک بولا کہ مجھے رسی میں لٹکاؤ پس اُس نے اتر کر طفل کی لاش کو کنوئیں کی کول میں چھپا دیا پھر وہ نکلا اور اس نے کہا کہ میں نے وہاں کچھ نہیں پایا پس ایک شخص دیگر نے کہا کہ مجھے اتار بیٹے پس وہ اتر کر لاش نکال لایا پس آخر کار اس عورت نے اقرار کیا اور اس کے یاروں نے بھی اقرار کیا۔ اور طحاوی و بیہقی کی روایت میں ہے کہ پہلے اُس کے یاروں میں سے ایک نے اقرار کیا پھر باقیوں نے اور اُس عورت نے اقرار کیا پس یعلیٰ رحمہ اللہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو لکھا پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حکم لکھا کہ ان سب کو قتل کر دے پس اگر کل اہل صنعاء سب اس کے قتل پر مجتمع ہوتے تو میں اُن سب کو اس کے قصاص میں قتل کرتا۔ رواہ ابیہتی و الطحاوی البیضا۔ و اذا قتل واحد جماعۃ فحضر اولیاء المقتولین قتل لجماعتہم ولا شیئی لہم غیر ذلک فان حضر واحد منہم قتل لہ و سقط حق الباقین وقال الشافعی یقتل بالاول منہم و یجب للباقین المال وان اجتمعوا ولم یعرف اللقل قتل لہم و قسمت الدیات بینہم و قیل یقرء بینہم فیقتل من خرجت قریعہ۔ اور اگر ایک شخص نے ایک جماعت کو قتل کیا پھر مقتولین کے اولیاء حاضر ہوئے تو اس سب جماعت کے واسطے وہ قاتل قتل کیا جائے گا۔ اور سوائے اس کے ان کے واسطے کوئی دیت وغیرہ نہ ہوگی۔ اور یہی قول مالک ہے۔ (ع۔) اور اگر اس جماعت میں سے ایک ہی حاضر ہوا تو اسی کے واسطے قصاص لے لیا جائے گا۔ اور باقیوں کا حق ساقط ہو گیا۔ اور امام شافعی نے فرمایا کہ اول مقتول کے واسطے قتل کیا جائے اور باقی مقتولین کے واسطے مال واجب ہوگا اور اگر اول معلوم نہ ہو اور اولیائے مقتولین نے مجتمع ہو کر دعویٰ کیا تو قاتل مذکور ان سب کے واسطے قتل کیا جاوے اور باقی مقتولوں میں سے ہر ایک کے واسطے دیت واجب ہوگی اور یہ سب دیتیں ان سب کے درمیان تقسیم کر دی جائیں گی اور بعض نے فرمایا کہ سب مقتولوں کے واسطے قرعہ ڈالا جائے پس جس کے نام قرعہ نکلے اسی کے واسطے یہ قاتل قتل کر دیا جائے۔

ف گویا اس قاتل کا خون ان سب کے واسطے مباح ہے اور چونکہ سب میں تقسیم نہیں ہو سکتا تو ان کی خوش دلی کے واسطے قرعہ ڈالا جاوے۔ لہ ان الموجود من الواحد قتلات والذی تحقق فی حقہ قتل واحد فلا تماثل وهو القیاس فی الفصل الاقل الا انہ عرف بالشرع۔ امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی قتل کر دیئے اور جو سزا اس کو دی گئی وہ فقط ایک ہی قتل ہے تو ہنوز اس کے حق میں برابری نہیں ہوتی پس بضرورت بذریعہ دیات کے برابری لی جائے گی اور صورت اول میں بھی قیاس یہی تھا مگر وہ بذریعہ شرع معلوم ہوا۔

ف یعنی جب ایک جماعت نے ایک شخص کو قتل کیا ہو تو قیاس مقتضی تھا کہ اُس کے قصاص مساوات میں صرف ایک ہی شخص قتل کیا جاوے و لیکن ہم نے شرع میں بذریعہ حکم حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے جانا کہ اُس کے عوض میں جماعت قتل کی جاوے گی۔ پس ہم نے قیاس ترک کیا اور یہاں جب کہ ایک شخص نے ایک جماعت کو قتل کیا ہو تو

قیاس مقتضی ہے کہ ہر ایک کے واسطے بدلہ لیا جاوے اور شرع میں کوئی نص اس کے مخالف نہیں ہے تو قیاس کے موافق حکم باقی رہے گا اور چونکہ ایک جماعت کے واسطے ایک ہی شخص کو بار بار قتل کرنا ممکن نہیں ہے بلکہ ایک قتل ہو سکتا ہے۔ اور باقی دیات ہو سکتی ہیں، پس اول کے واسطے قتل کیا جاوے اور باقیوں کے واسطے دیات لی جاویں اور جب اول معلوم نہ ہو تو کوئی وجہ ترجیح کی نہیں ہے پس ایک کے سوائے باقیوں کے واسطے دیات لی جاویں اور اس طرح کیا جاوے کہ ایک بار اس کو ان سب کے واسطے قتل کیا جائے اور دیات موجودہ ان سب میں تقسیم کر دی جاویں۔ ولنا ان کل واحد منهم قاتل بوصف الکمال فجاء التماثل اصله الفصل الاقل اذ لو لم یکن كذلك لما وجب القصاص ولانه وجد من کل واحد منهم جرح صالح لانزهاق فیضات الی کل منهم اذ هو لا یتجزی ولان القصاص مشروع مع المتانی لتحقق الاحیاء وقد حصل لقتله فاکتفی به۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مقتولین کے اولیاء میں سے ہر ایک نے اس کو قتل کیا تو ہر ایک نے اپنا پورا بدلہ حاصل کر لیا تو ہر ایک ہو گئی اور اس کی اصل وہی پہلی صورت ہے۔ کیونکہ اگر ایسا نہ ہو تو قصاص واجب نہ ہوگا یعنی اگر جماعت میں اور واحد میں مماثلت نہ ہو تو جماعت پر قصاص ہی واجب نہ ہو پس اسی طرح اس کے برعکس بھی ہوگا اس واسطے کہ قصاص واجب ہے اور تیز یہ دلیل بھی جاری ہے کہ اولیائے مقتولین میں سے ہر ایک کی جانب سے ایسا زخم پایا گیا جو اس کی روح نکالنے کے لائق ہے پس قتل کرنا ان میں سے ہر ایک کی جانب مضاف ہو گیا کیونکہ یہ امر ٹکڑے ہونے کے لائق نہیں ہے اور نیز اس دلیل سے بھی کہ قصاص مع متانی مشروع ہے تاکہ اجبار ثابت ہو اور یہ بات اس قاتل کو قتل کرنے سے حاصل ہو گئی تو اسی پر اکتفا کیا جائے گا۔ ف یعنی قصاص کے معنی یہ ہیں کہ کسی شخص کو قتل کر دینا حالانکہ انسان کو قتل کرنا حرام ہے لیکن باوجود اس کے قصاصاً قتل کرنا اس واسطے مشروع ہے کہ قاتل بے باک سے لوگوں کی جان بچے تو جب قاتل قتل کیا گیا تو قصاص حاصل ہو گیا پس یہ ضرورت باقی نہیں رہی کہ قاتل کے مال پر دیت بھی واجب کی جائے۔ قال ومن وجب علیه القصاص اذا مات سقط القصاص لعوات محل الاستیفاء فانثبه موت العبد الجانی ویتانی فیہ خلاف الشافعی اذا الواجب احدہما عند۔ اگر ایک شخص پر قصاص واجب ہو پس وہ اپنی موت سے مرگیا تو قصاص ساقط ہو گیا کیونکہ اس کی استیفاء قصاص کا محل جاتا رہا۔ یعنی ولی مقتول کا اصل حق اس کے قصاص سے متعلق تھا اور اس کے عموں مال اس نے منظور نہیں کیا تھا جب محل جاتا رہا تو قصاص بھی ساقط ہو گیا پس غلام مجرم کے مشابہ ہو گیا یعنی اگر کسی کے غلام نے دوسرے شخص کا غلام مار ڈالا حتیٰ کہ مولائے مقتول کا حق اس غلام کی گردن سے متعلق ہوا پھر یہ غلام مر گیا تو اس کا حق باطل ہو گیا اور وہ قاتل کے مولیٰ سے کچھ نہیں لے سکتا ہے اسی طرح یہاں ولی مقتول بھی قاتل میرت کے مال سے دیت نہیں لے سکتا ہے کیونکہ ہمارے نزدیک اصل حق متعلق بقصاص ہے اور اس میں امام شافعی کا اختلاف ہونا چاہیے کیونکہ ان کے نزدیک دیت یا قصاص میں سے ایک واجب ہے یعنی جب قصاص ممکن نہ رہا تو دیت ممکن ہے۔ قال واذا قطع رجلان ید رجل واحد فلا قصاص علی واحد منهما وعلیہما نصف الدیۃ وقال الشافعی رحمہما یقطع ید اھما والمضروب من اذا اخذ سلبینا و اھرا علی ید لا حتی انقطعت لہ الاعتبار بالنفس والایدی تابعۃ لہا فاخذت حکمہا او یجمع بینہما بجامع الذبح ولنا ان کل واحد منهما قاطع بعض الید لان الانقطاع حصل باعتمادیہما والمحل متجز فیضات الی کل واحد منهما البعض فلا مماثلۃ بخلاف النفس لان الانزھاق لا یتجزی ولان القتل بطریق الاجتماع غالب حذار الغوث والاجتماع علی

قطع الید من المقصل فی حیز الندرۃ لا فتقارۃ الی مقدمات بطیئۃ فیلحقہ الغوث۔ اگر دو شخصوں نے ایک شخص کا ہاتھ کاٹ ڈالا تو ان دونوں میں سے کسی پر قصاص نہیں ہے اور ان دونوں پر نصف دیت واجب ہوگی اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ دونوں کا ہاتھ کاٹا جائے گا اور فرض مسئلہ اس صورت میں ہے کہ دونوں نے ایک چھری پکڑ کر اس کے ہاتھ پر چلائی یہاں تک کہ اس کا ہاتھ کٹ گیا۔ امام شافعیؒ اس کو جان پر قیاس کرتے ہیں یعنی اگر دو شخص ایک شخص کی جان ماریں تو دونوں سے قصاص لیا جاتا ہے اسی طرح ہاتھ کاٹیں تو ہاتھ کاٹا جائے گا اور ہاتھ اپنے نفس کے تابع ہوتے ہیں تو ان کو بھی نفس کا حکم لایا کہا جاوے کہ جیسے جان کا قصاص بغرض زجر کے ہے اسی طرح ہاتھ کاٹنے میں بھی ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک نے تقویراً ہاتھ کاٹا کیونکہ ہاتھ کٹنا دونوں کے بوجھ سے حاصل ہوا اور ہاتھ ایسا محل ہے جس کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں تو دونوں میں سے ہر ایک کی جانب ایک جزو منسوب ہوا تو قصاص کی مماثلت ممکن نہیں ہے۔ بخلاف جان مارنے کے کہ روح فنا ہونے کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے ہیں۔ دیا کہا جاوے کہ حد قصاص ایسے واقعات میں ہے جو اکثر واقع ہوتے ہیں اور اس طرح ہاتھ کاٹنا ایک واقعہ نادر ہے تو اس میں حد قصاص نہ ہوگی۔ اس واسطے کہ مجتمع ہو کر قتل کرنا اکثر واقع ہوتا ہے تاکہ دیر نہ لگے۔ کہ فریادی اس جاویں۔ اور مجتمع ہو کر جوڑے ہاتھ کاٹنا ایک امر نادر ہے کیونکہ اس سے پہلے آہستگی کے امور ضروری ہیں مثلاً ہاتھ کو اپنے قابو میں لانا اور متفق ہو کر چھری کی گرفت کرنا پھر خاص کر جوڑے پر چلانا تو اس میں سرعت ممکن نہیں۔ پس مدو گار پہنچ جاویں گے۔ ف۔ پس ایسے فعل کے واسطے حد راجح کی ضرورت نہیں ہے۔ قال وعلیہما نصف الدیۃ لانہ دیتۃ الید الواحدۃ وھما قطعاً ہاوان قطع واحد یمین رجلیں فخصراً فلہما ان یقطعاً یداً ویأخذ منہ نصف الدیۃ یقتونہ نصفین سواء قطعہما معاً وعلی التعاقب وقال الشافعیؒ فی التعاقب یقطع بالاول فی القرآن یقرع لان الید استحقاق الاول فلا ینتہی الاستحقاق فیہا للثانی کالدرہن بعد الدرہن فی القرآن الید الواحدۃ لا تفتی بالحقین فترجح بالقرعۃ ولنا انہما استویا فی سبب الاستحقاق فیستویان فی حکمہ کالغرمین فی التوکلۃ والقصاص ملک الفعل ینتہی مع المنافی فلا یظہر الا فی حق الاستیفاء اما محل فلو عنده فلا ینتہی ثبوت الثانی بخلاف الدرہن لان الحق ثابت فی المحل وصار کما اذا قطع العبد یمینہما علی التعاقب فتستحق رقبته لہما وان خصراً واحداً منہما فقطع یداً فلا ینتہی علیہ نصف الدیۃ لان للحاضر ان یستوی لثبوت حقہ وتدرؤ حق الغائب واذا استوی لحد یبق محل الاستیفاء فیتعین حق الآخر فی الدیۃ لانہ او فی بہ حقاً مستحقاً۔ اور ان دونوں ہاتھ کاٹنے والوں پر نصف دیت واجب ہوگی کیونکہ یہ ایک ہاتھ کی دیت ہے اور دونوں نے اس ہاتھ کو کاٹا تو ہر ایک پر نصف واجب ہوئی اور ایک شخص نے دو شخصوں میں سے ہر ایک کا دایاں ہاتھ کاٹا پھر دونوں نے حاضر ہو کر دعویٰ کیا تو ان دونوں کو اختیار ہے کہ اس کا دایاں ہاتھ کاٹیں اور اس سے نصف دیت وصول کریں جس کو آپس میں برابر تقسیم کر لیں خواہ اس نے دونوں کا ہاتھ ایک ساتھ کاٹا ہو یا آگے پیچھے کاٹا ہو۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ اگر آگے پیچھے کاٹا ہو تو پہلے کے عوض ہاتھ کاٹا جائے یعنی دوسرا دیت ہاوے گا اور اگر ایک ساتھ دونوں کا ہاتھ کاٹا ہو تو قرعہ ڈالا جائے گا اس واسطے کہ قاطع کے ہاتھ کا استحقاق مظلوم اول کو ثابت ہوا تو اس میں دوسرے کا استحقاق ثابت نہ ہوگا جیسے رہن کے بعد رہن ہے یعنی اگر کوئی چیز ایک قرص خواہ کے پاس رہن کی پھر کسی طرح سے کسی دوسرے قرص خواہ کے پاس رہن کی تو اول ہی اس کا مستحق ہے، اور دوسرا

اس کا مستحق نہ ہو گا۔ اور ایک ساتھ دونوں کا ہاتھ کاٹنے کی صورت میں ایک ہی ہاتھ کے دونوں شخص مستحق ہوتے حالانکہ اس سے دونوں کا حق پورا ادا نہیں ہو سکتا تو ان دونوں میں قرعہ ڈالا جائے گا یعنی جس کے نام قرعہ نکلے وہ ہاتھ کاٹے اور دوسرا دیت پاوے گا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ دونوں سبب استحقاق برابر ہیں یعنی وقت میں آگے پیچھے ہونے سے کچھ فرق نہ ہو گا بلکہ ہاتھ کاٹے جانے میں دونوں یکساں ہیں تو اس کے حکم قصاص میں بھی دونوں برابر ہیں جیسے میت کے قرمن خواہ اس کے ترکہ میں برابر مستحق ہوتے ہیں یعنی اگرچہ قرعہ آگے پیچھے لیا ہو مگر ترکہ میں دونوں کا استحقاق برابر ہے اور واضح ہو کہ قصاص تو ایک ملک فعل ہے جو باوجود امر منافی کے ثابت ہوتی ہے یعنی قصاص سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ ظالم کو قتل یا مجروح کرنے کے اجازت ہو جائے باوجودیکہ نفس محترم ہوتا ہے تو یہ ملکیت فقط استیفاء قصاص کے حق میں ظاہر ہوگی اور ہا محل قصاص تو وہ ایسی ملکیت سے خالی ہے پس جب ظالم کے بدن میں اول کی ملکیت نہیں ہے تو دوسرے کا حق قصاص ثابت ہونے سے مانع نہ ہوگی برخلاف رہن کے کہ مرتہن کے واسطے حق استیفاء اس محل مرہون میں ثابت ہو جاتا ہے تو اسی محل مرہون میں دوسرے مرتہن کا حق ثابت نہیں ہو سکتا اور یہ معاملہ ایسا ہو گیا جیسے ایک غلام نے دو شخصوں کا ہاتھ آگے پیچھے کاٹا۔ تو اس غلام کی گردن کا استحقاق ان دونوں کے واسطے حاصل ہو جاتا ہے۔ پھر اگر ان دونوں میں سے فقط ایک حاضر ہوا تو اس کے واسطے ہاتھ کاٹ دیا جائے گا۔ اور دوسرے کے واسطے ظالم پر نصف دیت واجب ہوگی۔ اس واسطے کہ حاضر کا حق تو ثابت ہو گیا۔ اور غائب کے حق میں ہنوز تردد ہے تو حاضر کو اپنا حق قصاص پورا کر لینے کا اختیار ہوا اور جب حاضر نے اپنا حق پورا کر لیا تو دوسرے کے واسطے قصاص پورا کرنے کا محل ہی نہیں رہا۔ تو دوسرے کے حق میں دیت متعین ہو گئی اور اس کا حق ساقط اس وجہ سے نہ ہو گا کہ مجرم نے اس ہاتھ کے ذریعہ سے ایک حق ادا کیا جس کا ادا کرنا اس پر واجب تھا۔

ف لو گو یا یہ ہاتھ اس کے واسطے مسلم رہا پس اس کا خون ادا کرنا واجب ہوا۔ قال واذا اقر العبد لقتل العمد لزمه الفود وقال زفر لا یصح اقراره لانه یلاقی حق المولی بالابطال فصار كما اذا اقر بالمال و لنا انه غیر متمم فیه لانه مضربہ فیقبل ولان العبد مبقی علی اصل الحریۃ فی حق الدم عمدا بالادمیه حتی لا یصح اقرار المولی علیہ بالحدود والقصاص وبطلان حق المولی بطریق الضمن فلا یبالی بہ۔ اگر غلام نے قتل عمد کا اقرار کیا تو اس پر قصاص لازم آوے گا یہی مالک و شافعی و احمد کا قول ہے اور زفر رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اس غلام کا اقرار صحیح نہیں ہے کیونکہ اس اقرار سے مولیٰ کا حق مٹا جاتا ہے تو ایسا ہو گیا جیسے غلام نے مال کا اقرار کیا حالانکہ بالاتفاق مالی اقرار قبول نہیں ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ غلام اس اقرار میں مستہم نہیں ہے کیونکہ قتل ہونا اس کے حق میں مضرب ہے تو اس کا قول قبول ہو گا۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ خون کے حق میں غلام اپنی آزادی پر باقی رکھا گیا ہے۔ کیونکہ وہ بھی آدمی ہے حتیٰ کہ اگر اس کا مولیٰ اس کے اوپر حدود و قصاص کا اقرار کرے تو صحیح نہیں ہوتا ہے اور ہا یہ کہ غلام کے اقرار سے مولیٰ کا حق مٹتا ہے۔ تو یہ مثلاً بطور ضمنی ہے پس اس کا خیال نہیں کیا جائے گا۔ ومن رمی رجلا عمدا فنذ السهم منه الی آخر فانما فعلیہ القصاص للاول والیدیۃ للثانی علی عاقلته لان الاول عمد والثانی احد فوسی الخطار کانه رمی الی صید فاصاب آدمیا والفعل یتحدد بتعدد الاثر۔ اگر ایک شخص نے دوسرے کو عمدہ انیر مارا اور وہ اس کے بدن سے پار ہو کر ایک شخص دیگر کے لگا۔ پس دونوں گئے تو اول کے واسطے اس پر قصاص واجب ہو گا اور دوسرے کے واسطے اس کی مددگار برادری پر دیت واجب ہوگی اس واسطے کہ قتل اول تو قتل عمد ہے اور قتل دوم قتل خطار کی دو قسموں میں سے ایک قسم ہے گویا

ذک بان یكون القتل بالقتل والقطع بالقطع وهو متعذر اولان الحریق قطع اضافۃ السراية الى القطع حتى لو صدر من شخصین یجب القود علی الحاز فصار تحلل الیوم بخلاف ما اذا قطع وسری لان الفعل واحد وبخلاف ما اذا كان خطاين لان الموجب الدیة وهي بدل النفس من غیر اعتبار المساواة ولان ارش الیہ انما یجب عند استحكام اثر الفعل وذلك بالحد القاطع للسراية فیجتمع ضمان الكل وضمان الجذوفی حالة واحدة ولا یجتمعان اما القطع و القتل قصاصا یجتمعان - اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ دونوں کا جمع کرنا غیر ممکن ہے خواہ اس وجہ سے کہ ان دونوں فعلوں میں اختلاف ہے اس واسطے کہ مقتضائے فعل تو قصاص ہے اور قصاص میں فعل کا مساوی ہونا معتد ہے اور اس کی یہی صورت ہے کہ قتل کے مقابلہ میں قتل کیا جائے اور ہاتھ کاٹنے کے مقابلہ میں ہاتھ کاٹا جائے حالانکہ یہ بات غیر ممکن ہے - یعنی مساوات اس وجہ سے غیر ممکن ہے کہ بعد قتل کے ہاتھ کاٹنا بے فائدہ ہے اور خواہ اس وجہ سے جمع غیر ممکن ہے کہ سر جدا کرنا ہاتھ کاٹنے کی جانب سزا کی نسبت روکتا ہے یعنی ہاتھ کاٹنے سے موت تک نوبت پہنچنا اس وجہ سے ممنوع ہے کہ مجرم نے بعد اس کے مظلوم کو قتل کر دیا تھا تو ہاتھ کاٹنے کی وجہ سے موت نہیں ہو سکتی حتیٰ کہ اگر بعد ہاتھ کاٹنا اور قتل عمدہ و شخصوں سے واقع ہوں تو گردن کاٹنے والے پر قصاص واجب ہوتا ہے - پس دونوں فعل جدا ہو گئے تو ایسا ہو گیا جیسے درمیان میں صحت حاکم ہو گئی یعنی گویا دست بریدہ بعد صحت کے مقتول ہوا حالانکہ ایسی صورت میں بالاتفاق مطلقا جمع نہیں کیے جاتے ہیں بخلاف اس کے اگر مجرم نے ہاتھ کاٹنا اور زخم سارے ہو کر اس نے موت تک نوبت پہنچائی تو البتہ صرف قتل ہی پر اکتفا کیا جائے گا - اس واسطے کہ فعل ایک ہی ہے اور نیز بخلاف ایسی صورت کے جب کہ ہاتھ کاٹنا اور قتل کرنا دونوں خطا سے واقع ہوں یعنی اس صورت میں بھی بالاتفاق جمع کیا جائے گا، اس واسطے جرم خطا کا موجب تو دیت ہے اور وہ بدون اعتبار مساوات کے جان کا محض ہوتی ہے - اور نیز اس واسطے کہ ہاتھ کاٹنے کا جرمانہ جب ہی واجب ہوتا ہے کہ اس فعل کا اثر مستحکم ہو جائے - اور یہ اس مسئلہ میں جیسا ہو گا کہ مجرم نے اس کی گردن کاٹ دی کہ جس سے ہاتھ کاٹنے کی سزائیت کا احتمال جاتا رہا تو کل اور جزو دونوں کا تاوان ایک ہی حالت میں مجتمع ہو جائے گا اور دونوں فعل مجتمع نہیں کیے جائیں گے - رہا ہاتھ کاٹنا اور قتل کرنا قصاصاً مجتمع ہو جاتے ہیں، یعنی در صورتیکہ دونوں فعل عمدی ہوں -

قال ومن ضرب رجلاً مائة سوطاً فبأمن تسعين ومات من عشرة ففيه دية واحدة
لأنه لما بدأ متها لا تبقى معتبرة في حق الارش وان بقيت معتبرة في حق التعزير فبقي الاعتبار للعشرة وكذلك كل جراحة أندملت ولم يبق لها اثر على اصل اجبا حقیقۃ وعین
ابن یوسفؒ فی مثلہ حکومتہ عدل و عن محمدؒ انه تجب اجرة الطبيب - اگر کسی شخص نے
دوسرے کو (ناحق) سو کوڑے مارے یعنی متفرق طور پر مارے پھر وہ نوے کوڑوں سے اچھا ہو گیا یعنی ایسے طور پر اچھا ہوا
کہ اس کا اثر بھی باقی نہیں رہا اور آخر دس کوڑوں سے مر گیا تو اس میں ایک ہی دیت واجب ہوگی اس واسطے کہ جب وہ
نوے کوڑوں سے اچھا ہو گیا تو جرمانہ کے حق میں اس کا اعتبار نہیں رہا اگرچہ مجرم کو تعزیر دینے کے حق میں معتبر ہے پس انہی
دس کوڑوں کا اعتبار رہ گیا یعنی گویا فقط دس کوڑے مار کر ہلاک کیا تو ایک ہی دیت واجب ہوتی - اور اسی طرح ہر جراحت
جو مندرج ہو گئی اور اس کا اثر باقی نہیں رہا تو بنا بر اصل امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ علیہ کے وہ جرمانہ دیت کے حق میں معتبر نہیں
رہتی ہے اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ ایسی صورت میں حکومت عدل واجب ہے اور امام محمد سے یہ روایت ہے کہ

طیب کی اجرت واجب ہے۔ یعنی امام ابو یوسف کے نزدیک اگرچہ جراحت کا اثر بالکل باقی نہیں رہا لیکن مجروح کو جو درد و تکلیف حاصل ہوئی اس کی مسکافات لازم ہے اور چونکہ اس کے واسطے شرعاً کوئی جرمانہ مقدر نہیں ہے تو تو اہل عدل جمع کر کے حکم ٹھہرائے جائیں تاکہ جو مقدار وہ قرار دیں وہ مجرم پر واجب ہوگی اور بعض فقہاء نے کہا کہ ایک بار مع درد کے قیمت اندازہ کی جائے۔ اور دوسری بار بدون درد کے اندازہ کی جائے پس جو تفاوت ہے وہ واجب ہوگا۔ ایسا ہی عینی رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے ولکن اصول کے موافق اس میں تامل ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک دوا کی قیمت طیب کی اجرت واجب ہوگی۔ کیونکہ مجروح کو یہ تاوان فعل مجرم کی وجہ سے لازم آیا ہے۔ وان ضرب رجلاً مائة سوط وجرحته ویقی لہ اثر تجب حکومت العدل لبقاء الاثر والارثش انما یجب باعتبار الاثر فی النفس۔ اور اگر ایک شخص کو سو کوڑے مارے اور اس کا بدن مجروح کر دیا پھر وہ اچھا ہوا مگر اثر باقی رہا تو حکومت عدل واجب ہوگی کیونکہ اثر باقی رہا ہے اور جرمانہ ارثش اس سبب سے واجب نہ ہوگا کہ ارثش تو جمعی واجب ہوتا ہے کہ نفس میں اثر باقی رہے۔ قال ومن قطع بید رجل فعفا المقطوعة یداعن القطع ثمرات من ذلك فعلى القاطع السدیة فی مالہ وان عفا عن القطع وما یحدث منه ثمرات من ذلك فهو عفو عن النفس ثمان کان خطأ فهو من الثلث وان کان عمداً فهو من جمیع المال وهذا عند الجحیفۃ وقالوا اذا عفا عن القطع فهو عفو عن النفس ایضا وعلى هذا الخلاف اذا عفا عن الشجۃ ثم سدی الی النفس ومات۔ امام محمدؒ نے فرمایا کہ اگر کسی نے دوسرے کا ہاتھ عمداً یا خطاً قطع کیا پھر جس کا ہاتھ کاٹا گیا ہے اُس نے قطع سے عفو کر دیا یعنی جرم قطع معاف کر دیا پھر وہ اسی قطع کے صدمہ سے مرگیا تو ہاتھ کاٹنے والے پر اپنے مال میں اُس کی دیت واجب ہوگی۔ اور اگر اُس شخص نے جس کا ہاتھ کاٹا گیا ہے جرم قطع سے اور اُس چیز سے جو قطع کی وجہ سے پیدا ہو سب سے معاف کیا ہو پھر وہ قطع کے اثر سے مرگیا تو یہ جان کے تاوان سے بھی عفو ہے پھر دیکھ جائے کہ اگر اُس کا ہاتھ کاٹنا بطور خطا واقع ہوا تھا تو جس کا ہاتھ کاٹا گیا تھا اس کا عفو کرنا اس کے نہائی ترکہ سے معتبر ہوگا۔ یعنی گویا وہ بمنزلہ مریض مرض الموت کے ہے۔ اور اگر ہاتھ کاٹنا عمداً واقع ہوا تو یہ عفو اُس کے سب مال سے معتبر ہوگا اور یہ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے اور یہی قول شافعی و احمد ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ صورت اول میں بھی جب اُس نے جرم قطع سے عفو کیا تو یہ جان ضائع ہونے سے بھی عفو ہے۔ اور اسی طرح اگر سر میں زخم پہنچا یا پھر مجروح نے عفو کیا پھر زخم سر ایت کر گیا حتیٰ کہ اُس کی جان باقی رہی تو اس میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ لہذا ان العفو عن القطع عفو عن موجبہ وموجبہ القطع لو اقتصر والقول اذا سدی فکان العفو عنہ عفو عن احد موجبہ ایہما کان ولان اسم القطع یتناول الساری والمقتصر فیکون العفو عن القطع عفو عن نوعیہ وصارکما اذا عفا عن الجنایۃ فانتہ یتناول الجنایۃ الساریۃ والمقتصرۃ کذا ہذا۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ قطع سے عفو کرنا اس کے موجب سے عفو ہے یعنی جو چیز اس سے واجب ہو اس سے عفو ہے۔ اور اس کا موجب دو باتوں میں دائر ہے ایک یہ کہ اگر قطع سے ہاتھ اچھا ہو گیا تو قاطع کا ہاتھ کاٹا جائے۔ اور دوم یہ کہ اگر ہاتھ کا زخم سر ایت کر گیا کہ اُس کی جان گئی تو ہاتھ کاٹنے والا قتل کیا جائے پس قطع سے عفو کرنا اُس کے سر ایک موجب سے عفو ہے خواہ کوئی ہو اور دوسری دلیل یہ ہے کہ قطع کا لفظ دو قسم کے قطع کو شامل ہے ایک وہ کہ ہاتھ ہی تک مقصور رہے یعنی باقی جسم سلامت رہے۔ اور دوم یہ کہ ہاتھ سے پھیل کر جان تک پہنچے پس قطع سے

عفو کرنا اُس کی دونوں قسموں کو شامل ہے پس دونوں قسم سے عفو ہے اور یہ ایسا ہو گیا جیسے جنایت سے عفو کیا تو یہ ایسی جنایت کو شامل ہے جو تمام بدن میں پھیل جائے یعنی جس سے جان جاتی رہے اور ایسی جنایت کو بھی شامل ہے جو فقط موضع جرم تک مقصور رہے حالانکہ یہ دونوں قسم سے عفو ہوتا ہے پس اسی طرح قطع میں بھی دونوں قسم سے عفو ہو جائے گا ولہذا ان سبب الشمان قد تحقق وهو قتل نفس معصومة متقومة والعفو لم يتناولہ بصریحہ لانہ عفا عن القطع وهو غیر القتل وبالسرائیۃ بتین ان الواقع قتل وحققہ فیہ ونحن نوجب ضمانہ وكان ینبغی ان یجب القصاص وهو القیاس لانہ هو الموجب للعمد الا ان فی الاستحسان تجب الدیۃ لان صورۃ العفو اور اثبات شہدۃ وہی دارۃ للقود ولا نسلم ان الساری نوع من القطع وان السرایۃ صفت لہ بل الساری قتل من الابتداء وكذا لا موجب لہ من حیث كونه قطعاً فلا يتناولہ العفو۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ کہ قتل ثابت اور عفو نہیں ثابت ہے۔ لیکن قصاص نہیں بلکہ استحساناً دیت ہے اس کا بیان یہ ہے کہ قصاص کا سبب یہاں متحقق ہوا اور وہ نفس معصومہ منقومہ کا قتل ہے رہا عفو تو یہ صریح لفظ میں شامل نہیں ہے کیونکہ منقومہ نے صرف قطع سے عفو کیا اور قطع دوسری چیز ہے اور قتل دوسری چیز ہے پھر جب قطع کی سرائیت سے اس کی جان گئی تو یہ بات ظاہر ہوئی کہ درحقیقت قتل واقع ہوا تھا اور منقومہ کا حق اسی قتل کے عوض میں تھا حالانکہ اُس نے قطع سے معاف کیا ہے۔ پھر ہم اس کے عوض میں استحساناً دیت واجب کرتے ہیں حالانکہ قصاص واجب ہونا چاہیے تھا جب کہ قطع عمد ہے اور یہی قیاس ہے کیونکہ قتل جس کا موجب قصاص ہے لیکن اس قیاس کو چھوڑ کر استحساناً دیت واجب ہوگی۔ کیونکہ ظاہری عفو کی صورت سے ایک شہدہ پیدا ہو گیا اور شہدہ سے قصاص ساقط ہو جاتا ہے اور یہ جو تم نے کہا کہ جس قطع کی سرائیت سے جان جاتی ہے۔ وہ قطع کی ایک قسم ہے تو ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے کہ یہ قطع کی ایک قسم ہے اور سرائیت کرنا قطع کی صفت ہے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ سرائیت سے ہلاکت ہونا ابتدائی قتل ہے۔ اور اسی طرح ہم کہتے ہیں کہ اگر سرائیت کوئی قسم قطع ہو تو اس کا کچھ موجب نہیں ہے پس عفو مذکور اس کو شامل نہ ہوگا۔ بخلاف العفو عن الجنایۃ لانہ اسم جنس وبخلاف العفو عن الشجۃ وما یحدث منہا لانہ صریح فی العفو عن السرایۃ والقتل وكان القطع خطا فقد اجدنا مجرد العمد فی ہذا الوجوہ وفاقا وخلافا اذن بذلک اطلاقہ الا انہ ان كان خطا فهو من الثلث وان كان عمداً فهو من جمیع المال لان موجب العمد القود ولم یعلق بہ حق الورثۃ لما انہ لیس بمال فصار کما اذا اوصی باعازۃ ارضہ اما الخطا فوجبه المال وحق الورثۃ یتعلق بہ فیعتبر من الثلث۔ برخلاف جنایت سے عفو کے کیونکہ جنایت اسم جنس ہے تو وہ جان تک پھیلنے والی جنایت کو بھی شامل ہے یعنی قطع کا قیاس اس پر نہیں ہو سکتا اور بخلاف اس کے اگر زخم سر اور جو کچھ اس سے پیدا ہوا اُس کے اثر سے عفو کیا تو جان کی سرائیت سے عفو ہو جائے گا کیونکہ یہ سرائیت و قتل سے صریح عفو ہے پھر یہ سب کلام اُس صورت میں کہ ہاتھ کا ٹٹا کھڑا واقع ہوا ہو اگر اُس نے خطا سے ہاتھ کا ٹٹا تو امام محمد نے اس کو ان وجوہ اتفاق و اختلافی سبب میں بجائے قطع عمد کے جاری کیا چنانچہ لفظ مطلق اس کو مشعر ہے لیکن تنافرق ہے کہ اگر قطع خطا سے لغو ہو تو مجروح کے نہائی مال سے یہ عفو معتبر ہوگا اور اگر قطع عمد ہو تو اس کا اعتبار کل مال سے ہوگا کیونکہ قطع عمد کا موجب یہ کہ قصاص واجب ہو اور اس سے کچھ وارثوں کا حق متعلق نہیں ہے کیونکہ یہ مال نہیں ہے یعنی یہ فقط انتقام اور دل کی ٹھنڈک ہے اور مال نہیں ہے تاکہ ایسا ہو گیا ہے

کسی میت نے وصیت کی ہو کہ میری زمین فلاں شخص کو عاریت دی جائے رہا قطع خطا تو وہ مال واجب کرتا ہے اور مال نے وارثوں کا حق متعلق ہوتا ہے تو اس سے عفو فقط تہائی سے معتبر ہوگا۔ وقال واذا قطعت المرأة بيد رجل فتزوجها على يده ثم مات فلها مهر مثلها وعلى عاقلتها الدية فان كان خطا وان كان عمداً ففي مالها وهذا عند أبي حنيفة لان العفو عن الیذاذ السمیکن عفو عما یحدث منه عندة فالتزوج على الیذا لا یكون تزوجاً على ما یحدث منه ثم القطع اذا كان عمداً یكون هذا تزوجاً على القصاص فی الطرف وهو لیس بمال فلا یصلح مهر الا سیما على تقدیر السقوط فیجب مهر المثل وعلیها الدیة فی مالها لان التزوج وان كان یتضمن العفو على ما نبین ان شاء الله تعالیٰ لکن عن القصاص فی الطرف فی هذا الصورة واذا اسرى تبین انه قتل النفس ولم یتناول العفو فتجب الدیة وتجب فی مالها لانه عهد والقیاس ان یجب القصاص على ما بینا لا۔ اگر ایک عورت نے ایک مرد کا ہاتھ کاٹ ڈالا پس مرد نے اس عورت سے اپنے ہاتھ پر نکاح کیا یعنی ہاتھ کا عوض جو واجب تھا اس کو نکاح کا عوض ٹھہرایا پھر یہ شخص اس زخم سے مر گیا تو عورت کے واسطے مهر المثل واجب ہوگا یعنی جب کہ دخول واقع ہوا اور عورت کی مددگار برادری پر دیت واجب ہوگی بشرطیکہ ہاتھ کا ٹٹا خطا سے ہوا اور اگر محمد اس نے ہاتھ کاٹا ہو تو دیت عورت کے مال میں واجب ہوگی اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اس واسطے کہ ہاتھ سے عفو کرنا جب اس چیز سے عفو نہ ہوا جو ہاتھ کے زخم سے پیدا ہوا ہے تو ابو حنیفہ کے نزدیک ہاتھ پر نکاح کرنا اس چیز پر نکاح نہ ہوگا جو ہاتھ کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے۔ یعنی جان کی دیت پر نکاح واقع نہ ہوگا۔ پھر اگر ہاتھ کا ٹٹا عمدتاً ہو تو یہ نکاح ہاتھ کے قصاص پر واقع ہوگا۔ حالانکہ یہ مال نہیں ہے تو وہ مہر نہیں ہو سکتا خصوصاً در صورتیکہ وہ قصاص ساقط بھی ہو گیا تو مهر المثل واجب ہوگا۔ اور عورت پر اس کے مال میں دیت واجب ہوگی اس واسطے کہ نکاح کرنا اگرچہ عفو کو متضمن ہے جہاں چاہے ہم اس کو انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے لیکن قطع عمد کی صورت میں صرف ہاتھ کے قصاص سے عفو ہے اور جب یہ قطع ساری ہو کر جان کی ہلاکت تک پہنچا تو ظاہر ہوا کہ یہ قطع نہیں بلکہ قتل نفس ہے پس اس کے عوض دیت واجب ہوگی اور یہ دیت اس عورت کے مال میں قرار پائے گی کیونکہ یہ قتل عمد واقع ہوا ہے اور قیاس یہ تھا کہ قصاص واجب ہو جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا ہے۔ ف۔ یعنی قتل عمد کا موجب قصاص ہے لیکن بوجہ شبہ کے قصاص ساقط ہو گیا واذا وجب لها مهر المثل وعلیها الدیة تفع المقاصاة ان كان على السواء ان كان فی الدیة فضل تردا على الورثة وان كان فی المهر تردا الورثة علیها واذا كان القطع خطا یكون هذا تزوجاً على ارش الیذا واذا سرى الى النفس تبین انصارش للیذا وان المسمى معدوم فیجب مهر المثل كما اذا تزوجها على ما فی الیذا ولا شیئی فیها ولا یتقاضان لان الدیة تجب على العاقلة فی الخطا والمهر لها۔ اور جب عورت کے واسطے مهر المثل واجب ہوا اور عورت پر دیت واجب ہوئی پس دونوں برابر ہوں تو دونوں میں مقاصد واقع ہو جائے گا اور اگر دیت میں کچھ زیادتی ہے تو جس قدر زیادہ ہے وہ عورت اس کے وارثوں کو واپس دے گی اور اگر مہر میں کچھ زیادتی ہو تو ورثہ اس عورت کو واپس دیں گے اور اگر یہ قطع خطا سے واقع ہوا ہو تو یہ نکاح اس ہاتھ کے جرمانہ پر واقع ہوگا۔ پھر جب قطع سے اس کی جان تک زخم سادی ہوا یعنی جان جاتی رہی تو ظاہر ہوا کہ ہاتھ کے واسطے کچھ ارش نہیں ہے اور جو مہر مسمی ٹھہرا تھا وہ

ندارو ہے تو مہر المثل واجب ہوگا جیسے کسی عورت سے اس امر پر نکاح کیا کہ جو میرے ہاتھ میں ہے وہ تیرا مہر ہے حالانکہ ہاتھ میں کچھ نہیں تھا تو مہر المثل واجب ہوتا ہے۔ اور واضح ہو کہ اس صورت میں ویت و مہر المثل میں مفاد نہیں ہوگا۔ اس واسطے کہ خطا کی صورت میں ویت اس کی مددگار برادری پر واجب ہوگی اور مہر خود اس عورت کے واسطے واجب ہوگا۔

قال ولو تزوجها على اليد وما يحدث متها او على الجنایة ثم مات من ذلك والقطع عهد فلها مہر مثلها لان هذا تزوج على القصاص وهو لا يصلح مہر اوجب مہر المثل على ما بيناه وصار كما اذا تزوجها على خسر او خنزير ولا شيء غيرها لانه لما جعل القصاص مہرا فقد رضی بسقوطه بجهة المبر فيسقط اصلا كما اذا اسقط القصاص بشرط ان يصير مالا فانه يسقط اصلا وان كان خطا يرفع عن العاقلة مہر مثلها۔ اور اگر عورت سے اس ہاتھ کے قطع پر اور جو اس سے پیدا ہو دونوں پر نکاح کیا یا جنابت پر نکاح کیا پھر اسی زخم سے مرگیا حالانکہ ہاتھ کا ٹٹا عمداً تھا تو عورت کے واسطے مہر المثل واجب ہوگا کیونکہ یہ قصاص پر نکاح ہے اور وہ مہر نہیں ہو سکتا۔ تو مہر المثل واجب ہوگا۔ جیسا کہ ہم نے سابق میں بیان کیا ہے۔ اور یہ ایسا ہو گیا جیسے عورت سے شراب خمر یا سور پر نکاح کیا تو مہر المثل واجب ہوا کرتا ہے۔ اور عورت پر ویت یا قصاص کچھ واجب نہ ہوگا۔ اس واسطے کہ مرد نے جب قصاص کو مہر قرار دیا تو بھت مہر کے اپنا حق ساقط ہونے پر راضی ہو گیا تو اس کا حق مطلقاً ساقط ہو جائے گا۔ یعنی اگرچہ بھت مہر باقی نہ رہی۔ جب بھی ساقط ہو جائے گا۔ جیسے کسی نے اس شرط پر قصاص ساقط کیا کہ وہ مال ہو جائے تو قصاص ساقط ہو جائیگا یعنی اگر قاتل اس کے بعد ویت منظور نہ کرے تو بھی قصاص ساقط ہو جائے گا۔ اور اگر یہ فعل خطا ہو تو عورت کی مددگار برادری سے بقدر اس کے مہر المثل کے ساقط ہو جائے گا۔ ولہم ثلاث ما ترك وصية لان هذا تزوج على الدية وهي تصلح مہرا الا انه يعتبر بقدر مہر المثل من جميع المال لانه مردین مرض الموت والتزوج من الخواتم الاصلية ولا يصلح في حق الزيادة على مہر المثل لانه مہر یا تفتكون وصية ويرفع عن العاقلة لانهم يتحملون عنها من المحال ان ترجع عليهم بموجب ما يتبعها وهذه الزيادة وصية لهم لانهم من اهل الوصية لما انهم ليسوا بقتله فان كانت تخرج من الثلث تسقط وان لم تخرج يسقط ثلثه وقال ابو يوسف ومحمد كذلك الجواب فيما اذا تزوجها على اليد لان العفو عن اليد عفو عما يحدث منه عندها فاتفق جوابها في الفصلين۔ پھر جیسے مددگار برادری کے ذمہ سے بقدر عورت کے مہر المثل کے ساقط ہوا ویسے ہی پوری ویت تک کی تہائی بھی عاقلہ کے واسطے وصیت ہوگی یعنی بعد مہر المثل کے جس قدر ویت باقی رہی اس کا ایک تہائی بھی مددگار برادری کے ذمہ سے ساقط ہوگا اس واسطے کہ نکاح مذکور ویت پر واقع ہوا ہے تو یہ بمنزلہ عفو ہے۔ حالانکہ مرد مذکور مرض الموت میں تھا تو صرف تہائی بطور وصیت جائز ہوگی اور ویت ایسی چیز ہے کہ وہ مہر ہو سکتی ہے لیکن اتنی بات جاننا چاہیے کہ عفو ویت میں سے بقدر مہر المثل کے پورے مال سے معتبر ہوگا کیونکہ نکاح کرنا حوائج اصلہ میں سے ہے اور مہر المثل سے زیادہ میں عفو صحیح نہیں ہے۔ اس واسطے کہ مرد مذکور مرض الموت میں ہے۔ اور مہر المثل سے زیادتی محایات ہے پس یہ بطور وصیت جائز ہوگی۔ اور یہ مددگار برادری سے ساقط کی جائیگی یعنی مہر المثل کل اور باقی کی تہائی بطور وصیت کے مددگار برادری سے ساقط کیا جائے گا کیونکہ عورت کی طرف سے

مددگار برادری والے یہ بوجھ اٹھاتے ہیں پس یہ امر محال ہے کہ عورت اپنی مددگار برادری سے وہ مال واپس لے جو عورت کے جرم سے واجب ہو ہے پھر یہ تہائی جو بطور زیادت ہے عاقلہ کے واسطے بطور وصیت ہو جائے گی اس واسطے کہ وہ لوگ وصیت کی لیاقت رکھتے ہیں کیونکہ وہ لوگ اس شخص کے قاتل نہیں ہیں پس اگر تہائی سے یہ زیادتی نکلتی ہو تو ساقط ہو جائے گی اور اگر نہ نکلے تو اس کی تہائی ساقط ہوگی اور امام ابو یوسفؒ و محمدؒ نے فرمایا کہ اگر مذکور نے اس عورت سے ہاتھ کے قطع پر نکاح کیا ہو تو بھی یہی حکم ہے۔ اس واسطے کہ صاحبین کے نزدیک قطع سے مخوف کرنا اُس کی سرایت سے بھی مخوف ہے تو خطا اور عمدہ دونوں صورتوں میں صاحبین کا جواب واحد ہے۔ ف۔ اگر چہ جنایت سے مخوف پر یا سرایت پر نکاح نہ ہو۔ قال ومن قطعت یداً فاقص له من الید ثم مات فانه لقتل المقتص منه لانه تبين ان الجنایة كانت قتل عمد وحق المقتص له القود واستيفاء القطع لا یوجب سقوط القود لمن له القود اذا استوفى طرف من علیه القصاص وعن ابی یوسفؒ انه یسقط حقه فی القصاص لانه لما اقدم علی القطع فقد ابرأ عما وراءه ونحن نقول انما اقدم علی القطع ظناً منه ان حقه فیہ وبعد السراية تبين انه فی القود فلم یکن مبرئاً عنه بدون العلم به

مگر ایک شخص زید کا ہاتھ عمداً کاٹا گیا۔ پھر قاطع سے زید کے واسطے ہاتھ کا قصاص لے لیا گیا پھر سرایت زخم کی وجہ سے زید مر گیا تو قاطع اس کے قصاص میں قتل کیا جائے گا کیونکہ زید کی موت سے یہ بات ظاہر ہوتی کہ قاطع کا جرم قتل عمد تھا اور زید کا حق در واقع قصاص تھا اور ہاتھ کاٹنے کا قصاص لینا اُس کے قصاص قتل کو ساقط نہیں کرتا ہے جیسے اگر ایک شخص کے واسطے دوسرے پر حق قصاص واجب ہو پھر اس نے اس کا ہاتھ یا پاؤں کاٹ دیا تو اس کا حق قصاص ساقط نہ ہوگا اور ابو یوسفؒ سے نوادر میں روایت ہے کہ زید کا حق قصاص ساقط ہو جائے گا اس واسطے کہ زید نے جب ہاتھ کاٹنے پر اقدام کیا یعنی ہاتھ کا قصاص لینے پر اقدام کیا تو قاطع کو اس کے ماسوے سے بری کیا۔ اور ہم کہتے ہیں کہ زید نے قصاص قطع پر اس واسطے اقدام کیا تھا کہ وہ اسی قدر اپنا حق گمان کرتا تھا حالانکہ سرایت زخم کے بعد ظاہر ہوا کہ اُس کا حق قصاص قتل ہے تو یہ حکم نہیں دیا جائے گا۔ کہ بغیر جانے اُس نے قصاص سے معاف کیا ہے۔ قال ومن قتل ولیہ عمداً قطع یداً قاتله ثم عفا وقد قضی له بالقصاص اولم یقض فعلی قاطع الید دیتہ الید عند ابی حنیفہؒ وقال الاشیبیؒ علیہ لانه استوفى حقه فلا یضمنه وهذا لانه استحق اطلاق النفس بجمیع اجزائها وللهذا الولم یعف لا یضمنه وكذا اذا سرى وما یرأ او ما عفا وما سرى او قطع ثم حرقته قبل الیر او بعدا وصا كما اذا كان له قصاص فی الطرف فقطع اصابعه ثم عفا لا یضمن الاصابع وله انه استوفى غیر حقه لان حقه فی القتل وهذا قطع وابانة وكان القیاس ان یجب القصاص الا انه سقط للشبهه فان له ان یتلفه بتعا و اذا سقط وجب المال وانما لا یجب فی الحال لانه یحتمل ان یصیر قتلًا بالسراية فیکون مستوفیا حقه وملك القصاص فی النفس ضروری لا یظهر الا عند الاستیفاء والعفو او الاعتیاض لما انه تصرف فی فاما قبل ذلك لم یظهر لعدم الضرورة بخلاف ما اذا سرى لانه استیفاء واما اذا لم یعف وما سرى قلنا انما یتبیین كونه قطعاً بغیر حق بالبر حتی لو قطع وما عفا ویرأ الصبیح انه علی هذا الخلاف واذا قطع ثم حرقته

قبل البرء فهو استيفاء ولو حذر بعد البرء فهو على هذا الخلاف هو الصحيح والاصابع وان كانت تابعة قياماً بالكف فالكف تابعة لها غير صانعاً بخلاف الطرف لأنها تابعة للنفس من كل وجه۔ امام محمدؒ نے فرمایا کہ اگر کسی شخص کا ولی عمدتاً قتل کیا گیا مثلاً زید کا مورث عمدتاً مارا گیا پس زید نے اُس کے قاتل کا ہاتھ کاٹنا پھر اس کو خون معاف کر دیا خواہ اس کے واسطے قصاص کا حکم دیا گیا تھا یا نہیں دیا گیا تھا۔ تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک زید پر اس کے ہاتھ کی دیت واجب ہوگی اور صاحبین نے فرمایا کہ کچھ نہیں واجب ہوگا اس واسطے کہ اس نے اپنا حق حاصل کیا تو وہ ضامن نہ ہوگا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اُس کو قاتل کی جان و جمیع اجز ارتکاف کرنے کا استحقاق حاصل تھا۔ (اور انہیں اجزار میں سے ہاتھ بھی ہے) اور اسی واسطے اگر اُس نے معفو نہ کیا ہو کچھ ضامن نہیں ہوتا ہے۔ اور اسی طرح اگر ہاتھ کاٹنے کا زخم ساری ہو کہ جان جاتی رہی اور اچھانہ ہو یا ہاتھ کا زخم ساری نہیں ہو اور اس نے معفو نہیں کیا یا اس نے ہاتھ کاٹنا پھر اچھا ہونے کے بعد یا اچھے ہونے سے پہلے گردن کاٹ دی تو بھی صاحبین کے نزدیک وہ ضامن نہ ہوگا اور یہ معاملہ ایسا ہو گیا جیسے اس کو ہاتھ کے قصاص کا حق حاصل تھا پس اُس نے انگلیاں کاٹیں پھر معفو کیا تو وہ انگلیوں کا ضامن نہیں ہوتا ہے اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ زید نے اپنے حق کے سوائے دوسری چیز حاصل کی اس واسطے کہ اس کو قتل کا استحقاق حاصل تھا حالانکہ یہاں اُس نے ہاتھ کاٹ کر الگ کر دیا۔ پھر قیاس یہ تھا کہ زید پر اس ہاتھ کا قصاص واجب ہو لیکن بوجہ شبہ کے قصاص ساقط ہو گیا کیونکہ اُس کو جان مارنے کے ذیل میں ہاتھ تلف کرنے کا اختیار تھا اور جب قصاص ساقط ہو تو مال واجب ہوگا۔ جو اچھے ہو جانے کے بعد واجب الادا ہوگا اور فی الحال اس واسطے نہیں واجب ہوتا ہے کہ شاید ہاتھ کا زخم سربیت کر کے اُس کے قتل تک نوبت پہنچا دے تو زید اپنا استحقاق بھر پانے والا ہو جائے گا یعنی ہاتھ کاٹنے کا تادان اسی وقت تک لازم ہے کہ قاتل مذکور ہاتھ کاٹنے سے نہ مرے اور اگر مر گیا تو گویا اُس نے قصاص میں قتل کر دیا اور واضح ہو کہ قاتل کے نفس میں قصاص کی ملکیت بقدر ضرورت ہے یعنی ولی مقتول کو نفس قاتل کی ملکیت مطلقہ حاصل نہیں ہے بلکہ ضروری ہے جس کا ظہور قصاص حاصل کرنے کے وقت یا معفو کرنے کے وقت یا ٹوٹ لینے کے وقت ہوتا ہے کیونکہ یہ ہر ایک اس کے نفس میں تصرف ہے اور رہا اس سے پہلے تو یہ ملکیت بوجہ ضرورت کے ظاہر نہ ہوگی بخلاف اس کے اگر ہاتھ کاٹنا ساری ہو گیا اور وہ مر گیا تو اس وجہ سے ضامن نہیں ہوتا کہ اُس نے اپنا حق قصاص حاصل کر لیا اور اگر اُس نے معفو نہیں کیا اور زخم ساری نہیں ہوا تو بالاتفاق ضامن نہ ہونا ہم تسلیم نہیں کرتے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ ناحق ہاتھ کاٹنا اس وقت ظاہر ہوگا کہ زخم اچھا ہو جائے۔ حتیٰ کہ اگر اُس نے ہاتھ کاٹنا اور قصاص معفو نہیں کیا۔ اور زخم اچھا ہو گیا تو صحیح یہ ہے کہ اس میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے یعنی امامؒ کے نزدیک ضامن ہوگا اور اگر اس نے ہاتھ کاٹنا پھر اچھے ہونے سے پہلے اس کی گردن کاٹی تو یہ استیفاء قصاص ہے اور اگر اُس نے اچھے ہونے کے بعد گردن کاٹی تو اس میں بھی اختلاف ہے یعنی امامؒ کے نزدیک ضامن ہوگا اور یہی صحیح ہے۔ اور واضح ہو کہ انگلیاں اگرچہ وجود میں تھیں کے تابع ہیں تو مقصود کی راہ سے تھیں ہی انگلیوں کے تابع ہے یعنی دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کے تابع ہے بخلاف ہاتھ پاؤں وغیرہ کے کہ یہ ہر طرح سے جان کے تابع ہیں۔ قل ومن له القصاص في الطرف اذا استوفى الاثر سري الى النفس ومات بضمن دية النفس عند ابي حنيفة موقلاً لا يضمن لانه استوفى حقه وهو لقطع ولا يمكن التقديد بوصف السلامة لما فيه من سد باب القصاص والاحترار عن السراية ليس في وسعه نصار كالا مارد والبنار والجمار والمماور يقطع اليد۔ اور جس شخص کے واسطے گردن

یعنی ہاتھ پاؤں وغیرہ میں سے کسی کا قصاص واجب ہو اچھا بچہ اُس نے اپنا قصاص لے لیا یعنی ہاتھ کاٹ لیا پھر اس زخم کی سرایت سے اُس کی جان جاتی رہی تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قصاص لینے والا اُس کی جان کی دیت کا ضامن ہو گا اور صاحبین کے نزدیک نہیں ضامن ہو گا۔ اور یہی مالک و شافعی و احمد کا قول ہے، اس واسطے کہ قصاص لینے والے نے اپنا حق یعنی ہاتھ کاٹنا حاصل کر لیا اور اس کے ساتھ یہ قید نہیں ممکن ہے کہ جس کا ہاتھ کاٹا ہے وہ سلامت رہے کیونکہ ایسی قید لگانے میں قصاص کا دروازہ بند ہو جائے گا اس واسطے کہ سرایت سے بچاؤ اُس کے اختیار میں نہیں ہے تو ایسا ہو گیا جیسے امام و بزاز و حجام و جہو جو ہاتھ کاٹنے کے واسطے مامور ہو۔ ف۔ یعنی مثلاً امام المسلمین نے کسی چور وغیرہ کا ہاتھ کاٹا اور وہ زخم کی سرایت سے مر گیا تو امام ضامن نہیں ہے۔ اور اسی طرح بزاز یعنی جانوروں کا نشتر مارنے والا یا حجام یعنی بچھنے لگانے والا اگر معتاد کے موافق کام کرے پھر زخم کی سرایت سے تلف ہو تو تاوان نہیں ہوتا ہے اور اسی طرح اگر قاضی نے جلاد کو چور کا ہاتھ کاٹنے کے واسطے حکم کیا یا مثلاً زید کے ہاتھ میں آکل پیدا ہو گیا اور اُس نے طبیب کو حکم دیا کہ میرا ہاتھ کاٹ دے پس اگر اُس کی سرایت سے جان تلف ہو تو تاوان نہیں ہے اسی طرح پہل جس نے قصاص لیا اُس نے اپنا حق حاصل کر لیا۔ اور ساری نہ ہونا اس کے اختیار میں نہیں ہے پس وہ ضامن نہ ہو گا۔ ولہ انہ قتل بغیر حق لان حقه فی القطع و هذا وقع قتل و لہذا وقع ظلمہا کان قتلا و لایبہ جرح اقصی الی فوات الحیوۃ فی مجری العادۃ و هو مسوی القتل الا ان القصاص سقط للشبہۃ فوجب المال بخلاف ما استشهدا بہ من المسائل لانہ مکلف فیہا بالفعل اما تقدرا کالامام او عقدا کما فی غیرہا متھا۔ اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ قتل بغیر حق ہے کیونکہ اس کا حق تو ہاتھ کاٹنے میں ہے حالانکہ یہ قتل واقع ہو گیا اسی واسطے اگر ظلماً واقع ہوتا ہے تو قصاص واجب ہوتا ہے یعنی اگر عمدتاً ہاتھ کاٹا اور وہ سرایت کر کے جان جانے تک پہنچا تو قصاص واجب ہے اور اس دلیل سے بھی کہ یہ ایسی جراحت واقع ہوئی کہ عادت کے موافق جان جانے تک تو بہت آئی اور قتل کے معنی یہی ہیں لیکن قصاص اس وجہ سے ساقط ہوا کہ شبہ موجود ہے تو مال واجب ہوا بخلاف ان مسائل کے جن سے صاحبین نے استدلال کیا ہے یعنی حجام و بزاز وغیرہ کہ ان میں ہاتھ کاٹنے والا اس فعل پر مامور ہے خواہ بطریق خلاف جیسے امام و قاضی ہے۔ اور بالطور احمد جیسے حجام و بزاز ہے۔ ف۔ اور اس پر اعتراض کیا گیا کہ مامور ہونے سے استحقاق سے زیادہ کوئی امر حاصل نہیں ہوتا پس فرق مشکل ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ والوہ جنات لا تقید بوصف السلامۃ کالدھی الی الحدی و فیما نحن فیہ لا التزام و لا وجوب اذ ہو مندوب الی العفو فیکون من باب الاطلاق فاشبہہ الصطیاد۔ اور جو امور واجب ہوں ان میں سلامتی کی قید نہیں ہوتی ہے جیسے حربی کو تیر مارنا یعنی اس میں یہ قید نہیں ہے کہ وہاں کسی مسلمان کو نہ لگے اور رہا یہ قصاص کا مسئلہ جس میں ہم گفتگو کرتے ہیں اس میں التزام نہیں اور نہ وجوب ہے اس واسطے کہ لڑکھنڈا منہب ہے پس قصاص از قسم اطلاق ہے یعنی اجازت و اجابت ہے پس یہ شکار مارنے کے مشابہ ہے یعنی شکار مارنے میں یہ شرط ہے کہ مختار کی جان سلامت رہے حتیٰ کہ اگر شکار بکتر کسی آدمی کے لگا تو وہ ضامن ہو گا۔ اسی طرح اگر ہاتھ کاٹنے میں جان گئی تو وہ ضامن ہے۔

باب الشہادۃ فی القتل

یہ باب قتل میں گواہی دینے کے بیان میں ہے۔

قال ومن قتل ولہ اہنان حاضر وغائب فاقام الحاضر البینۃ علی القتل ثم قدم

الغائب فانه يعبد البينة عند ابي حنيفة وقال لا يعيد وان كان خطأ لم يعدها ولا اجماع
وكذلك الدين يكون لا بيها على اخصر - اگر زید عمداً مقتول ہوا اور اُس کے دو پسر ہیں ایک حاضر ہے
اور دوسرا غائب ہے پس حاضر نے قاتل پر قتل کے گواہ قائم کیے پھر غائب بھی حاضر ہوا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک وہ
گواہوں کا اعادہ کرے۔ اور صاحبین کے نزدیک اعادہ نہیں کرے گا پس یہ صورت اختلافی ہے اور اگر قتل مذکور خطا واقع ہوا تو
بالاجماع اعادہ نہیں ہے۔ اور اسی طرح ان کے باپ کا اگر کسی پر قرضہ ہو تو بھی بالاجماع اعادہ نہیں ہے۔

ف اور قاتل تا وقت حاضر ہونے غائب کے بالاجماع قید رکھا جائے گا۔ اور جب تک غائب حاضر نہ ہو تب تک
بالاجماع قصاص کا حکم نہیں دیا جائے گا کیونکہ غائب کی غیر حاضری میں حاضر کو بالاجماع قصاص لینے کا اختیار نہیں ہے۔ لکن یہ
پس اختلافی صورت صرف قتل عمد میں غائب کے گواہ اعادہ کرنے میں ہے۔ لہذا فی الخلافیۃ ان القصاص طریقہ
طریق الوراثة كالدين وهذا لانه عوض عن نفسه فيكون الملك فيه لمن له الملك في المعوض
لما في الدية ولهذا الانقلاب ما لا يكون للميت ولهذا يسقط بعفو لا بعد المجرح قبل الموت فينتصب
احد الورثة خصما عن الباقيين - مسئلہ خلافیہ میں صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ قصاص ایسی چیز ہے جو بطریق وراثت
کے عمل میں لایا جاتا ہے جیسے قرضہ ہوتا ہے یعنی پہلے مورث کی ملک حاصل ہوتی ہے پھر وارث کی ملک حاصل ہوتی ہے
اور اس کی وجہ یہ ہے کہ قصاص تو مقتول کی جان کا عوض ہوتا ہے تو جس کے واسطے معوض یعنی جان میں ملکیت حاصل ہے اسی کے
واسطے عوض یعنی قصاص میں ملکیت حاصل ہوگی جیسے دیت میں ہوتا ہے۔ اور اسی واسطے اگر قصاص بدل کر مال ہو جائے تو وہ
میرت کے واسطے ہوگا۔ اور اسی واسطے اگر میت نے بعد مجروح ہونے کے قاتل کو معفو کر دیا پھر مراد قصاص ساقط ہو جاتا
ہے پس قصاص کی صورت میں سب وارثوں کی طرف سے ایک وارث خصم ہو سکتا ہے۔

ف یعنی جیسے قرضہ کی صورت میں اگر قرضخواہ کسی ایک وارث کو کچھری میں لایا تو یہ وارث اپنے ساتھی وارثوں
کی طرف سے بھی مدعا علیہ ہو جائے گا۔ یعنی قرضخواہ کے واسطے جو حکم اس حاضر پر دیا جائے وہ جملہ وارثوں پر نافذ ہوگا۔
چنانچہ کتاب القضا میں مذکور ہوا پس اسی طرح جب قصاص بھی بمنزلہ قرضہ کے ہے اور میت کی طرف سے ایک وارث
حاضر ہوا اور اس نے قاتل پر قصاص ثابت کر دیا تو سب وارثوں کے واسطے یہی ثبوت کافی ہے اور وارث غائب کو
دوبارہ گواہ پیش کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور صاحبین کا قول ہے اور امام کے نزدیک گواہ اعادہ کرنے کی ضرورت ہے
وله ان القصاص طریق الخلافۃ دون الوراثة الا ترى ان ملك القصاص يثبت
بعد الموت والميت ليس من اهله بخلاف الدين والدية لانه من اهل الملك في الاموال كما
اذا نصب شبكة وتعلق بها صيد بعد موته فانه يملكه واذا كان طريقه الاثبات ابتداء
لا ينتصب احد هو خصما عن الباقيين فيعيد البينة بعد حضوره - اور امام ابو حنیفہ کی دلیل
یہ ہے کہ طریقہ قصاص تو طریقہ خلافت ہے اور طریقہ وراثت نہیں ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ مقتول کو قصاص کے بعد ملکیت
حاصل ہوتی ہے حالانکہ میت کو یہ لیاقت نہیں ہے پس یہ اسی واسطے ہے کہ اُس کا خلیفہ اس کے قائم مقام موجود ہے۔
بخلاف قرضہ و دیت کے کیونکہ میت کو اموال میں ملکیت کی لیاقت حاصل ہے لہذا میت کو اسی کے مال سے کفن دیا
جاتا اور اسی کے مال سے اُس کے قرضے ادا کیے جاتے ہیں تو اس کا مال بھی باقی ہے اور جیسے ایک چڑی مارنے ایک مال لگایا
اور چڑی مار کی موت کے بعد اس میں شکار پھنسا تو چڑی مار اس شکار کا مالک ہوگا اگر چہ مر گیا ہے اور جب یہ بات معلوم

ہوئی کہ قصاص کا طریقہ ابتدائی اثبات ہے تو ایک وارث باقی وارثوں کی جانب سے خصم نہیں ہو سکتا لہذا غائب جب حاضر ہو تو وہ اپنی گواہی کا اعادہ کرے گا۔ فان اقام القاتل البینۃ ان الغائب قد عاقبنا لشاہد خصم و یسقط القصاص لانه ادعی علی الحاضر خصما عن الغائب و کذلک عبد بین رجلین قتل عمداً واحداً الرجلین غائب فہو علی ہذا المابینا۔ پھر قاتل نے اس حاضر پر اپنے گواہ قائم کیے کہ وارث غائب نے مجھے خون عفو کیا ہے۔ تو اس کے گواہ مسموع ہوں گے اور وارث حاضر اس کا خصم قرار دیا جائے گا۔ اور قاتل سے قصاص ساقط ہو جائے گا کیونکہ اس قاتل نے اس حاضر پر گواہی دی تھی کہ تیرا حق قصاص ساقط ہو کر مال کی جانب منتقل ہوا ہے اور قاتل اپنے اس دعویٰ کا اثبات صرف اسی طور پر کر سکتا ہے کہ غائب کی جانب سے عفو کرنا ثابت کرے پس اس بارہ میں جو وارث حاضر ہے وہ غائب کی طرف سے خصم ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر ایک غلام دو شخصوں میں مشترک ہو اور یہ غلام عمداً قتل کیا گیا اور دونوں مالکوں میں سے ایک حاضر ہے اور ایک غائب ہے تو اس میں بھی ایسا ہی حکم ہے بدلیل مذکورہ بالا۔ قال فان كانت الاولیاء ثلثۃ فشهدا ثن ان منہم علی الآخر انہ قد عاقبنا لشہادۃ ہما باطلۃ و هو عفو منہما لانہما یجران بشہادۃ ہما الی انفسہما مغنا و هو انقلاب القود مالاً۔ پھر اگر مقتول کے اولیاء تین شخص ہوں اور ان میں سے دو وارثوں نے حاضر ہو کر تیسرے وارث پر یہ گواہی دی کہ اس نے قصاص عفو کیا ہے تو ان دونوں کی گواہی باطل ہے بلکہ یہ ان کے دونوں کی طرف سے عفو قرار دیا جائے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ دونوں اپنی گواہی کے ذریعہ سے اپنی ذات کے واسطے نفع کھینچتے ہیں اور نفع یہ ہے کہ قصاص بدل کر مال ہو جائے۔ فان صدقہما القاتل قال دیتہ بینہم اثلاثا معنا اذا صدقہما وحده لانه لما صدقہما فقد اقر بثلاثی الدیتہ لہما فصح اقرارہ الا انہ یدعی سقوط حق المشہود علیہ و ہو ینکر فلا ینصدق و یجزو نصیبہ۔ اور اگر قاتل نے ان دونوں وارثوں کی تصدیق کی تو کل دیت ان تینوں وارثوں میں تین تہائی ہوگی اس واسطے مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ فقط قاتل نے ان دونوں کی تصدیق کی ہو یعنی وارث سوم نے تکذیب کی تو ان سب میں دیت تین تہائی ہوگی اس واسطے کہ جب قاتل نے ان دونوں کی تصدیق کی تو اس نے دو تہائی دیت کا ان دونوں کے واسطے اقرار کیا تو اس کا اقرار صحیح ہوا لیکن دیت تیسرے وارث کا حق ساقط ہونے کا مدعی ہے جس پر گواہی دی گئی ہے حالانکہ تیسرا مدعی اس سے منکر ہے تو اس پر دعویٰ قاتل کی تصدیق نہ ہو گی پس اس کے حصہ دیت کا منام نہ ہوگا۔ وان کذبہما فلا شیئ لہما وللآخر ثلث الدیتہ معنا اذا کذبہما القاتل ایضا و هذا لانہما اقرار علی انفسہما بسقوط القصاص فقبل و ادعی انقلاب نصیبہما مالاً فلا یقبل الابحجۃ و ینقلب نصیب المشہود علیہ مالاً لان دعواہما العفو علیہ و ہونکر بمنزلۃ ابتداء العفو منہما فی حق المشہود علیہ لان سقوط القود مضاف الیہما وان صدقہما المشہود علیہ و حد کا غرہ القاتل ثلث الدیتہ للمشہود علیہ لاقرارہ لصدک اور اگر قاتل نے ان دونوں گواہوں کی تکذیب کی تو ان کے واسطے کچھ نہ ہوگا اور تیسرے کے واسطے تہائی دیت ملے گی۔ اور اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ جیسے تیسرے وارث نے جس پر ان دونوں نے گواہی دی ہے ان دونوں کو جھوٹا بتلایا ویسے ہی قاتل نے جس پر ان دونوں کو جھٹلایا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ان دونوں نے اپنی ذات پر قصاص ساقط ہونے کا اقرار کر لیا تو ان کا اقرار قبول ہوگا۔ پھر ان دونوں نے یہ بھی دعویٰ کیا کہ ان کا حصہ قصاص بدل کر مال ہو گیا تو یہ بغیر حجت کے قبول نہ ہوگا لیکن جس وارث پر انہوں نے گواہی دی ہے اس کا حق قصاص بدل کر مال ہو جائے گا اس واسطے کہ ان دونوں

کی طرف سے تیسرے پر عھو کا دھوکا کرنا مالانکہ وہ منکر ہے ایسا قرار دیا گیا کہ ان دونوں کی طرف سے ابتدائے عھو ہے کیونکہ قصاص کا ساقط ہونا انہیں دونوں کی طرف منسوب ہے اور اگر تیسرے وارث نے ان دونوں کی گواہی کی تصدیق کی و لیکن قاتل نے تکذیب کی تو تیسرے وارث کے واسطے قاتل اُس کے حصہ دیت کا ضامن ہوگا کیونکہ قاتل اُس کے واسطے اس کے حصہ دیت کا اقرار کرنے والا ہو گیا۔ قال واذا الشہد الشہود انہ ضربہ فلم یزل صاحب فرائض حتی مات فعلیہ القود اذا کان عہد الان الثابت بالشہادۃ کالثابت معانئہ وفي ذلک القصاص علی ما بینناہ والشہادۃ علی قتل العمد یتحقق علی ہذا الوجه لان الموت بسبب الضرب انما یعرف اذ صار بالفیض صاحب فرائض حتی مات و تاویلہ اذا شہد وانہ ضربہ بثنی جارح۔ اگر گواہوں نے زید پر گواہی دی کہ اس نے بکر کو مارا پس بکر برابر بچھونے پر پڑا یا بہاں تک کہ مر گیا تو زید پر قصاص واجب ہوگا بشرطیکہ ضرب عمد ہو اس واسطے کہ جو امر گواہی ثابت ہو وہ ایسا ہے جیسے آنکھوں دیکھے ثابت ہو مالا نکہ آنکھوں دیکھے کی صورت میں قصاص واجب ہے جیسا کہ ہم نے ابتداء کتاب میں بیان کیا اور قتل عمد پر گواہی اسی طور پر مستحق ہوتی ہے کیونکہ ضرب کی وجہ سے موت اسی طور پر پہچانی جاتی ہے کہ جب ضرب سے وہ بستر سے لگ گیا بہاں تک کہ مر گیا اور مسئلہ کی تاویل یہ ہے کہ قصاص اُس وقت واجب ہوگا جب گواہوں نے یوں گواہی دی کہ اُس نے مجروح کرنے والی چیز سے مارا تھا۔

ف اور یہ اُس وقت ہے کہ دونوں گواہ مختلف نہ ہوں۔ قال واذا اختلف شہادۃ القتل فی الایام اوفی البدن اوفی الذی کان بہ القتل فهو باطل لان القتل لا یعاد ولا یکدر والقتل فی زمان اوفی مکان غیر القتل فی زمان او مکان آخر والقتل بالعصا غیر القتل بالسلاح لان الثانی عہد والاول ثبیت العمد ویختلف احکامہما فان علی کل قتل شہادۃ خردو کذا اذا قال احدہما قتله یصا وقال الآخر لا ادری بائ شئی قتله فهو باطل لان المطلق یغادر المقید۔ اور اگر قتل کے دونوں گواہوں نے دن میں یا شہر میں یا اس آلہ میں جس سے قتل واقع ہوا ہے اختلاف کیا تو یہ گواہی باطل ہے یعنی مثلاً ایک نے کہا بروز جمعہ قتل کیا اور دوسرے نے کہا کہ بروز دو شنبہ قتل کیا یا ایک نے کہا کہ شہر نکھو میں اور دوسرے نے کہا کہ شہر فیض آباد میں قتل کیا یا ایک نے کہا کہ ہتھیار سے مارا اور دوسرے نے کہا کہ لٹھ سے مارا تو یہ باطل ہے اس واسطے کہ قتل کا اعادہ و تکرار نہیں ہو سکتی اور جو قتل کہ ایک وقت یا ایک جگہ میں ہو وہ اس قتل سے جو دوسرے وقت میں یا دوسری جگہ میں ہو مغائر ہوگا۔ اور اسی طرح لاطھی سے قتل دوسرا ہے اور ہتھیار سے قتل دیگر ہے کیونکہ ہتھیار کا قتل تو قتل عمد ہے اور لاطھی کا قتل شہد العمد ہے اور ان دونوں کے احکام میں اختلاف ہے تو ہر ایک قتل پر صرف ایک گواہ رہ گیا اور اسی طرح اگر ایک گواہ نے کہا کہ اُس نے لاطھی سے قتل کیا اور دوسرے نے کہا کہ مجھے یہ نہیں معلوم کہ کس چیز سے قتل کیا تو بھی باطل ہے اس واسطے کہ مطلق اور مقید میں مغائرت ہے۔ قال وان شہد انہ قتله وقال لا ادری بائ شئی قتله ففیہ الدیۃ استحصاناً والقیاس ان لا تقبل ہذا الشہادۃ لان القتل یختلف باختلاف الآلۃ مجہل المستہود بہ وجہ الاستحصان انہم شہدوا بقتل مطلق والمطلق لیس بمجہل فیجب اقل موجبہ وهو الدیۃ ولانہ یجہل اجمالہم فی الشہادۃ علی انہما لہنم بالشہود علیہ سوا علیہ واولوا کذبہم فی نفس العمد بیظاہر

ماورد باطلاقتہ فی اصلاح ذات البین و ہذا فی معنا فلا یثبت الاختلاف بالشک و تجب الدیۃ فی مالہ لان الاصل فی الفعل العمد فلا یلزم العاقلة۔ اور اگر دونوں گواہوں نے اس طرح گواہی دی کہ اس قاتل نے بکر کو قتل کیا ہے اور دونوں نے کہا کہ ہم نہیں جانتے کہ کس چیز سے قتل کیا ہے تو اس صورت میں استخساناً دیت واجب ہوگی اور قیاس یہ تھا کہ ایسی گواہی قبول نہ ہو کیونکہ آگ قتل مختلف ہونے سے حکم قتل بھی مختلف ہو جاتا ہے حالانکہ یہاں جس چیز سے قتل کیا وہ مجہول ہے، استخسان کی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے قتل مطلق کی گواہی دی اور مطلق کچھ مجمل نہیں ہے۔ (بلکہ مبہم ہے) پس قتل کے دونوں موجب یعنی قصاص و دیت میں سے جو کمتر ہے وہ واجب ہوگا۔ اور وہ دیت ہے۔ اور اس دلیل سے کہ گواہی میں گواہوں کا اجمال کرنا اس امر پر محمول ہوگا کہ انہوں نے قاتل پر احسان کیا تاکہ اس کے حق میں پردہ پوشی ہو۔ حالانکہ آگ قتل ان کو معلوم تھا اگر کہا جائے کہ پھر انہوں نے جھوٹ بولا تو فاسق ہوئے جو اب یہ کہ فاسق نہ ہوں گے اور نہ جانتے میں اپنے دروغ کی انہوں نے تاویل اس حدیث سے نکالی جو باہمی مسلمانوں کی اصلاح کے لیے جھوٹ بولنے کی اجازت میں وارد ہے کہ اس کو ظاہر اطلاق پر محمول کیا اور یہ امر بھی اصلاح کے معنی میں قرار دیا پس جب شک ہے کہ انہوں نے ایسا کیا ہو تو شک کی وجہ سے گواہی کا اختلاف ثابت نہ ہوگا۔ اور یہ دیت اس قاتل کے مال میں واجب ہوگی۔ کیونکہ فعل میں اصل یہ ہے کہ عمد ہو۔ پس خطا ہونا بدلیل چاہیے حالانکہ اس کی دلیل موجود نہیں) تو دیت مددگار برادری پر لازم نہ ہوگی۔

ف واضح ہو کہ مجمل و مطلق میں فرق ہے کیونکہ مجمل وہ ہے جس میں چند معانی کا اشتباہ ہو۔ اور ذات معلوم نہ ہو پھر اگر کسی دلیل سے کوئی معنی متعین ہوں تو اس پر عمل ہوتا ہے اور مطلق وہ ہے کہ اس کے معنی معلوم ہوتے ہیں لیکن اس کے تحت میں کئی فرد مختلف اصناف کے مندرج ہوتے ہیں تو کسی فرد کو لے لیا جاوے بہر حال مطلق پر عمل ہو جائے گا کیونکہ ذات معلوم ہے جیسے اللہ تعالیٰ نے قوم موسیٰ علیہ السلام کو حکم دیا کہ اذبحوا البقرۃ۔ تو بقرہ مطلق ہے کہ سپید یا سرخ یا زرد کسی رنگ کی ہو اور جوان بوڑھی وغیرہ کسی سن کی ہو اور پاؤں چلانے والی کسی قسم کی ہو لہذا اس پر عمل ممکن ہے اسی واسطے حدیث میں آیا ہے کہ اس حکم کے وقت بنی اسرائیل جس گائے کو قربان کرتے جائز ہو جاتا۔ لیکن ان لوگوں نے سختی کی تو اللہ تعالیٰ نے ان پر سخت کر دیا یعنی حضرت موسیٰ علیہ السلام کہتے رہے کہ فافعلوا تو مروں۔ یعنی جو تم کو حکم دیا گیا اس پر عمل کرو۔ مگر انہوں نے بار بار پوچھا کہ ادع لنا ربک الخ یعنی بار بار پوچھا کہ سن کیا ہے اور رنگ کیا ہے۔ اور کام میں مستعمل ہو یا پاؤں ہو حتیٰ کہ امر شدید ہو گیا حتیٰ کہ اللہ تعالیٰ نے ذکر فرمایا۔ فذبحوا ما کا دوا یضعلون۔ یعنی ان لوگوں نے ایسی گائے نکال کر کے ذبح کی اور قریب نہیں تھا کہ ذبح کریں۔ یعنی گرانی ٹمن کی وجہ سے اس پر عمل کرتے نہیں نظر آتے تھے۔ دوسری مثال یہ کہ اللہ تعالیٰ نے ہم پر کفارہ ظہار میں تحریر رقبہ۔ کا حکم دیا حالانکہ مملوک آدمی میں مومن و کافر دونوں ہوتے ہیں پس ہم لوگ جائز رکھتے ہیں کہ چاہے مومن آزاد کرے یا کافر آزاد کرے جائز ہے۔ اور مجمل کی مثال جیسے کسی نے کہا کہ زید کا عہد پر کچھ حق ہے تو یہ محض مجمل ہے حتیٰ کہ گالی و قذف وغیرہ بھی حق ہوتا ہے اور اس پر عمل ممکن نہیں ہے۔ علی ما قالوا۔ اور جس حدیث کی طرف اشارہ کیا کہ اصلاح باہمی میں جھوٹ بولنا بظاہر حدیث جائز ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ اہل عدل و انصاف باہم مل کر دونوں دشمنوں میں صلح کریں کہ ہر ایک سے دوسرے کو اچھی بات پہنچا دیں مثلاً

زید و بکر میں دشمنی ہے پس اہل عدل نے زید سے کہا کہ ہم نے جانتا کہ بکر تم کو اپنا مہربان بھائی بنانا چاہتا ہے اور تم اس کو دشمن کہتے ہو
و علی ہذا بکر کی طرف بھی ایسا ہی زید سے پہنچا یا اور یہ امر ماہل ہے کہ اہل ایمان باہم بھائی بھائی ہیں۔ اور مومنین باہم ایک دوسرے
پر مہربان ہیں اور مانند اس کے۔ حدیث ابوالدرداء رضی اللہ عنہ میں ہے کہ کیا میں تم کو ایسی بات نہ بتلاؤں جو دونوں کو روز رکھنے
اور راتوں کو عبادت کرنے سے انقضی ہو۔ عرض کیا گیا کہ ہاں یا رسول اللہ ضرور فرمائیے آپ نے فرمایا کہ وہ باہمی اصلاح ہے اور
فرمایا کہ باہمی فساد ہی دین کا مونڈنے والا ہے۔ رواہ الترمذی وصحیح ابن حبان والبخاری فی الادب واحمد وغیر ہم۔ اور کثرت طرق سے
بدیہ شہرت ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ قال واذا اقر رجلان کل واحد منهما انه قتل فلانا فقال الولی
قتلتما لاجببعا فله ان يقتلہما وان شہدوا علی رجل انه قتل فلانا وشہد آخرون علی
آخر یقتلہ وقال الولی قتلتما لاجببعا یطل ذلک کلہ والفرق ان الاقرار والشہاد لا یتناول کل
واحد منهما وجود کل القتل وجوب القصاص وقد حصل التکذیب فی الاول من القولہ
وفی الثانی من المشہود لہ غیر ان تکذیب المقر فی بعض ما اقر بہ لا یبطل اقرارہ فی
الباقی وتکذیب المشہود لہ الشاہد فی بعض ما شہد بہ یبطل شہادۃ اصلان
التکذیب تفسیق وفسق الشاہد یمنع القبول اما فسق المقر لا یمنع صحۃ الاقرار۔ اگر دو
شخصوں میں سے ہر ایک نے اقرار کیا کہ میں نے فلاں شخص مثلاً زید کو قتل کیا ہے پس زید کے ولی نے کہا کہ تم دونوں
نے اُس کو قتل کیا ہے تو اس کو اختیار ہے کہ ان دونوں کو قتل کرے یعنی دونوں سے قصاص لے اور اگر دو گواہوں نے
ایک شخص پر یہ گواہی دی کہ اس نے زید کو قتل کیا ہے اور دوسرے دو گواہوں نے دوسرے شخص پر گواہی دی کہ اس
نے زید کو قتل کیا ہے اور زید کے ولی نے کہا کہ تم دونوں نے اُس کو قتل کیا ہے تو یہ سب باطل ہو گیا اور اقرار و گواہی
میں فرق یہ ہے کہ اقرار و گواہی میں ہر ایک مشتمل ہے کہ ہر ایک مقر یا مشہود لہ سے پورا قتل اور وجوب قصاص پایا گیا، پھر
اقرار کی صورت میں مقر لہ یعنی ولی کی طرف سے تکذیب پیدا ہوتی یعنی ہر ایک سے پورا قتل نہیں بلکہ اُس نے دونوں کو قاتل
ٹھہرایا اور دوسری صورت یعنی گواہی میں بھی ولی کی طرف سے تکذیب پائی گئی یعنی اُس نے دونوں کو قاتل ٹھہرایا حالانکہ ہر
فریق گواہ نے جس پر گواہی دی اسی کو پورا قاتل ٹھہرایا تو گواہ اپنے گواہ کی تکذیب کی اور یوں کہا کہ گواہ جھوٹے ہیں بلکہ تم دونوں
کو اُس کے قاتل ہو مگر اقرار و گواہی میں فرق یہ نکلا کہ اقرار ایسی چیز ہے کہ مقر لہ اگر مقر کے بعض اقرار میں تکذیب کرے تو اس سے
اقرار باطل نہیں ہوتا ہے کیونکہ جھوٹے مقر سے بھی اقرار جائز ہے اور اگر مشہود لہ و مذمی نے اپنے گواہ کو اُس کی بعض گواہی جھٹلایا
تو گواہی بالکل باطل ہو جاتی ہے کیونکہ اس کو جھٹلانا تفسیق ہے یعنی گواہ کہا کہ یہ گواہ فاسق ہے حالانکہ گواہ کا فاسق ہونا اُس کی گواہی
قبول ہونے سے مانع ہے اور با مقر کا فاسق ہونا اس کے اقرار صحیح ہونے سے مانع نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ اقرار صحیح رہا۔

باب فی اعتبار حالہ القتل

یہ باب حالت قتل کو اعتبار کرنے کے بیان میں ہے۔

قال ومن رمی مسلماً فارتد المرء الینہ والعیاذ باللہ ثم دفع بہ السهم
فعلی الدرعی السدیۃ عند ابی حنیفۃ وقال لا شیئی علیہ لانہ بالابتداد

مولیٰ کے واسطے واجب ہوگی۔ وقال محمد علیہ فضل ما بین قیمتہ مرصیا الی غیر مرصی وقول ابی یوسف
مع قول ابی حنیفۃ لہ ان العتق قاطع للسرایۃ واذا انقطعت بقی مجرد الرمی وهو جنایۃ
ینتقض بہا قیمتہ المرصی الیہ بالاصافۃ الی ما قبل الرمی فیجب ذلک۔ اور امام محمد نے کہا کہ تیر مارنے
والے پر غلام مرصی اور غیر مرصی دونوں حالتوں کی قیمت کا فرق واجب ہوگا اور ابو یوسف کا قول امام ابو حنیفہ کے ساتھ
ہے امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ آزاد کرنا قاطع سرایت ہے اور جب سرایت منقطع ہوئی تو خالی تیر پھینکنا رہ گیا، اور
تیر پھینکنا ایک جرم ہے جس سے غلام کی قیمت میں جس کی جانب تیر پھینکا ہے کمی آجاتی ہے کہ نسبت اس حالت کے
جو تیر پھینکنے سے پہلے تھی تو یہی فرق واجب ہوگا۔ واضح ہو کہ اگر ایک غلام کا ہاتھ کاٹا یا مجروح کیا پھر مولیٰ نے اس کو آزاد
کر دیا پھر اس کے بعد زخم نے سرایت کی کہ وہ مر گیا تو بعد آزادی کے سرایت کرنے سے کچھ نہیں واجب ہوتا ہے یعنی نہ میت
واجب ہوتی اور نہ قیمت واجب ہوتی ہے بلکہ نقصان واجب ہوتا ہے پس ایسا ہی اس مقام پر ہوگا کیونکہ جب تیر اس کی
جانب متوجہ ہوا تو گویا وہ موت کے کنارہ لگا گویا زخمی ہوا پھر جب مولیٰ نے اس کو آزاد کر دیا پھر تیر لگا تو گویا بعد
آزادی کے زخم سرایت کر گیا پس دیکھا جاوے کہ تیر پھینکے جانے سے پہلے اس کی کیا قیمت تھی اور بعد تیر متوجہ ہونے
کے کیا قیمت ہے پس جو کچھ فرق ہو یہی واجب ہوگا۔ ولہذا انہ یصدیر قاتلا من وقت الرمی لان فعلہ
الرمی وهو مملوک تلك الحالۃ فوجب قیمتہ بخلاف القطع والجرح لانه اتلاف بعض المحل و
انه یوجب الضمان للمولیٰ وبعد السرایۃ لو وجب شیئی لوجب للعید فتصیر الرفایۃ
مخالفة للبداية اما الرمی قبل الاصابة لیس باتلاف شیئی لانه لا اثر له فی المحل واما قلت
الرعنات فیہ فلا یجب بہ ضمان فلا تخالف النہایۃ والبداية فیجب قیمتہ للمولیٰ و
زفر و ان کان یخالفنا فی وجوب قیمتہ نظرا الی حالۃ الاصابة فالجیۃ علیہ ملحقنا۔ اور
امام ابو حنیفہ والی ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ تیر مارنے والا تیر پھینکنے کے وقت سے قاتل ہو جائے گا اس واسطے
تیر پھینکنا اس کا فعل ہے اور غلام اس حالت میں مملوک ہے تو اس غلام کی قیمت واجب ہوگی بخلاف قطع وجرح
کے کیونکہ یہ بعض محل کا اتلاف ہے اور یہ مولیٰ کے واسطے ضمان واجب کرتا ہے اور زخم سرایت کرنے کے
بعد اگر کوئی چیز واجب ہو تو وہ غلام کے واسطے واجب ہے انتہا میں یہ ابتداء سے مخالف ہو جائے گا اس واسطے کہ
سرایت کے بعد کچھ واجب نہیں ہوتا ہے اور تیر مارنا جب تک نہ پہنچے تب تک اتلاف نہیں ہے اس واسطے
کہ محل میں کوئی اثر اس کا ابھی نہیں پیدا ہوا ہے بلکہ اس غلام کے خرید میں رغبت کم ہو گئی کہ اس کی وجہ سے کافی
تاوان واجب نہیں ہوگا تو ابتداء سے انتہا میں مخالفت نہ ہوئی تو اس غلام کی قیمت اس کے مولیٰ کے واسطے واجب
ہوگی اور زفر رحمہ اللہ اگرچہ تیر پہنچنے کی حالت پر نظر کر کے قیمت واجب ہونے میں ہماری مخالفت کرتے ہیں مگر جو ہم
نے تحقیق کیا وہ ان کے اوپر حجت ہے۔ قال ومن قضی علیہ بالرجم فرما لا رجل ثم رجح احد
الشہود ثم وقع بہ السہم فلا شیئی علی السوا می لان المعتاد بحالۃ الرمی وهو
مباح الدم فیہا۔ اگر ایک شخص پر رجم کیے جانے کا حکم دیا گیا پھر ایک شخص نے اس کی جانب تیر پھینک
مارا پھر ہنوز تیر نہیں لگا تھا کہ زند کے گواہوں میں سے ایک پھر گیا رحتی کہ رجم نہیں رہا، پھر یہ تیر اس کے لگا اور وہ
مر گیا تو پھینکنے والے پر کچھ واجب نہ ہوگا کیونکہ تیر پھینکنے کی حالت معتبر ہے اور اس حالت میں اس کا خون مباح تھا۔ واذا رمی الجوسی

صیدا ثم اسلمو ثم وقعت الرمية بالصيد لم يוכל وان رماه وهو مسلم ثم تم جس
والعباد بالله اكل لان المعتبر حال الدمى في حق الحل والحرمه اذ الدمى هو الزكاة فتعتبر لاهل بيته وانسلا
يرها عند لا۔ اگر مجوسی نے شکار کو تیر مارا پھر تیر لگنے سے پہلے وہ مسلمان ہو گیا پھر شکار کو تیر لگا تو یہ شکار نہیں کھایا
جائے گا اور اگر مسلمان ہونے کی حالت میں اُس نے تیر پھینکا پھر شکار تک پہنچنے سے پہلے وہ نعوذ باللہ مجوسی ہو گیا پھر شکار کے تیر
لگا تو یہ شکار کھایا جائے گا۔ کیونکہ شکار کے حرام یا حلال ہونے کے حق میں تیر پھینکنے کی حالت معتبر ہے کیونکہ پھینکنا ہی
ذبح ہے تو پھینکنے ہی کے وقت ذبح کی لیاقت یا عدم لیاقت معتبر ہے۔ ولورمی المحرم صیدا ثم حل فوقت
الرمية بالصيد فعليه الجزاء وان رمى حلال صيدا ثم احرم فلا شيء عليه لان الضمان
انما يجب بالتعدى وهو رمية في حالة الاحرام وفي الاول هو محرم وقت الدمى وفي الثاني حلال
فلهذا افترقا والله اعلم بالصواب۔ اگر ایک شخص نے جو احرام میں ہے شکار کو تیر پھینکا پھر احرام سے
خارج ہو گیا پھر یہ تیر شکار کو لگا تو اس پر جزائے صید واجب ہوگی۔ اور اگر ایسی حالت میں تیر پھینکا کہ وہ حلال
ہے پھر تیر پہنچنے سے پہلے احرام باندھ لیا پھر شکار کو تیر لگا تو اس پر کچھ واجب نہ ہوگا کیونکہ شکار کا جرمانہ تو بھی
واجب ہوتا ہے کہ احرام میں تعدی سرزد ہو اور یہ جیسی ہوگا کہ حالت احرام میں تیر مارے اور یہاں پہلی صورت میں
تیر مارنے کے وقت وہ محرم ہے اور دوسری صورت میں تیر مارنے کے وقت حلال ہے لہذا دونوں کے حکم میں
فرق ہو گیا۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

کتاب الدیات

یہ کتاب دیتوں کے بیان میں ہے۔

قال وفي شبهة العهد دية مغلظة على العاقلة وكفارة على القاتل وقد بينا في اول
الجنایات۔ شبهة عمد کے قتل میں قاتل کی مددگار برادری پر دیت مغلظہ اور قاتل پر کفارہ ہے اور ہم نے اس کو کتاب
الجنایات میں بیان کیا ہے۔ ف اور یہی ظاہر مذہب شافعی و احمدی ہے۔ قال وكفارة عتق رقبة مؤمنة
لقوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة الآية۔ اور شبهة عمد کا کفارہ یہ ہے کہ ایک برده مؤمنہ آزاد کرے۔ کیونکہ
اللہ تعالیٰ نے قتل خطار کے بارے میں قاتل کو حکم دیا کہ رقبة مؤمنہ آزاد کرے۔ فان لم يجد فصيا متبريت
متتابعين بهذا النص پھر اگر برده مؤمنہ نہ پاوے تو اسی آیت کے حکم سے دو مہینہ پہلے درپے روزے لکے۔ ولايجزى
فيه الاطعام لانه لم يرد به النص والمقادير تعرف بالتوقيت ولانه جعل المذكور كل الواجب بحرف
الفاء او لكونه كل المذكور على ما عرف۔ اور اس کفارہ میں ساٹھ مسکینوں کو کھانا دینا کافی نہیں ہے اگرچہ کفارہ ظہار
میں کافی ہے کیونکہ کھانا دینے کے واسطے کوئی نص وارد نہیں ہوئی حالانکہ مقادیر کا پہچانا شروع کے آگاہ کرنے پر منحصر ہے اور اس دلیل سے کہ نص میں حرف
فار کے بعد جو مذکور کیا یہی کل واجب ہے یا اس وجہ سے کہ یہی کل مذکور ہے چنانچہ اصول الفقہ میں یہ بحث معلوم ہو چکی ہے۔ ويجزاه رضيع
احداً بويه مسلم لانه مسلوبه والظاهر سلامة اطرافه ولايجزى هلق البطن لانه لم تعرف حياته
ولاسلامته اور اس کفارہ میں ایسا دھرتیا پوجا تزی ہے جس کے والدین میں سے کوئی مسلمان ہو کیونکہ یہ بچہ بھی اسی کے تابع ہو کر مسلمان

ٹھہرا یا جھانے گا۔ اور یہ کافی ہے کہ بظاہر اُس کے اطراف سلامت ہیں اور جو پھر ہنوز پیرٹ میں ہے اُس کا آزاد کرنا کافی نہیں ہے کیونکہ اُس کی زندگی یا اطراف کی سلامتی ابھی معلوم نہیں ہے۔ قال وهو الكفار تآقی الخطار لما قتلونا لا ودینہ عند ابی حنیفہ و ابی یوسف ما تہ من الایل ارباعاً خمس وعشرون بنت مخاض وخمس عشرون بنت لبون وخمس وعشرون حقة وخمس وعشرون جذعة وقال محمد والشافعی اثلثا ثلثون جذعة وثلثون حقة واربعون ثنیہ کلہا خلاصات فی بطونہا اولادہا لقولہ علیہ السلام الا ان قتل خطار العمد قتل السوط والعصار وفیہ ما تہ من الایل اربعون منہا فی بطونہا اولادہا وعن عمر وزید بن حنیفہ ثلثون جذعة ولان دیتہ ثنیہ العمد اعلاظ وذلك فیما قلنا ولہا قولہ علیہ السلام فی نفس المؤمن ما تہ من الایل وما روبا لا غیر ثابت باختلاف الصحابة رضی اللہ عنہم قال بالتغلیظ ارباعاً کما ذکرنا وهو کالمرفوع فیعارض بہ۔ اور یہی کفارہ قتل خطار کی صورت میں ہے بدلیل اُس آیت کے جو ہم نے اوپر تلاوت کی اور شہرہ العمد کے دیت امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسف کے نزدیک سوانٹ ہیں اس طرح کہ چار قسم کیے جاویں از انجملہ پچیس بنت مخاض ہیں اور پچیس بنت لبون ہیں اور پچیس حقة ہیں اور پچیس جذعہ ہیں۔ اور امام محمدؒ و شافعیؒ نے فرمایا کہ تین قسم کے اونٹ باعتبار دانتوں کے یہ جاویں تیس جذعہ و تیس حقة و چالیس ثنیہ کہ سب خلفہ ہوں جن کے پیٹوں میں اُن کی اولاد ہو، یعنی یہ چالیس سب اونٹنیاں ہوں جو جننے کے قابل ہوں کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ خبردار ہو کہ خطار و عمد کا مقتول وہ ہے جو کوڑے و عصار سے مقتول ہو اور اُس کی دیت میں سوانٹ ہیں جن میں سے چالیس ایسی اونٹنیاں ہوں جن کے پیٹوں میں ان کی اولاد ہے رواہ ابن حبان وغیرہ اور حضرت عمر و زید بن ثابت رضی اللہ عنہما سے تیس حقة و تیس جذعہ کی روایت ہے۔ اور اس دلیل سے کہ شہرہ العمد کی دیت بہ نسبت خطار کے زیادہ سخت ہے اور سختی اسی صورت میں ہوگی جو ہم نے بیان کیا۔ اور ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نفس مؤمن کی دیت میں سوانٹ ہیں۔ رواہ ابن حبان و النسائی و ابن خزیمہ وغیرہم۔ اور جو حدیث امام شافعیؒ و محمد نے روایت کی وہ ثابت نہیں ہے کیونکہ تغلیظ کی صفت میں صحابہ رضی اللہ عنہم کا اختلاف ہے۔ اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے تغلیظ کو چار قسم کے اسنان میں بیان کیا جس طرح ہم نے ذکر کیا ہے اور یہ بمنزلہ حدیث مرفوع کے ہے پس اس کے ساتھ معارضہ قائم ہوگا۔ ف محضی نہیں کہ تعارض نہاد ہے کیونکہ سوانٹ تو اس حدیث میں بھی موجود ہیں جو امام محمدؒ و شافعیؒ نے روایت کی اور دونوں میں موافقت ہے لیکن امام محمدؒ کی حدیث میں تفصیل زیادہ موجود ہے اور اسی کے موافق حضرت عمر و زید کا قول ہے پس اگر عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے اس کے مخالف ثابت ہو تو متروک ہوگا اس واسطے کہ حد مرفوع کا معارضہ کسی قول سے نہیں ہو سکتا۔ قال ولا یثبت التغلیظ الا فی الایل خاصۃ لان التوقیف فیہ فان قضی بالدیۃ فی غیر الایل لم یتغلظ لما قلنا۔ اور واضح ہو کہ دیت کی سختی فقط اونٹوں میں ثابت ہوتی ہے کیونکہ اونٹوں ہی کے بارہ میں شائع کی طرف سے آگاہی دی گئی ہے پس اگر سوائے اونٹوں کے کسی چیز سے دیت کا حکم دیا گیا تو اس میں تغلیظ نہیں ہو سکتی ہے۔ بدلیل مذکورہ بالا۔ قال و قتل الخطار تعجب بہ الدیۃ علی العاقلة و الکفارة علی القاتل لما بینا من قبل قال والدیۃ فی الخطار ما تہ من الایل ارباعاً خمس وعشرون بنت مخاض وخمس وعشرون بنت لبون وخمس وعشرون حقة وخمس وعشرون جذعة و هذا قول ابن مسعود رضی اللہ عنہ اما اخذنا نحن والشافعی بہ لروایۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قضی فی

قتیل قتل خطأ أحما ساعلی نحو ما قال ولان ما قلنا اءخف فكان الیق بمحالة الخطاء لان الخطاطی معذور غیر ان عند الشافعی یقضى بعشرین ابن لیون مکان ابن مخاض والحجة علیه ما روینا۔ اور وقیل خطا میں واقع ہو اس کی دیت مددگار برادری پر واجب ہوتی ہے اور کفارہ کا پردہ آزاد کرنا قاتل پر واجب ہوتا ہے بدلیل مذکورہ بالا یعنی ابتداء کتاب الجنایات وغیرہ میں آیت سے استدلال بیان کر دیا اور قتل خطا کے دیت سواونٹ ہیں جن میں پانچ قسم کے اسنان ہیں یعنی بیس بنت مخاض اور بیس بنت لیون اور بیس ابن مخاض اور بیس بنت عرق اور بیس بنت جدم ہیں اور یہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول ہے۔ رواہ البوداؤد وسکت عنہ المنذری۔ اور یہی عمر و بن حزم کے فرمان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں مذکور ہے اور ہم نے و شافعی نے اس قول کو اس واسطے اختیار کیا کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے اپنے قول کے مثل خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مقتول خطا کی دیت میں اسی طرح پانچ اسنان کا حکم دیا تھا اور اس دلیل سے جو ہم نے بیان کیا ہے یہ زیادہ ہلکا ہے تو یہ حالت خطا سے زیادہ مناسب ہے اس واسطے کہ خطا کا معذور ہوتا ہے، لیکن شافعی کے نزدیک اس قدر فرق ہے کہ بجائے بیس ابن مخاض کے بیس ابن لیون ہیں۔ اور جو روایت ہم نے بیان کی وہ امام شافعی کے قول پر حجت ہے۔

ف خطابی نے معالم السنن میں کہا کہ سولے شافعی کے میں یہ کس کا قول نہیں جانتا ہوں۔ قال ومن العین الف دینار ومن الورق عشرة الاف درهم وقال الشافعی من الورق اثنا عشر الف الف ماروی عن عباس رضی اللہ عنہما ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قضی بذلك ولنا ماروی عن عمر رضی اللہ عنہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قضی بالبدیۃ فی قتل بعشرة الاف درهم وقاویل ماروی انه قضی من دراهم کان وزنها وزن ستة وقد کانت كذلك۔ اور اگر اونٹوں کے سوائے سونے و چاندی سے یہ دیت ادا کی جائے، پس اگر سونے سے ہو تو ایک ہزار دینار ہیں اور اگر چاندی سے ہو تو دس ہزار درہم ہیں۔ یعنی وزن سمجھ کے دس ہزار درہم ہیں۔ (یہی قول ثوری والبوٹوری ہے) اور امام شافعی دو مالک و احمد و اسحاق نے فرمایا کہ چاندی سے بارہ ہزار درہم ہیں۔ کیونکہ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی مقدار کا حکم دیا۔ رواہ البوداؤد والترغی والنسائی وابن ماجہ۔ اور ہماری دلیل وہ حدیث ہے جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مقتول کے حق میں دس ہزار درہم کا حکم دیا۔ اور جو حدیث شافعی نے روایت کی اس کی تاویل یہ ہے کہ بارہ ہزار درہم بوزن ستہ تھے اور سابق میں درہم اسی طرح کے تھے۔

ف یعنی سابق میں ہر دس درہم کا وزن چھ مثقال ہوتا تھا، پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بشورہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے یہ اختلاف مٹا کر ہر دس درہم کا وزن سات مثقال قائم کر دیا، لیکن شیخ مصنف نے جو روایت حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ذکر کی وہ حدیث مرفوع نہیں بلکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا قول ہے (یسا ہی امام محمد نے آثار میں روایت کیا، لیکن اس سے معارض وہ ہے جو عبدالمزاق نے بسند صحیح عمرو بن عبد العزیز سے روایت کیا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بشورہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے یہ فرمان لکھا کہ سونے والوں پر ہزار دینار ہیں اور چاندی والوں پر بارہ ہزار درہم ہیں، اور بسند صحیح کول سے بھی اسی کے مثل روایت کیا اور اس میں اگرچہ انقطاع ہے، لیکن ہمارے نزدیک حجت ہے اور امام محمد نے آثار میں بھی تاویل کی بارہ ہزار کی روایت بوزن ستہ ہے، پس اختلاف رفع ہو گیا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ قال لا تثبت البدیۃ الا من هذه الانواع الثلاثة عند ابی حنیفة وقال منہا ومن البقر ماتا بقرة

ومن الغنم الفاشاة ومن الحلل ما تاحلته كل حلته ثوبان لان عمر رضی اللہ عنہ هكذا جعل
 على اهل كل مال منها وله ان التقدير انما يستقيم بشيئ معلوم المالیة وهذه الاشياء
 مجهولة المالیة لهذا لا يقدر بها ضمان والتقدير بالابل عرف بالآثار المشهورة علمنا
 ما في غيرها وذكر في المعامل انه لو صالح على الزيادة على ما تاتي حلته او ما تاتي بقرة لا يجوز و
 هذا آية بذلك ثم قيل هو قول الكل قبل ترفع الخلاف وقيل هو قولهما - اور دیت کا ثبوت
 سوائے ان اوبھ ثلاثہ یعنی سوائے، اونٹ، سونے، چاندی کے کسی دوسرے مال سے نہیں ہوتا ہے یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے۔ اور
 صاحبین نے فرمایا کہ ان تینوں اقسام سے دیت کی تقدیر ہوتی ہے اور گائے سے دو سو گائے اور بکریوں سے ایک ہزار بکریاں ہیں اور
 حلہ سے دو سو حلہ ہیں کہ ہر حلہ دو کپڑے ہوں اس واسطے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان مالوں میں سے ہر مال والے پر اسی طرح مقدار فرمایا
 رواہ محمد بن الحسن فی الآثار۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ کسی چیز سے مقدار کرنا جسی ٹھیک ہوتا ہے کہ اس کی مالیت معلوم ہو اور
 یہ چیزیں گائے و بکری و حلہ ایسی چیزیں ہیں کہ ان کی مالیت مجہول ہے اور اسی وجہ سے ان چیزوں کے ساتھ میں کسی تاوان کا اندازہ نہیں
 کیا جاسکتا ہے۔ ہاں اونٹ کی مالیت بھی غیر مقرر ہے لیکن اونٹ کے ساتھ اندازہ کرنا ہم کو آثار مشہورہ سے معلوم ہوا کہ یہ آثار کسی
 دوسرے مال کی بابت موجود نہیں ہیں اور واضح ہو کہ امام محمد نے کتاب المعامل میں بیان کیا کہ اگر دلی مقول تے دو سو حلہ یا دو سو
 گائے سے زیادہ پر صلح ٹھہرائی تو جائز نہیں ہے اور یہ مسئلہ دلیل ہے کہ دو سو حلہ یا دو سو گائے سے دیت کی تقدیر شرعی ہے یعنی صلح بھی
 زیادتی سے جائز نہیں ہوتی کہ تقدیر شرعی سے زیادہ ہو تو معلوم ہوا کہ دو سو حلہ یا دو سو گائے کی تقدیر شرعی ہے پھر بعض مشائخ نے کہا صلح جائز
 نہ ہونے کا مسئلہ امام ابو حنیفہ و صاحبین سب کا قول ہے پس اگر ایسا ہو تو اختلاف اٹھ جائیگا اور بعض نے فرمایا کہ صلح کا مسئلہ صرف
 صاحبین کا قول ہے۔ فتواندازہ مذکور صرف صاحبین کا قول ہوگا جس کی بنا پر صلح جائز نہ ہوگی اور ترجمہ کہتا ہے کہ ظاہر ایہی اصح
 ہے اس واسطے کہ امام محمد نے آثار میں بطریق ابو حنیفہ باسناد صحیح حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ چاندی والوں
 پر دیت دس ہزار درہم ہے اور سونے والوں پر ایک ہزار دینار ہے اور گائے والوں پر دو سو گائے اور اونٹ والوں پر
 ایک سو اونٹ اور بکریوں والوں پر ایک ہزار بکریاں اور حلہ والوں پر دو سو حلہ ہیں۔ ہر امام محمد نے کہا کہ ہم ان سب کو اختیار
 کرتے ہیں اور ابو حنیفہ اس میں سے صرف اونٹ و درہم و دینار کا اندازہ لیتے تھے۔ ہر اس سے ظاہر ہے کہ صلح کا مسئلہ
 صرف بقول صاحبین ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ قال ودیة المرأة على النصف من دية الرجل وقد ورد هذا اللفظ
 موقوفا على علي ومرفوعا الى النبي عليه السلام وقال الشافعي ما دون الثلث لا يتنصف
 وامامه فيه زيد بن ثابت رضي الله عنه والحجة عليه ما روينا بعبومه ولان حالها
 القصد من حال الرجل ومنفعتا اقل وقد ظهر اثر النقصان في التصنيف في النفس فكذا
 في اطرافها واجزائها اعتبارا بها وبالثلث وما فوقه۔ امام محمد نے بسوط میں لکھا کہ عورت کی دیت مرد کی
 دیت سے نصف ہے اور یہ لفظ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا قول وارد ہوا۔ رواہ البيهقي عن الثوري عن منقطعاً وعن الشعبي عن
 منقطعاً۔ اور یہ حکم حدیث مرفوع آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم میں وارد ہوا لیکن صحیح نہیں ہے، اور امام شافعی نے فرمایا
 کہ جس عضو کی دیت بقدر تہائی دیت مرد کے ہوا اس میں عورت کے واسطے تنصیف نہ ہوگی اور اس مسئلہ میں شافعی کے
 لیے زید بن ثابت رضی اللہ عنہ پیشوا ہیں اگرچہ شافعی کے نزدیک تقیید صحابی حجت نہیں ہے، لیکن ہم نے جو روایت
 بیان کی وہ اپنے علوم کے ساتھ شافعی پر حجت ہے یعنی اس میں مطلقاً مرد سے عورت کی دیت تہائی ہے اور اس قیاس

کی دلیل سے کہ عورت کا حال بہ نسبت مرد کے ناقص ہے اور عورت کی منفعت بھی مرد سے کمتر ہے اور بالاتفاق جان کی دیت کی تصنیف میں عورت کا ناقص ہونا ظاہر ہوا پس اسی طرح دیگر اجزاء و اطراف میں بھی بقیاس دیت نفس کے اور بقیاس تہائی و زائد کے بھی تصنیف جاری ہوگی۔ ف خلاصہ یہ کہ بالا جماع جان کی دیت میں مرد سے عورت کی دیت ادھی ہے اور اس پر جمیع علماء متفق ہیں جیسا کہ ابن المنذر و ابن عبد البر نے اجماع نقل کیا اور جان کے سوائے ہاتھ پاؤں وغیرہ کی دیت میں اگر ایسا عضو ہو جس کے جرمانہ کی مقدار تہائی دیت تک پہنچے تو اس میں بھی عورت کے واسطے مرد سے نصف جرمانہ ہوگا، اور اس میں بھی امام شافعی کا اتفاق ہے اور اگر جرمانہ کی مقدار تہائی دیت سے کم ہو تو بھی ہمارے نزدیک عورت کے واسطے نصف ہوگی اور شافعی کے نزدیک دونوں برابر ہیں اور یہ سب مسلمان مرد و عورت کا بیان تھا۔ قال و دیتہ المسلم الذی سواہ و قال الشافعی دیتہ الیہودی والنصرانی اربعۃ الاف درہم و دیتہ المجوسی ثمان مائۃ درہم و قال مالک دیتہ الیہودی والنصرانی ستۃ الاف درہم لقولہ علیہ السلام عقل الکافر نصف عقل المسلم والکل عندنا اثنا عشر الفاً۔ مسلمان کی دیت اور ذمی کی دیت ہمارے نزدیک برابر ہے اور یہی حربی متامن کا حکم ہے (کافی) اور امام شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ یہود و نصرانی کی دیت چار ہزار درہم ہے اور مجوسی کی دیت آٹھ سو درہم ہیں اور امام مالک نے کہا کہ یہودی و نصرانی کی دیت چھ ہزار درہم ہے۔ اس دلیل سے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کافر کی دیت مسلمان کی دیت کا نصف ہے۔ رواہ الاربعہ عن عبد اللہ بن عمرو و کذا احمد و اسحاق و البزار و رواہ الطبرانی عن ابن عمر رضی اللہ عنہما۔ اور مسلمان کی پوری دیت انعام مالک کے نزدیک بارہ ہزار درہم ہے۔

ف تو اس کا نصف چھ ہزار درہم دیت کافر ہوگی اور چونکہ اس حدیث کی روایت نسائی و احمد وغیرہ میں دیت اہل ذمہ و اہل کتاب و کافر و معاہدی آیا لہذا امام مالک نے یہود و نصاریٰ کی تخصیص کی۔ وللشافعی ہماروی عن النبی علیہ السلام جعل دیتہ النصرانی والیہودی اربعۃ آلاف درہم و دیتہ المجوسی ثمان مائۃ درہم اور امام شافعی کی دلیل وہ حدیث ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی گئی کہ آپ نے یہودی و نصرانی کی دیت چار ہزار درہم اور مجوسی کی دیت آٹھ سو درہم قرار دی۔ ف چنانچہ عبد الرزاق نے کتاب العقل میں عمرو بن شعیب سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر مسلمان پر جس نے کسی مرد کو قتل کیا ہو چار ہزار درہم مفروض پائے۔ اس سے اسناد میں تابعی و صحابی دونوں ساقط ہیں۔ اور شافعی نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے یہی حکم روایت کیا۔ و رواہ عبد النواق و ابن ابی شیبہ والیہ اشار الترمذی۔ اور یہی حکم حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے شافعی و ابن ابی شیبہ نے بسند صحیح روایت کیا اور یہی قول ابن ابی شیبہ نے عمرو بن دینار و نافع و عطاء و عکرمہ و حسن رحمہم اللہ تعالیٰ سے روایت کیا۔ ولنا قولہ علیہ السلام دیتہ کل ذی عہد فی عہدہ الف دینار و كذلك قضی ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما و ما رواہ الشافعی لم یعرف راویہ ولم یذکر فی کتب الحدیث و ما رویناہ ۱۲ شہر ما رواہ مالک فانہ ظہر بہ عمل الصحابة رضی اللہ عنہم۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ معاہدے کی دیت اپنے عہد پر قائم ہونے کی حالت میں ہزار دینار ہے یعنی مسلمان کے برابر ہے۔ رواہ ابو داؤد مرسل عن سعید بن المسیب۔ اور ایسا ہی حضرت ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما نے حکم فرمایا ہے۔ رواہ محمد بن الاثیر۔ اور جو حدیث امام شافعی نے روایت کی اس کا راوی معلوم نہیں اور کتب حدیث میں مذکور نہیں اور امام مالک نے جو روایت کی اس سے ہماری حدیث زیادہ مشہور ہے کیونکہ اس پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا عمل ظاہر ہوا ہے۔

ف اور پر معلوم ہوا کہ حدیث مالک احسن الاسناد ہے اور یہی قول ایک جماعت تابعین کا ہے اور امام شافعی کی روایت بھی مذکور و معلوم ہے اور یہی قول حضرت عمر بن عثمانؓ کا ہے اور یہی دلیل بھی معلوم و مذکور ہے اور ابن عبد البر نے استذکار میں نقل کیا کہ یہی قول مسیحی السوری و زہری و ایک جماعت صحابہ و تابعین کا ہے۔

فصل فیما دون النفس

یہ فصل جان سے کم کی دیت کے بیان میں ہے یعنی ہاتھ پاؤں و آنکھ کان ناک وغیرہ اطراف کی دیت کے بیان میں ہے۔ قال فی نفس الدیۃ وقد ذکرناہ۔ قدوری نے فرمایا کہ نفس تلف کرنے میں دیت لازم ہوتی ہے۔ شیخ نے کہا کہ ہم اس کو بیان کر چکے۔ قال فی المارن الدیۃ و فی اللسان الدیۃ و فی الذکر الدیۃ و الاصل فیہ ما روی سعید بن المسیب رضی اللہ عنہ ان النبی علیہ السلام قال فی النفس الدیۃ و فی اللسان الدیۃ و فی المارن الدیۃ نمر ناک کے بارہ میں دیت ہے اور زبان میں دیت ہے اور زبان میں دیت واجب ہے اور آل مرد میں دیت واجب ہے اور اصل اس بارہ میں وہ حدیث ہے جو سعید بن المسیب رحمہ اللہ نے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جان تلف کرنے میں دیت ہے اور زبان کاٹنے میں ہے اور ناک کا نمرہ کاٹنے میں دیت ہے۔

ف یعنی جب کہ قتل عمد یا قتل عمد نہ ہو لیکن اصحاب تخریج کو یہ روایت نہیں ملی۔ و ہذا فی الکتاب الذی کتبہ رسول اللہ علیہ السلام لعمر بن حزم رضی اللہ عنہ۔ اور یوں ہی یہ حکم اس فرمان میں مذکور ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرو بن حزم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے واسطے لکھا تھا۔

ف اس فرمان کو آئمہ فقہاء نے قبول کیا ہے اور ابن حبان وغیرہ نے اس کی تصحیح کی اور امام شافعی نے اپنے رسالہ میں لکھا کہ علمائے تابعین نے جیسی اس کو قبول کیا کہ جب ان کے نزدیک یہ بات ثابت ہو گئی کہ یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان شریف ہے اور ابن عبد البر نے فرمایا کہ علمائے تاریخ کے نزدیک یہ فرمان مشہور اور آئمہ فقہاء کے نزدیک معروف ہے۔ پس مشابہ متواتر ہونے کی وجہ سے اس کی اسناد کی کوئی ضرورت نہیں ہے پھر یہ فرمان شریف جامع ابواب فقہاء ہے اور اس میں سے ایک جزو کتاب الزکوٰۃ میں مذکور ہو چکا اور وہ بارہ دیات کے اس میں مذکور ہے کہ تلف نفس کے بارہ میں سوز اونٹ میں اور ناک اگر پوری کاٹ لی جائے تو اس میں بھی سوا اونٹ ہیں اور جو زخم کہ ام الدماغ تک پہنچا ہو اس میں تہائی دیت ہے اور جو زخم کہ جوف تک پہنچا ہو اس میں بھی تہائی دیت ہے اور آنکھ میں پچاس اونٹ اور ہاتھ میں پچاس اونٹ اور پاؤں میں پچاس اونٹ ہیں اور یہاں کی نہر ایک انگلی کے بارہ میں دس اونٹ ہیں اور دانت کے بارہ میں پانچ ہیں اور جس زخم سے ہڈی کھلی ہو اس میں پانچ ہیں۔ اور دیگر طرق مشہورہ میں زیادات بھی مذکور ہیں۔ چنانچہ زبان کاٹنے میں دیت ہے اور دونوں ہونٹوں میں دیت ہے۔ اور پیٹھ کے بارہ میں دیت ہے اور خصیتین کے بارہ میں دیت ہے اور آل مرد کے بارہ میں دیت ہے اور یہ کہ عورت کے عوض مروقتن کیا جاوے گا۔ رواہ النسائی۔ و الاصل فی الاطراف انہ اذا قوت جنس منفعة علی الکمال او ازال جمالا مقصوداً فی الادمی علی الکمال یجب کل النیۃ لا تلافیہ النفس من وجہ و هو ملحق بالاتلاف من کل وجہ تعظیماً للادمی اصلہ قصداً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالبیۃ کلہا فی اللسان والانت۔ اور اطراف کے بارہ میں قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ جب اس نے کسی عضو کی منفعت کامل زائل کرنا

دی۔ یا آدمی میں جو جمال مقصود ہے وہ پورا مٹا دیا تو پوری دیت واجب ہوگی کیونکہ اُس نے ایک راہ سے نفس کو تلف کر دیا اور آدمی میں یہ امر بوجہ تعظیم انسانی کے پورا نفس تلف کرنے کے ساتھ لاحق کیا گیا ہے اور اس کی دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فیصلہ ہے کہ آپ نے زبان و ناک کے بارہ میں پوری دیت کا حکم فرمایا۔ وعلیٰ هذا ینسحب فروع کثیرة فنقول فی الالف السدیة لانه ازال الجهال علی الکمال وهو مقصود وکذا اذا قطع المارن او الارنبه لما ذکرنا ولو قطع المارن مع القصبة لا یزاد علی دیتہ واسطة لانه عضو واحد وکذا المسان لغوات منفعة مقصودة وهو النطق وکذا فی قطع بعضه اذا منع الکلام لتفویت منفعة مقصودة وان کانت الآلة قائمة۔ اور اس قاعدہ پر بہت سے فروع نکلتے ہیں جیسا نچھ ہم کہتے ہیں کہ ناک کے بارہ میں دیت کا ملہ ہے کیونکہ اُس نے جمال کو پورے طور سے زائل کر دیا حالانکہ یہ جمال مقصود تھا اور اسی طرح اگر ناک کا نرمہ یا ناک کا کوئی بھٹنا کاٹا تو بھی اسی دلیل سے پوری دیت واجب ہوگی اور اگر اُس نے ناک کے نرمہ کے ساتھ بانسہ بھی کاٹ ڈالا تو ایک دیت سے زیادہ نہیں کیا جائے گا کیونکہ یہ ایک ہی عضو ہے اور یہی حکم زبان میں ہے۔ کیونکہ منفعت مقصودہ یعنی گویائی جاتی رہی اور اسی طرح اگر زبان میں سے ایک ٹکڑا کاٹ ڈالا پس اگر گویائی زائل ہو تو دیت واجب ہوگی کیونکہ اُس نے منفعت مقصودہ مٹا دی اگرچہ آلہ زبان فی الجملہ قائم ہے۔ ولو قدر علی التکلم ببعض الحروف قیل یقسم علی عدد الحروف وقیل علی عدد حروف تتعلق باللسان فبقدر ما لا یقدر یجب وقیل ان قدر علی اداء اکثرها یجب حکومت عدل لحصول الافہام مع الاختلال وان عجز عن اداء الاکثر یجب کل السدیة لان الظاهر انه لا تحصل منفعة الکلام وکذا الذکر لانه یفوت به منفعة الوطی والایلا و استمساک البول والرومی به ودفق الماء والایلاج الذی هو طریق اللعلاق عادة وکذا فی الحشفة السدیة کاملہ لان الحشفة اصل فی منفعة الایلاج والدفق والقصبة کالتابع لہ۔ اور زبان کاٹا ہوا فقط بعض حروف بول سکتا ہو تو اس میں مشائخ نے اختلاف کیا بعض نے کہا کہ دیت کو شمار حروف پر تقسیم کیا جائے یعنی اٹھائیس حروف پر تقسیم کر کے جس قدر حروف بول سکتا ہے اُن کا حصہ ساقط کیا جائے اور باقی اُس پر لازم کیا جائے۔ اور بعض نے کہا کہ صرف اُن حروف پر تقسیم کیا جائے جن کا تعلق زبان سے ہے یعنی مثلاً جملہ حروف میں سے دس ایسے حروف ہیں جو زبان سے نکلتے ہیں پس دیت انہیں پر تقسیم ہو کر جو نہ نکلیں اُن کا حصہ واجب کیا جائے اور بعض مشائخ نے کہا کہ اگر وہ اکثر حروف ادا کر سکتا ہو تو اس میں حکومت عدل واجب ہے کیونکہ احتمال کے ساتھ سمجھنا ممکن ہے۔ اور اگر وہ اکثر حروف ادا کرنے سے عاجز ہوا تو پوری دیت واجب ہوگی۔ کیونکہ ظاہراً اس کو منفعت کلام حاصل نہ ہوگی اور یہی حکم آلہ مرد کا ہے کہ اُس کی وجہ سے وطی کی اور خاطر کرنے کی اور پیشاب روکنے و پھینکنے کی اور پانی یعنی منی کو دینے کی۔ اور داخل کرنے کی جو عادتاً خاطر کرنے کا طریقہ ہے سب منفعت جاتی رہی اور اسی طرح حشفہ یعنی سپارہ کاٹ ڈالنے میں بھی پوری دیت واجب ہے کیونکہ داخل کرنے و منی کو دینے کی منفعت میں یہی اصل ہے اور ڈنڈی بمنزلہ اس کے تابع کے ہے۔ قال وفي العقل اذا ذهب بالضرب السدیة بضوات منفعة الادراک اذ به ینتفع بنفسه فی معاشته ومعاده۔ اگر مارنے سے عقل جاتی رہے تو دیت واجب ہوگی۔ کیونکہ فہم اور اکل کی منفعت جاتی رہی کیونکہ عقل ہی کے ذریعہ سے وہ اپنے نفس کو دنیا و آخرت کے کام میں لگاتا ہے۔ وکذا اذا ذهب سمعه او بصره او شمہ او ذوقه لان کل واحد منها منفعة مقصودة وقدر وی

ان عمر رضی اللہ عنہ قضی باریع دیات فی ضربتہ واحدا ذہب بہا العقل والکلام والسبع
والبصر۔ اور اسی طرح اگر اس کی شنوائی یا بینائی یا قوت شامریا ذوق جاتی رہی تو بھی پوری دیت واجب ہوگی اس واسطے کہ
ان میں سے ہر ایک منفعت مقصودہ ہے اور روایت ہے کہ ایک چوڑی کی وجہ سے عقل و کلام و سماعت و بصارت جاتی رہی
تھی تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے چار دینوں کا حکم فرمایا۔ ف رواہ عبد الرزاق وابن ابی شیبہ باسناد حسن۔ لیکن اس میں
سماعت و عقل و گویائی و قوت جماع ہے۔ و رواہ البیهقی و عبد اللہ بن احمد۔ قال وفي اللحية اذا حلفت فلم
تثبت الدية لانه يفوت به منفعة الجمال۔ اور اگر داڑھی مونڈ ڈالی گئی پھر نہ جی تو اس میں دیت واجب
ہوگی۔ کیونکہ اس سے منفعت جمال زائل ہو جاتی ہے۔ قال وفي شعر الرأس الدية لما قلنا وقال مالك وهو
قول الشافعي يجب فيها حكومة عدل لان ذلك زيادة في الأدمى ولهذا يخلق شعر الرأس كله
واللحية بعضهما في بعض البلاد وصار شعر الصدر والساق ولهذا يجب في شعر العبد
نقصان القيمة۔ اور سر کے بال مونڈ ڈالنے میں دیت واجب ہوگی۔ بدلیل مذکورہ کہ اس سے جمال زائل ہو جاتا ہے۔
اور امام مالک و شافعی نے فرمایا کہ داڑھی اور سر کے بال دونوں میں حکومت عدل واجب ہے اس واسطے کہ یہ دونوں چیزیں
تو آدمی میں زوائد ہیں اور اسی وجہ سے بعض ملکوں میں سر کے کل بال اور داڑھی کے حقوڑے بال مونڈنے کی عادت ہے اور اس کا
حکم ایسا ہو گیا جیسے سینہ یا پنڈلی کے بال ہوتے ہیں اور اسی وجہ سے اگر غلام کی داڑھی مونڈی تو نقصان قیمت کا تاوان واجب ہوتا
ہے۔ ولنا ان اللحية في وقتها جمال وفي حلقها تفويتها على الكمال فوجب الدية كما في الاذنين
الشاخصين وكذا شعر الرأس جمال الا ترى ان من عدمه حلقه يتكلف في ستره
بخلاف شعر الصدر والساق لانه لا يتعلق به جمال واما لحية العبد فعن ابی حنيفة انه
يجب فيها كمال القيمة والتخريج على الظاهر ان المقصود بالعبد المنفعة بالاستعمال دون
الجمال بخلاف الحر۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ داڑھی اپنے وقت میں جمال ہے اور اس کو پورے طور پر مونڈ ڈالنے میں
ایک جمال مٹانا لازم آتا ہے تو پوری دیت واجب ہوگی جیسے دونوں اہرے ہوئے کانوں میں واجب ہوتی ہے اور ایسے ہی سر کے
بال بھی جمال ہیں کیا نہیں دیکھتے ہو کہ جس کے سر میں پیدائشی بال نہ ہوں وہ تکلف سے اپنا سر چھپاتا ہے بخلاف سینہ و پنڈلی
کے بالوں کے کہ ان کے متعلق کوئی جمال نہیں اور ہا غلام کی داڑھی مونڈنے کا مسئلہ تو امام ابو حنیفہ سے روایت ہے تو اس میں پوری
قیمت واجب ہوگی لیکن یہ روایت نوادر ہے اور بنا بر قاضی ابی حنیفہ کے تخریج مستدیر ہے کہ غلام سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ
اس کو کام میں لگا کر منفعت حاصل کی جائے اور اس سے جمال مقصود نہیں ہوتا ہے بخلاف مرد آزاد کے۔ قال وفي
المشارب حكومة عدل وهو الاصح لانه تابع للحية فصار كعض اطرافها ولحية الكوسج
ان كان على ذقنه شعرات معدودة فلا شيء في حلقه لان وجوده يشبهه ولا يشبهه
اور مونچھیں مونڈ ڈالنے میں حکومت عدل واجب ہے اور یہی اصح ہے کیونکہ مونچھیں تو داڑھی کے تابع ہوتی ہیں تو ایسا
ہو گیا جیسے داڑھی کے کنارے ہیں اور کھوسہ کی داڑھی مونڈنے میں دیکھا جاوے کہ اگر اس کی ٹھوڑی پر گنتی کے چند بال
ہوں تو ان کے مونڈنے میں کچھ واجب نہ ہوگا۔ اس واسطے کہ اس سے زینت نہیں بلکہ عجیب ہوتا ہے۔ وان كان
اکثر من ذلك وكان على الخذ والذقن جميعا لكنه غير متصل فحكومة عدل
لان فيه بعض الجمال۔ اور اگر ایک کھوسہ کی داڑھی میں اس سے زیادہ بال ہوں اور گال و ٹھوڑی دونوں پر ہوں

لیکن برابرے ہوئے نہ ہوں تو اس میں حکومت عدل واجب ہے کیونکہ اس میں بھی کچھ جمال موجود ہے۔ وان کان متصلاً ففیہ کمال الدیۃ لانہ لیس بکوسج و فیہ معنی الجمال و ہذا کلمہ اذا فسدت المنبت فان نبتت حتی استوی کما کان لایجب شیئی لانہ لم یبق اثر الجنایۃ و یودب علی ارتکابہ ما لایجمل وان نبتت بیضاً فعن ابی حنیفۃؒ انہ لایجب شیئی فی الحر لانہ یزیدہ جمالاً و فی العبد تجب حکومتہ عدل لانہ ینقص قیمتہ و عندہما تجب حکومتہ عدل لانہ فی غیراواتہ یشینہ و لایزینہ و یستوی العمد و الخطاء علی ہذا الجہر ہور۔ اور اگر کھوسہ کی داڑھی برابرٹی ہوئی ہو تو اس کے مونڈنے میں پوری دیت واجب ہوگی اس واسطے کہ یہ شخص کھوسہ نہیں ہے اور اس میں جمال کے معنی موجود ہیں اور یہ سب جو بیان ہوا اس صورت میں ہے کہ داڑھی مونڈنے یا نوچنے سے نبت خراب ہو گیا اور اگر خراب نہ ہو ایلکہ داڑھی جی جی جی جی جی جی جی پوری ہو گئی تو کچھ جبرانہ واجب نہیں ہوگا اس واسطے کہ جرم کا اثر باقی نہیں رہا۔ لیکن مرتکب جرم کو ایسا حرام فعل کرنے کی وجہ سے سزا دی جائے گی۔ اور اگر دوبارہ سپید داڑھی جی ہو تو ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ مرد آزاد کی صورت میں کچھ واجب نہ ہوگا کیونکہ اس سے جمال بڑھ جائے گا اور غلام کی صورت میں حکومت عدل واجب ہوگی کیونکہ اس سے غلام کی قیمت گھٹ جائے گی اور صاحبین کے نزدیک آزاد کی صورت میں بھی حکومت عدل واجب ہوگی اس واسطے کہ بے وقت داڑھی سپید ہو جانے میں زمینت نہیں بلکہ عیب ہے۔ پھر واضح ہو کہ داڑھی یا سر مونڈنے میں خطا و عمد برابر ہیں یعنی اگر عمدہ ایسا کرے تو بھی دیت ہی واجب ہوگی اور جمہور علماء اس قول پر ہیں۔ و فی الحاجبین الدیۃ و فی احدہما نصف الدیۃ و عند مالک و الشافعیؒ جمہا اللہ تجب حکومتہ عدل و قد مر الکلاہ فیہ فی اللجیۃ۔ اور دونوں بھوؤں کے بارے میں دیت واجب ہے اور ایک بھول میں نصف دیت واجب ہے اور امام مالک و شافعیؒ رحمہما اللہ کے نزدیک حکومت عدل واجب ہے اور طرفین کے مسائل داڑھی کے مسد میں گزر چکے۔ قال و فی العینین الدیۃ و فی الیدین الدیۃ و فی الدرجین الدیۃ و فی الشفتین الدیۃ و فی الاذنین الدیۃ و فی الاثنین الدیۃ کذا روی فی حدیث سعید ابن المسیب رضی اللہ عنہ عن النبی علیہ السلام۔ اور دونوں آنکھوں کے بارے میں پوری دیت ہے اور دونوں ہاتھوں کے بارے میں پوری دیت ہے اور دونوں پاؤں کے بارے میں پوری دیت ہے اور دونوں ہونٹوں کے بارے میں پوری دیت ہے اور دونوں کانوں کے بارے میں پوری دیت ہے اور دونوں خصیتین کے بارے میں پوری دیت ہے۔ ایسا ہی سعید بن المسیب رضی اللہ تعالیٰ کی حدیث مرسل میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے۔

ف شیخ ابن حجر نے کہا کہ میں نے پوری حدیث نہیں پائی لیکن بیہقی نے سعید بن المسیب سے روایت کی کہ دیت کے بارے میں سنت اس طرح جاری ہوئی کہ آلہ مرد میں پوری دیت ہے اور خصیتین میں پوری دیت ہے۔ اور یہ سب حدیث عمرو بن حزم رضی اللہ عنہ میں البتہ مذکور ہے یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو فرمان اہل بمن کے نام لکھ کر عمرو بن حزم رضی اللہ عنہ کے ساتھ بھیجا تھا اُس میں مذکور ہے کہ جان تلف کرنے میں پوری دیت ہے اور تاگ اگر پوری کاٹی جائے تو پوری دیت ہے اور زبان میں دیت ہے اور دونوں ہونٹوں میں دیت ہے اور خصیتین میں دیت ہے۔ اور آلہ مرد میں دیت ہے اور پیٹھ میں دیت ہے اور دونوں آنکھوں میں دیت ہے اور آنکھ اور اس کا بقرہ کفہہ الشاہد اللہ تعالیٰ اوے گا۔ رواہ النسائی اور اس کو ابن حبان وغیرہ نے صحیح کہا ہے۔ قال و فی کل واحد من ہذا الاشبار نصف الدیۃ و فیما کتبہ النبی علیہ السلام لعمر و بن حزم و فی العینین

الذیۃ وفي احدہما نصف الذیۃ ولان فی تقویۃ الاثنین من ہذا الاشیاء تقویۃ جنس
المنفعة او کمال الجمال فیجب کل الذیۃ وفي تقویۃ احدہما تقویۃ نصف فیجب
نصف الذیۃ۔ اور ان جفت اعضا میں سے اگر ایک ہی تلف کیا یعنی مثلاً اگر ایک آنکھ یا ایک ہاتھ یا
ایک پاؤں وغیرہ تو نصف دیت واجب ہوگی۔ اور جو فرمان آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرو بن حزم رضی اللہ عنہ کے
واسطے لکھا تھا اس میں مذکور ہے کہ دونوں آنکھوں میں پوری دیت ہے اور ایک آنکھ میں نصف دیت ہے اور ایک ہاتھ
میں نصف دیت ہے اور ایک پاؤں میں نصف دیت ہے اور اس دلیل سے کہ ان چیزوں میں سے دونوں کو تلف کرنے
میں جس منفعت یا پورا جمال مٹانا لازم آتا ہے تو پوری دیت واجب ہوگی اور دونوں میں سے ایک تلف کرنے میں
نصف نقصان ہے تو نصف دیت واجب ہوگی۔ قال وفي ثدی المراءاة الذیۃ لما فیہ من تقویۃ
جنس المنفعة۔ اور عورت کی دونوں چھاتیوں میں پوری دیت واجب ہے یعنی دونوں پستان تلف کرنے میں
دیت کاملہ ہے، کیونکہ اس نے جنس منفعت تلف کی۔ وفي احدہما نصف ذیۃ المراءاة لما بینا بخلاف
ثدی الرجل حیث تجب حکومتہ عدل لانہ لیس فیہ تقویۃ جنس المنفعة والجمال
اور دونوں میں سے ایک پستان کاٹنے میں عورت کی نصف دیت واجب ہوگی کیونکہ ہم نے بیان کر دیا کہ اس سے
نصف نقصان پہنچانا لازم آتا ہے بخلاف مرد کے دونوں پستان تلف کرنے کے کہ اس میں دیت نہیں بلکہ حکومت
عدل واجب ہے کیونکہ اس سے جنس منفعت یا جمال تلف کرنا لازم نہیں آتا۔ وفي حلیۃ المراءاة الذیۃ
کاملۃ لفوات جنس منفعۃ الارضاع وامساک اللین وفي احدہما نصفہا لما بینا۔ اور پستان
عورت کی دونوں بھٹنیاں کاٹنے میں پوری دیت واجب ہوگی کیونکہ دو دھڑلانے اور دو دھڑکنے کی پوری منفعت
جاتی رہی اور اگر بھٹنیوں میں سے ایک بھٹنی کاٹی تو نصف دیت واجب ہوگی۔ کیونکہ ہم نے بیان کیا کہ اس میں نصف
منفعت تلف کرنا لازم آتا ہے۔ ف واضح ہو کہ آنکھ کی پلکوں کو عربی میں اہذاب کہتے ہیں اور جس کنارہ پر پلکیں
جمی ہیں ان کو اشعار کہتے ہیں۔ قال وفي اشعار العین الذیۃ وفي احدہا ربع الذیۃ قال رضی اللہ عنہ
یحتمل ان مرادہ الاہذاب مجازاً کما ذکر محمدؑ فی الاصل للمجاورۃ کالروایۃ للقریۃ وہی
حقیقۃ فی البعیر وهذا لانہ یفوت بہ الجمال علی الکمال وجنس المنفعة وہی منفعة دفع الاذی والقذی
عن العین اذ ہو بندفع بالہذب واذا کان الواجب فی کل الذیۃ وہی اربعۃ کان فی
احدہا ربع الذیۃ وفي ثلثہا ثلثۃ ارباعہا ویحتمل ان یکون مرادہ منبت الشعر والحکم
فیہ ہکذا۔ اور دونوں آنکھوں کے اشعار تلف کرنے میں پوری دیت واجب ہوگی۔ یعنی جب وہ نہ جمیں (الذیۃ) اور
ایک میں چوتھائی دیت واجب ہے۔ شیخ رحمہ اللہ نے کہا کہ شائد مصنف نے اشعار کے لفظ سے مجازاً اہذاب مراد لیے جو
اس کے کہ دونوں میں مجاورت ہے جیسے امام محمد نے بسوط میں یوں ہی ذکر کیا ہے جیسے راویہ کے لفظ سے مجازاً مشک
مراد لیتے ہیں۔ حالانکہ درحقیقت راویہ اس لونٹ کو کہتے ہیں جس پر پانی کی مشکیں لاوی جاتی ہیں پھر اس حکم کی وجہ ہے کہ اس نے
جمال کو پورے طور پر ضائع کیا اور جنس منفعت کو بھی ضائع کیا اور منفعت یہ ہے کہ خس و تخاشاک و گرد و غبار سے آنکھ محفوظ
رہے اور اس کا ذبیحہ اہذاب ہی سے ہوتا ہے اور جب کہ چاروں اشعار سے پوری دیت واجب ہوئی تو ایک میں چوتھائی دیت
واجب ہوگی اور تین تلف کرنے میں چوتھائی دیت واجب ہوگی اور شائد مصنف کی مراد لفظ اشعار سے وہ کنارہ ہو

جہاں بال اُگے ہیں اور اس کے قطع کرنے میں بھی یوں ہی حکم ہے **ف** یعنی اگر چاروں کنارے کاٹے تو پوری دیت ہے اور ہر ایک میں چوتھائی دیت ہے۔ ولو قطع الجفون باهدابها فبیه دية واحدة لان الكل كشيئ واحد و صار كالمارن مع القصبہ اور اگر اُس نے پلکوں کو مع اهداب کے کاٹ ڈالا تو اُس میں ایک ہی دیت واجب ہے اس واسطے کہ سب بمنزلہ ایک ہی چیز کے ہیں اور اس کا حکم ایسا ہو گیا جیسے ناک کا زمرہ مع بانسہ کے ہے۔ قال وفي كل اصبع من اصابع اليدين والرجلين عشرة اودية لقوله عليه السلام في كل اصبع عشرة من الابل و لان في قطع الكل تفويت جنس المنفعة وفيه دية كاملة وهي عشر فتنقسم الدية عليها اور ہاتھوں و پاؤں کی انگلیوں میں سے ہر ایک انگلی کے واسطے دیت کا دسواں حصہ واجب ہے اس واسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہر ایک انگلی کے واسطے دس اونٹ ہیں اور اس دلیل سے کہ کل انگلیاں کاٹ ڈالنے میں جنس منفعت مٹانا لازم ہے حالانکہ ایسی صورت میں پوری دیت واجب ہوتی ہے اور سب انگلیاں دس ہیں تو پوری دیت ان سب پر تقسیم ہوگی۔

ف تو ہر انگلی کے مقابلہ میں دیت کا دسواں حصہ لازم ہو گا اسی واسطے سو اونٹ کا دسواں حصہ دس اونٹ ہر ایک انگلی کے واسطے لازم ہے خواہ انگلی چھوٹی ہو یا بڑی ہو خواہ دائیں ہو یا بائیں ہو چنانچہ فرمایا۔ قال والاصابع كلها سواء لاطلاق الحديث ولا ذمها سواء في اصل المنفعة فلا تعتبر الزيادة فيه كاليمين مع الشمال وكذا اصابع الرجلين لانه يفوت بقطع كلها منفعة المشي فتجب الدية كاملة ثم فيهما عشرة اصابع فتنقسم الدية عليها عشرا۔ اور انگلیاں سب برابر ہیں اس واسطے کہ حدیث میں اطلاق ہے یعنی مطلقاً ہر انگلی کے واسطے دسواں حصہ دیت واجب کیا اور کوئی قید نہیں فرمائی اور اس دلیل سے کہ اصل منفعت میں سب انگلیاں برابر ہیں تو اس میں زیادتی کا کچھ اعتبار نہ ہو گا جیسے بائیں کے ساتھ داہنے کا کچھ اعتبار نہیں اور اسی طرح پاؤں کے انگلیوں میں بھی یہی حکم ہے اس واسطے کہ ان سب کے کاٹ ڈالنے میں رفتاری کی منفعت جاتی رہتی ہے تو پوری دیت واجب ہوگی پھر دونوں ہاتھوں میں یا دونوں پیروں میں دس انگلیاں ہیں تو پوری دیت ان سب پر دس حصہ ہو کر تقسیم ہوگی۔ قال وفي كل اصبع فيها ثلاثة مفاصل ففی احدھا ثلث دية الاصبع وما فيها مفاصل ففی احدھما نصف دية الاصبع وهو نظیر انقسام دية اليد علی الاصابع۔ اور ہر ایک انگلی جس میں تین جوڑے ہیں ایک پورے کاٹنے میں انگلی کی دیت کا تہائی واجب ہو گا اور جس انگلی میں صرف دو پورے ہیں تو ایک پورے کاٹنے میں انگلی کی دیت کا نصف واجب ہو گا۔ اور یہ بٹوارہ اُس بٹوارہ کی نظیر ہے جو ہاتھ کی دیت اُس کی انگلیوں پر تقسیم کی جاتی ہے۔ **ف** یعنی جیسے ایک ہاتھ کی دیت پچاس اونٹ اُس کی پانچوں انگلیوں پر تقسیم ہو کر ہر انگلی کے واسطے دس دس اونٹ تقسیم ہوتے ہیں اسی طرح ہر انگلی کے مقابلہ میں جو دس اونٹ واجب ہیں وہ اس کے پوروں پر تقسیم ہوں گے پس اگر تین پورے ہوں تو ہر پورے کے واسطے دس کی تہائی اور اگر دو پورے ہوں تو دس کا نصف واجب ہو گا۔ قال وفي كل سن خمس من الابل لقوله عليه السلام في حديث ابی موسیٰ الاشعری رضی اللہ عنہ وفي كل سن خمس من الابل والاسنان والاصداق سوا لاطلاق ما روينا ولما روى في بعض الروايات والاسنان كلها سواء ولان كلها في اصل المنفعة سواء فلا يعتبر التفاصل كالايدى والاصابع وهذا اذا كان خطأ فان كان عمدا ففيه القصاص قدمسرفى الجنایات۔ اور ہر دانت کے واسطے پانچ اونٹ ہیں کیونکہ ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ آنحضرت

صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ سہر دانت میں پانچ اونٹ ہیں۔ رواہ ابوداؤد۔ یعنی سہر دانت کی دیت میں پانچ اونٹ ہیں اور دانت اور وارٹھیں یکساں ہیں بدلیل اطلاق حدیث اور بدلیل اس لفظ کے جو بعض روایات میں آیا کہ دانت سب برابر ہیں اور اسے دین سے کہ اصل منفعت میں سب دانت برابر ہیں تو دانت ہنی فضیلت کا اعتبار نہ ہوگا جیسے ہاتھوں وانگلیوں میں اعتبار نہیں ہوتا ہے۔ اور یہ سب اُس صورت میں ہے کہ اُس نے دانت یا وارٹھ کو خطا سے اکھاڑا ہو اور اگر اُس نے عمدًا ایسا کیا تو اس میں قصاص واجب ہوگا اور یہ حکم جنایات میں گزر چکا۔ قال ومن ضرب عضوا فاذا ذهب منفعة فیه دیہ کاملۃ کالیذی اذا ثلث والعین اذا ذهب ضوءہا لان المتعلق تفویت جنس المنفعة لا فوات الصورة ومن ضرب صلب غیرہ فانقطع مادہ لا یجب الدیۃ لتفویت جنس المنفعة۔ اور اگر کسی نے دوسرے کے کسی عضو میں اس طرح مارا کہ اُس کی منفعت جاتی رہی تو اس میں پوری دیت واجب ہوگی چنانچہ اگر ہاتھ میں مارا کہ وہ شامل ہو گیا یا آنکھ میں مارا کہ اُس کی روشنی جاتی رہی تو پوری دیت واجب ہوگی اس واسطے کہ جس امر سے پوری دیت متعلق ہے وہ یہی ہے کہ جنس منفعت نثار ہو اور ظاہری صورت مٹ جانا ضرور نہیں ہے اور اگر کسی نے دوسرے کی پیٹھ میں مارا کہ اس کا پانی منقطع ہو گیا یعنی مادہ معنی جاتا رہا تو دیت واجب ہوگی اس واسطے کہ اُس نے جنسی منفعت زائل کر دی۔ وکذا الواحد یہ لانه فوت جمال الاعلی الکیمال وهو استوار القامۃ فلوزالت الحدویۃ لاشبی علیہ لزو الہا لاعن اثر۔ اور اسی طرح اگر کسی شخص سے کسی پیٹھ کبڑی کر دی تو بھی پوری دیت واجب ہوگی اس واسطے کہ جمال پورے طور پر زائل کر دیا اور وہ قد کا سیدھا ہونا۔ پھر اگر کبڑا پن جاتا رہا تو مجرم پر کچھ واجب نہ ہوگا۔ کیونکہ اُس کا جرم بغیر اثر کے زائل ہو گیا۔ ف لیکن مجرم کو سزائے تعزیری دی جائے گی۔

فصل فی الشجاج

یہ فصل شجات کے بیان میں ہے

ف جو زخم سر و چہرہ پر ہو وہ شجہ کہلاتا ہے اور جوان کے سوائے کسی جگہ ہو وہ جراحت کہلاتا ہے۔ قال الشجاج عشرة الحارصۃ وہی التي تحرض الجلد ای تخدشہ ولا تخرج الدم والدماعۃ وہی التي تظہر الدم ولا تسبلہ كالدمع فی العین والدامیۃ وہی التي تسبل الدم والباضعة وہی التي تبضع الجلد ای تقطعہ والمتلاحبۃ وہی التي تاخذ فی اللحم والسمحاق وہی التي تصل الی السمحاق وہی جلدہ رقیقۃ بین اللحم وعظم الراس والموضحة وہی التي توضح العظم ای تبینہ والهاشمة وہی التي تکسر العظم والمنقلۃ وہی التي تنقل العظم بعد الكسر الی تمولہ والامۃ وہی التي تصل الی ام الراس وهو الذی فیہ الدماغ۔ شجاج دس قسم کے ہوتے ہیں۔ اول حارصہ وہ شجہ ہے جو کھل میں خراش پیدا کر دے یعنی اُس سے کھال پھل جاتے اور خون نہ نکلے۔ دوم دامعہ۔ وہ شجہ ہے کہ خون ظاہر کرے مگر بہاؤ سے نہیں جیسے آنکھ کے اندر آنسو ہوتا ہے۔ سوم دامیہ۔ وہ شجہ ہے جو خون جاری کرے

چہار مباحہ۔ وہ شجر ہے جو کھال پھاڑ کر گوشت تک پہنچے (المیض والبدائع) پنجہ متلاحبہ۔ وہ شجر ہے کہ باضہ سے زیادہ گوشت تک پہنچے (البدائع ش) ششہ سمحاق۔ وہ شجر ہے جو سمحاق تک پہنچا ہو اور سمحاق ایک رقیق جھلی ہے جو سر کی ہڈی اور گوشت کے درمیان حائل ہے۔ ہفتہ موضحہ۔ وہ شجر ہے جو ہڈی کو واضح کرے یعنی کھول دے۔ ہشتہ ہاشمہ۔ وہ شجر جو ہڈی کو توڑ دے۔ نہم منقلہ۔ وہ شجر ہے کہ ہڈی توڑ دینے کے بعد اُس کو منتقل کرے یعنی اپنی جگہ سے ہٹا دے۔ دہم آمہ۔ وہ شجر ہے جو ام الراس تک پہنچا ہو اور ام الراس وہ ہڈی ہے جس کے اندر دماغ ہے ف اب رہا ان کے احکام کا بیان جو آئندہ مذکور ہے

قال ففي الموضحة القصاص ان كانت عمد الماروی انه عليه السلام قضی بالقصاص فی الموضحة ولانه يمكن ان ينتهي السكين الى العظم فينتساويان فيتحقق القصاص پس شجر موضحہ میں قصاص واجب ہے بشرطیکہ عمدًا ہو، اس دلیل سے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا گیا کہ آپ نے شجر موضحہ میں قصاص کا حکم فرمایا اور اس دلیل سے کہ یہ امر ممکن ہے کہ ہڈی تک چھری پہنچے پس دونوں آدمی برابر ہو جاویں گے تو قصاص متحقق ہو جائے گا۔ ف طاؤس رحمہ اللہ نے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ملکیت نکل سے پہلے طلاق نہیں ہے اور سوائے موضحہ کے دیگر جراحات میں قصاص نہیں ہے۔

رواہ البیهقی۔ اور حسن بصری اور عمر بن عبدالعزیز سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سوائے موضحہ کے قصاص کا حکم نہیں دیا۔ رواہ عبدالرزاق۔ اور یہ سب روایات مرسل ہیں اور بعد تا ئید کے بالاتفاق حجت ہیں۔

خصوص جب کہ قیاس اس سے مخالف نہیں ہے۔ قال ولاقصاص فی بقية الشجاج لانه لا يمكن اعتبار المساواة فیها لانه لا حد ينتهي السكين اليه لان فيما فوق الموضحة كسر العظم ولاقصاص فيه وهذا رواية عن ابی حنیفہ رحمہ وقال محمد فی الاصل وهو ظاهر الرواية يجب القصاص فيما قبل الموضحة لانه يمكن اعتبار المساواة فيه اذ ليس فيه كسر العظم ولاخوف هلاك غالب فيسبرغورها بمسبار ثم يتخذ جديدة بقدر ذلك فيقطع بهما مقدار ما قطع فيتحقق استيما القصاص۔ اور باقی شجاج میں قصاص نہیں ہے یعنی موضحہ سے پہلے جو اقسام مذکور ہیں یا موضحہ کے بعد جو اقسام مذکور ہیں ان میں سے کسی میں قصاص نہیں ہے۔ اس واسطے کہ ان میں مساوات کا اعتبار ممکن نہیں ہے اس لیے کہ کوئی حد متعین نہیں جہاں چھری کھڑے اور اس لیے کہ موضحہ کے بعد جو تین قسمیں مذکور ہیں ان میں ہڈی ٹوٹ جاتی ہے حالانکہ ہڈی ٹوٹ جانے میں قصاص نہیں ہوتا ہے۔ پھر واضح ہو کہ یہ ابوحنیفہ سے ایک روایت ہے اور امام محمد نے بسوط میں لکھا اور یہی ظاہر الروایۃ بھی ہے کہ موضحہ سے پہلے جو اقسام مذکور ہیں ان میں قصاص واجب ہوتا ہے اس واسطے کہ ان میں مساوات اعتبار کرنا ممکن ہے کیونکہ اس میں ہڈی نہیں ٹوٹی اور نہ غالب خوف ہلاک ہے۔ پس ایک سلائی سے زخم کا گہراؤ دریافت کیا جائے پھر اسی قدر دھار دار ایک چیز لے کر اُس کے ذریعہ سے اسی قدر قطع کیا جائے جتنا مجرم نے کاٹا ہے تو قصاص متحقق ہو جائے گا۔

ف اب اگر کہا جائے کہ یہ روایت اُس حدیث مرسل سے مخالف ہوگی جو اوپر مذکور ہوئی جو اب یہ ہے کہ اللہ عزوجل نے فرمایا واللجوج قصاص۔ تو سہ جراحات کے واسطے قصاص لیا جائے گا، لیکن یہ انہیں جراحات میں ممکن ہے جن میں قصاص یعنی مساوات ممکن ہو تو حدیث مرسل ایسے جراحات کے بارہ میں ہوگی جن میں قصاص ممکن

نہیں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور امام محمدؒ نے آثار میں ابراہیم نخعی سے روایت کی کہ سماق و باصغر و اس کے مانند شجاج میں سے جبکہ عمدًا ہوں یا خطاء ہوں۔ اس طرح کہ قصاص لینا ممکن نہ ہو تو اس میں حکومت عدل واجب ہے، امام محمدؒ نے کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں اور یہی ابو حنیفہؒ کا قول ہے اور یہی عبد الرزاق و ابن ابی شیبہ نے ابراہیم نخعی سے روایت کیا کہ موضع سے کم میں حکومت عدل واجب ہے اور معنی یہ کہ جس صورت میں قصاص ممکن نہ ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ قال و فیما دون الموضحة حکومت العدل لانه لیس فیہا ارتش مقدر ولا یمن اهدار لا فوجب اعتدلا بحکم العدل وهو ما ثور عن النخعی وعمر بن عبد العزیزؒ۔ اور ما سوائے موضع میں حکومت عدل واجب ہے یا یہ مراد ہو کہ موضع سے کم اثر کے زخم میں حکومت عدل واجب ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے بارہ میں کوئی جرمانہ مقدر نہیں ہے اور بالکل رائیگاں کرتا بھی ممکن نہیں ہے تو حکومت عدل کے ساتھ اعتبار کرنا واجب ہے اور یہی ابراہیم نخعی و عمر بن عبد العزیز سے مروی ہے۔ **ف لیکن عمر بن عبد العزیز سے روایت نہیں ملتی ہے** قال و فی الموضحة ان كانت خطاء نصف عشر الدیة و فی الهاشمة عشر الدیة و فی المنقلة عشر الدیة و نصف عشر الدیة و فی الأمة ثلث الدیة و فی الجائفة ثلث الدیة فان نفذت فہما جائضتان فہما ثلثا الدیة لما روی فی کتاب عمرو بن حزم رضی اللہ عنہ ان النبی علیہ السلام قال و فی الموضحة خمس من الابل و فی الهاشمة عشر و فی المنقلة خمسة عشر و فی الأمة و بیروی المامومة ثلث الدیة و قال علیہ السلام فی الجائفة ثلث الدیة و عن ابی بکر رضی اللہ عنہ انه حکم فی جائفة نفذت الی الجانب الآخر بثلثی الدیة و لانہا اذا نفذت نزلت منزلة جائفتین احد لہما من جانب البطن و الآخری من جانب الظهر و فی کل جائفة ثلث الدیة فلہذا وجب فی النافذ لا ثلثا الدیة۔ اور شجرہ موضع میں اگر خطا سے واقع ہو تو دو سو یا حصہ کا نصف واجب ہے اور شجرہ ہاشمہ میں دو سو حصہ دیت کا واجب ہے اور شجرہ منقلہ میں دیت کا دو سو حصہ اور دھویوں کا نصف واجب ہے اور شجرہ آمر میں دیت کی تہائی واجب ہے اور شجرہ جائفہ میں دیت کی تہائی واجب ہے اور اگر شجرہ جائفہ دونوں جانب پھوٹ جائے تو یہ دو جائفہ ہیں پس ان میں دیت کی دو تہائی واجب ہوگی اس واسطے کہ عمرو بن حزم رضی اللہ عنہ کے فرمان میں مذکور ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس فرمان میں ذکر فرمایا کہ شجرہ موضع میں پانچ اونٹ واجب ہیں اور شجرہ ہاشمہ میں دس اونٹ واجب ہیں اور شجرہ منقلہ میں پندرہ اونٹ واجب ہیں اور بعض روایت میں یا مومہ میں تہائی دیت واجب ہے۔ کما رواہ النسائی و ابن جبان غیر ظہم۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ زخم جائفہ میں تہائی دیت واجب ہے رواہ ابن ابی شیبہ عن کمال بن الیزید عن حدیث عمر بن۔ اور حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آپ نے ایسے زخم جائفہ میں جو دوسری جانب نازم ہو گیا تھا دو تہائی دینے کا حکم فرمایا۔ رواہ عبد الرزاق عن ابن المسیب من وجہ و الطبرانی و البیہقی۔ ن۔ اور دلیل قیاس یہ ہے کہ زخم جائفہ جب دوسری جانب ٹوٹ گیا تو یہ بمنزلہ دو زخم جائفہ کے قرار پایا کہ ان دونوں میں سے ایک پیٹ کی جانب سے پھوٹا اور دوسرا پیٹ کی جانب سے پھوٹا ہے اور ہر زخم جائفہ کے واسطے تہائی دیت واجب ہوتی ہے۔ ک۔ لہذا جائفہ نافذہ میں دو تہائی دیت واجب ہوتی۔ و عن محمدؒ انه جعل متلاجمۃ قبل الباصغۃ و قال ہی الیٰی یلجم فیہا الدم و یسود و ما ذکرنا لا بد امری عن ابی یوسف۔

وہذا اختلاف عبارتہ لا یعود الی معنی وحکمہ۔ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ سے روایت ہے کہ انہوں نے شجرہ متکلمہ کو شجرہ باضو سے پہلے قرار دیا ہے اور فرمایا کہ شجرہ متکلمہ وہ ہوتا ہے جس میں خون اکٹھا ہو کر سیاہ پڑ جائے اور ہم نے جو قول پہلے بیان کیا یہ امام ابو یوسف سے مروی ہے اور اختلاف مذکور صرف اختلاف عبارت ہے جس کا مرجع کسی معنی یا حکم کی جانب نہیں ہے، یعنی اس سے اختلاف معنی یا حکم نہیں پیدا ہوتا ہے۔ وبعد هذا الشجرة اخذت تسمى الدامغة وهي التي تصل الى الدماغ وانما لم يذكرها لانها تقع فتلا في الغالب لاجنابة مقتصره مفردة بحکم علی حدۃ ثم هذا الشجاج يختص بالوجه والراس لغة وما كان في غير الوجه والراس يسمى جراحة والحکم مرتب علی الحقيقة فی الصحیح حتی لو تحققت فی غیرهما نحو الساق والید لا یكون لهما ارش مقدر وانما تجب حکومت العدل لان التقدير بالتوقيت وهو انما ورد فیما يختص بهما ولانه انما ورد الحکم فیها المعنی الشین الذی یلحقه ببقا اثر الجراحة والشین یختص بما یظهر منہا فی الغالب وهو العضوان ہذان لا سواہما۔ اور واضح ہو کہ ان دس شجاج کے بعد ایک شجرہ دیگر ہے جس کو دماغ کہتے ہیں اور یہ ایسا شجرہ ہے جو دماغ تک پہنچا ہوا اور امام رحمۃ اللہ نے اس کو اس واسطے ذکر نہیں فرمایا کہ وہ غالباً قتل واقع ہوتا ہے اور خالی کیلی خطا نہیں واقع ہوتی جس کا حکم علیحدہ ہو یعنی اس کا حکم وہی ہے جو قتل کرنے کے واسطے حکم ہے، پھر واضح ہو کہ یہ شجاج لغت میں مختص بچہرہ و سر ہیں (اور یہی ائمہ ثلاثہ و اکثر ائمہ فقہاء کا قول ہے) اور جو زخم کہ سوائے چہرہ و سر کے ہو اس کو جراحی کہتے ہیں اور حکم کا ترتیب صحیح قول میں حقیقت لغویہ پر ہے یعنی لغت کی راہ سے جہاں زخم ثابت ہو اسی کا حکم جاری ہو گا حتیٰ کہ اگر سوائے سر و چہرہ کے زخم مذکور ہو دوسری جگہ متحقق ہو جیسے ساق یا ہاتھ میں پایا جاوے۔ تو اس کے واسطے کوئی جرمانہ مقدر نہ ہو گا اور حکومت عدل واجب ہونے کی وجہ ایک یہ ہے کہ جرمانہ کی مقدار معلوم ہونا شرع کے آگاہ کرنے پر ہوتا ہے اور شرع کا درود انہیں زخموں میں ہوا جو سر و چہرہ سے مخصوص ہیں اور دوسری اس میں سے کہ شجاج میں جرمانہ کا حکم بوجہ اس عیب کے ہے جو زخم کی وجہ سے لاحق ہوتا ہے کہ جراحی کا اثر باقی رہتا ہے اور عیب کی خصوصیت ایسے ہی اعضاء سے ہے جو اکثر ظاہر ہوتے ہیں اور ظاہر یہی دو عضو ہیں یعنی چہرہ و سر اور ان دونوں کے سوائے اعضاء میں یہ بات نہیں ہے۔ واما للحیان فقد قیل لیس من الوجه وهو قول مالک حتی لو وجد فیہما ما فیہ ارش مقدر لا یجب المقدر وهذا لان الوجه مشتق من المواجهة ولا مواجهة للناظر فیہما الا ان عندنا ہما من الوجه لا تصالہما بہ من غیر فاصلة وقد یتحقق فیہ معنی المواجهة ایضا و قالوا الجائفة یختص بالجوف جوف الباس وجوف البطن وتفسیر حکومت العدل علی ما قالہ الطحاوی ان یقوم مملوکا بدون هذا الاثر ویقوم وہ بہذا الاثر ثم ینظر الی تفاوت ما بین القیمتین فان کان نصف عشر القیمۃ تجب نصف عشر الدیۃ وان کان ربع عشر فر ربع عشر وقال الکونین ینظر کرم مقدار هذه الشجرة من الموضحة فیجب یقدر ذلک من

نصف عشر الدیہ لان مالاً نص فیہ یدالی المنصوص علیہ۔ اور رہے دونوں جڑے تو بعضے مشائخ نے بیان کیا کہ یہ دونوں چہرہ میں داخل نہیں ہیں یعنی اس حکم کے بارہ میں ان کا شمار چہرہ میں نہیں ہے اور یہی قول امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا ہے حتیٰ کہ اگر ان دونوں جڑوں میں کوئی ایسا زخم پایا جائے جس کے واسطے کوئی جرمانہ مقدر ہے تو جرمانہ مقدر واجب نہ ہوگا، اور اس کی دلیل یہ ہے کہ وجہ کالفظ مواجہت سے مشتق ہے یعنی باہمی رو برو ہونے کے معنی سے نکلا ہے اور دیکھنے والے کا مقابلہ دونوں جڑوں سے نہیں ہوتا ہے لیکن ہمارے اور امام مالک کے قول میں یہ فرق ہے کہ جڑے ہمارے نزدیک چہرہ میں داخل ہیں کیونکہ یہ دونوں چہرہ سے متصل ہیں، کیونکہ ان دونوں کو چہرہ سے جدائی نہیں ہے اور کبھی ان کے ساتھ بھی مواجہہ ہو جاتا ہے۔ اور مشائخ نے فرمایا کہ زخم جائزہ وہ ہے جو جوف کے ساتھ مشتق ہو خواہ سر کا جوف ہو یا پیٹ کا جوف ہو، پھر واضح ہو کہ حکومت عدل کی تفسیر بنا کر بیان امام طحاوی کے یہ ہے کہ ایک بار اس کی قیمت اس طور پر اندازہ کی جاوے کہ اس میں یہ داغ نہیں ہے اور دوسری بار اس کی قیمت اس طور پر اندازہ کی جاوے کہ اس میں یہ داغ موجود ہے پھر دیکھا جاوے کہ ان دونوں قیمتوں میں کیا تفاوت ہے پس اگر دونوں قیمتوں کا تفاوت دسویں حصہ قیمت کا نصف ہو تو دیت کے دسویں حصہ کا نصف واجب ہوگا، اور اگر تفاوت مذکور دسویں حصہ کا چوتھائی ہو تو دیت کے دسویں حصہ کی چوتھائی کا ضامن ہوگا، اور امام کرخی نے فرمایا کہ یوں دیکھا جاوے کہ اس زخم کی مقدار کیا ہے یعنی زخم موضع سے اس کی کیا نسبت ہے تو دسویں حصہ دیت میں سے اسی قدر واجب ہوگا، اس واسطے کہ جس زخم میں کوئی نص وارد نہیں ہے وہ پھیر کر ایسے زخم کی طرف لایا جائے جس میں نص شرعی وارد ہے۔ ف تو ضیح مقام یہ ہے کہ شجر مخصوص اسی زخم کا نام ہے جو سر و چہرہ پر ہو اور ہاتھ و پاؤں وغیرہ کے زخم کو شجر نہیں کہتے ہیں اور لغت میں بھی اطلاق معروف ہے تو حقیقت لغوی کے بنا پر حکم ہوگا حتیٰ کہ اگر دوسری جگہ یہ زخم متحقق ہو تو اس پر شجر کے واسطے جرمانہ شرعاً مقدر ہے وہ نہیں واجب ہوگا، اب رہا یہ امر کہ دونوں جڑے آیا چہرہ میں شمار ہیں یا نہیں تو وضو کے مسئلہ میں بالاتفاق جڑے داخل چہرہ ہیں، لیکن اس مقام پر چونکہ علت شجر یہ کہ مواجہہ رو برو ہونے میں عیب ظاہر ہوتا ہے اس واسطے کہ جرمانہ یا در صورت امکان اس کا قصاص واجب ہوا، اور جڑوں کے ساتھ مواجہہ نہیں ہوتا ہے تو ان کو وجہ یعنی چہرہ میں شمار نہ کرنا چاہیے اس واسطے کہ وجہ اسی مواجہت سے مشتق ہے تو وجہ اس حد تک ہوگا جس سے مواجہت ثابت ہوتی ہے اور جڑوں سے جب مواجہت نہیں تو وجہ میں شمار بھی نہیں ہیں۔ شیخ رحمۃ نے ذکر کیا کہ امام مالک کا بھی قول یہی ہے کہ وہ چہرہ میں داخل نہیں ہیں حتیٰ کہ اگر کسی نے جڑوں پر ایسا زخم پہنچایا جس کا اثر باقی رہا اور وہ شجاج کے دس اقسام میں سے کوئی قسم ہے تو اس پر شجر کا حکم نہیں ہوگا، لیکن شجر میں بعض کے واسطے جرمانہ منصوص ہے اور بعض کے واسطے منصوص نہیں ہے، پس اگر عمداً ہو حتیٰ کہ موضع ہو تو قصاص جب ممکن ہے تو قصاص بالاتفاق لیا جاوے اس واسطے کہ قولہ نحالی الجروح قصاص۔ اس کو موجب ہے اور اگر قصاص ممکن نہ ہو تو دیکھا جاوے کہ شجر ایسا ہے جس کے واسطے جرمانہ مقدر ہے یا نہیں ہے، پس اگر جرمانہ مقدر ہو تو بھی اس قول پر جرمانہ مذکور نہیں واجب ہوگا، اس واسطے کہ جرمانہ تو شجر کے واسطے مقدر ہے اور ہم اوپر بیان کر چکے ہیں کہ وہ شجر نہیں ہوگا کیونکہ جڑے داخل چہرہ نہیں ہے اور ہمارے نزدیک چونکہ جڑے بغیر فاصلہ کے چہرہ سے متصل ہیں تو وہ چہرہ میں داخل ہیں اور باعتبار معنی کے بھی ہم کہتے ہیں کہ وہ وجہ میں سے ہیں اس واسطے کہ وجہ کو مواجہت سے مشتق لیتے ہو تو مواجہت میں بسا اوقات جڑے سے سامنا ہوتا ہے تو معنی کی راہ سے بھی وہ وجہ میں داخل ہونا چاہیے فعلی ہذا

اگر جڑے میں ایسا زخم ہو جس کے واسطے جرمانہ مقدر ہے تو واجب ہوگا۔ معنی یہ ہیں کہ جب وہ چہرہ میں شمار ہے تو اس کے زخم کو بھی شجر کہا جائے گا پس اگر ایسا شجر ہو جس کے واسطے جرمانہ مقدر ہے تو جرمانہ مذکور واجب ہوگا۔ اب رہا جائفہ و مشائخ نے فرمایا کہ جائفہ بھی عام نہیں بلکہ خاص ہے یعنی مخصوص سر و پیٹ کے جوف سے ہے یا کہا جاوے کہ جائفہ صرف پیٹ کے جوف سے خاص نہیں ہے بلکہ خواہ پیٹ کے جوف تک پہنچا ہو یا سر کے جوف تک ہو بہر حال وہ جائفہ ہے۔ بالجملہ جائفہ کی تفسیر یہ ہے کہ جو زخم اس قدر گہرا ہو کہ وہ پیٹ کے جوف تک پہنچا ہو وہ جائفہ ہے اور جو سر کے جوف تک پہنچا ہو وہ بھی جائفہ ہے۔ معنی یہیں کہ سر کا جوف وہ ہے جہاں دماغ ہے اور دماغ تک جو شجر پہنچا جس کو دامغہ کہتے ہیں یہ دونوں فی المعنی یکساں ہوں گے اور جیسے دامغہ کو شمار نہیں کیا اسی طرح جائفہ متصل دماغ کا اعتبار کرنا بے فائدہ ہے اس واسطے کہ دماغ کے جوف تک پہنچنے سے موت غالب ہے پس اس کا حکم مانند دامغہ کے قتل کا حکم ہے چنانچہ دامغہ کے بیان میں معلوم ہوا ہاں اگر جوف دماغ سے علاوہ کان وغیرہ تک لیا جائے یا ایسے طور پر کہ کھوپڑی کی ہڈی جس کو قحف کہتے ہیں اس سے اتر جاوے اور دروندانہ دار جس کے ذریعہ سے دیواروں کی ہڈیاں متصل ہیں۔ بجائے خود ترکیب پر باقی ہیں اور ام الدماغ سے اوپر تک ہو تو البتہ مفید ہے اور غالباً اسی کو جوف کی حد قرار دیا گیا ہے پس جائفہ دو قسم کو شامل ہے۔ ایک یہ کہ جوف دماغ تک ہو اور ممکن ہے کہ عرض میں دو جانب سے نافذ ہو جیسے دوسری قسم پیٹ کے جوف میں بھی کبھی اس پار سے اس پارت تک پھوٹا ہوا ہوتا ہے اور اس صورت میں وہ بمنزلہ دو جائفہ کے ہوگا جیسے کہ اوپر مذکور ہوا بہر حال جائفہ سر و پیٹ دونوں کے جوف کو شامل ہے پھر واضح ہو کہ جن صورتوں میں ارش مقدر نہیں ہے اور سوائے قصاص کے جرمانہ واجب ہونا چاہیے مثلاً اثر زخم باقی رہا اور خالی تعزیری سزا کافی نہیں ہے بلکہ جرمانہ بھی ہوگا کیونکہ انسانی حقارت کی حفاظت سے بدون رابیسگان کرنے کے جرمانہ واجب ہوگا تو اس میں سابق مسائل ہیں۔ حکومت عدل کا حکم دیا مثلاً سوائے موضع کے دیگر شجاج میں حکومت عدل واجب کی جن میں ارش مقدری نہیں ہے اور آئندہ بھی مسائل آتے ہیں، لیکن شیخ مصنف رحمہ نے امام ابو حنیفہ سے قصاص شجاج میں دو روایتیں نقل کیں۔ اول یہ کہ شجر موضع سے کم میں قصاص نہیں ہے اور یہ روایت حسن رحمہ عن ابی حنیفہ ہے۔ اور یہ روایت ظاہر اثر و حدیث مرسل کے موافق ہے غیر از بینکہ حدیث مرسل میں تاویل یہ ہو سکتی ہے کہ جب ایسے طور پر ہو کہ قصاص ممکن نہ ہو لہذا ظاہر الروایت یہ ہے کہ موضع سے کم جس قدر شجاج ہیں ان میں قصاص واجب ہے بشرطیکہ ممکن ہو اور صورت امکانی کو شیخ مصنف نے واضح بیان کر دیا ہے اور اسی روایت کو امام محمد نے بسوط میں ذکر فرمایا ہے اور زیلعی رحمہ نے کہا کہ یہی اصح ہے۔ اور محیط میں لکھا کہ اسی کو عامہ مشائخ نے لیا ہے۔ نہ ہاں موضع سے بڑھ کر جو شجاج ہیں جیسے یا شجر و منقذ وغیرہ تو ان میں بالاجماع قصاص نہیں ہے۔ کذا فی الجوهرة۔ بلکہ موضع سے کم میں بھی اگر ایسی صورت ہو کہ قصاص ممکن نہیں ہے تو ان میں بھی قصاص نہ ہوگا۔ کما سبق۔ پھر جن صورتوں میں قصاص نہیں تو خواہ عمدًا ہوں یا خطا سے ہوں بہر صورت ان میں جرمانہ ہی واجب ہوگا چنانچہ محیط میں مصرح ہے۔ ص۔ اور اگر اس طرح اچھا ہو گیا کہ اثر باقی نہیں رہا تو پھر نہیں واجب ہوگا اور ذخیرہ وغیرہ میں امام محمد کا اختلاف معروف نقل کیا کہ زخم سے اچھے ہونے کے وقت تک جو کچھ اس نے طبیب یا دوا میں خرچ کیا وہ مال بدمہ مجرم واجب ہوگا۔ ص۔ ہاں یہ امر یاد رکھنا ضرور ہے کہ اس سے صرف مراد یہ ہے کہ زخم کا جرمانہ اس پر نہ ہوگا۔ رہا سبطانی سیاست ایسے مجرم پر واجب ہے جب کہ عمدًا ہو اور خطا کی صورت میں بے پرواہی کی تفسیر ہوگی۔ جیسا کہ کتاب میں بیان ہوا ہے پھر اگر اثر زخم باقی رہا اور جرمانہ واجب ہوا اور اس میں کوئی جرمانہ مقدر

نہیں ہے تو حکومت عدل واجب ہے اور معنی اس کے یہ کہ عدل سے جو حکم لگایا جاوے وہ بذمہ مجرم واجب ہے حالانکہ اس کے ساتھ سلطان بھی سزا دے گا خصوصاً جب کہ عہد ہو اور مجرم پر خود جناب الہی عزوجل میں ظالمانہ حرکت سے توبہ کرنا واجب ہے کیونکہ اس نے مسلمان کو ایذا پہنچائی۔ پھر حکومت عدل کی تفسیر میں اختلاف ہے۔ شیخ ابوالحسن الکرخی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس کی تفسیر کی کہ اس زخم کو دیکھا جاوے کہ موضوع سے اس کی کیا نسبت ہے یعنی جس شے میں کوئی مقدار شرعی مقدر ہو اس کی جانب پھیرا جاوے پس بنا بر قول سابق کے اگر شے باضغ ہو تو دیکھا جاوے کہ موضوع سے کیا نسبت ہے جب کہ قصاص ممکن نہیں ہے پس اگر موضوع سے نہائی ہو تو جرمانہ موضوع کا تہائی واجب ہو گا اور اگر چوتھائی ہو تو موضوع کی دیت سے چوتھائی حصہ واجب ہو گا اور اگر تین چوتھائی ہو تو ارش میں سے تین چوتھائی واجب ہو گا۔ بہر حال وہ موضوع سے کم ہو گا، اور شیخ الاسلام خواہر زادہ نے کہا کہ یہی اصح ہے۔ کذا فی الذخیرہ۔ اور شیخ امام طحاوی نے اس کی تفسیر کی کہ اس شخص کو مملوک فرم کر کے ایک بار اس عیب کے ساتھ اس کی قیمت اندازہ کریں اور دوسری بار بدون اس عیب کے اندازہ کریں پس فرم کر کے قیمت بدون عیب زخم کے دس دینار ہے اور مع اثر زخم کے پانچ دینار ہے تو ان دونوں قیمتوں کا فرق دیکھا جاوے پس اگر نصف العشر یعنی دسویں حصہ کا نصف ہو تو دیت آزاد میں سے دسویں کا نصف واجب ہو گا و علی ہذا القیاس۔ کافی میں لکھا کہ اسی قول پر فتویٰ ہے۔ اور فرق دونوں قول میں یہ ہے کہ طحاوی نے بذریعہ غلام کی قیمت کے آزاد کی دیت سے حساب لگایا اور کرخی نے جو شے ایسا ہو کہ جس میں مقدار مخصوص ہے اس کی جانب اس کو بھی حساب لگا کر پھر اس اندازہ آزاد بذریعہ دیگر زخم آزاد کے معلوم کیا۔ اور قول طحاوی میں آزاد کا اندازہ بذریعہ قیمت غلام کے معلوم کیا اسی وجہ سے شیخ الاسلام نے قول کرخی کو اصح قرار دیا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔ (تذنیب) ایک شخص نے دوسرے کو شے منقلہ پہنچایا یعنی ہڈی ٹوٹ کر منتقل ہو گئی پھر زخمی اچھا ہو گیا اور بعد اچھے ہونے کے اثر زخم باقی رہا اگرچہ بہت قلیل ہے تو بھی مجرم پر منقلہ کا ارش واجب ہو گا یعنی پندرہ اونٹ، محدث محمد بن حزم رضی اللہ عنہم اس واسطے کہ جب ارش واجب ہوتا ہے تو ساقط نہیں ہو سکتا مگر جہی کہ موجب ہر طرح سے زائل ہو جاوے حالانکہ یہاں کچھ باقی ہے۔ محیط۔ اور اسی قول پر فتویٰ جاری رہے گا۔ کذا فی الظہیر یہ۔ واضح ہو کہ شے آئمہ سوائے سر یا چہرہ کے نہیں ہو سکتا کیونکہ آئمہ تو ام الراس تک پہنچا ہوا ہوتا ہے اور یہ صرف سر سے ممکن ہوتا ہے یا چہرہ پر سے ایسی جگہ سے زخم لگے کہ وہ ام الراس تک پہنچ جاوے۔ محیط۔ ایک شخص نے دوسرے کے کان میں نیزہ مارا کہ وہ دوسری جانب سے نکل گیا تو امام محمد نے لکھا کہ اس میں حکومت عدل واجب ہے۔ محیط السرخسی۔ یعنی جب کہ وہ اس زخم سے اچھا ہو گیا ہو اور اثر خفیف یا کثیر باقی رہا تو اس میں حکومت عدل واجب ہے اور سلطان اس پر سزائے سیاست جاری کرے گا اور وہ آئندہ توبہ کرے اس واسطے کہ ایسی صورت میں قصاص ممکن نہیں ہے کیونکہ یہ زخم مہلک ہے اور زخمی مذکور اتفاق سے اچھا ہو گیا۔ م۔ اور اگر ایک نے دوسرے کی آنکھ میں تیر وغیرہ مارا کہ آنکھ سے گزر کر گدی سے پار ہو گیا تو آنکھ کے بارہ میں نصف دیت واجب ہوگی جب کہ اچھا ہو گیا اور باقی کے واسطے حکومت عدل واجب ہے اور باقی کا طرح اگر دماغ تک پہنچا تو بھی آنکھ کے واسطے نصف دیت واجب ہے اور وہاں سے دماغ تک کے واسطے حکومت عدل واجب ہے اور دماغ سے اگر بالائے سر تک پہنچے تو اس کے واسطے تہائی دیت واجب ہے۔ محیط السرخسی۔ واضح ہو کہ جو زخم جراثیم کے سوائے سر و چہرہ کے ہوں تو ان میں حکومت عدل واجب ہے جب کہ اس سے ہڈی کھل گئی یا ٹوٹ گئی ہو بشرطیکہ اچھا ہو جانے کے بعد کچھ اثر باقی رہا ہو اور اگر جراثیم کے واسطے کچھ اثر باقی نہ رہا ہو یعنی دماغ کچھ نہیں رہا یا کچھ عیب نہیں رہا تو امام ابوحنیفہ والیوسف کے نزدیک مجرم پر کچھ واجب نہیں ہے اور امام محمد کے نزدیک زخمی نے اچھے ہونے تک جو کچھ

خرچ کیا وہ واجب ہے۔ محیط السرخسی۔ جائفہ میں کسی جانب سے جو ف تک پہنچنا کافی ہے اگرچہ گردن سے اس تل تک ہو جس سے کھانا پانی اترتا ہے اور اس سے اوپر جائفہ نہیں ہے جیسے جائفہ کسی صورت میں ہاتھوں یا پاؤں یا ران میں نہیں ہوتا ہے جیسے منہ میں نہیں ہوتا ہے اور اگر مقعد وغیرہ سے جو ف تک ہو تو جائفہ ہے۔ السراج۔ اور واضح ہو کہ سراج میں زخم سر کو جائفہ نہیں رکھا پس شاید کہ دامغہ کے شبہ سے ہو یا روایت خلاف ہدایہ کے غلط ہے۔ م۔ اگر کسی نے دوسرے کو بین زخم موضع پہنچائے ہوں پس اگر پہلا موضع اچھا ہونے سے پہلے دوسرا ہو یعنی درمیان میں تندرستی حاکم نہیں ہوتی تو پوری دیت تین سال میں واجب ہوگی اور اگر درمیان میں صحت ہو یعنی ایک دوسرے تک تندرستی کے بعد ہو تو ایک ہی سال میں پوری دیت ادا کرنی واجب ہوگی۔ کذافی السکافی فی التفرقات۔ ایک شخص اصلع ہے کہ بڑھاپے سے اس کے سر کے بال گر گئے ہیں اس کو کسی شخص نے عمدًا زخم موضع پہنچا یا تو امام محمدؒ نے کہا کہ اس سے قصاص نہیں لیا جائے گا اور اس پر ارش واجب ہوگا اور اگر مجرم نے کہا کہ میں قصاص دینے پر راضی ہوں تو اس کو یہ اختیار نہیں ہے یعنی اس سے قصاص دینا قبول نہ ہوگا بلکہ وہ دیت دینے پر مجبور کیا جائے گا اور اگر بوڑھے کی طرح زخم مارنے والا بھی اصلع ہو اور اس نے عمدًا موضع زخم پہنچا یا تو اس سے قصاص لیا جائیگا۔ کذافی محیط السرخسی۔ اصلع کا موضع بہ نسبت غیر اصلع کے ناقص ہوتا ہے تو ارش بھی ناقص ہوگا اور ہاشمہ میں برابر ہیں اور یہ واقعات ناطقی کی روایت خلاف روایت منتقی ہے یعنی ہاشمہ بھی ناقص ہے۔ محیط۔ ص۔

فصل

یہ فصل سوائے سر کے دیگر اعضائے اطراف میں دیت کے بیان ہے

وفی اصابع الید نصف الدیۃ۔ اور ایک ہاتھ کی انگلیوں میں نصف دیت لازم ہے۔
ف حتی کہ اگر ایک نے دوسرے کے ایک ہاتھ کی سب انگلیاں خطا سے کاٹ ڈالیں جس سے دیت لازم آئی تو جان سے مار ڈالنے میں جو دیت کا ملہ واجب ہوتی ہے اس کا نصف واجب ہوگا۔ لان فی کل اصبع عشر الدیۃ علی ما روینا۔ اس واسطے کہ ہر انگلی کے لیے بدلیل حدیث مزبور دسواں حصہ دیت لازم ہے۔ فکان فی الخمس نصف الدیۃ۔ تو پانچ انگلیوں میں نصف دیت ہوتی۔
ف کیونکہ جب دس انگلیوں کے واسطے کل دیت ہے تو پانچ کے واسطے نصف ہے۔ و حدیث مذکور سے مقصود حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما مرفوع ہے کہ ہاتھوں و پیروں کی انگلیاں یکساں ہیں ہر انگلی کے واسطے دس اونٹ ہیں۔ رواہ الترمذی و صحیح اور کہا کہ یہی قول سفیان ثوری و شافعی و احمد و اسحق ہے۔ و جہ استدلال یہ کہ کلے دیت سوا اونٹ ہیں تو ہر انگلی کے واسطے دسواں حصہ دس اونٹ ہیں تو پانچ کے واسطے پچاس یعنی نصف دیت ہے ولان فی قطع الاصابع تفویت جنس متفعة البطش و هو الموجب علی ما مر۔ اور اس قیاس موافق نص سے بھی کہ انگلیاں کاٹ ڈالنے میں منفعت گرفت کی جنس مٹانا لازم آتا ہے اور یہی موجب جرمانہ ہے چنانچہ سابقہ میں مدلل مذکور ہوا۔ **ف** کہ کل قطع کرنے میں جنس منفعت مٹانا لازم آیا۔ آخر تک۔ ع۔ یہ اس وقت کہ فقط انگلیاں کاٹی ہوں۔ فان قطعہا مع الکف ففیہ ایضا نصف الدیۃ لقولہ علیہ السلام وفی الیدین الدیۃ وفی احدیہما نصف الدیۃ۔ پس اگر اس نے انگلیوں کو ہتھیلی کے ساتھ قطع کیا ہو تو اس میں بھی نصف دیت ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دونوں ہاتھوں میں پوری دیت ہے اور ایک ہاتھ میں نصف دیت ہے۔

ف چنانچہ علی قاری نے شرح نقایہ میں لکھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہاتھ کاٹنے میں نصف دیت کا حکم دیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مین کو خط لکھا اور اس میں مذکور ہے کہ ایک ہاتھ میں نصف دیت ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ہتھیلی کی وجہ سے نصف پر زائد نہ ہوگا۔ ولان الکف تبع للاصابع لان البطش بها۔ اور اس دلیل سے کہ ہتھیلی تو انگلیوں کے تابع ہے اس واسطے کہ گرفت تو انگلیوں سے ہوتی ہے۔ وان قطعها مع نصف الساعد ففی الاصابع والکف نصف الدیۃ و فی الزیادۃ حکومت عدل و ہوروا یۃ عن ابی یوسف رحمہ۔ اور اگر اس نے انگلیوں کو مع نصف کلائی کے قطع کیا ہو تو انگلیوں و ہتھیلی میں نصف دیت لازم ہے اور زائد کے بارہ بیسے حکومت عدل ہے اور یہ امام ابو یوسف سے ایک روایت ہے۔ ف اور معنی حکومت عدل یہ کہ دو مرد عادل جن کو اس بارہ میں بصارت ہو جو کچھ اندازہ کریں وہ جرمانہ لازم ہوگا۔ اور یہی قول امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک مختار ہے۔ لیکن ابو یوسفؒ نے اس روایت کے موافق دونوں سے موافقت کی۔ وعنہ ان ما ذاعلی اصابع الید والرجل فهو تبع الی المنکب والی الفخذ لان الشروع اوجب فی الید الواحدۃ نصف الدیۃ والید اسم لہذا الجارحۃ الی المنکب فلا یزاد علی تقدیر الشروع۔ اور ابو یوسفؒ سے دوسری روایت یہ کہ ہاتھ یا پاؤں کی انگلیوں سے جو کچھ زائد ہو وہ ہاتھ میں موٹھے تک اور پاؤں میں ران تک سب تابع ہے اس دلیل سے کہ شرع نے ایک ہاتھ میں نصف دیت واجب فرمائی اور ہاتھ اس عضو کا کندھے تک نام ہے پس اندازہ شرعی سے زیادہ نہیں کیا جائے گا۔ ولہما ان الید باطشۃ والبطش یتعلق بالکف والاصابع دون الذراع فلم یجعل الذراع بتعافی حق التضمین ولا فہ لا وجہ الی ان یکون بتعالی اصابع لان بینہما عضوا کمالا ولا الی ان یکون تبعاً للکف لانه تابع ولا تبع للتبع۔ اور امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ ہاتھ تو ایک گرفت کرنے والے آلہ کا نام ہے اور گرفت کرنا صرف انگلیوں و ہتھیلی سے متعلق ہوتا ہے نہ کلائی سے تو تاوان کے حق میں کلائی کو تابع نہیں قرار دیا جائے گا اور اس دلیل سے کہ کلائی کو انگلیوں کے تابع کرنے کی کوئی راہ نہیں نکلتی اس واسطے کہ انگلیوں و کلائی کے درمیان میں ہتھیلی ایک عضو کامل موجود ہے اور ہتھیلی کے تابع ٹھہرانے کی بھی کوئی راہ نہیں نکلتی، اس واسطے کہ ہتھیلی خود انگلیوں کے تابع ہے اور جو چیز خود تابع ہو اس کا تابع نہیں ہوتا ہے۔ قال وان قطع الکف من المفصل و فیہا اصبع واحدۃ ففیہ عشر الدیۃ وان کان اصبعان فالخمس ولا شیء فی الکف وهذا عند ابی حنیفہؒ وقال ینظر الی ارش الکف والاصبع فیکون علیہ الاکثر ویدخل القلیل فی اکثر لانہ لا وجہ الی الجمع بین الارشین لان کل شیء واحد ولا الی اھدار احدھما لان کل واحد اصل من وجہ فرجنا ما لکثیرا۔ اور اگر جوڑ پر سے ہتھیلی کاٹ ڈالی جائے اس میں ایک انگلی لگی تھی تو دیت کا سوال حصہ واجب ہوگا اور اگر دو انگلیاں موجود ہوں تو پانچوں حصہ واجب ہوگا اور ہتھیلی کے بارہ میں کچھ واجب نہ ہوگا اور یہ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ ہتھیلی و انگلی ہر ایک کا جرمانہ دیکھا جاوے پس دونوں میں جو زائد ہو وہی مجرم پر واجب ہوگا اور جو کم ہے وہ زائد میں داخل ہو جائے گا اس دلیل سے کہ انگلی کا جرمانہ اور ہتھیلی کا جرمانہ دونوں کو جمع کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے اس واسطے کہ یہ کل تو ایک ہی چیز ہے اور دونوں میں سے کسی ایک کو خاص کر باطل ٹھہرانے کی بھی کوئی وجہ نہیں ہے کیونکہ دونوں میں ہر ایک بلحاظ وجہ خاص کے اصل ہے تو کسی کو اس راہ سے ترجیح نہیں ہے پس ہم نے زیادت جرمانہ کی راہ سے ترجیح دی۔ ف اور کم جرمانہ والے کو باطل کیا۔ ولہ ان الاصابع اصل

والکف تابع حقیقۃً وشرعاً لان البطش یقوم بہا وواجب الشرع فی اصبع واحدۃ عشر من الابل۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ ازراہ حقیقت وشرع کے انگلیاں تو اصل ہیں اور ہتھیلی اس کے تابع ہے اس واسطے کہ گرفت کا توام صرف انگلیوں سے ہوتا ہے اور شرع نے ایک انگلی میں دس اونٹ واجب کیے ہیں۔

ف اور ہتھیلی کے حق میں کچھ واجب نہیں کیا تو ہتھیلی کے بارہ میں صرف رائے وقیاس ہے حالانکہ جس میں نس ہو اس کے ساتھ رائے کا مقابلہ نہیں ہو سکتا تو انگلی کو ازراہ حقیقت وشرع کے فوقیت ہے اور تم نے ہتھیلی کو جب کہ اس کی قیمت زائد ہو ازراہ قیاس ورائے کے ترجیح دی۔ والترجیح من حیث الذات والحکم اولی من الترجیح من حیث مقدار الواجب۔ حالانکہ ذات، حکم کی راہ سے ترجیح دینا بہ نسبت مقدار واجب کی حیثیت کے اولیٰ ہے۔ ولو کان فی الکف ثلثۃ اصابع یجب ارش، الاصابع ولا شیئی فی الکف بالاجہ لان الاصابع اصول فی التقوم وللاکثر حکم الكل فاستتبعت، الکف کما اذا کانت الاصابع قائمۃ باسرها۔ اور اگر ہتھیلی میں تین انگلیاں موجود ہوں تو بالاجماع یہ حکم ہے کہ انگلیوں کا جرمانہ واجب ہو گا اور ہتھیلی کی بابت کچھ واجب نہ ہو گا، اس واسطے کہ تقوم میں انگلیاں اصل ہیں اور نصف سے زائد کے واسطے کل کا حکم ہوتا ہے، یعنی پانچ میں سے تین انگلیاں موجود ہیں جو نصف سے زائد ہیں تو گویا کل موجود ہیں، پس جب کل اصل موجود ہے تو اس نے ہتھیلی کو اپنے تابع کر لیا جیسے اگر کل انگلیاں درحقیقت موجود ہوں تو ہتھیلی تابع ہو جاتی ہے۔ قال وفی الاصبغ الزائدۃ حکومت عدل تشریفاً للآدمی لانه جزو من یدہ لکن لا منفعة فیہ ولا زینۃ اور زائد انگلی میں حکومت عدل ہے یعنی مثلاً ہاتھ میں چھٹی انگلی زائد ہے اس کو قطع کیا تو قاطع پر حکومت عدل کا جرمانہ لازم ہے تاکہ آدمی کی شرافت ظاہر ہو اس واسطے کہ یہ انگلی بھی اس کے ہاتھ کا ایک جزو ہے لیکن اس میں کوئی منفعت یا زینت نہیں ہے ف تودیت نہ ہوگی مگر بالکل باطل بھی نہ ہوگی کیونکہ اس میں آدمی کے واسطے حقارت ہے تو انسانی تکریم ظاہر کرنے کے واسطے اس میں حکومت عدل واجب ہے۔ وكذلك السن المشاغنة لما قلنا۔ اور اسی طرح زائد دانت میں جو اصلی دانتوں کی پیدائش سے مخالف جمتا ہے اس کے توڑنے میں بھی حکومت عدل واجب ہے تاکہ شرافت انسانی ظاہر ہو اور تحقیق نہ ہو۔ ونی عین الصبی و ذکرہ ولسانہ اذا لم تعلم صحته حکومت عدل وقال الشافعی تجب فیہ دیتۃ کاملۃ لان الغالب فیہ الہمۃ فاشبه قطع المارن والاذن ولنا ان المقصود من هذا الاعضاء المنفعة فاذا لم تعلم صحتها لا یجب الارش الكامل بالثک والظاهر لا یصلح حجة للناہ بخلاف المارن والاذن الشاخصۃ لان المقصود هو الجمال وقد قوته علی المال۔ اور طفل کی آنکھ یا تازہ یا زبان تلف کرنے میں حکومت عدل واجب ہے در صورتیکہ ان اعضا کی تندرستی معلوم نہ ہو۔ اور امام شافعی نے فرمایا کہ پوری دیت واجب ہوگی۔ اس واسطے کہ ظاہر حال یہ کہ اعضائے مذکورہ تندرست تھے تو ایسا ہو گیا جیسے کسی نے طفل کا نرمہ ناک یا کان کاٹ ڈالا کہ اس میں بالاتفاق پوری دیت واجب ہوتی ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اعضائے مذکورہ سے دراصل منفعت مقصود ہے تو جب ان کی تندرستی معلوم نہ ہو تو شک کی وجہ سے پوری دیت واجب نہ ہوگی۔ اور ظاہری تندرستی ایسی چیز نہیں جو لازم کرنے کے واسطے حجت کافی ہو بلکہ دفعیہ کے واسطے کافی ہوتی ہے بخلاف نرمہ بینی و گوش کے جو بدن پر ابھرنے سے ظاہر ہیں کہ ان سے مقصود صرف جمال ہے حالانکہ اس نے جمال کو بالکل برباد کیا۔

ف تو پوری دیت واجب ہوئی۔ وکذا لک لو استهل الصبی لانه لیس بکلام وانما هو مجرد صوت ومعرفة المصحة فيه بالكلام وفي الذكر بالحركة وفي العین بما يستدل علی النظر فیکون بعد ذلك حکمہ حکم البالغ فی العمد والمخطار۔ اور اسی طرح اگر طفل نے پیدائش کے وقت رونے کی آواز نکالی ہو تو بھی اس کی زبان کاٹنے میں جیب کہ صحت معلوم نہ ہو صرف حکومت عدل ہے کیونکہ یہ آواز کوئی کلام نہیں۔ جس سے زبان کی صحت معلوم ہو، بلکہ یہ تو محض آواز ہے حالانکہ زبان کے بارہ میں صحت کا پہچاننا کلام سے ہوتا ہے اور آلہ نرہ کی تندرستی پہچاننا اس کی جنبش و حرکت سے ہوتی ہے اور آنکھ میں تندرستی پہچاننا ایسے امر سے ہوگا جس سے نظر پر استدلال ہو پس صحت و تندرستی پہچاننے کے بعد طفل میں خطار و عمد کا حکم مثل بالغ کے ہوگا۔

ف حتیٰ کہ اگر عمد اطفال کی زبان یا زہیا آنکھ پر جنایت کی حالانکہ اس کی تندرستی معلوم ہے تو قصاص ہے۔ اور اگر خطار ہو تو دیت ہے غرض کہ جو حکم بالغ میں ہے وہی طفل میں ہے۔ قال ومن شج رجلا فذهب عقله او شجرا سه دخل ارش الموضحة فی الدیة۔ اگر کسی نے (خطار سے) دوسرے کو زخم سر پہنچایا کہ جس سے اس کی عقل جاتی رہی یا سر کے بال گر گئے تو دیت میں موضوع کا جرمانہ داخل ہو گیا۔

ف موضوع زخم سے یہ مراد کہ جس سے بڑی کھل گئی پس اصل مسئلہ میں شجر سے زخم موضوع مراد ہے اور موضوع کے واسطے جرمانہ مقدر ہے لیکن یہاں دیت واجب ہوگی جس میں موضوع کا جرمانہ بھی داخل ہو جائے گا۔ لان لفوات العقل تبطل منفعة جميع الاعضاء فصا لکما اذا اوضحة فمات وارش الموضحة يجب لفوات جزء من الشعر حتی لو بنت یسقط والدیة بفوات کل الشعر وقد تعلقا بسبب واحد فدخل الجزر فی الجملة کما اذا قطع اصبع رجل فنشلت یدة۔ اس واسطے کہ عقل گم ہو جانے سے تمام اعضاء کی منفعت باطل ہو جائے گی تو ایسا ہو گیا کہ جیسے ایک شخص کو موضوع زخم پہنچایا کہ جس کے صدر سے وہ مر گیا تو دیت لازم ہے نہ جرمانہ موضوع اور موضوع کا جرمانہ تو بالوں کا ایک جنوزائل ہونے سے واجب ہوتا ہے حتیٰ کہ اگر بال جم آویں تو یہ جرمانہ ساقط ہو جاتا ہے اور پورے بال زائل ہونے سے دیت واجب ہوتی ہے اور جرمانہ دیت و دونوں کا تعلق ایک ہی سبب کے ساتھ ہوا یعنی اس کے زخم سر ہی کی وجہ سے موضوع کا جرمانہ بنظر زوال موتے سر اور دیت بوجہ زوال عقل واجب ہوتی تو کل میں جزو داخل ہو جائے گا جیسے اس مسئلہ میں ہے کہ ایک شخص نے دوسرے کی ایک انگلی کاٹ ڈالی جس سے اس کا ہاتھ شل ہو گیا۔ ف کہ اس صورت میں پورے ہاتھ کی دیت واجب ہوتی ہے اور مقطوعہ انگلی کا جرمانہ علیحدہ نہیں ہوتا بلکہ اسی دیت میں داخل ہو جاتا ہے کیونکہ ایک ہی سبب سے دیت و جرمانہ واجب ہوا تھا۔ تو قلیل داخل کثیر ہو جائے گا۔ وقال زفر لایدخل لان کل واحد جنایة فیما دون النفس فلا یتد اخلان کسائر الجنایات وجوابہ ما ذکرنا۔ اور زفر نے فرمایا کہ قلیل داخل کثیر نہیں ہوگا۔ اس واسطے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک ایسا جرم ہے جو تلف نفس سے کم ہے تو دونوں میں تداخل نہ ہوگا، جیسے دیگر جرائم میں ہوتا ہے اور اس کا جواب وہ ہے جو ہم بیان کر چکے ہیں۔

ف کہ ان دونوں کا سبب متحد ہے تو نادان کے حق میں علیحدہ اعتبار نہ ہوگا اس واسطے کہ علیحدہ اعتبار بوجہ علیحدہ سبب کے ہے حالانکہ جرم سوائے ایک فعل قلیح کے جو زخم موضوع ہے دوسرے فعل کا مرتکب نہیں ہوا ہے پھر واضح ہو کہ دماغ کو محل عقل قرار دیا حتیٰ کہ ایک ہی صدر کا اثر تمام اعضاء میں متحد ہی ہوا، لیکن بوجہ

سے نہیں کہ اس کے اثر سے تمام اعضاء میں نقص پیدا ہو بلکہ اس وجہ سے کہ دیگر اعضاء ویسے ہی سالم موجود ہیں لیکن بشرط عقل نداد ہے تو بے کار ہیں۔ قال وان ذهب سمعه او بصره او كلامه فعليه ارش الموضحة مع الدیة قالوا هذا قول ابی حنیفہؒ و ابی یوسفؒ اور اگر شجرہ موضوہ کی وجہ سے اس کی سماعت یا بصارت یا کلام کی قوت جاتی رہی تو مجرم مخاطی پر دیت کے ساتھ میں زخم موضوہ کا جرمانہ بھی واجب ہوگا، مشائخ نے فرمایا کہ یہ امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کا قول ہے۔

ف یعنی اس صورت میں کان و آنکھ و زبان کی دیت میں موضوہ کا جرمانہ داخل نہیں ہوگا۔ الزیلعی۔ وعن ابی یوسفؒ ان الشجیة تدخل فی الدیة السمع والکلام ولا تدخل فی دیتة البصر۔ اور ابو یوسفؒ سے ایک روایت ویکیریہ آئی کہ شجرہ موضوہ کا جرمانہ کان و زبان کے دیت میں داخل ہوگا اور آنکھ کی دیت میں داخل نہیں ہوگا۔

ف حتی کہ اگر زخم موضوہ پہنچا یا جس سے کان کی سماعت جاتی رہی تو صرف کان کی دیت لازم آوے گی اور موضوہ کا جرمانہ اسی میں شامل سمجھا جائے گا اور اسی طرح اگر گویائی جاتی رہی ہو تو یہی حکم ہے اور اگر زخم موضوہ سے آنکھ کی بینائی جاتی رہی تو آنکھ کی دیت کے ساتھ میں زخم موضوہ کا جرمانہ واجب ہوگا پس آنکھ کی صورت میں امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ میں اتفاق ہے اور کان و زبان کی صورت میں ابو یوسفؒ سے روایت اول موافق ابو حنیفہؒ ہے اور دوم مخالف ہے۔ وجه الأقل ان کلامها جنایة فیما دون النفس والمنفعة مختصة به فاشبهت الاعضاء المختلفة بخلاف العقل لان منفعة عائدة الی جمیع الاعضاء علی ما بینا۔ روایت اول کی وجہ یہ ہے کہ موضوہ کے ساتھ کان و زبان و آنکھ ہر ایک جان سے کتر جرم ہے اور ہر ایک عضو کی منفعت اسی کے ساتھ مختص ہے دوسرے کی جانب متعدی و مشروط نہیں ہے) تو یہ اعضائے مختلفہ کے مشابہ ہو گیا دگو یا مجرم نے ان اعضائے مختلفہ میں سے ہر ایک کو مجروح کیا تو ہر ایک کا علیحدہ علیحدہ ضامن ہے) بخلاف عقل کے کہ عقل کی منفعت جمیع اعضاء کی طرف عائد ہے جیسا کہ ہم نے مسد سابق میں بیان کیا ہے

ف یہ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل ہے اور اسی کے ساتھ ابو یوسفؒ کی روایت اول موافق ہے۔ ووجه الثانی ان السمع والکلام مبطن فیعتبر بالعقل والبصر ظاہر فلا یدلحق به۔ اور ابو یوسفؒ کی روایت ثانیہ کی وجہ یہ ہے کہ سماعت و گویائی ایک قوت مبطنہ ہے (غیر ظاہر) تو اس کا قیاس عقل پر ہوگا۔ پس ان کی دیت میں مانند عقل کے جرمانہ موضوہ داخل ہو جائے گا) اور بینائی امر ظاہر ہے تو اس کو عقل کے ساتھ الحاق نہیں کیا جائے گا۔

ف پس وہ علیحدہ واجب ہے۔ قال وفي الجامع الصغير ومن شج رجلاً موضحة فذهب عینا فلا قصاص فی ذلك عند ابی حنیفہؒ۔ اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے کو زخم موضوہ پہنچایا کہ جس سے زخمی کی دونوں آنکھیں جاتی رہیں تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس جرم میں قصاص نہیں ہے۔ قالوا ویبغی ان تجب الدیة فیہما وقال فی الموضحة القصاص۔ مشائخ نے فرمایا کہ موضوہ آنکھوں، دونوں میں دیت واجب ہونا چاہیے اور صاحبین نے فرمایا کہ موضوہ میں قصاص واجب ہے۔

ف اگرچہ آنکھوں میں قصاص نہ ہوگا۔ قالوا ویبغی ان تجب الدیة فی العینین۔ مشائخ نے فرمایا کہ آنکھوں کے بارہ میں دیت واجب ہونی چاہیے۔ قال وان قطع اصبع رجل من المفصل الاعلی فمثل ما بقی من الاصبع او البید کلها الاقصاص علیہ فی شئی من ذلك ویبغی ان تجب الدیة فی المفصل الاعلی و فیما بقی حکومت عدل۔ اور اگر کسی شخص کی انگلی اوپر کے جوڑے سے کاٹ دی یعنی اوپر کا پور کاٹ دیا پس اس انگلی میں سے باقی حصہ مثل ہو گیا تو کسی صورت میں قاطع پر قصاص نہیں ہے اور چاہیے کہ اول جوڑے سے قطع میں دیت

واجب ہو اور باقی میں حکومت عدل واجب ہو۔ وکذا لک لو کسر بعض سن رجل فاسود ما بقی
ولم یحک خلافاً ویذبحی ان تجب الدیۃ فی السن کلتہ۔ اور اگر کسی شخص کا تھوڑا دانت توڑ دیا پسے
باقی حصہ اس دانت کا سیاہ پڑ گیا تو بھی یہی حکم ہے۔ اور واضح ہو کہ امام محمدؒ نے اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نقل نہیں کیا، اور
چاہیے کہ پورے دانت کی بابت دیت واجب ہو۔ ولو قال اقطع المفصل واترک ما یدس او اکسر القدر
المکسور واترک الباقی لم یدکن لہ ذلک لان الفعل فی نفسہ ما وقع موجباً للقود۔ اور اگر
مظلوم نے کہا کہ میں قصاص میں اوپر کا جوڑ کاٹتا ہوں اور جو حصہ خشک ہوا اس کا قصاص چھوڑتا ہوں یا جس قدر دانت توڑا
اسی قدر توڑتا ہوں اور باقی سیاہ کا قصاص چھوڑتا ہوں تو اس کو یہ اختیار نہیں دیا جائے گا، اس واسطے کہ فعل ظالم
فی نفسہ موجب قصاص نہیں واقع ہوا ہے۔ فصار کما لو شجھہ منقلتہ فقال اشجھہ موحدتہ واترک
الزیادۃ۔ پس یہ ایسا ہو گیا جیسے ظالم نے کسی کو زخم غیر موحد پہنچایا، پس مظلوم نے کہا کہ میں اس کو موحد زخم پہنچاتا ہوں
اور زائد چھوڑتا ہوں۔ فحالانکہ یہ قول مقبول نہیں ہوتا ہے، پس یہاں بھی قبول نہ ہوگا۔ لہذا فی الخلافۃ ان
الفعل فی محلیں فیکون جنایتین مبتدأتین فالشبهۃ فی احدہما لا یتعدی الی الاخری۔ مسداً ختلانی
میں صاحبین کی دلیل یہ کہ مجرم کا فعل و محل میں واقع ہوا تو یہ دو جرم ابتدائی ہیں، پس ایک جرم میں شبہ ہونے سے وہ
دوسرے جرم کی جانب متعدی نہ ہوگا۔ فپس دوسرا جرم جو دوسرے محل میں ہے عمدی بلاشبہ ہوگا۔ کمن دھا الی
رجل عمدًا فاصابہ ولفذمنہ الی غیرہ فقتلہ یجب القود فی الاول۔ جیسے کسی نے عمدًا زید کو تیر
مارا اور وہ زید کے لگا اور اس سے پار ہو کر بکر کے لگا اور بکر کو بھی قتل کیا تو اول کے واسطے قصاص واجب ہوگا۔
فکیونکہ اول کو اس نے عمدًا مارا ہے اور دوم کا قتل البتہ خطا واقع ہوا تو دوم کے خطا سے اول کا قصاص
دور نہ ہوگا۔ ولہ ان الجراحۃ الاولى ساریۃ والجزاؤ با لمثل لیس فی وسعۃ الساری۔ اور امام ابو حنیفہؒ کی
دلیل یہ ہے کہ مسئلہ مذکور میں پہلا زخم ہی ساری ہو گیا اور اس کے مثل زخم ساری کا بدلہ دینا اس کی وسعت میں نہیں ہے۔
فپس یہ ممکن نہیں کہ یہ بھی ایسا زخم پہنچا دے جو پھیل کر دوسرے عضو کی طرف ساری ہو کیونکہ یہ امور تو اتفاق ہیں
فیجب المال۔ تو مال واجب ہوا۔ فاور قصاص ناممکن ہے۔ ولان الفعل واحد حقیقۃً وهو الحركۃ القائلۃ
وکذا المحل متحد من وجہ لاتصال احدہما بالآخر فاورثت نہایتہ شہدہ الخطا فی البدایۃ۔ اور
اس دلیل سے کہ فعل مذکور در حقیقت ایک فعل ہے یعنی ظالم نے در حقیقت ایک ہی فعل کیا جو ساری ہوا اور فعل مذکور
حرکت قائمہ ہے اور اسی طرح محل جرم بھی ایک راہ سے متحد ہے کیونکہ عضو اول اور دوم دونوں متصل ہیں پس انتہائے عضو
کا شہدہ ابتدائے عضو میں بھی شبہ خطا پیدا کرنے والا ہو گیا۔ فاور اس کا قیاس دو شخصوں کے قتل کے مسئلہ پر نہیں
ہو سکتا کیونکہ یہاں تو محل متحد ہے۔ بخلاف النفسین لان احدہما لیس من سرایۃ الآخر۔ بخلاف دو
شخصوں کے کیونکہ ایک کا مرنا دوسرے کی سرایت سے نہیں ہے۔ وبخلاف ما اذا وقع المسکین علی الاصبغ لانه
لیس فعلاً مقصوداً۔ اور بخلاف ایسی صورت کے کہ زید کے ہاتھ سے پھری گری کہ اس نے بکر کی انگلی کاٹ دی۔
تو یہ حکم اس واسطے نہیں کہ یہ حرکت عمدی نہیں ہے۔ قال وان قطع اصبعاً فثلث الی جنبہا اخری فلا قصاص
فی شئی من ذلک عند ابی حنیفۃ۔ اور اگر زید نے بکر کی انگلی کاٹ دی پس اس انگلی کے پہلو میں دوسری
انگلی شل ہوگی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ان دونوں میں سے کسی کے بارہ میں قصاص نہیں ہے۔

ف کیونکہ مقطوعہ کے پہلو میں دوسری انگلی نکل رہی ہو جانا لازمی یا اختیاری فعل نہیں ہے۔ وقالوا وزقدوا والحسن یقتضی من الاولیٰ وفی الثانیۃ ارشہا والوجہ من الجانبین قد ذکرنا۔ اور صاحبین وزقدوا حسن رحمتے کہا کہ اول انگلی کی بابت قصاص ہوگا اور دوسری کی بابت جرم مانہ واجب ہوگا۔ اور دونوں جانب کے دلائل ہم اوپر بیان کر چکے ہیں۔

ف پس ابو حنیفہ کے نزدیک قصاص اس وجہ سے ممکن نہیں کہ قاطع کی انگلی اس طرح کاٹنا کہ دوسری انگلی نکل رہی ہو جاوے مقطوعہ کے اختیار میں نہیں ہے اور نیز دونوں انگلیاں متصل ہیں اور اس عضو متصل میں دوسری انگلی کا حصہ فعل خطا ہے تو اول جزو بھی خطا میں شامل ہوا۔ پس قصاص ممکن نہیں ہے اور صاحبین وغیرہ کی دلیل یہ ہے کہ اول انگلی پر جو فعل واقع ہوا تھا وہ عمدی موجب قصاص ہے اور دوم کے واسطے جرم مانہ دے کیونکہ دونوں علیحدہ عضو ہیں۔ فافہم۔ م۔ وروی ابن سماعہ عن محمد فی المسأله الاولیٰ وهو ما اذا شجح موضحة فذهب بصرة انه یجب القصاص فیہما لان الحاصل بالسراية مباشرة كما فی النفس والبصر یجری فیہ القصاص بخلاف الخلاقیۃ الاخیرۃ لان الشلل لا قصاص فیہ اور ابن سماعہ نے امام محمد سے مسأله اول میں یعنی جب کہ موضع زخم پہنچا یا جس سے بینائی جاتی رہی ہے یہ روایت کی کہ موضع و آنکھ دونوں کے واسطے قصاص واجب ہوگا اس واسطے کہ زخم اول کی سرایت سے جو خرابی پیدا ہوئی وہ بھی بمنزلہ اس کے ارتکاب فعل کے ہے جیسے جان جانے میں ہوتا ہے یعنی اگر زخمی کیا حتیٰ کہ جان جاتی رہی تو قاتل قرار دے کر قصاص لیا جاتا ہے اسی طرح وہ آنکھ کی بینائی زائل کرنے والا قرار دیا جائے گا اور بینائی ایسی چیز ہے جس میں قصاص جاری ہوتا ہے برخلاف اخیر مسأله اختلافی کے کہ انگلی سے دوسری انگلی نکل رہی ہو گئی تو یہاں یہ حکم اس واسطے نہیں کہ نکل ہونا ایسی چیز ہے جس میں قصاص جاری نہیں ہوتا ہے۔ فصار الاصل عند محمد علی هذا الروایۃ ان سوا یتہ ما یجب فیہ القصاص الی ما یمن فیہ القصاص یوجب الاقتصار کما لو آلت الی النفس وقد وقع الاقل ظلماً۔ پس روایت ابن سماعہ موافق امام محمد کے نزدیک یہ اصل قرار پائی۔ کہ جس زخم میں قصاص واجب ہو جب وہ ایسے امر کی جانب متعدی ہو جاوے کہ اس کا قصاص لینا ممکن ہے تو اس کا قصاص بھی واجب ہو جاتا ہے جیسے اس صورت میں ہوتا ہے کہ زخم عمدی ہو حتیٰ کہ جان جاتی رہی حالانکہ زخم اول ظلماً موجب قصاص واقع ہوا تھا۔ ف تو بالاتفاق نفس کا قصاص واجب ہوتا ہے۔ لیکن یہ روایت منجملہ نوادر ہے اور مشہور روایت امام محمد یہ کہ ساری کے واسطے دہت واجب ہوگی۔ ووجه المشہوران ذهاب البصر بطریق التسمیب الا تری ان الشجۃ بقیت موجبة فی نفسہا ولا تود فی التسمیب بخلاف السراية الی النفس لانه لا تبقى الاولیٰ فانقلبت الثانیۃ مباشرة۔ اور مشہور روایت کی وجہ یہ ہے کہ بینائی جاتی رہنی بطور سبب انگیزی کے ہے یعنی اس نے ایک سبب پیدا کیا جس سے آنکھ کی بینائی جاتی رہی اور سبب انگیزی میں قصاص نہیں واجب ہوتا ہے۔ بخلاف اس کے جب زخم ساری ہو کر جان جاتے تک نوبت پہنچاوے کہ وہاں یہ بات نہیں ہے اس واسطے کہ زخم اول باقی نہیں رہتا ہے تو دوسرا اثر یعنی جان جانا اپنی حالت سابقہ سے بدل کر ارتکاب فعل ہو گیا۔ ف گویا اس نے ابتداء سے یہی کیا کہ اس کو قتل کر دیا تو موجب قصاص ہے۔ قال ولو کسر بعض السن فسقطت فلا قصاص الا علی روایۃ ابن سماعہ۔ اور اگر کسی کا تھوڑا دانت توڑ دیا۔ پس باقی گر گیا تو قصاص نہیں ہے سوائے بروایت ابن سماعہ۔

ف کہ ابن سماعہ کی روایت پر قصاص لیا جاوے کیونکہ سرایت ایسے امر کی جانب متعدی ہوئی کہ اس کا قصاص ممکن نہیں ہے تو بقول امام محمد توڑنے والے کا دانت قصاصاً توڑا جاوے۔ ولو اوضحه موضحة فتا کلتا فہو

علی السوائتین ہاقتین۔ اور اگر اس نے دوسرے کے سر میں دوزخم موضع پہنچاتے پس دونوں بوجہ آکلہ پیدا ہو جانے کے سڑ کر ایک میں مل گئے تو اس کا حکم بھی انہیں دونوں روایتوں پر مختلف ہے۔ فقہ۔ یعنی بروایت مشہورہ و بروایت ابن سہل قال ولوقع سن رجل فنبئت مکانها احدى سقط الارش فی قول ابی حنیفۃ وقال علیہ الارش کاملان الجنایۃ قد تحققت والحادث نعمة مبتدأة من الله تعالی۔ اور اگر خطا سے ایک شخص کا دانت اکھاڑا پس بجائے اس کے دوسرا جم آیا تو امام ابو حنیفہ کے قول میں اس کا جرمانہ ساقط ہو گیا اور صاحبین نے فرمایا کہ مجرم پر جرمانہ کامل ہے اس واسطے کہ جرم پورا ہو چکا اور یہ نیا دانت اللہ تعالیٰ کی طرف سے نئی نعمت ہے۔ ولہ ان الجنایۃ العدمت معنی فضا لکما اذا قلع سن الصبی فنبئت لا یجب الارش بالاجماع لانہ لم یفت علیہ منفعة ولا ذینة۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ جرم مذکور در معنی ندارد ہو گیا، پس ایسا ہوا کہ جیسے کسی طفل کا دانت اکھاڑا، پس بجائے اس کے جم آیا تو بالاتفاق جرمانہ واجب نہیں ہوتا ہے، اس واسطے کہ مجرم نے اس کی کوئی منفعت یا زینت زائل نہیں کی فقہ اور اس دلیل میں تردد یہ ہے کہ طفل کا دانت گویا گرنے کے واسطے تھا تو اس نے معرض زوال کو زائل کر دیا۔ برخلاف جوان کے کہ اس کے دانت نہیں گرتے ہیں اور اگر گرے تو نہیں جتے ہیں پس جم آنا نعمت ابتدائی ہے مگر آنکہ کہا جاوے کہ جم جانے کے بعد ہی کلام ہے تو طفل و جوان برابر ہو گئے۔ وعن ابی یوسف انہ تجب حکومت عدل لکان الاثم الحاصل۔ اور امام ابو یوسف سے ایک روایت ہے کہ باوجود چھنے کے دانت کا جرمانہ نہیں مگر حکومت عدل اس وجہ سے واجب ہے کہ اکھاڑنے والے کے فعل سے درد حاصل ہوا تھا۔ ولوقع سن غیرا فروھا صاحبہا فی مکانھا ونبت علیہا اللحم فعلى القالع الارش بکمالہ لان هذا جمالا یعتد بہ اذا العروق لا تعود اور اگر ایک نے دوسرے کا دانت اکھاڑ دیا پس مظلوم نے اس دانت کو اپنی جگہ رکھ لیا اور اس پر گوشت جم آیا تو اکھاڑنے والے پر پورا جرمانہ واجب ہے اس واسطے کہ اس دانت کا کچرا اعتبار نہیں ہے کیونکہ رگیں دوبارہ نہیں جم سکتی ہیں۔ وکذا اذا قطع اذنتہ فالصقرها فالصقرها لا تعود الی ما کانت علیہ۔ اور اسی طرح اگر کسی کا کان کاٹ لیا پس مظلوم نے اس کو جوڑ لیا پس اس پر گوشت جم گیا تو بھی ظالم اس کی دیت کا ضامن ہے۔ اور اس طرح جوڑا جانے کا کچرا اعتبار نہیں ہے اس واسطے کہ وہ جیسا تھا ویسا نہیں ہو سکتا۔ ومن نزع سن رجل فانزع المنزوعة سنہ سن النانۃ فنبئت سن الاقل فعلى الاقل لصاحبہ خمس مائۃ درہم۔ اگر زید نے بکر کا دانت اکھاڑا پس بکر نے جس کا دانت اکھاڑا گیا ہے قصاص میں زید کا دانت اکھاڑا پھر بکر کا دانت جم آیا تو بکر پر زید کے واسطے پانچ سو درہم ارش لازم ہوگا۔ لانہ تبین انہ استوفی بغیر حق۔ اس واسطے کہ یہ امر ظاہر ہو گیا کہ بکر نے زید سے جو قصاص لیا وہ بغیر حق واقع ہوا۔ لان الموجب فساد المنبت ولو یفسد حیث نبئت مکانها احدى فانعدمت الجنایۃ۔ اس واسطے کہ موجب قصاص یہ کہ ظالم نے نبئت کو خراب کر دیا کہ دانت نہیں جم سکتا حالانکہ یہ فساد نہیں ہو کیا تو بجائے اس کے دوسرا دانت جم آیا تو جرم ندارد ہو گیا۔ ولہذا یستافی حولا بالاجماع۔ اور اسی وجہ سے بالاتفاق ایک سال تک عہدت دی جاتی ہے۔

فقہ تا کہ ظاہر ہو کہ نبئت خراب ہو گیا ہے وکان ینبغی ان ینتظر الناس فی ذلک للقصاص الا ان فی اعتبار ذلک تضييع الحقوق فاکتفینا بالحول لانه تنبت فیہ ظاهرا۔ حالانکہ چاہیے یہ تھا کہ قصاص کے لیے اس بارہ میں بیان تک انتظار کیا جاتا کہ اچھے ہونے سے مایوسی ہو جاتی لیکن اس کے اعتبار کرنے میں

لوگوں کی تضحیح حقوق تھی نہیں ہم نے صرف ایک سال تک انتظار کیا اعتبار کیا کیونکہ اس میں بظاہر یا یوسی معلوم ہو جاتی ہے۔ فاذا مضی الحول ولم تنبت قضینا بالقصاص واذ انبتت تبین انا اخطانا فیہ والاستیفار کان بغیر حق۔ پس جب سال گزر گیا اور دانت نہیں جما تو ہم قصاص کا حکم دیں گے اور جب دانت جم آیا تو ظاہر ہوا کہ ہم نے حکم میں خطا کی اور قصاص حاصل کرنا بغیر حق واقع ہوا۔ **ف** اگر کہا جاوے کہ اگر ناسحق ہوتا تو پھر مظلوم سے قصاص لیا جاتا۔ جواب یہ کہ قصاص تو ناسحق واقع ہوا۔ **الا** لانه لا یجب القصاص للشبهۃ فیجب المال۔ لیکن اتنی بات ہے کہ شہر کی وجہ سے قصاص واجب نہ ہوگا بلکہ مال واجب ہوگا۔ قال ولو ضرب انسان سن انسان فتحرکت یستانی حوالا لیظہر اثر فعلہ۔ اگر ایک شخص نے دوسرے کے دانت میں مارا جس سے وہ ہلنے لگا تو اس کو ایک سال کی مہلت دی جائے گی تاکہ اس کے فعل کا اثر ظاہر ہو۔ **ف** کہ دانت جم گیا یا اکٹڑ گیا۔ **فلو** اجل القاضی سنۃ ثم جاز المضروب وقد سقطت سنۃ فاختلاف قبل السنۃ قیما سقط بضربہ فالقول للمضروب لیکون التأجیل مفیداً۔ پس اگر قاضی نے اس کو ایک سال کی مہلت دی پھر مضروب آیا در حالیکہ اس کا دانت گرا ہوا تھا، پس سال سے پہلے جو اس کی ضرب سے گرا اس میں دونوں نے اختلاف کیا تو مضروب کا قول معتبر ہوگا۔ تاکہ معیاد لگانا مفید ہو۔

ف یعنی قبل سال کے مضروب نے کہا کہ اس کی ضرب سے میرا دانت ساقط ہوا اور ضارب نے کہا کہ نہیں بلکہ دوسرے شخص کی ضرب سے گرا تو مضروب کا قول قبول ہے اس واسطے کہ معیاد اسی واسطے لگائی گئی تھی کہ اس کے فعل کا اثر ظاہر ہو پس اگر قول مذکور قبول نہ ہو تو معیاد کا کچھ فائدہ نہ ہو۔ **وهذا بخلاف ما اذا شجبه موصوفاً فجاء وقد صارت منقلۃ فاختلاف حیث یکون القول قول الضارب لان الموصوفاً لا تورث المنقلۃ اما التحدیق قیوثر فی السقوط فافتراقاً۔** اور یہ حکم برخلاف ایسے واقعہ کے کہ ایک نے دوسرے کو زخم موضع ہنچویا تھا پھر مضروب آیا در حالیکہ اس کا زخم منقلہ ہو گیا، پس ضارب و مضروب نے اختلاف کیا تو ضارب کا قول قبول ہوگا اس واسطے کہ زخم موضع سے منقلہ نہیں پیدا ہوتا ہے اور ہا دانت ہلاتا تو اس سے دانت گرجاتا ہے پس دونوں میں فرق ظاہر ہو گیا۔ **وان** اختلافی ذلك بعد السنۃ فالقول للضارب لانه ینکر اثر فعلہ وقد مضی الاجل الذی وقتہ القاضی لظہور الاثر فان کان القول للمضروب۔ اور اگر سال گزرنے کے بعد دونوں نے اختلاف کیا ہو تو ضارب کا قول قبول ہوگا، اس واسطے کہ وہ اپنے فعل کے اثر سے انکار کرتا ہے حالانکہ وہ معیاد جو قاضی نے اس کا اثر فعل ظاہر ہونے کے واسطے مقرر کی تھی گزر چکی تو منکر ہی کا قول قبول ہوگا۔ **ولو** لم یسقط لاشبہی علی الضارب۔ اور اگر مضروب کا دانت نہیں گرا تو ضارب پر کچھ واجب نہ ہوگا۔ **وعن** ابی یوسف انه یجب حکومت عدل لالسر۔ اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ ضرب کے درد کے واسطے حکومت عدل واجب ہے۔

وسنبین الوجہین بعد هذا ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور ہم ان دونوں صورتوں کو آئندہ انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ **ولو** لم تسقط لکنها اسودت یجب الارش فی الخطاء علی العاقلۃ وفي العمد فی مالہ ولا یجب القصاص لانه لا ینکنہ ان یضربہ ضرباً تسود منه۔ اور اگر مضروب کا دانت ساقط نہ ہوا بلکہ سیاہ پڑ گیا تو خطا کی صورت میں مددگار برادری پر جہانہ واجب ہوگا اور فعل عمد کی صورت میں مجرم کے مال میں دیت واجب ہوگی اور قصاص اس وجہ سے واجب نہ ہوگا کہ مضروب سے ایسی چوٹ مارنا ممکن نہیں جس سے ضارب کا دانت سیاہ پڑ جاوے۔ **وکذا** اذا کسر بعضہ واسود الباقی لا قصاص لما ذکرنا وکذا

احمر و اخضر۔ اور اسی طرح اگر تھوڑا دانت توڑا اور باقی سیاہ پڑ گیا تو بھی یوجہ مذکورہ بالا اس پر قصاص نہیں ہے اور اسی طرح وہ دانت سُرخ یا سبز ہو گیا تو بھی یہی حکم ہے۔ قال ومن شجرجلا قال تحت ولسم یبق لها اثر و بنت الشعد سقط الدنث عند ابی حنیفۃؒ لزوال الشین الموجب۔ اگر کسی نے دوسرے کے سر میں خطا سے زخم پہنچایا پھر وہ زخم بھرا آیا اور اس کا اثر باقی نہیں رہا اور بالجم گئے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جرمانہ ارش ساقط ہو گیا۔ اس واسطے کہ عیب جو موجب جرمانہ تھا زائل ہو گیا۔ وقال ابو یوسفؒ یجب علیہ ارش الا لہ وهو حکومت عدل لان الشین ان ران فلا لہما حاصل ما زال فیجب تقویۃ۔ اور ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ ظالم پر درد کا جرمانہ واجب ہے اور یہ حکومت عدل ہے، اس واسطے کہ عیب اگر زائل ہوا تو زخم کی وجہ سے جو درد ہوا تھا وہ زائل نہیں ہوا تو اس کی قیمت لگانا واجب ہے۔ وقال محمد علیہ اجرۃ الطیب و ثمن الدوار لانهما لزمہ اجرۃ الطیب و ثمن الدوار لفعله قصار کانہ اخذ ذلك من مالہ الا ان ابی حنیفۃؒ یقول ان المنافع علی اصلنا لا تتقوم الا بعقد او بشبہة اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ ظالم پر طیب کی اجرت اور دوا کی قیمت واجب ہوگی، یعنی زخمی نے جو کچھ طیب کو دیا ہے یا دوا کی قیمت دسی ہے وہ ضارب سے پاوے گا، اس واسطے کہ مصزوب کو طیب کی اجرت و دوا کی قیمت اسی ضارب کے فعل جرم سے لازم آئی پس گویا ظالم مجرم نے اس قدر مال اس کے مال سے ظلماً پھین لیا، لیکن امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ ہمارے اصول پر منافع کا قیمتی ہونا صرف بذریعہ عقد یا شبہ کے ہوتا ہے۔ حتیٰ کہ غلام و مسکان وغیرہ کے منافع بعقد اجارہ مقوم ہوتے ہیں اور عورت کی بضع بذریعہ عقد نکاح کے مقوم ہوتی ہے اور اگر کسی عورت سے شبہ میں وطی کی گئی تو اس کا مہر المثل بوجہ شبہ کے لازم آتا ہے۔ ولہم یوجد فی حق الجانی فلا یضرم شیناً۔ اور مجرم مذکور کے حق میں عقد یا شبہ کچھ نہیں پایا گیا تو وہ کچھ بھی ضامن نہ ہوگا۔ قال ومن ضرب رجلاً مائة سوط فخرجه فیاً منها فعلیہ ارش الضرب معنایا اذا بقی اثر الضرب فاما اذا لم یبق اثره فهو علی اختلاف قدمی فی الشجۃ الملتصۃ۔ اگر ایک نے دوسرے کو سو کوڑے مار کر مجروح کیا پھر مجروح اس جراحت سے اچھا ہو گیا تو مارنے والے پر اس کا جرمانہ واجب ہے۔ اس مسد کے معنی یہ ہیں کہ ارش واجب ہونا اس وقت ہے کہ ضرب کا اثر باقی رہا ہو اور اگر اثر باقی نہیں رہا تو حکم اس اختلاف پر ہے جو شجر ملتحمہ میں مذکور ہوا۔ حتیٰ کہ یعنی زخم سر بالکل بھرا آیا اور نشان باقی نہیں رہا اور بالجم گئے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ضارب پر کچھ نہیں ہے اور ابو یوسفؒ کے نزدیک درد کے واسطے حکومت عدل واجب ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک طیب کی اجرت اور دوا کی قیمت واجب ہے اور حاصل مکتہ یہ کہ ہمارے نزدیک زخمی کے واسطے فی الفور قصاص نہیں بلکہ انتظار کیا جاوے پس تین حال سے خالی نہیں ایک یہ کہ وقت زخم سے زخم سے مر جائے گا تو قصاص لیا جائے گا، دوم یہ کہ اچھا ہوا تو وہ دو حال سے خالی نہیں ایک یہ کہ اثر باقی رہا اور دوم یہ کہ بالکل نشان نہیں رہا۔ تو اس صورت میں قصاص ممکن نہیں کیونکہ یہ ممکن نہیں کہ اس کی مار سے وہ بھی ضرور اسی طرح اچھا ہو جاوے اور جرمانہ کی بھی وجہ نہیں کیونکہ عیب باقی نہیں رہا۔ اور یہ رائے ابو حنیفہؒ ہے اور ابو یوسفؒ کے نزدیک درد کا عوض لازم ہے جو اہل عدل کی حکومت سے طے ہوگا، اور امام محمدؒ کے نزدیک طیب و دوا کی قیمت لازم ہے اور اثر باقی ہونے کی صورت میں ارش و جرمانہ لازم ہے جیسے یہاں مذکور ہے۔ قال ومن قطع ید رجل خطاء ثم قتله قبل البر ف علیہ الدیۃ وسقط ارش الید لان الجنایۃ من جنس والحد

والموجب واحد وهو الیدیة وانما یدل النفس بجمیع اجزائها فدخل الطرف فی النفس
 كأنه قتله ابتداء۔ اگر ایک نے دوسرے کا ہاتھ خطا سے کاٹ ڈالا مثلاً زید نے بکر کا ہاتھ خطا سے کاٹ ڈالا۔ پھر
 اچھا ہونے سے پہلے اس نے بکر کو قتل کر دیا یعنی خطا سے قتل کیا یعنی پہلا ہاتھ کاٹنا بھی چوک و غلطی سے واقع ہوا پھر
 دھوکے و خطا میں بکر اس کے ہاتھ سے قتل ہو گیا حالانکہ وہ ابھی ہاتھ کے زخم سے اچھا نہیں ہوا تھا تو زید پہ اس کی دیت
 واجب ہوگی اور ہاتھ کا جرم مانہ ساقط ہو گیا۔ اس واسطے کہ دونوں جرم ایک ہی جنس کے ہیں یعنی دونوں خطا سے واقع ہوئے
 ہیں اور جو چیز اس سے لازم آتی ہے واحد ہے اور وہ دیت ہے یعنی کوئی فعل موجب قصاص نہیں بلکہ موجب مال ہے،
 پھر دیت کا ملہ تو نفس کا عوض مع جمیع اجزاء ہے تو یہ ہاتھ بھی نفس میں داخل ہو گیا تو مکرر ہاتھ کی دیت لازم نہ ہوگی پس
 ایسا ہوا کہ گویا زید نے اس کو ابتداء سے قتل کیا تھا۔ فت اور اس صورت میں صرف دیت لازم ہے پس ہاتھ کا جرم مانہ
 لازم نہ ہوگا۔ قال ومن جرح رجلاً جراحة لم یقتض منه حتی یدرأ وقال الشافعی یقتض
 منه فی الحال اعتباراً بالقصاص فی النفس وهذا لان الموجب قد تحقق فلا یعطل ولنا قولہ
 علیہ السلام لیستانی فی الجراحات سنۃ ولان الجراحات یعتبر فیہا ما لہا لاحالہا لان حکمہا
 فی الحال غیر معلوم فلعلہا تسری ابی النفس فیظہر انہ قتل وانما یستقر الامر بالبرء
 اگر کسی شخص نے دوسرے کو مجروح کیا تو جراح سے ابھی قصاص نہیں لیا جائے گا یہاں تک کہ وہ اچھا ہو جاوے ریام
 جاوے اور یہی قول مالک و احمد و اکثر علماء ہے بلکہ ابن المنذر نے کل علماء جن سے علم محفوظ ہے یہی قول بیاں کیا۔ (ع) اور
 امام شافعی نے فرمایا کہ جیسے قصاص نفس فی الحال لیا جاتا ہے اسی قیاس پر جرح کا قیاس بھی فی الحال لیا جائے گا اور اس
 کی وجہ یہ ہے کہ موجب قصاص تو متحقق ہو گیا، پس موجب کو مکمل دلا یا جائے گا اور معطل نہیں چھوڑا جائے گا اور ہماری دلیل
 یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جراحات میں ایک سال تاخیر و انتظار کیا جائے گا۔ اور دلیل قیاسی یہ کہ جراحات
 میں فی الحال کا اعتبار نہیں بلکہ انجام کا اعتبار ہے اس واسطے کہ فی الحال اس کا حکم معلوم نہیں ہے شائد وہ زخم بڑھ کر جان ہلاک
 کرنے تک پھیل جاوے تو ظاہر ہوگا کہ یہ فعل جرح نہیں بلکہ قتل ہے اور یہ امر مستقر جمعی ہوگا کہ مجروح اچھا ہو جاوے۔
 فت تب معلوم ہوگا کہ قتل نہیں بلکہ جیسے ابتداء میں جرح تھا انجام میں بھی جرح ہے اور اگر مرے تو قصاص نفس
 ہے اور اگر اول سے مثلاً زخم سر کا قصاص لے لیا جاوے پھر مجروح مر جاوے تو بعد قصاص جرح کے اس کو قصاص نفس
 میں قتل کیا جائے گا پس مجرم پر مکرر قصاص واقع ہوگا اور یہ قصاص سے زائد ہے۔ پھر جو حدیث شیخ مصنف نے
 ذکر کی اس کے طرق و اسانید میں اصحاب تخریجات نے طول دیا اور مترجم بقدر ضروری مفید کے بیان کرتا ہے، جہاں
 تک نظر پڑھی۔ پس واضح ہو کہ اس حدیث کو امام طحاوی نے شرح الآثار میں بطریق عنبہ بن سعید عن الشعبي عن جابر
 رضی اللہ عنہ مرفوعاً روایت کیا۔ تنقیح میں کہا اس کے اسناد صالح ہے اور طحاوی نے یحییٰ بن ابی انیسہ عن ابی الزبیر عن جابر
 رضی اللہ عنہ مرفوعاً روایت کیا۔ اور کہا کہ یحییٰ بن سعید القطان نے یحییٰ بن ابی انیسہ کو محمد بن اسحاق سے بہتر و بارہ زہری فرمایا۔
 مترجم کہتا ہے کہ وجہ استدلال یہ ہے کہ قول یحییٰ بن سعید سے یہ صریح ثبوت ہو کہ وہ محمد بن اسحاق سے کم نہیں پس اگر
 یحییٰ کے نزدیک محمد بن اسحاق کذاب ہے تو اس سے بہتر ہوگا اور اگر غیروں کے نزدیک محمد بن اسحاق ثقہ ہے تو بہتر
 ہوگا، اور یہ یحییٰ بن ابی انیسہ سے استدلال کے واسطے کافی ہے۔ اور دارقطنی وغیرہ نے تسلیم کیا کہ اس باب میں مرسل صحیح
 ہے اور شک نہیں کہ وہ اثبات کے واسطے کافی ہے اور دارقطنی نے سنن میں حدیث عمرو بن شعیب عن ابیہ عن عبدہ

یا سناد صالح روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تاصحت قصاص سے منع فرمادیا۔ پس دوسری روایت میں جو فی الحال قصاص لینا مذکور ہے وہ منسوخ ہو گیا یعنی ایک مجروح نے فی الحال قصاص چاہا تھا اور آپ نے تاخیر دلوائی مگر اس نے ہٹ کی تو دلوا دیا پھر اس کی ٹانگ لنگڑی ہو گئی اور جس سے قصاص لیا گیا تھا وہ اچھا ہو گیا تو پھر اس نے دعویٰ کیا کہ میرا حق دلوا یا جاوے پس آپ نے فرمایا کہ تو نے نافرمانی کی اور اپنا حق کھویا اور ایک روایت میں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تجھے دوہر کیا اور آپ نے حکم دے دیا کہ آئندہ سے چھانہ ہونے کے بعد قصاص لیا جاوے کما رواہ احمد وغیرہ۔ حازمی نے کہا کہ یہ حدیث کئی وجہ سے مروی ہے اور قوی ہے۔ لیکن اس میں ایسا امر مذکور ہے کہ جس سے منسوخ ہو جانے پر دلیل ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ امر ظاہر ہے بلکہ دارقطنی نے ناسخ جملہ منفرد روایت کیا اور ابن جریر عن عمرو بن شعیب منفرد نہیں بلکہ متابعت ایوب وغیرہم بروایت دارقطنی وغیرہ موجود ہے۔ اور ہمارے اصول پر انقطاع ثقہ کچھ مضر نہیں ہے۔ بالجملہ حدیث مذکور حضرت جابر اور عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جده مرفوعاً مروی ہے اور دارقطنی وغیرہ نے مرسل کے صحیح ہونے پر اتفاق کیا ہے اور اصول حنیفہ و جمہور علماء پر مرسل حجت صحیح ہے۔ اور ابن عبد البر نے دعویٰ کیا کہ امام شافعی سے پیشتر علماء متفق تھے کہ مرسل حجت ہے پھر بعد اس کے اختلاف پیدا ہوا ہے۔ رہا کلام اس کے متصل ہونے میں تو تلخیص یہ کہ جابر رضی اللہ عنہ سے ابوالزبیر و شعبی و عمرو بن دینار روایت کرتے ہیں۔ اور ان تینوں میں سے ہر ایک سے روایت کرنے والے اس تفصیل سے ہیں کہ ابوالزبیر سے ایک راوی یزید بن عیاض ہے۔ دارقطنی نے کہا کہ ضعیف متروک ہے۔ یہی مالک و یحییٰ و احمد بن صالح و ابو حاتم و غیرہم سے مروی ہے۔ ۲۔ یحییٰ بن ابی ایسہ کما رواہ الطحاوی اور اوپر مذکور ہوا۔ ۳۔ عبد اللہ بن لہیعہ اور راجح یہ کہ وہ حسن الحدیث ہے اور متابعات دیگر بھی ہیں۔ چنانچہ دارقطنی نے یعقوب بن عطار کی متابعت ضعیف سے روایت کی اور علاوہ یعقوب کے اس اسناد میں عبد اللہ بن عبد اللہ الاموی ہے اور اس میں اختلاف ہے حتیٰ کہ ابن حبان نے اس کو ثقات میں لکھا اور کہا کہ اپنی روایت میں اختلاف کیا جاتا ہے یعنی اس کی روایت سے مخالفت ہوتی ہے یہ سب تو ابوالزبیر کی طرق ہیں۔ شعبی سے۔ ۱۔ عنبسہ بن سعید نے بروایت طحاوی ۲۔ مجالد نے بروایت بزار اور ان دونوں میں کلام ہے لیکن ایسا کلام ہے کہ متعدد طرق سے درجہ حسن تک پہنچا دیں گے۔ حتیٰ کہ مجالد سے اصحاب صحاح نے روایت کی ہے۔ رہا بیان عمرو بن دینار تو ابن ابی شیبہ نے ابن علیہ عن ایوب عن عمرو بن دینار روایت کی اور دارقطنی نے بعد روایت کے کہا کہ ابو شیبہ کے دونوں پس اس میں خطا کر گئے کہ انہوں نے مرفوع روایت کی حالانکہ احمد وغیرہ نے ابن علیہ عن ایوب عن عمرو بن دینار۔ مرسل روایت کی اور یہی محفوظ ہے۔ اور شیخ عبد الحق نے اس کو تسلیم نہیں کیا کیونکہ بعض ثقات نے اگر حفظ کے ساتھ متصل روایت کیا اور دوسروں نے مرسل روایت کیا تو اس میں کچھ خرابی نہیں ہے اور دارقطنی نے مسلم بن خالد الزنجی عن ابن جریر عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جده روایت کی کہ پھر بعد اس کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جرح کے قصاص سے منع فرما دیا یہاں تک کہ منتهی ہو۔ میں کہتا ہوں کہ اسناد مسلم بن خالد الزنجی درجہ حسن تک ہے۔ رہا بیان حدیث عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جده تو یہ بھی صالح ہے بلکہ حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے احسن ہے اس کو امام احمد و دارقطنی نے روایت کیا لایک شخص نے دوسرے کے گھٹنے میں قرن مارا پس اس نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے قصاص کی درخواست کی تو آپ نے فرمایا کہ جلدی مت کر یہاں تک کہ اچھا ہو جاوے مگر اس نے قصاص ہی پر ہٹ کی کہ فی الحال لیا جاوے۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو قصاص دلوا دیا، پھر جس سے قصاص لیا گیا تھا وہ اچھا ہو گیا اور یہ شخص جس کے واسطے قصاص لیا گیا تھا لنگڑا ہو گیا پس اس شخص نے آکر عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں تو لنگڑا ہو گیا اور میرا ساتھی یعنی جس نے مجھے مارا تھا وہ اچھا ہو گیا، پس آپ نے فرمایا:

کہ کیا میں نے تجھے نہیں کہا تھا کہ تاخیر کر لیکن تو نے میرا کہنا نہیں مانا پس اللہ تعالیٰ نے تجھے دور کیا اور تیرا لنگ باطل ہو گیا، پھر اس کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ قصاص نہ لیا جاوے یہاں تک کہ زخم اچھا ہو جاوے اور یہ اسناد حسن ہے اور اگر منقطع ہو تو بھی ہمارے نزدیک مضر نہیں ہے اور یہ روایت مرسل بھی صحیح ہے۔ بالجملہ مراسلات متعددہ خود صحیح ہیں بالجملہ صحیح حدیث صحیح ہے اور قیاس بھی مفید ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ قال وكل عمد سقط القصاص خبیه بشبهه في الدية في مال القاتل وكل ارض وجب بالصلح فهو في مال القاتل۔ اور جس قتل عمد میں بوجہ شہ کے قصاص ساقط ہو یعنی دیت لازم آتی تو یہ دیت قاتل کے مال میں واجب ہوگی مددگار برادری پر نہ ہوگی جیسے قصاص عمدی کا تاوان ان پر نہیں ہوتا ہے) اور ہر ارض جو بصلح واجب ہوا ہو وہ بھی قاتل کے مال میں ہے۔ لقوله عليه السلام لا يجفل العواقل عمدا الحدیث۔ اس واسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ عاقلہ کسی عمد کو نہیں اٹھاتی ہے۔

ف اور نہ صلح کو اور نہ اعتراف کو اور نہ جو مملوک نے جنابت کی۔ رواہ محمد فی الآثار عن ابن عباس ورفا ورواہ البیهقی عن الشعبي قوله۔ پس یہ حدیث مرفوع نہیں ہے اور بعض نے زیادہ کیا کہ اور نہ ارض موصو سے کم۔ یعنی یہ بھی مددگار برادری پر نہیں ہے۔ وھذا عمد۔ اور یہ فعل بھی عمد ہے۔ ف تو اس کو بھی مددگار برادری نہیں اٹھاوے گی۔ پس معلوم ہوا کہ شہ سے قصاص ساقط ہو کر جو مال واجب ہوا ہو یا جو ارض بوجہ صلح واجب ہوا ہو دونوں برابر ہیں۔ غیر ان الاول يجب في ثلث سنين لانه مال وجب بالقتل ابتداء فاشبه شبه العمد والثاني يجب حالاً لانه مال وجب بالعقد فاشبه الثمن في البيع۔ صرف اتنا فرق ہے کہ جو مال بوجہ سقوط قصاص کے واجب ہوا وہ قاتل پر تین سال میں واجب الادا ہوگا اس واسطے کہ یہ ایسا مال ہے جو بوجہ قتل کے ابتداء واجب ہوا تو شہ عمد کے مشابہ ہو گیا اور صلح کا ارض فی الحال واجب الادا ہوگا اس واسطے کہ یہ ایسا مال ہے جو بوجہ عقد کے واجب ہوا تو ثمن بیع کے مشابہ ہو گیا۔ قال واذا قتل الاب ابنه عمدا فالدية في ماله في ثلث سنين وقال الشافعي يجب حالة لان الاصل ان ما تجب بالانقلاب يجب حالاً والتاجيل للتخفيف في النكاح وهذا امد فلا يستحقه ولان المال يجب جبراً لحقه وحقه في نفسه حال فلا يجبر بالموجل۔ اور اگر باپ نے اپنے پسر کو عمد قتل کیا تو اس کی دیت باپ کے مال میں تین سال میں واجب الادا ہے اور امام شافعی نے فرمایا کہ فی الحال واجب الادا ہے اس واسطے کہ اصل یہ ہے کہ جو مال بوجہ تلف کرنے کے واجب ہو وہ فی الحال واجب ہوتا ہے اور معیاد دینا خطا کار میں تخفیف کی وجہ سے ہوتا ہے اور باپ تو عمد قاتل ہے تو وہ اس میعاد کا مستحق نہ ہوگا اور اس دلیل سے کہ مال تو مقتول کا نقصان حق پورا کرنے کے واسطے واجب ہوتا ہے اور پسر مقتول کا حق در واقع فی الحال واجب الادا ہے کیونکہ میت ہے) تو معیادی سے اس کا جبر نقصان نہیں ہوگا۔ ولنا انه مال واجب بالقتل فيكون موجلاً كندية الخطا وشبه العمد اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مال مذکور بوجہ قتل کے واجب ہے تو دیت خطا اور دیت شہ عمد کی طرح یہ بھی میعاد ہی ہوگا۔ وھذا لان القیاس یا بی تقو ما آدمی بالمال لعدم التماثل والتقویم ثبت بالشرع اور بات یہ ہے کہ قیاس اس کو مقنن نہیں کہ آدمی کا اندازہ قیمت بمال ہو کیونکہ آدمی و مال میں مساوات نہیں ہے اور تقویم بذریعہ شرع ثابت ہوتی ہے۔ ف یعنی قیاس کے خلاف اس امر کو شرع نے کسی حکمت خاص سے مقوم کیا ہے۔ تو مور و شرع ہی تک رہے گا۔ وقد دنا به موجلاً لا معجلاً فلا يعدل عنه لاسيما الى زيادة۔ اور حال یہ کہ شرع کا درود اس کے حق میں میعاد ہی واقع ہوا ہے نہ فی الحال تو شرع سے عدول نہ ہوگا خصوص بجانب زیادت۔ ف یعنی ہم کو یہ امر شرع سے معلوم ہوا کہ خون ہا یعنی مقتول کو قیمت خون بقدر دیت دی جاوے۔

تو ہم قیاس کو چھوڑ کر شرع پر مدار رکھتے ہیں اور جس طرح درود ہے اسی پر عمل کرتے ہیں اور اس سے عدول نہیں کرتے ہیں۔ خصوصاً شرع کی تقویم پر زیادتی کرنا بہرگز روا نہیں ہے کیونکہ اس میں عدول مع سختی ہے حالانکہ کمی بھی عدول بغیر جائز ہے۔ بالجملہ مقدار میں کمی بیشی یا وصف نقد یا مبیعادی میں تغیر نہیں جائز ہے۔ ولما لم یجز التغلیظ باعتبار العمدیۃ قدر الا یجوز وصفا۔ پس قتل عمد کے لحاظ سے جب دیت کی مقدار میں سختی نہیں جائز ہے تو وصف میں تغیر بھی نہیں جائز ہے۔ ف پس معیادی سے فی الحال کرنا بھی روانہ ہوا۔ خلاصہ یہ کہ دیت کا جو طریقہ شرع میں وارد ہے وہ جیسے اور ول کے حق میں ہے اسی طرح باپ کے حق میں رہے گا کیونکہ اس میں قیاس کو دخل نہیں ہے تو ہم تغیر نہیں کر سکتے ہیں اور تغیر کبھی آسانی کی طرف ہوتا ہے۔ اور کبھی سختی کی طرف ہوتا ہے پس سختی کا تغیر زیادہ مذموم ہے، جیسے زانی کو سو کوڑے کی جگہ دو سو مارنا اگرچہ کمی میں تغیر جائز نہ ہو۔ لیکن اس سے آسان ہے اور یہاں دیت میں سختی کا تغیر یہ کہ فی الحال واجب کریں فافہم۔ م۔ و کل جنایۃ اعترف بہا ابحاثی فی مالہ ولا یصدق علی عاقلۃ لما روینا ولان القدر لا یتعدی المقر القصور ولایبۃ عن غیرہ فلا یظہر فی حق العاقلۃ۔ اور ہر ایک جنایت جس کا مجرم نے خود اقرار کر لیا ہو تو یہ جو مانہ خود مجرم کے مال پر ہو گا اور مددگار برادری پر اس کے اقرار کی تصدیق نہ ہوگی۔ بدلیں روایت مذکورہ بالا یعنی قول ابن عباسؓ و شعبی بروایت محمدؓ وغیرہ۔ اور بدلیں آئے اقرار ایسی چیز ہے جو مقرر سے متجاوز ہو کر دوسرے پر نہیں پڑتا ہے کیونکہ مضر کی ولایت دوسروں پر نہیں ہے پس مددگار برادری کے حق میں یہ اقرار ظاہر نہ ہوگا۔ قال و عمد الصبی والمجنون خطأ وفيه الدیۃ علی العاقلۃ وكذلك کل جنایۃ موجبا خمس مائة فصاعدا والمعنویۃ كالمجنون۔ اور طفل و مجنون کا فعل عمد بھی خطا ہے اور اس میں اس کی مددگار برادری پر دیت واجب ہوتی ہے کیونکہ جنایت خطا کو مددگار برادری اٹھاتی ہے۔ اور اسی طرح ہر جرم کہ جس کا موجب پانچ سو درہم یا زیادہ ہوں وہ مددگار برادری پر لازم ہوتے ہیں اور معتوم اس حکم میں مانند مجنون ہے۔ وقال الشافعی عمدۃ عمد حتی تجب الدیۃ فی مالہ لانه عمد حقیقۃ اذ العمد هو القصد غیر انه تخلف عنه احد حکمیہ وهو القصاص فیستحب علیہ حکمہ الآخر وهو الوجوب علیہ۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ مجنون و طفل و معتوم میں سے ہر ایک کا عمد ہی جرم عمد ہے حتی کہ اس کے مال میں دیت واجب ہوگی اس واسطے کہ وہ درحقیقت عمد ہے کیونکہ عمد معنی قصد ہے سوائے اتنی بات کے کہ اس عمد سے اس کا دوسرا حکم یعنی قصاص البتہ متخلف ہوا ہے عمد کے دو حکموں میں سے ایک حکم قصاص تو اس پر مترتب نہیں ہوتا پس اس کا دوسرا حکم یعنی مجرم عامد پر دیت ہونا اس پر مترتب کیا جائے گا۔ ولہذا تجب الکفارة بہ و یجزم عن المیراث علی اصلہ لانہما ینتقلان بالقتل۔ اور اسی وجہ سے کہ عمد سے اس قتل کی وجہ سے کفارہ واجب ہونا اور مجرم اپنے مقتول کی میراث سے محروم ہوتا ہے۔ بنا بر اصل شافعیؒ کے واسطے کہ یہ دونوں متعلق بقتل ہیں۔ ولنا ما روی عن علی رضی اللہ عنہ انه جعل عقل المجنون علی عاقلۃ وقال عمدۃ وخطاۃ سواہ۔ اور ہماری دلیل نقلی یہ ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آپ نے مجنون کی دیت اس کی مددگار برادری کے ذمہ رکھی اور فرمایا کہ مجنون کا فعل بحد و خطا دونوں یکساں ہیں۔ فب یعنی عمد بھی خطا ہے۔ لیکن بیہوشی نے کہا کہ اس کی اسناد محض ضعیف ہے۔ اور یہ معنی حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے بھی مروی ہیں بیہوشی نے کہا کہ اس کی اسناد منقطع ہے غیر از نیکہ حنفیہ کے نزدیک یہ مضر نہیں ہے اس واسطے کہ حکم بن کنینہ نقتلہ ہیں۔ پس اگر مجنون کے حق میں یہ حکم ہو تو طفل کے حق میں یہ لہرچہ اولیٰ ہوگا

کیونکہ عقل شاہد ہے کہ ان دونوں میں عقل نہیں ہے۔ ولان الصبی مظنتہ المرحمة والعقل الخاطی لما استحق التخصیف حتی وجبت الدیة علی العاقلۃ فالصبی وهو عذر اولیٰ بهذا التخصیف۔ اور دوسری دلیل عقلی یہ کہ طفل تو محل ترحم ہے اور عاقل بالغ نے اگر خطا سے قتل کیا ہو تو وہ مستحق تخفیف ہوتا ہے حتی کہ دیت اس کی مددگار برادری پر واجب ہو کر تھی ہے تو طفل و عقل میں اس سے زیادہ معذور ہے بدرجہ اولیٰ اس تخفیف کا مستحق ہوگا۔

ف اور یہ جو آپ نے کہا کہ مجنون وغیرہ کا عمدی فعل درحقیقت عمد ہے۔ تو یہ صرف آپ کا خیال ہے۔ ولانہم یتحقق العمدیۃ فانہا تترتب علی العلم والعدۃ یا السئل والمجنون عدیم العقل والطفل قاصر العقل فانی یتحقق منہما القصد و صار کالنائم۔ اور ہم تسلیم نہیں کرتے کہ فعل عمد ہونا متحقق ہو گیا اس واسطے کہ عمدی ہونا تو جاننے پر موقوف ہے اور جاننا بذریعہ عقل ہے، حالانکہ مجنون میں عقل ندارد اور طفل میں محض ناقص ہے تو قصد عمدی ان دونوں کی طرف سے کہاں سے متحقق ہوگا۔ اور مجنون و طفل کا حال مثل خوابیدہ کے ہو گیا۔

ف کیونکہ جو شخص خواب میں کوئی حرکت کرے وہ بلا قصد ہے اسی واسطے کہ وہ دانست سے خالی ہے۔ اور یہ جو آپ نے تجویز کیا کہ مجنون و طفل جس سے قتل سرزد ہوا اگر اس نے اپنے مورث کو قتل کیا تو میراث سے محروم ہے اور اس پر گناہ دور ہونے کے لیے کفارہ یعنی ایک مسلمان غلام یا لونڈی آزاد کرنا واجب ہے تو ہم کہتے ہیں کہ یہ قیاس بھی معقول نہیں ہے۔ وحرمان المیراث عقوبۃ و ہما لیسا اهل العقوبۃ۔ اور میراث سے محروم ہونا سزائے عقوبت ہے۔ حالانکہ مجنون و طفل لائق عقوبت نہیں ہیں۔ ف حتیٰ کہ بالاتفاق ان پر مرتد ہونے کی سزائے قتل وغیرہ جاری نہیں ہوتی ہے۔ والکفارة کا سمہا ستارة ولا ذنب تستوی لانہما مرفوعا القلم۔ اور کفارہ موافق اپنے نام کے گناہ ڈھانکنے والا ہوتا ہے حالانکہ مجنون و طفل کے پاس کچھ گناہ نہیں ہیں کو کفارہ ڈھکے اس واسطے کہ مجنون و طفل تو نفع القلم ہیں۔ ف چنانچہ حدیث کتاب الصلوٰۃ میں گزری۔ پس مجنون و طفل کے حق میں محرومی و کفارہ بے معنی ہے۔

فصل فی الجنین

یہ فصل جنین کے بیان میں ہے۔

ف جنین پیٹ میں جو بچہ ہو۔ چونکہ جنین۔ مادہ اخفار ہے اور بچہ مخفی ہوتا ہے۔ اسی واسطے اس کو جنین بولتے ہیں جیسے جن کیونکہ وہ آدمی کی نظر سے پوشیدہ ہوتے ہیں۔ اور جنین قبل ولادت کے گویا اپنی مال کا جزو ہے اور اس کے بعض احکام خاص ہیں۔ لہذا بیان فرمایا۔ قال و اذا حنوب بطن امرأۃ فالقت جنینا میتا فبیہ غرہ وہی نصف عشر الدیۃ قال رحمہ اللہ تعالیٰ معنا لا دینۃ الرجل و هذا فی الذکر و فی الانثی عشر دینۃ المرأۃ و کل منہا خمس مائۃ دینار۔ اگر کسی آدمی نے ایک عورت کے پیٹ میں مارا پس اس نے مردہ جنین ڈال دیا تو اس میں ایک غرہ واجب ہے اور وہ دسویں حصہ دیت کا نصف ہے۔ شیخ رحمہ اللہ تعالیٰ نے کہا کہ معنی یہ کہ مرد کی دیت کا نصف العشر ہے اور یہ نرینہ میں ہے اور مؤنث میں عورت کی دیت کا سوال حصہ واجب ہے۔ پھر خواہ مرد کی دیت سے دسویں کا نصف ہو یا عورت کی دیت سے دسواں حصہ ہو دونوں میں سے ہر ایک پانچ سو درہم ہے ف یعنی مرد کی دیت دس ہزار درہم ہے تو دسویں کا نصف حصہ پانچ سو درہم ہیں

اور عورت کی دیت پانچ ہزار درہم ہے تو اس کا دسواں حصہ پانچ سو درہم ہے پس عورت کی دیت مرد سے نصف ہے۔ اور واضح ہو کہ پیٹ کی خصوصیت نہیں بلکہ صدمہ مقصود ہے جس سے حمل ساقط ہو جاوے جو پورے بچہ کے حکم میں ہو حتیٰ کہ اگر پیٹھ یا پہلو یا سر یا کسی عضو دیگر میں مارے جس سے حمل ساقط ہو تو بھی یہی حکم ہے۔ کذا قبیل۔ اور پھر حال یہ شرط معتبر ہے کہ اسی ضرب سے اسقاط حمل ہوا اور یہ سب اس وقت کہ جنین مردہ ہو اور عورت صحیح سالم رہے۔ ورنہ نکاح کے قتل کا حکم سابق میں جو مذکور ہو چکا ہے جاری ہو گا اور یہاں کلام صرف جنین میں ہے۔ والقیاس ان لا یجب شیئی لانه لم یتیقن بحیاتہ۔ اور قیاس یہ تھا کہ جنین کے بارہ میں کچھ واجب نہ ہو اس واسطے کہ اس کی زندگی کا تیقن نہیں ہوا۔

ق کہ وہ پیٹ میں زندہ تھا جو صدمہ ضرب سے مردہ ہوا۔ ہاں یہ کہا جاسکتا ہے کہ بظاہر حال وہ زندہ تھا۔ و الظاہر لا یصلح حجة للاستحقاق۔ اور ظاہر حال اس لائق نہیں ہوتا کہ استحقاق کے واسطے حجت ہو۔

ق جیسا کہ کتاب القنار وغیرہ میں اصول سے مذکور ہوا کہ ظاہر حال صرف اس واسطے کافی ہوتا ہے کہ اس کے ذریعہ سے دفع کیا جاوے اور اس لائق نہیں ہوتا کہ اس کے ذریعہ سے کوئی امر لازم کیا جاوے، لیکن یہاں ہم نے قیاس مذکور ترک کیا اور استحساناً غزہ کا حکم دیا۔ وجہ الاستحسان ماروی عن النبی علیہ السلام ان قال فی الجنین عند عید او امة قیمته خمس مائة ویودی او خمس مائة۔ ویس استحسان وہ حدیث ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی گئی کہ آپ نے فرمایا کہ جنین کے حق میں غزہ ایک غلام یا باندی ہے جس کی قیمت پانچ سو درہم ہوں اور روایت یوں بھی آئی کہ یا پانچ سو درہم ہیں۔ فترکنا القیاس بالاثار۔ پس ہم نے قیاس مذکور کو بمقابلہ اس حدیث کے ترک کیا۔

ف بیان حدیث بطور اختصار یہ کہ حضرت ابو ہریرہؓ نے کہا کہ ہذیل کی دو عورتیں میں سے ایک نے دوسرے کو پھینک مارا پس وہ جنین ڈال گئی تو اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غزہ غلام یا ولیدہ کا حکم فرمایا۔ رواہ مالک و محمد بن الحسن نے بعد روایت کے کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں کہ جب آزادہ عورت کے پیٹ میں مارا کہ وہ بچہ ڈال گئی تو اس کی دیت میں غزہ ایک غلام یا باندی یا پچاس دینار یا پانچ سو درہم یعنی دسویں حصہ دیت کا نصف ہے اور اگر وہ اونٹ والوں میں سے ہو تو اس سے پانچ اونٹ لینے جاویں اور اگر بکریوں والا ہو تو سو بکریاں لی جاویں جو کہ دیت کے دسویں حصہ کا نصف ہے۔ انتہی۔ اور لیث بن سعد و بولس رحمہما کی روایت میں ہے کہ ایک عورت نے دوسری کے پیٹ میں پتھر پھینک مارا۔ کما فی البخاری و مسلم اور ان دونوں کے نام بھی مروی ہیں کہ ام حنیف نے بلیک کو مارا۔ کما رواہ احمد وغیرہ۔ اور آئندہ آتا ہے کہ مضر و بھرت بھی مر گئی، اور اس کی دیت کا بھی حکم دیا گیا ہے۔ پھر ابراہیم نخعیؒ سے روایت ہے کہ غزہ پانچ سو درہم ہیں۔ اور ربیعہؒ نے کہا کہ پچاس دینار ہیں۔

رواہ ابو داؤد۔ شعبیؒ کے موافق قول نخعیؒ آیا۔ رواہ الحرثی فی غریب الحدیث باسناد صحیح۔ اور قتادہؒ سے موافق قول ربیعہؒ آیا۔ رواہ عبد الرزاق۔ اور مالکؒ نے ربیعہؒ سے روایت کی کہ غزہ پچاس دینار یا چھ سو درہم ہیں۔ مالکؒ نے کہا کہ غزہ جب واجب ہوتا ہے کہ پیٹ سے مردہ گر جاوے اور میں نے نہیں سنا کہ اس میں کسی نے خلاف کیا ہو اور اسی طرح اگر زندہ گرنے کے بعد مرے تو بلا خلاف اس میں پوری دیت ہے اور اس میں مردہ مادہ کا اعتبار بالاجماع ہے اور مالکؒ نے کہا کہ جنین کی حیات یوں ہی دریافت ہوگی کہ وہ رووے اور شافعیؒ و مجتہد فقہاء نے کہا کہ اگر حرکت و چھینک وغیرہ کسی فعل سے حیات کا تیقن ہو تو اس کی موت سے بھی پوری دیت واجب ہوگی، اور شیخین کی حدیث ابو ہریرہؓ کا دلالت کرتی ہے کہ عورت مضر و بھرت مرے۔ حتیٰ کہ اس کی دیت کا حکم فرمایا، پس معلوم ہوا کہ شہ العمد میں دیت کا حکم مدکار برادری پر ہوتا ہے اور واضح ہو کہ ظاہر لفظ سے وہم ہوتا ہے کہ عورت قاتلہ مر گئی، لیکن ابن حبانؒ نے روایات متعددہ سے ثابت کیا کہ مراد یہ ہے کہ مقتولہ مرے اور

آپ نے اس کی میراث کا اس کی اولاد و شوہر کے واسطے حکم دیا اور قاتلہ کی مددگار برادری پر اس کی دیت واجب کی مترجم کہتا ہے کہ صحاح السنۃ کی روایت اس کے متافی نہیں ہے بلکہ حق یہ ہے کہ قاتلہ بھی مرگئی اور آپ نے قاتلہ کی میراث اس کی اولاد اور شوہر کو دلائی اور جو دیت اس پر واجب تھی وہ اس کی مددگار برادری پر لازم کی بمعنی آنکہ یہ دیت اس عورت کے مال سے نہیں لی جائے گی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ وهو حجة علی من قدرها بست مائة نحو مالک و الشافعی۔ اور یہ حدیث اس عالم پر حجت ہے جس نے غزہ کی مقدار چھ سو درہم بیان کی جیسے امام مالک و شافعی عرف لیکن معنی نہیں کہ روایات مذکورہ میں یہ مقدار منصوص نہیں ہے سوائے روایت طبرانی کے و سیاتی واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور اس میں تابعین سے اختلاف روایات ہم نے اوپر بیان کیا ہے۔ وہی علی العاقلہ عندنا اذا كانت خمس مائة درہم۔ اور یہ غزہ اس کی مددگار برادری پر ہمارے نزدیک لازم ہو گا جب کہ پانچ سو درہم ہے۔ کیونکہ پانچ سو درہم سے کم البتہ مددگار برادری پر نہیں ہوتا ہے۔ وقال مالک فی مالہ لانه بدل الجزر۔ اور امام مالک نے کہا کہ یہ مارنے والے کے مال میں ہو گا، اس واسطے کہ یہ جزو کا بدل ہے۔ یعنی عورت کا جزو یہ عمل تھا جس کا عوض یہ غزہ ہے تو مارنے والے پر ہے اور معنی نہیں کہ یہ حکم حدیث کے مخالف ہے۔ ولنا انہ علیہ السلام قضی بالغرة علی العاقلہ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غزہ کا حکم مددگار برادری پر دیا۔ ف اور یہ صریح روایت ابو داؤد میں بحدیث مغیرہؓ موجود ہے۔ القاسی۔ و لانه بدل النفس ولم هذا اسماء علیہ السلام دیت النفس حیث قال ودوہ۔ اور اس دلیل سے کہ مال مذکور عوض جان ہے یعنی بچہ کی جان کا عوض ہے اور اس وجہ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو دیت النفس فرمایا چنانچہ کہا کہ تم لوگ اس کی دیت دو۔ ف تو اس کو دیت فرمایا۔ وقالوا اندی من لاصاح ولا استهل الحدیث اور صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے اس جماعت نے جس کا معاملہ تھا کہا کہ کیا ہم دیت دیں ایسی جان کی جو نہ چلا یا نہ رویا آخر تک۔ ف طبرانی نے ابو الملیح عن ابیہ روایت کی کہ ہم میں ایک شخص حمل بن مالک تھا جس کے دو زوجہ تھیں ایک ہذلیہ تھی اور دوسری عامریہ تھی پس ہذلیہ نے عامریہ کے پیٹ میں خیمہ کی چوب ماری جس سے وہ مردہ بچہ ڈال گئی یعنی خود بھی مر گئی پس عامریہ کو لے کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں لائی اور اس کے ساتھ اس کا بھائی عمران بن عوفیر تھا پس جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے واقعہ بیان کیا تو آپ نے فرمایا کہ بچہ کی دیت دو، پس عمران نے کہا کہ یا رسول اللہ اندی من لا شرب ولا اکل ولا اصاح ولا استهل ومنل بذابطل۔ یعنی یا رسول اللہ کیا ہم ایسی چیز کی دیت دیں جس نے نہ پیا اور نہ کھایا اور نہ رویا نہ چلا یا ایسا تو بدر کیا جاوے پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جنگلیوں کی سبھ سنانے سے معاف رکھ اور اس میں ایک غزہ غلام یا باندی ہے یا پانچ سو درہم یا گھوڑا یا ایک سو بیس بکریاں ہیں۔ الخ۔ اس کی اسناد میں منہال بن خلیفۃ الکونی مختلف فیہ ہیں، پس اس صورت میں حدیث بدر جہ حسن ہوگی اور اس میں پانچ سو درہم کی مقدار بھی مذکور ہے۔ اور اسی طرح حدیث بریدہ رضی اللہ عنہ میں آیا کہ ایک عورت نے دوسری عورت کو ڈھیلا مارا جس سے پیٹ گر گیا۔ پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے بچہ کے بارہ میں پانچ سو درہم کا حکم دیا۔ رواہ البزار و تفرذ بہ یوسف بن صہیب و بورجل ثقہ مشہور۔ حد واضح ہو کہ حدیث طبرانی میں عورت قاتلہ کے بھائی کا نام عمار بن مسروح مذکور ہے جس نے سبھ بنایا تھا اور صحاح روایات میں اس کا فاعل حمل بن کالبغہ ہے حالانکہ اس میں اس کا نام حمل بن مالک لکھا ہے۔ فلیتدبر۔ م۔ حدیث مغیرہ بن شعبہؓ میں ہے کہ عورت ضاربہ کی مددگار برادری پر دیت کا اور حمل کے غزہ کا حکم دیا۔ رواہ ابن ابی شیبہ باسناد صحیح اور ابو داؤد کی حدیث ابراہیمؓ میں صریح مذکور ہے کہ بچہ کے بارہ میں غزہ کا حکم دیا اور وہ عورت ضاربہ

کی مددگار برادری پر رکھا۔ بالجملہ ان روایات سے اس کا دیت ہونا اور مددگار برادری پر ہونا مصرح ہے۔ الا ان العواقل لا تعقل مادون خمس مائتہ۔ لیکن اتنی بات ہے کہ مددگار برادری پانچ سو درہم سے کم برداشت نہیں کرتی ہے۔

ف چنانچہ ہم نے سابق میں بیان کیا ہے پس اگر کسی عورت کا کوئی جزو البیات تلف کیا جس کی دیت پانچ سو درہم سے کم ہو تو وہ مددگار برادری پر نہ ہوگا۔ و تجب فی سنتہ۔ پھر اس کا ادا کرنا مددگار برادری پر ایک سال میں واجب ہوگا۔ و قال الشافعی فی ثلث سنین لانہ بدل النفس ولہذا یکون موروثا بین ورثتہ اور امام شافعی نے کہا کہ یہ مال بھی تین سال میں ادا کرنا واجب ہوگا اس واسطے کہ یہ بھی نفس کا بدل ہے اور اسی وجہ سے اس بچہ کے وارثوں میں میراث ہوگا۔ و لنا ما روی عن محمد بن الحسن انه قال بلعنا ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جعل علی العاقلۃ فی سنتہ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے امام محمد بن الحسن سے روایت ہے کہ امام محمد نے کہا کہ ہم کو خبر پہنچی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس دیت غزہ کو مددگار برادری پر ایک سال میں لازم کیا۔ ف یہ روایت غریب ہے۔ ع۔ مراد یہ کہ امام محمد نے جو خبر بیان فرمائی یہ کسی دوسرے راوی سے نہیں پائی جاتی ہے اور حق یہ ہے کہ اہل الروایۃ بھی اس کو قبول نہ کریں گے اس وجہ سے کہ امام محمد نے اکثر اوقات آثار میں بعض مجروحین سے قبول فرمایا چنانچہ آثار موطا وغیرہ شاہد ہیں اور امام مالک کے بلاغات صرف بلاغ کی وجہ سے قبول نہیں ہیں بلکہ دوسرے اسانید سے وہ موصول مصرح ہیں جیسے تعلقات بخاری رحمہ کہ وہ دوسری اسانید سے صحیح ہیں بوجہ التزام خاص کے۔ اور امام محمد نے اگر بلاغات میں یہ التزام فرمایا ہو تو قبول ہوں گے۔ لیکن یہ امر ظاہر نہیں اس واسطے کہ مثلاً اسی بلاغ میں فرمایا کہ غزہ ادا کرنے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک سال کی مہلت مقرر فرمائی حالانکہ یہ امر کسی دوسری روایت سے نہیں ملتا ہے، چنانچہ زبلی و عینی وابن حجر وغیرہم نے اعتراف کیا۔ پس مدار یہاں قیاس پر ہے کیونکہ شافعی کے واسطے بھی کوئی حجت منقول نہیں ہے بلکہ استدلال بقیاس ہے، اور حق یہ کہ امام شافعی کے نزدیک بھی اس کے ادا کے واسطے ایک ہی سال مدت ہے اور یہی کتب شافعیہ میں ظاہر المذہب ہے پس کچھ خلاف نہیں ہے۔ اگر کہا جاوے کہ یہ غزہ بھی دیت ہے اور دیت کے واسطے تین سال کی مدت ہے تو اطلاق حجت ہے کہ اس میں بھی تین سال ہوں گے اور حنفیہ اطلاق کو قیاس سے مقید نہیں کرتے ہیں اگرچہ شافعیہ مقید کرتے ہوں جو اب یہ کہ ہر دیت کے واسطے اطلاق مذکور جاری نہیں ہے چنانچہ معلوم ہوگا۔ ولانہ ان کان یدل النفس من حیث انہ نفس علی حدۃ فہو بدل العضو من حیث الاتصال بالاد۔ اور دوسری دلیل یہ کہ ہم اس غزہ کو ہر طرح سے دیت نفس نہیں ٹھہراتے جس میں تین سال کی مہلت ہوتی ہے اس واسطے کہ اگر یہ غزہ اس لحاظ سے نفس کا عوض ہے کہ بچہ ایک علیہ بیان ہے تو دوسری راہ سے یہ دیت عضو ہے اس معنی میں کہ وہ اپنی ماں سے متصل تھا۔

ف ہنوز پیدا نہیں ہوا تھا تو گو با مجرم نے اس عورت کا ایک عضو کاٹ کر علیحدہ کر دیا، پس اس دیت غزہ میں دو قسم کی مشابہت ہے ایک سنبہ سے تو علیحدہ نفس کی دیت ہے اور دوسری مشابہت سے وہ عضو کی دیت ہے۔ فعملنا بالشبہ الاول فی حق التوریت۔ پس میراث جاری ہونے کے حق میں ہم نے شبہ اول پر عمل کیا۔

ف چنانچہ کہا کہ یہ علیحدہ نفس کی دیت ہے تو اس بچہ کے وراثہ اس میراث کو ترک پاویں گے۔ وبالثنانی فی حق التاجیل الی سنتہ۔ اور تمبیعا د کے حق میں ہم نے دوسری مشابہت پر عمل کیا کہ ایک سال میں عاقلہ قائل ادا کرے۔ لان بدل العضو اذا کان ثلث البدیۃ اواقل او اکثر من نصف العشر یجب فی سنتہ۔ اس واسطے کہ عضو کی دیت جب جان کی دیت سے تہائی یا کم از چھ دسویں حصہ کے نصف سے زائد ہو تو وہ ایک سال میں

ادا کرنی واجب ہوتی ہے ف اگر کہا جاوے کہ پھر کبھی دیت نفس میں بھی یہ مقدار ہو جاتی ہے اس طرح کہ مقتول کے چند اولیاء وارثین ہوں کہ ہر ایک کے حصہ میں تہائی یا کم پڑے یا جیسے مقتول کے قاتل خطا کار تین یا زیادہ ہوں کہ ہر ایک کے عاقلہ پر تہائی دیت یا کم ہو کما قال بعض الشراح۔ تو چاہیے کہ قاتل کے مال یا چند عاقلہ کے مال سے ہر ایک وارث کے واسطے ایک ہی سال میں ادا کی جاوے۔ جواب یہ کہ مقدار مذکور صرف دیت عضو میں جو کامل اسی قدر ہی معتبر ہے۔ بخلاف اجزاء الدیۃ لان کل جزء متفاعلی من وجب یجب فی ثلث سنین۔ برخلاف دیت نفس کے اجزاء کے اس واسطے کہ دیت کا ہر جزو جس پر واجب ہو گا وہ تین ہی سال میں ادا کرنا واجب ہو گا۔ ویستوی فیہ الذکر والانیثی۔ اور غزہ واجب ہونے میں جنین مذکور و مؤنث برابر ہے ف خواہ جنین مذکور لڑکا ہو یا لڑکی ہو دونوں کے واسطے قاتل مذکور پر غزہ یا پانچ سو درہم واجب ہوں گے اور بچا اس واسطے اعتبار نہیں کیے کہ دینار کی قیمت مختلف ہو جاتی ہے اور درہم ہر دس باعتبار وزن سببہ کے باجماع صحابہ رضی اللہ عنہم متعین ہو چکے ہیں۔ اور مسند مذکورہ میں شافعی و احمد و جمہور اہل علم متفق ہیں ذکرہ العینی۔ لاطلاق ما روینا۔ اس دلیل سے کہ جو حدیث ہم نے روایت کی وہ مطلق ہے۔ ف مذکور و مؤنث دونوں کو عام ہے چنانچہ فرمایا کہ جنین میں غزہ غلام یا باندی ہے۔ ع۔ لان فی الجنین انما ظہر التفاوت لتفاوت معنی الادمیۃ والتفاوت فی الجنین فیقدر بمقدار واحد وهو خمس مائة۔ اور اس دلیل سے کہ زندہ مذکور و مؤنث میں تفاوت اسی وجہ سے ظاہر ہوا کہ آدمیت کے معنی میں تفاوت ہے یعنی عورت و مرد میں معانی کا فرق بحسب زندگی ہے اور جنین میں یہ تفاوت نادر ہے تو ان کے واسطے مقدار واحد مقدر ہو گی۔ اور وہ پانچ سو درہم ہیں۔

ف اور یہ خاطر ہو گا کہ اگر جنین زندہ رہتا تو لڑکا ہوتا کیونکہ یہ شیطانی خیال ہے کہ اگر ایسا ہوتا تو ایسا کرتے جب کہ تقدیر الہی عزوجل ایک معاملہ میں ظاہر ہو گئی چنانچہ جب کوئی امر واقع ہو جاوے تو اس کے یہ خیال کہ اگر میں بولوں تدبیر کرتا تو یہ نتیجہ ہوتا یہ جہالت و بے ایمانی کی دلیل ہے چنانچہ حدیث صحیح میں اس سے ممانعت ہے۔ فافہم۔ پھر یہ حکم غزہ ایسی صورت میں کہ جنین مذکور اس عورت مضروبہ کے پیٹ سے مردہ گرا ہو یعنی اس کی حیات بعد پیدائش کے ظاہر نہیں ہوئی فان القتل حیث مات ففیہ دیتہ کاملۃ لانه اتلف حیبا بالضرب السابق۔ اور اگر عورت مضروبہ اس کو زندہ ڈال گئی پھر وہ مر گیا تو اس کے حق میں پوری دیت واجب ہے اس واسطے کہ مجرم ضارب نے اس بچہ کو پیدائش سے پہلے کی چوٹ سے تلف کیا۔ ف ابن المنذر رحمہ نے کہا کہ اس میں سب اہل العلم متفق ہیں لیکن اختلاف اس جنین کی زندگی پہچاننے میں ہے پس اس میں ۳ قول ہیں۔ اول یہ کہ زندگی کی ہر علامت سے حیات ثبوت ہو جائے گی جیسے رونا، دو دھڑپنا، سانس لینا چھینکنا وغیرہ۔ اور یہی ہمارا و شافعی کا قول ہے۔ ۲۔ یہ کہ کسی علامت سے زندگی کا حکم نہیں دیا جائے گا سوائے استدلال کے یعنی چلا کر رونا اور یہی قول ابن عباس و حسن بن علی و جابر وغیرہ ہے اور یہی مذہب مالک و روایت از احمد ہے۔ ۳۔ دیت ج بھی واجب ہو گی کہ ضرب سے اس کی موت معلوم ہو۔ یہی قول احمد ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ قول احمد در حقیقت اختلاف مسد نہیں ہے اور معنی یہ کہ بلا خلاف جب ضرب کی وجہ سے مرنا معلوم ہو تو دیت واجب ہے۔ پس جمہور کے نزدیک جو ضرب اور اس کا ساقط ہونا و مرنا دلیل ہے اور امام احمد کے نزدیک موت تک بقار اور ساقط ہونے تک اس کی مال کی بقا صحیح سالم دلیل ہے۔ مثال فیہ۔ وان القتل میتا ثم ماتت اللم فعلیہ دیتہ بقتل الادمیۃ وغیرہ بالقائہا وقد صح انہ علیہ السلام قضی فی ہذا بالدیۃ والغرۃ۔ اور اگر عورت مضروبہ اس کو مردہ ڈال گئی پھر ماں مر گئی تو مال کے قتل کی وجہ سے دیت اور جنین ڈالنے کی وجہ سے غزہ واجب ہو گا، اور صحیح ہو اگر انھرت

صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی صورت میں دیت وغیرہ کا حکم فرمایا ہے۔ چنانچہ احادیث سابقہ بروایت صحاح و صحیح ابن حبان وغیرہ سب اسی صورت میں ہیں چنانچہ بعض میں خود یہ تصریح موجود ہے اور مترجم نے وہاں تہنید کی کہ جس عورت نے مار کر بچہ و عورت کو ہلاک کیا تھا وہ خود بھی بعد حکم دیت وغیرہ کے مرگتی اور اس کی میراث آپ نے اس کی اولاد و شوہر وغیرہ کو دلوائی اور دیت مذکورہ بذمہ عاقلہ لازم کی حالانکہ بعض لوگوں کو ظاہر عبارت میں تشویش پیش آئی فاسنتم۔ اور عجیب کہ صاحب تخریج نے کہا کہ احادیث الصحاح میں یہ معنی نہیں موجود ہیں۔ کما ذکرہ العینی۔ حالانکہ عورت مضروبہ کی وفات اس میں مذکور ہے۔ ہاں زیادہ صریح روایت طبرانی بحديث عومیر بن ساعدہ ہے جیسے حدیث ابو ہریرہ بروایت طحاوی ہے۔ فافہم۔ م۔ وان ماتت الام من الضربة ثم خرج الجنین بعد ذلك حيا ثم مات فعليه دية في الام ودية في الجنين لانه قاتل شخصین۔ اور اگر ماں بوجہ ضرب کے مرگتی پھر اس کے بعد جنین اس سے زندہ پیدا ہوا پھر بچہ مر گیا تو اس پر ماں کی بابت دیت واجب ہوگی۔ اور جنین کی بابت ایک دیت واجب ہوگی اس واسطے کہ ضارب نے دو شخصوں کو قتل کیا ہے۔ وان ماتت ثم اُلقت ميتا فعليه دية في الام ولا شيء في الجنين۔ اور اگر ضرب سے عورت مضروبہ مرگتی پھر اس کے پیٹ سے مردہ بچہ نکلا تو ضارب مذکور پر عورت کے بارہ میں دیت واجب ہوگی۔ اور جنین کے بارہ میں کچھ واجب نہیں ہوگا۔ وقال الشافعي تجب الغرة في الجنين لان الظاهر موقته بالضرب فصار كما اذا اُلقت ميتا وهي حية۔ اور ابام شافع نے کہا کہ جنین کے واسطے بھی غزہ واجب ہوگا اس واسطے کہ لفظ ہر اس کی موت بوجہ ضرب کے واقع ہوتی تو ایسا ہو گیا جیسے عورت نے زندہ ہونے کی حالت میں اس کو مردہ گرایا۔ فن۔ کہ اس صورت میں بالاتفاق جنین کا مرنا بوجہ ضرب کے قرار دیا جاتا ہے۔ اور یہی قول احمد ہے۔ ولنا ان موت الام احد سببي موقته۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ماں کا مرنا بھی دو سببوں میں ایک سبب موت جنین ہے۔ فن۔ یعنی جنین یا ضرب سے مر یا ماں کی موت سے مر۔ لانه يَخْتَلِقُ بِمَوْتِهَا اذ تنفسه بتفسرها فلا يجب الضمان بالشك۔ اس واسطے کہ جنین اپنی ماں کے مرنے سے گھٹ کر مر جاتا ہے کیونکہ عورت ہی کے سانس لینے سے اس کی سانس ہے پس شک کی وجہ سے تاوان نہیں واجب ہوگا۔ فن۔ مترجم کہتا ہے کہ اگر اس مسئلہ میں مرجع بقول اطلبہ ہو تو ضرور یہ کہا جائے گا کہ خارج ہونے تک اس میں حیات کا اثر موجود تھا ورنہ خروج ممکن نہیں تھا، پس خروج کے بعد یا حالت خروج میں موت واقع ہوتی حتیٰ کہ علمائے نے بھی اس کو مردہ گرنے میں زندہ قرار دیا اور اس صورت میں ظاہر قیاس شافعی ہے لیکن امر حنفیہ کے نزدیک ظاہر محبت التزامی نہیں ہوتا ہے۔ فافہم۔ قال وما يجب في الجنين موروثة عنه۔ اور جو کچھ جنین کے واسطے واجب ہو، وہ اس سے میراث ہوگا۔ فن۔ اگر چہ وہ مردہ گرا ہو پس گویا وہ زندہ پیدا ہوا پھر مر گیا تو اس کا مال اس کے وارثوں میں تقسیم ہوگا۔ الغناہ میں۔ تو غزہ اس کے وارثوں میں میراث ہوگا۔ لانه بدل نفسه فيرثه ورثته۔ اس واسطے کہ غزہ مذکور اس کی جان کا بدل ہے تو اس کے وارث اس کو میراث پاویں گے۔ فن۔ اگر کہا جائے کہ اگر ضرب مارنے والا بھی اس کے اقربا میں سے ہو جس کو قرابت میراث حاصل ہے تو کیا وہ بھی وارث ہوگا؟ جواب یہ کہ نہیں بلکہ دیگر وارث پاویں۔ ولا يرثه الضارب۔ اور مارنے والا اس کا وارث نہیں ہوگا۔ فن۔ کیونکہ قاتل اپنے مقتول کی میراث سے محروم ہو جاتا ہے اگر چہ باپ ہو۔ حتیٰ لو ضرب بطن امرأته فالقت ابنه ميتا۔ حتیٰ کہ اگر ایک مرد نے اپنی حاملہ زوجہ کے پیٹ میں مارا کہ جس سے وہ مرد مذکور کے نطفہ سے بیٹا مردہ ڈال گئی۔ فعلى عاقلته الاب غرة ولا يرث منها لانه قاتل بغير حق مباشرتاً ولا ميراث للقاتل۔ تو باپ کی مددگار برادری پر غزہ دیت واجب ہوگا اور باپ اس غزہ سے اپنے پسر مردہ کی میراث نہیں پاویگا۔

اس واسطے کہ باپ بغیر کسی حق شرعی کے اپنے فضل سے اس کا قائل ہوا اور قائل کے واسطے میراث نہیں ہوتی ہے۔ جسے جب کہ بغیر حق شرعی کے قائل ہو یہ سب آزاد عورت میں حکم تھا قال فی جنین الامۃ اذا کان ذکا النصف عشر قیمتہ لو کان حیا و عشو قیمتہ لو کان انثی اور اگر حاملہ باندی کپیٹ میں مارا کہ وہ جنین ڈال گئی تو باندی کے جنین میں دیکھا جائے کہ اگر وہ لڑکا ہو تو اس کے دسویں حصہ قیمت کا نصف ہوگا اس حساب سے کہ اگر وہ زندہ ہوتا تو اس کی کیا قیمت ہوتی۔ اور اگر لڑکی ہو تو اس کی قیمت مذکور کا دسواں حصہ واجب ہوگا۔ پس دیت میں مرد کی دیت بہ نسبت عورت کے دو چند ہوتی ہے حالانکہ غرہ میں بالاجماع مرد و عورت برابر ہیں تو برابری کے لحاظ سے مرد کے دسویں حصہ دیت کا نصف اور عورت کا دسواں حصہ دونوں برابر ہوں گے کیونکہ پانچ سو درہم جو واجب ہوتے ہیں یہی حصہ میں چنانچہ آزادہ عورت کے جنین میں مذکور ہو چکا اور چونکہ وہ آزاد تھا تو اس کی دیت سے حساب ہوا تھا اور باندی کا بچہ جب کہ اس کے مولیٰ کے لطف سے نہ ہو تو غلام ہے لہذا اس کی قیمت سے یہی حساب لگایا گیا، پھر قیمت سے حساب لگانے میں کچھ خلاف نہیں ہے لیکن خود جنین کی قیمت سے اس کو زندہ فرض کر کے حساب لگایا جائے جیسا کہ ہمارا مذہب ہے یا ماں کی قیمت سے حساب ہو۔ وقال الشافعی فیہ عشر قیمتہ الام لانہ جز من وجہ و ضمان الاجزاء یؤخذ مقدارہا من الاصل۔ اور امام شافعی نے کہا کہ اس میں ماں کی قیمت کا دسواں حصہ تاوان ہوگا، اس دلیل سے کہ جنین مذکور ایک راہ سے اپنی ماں کا جزو ہے یعنی ماں اصل جنین فرع ہے، اور اجزاء کا تاوان لگانے میں تاوان کی مقدار کو اصل سے حساب کیا جاتا ہے۔

ف تو یہاں بھی اصل سے حساب لگایا جائے گا اور اصل یعنی ماں کی قیمت وہ معتبر ہوگی جو بچہ ڈال دینے کے دن تھی یہ قول حسن و نصحی و زہری و قتادہ رحمہم اللہ تعالیٰ تابعین کا اور مالک و احمد و اسحق و غیرہ فقہار اتباع کا ہے۔ ع۔ ولنا انہ بدل نفسہ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ غرہ مذکورہ خود نفس جنین کا عوض ہے۔ ف اور اس کی ماں کے کسی عضو کا عوض نہیں ہے جو ضمان اطراف ہوتی ہے۔ لان ضمان الطرف لا یجب الا عند ظہور النقصان من الاصل۔ اس واسطے کہ اعضا میں سے کسی عضو کا تاوان واجب نہیں ہوتا مگر جہی کہ اصل میں کوئی نقص ظاہر ہو۔

ف حتی کہ اگر اصل میں نقص ظاہر نہ ہو تو صرف مجرم کو تکلیف دینے کی سزا دی جاتی ہے اور تاوان واجب نہیں ہوتا ولا معتبر بہ فی ضمان الجنین۔ حالانکہ جنین کے تاوان میں نقص مذکور کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔

ف چنانچہ یہ حکم کسی کے نزدیک نہیں کہ اگر ماں میں نقص ہو تو جنین کا تاوان واجب ہوگا ورنہ نہیں، بلکہ جنین کی جان کو صدمہ پہنچا دے تو غرہ واجب ہے۔ فکان بدل نفسہ فی قدر بہا۔ پس تاوان مذکور نفس جنین کا عوض ٹھہرا تو اسی قیمت سے اندازہ کیا جاوے گا۔ ف رہا یہ کہ ماں کے نقصان کے واسطے کچھ واجب ہوگا یا نہیں۔ تو علی نے جو مبسوط سے نقل کیا اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ظاہر الروایۃ میں ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ و محمدؒ کے نزدیک نقصان مطلقاً واجب ہوگا اور ابو یوسفؒ سے دوسری روایت نوادر میں تفصیل مذکور ہے چنانچہ شیخ مصنفؒ نے لکھا۔ وعن ابی یوسفؒ یجب ضمان النقصان لو انتقصت الامہ اعتبار الجنین الیہا نسہ۔ اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اگر ماں میں نقصان آیا تو نقصان کا تاوان واجب ہوگا جیسے بہائم کی جنین میں ہوتا ہے۔ ف یعنی بہائم کے بچہ ڈالنے میں اگر بہیمہ میں نقص آیا تو تاوان واجب ہوگا ورنہ نہیں واجب ہوگا۔ اسی طرح یہاں بھی حکم ہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ ابو یوسفؒ کا خاص قیاس ہے۔ و هذا لان الضمان فی قتل الرقیق عندہ ضمان مال علی ما تذکر ان اشار اللہ تعالیٰ فصح الاعتبار علی اصلہ۔ اور یہ اس وجہ سے کہ ابو یوسفؒ کے نزدیک رقیق کے قتل میں جو تاوان ہوتا ہے وہ تاوان مالی ہے چنانچہ ہم اس کو انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے تو ابو یوسفؒ کی اصل پر قیاس مذکور صحیح ہے۔

فس یعنی بہائم پر قیاس مذکور اسی بنیاد پر صحیح ہو سکتا ہے کہ یہ تاوان مالی ہو اور اگر انسانی جرم میں داخل ہو تو بہائم پر قیاس کے کچھ معنی نہیں ہیں، پس عینی کی روایت بسوط میں غور کرنا واجب ہے۔ قتال فیہ - م۔ قال فان ضربت فاهتق المولی ملقی بطنها شمالقتہ حیاشمات فضیہ قیمتہ جیہ ولا تجب الدیۃ وان مات بعد العتق لانه قتله بالضوب السابق وقد کان فی حالۃ الرق فلہذا تجب القیمۃ دون الدیۃ وتجب قیمتہ حیالانہ صار قاتلا یا ایاہ وهو حی فنظرنا الی حالۃ السبب والتلف۔ اگر کسی نے دوسرے کی مملوکہ باندی کے پیٹ میں مارا پس مولی نے جو کچھ اس کے پیٹ میں ہے آزاد کر دیا پھر وہ جنین کو زندہ ڈال گئی۔ پھر جنین مر گیا تو اس کی قیمت بحساب زندہ ہونے کے واجب ہوگی اور دیت واجب نہ ہوگی اگرچہ وہ آزاد ہونے کے بعد مرا ہے اس واسطے کہ مارنے والے نے اس کو ایسی ضرب سے قتل کیا جو آزاد ہونے سے پہلے واقع ہوئی تھی، حالانکہ ضرب کے وقت وہ غلامی کی حالت میں تھا۔ اسی وجہ سے دیت نہیں بلکہ قیمت واجب ہوئی۔ پھر اس کے زندہ ہونے کی قیمت اس وجہ سے واجب ہوئی کہ ضارب اس کو ایسی حالت میں قتل کرنے والا ہوا کہ وہ زندہ تھا پس ہم نے اس مسئلہ میں حالت سبب اور حالت تلف دونوں پر لحاظ رکھا۔ ف چنانچہ حالت سبب پر لحاظ کرنے سے ہم نے کہا کہ سبب قتل تو اس کی ضرب ہے جو اس کی غلامی کی حالت میں واقع ہوئی، اور حالت تلف پر لحاظ کر کے ہم نے کہا کہ سبب تلف اس وقت ہوا کہ وہ زندہ تھا تو زندہ کی قیمت واجب ہوئی۔ وقیل هذا عندہما وعند محمد تجب قیمتہ ما بین کونہ مضروب الی کونہ غیر مضروب لان الاعتاق قاطع للسرایۃ علی ما یتیک من بعد ان اشار اللہ تعالیٰ۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ یہ امام ابو حنیفہؒ والیوسف کا قول ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک مضروب ہونے اور غیر مضروب ہونے کے درمیان قیمت واجب ہوگی اس واسطے کہ آزاد کرنا سرایت زخم کو قطع کرنے والا ہے چنانچہ آئندہ انشاء اللہ تعالیٰ بیان آدے گا۔

فس خلاصہ یہ کہ زخم اگر سرایت کر کے جان تلف کرے تو زخم مذکور محکم قتل ہوتا ہے لیکن اگر درمیان میں مولی نے آزاد کیا تو سرایت کا حکم بقول امام محمدؒ مٹ جاتا ہے کیونکہ اب استحقاق جس شخص کے واسطے ہے وہ متعین نہیں ہو سکتا، کیونکہ منظر حالت زخم کے مولی مدعی ہے اور بنظر حالت آزادی کے مملوک مظلوم مستحق ہے تو کسی کی تعیین نہیں ہو سکتی ہے۔

قال ولا کفارۃ فی الجنین وعند الشافعی تجب لانه نفس من وجہ فتجب الکفارة احتیاطا۔ قدوری نے لکھا کہ جنین کے قتل کرنے میں کفارہ علیہ نزدیک واجب نہیں ہے اور امام شافعیؒ مالکؒ و احمدؒ اور اکثر اہل العلم سے۔ کے نزدیک کفارہ واجب ہے اس واسطے کہ جنین مذکور بھی ایک راہ سے ایک نفس ہے تو احتیاطاً کفارہ واجب ہوگا۔ ولما ان الکفار فیہا معنی العقوبۃ وقد عرفت فی النفوس المطلقة فلا تتعداھا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ کفارہ میں عقوبت کے معنی موجود ہیں اور عقوبات صرف شرعی اجازت سے معلوم ہوتے ہیں، اور شرعی اجازت سے کفارہ صرف ایسی جان کے خون معلوم ہوا جو نفس مطلقہ ہے یعنی وہ ہر وجہ سے نفس ہے پس نفس مطلقہ سے اس کا تجاوز نہ ہوگا۔

فس یعنی کفارہ بمقابلہ ایسے نفس مومنہ کے ہے جو خطا سے قتل ہو جاوے اور نفس مطلقہ سے فرو کمال مراد ہوتا ہے یعنی جو ہر طرح سے نفس ہو تو اس سے تجاوز نہیں ہو سکتا اور جنین ایک راہ سے علیحدہ جان ہے اور ایک راہ سے وہ ماں کا جزو ہے تو ہر طرح نفس کاملہ نہیں ہے پس اس کے خون میں کفارہ نہ ہوا کیونکہ شرعاً نے جہاں تک اس سزا کی اجازت دی تھی اس سے جنین خارج ہے۔ اور حق یہ کہ اختلاف مذکور اس امر پر مبنی ہے کہ کفارہ میں معنی عقوبت ہیں اور عقوبات محدود ہوتے ہیں پھر کفارہ کی خوبی میں کچھ خلاف نہیں ہے بلکہ واجب ہونے میں اختلاف ہے اور راجح قول امام ابو حنیفہؒ

ہے کیونکہ جنین کو دیگر نفوس مطلقہ پر قیاس کرنا صریح بعید ہے اس واسطے کہ کچھ شک نہیں کہ مومن کو خطا سے قتل کرنے میں کفارہ ہے اور مومن تو نفس بالغ ہے اور جنین اس مرتبہ پر نہیں ہے۔ ولہذا السمیجیب کل البدل۔ اور اسی جہت سے جنین کے مقابلہ میں پورا عومن واجب نہ ہوا۔ ف یعنی دیت کامل واجب نہیں بلکہ غزہ واجب ہوا تو یہ اس قدر سمجھنے کے واسطے کافی ہے کہ جنین میں نقصان ہے پس حق مالی میں ہم نے احتیاط کی چنانچہ اگر زندہ کرنے کے بعد مر گیا تو پوری دیت واجب ہے اور معنی عقوبت یعنی کفارہ میں بغلہ نرحم الہی عزوجل کی جانب دیگر راجح ہے کہ کفارہ واجب نہیں ہے۔ قالوا الا ان یشاء ذلک لانہ ارتکب مخطورا فاذا تقرب الی اللہ تعالیٰ کان افضل لہ۔ مشائخ نے کہا کہ لیکن اگر ضارب اپنے اختیار سے برودہ مومنہ آزاد کرے تو اولیٰ ہے اس واسطے کہ وہ ایک گناہ کا مرتکب ہوا (خواہ عمدًا یا خطاؤا) پس اگر اس نے برودہ مومنہ آزاد کر کے جناب باری تعالیٰ میں تقرب چاہا تو افضل ہے۔ ف کیونکہ آیت و حدیث میں معلوم ہے کہ نیکیاں ایسی خوب چیز ہیں کہ برائیوں کو دور کرتی ہیں اور گناہ سے بندہ دور پڑ جاتا ہے تو اس تقرب سے نزدیکی ڈھونڈھے لیکن کفارہ ادا کرنے پر یہ زکم نہ ہو کہ اس کے گناہ کا دفعیہ ہو گیا بلکہ اگر کفارہ اپنے موقع پر بھی واقع ہو تو یہ ایک سزا ہے لہذا فرمایا ویستغفر مما صنع۔ اور جو حرکت اس سے سرزد ہوئی اس سے استغفار کرے۔ ف اور شرائط توبہ کے ساتھ اپنے اس گناہ کے لیے مغفرت مانگے اور اللہ تعالیٰ بخیر رحیم ہے۔ پھر واضح ہو کہ یہ سب جو مذکور ہوا ایسی جنین کے حق میں ہے جس کی خلقت پوری ہو چکی ہو۔ والجنین الذی قد استبان بعض خلقہ بمنزلۃ الجنین التامہ فی جمیع ہذا الاحکام۔ اور جس جنین کی تھوڑی خلقت ظاہر ہوئی ہو (مثلاً سر یا ہاتھ وغیرہ بنا ہوا اور دیگر اعضاء نہ ہوں) تو وہ بھی ان سب احکام مذکورہ میں بمنزلہ پورے جنین کے ہے۔ لا طلاق ماروینا۔ اس پر دلیل اول یہ کہ جو حدیث ہم نے روایت کی وہ مطلق جنین کو شامل ہے۔ ف کیونکہ جب اس میں فرمایا کہ جنین کے بارہ میں غزہ غلام یا باندی ہے۔ تو جنین مطلق ہے جو پوری خلقت کے جنین کو تھوڑی خلقت کے جنین کو دونوں کو شامل ہے۔ ولانہ ولد فی حق امومیۃ الولد والنقصاء العدة والنفاس وغیر ذلک فکذا فی حق ہذا الحکم۔ اور دلیل دوم یہ کہ جنین ناقص بھی ام ولد ہونے اور عدت گزرنے اور نفاس ثابت ہونے وغیرہ احکام میں بچہ قرار پایا جاتا ہے تو اس حکم غزہ میں بچہ قرار پاوے گا۔ ف مثلاً ایک شخص نے اپنی مملوکہ باندی سے وطی کی اور وہ حاملہ ہو گئی پھر بچہ پورا نہیں ہوا بلکہ ایسا پیٹ گرا جس کے بعض اعضاء ظاہر تھے تو یہ باندی اس کام ولد ہو جائے گی جب کہ مولیٰ دعویٰ کرے و منکر نہ ہو۔ اور اگر زوجہ حاملہ کو طلاق دی پھر اس عورت کے جنین ناقص گر گیا تو عدت گزر جائے گی۔ کیونکہ حاملہ کی عدت وضع حمل ہے تو یہ وضع حمل قرار پاوے گا۔ جس عورت کے پیٹ سے جنین ناقص گرا وہ نفاس میں ہے حتیٰ کہ نفاس کے احکام مرعی رکھے حتیٰ کہ وطی نہیں جائز ہے۔ اور اگر جنین ناقص گرا تو طلاق کی رجعت منقطع ہو گئی وہ دیگر احکام کثیرہ متعلق ہیں۔ پس جیسے ان احکام میں وہ جنین سے کامل معتبر ہوا اسی طرح اگر کسی شخص نے عورت کے پیٹ میں مارا کہ وہ جنین ناقص ڈال گئی تو ضارب پر اس جنین کے بارہ میں غزہ واجب ہوگا۔ ولان یہذا القدر یمیز عن التلفۃ والدم فکان نفسا واللہ اعلم۔ اور دلیل سوم یہ کہ جنین مذکورہ اسی قدر خلقت ناقصہ کی وجہ سے وہ تھوڑا خون سے ممتاز ہو جاتا ہے تو وہ نفس انسانی ہو گیا واللہ تعالیٰ اعلم۔ ف یعنی نفس آدمی میں غزہ واجب ہے تو جب وہ نفس انسانی متمیز ہو چکا تو غزہ واجب ہوگا اور واضح ہو کہ اگر عورت نے خود اپنے پیٹ میں لمدار لیا کہ جس سے جنین کامل یا ناقص ساقط ہو گیا یا اس نے استقاط کے واسطے دوا پی جس سے ساقط ہوا تو فتاویٰ مغربی میں زیادات سے منقول ہے کہ عورت کی عاقلہ اس کے غزہ کی ضامن ہوں گی اور واقعات میں مذکور ہے کہ

نورت کے عاقلہ پر تین سال میں دیت واجب ہوگی واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور کفایہ میں فتاویٰ صغریٰ سے مانند مذکورہ بالا نقل کیا مع اسے شرط کے کہ عورت نے بغیر اجازت شوہر کے ایسا کیا ہو اور اگر اس نے شوہر کی اجازت سے ایسا کیا تو کچھ واجب نہ ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور عینی نے نقل کیا کہ اگر کسی کی ضرب سے عورت کے پیٹ سے مضعہ یعنی لوتھر اگرا کہ جس کی خلقت میں سے کچھ ظاہر نہیں ہوا تھا پس ثقہ دانیوں نے گواہی دی کہ اس سے انسان بنتا تو اس میں غرہ نہیں ہے۔ اور یہی اصح قول شافعی ہے۔ اور مالک کے نزدیک اس میں غرہ واجب ہے اور امام احمد سے دو روایتیں ہیں اور ہمارے نزدیک اس مسئلہ میں حکومت عدل لازم ہے۔ پھر اس زمانہ میں جواز اسقاط کے بارہ میں فتوے کتاب النکاح میں ہم نے ذکر کیا ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

باب ما یحدثہ الرجل فی الطریق

باب ایسی چیزوں کے بیان میں جو کوئی شخص راستہ میں بناوے و ایجاد کرے۔

قال ومن اخرج الی الطریق الاعظم کنیفا او مینا یا او جرح صتا او بنی دکا تا فلرجل من عرض الناس ان ینزعه۔ اگر کسی نے شارع کلان یعنی عام راستہ پر پنجانہ نکالا یا پر نالہ نکالا یا جبر من نکالا یا چوترہ بنایا تو عوام میں سے ہر شخص کو اختیار ہے کہ اس کو توڑ دے۔ ف مراد یہ کہ شارع عام ہر مسلمان کا حق ہے خواہ شریف ہو یا ذلیل ہو پس اگر کسی نے اپنے مکان کا پنجانہ عام راستہ کی حد میں نکالا یا چھت کا پر نالہ اس راستہ کی طرف نکالا یا جبر من یا چوترہ تو ذیل آدمی بھی فوراً کر سکتا ہے۔ اور یہ اختلاف پیشتر گزارا کہ اس کو توڑ دے یا قاضی سے مطالبہ کرے کہ وہ توڑ دے اور قول دوم نسبت اصل ہے اور جبر من کی تفسیر میں اختلاف اقوال ہے۔ ۱۔ بمعنی مرج۔ ۲۔ دیوار میں مرکب پر نالہ یا پانی کی موری ہے۔ ۳۔ دیوار سے دھنی یا شبہتیر نکالا کہ اس پر عمارت بناوے۔ ۴۔ راستہ کے دونوں طرف دو دیواروں پر دھنی رکھنا تاکہ گزر ممکن ہو یعنی ایک مکان سے دوسرے مکان میں چھت سے راستہ ہو جاوے اور شک نہیں کہ جملہ تفاسیر کے موافق جو امر ہو ممنوع ہے جبکہ جدید ایجاد کرے تو ہر شخص اس کو مٹا سکتا ہے۔ لان کل واحد صاحب حق بالمرور بنفسہ ویدواہ فکان له حق النقص کما فی المذکور المشتوک فان لکل واحد حق النقص لو احدث غیرہ فیہ شیئا فکان فی الحق المشتوک۔ اس واسطے کہ راہ عام میں ہر شخص کو خود مع اپنے جانور سواری وغیرہ کے آمد و رفت کا حق حاصل ہے تو اس کو ایسی جدید چیز توڑنے کا اختیار حاصل ہے جیسے ملکیت مشترکہ میں جملہ شرکار میں سے ہر ایک کو اختیار ہے کہ اگر کوئی غیر ان کی ملک میں کوئی چیز ایجاد کرے تو ہر شریک اس کو توڑ سکتا ہے اسی طرح حق مشترک میں ہر حق دار کو یہی اختیار ہے۔ ف پس اگر اس میں مسلمانوں کی آمد و رفت میں تنگی و ضرر ہو تو بنانے والا گنہگار بھی ہوگا۔ قال ویسب للذمی عملہ ان ینتفع بئہ مالہ بالضرر یا لمسلمین لہ حق المرور ولا ضرر فیہ فیلحق ما فی معنایہ اذ المانع منعت۔ اور جس شخص نے ایسی چیز شارع عام پر ایجاد کی اس کو اس چیز سے آرام و نفع حاصل کرنے کا اختیار ہے یعنی گنہگار نہ ہوگا بشرطیکہ اس حد تک نہ پہنچے کہ گزرنے والوں کو کچھ مضر ہو اس دلیل سے کہ بنانے والے کو بھی خود اس راہ میں حق انتفاع آمد و رفت حاصل ہے اور اس چیز سے کچھ ضرر نہیں ہے تو جو چیز کہ آمد و رفت کے انتفاع کے معنی میں ہو وہ بھی آمد و رفت کے انتفاع کے ساتھ اس حق کی جاوے گی۔ ف یعنی آمد و رفت کے انتفاع کی طرح اس نے یہ انتفاع بھی حاصل کر لیا اور کسی کا کچھ ضرر نہیں ہے تو اس کو ایجادت ہے اس واسطے کہ جو شخص اس سے مانع ہے

وہ سرکش ہے یعنی بغیر ضرر کے خواہ مخواہ جھگڑا کرتا ہے اور عرف فقہاء میں معتدات وہ ہوتا ہے جو نفع کی بابت سے منکر ہو اور مسلمانوں میں مسلمان بھائی کا نفع بمنزلہ اپنے نفع کے ہے تو اس سے مخاصمہ کرنا تعذت ہوا۔ یہ سب اس صورت میں کہ کسی کو ضرر نہ ہو۔ فاذا اضر بالمسلمین کفرہ لہ ذلک لقولہ علیہ السلام لا ضرر ولا ضرار فی الاسلام۔ پس اگر مسلمانوں کو ضرر پہنچا دے تو بتانے والے کو خود اس سے انتفاع تحریمی مکروہ ہے اس واسطے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اسلام میں نہ ضرر ہے اور نہ ضرار ہے۔ ف ضرر یہ کہ دوسرے کو ناحق نقصان دنا گوارا نہ پہنچا دے اور ضرار یہ کہ باہم ایک دوسرے پر تعدی کریں اور ضرار جزائے ضرر ہے۔ یعنی اگر کسی نے ضرر پہنچایا تو بھی دوسرے کو روا نہیں کہ سوائے اپنے حق کے اس کو بدلے کے طور پر ضرر پہنچا دے کیونکہ حق سے زیادہ کرنا تعدی ہے تو اسی طرح حرام ہے جیسے ابتداء میں تعدی حرام ہے۔ ابراہیم نخعی سے پوچھا گیا کہ کسی نے اپنی دیوار میں پتھر وغیرہ نکالنا کہ اس کے ذریعہ سے لادنے میں آسانی ہو یا راستہ کی طرف پہنچانہ نکالنا تو فرمایا کہ جو کچھ اس سے صدمہ پہنچے وہ ضامن ہوگا۔ رواہ محمد فی الآثار۔ اور جو حدیث ذکر کی وہ ابن ماجہ و عبد اللہ زاق و احمد و طبرانی و ابن ابی شیبہ و دارقطنی نے ابن عباسؓ سے مرفوع روایت کی اور اسناد ابن ابی شیبہ میں عکرمہ بن ابی شیبہ کی اور اسناد ابن ابی عمیرہ میں ابن عباسؓ سے اور غایت یہ کہ عکرمہ نے سنانہ ہو اور نیز سماک بن حرب نے عکرمہ سے روایت کی اور اس میں بھی ایسا ہی کلام ہے اور دارقطنی نے داؤد بن الحصین عن عکرمہ روایت کی پس متابعت قوی ہے اور اسناد حسن ہے خصوصاً جب کہ یہ حدیث بطریق متعددہ ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے باسانید ضعیفہ مرفوع روایت ہے پس اسناد صحیح ہونا چاہیے اور شک نہیں کہ حسن حجت ہے۔ پھر واضح ہو کہ شارح عام میں علت مستدہی کہ حقوق نفع مشترک عام ہیں، پس جہاں خاص حقوق ملک مشترک ہوں تو اجازت خاص درکار ہے کیونکہ اہل حقوق معذوم و مالک ہیں۔ قال ولیس لاحد من اهل الدرب الذی لیس بنا فذ ان یشع کنیفا ولا میزایا الا باذنہم۔ جو دریبہ نافذ نہ ہو اس دریبہ والوں میں سے کسی کو اختیار نہیں کہ کوچہ کی طرف کوئی پائخانہ نکالے یا پرپالہ نکالے مگر اس دریبہ والوں کی اجازت سے البتہ جائز ہے۔ لانہا مملو کة لہم ولہذا وجبت الشفاعة لہم علی کل حال فلا یجوز التصرف اضرہم اولہ لیضرا الا باذنہم۔ اس واسطے کہ یہ اس دریبہ والوں کی ملکیت ہے اور فخر الاسلام نے کہا کہ غیر نافذہ سے یہی مراد کہ ان کی مملوکہ ہو اور اسی وجہ سے دریبہ والوں کے واسطے اس میں شفعہ ہر حال میں واجب ہوتی ہے (خواہ دار بیعہ سے اتصال ہو یا نہ ہو)۔ پس اس کو ان کے ملک میں تصرف کرنے کا اختیار کسی حال میں نہیں خواہ اس کی ایجاد سے ان کو ضرر ہو یا نہ ہو۔ سوائے اس صورت کے کہ ان سے اجازت حاصل کرے۔ وفي الطریق النافذ لہ التصرف الا اذا اضر لاندہ یتعذر الوصول الی اذن الکل فجعل فی حق کل واحد کاندہ هو المالك وحده کبلا یتعطل علیہ طریق الانتفاع۔ اور کوچہ نافذہ کی صورت میں اس کو ایسا تصرف کرنے کا اختیار ہے سوائے اس صورت کے کہ وہ مضر ہو اس دلیل سے کہ کل کی اجازت حاصل کرنا معتذر ہے تو ہر کوچہ والے کے حق میں ایسا قرار دیا گیا کہ گویا یہی مالک ہے تاکہ اس کے حق میں طریقہ انتفاع مفضل و مسدود نہ ہو جاوے۔

ف کیونکہ سب کی اجازت مندرجہ ہو تو جب وہ حاصل نہیں کر سکتا تو معذور و مجبور بیٹھا رہے گا۔ اس واسطے کہ کوچہ نافذہ کی وجہ سے عام گزرگاہ ہے۔ ولا کذلک غیر النافذ لان الوصول الی ارضانہم ممکن فبقی علی الشریکة حقیقۃ و حکما۔ اور یہ بات کوچہ نافذہ میں نہیں ہے یعنی دریبہ غیر نافذہ میں یہ بات نہیں ہے اس واسطے کہ اہل دریبہ کی رضامندی حاصل کرنا ممکن ہے تو یہ مقام حقیقتاً و حکماً ان کی ملکیت پر باقی رہا۔

ف پس اس میں ہر شخص کو مستقل مالک قرار دینا ممکن نہیں ہے کیونکہ حرج و ضرورت نہیں طاری ہے۔ قال و

اذا اشترع في الطريق روشنا او ميزابا او نحوها فسقط على انسان فعطب فالدية على عاقلته۔ اور جب کسی نے عام راستہ میں روشن یا پرنا لہ یا اس کے مانند کوئی چیز نکالی پس وہ کسی شخص پر گری جس سے وہ ہلاک ہو گیا تو اس کی دیت اس شخص کی مددگار برادری پر واجب ہوگی۔ ف بعض نے کہا کہ روشن وہ لکڑی جو راستہ کے دونوں طرف کی دیواروں پر ہوتا کہ چھت سے آدو رفت ممکن ہو۔ اور مترجم کے نزدیک ملاویہ کہ پرنا لہ کی طرح گول موکھلا نکالا جن سے روشنی آوے جیسے اکثر دیہات میں بناتے ہیں واللہ تعالیٰ اعلم۔ عرض کہ پرنا لہ وغیرہ جو چیز ایجاد کی خواہ وہ مضر ہو یا نہ ہو اس کی وجہ سے تلف ہونے پر وہ ضامن ہوگا اور قصاص نہیں ہے اس واسطے کہ اس نے عمدًا قتل کا قصد نہیں کیا بلکہ اپنی انتفاع کا قصد کیا تھا مگر اس نے ایسی جگہ ایجاد کیا جہاں اس کی ملکیت نہیں ہے تو وہ ضامن ہوا۔ لانه سبب لتلفه متعد لشغله هو الطريق۔ اس واسطے کہ اس شخص کے تلف کا سبب انگیز ہی ہوا اور وہ قصائے راہ اپنی بنائی ہوئی چیز سے گھبرنے میں متعدی ہے۔

ف ان لے جے جاتصرف کیا۔ و هذا من اسباب الضمان وهو الاصل۔ اور یہ بھی تاوان کے سببوں میں سے ایک سبب ہے اور قاعدہ کلیہ یہی کہ متعدی ضامن ہے۔ و كذلك اذا سقط شئتي فما ذكرونا في اول الباب۔ اور اسی طرح اگر ان چیزوں میں سے کوئی چیز گری جن کو ہم نے ابتدائے باب میں ذکر کیا ہے تو بھی اس کی مددگار برادری دیت کی ضامن ہوگی۔ ف کیونکہ یہ شخص جس نے پنجانہ یا جرمن وغیرہ بنایا تھا اس کی ہلاکت کا سبب انگیز ہے پس خاطر کی مددگار برادری ضامن ہے و كذا اذا نعثرت بقضه انسان او عطبت به دابة۔ اور اسی طرح اگر اس پائخانہ یا پرنا لہ وغیرہ کی ٹوٹن سے ٹھوکر کھا کر کوئی آدمی یا جانور تلف ہوا تو بھی بنانے والا ضامن ہوگا۔ ف کیونکہ یہی شخص اس کے بنانے میں سبب انگیز ہوا ہے جس کی ٹوٹن سے یہ نقصان پہنچا۔ وان عثر بذلك رجل فوقع على آخر فما تا فالضمان على الذي احدثه فيهما لانه بصير كالمدافع ابا لا عليه۔ اور اگر اس ٹوٹن سے ایک آدمی پھسل کر دوسرے آدمی پر گرا پس دونوں مرگے تو دونوں کے بارہ میں تاوان دیت اس شخص پر ہوگا جس نے یہ چیز ایجاد کی اس واسطے کہ ایسا قرار دیا جائے گا کہ گویا بنانے والے نے اول پھسلنے والے کو دوسرے شخص پر دھکیں دیا ہے۔ وان سقط الميزاب نظرفان اصاب ما كان منه في الحائط رجلا فقتله فلا ضمان عليه لانه غير متعدي فيه لما اذنه وضعه في ملكه۔ اور اگر اس نے شارع عام پر جو پرنا لہ بنایا تھا وہ گرا تو اس میں دیکھا جاوے کہ اگر پرنا لہ کا وہ حصہ جو دیوار میں تھا کسی شخص کے لگا اور اس کو ہلاک کیا تو بنانے والے پر تاوان نہیں ہوگا اس واسطے کہ وہ اس کے بنانے میں متعدی نہیں کیونکہ اس نے اس کو اپنی ملکیت میں بنایا ہے۔

ف لیکن محضی نہیں کہ پرنا لہ کل بمنزلہ واحد ہے تو اپنی ملکیت سے زائد میں وہ متعدی ہے اور شاید کہ وہی گرنے کا باعث ہو اگر چہ اتفاق سے یہی حصہ اس شخص کو لگا۔ فافهم۔ وان اصابه ما كان خارجا من الحائط فالضمان على الذي وضعه لكونه متعديا فيه ولا ضرورة لانه يمكنه ان يركبه في الحائط۔ اور اگر پرنا لہ کا وہ حصہ لگا جو دیوار سے باہر ہے اور وہ مرگیا تو اس کی دیت کا تاوان اسی شخص پر ہوگا جس نے یہ پرنا لہ بنایا ہے اس واسطے کہ وہ اس طرح بنانے میں متعدی ظالم ہے اور اس کو کوئی لاچاری کی ضرورت نہیں تھی، اس واسطے کہ وہ اس کو دیوار میں سے مرکب کر سکتا تھا۔ ف پھر کلام یہ ہے کہ پرنا لہ بنانے والا جس کے فعل کے نتیجہ میں یہ شخص ہلاک ہوا ہے کیا قاتل کے حکم میں ہے یا صرف ضامن ہے حتیٰ کہ اگر اس کے ایجاد سے ایسا شخص مرگیا ہو جو بنانے والے کا مورث ہے تو کیا یہ اس کے میراث سے محروم ہوگا یا نہیں تو جواب یہ کہ قاتل نہ ہوگا۔ ولا كفارة عليه ولا يعرود عن الميراث لانه ليس بقاتل حقيقته۔ اور اس بنانے والے پر کفارہ قتل بھی واجب نہ ہوگا اور وہ میراث مقتول سے محروم نہیں ہوگا اس واسطے

کہ یہ شخص درحقیقت قاتل نہیں ہے۔ ف۔ بلکہ قاتل وہ چیز ہے جس کے صدمہ سے وہ مر رہا ہے۔ ہاں یہ شخص اس کا بنانے والا ہے اور چونکہ وہ چیز قاتل جرم مانہ نہیں ہے اس واسطے یہ شخص مجرم تاوان ہوگا واللہ تعالیٰ اعلم۔ ولو اصابہ الطرفان جميعا وعلم ذلك وجب النصف وهدر النصف اور اگر مقتول کو پر نالہ کے دونوں جانب لگیں یعنی دیوار کے اندر جس قدر ہے وہ لگا اور دیوار کے باہر ہے وہ بھی لگا پس اگر یہ بات بدلیں شرعی معلوم ہو جاوے تو نصف دیت واجب ہوگی اور نصف دیت باطل ہوگی۔ ف۔ لیکن معلوم ہونا بدو ان گواہی کے ممکن نہیں ہے۔ کما اذا جرحه سبع والسان۔ جیسے اس صورت میں کہ ایک شخص کو ایک درندہ نے مجروح کیا اور اس کو ایک آدمی نے بھی مجروح کیا۔ ف۔ پس وہ دونوں زخم سے مر گیا پس اگر دونوں کا زخمی کرنا معلوم ہو تو زخمی کرنے والے پر نصف دیت واجب ہوگی اور درندہ کی نصف دیت ساقط ہے۔ اور یہ سب اس وقت کہ پر نالہ کے دونوں جانب سے صدمہ پہنچنا معلوم ہو جاوے۔ وان لم يعلم ای طرف اصابہ یضمن النصف اعتباراً للاحوال اور اگر یہ معلوم نہ ہو کہ پر نالہ کی کون سی جانب اس کو لگی ہے تو بھی پر نالہ بنانے والا نصف دیت کا ضامن ہوگا بمنظر اعتبار احوال۔ ف۔ یعنی یہ امر تو معلوم ہے کہ وہ پر نالہ کی جرحت سے مر گیا اور دیوار کا رخ لگا تو کچھ صمان نہیں ہے اور اگر باہر کا رخ لگا تو کل تاوان ہے اور اگر دونوں لگے ہوں تو نصف کا ضامن ہے پس شک کی وجہ سے قیاس یہ تھا کہ تاوان کچھ نہ ہو لیکن جب یہ معلوم ہوا ہے کہ وہ زخم پر نالہ سے مر تو نصف سے کم دو حال میں نہیں ہے اور تیسری حالت پر تیقن نہیں پس صمان ساقط نہ ہوگی اور یہی استحسان ہے، ولو اشترع جناحاً الى الطريق ثم باع الدار فاصاب الجناح رجلاً فقتله۔ اور اگر ایسی صورت واقع ہو کہ ایک شخص نے ایک جناح جانب شارع عام نکالی یعنی کوئی دھنی وغیرہ یا پر نالہ کی طرح روشن دان نکالا۔ (قاموس وغیرہ) پھر اس نے یہ مکان فروخت کر دیا۔ پھر جناح مذکور کسی شخص کے لگا کہ اس کو قتل کیا۔ ف۔ پس آیا بنانے والا ضامن ہوگا یا جس نے خریدا ہے۔ او وضع خشبته فی الطريق ثم باع الخشبته ویدی الیہ منها فتوکھا المشتري حتی عطب بها انسان۔ یا کسی نے راہ میں لکڑی ڈالی۔ مثلاً دھنی و شہتیر وغیرہ ڈال دیا پھر اس نے یہ لکڑی فروخت کی اور مشتری سے اس کی بابت برات کھلی یعنی اس کو کامل قبضہ دے دیا اور جو کچھ اس سے سانحہ پیدا ہوا اس سے برات کھلی پھر مشتری نے اس لکڑی کو یہیں چھوڑ دیا پھر اس سے کوئی آدمی تلف ہو گیا۔ ف۔ تو کیا بائع ضامن ہوگا یا مشتری ضامن ہوگا تو جواب یہ کہ۔ فالضمان علی البائع۔ دونوں صورتوں میں بائع پر تاوان دیت واجب ہے ف۔ یعنی جناح مکان کی صورت میں اور لکڑی کی صورت میں دونوں میں بائع پر صمان واجب ہے۔ لان فعله وهو الوضع لم یفسخ بزوال ملكه وهو الموجب۔ اس واسطے کہ تاوان دیت کا موجب تو بائع کا فعل تھا اور وہ اس کی ملک زائل ہونے سے فسخ نہیں ہوا۔ ف۔ یعنی مکان میں جناح نکالنا ہی موجب تاوان ہے خواہ مکان اپنے پاس رکھے یا منہدم کر دے یا فروخت کرے پس جب تک جناح مذکور موجود ہے یہ ضامن ہے اور لکڑی ڈالنا موجب صمان ہے تو جب تک پڑی رہے وہ ضامن ہے۔ رہا یہ امر کہ اس نے مشتری سے برات کھلی تھی تو اس کا جواب یہ ہے ہے کہ جس وقت تک اس نے مشتری کے ہاتھ فروخت کی کوئی تاوان اس کو واجب نہیں ہوا تھا یا مشتری کا کوئی حق واجب نہیں ہوا تھا تا کہ برات صحیح ہوتی پس برات کرنا اور نہ کرنا دونوں برابر ہے پس وہ بہر حال ضامن ہے۔ ہاں اگر مشتری نے جناح توڑ کر پھینکا ہو یا لکڑی راستہ سے ہٹا کر پھینکا ہو تو بائع بری ہو جائے گا کیونکہ اس کا فعل باقی نہیں رہا اگرچہ مشتری کے ہاتھ کرنے سے باقی نہیں رہا تو ایسا ہو گیا جیسے کسی نے جناح نکالا پھر کسی آدمی نے توڑ کر پھینک دیا تو تاوان زائل ہوگا پھر اگر کسی دوسرے نے بنا دیا تو تاوان مکان اس سے بری ہے۔ ولو وضع فی الطريق حیدراً فاحرق شیئاً یضمنہ لانه

متعدیہ۔ اور اگر اس نے راہ میں انگار رکھا پس اس نے کسی کی چیز جلادی تو رکھنے والا ضامن ہوگا، اس واسطے کہ وہ شخص متودی ہے۔ ف۔ یہ اس وقت کہ انگارا اپنی جگہ پر ہو اور اس میں کوئی امر پیدا نہ ہوا ہو۔ ولوحد کتہ الريح الى موضع آخر ثم احرق شيئاً لم يضمنه يفسخ الريح فعله۔ اور اگر ہو اس انگارے کو حرکت دے کر دوسری جگہ لے گئی پھر اس نے کچھ جلادیا تو رکھنے والا ضامن نہ ہوگا اس واسطے کہ ہوائے اس کا فعل مٹا دیا۔

ف۔ اور اب یہ ہوا کے فعل سے ضرر طاری ہوا حالانکہ یہ باطل ہے۔ وقيل اذا كان اليوم دأباً يضمنه لانه فعله مع علمه لعاقبته قد افضى اليها فجعل لمباشرة۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ اگر یہ دن ایسا ہو جس میں زور سے ہوا چلتی ہو تو رکھنے والا اب بھی ضامن ہوگا اس واسطے کہ اس شخص نے اس کا انجام جاننے کے باوجود ایسا کیا اور آخر اسی حد تک نوبت پہنچی تو گویا اس نے خود جلادیا۔ ف۔ یعنی اس کو معلوم تھا کہ تیز ہوا میں انگارے سے آگ لگ جاتی ہے اور یہی دافع ہوا تو گویا اس نے جان بوجھ کر خود جلادیا پس ضامن ہوگا۔ مترجم کہتا ہے کہ اس زمانہ میں مفسدون کی کثرت ہے پس اسی قول پر فتویٰ ضروری ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ولو استاجر رب الدار العملة لاجل الجناح او انطله اور اگر ایسا ہو کہ مالک مکان نے شارع عام پر جناح نکالنے یا چہتہ خانے کے واسطے کاریگروں کو ٹھیکہ دیا۔

ف۔ کہ یہ کام بنا کر میرے سپرد کریں اور اجرت کے مستحق ہوں۔ فو ق فقتل انساناً قبل ان يفرغوا من العمل فالضمان عليهم لان التلف بفعلهم ومالم يفرغوا من العمل لم يكن العمل مسلماً الى رب الدار۔ کام پورا ہونے سے پہلے یہ جناح یا چہتہ کسی شخص پر گر کر وہ مر گیا تو اس شخص کی دیت انہیں کاریگروں پر واجب ہے اس واسطے کہ تلف ہونا انہیں لوگوں کے فعل سے واقع ہوا، اور جب تک یہ لوگ اس کام سے فارغ نہ ہوں تب تک یہ کام مالک مکان کے سپرد نہ ہوگا۔ ف۔ بلکہ خود کاریگروں کے پاس رہنے گا تو گویا انہوں نے ایک کام بے جا بنایا جس سے یہ شخص تلف ہوا۔ و هذا لانه انقلب فعلهم قتل حتى وجبت عليهم الكفارة والقتل غير داخل في عقد فلم ينتقل فعلهم اليه فاقصر عليهم۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ انکار فعل معاری بدل کر قتل ہو گیا حتیٰ کہ انہیں لوگوں پر کفارہ واجب ہوا۔ اور مستاجر کے ٹھیکہ میں قتل کرنا داخل نہیں ہے تو ان کا یہ فعل مستاجر کی جانب منتقل نہ ہوا پس ان کا فعل انہیں تک مقصور رہا۔ ف۔ پس انہیں پر ضمان واجب ہوگی اور مستاجر ابھی تک اس سے بری ہے۔ وان سقط بعد فراغهم فالضمان على رب الدار استحسن ان لانه صح الاستيجار حتى استحقوا الاجر ووقع فعلهم عن اذنه واصلاحاً فانقل فعلهم اليه فکانه فعل بنفسه فلهذا يضمنه۔ اور اگر یہ جناح یا چہتہ ان کاریگروں کے کام سے فارغ ہونے کے بعد گرا تو استحساناً مقتول کی دیت مالک مکان پر واجب ہوگی اس واسطے کہ اجارہ لینا صحیح واقع ہوا تھا حتیٰ کہ یہ لوگ اجرت کے مستحق ہوئے اور ان کا فعل تعمیر و اصلاح واقع ہو چکا تو ان کا فعل منتقل ہو کر مالک مکان کی طرف آیا تو گویا مالک مکان نے یہ کام خود کیا لہذا وہ مقتول کی دیت کا ضامن ہوگا۔ و كذا اذا صب الماء في الطريق فعطب به انسان او دابة وكذا اذا رشق الماء او توصله لانه متعد فيه بالحاق الضرر بالمارة بخلاف ما اذا فعل ذلك في السكة غير نافذة وهو من اهلها او تعداد وضع متاعه لان لكل واحد ان يفعل ذلك فيها لكونه من ضرورات السكنى كما في الدار المشتركة قالوا هذا اذا رشق ما كثير بحيث يزيل به عادة اما اذا رشق ما قليلاً كما هو المعتاد والظاهر انه لا يزيل به عادة الا يضمن۔ اور اسی طرح اگر کسی شخص نے راستہ میں پانی بہایا جس سے کوئی آدمی یا جانور پھسل کر مر گیا تو یہ شخص ضامن ہوگا اور اسی طرح اگر چھڑکایا و ضرر کر دیا جس سے کوئی آدمی یا جانور مر گیا تو ضامن

ہوگا کیونکہ وہ ایسا کرتے ہیں اس وجہ سے ظالم ہے کہ اس نے راہ گیروں کو ضرر لاحق کیا برخلاف اس کے اگر اس نے کوچہ غیر نافذہ میں ایسا کیا اور یہ شخص اسی کوچہ کا رہنے والا ہو یا وہ کوچہ میں بیٹھایا اپنا اسباب رکھ دیا تو اس کے ذریعہ سے اگر کسی کو صدمہ پہنچے تو وہ ضامن نہ ہوگا اس واسطے کہ کوچہ غیر نافذہ میں ہر ایک کوچہ والے کو ایسے افعال کا اختیار ہے کیونکہ یہ امور تو سکونت کی ضروریات میں سے ہیں جیسے دار مشترکہ میں ہر ایک شخص کو ایسا اختیار ہوتا ہے۔ اور مشائخ نے فرمایا کہ پانی چھڑکنے میں ضامن ہونے کا حکم ایسی صورت میں ہے کہ اس نے زیادہ پانی چھڑکا ہو کہ جس سے ازراہ عادت کے آدمی پھسل جاتا ہے اور اگر اس نے قبیل پانی چھڑکا جو معتاد سے زیادہ نہیں ہے اور بظاہر اتنے پانی سے پھسلن پیدا ہونے کی عادت جاہلی نہیں ہے تو وہ ضامن نہ ہوگا۔ ولو تعد المرور فی موضع صب الماء فسقط الايضمن الراش لانہ صاحب علة وقيل هذا اذ ارش بعض الطريق لانہ یجد موضعا للمرور ولا اثر للماء فیہ فاذا تعد المرور علی موضع صب الماء مع علمہ بذلك لم یکن علی الراش شئی۔ اور اگر چلنے والا عمدًا ایسی جگہ سے ہو کر چلا جہاں پانی بہا یا گیا ہے پس گر پڑا تو پانی چھڑکنے والا ضامن نہ ہوگا کیونکہ چلنے والے نے خود گرنے کی علت پیدا کی اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ یہ حکم اس وقت ہے کہ اس نے راستہ کے ایک جزو میں پانی چھڑکا ہو کیونکہ ایسی صورت میں چلنے والے کو گزر جانے کے لیے ایسی جگہ ملے گی جہاں پانی نہیں ہے پس جب جان بوجھ کر عمدًا ایسی جگہ سے ہو کر چلا جہاں پانی بہا یا گیا ہے تو پانی بہانے والے پر کچھ واجب نہ ہوگا۔ وان رشح جمیع الطريق یضمن لانہ مضطر فی المرور۔ اور اگر اس نے راستہ کی پوری عرض میں پانی چھڑکا ہو تو ضامن ہوگا کیونکہ چلنے والا لامحالہ پانی میں چلنے پر مجبور ہے۔ وكذا الحكم فی الخشبة الموضوعة فی الطريق فی اخذها جمیعہ او بعضہ۔ اور اسی طرح راستہ میں لکڑی ڈال دینے کی صورت میں بھی اسی تفصیل سے حکم ہوگا کہ لکڑی نے پورا راستہ گھیرا ہے یا تھوڑا گھیرا ہے۔ ف یعنی اگر لکڑی تھوڑے راستہ میں ہو کہ راہ گیر کو خانی جگہ میں ہو کر گزر جانے کا موقع حاصل ہو تو لکڑی ڈالنے والا ضامن نہ ہوگا کیونکہ گزرنے والا عمدًا لکڑی گزرنے سے خود ہی اپنی ہلاکت کا باعث ہوا اور اگر لکڑی نے تمام راستہ گھیر لیا ہو تو لکڑی ڈالنے والا ضامن ہے کیونکہ گزرنے والے کو لکڑی پر ہو کر گزرنے سے چارہ نہیں ہے۔ ولورشح فناء حانوت باذن صاحبہ فضمان ما عطب علی الامر استحصانا۔ اور اگر سقانی مالک دوکان کے حکم سے اس کی دوکان کے آگے چھڑکاؤ کر دیا تو جو چیز اس سے تلف ہوا استحصانا اس کا تاوان بذمہ مالک دوکان ہے۔ ف اور اسی طرح اگر نوکر وغیرہ کو چھڑکنے کا حکم دیا تو بھی مالک دوکان ضامن ہے اس واسطے کہ حکم مذکور صحیح واقع ہوا ہے اور خلاصہ میں ہے کہ اگر کسی کو راستہ میں وضو کرنے کا حکم دیا تو اس کا تاوان وضو کرنے والے کے ذمہ ہے۔ ع۔ واذا استاجدا اجیر الیبنی لہ فی فناء حانوتہ فتعقل بہ انسان بعد فراغہ من العمل فہات ینجب الضمان علی الامر استحصانا ولوکان امرا لا بالبناء فی وسط الطريق فالضمان علی الاجیر لفساد الامر۔ اگر زید نے اپنی دوکان کے سامنے عمارت بنانے کے واسطے کوئی مزدور کیا پھر اس کے بنانے سے فارغ ہونے کے بعد کوئی آدمی اس سے ٹھوکر کھا کر مر گیا تو استحصانا اس کا تاوان مالک دوکان پر واجب ہوگا اور اگر مالک دوکان نے اس کو بیچ راستہ میں عمارت بنانے کا حکم دیا ہو تو اس کا تاوان معمار پر واجب ہوگا کیونکہ حکم مذکورہ فاسد تھا۔ ف یعنی معمار کو خوب معلوم تھا کہ بیچ راستہ اس کی ملکیت نہیں ہے اور اسی وجہ سے شیخ الاسلام نے یہ قید لگائی کہ یہ راستہ شارع عام معروف ہو یعنی کوچہ وغیرہ کی طرح مملوک راستہ خاص نہ ہو اور علی ہذا دوکان کے اثنا میں عمارت بنانے کے مسئلہ میں بھی جامع مجبونی میں لکھا کہ یہ حکم اس وقت ہے کہ معمار کو یہ بات معلوم نہ ہو کہ صحن دوکان کسی غیر کی ملکیت ہے اور اگر یہ بات معلوم ہو تو اس صورت میں بھی تاوان معمار پر واجب ہے اور یہی امام شافعی کا مالک

واحمد کا قول ہے۔ قال ومن جفیر بیدا فی طریق المسلمین او وضع حجرا قتلک بذلک انسان فدیته علی عاقلته وان تلفت بھیمہ فضمانہا فی مالہ لانه متعد فیہ فیضمن ما یتولد منہ غیر ان العاقلۃ یتحمل النفس دون المال فكان ضمان الہییمۃ فی مالہ والقارء التراب واتخاذ الطین فی الطریق بمنزلة القارء الحجر والخشبۃ ما ذکرنا بخلاف ما اذا کس الطریق فخطب بہ وضع کنسہ انسان حیث لم یضمن لانه لیس بمنعد فانہما احدث شیا فیہ انہما قصد دفع اللذی عن الطریق حتی لو جمع الکناستہ فی الطریق وتعلل بہ انسان کان ضامنا لتعدیہ بشغلہ۔ اور اگر کسی نے مسلمانوں کی راہ میں کنواں کھودا یا کوئی پتھر ڈال دیا جس سے کوئی آدمی تلف ہو گیا تو اس کی دیت اس قائل کی مددگار برادری پر واجب ہوگی اور اگر اس کی وجہ سے کوئی جانور تلف ہو گیا تو اس کا تادان اس قائل کے مال میں واجب ہوگا اس واسطے کہ قائل مذکور اس فعل میں ظالم ہے تو جو بات اس فعل سے پیدا ہو وہ اس کا ضامن ہوگا یعنی انسان کی جان اور جانور کی جان ضائع ہونے کا ضامن ہے لیکن اتنا فرق ہے کہ مددگار برادری دیت نفس کی ضامن ہوتی ہے اور مال کی ضامن نہیں ہوتی پس جانور کا تادان خود اس کے مال میں واجب ہوگا۔ اور اگر اُس نے راہ میں بالویا کی پتھر ڈال دی تو اس کا حکم وہی ہے جو پتھر یا لٹھا ڈالنے کا حکم ہے کیونکہ اس فعل میں بھی وہ ظالم ہے جیسے ہم نے ذکر کیا بخلاف اس کے اگر کسی شخص نے راستہ جھاڑا پس اسکے صاف کیے ہوئے مقام پر کوئی شخص پھسل کر مر گیا تو وہ ضامن نہ ہوگا اس واسطے کہ اُس نے کوئی ظلم نہیں کیا کیونکہ اُس نے راستہ میں کوئی چیز ایجاد نہیں کی بلکہ راستہ سے صرف کوڑا کرکٹ ہٹا دینے کا قصد کیا تھا۔ اور یہ عمدہ خصصت ایمانی ہے کہ فی الحدیث) ہاں اگر اُس نے راستہ میں کوڑا جمع کر دیا ہو جس سے الجھ کر کوئی آدمی مر گیا تو البتہ یہ شخص ضامن ہوگا کیونکہ اُس نے راستہ میں کوڑا لگا دیا۔

ولو وضع حجرا فتخاہ غیرہ عن موصلہ قطع بہ انسان فالضمان علی الذمی بخلاف لان حکم فعلہ قد انتسخ الضراع ما شغلہ وانہا اشتغل بالفعول الثانی موضع آخر۔ اور اگر ایک شخص نے ناہائز طور پر راہ میں ایک پتھر رکھا پھر دوسرے شخص نے اس کو دوسری جانب ہٹا دیا پھر کوئی شخص اس پتھر سے ٹھوکر کھا کر مر گیا تو اس کی دیت کا ضامن دوسرا شخص ہے اس واسطے کہ اول کا فعل تو دوسرے شخص کے ہٹانے سے منسوخ ہو گیا تھا، پس دوسری جگہ رکھنا شخص دیگر کا فعل ہے پس وہی ضامن ہوگا۔ و فی الجامع الصغیر فی البالوغۃ یحضرہا الرجل فی الطریق فان امرہ السلطان بذلک او اجبرہ علیہ لم یضمن لانه غیر متعد حیث فعل ما فعل بامر من له الولاية فی حقوق العامة۔ اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ اگر کسی شخص نے راستہ میں چوپچہ کھودا پس اس میں کوئی تلف ہو گیا تو دیکھا جاوے کہ اگر سلطان نے اُس کو چوپچہ کھودنے کا حکم دیا یا چوپچہ کھودنے کے واسطے اس کو مجبور کیا ہو تو وہ ضامن نہ ہوگا۔ اس واسطے کہ جو کچھ اس نے کیا وہ اسی حاکم کے حکم سے کیا جس کو ولایت عامہ حاصل ہے۔ وان کان بغیر امرہ فهو متعد اما بالتصرف فی حق غیرہ او بالافتیات علی رای الامام او مباح مقید بالشروط السلامۃ و کذا الجواب علی هذا التفصیل فی جمیع ما فعل فی طریق العامة مما ذکرنا وغیرہ لانت المعنی لا یختلف و کذا ان خضر فی ملکہ لم یضمن لانه غیر متعد۔ اور اگر اُس نے بغیر حکم سلطانی یہ کام کیا تو ظالم ہے خواہ اس وجہ سے کہ اُس نے بجز کے حق میں تصرف کیا یا اس وجہ سے کہ اُس نے بغیر اجازت سلطانی کے اس کام میں پیش قدمی کی یا اس وجہ سے کہ اس فعل مباح کی اجازت اس شرط سے تھی کہ کسی شخص کی سلامتی میں خلل نہ واقع ہو اور جیسے شکار کی اجازت اسی شرط کے

ساتھ مشروط ہے) اور اسی طرح جو افعال اُس نے عام راستہ پر کیے جن کو ہم نے سابق میں ذکر کیا ہے یا نہیں ذکر کیا ہے سب کا حکم بھی اسی تفصیل سے ہے یعنی شارع عام پر پانچ خانہ یا چھتا بنانا یا کنکر و مٹی ڈالنا وغیرہ اگر حکم سلطانی ہو تو فاعل ضامن نہیں ہے ورنہ ضامن ہے اس واسطے کہ جو علت ہے وہ ان سب افعال میں یکساں ہے کسی میں تفاوت نہیں ہے حتیٰ کہ اگر حکم سلطانی ہو تو کسی صورت میں ضامن نہ ہوگا۔ اور اسی طرح اگر اُس نے اپنے ملک میں جو بچہ کھودا پس اُس میں کوئی آدمی تلف ہوا تو بھی ضامن نہ ہوگا اس واسطے کہ وہ ایسا کرنے میں ظالم نہیں ہے۔ وکذا اذا حضرفی فنار داره لان له ذلک لمصلحتہ داره و الفناء فی تصرفه وقیل هذا اذا كان الفناء مملوکا له او كان له حق الحفر فیہ لانه غیر متعد اما اذا كان لجماعة المسلمين او مشترکا بان كان فی سکتہ غیر نافذہ فانہ یضمنہ لانه سبب متعد و هذا صحیح۔ اور اسی طرح اگر اُس نے اپنے مکان کے فنار میں جو بچہ کھودا ہو تو بھی وہ ظالم نہیں ہے کیونکہ اپنے مکان کی ضرورت کے واسطے ایسا کرنے کا اختیار ہے اور فنار مذکور اُس کے تصرف میں ہے اور بعض مشائخ نے کہا کہ یہ حکم اُس وقت ہے کہ فنا و مذکور اُس کی ملک ہو یا اُس کو فنا مذکور میں کھودنے کا حق حاصل ہو تو ایسی صورت میں وہ ضامن نہ ہوگا کیونکہ اُس نے کچھ تجاوز نہیں کیا۔ اور اگر فنار مذکور عام مسلمانوں کی ملکیت ہو یا فنا مذکور مشترک ہو مثلاً ایک گڑھ غیر نافذہ میں واقع ہو کہ اُس میں سب اہل گڑھ کی ملکیت ہو تو وہاں جو بچہ کھودنے سے ضامن ہوگا کیونکہ تلف ہونے والے کے سبب کا پیدا کرنے والا ہی شخص ہے پس ایسا کرنے میں ظالم ہے۔ شیخ مصنف نے کہا کہ یہ قول صحیح ہے۔

ف فنا سے مراد وہ میدان جو مکان کے آگے چھوڑ دیا جاتا ہے تاکہ مثلاً عقد نکاح وغیرہ میں وہاں لوگوں کے بیٹھنے کی گنجائش ہو اور اسی طرح فنار شہر وہ میدان ہے جو شہر کی ضروریات کے واسطے اُس کے آگے چھوڑ دیا جاتا ہے۔ ولو حضرفی الطريق ومات الواقع فیہ جوعا و عنہما الاضمان علی الحافر عند ابی حنیفہ لانہ مات لمعنی فی نفسه والاضمان انما یجب اذا مات من الوقوع وقال ابو یوسف ان مات جوعا فکذلک وان مات عنہا فللمحافر ضامن لانه لا سبب للغم سوى الوقوع اما الجوع لا یختص بالبیر وقال محمد هو ضامن فی الوجوه کما لانه انما حدث بسبب الوقوع اذ لولا لکان الطعام قریباً منه۔ اور اگر اُس نے راستہ میں کنواں کھودا پس جو شخص اُس میں گرا وہ بھوک یا غم سے مر گیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک کھودنے والا ضامن نہ ہوگا۔ کیونکہ وہ ایسے سبب سے مر گیا جو اُس کی ذات میں پیدا ہوا اور تاوان مجبھی واجب ہوتا ہے کہ وہ کنوئیں میں گر جانے کی وجہ سے مرتا اور امام ابو یوسف نے کہا کہ اگر بھوک سے مرے تو البتہ یہی حکم ہے اور اگر غم سے مر گیا تو کھودنے والا اس کا ضامن ہے کیونکہ سوائے کنوئیں میں گرنے کے غم کا کوئی سبب نہیں ہے اور رہی بھوک تو اس کو کنوئیں کے ساتھ کچھ خصوصیت نہیں ہے۔ اور امام محمد نے فرمایا کہ وہ بہر صورت ضامن ہے کیونکہ جو کچھ پیدا ہوا وہ اسی سبب سے پیدا ہوا کہ وہ کنوئیں میں گر پڑا، اس واسطے کہ اگر یہ امر نہ ہوتا تو طعام اُس سے نزدیک تھا۔ قال وان استاجر اجداء فخر و حالہ فی غیر فناءہ

فذلک علی المستاجر ولا شیئی علی الاجراء ان لم یعلموا انہا فی غیر فناءہ لان الاجارۃ صحت ظاہرۃ اذ لم یعلموا فتقل فعلہم الیہ لانہم كانوا مغرورین فصار كما اذا امر آخر یذبح هذه الشاة فذبحها ثم ظهر ان الشاة بغیرہ الا ان هناك یضمن الما مور و یذبح علی الامر لان الذابح مباشر و الامر مسبب و التوجیح للمباشرة فیضمن و یرجع للمغرور و هذا یجب الضمان علی المستاجر اذ لان کل واحد منهما مسبب و الاجیر غیر متعد و المستاجر

متعد فترجیح جانبدہ۔ اور ایک شخص نے مزدور مقرر کیے جنہوں نے اُس کی فناء کے سوا دوسری جگہ اُس کے لیے کنواں کھودا تو اس کا تاوان بدمہ مستاجر ہے اور مزدوروں پر کچھ واجب نہ ہوگا، بشرطیکہ اُن کو یہ معلوم نہ ہو کہ یہ اُس کی فناء نہیں ہے، کیونکہ اجارہ بظاہر صحیح ہے جب کہ ضرور کو یہ بات معلوم نہ تھی تو مزدوروں کا فعل بجانب مستاجر منتقل ہوا کیونکہ مستاجر نے اُن لوگوں کو دھوکا دیا تو یہ معاملہ ایسا ہو گیا جیسے ایک شخص نے دوسرے کو حکم دیا کہ یہ بکری ذبح کر دے پس اُس نے ذبح کر دی پھر ظاہر ہوا کہ یہ بکری کسی غیر کی ملک تھی تو مامور دھوکا کھانے والا قرار دیا جاتا ہے اسی طرح یہاں بھی مزدور دھوکا کھانے والے قرار دیئے جائیں گے لیکن دونوں مسکوں میں اس قدر فرق ہے کہ ذبح کے مسئلہ میں مامور منا من ہوگا پھر وہ حکم دینے والے سے تاوان واپس لے گا اس واسطے کہ مامور اپنے فعل سے مرتکب ذبح ہے اور حکم دینے والا صرف سبب انگیز ہے، اور خود مرتکب کو سبب انگیز پر ترجیح ہوتی ہے اور کنوئیں کے مسئلہ میں مزدور اپنی حد سے تجاوز کرنے والے نہیں ہیں بلکہ مستاجر متعدی ہے تو تاوان کے واسطے مستاجر کی جانب ترجیح ہے۔ فنا اور یہ سبب اس وقت ہے کہ مزدوروں کو یہ بات معلوم نہ ہو کہ فناء مذکور اس شخص کی ملک نہیں ہے۔ وان علموا ذلك فالضمان على الاجراء لانه لم يصح امره ايماليس بمملوك له ولا عند رفقى الفعل مضافا اليهم۔ اور اگر مزدوروں کو یہ بات معلوم ہو کہ فناء مذکور اُس کی ملک نہیں ہے تو اس کا تاوان مزدوروں ہی پر واجب ہوگا کیونکہ مستاجر کا حکم ایسے کام میں صحیح نہیں تھا جو اُس کی ملکیت نہیں ہے اور دھوکا بھی نہیں ہے یعنی مزدور خود جانتے تھے کہ یہ جگہ اس کی مملوک نہیں ہے تو مزدوروں کا فعل خود انہیں کی جانب مضاف رہا۔ وان قال لهم هذا فاني وليس لي فيه حق الحفر فخر واقامت فيه انسان فالضمان على الاجراء قياسا لانهم علموا بفساد الامر فما غرهم وفي الاستحسان الضمان على المستاجر لان كونه فناء له بمنزلة كونه مملوكا له لانطلاق يده في التصرف فيه من القاء الطين والحطب وربط الدابة والركوب وبناء الدكان فكان امر بالحفر في ملكه ظاهرا بالانظر الى ما ذكرنا فكفى ذلك لنقل الفعل اليه۔ اور اگر مستاجر نے مزدوروں سے یہ کہا ہو کہ یہ فنا میری ملک ہے لیکن مجھے اس میں گڑھا کھودنے کا حق حاصل نہیں ہے پس مزدوروں نے اُس کے واسطے گڑھا کھودا پھر کوئی آدمی اُس میں گر کر مر گیا تو قیاساً اس کا تاوان مزدور بنا پر واجب ہوگا۔ اس واسطے کہ مزدوروں نے حکم مستاجر کا فاسد ہوتا جان لیا تھا۔ تو مستاجر نے اُن کو دھوکا نہیں دیا لیکن دلیل استحسان میں مقتول کا تاوان بدمہ مستاجر واجب ہوگا اس واسطے کہ یہ مقام اس کے مکان کے واسطے فناء ہونا بمنزلہ اس کے ہے کہ یہ جگہ اُس کی ملک ہے کیونکہ اس جگہ میں اُس کے لیے تصرف کا قابو کھلا ہوا ہے کہ وہ ہر طرح کا تصرف کرتا ہے جیسے مٹی و گھرا ڈالت اور لکڑیاں ڈالتا اور اپنا جانور باندھتا اور وہاں سوار ہو کر آنا جانا اور وہاں چبوترہ بنانا اور مانند اس کے دیگر تصرفات میں اس کا ہاتھ کھلا ہوا ہے پس بنظر مذکور بالا کنواں کھودنے کا حکم اپنی ملک میں ظاہر ہے پس مزدوروں کا فعل اس کی جانب منتقل ہونے کے لیے اس قدر کافی ہے۔ قال ومن جعل منظره بغير اذن الامام فتعد رجل المرور عليها فخطب فلا ضمان على الذي جعل المنظره وكذلك ان وضع خنثيه في الطريق فتعد رجل المرور عليها لان الاول تعد هو تسبیب والثاني تعد هو مباشرة فكان الاضافة الى المباشر اولي وان تخلل فعل فاعل مختار يقطع النسبة كما في الحاضر مع الملقى۔ اگر کسی نے بغیر اجازت سلطان کے پانی پر پل بنایا پھر کوئی شخص عداً اس پل پر چلا پس گر کر ہلاک ہو گیا تو جس شخص نے پل بنایا ہے اس پر تاوان واجب نہ ہوگا اور اسی طرح اگر ایک شخص نے راستہ میں لکڑی ڈال دی یعنی دھنی وغیرہ ڈال دی پس باوجود اس نہ خالی ہونے کے ایک شخص عداً اس لکڑی پر چلا اور ہلاک ہو گیا تو بھی لکڑی ڈالنے والا ضمان نہ ہوگا اس واسطے کہ شخص اول کا فعل اگرچہ تعدی ہے مگر وہ

ہلاکت کے واسطے سبب انگیز ہے یعنی خود قاتل نہیں ہے اور شخص دوم کا فعل بھی راہ راست سے تجاوز ہے مگر یہ خود ارتکاب ہے یعنی ایسے فعل کا ارتکاب کیا جس سے تلف ہو گیا تو ہلاکت کی نسبت ایسے فعل کی جانب اول ہے جو خود ارتکاب ہے، اور اس دلیل سے کہ سبب تعدی کے درمیان کسی فاعل مختار کا فعل حائل ہونا تعدی کی جانب نسبت کو قطع کر دیتا ہے جیسے کنواں کھودنے والے اور کنوئیں میں دھکیلنے والے کی کیفیت ہے۔ ف یعنی اگر ایک شخص نے غیر ملکیت میں کنواں کھودا پس دوسرے شخص نے ایک آدمی کو اُس میں دھکیل دیا تو یہاں مقتول کے بارہ میں ایک تو وہ شخص سبب ہے۔ جس نے کنواں کھودا تھا حتیٰ کہ اگر اُس کے کنوئیں میں خود یہ شخص گر کر ہلاک ہوتا تو کھودنے والا ضامن ہوتا لیکن یہاں یہ امر حائل ہوا کہ ایک شخص نے عمداً اُس کو دھکیل دیا تو کنواں کھودنے والے کی سبب انگیزی جاتی رہی اور دھکیلنے والے کا فعل عمدہ معتبر رہا پس دھکیلنے والا ضامن ہوگا اور کنواں کھودنے والا ضامن نہ ہوگا کیونکہ کنواں کھودنے والا صرف ایک سبب پیدا کرنے والا ہے جس سے ناگاہ آدمی تلف ہو جاتا ہے اور دھکیلنے والا خود اختیاری قاتل ہے تو قتل کی نسبت سبب کی جانب منقطع ہو گئی اور خود اختیاری قاتل کی جانب متعین ہوئی حتیٰ کہ یہ قاتل کہلاوے گا اور اس پر کفارہ واجب ہوگا کہ مسلمان کو قتل کرنے کی وجہ سے بروہ مومنہ آزاد کرے اور اگر یہ مقتول کا قرابتی وارث ہو تو میراث سے محروم ہوگا پس معلوم ہوا کہ قتل کی نسبت اسی فاعل مختار کی جانب ہوئی اور سبب کا اعتبار نہیں رہا پس اسی طرح اس مقام پر ہے کہ پل بنانے والے یا لکڑی ڈالنے والے کے سبب کا اعتبار نہ رہا۔ بلکہ عمداً چلنے والے نے خود اپنے آپ کو قتل کیا تو اسی کا فعل معتبر رہا۔ قال ومن حمل شیا فی الطريق فسقط علی الانسان فعطب به فهو ضامن وكذا اذا سقط فتعشربه السان وان كان رداً قد لبسه فسقط فعطب به انسان لم یضمن وهذا اللفظ یشمل الوجهین والفرق ان حامل الشیء قاصد حفظه فلا یرج فی التفیید بوصف السلامة واللابس لایقصد حفظ ما یلبسه فیخرج بالتقلید بما ذکرنا لا نجعلنا ما حاکم مطلقاً عن محمد رح انه اذا لبس ما لا یلبس فهو کالحامل لان الحاجة لا تدعو الی لبسه۔ اگر کوئی عمال راستہ میں کوئی چیز لادے لیے جاتا تھا پس وہ کسی شخص پر گری جس سے وہ مر گیا تو عمال ضامن ہوگا کیونکہ راستہ میں لادنا مباح لیکن اس شرط سے کہ سلامتی رہے یعنی کسی کی جان یا مال تلف نہ ہو۔ (ن۔ ش۔) اور اسی طرح اگر یہ بوجھ گر پڑا پس اس سے ٹھوکر کھا کر کسی شخص کی جان گئی تو بھی یہ شخص ضامن ہوگا۔ اور اگر ایک شخص راستہ میں چادر اوڑھے جاتا تھا پس وہ چادر گری جس سے کوئی شخص مر گیا تو وہ ضامن نہ ہوگا اور یہ لفظ دونوں صورتوں کو شامل ہے۔ (یعنی خواہ چادر اُس کے اوپر گری کہ جس سے آنکھ بند ہو کر وہ تلف ہو یا زمین پر گری کہ جس سے اُلجھ کر تلف ہوا۔ دونوں صورتوں میں ضامن نہ ہوگا بشرطیکہ چادر اوڑھی ہو پس بوجھ لادنے میں اور چادر اوڑھے جھٹنے میں فرق ہے) اور فرق یہ ہے کہ جو شخص بوجھ لادے ہوتا ہے وہ اُس کی حفاظت کا قصد رکھتا ہے پس اگر اُس کے ساتھ یہ قید لگائی جائے کہ لادنا بشرط سلامتی جائز ہے تو کوئی حرج نہ ہوگا اور کپڑا پہننے والا اپنے ملبوس کی حفاظت کا قصد نہیں رکھتا ہے تو اس کے ساتھ سلامتی کی شرط لگانے میں تنگی و جرح ہے پس پہن کر پہنا مطلقاً مباح ہے اور امام محمد سے ایک روایت ہے کہ اگر اُس نے ایسا کپڑا پہنا جو پہنا نہیں جاتا ہے تو وہ بمنزلہ اُس کے لادنے والے کے ہوگا یعنی اُس کے ساتھ بھی سلامتی کی قید ہوگی اس واسطے کہ ایسا کپڑا پہننے کی کوئی حاجت نہیں ہے۔

ف یعنی اگر فرش یا قالین اوڑھے کر چلا تو یہ اوڑھنا نہیں بلکہ لادنا شمار ہوگا اور یہ اشارہ ہے کہ اگر راستہ میں چادر اوڑھی نہ ہو بلکہ لادی ہو تو اُس کا حکم مثل بوجھ کے ہوگا۔ الدر۔ قال واذا کان المسجد للعشیرة فعلق

رجل منهم فيه قنديل او جعل فيه لوارى او حصاة فغضب به رجل لم يضمن وان كان الذي فعل ذلك من غير العشيرة ضمن قالوا هذا عند ابى حنيفة رح وقال لا يضمن في الوجهين لان هذا من القرب وكل احدهما ذون في اقامتها قلا يتقيد بشرط السلامة كما اذا فعله باذن واحد من اهل المسجد ولا بى حنيفة وهو الفرق ان التدبير فيما يتعلق بالمسجد لاهله دون غيرهم كنصب الامام واختيار المتولى وفتح بابہ واغلاقه وتكرار الجماعة اذا سبقهم بها غير اهله فكان فعلهم مباحا مطلقا غير مقيد بشرط السلامة وفعل غيرهم تعديا او مباحا مقيد بشرط السلامة وقصد القربة لا ينافى الغرامة اذا اخطأ الطريق كما اذا تفرد بالشهادة على الزقار والطريق فيما نحن فيه الاستيذان من اهله۔ اگر کوئی مسجد ایک قوم خاص کے واسطے ہو یعنی انہی لوگوں کے تعمیر ہو پس اگر انہی لوگوں میں سے کسی شخص نے اس مسجد میں قنديل لٹکائی یا اس میں پورے ڈالے یا کنکر ڈالے پس اس کی وجہ سے کوئی شخص تلف ہو گیا تو وہ ضامن نہیں ہوگا اور اگر ان لوگوں کے سوائے کسی غیر شخص نے ایسا کیا ہو تو وہ ضامن ہوگا، یعنی اہل مسجد میں سے کسی شخص کے بغیر اجازت غیر شخص نے ایسا کیا تو ضامن ہوگا۔ مشائخ نے فرمایا کہ یہ امام ابوحنیفہ رح کا قول ہے یعنی اہل مسجد اور غیر میں فرق ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ خواہ کس اہل مسجد نے کیا ہو یا غیر نے کیا ہو دونوں صورتوں میں ضامن نہ ہوگا۔ شیخ حلوانی نے کہا کہ اکثر مشائخ نے صاحبین کا قول لیا اور اسی پر فتویٰ ہے۔ الذخیرہ۔ اور یہی قول مالک رحمہ اللہ وشافعی رحمہ اللہ و احمد ہے۔ ع۔ ذ۔ اس واسطے کہ افعال مذکورہ از قسم قربت ہیں اور ہر ایک کو ایسے قربات قائم کرنے کا اختیار ہے تو اس میں شرط سلامت نہ ہوگی یعنی اگر اس سے کوئی شخص تلف ہو تو وہ ضامن نہ ہوگا جیسے اگر غیر شخص نے ایسا فعل اہل مسجد میں سے کسی کی اجازت سے کیا تو ضامن نہیں ہوتا ہے اور امام ابوحنیفہ رح کی دلیل جس سے اہل مسجد وغیر میں فرق بھی ظاہر ہوتا ہے یہ ہے کہ جو تدبیر متعلق بہ تعمیر دروازہ کھولنا یا بند کرنا اور جیسے فرض وقتی کی جماعت مکرر ہونا جب کہ سوائے اہل مسجد کے دوسروں نے جماعت کر لی یعنی اگر ایک وقت میں مکرر جماعت کرنا مکروہ ہو اور سوائے اہل مسجد کے کچھ لوگوں نے جماعت سے نماز پڑھ لی تو اہل مسجد کو اس میں دوبارہ جماعت کا اختیار ہے۔ پس ثابت ہوا کہ اہل مسجد کا فعل مطلقاً مباح ہے کہ اس میں شرط سلامتی کی قید نہیں ہے اور سوائے اہل مسجد کے دوسروں کے کا فعل یا تو تعدی و ظلم ہے یا مباح ہے مگر اس میں سلامتی کی شرط ہے اور یہ جو تم نے کہا کہ یہ فعل قربت ہے تو اس کی وجہ سے تاوان کیونکر ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ یہ دونوں باتیں جمع ہو سکتی ہیں اور جب طریقہ میں خطا واقع ہو تو قصد قربت کو تاوان سے منافات نہیں ہے یعنی اگر کسی قربت کا قصد کیا مگر اس کو ایسے طریقہ سے کیا جس سے دوسرے کو ضرر پہنچا تو وہ اس ضرر کا ضامن ہوگا اور اپنی نیت خیر کا ثواب بھی پاوے گا، اس کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے تنہا بہ نیت ثواب ایک شخص زانی پر زنا کی گواہی دی۔ اور طریقہ یہ تھا کہ چار آدمی گواہی دیں ورنہ ثبوت نہ ہوگا تو اس کو بہتان کی حد ماری جائے گی اور ہمارے اس مسئلہ میں بھی غیر کے واسطے طریقہ یہ تھا کہ اہل مسجد میں سے کسی شخص سے اجازت لے لے۔

ف شیخ مصنف نے جو زنا کی مثال دی وہ قابل بحث ہے کیونکہ شرعاً زنا پر گواہی دینے میں چار آدمیوں کی شرط ہے کیونکہ یہی اعلان ہے تو کم کی صورت میں اجازت نہیں ہے بلکہ ارتکاب ممنوع ہے کیونکہ اس نے مسلمانوں میں فحش کا اعلان کیا اور یہ حرام ہے۔ لقولہ تعالیٰ ان الذین یحبون ان تشیع الفاحشۃ فی الذین آمنوا الا یہ۔ م۔ اگر اہل مسجد نے مسجد کے اندر بارش کا پانی جمع ہونے کے واسطے گڑھا کھودا یا پانی بھرنے کے واسطے مٹکا رکھا یا، دروازہ لگا یا یا سائبان چھایا جس سے کوئی آدمی مرے تو ان پر تاوان نہیں ہے۔ الحاکم۔ اگر مسجد بنانے والا موجود ہو تو امام مقرر کرنے کا اختیار اسی کو ہے۔ ابو اللیث نے کہا کہ

ہم اسی کو لیتے ہیں۔ ع۔ واضح ہو کہ حدیث میں ہے کہ جو شخص مسجد میں نماز کا انتظار کرتا ہو وہ نماز میں ہے جب تک حدیث نہ ہو احمد و نسائی و ابن حبان برابر ہر ایک آدمی نماز میں رہے گا جب تک اس کو نماز روکے رہے کہ سوائے نماز کے کوئی چیز اس کو گھر لوٹ جانے سے مانع نہ ہو۔ ابو داؤد و البخاری و مسلم و غیرہم۔ قال وان جلس فیہ رجل منہم فعطب بہ رجل لم یضمن ان کان فی الصلوٰۃ وان کان فی غیر الصلوٰۃ ضمن و ہذا عند ابی حنیفہ رحمہ و قال لا یضمن علی کل حال ولو کان جالساً لقراءة القرآن او للتعلیم او للصلوٰۃ او قام فیہ فی اثناء الصلوٰۃ او قام فی غیر الصلوٰۃ او مر فیہ ماراً وقع فیہ لحدیث فہو علی ہذا الاختلاف و اما المعتکف فقد قبل علی ہذا الاختلاف و قبل لا یضمن بالاتفاق لہما ان المسجد انما بنی للصلوٰۃ والذکر ولا یمكنہ اداء الصلوٰۃ بالجماعة الا بانظار ہا فکان الجوس فیہ مباحاً لانه من ضروریات الصلوٰۃ او لان المنتظر للصلوٰۃ فی الصلوٰۃ حکما بالحدیث فلا یضمن کما اذا کان فی الصلوٰۃ ولہ ان المسجد بنی للصلوٰۃ و ہذا الاستیفاء ملحقہ بہا فلا یمنہ من اظہار التفاوت فجعلنا الجوس للاصل مباحاً مطلقاً والجوس لما یلحق بہ مباحاً مقیماً بشرط السلامة ولا غرو ان یكون الفعل مباحاً او متدباً الیہ و ہو مقید بشرط السلامة کالرمی الی الکافر او الی الصید و المشی فی الطریق و المشی فی المسجد اذا وطی غیرہ و النوم فیہ اذا قلب علی غیرہ۔ اور اگر اہل مسجد میں سے کوئی شخص صومعہ میں بیٹھا پس اس کی وجہ سے کوئی شخص تلف ہو گیا پس اگر بیٹھنے والا نماز میں ہو دخواہ فرض ہو یا نفل ہو۔ ع۔) تو ضامن نہ ہوگا اور اگر نماز میں نہ ہو تو ضامن ہوگا۔ اور یہ امام ابو حنیفہ رحمہ کا قول ہے۔

ف اور شمس الائمہ سرخسی نے کہا کہ اگر نماز کے انتظار میں بیٹھا ہو تو بھی صحیح یہ کہ بقول ابو حنیفہ رحمہ وہ نماز میں ہے۔ ع۔ ک۔ اور صاحبین نے کہا کہ وہ ہر حال میں ضامن نہ ہوگا یعنی خواہ نماز میں ہو یا نہ ہو اور یہی قول شافعی و مالکی و احمدی ہے۔ ع۔) اور اگر وہ قرآن پڑھنے یا تعلیم شرعی یا انتظار نماز کے واسطے بیٹھا ہو یا اثناء نماز یا غیر نماز میں سو گیا یا مسجد میں ہو کہ گزرا یا باتوں کے واسطے مسجد میں بیٹھا اگر اس حالت میں ٹھوکر کھا کر کوئی اس سے مر تو اس میں بھی امام و صاحبین کے نزدیک اختلاف مذکور جاری ہے اور ہا معتکف تو بعض مشائخ نے فرمایا کہ اس میں بھی اختلاف ہے یعنی اگر معتکف سے ٹھوکر کھا کر کوئی مرا تو بعض کے نزدیک بقول ابو حنیفہ رحمہ معتکف ضامن ہوگا اور صاحبین کے نزدیک نہیں ضامن ہوگا اور بعض نے کہا کہ معتکف بالاتفاق ضامن نہ ہوگا۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ مسجد تو نماز و ذکر الہی کے واسطے بنائی گئی ہے اور جماعت سے نماز ادا کرنا سوائے اس کے ممکن نہ تھا کہ نماز کا انتظار کرے تو اس کو مسجد میں بیٹھنا مباح تھا کیونکہ یہ ضرورت نماز کے واسطے ہے یا اس دلیل سے کہ جو شخص نماز کے انتظار میں ہو وہ بدلیل حدیث شریف کے حکماً نماز میں ہے تو ضامن نہ ہوگا جیسے حقیقتاً نماز میں ہو تو ضامن نہیں ہوتا ہے اور امام ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ مسجد تو فقط نماز کے واسطے بنائی گئی ہے اور دیگر اشیائے مذکورہ ملحق بنامہ میں تو ضرور ہوا کہ اصل نماز میں اور اس کے ساتھ ملحقیات میں فرق ظاہر کیا جائے پس ہم نے اصل نماز کے واسطے بیٹھنا مطلقاً مباح جانا اور دیگر ملحقیات کے واسطے بیٹھنا اس شرط سے مباح جانا کہ سلامتی میں خلل نہ ہو اور یہ بات کچھ عجیب نہیں ہے کہ ایک فعل مباح یا مستحب ہو حالانکہ اس کے ساتھ یہ قید ہو کہ کسی کی سلامتی میں خلل نہ آوے اس کے مثال یہ ہے کہ کافر کو تیر مارنا مستحب ہے بشرطیکہ مسلمان کے نہ لگے یعنی جب کہ اس کا کرنا ممکن ہو اور جیسے شکار کو تیر مارنا جائز ہے بشرط سلامت اور راستہ میں چلنا بھی اس شرط سے مباح ہے اور جیسے مسجد میں چلنا لیکن اگر دوسرے کو

روند ڈالے تو ضامن ہے اور اسی طرح مسجد میں سوجانا مباح ہے لیکن اگر دوسرے پر گر پڑے تو ضامن ہوگا۔

ف اور واضح ہو کہ باتوں کے واسطے مسجد میں بیٹھنا بعض احادیث میں مستنکد و علامات قیامت سے ہے ولیکن اگر یہ باتیں شکر الہی عزوجل یا کسی عبرت و قائدہ علمی یا نصیحت کو متضمن ہوں تو حجاز ہونا چاہیے یہ دلیل حدیث جابر بن سمیرہ رضی اللہ عنہ نہ میں سو بار سے زیادہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں مسجد میں حاضر ہوا درحالیکہ آپ کے اصحاب رضی اللہ عنہم شعر و دیگر استیائے جاہلیت کا تذکرہ کرتے تھے اور ہنستے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بھی ان کے ساتھ تبسم فرماتے تھے کما رواہ احمد وغیرہ۔ اور واضح ہو کہ امام ابوحنیفہ کے واسطے جو دلیل ذکر کی وہ مشعر ہے کہ انتظار نماز کے واسطے بھی بیٹھنا مطلقاً مباح ہے۔ ولیکن وارد ہوتا ہے کہ تعمیر مسجد بغرض نوافل نہیں ہے حالانکہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک نماز نفل میں بھی مطلقاً ضامن نہ ہوگا اور شاید کہ جواب یہ ہو کہ بہ نسبت دیگر افعال کے نماز نفل کو نماز فرض سے زیادہ اتحاد ہے یعنی گویا وہ دونوں متحد ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ وان جلس رجل من غیر العشیرۃ فیہ فی الصلوۃ فتعقل یہ انسان ینبغی ان لا یضمن لان المسجد بنی للصلوۃ و امر الصلوۃ بالجماعۃ ان کان مفوضاً الی اهل المسجد فکل واحد من المسلمین ان یصلی فیہ وحدہ۔ اور اگر اس قوم کی مسجد میں سوائے اس قوم والوں کے کوئی دوسرا شخص نماز میں بیٹھا پس اس سے اٹھ کر کوئی آدمی مر گیا تو چاہیے کہ نمازی ضامن نہ ہو کیونکہ مسجد تو نماز ہی کے واسطے بنی ہے۔ اور نماز بجماعت کا کام اگرچہ اہل مسجد کے سپرد ہے لیکن مسلمانوں میں سے ہر ایک کو یہ اختیار ہے کہ تنہا اس میں نماز پڑھے۔

ف تو یہ شخص متعدی بظالم نہ ہو پس ضامن بھی نہ ہوگا۔

فصل فی الحائط المائل

یہ فصل جھکی ہوئی دیوار کے بیان میں ہے

قال و اذا مال الحائط الی طریق المسلمین فطوب صاحبہ بنقضہ و اشہد علیہ فلم ینقضہ فی مدۃ یقدر علی نقضہ حتی سقط حنین ما قلت بہ من نفس او مال والقیاس ان لا یضمن لانه لا صنع منه ميا مشرۃ ولا ميا مشرۃ شرط هو متعدي فیہ لان اصل البناء کان فی ملکہ و المیلان و مشغل الهواء یس من فعلہ فصار کما قبل الا شہاد۔ اگر کوئی دیوار مسلمانوں کے راستے کی طرف جھکی ہو پس مالک دیوار سے اس کے توڑنے کا مطالبہ کیا گیا اور اس مطالبہ پر گواہ کر لئے گئے مگر اس نے دیوار نہ توڑی حالانکہ اتنی مدت گزر گئی کہ اگر چاہتا تو توڑ سکتا تھا یہاں تک کہ وہ دیوار گر پڑی تو اس سے جو کوئی جان یا مال تلف ہو تو اس کا ضامن ہوگا اور قیاس یہ تھا کہ ضامن نہ ہو اور یہی قول شافعی ہے کیونکہ میں مالک دیوار کا بذات خود ارتکابی فعل نہیں ہے اور نہ وہ کسی ایسی شرط کا مرتکب ہو جس میں ظلم ہو کیونکہ اصل دیوار اس کی ملک میں ہے اور اس کا جھکنا اور نقصان ہوا کو گھیرنا اس کا فعل نہیں ہے۔ تو ایسا ہو گیا جیسے گواہ کر لینے سے پہلے حال تھا۔

ف کیونکہ اگر مطالبہ گواہ کر لینے سے پہلے دیوار گر پڑی تو ضامن نہیں ہوتا ہے لیکن یہ قیاس چھوڑ کر ہم نے امام مالک و اصحاب احمد نے استحسان اختیار کیا ہے۔ وجہ الاستحسان ان الحائط لما مال الی الطريق فقد اشتغل هو و طریق المسلمین بملکہ و دفعہ فی یدہ فاذا تقدم الیہ و طوب ببتفریہ

یجب علیہ فاذا امتنع صار متعدیا بمنزلة ما لو وقع ثوب انسان فی حجره یصیر متعدیا بالامتناع
 عن التسليم اذا طوب به کذا هذا بخلاف ما قبل الا شهاد لانه بمنزلة هلاك الثوب قبل
 الطلب ولانا لو لم نوجب علیه الضمان یمتنع عن التفريخ فينقطع المار لا حذر اعلی انفسهم
 فيتضرون به و دفع الضرر العام من الواجب وله تعلق بالحائط فيبتعین لدفع هذا الضرر و کم
 من ضرر خاص يتحصل لدفع العام منه ثم فيما تلف به من النفوس تجب الدية وتقبلها
 العاقله لانه فی کونه جنایة دون الخطاء فيستحق فيه التخفيف بالطريق الاولی کيلا یؤدی الی
 استیصاله والا حجات به وما تلف به من الاموال كالذواب والعروض يجب ضمانه فی ماله
 لان العواقل لا تعقل المال۔ اور استحسان کی دلیل یہ ہے کہ دیوار مذکور جب شارع عام کی طرف ٹھکی تو اس نے اپنے ملک
 کے ذریعے سے مسلمانوں کی عام راہ کا چوڑاں گھیر لیا اور اس کا دور کرنا مالک دیوار کے اختیار میں ہے پس جب اُس سے پیشتر کہہ
 دیا گیا اور خالی کرنے کا مطالبہ کیا گیا تو اُس پر خالی کر دینا واجب ہے پس جب اُس نے انکار کیا تو ظالم ٹھہرا جیسے اگر ایک شخص کا
 کپڑا دوسرے کی گود میں ہو کر گرا تو طلب کرنے کے بعد انکار کرنے سے وہ ضامن و ظالم ہو جاتا ہے ایسا ہی اس مسئلہ میں ہے۔
 بخلاف اس کے مطالبہ و گواہ کرنے سے پہلے وہ ضامن نہیں ہو گا، اس واسطے یہ ایسا ہے جیسے گود میں گرا ہوا کپڑا اُس کے مالک کے
 طلب کرنے سے پہلے تلف ہو گیا۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر ہم مالک دیوار پر تاوان واجب نہ کریں تو وہ اُس کے دُور کرنے سے
 برابر انکار کرے گا تو راہگیروں کا راستہ اپنی جان کے خوف سے بند ہو جائے گا جس سے عام ضرر پہنچے گا حالانکہ عام ضرر دُور کرنا دلجات
 سے ہے اور چونکہ دیوار ہی کو اس دیوار سے تعلق ہے تو وہی اس ضرر کو دفع کرنے کے واسطے متعین ہے اور بہت ایسا ہوتا ہے کہ
 خاص ضرر بمقابلہ عام ضرر کے برداشت کیا جاتا ہے۔ پھر واضح ہو کہ اس دیوار سے جو جانیں تلف ہوں اُن کی دیت واجب ہوگی اور مالک
 دیوار کی مددگار برادری اس کو برداشت کرے گی کیونکہ اس میں بہ نسبت قتل خطاکم جرم ہے تو مالک دیوار بدرجہ اولیٰ اس میں تخفیف
 کا مستحق ہے تاکہ وہ بیخ و بن سے برباد نہ ہو جائے اور نہایت تنگ و پریشان نہ ہو اور جو اموال کہ مانند جانوروں و اسباب کے
 اس دیوار سے تلف ہوں ان کا تاوان خود مالک دیوار کے مال میں واجب ہو گا کیونکہ مددگار برادری مال کا تاوان برداشت نہیں کرتی ہے
 والشروط التقدم اليه و طلب النقص منه دون الا شهاد وانما ذكر الا شهاد ليتمكن من اثباته
 عند انكاره فكان من باب الاحتياط وصورة الا شهاد ان يقول الرجل اشهد و اني قد تقدمت
 الی هذا الرجل فی هدم حائطه هذا ولا یصح الا شهاد قيل ان ینهی الحائط لانعدام التعدی۔
 اور شرط یہ ہے کہ مالک دیوار سے پہلے کہہ دیا جاوے اور دیوار توڑنے کا مطالبہ کیا جاوے اور گواہ کرنا خاصہ شرط نہیں ہے
 اور مصنف نے گواہ کرنا اس واسطے شرط کیا کہ اگر مالک دیوار مطالبہ سے انکار کرے تو ثابت کرنا ممکن ہے تو گواہ کرنا از قسم احتیاط ہے
 اور گواہ کرنے کی یہ صورت ہے کہ مطالبہ کرنے والا گواہوں سے کہے کہ تم لوگ گواہ رہو کہ میں نے اس شخص سے اس کی یہ دیوار توڑنے
 کے بارہ میں پہلے کہہ دیا۔ اور واضح ہو کہ دیوار گرنے کے قابل ہو جانے سے پہلے گواہ کر دینا صحیح نہیں ہے کیونکہ جب تک دیوار
 درست ہے تو کچھ تعدی نہیں ہے۔ ق۔ اور اگر اس نے کہا کہ یہ دیوار گرا دینا چاہیے کیونکہ ٹھکی ہوئی ہے تو یہ مطالبہ
 نہیں بلکہ مشورہ ہے بلکہ یوں کہے کہ یہ دیوار گرا دو اور یہ شرط ہے کہ ایسے شخص سے کہے جس کو دیوار توڑنے کا اختیار ہے حتیٰ کہ اگر
 باجبارہ یا عاریت رہنے والے سے مطالبہ کیا تو باطل ہے اور یہ بھی شرط ہے کہ مطالبہ کرنے والا حق دار ہو۔ پس شارع عام
 میں سب حقدار ہیں اور کوچہ خاص میں اہل کوچہ ہیں اور کسی شخص کا مطالبہ کافی ہے یہ سب اُس وقت ہے کہ ابتداء میں دیوار

دیوار درست ہو۔ قال ولو بنی الحائط ما لثانی الا ابتداء قالوا ایضاً ما تلف بسقوطه من غیر اشتہاد لان البناء
تعد ابتداء کما فی اشراعی الجناح۔ اور اگر ابتداء سے اُس نے دیوار چھکی ہوئی بنائی تو مشائخ نے فرمایا اس کے گرنے سے ضمان
ہوگا اگرچہ گواہ کر لینا ندارد ہو کیونکہ دیوار کی تعمیر میں ابتداء سے تعدی واقع ہوئی جیسے جناح نکالنے میں بالاتفاق ضامن ہوتا ہے۔
قال وتقبل شہادۃ رجلین اور رجل وامرأتین علی التقدّم لان هذا لیست بشہادۃ علی القتل وشرط
التوک فی مدۃ یقدر علی نقضه فیہا لانه لا یدمن امکان النقص لیصیر بترکہ جانباً لیستوی
ان یطالبہ بنقضه مسلماً و ذمی لان الناس کلہم شرکاء فی المرور فیصح التقدّم الیہ من کل
واحد منهم رجلاً کان او امرأۃ احراً کان او مکاتباً ویصح التقدّم الیہ عند السلطان وغیرہ لانه
مطالبۃ بالتفریغ فیتفرّج کل صاحب حق بہ وان مال الی دار رجل فالمطالبۃ الی مالک الدار خاصۃ لان الحق لہ علی
الخصوص وان کان فیہا ساکن لہم ان یطالبوہ لان لہم المطالبۃ بازالۃ ما شغل الدار فکذا بازالۃ ما شغل ہواہل ہا وواجبہ
صاحب الدار اذ ابرأ ومنها او فعل ذلك ساکنوہا فذلك جائز ولا ضمان علیہ فیما تلف بالحائط لان الحق لہم بخلاف ما
اذا مال الی الطریق فاجلہ القاضی او من اشہد علیہ حیث لا یصح لان الحق لجماعۃ المسلمین ولیس الیہما
ایصال حقہم۔ اور بیشتر مطالبہ پر دو مردوں یا ایک مرد و دو عورتوں کی گواہی کافی ہے کیونکہ یہ گواہی کچھ قتل پر نہیں واقع ہوتی
ذناک مرد ہی مرد ہوتا شرط ہے اور واضح ہو کہ اتنی دیر تک توقف شرط ہے کہ مالک دیوار اس مدت میں دیوار توڑ سکتا کیونکہ توڑنے
کا امکان ضروری ہے تاکہ ایسا نہ کرنے سے مجرم قرار پاوے پھر توڑنے کے مطالبہ میں مسلمان و ذمی برابر ہیں بشرطیکہ اس راہ میں
حقدار ہو کیونکہ گزرنے کے حق میں سب آدمی برابر ہیں تو ہر آدمی سے تقدّم مطالبہ صحیح ہے خواہ مرد ہو یا عورت ہو اور خواہ آزاد ہو۔
یا مکاتب ہو۔ اور واضح ہو کہ اس کا تقدّم سلطان یا غیر سلطان سب سے صحیح ہے کیونکہ یہ تو خالی کرنے کا مطالبہ ہے پس ہر ایک
حقدار کو ایسا حق حاصل ہے اور اگر دیوار کسی شخص کے مکان کی جانب چھکی ہو تو توڑنے کا مطالبہ خاص کر مالک دار پر ہے اس واسطے
کہ علی الخصوص اُسی کے واسطے حق ہے۔ اور اگر اس مکان میں بہت لوگ رہتے ہوں تو ہر ایک کو مطالبہ کا اختیار ہے کیونکہ
جو چیز اس مکان کو گھبرے اُس کو دُور کرنے کا مطالبہ ہر ایک کے اختیار میں ہے۔ اسی طرح جو چیز اس مکان کی قصار کو گھبرے
اُس کے دُور کرنے کا بھی ہر ایک مطالبہ کر سکتا ہے اور اگر مالک مکان نے صاحب دیوار کو کچھ دنوں کی مہلت دی یا اس
مطالبہ سے بری کیا یا ساکنان مکان سب نے ایسا کیا تو یہ پامرا ہے اور دیوار سے جو کچھ تلف ہو تو صاحب دیوار اس کا ضمان
نہ ہوگا کیونکہ حق تو اہل مکان کے واسطے تھا بخلاف اس کے اگر دیوار مذکورہ راہ عام کی جانب چھکی ہو پس مالک دیوار کو قاضی نے
مہلت دی یا جس شخص نے اُس پر مطالبہ و گواہ کیے تھے مہلت دی تو صحیح نہیں ہے اس واسطے کہ یہ حق جماعت مسلمانوں کا ہے
اور قاضی یا مطالبہ کو یہ حق مٹانے کا اختیار نہیں ہے۔ ولو باع الدار بعد ما اشہد علیہ وقبضها المشتري بدي
من ضمانہ لان الجنایۃ بترک الہدم مع تمکنہ وقد زال تمکنہ بالبیع بخلاف اشراعی الجناح
لانہ کان جانباً بالوضع ولم یبفسخ بالبیع فلا یبرأ علی ما ذکرنا ولا ضمان علی المشتري لانه
لم یثہد علیہ ولو اشہد علیہ بعد شرائہ فهو ضامن لترکہ التفریغ مع تمکنہ بعد
ما طولب بہ والاصل انہ یصح التقدّم الی کل من یتمکن من نقض الحائط وتفریغ الهواء
ومن لا یتمکن منه لا یصح التقدّم الیہ کالمرتہن والمستاجر والمودع وساکن الدار ویصح
التقدّم الی الراهن لقدرتہ علی ذلک بالواسطۃ الفکاک والی الوصی والی اب الیتیم او امہ فی

حائط الصبی لقیام الولاية و ذکر الامنی الزیادات والضمنان فی مال الیتیم لان فعل هو لا کفعله
 والی المکاتب لان الولاية له والی العبد التاجر سواء کان علیہ دین اولم یکن لان ولایة النقص
 له ثم التالف بالسقوط ان کان مالاً فهو فی عنق العبد وان کان نفساً فهو علی عاقلته المولی لان الاشهاد
 من وجبه علی المولی وضمنان الممل الیق بالعبد وضمنان النفس بالمولی ویصح التقدم الی احد الورثة
 فی نصیبہ وان کان لا یتمکن من نقص الحائط وحده لا تمکنه من اصلاح نصیبہ بطریقہ وهو
 الموافعة الی القاضی۔ اور اگر صاحب دیوار پر مطالبہ کے گواہ کر لینے کے بعد اُس نے دیوار بیچ ڈالی اور مشتری نے اُس
 پر قبضہ کر لیا تو بائع اُس کی ضمان سے بری ہوگا کیونکہ دیوار منہدم نہ کرنے سے جرم بھی ہے کہ قدرت باقی ہو حالانکہ فروخت
 کی وجہ سے قدرت زائل ہو گئی بخلاف اس کے اگر مکان سے شارع عام کی طرف جناح نکالا تو بعد فروخت مکان کے بھی ضامن
 رہتا ہے۔ کیونکہ یہ فعل ہی جرم تھا اور بیچ کی وجہ سے وہ قسح نہیں ہوا تو تاوان سے بری نہ ہوگا جیسا ہم نے سابق میں بیان کیا ہے۔ رہا
 دیوار کا خریدار تو وہ بھی ضامن نہ ہوگا اس واسطے کہ اُس پر گواہ نہیں کیے گئے اور اگر بعد خرید کے اُس پر مطالبہ و گواہ کر لیے گئے ہوں تو
 وہ ضامن ہو جائے گا کیونکہ بعد مطالبہ بہم کے اُس نے قصداً کو خالی نہ کیا باوجودیکہ اُس کو قدرت حاصل تھی اور کلیہ قاعدہ یہ ہے کہ
 تقدم ہر ایسے شخص کی جانب صحیح ہے کہ جس کو دیوار توڑنے اور قصداً کو خالی کرنے کی قدرت ہو اور جس کو یہ قدرت حاصل نہ ہو اُس
 سے تقدم و مطالبہ صحیح نہیں ہے جیسے مرتہن یا مستاجر یا مستودع یا عاریت پر رہنے والا کہ ان میں سے کسی سے تقدم و مطالبہ صحیح
 نہیں ہے ہاں تقدم مطالبہ راہن سے صحیح ہے کیونکہ اُس کو دیوار توڑنے کی قدرت اس طرح حاصل ہے کہ ناک رہن کر لے اور صغیر
 کے وصی سے بھی صحیح ہے اور صغیر کے باپ یا اُس کی ماں سے بھی مطالبہ صحیح ہے جبکہ یہ دیوار ملک صغیر ہو کیونکہ ان لوگوں کی ولایت
 موجود ہے اور ماں کا ذکر کتاب الزیادات میں منصوص ہے اور اس دیوار کی بابت جو تاوان لازم ہو وہ صغیر کے مال میں ہوگا کیونکہ اُس
 کے والدین وصی کا فعل بمنزلہ فعل صغیر ہے اور مکاتب سے بھی مطالبہ صحیح ہے کیونکہ مکاتب کو اپنی کمائی میں ولایت حاصل ہے۔
 اور غلام تاجر سے بھی مطالبہ صحیح ہے خواہ اُس پر قرضہ ہو یا نہ ہو کیونکہ وہ دیوار توڑ سکتا ہے پھر دیوار کرنے سے جو چیز تلف ہو
 اُس کو دیکھا جاوے کہ اگر وہ مال ہے تو اس کا تاوان اس غلام تاجر کی گردن میں واجب ہوگا یعنی اس کے واسطے فروخت ہو سکتا ہے
 اور اگر کوئی جان ہو تو اس کی دیت اس غلام کے مولی کی مددگار برادری پر واجب ہوگی اس واسطے کہ غلام تاجر پر مطالبہ و گواہ کرنا ایک
 راہ سے اُس کے مولی پر ہے اور مالی تاوان لازم ہونا غلام سے زیادہ لائق ہے اور جانی تاوان اُس کے مولی سے زیادہ لائق ہے۔ اور واضح
 ہو کہ تقدم مطالبہ منجمد وارثوں کے ایک وارث پر اُس کے حصہ میں صحیح ہو جاتا ہے اگرچہ اُس کو تنہا یہ دیوار توڑنے کا اختیار نہیں
 ہے لیکن اس وجہ سے صحیح ہے کہ وہ اصلاح کے طریقہ سے اپنے حصہ میں اصلاح کر سکتا ہے اور طریقہ یہ ہے کہ قاضی کے حضور میں مرافعہ
 کرے۔ ولو سقط الحائط المائل علی انسان بعد الاثنا دفقتله فتعسر بالقتیل غیرہ فعطب لایضمنہ
 لان التفریح عنہ الی الاولیاء لایہ وان عطب بالنقص ضمنہ لان التفریح الیہ اذا النقص ملک
 والاشہاد علی الحائط اشہاد علی النقص لان المقصود امتناع الشغل ولو عطب بجرۃ کانت علی
 الحائط فسقطت بسقوطہ وہی ملکہ ضمنہ لان التفریح الیہ وان کان ملک غیرہ لایضمنہ
 لان التفریح الی مالکھا۔ اور اگر گواہ کرنے کے بعد جھکی ہوئی دیوار کسی شخص پر گری پس اس کو ہلاک کر دیا پھر مقتول سے
 ٹھوکر کھا کر دوسرا شخص مر گیا تو مالک دیوار دوسرے مقتول کا ضامن نہ ہوگا اس واسطے کہ مقتول اول سے راستہ خالی کو نامقتول
 کے اولیاء پر واجب ہے اور مالک دیوار کے ذمہ نہیں ہے اور اگر دوسرا شخص اس دیوار کی ٹوٹن سے ٹھوکر کھا کر مر گیا تو مالک

دیوار اس کی دیت کا بھی ضامن ہوگا اس واسطے کہ ٹوٹن سے راستہ صاف کرنا اسی کے ذمہ ہے کیونکہ ٹوٹن اسی کی ملک سے اور دیوار کے بارہ میں جو شہاد کیا گیا تھا وہی ٹوٹن کے واسطے شہاد ہے یعنی ٹوٹن اٹھانے کے لیے جدید شہاد کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ شہاد کا مقصود یہ تھا کہ راہ عام فارغ کی جاوے اور اگر دیوار میں کوئی گھڑا بڑا ہوا تھا اور دیوار کے گرنے سے وہ بھی گرا جس سے الجھ کر کوئی آدمی تلف ہو گیا حالانکہ گھڑا اس کی ملک تھا تو بھی ضامن ہوگا اس واسطے کہ اس پر راستہ خالی کرنا واجب تھا اور اگر گھڑا بغیر کے ملک ہو تو ضامن نہ ہوگا کیونکہ خالی کرنا اس کے مالک پر واجب تھا۔ ف تو اس کا مالک ضامن ہوگا واللہ تعالیٰ اعلم۔ قال واذا کان الحائط بین خمسۃ رجال اشہد علی احدہم فقتل انسانا ضمن خمس الدیۃ ویكون ذلك علی عاقلته وان کانت دار بین ثلاثہ نفر فخر احدہم فیہا بیر او الحفر کان بغیر رصتا الشریکین الاخرین او نبی حائط فخطب بہ انسان فعليه ثلثا الدیۃ علی عاقلته وهذا عند ابی حنیفۃ رحمہ و قال علیہ نصف الدیۃ علی عاقلته فی الفصلین لہما ان تلفت ینصیب من اشہد علیہ معتبر و ینصیب من لم یشہد علیہ ہدرفکا تا قسمین فانقسم نصفین کما مر فی عفر الاسد و نفس الحیۃ و جرم الرجل ولہ ان الموت حصل بعلۃ و اجدة و هو الثقل المقدر و العنق المقدر لان اصل ذلك لیس لعلۃ و هو القلیل حتی یعتبر کل جز علة فیجتمع العلل و اذا کان كذلك یضاف الی العلة الواحدة ثم تقسم علی اربابھا بقدر الملك بخلاف الجراحات فان کل جراحة علة التلف بنفسھا صغرت او کبرت علی ما عرفت الا ان عند المزا حمة اضعیف الی الکل بعد الاولویۃ۔ اگر ایک جھکی دیوار پانچ آدمیوں میں مشترک ہو جن میں سے ایک شخص پر شہاد کیا گیا پھر وہ دیوار گری جس سے ایک آدمی مارا گیا تو جس پر شہاد کیا گیا ہے وہ پانچویں حصہ دیت کا ضامن ہوگا اور یہ حصہ اُس کی مددگار برادری پر لازم ہوگا۔ ایک مکان تین آدمیوں میں مشترک ہو پھر ان میں سے ایک شخص نے بغیر رضامندی دونوں شریکوں کے اس میں کنواں کھودا یا گڑھا کھودا یا کوئی دیوار بنائی پھر اس گڑھے یا دیوار سے کوئی آدمی مر گیا تو اس ایجاد کرنے والے شریک پر دو تہائی دیت لازم ہے جو اُس کی مددگار برادری پر ادا کرنی واجب ہوگی اور یہ امام ابو حنیفہ کا مذہب ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ دونوں صورتوں میں نصف دیت اُس کی مددگار برادری پر ادا کرنی واجب ہوگی اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ جس پر شہاد کیا گیا اُس کے حصہ کی وجہ سے تلف ہونا معتبر ہے اور جن پر شہاد نہیں کیا گیا اُن کے حصہ کی وجہ سے تلف ہونا ہدر ہے یعنی معتبر نہیں ہے پس یہ دو قسمیں ہوتیں تو تاوان بھی دو حصہ ہو کر تقسیم ہوگا جیسا کہ شیر کے زخمی کرنے اور سانپ کاٹنے اور آدمی کے زخمی کرنے کے مسئلہ میں گزرا ہے۔ اگر ایک شخص کو شیر نے زخمی کیا اور سانپ نے کاٹا اور آدمی نے زخمی کیا اور ان سب سے وہ مر گیا تو شیر و سانپ کا زخم دونوں باطل ہیں اور آدمی کا زخمی کرنا معتبر ہے پس ایک قسم معتبر و ایک قسم غیر معتبر پس زخمی کرنے والے آدمی پر نصف دیت واجب ہوتی ہے اسی طرح یہاں ہوگا۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ موت بوجہ علت واحدہ کے پیدا ہوئی اور وہ دیوار کی موت میں نقل مقدر ہے اور گڑھے کی صورت میں علق مقدر ہے اور مقدر کی قید اس واسطے لگائی کہ اصل نقل و علق یعنی قبیل کچھ موت کی علت نہیں ہے تو ایک مقدار خاص پر پہنچ کر علت ہے تو ہر ایک جزو اس کی علت نہ ہوا تاکہ گئی علتیں جمع ہو جائیں اور جب یہ ثابت ہو کہ یہاں ایک ہی علت ہے تو مقتول کا مرنا اسی علت واحدہ کی جانب منسوب ہوگا پھر اس علت کو مالکان مکان پر بقدر ہر ایک کی ملکیت کے تقسیم کیا جائے گا۔ ف پس دیوار کی صورت میں جس پر شہاد ہوا ہے وہ پانچویں حصہ کا مالک ہے لہ یعنی اُس سے مطالبہ کر کے گواہ کر لیا گیا ہے۔

پس اسی قدر ضامن ہوگا اور مکان کی صورت میں بنانے والا صوف تہائی کا مالک ہے تو اس قدر حصہ کا ضامن نہ ہوگا کیونکہ اس قدر اس نے اپنی ملک میں ایجاد کیا ہے اور باقی تہائی اس کے دونوں شریکوں کی ملکیت ہے حالانکہ بغیر ان کی رضا مندی کے ایسا کیا تو ان کے حصہ کی بات دو تہائی دیت کا ضامن ہوگا۔ م۔ بخلاف مسئلہ جراحات کے یعنی سثیر و سانپ و آدمی کے زخمی کرنے کی کہ اس میں کبھی علتیں ہیں کیونکہ ہر جراحت بذات خود موت کی علت ہے خواہ بڑی ہو یا چھوٹی ہو چنانچہ سابق میں معلوم ہوا لیکن اس مسئلہ میں زخمی کرنے والے آدمی کے ساتھ سثیر و سانپ کا زخم مزاحم ہے تو موت ان سب کی جانب منسوب کی گئی کیونکہ کسی زخم کو ادلی نہیں قرار دے سکتے ف اگرچہ کوئی جراحت قلیل ہو کیونکہ ہم نے بیان کیا کہ جراحت خفیف و شدید ہر ایک علت موت ہے۔ تو موت کی علت ہونے میں سب برابر ہیں اور کسی کو ترجیح نہیں ہے تو لا محالہ اس کی دو قسمیں معتبر ہوتیں جیسا کہ سابق میں مفصل بیان ہوا ہے

باب جنایۃ البہیمۃ والجنایۃ علیہا

باب چوپائے پر تعدی کرنے اور چوپائے کے تعدی کرنے کے بیان میں

قال الراکب ضامن لما اوطات الدابة ما اصابته بیدھا او رجلاھا او اسھا او کدمت او خبطت وکذا اذا صدمت ولا یضمن ما نفعته برجلھا او ذنبھا والاصل ان المرور فی طریق المسلمین مباح مقید بالشرط السلامة لانه یتصرف فی حقه من وجه و فی حق غیره من وجه لکونه مشترکاً بین کل الناس فقلنا بالاباحۃ مقیداً بما ذکرنا لاعتدال النظر من الجانبین ثم انما یتقید بشرط السلامة فیما یمکن الاحتراز عنہ ولا یتقید بہا فیما لا یمکن التحرر عنہ لما فیہ من المنع عن التصرف و سد بابہ وهو مفتوح والاحتراز عن الابطاء وما ینضاهیہ ممکن فانه لیس من ضرورات التسیر فقیدنا بشرط السلامة عنہ والنفعۃ بالرجل والذنب لیس یکنہ الاحتراز عنہ مع السیر علی الدابۃ فلم یتقید بہ۔ جانور پر اگر سوار ہو تو جو کچھ وہ پامال کرے خواہ اگلے پاؤں سے یا پھلے پاؤں سے یا سر سے یا کان سے یا اگلے پاؤں سے کھڑے ہو کر تو سوار اس کا ضامن ہوگا اور اسی طرح اگر دھکے سے تلف کرے تو بھی ضامن ہوگا اور جو چیز کہ پھلے پاؤں کی ٹاپ سے یا دم سے تلف کرے اس کا ضامن نہ ہوگا، اس باب میں قاعدہ کلیدیہ ہے کہ مسلمانوں کے عام راستہ میں چلنا مباح ہے مگر اس قید کے ساتھ کہ سلامتی کو ضرر نہ پہنچے کیونکہ اس راہ میں چلنا ایک وجہ سے اپنے حق میں تصرف ہے اور ایک راہ سے دوسرے کے حق میں تصرف ہے کیونکہ یہ راستہ کل آدمیوں کے درمیان میں مشترک ہے تو ہم نے اس میں چلنا اسی قید کے ساتھ مباح کیا کہ سلامتی کو ضرر نہ پہنچے تاکہ جانبین کے حق میں اعتدال کا لحاظ ہو۔ پھر واضح ہو کہ قید سلامتی صرف ان چیزوں میں ہے جن سے احتراز ممکن ہو اور جن امور سے احتراز ممکن نہیں ہے ان میں سلامتی کی قید نہیں ہے کیونکہ غیر ممکن میں یہ قید لگانا تصرف سے منع کے معنی میں ہوگا یعنی گویا راستہ چلنے کی اجازت مسدود کر دی حالانکہ یہ اجازت کھلی ہوتی ہے تو معلوم ہوا کہ غیر ممکن میں یہ قید بھی نہیں ہے پھر جانور کے پامال کرنے اور اس کے مانند امور سے احتراز ممکن ہے کیونکہ یہ امر کچھ رواں کرنے کی ضروریات میں سے نہیں ہے لہذا ہم نے قید لگائی کہ روانی کی حالت میں ان چیزوں سے احتراز ہو یعنی سلامتی کو ضرر نہ پہنچے اور پامال ٹاپ سے یا دم سے ضرر پہنچانا ایسی چیز ہے جس سے احتراز ممکن نہیں ہے یعنی جانور پر روانی کی حالت میں اس سے احتراز نہیں ہو سکتا تو اس میں سلامتی کی قید بھی نہیں ہے۔ ف یعنی جس حالت میں جانور رواں ہو تو ضرور ہے کہ وہ ٹاپ کی نوک اٹھاوے گا

اور دم ہلاوے گا اور سوار کو اس سے احتراز ممکن نہیں ہے۔ فان اوقفها فی الطريق ضمن النفحة ایضا لانه یمكنه التقدیر
عن الايقاف وان لم یمكنه عن النفحة فصار متعدیا فی الايقاف وشغل الطريق به فیضمنه۔
اگر اس نے جانور کو راستہ میں کھڑا کیا ہو تو اس کی پھلی ٹاپ کے نقصان کا بھی ضامن ہوگا کیونکہ اگر پھلی ٹاپ سے احتراز ممکن
نہیں ہے تو راستہ میں کھڑا کرنے سے بچاؤ ممکن ہے تو راستہ میں کھڑا کر کے راستہ گھیرنے سے متعدی ہوا، پس ضامن ہوگا۔
قال وان اصابت بیدھا او رجلها حصة او تواء او اثارا عبارا او حجرا صغیرا ففقا عین
النسان او قسد ثوبه لم یضمن وان کان حجرا کبیرا ضمن لانه فی الوجہ الاول لا یکن التقدیر
عنه اذ سیر الدواب لا یعدی عنده فی الثانی ممکن لانه یتفک عن السیر عادة انما ذلک بتعقیف
الراکب والمرتد فیما ذکرنا کالراکب لان المعنی لا یختلف۔ اور اگر جانور نے اپنے لگے پاؤں یا پچھلے
پاؤں سے کنکریاں یا خرمن کی گٹھلیاں اڑائیں یا غبار یا چھوٹی پتھریاں اڑائیں جس سے کسی شخص کی آنکھ چھوٹ گئی یا اس کا پیرا برباد
ہو گیا تو سوار ضامن نہ ہوگا اور اگر بڑا پتھر اڑا یا تو ضامن ہوگا اس کی دلیل یہ ہے کہ پہلی صورت میں احتراز ممکن نہیں ہے کیونکہ جانور
کی رفتار ان امور سے خالی نہیں ہوتی۔ اور دوسری صورت میں احتراز ممکن ہے کیونکہ ازراہ عادت کے رفتار اس سے خالی ہوتی ہے۔
اور جو کچھ پیش آیا یہ سواری کی سختی سے پیش آیا تو ضامن ہوگا اور واضح ہو کہ جیسے سوار ضامن ہے ویسے ہی جو شخص سوار کی رو لیف
میں ہو یعنی پیچھے بیٹھا ہو وہ بھی ضامن ہوگا کیونکہ وجہ ضمان میں دونوں کے حق میں کچھ فرق نہیں ہے۔ قال فان راقت او
بالت فی الطريق وهي تسیر فخطب به انسان لم یضمن لانه من ضرورات السیر فلا یمكنه
الاحتراز عنه۔ اگر رفتار کی حالت میں جانور نے راستہ میں لید یا پیشاب کیا جس سے پھسل کر کوئی آدمی مر گیا تو سوار
ضامن نہ ہوگا کیونکہ یہ رفتار کی ضروریات میں ہے جس سے احتراز ممکن نہیں ہے۔ وكذا اذا اوقفها لذلک لان من
الدواب ما لا یفعل ذلک الا بالایقاف وان اوقفها بغیر ذلک فعطب النیان بدونها و یولها
ضمن لانه متعدد فی هذا الايقاف لان طیس من ضرورات السیر ثم هو اکثر ضرورا بالماراة من
السیر لما اتاه اذ ومنه فلا یلد حق به۔ اور اگر اس نے پیشاب یا لید کرنے کے واسطے اس کو راستہ میں کھڑا کر دیا
تو بھی ضامن نہ ہوگا کیونکہ بعض جانوروں کی عادت ہوتی ہے کہ بغیر کھڑا کیے پیشاب یا لید نہیں کرتے ہیں اور اگر اس نے سوائے
اس کے کسی دوسرے کام کے واسطے کھڑا کیا ہو پھر کوئی شخص اس کے پیشاب یا لید سے پھسل کر مر گیا تو ضامن ہوگا کیونکہ وہ
اس طرح کھڑا کرنے میں متعدی ہے کیونکہ یہ رفتار کی ضروریات میں سے نہیں ہے پھر یہ نسبت رفتار کے راہگیروں پر اس کا ضرر
زائد ہے کیونکہ یہ رفتار سے زیادہ پائیدار ہے تو اس کو رفتار کے ساتھ لاحق نہیں کیا جائے گا۔ والسائق ضامن لما اصابت
بیدھا او رجلها والقائد ضامن لما اصابت بیدھا دون رجلها والمراد النفحة قال رضی اللہ
عنه هكذا ذكره القدری فی مختصره والیہ مال بعض المشائخ رحمہم ووجهه ان النفحة بمرای
عین السائق فیمکنه الاحتراز عنه وغائب عن بصر القائد فلا یمكنه التقدیر عنه وقال اکثر
المشائخ ان السائق لا یضمن النفحة ایضا وان کان یدھا اذ لیس علی رجلها ما یمنعها به فلا یمكنه
التقدیر عنه وقال عنه یختلف الکنہ لامکانہ کجھا بلجامها وبعدها ینطق اکثر النسخ وهو
الاصح۔ اور جو شخص جانور کو پیچھے سے ہانکتا ہو وہ ہر ایسے نقصان کا ضامن ہے جو جانور کے لگے پاؤں یا پچھلے پاؤں
سے پہنچے اور جو شخص جانور کو آگے سے کھینچتا ہو وہ صرف جانور کے لگے پاؤں کے نقصان کا ضامن ہے اور اس کے

پچھے پاؤں کے نقصان کا ضامن نہیں ہے اور اس سے مراد اُس کی پچھلی لات کا صدمہ ہے، شیخ مصنف نے کہا کہ ایسا ہی قدوری نے اپنی مختصر میں ذکر کیا اور اسی جانب یعنی مشائخ نے میلان کیا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ پچھلی لات تو پیچھے سے ہانکنے والے کے پیش نظر ہے پس وہ اس سے بچاؤ کر سکتا ہے اور آگے سے کھینچنے والے کی نظر سے غائب ہے تو اُس سے احتراز ممکن ہے اور اکثر مشائخ نے فرمایا کہ پیچھے سے ہانکنے والا بھی پچھلی لات کا ضامن نہ ہوگا اگرچہ وہ اُس کو دیکھتا ہے کیونکہ جانور کے پاؤں پر کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو اس کو لات مارنے سے روکے تو ہانکنے والے سے بچاؤ ممکن نہ ہوگا۔ بخلاف منہ سے کاٹنے کے کیونکہ وہ باگ کھینچ کر اس سے روک سکتا ہے اور اکثر نسخوں میں یہی عبارت ہے اور یہی اصح ہے۔ قال الشافعی یضمنون النفاحة کلہم لان فعلہا مصاف الیہم والحقہ علیہ ما ذکرناہ وقولہ علیہ السلام الرجل جبار معنایہ النفاحة بالرجل و انتقال الفعل بتخويف القتل كما فی المکره وهذا تخويف بالضرب وفي الجامع الصغير وكل شئی ضمنہ الراكب ضمنہ السائق والقائد لانہما مسببان بما شترتھما بشرط التلف وهو تقرب الدابة الى مكان الجنایة فیتقید بشرط السلامة فیما یمكن الاحتراز عنہ كالراكب الا ان علی الراكب الكفارة فیما اوطنتہ الدابة بیدها و برجلها ولا كفارة علیہا ولا علی الراكب فیما وراء الابطار لان الراكب مباشر فیہ لان التلف بتقله ونقل الدابة تبع له لان سیر الدابة مصاف الیہ وہی آتة له وهما مسببان لانه لا یتصل منہما الى المحل شئی وكذا الراكب فی غیر الابطار ولا كفارة حکم المباشرة لاحکم التسبیب وكذا یتعلق بالابطار فی حق الراكب حرمان المیراث والوصیة دون السائق والقائد لانه یختص بالمباشرة۔ اور امام شافعی نے کہا کہ سوار ہو یا پیچھے سے ہانکتا ہو یا آگے سے کھینچتا ہو یہ سب پچھلی لات کے ضامن ہوں گے اور یہی قول مالک و احمد ہے، کیونکہ جانور کا فعل انہیں لوگوں کی جانب منسوب ہے اور امام شافعی پر محبت وہ دلیل ہے جو ہم نے اوپر بیان کی یعنی بچاؤ اس کے اختیار میں نہیں ہے اور نیز یہ حدیث حجت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پاؤں بدر ہے۔ رواہ ابو داؤد والنسائی باسناد حسن۔ اور اس کے معنی یہ ہیں کہ جانور کے پاؤں کی لات سے جو نقصان ہو اُس کا کوئی ضامن نہیں بلکہ رائیگاں ہے اور رہا فعل منتقل ہونا تو قتل کی تخويف سے ہوتا ہے جیسے کسی کو مجبور کیا اور خوف دلایا کہ اگر تو فلاں شخص کا مال ضائع نہ کرے تو میں تجھے قتل کروں گا پس مجبور کا فعل اس جبر کرنے والے کی جانب منتقل ہوتا ہے کیونکہ اُس نے تعمیل نہ کرنے پر جان لینے کا خوف دلایا اور یہاں یہ بات نہیں بلکہ مارنے کی دھمکی ہے اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ ہر چیز جس کا ضامن سوار ہوتا ہے اُسی کا ضامن ہانکنے والا و کھینچنے والا بھی ہوگا کیونکہ یہ دونوں بھی ایسے فعل کے مرتکب ہوتے جو تلف ہونے کا سبب ہے اور فعل مذکور یہ ہے کہ انہوں نے جانور کو ایسی جگہ کر دیا جہاں یہ جرم سرزد ہوا تو ان کے فعل کے ساتھ یہ شرط ہوگی کہ سلامتی میں فرق نہ ہو ورنہ صورتیکہ احتراز ممکن ہو جیسے سوار کا حال ہے لیکن اتنا فرق ہے کہ جانور نے اگر اپنے ہاتھ یا پاؤں سے کوئی آدمی روند ڈالا تو سوار پر اس کی بابت کفارہ لازم ہوگا اور کھینچنے یا ہانکنے والے پر کفارہ نہ ہوگا اور سوائے روندنے کے دوسری صورت میں سوار پر بھی کفارہ نہیں ہے اور روندنے میں اس واسطے کفارہ ہے کہ سوار اپنے فعل سے اس کا مرتکب ہوا کیونکہ سوار کے بوجھ سے یہ آدمی مر گیا اور جانور کا بوجھ تو سوار کے تابع ہو گیا اس واسطے کہ جانور کی رفتار اُس کے سوار کی جانب منسوب ہوتی ہے۔ اور جانور اُس کی رفتار کا آلہ ہو جاتا ہے اور کھینچنے و ہانکنے والا مرتکب قتل نہیں بلکہ سبب انگیز ہے اس واسطے کہ کھینچنے و ہانکنے والے کی طرف سے مقتول کے جسم میں کوئی چیز لاحق نہیں ہوتی جیسے سوائے روندنے کے دوسری صورتوں میں سوار کی طرف سے بھی مقتول میں کوئی چیز متصل نہیں ہوتی ہے۔ اور کفارہ تو ذاتی ارتکاب کا حکم ہے اور سبب انگیزی کا حکم نہیں ہے۔ اور

سوار در صورت رونے کے میراث و وصیت سے بھی محروم ہو گا حالانکہ کھینچنے والا دبا لکنے والا محروم نہ ہو گا کیونکہ میراث سے محرومی کا تعلق بذات خود ارتکاب سے مخصوص ہے۔ ف یعنی اپنی ذات سے ایسا فعل کرے جس کا اثر اس کے مورث پر پہنچے خواہ عمداً ہو یا خطاً سے ہو اور یہاں سوار کے پوجہ سے اس کا موٹ قتل ہو تو اس کا اثر مقتول کے جسم میں پہنچا برخلاف ہانکنے و کھینچنے والے کے کہ ان کا کوئی اثر مقتول میں نہیں پہنچتا تو یہ ضامن نہ ہوں گے۔ ولو كان راكب وسائق قتل لا يضمن السائق ما اوطقت الدابة لان الراكب مباشر فيه لما ذكرنا والسائق مسبب والاصافة الى المباشرة اولى وقيل الضمان عليهم لان كل ذلك سبب الضمان۔ اور اگر جانور پر ایک سوار ہو اور ایک اس کو پیچھے سے ہانکنا ہو پس جانور نے جان یا مال روند ڈالا تو بعض نے کہا کہ ہانکنے والا ضامن نہ ہو گا کیونکہ بدلیل مذکورہ بالا سوار اس کا خود مرتکب ہے اور ہانکنے والا اس کا سبب انگیز ہے اور جرم کی اصافہ ایسے شخص کی طرف اولیٰ ہے جس کی ذات سے فعل کا لگاؤ ہو اور بعض نے کہا کہ سوار و ہانکنے والا دونوں پر تاوان واجب ہو گا کیونکہ یہ سہر ایک سبب ضمان ہے۔ قال واذا اصطدم فارسان فمات فاعلى عاقلة كل واحد منهما دية الآخر وقال زفر والشافعي يجب على عاقلة كل واحد منهما نصف دية الآخر وروى ذلك عن علي رضي الله عنه ولان كل واحد منهما مات بفعله وفعل صاحبه لانه بصدمة نفسه وصاحبه فيهدر نصفه ويعتبر نصفه كما اذا كان الاصطدام عمداً وجرح كل واحد منهما نفسه وصاحبه جراحة او حفراً على قارعة الطريق بيرا فانهما عليه يجب على كل واحد منهما النصف فكذا هذا ولنا ان الموت مضاف الى فعل صاحبه لان فعله في نفسه مباح وهو المشي في الطريق فلا يصلح مستند الاضافة في حق الضمان كما سببنا اذا لم يعلم بالبسرود في غيرها لا يهدر شيئاً من دمه وفعل صاحبه وان كان مباحاً لكن الفعل المباح في غير سبب للضمان كالتائم اذا انقلب على غيرك وروى عن علي رضي الله عنه انه اوجب على كل واحد منهما كل الدية فتعارضت روايتاه فرجنا بما ذكرنا وفيما ذكر من المسائل الفعلان مخطوران فوضح الفرق۔ اور دو سوار آپس میں ٹکرائے مگر یہ فعل جوک سے واقع ہوا عمداً نہیں ہے اور یہ دونوں آزاد ہیں یا دو سپید لول میں ایسا واقع ہوا اتفاقاً (والغرض) پس ٹکرانے سے دونوں مر گئے تو سہر ایک کی مددگار برادری پر دوسرے کی دیت واجب ہوگی اور امام شافعی و زفر و مالک نے کہا کہ سہر ایک کی مددگار برادری پر دوسرے کی نصف دیت واجب ہوگی کیونکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ اسی طرح حکم دیا برادری پر دوسرے کی نصف دیت واجب ہے اور اس دلیل سے کہ ان دونوں میں سے سہر ایک کی موت بذریعہ اپنے فعل و ساختی کے واقع ہوئی کیونکہ اس نے دھکے سے اپنی ذات کو اور اپنے ساختی کو دکھ دیا تو نصف باطل اور نصف معتبر ہوگا جیسے باہم ٹکر لڑنا عمداً ہو یا سہر ایک نے اپنے آپ کو اور اپنے ساختی کو زخمی کیا یا دو شخصوں نے شارع عام پر کتواں کھودا جو انہیں دونوں پر گرا تو یہی حکم ہوتا ہے کہ سہر ایک کی مددگار برادری پر دوسرے کی نصف دیت واجب ہے تو ایسا ہی یہاں حکم ہوگا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ موت کی نسبت دوسرے کے فعل کی جانب ہے اس واسطے کہ اس کا ذاتی فعل مباح تھا اور وہ فعل یہی تھا کہ راستہ میں چلا تو یہ تاوان واجب ہونے کے واسطے مستند نہیں ہو سکتا جیسے کوئی چلنے والا اگر راہ میں کتواں نہ جانتا ہو اور اس میں گر پڑے تو اس کا کچھ خون باطل نہیں ہوتا ہے اور ساختی کا فعل اگرچہ مباح واقع ہوا لیکن مباح فعل جب دوسرے کے اندر واقع ہو تو سبب ضمان ہوتا ہے جیسے سونے و ہار دوسرے پر گر پڑے تو تاوان واجب ہوتا ہے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ سے یہ روایت آئی ہے کہ آپ نے دونوں میں سے سہر ایک پر پوری دیت واجب کی رواہ عبد الرزاق وغیرہ۔ پس حضرت علی سے دونوں روایتیں متعارض ہوتیں تو ہم نے ہدیہ جیسا مذکور کے اسی روایت کو

ترجیح دی بلکہ روایت اولیٰ ثابت ہی نہیں ہے تو معارضہ ہی نداد ہے، اور جو مسائل امام شافعی نے پیش کیے اُن میں دونوں فعل حرام ہیں تو فرق ظاہر ہو گیا۔ و هذا الذي ذكرنا اذا كانا حدين في العمد والخطاء ولو كان عبداً بين يهدر الدم في الخطاء لان الجنائية تعلقت برقبته دفعا وقداً وقد فاتت لا الى خلف من غير فعل المولى فلهذا ضرورة وكذا في العمد لان كل واحد منهما هلك بعد ما جنى ولم يخلف بدلاً ولو كان احدهما حراً والآخر عبداً ففي الخطأ تجب على عاقلة الحر المقتول قيمة العبد فيأخذها ورثة المقتول الحر ويبطل حق الحر المقتول في الدية فيما زاد على القيمة لان على ابي حنيفة "ولم تجب القيمة على العاقلة لانه ضمان الادمي فقد اخلف بدلاً لهذا القدر فيأخذها ورثة الحر المقتول ويبطل ما زاد عليه لعدم الخلف وفي العمد تجب على عاقلة الحر نصف قيمة العبد لان المضمون هو النصف في العمد وهذا القدر يأخذها ولي المقتول وما على العبد في رقبته وهو نصف دية العمد يسقط بموته الا قدر ما اخلف من البدل وهو نصف القيمة۔ یہ حکم جو ہم نے بیان کیا یہ اُس صورت میں ہے کہ دونوں ملکر کھانے والے آزاد ہوں خواہ یہ فعل عمدًا واقع ہو یا خطاء واقع ہو اور اگر یہ دونوں غلام ہوں تو خطاء سے ملکر تے کی صورت میں خون باطل ہو جائے گا اس واسطے کہ جرم اسی غلام کی گردن سے متعلق ہوا تھا۔ کہ وہ اس جرم میں وارثان مقتول کو دیا جاتا یا اُس کا فدیہ دیا جاتا حالانکہ یہ بات کم ہو چکی یعنی غلام کی گردن بوجہ موت کے نداد ہو گئی اور اُس نے اپنے عوض کوئی چیز نہیں چھوڑی جو سوائے فعل مولیٰ کے ہو تو بضرورت اس کا خون باطل کیا گیا یعنی ہر ایک غلام تو ملکر انے کے بعد مر گیا اور اُس نے اپنا قائم مقام کوئی نہیں چھوڑا غیر از نیکہ اس کا مولیٰ چاہے تو اُس کا فدیہ دیدے لیکن مولیٰ جس چیز کا فدیہ دیتا ہے تو بجائے فدیہ کے وہ چیز موجود رہتی ہے حالانکہ یہاں غلام مرجحاً تو مولیٰ پر یہ تاوان واجب نہ ہوگا لہذا بضرورت یہ خون باطل ہے اور اسی طرح اگر دونوں غلاموں نے عمدًا ایسا کیا ہو تو بھی یہی حکم ہے کہ خون باطل ہے اس واسطے کہ دونوں میں سے ہر ایک غلام بعد جرم کے مر گیا اور اُس نے اپنا عوض نہیں چھوڑا یعنی بلا عوض کے مولیٰ پر فدیہ واجب نہ ہوگا اور اگر دونوں میں سے ایک آزاد ہو اور دوسرا غلام ہو تو فعل خطاء کی صورت میں مقتول آزاد کی مددگار برادری پر غلام کی قیمت واجب ہوگی۔ پس اس کو مقتول آزاد کے وارث لے لیں گے اور قیمت غلام سے زائد اُس کی دیت تک جو حق رہا وہ باطل ہو جائے گا اس واسطے کہ امام ابو حنیفہ رحمہ و محرم کے اصول کے موافق آزاد کی مددگار برادری پر غلام کی قیمت واجب ہے اس واسطے کہ یہ آدمی کا تاوان ہے پس غلام نے اسی قدر اپنا خلیفہ چھوڑا یعنی بجائے اپنے صرف یہی قیمت چھوڑی ہے تو آزاد مقتول کے ورثاء بجائے غلام کے یہی قیمت لے سکتے ہیں اور آزاد کی دیت تک جو کچھ زائد رہا وہ اس وجہ سے باطل ہو گیا کہ سوائے قدر قیمت کے غلام کی جگہ کچھ موجود نہیں ہے اور اگر یہ ملکر لڑنا عمدًا ہو تو آزاد کی مددگار برادری پر غلام کی نصف قیمت واجب ہوگی اس واسطے کہ فعل عمد کی صورت میں صرف نصف تاوانی ہے اور اس نصف قیمت کو غلام مقتول کا دلی لے لے گا اور رہی آزاد مقتول کی نصف دیت جو غلام مذکور کی گردن میں واجب ہوئی تھی تو وہ بوجہ موت غلام کے ساقط ہو جائے گی سوائے اسی نصف قیمت کے جو غلام نے بجائے اپنے چھوڑی ہے۔ پس اس نصف قیمت کو مقتول آزاد کے وارث لے لیں گے اور اس سے زیادہ نصف دیت تک جو کچھ رہا وہ سب باطل ہے۔

قال ومن ساق دابة وقع السرج على رجل فقتله ضمن وكذا على هذا ساند ادواته كاللجام ونحوه وكذا ما يحمل عليها لانه متعلق بهذا التسبب لان الوقوع بتقصير منه وهو ترك الشداو الاحكام فيه بخلاف الروايات لانه لا يثبت في العادة ولانه قاصد لحفظ هذه الاشياء كما في المحمول على عاقلة دون اللباس على ما مر من قبل في قيد بشرط السلامة۔ اگر کوئی شخص جانور یا کتا تھا پس اُس کی زین یا ایک شخص پر گری جس سے وہ مر گیا تو ہانکنے والا

ضامن ہوگا اور یہی حکم اس جانور کے دیگر آلات مثل رکاب و لگام وغیرہ میں ہے اور اسی طرح جو چیز جانور پر لادی جاتی ہے یہی حکم اُس کے گرنے میں بھی ہے کیونکہ ہانکنے والا اس سبب انگیزی میں ظالم ہے کیونکہ گر پڑنا اُس کے تصور سے واقع ہوا ہے اور تصور یہ ہے کہ اُس نے باندھنا اور مضبوط کرنا چھوڑ دیا اور یہ حکم چادر کے مستند کے برخلاف ہے اس وجہ سے کہ چادر کو باندھنے کی عادت نہیں ہوتی ہے، اور اس دلیل سے کہ جیسے کتے سے پر لادی ہوئی چیز کی حفاظت مقصود ہوتی ہے ویسے ہی زمین وغیرہ سامان سواری کی حفاظت مقصود ہوتی ہے اور لباس میں یہ بات نہیں ہوتی چنانچہ سابق میں بیان ہو چکا تو زمین وغیرہ کے ساتھ یہ قید مشروط ہے کہ سلامتی میں دخل نہ ہو۔ قال ومن قاد قطارا فمضامن لما اوطافان وطحی بعیرا لسانا ضمن به الدیة علی العاقلة لان القائد علیہ حفظ القطار کالسائق وقد امکنہ ذلک وقد صار متعدیا بالتقصیر والتسبیب بوصف التعدی سبب الضمان الا ان ضمان النفس علی العاقلة فیہ وضمن المال فی مالہ وان کان معہ سائق فالضمان علیہما لان قائد الواحد قائد للکل وکذا سائقه لاتصال الازمة وھذا اذا کان السائق فی جانب من الابل اما اذا کان توسطہا واخذ نرما وواحد یضمن ما عطی بہا ھو خلفہ ویضمن ما تلف بہا بین یدیہ لان القائد لا یقود ما خلف السائق لانفصام الزمام والسائق یسوق ما یكون قد امه۔ اور جو شخص اونٹوں کی قطار کھینچے لیے جاتا ہو تو قطار سے جو چیز چلے یا روندی جائے اس کا ضامن ہوگا پس اگر کسی اونٹ نے کسی آدمی کو چیل ڈالا تو کھینچنے والا اُس کی دیت کا ضامن ہوگا جو اُس کی مددگار برادری پر لازم ہوگی کیونکہ کھینچنے والے پر قطار کے حفاظت لازم ہے جیسے ہانکنے والے پر لازم ہوتی ہے اور یہ حفاظت اُس سے ممکن تھی حالانکہ اُس نے حفاظت میں تقصیر کے تعدی و ظلم کیا حالانکہ جو سبب انگیزی ایسے طور پر ہو جس سے تعدی لازم آتی ہے تو وہ تاوان کا سبب نہ ہو جاتی ہے پس جو جان یا مال اس سبب سے تلف ہو اُس کا ضامن ہوگا۔ لیکن اتنا فرق ہے کہ جان کا تاوان اُس کی مددگار برادری پر واجب ہوگا۔ اور مال کا تاوان خود اُس کے مال میں واجب ہوگا یہ اُس صورت میں کہ فقط کھینچنے والا ہو اور اگر کھینچنے والے کے ساتھ کوئی شخص پیچھے سے ہانکنے والا ہو تو تاوان مذکوران دونوں پر واجب ہوگا یعنی نصف نصف واجب ہوگا اس واسطے کہ قطار میں سے ایک اونٹ کا کھینچنے والا کل قطار کا کھینچنے والا ہے اور اسی طرح ایک ہانکنے والا کل ہانکنے والا ہے اس واسطے کہ نکلیں ملی ہوتی ہیں پھر دونوں پر نصف نصف تاوان ہونے کا حکم اس وقت ہے کہ ہانکنے والا کل قطار کے پیچھے ہو اور اگر وہ قطار کے درمیان میں ہو اور ایک کی نکلیں پکڑے ہو تو وہ اپنے آگے والوں کا ہانکنے والا ہے اور اپنے پیچھے والوں کا کھینچنے والا ہے) تو جو پکڑ اُس کے پیچھے والوں سے تلف ہو اُس کا فقط یہی ضامن ہوگا اور جو پکڑ اُس کے آگے والوں سے تلف ہو اُس کی ضمان اس ہانکنے والے اور اگلے کھینچنے والے دونوں پر ہوگی، اس واسطے کہ اگلا کھینچنے والا اُن اونٹوں کا کھینچنے والا نہیں ہے جو اس درمیان ہانکنے والے کے پیچھے ہیں کیونکہ بیچ میں سے نکلیں منقطع ہو گئی اور ہانکنے والا اُن جانوروں کا ہانکنے والا ہوتا ہے جو اُس کے آگے ہیں۔ پس درمیان شخص اپنے پیچھے والوں کا اس سبب سے ضامن ہوگا کہ وہ اُن کو کھینچتا ہے اور آگے والوں کا اس سبب سے ضامن ہوگا کہ اُن کو ہانکتا ہے لیکن اس کے آگے والوں کو ایک شخص کھینچنے والا بھی ہے تو اُن کے تاوان میں یہ دونوں مشترک ہوں گے اور پیچھے والوں کے واسطے صرف یہی کھینچنے والا ہے کہ اُن کی وجہ سے جو تاوان لازم ہو وہ فقط اسی درمیان پر واجب ہوگا۔ پھر اگر تاوان جانی ہو تو اُس کی مددگار برادری پر لازم ہے اور اگر مالی ہے تو اُس کے مال پر واجب ہے۔ قال وان ربط رجل بعیرا الی القطار والقائد لیس فی فوطی المر یوط لسانا فقتلہ فعلی عاقلة الدیة لانه یکنہ صیانة القطار عن ربط غیرہ فاذا ترک الصیانة صار متعدیا وفی التسبیب الدیة علی العاقلة کما فی المتصل علیہ

اور قطار میں کسی شخص نے اپنا ایک اونٹ باندھ دیا اور قطار کھینچنے والے کو یہ بات معلوم نہ ہوئی پھر اس شتر باندھنے نے کسی شخص کو روند کر مار ڈالا تو قطار کھینچنے والے کی مددگار برادری پر اس کی دیت واجب ہوگی اس واسطے کہ وہ قطار کو بغیر کے ربط سے محفوظ کر سکتا تھا پس جب اس نے یہ حفاظت چھوڑی تو اعتدال سے تجاوز کیا جس کے سبب سے جان تلف ہوئی اور ایسے سبب انگریزی میں مددگار برادری پر دیت لازم ہوتی ہے جیسے قتل خطا کی صورت میں واجب ہوتی ہے۔

ف پس ابتداء میں کھینچنے والے کی مددگار برادری والے دیت مقتول کے ضامن ہوں گے پھر باندھنے والے کے مددگار برادری سے مواخذہ ہوگا۔ ثم يرجعون بها على عاقلة الرابط لانه هو الذي اوقعهم في هذه العهدة وانما لا يجب الضمان عليهما في الابتداء وكل منهما مسبب لان الرابط من القود بمنزلة التسبب من المباشرة لاتصال التلف بالقود دون الرابط قالوا هذا اذا ربط والقطار تسير لانه امر بالقود دلالة فاذا لم يعلم به لا يمكنه التحفظ من ذلك فيكون قرار الضمان على الرابط اما اذا ربط والابل قيام ثم قادمها ضمنها القائم لانه قاد بعير غيره بعير اذنه لا امر بها ولا دلالة فلا يرجع بها لحقه عليه۔ پھر کھینچنے والے کی مددگار برادری والے اس تاوانی دیت کو اونٹ باندھنے والے کی مددگار برادری سے واپس لیں گے کیونکہ اسی باندھنے والے نے ان لوگوں کو اس تاوانی ذمہ داری میں ڈالا ہے۔ اور واضح ہو کہ شروع سے مقتول کی دیت قطار کھینچنے والے اور اونٹ باندھنے والے دونوں پر واجب نہیں ہوتی۔ حالانکہ ان دونوں میں سے ہر ایک سبب انگریزی ہے تو اس کی وجہ یہی ہے کہ قطار سے اونٹ باندھنا اور قطار کھینچنا دونوں میں ایسی نسبت ہے جیسے سبب پیدا کرنے اور اپنے بدن سے مرتکب ہونے میں نسبت ہے یعنی مثلاً ایک شخص نے گڑھا کھودا جس کے سبب سے زید اس میں گر کر مر گیا تو یہ صرف سبب انگریزی ہے۔ اور اگر ایک شخص نے اپنے ہاتھ سے زید کو قتل کیا تو یہ بذات خود ارتکاب ہے اور سبب انگریزی سے زیادہ قوی ہے اسی طرح قطار میں اونٹ باندھنا بمنزلہ کنواں کھودنے کے اور قطار کھینچنا بمنزلہ بذات خود ارتکاب کے ہے یعنی قطار کھینچنا اس مقتول کے تلف کرنے میں زیادہ قوی ہے۔ اس واسطے کہ اس آدمی کا تلف ہونا قطار کھینچنے سے متصل ہوا نہ قطار میں اونٹ باندھنے سے یعنی باندھنے والے نے کسی وقت قطار میں اونٹ باندھا تھا تو اس وقت میں مقتول نہیں کچلا تھا بلکہ اس کے بعد جب کھینچنے والا کھینچتا تھا تو آدمی کچل کر مرا پس اس کا مرنا کھینچنے سے متصل ہوا نہ کہ قطار میں اونٹ باندھنے سے لہذا کھینچنے والا پہلے ضامن ہوگا پھر وہ باندھنے والے سے واپس لے گا کیونکہ اسی کے سبب سے کھینچنے والے نے تاوان اٹھایا۔ دیکھو واضح ہو کہ اس میں یہ بیان نہیں کہ باندھنے والے نے ٹھہری قطار میں باندھا تھا یا چلتی قطار میں باندھا تھا اور مشائخ رحم نے فرمایا کہ یہ حکم اس وقت ہے کہ باندھنے والے نے اپنا اونٹ اس وقت باندھ دیا کہ قطار رواں تھی تو باندھنے والا موافق مذکورہ بالا آفرضا من ہوگا۔ اس واسطے کہ ایسی صورت میں باندھنے والا اپنے اونٹ کو کھینچنے کا حکم دینے والا بطور دلالت ہو جائے گا یعنی چلنے کی حالت میں باندھنا دلیل ہے کہ اپنا اونٹ چلانا مقصود ہے گویا اس نے کھینچنے والے کو حکم دیا کہ میرا اونٹ بھی کھینچے پس جب کھینچنے والے کو یہ بات معلوم نہیں کہ کس نے باندھا ہے تو اس سے حفاظت نہیں ہو سکتی ہے مگر وہ مقتول کی دیت کا ضامن ہوگا لیکن آخر تاوان مذکور کا ٹھہرا وجہ اس باندھنے والے پر ہوگا جس نے چلتی قطار میں باندھ دیا، اور دلالت سے اپنا اونٹ چلانے کی اجازت دی اور اگر یہ صورت ہوئی کہ اس نے ایسی حالت میں اپنا اونٹ باندھ دیا کہ قطار ٹھہری ہوئی تھی پھر کھینچنے والا قطار کو کھینچ لے چلا اور باندھے ہوئے اونٹ سے کوئی تلف ہوا یا تو کھینچنے والا ضامن ہوگا ف یعنی مقتول کا تاوان صرف کھینچنے والے کی مددگار برادری پر ہوگا اور یہ لوگ اس کو باندھنے والے کی مددگار برادری سے واپس نہیں لے سکتے ہیں۔ م۔ اس واسطے کہ کھینچنے والے نے بغیر کا اونٹ بدون اس کی اجازت صوبھی یا دلالتی

کے کھینچا تو اس بے اجازت چلانے سے جو کچھ پیش آوے خود ہی اس کا ضامن ہو گا۔ ف اگر کہا جاوے کہ باندھنے والے نے بھی یہ خطا کی کہ اس کی قطار میں بلا اجازت باندھ دیا تو جواب یہ ہے کہ ہاں یہ فعل جرم ہے اور اسی فعل کی حالت میں اگر وہ کپڑے ڈالے تو باندھنے والا ضامن ہے اور جب کھینچنے والے نے اس کا فعل منسوخ کر دیا اور اس کا اونٹ کھینچا تو وہ تاوان سے بری ہو گیا جیسے کسی نے راہ سے پتھر ڈالا اور دوسرے نے اس جگہ سے ہٹا دیا تو دوسرا ضامن ہو گا۔ قال ومن ارسل بهيمة وكان لها سائقا فاصابت في فورها يضمنه لان الفعل انتقل اليه واسطة السوق۔ اگر کسی نے کتا چھوڑا حالانکہ اُس کا ہانکنے والا تھا پس بغور چھوڑنے کے اُس نے کوئی مملوک شکار مارا تو ضامن ہو گا کیونکہ کتے کا فعل بذریعہ ہانکنے کے اسی کی جانب منتقل ہو گیا۔ قال ومن ارسل طيرا وساقه فاصاب في فور لا سمي ضمن والفرق ان بدن البهيمه يحتمل السوق فاعتبر سوقه واطير لا يحتمل السوق فصار وجود السوق وعدمه بهنزلته وكذا لو ارسل كلبا ولم يكن له سائقا لم يضمن ولو ارسله الى صيد ولم يكن له سائقا فاخذ الصيد وقتل حل۔ اور اگر کوئی شکاری پرند یا باز وغیرہ چھوڑا اور اس کو ہانکا پس اُس نے بغور چھوڑنے کے کو شکار مملوک مارا تو ضامن نہ ہو گا پس کتے اور پرند شکاری میں فرق ہے کہ کتے کا بدن ہانکنے کی بار برداشت کر سکتا ہے تو اُس کے حق میں ہانکنا معتبر ہوا اور پرند کا بدن اس لائق نہیں کہ وہ ہانکنے کو برداشت کر سکے تو اُس میں ہانکنے کا وجود اور عدم دونوں برابر ہیں اور اسی طرح اگر کتا چھوڑا اور اس کا کوئی ہانکنے والا نہیں ہے تو وہ ضامن نہ ہو گا اور اگر اُس کو کسی شکار پر چھوڑا حالانکہ اُس کا کوئی ہانکنے والا نہیں ہے اور اُس نے شکار پکڑ کر مار ڈالا تو وہ حلال ہے۔ ووجه الفرق ان البهيمه مختارة في فعلها ولا تصح فائبة عن المرسل فلا يضاف فعلها الي غيرها هذا هو الحقيقة الا ان الحاجة مست في الاصطیاد فاضيفت الي المرسل لان الاصطیاد مشروع ولا طريق له سوا ولا حاجة في حق ضمان العدو ان۔ اور فرق کی وجہ یہ ہے کہ شکاری جانور اپنے فعل میں مختار ہوتا ہے اور وہ چھوڑنے والے کا نائب نہیں ہو سکتا تو اس کا فعل غیر کی جانب مضاف نہ ہو گا اور امر حقیقت یہی ہے لیکن شکار مارنے کے حق میں ضرورت پیش آتی یعنی شکار کی صورت میں شکاری جانور کا فعل اُس کے چھوڑنے والے کی جانب منتقل ہو جاتا ہے حتیٰ کہ چھوڑنے والے کی طرف سے یہ ذبح کا قائم مقام ہو جاتا ہے اس واسطے کہ شکار مارنا شرعاً جائز ہے حالانکہ اس کا کوئی طریقہ سوائے اس کے نہیں کہ جانور کا فعل اُس کے چھوڑنے والے کی جانب منتقل ہو تو بوجہ حاجت ضروری کے یہ انتقال تسلیم کیا گیا اور تعدی کا تاوان سے واجب ہونے میں کوئی ضرورت نہیں ہے تو اس تاوان کے حق میں جانور کا فعل اُس کے چھوڑنے والے کی جانب ہو گا یعنی چھوڑنے والا ضامن نہ ہو گا۔ وعن ابی یوسف انه اوجب الضمان في هذا كله احتياطا صيانة لاموال الناس قال رضى الله عنه وذكر في المبسوط اذا ارسل دابة في طريق المسلمين فاصابت في فورها فالمرسل ضامن لان سيرها مضاف اليه مادامت تسير على سنتها ولو انقطعت يمينه او يسرة انقطع حكم الارسال الا اذا لم يكن له طريق آخر سوا ذلك واذا وقفت ثم سارت بخلاف ما اذا وقفت بعد الارسال في الاصطیاد ثم سارت فلتحتت الصيد لان تلك الوقفة تحقق مقصود المرسل لانه لم يكن له طريق اخر وهذا تنافي مقصود المرسل وهو السير فينقطع حكم الارسال۔ اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ انہوں نے احتیاطاً ان سب میں تاوان واجب کیا تاکہ لوگوں کے اموال محفوظ رہیں۔ شیخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ

میسوٹ میں مذکور ہے کہ اگر کسی نے اپنا چار پایہ مسلمانوں کے عام راستہ پر چھوڑ دیا پس اُس نے بغور کسی چیز کو تلف کیا تو چھوڑنے والا ضامن ہے اس واسطے کہ جانور کی رفتار اسی چھوڑنے والے کی طرف منسوب ہوگی۔ جب تک کہ وہ اسی روش پر چلا جائے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ صدر الشہید (ع) اور اگر وہ دائیں یا بائیں مڑ گیا تو چھوڑنے کا حکم منقطع ہو گیا لیکن اگر سولے مڑنے کے کوئی دوسرا راستہ نہ ہو تو منقطع نہ ہوگا اور اسی طرح اگر یہ جانور ٹھہر کر پھر روانہ ہو تو بھی چھوڑنے کا حکم منقطع ہو گیا بخلاف اس کے اگر شکار کے لیے چھوڑنے کی صورت میں شکاری جانور کچھ ٹھہرا پھر روانہ ہوا اور جا کر اُس نے شکار مارا تو یہ شکار حلال ہوگا اور چھوڑنے کا حکم منقطع نہیں ہوگا۔ اس واسطے کہ یہ ٹھہرنا اُس کے چھوڑنے والے کی مراد پوری کرنے کے واسطے ہے اس لیے کہ وہ اس واسطے ٹھہر گیا تاکہ شکار پر قابو حاصل کرے اور رہا یہاں ٹھہرنا جس نے راستہ میں چھوڑا ہے تو یہ چھوڑنے والے کی مراد کے خلاف ہے کیونکہ اُس کی مراد تو یہ تھی کہ روانہ ہو جاوے تو ٹھہرنے سے اُس کے روانہ کرنے کا حکم جاتا رہا۔ وبخلاف ما اذا ارسله الى صيد فاصاب نفسا او مالا في فور لا يضمنه من ارسله وفي الارسال في الطريق يضمنه لان شغل الطريق تعد فيضمن ما تولد منه اما الارسال للاصطياد فباح ولا تسبب الا بوصف التعدى۔ بخلاف اس کے اگر اُس کو شکار پر چھوڑا پس اسی روش میں بغور اُس نے کوئی جان یا مال تلف کیا تو چھوڑنے والا ضامن نہیں ہوگا اور اگر اُس نے عام راستہ میں چھوڑا ہے تو ضامن ہوگا اس واسطے کہ راستہ گھیرنا تعدی ہے تو راستہ میں چھوڑنے سے جو امر حادث ہو اُس کا ضامن ہوگا اور شکار پر چھوڑنا مباح ہے اور سبب انگیزی وہی موجب ضمان ہوتی ہے جو تعدی کے ساتھ ہو۔ قال ولو ارسل بهيمة فاصدت فادع على فودك ضمن المرسل وان مالت يمينا او شمالا وله طريق آخر لا يضمن لما مر ولو انفلتت الدابة فاصابت مالا او آدميا ليلادونها الا ضمان على صاحبها لقوله عليه السلام جرح العجما، جبار وقال حماد هي المنفلتة ولان الفعل غير مضاف اليه لعدم ما يوجب النسبة اليه من الارسال واخواته اور اگر کسی نے ایک چار پایہ چھوڑ دیا پس اُس نے اسی چھوڑنے کی رفتار پر علی الفور کسی کی زراعت تباہ کر دی تو چھوڑنے والا ضامن ہے یعنی اگر ایک شخص نے ایک گائے یا بکری وغیرہ کسی کے کھیت پر رواں کی اور اس نے اس کی روانگی میں کھیت میں جا کر کھیت کو تباہ کیا تو چھوڑنے والا ضامن ہے اور اگر وہ دائیں یا بائیں مڑ گیا اور اُس کی رفتار کے لیے دوسرا راستہ بھی موجود ہے تو وہ ضامن نہ ہوگا بدلیل مذکورہ بالا یعنی اُس کے چھوڑنے درواں کرنے کا حکم منقطع ہو گیا حتیٰ کہ اگر کھیت میں جانے کے واسطے یہی راستہ ہو جہر سے وہ مڑ گیا ہے تو ضامن رہے گا۔ اور اگر کوئی چوہا یا چھوٹا گیا یعنی خود چھوٹ کر چل دیا پس اُس نے کوئی مال یا آدمی تباہ کیا جو رات میں ہو یا دن میں ہو تو اس کے مالک پر تاوان واجب نہ ہوگا، اس دلیل سے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ چوہا یا بیل کی جراحت بدر یعنی باطل ہے۔ رواہ السننہ وغیرہم۔ اور امام محمد نے کہا کہ یہ وہی چوہا یا بیل ہے جو خود چھوٹ بھاگے اور کسی کو زخمی کرے اور چھوٹ بھاگنے سے یہ مراد ہے کہ مالک وغیرہ کوئی آدمی اس کے ساتھ نہ ہو اور اسے دلیل سے کہ چوہا یا بیل کا فعل اُس کے مالک کی جانب منسوب نہ ہوگا کیونکہ چھوڑنے یا ہانکنے وغیرہ کے مانند کوئی ایسی بات موجود نہیں ہے جو مالک کی جانب اُس کا فعل منتقل ہونے کے واسطے موجب ہو۔ شاکا لقصاب فقنت عينها فغيرها ما نقصها لان المقصود منها هو اللحم فلا يعتبر الا النقصان۔ بزقصاب کی بکری کی کسی نے آنکھ چھوڑ دی تو جس قدر نقصان ہوا وہ واجب ہوگا کیونکہ اس سے گوشت ہی مقصود تھا تو سوائے نقصان مالیت کے اور کچھ اعتبار

نہ ہوگا۔ وفي عين بقرة الجزار وجزور لا ربح القيمة وكذا في عين الحمار والبغل والفرس وقال
 الشافعي فيه النقصان ايضا اعتبارا بالاشارة ولنا ما نرى انه عليه السلام قضى في عين الدابة
 بربح القيمة وهكذا قضى عمر رضي الله عنه ولان فيهما مقاصد سوى اللحم والحمل
 والركوب والزينة والجمال والعمل فمن هذا الوجه تشبه الأدمى وقد تسك لاكل من هذا
 الوجه تشبه الماكولات فعملنا بالشبهين فشببه الأدمى في ايجاب الربح وبالشبه الآخر في نفي
 النصف ولانها انما يمكن اقامة العمل بها بربعة اعين عينها ووعينا المستعمل فكانها ذات
 اعين اربعة فيجب الربح بقوات احدىها - اور قصائی کی گائے یا اونٹ کی آنکھ میں چوتھائی قیمت واجب ہے۔
 اور اسی طرح گدھے و خچر و گھوڑے کی آنکھ میں بھی چوتھائی قیمت واجب ہے یعنی خواہ گوشت کے واسطے جانور ہو یا جوتے و
 لادنے و سواری کا ہو یا ایسا جانور ہو جس کا گوشت نہیں کھایا جاتا ہے سب کی آنکھ میں چوتھائی قیمت واجب ہوگی اور امام شافعیؒ
 نے فرمایا کہ اس میں بھی نقصان ہی واجب ہوگا جیسے بکری میں واجب ہوتا ہے اور ہماری دلیل یہ حدیث ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 نے چار پایہ کی آنکھ کے بارہ میں چوتھائی قیمت کا حکم دیا اور ایسا ہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا حکم مروی ہے اور دوسری دلیل یہ ہے کہ
 ان جانوروں میں سوائے گوشت کے دیگر مقاصد بھی ہوتے ہیں جیسے لادنا و سواری و زینت و تحمل و کار ہائے دیگر مانند جوتا و
 سینچنا وغیرہ پس ان مقاصد کی راہ سے ان کو آدمی سے مشابہت ہے اور کبھی یہ جانور صرف کھانے کے واسطے رکھے جاتے ہیں تو اس
 راہ سے ان کو کھانے کی چیزوں سے مشابہت ہے تو ہم نے دونوں مشابہتوں پر عمل کیا پس آدمی کی مشابہت کی وجہ سے چوتھائی
 قیمت واجب کی اور دوسری مشابہت کی وجہ سے نصف قیمت نہیں رکھی یعنی آدمی کی آنکھ میں نصف قیمت واجب ہے
 لیکن ان میں دوسری مشابہت کی وجہ سے نصف کی نصف یعنی چوتھائی قیمت رکھی گئی اور اس دلیل سے کہ ان جانوروں سے
 کام لینا چار آنکھوں کے ساتھ ہوتا ہے یعنی دو آنکھیں ان جانوروں کی اور دو آنکھیں کام لینے والے آدمی کی۔ پس گویا کامل
 ان میں چار آنکھیں ہیں تو ایک آنکھ نادر کرنے سے چوتھائی قیمت کا ضامن ہوگا۔ ف شیخ مصنف نے جس حدیث
 کا اشارہ کیا اس کو طبرانی نے معجم میں اور عقیلی نے کتاب الضعفاء میں حدیث زید بن ثابت سے روایت کیا اور عقیلی نے کہا کہ
 اسماعیل بن یعلیٰ ضعیف ہے چنانچہ اس کا ضعف ایک جماعت سے نقل کیا اور توثیق کسی سے روایت نہیں کی اور ہا اثر
 حضرت عمر رضی اللہ عنہ تو اس کو عبد الرزاق نے روایت کیا لیکن اس روایت میں جابر الجعفی متروک ہے اور اس کو ابن ابی شیبہ
 نے عبد الوہاب عن ابوب عن ابی قلابہ عن ابی المہدی بن عمر رضی اللہ عنہ روایت کیا ابن حجر نے کہا کہ یہ اصح ہے اور نیز ابن ابی
 شیبہ نے جریر بن مغیرہ عن ابراہیم عن شریح روایت کی کہ شریح نے کہا کہ عروہ الباری میرے پاس حضرت عمر رضی اللہ عنہ
 کے یہاں سے آئے اس حکم کے ساتھ کہ چوپائے کی آنکھ میں اُس کے من کا چوتھائی ہے یہ اسناد بھی صحیح ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔
 اگر کسی شخص نے کٹنا کٹا پالا کہ جو کوئی گزرتا ہے اُس کو کاٹ کھاتا ہے تو گاؤں والوں کو اختیار ہے کہ اُس کو مار ڈالیں اور اگر اس
 نے کسی کو کاٹنا تو دیکھا جاوے کہ اگر کاٹنے سے پہلے لوگوں نے کتے والے سے تقدم کر دیا تھا تو اُس پر تادان واجب ہوگا ورنہ نہیں
 اور امام شافعیؒ و احمد کے نزدیک مطلقاً ضامن ہوگا۔ اور شاید یہ اختلاف ایسے کتے کی صورت میں ہے جس کا پالنا شرعاً
 جائز ہو یعنی شکار یا زراعت یا ریوڑ یا چور وغیرہ کی ضرورت سے جائز ہو اور اگر بطور تاجائز ہو تو بلا خلاف ضامن ہونا چاہیے
 واللہ اعلم۔ م۔ قال ومن سار على دابة في الطريق فضر به رجل او غنمها فمفحمت رجلا او حنر بته
 بيداها او نصرت فسد مته فقتلته كان ذلك على الناخص دون الراكب هو المروم

عن عمرو ابن مسعود رضی اللہ عنہما ولان الراكب والراكب مدفوعان بدفع الناحس فا ضيف فعل الداية اليه كأنه فعله بيده ولان الناحس متعد في تسببه والراكب في فعله غير متعد فيترجح جانبه في التخريم للتعدى حتى لو كان واقفا دابته على الطريق يكون الضمان على الراكب والناحس نصفين لانه متعد في الايقاف ايضاً. اگر ایک شخص جانور پر سوار ہو کر راستہ میں چلا پس اس جانور کو کسی غیر شخص نے راستہ میں مارا یا چونکا پس جانور نے کسی تیسرے شخص کو مارا یا لگے پاؤں سے مارا یا وہ بھڑکا کہ جس کے دھکنے سے وہ شخص مر گیا تو یہ چونکنے والے پر لازم ہو گا نہ سوار پر یعنی اس کا تاوان چونکنے والے پر ہے اور سوار اس سے بری ہے۔ یہی حکم حضرت عمرو ابن مسعود رضی اللہ عنہما سے مروی ہے اور دوسری دلیل یہ ہے کہ سوار و سوارسی اس چونکنے والے سے بھاگے تو جانور کا فعل اس چونکنے والے کی طرف منسوب ہو گا تو اس چونکنے والے نے یہ امر اپنے ہاتھ سے کیا اور اس دلیل سے کہ چونکنے والا اس سبب انگیزی میں متعدی ہے اور سوار اپنی سواری کے کام میں متعدی نہیں ہے تو تعدی کی وجہ سے چونکنے والے کا پلہ دو بارہ تاوان کے راجح قرار دیا جائے گا حتیٰ کہ اگر سوار کا جانور اس راستہ میں کھڑا ہو تو تاوان سوار اور چونکنے والے پر نصفاً نصف واجب ہو گا کیونکہ سوار بھی راستہ میں کھڑا کرنے کی وجہ سے متعدی ہوا۔

فابن حضرت عمرو ابن مسعود رضی اللہ عنہما کا جو اثر شیخ مصنف نے ذکر کیا تو اس کو امام محمد نے کتاب مبسوط میں بدون اسناد کے اس طرح ذکر کیا کہ ہم کو حضرت عمرو ابن مسعود سے یوں ہی خبر پہنچی ہے اور عبد الرزاق نے بسطریق عبد الرحمن المسعودی کے قاسم ابن عبد الرحمن سے روایت کی کہ ایک شخص قادیسیہ سے ایک باندی لاتا تھا راہ میں اُس کا گزرا ایک ایسے شخص کے پاس سے ہوا جو سواری پر کھڑا تھا پس ایک شخص نے اُس کے جانور کو چونکا جس سے اُس نے پھل لات پھینکی جو ٹھیک اس باندی کی آنکھ پر پڑی۔ پس یہ مقدمہ سیمان بن ربیعہ الباہلی کے پاس پیش کیا گیا تو انہوں نے سوار کو وضامن قرار دیا پس یہ خبر حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کو پہنچی تو آپ نے فرمایا کہ اس شخص کو میرے پاس لاؤ کیونکہ اس صورت میں ضامن وہی شخص ہے جس نے جانور کو چونکا ہے اور اس کو ابن شیبہ نے بھی روایت کیا اور یہی حکم ابن ابی شیبہ سے شریح و مستغنی نے روایت کیا۔

ان قال وان نضحت الناحس كان دمه هدر الا انه بمنزلة الجاني على نفسه - اور اگر اس جانور نے چونکنے والے کو لات مار دی تو اس کا خون باطل ہو گیا کیونکہ اُس نے گویا اپنے آپ کو خود ہلاک کیا۔ وان القتل الراكب فقتلته كان دية على علة الناحس لانه متعد في تسببه وفيه الدية على العاقلة اور اگر اُس نے چونکنے کے سبب سے سوار کو گرا دیا جس سے وہ مر گیا تو اس کی دیت چونکنے والے کی مددگار برادری پر واجب ہوگی کیونکہ چونکنے والا اس سبب انگیزی میں ظالم ہے اور ایسے سبب انگیزی میں مددگار برادری پر دیت واجب ہوتی ہے۔ قال ولو وثقت بنخسه على رجل او وطنته فقتلته كان ذلك على الناحس دون الراكب لما بيناه والواقف في ملكه والذي يسير في ذلك سوار وعن ابى يوسف انه يجب الضمان على الناحس والراكب نصفين لان التلف حصل بنقل الراكب ووطئ الدابة والثاني مضاف الى الناحس فيجب الضمان عليهما وان نخسها باذن الراكب كان ذلك بمنزلة فعل الراكب لو نخسها ولا ضمان عليه في نضحتها لانه امره بما يملكه اذا نخس في معنى السوق فصح امره به وانتقل اليه لمعنى الامر - اور اگر اُس کے چونکنے سے جانور بیک کر کسی شخص پر کودا یا اُس کو روند پس وہ مر گیا تو اس کا تاوان سوار پر نہیں بلکہ چونکنے والے پر واجب ہو گا بدلیل مذکورہ بالا کہ چونکنے ہی کی وجہ سے سوار و سوارسی بھڑکی اور اس بارہ میں اپنی ملکیت میں کھڑا ہونا اور رواں ہونا دونوں برابر ہیں۔ اور

ف کیونکہ ہتھیار دینے کے ساتھ یہ امر لازم نہیں ہے کہ کسی شخص کو قتل کیا جائے۔ ثم الناحس انہا یضمن اذا کان الایطار فی فور النخس حتی یكون السوق مضافا الیه واذ لم یکن فی فور ذلک فالضمان علی الراكب لانقطاع اثر النخس بقی السوق مضافا الی الراكب علی المال۔ پھر چونکہ والا جیسی ضامن ہوگا کہ رو نہ ڈالنا اس کے چونکہ کی رفتار کی حالت میں فوراً واقع ہو واقع ہو حتی کہ ہانکنا اسی چونکہ والے کی طرف منسوب کیا جائے اور اگر رو نہ ڈالنا بغور چونکہ کے واقع نہ ہو یعنی اس کے چونکہ سے جس روش سے جاتا تھا اس کے بدل جانے کے بعد اس نے رو نہ ڈالنا ہو تو مقتول کا تاوان صرف سوار پر واجب ہوگا کیونکہ اس کے چونکہ کا اثر جاتا رہا تو ہانکنا با کلید اسی سوار کی طرف منسوب ہوا۔ و من قادیاتہ نخسہا رجل فانفلتت من ید القائد فاصابت فی فورہا فهو علی الناحس وکذا اذا کان لها سابق نخسہا غیرہ لانه مضاف الیه والناخس اذا کان عبدا فالضمان فی رقبته فان کان صبیبا ففی مالہ لانہما مواخذان بافعالہما۔ اگر ایک شخص ایک گھوڑا وغیرہ جانور کھینچے بیے جاتا ہو، پھر ایک شخص نے اس کو چونک دیا کہ وہ کھینچنے والے سے چھوٹ بھاگا پس اس نے بغور اسی رفتار میں کسی شخص کو صدمہ پہنچا یا تو اس کا تاوان چونکہ والے پر واجب ہوگا اور اسی طرح اگر کوئی شخص جانور کو ہانکتا ہو پس دوسرے نے اس کو چونکا تو بھی اس صورت میں ہی حکم ہے کیونکہ یہ فعل اسی چونکہ والے کی طرف منسوب ہوگا اور چونکہ والا اگر غلام ہو تو یہ تاوان اس کی گردن میں واجب ہوگا یعنی اس تاوان کے واسطے وہ فروخت کیا جائے گا اور اگر یہ شخص طفل ہو تو یہ تاوان اس کے بالین میں واجب ہوگا، کیونکہ غلام اور طفل دونوں اپنے افعال میں ماخوذ ہوتے ہیں فظاہر ایہ اس صورت میں ہے کہ جان ضائع نہیں ہوتی بلکہ زخم موضع کے جرم سے کم ہو کیونکہ جو تاوان کہ ارش موضع سے ہوتا ہے وہ البتہ اپنے مال میں واجب ہوتا ہے۔ کما فی الکافی۔ اور میں کہتا ہوں کہ شاید اس سے طفل عجمی مراد ہو کیونکہ اہل عجم کے واسطے مددگار برادری نہیں ہے۔ الکافی۔ ولو غنصہا شیئی من صوب کفی الطريق فنفعت السنانا فقتلته فالضمان علی من نصب ذلک الشئی لانه متعدد بشغل الطريق فاذا ضیف الیہ کانہ غنصہا یفعلہ واللہ اعلم۔ اور اگر اس جانور کے کوئی ایسی چیز چبھ گئی جو راستہ میں کھڑی کی گئی تھی پس اس نے بھڑک کر کسی آدمی کو لات مار دی کہ اس کو تلف کیا تو اس کا تاوان اس شخص پر واجب ہوگا جس نے یہ چیز راستہ میں کھڑی کی ہے کیونکہ وہ راستہ گھیرنے کی وجہ سے متعدی ہوا تو یہ فعل اسی کی جانب منسوب ہوگا یا اس نے اپنے نفس سے چونکا۔

باب جنایۃ المملوک والجنایۃ علیہ

یہ باب مملوک کے جرم کرنے اور مملوک پر جرم ہونے کے بیان میں ہے

قال واذا جنی العبد جنایۃ خطاء قبل مولاه امان قد فعه بہا او تفدیہ وقال الشافعی جنایۃ فی رقبته یباع فیہا الا ان یقضی المولی الارش وقائد الاختلاف فی اتبع الجانی بعد العتق والمسالة مختلفۃ بین الصحابة رضوان اللہ علیہم لہ ان الاصل فی موجب الجنایۃ ان یمجب علی المتلف لانه هو الجانی الا ان العاقلۃ تحمل عنہ ولا عاقلۃ للعبد لان العقل عندی بالقرابۃ ولا قرابۃ بین العید و مولاه فیمجب فی ذمتہ کما فی الذمی ویتعلق برقبته یباع فیہ کما فی الجنایۃ علی المال۔ اگر غلام نے خطا سے کوئی جنایت کی یعنی خطا سے کوئی جان تلف کر دی یا مال تلف کیا تو

اُس کے مولیٰ سے کہا جائے گا کہ چاہے اس غلام کو دے دے یا اس کا ذیہ دیدے۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ غلام کی جنابت اُس کی گردن میں لازم ہے یعنی اس کے واسطے غلام فروخت کیا جائے گا الا آنکہ اُس کا مولیٰ یہ جرمانہ ادا کرے اور اس اختلاف کا فائدہ ایسے صورت میں ظاہر ہوگا کہ جب یہ غلام آزاد ہو جائے یعنی بعد آزاد ہو جانے کے حقدار اُس کا دامن گیر ہو سکتا ہے یا نہیں؟ پس ہمارے نزدیک دامنگیر نہیں ہو سکتا کیونکہ مولیٰ پر وجوب تھا اور امام شافعیؒ کے نزدیک مؤاخذہ کر سکتا ہے اور یہ مسئلہ صحابہ رضی اللہ عنہم میں اختلافی ہے اور امام شافعیؒ کی اصل دربارہ موجب جنابت یہ ہے کہ اُس کا جرمانہ خود تلف کرنے والے پر واجب ہوگیو کہ وہی مجرم ہے لیکن اگر آزاد ہوتا ہے تو اس کی مددگار برادری اُس کی جنابت سے برداشت کرتی ہے اور غلام کے واسطے کوئی مددگار برادری نہیں ہے کیونکہ شافعیؒ کے نزدیک ایسی مددگاری کا سبب صرف قرابت ہے حالانکہ مولیٰ اور اُس کے غلام کے درمیان کوئی قرابت نہیں ہوتی ہے تو یہ تاوان صرف غلام ہی کے ذمہ واجب ہوا جیسے ذمی کافر کی صورت میں ہوتا ہے، یعنی جیسے ذمی نے کسی کو اگر خطر سے قتل کیا تو اُس کی دیت صرف ذمی پر واجب ہوتی ہے نہ ذمی کی مددگار برادری پر جیسے مل تلف کرنے کی صورت میں ہے پھر جو کچھ اس غلام پر واجب ہوا وہ مللی جرم کے طور پر غلام کی گردن سے متعلق ہوگا۔

ف حتیٰ کہ غلام اس کی وجہ سے فروخت کیا جائے گا اور اُس سے داموں سے یہ دیت با تاوان ادا کیا جائے گا اور جو کچھ باقی رہا وہ غلام کے آزاد ہونے کے بعد مطالبہ کر سکتا ہے۔ ولما ان الاصل فی الجنایۃ علی الاذمی حالۃ الخطاء ان بتاعدا عن الجانی تحررا عن استیصالہ والاحجاب بہ اذ هو معذور فیہ حیث لم یتعد الجنایۃ وتجب علی عاقلۃ الجانی اذا کان لہ عاقلۃ والمولیٰ عاقلۃ لان العید یستنصر بہ والاصل فی العاقلۃ عندنا النصر لا حتیٰ تجب علی اهل الدیوان بخلاف الذمی لانہم لا یتعاقلون فیما بینہم فلا عاقلۃ فتجب فی ذمتہ صیانتہ لئلا یهدر ویختلف الجنایۃ علی المال لانہ العواقل لا تعقل المال الا لانہ بخیر بین الدفع والقداء لانہ واحد فی اثبات الخیر نوع التخفیف فی حقہ کبلا یستاصل غیر ان الواجب الاصلی هو الدفع فی الصصح ولہذا یسقط الموجب بہوت العید لفضوات محل الواجب وان کان لہ حق النقل الی القداء کما فی مال الزکوٰۃ بخلاف موت الجانی الحر لان الواجب لا یتعلق بالحد استیفاء فصار کالعید فی صدقۃ الفطر۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آدمی پر جنابت بحالت خطا واقع ہونے میں اصل یہ ہے کہ جنابت کرنے والے سے اس کو فور رکھا جائے تاکہ وہ برباد و سخت تنگ نہ ہو اس واسطے کہ وہ اس فعل میں معذور ہے کہ اُس نے عمداً یہ حرکت نہیں کی اور یہ دیت اُس کی مددگار برادری پر واجب ہوگی بشرطیکہ اس کا مددگار کوئی ہو اور غلام کا مددگار اُس کا مولیٰ ہے کیونکہ غلام اپنے مولیٰ ہی سے مدد کا خواستگار ہوتا ہے۔ اور اس بارہ میں ہمارے نزدیک مددگاری اصل ہے حتیٰ کہ خطر کار کی طرف سے اُس کے اہل دیوان پر دیت اٹھانا واجب ہے یعنی جس دفتر کے مجاہدین میں اس کا نام درج ہو وہ اس دیت ادا کرنے میں اس کے مددگار ہوں گے اگر چہ ان میں قرابت نہ ہو۔ بخلاف ذمیوں کے کہ وہ لوگ آپس میں اس قسم کی مددگاری نہیں کرتے ہیں تو ذمی کے واسطے ایسا مددگار نہ رہے پس دیت ذمی کے ذمہ واجب ہوگی تاکہ خون انسانی راہیگان ہونے سے محفوظ رہے۔ بخلاف اس کے اگر مالی نقصان کیا تو یہ غلام کی گردن پر ہوگا، اس واسطے کہ مددگار برادری مالی تاوان نہیں برداشت کرتی ہے یعنی اس طرح مولیٰ ہی اس کو برداشت نہیں کرے گا لیکن اتنی بات ہے کہ مولیٰ کے واسطے یہ اختیار دیا گیا کہ چاہے غلام کو دے دے یا اُس کا ذیہ دیدے کیونکہ مولیٰ کوئی جماعت نہیں بلکہ ایک شخص ہے تو اختیار دینے جانے میں اُس کے حق میں ایک طرح کی تخفیف ہے تاکہ ایسا نہ

ہو کہ وہ اپنا سب مال دے کر برباد ہو جائے مگر یہ جاننا چاہیے کہ صحیح قول میں بذمہ مولیٰ واجب یہی ہے کہ غلام کو دیدے اور ابھی وجہ سے اگر غلام مر جائے قبل اس کے کہ مولیٰ اس کا فدیہ دینا منظور کرے تو مولیٰ کے ذمہ سے جرمانہ ساقط ہو جائے گا۔ کیونکہ محل واجب ندارد ہو گیا اگرچہ اس کو فدیہ کی جانب منتقل کرنے کا اختیار تھا جیسے مال زکوٰۃ میں ہوتا ہے یعنی اگر نصاب تلف ہو جائے تو زکوٰۃ ساقط ہو جاتی ہے اگرچہ مالک مال کو اختیار تھا کہ دوسرے مال سے زکوٰۃ دیدے اسی طرح غلام کے مسئلہ میں ہے بخلاف اس کے اگر آزاد مجرم مر گیا تو دیت اُس کے مال سے ساقط نہیں ہوگی کیونکہ جو چیز واجب ہے اس کا وصول کرنا آزاد مذکور کی ذات سے متعلق نہیں تھا تو اس مسئلہ میں آزاد کا حکم ایسا ہو گیا جیسے صدقہ فطر کے مسئلہ میں غلام کا حال ہے۔

ف یعنی اگر طلوع فجر کے بعد غلام مر گیا تو اس کا صدقہ فطر مولیٰ ادا کرے گا کیونکہ صدقہ مذکور کا واجب ہونا بذمہ مولیٰ تھا۔ قال فان دفعه ملكه ولي الجنایة وان فداءه فداء بارشها وكل ذلك يلزمه حالاً اما الدفع فلان التاجیل فی الاعیان باطل وعند اختیاره الواجب عین واما الفداء فلانه جعل بدلاً عن العبد فی الشرع وان كان مقدر بالمتلف ولهذا سمی فداءً فيقوم مقامه ویاخذ حکمہ فلہذا وجب حالاً کالمبدل۔ پس اگر مولیٰ نے اس غلام مجرم کو دیدیا تو مستحق جرم اُس کا مالک ہو جائے گا یعنی ولی جرم اس کا مالک ہو جائے گا اور اگر مولیٰ نے اس غلام کا فدیہ دینا منظور کیا تو اس جرم کے جرمانہ کی قدر اس کا فدیہ ادا کرے پھر خواہ غلام دے یا اُس کا فدیہ دے

مولیٰ پر فی الحال دینا واجب ہوگا۔ پس غلام کافی الحال دینا اس وجہ سے واجب ہے کہ اموال اعیان میں میعاد مقرر کرنا باطل ہے اور در صورتیکہ مولیٰ اس غلام کا دینا اختیار کرے تو اس کے ذمہ یہی بعینہ واجب ہے یعنی یہ مال عین ہے اور فدیہ میں میعاد اس وجہ سے نہیں جائز ہے کہ مال فدیہ شرع میں اس غلام کا عوض قرار دیا گیا ہے اگرچہ اس مقدار کا اندازہ بذریعہ عضو تلف شدہ کے ہوتا ہے یعنی فدیہ کا اندازہ تو بقدر جرم ہے لیکن یہ اسی غلام مجرم کا عوض ہے کیونکہ اصلی موجب یہی غلام تھا جیسا کہ اوپر بیان کیا۔ اور اسی وجہ سے اس کا فدیہ نام بکھا گیا ہے تو یہ فدیہ اسی غلام کا قائم مقام ہوگا اور اس مال کو وہی حکم حاصل ہوگا جو غلام کے واسطے حاصل تھا یعنی جیسے غلام کے حق میں میعاد نہیں جائز ہے ویسی ہی اس فدیہ کے بارہ میں بھی نہیں جائز ہوگی پس اسی وجہ سے مثل غلام مجرم کے فدیہ بھی فی الحال ادا کرنا واجب ہوا۔ وایہما اختارہ وفعله لاشیئی لولی الجنایة غیرہ اما الدافع فلان حقه متعلق بہ فاذا اخلی بینہ وبين الرقبۃ سقط واما الفداء فلانه لاحق له الا الارش فاذا اوقا حقه سلم العبد له فان لم یختر شیاً حتی مات العبد بطل حق المجنی علیہ لفوات محل حقه علی ما بینا لا وان مات بعد ما اختار الفداء لم یدر التحول الملحق من رقبۃ العبد الی ذمۃ المولیٰ۔ اور غلام کو دینے یا فدیہ دینے ان دونوں میں سے مولیٰ نے جس امر کو اختیار کیا اور اس کو عمل میں لایا تو اس کے سوائے ولی جنایت کے واسطے کوئی دوسری چیز نہ ہوگی پس غلام دینے کی صورت میں دلیل یہ ہے کہ ولی جنایت کا حق اسی غلام سے متعلق ہے پس جب مولیٰ نے اس غلام اور ولی جنایت کے درمیان تخلیہ کر دیا تو ولی جنایت کا حق مطالبہ ساقط ہو گیا یعنی اس کے سوائے دوسری چیز کا مطالبہ نہیں کر سکتا ہے اور فدیہ اختیار کرنے کی صورت میں دلیل یہ ہے کہ ولی جنایت کا حق سوائے ارش یعنی جرمانہ کے کچھ نہیں ہے پس جب مولیٰ نے ولی جنایت کو اس کا حق ادا کر دیا، تو مولیٰ کے واسطے اُس کا غلام سالم رہا پھر اگر مولیٰ نے غلام کو دینے یا اس کا فدیہ دینے ان دونوں میں سے کچھ اختیار نہ کیا یہاں تک کہ غلام مذکور مر گیا تو ولی جنایت کا حق باطل ہو گیا کیونکہ اُس کے حق کا محل جاتا رہا بنا بر اُس دلیل کے جو ہم اوپر بیان

کر چکے ہیں اور اگر مولیٰ نے فدیہ دینا اختیار کیا اس کے بعد غلام مذکور مر گیا خواہ قول سے اختیار کیا یا فعل سے اختیار کیا اور غلام خواہ
 مرا یا تلف ہو گیا) تو مولیٰ بری نہ ہوگا کیونکہ ولی جنابت کا حق اس غلام کی گردن سے منتقل ہو کر مولیٰ کے ذمہ آگیا۔ قال فان عاد
 مجنی کان حکم الجنایۃ الثانیۃ حکم الجنایۃ الاولیٰ معناه بعد الفداء لانه لما طهر عن الجنایۃ
 بالفداء جعل کان لیس تیکن وهذا ابتداء جنایۃ۔ پھر اگر دوبارہ اسی غلام نے خود کر کے جرم کیا یعنی بعد فدیہ دے
 دینے کے تو دوسرے جرم کا حکم مثل جرم اول کے ہوگا۔ یعنی پہلے جرم کا فدیہ ادا کرنے کے بعد اگر غلام مذکور نے دوبارہ وہی جرم کیا جو پہلے
 کیا تھا تو دوسرے جرم کے واسطے مولیٰ کو حکم دیا جائے گا کہ یہ غلام دے دے یا اس کا فدیہ دے اس واسطے کہ غلام مذکور جب پہلے جرم
 سے بوجہ فدیہ دینے کے پاک ہو گیا تو ایسا قرار دیا جائے گا کہ گویا جرم اول تھا اور جرم دوم ابتدائی جرم ہے۔ قال وان جعلتی
 جنایتین قبل للمولیٰ اما ان تدفعہ الی ولی الجنایتین یقتسمانہ علی قدر حقیقہما واما ان تصدیہ بارش کل
 واحد منہما لان تعلق الاولیٰ برقبته لا یمنع تعلق الثانیہ بہا کالذیوان المتلاحقۃ الا تری ان ملک المولیٰ لیس
 یمنع تعلق الجنایۃ فتح المحتی علیہ الاولیٰ ان لا یمنع ومعنی قوله علی قدر حقیقہما علی قدر ارش جنایتہما
 اور اگر غلام نے دو جرم کیے یعنی بعد دونوں جرموں کے مطالبہ ہوا تو مولیٰ سے کہا جائے گا کہ یا تو اس غلام کو دونوں جرموں کے مستحقین کو دیدے
 کہ دونوں فریق بقدر اپنے حق کے اس کو تقسیم کر لیں اور یا تو اس کے فدیہ میں ہر ایک مستحق کو بقدر اس کی ارش کے دیدے اور دوسرے
 جرم والے کا بھی حق اس کی گردن سے متعلق ہو جائے گا۔ اس واسطے کہ پہلے جرم کا اس کی گردن سے متعلق ہونا دوسرے جرم کے تعلق کو نہیں
 روکے گا جیسے پے در پے قرضے غلام تاجر کی گردن سے متعلق ہوتے ہیں (اور یہی چاروں اماموں وغیرہم کا قول ہے) کیا نہیں دیکھتے
 ہو کہ مولیٰ کا مالک ہوتا اس امر سے مانع نہ ہوگا کہ جرم اول اس غلام کی گردن سے متعلق ہو تو جرم اول کا استحقاق بدرجہ اولیٰ اس امر سے
 مانع نہ ہوگا کہ جرم دوم کا حق اس کی گردن سے متعلق ہو اور یہ جو فرمایا کہ دونوں بقدر اپنے حق کے اس کو تقسیم کر لیں اس کے معنی یہ ہیں کہ دونوں اپنے
 جرمانہ کی مقدار پر حساب لگا کر تقسیم کریں۔ فمثلاً جرم اول کا جرمانہ پانچ سو درہم ہیں۔ اور دوسرے جرم کا جرمانہ ایک ہزار درہم ہیں
 تو غلام مذکور ان دونوں میں تین تہائی مشترک ہوگا چنانچہ مستحق اول ایک تہائی کا مستحق دوم دو تہائی کا شریک ہو جائے گا علی ہذا تقیہ
 وان کاواجماعۃ یقتسمون العبد المدفوع علی قدر حصصہ وان فداک لا یجیب
 الجنایاتہ لما ذکرنا و لو قتل واحد او قاعین آخر یقتسمانہ اثلاثا لان ارش العین
 علی النصف من ارش النفس و علی ہذا حکم الثمات و للمولیٰ ان یغدی من بعضہم
 ویدفع الی بعض مقدار ما تعلق بہ حقه من العبد لان الحقوق مختلف باختلاف اسبابہا وہی الجنایات
 المختلفۃ بخلاف مقتول العبد اذا کان لہ ولیان لہ لیکن لہ ان یغدیہ من احدہما ویدفع الی الآخر لان الحق متحد
 لا تماد سببہ وہی الجنایۃ المتحدۃ والحق یجب للمقتول ثم للوارث خلافۃ عنہ فلا یمکن التفریق فی وجوبہا۔
 اور اگر مستحقین جرم ایک جماعت ہو یعنی مختلف جرموں کی وجہ سے ہر ایک جرم کے مستحق جمع ہو کر ایک جماعت ہو اور مولیٰ نے
 غلام مذکور ان سب کو دے دیا تو یہ لوگ اس غلام کو بقدر اپنے اپنے حصہ کے بانٹ لیں گے اور اگر مولیٰ اس غلام کا فدیہ
 دینا چاہے تو جملہ جرموں سے فدیہ دے کیونکہ ہم نے اوپر بیان کیا کہ سب کے حق اس کی گردن سے متعلق ہوتے ہیں اور اول
 جرم کا تعلق دوسرے جرم کے تعلق سے مانع نہیں ہوتا ہے اور اگر غلام نے ایک شخص کو قتل کیا ہو اور دوسرے شخص کی آنکھ
 پھوٹی ہو تو یہ دونوں اس غلام کو تین تہائی تقسیم کریں گے اس واسطے کہ آنکھ کا جرمانہ جان کے جرمانہ سے نصف ہے اور
 شجاعت کا حکم بھی اسی قیاس پر ہے اور مولیٰ کو یہ بھی اختیار ہے کہ بعض مستحقین کو فدیہ دے دے اور بعض دیگر کا

قدر حق اس غلام سے متعلق ہو ہے اس قدر حصہ غلام دے دے لیکن یہ حکم حقوق مختلفہ کی صورت میں ہے اس واسطے کہ سببوں کے مختلف ہونے سے حقوق مختلف ہو گئے ہیں اور سبب ہی جرم ہیں جو مختلف واقع ہوئے ہیں بخلاف اس کے اگر غلام نے ایک شخص کو قتل کیا حالانکہ مقتول کے دلدلی ہیں تو مولیٰ کو یہ اختیار نہیں ہے کہ ایک ولی کو اس کے حصہ کا فدیہ دے اور دوسرے کو غلام دے اس واسطے کہ سبب متحد ہونے کی وجہ سے حق متحد ہے کیونکہ سبب ہی ہے کہ اس نے ایک شخص کو قتل کیا اور استحقاق پہلے تو مقتول کے واسطے واجب ہوتا ہے اور چونکہ وہ مرچکا لہذا اس کی نیابت میں اس کے وارث کو حاصل ہوتا ہے پس مولیٰ کو موجب جرم میں تفریق کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ قال فان اعتقه المولى وهو لا یسلم بالجناية ضمن الاقل من قيمته ومن ارشدها وان اعتقه بعد العلم بالجناية وجب عليه الارش لان في الاول قوت حقه فيضمنه وحقه في اقلها ولا یصیر مختار الفداء لانه لا اختیار بدون العلم وفي الثاني صار مختارا لان الاعتاق يمنع من الدفع فالقضاء عليه اختیار منه للاخذ وعلى هذين الوجهين البيع والهبة والتدبير والاستيذان كل ذلك مما يمنع الدفع لزوال الملك به بخلاف الاقرار على رواية الاصل لانه لا يسقط به حق ولي الجناية فان المقر له يخاطب بالدفع اليه وليس فيه نقل الملك لجواز ان يكون الامر كما قاله المقر والحقة الكرخي بالبيع واخوانه لانه ملكه في الظاهر فيستحقه للقر له باقدارة فاشبهه بالبيع۔

پھر اگر مولیٰ نے اس غلام جرم کو آزاد کر دیا حالانکہ اس کو جرم کا حال معلوم نہیں ہے تو ولی جرم کے واسطے غلام کی قیمت اور جرمانہ میں سے کم کا ضامن ہوگا اور اگر جرم سے آگاہ ہونے کے بعد اس کو آزاد کیا تو مولیٰ پر پورا جرمانہ واجب ہوگا اس واسطے کہ پہلی صورت میں مستحق جرم کا مشا دیا پس اس کے حق کا ضامن ہوگا اور اس کا حق یہ ہے کہ مولیٰ اس کو غلام دے یا فدیہ میں جرمانہ دے تو ان دونوں میں سے جو کمتر ہو وہی اس کا حق ہے اور اس صورت میں آزاد کرنے کی وجہ سے مولیٰ اس کا فدیہ اختیار والا نہ ہو جائے گا اس واسطے کہ بدوں آگاہی کے اختیار کرنا نہیں ہو سکتا ہے یعنی فدیہ کا اختیار کرنا اس امر پر موقوف ہے کہ مولیٰ اس کے جرم سے آگاہ ہو یا دوسری صورت میں البتہ وہ فدیہ اختیار کرنے والا ہو جائے گا اس واسطے کہ آزاد کرنا اس کو غلام دینے سے مانع ہوگا تو عتق پر اقدام کرنا اس امر کی دلیل ہے کہ اس نے فدیہ دینا اختیار کیا ہے اور اسی طرح اگر مولیٰ نے اس کو فروخت کیا یا ہبہ کیا یا مدبر کیا یا جرمانہ باندی کو ام ولد بنا لیا تو اس میں بھی دو صورتیں ہیں کہ جرم سے آگاہ ہونے کے بعد ایسا کیا یا آگاہ ہونے سے پہلے ایسا کیا ہے کیونکہ بیع وغیرہ بھی ہر ایک ایسی چیز ہے کہ جس کی وجہ سے ملکیت زائل ہو جاتی ہے تو وہ مملوک جرم کو دے دینے سے مانع ہے بخلاف اس کے اگر مولیٰ نے اقرار کیا کہ یہ غلام میرا نہیں بلکہ زید کا ہے تو بنا بر روایت مبطوط کے مولیٰ اس کا فدیہ اختیار کرنے والا نہ ہوگا اس واسطے کہ اقرار مذکور سے مستحق جرم کا حق باطل نہ ہوگا کیونکہ جس کے واسطے اقرار کیا اس کو حکم کیا جائے گا کہ یہ غلام دے دے یا فدیہ دے اور اس میں ملک متعلق کرنا بھی نہیں آتا ہے کیونکہ شاید ایسا ہی ہو جیسا عمر نے بیان کیا ہے ہاں کرضی نے البتہ اقرار کو بھی بیع و اس کے مانند چیزوں کے ساتھ سے لاحق کیا ہے اس دلیل سے کہ بظاہر یہ شخص اس غلام کا مالک ہے اور جس کے واسطے اقرار کر دیا وہ بوجہ اقرار ہی کے اس غلام کا مستحق ہوا تو اقرار مذکور مشابہ بیع ہو گیا۔ و اطلاق الجواب في الكتاب ينتظم النفس و ماد و نہاد و كذا المعنى لا يختلف۔ اور کتاب میں جو عبارت مذکور ہے وہ مطلق ہے یعنی خواہ ایسا جرم ہو جس سے جان تلف ہوئی یا اس سے کم ہو دونوں کو شامل ہے کیونکہ جو وجہ ہے وہ مختلف نہیں ہوتی ہے۔

فـ یعنی برصورت غلام کی قیمت یا جبرانہ میں سے کم کا ضامن ہوگا۔ واطلاق البیع ینتظم البیع بشرط الخیار
 للمشتري لانہ یبذل الملك بخلافها اذا كان الخيار للبائع ونقصه وبخلاف العرض على البیع لان الملك ما زال۔
 اور مطلق لفظ بیع بیان کرنا بھی ایسی بیع کو شامل ہے جس میں مشتری کے واسطے خیار ہو کیونکہ ایسی بیع سے بائع کی ملکیت زائل ہو جاتی
 ہے بخلاف اس کے اگر مولیٰ نے اپنے واسطے خیار شرط کیا پھر بیع توڑ دی تو مولیٰ پر فدیہ لازم نہ ہوگا اور بخلاف اس کے اگر
 مولیٰ نے اس کو بیع کے واسطے پیش کیا تو بھی فدیہ لازم نہ ہوگا اس واسطے کہ بائع کی ملکیت زائل نہیں ہوتی
 فـ تو لازم نہ آیا کہ اس نے فدیہ اختیار کیا ہے اگرچہ جرم سے آگاہ ہونے کے بعد اپنے خیار پر فروخت کر کے بیع توڑی
 ہو یا بیع کے واسطے پیش کیا ہو۔ ولو باعته بیعاً فاسداً لم یصر مختاراً حتی یسلمه لان الذوال به بخلاف الكتابة
 الفاسدة لان موجبه یثبت قبل قبض البدل فیصیر بنصها مختاراً ولو باعته مولاهن المبیع علیہ فهو مختاراً اور اگر مولیٰ نے اس کو جرم سے آگاہ ہونے
 کے بعد بطور بیع فاسد فروخت کیا تو بھی فدیہ کا اختیار کرنے والا نہ ہوگا یہاں تک کہ اس غلام کو مشتری کے سپرد کرے کیونکہ
 سپردگی ہی سے ملکیت زائل ہوگی یعنی بیع صحیح میں تو فروخت ہی سے ملکیت زائل ہو جاتی ہے اور بیع فاسد میں بعد سپردگی
 کے ملکیت فاسد ہوتی ہے بخلاف اس کے اگر اس غلام مجرم کو بعد آگاہی جرم کے کتابت فاسدہ کے ساتھ مکاتب کیا تو فدیہ
 اختیار کرنے والا ہو جائے گا اس واسطے کہ جو حکم بعقد کتابت واجب ہوتا ہے وہ عوض وصول کرنے سے پہلے ہی ثابت ہو جاتا
 ہے تو فقط کتابت ہی سے فدیہ اختیار کرنے والا ہو جانے کا اور اگر بعد آگاہی جرم کے مولیٰ نے اس غلام کو اسی شخص کے
 ہاتھ فروخت کر دیا جس کے حق میں غلام سے جرم سرزد ہوا ہے تو بھی مولیٰ دربارہ جرم کے فدیہ اختیار کرنے والا ہو گیا۔
 فـ یعنی بیع کرنا اس امر کی دلیل ہے کہ مستحق جرم کو فدیہ ادا کرے گا لیکن یہ حکم صرف بیع میں ہے۔ بخلاف ما اذا وهبه
 منه لان المستحق له اخذت بغیر عوض وهو متحقق فی الهبة دون البیع واعناق المبیع علیہ باع المولیٰ بمنزلة اعتاق المولیٰ
 فیما ذکرنا لان فعل الماور مضاف الیہ۔ بخلاف بیع کے اگر مولیٰ نے اس غلام کو اسی شخص کو ہبہ کر دیا جس پر غلام سے جرم سرزد ہوا
 ہے تو فدیہ اختیار کرنے والا نہ ہوگا اس واسطے کہ مستحق جرم کو یہ استحقاق تھا کہ غلام مذکور کو مفت بغیر عوض لے لے اور ہبہ میں یہ
 بات پائی گئی مگر بیع میں نہیں پائی جاتی ہے اور اگر اس شخص نے جس پر غلام نے جرم کیا ہے اس غلام کو حکم مولیٰ آزاد کر دیا
 تو حکم مذکور یعنی فدیہ اختیار کرنے میں یہ اعتناق ایسا ہے جیسے مولیٰ نے خود آزاد کیا یعنی بعد آگاہی جرم کے مولیٰ کا خود
 آزاد کر دینا فدیہ کا اختیار ہے اسی طرح مولیٰ کا دوسرے شخص کو اعتناق کا حکم دینا بھی فدیہ کا اختیار ہے کیونکہ مامور کا فعل
 بجانب مولیٰ مضاف ہوگا یعنی گویا مولیٰ نے خود یہ کام کیا۔ ولو ضربہ فنقصه فهو مختاراً لان علماً بالجناية لانه
 حبس جزاً منه وكذا اذا كانت بكر او طمها وان لم يكن معلقاً لما قلنا بخلاف التزويج لانه عيب
 من حيث الحكم وبخلاف وطى الثيب على ظاهر الرواية لانه لا ينقص من غير اطلاق وبخلاف
 الاستخدام لانه لا يختص بالملك ولهذا لا يسقط به خيار الشرط ولا يصير مختاراً ابالاجازة والوهن
 في الاظهر وكذا ابالاذن في التجارة وان ركبته دين لان الاذن لا يفوت الدفع ولا ينقص الرقبة
 الا ان لولى الجناية ان يمنع من قبوله لان الدين لحقه من جهة المولى فيلزم المولى قيمته۔
 اور اگر مولیٰ نے اس غلام مجرم کو اس طرح مارا کہ اس میں کچھ نقصان آگیا مثلاً آنکھ جاتی رہی پس اگر جرم سے آگاہ ہونے کے
 بعد ایسا کیا تو وہ فدیہ کا اختیار کرنے والا ہو گیا کیونکہ اس نے غلام میں ایک جزو روک لیا یعنی اب غلام کو نہیں دے
 سکتا اسی طرح اگر مجرمہ کوئی باندی ہو جو باکرہ تھی پس اس سے وطی کرے تو بھی فدیہ اختیار کرنے والا ہو گیا اگرچہ اس سے

وطی سے محل نہ رہا ہو کیونکہ اُس نے ایک جزو روک لیا بخلاف اس کے اگر اُس نے باندی کا نکاح کر دیا تو فدیہ اختیار کرنے والا نہ ہوگا کیونکہ یہ عیب ازراہ حکم ہے یعنی درحقیقت عیب نہیں ہے حتیٰ کہ مولیٰ اُس کو دے سکتا ہے اور برخلاف اس کے اگر مجربانہ باندی شیبہ ہو تو اُس کے ساتھ وطی کرنے سے فدیہ اختیار کرنے والا نہ ہوگا جب تک محل نہ رہے یہی ظاہر الروایت ہے کیونکہ بدوں محل رہنے کے اس میں حقیقت کوئی نقص نہیں پیدا ہوتا ہے اور برخلاف اسکے اگر مملوک مجرم سے باوجود آگاہی جرم کے خدمت ملی تو بھی فدیہ اختیار کرنے والا نہ ہوگا کیونکہ خدمت لینا کچھ ملکیت کے ساتھ مختص نہیں ہے ولہذا خدمت لینے سے خیار شرط ساقط نہیں ہوتا ہے اور اگر مولیٰ نے اس غلام مجرم کو اجارہ پر دے دیا رہن کر دیا تو دروایتوں میں سے اظہر یہ ہے کہ فدیہ اختیار کرنے والا نہیں گا اور اسی طرح اگر اس کو تجارت کی اجازت دے دی تو بھی فدیہ اختیار کرنے والا نہ ہوگا اگرچہ اس پر قرضہ چڑھ جائے اس واسطے کہ تجارت کی اجازت دینے سے غلام دینے کا اختیار نہیں جاتا اور نہ اُس کی ذات میں کوئی نقص پیدا کرنا لازم آتا ہے لیکن مستحق جرم کو یہ اختیار ہے کہ قرض دار غلام کو قبول کرنے سے انکار کرے کیونکہ مولیٰ کی جانب سے اُس پر قرضہ چڑھ گیا ہے تو مولیٰ پر اس غلام کی قیمت واجب ہوگی۔ قال ومن قال لعبدہ ان قتلت فلانا او مینتہ او شذججتہ فان انت حر فہو مختار للقاء ان فعل ذلك وقال زفر لا يصير مختاراً للقاء ان وقت تكلمه للجناية ولا علم له بوجوده وبعد الجناية لم يوجد منه فعل يصير به مختاراً الا ترى انه لو علق الطلاق او العتاق بالشرط ثم حلت ان لا يعلق او لا يعتق ثم وجد الشرط وثبت العتق والطلاق لا يثبت في يمينه تلك كذا اولنا انه علق الاعتاق بالجناية والمعلق بالشرط ينزل عند وجود الشرط كالمغز فصار كما اذا اعتقه بعد الجناية الا يردى ان من قال لامرأة ان دخلت الدار فوالله لا اقربك بصير ابتداء الا يلاء من وقت الدخول وكذا اذا قال لها اذا مرضت فان طالق ثلاثا فرض حتى طلقت ومات من ذلك المرض يصير قارا لانه يصير مطلقا بعد وجود المرض بخلاف ما اورد لان غرضه طلاق او عتق يملكه الامتناع عنه اذا اليمين للمنع فلا يدخل تحتها ما لا يملكه الامتناع عنه ولانه حرضه على مباشرة الشرط بتعليق اقوى الدواعي اليه والظاهر انه يفعلها فهذا دلالة الاختيار جامع صغیر میں ہے کہ اگر کسی نے اپنے غلام سے کہا کہ اگر تو نے زید کو قتل کیا یا اُس کو تیرا پتھر مارا یا اُس کے سر و چہرہ کو زخمی کیا تو تو آزاد ہے تو مولیٰ فدیہ کا اختیار کرنے والا ہو گیا بشرطیکہ غلام یہ کام کرے اور زفر رحمۃ اللہ نے کہا کہ فدیہ کا اختیار کرنے والا نہ ہوگا کیونکہ کلام کرنے کے وقت کوئی مجرم موجود نہ تھا اور جرم موجود ہونے کا اس کو علم نہیں ہے اور بعد جرم کے مولیٰ کی طرف سے کوئی کلام نہیں پایا گیا کہ جس سے وہ فدیہ اختیار کرنے والا ہو جائے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر اُس نے طلاق یا اعتاق کو شرط پر معلق کیا پھر قسم کھائی کہ طلاق نہیں دے گا یا اعتاق نہیں کرے گا یعنی مثلاً عورت یا مملوک سے کہا کہ اگر تو گھر میں داخل ہو تو مجھے طلاق یا تو آزاد ہے پھر قسم کھائی کہ میں طلاق یا اعتاق کا فعل نہیں کروں گا پھر شرط مذکور پائی گئی اور طلاق یا عتق ثابت ہو گیا تو وہ اپنی قسم مذکور میں عانت نہ ہوگا یعنی بعد قسم کے کوئی فعل نہیں پایا گیا پس ایسا ہی اس مسئلہ میں بھی فدیہ کا اختیار کرنے والا نہ ہوگا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اُس نے آزاد کرنے کو اس جرم کے ساتھ معلق کیا اور جو امر کہ کسی شرط سے معلق ہو وہ شرط پائے جانے کے وقت فی الحال

نازل ہو جاتا ہے جیسے وہ امر جو بغیر تعلیق ہو تو ایسا ہو گیا جیسے بعد حرم کے اس غلام کو آزاد کیا گیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر کسی نے اپنی زوجہ سے کہا کہ اگر تو اس گھوڑے میں داخل ہوئی تو واللہ میں تجھ سے تقربت نہیں کروں گا تو عورت کے داخل ہونے کے وقت سے یہ ابتداءئے ایلا ہو گا اور اگر اسی طرح زوجہ سے کہا کہ اگر میں بیمار ہوں تو تین طلاق سے تو مطلقہ ہے پھر خود بیمار ہوا یہاں تک کہ طلاق واقع ہو گئی اور وہ اسی مرض میں مر گیا تو عورت کے ترکہ سے فرار کرنے والا قرار پاوے گا کیونکہ وہ مرض پائے جانے کے وقت طلاق دینے والا ہو جائے گا (اور مرض موت میں طلاق دینا فرار ہے چنانچہ کتاب النکاح میں معلوم ہو چکا) بخلاف اس مسئلہ کے جو فرماتے اللہ نے پیش کیا کیونکہ اس میں قسم کھانے والے کی نرض یہ ہے کہ ایسا طلاق و اعتاق نہیں کرے گا جس سے بازرہنا ممکن ہو اس واسطے کہ قسم تو بازرہنے ہی کی وجہ سے ہوتی ہے تو قسم کے تحت میں ایسی چیز داخل نہ ہوگی جس سے بازرہنا ممکن نہیں ہے اور غلام کے مسئلہ میں دوسری دلیل ہے کہ مولیٰ نے غلام کو شرط مذکور عمل میں لانے پر ایسی چیز کے ساتھ برا بھلا کیا کہ وہ اس کے حق میں نہایت رغبت کی چیز ہے یعنی آزادی پر معلق کیا کہ اس کی خواہش سے وہ فرور اس فعل کا مرتکب ہو گا پس یہ کھلی بات ہے کہ غلام یہ فعل کرے گا تو یہ دلیل ہے کہ مولیٰ نے مجروح کے حق میں فدیہ دینا اختیار کر لیا۔ قال واذا قطع العبد بیدرجل عمدا فذبح الیہ بقضاء اولیغیر اقضاء قاعته ثم مات من الید فالعبد صلح بالجناية وان لم یعتقه رد علی المولی وقیل للاولیاء اقتلوا واعفوا عنه ووجه ذلك وهو انه اذا لم یعتقه وسرهی تبین ان الصلح وقع باطلا لان الصلح كان عن المال لان اطراف العبد لا یجری القصاص بینہما و بین اطراف الحر فاذا سری تبین ان المال غیر واجب وانما الواجب هو القود فكان الصلح واقعا بغیر بدل فیصل والباطل لا یورث الشبهة كما اذا وطی المطلقۃ الثلث فی عدتہا مع العلم بحرمتہا علیہ فوجب القصاص اگر ایک غلام نے ایک شخص آزاد مثلاً زید کا ہاتھ عمدہ کاٹا پس اس حرم میں غلام مذکور زید کو دے دیا گیا خواہ حکم قاضی ہو یا بغیر حکم قاضی ہو پس زید نے اس کو آزاد کر دیا پھر زید اس زخم سے مر گیا تو غلام مذکور اس حرم سے صلح ہے یعنی ہاتھ کے زخم سے اور جو کچھ اس زخم سے پیدا ہو سب سے صلح قرار دیا جائے گا اور اگر زید نے اس غلام کو آزاد نہ کیا ہوتا تو غلام مذکور اپنے مولیٰ کو واپس دیا جائے گا اور زید کے وارثوں سے کہا جائے گا کہ چاہو اس غلام کو قتل کرو یا عفو کرو اس کی وجہ یہ ہے کہ جب زید نے اس کو آزاد نہیں کیا ہے اور پھر زخم کی سرایت سے اس کی جان گئی تو ظاہر ہوتا ہے کہ صلح مذکور واقع ہوئی تھی کیونکہ صلح تو مال پر تھی کیونکہ اعضائے غلام اور اطراف آزاد کے درمیان قصاص نہیں جاری ہوتا ہے پس جب سرایت سے اس کی جان گئی تو ظاہر ہوتا ہے کہ مال واجب ہی نہیں تھا بلکہ فقط قصاص واجب تھا تو صلح مذکور بغیر عوض واقع ہوئی تو باطل ٹھہری اور جو چیز باطل ہو اس سے کوئی شبہہ بھی نہیں حاصل ہوتا ہے یعنی ایسی صلح سے قصاص ساقط ہونے کا شبہہ بھی پیدا نہ ہو گا جیسے کسی نے اپنی زوجہ سے تین طلاق دینے کے بعد عدت میں وطی کر لی باوجود یہ کہ حرام ہونا جاتا تھا تو حد زنا واجب ہوتی ہے اور شبہہ کا اعتبار نہیں ہوتا ہے اسی طرح یہاں بھی قصاص واجب ہو گا۔

فہیہ سب اس صورت میں کہ اس نے غلام کو آزاد نہ کیا ہو۔ بخلاف ما اذا اعتقہ لان اقدامہ علی الاعتاق یدل علی بقصدہ تصحیح الصلح لان الظاہر ان من اقدام علی تصرف یقصد لصحیحة ولاصحۃ لہ الا وان یجعل صلحا عن الجناية وما یحدث منها

ولهذا لو نص عليه وراضى المولى به يصح وقد رضى المولى به لانه لما رضى يكون العبد عوضا
عن القليل يكون راضى بكونه عوضا عن الكثير فاذا اعتق يصح الصلح في ضمن الاعتاق ابتداء
واذا لم يعتق لم يوجد الصلح ابتداء والصلح الاول دفع باطلا فبدر العبد الى المولى والاولياء على خيرتهم
في العفو والقتل وذكر في بعض النسخ رجل قطع بيد رجل عبدا فصالح القاطع المقطوعة ببدل على عبده و
دفعه اليه فاعتقه المقطوعة ببدل ثم مات من ذلك قال العبد صلح بالجناية الى آخر ما ذكرنا من الرواية
بخلاف اس کے اگر زید نے اس غلام کو آزاد کر دیا ہو تو صلح صحیح ہو جائے گی اس واسطے کہ آزاد ہونے پر اقدام دلالت کرتا ہے کہ زید
نے صلح صحیح کرنے کا قصد کیا کیونکہ ظاہر یہی ہے جس نے کسی تصرف پر اقدام کیا تو وہ اس کے صحیح کرنے کا قصد کرتا ہے اور
اس کی صحت کی کوئی صورت سوائے اس کے نہیں ہے کہ غلام مذکور کو اس زخم اور اس کے سرایت سے عوض قرار دیا جائے
وہذا اگر غلام کو دیتے وقت اس امر کی تصریح کر دے اور مولیٰ اس پر راضی ہو جاوے تو صحیح ہے اور یہاں بھی مولیٰ راضی ہو
گیا کیونکہ جب مولیٰ اس امر پر راضی تھا کہ اس کا غلام صرف زخم قلیل کا عوض ہو تو بدرجہ اولیٰ اس امر پر راضی ہوا کہ کثیر کا عوض
ہو یعنی جان کا عوض قرار پاوے پس جب زید نے اس غلام کو لے کر آزاد کر دیا تو آزاد کرنے کے ضمن میں یہ جدید صلح صحیح ہو گئی
اور در صورت یہ کہ اس نے غلام آزاد نہ کیا ہو تو ابتداء صلح نہیں پائی گئی اور اول صلح تو باطل واقع ہوئی تھی پس غلام مذکور کو اپنے
مولیٰ کو واپس دیا جائے گا اور زید کے وارث مختار ہوں گے کہ چاہے عفو کریں یا غلام کو قصاص میں قتل کریں واضح ہو کہ کتاب
کے بعض نسخوں میں اس طرح مذکور ہے کہ ایک شخص نے دوسرے کا ہاتھ عمدا کاٹ ڈالا پھر قاطع نے مقطوع سے ایک
غلام پر صلح کر کے یہ غلام اس کا دے دیا پس مقطوع الید نے یہ غلام آزاد کر دیا پھر اسی زخم سے مر گیا تو امام محمد نے کہا کہ
غلام مذکور اس زخم اور اس کی سرایت سے صلح قرار دیا جائے گا پھر آخر تک روایت اسی طرح ہے جو ہم نے اوپر بیان کی۔

ف لیکن روایت اول صحیح ہے۔ وهذا الوضع یدد اشکالاً فیما اذا اعفا عن الید بشیء سرى الى
النفس ومات حیث لیسب القصاص هنا للهنا قال یجب اور دوسری صورت مسئلہ میں ایسی صورت میں اشکال وارد ہوتا
ہے کہ جب اس نے ہاتھ کے زخم سے عفو کیا پھر زخم مذکور نے سرایت کر کے جان تلف کی تو روایت مشہورہ میں قصاص واجب
نہیں ہوتا حالانکہ اس روایت میں کہا کہ قصاص واجب ہوتا ہے۔ قبل ما ذکرہنا جواب القیاس فیكون الوضعات
جمیعا علی القیاس والاستحسان وقیل بینہما فرق۔ بعض مشائخ نے اس اعتراض کا یہ جواب دیا کہ جو حکم اس روایت
میں مذکور ہے وہ حکم قیاسی ہے تو عفو صلح کی دونوں صورتیں بطریق قیاس و بطریق استحسان مذکور ہوئی ہیں اور بعض مشائخ نے
فرمایا کہ ان دونوں میں فرق ہے۔ ووجهہ ان العفو عن الید صح ظاہر لان الحق کان لہ فی الید من حیث
الظاہر فیصح العفو ظاہر بعد ذلك وان بطل حکما یبقی موجودا حقیقۃ فکفی ذلك لمنع وجوب
القصاص اما ہنا الصلح لا یبطل الجناية بل یقررہا حیث صالح عنہا علی مال فاذا لم یبطل
الجناية لم تمنع العقوبة هذا اذا لم یعتقہ اما اذا اعتقہ فالقرب ما ذکرناہ من قبل اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ہاتھ کے
زخم سے عفو کرنا ظاہر صحیح ہوا کیونکہ اس میں جہاں ظاہر اس کا استحقاق صرف ہاتھ کے بارے میں تھا تو ظاہر عفو صحیح ہوا پھر اس
کے بعد عفو مذکور اگرچہ حکما باطل ہو گیا لیکن حقیقۃً باقی ہے تو وجوب قصاص سے روکنے کے واسطے اس قدر کافی ہے اور رہا
اس مسئلہ میں تو صلح مذکور اس جنابت کو باطل نہیں کرے گی بلکہ اس کو مضبوط کر دے گی کیونکہ اس نے مال پر صلح کی تو جب
جنابت باطل نہ ہوئی تو سزا بھی ممتنع نہ ہوگی پھر یہ ممتنع نہ ہونا اس صورت میں ہے کہ اس نے غلام کو آزاد نہ کیا اور اگر اس

نے غلام مذکور کو آزاد کر دیا تو مسئلہ کا حکم اُس طور پر نکلے گا جو ہم نے اوپر بیان کر دیا ہے۔ قال واذا جنى العبد الماذون له
 جنایۃ وعلیہ القادحہم فاعتقہ المولی ولم یعلم بالجنایۃ فعلیہ قیمتان قیمتہ لصاحب الدین و قیمتہ
 لا ولیاء الجنایۃ لانه اتلف حقین کل واحد منہما مضمون بكل القیمۃ علی الافراد الدفح للاولیاء والبیع
 للغرماء فکذا عند الاجتماع ویمکن الجمع بین الحقین ایفاء من الرقبۃ الواحدۃ بان یدفع الی ولی الجنایۃ ثم
 یباع للغرماء فیصمّمہا بالاتلاف بخلاف ما اذا اتلفہ اجنبی حیث یتجب قیمتہ واحده للمولی
 و یدفعها المولی الی الغرماء لان الاجنبی انما یضمن للمولی بحکم
 الملك فلا یظهر فی مقابلتہ الحق لانه دونہ وھما
 یجب لکل واحد منہما بالاتلاف الحق فلا ترجیح فیظہران فیضمنہما
 اگر غلام مازوں نے کوئی جرم کیا حالانکہ اُس پر ہزار درہم قرضہ ہے اور اُس کو مولی نے آزاد کر دیا حالانکہ مولی کو جرم کا حال معلوم
 نہیں ہے تو مولی پر دو قیمتیں واجب ہوں گی ایک قیمت غلام تو قرض خواہوں کے واسطے ہوگی اور دوسری قیمت وارثانہ
 مقتول کے واسطے ہوگی اس واسطے کہ مولی نے ایسے دو حق تلف کیے جن میں سے ہر ایک کے واسطے علیحدہ علیحدہ پوری
 قیمت کا تاوان واجب ہے چنانچہ اولیائے مقتول کو دینا واجب ہے اور قرض خواہوں کے واسطے پینچنا واجب ہے۔ پس
 اسی طرح دونوں جمع ہونے کی صورت میں حکم ہوگا اور واضح ہو کہ ایک ہی رقبہ سے ادا کرنے کے طور پر دو حصوں کا جمع ہونا
 ممکن ہے یا اس طور کہ ولی مقتول کو ذمے دیا جائے پھر وہ قرض خواہوں کے واسطے فروخت کیا جائے پس تلف کرنے کی
 وجہ سے مولی ان دونوں کا ضامن ہوگا بخلاف اس کے اگر اس غلام کو کسی اجنبی نے تلف کیا کہ اس صورت میں اجنبی
 پر مولی کے واسطے ایک ہی قیمت واجب ہوگی کہ مولی اُس کے غلام کے قرض خواہوں کو ذمے دے گا اس واسطے کہ اجنبی
 تو مولی کے لئے بوجہ ملکیت کے اس قیمت کا ضامن ہوتا ہے پس بمقابلہ ملک کے کوئی حق ظاہر نہ ہوگا اس واسطے کہ
 ملکیت سے ہر حق کمتر ہے اور مسئلہ مذکورہ میں ہر ایک حقدار کے واسطے اس وجہ سے قیمت واجب ہوئی کہ مولی نے
 محل حق کو تلف کر دیا تو کوئی ترجیح کی وجہ نہیں ہے پس دونوں کے واسطے ضامن ہوگا۔ قال واذا استدان انت الامة
 الماذون لہا اکثر من قیمتھا ثم ولدت فانہ یباع الولد معہا فی الدین وان جنت جنایۃ
 لم یدفع الولد معہا والفقہ ان الدین وصف حکمی فیما وجب فی ذمتہا متعلق بذمتہا استیضار
 فیسرای الی الولد کولدمرہوقہ بخلاف الجنایۃ لان الوجوب الدفعی ذمۃ المولی لانی ذمتہا وانما یدفع فیہا
 اثر الفعل الحقیقی وهو الدفع والسراية فی الاوصاف الشرعیۃ دون الاوصاف الحقیقیۃ۔
 اگر ایسی باندی نے جس کو تجارت کی اجازت دی گئی ہے اپنے اوپر اپنی قیمت سے زیادہ ادھار قرضہ چڑھایا پھر اس
 کے بچہ پیدا ہوا تو قرضہ کے بارے میں بچہ بھی اُس کے ساتھ فروخت کیا جائے گا اور اگر اس باندی نے کوئی جنایت
 کی ہو تو بچہ اُس کے ساتھ نہیں دیا جائے گا اور فرق یہ ہے کہ قرضہ تو اس باندی میں ایک حکمی وصف ہے جو اس باندی
 کے ذمے واجب ہے اور وصول ہونے میں اسی باندی کی گردن سے متعلق ہے تو یہ اُس کی اولاد کی جانب بھی ساری
 ہوگا جیسے مرہون باندی کا بچہ بھی اُس کے ساتھ مرہون ہو جاتا ہے بخلاف جنایت کے کہ مرہون کو دینا اس باندی کے
 ذمہ نہیں بلکہ اُس کے مولی کے ذمہ واجب ہے اور باندی کے ساتھ تو فعل حقیقی اثر لاحق ہوتا ہے یعنی مولی کے ذمے کا
 اثر اس باندی پر عائد ہوتا ہے اور یہ قرضہ یا رہن کی سرایت تو یہ وصف حقیقی نہیں بلکہ وصف شرعی ہے۔

قال واذا كان العبد لرجل زعم رجل ان مولاك اعتقه فقتل العبد وليا لذلك الرجل خطا فلا تنبئ له
لانه لما زعم ان مولاك اعتقه فقد ادعى السديّة على العاقلة وابداء
العبد والمولى الا انه لا يصدق على العاقلة من غير حجة۔ اگر زید کا بیک غلام ہو جس کی نسبت خالد نے کہا کہ زید نے اس کو آزاد
کر دیا ہے پھر غلام مذکور نے خالد کے کسی مورث کو خلی سے قتل کیا تو خالد کے واسطے کچھ نہیں ملے گا اس واسطے کہ جب
خالد نے دعویٰ کیا کہ اس نے اس کو آزاد کیا تو خالد نے اس غلام کی مددگار برادری پر دیت کا دعویٰ کیا اور مولیٰ اس کے
غلام کو دیت سے بری کیا لیکن مددگار برادری پر اس کے دعویٰ کی تصدیق نہ ہوگی جب تک کہ حجت نہ لاوے یعنی خالی دعویٰ کی
وجہ سے مددگار برادری پر دیت واجب نہ ہوگی۔ قال واذا اعتق العبد فقال لرجل قتلت اخاك خطا۔ انا
عبد وقال الآخر قتلته وانت حر فالقول قول العبد لانه منكر للضمان لما انه اسند الى حالة
معهودة منافية للضمان او الكلام فيما اذا عد رقه والوجوب في جنابية العبد على
المولى دفعا وقد اوصار كما اذا قال البالغ العاقل طلقت امراتي وانا صبي او لعت داري وانا صبي
او قال طلقت امراتي وانا مجنون وقد كان جنونه معروفا كان القول قوله لما ذكرنا۔
اگر ایک غلام جس کی غلامی معروف ہے آزاد کیا گیا پس اس نے ایک شخص مثلا زید سے کہا کہ میں نے تیرے بھائی کو خطا سے
قتل کیا تھا در حال کہ میں غلام تھا اور اس شخص زید نے کہا کہ تو نے اس کو قتل کیا در حال کہ تو آزاد تھا تو اس میں غلام ہی کا قول
معتبر ہوگا اس واسطے کہ وہ تاوان دیت سے منکر ہے اس واسطے کہ اس نے قتل کو ایسی حالت کی جانب منسوب کیا جو
معلوم ہے اور وہ تاوان واجب ہونے سے منافی ہے اس واسطے کہ ہمارا کلام ایسے غلام کی صورت میں ہے جس کا
غلام ہونا معروف ہو اور غلام کے جرم کرنے کی صورت میں جرمانہ اس کے مولیٰ پر واجب ہوتا ہے چاہے غلام کو دے
دے یا اس کا فدیہ دے دے اور یہ امر ایسا ہوگا جیسے عاقل بالغ نے کہا کہ میں نے اپنی زوجہ کو طلاق دی تھی در حال کہ میں
میں طفل تھا یا کہا کہ میں نے اپنا گھر فروخت کیا در حال کہ میں طفل تھا یا کہا کہ میں نے اپنی زوجہ کو طلاق دی تھی در حال کہ میں
مجنون تھا حالانکہ اس شخص کا جنون معروف ہے یعنی لوگوں میں اس کا جنون ہونا کسی زمانہ میں معروف ہے تو اس
صورت میں اسی عاقل بالغ کا قول قبول ہوتا ہے کیونکہ وہ اپنے اوپر وجوب سے انکار کرتا ہے۔ قال ومن اعتق
جارية ثم قال لها قطعت يدك وانت امتي وقالت قطعتها وانا حرة فالقول قولها
وكذلك كل ما اخذ منها الاجماع والغلة استقصانا وهذا عند ابى حنيفة رحموا
يوسف رحمه الله وقال محمد لا يضمن الاشياء قاتما بعينه يوم يرد عليها لانه منكر
وجوب الضمان لاسناد الفعل الى حالة معهودة منافية له كما في المسألة الاولى وكما في الوطى والغلة وفي الشئ القاتم اقربيه حيث
اعتون بالاخذ منها ثم ادعى التملك عليها وهي منكرة والقول قول المتكرفله هذا يوم بالسرديها۔
اگر ایک شخص مثلا زید نے ایک باندی آزاد کی پھر اس باندی سے کہا کہ میں نے تیرا ہاتھ کاٹا در حال کہ تو میری باندی تھی اور باندی
نے کہا کہ تو نے میرا ہاتھ کاٹا در حال کہ میں آزادہ تھی تو قول باندی کا قبول ہوگا اور اسی طرح ہر چیز جو اس باندی سے لے لی ہو
اس میں بھی باندی کا قول قبول ہے سوائے جماع وکمانی کے کہ ان دونوں میں استقصانا مولیٰ کا قول قبول ہے یعنی اگر باندی نے
کہا کہ تو نے مجھے جماع کیا یا میری کمانی لی در حال کہ میں آزادہ تھی اور مولیٰ نے کہا کہ نہیں بلکہ تو میری باندی تھی تو استقصانا مولیٰ
کا قول قبول ہے اور یہ امام ابوحنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے اور امام محمد نے کہا کہ مولیٰ کسی چیز کا ضامن نہ ہوگا سوائے اس چیز

کے جو بعینہ قائم ہو کہ اس کی بابت مولیٰ کو حکم دیا جائے گا کہ باندی کو واپس کرے اس واسطے کہ مولیٰ اپنے اوپر تاوان واجب ہونے سے منکر ہے کیونکہ اس نے اپنے فعل کو ایسی حالت معروضہ کی جانب منسوب کیا جو تاوان سے منافی ہے یعنی باندی کا مملوک ہونا معروضہ ہے اور مولیٰ نے اسی حالت میں اپنے فعل کا اقرار کیا تو ضامن نہ ہوگا جیسے مسئلہ گزشتہ میں ہے اور جیسے وطی وکمانی کے بارے میں ہے اور رہی وہ چیز جو بعینہ قائم ہو تو مولیٰ نے اس چیز پر باندی کا قبضہ ہونے کا اقرار کیا کیونکہ وہ مقرر ہے کہ میں نے اس کو باندی سے لیا ہے پھر دعویٰ کرتا ہے کہ میں نے باندی پر اپنی ملکیت حاصل کی حالانکہ باندی اس سے منکر ہے اور منکر ہی کا قول قبول ہوتا ہے لہذا مولیٰ کو حکم دیا جائے گا کہ یہ چیز باندی کو واپس دے

ف۔ یا اپنے دعویٰ پر گواہ لاوے اور شخصین کے نزدیک خواہ وہ شے قائم ہو یا نہ ہو سوائے جماع وکمانی کے کل چیزوں میں باندی کا قول قبول ہوگا اور مولیٰ ضامن ہے۔ ولہذا انہ اقد بسبب الضمان ثم ادعی ما یبویء فلا یکون القول قوله کما اذا قال لغيره فقات عینک الیمینی و عینی الیمینی صحیحۃ ثم فقتت و قال المقدرہ لابل فقاتها و عینک الیمینی مفقوۃ فان القول قول المقدرہ و هذا لانه ما اسندہ الی حالۃ منافیۃ للضمان لانه یضمن یدھا لو قطعھا وھی ید یونۃ و کذا یضمن مال الحربی اذا اخذہ و هو مستامن بخلاف الوصلی و العتۃ للث و طی المولی امتہ المدیونۃ لایوجب العقد و کذا اخذہ من غلما و ان کانت مدیونۃ لایوجب الضمان علیہ فحصل الاسناد الی حالۃ معہودۃ منافیۃ للضمان۔ اور شخصین کی دلیل یہ ہے کہ مولیٰ نے سبب تاوان کا اقرار کیا یعنی لے لینا پھر ایسی چیز کا دعویٰ کیا جو اس کو تاوان سے بری کرے تو خالی دعویٰ قبول نہ ہوگا جیسے کسی نے دوسرے سے کہا کہ میں نے تیری دائیں آنکھ پھوڑی در حال کہ میری دائیں آنکھ تندرست تھی پھر پھوڑی گئی یعنی میں نے تیری دائیں آنکھ کی روشنی ایسی حالت میں زائل کی کہ میری دائیں آنکھ میں روشنی موجود تھی پھر تیرے قصاص سے پہلے کسی نے میری دائیں آنکھ کی روشنی زائل کر دی اور مقررہ نے کہا کہ نہیں بلکہ تو نے میری دائیں آنکھ کی روشنی ایسی حالت میں زائل کی کہ تیری دائیں آنکھ اندھی تھی یعنی میرا حق مالی واجب ہے تو مقررہ کا قول قبول ہوتا ہے یہی اس مسئلہ میں ہوگا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ مولیٰ نے اپنے فعل کو ایسی حالت کی جانب نسبت نہیں کیا جو تاوان سے منافی ہو کیونکہ لونڈی ہونا کچھ تاوان سے منافی نہیں ہے اس واسطے کہ اگر مولیٰ اپنی باندی کا ہاتھ ایسی حالت میں کاٹے کہ وہ تجارت کی وجہ سے قرض دار ہو گئی ہو تو مولیٰ اس کے ہاتھ کا ضامن ہوتا ہے حالانکہ وہ مولیٰ کی مملوکہ ہے اسی طرح اگر کوئی مسلمان امان لے کر دائر الحرب میں جاوے اور کسی حربی کا مال لے لے پھر وہ مسلمان ہو کر دارالاسلام میں آوے اور کہے کہ میں نے تجھ سے ایسی حالت میں مل لیا کہ تو حربی کافر تھا اور وہ کہے کہ نہیں بلکہ ایسی حالت میں لیا کہ میں مسلمان تھا تو مقررہ ضامن ہوگا بخلاف وطی وکمانی کے کیونکہ مولیٰ اگر اپنے قرض دار باندی سے وطی کرے تو قرض خواہوں کے واسطے مولیٰ پر عقر واجب نہیں ہوتا ہے اسی طرح اگر مولیٰ اس کی کمانی لے لے تو بھی ضامن نہیں ہوتا ہے اگرچہ یہ باندی قرض دار ہو تو وطی وکمانی لینے کی نسبت البتہ ایسی حالت معروضہ کی جانب ہوتی جو ضامن کے منافی ہے۔ ف۔ لہذا وطی وکمانی میں تاوان واجب نہ ہوگا اور باقی چیزوں میں تاوان واجب ہوگا۔ قال واذا امر العبد المحجور علیہ صبیاً بعد ابقثل رجل فقتله فعلى عاقلة الصبی علی الصبی السدیۃ لانه هو القاتل حقیقۃ و عمدہ و خطاۃ سواء علی ما بینا من قبل ولا شیء علی الامر و کذا اذا کان الامر صبیاً لانہما لا یؤخذان باقوالہما لان المواخذۃ فیہا باعتبار التبرع و ما اعتبار فیہا ولا رجوع لعاقلة الصبی علی الصبی الامر اید او یرجعون علی العبد الامر بعد الاعتاق لان عبدہ

الاعتبار لحق المولى وقد نال لانقصان اهلیة العبد بخلاف الصبی لانه قاصر الاهیة۔
 اگر ایسے غلام نے جو تصرفات سے مجبور و ممنوع ہے کسی طفل آزاد کو حکم دیا کہ فلاں شخص کو قتل کر دے پس اس نے قتل کر دیا تو طفل
 کی مددگار برادری پر مقتول کی دیت واجب ہوگی کیونکہ درحقیقت وہی قاتل ہے اور طفل کا لہذا قتل کرنا و خطا سے قتل کرنا دونوں
 برابر ہیں جیسا کہ ہم نے سابق میں بیان کیا ہے اور حکم دینے والے غلام مذکور پر کچھ واجب نہ ہوگا یعنی فی الحال جب تک
 غلام ہے ماخوذ نہ ہوگا اور اسی طرح اگر اس مسئلہ میں طفل کو حکم دینے والا بھی طفل ہو تو بھی یہی حکم ہے اس واسطے کہ طفل اپنے
 قول کی وجہ سے ماخوذ نہیں ہوتا ہے کیونکہ اقوال کا مواخذہ تو شرع کے اعتبار سے ہوتا ہے حالانکہ شرع نے اطفال کا قول
 معتبر نہیں رکھا پھر طفل قاتل کی مددگار برادری نے جو تاوان ادا کیا وہ حکم دینے والے طفل سے کبھی نہیں واپس لے سکتے
 ہیں یعنی بالفضل یا بعد بلوغ کے کبھی نہیں واپس پاویں گے اور حکم دینے والے غلام سے بعد آزاد ہونے کے واپس لے
 سکتے ہیں کیونکہ قول غلام کا اعتبار نہ ہونا صرف حق مولیٰ کی وجہ سے تھا اور نقصان لیاقت کی وجہ سے نہیں تھا اور بعد آزادی
 کے حق مولیٰ زائل ہو گیا تو ماخوذ ہوگا بخلاف طفل حکم دہندہ کے کہ اس میں لیاقت ہی قاصر ہے

فـ کیونکہ طفل کے مکلف ہونے میں عقل و بلوغ کا اعتبار ہے۔ قال وكذلك ان امر عبد امعنا ان یكون
 الامر عبدا والمهور عبدا محجوا علیہا یخاطب مولى القاتل بالمدفع او الفداء ولا رجوع
 له على الاول في الحال ويجب ان یرجع بعد العتق باقل من الفداء وقیمۃ العبد لانه غیر
 مضطر فی دفع الزیادۃ وهذا اذا كان القتل خطاء وكذا اذا كان عبدا
 العبد القاتل صغیر الان عمدا خطأ اما اذا كان کبیرا یمجب القصاص بجهایانہ بین المور والعبدا سنی طرح مسئلہ مذکورہ میں اگر حکم
 دینے والے غلام کو حکم دیا ہو یعنی حکم دینے والا بھی غلام مجبور ہے اور سب مامور بھی غلام مجبور ہیں پس مامور مجبور نے اس شخص کو قتل
 کیا تو دو حال سے خالی نہیں کہ بطور خطا ہوگا یا بطور عمد ہوگا اور غلام قاتل بالغ ہوگا یا غیر بالغ ہوگا پس اگر قتل خطا ہو تو قاتل کے
 مولیٰ کو حکم دیا جائے گا کہ غلام قاتل دے دے یا اس کا فدیہ دے اور مولیٰ نے جو کچھ دیا اس کو غلام دہندہ سے فی الحال واپس
 نہیں لے سکتا ہے مگر بعد آزادی کے واپس لینے کا استحقاق ہونا چاہیے مگر مال فدیہ و قیمت غلام میں سے جو کچھ کم ہوا اس کا
 استحقاق ہوگا اس واسطے کہ وہ زید کے دینے میں مجبور نہیں ہے فـ مترجم کہتا ہے کہ یہ استحقاق جمعی ہونا چاہیے کہ
 حکم دینے والا غلام بھی بالغ ہو۔ م۔ یہ سب اس صورت میں کہ قتل مخطا واقع ہوا ہو اور اگر اس نے عمدتاً قتل کیا تو دیکھا جاوے
 کہ اگر قاتل غیر بالغ ہے تو بھی یہی حکم ہوگا اس واسطے کہ غیر بالغ کا قتل عمد بھی خطا ہے اور اگر غلام قاتل بالغ ہو تو قصاص
 واجب ہوگا کیونکہ آزاد و غلام کے درمیان قصاص جاری ہوتا ہے۔ قال واذا قتل العبد رجلین همد اکل واحد
 منها و لسان فعفا احد و لیتی کل واحد منهما فان المولى یدفع نصفه الی الآخرین او یفدیه بعشرة
 الآف درهم لانه لما عفا احد و لیتی کل واحد منهما سقط القصاص و انقلب مالا فصار
 كما لو وجب المال من الایتد او هذا لان حقه في الرقبة الی عشرین الفاً فمقتطع صیب
 العاقبتین وهو النصف و لیتی النصف۔ اگر ایک غلام نے دو شخصوں کو عمدتاً قتل کیا اور ان دونوں مقتولوں میں سے ہر ایک کے دو
 ولی ہیں پس ہر ایک کے دونوں ولیوں میں سے ایک ایک نے غمخو کر دیا تو مولیٰ کو اختیار ہے کہ چاہے جس غلام کو ان دونوں
 باقیوں کو دے دے یا غلام کے فدیہ میں دس ہزار درہم دے اس واسطے کہ جب دونوں مقتولوں کے ولیوں میں سے ایک
 ایک نے غمخو کیا تو قصاص ساقط ہو گیا اور باقیوں کا حق بدل کر مال ہو گیا پس اس قتل کا حال ایسا ہو گیا جیسے ابتدا سے

احدهما بطل الجميع عند ابی حنیفہؒ وقال یدفع الذی عفانصفت نصیبہ الی الآخر وبقایۃ بدیع
الدیۃ و ذکر فی بعض النسخ قتل ولیالہما والمراد القریب ایضا و ذکر فی بعض النسخ قول محمد
مع ابی حنیفہؒ و ذکر فی الزیادات عبد قتل مولاه اولہ ایان فعفا احد لابنین بطل ذلک کلہ
عند ابی حنیفہؒ و محمدؒ وعند ابی یوسفؒ للجواب فیہ کالجواب فی مسأله الكتاب ولم یذکر اختلاف الروایۃ۔
جامع صغیر میں ہے کہ اگر غلام دو شخصوں میں مشترک ہو پس اس غلام نے دونوں مولاؤں کے کسی ولی یعنی قریب کو قتل کیا پھر
دونوں میں سے ایک نے اس غلام کو عفو کیا تو کل حق مالی و جانی باطل ہو گیا اور یہ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ
جس شخص نے عفو کیا ہے وہ اپنا نصف حصہ دوسرے کو دے دے یا چوتھائی دیت سے اس کا فدیہ دے بعض نسخوں میں
بجائے مولیٰ کے ولی مذکور ہے اور اس کے بھی یہی معنی ہیں کہ قریب کو قتل کیا اور بعض نسخوں میں امام محمدؒ کا قول امام ابو حنیفہؒ
کے ساتھ مذکور ہے (اور اشہر یہ کہ امام ابو یوسفؒ کے ساتھ ہے۔ ع۔) اور زیادات میں مذکور ہے کہ ایک غلام نے اپنے مولیٰ
کو قتل کیا اور اس کے دو بیٹے ہیں جن میں سے ایک نے عفو کیا تو امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک یہ کل باطل ہو گیا اور امام یوسفؒ
کے نزدیک اس میں بھی وہی حکم ہے جو کتاب کے مسئلہ مذکورہ میں ہے اور کچھ اختلاف روایت مذکور نہیں ہے۔ الیٰ یوسفؒ ان
حق القصاص تثبت فی العید علی سبیل الشیوع لان ملک المولیٰ لا یمنع استحقاق القصاص لہ
فاذا عفا احدہما القلب نصیب الآخر وهو النصف مالاً غیر انہ شائع فی الكل فیکون نصفہ فی نصیبہ
والنصف فی نصیب صاحبہ فما یكون فی نصیبہ سقط ضرورۃ ان المولیٰ لا یتوجب علی عبدہ مالاً وما کان فی نصیب
صاحبہ بقی و نصف النصف هو الریح فلهذا یقال اوقع نصف نصیبک او افتدہ بدیع الیدیۃ۔
اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ غلام میں حق قصاص اس طرح ثابت ہوا تھا کہ تمام غلام میں بطور شائع پھیلا ہوا تھا
کیونکہ مولیٰ کی ملکیت اس امر سے مانع نہیں ہے کہ مولیٰ کے واسطے قصاص واجب ہو پس جب اس کے دونوں وارثوں میں
سے ایک نے عفو کیا تو دوسرے کا نصف حصہ بھی بدل کر مال ہو گیا لیکن اتنی بات ہے کہ یہ بھی کل غلام میں پھیلا ہوا ہے تو
اس نصف میں سے بھی آدھا اس کے حصہ میں اور آدھا دوسرے یعنی عفو کرنے والے کے حصہ میں ہو گا پھر جس قدر اس
کے حصہ میں پڑا یعنی ایک چوتھائی تو وہ ساقط ہو گیا کیونکہ یہ کھلی بات ہے کہ مولیٰ اپنے غلام پر اپنے واسطے کچھ مال واجب
نہیں کر سکتا رہا۔ وہ چہارم جو عفو کرنے والے کے حصہ میں ہے وہ باقی ہے اور چونکہ یہ چہارم ہے لہذا عفو کرنے والے
سے کہا جائے گا کہ تو اپنے نصف حصہ کا آدھا اس کو دے دے یا چوتھائی دیت سے اس کا فدیہ دے۔ ولہما ان
ما یجب من المال یكون حق المقتول لانه بدل دمه ولہذا انفصی منه دیونہ وتنفذ باء وصلیاء
ثم الورثۃ یحلفونہ فیہ عند الفراع من حاجتہ والمولیٰ لا یتوجب علی عبدہ دیناً فلا تخلفہ الوثۃ فیہ۔
اور امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ جو مال واجب ہوتا ہے وہ مقتول کا حق ہوتا ہے کیونکہ یہ مال اس کے خون کے
عوض ہے اسی وجہ سے اس مال سے مقتول کے فرزند دیے جاتے ہیں اور اس کی وصیتیں پوری کی جاتی ہے اور مقتول
کی حاجت سے فارغ ہونے کے بعد اس کی خلافت اس کے وارثوں کو حاصل ہوتی ہے اور چونکہ مولیٰ اپنے غلام پر قرضہ
کا استحقاق نہیں رکھتا تو اس مال میں مولیٰ کے وارث اس کے قائم مقام ہوں گے۔

فصل

غلام کے جرم کرنے کے بیان میں۔

ومن قتل عبدا خطأ فعليه قيمته لاتزيد على عشرة آلاف درهم فان كانت قيمته عشرة آلاف درهم او اكثر قضى له بعشره آلاف الا عشرة وفي الامه اذا زادت قيمته على الدينة خمسة الاف الا عشرة وهذا عند ابى حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف والشافعي تجب قيمته بالغة ما بلغت ولو غضب عبدا قيمته عشرة الف فما قبلت في يده لا تجب قيمته بالغة ما بلغ بالاجماع۔

اگر کسی نے دوسرے کا غلام خطا سے قتل کیا تو اس پر غلام کی قیمت واجب ہوگی لیکن دس ہزار درہم سے زیادہ نہ کی جائے گی پس اگر اس غلام کی قیمت دس ہزار درہم یا زیادہ ہو تو قاتل پر مولیٰ کے واسطے دس درہم کم دس ہزار درہم کا حکم دیا جائے گا اور باندی کی صورت میں اگر اس کی قیمت عورتوں کی دیت سے زائد ہو تو دس درہم کم پانچ ہزار درہم کا حکم دیا جائے گا اور یہ امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے اور امام ابو یوسف و شافعی نے فرمایا کہ پوری قیمت کا حکم دیا جائے گا چاہے جس قدر پیسے اور اگر بیس ہزار درہم کا ایک غلام غضب کیا تو غضب کے قبضہ میں مر گیا تو یا اتفاق پوری قیمت واجب ہوگی چاہے جس مقدار تک پیسے۔ لہذا ان الضمان بدل المالیة و لہذا یجب للمولیٰ و ہوا یملک العبد الامن حیث مالیة ولو قتل العبد المبیع قبل القبض یبقى العقد و بقاؤہ یبقا المالیة اصلا او بدلا و صار کقلیل القيمة و کالغصب و لابی حنيفة و محمد قولہ تعالیٰ و دیتہ مسلمة الی اہلہ او جہا مطلقا و ہا اسم للواجب بمقابلة الادمیة و لان فیہ معنی الادمیة حتی کان مکلفا و فیہ معنی المالیة و الادمیة اعلاہما یجب اعتبارہا بلہذا اراد فی عند تعدد الحج بینہما امام ابو یوسف و شافعی کی دلیل یہ ہے کہ ضمان تو مالیت کا عوض ہے اسی واسطے یہ تاوان بعوض غلام کے اس کے مولیٰ کے لئے واجب ہوتا ہے اور مولیٰ کی ملکیت اس غلام میں صرف مالیت ہی کی راہ سے ہوتی ہے اور اگر فروخت کیا ہوا غلام قبضہ سے پہلے قتل کیا جائے تو عقد بیع باقی رہتا ہے حالانکہ عقد کا باقی رہنا صرف مالیت باقی رہنے پر ہے خواہ اصل بیع باقی رہے یا اس کا عوض باقی رہے پس پوری مالیت واجب ہوگی پس یہ صورت ایسی ہوگئی جیسے غلام کی قیمت دس ہزار سے کم ہونے کی صورت میں پوری قیمت واجب ہوتی ہے اور جیسے غضب کی صورت میں چاہے جس قدر قیمت ہو سب واجب ہوتی ہے اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا یا دیتہ مسلمة اے اہلہ یعنی مقتول خطا کے وارثوں کو دیت دی جاوے پس مطلقہ دیت واجب فرمائی اور دیت اس مال کا نام ہے جو بمقابله آدمیت کے واجب ہو اور اس دلیل سے کہ غلام مذکور میں آدمیت کے معنی موجود تھے حتیٰ کہ وہ اسلام شری کے واسطے بلا خلاف مکلف تھا اور اس میں مالیت کے معنی بھی موجود تھے یعنی بلا خلاف وہ مال مملوک تھا اور ان دونوں معنی میں سے آدمیت کے معنی اعلیٰ ہیں تو در صورت کہ آدمیت اور مالیت دونوں کو جمع نہیں کر سکتے کہ دیت باعتبار آدمیت کے دین اور قیمت باعتبار مالیت کے دین بلکہ دونوں میں سے ایک ہی اعتبار کر سکتے ہیں تو واجب ہوا کہ اعلیٰ یعنی آدمیت کو واجب کریں اور اعلیٰ یعنی مالیت کو چھوڑ دیں۔ تو لازم ہوا کہ دیت واجب ہے لیکن آزاد و غلام میں فرق کرنے کی جہت سے ہم نے دیت سے دس درہم گھٹا دیے رہا مسئلہ غضب و بیع و دیت سے کم قیمت تو اس کا جواب یہ ہے کہ غضب میں آدمیت ملحوظ نہیں ہے۔ و ضمان الغضب بمقابلة المالیة اذ الغضب لا یبدل اعلیٰ المال و بقاؤہ العقد

یتبع الفائدة حتى يبقى بعد قتله عمدا وان لم يكن القصاص بدلا عن المايته فذلك امر الدية وفي قليل القيمة الواجب بمقابله الآدمية الا انه لا سمح فيه فقد رفاه بقيمته راي يخالف كثير القيمة لان قيمة الحر مقدرة بعشرة الآف ونقصانها في العبد اظهار الخطا رتبته وتعين العشر باثر عبد الله بن عباس رضي الله عنهما. غصب كاتاوان بمقابلته ماليت ہے اس واسطے کہ غصب تو مال ہی پر وارد ہوتا ہے اور عقد بیع باقی رہنے میں ایک فائدہ ہے حتی کہ عمدا غلام مقبول ہونے کے بعد بھی باقی رہتا ہے اگرچہ قصاص عوض مالیت نہیں ہے پس یوں ہی امر دیت کا حال ہے یعنی عقد بیع باقی رکھنا بوجہ فائدہ کے ہے تو قیمت عوض مالیت نہ ہوگی اس دلیل سے کہ اگر قتل عمد واقع ہو تو بھی عقد باقی رہتا ہے تاکہ اس سے فسخ بیع یا حصول قصاص کا فائدہ ہو پس جیسے قصاص بالاتفاق عوض مالیت نہیں ہے اسی طرح دیت کا حال ہے کہ وہ عوض مالیت نہیں ہے رہا وہ غلام جس کی قیمت دیت سے کم ہو تو اس کے مقابلہ میں بھی جو کچھ واجب ہے وہ بمقابلہ آدمیت واجب ہے لیکن اس کے بارے میں کوئی دلیل سمعی نہیں تھی لہذا ہم نے رائے سے اس کا اندازہ کیا اور وہ قیمت ہے بخلاف ایسے غلام کے جس کی قیمت دیت سے زائد ہو کیونکہ آزاد کی قیمت بقدر دس ہزار درہم کے مقدر کی گئی ہے تو ہم نے غلام کا انحطاط رتبہ ظاہر کرنے کے واسطے اس کی قیمت سے دس درہم کم کر دیے اور دس درہم کی تعین بذریعہ عبد اللہ بن عباس رضي الله عنهما کے ہے۔

ف۔ علی قاری نے کہا کہ اس اثر کو عبد الرزاق وابن ابی شیبہ نے روایت کیا ہے۔ قال وفي يد العبد نصف قيمته لا يزداد على خمسة الآف الا خمسة لان اليد من الآدمي نصفه فتعتبر بكله وينقص هذا المقدار اظهار الا انحطاط رتبته وكل ما يقدر من دية الحر هو مقدور من قيمة العبد لان القيمة في العبد كالدية في الحر اذ هو بدل الدر على ما قوتلوا ان غصب امة قيمتها عشرة الف فان كانت في يد لا فعليه تمام قيمتها لما بينا ان ضمان الغصب ضمان المايته - اور غلام کے ہاتھ کاٹنے میں اس کی نصف قیمت واجب ہوگی لیکن پانچ درہم کم پانچ ہزار سے زیادہ نہ کی جائے گی اس واسطے کہ آدمی میں سے ہاتھ اس کا نصف ہے پس کل پر اس کا قیاس ہو گا یعنی جو حکم کل غلام کے بارے میں ہے وہ اس کے نصف یعنی ہاتھ میں ہو گا مگر پانچ ہزار میں سے پانچ درہم کم کر دیے جائیں گے تاکہ اس کی کمی رتبہ کا اظہار ہو اور واضح ہو کہ ہر وہ چیز جو آزاد کی دیت سے مقدر ہے وہ غلام کی قیمت سے مقدر ہوگی اس واسطے کہ غلام کے حق میں قیمت ایسی ہے جیسے آزاد کے حق میں دیت ہے اس واسطے کہ دیت مذکورہ عوض خون ہے جیسا ہم نے سابق میں بیان کیا ہے اور اگر ایک شخص نے ایک باندی غصب کی جس کی قیمت بیس ہزار درہم ہیں پس وہ غاصب کے قبضہ میں مرگئی تو غاصب پر اس کی قیمت واجب ہوگی کیونکہ ہم پہلے بیان کر چکے کہ غصب کی وجہ سے جو تاوان واجب ہوتا ہے وہ تاوان مالیت ہے۔ قال ومن قطع يد عبدا فاعتقه المولى ثم مات من ذلك فان كان له ورثة غير المولى فلا قصاص فيه والاقتص منه وهذا عند ابی حنیفة وابی یوسف رحمہما وقال محمد لا قصاص في ذلك وعلى القاطع ارش الید وما نقصه ذلك الى ان اعتقه ويبطل الفضل وانما لم يجب القصاص في الوجه الاقل لاشتباه من له الحق لان القصاص يجب عند الموت مستبدا الى وقت الجرح فعلى اعتبار حالة الجرح يكون الحق للمولى وعلى اعتبار الحالة الثانية يكون للورثة فتحقق الاشتباه وتعدر الاستيفاء فلا يجب على وجه يستوفى وفيه الكلام - اگر زید نے عمدا ایک غلام کا ہاتھ کاٹ ڈالا پھر مولی نے اپنے غلام کو آزاد کر دیا پھر غلام مذکور اس زخم سے مر گیا پس اگر اس غلام کے دیگر وارث سوائے مولی کے ہوں تو اس میں قصاص نہیں ہے ورنہ ہاتھ کاٹنے والے سے قصاص لیا جائے

گا اور یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے اور امام محمد نے (وما لک و شافعی و احمد نے) کہا کہ اس بارہ میں قصاص نہیں ہو سکتا ہے اور ہاتھ کاٹنے والے پورا ہاتھ کا اور جو کچھ اس کی وجہ سے آزاد کئے جانے تک نقصان پہنچا ہے سب کا جرمانہ واجب ہو گا اور اس سے زائد باطل ہو جائے گا واضح ہو کہ سوائے مولیٰ کے وارث دیگر موجود ہونے کی صورت میں قصاص اس وجہ سے واجب نہ ہو گا کہ جس شخص کو قصاص حاصل کرنے کا حق ہے وہ مشتبه ہے کیونکہ موت کے وقت جو قصاص واجب ہوتا ہے وہ وقت زخمی ہونے کی جانب مستند ہے پس بنظر حالت جرح کے حق قصاص مولیٰ کے واسطے ثابت ہوتا ہے کیونکہ اس حالت میں وہ غلام کا مالک تھا اور بلحاظ حالت موت کے حق قصاص اس کے وارثوں کا ثابت ہوتا ہے کیونکہ وہ موت کے وقت آزاد ہے تو اشتباہ پیدا ہو گیا ہے اور قصاص لینا معتذر ہو گیا پس قصاص اگرچہ واجب ہو لیکن ایسے طور پر واجب نہیں ہو سکتا کہ قصاص حاصل کیا جائے حالانکہ اس میں کلام ہے کہ اگر کہا جائے کہ شاید مولیٰ اور وارثان غلام دونوں متفق ہو جائیں تو جواب یہ ہے کہ اس سے کچھ فائدہ نہ ہو گا۔ واجتماعہما لایزیل الاشتباہ لان الملکین فی الحالین بخلاف عبد الموصی بخدم متہ لرجل ویرقبتہ لآخر اذا قتل لان مالک متہما من الحق ثابت من وقت الجرح الی وقت الموت فاذا اجتماع الی الاشتباہ ولمحمد فی الخلافیۃ وهو ما اذا لم یکن للعبد وراثۃ سوی المولیٰ ان سبب الولاية قد اختلف لانه الملک الی اعتبار احدی الحالین والوراثۃ بالولایۃ علی اعتبار الاخری فنزل منزلة اختلاف المسئوق فیما ینحتاج طافیہ کما اذا قال الآخر بعینی ہذا الجاریۃ یکن افعال المولیٰ زوجتہا منک لایحل لہ وطیہا وان الاعتاق قاطع للسرایۃ وبانقطاعہا یبقی الجرح بلا سراية والسرایۃ بلا قطع فیمتنع القصاص ولہما انا یتقنا بنبوت الولاية للمولیٰ فیستوفیہ وھذا لان المقضی لہ معلوم والحکم متحد فوجب القول بالاستیفاء بخلاف الفصل الاول لان المقضی لہ مجهول ولا معتبر باختلاف السبب ہذا لان الحکم لایختلف بخلاف تلك المسالۃ لان ملک الیمن یغایر ملک النکاح حکما والاعتاق لایقطع السرایۃ لذاتہ بل اشتباہا من لہ الحق وذلک فی الخطاء دون العبد لان العبد لایصلح ما یکا للہال فعلى اعتبار حالۃ الجرح ینبغی الحق للمولیٰ وعلى اعتبار حالۃ الموت ینبغی للمیت الحریتہ فیقضی منہ دیوقہ وینفذ وصایاہ بخلاف الاشتباہ اما العبد فوجبہ القصاص والعبد ینبغی علی اصل الحریتہ فیہ وعلى اعتبار ان ینبغی الحق للمولیٰ هو الذی یتوالا اذا لا وارث ابواہ فلا اشتباہا فی من لہ الحق واذا امتنع القصاص فی الفصلین عند عند محمد جرح ینبغی ارش الیہ وما نقصہ من وقت الجرح الی وقت الاعتاق کما ذکرنا لانه حصل علی ملکہ وینبغی الفصل وعندہما الجواب فی الفصل الاول کالجواب عند محمد جرح فی الثانی۔

اور اگر مقتول کا مولیٰ و اس کے وارث دونوں قصاص لینے پر متفق ہو جائیں تو یہ بھی اشتباہ دور نہیں کر سکتا کیونکہ دونوں فریق میں سے ہر ایک کی ملکیت صرف ایک حالت میں منحصر ہے یعنی مولیٰ کے واسطے ملکیت صرف زخمی ہونے کی حالت میں ہے اور وارثوں کے واسطے ملکیت بجا موت ہے تو متفق ہونے سے ہر ایک کے لئے دائمی استحقاق نہ ہو گا پس

مستحق متحی رہا بخلاف ایسے غلام کے جس کی خدمت کی وصیت ایک شخص کے واسطے کی گئی اور اس کے رقبہ کی وصیت دوسرے شخص کے واسطے کی گئی پس یہ غلام اگر قتل کیا جائے تو ان دونوں کے متفق ہونے سے اشتباہ زائل ہو جاتا ہے کیونکہ دونوں وصیوں میں سے ہر ایک کے واسطے جو حق ثابت ہے وہ مجروح ہونے کے وقت سے موت تک ہے پس قتل عمد کی صورت میں دونوں اگر قصاص لینے پر متفق ہوئے تو اشتباہ زائل ہو گیا پھر در صورت کہ اس غلام کے سوائے مولیٰ کے کوئی وارث نہ ہو تو اس میں امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ ولایت کا سبب مختلف ہو گیا کیونکہ حالت جرح کے لحاظ سے مولیٰ کے واسطے ملکیت حاصل ہے اور ولایت کی صورت میں وراثت کا اعتبار ہے تو ہر امر احتیاطی میں سبب اختلاف کو بجائے اختلاف مستحق کے قرار دیا گیا جیسے کسی نے دوسرے سے کہا کہ تو نے میرے ہاتھ اس قدر داموں کو یہ باندی فروخت کی تھی پس مولیٰ نے کہا کہ نہیں بلکہ میں نے تیرے ساتھ بیاباہ دی تھی تو مشتری کو اس سے واپس کرنا حلال نہیں ہے اور اس دلیل سے کہ اعتاق کی وجہ سے سرایت کا حکم منقطع ہو جاتا ہے اور سرایت منقطع ہونے پر خالی جنایت بغیر سرایت کے باقی رہ جاتی ہے اور یہ سرایت بغیر قطع ہے تو قصاص ممتنع ہو گیا برخلاف پہلی صورت کے کہ اس میں جس شخص کے واسطے حکم دیا جائے وہ مجہول ہے اور یہاں اختلاف سبب کا کچھ اعتبار نہیں ہے کیونکہ حکم میں کوئی اختلاف طاری نہیں ہوتا ہے بخلاف مسئلہ باندی کے کیونکہ ملک رقبہ و ملک نکاح میں حکما مغائرت ہے اور اعتاق ایسی چیز ہے کہ وہ اپنی ذات سے سرایت کا قاطع نہیں ہے بلکہ سرایت اس واسطے منقطع ہوئی کہ قصاص کا حقدار مشتبہ ہے اور یہ امر صرف خطا کی صورت میں ہوتا ہے اور عمد کی صورت میں نہیں ہوتا ہے کیونکہ غلام اس لائق نہیں کہ مال کا مالک ہو پس بلحاظ حالت زخم کے مولیٰ کے واسطے حق ہے اور بلحاظ حالت موت کے یہ حق میت کے واسطے واجب ہو گا کہ اسی سے اس کے قرضے ادا کیے جائیں گے اور اس کی وصیتیں نافذ کی جائیں گی پس اشتباہ پیدا ہو گیا رہا محمدی زخم یا قتل تو اس کے لئے لازم ہے اور قصاص کے واسطے غلام بھی اپنی اصل آزادی پر قائم ہوتا ہے اور بلحاظ اس کے کہ غلام کے واسطے حق ہو تو مولیٰ ہی اس قصاص کا متولی ہو گا اس واسطے کہ غلام کا کوئی وارث سوائے مولیٰ کے موجود نہیں ہے تو مستحق قصاص معلوم ہونے میں کچھ اشتباہ نہیں ہے پھر واضح ہو کہ امام محمدؒ کے نزدیک جب دونوں صورتوں میں قصاص ممتنع ہے تو ہاتھ کا جرمانہ واجب ہو گا اور زخمی ہونے سے آزاد ہونے تک جو کچھ نقصان ہو وہ واجب ہو گا جیسا کہ ہم عقرب بیان کر چکے کیونکہ یہ سب تو ملک مولیٰ پر پیدا ہوا ہے اور اس سے زائد جو کچھ ہو وہ باطل ہو گا اور شیخین کے نزدیک پہلی صورت میں بھی حکم ہے جو امام محمدؒ کے نزدیک دوسری صورت میں بیان ہوا۔ قال ومن قال لعبد یہ احدکما حدتہ شجافا وقع العتق علی احدھما فارثھما للمولیٰ لان العتق غیر نازل فی المعین والشجاة تصاوف المعین فبقیا مملوکین فی حق الشجاة ولو قتلھما رجل تجب دیة حر وقيمة عبد والفرقان البیان انشاء من وجہ واظہار من وجہ باعدف وبعد الشجاة بقی محلا للبیان فاعتبر انشاء فی حقھما وبعد الموت لم یبق محلا للبیان فاعتبرناہ اظہارا محضا واحداھما حد بیقین فتجب قيمة عبد و دیة حر بخلاف ما اذا قتل کل واحد منھما رجل حیث تجب قيمة المملوکین لانا لم یقن بقتل کل واحد منھما حد او کل منھما ینکر ذلک ولان القیاس یابی ثبوت العتق فی المجهول لانه لا یفید فائدہ وانما صحناہ ضرورة صحة التصرف واثبتناہ ولایة النقل من المجهول الى المعلوم فیتقدر بقدر الضرورة وهي فی النفس دون الاطراف فبقی مملوکا فی حقھما۔

اگر ایک شخص نے اپنے دو غلاموں سے کہا کہ تم دونوں میں سے ایک آزاد ہے پھر کسی شخص نے ان دونوں کا سر زخمی کیا پھر مولیٰ نے ان دونوں میں ایک پر عتق واقع کیا تو دونوں زخموں کا جرمانہ مولیٰ ہی کے واسطے ہوگا کیونکہ عتق مبہم کسی معین میں نازل نہیں ہوا اور زخم مذکور غلام مذکور سے لاحق ہوا تو زخم مذکور کے بارے میں یہ دونوں غلام ابھی مملوک باقی ہیں یعنی تعین بعد زخم کے واقع ہوئی ہے تو زخمی ہونے تک ہر ایک مملوک تھا اور اگر دونوں کو کسی شخص نے قتل کر دیا تو اس پر ایک آزاد کی دیت اور ایک غلام کی قیمت واجب ہوگی (در صورت کہ ایک ہی قاتل نے دونوں کو ساتھ ہی قتل کیا ہو اور دونوں کی قیمت مساوی ہو۔ ک۔) پس زخمی کرنے میں فرق ہوا اور فرق یہ ہے کہ مولیٰ کا بیان کرنا کہ میں نے ان دونوں میں سے اس غلام کی آزادی میرا دلی تھی یہ بیان ایک راہ سے انشاء عتق ہے یعنی گویا اس وقت اعتاق کیا اور ایک راہ سے اظہار ہے چنانچہ اصول الفقہ میں مدلل معلوم ہوا اب ہم کہتے ہیں کہ زخمی ہونے کے بعد ہر ایک غلام اس بیان کا محل باقی رہا تو ہم نے دلوں کے حق میں اس بیان کو انشاء عتق قرار دیا یعنی جس کو بیان کیا گویا اس کو فی الحال آزاد کیا تو قبل اس کے وہ دونوں مملوک ہیں اور مقتول ہو جانے کے بعد کوئی محل بیان باقی نہیں رہا تو ہم نے بیان کو محض اظہار قرار دیا اور حال یہ کہ ان دونوں میں سے ایک بالیقین آزاد ہے تو ایک غلام کی قیمت اور ایک آزاد کی دیت واجب ہوگی بخلاف اس کے اگر دونوں میں سے ہر ایک کو ایک قاتل نے قتل کیا ہو یعنی قاتل مختلف ہوں تو اس صورت میں ہر ایک قاتل پر ایک مملوک کی قیمت واجب ہوگی کیونکہ ہم کو یہ یقین نہیں ہو سکتا کہ دونوں قاتلوں میں سے کسی نے آزاد کو قتل کیا ہے حالانکہ ہر ایک قاتل اس امر سے منکر ہے اور دوسری دلیل زخم و قتل میں فرق کی یہ ہے کہ قیاس اس امر کو مقتضی نہیں کہ غیر معلوم غلام میں عتق ثابت ہو کیونکہ ایسے عتق سے آزادی کا کوئی فائدہ نہ ہوگا لیکن عتق مبہم کو صحیح قرار دینا صرف اس ضرورت سے ہم نے کیا کہ مولیٰ کا تصرف صحیح رہے اور مولیٰ کے واسطے یہ اختیار ثابت کیا کہ بذریعہ بیان کے عتق کو مجھوں سے معلوم کی جانب منتقل کرے پس یہ ضروری حکم اپنی حد تک رہے گا اور حد اس کی نفس ہے نہ اعضا کیونکہ نفس ہی محل آزادی ہے تو ظاہر ہوا کہ اعضا کے حق میں ہر ایک مملوک رہا نہ لہذا زخمی کرنے کی صورت میں جرمانہ مملوک اس کے مالک واسطے قرار دیا اور قتل نفس کی صورت میں جب کہ ایک ہی قاتل ہو تو ایک دیت اور ایک قیمت واجب کیونکہ بالیقین اس نے ایک آزاد اور ایک غلام کو قتل کیا اور اگر دو قاتل ہوں تو ہر ایک کے حق میں غلام کا قتل کرنا یا آزاد کا قتل کرنا محتمل ہے تو کسی کے حق میں آزاد کا قتل کرنا متعین نہیں ہو سکتا۔ قال ومن فقا عینی عید فان شاء المولی دفع عبداً واخذ قیمتہ وان شاء امسکہ ولا شیئاً من النقصان عند ابی حنیفۃ رحمہ و قال ان شاء امسک العبد واخذ ما نقصہ وان شاء دفع العبد واخذ قیمتہ وقال الشافعی بیضمنہ کل القیمۃ ویمسک الجثۃ لانه یجعل الضمان مقابلاً بالقاتل فبقی الباقی علی ملکہ کما اذا قطع احدی یدیه او قفاً احدی عینیہ ونحن نقول ان المال بہ قانسیۃ فی الذات وہی معتبرۃ فی حق الاطراف لسقوط اعتبارها فی حق الذات قصراً علیہ واذا كانت معتبرۃ وقد وجد اتلاف النفس من وجہ بتقویت جنس المنفعۃ والضمان یتقدر بقیمۃ کل فوجب ان یتملک الجثۃ وفعالاً للضرور عابۃً للہاتلک بخلاف ما اذا فقا عینی حد لانه لیس فیہ معنی المالیۃ و بخلاف عینی المذیر لانه لا یقبل الانتقال من ملک الی ملک فی قطع احدی الیدین و فقا احد العینین لہو یوجد تقویت جنس المنفعۃ

اگر کسی نے ایک غلام کی دونوں آنکھیں پھوڑ دیں تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک مولیٰ کو اختیار ہے کہ چاہے غلام دے کر اس کی قیمت لے لے اور چاہے اندھا غلام رکھ لے اور اس کو کچھ نقصان نہیں ملے گا اور صاحبین نے فرمایا کہ چاہے غلام رکھ لے اور مجرم سے اس کا نقصان لے لے اور چاہے غلام دے کر اس کی قیمت لے لے اور امام شافعی دو مالک و احمد نے کہا کہ مولیٰ اس مجرم سے پوری قیمت تاوان لے کر اپنے اندھے غلام کو اپنے پاس رکھ سکتا ہے اس واسطے کہ امام شافعی کے نزدیک تاوان مذکور بمقابلہ دونوں آنکھوں کے ہے یعنی شرعاً دونوں آنکھوں کی عوض پوری قیمت واجب ہوتی ہے تو باقی غلام اس کی مالیت پر رہا ہے جیسے اگر کسی نے اس غلام کا ایک ہاتھ کاٹا اور ایک آنکھ پھوڑی تو بالا جماع یہی حکم ہے۔ اور ہم یہی کہتے ہیں کہ مالیت اس غلام کی ذات میں قائم ہے اور مالیت ہی حق اطراف میں معتبر ہوتی ہے اور ذات کے حق میں مالیت ساقط ہوتا مرت ذات ہی تک معتبر ہے پس جب اطراف کے حق میں مالیت معتبر ہوئی حالانکہ ایک راہ سے کہ اس نے جنس منفعت زائل کر دی ہے مجرم کی طرف سے جان تلف کرنا ثابت ہوا اور تاوان کی تقدیر قیمت کل ہے تو لازم آیا کہ جس نے آنکھ پھوڑی ہے وہ اس جثہ کا مالک ہو جائے تاکہ معائنات ملحوظ اور ضرر دفع ہو۔ بخلاف اس کے اگر آزاد کی دونوں آنکھیں پھوڑیں تو یہ بات نہ ہوگی کیونکہ آزاد کے اطراف میں مالیت کے معنی نہیں ہیں۔ اور بخلاف اس کے اگر مدبر کی دونوں آنکھیں پھاڑیں تو بھی یہ حکم اس وجہ سے نہیں ہے کہ وہ ایک ملک سے دوسری ملک میں منتقل ہونے کے قابل نہیں ہوتا۔ اور ہاؤسٹلہ کہ ایک ہاتھ کاٹا اور ایک آنکھ پھوڑی تو اس پر اس مسئلہ کا قیاس نہیں ہو سکتا اس واسطے کہ ایک ہاتھ کاٹنے یا ایک آنکھ پھوڑنے میں جنس منفعت زائل کرنا لازم نہیں آتا ہے۔ ولہذا ان معنی اللالیقلاک معتبرا و جب ان یتخیر المولیٰ علی الوجه الذی قلنا لا کافی سائر الاموال فان من خدق ثوب غیرہ خرقا فاحشانا سائر الممالک دفع الثوب الیہ و ضمته قیمتہ وان سائر امسک الثوب و ضمته النقصان و لہ ان المالیۃ وان کانت معتبرۃ فی الذات فالادمیۃ غیر مہدیۃ فیہ و فی الاطراف ایضا لا تدری ان عبد الوقطع ید عبد احدیہ المولیٰ بالذبح او الفداء و ہذا من احکام الادمیۃ لان موجب الجنایۃ علی المال ان تباع رقیقۃ فیہا ثم من احکام الاولیٰ ان لا ینقسم علی الاجزاء ولا یتمدک الجنۃ و من احکام الثانیۃ ان ینقسم و یتمدک الجنۃ فوقنا علی الشبہین حظہما من المکر۔ اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ جب اطراف میں مالیت ہی معتبر ہوئی تو لازم آیا کہ جس طرح ہم بیان کیا ہے اور اسی طرح مولیٰ کو اختیار دیا جائے جیسے دیگر اموال میں حکم ہوتا ہے چنانچہ اگر کسی نے دوسرے کا کپڑا بہت پھاڑ ڈالا تو مالک کو اختیار ہوتا ہے کہ چاہے کپڑا دے کر اس سے قیمت تاوان لے اور چاہے کپڑا رکھ کر نقصان کا تاوان لے اور امام ابو حنیفہؒ کی طرف سے جواب یہ ہے کہ مالیت اگرچہ ذات میں معتبر ہے تو آدمیت بھی ذات میں اور نیز اطراف میں بھی رائیگاں نہیں کی گئی ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر غلام نے دوسرے شخص کے غلام کا ہاتھ کاٹا تو مولیٰ کو حکم دیا جاتا ہے کہ چاہے غلام مجرم دے یا اس کا فدیہ دے حالانکہ یہ احکام آدمیت میں سے ہے کیونکہ مال پر تعدی کا مقتضایہ تھا کہ اس مجرم میں مجرم کا رقبہ فردخت کیا جائے پس ظاہر ہوا کہ حکم آدمیت بھی ملحوظ ہے پھر واضح ہو کہ آدمیت کے احکام میں سے یہ ہے کہ تاوان مذکور اس کے اجزاء جثہ پر تقسیم نہ کیا جائے اور آنکھ پھوڑنے والا بعد تاوان کے اس کے جثہ کا مالک نہ ہو جاوے اور مالیت کے احکام سے یہ ہے کہ تاوان مذکور اس کے اجزاء پر تقسیم ہو اور آنکھ پھوڑنے والا اس جثہ کا مالک ہو جائے پس ہم نے ہر دو شبہ پر ہر ایک کا حکم پھیلا دیا۔ یعنی چاہے جثہ دے دے اور پوری قیمت لے اور چاہے جثہ رکھ لے اور کچھ نقصان نہیں پاوے گا۔

فصل فی جنایۃ المدبر و ام الولد

فصل ہذا مدبر و ام ولد کے جنایت کے بیان میں ہے

قال واذ جنی المدبر و ام الولد جنایۃ صتم المولی الاقل من قیمتہ و من ارثہ الماروی عن ابی عبیدہ رضی اللہ عنہ انہ قضی بجنایۃ المدبر علی مولاہ و لانہ صار مانعا عن تسلیمہ فی الجنایۃ بالتدبیر او الاستیلاء من غیر اختیاب الفداء فصا لکما اذا فعل ذلک بعد الجنایۃ و هو لا یجلب و انہا یجب الاقل من قیمتہ صوم الارش لانہ لحق لولی الجنایۃ فی اکثر من الارش و لا متع من المولی فی اکثر من قیمتہ و لا یتخیر بین الاقل و اکثر لانہ لا یفید فی جنس و لحد لاختیاب الاقل لا محالۃ بخلاف القنلات الوعبات صادقۃ فی الاعیان فیفید التخییر بین الدفع و الفداء۔

اگر مدبر یا ام ولد نے کوئی جرم کیا تو مولی اس کی قیمت اور اس کے جرمانہ میں سے کم کا ضامن ہوگا بدلیل اس روایت کے کہ حضرت ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ نے مدبر کے جرم کا اس کے مولی پر حکم کیا (رواہ ابن ابی شیبہ و صحیحہ محمد فی الاصل سابقاً علیہ و قال ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ امیر الشام تھے اور آپ کا فیصلہ بمحضر صحابہ رضی اللہ عنہم ظاہر تھا اور انکار پایا نہیں گیا تو بمنزلہ اجماع الصحابہ رضی اللہ عنہم ہو گیا) اور اس دلیل سے کہ مولی بجرم جنایت اس مملوک کو بدون فدیہ اختیار کرنے کے بوجہ مدبر یا ام ولد بنانے کے روکنے والا ہو گیا یعنی مولی نے جب اس کو مدبر یا ام ولد بنایا تو اس قابل نہیں رکھا کہ وہ جرم مذکور میں مستحق کے حوالہ کیا جاوے حالانکہ مولی نے فدیہ اختیار نہیں کیا ہے تو ضامن ہوا اور ایسا ہو گیا جیسے کسی غلام کو جرم کا مرتکب ہونے کے بعد آزادی وغیرہ سے اس طرح ممنوع کر دیا حالانکہ وہ جرم سے واقف نہیں ہوا یعنی ایسی صورت میں یہی حکم ہوتا ہے جنانچہ باب کے شروع میں گزر چکا پھر قیمت اور جرمانہ میں سے کم کا ضامن اسی وجہ سے سمجھا کہ مستحق جرم کے واسطے جرمانہ سے زائد کا استحقاق نہیں ہے اور مولی کی طرف سے قیمت سے زیادہ کا روکنا مستحق نہیں ہوا (تو وہ ان دونوں میں سے کم کا ضامن ہوگا اور اس کو مختار نہیں کیا جائے گا) اور ایک ہی جنس میں کم و زیادہ کے درمیان اختیار نہیں دیا جاتا کیونکہ جنس واحد میں اس طرح اختیار دینا بے فائدہ ہے کیونکہ وہ لا محالہ کم ہی کو اختیار کرے گا۔ برخلاف محض غلام یا باندی کے کیونکہ اعیان مملوک میں رغبات صادقہ ہوتی ہیں تو دینے یا فدیہ میں اختیار دینا مفید ہے۔ فے کیوں کہ یہ دو جنس ہیں تو شاید مولی اس مال عین کو نہ دے اور اس کا فدیہ گران دینا پسند کرے اور شاید فدیہ نہ دے بلکہ اسی کو دینا پسند کرے۔ و جنایات المدبر و ان توالت لا توجب الا قیمتہ و احدہ لانہ لا متع منه الا فی رقبۃ و احدہ و لان دفع قیمتہ کدفع العبد و ذلک لا ینکر فہذا کذلک و یتضاربون بلخص فیہا و تعتبر قیمتہ کل واحد فی حال الجنایۃ علیہ لان المتع فی ہذا الوقت یتحقق اور مدبر کے جرم اگر یہ متوالی واقع ہوں صرف ایک ہی قیمت بذمہ مولی واجب کرتے ہیں اس لئے کہ مولی کی طرف سے روک صرف ایک ہی رقبہ کی واقع ہوئی اور اس لئے کہ قیمت دینا جیسے یہ غلام دے دینا اور چونکہ غلام منکر نہیں ہو سکتا تو اس کی قیمت بھی منکر نہ ہوگی پھر جرائم کے مستحقین اس قیمت میں حصہ رسد شریک ہو جاویں گے اور ہر ایک کے واسطے غلام کی وہ قیمت معتبر ہوگی جو اس پر جرم کرنے کے روز تھی کیونکہ روک تو اسی وقت مستحق ہوئی۔ پس اگر مدبر نے ایک شخص پر ایسے وقت جرم کیا تو اس دن غلام مذکور کی قیمت سو روپیہ

ہے اگر فروخت ہو سکتا اور دوسرے پر ایسے زمانہ میں جبرانہ کیا کہ اس وقت نرخ اڑواں ہونے سے اس کی قیمت پچاس روپیہ ہے اور تیسرے پر ایسے وقت کہ قیمت پچیس روپیہ ہے پھر مولیٰ نے بحکم قاضی جو قیمت ادا کی اس میں تینوں مستحقین اسی حساب سے شریک ہیں حتیٰ کہ اگر قیمت (۷۵) روپیہ دے تو اول ۱۰۰ - اور دوم ۵۰ - اور سوم ۲۵ پاوے پس کم کی صورت میں اسی حساب سے پاویں گے۔ فافہم قال فان جنایة اخدی وقد دفع المولی القیمۃ الی ولی الادلی بقصدہ فلا شیئی علیہ لاندہ مجبور علی الدفع - پھر اگر مدبر نے دوسری جنایت کی حالانکہ مولیٰ نے بحکم قاضی پہلے مستحق کو قیمت دے رکھی تو اب مولیٰ پر کچھ واجب نہیں ہے کیونکہ مولیٰ اس قیمت دینے پر مجبور تھا۔ قال وان کان المولی دفع القیمۃ بغير قضا فالولی بالخیار ان یشاء اتع الولی وان یشاء اتع ولی الجنایۃ وھذا عند ابی حنیفۃ وقال لا شیئی علی المولی لاندہ حین دفع لمدتکن الجنایۃ الثانیۃ موجودۃ فقد دفع کل الحق الی مستحقہ وصار کما اذ وقع بالقضار اور اگر مولیٰ نے قیمت مذکور اول مستحق جرم کو بدون حکم قاضی دے دی ہو تو دوسرے جرم کے مستحق کو اختیار ہوگا کہ چاہے اپنے حق کے واسطے مولیٰ کا دامن گیر ہو اور چاہے اول مستحق جرم کا دامن گیر ہو اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ مولیٰ پر کچھ واجب نہیں ہے۔ (تو دوم مستحق مولیٰ کا دامن گیر نہیں ہو سکتا) اس واسطے کہ مولیٰ نے جس وقت کہ قیمت مذکور اول مستحق جرم کو دے دی تھی تو دوسرا جرم موجود نہیں تھا پس مولیٰ نے کل حق اس کے مستحق کو پہنچا دیا اور اس میں وہ ماخوذ نہیں ہو سکتا کیونکہ حقدار کو پورا حق ادا کرنا دیانت میں واجب ہے پس وہ دیانت دینے پر مجبور تھا تو ایسا ہو گیا جیسے اس نے قاضی کے حکم سے مستحق اول کو قیمت دے دی۔ حالانکہ اس صورت میں بالاتفاق مولیٰ پر کچھ استحقاق نہیں رہتا ہے اسی وجہ سے کہ وہ بحکم قاضی مجبور تھا اسی طرح یہاں بھی براہ دیانت مجبور ہے۔ ولای حنیفۃ ان المولی جان بدفع حق ولی الجنایۃ الثانیۃ طوعا وولی الادلی ضامن یقبض حقه ظلما فیتغیر۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مولیٰ اس وجہ سے خطا وار ہے کہ اس نے مستحق جرم دوم کا حق بطوع و رغبت خود بدول اکراہ واجب کے مستحق جرم اول کو دے دیا اور مستحق جرم اول بھی اسی وجہ سے خطا وار ہے کہ اس نے مستحق جرم دوم کا حق ظلماً وصول کیا تو مستحق جرم دوم کو اختیار ہے کہ ان دونوں میں سے جس سے چاہے تاوان لے۔ وھذا لان الثانیۃ مقارنة حکما من وجہ ولھذا یشارک ولی الجنایۃ الادلی ومتاخرۃ حکما من حیث انه لاعتبر قیمته یوم الجنایۃ الثانیۃ فی حقه فجعلت بالمقارنۃ فی التضمین لابطالہ ما تعلق بہ من حق ولی الثانیۃ عملا بالشہہین۔ اور اس بیان کی تحریر یہ ہے کہ جرم ثانیہ حکما جرم اولیٰ سے ایک راہ سے متصل ہے اور اسی جہت سے جرم ثانیہ کے مستحق کو جرم اولیٰ کے مستحق کے ساتھ مشارکت کا حق حاصل ہوتا ہے اور جرم ثانیہ ایک راہ سے جرم اولیٰ سے متاخر ہے اسی جہت سے کہ تاوان کی شرکت میں مدبر کی وہ قیمت محترم ہوتی ہے جو دوسرے جرم کے روز اس کی قیمت تھی تو تاوان کے حق میں ہم نے دوسرے جرم کو اول سے متصل قرار دیا کیونکہ اس نے حق جرم ثانیہ کو مٹا دیا ہے تاکہ دونوں مشابہتوں پر عمل مستحق ہو جاوے۔ واذا اعتق المولی المدبر وقت جنایات لمدتہ الاقیمۃ واحداً لان الضمان الیہ واجب علیہ بالمعوضا وھذا لانتفاء من بعدہ لکن اگر مولیٰ نے مدبر کو آزاد کر دیا حالانکہ اس نے چند جنایات کا ارتکاب کیا ہے تو اس پر صرف ایک ہی قیمت لازم ہوگی اس واسطے کہ مولیٰ پر تاوان صرف اس وجہ سے لازم ہوتا ہے کہ اس نے غلام مذکور کو ممنوع کر دیا یعنی وہ اس قابل نہیں رہا کہ مستحق جرم کے حوالہ کیا جاوے تو مدبر کے بعد آزاد کرنا اور نہ کرنا دونوں برابر ہیں۔ فان تو ایک ہی قیمت کا ضامن رہا۔ واما الولد یمنزلت المدبر فی جمیع ما وصفنا لان الاستیلاء مانع

من الدفع کالتدبیر واذا اقر المدبر بجنايته الخطاء لم يجز اقراره ولا يلزمه به شئ من عتق اوله ليعتق لان موجب جنایه الخطا علی سببہ واقدرہ به لا یفقد علی السبب والذکر اعلم۔ اور ام الولدان جمیع احکام میں بمنزلہ مدبر کے ہے اس واسطے کہ مدبر کرنا جیسے مجرم کو دینے سے مانع ہے اسی طرح ام ولد بنانا بھی مانع ہے اگر مدبر نے خطا سے کسی مجرم کے ارتکاب کا اقرار کیا یعنی اس کا جرم بذریعہ گواہوں وغیرہ کے ثابت نہیں بلکہ صرف اقرار سے ثابت ہوتا ہے تو اس کا اقرار جائز نہ ہو گا یعنی مولیٰ ضامن نہیں ہو سکتا اور اس اقرار کی وجہ سے مدبر پر بھی کچھ لازم نہ ہو گا خواہ وہ آزاد ہو جائے یا نہ ہو اس واسطے کہ جرم خطا کا جرمانہ اس کے مولیٰ پر واجب ہوتا ہے اور اس جرم خطا کا اقرار مدبر کے واسطے اس کے مولیٰ پر صحیح نہیں ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

باب غضب العبد والمدبر والصبي والجنایة فی ذلك

یہ باب غلام محض یا مدبر یا طفل کو غضب کرنے اور اس معاملہ میں مجرم کے بیان میں ہے۔ یعنی کسی نے دوسرے کا غلام یا مدبر یا طفل غضب کیا اور غاصب کے پاس ان لوگوں سے جرم سرزد ہوا یا ان پر جرم عائد کیا گیا از قسم زخم و قتل وغیرہ تو اس کے احکام اس باب میں مذکور ہیں۔ قال ومن قطع يد عبيدك ثم عصبه رجل ومات في يده من القطع فعليه قيمة اقطع وان كان المولى قطع يده في يد الغاصب مات من ذلك في يد الغاصب لا شئ على غيره والفرق ان الغصب قاطع للسراية لانه سبب الملك كالبیع فیصير كانه هلك بافته سماوية فتجب قيمته اقطع ولم يوجد القاطع فی الفصل الثاني فكانت السراية مصافقة الى البداية فصار المولى متلفا فیصير مستردا كیف وانما استولى عليه وهو استردا وقيده الغاصب من الضمان اگر ایک شخص نے اپنے غلام کا ہاتھ کاٹ ڈالا پھر اس غلام کو ایک شخص نے غضب کر لیا پس اس کے قبضہ میں ہاتھ کاٹنے کی وجہ سے مر گیا تو غاصب پر ہاتھ کاٹے ہوئے غلام کی قیمت واجب ہوگی اور اگر مولیٰ نے غاصب کے قبضہ میں اس غلام کا ہاتھ کاٹا ہو پس وہ ہاتھ کاٹنے کی وجہ سے غاصب کے قبضہ میں مر گیا تو غاصب پر کچھ واجب نہیں ہے اور دونوں صورتوں میں فرق یہ ہے کہ پہلی صورت میں غاصب نے زخم ساری ہونے کا حکم منقطع کر دیا کیونکہ غضب بھی مانند بیع کے ملکیت کا سبب ہے تو ایسا ہو گیا جیسے کسی آسمانی آفت سے مر گیا تو غاصب پر اس کی قیمت واجب ہوگی مگر اس حساب سے کہ اس کا ہاتھ کاٹا ہوا ہے اور دوسری صورت میں حکم سرایت منقطع کرنے والی کوئی چیز نہیں پائی گئی تو سرایت کی نسبت بجانب بدایت رہی یعنی جہاں سے زخم کی ابتدا ہوئی تھی اسی کے ساتھ سرایت کا حکم منقطع رہا اور چونکہ بدایت اس کے مولیٰ کی جانب سے تھی تو سرایت کا بھی یہی حکم رہا کہ گویا مولیٰ نے اس کو مار ڈالا پس مولیٰ تلف کرنے والا ہوا تو غلام کو غاصب سے پھرنے والا بھی ہوا اور کیونکہ پھرنے والا نہ ہو گا حالانکہ مولیٰ اپنے غلام پر مستولی ہو گیا تھا یعنی جیسی اس کا ہاتھ کاٹا اور مستولی ہوتا ہی پھیر لینا ہے پس غاصب اس کے تاوان سے بری ہو جائے گا۔ قال واذا عصب العبد المحجور عليه وعبد المحجور عليه مات في يده فهو ضامن لان المحجور عليه مؤاخذة بافعاله۔ اگر ایک غلام مجبور نے دوسرے غلام مجبور کو غضب کر لیا پس مغضوب اس کے قبضہ میں مر گیا تو وہ ضامن ہوگا کیونکہ مجبور اپنے افعال کی وجہ سے ماخوذ ہوتا ہے۔ قال ومات غاصب مدبر اجنبي عندة جنایة ثم رده على المولى فجنبي عندة جنایة اخذ على المولى قيمته بينهما

نصفان لان المولی بالتدبیر السابق اعجز نفسه عن الدق من غیران بصیر مختار اللقدار فیصیر
 الجناية اذ حقرهم فيه ولم يمنع الرقبة واحدة فلا یزاد علی قیمتہا
 فتكون بین ولی الجنایتین نصفین الاستواء لهما فی الموجب اگر کسی نے دوسرے کا غلام مدبر غصب کر لیا پس اس غلام نے
 غاصب کے پاس کوئی جرم کیا پھر غاصب نے اس کو موئے کے پاس واپس کیا پس اس نے مولی کے پاس دوسرا جرم کیا
 تو مولی پر مدبر کی ایک قیمت واجب ہوگی جو دونوں جرموں کے مستحقین کے درمیان نصفاً نصف ہوگی اس واسطے کہ مولی
 نے پہلے ہی مدبر کے غلام مجرم کو دینے سے عاجز کر لیا بدون اس کے کہ فدیہ اختیار کرنے والا ہو جائے تو مولی اس سے
 حرکت سے مستحقین جرم کا حق مٹانے والا ہو گیا اس واسطے کہ مستحقین جرم کا حق اسی غلام کی گردن میں تھا پھر چونکہ
 مولی نے صرف ایک ہی رقبہ کو ممنوع کیا ہے پس ایک قیمت سے زیادہ کا ضامن نہ ہوگا اور یہی قیمت دونوں مستحقین جرم
 کے درمیان نصفاً نصف ہوگی کیونکہ سبب استحقاق میں دونوں برابر ہیں۔

فبالبطلان اس صورت میں دونوں اولیاً جنایت کے واسطے مولی ضامن ہوا حالانکہ اس جرم غاصب کے پاس
 سرزد ہوا تھا پس اول مولی ضامن ہوا پھر غاصب سے بقدر اس کے جرم کے واپس لے گا چنانچہ فرمایا۔ قال ویرجع
 المولی بنصف قیمتہ علی الغاصب لانه استحق نصف البدل بسبب کان فی بد الغاصب
 فصار لکما اذا استحق نصف العبد یہذا السبب۔ اور مولی اس غلام کی نصف قیمت کو غاصب سے واپس لے گا
 کیونکہ مولی سے نصف عوض ایسے سبب سے لیا گیا جو غصب کے پاس پایا گیا تھا تو ایسا ہو گیا جیسا آدھا غلام اس
 سبب سے استحقاق میں لے لیا گیا۔ پس مولی نصف قیمت اس غاصب سے واپس لے گا لیکن یہ نصف
 بھی اس کو جرم اول کے مستحق کو دینی پڑے گی۔ قال ویدفعہ الی ولی الجنایۃ الاولی ثم یدرج بذلک علی
 الغاصب وهذا عند ابی حنیفۃ رحمہ و ابی یوسف رحمہما قول محمد یدرج ینصف قیمتہ فی سلمہ لان
 الذی یدرج بہ المولی علی الغاصب عوض ما سلم لولی الجنایۃ الاولی فلا یدفعہ الیہ کیلا یودی الی اجتماع
 البدل والمبدل فی ملک رجل واحد کیلا یتکدر الاستحقاق ولہما ان حق الاول فی جمیع القیمۃ لانه
 حین جنی فی حقہ لا ینزاحہ احد وانما انتقص باعتبارہ مذا حمتہ الثانی
 فاذا وجد شیئاً من بدل العبد فی مالک فارغاً یاخذہ لیتوحقہ
 فاذا اخذہ منہ یرجع المولی بما اخذہ علی الغاصب لانه استحق من بدہ بسبب کان فی بد الغاصب۔
 پھر مولی نے جو نصف قیمت کہ غاصب سے لی ہے وہ جرم اول کے مستحق کو دے دے گا پھر اسی قدر غاصب سے واپس
 لے گا اور یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے اور امام محمد (وائمہ ثلاثہ ریح) کے نزدیک مولی اس کے غاصب سے فقط
 نصف قیمت لے گا اور وہ مولی ہی کے واسطے مسلم رہے گی اس واسطے کہ غاصب سے مولی نے جو نصف قیمت واپس
 لی وہ بعوض اس کے ہے جو مولی نے جرم اول کے مستحق کو دی تھی یعنی اس معوض کا یہ عوض ہے تو اب مولی اس معوض کو
 بھی جرم اول کے مستحق کو نہیں دے گا تاکہ ایک ہی شخص کی ملکیت میں بدل و مبدل دونوں جمع نہ ہوں اور تاکہ مولی پر
 جرم اول کے مستحق کا استحقاق مقرر نہ ہو جاوے اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ جرم اول کا استحقاق اس
 غلام کی پوری قیمت میں تھا کیونکہ غلام نے جب اول جرم کیا تو اس وقت اس کے استحقاق کے ساتھ کوئی مزاحم
 نہ تھا یعنی اس کا حق پوری قیمت تھا پھر اس سے گھٹ کر نصف قیمت رہ جانا اسی جہت سے پیدا ہوا کہ جرم دوم کا

متع رقبة ولحد بالتدبير فوجب عليه قيمة واحدة ثم يرجع بقيمته على الغاصب لان الجنائيتين كالثاقف يد الغاصب في دفعه نصفها الى الاول لانه استحق كل القيمة لان من وجود الجنائية عليه لاحق لغيره وانما انتقص بحكم المزا حمة من بعد - اگر کسی نے ایک مدبر کو غصب کر لیا اور اُس نے غاصب کے پاس کوئی جرم کیا پھر غاصب نے اُس کو مولیٰ کے پاس واپس کیا پھر دوبارہ مولیٰ کے پاس سے غصب کر لیا پھر اُس نے غاصب کے پاس دوسرا جرم کیا تو مولیٰ پر اس مدبر کی پوری قیمت پر دوسرا جرم کے مستحقین کے درمیان نصفاً نصف واجب ہوگی کیونکہ اس نے مدبر کے رقبہ واحدہ کو ممنوع کر دیا تو اُس پر ایک ہی قیمت واجب ہوگی پھر مولیٰ اس کل قیمت کو غاصب سے واپس لے گا اس واسطے کہ غاصب ہی کے قبضہ میں دونوں جرم واقع ہوئے ہیں پس اس کل قیمت میں سے نصف قیمت جرم اول کے مستحق کو دے دے گا اس واسطے کہ مستحق اول پوری قیمت کا مستحق ہوا تھا کیونکہ جس وقت اُس پر جرم واقع ہوا تھا اُس وقت کوئی دوسرا جرم نہ تھا پھر اس کے بعد دوسرا جرم واقع ہونے سے بوجہ مزا حمت کے مستحق اول کا حق گھٹ گیا۔

قال ويرجع به على الغاصب لان الاستحقاق بسبب كان في بيده وليس له ولا يدفعه الى ولي الجنائية الاولى والى ولي الجنائية الثانية لانه لاحق له الا في النصف لسبق حق الاول وقد وصل ذلك اليه ثم قيل هذه المسئلة على الاختلاف كالاولى وقيل على الاتفاق والفرق لمحمد ان في الدولى الذى يرجع به عوض عما سلمه لولى الجنائية الاولى لان الجنائية الثانية كانت في يد المالك فلودفع اليه ثانيا يتكرر الاستحقاق اما في هذه المسئلة فيمكن ان يجعل عوضا عن الجنائية الثانية لخصولها في يد الغاصب فلا يؤدى الى ما ذكرنا -

پھر غاصب سے پوری قیمت لے کر اُس میں سے نصف جو مولیٰ نے مستحق جرم اول کو دی ہے یہ دوبارہ غاصب سے واپس لے گا کیونکہ مستحق جرم اول کا استحقاق ایسے سبب سے ہوا جو غاصب کے قبضہ میں پایا گیا پس جب دوبارہ اُس نے نصف قیمت واپس لی تو یہ مولیٰ کے واسطے مسلم رہے گی اور مولیٰ اس کو مستحق جرم اول یا جرم دوم کسی کو نہیں دے گا کیونکہ مستحق جرم دوم کا استحقاق صرف نصف قیمت میں تھا کیونکہ مستحق اول کا استحقاق سابق تھا اور نصف قیمت اُس کو پہنچ چکی پھر کہا گیا کہ اس مسئلہ میں بھی مثل مسئلہ سابق کے امام محمد کا اختلاف ہے اور کہا گیا کہ نہیں بلکہ اُس مسئلہ میں سب کا اتفاق ہے بعض نے کہا کہ یہی صحیح ہے۔ (ن) پس امام محمد کے نزدیک فرق کی وجہ یہ ہے کہ اول مسئلہ میں جو کچھ مولیٰ نے غاصب سے واپس لیا تھا وہ اُس مال کا عوض تھا جو اُس نے مستحق جرم اول کو ادا کیا تھا کیونکہ مسئلہ اول میں دوسرا جرم تو مالک کے قبضہ میں واقع ہوا تھا پس اگر دوبارہ اُس کو دینا تو مقرر استحقاق لازم آتا رہا اس مسئلہ میں یہ امر ممکن ہے کہ جو کچھ اُس نے غاصب سے لیا جو جرم دوم کا عوض قرار دیا جائے کیونکہ دوسرا جرم بھی غاصب کے قبضہ میں واقع ہوا ہے تو استحقاق کا مقرر ہونا لازم نہیں آتا ہے۔ قال ومن غصب صبي احدا مات في يدك فجاءه او نجسي فليس عليه شيء وان مات من صاعقة او نهسته حية فعلى عاقلة الغاصب الدية وهذا استحسن والقياس ان لا يضمن في الوجهين وهو قول زفر والشافعي لان الغصب في الحر لا يتحقق الا يدرى انه لو كان مكاتباً صغيراً لا يضمن مع انه حديد افاذا كان الصغير حراً رقبته دية اولى وجه الاستحسان انه لا يضمن بالغصب ولكن يضمن بالانثلاف وهذا انثلاف تسبباً لانه نقله الى ارض مسبعة اولى مكان الصواعق وهذا لان الصواعق والحيات والسباع

لا تكون في كل مكان فاذا انقلبه اليه وهو متعد فيه وقد ازال حفظه الولي
فيضاف اليه لان شرط العلة ينزل منزلة العلة اذ كان قعديا كالخضرفي
الطريق بخلاف الموت فجأة ولحمي لان ذلك لا يختلف باختلاف الاماكن حتى لو نقله الى
موضع يغلب فيه الحمي والامراض نقول بانته يضمن فتجب الدية على العاقلة لكونه مثالا لتبينا
اگر کسی نے ایک طفل آزاد کو غضب کیا پس وہ اس کے قبضہ میں ناگہانی موت سے مرگیا یا بخار سے مرگیا تو غاصب پر کچھ
واجب نہ ہوگا اور اگر وہ بجلی گرنے سے یا سانپ کاٹنے سے مرے تو غاصب کی مددگار برادری پر دیت واجب ہوگی اور
یہ حکم استحسان ہے اور قیاس چاہتا ہے کہ دونوں میں ضامن نہ ہو اور یہی قول زفر و شافعی (وما لک و احمد) اس واسطے
کہ آزاد صورت میں غضب متحقق نہیں ہو سکتا کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر وہ مکاتب صغیر ہوتا تو غاصب ضامن نہ تھا اور
باوجودیکہ مکاتب صرف اپنے ہاتھ کی راہ سے آزاد ہوتا ہے یعنی اپنی کمائی میں آزاد ہوتا ہے پس جو صغیر کہ گردن و ہاتھ دونوں
طرح سے آزاد ہو اسکا غاصب بدرجہ اولی ضامن نہ ہوگا استحسان کی دلیل یہ ہے کہ وہ غاصب کی وجہ سے ضامن نہیں ہوا
بلکہ تلف کرنے کی وجہ سے ضامن ہوا اور غاصب کا فعل اس کے تلف کرنے میں سبب انگیزی ہے اس واسطے کہ وہ طفل
مذکور کو ایسی جگہ لے گیا کہ جہاں سانپ و درندوں کی کثرت ہے یا بجلیاں گرنے کی شدت ہے اور بات یہ ہے کہ
بجلیاں و سانپ اور درندے ہر جگہ نہیں ہوتے ہیں تو حفاظت ممکن تھی پس جب غاصب اس طفل کو ایسی جگہ
منتقل کر لایا اور وہ اپنے فعل میں متعدی ہے اور اس نے ولی کی حفاظت بھی کھودی تو یہ ضرر اسی غاصب کی جانب
مضاف ہوگا اور موت کی علت اگرچہ بجلی یا سانپ ہے اور غاصب کا فعل صرف شرط ہے لیکن بمنزلة علت قرار
پایا کیونکہ علت کی شرط بھی جب بطور ظلم ہو تو بمنزلة علت قرار دی جاتی ہے جیسے راہ میں کنواں کھودنے سے ضامن ہوتا ہے
بخلاف اس کے اگر یہ لڑکا خود یا بخار سے مرگیا تو اس وجہ سے ضامن نہیں ہوتا کہ یہ سبب جگہوں کے مختلف ہونے
سے مختلف نہیں ہوتا ہے حتیٰ کہ اگر طفل کو ایسی جگہ منتقل کرے جہاں بخاریا امراض کی کثرت ہے تو بھی ہم کہتے ہیں
کہ وہ ضامن ہوگا پھر چونکہ یہ سبب انگیزی کے ذریعہ سے قتل ہے یعنی اپنے ہاتھ سے مرتکب نہیں ہوا ہے لہذا
دیت اس کی مددگار برادری پر واجب ہوگی۔ قال واذا اودع صبي عبدا فقتله فعلى عاقلة
الدية وان اودع طعاما فاكله لم يضمن وهذا عند ابى حنيفة ومحمد وقال ابو
يوسف والشافعي يضمن في الوجهين جميعا وعلى هذا اذا اودع العبد المحجور عليه
مالا فاستهلكه لا يواخذ بالضمان في الحال عند ابى حنيفة ومحمد و يواخذ به بعد العتق
وعند ابى يوسف والشافعي يواخذ به في الحال وعلى هذا الخلاف الاقراض والاعارة في
العبد والصبي وقال محمد في الاصل والجامع الصغیر صبی قد عقل وفي الجامع الكبير وضع المسألة في صبي
ابن اثني عشرة سنة وهذا يدل على ان غير العاقل يضمن بالاتفاق لان التسليط غير معتبر و فعله معتبر
لهما انه اتلف مالا متقوما معصوما حقا لما لکه فيجب عليه الضمان كما اذا كانت الوديعه عند
او كما اذا اقلقت نهدا لصبي في يد الصبي المودع۔ اگر کسی نے ایک طفل کے پاس اپنا غلام و دیت رکھا پس
طفل مذکور نے اس غلام کو قتل کر ڈالا تو طفل کی مددگار برادری پر دیت واجب ہوگی (خواہ قتل عمد ہو یا غلط ہو اس واسطے
کہ اطفال کے جرائم عمدی بھی بوجہ نقص عقل کے غلط ہوتے ہیں) اور اگر طفل مذکور کے پاس طعام و دیت رکھا گیا

پس اس نے کہا لیا تو ضامن نہ ہوگا اور یہ امام ابوحنیفہ و محمد کا قول ہے اور امام ابو یوسف و شافعی نے کہا کہ دونوں صورتوں میں ضامن ہوگا اور یہی قول امام مالک و احمد ہے۔ (ع) اور علی بن ابی طالب نے کسی غلام مجبور کے پاس مال و دلالت رکھا گیا پس اس نے تلف کر ڈالا تو امام ابوحنیفہ و محمد کے نزدیک وہ فی الحال ماخوذ نہ ہوگا اور بعد آزادی کے ماخوذ ہوگا بشرطیکہ غلام مجبور بالغ ہو) اور امام ابو یوسف و شافعی کے نزدیک وہ فی الحال ماخوذ ہوگا و علی بن ابی طالب یا غلام کو قرض دیا یا اس کو کوئی چیز عاریت دی پس اس نے تلف کر ڈالی تو اس میں بھی ایسا ہی اختلاف جاری ہے (اور واضح ہو کہ اختلاف مذکور طفل عاقل میں ہے یا غیر عاقل میں ہے پس اظہر یہ کہ طفل عاقل میں ہے) امام محمد نے اصل و جامع صغیر میں یہ قید لگائی کہ طفل ایسا ہو کہ اس کو سمجھ آگئی ہے اور جامع کبیر میں بارہ برس کی عمر والے طفل میں مسئلہ موضوع کیا اور یہ دلیل ہے کہ طفل غیر عاقل بالاتفاق ضامن ہوگا اس واسطے کہ مال غلام یا طعام وغیرہ کی طرف سے مسئلہ کرنا معتبر نہیں اور طفل کا فعل معتبر ہے (تو وہ ضامن ہوگا یونہی فخر الاسلام نے ذکر کیا ہے لیکن صدر الاسلام وقاضی خان و نمر تاشی نے اس کے خلاف یوں کہا کہ اختلاف مذکور ایسی صورت میں کہ طفل عاقل ہو اور اگر طفل غیر عاقل ہو تو بالاتفاق ضامن نہیں ہوگا کذا فی العینی) امام ابو یوسف و شافعی کی دلیل یہ ہے کہ اس طفل و اس کے مانند غلام مجبور نے ایسا مال طعام وغیرہ تلف کیا جو قیمتی محترم و اپنے مالک کا حق ہے تو تلف ضامن ہوا جیسے غلام و دلالت کی صورت میں ضامن ہوتا ہے اور جیسے طعام مذکور کو طفل مستورع کے قبضہ میں کسی اجنبی نے تلف کیا تو وہ ضامن ہوتا ہے۔ کیونکہ اس امر میں کچھ خلاف نہیں کہ اگر طفل مذکور کے پاس مال طعام وغیرہ کسی اجنبی نے تلف کیا تو وہ ضامن ہے جیسے اگر طفل مستورع نے غلام و دلالت تلف کیا تو ضامن ہوتا ہے۔ ولابی حنیفہ رحمہ اللہ انہ اتلف ما لا غیر معصوم فلا یجب للضمان کما اذا اتلف باذنه و رضاه و هذا لان العصمة تثبت حقا و قد قوتہا علی نفسه حیث وضع المال فی ید مانعة فلا یبقی مستقلا للنظر الا اذا اقام غیرہ مقام نفسه فی الحفظ و لا اقامتہ ہہنا لانه لا ولایۃ لہ علی الصبی ولا للصبی علی نفسه بخلاف البائع و الماذون لہ لان لہما ولایۃ علی انفسہما و بخلاف ما اذا كانت الودیعة عند غیر الصبی فی ید الصبی لانه سقطت العصمة بالانفاذ الی الصبی الذی وضع فی یدک المال دون غیرہ۔ اور امام ابوحنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ طفل مذکور نے مال غیر معصوم کو تلف کیا تو اس پر ضمان واجب نہ ہوگی جیسے صاحب مال کی اجازت و رضامندی سے تلف کرتا تو ضمان واجب نہ تھی اور اس کی تحریر یہ ہے کہ یہ مال اس وجہ سے غیر معصوم تھا کہ اس کی عصمت صرف مالک کے حق کی وجہ سے ثابت کی گئی تھی یعنی جملہ اموال و حقیقت ملک الہی نہیں اور سب لوگ بھی اس کے بندے ہیں اور اللہ تعالیٰ نے سب چیزیں انہیں بندوں کے انتفاع کے واسطے پیدا فرمائی ہیں لیکن اگر ایک ہی حالت میں ایک چیز سے سب کو انتفاع کا اختیار دیا جائے تو انتظام عقل باہم فساد برپا ہو لہذا مباحات میں جس کا قبضہ سابق ہو اس کے واسطے حق عصمت ثابت ہو جاتا ہے یعنی یہ چیز اس کی ملک محترم قرار دی جاتی ہے پس یہاں بھی احترام بوجہ حق مالک تھا حالانکہ مالک نے یہ احترام خود کھو دیا جب کہ اس نے یہ مال ایسے قبضہ میں رکھا جو مجبور و ممنوع ہے تو مالک اس لائق نہ رہا کہ شرع اس کا حق ملحوظ رکھے لیکن اگر مالک نے حفاظت کے بارے میں بجائے اپنے دوسرے شخص قائم کیا تو اس کا حق ملحوظ رہے گا مگر یہاں اس نے کوئی ایسا شخص قائم نہیں کیا ہے کیونکہ

طفل پر اس کو کوئی ولایت حاصل نہیں ہے تاکہ طفل پر حفاظت لازم ہو بلکہ طفل کو اپنی ذات پر ولایت نہیں ہے تاکہ اس کا التزام درست ہوتا بخلاف بالغ و غلام ماذوں کے کہ ان دونوں کو اپنی ذات پر ولایت حاصل ہوتی ہے اور بخلاف مال کے اگر طفل کے پاس ودیعت میں کوئی غلام ہو تو طفل مذکور اس کے قتل کرنے میں ضامن ہوتا ہے کیونکہ غلام کی عصمت اپنی ذاتی حق کی وجہ سے ثابت ہے کیونکہ خون کے بارے میں وہ اصلی آزادی پر باقی رہتا ہے اور بخلاف اس کے اگر طفل کے قبضہ میں سوائے طفل کے دوسرے نے تلف کیا تو وہ اس وجہ سے ضامن ہوتا ہے کہ مال کی عصمت صرف اس طفل کے لحاظ سے ساقط تھی جس کے قبضہ میں مالک نے ودیعت دیا تھا اور غیر کے لحاظ سے ساقط نہیں ہے۔

فـ تو غیر اس کے تلف کرنے سے ضامن ہوگا اگرچہ طفل ہو۔ قال وان استهلك ما لاضمن يديديه من غير ابداع لان الصبي يؤخذ بافعاله وصحة القصد لا معتد بهما في حقوق العباد والله اعلم بالصواب اور اگر طفل نے کسی کا مال تلف کر دیا تو ضامن ہوگا مراد یہ کہ بغیر ودیعت رکھنے کے تلف کر دیا یعنی مالک مال تنہ اس کے پاس ودیعت نہیں رکھا تھا بلکہ بغیر ودیعت رکھنے کے طفل نے اس کا مال تلف کر دیا تو ضامن ہوگا اس دلیل سے کہ طفل اپنے افعال میں ماخوذ ہوتا ہے رہا یہ امر کہ طفل کا قصد صحیح نہیں ہوتا تو بندوں کے حقوق ہیں اس کا اعتبار نہیں ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

باب القسامة

یہ باب قسامت کے بیان میں ہے

مراد یہ کہ قسم لینے کا بیان ہے اور شرع میں اس کی تفسیر یہ ہے کہ جس محلہ یا مکان میں ایسا مقتول پایا جائے جس کا قاتل معلوم نہیں ہوتا حالانکہ اس میں گلا گھوٹنے یا ضرب یا جراحت کا اثر موجود ہے تو اس مقام کے پچاس آدمیوں سے قسم لی جاوے اس طرح کہ ہر ایک قسم کھائے کہ واللہ میں نے اس کو قتل نہیں کیا اور نہ مجھے اس کا قاتل معلوم ہے اور شرط یہ ہے کہ مقسم بالغ عاقل آزاد ہو اور میت بکیفیت مذکورہ موجود ہو اور پچاس قسم کی تکمیل ہو پس اگر یہ تعداد نہ پہنچے تو موجودین سے مگر قسم لی جائے گی یہاں تک کہ پچاس کی تکمیل ہو اور اس کا حکم یہ ہے کہ بعد قسم کے دیت کا حکم دیا جائے تاکہ خون رائیگاں ہونے سے محفوظ رہیں اور اکثر علما کے نزدیک عورتیں اس قسامت میں داخل نہیں ہوتی پس راجح۔ ع۔ قال واذا وجد القاتل في محلة ولا يعلم من قتله استخلف حسون رجلا منهم يتخبرهم الولي بالله ما قتلناه ولا علمنا له قاتلا وقال الشافعي اذا كان هناك لوث استخلف الاولياء حسنين يميناً ويقضى لهم بالدية على المدعى عليه عهدا كانت الدعوى او خطاء وقال مالك رحم يقضى بالقود اذا كانت الدعوى في القتل العمد وهو احد قول الشافعي واللوث عندهما ان يكون هناك علامة القتل على واحد بعينه او ظاهر يثبت المدعى من عداوة ظاهرة او تنهاتاً عدل او جماعة غير عدول ان اهل المحلة قتلوه وان لم يكن الظاهر شاهداً او من ذمته مثل مذهبنا غير انه لا يكرر اليمين بل يبدؤها على الولي فان حلفوا لادية عليهم الشافعي في البداية بيمين الولي قوله عليه السلام لا ولياء فيقسم منكم حسون انهم قتلوه ولان اليمين تجب على من يثبت له الظاهر ولهذا تجب على صاحب اليد

فاذا كان الظاهر شاهداً للصولي يبدأ يمينه ورد اليمين على المدعي اصل له كما في النكول غير ان هذه دلالة فيها نوع شبهة والقصاص لا يعجماء والمال يجب معها فلهذا وجبت الدية -
 اگر کسی محلہ میں ایک شخص مقتول پایا جائے اور یہ معلوم نہیں ہوتا ہے کہ کس نے اس کو قتل ہے تو ولی مقتول اس محلہ والوں میں سے پچاس آدمی چھانٹے جن سے قسم لی جائے گی کہ والدیم نے اس کو قتل نہیں کیا ہے اور نہ ہم اس کا قاتل جانتے ہیں اور امام شافعی نے فرمایا اگر وہاں کوئی لوٹ ہو یعنی ایسا قرینہ ہو جس سے ولین مدعی ظاہر ہو تو اولیا مقتول سے پچاس قسمیں لی جاویں اور ان کے واسطے مدعا علیہ پر دیت کا حکم دیا جاوے خواہ دعوی قتل عمد ہو یا دعوی قتل خطا اور امام مالک نے فرمایا کہ اگر دعوی قتل عمد ہو تو مدعا علیہ پر قصاص کا حکم دیا جائے گا اور یہی امام شافعی کے دو قول میں سے ایک قول ہے اور امام مالک و شافعی کے نزدیک لوٹ کے یہ معنی ہیں کہ وہاں کسی خاص شخص پر علامت قتل پائی جاوے یعنی مثلاً اس کی تلوار خون آلودہ یا لباس خون آلودہ ہو یا ظاہر حال اس مدعی کے واسطے شاید ہو مثلاً مدعا علیہ اور مقتول میں عداوت ظاہر ہو یا ایک شخص عادل گواہی دے یا غیر عادلوں کی ایک جماعت گواہ ہو کہ اہل محلہ نے اس کو قتل کیا ہے پھر اگر ظاہر حال اس مدعی کے واسطے شاید نہ ہو تو مذہب شافعی مثل ہمارے مذہب کے نئے صرف اتنا فرق ہے کہ ان کے نزدیک ایک قسم مقرر نہیں لی جائے گی بلکہ ولی کی جانب پھیری جائے گی پھر اگر اہل محلہ قسم کھا گئے تو ان پر دیت واجب نہ ہوگی ولی سے قسم شروع کرنے کے بارے میں امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اولیا مقتول سے فرمایا پھر تم میں سے پچاس آدمی قسم کھائیں کہ تمہارے مقتول کو یہودیوں نے قتل کیا ہے۔

فـ اور واقعہ یہ ہوا کہ خیر کے گڈھوں میں سے ایک گڈھے میں عبداللہ بن سہل بن زید کو حبصہ بن مسعود بن زید نے مقتول پا کر دفن کیا پھر وہاں سے مدینہ میں آکر خود مع جوہرہ بن مسعود و عبدالرحمن بن سہل کے جناب رسالت مآب کے حضور میں آکر عبداللہ بن سہل کا واقعہ بیان کیا پس آپ نے فرمایا کہ تم پچاس قسمیں کھاؤ گے اور اپنے ساتھی کے خون کے مستحق ہونگے تو انہوں نے عرض کیا کہ ہم کیوں کر قسم کھائیں حالانکہ ہم حاضر نہیں تھے پس فرمایا کہ پھر یہودی پچاس قسمیں کھا کر تم سے برأت کر لیں گے انہوں نے کہا کہ وہ لوگ مسلمان نہیں ہیں اور ہم قوم کفار کی قسمیں کیوں کر قبول کریں پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو صدقات کے اونٹوں میں سے سو اونٹ فدیہ دے رواد الائمہ الستہ تـ ع۔ پس اس میں اولیا مقتول کی تقدیم ہے اور اس دلیل سے کہ قسم اس شخص پر واجب ہوتی ہے کہ جس کے ظاہر حال شاید ہو تو اسی سے قسم شروع کی جائے گی اور رہا مدعی پر قسم پھیرنا تو یہ امام شافعی کے واسطے ایک اصل ہے جیسے مدعا علیہ کے انکار قسم کی صورت میں مذکور ہوا لیکن واضح ہو کہ قسموں کی دلالت میں ایک طرح کا شبہ ہے اور شبہ کے ساتھ قصاص واجب نہیں ہوتا ہے مگر مال واجب ہوتا ہے لہذا یہاں دیت واجب ہوئی۔ ولما قولہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم الیئمة علی المدعی والیئمة علی ما انکر فی روایت علی المدعی علیہ ودی سعید بن السیب ان النبی علیہ السلام بدل بالیہود بالقصاص وجعل الدیة علیہم لوجود القتل بین اظہر صد ولئن الیئمة حجة للدفع دون الاستحقاق وحاجة الولى الاستحقاق ولتهد الیئمة المال المتبذل فاولى ان لا یستحق بہ النفس المحترمة وقولہ یقییرہ والولى اشارۃ الی ان خیبار یقسم الخمسین الی الولى لان الیئمة حقا والظاہر انہ یختارون یتہمہ بالقتل او صالحی اهل المحلۃ لما ان تخوڑہ عن الیئمة الکاذبۃ ابغ التقرض فظہر القتل وقائدة الیئمة النکول فان كانوا الیئمة مشرورون ویعلمون یفیدیمین الصالح علی العلم بابغ ما یفیدیمین الطالح ولو اختاروا اعمی او محدودا فی قذف جاز لانہ یمین ویس بشہارۃ۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا گواہ مدعی پر بیٹیں اور قسم اس شخص پر جو انکار کرے اور ایک روایت میں قسم مدعا علیہ پر ہے۔ رواہ الترمذی وغیرہ اور سعید بن مسیب سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عبد اللہ بن سہل کے واقعہ میں پہلے یہود سے قسامت شروع کی اور انہیں پر دیت رکھی کیونکہ مقتول انہیں کے درمیان پایا گیا تھا (رواہ البزار القاری) اور اس دلیل سے کہ قسم تو دفعیہ کی حجت ہے اور استحقاق کی حجت نہیں ہے حالانکہ ولی مقتول کو استحقاق دیت کی ضرورت ہے تو اس کی قسم مفید نہ ہوگی اسی وجہ سے حقیر مال کے دعویٰ میں مدعی اپنی قسم کی وجہ سے مال کا مستحق نہیں ہوتا ہے پس بدرجہ اولیٰ نفس محترم کا مستحق نہ ہوگا پھر واضح ہو کہ شیخ مصنف نے جو لکھا کہ ان پچاس آدمیوں کو ولی چھانٹے گا اس میں اشارہ ہے کہ ان آدمیوں کے معین کرنے کا اختیار ولی کو ہے اس واسطے کہ قسم اسی کا حق ہے اور ظاہر اوہ ایسے لوگوں کو چھانٹے گا جن پر قتل کا اتہام و گمان ہو یا اہل محلہ میں سے صالحین کو چھانٹے گا کیونکہ یہ لوگ جھوٹی قسم سے بدرجہ کامل احتراز کریں گے تو قاتل ظاہر ہو جائے گا اور قسم کا فائدہ یہ ہے کہ قسم سے انکار ہو تو مطلب حاصل ہو پس اگر ان لوگوں نے ارتکاب قتل نہ کیا ہو اور قاتل کو جانتے ہوں تو بید کاروں کی قسم سے جو فائدہ ہوتا اس سے بڑھ کر صالحین کی قسم سے فائدہ ہوگا کہ معتد طور پر قاتل سے آگاہی ہو جائے گی اور اگر اولیٰ مقتول نے انڈھوں یا محدود القذف لوگوں کو اختیار کیا تو بھی جائز ہے کیونکہ یہ کچھ گواہی نہیں بلکہ قسم ہے۔

فـ بعضوں نے لکھا کہ عبد اللہ بن سہل کے واقعہ میں جب انہوں نے کہا کہ ہماری رائے میں اس کو یہود نے قتل کیا ہے تو آپ نے یہود کو بلا کر پوچھا کہ کیا تم نے اس کو قتل کیا ہے تو انہوں نے کہا کہ نہیں تو آپ نے انصار سے کہا کہ کیا تم پچاس یہودیوں کی قسم پر راضی ہو کہ ہم نے اس کو نہیں قتل کیا تو انصار عرض کیا کہ یہ لوگ بے باک ہیں فرمایا کہ پھر تم اپنوں میں سے پچاس آدمیوں کی قسم پر دیت کے مستحق ہوتے ہو تو انہوں نے عرض کیا کہ ہم تو کبھی قسم نہیں کھائیں گے پس آپ نے اپنے پاس سے دیت دے دی کما فی الصحیحین اور اسی کے مانند بخاری و ابوداؤد نے روایت کی پس اس میں یہودیوں سے قسم شروع کرنا مذکور ہے تو استدلال شافعی مستقیم نہیں رہا اور حدیث النبیۃ علی المدعی الجمع قیاس مذکور کے حقیقہ کے واسطے حجت باقی رہی فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ قال واذا حلفوا قضی علی اهل المحلۃ بالدیۃ ولا یتخلف الولی وقال الشافعی لا تجب الدیۃ لقولہ علیہ السلام فی حدیث عبد اللہ بن سہل رضی اللہ عنہ تبارکوا یہود یا یما نہا ولان الیمین عہدت فی الشرع مبنی اللہ علیہ لا ملذما کما فی سائر الدعوی ولتا ان النبی علیہ السلام جمع بین الدیۃ والقسامۃ فی حدیث ابن سہل وفی حدیث دیاد بن ابی مدیو کذا جمع عمر رضی اللہ عنہ بیہما علی وادعۃ وقولہ علیہ السلام تبارکوا یہود و تخمول علی الابرار عن القصاص والحبس وکذا الیمین مبرئۃ عما وجب لہ الیمین والقسامۃ ما شرعت لقب الدیۃ اذا تکوا بل شرعت بیظہر القصاص یتخرزہم عن الیمین الکاذبۃ فیقروا بالقتل فاذا حلفوا حصلت البداءۃ عن القصاص ثم الدیۃ تجب بالقتل للوجود منہم ظاہر الوجود القتل بین اظہرہم لا ینکو لہم اوجبت بتقصیرہم فی المحافظۃ کم فی القتل الخطاء۔ پس اگر ان لوگوں نے قسم کھالی تو اہل محلہ پر دیت کا حکم دیا جائے گا اور ولی سے قسم نہیں لی جائے گی (یہی قول حضرت عمر رضی اللہ عنہ وشیخ ذہبی کا ہے) اور امام شافعی نے کہا کہ دیت نہیں واجب ہوگی (یہی قول مالک و احمد وغیرہم ہے) کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عبد اللہ بن سہل رضی اللہ عنہ کی حدیث میں فرمایا

یہودی اپنی قسموں کے ساتھ تم سے برأت کریں گے رواہ مالک وغیرہ اور اس دلیل سے کہ قسم تو شرع میں مدعا علیہ کی برأت کرنے والی معلوم ہوئی اور مدعا علیہ پر حق لازم کرنے والی معصوم نہیں ہے چنانچہ جملہ دعادی میں معلوم ہوا اور ہماری دلیل یہ ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث عبداللہ بن سہل میں اور حدیث زیاد بن ابی مریم میں دیت و قسامت دونوں کو جمع فرمایا چنانچہ حدیث عبداللہ میں دیت دینا مذکور ہے اور اسی طرح حضرت عمرؓ نے قلیلہ وادعہ پر قسامت کے باوجود دیت جمع کی۔ رواہ ابن ابی شیبہ اور یہ جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہودی تم سے برأت کریں گے اس کے معنی یہ ہیں کہ یہودی تمہارے واسطے قسمیں کھا کر قصاص و قید سے بری ہو جائیں گے اور رہا یہ قیاس کہ قسم مدعا علیہ کی ری کرنے والی ہے تو قسم اس چیز سے بری کرنے والی ہوتی ہے جس کے واسطے قسم لی گئی یعنی ہم نے قتل نہیں کیا اور نہ ہم قاتل کو جانتے ہیں تو قصاص سے بری کرنے والی ہوئی اور قسمیں لیتا کچھ اس واسطے مشروع نہیں ہے کہ انکار پر دیت واجب کی جاوے بلکہ اس واسطے مشروع ہے کہ جھوٹی قسمیں کھانے سے بچ کر قاتل کی نسبت قتل کا اقرار کریں تاکہ قصاص ظاہر ہو پس اگر انہوں نے قسمیں کھالیں تو قصاص سے برأت ہوگی رہی دیت تو وہ خواہ اس وجہ سے واجب ہوتی ہے کہ بظاہر ان میں قتل موجود ہے کیونکہ مقتول ان کے درمیان پایا گیا تو اس وجہ سے دیت واجب ہوئی نہ ان وجہ سے کہ انہوں نے قسموں سے انکار کیا یا اس وجہ سے دیت واجب ہوتی ہے کہ انہوں نے غافلت میں تصور کیا جیسے قتل خطا میں واجب ہوتی ہے۔ چنانچہ جس نے شکار کو تیر مارا مگر وہ کبھی آدمی کے لگا تو قاتل بے قصد بے تصور ہے لیکن اس پر دیت اس وجہ سے واجب ہوتی ہے کہ اس نے احتیاط میں تصور کیا اسی طرح یہاں ان لوگوں پر بوجہ تقصیر غافلت کے دیت واجب ہوگی۔ ومن ابی منہم الیمین جس حق یحلف لان الیمین فیہ مسقۃ لذاتہا تعظیما لامر الدم ولہذا یجمع بینہ و بین الدیۃ بخلاف النکول فی الاموال لان الیمین بدل عن اصل حقہ ولہذا یسقط ببذل المدعی و فیما نحن فیہ لایسقط ببذل الدیۃ هذا لذلذی ذکرنا اذا ادعی الولی القتل علی جمیع اهل المحلۃ وکذا اذا ادعی علی البعض لابعیائہم و الدعوی فی العہد او الخطا لانہم لایتمیزون عن الباقی ولو ادعی علی البعض باعیانہم اذ قتل ولیہ عمد او خطأ فکذلک الجواب یدل علیہ اطلاق الجواب فی الکتاب و ہکذا الجواب فی المبسوط وعن ابی یوسف فی غیر روایۃ الاصول ان فی القیاس تسقط القسامۃ و الدیۃ عن الباقین من اهل المحلۃ ویقال للولی الذی بیتہ فان قال لایستحلف المدعی علیہ علی قتله یمینا واحداً ووجہہ ان القیاس یا بالاحتمال وجود القتل من غیرہم وانما عرف بالنص فیما اذا کان فی مکان ینسب الی المدعی علیہم و المدعی یدعی القتل علیہم و فیما وراہ لبقی علی اصل القیاس و صار کما اذا ادعی القتل علی واحد من غیرہم و فی الاستحمان تجب القسامۃ و الدیۃ علی اهل المحلۃ لانه لا فصل فی اطلاق النص بین دعوی و دعوی فنوجبہ بالنص لای القیاس بخلافہ اذا ادعی علی واحد من غیرہم لانه لیس فیہ نص فلو اوجبناہما لا و جبتاہما بالقیاس و ہو ممتنع۔ پھر اہل محلہ میں سے جن کو ولی نے چھانٹا ہے اگر ان میں سے کسی نے قسم کھانے سے انکار کیا تو وہ مجبوس کیا جائے گی یاں تک کہ قسم کھاوے یعنی بوجہ نہمت کے قید کیا جائے گا اس واسطے کہ تعظیم خون کی وجہ سے قسم بذات خود مستحق ہے ولہذا

قسامت و ذمیت کو جمع کیا جاتا ہے اور یہ بات صرف خون کے معاملہ میں ہے بخلاف اموال کے کہ اگر مالی دعویٰ میں کوئی شخص قسم سے انکار کرے تو مجبوس نہ ہو گا کیوں کہ یہاں بذلت خود مستحق نہیں بلکہ اصل حق کا دعویٰ ہے ولہذا اگر مدعا علیہ نے مال دعویٰ دے دیا تو قسم ساقط ہو جاتی ہے اور یہاں اگر ان لوگوں نے دیت دینا منظور کیا تو بھی قسم ساقط نہ ہوگی یہ سب اس وقت ہے کہ ولی مقتول نے تمام اہل محلہ پر قتل کا دعویٰ کیا ہو اور اسی طرح اگر اہل محلہ میں سے غیر معین لوگوں پر یہ دعویٰ کیا یعنی مثلاً کہا کہ ان میں سے دس آدمیوں نے مل کر مارا تو بھی یہی حکم ہے خواہ دعویٰ قتل عمد ہو یا قتل خطا ہو کیونکہ بعض غیر معین باقیوں سے ممتاز نہیں ہیں اور اگر اس نے اہل محلہ میں سے کسی ایک شخص معین یا زائد اشخاص معین پر دعویٰ کیا کہ اس نے میرے ولی کو عمدًا یا خطا قتل کیا ہے تو بھی یہی حکم ہے اور جو اب کتاب کا اطلاق بھی اسی پر دلالت کرتا ہے اور بسوط میں بھی اسی طرح جواب مذکور ہے لیکن روایات اصول کے سوائے دیگر روایات میں ابو یوسف سے یہ روایت آئی کہ قیاس چاہتا ہے کہ اسی صورت میں باقیوں اہل محلہ سے قسامت و ذمیت ساقط ہو جائے اور ولی مقتول سے کہا جائے کہ کیا تیرے پاس گواہ ہیں پس اگر اس نے کہا کہ گواہ نہیں ہیں تو مدعا علیہ سے اس کے قتل پر ایک قسم لی جاوے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ قیاس میں اس کو مقتضی نہیں کہ اہل محلہ پر قسامت و ذمیت واجب حتمی ہو کیونکہ احتمال ہے کہ شاید اس کو سوائے اہل محلہ کے دوسرے نے قتل کیا ہو لیکن قیاس مذکور بوجہ نص قسامت کے چھوڑ دیا گیا اور قسامت و ذمیت کی نص صرف ایسی صورت میں وارد ہے کہ مقتول ایسی جگہ پایا جاوے جو ان مدعا علیہم کی جانب منسوب ہے اور مدعی بھی ان پر قتل کا دعویٰ کرتا ہو تو ان پر قسامت و ذمیت واجب ہو پس سوائے اس صورت کے جو صورتیں نکلیں وہ اصلی قیاس پر باقی رہیں گے تو معین اہل محلہ پر دعویٰ بھی اس سے خارج ہوگا اور یہ ایسا ہوا جیسے اس نے سوائے اہل محلہ کے کسی غیر پر قتل کا دعویٰ کیا یہ سب تغیر قیاس ہے اور استحسان کی دلیل میں اس صورت میں بھی اہل محلہ پر قسامت و ذمیت واجب ہوگی خواہ دعویٰ کسی طور پر واقع ہو اس واسطے کہ نصوص مطلقہ میں کچھ ذماری کی تفصیل و تغریق نہیں ہے تو مطلقاً ہر قسم کے دعویٰ پر قسامت و ذمیت واجب ہوئی پس ہم اس کو مقتضائے قیاس نہیں بلکہ بدلیل نص واجب کرتے ہیں بخلاف اس کے اگر ولی مقتول نے سوائے اہل محلہ کے کسی پر قتل کا دعویٰ کیا تو اہل محلہ بری ہوں گے اس واسطے کہ اس بارے میں کوئی نص وارد نہیں ہے پس اگر اس صورت میں قسامت و ذمیت ہم واجب کہیں تو بدلیل قیاس واجب کہہ لیں گے حالانکہ قیاس ممتنع ہے۔ فن کیونکہ یہ صورت خلاف قیاس ہے جیسا اوپر مذکور ہوا لہذا سوائے اہل محلہ کے غیر پر قتل کا دعویٰ کرنے کی صورت میں اہل محلہ پر قسامت یا ذمیت واجب نہ ہوگی بلکہ اس کا حکم دیگر ہے۔ ثم حکم ذلك ان یثبت ما ادعاہ اذا کان له بینة وان لم تکن استغلفہ یمینا واحداً لانه یس بقسامۃ اللغزہ النص و امتناع القیاس ثمان حلف بدعی وان تک والد دعویٰ فی المال ثبت به وان کان فی الفصاح فهو علی اختلاف منطی فی کتاب الدعوی۔

پھر اہل محلہ کے سوائے دوسرے پر دعویٰ کرنے کا حکم یہ ہے کہ اگر مدعی کے پاس گواہ ہوں تو اس کا دعویٰ ثابت ہو جائے گا اور اگر گواہ نہ ہوں تو مدعی سے صرف ایک قسم لے سکتا ہے کیونکہ یہ قسامت نہیں ہے کیونکہ اس بارے میں نص موجود نہیں اور قیاس اس کو مقتضی نہیں ہے پھر اگر مدعا علیہ قسم کھا گیا تو بری ہو گیا اور اگر اس نے قسم سے انکار کیا تو دیکھا جاوے کہ اگر مال دیت کا دعویٰ ہے تو مال ثابت ہو جائے گا اور اگر دعویٰ قصاص ہے تو اس میں امام و صاحبین کے درمیان وہ اختلاف ہے جس کا بیان کتاب الدعویٰ میں گزرا۔

فیر سب اس صورت میں کہ اہل محلہ کی تعداد پوری پچاس ہو جاوے۔ قال وان لم تکمل اهل
المحلة کدرت الایمان علیہم حتی یتم خمسين لماروی ان عمر رضی
الله عنه لما قضی فی القسامۃ و اتی الیہ تسعة واربعون رجلا فکدر
الیمین علی رجل منهم حتی تمت خمسين ثم قضی بالادیہ وعن
مشریح والنخعی رضی الله عنہما مثل ذلك ولان الخمسين واجب بالسنة یجب
اتمامها ما امکن ولا یطلب فیہ الوقوف علی الفاسد لا
لثبوتہما بالسنة ثم فیہ استعظام امر الدم فان کان
العدد کمالا فاراد الولی ان یکرر علی احدثهم فلیس له
ذلك لان المصیر الی التکرار ضرورة الاکمال۔ اور اگر اہل محلہ
کی تعداد پچاس نہ پہنچی تو قسمیں ان پر مکرر کی جاویں گی۔ یہاں تک کہ پچاس قسمیں پوری ہو جائیں اس دلیل
کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ جب قسامت کے بارے میں حکم دینا چاہا تو آپ کے پاس صرف پچاس
مرد لائے گئے تو آپ نے ان میں سے ایک موپر قسم مکرر کی یہاں تک کہ پچاس قسمیں پوری ہو گئیں پھر دیت کا حکم فرمایا۔
فرواہ المکرخی ولیکن ابن ابی شیبہ نے وکیع عن سفیان عن عبد اللہ بن یزید البذلی عن ابی الملیح عن عمر رضی اللہ عنہ کی کہ
حضرت عمر نے ان پر قسمیں مکرر کیں یہاں تک کہ تعداد پوری ہو گئی عبدالرزاق نے ابو بکر بن عبد اللہ عن ابی الزناد عن ابن المسیب
عن عمر روایت کی کہ حضرت عمر نے ایک عورت سے پچاس قسمیں لیں اس کے ایک مولیٰ پر جو مقتول ہوا تھا پھر اس عورت پر
دیت قرار دی دونوں اسناد صحیح ہیں اگرچہ اس سے لازم آتا ہے کہ عورتوں پر قسامت ہے وہو قول مالک۔ ع۔ ت۔ اور
شریح ونخعی رحمہما اللہ تعالیٰ سے اس کے مثل روایت ہے یعنی شریح نے مقرر کر کے تعداد پوری کی رواہ ابن ابی شیبہ اور نخعی
نے اس طرح پوری کرنے کا مسئلہ بیان کیا۔ کما رواہ عبدالرزاق۔ ت۔ اور دوسری دلیل قیاسی یہ کہ پچاس قسمیں بدلیل حدیث واجب
ہیں تو جہاں تک ممکن ہے ان کا پورا کرنا واجب ہے اور اس تجسس کی کوئی ضرورت نہیں کہ اس میں کیا فائدہ ہے کہ قسمیں مقرر
کی جاویں اس واسطے کہ یہ امر تو بدلیل حدیث ثابت ہے پھر اس میں خون محترم کا امر عظیم ہونا ظاہر ہوتا ہے اور اگر پچاس کی
تعداد کامل ہو پھر بھی ولی مقتول نے چاہا کہ بعض سے مقرر قسم لے تو اس کو یہ مجاز نہ ہوگا کیونکہ حکمہ کرنا تو صرف پوری کرنے کی
ضرورت سے تھا۔ اور یہاں کوئی ضرورت نہیں ہے۔ قال ولا قسامۃ علی الصبی و
لا الجنون لانہما لیسا من اهل القول الصحیح والیمین
قول صحیح ولا امرأۃ ولا عبد لانہما لیسا من اهل النصرة
والیمین علی اہلہا۔ واضح ہو کہ طفل یا مجنون پر قسامت نہیں ہے اس واسطے کہ ان دونوں کو قول صحیح
کی لیاقت نہیں ہے حالانکہ قسم ایک قول صحیح ہوتی ہے۔ اور عورت یا غلام پر بھی قسامت نہیں ہے۔ اس واسطے کہ ان میں
نصرت کی لیاقت نہیں ہے حالانکہ قسم انہیں لوگوں پر ہوتی ہے جو اہل نصرت ہیں۔ قال وان وجد میتا لا
اشربہ فلا قسامۃ ولا دیۃ لانه یس بقتیل اذا لقتیل فی العرف
من فانت حیاتہ بسبب یباشیرۃ حی و ہذا میت حتم
انفہ والغرامۃ یتبع فعل العید والقسامۃ یتبع احمال

القتل ثم يجب عليهم القسمة فلا بد من ان يكون
 به اثر يستدل به على كونه قتيلا وذلك بان يكون
 به جراحة او اثر ضرب او خنق وكذا اذا كان
 خرج الدم من عينه او اذنه لانه لا يخرج منها
 الا بفعل من جهة الجي عادة بخلاف ما اذا خرج من فيه
 او برة او ذكرا لان الدم يخرج من هذه المخارج عادة
 غير فعل احد وقد ذكرنا في الشهيد - اور اگر کسی محلہ یا گھر
 میں ایسا مردہ پایا گیا جس میں کوئی اثر قتل نہیں ہے تو قسامت یا دیت کچھ واجب نہ ہوگی۔
 کیونکہ وہ قتیل نہیں ہے۔ کیونکہ عرف میں مقتول اس کو کہتے ہیں جس کی حیات ایسے سبب سے
 جاتی رہی، جس کا ارتکاب کسی زندہ مخلوق سے ہوا ہو اور یہ شخص تو اپنی موت سے مر گیا اور تاوان واجب
 ہونا بندہ کے فعل کے تابع ہے اور قسامت واجب ہوتا اس احتمال پر ہوتا ہے کہ شاید قتل کیا گیا
 تب ان پر قسم واجب ہوتی ہے تو ضرور ہو کہ اس میں ایسا اثر ہو جس سے اُس کے مقتول ہونے پر
 استدلال کیا جاوے اور اس کی یہ صورت ہے کہ اُس کے بدن میں جرحت یا ضرب یا گلا گھونٹنے کا اثر
 ہو اور اسی طرح اُس کی آنکھ یا کان سے خون بہا تو بھی علامت قتل ہے۔ کیونکہ بدلیں عادت
 یہ بات معلوم ہوئی کہ مردہ کے آنکھ یا کان سے خون بہنا جیسی ہوتا ہے کہ زندہ کی جانب سے کسی
 فعل کا ارتکاب ہو، بخلاف اس کے اگر اُس کے منہ یا مقعد یا تارہ سے خون بہا تو مقتول ہونے
 کی دلیل نہیں ہے۔ کیونکہ ان منافذ سے خون نکلتا ازراہ عادت کے بدون کسی کی حرکت کے بھی
 ہوتا ہے اور ہم اس مسئلہ کو باب الشہید میں بیان کر چکے ہیں۔ ولو وجد بدن
 القتيل او اكثر من نصف البدن او النصف ومعه
 الراس في محلة فعلى اهلها القسامة والسدية
 وان وجد نصفه مشقوقا بالطول او وجد اقل من النصف
 ومعه الراس او وجد اذنه او رجلاه او راسه فلا شيء عليهم
 لان هذا حكم عرفنا بالنص وقد ورد في البدن الا ان
 لاكثر حكم الكل تعظيما للأدمى بخلاف الاقل لانه ليس ببدن ولا
 ملحق به فلا تجرى فيه القسامة ولانا لو اعتبرنا لا يتكرر القسامتان
 والسديتان بمقابلة النفس واحدة ولو تتواليان والاصل فيه ان
 الموجود الاقل ان كان بحال لو وجد الباقي تجرى فيه القسامة لا تجب فيه وان
 كان بحال لو وجد الباقي لا تجرى فيه القسامة تجب والمعنى ما اشرنا اليه
 وصلوة الجنائز في هذا تنسحب على هذا الاصل لانها لا تتكرر - اگر مقتول کا بدن
 یا نصف بدن سے زیادہ یا نصف مع سر کے ایک محلہ میں پایا تو اس محلہ والوں پر قسامت و دیت واجب

ہوگی۔ اور اگر نصف بدن سر سے پیر تک طول میں ایک ٹکڑا پایا گیا یا نصف سے کم مع سر کے اسی طرح پایا گیا یا اس کا ہاتھ یا پاؤں یا سر پایا گیا تو اہل محلہ پر کچھ واجب نہ ہوگا یعنی قسامت یا دیت واجب نہ ہوگی اس واسطے کہ قسامت کا حکم ہم نے بدلیل نص پایا ہے اور نص کا ورود بدن کے بارہ میں ہوا ہے تو جس صورت میں پورا بدن صادق اوسے وہی اس نص کا مورد ہے لیکن آدمی کی تعظیم کے واسطے اکثر بدن کو بھی کل بدن کا حکم دیا گیا ہے بخلاف اقل کے اس واسطے کہ یہ بدن نہیں ہے اور نہ بدن کے ساتھ ملحق ہے تو اس میں قسامت جاری نہ ہوگی اور اس واسطے کہ اگر ہم اقل میں قسامت اعتبار کریں تو اس ایک ہی بدن کے واسطے دو قسامتیں اور دو دیتیں واجب ہوں گی اور قاعدہ کلیہ اس باب میں یہ ہے کہ حصہ موجود اگر اس لائق ہو کہ اگر اس میں باقی مل جائے تب قسامت جاری ہو تو اس موجود کے واسطے قسامت واجب نہ ہوگی اور اگر اس لائق ہو کہ اگر باقی اس کے ساتھ ملے تو پھر قسامت نہ ہوگی تو موجود کے واسطے قسامت واجب ہوگی۔ یعنی اگر موجودہ ٹکڑا اقل ہو گا کہ جس کے ساتھ اکثر مل جاوے تو قسامت ہو تو موجودہ کے واسطے قسامت نہیں ہوگی اور اگر موجودہ ٹکڑا اکثر ہو کہ باقی اقل ملنے سے قسامت نہیں ہے تو موجودہ کے واسطے قسامت ہوگی اور اس میں صبیحہ وہ ہے جس کا ہم نے اوپر اشارہ کیا۔ اس صورت میں نماز جنازہ کی تصریح اسی اصل مذکور پر ہوگی یعنی اگر اقل ہے کہ جس میں قسامت نہیں تو نماز جنازہ بھی نہیں ہے اور اگر اکثر ہے کہ جس میں قسامت ہو تو نماز جنازہ بھی واجب ہوگی، اس واسطے کہ نماز جنازہ بھی متکرر نہیں ہوتی ہے۔ ولو وجد فیہم جنین او سقط لیس بہ اثر الضرب وہو قائم فلا شیئی علی اهل المحلۃ لانه لا یفوق الکبیر حال اوان کان بہ اثر الضرب وہو قائم الخلق وجبت القسامۃ والدیۃ علیہم لان الظاہران تام الخلق ینفصل حیوان کان ناقص الخلق فلا شیئی علیہم لانه ینفصل میتا لایحیا۔ اور اگر گھریا محلہ میں کوئی جنین یا گرا ہوا بیٹ پایا گیا جو پورا نہیں ہے حالانکہ اس میں کوئی نشان ضرب نہیں پایا جاتا ہے تو محلہ والوں پر کچھ واجب نہ ہوگا اس واسطے کہ وہ پورے آدمی سے بڑھ کر نہیں ہو سکتا ہے اور اگر اس میں کوئی نشان ضرب موجود ہو تو دیکھا جاوے کہ اگر جنین کی خلقت پوری تھی تو اہل محلہ پر قسامت و دیت واجب ہوگی کیونکہ ظاہر حال یہ ہے جس کی خلقت پوری ہو چکی وہ زندہ برآمد ہوگا اور اگر اس کی خلقت میں نقصان ہو یعنی ہنوز اس کے اعضاء پورے نہیں بنے تھے تو اہل محلہ پر کچھ واجب نہ ہوگا کیونکہ اس کا جلا ہوتا زندہ نہیں ہو سکتا بلکہ مردہ جدا ہوا ہوگا۔ قال واذا وجد القتیل علی دابة یسوقہا رجل فالدیۃ علی عاقلئہ دون اهل المحلۃ لانه فی بیدہ فصار کما اذا کان فی دارہ وکذا اذا کان قائداً اور اکبرہا فان اجتمعوا فلیہم لان القتیل فی ایدہم فصار کما اذا وجد فی دارہم۔ اور اگر مقتول ایسے جانور پر لگا کہ جس کو کوئی شخص ہانکے لے جاتا ہے تو مقتول کی دیت اسی کی مددگار برادری پر واجب ہوگی اہل محلہ پر نہیں ہوگی کیونکہ مقتول مذکور اس کے قبضہ میں ہے تو ایسا ہوا جیسے اس کے گھر میں ملا ہے اور اسی طرح اگر یہ شخص اس جانور کو آگے کھینچتا ہو یا اس پر سوار ہو تو بھی حکم اور اگر ایک ہانکتا ہو اور دوسرا اس کو کھینچتا ہو اور تیسرا اس پر سوار ہو تو مقتول کی دیت ان تینوں پر واجب ہوگی اس واسطے کہ مقتول مذکور ان سب کے قبضہ میں ہے تو ایسا ہوا کہ گویا ان کے گھر میں پایا گیا ہے۔ قال وان مرت دابة بین قریبتین وعلیہما قتیل فهو علی اقربہما ردی ان النبی علیہ السلام اتی بقتیل وجد بین قریبتین

فامر ان یذرع وعن عمر رضی اللہ عنہ انه لما كتب الیہ فی القتل الذی وجد بین وادعته وارحب کتب بان یقیس بین قریبتین فوجد القتل الی وادعته اقرب فقضى علیہم بالقسامۃ قیل ہذا الخمول علی ما اذا کان بحیث یبلغ اہلہ الصوت لانه اذا کان ہذا لصفۃ یلحقہ الغوث فمکنہم النصرۃ وقد قصروا اگر ایک جانور دو گاؤں کے بیچ میں جاتا ہے حالانکہ اس جانور پر ایک مقتول لدا ہوا ہے تو دونوں گاؤں میں سے جس سے زیادہ قریب ہو اسی پر اُس کی دیت واجب ہوگی، کیونکہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک مقتول لایا گیا جو دو گاؤں کے بیچ میں پایا گیا تھا تو آپ نے حکم فرمایا کہ مقتول سے دونوں گاؤں کا فاصلہ ناپا جاوے۔

ف پس وہ دونوں میں سے ایک گاؤں سے زیادہ قریب نکلا تو آپ نے اُس گاؤں پر ڈالا۔ رواہ اسحاق والطیالی و البزار والبیہقی۔ ت ن۔ وقیل احمد وابن ابی شیبہ ایضاً۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو لکھا گیا کہ قبیلہ وادعہ و قبیلہ ارحب کے درمیان ایک مقتول پایا گیا ہے تو آپ نے حکم لکھا کہ دونوں کا فاصلہ ناپا جاوے پس مقتول مذکور قبیلہ وادعہ سے زیادہ قریب پایا گیا تو آپ نے وادعہ پر قسامت کا حکم دیا۔ ف اور اُن پر دیت کا بھی حکم دیا تو حارث بن ازمع نے کہا کہ یا امیر المؤمنین ہمارے قسموں نے ہم سے مال دُور نہ کیا اور نہ ہمارے مال نے ہم سے قسمیں دُور کیں تو فرمایا کہ یہی حق ہے اور میں نے تمہارے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کا فیصلہ تم میں جاری کیا۔ رواہ عبد الرزاق وابن ابی شیبہ والشافعی والدارقطنی متفقاً انتجتہا منہم۔ م۔ بعض نے فرمایا کہ یہ حکم ایسی صورت پر محمول ہے کہ مقتول ایسی جگہ ہو کہ اُس کی آواز نزدیک والوں کو پہنچ سکتی ہو کیونکہ جب وہ اس حالت پر ہو تو اُس کی فریاد پہنچ سکتی تھی پس ان لوگوں سے مدد کرنا ممکن تھا حالانکہ انہوں نے قصور کیا۔ ف لہذا دیت کے ضامن ہوتے۔ قال وان وجد القتل فی دار انسان فالقسامۃ علیہ لان الدار فی ید والدیۃ علی عاقلۃ لان نصرانہ منہم وقوتہ بہم اگر مقتول کسی شخص کے گھر میں پایا گیا تو قسامت اسی پر واجب ہوگی اس واسطے کہ مکان مذکور اسی کے قبضہ میں ہے اور دیت اُس کی مددگار برادری پر واجب ہوگی۔ کیونکہ اس کی نصرت و قوت انہیں لوگوں سے ہے قال ولان تسل السکان فی القسامۃ مع الملائک عند ابن حنیفۃ وهو قول محمد وقال ابو یوسف هو علیہم وجیباً لان ولایۃ التذبیہر کما تكون بالملک تكون بالسکفی التری انه علیہ السلام جعل القسامۃ والدیۃ علی الیہود و ان کانوا سکاناً بخیر ولہما ان المالك هو المختص بنصرۃ البقعة دون السکان لاسکفی الملائک الزم و قرارہم اذ وہم کانت ولایۃ التذبیہر الیہود فیحقق التقصیر منہم و اما اہل خیبر فالنبی علیہ السلام اقترہ علی املاکہم وکان یلخذ منہم علی وجہ الخراج۔ واضح ہو کہ قسامت میں مالکوں کے ساتھ اجارہ یا عاریت پر رہنے والے داخل نہ ہوں گے یا امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کا قول ہے اور ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ قسامت ان سب پر واجب ہوگی۔ کیونکہ ولایت تذبیر جیسے ملکیت حاصل ہوتی ہے ویسے ہی سکونت حاصل ہوتی ہے، کیا نہیں دیکھتے ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کے یہودیوں پر قسامت اور دیت واجب کی حالانکہ یہ لوگ خیبر میں صرف رہتے والے تھے۔ یعنی مالک نہ تھے۔ اور امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ اُس جگہ کا مالک ہی مدد کرنے کے واسطے مختص ہے اور رہنے والے اس سے بری ہیں اس واسطے کہ مالکوں کی سکونت لازمی و دائمی ہوتی ہے تو تذبیر کی ولایت بھی مالکوں ہی پر ہوگی، تو انہیں سے تقصیر ثابت ہوگی اور رہے اہل خیبر تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو ان کی مالک پر باقی رکھا تھا اور ان سے اچ لیا کرتے تھے۔ ف لیکن یہ خلاف روایت ہزار ہت ہے کہ جس میں یہ مذکور ہے کہ آپ نے خیبر فتح کر کے اُس کو غازیوں

میں تقسیم کر دیا اور یہودیوں کو صرف بطور کا شکار کے رکھا تھا اور یہی روایت صحیح ہے کیونکہ سوائے قلعہ و طبق و سلام کے تمام خیر بزور شمشیر فتح ہوا اور جو روایت شیخ مصنف نے ذکر کی اس سے ذریعہ و ابن حجر نے انکار کیا یہ کسی روایت میں نہیں ملتا ہے۔ قال و هو علی اهل الخطة دون المشتريين و هذا قول ابی حنیفہ و محمد رحمہما و قال ابو یوسف ان کل مشترکون لان الضمان انما یجب بتوکل الحفظ من له ولایة الحفظ و لهذا طریق یجعل جانباً مقصوداً و الولاية باعتبار الملك و قد استودا فیہ و لهما ان صاحب اعطه هو المختص بنصرة البقعة هو المتعارف و لانه اصیل و المشتري و خیل و ولایة التدبیر الی الاصل و قیل ابی حنیفہ رحمہما بنی ذلك علی ما شاهد بالکوفة پھر واضح ہو کہ قسامت و دیت اس خطہ والوں پر ہے اور اس خطہ میں کسی جگہ کے خریدنے والوں پر واجب نہیں ہے اور یہ امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے اور امام ابو یوسف نے فرمایا کہ یہ سب لوگ اس میں مشترک ہیں اس واسطے کہ جن لوگوں پر حفاظت واجب ہے ان کی ترک حفاظت سے ان پر تاوان واجب ہوتا ہے اور اسی طریق سے وہ قصور دار مجرم ٹھہرایا جاتا ہے اور ولایت حفاظت بوجہ ملکیت ہے اور ملکیت میں خطہ والے و مشتری سب برابر ہیں اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ اس خطہ کی مددگاری خاصہ اہل خطہ پر واجب ہے اور یہی لوگوں میں متعارف بھی ہے۔ اور اس دلیل سے کہ صاحب خطہ اصیل ہوں اور مشتری ذخیل ہے حالانکہ تدبیر کی ولایت اصیل کو ہوتی ہے بعض مشائخ نے فرمایا کہ ابو حنیفہ کا قول برواج اہل کوفہ ہے۔ قال وان بقى واحد منهم فكذلك یعنی من اهل الخطة لما بینا وان لم یبق واحد منهم بان باعوا کلهم فهو علی المشتري لان الولاية انتقلت اليهم او خلعت لهم لئوال من یقدمهم او یزاحمهم۔ اور اگر اہل خطہ میں سے ایک شخص بھی باقی رہا تو بھی یہی حکم ہے یعنی قسامت و دیت اسی کی مددگار برادری پر ہوگی اور اگر اہل خطہ میں سے کوئی بھی باقی نہیں رہا بائیں طور کہ ان سبھوں نے خطہ مذکور فروخت کر دیا تو قسامت و دیت مشتریوں پر واجب ہوگی اس واسطے کہ ولایت خطہ انھیں کی جانب منتقل ہوئی یا ان کے واسطے خالص ہوگئی کیونکہ ان پر کوئی شخص مقدم یا ان کا مزاحم نہیں ہے۔ و اذا وجد قتيل في دار القسامة علی رب الدار و علی قومه و تدخل العاقلة فی القسامة ان كانوا حضورا و ان كانوا عیبا فالقساممة علی رب الدار یکدر علیہ الايمان و هذا عند ابی حنیفہ و محمد و قال ابو یوسف لا قسامة علی العاقلة لان رب الدار خص به من غیره فلا یشترک غیره فیها کما هل المحللة لا یشترک غیره فیها عواقبهم و لهما ان الحضور لزمتمهم نصرة البقعة کما تلزم صاحب الدار فیشارکونه فی القسامة اگر کسی کے گھر میں کوئی شخص مقتول پایا گیا تو قسامت اس مکان کے مالک و اس کی قوم پر واجب ہوگی اور قسامت میں اس کی مددگار برادری بھی داخل ہوتی بشرطیکہ وہ لوگ حاضر ہوں اور اگر غائب ہوں تو قسامت مالک مکان پر ہوگی کلمہ اس پر قسمیں مقرر کی جائیں گی اور یہ امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے اور امام ابو یوسف (و شافعی و احمد) نے کہا کہ مددگار برادری پر قسامت نہیں ہے اس واسطے کہ مالک مکان اس مکان کے ساتھ بہ نسبت دوسروں کے اخص ہے تو قسامت میں اس کے ساتھ دوسرا شریک نہ ہوگا جیسے اہل محلہ کے ساتھ ان کی مددگار برادری شریک نہیں ہوتی ہے اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ حاضرین برادری پر اس خطہ کی نعمت واجب ہے جیسے مالک مکان پر نعمت واجب ہے پس حاضرین برادری بھی قسامت میں اس کے شریک ہوں گے۔ قال فان وجد القتيل في دار مشتركة نصفها لرجل و عشرها لرجل و الا نحو ما بقى فهو علی رؤوس الرجال لان صاحب القليل یزاحم صاحب الكثير فی التدبیر

فكانوا سوا من المظن والقبض فيكون على عدل من ينزل الشقة او المقتول کسی مشترک گھر میں پایا گیا جس میں سے نصف ایک شخص کا اور دسواں حصہ دوسرے شخص کا اور باقی تیسرے شخص کا ہے تو تاوان بتعداد و شرکاء واجب ہو گا یعنی بحساب ملکیت کم و بیش نہ ہو گا بلکہ اگر تین شریک ہیں تو ہر ایک پر تہائی واجب ہوگی اس واسطے کہ تدبیر کے بارہ میں قلیل حصہ دار اپنے شریک کثیر کا مزاحم ہوتا ہے تو حفاظت و تعمیر میں دونوں برابر ہوتے پس تاوان بشمار شرکاء ہو گا جیسے شفعہ بھی اسی حکم پر ہے۔ قال ومن اشترى دارا اوله يقبضها حتى وجد فيها قتيل فهو على عاقلة البائع وان كان في البيع خيار لاحد هما فهو على عاقلة الذي بيده وهذا عند ابي حنيفة ر و قال ان لم يكن فيه خيار فهو على عاقلة المشتري وان كان فيه خيار فهو على عاقلة الذي تصير له لانه انما انزل قاتلا باعتبار التقدير في الحفظ ولا يجب الا على من له ولاية الحفظ والولاية تستفاد بالملك ولهذا كانت الدية على عاقلة صاحب الدار دون المودع والملك للمشتري قبل القبض في البيع البات وفي المشروط فيه الخيار ليعتبر قرار الملك كما في صدقة الفطر وله ان القدرة على الحفظ باليد لا بالملك الا يدي انه يقتدر على الحفظ باليد بدون الملك ولا يقتدر بالملك بدون اليد وفي البات اليد للبائع قبل القبض وكذا فيها فيه الخيار لاحد هما قبل القبض لانه دون البات ولو كان المبيع في يد المشتري والخيار له فهو اخص الناس به تصدقا ولو كان الخيار للبائع فهو في يده لا مصحون عليه بالقيمة كالمغصوب فتعتبر يده اذ بها يقدر على الحفظ

اگر ایک شخص نے ایک مکان خریدا اور ہنوز اس پر قبضہ نہ کیا تھا کہ اس میں ایک مقتول پایا گیا تو اس کی دیت بائع کے مددگار برادری پر ہوگی اور اس بیع میں اگر کسی کے واسطے خيار شرط ہو یعنی بائع یا مشتری نے اپنے واسطے خيار شرط کیا ہو تو مقتول کی دیت اس شخص پر واجب ہوگی جس کے قبضہ میں ہے اور یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ اگر بیع میں خيار شرط نہ ہو تو مقتول کی دیت مشتری کی مددگار برادری پر واجب ہوگی اور اگر بیع میں خيار شرط ہو تو دیت اس شخص پر واجب ہوگی جس کے واسطے آخر میں یہ مکان قرار پاوے کیونکہ حفاظت میں تعمیر کی وجہ سے وہ قاتل قرار پایا اور حفاظت اسی شخص پر واجب ہوتی ہے جس کو حفاظت کی ولایت ہو اور ولایت کا حصول بذریعہ ملکیت ہوتا ہے لہذا اگر مکان ودیعت میں کوئی مقتول پایا جاوے تو اس کی دیت مستودع پر نہیں آتی بلکہ مالک پر ہوتی ہے پس بیع قطعی میں قبضہ سے پہلے مشتری کی ملکیت حاصل ہو جاتی ہے اور جس بیع میں خيار شرط ہو تو اس میں یہ دیکھنا پڑے گا کہ کس کی ملک ٹھہرتا ہے جیسے صدقہ فطر کی صورت میں ہوتا ہے یعنی اگر عید سے پہلے کوئی غلام بشرط خيار خریدا تو خيار زائل ہو کر جس کے واسطے یہ غلام قرار پاوے اسی پر صدقہ فطر واجب ہوگا اسی طرح یہاں جس کا مکان قرار پاوے اسی پر مقتول کی دیت واجب ہوگی اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ حفاظت کی قدرت بذریعہ ملک نہیں بلکہ بذریعہ قبضہ ہوتی ہے یعنی حفاظت کے واسطے ملکیت شرط نہیں بلکہ قبضہ کافی ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ بدون ملک کے بذریعہ قبضہ کے حفاظت ہو سکتی ہے اور بدون قبضہ کے بذریعہ ملک کے حفاظت نہیں ہو سکتی پس بیع قطعی کی صورت میں قبضہ مشتری سے پہلے بائع کا قبضہ موجود ہے تو بائع ضامن ہوگا اور اسی طرح جس بیع میں دونوں میں سے کسی کا خيار ہو تو قبضہ سے پہلے بائع قابض ہے کیونکہ بیع بشرط خيار یہ نسبت بیع قطعی کے کمتر ہوتی ہے اور اگر بیع مذکور مشتری کے قبضہ میں ہو حالانکہ مشتری کا خيار شرط ہے تو وہ اس مکان میں تصرف کا زیادہ اختصاص رکھتا ہے اور اگر اس بیع میں بائع کا خيار ہو تو بیع مذکور مشتری کے قبضہ میں

مضمون ہے یعنی اگر بائع اس بیع کو فسخ کرے اور بیع تلف ہو تو مشتری اس کی قیمت کا ضامن ہوگا جیسے مال مقصوب بقبضہ غاصب ہوتا ہے پس مشتری کا قبضہ معتبر ہے کیونکہ وہ اس قبضہ کے ذریعے سے حفاظت پر قادر ہے، قال ومن كان في يده دار فوجد فيها قتيل لم تعقله العاقلة حتى تشهد الشهود وانها للذي في يده لانه لا بد من الملك لصاحب اليد حتى تعقل العواقل عنه واليد وان كانت وليا على المملك و لكنها محتملة فلا تكفي لا يجاب الدية على العاقلة كما لا تكفي لا مستحقا الشفعة بل في الدار المشفوعة فلا بد من اقامة البينة. اگر ایک شخص کے قبضہ میں ایک مکان ہو جس میں ایک مقتول پایا گیا اور قابض کی مددگار برادری نے اس کی ملکیت سے انکار کیا تو مددگار برادری دیت کی ضامن نہ ہوگی جب تک گواہ لوگ یہ گواہی نہ دیں کہ یہ مکان اسی قابض کی ملکیت ہے کیونکہ مددگار برادری کے ضامن ہونے میں یہ شرط ہے کہ قابض اس کا مالک ہو اور قبضہ ظاہری اگرچہ ملکیت کی دلیل ہے لیکن اس میں احتمال ہے تو مددگار برادری پر دیت واجب ہونے کے واسطے کافی نہ ہوگی جیسے مکان مشفوعہ میں شفعہ حاصل کرنے کے واسطے ظاہری قبضہ کافی نہیں ہوتا ہے تو گواہی قائم کرنا ضرور ہے قال وان وجد قتيل في سفينة فالتسامية على من فيها من الركاب والملاحين لانها في ايديهم واللفظ يشمل اربابها حتى تجب على الارباب الذين فيها وعلى السكان وكذا على من يمدها المالك في ذلك وغير المالك سوارا وكذا العجولة وهذا على ما روي عن ابي يوسف ظاهر والفرق لهما ان السفينة ينتقل وتقول فيعتبر فيها اليد دون الملك كما في الدابة بخلاف المحلة والدار لانها لا تنقل - اگر کشتی میں کوئی شخص مقتول پایا گیا تو کشتی میں جو لوگ سوار یا اس کے ملاح ہیں ان پر قسامت واجب ہوگی کیونکہ کشتی مذکورہ ان کے قبضہ میں ہے اور واضح ہو کہ لفظ مذکورہ مالکان کشتی کو بھی شامل ہے حتیٰ کہ قسامت ان مالکان کشتی پر بھی واجب ہوگی جو اس کشتی میں ہیں اور ان لوگوں پر بھی جو سوار ہیں اور اسی طرح ان لوگوں پر بھی جو کشتی کھینچتے ہیں اس میں مالک وغیر مالک برابر ہیں اور اسی طرح گاڑی وہیلی کا حال ہے اور واضح ہو کہ یہ حکم بنا بر روایت ابو یوسف کے ظاہر ہے (اور امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک کشتی و مکان میں فرق کرنا پڑے گا) اور فرق کی تقریر یہ ہے کہ کشتی ایسی چیز ہے جو اپنی جگہ سے منتقل و محول ہوتی ہے تو اس میں بدون ملکیت کے خالی قبضہ معتبر ہے جیسے جانور کی صورت میں مذکور ہوا ہے بخلاف محلہ و مکان کے کہ وہ منتقل و محول نہیں ہوتا ہے۔ قال وان وجد في مسجد محلة فالتسامية على اهلها لان التدبير فيه اليهم وان وجد في المسجد الجامع والشارع الاعظم فالتسامية فيه والدية على بيت المال لان العامة لا يختص به واحد منهم وكذا الجسور للعامة ومال بيت المال مال عامة المسلمين اور کسی محلہ کی مسجد میں مقتول پایا گیا تو اس مسجد والوں پر قسامت واجب ہوگی کیونکہ اس مسجد کی تدبیر انہیں لوگوں کی ولایت میں ہے اور اگر جامع مسجد یا شارع عام پر مقتول پایا گیا تو اس میں قسامت نہیں ہو سکتی اور اس کی دیت بیت المال پر واجب ہوگی اس واسطے کہ جامع مسجد یا شارع عام تو عام لوگوں کے واسطے ہے ان میں کسی شخص کے خصوصیت نہیں ہے اور اسی طرح عام نہروں یا دریاؤں کے پل بھی عام لوگوں کے واسطے ہیں اور بیت المال کا مال بھی عام لوگوں کا مال ہے۔ پس اس کی دیت عام مال سے دی جائے گی۔ ولو وجد في السوق ان كان مملوكا فعند ابي يوسف تجب على السكان وعندهما على المالك وان لم يكن مملوكا كالشوارح العامة التي بنيت فيها فعلى بيت المال لانه لجماعة المسلمين - اور اگر مقتول مذکور کسی بازار میں

پایا گیا پس اگر یہ بازار مملوک ہو تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ساکنان بازار پر واجب ہے (خواہ مالک ہوں یا نہ ہوں) اور امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک صرف مالکوں پر واجب ہے اور اگر یہ بازار مملوک نہ ہو جیسے وہ بازارین جو شارع عامہ پر بنائی گئی ہیں تو دیت بیت المال پر واجب ہے اس واسطے کہ بازار مذکور عامہ مسلمانوں کے واسطے ہے۔ ولو وجد فی السجن فالدية علی بیت المال و علی قول ابی یوسفؒ الدیة والقسامۃ علی اهل السجن لانهم ساکنون وولاية التدبیر الیہم والظاهر ان القتل حصل منهم وھما یقولان ان اهل السجن مقہورون فلا یتناصرون فلا یتعلق بہم ما یجب لاجل النصرۃ ولانہ بنی الاستیفاء حقوق المسلمین فاذا کان غنمہ یعود الیہم فغرما یرجع علیہم قالوا وھذا فریعة المالك والساکن وھی مختلف فیہا بین ابی حنیفہؒ و ابی یوسفؒ اور اگر قید خانہ میں کوئی مقتول پایا گیا تو اس کی دیت بیت المال پر واجب ہوگی اور امام ابو یوسفؒ کے قول پر قسامت اور دیت قید خانہ والوں پر واجب ہوگی کیونکہ یہی لوگ وہاں کے رہنے والے ہیں اور انھیں پر تدبیر محول ہے اور ظاہر یہ قتل انھیں کی ذات سے واقع ہوا ہے اور امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کہتے ہیں کہ قید خانہ والے خود مقہور و عبور ہیں تو وہ یا ہم مددگاری نہیں کر سکتے پس جو چیز بوجہ مدد ترک کرنے کے واجب ہوتی ہے اور وہ ان لوگوں سے متعلق نہ ہوگی یعنی قسامت و دیت بھی متعلق نہ ہوگی کیونکہ وہ مدد نہ کرنے کی تقصیر سے واجب ہوتی ہے اور اس دلیل سے کہ قید خانہ تو مسلمانوں کے حقوق حاصل کرنے کے لئے بنایا گیا ہے تو جب قید خانہ کا نفع عام مسلمانوں کو پہنچتا ہے تو قید خانہ کی وجہ سے جو بلا لازم آدے وہ عام مسلمانوں پر ہوگا یعنی بیت المال سے دلایا جائے گا مشائخ نے بیان کیا کہ امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے درمیان اصل اختلاف یہ ہے کہ قسامت و دیت مالک مکان پر واجب ہوتی ہے بقول ابی حنیفہؒ اور رہنے والوں پر واجب ہوتی ہے بقول ابو یوسفؒ پس قید خانہ کا مسئلہ اسی اصل کی فرع ہے۔ قال وان وجد فی بدیۃ لیس بقربھا عمارۃ فهو حد و تفسیر القرب ما ذکرنا من استماع الصوت لانه اذا کان بہذا الحالۃ لایلحقہ الغوث من غیرہ فلا یوسف احدھا لتقصیر و هذا اذا لم تکن مملوكة لاحد اما اذا كانت فالدیۃ والقسامۃ علیھا قلتہ اور اگر مقتول کسی جنگل میں پایا گیا جس کے قرب میں آبادی نہیں ہے تو اس کا خون رائیگاں ہے اور قرب کے معنی ہم نے اوپر بیان کیے کہ وہاں تک آواز سنائی دے ورنہ دور ہے اور دلیل یہ ہے کہ جب مقتول ایسی حالت میں پایا گیا کہ اس کو فریادی نہیں پہنچ سکتا تو کوئی شخص تقصیر وار نہیں ہو سکتا یہ سب اس صورت میں کہ جہاں پایا گیا وہ زمین کسی کی مملوک نہ ہو اور اگر کسی کی مملوک ہو تو قسامت و دیت اسی کی مددگاہ برادری پر ہوگی۔ بین قریتین کان علی اقربھا وقد بیعنا لان وجد فی وسط الفرات یمریہ الماء فهو حد لانه لیس فی حد ولا فی ملکہ۔ اور اگر مقتول دو گاؤں کے بیچ پایا گیا تو دونوں میں سے جس سے زیادہ قریب ہو اسی پر قسامت و دیت ہوگی اور ہم اس کو سابق میں بیان کر چکے ہیں اور اگر دریائے فرات کے بیچ پایا گیا جس کو پانی بہا لے لے جاتا ہے تو اس کا خون رائیگاں ہے کیونکہ ایسا قدرتی دریا کسی کے قبضہ یا ملکیت میں نہیں ہے۔ وان کان محبسا بالشاطی فهو علی اقرب القری من ذلک المكان علی التفسیر الذی تقدم لانه احصی بنصہ ہذا الموضع فهو كالحرۃ علی الشط والشط فی بد من هو بقرب منه الا تدری انہم یتقون منه الماء لور دون بنائہم فیہا بخلاف النہر الذی یتقون بہ الشفۃ لاختصاص اہلہا بہ لقیامہ علیہ فکون القسامۃ والدیۃ علیہم

اگر قیس مذکور قدرتی دریا کے کنارے اڑا ہو تو یہاں سے جو آبادی سب سے زیادہ نزدیک ہو ان پر یہ دیت واجب ہوگی اور نزدیکی کے وہی معنی ہیں جو ہم نے اوپر بیان کیے ہیں اور اس کی دلیل یہ ہے کہ یہی لوگ اس مقام کی نصرت کے واسطے اخص ہیں تو مقتول مذکور گویا کنارے پر رکھا ہے اور کنارہ اس قوم کی تصرف میں ہے جو اس سے بہت قریب ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ یہ لوگ اس سے پانی لینے اور اپنے جانوروں کو پانی پلانے لاتے ہیں پس درمیان میں بہتے ہوئے اور کنارے لگے ہوئے کا فرق صرف قدرتی دریائے کلاں میں ہے جو ملک خاص نہ ہو بخلاف اس نہر کے جس کے ذریعہ سے شفعہ کا استحقاق ہوتا ہے تو یہ نہر میں لوگوں کے واسطے ہے انہیں پر قسامت و دیت واجب ہوگی کیونکہ ان لوگوں کو اس نہر سے اختصاص ہے کیونکہ ان کا قبضہ اس پر قائم ہے۔ قال وان ادعی الولی علی واحد من اهل المحلة بعینه لم تسقط القسامۃ عنہم وقد ذکرنا ذکرا ذکرا فیہ القیاس والاستحسان وان ادعی علی واحد من غیرہم سقطت عنہم وجہ الفدق قد بینا ہ من قبل و ہوان وجوب القسامۃ علیہم دلیل علی ان القاتل منہم فتعیینہ واحد منہم لا ینافی ابتداء الامد لانہ منہم بخلاف ما اذا عین من غیرہم لان ذلک بیان ان القاتل لیس منہم وہم انما یغرمون اذا کان القاتل منہم لکونہم قتلة تقدیرا حیث لم یأخذوا علی ید الظالم ولان اهل المحلة لا یغرمون بمجرد ظهور القاتل بل یغرمون بظہور الیوم والیوم اظہرہم الابدعوی الولى فاذا ادعی القاتل علی غیرہم امتنع دعواہ علیہم وسقط لفقہ شرطہ۔ اگر ولی نے اہل محلہ میں سے کسی شخص معین پر دعویٰ کیا تو اہل محلہ سے قسامت ساقط نہ ہوگی اور ہم اس کو سابق میں بیان کر چکے اور ہم نے اس میں قیاس و استحسان بھی بیان کر دیا ہے اور اگر ولی مقتول نے سوائے اہل محلہ کے کسی پر دعویٰ کیا تو اہل محلہ سے قسامت ساقط ہو جائے گی اور ہم نے وجہ فرق کو سابق میں بیان کر دیا ہے اور وہ وجہ یہ ہے کہ اہل محلہ پر قسامت واجب ہونا اس امر کی دلیل ہوتا ہے کہ قاتل انہیں لوگوں میں سے ہے بخلاف اس کے کہ اگر ولی مقتول نے اہل محلہ میں سے کسی کو معین کیا تو قسامت اس وجہ سے ساقط ہو جائے گی کہ ولی مقتول کا غیر شخص کو معین کرنا اس امر کا بیان ہے کہ قاتل مذکور ان لوگوں میں سے نہیں ہے حالانکہ اہل محلہ اسی وقت دیت کا تاوان اٹھا دیں گے کہ جب قاتل انہیں میں سے ہو کیونکہ یہ لوگ تقدیراً قاتل ہو جائیں گے کیونکہ انہوں نے ظالم کا ہاتھ نہیں پکڑا اور اس دلیل سے کہ اہل محلہ خالی اس بات پر کہ مقتول ان میں پایا جاوے ضامن نہیں ہوتے مگر بدعویٰ ولی یعنی محلہ میں مقتول جاوے اور باوجودیکہ ولی دعویٰ کرے تب وہ لوگ ضامن ہوتے ہیں پس جب ولی نے سوائے اہل محلہ کے غیر پر قتل کا دعویٰ کیا تو اہل محلہ پر ولی کا دعویٰ ممتنع ہوگی اور تاوان ساقط ہو گیا کیونکہ تاوان کی شرط نہیں پائی جاتی ہے۔ قال واذا التقی قوم بالسیوف فاجلوا عن قتیل فہو علی اهل المحلة لان القاتل بین اظہرہم والحفظ علیہم الا ان یدعی العلیاء علی اولئک او علی رجل منہم بعینہ فلم یکن علی اهل المحلة شیئی لانہذا الدعوی تضمنت بداء اهل المحلة عن القسامۃ۔ اور اگر ایک قوم کے لوگ باہم تلواروں سے بھڑے پھر جدا ہوئے پس ایک قتیل چھوڑ گئے تو اس کی دیت اہل محلہ پر واجب ہوگی اس واسطے کہ قتیل ان کے درمیان پایا گیا اور حفاظت انہیں لوگوں پر واجب تھی لیکن اگر اولیاء مقتول اس بھڑنے والی قوم پر دعویٰ کریں یا ان میں سے کسی ایک شخص معین پر دعویٰ کریں تو اہل محلہ پر کچھ واجب نہ ہوگا کیونکہ دعویٰ مذکور اس امر کو متضمن ہے کہ اہل محلہ اس سے بری ہیں۔ قال ولا علی اولئک حتی یقیموا البینۃ لان بمجرد الدعوی لا ینتبت الحق لحديث الذی روینا ہ اما

یسقط به الحق عن اهل المحلة لان قوله حجة على نفسه ولو وجد قتيلا في معسكره قاموا بقتل
من الارض لا ملك لاحد فيها فان وجد في خباء او قسطاط فعلى من يسكنها الدية والقصة
وان كان خارجا من القسطاط فعلى اقرب الاخبية اعتبار اليد عند الغداه الملك
وان كان القوم لقوا قتالا ووجد قتيلا بين اظهروا قسامة ولا دية
لان الظاهر ان العند وقتله فكان هدر اوان لم يلقوا عدوا
فعلى ما بينا وان كان للارض مالك فالعسكر كالسكان فيجب
على المالك عند ابي حنيفة رجحان خلافا لابي يوسف رجحان وقد ذكرنا
اور جیسے اہل محلہ پر دیت نہیں اور اسی طرح جو قوم کہ تلواروں سے بھڑی تھی اس پر بھی دیت واجب نہ ہوگی یہاں
تک کہ اولیائے مقتول ان کے قتل کرنے پر گواہ قائم کریں اس واسطے کہ خالی دعویٰ سے حق نہیں ثابت ہوتا بدلیل
اس حدیث کے جو ہم نے اوپر روایت کی ہے (کہ مدعی پر گواہ لازم ہیں) لیکن دعویٰ مذکور کی وجہ سے اہل محلہ سے
استحقاق ساقط ہو جائے گا یعنی جب ولی مقتول نے اس قوم پر یا ایک معین پر اس قوم سے دعویٰ کیا تو اہل محلہ سے استحقاق
ساقط ہو جائے گا اس واسطے کہ ولی مذکور کا دعویٰ اس کی ذات پر حجت ہے (اور جب اس نے اہل محلہ کو اس دعویٰ سے
بری کیا تو وہ بری ہو گئے) اگر کوئی شخص کسی لشکر گاہ میں مقتول پایا گیا جنہوں نے ایک جنگل میں جو کسی کی ملکیت خاص نہیں
ہے پڑاؤ کیا تھا تو دیکھا جاوے کہ اگر مقتول مذکور کسی ڈیرے یا خیمہ میں بلا ہے تو اس خیمہ و ڈیرے کے رہنے والوں پر دیت
وقسامت واجب ہوگی اور اگر ڈیرے سے باہر مقتول بلا تو مقتول سے جو خیمہ سب سے قریب ہوا اس پر قسامت و
دیت ہے کیونکہ جب ملک نہ در دہے تو قبضہ اعتبار کیا جاوے یعنی دسترس اس مقام تک پہنچتا ہے اور اس میں یہ خیمہ
سب سے قریب ہے اور اگر اہل لشکر نے دشمن سے مقابلہ کیا ہو اور مقتول پایا گیا تو قسامت و دیت نہیں ہے اس واسطے
کہ بظاہر اس کو دشمنوں نے قتل کیا ہے تو خون رائیگاں جائے گا یعنی کفار کے جہاد کا ثواب ہے مگر دنیاوی
دیت وغیرہ نہ ہوگی اور اگر انہوں نے دشمن سے مقابلہ نہیں کیا تو اس میں بھی تفصیل دیکھی جاوے جو اوپر مذکور
ہوئی یعنی خیمہ میں پایا گیا یا خیمہ سے باہر ہے اور اگر اس زمین کا کوئی مالک خاص ہو تو لشکر مذکور کو نہ منزہ اس زمین کے
رہنے والوں کے ہے تو ابو حنیفہ کے نزدیک مالک پر قسامت و دیت ہے ابو یوسف نے اس میں خلافت
کیا اور ہم اس کو سابق میں بیان کر چکے ہیں کہ ابو یوسف کے نزدیک مالک کے ساتھ ساکنین
بھی داخل قسامت ہوں گے۔ قال واذا قال المستحلف بالله ما قتلت ولا عدت له قتلانا غیر
فلان لانه یرید اسقاط الخصومة عن نفسه بقوله فلا یقبل فیحلف علی ما ذکرنا لانه
لما اقبل بالقتل علی واحد صار مستثنی عن الیمین فبقی حکم من سواہ فیحلف علیہ
ایک شخص کو قسم دلائی گئی پس اس نے کہا کہ اس مقتول کو فلاں شخص نے قتل کیا ہے تو اس سے قسم لی جانے
گی کہ واللہ میں نے قتل نہیں کیا اور نہ میں اس کا کوئی قاتل سوائے فلاں کے جانتا ہوں یعنی اس سے قسم ساقط نہ ہوگی
کیونکہ وہ اپنی ذات سے خصومت دور کرنا چاہتا ہے یہ کہہ کر اس کو فلاں شخص نے قتل کیا ہے تو خالی قول قبول نہ ہوگا
پس طریقہ مذکور بالا اس سے قسم لی جانے کی یعنی قسم میں فلاں شخص کا استثنا کر کے باقیوں پر قسم لی جائے گی اس واسطے کہ
جب اس نے ایک شخص پر قتل کا اقرار کیا تو وہ اس کی قسم سے مستثنیٰ ہوا پس باقیوں کا حکم باقی رہا تو ان پر قسم لی جائیگی

قال واذا شهد اثنان من اهل المحلة على رجل من غيرهم انه قتل لم تقبل شهادتهما وهذا عند ابى حنيفة وقالوا تقبل لانهم كانوا بعرضته ان يصيروا خصما وقد بطلت العرضة بدعوى الولى القتل على غيرهم فتقبل شهادتهم كالوكيل بالخصومة اذا عزل قبل الخصومة وله انهم خصما بانزالهم قاتلين للتقصير الصادر منهم فلا تقبل شهادتهم وان خرجوا من جملة الخصوم كالوصى اذا خرج من الوصايا بعد ما قبلها ثم شهد قال رضى الله عنه وعلى الاصلين هذين يتخرج كثير من المسائل من هذا الجنس۔

اگر ایسا ہو کہ جس محلہ میں مقتول پایا گیا اور ولی ان پر مدعی نہیں ہے بلکہ غیر پر مدعی ہے پس اس محلہ کے دو شخصوں نے اس شخص مدعا علیہ پر جو ان سے خارج ہے گواہی دی کہ اس نے قتل کیا ہے تو ان دونوں کی گواہی قبول نہ ہو گی اور یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ گواہی قبول ہوگی اس واسطے کہ اہل محلہ مدعا علیہم بنے کے واسطے نشانہ تھے لیکن بغیر مدعا علیہم قرار پانے کے وہ اس نشانہ سے خارج ہو گئے اس وجہ سے کہ ولی مقتول نے ان کو چھوڑ کر غیر پر قتل کا دعویٰ کیا تو ان کی گواہی قبول ہوگی جیسے وکیل خصومت کہ اگر وہ خصومت سے پہلے معزول کر دیا جائے تو اسی مقدمہ میں اس کی گواہی قبول ہوتی ہے یعنی مثلاً کسی مقدمہ میں زید کو وکیل کیا کہ بکر پر دعویٰ کرے مگر ہنوز زید نے دعویٰ نہیں کیا تھا کہ اس کو معزول کر دیا پھر اسی مقدمہ میں زید کو گواہ بنایا تو گواہی قبول ہوتی ہے اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اہل محلہ بوجہ تقصیر حفاظت کے بمنزلہ قاتلوں کے ہو کر مدعا علیہم ہو چکے اگرچہ ولی مقتول کے خارج کرنے سے وہ مدعا علیہم ہونے سے خارج ہو گئے تاہم ان کی گواہی اس مقدمہ میں قبول نہ ہوگی جیسے وصی اگر وصایت قبول کرنے کے بعد خارج ہو گیا مثلاً یتیم بالغ ہو یا قاضی نے معزول کر دیا پھر اس نے متعلقات وصایت میں سے کسی معاملہ میں گواہی دی تو اس کی گواہی قبول نہیں ہوتی ہے شیخ مصنف نے کہا کہ انھیں دونوں اصولوں پر اس جنس کے بہت سے مسائل نکلتے ہیں۔

یعنی صاحبین نے اس کو معزول وکیل خصومت پر قیاس کیا جس نے ہنوز نالاش نہیں کی اور امام ابوحنیفہ نے اس کو معزول وصی پر قیاس کیا جو وصیت قبول کر چکا ہے اور اصل اختلاف یہ ہے کہ صاحبین کی رائے میں اہل محلہ مدعا علیہم ہونے کے واسطے نشانہ بنے تھے مگر مدعا علیہم نے سے پہلے خارج ہو گئے اور امام ابوحنیفہ کی رائے میں یہ لوگ در واقع مدعا علیہم ہو گئے مگر ولی مقتول نے خارج کر دیا پس اخصیوں اصولوں پر اس جنس کے بہت سے مسائل نکلتے ہیں جن میں امام و صاحبین کے نزدیک اختلاف ہوگا۔ قال ولو ادعی علی واحد من اهل المحلة بعینه فنشهد شاهداً من اهلها علیه لم تقبل الشهادتان لان الخصومة قائمة مع الكل على ما بينا والشاهد يقطعها عن نفسه فكان منهما وعن ابى يوسف ان الشهود يحلفون بالله ما قتلناه ولا يزدادون على ذلك لانهم اخبروا انهم عرفوا المقاتل ان اور اگر ولی مقتول نے اہل محلہ میں سے ایک شخص معین پر دعویٰ کیا پھر اہل محلہ میں سے دو شخصوں نے اس مدعا علیہ پر قتل کی گواہی دی تو ان کی گواہی قبول نہ ہوگی اس واسطے کہ موافق بیان مذکورہ بالا کے کل اہل محلہ کے ساتھ خصومت قائم ہے اور گواہ اس کو اپنی ذات سے دفع کرنا چاہتا ہے تو وہ متہم ہوگا اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ گواہوں سے صرف یہ قسم لی جائے گی کہ واللہ ہم نے اس کو قتل نہیں کیا اور اس سے زیادہ قسم نہیں لی جائے گی کہ ہم اس کا قاتل نہیں پہنچتے کیونکہ وہ بیان کر چکے کہ ہم قاتل کو پہنچتے ہیں۔ قال ومن خرج في قبيلة فنقل الى اهلہ

فہات من تلك الجراحة فان كان صاحب فراش حتى مات فالقسامة والدية على القبيلة
وهذا قول ابى حنيفة رح وقال ابو يوسف رح لاقسامته ولا دية لان الذي حصل في القبيلة او
المحلة مادون النفس ولا قسامته فيه فصا كما اذا لم يكن صاحب فراش وله ان الجرح اذا
انصل به الموت صار قتلا ولهذا وجب القصاص فان كان صاحب فراش اضيف
اليه وان لم يكن يمكن احتمال ان يكون الموت من غير الجرح فلا يلزم بالشك -
اگر ایک محلہ میں ایک شخص مجروح ہو کر اپنے گھر اٹھا یا گیا پھر وہ اس زخم سے مر گیا پس اگر برابر وہ بستر پر پڑا رہا یہاں تک
کہ مر گیا تو قسامت و دیت اسی محلہ والے قبیلہ پر واجب ہوگی اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور ابو یوسف نے فرمایا کہ
قسامت یا دیت کچھ نہیں ہے کیونکہ قبیلہ یا محلہ میں جو بات پائی گئی وہ جان جانے سے کم ہے یعنی فقط جراحات ہے حالانکہ ایسی
حالات میں قسامت نہیں واجب ہوتی جیسے اگر مجروح مذکور برابر بستر پر نہیں پڑا رہا تو بالاتفاق قسامت و دیت نہیں ہوتی ہے
اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ جراحات اگر ایسی ہو جس کے ساتھ موت لاحق ہوگی تو وہ قتل ہو جاتی ہے اور اسی جہت سے
قصاص واجب ہوتا ہے پس دیکھا جائے کہ وہ برابر بستر پر پڑا رہا یہاں تک کہ مر گیا تو یہ موت اسی زخم کی جانب منسوب ہو
گی یعنی گویا وہ اس محلہ میں قتل ہوا تھا اور اگر ایسا نہ ہو تو احتمال ہے کہ شاید سوائے زخم کے دوسری وجہ سے موت واقع ہوئی ہو
تو وجہ شک کے قسامت یا دیت لازم نہ ہوگی۔ ولو ان رجلا مع جرح يه رمق حمله انسان
الى اهله فمكث يوما او يومين ثم مات لم يضمن الذي حمله الى اهله في قول ابى
يوسف رح وفي قياس قول ابى حنيفة رح يضمن لان يدا لا بمنزلة المحلة فوجوده جرح يحاق
بیدا کو وجودہ فیہا وقد ذکرنا وجهی القولین فیما قبلہ من مسألة القبيلة ولو وجد
الرجل قتيلا في دار نفسه فديته على عاقلته لورثته عند ابى حنيفة رح وقال ابو يوسف رح
ومحمد رح وزفر لا تنبئ فيه لان الدار في يدا لا حين وجد الجرح فيجعل كانه قتل نفسه
فيكون هدا اوله ان القسامته انما تجب بناء على ظهور القتل ولهذا لا يدخل في الدية
من مات قبل ذلك وحال ظهور القتل الدار للورثة فجب على عاقلتهم بخلاف المكاتب
اذا وجد قتيلا في دار نفسه لان حال ظهور قتله بقية الدار على حكم ملكه فيصير كانه
قتل نفسه فيهد رومه ولو ان رجلين كانا في بيت وليس معهما ثالث فوجد احدهما مذبحا قال ابو
يوسف رح يضمن الآخر الدية وقال محمد رح لا يضمنه لانه يحتمل انه قتل نفسه ويحتمل انه قتله
الآخر فلا يضمنه بالشك والابى يوسف ان الظاهر ان الانسان لا يقتل نفسه فكان التوهم ساقط كما اذا وجد قتيلا في محله -
اگر ایک شخص مجروح میں رمق جان ہو کر اس کو کوئی شخص اٹھا کر اس کے اہل و عیال میں لے گیا پس وہ ایک یا دو دن ٹھہر
کر مر گیا تو جو شخص اس کو اس کے گھر اٹھا لے گیا ہے وہ ابو یوسف کے قول میں ضامن نہ ہوگا اور ابو حنیفہ کے قول کے قیاس
پر ضامن ہوگا۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ ایک شخص کی پیٹھ پر لدا ہوا ایک مجروح پایا گیا جس کو لادنے والا مجروح کے
گھر کی طرف لے جاتا تھا حتیٰ کہ وہ بستر ہی پر بعد ایک یا دو روز کے مر گیا تو بقول ابو یوسف لادنے والا ضامن نہیں ہے
اور بقیاس قول ابی حنیفہ ضامن ہے جب کہ مجروح کو خود آندرفت کی قدرت نہ ہو کافی البسوط یک۔ اس واسطے کہ
لادنے والے کا ہاتھ بمنزلہ محلہ کے ہے تو اس کے ہاتھ میں مجروح پایا جانا جیسے محلہ میں مجروح ملنا یکساں ہے اور ہم نے

اپر قلیلہ و محلہ کے مسئلہ میں دونوں کی وجہ بیان کر دی ہے۔ اور اگر مجرد مذکور کو آمد رفت کی قدرت ہو تو ابو حنیفہ کے نزدیک بھی لادنے والے پر کچھ نہ ہوگا۔ ک۔ اگر ایک شخص اپنے ذاتی گھر میں مقتول پایا گیا تو ابو حنیفہ کے نزدیک اس کے وارثوں کے واسطے اس کی دیت اس کی مددگار برادری پر واجب ہوگی اور ابو یوسف و محمد زفر کے نزدیک اس کی بابت کچھ واجب نہیں ہے اس واسطے کہ فروع ہونے کے وقت یہ مکان اسی کے قبضہ میں تھا تو ایسا قرار دیا جائے گا کہ گویا اس نے اپنے آپ کو قتل کیا ہے پس اس کا خون رائیگاں ٹھہرے گا اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ قسامت تو اسی بنا پر واجب ہوتی ہے کہ قتل ظاہر ہو لہذا قتل ظاہر ہونے سے پہلے جو لوگ مددگار برادری میں سے مر جاویں وہ دیت میں شامل نہیں ہوتے ہیں اور یہاں قتل ظاہر ہونے کے وقت مکان مذکور اس کے وارثوں کے قبضہ میں ہے تو وارثوں کی مددگار برادری پر اس کی دیت واجب ہوگی (پھر یہ حکم آزاد کی صورت میں ہے) بخلاف مکاتب کے جب کہ وہ اپنے ذاتی گھر میں مقتول پایا جاوے تو اس کا خون رائیگاں ہے کیونکہ اس کا قتل ظاہر ہونے کے وقت یہ مکان اس کی ملکیت کے حکم پر باقی ہے تو گویا اس نے اپنی ذات کو قتل کیا تو اس کا خون رائیگاں ہوا۔ اور بعد ظہور قتل مکاتب کے مکان مذکور اس کے حکم ملکیت پر اس وجہ سے باقی ہے کہ عقد کتبت اب بھی باقی ہے۔ ک۔ اور اگر ایک کو ٹھہری میں دو شخص ہوں حالانکہ ان کے ساتھ کوئی تیسرا شخص نہیں ہے پس ان دونوں میں سے ایک شخص ذبح کیا ہوا پایا گیا تو ابو یوسف نے فرمایا کہ دوسرا شخص دیت کا ضامن ہوگا اور امام محمد نے کہا کہ نہیں ضامن ہوگا کیونکہ شاید اس نے اپنی جان کو خود قتل کیا ہو اور شاید اس کو دوسرے نے ذبح کیا ہو پس شک کی وجہ سے دوسرے پر تاوان واجب نہیں کر سکتے یعنی جب کہ وہ محض انکار کرتا ہو اور امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ ظاہر حال شاید ہے کہ آدمی اپنے آپ کو قتل نہیں کرتا ہے تو وہم مذکور ساقط ہے جیسے کوئی شخص کسی محلہ میں مقتول پایا گیا تو وہم ساقط ہے۔ یعنی اگر کسی محلہ میں کوئی مقتول پایا گیا تو بالاتفاق اہل محلہ پر قسامت ودیت ہوتی ہے حالانکہ وہاں بھی یہ وہم موجود ہے کہ شاید اس نے اپنے آپ کو قتل کر ڈالا ہو پس یہاں بھی یہ وہم ساقط ہے لیکن قصاص ثابت ہونے کے واسطے یہ وہم معتبر ہے پس ہم نے دوسرے شخص کو بوجہ اس وہم کے قصاص سے بری کیا تو دیت واجب ہونے کے حق میں یہ وہم معتبر نہ ہوگا پس دیت واجب ہوگی پھر واضح ہو کہ ابتداً باب میں مذکور ہوا کہ عورتیں داخل قسامت نہیں ہیں حالانکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے جو اثر مذکور ہوا اس میں عورت پر قسامت مذکور ہے لیکن اثر مذکور میں عورت پر قسامت اسی وقت ہے کہ اس کے عشرہ میں سے کوئی نہ تھا اور تقیید اس بارہ میں واجب ہے لہذا ہم بھی اس کے قائل ہیں چنانچہ فرمایا۔ ولو وجد قتیل فی قریۃ لاہراة فعند ابی حنیفہ رحمہ و محمد رحمہ القسامۃ علیہا تکدر علیہا الا یہاں والدیۃ علی عاقلۃ اقرب الضائل الیہا فی النسب وقال ابی یوسف رحمہ القسامۃ علی العاقلۃ البتالان القسامۃ انما تجب علی من کان من اهل النصرۃ والمراة لیست من اہلہا فاشہرت الصبی ولہما ان القسامۃ لیس الیہما و تہمة القتل من المراءۃ متحققۃ قال المتأخرون ان المراءۃ لا تدخل مع العاقلۃ فی القتل فی ہذہ المسائل لانا انزلناہا قاتلۃ والقاتل یشارک العاقلۃ ولو وجد رجل قتیل فی ارض رجل الی جانب قریۃ لیس صاحب الارض من اہلہا قال هو علی صاحب الارض لانه احق بنصرۃ ارضہ من اهل القریۃ ایک عورت کی ملک ایک گاؤں ہے جس میں ایک شخص مقتول پایا گیا تو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک اسی عورت پر

قسامت واجب ہوگی کہ اس عورت سے پچاس قسمیں مکرر لی جائیں گی پھر دیت مقتول اس عورت کی مددگار برادری پر واجب ہوگی جس کو عاقلہ کہتے ہیں اور اس عورت کی عاقلہ وہ قبیلہ ہے جو نسب میں بہ نسبت دیگر قبائل کے اس عورت سے زیادہ قریب ہو اور ابو یوسف نے فرمایا کہ دیت کی طرح قسامت بھی اس عورت کی عاقلہ برادری پر واجب ہوگی اس واسطے کہ قسامت تو ایسے شخصوں پر واجب ہوتی ہے جن کو نصرت و مددگاری کی لیاقت ہو اور عورت میں یہ لیاقت نہیں ہے تو وہ بچہ کے مشابہ ہو گئی اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ قسامت اس واسطے واجب ہوتی ہے کہ قتل کی تہمت دور ہو اور عورت میں قتل تہمت موجود ہے تو اس سے قسم بھی لی جائے گی اور گاؤں بھی اسی کی ملک ہے مشنخ متاخرین نے کہا کہ اس مسئلہ میں عاقلہ برادری کے ساتھ دیت کا بار اٹھانے میں یہ عورت بھی داخل ہوگی کیونکہ ہم نے اس عورت کو بمنزلہ قاتل قرار دیا ہے اور قاتل ہمیشہ عاقلہ برادری کے ساتھ دیت دینے میں شریک ہوتا ہے اور اگر گاؤں کے کنارے ایک شخص کی زمین میں کوئی مقتول پایا گیا حالانکہ مالک زمین اس گاؤں کا رہنے والا نہیں ہے تو قسامت و دیت مالک زمین ہی پر واجب ہوگی اس واسطے کہ گاؤں والوں کی بہ نسبت مالک زمین پر اپنی زمین کی مددگاری کا زیادہ استحقاق ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

کتاب المعامل

یہ کتاب اہل معاقل کے بیان میں ہے۔

چونکہ اقسام قتل میں سے قتل خطا کا موجب یہ بیان کیا کہ عاقلہ برادری پر دیت واجب ہوتی ہے پھر وہ سب صورتیں بیان کیں جن میں دیت کو عاقلہ برداشت کرے گی لیکن یہ باقی رہا کہ عاقلہ برادری کس کا نام ہے جس پر دیت واجب ہوتی ہے تو ان کے انواع و احکام بیان کرنا ضرور ہے۔ کما فی الشرح والحواشی۔ م۔ المعامل جمع معقلۃ وہا الدیۃ معاقل جمع معقلۃ بمعنی الدیۃ ہے۔ وتسمی الدیۃ عقلاً لانہا تعقل الدمار من ان تفسک ای تمسک اور دیت کا نام عقل اس واسطے رکھا گیا (کہ عقل کے نام روکنا و باندھ دینا) کہ دیت بھی خونوں کو بہانے سے عقل کرنی یعنی روکتی ہے۔ کیونکہ برادری ایک کثیر جماعت ہے جو اس بوجھ کو اٹھاوے گی تو وہ لوگ جس کی وجہ سے یہ بوجھ اٹھاویں اس کو بہودہ قتل سے مانع ہوں گے تاکہ ان کو یہ بوجھ اٹھانا نہ پڑے اور اس تقریر سے معلوم ہوا کہ کتاب ہذا میں معاقل یعنی دیات کا بیان نہیں بلکہ اہل معاقل یعنی دین اٹھانے والوں کا بیان ہے۔ قال والدیۃ فی منہ العمد والحظائر وکل دیۃ تجب بنفس القتل علی العاقلۃ۔ واضح ہو کہ قتل شبہ عمد اور قتل خطا میں جو دیت لازم آوے اور ہر دیت جو بنفس قتل واجب ہو وہ عاقلہ پر لازم ہوتی ہے۔ اور بنفس قتل کی دیت اس واسطے فرمائی کہ جو مال بوجہ صلح یا پدیری عذر سے واجب ہو مثلاً قاتل عمد نے مقتول کے وارثوں سے اس کے خون پر صلح کر لی تو یہ خود قاتل پر ہے یا مثلاً باپ نے عدا بیٹے کو قتل کیا حتیٰ کہ بحق پدیری اس پر قصاص نہیں ہو سکتا اور دیت لازم آئی تو یہ باپ کے مال چیز ہے اور اس کو عاقلہ برادری نہیں اٹھاوے گی۔ والعاقلۃ الذین یعقلون یعنی یوردون العقل وهو الدیۃ اور عاقلہ وہ لوگ ہیں جو عقل دین یعنی عقل ادا کریں اور عقل دیت ہے وقد ذکرنا فی الدیات اور عقل کو ہم کتاب الدیات میں ذکر کر چکے۔ کہ وہ کیا مقدار ہے اور وہ کن صورتوں میں واجب ہوتی ہے رہا یہ کہ عاقلہ پر کیوں واجب

ہوئی اور اس میں دلیل کون نص ہے تو بیان لازم آیا۔ والاصل فی وجودہا
 علی العاقلۃ قولہ علیہ السلام فی حدیث حمل بن مالک رضی اللہ عنہم لاولیاء قوموا فداؤا۔
 اور اصل نص اس کے عاقلہ پر واجب ہونے میں قول آنحضرت صلعم حدیث حمل بن مالک میں اولیاء کے واسطے کہ تم
 کھڑے ہو پس اس کی دیت و وفاء یعنی حمل بن مالک کے دونوں زوجہ میں سے ایک نے چوب خیمہ اپنی حاملہ
 سوت کے پیٹ میں مار کر اس کے حمل کو قتل کیا اور حاملہ بھی مر گئی تو آپ نے جنین کے بارے میں غرہ غلام یا بانڈی
 کا حکم فرمایا چنانچہ اس کی تخریج بسوط اوپر گزر چکی ہے اور اس میں یہ بھی ثابت ہوا کہ قاتلہ کی مددگار برادری پر یہ حکم دیا تھا
 اقوال صحیحہ میں دستور جاری تھا پس اس کو منسوخ نہیں فرمایا اور یہ شریعت کا حصہ ہو گئی اور اس بارے میں سنن و آثار اور
 عمل صحابہ و تابعین و عامہ عرب علی التواتر اس کثرت و شہرت سے وارد ہے کہ خوارج گمراہوں کے رائے و قیاس
 کو کچھ بھی گنجائش نہیں ہے جو کہتے ہیں کہ خطا و اراپنا گناہ اٹھاتے ہیں نہ دوسرے لوگ کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ لا ترزوا ذرۃ
 وزرا خری یعنی کوئی نفس گناہ گار کسی دوسرے کا گناہ نہیں اٹھاتا ہے جو اب یہ کہ یہاں مددگار برادری کی غفلت خود اس
 کا گناہ و قصور ہے اور یہ دلیل قیاس بھی اس کو شاہد ہے ولان النفس محترمة لا وجه الی الہدار۔ اور اس تقریر سے
 جو نفس مقتول ہو وہ بے گناہ محترم تھا اس کو باطل کرنے کی کوئی راہ نہیں ہے۔ والخاصی معذور اور جس سے چوک ہوئی وہ
 بھی معذور ہے۔ کیونکہ آدمی تو قصد پر ماخوذ ہوتا ہے اور اس نے مقتول کا قصد ہرگز نہیں کیا تھا بلکہ مثلاً اس
 نے شکار کو تیر مارا تو اس کو بھی نہیں معلوم تھا کہ یہاں کون اجل گرفتہ موجود ہے تو وہ بیچارہ معذور ہے اگرچہ اس قدر متصور
 ہو کہ اس نے احتیاط نہ کی پس بنظر جانین مقتول کی دیت ہو اور غلطی پر تخفیف ہو کہ اس کی برادری ادا کرے۔ وکذا الذی
 تولى شبه العمد نظیرا الی الآلة فلا وجه الی ایجاب العقوبۃ علیہ و فی ایجاب مال عظیم احجافہ
 واستیصالہ فیصیر عقوبۃ نضم الیہ العاقلۃ تحقیقا
 للتخفیف وانما خصوا بالضم لانه انما قصر القوۃ فیہ وتلك
 بالضارۃ وهم العاقلۃ فکانوا هم المقصرین فی ترکہم مراقبتہ فخصوا بہ
 اس طرح وہ شخص بھی معذور ہے جو شبہ عمد کا مرتکب ہو اب نظر آ کہ قتل کے یعنی آ کہ قتل اس قابل نہ تھا کہ غالباً اس
 سے قتل واقع ہو تو اس پر بھی سزا واجب کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے رہا مال عظیم واجب کرنا یعنی مال دیت تو اس میں
 اس کی برادری اور سخت تنگی ہے یہ بھی اس کے حق میں عذاب ہو جائیگی تو دیت ادا کرنے میں اس کے ساتھ عاقلہ برادری
 شامل کر دی گئی تاکہ اس معذور کے حق میں تخفیف ہو اور عاقلہ کی خصوصیت اس واسطے کی گئی کہ قاتل کی تقصیر بوجہ اپنے
 ہاتھ کی قوت کی تھی اور عاقل برادری کی تقصیر بوجہ ترک نصرت کے تھی یعنی ان پر واجب تھا کہ ایسے خطا فعل
 سے روکتے حالانکہ انہوں نے یہ کام ترک کیا تو اس ترک کی وجہ سے بھی خطا وار ٹھہرے تو تاوان دیت میں
 بھی اس کے ساتھ ملائی گئی۔ قال والعاقلۃ اهل الدیوان ان کان القاتل من اهل الدیوان
 یؤخذ من عطا یاہم فی ثلث سنین و اهل الدیوان اهل الرایات وہم الجیش
 الذین کتبت اسامیہم فی الدیوان و هذا عندنا و قال الشافعی و دیتہ
 علی اهل العتیبۃ لانه کان کذلک علی عهد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 ولا نسخ بعدہ ولانه صلۃ واولی بہا الا قارب ولنا قضیۃ عمر رضی اللہ عنہ

فانه لما دون الدواوين جعل العقل على اهل الديوان وكان ذلك بمحض من
 الصحابة من غير نكير منهم وليس ذلك بنسخ بل هو تقييد معني لاث
 العقل كان على اهل التصرة وقد كانت بانواع بالقرابة والحلف والولاء والعدو
 في عهد عمر رضي الله عنه قد صارت بالديوان فجعلها على اهله ابتاعا للمعني
 ولهذا قالوا لو كان اليوم قوم تناصرهم بالحرف فعاقلتهم اهل الحرفة
 وان كان بالحلف قاهله والدية صلة كما قال لكن ايجابها فيما هو صلة وهو العطاء
 اولى منه في اصول امور الهمم والتقدير بثلاث سنين مروى عن النبي عليه السلام وعفي عن
 عمر رضي الله عنه ولان الاخذ من العطاء للتخفيف والعطاء يخرج في كل سنة مرة واحدة -
 اور قائل کے عاقلہ اُس کے اہل دیوان ہوں گے بشرطیکہ قائل اہل دیوان سے ہو پس اہل دیوان کے عطیات میں سے تین
 سال میں یہ دیت وصول کی جائے گی اور اہل دیوان سے مراد اہل ریاست ہیں یعنی وہ لشکر جن کے نام ایک دیوان میں
 لکھے گئے ہوں یعنی جس لشکر نے ایک جھنڈے کے نیچے جہاد کیا حتیٰ کہ ان کے واسطے سالانہ عطیہ و رزق مقرر ہو اور
 ان کے نام ایک دفتر میں لکھے گئے تو یہ سب ایک ہی دیوان والے و باہم اہل نصرت ہیں حتیٰ کہ جب سال میں ان کا عطیہ
 دیا جاوے تو اسی میں سے عقل کا حصہ وصول ہونا آسان ہے اور یہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مجمع صحابہ میں مقرر کیا
 م۔ ہ۔ اور یہ حکم چارے نزدیک ہے اور امام شافعی نے فرمایا کہ دیت مذکور قائل کے قلیلہ و کثیرہ پر واقع ہوگی
 کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں یوں ہی تھا اور بعد آپ کے نسخ نہیں ہو سکتا ہے اور اس دلیل سے کہ
 دیت کی شرکت بطور صلہ ہے اور باہمی صلہ کے واسطے اہل قرابت اولیٰ ہیں اور ہماری محبت اس بارے میں حضرت عمر
 کا فیصلہ ہے کیونکہ جب نے دو دین مقرر فرمائے تو ہر ایک کی دیت اس کے دیوان یعنی دفتر والوں پر مقرر کی یعنی جن کے
 نام ایک دفتر میں ہیں ان میں سے جس کسی پر بار دیت لازم آوے تو اس کی مددگار عاقلہ اس کے دیوان والے لوگ ہوں گے
 اور یہ بات مجمع صحابہ رضی اللہ عنہ میں واقع ہوئی بدون اس کے کہ اس میں کسی سے انکار یا اجابے اور یہ قول کہ بعد جناب
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نسخ نہیں ہو سکتا تو یہ نسخ نہیں ہے بلکہ معنوی تقریر ہے یعنی عاقلہ ہونے کے جو معنی
 ہیں ان کو مستحکم مقرر کیا گیا ہے اس واسطے کہ عقل تو ہر شخص کی اس کے مددگاروں پر واقع ہوتی تھی اور مددگاری کئی طرح
 پر جاری تھی ایک بذریعہ قرابت کے یعنی مجرم کے قرابتی اس کے مددگار ہوتے تھے اور دوم بوجہ قسم کے یعنی جس شخص نے
 کسی قوم سے ہر حال میں ساتھ دینے کی قسم کر لی تو وہ لوگ اس کے مددگار ہوتے تھے سوم بوجہ ولائ کے یعنی جس غلام کو آزاد کیا
 تو وہ ہر حال میں انھیں کا ساتھ ہی ہے۔ اور چہارم بوجہ شمار کے یعنی کوئی شخص کسی قوم میں جا کر رہا اور انھیں میں شمار ہو گیا
 اگرچہ ان کی نسب سے نہ ہو پس ان سب میں معنی عقل یہ ہیں کہ باہمی مددگاری ہو پھر جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے عہد
 میں دیوان مقرر ہوئے تو بنظر معنی کے عقل و مددگاری اس کے دیوان والوں پر ہوگی ولذا مشائخ نے فرمایا کہ اگر اس زمانہ میں
 کوئی قوم ایسی ہو کہ ان کی باہم مددگاری بذریعہ حرقہ و پیشہ ہو تو اس کے پیشہ والے اس کے عاقلہ ہوں گے اور اگر بذریعہ
 باہمی قسم ہو تو جو لوگ ہم قسم ہیں وہی عاقلہ ہوں گے اور دیت بے شک ایک صلہ ہے جیسا امام شافعی نے کہا پس
 وہ دیت ایسے ہی مال میں واجب ہوگی جو بطور صلہ ملتا ہے اور وہ سالانہ عطیہ ہے تو اصلی مالوں کی بہ نسبت عطیات میں
 واجب ہونا اولیٰ ہے رہا تین سال کا اندازہ تو یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے اور یہی ایہم شیبہ ہے

حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا اور دلیل قیاس بھی اس کی شاہد ہے کہ عقیقہ میں سے لینا بنظر تخفیف ہے اور عقیقہ ہر سال میں ایک بار ملتا ہے۔ فان خرجت العطا یا فی اکثر من ثلاثہ او اقل اخذ منہا لخصول المقصود وتاویلہ اذا كانت العطا یا للسنین المستقبلة بعد القضاء حتی لو اجتمعت فی السنین الماضیة قبل القضاء ثم خرجت بعد القضاء لا یؤخذ منہا لان الوجوب بالقضاء علی ما نبین ان شاء اللہ تعالیٰ ولو خرج للقاتل ثلاث عطا یا فی سنة واحدة معناه فی المستقبل یؤخذ منہا کل الیدیة لما ذکرنا و اذا کان جمیع الیدیة فی ثلاث سنین فکل ثلاث منہا فی سنة وان کان الواجب بالفعل ثلاث دینۃ النفس او اقل کان فی سنة واحدة وما زاد علی الثلاث الی تمام الثلاثین فی السنة الثانیة وما زاد علی ذلک الی تمام الیدیة فی سنة الثالثہ وما وجب علی العاقلۃ من الیدیة او علی القاتل بان قتل الاب ایتہ عمد ا فہو فی مالہ فی ثلاث سنین وقال الشافعی ما وجب علی القاتل فی مالہ فہو حال لان التاجیل للتخفیف لتصل العاقلۃ فلا یلحق بہ العمد المحض ولنا ان القیاس یا بالاول والشرع ورد بہ موجلا فلا یتعداہ ولو قتل عشرۃ رجال خطا فعلی کل واحد عشر الیدیة فی ثلاث سنین اعتبارا للجزء با بکل اذ ہو بدل النفس وانما یتبرمدۃ ثلاث سنین من وقت القضاء بالیدیة لان الواجب الاصلی المثل والقول الی القیمۃ یا القضاء فیعتبرا بتد او ہامن وقتہ کما فی الولد المعرور۔

پھر اگر عطیات تین سال سے زیادہ یا کم میں عطا ہوں تو دیت انہیں میں سے کی جائے گی یعنی مثلاً چھ برس میں عطیا ہوئیں تو ہر عطیہ میں سے چھٹا حصہ دیت کا لیا جائے گا اور اگر دو برس میں خارج ہوئیں تو انہیں میں سے پوری دیت وصول کی جائے گی کیونکہ اس سے مقصود حاصل ہو جائے گا اور اس کی تاویل یہ ہے کہ جب یہ عطیات بعد حکم قضاء کے آئندہ سالوں کے واسطے دی گئی ہوں تو ان میں سے دیت لی جائے گی حتیٰ کہ اگر حکم قضا سے پہلے چند سالوں کی عطیات جمع ہو گئی ہوں پھر بعد حکم قضا کے یہ عطیات وصول ہوئیں تو ان میں سے یہ دیت وصول نہیں کی جائے گی کیونکہ دیت کا واجب ہونا بعد حکم قضا کے ہوتا ہے جیسا کہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے اور اگر قاتل کے واسطے ایک ہی سال میں تین عطیات دی گئیں اس کے معنی یہ ہیں کہ بعد حکم قضا کے آئندہ کے واسطے دی گئیں تو ان میں سے پوری دیت وصول کر لی جائے گی جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا ہے اور واضح ہو کہ جب پوری دیت تین برس کے اندر ہوئی تو ہر سال دیت میں سے ایک تہائی ہو گا اور اگر بالفعل تہائی دیت نفس یا اس سے کم واجب ہو تو وہ ایک ہی سال میں لے لی جائے گی اور تہائی سے دو تہائی تک جس قدر زائد ہو وہ آئندہ سال میں لے لی جائے گی اور دو تہائی سے زائد جس قدر پوری دیت تک ہو وہ تیسرے سال میں لے لی جائے گی اور واضح ہو کہ جو دیت عاقلہ برادر ہی پر واجب ہوئی یا قاتل پر واجب ہوئی باین طور کہ باپ نے اپنے بیٹے کو عداقت کیا تو یہ بھی اس کے مال سے تین سالوں میں وصول کی جائے گی اور امام شافعی (رواک) نے کہا کہ جو چیز قاتل پر اس کے مال میں واجب ہوئی وہ فی الحال واجب الادا ہے اس واسطے کہ میعاد تو بغرض تخفیف ہوتی تھی تاکہ عاقلہ برادر ہی اس کو برداشت کرے پس عہد محض اس کے ساتھ لاحق نہیں کیا جائے گا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قیاس اس کو مقتضی نہیں ہے اور شرع میں اس کا درود بطور میعاد ہوا ہے تو حد شرعی سے تجاوز نہ ہو

گا یعنی وجوب مال خلافت مقتضای قیاس ہے تو جس طرح شرع وارد ہوئی ہے اسی طرح رکھا جائے گا اور اگر دس آدمیوں نے ایک شخص کو خطا سے کیا تو ہر ایک قاتل پر دسواں حصہ دیت تین برس میں واجب ہوگا اور یہ کل پر جزو کا قیاس ہے یعنی جیسے کل دیت تین برس میں واجب ہوتی تھی ویسے دسواں حصہ بھی تین برس میں واجب ہوگا اس واسطے کہ یہ بھی نفس کا عوض ہے اور واضح ہو کہ دیت کی مدت اس وقت سے معتبر ہوگی کہ جس وقت سے حکم قاضی صادر ہوا ہے کیونکہ واجب تو مثل تھا یعنی جان کے بدلے جان یا زخم کے بدلے زخم لیا جاوے اور قیمت کی جانب تحویل بحکم قاضی ہوتی ہے تو دیت کی ابتدا بھی قاضی کے حکم کے وقت سے ہوگی جیسے معرور کے پچہ میں ہوتی ہے۔ قال من لم یکن من اهل الديوان فعاقبته لان نصرتہ بہم وہی المعتبرة فی التعاقب۔ اور جو شخص اہل دیوان میں سے نہ ہو تو اس کی عاقلہ برادری اس کا قبیلہ نسبی ہے کیونکہ ان کی یا بھی نصرت اسی طور پر ہے اور عاقلہ ہونے میں نصرت ہی معتبر ہے۔ قال وتقسیم علیہم فی ثلث سنین لایزاد الواحد علی اربعة دراهم فی کل سنة وینقص منها قال رضی اللہ عنہ کذا ذکرہ القدوسی فی مختصرہ وهذا اشارۃ الی انہ یزاد علی اربعة من جمیع الدیۃ وقد نص محمد علی انہ لایزاد علی کل واحد من جمیع الدیۃ فی ثلث سنین علی ثلثہ او اربعة فلا یؤخذ من کل واحد فی کل سنة الا درہما او درہما وثلث درہم وهو الاصح۔ اور یہ دیت اس قبیلہ پر تین سال میں تقسیم کی جائے گی اس طرح کہ ہر ایک شخص پر ایک سال میں چار درہم سے زیادہ نہ ہوں اور چار درہم سے کم ہو سکتے ہیں شیخ مصنف نے فرمایا کہ امام قدوری نے اپنی مختصر میں اسی طرح ذکر کیا ہے اور یہ اشارہ ہے کہ پوری دیت میں چار درہم سے زیادہ ہو سکتے ہیں اور امام محمد رحمۃ اللہ نے اس امر کی تصریح فرمائی کہ پوری دیت سے تین برس میں ہر شخص پر تین یا چار درہم سے زیادہ نہ ہوں گے پس ہر شخص سے ہر سال میں ایک درہم سے یا تہائی اوپر ایک درہم سے زیادہ نہیں لیا جائے گا اور یہی اصح ہے۔

فـ پس اب اصح مسئلہ یہ ہے کہ پوری دیت اس قبیلہ پر پھیلائی جاوے اس طرح کہ ہر شخص ایک سال میں ایک درہم یا تہائی درہم زیادہ کر کے تین برس میں وصول کی جاوے لیکن یہ اس صورت میں ہوگا کہ اس قبیلہ میں اس قدر آدمی ہوں کہ جن پر تمام دیت پھیلانے سے ہر سال میں ایک درہم یا ایک تہائی درہم زید کرنے سے پوری ہوتی ہو۔ قال وان لم یکن تتسع القبیلۃ لذلك ضم الیہم اقرب القبائل معناه نسبا کل ذلك المعنی التخصیف ویضم الاقرب فالاقرب علی ترتیب العصابات الاخوة ثم بنوہم ثم الاعمام ثم بنوہم واما الایاء والایماء فقیل یدخلون لقبیہم وقیل لایدخلون لان الضم لنی الجرح حتی لا یصیب کل واحد اکثر من ثلثہ او اربعة وهذا المعنی انہما یتحقق عند اکثرہ والایاء والایماء لایکثرون وعلی هذا حکم الرايات اذ لم یتسع لذلك اهل رایتہ ضم الیہم اقرب الرايات یعنی اقربہم نصرة اذ احدہم امر الاقرب فالاقرب ویفوض ذلك الی الامام لانه هو العالم بہ ثم هذا کله عندنا وعند الشافعی یمجب علی کل واحد نصف دینار فیسوی بین کل لانه صلۃ فیعتبر بالذکوۃ وادناہا ذلك اذ خمسة دراهم عندہم نصف دینار لکن نقول ہی لخطبۃ متہا التری انہ لا تؤخذ من اصل المال فینتقص منها تخفیف الزیادۃ التخصیف۔ اور اگر اس قبیلہ میں بعد تقسیم پھیلانے کے یہ گنجائش نہ نکلی تو اس قبیلہ والوں کے ساتھ میں دیگر قبائل میں سے جو سب سے قریب ہو وہ ملایا جائے گا اس کے معنی یہ ہیں کہ ازراہ نسب کے جو سب سے قریب ہو ملایا جائے گا یہ سب بیک

تخفیف ہے اور اگر اس قبیلہ کے ملائے سے وسعت پوری نہ ہو تو بعد اس کے جو سب سے قریب ہے ملا یا جائے غرض کہ اثبات کی ترتیب سے کہ پہلے بھائی پھر ان کی اولاد پھر چچا پھر ان کی اولاد ترتیب وار ملے جاویں اور ہائے باپ سو دادا و پردادا وغیرہ یا بیٹا و پوتا و پر پوتا وغیرہ کیا یہ لوگ ادائے دیت میں داخل ہوں گے یا نہیں تو بعض نے کہا کہ داخل ہوں کیونکہ یہ سب سے قریب ہیں اور بعض نے کہا کہ نہیں ہوں گے کیونکہ خطا سے قاتل کے ساتھ دوسروں کو ملانا اسی غرض سے تھا کہ حرج و مشقت دور ہوتا کہ ہر ایک پر تین یا چار درہم سے زیادہ لازم نہ آوے اور یہ بات جمعی متحقق ہوگی کہ جب مددگاروں میں کثرت ہو اور ازراہ عادت کے یہ بات معلوم ہوئی کہ باپ دادوں و بیٹے پوتوں میں اتنی کثرت نہیں ہوتی ہے (بالجملہ جب ایک قبیلہ میں یہ گنجائش نہ ہو تو دیگر نسبی قبائل میں سے جو سب سے قریب ہو ملا یا جاوے یہاں تک کہ دیت کی وسعت پوری ہو) اور ایسا کا حکم بھی اسی طور پر ہے یعنی جب ایک جھنڈے والوں میں سے کسی ایک پر دیت خطا واجب ہوئی اور اس جھنڈے کے نیچے والے ادا مذکور کی وسعت نہیں رکھتے ہیں تو دوسرے جھنڈے والوں میں سے جو ان سے زیادہ قریب ہوں ملائے جاویں یعنی دیکھا جاوے کہ اگر ان کو کوئی مشکل پیش آوے تو مددگاری میں ان کے ساتھ کون جھنڈے والے زیادہ قریب ہیں وہ ملائے جاویں پھر اگر اب بھی پورا نہ ہو تو اس کے بعد جو جھنڈے والے سب سے قریب ہوں وہ ملائے جاویں و علیٰ ہذا القیاس۔ اور یہ بات امام المسلمین کے سپرد ہے کیونکہ وہی اس کو خوب جانتا ہے پھر یہ جو سب مذکور ہوا ہمارا مذہب ہے اور امام شافعی رحمۃ اللہ کے نزدیک اہل قبیلہ میں سے ہر شخص پر نصف دینار واجب ہوگا پھر سب پر یکساں وجوب ہوگا یعنی باپ و بیٹے وغیرہ سب برابر ہوں گے کیونکہ یہ شرکت بطور صلہ ہے تو نہ کوۃ پر اس کا قیاس ہو گا اور زکوٰۃ کی ادنیٰ مقدار نصف دینار ہے یعنی پانچ درہم ہے کیونکہ سلف رضی اللہ عنہم کے نزدیک پانچ درہم کی مقدار نصف دینار ہے و لیکن ہم کہتے ہیں کہ دیت کا مرتبہ بہ نسبت زکوٰۃ کے کمتر ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ دیت مذکور اصل مال میں سے نہیں لی جاتی ہے تو زکوٰۃ سے اس کی مقدار گھٹائی جائے گی تاکہ زیادہ تخفیف متحقق ہو۔

ف۔ یہ سب اس صورت میں کہ خطا وار قاتل ایسے لوگوں میں سے ہو جس کا نام دفتر مجاہدین میں درج ہو کہ اس کو عطیہ ملتا ہے یا اس کے نسب میں قبائل موجود ہیں حتیٰ کہ اس کے جھنڈے والے یا قبیلہ والے اس کی عاقلہ برادری ہیں۔ و لو كانت عاقلۃ الرجل اصحاب الرزق یقضی بالدیۃ فی اذنا قہم فی ثلاث سنین فی کل سنۃ الثلث لان الرزق فی حقہم بمنزلۃ العطاء قائم مقامہ اذ کل متہا صلۃ من بیت المال ثم ینظر ان كانت اذنا قہم تخرج فی کل سنۃ فکما یخرج رزق یؤخذ منہ الثلث بمنزلۃ العطاء وان کان یخرج فی کل سنۃ اشہر و ینظر بعد القضاء یؤخذ منہ سدس الدیۃ وان کان یخرج فی کل شہر یؤخذ من کل رزق بحصۃ من الشہر حتیٰ یکون المستوفی فی کل سنۃ مقدار الثلث وان تخرج بعد القضاء یومداوا کثرا حتیٰ یؤخذ من رزق ذلک الشہر بحصۃ الشہر وان كانت لہم اذنا فی کل شہر واعطیۃ فی کل سنۃ فرضت الدیۃ فی الاعطیۃ دون الاذنا لانه الصیرا قالان الاعطیۃ اکثر ولان الرزق لکفاۃ الوقت فیعتسر الاداء منہ والعطیات بیکونوا فی الدیوان قائمین بالنصرۃ فیتیسر علیہم۔ اگر کسی قاتل کی عاقلہ برادری ایسے لوگ ہوں جن کو بیت المال سے رزق ملتا ہے تو حکم دیا جائے گا کہ دیت ان کے اذنا میں سے تین سال میں وصول کی جاوے کہ ہر سال میں ایک نہائی دیت لی جاوے اس واسطے کہ ان لوگوں کے حق میں رزق بمنزلہ

عطا کے عطا کا قائم مقام ہے کیونکہ رزق و عطا ہر ایک بطریق صلہ کے بیت المال سے دیا جاتا ہے پھر دیکھا جاوے کہ اگر رزق مذکور بیت المال سے سالانہ نکلتا ہو تو بھی رزق دیا جاوے اس میں سے ایک تہائی لی جائے جیسے عطا میں سے لی جاتی ہے اور ہر ششماہی رزق دیا جاتا ہو اور حکم قاضی سے چھ مہینے پر دیا گیا تو اس میں سے دیت کا چھٹا حصہ لیا جاوے اور اگر رزق مذکور ماہواری دیا جاتا ہو تو ہر رزق میں سے بقدر حصہ ماہواری کے لیا جاوے یعنی ان سب کے ارزاق میں سے دیت کا چھتیسواں حصہ لیا جاوے تاکہ ایک سال کے بارہ مہینے میں جو کچھ وصول ہو وہ کل دیت کی تہائی ہو اور اگر حکم قاضی سے دو ایک روز بعد رزق ماہواری تقسیم ہوا تو اس مہینہ کے رزق میں سے بقدر حصہ ان ایام کے لے لیا جائے اور اگر یہ لوگ اس قسم کے ہوں کہ ان کو ماہواری ارزاق بھی ملتے ہوں اور سالانہ عطیات بھی ملتے ہوں تو دیت مذکورہ ارزاق میں نہیں بلکہ عطیات میں مفروض ہوگی اس واسطے کہ یہ ان لوگوں پر زیادہ آسان ہے خواہ اس وجہ سے کہ عطیہ یہ نسبت رزق کے زیادہ ہوتا ہے یا اس وجہ سے کہ رزق تو اس وقت کے واسطے بقدر کفایت ہوتا ہے تو اس میں ادا کرنا دشوار ہوگا اور عطیات سالانہ انعامات ہیں جو اہل جہاد کو اس واسطے دیے جاتے ہیں کہ وہ مددگاری کے لئے دیوان میں قائم رہیں پس اس میں سے کچھ نکال دینا ان پر آسان ہوگا۔ قال وادخل القاتل مع العاقلة فيما يؤدى كاحد هم لانه هو الفاعل فلا معنى لاختداه ومواخذة غيره وقال الشافعي لا يجب على القاتل شي من الدية اعتبارا للجزء بالكل في النفي عنه والجامع كونه معذورا قلنا يجب الكل احصاف به ولا كذلك ايجاب الجزء ولو كان الخاطي معذورا فالهوى عنه اولى قال الله تعالى ولا تزر وازرة وزر واخرى - اور خطا وارقاتل بھی عاقلہ برادری کے ساتھ ادا دیت میں داخل کیا جائے گا تو وہ بھی عاقلہ جماعت میں سے ایک کے مانند ادا کرے گا کیونکہ قاتل درحقیقت فاعل ہے تو اس کے کچھ معنی نہیں کہ وہ خارج کیا جائے اور دوسروں سے مواخذہ ہو اور امام شافعی نے فرمایا کہ قاتل پر دیت میں سے کچھ واجب نہ ہوگا بدین قیاس کہ جیسے کل دیت اس سے منفی ہے ویسے ہی جز بھی منفی ہوگا اور قیاس کی علت جامعہ یہ ہے کہ وہ معذور ہے ہم کہتے ہیں کہ قاتل پر کل دیت واجب کرنے میں اس پر سخت تنگی ہے اور ایک جز واجب کرنے میں کوئی تنگی نہیں ہے اور اگر حقیقی خطا واری معذور ہو تو جو اس خطا سے بری ہے وہ بدرجہ اولی معذور ہوگا چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ولا تزر وازرة وزر اخری یعنی کوئی نفس گنہگار دوسرے کا گناہ نہیں اٹھاوے گا۔ و ليس على النساء والذرية فمن كان له حظ في الديوان عقل لقول عمر لا يعقل مع العاقلة صبي ولا امرأة ولان العقل انما يجب على اهل التصرة لتوكرم مراقبته والناس لا يتناصرون بالصبيان والنساء ولهذا لا يوضع عليهم ما هو خلف عن التصرة وهو الجزية وعلى هذا لو كان القاتل صبيا او امرأة لا تثبى عليهم من الدية بخلاف الرجل لان وجوب جز من الدية على القاتل باعتبار انه احد العاقل لانه ينصر نفسه وهذا لا يوجد فيهما والفرض لهما من العطاء للمعونة لا للتصرة كفرض اذاج النبي عليه السلام ورضي الله عنهما اور عورتوں و لڑکوں و لڑکیوں پر خون میں سے کسی کے واسطے دفتر میں کوئی حصہ ہو دیت نہیں ہے اس دلیل سے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہما نے فرمایا کہ عاقلہ برادری کے ساتھ میں طفل یا عورت دیت نہیں دے گی اور اس دلیل سے کہ دیت کا واجب ہونا مددگاری پر ہوتا ہے اس جہت سے کہ انھوں نے قاتل کو اس خطا سے نہیں بچایا اور طفل و عورتوں سے مدد لینے کی عادت نہیں جاری ہے لہذا جو چیز کہ مددگاری کے قائم مقام ہو یعنی جزیہ وہ بھی عورتوں بچوں پر نہیں رکھا جاتا ہے یعنی کافروں کی عورتوں

و بچوں سے جزیہ نہیں لیا جاتا۔ اور اس دلیل پر لازم آتا ہے کہ اگر قاتل کوئی طفل یا عورت ہو تو ان دونوں پر دیت نہ ہوگی (یہی ظاہر الرواۃ و مختار الطحاوی واضح ہے۔ الکفایہ) بخلاف مرد قاتل جس کے کہ اس پر دیت کا ایک جزو واجب ہونا بلحاظ اس کے ہوتا ہے کہ وہ بھی مددگاروں میں سے ایک فرد ہے کیونکہ وہ اپنے نفس کا مددگار ہے اور یہ بات عورت و بچہ میں نہیں پائی جاتی اور عورت و بچہ کے واسطے جو عطیات فرض ہوتے ہیں وہ ان کی مددگاری کی وجہ سے نہیں ہوتے ہیں بلکہ بغرض ان کے کفایت و مونت کے ہوتے ہیں جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ازواج مطہرات رضی اللہ عنہن کے واسطے مقرر تھی۔ ولا یعقل اهل مصر عن مصر آخر ید بہ انه اذا كان لاهل كل مصر ديوان على حد ذلك التناصير بالديوان عند وجوده ولو كان باعتبار القرب في السكنى فاهل مصر اقرب اليه من مصر آخر۔ اور واضح ہو کہ ایک شہر والے دوسرے شہر والوں کی طرف سے دیت کے عاقلہ نہ ہوں گے مراد یہ ہے کہ اگر ہر شہر والوں کے واسطے دیوان جہاد علیحدہ ہو تو ایک دوسرے کے واسطے عاقلہ نہیں ہیں کیونکہ جب دفتر موجود ہے تو باہمی مددگاری بذریعہ اہل دفتر کے ہوگی اور اگر قاتل کے ساتھ بلحاظ قرب سکونت کے مدد ہو تو بھی اس کے شہر والے بہ نسبت دوسرے شہر والوں کے زیادہ قریب ہیں و یعقل اهل كل مصر من اهل سوادهم لانهم اتباع لاهل مصر فانهم اذا حاربهم استنصروا بهم فيعلمهم اهل مصر باعتبار معنى القرب والنظر اور ہر شہر والے اپنے شہر کے گرد گاؤں والوں کی مددگاری کریں گے یعنی اگر گاؤں میں سے کوئی شخص خطا سے قاتل ہو اور گاؤں والے کافی نہ ہوں تو اہل شہر ان کی عاقلہ برادری ہوں گے کیونکہ گاؤں والے تو اہل شہر کے اتباع ہیں چنانچہ اہل شہر کو جب کوئی سختی پیش آتی ہے تو وہ گاؤں والوں سے مدد لیتے ہیں و بالعکس۔ پس اہل شہر بلحاظ معنی قرب و مدد کے گاؤں والوں کے عاقلہ ہوں گے۔ ومن كان منزلة بالبصرة و ديوانه بالكوفة عقل عنه اهل الكوفة لانه يستنصر باهل ديوانه لا بجيرانه والحاصل ان الاستنصار بالديوان اظهر فلا يظهد معه حكم النصره بالقرابة والنسب والولاء وقرب السكنى وغيره و بعد الديوان النصره بالنسب على ما بينناك وعلى هذا يخرج كثير من صور مسائل المعامل۔ اور جس شخص کا مکان بصرہ میں ہو اور اس کا دیوان کوفہ میں ہو یعنی کوفہ والوں کے ساتھ ہیں اس کا نام دفتر جہاد میں درج ہے تو اس کے ساتھ اہل دیت میں اہل کوفہ مددگار ہوں گے اس واسطے کہ وہ اپنے دیوان والوں سے مددگاری چاہے گا اور اپنے پڑوسیوں سے خواہستگار نہ ہوگا اور حاصل کلام یہ ہے کہ اہل دیوان سے مدد چاہنا اصل اظہر ہے پس دیوان موجود ہونے کے ساتھ میں قرابت و نسب و دلاؤ و قرب و مسکن وغیرہ سے مددگاری کا حکم نہیں ظاہر ہوگا اور دیوان کے بعد نسب سے مددگاری کا حکم ہوگا جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا ہے اور اس اصل پر بہت سے مسائل دیت کی صورتیں نکلتی ہیں۔ ومن جن جنایة من اهل مصر وليس له في الديوان عطاء و اهل البادية اقرب اليه و مسكنة مصر عقل عنه اهل الديوان من ذلك المصر و لم يشترط ان يكون بينه وبين اهل الديوان قرابة و قبل هو صحيح لان الذين يذون عن اهل مصر و يقومون بنصرتهم و يدفعون عنهم اهل الديوان من مصر ولا يخصون به اهل العطاء و قبل تا و يئله اذا كان قريبا لهم و في الكتاب اشارة اليه حيث قال و اهل البادية اقرب اليه من اهل مصر و هذا لان الوجوب عليهم بحكم القرابة اهل مصر اقرب منهم فكانت القدر على النصره لهم و صار نظير مسألة الغيبة المنقطعة

لعدم التناصر والکفار يتعاقلون فيما بينهم وان اختلفت مللهم لان الکفر کله مله واحده قالوا هذا اذا لم تكن المعاودة فيما بينهم ظاهرة اما اذا كان ظاهراً كالیهود والنصارى ينبغى ان لا يتعاقلوا بعضهم عن بعض وهكذا عن ابى یوسف لا تقطع التناصر ولو كان القتال من اهل الکوفه ولدها عطاء تحول دیوانه الى البصره ثم رفع الى القاضى قاضى قاضى بالسديته على عاقلته من اهل البصره وقال زفر بن یقضى على عاقلته من اهل الکوفه وهو رواية عن ابى یوسف لان الموجب هو الجنایة وقد تحققت وعاقلته اهل الکوفه وصار كما اذا حول بعد القضاء۔

اور اگر ذمیوں کے واسطے کوئی مددگار برادری معروف نہ ہو تو جس دن سے قاضی نے اس پر دیت کا حکم دیا ہے اس دن سے تین برس میں اس کے مال سے دیت وصول کی جائے گی پس تین برس کی مہلت ہوگی جیسے مسلمان کے حق میں ہوتی ہے کیونکہ ہم نے بیان کر دیا کہ اصل وجوب تو قاتل پر ہے اور قاتل سے تحویل ہو کر عاقلہ پر بھی جاتی ہے کہ جب عاقلہ برادری موجود ہو پس جب عاقلہ برادری نہیں پائی گئی تو دیت مذکورہ خود قاتل کے مال میں واجب رہی جیسے دار الحرب میں مسلمان تاجروں میں سے ایک نے دوسرے کو قتل کیا تو قاتل کے مال پر دیت کا حکم دیا جائے گا کیونکہ دار الاسلام کے رہنے والے اس قاتل کے مددگار نہ ہوں گے اور قاتل کو اس قتل کا قابو حاصل ہونے میں ان لوگوں کی جانب سے کوئی مدد نہیں ہے واضح ہو کہ مسلمان کی جانب سے کافر عاقلہ نہیں ہوتا اور کافر کی جانب سے مسلمان بھی عاقلہ نہیں ہوتا ہے کیونکہ ان میں باہمی مددگاری جاری نہیں ہے اور کفار باہم ایک دوسرے کے مددگار ہوتے ہیں اگرچہ باہم ان کی ملتیں مختلف ہوں کیونکہ کفر کل ایک ہی ملت ہے مشائخ نے فرمایا کہ یہ اس وقت ہے کہ دونوں میں کھلی ہوئی دشمنی نہ ہو اور اگر کھلی ہوئی دشمنی ہو جیسے یہود و نصاری کے درمیان واقع ہے تو چاہیے کہ آپس میں ایک دوسرے کے عاقلہ نہ ہوں اور ایسا ہی ابو یوسف سے روایت ہے کیونکہ ان میں باہمی مددگاری نہ ہوتی ہے اگر قاتل اہل کوفہ میں سے ہو اور کوفہ میں ہی اس کے واسطے عطیہ و دیوان ہو پھر اس کا دیوان تحویل کر کے بصرہ میں کر دیا گیا پھر اس کے بعد قاتل کے قتل کا مقدمہ قاضی کے حضور میں پیش کیا گیا تو قاضی اس کی دیت کا حکم اس کی عاقلہ برادری اہل بصرہ پر جاری کرے گا اور زفر رحمۃ اللہ نے فرمایا کہ کوفہ میں سے اس کی عاقلہ پر جاری کرے گا اور یہ امام ابو یوسف سے بھی روایت ہے کیونکہ موجب دیت تو یہی جرم خطا ہے اور یہ جرم متحقق ہوا ایسی حالت میں کہ اہل کوفہ اس کے عاقلہ تھے تو ایسا ہو گیا جیسے حکم قاضی کے بعد اس کا دیوان کوفہ سے تبدیل کر کے بصرہ میں لایا گیا حالانکہ ایسی صورت میں بالاتفاق اہل کوفہ ہی اس کے عاقلہ رہیں گے۔ ولنا ان المال انما يجب عند القضاء لما ذکرنا ان الواجب هو المثل وبالقتل ينتقل الى المال وكذا الوجوب على القاتل وتحمّل عنه عاقلته واذا كان كذلك يتحمّل عنه من يكون عاقلته عند القضاء بخلاف ما بعد القضاء لان الواجب قد تقرر بالقضاء فلا ينتقل بعد ذلك لكن حصّة القاتل تؤخذ من عطاءه بالبصره لانها تؤخذ من العطاء وعطاءه بالبصره بخلاف ما اذا قلت العاقلته بعد القضاء عليهم حيث يصنع اليهم اقرب القبائل في النسب لان في النقل ابطال حكم الاول فلا يجوز بحال وفي الضم كثير المقبلين لما قضى به عليهم فكان فيه تقدير والحكم الاول لا يبطال۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مال دیت کا واجب ہوتا تو حکم قضا کے وقت ہوتا ہے کیونکہ ہم نے اوپر بیان کیا کہ اصلی وجوب

تو مثل ہے یعنی جان کے عوض جان چاہیے تھی اور حکم قضا کی وجہ سے مال کی جانب منتقل ہوتا ہے اور اسی طرح اصلی وجوب تو قاتل پر ہے اور عاقلہ برادری اس کی جانب سے برداشت کرتی ہے پس جب یہ بات ثابت ہوئی تو قاتل کی طرف سے وہی عاقلہ برداشت کرے گی جو حکم قضا کے وقت اس کی عاقلہ ہو جیسے مسئلہ مذکورہ میں حکم قضا کے وقت اہل بصرہ اس کی عاقلہ ہیں بخلاف اس کے بعد حکم قضا کے اگر اس کا دیوان منتقل ہو تو اہل کوفہ ہی اس کے عاقلہ رہیں گے اس واسطے کہ حکم قضا سے اہل کوفہ پر اس کا وجوب مقرر ہو گیا تو پھر ان سے منتقل نہ ہوگا لیکن قاتل کا حصہ اس عطیہ میں سے لیا جائے گا جو اس کو بصرہ سے دیا جاوے کیونکہ دیت تو عطیہ میں سے لیا جاتا ہے اور اس کا عطیہ تو بصرہ میں ہے یہ اس وقت کہ اہل کوفہ کافی ہوں بخلاف اس کے اگر حکم قضا کے بعد عاقلہ میں قلت ہو تو اس صورت میں ازراہ نسب کے جو قبیلہ اس سے زیادہ نزدیک ہو وہ بھی ادا دیت میں اول کے ساتھ ملایا جائے گا کیونکہ منتقل کرنے میں حکم اول مٹانا لازم آتا ہے تو یہ کسی حالت میں نہیں جائز ہے اور ملا دینے میں دیت اٹھانے والوں کی کثرت ہو جاتی ہے یعنی جس دیت کا اوپر حکم دیا گیا ہے اس کے اٹھانے والے بعد دوسرا قبیلہ ملانے کے بہت ہو گئے تو اس میں حکم اول کو مضبوط کرنا لازم آیا اور مٹانا لازم نہیں آیا۔ و علی هذا لو كان القاتل مسكنه بالكوفة وليس له عطاء فلم يقض عليه حتى استوطن البصرة قضى بالدية على اهل البصرة ولو كان قضى بها على اهل الكوفة لم ينتقل عنهم وكذا البدوي اذا لحق بالديوان بعد القتل قبل القضاء يقضى بالدية على اهل الديوان وبعد القضاء على عاقلته بالبادية لا يتحول عنهم وهذا بخلاف ما اذا كان قوم من اهل البادية قضى بالديه عليهم في اموالهم في ثلث سنين ثم جعلهم الامام في العطاء حيث تصير الدية في عطياتهم وان كان قضى بها اول مرة في اموالهم لانه ليس فيه نقض القضاء الاول لانه قضى بها في اموالهم وعطياتهم غير ان الدية يقضى من السبيل الاموال اداء والاداء من العطاء السبيل اذا صاروا من اهل العطاء الا اذا لم يكن مال العطاء من جنس ما قضى به عليه بان كان القضاء بالابدان والعطاء دراهم فعينئذ لا تتحول الى الدراهم ابدا لما فيه من ابطال القضاء الاقل لكن يقضى ذلك من مال العطاء لانه اليسر۔ وعلی هذا اگر قاتل کا مسکن کوفہ میں ہو حالانکہ کوفہ میں اس کے واسطے کوئی عطیہ نہیں ہے مگر بہتر قاتل پر دیت کا حکم نہیں دیا گیا تھا کہ اس نے بصرہ میں تو وطن اختیار کیا تو دیت کا حکم اہل بصرہ پر دیا جائے گا اور اگر اہل کوفہ پر دیت کا حکم ہو چکا ہو تو ان سے منتقل نہیں ہوگا اور اسی طرح اگر دیہاتی آدمی بعد قتل خطا کے قبل حکم قاضی کے دیوان مجاہدین میں درج کیا گیا تو اب دیت کا حکم اہل دیوان پر دیا جائے گا اور اگر گاؤں والوں پر اس کی دیت کا حکم ہونے کے بعد وہ دیوان میں درج کیا گیا پھر گاؤں والوں سے دیت منتقل نہ ہوگی لیکن یہ بخلاف ایسی صورت کے کہ گاؤں والوں میں سے ایک قوم پر ان کے اموال میں دیت کا حکم دیا گیا کہ تین برس میں ادا کریں پھر سلطان نے ان کا نام عطیات میں درج کیا تو دیت مذکورہ ان کے مالوں سے منتقل ہو کر عطیات پر ہو جائے گی اگرچہ پہلی مرتبہ ان کے مالوں میں ادا کرنے کا حکم ہوا تھا اس واسطے کہ اس میں اول حکم قضا توڑنا لازم نہیں آتا ہے اس واسطے کہ اول حکم قضا یہی تھا کہ وہ اپنے مالوں سے ادا کریں اور عطیات مذکورہ بھی انھیں کے مال ہیں لیکن یہ معلوم ہے کہ دیت ایسے مال سے وصول کی جاتی ہے جس سے ادا کرنا زیادہ آسان ہو اور عطیات میں سے ادا کرنا زیادہ آسان

ہے جب کہ وہ لوگ اس قابل ہو گئے کہ وہ کے واسطے عطیات ہیں پس عطیات ہی میں سے وصول کی جائے گی لیکن اگر مال عطیہ اس جنس سے نہ ہو جس کے ادا کرنے کا ان پر حکم دیا گیا ہے مثلاً اونٹوں سے ادا کرنے کا حکم دیا گیا حالانکہ ان کی عطیات درہموں سے دی جاتی ہیں تو ایسی صورت میں حکم مذکور درہموں کی بجانب کبھی منتقل نہ ہو گا کیونکہ اس میں حکم اول کا مٹانا لازم آتا ہے لیکن ادائے دیت کا حکم مال عطیہ میں سے دیا جائے گا کیونکہ یہ زیادہ آسان ہے۔ قال وعاقلة المعتق قبيلة مولا لان النصر يهد ويؤيد ذلك قوله عليه السلام مولى القوم منهم۔ آزاد کیے ہوئے غلام کی مددگار برادری اس کے مولی کا قلیل ہے کیونکہ انھیں کے ساتھ اس کو نصرت ہے اور اسی کی مؤید یہ حدیث ہے کہ مولی القوم منهم۔ یعنی قوم کا آزاد کیا ہوا اسی قوم میں شمار ہے۔

فتا رواہ ابو داؤد والترمذی ونسائی من حدیث ابی رافع۔ قال ومولى الموالاة يعقل عنه مولا وقبيلته لانه ولاه بئنا صوبه فاشبهه ولا العتاقة وفيه خلاف الشافعي وقد مر في الولاء۔ اور جس نے دوسرے شخص سے موالات کر لی ہو تو اس کے جرم خطا میں اس کی عاقلہ اس کا مولی اور مولی کی قوم ہوں گی کیونکہ یہ بھی ایسی ولا ہے جس سے باہمی مددگاری ہوتی ہے تو ولا آزادی کے مشابہ ہو گیا اور اس میں امام شافعی کا اختلاف ہے اور وہ کتاب ولا میں مذکور ہو چکا۔ قال ولا تعقل العاقلة اقل من نصف عشر الدية وتتحمل نصف العشر فصاعد والاصل فيه حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ موقوفاً علیہ ومرفوعاً الى رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا تعقل العواقل عبد ولا عبد اولاً صلحا واعتوافاً ولا مادون ارش الموضحة وارش الموضحة نصف عشر بدل النفس ولان العمل للتعذر عن الاحجاف والاحجاف في القليل وانما هو في الكثیر والتقدير الفاصل عرفاً بالسبع وارض ہو کہ عاقلہ برادری دسویں حصہ دیت کے نصف سے کم میں مددگاری نہیں کرتی ہے اور دسویں حصہ کے نصف میں یا اس سے زیادہ میں مددگاری ہوتی ہے اور اصل دلیل اس میں حدیث ابن عباس ہے جو کہی ابن عباس کا قول روایت کیا گیا اور کہی آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے مرفوع روایت کیا گیا کہ مددگار برادری دیت عمدہ کو نہیں برداشت کرتی اور یہ غلام کے جرم کو برداشت کرتی ہے اور نہ مال صلح کو برداشت کرتی اور نہ مال اقراری کو برداشت کرتی ہے اور نہ جرمانہ موضع سے کم برداشت کرتی ہے۔ رواہ ابن حبان وغیرہ اور موضع کا جرمانہ جان کی دیت کے نصف کا دسواں حصہ ہے اور اس دلیل سے کہ مددگار برادری کا برداشت کرنا اس واسطے تھا کہ خطا وار قاتل پر کام تنگ نہ ہو یعنی وہ بر باد و پریشان نہ ہو اور حال یہ کہ قلیل تاوان برداشت کرنے میں کچھ پریشانی نہیں ہے بلکہ پریشانی تو مال کثیر میں ہے اور قلیل و کثیر کا تفاوت بذریعہ دلیل سمعی کے معلوم ہو گیا۔ یعنی ارش الموضحة کثیر ہے اور اس سے کم قلیل ہے پس اس پر مدار کار ہو گا۔ قال وما نقص من ذلك يكون من الجاني والقياس فيه التسوية بين القليل والكثير فيجب الكل على العاقلة كما ذهب اليه الشافعي او التسوية في ان لا يجب على العاقلة شيئاً الا ما تركناه بهما وبنا وهو ما روى انه عليه السلام اوجب ارش الحنين على العاقلة وهو نصف عشر بدل الدجل على ما مر في الدیات فادونه يسلك به مسلك الاموال لانه يجب بالتحكيم كما يجب ضمان انما بالتقويم لهذا كان فعل الجاني الغدبا لقياس اور جو جرمانہ کہ دسویں حصہ دیت سے کم ہو وہ جرم کے مال پر کم ہو گا اور قیاس اس امر کو مقتضی تھا کہ یا تو قلیل و کثیر کو یکساں رکھا جائے پس قلیل ہو یا کثیر ہو سب مددگار برادری پر واجب ہو چنانچہ یہی امام شافعی

کا مذہب ہے یا یہ کہ مددگار برادری پر کچھ واجب نہ ہونے قلیں واجب ہو اور نہ کثیر واجب ہو لیکن ہم نے اس قیاس کو بدلیل
مذکورہ بالا حدیث ابن عباس کے ترک کیا اور بدلیل اس حدیث کے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جنین کا جرمانہ عترہ
غلام یا باندی یا پانچ سو درہم اس کی قیمت کو عاقلہ برادری پر واجب فرمایا ہے چنانچہ سابق میں اس حدیث کا بیان گزر چکا
ہے اور یہ مقدار عوض جان کے دسویں حصہ کا نصف ہے چنانچہ باب الدیات میں گزر چکا پس جو مقدار کہ دسویں حصہ کے
نصف سے کم ہو اس کے ساتھ دیگر اموال کا برتاؤ کیا جائے گا کیونکہ باہمی حکم کے ذریعہ سے اس قدر مال واجب ہو جاتا
ہے جیسے قیمت اندازہ کرانے سے تاوان مال واجب ہو جاتا ہے پس اس میں ہم نے قیاس پر عمل کر کے یہ اختیار کیا
کہ یہ مجرم کے مال میں واجب ہے۔ قال ولا تعقل العاقلۃ جنایۃ العبد ولا مالزہ بالصلح او باعترافت
الجانی لما رویناہ ولانہ لاتناصر بالعبد والاقرار والصلح لایلزمان العاقلۃ لقصور الولاية عنہم
الا ان یصدقوا لانہ ثبت بتصادقہم والامتناع کان لحقہم ولہم ولایۃ علی انفسہم
ومن اقر یقتل خطاء ولم یرفعوا الی القاضی الا بعد سنین قضی علیہ بالبدیۃ
فی مالہ فی ثلاث سنین من یوم یقضی لان التاجیل من وقت القضاء فی الثابت
بالبینۃ قضی الثابت بالاقرار اولی ولو تصادق القاتل وولی الجنایۃ علی ان
قاضی یلذکذا قضی بالبدیۃ علی عاقلۃ بالکوفۃ بالبینۃ وکذبہما العاقلۃ
فلا یشیی علی العاقلۃ لان تصادقہما بس بحجۃ علیہم ولم یکن علیہ شئی فی مالہ لان البدیۃ
بتصادقہما تقررت علی العاقلۃ بالقضاء وتصادقہما حجات فی حقہما بخلاف الاول الا ان یكون له عطاء معہم فینسب الیہ
بقدر حصۃ لانہ فی حق حصۃ مقول علی نفسه فی حق العاقلۃ مقر علیہم کسی شخص کی عاقلہ برادری اس کے غلام کے جرم کو برداشت
نہیں کرتی ہے اور نہ اس کے مال کو برداشت کرے گی جو اس نے صلح سے ٹھہرایا ہو یا مجرم کے اقرار سے اس پر لازم
آیا ہو اس کی دلیل وہ حدیث ہے جو ہم نے اوپر روایت کی اور دوسری دلیل یہ ہے کہ غلام سے باہمی مددگاری نہیں ہوتی
ہے اور اقرار صلح دونوں عاقلہ برادری پر لازم نہیں آتے ہیں کیونکہ عاقلہ برادری پر اس کی ولایت نہیں ہے لیکن عاقلہ برادری اس کے اقرار کی اگر
تصدیق کریں تو ان پر مال لازم ہوگا کیونکہ ان کی باہمی تصدیق سے یہاں لازم آیا حالانکہ انہیں کے حق کی وجہ سے متنح تھا اور عاقلہ کو اپنی ذاتوں
پر ولایت حاصل ہے اگر کسی شخص نے قتل خطا کا اقرار کیا اور اولیا مقتول نے قاضی سے مرافعہ نہ کیا یہاں تک کہ چند
سال گزر گئے تو جس دن سے قاضی حکم دے اس دن سے تین سال کے اندر اس کے مال سے ادا کرنا لازم ہوگا کیونکہ جو قتل
بذریعہ گواہی کے ثابت ہو اس میں حکم قضا کے وقت سے میعاد ہوتی ہے تو جو قتل بذریعہ اقرار ثابت ہو اس میں بذریعہ
اولی ایسی میعاد ہوگی اور اگر قاتل و اولیا مقتول نے باہم اس امر کی تصدیق کی کہ پرگنہ فلاں کے قاضی نے اس قاتل کی
مددگار برادری پر جو کوفہ میں ہے بذریعہ گواہیوں کے دیت کا حکم دیا ہے اور عاقلہ برادری نے ان دونوں کو جھوٹا بتلایا
تو عاقلہ برادری پر کچھ واجب نہ ہوگا کیونکہ قاتل و ولی مقتول کا باہم تصدیق کرنا عاقلہ برادری پر حجت نہیں ہے اور قاتل
پر بھی اس کے مال سے کچھ واجب نہ ہوگا اس واسطے کہ دونوں کی باہمی تصدیق سے دیت بحکم قاضی اس کی مددگار برادری
پر واجب ہوتی تھی اور ان دونوں کی باہمی تصدیق صرف ان دونوں کے حق میں حجت ہے بخلاف مسئلہ اول کے یعنی
اقرار صلح البتہ مقرر پر لازم ہے لیکن اگر قاتل مذکور کے واسطے عاقلہ برادری کے ساتھ عطیہ ہو تو ایسی صورت میں قاتل
مذکور پر بقدر اپنے حصہ کے لازم ہوگا کیونکہ وہ اپنے حق کے حصہ میں اپنی ذات پر مقرر ہے اور عاقلہ برادری کے حق میں

بے شک ان کی ذات پر مقرر ہوا ہے تو ان کے حق میں اس کا اقرار قبول نہ ہوگا۔ قال واذا جنى الحد على العبد فقتله
خطا كان على عاقلة قيمته لانه بدل النفس على ما عرف من اصلنا وفي احد قولى الشافعى تجب
في ماله لانه بدل المال عنده ولهذ يوجب قيمته بالغة ما بلغت وما دون النفس من العبد لا تتحمله
العاقلة لانه يسلك به مسلك الاموال عندنا على ما عرف وفي احد قوليه تتحمله العاقلة كما في الحد
وقدم من قبل قال اصحابنا ان القاتل اذا لم يكن له عاقلة فالدية في بيت المال لان
جماعة المسلمين هم اهل نصرته وليس بعضهم اخص من بعض بذلك ولهذ الوصيات
كان ميراثه لبيت المال فنكذ ما يلزمه من القرامة
يلزم بيت المال وعن ابى حنيفة رح رواية شاذة ان الدية
في ماله ووجهه ان الاصل ان تجب الدية على القاتل
لانه بدل متلف والاتلاف منه الا ان العاقلة تتحملها تحقيا
للتخفيف على ما مر فاذا لم يكن له عاقلة عاد الحكم الى الاصل -
اگر کسی آزاد نے کسی غیر کے غلام پر تعدی کر کے اس کو خطا سے قتل کیا تو آزاد کی مددگار پر اس غلام کی قیمت واجب ہو
گی کیونکہ یہ بھی جان کا عوض ہے جیسا ہمارے اصول سے معلوم ہوا اور امام شافعی کے دو قولوں میں سے ایک قول میں یہ
قیمت اس آزاد کے مال میں ہوگی کیونکہ یہ امام شافعی کے نزدیک عوض مال ہے لہذا امام شافعی اس غلام کی قیمت
چاہے جہاں تک پہنچے پوری واجب کرتے ہیں اور اگر غلام پر اس کی جان سے کم جرم کیا تو اس کی عاقلہ برادری برداشت
نہیں کرے گی کیونکہ ہمارے نزدیک ایسے جرم کے ساتھ مال کا برباد کیا جاتا ہے جیسا کہ سابق میں معلوم ہوا اور امام شافعی
کے دو قولوں میں سے ایک قول یہ ہے کہ اس کو بھی عاقلہ برادری برداشت کرے گی چنانچہ ہم اس کو سابق میں بیان کر چکے
ہیں ہمارے اصحاب نے فرمایا کہ اگر قاتل کی کوئی عاقلہ برادری نہ ہو تو اس پر جو دیت لازم آوے بیت المال سے ہوگی کیونکہ
جماعت مسلمین ہی اس قاتل کی مددگار برادری ہیں اور بعض کو بعض سے کوئی خصوصیت اس مددگاری میں نہیں ہے لہذا
اگر یہ قاتل مر جائے تو اس کی میراث بھی بیت المال کے واسطے ہوگی اسی طرح جو کچھ تالان اس پر واجب ہو وہ بھی بیت
المال پر لازم ہوگا اور امام ابو حنیفہ سے شاذ روایت یہ ہے کہ یہ دیت اس قاتل کے مال پر ہوگی اور اس کی وجہ یہ ہے کہ
اصل یہ قرار پائی کہ قاتل پر دیت واجب ہوتی ہے کیونکہ یہ تلف شدہ کا عوض ہے کیونکہ تلف کرنا اسی کی جانب سے پایا
جیا ہے لیکن بغرض تخفیف کے اس مال کو مددگار برادری برداشت کرتی ہے پس جب اس شخص کی مددگار برادری
ی نہ ہو تو حکم اپنے اصل کی جانب رجوع کرے گا۔ وابن الملا عنہ تعقله عاقلة امه لان نسبه
ثابت منها دون الاب فان عقلا عنده ثم ادعا الاب رجعت عاقلة الام
بما ادت على عاقلة الاب في ثلث سنين من يوه يقضى القاضى لعاقلة الام على
عاقلة الاب لانه تبين ان الدية واجبة عليهم لان عند الاكذاب ظهران
النسب لهم بئذ كان ثابتا من الاب حيث يطل اللعان بالاكذاب ومتى ظهر من
الاصل فقوما الام تتحملوا ما كان واجبا على قوم الاب فيرجعون عليهم لانهم مضطرون
في ذلك وكذلك ان مات المكاتب عن وفاء ولده ولسد فلم يؤد كتابته حتى جنى

ابنہ وعقل عنہ قوہ اہم اذیت الکتابۃ لانه عند الاداء یتحول ولاؤہ الی قوم اہلیہ من وقت حریتہ الاب وهو آخر جزر
من اجزا حیاتیہ قلبتین ان قوہ الام عقلا عنہم فیرجعون علیہم وكذلك رجل امر صبیاً
بقتل رجل فقتلہ فضمنت عاقلۃ الصبی الدیۃ رجعت بہا علی عاقلۃ الام ان کان الامر ثبت بالبینۃ وفعال الامر
ان کان ثبت باقوارہ فی ثلاث سنین من یود یقضى بہا القاضی علی الام او علی عاقلۃ لان الدیات تقبب موجدۃ بطریق التیسیر
ملاعنہ عورت کے بچہ نے اگر کوئی جرم کیا تو اس کی عاقلہ اس کی ماں کی مددگار برادری ہوگی کیونکہ اس بچہ کا نسب اپنی
ماں سے ثابت ہے اور باپ سے ثابت نہیں ہے پھر اگر ماں کی عاقلہ برادری نے اس بچہ کی طرف سے دیت ادا کی
پھر باپ نے اس بچہ کے نسب کا دعویٰ کیا تو ماں کی عاقلہ برادری نے جو کچھ ادا کیا ہے وہ باپ کی عاقلہ برادری سے
واپس لے لیں گے لیکن جس وقت قاضی اس کی ماں کی عاقلہ برادری کے واسطے اس کے باپ کی عاقلہ برادری کو دیت
کا حکم دے اس وقت سے تین سال میں واپس لیں گے اس دلیل سے کہ یہ بات ظاہر ہوگئی کہ اس کی دیت اس کے
باپ کی مددگار برادری پر واجب تھی کیونکہ جب اس کے لعان کرنے والے باپ نے اپنے آپ کو جھوٹا بتلایا تو اپنے
جھوٹا بتلانے سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ نسب برابر اس کے باپ سے ثابت تھا اور جب اصل سے یہ بات ثابت
ظاہر ہوگئی تو یہ صورت ہوئی کہ ماں کی عاقلہ برادری نے اپنے اوپر وہ مال برداشت کیا جو اس کے باپ کی عاقلہ برادری
پر واجب تھا پس یہ لوگ اس کے باپ کی مددگار برادری سے واپس لیں گے وہ اس ادا کرنے میں محکم شرعی مجبور تھی
(اور جو شخص کہ شرعاً مجبور ہو کر دوسرے کی طرف سے ادا کرے وہ اس سے واپس لینے کا مستحق ہوتا ہے) اسی طرح اگر ایک
شخص مکاتب اس قدر مال چھوڑ کر مر گیا جس سے اس کی کتابت ادا ہو سکتی ہے اور اس کا ایک آزاد بٹا موجود ہے
پھر ہنوز اس مکاتب کا مال کتابت ادا نہیں کیا گیا تھا کہ اس کے بیٹے نے ایسا جرم کیا جس سے دیت لازم آتی ہے اور
اس کی آزادہ ماں کی قوم نے یہ دیت ادا کی پھر اس کے مکاتب باپ کا مال کتابت ادا کیا گیا تو اس کی ماں کی قوم بھی
اس کے باپ کی قوم سے واپس پاوے گی کیونکہ ادائے کتابت کے وقت ظاہر ہوگا کہ مکاتب مذکور اپنی زندگی کے
آخری جزو میں آزاد ہو کر مرے تو آزادی کے وقت سے اس کی اولاد اس کے باپ کی جانب منتقل ہوگی پس ظاہر ہوا
کہ ماں کی قوم نے ایسا مال جو اس کے باپ کی قوم پر واجب تھا پس ماں کی قوم والے اس مال کو اس کے باپ کی
قوم والوں سے واپس لیں گے اسی طرح ایک مرد نے ایک طفل کو اگر یہ حکم دیا کہ تو فلاں شخص کو قتل کر دے پس
طفل نے قتل کر دیا پھر طفل کی عاقلہ برادری نے مقتول کی دیت ادا کی تو یہ لوگ اس دیت کو حکم دینے والے کی
مددگار برادری سے واپس لیں گے بشرطیکہ حکم دینا بذریعہ گوہوں کے ثابت ہو جائے یا حکم دہندہ کے مال سے واپس لیں
گے اگر وہ اقرار کرے کہ میں نے حکم دیا تھا لیکن پر صورت جس وقت قاضی نے حکم دہندہ یا اس کی مددگار
برادری پر حکم دیا ہو اس وقت سے تین برس میں واپس لیں گے کیونکہ آسانی لینے کے طور پر جلد دیت ایک مدت میں ادا
کرنی واجب ہوتی ہیں۔ قال رضی اللہ عنہما ہما عدۃ مسائل ذکرہا محمد رحمہ متفرقة والاصل الذی
تخرج علیہ ان یقال حال القاتل اذا تبدل حکما فانقل ولاؤہ الی ولاہ بسبب
امر حادث لم تنتقل جنایۃ عن الاولی قضی بہا اولیٰ یقض
وان ظہرت حالۃ خفیۃ مثل دعویۃ ولد الملائعۃ حولت الجنایۃ الی
الآخری وقع القضاء بہا اولیٰ یقض ولو لم یختلف حال الجنایۃ ولكن العاقلۃ

تبدلت کان الاعتبار فی ذلك لوقت القضاء فان كان قضی بها علی الاولی لم ينتقل الی الثانیة وان لم
 یکن قضی بها علی الاولی فانه یقضی بها علی الثانیة واذ كانت العاقلة واحدة فلیحقها زیادة او نقصان
 اشترکوا فی حکم الجنایة قبل القضاء وبعدة الا فیما سبق اذ اذ من احکم هذا الاصل متاملاً یمکنه
 التخریج فیما ورد علیه من النظائر والاصداد والله اعلم بالصواب۔ شیخ مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ پہلے
 چند مسائل ہیں جن کو امام محمدؒ نے متفرق ذکر فرمایا ہے اور جس اصل پر یہ مسائل نکالے جاتے ہیں وہ یہ ہے کہ یوں کہا جائے گا اگر قاتل
 کا حال حکماً بدل گیا پس کسی امر جدید کی وجہ سے اس کی دلا دوسرے دلا کی طرف منتقل ہو گئی تو عاقلہ عادل سے اس کا جرم منتقل نہ ہو گا خواہ
 قاضی نے اس کا حکم دیا ہو یا نہ دیا ہو اور اگر کوئی حالت پوشیدہ ظاہر ہوئی مثلاً عورت ملاعنہ کے بچہ کا مرد ملاعنہ نے دعویٰ کیا تو اس کا جرم
 پہلے عاقلہ سے منتقل ہو کر دوسری عاقلہ پر لازم ہو گا خواہ قاضی نے اس کا حکم دیا ہو یا نہ دیا ہو اور اگر مجرم کا حال نہیں بدلا لیکن مددگار برادری بدل گئی
 تو اس بارہ میں حکم قضا کا وقت معتبر ہو گا پس اگر قاضی نے عاقلہ اول پر حکم دیدیا ہو تو دیت مذکورہ دوسری عاقلہ پر منتقل نہ ہو گی۔ اور
 قاضی نے اس دیت کا حکم پہلی عاقلہ پر نہ دیا ہو تو اب دیت کا حکم دوسری عاقلہ پر جاری کرے گا اور اگر مددگار برادری ایک ہے مگر اس میں
 لوگوں کی کمی یا زیادتی ہو گئی تو یہ سب اس جرمانہ کے حکم میں مشترک ہو جائیں گے خواہ یہ واقعہ بعد حکم قاضی ہو یا قبل حکم قاضی ہو سوائے اسے
 جزو دیت کے جس کی ادار اب تک ہو چکی ہو۔ شیخ نے کہا کہ جس شخص نے نائل کے ساتھ اس اصل کو حکم کر لیا تو جو اس کے نظائر یا اصداد
 اس پر پیش آویں ان کے احکام نکال سکتا ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

کتاب الوصایا

یہ کتاب وصیتوں کے بیان میں ہے

واضح ہو کہ وصیت ایک فعل معروف ہے۔ موصی وصیت کرنے والا۔ موصی لہ وہ شخص جس کے واسطے وصیت کی گئی ہو۔ موصی وہ چیز
 جس کی وصیت کی گئی ہے۔ پھر واضح ہو کہ وصیت کے واسطے چند شرائط ہیں۔ اول یہ کہ موصی کو یہ لیاقت حاصل ہو کہ وہ دوسرے کے ساتھ
 احسان کر سکے اور یہ کہ موصی قرضدار نہ ہو اور موصی لہ میں یہ شرط ہے کہ وہ وصیت کے وقت زندہ موجود ہو اگرچہ وہ ابھی اپنی ماں کے پیٹ
 سے پیدا نہ ہوا ہو یعنی پیٹ کے واسطے بھی وصیت جائز ہے بشرطیکہ وصیت کے وقت وہ پیٹ میں بدلیں قطعی موجود ہو یعنی منسللاً
 وصیت سے چھ مہینہ کے اندر پیدا ہوا اور موصی لہ میں یہ بھی شرط ہے کہ وہ میراث سے اجنبی ہو اور یہ شرط ہے کہ وہ موصی کا قاتل نہ ہو۔
 موصی بہ چیز میں یہ شرط ہے کہ وہ موصی کی موت کے بعد ایسی چیز ہو کہ جو غیر کی ملک میں دینے کے لائق ہے یعنی موصی اپنی زندگی میں کسی عقد
 کے ذریعہ سے دوسرے کی ملک میں دے سکتا ہو خواہ یہ چیز فی الحال موجود ہو یا معدوم ہو اور یہ بھی شرط ہے کہ یہ چیز ترکہ کی تہائی
 سے زائد نہ ہو۔ حکم وصیت یہ ہے کہ موصی لہ اس چیز کا ملک جدید مالک ہو جاتا ہے جیسے ہبہ کی صورت میں موصی لہ مالک ہوتا ہے
 اور موصی نے اس چیز میں بجائے اپنے موصی لہ کو قائم کیا۔ م۔ ع۔

باب فی صفة الوصیۃ ما یجوز من ذلك وما یستحب منه وما یكون رجوعاً عنه

یہ باب وصیت کی صفت میں اور جو عقد وصیت جائز اور جو مستحب ہے اور جو قول کہ وصیت سے رجوع ہوتا ہے حسب کے بیان میں ہے۔
 قال الوصیۃ غیر واجبة وہی مستقبۃ والقیاس یابی جوازها لانه تملیک مضاف الی حال ذل مالکیۃ

و لو اضعیف انی حال قیامہا بان قیل ملکک غذا کان باطلا فہذا اولی الا انا استقصنا لحاجۃ الناس الیہا فان الانسان مغرور باملہ مقصر فی عملہ فاذا عرض لہ المرض وخاف الیات یحتاج الی تلافی بعض ما فرط منہ من التقریط بما لہ علی وجہ لو مضی فیہ یتحقق مقصدہ الماتی و لو انہضہ الیہ یضربہ الی مطلبہ الخالی و فی شرع الوصیہ ذلک فشرعنا و مثلہ فی الاجارۃ بیننا و قد تبقى المالیۃ بعد الموت باعتبار الحاجة كما فی قدر التجہیز والذین وقد نطق بہ الكتاب وهو قول اللہ تعالیٰ من بعد وصیہ یوصی بہا و دین والسنة وهو قول النبی علیہ السلام ان اللہ تعالیٰ تصدق علیکم بثلاث اموالکم فی آخر اعمارکم و زیادۃ لکم فی اعمارکم تضعونها حیث شئتم او قال حیث اجبتم و علیہ اجماع الامۃ ثم تصح للاجنبی فی الثلث من غیر اجازۃ الورثۃ لما روینا و سببہ ما هو الا فضل فیہ ان شاء اللہ تعالیٰ - وصیت واجب نہیں بلکہ مستحب ہے اور قیاس چاہتا ہے کہ جائز نہ ہو کیونکہ موسیٰ نے وصیت سے ایسی حالت میں موسیٰ کو اس چیز کا مالک بنایا جب اس کے مالکیت زائل ہو گئی تھی حالانکہ اگر اپنے مالک ہونے کی حالت میں زمانہ آئندہ کی جانب مضاف کرے مثلاً کہے کہ میں نے تجھے کل کے روز اس چیز کا مالک کیا تو یہ باطل ہوتا ہے پس اپنی ملکیت زائل ہونے کے بعد مالک کرنا بد رجہ اولیٰ باطل ہو گا یعنی موسیٰ کے مرنے سے اس کی ملکیت زائل ہو چکی تو ایسی حالت میں موسیٰ کو کیونکہ مالک کر سکتا ہے لیکن ہم نے اس قیاس کو چھوڑ دیا اور استحصانا وصیت کو جائز رکھا کیونکہ لوگوں کو اس کی حاجت ہے اس واسطے کہ آدمی اپنی زندگی کی امیدوں پر مغرور ہوتا ہے اور مال کفایت سے نیکی کمانے میں غافل و قاصر رہتا ہے پھر جب اس کو کوئی مرض لاحق ہوا اور ڈرا کہ ناگاہ موت آجائے تو اس کو حاجت ہوتی کہ مال کے ساتھ جو اس نے تقصیر کی ہے ایسے طور پر اس کی تلافی کرے کہ اگر یہ تلافی پوری ہو جائے تو اس کا مقصد اخروی حاصل ہو جائے گا اور اگر وہ اچھا ہو گیا تو اس کو فی الحال کی دنیاوی ضرورت میں صرف کر سکے اور وصیت مشروع ہونے میں یہ مقصد پورا ہوتا ہے تو ہم نے جانا کہ وصیت مشروع ہے اور اسی کے مانند ہم نے اجارہ میں بیان کیا یعنی اجارہ میں بھی منافع معدوم ہوتے ہیں تو قیاس اس کے جواز کا منقض نہ تھا لیکن بضرورت ہم نے اس کو جائز جانا اسی ضرورت سے یہاں بھی جواز نکلا۔ اور ہا قیاس کا مدار کہ ملکیت نہیں رہتی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ بعد موت کے بھی بلحاظ ضرورت کے ملکیت باقی رہتی ہے جیسے میت کے ترکہ میں بقدر تجہیز و تکفین اور بقدر قرض کے میت کی ملکیت باقی رہتی ہے جواز وصیت کے ساتھ قرآن مجید بھی ناطق ہے۔ قال اللہ تعالیٰ من بعد وصیۃ یوصی بہا و دین۔ یعنی تقسیم ترکہ بعد اجرائے وصیت میت و بعد اوائے قرض میت ہے۔ پس اس سے وصیت مستفاد ہوتی۔ اور حدیث سنت بھی اس کے ساتھ ناطق ہے چنانچہ حدیث میں آیا کہ اللہ تعالیٰ نے تم پر تمہاری تہائی مال تمہاری انتہائے عمر کی حالت میں صدقہ کیے تاکہ تمہارے اعمال میں زیادتی ہو اس کو تم جہاں چاہو یا جہاں پسند کرو وہاں صرف کرو۔ رواہ ابن ماجہ والطحاوی والبیہقی والبراد و احمد والطبرانی والدارقطنی وابن عدی من حدیث عدۃ من الصحابۃ رضی اللہ عنہم۔ لیکن جملہ اخیرہ ان روایات میں نہیں ہے بلکہ صرف زیادتی ہوتی ہے اور جواز وصیت پر امت کا اجماع ہے۔ پھر اجنبی کے واسطے وصیت مذکورہ ایک تہائی تک بدون اجازت وارثوں کے بدلیل حدیث مذکورہ بالا صحیح ہے۔ وصیت میں جو طریقہ افضل ہے ہم اس کو انشاء اللہ تعالیٰ عنقریب بیان کرتے ہیں۔ قال ولا تجوز بہا زاد علی الثلث لقول النبی علیہ السلام فی حدیث سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ الثلث والثلث کثیر لجد ما نفی وصیتہ یا لکل والنصف ولانہ حق الورثۃ و هذا لانه العقد سبب الزوال الیہم و هو استغناء عن المال فاوجب تعلق حقہم بہ الا ان الشرع لم یظہرہ فی حق الاجانب یقدر الثلث لبتدارک تقصیرہ علی ما بیننا اظہرہ

فی حق الورثۃ لان الظاہرات لا یتصدق بہ علیہم متحد زاعما ینفق من الایثار علی ما بینہم وقد
 جار فی الحدیث الجیف فی الوصیۃ من اکبر الکیا ئد وفسر وہ بالزیادۃ علی الثلث وبالوصیۃ للوارث -
 اور تہائی ترکہ سے زیادہ جس قدر ہو اس کی وصیت نہیں جائز ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث سعد بن ابی وقاص
 میں فرمایا کہ تہائی تک حالانکہ تہائی بہت ہے (بعد ازاں کہ آپ نے وصیت کل مال یا نصف مال کی نفی فرمائی یعنی آپ نے پہلے
 کل مال کی وصیت یا نصف مال کی سب سے انکار فرمایا پھر تہائی تک اجازت دی بلکہ فرمایا کہ تہائی بھی بہت ہے اور اس دلیل
 سے کہ مال ترکہ وارثوں کا حق ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ میت کی موت سے ایسا سبب پایا گیا جس سے موصی کی ملکیت
 باطل ہو کر وارثوں کی ملکیت ہو گئی اور سبب یہ ہے کہ موصی تو اس مال سے مستغنی ہو گیا پس واجب ہوا کہ وارثوں کا حق اس مال
 سے متعلق ہو لیکن شرع نے در صورت وصیت اجنبی کے وارثوں کی ملکیت کو تہائی ترکہ تک موثر نہیں رکھا تاکہ میت کی تقصیرات
 کی تلافی ہو چنانچہ ہم اس کو سابق میں بیان کر چکے ہیں اور وارثوں کے حق میں وصیت ہونے کی صورت میں تہائی تک بھی اس
 کو موثر رکھا کیونکہ ظاہر یہ ہے کہ میت اس تہائی کو ان پر صدقہ نہیں کرے گا تاکہ بعض وارثوں کی ترجیح ظاہر نہ ہو چنانچہ ابنہ انشاء اللہ
 تعالیٰ ہم بیان کریں گے کہ بعض وارثوں کی ترجیح دینا جیف ہے۔ اور حدیث ابن عباس میں موقوف روایت ہے کہ وصیت میں جیف
 کرنا کبیرہ گناہوں سے ہے اور فقہان نے اس کی تفسیر یہ کی کہ تہائی سے زیادہ وصیت کرے یا وارث کے واسطے وصیت کرے۔
 ف پس حاصل یہ ہوا کہ میت کی طرف سے جس قدر تہائی سے زیادہ وصیت ہو اگرچہ کسی اجنبی کے واسطے ہو صحیح نہیں ہے۔
 قال الا ان یجیزھا الورثۃ بعد موتہ وہم کبار لان الامتناع لحقہم وہم اسقطوا و
 لا معتبرا باجازتہم فی حال حیاتیہ لانہا قبل ثبوت الحق اذ الحق یتثبت عند الموت
 فکان لہم ان یردوا بعد وفاتہ بخلاف ما بعد الموت لانه بعد ثبوت الحق
 فلیس بہم ان یرجعوا عنہ لان الساقط متلاشی غایۃ الامر انه یستند عند الجازتہ
 لکن الاستناد یتظہر فی حق القائم و ہذا قدم مضی وتلاشی ولان الحقیقۃ تثبت عند
 الموت وقیلہ یتثبت مجرد الحق فلو استند من کل وجہ ینقلب حقیقۃ
 قبلہ والرضاء بطلان الحق لایکون رضاء بطلان الحقیقۃ وكذلك ان کانت
 الوصیۃ للوارث واجازت البقیۃ فکما ما ذکرنا وکل اجازۃ الوارث
 یتملکہ المجازلہ من قبل الموصی عندنا وعند الشافعی رحم من
 قبل الوارث والصحیح قولنا لان السبب صدر من الموصی والاجازۃ
 رفع المانع و لیس من شروط القبض و صار کالموتھن اذا اجازہ بیع الدراھن
 لیکن اگر تہائی سے زائد کی نسبت وارث لوگ بعد موت موصی کے اجازت دیں تو جائز ہے بشرطیکہ یہ لوگ بائع ہوں کیوں کہ
 قطع ہونا انھیں کے حق کی وجہ سے تھا اور انھوں نے اپنا حق ساقط کیا تو جائز ہے اور اگر انھوں نے موصی کی زندگی میں اجازت
 دے دی تو کچھ اعتبار نہیں ہے کیونکہ یہ اجازت ان کا حق ثابت ہونے سے پہلے واقع ہوئی کیونکہ ان کا حق تو موصی کی موت
 کے وقت ثابت ہوگا تو ان کو اختیار رہے گا کہ بعد موت موصی کے اپنی اجازت پھیر لیں بخلاف اس کے اگر انھوں نے موصی
 کی موت کے بعد اجازت دی تو یہ اجازت معتبر ہے کیونکہ ان کا حق ثابت ہونے کے بعد اجازت واقع ہوئی تو ان کو یہ اختیار نہ
 ہوگا کہ اس اجازت سے پھر جائیں کیونکہ جو چیز ساقط ہو گئی وہ نیست ہو گئی اگر کہا جاوے کہ موت سے پہلے بھی جو اجازت

ہوئی وہ بھی ایسے مال سے متعلق ہوئی جو آخر وارثوں کا حق ہے تو اجازت معتبر ہونا چاہیے جو اب یہ کہ وارثوں کی ملکیت اگرچہ میت کے ابتدائی مرض ہی سے متعلق ہوئی لیکن اجازت صحیح نہیں ہے کیونکہ ان کو تصرف کا اختیار نہیں ہے (غایۃ الامر یہ ہے کہ اس کا استناد بوقت اجازت ہو گا لیکن استناد تو امر موجود کے ساتھ ظاہر ہوتا ہے حالانکہ موت سے پہلے جو اجازت تھی وہ منقطع ہو گئی اور دوسری دلیل یہ ہے کہ حقیقی ملک تو موصی کی موت کے وقت ثابت ہوگی اور قبل موت کے خالی حق ثابت تھا پس اگر ہر طرح سے استناد صحیح ہو تو حق مذکور بدل کر موت سے پہلے ہی حقیقی ہو جاوے حالانکہ یہ باطل ہے اگر کوئی شخص اپنا حق مٹانے پر راضی ہو تو یہ حقیقی ملک مٹانے پر رضامندی نہ ہوگی یعنی مورث کی زندگی میں وارثوں کو مال ترکہ میں صرف حق حاصل تھا اور انھوں نے موصی لہ کے واسطے مقدار وصیت میں اجازت دے کر اپنا حق مٹایا لیکن ابھی حقیقی ملک نہیں ہے پس جب تک حق ملک تھا اس وقت تک رضامندی موجود تھی اور بعد موت موصی کے جب ان کو حقیقی ملک حاصل ہوئی تو پہلی رضامندی کافی نہ ہوگی کیونکہ شاید حق مٹانے تک راضی ہوں اور حقیقی ملک مٹانے پر راضی نہ ہوں اسی طرح اگر مورث نے اپنے وارث کے واسطے کچھ وصیت کی اور باقی وارثوں نے اجازت دے دی تو یہ اجازت بھی اس طرح معتبر ہے جیسے ہم نے اجنبی کے حق میں بیان کی اور واضح ہو کہ جو وصیت بااجازت وارث جائز ہوئی ہے موصی لہ کو اس کی ملکیت ہمارے نزدیک موصی کی جانب سے حاصل ہوئی ہے یعنی اصل ملک موصی کی جانب سے ہے اور وارثوں کی اجازت صرف شرط ہے اور امام شافعی کے نزدیک موصی لہ کو ملکیت بھی وارث ہی کی جانب سے حاصل ہوگی مگر قول ہمارا ہی صحیح ہے کیونکہ وصیت جو سبب ملک ہے اور موصی ہی سے صادر ہوئی اور وارث کی اجازت تو صرف روک دور کرنے کے معنی میں ہے اور وصیت صحیح ہونے کے واسطے موصی لہ کا قبضہ ہو جانا شرط نہیں ہے اور یہ معاملہ ایسا ہو گیا جیسے زمین نے مال مرہون بیع کیا اور مرہون نے اس کی اجازت دی — تو مشتری کو زمین ہی جانب سے ملکیت حاصل ہوتی ہے اگرچہ مرہون کی اجازت شرط ہے۔ قال ولا تجوز للقاتل عامدا کان او خاطئا بعد ان کان مباحا لقولہ علیہ السلام لا وصیۃ للقاتل ولا لہ الاستعجال ما اخرجہ اللہ تعالیٰ فی حرم الوصیۃ کما یجوز للمیراث وقال الشافعی رحم تجوز للقاتل وعلى هذا الخلاف اذا وصی لیرجل ثوانہ قتل الموصی بطل الوصیۃ عندنا وعندہ لا تبطل والحجۃ علیہ فی الفصلین ما قلنا۔ اور قال کے واسطے وصیت جائز نہیں ہے بشرطیکہ اس کے ہاتھ سے قتل صادر ہوا ہو خواہ عمد قتل ہو یا خطا ہو کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ قاتل کے واسطے وصیت نہیں ہے۔ رواہ الدر قطنی باسناد ضعیف اور اس دلیل سے کہ قاتل مذکور نے اس چیز کے لینے میں جلدی چاہی جو اللہ تعالیٰ نے اس کے واسطے دیر میں رکھی تھی پس وصیت سے محروم ہو جائے گا جیسے وہ میراث سے محروم ہو جاتا ہے اور امام شافعی نے فرمایا کہ قاتل کے لئے وصیت جائز ہے اور اس طرح اگر کسی شخص کے واسطے وصیت کی گئی پھر اس نے موصی کو قتل کیا تو ہمارے نزدیک وصیت باطل ہو جائے گی اور امام شافعی کے نزدیک باطل نہ ہوگی اور جو دلیل ہم نے اوپر بیان کی وہی دونوں صورتوں میں امام شافعی پر محبت ہے۔ ولو اجازتھا الورثۃ جائز عند ابی حنیفۃ وعمر بن محمد رحم وقال ابی یوسف لا تجوز لان جنابہ باقیۃ والامتناع لاجلھا ولہما ان الامتناع لحق الورثۃ لان نفع بطلانہا یعود الیہم کتفع بطلان المیراث ولا نہم لا یرضونہا للقاتل کما یرضونہا لاصدھم اور اگر قاتل کی وصیت کو وارثوں نے جائز رکھا تو امام ابو حنیفہ و عمر کے نزدیک جائز ہے اور امام ابی یوسف نے کہا کہ جائز نہیں ہے کیونکہ اس کا جرم ابھی باقی ہے اور محروم ہونا اسی جرم کی بہت سے تھا اور ابو حنیفہ و عمر کی دلیل یہ ہے کہ وصیت کا امتناع بوجہ حق وارثان تھا تو ان کی اجازت سے جائز ہے کیونکہ وصیت باطل ہونے کا نفع انھیں کو پہنچتا ہے میراث باطل ہونے کا نفع

ان کو پہنچتا ہے اور اس واسطے کہ وہ لوگ قاتل کے حق میں وصیت پر راضی نہیں ہوں گے جیسے کسی وارث کے حق میں راضی نہیں ہوتے ہیں قال ولا تجوز لوارثہ لقولہ علیہ السلام ان اللہ تعالیٰ اعطی کل ذی حق حقہ الا لوصیۃ للوارث ولانہ یتاوی البعض بایثار البعض ففی تجویز لا قطعیتۃ الرحم ولانہ حیث بالمحدیث الذی روینا لا ویعتبر کونہ وارثا وغیر وارث وقت الموت لا وقت الوصیۃ لانہ تمیلک مضاف الی بعد الموت وحکمہ یتثبت بعد الموت والہبۃ من المریض للوارث فی ہذا نظیر الوصیۃ لانہا وصیۃ حکما حتی تنفذ من الثلث واقرار المریض للوارث علی عکسہ لانہ تصرف فی الحال فیعتبر ذلک وقت الاقرار۔

وارث کے واسطے وصیت نہیں جائز ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے ہر حقدار کے واسطے اس کا حق دے دیا ہے خبر دار ہو کہ کسی وارث کے واسطے وصیت نہیں ہے۔ رواہ ابن ماجہ۔ اور امام مالک نے کہا کہ ہمارے پاس حکم اجمالی ہے الموطن۔ اور اس دلیل سے کہ بعض وارثوں کو بعض پر ترجیح دیتے ہیں محروم الوصیت کو ایذا ہوگی تو اس کو جائز کہہ دینے میں قطع رحم لازم آتا ہے اور اس دلیل سے کہ ایسا کرنا وصیت میں حیث ہے یعنی ظلم ہے بدلیل حدیث ابن عباس جو ہم نے اوپر روایت کی پھر واضح ہو کہ وارث یا غیر وارث ہونا موت کے وقت معتبر ہے اور وصیت کے وقت معتبر نہیں ہے کیونکہ وصیت تو بعد موت کے مضاف جانب تمیلک ہوتی ہے اور بعد موت کے اس کا حکم ثابت ہوتا ہے اور واضح ہو کہ مرض موت کے مریض نے اگر اپنے وارث کے واسطے ہبہ کیا تو یہ وصیت کی نظیر ہے کیونکہ یہ ہبہ بھی حکماً وصیت ہے حتیٰ کہ صرف تہائی ترکہ سے نافذ کیا جاتا ہے اور واضح ہو کہ وارث کے واسطے اگر مورث مریض نے اقرار کیا تو یہ برعکس ہے یعنی فی الحال وارث ہونا معتبر ہوگا کیونکہ یہ تصرف فی الحال ہے تو اقرار کے وقت اس کا اعتبار ہوگا۔ یا بجلد ہمارے نزدیک امام شافعی و مالک وغیرہ ہم کے نزدیک وارث کے واسطے وصیت نہیں جائز ہے۔ قال الا ان یجیزھا الورثۃ ویروی ہذا الاستثناء قیما روینا ولان الامتناع لحقہم فتجوز باجازتہم ولو اجاز بعض ورد بعض تجوز علی المجیز بقدر حصۃ لولایتہ علیہ ویطل فی حق المراد۔

لیکن اگر وارثان دیگر اس کی اجازت دے دیں تو یہ وصیت جائز ہو جائے گی اور یہ اشتدنا اس حدیث میں مذکور ہے جو ہم نے اوپر روایت کی اور اس دلیل سے کہ اس وصیت کا جائز نہ ہونا بوجہ حق وارثان تھا تو ان کی اجازت سے جائز ہو جائے گی اور اگر بعض وارثوں نے اجازت دی اور بعض وارثوں نے رد کر دی تو اجازت دینے والوں کے حق میں بقدر ان کے حصہ کے جائز ہوگی کیونکہ ان کو اپنے حصہ پر اختیار حاصل ہے اور رد کرنے والوں کے حصہ میں باطل ہو جائے گی۔ قال ویجوز ان یوصی المسلم للکافر والکافر للمسلم فالاول لقولہ تعالیٰ لاینهاکم اللہ عن الذین لیسوا بقاتلوکم فی الدین الآیۃ والثانی لانہم یعقد الذمۃ ساو والمسلمین فی المعاملات ولہذا جاز التبوع من الجانبین فی حالۃ الحیوۃ فکذا بعد الممات و فی الجامع الصغیر الوصیۃ لاهل الحرب باطلۃ لقولہ تعالیٰ لاینهاکم اللہ عن الذین قاتلوکم فی الدین الآیۃ۔

اور مسلمان کو جائز ہے کہ کافر ذمی کے واسطے وصیت کرے اور کافر ذمی کو جائز ہے کہ مسلمان کے واسطے وصیت کرے یعنی یہ وصیت صحیح ہوگی پس اول کی دلیل یہ کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ لاینهاکم اللہ عن الذین۔ الآیۃ۔ یعنی جن لوگوں نے تم سے قتال نہیں کیا اور تم کو گھروں سے نہیں نکالا اللہ تعالیٰ تم کو ان کے ساتھ سلوک و احسان کرنے سے منع نہیں فرماتا ہے پس معلوم ہوا کہ وصیت سے

ان کے ساتھ احسان جائز ہے اور اسی طرح مسلمان کے واسطے کافر ذمی کی وصیت اس وجہ سے جائز ہے کہ یہ لوگ ذمی ہو کر معاملات میں مسلمانوں کے برابر ہو گئے لہذا جانہن سے نزدیکی میں احسان و سلوک جائز ہے تو موت کے بعد بھی جائز ہے جامع عنیر موت ہے کہ حربی کافروں کے واسطے وصیت کرنا باطل ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: **انفسہنہا کم اللہ عن الدین قاتلو کم فی الدین** - آلا یہ - یعنی جن کافروں نے تم سے دین میں قتال کیا اللہ تعالیٰ ان سے تم کو منع فرماتا ہے یعنی ان کے موالات سے ممانعت فرمائی۔ **قالہ قریب الوصیہ بعد الموت فان قبلہا الوصیہ فی حال حیاتیہ** اور **ہاقدک باطل لان اوان تبوت حکمہ بعد الموت لتعلقہ بہ فلا یعتبر قبلہ کما لا یعتبر قبل العقد** - واضح ہو کہ وصیت میں موصی نہ کا قبول کنوارہ معتبر ہے جو موصی کی موت کے بعد ہو پس اگر موصی نے موصی کے حیات ہی میں قبول کیا یا انکار درود کیا تو یہ قبول یا انکار کچھ قابل و اعتبار نہیں ہے اس واسطے کہ حکم وصیت ثبوت ہونے کا وقت تو موصی کی موت کے بعد ہے کیوں اور وصیت تو موت پر متعلق ہوتی ہے تو موت سے پہلے قبول یا انکار معتبر نہیں ہے جیسے قبل عقد وصیت کے موصی نہ کا قبول یا انکار رائیگاں ہے۔ یعنی اگر ہنوز وصیت کا خیال ہو اور وصیت تمہیں کی لیکن موصی نہ نے اس خیالی مشورہ پر وصیت قبول کی تو لغو ہے حتیٰ کہ اگر موصی نہ مر جاوے تو اس قبول پر اس کے ورثہ کو موصی نہ کی ملکیت حاصل نہ ہوگی۔ **قال ویستحب ان یوصی الانسان بدون الثلث سواہ کانت الورثۃ اغنیاء و فقراء لان فی التثقیص صلۃ القریب بترک مالہ علیہم بخلاف استکمال الثلث لانه استیفاء تمام حقہ فلا صلۃ ولا منۃ ثم الوصیۃ باقل من الثلث اولیٰ ام ترکہا قالوا ان کانت الورثۃ فقراء ولا یستغنون بہا یرثون قال ترک اولیٰ لما فیہ من الصدقۃ علی القریب وقد قال علیہ السلام افضل الصدقۃ علی ذی الرحمۃ کا شیخ و لافیہ رعایۃ حق الفقراء و القراۃ جمیعاً وان كانوا اغنیاء و لیستغنون بتصیبہم فالوصیۃ اولیٰ لانه یكون صدقۃ علی الاجنبی و الترتک ہبۃ من القریب و الاولیٰ اولیٰ لانه ینبغی بہا وجہ اللہ تعالیٰ و قیل فی ہذا الوجہ ینخیر لا شتمال کل منہما علی فضیلۃ و هو الصدقۃ او الصلۃ فیخیر بین النیرین مالدار آدمی کے واسطے جو وصیت کرنا چاہتا ہے مستحب یہ ہے کہ تہائی سے کم وصیت کرے یعنی تہائی ترکہ جس سے وصیت کا حق متعلق رہتا ہے تو مستحب ہے کہ پوری تہائی کی وصیت نہ کرے بلکہ اس سے کم کی وصیت کرے خواہ اس کے وارثین و نگران ہوں یا محتاج ہوں کیونکہ تہائی سے کم کرنے میں قریبوں کے ساتھ اس طرح صلہ رحم ہے کہ اس نے اپنا مال ان کے واسطے چھوڑا بخلاف اس کے اگر پوری تہائی کی وصیت کر دی تو یہ بات جاتی رہی کیونکہ موصی نے اپنا پورا حق وصول کر لیا تو کچھ صلہ رحم یا احسان نہیں رہا۔ اور یہ اصل پر مبنی ہے کہ آدمی کی موت کے بعد سوائے تہائی کے جو کچھ اس کا ترکہ ہے بحکم الہی عزوجل اس کے خلاف وارثین کا حق ہو جاتا ہے خواہ وصیت راضی ہو یا نہ ہو اور اس میں کسی اختلاف نہیں ہے بدلیل قولہ علیہ السلام ان اللہ تعالیٰ اعطی کل ذی حق حقہ یعنی اللہ تعالیٰ نے ہر حقدار کو ترکہ میں سے اس کا حق دے دیا اور وہ روایت اور پر بھی گزری کہ تہائی ترکہ وصیت کو مٹا دیا گیا تو صرف اس تہائی میں البتہ وصیت کا فعل احسان معتبر ہوگا پس اگر اس نے پوری تہائی کسی اجنبی کو دے دی یا کسی دیگر کار خیر میں صرف کی تو قریبوں کے ساتھ کچھ صلہ رحم نہیں رہا اور حدیث سعد بن ابی وقاص میں ہے کہ جب فتح مکہ میں آنحضرت کے ساتھ گئے اور وہاں بیماری صحت سے یا لوس ہوئے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عیادت کے لئے تشریف لائے تو سعد بن نے عرض کیا کہ میں مالدار ہوں اور سوائے ایک دختر کے میرا کوئی وارث نہیں ہے تو کیا مجھے اجازت ہے کہ میں کل مال خرچ**

کروں آپ نے فرمایا کہ نہیں پس بعد میں نے دو تہائی و نصف وغیرہ کو بار بار پوچھا تو ہر ایک پر انکار کیا یہاں تک کہ سعد نے تہائی
 کو پوچھا تو فرمایا کہ خیر تہائی تک اور اس قدر بھی بہت ہے اور فرمایا تو اگر اپنے وارثوں کو تو نگر چھوڑے تو اس سے بہتر کہ ان کو مفلس چھوڑے
 کہ لوگوں کے آگے ہاتھ پھیلا دیں اور فرمایا کہ یہ سب بھی تیرے واسطے نیکی ہے حتیٰ کہ جو لقمہ تو اپنی جو روہ کے منہ میں دیتا ہے وہ
 تیرے واسطے نیکی ہے اور سعد رضی اللہ عنہ کے واسطے اشارہ کیا کہ شاید تیری زندگی دراز ہو کہ اللہ تعالیٰ تیری ذات سے بعض
 اقوام کو رفعت دے اور بعضوں کو لپست کرے یعنی تیری نذر واری سے جہاد میں مسلمانوں کو فتح و غلبہ ہو اور وہاں کے
 کافروں کو لپستی ہو اور دعا فرمائی کہ اللہم امض لاصحابی ہجرتہم و لکن الیائس سعد بن خولہ یعنی الہی میرے اصحاب کی ہجرت
 پوری فرما دے لیکن محروم تو سعد بن خولہ ہوا صحیح البخاری وغیرہ۔ اس حدیث شریف کے معنی افادات میں سے ایک یہ
 کہ سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کی درازی حیات کو بطور معجزہ بیان فرمایا حالانکہ وہ اپنی زندگی سے یابوس تھے اور آخر ہی ہوا کہ
 سعد رضی اللہ عنہ نے فارس پر جہاد کیا اور فتح عظیم نصیب ہوئی اور اس کے اموال غنیمت کی غیر محصور تعداد جس میں سرخ
 سفید وغیرہ لعل کی چادریں اور تخت خسرو پر دریز وغیرہ تھا کتب سیر میں مصرح ہیں دو م یہ کہ جو روہ بچوں کی پرورش آدمی کے واسطے
 نیکیاں ہیں اور یہ مستلزم ہے کہ نیک کمائی کرنا بھی طاعت و ثواب کا کام ہے کیونکہ اس کا حاصل کرنا بذریعہ اکتساب معیشت
 سے سو م سعد بن خولہ رضی اللہ عنہ نے مدینہ منورہ سے ہجرت چھوڑ کر پھر مکہ میں تو طون اختیار کیا تھا مگر چند ہی دن کے بعد
 انتقال کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن خولہ رضی اللہ عنہ پر افسوس کیا کہ وہ اصحاب جہادین سے بچھڑ گئے اور جہاد میں
 غرض سے مترجم نے اس حدیث کو ایراد کیا ہے یہ ہے کہ آپ نے تہائی کی اجازت دی مگر اس طرح کہ خیر اور وہ بہت ہے
 لہذا علمائے مجتہدین نے اتفاق کیا کہ اس سے کم کرنا مستحب ہے اور اس سے معلوم ہوا کہ اصل اس مسئلہ میں یہی حدیث
 سے اور مصنف نے دلیل قیامی پر اکتفا نہیں کیونکہ حدیث سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کا اشارہ سابق میں تہائی تک جواز
 میں بیان کیا ہے پس شیخ مصنف نے کہا کہ تہائی سے کم کرنے میں حکمت یہ ہے کہ میت کی طرف سے یہ صدقہ ہے اور جب
 اس نے کل تہائی کسی غیر کو دے دی کیونکہ قرابتی وارث کے واسطے وصیت نہیں ہو سکتی تو اس نے صرف صدقہ کیا اور جب تہائی
 سے کم کیا تو یہ دارثین کے واسطے وصیت بھی نہ ہوئی اور وارثوں کو میت سے حق ال گیا اور یہ صدقہ قرابتیوں پر واقع ہوا
 تو اس میں صدقہ و صلہ رحم کا دو چند ثواب ہو گیا تو یہاں سمجھ دینا ضروری ہے کہ اگر کل تہائی باقی بھی وارثوں کو دے دیتا تو اس سے
 میں بھی زائد ثواب دو چند ملتا لہذا شیخ مصنف نے کہا کہ پھر سوال یہ کہ تہائی سے کم کی وصیت کرنا بہتر ہے یا نہ کرنا بہتر ہے
 جواب یہ کہ مشائخ نے اس میں یوں تفصیل سے حکم نکالا کہ اگر اس کے دارثین محتاج ہوں اور ترکہ میں سے جو کچھ ان کو حصہ ملے گا
 اس سے بھی زیادہ ہوتے ہوں تو تہائی سے کم کو بھی وصیت میں نہیں دینا بہتر ہے کیونکہ اس میں قرابتیوں پر صدقہ بھی ہوگا اور
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ سب سے افضل صدقہ وہ ہے جو ایسے قرابتی پر ہو جس کو اس کے ساتھ محبت بھی
 نہیں ہے کہ رقی من حدیث ابی ایوب و حکیم بن حزام و ام کلثوم و ابی ہریرہ رضی اللہ عنہم عند الامام احمد و اسحاق و الحاکم و
 ابو عبد اللہ بعض من بعض۔ اور اس دلیل سے کہ اس میں فقیری و قرابت دونوں کا لحاظ ہے اور اگر اس کے دارثین تو نگر ہوں
 یا اس کے ترکہ سے اپنا حصہ پا کر تو نگر ہو جائیں گے تو تہائی سے کم کو وصیت میں دے دینا بہتر ہے کیونکہ یہ وصیت تو اجنبی پر صدقہ ہوجائیگی
 اور وصیت نہ کرنا قرابتی کے حق میں ہونے کا حالانکہ صورت اول یعنی اجنبی پر صدقہ ہونا بہتر ہے کیونکہ اس سے صلے الہی کی نذر واری ہے اور بعض نے فرمایا کہ یہ صورتیں
 اسکو دونوں باتوں میں یکساں اختیار ہے کیونکہ دونوں صورتوں میں سے ہر ایک میں ایک ایک فضیلت ہے اور وہ صدقہ یا صلہ ہے یعنی اول صورتیں اگر صدقہ کی فضیلت ہے تو
 دوسری صورت میں صلہ رحم کی فضیلت ہے۔ لہذا وہ دونوں نیکیوں میں مختار ہے نہ کہ چاہے اجنبی کی وصیت

میں دیے یا وصیت نہ کرے تاکہ وارثوں کو پہنچے لیکن واضح ہو کہ وصیت کرنے میں افضل یہ ہے کہ ایسے قرابتی محتاجوں کے لئے وصیت کرے جن کو اس کے ترکہ سے حصہ نہیں ملے گا ابن عبد البر نے فرمایا کہ اس قول پر فقہاء بلا خلاف متفق ہیں۔ قال والموصی بہ یملك بالقبول خلافا لفرقہ وهو احد قولی الشافعی رحمہ ھو یقول الوصیۃ اخت المیراث اذ کل منھا خلافا لھا انہ انتقال شمل الارث ینت من غیر قبول فکذلک الوصیۃ ولنا ان الوصیۃ اثبات ملک جدید ولہذا لا یرد الموصی لہ بالعیب ولا یرد علیہ بالعیب ولا یملك احد اثبات الملك لغیرہ الا لقبولہ اما الوراثۃ خلافا حتی یتثبت فیہا ھذا الاحکام فیثبت جبرا من الشرع من غیر قبول الا فی مسالۃ واحدا وهو ان یموت الموصی لہ قبل القبول فیدخل الموصی بہ فی ملک ورثتہ استحصانا والقیاس ان تبطل الوصیۃ لما بینا ان الملك موقوف علی القبول فصار موت المشتري قبل قبولہ بعد ایجاب البائع وجہ الاستحصان ان الوصیۃ من جانب الموصی قد تمت بموتہ تماما لا یلحقہ الفسخ من جرہتہ وانما توقفت لحق الموصی لہ فاذا دخل فی ملک فی البیع المشروط فیہ الحیا المشتري لاملت قبل الجازۃ موصی بہ یعنی جس چیز کی وصیت کی گئی وہ قبول کے ساتھ ملکیت میں داخل ہوتی ہے بخلاف قول زفر کے اور شافعی کے دو قولوں میں سے بھی ایک یہی ہے کہ زفر کہتے ہیں کہ وصیت تو میراث کی مانند ہے کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک میت کی جانب سے خلافت ہے کیونکہ یہ مورث کی ملکیت سے منتقل ہو کر وارث یا موصی لہ کی ملکیت میں آتا ہے پھر میراث بالاتفاق بغیر قبول کے ثابت ہو جاتی ہے تو اسی طرح وصیت بھی بغیر قبول ثابت ہو جائے گی اور ہماری دلیل یہ ہے کہ وصیت ایک جدید ملکیت کا اثبات ہے یعنی خلافت نہیں ہے اور اسی وجہ سے موصی لہ بوجہ عیب کے اس کو واپس نہیں کر سکتا اور موصی کہ کو بھی بوجہ عیب کے واپس نہیں دی جاسکتی ہے اور کوئی شخص دوسرے کی ملکیت ثابت نہیں کر سکتا مگر جیسی کہ وہ قبول کرے اور رہی وراثت تو وہ البتہ خلافت ہے حتیٰ کہ اس میں واپس کرنے یا واپس لینے کے احکام ثابت ہوتے ہیں پس وراثت کی ملکیت بدل قبول کے شرع کی جانب سے جبراً ثابت ہوتی ہے۔ اور واپسی کی صورت یہ ہے کہ مرغن نے کوئی چیز خرید کر زید کے واسطے اس کی وصیت کی پھر مرگیا اور زید نے اس کو عیب دار پایا تو بائع کو واپس نہیں کر سکتا اور یا مرغن نے اپنے کل مال کی زید کے واسطے وصیت کر دی اور پھر اپنی زندگی میں کوئی چیز فروخت کی پھر مرگیا پھر مشتری نے اس بیع میں کوئی عیب پایا تو زید کو واپس نہیں کر سکتا۔ العناہ۔ پس حاصل یہ کہ بغیر قبول موصی لہ کے ملکیت ثابت نہیں ہوتی ہے سوائے ایک مسئلہ کے اور وہ یہ ہے کہ موصی بعد وصیت کے مر جاوے پھر قبول سے پہلے موصی لہ مر جاوے تو استحصانا موصی بہ اس کے وارثوں کی ملکیت میں داخل ہو جائے گی اور قیاس یہ تھا کہ وصیت باطل ہو جائے کیونکہ ہم نے بیان کر دیا کہ ملکیت تو قبول کرنے پر موقوف ہے تو ایسا ہو گیا جیسے ایجاب بائع کے بعد قبول سے پہلے مشتری مر گیا لیکن ہم نے یہ قیاس ترک کر کے استحصان اختیار کیا اور استحصان کی وجہ یہ ہے کہ موصی کی تہا سے وصیت پوری ہو گئی یعنی اس کی موت سے عقد وصیت اس طرح پورا ہوا کہ اب فسخ نہیں ہو سکتا ہے اور توقف صرف موصی لہ کے حق کی وجہ سے رہا تھا پس جب موصی لہ مر گیا تو یہ چیز اس کی ملکیت میں داخل ہو گئی جیسے اس بیع کا حال ہے جس میں مشتری کے واسطے خیار شرط ہو کہ جب اجازت سے پہلے مشتری مر جاوے تو بیع پوری ہو جائے گی۔ قال وہن اوصی وعلیہ دین یحیط بہا لہ لم یجز الوصیہ لان الدین مقدم علی الوصیۃ لاقہ اہم الحاجتین فاذا فرض الوصیۃ

تبرع وابد ایبد بالاہم فالاہم الا ان تبرزہ الغرمالانہ لم یبق الدین فتنفذ الوصیۃ علی الحد
المشروع لحاجتہ الیہا۔ اگر کسی شخص نے کچھ وصیت کی حالانکہ اُس پر اس قدر قرض ہے جو اُس کے تمام مال کو محیط
ہے تو وصیت جائز نہ ہوگی کیونکہ وصیت پر قرضہ مقدم ہے کیوں کہ وہ دونوں حاجتوں میں سے زیادہ اہم ہے اس لئے کہ
ادائے قرض فرض ہے اور وصیت نفل ہے اور پہلے اہم سے شروع کیا جاتا ہے اور پھر اُس کے بعد درجہ بدرجہ اہم کا
خیال رکھا جاتا ہے لیکن اگر قرض خواہ لوگ اُس کو اپنے قرضہ سے بری کر دیں تو وصیت جائز ہو جائے گی کیونکہ قرضہ باقی
نہیں رہا تو جس حد تک وصیت مشروع ہے نافذ ہو جائے گی کیونکہ انسان کو اس کا رخصت بھی حاجت ہوتی ہے۔ قال
ولا تصح وصیۃ الصبی وقال الشافعی تصح اذا کان فی وجوہ الخیر لان عمر رضی اللہ عنہ اجاز وصیۃ
یفاع او یافع وهو الذی راہق الحلم ولانہ نظرہ بصرفہ الی نفسہ فی نیل الزلفی ولولہ
تنفذ ببقی علی غیرہ ولنا انہ تبرع والصبی لیس من اہلہ ولان قولہ غیر ملزمہ فی تصحیح وصیۃ
قول بالزام قولہ والاثر محمول علی انہ کان قریب العهد بالحلم مجازاً او کانت وصیۃ
فی تجیزہ وامر دفنہ وذلک جائز عندنا وهو یجوز الثواب بالترك علی وراثتہ کما بینا ہ
والمعتبر فی النفع والضرر النظر الی اوضاع التصرفات لا الی ما
یتفق بحکم الحال اعتبرہ بالطلاق فاتہ لا یملکہ ولا وصیہ وان کان یتفق
نافعاً فی بعض الاحوال وکذا اذا اوصی ثم مات بعد الادراک لعدم
الاہلیۃ وقت المباشرة وکذا اذا قال اذا ادرکت فثلث مالی لفلان
وصیۃ لقصور اہلیۃ فلا یملکہ تجیزاً وتعلیقاً کما فی الطلاق
والعتاق بخلاف العید والمکاتب لان اہلیتہما مستتمتہ
والمانع حق المولی فتصح اضافة الی حال سقوطہ۔
اور طفل کی وصیت صحیح نہیں ہے اور امام شافعی نے فرمایا کہ صحیح ہے بشرطیکہ نیک راہ میں ہو کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ
نے وصیت یفاع یا یافع کی اجازت دی اور یفاع وہ بچہ جو قریب بلوغ پہنچا ہو۔ چنانچہ عمر بن سلیم زرقی نے کہا
کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو خبر دی گئی کہ یہاں ایک طفل عسائی قریب بلوغ ہے جو ابھی بالغ نہیں ہوا یعنی اُس کی وفات
قریب ہے اور یہاں سوائے اُس کے چچا زاد بہن کے کوئی نہیں ہے تو کیسا وصیت کرے تو فرمایا کہ اچھا اس بہن کے واسطے
وصیت کرے پس اُس نے بیچہ چشم کے وصیت کی پھر یہ مال تیس ہزار میں فروخت ہوا راہ مالک و عبد الرزاق اور ایسا معلوم
ہوتا ہے کہ اس طفل موصی کا نام عمرو بن سلیم تھا لیکن یہ عسائی ہے اور راوی زرقی ہیں۔ تان۔ اور اس دلیل سے کہ جواز
وصیت میں طفل مذکور کے واسطے بہتری ہے کہ اُس نے اپنے مال کو اپنے لئے رضائے الہی عنہ حاصل ہونے میں صرف
کیا حالانکہ اگر وصیت نافذ نہ ہو تو یہ مال دوسروں کے واسطے باقی رہے گا۔ لیکن اگر اظہر قول شافعی یہ کہ طفل کی
وصیت جائز نہیں ہے جیسا کہ ہمارا قول ہے۔ ر۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ وصیت محض تبرع ہے اور طفل کو تبرعات
کی لیاقت نہیں ہے اور اس دلیل سے کہ بچہ کی بات اس قابل نہیں ہوتی کہ اگر کوئی چیز لازم کرے حالانکہ اگر اُس کے
وصیت کو نافذ کہیں تو یہ کہنا بھی لازم ہوگا کہ بچہ کا قول اس قابل ہوتا ہے کہ اُس سے حکم لازم ہوا اور جو اثر روایت کیا
وہ اس امر پر محمول ہے کہ طفل مذکور عنقریب بالغ ہوا تھا جس کو جواز قریب بلوغ کہہ دیا۔ لیکن عبد الرزاق کی

روایت میں صریح دس یا بارہ برس کی عمر مذکور ہے۔ ن۔ یا اس کی تاویل یہ ہے کہ طفل مذکور نے اپنے تجہیز و تکفین کے بارے میں وصیت کی تھی اور یہ ہمارے نزدیک بھی جائز ہے لیکن روایت میں مصرح ہے کہ اس نے بیہوشی کی وصیت کی جو تیس ہزار درہم کو فروخت ہوا۔ ت۔ ن۔ اور طفل نے اگر اپنا مال اپنے وارثوں پر چھوڑ دیا تو گویا اپنے قرابتیوں پر صدقہ کیا تو ثواب جمیل پادے گا اور نفع و ضرر کے بارے میں اوضاع تصرفات کی جانب نظر کرنا معتبر ہے نہ اس تصرف کی جانب جو فی الحال موافق ہو چنانچہ طلاق کو دیکھو کہ طفیل یا اس کے وصی کو طلاق زوجہ کا اختیار نہیں ہے اگرچہ اتفاقاً بعض صورتوں میں نافع ہوتا ہے مثلاً طفل نے زوجہ کو طلاق دی حالانکہ اس کی مالدار بہن سے نکاح کر لیا لیکن اس اتفاقی نفع کا اعتبار نہیں ہے اسی طرح طفل کی وصیت بھی جائز نہیں ہے اسی طرح اگر طفل نے وصیت کی پھر بعد بلوغ کے مرگیا تو پھر بھی وصیت مذکورہ جائز نہ ہوگی کیونکہ یہ وصیت کے وقت اس کو لیاقت نہ تھی اسی طرح اگر طفل نے کہا کہ جب میں بالغ ہوں تو میرا تہائی مال زید کے واسطے وصیت ہے پھر بعد بلوغ کے مرا تو بھی وصیت جائز نہ ہوگی کیونکہ وصیت کے وقت اس کو لیاقت نہیں ہے تو فی الحال وصیت کرنا یا کسی زمانہ و حالت پر معلق کرنا مانند طلاق و عتاق کے جائز نہیں ہے بخلاف اس کے اگر غلام یا مکاتب نے کہا کہ جب میں آزاد ہو جاؤں تو میرا تہائی مال زید کے واسطے وصیت ہے پھر آزاد ہو کر مرا تو صحیح ہے کیونکہ غلام یا مکاتب کی لیاقت پوری ہے اور مانع صرف مولے کا حق ہے پس مولے کا حق ساقط ہونے کے بعد وصیت کی نسبت کرنا صحیح ہے

ف۔ اور جب تک وہ مکاتب ہے تب تک وصیت صحیح نہ ہوگی۔ قال ولا تصح وصیۃ المکاتب وان ترک وفاء لان مالہ لا یقبل التبرع وقیل علی قول ابی حنیفہ وعندہما تصح لا تصح رد الہما الی مکاتب یقول کل مملوک املاکہ فیما استقبل فہو حر ثم عتق فمک و الخلاف فیہ ما عرفت عرفاً فی موضعہ اور مکاتب کی وصیت فی الحال صحیح نہیں ہے اگرچہ وہ ادائے کتابت کے لائق مال چھوڑے کیونکہ اس کا مال قابل تبرع نہیں ہوتا ہے اور بعض مشائخ نے کہا کہ امام ابو حنیفہ رحمہ کے قول پر نہیں صحیح ہے اور صاحبین کے نزدیک مکاتب کی وصیت ہوتی ہے جیسے مکاتب کا عتق اسی طرح صحیح ہے کہ یوں کہے کہ ہر مملوک جس کا میں آئندہ مالک ہوں وہ آزاد ہے پھر مکاتب آزاد ہوا اور ایک غلام کا مالک ہوا تو وہ آزاد ہو جاتا ہے حالانکہ اس مسئلہ میں بھی اختلاف ہے جو اپنے موقع میں مذکور ہے۔ قال و تجوز الوصیۃ للحمل وبالحمل اذا وضع لا قبل من سنتہ استنہر من وقت الوصیۃ اما الاقل فلان الوصیۃ استخلاف من وجہ لانہ یجعلہ خلیفۃ فی بعض مالہ والجنین صلح خلیفۃ فی الارث فکذا فی الوصیۃ اذ ہی اختہ الا انہ یدتد بالرد لما فیہ من معنی التملیک بخلاف الہبتہ لانہا تملیک محض ولا ولا یتد لاحد علیہ لیملکہ شیئاً واما الثانی فلانہ بعض الوجود اذا کلام فیما اذا علم وجودہ وقت الوصیۃ وبابہا اوسع لحاجۃ المیت وعجزہ ولہذا تصح فی غیر الوجود کالشرک فلا تصح فی الوجود اولی حمل کے واسطے وصیت کرنا یعنی جو پیٹ میں ہے اور ابھی پیدا نہیں ہوا ہے اس کے واسطے کسی چیز کی وصیت کرنا جائز ہے اور حمل کی کسی شخص کے واسطے وصیت کرنا مثلاً جو کچھ میری فلاں باندی کے پیٹ میں ہے اس کی میں نے زید کے واسطے وصیت کی تو یہ بھی جائز ہے مگر بشرط یہ ہے کہ وصیت کے وقت بے چہرہ ہینہ سے کم میں پیدا ہوا مسئلہ اول یعنی حمل کے واسطے وصیت جائز ہونے کی دلیل یہ ہے کہ وصیت ایک راہ سے بجائے اپنے خلیفہ کرنا ہوتا ہے کیونکہ موصی اپنے بعض مال میں موصی لہ کو اپنا خلیفہ کرتا ہے یعنی بعد موت موصی کی بجائے اس کے موصی لہ مالک ہو جاتا ہے قبول کرنے اور جنین جو پیٹ

میں ہے وہ میراث میں خلیفہ ہو سکتا ہے تو وصیت میں بھی خلیفہ ہو سکتا ہے کیونکہ وصیت تو میراث کی بہن ہے صرف اتنا فرق ہے کہ میراث لازمی ہے اور وصیت رد کر دینے سے رد ہو جاتی ہے کیونکہ وصیت میں مالک کرنے کے معنی پائے جاتے ہیں پس حمل کے واسطے وصیت صحیح ہے بخلاف ہبہ کے یعنی حمل کے واسطے ہبہ کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ ہبہ تو تملیک محض ہے یعنی قبضہ سے ملکیت ثابت ہوتی ہے حالانکہ جنین پر کسی کو یہ قدرت حاصل نہیں ہے کہ اس کو کسی چیز کا مالک کرے رہا مسئلہ دوم یعنی کسی شخص کے واسطے حمل کی وصیت جائز ہونا تو اس کی دلیل یہ ہے کہ حمل مذکور پیدا ہونے کے واسطے پیش ہے کیونکہ کلام ایسے ہی حمل میں ہے کہ وصیت کے وقت اس کا موجود ہونا معلوم ہو یعنی اسی واسطے قید لگائی کہ وصیت سے چھ مہینہ سے کم میں پیدا ہو اور یہ بات جان لینا چاہیے کہ وصیت کا باب تنگ نہیں بلکہ وسیع رکھا گیا ہے اس لئے کہ میراث کو اس کی ضرورت ہے اور وہ بعد موت کے عاجز ہوتا ہے لہذا غیر موجود چیز کی وصیت صحیح ہوتی ہے مثلاً میری موت کے بعد اس سال میں جو پھل اس باغ میں آویں وہ زید کے واسطے وصیت ہے پس جب غیر موجود میں جائز ہے تو حمل موجود میں بدرجہ اولیٰ صحیح ہے۔

قال من اوصی بجارية الاحملها صحت الوصية والاستثناء ولا لان اسم الجارية لا يتناول الحمل لفظا ولكنه يستحق بالاطلاق يتعافا اذا افردها لاهيا لوصية صح افرادها ولانها يصح افراد الحمل بالوصية فجاز استثناءها وهذا هو الاصل ان ما يصح افرادها بالعقد يصح استثناءها منه اذ لا فرق بينها وما لا يصح افرادها بالعقد لا يصح استثناءها منه وقد مر في البيوع

اگر کسی نے زید کے واسطے اپنی باندی کی باستثناء اس کے حمل کی وصیت کی تو وصیت و استثناء دونوں صحیح ہیں اور اس دلیل سے کہ باندی کا لفظ اس کے حمل کو شامل نہیں ہے لیکن اگر باندی کا لفظ بدون استثناء کے بولا جائے تو باندی کے تابع ہو کر حمل بھی مستحق ہو جاتا ہے پس جب اس نے وصیت میں باندی کو علیحدہ کر لیا تو علیحدہ کرنا صحیح ہوا اور اس دلیل سے کہ کسی کے واسطے فقط حمل کی وصیت کرنا صحیح ہوتا ہے تو حمل کا استثناء بھی صحیح ہوا اور یہی اصل قرار پائی ہے کہ جس چیز کو تنہا کر کے عقد صحیح ہوتا ہے تو عقد سے اس کا استثناء کرنا بھی صحیح ہے کیونکہ ان دونوں میں کچھ فرق نہیں اور جس پر تنہا عقد صحیح نہیں ہوتا ہے تو عقد سے اس کو استثناء کرنا بھی صحیح نہیں ہوتا ہے اور کتاب البيوع میں یہ اصل گزر چکی۔ قال ويجوز للموصي الرجوع عن الوصية لانه تبرع

لديته فجاز الرجوع عنه كالهبة وقد حققناه في كتاب الهبة ولان القبول يتوقف على الموت والايجاب يصح ابطاله قبل القبول كما في البيوع

اور موصی کے واسطے اپنی وصیت سے رجوع کرنا جائز ہے اور اس پر جمهور علماء کا اجتماع ہے اس دلیل سے کہ وصیت ایک عقد تبرع ہے جو ابھی تمام نہیں ہوا ہے تو ہبہ کی مانند اس سے بھی رجوع کرنا جائز ہے اور ہم نے اس کو کتاب الہبہ میں تحقیق کیا ہے اور اس دلیل سے کہ موصی لہ کا قبول کرنا تو موصی کی موت پر موقوف ہے یعنی موصی کی زندگی میں اس کی طرف سے صرف ایجاب ہے حالانکہ قبول سے پہلے ایجاب باطل کرنا صحیح ہوتا ہے جیسے بیع میں بیان ہوا ہے۔ قال واذا صرح بالرجوع او قتل ما يدل على الرجوع كان رجوعا اما الصريح فظاهرا وكذا الدلالة لانها

تعمل عمل الصريح فقام مقام قوله قد اطلت وصار كالبيع بشرط

الخيار فانه يبطل الخيار فيه بالدلالة ثم كل فعل لو فعله الانسان في

ملك الغير ينقطع به حق المالك فاذا فعله الموصي كان رجوعا وقد عدونا

هذا الاقاعيل في كتاب الغصب وكل فعل يوجب زيادة في الموصي به ولا يمكن

تسليم العين الیهما فهو رجوع اذا فعله مثل السوئی یلثه بالسمن والداریبنی
فیہا الموصی والقطن یحشویہ والبطانة یبطن بہا والظہارة یظہر بہا لانہ
لا یمكنہ تسلیمہ بدون الزیادۃ ولا یمكن نقضہا لانہ حصل فی ملک الموصی
من جہتہ بخلاف تہیص الدار الموصی بہا وھدم بنائہا لانہ تصرف فی
التابع وکل تصرف اوجب زوال ملک الموصی فهو رجوع كما اذا باع العین الموصی بہ ثم اشتراک ا
وھبہ ثم رجع فیہ لان الوصیۃ لا تنفذ الا فی ملکہ فاذا ازالہ کان رجوعا وذبح الشاة الموصی بہا رجوع لانہ للوصی الی حاجتہ عادۃ
فصار ھذا المعنی اصلا ایضا وغسل الثوب الموصی بہ لا یكون رجوعا لان من اراد ان یعطی ثوبا غیر فیصلہ عادۃ کان تقزیرا۔
اگر موصی نے وصیت سے رجوع کرنے کو صریح بیان کیا یعنی مثلاً کہا کہ میں نے اپنی اس وصیت سے رجوع کیا یا زبان سے نہیں کہا
مگر ایسا فعل کیا جو رجوع کرنے پر دلالت کرتا ہے تو یہ وصیت سے رجوع ہوگا پس صریح رجوع کرنے کی صورت میں تو ظاہر
ہے اور اسی طرح بدلا لیت رجوع کرنا بھی اس واسطے رجوع ہو جائے گا کہ دلالت بھی صریح کا کام دیتی ہے تو فعل دلالت
اس قول کے قائم مقام ہوا کہ میں نے اپنی وصیت باطل کر دی اور یہ مسئلہ ایسا ہو گیا جیسے بیع بشرط خیار ہو تو اس میں ایسا فعل
کیا جس سے خیار باطل ہونا ہے تو اس دلالت سے خیار باطل ہو جاتا ہے پھر واضح ہو کہ ہر فعل جس کو آدمی کسی غیر کی ملکیت
میں کرے تو مالک کا حق منقطع ہو جائے پس جب ایسے فعل کو موصی اپنی وصیت کی چیز میں ملل میں لاوے تو یہ وصیت سے
رجوع کرنا قرار دیا جائے گا اور ہم نے ایسے افعال کو کتاب الغصب میں شمار کر دیا ہے اور ہر ایسا فعل جس سے وصیت
کی چیز میں زیادتی لازم آتی ہو اور بدوں اس زیادتی کے یہ چیز سپرد نہ ہو سکے تو بھی اس کی وصیت سے رجوع ہے جب کہ
موصی ایسا فعل کرے مثلاً وصیت کے سنوؤں کو مسکہ میں لٹھہ کر دیا یا وصیت کی زمین میں موصی نے کوئی عمارت بنائی یا وصیت
کی روٹی کو لحاف یا توشک وغیرہ بھر دیا یا وصیت کے استر کو کسی کپڑے کا استر کر دیا یا وصیت کے ابرے کو ابرا بنا کر اس میں
استر لگایا تو یہ وصیت سے رجوع ہے کیونکہ موصی بدوں زیادت کے سپرد نہیں کر سکتا اور اس تصرف کے توڑنے میں
نقصان ہے اور توڑنا ممکن نہیں ہے کیونکہ یہ موصی کی ملکیت میں موصی ہی کی جانب سے پیدا ہوا ہے برخلاف اس کے اگر
کسی مکان کی وصیت کی پھر اس میں گچ کرائی یا اس کی عمارت گرائی تو یہ رجوع نہیں ہے کیونکہ یہ اس زمین میں تصرف نہ ہو بلکہ
اس کے تابع عمارت میں تصرف ہے اور اسی طرح ہر تصرف جس سے ملکیت موصی کا زائل ہونا لازم ہو وہ بھی وصیت سے
رجوع ہے مثلاً اس نے عین وصیت کو فروخت کر دیا تو یہ وصیت سے رجوع ہی چاہے پھر اس کو خرید لے یا عین وصیت
کو ہبہ کر دیا تو رجوع ہے چاہے پھر ہبہ سے رجوع کر لے اس واسطے کہ وصیت کا نفاذ سوائے اپنی ملکیت کے نہیں ہو سکتا
تو جب اس نے اپنی ملکیت زائل کر دی تو یہ وصیت سے رجوع ہوا وصیت کی بکری کو ذبح کر دینا بھی رجوع ہے کیونکہ یہ
ازراہ عادت کے اپنی ضرورت میں صرف کرنے کے واسطے ہوتا ہے تو یہ بات بھی ایک قاعدہ کلیہ ہو گیا یعنی جب موصی ایسا
تصرف کرے جو عادت میں اپنی حاجات میں صرف ہے تو یہ وصیت سے رجوع ہے وصیت کے کپڑے کو دھونا رجوع نہیں
ہے کیونکہ جو شخص اپنا کپڑا کسی دوسرے کو دینا چاہتا ہے تو عادت یہ ہے کہ اس کو دھو ڈالتا ہے تو دھونا اس وصیت کی
مضبوطی ہو گئی۔ قال ومن حمد الوصیۃ لکن رجوعا کذا لکرۃ محمد بن سعد وقال ابو یوسف ان یکتب رجوعا ولمحمد
رجوعا لان الرجوع نفی فی الحال والرجوع نفی فی الماضی والحال فاولی ان یکتب رجوعا ولمحمد
ان الرجوع نفی فی الماضی والانتفاء فی الحال ضروریۃ ذلک واذ کان ثابتا فی الحال کان الرجوع

لغو اولان الرجوع اثبات فی الماضي ولفی فی الحال والمجود نفی فی
الماضی والحال قلا یکون رجوعا حقیقۃ ولہذا ان یکون رجوعا نکاح فرقتہ
جس شخص نے اپنی وصیت سے انکار کیا یعنی کہا کہ میں نے وصیت ہی نہیں کی تھی تو یہ وصیت سے رجوع کرنا نہیں ہوگا ایسا
ہی امام محمدؒ نے ذکر کیا ہے اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ یہ وصیت سے رجوع ہے اس واسطے کہ رجوع فی الحال نفی
ہے یعنی گویا فی الحال اس عقد وصیت کو مٹا دیا اور انکار ایسی چیز ہے کہ جس سے فی الحال و زمانہ ماضی دونوں میں نفی
ہے تو یہ بدرجہ اولے رجوع ہوگا امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ انکار در حقیقت زمانہ ماضی میں نفی ہے یعنی زمانہ ماضی میں
ایسا نہیں ہوا تھا اور فی الحال منتهی ہونا اس کی ضرورت سے ہے یعنی جب ماضی میں نفی ہے تو نظر صرف فی الحال نفی ہوگی اور
جب ایک چیز فی الحال ثابت ہو تو انکار لغو ہوگا یا اس وجہ سے کہ رجوع کے معنی یہ کہ زمانہ ماضی میں اثبات تھا اور فی الحال
اس کی نفی ہے یعنی رجوع تو وصیت ثانیہ سے ہوا تو معنی یہ کہ زمانہ ماضی میں وصیت تھی مگر اب میں نے اس سے رجوع
کر کے نفی کر دی اور انکار کے یہ معنی کہ زمانہ ماضی و حال سب میں نفی ہے تو یہ در حقیقت رجوع نہیں اسی وجہ سے انکار
نکاح میں فرقت نہیں ہوتی ہے۔ حالانکہ نکاح کا انکار کر کے طلاق سے نفی کرنا جائز ہے لیکن جس نے کہا کہ
نکاح ہی نہ تھا تو اگر گواہ قائم ہوں تو اس پر نکاح ثابت ہو جائے گا اور انکار مذکور کچھ فرقت نہ ہوگا بلکہ بعد اس کے
چاہے طلاق دے دے چنانچہ کتاب النکاح میں اس کا مسئلہ گزر چکا۔ ولو قال کل وصیۃ اوصیت بہا
لفلان فهو حر اور لو لا یکون رجوعا لان الواصف یستدعی بقاء الاصل بخلاف
ما اذا قال فہی باطلۃ لانه الذاہب المتلاشی ولو قال اخرتها لا یکون رجوعا لان
التاخیل یس لل سقوط کتاخیر الدین بخلاف ما اذا قال ترکت لانه استقاط ولو قال العبد
الذی اوصیت بہ لفلان فهو لفلان کان رجوعا لان اللفظ یدل علی قطع الشرکۃ بخلاف
ما اذا وصی بہ لرجل ثم اوصی بہ لآخر لان المعنی یحتمل الشرکۃ واللفظ صالح
لہا وکذا اذا قال فهو لفلان وارثی یکون رجوعا عن الاول لما بینا ویکون وصیۃ
لوارث وقد ذکرنا حکمہ ولو کان فلان الآقدمیتا حین اوصی فالوصیۃ
الاولی علی حالہا لان الوصیۃ الاولی انما تبطل ضرورۃ کونہا للثانی ولما یتحقق فبقی للاول
ولو کان فلان حین قال ذلك حیث مات قبل موت الموصی فہی للورثۃ لبطلان الوصیتین الاولی
بالرجوع والثانیۃ بالموت واللہ اعلم۔ اور اگر موصی نے کہا کہ ہر وصیت جس کی میں نے زید کے واسطے وصیت
کی تھی وہ حرام و بیاح ہے تو یہ وصیت سے رجوع نہیں ہوگا کیونکہ حرام و بیاح ہونا ایک وصف ہے اور وصف چاہتا ہے کہ
اصل موصوف یعنی وصیت باقی رہے یعنی جب اصل موصوف موجود ہو تو وصف اس کے ساتھ لاحق ہو سکتا ہے لہذا
وصف چاہتا ہے کہ موصوف موجود رہے پس وصیت مذکور بحال باقی رہے گی بخلاف اس کے اگر کہا کہ وہ باطل ہے یعنی ہر وصیت
جو میں نے زید کے واسطے وصیت کی تھی وہ باطل ہے تو یہ رجوع ہے کیونکہ باطل ایسی چیز کو کہتے ہیں جو نیست و نابود ہو جائے
اور اگر موصی نے کہا کہ میں نے جو وصیت زید کے واسطے کی تھی اس کو میں نے تاخیر کر دیا تو یہ وصیت سے رجوع نہیں ہے
کیونکہ تاخیر اس واسطے نہیں ہوتی کہ وہ چیز ساقط ہو جائے جیسے فرضہ بوجہ تاخیر دینے کے ساقط نہیں ہو جاتا ہے بخلاف اس
کے اگر کہا کہ جو وصیت زید کے واسطے کی تھی اس کو میں نے متروک کر دیا تو رجوع ہے اس واسطے کہ متروک کرنا ساقط

کرنے کے معنی ہیں ہے اور اگر کہا کہ وہ غلام جس کی وصیت میں نے زید کے واسطے کی تھی وہ بکر کے واسطے ہے تو یہ وصیت سے رجوع ہے اس واسطے کہ لفظ مذکور شرکت منقطع ہونے پر دلالت کرتا ہے یعنی زید سے وصیت منقطع ہو کر فقط بکر کے واسطے رہ گئی بخلاف اس کے اگر اپنے غلام کی وصیت زید کے واسطے کی پھر اسی غلام کی وصیت بکر کے واسطے کی تو یہ ان دونوں کے واسطے مساوی وصیت ہے کیونکہ یہ غلام قابل شرکت ہے اور لفظ وصیت بھی اس معنی کے واسطے لائق ہے اور اگر کہا کہ ہر وصیت جو میں نے زید کے واسطے کی تھی وہ میرے وارث خالد کے واسطے ہے تو یہ زید کی وصیت سے رجوع ہے کیونکہ ہم نے اوپر بیان کیا کہ یہ اول سے انقطاع ہے پھر یہ وارث کے واسطے وصیت ہو جائے گی اور ہم نے وصیت وارث کا حکم پہلے بیان کیا ہے اور اگر اس مسئلہ میں کہ جس غلام کی وصیت میں نے زید کے واسطے کی تھی وہ بکر کے واسطے ہے لیکن اس صورت میں بکر بروقت وصیت کے مرچکا تھا تو زید کی وصیت بحال خود باقی رہے گی کیونکہ زید کی وصیت باطل ہونا اس ضرورت سے تھا کہ غلام مذکور بکر کے واسطے بلا شرکت غیر سے ہوا جاتا تھا اور چونکہ بکر مرچکا تو یہ بات متحقق نہ نہ ہوئی پس وصیت اول باقی رہے گی اور اگر بروقت وصیت کے بکر موجود ہو پھر موصی کی موت سے پہلے مر گیا تو غلام وصیت اس موصی کے وارثوں کی میراث ہو گا کیونکہ پہلے وصیت بوجہ رجوع کے اور دوسری وصیت بوجہ موت بکر باطل ہوئی تو دونوں وصیتیں باطل ہو گئیں واللہ تعالیٰ اعلم۔

باب الوصیۃ بثلاث المال

باب تہائی مال کی وصیت کے بیان میں

قال ومن اوصی لرجل بثلاث مالہ ولاخذ بثلاث مالہ ولم تجز الورثۃ فالثلاث بینہما لانہ یضیق الثلث عن حقہما اذ لاتزاد علیہ عند عدم الاجازۃ علی ما تقدم وقد تساویا فی سبب الاستحقاق فیستویان فی الاستحقاق والمحل یقبل الشریکۃ فیكون بینہما وان اوصی لحدہما بالثلث ولاخذ بالسدس فالثلاث بینہما ثلاثا لان کل واحد منہما یدعی بسبب صحیح وضاف الثلث عن حقہما فیقسمانہ علی قدر حقہما کما فی اصحاب الدیوان فیجعل الاقل سہما والاكثر سہمین فصارت ثلثۃ اسہم سہم لصاحب الاقل وسہمان لصاحب الاکثر وان اوصی لحدہما بجمیع مالہ ولاخذ بثلاث مالہ ولم تجز الورثۃ فالثلاث بینہما علی اربعۃ اسہم عندہما وقال ابو حنیفۃ الثلث بینہما نصفان ولا یضرب ابو حنیفۃ رحمہم للوصی لہ بہا ناد علی الثلث الا فی المحاباة والسعیۃ والدرہم المرسلۃ لہما فی الخلافیۃ ان الموصی قصد شیان بین الاستحقاق والتفصیل وامتنع الاستحقاق لحق الورثۃ والمانع من التفصیل فیثبت کما فی المحاباة واختیارہا ولہ ان الوصیۃ وقعت بغير المشروع عند عدم الاجازۃ من الورثۃ اذ لانفاذہا محال فبطل اصلہ والتفصیل ینتہی فی ضمن الاستحقاق فبطل بطلانہ کالمحاباة الثابتۃ فی ضمن البیع بخلاف مواضع الجماع لان لہا نفاذ فی الجملۃ بدون اجازۃ الورثۃ بان کان فی المال سعة فنعتبر فی التفاضل لکونہ مشروعا فی الجملۃ بخلاف ما نحن فیہ وهذا بخلاف ما اذا اوصی بعین ترکته وقیمتہ تزید علی الثلث فاتہ یضرب

بالثلاث وان احتمل ان یزید المال فیخرج من الثلث لان هناك الحق تعلق بعین الترتکة بدلیل انه لو هلك واستفاد مالا آخر تبطل الوصیة وفي الالف المرسله لو هلك الترتکة تنفذ فیما استفاد قلم یکن متعلقا بعین ما تعلق به حق الورثه۔

اگر ایک شخص نے اپنے تہائی مال کی زید کے واسطے وصیت کی اور بکر کے واسطے بھی تہائی مال کی وصیت کی اور وارثوں نے اجازت نہ دی یعنی وارثوں نے ایک تہائی سے زیادہ میں اجازت نہ دی تو تہائی مال ان دونوں میں مساوی تقسیم ہوگا کیونکہ ایک تہائی میں یہ گنجائش نہیں ہے کہ دونوں کا پورا حق جائے کیونکہ وارثوں کی اجازت نہ ہونے کے وقت ایک تہائی سے زیادہ نہیں ہو سکتا چنانچہ اول کتاب میں اس کا بیان ہو چکا اور سبب استحقاق میں دونوں برابر ہیں تو استحقاق میں بھی دونوں برابر ہوں گے یعنی ایک کو دوسرے پر ترجیح نہ ہوگی اور تہائی مال اس قابل ہے کہ جس میں شریکت ہو سکے پس تہائی ان دونوں میں مساوی مشترک ہوگا اور اگر اس نے زید کے واسطے تہائی مال کی اور بکر کے واسطے چھٹے حصہ مال کی وصیت کی ہو اور وارثوں نے تہائی سے زائد کی اجازت نہ دی تو تہائی مال ان دونوں میں تین تہائی مشترک ہوگا یعنی تہائی مال کے تین حصہ کے جاویں جس میں سے دو حصہ زید کے واسطے اور ایک حصہ بکر کے واسطے ہوگا اس واسطے کہ دونوں میں سے ہر ایک کو ایک سبب صحیح کے ساتھ استحقاق ہے اور ان دونوں کے حق کی گنجائش ایک تہائی میں نہیں ہے تو یہ دونوں ایک تہائی کو بقدر اپنے حقوق کے تقسیم کریں جیسے مختلف قرضداروں کی صورت میں ہوتا ہے پس کم تر حصہ والے کا ایک سہم قرار دیا جائے یعنی چھٹا حصہ ایک سہم ہو اور دو تہائی والے کے دو سہم قرار دیے جائیں کیونکہ ایک تہائی میں دو چھٹے حصہ لگتے ہیں پس کل تین سہام ہوئے یعنی ایک تہائی کے تین سہام کیے جاویں جن میں سے ایک سہم بکر کے واسطے ہو اور دو سہام زید کے واسطے ہوں اگر اس نے زید کے واسطے اپنے پورے مال کی وصیت کی اور بکر کے واسطے ایک تہائی مال کی وصیت کی اور وارثوں نے تہائی سے زائد مال کی اجازت نہ دی تو صاحبین کے نزدیک تہائی مال ان دونوں میں چار حصہ ہو کر تقسیم ہوگا اور امام ابو حنیفہ نے فرمایا کہ تہائی مال ان دونوں میں نصفانصف ہوگا اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک اصل یہ ہے کہ جب موصی لہ کے واسطے تہائی سے زائد کی وصیت ہو تو وہ زائد کے حساب سے اس کو حقدار نہیں ٹھہراتے ہیں سوائے تین صورتوں کے ایک یہ کہ مریض نے بیع میں کوئی بات کی ہو یا غلام پر حق سعایت ہو یا غیر معین مال کی مثلاً درمون کی وصیت ہو اختلافی صورت میں صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ موصی نے زید کے حق میں کل مال کی وصیت کرنے میں دو باتوں کا قصد کیا ایک یہ کہ زید کو استحقاق ہو اور دوم یہ کہ بکر پر اس کو تفضیل ہو پھر ان دونوں باتوں میں سے استحقاق تو بوجہ حق وارثان کے ممتنع ہوا اور اس واسطے کہ تہائی سے زائد جس قدر مال ہے سب سے وارثوں کا حق متعلق ہو جاتا ہے اگرچہ مورث راضی نہ ہو چنانچہ سابق میں بیان ہو چکا اور ہی دوسری بات یعنی بکر کو زید پر تفضیل ہونا تو اس سے کوئی امر مانع نہیں ہے پس یہ تفضیل ثابت ہو جائیگی اور یہ اسی طرح ہو سکتی ہے کہ زید بحساب تین حصوں کے اور بکر بحساب ایک حصہ کے شریک قرار دیا جاوے پس تہائی سے زائد میں بنظر اس تفضیل کے شریک کیا جائے گا جیسے در صورت محابات و سعایت و وصیت مرسلہ کے ہوتا ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ جب وارثوں نے اجازت نہ دی تو تہائی سے زائد کی وصیت ایسے طور پر واقع ہوئی جو مشروع نہیں ہے کیونکہ یہ وصیت کسی حال میں نافذ نہیں ہو سکتی تو ابتداء سے باطل ہوگئی یعنی تہائی سے زائد کی وصیت باطل ہوگئی اور فقط تہائی کی وصیت رہ گئی تو زید و بکر دونوں برابر ہو گئے رہا زید کو تفضیل ہونا تو یہ تفضیل اگر ثابت ہوتی تو استحقاق کے ضمن میں ثابت ہوتی لیکن تہائی سے زائد کا استحقاق باطل ہوا تو استحقاق باطل ہونے کے ساتھ میں یہ تفضیل بھی

باطل ہو گئی جیسے وہ محابات جو بیع کے ضمن میں ہو وہ بیع باطل ہونے کے ساتھ باطل ہو جاتی ہے بخلاف ان تینوں مسئلوں کے۔ یعنی مرخص کے محابات جو بمعنی وصیت ہوتی ہے جس کی یہ صورت ہے کہ ایک مرخص کے دو غلام ہیں جن میں سے ایک کی قیمت گیارہ سو درہم ہیں اور اس نے وصیت کی کہ یہ غلام زید کے ہاتھ لے جو سو درہم کے فروخت کیا جائے اور دوسرے غلام کی قیمت چھ سو درہم ہیں اور اس نے وصیت کی کہ یہ غلام بکر کے ہاتھ فروخت کیا جائے تو زید کو ایک ہزار درہم کی اور بکر کو پانچ سو درہم کی محابات حاصل ہوئی اور وارثوں نے تہائی سے زائد محابات کی اجازت نہ دی تو بقدر تہائی کے ان دونوں کے واسطے بمنزلہ وصیت ہے کیونکہ یہ مرض الموت کے محابات ہے بالاتفاق اس تہائی میں زید بحساب ہزار درہم کے اور بکر بحساب پانچ سو درہم کے شریک کیا جائے گا اور اسی طرح سعایت میں حکم ہے جس کی یہ صورت ہے کہ ایک شخص کے صرف دو غلام ہیں جن میں ایک کی قیمت دو ہزار درہم اور دوسرے کی قیمت ایک ہزار درہم ہے اور ان کے سوائے اس کا کچھ مال نہیں ہے پس اس نے مرض الموت میں دونوں کو آزاد کر دیا پس اگر وارثین اجازت دیں تو دونوں آزاد ہو جائیں گے ورنہ مرض کا تہائی ترکہ یعنی ایک ہزار درہم ان دونوں کو ملے گا پس بالاتفاق یہ حکم ہے کہ جس غلام کی قیمت دو ہزار درہم ہے وہ تہائی میں سے دو حصہ پاوے گا اور باقی کے واسطے سعایت کرے گا پس اس مسئلہ میں اتفاق ہے کہ تہائی سے زائد وصیت میں استحقاق کی راہ سے اعتبار ہے اور تیسری صورت یہ کہ ایک شخص کا کل ترکہ تین ہزار درہم ہے اور اس نے بدون تعیین کے زید کے واسطے دو ہزار درہم کی اور بکر کے واسطے ایک ہزار درہم کی وصیت کی مگر وارثوں نے تہائی سے زائد کی اجازت نہ دی اور تہائی صرف ایک ہزار درہم ہو تو اسی قدر ان دونوں کو بطریق وصیت عطا ہوگی لیکن ہزار درہم میں زید کا استحقاق بحساب دو ہزار کے اور بکر کا استحقاق بحساب ایک ہزار کے لگایا جانے کا حتیٰ کہ زید کو بکر سے دو چند استحقاق ہوگا پس خلاصہ یہ نکلا کہ ان تین مسائل میں البتہ بالاتفاق تہائی سے زائد کو بنظر استحقاق کے اعتبار کرتے ہیں (ع-م-۲) اس دلیل سے کہ ان تینوں مسائل میں سے ہر ایک وصیت کو بدون اجازت وارثوں کے فی الجملہ لغاظ موجود ہے باین طور کہ مثلاً مال میں گنجائش نکل آوے مثلاً کوئی مال محنتی ظاہر ہو یا مال جاوے تو اس وصیت کا اعتبار تفصیل کے بدلہ میں کیا گیا صرف اس وجہ سے کہ یہ فی الجملہ مشروع ہے بخلاف کتاب کے کہ وہ کسی طرح مشروع نہیں ہے (تو خلاصہ فرق یہ ہوا کہ البتہ تین مسائل میں وصیت فی الجملہ مشروع ہے تو تفاضل کا اعتبار بنظر استحقاق ثابت ہوگا اور اس مسئلہ کتاب میں کسی طرح مشروع نہیں تو اعتبار ندارد ہے اور واضح ہو کہ اعتبار صرف درہم مرسلہ کی وصیت میں ہے یعنی جن میں کوئی تعیین نہیں ہے) برخلاف ایسی صورت کے کہ جب ترکہ میں سے کسی مال عین کی وصیت میں اس طرح تفاضل ہو حالانکہ تہائی ترکہ سے اس کی قیمت زائد ہے (تو موصی لہ کے حق میں بنظر وارثوں کے یا دیگر موصی لہ کے تفاضل کا کچھ اعتبار نہ ہوگا) چنانچہ موصی لہ صرف ایک تہائی کے حساب سے مستحق قرار دیا جائے گا اگرچہ یہاں بھی یہ احتمال ہے کہ مال میں زیادتی ہو جاوے کہ جس سے یہ عین وصیت اس کی تہائی نکلے اس کی وجہ یہ ہے کہ موصی لہ کا حق اس صورت میں اسی مال عین سے متعلق ہوا ہے اس لئے کہ اگر یہ مال عین تلف ہو جاوے اور میت کا مال دیگر حاصل ہو تو بھی وصیت باطل ہو جاتی ہے اور درصوت کہ ہزار درہم مرسلہ کی وصیت ہو یعنی عین نہ ہو تو اس صورت میں اگر کل ترکہ تلف ہو جاوے پھر میت کا کچھ مال برآمد ہو تو وصیت مذکورہ اس مال سے نافذ کی جاتی ہے تو وصیت کچھ اسی ترکہ سے متعلق نہ تھی جس سے وارثوں کا حق متعلق تھا۔

فـ پس وصیت معینہ و وصیت مرسلہ میں یہ فرق ہے جو مذکور ہوا۔ قال اذا اوصی بنصيب ابنہ قال وصیۃ اطلۃ ولو اوصی بمثل نصیب ابنہ جاز لان الاول وصیۃ بما لہ الغیر لان نصیب الابن ما

یصیبہ بعد الموت والثانی وصیۃ بمثل نصیب الابن ومثل الشیخی عنیرا وان کان یقتدر بہ
فیوز وقال زفر تجوز فی الاقل ایضا فنظر الی الحال والکل مالہ فیہ وجوابہ ما قلنا۔
اور اگر ایک شخص نے زید کے واسطے اپنے پسر کے حصہ کی وصیت کی (حالانکہ موصی کا بیٹا موجود ہے۔ ع) تو وصیت باطل
ہے اور اگر زید کے واسطے اپنے پسر کے مثل حصہ کی وصیت کی تو جائز ہے (حتیٰ کہ پسر کا حصہ بقدر تہائی مال ہو یا کم ہو
تو نافذ ہے اور اگر تہائی سے زائد ہو تو وہ وارثوں کی اجازت پر ہے) اور دونوں مسئلوں میں فرق کی دلیل یہ ہے کہ اول مسئلہ
یعنی حصہ پسر کی وصیت اس وجہ سے باطل ہے کہ یہ مال غیر کی وصیت ہے کیونکہ پسر کا حصہ وہ ہو گا جو اس کو باپ کی موت
کے بعد حاصل ہو اور مسئلہ دوم کہ پسر کے مثل وصیت کی تو اس وجہ سے جائز ہے کہ یہ وصیت تو حصہ پسر کے برابر مال کی وصیت
ہے اور یہ حصہ پسر سے علیحدہ ہے اگرچہ اس کا اندازہ بمقدار حصہ پسر کیا گیا تو یہ جائز ہے اور زفر نے کہا کہ اول مسئلہ میں بھی
وصیت جائز ہے تو زفر نے فی الحال کا لحاظ کیا اور فی الحال کل مال موصی کی ملک ہے اور اس کا جواب وہ ہے جو ہم نے اوپر
بیان کیا ہے۔ یعنی فی الحال اگرچہ کل مال میت ہے لیکن فی الحال وہ موصی کی ملک نہیں کرتا ہے اور بعد موت کے جب
تملیک کرے تو اس وقت پسر کا حصہ خود پسر کا مال ہے تو اس کے حصہ کی وصیت باطل ہے اور اگر اس نے مجازاً یہ ارادہ کیا کہ
مثل حصہ پسر کے موصی کو دیا جاوے اور وارثوں نے تصدیق کی تو یہ مسئلہ دوم ہو گیا جس میں کچھ کلام نہیں ہے جیسے اگر موصی کا بیٹا
ہی موجود نہ ہو تو بالاتفاق وصیت جائز ہے۔ کما فی العنایہ۔ قال ومن اوصی بسہم من مالہ قلہ احسن سہام
الورثۃ الا ان ینقض عن السدس فیتم لہ السدس ولا یزاد علیہ وھذا عندنا فی حلیفۃ
وقال لہ مثل تصیب احد الورثۃ ولا یزاد علی الثلث الا ان تجیز الوارثۃ لان السہم
یراد بہ احد سہام الورثۃ عرفا لاسیما فی الوصیۃ والاقول متیقن بہ
فیصرف الیہ الا اذا مورق علی الثلث فیرد علیہ لانه لا مزید علیہ عند عدم
اجازتہ الورثۃ ولہ ان السہم هو السدس هو المروی عن ابن مسعود رضی اللہ عنہما
النبی علیہ السلام فیما یروی ولانہ ینذکر ویراد بہ السدس فان ایسا۔ قال السہم فی اللغۃ عبارتہ عن
السدس ویذکر ویراد بہ سہم من سہام الورثۃ فیعطی ما ذکرنا قالوا ھذا کان فی عرفہم وفي عرفنا السہم کا لجزء
اگر کسی نے دوسرے شخص کے واسطے اپنے مال سے ایک سہم کی وصیت کی تو اس کو وارثوں کے سہام میں سے کم تر دیا جائے گا
لیکن اگر یہ چھٹا حصہ سے کم ہو تو موصی لہ کے واسطے پورا کر دیا جائے گا اور اس سے زیادہ نہیں کیا جائے گا اور یہ امام ابوحنیفہ
کا قول ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ موصی کے واسطے وارثوں میں سے ایک کے حصہ کے برابر ہو گا یعنی وارثوں میں سے جس کا حصہ
کم تر ہو سکے برابر ہو گا اور تہائی سے زیادہ نہیں کیا جائے گا مگر جب کہ وارثین اجازت دیں اس دلیل سے کہ سہم کے
لفظ سے صرف ہیں وارثوں کے سہام میں سے ایک مراد ہوتا ہے خصوصاً وصیت میں جو میراث کی ہیں ہے اور کتر اس میں
متیقن ہے تو اسی جانب یہ لفظ پھیرا جائے گا لیکن اگر کم تر حصہ میں تہائی سے زائد ہو تو بقدر زیادتی کے وارثوں کو پھیر دیا
جائے گا کیونکہ وارثوں کی اجازت نہ ہونے کے وقت تہائی سے زیادتی نہیں ہو سکتی (اور شافعی ابن المنذر نے کہا کہ وارثین
جو چاہیں دے دیں۔ ع۔ اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ سہم لغت میں چھٹا حصہ سے اور یہی ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے
مرقوفاً و مرفوعاً مروی ہے اور اس دلیل سے کہ کبھی سہم بول کر چھٹا حصہ مراد ہوتا ہے چنانچہ ایسا بن معاویہ قاضی بصرہ نے کہا کہ
لغت میں سہم بمعنی حصہ ششم ہے اور کبھی سہم بول کر اس سے مراد وارثوں کے سہام میں سے ایک ہوتا ہے پس جو ہم نے ذکر

کیا دی دیا جائے گا یعنی وارثوں کے سهام میں سے جو کم تر ہو دیا جائے مشائخ نے فرمایا کہ یہ اہل کوفہ و عرب کا عرف ہے اور ہمارے عرف میں سہم کا لفظ بمنزلہ جزو کے ہے یعنی ایک جزو مکھنے کی صورت میں حکم ہوتا ہے وہی ایک سہم کہنے کی صورت میں ہوگا۔ قال ولو اوصی بجزء من مالہ قبل الوثاقۃ اعطوا ما شئتم لانه مجهول يتناول القليل والكثير فیران الجہالۃ لا تمتنع صحۃ الوصیۃ والورثۃ قائمون مقام الموصی فالیہذا البیان۔

اگر اپنے مال سے ایک جزو کی وصیت کی تو وارثوں سے کہا جائے گا کہ جو کچھ تمہارا جی چاہے اس کو دے دو کہ جزو ایک امر مجہول ہے کہ وہ قلیل و کثیر سب کو شامل ہے لیکن مجہول ہونے سے وصیت تمتنع نہیں ہوتی ہے اور وارث لوگ جوی کے قائم مقام ہیں پس انھیں کو بیان کا اختیار ہوگا۔ یعنی جو کچھ بیان کریں وہی لازم ہوگا پس اس کے یہی معنی ہوتے کہ جو کچھ تمہارا جی چاہے دے دو اس سے معلوم ہوگا کہ ہمارے عرف میں خواہ سہم کا لفظ کہے یا جزو کا یہ لفظ کے دونوں صورتوں میں یہ حکم یکساں ہے اور اہل کوفہ وغیرہ کے عرف میں سہم و جزو میں فرق ہے چنانچہ کتاب میں ایسا بن معاویہ رحمہ کے قول سے جس کو قاسم بن ثابت نے عزیب الحدیث میں روایت کیا ہے اور قول ابن مسعود سے جس کو امام محمد نے اصل میں ذکر کیا ہے اور حدیث مرفوع سے استدلال کیا چنانچہ ابن مسعود سے روایت ہے کہ ایک شخص نے آنحضرت کے وقت میں دو گے کے واسطے اپنے مال سے ایک سہم کی وصیت کی پھر مر گیا اور معلوم نہ ہوا کہ یہ کس قدر ہے پس آنحضرت کے حضور میں مرافعہ ہوا تو آپ نے اس کے واسطے چھٹا حصہ قرار دیا رواہ البزری والبطرانی فی الادسط اور اس کی اسناد میں عزیزی متروک ہے اور وہ منقرض ہے علاوہ اس کے یہ معلوم نہ ہوا کہ آنحضرت نے چھٹا حصہ اس وجہ سے قرار دیا کہ وارثوں کے سهام میں سے یہی کمتر تھا جیسا کہ صاحبین کا قول ہے یا اس وجہ سے کہ سہم کا اطلاق حصہ ششم پر ہے غیر ازین کہ اشراقی ایسا وغیرہ مؤید ہے کہ سہم کا اطلاق حصہ ششم پر ہے لیکن عجب یہ کہ روایت میں کہا گیا کہ معلوم نہ ہوا کہ یہ کس قدر ہے پس اگر عرب کے اطلاق میں سہم اسی معنی میں ہوتا تو معلوم تھا اس کا کوئی جواب نہیں ہو سکتا سوائے اس کے کہ یوں کہا جاوے کہ عرب کے اطلاق میں یہ سہم معلوم تھا مگر ان کو حکم شرعی میں معلوم نہ ہوا وہیہ مافیہ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ قال ومن قال سدس مالی لفلان ثم قال فی ذلک المجلس آخر له ثلث مالی واجازت الورثۃ فله ثلث المال ویدخل السدس فیہ ومن قال سدس مالی لفلان ثم قال فی ذلک المجلس ادنی غیرہ سدس مالی لفلان فله سدس واحد لان السدس ذکر معروفا بالاضافۃ الی المال والمعرفۃ اذا عینت بیداد بالثانی عین الاقل هو المعروف فی اللغۃ۔ اگر کسی نے کہا کہ میرا چھٹا حصہ مال واسطے زید کے ہے پھر اسی مجلس میں یا دوسری مجلس میں کہا کہ زید کے واسطے میرا تہائی مال ہے اور وارثوں نے بھی اجازت دے دی تو زید کے واسطے صرف تہائی ملے گی اور چھٹا حصہ اسی میں داخل ہو جائے گا اور اگر ایک شخص نے کہا کہ زید کے واسطے میرے مال کا چھٹا حصہ ہے پھر مجلس میں یا دوسری مجلس میں کہا کہ زید کے واسطے مال کا چھٹا حصہ ہے تو زید کو صرف ایک چھٹا حصہ گا اس واسطے کہ اس نے مال کی طرف نسبت کر کے چھٹا حصہ بطور معرفہ بیان کیا اور معرفہ کو جب دوبارہ عبارت میں لاتے ہیں تو اول ہی مراد ہوتا ہے اور یہی لغت میں معروف ہے۔ تو گویا اس نے کہا کہ زید کے واسطے وہی چھٹا حصہ ہے جو میں نے پہلے بیان کیا تھا۔ قال ومن اوصی بثلث ذراہمہ او بثلث غنمہ فہذا ثلث ذلک وبقی ثلثہ وهو یخرج من ثلث ما بقی من مالہ فله جمیع ما بقی وقال زفر لہ ثلث ما بقی لان کل واحد منہما مشترک بیہم والمال المشترك یتوی ما توی منہ علی الشریکۃ

وینقی ما بقی علیہا وصا لیکما اذا كانت التركة اجناسا مختلفة ولتان فی الجنس الواحد یمکن جمع حق احدہما فی الواحد ولہذا یجوز فیہ الجبر علی بقیة القسمة وبقیہ جمع والوصیة مقدمة فجمعنا ہا فی الواحد الباقی وصارت الدراہم کالدراہم بخلاف الاجناس المختلفة لانه لا یمکن الجمع فیہا جبرا کذا
اگر ایک شخص نے اپنی تہائی درہموں یا تہائی بکریوں کی وصیت کی پھر ان درہموں یا بکریوں میں سے دو تہائی تلف ہو گئی اور صرف ایک تہائی باقی ہے اور موسیٰ کے باقی مال میں سے یہ باقی بقدر تہائی کے کم ہوتی ہے تو موسیٰ کو یہ کل باقی دے دی جائے گی اس واسطے کہ جو کچھ باقی ہے سب ان موسیٰ لہ اور وارثوں میں مشترک تھا اور مال مشترک میں حکم یہ ہے جس قدر تلف ہو وہ شرکت پر تلف ہوتا ہے اور جو کچھ باقی رہے وہ شرکت پر باقی رہتا ہے یعنی باقی تہائی بھی ان سب میں مشترک ہے اور یہ مسئلہ ایسا ہو گیا جیسے ترکہ میں اجناس مختلف ہوں یعنی ایک شخص کے پاس اونٹوں و گائے بکریوں کے مختلف گلہ ہوں پس اس نے ان سب گلوں میں سے ایک تہائی کی وصیت کی پھر دو گلہ تلف ہو گئے اور ایک قسم کا گلہ باقی رہا تو بالکل اسی طرح کہ موسیٰ کو اس میں سے تہائی ملے گا پس ایسا ہی مسئلہ مذکور میں ہونا چاہیے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جنس واحد میں ایک حق دار کا حق ایک ہی میں جمع کرنا ممکن ہے لہذا جنس واحد میں بٹوارہ پر جبر کرنا جاری ہوتا ہے یعنی اگر جنس واحد کے شرکاء میں سے ایک نے جو ارہ چاہا تو باقیوں پر بٹوارہ کرنے کے واسطے جبر کیا جاتا ہے حالانکہ بٹوارہ کے یہی معنی ہیں کہ حق شایع کو یکجا جمع کرنا اور وصیت مقدم ہوتی ہے تو ہم نے وصیت کو اس مقدار باقی میں جمع کر دیا اور جملہ درہم بمثلہ درہم واحد ہو گئے بخلاف اس کے اگر اجناس مختلف ہوں تو ایسا نہیں ہوتا کیونکہ اجناس مختلفہ میں بٹوارہ کے واسطے جبر نہیں جاری ہوتا ہے تو اسی طرح اس میں وصیت کو بھی مقدم نہیں کر سکتے۔ قال ولو اوصی بثلاث ثیاب فہذا وبقی ثلثھا وهو یخرج من ثلاث ما بقی من مالہ لم یستحق الاثلث ما بقی من الثیاب قالوا ہذا اذا كانت الثیاب من اجناس مختلفة ولو كانت من جنس واحد فہو بمنزلة الواحد کذا لک المکیل والموزون بمنزلتھا لانه یجوز فیہ الجمع جبرا بالقسمة ولو اوصی بثلاث ثلثہ من رقیقہ فمات اثنان لم یمکن لہ الاثلث الباقی وکذا لدر المختلقة وقیل ہذا علی قول ابی حنیفہ رحمہ وحاد لانه لا یدری الجبر علی القسمة فیہا وقیل ہو قول الكل لان عندہما للقاضی ان یجتہد ویجمع ویدون ذلک یتعدرا لجمع والاقول ان شہہ للفقہ المذکور۔

اور اگر ایک شخص نے اپنے تہائی کپڑوں کی وصیت کی پھر ان میں سے دو تہائی کپڑے ضائع ہو گئے اور ایک تہائی باقی رہی اور یہ مقدار باقی اس کے باقی ترکہ کی تہائی ہو سکتی ہے تو موسیٰ لہ کو ان کپڑوں میں سے صرف ایک تہائی ملے گی مشائخ نے فرمایا کہ یہ حکم اس وقت ہے کہ یہ کپڑے اجناس مختلفہ ہوں اور اگر ایک ہی جنس کے کپڑے ہوں تو یہ بمنزلہ درہموں کے ہیں اور اسی طرح ہر کیل دوزنی چیز بھی بمنزلہ درہموں کے ہے کیونکہ ہر کسی دوزنی چیز میں بھی بٹوارہ سے جمع کرنا جاری ہے اور اگر اس نے اپنے تین غلاموں میں سے تہائی کی وصیت کی پھر ان میں سے دو غلام مر گئے تو موسیٰ لہ کے واسطے باقی غلام کی تہائی ملیگا اور اس سے زیادہ نہیں ملیگا اور یہی حکم مختلف گھروں کی صورت میں ہے یعنی اگر تین گھروں میں سے تہائی کی وصیت کی پھر دو گھر تلف ہو گئے تو موسیٰ لہ کو باقی میں سے فقط تہائی ملیگا بعض مشائخ نے فرمایا کہ یہ غلط ہے کیونکہ وہ مکانات مختلفہ و غلاموں میں جبراً بٹوارہ جائز نہیں جاتے ہیں اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ یہ سب کا قول ہے کیونکہ صاحبین کے نزدیک قاضی کو اختیار ہے کہ اپنے اجتہاد سے ایک جا جمع کرے ورنہ دونوں اس کے البتہ جمع کرنا متعذر ہے لیکن قول اول بوجہ فقہ مذکور کے اشہد ہے یعنی بدون اجتہاد قاضی کے شرکاء میں سے کسی ایک حق دار کو واحد یا غلام واحد میں جمع نہیں ہو سکتا اور جب دو مکان یا دو غلام تلف ہو گئے تو ہمیں قاضی کا اجتہاد بھی ٹک نہیں ہوا پس باقی بھی مال شرکت رہا تو موسیٰ لہ کا باقی کا صرف تہائی ملے گا اور یہی امام ابو حنیفہ رحمہ کا قول ہے۔ لیکن مصنف رحمہ نے کہا کہ جہاں جبراً جمع کرنا ممکن ہے۔ یعنی

بٹوارہ کر کے جمع کرنا وہاں وصیت کو میراث سے مقدم کر کے جمع کرنا چاہیے ورنہ نہیں پس امام کے نزدیک مختلف کپڑوں وغلاموں
 و مکانوں میں بٹوارہ کا جبر نہیں تو موسیٰ کہ کو باقی میں سے صرف تہائی لے گا اور صاحبین کے نزدیک ان چیزوں میں حیرا بٹوارہ جاری
 ہے تو موسیٰ کہ کو کل باقی لے گا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ قال ومن اوصی لرجل بالف درهم وولہ مال عین و دین فان
 خرج الالف من ثلث العین دفع الی الموصی لہ لانہ امکان ایفار کل ذی حق حقه من غیر نجس
 فیصار الیہ وان لم یخرج دفع الیہ ثلث العین وکل ما خرج مثبئی من الدین اخذ ثلثہ حتی
 یتوفی الالف لان الموصی لہ شریک الوارث و فی تخصیصہ بالعین نجس فی حق الوارثہ لان للعین فضلا علی
 الدین و لان الدین لیس ہمال فی مطلق الحال و انما یصیر ہمالا عند الاستیفاء فانما یعتدل النظر ہما ذکرنا۔
 اگر ایک شخص نے زید کے واسطے ہزار درہم کی وصیت کی حالانکہ اس موسیٰ کے واسطے مال عین و دین دونوں موجود ہیں یعنی اس
 کے پاس اموال اعیان و نقد بھی ہیں اور اس کا لوگوں پر قرضہ بھی ہے پس اگر یہ ہزار درہم اس کے ترکہ موجود ہیں سے برآمد ہو یعنی
 سوائے قرضہ کے جو مال موجود ہے اس کی تہائی سے ہزار درہم نکلتے ہوں تو موسیٰ کہ کو ہزار درہم دے دیے جاویں گے کیونکہ بغیر
 کمی کے ہر ایک حقدار کو حق پہنچا دینا ممکن ہے پس موسیٰ کہ کو بھی اس کا حق پہنچا دیا جائے گا اور اگر مال عین کی تہائی سے ہزار
 درہم برآمد نہ ہوں تو اعیان موجودات میں سے تہائی دے دی جائے گی اور اموال قرضہ میں سے جو کچھ برآمد ہوتا جائے وہ اس کی
 تہائی لیتا جائے گا یہاں تک کہ ہزار درہم پورے ہو جائیں کیونکہ موسیٰ کہ تو وارثوں کا شریک ہے اور اموال موجودہ یعنی جو قرض کے
 سوائے بالفعل موجود ہیں انہیں سے خاص کر موسیٰ کہ کا حق ادا کیا جائے تو یہ وارثوں کے حق میں خسارہ ہے اس لیے کہ مال نقد
 کو قرضہ پر فضیلت ہوتی ہے اور اس لیے کہ قرضہ مطلقاً ہر حال میں مال نہیں ہے بلکہ اسی وقت مال ہو جاتا ہے کہ جب وصول
 ہو جاوے پس نظر انصاف اسی صورت میں ہے جو ہم نے بیان کی۔ ف۔ کہ اموال نقد میں سے بالفعل تہائی دے دی جائے
 پس ہر ایک کو اس مال سے اپنا حصہ پہنچ جائے پھر مال قرضہ جب وصول ہوتا جائے تو اس میں سے ہر ایک کو اپنا حصہ پہنچا
 جائے حتیٰ کہ موسیٰ کہ کے واسطے ہزار درہم پورے ہو جاویں پھر جو کچھ وصول ہو وہ وارثوں کا حق ہے۔ قال ومن اوصی لزید و
 عمرا و بثلث مالہ فاذا عمرا و میت فالثلث کلہ لزید لان المیت لیس باهل للوصیۃ فلا یزاحم الی
 الذی ہو من اہلہا لکما اذا اوصی لزید و عمرا و عن ابی یوسف انہ اذا لم یعلم بموتہ فقلہ نصف الثلث
 لان الوصیۃ عندہ صحیحۃ لعمرو و قلہ یرص للی الالف الثلث بخلاف ما اذا علم بموتہ لان الوصیۃ
 للمیت لغو فان کان راضیا بكل الثلث للی وان قال الثلث مالی بین زید و عمرا و زید میت
 کان لعمرو و نصف الثلث لان قضیۃ ہذا اللفظ ان یکون کل واحد
 منہما نصف الثلث بخلاف ما تقدہم الا تروی ان من قال الثلث مالی لزید و
 سکت کان لہ کل الثلث ولو قال الثلث مالی بین فلان و سکت لم یتحق الثلث
 اگر کسی نے زید و عمر کے واسطے تہائی مال کی وصیت کی پھر ظاہر ہو کہ بیکر مرچکا ہے تو پوری تہائی زید کے واسطے ہوگی اس واسطے
 کہ میت اس قابل نہیں کہ اس کے واسطے کچھ وصیت ہو تو وہ زندہ کا مزاحم نہ ہو گا جو لائق وصیت ہے جیسے کسی نے زید و دیار
 کے واسطے وصیت کی تو دیار کے اس قابل نہ ہونے کی وجہ سے کل وصیت زید ہی کے واسطے ہوتی ہے۔

ف۔ اور یہ دو صورتوں کو شامل ہے ایک یہ کہ موسیٰ کو بیکر کے مرنے کا حال معلوم ہوا اور دوم یہ کہ اس کو معلوم نہیں پس ظاہر
 حکم یہ کہ دونوں صورتوں میں زندہ کے واسطے کل وصیت ہوگی۔ م۔ اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ اگر موسیٰ کو بیکر کی موت

کا علم نہ ہو تو اس صورت میں زید کے واسطے تہائی کا نصف ہوگا کیونکہ موصی کے نزدیک بکر کے واسطے وصیت صحیح ہے تو وہ زید کے واسطے فقط تہائی کے آدمے پر راضی ہوا ہے بخلاف اس صورت کے کہ موصی کو بھی بکر کی موت کا علم ہو کہ اس صورت میں پوری تہائی زید کے واسطے ہوگی اس واسطے کہ وصیت کے لیے وصیت کرنا لغو ہے تو موصی خود اس امر پر راضی تھا کہ پورا تہائی مال زید کے واسطے ہو۔ یہ سب اس صورت میں کہ موصی نے یوں کہا ہو کہ میں نے زید و بکر کے واسطے تہائی مال کی وصیت کی۔ م۔ اور اگر موصی نے یوں کہا کہ میرا تہائی مال درمیان زید و بکر کے ہے حالانکہ بکر مر چکا ہے تو بالاتفاق زید کے واسطے صرف نصف کا ادھا یعنی چھٹا حصہ ہوگا کیونکہ لفظ درمیان "زید و بکر کے" مقتضی ہے کہ زید و بکر میں سے ہر ایک کے واسطے تہائی کا نصف ہو پس اس صورت میں زید کو صرف چھٹا حصہ ملے گا بخلاف پہلی صورت کے یعنی جب کہ زید و بکر کو بطور وصیت کے تہائی کا مالک کیا تو اس صورت میں جو زندہ ہے وہ کل کا مالک ہو جاتا ہے کیونکہ وہی مالک ہونے کے لائق ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ ایک شخص نے اگر یوں کہا کہ میرا تہائی مال زید کے واسطے ہے اور خاموش ہو رہا یعنی اس سے زیادہ اور کچھ نہیں کہا تو زید کل تہائی کا مالک ہو جاتا ہے اور اگر ایک شخص نے کہا کہ میرا تہائی مال درمیان زید اور خاموش ہو رہا تو زید اس کل کا مستحق نہیں ہوگا۔ ف۔ اس واسطے کہ لفظ مذکور مقتضی ہے کہ زید کے ساتھ دیگر مستحق بھی ہے جس کو اس نے بیان نہیں کیا غایت یہ کہ صرف ایک ہی مستحق دیگر قرار دیا جاوے کیونکہ اس سے کم نہیں ہو سکتا اور زیادہ کا کچھ حساب نہیں ہے لہذا زید صرف نصف کا مستحق ہوگا اور اس سے زیادہ کا استحقاق کسی صورت میں نہ ہوگا پس حاصل یہ نکلا کہ اگر دو شخصوں کو وصیت کرے حالانکہ ان میں سے ایک مر چکا ہے تو دیکھا جائے کہ وصیت اگر تمیک ہے تو جو زندہ ہے وہ کل کا مالک ہو جائے گا جب کہ موصی کی موت کے بعد قبول کرے اور اگر وصیت بطور تقسیم ہے مثلاً میرا تہائی مال درمیان فلاں اور فلاں کے ہے تو زندہ کو صرف اس کا نصف ملے گا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ قال ومن اوصی بثلاث ماله والامال له والکتب مالا استحق الموصی له ثلاث ما یملک عند الموت لان الوصیة عقد استخلاف مصنف الی ما بعد الموت ویثبت حکمہ بعدہ فیشرط وجود المال عند الموت لاقبلہ وکذلك اذ کان له مال فہذاک ثم اکتسب مالا بما بیتا ولو اوصی له بثلاث غنم فہذاک الغنم قبل موته ولم یکن له غنم فی الاصل فالوصیة باطلہ لما ذکرنا انہ ایجاب بعد الموت فیعتبر قیامہ حیث نہ وھذا الوصیة تعلقت بالعين فنبطل بفواتھا عند الموت وان لم یکن له غنم فاستفادہ ثم مات فالصیح ان الوصیة تصح لانھا لو كانت بلفظ المال تصح فکذا اذا كانت باسم نوعہ وھذا لان وجودہ قبل الموت فصل والمعتبر قیامہ عند الموت ولو قال له شاة من مالی ولبس له غنم یعطی قیمة شاة لانه لما اضافة الی المال علمنا ان مرادہ الوصیة بمالیتہ الشاة اذ مالیتھا توجد فی مطلق المال ولو اوصی بشاة ولم یضفہ الی ماله ولا غنم له قبل الاصح لان الاصح اضافة الی المال ویدونها تعتبر صورة الشاة ومعناھا وقیل تصح لانه لما ذکر الشاة ولبس فی مالکہ شاة علمنا ان مرادہ المالیتہ و لو قال شاة غنم ولا غنم له فالوصیة باطلہ لانه لما اضافة الی الغنم علمنا ان مرادہ عین الشاة حیث جعلھا جزء من الغنم بخلاف ما اذا اضافة الی المال و علی ہذا ینخرج کثیر من المسائل۔

اگر کسی شخص نے اپنے تہائی مال کی وصیت کی حالانکہ اس کا کچھ مال نہیں ہے پھر اس نے کچھ مال کمایا تو موت کے وقت

جو کچھ مال ہو موصی لہ اس کی تہائی کا مستحق ہوگا اس واسطے کہ وصیت ایک عقد ہے جو اپنا خلیفہ کرنا اپنی موت کے بعد زمانہ کی طرف مضاف ہے یعنی موصی نے گویا موصی لہ کو کہا کہ میری موت کے بعد ہی تو میرے تہائی مال میں میرا خلیفہ ہے اور وصیت کا حکم بعد موت کے ثابت ہوتا ہے تو موت کے وقت مال موجود ہونا چاہیے اور اس سے پہلے ضرورت نہیں ہے اسی طرح اگر موصی کے پاس وقت وصیت کے مال ہو پھر سب تلف ہو گیا پھر اس نے مال کمایا تو بھی موصی لہ اس کی تہائی کا مستحق ہوگا بدلیل مذکورہ بالا کہ وقت موت کے مال کی ضرورت ہے اور اس سے پہلے ضرورت نہیں ہے۔

۴۔ پھر یہ اس صورت میں ہے کہ اس نے مال کی تہائی کی وصیت کی ہو۔ ۴۔ اور اگر اس نے اپنی تہائی بکریوں کی وصیت کی پھر موصی کی موت سے پہلے یہ بکریاں مر گئیں یا اصل ہی میں اس کے پاس کوئی بکری نہ تھی تو وصیت باطل ہے بدلیل مذکورہ بالا کہ وصیت تو بعد موت کے ايجاب ہے تو موصی کی موت کے وقت اس مال کا قائم ہونا معتبر ہے اور چونکہ بکریوں کی وصیت ایک مال عین سے متعلق تھی یعنی مثل درہم و دینار کے مال غیر معین سے متعلق نہ تھی تو جب موت کے وقت یہ مال عین نادر ہو تو وصیت باطل ہوگی اور اگر موصی کے پاس بکریاں نہ ہوں لیکن بعد قول وصیت کے اس نے بکریاں حاصل کیں پھر موصی یہ بکریاں چھوڑ کر مارا تو کیا وصیت مذکورہ ان بکریوں سے نافذ ہوگی اس میں اختلاف ہے بعض نے کہا کہ ان سے متعلق نہ ہوگی (اور صحیح یہ ہے کہ وصیت صحیح ہوگی یعنی ان بکریوں سے متعلق ہوگی اس دلیل سے کہ اگر وصیت بلفظ مال ہوتی تو صحیح ہوتی یعنی جب وصیت تہائی مال کے لفظ سے ہوتی ہے تو وہ بعد وصیت کے حاصل کیے ہوئے مال سے متعلق ہو جاتی ہے جیسا کہ اوپر گزرا پس اسی طرح جب وصیت بلائی کی ایک قسم سے ہو مثلاً بکریوں کے لفظ سے ہو تو یہ بھی حاصل کی ہوئی بکریوں سے متعلق ہوگی اور اس کی وجہ یہ ہے کہ موصی کی موت سے پہلے بکریوں کا موجود ہونا ایک امر زائد ہے یعنی اس کو وصیت صحیح ہونے سے تعلق نہیں ہے اور معتبر یہ کہ موت موصی کے وقت یہ مال موجود ہونا چاہیے (اور یہاں ہی ہوا کہ موت کے وقت بکریاں موجود ہیں تو وصیت مذکورہ صحیح و نافذ ہوگی اور یہ اس وقت کہ مقصود ہو کہ عین بکریوں سے تہائی ہے) اور اگر کہا کہ فلاں کے واسطے میرے مال سے ایک بکری ہے حالانکہ اس مال میں کوئی بکری نہیں ہے تو موصی لہ کو بکری کی قیمت دی جائے گی کیونکہ جب موصی نے اس کو مال کی جانب مضاف کیا تو ہم نے چاہا کہ اس کی غرض یہ کہ بقدر بکری کی مالیت کے فلاں شخص کے واسطے مال ہے اس واسطے کہ بکری کی مالیت البتہ متعلق مال میں پائی جاتی ہے اور اگر اس نے مال کی جانب نسبت نہیں کی بلکہ فلاں کے واسطے ایک بکری کی وصیت کی حالانکہ اس پاس کوئی بکری نہیں ہے (تو اس میں دو قول ہیں) بعض نے کہا کہ وصیت صحیح نہیں ہے کیونکہ وصیت صحیح کرنے والا امر یہ کہ اس نے مال کی جانب اضافت کی ہو اور دوسروں مالی اضافت کے بکری کے صورت و معنی کا اعتبار ہوگا یعنی عین بکری سے وصیت متعلق ہوگی (اور چونکہ عین بکری کوئی موجود نہیں ہے جب وہ فرا تو وصیت بھی باطل ہوگی) اور بعض نے کہا کہ نہیں بلکہ وصیت صحیح ہے اس واسطے کہ جب اس نے بکری کا لفظ کہا حالانکہ اس کے پاس بکری نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ اس کی مراد بکری کی مالیت ہے (پس موصی لہ کو ایک بکری کی قیمت دے دی جائے گی۔ اقول شاید یہی معنی کے نزدیک راجح ہے جمعی اس کو آخر میں بیان کیا ہے) اور اگر اس نے کہا کہ فلاں کے واسطے میری بکریوں میں سے ایک بکری ہے حالانکہ اس کے پاس بکریوں میں سے کوئی نہیں ہے تو وصیت باطل ہے اس واسطے کہ جب اس نے بکریوں کی طرف بکری کی نسبت کی تو ہم نے چاہا کہ اس کی مراد عین بکری ہے کہ اس نے اس کو بکریوں میں سے ایک قرار دیا ہے (اور بکری کی قیمت مراد نہیں ہے) برخلاف اس کے جب اس نے بکری کو مال کی جانب مضاف کیا تھا تو اس صورت میں مالیت مراد ہوتا معلوم ہوتا تھا اور واضح ہو کہ اسی قاعدہ پر نسبت

سے مسائل نکلے ہیں۔ جیسے کہ فلاں کے واسطے میرے مال میں سے ایک قفیز گہیوں ہیں یا میرے کپڑوں میں سے ایک کپڑا ہے تو وصیت صحیح ہے اور مووی لہ کو قفیز گہیوں و کپڑے کی قیمت دی جائے گی جب کہ مووی لہ کے مال میں گہیوں یا کپڑے نہ ہوں بخلاف اس کے اگر کہا کہ فلاں کے واسطے میرے گہیوں میں سے ایک قفیز گہیوں ہیں یا میرے کپڑوں میں سے ایک کپڑا ہے حالانکہ اس کے مال میں گہیوں یا کپڑے نہیں ہیں تو وصیت باطل ہے۔ کما فی المبسوط۔ قال وہن اوصی بثلث مال لامہات اولادہ وھن ثلاث والفقراء والمساکین فلھن ثلثۃ اسہم من خمسۃ اسہم۔

اگر ایک شخص نے وصیت کی کہ میرا تہائی مال میرے ام ولدوں و فقراء و مساکین کے واسطے ہے حالانکہ اس کے تین ام ولد ہیں تو تہائی کے پانچ سہام مساوی کر کے اس میں سے تینوں ام ولدوں کو تین اسہام دیے جائیں گے۔

ف۔ اور فقرا کو ایک سہم اور مساکین کو ایک سہم دیا جائے گا۔ قال رضی اللہ عنہ وھذا عند ابی حنیفۃ و ابی یوسف شیخ مصنف رحمۃ اللہ نے کہا کہ یہ حکم امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک ہے۔ اور امام محمد سے بھی ظاہر الروایۃ میں اس کے خلاف نہیں آیا۔ وہن محمد انہ یقسم علی سبعۃ اسہم لھن ثلثۃ وکل فریق سہمان۔

اور غیر جامع صغیر میں امام محمد سے البتہ مروی ہے کہ سات سہام کئے جاویں گے جن میں سے تینوں ام ولدوں کو تین سہام دیے جاویں گے اور ہر فریق کے واسطے دو سہم ہوں گے۔ یعنی فقرا کو دو سہم اور مساکین کو دو سہم دیے جاویں گے۔ واصلہ ان الوصیۃ لامہات الاولاد جائزۃ والفقراء والمساکین جنسان وفسرنا ہما فی الزکوٰۃ۔

اور اصل اس مقام پر یہ ہے کہ امہات الاولاد کے واسطے وصیت جائز ہے یعنی آدمی کو جن باندیوں سے اولاد ہوتی ہو چونکہ ان میں سے کوئی مستحق میراث نہیں تو ان کے واسطے وصیت جائز ہوتی ہے اور فقرا و مساکین دو جنس ہیں اور زکوٰۃ میں ہم نے دونوں کی تفسیر بیان کر دی ہے۔ پس اس اصل میں کچھ خلاف نہیں ہے اور مصرف الزکوٰۃ میں لکھا کہ فقیر وہ ہے جس کے پاس کچھ قلیل ہو اور مسکین وہ ہے جس کے پاس کچھ نہ ہو اور یہ امام ابو حنیفہ سے مروی ہے اور اس کے برعکس بھی کہا گیا ہے اقول اس وجہ سے کہ قولہ تعالیٰ اما السفینۃ فکانت مساکین یعملون فی البحر۔ یعنی یہ کشتی چند مسکینوں کی تھی جو دریا میں کام کرتے تھے اس میں مسکینوں کے واسطے کشتی ثابت کی اور قول اول کی وجہ یہ کہ قولہ تعالیٰ او مسکینا ذامترتہ۔ یا مسکین کو جو خاک آلودہ پڑا ہے دلالت کرتا ہے کہ وہ فقیر ہے بھی زیادہ بد حال ہوتا ہے بالجملہ اس میں اتفاق ہے کہ بحکم قولہ انما الصدقات للفقراء والمساکین فقیر و مسکین دو جنس ہیں تو امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہوتی کہ تین امہات اولاد نہیں اور دو جنس فقرا و مساکین ہیں تو ہر ایک کے واسطے ایک سہم ہوا اور فقرا و مساکین غیر محدود ہوتے ہیں اور سب کا احاطہ ممکن نہیں تو ہر ایک کو جنس قرار دے کر تینوں امہات اولاد کے ساتھ پانچ مضموم علیہ بنایا گیا۔ لمحمد ان المذکور لفظ الجمع۔

اور امام محمد کی دلیل یہ کہ فقرا و مساکین بلفظ جمع مذکور ہے۔ ف۔ تو ہر ایک کو مفرد ایک کے معنی میں نہیں لے سکتے ہیں غایت یہ کہ کثیر جمع اعتبار کی جاوے۔ وادناہ فی المیراث اثنان نجد ذلك فی القرآن۔ اور کثیر جمع میراث میں دو عدد ہے جس کو ہم قرآن میں پاتے ہیں۔ ف۔ چنانچہ بنو نضیر یعنی دختر واحدہ کے واسطے نصف ہے اور ثبات خواہ دو ہوں یا زیادہ ہوں ان کے واسطے دو تہائی ہے تو کثیر جمع کا اطلاق دو پر کیا گیا اور مانند اس کے دیگر ہیں۔ فکان من کل فریق اثنان۔

تو ہر فریق فقرا و مساکین میں سے بھی کثیر دو ہوا۔ ف۔ دونوں مل کر چار ہیں۔ و امہات الاولاد ثلاث۔ اور امہات اولاد چھوٹے مفروض ہیں۔ ف۔ تو جملہ سات ہوئے۔ فلہذا یقسم علی سبعۃ۔ لہذا تہائی مال وصیت کے سات سہام کیے جاویں گے۔ ف۔ ازاں جملہ ہر ایک ام ولد کو ایک سہم دیا جاوے اور فقرا میں دو سہم اور مساکین میں دو سہم دیے جاویں اور

شاید کہ مراد امام محمدؒ یہ کہ دو فقیروں کو دیا جاوے تو وصیت کی تعمیل ہو جائے گی کیونکہ جہاں کے فقرا کو احاطہ کرنا طاقت بشری سے باہر ہے لیکن یہ سب اس وقت صحیح ہو کہ الفقرا و المساکین سے جمع کے معنی مقصود ہوں حالانکہ الفقرا و المساکین بلفظ جمع پر الف لام داخل ہے۔ واما ان الجمع الملی بالف واللاہی اذیہ الجنس۔ اور شیخین کی دلیل یہ ہے کہ جس جمع پر الف لام داخل ہو جاوے اس میں جمع ہوتی ہے۔ جبکہ وہاں کوئی جماعت معبود نہ ہو کیونکہ الف لام سے معبود مراد لینا اہل ہے اور پہلی بھی معبود فقرا و مساکین نہیں ہے اور استغراق الف لام بھی نہیں ہو سکتا کہ جمع فقرا و مساکین مراد ہوں کیونکہ یہ محال ہے تو بہر حال یہاں جنس ہر کے معنی مراد ہیں ورنہ بدوں الف لام میں اور مع الف لام میں فرق نہ ہوگا تو یہی متعین ہوا کہ جنس فقرا و جنس مساکین مقصود ہے۔ وانه يتناول الادنی مع احتمال السکل۔ اور جنس کا حکم یہ کہ وہ کمتر کو شامل اور اس میں کل کا احتمال ہوتا ہے۔ لیکن یہاں کل کا احتمال بوجہ محال ہونے کے باطل ہے تو کمتر مراد ہونا چاہیے۔ لاسیما عند تعدد صرفہ الی الکل خصوصاً جب کہ کل کی جانب یہ صدقہ صرف کرنا محال ہے۔

ف۔ اور ادنی جنس ایک فرد ہے۔ فیعتد من کل قریق واحد۔ تو ہر ایک فریق فقرا و مساکین میں صرف ایک معتبر ہوا۔ کیونکہ یہی کمتر یقینی ہے۔ فبلغ الحساب خمسة تو حساب پانچ مقسوم علیہ پر پہنچا۔
ف۔ جس میں سے ایک سہم تو فقرا کا اور ایک سہم مساکین کا ہوا۔ والثلاثة للثلاث۔ اور باقی تین سہام تین اصحاب اولاد کے واسطے رہے۔ قال ولو اوصی بثلاثة لفلان وللمساکین فنصفه لفلان ونصفه للمساکین عندہما وعند محمد ثلاثة لفلان وثلاثة للمساکین۔ اور اگر اس نے اپنی تہائی کی وصیت واسطے فلاں و مساکین کے فرمائی تو فلاں شخص کو تہائی کا نصف یعنی چھٹا حصہ دیا جاوے اور نصف باقی واسطے مساکین کے ہے اور یہ امام ابو حنیفہؒ والیوسف کا قول ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک فلاں کے واسطے ایک تہائی ہوگا اور مساکین کے واسطے دو تہائی ہوگا۔ کیونکہ فلاں ایک شخص ہے اور مساکین سے کمتر دو مراد ہیں تو سب تین ہوئے پس اگر اس کی تہائی فرض کرو کہ تین سو درہم ہیں تو فلاں کو سو درہم دے کر باقی دو سو درہم کو مساکین میں تقسیم کیا جاوے اور شیخین کے نزدیک المساکین بالف لام سے جنس مراد ہے کہ کمتر ایک ہے تو نصفاً نصف ہوگا۔ ولو اوصی للمساکین فقلہ صرفہ الی مسکین واحد عندہما وعندک لا یصرفہ الی مسکینین ہنا علی ما بینا۔ اور اگر موصی نے اپنی تہائی کی وصیت مساکین کے واسطے کی تو وصیت نافذ کرنے والے کو اختیار ہے کہ اس کو ایک ہی مسکین کو دے دے اور یہ امام ابو حنیفہؒ والیوسف کا قول ہے اور محمدؒ کے نزدیک دو مسکینوں سے کم نہیں صرف کر سکتا یہ اسی بنا پر ہے جو ہم اوپر بیان کر چکے۔

ف۔ کہ امام محمدؒ کے نزدیک جمع معتبر و اس میں کمتر دو عدد ہے اور شیخین کے نزدیک جمع بمعنی جنس ہے جب کہ الف لام داخل ہے تو کمتر ایک عدد فرد ہے اور مترجم کہتا ہے کہ یہ سب اس صورت میں کہ موصی نے عربی زبان میں المساکین یا المسکین والفقرا کہا ہو اور ہماری زبان میں یہ الف لام جو معنی جنس یا استغراق یا معبود کو معنی دیتا ہے نہ دردیے پس اگر فقیروں کو مسکینوں کا لفظ کہے تو قطعاً جمع مراد اور کمتر جمع ہماری زبان میں مثل زبان فارسی کے دو عدد ہے پس ایسی صورت میں ہمارے یہاں قطعاً امام محمدؒ کے قول پر فقہی لازم ہے فاحفظہ۔ م۔ قال ومن اوصی لرجل بمائة درہم ولآخر بمائة درہم ثم قال الآخر قد انشركتک معہما قلہ ثلاث کل مائة۔ اگر ایک شخص نے زید کے واسطے سو درہم کی وصیت کی اور بکر کے واسطے سو درہم کی وصیت کی پھر خالد سے کہا کہ میں نے تجھے ان دونوں کے ساتھ شریک کیا تو خالد کو ہر بیٹھے میں سے تہائی ملے گی۔ ف۔ پس ہر ایک کے واسطے ۶۶ درہم و دو تہائی درہم ہوا۔ لان الشریکة للمساواة لغة۔ اس واسطے کہ لغت میں شریکیت واسطے مساوات کے ہوتی ہے۔

ف۔ حتی کہ میں نے تجھے اس کے ساتھ شریک کیا یعنی آنکہ تم دونوں کو مساوی حصہ دار کر دیا پس جب دونوں کے ساتھ شریک کیا تو اس کو بھی ان دونوں کے مساوی ملنا چاہیے۔ وقد امکن اثباتہ بین الکل بما قلنا لا اتحاد المال۔ اور مساوات ثابت کرنا ان سب کے درمیان بوجہ مذکورہ ممکن ہے کیونکہ مال متحد ہے۔

ف۔ یعنی ان دونوں میں سے ہر ایک کے واسطے سو درہم ہی ہیں تو سب میں مساوات اسی طور پر ہو سکتی ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک سو درہم میں سے دو تہائی لے اور ایک تہائی اس کو دے تو اس کے پاس بھی دو تہائی ہو گئیں۔ لانه یصیب کل واحدہم ثلاثا مانا۔ اس واسطے کہ ان میں سے ہر ایک کو سو درہم کی دو تہائی پہنچ جائے گی۔

ف۔ تو سب باہم برابر ہو گئے یہ سب اس وقت کہ اتحاد مال ہو۔ بخلاف ما اذا اوصی لرجل یاربع مائۃ وللآخر مائتین بخلاف اس کے اگر یہ صورت واقع ہو کہ اس نے زید کے واسطے چار سو درہم کی وصیت کی اور بکر کے واسطے دو سو درہم کی وصیت کی۔ ثم کان الاشتراک۔ پھر شریک کرنا واقع ہوا۔ ف۔ خالد سے کہا کہ میں نے تجھے ان دونوں کے ساتھ شریک کر دیا تو یہاں شریک کے لغوی معنی نہیں لے سکتے ہیں۔ لانه لا یمکن تحقیق المساواة بین الکل لتفاوت المالین۔ اس واسطے کہ ان سب میں برابری ثابت کرنا ممکن نہیں بوجہ اس کے کہ دونوں مال متفاوت ہیں۔

ف۔ یعنی زید بکر پہلے ہی سے برابر نہیں ہیں تو یہ تیسرا شخص معاد دونوں کے ساتھ کیوں کر برابر ہو سکتا ہے تو معلوم ہوا کہ یہاں لغوی معنی پر مساوات مراد نہیں ہو سکتی ہے تو لامحالہ مجازی معنی پر محمول کیا جاوے۔ فحملنا علی مساواتہ کل واحدہم ما یتنصیف نصیبہ علی اللفظ بقدر الامکان پس ہم نے شریک کرنے کے لفظ کو اس معنی پر محمول کیا کہ تجھے ان دونوں میں سے ہر ایک کے ساتھ اس طرح مساوی کیا کہ ہر ایک سے اس کی مقدار وصیت میں سے نصف لے لے تاکہ جہاں تک ممکن ہو لفظ شریک پر بقدر امکان عمل ہو جاوے۔ ف۔ یعنی جب پورے طور پر ان سب میں مساوات نہیں ممکن ہے تو کمتر یہ کہ دو میں ممکن ہو اور یہ اس طرح ہوا کہ یہ شخص سوم ان دونوں میں سے ہر ایک کے ساتھ صرف اس کی وصیت میں مساوی ہو جاوے اس طرح ہر ایک سے اس کا نصف لے اگرچہ بلحاظ دونوں حصوں کے یہ سب سے زائد ہو گیا کیونکہ اول کے پاس صرف دو سو درہم رہے اور دوم کے پاس صرف سو درہم رہے اور اس کے پاس تین سو درہم ہو گئے۔ لیکن ہم نے اس واسطے اس طریقہ پر محمول کیا کہ آخر اس میں وہ ہر ایک سے نصف لینے میں اس کے ساتھ برابر ہوا جاتا ہے اگرچہ بعد اس کے مجموعہ میں بڑھ جاوے۔ قال ومن قال لفلان علی دین فصدقوا معنا لا قال ذلک لورثتہ۔ اور امام محمدؒ نے جامع صغیر میں لکھا کہ اگر کسی نے کہا کہ فلاں کا مجھ پر قرضہ ہے سو تم لوگ اس کے قول کی تصدیق کیجیو اس کے معنی یہ کہ اس شخص نے اپنے وارثوں سے یہ بات کہی۔ ف۔ اور یہ معنی نہیں کہنا کہ اس نے گواہوں سے کہی پس حاصل یہ کہ ایک شخص نے وارثوں کو وصیت کی کہ فلاں شخص کا مجھ پر قرضہ ہے پس وہ بعد میری موت کے طالب ہوگا تو تم اس سے منکر نہ ہونا بلکہ اس کے قول کی تصدیق کرنا پھر یہی ہوا کہ اس نے اگر قرضہ کا دعویٰ کیا اگرچہ گواہ نہیں ہیں بلکہ صرف اس کا دعویٰ اور میت کا اقرار ہے فانہ یصدق الی الثالث وهذا استحسان۔ تو ایک تہائی ترکہ تک اس کے قول کی تصدیق کی جائے گی اور اور یہ بھی بدین استحسان ہے۔ ف۔ یعنی استحساناً وارثوں پر لازم ہے کہ فلاں مذکور کے مقدار دعویٰ میں میت کی تہائی تک تصدیق کریں۔ وفي القیاس لا یصدق لان الاقدار بالمجهول وان کان صحیحاً لکنہ لا یمکن حلیہ الا بالبیان۔ اور قیاس مقضیٰ ہے کہ تصدیق نہ کی جاوے اس واسطے کہ مجہول چیز کا اقرار اگرچہ خود صحیح ہوتا ہے لیکن ایسے اقرار کے ساتھ حکم نہیں ہو سکتا مگر بیان کے ساتھ۔

ف۔ یعنی مقر سے دریافت کیا جاتا ہے کہ تیری کیا مراد یا کیا مقدار ہے غرض کہ جو امر مجہول رکھا ہے وہ اس سے دریافت کیا جاتا ہے پس جب وہ بیان کرے تب اس پر عمل درآمد کا حکم لاحق ہوتا ہے اور ہمارے اس مسئلہ میں یہی مانا کہ اقرار قرضہ فلاں تو صحیح ہے لیکن کچھ حکم نہیں ہو سکتا جب تک بیان نہ ہو اور بیان کی امید یہاں مستقطع ہو گئی کیونکہ وہ مر گیا تو اقرار مذکور بھی ساقط ہو گیا اگر کہا جاوے کہ اس اقرار کے ساتھ میت نے حکم لگایا کہ تم لوگ فلاں کے قول کی تصدیق کیجو پس اسی کو میت کی طرف سے مجہول کا بیان رکھا جاوے گویا اس نے کہا کہ میرا بیان یہ ہے جو فلاں شخص دعویٰ کرے گا تو ساقط نہ ہو جو اب یہ کہ بیان ایسا ہونا چاہیے جو خلاف شرع نہ ہو و قولہ فصد قوہ صدر مخالف للشرع۔ اور میت نے جو کہا کہ تم اس کے قول کی تصدیق کیجو یہ مخالف شرع صادر ہوا ہے۔ لان المدعی لا یصدق الا بحجة اس واسطے کہ شرعاً مدعی کی تصدیق نہیں کی جاتی مگر محبت۔ ف۔ بلا محبت اس کی تصدیق کرنے کا حکم دینا خلاف شرع ہے تو یہ اقرار بغیر بیان کے رہ گیا۔ فتعدا اثباتہ اقراراً مطلقاً۔ تو اس اقرار کو اقرار مطلق کرنا معتذر ہو گیا۔

ف۔ یعنی اس اقرار کو ایسا اقرار نہیں ٹھہرا سکتے جو بہمہ وجوہ پورا ہو جس سے حکم متعلق ہوتا ہے فلا یعتد بہ اقرار کچھ بھی معتبر نہ ہو گا۔ یعنی کچھ بھی مفید حکم نہ ہو گا پس قیاس تو اسی کو مقتضی ہے کہ اقرار مذکور ساقط الا اعتبار ہو لیکن ہم نے قیاس مذکور ترک کیا اور استحسان اختیار کیا وجہ الاستحسان اننا علم ان من قصد ان یصدق علی الورثة۔ استحسان کی توجیہ یہ ہے کہ ہم یہ بات بے شک جانتے ہیں کہ اس کی مراد یہ تھی کہ وارثوں پر فلاں شخص کو مقدم کیا جاوے۔ حتیٰ کہ ترکہ سے پہلے اس کا قرضہ دیا جاوے تب وارثوں کا حق متعلق ہو لیکن اس کے ساتھ صرف یہ مشکل ہے کہ وارثوں کا حق کیوں کر اس کے قول سے دور کیا جاوے تو ہم نے غور کیا کہ کسی صورت سے اس کا قصد پورا ہو سکتا ہے تو اس کی راہ نکل آئی یعنی۔ وقد امكن تنفيذ قصده بطريق الوصية، اس کا قصد پورا کرنا بطریق وصیت کے ممکن ہوا۔ یعنی ہم نے مانا کہ اقرار ساقط ہی سہی لیکن یہ تو ممکن ہے کہ گویا اس نے وصیت کی کہ فلاں شخص اگر جو کچھ ملے تم اس کو دے دو ہاں یہ امر رہا کہ وارثوں کو سب ترکہ دے دینا لازم نہیں لیکن میت کا حق تہائی تک متعلق ہے لہذا ہم نے کہا کہ تہائی تک ان کو وصیت پوری کرنا لازم ہے اور زیادہ میں ان کو اختیار ہے کہ نہ دیں اگر کو کہ پھر میت کو ایسے اقرار کی کیا ضرورت تھی جس میں یہ شبہ ہوتا ہے کہ شاید اس نے وارثوں سے نکال کر اجنبی کو احساناً دینا چاہا جو اب یہ کہ اس پر گمان کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ وقد یحتاج الیہ من یعلم باصل الحق علیہ دون مقدار ما سعیا منہ فی تفریح وقتہ ففعلها وصیۃ تجعل التذیر فیہا الی الوصی لہ اور آدمی کو کبھی اقرار کی پڑتی ہے جو یہ جانتا ہے کہ اصل میں مجھ پر فلاں کا حق ہے لیکن اس کے مقدار نہیں جانتا ہے پس یہ فکر لگانا ہے کہ میرا ذمہ اس سے پاک ہو جاوے تو اس کو ایسی وصیت کے پیرائے میں کر دیتا ہے جس میں مقدار کا اندازہ موصی کے حوالہ کیا ہو۔ کاند قال اذا جاءکم فلات وادعی شیئاً فامطوہ من مالی ما اشار۔ گویا اس نے یوں کہا کہ جب تمہارے پاس فلاں شخص اگر کچھ دعویٰ کرے تو جو کچھ وہ چاہے اس کو میرے مال سے دے دینا۔ اور اس میں ہر چند کہ وارثوں پر کل مال دے دینا لازم نہیں ہے تاہم وصیت صحیح ہے۔ وھذا معتبراً من الثلث۔ اور یہ وصیت تہائی ترکہ سے معتبر ہوتی ہے۔ یعنی تہائی تک اس کی تغذ واجب ہے اسی طرح اقرار مذکور بھی بمعنی وصیت مذکورہ ہے۔ فلہذا یصدق علی الثلث دون الزیادۃ۔ پس اسی وجہ سے تہائی تک فلاں کے قول کی تصدیق کی جاوے گی اور زائد میں تصدیق واجب نہیں ہے۔ ف۔ پس حاصل یہ کہ قیاس تو اس کو اقرار کے طور پر نافذ کرنے سے مانع ہے اور استحسان اس کو بطور وصیت نافذ کرنے کو مفید ہے اور ضرورت اسی کی منتج ہے۔

تو یہی قرار ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م قال وان اوصی اوصیاً فذلک پھر جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر مرد مذکور نے سوائے اس کے دیگر وصیتیں کی ہوں۔ فن یعنی جو استحسان کہ اقرار مجہول میں بطور وصیت نافذ کرنے کا گزرا وہ ایسی صورت میں کہ وصیت نے صرف یہی اقرار مجہول کیا ہو حتیٰ کہ وہ تہائی تک بطور وصیت نافذ کیا جاوے اور اگر اُس نے سوائے اس اقرار مجہول کے دیگر وصیتیں کی ہوں۔ فن یہاں ثلاثۃ لاحباب الوصایا والثلاثان للورثۃ۔ تو ان وصیت والوں کے واسطے تہائی ترکہ جدا کر دیا جائے اور دو تہائی وارثوں کے واسطے ہے فن پس ترکہ میں پہلے یہ کام کیا جاوے اور ابھی اقرار مذکور کے لئے کچھ عمل نہیں ہوگا بلکہ وصیتوں کے واسطے تہائی الگ کی گئی اور وارثوں کی دو تہائی الگ کی گئی۔ لان میرا ثلثہ معلوم وکذا الوصایا معلومۃ وھذا مجہول فلا یذاحم المعلوم بمتقدمه عنزل المعلوم۔ اس واسطے کہ وارثوں کی میراث امر معلوم ہے اور اسی طرح وصیتیں بھی معلوم ہیں اور یہ اقرار تو مجہول ہے پس یہ مجہول کسی معلوم کا مزاحم نہیں ہو سکتا ہے تو معلوم کے واسطے پہلے ترکہ جدا کیا جاوے فن تاکہ معلوم کا مقدم ہونا ظاہر ہو پھر انھیں کی تصدیق پر اقرار مجہول کا نفاذ ہو۔ و فی الافرازات بعد تا آخری اور اسی طرح جدا کرنے میں ایک بڑا فائدہ دیگر بھی ہے۔

فن جو اس مجہول اقرار کے نفاذ میں زیادہ مفید ہوگا۔ وهو ان احد الفریقین قد یكون اعلم بمقدار هذا الحق والبرہان والاخر اخصلا اور وہ فائدہ دیگر یہ ہے کہ دونوں فریق یعنی وارثوں و صاحبان وصیت میں سے کبھی ایسا ہوتا ہوتا ہے کہ ایک فریق کو اس اقرار مجہول کی مقدار میں زیادہ آگاہی و بصارت ہو اور شاید کہ دوسرا فریق دیدہ و دانستہ ہو مگر اولیٰ ہو و عساہم مختلفون فی الفہم اندھا مگر یہ کہتا ہے کہ جب فلاں مدعی اس کے واسطے مجہول اقرار ہے وہ دعویٰ کرے تو فریقین زیادتی مقدار میں اختلاف کریں۔ فن مثلاً اس نے دو سو درہم کا فیصلہ کیا پس ایک فریق کہے کہ ہاں صحیح کہتا ہے اور دوسرا فریق کہے کہ نہیں بلکہ سو درہم ہوگا جس کے دو سو درہم بتلانا ہے۔ تو لا محالہ اسی فریق کے قول پر رکھا جائے گا جو زیادتی سے منکر ہے اگرچہ فریق اول کی تصدیق صحیح و بعد آگاہی کے ہو کیونکہ جب انھیں کی خوشی پر مدار ہوا تو مشترکہ مال میں سے جو سب سے کم مقرر ہو اسی پر عمل درآمد ہوگا اگرچہ وہ جان بوجہ کر انکار و جھگڑا کرے اور یہ امر اسی وقت تک ہے کہ دونوں کا مال مشترک رہے و بعد الافراز یصح اقدار کل واحد فیہا فی یدلہا من غیر منازعۃ اور ہر فریق کا حصہ جدا کرنے کے بعد ہر ایک کے قبضہ میں جو مال ہے اس میں جو کچھ وہ اقرار کرے بغیر نزاع دیگرے اس کا اقرار صحیح رہے گا فن اور یہ اقرار مجہول کا نفاذ انھیں کے اقرار پر ہوگا لہذا ہر فریق کا حصہ جدا کیا جاوے و اذا عنزل لاحباب الوصایا صدق فیہا شتم و یقال للورثۃ صدق فیہا شتم اور جب جدا ہو چکا تو صاحبان وصیت سے کہا جائے گا کہ تم اس شخص کے دعوے میں جس قدر چاہو تصدیق کرو اور وارثوں سے کہا جاوے کہ تم بھی جس مقدار میں چاہو اس کی تصدیق کرو فن فرض کہ ہر جس کی نسبت مجہول اقرار ہوا ہے فریقین جو کچھ اقرار کریں وہ ہر ایک سے لے کر مدعی کو دے دیا جاوے اگر تردد پیدا ہو کہ تم نے اقرار مجہول کو استحساناً بطور وصیت نافذ کیا تھا تو صرف صاحبان وصیت معلوم سے کہنا چاہیے تھا پھر وارثوں سے کیوں کہا گیا اور کیوں لیا گیا جواب یہ ہے کہ یہ تو نافذ کرنے کے واسطے طریقہ تھا ورنہ بظاہر اقرار ہے حتیٰ کہ مدعی اس کو بطور قرضہ کے دلائی کرتا ہے لہذا ہم نے مشابہت وصیت کی وجہ سے کہا کہ وہ تہائی سے زائد میں نافذ نہ ہوگا اور مشابہت اقرار کی وجہ سے ہم اس کو کل ترکہ میں شائع ٹھہراتے ہیں اور بعض وصیت ہی میں نہیں لاتے ہیں تو وارثوں سے بھی تصدیق کے واسطے کہا جائے گا۔ لان هذا دین فی حق المستحق۔ اس واسطے کہ مدعی مستحق کے حق میں تو یہ قرضہ ہے فن اور قرضہ اس ترکہ میں ہوتا ہے حتیٰ کہ میراث سے مقدم ہوتا ہے صرف اتنی

بات ہے کہ قرض خواہ اس کو بغیر حجت کے لے نہیں سکتا تو وہ قرض خواہ کے لحاظ سے قرضہ ہے۔ وصیۃ فی حق التنفید اور نافذ کرنے کے حق میں وصیت ہے۔ یعنی اقرار کا نفاذ نہیں ہو سکتا مگر اسی طور پر کہ اس کو بمنزلہ وصیت کے بھی رکھا جاوے اور وارثوں سے بھی کہا جاوے۔ فاذا اقر کل قریق بشئی ظہران فی الترتکة دنیا شائعاً فی النصیبین تیوخذ اصحاب الثلث بثلث ما اقر واولورثۃ بثلثی ما اقر واتفید الاقدار کل فریق فی قدر حقہ۔ پھر جب ہر فریق نے کچھ اقرار کیا تو اب یہ بات ظاہر ہو گئی کہ (میت کا اقرار ٹھیک تھا تو وہ قرضہ تھا اور ظاہر ہوا کہ ترکہ میں قرضہ تھا جو دونوں فریقین کے حصص میں شائع تھا پس تہائی والوں سے ان کے اقرار کی مقدار کا تہائی لیا جاوے یعنی مثلاً انہوں نے کہا ہو کہ اس شخص کا تو سو درہم قرضہ ہے تو تین سو درہم بقدر تہائی کے ان سے لے لیا جاوے اور وارثوں نے جو کچھ اقرار کیا ان سے اس کا دو تہائی لے لیا جاوے تاکہ ہر فریق کا اقرار اس کے مقدار حق میں نافذ ہو۔

ف۔ اور ایک فریق کے اقرار پر دوسرا ماخوذ نہ ہو حتیٰ کہ مثلاً وارثوں نے کہا کہ مدعی کا قرضہ صرف چھ سو درہم ہے تو ان سے دو تہائی صرف چار سو درہم لیے جاویں گے اور واضح ہو کہ مدعی ہر اقرار سے زائد یا مساوی کا مدعی ہونا چاہیے۔ وحلی کل فریق متہما الیہم علی العلم ان ادعی المقر لہ زیادۃ علی ذلک۔ اور ہر فریق نے جو اقرار کیا اگر مدعی اس سے زائد کا مدعی ہو ہو تو ہر فریق سے اس کے علم پر قسم لی جائے گی۔ ف۔ کہ واللہ ہم نہیں جانتے کہ میت پر اس قدر اس کا قرضہ ہے جو یہ دعویٰ کرتا ہے غرض کہ جانتے پر قسم ہوگی اور قطعی قسم کہ واللہ نہیں ہے نہیں لی جائے گی اس واسطے کہ قطعی قسم تو اپنے فعل پر ہوتی ہے اور یہاں یہ بات نہیں ہے۔ لانه یحلف علی ما جری بیۃ و بین غیبا۔ اس واسطے کہ ہر فریق سے ایسے امر پر قسم لی جاتی ہے جو مدعی وغیر کے درمیان جاری ہوا۔ یعنی مدعی وصیت کے درمیان معاملہ قرض واقع ہوا تھا تو میت کی میراث و وصیت لینے والے یہ اطمینان کریں کہ ہم کو یہ امر معلوم نہیں ہے پھر واضح ہو کہ اگر اہل وصیت نے یا وارثوں نے اپنی مقدار کا اقرار کیا جو ان کے تمام حق کو محیط ہے مثلاً اہل وصیت نے نو سو درہم قرضہ کا اقرار کیا جس کی تہائی تین سو درہم ہونے حالانکہ ان کو ترکہ میت سے صرف تہائی کے تین سو درہم ملے ہیں تو سب مدعی کو دلائے جاویں گے اور ان کو کچھ نہیں ملے گا اور یہی وارثوں کے حق میں ہے کیونکہ جب وہ قرضہ ظاہر ہوا تو وصیت و میراث سب سے مقدم ہے۔ قال و من ادعی لاجنبی و لوارثہ فلا جنبی نصف الوصیۃ و یبطل وصیۃ الوارث۔ جامع صغیر میں ہے کہ اگر کسی نے ایک اجنبی اور ایک اپنے وارث کے واسطے کسی مقدار کی وصیت کی تو حق اجنبی کے واسطے نصف وصیت ہوگی اور وارث کی وصیت باطل ہو جائے گی۔ ف۔ بمعنی آنکہ وارث کی وصیت ہو سکتی ہے مگر شرعاً ممنوع ہے تو جب وہ لائق ہے تو اجنبی کے حق میں نصف وصیت رہ گئی بخلاف اس کے جب اجنبی کے ساتھ دیوار یا مردہ کو بلایا جو وصیت کے قابل ہی نہیں ہے چنانچہ بیہوشی نے استدلال کیا کہ۔ لانه ادعی بما ملک الا یصاریہ و بما لا یملک فصیح فی اللقل و یطل فی الشانی۔ اس واسطے کہ اس شخص نے ایسی چیز کی وصیت کی جس کی وصیت کا مجاز نہیں ہے تو اول میں صحیح ہے اور درم میں باطل ہے۔ ف۔ پس اجنبی کے لئے نصف وصیت رہ گئی۔ بخلاف ما اذا ادعی لعی وصیت لان المیت لیس باهل للوصیۃ فلا یصلح مزا احما فیکون الکل للعی۔ برخلاف ایسی صورت کے کہ اس نے ایک زندہ و ایک مردہ کے واسطے وصیت کی تو زندہ ہی کے حق میں کل وصیت ہوگی اس واسطے کہ وصیت اس لائق نہیں کہ اس کے واسطے وصیت ہو تو وہ زندہ کے واسطے مزام نہیں ہو سکتا تو کل وصیت زندہ کے واسطے ہوگی۔

ف۔ یعنی مردہ اس لائق نہیں کہ وہ مال وصیت میں موصی کے مرنے پر موصی کا خلیفہ ہو کیونکہ وہ خود مردہ ہے تو گویا کل وصیت

اسی کے واسطے رہی جو مومی کا قائم مقام ہو سکتا ہے گویا یوں کہا کہ تو اور فلاں مردہ بعد میرے اس مال میں میرے قائم مقام ہو تو ان دونوں میں سے جو قائم مقام ہو سکتا ہے وہی مالک ہو جائے گا اور مردہ کچھ مزاحمت نہیں کر سکتا ہے تو وہ لائق وصیت نہیں ہے والوارث من اہلہا ولہذا تصح باجازۃ الورثۃ فافتقرا۔ اور وارث کو وصیت کی لیاقت حاصل ہے اور اسی وجہ سے باقی وارثوں کی اجازت سے یہ وصیت صحیح ہے پس دونوں میں فرق ظاہر ہو گیا۔

ف۔ یعنی وارث میں اور مردہ وغیرہ غیر قابل میں فرق ہو گیا۔ و علیٰ ہذا اذا وصی للمقاتل وللاجنبی اور اسی کے موافق اگر اپنے قاتل کے واسطے اور دیگر اجنبی کے واسطے وصیت کی تو بھی یہی حکم ہے۔

فت۔ کہ اجنبی کے واسطے نعت وصیت ہوگی اور قاتل کی وصیت باطل ہو جائے گی کیونکہ قاتل بھی قابل وصیت ہے مگر جرم قتل کی وجہ سے محروم ہے اور مراد قاتل ہی قاتل جو اپنے ہاتھوں ترکب قتل ہوا ہو اور وہ قاتل مراد نہیں جس نے ایسا سبب برائے قتل کیا جس سے بھی قتل ہو گیا مثلاً راہ میں کنواں کھودا جس میں گر کر مر گیا اور مانند اس کے کیوں کہ یہ حقیقی قاتل نہیں ہے پھر واضح ہو کہ حکم مذکور کہ اجنبی کے واسطے نعت وصیت صحیح رہے گی یہ حکم صرف وصیت میں ہے بخلاف ما اذا اقرض لعین اودین لوارثہ وللاجنبی حیث لا یصح فی حق الاجنبی ایضاً۔ بخلاف اس کے اگر کسی مال عین کا یا وریں یعنی درہم و دینار کا اور اپنے وارث و اجنبی کے واسطے کیا تو اقرار مذکور اجنبی کے حق میں بھی صحیح نہ ہوگا۔ ف۔ جیسے وارث کے حق میں نہیں صحیح ہے اور وصیت انشاء ہے اور اقرار اخبار ہے اور انشاء ایسے تعرف کو ثابت کرنا جو پہلے موجود نہیں تھا اور اخبار خبر دنیا ایسے تعرف کا جو پہلے واقع ہو چکا ہے پس یہی وجہ فرق ہے۔ لان الوصیۃ انشاء تصرف۔ اس واسطے کہ وصیت تو ایک تعرف کا ایجاب ہے جو پہلے نہ تھا والشراکۃ تثبت حکمالہ فتصح فی حق من یتقہ فیہا اور انشاء کے حکم سے شرکت ثابت ہوتی ہے پس اجنبی و وارث میں سے جو وصیت کا مستحق ہو اس کے حق میں وصیت ثبوت ہو جائے گی۔

ف۔ اور جو اس قابل نہیں ہے اس کے حق میں نہیں ثابت ہوگی۔ اما الاقدار اخبار عن کائن وقد اخبذ بوصف الشراکۃ فی الماضی۔ اور یہ اقرار تو وہ اخبار ایسے امر کا ہوتا ہے جو پہلے ہو چکا اور حال یہ کہ اس نے خبر دی کہ زمانہ ماضی میں دونوں کی شرکت اس مال عین یا دین میں ہو چکی ہے فت۔ لیکن وارث کے واسطے اقرار جائز نہیں ہے پس کیا نقطہ اجنبی کے واسطے اقرار رہ جائے گا جواب نہیں۔ ولا وجہ الی اثباتہ بدون هذا الوصف لانه خلاف ما اخبذ بہ ولا الی اثبات الوصف لانه یصیر الوارث فیہ شریکاً۔ اور کوئی وجہ اس امر کے واسطے موجود نہیں کہ بدون وصف شرکت کے اجنبی کے حق میں اقرار ثابت کیا جاوے یعنی اجنبی تھا اس عین یا دین کا مالک ہو کیونکہ ایسا اقرار دینا تو اس کے اخبار کے خلاف ہے (حالانکہ تم اس کے اخبار ہی سے یہ امر ثابت کرتے ہو تو کیوں کر ہو سکتا ہے کہ باوجود اس کے خبر دروغ ہونے کی خبر کا کچھ حکم ثبوت ہو جاوے اور اس امر کے واسطے بھی کوئی وجہ موجود نہیں کہ وصف شرکت ثابت کیا جاوے اس واسطے کہ اس مال عین یا دین میں اس کا وارث شریک بن جائے گا۔

ف۔ حالانکہ یہ نہیں ہو سکتا ہے۔ ولانہ لو قبض الاجنبی مثیلاً کان للوارث ان یشترکہ فیبطل فی ذلک القدر ثم لا یبطل یقبض ویبطل کل فلا یكون مفیداً۔ اور اس دلیل سے بھی بعد شرکت کے حق اجنبی میں اقرار صحیح نہیں ہو سکتا کہ بے فائدہ ہے کیوں کہ اگر اجنبی نے اپنا حصہ کچھ وصول کیا تو وارث شریک کو اختیار ہو گیا کہ اس میں اجنبی کے ساتھ مشارک ہو (کیونکہ شرکت تو امر شائع ہے جو ہر جزو میں موجود ہے) تو اس مقدار میں وصول باطل ہو جائے گا پھر برابر ہی ہوتا ہے گا کہ اجنبی جو کچھ مال وصول کرے اس میں وارث شریک اس سے بٹائی کرے گا یہاں تک کہ کل باطل ہو

ہو جائے گا تو اجنبی کے واسطے بوصف شرکت وارث کے اقرار مذکور کچھ مفید نہ ہوگا۔

ف۔ حاصل یہ کہ بدوں شرکت وارث کے تو خلاف اقرار و ردغ کی دلیل رہتے ہیں اجنبی کے حق میں باطل ہوا اور شرکت ثابت کرنے میں اجنبی کے لئے اقرار کچھ مفید نہیں ہے کیونکہ اجنبی کے پاس ذرہ برابر یہ عین یا دین ہوگا تو اس کو بھی وارث بٹوارہ کرے گا پس کچھ فائدہ نہیں ہوگا اور وصیت میں یہ بات نہیں ہوتی کیونکہ یہ صرف اخبار میں ہے۔ وفي الانشاء حصۃ احدہما مطلقا عن حصۃ الآخر بقاء و بطلان۔ اور انشاء وصیت کی صورت میں ایک کا حصہ دوسرے کے حصے سے ممتاز ہے ازراہ بقاء و بطلان کے۔ ف۔ پس اجنبی کے واسطے جو باقی رہا وہ نصف ممتاز ہے اور وارث کے لئے جو باطل ہوا وہ بھی نصف ممتاز ہے۔ قال ومن كان له ثلثۃ اثواب جید و وسط و ددی فاوصی بكل واحد اجل فضاع ثوب و لا یدری ایہما هو الورثۃ تجد ذلك فالوصیۃ باطلۃ و معنی وجودہ ان یقول الولیث لکل واحد منہم بعینہ الثوب الذی هو حقک قد هلك فکان المستحق مجہولاً و جہالتہ تمنع صحۃ القضاء فیحصل للتقویہ جامل صغیر میں ہے کہ اگر ایک شخص کے پاس تین تھان کپڑے کے ہوں جس میں سے ایک اعلیٰ و دوم اوسط اور سوم ادنیٰ ہیں پس اس نے ایک بارگی برتھان کی ایک ایک آدمی کے واسطے وصیت کی مثلاً اول کی زید کے واسطے اور دوم کی بکر کے واسطے اور سوم کی خالد کے واسطے وصیت کی پھر ان تھانوں میں سے ایک تھان ضائع ہو گیا اور یہ دریاقت نہیں ہوتا کہ کون ضائع ہوا ہے اور وارثین اس سے منکر ہیں یعنی ہر شخص سے کہتے ہیں کہ تیرا ہی حق تلف ہوا ہے تو وصیت کل باطل ہو جائے گی واضح ہو کہ وارثوں کے منکر ہونے کے یہ معنی ہیں کہ ان تینوں موہی ہم میں سے وارث ہر ایک معین سے یہی کہتا ہے کہ جو تھان تیرا حق تھا وہی ضائع ہو گیا یعنی وارث کسی موہی کے واسطے یہ اقرار نہیں کرتا کہ تیرا حق باقی ہے تو اب اس وصیت کی یہ کیفیت ہو گئی کہ باقی دونوں تھانوں کا مستحق معلوم نہیں ہوتا اور مستحق کا غیر معلوم ہونا حکم قضا کی صحت سے اور موہی کا مقصود حاصل ہونے سے مانع ہے تو وصیت باطل ہو گئی۔ ف۔ یہ سب اس صورت میں سے کہ وارثوں نے ہر ایک کے حق باقی ہونے سے انکار کیا اور کسی کو نہ دیا تو وصیت باطل ہے۔ الا ان یسلمہ الورثۃ الثوبین الباقیین۔ لیکن اگر وارث لوگ باقی دونوں تھان سپرد کریں۔

ف۔ تو وصیت باطل نہ ہوگی کیونکہ باطل ہونا وجہ انکار وارثوں کے تھا۔ فاذا سلموا زال المانع و هو الجحود۔ پس جب وارثوں نے باقی تھانوں کو تینوں موہی ہم کے سپرد کر دیا تو وارثوں کا انکار جو نفاذ وصیت سے مانع تھا وہ جاتا رہا۔

ف۔ رہا یہ امر کہ دونوں تھان ان تینوں میں کیوں کر تقسیم ہوں گے تو فرمایا۔ فیکون لصاحب الجید ثلثا الثوب

الاجود و لصاحب الاوسط ثلثا الثوب و لثالث الادون و لصاحب الادون ثلثا الثوب۔ اعلیٰ تھان کا دو تہائی ملے گا اور

ہو منظر ملے بکر کے لیے اس اعلیٰ میں سے باقی تہائی اور دوسرے تھان کتر میں سے ایک تہائی ملے گا اور ادنیٰ والے خالد کے لئے کتر

کی دو تہائی ملے گی۔ ف۔ پس ابتدائے وصیت میں ان لوگوں کے درمیان جو نسبت تھی وہی اب بھی باقی رہی کہ زید کے واسطے اعلیٰ

ہے اور خالد کے واسطے ادنیٰ ہے اور بکر کے واسطے نصف اعلیٰ اور نصف ادنیٰ کا مجموعہ یعنی اوسط ہے اور واضح ہو کہ دونوں موجود

تھان میں سے جو اعلیٰ ہے شاید کہ وہ اعلیٰ ہو یا اوسط ہو اور جو ادنیٰ موجود ہے شاید یہ اصلی اوسط ہو یا ادنیٰ ہو اور ہوائے

اس کے کچھ احتمال نہیں ہو سکتا تو جس طرح تقسیم ہوئی وہ صحیح ہے۔ لان صاحب الجید لاحق له فی البدیہ

بییقین لانہما ان یکون وسطا و ادنیٰ۔ اس واسطے کہ اعلیٰ وصیت والے زید کے لئے بالیقین اس موجود کتر تھان

میں سے کچھ حق نہیں ہے اس واسطے کہ دونوں موجودہ میں سے جو ادنیٰ ہے وہ شاید تینوں تھانوں میں اسے درمیانی درجہ کا

ہو یا کمتر ہو۔ کیونکہ یہ اعلیٰ نہیں ہو سکتا جب کہ اس سے اعلیٰ ایک تھان موجود ہے تو یہ امر یقینی معلوم ہو گیا کہ زید کے واسطے اس موجودہ کتر میں سے کچھ حق نہیں ہے کیونکہ اس کتر میں دو ہی احتمال ہیں کہ شاید یہ اوسط ہو یا ادنیٰ ہو۔ ولاحقاً لہ فیہما حالانکہ اعلیٰ والے کے واسطے اوسط یا ادنیٰ میں کچھ حق نہیں ہے۔ بلکہ اس کا حق تو اعلیٰ میں منحصر ہے اور جو تھان کہ اب اعلیٰ ہے اس میں احتمال ہے کہ شاید یہ اصلی اعلیٰ ہو یا اوسط ہو لیکن نظر موجودگی وہ اعلیٰ ہے تو اس کو صرف اسی میں سے دو تہائی دیا جاوے رہا خالد جس کے واسطے اصل میں سب سے کتر تھان کی وصیت تھی وہ صرف موجودہ کتر یا دے گا۔ و صاحب الدرہ للاحق لہ فی الجید الباقی بیقین لانہ اما ان یکون جیدا او وسطاً ولاحق لہ فیہما۔ اور کتر والے یعنی خالد اس باقی کے اعلیٰ درجہ کے تھان میں کچھ حق با یقینی نہیں ہے اس واسطے کہ جو اعلیٰ درجے کا تھان اب باقی ہے یہ تینوں تھانوں میں سے اعلیٰ ہو گا یا اوسط ہو گا۔ (کیونکہ ادنیٰ تو اب بھی موجود ہے) حالانکہ خالد کا حق اعلیٰ یا اوسط میں کچھ نہیں تھا۔ تو اس کو لاجہ اسے ادنیٰ میں سے جو باقی ہے دیا جائے گا اگر کہا جاوے کہ دونوں باقی ہیں سے ایک سے دوسرا بڑھ کر ہے پس ان میں ایک اعلیٰ اور دوم ادنیٰ ہے لیکن شاید تلف شدہ ان دونوں میں سے اعلیٰ ہونی الحال اعلیٰ موجود ہے یہ اوسط ہو گا پس زید کو اس میں سے کیوں کر دیا گیا اور اسی طرح شاید تلف شدہ ان دونوں سے کتر ہو تو جو فی الحال ادنیٰ ہے یہ اوسط ہو گا پس خالد کو ادنیٰ میں سے کیوں کر دیا گیا جو اب یہ کہ ہاں دونوں موجودہ تھانوں میں سب سے ایک کی نسبت یہ احتمال ہے کہ اوسط ہو لیکن فرق یہ ہے کہ بڑھیا کی نسبت اعلیٰ و اوسط کا گمان ہے اور گھٹیا کی نسبت اوسط و ادنیٰ کا گمان ہے اور لاجہ تینوں آدمیوں کو انھیں دونوں موجودہ تھانوں سے دینا چاہیے لیکن جہاں تک یقینی معلوم ہو کہ فلاں موصی لہ کا حق بڑھیا یا گھٹیا میں نہیں ہے تو وہ چھوڑا جائے گا اور جہاں محتمل ہو وہاں تک دیا جاوے پس زید کے واسطے یقینی معلوم ہے کہ موجودہ گھٹیا میں اس کا حق نہیں ہے کیوں کہ زید کے واسطے اعلیٰ تھان کی وصیت تھی اور موجودہ گھٹیا میں اعلیٰ تھان ہونے کا گمان نہیں ہو سکتا کیونکہ اس سے اعلیٰ ایک موجود ہے بلکہ اس میں اوسط و ادنیٰ کا گمان ہے۔ ہاں اعلیٰ ہونے کا گمان البتہ موجودہ بڑھیا تھان میں ہے تو زید کو اسی میں سے دو تہائی دے دیا جاوے اسی طرح خالد جس کے واسطے سب سے ادنیٰ تھان کی وصیت تھی اس کے حق میں بڑھیا موجودہ سے استحقاق نہ ہونا یقینی معلوم ہے کیونکہ موجودہ بڑھیا کی نسبت سب سے ادنیٰ ہونے کا گمان نہیں کیونکہ اس سے گھٹیا ایک موجود ہے تو وہ بڑھیا سے قطعاً نہیں پاوے گا اور گھٹیا کی نسبت ایک گمان یہ کہ شاید یہ اوسط درجہ کا ہو جس سے گھٹیا بڑھیا ہو گیا۔ و محتمل ان یکون الدرہی ہوالدرہی الاصلی۔ اور دوسرا احتمال یہ کہ شاید اصل ادنیٰ درجہ کا تھان ہی ہو جو گھٹیا موجود ہے۔ اور اوسط درجہ کا تھان تلف ہو گیا ہو تو خالد کا استحقاق صرف اس موجودہ گھٹیا میں محتمل ہے۔ فیصلی من محل الاحتمال۔ پس سب سے گھٹیا وصیت والے کو اسی محل سے محتمل ہی دیا جاوے گا۔

ف۔ رہا بکر جس کے واسطے اوسط درجہ کے تھان کی وصیت کی تھی تو اس کے واسطے دونوں تھانوں میں احتمال موجود ہے کیونکہ بڑھیا شاید اعلیٰ ہو یا اوسط ہو۔ لہذا گھٹیا بھی شاید اوسط ہو یا ادنیٰ ہو تو اس کو ان دونوں محتمل میں سے مساوی دیا جاوے یعنی بڑھیا میں سے ایک تہائی دیا جاوے اور گھٹیا میں سے بھی ایک تہائی دیا جاوے یہ تو مترجم نے تقریر کی چاہو جس طرح تقریر کرد جیسے شیخ مصنف نے کہا کہ۔ و اذا اذهب ثلثا الجید و ثلثا الادون لم یبق الا ثلثا الجید و ثلثا الدرہی فیتعین حق صاحب الوسط فیہ بعینہ ضرورتاً۔ پھر جب بڑھیا کی دو تہائی جاتی رہی یعنی زید سے گیا اور گھٹیا کی بھی دو تہائی جاتی رہی یعنی خالد سے گیا تو دونوں تھانوں میں سے فقط بڑھیا تھان کی تہائی اور گھٹیا تھان کی تہائی باقی رہی تو جس کے تھان میں اوسط تھان کی وصیت تھی اس کا حق بالظہور بعینہ اسی باقی مقدار میں متعین ہو گیا۔

فـ تودہ خواہ مخواہ ہی پاوے گا لیکن اس تقریر میں وہم ہوتا ہے کہ بکڑنے جو حق پایا وہ لاچاری سے مضطر ہو کر پایا ہے حالانکہ مترجم کی تقریر میں معلوم ہوا کہ اس کے حق میں یہ عین انصاف ہے پھر واضح ہو کہ یہ سب ایسی صورت میں ہوا کہ جملہ تھان اپنی مقدار میں مساوی ہیں اور اگر اول مثلاً سو گز اور دوم (۸۰) گز اور سوم (۶۰) گز ہو تو اصل مذکورہ کے موافق حساب لگایا جائے گا اور تطویل کی گنجائش بوجہ غیر ضروری ہونے کے نہیں ہے قال فیہ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ قال واذا كانت الدارین رجلین اوصی احدہما ببیت بعینہ لرجل فانہما تقسمان وقع البیت فی نصیب الموصی فهو للموصی لہ عند ابی حنیفۃ و ابی یوسف وعند محمد نصفہ للموصی لہ وان وقع فی نصیب الآخر فللموصی لہ مثل ذرع البیت وهذا عند ابی حنیفۃ رحمہ و ابی یوسف وقال محمد کمثل ذرع نصف البیت۔ جامع صغیر میں ہے کہ اگر ایک مکان دو آدمیوں میں مساوی مشترک ہو جن میں سے ایک نے اس مکان سے ایک معین کو ٹھہری کی وصیت ایک شخص مثلاً زید کے واسطے کر دی تو اس وصیت کے نافذ کرنے کے واسطے یہ مکان بٹوارہ کیا جاوے یعنی دونوں شریکوں میں بٹوارہ کر دیا جاوے پھر دیکھا جاوے کہ اگر وہ معین کو ٹھہری اسی موصی کے حصہ میں پڑی تو امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک پوری کو ٹھہری موصی لہ کے واسطے ہوگی اور امام محمد کے نزدیک موصی لہ کے واسطے نصف کو ٹھہری ہوگی اور اگر یہ کو ٹھہری بٹوارہ میں دوسرے شریک کے حصہ میں پڑے تو موصی لہ کے واسطے کو ٹھہری کی مساحت کے برابر حصہ موصی میں سے ہوگا یعنی وارثوں سے یہ حصہ بٹوارہ کر لے جس کی مقدار مساحت کو ٹھہری کے برابر ہوگی لیکن یہ امام حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک ہے کہ پوری کو ٹھہری کے مثل مساحت اور امام محمد نے فرمایا کہ کو ٹھہری کی مساحت سے نصف کے برابر پاوے گا۔

فـ اور دونوں صورتوں میں نصف باقی دوسرے شریک کی اجازت پر موقوف ہے۔ لہ انہ اوصی بملک و بملک غیبا لان الدار بجمیع اجزائہا مشترکۃ فنفذ الاول و توقف الثانی۔ اور امام محمد کی دلیل کو ٹھہری یا مساحت کے نصف ہو جانے میں یہ ہے کہ موصی نے اپنے ملک کے ساتھ اور غیر کی ملک کے ساتھ وصیت کی کیوں کہ مکان مذکور اپنے کل اجزاء کے ساتھ ان دونوں شریکوں میں مساوی مشترک ہے تو اول وصیت یعنی اپنے ملک کی وصیت نافذ ہوئی اور دوسری وصیت یعنی ملک غیر کی وصیت اس کی اجازت پر موقوف رہی۔ فـ حتی کہ اگر وہ اجازت دے تو اس کی جانب سے بھی وصیت پوری ہو جاوے اگر کہو کہ موصی تو بٹوارہ میں اس معین کو ٹھہری کا مالک ہو گیا تو ظاہر ہوا کہ اس نے اپنی ہی ملک کی وصیت کی تھی جو اب یہ کہ بٹوارہ میں جدا کرنے و مبادلہ کرنے کے معنی ہوتے ہیں۔ وھوان ملک بعد ذلک بالقسمۃ التي ہی مبادلتہ لا تنفذ الوصیۃ السالفۃ۔ اور موصی اگرچہ بعد وصیت کے بذریعہ بٹوارہ کے جو مبادلہ ہوتا ہے اس کل کو ٹھہری کا مالک ہو گیا تو بھی وصیت سابقہ نافذ نہ ہوگی۔

فـ کیونکہ بٹوارہ سے اپنی بعینہ ملکیت نہیں ہوتی بلکہ بطور مبادلہ حاصل ہوتی ہے تو بٹوارہ کے مبادلہ سے اب مالک ہوا اور بوقت وصیت کے مالک نہ تھا اور بعد بٹوارہ کے وصیت نہیں کی بلکہ وصیت اس سے سابق ہے تو وہ اپنی حد تک رہے گی اور وہ نصف ہے اور باقی نصف جو بعد وصیت کے اس نے بذریعہ مبادلہ پائی اس میں نافذ نہ ہوگی۔ لہا اذا اوصی بملک الخیرۃ اشتراکاً لیسے کسی نے ملک غیر کی وصیت لی پھر یہ چیز اس کے مالک سے خریدی تو بالاتفاق وصیت صحیح نہیں ہوتی ہے۔

فـ اسی طرح یہاں بھی اپنے شریک کی نصف کو ٹھہری جو بٹوارہ سے حاصل کی اس میں وصیت نافذ نہ ہوگی۔ لہا اذا اوصی بملک الخیرۃ اشتراکاً لیسے کسی نے ملک غیر کی وصیت لی پھر یہ چیز اس کے مالک سے خریدی تو بالاتفاق وصیت صحیح نہیں ہوتی ہے۔

ہا و وقع البیت فی نصیب الموصی تنفذ الوصیۃ فی عین الموصی بہ وھو نصف البیت وان وقع فی نصیب صاحبہ لہ

مسئلہ ذلک نصف البیت تنفیذ الوصیۃ فی بدل الموصی بہ عبد فوائذہ کا جواب ہے
 الموصی بہا اذا قتلت خطا تنفذ الوصیۃ فی بدلہا۔ پھر جب موصی کے لوگوں نے مکان مذکور کا بٹوارہ کر لیا اور یہ کوٹھری
 مذکورہ کے حصہ میں پڑی تو وصیت مذکورہ عین موصی بہ سے نافذ کی جائے گی اور وہ نصف کوٹھری معین ہے اور اگر یہ کوٹھری
 بٹوارہ میں شریک کے حصہ میں پڑی تو موصی بہ کو نصف کوٹھری کے برابر ساحت دی جائے گی تاکہ اس قاعدہ پر عمل ہو کہ جب
 عین موصی بہ گم ہو جاوے تو اس کے عوض سے وصیت نافذ کی جاوے یعنی قاعدہ یہ کہ جب وصیت کی چیز موصی کے بدوں
 فعل خود اختیاری کے اس طرح فوت ہو کہ اپنا عوض چھوڑ جاوے تو اس عوض سے وصیت نافذ کی جاوے جیسے کسی کے واسطے
 اپنی باندی کی وصیت کی تھی وہ خطا سے قتل کی گئی تو اس کے عوض یعنی قیمت دیت سے وصیت نافذ کی جاتی ہے۔
ف۔ پھر یہ بھی ہوتا ہے کہ موصی کے فعل قصدی سے وصیت کی چیز اپنا عوض چھوڑ کر گم نہ ہوئی ہو۔ بخلاف ما
 اذا بیع العبد الموصی بہ حیث لا تتعلق الوصیۃ بثمنہ لان الوصیۃ
 تبطل بالاقدم علی البیع علی ما بیننا کہ بخلاف اس کے اگر وصیت کیا ہو اذلام خود فروخت کیا تو اس کے ثمن سے وصیت متعلق
 نہ ہوگی اس واسطے کہ بیع وصیت پر اقدام کرنا وصیت کو باطل کرتا ہے جیسا کہ ہم نے رجوع وصیت کے ذیل میں بیان کیا ہے
 ولا تبطل بالقسمۃ۔ اور بٹوارہ کرنے سے وصیت باطل نہیں ہوتی ہے۔

ف۔ کیونکہ بٹوارہ سے وصیت کی چیز گم کرنا مقصود نہیں ہوتا بلکہ یہ تو وصیت کے نفاذ میں مفید ہے تو اس سے وصیت
 منکد ہو جائے گی اگر وہ گم ہو کہ اسی کے بٹوارہ سے کوٹھری گم ہوئی جواب یہ کہ اس میں اس کا اختیار نہیں تھا جیسے باندی کے
 قتل ہو جانے میں اس کا اختیار نہیں تھا اسی واسطے مترجم نے قید لگائی ہے کہ موصی کے بغیر فعل قصدی و اختیاری کے وصیت
 کی چیز اس طرح گم ہو کہ اپنا عوض چھوڑ جاوے تو بیع خارج ہوئی جیسے مہر یا عوض خارج ہو کیونکہ موصی نے لکھا اس کو مبادلہ کرنا چاہا
 تو عوض میں وصیت نہیں رہے گی واضح ہو کہ امام محمد کی دلیل کے ذیل میں بٹوارہ کی کیفیت جو کچھ شیخ نے بیان کی یہ کیفیت
 امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک ہے صرف اختلاف اس امر میں ہے کہ بٹوارہ سے عین کوٹھری یا عوض کے دوسری
 جگہ جو کچھ حاصل ہو شیخین کے نزدیک کل وصیت ہے اور امام محمد کے نزدیک اس کے نصف میں وصیت نافذ ہوگی کیونکہ وصیت
 کے وقت موصی کی ملک میں صرف نصف ہی تھی اور باقی کوٹھری اگر حاصل ہو تو وہ بطریق مبادلہ ہے لیکن محقق نہیں کہ اگر یہی دلیل ہے
 کہ موصی کے ساتھ ہر چیز میں اس کا شریک حقدار ہے تو نصف بھی متعین نہیں ہو سکتا اس واسطے کہ نصف کوٹھری میں بھی شریک
 نصف کا حق دار ہے جب تک کہ بٹوارہ سے جدا نہ ہو جاوے۔ ولہذا شیخین نے مقصود موصی کا لیا کیا کہ وہ اس معین کوٹھری
 کی وصیت سے یہ تصور رکھتا ہے کہ یہ کوٹھری بعینہ یا اس کے برابر جگہ سے موصی بہ کو فائدہ پہنچاوے ولہذا انہ اوصی بہا
 یستقر ملکہ فیہ بالقسمۃ لان الظاہر انہ یقصد الا یصار بملک منتفع بہ من کل وجہ وذلك یكون بالقسمۃ لان
 الانتفاع بالمشاع قاصر وقد استقر ملکہ فی جمیع البیت اذا دفع فی نصیبہ فتنفذ الوصیۃ فیہ۔
 اور شیخین کی دلیل یہ ہے کہ موصی نے ایسی چیز کی وصیت کی کہ جس میں اس کی ملکیت بذریعہ بٹوارہ کے جم جائے گی (اور یہ بعد
 نہیں کہ شریک یہ کوٹھری بوجہ وصیت کے اسی کی طرف دینے پر راضی ہو جاوے۔ کیونکہ امر خیر میں مسلمان باہم مدد کرتے ہیں
 خصوصاً جب کہ شریک کا نقصان نہیں ہے کیونکہ ظاہر یہ ہے کہ موصی نے ایسے قطعہ ملکیت کی وصیت میں دینے کا قصد
 کیا ہے جس سے ہر صورت سے نفع حاصل کرنا موصی بہ کو یسر ہو اور یہ بات بذریعہ بٹوارہ ہی کے حاصل ہوگی اس واسطے
 کہ شریک چیز مقصوم سے نفع حاصل کرنا قاصر ہوتا ہے پھر جب بٹوارہ میں یہ کوٹھری اس کے حصہ میں پڑے تو پوری کوٹھری میں اس

کی ملکیت مستقر ہو جائے گی پس اس میں وہ جس کو وصیت نافذ ہو جائے گی۔ **ف** رہا یہ شبہ کہ موصی نے اس کو مبادلہ میں حاصل ہے کیونکہ بٹوارہ میں مبادلہ کے معنی ہیں تو جواب دیا کہ۔ ومعنی المبادلة فی هذه القسمة تابع و انما المقصود الاقدار تکمیلاً للمنفعة۔ اور مبادلہ کے معنی اس بٹوارہ میں تابع ہیں اور اصلی مقصود تو جدا کرنا ہوتا ہے تاکہ منفعت کی تکمیل ہو۔ **ف** یعنی بٹوارہ کی اصلی غرض یہ نہیں کہ باہمی مبادلہ واقع ہو بلکہ مبادلہ تو بجزورت ہے اور چونکہ یہاں جنس واحد ہے لہذا اصلی مقصود یہ کہ ہر ایک اپنے حصہ سے پورے طور پر منفعت حاصل کرے اگرچہ حیوانات و عروض میں مبادلہ کے معنی غالب ہوں۔ ولہذا یجد علی القسمة فیہ۔ اور اسی وجہ سے وہ بٹوارہ پر مجبور کیا جاتا ہے۔

ف یعنی جب جنس واحد ہے تو ایک شریک کی درخواست پر قاضی اس کے بٹوارہ پر دوسرے شریک کو مجبور کرے گا اور اگر اس میں مبادلہ کے معنی غالب ہوتے تو مجبور نہ کیا جاتا اس واسطے کہ کوئی شخص مبادلہ و بیع پر مجبور نہیں کیا جاتا بلکہ وہ تو باہمی رضامندی پر موقوف ہے اور یہ صرف اسی وجہ سے ہوا کہ اس میں مبادلہ تابع ہے اور اصلی مقصود یہ کہ ہر ایک اپنے حصہ سے منفعت کاملہ حاصل کر سکے پس اس میں درحقیقت افزاد و جدائی کے معنی معتبر ہیں۔ و علی اعتبار الافراد یصید کان البیت ملکہ من اللبتاد۔ اور جدائی کے معنی اعتبار ہونے پر ایسا ہوا کہ گویا یہ کوٹھری ابتداء سے موصی کی ملکیت تھی۔

ف جو اس نے ایک شخص کے واسطے وصیت کر دی پس وصیت صحیح ہے اور بیت مذکور موصی لہ کو دے دیا جائے گا لیکن یہ اس وقت کہ کوٹھری بعد بٹوارہ کے موصی کے حصہ میں آئی ہو۔ وان وقع فی نصیب الآخر تنفذ فاقد رذعان جمیعہ ما وقع فی نصیبہ اور اگر یہ کوٹھری دوسرے شریک کے حصہ میں پڑے تو جو کچھ موصی کے حصہ میں آیا ہے اس میں سے اس کوٹھری کے پورے گزروں سے وصیت نافذ کی جائے گی۔ **ف** یعنی اگر کوٹھری مذکور بٹوارہ میں دوسرے شریک کے حصہ میں پڑی۔ تو ظاہر ہے کہ بجائے کوٹھری کے موصی کے حصہ میں دوسرا قطعہ زمین واقع ہوا ہوگا پس اس موصی کے حصہ میں جس قدر پڑا ہے اس میں سے موصی لہ کوٹھری کے پورے گزروں کے حساب سے شریک کیا جائے گا اور نصف پیمائش سے نہیں امانت عوضہ کما ذکرنا۔ خواہ اس دلیل سے کہ کوٹھری کی بجائے جو قطعہ زمین بلا وہ کوٹھری کا عوض ہے جیسا کہ ہم نے سابق میں بیان کیا۔ **ف** کہ جب وصیت کی چیز اس طرح نکل جاوے کہ بدوں اختیاری فعل موصی کے وہ اپنا عوض چھوڑے تو یہ عوض بجائے موصی لہ کے قائم ہوتا ہے اور اسی میں سے وصیت نافذ کی جاتی ہے تو یہاں بھی ہوگا کیوں کہ موصی نے جب مشترک مکان سے کوٹھری کی وصیت کی تو وہ جانتا تھا کہ شاید میرے حصہ میں یہ کوٹھری نہ آوے یا آوے پس اگر معین کوٹھری پر نظر ہو تو ایسا ہوا کہ بے اختیار یہ کوٹھری اس کے قبضہ سے اپنا عوض چھوڑ کر جاتی رہی پس عوض میں وصیت نافذ کی جاوے۔ اولان مراد الموعی من ذکا البیت التقدید بہ تحصیل المقصود لا ما ممکن یا اس دلیل سے کہ اس کوٹھری کے ذکر سے موصی کی مراد یہ تھی کہ اس کے برابر قطعہ زمین موصی لہ کو دیا جاوے تو جہاں تک ممکن ہے موصی کا مقصود پورا کیا جاوے **ف** یعنی جب کہ کوٹھری مکان مشترک میں واقع ہے تو ہم کو معلوم ہے کہ موصی جانتا تھا کہ شاید یہ کوٹھری میرے حصہ میں نہ آوے اور باوجود اس کے اس کوٹھری کی وصیت کی تو ہم نے جانا کہ اس کی مراد یہ کہ موصی لہ کو خواہ بعینہ یہ کوٹھری یا اس کے مثل دے دیا جاوے پس ہم نے تعین کا لحاظ نہ کیا تاکہ جہاں تک ممکن ہے موصی کا مقصود پورا کیا جاوے الا انہ یتعین البیت اذا وقع فی نصیبہ جمعا بین الجهتین للتقدید والتقلیل کیمن اتنی بات ہے کہ جب یہ کوٹھری بٹوارہ میں موصی کے حصہ میں پڑے تو اسی کوٹھری کا دینا منغین ہوگا تاکہ اندازہ رکھنا یا مراد لینا دونوں وجہوں کا جمع کرنا حاصل ہو جاوے **ف** یعنی اگر کوئی وہم کرے کہ جب تم نے موصی کی مراد دونوں میں دائر کی کہ اس کوٹھری کا عین یا اس کا اندازہ دیا جاوے تو

چاہیے کہ جس صورت میں عین کو ٹھری موسیٰ کے حصہ میں آوے تو یہی چاہیے کہ اختیار ہو کہ چاہے عین کو ٹھری دے دے یا اس کی مقدار مساحت دے دے حالانکہ یہ بات نہیں ہے تو جواب دیا کہ موسیٰ کا مقصود پورا کرنا چاہیے کہ عین کو ٹھری دو اور اگر ممکن نہ ہو تو اس کی قدر مساحت دیدو تاکہ یہاں دو جہتیں ہیں ایک عین کو ٹھری اس کے حصہ میں آوے تو یہی کو ٹھری دی جاوے۔ وان وقع فی نصیب الآخر عملنا بالتقدیر۔ اور اگر کو ٹھری دوسرے کے حصہ میں پڑی تو ہم نے اندازہ مساحت کے مراد پر عمل کیا۔ او اتہ اراد التقدید علی اعتبار احد الوجہین والتعلیک علی اعتبار الوجہ الآخر۔ یا ہم کہتے ہیں کہ موسیٰ نے خود دونوں وجہوں میں سے ایک کے اعتبار پر اندازہ مساحت مراد لیا اور دوسری وجہ کے اعتبار پر تملیک کا قصد کیا۔ یعنی گویا موسیٰ نے یوں وصیت کی کہ موسیٰ لہ کو عین کو ٹھری دینا جب کہ بٹوارہ میں یہ کو ٹھری میرے حصہ میں پڑے یا تم اس کے برابر زمین دینا جب کہ یہ کو ٹھری میرے حصہ میں نہ آوے اور اس کے نظائر دیگر موجود ہیں۔ کما اذا حلق عتق الولی و طلاق المراءاة باذل ولد تله اامته۔ جیسے کسی نے بچہ کا آزاد ہونا اور اپنی زوجہ کی طلاق کو اول فرزند پر جو اس کی باندی بننے تعلق کیا ہو۔ مثلاً کہا کہ جب میری یہ باندی اپنے شوہر سے پہلا بچہ جنے تو وہ بچہ آزاد اور میری اس زوجہ کو طلاق ہے۔ فالمراد فی جناء الطلاق مطلق الولد۔ پس طلاق واقع ہونے کے واسطے تو مطلق بچہ مراد ہے۔

ف۔ خواہ باندی مذکورہ زندہ بچہ جنے یا مردہ بہر صورت اس کی زوجہ طالعہ ہو جائے گی۔ و فی العتق ولد سی۔ اور آزاد ہونے کے واسطے زندہ بچہ مراد ہے۔ ف۔ کیونکہ جب وہ زندہ جنی تو بچہ آزاد ہو گا پس معلوم ہوا کہ اس نے اول فرزند سے طلاق کی واسطے تو مطلق یا خواہ زندہ ہو یا مردہ ہو اور آزاد ہونے کے واسطے زندہ یا اسی طرح اس مقام پر ہے کہ اگر عین کو ٹھری حصہ میں آوے تو یہی کو ٹھری دی جاوے اور اگر حصہ میں نہ آوے تو بجائے اس کے اسی قدر دوسرا قطعہ زمین دے دیا جاوے اب رہا یہ بیان کہ جب کو ٹھری حصہ میں نہیں پڑی تو بٹوارہ کیوں کر ہو گا تو بیان فرمایا۔ اذ وقع البیت فی نصیب عبد الوصی والدار ہادئۃ ذراع پھر جب یہ کو ٹھری سوائے موسیٰ کے دوسرے کے حصہ میں پڑی اور کل مکان سو گز ہے۔

ف۔ جس میں سے پچاس گز موسیٰ کے حصہ میں آیا اور باقی نصف دوسرے شریک کے حصہ میں گیا۔ والبیت عشرۃ اذرع۔ اور کو ٹھری مذکور دس گز تھی۔ پس بقول محمدؐ اس میں سے پانچ ہی گز موسیٰ لہ کی مقدار ہے اور بقول شیخین پورے دس گز اس کی مقدار ہے۔ یقسم نصیبہ بین الموصی لہ و بین الورثۃ علی عشرۃ اسہم تسعہ منہا للورثۃ و سہم للموصی۔ پس امام غزالی کے نزدیک موسیٰ کا حصہ درمیان موسیٰ لہ و وارثوں کے دس سهام پر بانٹا جاوے ان میں سے نو سهام وارثوں کے واسطے ہیں اور ایک سہم موسیٰ لہ کے واسطے ہے۔

ف۔ تو پچاس کا دسواں حصہ یعنی پانچ گز فقط موسیٰ لہ کے واسطے ہوا۔ فی ضرب الموصی لہ بخمسۃ اذرع نصف البیت و ہینصف الدار سوی البیت و ہونخمسۃ و اربعون فیجعل کل خمسۃ سہما فیصیر عشرۃ۔ پس موسیٰ لہ کو ٹھری یعنی پانچ گز کے حساب سے اور وارثین سوائے پانچ گز کے باقی نصف مکان یعنی پینتالیس گز کے حساب سے حصہ دہ کئے گئے تو ہر پانچ کا ایک سہم ٹھہرایا گیا پس جبکہ دس سهام ہوئے۔ و عندہما یقسم علی احد عشر سہما للذالموصی لہ یضرب باضواء خمسۃ و اربعین تصیر الیہا خمسۃ و اربعون فیجعل کل خمسۃ سہما و ابویوسفؒ کے نزدیک پچاس گز کے یعنی نصف مکان کے گیارہ سهام کیے جاویں (اور ہر سہم پانچ گز کا ہے) اس واسطے کہ موسیٰ لہ ان کے قول میں دس گز کے حساب سے اور ورثہ بحساب پینتالیس گز کے حصہ دہ کئے جاویں تو (ہر پانچ کا ایک سہم کے حساب سے) جملہ گیارہ سهام ہوئے جن میں سے موسیٰ لہ کو دس سهام ملیں گے اور وارثوں کے واسطے نو سهام ہوتے۔ ف۔ اور حساب کسر واقع ہوگی کیوں کہ پچاس گز کے رقبہ کے گیارہ

ملک سے مساوی کرنا چاہیے پھر واضح ہو کہ امام محمدؒ کا اختلاف ایسی صورت میں ہے کہ اس نے مشترکہ مکان میں سے معین کو ٹھری کی وصیت کی ہو۔ ولو کان مکان الوصیۃ اقدار۔ اور اگر بجائے وصیت کے اقرار ہو۔

ف۔ مثلاً زید بکر کے درمیان ایک مکان مشترک ہے اور زید نے اس میں سے ایک معین کو ٹھری کی نسبت خالد کے واسطے اقرار کیا کہ یہ اس کی ملک ہے تو کیا اس میں امام محمدؒ کا اختلاف ہے یا نہیں کیوں کہ شیخین کے نزدیک اس میں بھی مثل وصیت کے حکم ہے۔ قبیل هو علی الخلاف۔ بعض مشائخ نے کہا کہ یہ مسئلہ بھی اسی اختلاف مذکور پر ہے۔

ف۔ یعنی امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک مقررہ یہ کو ٹھری یا اس کے برابر مساحت پاوے گا اور امام محمدؒ کے نزدیک فقط نصف پاوے گا کیونکہ مشترکہ مکان میں مقرر کی ملک صرف نصف ہے۔ وقیل لا خلاف فیہ لجمہ۔ اور بعض نے کہا کہ اس میں امام محمدؒ کا اختلاف نہیں ہے۔ بلکہ موافق قول شیخین کے امام محمدؒ کا قول بھی ہے۔ ع۔ اور یہی اصح ہے۔ غن۔ پس امام محمدؒ کے نزدیک وصیت و اقرار میں فرق ہے۔ والفرق لجمہ ان الاقرار بملك الغیر صحیح۔ اور امام محمدؒ کے واسطے دونوں میں فرق کی دلیل یہ ہے کہ غیر کی ملک کا اقرار کر دینا صحیح ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی جو چیز اب غیر کی ملک ظاہر ہے اس کی نسبت کسی کے واسطے اقرار کر دینا صحیح ہوتا ہے۔ حتی ان من اقر بملك الغیر لغيره حتی کہ جس نے غیر کی ملک کا غیر کے واسطے اقرار کیا۔

ف۔ مثلاً خالد نے زید کی ملک کا بکر کے واسطے اقرار کیا۔ ثم ملک یومہ بالتسلیم الی مقدرہ۔ پھر خالد اس چیز کا مالک ہو گیا تو خالد کو حکم دیا جائے گا کہ بکر کے سپرد کرے۔ ف۔ اور چونکہ امام محمدؒ کے نزدیک بڑا رہی مبادرہ کے معنی ہیں تو خالد نے گویا کو ٹھری کے عوض دوسری چیز مبادرہ کی تو کو ٹھری کا طومس سپرد کرے۔ والوصیۃ بملك الغیر لا تصح حتی لو ملک بوجه من الوجوه ثم مات الاصح وصیہ ولا تصح لغيره غیر کی وصیت کرنا صحیح نہیں ہے حتی کہ اگر موصی کسی وجہ سے اس چیز کا مالک ہو گیا پھر مرنا تو بھی وصیت صحیح نہیں اور نافذ نہیں کی جائے گی۔ ف۔ اور واضح ہو کہ بعض مشائخ جنہوں نے اقرار میں بھی امام محمدؒ کے خلاف بیان کیا شاید انہوں نے اقرار مرعی بمعنی وصیت سمجھا حالانکہ مسئلہ اقرار کہ مرعی کے واسطے خاص نہیں ہے۔ فتال فیہ۔ قال ومن اوصی من مالہما جل لآخر بالفت بعینہ ما جاز صاحب المال بعد موت الموصی فان دفعہ فهو جائز ولہ ان یمتنع بجامع صغیر میں ہے کہ اگر زید نے بکر کے واسطے خالد کے مال میں سے ہزار درہم معین کی وصیت کی پھر موصی کی موت کے بعد خالد نے اجازت دی (تو ابھی بکر کو استحقاق نہ ہو گا) پھر اگر خالد نے یہ مال بکر کو دے دیا تو جائز ہے اور خالد کو اختیار ہے کہ چاہے دینے سے انکار کرے۔ ف۔ اگرچہ اس نے زید کی وصیت کی اجازت دی تھی بلان ہذا تبرع بمال الغیر فیتوقف علی اجازتہ اس واسطے کہ زید کا یہ فعل ایک غیر کے مال سے تبرع ہے تو اس غیر یعنی مالک کی اجازت پر متوقف ہے۔ ف۔ کہ وہ اجازت دے تو جائز ہو ورنہ باطل ہو۔ واذا لاجازا لیکون تبرعاً منہ ایضاً۔ اور جب اس غیر نے جو مالک مال ہے اجازت بھی دے دی تو یہ اس کی طرف سے بھی تبرع ہے۔

ف۔ یعنی وہ اس مال کو میت کے ترکہ سے واپس نہیں لے سکتا بلکہ اجازت دینا اپنی طرف سے احسان و تبرع ہے۔ ف۔ ان یمتنع من التسلیح۔ تو مالک کو اختیار باقی ہے کہ سپرد کرنے سے انکار کرے۔ ف۔ کیونکہ تبرع کرنے پر کوئی شخص مجبور نہیں ہو سکتا اور نہ اس پر لازم ہے کیونکہ یہ وصیت اپنی فوج ہی سے صحیح واقع نہیں ہوئی بخلاف ما اذا اوصی بالزیادۃ علی الثلث واجازت الاولیٰ۔ برخلاف اس کے اگر یہ صورت ہو کہ ایک شخص نے اپنی تہائی مال سے زائد مقدار کی وصیت کی مثلاً نصف مال کی وصیت کی اور وارثوں نے تہائی سے زائد مقدار کی اجازت دے دی۔ ف۔ تو جائز اور وارثوں پر یہ زائد سپرد کرنے کے واسطے جبر کیا جائے گا۔ لان الوصیۃ فی

مخرجها صحیحۃ لمصادفتها ملک نفسہ اس واسطے کہ وصیت مذکورہ تو اپنی مخرج میں صحیح صادر ہوئی کیوں کہ یہ وصیت اس کی ذاتی ملک سے لاحق ہوئی ہے۔ والامتناع لحق الورثۃ۔ اور زائد میں متمنع ہونا صرف اس وجہ سے کہ وارثوں کا حق متعلق ہو چکا ہے۔ فاذا اجازوا سقط حقہم فنفذ من جہۃ الموصی۔ پھر جب وارثوں نے اجازت دے دی تو ان کا حق ساقط ہو گیا پس وصیت مذکورہ موصی کی جانب سے نافذ ہو گئی۔ گویا اس مال سے وارثوں کا حق متعلق نہیں ہوا تھا اور موصی کی وصیت کل اپنے مال میں نافذ ہوئی تو صحیح یہ کہ اگر وصیت پر قرضہ محیط ہو تو مال ترکہ سے کسی وارث کا حق متعلق نہیں ہوتا ہے بلکہ کل مال ملک میت باقی رہتا ہے تو معنی میراث یہ نہیں ہیں کہ وہ وارثوں کا ذاتی مال ہو جاتا ہے بلکہ اس سے دونوں کا حق مع دیگر حقوق کے متعلق ہو جاتا ہے حتیٰ کہ جب تجمیز و تکفین و فرضوں کے حقوق سے بری ہو جاوے تو وارثوں کے حقوق غیر مزاحم ظاہر ہو جاتے ہیں پھر جب وارثوں نے تہائی سے زائد میں اجازت دے دی تو ان کے حق کی مزاحمت جاتی رہی اب یہ مال بھی مملک موصی باقی ہے پس اس کی وصیت نافذ ہو گئی پھر وارثوں کو روکنے کا اختیار باقی نہیں رہا (تنبیہ) اگر ایک شخص کے صرف دو پسر ہوں اور اس نے تہائی مال کی بکر کے واسطے وصیت کی تو ان تینوں میں سے ہر ایک کے واسطے تہائی مال ہوا جو بعد تجمیز و تکفین وارثوں کے قرض کے باقی رہے۔ قال واذا اقسما الاہل ان ترکوا اللی القائم اقرارا حدهما لرجل ان الاب اوصی لہ بثلث مالہ فان المقر یعطیہ ثلث ما فی یدہ۔ جامع معنی میں ہے کہ اگر زید و خالد دو بھائیوں نے اپنے باپ کا ترکہ برابر درہم بانٹ لیا پھر ان دونوں میں ایک نے مثلاً زید نے ایک شخص بکر کے واسطے اقرار کیا کہ ہمارے باپ نے اس کے واسطے اپنی تہائی مال کی وصیت کی تھی تو یہی اقرار کرنے والا اس کو اپنی مقبوضہ کی تہائی دے دی۔ یعنی اس نے ترکہ میں جو کچھ پایا ہے اس میں سے تہائی اس شخص بکر کو دے دے۔ و ہذا استحصان۔ اور تہائی کا حکم بدلیل استحصان ہے۔ والقیاس ان یعطیہ نصف ما فی یدہ و هو قول زفر۔ اور قیاس مقتضی تھا کہ وہ بکر کو اپنے مقبوضہ مال کا نصف دے اور زفر کا قول یہی ہے۔ فن کہ وہ اپنی مقبوضہ کا نصف دیگا لان اقرارہ بالثلث لہ تضمن اقرارہ بمنساواتہ ایہا۔ اس دلیل سے کہ زید کا بکر کے واسطے تہائی وصیت کا اقرار کرنا دوسرے اقرار کو متضمن ہے کہ بکر میرے ساتھ مساوی ہے۔ یعنی جب بکر نے اس کے واسطے تہائی وصیت کا اقرار کیا تو گویا یہ بھی اقرار کیا کہ بکر کو جو کچھ ملے گا وہ میرے مساوی ہے چنانچہ اوپر مترجم نے تنبیہ کر دی پس جب اس نے اقرار مساوات کیا تو بکر اس کے ساتھ برابر ہونا چاہیے۔ والتسویۃ فی اعطاء النصف لیبقی لہ النصف۔ اور برابری کرنا تو نصف مقبوضہ دینے میں ہے تاکہ اس کے واسطے نصف باقی رہے۔ فن اور یہ معلوم کہ اقرار اسی شخص پر حجت ہوتا ہے جو اقرار کرے اور سوائے مقرر کے کل آدمیوں پر حجت نہیں ہوتا ہے تو پھر بھی مقرر اس کو اپنے ساتھ برابر کرے لیکن اس تقریر میں یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ زید نے اپنی مقبوضہ میں اس کی برابری کا اقرار نہیں کیا تا کہ اپنی مقبوضہ میں سے نصف دے دے بلکہ کل ترکہ میں دونوں وارثوں کے ساتھ اس کی مساوات کا اقرار کیا ہے لہذا قیاس مذکور مفید ہے۔ وجہ الاستحصان انہ اقرار بالثلث شائع فی الترتیب وہی فی ایدہما۔ استحصان کی وجہ یہ ہے کہ اسی شخص بکر کے واسطے ایک تہائی کا جو ترکہ میں شائع ہے اقرار کیا حالانکہ ترکہ ان دونوں بیٹوں کے قبضہ میں ہے۔ فیکون مقرا بالثلث ما فی یدہ۔ تو وہ اپنی مقبوضہ میں سے ایک تہائی کا اقرار کرنے والا ہو گیا۔ کیونکہ کل ترکہ جس کی تہائی اس کے اقرار کے موافق موصی کو دینا چاہیے وہ ان دونوں کے قبضہ میں ہے جس کا دونوں نے بٹوارہ کیا تو ہر نصف میں ایک چھٹا حصہ آیا پس یہ شخص مقرر اپنے نصف میں سے کل کا ایک چھٹا حصہ دیدے اور یہ نصف کا تہائی ہوا کیونکہ نصف کا تہائی وہی کل کا چھٹا حصہ ہے اور یہ سب ایسے اقرار ہیں ہے جو ترکہ سے مقدم بنفس

اقرار نہ ہو۔ بخلاف ما اذا اقر احدہما بدين لغيرہ۔ بخلاف اس کے ان دونوں میں سے ایک نے کسی شخص کے واسطے قرضہ کا اقرار کیا۔ مثلاً کہا کہ ہمارے باپ پر بکر کا قرضہ تھا تو اس کو قرضہ دینا پڑے گا۔ لان الدین مقدم علی الميراث فيكون مقداً بتقدمہ فيقدم عليه۔ اس واسطے کہ ميراث پر قرضہ مقدم ہوتا ہے تو یہ شخص اپنے اوپر قرض خواہ کے مقدم ہونے کا مقرر ہوا تو قرض خواہ اس پر مقدم کیا جائے گا۔ پس قرضہ اسی کے ترکہ سے دلایا جائے گا کہ اگر اس کا مقبوضہ کل قرضہ میں گیا تو یہ کیوں اپنے بھائی پر مدعی ہوگا اور اگر قرض خواہ کا قرضہ کچھ باقی رہا تو وہ بھی دوسرے وارث پر قرضہ کا دعویٰ ثابت کریں۔ اما الموصی لہ بالثلث من ميراث الوارث فلا یسلم لہ شیئ الا ان یسلم للورثة الثلثاً۔ رہا وہ موصی لہ جس کے واسطے تہائی کی وصیت ہے تو اس کو کچھ نہیں دیا جائے گا سوائے اس صورت کے کہ وارثوں کے واسطے دو تہائی سالم ہے۔

ف۔ کیوں کہ وہ تو وارثوں کے ساتھ تہائی کا شریک ہے اور وارثوں سے مقدم نہیں ہے تو جب وارثوں کو دو تہائی ملے تو اس کو ایک تہائی ملے ورنہ نہیں پس وارث مقر اس کو صرف اپنی مقبوضہ سے ایک تہائی دے گا۔ ولانہ لو اخذ منہ نصف ما فی یدہ فاما بقدر الابن الآخر بہ ایضا فیاخذ نصف ما فی یدہ فیصیر نصف التركة فنزاد علی الثلث۔ اور اس دلیل سے بھی کہ اگر اقراری موصی لہ اس مقرر سے اس کی مقبوضہ کا نصف لے تو شاید پسریگر بھی ایسا ہی اقرار کرے کہ ہمارے باپ نے اس کے واسطے تہائی کی وصیت کی تھی تو موصی لہ اس سے بھی نصف مقبوضہ لے گا تو موصی لہ کے واسطے نصف ترکہ ہو جائے گا تو یہ ایک تہائی سے زائد ہو جائے گا۔

ف۔ حالانکہ موصی لہ کو صرف تہائی ترکہ ملنا چاہیے اس سے معلوم ہوا کہ نصف دلوانا موجب فساد ہے اگر دونوں یکے بعد دیگرے اقرار کریں اور اقرار کرنا ممکن ہے تو نصف نہیں دلویا جائے گا۔ قال ومن ادعى لرجل بجارية فولدت بعد موت الموصی ولداً او کلاً ہما یخرجان من الثلث فہما للموصی لہ۔ محقر قدوری میں ہے کہ اگر زید نے بکر کے واسطے ایک باندی کی وصیت کی پھر وہ باندی بعد موصی کے بچہ جنی حالاً کہ باندی معہ بچہ کے میت کی تہائی سے نکلتے ہیں یعنی میت کی تہائی اس قدر ہے کہ اس میں سے دونوں برآمد ہوتے ہیں تو باندی مع بچہ کے بکر کے واسطے ہوں گی۔ لان اللہ دخلت فی الوصیۃ اصالة والولد تبع الحین کان متصلاً بالام۔ اس دلیل سے کہ باندی تو وصیت میں اصالة داخل ہوئی اور اس کا بچہ اس کے تابع ہو کر داخل ہوا جب کہ وہ اپنی ماں سے متصل تھا۔ فاذا ولدت قبل القسمۃ والترکۃ قبلہا مبقاة علی ملک المیت حتی یقضی بہا دیونہ دخل فی الوصیۃ فیکونان للموصی۔ پس جب باندی اس بچہ کو ترکہ بٹوارہ ہونے سے پہلے جنی حالاً کہ قبل بٹوارہ کے کل ترکہ میت کی ملکیت پر باقی ہے حتی کہ میت کے قرضے اسی ترکہ سے ادا کیئے جاتے ہیں تو یہ بچہ بھی وصیت میں داخل ہو گیا پس باندی مع بچہ کے دونوں موصی لہ کے واسطے ہوں گے۔ یہ اس وقت کہ دونوں تہائی ترکہ سے برآمد ہوں۔ وان لم یخرجوا من الثلث ضرب بالثلث داخل ما یخصہ منہا جیبعا فی قول ابی یوسف رحمہ و محمد۔ اور اگر باندی مع بچہ کے اس کی تہائی سے برآمد نہ ہوں تو موصی لہ بحساب تہائی ترکہ کے بالاتفاق شریک کیا جائے گا پھر صاحبین کے قول میں جو کچھ حصہ رسد ہو وہ موصی لہ ان دونوں میں سے لے گا۔ یعنی باندی و بچہ دونوں میں سے لے گا۔ وقال ابو حنیفۃ یناخذ ذلک من الام فان فصل شیئاً اخذ لا من الولد۔ اور امام نے فرمایا کہ یہ مقدار صرف باندی میں سے لے پھر اگر کچھ باقی رہے تو اس کو بچہ میں سے لے۔ وفي الجامع الصغیر عین صوراً وقال ساجل لہ ست مائة درهم و امة تسادى ثلث مائة و درہم فاوصی بالجارية لرجل ثمان مائة و ولدت ولیداً و ثلث مائة

دلہ مقبل القسمۃ ظہوری لہ الامتثال لولہ عندہ اللہ ثلثاں ولصدمہا اور جامع صغیر میں ایک صورت معین کی کہ نزدیک کے واسطے چھ سو درہم اور ایک باندی قیمتی تین سو درہم ہے پس اس نے باندی کی بکر کے واسطے وصیت کر دی پھر مرا اور بٹوارہ ترکہ سے پہلے باندی مذکورہ ایک بچہ قیمتی تین سو درہم کا جنی تو امام کے نزدیک بکر کے واسطے پوری باندی مع تھائی بچہ کے ہوگی اور صاحبین کے نزدیک ان دونوں میں سے ہر ایک کا دو تھائی حصہ ہوگا۔ لہذا ما ذکرنا ان الولد دخل فی الوصیۃ بتعلالہ الاتصال فلا یخرج عنہا بالانفصال کما فی البیع والعق فتنفذ الوصیۃ فیہما علی السواء من غیر تقدیم الاء۔ صاحبین کی دلیل وہ ہے جو ہم نے اوپر بیان کی کہ بچہ مذکور اپنی ماں کے ساتھ متصل ہونے کی حالت میں وصیت کے اندر داخل ہو چکا تو وہ ماں سے پیدا ہونے کے بعد وصیت سے خارج نہ ہوگا جیسے بیع وعتق میں ہوتا ہے پس ماں و بچہ دونوں میں برابر وصیت جاری ہوگی بدوں اس کے کہ ماں مقدم کی جاوے۔ جیسے کسی نے حاملہ باندی فروخت کی تو بچہ بالتبع داخل ہے اگرچہ قبضہ سے پہلے پیدا ہو جاوے اور اگر باندی آزاد کی تو بچہ بھی آزاد ہوگی اگرچہ بعد اس کے پیدا ہو جاوے۔ ولہ ان الام اصل والولد تبع فیہ والتبع لا ینزل اصل فلو نفذنا الوصیۃ فیہما جمیعا تنقض الوصیۃ فی بعض الاصل وذلك لا یجوز۔ اور امام کی دلیل ہے کہ کہ وصیت میں باندی اصل ہے اور بچہ اس کے تابع ہے اور قاعدہ یہ کہ تابع اپنی اصل کے ساتھ مزاحم نہیں ہو سکتا حالانکہ اگر ہم یہاں وصیت کو ماں و بچہ دونوں میں ملا کر نافذ کریں تو اصل کے بعض حصہ میں وصیت ٹوٹ جاوے اور ٹوٹنا بوجہ بچہ کے ہو حالانکہ یہ بات جائز نہیں ہے۔ کہ تابع اپنی اصل کا مزاحم ہو۔ بخلاف البیع لان تنفیذ البیع فی البیع لا یودی الی نقصہ فی الاصل بل یبقى تا ما صحیحاً فیہ الا انہ لا یقابله بعض الثمن ضرورۃ مقابلتہ بل لولد۔ لانا اتصل بہ القبض ولكن الثمن تابع فی البیع فی تنفیذ البیع بدون ذکرہ وان کان قاسمہ۔ بخلاف بیع کے کیونکہ تابع میں نافذ کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اصل میں بیع ٹوٹ جاوے بلکہ اصل کی بیع بھی پوری صحیح باقی رہتی ہے عرف اتنی بات ہوتی ہے کہ اصل کے مقابلہ میں تصور الثمن اس ضرورت سے نہیں رہتا کہ یہ جزو بمقابلہ بچہ کے ہو جاتا ہے جب کہ بچہ پر قبضہ ہو جاوے لیکن اس میں کچھ زور نہیں اس واسطے کہ ثمن خود بیع میں تابع ہے حتیٰ کہ بدوں بیان ثمن کے بیع نافذ ہو جاتی ہے اگرچہ یہ بیع فاسد ہو۔ ہذا اذا ولدت قبل القسمۃ فان ولدت بعد القسمۃ تنقض الوصیۃ لانہ بما خالص ملکک لتقدیر ملکک فیہ بعد القسمۃ سب اس وقت کہ بٹوارہ سے پہلے باندی بچہ جنی ہو اور اگر بعد بٹوارہ کے جنی تو وہ موسیٰ کے واسطے ہوگا کیوں کہ وہ اس کی خالص ملک کی پیداوار ہے کیوں کہ بعد بٹوارہ کے اس کے ملکیت جم چکی ہے۔

فصل فی اعتبار حالہ الوصیۃ

یہ فصل حالت وصیت کے اعتبار میں ہے۔

فہاں اگر حالت اس قابل نہ ہو کہ جس سے وصیت جائز ہوتی ہے تو وصیت معتبر نہ ہوگی۔ قال واذا اقر المریض المرأة بدین او اوصی لہا بثلثی او وہب لہا ثلث تزوجھا ثلث مات جاز الاقراء بطلت الوصیۃ والہبۃ۔ اگر مریض مرض الموت نے کسی عورت کے واسطے قرضہ کا اقرار کیا یا اس کے واسطے کچھ مال کی وصیت کی یا اس کو کچھ ہبہ کیا پھر اس عورت سے نکاح کیا پھر مر گیا تو اقرار مذکور جائز رہے گا اور وصیت ہبہ باطل ہوگا۔ لان الاقراء یلزم ہنفسہ وہی اجنبیہ عند صدورہ و لہذا یعتبر من جمیع المال ولا یبطل بالبدین اذا کان فی حالۃ الصمۃ

اوقی حالۃ المرض الا ان الثاني یوخذ عنه - کیونکہ اقرار خود محبت ملزمہ ہے یعنی آدمی پر جو اقرار کرے لازم ہوتا ہے اور عورت مذکورہ بوقت صدور اقرار کے محض اجنبیہ تھی یعنی مقرر کی زوجہ نہیں تھی اور اسی جہت سے اقرار کا اعتبار تہائی ترکہ سے نہیں بلکہ کل مال سے ہوتا ہے (حتیٰ کہ اگر مقدار قرضہ اس کی تہائی قرضہ سے زائد ہو تو کل اقرار معتبر ہوگا اور ترکہ دیا جائے گا) اور اقرار مذکور بوجہ دوسرے قرضہ کے بھی باطل نہیں ہوتا ہے خواہ قرضہ دیگر بحالت صحت ہو یا مرض ہو صرف اتنا فرق ہوگا کہ قرضہ صحت کو قرضہ مرض پر مقدم کیا جائے گا۔ پس قرضہ صحت پہلے ادا کر دیا جائے گا پھر باقی رہی تو اس سے قرضہ مرض و اقراری ادا کیا جائے گا۔ بخلاف الوصیۃ لانہا ایجاب عند الموت وہی وارثۃ عند ذلک ولا وصیۃ لو ارثت۔

پر خلاف وصیۃ کے (کہ وہ بر وقت صدور کے ایجاب نہیں ہے بلکہ) بوقت موت کے ایجاب ہے اور اس وقت یہ عورت اس مریض کی وارثہ زوجہ ہے حالانکہ بحکم حدیث کسی وارث کے واسطے کے وصیت نہیں ہے۔ والہبۃ وان کانت منجزۃ صورۃ فہی کالمصنف الی ما بعد الموت حکمًا لان حکمہا یتقدّر عند الموت الا انہی یبطل بالبدین المستغرق وعند عدم البدین تعتبر من الثلث۔ رہا بیہ تو وہ اگرچہ صورت میں فی الحال تمام معلوم ہوتا ہے لیکن ازراہ حکم کے وہ بعد الموت کی جانب مصنف ہے کیونکہ بیہ پورا ہونے کا حکم اسی وقت حاصل ہوگا کہ جب مریض مذکور مر جاوے کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اگر مریض مذکور پر قرضہ مستغرق ہو کہ اس کے تمام مال کو محیط ہو تو یہ بیہ باطل ہو جاتا ہے اور بر تقدیر یہ کہ قرضہ نہ ہو تو بھی اس بیہ کا اعتبار صرف تہائی ترکہ سے ہوتا ہے۔

ف۔ کیونکہ مریض کے مال سے سوائے ایک تہائی کے وارثوں کا حق متعلق ہو گیا پس زائد میں جب تک ان کی اجازت نہ ہو تب تک بیہ تمام نہ ہوگا پس معلوم ہوا کہ بیہ کا حکم ابھی متوقف ہے اور بعد موت کے معلوم ہو گیا اور اس وقت میں عورت مذکورہ اس کی وارثہ زوجہ ہے اور یہ بیہ بمعنی وصیت ہے تو وہ زوجہ کے واسطے جائز نہ ہوگا واللہ تعالیٰ اعلم۔ قال واذا اقر المریض لابنہ بدین و ابنہ نصرانی او ہب لہ او ہب لہ فاسلم الابن قبل موتہ بطل ذلک کلامہ۔ اگر مریض مرض الموت نے جو مسلمان ہے اپنے پسر کے واسطے جو نصرانی ہے کسی قدر قرضہ کا اقرار کیا یا کچھ وصیت کی یا اس کو کچھ بیہ کیا پھر اس کی موت سے پہلے پٹا مسلمان ہو گیا تو یہ سب باطل ہو گیا۔ یعنی اقرار یا بیہ یا وصیت منبکچھ ہو باطل ہو گیا۔ اما الہبۃ والوصیۃ فلہا قلنا انہ وارث عند الموت و ہما ایجابان عند الاو بعد الا۔ بیہ و وصیت کا باطل ہونا بدلیل مذکورہ بالا ہے کہ پسر مذکور بر وقت موت موصی کے وارث ہے حالانکہ بیہ و وصیت کا ایجاب ہونا بوقت موت یا بعد موت ہوتا ہے۔

ف۔ کیونکہ وصیت تو ظاہر ہے کہ بوقت موت کے ایجاب ہے حالانکہ اس وقت بیہ یا بوجہ مسلمان ہونے کے وارث ہو گیا ہے اور بیہ کا تمام ہونا بعد موت کے ظاہر ہوگا بنا بر اس تقریر کے جو اوپر مذکور ہوئی تو جس وقت وصیت یا بیہ کا ایجاب ہوگا اس وقت پسر مذکور وارث ہو گیا ہے پس وہ میراث پاوے گا اور بیہ و وصیت باطل ہے باقی رہا اقرار کیونکہ باطل ہوا تو فریادہ والقرار وان کان ملذھا بنفسہ و لکن سبب اللث و هو النبوت قائم وقت الاقرار فیعتبر فی ایسات تہمت الاختیار۔ اقرار اگرچہ بذات خود ملزم ہے یعنی جو اقرار کیا اس کو لازم کرنے والا ہوتا ہے لیکن فرزند جو وارث ہونے کا سبب ہے وہ اقرار کے وقت بھی موجود تھی (اگرچہ فرزند مذکور اس وقت بوجہ کفر کے میراث کے قابل نہ تھا) تو یہی سبب اس تہمت کے واسطے معتبر ہوگا کہ اس نے بعض فرزند کو دوسروں پر ترجیح دی۔

ف۔ بلکہ کفر کے ساتھ زیادہ تر یہ تہمت موثر ہے کیونکہ فرزند سے اس نے کچھ مال دینا چاہا جب یہ جانا کہ وہ بوجہ بلائے کفر کے وارث نہ ہوگا پھر جب وارث ہو گیا تو جس اقرار میں تہمت ہے وہ باطل ہو گیا اور یہ صرف اس مقام پر اس وجہ سے

تہمت ہو کہ پسر مذکور بروقت اقرار کے بھی پسر تھا۔ بخلاف ما تقدم۔ بخلاف اس غلطہ سابق کے۔
 فن۔ جب کہ مرغن نے ایک عورت کے واسطے اقرار کیا پھر اس کو زوجہ بتایا کہ وہاں اس کے وارثہ ہو جانے کے باوجود اقرار
 مذکور صحیح رہا اور تہمت معتبر نہ ہوئی۔ لان سبب اللات الزوجیہ وہی طارئة۔ اس واسطے کہ وارث ہو جانے کا سبب
 اس عورت کا زوجہ ہو جانا حالانکہ زوجہ ہونا بعد کو طاری ہوا ہے فن۔ اور وقت اقرار کے یہ امر موجود نہیں تھا تو اس میں
 کوئی تہمت نہیں ہے اور اگرچہ تہمت موجود ہو تو یہاں بھی اقرار باطل ہے۔ حتی لو كانت الزوجیة قائمة وقت
 الاقرار وہی نصرانیة ثم اسلمت قبل موته لا یصح الاقرار لقیام السبب حال صدوقہ۔
 حتی کہ اگر اقرار کے وقت زوجہ ہونا موجود ہو حالانکہ یہ زوجہ نحرانیہ ہے (جو وارثہ نہیں ہو سکتی ہے) پھر عورت مذکورہ اس کی موت سے
 پہلے مسلمان ہو گئی تو اقرار مذکور صحیح نہ ہوگا کیونکہ صدوقہ اقرار کے وقت سبب موجود تھا۔

فن۔ کہ یہ عورت اس کی نحرانیہ زوجہ تھی اور محض اجنبیہ نہیں تھی۔ وکذا لو كان الابن عبدا
 او مکتوبا فاعتق لما ذکرتنا۔ اور اسی طرح اگر پسر مذکور غلام یا مکاتب ہو پس وہ آزاد کر دیا گیا تو اس کے حق میں یہی بدیل مذکورہ بالا
 اقرار و وصیت و مہر باطل ہے۔ فن۔ صورت یہ کہ زید نے بکر کی باندی سے نکاح کیا تھا اور نکاح میں اولاد آزاد ہونے
 کی شرط نہیں تھی پس ایک بیٹا پیدا ہوا جو بکر کا غلام ہوا پھر زید نے اس پسر کے واسطے دو ہزار درہم کا اقرار کیا پھر زید کی موت
 سے پہلے بکر نے اس غلام کو آزاد کر دیا یا بکر نے اس کو کسی قدر مال پر مکاتب کیا تھا اور وہ ادا کر کے آزاد ہو گیا یا بکر نے ثواب
 کی نیت سے آزاد کر دیا پھر زید مرنا تو اقرار مذکور باطل ہو گیا کیونکہ اقرار مذکور کا سبب یعنی تعلق فرزندگی بروقت اقرار مذکور کے موجود
 تھا تو اس میں تہمت ہے کہ شاید زید نے دوسرے وارثوں پر اس کو ایک طرح کی تزیج دی لیکن محقق نہیں کہ اس فرزند کے حق
 میں نسبت فرزندگی اگرچہ اقرار مذکور کے وقت موجود ہے لیکن جب وہ غلام سے جو کچھ اقرار کیا وہ اس غلام کی ملک نہیں ہو
 سکتا بلکہ غلام مذکور مع اس مال کے اپنے مولیٰ کی ملک ہوگا پھر تہمت کی کیا وجہ ہوگی اسی واسطے کتاب الاصل میں تفصیل ہے اگرچہ
 غلام مذکور مکاتب ہو چنانچہ لکھا۔ و ذکر فی کتاب الاقذار ان لم یکن علیہ دین یصح لانه اقر لمولا کا و
 هو اجنبی وان کان علیہ دین لا یصح لانه اقرار له وهو ابنہ۔ اور بسوط کی کتاب الاقذار میں
 مذکور ہے کہ اگر اس فرزند غلام پر قرضہ نہ ہو یعنی مثلاً یہ محض غلام ہو یا مولیٰ نے اس کو مکاتب کیا اور وہ قرض دار نہیں ہوا ہے
 تو باپ کا اقرار اس کے حق میں صحیح ہوگا (اگرچہ وہ قبل موت زید کے آزاد ہو جاوے) اس واسطے کہ اقرار مذکور اس کے
 مولیٰ کے واسطے ہوا اور مولیٰ محض اجنبی شخص ہے اور اگر وقت اقرار کے غلام مکاتب مذکور پر قرضہ ہو تو اقرار صحیح نہیں
 ہے اس واسطے کہ یہ اقرار اسی قرض دار مکاتب کے واسطے ہوگا حالانکہ وہ اس کا بیٹا ہے۔

فن۔ پس یہ تفصیل تو اقرار کی صورت میں ہے رہی وصیت و مہر و الوصیہ باطلتہ لما ذکرتنا ان المعتبر فی ہذا وقت الموت
 اور وصیت اس وجہ سے اس غلام فرزند کے حق میں باطل ہوئی کہ ہم نے اوپر بیان کیا کہ وصیت کے بارے میں موت کا وقت
 معتبر ہے فن۔ کیونکہ وصیت تو وقت موت کی ایجاب ہے حالانکہ موت کے وقت وہ آزاد ہے اور وارث ہے پس وارث
 کے حق میں وصیت باطل ہے سوا ما الہیتمہ ہا بہہ تو اس کے بارے میں دو روایتیں مختلف ہیں۔ فیروسی انہا تصح لانہا
 قلیک فی الحال و ہور قبیق۔ پس روایت کیا جاتا ہے کہ اس فرزند غلام کے حق میں مہر صحیح ہے اس واسطے کہ مہر
 توفی الحال مالک کرنے کا نام ہے اور فی الحال وہ غلام ہے فن۔ تو کوئی وجہ عدم جواز کی نہیں ہے لیکن یہ روایت ضعیف
 ہے و فی عامۃ الروایات ہی فی مہن الموت بمنزلۃ الوصیۃ فلا تصح۔ اور عامہ روایت میں مرض الموت

میں جو بیبہ ہو بمنزلہ وصیت ہوتا ہے تو بیبہ بھی صحیح نہیں ہے۔ فنا تو گویا اس نے وقت موت کے بیبہ کیا مگر اس وقت وہ وارث ہے بلکہ حکم بیبہ کا تقرر بوقت موت ہوتا ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر مریض پر قرضہ مستغرق ہو تو بیبہ مذکور باطل ہو جاتا ہے اور اگر قرضہ مذکور نہ ہو تو تہائی سے معتبر ہوتا ہے چنانچہ اوپر مذکور ہو چکا اور اسی سے یہاں مسائل کا استخراج ہو گا کہ اگر موافق روایت ضعیفہ کے بیبہ صحیح ہو تو دیکھا جائے گا کہ جو کچھ بیبہ کیا ہے اگر بقدر تہائی ترکہ کے یا کم ہو تو نافذ ہو گا اور تہائی سے زائد بوجہ حق وارثان کے مسترد ہو گا یہ اس وقت کہ میت پر قرضہ مستغرق نہ ہو ورنہ کل مسترد ہو گا۔ فافہم پھر معلوم ہو گا کہ اصل یہ ہے کہ مرض الموت میں جو بیبہ واقع ہو وہ بمنزلہ وصیت ہے۔ قال والمقعد والمفلوج والاشل والمسلول اذا تناول ذلك ولم يخف منه الموت فهيت من جميع المال لانه اذا تقاده العهد صار طبعاً من طباعه ولهذا الايشغل بال التداوی مقعدہ جو شخص ایسا نہیں سکتا اور مفلوج میں کوفایح نے مارا ہے اور اشل جو شل ہو گیا ہو اور مسلول جو مرض سل یعنی زخم الریہ یعنی پھیپھڑے میں گرفتار ہو اور غالباً جب دایاں پھیپھڑا ماؤف ہو تو مدت تک زندہ رہتا ہے (غرض کہ ان امراض کے مریض نے بیبہ کیا تو اس میں درمور نہیں ہیں) اگر اس کو تناول ہو یعنی زمانہ دراز ہو گیا حتیٰ کہ اس سے مرجانے کا خوف فی الحال نہیں رہا تو اس کا بیبہ پورے مال سے معتبر ہے (گویا تندرست نے بیبہ کیا تو پورے مال ترکہ سے بیبہ نافذ کیا جائے گا) اس واسطے کہ جب دراز ہو تو یہ مرض مغلہ اس کی طبائع کے ایک طبیعت ہو گیا یعنی گویا اس کی طبیعت ہی اس حالت پر مچھول ہوئی ہے اسی وجہ سے وہ دوا کرنے میں مشغول نہیں ہوتا ہے۔ فنا اگر کہا جاوے کہ اس مرض کا کالعدم ہونا فقط زمانہ کی درازی سے ہے ورنہ نہایت نادر ہے کہ اچھا ہو جاوے جو اب یہ کہ ہاں وہ درازی کی وجہ سے بمنزلہ تندرستوں کے اپنے تصرفات میں قرار دیا گیا۔ ولو صار صاحب قواش بعد ذلك فهو كمن حدث۔ اور اگر وہ بعد اس بیبہ کے کسی وقت بستر سے لگ گیا تو جدید مرض کے ماتم سمجھا جائے گا۔ فنا گویا بعد بیبہ وغیرہ تصرفات کے اب اس کو مرض جدید لاحق ہوا جس سے مرجانے کا تو اس کی بیبہ وغیرہ میں کچھ خلل نہ ہو گا یہ اس وقت کہ ان امراض سے وہ متناول ہوا یعنی زمانہ دراز ہو گیا۔ وان وهب عند اصابه ذلك ومات من ايامه فهو من الثلث اذا صار صاحب قواش لانه يخاف منه الموت ولهذا يتداولی فیکون من الثلث واللہ تعالیٰ اعلم اور اگر اس نے اس مرض گھٹیا وفاق وغیرہ کے لاحق ہونے کے وقت بیبہ کیا اور انہیں ایام میں مر گیا (زمانہ دراز نہیں ہوا تو تہائی سے اس کا اعتبار ہو گا بشرطیکہ وہ بستر سے لگ گیا یہاں تک کہ مر گیا ہو اس واسطے کہ مرض ایسا ہو کہ جس سے موت کا خوف ہے اسی وجہ سے وہ دوا کرتے ہیں مشغول ہوتا ہے تو یہ مرض الموت کے افراد میں سے ہے۔

واللہ تعالیٰ اعلم۔

باب العتق فی المرض الموت

یہ باب مرض الموت میں آزاد کرنے کے بیان میں ہے۔

قال ومن اعتق فی مرضه عبداً او ابناً ذللاً او وہباً فذلک کما کان ذویاً (وصیۃ) وهو معتبر من الثلث۔ اگر ایک شخص نے اپنے مرض الموت میں اپنا غلام آزاد کیا یا کچھ مال فروخت کیا جس میں محابات کی یعنی قیمت سے کم پر فروخت کیا یا کسی سے کچھ بیبہ کیا تو یہ سب جائز ہے (اور بعض نسخ قدوری میں لکھا کہ یہ سب وصیت ہے) اور اس کا اعتبار تہائی ترکہ سے ہو گا (کل مال سے نہ ہو گا) ویضرب بہ مع اصحاب الوصایا۔ اور اس کو صاحبان وصیت کے

ساتھ شریک کیا جائے گا۔ یعنی مثلاً غلام کی آزادی میں دیکھا جاوے کہ غلام مذکور اس کی تہائی ترکہ سے نکلتا ہے یا نہیں پس اگر وہ تہائی سے نکل آیا تو آزاد ہو جائے گا بشرطیکہ مریض مذکور نے کسی دوسرے کے واسطے وصیت نہ کی ہو اور اگر اس نے زید کے واسطے بھی تہائی مال کی وصیت کی تو تہائی میں غلام مذکور زید کے ساتھ مساوی ہے حتیٰ کہ نصف غلام آزاد ہوگا اور نصف کے واسطے سعایت کر کے وارثوں کو ادا کرے اور زید نصف یعنی چھٹا حصہ پاوے گا اسی طرح اگر مال عین کسی مشتری کے ہاتھ سو درہم کو بیچا حالانکہ اس کی قیمت چار سو درہم ہے تو تین سو درہم مشتری کے واسطے بمنزلہ وصیت ہیں جو تہائی ترکہ سے بصورت مذکورہ معتبر ہوں گے اسی طرح اگر زید کو مریض نے مثلاً ایک غلام ہبہ کیا تو یہ تہائی ترکہ سے وصیت نافذ ہوگی اور اس میں بھی صورت مذکورہ کے موافق لحاظ کیا جائے گا اور علق بچہ سب جائز بیہ وفی بعض النسخ فهو وصیۃ مکان قولہ جاز۔ اور بعض نسخوں میں بجائے جائز کے لکھا یہ سب وصیت ہے۔ یعنی غلام کے حق میں آزادی گویا اس کے حق میں رقبہ کی وصیت ہے اور مشتری کے حق میں بقدر عیبات کے اور مہربان کے حق میں عین ہبہ بمنزلہ وصیت ہے۔ والمداد الاعتبار من الثلث والضرب مع اصحاب الوصایا بالاحقیقۃ الوصیۃ لانہا ایجاب بعد الموت و هذا مفید غیر مضاف۔ اور وصیت کہنے سے مراد یہ کہ ایک تو یہ تہائی سے معتبر ہوگا اور دوم یہ شخص بھی دیگر صاحبان وصیت کے ساتھ شریک کر دیا جائے گا اور یہ مراد نہیں کہ علق و عیبات و ہبہ در حقیقت وصیات ہیں حالانکہ وصیت حقیقی تو بعد موت کے ایجاب ہوتی ہے حالانکہ علق و بیع و ہبہ بالفعل تصرفات ہیں نہ کہ بعد موت کے جانب مضاف ہیں۔

ف۔ تو یہ حقیقی وصیت نہیں ہیں بلکہ حکم میں بمنزلہ وصیت ہیں پھر مریض کے وصیات کا اعتبار مثل تندرستوں کے کل مال سے نہیں ہوتا ہے بلکہ تہائی سے ہوتا ہے کیونکہ تندرست کے مال سے تو کسی کا حق متعلق نہیں ہوتا ہے۔ والاعتبار من الثلث تعلق حق الوثیقہ۔ اور مریض کی صورت میں تہائی سے اعتبار ہونا اس وجہ سے کہ اس کے مال سے وارثوں کا حق متعلق ہو چکا ہے۔ ف۔ بالجلد حالت مرض الموت میں یہ تصرفات بمعنی وصیت ہیں کہ تہائی ترکہ کے ان کا نفاذ ہوگا اگر وارثوں نے زائد میں اجازت نہ دی۔ وکذلک ما ابتداء المریدین ایجابہ علی نفسه کالضمان والکفالت فی حکم الوصیۃ اور اسی طرح ہر تصرف جو مریض نے اپنے اوپر بطور واجب پیدا کر لیا مانند ضمانت و کفالت کے وہ بھی وصیت کے حکم میں ہے۔ ف۔ کہ وہ تہائی ترکہ سے معتبر ہوگا چنانچہ اگر مریض نے زید کی طرف سے بکر کے واسطے ہزار درہم کی کفالت یا ضمانت کر لی تو بعد موت کے کل ترکہ سے یہ درہم نہیں لینے جاویں گے بلکہ فقط تہائی ترکہ سے اعتبار ہے۔ لانہ یتھقفیہ کالہبۃ

اس واسطے کہ مریض مذکور اس کو اپنے اوپر لازم کرنے میں مانند ہبہ کے متہم ہے۔

ف۔ تو کل ترکہ پر یہ فرضہ مقدم نہ ہوگا بلکہ وصیت کے واسطے جو تہائی مال دیا گیا ہے اس میں اس کا تصرف معتبر سمجھا جائے گا حتیٰ کہ اگر اس کا تہائی مال مثلاً ہزار درہم یا اس سے زیادہ ہو تو کفول کہ کو یہ روپیہ کل وصول ہوگا جب کہ مریض نے کوئی وصیت نہ کی ہو ورنہ موصی لہ کے ساتھ شریک کا علی ما قبل اور اگر تہائی صرف سو درہم یا کم بیش ہوں تو کفول لہ اس مقدار میں حقدار ہوگا۔ کل ما اوجبه بعد الموت فهو من الثلث وان اوجبه فی حال صحته اعتبار ایصال الاضافۃ دون حال العقد۔ اور آدمی نے جو امر کہ اپنی موت کے بعد واجب کیا ہے تو اس کا اعتبار تہائی مال سے ہے اگرچہ اس شخص نے اپنی تندرستی کی حالت میں واجب کیا ہو اس واسطے کہ حالت عقد معتبر نہیں بلکہ حالت اضافت کا اعتبار ہے۔ ف۔ اور اضافت بعد موت ہے حالانکہ اس وقت وہ صرف تہائی کا مالک ہے تو اصل بقدر صرف تہائی سے ہے اور اگر وارث لوگ کل کی اجازت دے دیں تو یہ وارثوں کی طرف سے احسان ہے غرض کہ حالت

اضافت معتبر ہے اگرچہ حالت عقد میں وہ تندرست ہو یہ سب لیے تصرف میں سے جو تلف نہ نہیں کیا۔ وما نقد الامت
التصرف فالاعتدایہ حالۃ العقد۔ اور آدمی نے جو تصرف نافذ کر دیا یعنی بالفعل پورا کر دیا اور اس کو بعد
پر نہیں رکھا تو اس میں حالت عقد معتبر ہے یعنی اس عقد کے وقت اس کی حالت دیکھی جاوے کہ وہ تندرست ہے یا
مریض ہے۔ فان کان صحیحاً فهو من جمیع المال وان کان مریضاً فان الثلث۔ پس اگر تندرست ہو تو اس کا یہ تصرف
اس کے کل مال سے معتبر ہوگا (اگرچہ اس کے بعد مریض ہو کر جاوے) اور اگر تصرف کی حالت میں مریض ہو کہ جس سے مرگیا
بدوں تطویل وامتداد زمانہ کے تو اس کا اعتبار اس کی تہائی مال سے ہوگا۔ پس اگر تہائی سے یہ تصرف برآمد ہوتا ہو مثلاً غلام
آزاد کیا یا عیال کی یا بھیر کیا پس یہ تہائی سے برآمد ہوا تو نافذ ہو چکا اور اگر تہائی مال سے برآمد نہ ہو تو تہائی سے جس قدر زائد ہے وہ
وارثوں کی اجازت پر موقوف ہے کیونکہ اس کے مال سے وارثوں کا حق متعلق ہے اور یہ سب اس مرض میں کہ جس سے
وہ بستر سے لگ کر مر گیا ہو یعنی مرض الموت کا مرض ہو اور شامی میں نقل کیا کہ بستر سے لگ جانا یہ کہ نماز بیٹھے جائز ہو اور امتداد
کا زمانہ ایک سال ہے کما فی المعتبری اور کتاب النکاح میں فی الجملہ گزرا اور جامع الرموز میں ذخیرہ سے نقل کیا کہ قول مختار یہ کہ
جس مرض سے غالباً موت ہو اگرچہ بستر سے نہ لگے وہ مرض الموت ہے۔ انتہی۔ اقول تقیید چاہیے کہ سال بھر تک زندہ نہ
رہے۔ م۔ تجربہ البرازیہ میں ہے کہ جو اپنے حوائج ذاتی کے واسطے نہ لگے۔ انتہی۔ اور عالمگیریہ میں اقوال دیگر بھی مذکور
ہیں اور اظہر یہ کہ غالباً موت ہو اور سال نہ گزرے۔ وکل مرض صح منہ فهو کمال الصحۃ لان بالبدن و تبین
انہ لاحق لاحد فی مالہ۔ اور ہر مرض جس سے موت ہو جاوے تو یہ مرض بمنزلہ صحت ہے یعنی حکم تصرفات میں بمنزلہ صحیح
ہے اس واسطے کہ تندرست ہوجانے سے ظاہر ہوا کہ اس کے مال میں کسی کا حق متعلق نہیں تھا۔

ف۔ پھر واضح ہو کہ تعین مریض سے وہ تصرف مراد ہے جو انشاء ہو یعنی فی الحال اس کا ایجاد ہوا اور اس میں تبرع کے معنی بھی ہوں
حتیٰ کہ اگر اختیار ہو جائے اقرار قرضہ وغیرہ یا اس میں تبرع نہ ہو جسے نکاح کا دین مہر ہوتا ہے تو یہ کل مال سے معتبر ہوتا ہے اگرچہ
قرضہ صحت و ثابت بہ نسبت قرضہ اقراری کے مقدم ہے پھر واضح ہو کہ صاحبان وصیت حقیقی و حکمی کا باہم حصہ دار ہونا اس
وقت کہ تہائی میں قیمت کی گنجائش ہو یا کوئی تہائی سے زائد نہ ہو یا وصایا مساوی درجہ پر ہوں۔ قال وان حابی شہ
اعتق و حناق الثلث عنہما اگر مریض نے پیسے شخص کے بیع میں عیالات کی یعنی اپنا مال اس کے ہاتھ بہت
کم قیمت کو بیچا یا اس کا مال قیمت سے بہت زیادہ قیمت کو خرید یا پھر اپنا غلام آزاد کیا حالانکہ مریض کا تہائی ترکہ ان دونوں کی
گنجائش نہیں رکھتا ہے۔ ف۔ تو ایسی صورت میں کیا حصہ رسد اشتراک ہوگا یا ایک وصیت کو دوسرے پر تقدیم ہوگی پس
اس میں امام و صاحبین کا اختلاف ہے کہ۔ فالصاحب الاولیٰ عند ابی حنیفہ۔ وان اعتق شہ حابی فہما سواہ۔
امام ابو حنیفہ کے نزدیک عیالات اولیٰ ہے در صورت کہ عیالات اول ہو اور اگر اس نے اول اپنا غلام آزاد کیا پھر کسی کے
ساتھ عیالات کی تو اس صورت میں عیالات و عتیق دونوں برابر ہیں۔ ف۔ حتیٰ کہ دونوں کو حصہ رسد شریک کیا جائے گا۔ و
قالا العتیق اولیٰ فی المسالتین اور صاحبین نے فرمایا کہ دونوں مسئلوں میں عتیق اولیٰ ہے۔

ف۔ اور یہی قول شافعی و احمد و اکثر علماء ہے۔ ع۔ والاصل فیہ ان الوصایا اقل لیکن فیہا ما جاؤن الثلث
فکل من اصحابہا یضرب بجمیع وصیتہ فی الثلث لایقہم البعض علی البعض الا العتیق الموقوع فی
المرض و العتیق المعلق بموت الموصی کالتدبیر الصحیح و المصاحب فان
البیع اذا وقعت فی المرض۔ قاعدہ و کثیر اس باب میں یہ ہے کہ جب وصیتوں میں ایسی وصیت

نہ ہو جو کہ تہائی سے متجاوز ہو تو صاحبان وصیت میں سے ہر ایک اپنی پوری وصیت کے ساتھ اس موصلی کی تہائی میں حصہ دار لگا یا جائے گا۔ مثلاً تہائی مال وصیت چار ہزار درہم ہے اور زید کے واسطے ایک ہزار کی اور بکر کے واسطے دو ہزار کی اور خالد کے واسطے تین ہزار کی اور شعیب کے واسطے دو ہزار کی وصیت ہے تو جملہ وصیتیں آٹھ ہزار درہم ہیں خواہ حقیقی ہوں یا بطور دیگر ہوں اور ان میں سے کوئی ایسی وصیت نہیں کہ تہائی سے زائد ہو تو جملہ اصحاب وصیت کو اپنی پوری وصیت کے حساب سے شریک کیا جانے چنانچہ اس صورت مذکورہ میں ہر ایک کو اپنی مقدار سے نصف ملے گا۔ م۔ خلاصہ یہ کہ بعض اہل وصیت کو بعض دیگر پر مقدم نہیں کیا جائے گا سوائے تین صورتوں کے ایک یہ کہ مرض کی حالت میں عتق واقع کیا ہو دوم وہ عتق کی موصلی کی موت پر معلق ہو جیسے بطور صحیح مدبر کیا ہو۔ سوم مرض کی حالت میں بیع میں محابات کی ہو۔

ف۔ کہ یہ البتہ مقدم ہیں پس سوائے ان تینوں کے یعنی دو عتق و ایک محابات کے خواہ تہائی سے کم ہوں یا نہ ہوں باقی وصیتیں اگر ایسی ہوں کہ کوئی تہائی سے متجاوز نہیں ہے تو ان میں سے ہر ایک اپنی مقدار سے حقدار لگایا جائے گا اور کسی کو دوسرے پر تعدیم نہ ہوگی۔ لان الوصایا قد تساوت والتساوی فی سبب الاستحقاق بوجوب التساوی فی نفس الاستحقاق۔ اس دلیل سے کہ وصیتیں برابر ہیں (اور وصیت ہی استحقاق کا سبب ہے) اور استحقاق کے سبب میں برابر ہونا موجب ہے کہ نفس استحقاق میں مساوات ہو۔

ف۔ پس سبب ہی استحقاق میں مساوی ہیں تو ہر ایک اپنی پوری مقدار کے حساب سے حصہ دار ہوگا چنانچہ مثال مفروضہ میں سب کا مجموعہ آٹھ ہزار درہم ہے حالانکہ تہائی ترکہ صرف چار ہزار درہم ہے تو ہر ایک کی مقدار حق میں سے نصف مقدار پہنچے گی اور یہ نہیں ہوگا کہ ان میں سے کسی کو اس کا پورا حق مقدم کر کے دے دیا جاوے اسی طرح بعض کو بعض پر مقدم کیا جاوے بلکہ سب کو برابر کر کے حساب حصہ رسد کر دیا جائے گا۔ ہاں تین صورتیں مستثنیٰ ہیں یعنی دو عتق و ایک محابات تو ان میں سے عتق کو مقدم کیا جاتا ہے۔ وانما قدم العتق الذی ذکرنا لانه اقوی فانہ لایلحقہ الطبع من جہتہ الموصلی وغیرہ لیلحقہ اور یہ عتق جس کو ہم نے ابھی ذکر کیا ہے یعنی عتق بحالت مرض و عتق معلق بمرض تو یہ عتق اسی جہت سے مقدم کیا جاتا ہے کہ وہ بہ نسبت دیگر وصایا کے قوی ہے کیونکہ موصلی کی جانب سے اس کو فسخ کرنا لاحق نہیں ہو سکتا اور سوائے عتق دیگر وصایا کو فسخ لاحق ہو سکتا ہے۔ ف۔ چنانچہ جب تندرست نے کسی غلام کو کہا کہ تو میری موت پر آزاد بنے تو وہ اس قول سے رجوع نہیں کر سکتا بخلاف اس کے اگر کسی کے واسطے چھٹے حصہ مال کی وصیت کی تو اس کو اختیار ہے کہ وہ اپنی وصیت سے رجوع کر جاوے حتیٰ کہ اگر وصیت سے منکر ہو جاوے تو بھی بنا پر فتویٰ متاخرین کے رجوع ہے کہانی الشامی وغیرہ ہیں ہم نے عتق منجز یا معلق کو بہ نسبت دیگر وصایا کے جو فسخ ہو سکتے ہیں اقویٰ پایا تو تہائی میں سے پہلے اس کو نافذ کیا جائے گا اچھا محابات کا حال بیان کرنا چاہیے تو فرمایا۔ وکذلک المحاباۃ لایلحقہ الطبع من جہتہ الموصلی۔ اور اسی طرح محابات ایسی چیز ہے کہ موصلی کی جانب سے اس کو فسخ لاحق نہیں ہو سکتا ہے۔

ف۔ کیونکہ جب بیع یعنی خرید یا فروخت کسی داموں پر لازم ہوگئی تو اب وہ فسخ نہیں کر سکتا اور بطلاں بوجہ حق و رتبہ ہے از جانب موصلی پس معلوم ہوا کہ محابات بھی عتق کی مساوی ہے تو محابات کو بھی عتق کو ح قابل فسخ وصیتوں پر بالاتفاق مقدم کیا جائے گا۔ انما اذا قدم ذلك فما بقى من الثلث بعد ذلك يستوي فيه من سواهما من اهل الوصایا ولا يقدم البعض على البعض۔ اور جب عتق و محابات کو مقدم کر دیا گیا یعنی وصیت کی تہائی میں سے ان دونوں کو پہلے نافذ کر دیا گیا در حال کہ دیگر وصیتیں بھی ہیں تو بعد اس کے تہائی میں سے جو کہ باقی رہا اس میں سوائے ان دونوں کے

باقی صاحبان وصیت برابر کے شریک ہوں گے یعنی ہر ایک اپنی وصیت کے حساب سے مساوی مستحق تھے یعنی بعض کو بعض پر تقدیم نہیں کی جائے گی۔ پھر اختلاف صرف اس صورت میں ہے کہ عتق محابات میں سے کس کو مقدم کیا جاوے پس صاحبین کے نزدیک عتق بہر حال مقدم ہے اور امام کے نزدیک اگر اول عتق ہو تو عتق محابات برابر ہیں اور اگر محابات اول واقع ہوئی تو وہی مقدم ہے۔ لہذا فی الخلافۃ ان العتق اقوی لانہ لا یلحقہ الفسخ۔ اور صاحبین کی دلیل مسئلہ اختلافی میں یہ ہے کہ عتق بہ نسبت محابات کے زیادہ قوی ہے اس واسطے کہ عتق کو فسخ لاحق نہیں ہو سکتا۔

ف۔ یعنی موصی کی جانب سے عتق فسخ نہیں ہو سکتا اور غلام کی جانب سے بھی فسخ نہیں ہو سکتا۔ والمعاباة لا یلحقہ الفسخ اور محابات کو فسخ لاحق ہو سکتا ہے۔ یعنی موصی کی جانب سے اگر فسخ ممکن نہیں تو مشتری کی جانب سے فسخ ممکن ہے اس طرح کہ مثلاً مرخص نے چار ہزار درہم کی چیز بچوں ہزار درہم کے فروخت کی اور اس کا کچھ مال دیگر نہیں ہے اور وارثوں نے اجازت نہ دی تو مشتری سے کہا جاوے گا کہ صرف میت کی تہائی تک محابات ملے گی اور باقی قیمت اس کے وارثوں کے واسطے پوری کرے ورنہ بیع فسخ کرے پس مشتری چاہے فسخ کر دے تو معلوم ہوا کہ محابات ایسی چیز ہے کہ اس کو فسخ لاحق ہو سکتا ہے اور عتق کو کسی طرح فسخ لاحق نہیں ہو سکتا ہے اور اگر کہا جاوے کہ جب محابات بہ نسبت عتق کے پہلے واقع ہوئی تو محابات کو ذکر لفظی کی وجہ سے تقدیم ہو جیو اب یہ کہ اعتبار تو حقیقی معنی کا ہوتا ہے۔ ولا معتبر بالتقدم فی الذکر لانہ لا یوجب التقدم فی الثبوت۔ اور ذکر میں تقدم کرنے کا کچھ اعتبار نہیں کیونکہ زبانی الفاظ سے محابات کا مقدم واقع ہونا قوت میں مقدم ہو جانے کو واجب نہیں کرتا ہے۔ اس واسطے کہ یہ قوت تو معنوی چیز ہے کہ اس میں زبانی ذکر کو کچھ دخل نہیں ہے بالجملہ صاحبین نے عتق و محابات میں قوت کا اعتبار موافق اصل مذکورہ کے بلحاظ قابل فسخ ہونے یا نہ ہونے کے رکھا جیسے دیگر وصیتوں سے عتق کو ترجیح اسی وجہ سے دی گئی ہے۔ ولہذا ان المعاباة اقوی۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ محابات بہ نسبت عتق کے زیادہ قوی ہے۔ نہ بلحاظ قابل فسخ و عدم فسخ کے بلکہ بلحاظ عقد معاوضہ و عقد تبرع کے لانہا تثبت فی ضمن عقد المعاوضۃ فان تبعا معنا لا بصیغۃ والاعتاق تباع صیغۃ ومعنی۔ اس واسطے کہ محابات ایسی وصیت ہے جو عقد معاوضہ کے ضمن میں ثبوت ہوتی ہے تو لفظی صیغہ کی راہ سے یہ محابات کچھ تبرع نہیں بلکہ معنی کی راہ سے تبرع ہے۔

ف۔ کیونکہ وارثوں کے تعلق حق کی وجہ سے صرف میت کے مال میں محابات بطور وصیت ٹھہرائی گئی۔ م۔ رہا آزاد کرنا تو وہ لفظ ومعنی دونوں طرح سے تبرع ہے۔ تو بتفر لفظ و صیغہ کے یعنی بتفر ظاہری صورت کے محابات کو اعتاق پر قوت ہے فاذا وجبت المعاباة اولاً دفع الاضغاف۔ پس جس صورت میں محابات پہلے واقع ہوئی یعنی واقع ہونے میں عقد محابات بہ نسبت اعتاق کے پہلے ہوا تو محابات نے اپنے سے کمزور یعنی عتق کو دفع کیا۔

ف۔ پس محابات کو نافذ کرنا تہائی مال سے مقدم کیا جائے گا اور اعتاق اس کا مزاحم نہ ہوگا۔ و اذا وجد العتق اولاً و تثبت وهو لا یحتمل الدفع کان من جنسہ المزاہمة اور جب پہلے اعتاق واقع ہوا اور ہم گیا اور وہ فسخ ہونے کے قابل نہیں ہے تو اس کی ضروریات میں سے مزاحمت ہے۔

ف۔ کیونکہ عتق جما ہوا ہے اور محابات چاہتی ہے کہ میں مقدم ہوں حالانکہ عتق مل نہیں سکتا تو ضرور ظاہر ہے کہ دونوں میں مزاحمت ہوگی پس ہم نے کہا کہ دونوں مساوی ہیں حتیٰ کہ تہائی میں سے دونوں کو برابر حصہ دار بقدر اپنی اپنی مقدار کے حساب کیا جاوے اور مزاحم کے نزدیک امام ابو حنیفہ کی تقریر دلیل میں اس لفظی فرق کو چھوڑ کر اس طرح تقریر کرنا اولیٰ ہے کہ

مریض نے جس شخص کے ساتھ محابات کی وہ عقد معاملہ کے ضمن میں ہے یعنی عقد بیع کے ضمن میں ہے اور عقد بحکم شرعی لازم ہوتا ہے تو میت کے حق میں یہ معاملہ بطور شرعی لازم ہے اور قدر محابات بوجہ مزاحمت حق ورثہ کے جو بحکم الی عزوجل ہے تو توڑ دی گئی حتیٰ کہ میراث ورثہ کو مقدم کیا گیا اور میت کا فعل منسوخ ہوا لیکن وہ بطور وصیت کے اس کی تہائی سے اگر ممکن ہے تو ادا کیا جاوے کیونکہ میت اپنے فعل میں ماخوذ ہے پس چونکہ یہ مواخذہ بحکم معاملہ شرعی ہے جس سے ایک بندہ کا حق متعلق ہے کیونکہ لازم ہو چکی تھی تو میت کو اس کے مواخذہ سے بری کرنا بہ نسبت اعلیٰ کے مقدم ہے کیونکہ اعلیٰ اس کی طرف سے بدوں حق غلام کے ایک فعل خیر ہے حتیٰ کہ اگر وہ کچھ بھی آزاد نہ کرتا تو ماخوذ نہ ہوتا بخلاف حق بیع کے کہ وہ حق لازم ہے لہذا بنظر مذکورہ بالا محابات کو مقدم کیا جائے گا مگر جب کہ آزاد کرنے سے غلام کا حق مقدم ہو جاوے پھر محابات واقع ہو تو اب غلام کا حق بھی بندہ کا حق ہے تو دونوں مزاحم ہوئے۔ فافہم فانہ دقیق والد تعالیٰ اعلم۔ م۔ و علیٰ هذا قال ابو حنیفہؒ اذا حابی ثم اعتق ثم حابی قسم الثلث بین المحاباتین نصفین لتساویہما ثم ما اصاب المحاباة الا خیرة قسم بینہما و بین العتق مقدم علیہا فیستویان۔ اور اسی بنا پر امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ اگر اس نے پہلے محابات کی پھر آزاد کیا پھر محابات کی (حتیٰ کہ اعلیٰ بہ نسبت محابات اول کے پیچھے ہے اور بہ نسبت محابات دوم کے پہلے ہے) تو اس طرح کیا جاوے کہ میت کا تہائی مال اس کے دونوں محاباتوں کے درمیان نصفاً نصف کیا جاوے کیونکہ دونوں محابات اپنی ذات میں برابر ہیں پھر دوسری محابات کے پرتے میں جو نصف آیا وہ اس محابات و عتق کے درمیان تقسیم کیا جاوے اس واسطے کہ عتق بہ نسبت محابات دوم کے مقدم ہے تو محابات دوم و عتق دونوں برابر ہو گئے۔ ولو اعتق ثم حابی ثم اعتق قسم الثلث بین العتق الاقل و المحاباة و ما اصاب العتق قسمینہ و بین العتق الثانی۔ اور اگر اس نے اعلیٰ کیا پھر محابات کی تو اس کی تہائی کو عتق اول اور محابات کے درمیان تقسیم کیا جاوے پھر جو کچھ عتق کے پرتے میں پڑے وہ عتق اول و عتق دوم کے درمیان تقسیم کیا جاوے۔

ف۔ اس واسطے کہ عتق اول و محابات میں مزاحمت ہے تو ان میں مقاسمہ ہوگا اور عتق دوم کو محابات کے ساتھ مزاحمت نہیں کیونکہ محابات اس سے بذات خود مقدم ہے اور وجود میں بھی مقدم ہے لیکن عتق اول و عتق دوم البتہ مساوی ہیں لہذا جو کچھ عتق اول کے حصہ میں پڑا وہ ان دونوں میں بٹوارہ کیا جاوے کیونکہ میت کے واسطے دونوں کی خیرات سے تو یہ جمیل حاصل ہو اور حق آزادی میں دونوں مساوی ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ یہ سب ابو حنیفہؒ کے قیاس پر ہوگا۔ و عندہما

العتق اولیٰ بسکال حال۔ اور صاحبین کے نزدیک عتق بہر حال اولیٰ ہے۔
 ف۔ خواہ مقدم واقع ہو یا موخر ہو یا درمیان میں واقع ہو اور معنی نہیں کہ بنظر صالح آخرت کے میت کے حق میں قول ابی حنیفہؒ اصوب ہے جیسا کہ میں نے بیان کیا ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ قال ومن اوصی بان یعتق عنہ بهذا المائۃ عبد فہلك منہا درہم لم یعتق عنہ بہا یبقی عنہ ابا حنیفہؒ۔
 اور اگر ایک شخص نے وصیت کی کہ میری طرف سے ان سو درہم کا ایک غلام خرید کر آزاد کیا جاوے پھر ان سو درہم میں سے ایک درہم تلف ہو گیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مابقی (۹۹) درہم کے عوض اس کی طرف سے غلام نہیں آزاد کیا جائے گا۔
 ف۔ اور صاحبین کے نزدیک آزاد کیا جائے گا جیسے مابقی سے حج کر یا جاتا ہے اور امام ابو حنیفہؒ نے عتق و حج میں فرقی نکالا ہے۔ وان کانت وصیتہ بحجۃ یخرج عنہ مابقی من حیث یبلغ۔ اور اگر اس

نے اپنی طرف سے حج کرانے کی وصیت کی ہو (اور کچھ مال تلف ہو گیا) تو جہاں سے پہنچ ہو وہاں سے اس کی طرف سے مال بقی مال سے حج کرایا جائے گا۔ بالاتفاق اگرچہ اس میں سے کچھ مال تلف ہو گیا ہے۔ وان لم یهلك متھا وبقی شئی من الحجۃ یدد علی الورثۃ۔ اور اگر اس مال میں سے کچھ تلف نہ ہوا ہو لیکن پورے مال سے حج کرانے کے بعد جو کچھ باقی بچ رہا تو وہ موسیٰ کے وارثوں کو واپس دیا جائے گا۔

ف۔ اس میں بھی اتفاق ہے۔ وقال یعتق عنہ بما بقی۔ اور صاحبین نے وصیت اعتاق کے مسئلہ میں یہی کہا کہ میت کے مال میں سے مال بقی سے غلام آزاد کیا جائے گا۔ لانہ وصیۃ بنوع قریبۃ فتجب تنفیذھا ما امکن اعتبارا بالوصیۃ بالحج۔ اس دلیل سے کہ اعتاق بھی ایک نوع تقریب کی وصیت ہے تو وصیت بیحج پر قیاس کر کے اس کو بھی جہاں تک ممکن ہے نافذ کیا جائے گا۔ ف۔ پس وصیت اعتاق بوجہ نوع تقریب کے بیحج وصیت ہے اور وجہ قیاس یہ کہ اعتاق و حج دونوں ایک نوع تقریب کے وصیت ہونے میں مشترک ہیں تو دونوں کا حکم بھی بقیاس واحد ہے ولہ انہ وصیتہ بالعتق لجدیثتی ہمانۃ۔ اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ وصیت اعتاق ایک وصیت ایسے غلام کے آزاد کرنے کے بابت ہے جو سو درہم کو خریدا جاوے۔ ف۔ اور غلاموں میں باعتبار کمی بیشی قیمت کے تفاوت معلوم ہے تو اس نے سو درہم کا قیمتی غلام آزاد کرنے کی وصیت کی حالانکہ یہاں اب سو درہم باقی نہیں ہیں۔ و تنفیذ ہا فیمین ینتدی باقل متہ تنفیذ لغیر الموصی بہ وذلک لایحیونہ اور جو غلام کہ اس سے کم قیمت کو خریدا گیا اس سے وصیت مذکورہ نافذ کرنا ایسی چیز کے ساتھ تنفیذ وصیت ہوگی جس کی اس نے وصیت نہیں کی حالانکہ یہ بات جائز نہیں ہے۔

ف۔ کیونکہ جو شخص کہ وصیت میں تغیر کرے وہ گناہ گار ہے تو گویا ایسا ہوگا کہ اس نے عمدہ غلام فلاں کے آزاد کرنے کی وصیت کی اور نافذ کرنے والے نے دوسرا گھٹیا غلام آزاد کیا اور یہ باطل ہے تو وہ بھی باطل ہے اور یہ اعتاق میں اس طرح من لعت ہوگی بخلاف الوصیۃ بالحج لانہا قریبۃ محضۃ ہی حق اللہ تعالیٰ۔ برخلاف وصیت بیحج کے کہ اس میں مال بقی سے نافذ کرنے میں مخالفت نہیں اس واسطے کہ حج محض قربت ہے جو اللہ تعالیٰ کا حق ہے۔

ف۔ اس میں کسی غلام و بندہ کا حق نہیں ہے تو نافذ کرنے والے پر حج ہی کرنا مستحق ہے۔ والمستحق لم یتبدل۔ اور اس مستحق میں کچھ تبدیل نہیں ہوئی۔ وصادر کما اذا اوصی لرجل ہمانۃ فہلک بعضہا یدفع الباقی الیہ۔ اور وصیت بیحج کا مسئلہ ایسا ہوگا جیسے کسی نے وصیت کی کہ فلاں شخص کو سو درہم دے دیے جاویں پھر ان درہموں میں سے کچھ تلف ہو گئے تو باقی اس کو دے دیے جاویں گے۔ ف۔ کیونکہ کل دینا واجب تھا تو بعض ہی دینا واجب رہا اور کچھ تبدیل واقع نہیں ہوئی۔ وقیل ہذا المسالۃ بنا علی اصل آخر مختلف فیہ وهو ان العتق حق اللہ تعالیٰ عندہما حتی تقبل الشہادۃ علیہ من غیر دعویٰ فللم یتبدل المستحق وعندہما حق العبد حتی لا تقبل البینۃ علیہ من غیر دعویٰ فاختلف المستحق وھذا ۱۱ ثنبہ اور بعض مشائخ (فخر الاسلام) نے کہا کہ یہاں امام و صاحبین کے درمیان ایک اصل اختلافی ہے اسی پر یہ مسئلہ مبنی ہے اور وہ اصل یہ کہ صاحبین کے نزدیک عتق حق اللہ تعالیٰ ہے حتیٰ کہ بدوں دعویٰ غلام کے اس پر گواہی قبول ہے تو یہاں جو عتق حق اللہ تعالیٰ لازم آیا تھا وہ تبدیل نہیں ہوا (جیسے حج میں ہے) اور امام کے نزدیک عتق حق غلام ہے حتیٰ کہ بدوں دعویٰ غلام کے اس پر گواہی قبول نہیں ہے تو یہاں جو امر مستحق تھا وہ بدل گیا شیخ مصنف نے کہا کہ یہ اشہد ہے۔ ف۔ توضیح یہ ہے کہ حج بالاتفاق حق اللہ تعالیٰ ہے اور اعتاق میں اختلاف ہے امام کے نزدیک

حق العبد ہے اور صاحبین کے نزدیک حق اللہ تعالیٰ ہے پس سو درہم سے کچھ تلف ہو جانے پر باقی سے حج ادا ہو جاتا ہے اسی طرح یہ حق اللہ تعالیٰ یعنی اعتاق بھی ادا ہو جائے گا اور امام کے نزدیک ادا نہ ہوگا اور اصل کے واسطے شاہد یہ کہ اگر قاضی کے سامنے دو عادل گواہوں نے گواہی دی کہ زید نے اپنا فلاں غلام آزاد کیا ہے حالانکہ غلام مذکور نے دعویٰ پیش نہیں کیا ہے تو بلاجماع بدوں دعویٰ کے وہ گواہی قبول ہوتی ہے جس میں حق اللہ تعالیٰ ہے جیسے زنا وغیرہ اور یہاں منہوس یہ کہ صاحبین کے نزدیک یہ گواہی قبول ہے تو معنی یہ کہ عتق حق تعالیٰ ہے امام کے نزدیک قبول نہیں یعنی یہ حق العبد کی گواہی ہے تو بدوں دعویٰ قبول نہیں ہے پس اسی اصل اختلافی پر وصیت عتق و حج کا مسئلہ بنتی ہے کہ صاحبین کے نزدیک دونوں یکساں ہیں کہ دونوں حق اللہ تعالیٰ ہیں اور امام کے نزدیک فرق ہے اور اثنی عشری معلوم ہوتا ہے کہ اسی اصل اختلافی پر کہ یہ مسئلہ وصیت بنتی ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ واضح ہو کہ استدلال میں شیخ مصنف نے اشارہ کیا کہ وصیت و عتق کے واسطے لازم ہے کہ ایسے امر کی وصیت ہو جو شرعاً مفید و معتبر ہے اور اس اصل پر وصیت سے مسائل ضروری بنتی ہیں لہذا ان کا ذکر لازم ہے۔ (قدیل فدوع) آدمی پر باقی زکوٰۃ و کفارات و فدیہ و صوم صلوٰۃ کی وصیت واجب ہے اہل عتق کے واسطے وصیت مکروہ ہے ورنہ مستحب ہے۔ ت۔ تو نگرہوں کے واسطے مباح ہے۔ و۔ جس کی زبان بند ہو گئی اگر ایک سال بند رہی حتیٰ کہ گونگے کی طرح اس کے اشارات معمود ہو جاویں تو اس کی وصیت باشرہ جائز ہے ورنہ نہیں قالوا و علیہ الفتویٰ۔ الدر۔ موسیٰ کے انکار وصیت سے رجوع نہیں ہوتا اکثر متون میں یوں ہی مذکور ہے اور جمع میں کہا کہ بیعتی اسی پر فتویٰ رہے گا یعنی نے یوں سے نقل کیا کہ رجوع ہے اور اسی پر فتویٰ ہے اور سراجیہ میں لکھا کہ اسی پر فتویٰ ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ علیہ الفتویٰ سے۔ بیعتی۔ زیادہ قوی ہے پس جو متون میں ہے یہی معتد ہے چنانچہ مسائل الاقتا میں مذکور ہوا۔ م۔ آخر قول ابو حنیفہؒ یہ کہ صدقہ سے حج نفل افضل ہے۔ البرجندی۔ ایک مریض نے چند وصیتیں کیں پھر اچھا ہو کر چند سال زندہ رہا پھر بیمار ہو کر مر گیا تو اس کی وصیتیں باقی ہیں بشرطیکہ اس نے یوں لکھا ہو کہ اگر میں اس مرض سے مروں تو میری یہ وصیتیں ہیں۔ القاضی نے وصیت کی کہ میرا گھر عاریت دیا جاوے یا موسم حج میں میری طرف سے پانی پلایا جاوے یا سپیل پلانی جاوے تو ابو حنیفہ کے نزدیک وصیت باطل ہے۔ القاضی خاں۔ فلاں کے چار پاؤں کے واسطے اس جو سے کی وصیت کی تو باطل ہے اور اگر کہا کہ اس سے فلاں کے چار پاؤں کو چارہ دیا جاوے تو صحیح ہے پھر اگر چوپائے مر جاویں یا فروخت کر ڈالے تو وصیت منقطع ہو جائے گی۔ د۔ تہائی مال کی وصیت المقدس کے واسطے وصیت کی تو اس کی تعمیر و تیل چراغ وغیرہ میں صرف کیا جاوے اور تہائی میں ہے کہ کعبہ کے واسطے تہائی مال کی وصیت کی تو اس کے فقرا پر صرف کیا جاوے نہ غیر اقول شاید مراد یہ کہ دیگر فقرا پر نہ ہوگا یا فقط فقرا کے سوائے دیگر کام میں نہ ہوگا۔ م۔ فقرا کو نہ کی وصیت میں جہاں کے فقرا پر چاہے صرف کر دے یہی فقرا نے حاج و فقرائے مکہ کی وصیت میں ہے۔ العالمگیر یہ۔ وصیت کی کہ میری موت کے بعد تین روز تک لوگوں کے واسطے طعام تیار کیا جاوے تو وصیت باطل ہے۔ القاضی خاں۔ ت۔ اور خانہ میں فقیہ ابو جعفر سے نقل کیا کہ اگر وصیت کی اس کی موت کے بعد طعام تیار کر لیا جاوے اور جو لوگ تعزیت کے واسطے آویں ان کو کھلایا جاوے تو تہائی سے یہ وصیت جائز ہے اور یہ طعام ایسے لوگوں کو حلال ہے جو دیر تک ٹھہریں اور دوسرے آویں اور ان کو حلال نہیں جنکا طول قیام نہ ہو اور اگر یہ طعام بہت پیچ رہا تو وہی حرام ہوگا ورنہ نہیں اللہ در مختار میں بھی لکھا کہ ہم اس کا جو نقل کر چکے ہیں اقول جہاں سے نزدیک اصول میں مقرر ہوا کہ جہاں نص نہ ہو اور قول صحابی موجود ہو تو اس کی اتباع و تقلید واجب ہے حالانکہ زید بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ سے باسناد صحیح روایت ہے کہ ہم لوگ میت کے میاں کھانے کو نیا صاف میں شمار کرتے تھے چنانچہ فتح اللذیر وغیرہ میں مصرع ہے اور جب یہ بمنزلہ اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ہے تو جواز مذکور خلاف اصول ہے بلکہ قول وہی قول ہے جو شیخ ابو بکر البیہقی سے منقول ہوا اور

مترجم نے کتاب الجنائز میں لکھا ہے۔ در مختار میں لکھا کہ معنی نے روایت اول کو نیاحت والوں کے واسطے معمول کر کے باطل کیا اور دوم کو غیروں کے واسطے معمول کر کے جائز کیا ہے مترجم کہتا ہے کہ آثار الصحابہ رضی اللہ عنہم میں نیاحت کے معلوم ہو گئے کہ وہاں کھانے کو بھی منجملہ نیاحت کے شمار کرتے تھے تو اب یہ تفصیل خلاف ہے اور تمام کلام فتح القدر وغیرہ میں ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

م۔ وصیت کی کہ فلاں شخص میرے جنازہ کی نماز پڑھاوے یا بعد موت کے میرا جنازہ فلاں شہر کو منتقل کیا جاوے یا فلاں کپڑے میں مجھے کفن دیا جاوے یا میری قبر میں کھل لگائی جاوے یا اس پر قبہ قائم کیا جاوے یا جو میری قبر کے پاس قرآن پڑھے اس کو اس قدر مال معین دیا جاوے تو یہ سب باطل ہے السراجیہ۔ در مختار میں کہا کہ قبر کی کھل بقول مختار مکروہ نہیں ہے۔ اور قبر پر قرآن پڑھنا اور قاری کو دینا جائز ہے۔ مسائل شتی وغیرہ۔ قبر کی قرآن خوانی کو زائد ہی کی روایت سے امام محمد کے قول پر لیا گیا ہے اور جنائز میں مترجم نے نقل کیا ہے اور شیعین سے مکروہ ثابت ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اللہ تعالیٰ کے واسطے تہائی مال کی وصیت کی تو باطل ہے۔ و۔ اگر کہا کہ میرا تہائی مال باللہ تعالیٰ کے واسطے ہے اور ہمارے عرف میں مراد یہ کہ خیرات ہے تو بقول امام محمد کے خیرات کیا جاوے اور یہی اظہر ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ قرض دار سے کہا کہ جب میں مروں تو میرے قرض سے جو مجھ پر آتا ہے بری ہے تو وصیت صحیح ہے۔ و۔ علماء کے واسطے وصیت کی تو بلاد خوارزم کے متکلمین داخل ہوں گے اور ہمارے ملک کے متکلم داخل نہ ہوں گے۔

و۔ شاید بلاد خوارزم کے متکلمین اعتقادات صحیحہ کی تعلیم کرتے ہوں گے اور شبہات فلاسفہ کی نقل نہ کرتے یا انکار کرتے ہوں بخلاف ان ملکوں کے کہ جو شبہات فلاسفہ کی تردید نہیں کرتے تو گمراہ کرنے والے ہوتے۔ طحاوی۔ اور شاید وجہ یہ ہو کہ بلاد خوارزم میں علماء انہیں متکلمین کا نام ہے جو وہاں معتزلہ و فلاسفہ کا رد کرتے ہیں اور وہاں ضرورت ظاہر ہے اور ہمارے ملکوں میں اس کی ضرورت نہیں ہے اور میں نے نہیں جانا کہ اہل السنۃ کے متکلمین فلاسفہ کی تردید نہیں کرتے ہیں واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اگر عقلاً کے واسطے وصیت کی تو علماء سے زائدین داخل ہوں گے کیونکہ یہی در حقیقت عقلاً ہیں۔ القنیہ قال ومن ترک ابنین ومانۃ درہم وعبدا قیمتہ مائۃ وقد کان اعتقہ فی مرضہ فاجاز للوارثین ذلک لیسع فی شییء۔ جامع صغیر میں ہے کہ اگر ایک شخص نے فقط دو سپردار تھوڑے اور سو چھوڑے اور سو چھوڑے اور ایک قیمتی غلام سو درہم کا چھوڑا حالانکہ اس غلام کو اس نے اپنے مرض الموت میں آزاد کیا تھا جس کے وارثوں نے اجازت دے دی تو یہ غلام کچھ بھی قیمت کے واسطے سعایت نہیں کرے گا۔ حالانکہ اگر اجازت نہ دیتے تو سوائے تہائی ترکہ کے باقی قیمت کے واسطے سعایت کرتا اور تہائی اس کے واسطے وصیت ہوتی۔ لان العتق فی مرض الموت وان کان فی حکم الوصیۃ وقد وقعت باکثر من الثلث الا انها تجوز باحراز النورثۃ لان الامتناع لحقہم وقد اسقطوا۔ اس واسطے کہ مرض الموت میں آزاد کرنا اگرچہ حکم وصیت ہے اور وہ تہائی سے زائد واقع ہوتی ہے لیکن یہ وصیت زائدہ بھی وارثوں کی اجازت سے جائز ہو جاتی ہے۔ اس واسطے کہ منتع ہونا صرف وارثوں کے حق سے تھا حالانکہ انہوں نے اپنا حق ساقط کر دیا۔ تو وصیت جائز ہو گئی اور وہ وصیت ہی کی طرف سے نافذ ہو گئی قال ومن اوصی بعنق عبد لا ثم مات فجنی جنابۃ ودفع بہا بطلت الوصیۃ۔ اور جامع صغیر میں ہے کہ اگر کسی نے اپنا غلام آزاد کرنے کی وصیت کی اور پھر مر گیا پھر اس غلام نے کوئی جرم کیا اور اس جرم کے عوض دے دیا گیا تو وصیت باطل ہو گئی۔ لان المدفع قد صح لما ان حق ولی الجنایۃ مقدم علی حق الموصی فکذلک علی حق الموصی لہ لانہ ینتلفی المملک من جہتہ اس واسطے کہ اس غلام کو جرم میں دینا صحیح ہوا کیونکہ مستحق جرم کا حق تو موصی کے حق پر مقدم ہے پس موصی لہ کے حق پر بھی بدرجہ اولیٰ مقدم ہوا اس واسطے کہ موصی لہ کو موصی ہی جانب سے

ملکیت حاصل ہوتی ہے۔ الا ان ملکہ باقیہ واما یتذول بالذبح واذا اخرج به عن ملکہ بطلت الوصیۃ۔ لیکن اتنی بات ہے کہ موصی کی ملکیت اس غلام میں باقی رہتی ہے اور ملکیت جمعی زائل ہوتی ہے کہ یہ غلام دے دیا جاوے یعنی ولی خیریت کو دے دیا جاوے پس جب یہ غلام ولی جنایت کو دے دیا گیا جس کی وجہ سے موصی کی ملک زائل ہوگئی تو وصیت باطل ہوگئی کا اذا باعہ الموصی او وارثہ بعد موتہ۔ جیسے اگر اس غلام کو موصی فروخت کرے یا اس کا وارث بعد موت موصی کے فروخت کرے تو وصیت باطل ہو جاتی ہے۔ اور معنی یہ ہیں کہ موصی میت پر قرض ہے جس کے ادا کرنے کے واسطے وارث نے یہ غلام فروخت کیا تو وصیت باطل ہوگئی اسی طرح جرم کی وجہ سے مستحق جرم کو دینا بھی وصیت باطل کریگا فان قسدا الورثۃ۔ اور اگر وارث نے اس غلام مجرم کا فدیہ دے دیا۔

یعنی وارث کو بچم شرع یہ اختیار تھا کہ چاہے غلام مجرم کو اس کے جرم نہ خطا میں دے دے یا اس کا فدیہ دیدیا پس ان دونوں باتوں میں سے جو امر وہ اختیار کرے مثل موصی کے اس پر نافذ کیا جائے گا پس وارث نے غلام نہ دیا بلکہ اس کا فدیہ دینا اختیار کیا۔ کان الغدا فی مالہم لانہم مالذین التزموا۔ تو یہ فدیہ خود وارثوں کے مال پر ہوگا اس واسطے کہ وارثوں ہی نے فدیہ کا التزام کر لیا۔ یعنی انہوں نے خود ہی فدیہ دینا اختیار کیا ورنہ غلام مجرم کو دے سکتے تھے بلکہ یہ اختیار نہ کرتے تو فدیہ لازم نہیں ہوتا تو انہیں کے فعل سے فدیہ لازم ہوا پس یہی اپنے مال سے ضامن ہوئے اور غلام مذکور ترکہ میں مسلم رہا۔ وجات الوصیۃ لان العبد طہر عن الجنایۃ بفساد کانہ لم یجن فلتفذ الوصیۃ اور وصیت مذکورہ جائز ہو جائے گی اس واسطے کہ فدیہ دینے کی وجہ سے غلام مجرم اس جرم سے پاک ہو گیا گویا اس نے کوئی جرم نہیں کیا۔ تھا تو وصیت نافذ کی جائے گی۔ قال ومن اوصی بثلث مالہ لآخر فاقدم الموصی لہ والوارث ان المیت اعتق هذا العبد۔ اور جامع صغیر میں ہے کہ اگر زید نے اپنی تہائی مال کی بکر کے واسطے وصیت کی پس بکر نے اور زید کے وارث نے اقرار کیا کہ میت نے اپنا یہ غلام آزاد کیا تھا۔ لیکن حالت آزادی میں موصی لہ ووارث میں اختلاف ہے۔ فقال الموصی لہ اعتقہ فی العصۃ پس موصی نے کہا کہ میت نے اس کو اپنی صحت میں آزاد کیا تھا۔ اور یہ مقتضی ہے کہ غلام مذکور کل مال سے بلا سعایت کے آزاد ہو جاوے تو گویا موصی لہ نے کہا کہ یہ غلام نکال کر باقی ترکہ میں سے مجھے تہائی چاہیے ہے۔ وقال الوارث اعتقہ فی المرصن۔ اور وارث نے کہا کہ نہیں بلکہ میت نے اس کو حالت مرض میں آزاد کیا ہے۔

اور یہ مقتضی ہے کہ اعتاق مذکور غلام کے واسطے بمرثہ وصیت ہے تو گویا موصی لہ سے مقدم ہے پس جو امر ثابت ہو ہی کے موافق حکم ہوگا پھر دونوں نے گواہ قائم نہیں کیے۔ فالقول قول الوارث۔ تو قول وارث کا قبول ہوگا فعلی بذا موصی لہ اس حق سے موخر ہے ولا شئی للموصی لہ اور موصی لہ کو کچھ نہیں ملے گا۔ الا ان تفضل من الثلث شئی۔ سوائے دو صورتوں کے ایک یہ کہ گواہ نہ ہونے کی صورت میں غلام کی قیمت نکالنے کے بعد بھی تہائی ترکہ میں سے کچھ نہیے۔ تو یہ زیادتی موصی لہ کو دے دی جائے گی تاکہ تہائی پوری ہو جاوے۔ او تقوم لہ بیئنتہ ان العتق فی الصۃ۔ یا موصی لہ کے واسطے گواہ قائم ہوں جو گواہی دیں کہ آزاد کرنا حالت صحت میں واقع ہوا تھا۔

یعنی موصی لہ نے دعویٰ کیا ہے تو اس صورت میں وارث کا قول رد ہو کر غلام نکال کر باقی ترکہ سے تہائی مال موصی لہ کو کو دیا جائے گا اور بدوں اس کے وارث کا قول قبول ہے۔ لان الموصی لہ یدعی استحقاق ثلث ما بقی من التکۃ بعد العتق فی الصۃ لیس بصیۃ ولہذا یفقد بجمیع المال والوارث ینکح۔

اس دلیل سے کہ موسیٰ لہ تو بعد عتیق کے مابقی ترکہ سے تہائی وصیت کا مدعی ہے اس واسطے کہ صحت میں جو عتیق واقع ہو وہ وصیت نہیں ہوتا اور اسی وجہ سے وہ پورے مال سے نافذ کیا جاتا ہے اور وارث اس امر سے منکر ہے۔

ف۔ اور کہتا ہے کہ غلام کا عتیق حالت مرض میں واقع ہوا تو یہ تہائی سے وصیت ہے۔ لان مدعا العتیق فی المرض وهو وصیۃ والعتیق فی المرض مقدم علی الوصیۃ بثلاث المال فان منکر والقول

قول المنکر مع الیمن۔ کیوں کہ وارث کا مدعا یہ کہ مرض میں عتیق واقع ہوا تو وہ وصیت ہے اور عتیق مرض بہ نسبت دیگر وصیت تہائی کے مقدم ہوتا ہے تو وارث مذکور اس موسیٰ لہ کے استحقاق سے منکر ہے اور قسم سے منکر ہی کا قول قبول ہوتا ہے

ف۔ یعنی جب غلام مذکور کا استحقاق مقدم ہوا تو وہ تہائی ترکہ سے آزاد ہوگا اور باقی قیمت کے واسطے سعایت کرے گا یاں اگر وصیت کی تہائی اس قدر زائد ہو کہ پورا غلام نکال کر باقی فاضل ہو تو یہ موسیٰ لہ کو مل جائے گی ورنہ سب تہائی تو آزاد شدہ غلام کو

دی گئی پس موسیٰ لہ کو کچھ نہیں چاہیے ہے تو وارث منکر ہی کا قول مع قسم کے قبول ہوگا۔ ولان العتیق حادث والحوائث تصاف الی اقرب الاوقات للیقین بہما فان الظاہر مشاہد اللوارث

فیكون القول قول مع الیمن۔ اور اس دلیل سے بھی کہ عتیق جدید حادث ہوا ہے۔ (کیونکہ پہلے غلام ہوتا معلوم تھا) اور جو چیزیں حادث ہوں (جب ان کے وقت بھی اختلاف ہو) تو سب سے نزدیک کے وقت پر رکھی جاتی ہیں۔ کیونکہ یہ یقین ہے تو ظاہر حال

وارث ہی کے واسطے شاید ہے تو قسم سے وارث ہی کا قول قبول ہوگا۔ کیونکہ موسیٰ لہ حالت صحت میں عتیق کا مدعی ہے اور وہ زمانہ بعید ہے۔ اور وارث حالت مرض میں عتیق کا مدعی ہے اور یہ قریب ہے اور چونکہ اس سے کم نہیں تو یہ یقینی ہے پس

بظاہر قول وارث درست ہے لیکن اس کے ساتھ قسم لے کر اسی کا قول لیا جائے گا پس عتیق مقدم کیا جائے گا پس اگر فرض کرو کہ میت کی تہائی پانچ سو درہم ہیں اور غلام کی قیمت ہزار درہم ہے۔ تو نصف غلام آزاد ہوگا اور باقی پانچ سو درہم کے واسطے

وارثوں کے لئے سعایت کرے گا اور اگر تہائی ہزار درہم ہو تو پورا غلام آزاد ہوگا اور کچھ سعایت نہیں ہے اور ان دونوں صورتوں میں موسیٰ لہ کے واسطے کچھ نہیں بچا تو وہ کچھ نہیں پاوے گا۔ الا ان یفضل منی من الثلث علی قیمتہ

العبد لانه لا یزاد لہ فیہ لیکن اگر تہائی میں سے غلام کی قیمت نکالتے پر کچھ بچے تو وہ موسیٰ لہ کے واسطے ہے اس واسطے کہ اس میں غلام کا کوئی مزاحم نہیں۔ مثلا تہائی ہزار و پانچ سو درہم ہے اور غلام کی قیمت ہزار درہم ہے تو باقی پانچ سو درہم موسیٰ لہ کے

واسطے ہیں جس کے واسطے تہائی مال کی وصیت تھی کیونکہ تہائی میں آزاد غلام بقدر اچھی قیمت کے مزاحم تھا اور وہ غلام تھا تو اس کی قیمت تک اس کو آزادی مل گئی اور باقی میں کسی کی مزاحمت نہیں ہے۔ تو وہ موسیٰ لہ پاوے گا۔ اولقولہ البینۃ ان العتیق فی العتق

لان الثابت بالبینۃ کا لثابت معاینۃ وهو خصم فی اقامتہا لا ثبوت حقه۔ یا موسیٰ لہ کے واسطے گواہ قائم ہوں کہ میت کا آزاد کرنا اس کی صحت میں صادر ہوا تھا۔ کیونکہ جو بات بذریعہ گواہی عادلہ ثابت ہو وہ بہتر لہ چشم دید ثبوت کے ہے اور موسیٰ لہ اپنا حق ثابت کرنے کے واسطے ایسی گواہی قائم کرنے میں خصم ہے۔

ف۔ تو یہ نہیں کہا جائے گا کہ میت کے آزاد کرنے پر یہ شخص گواہ قائم کرنے والا کون ہے اور حاصل جواب یہ کہ آزاد کرنا بے شک میت کا فعل ہے لیکن یہاں موسیٰ لہ کو اپنے حق کے لئے اس کے اثبات کی ضرورت ہے تو اس کی جانب سے گواہی مذکور قائم کرنا مقبول ہے پس جب اس کی گواہی سے یہ امر ثابت ہوا کہ آزاد کرنا حالت صحت میں واقع

ہوا تھا تو کل مال سے یہ غلام نکال کر باقی کو ترکہ شمار کیا جائے گا اور اس میں سے موسیٰ لہ کو پورا تہائی دیا جائے گا۔ قال ومن تدک عبد ا فقال للوارث اعتقنی الولی فی العتق وقال لاجل لی علی ان ینزل الیما و رہم

ومن تدک عبد ا فقال للوارث اعتقنی الولی فی العتق وقال لاجل لی علی ان ینزل الیما و رہم

فقال صدقماکان العبد یسعی فی قیمتہ عند ابی حنیفۃ رحمہ و قال یعنق ولا یسعی فی شئی لان السدین والعنق فی الصمۃ ظہرا معا بتصدیق الوارث فی کلاہ واحد فصارا کما کانا معا والعنق فی الصمۃ لا یوجب السعایۃ وان کان علی المعتنق دین -

اگر ایک شخص نے ایک غلام چھوڑا پس اس نے وارث سے کہا کہ تیرے باپ نے مجھے حالت صحت میں آزاد کر دیا تھا اور ہر ایک شخص نے وارث سے کہا کہ تیرے باپ پر میرا ہزار درہم قرضہ ہے پس وارث نے دونوں کو جواب دیا کہ تم دونوں نے سچ کہا تو غلام مذکور امام ابو حنیفہ کے نزدیک اپنی قیمت ادا کرنے میں سعایت کرے گا اور صاحبین نے کہا کہ وہ آزاد ہو جائے گا اور کچھ بھی سعایت نہیں کرے گا اس دلیل سے کہ وارث کے ایک ہی کلام سے قرضہ اور عنق بصحت دونوں ساتھ ہی ظاہر ہونے تو ایسا ہوا کہ گویا حقیقت میں دونوں ساتھ ہی واقع ہوئے ہیں اور جو عنق کہ بحالت صحت واقع ہو وہ غلام پر سعایت کا موجب نہیں ہوتا اگرچہ آزاد کرنے والے پر قرضہ ہو۔ **ف** تو غلام مذکور بدوں سعایت کے آزاد ہو جائے گا۔ ولہ ان الاقرار بالبدین اقوی لانہ یعتبر من جمیع المال والاقرار بالعنق فی المرض یعتبر من الثلث اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ قرضہ دار کا اقرار بہ نسبت عنق کے زیادہ قوی ہوتا ہے اس دلیل سے کہ اقرار قرضہ توکل مال سے معتبر ہوا کرتا ہے اور اقرار عنق بحالت مرض صرف تہائی مال سے معتبر ہوتا ہے۔

ف تو ہم کو ثبوت ہو گیا کہ اقرار قرضہ و عنق دونوں میں سے قرضہ زیادہ قوی ہے اور جب قرضہ کا قوی ہونا ثبوت ہو گیا تو ہم کہتے ہیں کہ اس مقام پر دونوں جمع ہوئے ہیں۔ والاقوی یدفع الادنی۔ اور جو اقوی ہوتا ہے وہ کمزور کو دفع کرتا ہے۔ فقضیتہ ان یبطل العنق اصلا لانہ بعد وقوعہ لا یحتمل البطلان فیذہ من حیث العویب باب السعایۃ پس قاعدہ مذکور مقتضی ہے کہ عنق مذکور اصل سے باطل ہو جاوے لیکن عنق ایسی چیز ہے کہ واقع ہونے کے بعد باطل نہیں ہو سکتا تو معنی کی راہ سے اس طرح دفع کرنا چاہیے کہ غلام پر سعایت واجب کی جاوے۔ ولان الدین اسبق لانہ لا مانع لہ من الاسناد فیسند الی حالۃ الصمۃ ولا یکن اسناد العنق الی تثلث الحالت لان السدین لیمنع العنق فی حالۃ المرض سعایا فاقیم السعایۃ۔ اور اس دلیل سے کہ قرضہ بہ نسبت عنق کے سابق ہے اس واسطے کہ قرضہ کی اسناد سے کوئی امر مانع نہیں تو قرضہ بجانب حالت صحت کے نسبت کیا جائے گا (گویا وارث نے اقرار کیا کہ تیرا حالت صحت کا قرضہ ہے) اور عنق کو اس حالت کی جانب نسبت کرتا ممکن نہیں ہے اس واسطے کہ قرضہ ایسی چیز ہے کہ حالت مرض میں عنق کو معنت واقع ہونے سے مانع ہے تو غلام پر سعایت واجب ہوگی **ف** یعنی وارث کی تعدیق بمنزلہ تعدیق میت ہے اور حال یہ کہ اگر غلام نے اپنے مولیٰ سے اس کے مرض میں کہا کہ تو نے مجھے حالت صحت میں آزاد کیا تھا اور ایک شخص نے مریض سے کہا کہ تجھ پر میرے ہزار درہم قرضہ ہیں پس مریض نے کہا کہ تم دونوں سچے ہو تو غلام مذکور آزاد ہوگا لیکن قرضہ خواہ کے واسطے اپنی قیمت کے لئے سعایت کرے گا پس ایسا ہی اس مقام پر ہے۔ **ع**۔ اور عنق کی اسناد بحالت صحت اس واسطے ممنوع ہے کہ عنق کا ظہور تو اسی حالت سے ہوا کہ اس کے ساتھ قرضہ موجود ہے حالانکہ قرضہ ایسی چیز ہے کہ وہ حالت مرض میں معنت عنق ظاہر ہونے سے مانع ہے اور عنق اس وقت حالت صحت کی طرف منسوب ہوتا ہے کہ قرضہ ظاہر ہو گیا تو قرضہ اس امر سے مانع ہوا کہ عنق کی نسبت بجانب حالت صحت ہو پس عنق مقصورہ گیدک۔ **و** علی هذا الخلاف اذا مات الرجل

وترک الفادرہم فقال جعل لی علی المیت الفادرہم دین وقال الآخر کان لی عند الفادرہم ودیعتہ
فعدنا الودیعتہ اقوی وعندہما سواء۔ اور اسی بنا پر اختلاف تخریج ہے در صورت کہ ایک شخص مرا اور اس نے
ہزار درہم چھوڑے پس زید نے دعویٰ کیا کہ میرے ہزار درہم میت پر قرضہ تھے اور بکر نے دعویٰ کیا کہ میرے ہزار درہم میت کے پاس ودیعت
تھے تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ کے نزدیک ودیعت بہ نسبت قرضہ کے زیادہ قوی ہے یعنی بکر پاوے گا اور صاحبین رحمۃ اللہ کے نزدیک
ودیعت و قرضہ دونوں مساوی ہیں۔ پس دونوں نصف نصف کر لیں۔ غن۔ واضح جو کہ حاکم شہید و ابواللیث وغیرہ نے جو
مصنف سے مقدم گزرے ہیں انہوں نے اختلاف کو برعکس نقل کیا۔ کما فی غایۃ البیان۔ اور یہی عامۃ کتب میں مذکور ہے۔ کہ
صاحبین رحمۃ اللہ کے نزدیک ودیعت بہ نسبت قرضہ کے زیادہ قوی ہے کیونکہ صاحب قرضہ تو ایک حق کا جو مقروض کے ذمہ
ہے دعویٰ کرتا ہے۔ اور چاہتا ہے کہ وہ منتقل ہو کر اس ہزار درہم ترکہ پر آوے اور صاحب ودیعت بعینہ ان درہموں کا مدعی
ہے یعنی بدوں انتقال کے درہموں کو چاہتا ہے اور امام کے نزدیک ودیعت و قرضہ دونوں مساوی ہیں اس واسطے کہ قرض
خواہ بھی اسی ترکہ کا اپنے حق میں دعویٰ کرتا ہے جیسے صاحب ودیعت ہے شارح کا کہ لاھتہ اللہ نے فرمایا کہ جس طرح عامۃ
کتب میں ہے۔ اسی طرح اصح ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ع۔

فصل

وصیت حقوق الہی وغیرہ

قال ومن اوصی بوصایا من حقوق اللہ تعالیٰ قدمت الفرائض منها قدمها الموصی اواخرها
مثل الحج والذکوۃ والکفارات لان الفریضۃ اہم من النافلۃ والظاہر منہ البدایہ ما ہواہم
اگر کسی شخص نے حقوق اللہ تعالیٰ کی چند وصیتیں کیں تو ان میں سے فرائض کو مقدم کیا جائے گا خواہ موصی نے ان کو مقدم کیا ہو
یا موخر کیا ہو جیسے حج و زکوٰۃ و کفارات ہیں اس واسطے کہ نفل سے فریضہ زیادہ اہم ہیں اور موصی کی جانب سے ظاہر ہے
کہ وہ فرائض سے شروع کرتا ہے۔ یعنی اگر وہ خود یہ کام کرتا یا اس سے دریافت کر لیا جاتا کہ عملدرآمد کیوں کر کریں تو فرائض
کو مقدم کرتا جو اہم ہیں۔ فان تسادت فی القوت لیدای ما قدمہ الموصی اذا ضاق عنہا الثلث
لان الظاہر انہ یبتدی بالاہم۔ پھر اگر قوت میں سب حقوق برابر ہوں تو جس کو موصی نے پہلے کہا ہو
اسی کو مقدم کرے جب کہ کل سے تہائی مال تنگ ہو اس واسطے کہ بظاہر وہ اہم کو مقدم کرے گا۔

فما حاصل یہ کہ موصی نے چند حقوق فرائض کی وصیت کی اور سب نافذ کرنے کی گنجائش اس کی تہائی مال میں نہیں ہے
تو دیکھا جاوے کہ جو سب سے اہم ہو اس کو مقدم کیا جاوے اور گھر دونوں قوت میں برابر ہوں تو دیکھا جاوے کہ موصی نے
جس کو مقدم بیان کیا ہے اسی کو مقدم کریں کیونکہ بظاہر اس نے حق اہم کو مقدم کیا ہے حتیٰ کہ اگر وہ یہ کام کرتا تو اسی ترتیب سے کرتا
و ذکر الطحاوی رحمہ اللہ پندہ فی الذکوٰۃ ویقدمہا علی الحج۔ اور امام حافظ طحاوی نے کہا کہ پہلے
ذکوٰۃ سے شروع کرے اور حج پھر زکوٰۃ کو مقدم کرے۔ یعنی مثلاً وصیت کی کہ مجھ پر تین سال کی زکوٰۃ پانچ سو روپیہ ہے وہ ادا
کی جاوے اور تہائی سے میری طرف سے حج بھی کر لیا جاوے اور حج فریضہ ہے تو اس صورت میں بالاتفاق زکوٰۃ مقدم کی جائے گی
جب کہ دونوں اس کی تہائی سے ادا نہیں ہو سکتے ہیں اور وارثوں نے زائد اجازت نہیں دی اور گھر اس نے کہا کہ حج کر لیا جاوے
اور زکوٰۃ دی جاوے تو امام طحاوی کے نزدیک اس کے بیان کے موافق حج مقدم نہ ہو گا بلکہ زکوٰۃ مقدم ہوگی۔ وهو

اور یہ ایسا ہو گیا جیسے خود موسیٰ نے اس امر کو مقدم کرنے کی تصریح کر دی۔

ف۔ یعنی اگر وہ کسی امر کو مقدم کرنے کی تصریح کرتا تو یہی مقدم کیا جاتا اسی طرح مقدم کرنے یا ہی کرنے سے ظاہری مفہوم کہ مقدم کیا جاوے۔ بہتزلہ تصریح کے ہے اور واضح ہو کہ مقدم کرنے سے حاصل یہ کہ جو مقدم داہم ہے وہ ادا ہو جاوے پھر جو اس کے بعد مقدم ہے وہ ادا ہو حتیٰ کہ جو کچھ کمی واقع ہو وہ ایسی وصیت میں ہو جس سے زیادہ قابل اہتمام پورا ہو چکی ہے۔ قالوا ان الثلث یقسم علی جمیع الوصیایا ما کان للہ تعالیٰ و ما کان للعیل۔ مشائخ نے طریقہ بیان فرمایا کہ میت کی تہائی کو اس کی تمام وصیتوں پر خواہ اللہ تعالیٰ کے واسطے ہوں یا بندہ کے واسطے ہوں تقسیم کیا جاوے۔ ف۔ یعنی جب فرائض و واجبات حق اللہ تعالیٰ کی وصیتوں کے ساتھ میں کسی آدمی کا حق ہو تو موسیٰ لہ کو قربات کے ساتھ میں شمار کر کے سب پر تقسیم کیا جائے گا۔ غن۔ مثلاً میری ایک سال کی زکوٰۃ ادا کی جاوے میری طرف سے فریضہ جمع ادا کر لیا جاوے اور فلاں فقیر کو ادا کیا جاوے تو یہ تین چیزیں ہوئیں پس تہائی کے تین جزو کیے جاویں۔ م۔ فہا اصحاب القرب یصرف الیہا علی التتیب الذی ذکرتا۔ پھر جو کچھ قربات کے حصہ میں پڑے وہ اسی ترتیب سے صرف کیا جاوے جو ہم نے اوپر بیان کی ہے۔ ف۔ مثلاً زکوٰۃ و حج و کفارہ قتل کفارہ قسم و صدقہ الفطر و قربانی کے واسطے حصہ نکالا گیا تو اس حصہ میں اگر سب کی گنجائش ہے تو سب نافذ ہوں اور اگر کمی کا وہم ہے تو پہلے زکوٰۃ پھر حج پھر کفارہ قتل بترتیب مذکورہ تقسیم کی جاوے تاکہ جو اتوی ہو وہ ادا ہو جاوے اور کمی دوسرے میں پڑے یہ سب اس وقت کہ آدمی کا حق واجب ہو اور اگر نوافل قربات و نفل وصیت ہو جیسا کہ کتاب کے اس قول میں بیان ہے تو مترجم کے نزدیک معنی یہ ہیں کہ اگر اس نے چند قربات نفل کی اور ایک شخص کے واسطے بھی وصیت کی تو قربات کو شمار کریں اور اس شخص کو بھی شمار کریں اور میت کی تہائی کو ان سب پر تقسیم کریں پس اگر حج نفل و فقرا و مساکین و زید کے واسطے وصیت ہے تو یہ چار امور نہیں پس تہائی کے چار حصہ کیے جاوے پھر زید کو اس کا حصہ دے دیا جاوے اور باقی تین حصوں میں سے جس کو موسیٰ نے مقدم بیان کیا ہے اسے اس کو مقدم کیا جاوے۔ ویقسم علی عدد القرب ولا یجعل للجمیع کو صیۃ واحداً اور قربات کی تعداد پر تقسیم ہونا چاہیے اور سب قربات کو بمعنی وصیت واحدہ میں کیا جائے گا۔

فت۔ مثلاً کہا کہ میرا تہائی مال حج و زکوٰۃ و کفارات اور زید کے واسطے ہے تو تہائی کے چار سهام کئے جاویں۔ ک۔ اور یہ نہ ہو کہ تینوں جہات قرب کو ایک شمار کیا جاوے اور زید کو دوم حتیٰ کہ دوسری حصہ ہوں بلکہ چار شمار ہوں۔ م۔ لاذہ ان کان المقصود بجمیعہا رضائے اللہ تعالیٰ فکل واحد فی نفسہا مقصود فینضرا کلہما فی صیۃ الادیبین۔ اس واسطے کہ اگر ان سب سے رضائے الہی عزوجل مقصود ہے تو ہر قرب بذات خود مقصود ہے پس وہ علیحدہ شمار ہوگی جیسے آدمیوں کی وصیتیں علیحدہ علیحدہ شمار ہوتی ہیں۔ فت۔ کیونکہ اگر فقرا و مساکین و زید و بکر و خالد کے واسطے وصیت ہو تو ان میں سے ہر ایک کو منفرد کر کے پانچ شمار کرتے حتیٰ کہ سب کے واسطے پانچ سهام کرتے ہیں اگرچہ ان میں سے ہر ایک کے واسطے وصیت سے صرف ایک ہی امر یعنی رضائے الہی عزوجل مقصود ہے اسی طرح وجوہ قربات سے بھی مقصود اگرچہ رضائے الہی عزوجل ہے لیکن جن وجوہ کا تنظیم لیا ہر ایک منفرد شمار کی جائیگی۔ قال ومن ادھی بک جاتہ الاسلام احجوا عنہ ما جلا من بلد لا یحج راکیا۔ اور اگر ایک شخص نے حج اسلام کی وصیت کی یعنی میری طرف سے حج اسلام کر لیا جاوے تو نافذ کرنے والوں پر واجب ہے کہ ایک فرد کو موسیٰ کے شہر سے حج کرادیں جو سوار ہو کر حج کرے گا۔ ف۔ جب کہ میت کا تہائی مال اس کے واسطے کافی ہو یا ورنہ اپنی طرف سے دے دیں۔ لان الواجب للہ تعالیٰ

الحج من بلد کا۔ اس واسطے کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے اس شہر سے حج واجب ہے۔
 ف تو اس کے شہر سے سواری ہو کر حج کو جائے گا۔ ولہذا یعتبر فیہ من المال یا یکفیہ من بلد کا۔
 اور اسی وجہ سے حج کی وصیت نافذ کرنے میں مال تہائی اس قدر ہونا معتبر ہے جو اس کے شہر سے حج کرنے کو کافی ہے۔
 ف تب اس وصیت کا نافذ کرنا واجب ہوگا بلکہ معلوم ہوگا کہ حج کرنا موصی کے شہر سے واجب ہے۔ والوصیۃ
 لاداء ما هو الواجب علیہ۔ اور وصیت تو اسی حج کے ادا کرنے کے واسطے ہے جو اس پر واجب ہے۔
 ف پس اسی کے شہر سے حج کر لیا جائے گا تاکہ جو اس پر واجب تھا اسکی ادائیگی بطور وصیت ہو۔ واما قال را کب
 لانه لا یلزمہ ان یحج ما یشیئا اور یہ اس واسطے کہا کہ وہ سواری ہو کر حج کرے گا کہ خود موصی پر یہ حج
 کرنا واجب نہیں تھا۔ کیونکہ حج فرض ہونے کے واسطے زاد دراصلہ کی قدرت شرط ہے۔ فانصرف الیہ
 علی الوجہ الذی وجب علیہ۔ تو حج کرنے والے کی جانب بھی اسی طریقہ سے راجع ہوا چھے
 موصی پر خود واجب ہوا تھا۔ یعنی جیسے موصی پر سواری ہو کر واجب ہوا تھا اسی طریقہ سے حج کرنے والے کے لئے
 بھی سواری دی گئی کہ اس کے شہر سے سواری ہو کر حج کرے یہ اس وقت کہ خرچہ کافی ہو۔ قال فان لم یبلغ
 الوصیۃ النفقۃ احجوا عنہ من حیثینہما اگر وصیت کے واسطے خرچہ کافی نہ ہو یعنی اس کا تہائی مال اس قدر
 نہیں کہ اس کے شہر سے سواری ہو کر حج پورا کرے تو نافذ کرنے والے اس کی طرف سے جہاں سے پہنچ ہو سکے حج کرادیں۔
 ف مثلا کمضو سے ایک شخص سواری ہو کر حج کو جاوے تو نفقہ کافی نہیں ہوتا ہے مگر بمبئی سے کافی ہوتا ہے تو بمبئی سے
 ایک شخص کو بھیج کر حج کرادیں جو میت کی جانب سے حج کرے۔ وفي القیاس لا یحج عنہ اور قیاس مقتضی تھا کہ میت
 کی طرف سے حج نہ کر لیا جاوے۔ لانه امر یجوز علی صفة عد منہا فیہ غیر انا جو زنا لا لانا فلما ان
 الموصی قصد تنفیذ الوصیۃ فیجب تنفیذہا ما امکن والممکن فیہ ما ذکرنا کا وہ وافی من ابطالہا سا اس۔
 اس واسطے کہ اس نے حج کی وصیت ایسی صفت کے ساتھ کی جو اس مال میں ہم نہیں پاتے ہیں (یا اس شخص کے
 ذریعہ سے اس صفت سے ادا نہیں ہو سکتا) لیکن ہم نے قیاس مذکور چھوڑ کر وصیت مذکورہ کو جائز رکھا کیونکہ ہم جانتے ہیں
 کہ موصی نے وصیت مذکورہ کے نافذ کرنے کا قصد کیا ہے (خواہ بعض مذکورہ ہو یا نہ ہو اور خاص اس صفت کا قصد اس
 طرح نہیں کیا کہ صفت میں کچھ تصور ہو تو وصیت روکی جاوے) تو جہاں تک ممکن ہے اس کی وصیت نافذ کرنا واجب ہے اور
 ممکن ہی صورت ہے جو ہم نے بیان کی یعنی جہاں سے پہنچ ہو سکے وہیں سے کسی آدمی سے حج کر لیا جاوے کہ نفقہ اس کے
 پاس بھیج دیا جاوے اور یہ بات اس وصیت کو بالکل میٹ دینے سے بہتر ہے۔

ف اگر کہا جاوے کہ میت نے عتق غلام کی وصیت کی کہ سو درہم کو ایک غلام خرید کر آزاد کیا جاوے حالانکہ سو
 درہم سے ایک درہم کم ہوا تو تم نے بنا پر قول ابی حنیفہ کہا کہ جس صفت کی وصیت کی تھی وہ نہیں رہی تو وصیت باطل
 ہے حالانکہ میں بات یہاں موجود ہے پھر تم نے اس کو کیوں جائز کہا جواب یہ کہ۔ وقد فرقنا بین ہذا و بین
 الوصیۃ بالعتق من قبل۔ ہم نے اس وصیت حج میں اور اس سے پہلے وصیت عتق میں فرق رکھا
 ہے۔ ف جب فرق بیان نہیں کی اور وجہ فرق واللہ تعالیٰ اعلم یہ ہے کہ عتق ایک نفل خیرات بمنزلہ صدقہ ہے اور
 جب وصیت عتق نافذ نہ ہوئی تو یہ مال اس کے وارثوں پر صدقہ ہو گیا اور یہ دونوں یکساں ہیں اور آخری قول ابو حنیفہ یہ
 ہے کہ صدقہ سے حج نفل بہتر ہے تو وصیت حج نافذ نہ ہونے کی صورت میں یہ مال محض صدقہ رہ جائے گا حالانکہ

حج اس سے بہتر ہے لہذا دونوں میں فرق ظاہر ہو گیا یہ تو مترجم کو ظاہر ہوا اور میں نے کسی کتاب میں نہیں دیکھا حافظہ
والد تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ قال ومن خرج من بلد لا حرجاً۔ جو شخص اپنے وطن سے حج کرنے کے قصد سے نکلا
ف۔ اور تجارت وغیرہ کسی دوسرے امر کا اصلی ارادہ نہیں تھا۔ فمات فی الطریق وادعی ان یحج عنہ۔
پس راہ میں مر گیا اور وصیت کر گیا کہ میری طرف سے حج کرایا جاوے۔ ف۔ تو کہاں سے کرایا جائے گا اس میں اختلاف
ہے در صورت کہ حتیٰ ہی کے اصلی قصد سے نکلا تھا۔ بحج عنہ من بلد لا عند ابی حنیفہؒ وھو قول نفوذ۔ پس ابو حنیفہ کے
نزدیک اس کے وطن سے حج کرایا جاوے اور یہی زفرؒ کا قول ہے۔ ف۔ اور یہ قیاس ہے پس اس مقام پر استحسان چھوڑ
کر قیاس پر متون میں جزم کیا گیا۔ وقال ابو یوسفؒ وحمیدؒ یحج عنہ من حیث ینبغ استتملاً امام ابو یوسفؒ وحمیدؒ نے فرمایا کہ بدلیل
استحسان وہاں سے حج کرایا جاوے جہاں تک وہ پہنچ چکا ہے۔ ف۔ یہ تو مسئلہ خود حاجی کی راہ میں رہنے کا تھا اور اگر ایک
شخص اپنے وطن میں وصیت کر کے مرا کہ میری طرف سے حج کرایا جاوے پھر اس کی طرف سے زید بھیجا گیا اور راستہ میں مر
گیا اور اس قدر باقی ہے کہ دوسرا بھیجا جاوے تو دوسرا کہاں سے بھیجا جائے گا۔ فرمایا کہ۔ وعلیٰ هذا الخلاف اذا مات
الحاج عن غیرہ فی الطریق۔ جب دوسرے کی طرف سے حج کو جانے والا راہ میں مر گیا ہو تو اس میں بھی ایسا ہی اختلاف
ہے۔ ف۔ کہ امام ابو حنیفہؒ و زفرؒ کے نزدیک وطن سے و صاحبین کے نزدیک جہاں تک زید پہنچ چکا ہے وہاں سے دوسرا
بھیجا جاوے اور یہی قول شافعی و احمد ہے۔ ع۔ اور مدار اختلاف یہ کہ وطن سے وجوب حج تھا تو اس کے بعد جس قدر
راستہ اس نے قطع کیا یہ شمار ہو چکا یا نہیں۔ لہما ان السفر بینۃ الحج وقع قربة و سقط فرض قطع
المسافة یقدرہ وقد وقع اجرہ علی اللہ فیبتدأ من ذلک المكان کانه من اہلہ۔
صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ یہ سفر جو حج کی نیت سے صادر ہوا تھا یہ قربت و طاعت واقع ہوا اور اسی کے قدر حج کی مسافت
طے کرنے کا فرض ساقط ہو گیا اور بقدر سفر کے اس کا ثواب اللہ تعالیٰ کے فضل سے واقع ہو گیا پس پورا کرنے کے لئے اسی
جگہ سے شروع کرے گا گویا یہ شخص ہمیں کے رہنے والوں میں سے ہے۔ بخلاف سفر القہارۃ لانہ لم
یقع قربة فیحج عنہ من بلد لا بر خلاف سفر تجارت کے کیوں کہ یہ سفر کچھ طاعت فریضہ نہیں واقع ہوا۔ تو اس کے شہر سے
حج کیا جاوے۔ ف۔ یعنی اگر سفر کے قصد سے جا کر کہیں راہ میں مر گیا تو وہاں کے رہنے والوں میں نہ ہو گا بلکہ اس کے شہر سے حج
کرایا جاوے کیونکہ جس قدر مسافت اس نے طے کی وہ قربت حج کی مسافت طے کرنے میں شمار نہیں ہے۔ ولہ ان الوصیۃ
تنصرف الی الحج من بلد لا علی ما قدرنا اداً للواجب علی الوصیۃ الذی وجب
واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ وصیت مذکورہ تو موافق تقریر سابق کے موصی کے شہر سے حج
کرانے کی جانب راجع ہوگی تاکہ حج الاسلام جس طور پر فرض ہوا ہے ادا ہو واللہ تعالیٰ اعلم۔

ف۔ حالانکہ سابق میں تقریر گزری کہ حج اس کے شہر سے سوار ہو کر اس پر فرض ہوا تھا غایتہ البیان میں کہا کہ حدیث میں سوائے
علم نافع و دعائے فرزند صالح و صدقہ جاری کے باقی اعمال آدمی کی موت سے منقطع ہو جاتے ہیں تو حج کا جو عمل شروع کیا تھا۔ وہ
نا تمام ہونے سے منقطع ہو گیا پس اس کے وطن سے حج کرایا جاوے۔ انتہی۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ استدلال عجیب ہے کیونکہ
حدیث سے انتہائے درجہ یہ ثبوت ہوتا ہے کہ اس کا فعل حج بعد موت کے برابر باقی و جاری نہیں رہے گا حتیٰ کہ اگر وہ تمام
کر لینا تو بھی جاری نہیں رہتا اور یہ معنی نہیں کہ آدمی نے جو عمل خیر کیا ہو وہ بعد موت کے باطل ہو جاتا ہے حتیٰ کہ کچھ خلاف نہیں کہ
جس قدر مسافت اس نے طے کی اس کا ثواب اس کے نامہ اعمال میں لکھا جائے گا و تحقیق جواب یہ ہے کہ حج میں قطع مسافت

فرواہ الدارقطنی من حدیث ابی ہریرۃؓ وغیرہ اگرچہ بقول ابن حجرؒ اس کی کوئی اسناد قائم و ثابت نہیں مگر حضرت علی رضی اللہ عنہ کا قول ہے میں کہتا ہوں کہ حضرت علیؑ کا قول بھی نائید کے واسطے کافی ہے کہ جارا مسجد کی نماز مسجد ہی میں ہے وفسروہا بکل من سبح التدار۔ اور مسجد کی تفسیر علماء نے یہ بیان کی کہ جو اذان کی آواز سنے وہ مسجد کا جار ہے۔ تو معلوم ہوا کہ جن کو محلہ کی مسجد جمع کرتی ہو سب میں جار ہے کیونکہ یہ ضرور نہیں کہ سب کے مکانات ہی مسجد کے ملحق ہوں کیونکہ اذان کی آواز سننا کچھ اس پر موقوف نہیں تو معلوم ہوا کہ جوار عرفی مراد ہے گھر چہ ملاصق نہ ہو۔ ولان المقصد بدالجیران واستجابہ ینتظم الملاصق وغیرہ الا انہ لا یدہن الاختلاط فلک عند اتحاد المسجد اور اس دلیل سے بھی کہ موصی کا مقصود یہ کہ پڑوسیوں کو نفع پہنچا دے اور پڑوسیوں کا نفع پہنچانا مستحب ہے اور یہ استجاب (کچھ ملاصق سے خاص نہیں بلکہ) ملاصق وغیر ملاصق سب کو شامل ہے لیکن اتنی بات ہے کہ باہم اختلاط ہونا ضرور ہے تو اختلاط ان میں مسجد متحد ہونے سے ثابت ہو جائے گا۔ کیونکہ باہم مل کر نماز پڑھتے ہیں حتیٰ کہ اگر محلہ میں چھوٹی چھوٹی دو مسجدیں ہوں تو بھی اختلاط باقی و سب میں جوار ثابت ہے۔ ع۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ موصی کے گھر سے چاروں جانب دس دس گھرن تک جوار ہے۔ رواہ البیہقی وضعفہ۔ اور دیگر طرق سے بھی مروی ہے لیکن قابل حیر نہیں بلکہ ضعیف ہے لہذا شیخ مصنف نے کہا کہ۔ وما قال الشافعی الجوار انی اربعین دارا بعید وما یدوی فیہ ضعیف۔ اور جو امام شافعی نے کہا کہ جوار چالیس گھروں تک ہے تو یہ قول بعید ہے اور جو حدیث اس میں روایت کی جاتی ہے وہ ضعیف ہے۔

فنعنی اس کے راویوں میں کلام ہے اگر کہا جاوے کہ پھر تمہارے نزدیک تو قیاس سے ضعیف حدیث اولیٰ ہے پھر تمہارے بیان کیوں خلافت کیا جو اب یہ کہ صحیح قول حضرت علی کرم اللہ وجہہ جو ضعیف اسناد سے مرفوع روایت کیا گیا ہے وہ مفید ہے کہ جوار باعتبار اذان معتبر ہے تو چالیس گھر کی خصوصیت نہیں رہی اور عرف و قیاس بھی اس کے مطابق ہے تو ہم نے ضعیف کو بمقابلہ صحیح کے چھوڑا نہ بمقابلہ قیاس کے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ قالوا ویستوی فیہ الساکن والمالک والذکر والانثی والمسلم والذمی لان اسم الجار یتناولہم۔ مشائخ متاخرین نے کہا کہ پڑوسی ہونے میں جو اس محلہ میں ہو خواہ کسی طور پر رہتا ہو خواہ ذاتی مکان میں رہتا ہو خواہ مذکر ہو یا مؤنث ہو خواہ مسلمان ہو یا کافر ہو سب پڑوسی ہیں کیونکہ پڑوسی کا لفظ ان سب کو شامل ہے۔ شاید شیخ مصنف نے (قالوا) کے لفظ سے موافق عادت کے اختلاف اور ضعف کی جانب اس وجہ سے اشارہ کیا کہ جب اختلاط باہمی بذریعہ حضورؐ مسجد معتبر ہے تو ذمیوں کا شامل ہونا بعید ہے واللہ تعالیٰ اعلم پھر اگر اس محلہ میں کسی دوسرے محلہ والے کا غلام رہا کرتا ہو تو کیا وہ داخل ہو گا یا نہیں تو لکھا کہ۔ ویدخل فیہ العبد الساکن عند الاطلاق۔ غلام جو اس محلہ میں بستا ہو وہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وصیت میں داخل ہو جائے گا۔ کیونکہ وصیت مطلق ہے۔ پس بقول امامؒ اگر موصی سے ملاصق ہو تو داخل وصیت ہو گا۔ وعندہما لا یدخل لان الوصیۃ لہ وصیۃ لمولاکا وهو غیر ساکن۔ اور صاحبین کے نزدیک نہیں داخل ہو گا اس واسطے کہ اس غلام کے واسطے جو کچھ وصیت ہو وہ اس کے مولیٰ کے واسطے وصیت ہے حالانکہ اس کا مولیٰ یہاں نہیں رہتا ہے۔

تو جب یہ کہ جوار میں غلام خود ہے لیکن غلام کے واسطے کوئی ملکیت نہیں بلکہ جو مال دیا جاوے وہ اس کے مولیٰ کی ملک ہو گا حالانکہ مولیٰ یہاں نہیں رہتا ہے۔ قال ومن ادھی لاصبہا۔ مختصر میں ہے کہ اگر ایک شخص نے اپنے ہمارے واسطے وصیت کی۔ ہمارے جمع مفر۔ فالوصیۃ لکل ذی رحمہ۔ اور من ادھی لہ وصیۃ لہ وصیۃ لہ۔ یعنی اس کی زوجہ کا ذی رحم مفر۔ یعنی اس کی زوجہ کے قرابتوں میں سے ہر وہ مرد جس کی

قرابت اس کی زوجہ کے ساتھ ازراہ نسب کے ایسے طور پر ہو کہ شرفا وہ حرم ہے یعنی اس کی زوجہ کو اس کے ساتھ دائمی حرمت ہے جیسے باپ و بھائی و ماموں و چچا وغیرہ پس عورت کے ایسے قرابتی اس کے شوہر کے اصہار ہیں اور یہ عرب کا عرف ہے اور ہمارے ملکوں میں صہر کا ترجمہ خسر کرتے اور وہ فقط شوہر کے باپ پر حقیقتاً رکھتے ہیں پس مسئلہ مذکورہ بر بنائے عرف عرب ہے۔ لہذا روایان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لہا تزوج صفیۃ اعتق کل من ملک من ذی رحمہ منہا کراما لہا وکانوا یسمون اصہار النبی علیہ السلام۔

اس دلیل سے کہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صفیہ سے نکاح کیا تو صفیہؓ کے اکرام کے واسطے صفیہؓ کے ہر ذی رحم حرم کو جو ملوک ہوا تھا آزاد کر دیا اور یہ لوگ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اصہار کہلاتے تھے۔

فتا تو معلوم ہوا کہ زوجہ کے ہر ذی رحم حرم کو صہر کہتے ہیں۔ وھذا التفسیر اختیار محمد رح و ابی عبیدۃ رح۔ اور اس تفسیر کو امام محمد و ابو عبیدہ نے اختیار کیا ہے۔ فتا واضح ہو کہ صفیہ بنت حی بن اخطب شرفا بیوہ خیر سے تھیں جو فتح خیبر میں گرفتار ہوئیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو اپنے واسطے اختیار فرمایا پھر آزاد کر کے اسی آزادی پر نکاح کیا اور بیوہ خیر کو رہا کر کے بطور کاشتکاروں کی بٹائی پر جب تک چاہیں چھوڑ دیا پس صفیہ کے اقارب کو بعفت مذکورہ آزاد نہیں کیا تھا لہذا محققین شارحین متفق ہیں کہ اس مقام پر صفیہ کا نام کسی شاگرد یا کاتب وغیرہ کے قلم سے سہو ہے اور صواب یہ کہ جوئیرہ بنت الحارث چاہیے اور قصہ موافق روایت مغازی محمد بن اسحاق و مسند احمد و صحیح ابن حبان وغیرہ یہ ہے جوئیرہ کا والد سردار بنی مصطلق تھا جب بنو مصطلق پر جہاد ہوا اور قوم قید کیے گئے تو بتا بر روایت حضرت ام المومنین عائشہؓ کے جوئیرہ قید ہو کر ثابت بن قیس رضی اللہ عنہ یا پھر سے بھائی کے حصہ میں پڑی اور انھوں نے اپنے آپ کو مکاتبہ کر لیا اور یہ عورت بہت طبع تھی جس پر نظر لگتی تھی۔ بالجلد جوئیرہ نے اگر عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں جوئیرہ بنت الحارث ہوں اور جو کچھ میرا واقعہ ہوا وہ آپ پر پوشیدہ نہیں ہے اور میں ثابت بن قیس کے حصہ میں پڑی پس میں نے اپنی جان کو مکاتبہ کر لیا پس میں خدمت حضور میں اس لیے حاضر ہوئی ہوں کہ اپنے ادا کے کتابت میں حضور سے سوال کروں آپ نے فرمایا کہ جلا تو اس سے بہتر چاہتی ہے۔ جوئیرہ نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں نے بھی منظور کیا بالجلد جب باہم لوگوں نے سنا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جوئیرہ سے نکاح کر لیا ہے تو جس کے قبضہ میں بنو مصطلق سے کوئی قیدی ملوک تھا اس نے رہا کر دیا اور کہنے لگے کہ یہ لوگ تو اب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اصہار ہیں حضرت ام المومنین عائشہؓ نے فرمایا کہ ہم نے کوئی عورت اپنی قوم پر برکت والی جوئیرہ سے بڑھ کر نہیں دیکھی کہ ایک تو گھرانے والے، بنو مصطلق کے اس کے سبب سے آزاد کیے گئے۔ الملخص۔ صحیح وغیرہ لغات میں بھی عام طور پر زوجہ کے خان دان والوں کو اصہار کہا خلیل نے اصہار کے سوائے ان کو ختن کہنے سے انکار کیا غایۃ البیان میں ہے کہ امام محمدؒ کا قول در باب لغات کے حجت ہے حتیٰ کہ ابو عبیدہ قاسم بن سلام نے غریب الحدیث میں قول محمدؒ سے حجت لی پس لعنت موافق نص روایت ہے کہ زوجہ ولے اصہار ہیں اور قول محمدؒ کہ وہ اس عورت کے ذریعہ حرم ہوں۔ حجت ہے۔ تنویر میں ہے کہ شرط یہ کہ شوہر موصی کی موت کے وقت یہ وراثت اس کی ندبہ موجود ہو یا طلاق رجعی کی صحت میں ہو یعنی اس حالت میں اصہار مستحق وصیت ہوں گے اور اگر انقطاع ہو گیا ہو اگرچہ کبھی وہ زوجہ تھی تو اس کے ذریعہ حرم مستحق نہ ہوں گے اگرچہ یہ لوگ کسی وقت میں اصہار تھے۔ بالجلد اصہار اس کی زوجہ کے ذریعہ حرم ہیں۔ وگذا یدخل فیہا کل ذی رحمہ منہا من زوجۃ ابیہ و زوجۃ کل ذی رحمہ منہا لکن الیہا اور اسی طرح اصہار کے تحت میں موصی کے باپ کی زوجہ اور اس کے پسر کی زوجہ اور اس کے ہر ذریعہ

محرم کی زوجہ کے ذورحم بھی داخل ہیں کیونکہ یہ سب اہل بیت ہیں۔ یعنی جیسے موصی کی زوجہ کے ذورحم محرم اہل بیت ہیں اسی طرح موصی کے باپ کی زوجہ کے ذورحم محرم بھی اہل بیت ہیں اور موصی کے پسر کی زوجہ کے ذورحم محرم بلکہ موصی کے سب ذورحم محرم مانند چچا داموں وغیرہ کے سب کی زوجہ کے ذورحم محرم بھی اہل بیت ہیں اگر اس نے وصیت کی کہ میرا تہائی مال میرے اہل بیت کے واسطے ہے تو موصی کی زوجہ موجودہ بوقت موت و متحدہ رجعی کے ذورحم محرم اور اس کے جملہ قرابتیوں محرم کی موجودہ یا معتدہ رجعی زوجات کے ذورحم محرم سب داخل ہوں گے چنانچہ شیخ مصنف نے زوجہ کے ساتھ قید مذکورہ صرح فرمائی بقولہ ولو مات الموصی والمداتة فی نکاحہ اذ فی عدۃ من طلاق رجعی فالصہر یستحق الوصیۃ وان کان فی عدۃ من طلاق بانک لا یستحقہا لان بقاء الصہر یتبع بقاء النکاح وهو بشرط عتد الموت۔

اور جب موصی ایسی حالت میں مرا کہ یہ عورت اس کے نکاح میں ہے یا طلاق رجعی کی عدت میں ہے تو صہر اس وصیت کا مستحق ہوگا اور اگر موت کے وقت یہ عورت اس کے طلاق بانک کی عدت میں ہو تو صہر مستحق وصیت نہ ہوگا اس واسطے کہ صہر ہونا نکاح کے بقا پر ہے اور یہ موت کے وقت شرط ہے۔ خواہ حقیقتہ و صورتہ باقی ہو یا طلاق رجعی کی عدت میں ہونے سے نکاح حقیقتہ باقی ہو اگرچہ بصورت طلاق ہے۔ واضح ہو کہ عنائہ میں شمس الائمہ سے نقل کیا کہ صہر کے یہ معنی عرف عرب ہے اور ہمارے عرف میں صرت موصی کی ساس و خسر کے واسطے خاص ہونا چاہیے قبستانی نے کہا بلکہ عرف مشہور یہ کہ صہر فقط خسر ہے جیسے ختن یعنی داماد فقط دختر کا شوہر ہے مترجم کہتا ہے کہ جب شمس الائمہ کی تقریر سے یہ معلوم ہوا کہ اس اطلاق میں ہرزباں کا عرف معتبر ہے۔ تو ہمارے دیار میں بھی قبستانی نے جو نقل کیا ہے۔ معتد ہونا چاہیے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ قال ومن اوصی لاختانہ فالوصیۃ لزوج کل ذات رحم محرمانہ۔ اگر کسی نے اپنے اختان کے واسطے وصیت کی تو موصی کی قرابتی جو عورتیں ذات رحم محرم ہوں ان کے شوہروں کو شامل ہے۔ اختان جمع ختن۔ ہر وہ شخص جس کو رشتہ دامادی حاصل ہو پس خاورہ عرب کے موافق موصی کی دختر و بہن و بیوی وغیرہ جس قدر عورتیں ذات رحم محرم ہیں سب کے شوہروں کو شامل ہے وگناحازہ الانواج لان الکل یسبی ختن۔ اور اسی طرح ازواج کی ذورحم محرم بھی داخل ہیں کیونکہ سب کو ختن کہتے ہیں۔ قبل ہذا فی عدۃ من طلاق رجعی۔ بعض مشائخ نے کہا کہ اطلاق مذکور

عرف عرب و کوفہ ہے اور ہمارے عرف میں سوائے محارم عورتوں کے شوہروں کے دوسروں کو شامل نہیں ہے۔ یعنی شوہروں کے ذورحم محرم کو شامل نہیں ہے اور ہمارے عرف میں تو صرف دختروں کے شوہروں کو داماد کہتے ہیں اور بہن و بیوی وغیرہ کے شوہروں کو داماد نہیں کہتے ہیں پس ہمارے عرف میں سوائے دختروں کے شوہروں کے کسی کو شامل نہ ہوگا۔ علی ما قالہ القستانی۔ ولینتوی فیہ الحد والعبد والاقرب والابعد لان اللفظ یتناول الکل

اور واضح ہو کہ اس میں آزاد و غلام و نزدیک و دور سب شامل ہیں اس واسطے کہ لفظ ان سب کو شامل ہے۔ پس اگر موصی کی بہن کا شوہر ہو تو وہ ختن ہے اسی طرح موصی کے باپ کی بہن کا شوہر ہو یعنی بیوی کا تو وہ بھی ختن ہے۔ علی ہذا القیاس۔ اور شوہر خواہ آزاد ہو یا غلام ہو۔ قال ومن اوصی لاقرب بہ فہی للاقرب فالاقرب من کل ذی رحم محرمانہ۔ اگر کسی نے اپنے اقارب کے واسطے وصیت کی تو وصیت مذکورہ اقرب پھر اقرب کے واسطے جو اس کے ذی رحم محرم سے ہوتا ہے ہوگی۔ اقرب جمع اقرب نہایت اقرب۔ ناسے دار کو کہتے ہیں پس موصی کی ذی رحم محرم میں سے درجہ بدرجہ نہایت اقرب ناسے دار کو شامل ہے۔ ولایید محل فیہ الولدان والولد اور اس میں ماں و باپ و اولاد داخل نہ ہوں گے۔ ہر عہد کہ یہ لوگ زیادہ اقرب ہیں لیکن عرف میں ان کو اقرب کہتے ہیں لہذا وصیت مذکورہ ان کو شامل نہیں ہے۔ اور اقارب لفظ جمع ہے لہذا فرمایا۔ ویكون ذلك للاثین فصلا عدا۔

اور یہ وصیت واسطے دریا زیادہ کے ہوگی فن یعنی کم سے کم دو ہوں اور زیادہ جس قدر ہوں سب شامل ہیں۔ و ہذا
 ہندانی حنیفۃ اور یہ جو مذکور ہو اس سب امام ابوحنیفہ کا مذہب ہے۔ وقال صاحب الوصیۃ لکل من ینسب الی
 اقصى اب له فی الاسلام۔ اور امام ابو یوسف و محمد نے کہا کہ یہ وصیت بلفظ اقارب اس کے تمام قرابتوں کے
 واسطے ہوگی جو اسلام میں اس کی انتہائی جد اعلیٰ کی جانب منتسب ہوں۔ فن مشائخ نے اختلاف کیا کہ اسلام میں انتہائی جد اعلیٰ
 سے کیا مراد ہے بعض نے کہا کہ وہ اول اب اسلام۔ وہ اول باپ جو اسلام لایا۔

فن یعنی موصی کے آباؤں جو سب سے اول اسلام لایا وہ اسلام میں اس کا انتہائی جد اعلیٰ ہے اور بعض نے کہا کہ اسلام لانے
 ضرور نہیں ہے خواہ اسلام لایا ہو۔ اد اول اب ادک الاسلام وان لیسلم۔ یا زمانہ اسلام میں
 جو اس کا اعلیٰ پدر گنبد اگرچہ وہ مسلمان نہ ہوا ہو۔ فن پس یہاں اس عبارت کے یہی دو معنی ہو سکتے ہیں۔ علی حسب
 ما اختلف فیہ المشائخ۔ بنا بر اس کے جو اس کے معنی میں مشائخ نے اختلاف کیا ہے۔

فن پس اول قول پر حاصل ہوا کہ موصی نے جو وصیت کی کہ میرے اقارب میں یہ تہائی ہے تو جس قدر اس کے قرابتی موصی
 سے لیکر اس کے جد اعلیٰ تک جس نے اسلام قبول کیا ہے پائے جاویں سب داخل ہیں خواہ کہیں ہوں بشرطیکہ زندہ ہوں۔ اور
 بنا بر قول دوم کے موصی کا جو جد اعلیٰ کہ ایسے وقت میں گزرا جب اسلام کا زمانہ ہو چکا ہے اگرچہ وہ مسلمان نہ ہوا ہو اس وقت
 تک والوں میں سے جو زندہ ہوں سب مستحق ہوں گے اور فرق مثالی یوں ظاہر ہوگا کہ مثلاً زید کی چار پشت سے اسلام کا زمانہ
 شروع ہوا اور اس وقت زید کا جد اعلیٰ مثلاً خالد موجود تھا مگر وہ اسلام نہیں لایا تو قول دوم پر اس کی اولاد و فروعات سب قرابتی
 کو زید کی وصیت میں استحقاق ہے اور بعد خالد کے خالد کا پسر بکر مسلمان ہوا اور وہ زید کا جد اعلیٰ ہے تو موافق قول اول کے
 صرف بکر کی اولاد و فروعات اس وصیت کے مستحق ہوں گے۔ و فائدۃ الاختلاف تظہر فی اولاد ابی طالب فائدہ
 ادک الاسلام و لیسلم اور تحقیقاً اس اختلاف کا فائدہ تو ابو طالب کی اولاد میں ظاہر ہوگا کیونکہ ابو طالب
 نے اسلام کا زمانہ پایا تھا مگر مسلمان نہیں ہوئے فن ابو طالب بن عبدالمطلب جنہوں نے بعد عبدالمطلب کے آنحضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم کی پرورش میں جمد بیع کیا لیکن بعد ظہور موت کے خود اسلام نہیں لائے ہر چند کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
 کوشش فرمائی لیکن انکار کیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس پر نہایت غمگین ہوئے اسی واسطے کہا گیا کہ اگر جذب قلمی و بہت
 موثر ہوتی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کون بڑھ کر ہو سکتا ہے حالانکہ ابو طالب کے حق میں آپ کی ہمت عالی موثر نہ ہوئی
 پھر ابو طالب کی اولاد میں سے حضرت علی و جعفر اسلام لائے اور ابو طالب و عقیل نے جو بوقت وفات ابو طالب کے اسلام نہیں
 لائے تھے ابو طالب کی میراث باقی اسی واسطے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہن ترک ابن عقیل الحدیث یعنی کفر کی میراث
 سب عقیل نے لی اور ہمد سے واسطے کہ چھوڑا نہیں ہے پھر عقیل بھی مسلمان ہو گئے بالجملہ مگر ابو طالب کی اولاد میں سے بعد زمانہ
 دواز کے اب کسی نے اپنے اقارب کے واسطے وصیت کی تو قول اول پر ابو طالب کا اعتبار نہیں بلکہ جو اسلام لایا ہو اس کا اعتبار
 ہے پس اولاد علی رضی اللہ عنہ یا اولاد جعفر و طبرہ میں سے جو ہوا اپنے جد اعلیٰ کے معتبر ہوگا اور بنا بر قول دوم کے ابو طالب کی کل اولاد
 داخل ہوں گی یعنی مثلاً طلوی نے وصیت کی کہ قول اول پر صرف حضرت علی رضی اللہ عنہ کی اولاد داخل ہے اور قول دوم پر جعفر
 و عقیل کی اولاد بھی داخل ہے پھر واضح ہو کہ صاحبین کا خلافت یہاں کئی طور پر ہے ازاں جملہ یہ کہ اقرب ہونا امام کے نزدیک
 معتبر ہے اور صاحبین کے نزدیک نہیں بلکہ بعد بھی داخل ہے۔ ازاں جملہ یہ کہ امام کے نزدیک ذی رحم کا محرم ہونا معتبر ہے مثلاً
 موصی کی چھوٹی یا چھاپی اور صاحبین کے نزدیک صرف رحم چاہیے اور محرم شرط نہیں ہے پس چچا کی اولاد صاحبین کے نزدیک

داخل ہے اور امام کے نزدیک نہیں داخل ہے۔ لہذا ان القریب مشتق من القرابتہ فیکون اسمان قلمتہ یہ
فینتظم لحقیقۃ مواضع الخلاف - اور صاحبین کی دلیل یہ کہ قریب کا لفظ قرابت سے مشتق ہے تو جس کے ساتھ
قرابت قائم ہو اُس کا نام قریب ہوگا پس اپنی حقیقت کے ساتھ اسم مذکور مواضع خلاف کو شامل ہے۔

فہ یعنی خواہ قرابت محرمہ ہو یا غیر محرمہ ہو اور نزدیک ہو یا دور ہو سب کو شامل ہے۔ حتیٰ کہ اسلام میں انتہائی جدا علیٰ تنگ مشتق ہوگا
ولہ ان الوصیۃ اخت المیراث و فی المیراث یعتبر الاقرب فالاقرب۔ اور امام ابوحنیفہ کی دلیل
یہ ہے کہ وصیت تو میراث کی بہن ہے اور میراث کی صورت میں سب سے قریب پھر سب سے قریب علیٰ ہذا القیاس اعتبار
ہوتا ہے۔ فہ تو وصیت میں بھی قرابتوں میں سے سب سے قریب کا اعتبار ہوگا پھر جو اُس کے بعد سب سے قریب ہوں اسی
ترتیب سے معتبر ہوں گے۔ والمساد بالجمع فیہ اثکان فکذا فی الوصیۃ - اور میراث میں کتر جمع دو عدد ہیں
تو وصیت میں بھی اقارب جمع سے دو عدد مراد ہوں گے۔ فہ اگر کہا جاوے کہ امام ابوحنیفہ کے واسطے لفظ اقرب سے استدلال
کیا جاوے کہ وہ افضل التفضیل ہے تو اول سے سب سے قریب لیا جاوے جواب یہ کہ اقرب بہ لحاظ اجنبیوں کے ہے ورنہ
اولاد آدم سب میں قرابت ہے علاوہ یہیں اگر اقرب ہیں منحصر ہو جاوے تو پھر ان کے بعد اقرب داخل نہ ہوں گے لہذا
امام مصنف نے اس استدلال کو چھوڑ کر دلیل مذکور بیان کی پھر ذوی الاحرام میں سے بھی وہ رحم والے داخل ہوں گے جن کی
قرابت محرمہ ہے۔ والمقصد من ہذا الوصیۃ تلافی ما فرط فی اقامۃ واجب الصلۃ
وہو یتخص بذی الرحم المحرم منہ۔ اور اس وصیت سے مقصود اس قصور کی تلافی ہے جو واجب صلہ رحم کے اوامیر
واقع ہوا اور صلہ رحم ان میں قرابت والوں سے محض ہے جن کو موصی کے ساتھ قرابت محرمہ ہو۔

فہ پس ثابت ہو گیا کہ اول تو قرابتوں میں سے بقیاس میراث کے اقرب پھر اقرب کی ترتیب ہوگی اور کتر دو عدد کو شامل
ہوگی پھر ان میں سے فقط قرابت محرمہ کی تخصیص ہوگی۔ ولایدخل فیہ قلیۃ الاولاد۔ اور اقارب کے لعنہ سے وہ قرابت
داخل نہ ہوگی جو ولادت سے ہے۔ فہ یعنی موصی جن سے پیدا ہوا اور وہ والدین ہیں یا جو موصی سے پیدا ہوا اور وہ اولاد
ہیں اور یہ لوگ داخل وصیت نہ ہوں گے۔ فہ لہذا لیس من اقربا کیونکہ یہ لوگ اقرب نہیں کہلاتے ہیں۔

فہ بلکہ اقربا کا درجہ استعمال میں ان سے کتر ہے۔ ومن سہی والدہ اقربا کان منہ عقوقا۔ اور جو شخص اپنے والد
کو اپنا قرابتی کہے تو یہ قول اس کی طرف سے عقوق ہے۔ فہ لہذا جب کبھی ناخلف عروق پر پہنچتا ہے اور اس کا باپ
اس کے پاس جاتا ہے اور وہ شیطانی عار سے کہہ دیتا ہے کہ ہاں یہ شخص میرے قرابتیوں سے ہے تو بعد آگاہی کے اس
کی جانب سخت شناعیت ہوتی ہے حتیٰ کہ ایسا فرزند عاق و نافرمان کہلاتا ہے۔ و ہذا لان القریب فی عرف اللسان
من یقرب الی غیرہ بوسیلہ غیرہ۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ زبان کے عرف میں قریب اس کو بولتے ہیں جو
جو دوسرے کی جانب بواسطہ غیر کے تقرب حاصل کرے۔ ولتقرب الی والد بنقصہ لایقرب الی والدہ باپ ویٹے کا تقرب بذات
خود ہے نہ بواسطہ غیر۔ فہ اسی وجہ سے جس نے باپ کو قرابتی کہا تو لوگ تیشیح کرتے ہیں کہ گویا بیٹہ ہے اپنے آپ کو حرامی سمجھتا ہے ورنہ
یہ تو بلا واسطہ اس کا باپ ہے امام محمد نے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا الوصیۃ لوالدین والاقربین بالمعروف حلالا علی المتعین۔ پس والدین کو
الگ اور اقربین کو الگ کیا اور جب اقربا سے والدین خارج ہیں تو اولاد بھی خارج ہے کیونکہ اگر ان میں سے کوئی قرابتی ہو تو باہم قرابتی
ہو جاوے کیونکہ قرابت تو باہمی ہے پھر اگر کہا جاوے کہ جب اقارب سے قرابتی مراد ہوئے تو ظاہر لفظ کا اعتبار کرنا چاہیے جیسے
صاحبین نے کیا کہ ہر ایک قرابتی کو نزدیک و دور اور محرم و غیر محرم کو عام رکھا۔ جواب یہ کہ ولہذا معتبر بظاہر القلیۃ انقلا الجماع علی تنگ

ظاہر لفظ کا کچھ اعتبار نہیں رہا جب کہ ظاہر کو ترک کرنے پر اجماع ہے۔ کیونکہ حضرت آدم علیہ السلام تک کے قرابتی کسی کے نزدیک مراد نہیں ہیں بلکہ زمانہ جاہلیت قبل اسلام تک مراد نہیں ہیں بہر حال اطلاق نہیں رہا بلکہ تعقید واقع ہوئی ہے۔ فقہندہ تعقید بما ذکرنا۔ وعندہما باقصر الاب فی الاسلام وعند الشافعی بالاب الادنی۔

پس امام کے نزدیک بامور مذکورہ بالا مفید ہے اور صاحبین کے نزدیک اسلام میں انتہائی جد علی سے مفید ہے اور شافعی کے نزدیک سب سے قریب پدر سے تعقید ہے۔ فقہ حاصل یہ کہ مطلق قرابت کا جب اعتبار نہیں رہا تو دلائل سے متعین ہوگا حتیٰ کہ بلا تعلق قرابت میں حضرت آدم علیہ السلام تک تمام جہان کے لوگ داخل نہیں ہیں بلکہ والدین و اولاد نہیں داخل ہیں اور وارث جس کے واسطے وصیت نہیں ہوتی وہ داخل نہیں ہیں پس دلیل سے امام نے متعین کیا کہ اقرب مقدم ہیں اور غیر مرم قرابتی داخل نہیں ہیں م۔ فرغ ظہر الروایۃ میں دادا اور پوتے داخل ہیں اور کہا گیا کہ داخل نہیں ہیں اور بدائع میں ہے کہ یہی صحیح ہے۔ د۔ اور اختیار میں اسی کو مختار کہا ہے۔ د۔ بسوا میں بنا بر قول صاحبین کے کہا کہ امام محمد کے وقت میں آدمی کے قرابتی جو اسلام کے جد علی کی جانب منسوب ہوں کثرت کے ساتھ نہیں ہوتے تھے اور ہمارے زمانہ میں بہت کثرت ہو گئی ہے یہاں تک کہ (مثلاً علوی خاندانوں کا حضرت علی رضی اللہ عنہ تک) شمار محال ہے پس اب ایسی وصیت ہو تو باپ و دادا و پردادا تک اور ماں و نانی و پرنانی تک قرابتیوں کو شامل ہوگی اور ان سے زیادہ متجاوز نہیں ہوگی۔ اتھی۔ ک۔ اور امام ابو حنیفہ کے قول پر مشکل پیش نہیں آتی کیونکہ امام تو اقرب کا لحاظ فرماتے ہیں۔ م۔ قال واذا اوصی لا قاربہ ولہ عمان وخالان فالوصیۃ لعمیہ عندہ اعتبار اللاقرب لمانی اللت و عندہما بینہما ابا ما اذہما لا یعتبرن اللقب۔ اگر کسی نے اپنے اقارب کے واسطے (تہائی مال کو وصیت کی حالانکہ اس کے قرابت میں) فقط دو چچا اور دو ماموں موجود ہیں (اور ان کے سوائے کوئی نہیں ہے) تو امام کے نزدیک میراث کی طرح سے یہ وصیت بھی فقط اس کے دونوں چچا میں نصف نصف ہوگی (اور ماموں مرم ہوں گے) کیونکہ امام اقرب کا اعتبار کرتے ہیں اور صاحبین کے نزدیک ان چاروں میں چار حصے ہو گئے کیوں صاحبین تو اقرب کا اعتبار نہیں کرتے ہیں۔

فقہ مترجم نے فقط کی قید اس واسطے لگائی کہ صاحبین کے نزدیک جیسے اقرب کا لحاظ نہیں اسی طرح کچھ مرم کا بھی اعتبار نہیں پس سوائے ان کے جو کوئی موجود ہو وہ بھی شریک ہوگا اور واضح ہو کہ یہ مسئلہ بنا بر اصل مذکورہ کے فرغ ہے اور چونکہ اقارب کی کثر جمع دو عدد ہے تو دونوں چچا کل وصیت کو لے لیے گئے۔ ولو ترک عما وخالین فللعہ نصف الوصیۃ والنصف للخالین لانہ لا بد من اعتبار معنی الجمع وهو الاثنان فی الوصیۃ كما فی المیراث۔ اور اگر موصی نے فقط ایک چچا اور دو ماموں چھوڑے تو چچا کے واسطے نصف وصیت ہوگی (کل نہ ہوگی اگرچہ وہ اقرب ہے) اور باقی نصف اس کے دونوں ماموں کے درمیان برابر ہوگی اس دلیل سے کہ لفظ اقارب میں معنی جمع کا اعتبار ضرور ہے اور جمع بیناں وصیت میں بھی میراث کی طرح دو عدد ہے۔ فقہ حالانکہ چچا مرم واحد ہے تو اس کو نصف دیگر باقی بعد چچا کے جو اقرب ہوں ان کو دی جاوے حتیٰ کہ مرم ماموں ایک ہو اور ایک قرابتی دیگر ہو تو تفریق کی جائے گی اور صاحبین کے نزدیک ایک چچا بعد دو ماموں میں تین تہائی ہوگی پھر امام کے نزدیک چچا اور دونوں ماموں کا استحقاق مذکور اس وقت ہے کہ موصی نے لفظ جمع یعنی اقارب کے ساتھ وصیت کی ہو۔ بخلاف ما اذا اوصی لذی قدر ایتنا حیث یکون للعہ کل الوصیۃ لان اللفظ للعدد فی حد الواحد کلھا اذہا لا قارب۔ برخلاف اس کے اگر اپنے قرابتی کے واسطے وصیت کی مثلاً کہا کہ میراث تہائی مال میرے قرابت والے کے واسطے ہے یا صاحب قرابت کے واسطے ہے تو ایسی صورت میں کل وصیت اس کے چچا کو لے گی اس واسطے کہ لفظ مذکور تو ایک فرد پر صادق ہے پس ایک ہی کل

وصیت لے جائے گا کیونکہ چچا ہی سب سے اقرب ہے۔ ف۔ اور چچا سے نیچے خواہ دو ماموں ہوں یا زیادہ و تقرب قرابتی ہوں کسی کو نہیں ملے گا اور یہ بنا بر قول ابی حنیفہ ہے۔ ولو کان لہ عم واحد فہ نصف الثلث لما بینا۔ اور اگر اس کا ایک ہی چچا ہو تو اس کو کل مال وصیت یعنی تہائی میں سے نصف ملے گا بدلیل مذکورہ بالا۔

ف۔ جبکہ وصیت بلفظ اقارب ہو کیونکہ اقارب کے لفظ میں کثرت ہونا چاہیے پس اگر سوائے ایک چچا کے کوئی نہ ہو تو چچا کو نصف دیکر باقی کو وارثوں میں دے دیا جائے گا۔ ت۔ وتوک عما وعما وخالا وخالہ فالوصیۃ للعم والعمۃ بیہما باسواء الاستوارقۃ لہما وہی اقوی۔ اور اگر اس نے ایک چچا و پھوپھی چھوڑی اور ان کے ساتھ میں ایک ماموں و خالہ چھوڑی (اور وصیت بلفظ اقارب ہے) تو کل وصیت اس کے چچا و پھوپھی کے درمیان مساوی یعنی نصف نصف ہوگی کیونکہ چچا و پھوپھی دونوں کی قرابت برابر ہے اور ان کی قرابت بہ نسبت ماموں و خالہ کے زیادہ قوی ہے۔

ف۔ تو ماموں و خالہ محروم ہوں گی اگر کہا جاوے کہ چچا و پھوپھی میں یہ فرق ہے کہ چچا وارث ہوتا ہے اگرچہ اس وقت میں وارث نہ ہونا ضرور ہے اور پھوپھی اس کے ساتھ وارث نہیں ہوتی ہے تو چچا کو ترجیح ہوگی۔ ع۔ بلکہ ماموں کو بھی اس پر ترجیح ہو سکتی ہے جو اب یہ کہ یہاں غصتہ ہونے کا خیال نہیں ہے۔ والعمۃ وان لہ یکن وارثہ فہی مستحقۃ للوصیۃ لما لوکان القدیب رفیقاً وکافدا۔ اور پھوپھی اگرچہ وارث نہیں ہوتی ہے (یعنی ذوی الارحام کی وارثت میں غصتہ نہیں ہوتی ہے) تاہم وصیت کی مستحق ہوگی جیسے اگر قریب کسی غیر کا غلام ہو یا کافر ہو ف۔ تو وہ وصیت کا مستحق ہوتا ہے اگرچہ وہ وارث نہیں ہو سکتا تو معلوم ہوا کہ وصیت کی صورت میں بلحاظ وارث ہونے کے ترجیح نہیں ہے بلکہ بنظر قوت قرابت کے ترجیح ہے اور پھوپھی بہ نسبت ماموں کے قرابت میں قوی ہے اور چچا کے ساتھ مساوی ہے پھر اگر ذی قرابت یا صاحب قرابت کے لفظ سے وصیت ہو تو بھی چچا و پھوپھی دونوں شریک ہو جائیں گے۔ فافہم۔ م۔ بالجلدہ یہ مسائل تو لفظ اقارب جمع پر ہیں۔ وکذا الوصی لذوی قرابتہ اولاً قد بانہ اولاً نسباً فی جمیع ما ذکرنا لان کل ذلک لفظ جمع۔ اور اسی اقارب کی طرح اگر اس نے اپنے صاحبان قرابت (یا قرابت والوں یا قرابتیوں) یا اقربا یا نسب والوں کے واسطے وصیت کی تو جملہ مسائل میں جو اقارب ہیں حکم ہے ان میں بھی وہی حکم ہوگا اس واسطے کہ یہ سب بھی ہر ایک لفظ جمع ہے۔ ف۔ پھر یہ سب اس صورت میں کہ اس کے اقارب یا اقربا یا ذمی قرابت یا صاحب قرابت یا صاحبان قرابت و نسب کے الفاظ میں کوئی ذی رحم محرم موجود ہو۔ ولو انعمہ المحدث بطلت الوصیۃ لانہا مقیدۃ بہذا الوصف۔ اور اگر محرم نہ ہو تو وصیت باطل ہو جائے گی اس واسطے کہ وصیت اس وصف کے ساتھ مقید ہے۔

ف۔ یعنی بنا بر قول ابی حنیفہ کے یہ وصیت اقارب جو بالاتفاق ظاہری لفظ پر مطلق قرابتی کے واسطے نہیں ہے۔ بدلیل خاص مقید ہے کہ قرابتی ایسا ہو جو محرم ہے پس محرم کوئی نہ ہو تو وصیت باطل ہو جائے گی میں کہتا ہوں کہ اس طرح اگر محرم ایسے ہوں جو وارث ہیں، تو بھی وصیت باطل ہونا چاہیے لیکن یہ تہائی بھی ان کو میراث میں مل جائے گی پھر یہ سب اس وصیت میں کلام تھا جو بلفظ اقارب یا اس کے ماتر و مشتق سے ہو۔ قال ومن اوصی لاهل فلان۔ اور اگر کسی نے اہل فلان کے واسطے وصیت کی ف۔ اور مثال میں فرض کرو کہ زید کے اہل کے واسطے وصیت کی تو اہل کے لفظ سے کون مراد ہوگا۔ فہی

علی زوجتہ عند ابی حنیفہ۔ پس امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ لفظ اس کی زوجہ پر واقع ہوگا۔ ف۔ تو یہ وصیت زید کی زوجہ کے واسطے ہوگی۔ وقال یتناول کل من یعولہم وتضمنہم نفقتہ اعتباراً بالعرف وهو مؤید بالنص قال اللہ تعالیٰ واتسوفی باہلکم اجمعین۔ اور صاحبین نے کہا کہ اس کے اہل

میں باعتبار عرف کے بروہ شخص داخل ہے جو اس کے بیاب میں ہو اور اس کا لفظ ان کو ملائے ہو اور یہ قول مؤید بعض قرآن سے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا واتونی الخ فن۔ یعنی یوسف علیہ السلام نے بعد تعارف کے بھائیوں سے کہا کہ تم اپنے سب اہل سمیت میرے پاس آؤ چنانچہ یہ لوگ مع زوجہ و اولاد و خادم و میزہ کے معر کو منتقل ہو گئے پس مرع ہے کہ اہل کا اطلاق ان سب پر واقع ہوا ولہ ان اسم الہل حقیقتہ فی الزوجۃ یشہد لذلک قولہ تعالیٰ وسار باہلہ۔ اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اہل کا لفظ در حقیقت زوجہ کے معنی میں ہے اس کے واسطے کہ قول الہی وسار باہلہ شاہد ہے۔

فن۔ یعنی موسیٰ علیہ السلام اپنے اہل کو لے کر روانہ ہوا۔ ومنہ قولہم تاهل ببلدہ کذا۔ اور اسی معنی میں عرب کا قول ہے کہ تاہل ببلدہ کذا یعنی اس نے فلاں شہر میں تاہل کیا فن۔ یعنی فلاں شہر میں اہل بنایا یعنی زوجہ نکاح میں لی۔ والمطلق ینصرف الی الحقیقتہ اور جو لفظ کہ مطلق ہو وہ حقیقی معنی کی طرف پھیرا جاتا ہے فن۔ اور یہاں وصیت میں بھی اس نے مطلق اہل فلاں کہا تو اہل سے حقیقی یعنی زوجہ رکھی جائے گی بخلاف اس کے اگر کوئی قرینہ موجود ہو کہ مجازاً زوجہ مع دیگر مراد ہیں تو البتہ اس لفظ اہل سے مجازاً سب مراد ہوں گے بالجملہ کلام اس مقام پر حتیٰ اہل پر مبنی ہے اور قرآن مجید میں دونوں اطلاق ہیں مانند دعائے لوط علیہ السلام رب نجی و اہلی عما یعملون پس ظاہر ہے کہ حضرت لوط علیہ السلام نے صرف اپنی ذات و اپنی زوجہ کے واسطے نجات نہیں مانگی کیونکہ مراد عذاب سے نجات بے دلیل جواب یعنی قولہ تعالیٰ فجیناہا و اہلہ الامراتہ۔ اور اس تقریر سے معلوم ہوا کہ جو بعض نے جواب دیا کہ استثناء کے قرینہ سے یہاں معلوم ہوا کہ اہل عام ہے یہ جواب ساقط ہے اس واسطے کہ دعائے لوط علیہ السلام میں کوئی قرینہ نہیں ہے اور زوجہ کے معنی میں جو مصنف نے ذکر کیا و قولہ تعالیٰ العجبون من امر اللہ رحمۃ اللہ وبرکاتہ علیکم اہل البیت اور ہا قولہ تعالیٰ دکان یا مراہلہ بالصلوۃ والزکوۃ الآیۃ۔ یعنی حضرت اسمعیل علیہ السلام اپنے اہل کو نماز و زکوٰۃ کا حکم فرماتا تھا اس میں دونوں معنی محتمل ہیں لیکن ظاہر معنی عام ہیں مترجم کہتا ہے کہ میرے نزدیک امام ابوحنیفہ کی تقریر دلیل یہ ہے کہ اہل کا اطلاق بطور خصوص و بطور عموم دونوں طرح آتا ہے اور کبھی اہل باعتبار کسی تعلق خاص کے ایک جماعت پر اطلاق ہوتا ہے جن میں زوجیت و عیال داری بھی نہیں ہوتی ہے جیسے اہل القرآن و اہل طاعت اور یہی معنی دعائے لوط علیہ السلام میں احسن ہیں کہ اپنے اہل طاعت کی نجات چاہی اور وہ لوگ اس قوم کا ذریعہ درگاہی سے محفوظ ہیں اور یہی معنی حضرت اسمعیل علیہ السلام کی مدح میں الیق ہیں پس جب اہل کے واسطے اطلاق تائیں اور ان سب میں اخص زوجہ کے معنی ہیں اور عام غیر محصور تو اسی پر یقین و مدار رہا جب کہ اس نے اہل کو مطلق رکھا اور کسی استعمال سے مقید نہیں کیا ہذا ما سخی فی واللہ تعالیٰ اعلم۔ ومن اوصی لال فلاں فہو لاهل بیتہ لان الآل القبیلۃ الیٰ بنسب الیہا۔ کسی نے آل فلاں کے واسطے وصیت کی تو یہ وصیت اس کی اہل بیت کے واسطے ہوگی اس واسطے کہ آل وہ قبیلہ ہے جس کی جانب یہ شخص منسوب کیا جاتا ہے۔ فن۔ یعنی مثلاً زید نے کہا کہ میرا تہائی مال خالد کے آل کے واسطے ہے تو یہ مال خالد کے گرانے والوں کو دیا جائے گا کیونکہ اسی گرانے کی جانب خالد منسوب ہے اور آل وہ قبیلہ جس کی جانب آدمی منسوب ہو۔ ولو اوصی لاهل بیت فلاں یدخل فیہ ابوہ وجدہ لان الاب اہل البیت۔ اور اگر زید نے خالد کے اہل بیت کے واسطے وصیت کی تو وصیت میں خالد کا باپ و دادا داخل ہوگا کیونکہ پدہ تو گرانے کا اصل ہونا ہے پس باپ اور باپ کا باپ داخل وصیت ہے۔ ولو اوصی لاهل نسبہ او جنسہ فالنسب عبودۃ عن بنسب الیہ۔ اور اگر کسی نے اپنے اہل نسب کے واسطے یا اپنی جنس کے واسطے وصیت کی تو نسب ایسے شخص سے عبارت ہے جس کی طرف وہ منسوب ہو۔

فن۔ لیکن نسبت معتبر ہونا چاہیے کیونکہ آدمی کبھی ماں کی طرف مجازاً منسوب ہوتا ہے۔ والنسب یكون من جہتہ الآباء۔ اور نسب تو باپوں ہی کی طرف سے ہوتا ہے فن۔ حتیٰ کہ جس کی ماں سیدہ ہو اور باپ کوئی دوسری قوم تو بچہ اپنے باپ کے

نسب پر ہو گا ہاں ماں کی وجہ سے ایک طرح کی شرافت آجاوے گی جس کا اعتبار نسب میں نہیں ہے۔ اسی طرح اگر باپ سید ہو اور ماں دوسری قوم ہو تو بچہ اپنے باپ کی نسب پر ہے۔ وجنسہ اہل بیت ابیہ دونوں امہ لان الانسان بتجنس بابیہ۔ اور اسی طرح اس کی جنس وہ لوگ ہیں جو اس کے باپ کے خاندان سے ہیں نہ ماں کے کیونکہ آدمی اپنے باپ کے ساتھ ہم جنس ہوتا ہے۔ پس حاصل یہ ہوا کہ نسب یا جنس کی وصیت میں اس کے باپ کے کنبہ والے موافق مذکورہ بالا کے اقرب فاقرب مستحق ہوں گے اور ماں والے مستحق نہیں ہوں گے۔ بخلاف قرابتہ حیث یكون من جانب الہد والاب۔ بر خلاف اس کے قرابت کے کہ قرابت تو ماں و باپ دونوں کی طرف سے ہوتی ہے۔

ف۔ چنانچہ ماں کی طرف سے نانا و نانی و خالہ و ماموں و باپجیہ سب اس کے قرابتی ہیں۔ ولو اوصی الی نانا بنی فلات اور کسی نے بنو فلاں کے یتیموں کے واسطے وصیت کی۔ بنو فلاں عبارت ایک جدا علی سے جس کی جانب اس کی اولاد معروف ہو گئی ہو مثلاً بنو ہاشم اور بنو امیہ و بنو بکر و بنو لمیم و غیرہ عرب میں بڑی کثرت تھی و کبھی الیسا بڑا قبیلہ ہوتا تھا جیسے بنو تمیم کہ ان کا حساب و شمار بغیر کتاب و حساب کے ممکن نہ تھا پس اگر بنو فلاں کے یتیموں کے واسطے وصیت کی۔ اولعبیاتہم اولذماتہم الامم یا بنو فلاں کے اندھوں یا پاہنجوں یا رانڈوں کے واسطے وصیت کی تو دیکھا جاوے۔ ان کا نوا قوما یحصون دخل فی الوصیۃ فقد اہموا غنیہم ذکورہم و اناتہم لانہ امکان تحقیق التملیک فی حقہم والوصیۃ قلیک کہ اگر یہ لوگ بغیر کتاب و حساب کے شمار میں آتے ہوں تو وصیت میں ان کے فقیر و تو نگر خواہ مرد ہوں یا عورتیں ہوں سب داخل ہوں گے اس واسطے کہ ان کے حق میں حقیقتہً مالک کرنا ممکن ہے اور وصیت کے یہی معنی کہ مالک کیا جاوے۔

ف۔ یعنی بجائے موصی کے یہ لوگ اس ماں کے مالک ہو جاویں پس ان سب کو مالک کر دینا ممکن ہے خواہ یتیم لڑکے ہوں یا لڑکیاں ہوں خواہ پابج و اندھے مرد ہوں یا عورتیں ہوں اور ارامل سے اگر لاندیس مراد ہیں تو صرف رانڈیں رانڈیں ہیں اور اگر بغیر شوہر دایاں مراد ہیں تو کنواریاں و رانڈیاں سب شامل ہیں اور اسی طرح یہ لوگ خواہ فقیر ہوں یا تو نگر ہوں داخل ہوں گے کیونکہ مالک کرنا جیسے فقیر کے حق میں ممکن ہے اسی طرح تو نگر کے حق میں ممکن ہے اور موصی نے کچھ فقیروں کی قید لگائی نہیں باوجود یہ کہ یہ قوم سب محدود شمار میں ہیں تو تو نگر بھی داخل رہیں گے۔ وان کا نوا قوما یحصون فالوصیۃ فی الفقراء ہتم لان المقصود من الوصیۃ القربۃ و حق فی سد الخلق و سد الجوعۃ۔ اور اگر یہ قوم اس قدر کثیر ہو کہ شمار نہیں ہو سکتے ہیں (اگرچہ بذریعہ تحریر و حساب کے شمار ہو جاویں) تو وصیت مذکورہ ان میں سے فقرا کے واسطے ہوگی کیونکہ

وصیت سے تقرب الہی عزوجل مقصود ہے اور تقرب کسی محتاج کی پریشانی دفع کرنے یا بھوک دور کرنے میں ہے۔ و ہذا الاسامی تنصیر یتحقق الحاجۃ فجاء حملہ علی الفقراء۔ اور یہ نام بھی محتاجی مستحق ہونے سے آگاہ کرتے ہیں تو فقرا پر عمل کرنا جائز ہے۔ یعنی موصی کی نظر میں یہ قوم غیظ نہیں تھی لیکن اس نے یتیم و بیوہ و اندھے و پابج کے الفاظ سے وصیت کی حالانکہ ایسے لوگ اکثر محتاج ہوتے ہیں تو اس قرینہ سے ہم نے اس کی وصیت کو کامل تقرب کے معنی پر عمل کیا کہ اس قوم میں سے جو لوگ محتاج اس صفت کے ہوں ان کی حاجت روانی مقصود ہے پھر واضح ہو کہ شاب و شخص جو ۱۵۔ سے۔ ۴۰۔ تک ہو اور کہل۔ ۴۰۔ سے۔ ۵۰۔ تک اور شیخ۔ ۶۰۔ سے آخر تک یا آخر ہر مہر ہے اور اس میں اقوال مختلف ہیں اور ظاہر ہماری زبان میں نوجوان و جوان و ادھیڑ و بڑھا و غیرہ صفت پر ہو گا اور یہاں مقصود یہ ہے کہ یتیم و اندھے و پابج و رانڈ کی وصیت جب یہ قوم غیر محصور ہوں اس وجہ سے ان کے فقرا پر جائز رہتی ہے کہ ان الفاظ میں محتاجی کا اشعار ہے بخلاف ما اذا وصی لشبان بنی فلاں و ہم لا یحصون۔ بر خلاف اس کے اگر بنو فلاں کے شاب۔ کے لئے یعنی نوجوانوں

کے لئے خواہ مرد ہوں یا عورتیں ہوں وصیت کی حالانکہ یہ لوگ محصور نہیں ہیں حیث تبطل الوصیۃ چنانچہ وصیت باطل ہو جائے گی۔ اور ان نوجوانوں میں سے فقرا کو بھی نہیں ملے گی۔ لانہ لیس فی اللفظ ما یدنی عن الحاجة فلا یمكن صفه الی الفقراء ولا یمكن تصویحه تملیک کافی حق الکل للجهالة المتفاحشة وتعذر الصرف الیہم۔ اس واسطے کہ لفظ میں ایسی بات نہیں جو محتاجی سے آگاہی کرے تو فقیروں کی جانب اس کو پھیرنا ممکن نہ ہوگا اور نہ کل سب کے حق میں بطور تملیک کے اس وصیت کو صحیح کرنا ممکن ہے کیونکہ مستحقین میں جہالت شدیدہ ہے اور ان کی جانب صرف مستعد ہے۔ یعنی وصیت مذکورہ کو دو طور سے صحیح کرنا ممکن تھا ایک یہ کہ ان لوگوں کے واسطے تملیک قرار دی جاوے لیکن یہ اس وجہ سے محال ہے کہ یہ لوگ محصور نہیں ہیں تو فقیروں کی تملیک نہیں ہو سکتی ہے دوم یہ کہ ان میں سے محتاجوں کے لئے وصیت قرار دی جاوے اور یہ بھی اس وجہ سے ممکن نہیں ہے کہ اس نے لفظ شباب سے وصیت کی اور اس لفظ میں کوئی معنی محتاجی کے نہیں نکلتے ہیں تو وصیت باطل ہو گئی۔ و فی الوصیۃ للفقراء والمساکین یحب الصرف الی اثین ہنہم اعتباراً لمعنی بلع وقلہ اثین فی الصیایا امام اور در صورتیکہ وصیت فقیروں اور مسکینوں پر واقع ہو تو ہر قسم کے دو آدمیوں پر وصیت نافذ کرنا واجب ہے بلحاظ معنی جمع کے اور وصایا میں کتر جمع دو عدد ہے جیسا کہ اسی باب میں گزر چکا۔

فـ بقیاس میراث کے کہ وصیت اس کی نہیں ہے اور میراث میں کتر جمع دو ہے تو وصیت میں کتر جمع دو ہے۔ ولو اوصی لبنی فلان یدخل فی الاناث فی قول ابی حنیفہ اول قولہ و هو قولہما لان جمع الذکور یتناول الاناث۔ اور اگر بنوں فلاں کے واسطے وصیت کی تو اس میں عورتیں داخل ہوں گی یہ امام ابو حنیفہ کا پہلا قول اور یہی صاحبین کا قول ہے اس واسطے کہ مذکوروں کی جمع عورتوں کو شامل ہوتی ہے۔

فـ بات یہ کہ بنوں فلاں۔ دراصل فلاں کے بنوں ہیں اور بنوں بیٹوں کو کہتے ہیں تو بیٹیاں اس میں شامل نہ ہوں گی یا شامل ہوں گی پس یہاں دو طور پر لحاظ ہے ایک یہ کہ عرب میں بیٹوں پر فخر کرتے اور بیٹیوں سے نام نہیں چلتا ہے بلکہ زمانہ جاہلیت میں ہندستان کے راجپوتوں کی طرح لڑکیوں کو مار ڈالتے تھے پس اگر فلاں نے کوئی قبیلہ وغیرہ کا جد اعلیٰ ہو تو ظاہر ہے کہ فلاں کی اولاد میں لڑکے و لڑکیاں ہزاروں موجود ہیں اور سب بنوں فلاں کہلاتے ہیں تو معلوم ہوا کہ بنات فلاں نہیں بلکہ بنوں فلاں کہنا صرف اسی جاہلانہ افتخار یا نام چلنے پر مبنی ہے اور عرب کے انساب میں اس طرح بیان معروف تھا کہ اول شعب جس میں کئی قبائل ہوں جیسے قریش میں سمجو کہ شعب تو خزیمہ تھا جس کے تحت میں کئی قبائل ہیں ازاں جسد قبیلہ کنانہ ہے اور قبیلہ کے تحت میں عمارہ ہوتے ہیں چنانچہ قریش عمارہ ہے اور عمارہ کے تحت میں بطون ہوتے ہیں چنانچہ نعی بطن ہے اور بطن کے تحت میں فخذ ہوتے ہیں چنانچہ ہاشم فخذ ہیں اور فخذ کے تحت میں فیصل ہوتے ہیں چنانچہ عباس فیصلہ ہیں پس قبائل اول شعب سے بیٹے کر نکلتے ہیں اور فخذ نہیں کہ بعد زمانہ کے نبی عباس بھی بکثرت ہو گئے جب یہ بات معلوم ہوئی تو بنوں فلاں کے لفظ سے وصیت میں طور کیا جاوے کہ فلاں دو حال سے خالی نہیں یا تو ایک بڑا گروہ ہوگا یا مثلاً ہمارے محلہ میں جو زید رہتا ہے اس کی نسبت کہا کہ میرا بتائی مال جو زید کے واسطے ہے پس امام ابو حنیفہ کا اول قول اور یہی صاحبین کا قول ہے کہ بنوں فلاں کی وصیت میں ہر صورت فلاں کے لڑکے و لڑکیاں شامل ہیں کیونکہ لڑکوں سے جمع بوجہ لڑکوں کو غلبہ دینے کے ہے۔ ثم رجوع وقال یتناول الذکور خاصۃ لان حقیقۃ الاسم للذکور وان نظامہ للاناث یجوز والکلام حقیقۃ۔ پھر امام ابو حنیفہ نے قول اول سے رجوع کیا اور کہا کہ یہ وصیت فقط بیٹوں یعنی مذکوروں کے واسطے ہوگی کیونکہ لفظ کے حقیقی معنی تو فقط مذکوروں کے ہیں اور عورتوں کو شامل ہونا بطور مجاز ہے حالانکہ کلام مذکور اپنے حقیقی معنی کے واسطے ہوتا ہے۔

بغلاف ما اذا كان بنو فلان اسم قبيلة او فخذ حيث يتناول الذكور والاناث اللتہ لیس پیدار ہوا عیانہ
 اذ هو مجرد الانتساب کبھی آدم۔ برخلاف اس کے اگر بنوں فلاں کسی قبیلہ یا فخذ کا نام ہو کہ اس صورت
 میں یہ لفظ اس قبیلہ یا فخذ کے مردوں و عورتوں سب کو شامل ہوگا اس واسطے کہ اس لفظ سے ان کے اعیان مراد نہیں ہوتے ہیں
 کیونکہ یہ تو خالی نسبت دینے کے واسطے ہے جیسے بنی آدم۔ فن۔ یعنی آدمی کا لفظ صرف نسبت ہے جس سے حیوانات
 سے امتیاز ہو اور اس سے یہ مقصود نہیں ہوتا کہ آدم علیہ السلام کے فلاں و فلاں و فلاں وغیرہ بیٹے بخلاف بنو زید۔ کہ پسران زید
 بطور اعیان مقصود ہوتے ہیں اور جہاں خالی نسبت ہو وہاں نسبت مقصود ہے کہ اس کی اولاد کو دوسروں سے امتیاز ہو۔ ولہذا
 یدخل فیہ المولی العتاقہ والموالاة وحلفاءہم۔ اور اسی وجہ سے اس نسبت میں اس کے مولی العتاقہ و مولی الموالاة
 و حلیف لوگ بھی داخل ہو جاتے ہیں۔ یعنی مثلاً بنو عباس یا بنو امیہ ایک غیر مخصوص جماعت ہے تو انہوں نے جس غلام کو آزاد
 کیا تو وہ بھی بنو عباس میں سے کہلاوے گا یعنی اسی قبیلہ کی طرف منسوب رہے گا۔ حالانکہ وہ اولاد میں سے نہیں ہے اس وجہ سے
 کہ آزاد کیا ہوا اپنی ولا کو کسی دوسرے کی طرف نہیں پھیر سکتا ہے اور موالات میں بھی جب بوجہ اسلام کے موالات کی تو موالات والے بھی
 اسی قوم کی طرف منسوب رہیں گے خصوصاً جب کہ ان کی طرف سے قوم والوں نے عاقلہ کے طور پر تاوان اٹھایا ہو اور حلیف جو قسم سے
 باہم مددگاری پر جمع ہوئے پس اسلام میں اگرچہ حصہ داری کی حلف نہیں لیکن زمانہ جاہلیت میں جو حلف ہو چکی ہیں اب بھی اس کی تاکید
 کے ساتھ بلکہ بزمید مافی ہیں تو وہ بھی اسی قوم کی طرف منسوب ہیں حالانکہ یہ کوئی بھی اس قوم کی نسبی اولاد میں سے نہیں ہیں اگر کہا جاوے
 کہ اس سے معلوم ہوا کہ مسئلہ مذکورہ میں جب بنوں فلاں کے وصیت ہو تو اس میں دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ فلاں مذکور کوئی مفرد
 شخص ہے کہ اس کی اولاد مخصوص ہیں مثلاً زید کے دس بیٹے اور پانچ بیٹیاں ہیں اور دس پوتے ہیں اور چار نواسیاں ہیں
 تو اس صورت میں امام کے نزدیک صرف اس کے لڑکے داخل ہیں کیونکہ اعیان مقصود ہیں تو پسروں پر وصیت بطور حقیقت
 ہے اور دوم یہ کہ فلاں مذکور کسی قبیلہ کا جہاں علی ہے جس کے تحت بنوں قوم غیر مخصوص ہیں تو لڑکے لڑکیاں سب شامل ہیں۔ اور
 صاحبین کے نزدیک اول صورت میں بھی لڑکیاں شامل ہیں پس معلوم ہوا کہ دوسری صورت میں امام و صاحبین کا اتفاق ہے جو اب یہ کہ ہاں دوسری صورت میں یہ اتفاق ہے کہ
 لڑکے لڑکیاں سب شامل ہیں لیکن اس صورت میں وصیت باطل ہوگی اس واسطے کہ جب یہ لوگ غیر مخصوص ہیں تو تملیک
 ممکن نہیں ہے اور فقہاء کی وصیت کا اشعار نہیں ہے لہذا شیخ مصنف نے اول صورت کو وصیت میں رکھا اور اس میں اختلاف
 بیان کیا کہ صاحبین کے نزدیک مذکورہ منٹ سب ہیں اور امام کے نزدیک فقط مذکور ہیں والد تعالیٰ اعلم۔ قال پھر یہ اختلاف
 صرف بنی فلاں کے لفظ میں جاری ہو سکتا ہے کیونکہ عرب اسی لفظ کو قبیلہ وغیرہ پر بدوں لحاظ بیٹا و بیٹی کے اطلاق کرتے ہیں
 اور جب قبیلہ معروف نہ ہو تو اختلاف امام و صاحبین ہے کہ حقیقتہ بیٹوں پر ہوگا یا بیٹیوں کو بھی شامل ہوگا جیسا کہ اوپر مذکور ہوا قال
 ومن اوصی لولد فلان۔ اور موصی نے فرزند ان فلاں کے واسطے وصیت کی۔

فن۔ تو یہ لفظ مثل بنی فلاں کے نہیں ہے بلکہ فرزند بالاتفاق بیٹا و بیٹی دونوں کو شامل ہے۔ قال وصیۃ بینہم الذکر
 والانثی فیہ سواہ لان اسم الولد ینتظم الکل انتظاما واحدا۔ پس یہ وصیت ان اولاد کے درمیان مشترک ہوگی اور مرد و عورت
 اس میں برابر ہوں گے (کچھ مرد کو عورت سے زیادہ استحقاق نہ ہوگا) اس واسطے کہ فرزند کا لفظ ان سب کو ایک ہی شمول سے شامل
 ہے۔ فن۔ تو جیسے لڑکا و مرد مستحق ہوگا اسی طرح لڑکی و عورت مستحق ہوگی اور لفظ مذکور میں کوئی اشارہ نہیں جس سے ایک
 کو دوسرے پر ترجیح سمجھی جاوے۔ ومن اوصی لورثۃ فلان قال وصیۃ بینہم الذکر مثل حظ الانثی۔
 اور اگر کسی نے وارثان فلاں کے واسطے وصیت کی تو یہ وصیت ان سب کو مرد کو عورت سے دو چند کے حساب سے مشترک ہوگی

لأنه لما نص على لفظ الورثة اذن ذلك بان قصيدة التفصيل كما في المسيرات -
 اس واسطے کہ جب موسیٰ نے لفظ وارثان کی تصریح کی تو اس نے بتلایا کہ موسیٰ کا مقصود ویسی تفصیل ہے جیسے میراث میں
 ہوتی ہے۔ تو صیح یہ کہ وارثوں میں جیسے مرد ہوتے ہیں ویسی ہی عورتیں ہوتی ہیں پس لفظ مذکور بھی فلاں کے کنہ والے
 مرد و عورتوں کو شامل ہے مگر شمول بلفظ درثہ ہے اور وارث ہونے میں مرد و عورت مشترک مستحق ہوتے ہیں تو عورت سے
 دو چند مرد پاتا ہے یعنی مذکور کو موث سے دو چند ملتا ہے تو یہاں بھی جس جہت سے شمول ہے وہ اسی ترجمہ سے شمول ہے
 کہ وارثت کے حساب سے عورتیں و مرد شامل و شریک ہوں واضح ہو کہ فائدہ ایسے مسائل میں اجتہاد کا یہ کہ وصیت میں تبدیل و
 تغیر کرنے والا گنہگار ہے۔ لقولہ تعالیٰ فانما اثمہ علی الذین ینزلونہ۔ پس جب موسیٰ نے اس شرط مذکور سے وصیت کی تو محتمل ہے کہ
 کہ شاید اس کا قصد یہ ہو کہ سب کو برابر ملے لیکن ہم کو قصد سے تعلق نہیں کیونکہ یہ تو اللہ تعالیٰ کو معلوم ہے بلکہ ہم لغت کے مفہوم
 کلام پر اعتماد کریں گے کیونکہ یہ دلیل ہے اور احتمال مساوات ملا دلیل ہے پس جب دلیل شرعی پر عمل کیا تو گناہ نہیں ہے فلاں
 اس کے جب تعمیل کرنے والے نے بلا دلیل سب کو مساوی کر دیا تو گنہگار ہے۔ فاحفظ۔ حتیٰ کہ اگر دونوں احتمالوں میں سے
 کسی جانب دلیل قائم نہ ہو تو تعمیل غیر ممکن ہوگی۔ وھن ادھی لموالیہ اگر کسی نے اپنے موالی کے واسطے وصیت کی۔

ف۔ حالانکہ موالی جمع مولیٰ ہے اور مولیٰ آزاد کرنے والے کو کہتے ہیں اور اس غلام کو بھی جو آزاد کیا گیا مثلاً زید ایک وقت میں
 خالد کا غلام تھا کہ اس کو خالد نے آزاد کر دیا تو خالد مولیٰ بمعنی آزاد کرنے والا ہے اور زید مولیٰ بمعنی آزاد کیا ہوا ہے حتیٰ کہ اگر زید نے بعد
 اس کے خود غلام حاصل کیا جس کا نام فرض کر دیا ہے اور بکر کو آزاد کیا تو زید اس کا مولیٰ بمعنی آزاد کرنے والا ہو گیا پس زید میں مولیٰ کے دونوں
 معنی جمع ہیں اور ہم فرض کرتے ہیں کہ جس نے اپنے مولیٰ کے واسطے وصیت کی اس میں بھی یہی صورت ہے کہ۔ لہ اموال اعتقہم
 اس کے چند موالی ہیں ان کو اس نے خود آزاد کیا ہے۔ وھوال اعتقوا۔ اور موصیٰ کے چند موالی ایسے ہیں جنہوں نے اس کو آزاد کیا تھا
 ف۔ مثلاً اس کو چار بیٹوں نے اپنے باپ سے میراث پایا تھا اور سبھوں نے مل کر آزاد کیا تو یہاں کسی جانب دلیل قائم نہیں ہوئی
 کہ آزاد کرنے والے مراد ہیں یا آزاد کیے ہوئے موالی مراد ہیں۔ فالوصیۃ باطلتہ تو وصیت مذکورہ باطل ہے یعنی تعمیل نہیں ہو سکتی ہے۔ و
 قال الشافعی فی بعض کتبہ ان الوصیۃ بعد جمیعاً۔ اور امام شافعی نے اپنی بعض کتابوں میں فرمایا کہ وصیت مذکورہ
 ابن دینوں فریق کے واسطے ہوگی۔ کہا گیا کہ ہی زفر و احمد کا قول ہے کہ مثلاً مولیٰ کے چار آزاد کیے ہوئے ہیں اور چار آزاد کرنے
 والے ہیں تو وصیت کے آٹھ حصے ہوں گے اور واضح ہو کہ عبارت مصنف قتل ہے کہ شاید مراد یہ ہو کہ علمائے شافعیہ کی بعض کتابوں
 میں قول شافعی اس طرح مذکور ہے اگرچہ ظہر عبارت یہ کہ خود امام شافعی نے اپنے بعض تصانیف میں ایسا بیان فرمایا ہے لیکن
 معروف تصانیف شافعی مؤید یعنی اول ہیں اور قول مصنف مفید معنی ثانی کہ۔ و ذکر فی موضع آخذانہ یوقف حقاً تصالوا۔

اور دوسرے مقام پر بعض کتب میں شافعی نے ذکر فرمایا کہ ماں وصیت روک رکھا جائے گا یہاں تک کہ دونوں فریق باہم صلح کریں
 ف۔ یعنی ہر دو فریق خود صلح کر کے آویں کہ یہ مال ہم کو دیا جاوے کہ یہ ہم دونوں فریق کے واسطے وصیت مشترک ہے اور مترجم کہتا
 ہے کہ شاید قول مذکور اس بنا پر ہے کہ ایک لفظ مشترک کو استعمال واحد میں اس کے دونوں معنی میں لینا امام شافعی کے نزدیک
 جائز ہے۔ ولہ ان الاسم یتناولہم لان کلامہ علیہی مولیٰ تصالوا خواتم اور امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ لفظ مولیٰ ان
 دونوں فریقوں کو شامل ہے کیونکہ ان میں ہر ایک کو مولیٰ کہتے ہیں پس یہ ایسا ہوا جیسے بھائیوں کا لفظ ہے۔

ف۔ مثلاً زید کے بھائیوں کے واسطے وصیت کی حالانکہ زید کے قتل بھائی ہیں ایک بھائی تو ایک ماں باپ سے ہے اور
 دوسرا فقط باپ سے یعنی ماں قتل ہیں اور تیسرا فقط ماں سے یعنی اس ماں نے دوسرا نکاح کیا تھا پس بھائی کا لفظ ان سب

پرسادق ہے لہذا زید کے ان سب بھائیوں کے واسطے وصیت ہوگی اور اس میں کچھ اختلاف نہیں ہے، اسی طرح مولیٰ کا لفظ بھی آزاد کرنے والے اور آزاد کیے ہوئے سب پرسادق ہے تو یہ دونوں وصیت میں داخل ہوں گے۔ ولنا ان الجہات مختلفہ لان احدہما یسعی مولیٰ النعمۃ والآخر منعم علیہ فصارتہما متشککاً۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جہت مختلف ہے اس واسطے کہ ایک فریق کو مولیٰ نے نعمت کہتے ہیں اور دوسرے کو منعم علیہ کہتے ہیں تو یہ لفظ ان دونوں میں مشترک ہو گیا۔ یعنی جس نے مولیٰ کو آزاد کیا وہ مولیٰ یعنی ولی نعمت ہے اور جس کو مولیٰ نے آزاد کیا وہ مولیٰ یعنی آنکھ مولیٰ نے اس پر انعام کیا ہے یعنی اس کو آزادی کی نعمت دی ہے تو مولیٰ ان دونوں پر مختلف جہت سے بولا جاتا ہے تو بوجہ اختلاف معنی کے معلوم ہوا کہ مولیٰ ان دونوں معنی میں مشترک ہے برخلاف بھائیوں کے کہ بھائی کا لفظ اپنے افراد کو شامل ہے تو ایک ہی جہت سے ان تینوں بھائیوں پر صادق ہے اور فرق یہ کہ بعض لفظ تو مختلف اقسام کو بطور اپنے افراد کے شامل ہوتا ہے جیسے خرا اپنے اقسام کو شامل ہے اور انگور اپنے انواع کو شامل ہے پس یہ مشترک نہیں ہے اور بعض لفظ مختلف معانی کے واسطے موضوع ہوتا ہے جیسے عین بمعنی آنکھ و چشمہ و آفتاب وغیرہ مشترک ہے نہ آنکھ یہ سب اس کے افراد ہیں اسی طرح مولیٰ بھی آزاد کنندہ اور آزاد کردہ کے واسطے مشترک ہے۔ فلا ینتظمہا لفظ واحد فی موضح الاثبات۔ تو اثبات کے موقع میں ایک ہی لفظ ان دونوں کو شامل نہیں ہوگا۔ یعنی یہ مسئلہ یہ کہ لفظ مشترک جب استعمال کیا گیا تو کیا اسی استعمال میں اس کے سب معانی مراد ہو سکتے ہیں یا نہیں پس امام شافعیؒ کے نزدیک ممکن ہے اور ہمارے نزدیک اگر جملہ مثبت ہو جس میں کوئی حکم ثابت جائے گا تو سوائے ایک معنی کے زیادہ کامراد ہونا معدوم ہے جیسا کہ اصول الفقہ میں مدلل مبین ہے کہ مشترک کے واسطے عموم نہیں ہوتا ہے بخلاف ما اذا حلف لا یکن مولیٰ فلان حیث یتناول الاعلیٰ والاسفل برخلاف اس کے جب قسم کھائی کہ فلاں کے مولیٰ سے کلام نہیں کروں گا تو یہ البتہ اس کے آزاد کرنے والے اور آزاد کیے ہوئے سب کو شامل ہے۔ لانه مقام النفی۔ اس واسطے کہ یہ مقام نفی ہے۔ حتیٰ کہ اگر کوئی مولیٰ موجود نہ ہو تو بھی کلام ہو جائے گا۔ ولا تنافی فیہ اور نفی کی صورت میں دونوں قسم کے مراد لینے میں کچھ منافات نہیں ہے۔

ف۔ کیونکہ دونوں معنی کا جمع کرنا لازم نہیں آتا اور نفی کرنا مختلف بلکہ متضاد چیزوں کا ایک کلمہ سے ممکن ہے حتیٰ کہ جہان میں جس قدر چیزیں ہیں اور باہم ایک دوسرے کی عین ہیں سب سے الوصیت کی نفی کلمہ تو حید کر دی گئی پس معلوم ہوا کہ جو لفظ مشترک ہو اس کے معانی میں سے اثبات کرنا ایک استعمال میں ایک سے زیادہ نہیں ہوتا اور نفی کرنا سب معانی کا ممکن ہے لہذا مولیٰ سے کلام نہ کرنے میں دونوں فریق سے نفی ہے پس آزاد کرنے والوں یا آزاد کیے ہوؤں جن سے کلام کرے حائث ہو گا اور مولیٰ کو اپنے مال میں خلیفہ کرنا بطور وصیت کے دونوں متنافیوں کو شامل نہیں ہو سکتا تو جب مولیٰ کی مراد معلوم نہ ہو تو تعجیل غیر ممکن ہے ہاں اگر اس کی مراد معلوم ہو مثلاً مولیٰ اسے اس نے اپنے آزاد کیے ہوئے بیان کیے تو وصیت انہیں کے واسطے ہوگی۔ و یدخل فی ہذا الوصیۃ من اعتقہ فی الصحۃ والمرض۔ اور آزاد کیے ہوئے مولیٰ کی وصیت میں سب آزاد کیے داخل ہوں گے خواہ اس کو وصیت میں آزاد کیا ہو یا مرض میں آزاد کیا ہو۔ کیونکہ بعد موت مولیٰ کے جب نفاذ وصیت کا وقت ہے اس وقت ہر ایک آزاد ہے۔ ولا یدخل مدبر ولا وامہات اولادہ لان عتقہ ہوا بثنیت بعد الموت والوصیۃ تضاف الی حالۃ الموت قلابد من تحقق الاستقبالیۃ اور اس وصیت میں اس کی ام ولد بانڈیاں وکام کی مدبر مملوک داخل نہ ہوں گے کیونکہ ان لوگوں کا آزاد ہونا مولیٰ کی موت کے بعد ثبوت ہوگا حالانکہ وصیت تو حالت موت کی جانب مضاف ہوتی ہے تو موت سے پہلے یہ نام متحقق ہو جانا ضرور ہے۔

ف۔ یعنی وصیت کا مستحق وہ ہوگا جو موسیٰ کی موت کے وقت آزاد کیا ہو اور یہ صحیح ہو سکتا ہے کہ موت سے پہلے اس کی آزادی پوری ہو چکی ہو تو ام ولد یا مدبر جو اس کی آزادی بعد موت سے موسیٰ کے پوری ہوئی یہ کوئی داخل نہ ہوں گے۔ وعن ابی یوسفؒ انہم یدخلون لان سبب الاستحقاق لازم۔ اور امام ابو یوسفؒ سے نوادر میں روایت ہے کہ وصیت میں اس کی ام ولد و مدبر لوگ بھی شامل ہوں گے اس واسطے کہ ان کی آزادی کا سبب استحقاق بھی لازم ہے۔

ف۔ یعنی ام ولد کے آزاد ہونے کا سبب یہ کہ موسیٰ نے اس باندی کو تحت میں لاکر اپنے بچہ کی ماں بنایا جس سے جنمیت پیدا ہو گئی اور یہ سبب ایک امر لازمی ہے تو وہ گویا ابھی آزاد ہو گئی لیکن شرعاً نے موسیٰ کی زندگی تک اس کو استمتاع دیا کہ جدائی نہ ہو جاوے اور اسی طرح جس غلام کو یا باندی کو مدبر کر دیا اس سے رجوع نہیں کر سکتا تو زندگی بھر اس سے خدمت لینے کا نفع دیا گیا تاکہ تکلیف نہ ہو ورنہ وہ ابھی مستحق آزادی ہے اسی وجہ سے وہ ام ولد یا مدبر کو فروخت نہیں کر سکتا ہے تو معلوم ہوا کہ ان کے آزاد ہونے کا جو سبب ہے وہ لازمی سبب ہے تو ان کو پہلے ہی سے آزادی کا استحقاق ہے تو گویا وہ پہلے ہی سے آزاد ہیں پس وصیت کے مستحقین میں شامل ہوں گے۔ ۲۔ لیکن قول اول اصح ہے کہ یہ لوگ داخل وصیت نہ ہوں گے کیونکہ ان کو حقیقی آزادی حاصل نہیں ہے حتیٰ کہ ابھی ان کو درحقیقت غلام کہتے ہیں۔ غ۔ ویدخل فیہ عبد قال لہ مولاء ان لہم اصحابک فانما حولان الحقیق ینتہ قبیل الموت عند تحقق عبودہ۔ اور وہ غلام اس وصیت میں داخل ہو جائے گا جس کی نسبت موسیٰ نے کہا ہو کہ اگر میں نے تجھے نہ مارا تو تو آزاد ہے (پھر نہیں مارا یہاں تک کہ مر گیا) اس دلیل سے کہ موسیٰ کی موت سے کچھ

دیر پہلے جب مارنے سے اس کی عاجزی ثابت ہو گئی تو غلام کی آزادی بھی ثابت ہو گئی۔

ف۔ کیونکہ شرط یہ تعلیق کے بعد جب مولیٰ نے نہیں مارا تو ابھی حاشا نہ ہوگا یہاں تک کہ مارنے سے عاجزی ثابت ہو جاوے اور یہ عاجزی کچھ دم پہلے موت سے ثابت ہو جاتی ہے تو غلام اسی وقت آزاد ہو گیا پس مولیٰ کی موت کے وقت وہ آزاد موجود ہے تو آزاد کیے ہوئے ملکوکوں کی وصیت میں بھی یہ داخل ہوگا پھر واضح ہو کہ مولیٰ وہ بھی ہوتا ہے جس کو مولیٰ الموالاة کہتے ہیں یعنی جو اس کے ہاتھ پر مسلمان ہوا اور اپنے کفار قرابتیوں سے منقطع ہو کر اس نے اس سے موالات کر لی چنانچہ کتاب الموالات میں مفصل بیان ہو چکا اور اگر زید نے اپنے مولیٰ الموالات کی وصیت کی تو اس کو ملے گی اور اگر اس نے یوں کہا کہ میرا تہائی مال میرے مولیٰ کے واسطے ہے حالانکہ زید کے آزاد کرنے والے مولیٰ نہیں بلکہ ایسے مولیٰ ہیں جن کو اس نے آزاد کیا ہے تو یہی مستحق ہیں جب کہ زید کی موت سے پہلے ان کی آزادی ثابت ہو گئی ہو۔ ولو کان لہ موال و اولاد موال و موالی موالات یدخل فیہا معتقوہ و اولادہ دون موالی الموالات۔ اور اگر زید کے مولیٰ ہوں اور موالی کے اولاد ہوں اور اس کے موالاتی موالی بھی ہوں تو موالات کے موالی مستحق وصیت نہ ہوں گے بلکہ آزاد کیے ہوئے مولیٰ وان کی اولاد التبرہ داخل وصیت میں۔ وعن ابی یوسفؒ انہم یدخلون ایضاً والکل شراً کالان الالسم یتناو لہم علی السواء۔ اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ مولیٰ موالات بھی داخل وصیت ہوں گے اور سب قسم کے مولیٰ اس میں شریک ہوں گے یعنی مساوی حقدار ہوں گے کیونکہ مولیٰ کا لفظ ان سب کو یکساں شامل ہے۔ ف۔ لیکن امام محمدؒ اس سے انکار کرتے ہیں اور ان کا قول وہی اول ہے۔ و محمدؒ یقول بلہمة مختلفۃ فی المعتق الاتعام و فی الموالی عقد الاتعام۔ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ دونوں فریق پر اطلاق کی جہت مختلف ہے یعنی آزاد کردہ پر انعام کرنے کی راہ سے مولیٰ کہتے ہیں بمعنی انعام کیا ہوا اور موالات اسے کو التزامی عقد کی جہت سے مولیٰ کہتے ہیں۔ ف۔ یعنی موالات کیا ہوا تو مولیٰ کا اطلاق ان دونوں پر مشترک طور پر ہوتا ہے لیکن یہاں تزییح ممکن ہے اس طور پر کہ جس کے ساتھ موالات ہے وہ زندگی تک

رہی بلکہ زندگی میں بھی ابتدا میں لازمی نہیں ہوتی بلکہ کبھی آخر تک لازمی نہیں ہوتی حتیٰ کہ اگر مولائے اعلیٰ نے مولائے اسفل کی طرف دیت وغیرہ کی عاقلہ شرکت نہ کی ہو تو اسفل کو اختیار ہوتا ہے کہ اس کو چھوڑ کر دوسرے سے مولات کرے پس عقد مولات لازمی نہیں ہے۔ و
 الاعتاق لازم ہے۔ اور اعتاق امر لازم ہے۔ حتیٰ کہ آزاد کر کے رجوع نہیں ہو سکتا۔ فكان الاسلمہ احق۔ تو مولیٰ کا لفظ آزاد کیے ہوئے
 کے واسطے احق و انج ہے۔ پس جب مولیٰ کے واسطے وصیت کی اور موصی کا آزاد کیا ہو مولیٰ اور موصی کا مولاتی مرے موجود
 ہے تو وصیت کا استحقاق فقط آزاد کیے ہوئے کے واسطے ہوگا۔ ولایدخل فیہم موالی الموالی۔ اور آزاد کیے ہوئے مولیٰ
 میں مولیٰ کے موالی داخل نہ ہوں گے۔ یعنی مثلاً زید نے مولیٰ کے واسطے وصیت کی اور زید کے آزاد کیے ہوئے کو و بدھود
 جن موجود ہیں اور ان لوگوں نے بھی بعد آزادی کے اپنی طرف سے غلاموں کو آزاد کیا ہے تو ان کے آزاد کیے ہوئے وصیت
 میں ان کے ساتھ مستحق نہ ہوں گے اگرچہ ان کی ولایت بھی زید کو پہنچتی ہے۔ لانہم موالی غیرہا حقیقۃً کیونکہ یہ لوگ درحقیقت موصی
 کے سوائے دوسرے کے آزاد کیے ہوئے ہیں۔ تو موصی کی وصیت صرف اس کے آزاد کیے ہوئے مملوکوں کے واسطے ہے
 بخلاف موالیہ و اولادہم لانہم بنسبون الیہ باعتاق و جدمذہب۔ برخلاف موصی کے موالی اور ان کی اولاد کی کہ
 یہ سب موصی کی طرف بوجہ ایسے اعتاق کے منسوب ہیں جو موصی کے فعل سے پایا گیا۔ اگرچہ اولاد کو اس نے اپنی لفظ
 سے آزاد نہیں کیا لیکن انکار آزاد پیدا ہونا اسی وجہ سے کہ ان کے باپ ماں کو موصی ہی نے آزاد کیا ہے تو موصی ہی کے اعتاق
 سے ان کا عتق حاصل ہے یہ سب اس صورت میں کہ موصی کے حقیقی موالی یا ان کی اولاد موجود ہو تو مولیٰ کے آزاد کیے ہوئے
 مستحق وصیت نہ ہوں گے۔ بخلاف ما اذا لم یکن لہ موال و اولاد الموالی۔ برخلاف اس کے جب موصی کے
 حقیقی موالی یا ان کی اولاد موجود نہ ہو۔ تو وصیت مذکورہ اس کے موالی کے موالی کے واسطے ہوگی یعنی جن کو اس کے
 مولیٰ نے آزاد کیا ہو وہ مستحق ہوں گے۔ لان اللفظ لہم مجاز فیصرف الیہ عند تعدد اعتبار الحقیقۃ۔ اس واسطے کہ لفظ موال
 تو موصی کے موالی کے آزاد ہونے لوگوں کے واسطے مجاز ہے کہ وہ بھی مجازاً موصی کے والی کہلاتے ہیں تو در صورتیکہ لفظ
 موالی کے حقیقی معنی کا اعتبار نہ ہو تو اس کے مجازی معنی کی طرف پھیرا جاوے۔

ف۔ خواہ اس وجہ سے کہ موصی کی یہی مراد معلوم ہوتی ہے جب کہ حقیقی معنی ممکن نہیں یا اس وجہ سے کہ مراد مواسات
 خیر ہے تو جہاں تک ممکن ہے مراد پوری کی جاوے پھر جان لینا چاہیے کہ موالی لفظ جمع ہے اور وصیت میں میراث کی طرح کتر
 جمع دو عدد سے پوری ہوتی ہے۔ ولو کان لہ معتق واحد و موالی الموالی۔ اور اگر موصی کا حقیقی آزاد کیا ہو صرف
 ایک موجود ہو اور اس کے آزاد کیے ہوئے مولیٰ کے آزاد کیے ہوئے لوگ موجود ہیں۔ جو مجازاً موصی کے موالی کہلاتے ہیں
 تو کیا اقارب کی وصیت کی طرح جو چچا و ماموں کی مثال میں گزریاں بھی نصف اس کے حقیقی مولیٰ کو دیا جاوے اور باقی اس
 کے مجازی مولیٰ یعنی مولیٰ کے مولیٰ کو دے جاوے جواب یہ کہ نہیں۔ قال نصف لمتفقہ والبقی للولائۃ پس وصیت میں سے نصف
 تو مولیٰ حقیقی کو دی جاوے اور باقی اس کے وارثوں کے واسطے ہوگی۔ کیونکہ ہم حقیقی مولیٰ کے ساتھ میں مولیٰ کے
 موالی کو جمع نہیں کر سکتے۔ لتعدد الجمع بین الحقیقۃ و المجاز۔ کیونکہ معنی حقیقی اور معنی مجازی کو جمع کرنا ممنوع ہے۔

ف۔ یعنی موصی نے مولیٰ کے واسطے وصیت کی لفظ میں مولیٰ سے حقیقی معنی مراد لیے یا مجازی مراد لیے اور چونکہ حقیقی معنی
 موجود ہے تو مجازی مستغنی ہوا لیکن حقیقی صرف ایک ہے تو اس کو نصف کا استحقاق ہوا اور باقی کا کوئی مستحق نہیں تو وصیت
 سے پھیر کر وارث کی میراث ہے۔ ولایدخل فیہ موالی اعتقہم ابنہ و ابوالہ لانہم لیسوا بموالیہ لالحقیقۃ ولا مجازاً۔
 اور واضح ہو کہ موالی کی وصیت میں ایسے موالی داخل نہیں ہو سکتے جن کو موصی کے باپ یا بیٹے نے آزاد کیا ہو اس واسطے

کہ یہ لوگ حقیقتاً یا مجازاً کسی طرح موصی کے موالی نہیں ہیں۔ پس اگر زید نے اپنے موالی کے واسطے وصیت کی حالانکہ اس نے کسی کو آزاد ہی نہیں کیا تھا مگر وہ مر گیا اور کوئی اولاد نہیں چھوڑی اور نہ اس نے کسی کو آزاد کیا تھا یا وہ بھی بغیر نسل کے معدوم ہوا لیکن موصی کے باپ یا بیٹے کے موالی موجود ہیں تو یہ لوگ کچھ مستحق نہ ہوں گے اگر کہا جاوے کہ جب زید نے کسی کو آزاد ہی نہیں کیا تو اس کی یہی مراد معلوم ہوتی ہے کہ میرے خان دان کے جو موالی میرے باپ یا بیٹے کے ہیں وہ پادیں تو مجازاً ان کو ملنا چاہیے جو اب یہ ہے کہ تعمیل بکلام وصیت ہے اور وصیت کا لفظ اپنے حقیقی معنی یا مجازی معنی پر جب کہ حقیقی غیر ممکن ہو معمول ہوگا اور یہاں موالی کے حقیقی معنی ندارد ہیں اور اسی طرح مجازی بھی ندارد ہیں اس واسطے کہ جن کو اس کے باپ یا بیٹے نے آزاد کیا وہ مجازاً بھی موصی کے موالی نہیں ہیں پس جب لفظ کا مدلول حقیقی و مجازی دونوں ندارد ہو تو کلام داینگا ہو گیا اگر کہا جاوے کہ باپ یا بیٹے کے موالی سے جب انقطاع ہے تو اٹھی میراث بھی منقطع ہو حالانکہ میراث ملتی ہے تو انقطاع کہنا باطل ہے صورت یہ کہ مثلاً زید کے باپ نے کلو کو آزاد کیا پھر باپ مر گیا اور زید اس کا وارث ہے پھر کلو بھی لاولد مر گیا اور اس کا کوئی وارث نہیں ہے تو کلو کی میراث اسی زید کو ملے گی تو معلوم ہوا کہ باپ کے آزاد کئے ہوئے کی میراث پائی تو انقطاع نہیں ہے بلکہ باپ کے موالی کی میراث پائی جو اب یہ کہ میراث پانے سے یہ لازم نہیں آتا کہ کلو مذکور زید کا بھی موالی ہے۔ وانما یحسد میراثہم بالصواب۔ اور ان ملاؤں کی میراث پانا تو غضب ہونے کی وجہ سے ہے۔

ف۔ کیونکہ شرعی قاعدہ یہ ہے کہ جس نے کسی کو آزاد کیا پھر آزاد کیا ہوا بغیر وارث کے مر گیا تو اس کی میراث اس کے آزاد کرنے والے کے واسطے ہوتی ہے اور اگر آزاد کرنے والا بھی مر چکا ہو تو آزاد کرنے والے کے اعلیٰ عصبہ کو ملتی ہے بعداً زید کے باپ یا بیٹے نے جس کو آزاد کیا تھا اور وہ بے وارث مرا اور صرف زید موجود ہے تو زید کو اس کی میراث کچھ اس وجہ سے نہیں ملی کہ وہ زید کا موالی ہے بلکہ اس وجہ سے کہ اس کی میراث تو اس کے آزاد کرنے والے کے واسطے یا آزاد کرنے والے کے عصبہ کے واسطے ہوگی اور چونکہ زید ہی عصبہ ہے تو اس نے عصبہ ہونے کی وجہ سے میراث پائی۔ مختلف معتق البعض بالصواب معتق المعتق۔ لانه ینسب الیہ بالولاد والذات اعلم بالصواب۔

برخلاف اس موالی کے جس کو موصی کے موالی نے آزاد کیا ہو اس واسطے کہ وہ تو ولاد کی جہت سے موصی کی جانب منسوب ہوتا ہے والد تعالیٰ اعلم۔ ف۔ یعنی موصی کے موالی کا موالی اگرچہ درحقیقت موصی کا آزاد کیا ہوا نہیں بلکہ اس کے آزاد کئے ہوئے کا آزاد کیا ہے لیکن وہ مجازاً موصی کا آزاد کیا ہوا اس وجہ سے ہوتا ہے کہ موصی کو اپنے آزاد کئے ہوئے کی ولاد حاصل ہے اور آزاد کئے ہوئے کو اپنے آزاد کئے ہوئے کی ولاد حاصل ہے تو موصی کو اس ذریعہ سے موالی کے موالی کی ولاد حاصل ہے تو وہ مجازاً موصی کا موالی ہے۔ والد تعالیٰ اعلم بالصواب۔

باب الوصیۃ بالسکنی والخدمۃ والتمرا

یہ باب وصیت سکونت و خدمت و پھل کے بیان میں ہے۔

یعنی جو چیز کہ بالفصل بطور عین موجود نہیں بلکہ حاصل ہو سکتی ہے جیسے زید نے کہا کہ میری وفات پر اس باغ میں اس سال جو پھل آویں میں نے وہ بکر کے واسطے وصیت کیے یا کہا کہ میری اس باندی یا غلام کی یا ایک باندی یا غلام کی خدمت ایک سال کے واسطے بکر کے لئے وصیت ہے یا میرے اس مکان کی سکونت اس کے لئے وصیت ہے۔ قال ویجوز للوصیۃ بخدمۃ عبدہ و سکنی دارہ سنین معلومۃ ویجوز بذلک ابداً۔ مختصر میں ہے کہ اپنے غلام کی خدمت یا اپنے گھر کی سکونت کی کسی شخص کے لئے سال کے معلومہ تک کی وصیت کرنا جائز ہے اور ہمیشہ کے لئے بھی اس کی وصیت جائز ہے۔

ف۔ پس جواز کی دلیل چاہئے پھر اس کے فروغ مسائل کہ مثلاً غلام کا کھانا کپڑا کس کے ذمہ ہے اور مکان کی مرمت کون کرے اور ان کی ذاتی ملکیت کس کے واسطے ہوگی اور کیا وہ اس غلام و مکان کو فروخت و منہدم کر سکتا ہے یا نہیں وغیر ذلک لہذا پہلے اصل سے شروع کیا کہ ایسی وصیت جائز ہے۔ لان المنافع یصح تملیکھا فی حالتہ الحیات ببدل وغیر بدل فکذا بعد المهمات لحاجتہ کما فی الاعیان۔ اس دلیل سے کہ منافع ایسی چیز ہیں کہ غیر کو ان کا مالک کرنا موصی کی زندگی میں بعوض و بغیر عوض دونوں طرح درست ہے (جیسے بعوض اجرت کے اجارہ دینا و محنت احسان سے عاریت دینا منافع کی تمیک ہے) پس اسی طرح موصی کی طرف سے اپنی موت کے بعد مالک کرنا بھی جائز ہے کیوں کہ یہاں بھی موصی کو اختیار ہے جیسے اموال اعیان میں جائز ہے۔ یعنی قیاس مقتضی تھا کہ منافع کی تملیک جائز نہ ہو کیونکہ وہ کوئی موجود چیز نہیں ہے اور اس میں فساد کے وجوہ ہیں لیکن شرع نے لوگوں کی احتیاج سے اس کو جائز فرمایا حتیٰ کہ اجارہ و عاریت منصوص ہے پس وصیت بھی جائز ہے کیونکہ نہ موصی کو وصیت کی احتیاج ہے جیسے اموال اعیان میں وصیت جائز ہے تاکہ موصی کو ثواب حاصل ہو یونہی منافع سے ثواب حاصل ہونے کا نفع عظیم ہے چنانچہ اگر موصی لہ کو مکان سکونت حاصل نہ ہو تو غالباً وہ اجرت سے حاصل کرے پس وصیت سکونت بمنزلہ عطائے اجرت ہے پھر مخفی نہیں کہ اعیان ترکہ تو وارثوں کی ملکیت ہو جاتی ہیں جب کہ ان کی ذات سے حق الغیر متعلق نہ ہو اور یہاں مثلاً مکان کی سکونت کی وصیت کی تو اس مکان کی دو جہت ہیں ایک یہ کہ رقبہ مکان میں غیر کا حق متعلق نہیں ہے تو وارثوں کی ملکیت ہونا چاہیے حتیٰ کہ اس میں ہر طرح فروخت وغیرہ کا تصرف کر سکتے ہیں۔ دوم یہ کہ منفعت مکان سے موصی لہ کا حق سکونت متعلق ہے تو چاہیے کہ وارث اس میں کچھ تصرف نہ کر سکیں لہذا ہم نے دونوں وجہوں کو اپنی اپنی حد پر رکھا اور شیخ نے فرمایا۔ و یكون محبوسا علی ملکة فی حق المنفعة حتیٰ یتملکھا الموصی لہ علی ملکة اور یہ مکان یا غلام اپنی منفعت کے حق میں خود موصی کی ملکیت پر رد کا ہوا ہے گا (اگرچہ بحق رقبہ وہ وارثوں کا ہو جاوے) حتیٰ کہ موصی لہ کو منافع کی ملکیت خود موصی کی ملکیت سے حاصل ہوگی۔ اور موصی ہی کو ثواب ہوگا اور وارثوں کی مملوکہ چیز سے یہ منفعت موصی لہ کے واسطے نہ ہوگی جس سے موصی کو کچھ ثواب نہ ہوتا۔ کما یستوفی الموقوف علیہ منافع الوقف علی حکم ملک الوقف جیسے وقف کے منافع وہ شخص جس پر وقف ہو وقف کنندہ ہی کے حکم ملک پر حاصل کرتا ہے۔

ف۔ پس وصیت میں جو قول ہم نے کہا اس کی پوری نظیر یہ وقف ہے کیونکہ کتاب الوقف میں معلوم ہو چکا کہ اگر زید نے اپنا گاؤں بکر و خالد وغیرہ پر وقف کیا تو رقبہ مذکور خود زید کی ملکیت باقی ہے حتیٰ کہ بکر و خالد وغیرہ اس کو فروخت و بیواریہ نہیں کر سکتے ہیں بلکہ ان کو صرف حاصلات موافق شرائط الوقف کے بلا کرے گی پھر جب زید مرا تو لازم آیا کہ یہ گانوں اس نے ترکہ چھوڑا تو یہی صورت جو وصیت مذکورہ میں ہے یہاں بھی پیدا ہوئی کہ رقبہ مذکور وارثوں کی میراث ہونا چاہیے لیکن یہ نہیں ہوتا ہے پھر اگر وہم ہو کہ اچھا وارثوں کا بیواریہ نہ ہوا لیکن جب رقبہ ان کی ملکیت ہو گیا تو بکر و خالد وغیرہ کو انکی ملکیت سے ساقطاً ملتی رہی تو وہی مستحق ثواب ہونے اور زید خارج ہو گیا تو بالاجماع یہ وہم باطل ہے کیونکہ وقف کرنے والا ہی مستحق ثواب رہتا ہے پس اس کے معنی یہی نکلے کہ منفعت کی راہ سے یہ چیز خود واقف یا موصی کی ملک پر حکم باقی ہے اور جن لوگوں کو منافع و حاصلات ملتی ہے ان کو واقف و موصی ہی کی ملک حکمی سے اسی کی طرف سے ملتی ہے تب ہی وہ ثواب جمل کا مستحق ہے پس اس باب میں وقف و وصیت باہم نظر نہیں اور دونوں جائز ہیں۔ وینجوز ہ وقتا و موبدا کما فی العاریت۔ اور وصیت مذکور خواہ کسی وقت محدود کے لئے ہو یا دائمی ہو ہر صورت مثل عاریت کے جائز ہے۔ ف۔ پس احتیاج ثواب سے جواز تھا اور محدود تملیک کی نظیر عاریت ہے چنانچہ عاریت میں وہ عاریت کا وقت محدود تک بلا خلاف مختار ہے اور وصیت نظیر عاریت ہے

فانہا تملیک علی اصلہا۔ کہ عاریت ہمارے امور پر تملیک منافع ہے۔

ف۔ اگرچہ امام شافعیؒ کے نزدیک منافع کی اباحت ہے اور فائدہ اختلاف خود عاریت میں مذکور ہو چکا ہے تو مقصود یہ ہے کہ جیسے وصیت منافع بمعنی قائم مقامی مطلقہ نہیں بلکہ منافع کی تملیک ہے یعنی عاریت میں ہوتا ہے تو جیسے عاریت ایک وقت محدود تک جائز ہے اسی طرح وصیت مذکورہ بھی محدود جائز ہے اور رہی دائمی وصیت تو اس میں کچھ تردد ہی نہیں ہے بالجملہ ہم نے اس وصیت کو بطور تملیک کے صحیح ٹھہرایا۔ بخلاف المیراث لانہ خلافہ فیہما تملک المورث وذلك فی عین یسقی والمنفعة عرض لایبتی۔ برخلاف میراث کے کہ وہ نیابت وقائم مقامی ہر ایسی چیز میں ہے جو مورث کی ملکیت میں حاصل ہو جاوے اور یہ بات ایسے مال عین میں ممکن ہے جو باقی رہتا ہو حالانکہ منفعت تو عین نہیں بلکہ عرض ہے جو باقی نہیں رہتی ہے۔ تو منافع کی وصیت ہو جانے سے میراث میں خلل نہ ہو یعنی مکان یا غلام میں میراث جاری ہوئی لیکن یہ میراث صرف عین مکان و عین غلام میں قائم ہوئی کہ یہی باقی ہیں تو وارث ان میں موصی کا قائم مقام خلیفہ ہو گیا اور منافع مکان یا غلام میں میراث کی نیابت نہیں ہو سکتی کیونکہ یہ اعراض ہیں جو باقی نہیں رہتے ہیں یعنی منفعت تو غیر موجودہ چیز ہے پر خدمت یا سکونت جو حاصل ہو وہ فوقاً فوقتاً حاصل ہوتی دفتاً ہوتی جائے گی پس مکان و غلام میں دونوں باتیں تملیک ہو گئیں کہ ازراہ ذات کے میراث ہیں اور یہی عمل میراث ہے اور ازراہ منافع کے موصی کی ملکیت پر باقی ہو کر وصیت ہیں کیونکہ منافع عمل میراث نہیں ہوتے ہیں (فائدہ) قولہ جو مورث کی ملکیت میں حاصل ہو جائے۔ اشارہ کیا کہ مثلاً زید نے ایک غلام خریدا جس میں خیار شرط ہے پھر زید مر گیا اور خیار ساقط ہوا تو یہ بھی ترکہ میں میراث ہو گا کیونکہ مورث کی ملکیت حاصل ہو گئی اسی واسطے یوں نہیں فرمایا کہ میراث ایسے مال میں نیابت ہے جو مورث کی ملکیت ہو بالجملہ ثبوت ہوا کہ سکونت مکان و خدمت غلام کی وصیت محدودہ وغیر محدودہ دائمی سب جائز ہیں۔ وکذا الوصیۃ بغلۃ العبد والدار لانہ بدل المنفعة فاخذ حکمہا۔ اور اسی طرح کرایہ مکان و اجرت غلام کی وصیت بھی جائز ہے یعنی مثلاً کہا کہ میرے اس غلام یا مکان کی اجرت و کرایہ زید کو دیا جلیا کرے تو جائز ہے اس واسطے کہ یہ مال ان دونوں کے منافع کا عوض ہے تو اس اجرت کو ان کے منافع کا حکم مل گیا۔ ف۔ کہ جیسے منافع کی تملیک بطور وصیت جائز ہے ویسے ہی عوض منافع کی تملیک بھی جائز ہے۔ والمعنی یشتملہا۔ اور معنی مذکورہ ان دونوں کو شامل ہیں۔ یعنی جو امر کہ جائز کرنے والا ہے وہ منفعت اور حاصلت دونوں کو شتمل ہے پس جائز کرنے والا امر یہ کہ موصی کو اپنی عافیت کے لیے ایسی وصیت کی حاجت ہے تو حاجت روانی کے واسطے منفعت کی وصیت جائز ہوئی تھی یوں ہی اجرت منفعت و حاصلت کی وصیت بھی جائز ہوئی پس استدلال کے ساتھ ثابت ہوا کہ اگر کسی نے اپنے غلام کی خدمت کی یا اپنے مکان کی سکونت کی یا غلام کی کمانی کی یا مکان کے کرایہ کی زید کے واسطے وصیت کی تو جائز ہے۔ قال فان خرجت رقبة العبد من الثلث۔ پھر دیکھا جاوے کہ موصی کے تہائی ترکہ سے اس کا غلام کا رقبہ برآمد ہوتا ہے۔ یا نہیں پس اگر موصی نے مل کثیر چھوڑا جس کی تہائی یہ غلام ہے تو۔ لیسلم الیہ لیخده لان الحق الموصی لہ فی الثلث لانداحہ الرثۃ یہ غلام موصی لہ کو سپرد کیا جائے گا تاکہ اس کی خدمت کیا کرے اس واسطے کہ موصی لہ کا حق صرف تہائی ترکہ میں ہے (اس سے تجاوز نہیں ہے) حالانکہ وارث لوگ اس کے مزاحم نہ ہوں گے۔

ف۔ یا کہا جاوے کہ جب موصی لہ حق تہائی کے اندر ہو یعنی تہائی تک ہو تو ورثہ اس کے مزاحم نہیں ہوتے ہیں کیونکہ وصیت کو اپنی تہائی میں اختیار ہے اسی طرح اگر تہائی سے زائد ہو لیکن وارثوں نے اجازت دے دی تو بھی موصی لہ کو یہ غلام دیا جاوے گا تاکہ اس کی خدمت کیا کرے۔ وان کان لا مال لہ فیکف۔ اور اگر رقبہ غلام تہائی سے برآمد نہیں ہوتا اس طرح کہ وصیت

کا سوائے اس غلام کے کچھ مال نہیں ہے۔ حتیٰ کہ غلام مذکور میں سے دو تہائی وارثوں کا حق ہے اور صرف ایک تہائی میں وصیت کی وصیت جائز ہے اگرچہ رقبہ غلام بہر حال میں کل وارثوں کی ملکیت ہے۔ خدام الورثۃ یومین والموصی الیومما تو غلام مذکور دو روز وارثوں کی خدمت کیا کرے اور ایک روز موصیٰ کی خدمت کرے۔ لان حقه فی الثلث وحقہم فی الثلثین کما فی الوصیۃ فی العین ولا یمکن قسمة العبد اجزاء لا یتجزی قصدا الی المہایاۃ الیفاء للحقین۔ اس واسطے کہ موصیٰ کا حق صرف تہائی میں ہے اور یہاں وہ صرف غلام مذکور کی تہائی ہے اور وارثوں کا حق دو تہائی ہے جسے وصیت عین میں ہوتا ہے اور غلام کو بطور اجزاء کے بانٹنا ممکن نہیں اس واسطے کہ اس کے جزو نہیں ہو سکتے ہیں تو لاچار ہم نے مہایاۃ اختیار کی تاکہ دونوں فریق کے حق ادا ہوں

ف۔ پس موصیٰ نے اپنی تہائی کا حق خدمت ایک روز پاوے اور وارثین باقی دو تہائی کے دو روز پاویں اور یہ غلام میں اس وجہ سے کہ وہ خود تقسیم نہیں ہو سکتا۔ بخلاف الوصیۃ بسکنتی الدار اذا کانت لا تخرج من الثلث حیث یقسم عین الدار اثلاثا لا تنفای لانه یمکن القسمة بالاجزاء وهو عدل لتسویۃ بیوتہا فانما اذا تابر خلاف اس کے اگر سکونت مکان کی وصیت ہو تو جب وہ تہائی ترکہ سے برآمد تھا تو عین مکان کو تین حصہ پر تقسیم کر دیا جائے گا تاکہ ورثہ و موصیٰ لہ انتفاع حاصل کریں اس واسطے کہ اجزاء سے بڑا ہر ممکن ہے اور یہ بڑا بہ نسبت مہایات کے زیادہ عدل ہے کیونکہ اس میں ذات و زمانہ دونوں طرح سے مساوات ہو جاتی ہے۔ یعنی ایک ہی چیز کی ذات سے موصیٰ لہ دو ورثہ دونوں نفع اٹھاتے ہیں اور دونوں کو اپنے اپنے حق میں ایک ہی وقت نفع اٹھانا ممکن ہے اور کسی کو دوسرے پر تقدیم نہیں ہے۔ و فی المہایاۃ تقدیم احدہما نہانا۔ اور مہایات میں دونوں فریق سے ایک کی تقدیم ہے۔ یعنی چارہ نہیں کہ باری مقرر کرنے میں خواہ ورثہ کی واسطے پہلے شروع کیا جاوے یا موصیٰ لہ کے واسطے اگرچہ قرعہ سے ہو پس جس وقت تک ایک فریق نفع اٹھاوے اس وقت تک دوسرا خالی رہے گا پھر جب وہ پاوے تو اول خالی رہے گا یہ بڑا ہے اس وقت کہ فریقین میں کسی بات پر قرار داد نہ ہو۔ ولو

اقتسموا الدار مہایاۃ من حیث الذمان یجوز ایضاً لان الحق لہم الا ان الاول و هو الاول اولی۔ اور اگر موصیٰ لہ وارثوں نے زمانہ کے حساب سے مکان میں باری باری کا بڑا کر لیا تو بھی جائز ہے کیونکہ حق انتفاع تو انہیں میں منحصر ہے لیکن صورت اول بہتر ہے کہ وہ زیادہ انصاف ہے۔ و لیس للورثۃ ان یدیعوا ما فی ایدیہم من ثلثی الدار وعن ابی یوسف ان لہم ذلك لانه خالص ملکہم اور ظاہر الروایت میں وارثوں کو یہ اختیار نہیں ہے کہ دو تہائی مکان جو ان کے قبضہ میں ہے اس کو فروخت کریں اور یہی قول مالک و شافعی ہے۔ ع۔) اور امام ابو یوسف سے نوادر کی روایت ہے کہ وارثوں کو یہ اختیار حاصل ہے اس واسطے کہ اس قدر حصہ مکان ان کی خالص ملک ہے۔ اور باقی تہائی کا رقبہ بھی اگرچہ وارثوں کی ملک ہے لیکن اس میں موصیٰ کی طرف سے بڑا ہے اس طرح ہے کہ اس نے رقبہ تو وارثوں کی خلافت میں چھوڑا اور حق انتفاع موصیٰ لہ کو دیا ہے بالجملہ سوائے تہائی کے باقی مکان تو وارثوں کی خالص ملک ہے جس سے کچھ تعلق غیر نہیں تو اس کو فروخت کر سکتے ہیں اور یہی امام احمد سے منصوص ہے۔ و جہ الظاہر ان حق الموصیٰ لہ ثابت فی سبب جمیع الدار بان ظہر للمیت مال آخر و تخرج الدار من الثلث و کذا لہ حق المسزاحمۃ فی ما فی ایدیہم اذا حذب ما فی یدک الی بیع یتضمن ابطال ذلك فمنعوا عنہ۔ ظاہر الروایت کی وجہ یہ ہے کہ موصیٰ لہ کا حق اس کل مکان کی سکونت میں ثابت ہے باین طور کہ میت کا دوسرا مال ظاہر ہو اور یہ کل مکان اس کے تہائی ترکہ سے برآمد ہو جاوے

اور نیز موصی لہ کو وارثوں کی مقبوضہ میں مزاحمت کا حق اس وقت حاصل ہو جائے گا جب موصی کا مقبوضہ طراب و منہدم ہو
 ہو جاوے اور بیع کرنا اس حق کو مٹانے کو مستعین ہے لہذا وارثوں کو بیع سے ممانعت کی گئی
 فن۔ تو مخرج یہ ہے کہ موصی لہ کو مکان میں حق سکونت حاصل ہے اور اس پر مکان کی مرمت واجب نہیں ہے کیونکہ
 کسی حال میں رقبہ کا مالک نہیں ہے پس اگر موصی لہ کے ساتھ وارثوں نے انتفاع کے لئے بٹوارہ کیا کہ مکان میں سے تہائی موصی
 لہ کو دیا جب کہ میت کا ترکہ سوائے اس مکان کے کچھ نہیں ہے تو اس کے یہ معنی نہیں کہ موصی لہ اس تہائی کا مالک ہو گیا بلکہ
 صرف یہ معنی ہیں کہ ہم اور تم اس مکان سے یکساں نفع اٹھاؤ لیکن یہ امر ظاہر ہے کہ موصی لہ کا حق انتفاع کچھ اس تہائی سے
 خاص نہیں ہے بلکہ مکان مذکور میں سے کسی جانب سے کوئی تہائی ہو اس کو نفع کا استحقاق ہے حتیٰ کہ اگر یہ تہائی اتفاق سے گر
 جاوے اور جو وارثوں کے پاس بنے وہ سالم رہے تو اس میں سے موصی لہ کو انتفاع سکونت کا حق حاصل ہے پس اگر وارثوں کو
 اجازت ہو کہ وہ اپنا مقبوضہ فروخت کریں تو موصی لہ کا یہ حق سلف جائے گا تو ایسے امر کی اجازت نہیں ہوتی جس سے غیر کا حق
 مٹا ہو بلکہ ہم کہتے ہیں کہ موصی نے اس کل مکان سے انتفاع کی وصیت بحق موصی لہ کی تھی تو کل مکان سے انتفاع سکونت کا حق
 صرف موصی کو تھا اور وارثین اس سے خارج ہیں لیکن جب موصی کا اس قدر مال ظاہر ہوا جس کی تہائی یہ مکان ہو تو اس وجہ
 سے وارثوں کو اس میں دو تہائی کی مزاحمت ہونی باوجود اس کے قتل ہے کہ میت کا ترکہ کچھ صالح لوگوں پر ہو جس سے اطلاق نہ تھی اور
 وہ لوگ اگر ادا کریں حتیٰ کہ اب کل ترکہ سے یہ مکان تہائی ہو تو وارثوں کی مزاحمت ایسے مکان سے بالکل مرتفع ہو جائے گی
 اور کل مکان سے انتفاع کا حق صرف موصی لہ کو حاصل ہوگا تو معلوم ہوا کہ موصی لہ کے واسطے کل مکان سے انتفاع کا حق ظاہر
 ہے پس وارثوں کو فروخت کی اجازت دینے میں اس کا ظاہر مٹا جانا ہے لہذا ممتنع ہوا پھر واضح ہو کہ حق انتفاع صرف
 موصی لہ کے واسطے اس کی زندگی تک ہے۔ قال فان كان مات الموصی له عاد الی الورثة لان الموصی اوجب الحق
 للموصی له لیستوفی الممنافع علی حکم ہلکہ۔ پس اگر موصی لہ مر گیا یعنی بعد موت
 موصی کے کسی وقت موصی لہ بھی مر گیا تو مکان مذکور موصی کے وارثوں کی جانب خود کرے گا اور موصی لہ کے وارثوں کو حق
 انتفاع نہ ہوگا) اس واسطے کہ موصی نے تو موصی لہ کے واسطے حق سکونت دیا تھا لاکہ وہ موصی کے حکم ملکیت پر اس کے منافع
 حاصل کرے۔ فن۔ اور موصی لہ کے وارثوں کے لئے واجب نہیں کیا تھا۔ فلو انتقل الی وارث الموصی
 له استحقها ابتداء من ذلك الموصی من غیر مرضاتہ و ذلك لا یجوز۔
 پس اگر حق انتفاع وارثان موصی لہ کی جانب منتقل ہو (کہ موصی کی ملکیت کے حکم پر اس مکان سے منتفع ہوں) تو موصی لہ
 کا وارث از سر نو اس کو موصی کی طرف سے بدوں اس کی رضامندی کے مستحق ہو گا لاکہ یہ جائز نہیں ہے۔
 فن۔ کیونکہ موصی کی طرف سے یہ رضامندی پائی نہیں گئی۔ ولو مات الموصی له فی حیوۃ الموصی بطلت لان
 ایجابها تعلق بالموت علی ما بینا لا من قبل۔ اور اگر موصی کی زندگی میں موصی لہ مر گیا تو وصیت باطل ہو گئی
 اس واسطے کہ وصیت مذکورہ کا لازم ہونا تو موصی کی موت پر معلق تھا جیسا کہ ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں۔ ولو اوصی بغلۃ
 عمدا و دارا فاستخدمه بنفسه او سکنها بنفسه۔ اور اگر صورت یہ ہو کہ ایک نے اپنے
 غلام کی کمائی یا اپنے مکان کے کرایہ کی زید کے واسطے وصیت کی تھی پھر زید نے خود اس غلام سے اپنی خدمت لی یا اس مکان
 میں خود رہا فن۔ حتیٰ کہ اجرت و کرایہ نہیں آیا تو کیا یہ جائز ہے جواب یہ کہ اس میں اختلافی دوقول ہیں۔ قبل یجوز ذلک
 لان قیمته المتابع بعینہا فی تحصیل المقصود۔ بعض مشائخ (شیخ ابوبکر الاسکاف) نے کہا کہ یہ جائز ہے اس

واسطے کہ مقصود انتفاع پر اکر کرنے میں منافع کی قیمت بھی مثل عین منافع کہتے۔ والاصح انه لا يجوز لان الغلۃ دھام
 اردنا نیر وقد وجبت الوصیۃ بہا و هذا استیفاء المنافع و ہما متغایران و
 متفاوتان فی حق الورثۃ۔ اور اصح قول یہ ہے کہ موسیٰ لہ کے واسطے منافع استعمال کرنا نہیں جائز ہے اس واسطے کہ مکان
 یا غلام کی حاصلات تو درہم و دینار ہوتے ہیں اور انہیں کی وصیت واجب ہوئی ہے اور موسیٰ لہ نے جو کچھ حاصل کیا وہ منافع
 میں باہم مغایرت ہے اور وارثوں کے حق میں بھی تفاوت ہے۔ پس وصیت میں تغایر ہو جانا تو ظاہر ہے کہ درہم دینار
 واجب ہونے اور موسیٰ لہ نے منافع پائے پس عین وصیت پوری نہ ہوئی اور وارثوں کے حق میں تفاوت ہونا اس بیان سے
 سمجھنا چاہیے کہ شرع میں میت کے ترکہ سے اول اس کا قرضہ ادا کرنا واجب ہے پھر ادائے قرض کے بعد جو کچھ بچے اس میں
 وصیت و میراث جاری ہوتی ہے پس مسئلہ مذکورہ میں جب وارثوں نے ترکہ لے لیا اور موسیٰ لہ نے غلام یا مکان کو اجرت و کرایہ
 پر نہیں دیا بلکہ قرضہ یا سکونت کا نفع حاصل کیا تو فرق یہ ہوا کہ اجرت و کرایہ سے جو نقد روپیہ حاصل ہوتا وہ حاصل نہ ہوا بلکہ ان
 کے منافع موسیٰ لہ کے کام آئے حالانکہ قرضہ میت کی صورت میں تفاوت ہے۔ فانہ لوظہد دین کیونکہ اگر میت پر قرضہ ظاہر ہوا
 فت۔ یعنی بعد تصرف وارثوں و موسیٰ لہ کے مثلاً برس دو برس بعد کسی نے میت پر قرضہ کا دعویٰ کیا اور گواہوں سے ثابت
 کیا حتیٰ کہ وارثوں پر جنہوں نے ترکہ لیا ہے لازم آیا کہ جملہ ترکہ سے یہ قرضہ ادا کریں تو ان کو موسیٰ لہ کے فعل مذکور سے نقصان لازم
 ہوگا کیونکہ موسیٰ لہ کو اجرت و کرایہ ملنا یہاں کار آمد تھا کہ۔ بیکنہہ ادا و الا مت الغلۃ بالاسترداد ہتہ بعد
 استغلا لہا ولا بیکنہہ من المنافع بعد استیفاء ہا بعینہا۔ موسیٰ لہ سے یہ کرایہ اجرت و کرایہ کا واپس لے کر اس سے
 قرضہ مذکور ادا کر سکتے تھے اور موسیٰ لہ نے جو منافع معینہ حاصل کر لیے ان کو واپس لینا ہی ممکن نہیں تو اس سے ادا کرنا محال ہے
 فت۔ پس دونوں وجوہ مذکورہ سے یہی اصح ٹھہرا کہ موسیٰ لہ کو غلام و مکان کا کرایہ ملے گا اور اس کو یہ اختیار نہیں کہ غلام سے
 خدمت یا مکان سے سکونت حاصل کرے اگر پوچھا جاوے کہ بھلا اس کے برعکس جائز ہے یعنی موسیٰ لہ نے مثلاً زید کو واسطے
 اپنے غلام کی خدمت یا مکان کی سکونت کی وصیت کی تو کیا وہ بجائے خدمت و سکونت کے ان کو کرایہ پر دے سکتا ہے
 کیونکہ اس میں وہ نقصان نہیں نظر آتا جو برعکس میں مذکور ہوا بلکہ مفید نظر آتا ہے جو اب دیا کہ۔ لیس للموصی لہ بالخدۃ
 والسکنی ان یواجرا العبد والدار۔ ہمارے نزدیک جس موسیٰ لہ کے واسطے غلام کی خدمت کی یا مکان کی سکونت کی وصیت کی
 گئی ہو وہ مجاز نہیں کہ وہ غلام کو اجارہ پر یا مکان کو کرایہ پر دے۔ وقال الشافعیؒ لہ ذلک لانہ بالوصیۃ ملک
 المنفعۃ فی ملک تملیکھا من غیرہ ببدل او غیر بدل لانہا کالاعیان عندہ۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ منفعۃ
 کے موسیٰ لہ کو یہ اختیار حاصل ہے کیونکہ وہ وصیت کی وجہ سے اس غلام یا مکان کی منفعۃ کا مالک ہو گیا پس مالک کو اختیار
 ہے کہ وہ اس کو دوسرے کی ملکیت میں دے دے خواہ بعوض دے (جیسے اجارہ و کرایہ پر ہے) یا بغیر عوض دے دے (جیسے
 عاریت ہے) اس واسطے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک یہ منافع مثل اعیان کے ہیں۔

فت۔ یعنی مانند درہم دینار کے یا مکان و غلام کے منافع بھی موجودات عینیہ ہیں چنانچہ اجارات میں اس کا بیان ہو چکا اگر
 کہا جاوے کہ جب امام شافعیؒ کے نزدیک منافع مثل اعیان کے ہیں تو چاہیے کہ اگر زید نے بکر کو ایک گھوڑا واسطے سواری
 کے عاریت دیا تو بکر اس کو بطور عاریت کے خالہ کو دے دے کیونکہ وہ منافع کا مالک ہو تو دوسرے کو مالک کر سکتا ہے حالانکہ
 امام شافعیؒ نے منصوص ہوا کہ مستعیر کو اختیار نہیں کہ دوسرے کو عاریت دے یا لازم آوے گا کہ امام شافعیؒ کے نزدیک منافع
 مثل اعیان نہیں ہیں تو وصیت میں کیوں اختلاف کیا گیا جو اب یہ کہ امام شافعیؒ کے نزدیک منافع مثل اعیان ہیں تو وصیت

میں جب تملیک ہوئی تو ان کی تملیک بعوض یا بغیر عوض جائز ہے حتیٰ کہ موسیٰ لہ اس مکان کو عاریت دے سکتا ہے۔ مختلف العاریۃ لانہا اباحتہ علی اصلہ و لیس بتملیک۔ برخلاف عاریت کے کہ امام شافعیؒ کی اصل پر عاریت کچھ تملیک منافع نہیں بلکہ اباحت ہے۔ یعنی مستعیر کو مباح کر دیا کہ اس کی منفعت سے انتفاع اٹھا دے اور مالک نہیں کیا تو جب مستعیر مالک ہی نہیں ہوا تو دوسرے کی ملک میں نہیں دے سکتا اور اباحت و تملیک میں یہی فرق ہے لہذا اگر کسی نے دوسرے کی دعوت کی تو کھانے میں سے جس قدر چاہے کھا دے اور یہ اختیار نہیں کہ دوسرے کو دے دے اور اگر کسی نے فقیر کو کھانا دے دیا تو فقیر کو اختیار ہے کہ دوسرے کو دے دے پس حاصل یہ نکلا کہ امام شافعیؒ کے نزدیک ایک اصل یہ کہ منافع مثل اعیان ہیں دوم اصل یہ کہ وصیت ان کے نزدیک تملیک منافع ہے جیسے ہمارے نزدیک بھی اور عاریت ان کے نزدیک اباحت ہے اور ہمارے نزدیک وہ بھی تملیک ہے اور ہماری اصل یہ کہ منافع مثل اعیان نہیں ہیں تو یہ نکلا کہ مستعیر دوسرے کو عاریت دے سکتا ہے جب کہ معیر کے خلاف نہ ہو اور مستعیر مال عاریت کو اجارہ پر نہیں دے سکتا اسی سے نکل آیا کہ موسیٰ لہ بھی اجارہ پر نہیں لے سکتا جیسے مستعیر میں ہے اس کی توضیح یہ کہ۔ لئان الوصیۃ تملیک بغیر بدل مضاف الی ما بعد الموت فلا یملک تملیک۔ ببدل اعتبارا بالاعارة فانہا تملیک بغیر بدل فی حالہ الحیات علی اصلنا ولا یملک المستعیر الاجارۃ لانہا تملیک ببدل کذا ہذا۔ ہمارے واسطے استدلال یہ کہ وصیت بغیر عوض مالک کرنا جو زمانہ بعد موت کی جانب منصف ہے تو موسیٰ لہ اس کو بعوض تملیک نہیں کر سکتا بقیاس عاریت دینے کے کہ عاریت دینا بھی بغیر عوض کے تملیک بحالت حیات ہے موافق ہماری اصل کے و اباحت نہیں ہے) اور مستعیر کو اجارہ دینے کا اختیار نہیں کیوں کہ اجارہ تو بعوض تملیک ہے اسی طرح وصیت کا حکم ہے۔

فصل خلاصہ یہ کہ ہم نے وصیت مال عین کو مثل ہبہ کے پایا اور وصیت منافع کو مثل عاریت کے پایا کیونکہ عاریت اپنی حیات میں اپنی چیز کے منافع کا فلاں وقت سے فلاں وقت تک دوسرے کو منفعت مالک کرنا ہے کیونکہ ہمارے اصل پر یہ اباحت نہیں بلکہ تملیک ہے اور وصیت منافع یہ کہ بعد موت کے مالک کرنا صرف عاریت و وصیت منافع میں زمانہ حیات اور زمانہ بعد موت کا فرق ہے ورنہ منفعت مالک کرنے میں دونوں برابر ہیں تو جیسے مستعیر کو اجارہ کا اختیار نہیں اسی طرح موسیٰ لہ کو بھی اختیار نہیں ہے۔ اور کتاب الاعارة میں استدلال کیا کہ معیر نے مستعیر کو عاریت دی تو یہ لازمی عقد نہیں حتیٰ کہ جب چاہے معیر نے اور مستعیر کا اجارہ دینا عقد لازمی ہے تو غیر لازمی اجازت سے لازمی امر کی اجازت لازم نہیں آتی اور اصل یہ کہ ہر چیز اپنے سے کمتر کو متضمن ہوتی ہے اور اپنے سے اعلیٰ کو متضمن نہیں ہوتی ہے تو عاریت سے اجازت دینے سے اجارہ کی اجازت نہیں نکلی پس اجارہ جائز نہ ہوا اور یہاں موسیٰ لہ کا اجارہ جائز نہ ہونے کے لیے یہ استدلال کیا کہ عاریت دینا منفعت تھا اور اجارہ بعوض ہوتا ہے تو اجارہ نہیں ہو سکتا اسی طرح وصیت منافع تھی تو موسیٰ لہ اس کو بعوض نہیں دے سکتا لیکن وارد ہوتا ہے کہ وصیت و عاریت میں فرق ہے کیونکہ عاریت تو امر لازمی نہ ہونے سے اجارہ لازمی جائز نہ ہوا اور وصیت لازمی ہوتی ہے تو اجارہ لازمی جائز ہونا چاہیے پس قیاس رد ہو گیا جو اب یہ کہ امور میں اصل کا لحاظ ہوتا ہے اور اصل میں وصیت بھی مثل عاریت کے لازمی نہیں ہے اگرچہ موسیٰ کے مرجع سے رجوع نہیں ہو سکتا تو وصیت لازمی ہو گئی۔ و تحقیقہ ان التملیک ببدل لازم و بغیر بدل غیر لازم۔ اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ جو تملیک بالبعوض ہو وہ لازمی ہوتی ہے (جیسے بیع و اجارہ و ہبہ بالبعوض وغیرہ) اور جو تملیک بغیر عوض ہو وہ لازمی نہیں ہوتی۔

فصل جیسے عاریت و ہبہ وغیرہ اور اصل مقرری یہ ہے کہ۔ ولا یملک الاقوی بالاضعف والا کثر بالاقول۔

اضعت کے ذریعہ سے اقویٰ کا اختیار نہیں ہوتا اور اقل کے ذریعہ سے اکثر کا اختیار حاصل نہیں ہوتا ہے۔

ف۔ تو یہاں بھی غیر لازمی وصیت کے ذریعہ سے لازمی اجارہ کا اختیار حاصل نہیں گا کیونکہ وصیت غیر لازمی ہونے سے اضعف ہے اور اجارہ بوجہ لازمی ہونے کے اقویٰ ہے۔ والوصیۃ تیدع۔ اور وصیت بھی ایک تبرع ہے۔

ف۔ یعنی آدمی پر وصیت کرنا کسی کے واسطے لازمی نہیں بلکہ خود اختیاری احسان ہے چاہے پورا کرے یا نہ کرے غیر لازم لازمی نہیں ہے۔ ہر تبرع غیر لازم ہوتا ہے تو وصیت بھی تبرع غیر لازم ہے اگر کہا جاوے کہ وصیت کا نفاذ واجب ہے تو غیر لازمی کیوں کر ہے جو اب یہ کہ وصیت بذات خود بلا خلاف ایک تبرع ہے جو لازم نہیں ہوا کرتا ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ وصیت سے رجوع کرنے کے مسائل اور پر بیان ہو چکے ہیں۔ الا ان الرجوع للمتبرع لا للخیرۃ والمتبرع بعد الموت لا یمکنہ الرجوع فلہذا انقطع۔

لیکن اتنی بات ہے کہ رجوع کرنا صرف متبرع کے اختیار میں ہوتا ہے غیر کے اختیار میں نہیں ہے (تو یہاں موصی چاہتا رجوع کرتا اور وارث وغیرہ سے رجوع نہیں ہو سکتا) اور یہاں متبرع سے موت کے بعد رجوع کرنا ممکن نہیں ہے تو اس وجہ سے رجوع منقطع ہو گیا۔ پس اگر موصی زندہ ہوتا تو رجوع ہو سکتا تھا پس معلوم ہوا کہ ایک خارجی امر سے یعنی رجوع کے مرنے سے رجوع جاتا رہا ہے جس سے وصیت بحال خود رہ گئی۔ اھا ہوقی وضعا فغیر لازم۔ لیکن وصیت اپنی اصل وضع میں لازمی نہیں ہے۔ پس اس دلیل سے ثبوت ہوا کہ وصیت غیر لازمی صفت تملیک کو وہ اجارہ لازمہ بالعوض کی تملیک نہیں کر سکتا ہے۔ ولان المنفعة لیست بحال علی اصلنا۔ اور ہمارے واسطے دوسری دلیل یہ ہے کہ ہماری اصل پر مسفعت کچھ مال نہیں ہے۔ بلکہ اموال عین دیگر ہیں اور ان اعیان کے منافع امر دیگر ہیں چنانچہ ہر شخص اس کو جانتا ہے پس جب منافع کچھ مال نہیں ہیں تو ان کو مال کے عوض مالک کرنا بھی جائز نہیں ہے و فی تملیکہا بالمال احداث صفتہ المالیۃ فیہا تحقیقا للہسا واثا فی عقد المعاوضۃ۔ حالانکہ ان منافع کو مال اجرت کے عوض میں مستاجر کو مالک کرنے میں ان منافع کے لئے مالیت کی صفت پیدا کرنا لازم آتا ہے اس وجہ سے کہ عقد معاوضہ میں مساوات ثبوت ہو۔

ف۔ کیوں کہ جب موصی نے ان کو مال کے عوض اجارہ دیا تو یہ عقد معاوضہ ہوا اور عقد معاوضہ میں دونوں جانب مساوات چاہیے یعنی ایک جانب مال ہو تو دوسری جانب سے مال ہو کیونکہ معاوضہ کے معنی لغت میں جابین سے عوض کا مقابلہ و مبادلہ ہے تو مال کا عوض مال ہونا ضرور ہے (ہاں اگر عقد معاوضہ نہ ہو تو البتہ ضرورت نہیں ہے اور اجارہ بلا خلاف عقد معاوضہ ہے پس لازم آیا کہ مستاجر سے مال لیا تو اس کے عوض میں مال دے حالانکہ منافع دیتا ہے تو ضرور ہوا کہ منافع میں مال دینے کی صفت پیدا کرے اور صفت پیدا کرنا ایسے شخص سے ممکن ہے جس کو یہ ولایت و اختیار عطا ہوا ہو پس دیکھا جاوے کہ موصی کو یہ ولایت حاصل ہے یا نہیں تو ہم کہتے ہیں کہ موصی کو یہ ولایت حاصل نہیں ہے۔ فانما تثبت ہذا الولاية لمن یملکھا تبعا لملک الرقبۃ اولم یملکھا بعقد المعاوضۃ۔ کیونکہ یہ ولایت یعنی منافع میں مالی صفت پیدا کرنے کی ولایت فقط دو شخصوں کو ہوتی ہے ایک تو اس شخص کو جو ملکیت عین کے تابع کر کے منافع کا مالک ہوا ہو (جیسے مشتری و وارث و مال عین کا موصی کہ فقیر جس نے صدقہ پر قبضہ پایا ہو وغیر ذلک) یا اس شخص کو حاصل ہوتی ہے جس نے معاوضہ کے عقد سے منافع کی ملکیت پائی ہو۔

ف۔ جیسے مستاجر وغیرہ پس انہیں دو قسم کے مالکوں میں سے ہر ایک کو یہ ولایت ہوتی ہے کہ منافع کو مالی صفت دے

دے یعنی مال کے معاوضہ میں اپنی چیز کے منافع کا مقابلہ کرے۔ حتیٰ یکون مملکا لہا بالصفة التي تملكها۔ تاکہ یہ شخص منافع کو اسی صفت کے ساتھ غیر کی ملکیت میں دینے والا ہو جس صفت پر اس نے ملکیت حاصل کی ہے۔

ف کیونکہ خود اس نے عین رقبہ کے ضمن میں یا مال کے عوض منافع کی ملکیت پائی ہے تو خود بھی مال کے عوض دوسرے کی ملکیت میں دے سکتا ہے۔ اما اذا تملكها مقصودا بغیر عوض ثم مملکها بعوض کان مملکا اکثر مما تملكه معنی وهذا لا يجوز۔ رہا یہ کہ اگر اس نے منافع کو خاص مقصود کر کے ربدون ضمن عین کے امفت حاصل کیا ہو جیسے منافع کا موصی لہ پھر وہ چاہتا ہے کہ دوسرے کی ملک میں بالعوض دے یعنی منافع کو اجارہ پر دے تو معنی یہ ہونے کہ جس ذریعہ سے ملکیت حاصل کی اس سے زائد کی تملیک کرے۔ حالانکہ یہ امر جائز نہیں ہوتا ہے۔

ف یہ اس مقام میں انتہائے تدقیق ہے اور ممکن ہے کہ امام ابو حنیفہ کے واسطے اس مسئلہ میں تحریر دلیل کا دوسرا طریقہ اختیار کروں یعنی مسئلہ یہ کہ زید نے بکر کے واسطے اپنے غلام یا مکان کی منفعت خدمت و سکونت کے چار برس کے واسطے مشا و صیت کی تو امام شافعی کے نزدیک بکر مختار ہے چاہے چار برس تک غلام یا مکان کو اجارہ پر دے۔ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے اگرچہ اپنے مال کا اجارہ دینا جائز ہوتا ہے اس دلیل سے کہ وصیت مذکورہ بعد موت زید کے بکر کے حق میں واجب ہوئی جب کہ بکر نے اس وقت قبول کی لیکن اوپر بیان ہوا ہے کہ یہ غلام یا مکان اپنی ذات سے زید کے وارثوں کی ملکیت ہے اور بکر کے لیے صرف حق منفعت از جانب زید اس وجہ سے حاصل ہے کہ میت کا حق اس کی تہائی سے متعلق ہے لیکن جب اس نے بکر کے واسطے عین غلام یا مکان کی وصیت نہ کی تو یہ وارثوں کی ملکیت ہو گئی۔ پس صورت یہ ہوئی کہ بکر کو ایک حق معدوم ایسی چیز میں حاصل ہے جو وارثان زید کی مملوک ہے لیکن یہ معدوم تصوراً تصوراً اگر کے موجود ہو سکتا ہے اس طرح کہ بکر اس چیز سے منفعت حاصل کرتا جاوے اور اجارہ کا جائز ہونا اسی وجہ سے بالکل خلاف قیاس ہے لیکن شرح سے ہم کو اس کا جواز معلوم ہوا ہے لیکن وہ ایسی صورت ہے کہ رقبہ کی ملکیت کے ساتھ ہے جیسے اپنی مملوک چیز کسی کو اجارہ دی یا منافع حاصل بطور معاوضہ ہے یعنی کسی سے ایک مکان اجارہ لے کر دوسرے کو اجارہ دے دیا اور یہ صورت یہاں متحقق نہیں ہے تو یہ عدم جواز پر رہا جب تک کہ کسی نص سے جواز معلوم نہ ہو کیونکہ وہ وارثان موصی کی ملک سے رفتہ رفتہ کر کے یہ حقوق حاصل کرے تب مقبوض ہو کر قابل اجارہ ہوں بخلاف اجارہ لی ہوئی چیز کے کہ وہ منصوص طریقہ پر انتفاع ہے۔ خلاصہ یہ کہ اگر کسی سے عین مملوک اجارہ لی یا اجارہ لے کر دوسرے کو اجارہ دی تو جس کی ملک عین ہے اسی کی طرف سے انتفاع کی اجازت ہے اور موصی لہ کو اجارہ دینا اس وجہ سے نہیں جائز ہے کہ غلام یا مکان وارثوں کی ملکیت ہے تو مالک عین کی طرف سے اجارہ نہ ہو پس یہ خلاف منصوص ہے تو اصل قیاس پر ممنوع رہا جب تک کہ کوئی نص حاصل نہ ہو حالانکہ کوئی نص نہیں ہے تو یہ اجارہ باطل ہے۔ مترجم کو اس مقام پر یہی تقریر ظاہر ہوئی اور میرے نزدیک یہ تحریر بہ نسبت مشورتن قیاسات کے اصوب ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ مسئلہ زید نے جو کوفہ میں رہتا ہے اپنے غلام کی خدمت کی بکر کے واسطے وصیت کی اور بکر بھی اسی شہر کوفہ میں رہتا ہے تو کیا سفر میں ساتھ لے جاوے اور اگر بکر دوسرے شہر میں رہتا ہو تو کیا وہاں لے جاوے۔ جواب یہ کہ۔ ویس للموصی لہ ان یخرج العبد من الکوفة الا ان یکون الموصی لہ و اهلہ فی غیر الکوفة فیخرجہ الی اهلہ للخدمۃ ہنالک اذا کان من الثلث لان الوصیۃ انما تنفذ علی ما یعرف من مقصود الموصی فاذا کانوا فی مصرۃ مقصودہ ان یمکنہ من خدمتہ فیہ بدون ان یلزمہ مشقۃ السفر واذا کانوا فی غیر مقصودہ ان یمکن العبد الی اهلہ لیس لہ

موصی لہ کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اس غلام کو شہر کو فہ سے باہر لے جاوے مگر اس صورت میں کہ موصی لہ اس کے اہل و عیال سوائے کو فہ کے غیر شہر میں رہتے ہیں یعنی موصی کو اپنی زندگی میں بحالت وصیت یہ بات معلوم ہو تو موصی لہ اس غلام کو لے جاوے تاکہ غلام وہاں اس کی خدمت کرے بشرطیکہ غلام مذکور موصی کے تہائی ترکہ سے برآمد ہو اس واسطے کہ موصی کا جو مقصود سمجھ میں آتا ہو اسی پر وصیت نافذ کی جاتی ہے پس جب موصی لہ اس شہر میں رہتا ہو تو موصی کا مقصود یہ ہے کہ اسی شہر میں موصی لہ کو اس غلام سے خدمت لینے کا قابو دے بدون اس کے کہ غلام کے ذمہ سفر کی مشقت لازم کرے اور جب موصی لہ کے اہل و عیال دوسرے شہر میں ہو تو موصی کا مقصود یہ ہے کہ موصی لہ اس غلام کو اپنے اہل و عیال میں لے جاوے تاکہ وہ ان لوگوں کی خدمت کرے۔

ف۔ اس سے معلوم ہوا کہ دوسرے شہر میں لے جانے تک اجازت ہے لیکن وہاں سے بھی سفر میں خدمت کے لیے نہیں لے جائے گا۔ اور اگر موصی نے کسی امر کی تصریح کر دی ہو تو اس کی تصریح پر مدار ہوگا، کیونکہ اپنی سمجھ کا کچھ اعتناء نہیں ہے اور یہ اس وقت کہ پورا غلام تہائی سے برآمد ہو اور اگر ترکہ صرف یہی غلام ہو تو جیسے غلام کا رقبہ وارثوں کی ملک ہے اسی طرح دو تہائی حق خدمت ان کو حاصل ہے تو موصی لہ اس کو دوسرے شہر میں مطلقاً نہیں لے جائے گا۔ مگر اگر وارث اجازت دیں کیونکہ ان کو اپنے حق میں اختیار ہے۔ م۔ ولو اوصی لغلة عبدا او لغلة داره تجوز ايضا لانه يدل المنفعة فاخذ حکم المنفعة في جواز الوصية به كيف وانه عين حقيقة لانه وراہو او دنایہ فکان بالجواز اولی اذا لم یکن لہ مال غیرہ کان لہ ثلث غلۃ ملک السنۃ لانه عین مال یحتمل القسمة بالجزء۔ اور اگر کسی نے اپنے غلام کی کمائی یا اپنے مکان کے کرایہ کی کسی کے واسطے وصیت کی تو یہ بھی جائز ہے۔ اس واسطے کہ مال مذکور تو منفعت کا عوض ہے تو اس کو بھی منفعت کا حکم ملا کہ اس کے ساتھ بھی وصیت جائز ہے اور کیونکہ جائز نہ ہو حالانکہ عوض مذکور در حقیقت مال عین ہے۔ اور منافع کو بضرورت مانند عین کے قرار دیا جاتا ہے اس واسطے کہ عوض مذکور در ہم ہیں یا دینار ہیں تو ان کے ساتھ وصیت بدرجہ اولیٰ جائز ہوگی۔ اور اگر موصی کا کچھ مال سوائے اس غلام و مکان کے نہ ہو تو موصی لہ کو اس سال کا تہائی مال اجارہ ملیگا یعنی جو کچھ غلام نے کمایا اور جو کچھ مکان کا کرایہ آیا جب کہ سالانہ اجارہ ہو تو اس کا تہائی ملیگا کیونکہ یہ مال ایسا مال عین ہے جو ٹکڑے ٹکڑے بٹوارہ کے قابل ہے۔

ف۔ اور ایسے کل اموال میں یہی حکم ہوتا ہے کہ جو کچھ حاصل ہوتا جاوے اس کا تہائی دیا جاوے جب کہ کل کی برآمدیت کی تہائی سے نہیں ہے۔ ع۔ فلو اراد الموصی لہ قسمة الدار بینہ و بین الورثة لیكون هو الذی یتغل ثلثها لم یکن لہ ذلک الا فی روایتہ عن ابی یوسف فانه یقول الموصی لہ شریک الوارث وللشریک ذلک فذلک للموصی لہ الا انا نقول المطالبة بالقسمة مبنی علی ثبوت الحق للموصی لہ فیما یلایہ القسمة اذ هو المطالب ولا حق لہ فی عین الدار وانما حقه فی الغلۃ فلا یمتد المطالبة لقسمة الدار۔ اگر اس موصی لہ نے جس کے واسطے کرایہ مکان کی وصیت کی گئی ہے در خواست کی کہ یہ مکان اس کے وارثوں کے درمیان بانٹ دیا جاوے جب کہ صرف یہی مکان ترکہ ہے تاکہ موصی لہ خود ہی تہائی مکان کو کرایہ پر چلاوے و شاید اس کی کوشش سے کرایہ نہ آوے، تو موصی لہ کو ایسے مطالبہ کا اختیار نہیں ہے یعنی اس کا مطالبہ باطل ہے اور یہی جملہ روایات میں مذکور ہے سوائے ایک روایت کے جو ابو یوسف سے آئی کہ مطالبہ سماعت ہوگا چنانچہ ابو یوسف اس رعایت میں گتے ہیں کہ موصی لہ یہاں وارثوں کا شریک ہے اور ہر شریک کو ایسے بٹوارہ کے مطالبہ کا حق ہوتا ہے۔ تو موصی لہ کو بھی یہ حق ہوا لیکن ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ بٹوارہ کا مطالبہ اس بنا پر ہو سکتا ہے کہ جس چیز کا بٹوارہ ہوگا اس میں موصی لہ کے واسطے حق ثابت ہے کیونکہ مطالبہ کا یہی حق ہوتا

ہے۔ حالانکہ موصی لہ کے واسطے رقبہ مکان مذکورہ میں کچھ حق نہیں ہے اور اس کا حق تو صرف اس مکان کے کرایہ میں ہے۔ پس وہ مکان کے رقبہ میں کچھ مطالبہ بطورہ نہیں کر سکتا ہے۔ ولو اوصی لہ بخدمۃ عبدہ و لآخر بدقبتہ و هو یخرج من الثلث فالرقبۃ والخدمۃ علیہ لصاحب الخدمۃ لانه اوجب لكل واحد منهما شیئاً معلوماً عطفاً منہ لاحدہما علی الآخر فتعتبر ہذا الاحوال بحالۃ الانضداد۔ اگر زید نے ایک غلام میں اپنے غلام کی خدمت کی وصیت بکر کے واسطے کی اور اسی غلام کے رقبہ کی وصیت خالد کے واسطے کی اور حال یہ ہوا کہ غلام مذکور زید کے تہائی ترکہ سے نکل آیا یعنی کہ وارثوں کا حق نہیں رہا، تو غلام مذکور کا رقبہ تو خالد کے لیے ہے جس کے واسطے رقبہ کی وصیت ہے اور اس کی گردن پر حق خدمت اس موصی لہ کے لیے جس کے لیے خدمت کی وصیت سے یعنی بکر کے واسطے خدمت ہے اس واسطے کہ موصی نے بکر و خالد دونوں میں سے ہر ایک کے لیے ایک معلوم چیز واجب کی کیونکہ اس نے ایک کو دوسرے پر عطف کیا جس سے معلوم ہوا کہ ایک کے لیے معطوف علیہ ہے اور دوسرے کے لیے معطوف ہے۔ یعنی ایک چیز دوسری چیز سے مغائر ہے ورنہ عطف بے فائدہ ہو، پس اس حالت کو تنہائی کی حالت پر قیاس کریں گے۔

ف یعنی اگر تنہا رقبہ غلام کی وصیت خالد کے لیے ہو تو وہ اسی کا مستحق ہے اور تنہا خدمت کی وصیت بکر کے واسطے صرف خدمت ہے اسی طرح دونوں کو بطریق عطف کے بیان کرنے میں بھی یوں ہی ہوگا۔ بخلاف اس کے اگر کہا کہ میں نے اس غلام کے رقبہ و خدمت کی وصیت بکر و خالد کے واسطے کی تو اس صورت میں دونوں کو کل میں شرکت ہوگی اور اگر یہ غلام تہائی سے برآمد نہ ہو تو وارثوں کا حق ہر ایک میں سے بقدر حصہ رقبہ کے مستثنیٰ ہوگا لہذا کہا کہ یہ غلام تہائی سے نکل آیا تو ہر ایک کے واسطے اپنی اپنی وصیت ہوگی۔ ثم لما صححت الوصیۃ لصاحب الخدمۃ فلولہ یوص فی الرقبۃ بشیئی لصارت الرقبۃ میراثاً للورثۃ مع کون الخدمۃ للموصی لہ فکذا اذا اوصی بالرقبۃ الانسان آخر اذا الوصیۃ بوجوب المیراث من حیث ان المملک ینت فیہا بعد الموت۔ پھر جب یہ وصیت اس طرح صحیح ٹھہری کہ خدمت کی وصیت بنام بکر صحیح ہے تو سمجھ لینا چاہیے کہ اگر وہ رقبہ غلام کی بابت کچھ وصیت نہ کرتا تو غلام کا رقبہ اس کے وارثوں کے واسطے میراث ہوتا باوجودیکہ بکر کے واسطے اس کی خدمت مستحق ہوتی پس اسی طرح جب اس نے دوسرے آدمی مثلاً خالد کے لیے رقبہ کی وصیت کی تو رقبہ غلام اسی موصی لہ خالد کی ملک ہو جائے گا۔ جب کہ تہائی سے نکل آیا، یعنی رقبہ جیسے وصیت نہ ہونے میں میراث ہو جاتا ویسی وصیت ہونے میں خالد کی ملک ہو گیا۔ اس واسطے کہ وصیت بھی میراث کی بہن اس راہ سے ہے کہ وصیت میراث دونوں میں موصی کی موت کے بعد وارث موصی لہ کی ملکیت ثابت ہوتی ہے۔

ف پس یہ امر کچھ عجیب نہیں ہے کہ خدمت ایک کے لیے ثابت ہو اور ملک رقبہ دوسرے کے لیے ثبوت ہو۔ جیسے ہم نے میراث میں بیان کر دیا۔ واما نظائر وہو ما اذا اوصی بابتہ لرجل و بما فی بطنتہا لآخر وہی تخرج من الثلث او اوصی لرجل بخاتمہ و لآخر بفضہ او قال ہذا القوصۃ لفلان و ما فیہا من العسر لفلان کان کما اوصی ولا شیئی لصاحب الظرف فی المظروف فی ہذا المسائل کما۔ اور اس کے نظائر چند مسائل دیگر ہیں۔ ایک یہ کہ اپنی باندی کی وصیت زید کے لیے کی اور جو باندی کے پیٹ میں ہے اس کی وصیت بکر کے واسطے ہے باندی مع پیٹ کے ظرف ہے اور پھر اس میں منظوف ہے تو زید کے لیے ظرف کی وصیت کی اور بکر کے لیے

مظروف کی وصیت کی) اور حالت یہ کہ باندی مذکورہ اس کی تہائی ترکہ سے برآمد ہوتی ہے۔ حتیٰ کہ وارثوں کا کچھ تعلق نہیں رہا۔ یا دوسرا مسئلہ یہ کہ زید کے واسطے اپنی انگوٹھی کی وصیت کی اور بکر کے واسطے اس کے نگینہ کی وصیت کی۔ یا تیسرا مسئلہ کہ زید کے واسطے زبیل یا ٹوکڑہ کی وصیت کی اور بکر کے لیے جو چھو بارے اس طرف میں ہیں ان کی وصیت کی تو ان سب مسائل میں یوں ہی حکم ہوتا ہے جیسے اس نے کہا ہے اور ان سب مسائل میں جس کے لیے ظرف کی وصیت کی ہے یعنی زید کے لیے مظروف میں سے کچھ حق نہیں ہوتا ہے۔ **ف** اگر کہا جاوے کہ در صورتیکہ رقبہ غلام کی وصیت بنام زید ہو اور اس کی خدمت کی وصیت ہمیشہ کے واسطے بنام بکر ہو تو زید اس میں فروخت و بیخیرہ کا کچھ تصرف نہیں کر سکتا ہے تو اس کو کیا فائدہ ہے۔ جو اب بیکر جیسے وارثوں کو فائدہ تھا وہی موجود ہے چنانچہ اگر مستحق خدمت یعنی بکر مر گیا تو زید کے واسطے رقبہ مع خدمت کے خالص ہو گیا۔ اور اس سے کم نہیں کہ آخر بکر بھی مرے گا تو چاہے زید پہلے مر جاوے بہر صورت یہ غلام خواہ اس کے لیے یا اس کے وارثوں کے لیے خالص ہو جائے گا بخلاف خدمت کے کہ وہ وارثوں کی طرف منتقل نہیں ہوتی ہے۔ **م**۔ پھر یہ سب اس صورت میں کہ موسیٰ نے ایک ہی کلام میں دونوں کے واسطے اس طرح وصیت کی کہ کہا میں نے اپنے اس غلام کے رقبہ کی خالد کے لیے اور اس کی خدمت کی بکر کے لیے وصیت کی حتیٰ کہ ایک ہی ایجاب میں دونوں کے واسطے مجھ کر دیا۔ اھا اذا فصل احد الا ایجابین عن الآخر فیہا فکذلک الجواب عند ابی یوسف رحمہ اللہ۔ اور اگر ان مسائل مذکورہ میں دونوں ایجاب میں سے ایک کو دوسرے سے الگ کیا تو بھی ابو یوسف کے نزدیک ہی حکم ہے۔

ف کہ ہر موسیٰ لہ کے واسطے جو چیز بیان کی وہی اس کے واسطے ہوگی مثلاً باندی ایک کے واسطے وصیت کی اور باندی کا بچہ دوسرے کے واسطے وصیت کیا تو ہر ایک اپنی وصیت پاوے گا۔ **و علی قول عمد الامۃ للموصی لہ بہا والولد بینہما نصفان وکذلک فی اخواتہا**۔ اور امام محمد کے قول پر جس موسیٰ لہ کے واسطے باندی کی وصیت کی اس کو باندی ملے گی اور بچہ دونوں موسیٰ لہما کے درمیان نصفان نصف مشترک ہوگا اور ہر ایک اس کے نظر میں ہے۔ **ف** کہ انگوٹھی اس کی موسیٰ لہ کے واسطے ہے اور نگینہ دونوں کے درمیان مشترک ہے اور ٹوکڑی اپنے موسیٰ لہ کے واسطے ہے اور خرما دونوں میں مشترک ہے۔ غرضیکہ دونوں میں سے جس کے لیے ظرف کی وصیت ہے وہ ظرف کو بدون شرکت پاوے گا اور جس کے لیے مظروف کی وصیت ہے تو مظروف اس کے اور صاحب ظرف کے درمیان مشترک ہوگا۔ اور مثال کلام یہ ہے کہ میں نے زید کے واسطے اپنی اس باندی کی وصیت کی۔ پھر کسی وقت کہا کہ میں نے بکر کے واسطے اپنی اس باندی کے بچہ کی وصیت کی۔ **لا بی یوسف ان یا ایجاب فی الکلام الثانی بعین ان مرادہ من الکلام الاول ایجاب الامۃ للموصی لہ بہا دون الولد**۔ امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ کلام دوم میں ایجاب سے ظاہر ہو گیا کہ کلام اول میں اس کی مراد زید کے واسطے بدون فرزند کے فقط باندی کا ایجاب تھا۔ **ف** یعنی زید کے واسطے باندی کی وصیت کرنے سے غرض یہ تھی کہ فقط باندی کے بدون بچہ کے زید کے واسطے وصیت ہے۔ اور تو ضیح یہ کہ باندی کی وصیت کرنا مجھل ہے کہ دو باتوں کو مجھل ہے ایک یہ کہ زید کے واسطے باندی مع بچہ ہے کیونکہ بچہ اس کے تابع ہے اور دوم یہ کہ زید کے واسطے فقط باندی بدون بچہ ہے تو جب اس نے دوسرے کلام سے بچہ واسطے بکر کے بیان کیا تو یہ کلام اول کا بیان ہو گیا یعنی مجھل کلام اول اب واضح ہو گیا کہ اس میں فقط باندی مراد ہے۔ اگر اعتراض منیٰ ہو کہ تمہارے

اصول الفقہ میں مقرر ہوا کہ مجمل کے ساتھ بلا ہوا بیان درست ہوتا ہے ورنہ جدا کر کے صحیح نہیں ہوتا بلکہ اول مجمل کا حکم ثابت ہو جاتا ہے۔ پھر جدا کلام سے اس میں تغیر کرنا بطریق بیان نہیں بلکہ رجوع یا نسخ ہے بشرطیکہ ممکن ہو تو یہ بیان صحیح نہ ہوگا۔ جواب دیا کہ وہذا البیان منه صحیح وان کان مفصولا لان الوصیۃ لا تلزم شینا فی حال حیات الموصی فان البیان المفصول فیہ والموصول سواء کما فی وصیۃ السرقۃ والخدیۃ۔ موصی کی طرف سے یہ بیان صحیح ہے اگرچہ اس نے کلام اول مجمل سے جدا کر کے بیان کیا ہے اس وجہ سے کہ موصی کی زندگی میں وصیت کچھ لازم نہیں کرتی تو اس میں بیان خواہ جدا ہو یا بلا ہو دونوں برابر ہیں۔ چنانچہ غلام کے رقبہ واس کی خدمت کے بارہ میں بالاتفاق صحیح ہے۔ فقہ خلاصہ یہ کہ بیان جدا اس واسطے باطل تھا کہ حکم مجمل پہلے ثابت ہو چکا اب اس کا نسخ ہو گا نہ بیان اور یہاں وصیت کا یہ حال ہے کہ موصی کی موت سے پہلے مجمل ہو یا مبین ہو کسی کا کچھ حکم ثبوت نہیں ہوتا تو مجمل کا کچھ حکم نہ ہوا۔ بلکہ حکم بعد موت موصی کے ثابت ہوگا تو اس وقت تک یہ سب کلام موصول ہو گئے اور نظیر اس کی یہ کہ رقبہ غلام کی وصیت زید کے واسطے کی پھر اس سے جدا کر کے اس غلام کے خدمت کی وصیت بکر کے واسطے کی تو دونوں صحیح اور ہر ایک اپنی وصیت کا مستحق ہے اسی طرح باندی واس کے پچھ میں ہوگا۔ اور اگر فرض کرو کہ مجمل کا حکم ثابت ہوا تو غایت یہ کہ اس نے بیان مذکور سے پچھ کے بارہ میں رجوع کر لیا اور یہ بالاتفاق جائز ہے۔ ولما حمد ان اسما الحاتمیتنا لول الحلقۃ والفص و كذلك اسما جاریۃ یتناد لہا وما فی بطنہا واسما القوصۃ كذلك۔ اور امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ انگوٹھی کا نام اس کے حلقہ و نگینہ دونوں کو شامل ہے اور اسی طرح باندی کا لفظ اس کی ذات کو مع اس کے پیٹ کے پچھ کو شامل ہے اور قوصہ یعنی ٹوکری خرما خود ٹوکری و خرما کو شامل ہے ف تو ان میں سے کوئی لفظ مجمل نہیں ہے بلکہ عام ہے۔ ومن اصلنا ان العام الذی ہو جیبہ ثبوت الحکم علی سبیل الاحاطۃ بمنزلۃ الخاس اور ہمارے اصول میں سے یہ امر متقرر ہے کہ لفظ عام جس کا موجب یہ کہ بطور احاطہ کے حکم ثبوت ہو تو یہ عام بھی بمنزلہ خاص ہوتا ہے۔ ف تو باندی وغیرہ کا لفظ عام بطور احاطہ کے ظرف و منظر و دونوں کو شامل ہوا پس اول شخص کے واسطے اس نے باندی مع پچھ کے وصیت کی لیکن بعد اس نے اس نے دوسرے کے واسطے بھی پچھ کی وصیت کی۔ جیسے اول کے واسطے انگوٹھی کی وصیت میں حلقہ و نگینہ دونوں کی وصیت ہوئی پھر اس نے نگینہ کی وصیت دوسرے کے واسطے کی۔

فقد اجتمع فی الفص وصیتان کل منہما وصیۃ بايجاب علیحدۃ۔ پس نگینہ کے حق میں دو وصیتیں جمع ہوئیں یعنی زید کے واسطے وصیت کی اور بکر کے واسطے بھی وصیت کی اور دونوں میں سے ہر ایک بايجاب علیحدہ وصیت ہے ف یعنی ہر ایک وصیت سے علیحدہ نگینہ کا ایجاب کیا گیا ہے تو یہ دو طریقہ پر ہو سکتا ہے ایک یہ کہ نگینہ کے حق میں زید کی وصیت سے رجوع ہو اور دوم یہ کہ زید کے واسطے باقی رہے اور بکر کے واسطے بھی ہو لیکن ان دونوں میں سے دوم ادنیٰ ہے تو یہی متعین ہوگا۔ فیجعل الفص بینہما نصفین ولا یكون ایجاب الوصیۃ فیہ للثانی رجوعا عن الاول۔ پس نگینہ زید و بکر دونوں کے درمیان نصفانہ مشترک گنا جائے گا اور نگینہ میں دوم یعنی بکر کے لیے وصیت کرنا اول سے درجہ نہیں ہوگا۔ کیونکہ تصحیح کے لیے نیز ضروری ہے تو اس کی جانب جانا جائز نہیں ہے جیسا کہ اصول میں مقرر ہوا۔ کما اذا اوصی للثانی بالخاص۔ جیسے اگر دوسرے شخص کے واسطے انگوٹھی کی وصیت کرنا تو بھی یہی حکم تھا۔ ف کہ اس سے زید کی وصیت سے

رجوع نہیں بلکہ زید و بکر دونوں انگوٹھی میں مشارک ہو جاتے ہیں اور اس میں کچھ خلاف نہیں ہے پس جیسے پوری انگوٹھی میں بعد زید کے بکر کی وصیت سے رجوع نہیں ہوتا بلکہ شریک کرنا ثبوت ہوتا ہے اسی طرح نگینہ میں دونوں کی شرکت ہو جائے گی۔ اسی طرح باندی کے بچہ میں اور ٹوٹ کر کے خرمایں دونوں کی شرکت ہو جائے گی۔ اور یہ کلام ایسی چیزوں میں ہے جو عرف یا لغت کی حقیقت سے عموم و شمول سے احاطہ کریں۔ جیسے انگوٹھی و باندی و خرمایا کی زبیں یا ٹوٹ کر ہے۔ بخلاف الخدمۃ مع الرقبۃ۔ بخلاف مستخدمت مع رقبہ کے۔ ف یعنی جس کو امام ابو یوسف کے استدلال میں پیش کیا گیا۔ کہ جب زید کے لیے غلام کی وصیت کی پھر بکر کے لیے اس غلام کی خدمت کی وصیت کی۔ تو ہر ایک کے واسطے اپنی اپنی وصیت ہے حالانکہ اس میں شرکت کا حکم نہیں ہوا تو جواب دیا کہ باندی و اس کے نظائر سے یہ خلاف ہے۔ لان اسم الرقبۃ لا یتناول الخدمۃ۔ اس واسطے کہ رقبہ کا لفظ اس کی خدمت کو شامل نہیں ہے۔ ف تو جس شخص کے واسطے رقبہ کی وصیت کی تھی وہ رقبہ کے شمول میں خدمت کا مستحق ہی نہیں ہوا تھا۔ یعنی رقبہ کے شمول کے طور پر استحقاق نہیں تھا بلکہ۔ وانما یتخدمہ الموصی لہ بحکمہ ان المتفعۃ حصلت علی ملکہ۔ موصی لہ کی خدمت لینے کا استحقاق صرف اس حکم سے حاصل ہوتا ہے کہ یہ منفعت اس کی ملکیت پر حاصل ہوئی ہے۔ ف حتیٰ کہ اگر رقبہ غلام کی وصیت فقط زید کے واسطے ہو اور خدمت کی وصیت کسی غیر کے واسطے نہ ہو تو جب زید کو یہ غلام حاصل ہو اس وقت وہ اس کی خدمت کا اس وجہ سے مستحق ہوتا ہے کہ اس کی ملک سے جو کچھ منافع پیدا ہوں اسی کے واسطے ہیں اور یہ اس وجہ سے نہیں ہوتا کہ موصی نے زید کے واسطے خدمت کی بھی وصیت کی ہے تو وہ خدمت لے سکتا ہے۔ جیسے مشتری نے صرف غلام خریدا جس سے خدمت لیتا ہے اور یہ نہیں کہ مشتری نے غلام اور اس کی خدمت خریدی ہے۔ پس معلوم ہوا کہ رقبہ کا لفظ کچھ رقبہ مع خدمت کے واسطے شامل نہیں ہے۔ فاذا اوجب الخدمۃ لغيره لا یبقی للموصی لہ فیہ حق۔ پس جب موصی نے خدمت کی وصیت کسی دوسرے کے واسطے کر دی تو اول موصی لہ کے واسطے خدمت میں کچھ حق نہیں رہا۔

ف ہاں اگر بطور شمول کے خدمت کی وصیت بھی اول کے نام ہوتی تو وہ شرکت کا مستحق ہوتا و لیکن معلوم ہوا کہ رقبہ اس کی خدمت کو شامل نہیں ہوتا۔ اور واضح ہے کہ اول کو دوسرے کی وصیت میں شرکت جیسی ہوتی ہے کہ اول کے واسطے بطور شمول وصیت ہونے کے بعد دوسرے کلام سے دوسرے کے واسطے وصیت ہو۔ بخلاف ما اذا کان الکلام موصولا لان ذلك دلیل التخصیص والاستثناء فتبین انہ اوجب لصاحب الخاتم الخلقۃ خاصۃ دون الفص۔ بخلاف اس کے جب وصیت واسطے زید و بکر کے ایک ہی کلام موصول میں ہو تو ہر ایک کے واسطے اپنی اپنی وصیت بدون شرکت ہوتی ہے اس واسطے کہ کلام متصل میں اس طرح وصیت کرنا تخصیص استثناء کی دلیل ہے یعنی پورے کلام کے معنی لگانے سے نکلا کہ اس نے مثلاً زید کے واسطے فقط باندی کی وصیت کی اور بچہ مستثنیٰ کر لیا جس کی وصیت اسی کلام میں بکر کے واسطے کی یا انگوٹھی اگرچہ مع نگینہ ہے لیکن ایک ہی کلام میں دوسرے کے لیے نگینہ کی وصیت کرنا دلیل ہے کہ اس نے زید کے واسطے انگوٹھی سے نگینہ خاص مستثنیٰ کر لیا ہے تو ظاہر ہوا کہ اس نے انگوٹھی والے کے واسطے بدون نگینہ کے فقط حلقہ کی وصیت کی ہے۔ ف پس اشارت مصنف ۴ اور قوت دلیل سے ظاہر ہوا کہ امام محمد رحمہ اللہ کا قول ائرجع ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ پھر میں نے عینی میں بھی دیکھا۔ قال ومن اوصی لآخر بقرۃ بستانہ ثمرات و فیہ ثمرۃ فله هذه الثمرۃ وحدها۔ اگر زید نے بکر کے واسطے اپنے باغ کے پھلوں کی وصیت کی پھر زید مرا اور اس وقت اس کے باغ میں پھل ہیں تو بکر کے واسطے فقط پھل پھل ہوں گے۔

ف جب کہ تہائی سے برآمد ہوں اور اس سے زیادہ نہیں ملے گا۔ وان قال له ثمرة بستانى ابد افله هذه الثمرة
وقدرته فيما يستقبل ما عاش - اور اگر اس نے کہا ہو کہ بکر کے واسطے ہمیشہ میرے باغ کے پھل میں تو اس صورت میں بکر کو
یہ پھل ملیں گے اور آئندہ جب تک بکر زندہ رہے تب تک سب پھل پاتا رہے گا۔ ف اور جب بکر مرے تو وصیت ختم ہو
جائے گی۔ وان اوصى له بغلة بستانه فله الغلة القائمة وغلته فيما يستقبل۔ اور اگر زبید نے بکر کے واسطے
اپنے باغ کے غلہ کی وصیت کی یعنی باغ کے حاصلات کی تو بکر کے واسطے یہ غلہ جو بوقت موت زبید کے موجود ہے اور آئندہ جو
کچھ غلہ حاصل ہو سب ملے گا۔ ف جب تک بکر زندہ رہے۔ پس معلوم ہوا کہ پھل کی وصیت میں اور غلہ کی وصیت میں
فرق ہے۔ اور واضح ہو کہ غلہ ہر چیز کی حاصلات ہے چنانچہ غلام کی مزدوری و مکان کا کرایہ و باغ کے پھل یا پھلوں کی قیمت جیسے زمین
کی کھیتی یا نقد پونڈ۔ پس پھل تو خاص ہے اور غلہ عام ہے کہ پھل ہوں یا نقد جو کچھ حاصلات ہو حتیٰ کہ ساکھو کے جنگل سے جس میں پھل نہیں
ہوتے میں غلہ حاصل ہوتا ہے۔ بالجملہ ثمره في فرق ہے۔ والفرق ان الثمرة اسم للموجود عرفا فلا يتناول المعدوم
الابدالية من ائدة مثل التنصيص على الابدال انه لا يتايد الا تناول المعدوم المذكور وان لم يكن
مثيلا۔ اور فرق یہ ہے کہ ثمره تو عرف میں موجود کا نام ہے پس یہ لفظ ایسے پھلوں کو شامل نہ ہوگا جو فی الحال معدوم ہوں۔ سوائے ایسی
صورت کے کہ کسی لفظ سے زائد کی دلالت ہو یعنی موجود سے زائد پر وہ لفظ دلالت کرے جیسے موسیٰ نے ہمیشہ کے لفظ سے تصریح
کر دی تو معدوم کو بھی شامل ہے اس واسطے کہ موجودہ پھل کے واسطے ہمیشگی نہیں ہو سکتی مگر اسی طرح کہ جو پھل ابھی معدوم ہیں
ان کو شامل کیا جاوے۔ اور معدوم اگرچہ کچھ چیز نہیں ہے لیکن وہ مذکور ہوتا ہے۔ ف یعنی اگر کوئی اعتراض کرے کہ تمہارے
علمائے متکلمین کہتے ہیں کہ چیز وہ جو موجود ثابت ہو تو معدوم پھل کچھ چیز نہ ہوئے کیونکہ وہ موجود یا ثابت نہیں ہیں تو ان کی وصیت
باطل ہونا چاہیے اور جواب یہ کہ ہاں معدوم کوئی چیز نہیں ہے۔ لیکن معدوم کو ذکر کیا جاتا ہے یعنی معدوم کو بیان میں مذکور کرنا
ممکن ہے تو وصیت میں ان معدوم پھلوں کا ذکر ہے لہذا جب کبھی موجود ہوں اس وقت وصیت نافذ ہوگی حتیٰ کہ اگر یہ باغ
ہی تلف ہو جاوے تو وصیت باطل ہو جاوے پس یہاں وصیت میں موجود کی شرط نہیں ہے جب کہ سبب موجود ہے۔ اور
تحقیق آتی ہے۔ بالجملہ یہاں صرف یہ اشکال تھا کہ معلوم پھلوں کی وصیت کے کیا معنی ہیں جب کہ تمہارے متکلمین کے نزدیک
معدوم کچھ چیز نہیں ہوتا ہے اور جواب یہ کہ معدوم چیز نہیں یعنی موجود نہیں ہونا لیکن مذکور ہوتا ہے تو موسیٰ نے معدوم پھلوں کی
وصیت میں مذکور کیا کہ یہ باغ جس سے پھل پیدا ہو سکتے ہیں موجود ہے تو جب اس سے پھل پیدا ہوں وہ فلاں کے واسطے
وصیت ہیں۔ پھر میں اس تدقیق سے منہ موڑ کر اصلی بات کا اعادہ کرتا ہوں کہ پھل کی وصیت اور غلہ کی وصیت میں یہ فرق
ہے کہ عرف میں ثمره پھل بھی موجود ہوں، پس جو آئندہ پیدا ہوں گے ان کو شامل نہیں مگر جب کہ صاف کہہ دے کہ موجود پھل
اور جو آئندہ پیدا ہوں یا اسی معنی کے مفید لفظ ہے جیسے ہمیشہ میرے باغ کے پھل بکر کے واسطے ہیں کیونکہ موجودہ پھل جب ہمیشہ
نہیں رہتے ہیں تو عرف و نقل سے یہی معنی نکلے کہ آئندہ جب اپنے موسم پر پیدا ہوتے جاویں بکر کے واسطے وصیت ہیں کہ
یہ ہمیشگی کی صورت ہے۔ تاہم اگر ہمیشگی صرف بکر کی زندگی تک ہوگی تو یہ اس واسطے کہ بکر کے واسطے خود ہمیشگی نہیں ہے
تو معلوم ہو گیا کہ وصیت موسیٰ کے لیے خاص ہے اس کے وارثوں کی میراث نہیں ہوتی ہے تو ہمیشگی کے یہی معنی ہونے
کہ جب تک بکر زندہ رہے۔ بالجملہ ثمره کے ساتھ جب تک ایسا لفظ نہ ہو جس سے موجود پھلوں سے زائد کی دلالت
ہو تب تک عرف موجود پھل پاوے گا۔ اما الغلة ينتظم الموجود وما يكون بمجرد الوجود
مذرة بعد اخرى عرفا۔ رہا غلہ تو وہ موجود کو اور اس کے سوائے بھی جو بار بار موجود ہونے والا ہے

سب کو عرف میں شامل ہوتا ہے۔ يقال فلان یا کل من غلۃ بستانہ ومن غلۃ ارضہ ودارہ۔ چنانچہ عرف میں بولا کرتے ہیں کہ فلان شخص اپنے باغ کے غلہ سے کھاتا ہے یا اپنی زمین و مکان کے غلہ سے کھاتا ہے۔ ف یعنی فلان شخص کی بسر اوقات اپنے باغ یا زمین یا مکان کی حاصلات سے ہے مثلاً پوچھا گیا کہ کسی کا نوکر نہیں تو کہاں سے بسر ہوتی ہے تو اس کے جواب میں یوں بولتے ہیں اور یوں نہیں کہتے کہ وہ اپنے باغ کے پھل کھاتا ہے۔ اس واسطے کہ پھل تو ہمیشہ موجود ہونے کی چیز نہیں اور ہر روزہ خوراک نہیں ہے۔ اور غلہ و حاصلات کا محاورہ صحیح مفہوم ہوتا ہے۔ یعنی حاصلات مذکورہ جو سال بسال اپنے اقساط پر وصول ہوا کرتی ہے اسی سے بسر اوقات ہے تو معلوم ہوا کہ غلہ مکرر بار حاصلات کو شامل ہے۔ فاذا اطلقت تتناو لہما عرفاً غیر موقوف علی دلالتہ اُخری۔ پس جب غلہ کا لفظ اطلاق کیا گیا تو وہ عرف میں موجود کو اور آئندہ پیدا ہونے والے کو دونوں کو شامل ہوتا ہے۔ بدون اس کے کہ کسی دوسرے کی دلالت پر موقوف ہو۔ ف یعنی اس کے ساتھ میں کسی ایسے لفظ دیگر کی ضرورت نہیں جو آئندہ کے شمول پر دلالت کرے بلکہ غلہ کا لفظ ہی معدوم و آئندہ موجود ہونے والے پر دلالت کرتا ہے۔ اما الثمرۃ اذا اطلقت لا یراد بہا الا الموجود۔ اور ثمرہ کا لفظ حیب اطلاق کیا گیا یعنی اس کے ساتھ کوئی قید ہمیشگی وغیرہ کی نہیں لگائی گئی تو اس سے سوائے ثمرہ موجود کے زائد مراد نہیں ہوتے ہیں۔ فلہذا یقتصر الا لصراف الی دلیل زائد۔ اسی واسطے موجود سے زائد کے معنی لینے میں دلیل زائد کی ضرورت ہوتی ہے۔

ف یعنی موجودہ پھل کے اطلاق سے پھرنے میں ضرورت ہے کہ یہاں لفظ زائد ہو۔ قال ومن اوصی لرجل بصوف غنمہ ایداً او بادلاً او بلبنتھا ثم مات فلہ ما فی بطونہا من الولد وما فی ضمہا من اللبن وما علی ظہورہا من الصوف یوم یموت الموصی سوا قال ایداً اولم یقل لانہ ایجاب عند الموت فیعتبر قیامہ ہذا الاثنی عشر یوماً۔ اگر زید نے بکر کے واسطے ہمیشہ کے لیے اپنی بکریوں کے بالوں کی یا ان کے بچوں کی یا ان کے دودھ کی وصیت کی پھر زید مرے تو اس کی موت کے روز ان بکریوں کے پیٹ میں جو بچہ ہوں یا جو کچھ دودھ ان کے مٹھنوں میں ہو یا جو بال ان کی پشت میں ہوں وہ بکر کو ملیں گے۔ خواہ زید نے ہمیشہ کا لفظ کہا ہو یا نہ کہا ہو۔ یعنی ہمیشہ کہنے سے کچھ فائدہ نہیں ہے اس واسطے کہ وصیت مذکورہ تو موت کے وقت ایجاب ہے چنانچہ مکرر بیان ہو چکا، تو موت کے روز ان چیزوں کا وجود معتبر ہے۔

ف اور آئندہ جو بچہ وغیرہ ہوں وہ بالفعل معدوم ہیں تو وصیت میں ان کا اعتبار نہیں ہوگا کیونکہ وصیت صرف اس موجودہ سے متعلق ہوتی ہے جو ایجاب کے وقت ہو یعنی موصی کی موت کے وقت ہو۔ اگر کہا جاوے کہ تم نے بچوں و غلہ میں یہ کہاں اعتبار کیا جب کہ معدوم کو بھی شامل کر لیا۔ جواب یہ کہ جملہ وصیات میں قیاس کے موافق یہی حکم ہے کہ موت کے وقت جو موجود ہو اسی سے وصیت متعلق ہوتی ہے۔ و ہذا بخلاف ما تقدم۔ امد یہ مذکورہ سابق کے خلاف ہے۔ ف یعنی بچوں و غلہ کے مسئلہ سے خلاف ہے بلکہ بچوں و غلہ کا مسئلہ سب سے خلاف اور قیاس سے خلاف ہے۔ والفرق ان القیاس یا بی تملیک المعدوم لانہ لا یقبل الملک الا ان فی الثمرۃ والغلۃ المعدومۃ جاء الشراعی یورودا لعقد علیہا کالمعاملۃ والاجازۃ فاقترضی ذلک جوازاً فی الوصیۃ بالطریق الاولی لان بابہا وسیع۔ فرق یہ ہے کہ معدوم چیز کی تملیک سے قیاس منکر ہے یعنی قیاس مقتضی نہیں کہ معدوم چیز کی تملیک کی جاوے کیونکہ جس چیز کو دوسرے کی ملک میں دیتا ہے وہ معدوم ہے تو فعل کا اثر لغو ہے، کیونکہ معدوم اس قابل نہیں کہ مملوک ہو لیکن پھل و غلہ

معدوم کا یہ حال ہے کہ ان پر عقد وارد ہونا شرعاً میں آگیا ہے جیسے درختوں کی بٹائی کا معاملہ ہے یا عقد اجارہ ہے کہ یہ شرعاً میں وارد ہے تو یہ مقتضی ہے کہ ان کی وصیت بدرجہ اولیٰ جائز ہو اس واسطے کہ باپ کی وصیت زیادہ وسیع ہے۔

ف۔ کیونکہ جب ان معدوم پھل و غلہ کے عوض دوسرے کا مال لینے کا عقد اجارہ جائز ہو تو وصیت جو مہنت تمبیک ہے بدرجہ اولیٰ جائز ہے۔ لہذا ہم نے پھیوں و غلہ کی وصیت میں معدوم و موجود سب کی وصیت میں جواز کہا۔

اما الولد المعدوم واختلا فلا يجوز ايراد العقد عليها اصلا ولا يستحق بعقدها فكذا لا يدخل تحت الوصية۔۔۔ باپچہ معدوم اور اس کے دونوں ساتھی۔ یعنی بکریوں کے معدوم بچوں یا صوف و دودھ کی وصیت تو ان کا یہ حال ہے کہ ان پر عقد وارد کرنا یا لکھنا نہیں جائز ہے اور کسی عقد کے ذریعہ سے ان کا استحقاق نہیں ہوتا ہے۔ تو وصیت کے تحت میں بھی یہ معدومات نہیں داخل ہوں گے۔ ف۔ اگر کہا جاوے کہ پھر جس وقت موصی نے وصیت کی تھی اس وقت کچھ بھی موجود نہیں تھا اور اگر ہوتا تو وہ موصی لہ کو نہیں ملتا ہے۔ بلکہ جو وقت موت کے موجود ہو وہ ملتا ہے حالانکہ یہ وصیت کے وقت معدوم تھا تو چاہیے کہ جو بوقت موت موجود ہے یہ بھی موصی لہ کو نہ دیا جاوے۔ جواب یہ کہ وصیت تو درحقیقت موت ہی کے وقت ایجاب ہے تو اس وقت جو موجود نہیں ہے وہ داخل نہ ہوا۔ بخلاف الموجود منہا۔ برخلاف اس کے جو ان اشیاء میں سے موجود ہو۔ ف۔ یعنی جو بچہ یا دودھ و صوف کہ موجود ہو وہ داخل ہو جائے گا۔ لانہ یجوز استحقاقها تبعاً بعقد البیع و مقصوداً بعقد الخلع فكذا بالوصية والله تعالى اعلم۔ اس واسطے کہ بیٹے میں جو بچہ یا صوف کی بیٹھ پر جو صوف ہے وہ عقد بیع کے ذریعہ سے تابع کر کے مستحق ہو جاتا ہے اور عقد خلع کے ذریعہ سے قصد کے مستحق ہو جاتا ہے تو اسی طرح بذریعہ وصیت کے بھی مستحق ہو جائے گا۔

ف۔ یعنی اگر حاملہ باندی یا بکری خریدی تو اس کے تابع ہو کر اس کا بچہ بھی مشتری کی ملک ہو گا جب کہ پیدا نہیں ہوا ہے اور اسی طرح بکری کے قنول کا دودھ یا صوف بھی مشتری کے واسطے ہے اور اگر عورت نے باندی کے بچہ پر جو حمل ہے شوہر سے خلع کیا تو جائز ہے اور یہ بچہ اس کے عوض ہو گا پس موجود حمل و دودھ و صوف ایسی چیز ہے کہ اس پر بعض عقد وارد ہوتا ہے خواہ تبغاً یا قصداً تو اسی طرح وصیت سے بھی ان کی ملکیت، موصی لہ کو حاصل ہو جائے گی واللہ تعالیٰ اعلم۔

باب وصیۃ الذمی

یہ باب ذمی کی وصیت کے بیان میں ہے

قال واذا صنع يهودی او نصرانی بیعة او کنیسة فی صحتہ ثم مات فهو میراث۔ جامع صغیر میں ہے کہ اگر یہودی نے بیعہ بنایا یا نصرانی نے کنیسا بنایا یا درحالیکہ وہ تندرست ہے (مریض مرنے سے نہیں ہے) پھر مر گیا تو یہ اس کے وارثوں کے واسطے میراث ہے۔ ف۔ اس میں ائمہ ثلاثہ متفق ہیں اگرچہ تخریج کے طریق میں فرق ہے۔ لان هذا بمنزلة الوقف عندانی حنیفة والوقف عندیورث ولا یلزم فكذا هذا۔ کیونکہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ذمی کا یہ فعل بمنزلة وقف ہے اور امام ابوحنیفہ کے اجتہاد میں اوقاف پھر لازم نہیں ہوتے بلکہ میراث ہو جاتے ہیں۔ تو یہی یہودی و نصرانی کے اس وقف میں ہوگا۔ ف۔ کہ یہ میراث ہو جائے گا اور لازم نہیں ہوگا۔ اما عندہما فلان هذا

حہ حتیٰ کہ مسلمان کے اوقاف میراث ہو جاتے ہیں۔ ۱۲۰ م

معصیۃ فلا تصح عندہما۔ رہا صاحبین کے نزدیک اس کا میراث ہو جانا اس وجہ سے کہ وقف اگرچہ لازم ہوتا ہے لیکن یہ فعل معصیت ہے تو صاحبین کے نزدیک صحیح نہیں ہوگا۔ ف۔ اور یہی امام مالک و شافعی و احمد کا قول ہے۔ قال ولو اوصی بذلك لقوم مسلمین فہو من الثلث معناه اذا اوصی ان یدنی وارث بیعة او کنیسة فہو جائز من الثلث لان الوصیۃ فیہا معنی الاستخلاف ومعنی التملیک ولہ ولایۃ ذلک فامکن تصحیحہ علی اعتبار المعنیین۔ اور اگر یہودی یا نصرانی نے ایک قوم مسمی کے واسطے بیعہ یا کنیسہ کی وصیت کی تو یہ وصیت اس کی تہائی ترکہ سے جائز ہوگی۔ اس قول کے معنی یہ ہیں کہ اس نے وصیت کی کہ میرا یہ مکان واسطے فلاں و فلاں و فلاں معین مسمی لوگوں کے واسطے بیعہ یا کنیسہ بنا یا جاوے تو یہ اس کے تہائی مال سے جائز ہے اس واسطے کہ وصیت میں دو ہی معنی ہوتے ہیں۔ ایک یہ کہ موصی لہ کو بجائے اپنے خلیفہ کیا اور دوم یہ کہ مالک کر دیا یعنی جس چیز کی وصیت کی تو موصی لہ کو اس چیز کے حق میں اپنا خلیفہ کیا یا یہ چیز اس کی ملک میں دے دی اور ذمی کو بھی دونوں باتوں میں سے ہر ایک کا اختیار حاصل ہے تو اس کے قول مذکور دونوں معنی کے لحاظ سے صحیح کرنا ممکن ہے۔

ف۔ پس یہ تصرف صحیح رہا لیکن وارثوں کے حق متعلق ہونے سے تصرف مذکور صرف ایک تہائی سے جائز ہوگا یہ اس وقت کہ قوم مذکور معین مسمی ہوں۔ قال وان اوصی بدارہ کنیسة لقوم غیر مسلمین جائز الوصیۃ عند ابی حنیفۃ۔ وقال الوصیۃ باطلۃ لان ہذا معصیۃ حقیقۃ وان کان فی معتقدہم قربۃ والوصیۃ بالمعصیۃ باطلۃ لما فی تنفیذہا من تقریر المعصیۃ۔ اور اگر اس نے وصیت کی کہ اس کا مکان ایک قوم غیر مسمی وغیر معین کے واسطے کنیسہ بنا دیا جاوے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک وصیت جائز ہے اور صاحبین رحمہ اللہ کے نزدیک وصیت باطل ہے اور یہی امام مالک و شافعی و احمد کا قول ہے اس واسطے کہ وصیت مذکورہ درحقیقت معصیت ہے اگرچہ ان کے اعتقاد میں ایک فعل طاعت تقرب ہو اور معصیت کی وصیت باطل ہوتی ہے۔ اس واسطے کہ ایسی وصیت کے نافذ کرنے میں معصیت کو مستحکم کرنا لازم آتا ہے۔ ولابی حنیفۃ ان ہذا قربۃ فی معتقدہم ونحن امرنا ان نزلہم وہا یدینون فیجوز بنا علی اعتقادہم۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ امر مذکور ان کے اعتقاد میں طاعت ہے اور ہم کو حکم دیا گیا ہے کہ ہم ذمیوں کو ان کے اعتقاد ہی اعمال پر چھوڑیں تو ہر بنائے ان کے اعتقاد کے یہ وصیت جائز ہوتی۔

ف۔ اور ان کے دینی افعال میں کچھ حقیقت کا لحاظ ضروری نہیں ہے۔ الایدی انہ لو اوصی بما ہو قربۃ حقیقۃ لکن معصیۃ فی معتقدہم لا تجوز الوصیۃ اعتبارا الاعتقادہم فکذا عکسہ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر اس نے ایسے امر کی وصیت کی جو درحقیقت قربت ہے لیکن ان کے اعتقاد میں معصیت ہے تو ان کے اعتقاد کا لحاظ کر کے یہ وصیت جائز نہیں رکھی جاتی ہے (بالاتفاق) تو اسی طرح اس کے برعکس میں حکم ہوگا۔

ف۔ کہ جو درحقیقت معصیت ہو لیکن ان کے اعتقاد میں تقرب ہے وہ نافذ کی جائے گی۔ اور اس سے ظاہر ہوا کہ بیعہ و کنیسہ بنانے کی وصیت امام ابو حنیفہ کے نزدیک جائز ہے حالانکہ اگر خود کنیسہ و بیعہ بنا تا پھر مر جاتا تو وہ میراث ہو جاتا۔ تو ابو حنیفہ نے ان دونوں میں فرق کیا۔ ثم الفرق لابی حنیفۃ بین بناء البیعة والکنیسة و بیان الوصیۃ بہ ان البناء نفسہ لیس بسبب لنوال ملک البانی وانما یزول ملکہ بان یصیر محرزا خالصا لہ تعالیٰ کما فی مساجد المسلمین والکنیسة لتصر محرزا لہ تعالیٰ

حقیقۃً فبقی ملکاً للباقی فتورث عنہ ولانہم یبنون فیہا الحجرات ویسکونہا فلم یتحدرنہا
حق العباد بہ فی ہذا الصورۃ تورث المسجد ایضاً لعدم تحدرنہ بخلاف الوصیۃ لانہ وضع
لازالۃ الملک الا انہ امتنع ثبوت مقتضایہ فی غیر ما ہو قریبۃ عندہم فبقی فیما ہو
قریبۃ علی مقتضایہ فیذول ملکہ فلا یورث۔ پھر امام ابوحنیفہؒ کے واسطے بیعہ و کنیسہ بنانے میں رحمتی کہ وہ
میراث ہو جاتا ہے اور بیعہ و کنیسہ کی وصیت کرنے میں رحمتی کہ وصیت صحیح ہو جاتی ہے (فرق کی دلیل یہ ہے کہ عمارت خود
ایسی چیز نہیں جو بنانے والے کی ملکیت زائل ہو جانے کا سبب ہو بلکہ اس کی ملکیت جبھی زائل ہوتی ہے کہ ایسا سبب پایا جاوے
جس سے یہ عمارت حرارہ کے طور پر خالص اللہ تعالیٰ ہو جاوے جیسے مسلمانوں کی مساجد میں ہوتا ہے یعنی بندوں کا تعلق اس
سے بالکلیہ منقطع ہو جاوے۔ اور بیعہ و کنیسہ درحقیقت اللہ تعالیٰ کے واسطے محرز نہیں ہوا تو بنانے والے کی ملکیت باقی
رہا پس وہ اس کے وارثوں کی میراث ہو گیا اور اس دلیل سے کہ ذمی یہود و نصاریٰ اپنی بیعہ و کنیسہ میں حجرے بناتے اور
اس میں رہتے ہیں۔ تو اس سے بندوں کا حق متعلق ہونے سے حرارہ خالص نہیں ہوا۔ تو ایسی صورت میں تو حرارہ نہ ہونے
سے مسجد بھی میراث ہو جاتی ہے۔ یہ تو بنانے میں تھا۔ برخلاف اس کے جب بیعہ و کنیسہ کے واسطے وصیت کی تو ملکیت
نہیں رہتی ہے اس واسطے کہ وصیت تو ملک دور کرنے کے واسطے موضوع ہے لیکن اتنی بات ہے کہ جس صورت میں
وصیت ان کے اعتقاد میں تقرب نہ ہو تو وصیت کا مقتضائے یعنی ازالہ ملک کا حکم ثابت نہ ہو گا۔ پس جس صورت میں
ان کے نزدیک تقرب ہو اس میں مقتضائے وصیت ثابت ہو جائے گا۔ پس ملکیت زائل ہو جائے گی تو وہ میراث نہیں
ہو سکتی ہے۔ ف اور مترجم کے نزدیک یہ وجہ فرق اشکال سے خالی نہیں ہے اور اولیٰ یہ کہ صرف بیان فرق میں اسی قدر
اکتفا کیا جاوے کہ عمارت بنا کر چھوڑنا بمنزلہ وقف ہے اور وہ غیر لازم ہے برخلاف وصیت کے کہ وہ بدون رجوع
کے لازم ہو جاتی ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ثم الحاصل ان وصایا الذی علی اربعۃ اقسام منہا ان یکون
قربۃ فی معتقدہم ولا یکون قربۃ فی حقاہہا ہو ما ذکرنا لا وما اذا اوصی ان تذبح عنہا زبداً
وتطعم المشرکین و ہذا علی الخلاف اذا کان القوم غیر مسلمین کما ذکرنا لا والوجہ ما بیننا
پھر حاصل کلام یہ کہ ذمیوں کی وصیتیں چار قسم ہوتی ہیں ازاں بعد یہ کہ وصیت ایسی ہو جو ذمیوں کے اعتقاد میں تقرب ہے
اور ہمارے نزدیک وہ تقرب نہیں ہے اور اس کی ایک مثال یہی جو اوپر مذکور ہوئی یعنی بیعہ و کنیسہ بنانے کی وصیت
کنا اور دوم یہ کہ نصرانی نے وصیت کی اس کی سوریں ذبح کر کے مشرکوں کو کھلائی جاویں اور ایسی وصیت میں امامؒ و
صاحبین کا اختلاف جاری ہے جب کہ وہ لوگ غیر مسلم ہوں جن کے واسطے وصیت کی ہے چنانچہ ہم نے اوپر کی مثال میں
بیان کیا اور اس کی وجہ بھی وہی جو ہم اوپر بیان کر چکے ہیں۔ ف جس کا حاصل یہ کہ امامؒ کے نزدیک جس چیز کو وہ لوگ تقرب
سمجھتے ہیں ہم ان کو ان کے اعتقاد پر چھوڑیں گے۔ اور کچھ تعریض نہیں کریں گے اور صاحبینؒ کے نزدیک جو امر کہ معصیت
حقیقی ہو اس کے اجزاء میں معصیت کی اعانت ہے پس وہ باطل کی جائے گی غیر از نیکہ جب تملیک ممکن ہو تو تملیک کر دی
جاوے۔ ومنہا اذا اوصی بما یکون قربۃ فی حقاہہا لا یکون قربۃ فی معتقدہم کما اذا اوصی
بالحیوان یا بنی مسجد للمسلمین او بان یسرح فی مساجد المسلمین و ہذا الوصیۃ
باطلۃ بالاجماع اعتبار الاعتقاد ہر الا اذا کان القوم باعیا نہم لوقوعہ تملیک لانہم
معلوہون والیہتہ مشورۃ۔ ازاں بعد ایسی وصیت جو ہمارے حق میں تقرب ہے اور ذمیوں کے اعتقاد میں

تقرب نہیں ہے مثلاً ذمی نے وصیت کی کہ میرے مال سے خانہ کعبہ کا حج کرایا جاوے یا مسلمانوں کے واسطے مسجد بنوائی جاوے یا مسلمانوں کی مسجدوں میں چراغ روشن کیا جاوے اور ایسی وصیت بالاجماع باطل ہے بلحاظ ان کے اعتقاد کے بلکہ صاحبین کے نزدیک اس لحاظ سے کہ یہ تقریبات حقیقہ ذمی کے حق میں ضائع ہیں لیکن اگر ایسی وصیت کسی قوم معین کے حق میں ہو تو نافذ کی جائے گی بطور تملیک کے اس واسطے کہ یہ لوگ معلوم ہیں۔ اور طریقہ کو مشورہ قرار دیا جائے گا۔

ف مثلاً اس نے کہا کہ زید کو حج کرایا جاوے تو اس کے یہ معنی لگائے جاویں کہ اس قدر مال زید کو دیا جاوے اور میں اس کو مشورہ دیتا ہوں کہ وہ اس مال سے حج کرے۔ پس وصیت اس شخص معین کے واسطے تملیک مال ہے اور حج کی جہت کو بطور مشورہ سمجھا گیا کیونکہ وہ خود حج کا معتقد نہیں ہے اور یہ فعل اس کا بطور ناموری قرار دیا جائے گا۔ اور اس سے معلوم ہوا کہ مساجد میں چراغ روشن کرنے کی وصیت بہر حال باطل ہے کیونکہ تملیک ممکن نہیں ہے مگر آنکے یوں کہے کہ اس قدر مال فلاں شخص و فلاں کو دیا جاوے کہ وہ مسجدوں میں چراغ روشن کریں تو یہ ان لوگوں کے واسطے تملیک ہے۔ منہا اذا اوصی بما یكون قربة فی حقنا و فی حقہم کما اذا اوصی بان یسراج فی بیت المقدس او یغزی الترمک و هو من الروم و هذا جائز سوا کان القوم باعیانہم او بغیراعیانہم لانه وصیۃ بما هو قربة حقیقہ و فی معتقدہما ایضاً۔ از انجملہ یہ کہ اس نے ایسی چیز کی وصیت کی جو ہمارے حق میں اور اس کے حق میں بھی تقرب ہے مثلاً یہودی یا نصرانی نے وصیت کی کہ بیت المقدس میں چراغ روشن کیا جاوے یا روم کے یہودی نے وصیت کی کہ اس مال سے تاتاریوں پر جہاد کیا جاوے یعنی جس قوم میں چینی و تاتاری بت پرست بودھ ہیں ان پر جہاد کیا جاوے تو یہ جائز ہے خواہ اس نے کسی قوم معین کے واسطے وصیت کی ہو یا غیر معین کے واسطے وصیت ہو اس واسطے کہ یہ وصیت ایسی چیز کی ہے جو درحقیقت تقرب ہے اور ان کے اعتقاد میں بھی تقرب ہے۔ ف اور مترجم نے جہاد کی وصیت میں صرف یہودیوں کے تخصیص اس واسطے کی کہ نصرانیوں میں جہاد منسوخ ہو گیا اور توریت میں یہودیوں کے واسطے غیر منسوخ تھا چنانچہ حضرت موسیٰ علیہ السلام و مابعد کے پیغمبروں نے برابر جہاد کیے بلکہ ان میں جہاد کے احکام میں سے یہ تھا کہ بعد فتح کے جن کافروں نے دینے توریت قبول نہ کیا ان کو قطعاً قتل کر دو پھر شریعت انجیل میں جہاد بالکل نسخ ہو اور حوالہ دیا گیا کہ اس کے بعد خاتم المرسلین پیغمبر آوے گا وہ جہاد فرماوے گا اور بہت سے فضائل و کمالات حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے مع نام مبارک احمد صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان کیے۔ اور توریت میں خود فضائل مشرح تھے اور تمام پیغمبران بنی اسرائیل میں بہت تفصیل سے غنائے راشدین تک کے نام و علیہ صفات معلوم و مشہور تھے۔ م۔ و منہما اذا اوصی بما یكون قربة لانی حقنا و لا فی حقہم کما اذا اوصی للمغنیات و النائحات فان هذا غیر جائز لانه معصیۃ فی حقنا و فی حقہم الا ان یكون لقوم باعیانہم فیصح تملیک و استخلاقاً۔ از انجملہ یعنی قسم چہارم ایسی وصیت جو مطلقاً تقرب نہ ہو یعنی نہ ہمارے حق میں تقرب ہے اور نہ ذمیوں کے اعتقاد میں تقرب ہے مثلاً ذمی نے گانے والیوں یا اونٹنیوں کے واسطے مال کی وصیت کی۔ ف مثلاً کہا کہ میرے مال سے اس قدر روٹیوں اور بھڑوں کو دیا جاوے یا کہا کہ اس قدر ان پھولوں کو دیا جاوے جو اس کے مرنے پر توجہ کرنے آویں۔ م۔ تو ایسی وصیت نہیں جائز ہے یعنی نافذ نہیں کی جائے گی اس واسطے کہ ایسی وصیت ہمارے حق میں اور ذمیوں کے حق میں معصیت ہے۔ لیکن اگر اس نے یہ وصیت کسی قوم معین کے واسطے کی ہو تو بطور تملیک و استخلاف کے صحیح ہے۔

ف یعنی مثلاً اس نے کہا کہ اس قدر مال فلاں و فلاں گانے والی کو یا فلاں و فلاں روٹنے والی کو دیا جاوے تو یہ مال

ان خاص عورتوں کو دے دیا جائے گا بدون اس کے کہ گانے پارونے پر ہو بلکہ یوں قرار دیا جائے گا کہ گویا اس نے اپنے مال سے اس قدر مال ان عورتوں کی ملک میں دیا ہے یا اس نے بجائے اپنے اس مال میں ان کو خلیفہ کیا ہے غرضیکہ یہ وصیت بطور تمبیک و بطور استخلاف کے صحیح ہو سکتی ہے تو نافذ کی جاوے اور یہ جیسی ممکن ہے کہ یہ عورتیں مسمیٰ و معین ہوں کیونکہ مجہول غیر معین کو مالک یا خلیفہ کرنا ممکن نہیں ہوتا ہے۔ اگر کہا جاوے کہ آپ نے ذمیوں کی وصیتیں بیان فرمائیں حالانکہ اسلام میں بھی بہت سے گمراہ فرقہ مانند خارجیہ و رافضیہ و معتزلہ و اباجیہ وغیرہ کے موجود ہیں تو ان کے وصایا کے احکام فرمائیے۔ جواب یہ کہ اسلام سے گمراہ ہونے والے دو حال سے خالی نہیں ہیں ایک یہ کہ ان کی گمراہی اس حد تک پہنچی کہ وہ صرف اسلام کا نام بدنام کرتے ہیں حالانکہ مشرکوں سے بدتر ہیں جیسے روافض میں نصیر یہ فرقہ جو حضرت علی رضی اللہ عنہ میں الوہیت کے قائل ہیں یا فرقہ دیگر جو کہتے ہیں کہ نبوت حضرت علی رضی اللہ عنہ کے واسطے تھی مگر حضرت جبرائیل سے غلطی ہوئی اور جب ایک مرتبہ غلطی ہوئی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر قرار ہو گیا اور عبد اللہ بن سبانی بھی تعلیم کیا چنانچہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ان میں چند لوگوں کو پکڑنا بہت غصہ سے آگ میں جلا دیا اور یہ سرخندہ حقیقت یہودی تھا جس نے اسلام میں رخنہ ڈالنا چاہا۔ جیسے یونس نے نصاریوں میں بھی قابو پایا تھا تو درحقیقت نصیر یہ کچھ نصاریوں سے کم نہیں اور فرقہ دوم بھی کافر و مشرک ہے اسی طرح اباجیہ وغیرہ مرتد لوگ ہیں اور دوم فرقہ میں جو گمراہ و معاصی و بد اعتقادی میں مبتلا ہیں لیکن کفر تک ان کی توبت نہیں پہنچی بلکہ اللہ تعالیٰ کی توحید اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی صدق رسالت اور حقیقت قرآن مجید کے قائل ہیں پس ان میں اسی تفصیل سے حکم ہو گا چنانچہ شیخ مصنف نے فرمایا۔ و صاحب الہوی ان کان لایکفر فہو فی حق الوصیۃ بمنزلۃ المسلمین لانا امرنا بیننا الاحکام علی الظاہر وان کان یکفر فہو بمنزلۃ المرتد فیکون علی الخلاف المعروف فی تصرفاتہ بین ابی حنیفۃ و صاحبیہ اور ہوائی بدعتی یعنی جس کے اعتقاد میں گمراہی ہو تو وہ یکجا جاوے کہ اگر اس کا کفار نہیں ہے یعنی وہ کافر نہیں ہوا تو وہ وصیت کے حق میں بمنزلہ مسلمانوں کے ہے اس واسطے کہ ہم کو حکم دیا گیا کہ احکام کو ظاہر حال پر مبنی کریں یعنی ظاہر حال سے جو بات معلوم ہو اسی پر حکم لگائیں۔ اور اگر یہ شخص جس نے نیا اعتقاد نکالا ہے ایسا بدعتی ہو جس کا کفار کیا گیا یعنی اس کے کافر ہونے کا حکم شرعاً ہو چکا تو وہ بمنزلہ مرتد کے ہے یعنی اسلام سے پھر گیا تو اس کے تصرفات نافذ ہونے میں امام و صاحبین کے درمیان اختلاف معروف ہے۔ ف کہ صاحبین کے نزدیک مرد مرتد کے تصرفات جائز ہیں اور امام کے نزدیک اس نے جو تصرف کیا وہ ابھی متوقف ہے پس اگر اسلام لیا تو نافذ ہوا اور اگر مرتد ہونے پر قتل ہوا یا مر گیا تو تصرف باطل ہو گیا پھر یہ اختلاف مرد مرتد میں ہے۔ وفی المرتد لا صحیح انہ تصح وصایا ہا لانتہا بقی علی الردۃ بخلاف المرتد لانہ یقتل او یسل۔ اور رہی مرتدہ عورت تو صحیح یہ کہ مرتدہ کی وصیتیں صحیح ہیں کیونکہ مرتدہ عورت قتل نہیں کی جاتی بلکہ چھوڑی جاتی و قید کی جاتی ہے برخلاف مرتد مرد کے کہ وہ قتل کیا جائے گا یا اسلام لاوے۔

ف رہا حربی کافر کا بیان۔ قال واذا دخل الحربی دارنا ما مان فاوصی المسلم اذ می بمالہ کلہ جائز لان امتناع الوصیۃ بما زاد علی الثلث لحق الورثۃ ولہذا ینفذ باجازتہم و لیس لورثۃ حق مرعی کونہم فی دار الحرب اذ ہم اموات فی حقنا ولان حرمتہ مالہ باعتبار الامان والامان کان لحقہ للاحق ورثتہ۔ اور اگر کوئی حربی کافر ہمارے دارالاسلام میں امان لے کر آیا۔ اور یہاں اس نے کسی مسلمان یا ذمی کے واسطے اپنے کل مال کی وصیت کر دی تو بھی جائز ہے پس اس کی وصیت اور کل

مال کی وصیت بھی جائز ہے) اس واسطے کہ تہائی سے زائد کی وصیت ممتنع ہونا تو صرف وارثوں کے حق کی وجہ سے ہوتا ہے اسی واسطے اگر وارث لوگ اجازت دیدیں تو زائد کی وصیت نافذ جائز ہو جاتی ہے اور حربی مذکور کے وارثوں کے لیے کوئی حق مرعی نہیں یعنی ہم پر اس کے وارثوں کے حقوق نگاہ رکھنا لازم نہیں ہیں اس واسطے کہ وہ ہمارے دشمن ہیں اور) اس واسطے کہ وہ لوگ دارالحرب میں ہیں کیونکہ ہمارے نزدیک وہ مردہ ہیں اور اس واسطے کہ حربی کے مال کا احترام بلحاظ امان کے ہے۔ اور امان صرف حربی کے حق میں ہے اور اس کے وارثوں کے حق میں نہیں ہے۔ ف حتیٰ کہ اگر اس حربی کے وارثوں کا مال کوئی مسلمان یا حربی چھین لادے تو ہم اس کو پسند کریں گے۔ لیکن اگر حربی سے جو امان لے کر آیا ہے کسی نے مال لیا تو ہم اس کو جائز نہیں رکھینگے بلکہ واپس دلوادیں گے۔ ولو كان اوصی باقل من ذلك اخذت الوصیة وید الباقی علی وراثتہ وذلك من حق المستامن ایضاً۔ اور اگر حربی مذکور نے اس مال میں سے ٹھوڑے مال کی وصیت کی ہو تو بقدر وصیت لے لیا جائے گا۔ اور باقی اس کے وارثوں کو واپس دیا جائے گا اور یہ واپسی بھی اسی حربی مستامن کے حق سے ہے۔ ف۔ اور اس کے وارثوں کی رعایت سے نہیں ہے۔ ولو اعتق عبدا عند الموت او بعد عبدا فی دار الاسلام فذلک صحیح منہ من غیر اعتبار الثلث لما بینا۔ اور اگر حربی مستامن نے دارالاسلام میں اپنی موت کے وقت اپنا غلام آزاد کیا یا اس نے یہاں مرض الموت میں اپنا غلام مدبر کیا تو اس کی طرف سے یہ تصرف صحیح ہے بدون اعتبار تہائی کے بد میں مذکورہ بالا۔ ف یعنی موت میں آزاد یا مدبر کرنا درحقیقت بمعنی وصیت ہے جو اہل اسلام میں بلحاظ حق وارثوں کے میت کے تہائی سے معتبر ہوتا ہے لیکن حربی مستامن کے وارثوں کا کچھ لحاظ نہیں تو یہ کل مال سے معتبر ہے۔ بالجملہ حربی مستامن کی وصیت جائز ہے اور اس کے وارثوں کا لحاظ نہ ہوگا۔ وکذلک لو اوصی لہ مسلم او ذمی بوصیتہ جائز لانہ ما دام فی دار الاسلام فهو فی المعاملات بمنزلة الذمی ولہذا نصح عقود التملیکات منہ فی حال حیاتیہ ویصح تبذره فی حیاتیہ فکذا بعد مماتہ۔ اور اسی طرح اگر حربی مستامن کے واسطے کسی مسلمان یا ذمی نے کچھ وصیت کی تو جائز ہے اس واسطے کہ جب تک وہ دارالاسلام میں ہے تو معاملات میں بمنزلہ ذمی کے ہے اور اسی وجہ سے حربی کے ساتھ تملیکات کے عقود حالت حیات میں مسلمان کی طرف سے جائز ہوتے ہیں اور مسلمان کی زندگی میں اس کے ساتھ تبذیر جائز ہے پس اسی طرح مسلمان کے موت کے بعد بھی جائز ہے۔ ف خلاصہ یہ کہ اگر مسلمان ذمی اپنی زندگی میں حربی مستامن کو کسی مال کا مالک کرے خواہ بالوہب یا مہبت احسان سے تو یہ جائز ہے پس اسی طرح اپنی موت کے بعد اگر وصیت کے طور پر اس کو مالک کرے تو بھی جائز ہے وعن ابی حنیفۃؒ وابی یوسفؒ اتصلایحوز لانا مستامن من اهل الحرب اذ هو علی قصد الرجوع ویمکن منہ ولا یمکن من زیادۃ المقام علی السنۃ الاباحریۃ۔ اور امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ سے یہ بھی روایت ہے کہ حربی کے لیے مسلمان یا ذمی کی وصیت نہیں جائز ہے کیونکہ یہ شخص درحقیقت ہم سے لڑنے والوں میں سے ہے جو امان لے کر آیا ہے چنانچہ واپس جانے کے قصد پر ہے اور اس کو واپس جانے کی قدرت ہے اور وہ ایک سال سے زیادہ بدون جزیہ کے یہاں نہیں چھوڑا جاتا ہے۔

ف اور یہی روایت اوفق ہے حتیٰ کہ اگر بعضے متمول ذمیوں نے لڑانا چاہا تو کروڑوں روپیہ کی وصیت حربی کے نام کرے گا۔ جس سے جنہوں کو جنگ میں بہت قوت حاصل ہو اور یہ خراب فساد ہے پس شائد کہ بعض روایتوں میں وفاق یہ ہو کہ اگر حربی مستامن کے واسطے مستامن یا ذمی نے ایسے مال کی وصیت کی جہاں اس کو ہم پر لڑائی

میں قوی نہ کرے یا اس کے قلب کی تالیف ہو تو جائز ہے اور اگر ایسا مال یا اس قدر مال ہو جو اس کو ہم پر قوت دے تو جائز نہیں ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ولو اوصی الذمی یا کثر من الثلث او لبعض ورثته لا تجوز اعتبارا بالمسلمین لانہم التزموا احکام الاسلام فیما یرجع الی المعاملات۔ اور اگر ذمی نے اپنے تہائی مال سے زائد کی وصیت کی یا اپنے بعض وارثوں کے واسطے وصیت کی تو مسلمانوں پر قیاس کر کے یہ جائز نہیں ہے اس واسطے کہ ذمیوں نے ان امور میں جو معاملات کی جانب راجع ہیں اسلامی احکام کا التزام کر لیا ہے۔ ف۔ اور اس وصیت کا مرجع بھی معاملات باہمی ہیں تو ہم اس کے وارثوں کے حقوق کی رعایت کریں گے کہ وہ بے چارے مفلس و پریشان نہ ہوں۔ ولو اوصی بخلاف ملتہ جازا اعتبارا بالارث اذا لکض کلہ ملتہ واحدا۔ اور اگر ذمی نے اپنی ملت سے مخالف کے واسطے وصیت کی (مثلاً نصرانی نے یہودی کے لیے یا برعکس) تو بقیاس میراث کے جائز ہے اس واسطے کہ کفر سب ایک ہی ملت ہے۔ ولو اوصی لحر بی فی دار الاسلام لا یجوز لان الارث ممتنع لنبائن الدارین والوصیۃ اختہ واللہ اعلم۔ اور اگر ذمی نے جو دار الاسلام میں ہے کسی حربی کے واسطے جو دار الحرب میں ہے وصیت کی تو نہیں جائز ہے اس واسطے کہ دونوں ملکوں کے نبائن کی وجہ سے میراث ممتنع ہے تو وصیت بھی جو میراث کی بہن ہے ممتنع ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

باب الوصی وما یملکہ

یہ باب وصی و اس کے اختیارات کے بیان میں ہے۔

وصی وہ شخص جس کو آدمی نے بعد اپنی موت کے اپنے قائم مقام احکام خاص میں کیا از انجہ وہ اس کی وصیتیں نافذ کرے گا اور اس کے قرضہ وصول کرے اور اس کی صغیر اولاد کی پرورش و پرورش کرے گا جیسے زندگی میں جس کو قائم کرے وہ وکیل ہوتا ہے۔ قال ومن اوصی الی رجل فقبل الوصی فی وجہ الموصی ورد ہاقی غیر وجہہ فلیس یرد لان المیت مصی لسبیلہ معتمدا علیہ فلو صح ردہ فی غیر وجہہ فی حیاتہ او بعد مماتہ صار مغرورا من جہتہ فرد۔ ردہ۔ اگر کسی نے دوسرے کو وصی کیا مثلاً زید نے بکر کو اپنی موت کے بعد اپنا وصی مقرر کیا پس موصی کے روبرو اس نے قبول کیا پھر موصی کے پیٹھ پیچھے اس کو رد کیا تو یہ رد نہ ہوگا اس واسطے کہ میت تو اس پر اعتماد کر کے اپنی راہ چلا گیا پس اگر اس کا رد کرنا صحیح ہو یعنی میت کے پیٹھ پیچھے رد کرنا خواہ اس وقت تک میت زندہ ہو یا مر گیا ہو تو میت اس کی جانب سے دھوکا کھانے والا ہو جائے گا لہذا اس کا رد کرنا مردود کر دیا گیا۔ ف۔ اور یہ حکم وصی میں اس وجہ سے کہ میت اب کچھ نہیں کر سکتا ہے۔ بخلاف الوکیل بشرط ان یرد غیر عینہ اذ ینبع مالہ صحیث یصح ردہ فی غیر وجہہ لانہ یحضر هناك لانه حی قادر علی التصرف بنفسہ۔ بخلاف ایسے وکیل کے جس کو کسی غیر معین غلام کے خریدنے کا یا اپنا مال فروخت کرنے کا وکیل کیا ہو کہ اس کا وکالت رد کرنا بغیر اس کے مواجہہ کے صحیح ہے اس واسطے کہ یہاں کچھ ضرر نہیں کہ وہ زندہ موجود ہے بذات خود تصرف کر سکتا ہے۔ ف۔ اور یہ بعض مشائخ کا قول ہے اور اکثر مشائخ کے نزدیک وکیل بھی معزول نہ ہوگا جب تک کہ موکل کو ظم نہ ہو۔ پھر غیر معین غلام کی قید اس واسطے لگائی کہ اگر غلام معین خریدنے

کا وکیل کیا تو موکل کو اسی غلام خاص کی جانب رغبت ہے تو وکیل کو یہ اختیار نہیں کہ خود پسند کرے اور کہے کہ میں نے
وکالت رو کر دی پھر اپنے واسطے خریدنے کیونکہ اس میں موکل کا نذر تلخ ہر ہے بالجملہ وصی اپنے موصی کے پیٹھ پیچھے وراثت
قبول کرنے کو رو نہیں کر سکتا ہے۔ فان ردہا فی وجہہ فہو رد لانہ لیس للموصی ولا یثب الزامہ التصرف ولا
غدر ورفیہ لانہ یکنہ ان ینیب غیرہ۔ اگر وصی نے موصی کے روبرو وصایت کر دی تو یہ رو ہے اس
واسطے کہ موصی کو اس پر تصرف لازم کرنے کی ولایت نہیں ہے اور اس میں کچھ دھوکا بھی نہیں ہے کیونکہ موصی کو دوسرا
نائب مقرر کرنا ممکن ہے۔ اس سے معلوم ہو گیا کہ اگر موصی کی عین موت کے وقت یعنی جس وقت وہ دوسرا
نائب نہیں کر سکتا ہے رو کرے تو یہ رو معتبر نہیں ہے۔ وان لم یقبل ولم یرد حتی مات الموصی
فہو بالخیار ان شاء قبل وان شاء لم یقبل لان الموصی لیس لہ ولایۃ الالزام فبقی خیرا فلواتہ یا ع
شئیًا من الترتکة فقد لزمتہ لان ذلک دلالة الالتزام والقبول وهو معتبر بعد
الموت وینفذ البیع لصدورہ من الوصی وسواء علم بالوصایۃ او لم یعلم۔
اور اگر موصی نے ایک شخص کو وصی مقرر کیا مگر وصی نے ہنوز وصایت قبول نہیں کی اور نہ رو کی کہ موصی مر گیا تو وصی کو اختیار
ہے چاہے وصایت قبول کرے اور چاہے قبول نہ کرے اس واسطے کہ موصی کو اس پر لازم کرنے کی ولایت نہیں ہے
تو وصی مختار رہا پھر اگر وصی نے ترکہ کی کوئی چیز فروخت کی تو اب وصایت اس پر لازم ہو گئی اس واسطے کہ بیع کرنا دلیل ہے
کہ اس نے وصایت کا التزام کر لیا اور قبول کر لی اور یہ بعد موت کے معتبر ہے (اگرچہ حالت حیات میں یہ ولایت
معتبر نہ ہو) اور بیع نافذ ہو جائے گی کیونکہ وصی کی طرف سے ہمدار ہوئی ہے اور واضح ہو کہ وصی مذکور کو اپنی وصایت کی
آگاہی ہو یا نہ ہو یکساں ہے۔ پس اگر کسی کو وصی کیا اور اس کو معلوم نہیں ہے یہاں تک کہ موصی کی موت کے بعد
اس نے ترکہ میں سے کوئی چیز فروخت کی تو بیع نافذ ہو گئی اور اس پر وصایت لازم ہو جائے گی۔ بخلاف الوکیل اذا
لم یعلم بالتوکیل فباع حیث لا ینفذ لان الوصایۃ خلافہ لانه یختص بحال انقطاع
ولایۃ المیت فینتقل الولائیۃ الیہ واذا كانت خلافہ لا تتوقف علی العلم
کاوراثۃ اما التوکیل انا بۃ ثبوتہ فی حال قیام ولایۃ المیت فلا یصح من غیر علیہ کالثبات
الملک بالبیع والشراء۔ برخلاف وکیل کے جب اس کو وکیل کیے جانے کا علم نہ ہو پھر اس نے موکل کی کوئی چیز
فروخت کی تو بدوں اجازت موکل کے نافذ نہ ہوگی اس کی وجہ یہ ہے کہ وصایت تو بعد موت کے قائم مقامی ہے
کیوں کہ وصایت ایسی حالت کے ساتھ مختص ہے جب میت کی ولایت منقطع ہے تو یہ ولایت اسی شخص وصی
کی جانب منتقل ہو جائے گی اور جب وصایت ایک خلافت ٹھہری تو یہ وصی کے آگاہ ہونے پر موقوف نہیں ہے
جیسے وراثت یعنی وارث بہر حال وارث ہے خواہ آگاہ ہو یا نہ ہو یہی نزہل تو وہ انابت ہے یعنی اپنا نائب مقرر کرنا
اس واسطے توکیل تو موکل کی ولایت قائم ہونے کی حالت میں ثابت ہوتی ہے تو یہ بدوں آگاہی وکیل کے صحیح نہیں ہے جیسے
بذریعہ خرید یا فروخت کے ملک ثابت کرنا بدوں علم نہیں ہے۔ پس اگر زید نے ایک گھوڑے میں کچھ تصرف
کیا حالانکہ بکر نے بدوں علم زید کے اس کے واسطے یہ گھوڑا خریدا ہے تو زید کے تصرف سے اس پر بیع لازم نہ ہوگی
کیونکہ وہ ابھی بیع سے واقف نہیں ہے حتیٰ کہ اس کو بیع مانگ کرنے کا اختیار باقی ہے رہا یہ امر کہ وصی یا وکیل کو آگاہی کا ذریعہ
کس طرح معتبر ہے شیخ نے فرمایا کہ۔ وقد بینا طریق العلم وشرط الاخبار فیہا تقدرا من الکتب۔

ہم نے لکھا ہونے کا طریقہ اور خبر پہنچنے کے شرائط کو کتب سابقہ میں بیان کیا ہے۔ وان لم یقبل حتی مات للموصی فقال لا اقبل ثم قال اقبل فله ذلك ان لم یکن القاضی اخرجہ من الوصیۃ حین قال لا اقبل لان بمجرد قوله لا اقبل لا یبطل الا یصا لان فی ابطله من را بالمیت و ضرر الوصی بالایفاء مجبور بالثوب فدفع الاقل وهو اعلى اولی الا ان القاضی اذا اخرجہ عن الوصایۃ یصح ذلك لانه مجتہد فیہ اذ للقاضی ولایۃ دفع الضرر۔ اور اگر وصی نے وصایت قبول نہیں کی یاں تک کہ موصی مر گیا پھر وصی نے کہا کہ میں نہیں قبول کرتا ہوں پھر کہا کہ اچھا قبول کرتا ہوں تو وصی کو یہ اختیار ہے یعنی بعد رد کے قبول صحیح ہو جائے گا بشرطیکہ قاضی نے اس کو وصایت سے خارج نہ کیا ہو جب اس نے کہا تھا کہ میں نہیں قبول کرتا ہوں اس واسطے کہ خالی اس کہنے سے کہ "میں نہیں قبول کرتا ہوں" میت کا ایسا باطل نہ ہوگا کیونکہ باطل ہونے میں میت کا ضرر ہے (اور باقی رہنے میں بھی وصی کا ضرر ہوتا ہے لیکن) باقی رکھنے میں وصی کا ضرر بذریعہ ثواب کے پورا ہو جاتا ہے پس میت کا ضرر اعلیٰ دور کرنا اولیٰ ہے لیکن اگر قاضی نے بعد انکار کے اس کو وصایت سے خارج کر دیا تو قاضی کا فعل صحیح ہے کیونکہ یہ مسئلہ ایسا ہے جس میں اجتہاد کو دخل ہے (اور مسئلہ مجتہد فیہ میں جس طرح حکم قاضی ہونا نفاذ ہو جاتا ہے) کیونکہ قاضی کو ضرر دور کرنے کی ولایت حاصل ہے۔ یعنی قاضی کی شان ہے کہ لوگوں سے ضرر دور کرے تو جس وقت موصی مذکور نے الفرائم وصایت سے انکار کیا تو قاضی کو اختیار ہوا کہ اس کے ضرر پر نظر کر کے اس کو خارج کر دے پھر اس کا قبول بے فائدہ ہوگا۔ ورجعایعجز عن ذلك فیتضرر ببقاء الوصایۃ فیدفع القاضی الضرر عنه وینصب حافظا لمال المیت متصرا قافیہ فیندفع الضرر من الجانبین فلہذا ینفذ لحد اجماع۔ اور بسا اوقات اس الفرائم سے وہ عاجز ہو جائے گا تو وصایت باقی ہونے سے وہ ضرر پذیر ہوگا پس قاضی نے اس کے شر سے یہ ضرر دور کیا اور قاضی دوسرا وصی میت کے مال کا حفاظت کرنے والا متعرف مقرر کرے گا پس جانبین سے ضرر دور ہو جائے گا پس اسی وجہ سے قاضی کا خارج کرنا نفاذ ہو جائے گا۔ یعنی قاضی نے جو اس وصی کو خارج کیا تو شاید وصایت باقی رکھنے میں اس کو ضرر ہوا اس طرح کہ وہ کام انجام دینے سے عاجز ہو تو وصایت باقی رکھنے میں اس کو ضرر ہوگا لیکن وہم ہوتا ہے کہ خارج کرنے میں میت کو ضرر ہوگا تو طریقہ یہ کہ میت کی جانب سے قاضی دوسرا متدین لایق وصی مقرر کرے اور اس وصی کو خارج کرے تو دونوں جانب سے ضرر دور ہو جائے گا لہذا جب قاضی نے ایسا کیا تو اس کا حکم نافذ ہو گیا۔ فلو قال بعد اخراج القاضی ایسا لا اقبل لم یلتفت الی قوله لانه قبل بعد بطلان الوصایۃ با بطلان القاضی۔ پھر اگر اس وقت کہ قاضی نے اس کو وصایت سے خارج کر دیا ہے اس نے کہا کہ وہ قبول کرتا ہوں تو اس کے قول پر التفات نہیں کیا جائے گا اس واسطے کہ قاضی کے باطل کرنے سے وصایت باطل ہو جانے کے بعد قبول کرتا ہے۔ قال ومن اوصی الی عبد او کافر او فاسق اخرجہما القاضی عن الوصایۃ ونصب غیرہم وهذا للفظ بشیرا فی صحۃ الوصیۃ لان الاخراج یکون بعدھا۔ اگر کسی نے غلام کو یا کافر ذمی یا حربی یا مستامن) کو یا فاسق کو وصی مقرر کیا تو قاضی اس کو وصایت سے خارج کرے گا اور ان کے سوائے دوسرے کو وصی مقرر کرے گا شیخ مصنف نے کہا کہ یہ لفظ اشارہ کرتا ہے کہ اصل میں وصایت جائز ہو جائے گی کیونکہ خارج کرنا بعد وصایت ثابت ہو جانے کے ہوتا ہے۔ و ذکر محمد فی الاصل ان الوصیۃ باطلۃ اور امام محمد نے اصل میں فرمایا کہ ان صورتوں میں وصیت باطل ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ وصیت تبدیل سے

ثابت نہیں ہوئی لیکن مشراح مشائخ نے اس کے معنی بیان کرتے ہیں تفصیل کی۔ قبیل معناه فی جمیع هذه الصوران الوصیۃ ^{ستط} اور بعض مشائخ نے کہا کہ (فقہ ابو الیث نے شرح الجامع الصغیر) اس کے معنی یہ ہیں کہ غلام و کافر و فاسق سب صورتوں میں یہ وصیت اس قابل ہے کہ باطل کی جائے گی۔ پس چونکہ باطل کرنے کے قابل تھی اس واسطے کہا کہ باطل ہے وقیل فی العبد معناه باطل حقیقتہ لعدم ولایۃ استبدادہ و فی غیرہ معناه استتبط اور بعض نے کہا کہ غلام کو وصی کرنے کی صورت میں باطل کے یہ معنی کہ درحقیقت باطل ہے کیونکہ غلام کو تصرف کی ولایت و استقلال نہیں ہے یعنی وہ مولیٰ کے اختیار و قبضہ میں ہے اور سوائے غلام کے کافر و فاسق کو وصی کرنے میں باطل ہونے کے یہ معنی ہیں کہ عنقریب یہ وصایت باطل کر دی جائے گی یعنی باطل ہونے کے لائق ہے کہ قاضی اس کو باطل کریگا وقیل فی الکافر باطل ایضا لعدم ولا یقہ علی المسلمہ اور بعض مشائخ نے کہا کہ کافر کی صورت میں بھی باطل کے معنی یہ کہ درحقیقت باطل ہے اس واسطے کہ مسلمان پر کافر کی کچھ ولایت نہیں ہے۔

ف۔ بالجملہ حاصل یہ ہوا کہ قول اول میں وصایت جائز ہے لیکن قاضی اس کو باطل کرے گا اور دیگر اقوال میں سے دوم قول تو اس کے مانند ہے اور باقی میں بعض میں درحقیقت باطل اور بعض میں قابل بطلان ہے۔ ووجه الصحة ثم الاخراج ان اصل النظر ثابت بقدرۃ العبد حقیقتہ و ولایۃ الفاسق علی اصلنا و ولایۃ الکافر فی الجملة الا انہ لم یتما النظر لتوقف ولایۃ العبد علی اجازۃ المولیٰ ممکنہ من الحجر بعدہا و المعاوۃ البینۃ الباعثۃ للکافر علی ترک النظر فی حق المسلم و اتہام الفاسق بالخیانۃ فخرجہ القاضی من الوصایۃ و یقیم غیرہ مقامہا لئلا یما للنظر۔ پھر روایت اولیٰ کہ وصایت صحیح مگر ایسا وصی خارج کیا جائے گا اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ اصلی نظر تو ثابت ہے یعنی وصایت تو نظر برداشت و بہتری پر مبنی ہے اور یہ نظر دراصل موجود ہے کیونکہ غلام متدین کو درحقیقت تعارف کی قدرت ہے (چنانچہ وہ دیکھ لیا جاتا ہے) اور فاسق کو ہمارے اصول کے موافق ولایت حاصل ہوتی ہے (چنانچہ نکاح میں ولی ہو جاتا ہے) اور کافر کو مسلمان پر فی الجملة ولایت حاصل ہے (پس یہ وصایت نظری دراصل پائی گئی) لیکن نظر بہتری پوری نہیں ہے اس واسطے کہ غلام کی صورت میں غلام کی ولایت اول تو اس کے مولیٰ کی اجازت پر موقوف ہے پھر بعد اجازت کے محتمل ہے کہ مولیٰ اس کو ممنوع و مجبور کرے اور کافر کی صورت میں یہ خوف قوی ہے کہ دینی دشمنی اس کافر کے لئے باعث ہو کہ وہ جن مسلمانوں پر وصی ہے ان کے حق میں بہتری کی نظر سے ہر تاؤ نہ کرے اور فاسق کی صورت میں خیانت کی تہمت موجود ہے لہذا قاضی ایسے وصی کو وصایت سے خارج کرے اس کے بجائے دوسرا مقرر کرے گا تاکہ بہتری کی نظر پوری ہو۔ وشرط فی الاصل ان یکون الفاسق مخوقا علیہ فی المال و هذا یصلح عذرا فی اخراجہ و تبدیلہ بغيرہ اور کتاب بسوط میں فاسق کے حق میں یہ شرط لگائی کہ مال کے بارے میں اس کی جانب سے یہ خوف ہو کہ یہ کلام تو فاسق وصی کو خارج کر کے بجائے اس کے دوسرا قائم کرنے کے لئے عذر ہو سکتا ہے۔ قال ومن اوصی الی عید نفسه و فی الورثۃ کبار لم تصح الوصیۃ اگر کسی نے اپنے غلام کو وصی مقرر کیا حالانکہ وارثوں میں بالغین موجود ہے تو وصیت صحیح نہ ہوگی۔

ف۔ اور بالغین وغیرہ سب وارث اس غلام کے مالک ہیں تو یہ غلام اب ان کا غلام ہے پس اس کی وصایت باطل ہے۔ لکن للکبیر ان یمنعہ او یتبع نصیبہ فیمنعہ (المشتد می فی عجز عن الوقار بحق الوصایۃ فلا یجید فادنا

اس واسطے کہ بالغ وارث کو اختیار ہے کہ اس غلام کو تعرف سے ممنوع و مجبور کر دے یا وارث بالغ اس غلام میں سے اپنا حصہ فروخت کرے تو مشتری اس غلام کو مجبور کر دے پس وہ حق وصایت ادا کرنے سے عاجز ہو جائے گا تو وصایت کا کچھ فائدہ مترتب نہ ہوگا۔ وان كانوا كلهم صغاراً فالوصیة الیہ جائزۃ عند ابی حنیفۃ ولا یجوز عندہما وهو القیاس وقیل قول محمد مصطرب فیہ بیروی مرة مع ابی حنیفۃ وتارة مع ابی یوسف۔ اور اگر سبھی وارث غیر بالغ ہوں تو اس حالت میں اپنے غلام کو وصی کرنا امام ابو حنیفہ کے نزدیک جائز ہے (یہ استحسان ہے) اور صاحبین کے نزدیک نہیں جائز ہے اور یہی قیاس ہے بعض مشائخ نے کہا کہ اس میں امام محمد کا قول مضرب ہے کہ کبھی امام ابو حنیفہ کے ساتھ روایت کیا جاتا ہے اور کبھی ابو یوسف کے ساتھ روایت کیا جاتا ہے۔ مگر عمل یہ کہ اس میں دو قول ہیں جو اہل عدم جواز۔ وجہ القیاس ان الولاية منعدہ لما ان الدق ینافیہا ولان فیہ اثبات الولاية للمملوك علی المالك وهذا قلب المتشروع۔ قیاس عدم جواز کی وجہ یہ ہے کہ ولایت ندارد ہے اس واسطے کہ رقیق ہونا ولایت کے منافی ہے اور اس واسطے کہ اس میں مملوک کے لئے مالک پر ولایت دینا لازم آتا ہے حالانکہ یہ مشروع کا الٹ ہے۔ کیونکہ شرع نے مالک کو مملوک پر ولایت دی ہے اور تم نے الٹ کر مالک پر مملوک کو ولی کر دیا اور یہ فاسد ہے۔ ولان الولاية الصارۃ من الابد لا تجزی ذی اعتبار ہذا تجزی تھا لانه لا یملك بیع رقبته وهذا نقص الموضوع۔ اور اس دلیل سے کہ باپ سے جو ولایت صادر ہوئی وہ ٹکڑے نہ تھی حالانکہ غلام کی وصایت اعتبار کرنے میں اس کے ٹکڑے ہونا لازم آتا ہے کیونکہ یہ غلام اپنی گردن نہیں فروخت کر سکتا اور یہ موضوع کی شکست ہے۔ یعنی یہاں موضوع تو باپ کی ولایت ہے جس نے اس کو وصی کیا پس ہم کہتے ہیں کہ باپ کو بالکل ہر چیز کے فروخت کی ولایت تھی اور جب اس نے اس غلام کو وصی کیا تو وہ ولایت اس غلام کی طرف منتقل ہوئی لیکن یہ غلام اپنے آپ کو فروخت نہیں کر سکتا تو ولایت کے ٹکڑے ہو گئے حالانکہ مسلم تھی تو معلوم ہوا کہ اس غلام کو وصی اعتبار کرنے میں نقص ہوتا ہے پس اس کا وصی ہونا باطل ہے۔ ولہذا فیہ غلط استنباط تھا اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ غلام مذکور قابل خطاب اور تعرف میں خود مستقل ہے۔

ف۔ یعنی وہ طفل یا مجنون نہیں بلکہ قابل خطاب بالغ عاقل ہے جس کا تعرف نافذ ہوتا ہے اور تعرف میں بھی اس کو خود استقلال حاصل ہے کہ دوسرے کی اجازت پر موقوف نہیں ہے۔ فیکون اھلاً للوصایۃ تو اس کو وصی ہونے کی لیاقت کامل ہے۔ ولیس الھد علیہ والیۃ اور فی الحال کسی غیر کو اس پر ولایت نہیں ہے۔ فان الصغار وان كانوا مالا کا بیس لہم ولایۃ المتع فلا منافاۃ۔ کیونکہ ورثہ غیر بالغین اگرچہ مالکان غلام ہیں لیکن ان کو غلام کے مجبور کرنے کی ولایت نہیں ہے تو کچھ منافات نہیں۔ یعنی غلام کی مملوک ہونے میں اور صاحب ولایت ہونے میں کچھ منافات نہیں ہے اور جب منافات ہوتی کہ صاحب ولایت مالک کے ہوتے ہوئے ہم غلام کے لئے ولایت ثابت کرتے دایصاۃ المولی الیہ یوزن بکونہ ناخذ الھد صاۃ کلکلتب اور مولی کا اس غلام کو وصی مقرر کرنا اس امر سے آگاہ کرتا ہے کہ یہ ان بچوں کے واسطے بہتری کی نظر رکھنے والا ہے اور یہ مثل مکاتب کے ہو گیا۔

ف۔ کیونکہ مکاتب کو وصی مقرر کرنا بالاتفاق جائز ہے تو اس غلام کو وصی بنانا بھی جائز ہے اگرچہ یہ غلام اپنے آپ کو نہیں فروخت کر سکتا اور اس سے ولایت کے ٹکڑے ہونا لازم آتا ہے لیکن یہ وصایت میں بعض اختیارات بھی کیے۔ والوصایۃ قد تجزی علی ما هو المراد عن ابی حنیفۃ۔ اولقول یصار الیہ کبلا یودی

الی ابطال اصلہ وتعتبر الوصف لتصحیح الاصل اولی۔ اور وصایت کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں بنا پر اس قول کے جو حسن نے ابو حنیفہ سے روایت کیا ہے یا اگر مان لیا جاوے کہ ٹکڑے نہیں ہوتے تو بھی ہم کہتے ہیں کہ یہاں بجز درست اسی کو اختیار کیا جاوے تاکہ اصل وصایت سٹ جائے تک نوبت نہ پہنچے اور ایک وصف کو متغیر کرنا کہ جس سے اصل کی درستی ہو جاوے اس سے بہتر ہے کہ اصل مٹائی جاوے۔

ف۔ واضح ہو کہ حسن کی روایت ابو حنیفہ سے یہ کہ اگر زید نے ایک کو مال عین میں وصی کیا اور دوسرے کو قرضہ میں وصی کیا تو ہر ایک اپنے اپنے کام کا وصی ہے پس لازم آیا کہ وصایت کے ٹکڑے ہوتے ہیں لیکن ظاہر الروایت میں ہر ایک اس کے مال عین و قرضہ دونوں میں وصی ہو جائے گا لہذا بر تقدیر تسلیم جواب یہ دیا کہ غلام کو وصی کرنے میں غایت یہ کہ ولایت میں تغیر ہو گیا اور وصایت صحیح رہی پس یہ تغیر اس سے بہتر کہ وصایت باطل کر دی جاوے۔ قال ومن اوصی الی من یعجز عن القیام بالوصیۃ ضم الیہ القاضی غیرہ رعایۃ لحق الموصلی والورثۃ و هذا لان تکمیل النظر یحصل بضم الاخر الیہ لصیانۃہ وبعض کفایتہ فیتما النظر باعانة غیرہ اگر کسی نے ایسے شخص کو وصی کیا جو کار وصیت انجام دینے سے عاجز ہے تو حق موصلی و وارثان کی رعایت کے واسطے قاضی اس کے ساتھ میں دوسرے شخص کو ملاوے (اور خارج نہ کرے) اور یہ اس واسطے کہ بہتری کی نظر و نگہداشت اس کے ساتھ دوسرے کو ملانے سے حاصل ہو جاتی ہے کیونکہ دوسرا اس کو خیانت و خسارہ سے بچاوے گا اور بعض مہمات میں کفایت کرے گا تو دوسرے کی اعانت سے نگہداشت پوری ہو جائے گی۔

ف۔ اور یہ اس وقت کہ قاضی کو دررانت ہو جاوے کہ وصی مذکور اپنا کام انجام دینے سے عاجز ہے۔ ولو شکى الیہ الوصلی ذلک لا یجیبہ حتی یعدف ذلک حقیقتہ لان الشاکى قد یكون کاذباً تحقیقاً علی نفسہ و اذا ظہر عند القاضی عجزہ اصلاً استبدل بہ رعایۃ للنظر من الجانبین۔ اور قاضی سے وصی نے اپنی عاجزی کی شکایت کی تو قاضی اس کے ساتھ مدگار بنانے کو قبول نہیں کرے گا یہاں تک کہ تحقیق طور پر اس امر کو دریافت کر لے اس واسطے کہ شکایت کرنے والا کبھی اپنی ذات پر تخفیف ہو جانے کے لئے جوٹ شکایت کرتا ہے اور اگر قاضی کے نزدیک ظاہر ہو کہ یہ شخص اصل کار پر دازی سے عاجز ہے تو اس کی جگہ دوسرا وصی بدل دے گا تاکہ جانبین کی نگہداشت ہو۔ کیونکہ یہ شخص جب اس کام ہی کے لائق نہیں ہے تو میت کا مال تباہ ہوگا اور اس کی اولاد پریشان ہوگی پس دوسرا وصی مقرر کرنا بہتر ہے اور شخص مہل بھی عذاب مشقت سے چھوٹا۔ ولو کان قادراً علی التصرف امیناً فیسأل الیہ للقاضی ان یخْرِجہ لانه لو اختار غیرہ کان دونہ لما انما کان ذالک لیت و رضیۃ لہ و اولادہ لکن مقرر کیا ہو اوصی تعرفاً پر قادر اور امانت دار ہو تو قاضی کو اختیار نہیں کہ اس کو وصایت سے خارج کرے اس واسطے کہ اگر قاضی نے بجائے اس کے دوسرے شخص کو منتخب کیا تو وہ بہر حال اس سے کمتر ہوگا اس لئے کہ یہ شخص تو میت کا منتخب کیا ہو پس پزیر تھا اور دوسرے میں یہ بات غیر ممکن ہے تو اسی کو باقی رکھنا بہتر ہے۔ اور جو امر بہتر ہو اسی پر عمل کرنا قاضی کو واجب ہے اس واسطے کہ قاضی کی ولایت نظری ہے پس جس وصی کو لائق و امین کر کے میت نے رکھا اور وہ اسی قابل ہے تو وہی رہے گا۔ ولہذا قدم علی اب المیت مع وفور شفقتہ فادع ان یقدم علی غیرہ۔ اور اسی وجہ سے یہ وصی میت کے باپ پر مقدم کیا گیا باوجود یہ کہ میت کے باپ کی شفقت وافر ہے تو وہ غیر پر بدرجہ اولیٰ مقدم ہوگا۔ ف۔ خواہ دوسرے کو قاضی پسند کرے یا ورثہ پسند کریں۔ حکماً

اذا شكى الورثة او بعضهم الوصى الى القاضى فانه لا ينبغي له ان يعذله حتى تبدوا له منه خيانة لانه استفاد الولاية من الميث غير انه اذا ظهرت الخيانة فالميت انها نصبه وحيلا لاهانتة وقد قاتت ولو كان في الاحياء لاخرجه منها فعند عجزه كما ينوب القاضى متابعه كانه لا وصى له - اور اسی طرح اگر کل وارثوں نے یا بعض نے قاضی کے پاس وصی کی شکایت کی تو قاضی کو نہیں چاہیے کہ وصی کو معزول کرے یہاں تک کہ قاضی کو تحقیقاً اس کی خیانت ظاہر ہو کیونکہ اس وصی نے میت کی جانب سے ولایت حاصل کی ہے صرف بات یہ کہ جب اس کی خیانت ظاہر ہوئی تو ہم کہتے ہیں کہ میت نے اس کو صرف اس کی امانت کی وجہ سے وصی مقرر کیا تھا اور وہ نادر ہوئی حالانکہ اگر میت مذکورہ زندہ لوگوں میں ہوتا تو وہ اس کو وصایت سے خارج کرتا پس اس کی عاجزی کے وقت قاضی اس کا قائم مقام ہو جائے گا گویا اس کا کوئی وصی نہیں ہے۔ یعنی یہ وہم نہ ہو کہ قاضی کیوں کر قائم مقام ہو گا کہ اس کا وصی موجود ہے جو اب یہ کہ ایسے خائن وصی کا ہونا نہ ہونا برابر ہے تو گویا کوئی وصی نہیں ہے پس قاضی قائم مقام ہو کر اس وصی کو خارج کرے گا۔ قال ومن ادعى الى اثنين لم يكن لاحدهما ان يتصرف عند ابى حنيفة ومحمد دون صاحبه الى في اشياء معدودة لم يبينها ان شاء الله تعالى۔ اگر میت نے دو شخصوں کو وصی کیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک ان میں سے ایک سے ایک کو تعرف کا اختیار نہیں ہے سوائے چند محدود تعرفات کے جن کو ہم انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔

فان في ان بين ابتره وصى كالتعرف جائز ہے۔ وقال ابو يوسف ينضد كل واحد منهما بالتصرف في جميع الاشياء۔ اور ابو یوسف نے فرمایا کہ جمیع چیزوں میں ہر ایک تنہا تعرف کر سکتا ہے۔ شیخ ابوالقاسم الصفار نے کہا کہ یہ اختلاف ان اماموں میں ایسی صورت میں ہے کہ ایک ہی عقد میں دونوں کو وصی مقرر کیا تو ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک کوئی تنہا تعرف سوائے محدود امور کے نہیں کر سکتا ہے اور ابو یوسف کے نزدیک تنہا تعرف کر سکتا ہے اور اگر اس نے ہر ایک کو علیحدہ وصی مقرر کیا تو ہر ایک تنہا تعرف کر سکتا ہے اور اس میں کچھ خلاف نہیں ہے فقہ ابو الیث نے کہا کہ یہی اصح اور میں اسی کو اختیار کرتا ہوں شیخ ابوبکر الاسکاف نے کہا کہ خواہ ایک عقد میں دونوں کو وصی کیا یا علیحدہ وصی کیا ہو دونوں صورتوں میں اختلاف ہے اور بسوط میں کہا کہ یہی اصح ہے لہذا ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک سوائے امور محدود کے کسی کو تنہا تعرف کا اختیار نہیں اور ابو یوسف کے نزدیک ہر ایک تنہا تعرف کر سکتا ہے۔ لان الوصایة سبیلها الولاية وهي وصف شرعي لا تجزی فیثبت لكل واحد منهما كلاً كولاية الانكاح للاخوين وهذا لان الوصایة خلافة وانما يتحقق اذا انتقلت اليه الولاية على الوجه الذي كان ثابتاً للموصى وقد كان بوصف الكمال ولان اختيار الاب اياهما بوزن باختصاص كل واحد منهما بالشفقة فينزل ذلك بمنزلة قرابة كل واحد من الوصی ہونے کی سبب ولایت ہے اور ولایت ایک وصیت شرعی ہے جس کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے ہیں تو ہر ایک وصی کو پوری ولایت حاصل ہوگی جیسے دو بھائیوں کو اپنی حقیقی بہن کے نکاح کرنے کی ولایت ہوتی ہے یعنی جب دونوں بمنزلہ واحد ہوں تو ہر ایک کو اس کے نکاح کرنے کی پوری ولایت حاصل ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ وصایت تو اپنی خلافت ہے اور یہ خلافت بھی ثابت ہوگی کہ جس وجہ پر وصی کے ذریعے ثابت تھی اس وجہ پر وصی کی جانب منتقل ہو اور حال یہ کہ وصی کے واسطے کامل ولایت حاصل تھی (تو کامل ہی ہر وصی کی جانب منتقل ہوئی) اور اس دلیل سے کہ باپ میت نے دونوں کو وصی ہونے

ہونے کے واسطے پسند کیا تو یہ آگاہ کرتا ہے کہ ان میں سے ہر ایک کو باختصاص شفقت ہے پس دونوں کو بمنزلہ قرابت واحدہ کے قائم کیا گیا۔ جیسے بہن کے دو بھائی بمنزلہ واحدہ ہوں پس ہر ایک کو پوری ولایت حاصل ہے تو ہر ایک تنہا تعریف کر سکتا ہے۔ ولہذا ان الولاية تثبت بالتفویض فی داعی وصف التفویض وهو وصف الاجتماع او هو بشرط مفید و مارضی الموصی الا بالمتنی و لیس الواحد کاملثنی - اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ ولایت تو سپرد کرنے سے حاصل ہوتی ہے پس سپردگی کا وصف معتبر ہوگا اور یہاں وہ وصف اجتماع ہے یعنی دونوں کو مجتمع کر کے ولایت سپرد کی تو یہ وصف معتبر ہے اس واسطے کہ یہ شرط مفید ہے اور موصی راضی نہیں ہوا مگر بوصف دوگانہ اور اکیلا مثل دو کے نہیں ہوتا۔ خلاصہ یہ کہ موصی نے اپنی ولایت کو وصیوں کی جانب منتقل کیا ہے مگر دونوں کو مجتمع کر کے منتقل کیا ہے تو اکیلا تعریف نہیں کر سکتا اس واسطے کہ اکیلے کی رائے کو اس قدر قوت نہیں ہوتی جس قدر دو آدمیوں کے اجتماع کو قوت ہے پس اجتماع کی شرط معتبر ہے حاصل یہ کہ ولایت میں یہ شرط اس وجہ سے معتبر ہے کہ ولایت کچھ بے اختیاری کسی کے واسطے ثبوت نہیں ہوتی ہے بلکہ عطا کرنے سے حاصل ہوتی ہے۔ بخلاف الاخویین فی الانکاح لان السبب هنا لك القرابة وقد قامت بكل منهما مکلا ولان الانکاح حق مستحق لهما علی الولی حتی لو طالبتہ بانکاحها من کفو یخطبها یجب علیہ و ہہنا حق التصرف للموصی ولہذا یبقی مخیرا فی التصرف فی الاول او فی حق اعلی صاحبہ فصح و فی الثانی استوفی لان ولایة التصرف لہما فاذا تصرف وحده استوفی حقا لصاحبہ فلا یصح۔ بخلاف نکاح کرنے میں دو بھائیوں کے کہ وہاں تو سبب صرف قرابت ہے اور وہ دونوں بھائیوں میں سے ہر ایک کے ساتھ پوری موجود ہے اور نیز اس دلیل سے کہ نکاح کرنا تو بہن کا ایک مستحق حق بذمہ ولی ہے حتی کہ اگر بھارت نے ایک کفو سے جو تنگنی کرتا ہے نکاح کرنے کا مطالبہ کیا تو ولی پر نکاح کرنا واجب ہو جاتا ہے اور یہاں وصی کے ذمہ کوئی حق نہیں بلکہ وصی کے لئے تعریف کا حق حاصل ہے اور اسی جمعیت سے وصی کو تصرف کرنے میں اختیار باقی رہتا ہے پس نکاح کرنے میں جب ایک بھائی نے تنہا نکاح کیا تو دوسرے بھائی پر جو حق لازم تھا وہ ادا کر دیا پس صحیح ہے (اور بھائی کو کچھ مطالبہ نہ ہوگا) اور دوسری صورت میں یعنی ایک وصی نے تصرف کر دیا تو دوسرے وصی کا حق حاصل کر لیا اس واسطے کہ تصرف کا اختیار دونوں وصیوں کو ثابت ہے پس جب ایک ہی وصی نے تنہا تصرف کیا تو دوسرے وصی کا حق حاصل کیا لہذا صحیح نہیں ہوا۔ اصلہ الایین الذی علیہما اولہما اور اس مسئلہ کی اصل وجہ قرضہ ہے جو دونوں کے ذمہ کی ہو اور دونوں کے واسطے ہو۔

ف۔ یعنی اگر زید کا قرضہ بزمہ بکرو خالد ہو پس دونوں قرض داروں میں سے ایک نے ادا کر دیا تو صحیح ہے اور دوسرے کو کچھ مطالبہ نہیں ہے غایت یہ کہ جس نے ادا کیا جب بغیر حکم دوم ادا کیا تو اس سے واپس نہیں لے سکتا ہے اور اگر زید کے ذمہ بکرو خالد کا قرضہ ہو تو دونوں میں سے ایک قرض خواہ پورا قرضہ وصول نہیں کر سکتا ہے پس یہاں دونوں بھائیوں پر گویا بھارت کا قرضہ تھا اور دونوں وصیوں کے واسطے تعریف کا حق تھا پھر یہ ان تصرفات میں ہے جن کا استثناء نہیں ہے بخلاف الاستیجار المعدودۃ لانہما من باب الضرورة لا من باب الولاية وهو اضع الضرورة مستثناہ۔

ابدا وہی ما استثنیٰ فی الکتاب و اخواتہا فقہال۔

بخلاف اثیلے معدودہ کے کہ یہ چیزیں از قسم ضرورت ہیں نہ از باب ولایت اور عیشہ ضروریات مستثنیٰ ہوا کرتی ہیں پھر مستثنیات معدودہ یہ ہیں جن کو کتاب میں استثناء کیا اور ان کی امثال میں چنانچہ فرمایا۔

ف۔ یعنی دو وصیوں میں سے ایک کا تصرف کسی چیز میں نہیں جائز ہے سوائے اشیائے مستثنیٰ کے چنانچہ کہا۔ الا فی شئراء
الکفن و تجہیز و تکفین سوائے کفن کے خرید و میت کی تعمیر کے۔

ف۔ کہ جس کسی وصی نے یہ کام کیا جائز ہے۔ لان فی التأخیر فساد المیت و طرہذا یملکسہ الجیران
عند ذلک۔ اس واسطے کہ تاخیر کرنے میں میت کی لاش بگڑ جائے گا۔ خوف ہے اور اس وجہ سے ایسی
حالات میں پڑوسیوں کو کفن خریدنے و تعمیر کرنے کا اختیار ہو جاتا ہے۔ اگرچہ ان کو ولایت نہیں ہے لیکن ضرورت
کی وجہ سے ان کی خرید جائز ہوتی۔ و طعام الصغار و کسوتہم لانه نجافہم و تہم جو عا و عہایانا۔ اور وصی کی سفیر اولاد
کا کھانا کپڑا خریدنا کہ تنہا ہر وصی سے جائز ہے اس واسطے کہ تاخیر میں ان کے ننگے بھوکے مرجانے کا خوف ہے
و رد الودیعہ بلعیتھا و رد المغضوب و المشتوی شہادہ فاسد و حفظ الاموال و قضاء السدیوان۔

اور ولایت معینہ کو واپس دینا اور مال مغضوب واپس دینا اور بطور فاسد خریدی ہوئی چیز کو واپس دینا اور اموال کی حفاظت
کرنا اور قرضوں کو ادا کرنا۔ کہ ان کو بھی تنہا ہر ایک وصی کر سکتا ہے۔ لانہا لیست من باب الولاية فانه یملکہ
المالک و صاحب الدین اذا ظفر بنجس حقه و حفظ المال یملکہ من یقع فی یدہا فکان من باب الامانة ولانہ
لا یمتاج فیہ الی الدای۔ اس واسطے کہ یہ امور کچھ باب ولایت سے نہیں ہیں چنانچہ مغضوب کا مالک اور قرضہ کا قرض خواہ
بھی جب اپنی جنس حق پر قابو پاوے اس کو کر سکتا ہے کہ اپنا مال مغضوب لے لے بالقد قرضہ کے وصول کرے اور مال کی
حفاظت ہر وہ شخص کر سکتا ہے جس کے قبضہ میں پڑے تو یہ نفل از قسم اعانت ہے (نہ ولایت) اور اس واسطے کہ ان امور میں رائے
کی ضرورت نہیں ہے۔ تاکہ دوسرے وصی کی رائے دیکھی جاوے کیونکہ یہ چیزیں شرعاً واجبات ہیں پس اگر دوسرے وصی
کی رائے مخالف ہو تو شرعاً سے مخالف ہے پس وہ متدین نہیں ہے ورنہ لا محالہ اس کی رائے موافق ہوگی

و تنفیذ صیۃ بعینہا و عتیق عمد بعینہ) لانہ لا یمتاج فیہ الی الدای و المخصوصۃ فی حق المیت) لان
الاجتماع فیہا متعذر و لهذا یفرد بہا احد الوکیلین و قبول الہیۃ) لان فی التأخیر
خیفۃ الفوات و لانہ یملکہ الہ و الندی فی

حجرۃ فلم یکن من باب الولاية۔ اور منجملہ مستثنیات کے وصیت معینہ نافذ کرنا اور غلام معین کا
عتق اس واسطے کہ ان کاموں میں رائے کی کچھ ضرورت نہیں ہے ازاں جملہ میت کے حق میں جو کسی شخص پر ہو اس سے خصومت
کرنا اس واسطے کہ خصومت میں مجتمع ہونا متعذر ہے (یعنی قاسمی اپنی مجلس میں اس کی اجازت نہیں دے گا کہ جماد و شور غل ہو
جو) و لہذا و دیکوں میں سے ایک کو خصومت کو اختیار ہوتا ہے و ازاں جملہ ہمہ قبول کرنا یعنی اگر میت کی سفیر اولاد کو کسی
نے کچھ ہبہ کیا تو ایک وصی اس کو وصول کر سکتا ہے اس واسطے کہ تاخیر کرنے میں گم ہو جانے کا خوف ہے یعنی شاید وہ ہب
پھیر نہ دے اور اس واسطے کہ قبول ہبہ تو مان کے اختیار میں ہے جس کی پرورش میں سفیر بچہ ہو تو یہ تصرف از قسم ولایت نہ
ہوا۔ ف۔ کیونکہ مال کو ولایت نہیں ہے۔ و بیع ما یخشی عدیہ التسوی و التلف

لان فیہ صراحتاً لا تخفی۔ اور از انجملہ ایسی چیز ترکہ فوض کرنا جس کی نسبت بربادی و تلف کا ہے اس واسطے کہ
اس کی بیع کرنے میں جو ضرورت ہے وہ مخفی نہیں ہے۔ مثلاً ترکہ کی بکریوں کا درود یا مرغیوں کے انڈے مرنے
نہیں ہو سکتے تو فروخت کرنا مرنے کا ایک وصی سے جائز ہے ورنہ بگڑ جاویں گے۔ و جمع الاموال الصالغۃ لان فی
التأخیر خشیۃ الفوات ولانہ یملکہ کل من وقع فی یدہ لا یمکن من باب الولاية

اور از نجلہ متفرق اموال کو جمع کرنا ہر ایک وصی کے اختیار میں ہے اس واسطے کہ تاخیر میں (جب تک دونوں کی رائے مجتمع ہو) ان کے برباد ہو جانے کا خوف ہے اور اس واسطے کہ ہر شخص جس کے ہاتھ پڑیں وہ ان کی حفاظت کا مختار ہوتا ہے (تو وصی بدرجہ اولیٰ مختار ہوگا اور ثابت ہوگا کہ) یہ امر از قسم ولایت نہیں ہے تاکہ دوسرے وصی کی رائے متفق ہونے کی ضرورت ہو۔ وفي الجامع الصغير وليس لاحد الوصيين ان يبيع ويتقاضى والمراد بالقاضى الاقتضاء كذا كان المراد منه في عرفهم وهذا لان رضی بامانتهما جميعا في القبض والمنة في المبادلة لاسيما عند اختلاف الجنس على ما عرفت فكان من باب الولاية۔

اور جامع صغير میں مذکور ہے کہ دو وصیوں میں سے ایک کو تھا یہ اختیار نہیں کہ ترکہ کی کوئی چیز فروخت کرے اور میت کا مال بتقاضا وصول کرے اور تقاضا سے مراد یہ کہ مال کی وصولیابی کرے اور یہی ائمہ فقہاء کے عرف میں لفظ تقاضی سے مراد ہو کرتی تھی اور اس کی وجہ یہ ہے کہ وصول کرنے میں میت ان دونوں کے یکجا امانت پر راضی ہوا ہے (تو تنہا امانت پر راضی نہیں ہے) اور اس واسطے کہ تقاضا بمعنی مبادلہ ہے (خواہ نقد قرضہ کی ادائیگی ہو یا کسی چیز کا ثمن ہو) خصوصاً جب کہ غیر جنس ہو چنانچہ سابق میں معلوم ہو چکا تو یہ از قسم ولایت ہوا ہے۔ یعنی قرض دار نے اگر پانچ روپیہ کو غلام خریدا یا نقد قرضہ لیا ہے تو غلام کا عوض روپیہ غیر جنس ہے اور اگر نقد قرضہ ادا کیا تو ظاہر ہے کہ یہ وہی روپیہ نہیں جو اس نے قرض لے کر صرف کیا بلکہ اس کے مثل ہے تو یہی مبادلہ کے معنی ہوئے خصوصاً جب کہ ادائیگی میں بجائے روپیہ کے اسی قیمت کی اشرافیاں ہوں تو مبادلہ بالکل ظاہر ہے پس مبادلہ از قسم ولایت ہے جس میں دونوں کی رائے مجتمع ہونا چاہیے علاوہ بریں وہ دونوں کی امانت پر مل کر راضی ہے پس تنہا عرف جائز نہ ہوگا۔ ولو اوصى الى كل واحد على الافراد قيل يتفرد كل واحد منهما بالتصرف بمنزلة الوكيلين اذا وكل كل واحد على الافراد وهذا لان ما اضر فقط رضی بدای الواحد وقيل الخلاف في الفصلين واحلان وجوب الوصية عند الموت بخلاف الوكيلين لان الوكالة يتعاقب۔ اور اگر وصی نے ہر وصی کو علیحدہ متفرد کر کے وصی کیا تو بعض مشائخ (شیخ ابوالقاسم الصفا) نے کہا کہ ہر وصی کو تنہا عرف کا اختیار ہے جیسے دو وکیلوں میں ہوتا ہے جبکہ ہر وکیل کو علیحدہ مقرر کرے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ جب اس نے ہر وصی کو علیحدہ کیا تو وہ ایک وصی کی رائے پر راضی ہو گیا اور بعض مشائخ (شیخ ابوبکر الاسکاف) نے کہا کہ خواہ مجتمع وکیل کرے یا علیحدہ وکیل کرے دونوں صورتوں میں اختلاف واحد ہے اس واسطے کہ وصی ہونے کا وجوب تو وصی کی موت کے وقت ہوتا ہے (پس دونوں کا حکم معاً ثابت ہوگا) برخلاف زندگی کے دو وکیلوں کے کیونکہ وکالت تو آگے پیچھے واقع ہوگی۔ کیونکہ ایک وکیل جس کو پہلے مقرر کیا وہ وکیل ہو گیا پھر دوسرا وکیل کیا تو اس کا حکم پھر ثبوت ہوا تو اس میں البتہ یہ کہتے ہیں کہ پہلے جس وکالت کا حکم ثابت ہو گیا تو فقط اسی کی تنہا رائے پر راضی ہو گیا اور وصایت میں تنہائی کسی وقت ثابت نہیں ہوتی اور مترجم نے دونوں قول کو سابق میں علیٰ ہر نقل کیا ہے بالجملة اگر دونوں کو ساتھ ہی وصی کرے تو مشائخ متفق ہیں کہ امام ابوحنیفہ و محمد کے نزدیک تنہا ایک کو عرف کا اختیار نہیں ہے اور ابو یوسف کے نزدیک مختار ہے اور خلافت نہیں کہ معدودات امور مذکورہ بالا مستثنیٰ ہیں عرف ان تعرفات میں خلافت ہے جو از قسم ولایت ہیں۔ فان مات احدهما جعل القاضى مكانه وصيا لآخر اما عندهما فلان الباقي عاجز عن التفرد بالتصرف فيضم القاضى اليه وصيا اخر نظرا للميت عند منجزه وعند ابى يوسف الحى منه ولو ان كان قبله على التصرف فالوصى قصد ان يخلفه متصرفا في حقوقه وذلك ممكن التحقق بنبذ وصى آخر مكان الميت۔

پھر اگر دونوں وصی میں سے ایک مر گیا (بالاتفاق) قاضی بجائے مردہ کے دوسرا وصی مقرر کرے گا امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک اس وجہ سے دوسرا مقرر کرے کہ ایکلا وصی بوجہ تنہائی کے تصرف سے عاجز ہے تو میت کی عاجزی کی حالت میں (کہ وہ مر چکا ہے) قاضی اس کی بہتری پر نظر کرے دوسرا وصی مقرر کرے اور پوسٹ کے نزدیک اس وجہ سے کہ ایکلا وصی اگرچہ تصرف کر سکتا ہے لیکن موصی نے تصدیق کیا تھا کہ اس کے خلاف میں دوسری اس کے حقوق میں کام کریں اور یہ بات ممکن ہے باین طور کہ قاضی بجائے مردہ وصی کے دوسرا مقرر کرے۔ ولو ان المیت منہما اوصی الی الی فللحی ان یتصرف وحده فی ظاہر الروایہ بمنزلۃ ما اذا اوصی الی شخص آخر ولا یحتاج القاضی الی تصب وصی آخر لان سہای المیت باق حکما برای من یخلفہ وعن ابی حنیفۃ رحمہ اللہ لا ینفرد بالتصرف لان الموصی ما رضی بتصرفه وحده بخلاف ما اذا اوصی الی غیرہ لانه ینفذ تصرف سہای المثنیٰ كما رضیہ المتوفی - اور اگر ایسا ہو کہ دونوں وصیوں میں سے جو مرے وہ مرتے وقت اپنی طرف سے بھی زندہ وصی کو وصی مقرر کر گیا تو ظاہر الروایت میں زندہ کو اختیار ہوگا کہ تنہا تصرف کرے جیسے اگر مرتے وقت وہ کسی دوسرے کو وصی کر جاتا تو وہ زندہ کے ساتھ وصی ہو جاتا اور ضرورت نہیں رہی کہ قاضی دوسرا وصی کرے کیونکہ موصی میت کے خلیفہ کی رائے سے میت کی حکمی رائے باقی ہے یعنی موصی نے جس کو وصی مقرر کیا تھا اس کی رائے گویا میت کی رائے ہے تو ایسا ہوگا کہ میت نے زندہ کو ایکلا وصی مقرر کیا یہ تو ابو حنیفہؒ کی ظاہر الروایت ہے اور نوادر حسن میں ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ زندہ کو تنہا تصرف کا اختیار نہیں ہے کیونکہ موصی اپنی جیات میں تنہا اس کے تصرف پر راضی نہیں ہوا تھا (تو اس کی رائے معلوم ہو چکی) برخلاف اس کے اگر موصی نے مرتے وقت دوسرے شخص کو وصی کر دیا تو یہ جائز اس واسطے ہوتا ہے کہ زندہ کا تصرف دورانے سے نافذ ہوا جیسے موصی میت کے پسند تھی۔ واذا مات الوصی و اوصی الی آخر فهو وصیہ فی ترکته و ترکۃ المیت الاول عندنا وقال الشافعی رحمہ اللہ لا یکون وصیا فی ترکۃ المیت الاقل اعتبار بالتوکیل فی حالۃ الحیات۔ اگر وصی مر گیا اور مرتے وقت اس نے دوسرے کو وصی کیا تو یہ اس میت کے ترکہ میں اور میت اول کے ترکہ میں وصی ہو جائے گا اور یہ ہمارا مذہب ہے اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ وہ میت اول کے ترکہ میں وصی نہ ہوگا بقیاس حالت جہت کی تو کبیل کہے۔

فنی یعنی اگر زید نے بکر کو وکیل کیا اور بکر نے خالد کو وکیل کیا تو خالد فقط بکر کا وکیل ہے اور زید کا وکیل نہ ہوگا کیونکہ زید صرف بکر کی رائے پر راضی ہوا نہ خالد کی رائے پر پس اسی پر قیاس وصی ہے۔ والجامع بینہما انه رضی بولایۃ لای غیرہ اور دونوں میں عدم جواز کی علت جامعہ یہ کہ اول صرف اس کی رائے پر راضی ہوا تھا اور غیر کی رائے پر راضی نہیں ہوا۔

فنی یعنی وصایت میں بھی یہ علت موجود ہے کہ موصی اول صرف وصی میت کی رائے پر راضی ہوا تھا اور وصی کے وصی کی رائے پر راضی نہیں ہوا پس یہ بھی نہیں جائز ہے لیکن واضح ہو کہ یتیموں کے دادا کو بالاتفاق وصی مقرر کرنے کا اختیار ہے۔ و لئان الوصی یتصرف بولایۃ منتقلۃ الیہ فی ملک الایصاء الی غیرہا کالجدا لتری ان الولایۃ التی کانت ثابتۃ للموصی تنتقل الی الوصی فی المال والی الجدی فی النفس ثم الجدی قائم مقام الاب فیما انتقل الیہ فکذا الوصی وهذا لان الایصاء اقامۃ غیرہ مقامہ فیما ولایۃ وعند الموت کانت لہ ولایۃ فی الترتیب فی نزل الثانی منزلہ فیہما ولانہما استعان بہ فی ذلک مع علیہ انہ قد تعتر بہ المنیۃ قبل تہتم مقصودہ بنفسہ و ہونہ فی ما فرط

منته و صار راضیا بالیصالہ الی غیرہ ذلک المکلان المکلان یکنہ ان یحصل مقصود بنفسہ فلا بد منی بتوکیل غیرہ والایصالہ الیہ۔
 ہماری دلیل یہ ہے کہ وصی بذریعہ اس ولایت کے تصرف کرتا ہے جو موصی کی طرف سے اس کی جانب منتقل ہوئی ہے تو
 وصی کو بھی بجائے اپنے دوسرے وصی مقرر کرنے کا اختیار ہوگا جیسے یتیموں کے دادا کو اختیار ہوتا ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ موصی کو جو
 ولایت حاصل تھی وہ وصی کی جانب صرف مال میں منتقل ہوئی اور دادا کی جانب یعنی موصی کے باپ کی جانب نفس و جان میں
 منتقل ہوئی پھر دیکھو کہ دادا کی جانب جو ولایت منتقل ہوئی اس میں وہ باپ یعنی موصی کا قائم مقام ہے (حتیٰ کہ دادا کو صغیر بچوں کے
 نکاح کرنے اور حقوق قصاص وصول کرنے کا اختیار ہے) پس اسی طرح وصی کو بھی مال میں وصی کرنے کا اختیار ہے اور اس کی
 وجہ یہ ہوتی ہے کہ وصی بنانے کے معنی یہ ہیں کہ جس باب میں موصی کو ولایت حاصل ہے اس میں اپنی موت پر دوسرے کو
 اپنا قائم مقام کرے اور ہم وصی کو دیکھتے ہیں کہ اس کو اپنی موت کے وقت موصی اول کے ترکہ میں اور اپنے مال میں ولایت
 حاصل تھی پس اس نے جس شخص کو وصی بنایا وہ بھی دونوں ترکوں میں بجائے اس کے قائم مقام ہوگا) تو معلوم ہو گیا کہ وصی
 نے جس کو وصی کیا وہ دونوں ترکوں میں وصی ہے (اور دوسری دلیل اس مسئلہ پر یہ ہے کہ موصی اول نے جب اپنے قصور کے
 کے تدارک میں اس وصی سے مدد لی حالانکہ اس کو معلوم ہے کہ شاید اصلی مقصود پورا ہونے یعنی میرے قصور کی تلافی کرنے سے پہلے
 اس شخص کو خود موت آجائے تو وہ اس امر پر راضی ہو چکا کہ یہ اس وقت اپنی رائے سے دوسرے وصی مقرر کر دے رہا وکیل پر
 اس کا قبضہ نہیں ہو سکتا کیونکہ موکل خود زندہ موجود ہے تو وہ اس امر پر راضی نہ ہوگا کہ یہ وکیل کسی دوسرے کو وکیل کرے یا اس
 کو وصی کرے۔۔۔ بلکہ جب وکیل مر جائے گا تو وہ بذات خود اپنا وکیل دیگر مقرر کرنے کا پس معلوم ہوا کہ امام شافعیؒ
 کی طرف سے جو احتجاج نقل کیا کہ موصی اول سوائے وصی میت کے دوسرے پر راضی نہیں ہوا تھا، ہم نے ثابت کر دیا کہ نہیں بلکہ
 اس کے راضی ہونے کی دلالت موجود ہے کیونکہ وہ جانتا تھا کہ شاید جن امور کے واسطے میں نے اس کو وصی کیا ہے ان کے
 پورا ہونے سے پہلے یہ خود مر جائے تو مثلاً جو نمازیں قضا ہوئیں ان کے فدیہ یا زکوٰۃ وغیرہ کی ادائیگیوں کر ہوگی پس وہ راضی
 تھا کہ یہ بجائے اپنے دوسرے وصی مقرر کرے گا اور موکل اس امر پر راضی نہیں کیونکہ کوئی دلیل قائم نہیں ہے۔۔۔ فافہم۔۔۔ قال
 ومقاسمۃ الوصی الوصی لہ عن الورثۃ جائزۃ ومقاسمۃ الورثۃ عن الوصی لہ باطلۃ۔
 واضح ہو کہ وصی کا وارثوں کی طرف سے موصی لہ سے بڑا کرنا جائز ہے اور موصی لہ کی طرف سے وارثوں سے اس کا بڑا کرنا
 کرنا باطل ہے۔۔۔ یعنی مثلاً میت نے درخت چھوڑے اور تھائی کی وصیت زید کے نام کی اور وصی مقرر کیا پس
 وصی نے وارثوں کی طرف سے نائب ہو کر موصی لہ سے بڑا کرنا تو یہ جائز ہے اور اگر اس نے موصی لہ کی طرف سے نائب
 ہو کر وارثوں سے بڑا کرنا کیا ہے تو یہ باطل ہے کیونکہ وہ وارث کی طرف سے نائب ہو سکتا ہے اور موصی لہ کی طرف سے نائب نہیں
 ہو سکتا ہے۔۔۔ لان الوارث خلیفۃ المیت حتی یرد بالعیب و یرد علیہ وہ ویجید مغرور البشار المورث۔
 اس واسطے کہ وارث تو خلیفہ میت ہے حتیٰ کہ وہ عیب کی وجہ سے واپس کر سکتا ہے اور اس پر عیب کی وجہ سے واپسی واقع
 ہوتی ہے اور مورث کی خرید سے وہ مغرور ہو جاتا ہے۔۔۔ یعنی ہمارے نزدیک خیار العیب میراث نہیں ہوتا لیکن
 وارث اپنے مورث کا قائم مقام ہے حتیٰ کہ اگر مثلاً مورث نے ایک باندی خریدی بدوں اس کے کہ عیوب سے برات کی
 ہو پھر وہ مر گیا پھر وارث نے اس میں ایسا عیب پایا جو بائع کے پاس سے ہے تو وہ عیب کی وجہ سے واپس کر سکتا ہے کیونکہ
 مورث کو صحیح سالم باندی کا استحقاق ہوا تھا حالانکہ وہ معیوب ہے تو اس کے قائم مقام کو اختیار ہے کہ واپس کرے
 اسی طرح اگر مورث نے ایسی باندی فروخت کی ہو تو مشتری کو اختیار ہے کہ وارث کو جو اس کا قائم مقام ہے واپس کرے

اور اسی طرح اگر مورث نے باندی خریدی جو موت کے بعد اس کے وارث کو ملی اور وہ اس باندی کو اپنے تحت میں لایا جس سے اولاد ہوئی پھر زید آیا اور اس نے ثابت کیا کہ یہ باندی میری ملک ہے اور بائع نے ناسخ اس کو فروخت کیا تھا تو وہ باندی لے لے گا لیکن اولاد نہیں پادے گا بلکہ یہ اولاد بعینہ آزاد ہے یعنی زید کو ان کی قیمت ملے گی کیوں کہ وارث بوجہ اپنے مورث کے مغرور یعنی فریب خوردہ ہے جیسے مورث ایسی صورت میں خود فریب خوردہ ہوتا تو یہ سب اسی وجہ سے کہ وارث اپنے مورث کا خلیفہ ہوتا ہے۔ والوصی خلیفۃ المیت ایضاً۔ اور میت کا وصی بھی میت کا خلیفہ ہے۔

ف۔ فایت یہ کہ وارث پیدائشی خلیفہ ہے اور وصی بوجہ میت کے بنانے کے خلیفہ ہے بہر حال یہ دونوں آدمی میت کے خلیفہ ہیں۔ فیکون خصمان الوارث اذا کان غائباً بوضوح قیمتہ علیہ۔ تو وصی مذکور اس وارث کی طرف سے خصم ہو گا یعنی جیسے مدعی کو وارث پر مدعی کا اختیار کیا تھا۔ اسی طرح وصی کو مدعا علیہ بنا سکتا ہے جب کہ وارث خود غائب ہو تو وصی کا بٹوارہ کرنا وارث پر نافذ صحیح ہو گا۔ یعنی بٹوارہ صحیح واقع ہو جائے گا جب کہ وارث کی طرف سے میت کا وصی موجود ہو پس جو کچھ وصی لے کے حصہ میں آیا وہ اس کی ملکیت بغیر شرکت ہو گئی اور جو وارث کے حصہ میں آیا اس پر وصی مذکور قبضہ کرے اور بٹوارہ صحیح ہو گیا۔ حتی لو حضر وقد هلك مافی ید الوصی لیس له ان یشارک الوصی له۔

حتی کہ اگر (بعد بٹوارہ کے) وارث حاضر ہوا (جو غائب تھا) اور حال یہ گزرا کہ وارث کا حصہ جو وصی کے قبضہ میں تھا وہ تلف ہو گیا (بدول فعل وصی کے) تو وارث کو یہ اختیار نہ ہو گا کہ وصی لے کے مقبوضہ میں شریک ہو جاوے۔

ف۔ اس واسطے کہ بٹوارہ صحیح و نافذ ہو چکا تھا لہذا ہم نے کہا کہ اگر وصی نے وارث کی طرف سے وصی لے کے ساتھ بٹوارہ کیا تو صحیح ہے رہا یہ امر کہ اگر وصی نے وصی لے کی طرف سے وارث کے ساتھ بٹوارہ کیا تو باطل ہے۔ اما الوصی له فلیس بخلیفۃ عن المیت من کل وجه لانه ملکہ بسبب جدید۔ رہا وصی لے تو وہ ہر وجہ سے میت کا خلیفہ نہیں (بلکہ مرتبہ تہائی میں جب حاصل ہو جاوے تو خلیفہ ہو جاوے) اس واسطے کہ میت نے اس کو جدید سبب سے مالک کیا ہے۔ تو اول سے وہ کوئی خلیفہ ہونے کا سبب نہیں رکھتا ہے۔ ولہذا لا یرد بالغیب ولا یرد علیہ ولا یصیر مغروراً بشرا۔ اما الوصی فلا یكون الوصی خلیفۃ عنہ عند غیبتہ اور اسی جہت سے وصی لے کہ بوجہ عیب کے واپس کرنے کا یا اس پر بوجہ عیب کے واپس کیے جانے کا اختیار نہیں ہوتا اور نہ وہ وصی لے کی خرید سے مغرور ہوتا ہے پس وصی لے کے بغیر حاضر ہونے کی صورت میں وصی اس کا خلیفہ نہ ہو گا۔ کہ وارث کے ساتھ بٹوارہ کرے اور اگر وصی لے کی طرف سے وارث نے خود خلیفہ ہو کر وارثوں کے ساتھ بٹوارہ کیا تو بٹوارہ باطل ہے۔ حتی لو هلك ما

افرز له عند الوصی کان له ثلاث ما بقی للبقی القسمة لمینفذ علیہ غیر ان الوصی لا یضمن لانه امین فیہ ولہ ولایۃ اخفظ فی التركة قصار کما اذا هلك بعض التركة قبل القسمة فیکون له ثلاث الباقی لان الوصی له شریک الوارث فینومی ما تومی من المال المشترك علی التشرکۃ و یبقی ما بقی علی التشرکۃ۔ حتی کہ جو کچھ وصی لے کے واسطے چلا گیا تھا اگر وہ وصی کے قبضہ میں تلف ہو گیا تو وصی کو باقی مال کی تہائی ملے گی اس واسطے کہ بٹوارہ مذکور وصی لے پر نافذ نہیں ہوا تھا لیکن اتنی بات ہے کہ وصی اس کا ضامن نہ ہو گا کیونکہ وہ اس کی حفاظت میں امین ہے اور وصی کو ترکہ میں حفاظت کی ولایت حاصل ہے تو ایسا ہو گیا جیسے بٹوارہ سے پہلے کچھ ترکہ تلف ہو جاوے کہ وصی لے کے واسطے باقی کا تہائی ملتا ہے اس واسطے کہ وصی لے تو وارث کے ساتھ شریک ہے تو مال مشترک میں سے جو کچھ تلف ہو وہ شرکت پر تلف شدہ ہو گا اور جو کچھ باقی رہے

وہ شرکت پر باقی رہے گا۔ اور خلاصہ دلیل یہ کہ موصی لہ از جانب میت خلیفہ نہیں بنے لیکن جب میت نے اس کے واسطے اپنی تہائی ترکہ کی وصیت کی تو بٹوارہ صحیح کے بعد کچھ موصی لہ کے قبضہ میں آوے اب اس میں وہ میت کا خلیفہ ہو جائے گا اور چونکہ یہ جدید سبب یعنی وصیت کے ذریعہ سے خلیفہ ہوا ہے تو اس کو یہ اختیار نہیں کہ اگر مثلاً میت نے باہر خریدی تھی وہ موصی لہ کے حصہ میں آئی حالانکہ اس میں بائع کے پاس سے عیب قدیم ہے تو موصی لہ اس کو واپس نہیں کر سکتا کیونکہ اس نے جدید سبب سے اس میں خلافت پائی ہے تو ایسا ہوا جیسے میت نے اس باندی کو کسی مشتری کے ہاتھ فروخت کیا تو مشتری کو اختیار نہیں ہوتا کہ میت کے بائع کو بوجہ عیب کے واپس کرے اور اسی طرح اگر میت سے خریدنے والے نے مبیع میں عیب پایا اور اس کو میت کا وارث یا وصی نہیں بلا بلکہ یہ موصی لہ بلا تو وہ موصی لہ کو واپس نہیں کر سکتا کیونکہ یہ میت کا خلیفہ مطلق نہیں ہے اور اسی طرح اگر میت کی خریدی ہوئی باندی موصی لہ کو تہائی کی وصیت میں ملی جس سے موصی لہ کی اولاد ہوئی پھر زید نے اگر اس باندی پر اپنا استحقاق ثابت کیا تو وہ باندی کو مع اولاد لے لے گا اور موصی لہ مغرور یعنی فریب خوردہ نہیں ہو سکتا ہے تو جب موصی لہ میت کا خلیفہ نہ ہو تو میت کا وصی اس کی طرف سے خصم و نائب نہیں ہو سکتا ہے کہ اگر وصی نے خود خلیفہ بن کر موصی لہ کی طرف سے وارثوں کے ساتھ بٹوارہ کیا یعنی مثلاً موصی لہ کے واسطے تہائی ترکہ کی وصیت ہے پس اس نے موصی لہ کی طرف سے نائب ہو کر بٹوارہ کر کے تہائی پر قبضہ کیا تو یہ بٹوارہ صحیح نہیں ہے چنانچہ کتاب میں فرمایا فان قاسم الورثة واخذ نصيب الموصی لہ فصاع رجع الموصی لہ بثلاث ما بقى لما بینا۔ کہ اگر وصی نے موصی لہ کی طرف سے وارثوں سے بٹوارہ کر کے موصی لہ کا حصہ وصول کر لیا پھر یہ مال ضائع ہو گیا تو موصی لہ باقی ترکہ کی تہائی وصول کرے گا (جب کہ تہائی ترکہ کی وصیت ہو) بدلیل مذکورہ بالا۔

ف۔ کہ بٹوارہ صحیح نہیں ہوا تو یہ مال مشترک ضائع ہوا اور جو باقی رہا وہ مشترک باقی رہا۔ قال وان كان المیت اوصی بحجة فقا سم الورثة فہلك ما فی یدہ لا حج عن المیت من ثلاث ما بقى وكذلك ان دفع الی رجل یحج عنه فصاع فی یدہ۔ جامع صغیر میں ہے کہ اگر میت نے وصی کو وصیت کی ہو کہ میری طرف سے حج کرادے پس وصی نے وارثوں کے ساتھ بٹوارہ کیا پھر جو کچھ وصی کے قبضہ میں تھا تلف ہو گیا تو باقی کی تہائی سے میت کی طرف سے حج کرایا جاوے اور اسی طرح اگر وصی نے یہ مال کسی مرد کو دیا ہو کہ وہ میت کی طرف سے حج کرے پس اس کے پاس سے ضائع ہوا تو بھی باقی کی تہائی سے حج کرایا جاوے۔ اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے۔ وقال ابو یوسف ان کان مستغنیاً للثلاث لا یدفع بشیء والذبیح تمام الثلث۔ اور امام ابو یوسف نے فرمایا کہ اگر یہ بٹوارہ ترکہ کی پوری تہائی تک مستغرق ہو تو وصی اب کچھ نہیں لے سکتا ورنہ تہائی کے پورے کرنے تک وصول کرے گا۔

ف۔ مثال مسئلہ یہ ہے کہ میت بارہ ہزار روپے کا مالک ہے اور اس نے وصی مقرر کیا جس کو وصیت کی کہ میری طرف سے حج کرادے اور حج میں تین ہزار روپیہ لیا وہ وصی کے پاس تلف ہوا یا حج کرنے والے کے پاس تلف ہوا تو باقی نو ہزار روپیہ میں سے پھر تین ہزار روپیہ لے کر حج کرادے جب کہ اسی قدر سے حج ہوتا ہے اور ابو یوسف کے نزدیک بارہ ہزار میں سے میت کی تہائی صرف چار ہزار روپیہ ہے جس میں سے تین ہزار لے چکا پس باقی ایک ہزار لے سکتا ہے اور اگر پہلے چار ہزار لیا ہو تو اب کچھ نہیں لے سکتا ہے۔ وقال محمد بن لا یدفع بشیء لان القسمة حق الموصی ولو اقر الموصی بنفسہ ما لا یحج عنہ فہلك لا یلزمہ بشیء وبطلت الوصیۃ فکذا اذا اقر ذلک وصیۃ الذی قام مقامہ۔ اور امام محمد نے کہا کہ باقی مال سے وصی کچھ نہیں لے سکتا ہے اس واسطے کہ بٹوارہ تو موصی کا حق ہے اور موصی اگر بذات خود

اسی قدر مال جدا کر کے رکھ جاتا کہ اس کی طرف سے حج کیا جاوے پھر تلف ہوتا تو کچھ لازم نہ ہوتا اور وصیت لازم ہو جاتی پس اسی طرح جب اس کے قائم مقام وصی نے مال جدا کیا اور وہ تلف ہوا تو بھی کچھ واجب نہیں۔

فـ اور وصیت باطل ہو گئی۔ ولابی یوسف ان محل الوصیۃ الثلث فیجب تنفیذہا ما بقی محلہا واذالم یبقی بطلت لغوات محلہا۔ اور امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ وصیت کا محل صرف تہائی ترکہ تک ہے تو جب تک وصیت کا محل یعنی تہائی باقی رہے جب تک وصیت کا نافذ کرنا واجب ہے اور جب تک تہائی میں سے کچھ باقی نہ رہے تو محل وصیت ندرہ ہونے سے وصیت باطل ہو جائے گی۔ ولابی حنفیۃ ان القسمۃ للترکہ لذاتہا بل المقصود ہا وہی تلویۃ الیٰ علیٰ قدر اعتبارہ۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ بٹوارہ ایسی چیز نہیں جس کی ذات مقصود ہو بلکہ بٹوارہ کا مقصد اس مطلب سے ہوتا ہے جو بٹوارہ سے مقصود ہے اور وہ حصول ادا ہے حج ہے تو بدوں اس مقصد حاصل ہونے کا بٹوارہ معتبر نہیں ہے۔ یعنی جب بٹوارہ سے یہ غرض حاصل نہ ہوئی کہ میت کی جانب سے حج ادا ہو جائے تو اس بٹوارہ کا کچھ اظہار نہ ہوا۔ فصلہما اذا ہذا قبل القسمۃ فیصح بثلث ما بقی۔ تو ایسا ہو گیا جیسے بٹوارہ سے پہلے مال تلف ہو جاوے تو بالاتفاق باقی کی تہائی سے حج کرایا جائے۔ فـ اسی طرح اس بٹوارہ کے بعد تلف ہونے سے بھی حکم ہو گا کہ ما بقی کی تہائی سے حج کرایا جاوے۔ ولان تمامہا یا لتسلیم الیٰ الجہتۃ المسماۃ اذ لا قابض لہا فاذا لم یجرف الیٰ ذلک الوجہ لم یتم فصار کما کہ قبلا۔ اور نیز اس دلیل سے کہ اس بٹوارہ کا پورا ہونا بذریعہ پردگی اس راہ کے ہے جو اس نے بیان کی ہے کیونکہ اس مال کا قبضہ کرنے والا کوئی شخص نہیں ہے پس جب یہ حصہ اس راہ میں صرف نہیں ہوا تو ایسا ہو گیا جیسے بٹوارہ سے پہلے تلف ہو گیا۔ اس دلیل کا پورا ہونا اس امر پر موقوف ہے کہ میت کے قائم مقام وصی کے قبضہ کرنے سے یہ بٹوارہ نہیں پورا ہو گا بلکہ میت نے جس راہ میں صرف ہونا قرار دیا ہے یعنی حج کرایا جانا جب اس راہ میں صرف ہو جاوے تو بٹوارہ کے حصہ پر قبضہ پورا ہو گا لکن حج پورے ہونے کو قبضہ حصہ سے کوئی تعلق نہیں ہے اور ممکن ہے کہ یوں کہا جاوے کہ جیسے وصی کا بٹوارہ از جانب موسیٰ لہ حج نہیں جب تک کہ موسیٰ نہ کو تہائی ترکہ نہ پہنچے اسی طرح وصی کا بٹوارہ ادا لے حج کے صرف میں حج نہیں جب تک حج پورا نہ ہو جاوے کیونکہ دونوں میں موسیٰ کا حصول ثواب یکساں ہے غایت یہ کہ موسیٰ لہ ایک شخص بٹوارہ پر قادر ہے اور ادا لے حج اس قابل نہیں تو وصی میت کا بٹوارہ بطور نیابت مخصوص نہیں بلکہ وصی مع درتہ کے ذمہ دار نہیں پس جب تک حج ادا نہ ہو ان کا بٹوارہ جائز نہ ہو گا اور یہ باریک مضمون ہے کہ غور نظر چاہتا ہے۔ فقال فیہم قال ومن اوصی ثلث الف دھم فذہا الورثۃ الیٰ القاضی فقسما و الموصی لہ غائب فقسما بثلث لان الوصیۃ صحیحۃ ولہذا الومات الموصی لہ قبل القبول تصیر الوصیۃ لورثتہ۔ جامع صغیر میں ہے کہ ایک شخص نے ہزار درہم کی تہائی بنام فلاں وصیت کی (اور مرگیا حالانکہ فلاں مذکور غائب ہے) پس موسیٰ کے وارثوں نے یہ ہزار درہم قاضی کے سپرد کیے پس قاضی نے ہزار کو وارثوں و موسیٰ لہ کے درمیان بٹوارہ کر دیا حالانکہ موسیٰ لہ غائب ہے تو قاضی کا بٹوارہ جائز ہے (اور قاضی کو سب پر ولایت شرعی حاصل ہے بدین معنی کہ جس کے حق میں بنظر خاص یا بنظر معاملات مشترک جو بہتر ہو شرعاً عمل درآمد کرے تو بٹوارہ جائز ہوا) اس واسطے کہ وصیت مذکورہ صحیح واقع ہوئی ہے اسی وجہ سے اگر موسیٰ لہ قبول سے پہلے مر جاوے تو یہ حصہ اس کے وارثوں کی میراث ہو جائے گا۔ فـ اور وصیت صحیحہ میں یہ حکم ہے کہ خواہ موسیٰ لہ صریح قبول کرے یا مر جاوے بدوں انکار کے تو یہ بھی قبول ہے اسی وجہ سے یہ وصیت موسیٰ لہ کے وارثوں کی میراث ہو جاتی ہے پس یہ امر تو ثابت ہوا کہ یہ وصیت

مجھ سے ہے۔ والقاضی نصب ناظر الیہما فی حق الموتی والغیب۔ اور قاضی کو شرع نے حنفی یا نگہداشت رکھنے والا مقرر کیا ہے خصوصاً ایسے لوگوں کے حق میں جو مر گئے یا غائب ہیں۔ کیونکہ حاضر اور زندہ تو خود بھی اپنی نگہداشت کر سکتے ہیں اور مردہ و غائب اس سے معذور ہے تو قاضی ان کی حفاظت کرے۔ ومن النظر اقدار نصب الغائب و قبضہ فنقد ذلك وصح حتی لو حضر الغائب وقد هلك المقبوض لم یکن علی الوفاة سبیل اور منجملہ نظر بہ بود کے یہ بھی ہے کہ موصی لہ غائب کا حصہ جدا کر لے تو بٹوارہ مذکور نافذ ہوگا اور صحیح ہو سکتی کہ اگر موصی لہ جو غائب ہے ایسے وقت حاضر ہوگا کہ اس کا حصہ مقبوضہ قاضی کے پاس تلف ہو چکا ہے تو موصی لہ کو وارثوں کے ساتھ شرکت کی کوئی راہ نہ ہوگی۔

ف۔ کیونکہ اس کا حصہ جدا ہو جانے کے بعد کچھ شرکت باقی نہیں رہی پھر یہ مال خواہ قاضی کے پاس تلف ہو گیا ہو یا اس کے امین کے پاس سے تلف ہوا ہو بہر حال کوئی ضامن نہ ہوگا اس واسطے کہ وہ امین ہے اور امین ضامن نہیں ہوتا ہے اور واضح ہو کہ وصی میت کا بٹوارہ اس واسطے جائز نہیں تھا کہ وصی کو موصی لہ پر کوئی ولایت نہیں ہے حتی کہ اگر ولایت ہو مثلاً موصی نے وصی کے غلام کے واسطے وصیت کی ہو پس بقول جواز وصیت کے وصی اپنے غلام کی طرف سے بٹوارہ کا ولایت شرعی مجاز ہے خصوصاً جب کہ یہ وصیت در حقیقت بحق وصی ہے فافہم۔ قال واذا باع الوصی عبداً من التركة بغیر حضر من الغرہ ما دفعہ وجائز۔ جامع صغیر میں ہے کہ (ایک شخص مقروض ہے اگرچہ قرضہ اس کے ترکہ کو محیط ہو پس اس نے موت کے وقت ایک شخص کو وصی کیا پس) جب اس وصی نے ترکہ میں سے کسی غلام کو بغیر موجودگی قرض خواہوں کے فروخت کیا تو یہ بیع جائز ہے۔ اور جس نے اپنے غلام کو تجارت کی اجازت دی حتی کہ غلام مذکور پر قرضہ مستغرق ہو گیا تو مولیٰ اس کو بغیر حاضری قرض خواہوں کے فروخت نہیں کر سکتا ہے تو مسئلہ مذکورہ سے معلوم ہوا کہ دونوں میں فرق ہے اور وصی کی بیع جائز ہے۔ لان الوصی قائم مقام الموصی ولو تولى حياً بنفسه يجوز بیعہ بغیر حضر من الغرہ ما دفعہ۔ وان کان فی مہل موتہ فکذا اذا اولاه من قام مقامہ وهذا لان حق الغرہ ما متعلق بالمالیة لا بالصورتہ والبیع لا یبطل المالیة لقواتہا الخلف وهو الثمن۔ اس دلیل سے کہ قاضی مذکور اپنے موصی کا قائم مقام ہے (تو اس کو موصی کی مانند ولایت ہے) اور موصی اگر اپنی زندگی میں بذات خود فروخت کرتا تو بدوں حاضر قرض خواہوں کے اس کی بیع جائز ہوتی اگرچہ وہ مرض الموت میں فروخت کرتا (یعنی قیمت کے برابر ثمن پر فروخت کرتا۔ ک) پس اسی طرح جب اس کے قائم مقام نے بیع کی تو یہی جائز ہے اور اس کا بھید یہ ہے کہ قرض خواہوں کا حق اس غلام کی مالیت سے متعلق ہے اور اس کی صورت سے متعلق نہیں ہے اور بیع سے اس کی مالیت باطل نہ ہوگی کیونکہ اس کی مالیت جب ہاتھ سے گئی تو اس نے اپنا خلیفہ یعنی ثمن چھوڑا۔ پس گویا ہاتھ سے زائل ہی نہیں ہوئی کیونکہ بیع موجود ہونا بطلان نہیں ہے۔ بخلاف العبد المدیون لان للغرہ ما حق الاستسعار اما ہنا فبخلافہ۔ بخلاف مسئلہ غلام مقروض کے کیونکہ اس کے قرض خواہوں کو اس سے کمائی کرانے کا حق حاصل ہے اور یہاں تو اس کے خلاف ہے۔

ف۔ یعنی ماذون مقروض کے قرض خواہوں کو اختیار ہے کہ اس کے فروخت سے ثمن نہ لیں بلکہ اس سے مزدوری کو اس اور اس سے وصول کرتے جاویں یہاں تک کہ قرضہ پورا ہو جاوے تو بغیر ان کی موجودگی کے مولیٰ فروخت نہیں کر سکتا کہ ان کا حق مٹانا لازم آتا ہے اور یہاں اس شخص کے قرض خواہوں کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اس کے غلام سے مزدوری کو اس سے وصول کر دیں تو فروخت سے ان کا کچھ حق نہیں مٹا پس بیع جائز ہے۔ قال ومن اوصی بان یباع عبداً یتصدق بثلثہ علی المساکین فی بیعہ الوصی وقبض الثمن فصاع فی یدہا فاستحق العبد

ضمن الوصی لانه هو العاقد فیکون العہدۃ علیہ وھذا عہدۃ لان المشتري منه ما رضی ببذل الثمن الا یسلم لہ المبیع ولم یسلم فقد اخذ الوصی البایع مال الغیر بغیر رضاہ فیجب علیہ ردہ ویرجع فیما ترک المیبت لانه عامل لہ فیرجع علیہ کالوکیل جامع صغیر میں ہے کہ اگر کسی نے وصیت کی کہ میرا غلام فروخت کر کے اس کا ثمن مسکینوں میں صدقہ کر دیا جاوے پس اس کے وصی نے یہ غلام فروخت کر کے ثمن وصول کیا پھر یہ ثمن وصی کے قبضہ میں ضائع ہو گیا پھر غلام مذکور پر کسی نے اپنا استحقاق ثابت کر کے مشتری سے لے لیا تو وصی مذکور مشتری کے مال کا ضامن ہو گا دلیل یہ ہے کہ عقد کرنے والا ہی وصی ہے تو عہدہ اکی پر ہو گا اور یہ بھی مجملہ عہدہ کے ہے کہ مشتری کو مبیع مسلم ہو یا ثمن واپس ہو اس واسطے کہ مشتری اپنا ثمن دینے پر فقط اسی طور پر رضی ہوا تھا کہ مبیع اس کو مسلم ہو حالانکہ مسلم نہیں ہوئی تو وصی مذکور نے مشتری کا مال بغیر اس کی رضامندی کے لیا تو اس پر واپس کرنا واجب ہوا پھر جامع صغیر میں فرمایا کہ بعد اس کے وصی مذکور نے جو تاوان دیا وہ میت کے ترکہ سے واپس لے لیا دلیل یہ ہے کہ وصی نے میت ہی کے واسطے یہ کام کیا تھا جس میں تاوان اٹھایا تو تاوان اسی سے واپس لے جیسے وکیل میں ہوتا ہے۔

فـ مثلاً زید کے وکیل نے زید کا غلام فروخت کیا اور ثمن وصول کیا جو ناگہانی تلف ہو گیا پھر مشتری سے یہ غلام کسی نے استحقاق ثابت کر کے لے لیا اور مشتری نے وکیل سے اپنا ثمن واپس لیا تو وکیل اس تاوان کو موکل سے واپس لے گا اس واسطے کہ اسی کے کام میں یہ تاوان اٹھایا ہے اسی طرح وصی بھی میت کے ترکہ سے واپس لے۔ وکان ابو حنیفۃ ^۳ او لایقول لایرجع لانه ضمن بقبضہ ثم یرجع لہ ما ذکرنا اور امام ابو حنیفہ پہلے فرماتے تھے کہ وصی کو ترکہ میت سے رجوع کا اختیار نہیں ہے اس واسطے کہ وہ اپنے وصول کر لے سے ضامن ہوا ہے پھر اس قول سے رجوع کیا بجانب اس قول دیگر کے جو ہم نے بیان کیا۔

فـ کہ وصی کو ترکہ میت سے واپس لینے کا اختیار ہے مترجم کہتا ہے کہ شاید قول اول کا سبب یہ ہو کہ وصی کا قول اس وقت صحیح ہو کہ جب مساکین کو بیع جاری ہو جہت اس نے معین کی جیسے حج کے مسئلہ میں گزرا کیونکہ وصی کو مساکین کی خلافت نہیں ہے لیکن آخر میں یہ فرقی کیا کہ اس مسئلہ میں میت نے وصی کو مرع فروخت کر کے ثمن صدقہ کرنے کا حکم دیا ہے تو فروخت میں وہ بمنزلہ وکیل ہے حتیٰ کہ میت کے ترکہ سے واپس لے گا۔ ویرجع فی جمیع الترتکۃ وعن محمد رحمہ انہ یرجع فی الترتکۃ لان الرجوع بحکم الوصیۃ فلتخذ حکمها وھل الوصیۃ الترتکۃ۔ پھر وصی کو میت کے پورے ترکہ سے یہ تاوان واپس پانے کا استحقاق ہے (یہی ظاہر الروایت ہے) اور امام محمد سے روایت لو اور آئی کہ وہ صرف تہائی ترکہ سے واپس لے سکتا ہے (حتیٰ کہ اگر تہائی ثمن غلام سے کم ہو تو اسی قدر پاوے گا) اس واسطے کہ واپس جانا بحکم وصیت ہے تو اس نے وصیت ہی کا حکم پایا اور وصیت کا محل صرف تہائی ترکہ ہوتا ہے۔

فـ لیکن اس میں تامل یہ کہ بحکم وصیت واپس پانے کا جرم بلا دلیل ہے۔ ووجہ الظاہر انہ یرجع علیہ بحکم العدور وذلک دین علیہ والذین یقضی من جمیع الترتکۃ اور ظاہر الروایت کی دلیل یہ ہے کہ وہ دھوکا پانے کی جہت سے واپس پانے کا مستحق ہوا ہے اور یہ میت پر قرضہ ہے اور قرضہ پورے ترکہ سے ادا کیا جاتا ہے۔

فـ تو وصی کا یہ قرضہ بھی پورے ترکہ سے ادا کیا جائے گا پھر اوپر اشارہ کیا کہ وصی سے مشتری بعد استحقاق کے اس وجہ سے ثمن واپس لے گا کہ وصی ہی اس بیع کا ذمہ دار ہے کہ اسی پر بیع کا عہدہ ہے۔ بخلاف القاضی او امینہ ذاتویا یبوع حیث لا عہدۃ علیہا لان فی الذامہا القاضی تعطیل القضاہ اذ یتحا می عن

تقلد هذا الامانة حذر عن لزوم العدمه فتعطل مصلحة العامة وامينه سفير عنه كالرسول
برخلاف قاضی یا اس کے امین کے کہ جب ان میں سے کوئی بذات خود بیع کا متولی ہو تو ان پر عہدہ نہیں ہوتا ہے کیونکہ قاضی پر اس
بیع کا عہدہ لازم کرنے میں منصب قضا کا معطل کرنا لازم آوے گا کیونکہ (قاضی کو میت مدیون کے ترکہ فروخت کرنے کی ضرورت
ہے خصوصاً جب کہ اس کا وصی نہ ہو اور مانند اس کے مسائل ہیں جو کتاب القضا میں گزرے ہیں) ایسے تاوان کے خوف سے
امانت قضا برداشت کرنے سے ہر شخص پرہیز کرے گا تو مصلحت عامہ معطل ہو جائے گی (حالانکہ یہ شرعاً باطل ہے تو معلوم
ہو گیا کہ شرع نے قاضی پر تاوان و عہدہ واجب نہیں کیا ہے) رہا امین قاضی تو وہ قاضی کی جانب سے محض سفیر ہے جیسے ایچی
ہوتا ہے۔ یعنی امین قاضی نے حرف قاضی کے الفاظ بیع کو ادا کر دیا جیسے وکیل رکاح ہوتا ہے پس وہ ذمہ دار نہیں
ہے۔ ولا كذلك الوصي لانه بمنزلة الوكيل وقد مر في كتاب القضاء۔ اور وصی کا یہ حال نہیں ہے لہذا
وہ ذمہ دار ہوتا ہے) اس واسطے کہ وہ بمنزلہ وکیل بیع کے ہے اور کتاب القضا میں یہ بیان ہو چکا ہے۔

فـ پھر واضح ہو کہ وصی اپنا تاوان پورے ترکہ سے اس وقت واپس لے کہ ترکہ موجود کافی ہو۔ فان كانت التركة
قد هلكت اولم يكن له ما وفاء لم يرجع بشئ كما اذا كان على الميت دين آخذ۔ اور اگر ترکہ تلف ہو چکا ہو یا ترکہ موجود

میں تاوان وصی ادا کرنے کی گنجائش نہ ہو مثلاً میت پر دس ہزار قرضہ محیط ترکہ موجود ہو تو وصی کچھ واپس نہیں پاوے گا

فـ یعنی وارثوں سے یا مساکین جن کو ثمن صدقہ کر چکا ہو ان سے کچھ واپس نہیں لے سکتا ہے اور یہی روایت جامع
صغیر ہے اور ذخیرہ میں مفتی سے نقل کیا کہ وہ مساکین سے واپس لے سکتا ہے جب کہ ثمن ان کو صدقہ دے چکا ہو کیونکہ بیع سے

انہیں نے نفع پایا تو وہی تاوان دیں لیکن اصح روایت جامع صغیر ہے اس واسطے کہ نفع کا اعتبار اس وقت ہو کہ بیع کا حکم
دہندہ نہ ہو اور یہاں میت نے حکم دیا اور بیع سے اسی کے ثواب عظیم بوجہ صدقہ کے حاصل کیا تو میت ہی تاوان اٹھاوے

لیکن جب ترکہ ہی نہیں تو وصی کو کچھ نہیں مل سکتا ہے۔ م۔ ع۔ قال وان قسم الوصي الميراث فاصاب صغيرا
من الورثة بعد فباعه وقبض الثمن فهلك واستحق العبد رجوع في مال الصغیر لانه عامل له

ويدرج الصغیر على الورثة بحصته لانتقاض القسمة باستحقاق ما اصابه اور جامع صغیر میں ہے کہ اگر وصی
نے میراث کا بٹوارہ کیا پس وارثوں میں سے ایک صغیر کو ایک غلام ملا پس وصی نے یہ غلام فروخت کر کے اس کا ثمن وصول

کیا پس ثمن تلف ہو گیا اور غلام بیع بھی مشتری کے پاس سے کسی نے استحقاق ثابت کر کے لیا تو مشتری اپنا ثمن
وصی سے واپس لے اور وصی تاوان کو صغیر کے مال سے واپس پاوے گا اس واسطے کہ وصی نے اسی صغیر کے واسطے بیع

کی تھی پھر صغیر مذکور اپنا حصہ دے کر وارثوں سے واپس لے گا کیونکہ صغیر نے جو غلام پایا تھا وہ استحقاق میں لے جانے کی
وجہ سے بٹوارہ ٹوٹ گیا۔ کیونکہ کتاب القسمة کا کلیہ ہے کہ بٹوارہ میں اگر کسی کے حصہ میں استحقاق ثابت ہو تو بٹوارہ

ٹوٹ جاتا ہے۔ قال واذا احتال الوصي بمال اليتيم فان كان خيرا لليتيم جاز۔
جامع صغیر میں ہے کہ اگر وصی نے مال یتیم کا حوالہ کسی شخص پر قبول کیا پس اگر یتیم کے واسطے بہتر ہو تو جائز ہے۔

فـ صورت یہ کہ زید نے اپنی صغیر اولاد وغیرہ کے واسطے کسی کو وصی مقرر کیا اور مر گیا پھر صغیر کا قرضہ خالد پر دو سو روپیہ ثابت
ہوا اس طرح کہ زید کا خالد پر دو سو روپیہ قرضہ تھا جو اس کے یتیم اولاد کی جانب منتقل ہوا پھر خالد نے شعیب پر اس روپیہ

کی اتراٹی کرائی اور وصی نے یہ اتراٹی قبول کر لی پس خالد ٹھیل ہے اور شعیب قتال علیہ ہے چنانچہ کتاب الحوالہ میں بیان ہوا پس اگر یہ حوالہ
اس صغیر کے حق میں بہتر ہو تو جائز ہے کیونکہ وصی کو یتیم پر ولایت تظری ہے یعنی جس میں بہتری کی نظر ہو وہ جائز ہے پھر یہاں

بہتری کو نگرہو گی جواب دیکھ۔ وہوان یکون اھلہ اذالوالبیتہ تظریۃ۔ بہتری یہ کہ جس پر اترائی کرانی ہے وہ قرض دار کے زیادہ تو نگرہو تو جائز ہے اسی واسطے کہ وصی کو ولایت نظری حاصل ہوتی ہے۔ وان کان الاول اھلہ لایجوز لان نیہ تظریع مال الیتیم علی بعض الوجوہ۔ اور اگر شخص اول یعنی قرض دار ہی زیادہ تو نگرہو تو وصی کا حلالہ قبول کرنا جائز نہیں ہے اس واسطے کہ اس میں بعض وجوہ سے مال یتیم برباد کرنا لانا ہوتا ہے۔ اور کم تریہ کہ قرض دار تو نگرہو کی نسبت دیر میں ہوگا جو کا حتی کہ اگر وہ بہ نسبت قرض دار کے جلد ادا کرنے والا معروف ہو اور مانند اس کے بہتری نظر آدے تو حجاز ہے۔ قال ولا یجوز بیع الوصی ولا شراؤہ الا بما یتغابن التماس فی مثلہ۔ جامع صغیر میں ہے کہ وصی کی خرید و فروخت نہیں جائز مگر ایسے دام کے عوض جس کے برابر خسارہ لوگ برداشت کرتے ہیں۔

ف۔ یعنی خرید میں اگر داموں کی زیادتی ہو تو صرف اس قدر ہو کہ دو اندازہ کرنے والوں کے اندازہ میں داخل ہو مثلاً ایک نے آٹھ روپیہ کا اندازہ کیا اور دوسرے نے سوا آٹھ روپیہ کا اندازہ کیا حالانکہ وصی نے بھی سوا آٹھ یا کم کو خریدی ہے یا اگر فروخت کی تو بھی یہی کیفیت ہو پس یہ عین حقیقت ہے اور اگر ہر اندازہ سے زید خرید ہو تو وہ عین فاحش ہے۔ ہر اندازہ سے کم فروخت ہو تو عین فاحش ہے پس معلوم ہوا کہ وصی کے خرید یا فروخت بغین غین جائز ہے اور بغین فاحش نہیں جائز ہے۔ لانہ لانظرف الغین الفاحش بخلاف الیسیر لانہ لایکن التحدز عنہ ففی اعتبارہ انسداد بابہ۔ اس واسطے کہ عین فاحش میں کوئی بہتری کی نگہداشت نہیں ہے (حالانکہ وصی کی ولایت مشروط بنظر بہتری ہے) برخلاف عین غین کے کیونکہ غین سے بچاؤ ممکن نہیں ہے تو غین غین بھی اعتبار کرنے میں تعرف وصی کا دروازہ بند ہو جائے گا۔

ف۔ اور یہ حکم وصی کی صورت میں ہے۔ والوصی الماذون والعبد الماذون والمکاتب یجوز بیعہم و شراؤہم بالغین الفاحش عندہم حیثہ لانہم یتصرفون بحکم الماکتہ والذون فک الحصر بخلاف الوصی لانہ یتصرف بحکم النیابۃ الشرعیۃ نظر فی تہم بموضع النظر وعندہم لایمکن لان التصرف بالفاحش منہ تبرع لاضرورۃ ذیہ وہو لیسوا من اھلہ۔ اور طفل مازون تجارتی و غلام مازون و مکاتب کی خرید و فروخت امام ابوحنیفہ کے نزدیک عین فاحش کے ساتھ جائز ہے اس واسطے کہ یہ لوگ مالکانہ تعرف کرتے ہیں (تو چاہے جس طرح تعرف کریں کوئی قید نہیں ہے) اور اجازت دینا مما انت دور کرنے کا نام ہے برخلاف وصی کے کہ وہ بہتری کی نظر کے ساتھ بولایت شرعیہ تعرف کرتا ہے تو اس کے تعرف میں بھلائی کی نظر کی قید معتبر ہے۔

ف۔ یہ امام ابوحنیفہ کا قول مذکور ہوا اور صاحبین کے نزدیک ان لوگوں کو بھی عین فاحش کے ساتھ تعرف کا اختیار نہیں ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک کی طرف سے عین فاحش بطور تبرع ہے اور اس میں لاچاری و ضرورت بھی نہیں ہے اور یہ لوگ تبرع کی لیاقت والوں میں نہیں ہیں۔ پس اگر طفل مازون یا غلام مازون یا مکاتب نے غلام فحش سے خرید یا فروخت کی تو صاحبین کے نزدیک باطل ہے۔ واذالکتب کتاب الشراہ علی وصی کتب کتاب الوصیۃ علی حدۃ کتاب الشراہ علی حدۃ لان ذلک احوط۔ اور اگر وصی پر خرید کا بیع نامہ لکھا گیا تو وصیت نامہ علیہ مکمل ہے اس واسطے کہ اس میں زیادہ احتیاط ہے۔ کیونکہ لامحالہ گواہی کی ضرورت ہوگی ولو کتب جملۃ عسی ان یکتب الشاہد شہادۃ فی آخرہ من غیر تفصیل فیہ سیر ذلک حملۃ علی الکذب۔ اور اگر وصیت و خرید کی تحریر ایک ہی میں لکھی گئی تو شاید کہ آخر میں گواہ اپنی گواہی بغیر تفصیل کے لکھے تو یہ امر اس کو دروغ پر باعث ہو جائے گا۔ کہ آخر میں دونوں باتوں پر اس کی گواہی دیکھی جائے گی۔ نہ قیل یکتب اشتری

من فلان بن فلان ولا یکتب من فلان وصی فلان لما بینا۔ پھر کہا گیا کہ عنوان اس طرح لکھے کہ
فلان بن فلان سے خریدنا اور یوں نہ لکھے کہ فلان سے جو فلان کا وصی ہے خریدنا اور جو مذکورہ بالا۔

ف۔ کہ یہ امر متعین ہو گا کہ گواہ اس امر کا گواہ ہے کہ یہ شخص وصی بھی ہے جب کہ گواہ نے آخر میں تفصیل نہ کی کہ میں یہ صرف
خرید پر گواہ ہوں لہذا صرف فلان بن فلان سے خرید لکھے۔ وقیل لا بأس بذلك لان الوصایا تعلم ظاہرا۔
اور بعض نے کہا کہ وصی فلان لکھنے میں ممانعت نہیں اس واسطے کہ وصایت ایسی چیز ہے جو ظاہر میں معلوم ہوتی ہے۔

ف۔ تو گواہ کے دروغ کی دلیل نہ ہو گا جب کہ اس کی نسبت گمان ہے کہ اس نے امر ظاہر معروف کے موافق گواہی لکھی
قال و بیع الوصی علی الکبیر الغائب جائز فی کل شیء الا فی العقار لان الاب یبلی ما سوا کا ولا
یلیہ فکذا وصیہ فیہ جماع صغیر ہیں ہے کہ بالغ وراثت غائب پر وصی کی بیع ہر چیز میں جائز ہوگی سوائے عقار کے اس
واسطے کہ باپ کو بھی بالغ فرزند کے مال میں سوائے عقار کے فروخت کی ولایت ہے اور بیع عقار کی ولایت نہیں ہے تو عقار
میں باپ کے وصی کا بھی یہی حکم ہے۔ کیونکہ وصی کو صرف باپ کی ولایت اموالی حاصل ہوتی ہے خلاصہ یہ کہ اگر وصی نے
بحسب مصلحت و ضرورت ترکہ میں سے چیزیں فروخت کیں پس اگر سوائے عقار کے دیگر اموال و حساب فروخت کئے تو وصی
کی بیع جیسے صفار و ریشہ پر جائز ہے اسی طرح بالغوں پر بھی جب غائب ہوں تو جائز ہے سوائے عقار کے۔ اور یہ جواز بھی استحسان ہے
وکان القیاس ان لا یملک الوصی غیر العقار ایضا لانه لا یملک الاب علی الکبیر الا انما استصناہ
لما انه حفظ لتسارع الفساد علیہ وحفظ الثمن ایسر وهو یملک الحفظ اما العقار فخص بنفسہ۔

اور قیاس چاہتا تھا کہ سوائے عقار کے دیگر اموال میں بھی وصی کی بیع جائز نہ ہو کیونکہ باپ کو بالغ پر اس کا اختیار نہیں ہے (یعنی
بغیر ولایت نہیں ہے اگرچہ بنظر حفاظت باپ کو اختیار ہے) لیکن ہم نے قیاس کو چھوڑ کر استحسان لیا کیونکہ سوائے عقار کے دیگر اموال فروخت
کرنے میں حفاظت ہے اس لئے کہ ان چیزوں میں جلد خرابی دور جاتی ہے اور ثمن کی حفاظت آسان ہے اور وصی کو حفاظت
کی ولایت حاصل ہے رہا عقار تو بذات خود محفوظ ہے۔ لیکن واضح ہو کہ متاخرین مشائخ کے نزدیک سوائے عقار
کے دیگر اموال میں وصی کو فروخت کا اختیار منجملہ تین شرطوں کے کسی ایک کے پائے جانے کے وقت حاصل ہوتا ہے ایک یہ کہ
خریدار اس مال کی دو چندان قیمت دیتا ہو۔ دوم یہ کہ وراثت صغیر کو اس مال کے ثمن کی احتیاج ہو مثلاً وہ بغیر اس کے کھانے پکڑے
سے محتاج ہوں سوم یہ کہ میت پر اس قدر قرض ہو کہ بدون اس کے ثمن کے ادائیگی ممکن نہ ہو صد الشہید نے فرمایا کہ اسی پر
فتویٰ دیا جائے گا۔ ک۔ قال ولا یتجد فی المال لان المقوض الیہ الحفظ عن القیاس۔ مال ترکہ میں وصی کو تجارت کا اختیار
نہیں ہے اس واسطے کہ وصی کی سپردگی میں حفاظت ہے نہ تجارت۔ یعنی وصی اس واسطے مقرر کیا کہ مال کی حفاظت
کرے مع تنفیذ امور و وصایت کے اور اس کے سپرد تجارت نہیں ہے۔ وقال ابو یوسف و محمد و وصی الاخ فی الصغیر
والکبیر الغائب بمنزلة وصی الاب فی الکبیر الغائب وکذا وصی الام و وصی العوام ابو یوسف و محمد نے کہا (اور یہی
قول امام حنفیہ ہے۔ ع۔) کہ باپ کے وصی کو جو فرزند بالغ غائب کے مال میں اختیار ہے وہی بھائی کے وصی کو اس کے زندہ
صغیر و کبیر غائب کے حق میں اختیار ہے اور یہی حکم مان گئے وصی اور چچا کے وصی کا ہے۔ یعنی اگر ایک شخص
مرا اور اس نے اپنے صغیر و کبیر غائب بھائی بہن چھوڑے تو اس وصی کو میت کی موجودہ بھائی بہنوں کی میراث میں وہ اختیار
ہے جو باپ کے وصی کو بالغ غائب کے مال میں اختیار تھا اور یہی ماں و چچا کے وصی کی صورت ہے۔ چنانچہ فرمایا! وهذا
الجواب فی ترکہ ہولاء۔ اور یہ حکم بھائی و ماں و چچا کے وصیوں کا ان لوگوں کے ترکہ میں ہے۔

فـ یعنی اگر یہ لوگ اپنا ترکہ چھوڑیں اور وصی مقرر کریں تو ان کے ترکہ میں وصی کو وہ اختیار بنے جو باپ کے وصی کو بالغ غائب کے ترکہ میں اختیار تھا۔ لان وصیہم قائم مقامہم یمکنون ما یکنون من باب الحفظ فکذا وصیہم۔
اس واسطے کہ ان کا وصی خود ان کا قائم مقام ہے اور خود ان لوگوں کو ہر ایسے امر کا اختیار ہے جو حفاظت سے متعلق ہے تو ان کے وصی کو بھی یہی اختیار ہے۔ مسئلہ زید مراد اس نے اپنا باپ چھوڑا اور اپنی صغیر اولاد چھوڑی اور وصی بھی مقرر کیا پس آیا صغیر اولاد کے دوا کو تقدیم ہوگی یا باپ کے وصی کو تقدیم ہوگی اس میں علماء کے درمیان اختلاف ہے۔ قال و الوصی احق بما ل الصغیر من الجـ۔ جامع صغیر میں سے کہ دادا سے باپ کا وصی ماں صغیر میں احق ہے۔
فـ یعنی صغیر کے مال میں حفاظت وغیرہ کے تعریفات کا اختیار بہ نسبت دادا کے وصی کو اولے واقدم ہے۔ وقال الشافعی رحمہ اللہ احق لان الشرع اقامہ مقام الاب حال عدمہ حتی احزن المیراث فبقدم علی وصیة۔ اور امام شافعی (روا لک و احمد ع۔) نے کہا کہ دادا مقدم ہے اس واسطے کہ شرع نے باپ کے نہ ہونے کی حالت میں دوا کو باپ کا قائم مقام کیا حتیٰ کہ دادا سب میراث لے لیتا ہے تو وہ باپ کے وصی پر مقدم ہوگا۔

فـ خلاصہ یہ کہ وصی کو ولایت صرف باپ کے قائم مقامی سے ہے اور یہ باپ کے مقرر کرنے سے ہوا وہ بھی صرف مال میں ہے اور نفس میں ندارد ہے حتیٰ کہ وصی کو صغیر دختر کے نکاح کرنے کا اختیار نہیں ہوتا اور شرع نے دادا کو باپ کا قائم مقام در صورت باپ کی وفات کے جان دہاں دونوں میں نذر دیا حتیٰ کہ اگر کسی نے باپ کے بعد وفات پائی اور دادا زندہ ہے تو دادا بجائے باپ کے میراث کا مستحق ہے حتیٰ کہ بطور عصب کے باپ کی طرح کل میراث لے سکتا ہے جب کہ یہی عصب ہو تو دادا بہ نسبت وصی کے مقدم ہے۔ ولنا ان بالابصاء ینتقل ولایة الاب الیہ فکانت ولایة قائمہ معنی فیقدم علیہ کالاب نفسہ وهذا لان اختیار الوصی مع علمہ بقیام الجدیدل علی ان تصرفہ انظر لبنیہ من تصرف ابیہ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ وصی مقرر کرنے کی وجہ سے باپ کی ولایت بجانب وصی منتقل ہوئی تو باپ کی ولایت ازراہ معنی کے قائم ہے (اگرچہ ظاہر میں باپ مر گیا) تو وصی کو دادا پر تقدیم ہوگی جیسے خود باپ کو دادا پر تقدیم تھی)

فـ خلاصہ یہ کہ ہم نے مانا کہ باپ کے ندارد ہونے کے وقت دادا بالکل مقدم ہے لیکن یہاں باپ کی ولایت ندارد ہونا دو طرح ایک یہ کہ صورت وصی دونوں طرح ندارد ہو۔ دوم یہ کہ صورت میں ندارد ہو اور معنی میں موجود ہو جیسے باپ نے بجائے اپنے اپنا وصی مقرر کر دیا تو وصی کی ولایت بمعنی باپ کی ولایت موجود ہے اور شرع نے جو دادا کو قائم کیا تو باپ کی ولایت دونوں طرح ندارد ہونے کے وقت ہے اور یہاں جب ایک طرح باپ کی ولایت موجود ہے تو جیسے باپ مقدم تھا اسی طرح وصی مقدم ہے۔ م۔ ع۔ ن۔ اور اس میں بھی یہ ہے کہ دادا موجود ہونے کے باوجود جب موصی نے وصی کو اختیار کیا تو یہ دلیل ہے کہ وصی کا تصرف اس کی اولاد کے حق میں بہ نسبت اس کے باپ کے زیادہ جانتا ہے۔

فـ گویا اپنے تصرف کو باقی رکھنا چاہتا ہے حالانکہ اس کی ولایت ہوتے ہوئے دادا کی تقدیم نہ ہوگی۔ فان لم یوص الاب فالجد بمنزلۃ الاب لانه اقبل الناس الیہ واشفقہم علیہ حتی ملک الانکاح دون الوصی غیر انہ یقدم علیہ وصی الاب فی التصرف لما بینا۔ پھر اگر باپ نے وصی مقرر نہ کیا ہو تو صغیر اولاد کے واسطے دادا بہ نسبت باپ کے ہے اس واسطے کہ موصی کی جانب سب سے اقرب ہی اس کا باپ ہے اور یہی سب سے زیادہ شفقت والا ہے حتیٰ کہ دادا کو اس کی صغیر اولاد کے نکاح کر دینے کا اختیار ہے اور وصی کو یہ اختیار نہیں ہے لیکن اتنی بات ہے کہ تصرف مالی میں دادا پر باپ کے وصی کو تقدیم ہوگی بدلیل مذکورہ بالا۔ فـ کہ موصی نے اپنا قائم مقام کر دیا ہے

غیر لکن تصرف کی طرف سے کہہ سکتے ہیں کہ موصی کا وصی مقرر ہونے سے پہلے ہی دادا کو باپ کی طرح میراث میں سے جواب دہ ہونے کا اختیار ہے۔

فصل فی الشہادۃ

یہ فرض گواہی کے بیان میں ہے۔

واذا شہد الوصیان ان المیت اوصی الی فلان معہما فالشہادۃ باطلۃ لانہما متہمان فیہما
لا تثبت لہما معینا لانفسہما۔ جامع صغیر میں ہے کہ اگر دو وصیوں نے گواہی دی کہ میت نے
اس شخص ثالث کو ہمارے ساتھ میں وصی مقرر کیا ہے تو یہ گواہی باطل ہے یعنی قبول نہ ہوگی کیونکہ دونوں اس میں متہم ہیں اس
واسطے کہ یہ دونوں اپنی گواہی سے اپنے واسطے مددگار ثابت کرتے ہیں۔ تو اپنے نفع کے واسطے گواہی دیتے ہیں
اور گواہی قبول نہیں ہوتی ہے خصوصاً جب کہ فلاں مذکور اس کا مدعی نہیں ہے۔ الا انا مدعی ہا فلاں المشہود لہ۔
لیکن اگر فلاں مذکور جس کے وصی ہونے کی گواہی دیتے ہیں وہ وصی ہونے کا مدعی ہو تو گواہی قبول ہوگی۔ وھذا استقصان
وھو فی القیاس کا لا قیل لما بینا من التہمة۔ اور یہ حکم استحصانی ہے حالانکہ قیاس میں
یہ بھی مثل صورت اول کے ہے کیونکہ تہمت مذکور بالا موجود ہے۔ کہ اس کے وصی ہونے سے ان کا معین
و مددگار پیدا ہو گا خلاصہ یہ ہوا کہ اگر دو وصیوں نے گواہی دی کہ فلاں میت نے زید کو بھی ہمارے ساتھ وصی مقرر کیا ہے
پس اگر زید مدعی نہ ہو تو گواہی باطل ہے اور اگر مدعی ہو تو بھی قیاساً باطل ہے لیکن استحصاناً قبول ہوگی۔ و جہ الاستقصان
ان للقاضی ولایۃ نصب الوصی ابتداءً اوضحاً لہما بدعنا۔ بدون شہادتہما
مؤنۃ التعیین عنہما الوصایۃ تثبت بنصب القاضی۔ استحصان کی وجہ یہ ہے کہ قاضی کو
ابتداء میں اختیار تھا کہ وصی مقرر کرے یا وصیوں کے موجودہ کے ساتھ میں تیسرا وصی ملاوے جب کہ تیسرا شخص راضی ہو بدوں
اس کے کہ دونوں وصی اس کی گواہی دیں پس ان دونوں کی گواہی سے تیسرا وصی تلاش و معین کرنے کی مشقت ہی جاتی رہی اور
رہا وصی مقرر کرنا تو یہ قاضی ہی کی تقرری سے ثبوت ہو گیا۔ خلاصہ یہ کہ استحصاناً تیسرا شخص مدعی اس وجہ سے وصی ہو گیا
کہ قاضی کا مقرر کرنا اس کے وصی ہو جانے کے واسطے کافی ہے اور ان کی گواہی سے صرف قاضی کی رائے قائم ہوئی کہ میت
کی طرف سے تیسرا وصی مقرر کرنا چاہیے اور وہ یہی شخص ہے تو تیسرا تلاش کرنے کی محنت کچھ ضرور نہیں ہے۔ قال وکذلک
الابن معنہ اذا شہد ان المیت اوصی الی رجل وھو بیکر لہم تقبل لانہما یجدان الی
انفسہما نفعاً بنصب حافظ للمتکثر۔ پھر جامع صغیر میں فرمایا کہ یہ دو بیٹوں کا حکم ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ اگر میت
کے دو بیٹوں نے ایک شخص پر گواہی دی کہ میت نے اس شخص کو وصی مقرر کیا ہے حالانکہ یہ شخص مدعی نہیں بلکہ منکر ہے
تو گواہی باطل ہے اس واسطے کہ یہ دونوں چاہتے ہیں کہ اس گواہی سے اپنے واسطے یہ نفع لے جا دیں کہ ان کے ترکہ کا ایک
حافظ مقرر ہو جاوے۔ پس تہمت سے ان کی گواہی بھی باطل ہے جیسے دونوں وصیوں کی گواہی باطل تھی۔ ولو
شہد یعنی الوصیین لوارث صغیر بیثبی من مال المیت او غیرہ فالشہادۃ تہما باطلۃ لانہما یظہران
ولایۃ التصرف لانفسہما فی المشہود بہ۔ اور اگر دونوں وصیوں نے کسی وارث صغیر کے واسطے کچھ مال کی میت
کے مال سے گواہی دی یعنی میت کے مال سے یہ مال یا اس قدر مال اس صغیر کی ملک ہے یا کسی دیگر مال سے سوائے مال
میت کے یہ گواہی دی تو دونوں کی گواہی بوجہ اس تہمت کے باطل ہے کہ یہ دونوں چاہتے ہیں کہ اس مال میں اپنے تصرف کی
ولایت ثابت کریں۔ کیونکہ صغیر کے مال میں انھیں کو تصرف کی ولایت ہوگی بخلاف کبیر بالغ کے۔ قال وان شہد

الوارث کبیر فی مال المیت لم یجز وان کان فی غیر مال المیت حاز وہذا عند ابی حنیفۃ^۲۔
 جامع مغیر میں ہے اور اگر دونوں وصیوں نے وارث بالغ کے واسطے میت کے مال میں گواہی دی تو نہیں جائز ہے اور اگر میت کے
 مال کے سوائے کسی مال پر گواہی دی تو جائز ہے اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے۔ وقال ان شہد الوارث کبیر تجوز فی
 الوجهین لانہ لا ینبت لہما ولا ینبئہما فی المتزکۃ اذا کانت الوارثۃ کبارا فعزیت عن التہمة
 اور صاحبین نے کہا کہ اگر دونوں وصیوں نے وارث بالغ کے واسطے گواہی دی تو دونوں صورتوں میں جائز ہے یعنی خواہ میت کے
 مال میں اس بالغ کے واسطے گواہی دیں یا غیر مال میت میں گواہی دیں بہر صورت جائز ہے اس واسطے کہ جب درشت بالغ ہوں تو درشت
 کو ترکہ میں تصرف کی ولایت نہیں ہوتی ہے (پس اس وارث بالغ کے ہوتے ہوئے تصرف نہیں کر سکتے ہیں حتیٰ کہ اگر سفیر وارث
 بھی ہو جس کا بطورہ کریا تو بھی بالغ کے حصہ میں تصرف نہیں ہوگا) پس گواہی مذکورہ نہمت سے خالی ہوگئی۔ ولہذا نہ ثبت
 لہما ولا ینبئہما ولا ینبئہما ببع المنقول عند غیبتہ الوارث فتحقق التہمة اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ
 دونوں وصیوں کے واسطے ایک تصرف ترکہ کی ولایت ہے اور دوم جب وارث بالغ غائب ہو تو مال منقول فروخت کرنے کی
 ولایت ہے پس نہمت ثابت ہوگئی۔ کہ جس مال کی نسبت گواہی دی وہ شاید اسی وجہ سے ہو۔ بخلاف شہادتہما
 فی غیر التزکۃ لا نقطاع ولا ینبئہ عنہ لان المیت اقامہ مقام نفسه فی تدکتہ لانی غیرہا۔
 برخلاف اس کے جب دونوں وصیوں نے ترکہ کے سوائے کسی مال میں وارث بالغ کے لئے گواہی دی تو نہمت نہیں کیونکہ وہی
 مذکور کی ولایت اس مال سے بالکلہ منقطع ہے کیونکہ میت نے اپنے ترکہ میں اس کو اپنا قائم مقام کیا ہے نہ غیر مال میں۔
 پس غیر مال جو کچھ کسی وارث کے پاس ہو اس میں وصی کو کچھ بھی ولایت نہیں ہے۔ قال واذا شہد رجلا
 لرجلین علی مہیت بدین الف دراہم وشہد الآخران للاولین بمثل ذلک جازت شہادتهما
 وان کانت شہادۃ کل فردین للآخرین بوصیۃ الف دراہم لہذا قول ابی حنیفۃ^۲ و محمد^۳
 اگر زید و بکر نے خالد و عمر کے واسطے میت پر ہزار درہم قرضہ ہونے کی گواہی دی اور خالد و عمر نے بھی زید و بکر کے واسطے میت
 پر ہزار درہم قرضہ کی گواہی دی تو دونوں فریق کی گواہی جائز ہے اور اگر ہر فریق نے دوسرے کے واسطے یہ گواہی دی کہ میت نے
 ان کے واسطے ہزار درہم کی وصیت کی ہے تو گواہی جائز نہیں ہے اور یہ امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے۔ وقال ابو یوسف^۴
 لا تقبل فی الدین ایضا ابو حنیفۃ^۲ فیما ذکر الخصاص^۵ مع ابی یوسف^۶
 و عن ابی یوسف^۷ ح مثل قول محمد^۳۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ قرضہ کی
 صورت میں بھی گواہی نہیں قبول ہے اور خصات نے جو روایت ذکر کی اس میں ابو حنیفہ کا قول بھی ابو یوسف کے ساتھ ہے
 یعنی خصات نے ذکر کیا کہ ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک وصیت و قرضہ دونوں میں یقین کی گواہی ایک دوسرے
 کے واسطے بلاجماع نہیں قبول ہے اور قرضہ میں امام محمد کے قول میں قبول ہے بروایت واحدہ اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف سے
 روایتیں ہیں ایک میں قبول اور دوم میں نہیں قبول ہے بالجملہ اختلاف روایت صرف قرضہ میں ہے کہ قبول ہے یا نہیں۔ وجہ
 القبول ان التمدین یجب فی الذمۃ وہی قابله لحقوق متنتی فلا شریکۃ ولہذا الوتبع
 اجنبی بقضاء دین احدہما لیس للاخر حق المشارکۃ۔ گواہی قبول ہونے کی وجہ یہ ہے کہ
 قرضہ تو مرض کے ذمہ واجب ہوتا ہے اور ذمہ ایسی چیز ہے کہ وہ متفرق حقوق کو قبول کرتا ہے تو شرکت نہیں رہی حتیٰ کہ
 ہر فریق کی گواہی صرف دوسرے فریق کے واسطے ہوتی کیونکہ دوسرے کے وصول مثلاً مال میں اس کو شرکت کا اختیار نہیں

سے اولہذا اگر کسی اجنبی نے بطور احسان ان دونوں فریق میں سے ایک کو میت کی طرف سے قرضہ ادا کیا تو دوسرے فریق کو مقبوضہ میں شرکت کرنے کا اختیار نہیں ہوتا ہے۔ بخلاف اس کے وصیت میں اگر ہزار درہم میت کی تہائی ہو تو دونوں اس میں شریک ہو جائیں گے۔ وجہ الددان الدین بالموت يتعلق بالتوكة اذا الذمة خربت بالموت ولہذا لو استوفی احدہما حقہ من التوكة لشاركہ الآخر فیہ فكانت الشہادۃ مثنیۃ حق الشریكۃ فتحقق التہمة بخلاف حال حیات المدیون لانہ فی الذمۃ لبقائہا لانی المال فلا یحقق الشریكۃ۔ گواہی رد ہونے کی وجہ یہ ہے کہ موت کی وجہ سے قرضہ کا تعلق ترکہ سے ہو گیا (ذمہ نہیں رہا) اس واسطے کہ ذمہ تو موت کی وجہ سے منہدم و برباد ہو گیا اور اسی جہت سے اگر ایک فریق نے ترکہ سے اپنا حق وصول کیا تو دوسرے فریق قرض خواہ کو اس میں مشارکت کا اختیار ہوتا ہے تو یہ گواہی اس حق مشارکت کی ثابت کرنے والی ہوئی پس گواہی میں تہمت نمتحقق ہو گئی۔ کہ اپنے نفع کے واسطے گواہی دی ہے۔ م۔ برخلاف اس حالت کے جب مدیون زندہ ہو اس واسطے کہ اس وقت قرضہ متعلق بذمہ ہے کیونکہ ذمہ باقی ہے تو وہ مال سے متعلق نہیں ہوا ہے پس شرکت متحقق نہیں ہوگی۔ لہذا اگر مدیون کی زندگی میں اس طرح قرض خواہوں کے ایک فریق نے دوسرے فریق کی گواہی دی تو قبول ہوتی ہے اور اس بیان سے معلوم ہوا کہ وجہ یہی قول ہے کہ گواہی مردود ہوگی۔ قال ولو شہدا انہ اوصی لشدین الرجلین بمجاریتہ وشہد المشہود لہما ان المیت اوصی للشاہدین بعد الذہاب جازت الشہادۃ بالاتفاق لانہ لا شریكۃ فلا تہمة۔ جامع میں ہے کہ اگر زید و بکر نے گواہی دی کہ میت نے خالد و شعیب کے واسطے اپنی باندی کی وصیت کی ہے اور خالد و شعیب نے زید و بکر کے واسطے گواہی دی کہ میت نے ان دونوں کے لئے اپنے غلام کی وصیت کی ہے تو گواہی بالاتفاق جائز ہے اس واسطے کہ شرکت نہیں تو تہمت بھی ندارد ہے۔ یعنی ایک فریق کے واسطے باندی معینہ ہے اور دوسرے کے واسطے غلام معین ہے تو کسی کو دوسرے کے ساتھ شرکت نہیں ہے برخلاف ہزار درہم وغیرہ کے جو مال غیر معین ہوتا ہے کہ اس حق مشارکت بوجہ عدم تعین کے ثبوت ہوتا ہے۔ ولو شہدا انہ اوصی لشدین الرجلین بثلث مالہ وشہد المشہود لہما انہ اوصی للشاہدین بثلث مالہ فالشہادۃ باطلۃ و کذا اذا شہد الاولان ان المیت اوصی لشدین الرجلین بالعبد وشہد المشہود لہما انہ اوصی للاولین بثلث مالہ فنہی باطلۃ لان الشہادۃ فی ہذا الصورۃ مثنیۃ للشریکۃ۔ اور اگر زید و بکر نے گواہی دی کہ میت نے ان دونوں خالد و معمر کے واسطے اپنے تہائی مال کی وصیت کی ہے اور خالد و معمر نے گواہی دی کہ میت نے زید و بکر کے واسطے اپنے تہائی مال کی وصیت کی ہے تو فریقین کی گواہی باطل ہے اور اسی طرح اگر زید و بکر نے گواہی دی کہ میت نے خالد و معمر کے واسطے اپنے غلام کی وصیت کی ہے اور خالد و معمر نے گواہی دی کہ میت نے زید و بکر کے واسطے اپنے تہائی مال کی وصیت کی ہے تو بھی باطل ہے اس واسطے کہ اس صورت میں گواہی مثبت شرکت ہے۔

فت۔ کہ تہائی میں دونوں شریک ہوا چاہتے ہیں اور اسی طرح غلام مذکور بھی تہائی میں داخل ہے یا خود تہائی ہو تو ہر صورت مشارکت کی تہمت موجود ہے لہذا گواہی مردود ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

کتاب الخنثی

یہ کتاب خنثی کے بیان میں ہے۔

واضح ہو کہ اس دیار میں خنث و خنثی کا لفظ سب جڑوں پر ایسا شائع ہو گیا کہ عوام کے اذہان اس سے متعلق نہیں ہوتے ہیں۔ یعنی کچھ خبیث لوگ جو اپنے آکہ کو ترکیب سے کاٹ ڈالتے اور مذموم دنیا و آخرت خبیث ہو جاتے ہیں۔ معاذ اللہ من ذلک پس یہ لوگ لفظ خنثی سے مراد نہیں ہیں بلکہ وہ آدمی جس کے پیدائشی آکہ مرد و عورت دونوں ہو بخلاف خود سراسے جس کے آکہ مردی نہایت صغیر و حقیر ہوتا ہے تو وہ بھی عورت سے مشتبہ نہیں ہے لہذا شیخ مصنف نے فرمایا۔

فصل فی بیانہ

فصل اول خنثی کی ماہیت و اس کے اقسام کے بیان میں۔

قال واذا کان للمولود فرج و ذکر فهو خنثی۔ مختصر میں ہے کہ اگر مولود بچہ کے فرج و ذکر دونوں ہوں تو وہ خنثی ہے۔ فان کان بیبول من الذکر فهو غلام و ان کان بیبول من الفرج فهو انثی۔ پس دیکھا جاوے کہ اگر وہ ذکر سے پیشاب کرتا ہے تو لڑکا ہے (اور شگاف فرج بمنزلہ زخم قرار دیا جاوے) اور اگر وہ فرج سے پیشاب کرتا ہو تو لڑکی ہے۔ اور نازہ بمنزلہ زائد انگلی کے عیب ہے جیسے بعض عورتوں کی داڑھی ہوتی ہے اور اس تفتیش کی ضرورت بہت سے ابواب فقہ میں ظاہر ہے ازاں جملہ یہ کہ پردہ نماز کا ستر اور وہ مردوں کی صف میں ہو یا عورتوں میں۔ و ختنہ۔ و نکاح و اس کو میراث کیوں کر دی جاوے وغیر ذلک پس بچہ پن کی حالت میں اس کی یہی شناخت ہے۔ لان النبی علیہ السلام سئل عنہ کیف یورث فقال من حیث یبول۔ اس واسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ خنثی بچہ کو کیوں کر ورثہ دیا جاوے تو فرمایا کہ جس راہ سے پیشاب کرے۔ یعنی فرج سے تو لڑکی کا حصہ دو در نہ لڑکا ہے۔ رواہ ابن ہدی و من طریقہ البیہقی من روایت ابی یوسف القاضی من انکلی الیخ و انکلی متہم بکذب ہے اور دوسری اسناد میں سلیمان بن عمرو ہے کہ اس کے متروک و کذاب و وصناع ہونے کی روایات امام احمد و یحییٰ و بخاری و اسحق و یزید بن ہارون و قتیبہ و غیر ہم سے میزان میں مذکور ہیں اور کلبی کا حال معروف ہے یہ جو علامہ حینی "ذخیرہ" نے کہا کہ ابو یوسف کے نزدیک ثقہ نہ ہوتا تو اس سے روایت استدلالی نہ کرتے یہ جواب بیچ ہے کیونکہ امام ابو یوسف نے نعوس کے معاذنہ میں اس سے اجتہاد نہیں کیا بلکہ یہ ایک روایت علی تھی وہ ذکر کی خواہ ثبوت ہو یا نہ ہو اور ابو سفیان الثوری "لوگوں کو کلبی سے روایت لینے سے منع کرتے اور خود روایت کرتے پس پوچھا گیا تو فرمایا کہ میں اس کے صدق کو کذب سے پہچانتا ہوں پس شاید کہ ابو یوسف نے بھی اس کے واسطے میزان رکھی ہو لیکن چونکہ تصریح نہیں کی لہذا اثر و قیاس میں اصل ہو گا اور یہ روایت اس کے واسطے مؤید ہو جائے گی اگرچہ اسناد ضعیف نہ ہو۔ و عن علی رضی اللہ عنہما مسئلہ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ سے اس کے مثل روایت ہے۔ رواہ ابن ابی شیبہ من زہبین و عبدالرزاق اور سعید بن المسیب رحمۃ اللہ تعالیٰ سے اس کے مانند ہے اور زائد کیا کہ اگر دونوں راہ سے پیشاب کرتا ہو تو جس سے زائد ہو اسی پر مدار ہو گا۔ رواہ عبدالرزاق۔ ن۔ اور ابن المنذر رحمۃ اللہ نے کہا کہ اسی پر اہل العلم کا اجماع ہے۔ ع۔ پس ثابت ہو کہ حدیث مذکور آجاوے اجماع مجتہد ہے۔ ولان البول من ای عضو کان فهو دلالتہ علی انہ هو العضو الاصلی الصحیح

والآخذ بمنزلة العیب۔ اور اس دلیل سے کہ پیشاب جس عضو سے آتا ہو یہ دلالت ہے کہ یہی عضو اصلی صحیح ہے اور دوسرا بمنزلہ عیب کے ہے۔ وان بال منہا فالحمہ للسبق لان ذلك دلالة اخذی علی انه هو العضو الا اصلی۔ اور اگر اس پھر نے دونوں سوراخ سے پیشاب کیا تو اسبق کا اعتبار ہے یعنی جس سے پہلے ہو گیا ہو نہ کہ یہ دوسری دلالت ہے کہ یہی عضو اصلی ہے۔ وان کان فی السبق سواراً فلا معتبر بالکثرة عند ابی حنیفہؒ وقال ینسب الی اکثرہما بولا لانه علامتہ قوۃ ذلك العنود وکونه عضواً اصلیا ولان للاکثر حکم الکل فی اصول الشریع ذی ترجیح بالکثرة اور اگر پہل میں دونوں برابر ہوں یعنی دونوں راہ سے برابر نکلنا شروع ہوتا ہے کسی سے پہلے نہیں ہوتی ہے (لیکن ایک عضو سے زیادہ نکلتا ہے) تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک کثرت و زیادت کا کچھ اعتبار نہیں ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ دونوں عضو میں سے جس سے پیشاب زیادہ آتا ہو اسی کی جانب منسوب کیا جاوے اس واسطے کہ یہ امر اس عضو کے قوی ہونے کی دلیل ہے اور اس عضو کے اصلی ہونے کی دلیل ہے اور اس واسطے کہ اصول الشریع میں اکثر کے واسطے کل کا حکم ہوتا ہے پس کثرت کی جہت سے ترجیح دی جائے گی۔ اور قول سعید بن المسیبؒ بھی اسی کے موافق ہے۔ ولہ ان کثرة الخروج لیس تدل علی القوۃ لانه قد یكون للاتساع فی احدہما و ضیق فی الآخر۔ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ کسی سوراخ سے زیادہ پیشاب نکلنا اس کے قوی ہونے کی دلیل نہیں ہے کیونکہ کثرت کبھی ایک سوراخ کے چوڑے ہونے اور دوسرے کے تنگ ہونے سے ہوتا ہے۔ لیکن یہ توجیہ مقتضی تھی کہ اس طرح تفصیل ہو کہ اگر نثرہ سے پیشاب زیادہ آیا تو دلیل ہے کہ وہ بڑا کھلے اس واسطے کہ فرج کا منفذ چوڑا ہوتا ہے پس اگر لڑکی ہوتی تو اسی سے زیادہ پیشاب آتا اور اگر برعکس ہو تو البتہ دلیل نہیں ہے پس حاصل یہ ہوا کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اگر دونوں سے پیشاب برابر نکلنا شروع ہوتا ہو تو ترجیح نہیں بلکہ خنثی مشکل ہے اگرچہ کم زیادہ نکلے اور صاحبین کے نزدیک جس سے زیادہ نکلے اسی کا حکم ہے۔ وان کان یخرج منہما علی السوار فهو مشکل بالاتفاق لانه لا مرجح۔ اور اگر دونوں راہ سے پیشاب مساوی مقدار نکلے تو وہ بالاتفاق خنثی مشکل ہے اس واسطے کہ کوئی ترجیح دینے والا امر موجود نہیں ہے۔

لیکن یہ ترجیح ہو سکتی ہے کہ سوراخ فرج وسیع ہونے کے باوجود جب برابر پیشاب آیا تو ذکر کی جانب قوی ہے ورنہ فرج سے زیادہ نکلتا حالانکہ اس وجہ کو اعتبار نہیں کیا گیا تو یہی وجہ ہے کہ تفصیل مذکورہ بالا بھی معتبر نہیں ہوئی فافہم واللہ تعالیٰ اعلم پھر واضح ہو کہ خنثی مشکل کے یہ معنی کہ وہ بدوں ترجیح کے دونوں جانب مشتبہ ہی لیکن یہ اشتباہ صرف بالاعتل تا زمانہ بلوغ رہے گا لہذا اگر ایک شخص مرا اور اس نے دو لپہر ایک دختر ایک خنثی مشکل چھوڑے تو خنثی کے واسطے بالفعل صرف دختر کا حصہ دیا جاوے۔ قال واذا بلغ الخنثی وخرجت لہبتہ او وصل النساء فهو رجل وکذا اذا احتلم کما یجتمہ الرجل او کان لہ ثدی مستولان ہذا من علامات الذکوان۔ پھر اگر خنثی بالغ ہوا اور اس کی ڈھری نکلی یا عورتوں تک پہنچا یعنی عورت سے جماع کرنے لگا یا کر سکتا ہے تو وہ مرد ہے اور اسی طرح اگر اس کو مردوں کی طرح اجتلام ہوا یعنی عورت کے ساتھ وطی کا خواب دیکھ کر یا ذکر سے متزل ہو گیا یا اس کی چھاتیاں برابر ہیں یعنی عورتوں کی طرح نہیں ابھریں تو بھی مرد ہے اس واسطے کہ یہ امور مردوں کے علامات سے ہیں۔ ولو ظهر لہ ثدی کثدی للموادیۃ او نزل لہ لبن فی ثدیہ او حاض او حبل او امکن الوصول الیہ من الفرج فهو امر اتزان ہذا من علامات النساء اور اگر عورتوں کی طرح اس کی چھاتیاں ظاہر ہوئیں یا اس کی چھاتی میں دردہ آتڑیا یا حیض آگیا یا حمل رہ گیا یا فرج کی راہ سے اس کے ساتھ جماع کرنا ممکن ہوا تو یہ عورت ہے اس واسطے کہ یہ امور عورتوں کی علامت سے ہیں۔ فافہم حاصل بعد بلوغ کے مردوں یا عورتوں

کے علامات میں سے جو ظاہر ہو اسی پر حکم ہوگا۔ وان لم یظہر احدی هذه العلامات فهو خنثی مشکل اور اگر اس میں ان علامات میں کوئی علامت خاص ظاہر نہ ہوئی تو یہ خنثی مشکل ہے۔ کہ نہ عورت پہچانا جاتا ہے اور نہ مرد معلوم ہوتا ہے۔ وکذا اذا تعارضت هذا المعالم۔ اور اسی طرح اگر اس میں یہ علامتیں متعارض ہوئیں۔ تو بھی خنثی مشکل ہے مثلاً اس میں مرد کی علامت ہے اور عورت کی بھی علامت ہے مثلاً ولہی کرنا اور اس سے ولہی بھی کی جاتی ہے ومانند اس کے تو یہ خنثی مشکل ہے۔

فصل فی احکامہ

یہ فصل خنثی کے احکام میں ہے۔

ف۔ پس اگر حکم مذکور ہو یا مونث ہو تو یہی حکم ہے من خنثی مشکل کا حکم چاہیے۔ الاصل فی الخنثی المشکل ان یؤخذ فیہ بالاحوط والاولیٰ فی امور الدین وان لا یمحکم بثبوت حکم وقع الشک فی ثبوتہ واضح ہو کہ خنثی مشکل کے بارے میں اصل یہ ہے کہ امور دین میں اس کے حق میں احوط و اولیٰ کیا جاوے اور کسی ایسے حکم ثابت ہونے کا حکم نہ دیا جاوے جس کے ثبوت میں شک واقع ہوا ہے۔ مثلاً اس کے لئے مذکور کا حصہ میراث نہ ہو گا پس یہ اصل محفوظ رکھنا چاہیے۔ قال واذ اوقف خلف الامام قام بین صف الرجال والنساء لاحتمال انه امرأۃ فلا یتخلل الرجال کبلا تفسد صلاتہم ولا النساء لاحتمال انه رجل فیضل یتختر میں ہے کہ جب جماعت نماز میں امام کے پیچھے کھڑا ہو تو مردوں و عورتوں کے درمیان کھڑا ہو کیوں کہ شاید وہ عورت ہو تو مردوں کے درمیان نہ چاہیے تاکہ ان کی نماز میں خراب نہ کرے اور عورتوں کے درمیان بھی کھڑا نہ ہو کیوں کہ شاید وہ مرد ہو تو اس کی نماز خراب ہوگی۔ ف۔ اور اصل مذکور مقتضی ہے کہ فساد کا حکم نہیں دیا جائے گا ہاں احوط اعادہ ہے اور تفصیل یہ ہے کہ۔ فان قلہ فی صف النساء قاحب الی ان یعید صلاتہ لاحتمال انه رجل۔ پس اگر وہ عورتوں کے صف میں کھڑا ہو گیا تو مجھے زیادہ پسند ہے کہ وہ اپنی نماز اعادہ کرے کیونکہ شاید وہ مرد ہے۔ ف۔ اور ذخیرہ سے مفہوم ہوتا ہے کہ یہ اس وقت کہ وہ بالغ نہ ہو اور اگر بالغ ہو تو اس پر اعادہ واجب ہے۔ ک۔ وان قاہ فی صف الرجال فصلاتہ تامۃ و یعید الذی عن یمینہ وعن یسارہ والذی خلفہ بمذاتہ صلاتہم احتیاطاً لاحتمال انه امرأۃ۔ اور اگر مردوں کی صف میں کھڑا ہو تو اس کی نماز پوری ہے اور البتہ وہ شخص جو اس کے دائیں ہے اور جو بائیں ہے اور پیچھے اس کے محاذی ہے یہ لوگ احتیاطاً اپنی نماز میں اعادہ کریں کیونکہ شاید وہ عورت ہو۔ قال واحب البیان یصلی بقناع لانه یحتمل انه امرأۃ۔ اور کہا کہ ہمارے نزدیک زیادہ پسند ہے کہ وہ قناع یعنی اوٹھنی کے ساتھ (جس سے سر و گردن و کان سب ڈھک جاویں) نماز پڑھے کیونکہ شاید وہ عورت ہو۔ کہا گیا کہ یہ اس وقت تک کہ بلوغ کو نہیں پہنچا ورنہ جب سن بلوغ کو پہنچ چکا تو قناع سے نماز پڑھنا واجب ہے۔ ع۔ مترجم کہتا ہے کہ یعنی حکماً واجب نہیں مگر احتیاطاً واجب ہے کیونکہ مشکوک پر حکم نہیں ہوتا ہے کما ہو الاصل۔ م۔ و یجلس فی صلاتہ جلوس المرأۃ لانه ان کان رجلاً فقد ترک سنتہ و هو جائز فی الجملة وان کان امرأۃ فقد ارتکب مکروہاً لان السنۃ علی النساء واجب ما لم یکن در تشہد میں عورتوں کی ٹیمک بیٹھے اس واسطے کہ وہ اگر مرد ہو تو اس نے ایک سنت ترک کی حالانکہ یہ ترک فی الجملہ جائز ہے (یعنی عذر وغیرہ بعض وجہ میں جائز ہے بلکہ بعض مجتہدوں کے نزدیک یہ بھی سنت ہے) اور اگر وہ عورت ہے تو اس نے مردانہ ٹیمک میں مکروہ تحریمی کا ارتکاب کیا اس واسطے کہ جہاں تک ممکن ہو عورتوں پر پردہ پوشی واجب ہے۔ وان صلی بغیر قناع امرتہ ان یعید لاحتمال انه امرأۃ وهو علی الاستحباب وان لم یجد اجذا۔ اور اگر اس نے بغیر قناع کے نماز پڑھی تو میں اس کو حکم دوں گا کہ نماز اعادہ کرے کیوں کہ شاید یہ عورت ہو اور یہ حکم اعادہ

بطریق استحباب واقع ہوا ہے۔ اور اگر اس نے اعادہ نہ کیا تو اس کو کافی ہو گیا ف میں کہتا ہوں کہ مطابق قول زفرہ و عنایہ وغیرہ کے اعادہ واجب ہے جبکہ بالغ ہو، لیکن عدم اعادہ میں ان کے نزدیک بھی حکم یہی کہ کفایت ہو گئی۔ لیکن احتسابی فروگزاشت کا گنہگار ہوا۔ اور اگر احتیاطاً اعادہ واجب نہ ہو، جیسے ظاہر کلام کتاب ہے تو گناہ بھی نہ ہوگا۔ اور یہ اوفق ہے م مسئلہ ۱: اس غنثی مشکل کا ختنہ کیونکر کیا جاوے؟ جواب: ویتباع لہ امتہ تختہ ان کان لہ مال لانہ یباح لمملوکتہ النظر الیہ رجلاً کان او امرأۃ ویکوۃ ان یختنہ رجل لانہ عساکہ انثی او تختہ امرأۃ لانہ لعلہ رجل فکان الاحتیاط فیما قلنا۔ اگر اس کے پاس مال ہو تو اس کے لیے ایک باندی خریدی جاوے جو اس کا ختنہ کرے کیونکہ اس کی باندی کو اس کی طرف نظر مباح ہے خواہ وہ مرد ہو یا عورت ہو۔ اور یہ مکروہ ہے کہ مرد اس کو ختنہ کرے کیونکہ شاید یہ عورت ہو یا عورت اس کو ختنہ کرے کیونکہ شاید یہ مرد ہو۔ تو اسی میں احتیاط ہے جو ہم نے بیان کیا کہ ایک باندی خریدی جاوے جو اس کا ختنہ کرے۔ لیکن یہ اس وقت کہ غنثی مذکور کے پاس مال ہو۔ وان لم یکت لہ مال ابتاع لہ الامام اقدہ من بیت المال لانہ اعد لنوائب المسلمین فاذا اختنہ باعہا ودد ثمنہا فی بیت المال لوقوع الاستغناء عنہا۔ اور اگر اس کے پاس مال نہ ہو تو امام المسلمین اس کے واسطے بیت المال سے ایک باندی خریدے جو اس کا ختنہ کرے۔ اس واسطے کہ بیت المال تو مسلمانوں کی حاجات ہی کے واسطے ہتیار تھا ہے۔ پھر جب یہ باندی اس کا ختنہ کرے تو امام اس کو فروخت کر کے اس کا ثمن بیت المال میں واپس کرے، کیونکہ اب اس کی حاجت نہیں رہی۔ ف یہ اس وقت ہوا کہ مطلق باندی کو اس کی طرف نظر جائز ہوئی، کیونکہ اس کی مملوکہ نہیں ہے ورنہ امام اس کا ثمن کیونکر لیتا۔ اور یہ کہ رجوع کرنا بھی مکروہ ہے۔ قتال فیہ۔ واضح ہو کہ غنثی کے واسطے یہ نہیں ہو سکتا کہ اس کو عورت بیایا جاوے کیونکہ مرد معلوم نہیں تو نکاح ہی نہ ہوگا۔ ہاں اگر کوئی مرد بغیر ختنہ کے بالغ ہو گیا تو اس کی زوجہ اس کا ختنہ کرے، جیسے اس کی باندی اس کا ختنہ کر سکتی ہے۔ م۔ ویکوۃ لہ فی حیاتہ لبس الحلی والحویر وان ینکشف قدام الرجال او قدام النساء وان یخلوبہ غیر محرم من رجل او امرأۃ او یسافر من غیر محرم من الرجال توقیاً عن احتمال المحرم۔ اور غنثی مشکل کو اپنی زندگی میں زیور و حریر پہننا مکروہ ہے (جیسے بعد موت کے پہننا عام مردہ کی طرح مکروہ ہے) اور اس کو مردوں یا عورتوں کے سامنے بدن کھولنا مکروہ ہے۔ اور اس کو غیر محرم مرد یا عورت کے ساتھ خلوت کرنا مکروہ ہے۔ اور اس کو غیر محرم مردوں کے ساتھ سفر کرنا مکروہ ہے تاکہ حرام سے پرہیز ہو۔ وان احرام وقد اہق قال ابو یوسف لا علم لی فی لباسہ لانہ ان کان ذکوا بیکوۃ لہ لبس المغیظ وان کان انثی بیکوۃ لہ ترکہ وقال معتادہ یلبس لباس المراءۃ لان ثوک لبس المغیظ وہی امرأۃ افحش من لبسہ وھو رجل ولا شیء علیہ لانہ لم یبلغ۔ اور اگر غنثی مشکل نے احرام باندھا، حالانکہ وہ بلوغ کے قریب ہے تو امام ابو یوسف رحمہ نے کہا کہ مجھے اس کے لباس کا علم نہیں ہے اس واسطے کہ اگر وہ مذکر لڑکا ہے تو اس کو سیلا ہوا پہننا مکروہ ہے۔ اور اگر وہ لڑکی ہے تو اس کو یہ لباس چھوڑنا مکروہ ہے۔ اور امام محمد رحمہ نے کہا کہ وہ عورت کا لباس پہنے، کیونکہ عورت ہونے کی صورت میں اس کو یہ لباس سیلا ہوا ترک کرنا بہ نسبت اس کے زیادہ فاحش ہے کہ وہ مرد ہو کر یہ لباس پہنے۔ اور واضح ہو کہ پہننے سے اس پر کچھ جرمانہ نہیں واجب ہوگا، اس واسطے کہ وہ بالغ نہیں ہوا ہے۔ مسئلہ ۲: من حلف بطلاق۔ ایک شخص نے طلاق کی قسم کھائی۔ اوعتاق۔ یا عتاق کی قسم کھائی اس طرح کہ۔ ان کان اول ولد تلینہ غلاما۔ اگر اول فرزند جس کو تو جنی وہ لڑکا ہو۔ ف یعنی زوجہ سے کہا کہ اول فرزند جو تو جنے اگر لڑکا ہو تو میرا غلام یا باندی آزاد ہے یا کہا کہ بچہ طلاق ہے۔

فولدت خنثی لم یقع حتی یستبین امر الخنثی لان الحنث لا یشیت بالشک۔ پھر یہ عورت ایک بچہ جنی جو خنثی شکل ہے تو ابھی کچھ طلاق یا عتاق واقع نہ ہوگی، یہاں تک کہ خنثی کا حال ظاہر ہو۔ اس واسطے کہ قسم میں عانت ہونا شک کے ساتھ نہیں ثابت ہوتا ہے ف حتی کہ اگر بعد بلوغ کے بھی حال ظاہر نہ ہو تو بھی طلاق یا عتاق واقع نہ ہوگا۔ ولو قال کل عبدی حرًا وقال کل افتدلی حرًا وله مملوک خنثی لم یعتق حتی یستبین امرہ لما قلنا۔ اور اگر اس نے کہا کہ میری بیک ہر غلام آزاد ہے یا کہا کہ میری بیک ہر باندی آزاد ہے، اور حال یہ کہ اس کی بیک میں ایک خنثی ہے تو وہ نہیں آزاد ہوگا یہاں تک کہ اس کا حال ظاہر ہو ف پس اگر غلام ظاہر ہو تو قسم اول میں آزاد ہوگا نہ دوم میں۔ اور اگر باندی ظاہر ہوئی تو قسم دوم میں آزاد ہوگا نہ اول میں۔ وان قال القولین جعیعا۔ اور اگر اس نے دونوں قول کہے، یعنی میری بیک ہر غلام دہر باندی آزاد ہے۔ حالانکہ اس کی بیک میں خنثی ہے عتق المتیقن باحد الوصفین لانه لیس بہمہمل۔ تو وہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ وہ دونوں وصف میں سے ایک کا تیقن ہے۔ اس لیے کہ خنثی ان دونوں میں سے ایک سے خالی نہیں ہے۔ ف تو وہ بہر حال ایک قسم میں داخل ہو کر آزاد ہو گیا۔ وان قال الخنثی انا رجل او انا امرأة لم یقبل قوله اذا کان مشکلا لانه دعویٰ یخالف قضیۃ الدلیل وان لم یکن مشکلا ینبغی ان یقبل قوله لانه اعلم بحالہ من غیرہ۔ اور اگر خنثی نے کہا کہ میں مرد ہوں یا کہا کہ میں عورت ہوں، تو دیکھا جاوے کہ اگر وہ خنثی شکل ہے تو اس کا قول قبول نہ ہوگا، کیونکہ یہ دعویٰ خلاف مقتضائے دلیل ہے۔ اور اگر وہ مشکل نہ ہو تو اس کا قول قبول ہونا چاہیے، اس واسطے کہ وہ غیر کی نسبت خود اپنے حال سے واقف ہے ف تو غیر کی شناخت اس کے خلاف اس کے حق میں قبول نہ ہوگی۔ وان مات قبل ان یستبین امرہ لم یغسلہ رجل ولا امرأة لان حل الغسل غیر ثابت بین الرجال والنساء فیتوفی لاحتمال العرفۃ ویتیمم بالصعیذ لتعذر الغسل۔ اور اگر خنثی اپنا حال ظاہر ہونے سے پہلے مر گیا تو اس کو مرد یا عورت کوئی غسل نہیں دے گا، اس واسطے کہ مردوں و عورتوں میں باہم ایک دوسرے کو غسل دینے کی علت ثابت نہیں ہے یعنی حلال نہیں کہ مرد عورت مردہ کو یا عورت مرد میت کو غسل دے تو یہاں بھی حرمت کے احتمال سے اس کو کوئی غسل نہ دے گا، اور وہ پاک مٹی سے تیمم کرا دیا جاوے۔ کیونکہ غسل دینا متعذر ہے۔ ولا یحضر ان کان من اہل الغسل رجل او امرأة لاحتمال انه ذکر او انثی۔ اور خنثی اگر بلوغ کے قریب پہنچ گیا تو وہ کسی مرد میت یا عورت میت کے ہنڈانے میں حاضر نہ ہو، اس احتمال سے کہ شاید وہ مرد ہو یا عورت ہو ف یعنی عورت کے احتمال سے وہ مرد میت کے غسل میں نہ آوے، اور مرد کے احتمال سے عورت میت کے غسل میں حاضر نہ ہو۔ وان سجدی قبرہ فهو احب لانه ان کان انثی فقیم واجبا وان کان ذکرا فالتسبیحۃ لا تصرفہ۔ اور اگر خنثی کو دفن کرنے میں اس کی قبر پر تسبیحہ کیا جاوے یعنی پردہ کر لیا جاوے تو زیادہ پسندیدہ ہے کیونکہ اگر وہ عورت ہو تو ہم نے واجب ادا کیا۔ اور اگر وہ لڑکا ہو تو پردہ کرنا اس کو مضر نہیں ہے ف اور بناوہ بر قول ذخیرہ در باب پردہ نماز کے یہاں بھی چاہیے کہ اگر بعد بلوغ کے مر ہو تو پردہ کرنا احتیاطا واجب ہو۔ و اذا فعلی علیہ وعلی رجل وامرأة وضع الرجل مما یبلی الامام والخنثی خلقہ والمرأۃ خلف الخنثی فیوخر عن الرجل لاحتمال انه امرأة ویقدم علی المرأۃ لاحتمال انه رجل۔ اور اگر خنثی مشکل نے انتقال کیا اور ایک مرد کے جنازہ پر اور ایک عورت کے جنازہ پر نماز پڑھی گئی۔ جیسے تینوں جنازوں کو جمع کر کے سب پر یکساں نماز جنازہ پڑھی گئی، تو امام کے متصل مرد کا جنازہ رکھا جاوے، اور اس کے بعد خنثی کا جنازہ رکھا جاوے اور اس کے نیچے عورت کا جنازہ رکھا جاوے۔ پس خنثی کے جنازہ کو مرد سے اس واسطے پیچھے کیا گیا کہ شاید وہ

عورت ہو اور اس کو عورت سے اس واسطے پہلے کیا گیا کہ شاید وہ مرد ہو ف پھر یہ مستحب ہے اور بنیاد بر قول ذخیرہ در باب صف نماز کے یہاں بھی یہ ترتیب احتیاطاً واجب ہونا چاہیے، جبکہ وہ بعد بلوغ کے مراہو۔ اور مسئلہ اس بناء پر کہ یہاں بھی تمیز واجب ہے۔ ولو دفن مع رجل فی قبر واحد من جعل الخنثی خلف الرجل لاحتمال انه امرأۃ و يجعل بينهما حاجز من صعيد وان كان مع امرأۃ قدم الخنثی لاحتمال انه رجل۔ اور اگر خنثی کو مرد کے ساتھ ایک ہی قبر میں کسی عذر کی وجہ سے دفن کیا جاوے۔ یعنی کسی عذر کی وجہ سے مرد اور خنثی دونوں کو ایک ہی قبر میں دفن کرنا منظور ہے تو خنثی کو مرد کے پیچھے کیا جاوے، یعنی مرد کو قبلہ رخ مقدم رکھا جاوے، اور اس کے پیچھے خنثی کو رکھا جاوے اور ان دونوں کے درمیان میں تو وہ خاک سے آڑ کر دی جاوے کیونکہ شاید خنثی مذکور عورت ہو۔ اور اگر خنثی کو ایک عورت کے ساتھ میں کسی عذر سے ایک ہی قبر میں دفن کرنا منظور ہو تو خنثی کو قبر کے قبلہ کی جانب مقدم کیا جاوے کیونکہ شاید وہ مرد ہو ف اور کتاب الجنائز میں معلوم ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے شہدائے احد میں چند کو ایک ہی قبر میں دفن فرمایا ہے اور تمام حدیث منع تقدیم نماز کے وہاں مذکور ہے۔ م۔ وان كان يجعل علی السریر نعش المرأة فهو احب الی الاحتمال انه عورت۔ اور اگر خنثی مشکل کے تحت جنازہ پر عورتوں کے مانند نعش ڈالی جاوے تو یہ مجھے زیادہ پسند ہے، کیونکہ شاید وہ عورت ہو۔ ف یعنی جیسے عورت کے جنازہ پر محرانی طور پر کرا ڈالا جاتا ہے اور اس کو عربی میں نعش کہتے ہیں اور وہ خنثی کے جنازہ پر بھی بنا نا بہتر ہے کہ شاید یہ بھی عورت ہو۔ ویکف تکف الجاریتہ وهو احب الی یعنی یکف فی حسنہ اثواب لاتہ اذا کان انثی قد اقيمت سنتہ وان کان ذکراً فقد زادوا علی الثلاث و لا بأس فذلک۔ اور خنثی مشکل کو زمانہ لڑکی کا کفن دیا جائے اور یہی مجھے زیادہ پسندیدہ معلوم ہوا، یعنی مؤنت لڑکی کی طرح پانچ کپڑوں میں خنثی کو بھی کفن دیا جاوے تو بہتر ہے اس واسطے کہ خنثی اگر عورت ہے تو ایک سنت ادا کی گئی، اور اگر وہ لڑکا ہے تو لوگوں نے اس کے کفن میں تین کپڑوں سے زیادہ کیا، حالانکہ زیادہ کرنے میں کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ ولو مات ابوه وخلف ابنا فالمال بينهما عند ابی حنیفہ ثم اثلاثا للابن سہمان وللخنثی سہم وهو انثی عندہ فی المیراث الا ان یتبین غیر ذلک۔ اور اگر خنثی کا باپ مر اور اس نے سوائے خنثی کے ایک لڑکا بھی چھوڑا تو مال ترکہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ان دونوں میں تین تہائی تقسیم ہوگا، از انجملہ سپر مذکور کو دو سہام اور خنثی کو ایک سہم دیا جاوے اور میراث کے حق میں امام ابو حنیفہ کے نزدیک خنثی مؤنت یعنی لڑکی ہے مگر آنکا اس کے سوائے دوسرے ظاہر ہو ف یعنی دلیل سے ظاہر ہو جاوے کہ وہ لڑکا ہے تو وہ سپر کی میراث پاوے گا۔ وقال للحنثی نصف میراث ذکر ونصف میراث انثی وهو قول الشعبي۔ اور صاحبین نے کہا کہ خنثی کے واسطے سپر کی نصف میراث اور دختر کی نصف میراث ہے، اور یہ شعبی کا قول ہے۔ ف یعنی عامر بن شرجیل شعبی جو علمائے تابعین سے ہیں ان کا بھی یہی قول ہے اور اسی کو صاحبین نے لیا ہے اور کتابہ میں کہا کہ عامر روایات کتب میں امام محمد کے قول اس میں ابو حنیفہ کے ساتھ ہے۔ حالانکہ قول مصنف اس سے مخالف ہے اور شاید یہ معنی ہوں کہ صاحبین بقیاس قول شعبی اختیار کیا ہے واختلفوا فی قیاس قولہ۔ اور شعبی کے قیاس قول پر انہوں نے اختلاف کیا ہے۔ قال محمد بن المال بينهما علی اثنی عشر سہماً للابن سبعة وللخنثی خمسة۔ امام محمد نے کہا کہ خنثی و سپر کے درمیان اس قیاس پر مال کے بارہ سہام کیے جائیں۔ ازاں جملہ سپر کو سات سہام دیے جائیں اور خنثی کو پانچ سہام دیے جاویں وقال ابو یوسف المال بينهما علی سبعة للابن اربعہ وللخنثی ثلثة لان الابن يستحق کل المیراث عند اللفظ اذ والخنثی ثلثة الارباع۔ اور ابو یوسف نے اس قیاس پر

کہا کہ مال کے سات سہام کیے جاویں، از انجملہ سپر کو چار سہام دیئے جاویں اور غنثی کو تین سہام دیئے جاویں اس واسطے کہ تنہائی کی صورت میں سپر کل میراث کا مستحق ہوگا۔ اور غنثی فقط تین چوتھائی کا مستحق تھا ف کیونکہ اس کو حصہ دختر کا نصف اور حصہ سپر کا نصف ملنا چاہیے، اور دختر کا حصہ تنہائی میں نصف مال ہے تو اس کا آدھا ایک چوتھائی مال ہوا اور سپر کا حصہ تنہائی میں کل مال ہے تو اس کا آدھا نصف مال ہوا، پس ملا کر تین چوتھائی ہوا، تو ہم دیکھتے ہیں کہ اگر تنہا سپر ہو تو کل مال پاوے، اور تنہا غنثی ہو تو تین چوتھائی پاوے۔ فعند الاجتماع یقسم بینہما علی قدر حقیقہما ہذا یضرب بثلثہ وذلک یضرب بأربعۃ فیکون سبعۃ۔ پس جب لڑکا و غنثی دونوں جمع ہوئے تو دونوں میں مال کو دونوں کے مقدار حق پر تقسیم کیا جاوے کہ غنثی کو ۳ کے حساب سے اور سپر کو چار کے حساب سے شریک کیا جاوے تو کل مال کے سات سہام ہوئے۔ جس میں سے غنثی کو ۳ سہام دیئے جاویں، سپر کو چار سہام دیئے جاویں۔ اور یہ بھی شعبی کے قول پر بوارہ کا قیاس ہے۔ اور امام محمد نے شعبی کے قول پر دوسرے لحاظ سے قیاس کیا۔ چنانچہ شیخ مصنف نے ذکر کیا کہ۔

لحمدا ان الغنثی لو کان ذکرا یكون المال بینہما نصفین وان کان انثی یكون المال بینہما اثلاثا احتجنا الی حساب نہ نصف وثلث و اقل ذلک ستۃ۔ اور امام محمد کے دلیل یہ ہے کہ یعنی امام محمد نے جو کل بارہ سہام میں سے سپر کو ۷۔ اور غنثی کو ۵ دلوئے تو اس کی دلیل یہ ہے کہ غنثی اگر مذکر ہو تو کل مال ان دونوں میں نصف نصف ہو۔ اور اگر غنثی لڑکی ہو تو کل مال ان دونوں میں تین تہائی ہو۔ (جیسے شعبی کے قول سے کہ غنثی کو نصف حصہ سپر اور نصف حصہ دختر دینا چاہیے۔ پس ہم کو ایسے عدد کی ضرورت پڑی جس کا نصف و تہائی مستقیم ہو اور کتر ایسا عدد چھ ہے۔ ففی حال المال بینہما یكون نصفین لکل واحد منہما ثلثۃ و فی حال اثلاثا للغنثی سہمان وللابین اربعۃ۔ پس غنثی کو لڑکا فرض کرنے کی حالت میں مال دونوں میں نصف نصف ہوگا کہ دونوں میں سے ہر ایک کے واسطے تین سہام ہوں گے۔ اور ایک حال میں کہ جب غنثی کو لڑکی فرض کریں تو مال ان دونوں میں تین تہائی ہوگا کہ غنثی کو دو سہام اور سپر کو چار سہام ملیں گے۔ نسہمان للغنثی اثبات بینین و دفع الشک فی السہم الراسد فی نصف فیکون نہ سہمان و نصف۔ پس ثابت ہوا کہ غنثی کے لیے دو سہام تو یقینی ہیں اور شک صرف ایک سہم زائد میں ہے (جو لڑکا فرض کرنے میں اس کو ملتا تھا) تو اسی سہم کو دو حصہ کر دیا جاوے پس غنثی کے واسطے دو سہام و نصف سہم ہوا۔ فانکسر فاضعت لیذول الکسر۔ لیکن کسر واقع ہوگئی تو ہم نے اصل مخرج یعنی چھ کو دو چند کر دیا تاکہ کسر جاتی رہے۔ فصار الحساب من اثنی عشر۔ تو اب بارہ سے حساب ہو گیا۔ ف اور کسر واقع نہ ہوگی۔ بیان یہ کہ غنثی کو لڑکا فرض کرنے میں ۶۔ غنثی کے اور ۶ سپر کے ہوتے ہیں اور غنثی کو لڑکی فرض کرنے میں غنثی کے لیے ۴ اور سپر کے لیے ۸ ہوئے۔ پس ۴ میں تو شک نہیں ہے اور ترزد صرف دو زائد میں ہے جو چھ میں ہیں تو ان دو کو نصف کر کے چار میں ملا دیا للغنثی خمسۃ وللابین سبعۃ۔ تو غنثی کے واسطے پانچ سہام ہوئے اور سپر کے واسطے سات سہام ہوئے ف اور ترجمہ کا زعم یہ ہے کہ حضرت شعبی کے قول پر امام ابو یوسف نے کا قیاس اقرب داوہ ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ ولابی حنیفۃ رم ان العاجتہ ہمننا الی اثبات المال ابتداء والاقل وهو میراث الانثی متیقن بہ و فیما زاد علیہ شاک فاشتتنا المتیقن بہ قصر علیہ لان المال لا یجب بالثک۔ اور امام ابو حنیفہ کے دلیل یہ ہے کہ یہاں ابتداء سے مال ثابت کرنے کی حاجت ہے اور لڑکی کی میراث جو کمتر ہے یہاں یقینی ہے یعنی بالیقین اس کا حصہ دختر سے کم نہیں ہو سکتا اور اس سے زائد میں شک ہے، تو ہم نے یقینی حصہ کو اس کے لیے ثابت کر کے اسی پر مقصور کر دیا۔ اس واسطے کہ شک کے ذریعہ سے مال نہیں ثابت ہوتا ہے ف پس مال کے تین حصے کر کے ایک حصہ یقینی غنثی کے واسطے

دیا اور باقی لیسہ کو دے دیا۔ لیکن اس پر وارد ہوتا ہے کہ خنثی کے ساتھ میں لیسہ کو دو سہام ملنا یقینی نہیں ہے، کیونکہ نصف سے زائد میں اس کے واسطے شک ہے کہ تم نے اس کے واسطے کیوں شک کے ساتھ ثابت کیا۔ واضح ہو کہ امام ابو حنیفہ رحمہ کے صرف اقوال تو جس قدر صحیح اسناد سے پہنچے، وہ امام رحمہ کے اقوال ہیں۔ اور رہے ان کے دلائل اور وجوہ استنباط اور اجتہاد تو وہ خود امام سے منقول نہیں ہیں الا بہت قلیل۔ پھر صاحبین رحمہ میں سے زیادہ تر امام محمد رحمہ نے امام رحمہ کے محل استنباط اکثر آثار موطا وغیرہ میں بیان کیے، اور باقی مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ نے استنباط کیے ہیں۔ ولہذا امام کے دلائل کا انہیں بیانات پر منحصر ہونا مجزوم نہیں ہو سکتا۔ پس شاید کہ امام کے واسطے دلائل اجتہادی اقوی ہوں جو معلوم نہیں ہوئے ہیں۔ اور مترجم کے نزدیک اس مقام پر تحریر دلیل یوں اولیٰ ہے کہ خنثی بالیقین مانند لیسہ کے نہیں، اس طرح کہ اس کے ساتھ سوائے ذکر کے دوسری علامت نہ ہو۔ اگرچہ وہ قوت ذکر کی وجہ سے مذکر کے حکم میں ہو جاوے۔ پس ان کا نازل ہونا معلوم ہے اور تردّد اس امر میں ہے کہ شاید وہ مرد کے حکم میں ہو۔ جب یہ بات معلوم ہوئی تو ہم کہتے ہیں کہ خنثی کے ساتھ میں لیسہ دو سہام کا اور خنثی ایک سہم کا مستحق بطن غالب ہے۔ اور خنثی نصفانصاف کا مستحق بگمان مغلوب و مشکوک ہے۔ اور مال ایسی چیز ہے کہ ظن غالب کے ساتھ ثابت ہو جاتا ہے چنانچہ دو گواہوں کی گواہی پر جو خبر احاد اور منظون سے زیادہ نہیں ہے ثبوت ہو جاتا ہے۔ چنانچہ شہادات میں یہ مسئلہ مذکور ہو چکا ہے۔ پس ہم نے لیسہ کے واسطے مال میں دو تہائی کا استحقاق پایا۔ اور خنثی کے واسطے بوجہ شک کے تہائی سے زائد کا استحقاق نہیں پایا، کیونکہ شک سے مال نہیں ثابت ہوتا ہے۔ وصادر کما اذا کان الشک فی وجوب المال بسبب اخر فانه یؤخذ فیہ بالمتیقن بہ کذا ہذا۔ اور یہ ایسا ہو گیا جیسے کسی دوسرے سبب سے (سوائے سبب میراث کے) مال واجب ہونے میں شک ہو تو وہاں بھی متیقن کو لیا جاتا ہے (اور مشکوک چھوڑ دیا جاتا ہے۔ پس اسی طرح سبب میراث میں بھی حکم ہو گا کہ مقدار متیقن کو لیا جائے گا اور مشکوک نہیں ثابت ہو گا۔ اور واضح ہو کہ اسباب دیگر کی مثالیں بہت ہیں۔ از انجملہ دو مثالیں ذکر کرتا ہوں۔ اول سے یہ کہ زید نے اقرار کیا کہ مجھ پر بکر کے درہم ہیں اور بیان سے پہلے بیار ہو کر مر گیا تو درہم لفظ جمع ہے۔ پس اگر عربی میں اقرار ہو تو کتر جمع ۳ ہے کہ اس سے کم نہیں، پس اسی متیقن کا حکم ہو گا۔ اور اردو، فارسی میں کتر جمع دو عدد متیقن ہے پس اس سے زائد مشکوک ہے تو زائد کا حکم نہیں دیا جائے گا، مگر آنکہ بکر گواہ قائم کرے ولیکن افراد کے سبب سے متیقن سے زائد کا حکم نہ ہو گا۔ مثال دوم یہ کہ دو گواہوں نے بکر کے واسطے زید پر دو ہزار درہم کی گواہی میں اتفاق کیا، یعنی ایک گواہ نے دو ہزار درہم کی اور دوسرے نے دو ہزار پانچ سو درہم کی گواہی دی، اور زید بھی دو ہزار پانچ سو درہم کا مدعی ہے۔ تو جس قدر پر دونوں نے اتفاق کیا۔ یعنی دو ہزار درہم کا حکم دیا جائے گا کیونکہ گواہی غلبۃ الطن ہے تو مقدار متفقہ پر حکم ہو گا، اور ایک گواہ کا قول مشکوک ہے تو شک سے کچھ ثابت نہیں ہو گا۔ اسی طرح یہاں بھی لیسہ کی میراث تو دو تہائی میں ظن غالب ہے، کیونکہ جب خنثی کا مذکر ہونا مشکوک ہے تو یہ مستلزم ہے کہ اس کا مقابل ظن غالب ہے اور وہ لیسہ کے واسطے ہے، اور خنثی کو صرف تہائی ملے گا کیونکہ زائد مشکوک ہے۔ اور واضح ہو کہ یہ سب اس صورت میں کہ حصص میراث میں خنثی کے واسطے لڑکا فرض کرنے میں زیادہ حصہ نکلتا ہو، اور لڑکی فرض کرنے میں کم ہوتا ہو۔ جیسے مثال مذکور میں کہ میراث کا لڑکا و خنثی ہے تو یہی حکم ہے جو مذکور ہوا کہ خنثی کو دوسری حصہ دیا جائے گا۔ الا ان یکون نصیبہ الاقل لو قدا تاہ ذکرا فینشدن یعطی نصیب الابن فی تلك الصورۃ لکونہ متیقن بہ۔ لیکن اگر یہ صورت ہو کہ اگر ہم خنثی کو لڑکا فرض کریں تو اس کو جس قدر ملتا ہے وہ کتر حصہ ہو تو ایسی صورت میں خنثی کو لیسہ حصہ دے دیا جائے گا، کیونکہ یہی متیقن ہے جسے لویہ پر تردّد نہ ہو کہ لیسہ فرض کرنے میں اس کے واسطے دختر کے برابر کتر حصہ کیوں ہو گا۔ اس کا بھید یہ ہوتا ہے کہ دختر کا تو حصہ

قرآن مجید میں مفروض ہے جبکہ اس کے ساتھ میں پسر نہ ہو یعنی وہ عصبہ نہ ہو۔ مثلاً ایک کے واسطے نصف ہے اور دو کے واسطے زیادہ کے واسطے دو تہائی ہے اور رہا پسر تو وہ بہر حال عصبہ ہے کہ مفروضہ حصہ والوں کو دے کر جو کچھ بچے وہ سب پسر کے واسطے ہے۔ پس ممکن ہے کہ مفروضہ حصہ والوں کو دینے کے بعد حصہ دختر سے برابر یا کم بچے تو ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ اس سے کم نہیں ہو سکتا تو یقین کی وجہ سے یہ دیدیا جاوے۔ وھوان یكون الورثة زوجا واما واختلاب وام ہی خنثی۔ اور اس کی صورت ایک یہ کہ میت عورت نے اپنا شوہر و ماں اور ایک بہن سگی جو ماں و باپ کی طرف سے ہے، اور یہی خنثی ہی چھوڑی۔ اوامراة واخوین لام واختلاب وام ہی خنثی۔ یا دوسری صورت یہ کہ میت مرد نے اپنی زوجہ اور ماں کی طرف سے دو بھائی اور ماں باپ کی طرف سے ایک بہن جو خنثی ہے چھوڑی۔ فان دونوں صورتوں میں خنثی کو دونوں حصص میں سے کتر ملتا ہے فعندنا فی الاولی للزوج النصف وللأم الثلث والباقی للخنثی وفي الثانية للمرأة الربع وللأخوین لام الثلث والباقی للخنثی۔ چنانچہ ہمارے نزدیک اول مسئلہ میں شوہر کو نصف اور ماں کو تہائی دے کر باقی خنثی کے واسطے ہے اور دوسرے مسئلہ میں عورت کے واسطے چوتھائی، اور دونوں مادری بھائیوں کے واسطے تہائی ہے اور باقی اس خنثی کے واسطے ہے فت پس یہ کل اس کو دیدیا جاوے لانہ اقل النصیبین فیہما والله تعالی اعلم بالصواب۔ اس واسطے کہ دونوں مسئلوں میں یہی دونوں حصہ میں سے کتر ہے، واللہ تعالی اعلم بالصواب۔ فان حالانکہ اگر اس کو دختر فرض کریں تو اس کے واسطے نصف ہو۔ اور دونوں مسئلوں میں اس کو نصف سے کم ملا اور یہی پسر کو ملتا کیونکہ وہ عصبہ ہوتا ہے کہ اہل فرائض کے بعد جو کچھ بچے وہ پاتا ہے تو اس کو دونوں مسئلوں میں یہی دیا جائے گا۔ پس خلاصہ حکم یہ نکلا کہ خنثی اگر پسر کے ساتھ ہو تو اس کو دختر ہی حصہ ملے گا۔ اور اگر ایسے وارثوں کے ساتھ ہو کہ اس کو دختر فرض کرنے میں زیادہ ملتا ہے اور پسر فرض کرنے میں کم بقا ہے تو اس کو پسر فرض کرنے کا کتر حصہ دے دیا جائے گا، کیونکہ اصل جب یہ قرار پائی کہ مفروض متیقن ہے تو خنثی کو کسی حال میں قوی کے مٹانے کی قوت نہ ہوگی۔ پس پسر کے ساتھ میں تو اس کا حال بیان ہو چکا۔ اور یہاں دیگر اصحاب فرائض کے ساتھ میں ہم دیکھتے ہیں کہ ان کا مفروضہ قطعی ہے عود خنثی میں تردد ہے، اس واسطے کہ دختر ہونا قطعی نہیں حالانکہ دختر فرض کرنے میں وہ اصحاب فرائض کے مال میں کمی کرتا ہے تو ہم نے اس کو نازل کر دیا۔ اور اس سے مترجم کی تحریر استدلال کی تقویت ہو گئی، واللہ سبحانہ تعالی اعلم بالصواب۔

مسائل ششی۔ مسائل متفرقہ

دافع ہو کہ علمائے معتدین خصوص فقہاء کی کتابوں میں اکثر کتب کے بعد مسائل متفرقہ کا باب علیحدہ لگایا گیا ہے۔ اور اس میں ایسے مسائل بیان کرتے ہیں جو کسی کتاب و باب خاص سے متعلق نہیں، اگرچہ ان کو خصوصیت کسی باب سے زیادہ ہو۔ اور بعض نے کہا، بلکہ اپنے موقع سے چھوٹ گئے ہیں۔ پس امام صنعت ہم نے یہاں جس قدر مسائل بیان فرمائے ہیں، چاہیے کہ ان کے تعلقات کو کتب و ابواب سابقہ میں لحاظ رکھیں، اور مترجم بھی ان شاء اللہ تعالیٰ مفید مسائل کو لاحق کرے گا۔ ومن اللہ تعالیٰ التوفیق وھو حسبی ونعم الوکیل۔ قال و اذا قرئی علی الاخر من کتاب وصیة فقیل لہ الشہد علیک بما فی ہذا لکتاب فاومی براسہ ای نعم او کتب۔ مسئلہ، اگر کسی گونگے کو اس کی وصیت کی تحریر ثنائی گئی۔ پھر کہا گیا کہ جو کچھ اس تحریر میں ہے کیا ہم تجھ پر اس کی گواہی دیں نہیں اس نے اپنا سر ہلایا کہ ہاں، یا اس نے بکھریا کہ ہاں۔ فان تو اس کا حکم کیا ہے؟ جواب جامع الصغیر یہ کہ فاذا اجاء من ذلک با یعرف انہ اقرار فھو جائز۔ جب گونگے کی طرف سے ایسی بات پائی جاوے جو معروف ہو کہ یہ اقرار ہے تو یہ جائز

ہے۔ ف پس حاصل یہ کہ جب گونگے کا سمجھ جانا اور جواب ایسے طور پر ہو کہ اس کے رد مزہ کے بڑاؤ سے اس کے اشارات وغیرہ سے یہ امر معروف ہے کہ اس نے اقرار کیا تو گواہوں کو جائز ہے کہ اس کے اقرار کی گواہی دیں، اور اس سے گونگے کی وصیت کا طریقہ معلوم ہو گیا اور یہ شرط نکلی کہ گونگے کا اشارہ معروف و مفہوم ہونا چاہیے، اور اس کا لکھ دینا بھی معتبر ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ میں نے مطبع اودھ اخبار میں گونگا خوشنویس دیکھا جو برابر کتابت کرتا ہے اور تحریری ذریعہ سے جواب و سوال کرتا ہے۔ پس یہ فرضی مسئلہ نہیں جیسا کہ بعض لوگوں نے زعم کیا ہے۔ م۔ بالجملہ گونگے میں اشارہ معروفہ کے اقرار پر مدار حکم جائز ہے، بشرطیکہ معاملات میں ہونہ حدود میں۔ دلائل جواز ذلك في الذی يعتقل لسانہ۔ اور جس شخص کی زبان بند ہو گئی اس کے حق میں یہ بات نہیں جائز ہے ف یعنی پہلے وہ باتیں کرتا تھا پھر کسی وجہ سے اس کی زبان بند ہو گئی تو اس کے اشارہ پر مدار نہ ہوگا جبکہ امتداد سے اشارہ معروفہ نہ ہو جائے۔ اور یہی قول سفیان ثوری واحمد و اوزاعی ہے۔ مع۔ وقال الشافعی ۷۷ يجوز في الوجهين لان المجوز انما هو العجز وقد شمل الفصلية۔ اور امام شافعی نے کہا کہ دونوں صورتوں میں اشارہ معروفہ پر مدار جائز ہے، کیونکہ اسی عاجزی کی وجہ سے یہ جواز ہوا ہے اور وہ دونوں صورتوں کو شامل ہے ف کہ جیسے گونگا عاجز ہے اسی طرح جس کی زبان بند ہو گئی ہو وہ کلام سے عاجز ہے۔ اگر کہا جاوے کہ گونگا اصلی عاجز ہے اور جس کی زبان بند ہوئی وہ عارضی ہے۔ جواب دیا کہ ولا فرق بين الاصلی والعارضی كالوحشی والمتوحش من الاهلی في حق الزکاة۔ عاجزی اصلی میں اور عاجزی عارضی میں کچھ فرق حکم نہ ہوگا۔ جیسے زکاة اضطراری کے بارہ میں شمار اصلی وحشی میں اور پالو کے متوحش ہوجانے میں فرق نہیں ہوتا ہے ف یعنی تیس کیا کہ دیکھو اضطراری زکاة اس وقت جائز ہوتی ہے کہ اختیاری طور پر حلق پر ذبح کرنے سے عاجزی ہو، جیسے وحشی ہرن کو تیر کے ذریعہ سے جہاں لگے ذبح حلال ہونے کا حکم ہے اور ہرن اصلی وحشی مخلوق ہے۔ اسی طرح جو پالو اونٹ مثلاً متوحش ہو جاوے تو اس میں بھی بالاتفاق زکوة اضطراری جائز ہے حالانکہ متوحش عارضی ہے۔ اسی طرح عاجزی کلام خواہ اصلی گنگ ہو یا عارضی زبان بند ہو دونوں میں یکساں حکم ہے کہ ان کے اشارہ معروفہ یا کتابت وغیرہ سے جس طرح معروف ہو جاوے جواز کا حکم ہوگا۔ لیکن ہمارے علماء نے دونوں میں فرق کیا ہے۔ والفرق لاصحابنا رحمهم الله تعالى ان الاشارة انما تعتبر اذا صارت معلومة معلومة۔ اور ہمارے علماء رحمهم الله تعالى کے واسطے فرق اخرس و معتقل میں یہ وجہ ہے کہ اشارہ بھی معتبر ہوتا ہے کہ وہ معبودہ معلومہ ہو جاوے ف یعنی ایک مدت دراز تک تجربہ خویش و آقارب و احباب و اخبار سے معبودہ ہو جاوے کہ جب یہ گونگا یوں حرکت کرتا ہے تو اس سے یہ مفہود ہوتا ہے وذلك في الاخرس دون المعتقل لسانہ۔ اور ایسا تجربہ صرف گونگے میں ہوا ہے نہ اس شخص میں جس کی زبان بند ہو گئی ہو۔ ف کیونکہ وہ بے چارہ بھی اس بلاد میں مبتلا ہوا ہے حتی لو امتد ذلك وصارت له اشارات معلومة قالوا هو بمنزلة الاخرس۔ حتی کہ اگر اس کی زبان بند ہوئے بھی زمانہ دراز ہو گیا اور اس کے اشارات بھی معلوم ہو گئے تو مشائخ نے کہا کہ وہ بھی اخرس کے مانند ہو گیا ف پس محل اختلاف یہ کہ قریب العهد معتقل ہو تو ہمارے نزدیک اشارہ پر مدار نہ ہوگا اور شافعی ۷۷ کے نزدیک جواز ہے۔ اور ہر چند کہ اصل اس میں یہی کہ اس کا اشارہ معبود مفہوم ہو اور کبھی فی الحال بوجہ قریب المرگ ہونے کے ضرورت ہوتی ہے۔ لیکن اگر یہ بات عوام کے حوالہ ہو تو وہ افراط و تفریط کریں گے۔ لہذا کہا گیا کہ ایک سال تک زبان بند ہونے کا زمانہ دراز ہو۔ (التمر تاشی) اور کہا گیا کہ نہیں بلکہ موت تک بند رہے۔ اور متاخرین نے کہا کہ اسی پر فتویٰ ہے۔ ک۔ فی الکفاية۔

مترجم کہتا ہے کہ دونوں روایتوں میں توفیق یہ ہے کہ ایک سال تک زبان بند ہو تو اس کے اشارہ پر حکم ہوگا۔ لیکن

یہ وصیت بھی جائز رہے گی کہ وہ موت تک زبان بند رہے۔ ورنہ جب بولنے لگا تو اشارہ کا حکم جو بوجہ عاجزی کے تھا باطل ہو گیا اور اب صریح زبان سے اقرار ضرور ہے۔ و ہذا ہوا لیسح واللہ تعالیٰ اعلم۔ بالجملہ فرق کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ اشارہ جب تک سال کی مدت کمتر میں نہ ہو تو مثل اخرس کے نہ ہوگا۔ پس مقتول کا اشارہ اس سے کم میں مغیر نہ ہوا۔ ولان التغویط جاء من قبلہ حیث اخرا الوصیۃ الی ہذا الوقت اما الاخرس فلا تغویط منہ۔ اور اس وجہ سے فرق کیا گیا کہ مقتول ہی کی جانب سے یہ تصور ہوا کہ اس نے وصیت کو اس وقت تک تاخیر کیا کہ زبان بند ہو گئی۔ (تو شرع نے بھی اس کا لحاظ نہیں رکھا) اور ہا اخرس تو اس کی جانب سے کوئی تفسیر نہیں ہے ف پس اس کا اشارہ معتبر ہوا۔ نتائج الافکار میں اعتراض کیا کہ اس دلیل سے تو نکلا کہ جس کی زبان بند ہوئی اس کی تفسیر کی وجہ سے اس کا اشارہ کبھی قبول نہ ہوگا۔ حالانکہ اوپر لکھا کہ امتداد میں قبول ہے تو دونوں کلاموں میں مخالفت ہے۔

مترجم کہتا ہے کہ یہ اعتراض ساقط ہے، اور جواب یہ کہ جس کی زبان بند ہوئی، جب وہ ایک زمانہ دراز تک اس کے بعد زندہ رہا تو اس کی طرف سے کچھ تفسیر نہیں، کیونکہ اس قدر دراز زمانہ سے وصیت لازم نہ تھی، پس تفسیر اسی حالت میں کہ جب اتنا زمانہ دراز نہ ہوتے پائے کہ مر جاوے۔ پھر امام شافعی رو کے قیاس فرق نہ کرنے کا تیسرا جواب دیا کہ۔ ولان العارضی علی شرف الزوال دون الاصلی فلا یتقایان۔ فرق اس دلیل سے کہ عارضی عاجزی تو زائل ہونے کے کنارے لگی ہوتی ہے نہ اصلی تو دونوں کو باہم قیاس نہیں کر سکتے ہیں ف یعنی کلام کرنے سے اگر عارضی طور پر عاجز ہوا تو ممکن ہے کہ پھر اصلی حالت پر عود کرے بخلاف اصلی کہ جب پیدائشی گنگ ہو تو امید زوال نہیں ہے۔ پس گو یا دونوں میں ضد ہے کیونکہ ایک میں اصلی گویائی ہے اور دوم میں اصلی گنگ ہے۔ اور اول میں عارضی زبان بند ہوئی تو جب یہ اصلی نہیں تو زوال پذیر ہے۔ اگر کہا جاوے کہ زکوٰۃ اضطراری کے لیے اصلی وحشی و عارضی متوحش میں جس کو آبدہ کہتے ہیں۔ اسی قیاس سے فرق نہیں ہے، حالانکہ تم کہتے ہو کہ اصلی و عارضی میں قیاس جاری نہیں ہوتا۔ جواب یہ کہ ہاں بے شک عارضی و اصلی میں باہم قیاس کو مجال نہیں ہو سکتی ہے۔ و فی الابدان من فناہ بالنص۔ اور آبدہ میں زکوٰۃ اضطراری جائز ہونے کو ہم نے نص سے جانا ہے ف قیاس سے نہیں جانا، کیونکہ قیاس کو بیان دخل نہیں ہے۔

مسئلہ دیگر۔ قال و اذا کان الاخرس یکتب کتابا او یومی ایما یعرف بہ فانہ یجوز نکاحہ و طلاقہ وعتاقہ و بیعہ و شراؤہ و یقتضی لہ و منہ ولا یعد ولا یحسد لہ۔ جامع مغیر میں ہے کہ اگرچہ اگر کچھ لکھتا ہو یعنی مافی الضمیر ادا کرتا ہو یا ایسا اشارہ کرتا ہو جو اس سے معروف ہے، یعنی لوگ اس کے اس اشارہ کو اس معنی میں پہچانتے ہوں تو اس کا نکاح و طلاق و عتاق و خرید و فروخت جائز ہے اور اس کے واسطے قصاص لیا جائے گا اور حد نہیں مارا جائے گا اور اس کے لیے دوسرے کو عداوتی جائے گی ف مراد یہ کہ اگر اس نے بذریعہ تحریر کتابت کے کسی کو قتل عمد کرنے کا اقرار کیا یا اشارہ معترف سے ایسا اقرار کیا تو اس سے قصاص لیا جائے گا۔ اور اسی طرح اس کے دعوای و اثبات سے قاتل سے قصاص لیا جائے گا۔ و لیکن اگر اس نے کسی کو قذف و تہمت زنا کا اس طرح اقرار کیا یا اثبات کیا۔ یا خود زنا یا سرتہ یا شراب خوردگی کا ارتکاب کیا تو حد نہیں ماری جائے گی نہ اس کے لیے دوسرے سے مثلاً حد قذف لی جائے گی، کیونکہ یہ صریح اقرار نہیں ہے۔ بالجملہ اس کے سمجھنے کا اشارہ معروفہ پر مدار احکام ہے۔ اما الکتابۃ فلانہا ممن نافی بمنزلۃ الخطاب ممن دفی۔ نوشتہ میں دلیل یہ کہ کتابت ایسے شخص سے جو دور ہے یعنی قائب ہے بمنزلہ خطاب قرب کے ہے ف یعنی تحریر کتابت بمنزلہ خطاب کے ہوتی ہے، لیکن صریح خطاب نہیں ہے۔ پس جن امور میں صریح خطاب شرط ہے اور وہ محدود مذکورہ ہیں ان میں کافی

نہیں ورنہ کافی ہے۔ الا تری ان النبی علیہ السلام ادى واجب التبلیغ مرآة بالعبارة وتارة بالكتابة الى الغیب۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رسالت الہی عزوجل پہنچانے کا فرض کبھی تو خطاب عبارت سے ادا کیا اور کبھی غائبوں کو بذریعہ تحریر کتابت کے ادا فرمایا۔ چنانچہ ہرقل بادشاہ روم کو، اور مقوقس شاہ مصر اور کسری فارس وغیرہم کو بذریعہ فرمان کے دعوت اسلام فرمائی لیکن آپ کی طرف سے احتیاط تھی کہ اپنی حیات شریف میں خود ہی ان کو مرغوب کر دیا ورنہ آپ کا فرض رسالت بذریعہ اسلام خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم کے تمام عالم میں ساری ہو گیا۔ اسی وجہ سے ان کی خلافت نبوت کہلائی، اور بعد اس کے سلطنت اسلام کا نام ہوا۔ اور جیسے آپ کی رسالت میں خلافت عمدہ ہونا فرض ہے، اسی طرح ہر عاقل جانتا ہے کہ اسلام میں اول سلطان بھی دیگر امتوں سے بہتر ہونا فرض ہے۔ کیونکہ جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو دیگر انبیاء علیہم السلام پر شرف ہے اسی طرح آپ کی اہمیت کو بھی اور آپ کی خلافت کو اور آپ کے دین اسلام کی سلطنت کو بھی شرف منصوص ہے۔ اور خلافت معروف ہے۔ اور اول سلطان حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ ہیں ناقظہ۔ پس معلوم ہوا کہ لکھنا غائب سے بمنزلہ خطاب ہے۔ والمعجز فی حق الغائب العجز۔ اور غائب کے حق میں جو امر کتابت کو جائز کرنے والا ہے وہ یہی عاجزی ہے یعنی خطاب کرنے سے وہ عاجز ہے، اسی سے اس کی طرف سے کتابت نے خطاب کا کام دیا، پس عاجزی خطاب اس کی علت ہے۔ وهو فی الآخر من اظهر والزم۔ اور خطاب سے عاجز ہونا آخرس کے حق میں زیادہ ظاہر و لازم ہے یعنی خوب ظاہر ہے کہ آخرس اس سے عاجز ہے اگرچہ حاضر ہو۔ اور برابر لازم ہے کہ کبھی اس سے یہ عاجزی دور نہیں ہوتی بخلاف غائب کے کہ وہ جب حاضر ہوا تو خطاب کر سکتا ہے۔ پس جب اس کے حق میں کتابت جائز ہو تو آخرس کے حق میں بدرجہ اولیٰ جائز ہے تو یہ قیاس جلی ہے کہ منصوص سے اس میں علت قوی موجود ہے۔ ثم الكتابة علی ثلث مراتب مستبین مرسوم وهو بمنزلة النطق فی الغائب والحاضر علی ما قالوا ومستبین غیر مرسوم كالكتابة علی الجدار وادراق الاشجار وبنوی فیہ لانه بمنزلة صریح الكتابة فلا بد من النیتہ وغیر مستبین كالكتابة علی الهواء والماء وهو بمنزلة کلام غیر مرسوم فلا یشیت بہ الحكم پھر واضح ہو کہ کتابت کے تین مرتبہ ہیں کیونکہ وہ مستبین ہوگی یا نہ ہوگی یعنی ظاہر ہوگی بذریعہ نقوش کے یا نہ ہوگی۔ پھر جو ظاہر ہو وہ بطور رسم معہود ہوگی یا نہ ہوگی، اول وہ کتابت جو مستبین مرسوم ہو، یعنی اس کے نقوش بھی ظاہر ہوں اور موافق رسم معہود کے ہو۔ یعنی جیسے روشنائی سے کاغذ پر عنوان از فلان بجانب فلان لکھا اس زمانہ میں معہود ہے اور اسی کتابت کا حکم یہ کہ وہ غائب و حاضر کے حق میں بمنزلہ گفتگو کے ہے۔ بنا بر قول مشائخ ہر سکہ، یعنی جبکہ یہ امر ثابت ہو جاوے کہ یہ فلان غائب نے کبھی یا جو سامنے حاضر ہے اس نے سامنے کبھی، اور مقصود بھی اعلام ہے تو بمنزلہ خطاب زبانی و گفتگوئے لسانی ہے۔ پس گفتگو سے جو احکام ثبوت ہوتے ہیں وہ اس سے بھی ثابت ہوں گے (سوائے اس کے کہ صریح و کتابت کا فرق ہے) دوم وہ کتابت کہ مستبین ہو، مگر مرسوم نہ ہو، یعنی موافق رسم معہود کے از فلان بجانب فلان معنون نہ ہو جیسے دیوار پر یا درخت کے تنوں پر کبھی تو اسی کتابت میں حکم یہ کہ لکھنے والے کی نیت پر مدار ہوتا ہے، کیونکہ یہ بمنزلہ صریح کتابت کے ہے (یعنی جیسے نوجہ کو کہا کہ مجھے تجھ سے کچھ علاقہ نہیں ہے تو نیت پر مدار ہے کہ اگر طلاق کی نیت ہو تو طلاق ہو جائے گی ورنہ نہیں) پس اس میں نیت ضرور ہے۔ سوم ایسی کتابت جو مستبین نہ ہو یعنی نقوش سے ظاہر ہی نہ ہو، جیسے ہوا یا پانی پر لکھا تو یہ بمنزلہ کلام غیر مرسوم کے ہے، یعنی ایسا کلام جس کو کہنے والے نے خود بھی نہیں سنا، پس اس سے کوئی حکم نہیں ثابت ہوگا۔ اور اسی سے کہا گیا کہ قرأت نماز کے بارے میں انشاء یہ کہ خود سنیے اور یہی جمہور کا خیال ہے، اگرچہ کہ خیال ہر سکہ کے نزدیک کمتر انشاء یہ کہ صرف

کی تصحیح ہو جاوے، اور مترجم نے اپنے مقام پر اس کی تحقیق کی ہے اور تفسیر یہ کہ قراءت میں جبکہ غیر مسموع ہو اور کتابت غیر مستبین میں فرق یہ کہ قراءت در حقیقت ہے اور کتابت در حقیقت نطق نہیں ہے۔ تا حفظ۔ م۔ یہ سب کتابت کا بیان تھا۔ اما الاشارة نجعلت حجة في حق الاخرس في حق هذه الاحكام للحاجة الى ذلك لانها من حقوق العباد ولا تختص بلفظ دون لفظ وقد يثبت بدون اللفظ۔ رہا اشارہ معہورہ تو وہ اخرس کے بارہ میں ان احکام مذکورہ میں اس واسطے حجت قرار دیا گیا کہ اس کی حاجت در پیش ہے۔ (مثلاً نکاح و خرید و فروخت وغیرہ میں ثبوت کے لیے اخرس کی جانب سے ایجاب قبول کی حاجت ہے) اس واسطے کہ یہ بندوں کے حقوق میں سے ہیں اور ان کو کسی خاص لفظ سے اختصاص بھی نہیں کہ فلاں الفاظ سے ہوں اور فلاں الفاظ سے نہ ہوں، اور کبھی بدوں لفظ کے بھی ثابت ہو جاتے ہیں ف حتی کہ بیع تعاطی میں لین دین کے فعل سے بیع ہو جاتی ہے تو لفظ کی بھی ضرورت نہیں ہے۔ پس جن احکام میں حقوق العباد ہونے سے ضرورت متعلق ہے تو ان میں اشارہ معہورہ و بمنزلہ عبارت کے قرار دیا گیا کیونکہ کسی خاص لفظ کی خصوصیت نہیں ہے بلکہ بعض میں لفظ ہی کی خصوصیت نہیں ہے۔ والقصاص حق العبد ايضاً۔ اور قصاص بھی بندہ کا حق ہے ف تو اس میں ضرورت کی وجہ سے اشارہ اخرس کو حجت نظر آیا گیا۔

خلاصہ یہ کہ جن احکام میں حقوق العباد ہونے سے ضرورت متعلق ہے، حالانکہ اخرس سے لفظ معرفت کی ناامیدی ہے تو ضرورت کی وجہ سے اس کے اشارہ معہورہ کو بجائے لفظ قرار دیا گیا۔ ولا حاجة في الحدود لانها حق الله تعالى و لانها تندرى بالشبهات۔ اور حدود میں کوئی حاجت ثابت نہیں ہوتی ہے، اس واسطے کہ حدود تو خالص حقوق الہی عزوجل ہیں جو غنی جمید ہے، اور اس واسطے کہ حدود ایسی چیز ہیں کہ وہ شہادت سے ساقط ہو جاتی ہیں ف حالانکہ صریح کلام کی نسبت پھر بھی اس میں شبہ موجود ہے۔ اور حد القذف میں اگرچہ بندہ کا حق متعلق ہے، لیکن اگر اخرس کو کسی نے زنا و کی تہمت دی تو اخرس کے اشارہ سے اس پر مطالبہ قائم نہ ہوگا۔ کیونکہ ایسی بداعتقادی پر کسی مسلمان کو عدما زنا تراش کا شیوہ ہے اور مطالبہ صریح متحقق نہیں۔ ولعله كان مصداقا للقاذف فلا يجد للشبهة۔ اور شاید کہ وہ اپنے اشارہ میں قذف کرنے والے کی تصدیق کرنے والا ہو۔ (نہ مطالبہ کرنے والا) تو شہر کی وجہ سے قاذف کو حد نہیں ماری جائے گی۔ ولا يجد ايضاً بالاشارة في القذف لانعدام القذف مريحا وهو الشرط۔ اور اخرس کو بھی اشارہ سے قذف کرنے کی وجہ سے حد نہیں ماری جائے گی۔ کیونکہ صریحاً قذف کرنا نادر ہے حالانکہ شرط حد یہی کہ اس نے صریحاً قذف کیا ہو ف یعنی قاذف کو حد قذف اس وقت ماری جاتی ہے جب یہ ثبوت ہو کہ اس نے صریح طور پر زنا کے ساتھ بیتان لگایا۔ حتیٰ کہ اگر نطق کے الفاظ میں یہ معنی صریح نہ ہوں تو حد نہ ہوگی، حالانکہ یہاں تو نطق ہی نہیں ہے۔ پھر بیان مذکورہ سے ثبوت ہوا کہ جب قصاص بیا جائے اور حد نہیں تو حدود اور قصاص میں فرق ہے۔ وللمفارق بين الحدود والقصاص ان الحد لا يثبت ببيان فيه شبهة الاقوى لو شهدوا بالوطى العوام او اقربا لوطى العوام لا يجب الحد۔ اور فرق درمیان حدود اور قصاص کے یہ ہے کہ حد لیے بیان سے ثابت نہیں ہوتی جس میں شبہ ہو۔ (تو اشارہ و کتابت سے کیونکہ ثابت ہوگی) کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اگر زنا کے گواہوں نے کسی پر وطی حرام کی گواہی دی یا اس نے خود وطی حرام کا اقرار کیا تو حد واجب نہ ہوگی۔ ف کیونکہ شبہ ہے کہ اس نے گھورا دلوں سے یا دھچکا ہو کہ یہ بھی بظن معصیت آنکھ دہاقتہ وغیرہ کے زنا سے حرام ہے۔ اور اگر اجنبیہ کو بردن سے زنا تو وطی حرام ہے، کیونکہ لغت میں وطی یعنی روندنے و چڑھ کر چلنے سے ثبوت ہو جاتی ہے۔ اسی وجہ سے بستر پر چلنے سے وطی انراش کا اطلاق ہوتا ہے، اور کتاب الحدود میں توضیح گزری۔ پس حدود کی تو یہ کیفیت ہے۔ پھر بدوں بیان کے خالی اشارہ سے کیونکہ

ثبوت ہوں گی۔ اور قصاص کا یہ حال نہیں ہے۔ ولو شهدوا بالقتل المطلق او اقر بطلاق القتل يجب القصاص و ان لم يوجد لفظ التعمد۔ اور اگر گواہوں نے قتل مطلق کی گواہی دی (یعنی عمدًا قتل نہیں کیا) یا خود قاتل نے مطلق قتل کا اقرار کیا تو قصاص واجب ہو جائے گا اگرچہ صریحاً لفظ تعمد نہیں پایا گیا۔ حالانکہ قصاص کا واجب ہونا تو عمدًا قتل کرنے میں ہوتا ہے تو شبہ یہاں معتبر نہ ہوا۔ وهذا لان القصاص فيه مدنی العوضیة لانه شرع بما يوافيها ان ثبتت مع الشبهة كسائر المعارضات التي هي حق العبد اما الحدود والخالصة لله تعالى شرعت ذواجر وليس فيها معنى العوضیة فلا تثبت مع الشبهة لعدم الحاجة۔ اور بھید یہ ہے کہ قصاص میں عوض ہونے کے معنی ہیں۔ اس واسطے کہ قصاص تو مقتول کے جبر نقصان کے لیے مشروع ہوا ہے تو شبہ کے باوجود اس کا ثابت ہونا ممکن ہوا، جیسے دیگر معارضات جن میں بندہ کا حق ہوتا ہے، شبہ کے ساتھ بھی ثابت ہوتے ہیں۔ یعنی مثلاً بندہ نے دوسرے پر مال کا دعویٰ کیا حالانکہ بدوں قطعی خبر متواتر کے صرف دو گواہوں کی منظوں گواہی پر حکم دیا جاتا ہے۔ اسی طرح قصاص میں ہو گا کہ باوجود شبہ آخرس کے ثبوت ہو جائے گا۔ رہے وہ حدود جو خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے ہیں تو یہ زجر کے واسطے مشروع ہیں کہ یہ حدود ذواجر ہیں، اور ان میں عوض کے معنی نہیں ہیں۔ تو بوجہ عدم ضرورت کے شبہ کے ساتھ ان کا ثبوت نہیں ہو گا۔ ف تو آخرس کے اشارہ میں شبہ کی وجہ سے حدود نہیں ثابت ہوں گے۔ لیکن یہاں دغدغہ موجود ہے کہ حد قذف میں بھی بندہ کا حق غالب ہے۔ اور نیز قصاص میں بھی تعلق نفس ایک امر اہم ہے، حالانکہ بعض میں تصریح گزری کہ شبہ سے قصاص ساقط ہوتا ہے اور یہاں باوجود شبہ کے اثبات کیا گیا۔ اور غایت جواب یہ ہو سکتا ہے کہ قصاص میں عوض کے معنی ظاہر ہیں۔ پس جہاں شبہ ہو اور تصریح ممکن ہو، وہاں شبہ مسقط ہو گا بخلاف آخرس کے کہ یہاں کلام سے تصریح ممکن نہیں ہے، اور قتل کا ارتکاب امر شدید ہے۔ پس عوض کی رعایت سے شبہ کا عدم سمجھا گیا و ذکر فی کتاب الاقرار ان الكتاب من الغائب ليس بحجة في قصاص يجب عليه۔ اور مبسوط کی کتاب الاقرار میں بیان فرمایا کہ غائب کی طرف سے تحریر کتابت ایسے قصاص کے بارے میں جو اس پر واجب آوے کچھ حجت نہیں ہے۔ ف یعنی اگر غائب نے خط لکھا، اور اس میں اپنے اوپر قصاص کا اقرار کیا تو یہ تحریر اس پر وجوب قصاص میں حجت نہ ہوگی۔ اور یا مظهر ہے کہ آخرس کا اشارہ بہ نسبت کتابت کے ضعیف یا مساوی ہے۔ و یجتم ان یكون الجواب ههنا كن لك۔ اور محتمل ہے کہ جواب یہاں بھی اسی کے مثل ہو۔ ف کہ آخرس کی تحریر اس پر قصاص واجب ہونے میں حجت نہیں ہے۔ نیکون فیہما رواپتان۔ تو آخرس کے بارہ میں اور سوائے آخرس کے غیر کے بارہ میں دو روایتیں ہو جاویں گی۔ ف یعنی کتاب الاقرار کے موافق غائب کی تحریر سے قصاص نہ ہوگا، اور یہاں آخرس کی روایت پر قیاس کر کے قصاص ہو گا۔ اور اسی طرح آخرس کے حق میں تحریر سے قصاص ہو گا۔ اور غائب پر قیاس کر کے نہیں ہو گا۔ و یجتم ان یكون مفاد قالن لك۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ آخرس کو غائب سے مفارقت ہو۔ ف یعنی غائب کے حق میں تحریر کی کتابت سے قصاص نہیں ہے۔ اور آخرس میں غائب سے فرق ہے اور آخرس کے حق میں کتابت سے قصاص واجب ہے۔ لانه یمكن الوصول الى نطق الغائب في الجملة لقيام اهلیة النطق ولا كذلك الاخرس لتعد الوصول الى النطق للافة المألقة۔ اور فرق کی دلیل یہ ہے کہ غائب سے فی الجملة نطق حاصل ہوتا ممکن ہے (بایں طور کہ وہ حاضر ہو تو صریح اقرار دریافت ہو جاوے) کیونکہ اس میں گویائی کی لیاقت قائم ہے (تو اس میں کتابت سے قصاص نہیں ہوا) اور آخرس میں یہ امید نہیں ہے کیونکہ اس میں جو آفت گویائی سے مانع ہے اس کی وجہ سے اس کے صریح نطق کا حاصل ہونا غیر ممکن ہے۔ ف تو آخرس کے کتابت معتبر ہو کر قصاص لیا گیا کیونکہ جبر نقصان کی ضرورت حق العبد کے قائم ہے۔ و دولت المسئلة على ان الاشارة معتبره وان كان قادرا على الكتابة۔ المدافع ہو کہ

آخرس کا مسئلہ دلالت کرتا ہے کہ اشارہ آخرس مطلقاً مقبر ہے اگرچہ آخرس کو کتابت کی قدرت حاصل ہو۔ بخلاف ما تو ہمہ بعض اصحابنا انہ لا تعتبر الاشارة مع القدر اما على الكتابة لانه حجة ضرورية ولا ضرورة۔ برخلاف اس کے جو ہمارے بعض مشائخ نے تو ہم کیا کہ کتابت پر قدرت ہونے کے ساتھ میں اشارہ کچھ مقبر نہیں ہے۔ اس واسطے کہ اشارہ محبت مزید ہے اور بیان کچھ ضرورت نہیں ف کیونکہ کتابت کے ذریعہ سے کام نکل جاتا ہے تو اشارہ بغیر ضرورت کے کارآمد نہ ہوگا۔ اور ہم کہتے ہیں کہ یہ تو ہم غلط ہے، کیونکہ امام محمد نے جس طرح آخرس کا مسئلہ بیان کیا یہ دلالت کرتا ہے کہ کتابت کی قدرت ہونے کی حالت میں بھی اشارہ مقبر ہے۔ لانه جمع ہفتا بینہما فقال اشار او کتب۔ اس واسطے کہ امام محمد نے اشارہ و کتابت کو جمع کر دیا، چنانچہ فرمایا بد کہ آخرس نے اشارہ کیا یا بکبر دیا۔ ف تو معلوم ہوا کہ دونوں کی قدرت کی حالت میں اس نے جس فعل کو زیادہ کارآمد محبت ہے۔ وانما استویا لان کل واحد منهما حجة ضرورية وفي الكتابة زيادة بيان لم يوجد في الاشارة وفي الاشارة زيادة امر لم يوجد في الكتابة لمانه اقرب الى النطق من اثار الاقلام فاستویا۔ اور واضح ہو کہ کتابت و اشارہ کا مساوی مفید ہونا اس وجہ سے ہوا کہ دونوں میں سے ہر ایک خود ضروری محبت ہے۔ (یعنی بغیر قدرت اس کو محبت رکھا جاتا ہے تو ان میں یہ دونوں یکساں ہوئے) اور کتابت میں ایک طرح کا ظہور زیادہ ہے جو اشارہ میں نہیں پایا جاتا ہے۔ ویسے ہی اشارہ میں ایک امر زائد ہے جو کتابت میں نہیں پایا جاتا ہے۔ کہ اشارہ بہ نسبت نشان قلم کے نطق سے زیادہ قریب ہے تو دونوں برابر ہو گئے۔ ف کیونکہ اگر کتابت میں ظہور زیادہ ہو تو اشارہ میں اصل نطق سے قریب زیادہ ہوا، کیونکہ جس شخص سے تکلم ہوتا ہے اسی سے اشارہ ہے، برخلاف کتابت کے کہ وہ قلم سے نکلا ہے۔

بالجملہ حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ آخرس نے اگر وصیت وغیرہ پر اشارہ یا کتابت سے ہال کیا تو اس کے اقرار سے گواہی جائز ہے۔ اور آخرس کا اشارہ معہودہ مثل کتابت کے سوائے حدود و خاص و نکاح وغیرہ حقوق العباد میں جائز ہوتا ہے۔ اور رہا وہ شخص جس کی زبان بند ہو گئی ہو بدوں زمانہ امتداد کے اس کے اشارہ پر گواہی دینا نہیں جائز ہے۔ وکذلك الذی صحت یوما و یومین لعارض۔ اور اسی طرح جو شخص کسی امر عارض کی وجہ سے ایک دو روز چپ ہوا تو اس کے اشارہ کے اقرار پر بھی گواہی دینا نہیں جائز ہے۔ لمانا بلینا فی المعتقل لسانہ ان الہ النطق قائمۃ۔ کیونکہ ہم نے زبان بستہ کے حق میں جو دلیل بیان کی، یہاں بھی جاری ہے۔ کہ اس کی گویائی کا آلہ درحقیقت قائم ہے ف اور امر عارضی سریع الزوال ہے تو کوئی مایوسی نہیں اور نہ ضرورت موجود ہے جبکہ اس کی گویائی سے اقرار ممکن ہے۔ اور اس بیان سے معلوم ہوا کہ زبان بستہ دیکر ہے، اور جس کی زبان ایک دو روز بند ہوئی۔ یہ دیکر ہے۔ وقیل ہذا تفسیر لمعتقل اللسان۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ زبان بستہ کی یہ تفسیر ہے ف کہ ایک دو روز اس کی زبان بند ہو، لیکن یہ قول وجہ نہیں، اس واسطے کہ گیارہ مہینہ تک زبان بند ہو تب بھی زبان بستہ ہے۔ اور اس وقت البتہ اس کا اشارہ معبر ہو کہ سال گذر جاوے (مسئلہ) قال واذا كان الغم مذبوحة وفيها ميتة فان كانت المذبوحة اكثر تعري فيها واكل وان كانت الميتة اكثر او كانتا نصفين لم يוכל۔ جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر بکریاں مذبوحة ہیں، اور ان میں خود مری ہوئی بکریاں مردار بھی ہیں تو کیا حکم ہے؟ پس اگر ان میں مذبوحة بکریاں زیادہ ہوں (یعنی نصف سے زائد مذبوحة معلوم ہوں) تو ان میں تھری کر کے کھایا جاوے یعنی مذبوحة کے دریافت پر دل جماوے پس جس پر جے وہ کھاوے۔ اور اگر مردار بکریاں زیادہ ہوں یا مذبوحة و مردار برابر ہوں تو کوئی نہیں کھائی جائے گی ف اگر کھایا جاوے کہ اضطرار کی حالت میں مردار کھانا جائز ہوتا ہے تو یہ حکم کس حالت میں

سے۔ جواب دیا کہ وہذا فی حالة الاختیار واما فی حالة الضرورة فإما یحل له التناول فی جمیع ذلك لان المیتة المتیقنة تحل له فی حالة الضرورة فالتی یحتمل ان یکون ذکیتة اولی غیر انه یتحوی لانه طریق یوصل الی الذکیتة فی الجملة فلا یترک من غیر ضرورة۔ یہ حکم جو مذکور ہوا، حالت اختیار میں ہے (جب بھوک سے بے تاب نہ ہو) اور یہی حالت اضطراری تو اس حالت میں اس کو ان سب بکریوں سے کھانا جائز ہے، کیونکہ اضطرار کی حالت میں تو اس کو یقینی مراد حلال ہو جاتی ہے تو جس میں یہ احتمال ہے کہ شاید مذبووحہ ہو وہ بدرجہ اولیٰ حلال ہوگی، لیکن اتنی بات ہے کہ حالت اضطرار میں بھی وہ مذبووحہ کے لیے تحری کرے گا، اس واسطے کہ تحری بھی فی الجملة ایسا طریقہ ہے جو اس کو مذبووحہ تک پہنچانے تو بغیر ضرورت کے تحری کو ترک نہیں کرے گا۔ حاصل یہ کہ اضطرار کی حالت میں اس کو یقینی حلال نہیں ملتی ہے لیکن ایسی بکری ملی جو مختلط ہے۔ اور تحری نہ کرنے میں اس کو اضطرار نہیں ہے۔ پس تحری ایسی چیز ہے کہ اس سے فی الجملة ٹھیک بات حاصل ہوتی ہے جیسے جہت قبلہ میں ہے کہ کبھی تحری سے واقعی جہت قبلہ مل جاتی ہے ورنہ اس سے کم نہیں کہ شرع اس کے لیے یہی جہت قبلہ قرار دیتی ہے۔ پس جب تحری سے فی الجملة مذبووحہ تک وصول ممکن ہے اور تحری کرنا بھی ممکن ہے تو بے ضرورت کے اس واجب کو ترک نہیں کرے گا۔ ہاں اگر تحری کسی پر واقع نہ ہو تو اضطراری حالت میں جس سے کھاوے جائز ہے کیونکہ اس نے تحری کی، اگرچہ وہ کسی پر واقع نہ ہوئی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

پس حاصل یہ ہوا کہ ہمارے نزدیک اختیاری حالت میں اور اضطراری حالت میں تحری سے تناول جائز ہے۔ لیکن فرق یہ کہ اختیاری حالت میں تحری اس وقت کہ مذبووحہ نصف سے زیادہ ہوں۔ اور اگر ایسا نہ ہو یا اس کی تحری کسی پر واقع نہ ہو، تو تناول نہیں جائز ہے۔ اور اضطراری حالت میں بہر حال تحری کرے، اور بہر حال اس کو قدر ضرورت تناول جائز ہے وقال الشافعی لا یجوز الاکل فی حالة الاختیار وان كانت المذبووحہ اکثر لان التحری دلیل ضروری فلا یصار الیہ من غیر ضرورة ولا ضرورة لان الحالة حالة الاختیار۔ اور امام شافعی نے فرمایا کہ اختیاری حالت میں (بغیر مخصوصہ کے) ان میں سے تناول نہیں جائز ہے اگرچہ مذبووحہ نصف سے زائد ہوں (اگرچہ تحری کرے) اس واسطے کہ تحری تو ضرورت کے وقت دلیل ہو جاتی ہے۔ پس بغیر ضرورت کے تحری کی جانب رجوع نہ ہوگا۔ اور یہاں ضرورت نذر ہے اس واسطے کہ حالت اختیار کی حالت ہے ف یعنی اضطرار سے مجبور نہیں ہے، بلکہ حاجت نہیں یا دوسری چیز طہیر ہے۔ ولنا ان الغلیتہ تنزل منزلة الضرورة فی افادۃ الاباحتہ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مذبووحہ کا غالب ہونا اباحت کا فائدہ دینے میں بمنزلہ ضرورت کے قرار دیا جاتا ہے ف گویا شرع نے بوجہ غلبہ مذبووحہ کے اس مال کو رائیگاں کرنا حرام کر دیا، اور غلبہ مذبووحہ سے اس کو مال کے حکم میں مباح کیا۔ تو جب اس کو رائیگاں نہیں کر سکتے ہیں تو ضرور ہوا کہ استعمال کریں تو یہی نکلنا کہ اباحت کو مفید ہونے میں مذبووحہ کی کثرت ہونا بمنزلہ ضرورت ہے۔ یعنی جیسے ضرورت کی حالت میں تناول ضروری ہے اسی طرح اب بھی تحری سے استعمال لازم ہوا، اگرچہ اس میں غیر مذبووحہ کا خلط ہے، پس اسے خلط سے ترک نہیں ہوتا ہے۔ الاتوی ان اسواق المسلمین لا تغلوعن المحرم والسروقی والمغضوب ومع ذلك یباح التناول اعتماد علی الغالب۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ مسلمانوں کی بازار میں قلیل محرم و مال مسروقہ و مغضوبہ سے خالی نہیں ہوتی ہیں اور باوجود اس کے غلبہ پر اعتماد کر کے تناول مباح کیا جاتا ہے۔ وهذا لان القلیل لا ینکث الاحتراز عنہ ولا ینتطاع الامتناع عنہ فیسقط اعتبارہ دفعا للخروج کقلیل النجاستہ وقلیل الانکشاف۔ اور یہ حکم اس وجہ سے ہوا کہ قلیل محرم ایسی چیز ہے کہ جس سے احتراز نہیں ممکن ہے اور نہ اس سے بازار ہنسنے کی استطاعت ہے

رحالہ تک بندہ کو بقدر وسعت ہی تکلف کیا گیا ہے، تو قلیل کا اعتبار ساقط کیا گیا تاکہ جرح دُور ہو، جیسے قلیل نجاست مفسوس ہے اور قلیل بدلی عورت کھل جانا مفسوس ہے۔ لیکن یہ سب قلیل ہی میں مفسوس ہے۔ بخلاف ما اذا کان نصفین او کانتا لمیتة اغلب لانه لا ضرورة فیه واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب۔ برخلاف اس کے اگر مذکورہ دُور در نصفانصف معلوم ہوں یا مُردار زیادہ ہوں (تو قلیل نہیں ہے) اس واسطے کہ یہاں تناول میں کچھ ضرورت نہیں ہے تو اباحت نہ ہوئی جبکہ حالت اضطرار نہ ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب۔ ف تم الکتاب بعون اللہ الملک الوہاب اللہم تقبلہ واجعلہ بفضلك ذخیرالی یا ارحم الراحمین۔

(فروع) جو ہے کی سنگینی بوجہ ضرورت کے تیل و پانی و گیہوں کو فاسد نہیں کرتی ہے، مگر جبکہ تیل وغیرہ ستیاں چہرہ میں اس کا مزہ یا رنگ ظاہر ہو تو فاسد کرے گی۔ کیونکہ یہ بھی ہوگا کہ بجزرت ہو اور اس سے احتراز ممکن نہیں ہے۔ الخانیہ۔ گیہوں میں پس گئی، پس اگر مزہ یا رنگ ظاہر نہ ہو تو آٹا کھایا جاوے۔ القاضی خاں۔

مسئلہ: نوافل میں ہر دو گانہ علیحدہ مع سبحانک اللہم و آخر درود ہے۔ لیکن ظہر کے اول چار رکعت سنت میں اور جمعہ سے اول و بعد چار گانہ میں اول دو گانہ کے التحیات کے بعد درود نہ پڑھے، بلکہ اُٹھ کر بغیر سبحانک اللہم پڑھنے کے دو گانہ پڑھ کر آخر میں درود پڑھے۔ اور باقی چار رکعت نوافل میں ہر دو گانہ مع درود اور سبحانک اللہم پڑھنا چاہیے۔ یعنی سبحانک سے شروع کرے اور بیچ کے فقہ میں التحیات کے ساتھ درود پڑھے پھر تیسری رکعت میں سبحانک پڑھے اور ختم کرے۔

مسئلہ: جمعہ میں ایک ساعت ہے کہ بندہ حالت نماز یا انتظار نماز میں جو دعائے مانگے وہ قبول ہوتی ہے اور یہ حدیث شریف سے ماخوذ ہے۔ پھر تارخانہ و اشباہ میں عامہ مشائخ حنفیہ کے نزدیک وہ ساعت بوقت عصر ہے۔ ت۔ مراد یہ کہ عصر کے غروب تک ہے۔ اور مترجم کہتا ہے کہ ایک جماعت کے نزدیک وہ وقت خطبہ جمعہ سے ختم نماز تک ہے اور یہ بھی حدیث میں وارد ہے۔ اور مترجم کے نزدیک اظہر یہ کہ دونوں اوقات میں امید ہے، کیونکہ ایک حدیث میں ہے کہ ہر روز ایک ساعت قبولیت ہے۔ پس جمعہ کی خصوصیت بھی کہ اس دن علاوہ معمولی کے ایک ساعت دیگر ہو تو جمعہ میں دو ساعتیں ہیں۔ اور ممکن ہے کہ ہر روز کسی وقت کی تعیین نہ ہو، بلکہ رات دن میں کسی وقت ہو، لیکن جمعہ میں وہ نہیں دو وقتوں میں ہو۔ نا حفظہ۔ م۔ مسئلہ: نماز سے تکمیل میں اگر السلام کہا تو نیکل گیا اور علیکم ورحمۃ اللہ کہنے پر تو وقت نہ ہوگا حتیٰ کہ بعد السلام کہنے کے کسی نے اقتدا کیا تو داخل نہ ہوگا اور یہ نماز میں گندھ چکا۔ مسئلہ: اگر شخص رسی خشک پر بیٹھا کپڑا لٹکایا۔ یا پاؤں دھو کر نخس خشک زمین یا فرش پر چلایا یا نخس فرش پر سویا اور سپینہ آیا، حالانکہ ان سب صورتوں میں نجاست کا اثر ظاہر نہ ہوا تو نخس نہ ہوگا۔ الخانیہ۔ مسئلہ: دل میں زکوٰۃ کی نیت سے زکوٰۃ کا مال کسی کو قرض کہہ کر دیا تو قبول اصح جائز ہے کیونکہ نیت قلبی ہے نہ زبانی۔ مسئلہ: بیت المال کے اموال میں سے جس قسم کے مال کا مصرف کوئی شخص ہو حالانکہ اس کو نہیں دیا جاتا، پھر اس نے ایسے مال پر قابو پایا تو ازراہ دیانت اس کو لینا جائز ہے۔ ت۔ اور اگر وہ اس مال کا مصرف نہ ہو تو مصرف پر خرچ کرے، کیونکہ اگر بیت المال میں داخل کرے گا تو حاکم زمانہ اس وقت مصرف شرعی میں خرچ نہ کرے گا اور اگر کسی کے پاس ولعیت ہو، اور مودع بغیر وارث مرگیا تو مستودع بیت المال میں داخل نہ کرے بلکہ خود محتاج ہو تو اپنے اوپر خرچ کرے، ورنہ جو مصرف ہو اس پر مصرف کرے اور بیت المال بوجہ مذکورہ داخل نہ کرے قالہ الامام الحلوانی۔ ط۔ مسئلہ: رمضان کا ایک روزہ عمدًا افطار کیا اور ہنوز کفارہ نہیں دیا تھا کہ دوسرا افطار عمدًا کیا۔ تو اس پر ایک ہی کفارہ ہوگا۔ ت۔ اگرچہ دو رمضانوں سے ہو، اور یہی صحیح ہے۔ و۔ مسئلہ: قنائے رمضان کی نیت کی اور

دن میں نہ کیا تو صحیح ہے اگرچہ دو روزوں سے ہو جیسے قضاے نماز میں بھی یہی حکم ہے، اگرچہ اول ظہر یا آخر ظہر وغیرہ کی نیت نہ ہو۔ اکثرت۔ لیکن زلعی نے کہا کہ نمازوں میں اور دو روزوں کے روزوں میں اس کی تعیین کرے۔ و۔ لیکن لو الجیہ میں قول اول کی تصحیح ہے ط۔ اور بحر الرائق میں کہا کہ تعدیلین باعتبار واجب نہیں بلکہ اس لیے کہ ترتیب کی رعایت واجب ہے۔ و۔ سلطان نے زمین کا خراج اس کے مالک کو معاف کیا تو جائز ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ ت۔ ط۔ اور اگر عشر معاف کیا تو نہیں جائز ہے۔ ت۔

مسئلہ: سفر حج میں بعض حاجی مقتول ہوئے تو یہ ترک حج کے واسطے عذر ہے۔ مسئلہ: عورت نے شوہر کو اپنے حق میں ناحق اپنے پاس آنے سے روکا تو یہ عورت کی سرکشی ہے۔ اور اگر اس واسطے روکے کہ مجھے اپنے گھر لے چل تو نہیں کیونکہ شوہر پر سکتی واجب ہے۔ مسئلہ: عورت نے اپنا ماہر اپنے شوہر کو معاف کر کے مری۔ اور اس کی موت کے بعد اس کے وارثوں نے ماہر کا مطالبہ کیا اور کہا کہ عورت بالغہ نے مرض الموت میں تجھے عفو کیا ہے (یعنی تہائی سے زائد جائز نہیں ہے اور شوہر نے کہا کہ نہیں بلکہ صحت میں عفو کیا تھا تو وارثوں کا قول قبول ہوگا۔ یہی معتد ہے۔ الحانیہ۔ اور کنز میں جزم کیا کہ شوہر کا قول قبول ہے اور اسی کو ابن الہمام نے توی کیا ہے۔ مسئلہ: زبردستی شوہر وغیرہ نے ماہر کے اکراہ سے عورت سے ماہر معاف کرایا۔ پس اگر ماہر کی قدرت ہو تو عفو باطل ہے۔ مسئلہ: بکری و بکرا میں سے پیشاب گاہ و مقعد منیگی و خضیہ و غدہ و مثانہ و پتہ و خون مسفوح مکروہ تحریمی ہیں۔ ت۔ د۔ مسئلہ: طفل کو دیکھنے سے گمان ہوتا ہے کہ اس کا ختنہ ہو چکا ہے، یعنی حشفہ کھلا ہوا ہے، اور کھال کاٹنے میں تکلیف شدید ہے تو چھوڑ دیا جاوے۔ جیسے بڑھا مسلمان ہوا اور مبصروں نے کہا کہ اس کو ختنہ کی برداشت نہیں تو چھوڑا جاتا ہے۔ مسئلہ: اگر ختنہ کرنا ایک شہر والوں نے موقوف کیا تو امام ان سے قتال کرے گا اگر نہ مانیں۔ کیونکہ یہ شعائر اسلام سے ہے کہ بغیر عذر کے ترک نہیں ہو سکتا۔ پھر وقت میں اقوال ہیں، سات برس کا یا کم یا ۱۲۔ یا بلوغ تک و اشبہ یہ ہے کہ اس کی طاقت معتبر ہے۔ مسئلہ: موزی جانور کا مار ڈالنا جائز ہے۔ جیسے کٹھاگتا اور بلی کو زبح کر دے۔ ٹیری و جوں و بچھو کو جلانا مکروہ ہے۔ جس بکری میں گھن ہو اس کا جلانا مضائقہ نہیں ہے۔ جوں و چیلہ کو پھینک دینا ادب سے خارج ہے یعنی مار ڈالے۔ مسئلہ: اپنی زوجہ یا موٹوۃ باندی کے لیے نیت کے طور پر خضاب لگایا تو صحیح قول میں جائز ہے، لیکن سیاہ خضاب مکروہ ہے اور بعض نے کہا کہ مکروہ نہیں ہے۔ و۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب والیہ المرجع والیہ الآب۔

واضح ہو کہ اصل کتاب مستطاب ہدایہ میں کتاب الحیل والفرایض نہیں ہے، اور یہ بھی ضروری چیز ہے۔ لہذا مترجم نے اس کو ملقط کر کے لاحق کیا۔ واللہ اعلم بالصواب۔

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

کتاب الحیل

یہ کتاب حیل شریعیہ کے بیان میں ہے۔

اس میں چند فصول ہیں۔

فصل اول: جواز حیل کے بیان میں، ہمارے علماء کے مذہب میں ہر حیلہ جس سے آدمی دوسرے کے کا حق ملانے

لے۔ قولہ قتل کرے گا پھر قتال جائز نہیں بعد اطاعت کے یا کسی کو گرفتار کر کے قتل کرنا نہ ہوا۔ ہذا مترجم نے فرق ہے ۱۲

یا اس میں شبہ دلانے یا امر باطل کو مشتبه بصدق و صواب کرنے کا وسیلہ کرے تو وہ مکروہ تحریمی ہے، اور ہر حیلہ جس کے ذریعہ سے آدمی اپنے آپ کو حرام سے چھوڑا دے یا اس وسیلہ سے حلال تک پہنچ جاوے تو وہ امر نیک ہے۔ اور اس قسم کے حیل جائز ہوتے کے لیے اصل شرعی یہ قول الہی عزوجل ہے۔ وَخُذْ بِيَدِكَ ضَيْغَةً فَأُضْرِبَ بِهِ وَلَا تُحْنَثْ، اور علمائے تفسیر نے اس کا واقعہ اس طرح روایت کیا کہ حضرت ایوب علیہ السلام نے حالت ابتلا میں اپنی پاکدامن زوجہ کو غصہ میں سوچھڑیں مارنے کی قسم کھائی تھی، اور حق عزوجل عالم الغیب ہے، پس قسم میں جھوٹا نہ ہونے کے واسطے حضرت ایوب علیہ السلام کو حکم دیا کہ ایک کچھ بنا جس میں سوشا خلیں ہوں، اور ان کو اس طرح ایک بار مار کہ سب اس کے بدن سے لگ جاویں، پس قسم میں جانث نہ ہوگا۔ اور علامہ مشائخ کے نزدیک یہ حکم برابر باقی رہا نسخ نہیں ہوا اور یہی صحیح مذہب ہے۔ الذخیرہ - اور کیونکر نسخ مانا جاوے حالانکہ کتاب الحدود کے باب الزنا میں ایک شخص ضعف الخلقہ کو زنا کے سو کوڑے مارنے میں خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی کے مانند حکم فرمایا۔ چنانچہ مترجم نے وہاں ذکر کیا ہے۔ پس اگر بدادیل مدعی نسخ ہو تو یہ حدیث تشریح کافی ہے۔ بالجملہ حیل سے بحسن نیت و صدق طوبت یہی مقصود ہو کہ حرام و گناہ سے بچے یا حلال و ثواب کا وسیلہ ہو اور اللہ تعالیٰ عالم الغیب ہے حتیٰ کہ بد نیتی کے تو فرأض و واجبات سے عذاب ہوتا ہے، مثلاً سجدہ نمازی بر یا ہو یا سلطان وغیرہ کے واسطے ہو۔ اعاذنا اللہ تعالیٰ ربنا و ہوالولی الحق البین۔

ایک خندق کا طول دس ذراع سے زیادہ ہے، لیکن اس کا عرض دس سے کم ہے۔ اور اس میں پانی ہے۔ پس بعض مشائخ کے قول پر

فصل دوم: مسائل وضوء و نماز میں

اس خندق سے وضوء جائز نہیں ہے۔ پس ان مشائخ کے قول پر یہاں کیا صورت ہے جس سے وضوء جائز ہو جاوے، اور آدمی تلاش کی مشقت سے پنج جاوے۔ جواب: یہ کہ حیلہ ممکن ہے۔ صورت حیلہ: پس اس خندق سے قریب ایک گڑھا کھودے، پھر خندق سے گڑھے تک ایک نالی کاٹ دے جس سے خندق کا پانی گڑھے کی طرف جاری ہو جاوے پس آپ جاری کے حکم میں چاہے خندق سے وضوء کرے اور چاہے اس نالی سے وضوء کرے۔ المحیط۔

مترجم کتاب ہے کہ آب جاری کے واسطے مدد شرط ہے یا نہیں؟ دو قول ہیں۔ اور کتاب الطہارات باب المیاء میں تفصیل موضع ہے۔ اور اس جنس کے حیل دیگر وہاں مذکور ہیں۔ م۔ مسئلہ: آدمی نے وضوء کیا، اور اس نے تری اپنے ذکر سے بتے دیکھی، اور شیطان اکثر اس کو یہ دکھلایا کرتا ہے تاکہ دوسرے اس کا حضور قلبی پریشان کرے۔ حیلہ: پہلے پانی چھڑک لیا کرے، تاکہ آئندہ دوسرے لہجہ پانی کے منقطع ہو۔ لیکن یہ حیلہ بھی مفید ہوگا کہ پانی چھڑکے تھوڑی دیر ہوئی ہو کہ ابھی تک پانی خشک نہیں ہوا۔ اور اگر خشک ہو جانے کے بعد اس نے ذکر سے ایسی تری دیکھی تو اس پر وضوء کا اعادہ لازم ہے کیونکہ چھڑکے پانی پر محمول نہیں ہو سکتی ہے۔ المحیط۔ اس میں اشارہ ہے کہ یہ حیلہ اس وقت ادلی ہے کہ اکثر ایسا اتفاق ہوتا تھا۔ اور واضح ہو کہ دوسرے شیطان دُور کرنے میں حضرات سلف رضی اللہ عنہم و خلف رحمہم اللہ تعالیٰ سے آئنازنا کبیری وارد ہیں اور عائشۃ اللہیمان میں بتو بیع مذکور ہیں اور اثر ابن عباس رضی اللہ عنہما میں معروف ہے۔ اور پانی چھڑکنا بعض مرفوع روایات میں وارد ہے۔ م۔ مسئلہ: موزہ یا جوتی کو پیشاب یا شرب سے نجاست لگی، جس کے واسطے جرم نہیں ہے تو دھونا واجب ہے، لیکن حیلہ یہ کہ خاک یا رنگ میں چلے کہ وہ یہاں تھوڑا جاوے اور خشک ہو جاوے پھر اس کو گڑھے تو پاک ہو جائے گا۔ یہی ابو جعفر نے ابو حنیفہ سے ذکر کیا، اور یہی ابو یوسف سے روایت ہے۔ اور ابو یوسف نے خشک ہو جانا شرط نہیں کیا۔ المحیط۔ مترجم نے تطہیر الاسجاس میں بیان کیا ہے۔ م۔ مسئلہ: گھر میں مصلی نماز لہر کی تین رکعت پڑھ چکا

کہ اس نے مسجد میں مؤذن کی اتاعت کہنے کی آواز سنی، اور چاہا کہ امام کے ساتھ جماعت ادا کرے اور یہی فرض ہوا اور جو کچھ پڑھی یہ بھی ناسد نہ ہو۔ حیلہ یہ کہ چوتھی رکعت پر تعدہ نہ کرے، پھر کھڑا ہو کر پانچویں چھٹی پڑھے تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ یوسف رحمہ کے نزدیک یہ نماز نفل ہو جائے گی، اور جا کر امام کے ساتھ فرض ادا کرے۔ (کذا ذکرہ شمس اللائمہ الحلوانی - المحیط - اگر اس نے چار تمام کر کے امام کے ساتھ شرکت کی تو جماعت کا ثواب ملا، لیکن فرض وہی اول ہے اور جماعتی نفل ہے، اور اگر عصر میں ہو تو جماعت کے لیے یہی حیلہ ہے، کیونکہ بعد عصر کے جماعت میں شریک نہیں ہو سکتا ہے۔ علی ما علیہ الخنفیہ رحمہم اللہ تعالیٰ - م۔ مسئلہ: چاہا کہ ایسی صورت نکلتے کہ فرض فجر پڑھ کر سنت الفجر قبل طلوع آفتاب کے ادا کر کے حیلہ یہ کہ سنت فجر شروع کر کے ناسد کر دے، پھر امام کے ساتھ فرض میں شریک ہو کر بعد فراغت کے قبل طلوع کے ادا کرے کیونکہ یہ اس کے ذمہ فرض واجب ہوگئی، اور قضاے واجبہ اس وقت مکروہ نہیں ہے۔ بول ہی شیخ ابو بکر محمد بن الفضل رحمہ سے منقول ہے۔ اور متاخرین نے کہا کہ اگر ایسی عادت کرے تو مکروہ ہے۔ بعض مشائخ نے کہا کہ اس میں عمل شروع کر کے عذاب کا زنا لازم آتا ہے حالانکہ قولہ تعالیٰ: لَا تَبْطُلُوا أَعْمَالَكُمْ سے یہ منع ہے لہذا حیلہ خوب یہ ہے کہ سنت کے لیے تکبیر تحریر یہ کہہ کر دوبارہ فرض کے لیے تکبیر تحریر یہ کہے تو سنت سے خارج ہو کر فرض میں داخل ہو جائے گا اور افساد نہیں بلکہ ایک عمل سے دوسرے عمل کی طرف متجاوز ہوگا۔ المحیط ھ۔

مترجم کہتا ہے کہ دونوں حیلہ ناسد ہیں، چنانچہ باب ادراک الفرضینہ و نوافل میں مترجم نے موضع بیان کیا ہے اور بعد الفجر ایسی قضا جائز ہے جس کا سبب وجوب اصلی ہو، چنانچہ اوقات میں مصرح ہے پس وہاں رجوع کرو۔ م۔

واضح ہو کہ علماء مختلف ہیں کہ زکوٰۃ میں حیلہ جائز ہے یا نہیں؟ کہا گیا کہ نہیں، کیونکہ حقوق فقراء کا ابطال حرام ہے۔ اور کہا گیا کہ ہاں، اور ابطال اس وقت ہوگا کہ زکوٰۃ واجب ہو کر

فصل سوم: مسائل الزکوٰۃ

مشاوی، حالانکہ حیلہ سے واجب ہی نہیں ہوتی دبیاتی۔ م۔ مسئلہ: ایک شخص کے پاس صرف دو سو درہم ہیں، وہ چاہتا ہے کہ زکوٰۃ واجب نہ ہو۔ حیلہ یہ کہ سال تمام ہونے سے ایک روز پہلے ان میں سے ایک درہم صدقہ کر دے یا پھر صغیر کو ہبہ کر دے، خواہ ایک درہم یا کل مال۔ یا یہ کہ اپنی اولاد پر صرف کر دے تو تمامی سال پر نصاب ناقص ہوگا، پس زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔ امام خفاف رحمہ نے فرمایا کہ ائمہ حنفیہ رحمہم سے بعض نے زکوٰۃ ساقط کرنے میں حیلہ مکروہ رکھا اور بعض نے جائز سمجھا۔ حلوانی رحمہ نے فرمایا کہ کارہ امام محمد رحمہ ہیں اور مجوز ابو یوسف رحمہ ہیں اور مراد یہ کہ زکوٰۃ لازم نہ آوے، اور یہ مراد نہیں کہ لازم ہو کر دینا نہ پڑے۔ اور ہمارے مشائخ نے امام محمد رحمہ کا قول اختیار کیا ہے تاکہ فقروں سے ضرر رونہ ہو، کیونکہ اگر یہی جائز ہو تو فقراء محروم رہ جاویں گے۔ بیان یہ کہ جن کے پاس چرائی کے جانور ہیں وہ عاجز نہیں کہ باہم اس کی جنس یا خلاف جنس سے تبدیل کر لیں، حتیٰ کہ سال کا حکم منقطع ہو گیا اور اب سے شروع ہوگا۔ یا وہ ایک روز سال تمام ہونے سے پہلے ایسے شخص کو ہبہ کرے جس پر اعتماد ہے، پھر دوسرے روز گزرنے کے بعد واپس کرے یعنی ہبہ سے رجوع کرے، تو رجوع کرنے وقت نہ کرنے کے بعد سے سال شروع ہوگا۔ پھر دو سال گزرنے سے ایک روز پہلے ہی نفل کرے تو فقراء کو کبھی کچھ نہیں ملے گا۔

شیخ حلوانی نے کہا کہ امام محمد رحمہ نے دو مسئلے ایسے بیان کیے ہیں جن میں حق شرعی ساقط کرنے کا حیلہ بتلایا ہے۔ ایک یہ کہ مثلاً زید پر قسم کا کفارہ لازم ہوا اور اس کے پاس ایک غلام یا باندی ہے تو اس کو روزہ لکھ کر کفارہ ادا کرنا جائز نہیں ہے۔ ہاں اگر اس نے خادم فروخت کیا یا کسی کو ہبہ کر دیا، پھر روزہ لکھ کر کفارہ دیا تو جائز ہوا، اگرچہ بعد اس کے ہبہ سے رجوع کرے۔ دوم یہ کہ مثلاً زید پر کفارہ قسم ہے، اور اس کے پاس طعام اس قدر موجود ہے جس سے کفارہ ادا ہو اور اس پر قسم بھی ہے

تو اناج کی وجہ سے روزہ سے کفارہ ادا نہیں کر سکتا، اور قرضہ کی وجہ سے اناج سے ادا نہیں کر سکتا۔ اور اگر اس نے پہلے طعام نہ کور کو قرضہ میں دے دیا پھر روزہ رکھ کر کفارہ ادا کیا تو جائز ہے۔ پس ان دونوں میں حیلہ بتلایا۔ پس اگر جواز حیلہ مقصود ہو تو زکوٰۃ کے بارہ میں امام محمدؒ سے دو روایتیں ہو جاویں گی۔ الذخیرہ۔ مخفی نہیں کہ امام محمدؒ مطلقاً جواز حیلہ سے منکر نہیں ہیں اور یہاں مسئلہ اول میں دلالت ندر وہ ہے اور مسئلہ دوم میں جس پر کفارہ ہے وہ خود مختصہ میں گرفتار ہے اور یہی جواز حیلہ کا موقع ہے بخلاف زکوٰۃ کے تو نگر کے پس دو روایتوں پر محمول کرنا البعد ہے، کیونکہ مسئلہ میں فرق بعید ہے۔ پس صواب وہ کہ جو مشائخ نے اختیار کیا واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ مسئلہ: ایک شخص کا دوسرے پر قرضہ ہے، مثلاً زید کا بکر پر قرضہ ہے، حالانکہ بکر مرد فقیر ہے اور زید کے پاس سوائے اس قرضہ کے دیگر اعیان اموال ہیں۔ پس اس نے چاہا کہ بکر کو یہ قرضہ اپنے مال کے زکوٰۃ میں دے۔ حالانکہ ائمہ حنفیہ سے معروف یہ کہ اموال عین کی زکوٰۃ دیون یعنی قرضہ سے ادا نہیں ہوتی ہے، اور قرضہ دیگر کی بھی زکوٰۃ ایک قرضہ سے ادا نہیں ہوتی ہے۔ حیلہ یہ ہے کہ بکر پر جس قدر قرضہ ہے، اسی قدر زید مال نقد میں سے بہ نیت زکوٰۃ مال عین کے دے۔ پس جب بکر نے قبضہ کیا تو زید کی زکوٰۃ ادا ہو گئی۔ پھر بکر اس کو ادائے قرضہ میں دیدے تو مقصود حاصل ہو گیا۔

اور نوادر میں امام محمدؒ سے روایت ہے کہ غیر کو دینے سے ایسا کرنا افضل ہے۔ اور ہمارے مشائخ متقدمین اپنے مفلس قرضداروں کے ساتھ اس حیلہ کا برتاؤ لیا کرتے تھے، اور اس میں کچھ مضائقہ نہیں جانتے تھے۔ اور واضح ہو کہ زید کو یہ خوف نہ چاہیے کہ شاید قرضدار بعد قبضہ کے اس کو قرضہ میں ادا نہ کرے، اس واسطے کہ قرضخواہ نے اپنے قرضہ کی منس مال پر قابو پایا۔ تو ہاتھ بڑھا کر اس سے لے سکتا ہے۔ اور اگر قرضدار نے مدافعہ کیا تو وہ قاضی سے اسی وقت مرافعہ کر کے وصول کرے۔ اور حیلہ دیگر یہ کہ قرضدار سے کہے کہ میرے خادموں میں سے تو کسی کو وکیل کر کہ وہ میرے مال کی زکوٰۃ کو تیرے واسطے مجھ سے وصول کرے اس کو تیرے قرضہ کی ادائیگی میں مجھے ادا کرے۔ پس جب اس نے وکیل کیا تو قرضخواہ کا خادم پہلے اپنے مولک کے لیے ہول کرے گا۔ پھر وکالت کے حکم سے قرضخواہ کو ادا کرے گا۔

شیخ علاؤی نے کہا کہ بہتر یہ کہ قرضخواہ اس کو زکوٰۃ عین میں سے مقدار قرضہ کے کچھ زیادہ دے تاکہ وہ خوشی خاطر سے بقدر قرضہ ادا کر دے، اور اس کے پاس کچھ رہ جاوے جس سے نفع اٹھاوے۔ مگر اس مسئلہ میں یہ صورت ہو کہ دو شخصوں کا مشترک قرضہ ایک شخص پر ہو مثلاً زید و خالد کے ہزار درم مشترک قرضہ بکر پر ہیں اور زید نے یہ حیلہ کیا کہ جو مذکور ہوا اور بکر نے ادائے قرضہ میں اس کو وکیل دیا تو خالد کو اختیار ہو گا کہ مقبوضہ میں زید سے اپنا حصہ بانٹ لے۔ پس اگر زید نے چاہا کہ ایسا حیلہ نکلے کہ خالد کو بٹائی کا اختیار نہ ہو تو صورت یہ ہے کہ زید اپنے مال عین کی زکوٰۃ بکر کو دے اور بعد اس کے بکر کو اپنے حصہ قرضہ سے بری کرے پھر بکر نے جو کچھ مال حاصل کیا ہے یعنی جس کی مقدار اسی قدر ہے جس قدر زید کا اس پر قرضہ تھا، پس مال کو بکر بطور مہبہ کے زید کو دے تو مہبہ میں خالد کو حق شرکت نہ ہو گا۔ کیونکہ اس کو حق شرکت صرف وصول شدہ قرضہ میں ہے۔ اور دوسری صورت یہ ہے کہ دیون کسی سے بقدر حصہ زید کے قرض سے کہ زید کو مہبہ کر دے تو اس میں شریک دیگر یعنی خالد کو مشارکت کا حق نہیں ہے۔ پھر زید اس مال کو اپنی ادائے زکوٰۃ کی نیت سے صدقہ دیدے۔ پھر زید اپنے حصہ قرضہ سے اس کو بری کر دے۔ الذخیرہ۔

مترجم کہتا ہے کہ زکوٰۃ دینے کے وقت خالد موجود نہ ہو ورنہ دیون سے اپنا قرضہ میں اس کو وصول کرے گا۔ فانہم۔ م۔

مسئلہ: ایک شخص پر زکوٰۃ کا مال واجب الادر ہے، اور وہ چاہتا ہے کہ میری زکوٰۃ ادا ہو جاوے۔ اور اسی سے غن مہبت کا کفن ہو جاوے۔ حالانکہ زکوٰۃ کو کفن مہبت میں صرف کرنا جائز نہیں ہے، حیلہ یہ کہ مہبت کے کسی قرابتی کو یہ مال زکوٰۃ دے۔ پھر وہ قرابتی مہبت کا کفن دیدے۔ اور یہی طریقہ عمارت، مسجد و پل، دربار وغیرہ میں ہے جن میں

زکوٰۃ کا مال ابتداً صرف کرنا نہیں جانتے۔ الذخیرہ۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ دراصل جیدہ صرف زکوٰۃ نہیں بلکہ حصول مقصود کا حیلہ ہے۔ کیونکہ جس فقیر نے کفن دیا ہے یا مسجد و رباط تعمیر کی اس کا ثواب اسی فقیر کے واسطے ہے۔ اور متصدق کو صرف ادائے فریضہ زکوٰۃ کا اجر عظیم ہے، چنانچہ خود ذخیرہ میں مصرح ہے۔ اور میں کہتا ہوں کہ فقیر مذکور کو اختیار ہے کہ چاہے ان وجوہ میں صرف نہ کرے۔ م۔ اور اسی طرح اگر سلطان نے مال عشر کسی رباط کے واسطے کر دیا تو نہیں جائز ہے۔ اور اس میں بھی یہ حیلہ ہے، کہ فقراء کے واسطے کرے، پھر فقراء اس کو رباط کے لیے کریں۔ الذخیرہ۔

میں کہتا ہوں کہ یہ فقراء معلوم کی صورت میں کسی خاص وقت کے لیے ہوگا ورنہ ہمیشہ کے لیے یا غیر معین فقروں کی صورت میں نہیں ہو سکتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ (تذیل) ایک خاندان سیدوں یا علوی لوگوں کا، یعنی جن پر زکوٰۃ جائز نہیں ہے، ان میں مثلاً لیسہ کو تو نگر کی زکوٰۃ ہے اور والدین محتاج ہیں یا دیگر اقارب جن کا نفقہ اس پر فرض نہیں ہے۔ محتاج ہیں اور وہ زائد ثروت نہیں رکھتا ہے۔ پس چاہتا ہے کہ میرے مال زکوٰۃ سے ان کو مدد پہنچے تو حیلہ یہ ہو سکتا ہے کہ اپنی زکوٰۃ اس محلہ میں کسی فقیر کو دے پھر وہ فقیر ان لوگوں کو ہدیہ کر دے۔ لیکن اس فقیر کو یہ اختیار باقی ہوگا کہ چاہے نہ دے۔ اور اگر فقیر نے کسی کو وکیل کیا کہ میرے واسطے زکوٰۃ وصول کرے اس میں سے اس قدر مال فلاں و فلاں کو دیدے تو وکیل کو یہ اختیار حاصل ہو جائے گا، اور اس ہدیہ کا ثواب اسی فقیر کو ہوگا۔ بلکہ اب تو سید کو جائز ہے۔ م۔

فصل چہارم: روزہ میں مسئلہ ۱

ایک شخص نے متوالی ساٹھ روزہ کا التزام کیا۔ پس اس نے رجب و شعبان دونوں مہینہ روزہ میں برابر گزارے، مگر آخر میں شعبان ۲۹

کی دن کا ہوا یعنی ایک روز گھٹ گیا، اور آئندہ فرض رمضان ہے۔ حتیٰ کہ پھر اس پر متوالی دو ماہ بعد رمضان کے لازم ہوں گے تو اس میں حیلہ یہ ہے کہ اول رمضان میں رات سے مسافت سفر کی نیت کر کے صبح کو اپنے واجب روزہ کی نیت سے روزہ رکھے، اور اسی سفر کو چلا جاوے۔ حتیٰ کہ یہ روزہ اسی واجب کی طرف ہے ہوگا، اور اس پر رمضان کے واسطے ایک روزہ قضا کرنا رہے گا۔ پھر چاہے بعد یہ دن تمام ہونے کے سفر سے رجوع کرے۔ (مسئلہ عجیبہ ضروریہ) ایک مرد فقیر نے چاہا کہ اپنے باپ میت سے قضا نمازوں و روزوں کے فدیہ ادا کرے حالانکہ وہ فقیر ہے تو وہ نصف صاع گھیوں سے حاصل کر کے ایک نماز کا فدیہ کسی محتاج کو دے پھر یہ گھیوں اس سے ہبہ مانگے۔ پس جب محتاج نے اس کو ہبہ کیے تو اس کے باپ کا ایک نماز کا فدیہ ادا ہو گیا اور محتاج کو ہبہ کرنے کا ثواب ملا۔ پھر یہی گھیوں دوسری نماز کا فدیہ دے۔ اور محتاج قبضہ کرے تو وہ دوسری نماز کا فدیہ اس فعل سے ادا ہوا۔ پھر اس سے یہ گھیوں ہبہ مانگے۔ اسی طرح برابر کرتا ہے یہاں تک کہ سب نمازوں اور سب روزوں کی فدیات ادا ہو جاویں، اور محتاج کو بھی برابر حیات کثیرہ کا ثواب ملتا رہے گا۔ السراجیہ۔

واضح ہو کہ یہ بہت غنیمت مسئلہ ہے، اور اس پر بہت اہتمام سے عمل کرنا چاہیے۔ لیکن یہ احتیاط رہے کہ ہر بار صرف زبانی کلام نہ ہو کہ میں نے دیئے اور محتاج کہے کہ میں نے تجھے ہبہ کیے، بلکہ دینا ولینا تحقیقی فعل کے ساتھ ہو، اگر چہ اس میں ہاتھوں کو ذرا تکلیف ہے مگر اسی فعل ہی پر ثواب غنیمت عظیم ہے۔ کیونکہ ہبہ بدوں قبضہ کے پورا نہ ہوگا۔ اور اعمال شرعیہ میں صرف نسبت غیر پر مدار ہوتا ہے، جبکہ فعل کو بھی پورا کرے۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر آدمی لذت و تمنم کے طوع پر کھاتا اور اولاد کو کھلاتا ہے اور نیت خیر نہیں رکھتا تو کچھ ثواب نہیں ہے۔ اور اگر اللہ تعالیٰ کی طرف دل متوجہ ہو اور نفس کو اندر سے دباوے اور یہ نیت کرے کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے ان کی پرورش و راحت رسائی کرتا ہوں تو بھی حلو و لذت آئند

اس کے واسطے نعم البدل آخرت میں بھی ہو جاویں۔ ہاں یہ بے شک تجربہ ہوا کہ ایسی نیک نیت والے باوجود قدرت کے تن پروری نہیں کرتے ہیں۔ لیکن کبھی ایسے نیک نیت کو بھی لذیذ و قوی غذا کی ضرورت بوجہ کمزوری دماغ وغیرہ کے پیش آتی ہے تو دیکھو یہی لذیذ و قوی غذا وہ کھاتا ہے، اور اللہ تعالیٰ اس کو ثواب بھی جمیل عطا فرماتا ہے بخلاف بد باطن تن پرور کے جس کو آخرت کا یقین نہیں، اور تا سمجھ اپنے نفس و آغاز و انجام سے غافل ہے۔ اسی طرح حیلہ مذکورہ میں خوبی نیت و فعل طاعت پر ثواب عطا فرمایا، اور فدیہ قبول کیا۔ اور نیت خیر ایک ہی فعل میں مورث ثوابات کثیرہ ہوتی ہے، مثلاً ایک شخص مسجد میں بیٹھا اور اس نے چند امور کی نیت کی (۱) دوسری نماز کا انتظار (۲) اتنی دیر تک اعتکاف۔ (۳) ذکر خیر (۴) کوئی قرآن پڑھے گا یا حدیث تو اس کو پڑھاؤں گا (۵) مسئلہ پوچھنے والے کو بتلاؤں گا (۶) مسجد آباد کرنا۔ (۷) مسجد میں بخش آنے والے کو روکوں گا (۸) صاف کروں گا اگر ضرورت ہوگی۔ غرض کہ اللہ تعالیٰ اس کو جملہ نیات کا ثواب عطا فرما دے گا۔ اگرچہ اس کو پڑھانے و بتلانے وغیرہ کی نوبت نہ پہنچے۔ اور جس فعل کی نوبت پہنچے اس کا دس گنا ثواب علیحدہ ہے۔ ناخلفہ۔

دلیل ہو کہ جس نے بغیر ضرورت دلی حاجت کے رمضان میں اس غرض سے مسہل لیا یا سفر کیا کہ روزہ ساقط کرے تو یہ مکروہ تحریمی ہے۔ پھر اگر یہ نیت ہو کہ ضرور سال میں متفرق طور پر قضاء کروں گا تو خیر ورنہ عاصی ہے، اور اللہ تعالیٰ عالم الغیبات میں میقات سے بغیر احرام تجاوز کرنے کا حیلہ یہ ہے کہ مکہ کا قصد نہ کرے بلکہ مثلاً بستان بنی عامر وغیرہ کسی مقام خارج حرم کا قصد کرے تو احرام کی ضرورت نہیں ہے، پھر وہاں پہنچ کر اس کو بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہونے کا اختیار ہے۔ الذخیرہ۔ وقد ذکرناہ فی الحج۔

فصل ششم نکاح میں
ہندہ نے زید پر نکاح کا دعویٰ کیا، اور زید منکر ہے۔ اور ابو حنیفہ رحم کے نزدیک عورت گواہ قائم کرے، ورنہ باہمی قسم نہیں ہو سکتی، حالانکہ عورت کے گواہ نہیں ہیں اور وہ دیانت کی راہ سے دوسرے شوہر سے نکاح نہیں کر سکتی ہے۔ پس اس نے درخواست کی کہ قاضی اس کو حکم کرے کہ مجھے طلاق دیدے، لیکن اگر شوہر طلاق دے تو نکاح کا مفر ہو جاوے۔ پس حیلہ یہ ہے قاضی اس کو حکم دے کہ کہے اگر میری زوجہ ہے تو میں نے تجھے بائنی طلاق دی، قالہ الشیخ البزوری۔ الذخیرہ۔ اور اگر مرد مدعی و عورت منکر ہو، و لیکن قاضی نے بقول صاحبین، اس عورت سے قسم چاہی تو عورت کے لیے حیلہ یہ ہے کہ دوسرے شوہر سے نکاح کرے تو بعد اس کے قسم لینا بے فائدہ ہے، حتیٰ کہ بعد اس کے اگر یہ عورت مزینح طور پر اول کے لیے نکاح کا اقرار کرے تو قبول نہیں ہوتا تو قسم سے انکار کرنا ضمنی اقرار بدرجہ اولیٰ قبول نہ ہوگا۔ مسئلہ، عورت یا مرد کی زبان سے ایسا کلمہ نکل گیا یا ایسا فعل سرزد ہوا جو کلمات کفر میں شمار ہے، اور دوسرا اس سے پاک ہے حتیٰ کہ نکاح ٹوٹ جانے کا حکم باشبہ ہوا۔ اور اس نے بعد توبہ و استغفار کے نکاح کو نئے سرے باندھنا چاہا لیکن مہر جدید لازم آتا ہے تو کیا صورت ہے، کہ بلا خلاف دوسرا مہر لازم نہ آوے۔ جواب یہ حیلہ ہے کہ بدول بیان مہر کے نکاح کی تجدید کرے تو بلا خلاف کوئی مہر دیگر لازم نہ ہوگا۔ مسئلہ: زید کے غلام نے درخواست کی کہ مجھے زوجہ باندی یا آزادہ بیاہ دے، اور زید کو خطر ہوا کہ شاید بعد اس کے وہ کار متعلقہ میں سستی کرے گا۔ یا بعد اس کے اگر فروخت کی ضرورت ہو تو کوئی اس کو نہیں خریدے گا پس حیلہ یہ ہے کہ زید کہے کہ میں نے یہ باندی یا یہ آزادہ اس شرط سے تیرے نکاح میں دی کہ مجھے اس کی طلاق کا اختیار ہے جب چاہوں طلاق دے دوں، اور غلام نے قبول کیا تو مولیٰ مختار ہو جائے گا کہ جب چاہے اس کی زوجہ کو طلاق دے سکتا ہے۔ البسوط۔ اسی سے نکلا کہ اگر عورت کو خوف ہو کہ بعد نکاح کے یہ شوہر اس کو نفقہ نہیں دے گا یا کہیں

غائب ہو جائے گا۔ یا اس کے مانند امور خطرناک کا خوف ہو تو عورت اس کے ساتھ قبول نکاح میں شرط کرے کہ میں نے اس شرط سے قبول کیا کہ وجوہ خطرناک پیش ہونے کے وقت جب کبھی اور جتنی مرتبہ پیش آویں ہر بار ہمیشہ مجھے اختیار ہے کہ میں اپنے عمل یا تیرے عمل کے چار مسلمانوں کو گواہ کر کے اپنے آپ کو طلاق دے دوں۔ مگر منکر جن امور سے خوف ہے ان کے وقوع پر امر طلاق اپنے اختیار میں لے لے، اور پھر ہر بار کہہ لے۔ پس جب شوہر نے یہ امر قبول کیا تو ایسی حالت میں امر طلاق اس عورت کے اختیار میں دائمی ہو جائے گا۔ یہ مسئلہ اس زمانہ میں نہایت ضروری ہے، کیونکہ اکثر لوگ اپنی زوجات کو چھوڑ کر مفقود ہو جاتے ہیں حالانکہ عورت کے واسطے نہ فقیر ہے اور نہ کوئی حیلہ ہے اور نہ اسلامی عدل کے طریقہ پر اس کو بیت المال سے مل سکتا ہے اور نہ قاضی ہے جو شرعی طور پر بولایت حکم کر سکے۔ اور چونکہ مفقود نے طلاق نہیں دی تو یہ دوسرے شوہر سے نکاح نہیں کر سکتی ہے اور مذہب حنفیہ میں میعاد ۹۰ یا ۲۰ ہوسں وغیرہ ہے۔ حالانکہ عورت کو ۴ مہینہ دیانت سے بسر کرنا معتذر یا متعسر ہے۔ لہذا ضرورت کے وقت علماء رحم نے فتویٰ دیا کہ بمذہب امام مالک رحم بعد چار برس کے نکاح فسخ ہو سکتا ہے، حالانکہ اس میں اکثر متقدمین حنفیہ کو تردد ہوتا ہے۔ علاوہ برس چار برس تک بھی دشواری و پریشانی ظاہر ہے لہذا بہتر یہ ہے کہ مذہب حنفیہ کے موافق برابر نکاح ہی اس شرط پر کیا جاوے کہ اگر اتنی مدت تک بغیر فقہ و پتہ کے مفقود ہو تو عورت کو امر طلاق کا خود اختیار ہے۔ پس جب شوہر نے قبول کیا تو بلا تردد جب کبھی ایسا واقعہ ہو تو عورت خود اپنے آپ کو خلاص کر کے دوسرا نکاح کر سکتی ہے، اور دوسرا نکاح شعار برابر اختیار ہے اور بغیر نکاح کے رسوائی و ذلت و خواری کے ساتھ عذاب قبر و عذاب النار ہے۔ نعوذ باللہ تعالیٰ و اسأل اللہ تعالیٰ العافیہ۔ م۔ مسئلہ

عورت نے ایک مرد سے صحیح نکاح کیا اور وعدہ لیا کہ میرے شہر سے پردیس نہ لے جاوے، مگر خوف کیا کہ شاید وعدہ و قانہ کرے اور باہر لے جاوے تو حیلہ یہ کہ شوہر سے اس شرط پر نکاح کرے کہ اگر اسی شہر میں رکھے تو میں نے ہزار درم پر نثلاً نکاح قبول کیا اور اگر باہر لے جاوے تو میرے واسطے میرا پورا ہر مثل ہے اور شوہر اس کے ہر مثل کی نسبت گواہوں کے سامنے اقرار کرے کہ اس عورت کا ہر مثل دس ہزار درم ہے۔ مگر منکر اس قدر کثیر ہر مثل کا اقرار کرے جو شوہر کے اوپر گراں و دشوار معلوم ہو۔ اس حیلہ سے جب وہ باہر لے جانا چاہے تو عورت اس سے پورے ہر مثل اقراری کا مطالبہ کر سکتی ہے۔ پس اس خوف سے نہیں لے جائے گا۔

شیخ ابو علی نسفی رحم فرماتے تھے کہ یہ اس وقت کہ اقراری ہر مثل اس قدر ہونا ضرور ہے کہ محتمل ہو ورنہ باطل ہوگا۔ پھر بھی یہ حیلہ ان علماء کے نزدیک ہوگا جو شرط دوم جائز کہتے ہیں۔ محیط البسوط۔

مترجم کہتا ہے کہ ہمارے دیار میں عرف ہو گیا کہ ہر فی الحال ادا نہیں کرتے ہیں، پس اختیاراً یہ شرط کرے کہ اگر باہر لے جاوے تو اس قدر ہر مثل فی الحال ادا کرے۔ اور واضح ہو کہ نکاح کے وقوع سے پہلے لازم ہے کہ شوہر سے مجمع گواہوں کے سامنے اقرار لیا جاوے کہ اس عورت کا ہر مثل اس قدر ہے پھر شرط یہ مذکور کے ساتھ ایجاب و قبول کرے، ورنہ بعد ایجاب قبول کے شاید شوہر اقرار نہ کرے۔ م۔ پھر واضح ہو کہ اگر شوہر نے باہر لے جانا چاہا اور اقراری ہر مثل دیا تو دیانت کی راہ سے عورت کو حقیقی ہر مثل سے زائد لینا حلال نہیں ہے۔ یہ سب اس وقت کہ نکاح ہی میں اپنی احتیاط کرے۔ اور اگر نکاح بغیر شرط مذکور ہو گیا۔ پھر عورت کو خوف ہو کہ شوہر اس کو باہر لے جائے گا تو اس کا حیلہ یہ ہے کہ اپنے والد یا فرزند یا بلوغ وغیرہ کے لیے جس پر اعتماد ہو کہ قرضہ کثیر کا اقرار کر دے اور اس پر گواہ کرے کہ تم لوگ گواہ ہو کہ مجھ پر اس شخص کا اس قدر قرضہ ہے۔ اور اولیٰ یہ کہ مقررہ اس عورت کے ہاتھ ایک رومال مثلاً اس قدر مال کثیر کے عوض فروخت کرے، جس کا وہ اقرار کرتی ہے تاکہ اگر

شوہر اس سے قسم چاہے کہ تیرا اس پر یہ قرضہ ہے تو وہ قسم کھا سکے کہ میرے مال کے دم میں۔ جب عورت نے ایسا کیا پھر شوہر نے چاہا کہ اس کو پردیس لے جاوے، تو بقول ابو یوسف، قرضخواہ کو اختیار ہے کہ اس عورت مدیونہ کو باہر جانے سے مانع ہو یہاں تک کہ اس کا قرضہ ادا کرے۔ لیکن امام محمد کے نزدیک سوائے بائع کے مقررہ نہیں روک سکتا ہے۔ لہذا ایسا حیلہ جس پر سب کا اتفاق ہو چکے ہے کہ عورت مذکورہ صرف اقرار ہی قرضہ نہ رکھے، بلکہ جس پر اعتماد ہو مانند باپ و بھائی وغیرہ کے اس سے کوئی خفیہ چیز بوجہ اس قدر گراں ثمن کے خریدے یا اس کے واسطے گراں قرضہ کی کفالت کرے، اگرچہ وہ مدیون کے بغیر علم ہو تو ایسی عورت میں بائع و مکفولہ کو بالاتفاق اس عورت کو باہر جانے سے روکنے کا اختیار ہے، یہاں تک کہ اس کا قرضہ یا مال کفالت ادا کرے۔ اسی طرح اگر عورت نے کفالت کا اقرار کیا تو بھی مکفولہ بالاتفاق روک سکتا ہے۔ پس اس کے باپ و بھائی وغیرہ معتمد علیہ کو جو بائع یا مکفولہ بنا گیا ہے، اس وجہ سے روکنے کا اختیار ہوگا۔ اور حاصل یہ کہ جہاں اس نے مال اقراری کا سبب بیان کیا ہے وہاں یہ اقرار سب کے حق میں نافذ ہوگا۔ یعنی شوہر کے واسطے بھی لے جانے کا اختیار نہیں ہے گا۔ المحیط۔ زید نے ایک عورت سے نکاح کی درخواست کی، اور عورت کو یہ امر گوارا نہیں کہ میرے اقارب اولیاء اس سے واقف ہوں تو حیلہ یہ کہ عورت اپنی تزویج کا کام بھی زید کے سپرد کرے۔ پس جب زید نے اپنے دوستوں کے سامنے اپنی طرف سے اصالت اور عورت کی طرف سے دکالت ایجاب و قبول کر لیا تو یہ نکاح جائز ہوا۔ مسئلہ: زید کو یہ امر گوارا نہیں کہ گواہوں کے سامنے اس عورت کا نام بیان کرے جس سے نکاح کرتا ہے تو حیلہ یہ کہ بہر پر اتفاق کر کے اس کو حساب بہر میں کچھ مال دے یا موافقت ہو۔ اور عورت نکاح کا کام اسی کے سپرد کر دے، پھر زید نکل کر گواہوں سے کہے کہ میں نے ایک عورت سے منگنی کی اور اس قدر بہر پر وفاق کیا اور اس نے امر نکاح مجھے سپرد کر دیا، پس میں تم کو گواہ کرتا ہوں کہ میں نے اس عورت سے جس نے اس قدر بہر پر اتفاق کر کے امر نکاح میرے سپرد کیا ہے اپنے نکاح میں لیا تو نکاح منعقد ہو جائے گا جبکہ شوہر اس کا کفو ہو۔ یہ امام حنفی نے حیل میں بیان کیا ہے۔ اور مشائخ بلخ وغیرہ نے کلام کیا کہ اس قدر بیان سے عورت مذکورہ گواہوں کے نزدیک معروضہ نہیں ہوتی۔ شمس الاممہ حلوانی نے کہا کہ امام حنفی نے حرازہ و علم اور ایسے علماء سے ہے جن کی اقتداء جائز ہے۔ الذخیرہ۔

مسئلہ: زید و بکر دو بھائیوں نے ہندہ و کریمہ دو بہنوں سے اس طرح کہ زید نے ہندہ سے اور بکر نے کریمہ سے نکاح کیا۔ لیکن غلطی سے زید کے پاس کریمہ اور بکر کے پاس ہندہ بھیجی گئی۔ پس رات کی زنا کے بعد صبح کو معلوم ہوا کہ یہ غلطی واقع ہوئی ہے تو سفیان ثوری رحمہ اللہ نے فرمایا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ایسے واقعہ میں حکم دیا کہ ہر دہی کتہہ پر بہر اور ہر عورت پر عدت ہے، اور بعد عدت کے ہر عورت سے اس کا شوہر دخول کرے۔ اور یہ واقعہ کو نہ کے بعض شرفاء میں واقع ہوا تھا پس ابو حنیفہ نے جو اس وقت جوانوں میں گئے جاتے تھے، فرمایا کہ ہر بھائی کے دل میں بعد کو یہ خیال رہے گا کہ میری عورت سے میرے بھائی نے دہی کی ہے لہذا فوراً یہ اجتہاد کیا کہ ہر شوہر اپنی منکوحہ کو طلاق دیدے، اور چونکہ یہ طلاق قبل دخول ہے۔ تو عورت پر عدت واجب نہ ہوگی۔ پھر جس بھائی نے جس عورت کے ساتھ دخول کیا تھا اسی سے اس کا نکاح کر دیا اور اس کو مجلس کے علماء نے پسند کیا۔ اور یہ منجملہ مناقب ابی حنیفہ رحمہ ہے۔ کافی البیوط۔

عورت کو تین طلاقیں دیں اور حلالہ فرض ہوا۔ پھر شوہر اقل نے چاہا کہ بعد حلالہ کے اس کے ساتھ نکاح کرے، اور عورت بھی راضی ہے۔ لیکن خوف کرتی ہے کہ جس شوہر سے نکاح کرے، شاید وہ طلاق نہ دے تو ایسے شخص سے نکاح کرے جو نکاح سے پہلے کہے کہ جب میں نے تجھ سے نکاح کیا

فصل مختم طلاق میں

اور ایک بار وطی کر لی تو تجھے تین طلاق یا ایک طلاق بائنہ ہے، پس بعد وطی کے اس پر طلاق بائنہ واقع ہو جائے گی حیلہ دیگر۔ یہ کہ عورت اس مرد سے کہے کہ میں نے تجھ سے اس شرط پر نکاح کیا کہ امر طلاق میرے اختیار میں ہے، جب کبھی چاہوں گی، طلاق دوں گی تو یہی مقصود حاصل ہو جائے گا۔ مسئلہ: عورت کو حلالہ کرانے میں جاہل عورتیں و مرد عیب لگاتے ہیں۔ خصوصاً اس دیار کفرستان کے مشایخ جہالت میں یہ بہت شائع ہے حتیٰ کہ بہت سے مطلقہ ثلاثہ بغیر نکاح جدید کے عمر بھر اسی طرح حرام میں مبتلا رہتی ہیں، تو کتاب میں ابام خصاف رحمہ سے اس کا حیلہ اس طرح مذکور ہے کہ عورت اپنے معتد علیہ کو مال مہر کرے جس سے وہ ایک غلام جو بلوغ کے قریب اور عورت سے جماع پر قادر ہو، خرید کرے۔ پس یہ اس کا غلام ہو۔ پھر عورت نے غلام کے مولیٰ کی اجازت سے دو گواہوں کے رو برو اس غلام سے نکاح کرے، اور بعد جماع کے مولیٰ نے یہ غلام اسی عورت کو مہر کرے تو قبضہ ہوتے ہی نکاح ٹوٹ جائے گا۔ پس شوہر اول سے نکاح صحیح کرے۔ پھر اس غلام کو کسی اور ملک میں بھیج دے جہاں فروخت کر دیا جاوے تو اس عورت کا پردہ مخفی رہے گا۔

مترجم کہتا ہے کہ اس ملک میں یہ حیلہ اس وجہ سے نہیں ہو سکتا کہ غلام کی خرید و فروخت ممنوع ہے۔ پس میرے نزدیک حیلہ یہ ہے کہ عورت مع اپنے معتد علیہ محارم کے اجنبی شہر میں پہنچ کر کسی مرد صالح سے جو شرعی مسائل سے فی الجملہ واقف ہو، بشرطیکہ حیلہ خلاص کے نکاح کرے اپنے آپ کو طلاق دے کر واپس آدے اور بعد عدت کے نکاح کرے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ مسئلہ: عورت سے کہا، واللہ کل کعبے طلاق دوں گا۔ پھر نام ہوا اور چاہا کہ قسم بھی جھوٹ نہ ہو۔ حیلہ یہ کہ زوجہ کو کہے کہ تو ان شاء اللہ طالق ہے یا کہے کہ میں نے تجھے ہزار درہم پر طلاق دی، اور عورت اس کو قبول نہ کرے تو طلاق واقع نہ ہوگی اور قسم میں بھی جھوٹا نہ ہوگا۔ لیکن ہمارے مشائخ نے کہا کہ ظاہر الروایت میں وہ قسم میں سچا نہ ہوگا۔ الذخیرہ۔ اقول شاید اس وجہ سے کہ قسم سے ایقاع مقصود تھا، اور یہاں طلاق ہی واقع نہ ہوئی۔ اور میرے نزدیک طلاق کی تین قسمیں موافق ظاہر الروایت کے حیلہ یہ ہے کہ ایک طلاق رسمی دیدے پھر رجوع کرے۔ لیکن تین طلاقوں کی قسم میں یہ حیلہ نہیں ہو سکتا ہے اور چونکہ طلاق ایک فعل مبغوض ہے تو قسم کا کفارہ دیدے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ اسی طرح اگر قسم کھائی کہ واللہ یہ چیز فروخت کر دوں گا۔ پھر اس کو بطور بیع فاسد فروخت کیا اور قبضہ میں دیا تو قسم پوری ہوگی۔

مترجم کہتا ہے شاید ایہاں ایقاع بیع سے سچا ہو گیا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ مسئلہ: زوجہ سے کہا کہ اگر میں نے آج تجھے تین طلاقیں نہ دیں تو تجھے تین طلاقیں ہیں۔ پھر جہالت کا غصہ فرو ہوا اور نام ہو کر پریشان ہوا کہ اگر طلاقیں نہیں دیتا ہے تو یہی تین طلاقیں واقع ہوتی ہیں۔ حیلہ یہ کہ عورت کو ایک لاکھ درہم پر تین طلاقیں دے اور عورت قبول نہ کرے۔ پس قسم پوری ہوگی، اور اسی پر فتویٰ ہے۔ مسئلہ: مرد نے زوجہ کو تین طلاقیں دیں، پھر منکر ہو گیا، حالانکہ عورت اگر اس کے ساتھ رہے تو حرام کار ہوگی۔ حیلہ یہ ہے کہ عورت کو کسی اجنبی مکان میں لے جا کر چھپا دیا جاوے جہاں اس کا شوہر بھی جانا ہو، پھر اس مرد سے کہا جاوے کہ تم نے یہاں کسی عورت سے نکاح کیا ہے اور وہ انکار کرے گا۔ پھر کہا جاوے کہ اچھا قسم تو کھاؤ کہ اس مکان میں جو کوئی میری منکوحہ ہو اس تین طلاقیں ہیں، پس جب وہ قسم کھا جاوے تو یہ عورت ظاہر ہو جائے پس اس کی طلاقیں ظاہر ہو جاویں گی۔ مسئلہ: قسم کھائی کہ اگر میں اپنے باپ سے کلام کروں تو میری زوجہ کو تین طلاقیں ہیں۔ حیلہ یہ کہ اس عورت کو ایک طلاق دیدے، اور جب اس کی عدت گذر جاوے تو باپ سے کلام کرے اور اس وقت

جزا نازل ہوگی تو لغو ہو جائے گی۔ کیونکہ اس وقت کوئی زوجہ نہیں ہے۔ پھر اس عورت سے جدید نکاح کرے۔ السراجیہ۔
فصل مشتم: خلع میں۔ شوہر نے کہا کہ تجھے تین طلاقیں ہیں اگر تو نے خلع مانگا۔ اگر میں نے تجھے خلع نہ دیا۔ اور زوجہ نے

قسم کھائی کہ میری سب مملوک آزاد ہیں اگر میں نے آج رات ہونے سے پہلے تمہارے خلع نہ مانگا۔ بعد اس کے دونوں پریشان ہو کر ابوحنیفہ کے پاس آئے اور اپنا حال بیان کیا۔ پس امام نے فرمایا کہ تو اپنے شوہر سے خلع کی درخواست کر۔ پس عورت نے یہی کیا۔ پھر آپ نے زوجہ کو ارشاد فرمایا کہ تو کہہ کہ میں قبول نہیں کرتی ہوں۔ پس اس نے کہا کہ میں نہیں قبول کرتی ہوں۔ آپ نے فرمایا کہ تم دونوں شوہر و زوجہ جاؤ کہ تمہاری قسم سچی ہوگی۔ یہاں حیلہ دیگر یہ ہے کہ عورت اپنی مملوکوں وغیرہ کو جن کی قسم کھائی ہے کسی معتد علیہ کے ہاتھوں میں فروخت کر دے۔ اور رات آنے تک شوہر سے خلع نہ مانگے، تو جواز نازل ہوگی۔ لیکن ایسے حال میں کہ عورت کی ملک میں کوئی مملوک نہیں ہے۔ پھر معتد علیہ سے اپنی بیع کا اقالہ کرے۔ الحیل۔

فصل نهم قسم میں قسم کھائی کہ کوفہ میں تزوج نہیں کروں گا۔ حیلہ یہ کہ باہر جا کر تزوج کر کے کوفہ میں داخل ہو۔ مترجم کتاب ہے کہ ہمارے عرف میں متبادر یہ کہ اس شہر کی عورت سے نکاح نہیں کروں گا۔ پس یہاں وہ

اختلاف آوے گا کہ مجاز متعارف اولیٰ ہے یا حقیقت لغوی۔ پس کتاب الایمان دیکھو۔ م۔ مسئلہ: اپنی زوجہ کو بخارا میں طلاق نہ دے گا۔ حیلہ۔ بقیاس سابقہ یہ کہ باہر نکل کر طلاق دیدے۔ مسئلہ: زید سفر کو جاتا ہے، پس اس کی زوجہ نے قسم لی کہ جو باندی خریدے وہ آزاد ہے۔ یعنی بخوف آنکہ اس پر باندی بٹھا دے۔ پس حیلہ یہ کہ شوہر کہے کہ ہاں، اور اس (ہاں) کے لفظ کو کوئی گاؤں مرادے، یعنی گویا جواب میں گاؤں کا نام لیا۔ حالانکہ عورت یہ سمجھی کہ میری قسم کے جواب میں ہاں کہا ہے، تو اب باندی خریدنے سے آزاد نہ ہوگی۔ اس مسئلہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر وہ اصلی معنی میں ہاں کہتا تو قسم ہو جاتی۔ اور یہی صحیح ہے اگرچہ بعض مشائخ نے اختلاف کیا، اور کہا کہ ہاں سے قسم نہیں ہوتی جب تک تصریح نہ کرے۔ الذخیرہ۔

مسئلہ: ایسا کام کروں جو میرا سب مال صدقہ ہے۔ حیلہ یہ کہ سب مال کسی کو جس پر اعتماد ہو، مہبہ کر دے۔ پھر یہ کام کرے، پھر اپنے مال کو رجوع کرے۔ لیکن مہبہ سے رجوع مکر وہ تحریمی ہے لہذا اس سے مہبہ مانگے۔ مسئلہ: قسم کھائی کہ فلاں سے مال وصول نہ کرے گا تو حیلہ یہ کہ دوسرے کو وکیل کرے جو وصول کرے۔ اسی طرح اگر قسم اس امر پر ہو کہ وصول قرضہ فلاں کے ہاتھ سے نہ کرے گا تو اس کے وکیل سے وصول کرے۔ لیکن عیون سے معلوم ہوتا ہے کہ وکیل سے لینے میں حانت ہو جائے گا۔ بلکہ حیلہ یہ کہ کوئی معتد علیہ اس کو مدیوں کی طرف سے خود دیدے۔ پھر مدیوں اس معتد علیہ کو اس قدر مال دیدے۔ مسئلہ: بائع نے قسم کھائی کہ یہ مال دس سے کم نہ دوں گا۔ اور مشتری نے قسم کھائی کہ نو درہم سے زیادہ نہ لوں گا۔ حیلہ قیاسی یہ کہ مال مع ایک دو مال کے دس میں دے یا مشتری نو درہم یا چار پیسے یا زیادہ کے عوض لے، لیکن پورا درہم نہ دے۔ یہ قیاس ہے اور استثناء حانت ہو جائے گا۔ لیکن مشائخ نے کہا کہ اگر مشتری نے نو درہم و دو مال کے عوض خریدا، تو قیاساً استثناء حانت نہ ہوگا۔ مسئلہ: قسم کھائی کہ یہ مال فلاں کے ہاتھ کسی داموں کے عوض نہیں بیچوں گا۔ حیلہ یہ کہ مال فلاں و دیگر کے ہاتھ فروخت کرے۔ حیلہ دیگر یہ کہ یہ مال بعض کسی اسباب کے فروخت کرے۔ مسئلہ: قسم کھائی کہ خرید و فروخت نہیں کروں گا۔ دیکھا جاوے کہ یہ شخص مثل سلطان کے ہے جو اپنے ہاتھوں خرید و فروخت نہیں کرتا ہے۔ یا ایسا شخص ہے جو خود یہ کام کرتا ہے۔ پس اگر سلطان کے وکیل نے خرید و فروخت حکم سلطان کی تو سلطان حانت ہوگا اور اگر سلطان نہیں تو حانت نہ ہوگا۔ اور سوائے وکیل کے دوسرا حیلہ یہ کہ کوئی فضولی اس کے لیے خرید و فروخت کرے، اور یہ مجازت دیدے۔ مسئلہ: قسم کھائی کہ اس عورت کو نفقہ دے تو اس کو طلاق ہے۔ حیلہ یہ کہ اس کو مال مہبہ کر دے یا دامن غلہ اس کے ہاتھ ایک پیسے کو فروخت کرے یا دس روپیہ کو اس سے ایک دو مال خریدے یا مکان مہبہ کرے جس کے کرایہ سے کھاوے۔ مسئلہ: ایک جماعت نے ایک شخص کے گھر میں گھس کر اس کے اموال لے لیے اور قسم دلائی کہ ہمارے نام ظاہر

نہ کرے تو حیلہ یہ کہ اس سے کہا جاوے کہ ہم لوگوں کے نام واقاب بیان کرنے میں ان میں سے جو نام تیرے سابق کا نہ ہو اس پر نہیں کہنا اور اگر ہو تو خاموش رہنا۔ پس اس حیلہ سے نام ظاہر ہو جاوے گی۔ مسئلہ: ایک شخص سے قسم لگی کہ تو کبھی سلطان وقت سے مخالفت نہ کرے ورنہ تیرے سب مملوک آزاد اور تیری سب زوجات طائفت ہیں، حالانکہ وہ بادشاہ کے بہت سے احکام کو خلاف شرع و قانون ظلم جانتا ہے، اور ہر امر میں اطاعت کو معصیت سمجھتا ہے تو حیلہ یہ کہ بادشاہ کا لفظ پھیلی پر لکھے، اور بروقت قسم کے اسی کی جانب اشارہ کرے تو عانت نہ ہوگا۔ السراجیہ۔

فصل دہم: وقت؛ امام ابو حنیفہ رو کے قول پر وقت لازم ہو جانے کا حیلہ یہ کہ کسی حاکم کا حکم لاحق کر دیا جائے محیط **فصل یازدہم: شرکت**؛ ایک شخص کے پاس ہزار درم ہیں اور دوسرے کے پاس دو ہزار درم ہیں اور دونوں نے شرکت کی، تو ہر ایک کے واسطے بقدر اپنے راس المال کے ہوگا۔ اور اگر چاہیں کہ نفقا نصف نفع ہو تو حیلہ یہ کہ زائد ہزار درہم کا مالک اس میں سے نصف دوسرے کو قرضہ دیدے۔ مسئلہ: دو شریکوں میں سے حاضر نے شرکت توڑتی چاہی۔ در حالیکہ دوسرا غائب ہے تو یہ جائز نہیں ہے اور حیلہ یہ کہ حاضر اپنا اچھی باخط بنام غائب بھیج دے یا شرکت توڑنے کا وکیل بھیج دے۔ شمس الائمہ مخری رو نے کہا کہ یہی حیلہ ہر عقد میں جو لازم نہیں ہوتا۔ جیسے وکیل کو معزول کرنا اور مضاربت نسخ کرنا۔ محیط۔

فصل دوازدہم: خرید و فروخت میں؛ ایک شخص نے ایک مکان خریدا، اور خوف ہوا کہ شاید بائع نے اس میں کوئی بات ایسی کی ہو، جس سے یہ مکان میرے قبضہ سے استحقاق

میں لے لیا جاوے۔ پس مشتری نے اس کی مضبوطی کے لیے چاہا کہ ایسا حیلہ نکلے کہ مشتری پر مشن کا دو چند لازم آوے۔ اگر استحقاق میں لیا جاوے تو حیلہ یہ ہے کہ مشتری اس بائع کے ہاتھ سو روپیہ کو ایک کپڑا، جو ایک درہم قیمت کا ہے، فروخت کرے۔ پھر بعض ان سو روپیہ کے اور نقد دیگر سو روپیہ کے یہ مکان خریدے۔ حتیٰ کہ اگر بائع مکان نے کوئی حرکت کی ہو تو استحقاق کے وقت اس پر دو سو روپیہ لازم آوے گا اور یہ مشتری مکان کو حلال ہوگا (حیلہ بطریق دیگر) یہ کہ مکان کا خریدار بائع کے ہاتھ ہزار درہم کا دو سالہ بعض دو ہزار درہم کے فروخت کرے، پھر دو ہزار درہم کے عوض میں اس سے یہ مکان خریدے حالانکہ مکان کی قیمت ہزار درہم ہے۔ پھر بعد قبضہ کے بائع مکان کے دو ہزار درہم مشتری پر ہیں، اور مشتری کے دو ہزار درہم ہزار بائع ہیں۔ پس باہم مقاصد کر لیں۔ پھر اگر مکان مذکور میں استحقاق ثبوت ہوا، تو مشتری اپنے بائع سے دو ہزار درہم واپس لے سکتا ہے۔

فصل سیزدہم: مہر میں؛ ایک عورت نے چاہا کہ اگر وہ حالت نفاس میں مر جاوے تو اس کے شوہر کو مہر معاف ہے

اور اگر بچ رہے تو عود کرے۔ حیلہ یہ کہ اس سے کپڑا وغیرہ بعض مہر کے خریدے اور اس کو نہ دیکھے۔ پھر اگر مرے تو بیع لازم ہوگئی اور مہر ساقط ہوا، اور اگر بچ رہی تو اس کپڑے کو دیکھ کر حکم خیار الرؤیۃ واپس کرے پس مہر عود کرے گا۔ مسئلہ: عورت سے کہا کہ اگر تو نے آج مجھے مہر معاف نہ کیا تو تجھے تین طلاقیں ہیں، اور اس کے باپ نے کہا کہ اگر تو نے معاف کیا تو تیری ماں کو تین طلاقیں ہیں۔ حیلہ یہ کہ شوہر کے بعض مہر کے ایک چیز رومال میں لپیٹی ہوئی خریدے اور جب یہ دن گذر جاوے تو دیکھ کر واپس کر دے۔

فصل چہارم: طلب معاملہ؛ زید نے کبیرے سے ہزار درہم قرض مانگے، اور اس کو خیال ہوا کہ میری تجارت میں اس سے سو درہم نفع ہوتا۔ حیلہ یہ کہ زید گیارہ سو درہم کو کبیرے سے ایک چیز

خریدے پوعدہ ایک سال کے، پھر اس چیز میں خفیف نقصان کر کے بکر کے ہاتھ نو سو درم کو نقد فروخت کرے تو خصاف رونے اس کو جائز رکھا، اس واسطے کہ خریدی ہوئی چیز کو دام ادا کرنے سے پہلے کم دام پر بائع کے ہاتھ بیچنا ہمارے نزدیک نہیں جائز ہے۔ اور امام شافعی رحمہ وغیرہ کے نزدیک جائز ہے، تو ایک خفیف نقصان کے مقابلہ میں سو درم قرار دے کر جواز کا حکم دے دیا۔ حیلہ دیگر یہ ہے کہ زید یہ چیز کسی معتد علیہ باپ بیٹے وغیرہ کو ہبہ کرے، اور وہ بکر کے ہاتھ نو سو درم کو فروخت کر کے جو ثمن وصول کرے وہ زید کو ہبہ کر دے۔ المیٹ۔

فصل پانزدہم: رہن میں مسئلہ: اگر زید نے چاہا کہ اپنا نصف مکان یا نصف زمین مشترک غیر مقسوم بکر کے پاس بوض ہزار درم کے رہن کرے، حالانکہ یہ باطل ہے۔ حیلہ یہ ہے کہ بکر کے ہاتھ

ہزار درم کے عوض نصف مکان یا نصف زمین بیع کرے اس شرط پر کہ مشتری کو اس میں تین روز تک اختیار ہے، پھر وہ تین روز کے اندر بعد قبضہ کے بیع نسخ کرے۔ پس بعد نسخ کے مقبوضہ اس کے قبضہ میں اسی ثمن کے عوض مجبوس رہے گی، حتیٰ کہ اگر تلف ہو تو بوض ثمن کے تلف ہوگی، اور اگر اس میں عیب آوے تو ثمن میں سے اسی قدر ساقط ہوگا (فائدہ)۔ یہ مسئلہ دلیل ہے کہ مشتری کے اختیار شرط میں بعد نسخ کے بیع مشتری کے پاس بوض ثمن کے مجبوس ہوتی ہے یہ بوض قیمت کے اور یہی امام محمد رحمہ نے جامع کے باب القبض وغیرہ میں ذکر کیا ہے۔ اور اگر بائع کے واسطے اختیار شرط ہو تو بیع نسخ ہونے کے بعد بیع مشتری کے قبضہ میں بوض قیمت کے مجبوس ہوتی ہے جیسے نسخ سے پہلے تھی، اور اختیار روت کے والپی میں یا اختیار عیب کے والپی بحکم قاضی میں ثمن کے عوض مجبوس رہتی ہے۔ مسئلہ: زید نے بکر سے مکان یا زمین رہن لی، اور چاہا کہ مرہون سے انتفاع حاصل کرے حالانکہ یہ جائز نہیں ہے۔ حیلہ یہ ہے کہ باہمی قبضہ کے بعد مرہون اس سے انتفاع کی اجازت سے یعنی عاریت لے۔ حالانکہ رعایت لینے سے رہن کا حکم نہیں ملتا ہے۔ پس جب بکر نے عاریت دی تو نفع اٹھانا حلال ہے۔ لیکن اس حالت میں رہن کا حکم ظاہر نہ ہوگا۔ حتیٰ کہ اگر تلف ہو یا نقصان آوے تو قرضہ کے کچھ ساقط نہ ہوگا۔ بلکہ جب انتفاع سے فراغت کرے تو وہ رہن ہو جائے گی۔

فصل شانزدہم: مزارعت امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک جائز ہونے کے واسطے حیلہ یہ ہے کہ ایسے قاضی کے پاس مزارعہ کرے جو اس کو جائز جانتا ہے۔ بلکہ بیع قول میں اگر دونوں نے حکم

مقرر کیا۔ اور اس نے حکم دے دیا تو جائز ہے، اس واسطے کہ مزارعت کا جواز مجتہد فیہ ہے۔

فصل ہفتم: افعال مرہون یعنی جو مرض الموت میں ہے۔ مرہون پر بعض وارثوں کا قرضہ ہے۔ اور ہمارے اصحاب کے نزدیک اگر مرہون نے اقرار کیا تو صحیح نہیں ہے۔ حیلہ اجتماعی یہ ہے کہ مرہون

مذکور کسی اجنبی کے واسطے استعد قرضہ کا اقرار کرے جس پر دونوں کو اعتماد ہو۔ پس اجنبی مذکور وصول کرے قرضخواہ وارث کو دیدے اگر اجنبی نے کہا کہ شاید وارثوں نے قاضی کے سامنے مجھے قسم دلائی کہ قرض مرہون پر استعد قرضہ ہے تو میں کیونکر قسم کھاؤں گا۔ یعنی وارث لوگ اس خیال سے مزدور قسم لیں گے کہ شاید اس نے قرضہ مذکورہ میں سے کچھ وصول کیا ہو یا کچھ معاف کر دیا ہو تو قسم لی جاوے تاکہ مال محفوظ رہے۔ یا میت نے وصیت کے طور پر قرضہ کے پیرایہ میں تہائی سے زائد اقرار کر دیا ہو تو ایسی حالت میں اجنبی کیونکر قسم کھا سکتا ہے تو حیلہ یہ ہے تو مرہون اس اجنبی کو حکم کرے کہ وہ وارث کے ہاتھ اپنے اہل مال میں سے کوئی مال بوض اس قرضہ کے جو وارث کا مرہون پر آتا ہے فروخت کرے۔ تو جب وارث نے اس میں بیع پر قبضہ کیا تو وارث کا جو قرضہ مرہون پر تھا وہ اجنبی کے واسطے ہو جائے گا۔ قال المترجم۔ پھر لوٹی یہ کہ وارث اس مال میں کو نہ دیکھے،

یہاں تک کہ اجنبی مذکور یہ قرضہ وصول کرے۔ بعد اس کے وارث مذکور یہ چیز دیکھ کر واپس کرے تو اجنبی یہ مال اس وارث کو واپس کرے گا۔ اور واضح ہو کہ مبسوط میں یہ امر مذکور نہیں کہ قاضی ان قرضخواہوں میں سے قسم لے گا جن کے واسطے مرہین نے اقرار کیا۔ اور امام خصاف نے افادہ فرمایا کہ قاضی پر بظہر میت واجب ہے کہ وہ ان قرضخواہوں سے قسم لے، اگرچہ ورثہ مطالبہ نہ کریں۔ اگر اجنبی نے اپنا مال عین فروخت کرنا منظور کیا تو وارث خود اپنا کوئی مال عین اس کو ہبہ کر دے تاکہ بعد قبضہ کے وہ وارث کے ہاتھ بعض اس قرضہ کے جو میت پر ہے فروخت کرے۔ حیلہ دیگر یہ کہ وارث اپنے کسی مال عین کو، جس کی قیمت اسی قدر ہو جس قدر قرضہ ہے، مرہین کے ہاتھ فروخت کرے تاکہ گواہوں کے سامنے وارث مذکور کا قرضہ میت پر ثبوت ہو جاوے۔ پھر مرہین مذکور یہ چیز کسی معتد علیہ کو خفیہ ہبہ کرے۔ پھر معتد علیہ یہ چیز اس وارث کو ہبہ کر دے۔ علاوہ اسے کہا کہ بظاہر یہ حیلہ خوب ہے لیکن باطن میں یہ کیفیت ہے کہ میت پر ایک قرضہ واجب تھا اور اب اس خریدے دوسرا قرضہ واجب ہوا، حالانکہ وارث مذکور نے ایک قرضہ مذکور کیا۔ اور جب تک ترکہ پر قرضہ ہو تو وارثوں میں سے کسی کو تصفہ حلال نہیں ہے۔

مترجم کہتا ہے کہ اس کا دفعیہ تو آسان ہے کہ وارث قرضہ اول کو معاف کر دے، علاوہ ازیں جب وارثوں کو قرضہ مخفی کا حال ہی معلوم نہیں ہے تو ان کے حق میں حلت کی نفی نہیں ہوتی ہے۔ ورنہ کسی وارث کو کبھی اپنے مورث کا ترکہ حلال نہ ہو، بجز اس احتمال کے کہ شاید میت کے مال سے مخفی حق قرضہ یا غضب وغیرہ متعلق ہو جو معلوم نہیں ہے۔ ہاں یہ امر اس وارث پر لازم ہے کہ غفوکرے۔ اس واسطے کہ اس کو معلوم ہے کہ میت سے ادائیگی ممکن نہیں ہے۔ فاقہم۔ م۔ حیلہ دیگر یہ ہے کہ امام شافعی نے وغیرہ علماء کے نزدیک مرہین کا اقرار قرضہ واسطے وارث کے جائز ہے تو چاہیے کہ ایسے قاضی کے سامنے مرافعہ کرے جو اس کو جائز جانتا ہے۔ پس وہ حکم دیدے تو بالاتفاق مرہین کا اقرار صحیح ہو جائے گا۔ قال المترجم۔ یہ دلیل ہے کہ اختیارات قضاء بدولت قلعید کے مجوز ہیں۔ لیکن متاخرین نے سلطان کی طرف سے قاضی کے حق میں تقلید کی شرط صحیح رکھی، اور بھید یہ ہے کہ اصل میں فیصدہ قضاء بذمہ سلطان ہے، اور وہ قاضی کو اپنی طرف سے نائب کرنا ہے۔ پس ولایت اسی کی جانب سے مستفاد ہوتی ہے لیکن سلطان کو عامہ مسلمانوں کی طرف سے شرعاً فیصلہ کی ولایت ہے، پس وہ شرع کی طرف سے نائب ہے۔ اسی وجہ سے اس کا فیصلہ جو قطعاً خلاف شرع ہو باطل ہے اور بختیاریت میں کسی جانب قطع نہیں ہوتا۔ اور حکم واجب تو جس حکم پر قضاء نافذ کرے وہی لازم ہو جاتی ہے۔ فاقہم۔ م۔ ایک شخص نے اپنی دختر صغیرہ کے واسطے اس کے نکاح کے حق میں زیور و اسباب جہیز وغیرہ کر دیا اور ہنوز اس پر گواہ نہیں کیے تھے کہ وہ بیمار ہوا کہ آخر اسی مرض میں مر جائے گا۔ اور اس کو خوف ہوا کہ بعد میرے ورثہ دیگر اس کو نہیں دیں گے تو حیلہ یہ ہے کہ یہ زیور و اسباب کسی مرد معتد علیہ کو دیکر کے خفیہ دیدے، اور آگاہ کرے کہ اس کو محفوظ رکھے اور یہ میری فلانہ دختر کا مال ہے جب وہ بالغ ہو تو اس کو سپرد کر دے۔ لیکن یہ حیلہ صرف مال منقولات میں ہوا اور زبا گھر و باغ و زمین جو غیر منقولہ و معروف ہے تو اس کا حیلہ یہ ہے کہ کسی اجنبی معتد علیہ کو خفیہ مال دیدے جس قدر اس عقار کی قیمت ہے۔ پس اجنبی مذکور گواہوں کے سامنے یہ عقار مرہین سے مثل قیمت پر خریدے۔ لیکن یہ نام نہ کرے کہ اس کو مرہین کی دختر فلانہ کے واسطے خریدتا ہوں، اور نہ مرہین بیع میں یہ لفظ کہے بلکہ مطلق خرید فروخت کریں۔ پھر جب وہ بالغ ہو تو اس کو دیدے۔ پھر واضح ہو کہ ہمارے مشائخ نے اجنبی کے واسطے اس فعل کو حلال نہیں جانا۔ کیونکہ اس کے دوسرے وارثوں کا حق باطل ہوتا ہے۔ لیکن امام خصاف نے زیور و اسباب کی صورت میں اشارہ کیا کہ اجنبی کو حلال ہے۔

فصل ہشتم: متفرقات

زید تے چاہا کہ میری فوت شدہ نمازوں کے عوض میں اس قدر صدقہ دیا جاوے
لیکن خوف ہوا کہ درخت اس کو نافذ نہ کریں تو حیلہ یہ ہے کہ اپنی حیات و صحت
کی حالت میں کسی مرد ثقہ صالح کے ہاتھ اپنی اٹلاک میں سے کوئی چیز فروخت کرے اور سپرد کر دے، پھر اس کے ثمن
سے بری کرے۔ پھر اجنبی اس کی وفات کے بعد اس کو فروخت کر کے اس کے حکم کے موافق خیرات کرے تو یہ ان شاء
اللہ تعالیٰ جائز ہوگا۔ پھر اگر اس کو اجنبی کی طرف سے بھی خوف ہو کہ شاید وہ ایسا نہ کرے تو حیلہ یہ ہے کہ اجنبی کے ہاتھ
اس چیز کو بوجہ میں لپٹی ہوئی چیز کے جس میں کچھ عیب ہو، فروخت کرے اور لپٹی ہوئی چیز کسی عادل کے پاس رکھ
دے، اور اس کو وصیت کرے کہ اگر مرد مذکور بعد میری وصیت کے تمیل نہ کرے تو میں نے تجھے وصی کیا کہ اس وقت اس کو
دیکھ کر بوجہ عیب کے واپس کیجیو، تو چیز مذکور اس کے وارثوں کی طرف واپس آوے گی۔ مسئلہ: جب کل درخت صغیر ہوں
جن میں کوئی بالغ نہیں ہے، اور وصی نے چاہا کہ ان میں بٹوارہ کرے حالانکہ یہ جائز نہیں ہے۔ جیسے ایک صغیر کا مال دوسرے
کے ساتھ خرید و فروخت کرنا نہیں جائز ہے۔ پس حیلہ یہ ہے کہ مثلاً دو صغیر ہوں تو کسی معتمد علیہ کے ہاتھ ایک کا حصہ فروخت
کر کے اس کے ساتھ بٹوارہ کرے، پھر اس کا حصہ علیحدہ خریدے۔ یا کل ایک شخص معتمد کے ہاتھ فروخت کر کے ہر ایک کا حصہ
علیحدہ علیحدہ خرید کیا جاوے۔ مسئلہ: میت نے وصیت کی کہ میری طرف سے حج کرایا جاوے، اور بعد خرچہ کے
جو باقی رہے وہ اسی شخص کے واسطے ہے جو حج کرنے کے واسطے مامور ہو۔ پس اگر یہ شخص معین ہو تو جائز ہے۔ اور اگر وہ
شخص غیر معین ہو تو نہیں جائز ہے۔ پس حیلہ یہ ہے کہ وصی کو کہے کہ خرچہ سے باقی جس کو چاہے دیدے تو وصی جس کو
مامور کرے اسی کو دیدے، پس جائز ہوگا جیسے اصل وصیت میں کہے کہ میرا تہانی مال جس کو چاہے دیدے تو وصی مختار ہو
گا کہ جس کو چاہے دیدے۔

فصل نوزدہم: معاریض کے بیان میں

واضح ہو کہ معاریض ایسے کلام ہیں کہ متکلم نے ان سے ایک معنی مراد
لیے، حالانکہ سامع نے دوسرے معنی خیال کیے۔ پس ان کا استعمال
جبکہ دوسرے کے حق تلفی و نقصان مقصود نہ ہو، جائز ہے تاکہ خود جھوٹ بولنے سے بچ جاوے۔ اور بعض سلف
سے روایت ہے کہ معاریض کے استعمال میں کذب سے بچاؤ کی خوب گنجائش ہے۔ اور واضح ہو کہ معاریض کے واسطے
دو طریقہ ہیں، ایک یہ کہ بظاہر جس معنی کے واسطے لفظ موضوع ہے اس کے سوائے معنی مراد سے۔ بشرطیکہ یہ معنی بھی
اس کے لفظ سے محتمل ہوں۔ مثلاً کوئی کافر کسی مرد صالح کا دشمن اور ایک مرد صالح اس بزرگ کا مرید ہے۔ پس
مرید صالح اپنے بزرگ شیخ کو خفیہ لے جاتا ہے۔ اور کافر والوں نے دیکھ کر پوچھا، کہ تمہارے آگے کون ہے؟ اس
نے جواب دیا کہ مجھے راہ بتلانے والا آدمی میں نے لے لیا ہے، پس کفار خاموش رہے یہ سمجھ کر کہ کوئی رہبر لیا ہے حالانکہ
اس نے یہ مراد لی کہ میں نے اس دنیا میں راہ جنت کے واسطے ہادی لیا ہے۔ طریقہ دوم یہ کہ کلام میں شاید دامتہ وغیرہ الفاظ
ملاوے۔ حتیٰ کہ ان الفاظ سے بمنزلہ استثناء وان شاء اللہ کہنے کے حتمی ہونے سے کلام خارج ہو جاتا ہے۔ مثلاً کہا، کہ
امید ہے کہ یہ کام دو روز میں پورا کروں یا امید ہے کہ پر سول آپ کا قرضہ ادا کروں جیسے ان شاء اللہ تعالیٰ ادا کروں گا۔ اور
معاریز کا استعمال جائز ہونے پر دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے عدت والی عورت سے صریح منگنی کا وعدہ دینا منع کیا۔
لیکن تعریض کلام کی اجازت دی بابتہا کہ عورت سے کہے کہ تم تو ماشاء اللہ حسینہ جمید ہو، تمہاری خواہش کون نہیں کرتا ہے
چنانچہ تعریض میں روایت ہے۔ اور حضرت ابراہیم نخعی رو تابعی رحمہ اللہ تعالیٰ سے روایت ہے کہ جب استراحت کے لیے

گھر میں جاتے تو خادم سے کہتے کہ جب کوئی آوے اور دریافت کرے تو کہو کہ شیخ یہاں نہیں ہے اور وہ جگہ مراد لیمپو جہاں تو کھڑا ہے یعنی یہاں جہاں میں کھڑا ہوں شیخ نہیں ہے۔

اور نیز روایت ہے کہ جب کسی سے ملاقات کرنا منظور نہ ہوتا تو کوٹھے و تکیہ وغیرہ پر چڑھ جاتے اور خادم سے کہتے کہ تو یوں کہہ دے کہ شیخ سوار ہو گیا۔ پس وہ شخص سمجھتا کہ شیخ کسی ضرورت سے سوار ہو کر باہر چلے گئے ہیں۔ اور نیز روایت ہے کہ جب کوئی شخص ایسی چیز مستعار مانگتا جس کے دینے میں کچھ حرج ہے تو اپنا ہاتھ زمین وغیرہ پر رکھ لیتی اور اس سے کہتی کہ یہ چیز تو اس وقت میں یہاں نہیں ہے، پس وہ سمجھتا کہ شیخ کے مکان میں نہیں ہے، الذخیرہ۔ اور ان سب روایات میں معنی ایسی ہی صورت میں ہے کہ جس سے غیر کا کچھ حق متعلق نہیں ہے، کیونکہ استراحت چھوڑ کر کلفت اٹھانا اور مشکلات کی نماز میں خلل پیدا کرنا یا جس سے ملاقات کرنے میں اوقات میں خلل ہوگا کچھ ملاقات لازمی نہیں ہے اور مستعار چیز دینا شرح میں مندوب ہے، چنانچہ قولہ تعالیٰ، یُنْعَمُونَ الْمَاعُونِ کی یہی تفسیر آئی کہ برتاؤ کی چیز مانگے نہیں دیتا ہے لیکن یہ بھی کہ اپنی ضرورت میں حرج نہ ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔

کتاب الفرائض

یہ کتاب فرائض یعنی تبرکات و حقوق کے بیان میں ہے۔

اس علم کی فضیلت میں اور تاکیدیہ علم و تعلیم میں احادیث میں مانند حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کہ فرائض سیکھو کہ وہ نصف علم ہیں۔ (۱) رواہ ابن ماجہ والدارقطنی والحاکم۔ حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ کہ فرائض سیکھو اور لوگوں کو سکھلاؤ کہ میں مرد مقبوض ہوں۔ رواہ احمد والنسائی والحاکم۔ حدیث افرغم زید یعنی تم میں زید بن ثابت رضی اللہ عنہ سے زیادہ فرائض جانتے والا ہے (۲) رواہ احمد والترمذی والنسائی وابن ماجہ وابن حبان۔ (۳) اس علم سے ترکہ میں سے ہر ایک کے حقوق بذریعہ حساب و اصول کے معلوم ہوتے ہیں۔ اور اس میں ارکان میں مورث و مال ترکہ و وارث بشرطیکہ مورث مرے اور وارث درحقیقت زندہ ہو یا حمل کے مانند تقدیراً ہو اور وجہ میراث معلوم ہو۔ اور بعض موانع سے میراث نہیں ملتی ہے جن کا بیان آوے گا ان شاء اللہ تعالیٰ۔

واضح ہو کہ لغت میں فرض وہ جو قطعی دلیل سے ثبوت ہو اور اس کتاب فقہ کو فرائض اس واسطے کہتے ہیں کہ غالب اس میں وہ سہام ہیں جو اللہ تعالیٰ کی تقدیر سے مقطوع مبین بدلیل قطعی ثابت ہیں۔ پس معنی لنوی و شرعی دونوں کو شامل ہے۔ الاختیار۔ اور تحت میں ارث بمعنی بقا ہے۔ اور شرع میں ایک کا مال دوسرے کی طرف بطور خلافت منتقل ہونا ارث ہے۔ خزانة المفتیین۔

حقوق یہاں پانچ ہیں: (۱) میت کے واسطے، اور وہ تجہیز و تکفین ہے۔ (۲) میت کے ذمہ ہے، اور وہ قرضہ مطلق ہے۔ (۳) ذمہ نہیں اور وہ کسی مال عین سے متعلق ہو۔ (۴) جیسے میت نے کوئی مال رہن کیا جس سے مرثیہ کا حق متعلق ہے یا اس کے غلام نے کسی پر جرم کیا جس سے ولی جنابت کا حق متعلق ہے تو یہ حق بہ نسبت حق میت یعنی تجہیز کے مقدم ہے۔ خزانة المفتیین۔ جیسے مازوں مدیون و مبیع محسوس ثمن یعنی میت کی خریدی ہوئی چیز جس کو بائع نے ثمن کے عوض روک لیا اور ایفاد مستاجر ہو۔ (۵) میت کے لیے یا میت پر نہیں، بلکہ اگر وہ اختیاری میت

ہے تو وصیت ہے۔ اور یہی چہارم ہے۔ (۵) غیر اختیاری میت، اور وہ میراث ہے۔ د۔ اور صبح یہ کہ ارث کا تعلق بعد موت مورث کے ہوتا ہے۔ (شرح الوہیانیہ) حقوق مقدمہ کے بعد ترکہ سے صرف چار ہی حقوق متعلق ہوتے ہیں۔ تجہیز و تدفین اور۔ قرضہ و وصیت و میراث۔ پس اول اس کی تجہیز و تدفین کی جاوے۔ اور بطور معرفت اس میں صرف کیا جاوے۔ محیط۔ کفن ایسے کپڑے میں دیا جاوے جسے زندگی میں حلال لباس سے پہنتا تھا، مگر مقدار ترکہ کا لحاظ کر لیا جاوے اور اس میں اسراف و کمی نہ کی جاوے۔ الاختیار۔

صود السراج میں ہے کہ تین کپڑے مسنون ہیں، اس سے زیادہ اسراف ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ خنثی کے کفن میں ہدایہ سے معلوم ہوا کہ زیادہ کرنے میں مضائقہ نہیں ہے اور یہی اذوق ہے۔ ہاں قیمت میں توسط چاہیے۔ اور ان سب میں مقدار ترکہ کا لحاظ ضروری ہے اور اس سے معلوم ہوا کہ تجہیز و تدفین و ادائے دیون و صایا کے بعد جو کچھ رہے وہ ارث ہے۔ لیکن تجہیز و تدفین و دیون، جو بمعنی وصیت نہ ہوں وہ کل مال ترکہ سے معتبر ہوتے ہیں۔ اور وصیت یا قرضہ جو بمعنی وصیت ہو وہ بیٹائی سے معتبر ہے۔ چنانچہ کتاب الوصایا میں گذرا۔ م۔ اور اگر کفن نعت ہوا تو میت کے بدن پاشیدہ ہونے سے پہلے بار بار اس کو کل مال سے کفن دیا جاوے۔ ورنہ ایک کپڑے میں لپیٹ کر دفن کیا جاوے جو ترکہ سے ہوگا۔ مثلاً کفن آیا اور چوری کیا پھر آیا اور چوری کیا یا میت کو کفن کر دفن کیا اور کفن چور نے نکالی کر باہر ڈال دیا اور کفن لے گیا۔ پھر ترکہ سے کفن دے کر دفن کیا اور یہی ہوا۔ تو ہر بار کل ترکہ سے کفن دیا جاوے۔ اور اگر بدن پاشیدہ ہو گیا ہو تو ترکہ سے ایک کپڑے میں لپیٹ کر دفن کریں۔ اور اگر قبر میں ہو تو کچھ لازم نہیں ہے۔ اور اگر تقسیم ترکہ ہو چکی ہو۔ اس وقت معلوم ہوا تو بقدر تکفین کے وارثوں سے حصہ رسد واپس لیا جاوے۔ ط۔ د۔ پھر اس کے قرضہ مقدم کیے جاویں، یعنی بعد تجہیز و تدفین کے اس کے قرضوں کا ادا کرنا وصیت و میراث پر مقدم ہے۔ اور واضح ہو کہ قرضے یا کل حالت صحت کے ہوں گے یا کل حالت مرض کے ہوں گے اور ان دونوں صورتوں میں کل برابر ہیں، یعنی بعض کو بعض پر تقدیم نہ ہوگی بلکہ سب قرض خواہوں کو برابر ادا کیا جاوے یا بعض حالت صحت کے اور بعض حالت مرض کے ہوں گے۔ اور اس صورت میں دیکھا جاوے کہ مرض کے دیون گواہی ثابت ہیں یا صرف مرین کے اقرار ہی ہیں۔ پس اگر دیون قرض کل یا بعض گواہی و معائنہ ثابت ہوں تو قرضہ صحت اور یہ قرضہ گواہی دونوں برابر ہیں۔ اور اگر صرف مرین کے اقرار سے ثابت ہوں تو قرضہ صحت مقدم ہوں گے۔ محیط۔ اور واضح ہو کہ حق ادا لازم ہونے میں قرضہ صحت و اقراری سب برابر ہیں۔ اور اس تقدیم کا مفاد یہ ہے کہ مثلاً ایک شخص پر قرضہ صحت دو ہزار درم ہے اور قرضہ اقراری ایک ہزار درم ہے اور ترکہ صرف دو ہزار درم بعد تجہیز و تدفین کے باقی رہا تو قرضہ صحت دیا جاوے گا اور اگر وہ پہلے ادا کر دیا جائے گا اور کچھ باقی نہیں رہا تو اقراری قرضہ محروم ہوں گے۔ اور اگر ترکہ تین ہزار درم ہو تو پہلے دو ہزار درم ادا کرنے کے بعد باقی ہزار درم ان اقراری قرضہ خواہوں کو ادا کر دیئے جاویں گے، بشرطیکہ ورثہ اجازت دیں۔ اس واسطے کہ حالت مرض میں مال سے وارثوں کا حق متعلق ہو چکا، اور اقرار مذکور صرف مرین پر حجت ہے تو وارثوں کے حق میں ظاہر نہ ہوگا۔ لہذا اگر وارثوں نے اجازت نہ دی تو یہ بمنزلہ وصیت ہے کہ میت کی تہائی سے دیا جائے گا، حتیٰ کہ مثال مذکور میں صرف ہزار درم کی تہائی سے پہلوگ حصہ رسد پاویں، جبکہ وصیت دیگر نہ ہو، اور اگر دس مرتب موصی نہ ہو، تو اس کا بیان کتاب الوصیہ میں گذرا۔ اور اس سے ظاہر ہوا کہ قرضہ اقراری بھی بمعنی وصیت ہو جاتا ہے تو یہ بھی وصایا میں شامل کیا جائے گا۔ م۔ پھر تجہیز و تدفین و ادائے دیون کے بعد جو کچھ باقی رہا اس کی تہائی سے میت کی وصیتیں نافذ کی جاویں گی۔ لیکن اگر وارثوں نے تہائی سے زائد میں اجازت دی تو زائد سے نافذ کی جاویں۔ القاتار خانیہ۔ وغیرہ۔ لیکن وارثوں کی اجازت اس وقت

معتبر ہوگی کہ ان کو اجازت کی لیاقت ہو۔ حتیٰ کہ صغیر تینوں کے حق میں اجازت کے کچھ معنی نہیں ہیں۔ اور ولی یا وصی کو ان کی طرف سے اجازت کا اختیار اس وجہ سے نہیں کہ ان کو نظری ولایت ہوتی ہے۔ تو جس امر میں بھری کی نظر ظاہر نہ ہو وہ جائز نہیں ہے، پھر بائع وارثوں میں سے جس نے اجازت دی اس کے حق میں نفاذ معتبر ہے، کیونکہ وہ اپنے حق میں خود مختار ہے۔

مسئلہ: ایک شخص مرا اور اس کے وارثوں میں صغیر و کبیر ہیں اور اس نے نقد و جائیداد وغیر منقولہ چھوڑی پس بالفوں نے موافق رسم معروف کے مال نقد کو بعد تجہیز و تکفین و ادائے دیون کے میت کے سوم و دسویں و بیسویں میں صرف کیا۔ اور بعد ازاں چہلم کے لیے اس کی کوئی جائیداد فروخت کی یا رہن مقبوضہ کیا جس کا نفع تا ادائے قرض مرہن کے واسطے ہے یا بکفایت جائیداد سودی روپیہ لیا کیونکہ قرض حسنہ ملنے کی کوئی امید نہیں ہے اور وہ اس کو ضروری کام سمجھتے ہیں کہ برادری کو کھانا چالیسویں کا تقسیم کیا جاوے ورنہ بدنامی و رسوائی ہوگی۔ ان امور میں کیا حکم ہے۔ جواب یہ کہ بالفوں نے سوم و دہم و بیسویں میں جو کچھ خرچ کیا اس میں سے حصہ صغار کے ضامن ہیں کہ قیامت میں ان کے حقوق کا مواخذہ ہوگا۔ اور جب انہوں نے رسم و بدنامی کی بدبختی سے یہ مال برادری کے آنے والیوں اور رونے والیوں پر صرف کیا تو اضاغت مال و معصیت نوحہ میں صرف کرنے کے گنہگار ہیں۔ پھر چہلم کے واسطے جو جائیداد رہن کی بوجہ حصہ صغار کے رہن میں غصب ہے بشرطیکہ غفار کا غصب متحقق ہو اور مرہن غاصب ہے ورنہ مال غیر کو بدوں اس کی اجازت کے رہن کرنے کا مسئلہ متعلق ہے اور رہن باطل ہے، اور مرہن نے جو کچھ منافع حاصل کیے وہ اس پر بقول اول بطور غاصب الغاصب کے ہیں، اور بقول دوم حرام ہیں بقدر حصہ صغار و کبار دونوں کے کیونکہ رہن فقط و شاققت ہے اور حیلہ صرت مستغار میں منافع کاسے، حالانکہ یہاں صغار سے اجازت باطل ہے۔ اور بکفالت جائیداد سودی روپیہ لینا درحقیقت بکفالت باطل ہے لیکن رہن ہے بشرطیکہ قبضہ ہو، ورنہ رہن باطل ہے اور سود دینا بلا خلاف یہاں حرام ہے اور بالغین مع مرہن کے صغار کے واسطے عاقبت میں ضامن ہیں۔ اور جو کچھ مال لے کر ان لوگوں نے صرف کیا وہ اسراف انخوان الشیاطین ہیں اور معصیت کا عذاب ہوگا اگر بغیر توبہ مرے۔ اور اس بدبختی کی وجہ سے جب سوائے عذاب کے کچھ ثواب نہیں تو وہ میت کو کچھ ثواب نہیں پہنچا سکتے ہیں جبکہ ان کا فعل خود معصیت عذاب ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔

بالجملہ حیب تہائی سے زائد میں وارثوں کی اجازت معتبرہ ہو تو زائد سے نفاذ وصیت جائز ہے۔ م۔ پھر اس کے بعد جو باقی رہے وہ وارثوں میں موافق فرائض الہی عزوجل کے تقسیم ہوگا۔ التا تارخانیہ۔ پس وصیت کا نفاذ کرنا میراث کی تقسیم سے مقدم کیا۔ م۔ اور یہ تقدیم ایسی وصیت میں ہے کہ جو کسی معین چیز کی وصیت ہو۔ التا تارخانیہ۔ مثلاً میت نے وصیت کی کہ میرا یہ مکان زید کے واسطے وصیت ہے۔ پھر بعد تجہیز و تکفین و ادائے دیون کے جو ترکہ بچا اس کی تہائی دیکھی جاوے پس اگر اس میں سے یہ مکان برآمد ہو تو زید کو دیا جاوے۔ اور اگر تہائی سے زائد ہو اور وارثوں کو لیاقت معتبرہ سے اجازت دے تو دیا جاوے۔ پھر میراث تقسیم ہو۔ اور اگر تہائی اس مکان کو دے کر باقی رہے تو وہ بھی وارثوں کی میراث میں شامل ہے پس وصیت اس وقت مقدم ہوئی کہ معین چیز کی وصیت تھی۔ م۔ اور اگر وصیت شائع ہو (اسی کو وصیت مرسلہ کہتے ہیں)، یعنی میراث تہائی مال یا چوتھائی مال زید کو دیا جاوے یا فقرا میں تقسیم ہو تو ایسی وصیت کو میراث پر مقدم نہیں کیا جائے گا۔ بلکہ وصی لہ بھی وارثوں کے ساتھ حصہ دار ہوگا۔ پس ترکہ کی زیادتی سے اس کے حصہ میں بھی زیادتی ہوگی، اور کمی سے اس کے حق میں بھی کمی ہوگی۔ التا تارخانیہ۔ م۔ اور در مختار میں یہی حکم اختیار شرح المختار سے نقل کر کے لکھا کہ صحیح یہ کہ وصیت مطلقہ بھی میراث سے مقدم ہے۔ انتہی۔

مترجم کتاب ہے کہ دونوں قولوں میں فرق یہ ہوگا کہ مقدم کرنے میں موصی لہ کو بعد تجہیز و تکفین و ادائے دیون کے باقی مال کی تہائی مل جائے گی، پھر وارثوں کے سہام پورے نہ پڑیں تو انہیں میں کمی ہوگی اور وارثوں کے مشارک کرنے میں اس کو بھی حصہ رسد کی بروا منت کرنا ہوگی۔ مثلاً میرت عورت نے لڑکی و شوہر و باپ چھوڑا، اور ہندہ کے لیے تہائی کی وصیت کی، اور فرض کرو کہ بعد تجہیز و دیون کے - ۱۲۔ اشرافیاں باقی ہیں تو تقدیم وصیت میں ہندہ کو چار اشرافیاں ملیں۔ اور شرکت کے قول پر لڑکی کا نصف، اور شوہر کا چہارم و باپ کا چھٹا اور ہندہ کا تہائی ہے۔ پس ۳ سے یہ حصص نکالے جاویں کہ ۶۔ دختر - ۳۔ شوہر - ۲۔ باپ - ۲۔ ہندہ - یہ سب ملا کر ۱۵ ہوتے ہیں۔ حالانکہ صرف ۱۲ اشرافیاں ہیں تو ۱۲ اشرافیوں کے ۱۵ ٹکڑے کر کے ہر ایک کو دیے جاویں۔ پس ہندہ کے حق میں بھی چار اشرافیوں سے کم آویں گی۔ اور اس قول کی وجہ یہ کہ جب وصیت معین نہیں تو ترکہ کے حصہ داروں کی طرح موصی لہ بھی تہائی کا حصہ دار ہے، اور یہ تقسیم ترکہ سے معلوم ہوگا، تو وہ ان کا شریک ہوا۔ اور قول تقدیم کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حصص وارثوں کو بعد وصیت و دین کے قرار دیا تو پہلے وصیت نکال دی جائے اور جب وہ تہائی سے زائد نہیں ہے تو میرت کا حق ہے پس نکالنا واجب ہے اور یہی منصوص صریح ہے، م۔ فائیک - حقوق الہی عزوجل بھی دیون میں مثلاً اس پر زکوٰۃ باقی ہے یا نماز و روزے کے کفارت ہیں۔ لیکن ہندہ کی جانب سے اس کا کوئی مطالبہ کرنے والا نہیں ہے۔ لہذا اگر میرت نے وصیت کی ہو کہ یہ لدا کیے جاویں تو تہائی سے نفاذ واجب ہے۔ مگر آنکہ زائد سے ورثہ کی اجازت ہو۔ اور اگر وصیت نہ کی تو کچھ واجب نہیں ہے۔ ت۔ د۔ وغیرہ۔ اب صرف وارثوں کے ترکہ ارث کا بیان رہا مع موانع ارث کے۔ (الموانع) چار چیزیں ارث سے مانع ہیں۔ مانع اول، یہ کہ رقیق ہو مثلاً غیر کی باندی سے نکاح کیا، اور یہ شرط نہیں کی کہ اولاد آزاد ہوگی، تو جو لڑکا یا لڑکی ہوئی وہ بھی مثل ماں کے غیر کی مملوک ہے حتیٰ کہ جب باپ مر اس وقت تک یہ اولاد آزاد نہیں ہوئی تو وارث نہ ہوگی۔ اور اگر تقویراً حصہ نصف چہارم وغیرہ آزاد ہوا تو بھی امام ابوحنیفہ کے نزدیک وارث نہ ہوگی اور صاحبین کے نزدیک جزو آزاد ہونے سے کل آزاد ہو جانا ہے تو وارث ہوگا۔ اور اگر غیر کی باندی سے زنا کیا نوز بالہ منہا، تو یہ لڑکا اگر آزاد ہو جاوے تو بھی وارث نہ ہوگا جیسے آزادہ سے زنا سے پیدا ہوا اگرچہ نطفہ میں وہ اسی کا نطفہ ہے، حتیٰ کہ نکاح کی حرمت متعلق ہوگی۔ اور اگر منکوحہ کی اولاد اس کی موت کے وقت آزاد ہو چکی ہو تو وارث ہے۔ و فی الہندیہ اور مدبرہ و مکاتب و ائم و لدھی وارث نہیں ہے۔ التبین۔ راہن تنگ دست کے اعتناق میں جو کمائی کرے مرتب کو ادا کرتا ہو وہ وارث و مورث ہوتا ہے۔ الکافی۔ مانع دوم، یہ کہ قاتل ہو۔ حتیٰ کہ جس شخص نے اپنے مورث کو قتل کیا، تو یہ میراث سے بھی محروم ہوگا۔ لیکن قتل وہ معتبر ہے جو اس کے ذاتی فعل سے واقع ہوا ہو اگرچہ خطا سے ہو، حتیٰ کہ سوتے میں اس پر گرا کہ وہ مر گیا۔ البسوط۔ ۵۔ برخلاف اس کے اگر یہ سبب ہو تو محروم نہ ہوگا۔ مثلاً اس نے وہ میں پتھر ڈالا، اور اتفاق سے اس کا مورث ہی اس سے ٹھوکر کھا کر مر گیا تو یہ محروم الارث نہ ہوگا۔ اور اگر عمداً باپ نے بیٹے کو قتل کیا تو نفاص بوجہ اخرام پدری کے ساقط ہے لیکن باپ اس کی میراث سے محروم ہوگا۔ کیونکہ اس نے اپنے مورث کو ناحق قتل کیا۔ م۔ اگر مقتول سے پہلے قاتل مر گیا تو مقتول بالاجماع اس کا وارث ہوگا۔ وہ مثلاً زید نے اپنے بھائی کو زخمی کیا اور وہ بستر سے لگ گیا، اور وہ ہنوز مرا نہیں تھا کہ زید ہینہ کر کے مر گیا پھر زخمی مرا حالانکہ زید کی میراث اس کے زخمی بھائی کو پہنچتی ہے، مثلاً سوائے اس کے زید کا کوئی عصبہ وارث نہیں ہے تو زید کی میراث سے اس کے واسطے عصبہ کا حصہ ہوگا۔ پھر زخمی مقتول نے جو کچھ مال چھوڑا مع اس حصہ میراث کے وہ اس کے وارثوں کے واسطے میراث ہے۔ م۔ مانع سوم، یہ کہ وارث و مورث کے درمیان ملت کا اختلاف ہو۔ یعنی توحید

وشرک کا اختلاف ہو۔ مثلاً ایک مسلمان ہے اور دوسرا یہودی نصرانی مجوسی ہندو وغیرہ ہے، پس مسلمان کسی مشرک کا وارث نہ ہوگا اسی واسطے حضرت علی رضی اللہ عنہ وجعفر رضی اللہ عنہ نے ابوطالب اپنے باپ کی میراث نہیں پائی، بلکہ عقیل نے جو اس وقت تک مشرک پر تھے وارث ہوئے۔ چنانچہ حدیث صحیحین دھل ترک لنا عقیل الحدیث اس کا بیان ہے۔ اور اسی طرح مشرک بھی کسی مسلمان کا وارث نہ ہوگا، مثلاً بیٹا مسلمان ما اور اس کا باپ مشرک ہے تو وہ میراث نہیں پائے گا۔ واضح ہو کہ اگر اسلام لایا اور مال کمایا پھر نعوز باللہ مرتد ہو گیا دیگر مال کمایا پھر مر یا قتل کیا گیا اور اس کے وارثوں میں بعض مسلمان اور بعض مشرک ہیں تو مسلمانوں کو اس مال کی میراث ملے گی جو اس نے حالت اسلام میں کمایا تھا اور مشرکوں کو حالت مشرک کی۔ کیونکہ وہ جس وقت سے مرتد ہوا اسی وقت سے بعد زندہ ہونے کے مردہ ہو گیا لیکن ابھی تحقیق معلوم نہیں، حتیٰ کہ اگر پھر وہ مسلمان ہو جاوے تو زندہ ہو جاوے۔ اور حیب وہ دار الحرب میں مل گیا یا قتل کیا گیا یا مر گیا تو اس کا مردہ ہونا محقق ہو گیا۔ پس جو اس نے اس وقت تک کمایا تھا وہ مسلمان وارثوں کی میراث ہے۔ (مسئلہ) ملت اسلامیہ میں سے بعض فرقہ جین کے واسطے کفر کا حکم ہوا وہ مرتد کے حکم میں ہیں۔ کمانی وصنیۃ الہدایہ۔ حدیث اسامہ رضی اللہ عنہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ وارث نہ ہوگا مسلمان کسی کافر کا اور نہ کافر کسی مسلمان کا۔ رواہ البخاری و مسلم۔ حدیث عبد اللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ مرفوعاً دو ملتوں والے باہم کچھ وارث نہ ہوں گے۔ (رواہ احمد والنسائی وغیرہما) اور حدیث عبد اللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ مرفوعاً کہ قاتل کے واسطے میراث نہیں ہے۔ (رواہ النسائی ورواہ الدرر القطعی من حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما) و رواہ الترمذی وابن ماجہ من حدیث ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ بخوہ۔ اور عبد الرزاق نے حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے کسی کو قتل کیا تو وہ قاتل اس کا وارث نہ ہوگا اگرچہ مقتول کا اس کے سوائے کوئی وارث نہ ہو۔ اور اسی پر اجماع منعقد ہے لیکن واضح ہو کہ قتل میں شرط ہے کہ قاتل کا فعل حرام ہو۔ پس اگر طفل یا مجنون یا مسقوہ یا سہم یا موسوس نے قتل کیا تو وہ مقتول مورث کی میراث سے محروم نہ ہوگا۔ اس واسطے کہ محرمی تو فعل حرام کی سزا ہے، اور ان لوگوں کا فعل بوجہ مکلف نہ ہونے کے حرام سے متصف نہیں ہوتا ہے۔ اگر امام المسلمین سے ایک قوم مسلم باعنی ہو کر لڑی تو ان میں باہمی قتل واقع ہونے سے تفصیل و اختلاف ہے جو سیر میں مذکور ہوا۔ اختیار اور راجع یہ کہ عادل نے باعنی کو جس حالت میں قتل کرنا مقرر ہے قتل کیا تو محروم نہ ہوگا اور باعنی نے عادل کو قتل کیا تو وہ مفصل کتاب السیر میں مذکور ہے۔ م۔ باپ نے اگر فرزند کا ختنہ کیا یا قرعہ چیرا دیا تو اس کے اور وہ ما تو باپ محروم نہ ہوگا۔ اور اگر ادب کے لیے مارا کہ ناگاہ وہ مر گیا تو امام رح کے نزدیک دیت کا ضامن و میراث سے محروم ہے، اور صاحبین کے نزدیک کچھ ضامن نہیں اور محروم نہیں ہے۔ المبسوط۔ اور اگر باپ کی اجازت سے معلم نے مارا کہ وہ مر گیا تو بالاتفاق باپ کچھ ضامن یا محروم نہیں ہے۔ المبسوط۔ کافروں کی ملتیں مختلفہ مانند یہودی و نصرانی و مجوسی دہت پرست کے تو ان کا اختلاف باہمی تواریث سے مانع نہیں ہے۔ حتیٰ کہ یہودی و نصرانی میں باہم تواریث جاری ہوتا ہے۔ البتین۔ اگر دار الحرب میں کوئی مسلمان جا کر مرے تو دارالاسلام میں جو اس کا بیٹا مسلمان موجود ہے وہ وارث ہوگا۔ الکافی۔ مانع چہارم۔ یہ کہ دارین مختلف ہوں۔ جیسے دارالاسلام و دار الحرب، اور یہ اختلاف بذریعہ لشکر و سلطنت کے ہوتا ہے کیونکہ ان دونوں میں باہم عصمت منقطع ہوتی ہے۔ پس اگر دار الحرب میں حربی مرا، اور دارالاسلام میں اس کا باپ یا بیٹا ذمی موجود ہے تو وارث نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر دارالاسلام میں ذمی مرا تو دار الحرب میں جو اس کا باپ یا بیٹا ہے وارث نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر حربی امان سے کر یہاں آیا اور مر گیا تو یہاں جو اس کا وارث ذمی ہے وہ وارث نہ ہوگا، بلکہ جو کچھ اس نے چھوڑا وہ اس کے ملک کو بھیج دیا جائے گا۔ اور

اگر یہاں ذمی مرگیا جس کا یہاں کوئی وارث نہیں، حالانکہ دارالہرب میں اس کے وارث ہیں تو ذمی کا ترکہ میت المال میں رہے گا۔ الکلانی۔ پھر جب ان چاروں امور میں سے کوئی امر مانع نہ ہو اور استحقاق ارث کا سبب موجود ہو تو بتدریج سبب باہم میراث بیماری ہوگی۔ م۔ اور استحقاق ارث کے لیے تین باتوں میں کوئی بات ہونا چاہیے۔ اولے نسب یعنی قرابت۔ دوم سبب یعنی زوجہ و شوہر ہونا۔ سوم دلاء خواہ دلائل عتق ہو یا دلائل موات ہو۔ البتدیین۔ دلائل عتق، مثلاً زید نے کاغذ غلام آزاد کیا تو خود مختار ہو گیا۔ لیکن اس کی دلاء ہمیشہ زید کے واسطے داس کے عصبیات کے واسطے رہے گی، اور ان میں آزاد کرنے والا اس کا قائم مقام بنام اعلیٰ کہلاتا ہے۔ اور آزاد شدہ کو اسفل کہتے ہیں۔ اور اسی طرح کلونے جو غلام آزاد کیا مثلاً بدھو تو اس کی دلاء بھی بواسطہ کلونے زید کی طرف منتقل ہوگی۔ اور اگر کلونے خالد کی باندگی سے نکاح کیا اور اولاد ہوئی جو خالد کی سلوک سے تو اولاد کی دلاء بھی خالد کی طرف ہے۔ پھر جب یہ اولاد آزاد ہو جاوے یا کلونے نکاح میں شرط کی ہو کہ اولاد آزاد ہوگی تو اولاد کی دلاء بھی بواسطہ کلونے زید کی طرف پہنچ آوے گی۔ اور موالات کی صورت یہ کہ ایک مشرک کلونامی زید کے ہاتھ پر مسلمان ہوا اور وہ سب مسلمانوں کا بھائی ہو گیا۔ لیکن تنہائی سے اس نے چاہا کہ کسی مسلمان سے موالات کرے۔ پس اگر اس نے زید ہی کو پسند کیا اور موالات کی پھر للو بغیر اولاد وارث کے مراد زید ہی اس کا وارث ہوگا۔ م۔ دلاء عتق و دلاء موالات دونوں میں صرف اعلیٰ اپنی اسفل کا وارث ہوتا ہے، اور اسفل اس کا وارث نہیں ہوتا ہے۔ لیکن اگر دلاء موالات میں اعلیٰ نے شرط کی ہو کہ جب میں لا وارث مروں تو میرا وارث ہے تو اس صورت میں اسفل بھی وارث ہوگا۔ خزانة المفتیین۔ پھر واضح ہو کہ قرابت یا زوجیت یا دلاء کے سبب سے صرف وارث ہوتا ہے، لیکن میراث پانے کے واسطے یہ شرط ہے کہ اس سے اعلیٰ وارث اس کو محروم نہ کرے، مثلاً جب تک قرابتی وارث عصبہ ہو تو مولیٰ اعلیٰ کو میراث نہیں ملے گی، اگرچہ وہ وارثوں کی فہرست میں مندرج ہے۔ م۔ اور وارثوں کے تین اقسام ہیں: (۱) اصحاب الفرائض۔ (۲) عصبیات (۳) ذوی الارحام۔ البسوط۔ اصحاب الفرائض وہ وارث ہیں جن کے واسطے اللہ تعالیٰ نے نصف وثلث وغیرہ حصص مقرر کر دیئے ہیں، اور بعض کے لیے ایک حالت میں مثلاً نصف ہے اور دوسری حالت میں چہارم ہے حتیٰ کہ وہ اس جہت سے کل مال کے مستحق نہیں ہیں۔ اور عصبیات وہ وارث ہیں کہ اصحاب فرائض کو دے کر جو کچھ بچے، وہ سب ان کے واسطے ہے تو کبھی کم اور کبھی زیادہ ہوتا ہے، اور انہیں میں مولیٰ عتاقہ و موالات داخل ہے۔ اور ذوی الارحام کے معنی وہ لوگ جن کو رحمی قرابت ہے، اور ان کو بھی بطور عصبہ ہی کے میراث پہنچتی ہے، اور کبھی ایک وارث میں وہ جہت ہوتی ہے کہ ایک راہ سے وہ اصحاب الفرائض میں ہے اور دوسری راہ سے عصبہ ہے۔ لیکن واضح ہو کہ استحقاق ترکہ میں ترتیب رکھی گئی ہے۔ م۔ اور ترکہ کے مستحق ترتیب وار دس اقسام ہیں۔ الاختیار۔ پھر بعض وارث تو کبھی محروم نہیں ہوتے ہیں اور بعض کبھی پاتے اور کبھی محروم رہ جاتے ہیں، لہذا ترتیب وار بیان میں اس کا لحاظ رکھنا چاہیے۔ م۔ پس پہلے اصحاب الفرائض کو دینا شروع کیا جاوے۔ (۲) پھر ان کے بعد عصبیات ہیں اور عصبیات میں یہ ترتیب ہے کہ عصبہ قرابتی مقدم ہے۔ (۳) پھر اگر وہ نہ ہو تو عصبہ سببی میں سے مولیٰ عتاقہ (۴)، پھر اگر مولیٰ عتاقہ مرحوم ہو تو جو اس کا عصبہ اعلیٰ موجود ہو۔ (۵) پھر اگر وہ بھی نہ ہو تو میت کے قرابتی اصحاب فرائض کو بقدر ان کے حقوق کے واپس دیا جاوے۔ (۶) پھر اس کے بعد ذوی الارحام کا درجہ ہے۔ پھر ان کے بعد موالیٰ الموالات ہے (۷) پھر وہ شخص جس شخص پر اپنے نسب کا اقرار کیا (۸) اس طرح کہ اس کے آدرار سے نسب ثابت نہ ہوا لیکن مقرر اپنے اقرار پر چہار ہا یہاں تک کہ مرگیا، مثلاً کسی کو بھائی یا بہن بتلایا۔ (۹) پھر وہ موصیٰ کہ جس کے لیے کل مال کی وصیت کی تھی۔

(۱۰) پھر بیت المال ہے۔ الکافی۔ باقی رہا مختصر بیان دلائل۔ پس قوله تعالیٰ: **يُؤْتِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلَّذِي كُوفِرَ عَلَيْهِ مِنَ الْإِسْلَامِ** آخر تک۔ رکوع میں دلائل اصحاب فرائض موجود ہیں۔ حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما ہے کہ فرائض کو صاحبان فرائض سے لائق کرو۔ پھر جو کچھ بچے وہ اولیٰ مذکر کے واسطے ہے (رواہ البخاری و مسلم) اور آیت میں معلوم ہوا کہ جب لڑکا لڑکی جمع ہوں تو لڑکی اپنے بھائی کے ساتھ میں عصبہ ہو جاتی ہے، باہر معنی کہ تین سہام میں سے ایک لڑکی اور دو لڑکا پاتا ہے۔ پس اصحاب فرائض مقدم ہیں۔ بعد ان کے اقرب عصبہ نسبی سے بدلیل حدیث متفق علیہ۔ حدیث أم المؤمنین عائشہ و ابن عمر رضی اللہ عنہما میں ہے کہ ولاد اسی کے واسطے جس نے آزاد کیا (متفق علیہ) اپنے آزاد کیے ہوئے کی میراث کا حکم پوچھنے والے کو فرمایا کہ اگر اس کا عصبہ نہ ہو تو اس کی میراث میرے واسطے ہے۔ (رواہ عبد الرزاق عن انس مرسلًا۔)

حدیث دختر حمزہ رضی اللہ عنہما میں ہے کہ آپ نے دختر حمزہ کو اس کے مولیٰ یعنی آزاد کیے ہوئے سے میراث دلوائی (رواہ النسائی و ابن ماجہ و رواہ الدر قطنی عن ابن عباس رضی اللہ عنہما) پس معلوم ہوا کہ عصبہ نسبی کے بعد مولائے عقاقہ کا درجہ ہے حدیث مقدم بن معدی کرب رضی اللہ عنہ میں ہے کہ جس کا کوئی وارث نہیں ہیں اس کا وارث ہوں اس کی طرف سے جرمانہ خطا ادا کروں گا اور اس کا وارث ہوں گا۔ (رواہ ابو داؤد و النسائی) (دین ماجہ و ابن حبان) مراد یہ کہ مولات لیکن میراث بیت المال ہے، اور حدیث کے واسطے شرح طویل ہے۔ نم۔

ذی فرض ہر وہ وارث ہے جس کے واسطے کوئی حصہ مقدر ہو، خواہ قرآن مجید میں یا حدیث شریف میں یا بالاجماع۔ الاختیار۔ ذی

فصل: اصحاب فرائض کے بیان میں

الفروض بارہ ہیں۔ از انجملہ ذلک نسبی ہیں اور دو سببی ہیں۔ پھر نسبی میں سے تین مرد ہیں اور سات عورتیں ہیں۔ (خزانة الفرائض) مرد باپ۔ دادا اور مادری بھائی ہیں۔ عورتیں۔ دو دختر۔ دختر پسر۔ ماں۔ جدہ صحیحہ۔ ماں باپ سے بہن۔ باپ سے بہن۔ ماں سے بہن۔ اور سببی میں صرف شوہر و زوجہ ہیں۔

واضح ہو کہ جن بھائیوں بہنوں کے ماں باپ ایک ہوں ان کو اعیانی کہتے ہیں۔ اور جو فقط باپ کی طرف سے ہو یعنی باپ ایک ہے اور ماں دو ہیں وہ علانی ہیں۔ اور جو فقط ماں کی طرف ہوں۔ اس طرح کہ ماں نے بعد شوہر اول کے دوسرے شوہر سے نکاح کیا تو اخیانی کہلاتے ہیں۔ م۔

اول یہ کہ جب میت کا پسر ہو یا پسر کا پسر، چاہے جس قدر نیچا ہو یعنی پسر کے پسر کا پسر

باپ کا حال

دعویٰ انذا القیاس، تو باپ کے واسطے صرف چھٹا حصہ فرض ہے۔ دوم یہ کہ جب سوائے باپ کے میت نے کوئی وارث نہیں چھوڑا، تو باپ کو کل مال بطور عصبہ ملے گا۔ اسی طرح اگر ایسے وارث چھوڑے، جن کے واسطے فرض حصہ ہے تو ان کے فرائض دے کر باقی باپ کے واسطے بطور عصبہ ہے اور یہ اس طرح کہ میت نے بیٹا بیٹی یا پوتی نہیں چھوڑا، بلکہ مثلاً زوجہ و ماں چھوڑی، تو زوجہ کو چہارم و ماں کو تہائی دے کر باقی سب باپ کے واسطے بطور عصبہ ہے۔ پس حال اول میں محض ذی فرض ہے اور حال دوم میں محض عصبہ ہے۔ سوم یہ کہ ذی فرض و عصبہ دونوں ہوں، اس طرح کہ میت نے بیٹی و پوتی چھوڑی، یعنی اپنی اولاد ٹونٹ یا اپنے پسر کی اولاد ٹونٹ چھوڑی اگر چہ ذی الفروض میں سے کوئی اور بھی ہو تو اس صورت میں باپ کے واسطے چھٹا حصہ بطور فرض کے اور دختر میت کے لیے جب ایک ہو تو نصف اور زیادہ ہوں یا دختر میت کے ساتھ پوتی ہو تو دو تہائی دے کر باقی بھی باپ کو بطور عصبہ ملے گا۔

دادا کا حال

دادا یعنی جد صحیح۔ اور اس کے نسب کا کلیہ ہے کہ میت کا نسب اس کے ساتھ لگانے

میں ماں درمیان میں نہ آوے، اگرچہ وہ اونچے درجے کا ہو۔ جیسے میت کے باپ کا باپ۔ میت کے باپ کے باپ کے باپ کا باپ۔ علیٰ ہذا القیاس۔ اور اگر میت کی نسبت لگانے میں ماں درمیان میں آوے تو وہ جدا فاسد ہوتا ہے اور وہ یہاں مرد نہیں ہے، جیسے میت کی ماں کا باپ۔ میت کے باپ کی ماں کا باپ۔ علیٰ ہذا القیاس۔ پھر جد صحیح، یعنی دلو جب میت کا باپ موجود ہو تو وارث نہیں ہوتا ہے اور باپ نہ ہو تو وہ باپ کے مثل ہے، لیکن آٹنا فرق ہے کہ دلو کے ساتھ میت کی ماں ہو تو ماں کو کل تہائی مل جاتا ہے اور وہ باپ کی ماں کو محبوب نہیں کرتا ہے اور وہ مثل باپ کے سبب قسم کے بھائی بہنوں کو محبوب کرتا ہے۔ اور یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے۔ اور اسی پر فتویٰ ہے۔ الکافی۔ ۵۔

مادری بھائی کا حال

اگر اکیلا ہو تو اس کے لیے چھٹا حصہ ہے۔ اور اگر دو یا زیادہ ہوں تو سب کے لیے ایک تہائی ہے، اور اگر مادری بھائیوں کے ساتھ بہنیں مادری ہوں تو یہ سب اسی تہائی میں مساوی حقدار ہوں گے۔ یعنی ان میں عورت و مرد کا حصہ برابر ہے۔ اور یہ لوگ میت کے فرزند و سپر میت کی اولاد ہوتے ہوئے ساقط ہو جاتے ہیں اگرچہ نیچے درجہ پر ہو۔ اور باپ دادا کے ساتھ بھی ساقط ہو جاتے ہیں اور اس میں اتفاق ہے، السراجیہ۔ دلائل مختصر یہ کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: **وَلِأَبْوَابِهِمْ يَكُلُّ وَاحِدًا مِّنْهُمَا الشُّدُوسُ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ** یعنی اگر میت کا فرزند ہو خواہ لڑکا یا لڑکی، تو اس کے والدین میں سے ہر ایک کے واسطے چھٹا حصہ ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ وہ فرزند کے ہوتے ہوئے وارث ہے، لیکن جب میت کی دختر یا پسریت کی دختر ہو تو آیت کریمہ سے دختر کا نصف اور دو یا زیادہ کا دو تہائی فریضہ ثابت ہوا ہے پس مال باقی رہے گا۔ تو ہم نے حدیث صحیح پائی کہ صاحبان فرائض کو ان کا فرض دے دو، پھر جو باقی رہے وہ اولیٰ مذکر کے واسطے ہے چنانچہ آیت اور پر گدیری، پس اولیٰ مذکر، یعنی سب سے مقدم عصبہ تو پسر یا اس کا پسر نیچے تک ہوتا ہے، اور بعد پسر کے باپ ہے تو دختر مذکور کو دے کر باقی بھی باپ کو بطور عصبہ ملا۔ اور مادری بھائی بہنوں کے واسطے دلیل قولہ تعالیٰ: **وَإِنْ كَانَ سَاجِدٌ يُورِثُ كَلَالَةَ الْآلِيَةِ** ہے۔ اور کلالہ وہ میت کہ بیٹا بیٹی یا باپ نہ چھوڑے لہذا دلو چھوڑے تو اختلاف ہوا۔ پس صاحبین کے نزدیک دادا کے ساتھ میں یہ لوگ وارث ہوں گے۔ اور امام رحمہ اللہ کے نزدیک باپ کے مثل دادا ہے تو وارث نہ ہوں گے، اور اسی پر فتویٰ ہے۔ رہا زوی الفروض میں ایک مرد سببی اور وہ شوہر ہے اس کے واسطے دو حال ہیں، اور کبھی ساقط نہیں ہوتا۔ حالتی اولیٰ ہے کہ جب زوجہ میت کا فرزند یا اس کے پسر کا فرزند نہ ہو، حتمی کہ نیچے درجہ پر بھی نہ ہو تو شوہر کے واسطے نصف ترک ہے۔ اور اگر فرزند یا پسر کی اولاد اگرچہ نیچے درجہ پر ہو تو شوہر کے واسطے چہارم ہے۔ السراجیہ۔ اور یہی قولہ تعالیٰ: **وَلَكُمْ نِصْفٌ مَّا تَرَكَ آزُوجُكُمْ** الآیہ میں منصوص ہے۔ رہا بیان عورتوں کا۔

بیان شوہر

اس کے واسطے بھی دو حالتیں قولہ تعالیٰ: **وَلَكُمْ نِصْفُ التَّرْبِيعِ مِمَّا تَرَكَكُمْ** الآیہ میں منصوص ہیں۔ یعنی ایک یہ کہ فرزند یا پسر کی اولاد نیچے تک نہ ہو تو زوجہ کے واسطے چہارم ہے، پس اگر اکیلی ہو تو کل چہارم اسی کے واسطے ہے، ورنہ چار تک جستدر ہوں سب بانٹ لیں۔ اور دوم یہ کہ فرزند یا پسر کی

زوجہ کا بیان

اس کے واسطے بھی دو حالتیں قولہ تعالیٰ: **وَلَكُمْ نِصْفُ التَّرْبِيعِ مِمَّا تَرَكَكُمْ** الآیہ میں منصوص ہیں۔ یعنی ایک یہ کہ فرزند یا پسر کی اولاد نیچے تک نہ ہو تو زوجہ کے واسطے چہارم ہے، پس اگر اکیلی ہو تو کل چہارم اسی کے واسطے ہے، ورنہ چار تک جستدر ہوں سب بانٹ لیں۔ اور دوم یہ کہ فرزند یا پسر کی

۱۔ اور باپ کے ساتھ میں زوجہ یا شوہر کو دے کر باقی کا تہائی پاتی ہے ۲۔ حالانکہ باپ ہو تو اس کی ماں محبوب ہوتی ہے۔ ۳۔ اور صاحبین رحمہ اللہ کے نزدیک بھائی میں وارث ہوتے ہیں ۴۔ مادری بھائی ۵۔ فرزند خواہ لڑکا ہو یا لڑکی ہو جیسے دلہ یا اولاد اور پسر فقط مذکر اور دختر فقط مؤنث ہے۔ ۱۲۔

اولاد ہو اگر چہ نیچے درجہ پر ہو تو زوجہ یا زوجات کے واسطے اٹھواں حصہ ہے جس میں سب مساوی شریک ہوں گے۔ اور وہ کبھی ساقط نہیں ہوتی ہے (فائلک) زوجہ کا ہر باقی ہو تو وہ قرضہ ہے۔ پس ترکہ سے پہلے ادا کیا جائے گا۔ م۔

دختران صلبی یعنی میت کے لطفہ سے جو بیٹیاں ہوں، خواہ میریت باپ ہو یا ماں ہو۔ م۔ ان کے تین حالات ہیں، ایک یہ کہ دختر صلبی اکیلی ہو تو اس کے لیے نصف ترکہ ہے۔ دوم یہ کہ دو ہوں یا زیادہ ہوں

تو ان کے واسطے دو تہائی ہے۔ م۔ جبکہ پسر نہ ہو۔ م۔ سوم یہ کہ دختر کے ساتھ میں پسر ہو تو دختر بھی حصہ ہو جائے گی یعنی باقی مال میں پسر کو دختر سے دو چند کے حساب سے ملے گا۔ م۔ دلیل یہ کہ قولہ تعالیٰ: **اِنَّ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ**

یہ خاص واحدہ کے لیے ہے۔ اور اگر اس کے ساتھ میں پسر ہو تو فرمایا: **لِلَّذَكَرِ مِثْلُ حَقِّ الْاُنثٰی** یعنی پسر کو دو دختر کے برابر ہے۔ پس اگر پسر و دختر ہو تو پسر کے لیے دو تہائی ہے اور دختر کے لیے تہائی ہے۔ اس نص میں

دلالت ہے کہ فقط دو دختر ہوں تو ان کے لیے دو تہائی ہے جیسے ایک پسر کے لیے تھا۔ اور دو سے زیادہ کے لیے فرمایا: **فَاِنْ كُنَّ نِسَاۗءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ**۔ یعنی اگر دو سے زیادہ دختر ہوں تو ان کے لیے دو تہائی

ترکہ ہے۔ اب اور اوپر کے حکم سے ملا کہ معلوم ہوا کہ دو ہوں یا دو سے زیادہ ہوں بہر حال دو تہائی ترکہ پاویں گی۔ اور قولہ تعالیٰ: **لِلَّذَكَرِ مِثْلُ حَقِّ الْاُنثٰی** سے نکلا کہ جب پسر کے ساتھ میں دختر ہو تو وہ حصہ ہو جاتی ہے اور پسر اس کے حصہ کو کم کر دیتا ہے۔

بیان دختران پسر ان کے واسطے چھڑ حال ہیں۔ تین حال ہی ہیں جو دختران صلبی میں مذکور ہوئے ہیں اور تین حال دیگر ہیں۔ پس جملہ چھڑ احوال ہیں۔ اولے یہ کہ جب صلبی دختر نہ ہوں تو ایک کے لیے نصف ہے۔ دوم صلبی نہ ہو تو دو کے واسطے یا زیادہ کے واسطے دو تہائی ہے، جبکہ پسر نہ ہو اور اس پر

اجماع ہے۔ سوم، ایک دختر صلبیہ اور ایک دختر پسری موجود ہے تو دو کے لیے دو تہائی چاہیے، اس میں سے صلبیہ واحدہ کے لیے نصف ہے، اور باقی چھٹا حصہ دختر پسری کے لیے ہے خواہ ایک ہو یا زیادہ ہو۔ اور یہی ابن مسعود

رضی اللہ عنہ نے فتویٰ دیا جیسا کہ صحیح بخاری میں ہے۔ چہارم یہ کہ صلبیہ دو دختر کے ساتھ میں دختر پسر ہو تو وہ وارث نہ ہوگی۔ کیونکہ دو تہائی دونوں دختران صلبیہ نے لی، تو دختر پسری کے لیے کچھ باقی نہیں رہا۔ پنجم یہ کہ اگر دختر پسری کے ساتھ

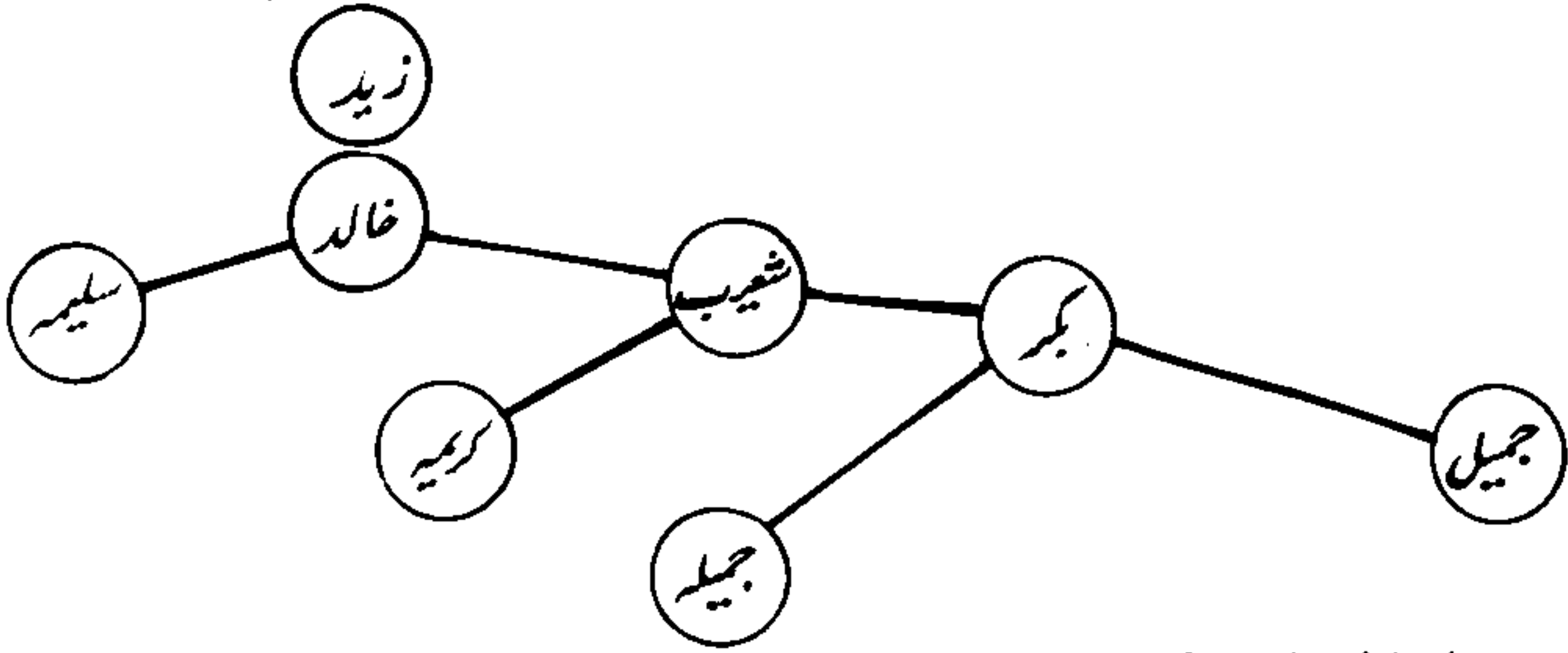
میں اس کا بھائی ہو، اور میت کا صلبی پسر نہ ہو۔ یا یہ لڑکا اس سے نیچے ہو، مثلاً پسر کے پسر کا پسر ہو۔ و علیٰ ہذا القیاس

تو یہ لڑکا ان کو حصہ کرے گا، کیونکہ میت کا صلبی پسر نہ ہو تو پسر کا پسر جہاں نیچے درجہ پر ہو وہ مثل پسر صلبی کے حصہ ہوتا ہے، اور پسر اپنی بہن کو اپنے ساتھ میں حصہ کر لیتا ہے۔ لہذا دونوں دختر صلبیہ کو دے کہ جو مال باقی کہ پسر کے پسر

اسفل کے واسطے ہوا وہ اپنے ساتھ میں ان دختروں کو مرد کو عورت سے دو چند کے حساب سے شریک کرے گا۔ ششم یہ کہ پسر کی دختر بوقت میت کا پسر موجود ہونے کے ساقط ہو جاتی ہے خواہ ان دختروں کا باپ موجود ہو

یا میت کا دوسرا پسر موجود ہو، اس واسطے کہ پسر حصہ ہے خواہ اس کی بہن ہو یا نہ ہو تو دختران پسر کے واسطے کچھ باقی نہیں رہا بخلاف دختر میت کے کہ وہ فرضی حصہ دار ہے جبکہ پسر نہ ہو۔ اور صورت مسئلہ کے واسطے مثال مقید

ذکر کی جاتی ہے۔ ایک میت زید کے پسر خالد کے واسطے شعیب و سلیمہ ہیں اور پسر کے پسر شعیب کے لیے پسر ذکر ہیمہ ہیں۔ اور پسر کے پسر بکر کے واسطے جمیل و جمیلہ ہیں، پھر سب پسر مرگئے اور سب دختر باقی ہیں۔



پس سلیمہ کے بالمقابل میں کوئی نہیں۔ کیونکہ شعیب مرحوم کا تو اس کو نصف ترکہ ملا، اور دو تہائی میں سے باقی چھٹا حصہ کریمہ کو ملے گا تاکہ دو تہائی پوری ہو جاوے، اور اگر کریمہ کا بھائی بکر زندہ ہو تو وہ باقی نصف کو اپنے وکریمہ کے درمیان بطور عصبہ تقسیم کرے گا اور بکر کی اولاد ساقط ہیں، اور اگر بکر مر گیا لیکن جمیل زندہ ہے تو کریمہ کو چھٹا حصہ دے کر باقی تہائی درمیان جمیل و جمیلہ کے بطور عصبہ کے مرد کو عورت سے دو چند کے حساب سے تقسیم ہوگی اس واسطے کہ سلیمہ و کریمہ کو ان کا فرض دے کر باقی ترکہ کا مستحق جمیل بطور عصبہ ہے کہ وہ میت کے لپسہ کے لپسہ کا لپسہ ہے، اور اس نے اپنی بہن کو عصبہ کر لیا۔

ماں و باپ کی طرف سے سگی بہنوں کا بیان ایمانی بہنوں کے واسطے پانچ احوال ہیں۔ ایک یہ کہ عینی ایک بہن ہو تو اس کے واسطے نصف ہے۔ لقولہ تعالیٰ

وَلَوْ اُخْتٌ فَلَهَا النِّصْفُ۔ اور مراد عینی بہن ہے یا علاقائی کیونکہ مادری بہن کا حکم علیحدہ بیان فرمایا ہے۔ پھر عینی و علاقائی میں سے عینی مقدم ہے۔ دوم یہ کہ دو یا زیادہ ہوں تو ان کے واسطے دو تہائی ہے۔ سوم یہ کہ ان کے ساتھ میں عینی بھائی ہو تو عصبہ ہیں کہ مرد کو عورت سے دو چند کے حساب سے ملے گا۔ چہارم: عینی بہن کے ساتھ میں میت کی صلبیہ بیٹی ہو تو بیٹی کا نصف دے کر باقی بہنوں کے واسطے ہے اور دو بیٹیاں ہوں تو دو تہائی دے کر باقی بہن یا بہنوں کے لیے ہے۔ پنجم: میت کی صلبیہ بیٹی نہیں مگر لپسہ میت کی بیٹی یا بیٹیاں ہیں یا لپسہ کے لپسہ کی بیٹیاں کتنی ہی بیچی ہوں تو بھی حکم وہی ہوگا جو صلبیہ بیٹی کی صورت میں ہے۔ الکافی ۷۴۔

علاقائی یعنی پدری بہنوں کا بیان جب عینی بہن نہ ہوں، تو علاقائی بہنوں کا حکم مثل عینی بہنوں کے ہے الاختیۃ۔

پس عینی بہنوں کے ساتھ میں علاقائی ساقط ہیں۔ م۔ اور اگر عینی ایک بہن ہو تو اس کو نصف دے کر دو تہائی پوری کرنے تک جو رہا یعنی چھٹا حصہ وہ علاقائی بہن یا بہنوں کے واسطے ہوگا اور اگر عینی کوئی نہ ہو تو علاقائیوں سے ایک کے لیے نصف اور دو کے لیے دو تہائی ہے۔ لیکن اگر عینی بہنیں موجود ہوں اور علاقائیوں کے ساتھ میں علاقائی بھائی ہو تو عینی واحدہ یا زیادہ کو ان کا فرض دے کر جو بچے اس کے واسطے علاقائی بھائی عصبہ ہے پس وہ اپنی بہنوں کو اپنے ساتھ عصبہ کرے گا۔ حتیٰ کہ جو کچھ ترکہ رہا وہ ان علاقائی بھائی و بہنوں میں مرد کو عورت سے دو چند کے حساب سے تقسیم ہوگا۔ اور اگر میت کی دختر صلبی یا لپسہ دختر ہو، خواہ بیچی کیوں نہ ہو تو اس کا فرض دے کر بچے وہ علاقائی بہن یا بہنوں کے لیے ہے جبکہ عینی بہن نہیں ہے۔ الکافی۔

اخیافی یعنی مادری بہنوں کا بیان | ایک ہو تو اس کے واسطے چٹا حصہ ہے۔ اور دو یا زیادہ ہوں تو ان کے واسطے تنہائی ہے۔ س۔ ہ۔ واضح ہو کہ سب بھائی بہنیں جب میت کا بیٹا یا پوتا پر و تا موجود ہو اگرچہ نیچا ہو یا باپ موجود ہو تو بالاتفاق ساقط ہو جاتے ہیں، اور جب دارا موجود ہو تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک ساقط ہو جاتے ہیں۔ اور علاقائی بھائی بہن جیسے ان کے ساتھ میں محروم ہوتے ہیں، اسی طرح عینی بھائی کے ساتھ محروم ہوتے ہیں۔ اور مادری بھائی بہن بوجہ فرزند میت کے اگرچہ دختر ہو ساقط ہوتے ہیں، اور بوجہ باپ و بوجہ دادا کے بھی بالاتفاق ساقط ہوتے ہیں۔ الکافی۔

میت کی ماں کے تین حالات ہیں۔ (۱) یہ کہ جب میت کی لڑکی لڑکا ہو یا پسری اولاد ہو یا کسی قسم کے دو بھائی بہن ہوں تو ماں کے واسطے چٹا حصہ ہے (۲) جب ان میں سے کوئی نہ ہو تو ماں کے واسطے کل ترکہ کی تنہائی ہے (۳) میت شوہر کی زوجہ ہو یا میت زوجہ کا شوہر ہو تو زوجہ یا شوہر کا فرض نکال لینے کے بعد باقی کی تنہائی میت کی ماں کے لیے ہے۔ ہ۔ س۔ اور یہ دو جگہ ہے ایک یہ کہ زوجہ مری اور اس نے شوہر و والد جیسے چھوڑے۔ دوم یہ کہ شوہر مری اور اس نے والدین و زوجہ چھوڑی، تو اس صورت میں شوہر یا زوجہ کا حصہ نکالنے کے بعد باقی کی تنہائی میت کی ماں کو ملے گی۔ اور جو کچھ بچا وہ سب باپ کے واسطے ہے، اور یہی جمہور کا قول ہے۔ اور اگر بجائے باپ کے دادا ہو تو ماں کو کل مال کی تنہائی ملے گی، (الکافی) اور باقی دلا کے واسطے ہے۔ اور حساب صورت اول یہ کہ ترکہ کے چھ حصے کیے جا دیں جن میں سے نصف ۳۔ سهام شوہر کو دے دیں۔ اور باقی ۳ میں سے تنہائی کا ایک سهم ماں کو اور باقی دو سهام باپ کے ہیں۔ اور اگر اس صورت میں دلا ہو تو شوہر کو ۳ اور ماں کو ۲ سهام دے کر باقی ایک سهم دادا کے لیے ہے صورت دوم کا حساب یہ کہ شوہر کا ترکہ چار سهام کر کے زوجہ کو چہارم ایک سهم دیا جاوے اور باقی ۳ کی تنہائی ایک سهم ماں کو دیا جاوے اور باقی ۲ سهام باپ کے ہیں اور اگر اس صورت میں دادا ہو تو ترکہ شوہر کے ۱۲ سهام کر کے زوجہ کو ۳ اور ماں کو ۴ دے کر باقی ۵ سهام دادا کے ہیں۔ م۔

جدہ صحیحہ کا بیان | یعنی جو فاسدہ نہ ہو، اور جدہ فاسدہ وہ ہوتی ہے کہ میت کی نسبت لگانے میں دو ماں کے درمیان باپ آوے، جیسے میت کی ماں کے باپ کی ماں۔ جدہ فاسدہ ہے اور اگر درمیان میں باپ نہ آوے تو جدہ صحیحہ سمجھو، جیسے میت کی ماں کی ماں اگرچہ ادنیٰ ہو، مثلاً میت کی ماں کی ماں کی ماں۔ علیٰ ہذا القیاس۔ اور جیسے میت کے باپ کی ماں اور میت کے باپ کے باپ کے باپ کی ماں ہذا القیاس۔ کہ یہ سب حیات صحیحہ ہیں۔ اور جدہ صحیحہ کے واسطے چٹا حصہ ہے خواہ ایک ہو یا زیادہ ہوں پس سب علیٰ ہذا القیاس۔ اسی چٹے حصہ میں مشترک ہو جاویں گے، بشرطیکہ درجہ میں شائبہ متخاڑیہ ہوں۔ الکافیہ۔ یعنی قرب میں یا ہم مقابل پڑیں و ساقط نہ ہوں، مثلاً میت کی ماں کی ماں۔ اور میت کے باپ کی ماں۔ دونوں متخاڑی تو چٹے حصہ میں دونوں شریک ہوں گے۔ جبکہ زندہ ہوں اور کوئی ساقط نہ ہو۔ اور اگر ایک جدہ کو میت سے دو جہت سے قربت ہے، اور دوسرے کو صرف ایک ہی جہت سے قربت ہے تو بھی دونوں باہم برابر شریک ہوں گے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ المغنات۔ ۵۔

بیان فرض مقدرہ | کل مقادیر چھ ہیں جو دو سلسلہ حسابی میں منحصر ہیں۔ (سلسلہ اول) نصف، چہارم، آٹھواں۔ اور یہ سب (۸) سے نکلتے ہیں۔ چنانچہ اگر ترکہ میں یہی حصص جمع ہوں تو ترکہ (۸) حصص کر کے سب نکال سکتے ہیں۔ (سلسلہ دوم) دو تنہائی، تنہائی، چٹا۔ اور یہ سب (۹) سے نکلتے ہیں

چنانچہ چھٹا حصہ ایک ہے اور تہائی دوسرے۔ اور دو تہائی چار ہے، جیسے اول میں ۸ سے آٹھواں ایک اور چہارم ۲ اور نصف ۴ ہے، لیکن کبھی بعض سلسلہ اول کا اور بعض سلسلہ دوم کا جمع ہوتا ہے تو مخرج دیگر نکانا پڑتا ہے مثلاً ترکہ میں سے چھٹا و آٹھواں دینا منظور ہے تو لا محالہ ۸ و ۶ میں سے ایک کے نصف کو دوسرے میں ضرب دے کر مخرج نکالو اور وہ ۲۴ ہے جس کا آٹھواں ۳ اور چھٹا ۴ ہے۔ چنانچہ طریقہ آتا ہے۔ پس جان لکھنا چاہیے کہ موافق بیان فرائض کے جو اصحاب الفروض ہیں گزرا ہے۔ نصف پانچ اصناف کافر من ہے۔ ۱۔ شوہر جبکہ زوجہ میت کا صلبی فرزند یا لپیری فرزند نہ ہو۔ ۲۔ دختر صلبیہ۔ ۳۔ دختر لپیری جبکہ دختر صلبیہ نہ ہو۔ ۴۔ عینی بہن۔ ۵۔ علاقائی بہن جبکہ عینی بہن نہ ہو۔ اور چہارم دو صنف کافر لفظ ہے۔ ۱۔ شوہر جبکہ میت کافر لفظ یا لپیری اولاد ہو۔ ۲۔ زوجہ جبکہ میت کافر لفظ اور لپیری اولاد نہ ہو۔ اور آٹھواں حصہ فقط زوجہ یا زوجات کافر لفظ ہے، جبکہ شوہر میت کی اولاد یا لپیری اولاد ہو۔ اور دو تہائی چار اصناف کافر لفظ ہے۔ (۱) دو دختر صلبیہ یا زائد ہوں، جبکہ لپیر نہ ہو۔ (۲) دو یا زیادہ دختران لپیری کا جبکہ صلبیہ دختر نہ ہوں (۳) مال باپ سے عینی دو بہنوں یا زیادہ کا جبکہ ان کا بھائی نہ ہو۔ (۴) علاقائی دو بہنوں یا زیادہ کا جبکہ عینی بہنیں نہ ہوں۔ اور ایک تہائی دو صنف کافر لفظ ہے۔ (۱) مال جبکہ میت کی اولاد یا لپیری اولاد نہ ہو اور نہ دو بھائی یا بہنیں ہوں۔ (۲) مادری اولاد دو یا زیادہ کا خواہ مذکر ہوں یا مؤنث ہوں۔ اور چھٹا حصہ سات اصناف کافر لفظ ہے (۱) باپ جبکہ میت کی اولاد یا لپیری اولاد ہو۔ (۲) اسی طرح دادا کافر لفظ ہے جبکہ باپ نہ ہو۔ (۳) یہی مال کافر لفظ جبکہ میت کے اولاد یا لپیری اولاد ہو یا دو بھائی یا بہنیں ہوں۔ (۴) یہی جدہ یا جدات کافر لفظ ہے جبکہ جمع و وارث ہوں (۵) دختر لپیری کافر لفظ جبکہ ایک دختر صلبیہ کے ساتھ ہو تاکہ دو تہائی تکملاً ہو جاوے۔ (۶) پردی بہن جبکہ عینی بہن کے ساتھ جمع ہو۔ (۷) مادری اولاد ایک خواہ بہن ہو یا بھائی ہو۔ خزانة المفتین۔

عصبہ ہر وہ کہ جس کا حصہ کوئی مقدر نہیں، بلکہ اصحاب فرائض کو دے کر جو کچھ بچے اس کے واسطے ہے، اور جب وہی تنہا ہو تو کل

فصل: عصبات کے بیان میں

مال لے لے۔ (الاختیار) عورت عصبہ نہیں ہوتی، مگر بالفتح اور اصل میں مرد عصبہ ہے۔ م۔ عصبہ دو قسم ہیں۔ ایک عصبہ نسبی اور دوم عصبہ نسبی۔ پھر عصبہ نسبی کے تین اقسام ہیں، ایک بذات خود عصبہ ہے۔ اور وہ ہر مذکر، کہ میت کی نسبت میں درمیان میں کوئی عورت نہ آوے اور چار اصناف ہیں (۱) جڑ میت (۲) اصل میت مانند پدر وغیرہ (۳) باپ کا جڑ۔ (۴) دادا کا جڑ۔ البتین۔ عصبات میں جو سب سے اقرب ہے وہی پاتا ہے، اور سب سے اقرب میت کا بیٹا۔ پھر لپیر کا لپیر، اگر چہ نیچا ہو یعنی لپیر کے لپیر کا لپیر۔ و علی ہذا القیاس۔ پھر باپ۔ پھر باپ کا باپ۔ اگر چہ بہت اُونچا ہو، یعنی باپ کے باپ کا باپ۔ و علی ہذا القیاس۔ پھر باپ و ماں سے عینی بھائی۔ پھر علاقائی بھائی، پھر عینی بھائی کا لپیر۔ پھر علاقائی بھائی کا لپیر۔ پھر ایک ماں باپ سے چچا یعنی میت کے باپ کا عینی بھائی۔ پھر باپ کا علاقائی بھائی۔ پھر عینی چچا کا بیٹا۔ پھر علاقائی چچا کا بیٹا۔ پھر باپ کا چچا عینی یعنی سگے دادا کا سگے بھائی۔ پھر باپ کا علاقائی چچا۔ پھر باپ کے عینی چچا کا بیٹا۔ پھر باپ کے علاقائی چچا کا بیٹا۔ پھر دادا کا چچا۔ علی ہذا القیاس۔ المبسوط۔ اگر ایک ہی وجہ میں جماعت عصبات جمع ہوئے تو مال ان پر باعتبار بدن کے تقسیم ہو گا نہ باعتبار اصول کے، مثال یہ کہ میت کے ایک بھائی کا بیٹا موجود ہے اور دوسرے بھائی کے دس بیٹے موجود ہیں تو مال کے گیارہ حصے ہوں گے کہ ہر ایک کو ایک سہم دیا جائے گا۔ الاختیار۔ اور اگر اصول کا اعتبار ہوتا تو ایک بھائی کے لیے نصف اور دوسرے کے

لیے نصف ہو کر ایک کا نصف اس کے پسر کو دیا جاتا۔ اور دوم کا نصف اس کے دس بیٹیوں کو دیا جاتا۔ لیکن یہ نہیں ہوا۔ بلکہ گیارہ حصہ ہو کر ہر ایک کو حصہ واحدہ دیا جاوے۔ یہ سب ان عصبیات کا بیان ہے کہ جو بذات خود عصبہ ہوتے ہیں اور ان میں جو سب سے اقرب موجود ہو وہ البعد کو محبوب کرتا ہے اور ایسے عصبہ کو عصبہ ذاتی کہتے ہیں۔ قسم دوم: وہ عصبہ جو غیر کی وجہ سے عصبہ ہو جاوے، اور وہ ہر عورت ہے جو اپنے مقابل مذکر کی وجہ سے عصبہ ہو جاوے اس کو عصبہ بالغیر کہتے ہیں، اور یہ چار عورتیں ہیں (۱) دختر جو پسر کی وجہ سے عصبہ ہو (۲) پسری دختر جو پسری پسر کی وجہ سے ہو (۳) عینی بہن جو عینی بھائی کی وجہ سے ہو۔ (۴) علانی بہن جو علانی بھائی کی وجہ سے ہو، الحادی للقدسی۔ اور باقی عصبیات خود میراث لے لیتے ہیں اور اپنی بہنوں کو شریک نہیں کرتے ہیں اور وہ بھی چار ہیں (۱) چچا (۲) چچا کا بیٹا (۳) بھائی کا بیٹا (۴) آزاد کرنے والے کا بیٹا۔ خزانة المفتیین۔ قسم سوم: وہ عصبہ جو غیر کے ساتھ میں عصبہ ہو جاوے اس کو عصبہ مع الغیر کہتے ہیں، اور وہ ہر عورت کہ دوسری عورت کے ساتھ میں عصبہ ہو جاوے، جیسے عینی بہنیں یا علانی بہنیں جو بہت کی دختروں یا پسری دختروں کے ساتھ میں عصبہ ہو جاتی ہیں۔ محیط السرخسی۔ بحدیث کہ بہنوں کو بیٹیوں کے ساتھ میں عصبہ کرو۔ م۔

مثال: یہ کہ میراث نے ایک دختر چھوڑی، اور ایک عینی بہن اور علانی ایک بھائی یا زیادہ چھوڑے تو دختر کے ساتھ میں عینی بہن عصبہ ہو گئی۔ پس نصف ترکہ دختر کو ملا اور باقی عصبہ بہن کو مل گیا اور علانی بھائی محروم رہے۔

مثال دیگر: زید کی ماں نے بعد وفات زید کے والد کے زید کے چچا کے نکاح کیا اور اس سے خالد پیدا ہوا۔ اور چچا کا ایک بیٹا بکر بھی دوسری زوجہ سے ہے۔ بکر زید مراد اس نے فقط خالد دیکر دونوں چچا زاد بھائیوں کو چھوڑا جن میں سے خالد اس کا مادری بھائی بھی ہے تو زید کے ترکہ میں سے خالد کو چھٹا حصہ فریضہ بطور مادری بھائی کے ملے گا اور باقی میراث کے لیے خالد دیکر دونوں عصبہ ہیں، پس باقی ان دونوں میں نصف نصف ہوگی۔ تقسیم یہ کہ میراث زید کے ۱۲۔ سهام کیے جاویں۔ جن میں سے خالد کو دو سهام بطور فریضہ دیں اور باقی دس سهام دونوں کو نصفاً نصبت دیں تو خالد کو کل سات سهام ملیں گے اور بکر کو پانچ سهام ملیں گے۔

مثال دیگر: ہندہ مری، اور اس نے چچا کے دو بیٹے خالد دیکر چھوڑے۔ جن کے سوائے کوئی وارث نہیں ہے لیکن خالد اس کا شوہر بھی ہے تو میراث کے چار حصہ کر کے اس میں سے دو سهام خالد کو فریضہ شوہر ملے گا، اور باقی ان دونوں میں بطور عصبہ کے نصفاً نصبت ہوگا۔ پس خالد کو جملہ ۳ سهام اور بکر کو ایک سهم ملے گا۔ م۔ الخزانہ۔ ایک مرد نے اپنی زوجہ حامدہ کو زنا کا اتہام دیا اور گواہ نہیں ہیں، حتیٰ کہ قاضی نے باہمی لعان کے بعد دونوں میں جدائی کی اور بچہ کا نسب اس کے شوہر سے منقطع کیا تو یہ لڑکا ہو یا لڑکی ہو، فقط اپنی ماں کی طرف منسوب ہوگا۔ کیونکہ ملاءعہ یعنی لعان کرنے والی عورت کا بچہ گویا بدوں باپ کے ہوتا ہے۔ پس ولد الملاءعہ کے عصبہ اس کی ماں کے قرابتی ہوتے ہیں۔ اور اسی طرح ولد الزنا کے واسطے بھی گویا باپ نہیں ہے تو ولد الزنا کے عصبہ بھی اس کی ماں کے قرابتی ہیں۔ پس حکم یہ نکلا کہ ولد الملاءعہ ولد الزنا کے عصبہ اس کی ماں کے قرابتی ہیں کہ وہی اس کے وارث ہوں گے اور یہ بچہ بھی ان کا وارث ہوگا۔ پس یہ جو سالق میں مذکور ہوا کہ ولد الزنا کے واسطے میراث نہیں ہے تو معنی یہ کہ اس کے باپ سے، یعنی جس کے نطفہ سے پیدا ہوا ہے وہ شریک اس کا باپ بحق میراث نہ ہوگا۔ اگرچہ وہ مدعی ہو۔ لیکن ولد الملاءعہ کا باپ اگرچہ مدعی ہو، تو نسب ثابت و میراث قائم ہو جائے گی۔ اور اگر مدعی نہ ہو تو کچھ نہ ہوگا۔ لیکن ولد الزنا و ولد الملاءعہ اپنی ماں و اس کے

قرابتیوں سے میراث پادیں گے اور وہ بھی اس کے وارث ہوں گے۔ م۔ ۵۔ اگر ولد الملائعہ نے وفات پائی کہ ایک دختر و ماں چھوڑی اور وہ مرد چھوڑا جس نے لعان کیا ہے یعنی اپنی ماں ملائعہ اور اس کا شوہر ملائعہ چھوڑا، اور اپنی ایک دختر چھوڑی تو دختر کے واسطے نصف ہوگا اور ماں کے واسطے چھٹا حصہ ہوگا اور ملائعہ کو کچھ نہیں ملے گا، بلکہ جو باقی رہا وہ بھی اس کی دختر و ماں پر حصہ رسد پھیر دیا جائے گا۔ گویا باپ ہی نہیں ہے، اور صورت تقسیم یہ ہے کہ ترکہ کے ۶ سهام کر کے دختر کو ۳ اور ماں کو ایک سہم دے کر باقی دو سهام بھی انہیں دونوں کو حصہ رسد بحساب مذکور دیئے جاویں اور یہ حساب ائمیدہ انشاء اللہ تعالیٰ مذکور ہوگا۔ اسی طرح اگر دختر و ماں کے ساتھ میں اس نے زوجہ چھوڑی ہو یا ولد الملائعہ لڑکی تھی کہ اس نے دختر و ماں کے ساتھ میں اس نے شوہر چھوڑا مع ملائعہ کے تو ملائعہ کو یا کچھ نہیں ہے۔ اور زوجہ یا شوہر اور دختر و ماں اپنا اپنا قرضہ لے لیں اور باقی صرف دختر و ماں پر رد کر دیا جائے گا۔

مثال دیگر: اگر ولد الملائعہ مر گیا اور اس نے اپنی ماں و ملائعہ شوہر کا بچہ اور ماں کے دوسرے شوہر کا فرزند چھوڑا جو اس کا مادری بھائی یا بہن ہوگا تو ماں کو تہائی ملے گا۔ اور مادری بھائی یا بہن کو چھٹا حصہ ملے گا۔ اور باقی بھی انہیں دونوں پر رد کر دیا جائے گا۔ اور ملائعہ کے بچہ کو کچھ نہیں ملے گا، اس واسطے کہ وہ اس کا پدری بھائی یا بہن نہ ہوگا۔ کیونکہ ملائعہ سے اس کا نسب منقطع ہے۔ اور ولد الزنا کی صورت میں بھی ان مسائل میں یہی حکم ہے جو ولد الملائعہ میں مذکور ہوا حتیٰ کہ زانی یا اس کا بچہ کچھ نہیں پادیں گے۔ لیکن ولد الملائعہ اور ولد الزنا میں ایک مسئلہ میں فرق ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر ولد الزنا جوڑیا پیدا ہوئے جس کو توام کہتے ہیں تو ولد الزنا را اپنے توام سے مادری ما بھائی کی میراث پاتا ہے۔ یعنی چھٹا حصہ پادے گا اور ولد الملائعہ اپنے توام سے یعنی بھائی یا بہن کی میراث پادے گا۔ یعنی جوڑیا بھائی ہو تو بھائی یعنی ہوگا اور بہن ہو تو بہن ہوگی۔ الاختیار۔

بصیہ یہ ہے کہ ملائعہ کے حق میں دنیاوی احکام میں زنا کا بہتان جائز نہیں ہے جبکہ اس نے آخرت پر مدار رکھا ہے۔ تو درحقیقت ولد کا جوڑیا ایک ہی ماں باپ سے اگرچہ باپ سے نسب منقطع کیا گیا ہے۔ اور ولد الزنا کے واسطے شرعاً باپ ہی قرار نہیں دیا گیا۔ تو اس کا جوڑیا گویا اس کی ماں سے بھائی یا بہن ہے۔ فافہم۔ م۔ اور جب میت کے عصبات کئی قسم کے جمع ہوئے، بعض ذاتی عصبہ ہیں، اور بعض عصبہ بالغیر ہیں اور بعض عصبہ مع الغیر ہیں تو ان میں ترجیح اس عصبہ کو ہوگی جس کو میت سے زیادہ قرب ہو۔ اور خالی ذاتی عصبہ ہونے کی حیثیت سے ترجیح نہ ہوگی۔ حتیٰ کہ اگر عصبہ مع الغیر بہ نسبت عصبہ ذاتی کے میت سے زیادہ قریب ہو تو عصبہ مع الغیر مقدم ہوگا۔ مثال یہ ہے کہ ایک شخص مرا، اور اس نے ایک دختر اور ایک عینی بہن اور ایک پدری بھائی کا لڑکا چھوڑا تو دختر کے واسطے نصف میراث ہے اور بہن کے واسطے باقی ہے اور پدری بھائی کا لڑکا محروم ہوگا۔ المحیط۔

میں کہتا ہوں کہ جیسے عینی بہن عصبہ مع الغیر ہوگئی۔ اور پدری بھائی کا لڑکا بذات خود عصبہ ہے اور محروم ہے اسی طرح اس کا باپ بھی ہے۔ م۔ یہاں تک عصبہ نسبی کا بیان گذرا۔ رہا عصبہ سببی، تو وہ آزاد کرنے والا ہے۔ اور اگر وہ نہ ہو تو اس کے نسبی عصبات میں اسی ترتیب سے تقدم ہوگی جو ہم نے میت کے نسبی عصبات میں بیان کی۔ الکافی۔ چنانچہ اگر آزاد کر کے دلانہ ہو تو اس کا بیٹا مقدم ہے آخر تک جیسا کہ اوپر گذرا۔ م۔ واضح ہو کہ بعض ورثہ بعض دیگر کی وجہ سے محجوب ہو جاتے ہیں تو اس کا بیان ضرور ہوا۔

فصل: حجب کے بیان میں: حجب دو طرح ہوتا ہے۔ ایک حجب نقصان، دوم حجب حرمان۔ اس حجب

نقصان یہ کہ اگر فلاں وارث نہ ہوتا تو اس وارث کو زیادہ ملتا، مگر لوجہ فلاں کے کم ہو گیا۔ مثلاً میت کی اولاد نہ ہو تو شوہر کے لیے نصف ہے اور ولد کے ساتھ میں شوہر کا چہارم ہے، تو عورت میت کے ولد نے اس کے شوہر کو نصف سے محبوب کر کے چہارم کر دیا۔ اور حجب حرمان یہ کہ ایک وارث کو لوجہ وجود دوسرے وارث کے کچھ نہ ملے، مثلاً سگی بہن دو ہوں تو پدری بہن کے واسطے کچھ نہیں ہے۔

واضح ہو کہ بعض ایسے وارث ہیں جو بالکل محروم کبھی نہیں ہوتے ہیں اگر چہ کمی سے محبوب ہوں۔ اور وہ شوہر و زوجہ ہیں۔ اور بعض ایسے ہیں کہ کبھی کسی طرح محبوب نہیں ہوتے ہیں، اور یہ چار ہیں۔ باپ و ماں و بیٹا و دختر۔ اور بعض ایسے ہیں کہ ایک وجہ میں محروم اور ایک وجہ میں ناقص محبوب ہو جاتے ہیں۔ مثلاً پدری بھائی ہے کہ جب میت کی دختر و زوجہ ہو تو باقی پدری بھائی کے لیے ہے۔ اور اگر دختر و عینی بہن ہو تو کچھ نہیں پادے گا۔ اور مثلاً پدری بہن ہے کہ جب میت نے باپ و عینی بہن چھوڑی تو پدری بہن کو چھٹا حصہ ملے گا۔ اور اگر دو عینی بہنیں چھوڑیں تو کچھ نہیں پادے گی۔ اور اگر کوئی عینی بہن نہ ہو تو نصف پادے گی۔

پس قاعدہ یہ ہے کہ اقرب وارث اپنے اہل کو محبوب کرتا ہے خواہ محروم کرے یا ناقص کرے، جیسے بیٹا کہ پسری اولاد کو محبوب کرتا ہے۔ اور سگا بھائی پدری بھائیوں کو محبوب کرتا ہے (قاعدہ دیگر) جو وارث بذریعہ کسی شخص کے میت کی جانب وراثت کی نزدیک حاصل کرتا ہے وہ اس شخص کے ہوتے ہوئے محروم ہوتا ہے سوائے اولاد مادری کے۔ چنانچہ مال موجود ہو تو بھی مادری بھائی بہنوں کو حصہ ملتا ہے۔ اور میت کا پوتا اپنے باپ کے ہوتے ہوئے ساقط ہے۔ مثالیں یہ ہیں کہ میت کا شوہر اور عینی بہن و علاتی بہن ہے۔ پس شوہر کے لیے نصف اور عینی کے لیے نصف اور علاتی کے لیے چھٹا حصہ تاکہ دو تہائی پوری ہو۔ واضح ہو کہ اس صورت میں حصص بڑھے جاتے ہیں، کیونکہ نصف شوہر اور نصف عینی پر کل تمام ہو گیا۔ پس علاتی نے کمی کر دی۔ مثلاً ۶ سهام کر کے ۳ شوہر کو اور ۳ عینی بہن کو اور ایک علاتی کے واسطے چاہیے، تو جملہ سات سهام ہو گئے۔ پس ترکہ کے سهام کرو، اور اسی کو عول کہتے ہیں۔ اور انشاء اللہ تعالیٰ بیان آوے گا۔ پھر اگر اس مسئلہ میں علاتی بہن کے ساتھ میں اس کا بھائی ہو جو اس کو عصبہ بناوے تو علاتی بہن کچھ نہیں پادے گی۔ اس واسطے کہ علاتی بھائی کے ساتھ میں یہ بہن بطور عصبہ پاتی، اور عصبہ کہ جو باقی بچے وہ ملتا ہے۔ حالانکہ یہاں نصف شوہر کو اور نصف عینی بہن کو دے کر کچھ باقی نہیں بچا جو علاتی بھائی کو ملتا جس کے ساتھ علاتی بہن پاتی کیونکہ اس صورت میں علاتی بہن کچھ اصحاب الفروض میں سے نہیں رہی۔ تو جب عصبہ کو نہیں ملتا تو بہن بھی محروم رہی اسی واسطے کہ بھائی اپنی بہن کے حق میں شوم ہو گیا۔

مثال دیگر شوہر و والدین و دختر و پسری دختر چھوڑے۔ پس ترکہ کی تقسیم کے لیے اصل مسئلہ ۱۲ سے نکالو۔ شوہر کے ۳، دختر کے ۴، باپ ۲، ماں ۲۔ اور دو تہائی پوری کرنے کے لیے پسری دختر کو چھٹا ۲ سهام ملے اور یہ سب ملا کر ۱۵ ہو گئے تو عول کے طریق پر کل ترکہ کے ۱۵ سهام کر دیئے جاویں۔ اور اگر اس مسئلہ میں بھی پسری دختر کے ساتھ میں اس کا بھائی ہو تو پسری دختر محروم ہو جائے گی۔ پس یہ بھائی بھی شوم نکلا، کیونکہ یہ بھائی عصبہ ہے جس کے ساتھ میں بہن بھی عصبہ ہوئی۔ حالانکہ ترکہ میں کل نہیں بچا تو بھائی نے محروم ہو کر بہن کو بھی محروم کر دیا۔ اور اصل مسئلہ ۱۲ سے اور اس کا عول ۱۲ سے ہوا۔

مثال دیگر میت کے دو عینی بہنیں ہیں اور ایک پدری بہن ہے تو اصل مسئلہ ۶ سے ہوا، جس میں دونوں

یعنی بہنوں کو دو تہائی کے چار سہام ملے۔ اور چونکہ بہنوں کے لیے دو یا زیادہ ہوں، دو تہائی سے زائد فریضہ نہیں ہے۔ اور دو تہائی دونوں بہنیں لے گئیں تو پدری بہن کے لیے فریضہ نہیں رہا اور وہ عصبہ بھی نہیں ہے تو محروم رہی۔ پس باقی دو سہام بھی وارثوں پر رو کر کیے جاویں۔ اور چونکہ وارث فقط دونوں سگی بہنیں ہوئیں تو یہ دو سہام بھی انہیں کو مل گئے۔ اور پدری بہن نے کچھ نہیں پایا۔ پھر اگر اس مسئلہ میں پدری بہن کے ساتھ میں بھائی ہو تو وہ عصبہ ہے۔ پس باقی دو سہام وہ لے جائے گا، اور بہن اس کے ساتھ میں عصبہ ہے تو ان دو سہام کے تین ٹکڑے کر کے ایک پدری بہن کا اور دو پدری بھائی کے ہوں گے۔ پس ظاہر ہوا کہ یہ بھائی مبارک ہے۔ اور اگر اس مسئلہ میں شوہر بھی ہو تو یہ بھائی بھی محروم ہوگا کیونکہ اصل مسئلہ ۶ سے ہوا۔ پس دونوں سگی بہنوں کے لیے ۴، اور شوہر کے لیے ۳، پس سات ہو گئے اور کچھ نہیں بچا، بلکہ عول ہو کر ۷ سہام کیے گئے تو علاقائی بھائی و بہن دونوں محروم رہے۔

جو وارث محروم الارث ہو، جیسے کافر یا قاتل یا رفیق ہو تو کسی مستحق وارث کو محبوب نہیں کرتا۔ نہ محرومی سے نہ نقصانی سے۔ گویا محروم الارث کا عدم ہے۔ الاختیار۔ ۵۔

قاعدہ ۱۱

اگر محروم الارث نہ ہو، بلکہ مقدم کی حیثیت سے محبوب ہو تو یہ ہر چند خود محبوب ہے لیکن بالاتفاق وہ مستحق وارث کو نقصان سے محبوب کر دیتا ہے، جیسے میت نے ماں و باپ اور کسی قسم کے دو

قاعدہ ۱۲

بھائی یا بہن چھوڑے۔ تو بھائی بہنوں کو بذریعہ باپ یا فقط ماں کی میت کی جانب قرب ہے۔ پس باپ کے ہوتے ہوئے ان میں سے کوئی وارث نہ ہوگا بلکہ ان بھائی بہنوں نے ماں کو تہائی ملنے سے محبوب کر کے چھٹا حصہ دلوا یا۔ چنانچہ ماں کے فریضہ میں اوپر بیان ہو چکا ہے۔ (الکافی)

یعنی ایسے ورثہ جو دوسروں سے ساقط ہو جاتے ہیں۔ اگر میت کا پسر یا پسر کی پسر موجود ہو تو میت کے سگے بھائی ساقط ہو جاتے ہیں۔ اور اسی طرح میت کا باپ ہو تو بھی

توضیح ساقطین

ساقط ہو جاتے ہیں۔ اور اگر دادا ہو تو اختلاف ہے۔ یعنی امام ابوحنیفہ کے نزدیک دادا سے بھی ساقط ہو جاتے

ہیں، اور صاحبین کے نزدیک نہیں۔ اور اگر علاقائی بھائی ہوں تو وہ میت کے پسر و پسر کی پسر و باپ دادا سے ساقط

ہوتے اور عینی بھائیوں سے بھی ساقط ہو جاتے ہیں۔ اور اگر اخیافی بھائی ہوں تو وہ میت کا لڑکا و لڑکی یا میت کے

پسر یا اولاد ہوتے ہوئے ساقط ہوتے ہیں۔ اور باپ یا دادا کے ساتھ میں بھی بالاتفاق ساقط ہوتے ہیں۔ الاختیار۔ ۵۔

میت کی ماں موجود ہو تو سب جدات خواہ از جانب مادر ہوں یا پدرا ہوں ساقط ہو جاتی ہیں۔ اور پدرا جدات تو باپ کے

ساتھ بھی ساقط ہو جاتی ہیں جیسے باپ کے ساتھ میں دلوا ساقط ہو جاتا ہے۔ اسی طرح اگر دادا موجود ہو، اور اس سے

ادری کی جدات اسی کی حیثیت سے ہوں تو جدات سب ساقط ہو جاویں گی۔ اور باپ کی ماں اس وجہ سے ساقط نہیں ہوتی

کہ وہ دلوا کی حیثیت سے نہیں ہے بلکہ باپ کی حیثیت سے ہے۔ اور باپ کے ساتھ میں جو جدات کہ ماں کی جانب سے

ہوں وہ نہیں ساقط ہوتی ہیں۔ مثلاً میت نے باپ چھوڑا، اور باپ کی ماں چھوڑی اور ماں کی ماں چھوڑی تو باپ کی ماں بوجہ

باپ کے ساقط ہے۔ لیکن ماں کی ماں نہیں ساقط ہوگی۔ پھر اس میں اختلاف یہ کہ نانی کو چھٹا حصہ ملے گا یا بارہواں حصہ۔ واضح

ہو کہ جدات میں قریب والی دور والی کو ساقط کرتی ہے۔ واضح ہو کہ ماں کی طرف سے وارث ہونے والی جدات سوائے

ایک کے کہ وہ نانی ہے دیگر متصور نہیں، کیونکہ باقی سب فاسدہ ہوں گی۔ اور باپ کی طرف سے البتہ جدات صحیحہ

بہت متصور ہیں۔ الاختیار۔ ۵۔

فصل مرتد کسی کا وارث نہ ہو گا نہ مسلمان کا اور نہ کسی مرتد کا۔ المھیط۔ اور جب مرتد مر یا قتل ہوا یا دارالحرب میں مل جانے کا حکم ہو گیا تو مرتد ہونے سے پہلے جو کچھ اس نے کمایا وہ اس کے مسلمان وارثوں کی میراث ہے عورت مرتد جب مری تو اس کا کل مال اس کے مسلمان وارثوں میں موافق فرائض کے تقسیم ہو گا۔ خواہ مرتد ہونے سے پہلے کمایا ہو یا پیچھے کمایا ہو۔ المھیط۔

فصل: میراث حمل کے بیان میں ایک مرد نے انتقال کیا، اور اس کی زوجہ یا اس کی موطوہ باندی اس سے حاملہ ہے، تو باجماع الصحابہ رضی اللہ عنہم یہ حمل وارث ہو گا اور اس کا حصہ رکھ چھوڑا جائے گا۔ پھر اگر وہ دو برس تک میں زندہ پیدا ہوا تو یہ اس کی میراث ہو گی۔ لیکن یہ میراث کے حمل میں حکم ہے۔ اور اگر ایسا ہوا کہ میت مرا اور اس کی ماں نے دوسرے شوہر سے نکاح کیا تھا جو حاملہ ہے اور اس کا شوہر زندہ ہے۔ پس جو بچہ ہو وہ میراث کا مادری بھائی یا بہن ہو گی۔ لیکن اگر موت سے چھ مہینہ سے زیادہ پر پیدا ہوا تو احتمال ہے کہ شاید بعد موت کے حمل رہا ہو، پس شک کی وجہ سے وارث نہ ہو گا، مگر جبکہ وارثین اقرار کریں کہ حمل مذکور موت سے پہلے تھا۔ اور اگر چھ مہینہ سے کم میں پیدا ہوا تو وارث ہو گا۔ پھر یہ بتلاؤ کہ تقسیم ترکہ کیونکر ہو، اور کس قدر حصہ حمل کے لیے رکھا جاوے۔ جواب یہ کہ اس حمل کی نسبت غور کیا جاوے کہ پیدا ہو تو وہ تین حال سے خالی نہیں یا تو وہ ورثہ موجودین کو محروم کرے گا یا ان کے حصہ میں نقصان کرے گا۔ یا صرف شریک حصہ دار ہو گا۔ پس اگر وہ سب موجودین کو محروم کرتا ہو۔ مثلاً میت کے بھائی و بہن و چچا و ان کی اولاد ہیں، اور شاید حمل لڑکا ہو تو سب محروم ہوں گے، تو ایسی حالت میں کل ترکہ روک لیا جاوے۔ اور اگر وہ محروم نہیں، بلکہ ناقص کرتا ہو۔ جیسے میت کا حمل ہے کہ وہ میت کی زوجات کو چھام سے آٹھواں کرے گا تو کمتر حصہ دے دیا جاوے، اور باقی روک لیا جاوے۔ مثلاً میت کی ماں و باپ وارث ہیں اور ماں حاملہ ہے۔ پس حمل اس کی ماں کو تہائی سے محبوب کرے گا۔ تو ماں کو چھٹا حصہ اور باپ کو چھٹا حصہ دیا جاوے اور باقی روک لیا جاوے۔ کیونکہ شاید لڑکا ہو۔ اور اگر موجودہ وارث ایسے ہوں کہ حمل مذکور ان کو محبوب نہیں کرے گا اور نہ ان کا شریک ہو گا۔ مثلاً میت کی دادی و دادا و نانی موجود ہے تو جدات و جد کو ان کا حصہ دے دیا جاوے اور باقی روک لیا جاوے۔ اور اگر موجودہ وارث ایسے ہوں کہ حمل خواہ لڑکا ہو یا لڑکی ہو، ان کے ساتھ شریک ہو جائے گا۔ مثلاً میت نے لڑکے یا لڑکیاں اور حمل چھوڑا تو خصاف نے ابو یوسف رحمہ سے روایت کی کہ صرف ایک سپر کا حصہ روک لیا جاوے اور اسی قول پر فتویٰ ہے۔ پھر اگر حمل مذکور مردہ پیدا ہوا تو اس کے واسطے کوئی حکم یا میراث نہیں ہے۔ اور حیات کی شناخت یہ کہ پیدا ہو کر ساتس لے یا روئے یا کوئی حرکت کرے جس سے زندگی معلوم ہو تو زندہ ہے اور اگر حمل مذکور کا اکثر بدن زندہ نکلا، پھر مر گیا تو وارث ہو گا ورنہ نہیں۔ پس اگر کھڑا نکلا تو سینہ نکلنے تک زندگی مغنبر ہے اور اگر اونٹن یا کتا تو چوڑے نکلنے تک زندہ ہو۔ اور اگر رونے کے بعد مر گیا تو وہ وارث ہو گیا، اور اس سے بھی میراث لی جائے گی۔ الاختیار۔ اور اگر حمل مردہ نکلا تو بھی وارث نہیں ہوتا کہ خود مردہ نکلا ہو۔ اور اگر مردہ نکلا گیا تو وہ منجملہ وارثوں کے ہے، کیونکہ پیٹ میں اس کی زندگی معلوم تھی تو شاید نکالنے میں مر گیا ہو۔ پس یقین مذکور کا شک ہے ازالہ نہیں ہو گا۔ اور بیان یہ کہ اگر کسی نے حاملہ کے پیٹ میں مارا کہ وہ مردہ بچہ ڈال گئی تو یہ جنین منجمد وارثوں کے ہے، اس واسطے کہ شرع نے مارنے والے پر تاوان واجب کیا، اور یہ زندگی اعتبار کرنے کی دلیل ہے تو اس کے لیے میراث ہو گی، اور اس کا حصہ بھی میراث ہو گا۔ جیسے اس کی دیت میراث ہوتی ہے، شرح الملبوط۔

فصل : مفقود اور کافروں کے قیدی وغرق و حرقی کے بیان میں

جہاد میں جس مسلمان کو کفار قید کر کے لے گئے وہ کافروں کا قیدی ہے اور غرق وہ جماعت جو غرق ہو گئی۔ اور حرقی وہ جماعت جو جل گئی۔ مفقود وہ شخص کسی طرف نکل کر گم ہو گیا کہ اس کا ٹھکانا اور زندگی موت معلوم نہیں یا حرقی کفارے گئے کہ اس کا مزایا جینا کچھ معلوم نہیں ہے۔ المحیط۔ مشائخ نے فرمایا کہ مفقود اپنے مال میں زندہ اور غیر کے مال میں مردہ اعتبار کیا جاتا ہے، یہاں تک کہ اتنی مدت گذر جاوے کہ معلوم ہو کہ وہ اتنی مدت زندہ نہیں رہ سکتا ہے یا اس کے ہم عمر مر جاویں۔ پھر جس روز یہ مدت یا ہم عمروں کی مدت سے علامت فوت متحقق ہو، اس روز وہ اپنے مال کے بارہ میں مردہ شمار ہوگا۔ گویا آج مرے۔ حتیٰ کہ آج جو ورثہ موجود ہیں وہ وارث ہوں گے اور غیر کے مال میں اسی روز سے مردہ ٹھہرایا جاوے جس دن گم ہوا ہے۔ الذخیرہ۔ حتیٰ کہ غیر کی میراث بعد مفقود ہونے کے نہیں پادے گا۔ جبکہ اس کا گم ہونا اس نوبت کو پہنچ جاوے کہ اس کی موت کا حکم ہو۔ مفقود ہونے کے بعد جو شخص ایسا مر کہ مفقود اس کے مال میں وارث ہے تو مفقود کا حصہ روک لیا جائے گا۔ یہاں تک کہ وہ آجاوے یا اس کی موت کا حکم بعد مدت مذکورہ ہو جاوے۔ پھر اگر موت کا حکم ہوا تو جو حصہ روکا گیا تھا، وہ جس میت کے ترکہ سے تھا، اسی کے وارثوں کو حصہ رسد پھر دیا جائے گا۔ حتیٰ کہ اگر وہ وارث مر گئے ہوں تو ہر وارث کو جو حصہ پہنچتا وہ اس کے وارثوں کو دے دیا جائے گا۔ کیونکہ یہ امر ظاہر ہوا کہ ورثہ مذکور اسی وقت اس حصہ کے مستحق تھے جو مفقود کے واسطے روکا گیا تھا، کیونکہ مفقود مردہ تھا۔

اصل یہ ہے کہ اگر مفقود کے ساتھ میں ایسے وارث ہوں جو مفقود سے محبوب ہوتے ہیں تو ان کو کچھ نہیں دیا جائے گا۔ اور بالکل محبوب نہ ہوں تو ان کا حصہ دے دیا جائے گا۔ اور اگر محب نقصان ہو تو ان کو کم حصہ دے دیا جاوے اور باقی روک لیا جاوے۔ مثال یہ کہ زید مراد دو دختر، اور ایک مفقود لیسر، اور ایک لیسری لڑکا چھوڑا، تو دختروں کو نصف دیا جاوے، کیونکہ یہ متیقن ہے، اور باقی روک لیا جاوے اور لیسری لڑکا بھی نہ پادے۔ کیونکہ مفقود کے ساتھ یہ لوگ محبوب ہیں، اور یہ اس واسطے کہ دونوں دختر کے واسطے مفقود نہ ہو تو دو تہائی ہے اور مفقود ہوتا تو نصف ہے۔ پس نصف سے کم کسی حال میں نہیں ہے۔ اور اگر مفقود کے ساتھ میں ایسا وارث ہو جو محبوب نہیں ہوتا۔ جیسے جد یا جدہ تو اس کو پورا حصہ دے دیا جاوے۔ الاختیار۔ جو مسلمان کہ کفار کے پنجہ میں قید ہو گیا اور مفقود الحال نہیں ہوا، بلکہ معلوم ہے کہ وہ اپنے دین پر مر تو اس کے واسطے دیگر مسلمانوں کا حکم ہے۔ (السر جیہ) حتیٰ کہ جو مورث مرے اس میں اسیر کا حصہ ہے۔ ادا سیر مرے تو اس کے وارثوں کا حصہ ہے۔ م۔ اگر ایک جماعت غرق ہو کر مری یا جل گئی، اور یہ معلوم نہیں ہوتا کہ کون پہلے مرے تو گویا یہ سب ساتھ ہی مرے۔ پس ہر ایک کا مال اس کے ورثہ پادیں گے، اور یہ لوگ باہم وارث نہ ہوں گے۔ اور اگر معلوم ہو کہ فلاں مقدم مرا، پھر فلاں مرا تو لگے کا پچھلا وارث ہوگا۔ اسی طرح اگر دیوار کے نیچے دب گئے یا معرکہ میں مرے ہوں۔ اور اگر اس قدر معلوم ہو کہ فلاں و فلاں کی موت آگے مجھے واضح ہوئی ہے۔ لیکن یہ دریافت نہیں ہوتا کہ اول کون مرا، تو اس صورت میں بہر تقدیر جس قدر یقینی حصہ ہو وہ دیا جاوے۔ اور باقی روکا جاوے۔ یہاں تک کہ حال دریافت ہو یا ورثہ باہم صلح کر لیں۔ الخزانہ۔ ۵۔

ذوی الارحام میں وہ کل قرابتی داخل ہیں، جن کے واسطے مقدری حصہ نہیں، اور نہ وہ عصبہ ہیں۔ ان کا حکم بھی مثل عصبات کے ہے کہ جو

فصل : ذوی الارحام کے بیان میں

اختلاف ہوا ہے چنانچہ اگر پسر دختر ہو، اور دختر کی دختر ہو تو اصول کی صفت متفق ہے۔ اور مال ان دونوں میں مذکر کو مؤنت سے دوچند کر کے حساب سے تقسیم ہوگا۔ اسی طرح اگر دختر کی دختر کے پسر کا پسر ہو۔ اور دختر کی دختر کی دختر کی دختر ہو تو بھی یہی حکم ہے کیونکہ اصول متفق ہیں۔ پس یہ تو صاحبین میں اتفاتی ہے۔ اور اگر دختر کے دختر کی دختر ہو اور دختر کے پسر کی دختر ہو تو ابو یوسف رحمہ کے نزدیک دونوں میں نصفانصفت ہے۔ یعنی دونوں دختروں کو مساوی ملے گا اور امام محمد رحمہ کے نزدیک مال کے تین حصے کیے جاویں جن میں سے دو تہائی دختر کے پسر کی دختر کو ملے گا اور ایک تہائی دختر کے دختر کی دختر کو ملے گا۔ امام ابو حنیفہ رحمہ سے دو روایتوں میں سے ایشہ یہی جو امام محمد رحمہ کا قول ہے اور اسی پر فتویٰ ہے اور شیخ ابی عیسیٰ رحمہ نے مبسوط میں کہا کہ قول ابی یوسف رحمہ اصح ہے کہ وہ اسہل ہے اور محیط میں کہا کہ مشائخ بخاراتے قول ابی یوسف اختیار کیا ہے (الکافی)

اگر بعض کے واسطے دو جہت یا زیادہ کے ساتھ قرابت ہو تو ان جنسوں کا اعتبار کیا جائے گا۔ پس بالاتفاق وہ ہر جہت سے وارث ہوگا۔ لیکن اختلاف یہ کہ ابو یوسف رحمہ ان جہتوں کو ذریعہ میں اعتبار کرتے ہیں اور امام محمد اصول میں اعتبار کرتے ہیں بخلاف جہہ کے کہ وہ ابو یوسف رحمہ کے نزدیک بھی صرف ایک ہی جہت سے وارث ہوتی ہے۔ اور ذی رحم ان کے نزدیک صحیح قول میں دو جہتوں سے وارث ہوتا ہے۔ البتین۔ ہ۔ قسم دوم یعنی اجداد ناسد و جدات ناسدہ میں جو میت سے زیادہ قریب ہو وہ وارث ہے۔ اور اگر قرب میں برابر ہوں تو مساوی ہیں اور وارث کے ذریعہ سے تقرب کچھ تقدیم کا موجب نہ ہوگا، یہی اصح ہے۔ پھر جن کے ذریعہ سے میت تک قرب ہے، اگر ان میں اختلاف ہو تو جہاں اختلاف ہو اسی کی صفت سے کر مال کی تقسیم ہو۔ مثلاً جدات مادری اور جدات پدری میں سے جدات پدری کو دو حصہ، اور جدات مادری کی طرف ایک حصہ دیا جاوے جیسے قسم اول میں تھا۔ پھر جو کچھ جدات مادری کو ملا اگر اس جانب جد و جدہ ہوں تو ان میں مذکر کو مؤنت سے دوہندہ دیا جاوے۔ علیٰ ہذا القیاس پدری جانب ہے۔ الخزانہ۔ ہ۔ قسم سوم میں تین فرقہ ہیں: فرقہ اولیٰ: یعنی بھائی بہنوں کی لڑکیاں و ان کی اولاد۔ فرقہ دوم: علاقہ بھائی بہنوں کی لڑکیاں و ان کی اولاد۔ فرقہ سوم: اخیانی بھائی بہنوں کی اولاد و ان کی اولاد کے اولاد، کیونکہ قسم سوم میں مذکر مؤنت برابر ہیں۔ پس اگر فرقہ اول یا دوم سے ہوں تو نصف اول کی طرح مساوات درجہ و قرب میت و تقرب بوارث میں اعتبار ہوگا۔ پھر اگر نصف اصول میں اختلاف ہو تو ابو یوسف رحمہ کے نزدیک انہیں کے ابدان کے شمار پر تقسیم ہوگی۔ اور امام محمد رحمہ کے نزدیک ابدان کے ساتھ میں اصول کا نصف لیا جائے گا۔ الاختیار۔

مثال سے یہ کہ بہن کی لڑکی بہ نسبت بہن کی لڑکی کی لڑکی کے اولیٰ ہے اس واسطے کہ وہ اقرب ہے۔ بھائی کے پسر کی لڑکی بہ نسبت بھائی کی دختر کی لڑکی کے اولیٰ ہے اس واسطے کہ وہ وارث کی لڑکی ہے اس واسطے کہ ذاتی عصبات میں بھائی کا لڑکا بھی ہے۔ ایک میت کے قرابت میں صرف بہن کا لڑکا اور بہن کی لڑکی ہے تو مال ان دونوں میں مرد کو عورت سے دوچند کر کے حساب سے تقسیم ہوگا، خواہ ایک ہی بہن کی لڑکی دلوں کا ہو۔ یا ایک بہن کی لڑکی اور دوسری بہن کا لڑکا ہو، لیکن دونوں بہنیں یعنی ہوں یا علاقہ ہوں۔ میت کے بھائی کے پسر کی دختر، اور بھائی کی دختر کا پسر، اور بہن کی دختر کی دختر ہے تو امام ابو یوسف رحمہ کے نزدیک ابدان معتبر ہیں۔ اور امام محمد رحمہ کے نزدیک مال کے پانچ سہام کو کے بہن کے لڑکی کو ایک سہم دیا جاوے۔ اور باقی چار سہام میں سے بھائی کی دختر کی لڑکی کو دو تہائی دیا جاوے اور ایک تہائی بھائی کے پسر کی دختر کو دیا جاوے۔ اول امام ابو یوسف رحمہ کے نزدیک صرف چار حصہ کر کے ایک ایک دونوں دختروں کو

اور دو حصہ لیسر کو دیئے جاویں۔ کیونکہ لیسر کو دختر سے دو چند ملتا ہے۔ اور امام محمد رحمہ کے قول کی دشوار تخریج یہ ہے کہ ہم نے ان کے اصول میں اختلاف پایا، پنانچہ ایک لڑکی و ایک لڑکا تو بھائی کی اولاد ہے، اور ایک لڑکی بہن کی اولاد ہے۔ پس گویا دو بھائی و ایک بہن کی صفت ابتداء سے ہے۔ پس دو بھائیوں کے واسطے دو دو حصہ اور بہن کے واسطے ایک حصہ ہوا۔ پس بہن کی دختر کی دختر کو ایک حصہ دیا گیا، اور باقی چار حصے رہے پھر ان میں ہم نے دوسرے اختلاف دیکھا، اور وہ یہ ہے کہ دختر تو لیسر کی اولاد ہے اور لیسر دختر کی اولاد ہے۔ لیکن اصول بالائی متحد ہیں کیونکہ دونوں بھائیوں ہی کی اولاد ہیں۔ تو جب اصول متحد ہوں تو بالاتفاق ابدان کا لحاظ ہوگا۔ اور ابدان میں ایک دختر ہے اور دوم لیسر ہے پس لیسر کو دختر سے دو چند دیا جاوے۔ اور مخفی نہیں کہ اس میں صعوبت ہے، حالانکہ شرع کی سہولت مقتضی ہے۔ کہ ایسی صعوبت نہ ہو بتاؤ حدیث انا امۃ امیون لا یموتن ولا یمنون (الحديث) و آیات دیگر پس اظہر قول ابی یوسف رحمہ ہے، اسی واسطے مشائخ بلخ رحمہ نے اسی کو مختار کیا۔ اور شیخ اسبغیانی رحمہ نے اسی کی تصحیح کی، اگرچہ فتویٰ بقول امام محمد رحمہ ہے حالانکہ خلاف صحیح کے کبھی فتویٰ بنظر رفیق و سہولت ہوتا ہے، اور یہاں اس کے خلاف ہے۔ م۔ واضح ہو کہ جب عینی اولاد و ذی الارحام نہ ہوں تو علاتی ذوی الارحام کا حکم مثل عینیات کے ہے۔ الخزانہ۔ ہ۔ اور اگر فریق سوم کے ذوی الارحام ہوں یعنی اخیانی ہوں تو ان میں مرد و عورت کا حال مساوی ہے، کیونکہ ان کے اصول یعنی اخیانی بھائی بہن کا حصہ برابر ہوتا ہے۔

مسئلہ: اگر تینوں فریق سے مجتمع ہوں، اور درجہ میں مساوی ہوں تو جس ذی رحم کو بذریعہ وارث کے میت کی جانب تقرب ہو وہ اولیٰ ہے۔ پھر امام ابو یوسف رحمہ کے نزدیک جو فریق اول سے ہے وہ دوم سے اولیٰ ہے۔ اور جو دوم سے ہے وہ سوم سے اولیٰ ہے۔ اور امام محمد رحمہ کے نزدیک ترکہ ان کے اصول پر تقسیم کیا جاوے، پھر ہر فرد کی اصل کے حصہ میں جو مال پڑتا ہے وہ اس کی اولاد کی جانب منتقل کیا جاوے۔ مثال یہ کہ زید کی تین بہنوں کی لڑکیاں موجود ہیں۔ لیکن ایک بہن عینی تھی اور دو علاتی تھیں اور سوم اخیانی تھی۔ تو ابو یوسف رحمہ کے نزدیک کل مال فقط عینی بہن کی دختر کو ملے گا۔ اس واسطے کہ درجہ میں سب برابر ہیں اور سبھی بہنیں وارث ہوا کرتی ہیں لیکن عینی بہن مقدم ہوتی ہے تو کل مال اسی کی دختر کو ملے گا، اور باقی محروم ہیں۔ اور امام محمد رحمہ کے نزدیک مال کے پانچ حصے کیے جاویں۔ ان میں سے عینی بہن کی دختر کو تین سہام دیئے جاویں۔ اور پدری بہن کی دختر کو ایک سہم، اور مادری بہن کی دختر کو ایک سہم دیا جاوے۔ بلحاظ ان کے اصول کے بطور فرض درد کے۔ اور اس کی تخریج یہ ہے کہ میت کی مادری بہن کے واسطے چھٹا حصہ ہے اور عینی بہن کے واسطے نصف ہے، اور چونکہ عینی صرف ایک بہن ہے تو دو تہائی پوری کرنے تک علاتی بہن کو بھی چھٹا حصہ ملا۔ پس چھ میں سے ایک سہم باقی رہ گیا اور وہ بھی انہیں پر رکھا جاوے۔ تو اس کا یہی طریقہ ہے کہ مال کے چھ حصہ نہیں بلکہ پانچ حصے کیے جاویں تو ہر ایک کے حصہ میں کسی قدر حصہ رسد پڑھ گیا۔ پس عینی کے واسطے کل پانچ حصوں میں سے تین حصے ہنرہ اور یہی اس کی دختر کو دیئے جاویں۔ اور علاتی کا ایک حصہ اس کی دختر کو، اور اخیانی کا ایک سہم اس کی دختر کو دیا جاوے۔ (مثال کے دیگر) زید کے عینی و علاتی و اخیانی تین بھائیوں میں سے ہر ایک کی ایک دختر موجود ہے۔ اور زید کی موت کے وقت یہی لڑکیاں ہیں۔ پس ابو یوسف رحمہ کے نزدیک عینی بھائی کی دختر کو میت سے زیادہ قربت ہے تو کل مال اسی کو ملے گا۔ اور امام محمد رحمہ کے نزدیک اصول کا حصہ منتقل ہونا چاہیے۔ لہذا اخیانی بھائی کا چھٹا حصہ اس کی دختر کو دیا جاوے اور عینی بھائی کے ساتھ میں علاتی وارث نہیں ہوتا ہے۔ تو باقی پانچ سہام صرف عینی بھائی کے لیے ہوتے ہیں وہ اس کی دختر کو دے گی اور علاتی کی دختر محروم رہے گی۔

(مثال دیگر) میت کی پوری بہن کی دختر ہے اور مادری بہن کی دختر ہے۔ پس ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک علاقائی کی دختر کل مال کی وارث ہے، کیونکہ وہ اقوی ہے۔ اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اصول کے اعتبار سے علاقہ کو تین چوتھائی اور اخیانیہ کو چوتھائی بطور فرض ورد کے ملے گا۔ تخریج یہ ہے کہ علاقائی بہن و اخیانی بہن کا ہر حصہ ہو گا وہی ہر ایک کی دختر کی جانب منتقل ہو گا۔ پس اخیانی بہن کے واسطے چھٹا حصہ ہے تو چھٹے میں سے ایک ہوا، اور علاقائی کے واسطے نصف ہے تو چھٹے میں سے ۲ ہوئے اور ۲ سهام باقی رہے، تو وہ ان دونوں پر اس طرح حصہ رسد پھرے جاویں کہ کل مال کے چارہی حصے کیے جاویں، تو اخیانی کو چھٹے کی جگہ چوتھائی ملا۔ اور علاقائی کو بجائے نصف کے تین چوتھائی ملا۔ پس علاقائی کی تین چوتھائی اس کی دختر کو مل گیا، اور اخیانی کا چہارم اس کی دختر نے پایا۔

(مثال دیگر) میت کی عینی بہن کے دو پسر ہیں، اور اخیانی بہن کے دختر ہے۔ پس ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک دونوں پسری اولیٰ اور وہی وارث کل ہیں۔ اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک بہن کے دو پسر بمنزلہ دو بہنوں کے ہیں۔ تو مال ان میں پانچ سهام ہو گا۔ اولے۔ تخریج میں اشکال ہے اس واسطے کہ اخیانیہ بہن کے لیے چھٹا حصہ، اور عینی بہن کے واسطے نصف۔ ۳ ہے تو کل مال بطور فرض ورد کے ۴ سهام ہیں۔ اور جو اختیار میں نقل کیا وہ اس بنا پر ہے کہ فروع میں وصف اصول اعتبار کیا تو دو پسر مانند دو بہنوں کے قرار دیئے۔ اور دو بہنوں عینی کے لیے دو تہائی کے چار سهام ہوئے اور اخیانی کا چھٹا حصہ ایک سہم ہوا، اور باقی ایک سہم بھی ان پر رد کیا گیا تو پانچ سهام ہوئے۔ اور وجہ یہ ہے کہ درحقیقت اس کے اصل وارث نہیں جو اس کا حصہ اس کی اولاد کو دیا جاوے، بلکہ معنی یہ ہیں کہ ہر فرد وارث کے واسطے اس کے اصل کا لحاظ کیا جاوے تو یہاں میت کے وارث موجود ہیں صرف تین ہیں جن میں دو مرد اور ایک عورت ہے۔ پس دو مردوں میں سے ہر ایک کو ترکہ سے اپنا حق ملنا چاہیئے۔ اور وہ حق اس لحاظ سے ہو گا کہ جو اس کی اصل کا حق ہوتا، وہ اس کی جانب منتقل ہوا اور یہ معنی نہیں کہ اصل نے جو درحقیقت حق پایا وہ اس کو ملا، کیونکہ اصل تو وارث مستحق ہی موجود نہیں ہے، ہاں اگر درحقیقت اصل کا حصہ میراث ان کو منتقل ہوتا تو اصل کے واسطے خود جو کچھ ہوتا وہی ان دونوں پسر میں تقسیم ہوتا، اور یہاں مراد یہ ہے کہ ان دونوں لڑکوں کو ترکہ میت سے کس حساب سے ملے، اور اخیانی بہن کی دختر کیونکر پاوے؟ تو اس کی کیفیت یہ ہے کہ ہر لڑکا اپنی اصل کی صفت سے شریک ہو اور لڑکی اپنی اصل کی صفت سے شریک ہو۔ اور یہ فرض نہیں کہ ہر ایک کی اصل کا حق اس کی اولاد کو مل جاوے، کیونکہ اصل کے واسطے درحقیقت یہاں کوئی حق ہی نہیں ہے، علاوہ بریں صرف ایک لڑکا بذات خود میراث پاوے گا نہ دوسرا اور اس کا بیان یہ کہ اگر ایک لڑکا اور اخیانی بہن کی دختر ہو تو مال کے چار سهام ہوں، اور جب دو لڑکے ہوئے اور یہی حال رہا تو دوسرے نے ترکہ میت سے کوئی حق نہیں پایا۔ پس امام محمد رحمہ اللہ کے قول کے یہ معنی ہیں کہ جب تینوں فریق مختلفہ سے مختلط جمع ہوں تو ہر فرد کے واسطے اس کی اصل کا حصہ لگا دس، اور ہر اصل کا حصہ اس کی اولاد کی جانب منتقل کریں۔ لہذا اس مسئلہ میں کہ عینی بہن کے دو پسر ہیں، اور اخیانی بہن کی دختر ہے لہذا کہا گیا کہ اخیانی کی دختر کے لیے اصل اس کی ماں ہے جو میت کی اخیانی بہن ہے۔ پس ایک اخیانی بہن کا حصہ اس لڑکی کے واسطے لگایا گیا، اور دونوں لڑکوں میں سے ہر ایک کے واسطے اس کی اصل کو شمار کرو، اور وہ عینی بہن ہے تو گویا عینی بہنیں ہیں۔ پس یہی حساب آیا کہ جو اختیار کے اوپر نقل کیا اور مخرج کیا گیا ہے۔ م۔ جو ذی رحم ان میں سے بندگیہ وارث کے میت کی جانب نزدیک ہو، وہ

اولیٰ ہے جبکہ درجہ میں سب برابر ہوں۔ مثال سے یہ ہے کہ میرت کے اخیانی بھائی کے لپسہ کا لپسہ ہے اور عینی بھائی کی دختر کا لپسہ ہے اور علاقائی بھائی کے لپسہ کی دختر ہے تو کل مال اسی دختر کو ملے گا۔ اس واسطے کہ اس کی نزدیکی بذریعہ وارث ہے الاختیار۔ ہ۔ بیان یہ کہ اخیانی بھائی کا لپسہ وارث نہیں ہے اور عینی بھائی کی دختر وارث نہیں ہے، حتیٰ کہ اگر عینی بھائی کے لپسہ کا لپسہ ہوتا تو بھی کل کا مستحق ہوتا۔ لیکن یہ دختر می اولاد ہے۔ لہذا علاقائی بھائی کا لپسہ وارث ہونے کی وجہ سے اس کی دختر کو تقدم ہوا۔ م۔

بیان قسم چہارم از ذوی الارحام

یہی جن کا انساب از جانب جد میت ہو۔ اگر اس قسم میں سے کوئی تنہا ہو تو وہ کل مال کا مستحق ہو جائے گا اور معنی یہ کہ میت کے واسطے سوائے ذی رحم کے کوئی نہ ہو۔ اور یہ حکم درحقیقت کل اقسام ذوی الارحام میں جاری ہے۔ اگر اس قسم کے چند ذوی الارحام جمع ہوئے، حالانکہ درجہ میں سب برابر ہیں تو بالاجماع جو اقویٰ ہو، مقدم ہے۔ یعنی مثلاً تین چچا ہیں جو باپ کے بھائی ہیں۔ لیکن ایک عینی بھائی اور دوم علاقائی اور سوم اخیانی ہے تو عینی مقدم پھر علاقائی پھر اخیانی ہے، اور یہ حکم جلد ذوی الارحام قسم چہارم میں ہے خواہ مذکر ہوں یا مؤنث ہوں۔ الکافی۔ پھر وارث کی اولاد اولیٰ ہے۔ پس اگر ان میں سے ایک تو وارث کی اولاد ہو، لیکن اس کی قرابت بجمہت واحدہ ہے، اور دوم ایک ذی رحم کی اولاد ہو۔ لیکن اس کو دو جہت سے قرابت حاصل ہے تو ایسی صورت میں صحیح یہ کہ جس کو دو جہت سے قرابت ہے وہ اولیٰ ہے۔ مثال سے یہ کہ علاقائی چچا کے لپسہ کی دختر۔ اور عینی پھوپھی کے لپسہ کا لپسہ ہے تو یہی دوم اولیٰ ہے الخزانہ۔ د۔ حالانکہ علاقائی چچا کا لپسہ عصبہ ہے، دختر مذکورہ ایک وارث کی فرزند ہے لیکن عینی پھوپھی کا لپسہ ہر چند وارث نہیں، مگر اس کو ماں و باپ دونوں جہت سے قرابت ہونے کی وجہ سے اولویت ہوئی۔ م۔ اور اگر یہ لوگ مذکر و مؤنث جمع ہوں، اور ان کی قرابت بھی برابر ہو تو مرد کو عورت سے دو چند کے حساب سے دیا جائے گا۔ مثلاً میت کا چچا و پھوپھی موجود ہیں، اور دونوں کی قرابت مادری جہت سے ہے، یعنی یہ دونوں والد میت کی مادری بھائی بہن ہیں یا میت کا ماموں و خالہ دونوں عینی ہیں۔ یعنی میت کی ماں کے سگے بھائی بہن ہیں یا علاقائی ہیں یا اخیانی ہیں، مگر مذکورہ دونوں کی قرابت بدرجہ مساوی ہے تو مذکر کو مؤنث سے دو چند دیا جائے گا۔ اور اگر درجہ قرابت میں محاذات، مگر قوت میں اختلاف ہو، جیسے میت کی سگی پھوپھی اور مادری خالہ ہے یا سکا ماموں ہے اور مادری پھوپھی ہے، پس صورت اول میں میت کے والد کی سگی بہن ہے اور والدہ کی مادری بہن ہے۔ اور دوسری صورت میں والدہ کا سگا بھائی ہے اور والد کی اخیانی بہن ہے، لیکن دونوں صورتوں میں باپ کی جہت سے جو وارث ہے اس کو دو حصہ، اور ماں کی جہت سے جو وارث ہے اس کو ایک حصہ ملے گا۔ کیونکہ اول کے لیے باپ کا حصہ یعنی دو چند ہے۔ اور دوم کے لیے ماں کا حصہ یعنی تنہائی ہے۔ یعنی جس جہت سے اصل ہو جو اس کا حصہ ہے وہ اس پر منتقل ہوگا، اور یہی حکم ان کی اولاد میں ہوگا کہ میراث کے لیے اولیٰ وہ ہوگا جو میت سے زیادہ قریب ہو خواہ کسی جہت سے ہو۔ اگر قریب میں برابر ہوں اور محل قرابت بھی متحد ہو تو جو عصبہ کی اولاد ہو وہ اولیٰ ہے جیسے چچا کی دختر موجود اور پھوپھی کا لڑکا موجود ہے اور دونوں سگے ہیں یا پدری ہیں، یعنی چچا و پھوپھی دونوں سگے ہیں یا پدری ہیں۔ تو کل مال صرف چچا کی دختر کو مل جائے گا، کیونکہ وہ وارث کی دختر ہے۔ اور اگر ان دونوں میں ایک عینی ہو اور دوم باپ کی جہت سے ہو تو جس کو قوت قرابت ہے وہی وارث ہوگا۔ اس کا

بیان یہ ہے کہ میت کی تین پھوپھیاں ہیں۔ ایک اس کے باپ کی عینی بہن ایک ماں باپ سے ہے اور دوسرے اس کے باپ کی علاقائی بہن اور تیسری صرف اخیانی بہن ہے۔ اور میت کی تین خالائیں ہیں، ایک اس کی ماں کی عینی بہن اور دوم علاقائی اور سوم اخیانی ہے تو مال کی تقسیم اس طرح ہوگی کہ باپ کی جہت کے لیے دو تہائی، اور ماں کی جہت کے لیے ایک تہائی ہے پھر باپ کی جہت کی دو تہائی میت کی پھوپھیوں میں سے صرف سگی پھوپھی کو بوجہ قوتِ قرابت کے ملے گی، اور اسی طرح ماں کی تہائی میت کی سگی خالہ کو ملے گی۔

مثال دیگر: میت کی سگی خالہ و سگا ماموں ہے اور سگی پھوپھی و علاقائی پھوپھی ہے۔ پس مال ترکہ سے دو تہائی صرف سگی پھوپھی کو ملے گا۔ اور ایک تہائی اس کی سگی خالہ و سگے ماموں کے درمیان مرد کو عورت سے دو چند کے حساب سے تقسیم ہوگا۔ اور تخریج اس طرح کہ مسئلہ ۳۔ سے نکالو۔ پس ۲ پدری جانب کے لیے اور ایک مادری جانب کے لیے ہوگا، پھر اس ایک کے تین ٹکڑے ہو کر دو ماموں کو ایک خالہ کو دینا چاہیے۔ لہذا مسئلہ کو ۹ سے تصحیح کرو۔ از انجید ۶ سهام کو سگی پھوپھی کو دے دو، اور مادری پھوپھی محروم ہے۔ اور باقی تین سے ۲ ماموں کو اور ایک خالہ کو دے دو۔

مثال دیگر: میت کی والدہ کے سگے بھائی کی دختر ہے، اور باپ کی اخیانی بہن کی دختر ہے تو ماں و باپ کی جہت سے پھوپھی کی دختر کو دو تہائی مال اور ماموں کی دختر کو ایک تہائی دیا جاوے۔

مثال دیگر: میت کی سگی خالہ کی دختر ہے، اور باپ کی اخیانی بھائی کی دختر ہے، تو بلحاظ مذکورہ بالا اخیانی چچا کی دختر کو دو تہائی، اور خالہ کی دختر کے واسطے ایک تہائی ہے۔

مثال دیگر: میت کے سگے چچا کی دختر ہے، اور سگی پھوپھی کی دختر ہے تو کل مال چچا کی دختر کو ملے گا۔ اس واسطے کہ وہ وارث کی لڑکی ہے۔

مثال دیگر: میت کی علاقائی پھوپھی کی دختر، اور عینی پھوپھی کی دختر ہے تو کل مال سگی پھوپھی کی دختر کو بوجہ قوتِ قرابت کے ملے گا۔

مثال دیگر: سگی خالہ کی دختر ہے، اور علاقائی ماموں کی دختر ہے تو کل مال سگی خالہ کی دختر کو بوجہ قوت کے ملے گا۔

الکافی - شیخ نے فرمایا کہ یہ امر یاد رکھنا چاہیے کہ پھوپھیوں و خالائوں و ماموں کی اولاد میں جو میت کے زیادہ قریب ہو وہ استحقاق میں دور والوں پر مقدم ہوتا ہے خواہ جہت متحد ہو یا مختلف ہو۔ اور قرب باعتبار لپشت کے ہو گا۔ مثلاً ایک لپشت والا بہ نسبت دو لپشت کے مقدم ہے۔ اور دو لپشت والا بہ نسبت تین لپشت کے مقدم ہے۔

مثال دیگر: میت نے خالہ کی دختر چھوڑی، اور خالہ کی دختر کی دختر یا خالہ کے لپسہ کی دختر یا خالہ کے لپسہ کا لپسہ چھوڑا تو کل میراث خالہ کے دختر کو ملے گی کیونکہ وہ ایک لپشت اوپر ہے۔ یعنی مثلاً زید مرا، اور اس نے خالہ کی دختر کو میرہ چھوڑی

اور خالہ کی نواسی ہندہ یا پوتی یا پوتا چھوڑا، تو بہ نسبت نواسی و پوتی پوتا کے خالہ کی دختر اوپر ہے، اور یہ لوگ ایک لپشت نیچے ہیں۔

مثال دیگر: میت نے پھوپھی کی لڑکی اور خالہ کی لڑکی کی لڑکی چھوڑی، تو کل مال پھوپھی کی لڑکی کے واسطے ہوگا کیونکہ وہ خالہ کی نواسی کی نسبت ایک لپشت اوپر ہے، اگرچہ ان دونوں کی قرابت دو جہت مختلفہ سے ہے۔ یعنی پھوپھی زاد بہن کی

قرابت از جانب پدر ہے، کیونکہ پھوپھی اس کے باپ کی بہن ہوتی ہے۔ اور خالہ کی نواسی کے ساتھ ماں کی جانب سے قرابت ہے اس واسطے کہ خالہ اس کی ماں کی بہن ہے۔

مسئلہ ۱ پھوپھی کی لڑکیاں بہن اور خالہ کی ایک لڑکی سے تو دو تہائی پھوپھی کی لڑکیوں کے واسطے ہے، اور ایک تہائی خالہ کی ایک لڑکی کے واسطے ہے۔ اقول یہ کہ اس وجہ سے کہ میت کے ساتھ قرابت میں پھوپھی زاد بہنوں و خالہ زاد بہن میں کوئی دور نہیں، بلکہ برابر ہیں۔ صرف جہت کا فرق ہے کہ اول بجہت پدر ہیں اور دوم بجہت مادر ہیں، تو اس جہت کا لحاظ اول مرتبہ اس طرح کیا گیا کہ بہت پدری کے قرابتیوں کو دو تہائی اور جہتِ مادر کے قرابتیوں کو ایک تہائی دیا گیا۔ اور اس کے سوائے کوئی وجہ ترجیح نہیں ہے۔ حتیٰ کہ اگر پھوپھی زاد فقط ایک بہن ہوتی، اور خالہ زاد کئی بہنیں ہوتیں تو پھوپھی زاد کو دو تہائی ملتا اور خالہ زاد یاں صرف ایک تہائی میں حصہ دار ہوتیں۔ پھر واضح ہو کہ اگر ان بہنوں میں سے بعض میں دو جہت سے قرابت ہو۔ اور بعض میں ایک ہی جہت سے قرابت ہو تو جہت مختلف ہونے کے وقت اس لحاظ سے ترجیح ابتدائی استحقاق میں قائم نہ ہوگی۔ اور جب جہت متحد ہو تو البتہ جو باپ کی جانب سے ہے وہ ماں کی جانب والے پر ترجیح ہے خواہ مرد ہو یا عورت ہو۔

اس کلام کی توضیح یہ ہے کہ میت کے باپ کی جانب سے جو زوی رحم ہے اس کو اپنا استحقاق ہے، اور جو ماں کی جانب سے ہے وہ بھی مستحق ہے، حتیٰ کہ اگر باپ کی بہن عینی ہو جس کو ماں و باپ دونوں جہت سے قرابت ہوتی ہے اور اس کے لڑکی موجود ہے، اور ماں کی علاقائی بہن ہو جس کو فقط باپ کی قرابت ہوتی ہے اور اس کے لڑکی موجود ہے۔ پس میت نے سگی پھوپھی کی لڑکی چھوڑی اور علاقائی خالہ کی لڑکی چھوڑی تو مال کا استحقاق دونوں کے واسطے ہوگا اگرچہ میت کی پھوپھی زاد کل ترکہ کے استحقاق کی ترجیح اس وجہ سے نہ ہوئی کہ ایک کی قرابت میت کے ساتھ باپ کی جہت سے ہے اور دوسرے کی قرابت ماں کی جہت سے ہے۔ لہذا فرمایا، کہ جب جہت مختلف ہو تو سگے قرابت والے کو سوتیلے قرابت والے پر ترجیح تقدیم نہیں ہوتی ہے چنانچہ مثال مذکور میں پھوپھی زاد بہن کو کل ترکہ کے واسطے تقدیم نہ ہوگی۔ یاں اگر ایک ہی جہت سے دونوں ہوں تو البتہ جس ذی رحم کو باپ کی جہت سے قرابت ہے وہ دوسرے پر جس کو فقط ماں کی جہت سے قرابت ہو مقدم ہے جیسے اس مثال میں ایک سگی پھوپھی کی دختر ہوتی، اور دوسری طرف مادری پھوپھی کی دختر ہوتی یعنی باپ کی اخیانی بہن کی دختر ہوتی تو دونوں باپ ہی کی جہت سے قرابتی ہیں، پس سگی کو سوتیلی پر ترجیح ہوتی۔ یعنی سگی پھوپھی کی دختر کل مال پاتی۔ اور اس سے معلوم ہوا کہ سگی کو فقط باپ والی پر بھی ترجیح ہے۔ مثلاً میت نے سگی پھوپھی کی دختر اور علاقائی پھوپھی کی دختر اور اخیانی پھوپھی کی دختر چھوڑی، تو کل مال سگی پھوپھی کی دختر پادے گی۔ اور اگر سگی نہ ہو بلکہ باقی دونوں ہوں تو کل مال علاقائی پھوپھی کی دختر پادے گی۔ اور اسی طرح خالوں کی جانب سے ہے کہ اگر سگی خالہ و علاقائی و اخیانی خالہ ہر ایک کی دختر موجود ہے اور سوائے ان کے کوئی نہیں ہے تو کل مال سگی خالہ کی دختر پادے۔ اور اگر یہ نہ ہو تو علاقائی خالہ کی دختر کل مال کی مستحق ہے۔ یہ سب اس وقت کہ خالی ایک ہی جہت سے ہیں اور باہم دو قرابت و ایک قرابت کا فرق ہے اور اگر میت کے ماں و باپ دونوں کی جہت سے ہوں، مثلاً باپ کی بہن کی دختر ہے یعنی میت کی پھوپھی زاد بہن ہے۔ اور میت کی ماں کی بہن کی دختر ہے یعنی خالہ زاد بہن ہے تو پھوپھی زادہ کو دو تہائی اور خالہ زادہ کو ایک تہائی ملے گا۔ یاں اگر باپ کی جہت میں پھوپھیاں مختلف ہوں۔ مثلاً عینی پھوپھی کی دختر اور علاقائی و اخیانی کی دختریں ہیں اور خالہ زاد بہن ہے تو دو تہائی جو پھوپھی زادوں کی طرف آیا، وہ تینوں پھوپھیوں میں سے فقط سگی پھوپھی کی دختر کو ملے گا۔ اور یہ بیان ادھر ہو چکا ہے۔ اور یہاں کل مال کے استحقاق میں کلام ہے تو یہ بھی یہ کہ ایک ہی جہت سے ایسے قرابتی ہوں جن میں سگے و سوتیلے کا فرق ہے ورنہ دو جہت سے ترجیح نہ ہوگی۔ اور اسی طرح اگر ان اولاد میں کوئی عصیہ یا

ذی فرض کی اولاد ہو تو بھی ایک ہی جہت میں اس کو ترجیح ہوگی۔ اور دو جہت میں تقدیم نہیں ہو سکتی ہے۔ بلکہ میت کے ساتھ لپٹ کے اتصال کا اعتبار ہوگا۔

مثال یہ ہے کہ میت نے بیٹی چچا یا علاتی چچا کی دختر چھوڑی، اور بھوپھی کی دختر چھوڑی تو کل مال اس کے چچا کی دختر کو ملے گا، اس واسطے کہ وہ عصبہ کی بیٹی ہے۔ اور اگر اس نے چچا کی دختر اور ماموں یا خالہ کی دختر چھوڑی تو بچیری بہن کے واسطے دو تہائی مال ہے، اور ماموں یا خالہ کی بیٹی کے واسطے ایک تہائی مال ہے اس واسطے کہ یہاں جہت مختلف ہے۔ پس بچیری بہن کو عصبہ کی اولاد ہونے سے ترجیح نہیں ہے۔ اور یہ روایت از امام ابو یوسف ہے لیکن ظاہر المذہب یہ ہے کہ عصبہ کی اولاد مقدم ہے خواہ جہت متحد ہو یا مختلف ہو، اس واسطے کہ عصبہ کی اولاد کو وارث میت سے زیادہ اتصال ہے تو گو زیادہ میت کے زیادہ متصل ہے۔ قال المترجم یا یوں کہا جاوے کہ وراثت بمعنی خلافت ہے تو وارث خلیفہ میت ہے اسی طرح خلیفہ میت کی اولاد بمنزلة خلیفہ میت ہے، کیونکہ وہ خلیفہ کی خلیفہ ہے۔ تو گو یا میت کی خلیفہ ہے۔ م۔

واضح ہو کہ چٹا و تہائی و دو تہائی ایک جنس ہیں۔ پس اگر اصحاب فرض سب اسی جنس سے ہوں۔ مثلاً میت نے دو دختر و باپ چھوڑا تو

فصل: مختصر حساب فرض کا بیان

دختروں کے واسطے دو تہائی، اور باپ کے واسطے چٹا حصہ اور باقی باپ کو بطور عصبہ ہے۔ تو چاہئے کہ جو سب سے کتر یعنی چٹا حصہ ہے اس کی رعایت سے اصل مسئلہ فرض کریں۔ یعنی ۶ سهام کے نکالیں۔ جیسے مثال مذکور میں کتر حصہ باپ کا چٹا ہے، اگر چہ باپ کو یہاں باقی ملنے سے صرف تہائی و دو تہائی کی ضرورت ہے تو یہ ۳ سے نکل آوے گی۔ اور آٹھواں و چہارم و نصف سب ایک جنس ہیں۔ پس اگر درشہ سب اسی جنس کے جمع ہوں تو کتر حصہ آٹھواں ہے جو (۸) سے برآمد ہوگا، اور اسی سے چہارم و نصف بھی نکلتا ہے۔ مثلاً میت کی زوجہ و دختر واحد ہے، تو زوجہ کے واسطے آٹھواں، اور دختر کے واسطے نصف ہے۔ اور باقی مال بھی دختر کو بطور رد کے مل جائے گا۔ اور اگر جنس و دوم دونوں جمع ہوئے تو جب ایک جنس کو دوسری جنس میں ضرب دیں، تو حاصل ضرب سے دونوں جنس کے سهام نکل آویں گے، مثلاً تہائی و چوتھائی جمع ہے تو ۳ سے تہائی نکلتی ہے اور ۸ سے آٹھواں حصہ، پس ۳ کو ۸ میں ضرب دو تو ۲۴ سے آٹھواں ۳ اور تہائی ۸ نکل آویں گے۔ لیکن جان لینا چاہئے کہ تہائی اور آٹھویں میں سوائے ۲۴ کے کم سے گنجائش نہیں ہے۔ برخلاف اس کے اگر چٹا و آٹھواں جمع ہوں تو جیسے باہمی ضرب کے ۲۸ سے دونوں نکلتے ہیں اسی طرح ۲۴ سے بھی دونوں نکل آویں گے، کیونکہ ۲۴ کا چٹا ۳ ہے اور آٹھواں ۳ ہے۔ پس واجب ہے کہ یہی قاعدہ دریافت کیا جاوے تاکہ تقسیم ترکہ میں ۲۸ حصص کرنے کی تکلیف سے بچ کر صرف ۲۴ سهام سے مقصود حاصل ہو جاوے۔ اس میں قاعدہ گلیہ یہ ہے کہ کبھی دو عدد طاق یا ایک طاق و دیگر جفت ایسے جمع ہوتے ہیں کہ سوائے باہمی ضرب کے جو حاصل ہو، اس سے کم میں دونوں کے نکلنے کی مجال نہیں ہوتی مثلاً ۳ و ۵ کہ یہ دونوں صرف ۱۵ باہمی حاصل ضرب کے کسی کم عدد سے برآمد نہ ہوں گے۔ یا جیسے ۳ و ۸ کہ ایک جفت ہے لیکن سوائے حاصل ضرب ۲۴ کے کم سے دونوں نہیں نکل سکتے ہیں برخلاف ۴ و ۸ کے کہ دونوں جفت ہیں۔ پس جب دونوں جفت ہوں، تو اس میں دو صورتیں ہوتی ہیں:-

اولیٰ یہ کہ بڑا عدد چھوٹے پر پورا تقسیم ہو جاوے جیسے ۴ و ۸۔ یا ۳ و ۱۲ اور ۸ و ۲۴ و مانند اس کے تو ایسی صورت میں صرف بڑے عدد کی قدر سهام کافی ہیں۔ اور یہ بات کبھی ایک طاق و دیگر جفت میں بھی ہوتی ہے۔

جیسے ۶ اور ۵ و ۱۰ - اور کبھی دونوں طاق میں حاصل ہوتی ہے جیسے ۵ و ۱۵ - اور ۷ و ۲۱ وغیرہ ذلک ہیں۔ اور کبھی ۲ عدد حضرت ایسے ہوتے ہیں کہ ان میں بڑا چھوٹے پر پورا تقسیم نہیں ہوتا جیسے ۶ و ۸ یا ۸ و ۱۲ ہیں و مانند اس کے۔ تو ایسی صورت میں دیکھا جاوے کہ وہ عدد کون ہے جس پر یہ دونوں پورے تقسیم ہو جاویں تو ہم نے دیکھا کہ ۸ و ۱۲ میں ایسا عدد ۲ ہے اور دیکھا کہ ۴ بھی ہے تو لازم ہے جو سب سے بڑا ایسا عدد نظر آوے اس پر ایک کو تقسیم کرو جو تقسیم سے حاصل ہو اس کو دوسرے میں ضرب دے دو، تو جو عدد حاصل ہو وہ ایسا عدد ہوگا جس سے دونوں حاصل ہو سکتے ہیں۔ مثلاً ۸ و ۱۲ میں ۴ سب سے بڑا عدد ہے تو ۸ کو ۴ پر تقسیم کیا تو ۲ حاصل ہوا، اور ۱۲ کو ۴ میں ضرب دیا تو ۳ حاصل ہوا۔ یا ۱۲ کو ۴ پر تقسیم کر کے ۳ حاصل ہوا۔ اور ۸ کو ۴ میں ضرب دیا کہ ۲ حاصل ہوا۔ پس ۲۴ ایسا عدد ہوا جس پر ۸ و ۱۲ دونوں مساوی تقسیم ہوتے ہیں۔

اور تابع یہ ہے کہ جن دو عدد میں مشترک بڑا عدد دریافت کرنا منظور ہو تو بڑے کو چھوٹے پر تقسیم کرو جو صحیح ہے اس پر چھوٹے کو تقسیم کرو، اگر پورا تقسیم ہو جاوے تو یہی سب سے بڑا عدد مشترک ہوگا اور اگر پورا تقسیم نہ ہو تو باقی پر اس کو تقسیم کرو، یہاں تک کہ جس پر پورا تقسیم ہو، وہی یہ عدد ہے مثلاً ۸ و ۱۲ میں ۴ پر تقسیم کر کے باقی رہے پھر ۴ پر ۸ کو تقسیم کرو ۲ پر پورا تقسیم ہو گیا۔ پس اسی پر ۱۲ بھی پورا تقسیم ہوگا۔

اب خلاصہ نسبت یہ ہوا کہ جن ۲ عددوں میں تباہ ہو کہ ان میں کسی عدد کے ساتھ موافقت نہیں ہے جیسے ۳ و ۵ اور ۱۱ و ۱۳ اور ۲۵ - تو ایسے دو عدد کو متباہین کہتے ہیں۔ پس اگر ہم فرض کریں کہ ۵ لڑکوں کو حصہ مسادنی ۱۱ سهام ملے تو بٹوارہ کے لیے ضروری ہے کہ ۱۱ کے ۵ لڑکے کریں تاکہ ہر ایک لڑکے کو ۵۵ میں سے ۱۱ لڑکے دیں۔ پس درحقیقت ایسے دو عدد ہیں کوئی موافقت و نسبت نہیں، بلکہ تباہین ہے۔ اور اگر دو عدد ایسے ہوں کہ ان میں سے بڑا چھوٹے پر پورا تقسیم ہو جاوے تو ان دونوں میں داخل ہے۔ مثلاً ۱۲ و ۱۳ کہ ۱۲ پر پورا تقسیم ہو جاتا ہے اور ۳ حاصل قسمت ہوتا ہے جو دلیل ہے کہ گویا ۳ مرتبہ جمع کیا گیا ہے تو بارہ میں چار، تین مرتبہ داخل ہے۔ پس اگر فرض کرو کہ چار کے حصہ میں ۱۲ سهام پڑے تو کچھ اشکال نہیں کہ ہر ایک کو تین سهام دیے جاویں۔ اور اگر ۸ کے حصہ میں ۱۲ سهام ہوں تو لا محالہ ان سهام کے لڑکے کرنا چاہیے۔ پس ۸ و ۱۲ میں توافق ہے۔ پس ۴ سے کسی ایک کو تقسیم کر کے حاصل کو دوسرے میں ضرب دے دو، تو ۲ ہو گئے۔ اور مثال سے یہ کہ مثلاً ۱۲ روپیہ ۸ آدمیوں پر تقسیم ہونا چاہیے تو ۱۲ کو دو چند کیا تو ۲۴ اٹھتیاں ہو گئیں۔ پس ہر ایک کے حصہ میں ۳ اٹھتیاں پڑیں تو نسبت تباہین یا داخل یا توافق ہوگی۔ اور ہر ایک کا حکم بیان کیا گیا۔ پھر واضح ہو کہ کبھی میت کے انتقال کرنے پر اس کا ترکہ اس کے وارثوں میں تقسیم ہو جاتا ہے۔ اور ہر ایک وارث اپنے حصہ پر قبضہ کر لیتا ہے۔ حتیٰ کہ جب ان میں سے کوئی وارث مرے تو اس کے ورثہ اس کا ترکہ تقسیم کر لیتے ہیں اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ہر ایک شخص نے انتقال کیا اور اس کے ترکہ سے اس کے وارثوں کے حقوق متعلق ہو گئے۔ لیکن باہمی تقسیم واقع نہیں ہوئی۔ پھر ان میں سے کوئی مر گیا، اور اس کے وارثوں کے حقوق متعلق ہوئے۔ حتیٰ کہ ان میں بعض وہ ہوتے ہیں جنہوں نے میت اول سے حصہ پایا، اور میت دوم کے ترکہ میں بھی مستحق ہیں، پھر بٹوارہ نہیں ہوا، حتیٰ کہ میت سوم نے انتقال کیا اور اس کے ترکہ سے بھی وارثوں کے حقوق متعلق ہوئے حتیٰ کہ شاید وارثوں میں بعض وہ ہوں جنہوں نے میت اول و دوم دونوں سے بھی حصہ پایا، اور سوم سے بھی مستحق ہیں۔ فرض کہ بعد متعدد اموات کے بٹوارہ منظور ہوا تو

اس کو مناسخہ کہتے ہیں۔ اول مفرد تقسیم ترکہ کی مثالیں و طریقہ بیان ہوتا ہے۔ (میت) کے زوجہ و دو بھائی ہیں۔ مسئلہ چار سے ہوا، از انجملہ زوجہ کو ایک سہم چہارم دیا۔ لیکن باقی ۳ سہام۔ ۲ بھائیوں پر تقسیم نہیں ہوتے ہیں۔ تو ۳ کو ۲ میں ضرب دیا کیونکہ ۲ و ۳ میں تباہی ہے۔ پس اصل مسئلہ کو بھی ۲ میں ضرب دیا۔ پس مسئلہ ۸ سے نکالو کہ زوجہ کو چہارم کے ۲ دیدو۔ اور باقی چھ کو دو بھائیوں پر تقسیم کرو کہ ہر ایک کے حصہ میں منجملہ ۶ کے تین تین حاصل ہوئے، اور صورت تحریر حسب ذیل ہے۔

بنابر اس مسئلہ کے کہا گیا کہ جہاں جس وارث کے حصہ میں کسر واقع ہو ان کے عدد راس کو اصل مسئلہ میں ضرب دے دو، خواہ عول کروا کر عول ہو، چنانچہ یہاں بھائیوں میں کسر واقع ہوتی ہے اور

مسئلہ ۴	تخصیص ۸
زوجہ	بھائی بھائی
۱	(۳)
۲	$4 = (3 \times 2)$
	۳

وہ دو ہیں تو ان کو اصل مسئلہ کے عدد میں ضرب دو تو وہ دو ہے تو ۲ و چار کے ضرب کے ۸ حاصل ہوئے اور اسی سے مسئلہ کی تخصیص ہو گئی۔ (میت) کے زوجہ و چھ بھائی ہیں۔ مسئلہ ۴ سے ہوا۔ زوجہ کو ایک سہم دیا گیا اور ۳۔ باقی کی تقسیم ۶ برادر پر نہیں ہو سکتی ہے لیکن ۶ و ۳ میں موافقت بالثلث ہے۔ تو ۶ کا ثلث یعنی دو دے کر اصل مسئلہ میں ضرب دینا کافی ہے۔ یا یوں کہو کہ ۶ و ۳ میں تداخل ہے تو خارج قسمت ۲ کو اصل مسئلہ میں ضرب دے دو پس ۸ سے تخصیص ہوئی کہ زوجہ کو ۲ اور ہر ایک بھائی کو ایک ایک سہم ملا۔

مثال دیگر: میت کی زوجہ اور چھ بھائی اور سگی تین بہنیں ہیں۔ اصل مسئلہ چار سے ہوا کہ زوجہ کو چہارم ایک سہم دے کر باقی ۳ کی تقسیم جب ہو کہ ۱۵ ٹکڑے کیے جاویں، اس واسطے کہ مرد کو عورت سے دو چند ملے گا تو بہنوں کے واسطے ایک ایک ہو تو ۳۔ اور بھائی کے واسطے دو دو ہوں، تو ۱۲۔ پس جملہ ۱۵ ٹکڑے کیے جاویں۔ پس باقی ۳ اور ۱۵ میں تداخل ہے تو اس کی تہائی کا ضرب دینا کافی ہے۔ پس ۱۵ کی تہائی ۵ کو اصل مسئلہ میں ضرب دیا تو ۲۰ ہوئے۔ اس میں سے زوجہ کا چہارم ۵۔ اور ہر بہن کے واسطے ایک ایک، اور ہر بھائی کے واسطے دو دو ہوں گے۔

قاعدہ دیگر: جبکہ فریقین پر کسر واقع ہو۔ پس چلے کر پہلے ہر فریق واس کے سہام میں موافقت تلاش کیے۔ پس دونوں کے توافق میں جو دو عدد حاصل ہوئے، اگر دونوں مماثل ہوں کسی بیشی نہ ہو تو صرف ایک عدد کو اصل مسئلہ میں ضرب دینا کافی ہے۔ اور اگر متداخل ہوں تو زائد کو ضرب دے، اور اگر متوافق ہوں تو ایک کے وفق کو دوسرے میں ضرب دے کر اصل میں ضرب دے۔ اور اگر متباہن ہوں تو ہر ایک کو دوسرے میں ضرب دے کر حاصل کو اصل مسئلہ میں ضرب دے۔

مثال: میت کے تین چچا اور تین دختر ہیں۔ پس دختروں کے واسطے اصل مسئلہ ۳ سے لیا کیونکہ چچا تو عصبات ہیں۔ پس دختروں کے لیے ۲ ہوا، اور ایک باقی رہا۔ لیکن ۲ سہام تو تین لڑکیوں پر تقسیم نہیں ہو سکتے ہیں۔ اور اسی طرح ایک سہم بھی ۳ چچا پر تقسیم نہیں ہو سکتا۔ لیکن دونوں فریق کا عدد متماثل ہے یعنی لڑکیاں ۳۔ اور چچا بھی ۳ ہیں۔ لہذا ایک کو اصل مسئلہ میں ضرب دیا تو ۶ سے تخصیص ہو گئی اس طرح کہ ۶ سے دو تہائی کے ۶ واسطے تین بہنوں کے، ہر بہن کے لیے ۲۔ ہوتے اور باقی ۳ سہام واسطے تین چچا کے، ہر ایک کے واسطے ایک سہم ہوا۔

مثال دیگر: پانچ جدات اور پانچ سگی بہنیں، اور ایک چچا ہے۔ پس جدات کے لحاظ سے اصل مسئلہ ۶ سے

۷۔ یعنی توافق بالثلث ہے تو تہائی کافی ہے ۱۲۔

فرض کرو جس میں سے ایک سہم جدات کے لیے ہوا۔ حالانکہ اس سہم کے پانچ ٹکڑے ہوں تو ہر جہدہ کو ایک ملے، لیکن پانچ حصص یافتہ و پانچ بہنوں و پانچ جدات سب میں تماشل ہے۔ تو ایک کو اصل مسئلہ میں ضرب دو کہ ۳ ہوئے۔ اسی سے تصحیح ہوگی۔ پس جملہ ترکہ کے ۳۰ سہام میں سے جدات کو چھٹے کے پانچ سہام دو کہ ہر جہدہ کو ایک سہم ملے گا اور پانچ بہنوں کو دو تہائی کے ۲۰ ہر ایک کو چار سہام ملے اور باقی چچا پاوے۔

مثالے دیگر: ایک جہدہ اور چھ سگی کہنیں و ۹ مادری بہنیں ہیں، اصل مسئلہ ۶ سے ہوا۔ اور حسب ذیل اس کو لکھنا چاہیے:-

یعنی میت کے جہدہ کو ایک سہم یعنی چھٹا حصہ ہے، اور عینی بہنوں کے واسطے دو تہائی کے ۳ سہام ہیں۔ اور اخیانی بہنوں کے لیے تہائی کے دو سہام ہیں، اور یہ عول ہو کرے ہو گئے۔ پھر ہر فریق کو جو کچھ پہنچا، اس کو دیکھو تو ۹ اخیانی اور دو سہام میں کچھ موافقت نہیں ہے، اور

تصحیح ۶۳		
مسئلہ ہول ۷۳		
جدہ	عینی اخوات	اخیانی ۹
$\frac{1}{4}$	$\frac{2}{36}$	$\frac{2}{18}$

۹ عینی اور ان کے چار سہام ہیں تو افق بالانصاف ہے۔ یعنی ۶ کا نصف لے کر ضرب دینا کافی اور وہ ۳ ہے۔ پھر ۳ و ۹ میں تداخل ہے تو ۹ ہی کو ضرب دینا کافی ہے۔ پس ۹ کو اصل ۷ یعنی عول میں ضرب دیا کہ ۶۳ ہوئے، اور اسی سے تصحیح ہو گی۔ اس طرح کہ جہدہ کو ۹ سہام اور ۶ بہنوں عینی کو ۳۶ کہ ہر ایک کے لیے چار ہوئے، اور اخیانیوں کے ۱۸ میں سے ہر ایک کے لیے دو ہوئے۔

مثالے دیگر: دختر ۶ جدات - ۴ دختران لیسر - چچا - موجود ہیں۔ اصل مسئلہ چھ سے ہوا۔ پس دختر کو ۳ اور جدات ۶ کو ایک اور ۴ دختران لیسر کو ایک - اور ۶ و ۴ میں موافقت بالانصاف ہے تو ایک کے نصف کو دوسرے میں ضرب دیا تو ۱۲ ہوئے اور ۱۲ کو ۶ میں ضرب دیا تو ۷۲ سے تصحیح مسئلہ ہوگی۔

مثالے دیگر: میت کی زوجہ اور ۱۶ مادری بہنیں اور ۲۵ چچا ہیں۔ پس بیباں چہارم اور تہائی اور باقی چاہیے پس کمتر عدد ۱۲ ہے جس سے تہائی و چوتھائی برآمد ہو، لیکن تہائی کے چار اور ۱۶ مادری بہنوں میں تداخل سے توافق بالانصاف ہے یعنی چار سے ضرب کافی ہے اور باقی ۵ - اور ۲۵ میں بھی تداخل ہے تو پانچ سے ضرب کافی ہے لیکن چار اور پانچ میں موافقت نہیں ہے، تو ضرب دے کر ۲۰ ہوئے۔ اور ان کو اصل مسئلہ میں ضرب دیا کہ ۲۴۰ ہوئے۔ پس اسی سے تصحیح ہوگی۔ واضح ہو کہ جیسے دو فریق میں عمل کیا کہ اول ہر وارث کی تعداد اور اس کے عدد سہام میں توافق و تماشل و تباین دیکھ کر باہم دونوں میں توافق وغیرہ دیکھ کر ان کے حاصل ضرب کو جس کا نام جزو السہم ہے، اصل مسئلہ میں ضرب دیا تھا۔ اسی طرح اگر تین فریق یا چار ہیں، ایسا واقع ہو تو بھی یہی عمل کرنا چاہیے، اور واضح ہو کہ فرائض میں چار فریق سے زیادہ میں کسر متصور نہیں ہے۔ کما نص علیہ فی الہندیہ۔

مثالے دیگر: اگر میت نے چار زوجات و تین جدات صحیحہ اور بارہ چچا چھوڑے۔ پس چچاؤں کے حصہ ہونے سے ان کے لیے عدد فرض تلاش نہ ہوگا۔ بلکہ زوجات کے لیے چہارم، اور جدات کے لیے چھٹا حصہ ہے تو ایسا عدد جس سے چہارم و چھٹا نیکل آوے کم سے کم ۱۲ ہے۔ پس اصل مسئلہ ۱۲ سے۔ فرض کیا حسب ذیل

زوجات ۴	چچا صحیحہ ۶	چچا باقی ۱۳
چہارم ۳۰ سہام	چھٹا حصہ ۶۰ سہام	باقی ۱۳ سہام
۳۶	۲۴	۸۳

پس اسی طور پر زوجات کو کل مال کے بارہ سہام میں سے ۳ سہام دیں تو وہ چار زوجات کو پورا تقسیم نہ ہوگا لہذا عمل کرنے کے

واسطے قاعدہ مذکورہ بالا کے موافق چلنا چاہیے کہ ۳ عدد سهام کو ۴ عدد زوجات میں ضرب دیا تو ۱۲ ہوئے۔ یعنی اگر زوجات اربعہ کے سب سهام کے پھر ۱۲ ٹکڑے کر دیئے جاویں تو ہر زوجہ کو ۳ ٹکڑے مل جاویں۔ لہذا اگر اس مسئلہ ہی میں کل مال کے استقدر ٹکڑے کر نی جس سے چاروں زوجات کو بجائے کلاں ۳ ٹکڑوں کے ۱۲ چھوٹے ٹکڑے جو مقدار میں مساوی ہیں مل جاویں تو سب پر مساوی تقسیم ہو جاویں۔ مثلاً میت کے ۱۲ روپیہ میں سے چاروں کو ۳ روپیہ نہیں تو ان میں تقسیم مشکل ہوگی۔ اور اگر بارہ روپیہ کی چوٹیاں ۲۸ کر کے ان میں سے چہارم کے ۱۲ چوٹیاں تینوں کو دی جاویں تو ہر ایک ۳ چوٹیاں لے لے حالانکہ ۱۲ چوٹیاں اور تین روپیہ برابر ہیں۔ پس یہ معنی ہے کہ بجائے ۳ سهام کی زوجات کے لیے ۱۲ سهام کیے جاویں اور برابر اوپر سے بیان چلا آتا ہے کہ اصل مسئلہ مفروضہ سے جس قدر سهام ملیں ان کو دیکھا جاوے کہ وہ تعداد و ورثہ پر پوری تقسیم ہوتی ہیں، ورنہ تداخل و تفاوت وغیرہ کے حساب لگایا جاوے کہ انہیں ۳ سهام کو مثلاً کتنے ٹکڑے کریں کہ ان میں پوری تقسیم ہو جاویں۔ پس مثال مذکور میں ہم نے دیکھا کہ چار زوجات اور تین سهام میں تباہی ہے تو دونوں کو باہم ضرب دیا کہ ۱۲ ہوئے۔ پس معلوم ہوا کہ ۳ سهام کے بارہ ٹکڑے کریں۔ پس اگر ہم یہ امر اختیار کریں کہ پہلے کل مال کے بارہ سهام کریں جن میں سے زوجات اربعہ کو چہارم کے ۳ سهام دیں۔ پھر زوجات کے ۳ سهام کو ۱۲ ٹکڑے کریں تو ہم پر کمر تقسیم لازم آوے اور یہی کمر نہیں بلکہ ۳ جدات کو ۲ سهام ملے، اور وہ بھی ان کے پورے تقسیم نہیں ہو سکتے ہیں تو لا محالہ ان میں بھی کمر ٹکڑے کیے جاویں، اس طرح کہ ۳ و ۲ میں تباہی ہے تو ضرب سے ۶ ہوئے تو معلوم ہوا کہ جدات کے دو سهام کے پھر ہم ۶ ٹکڑے کریں تب تقسیم ہو۔ پس حصہ زوجات کے ۱۲ ٹکڑے کریں اور حصہ جدات کے ۶ ٹکڑے کریں اور ابھی ختم نہیں ہوا بلکہ ۱۲ چپا کے ۷ سهام ہیں اور یہ بھی ان پر پورے تقسیم نہیں ہوتے بلکہ تباہی ہے تو ان کے پھر ٹکڑے کریں تب بٹوارہ پورا ہو اور یہ سب چھ بٹوارہ ہوا۔ لہذا ہم نے اوپر قاعدہ بیان کیا جس سے ہم کو یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ ہم کل مال کے ایک بار اس قدر ٹکڑے کریں جس سے زوجات کو ان کے لائق ۱۲، اور جدات کو ان کے مناسب ۶، اور اہتمام کو ان کے مناسب پانچ جاویں۔ پس قاعدہ یہی کہ پہلے ہر فریق اور اس کے سهام میں مناسبت حسابی سے دریافت کریں کہ اس کے واسطے کتر کس قدر ٹکڑے ہوں تاکہ پورا بٹوارہ ہو جائے۔ پس اگر تباہی ہو جیسے اس مثال میں ہر فریق واس کے سهام میں تباہی ہے تو لا محالہ تعداد فریق واس کے سهام کو باہم ضرب دینے سے دریافت ہوا کہ زوجات کے ۱۲ جدات کے ۶ اور اہتمام کے ۱۲ ضرب آئے ہے۔ پھر ہم نے کل مال کے لیے ان میں باہم نسبت دیکھی تو معلوم ہوا کہ عدد زوجات ۱۲، اور شمار اہتمام ۱۲ میں مماثلت ہے۔ پس دونوں کو اصل مسئلہ میں ضرب کرنے کی ضرورت نہیں ہے، بلکہ فقط ۱۲ کی ضرب ایک بار کافی ہے۔ اور اسی طرح حصہ جدات ۶ میں اور ۱۲ میں تداخل ہے تو یہ بھی اسی میں سے نکل آویں گے۔ تو ہم نے صرف ۱۲ کو اصل مسئلہ ۱۲ میں ضرب دیا تو ۱۴۴ حاصل ہوا، پس کل مال کے ۱۴۴ سهام کر دو تو ہر ایک فریق کو استقدر سهام پہنچیں گے کہ باہم مساوی تقسیم ہو جاویں چنانچہ اصل مسئلہ ۱۲ سے ہر فریق کو جو کچھ پہنچا تھا اس کا بارہ گنا پہنچے گا کیونکہ اصل کو بارہ گنا کیا گیا ہے تو چاہو ہر فریق کے حصہ کو بارہ گنا کر دو۔ اور چاہو ۱۴۴ میں سے ہر ایک کا حصہ نکال لو۔ مثلاً زوجات کی چوتھائی چاہی تو ۱۴۴ کی چوتھائی ۳۶ ہوئے۔ اور اسی طرح اگر اول میں ۳ سهام تھے، ان کو بارہ گنا کر دو تو بھی ۳۶ ہوئے، اور اس میں سے ہر زوجہ کے واسطے ۹ سهام ہوں گے۔ اور اسی طرح جدات کے ۲۴ میں سے ہر ایک کو ۸ ملیں گے۔ اور اہتمام کے ۸۴ میں سے ہر ایک کو ۷ پہنچیں گے۔

مثال دیگر: میت کے ۶ حیات اور ۹ لڑکیاں اور ۵ اعم ہیں۔ اصل مسئلہ ۶ سے نکالو، اس واسطے کہ تم کو فرائض کے لیے دو تہائی و چھٹے کی ضرورت ہے، اور یہ جنس ۶ سے برآمد ہوا کرتی ہے۔ پس ۶ حیات کے واسطے ایک اور ۹ لڑکیوں کے واسطے ۲ تہائی کے ۴، اور باقی ایک سہم اس کے ۱۵ اعم کے واسطے ہے، پھر ہر فریق داس کے حصہ میں تباہ ہے۔ لیکن اعداد فریقوں میں توافق ہے۔ چنانچہ ۶ و ۹ میں توافق بالثلث ہے تو ایک کے ثلث کو دوسرے میں ضرب دیا تو ۱۸ ہوئے جس سے ۶ و ۹ دونوں برابر مقسوم علیہ ہوتے ہیں۔ پھر ۱۸ و ۱۵ میں بھی توافق بالثلث ہے۔ لہذا ایک کے ثلث کو دوسرے میں ضرب دینے سے ۹ حاصل ہوئے، پھر اس کو اصل مسئلہ ۶ میں ضرب دیا تو ۵۴ ہوئے۔ پس اسی سے مسئلہ کی تصحیح ہوگئی۔

مثال دیگر: میت نے دو زوجہ اور دس جتدہ صحیحہ و چالیس ماوری بہن، اور بیس چچا چھوڑے۔ اس میں فرائض کے واسطے چوتھائی و چھٹے کی ضرورت ہے، لہذا اصل ۱۲ سے مفروض ہوا جس میں سے ۲ زوجات کو چہارم کے ۳۔ جو تقسیم نہیں ہو سکتے، اور نہ نسبت توافق ہے۔ اور دس جتدات کے لیے چھٹے کے ۲۔ جو تقسیم نہیں ہو سکتے، لیکن ان میں توافق بال نصف ہے کیونکہ باہم متداخل ہیں تو ان میں سے ضرب کے لیے نصف، یعنی پانچ کافی ہیں۔ اور ۲۰ بہنوں کے واسطے تہائی کے ۴ ہیں کہ ان میں توافق بالربع ہے کہ ضرب کے لیے صرف دس کافی ہیں، پھر ۲۰ اعم کے واسطے باقی ۳ ہیں جن میں باہم تباہ ہے، لیکن ۲۰ الباعد ہے کہ ۲، ۵، ۱۰، کو اس میں متداخل ہے۔ اور اعم کے ۳، اور زوجات کے ۲ کو اصل مسئلہ ۱۲ میں متداخل ہے لہذا ۲۰ کو ۱۲ میں ضرب دینا کافی ہے کہ ۲۴۰ ہوئے، اسی سے مسئلہ کی تصحیح ہوگی۔

مثال دیگر: میت نے چار زوجات، اور پندرہ حیات اور ۱۸ دختر اور ۶ اعم چھوڑے۔ اس مسئلہ میں فرائض کے لیے آٹھویں و چھٹے و دو ثلث کی ضرورت ہے۔ پس اصل مسئلہ ۲۴ سے ہوگا۔ ازاجملہ زوجات کے واسطے آٹھویں حصہ کے ۳، اور حیات کے لیے چھٹے حصہ کے ۴، اور دختروں کے واسطے دو ثلث کے ۱۶، اور باقی ایک سہم اس کے چچاؤں کے واسطے ہوگا۔ پھر تخریج کی صورت یہ ہے کہ زوجات کے اعداد ۴ اور ۳ سہام میں موافقت نہیں ہے۔ اور اسی طرح ۱۵ حیات اور ان کے سہام ۴ میں موافقت نہیں ہے۔ اور ۱۸ دختروں اور ان کے ۱۶ سہام میں توافق بال نصف ہے کہ ۱۸ کی جگہ ۹ ہوں گے۔ اور چچاؤں کی تعداد ۶، حالانکہ سہم واحد ہے۔ پس ہمارے پاس ۴، ۱۵، ۹، ۶ ہیں۔ پس ہم نے دیکھا کہ ۶ و ۹ میں توافق بالثلث ہے تو ایک کی تہائی کو دوسرے میں ضرب دینے سے ۱۸ ہوئے پھر اس عدد کو ۱۵ کے ساتھ میں توافق بالثلث ہے تو ایک کی تہائی کو دوسرے میں ضرب دیا تو ۹۰ حاصل ہوئے پھر اس عدد میں چار میں توافق بال نصف ہے تو ایک کے نصف کو دوسرے میں ضرب دیا تو ۱۸۰ ہوئے پس ۱۸۰ کو اصل مسئلہ ۲۴ میں ضرب دینے سے (۲۳۲) ہوئے پس کل مال کے اس قدر سہام کئے جائیں کہ اسی سے تصحیح ہوگی۔

مثال دیگر: میت کی پانچ علاتی بہنیں ہیں اور ۳ ماوری بہنیں ہیں اور ۷ حیات صحیحہ ہیں، اور چار زوجات ہیں، پس ہم کو اس مسئلہ کے فرائض کے لیے ضرورت ہے۔ اور اگر کچھ بچ جاوے تو وہ بھی انہی اصحاب فرائض نسبی پر رد کیا جائے گا کیونکہ کوئی عصبہ نہیں ہے۔ لیکن صورت یہ واقع ہوئی کہ چھٹے و دو تہائی و چہارم کی ضرورت سے مسئلہ پر زیادتی لازم آوے گی، چنانچہ البیاعد و جنس سے چھٹا و دو تہائی و چہارم نکلے وہ ۱۲ ہے، پس علاتی بہنوں کے لیے دو تہائی کے ۸ ہوئے، حالانکہ ان کی تعداد پانچ ہے، اور ماوری ۳ بہنوں کے واسطے تہائی مال کا سہم ہوئے

اور ان میں بھی تباہ ہے اور (۷) جدات کے لیے چھٹے حصہ کے (۱۲) سهام ہوئے اور ان میں بھی تباہ ہے اور (۸) زوجات کے چہام کے (۱۲) سهام ہوئے حالانکہ تقسیم نہیں ہو سکتی اور تباہ ہے پس معلوم ہوا کہ جلد فریق درث میں جیسے ان کی تعداد سهام میں تباہ ہے تو حسب قاعدہ مذکورہ بالا ہر فریق کو دوسرے میں باہم ضرب دیا جاوے تو $5 \times 3 \times 2 \times 4 = 120$ یہ حاصل ضرب ہوا اور سهام کا اصل سکہ (۱۲) سے تھا لیکن مول ہو کر (۱۷) ہو گیا پس (۲۰) کو (۷) میں ضرب دیا کہ (۱۲۰) ہوئے پس اس قدر سهام کرنے سے اس سکہ کی تصبیح ہو گئی - ج -

فصل : عول کے بیان میں

واضح ہو کہ فرائض کی تین صورتیں ہیں - فریضہ عادلہ و فریضہ قاصرہ و فریضہ عادلہ - پس فریضہ عادلہ یہ ہے کہ ترکہ کے جس قدر سهام اصل مسئلہ میں فرض کیے گئے ہیں اسی قدر اہل فرائض کے حقوق کا مجموعہ ہو یعنی کم یا زیادہ نہ ہو یا اس طرح کہو کہ ترکہ کے جس قدر حصص مستقیم ہو سکتے ہیں اسی قدر اہل فرائض کے حقوق ہوں اور اس کی توضیح یہ ہے کہ ہر چیز کامل کے اجزاء باعتبار نصف و ثلث وغیرہ کے محدود ہوتے ہیں - مثلاً نصف پس ایک چیز کے نصف فقط دو سے زیادہ نہیں ہو سکتے ہیں - اور چہام فقط چار سے زیادہ نہ ہوں گے اور سوم فقط تین سے زیادہ نہ ہوں گے مثال یہ کہ میت نے از جانب مادر پدر کے دو بیٹے چھوڑے اور از جانب مادر دو بیٹے چھوڑے یعنی صرف اس کی دو عینی بیٹیاں اور دو اخیانی بیٹیاں تو

عینی بیٹیاں دو تنہائی کی مستحق ہیں، اور اخیانی بیٹیاں ایک تنہائی کی مستحق ہیں تو کل مال کی صرف تین ہی تنہائی ہوتی ہیں اور وہ ان میں برابر پوری اتریں - اور اسی طرح اگر ترکہ کے سهام فرائض بہ نسبت مال کے کم ہیں لیکن باقی کا لینے والا کوئی عصبہ ہے تو بھی تقسیم پوری اٹھے گی کہ نہ کمی ہوئی نہ زیادتی ہے - صورت دوم : فریضہ قاصرہ یہ ہے کہ میت کے وارث لوگ کل مال کے حصص سے کم کے مستحق ہیں - یعنی اصحاب فرائض کو دے کر مال بچ جاتا ہے اس طرح کہ باقی کا لینے والا کوئی عصبہ نہیں ہے کیونکہ اصحاب فرائض کا حق تو محدود ہوتا ہے اور عصبہ کا کوئی حصہ مفروض نہیں، بلکہ اصحاب فرائض کو دے کر جو کچھ بچے وہ سب اسی کے واسطے ہے، لہذا کبھی ایسی صورت ہوتی ہے کہ اصحاب فرائض کے بعد کچھ باقی نہیں رہتا کہ عصبہ پاوے چنانچہ مثلاً میت کی سگی دو بیٹیاں و مادری دو بیٹیاں اور چچا ہے تو سگی بیٹیوں نے کل مال کا دو تنہائی لیا اور مادری بیٹیوں نے ایک تنہائی لیا - پس چچا کے لیے کچھ نہیں بچا - اور کبھی عصبہ کو میت مل جاتا ہے - جب ذی فرض فقط قلیل مستحق ہو تو باقی سب عصبہ کے واسطے ہے - پس اگر عصبہ نہ ہو تو ذی الفروض فقط قلیل کے مستحق ہوئے - اور باقی مال بچ رہا، اور اسی کو فریضہ قاصرہ کہتے ہیں، اور ایسی صورت میں بچا ہوا مال بھی ذی الفروض پر رد کیا جاتا ہے - اور اس کا بیان آئندہ فصل میں انشاء اللہ تعالیٰ آتا ہے - اور اس کی مثال یہ ہے کہ میت کی مال و سگی دو بیٹیاں موجود ہیں تو مال کو چھٹا حصہ، اور بیٹیوں کے واسطے دو تنہائی ہے اور باقی چھٹا حصہ رہ گیا، تو بھی ان وارثوں پر رد کیا جائے گا - فریضہ سوم : عائدہ یہ ہے کہ اصحاب فرائض اس قدر موجود ہیں کہ ان کے سهام کا مجموعہ بہ نسبت مال کے بڑھ جاتا ہے، مثلاً میت عورت کا شوہر، اور سگی دو بیٹیاں موجود ہیں تو شوہر نصف کا، اور سگی بیٹیاں دو تنہائی کی مستحق ہیں - حالانکہ نصف کے بعد دو تنہائی باقی نہیں رہتی ہے - اور یہ بھی ممکن نہیں کہ کسی ذی فرض کو مستحق نہ کیا جاوے بلکہ اگر ایک قطعاً مستحق ہوتا ہے، اور کسی کو ترجیح نہیں ہو سکتی ہے تو اس کا حکم اکثر صحابہ رضی اللہ عنہم کے نزدیک عول ہے اور یہی فقہائے امت و جمہم اللہ تعالیٰ کا مذہب ہے - المبسوط -

اور بعید یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ عزوجل نے استحقاق موارثت کو لوگوں کے اختیارات پر نہیں رکھا کہ وہ اپنی خوشی و طبیعت پر کسی کو دین اور کسی کو نہ دیں، بلکہ اپنے حکم سے فرائض مقرر فرمائے - لہذا ہر ذی فرض کے واسطے جو اس کا

حق مفروض ہے، وہ میت کے مرتے ہی اس کے مال میں متعلق ہو جاتے ہیں۔ حتیٰ کہ اگر تعدی سے کوئی ظالم یا بہت سے وارث مل کر کسی کا حصہ نہ دیں تو اس کے تعلق کی وجہ سے کل کا تصرف حرام ہے، اور عاقبت میں اس کے مواخذہ میں مبتلا ہوں گے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے اپنے علم پاک و محیط کے موافق اصحاب الفرائض کے حقوق معین فرمائے، اور ان حقوق کا تعلق موجودہ ترکہ سے ہے۔ پس جب سہام اصحاب الفرائض بہ نسبت مال کے بڑھ جاویں تو گویا وہ مال اسی قدر حصص ہے جس میں ان موجودہ لوگوں کا تعلق ہے، اور حق عز و جلت کا علم قدیم محیط ہے کہ فلاں شخص کو فلاں شخص کی میراث میں اس قدر ملنا چاہیے۔ اور یہ قیامت تک کے لوگوں کے لیے بیان نہیں ہوا کہ اس کو بندگان ضعیف محفوظ نہیں رکھ سکتے ہیں۔ اور محروم بھی نہیں کیا، بلکہ میت کے مال سے مواسات اس کے اختلاف کی باقی رکھی، پس جب کمی ہوئی تو اسی حساب سے کمی ہوئی۔ پس گویا وہ چیز اسی مقدار پر ہے۔ بیان یہ کہ مثلاً نصف اور دو تہائی و چہارم ہے اور میت کی اشرفی ۲۰ روپیہ ترکہ ہے تو ۱۲ سے مسئلہ ہے اور ۱۴ حصہ آئے پس ڈیوڑے کے قریب ہو گیا اور یہ اشرفی کلاں تھی، گویا چھوٹی ڈیوڑہ اشرفی ہو گئی اور اس میں سے سب نے اپنا حق لیا، اور اس عول و رد میں عجیب لطافت یہ ہے کہ حکمت بالغہ سے یہ احکام ایسے طور پر مقرر فرمائے کہ ہر قوم خواہ حساب جانتے ہوں یا نہ جانتے ہوں، نہایت آسان طریقہ سے ان حقوق کو نکال سکتے ہیں، اور حقوق اپنی مناسبت کے ساتھ محفوظ ہیں چنانچہ ۱۲ کی جگہ جب سترہ حصہ ہوئے تو نصف والے کو جو نسبت چہارم والے سے تھی وہ ۱۴ حصہ میں بھی وہی رہی باقی ہے۔ اور حکمت الہی میں اسی نسبت سے مواسات مقصود ہے، پس یہ حکمت عجیبہ ہے۔ واللہ اشرف العالمین۔

پس قریضہ سہام کے موافق مسئلہ میں عول ہوتا ہے، تو سائق فریضہ سے ہر ایک میں کمی اسی نسبت سے پیدا ہوتی ہے جیسے میت کے قرضوں اور وصیتوں میں تھی، اسی نسبت سے ہر ایک قرضخواہ دعوئی لہ کو کمی دی جاتی ہے جبکہ قرضوں کی تعداد زائد ہو اور مال موجودہ میں کمی ہو۔ الاختیار۔

واضح ہو کہ اصول مسائل سات ہیں۔ ۲، ۳، ۴، ۶، ۸، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷

کو تہائی دیا جاوے۔ تنبیہ :- چار بہنیں ایسی جمع ہوئیں کہ دو سے چند پایا۔ م۔ دیگر شوہر و دختر و عصبہ ہے تو اصل مسئلہ ۴ سے ہوگا کہ شوہر کو چہارم و دختر کو نصف اور عصبہ کو باقی دیا جاوے۔ دیگر زوجہ و دختر و عصبہ ہے۔ اصل مسئلہ ۸ سے ہوگا کہ زوجہ کو آٹھواں و دختر کو نصف اور عصبہ کو باقی بیٹے گا۔ دیگر زوجہ و سپر ہے، تو بھی اصل ۸ سے کہ زوجہ کو آٹھواں اور سپر کو باقی بیٹے گا۔ بالجملہ ۲، ۳، ۴، ۵، ۸ سے حسب قدر مسائل ہوں گے وہ لامحالہ ایسی ہی صورتوں میں ہوں گے کہ ان میں کبھی عول نہیں ہوگا۔

میت کی جدہ صحیحہ و اخیانی بہن و علاتی بہن و عینی بہن ہیں۔ اصل مسئلہ ۶ سے ہوا۔ کہ

عول کی مثالیں جو فقط ۶، ۱۲، ۲۴ میں ہوتی ہیں

جدہ کو چھٹا حصہ ایک، اور اخیانی بہن کو اسی طرح ایک، اور عینی بہن کو نصف کے ۳۔ اور بطور تکملہ دوثلث کے علاتی بہن کو ایک، پس یہ سب ملا کر ۶ ہوئے۔ پس بطور فریضہ عادلہ کے پورا تقسیم ہو گیا۔ اور اگر اسی مسئلہ میں اخیانی دو بہنیں ہوں تو دونوں کے واسطے تہائی کے دو سهام ہوں۔ پس اصل ۶ تھا، حالانکہ عول ہو کر سات ہو گیا۔ دیگر شوہر و ماں و اخیانی دو بہنیں یا اخیانی دو بھائی ہیں۔ اصل مسئلہ ۶ سے کہ شوہر کو نصف اور ماں کو چھٹا حصہ اور اخیانیوں کو تہائی ملا اور پورا تقسیم ہو گیا۔

واضح ہو کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کیا گیا کہ ابن عباس عول کے قائل نہ تھے، اور ماں کو اخیانی بھائیوں یا بہنوں کی وجہ سے تہائی سے محبوب کر کے چھٹے حصہ پر لانے کے قائل نہ تھے۔ پس یہ مسئلہ ان پر الزام ہے، کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ اس مسئلہ میں کیا کریں گے۔ اگر انہوں نے ماں کو چھٹا حصہ دیا تو اخیانیوں کی وجہ سے ماں کے محبوب ہونے کے قائل ہو گئے۔ اور اگر انہوں نے ماں کو تہائی دیا مگر دونوں اخیانیوں کو چھٹا حصہ دیا تو یہ نص قرآن کے خلاف ہے کہ دو یا زیادہ اخیانیوں کے لیے تہائی منصوص ہے۔ اور اگر انہوں نے اخیانیوں کو بھی تہائی دیا تو مسئلہ عول ہو کر سات ہو گیا، پس عول کے قائل ہو گئے۔ بالجملہ اس مسئلہ سے ابن عباس رضی اللہ عنہما پر دو باتوں میں سے ایک بات لازم ہے یا تو قائل ہوں کہ دو اخیانیوں کی وجہ سے ماں کو تہائی سے نقصان ہو کر چھٹا حصہ تھا ہے اور یا عول کے قائل ہوں۔ ناہم۔ دیگر شوہر و ماں و سگی بہن ہیں۔ اصل چھ سے، پس شوہر کو ۳ اور ماں کو ۲، اور سگی بہن کو ۳۔ پس مسئلہ عول ہو کر ۸ ہو گیا۔

روایت ہے کہ ابتدائے خلافت حضرت عمر رضی اللہ عنہ میں یہی پہلا عول پیش آیا، پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے صحابہ رضی اللہ عنہم سے مشورہ کیا۔ پس عباس بن عبد المطلب رضی اللہ عنہ نے اشارہ کیا کہ ان پر بقدر ان کے سهام کے تقسیم ہو۔ پس حضرت عمر و علی و عثمان و غیر ہم رضی اللہ عنہم سب نے اس پر اجماع کیا۔ تنبیہ :- حضرت عباس رضی اللہ عنہ کے بیٹے عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے عول میں اختلاف کیا، حالانکہ اول رائے ان کے باپ کی تھی، پس یہ تنبیہ ہے کہ عظیم شریعت میں ہر شخص پر اللہ تعالیٰ کے واسطے اتباع شریعت فرض ہے تاکہ حسن نیت پر ثواب جمیل کا مستحق ہو۔ اور ہر دیندار کو واجب ہے کہ جس عالم کے نزدیک دائرہ اہل السنۃ کے اندر جو قول بحسب دلیل شریعت ثابت ہو وہ اس کے اختیار کرنے میں ماجور ہے۔ چنانچہ دیکھو کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے اپنے باپ کی تقلید نہیں فرمائی بلکہ جو ان کے نزدیک صحیح معلوم ہوا بطور استدلال کتاب و سنت کے وہ اختیار کیا، اور صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے کسی نے ان کے ساتھ کچھ خصومت و نزاع نہیں کیا۔ حالانکہ یہ وہ مؤمنین ہیں جن کے قطعی مؤمنین ہونے کی شہادت اللہ تعالیٰ نے

قرآن مجید میں فرمائی، اور اکل و استزیر کہ رضی اللہ عنہم درمنوا عنہ کے خطاب اعلیٰ سے سرفراز کیا تو معلوم ہوا کہ مؤمنین کی یہی راہ ہے اور ان کی راہ سے مخالفت کرنا، اور باہم مسلمانوں میں چھوٹے چھوٹے مسائل پر نزاع و مخالفت کرنا اور خلفی شافعی کو مخالف سمجھے اور شافعی حنفی کو مخالف جانے تو یہ راہ اہل السنۃ کے خلاف ہے بلکہ باہم ایک اعتقاد حق پر ہو اور بھائی بھائی ہو اور ہر بھائی اپنی آخرت کے لیے صحابہ رضی اللہ عنہم کی اقتدار میں جس طرح اس کے علم میں حق ہو ثواب کما دے اور باہم ایک دوسرے کی مدد کرے، اور صحابہ رضی اللہ عنہم اسی شان پر تھے، واللہ تعالیٰ ہو الہادی الی سبیل الرشاد و ہو حسبنا و نعم الوکیل والحمد للہ رب العالمین۔ م۔

دیگر شوہر و ماں و سگی دو بہنیں ہیں۔ اصل ۶ سے شوہر ۳۔ ماں ۱۔ جس کی بہنیں ۴۔ پس عول ہو کر ۸ سے ہو گیا۔ دیگر شوہر و ماں و سگی بہن و علاقائی بہن و اخیانی بہن موجود ہیں، تو اصل مسئلہ ۶ سے ہوا کہ شوہر ۳۔ ماں ۱۔ سگی بہن ۳۔ علاقائی بہن ۱۔ اخیانی بہن ۱۔ پس مسئلہ عول ہو کر ۹ سے ہو گیا۔ دیگر شوہر و ماں و اخیانی دو بہنیں و سگی دو بہنیں موجود ہیں۔ تو اصل مسئلہ ۶ سے ہو گا پس شوہر ۳، ماں کو ۱، دونوں اخیانیوں کو ۲، دونوں عینی بہنوں کو ۴، پس عول ہو کر ۱۰ ہو گیا۔ اور واضح ہو کہ مسئلہ سابق میں اگر دو اخیانی بھائی یا بہنیں فرض کر دو، تو بھی یہی حکم ہو گا۔ اور مسئلہ لاحق کو مسئلہ شریعیہ کہتے ہیں، کیونکہ شریعہ رحمۃ اللہ تعالیٰ جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے عہد خلافت سے برابر خلافت راشدہ میں قاضی رہے، اور تابعین علمائے جلیل القدر سے ہیں۔ اول انہوں نے ہی ایسے مسئلہ میں حکم قضاء نافذ فرمایا ہے یہ تو ۶ کے ۱۰ تک عول کا بیان تھا۔ دیگر زوجہ و سگی دو بہنیں و علاقائی بھائی موجود ہیں۔ اصل مسئلہ ۱۲ سے ہوا۔ پس زوجہ کو چہارم۔ ۳۔ سگی بہنوں کو ۸۔ اور باقی علاقائی بھائی کے واسطے ہے، پس پورا تقسیم ہو گیا۔ دیگر زوجہ و جدہ اور سگی دو بہنیں ہیں۔ اصل ۱۲ سے، پس زوجہ ۳، جدہ ۲، اور سگی بہنوں کے لیے ۸، پس مجموعہ ۱۳ ہو گیا۔ لہذا ۱۲ سے عول ہو کر ۱۳ ہو گیا۔ اور اس صورت میں علاقائی بھائی ہوتا تو اس کو کچھ نہ بتا۔ دیگر زوجہ و اخیانی دو بھائی یا بہنیں اور دو سگی بہنیں ہیں۔ اصل مسئلہ ۱۲ سے۔ پس زوجہ کے لیے ۳۔ اخیانیوں کے واسطے ۴، اور سگی بہنوں کے لیے ۸۔ پس مجموعہ ۱۵۔ پس ۱۲ سے عول ہو کر ۱۵ ہو گیا۔ دیگر زوجہ و ماں و اخیانی دو بہنیں اور سگی دو بہنیں ہیں، اصل مسئلہ ۱۲ سے ہو گا۔ زوجہ ۳، ماں ۲، اخیانیوں کے لیے ۴، اور سگی بہنوں کے لیے ۸، پس مجموعہ ۱۷ ہے تو ۱۲ عول ہو کر ۱۷ ہو گیا۔ دیگر تین زوجات و دو جدہ و چار اخیانی، اور آٹھ سگی بہنیں ہیں، اصل مسئلہ ۱۲ سے ہوا تو تینوں زوجات کے لیے ۳، اور دونوں جدات کے لیے ۲، اور چاروں اخیانیوں کے واسطے ۴۔ اور آٹھوں سگی بہنوں کے لیے دو تہائی کے آٹھ۔ پس ہر ایک حصہ میں جو کچھ پڑا، وہ ہر فریق پر پورا تقسیم ہو جاتا ہے۔ لیکن مسئلہ ۱۲ سے عول ہو کر ۱۷ ہو گیا، اور اس مسئلہ میں سب ہی عورتیں ہیں، اس واسطے اس کو ام الارامل کہتے ہیں اور ہر عورت کو ایک ہی ایک سہم ملا۔ لہذا علمائے فرائض باہم امتحانی سوال کرتے ہیں کہ وہ کیا صورت ہے کہ ایک مرد مرا، اور اس نے سترہ اشرفیاں چھڑیں، اور وارثوں میں سترہ عورتیں چھڑیں، اور ہر عورت کو ایک ہی ایک اشرفی ملی۔ اس کا جواب یہی صورت ہے جو مذکور ہوئی، یہ سب ۱۲ کے عول کا بیان تھا۔ دیگر زوجات و باپ و ماں و سپر موجود ہیں۔ اصل مسئلہ ۲۴ سے ہو گا۔ پس زوجہ کو ۳، باپ کو ۴، ماں کو ۴۔ اور باقی اس کے سپر کو ملے گا، تو بدوں عول کے تقسیم ہو گیا۔ دیگر زوجہ و دو دختر و ماں و باپ موجود ہیں۔ اصل مسئلہ ۲۴ سے ہو گا، کیونکہ آٹھواں چٹا جمع ہے۔ پس زوجہ کو ۴۔ دونوں دختروں کو ۱۶، ماں کو ۴۔ باپ کو ۴، پس مجموعہ ۲۴ ہو گیا، تو ۲۴ کا عول ہو کر ۲۷ ہوا۔ اور اس حالت میں زوجہ کے حصہ میں

آٹھواں چاہیے تھا، حالانکہ نوان ہو گیا۔ کیونکہ زوجہ کو ۳ سهام ملے اور یہ ۲۷ کا نوال حصہ ہے اگرچہ ۲۴ کا آٹھواں تھا۔
 واضح ہو کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ خطبہ پڑھتے تھے کہ اس حالت میں ایک شخص نے حضور سے یہ مسئلہ پوچھا جس
 کو ضرورت پیش آئی تھی۔ پس فوراً منبر پر جواب دیا کہ زوجہ کا آٹھواں حصہ نوال ہو گیا اور پھر اپنا خطبہ پڑھنے لگے۔ اسی واسطے اس
 مسئلہ کو منبر پر کہتے ہیں۔ واضح ہو کہ جواب میں عجیب لطافت ہے کہ جب زوجہ کا نوال ہو گیا تو معلوم ہو گیا کہ کل سهام
 ۳ کا ۹ گنا، یعنی ۲۷ ہیں۔ پس باقیوں کے سهام خود دریافت کرنا بہت آسان ہے۔ فافہم۔ اگر مسئلہ میں بچے کے
 مال و باپ کے جہد و جد ہو یا جہد و باپ ہو تو بھی یہی حکم ہوگا کہ ۲۴ کا عول ۲۷ ہو جائے گا۔ کیونکہ مال کے بجائے
 جہد ہے اور باپ کے بجائے جہد ہے۔ اور اسی طرح اگر بچے کے دونوں دختر کے ایک دختر اور دوسری پسری دختر نہ
 تو بھی یہی حکم ہوگا، کیونکہ پسری دختر کے لیے چٹا حصہ، اور دختر کے لیے نصف ہوگا، تاکہ دونوں میں دو تہائی پوری ہو جاوے
 اور وجہ یہ ہے کہ دختر میں پسری دختر بھی شامل ہیں۔ لیکن پسری دختر سے صلیبی دختر مقدم ہے۔ اور جب دو دختر ہوں تو ان
 کے لیے دو تہائی ہوتا ہے، اور یہاں دختر صلیبیہ اور دختر پسری کے دو کا وجود ہوا تو ان دونوں کے واسطے دو تہائی چاہیے
 ہے۔ لیکن دختر صلیبیہ کے لیے نصف ہے، لہذا محالہ دختر پسری کے واسطے باقی چٹا حصہ ہے۔ دیگر زوجہ مال و
 اخیانی دو بہنیں، اور سگی دو بہنیں ہیں اور ایک پسری کافر یا قاتل یا کسی کا مملوک ہے تو یہاں بھی اصل مسئلہ ۱۲ سے ہوگا۔
 جیسے اوپر بیان ہوا۔ اور پسری محرم کی وجہ سے کوئی محبوب نہیں ہوگا تو اس کا وجود و عدم یکساں ہے۔ لیکن حضرت عبد اللہ
 بن مسعود رضی اللہ عنہ کے نزدیک پسری محرم کی وجہ سے زوجہ کا گھٹ کر آٹھواں رہ جاتا ہے۔ چنانچہ اس مسئلہ میں ان کے نزدیک
 اصل مسئلہ ۲۴ ہوگا جبکہ زوجہ کے لیے چہارم نہیں بلکہ آٹھواں ہو گیا، اور ان کے نزدیک اس کا عول ہو کر ۳۱ ہو جائے
 گا۔ پس بقول ابن مسعود رضی اللہ عنہ ۲۴ کا عول ۳۱ بھی ہوتا ہے، پس زوجہ کے لیے ۳۱، مال کے لیے ۴۴، اخیانیوں کے
 لیے ۸، سگی بہنوں کے لیے ۱۶۔ پس مجموعہ ۳۱ ہوا۔ اور یہ ۲۴ کا عول ہے۔ لیکن ہمارے نزدیک جب زوجہ کو چہارم سے
 گاتویہ مسئلہ ۱۲ سے ہوگا۔

واضح ہو کہ جب اصل مسئلہ ۶ سے ہو، اور وہ ۸ یا ۹ یا ۱۰ تک عول ہو تو جان لبت
 چاہیے کہ میت ضرور عورت ہے۔ یعنی بدوں عورت میت کے یہ عول کبھی نہ ہوگا۔ اور اگر
 اصل مسئلہ ۶ سے ہو کر ۷ تک عول کرے تو ہو سکتا ہے کہ میت عورت ہو یا مرد ہو۔ جب اصل مسئلہ ۱۲ سے ۱۷
 تک عول کرے تو میت قطعاً مرد ہے۔ اور اگر ۱۳ یا ۱۵ تک عول کرے تو ہو سکتا ہے کہ میت مرد ہو یا عورت ہو۔
 جب اصل مسئلہ ۲۴ سے عول ہو کر ۲۷ ہو تو میت بالضرور مرد ہے۔ کذا فی خزائن المغتین ۵۔ یہ سب عول کا بیان
 ہوا ہے۔

تعلیم لطیف

عول میں جو معنی بیان ہوئے ہیں رد اس کے ضد ہے۔ توجیب وارتوں میں
 صرف اصحاب الفروض ہوں۔ اور کوئی عصبہ نہ ہو، اور اصحاب الفروض کے حصص

فصل اَد کے بیان میں

بھی مال سے کم ہوں، یعنی ان کے حصص دینے کے بعد بھی مال بچ رہتا ہے تو مال ہی انہیں اصحاب الفرائض کو حصہ رسد
 پھر دیا جاوے، اور اس سے ہر ایک کو جو کچھ ملے گا وہ اس کے فرض سے زیادہ ہو جائے گا۔ واضح ہو کہ جو فاضل ہو
 وہ اصحاب الفرائض کو بحساب ان کے سهام کے پھیرا جاتا ہے سوائے شوہر و زوجہ کے، یعنی شوہر و زوجہ کسی اگرچہ اصحاب
 الفروض سے ہیں، لیکن فاضل کے رد کیے جانے میں یہ لوگ شامل نہیں ہیں، بلکہ سوائے شوہر و زوجہ کے دیگر اصحاب الفرائض

پر رد کیا جائے گا، اور یہی ہمارے علماء کا مذہب ہے۔ محیط السخسی۔ اور واضح ہے کہ اگر شوہر کو سوائے زوجیت کے بوجہ نسب کے بھی استحقاق ہو تو وہ بطور عصبہ کے ہوگا نہ بطور اصحاب الفرائض کے، لہذا روکے حق میں شوہر زوجہ مستثنیٰ ہے۔ م۔ اور واضح ہو کہ جملہ وارثین جن پر باقی مال رد کیا جاتا ہے، سات ہیں۔ ماں و جدہ و دختر و لپری دختر و عینی یعنی سگی بہنیں۔ و علاتی بہنیں۔ اور ماں کی اولاد یعنی اخیانی خواہ بہن ہوں یا بھائی ہوں۔

واقع ہو کہ رد کا وقوع ایک جنس یا جنس یا تین جنس پر ہوتا ہے اور اس سے زیادہ نہیں ہوتا ہے۔ واضح ہو کہ اصل مسئلہ سے رد کر کے جو عدد رہتا ہے وہ چار عدد ہیں۔ ۲، ۳، ۴ اور ۵۔ الاختیار۔ یعنی مسائل کے تتبع سے دونوں امر دریافت ہوئے کہ جب رد واقع ہوتا ہے تو تین جنس سے زائد نہیں پایا گیا۔ اور زیادہ کٹروں سے بطور رد کے کم کٹروں پر مسئلہ ہو جاتا ہے تو یہ دریافت ہوا کہ کبھی ۲ رہ جاتا ہے اور کبھی تین اور کبھی چار کبھی پانچ۔ م۔ پھر دیکھا جاوے کہ اصل مسئلہ جس عدد سے مفروض تھا، اگر رد واقع ہوا، اور یہ رد ان سب پر ہے جو مسئلہ میں موجود ہیں تو رد کے بعد جو عدد رہے یہی رکھا جاوے، اور زائد کو ساقط کر دیا جاوے۔

(مثال: ۱) رد ہو کر ردو پر آجانا) میت کی جدہ اور مادری بہن ہے۔ اصل مسئلہ ۶ سے فرض کیا گیا، جس میں سے چھٹا حصہ جدہ کو، اور چھٹا حصہ مادری بہن کو دیا گیا۔ اور چار سہام باقی رہے۔ وہ بھی انہیں دونوں پر رد کیے گئے، تو اس مسئلہ میں رد کرتا جملہ اہل الفرائض پر واقع ہوا۔ پس قاعدہ کے موافق زائد ساقط کر کے دو ہی سہام پر رکھا گیا تو مال ان دونوں میں نصفاً نصف ہو گیا۔

(مثال: دیگر ۳) میت کی جدہ و مادری دو بہنیں ہیں۔ پس مسئلہ ۶ سے ہوا۔ ازاں جملہ جدہ کو ایک اور مادری بہنوں کو ۲ دیے گئے۔ اور ۳ باقی رہے حالانکہ رد جملہ ذوی الفروض پر ہے، یعنی دو صاحب فرض ہیں، اور دونوں پر رد ہوتا ہے تو زائد ساقط کر دے۔ پس مسئلہ ۳ سے ہوا کہ تہائی جدہ کے واسطے، اور دو تہائی دونوں بہنوں کے لیے ہوتی۔ (مثال: ۴) میت کے ماں و دختر ہے۔ پس اصل مسئلہ ۶ سے ہوا، جس میں سے دختر کو ۳۔ اور ماں کو ایک اور باقی انہیں پر رد ہوا تو مسئلہ ۴ سے ہو گیا۔

(مثال: ۵) چار دختر و ماں ہے۔ پس دو تہائی و چھٹا چاہیے۔ لہذا مسئلہ ۶ سے ہوا جس میں سے ماں کو ایک سہم اور دختروں کو دو تہائی کے چار سہام ہوئے، اور باقی ایک سہام بقدر حصہ انہیں پر رد ہوا تو مسئلہ ۵ سے ہو گیا۔ محیط السخسی۔ یہ سب اس صورت میں کہ مسئلہ میں سب ایسے ہوں جن پر رد کیا جائے گا تو جس قدر سہام ہوں صرف انہیں پر رد کیا جاوے، اور یہی اصل مسئلہ ہو جاوے گا اور زائد کو ساقط کر دیا جاوے، کیونکہ مسئلہ ۶ سہام میں سے ماں کو ایک حصہ ملتا تو وہ چھٹا حصہ ہوتا۔ اور جب چار ہی ہیں سے ایک حصہ ملتا تو بڑھ کر چہارم ہو گیا۔ اور جب دختر کو ۶ میں سے تین سہام ملتے تو نصف تھے، اور چار میں سے تین سہام ملتے تو تین چوتھائی ہو گیا۔ اور اگر حساب اربعہ سے نکالو تو بہت طویل ہو جاوے گا، کیونکہ دو سہام باقی ہیں۔ اور جس کو ۶ میں سے ۳ سہام ملتے تھے اس کو ۲ میں سے ایک ملے گا۔ اور ماں کو ایک تہائی سہم ملے گا۔ پھر دو تہائی سہم باقی رہا، اس کو بھی اسی حساب سے نکالو، اور اس وقت بھی کسور واقع ہوں۔ پس رد کا یہ لطیف قاعدہ ہے کہ سہام موجودہ کی قدر حصص کر دیے جاویں تو ہر ایک کو اپنے حساب سے پانچ جاوے گا۔ یہ اس وقت کہ مسئلہ میں سب ہی اس لائق ہوں جن پر رد کیا جاوے۔ م۔ اور اگر مسئلہ میں شوہر یا زوجہ ہو جو باقی میں سے پانے کا مستحق نہیں ہے تو دیکھا جاوے کہ جنس واحد ہے یا متعدد ہیں۔ پس اگر جنس واحد ہو تو کمتر مخرج جس سے

شوہر یا زوجہ کا حصہ نکل سکتا ہے اس کا حصہ نکال دو۔ پھر باقی کو جنس واحد کی تعداد پر تقسیم کرو، جن پر رد کیا جائے گا بشرطیکہ باقی دان کے تعداد میں کسر نہ ہو، مثلاً میت کا شوہر اور تین لڑکیاں ہیں تو شوہر کا چہارم ہے۔ پس چار میں سے ایک سہم شوہر کو دیا جاوے، اور باقی تین سہام بطور فرض درد کے انہیں تین لڑکیوں کو دیدے، اور یہ ٹھیک ہو جاتا ہے کہ لڑکی کو ایک سہم مل جائے گا۔ اور اگر باقی سہام اس جنس کی تعداد پر تقسیم نہ ہو تو دیکھا جاوے کہ اگر باقی اور ان کی تعداد میں توافق ہو تو عدد وفاق کو نخرج اصل میں ضرب دید و جس سے صحیح ہو جائے گا۔ مثلاً میت کے ۶ لڑکیاں و شوہر سے تو ۴ سے اصل مسئلہ فرض کر کے شوہر کو چہارم دیا جاوے۔ اور باقی تین سہام کی تقسیم ۶ لڑکیوں پر نہیں ہو سکتی ہے۔ لیکن ۳، ۶ میں تداخل سے وفاق بنصفت یعنی ۲ ہے۔ پس اصل نخرج یعنی ۴ کو ۲ میں ضرب دیا تو ۸ ہوا، اس میں سے چہارم دو شوہر کے لیے ہے، اور باقی چھ کو چھ لڑکیوں پر ایک ایک سہم بانٹ دیا جاوے۔ اور اگر باقی میں ۱۰ اور ان وارثوں کے شمار میں جن پر رد ہوگا توافق نہ ہو، جیسے شوہر و پانچ لڑکیاں ہوں جتنی کہ اصل مسئلہ ۴ میں سے ایک شوہر کو دے کر باقی ۳ اور ۵ میں موافقت نہیں ہے تو ایسی صورت میں کل تعداد کو اصل نخرج میں ضرب دیدو، چنانچہ ۵ کو ۴ میں ضرب دیا کہ ۲۰ ہوئے۔ پس اس میں سے چہارم کے پانچ شوہر کو دو، اور باقی ۵ کو ۵ لڑکیوں کو تین تین سہام بانٹ دو۔ یہ اس وقت کہ جنس واحد ہو۔ اور اگر شوہر یا زوجہ کے ساتھ میں، جن پر رد کیا جائے گا دو یا زیادہ اجناس ہوں تو اصل مسئلہ میں سے شوہر یا زوجہ کو دیدے۔ پھر باقی کو ان اجناس کے سہام پر بانٹ دے بشرطیکہ تقسیم درست ہو۔ ورنہ جن پر رد کیا جائے گا ان کے جمع کو اصل نخرج میں ضرب دید و جس سے مسئلہ صحیح ہوگا۔ پھر جن پر رد نہیں ہوگا ان کے سہام کو جن پر رد ہوگا ان کے مسئلہ میں ضرب دے دو، اور جن پر رد ہوگا ان کے سہام کو جن پر رد نہیں اس سے باقی میں ضرب دو۔

مثال ۱: زوجہ و چار جدات اور چھ اخیانی بنہیں ہیں۔ پس زوجہ کے واسطے چہارم کا ایک سہم نکالا تو ۳ سہام رہے اور اس میں سے جدات سے اخیانیوں کو دو چند کا استحقاق ہے کیونکہ جدات کے لیے چھٹا تھا، اور اخیانیوں کے واسطے تہائی تھا۔ پس ۳ میں سے ایک سہم تو چاروں جدات کو دے دو، اور دو سہم سب اخیانیوں کو دے دو کہ تقسیم درست ہے۔

مثال دوم: چار زوجات اور ۹ لڑکیاں و ۶ جدات ہیں۔ پس زوجات کے واسطے ۸ میں سے آٹھواں حصہ ایک سہم ہے اور سات باقی رہے، اور رد کے پانچ سہام ہیں جو مستقیم نہیں ہوتے ہیں، اور موافقت بھی نہیں ہے۔ تو پانچ سہام رد کو اصل نخرج ۸ میں ضرب دو، کہ ۴۰ ہوئے۔ پس اسی سے صحیح ہو گئی۔ پس زوجات کے لیے پانچ سہام ہوئے اس طرح کہ زوجہ کے فرض ایک سہم کو جن پر رد ہوگا ان کے مسئلہ پانچ میں ضرب دو تو یہ زوجات کے سہام ہوں گے جن پر رد نہیں ہوگا۔ اور ان کے سہام نکلنے کے بعد جو اصل میں سے باقی رہا تھا یعنی ۷ میں جن پر رد ہوگا ان کے سہام کو ضرب دو کہ ۲۵ ہوئے، یہی ان کے واسطے ہے جن پر رد ہوگا۔ پس اس میں سے دختران کے لیے پانچ میں سے چار ہوئے اور وہ ۲۸ سے۔ اور جدات کے لیے پانچواں یعنی سات ہوئے۔ تو ناعلم یہ سے کہ مسئلہ میں جس وارث کو باقی بطور رد کے نہیں ملے گا اور وہ شوہر ہوگا یا زوجہ ہوگی تو یہ نصف و چہارم و آٹھویں میں منحصر ہے، پس اسی کے کتر نخرج سے حصہ نکال دو پھر باقی لامحالہ انہیں باقیوں پر رد ہوگا تو دیکھا جاوے کہ ان کے واسطے اصل مسئلہ کس عدد سے ہونا چاہیے اور بعد رد کے کس عدد پر ٹھہرے گا۔ مثلاً مثال مذکور میں زوجات کے لیے آٹھواں چاہیے تو اصل ۸ سے فرض کر کے ایک نکال دو تو سات باقی رہے۔ پھر لڑکیوں و جدات کے واسطے ۶ سے مسئلہ ہوتا کہ جدات کے لیے ایک سہم اور لڑکیوں کے لیے ۴ ہوئے اور باقی ایک بھی انہیں دونوں پر رد ہوتا تو صرف ۵ سے مسئلہ ہوتا۔ اور اب ہم نے دیکھا کہ یہاں بقیہ سات ہیں، اور ۵ و ۷ میں

تباہ ہے، لہذا اصل مسئلہ ۸ کو ۵ میں ضرب دیا تو ۴۰ ہوئے جس میں سے زوجات کے پانچ ہیں خواہ اس طرح کہ چالیس کا آٹھواں پانچ ہے یا جس عدد سے تم نے مخرج اصل کو ضرب دیا، اسی سے زوجات کے حصہ کو ضرب دو تو ۵ سے زوجات کے ایک سہم کو ضرب دیا تو ۵ حاصل ہوئے۔ اور باقی ۳۵ سہام ہیں اور پانچ میں ایک سہم جدات کا، اور چار لڑکیوں کے حصہ لہذا ۳۵ میں ہر سہم پانچ پر تقسیم سے نکلا، پھر چار کو ۷ میں ضرب دو تو ۲۸۔ اور زوجات کا ایک سہم ۷ ہے۔ واضح ہو کہ یہاں اس امر کا لحاظ نہیں فرمایا کہ ہر فریق کو جو کچھ پہنچا وہ اس فریق پر پورا تقسیم ہوتا ہے یا نہیں، حالانکہ چار زوجات کو پانچ سہام ملے، اور وہ ان پر پورے تقسیم نہیں ہوتے ہیں۔ پس چلے گئے کہ حسب ذیل لکھو، یعنی گویا میراث میں سے حسب ذیل

ضرب ۳۶ مسئلہ ۲۰ تصحیح ۱۴۴۰

زوجات ۴	لڑکیاں ۶	جدات ۶
۵	۲۸	۷
۱۸۰	۱۰۰۸	۲۵۲
فی زوجہ ۴۵	فی دختر ۱۱۲	فی جدہ ۴۲

ہر فریق کو اس طرح پہنچا۔ پھر ظاہر ہے زوجات کے ۴ و ۵ میں تباہ سے اور لڑکیوں کے ۶ و ۹ میں تباہ ہے۔ لیکن ان کی تعداد میں توافق ہے۔ چنانچہ ۶ و ۹ میں توافق بالثلث، تو ضرب سے ۱۸ ہوئے، اور اس کو ۴ سے توافق بال نصف، تو ضرب سے ۳۶ ہوئے۔ پس ۴۰ تو ۳۶ سے ضرب دیا تو ۱۴۴۰ ہوئے پس اس میں سے زوجات کے ۱۸۰، اور فی زوجہ ۴۵ ہوئے اور لڑکیوں

کے ۱۰۰۸ میں فی دختر ۱۱۲ ہوئے۔ اور جدات کے ۲۵۲ میں فی جدہ ۴۲ ہوئے۔ نا حفظہ م۔

مثال دیگر: زوجہ و دختر و لہری دختر و جدہ ہیں۔ پس زوجہ کے واسطے آٹھواں حصہ ایک سہم ہوا، اور باقی سات ہیں حالانکہ رو کے سہام پانچ ہونا چاہیے، یعنی اسوجہ سے کہ ۶ میں سے ایک جدہ اور ۳ دختر، اور ایک سہم واسطے لہری دختر کے، تو مجموعہ ۵ ہوا، حالانکہ ۶ سہام ہیں تو ایک سہم انہیں پر اس طرح دو ہوا کہ مال باقی کے بجائے ۶ سے ۵ سہام کیے جاویں، اور یہاں مال کے سات سہام ہیں تو موافق قواعد مذکور بالا کے ۵ سہام کو اصل مخرج زوجہ میں یعنی ۸ میں ضرب دیا تو ۴۰ ہوئے، پھر زوجہ کے سہم کو پانچ میں ضرب دیا تو زوجہ کے ۵ سہام ہیں اور ۳۵ میں سے ۵ سہام ہونا چاہیے تو ہر سہم ۷ ہوا۔ ازال جملہ دختر کے ۳۔ سہام کے ۲۱ ہوئے اور لہری دختر کا ایک سہم ۷ ہوا، اور جدہ کا ایک سہم ۷ ہوا۔ الاختیار۔ حیو المترجم۔ پھر یہاں ہر فرد کے واسطے حصہ واحد ہے۔ اور یہ سب ایسی صورت میں کہ جو میراث مرا، اس کا ترکہ اس کے وارثوں میں تقسیم ہو گیا۔

فصل: مناسخہ کے بیان میں | مناسخہ یہ ہے کہ ترکہ تقسیم ہونے سے پہلے بعض ورثہ نے انتقال کیا جو عیال الحری

تک کہ بعض وارثوں نے انتقال کیا تو میراث اول کے ترکہ سے اس وارث کا حق متعلق ہو چکا جس نے اس کے بعد انتقال کیا ہے۔ پھر دو حال سے خالی نہیں کہ دوسرے میراث کے ورثہ وہی لوگ ہوں گے جو میراث اول کے وارث تھے۔ یعنی مع اس میراث دوم کے یا میراث دوم کے وارثوں میں بعض ایسے وارث ہوں گے جو میراث اول کے میراث میں مستحق یا وارث نہ تھے۔ پھر دو حال سے خالی نہیں، یا تو ترکہ دوم اور ترکہ اول کا بٹوارہ کیساں ہوگا یا ترکہ دوم کی تقسیم غیر وجہ اول پر ہوگی۔ پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو میراث دوم کا جو حصہ میراث اول کے ترکہ سے تھا وہ دوم کے وارثوں میں بغیر کسر کے تقسیم ہوگا یا کہ نہیں، بلکہ کسر واقع ہوگی۔ اب تفصیل حکم یہ ہے کہ اگر میراث دوم کے ورثہ یہی ہوں جو میراث اول کے ورثہ ہیں، یا بدولت بٹوارہ کے تو ایک ہی مرتبہ بٹوارہ کر دیا جاوے، کیونکہ مکرر بٹوارہ کرنے میں کچھ فائدہ نہیں ہے۔

مثال توضیح یہ ہے

زید مرا، اور اس نے لڑکے دارتھیال دارتھیال چھوڑی۔ پھر ثوارہ سے پہلے کوئی لڑکا یا لڑکی مر گئی، اور سوائے ان بھائی بہنوں کے اس کا کوئی وارث نہیں ہے تو ترکہ ان باقیوں میں ایک ہی صفت پر کہ مرد کو عورت سے دو چند کے حساب سے ہو، تقسیم کر دیا جاوے، کیونکہ اول میت کے ترکہ میں یہ لوگ مرد کو عورت سے دو چند کے حساب سے حقدار ہیں اور میت دوم کے ترکہ میں بھی جو میت اول سے ملے گا، اسی حساب سے حقدار ہیں پھر کچھ فائدہ نہیں کہ میت دوم کا حصہ الگ کر لیں اور باقی ان میں مرد کو دو عورت کے حساب سے تقسیم کریں۔ پھر جو کچھ میت دوم کو ملا ہے وہ بھی مرد کو دو عورت کے حساب سے انہیں کو بانٹ دیں، بلکہ سب ترکہ اسی حساب سے ایک بار بانٹ دیں کیونکہ کچھ فرق نہیں ہوگا۔ ہاں اگر میت دوم کے وارثوں میں مانند زوجہ وغیرہ کے کوئی ایسا شخص بھی ہو جو میت اول کا وارث نہیں تھا تو ضرور ہوگا کہ میت اول کا ترکہ پہلے تقسیم کیا جاوے تاکہ اس میں سے میت دوم کا حصہ ظاہر ہو پھر اس حصہ حاصلہ کو اس کے وارثوں میں تقسیم کیا جاوے۔ پس اگر ایسا ہو کہ حسب قدر سهام میت دوم کے حصہ میں پڑے ہیں وہ اس کے وارثوں میں بغیر کسر کے پورے تقسیم ہو جاویں تو بہتر ہے اور کسی عمل ضرب وغیرہ کی حاجت نہ ہوگی۔

مثال: زید مرا، اور اس نے بکر لڑکا اور ہندہ لڑکی چھوڑی، پھر بکر مرا، اور حسینہ لڑکی اور ہندہ بہن چھوڑی تو زید کا ترکہ ۳ سهام کریں۔ جس میں سے دو بکر، اور ایک ہندہ کا ہوا۔ پھر بکر ۲ سهام چھوڑ مرا۔ پس نصف اس کی دختر حسینہ کا یعنی ایک سہم ہوا، اور باقی اس کی بہن ہندہ کے لیے ایک سہم ہوا، تو جو کچھ بکر کو میت اول سے ملا تھا وہی اس کے وارثوں میں پورا تقسیم ہو گیا۔ اور جدید عمل ضرب کی حاجت نہیں ہوئی۔ اور اگر میت دوم کو جو حصہ سهام میت اول سے ملا تھا، وہ اس کے وارثوں کے درمیان پورا تقسیم نہ ہو، بلکہ کسر واقع ہو دو حال سے خالی نہیں ہے یا تو وارثوں و سهام میں کس جزو سے موافقت ہوگی یا نہ ہوگی۔ پس اگر موافقت ہو تو اس کے سهام فریضہ کے جزو وفق کو میت اول کے اصل مسئلہ میں جس سے تقسیم واقع ہوئی ہے ضرب دیں۔ پس اس کو مبلغ تقسیم قرار دیں تو اس سے دوم کی بھی تقسیم ہو جائے گی۔ اور واضح ہو کہ جس عدد سے ضرب دیا اس سے میت اول کے وارثوں کے سهام کو بھی ضرب کریں تاکہ جیسے میت دوم کے سهام مضروب ہیں ہر وارث کے سهام اسی حساب سے مضروب ہو جاویں، اور میت دوم کے وارثوں کے سهام کو سابق مافی الید میں ضرب دیں۔

مثال در صورتیکہ حصہ میت دوم اس کے وارثوں میں پورا نہ ہو، مگر موافقت ہو:۔

زید مرا، اور اس نے بکر و ہندہ اولاد چھوڑی اور ہنوز ترکہ تقسیم نہ ہوا تھا کہ بکر نے انتقال کیا اور ایک دختر حسینہ زوجہ کریمہ اور تین لپران لپران چھوڑے، یعنی تین پوتے چھوڑے۔ پس مناسبت کی صورت یہ کہ میت اول کا مسئلہ ۳ سے کہ ہندہ کو ایک اور بکر کو دو ملے۔ پھر بکر میت کے واسطے ہاتھ میں صرف دو سهام ہیں اور مسئلہ ۸ سے ہوگا کہ زوجہ کریمہ کو آٹھواں ایک۔ اور دختر حسینہ کو نصف کے چار، اور باقی تین سهام اس کے تینوں پوتوں کے واسطے ہیں۔ لیکن ہاتھ میں جو دو سہم ہیں ان کی تقسیم ۸ پر مستقیم نہیں ہوتی ہے، تو ہم نے ۲، ۸ میں نظر کی پس موافقت پائی تو ۸ کے نصف کو یعنی ۴ کو فریضہ اول میں ضرب دیا تو تقسیم ثانیہ کے واسطے ۱۲ ہوئے، اور اسی جزو موافق یعنی چار کے سہم ہندہ کو ضرب دیا کہ ۳ سهام ہوئے، اور دونوں سهام بکر کو ضرب دیا کہ ۸ ہوئے، پھر بکر کی موت کے وقت اس کے باپ کے ترکہ کے بارہ سهام میں سے ۸ ہاتھ میں ہیں جو بکر کے وارثوں میں برابر تقسیم ہو گئے۔

مانی الیہ (۱)	حسبہ	مسئلہ ۶	مانی الیہ و فرائض میں بتایا ہے
	شوہر شعیب	۱ اور حلیمہ	
	۳	۲	
		۱	علم خالد

پس کل مال کے ۲۴ سهام کر کے موجودین میں سے خالد کو ۱۹ سهام، اور حلیمہ کو ۲ سهام اور شعیب کو ۳ سهام دیئے جاویں۔ اور یہ اس صورت میں ہے کہ فرائض و مانی الیہ میں موافقت نہیں ہے۔ اور موافقت ہونے کی مثال یہ ہے:-

مثال موافقت :- زید مرزا، اور اس نے زوجہ جمیلہ و مال کریمہ و عینی بن سعیدہ و علاقہ حمیدہ و اخیانی مجیدہ چھوڑیں۔ پھر تقسیم کے پہلے اس کی مال کریمہ مری، اور اپنا شوہر شعیب جو زید کا سوتیلایا باپ سے اور اپنا چچا بکر و باقی وہ لوگ جن کو زید نے چھوڑا تھا ازاں بعد اس کی زوجہ جمیلہ سے کچھ واسطہ نہیں ہے، اور سعیدہ عینی بن سے اور علاقہ حمیدہ سے اس کو کچھ واسطہ نہیں، اور مجیدہ اس کے بطن سے ہے۔ پھر ہنوز ترکہ تقسیم نہ ہوا تھا کہ سعیدہ مرگئی، اور اس نے شوہر خالد و دختر حمیدہ اور باقی وہ لوگ جن کو میت اول و دوم نے چھوڑا ہے وارث چھوڑے، لیکن ان میں سے صرف حمیدہ علاقہ بن اور مجیدہ اخیانی بن اس کی وارث ہیں، کیونکہ مال کا شوہر شعیب اس کا سوتیلایا باپ ہے کیونکہ یہ زید کی سگی بہن ہے اور مال کا چچا بکر ذوی الارحام میں ہے اور جمیلہ زوجہ زید کے کچھ واسطہ نہیں ہے کیونکہ زوجہ تو اپنے شوہر سے ثابت ہوتی ہے پس ہر میت کے ساتھ میں اس کے وارثوں کو شمار کرنا چاہیے، اور موافق بیان مذکورہ بالا کے میت اول سے تقسیم و تصبیح شروع کی جاوے۔ اور حساب حسب ذیل ہے:-

برائے میت

عول ۱۵	مسئلہ ۱۲	عول ۱۵
زوجہ جمیلہ ،	مال کریمہ ،	ہمیشہ عینی سعیدہ ،
ہمیشہ علاقہ حمیدہ ،	ہمیشہ اخیانی مجیدہ ،	
$\frac{3}{18}$	$\frac{2}{12}$	$\frac{2}{12}$
$\frac{2}{12}$	$\frac{2}{12}$	$\frac{2}{12}$
مسئلہ ۱۲	مسئلہ ۱۲	مسئلہ ۱۲
شوہر شعیب چچا بکر	سعیدہ دختر از شوہر اول	مجیدہ دختر از شوہر شعیب
۳	۲	۲
مسئلہ ۱۲	مسئلہ ۱۲	مسئلہ ۱۲
شوہر خالد	دختر حمیدہ	ہمیشہ علاقہ حمیدہ
۱	۲	۲
۱	۲	۲

پس ترکہ کے ۹۰ سهام کر کے جمیلہ کو ۱۸ و شعیب کو ۳ و بکر کو ۱ و خالد کو ۱۰ اور حمیدہ کو ۲۰ و سعیدہ کو ۱۶ و مجیدہ کو ۲۱ سهام دیئے جاویں۔ پس اس قدر بیان مختصر مضبوط کافی ہے ان شاء اللہ تعالیٰ۔

فصل

واضح ہو کہ جب میت کے ترکہ پر دیون یعنی قرضہ ہوں تو مجموعہ دیون کو نمبرزہ تصحیح مسئلہ قرار دیا جاوے اور ہر قرضہ کو نمبرزہ حصہ وارث کے ٹھہرایا جاوے۔ واضح ہو کہ جس قرضہ خواہ یا وارث نے ترکہ کی کسی چیز معلوم پر صلح کر لی، یعنی وارثوں نے بھی منظور کیا کہ اس کو یہ چیز معلوم دیں، اور اوہ اپنے حصہ ترکہ سے خارج ہو جاوے تو یہ چاہیے کہ اس کو اس طرح دے دو، اور باقی کو باقیوں کے سهام پر جو بحساب فرائض مذکورہ آویں تقسیم کرو۔ مثلاً ہندہ مری اور اس نے شوہر و مال و چچا چھوڑا۔ پھر شوہر نے اپنے حصہ ترکہ سے بوضوح اس مہر کے صلح کی جو اس کے قتمہ باقی ہے تو اس کو طرح دے دو گویا شوہر ہی نہ تھا۔ اور نہ ترکہ میں یہ مال مہر تھا پھر باقی کو باقیوں میں اس طرح تقسیم کیا کہ مال کو اس کا حصہ دیا۔ اور باقی اس کے چچا کے واسطے ہے۔

فصل

یعنی متشابہ فرائض جن کو علم فرائض کے جاننے والے باہم امتحان میں پوچھتے ہیں تاکہ معلومات و شوق زیادہ حاصل ہو۔

(س) زید مرا اور اس نے اپنا عینی سگکا بھائی چھوڑا، اور اپنی زوجہ کا بھائی چھوڑا، لیکن سگکا بھائی محبوب رہا اور تمام مال اس کی زوجہ کے بھائی نے پایا تو بتلاؤ اس کی کیا صورت ہے؟ (ج) اس کی صورت یہ ہے کہ زید نے ایک عورت سے نکاح کیا، اور زید کے سپر بیکر نے اس عورت کی مال سے نکاح کیا اور زید زندہ ہے اور زید کا سگکا بھائی خالد موجود ہے پھر بیکر کے اپنی زوجہ سے ایک بیٹا شعیب پیدا ہوا اور بکر مر گیا پھر زید مرا تو زید کی میراث اس کے بھائی خالد کو نہیں ملے گی، کیونکہ اس کے سپر بیکر کا بیٹا ہے حالانکہ شعیب اس کی زوجہ کا بھائی ہے تو اس کی زوجہ کے بھائی نے میراث پائی اور سگکا بھائی محبوب ہوا (س) ایک مرد اور اس کی مال نے میراث میں مال پایا، حالانکہ دونوں کو نصف نصت ملا۔ تو اس کی کیا صورت ہے؟ (ج) زید نے اپنی دختر ہندہ کو اپنے بھائی کے سپر خالد سے بیاہ دیا جس سے ایک لڑکا بکر پیدا ہوا، پھر خالد مر گیا پھر زید مرا، اور اپنی دختر ہندہ چھوڑی اور بھتیجے کا بیٹا بکر چھوڑا جو ہندہ کے پیٹ سے ہے تو زید کی میراث میں سے نصف اس کی دختر کو ملا اور باقی کا بکر بطور عصبہ وارث ہے تو بکر نے اپنی مال کے برابر پایا۔ (س) ایک مرد اس کی مال و خالہ نے میراث میں جو مال پایا وہ ہر ایک کو تہائی تہائی پہنچا تو اس کی کیا صورت ہے؟ (ج) زید کی دو دختر ہندہ و سلیمہ ہیں، پھر اس نے ہندہ کو اپنے بھائی کے سپر سے بیاہ دیا جس سے بکر پیدا ہوا اور بھتیجیا مر گیا۔ پھر زید مرا تو اس کا مال ہندہ و سلیمہ کو دو تہائی ملے گا پس ہر ایک کے واسطے تہائی ہوا اور باقی تہائی مال بکر کو بطور عصبہ ملے گا جس کی مال ہندہ اور خالہ سلیمہ ہے (س) زید و بکر و خالد تینوں گے بھائی ہیں، انھوں نے میراث پائی مگر زید نے کل مال کی دو تہائی پائی اور باقیوں کو صرف چھٹا چھٹا حصہ ملا تو اس کی کیا صورت ہے؟ (ج) زید نے اپنی چچا زاد بہن سے نکاح کیا جو لاد لدر مری، اور تچہ سوا شرفیاں چھوڑیں، اور سوائے ان تینوں بھائیوں کے کوئی موجود نہیں ہے تو زید کو نصف مال بطور فریضہ شوہر کے ملا، اور باقی تین سوا شرفیاں ان میں مساوی تقسیم ہوئیں تو زید کو چار سوا شرفیاں ملیں جو دو تہائی مال ہوا اور باقی ہر ایک کو صرف ایک سوا شرفیاں ملیں جو چھٹا حصہ ہوتا ہے (س) ایک مرد کے چار زوجات ہیں جن میں سے ایک زوجہ کو نصف مال و آٹھویں کا نصف ملا اور دوسری زوجہ کو چہارم مال و آٹھویں کے نصف کے ملا، اور باقی دو زوجات میں سے ہر ایک کو آٹھواں حصہ کا نصف ملا تو اس کی کیا صورت ہے؟ (ج) زید کے باپ کی ایک پدری بہن اور ایک مادری بہن ہے، اور ہر ایک کے ایک لڑکی ہے۔ پس زید نے اپنی دونوں چھوٹیوں کی لڑکیوں سے نکاح کیا اور زید کی مال کے بھی ایک مادری بہن اور ایک پدری بہن اور ہر ایک کے ایک لڑکی

ہے اور زید نے دونوں خالوں کی لڑکیوں سے بھی نکاح کیا پھر مر گیا۔ اور سولے ان زوجات کے کوئی وارث نہیں چھوڑا تو فرائض کے حکم سے اصل مسئلہ ۱۶ سے ہوا کہ جس میں سے چہارم - ۴ - سہام چاروں کو زوجیت کے حق کے لئے۔ تو ہر ایک کو ایک سہم پہنچا، پھر باقی ۱۲ سہام مادری و پدری قرابت سے ذوی الارحام کو دیا جاوے، اس طرح کہ چار ماں کی جانب اور ۸ باپ کی جانب دیکھیں ماں کی جانب میں پدری خالہ کی لڑکی مقدم ہے اور باپ کی جانب میں پدری پھوپھی کی لڑکی مقدم ہے تو پدری پھوپھی کی لڑکی کو ۹ سہام پہنچے، پس اس کو کل ۱۶ سہام کا نصف مال مع آٹھویں کے نصف کے ملا۔ اور پدری خالہ کی لڑکی کو ۵ سہام ملے، اور یہ کل کا چہارم مع آٹھویں کے نصف کے ہے۔ اور مادری پھوپھی کی لڑکی اور مادری خالہ کی لڑکی کو صرف ایک ایک سہم ملا جو آٹھویں کا نصف ہے۔ (س) ایک مرد کی پدری پھوپھی کی لڑکی اور مادری پھوپھی کی لڑکی وارث ہوئیں۔ پھر مادری پھوپھی کی لڑکی بھی مال کا آٹھواں حصہ لے گئی؟ (ج) یہ دونوں اس کی زوجہ ہیں تو مسئلہ ۸ سے ہوگا جس میں سے چہارم ۲ سہام میں سے ہر ایک کو ایک ایک سہم ملے گا اور باقی اس کی پدری پھوپھی کی لڑکی ذوی الارحام کے ارث سے پاوے گی تو مادری پھوپھی کی لڑکی بھی اس کے ساتھ میں آٹھواں حصہ لے گئی۔ اور اسی طرح یہ سوال و جواب پدری و مادری خالوں کی لڑکیوں میں جاری ہے۔ (س) ایک مرد مرا، اور اپنی زوجہ کے ساتھ میں اس کے ساتھ بھائی چھوڑے، حالانکہ بھائی بہنوں نے برابر مال پایا تو اس کی کیا صورت ہے؟ (ج) یہ مرد زید ہے جس کے سپر خالد نے اس کی زوجہ کی مال سے نکاح کیا، جس سے سات لڑکے پیدا ہوئے۔ اور خالد کی موت کے بعد زید مرا تو اس کے مال کے آٹھ سہام ہوں گے، از انجملہ زوجہ کو ایک سہم ملے گا۔ اور باقی سات سہام اس کے سپر کے ساتوں بیٹوں کے واسطے ہیں، حالانکہ یہ سب اس کی زوجہ کے مادری بھائی ہیں۔ (س) ایک مرد مرا اور اس نے ۲۰ اشرفیاں چھوڑیں۔ جس میں سے اس کی زوجہ کو فقط ایک اشرفی ملی تو یہ کیونکہ ہوا؟ (ج) زید نے چار زوجات اور دو سگی بہنیں اور دو مادری بہنیں چھوڑیں۔ پس اصل مسئلہ ۱۲ سے ہوا کہ ۳ زوجات ۸ سگی بہنوں کے ۴ مادری بہنوں کے، پس عول ہو کر ۱۵ ہو گیا۔ اور ۱۵ کے نسبت ۳ جو زوجات کو پہنچے ہیں پانچواں حصہ ہے تو ۲۰ اشرفیوں میں سے پانچواں حصہ چار اشرفیاں ہوئیں جو چار زوجات میں ہر ایک کے حصہ میں ایک اشرفی ہوگی (س) وارث لوگ میراث تقسیم کرتے تھے کہ ایک مرد آیا، اور کہا کہ آپ لوگ میراث تقسیم کرنے میں جلدی نہ کیجئے کہ میری ایک زوجہ سفر میں ہے پس اگر وہ زندہ ہوئی تو میں وارث نہ ہوں گا بلکہ وہی وارث ہوگی۔ اور اگر وہ مر گئی تو وہ نہیں بلکہ میں وارث ہوں گا۔ واضح ہو کہ سوال موعوم ہے اور مراد یہ کہ تم جس میت کی میراث تقسیم کرتے ہو اس سے پہلے یہ عورت مری ہو؟ (ج) اس کی صعوبت یہ ہے کہ میت جس کی میراث تقسیم کی جاتی ہے، ایک عورت تھی جو سگی دو بہنیں و ماں و مادری بہن و پدری بھائی چھوڑا ہے اور پدری بھائی نے اس کی مادری بہن سے نکاح کیا تھا اور یہی بھائی آیا ہے جس نے یہ کلام کیا ہے، اور اس کی زوجہ ہی میت کی مادری بہن سے جو سفر میں ہے۔ پس اگر زندہ ہوگی تو سگی بہنوں کو دو تہائی اور ماں کو چھٹا حصہ اور مادری بہن کو چھٹا حصہ ملے گا پس کچھ باقی نہیں رہا جو پدری بھائی کو بطور عصبہ ملے۔ اور اگر ثابت ہوا کہ مادری بہن نے اس میت سے پہلے انتقال کیا ہے تو باقی چھٹا حصہ اس کے شوہر کو جو میت کا پدری بھائی ہے ملے گا۔ (س) ایک عورت نے کہا کہ آپ لوگ میراث تقسیم کرنے میں جلدی نہ کریں کیونکہ میں حاملہ ہوں۔ پس اگر میں لڑکا بنی تو وہ کچھ وارث نہیں ہوگا۔ اور اگر لڑکی پیدا ہوئی، تو وہ وارث ہوگی۔ تبلا اس کی کیا صورت ہے؟ (ج) یہ میراث ایک عورت کی ہے جو مری اور شوہر

و مال اور دو مادری بہنیں چھوڑیں۔ پس میریت کے باپ کی زوجہ آئی، پس اس نے کہا کہ اگر میں لڑکا جنی تو وارث نہ ہو گا کیونکہ وہ میریت کا پدری بھائی ہوگا حالانکہ اس صورت میں کچھ نہیں بچتا ہے تو عصبہ کو کچھ نہیں ملے گا۔ اور اگر لڑکی جنی تو وہ میریت کی پدری بہن ہوگی، پس نصف کی وارث ہوگی، اور ذریعہ عول ہو کر ۹ ہو جائے گا۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ مسئلہ ۶ سے ہوگا کہ شوہر کے واسطے نصف ۳۔ اور ماں کے واسطے ایک، اور دونوں مادری بہنوں کے واسطے تہائی کے دو سہام ہیں۔ یہ سب مل کر ۶ سہام ہو گئے۔ پس اگر پدری بھائی عصبہ ہو تو اس کے لیے کچھ نہیں بچے گا۔ اور اگر پدری بہن پیدا ہوئی تو وہ اصحاب فرائض میں سے ہے جس کا حصہ نصف ہے تو اس کے واسطے بھی تین سہام ہوں گے۔ پس جملہ سہام نو ہو جاویں گے۔ پس ۶ کا عول ۹ ہوگا۔ (مس) ایک حاملہ عورت نے آکر کہا کہ ابھی میراث میں جلدی مرت کر وہ میں حاملہ ہوں اگر لڑکا ہوا تو وارث ہوگا اور اگر لڑکی ہوئی تو وارث نہ ہوگی۔ اس کی کیا صورت ہے؟ (رج) میراث ایک مرد ہے جس نے سگی دو بہنیں چھوڑی ہیں اور ایک چچا چھوڑا۔ پس میراث کے باپ کی زوجہ آئی کہ وہ اگر لڑکا جنی تو میراث کا پدری بھائی ہوگا جو سگی دو بہنوں کی دو تہائی کے بعد باقی کا وارث ہوگا۔ اور اگر لڑکی جنی تو پدری بہن ہوئی۔ پس دو تہائی دونوں سگی بہنوں کو مل گیا تو باقی چچا کے واسطے ہوگا، اور پدری بہن کے لیے کچھ نہیں ہوگا۔ (مس) عورت آئی اور کہا کہ میرے بھائی نے چھ سو اشرفیاں چھوڑیں مگر مجھے اس میں سے سوائے ایک دینار کے کچھ نہیں ملا؛ (رج) بھائی نے وارثوں میں جتدہ صحیحہ اور دو دختر و زوجہ و بارہ بھائی دیہن چھوڑی، پس جتدہ کو سو اشرفیاں و دونوں دختر و دو تہائی کے چار سو اشرفیاں و زوجہ کے واسطے حصہ آٹھویں کی پچھتر۔ اشرفیاں ہوئیں۔ اور صرف ۲۵ اشرفیاں باقی رہیں جن میں سے ۱۲ بھائیوں کے ۲۴ بحساب دو دو اشرفیوں کے اور ایک بہن کے واسطے ہے۔ (مس) ایک مرد اس کے باپ نے ترکہ میں سے برابر مال پایا تو اس کی کیا صورت ہے؟ (رج) یہ صورت ہے کہ زید نے اپنے سپر خالد کا نکاح اپنے بھائی کی دختر سے کر دیا پھر وہ لا ولد مرگئی، اور کوئی وارث سوائے زید و خالد کے موجود نہیں ہے تو خالد کو نصف مال بحق شوہری ملے گا۔ اور باقی زید کے واسطے بطور عصبہ ہے۔ (مس) ایک مرد اس کی دختر و دونوں نے میراث میں برابر مال پایا تو اس کی کیا صورت ہے؟ (رج) ہندہ نے اپنے چچا کے بیٹے خالد سے نکاح کیا جس سے حلیمہ پیدا ہوئی پھر ہندہ مرگئی تو حلیمہ کو نصف ملے گا اور خالد کو چہارم کے ساتھ میں بھی باقی چہارم بھی اس وجہ سے ملے گا کہ یہی اس کا عصبہ ہے۔ (مس) وارثوں میں ایک شوہر و زوجہ نے تہائی مال پایا اور دوسرے شوہر و زوجہ نے دو تہائی مال پایا تو اس کی کیا صورت ہے؟ (رج) زید مرا، اور اس نے والدین سے چھوڑے، اور اس کے سپر کی دختر بنکا چ سپر کے سپر کے سپر ہے تو والدین کے واسطے تہائی ہے اور باقی دونوں باقیوں کے لیے ہے۔ (مس) ایک مرد اس کی دو زوجہ نے تین تہائی مال پایا تو اس کی کیا صورت ہے؟ (رج) زید کے دو سپر میں سے ہر ایک کی دختر بنکا چ برادر زادہ ہے۔ پس جب مرا تو دونوں سپر لڑکیوں نے دو تہائی مال پایا جو ہر ایک کو ایک تہائی ملا، اور باقی اس کے بھتیجے کو بطور عصبہ ملا اور وہ ان دونوں کا شوہر ہے۔ المیسوط۔ ہذا آخر ما اردنا من الحاق کتاب الحیل والفرائض مع عین الہدایۃ ولتہ سبحانہ ربی المنیر والفصل العظیم فی الیاریہ والنہایہ واسألہ تعالیٰ ان ینفعنی بذلک فی الدنیا والآخرہ مع المؤمنین والمسلمین وصلی اللہ تعالیٰ علی سیدنا محمد وآلہ وصحبہ اجمعین والحمد للہ رب العلمین۔

خَاتِمَةُ الطَّبَعِ

المحمدیۃ سبحانہ، و تعالیٰ شانہ، کہ کتاب مستطاب الہدایۃ کا ترجمہ معنی عین الہدایۃ اسم با مستحی جس میں جناب مترجم ہمام نے غایت اہتمام کے ساتھ بے مثل التزام خوب مرغوب مرعی فرمایا۔ از انجملہ اولاً ترجمہ فصیح سلیس عام فہم کہ خود تکمیلین طلبہ کے واسطے معلم عالی مقام ہے۔ اس پر توضیح کلام جدید نے بیان مثل آئینہ بنایا۔ ثانیاً دلائل نصی و قیاسی شیخ امام فرم مقام صاحب الہدایۃ رحمۃ اللہ تعالیٰ جن کا مرتبہ عالی قیاس کو نصوص سے تطبیق دینے میں اظہر من الشمس ہے۔ اور تطبیق مذکور آئمہ علماء کے نزدیک دلیل تبراہین من الامس ہے ولا عبرۃ بما یبقوہ بہ الجملۃ ولو ادعوا لانفسہم المنزلۃ۔ حضرت مترجم عم فیض نے دلائل قیاسی کو اصولی ماخذ ہے ایسی تسہیل کے ساتھ باشاہ لطیفہ ادا فرمایا کہ اصل مقام و اصولی کلام دونوں معاً منحل ہو گئے، اور علت جامعہ و وجہ قیاس کا انکشاف بیان سے مبارک کرتا ہے۔ ثالثاً اصل الاصول یعنی بیان نصوص میں جو طریقہ مختار فرمایا، بیان اس کا خود تذاج ہے۔ چنانچہ حدیث حجت کو صحیحین سے پایا تو صرف حوالہ دیا یا بقدر ضرورت نقل کیا ورنہ سنین کی حدیث کی تصحیح نقل کی ورنہ کسی عالم معتمد و آئمہ محدثین سے تصحیح نقل کی۔ اور اگر تصحیح میں اختلاف ہوا تو صرف محل خلاف راوی کی توثیق ثابوت کی جس سے اصل مقصود یعنی استدلال میں انتشار نہ ہو برخلاف طریقہ بعض مترجمین کے جو راویوں کی جرح و تعدیل میں اس قدر تطویل لا طائل لاتے ہیں کہ اصلی مقصود گم ہو جاتا ہے۔ اور اگر اتفاقاً شیخ مصنف رحمۃ اللہ نے ایک روایت سے استدلال فرمایا جس کی تصحیح میں کلام ہے تو بعد مختصر ذکر کے دوسری حدیث جو اسی باب میں حجت اور وہ صحیحین میں یا صحیح الاسناد ہے زیادہ کی۔ بالجملہ اصل مسئلہ کے واسطے احادیث و آثار سے تقویت کافی میں جہد کیا، اور مسئلہ کو ان اصول کے ساتھ اجتہادی طریقہ سے منطبق کر دکھایا۔ اور اگر روایت مثلاً مسل سے کہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ و جمہور نے استدلال کیا اور امام شافعی رحمۃ اللہ نے سوائے بعض استنباط کے قبول سے انکار کیا تو اسی بنیاد پر دونوں کا استنباط نقل کیا تاکہ اہل السنۃ کو ظاہر ہو کہ ہمارے آئمہ فقہاء میں باہم مخالفت نہیں، بلکہ اجتہادی اختلاف ہے، اور ہم پر سب کے ساتھ ادب کی تکریم واجب ہے ورنہ بے ادبی شبوہ رافضی ہے۔ رابعاً مسائل الہدایۃ غالباً اصول مسائل ہیں جن کے ساتھ میں متاخرین کے فتاویٰ کی ضرورت باقی ہے۔ لہذا جہد بلوغ کے ساتھ اختلاف المشائخ میں جسے جس قول پر فتویٰ ہے اور جس کی ترجیح و تصحیح واقع ہوئی ہے اسی کو نقل کیا تاکہ عوام اس میں سے وہ قول نکال لیں جس پر فتوے ہے اور دیگر اقوال سے ان کو کوئی غرض بھی نہیں ہے۔ اور اس کے ساتھ میں حوالہ کتاب بھی مزید اطمینان کے لیے مذکور ہے اور یہ سب ایک نمونہ کا بیان ہے۔ اور اس کے ساتھ میں جس قدر خوبیاں جمع ہیں، ان کے بیان میں طول چاہیے۔ لہذا کتاب موجود ہے خود ملاحظہ و مطالعہ کیجئے۔ اور اس کے لطائف تحقیقات و غرائب تدقیقات و تذکیر و تفریعات ذمکت و اشارت کے فوائد دیکھیے، تاکہ آپ کو میرے بیان سے دو چند ظاہر ہو، اور ان شاء اللہ تعالیٰ بے ساختہ زبان سے دل جوش کے ساتھ نکلے، کہ مرہباً جزاک اللہ فی الدارین خیراً۔ اللہم بفضلک یا ارحم الراحمین فالحمد للہ سبحانہ تعالیٰ۔

رموز و اشارات مشتملہ ترجمہ ہذا

<p>ش - شامی علی الدر المختار د - در مختار ت - تعویذ الابصار چ - چلبی الصدر - شارح وقایہ القاضی خان - قنادی قاضی خان</p>	<p>ق - قنادی قاضی خان م - مترجم م - مترجم و عینی م - مترجم و الفتح الفتح - فتح القدير ابن الہمام - مصنف فتح القدير</p>	<p>ن - نصب الراء الزلیعی - شارح کنز الدقائق الزلیعی - تخریج حدیث میں مخرج نتائج - نتائج الافکار</p>	<p>ف - فتح القدير مف - لمخص فتح القدير ع - عینی مع - لمخص عینی مفع - لمخص عینی و فتح القدير ه - قنادی ہندیہ یعنی عالمگیریہ</p>
--	---	--	---

تَمَّتْ بِالْخَيْرِ

