بسم اللہ الرحمن الرحیم

وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ

اشرف الانوار

شرح اردو

نور الانوار

شارح

حضرت مولانا عبد الحفیظ صاحب

فاضل دار العلوم دیوبند

مکتبہ شرکت علمیہ

بیرون بوہڑ گیٹ ملتان فون 544913-547309

بسم اللہ الرحمن الرحیم

وَاَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ

اشرف الانوار

شرح اردو

نور الانوار

مع متن

شارح

حضرت مولانا عبد الحفیظ صاحب

فاضل دار العلوم دیوبند

مکتبہ شرکت علمیہ

بیرون بوہڑ گیٹ ملتان

☎ 547309-544913

AL-MUMTAZ COMUTER ART.061-541760

marfat.com

Marfat.com

فہرست مضامین اشرف الانوار شرح اردو نور الانوار جلد اول

مضامین	صفحہ
مختصر حالات زندگی مصنف المنار	۵
شارح نور الانوار (ملا جیون)	۵
نور الانوار کا خطبہ	۷
نور الانوار کی وجہ تالیف اور وجہ تسمیہ	۹
ہدایت کی تعریف اور اس کے اقسام	۹
صراط مستقیم کے مصداق کا بیان	۹
خلق عظیم کا بیان	۱۰
اصول فقہ کی تعریف اور موضوع	۱۱
اصول شرع تین ہیں	۱۳
اصول ثلثہ سے قیاس کے استنباط کے نظائر	۵۰
ادلہ اربعہ کے درمیان وجہ حصر	۶۷
کتاب اللہ کی تعریف اور فوائد قیود	۷۱
قرآن کی تعریف کے بعد اس کی تقسیم کی تمہید	۸۱
تقسیمات اربعہ کا اجمالی بیان	۸۶
تقسیمات اربعہ کے بعد پانچویں تقسیم	۱۳۲
خاص کی تعریف، اس کی تقسیم اور نظیریں	۱۳۸
خاص کا حکم	۱۳۸
خاص کے حکم پر پہلی تفریع "الحاق التعدیل بالرکوع"	۱۵۲
دوسری تفریع "بطلان شرط الولاء والترتیب"	۱۵۷
تیسری تفریع "بطلان شرط الطہارۃ فی آیۃ الطواف"	۱۶۲
چوتھی تفریع "بطلان تبدیل القرء بالاطہار"	۱۶۵
چار اور تین تفریعات کے درمیان امام شافعیؒ کی طرف سے دو اعتراض اور ان کا جواب	۱۷۴
پانچویں تفریع "صح ایقاع الطلاق بعد الخلع"	۱۹۲
چھٹی تفریع "وجوب مہر المثل بنفس العقد فی المفوضۃ"	۲۰۱
ساتویں تفریع "کان المہر مقدراً شرعاً"	۲۰۲
امر کی تعریف اور فوائد قیود	۲۱۵
امر اور وجوب کے درمیان اختصاص کا بیان۔	۲۲۱
امر کا موجب وجوب ہے	۲۳۳
دلائل وجوب کا بیان	۲۳۸
اباحت اور ندب میں امر کا استعمال حقیقی ہے یا مجازی	۲۴۵
امر تکرار کا احتمال رکھتا ہے یا نہیں	۲۴۹
تکرار کا احتمال نہ رکھنے پر دلیل کا بیان	۲۵۳
اسم فاعل کا مصدر پر دلالت کرنا اور تکرار کا احتمال نہ رکھنا۔	۲۵۹
حکم امر کی قسموں کا بیان	۲۶۴
لفظ اداء اور لفظ قضاء میں سے ہر ایک دوسرے کی جگہ استعمال ہو سکتا ہے۔	۲۶۴
وجوب قضاء کا سبب وہی ہے جو وجوب اداء کا سبب ہے	۲۶۶
امام شافعی کی طرف سے احناف پر ایک مشہور سوال اور اس کا جواب	۲۶۹
اداء کامل، اداء قاصر اور مشابہ بالقضاء	۲۷۴
اداء کامل، اداء قاصر اور مشابہ بالقضاء حقوق العباد میں بھی جاری ہوتے ہیں۔	۲۷۷
قضاء کی قسموں مثل معقول، مثل غیر معقول اور ان کی نظیروں کا بیان۔	۲۷۸
نماز کا فدیہ احتیاطاً واجب ہے۔	۲۸۰

Marfat.com

مضامین	صفحہ
قضاء کی قسمیں حقوق العباد میں بھی جاری ہوتی ہیں	۲۸۲
امام ابوحنیفہؒ کے قول "وہو السابق" پر دو تفریعیں	۲۸۴
صرف وجودِ مماثلت کی صورت میں ضمان واجب ہونے پر تین تفریعیں	۲۹۰
حسن مامور بہ اور اس کی اقسام کا بیان	۳۰۵
قدرت کی دو قسموں مطلق اور کامل کا بیان	۳۲۰
مامور بہ ادا کرنے کے بعد اس کیلئے جواز کے ثابت ہونے اور نہ ہونے کا بیان	۳۲۶
امر کی دو قسموں مطلق اور مقید کا بیان	۳۳۱
امر مقید کی چار قسموں میں سے پہلی قسم کا بیان	۳۳۴
امر مقید کی پہلی قسم کی چار قسموں کا بیان	۳۳۷
امر مقید کی دوسری قسم کا بیان	۳۵۱
امر مقید کی تیسری قسم کا بیان	۳۵۴
امر مقید کی چوتھی قسم کا بیان	۳۶۱
کفار امر بالمعروف اور احکام مشروعہ کے مخاطب ہیں یا نہیں؟	۳۷۳
نہی کی تعریف اور اقسام کا بیان	۳۷۹
افعال حسیہ اور امور شرعیہ سے نہی کا بیان	۳۸۷
امام شافعیؒ کے بیان کردہ اس مقدمہ پر کہ فعل منہی عنہ مشروع ہوتا ہے اور نہ مشروع کا سبب ہوتا ہے تفریعات کا بیان	۴۰۰

مضامین	صفحہ
عام کی تعریف اور اس کا حکم	۴۲۷
عام کے ذریعہ خاص کا منسوخ ہونا جائز ہے	۴۳۲
ایسے دو عام جن میں امام شافعیؒ نے امام ابوحنیفہ سے اختلاف کیا ہے	۴۴۰
عام مخصوص منہ البعض میں تین مذاہب کا بیان	۴۴۹
الفاظ عموم کا بیان	۴۵۶
کلمہ من اور ما کا بیان	۴۷۲
کلمہ کل کا بیان	۴۸۱
کلمہ جمیع کا بیان	۴۸۴
نکرہ تحت النفی کا بیان	۴۹۰
نکرہ موصوفہ کا بیان	۴۹۶
تعریف باللام کا بیان	۵۰۶
نکرہ اور معرفہ ایک مقام میں واقع ہوں تو اس کا بیان	۵۱۲
منتہی التخصیص کا بیان	۵۱۷
مشترک کی تعریف اور اس کے حکم کا بیان	۵۲۵
مشترک کے لئے عموم نہیں ہوتا ہے	۵۲۷
مؤول کی تعریف اور اس کے حکم کا بیان	۵۲۹

مکتبۂ شرکتِ علمیہ بیرون بوہڑ گیٹ ۔ ملتان
فون ۵۴۷۳۰۹

marfat.com
Marfat.com

مختصر حالاتِ زندگی مصنف المنار

المنار اصول فقہ کی ایک نہایت مغلق اور مختصر ترین کتاب ہے جس کی زبان اور انداز بیان نہایت مشکل اور دقیق تھا۔ حضرت مصنفؒ نے مختصر الفاظ میں زیادہ سے زیادہ مضامین کو پرونے کی سعی بلیغ فرمائی ہے جو ان کے وقت کے طلباء کیلئے موزوں تھی۔ مگر بعد میں جب ان جیسی مختصر اور مغلق کتابوں کے سمجھنے میں طلباء کو دشواری ہوئی تو علماء وقت نے ایسی کتابوں کی تصنیف شروع فرمائیں۔ اور بے شمار کتابوں کی شرحیں لکھی گئیں چنانچہ نور الانوار اسی کتاب کی شرح ہے۔ جس کی خصوصیات آپ کو بعد میں عرض کی جائیں گی۔

المنار فن اصول فقہ کی مایۂ ناز تصنیف ہے۔ اس کتاب میں فخر الاسلام بزدوی اور شمس الائمہ سرخسی کے علوم بھر دیئے گئے ہیں۔ گویا انہیں کے اصول کو ملخص کر کے ایک جگہ جمع کر دیا گیا ہے۔ مگر ترتیب اور تعبیر زیادہ تر فخر الاسلام بزدوی سے ملتی جلتی ہے۔ المنار کے مصنف کی کنیت ابو البرکات تھی۔ اور نام عبد اللہ بن احمد بن محمود تھا۔ اور حافظ الدین نسفی کے لقب سے مشہور تھے۔ ملک ترکستان میں ایک مقام نسف کے نام سے تھا مصنف اسی کی طرف منسوب ہیں۔ اور نسفی کہلاتے ہیں۔ مصنف علام علم فقہ، اصول فقہ، علم حدیث و تفسیر میں ید طولیٰ رکھتے تھے، بلکہ یوں کہنا چاہیئے کہ اصول فقہ میں تو مجتہدانہ شان کے حامل تھے۔ آپ کے مشہور اساتذہ کے نام یہ ہیں۔ محمد بن عبد الستار کردری، حمید الدین ضریری، بدر الدین خواہر زادہ وغیرہم۔ حضرت مصنف کی تاریخ پیدائش کا صحیح علم ہم کو نہیں ہوسکا ہے البتہ آپ کی وفات ۷۱۰ھ میں مقام بغداد میں ہوئی۔ رحمہ اللہ تعالیٰ۔ ونفعنا بعلومہ آمین۔

شارح نور الانوار (مُلّا جیون)

جیون ایک ہندی لفظ ہے جس کے معنی حیوٰۃ (زندگی) کے آتے ہیں۔ مصنف کا یہ لقب تھا ورنہ اصل نام آپ کا شیخ احمد بن ابو سعد بن عبید اللہ بن عبد الرزاق بن خاصہ خدا حنفی مکی صالحی ہے آباء و اجداد (اسلاف) آپ کے مکہ مکرمہ کے باشندے تھے۔ آپ کا خاندان خلیفہ اول حضرت سیدنا ابو بکر صدیقؓ سے ملتا ہے۔ اسی لئے آپ کو صدیقی لکھا جاتا ہے۔

آپ کے اسلاف و اکابر مکہ مکرمہ سے ہندوستان تشریف لائے۔ اور ہندوستان میں مرکز تہذیب و تمدن میں وارد ہوئے پھر وہاں سے قصبہ امیٹھی تشریف لے گئے۔ اور اقامت کے لئے امیٹھی کو منتخب فرمالیا۔ شیخ احمد یعنی مُلّا جیون قصبہ امیٹھی میں پیدا ہوئے اور بہت ہی تھوڑی سی عمر میں قرآن مجید کا حفظ مکمل کر لیا۔ اس کے بعد امیٹھی اور لکھنؤ کے مشاہیر علماء سے علوم دینیہ کی تحصیل فرمائی۔ فطرۃً ذہین تھے۔ کتابوں کی عبارتیں کی عبارتیں ان کو حفظ تھیں۔ وہاں سے ضلع فتح پور تشریف لے گئے۔ اور وہاں سے قصبہ کوڑہ پہونچ کر مُلّا لطف اللہ صاحب کوڑہ والے کی خدمت میں رہ کر علوم عقلیہ و نقلیہ کی تکمیل فرمائی۔ اور سند فراغت حاصل کی۔ یہ وہ زمانہ تھا کہ دہلی دار السلطنت پر عالمگیر اورنگ زیبؒ کی علم دوستی اور علماء نوازی کافی مشہور ہو چکی

Marfat.com

تھی. کوڑہ سے موصوف دہلی تشریف لے گئے چونکہ قابل ترین شخصیت تھی اور بزرگ خدا رسیدہ نرم خو تھے۔ علماء نوازی وعلم دوستی نے عالمگیرؒ کی توجہ ان کی طرف مبذول کرائی۔ اورنگ زیب نے ان کے ظاہری و باطنی علمی وعملی کمالات سے متاثر ہو کر ان کی بڑی تعظیم وعزت فرمائی۔ اور آپ سے فیوض علمیہ کا اکتساب فرمایا۔ اور شرف تلمذ حاصل کیا۔ گویا اورنگ زیبؒ ملا جیون کے نہ صرف معتقدین میں سے تھے بلکہ ان کے شاگرد رشید بھی تھے۔ اسی وجہ سے شاہ ہمیشہ انکا ادب واحترام کرتے رہے۔ اور انکی دیکھا دیکھی ان کے بیٹوں نے بھی ان کیساتھ ادب واحترام کا ہی برتاؤ رکھا۔

۵۸ برس کی عمر میں ملا جیون نے سفر حج کیا۔ اور مدینہ پہونچکر کچھ عرصہ کے لئے قیام فرمالیا اور دوران قیام مدینہ نورالانوار کی تصنیف فرمائی اور چند ہی روز میں اس کی تصنیف سے فراغت ہو گئی. بعض نے لکھا ہے کہ کل دو ماہ سات دن (یعنی ربیع الاول، ربیع الثانی اور جمادی الاولیٰ کے سات دن) میں کتاب مکمل فرمادی. سن تصنیف کتاب ۱۱۰۵ھ ہے

اس کتاب نورالانوار کے علاوہ دوسری کتابیں بھی مختلف علوم وفنون کیلئے آپ نے تصنیف فرمائیں جن میں سے تفسیر احمدی خاص طور پر قابل ذکر اس وجہ سے بھی ہے کہ مؤلف نے نورالانوار میں جگہ جگہ اس کتاب کا حوالہ دیا ہے اور ترغیب دی ہے کہ ان مسائل کو میں نے پوری تفصیل کے ساتھ تفسیرات احمدیہ میں درج کردیا ہے۔ فلیطالع ثمہ۔ وہیں اس کا مطالعہ کرو۔ حسن اتفاق یہ ہے کہ نورالانوار کی شرح ہذا مسمّیٰ بہ اشرف الانوار بھی تقریباً تین ماہ کے عرصہ میں راقم الحروف نے مکمل کی ہے۔ حق تعالیٰ اکابر دارالعلوم اور دارالعلوم کے طفیل میں اس خدمت کو قبول فرماکر تا قیامت اس کو جاری وساری فرماکر اجر جزیل سے بہرہ ور فرمائے۔ آمین

بعض نے قول ضعیف کے بطور لکھا ہے کہ ان کی پیدائش ۱۰۴۷ھ میں قصبہ امیٹھی میں ہوئی۔ اور ۸۳ برس کی عمر پاکر ۱۱۳۰ھ میں دھلی میں وفات پائی مگر ان کو دہلی سے امیٹھی لے جایا گیا۔ اور قصبہ امیٹھی میں اپنے بزرگوں کی صف میں مدفون ہوئے۔

نور اللہ تعالیٰ مرقدہ وجعل الجنۃ مثواہ ونفعنا بعلومہ آمین

احقر عبدالحفیظ غفرلہٗ

marfat.com

Marfat.com

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ

جَعَلَ اُصُوْلَ الْفِقْهِ مَبْنِیْ لِلشَّرَائِعِ وَالْاَحْکَامِ وَاَسَاسًا لِعِلْمِ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ وَصَیَّرَهَا مُوَثَّقَةً بِالْبَرَاهِیْنِ وَالدَّلَائِلِ وَمُوَشَّحَةً بِالْحُلِیِّ وَالشَّمَائِلِ وَالصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ عَلٰی سَیِّدِنَا مُحَمَّدِنِ الَّذِیْ اَجْرٰی هٰذِهِ الرُّسُوْمَ اِلٰی یَوْمِ الدِّیْنِ وَاَیَّدَ الْعُلَمَاءَ بِالْاَیْدِ الْمَتِیْنِ وَرَفَعَ دَرَجَاتِهِمْ فِیْ اَعْلٰی عِلِّیِّیْنَ وَشَهِدَ لَهُمْ بِالْفَلَاحِ وَالْیَقِیْنِ وَعَلٰی اٰلِهٖ وَاَصْحَابِهِ الْهَادِیْنَ وَالْمُهْتَدِیْنَ وَتَابِعِیْهِمْ وَتَبَعِهِمْ مِنَ الْاَئِمَّةِ الْمُجْتَهِدِیْنَ۔

ترجمہ تمام تعریفیں اس خدا کے لئے ثابت ہیں جس نے اصول فقہ کو شرائع اور احکام کو بنیاد بنایا اور حلال وحرام کے علم کے لئے اساس (بنیاد) بنایا اور ان کو دلائل اور براہین سے مستحکم ومضبوط بنایا، اور دلائل عقلیہ ونقلیہ کے زیورات سے آراستہ کیا اور درود وسلام حضرت سیدنا محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہو جنھوں نے شریعت کی ان رسموں کو قیامت تک کے لئے جاری فرمایا اور علماء شریعت کو پر زور تائید کے ذریعہ قوی بنایا اور ان کے مرتبے جنت کے اعلیٰ مقامات میں بلند کیا اور حضورؐ نے ان کے نجات اور یقین کی شہادت دی اور درود وسلام حضورؐ کے آل واصحاب پر نازل ہو جو دوسروں کو ہدایت دینے والے تھے اور خود ہدایت پر تھے اور ان کے تابعین وتبع تابعین پر بھی جو ائمہ مجتہدین میں سے تھے۔

بیان لغات اَلْحَمْدُ تعریف کرنا (س) جَعَلَ بنانا (ف) اصول جڑ و، اَصْلُ اَلْفِقْهُ سمجھنا (س) (س) مَبْنِیْ مدار اسم مفعول بَنٰی یَبْنِیْ بِنَاءً (ض)، شَرَائِعُ طریقہ، قانون و: شَرِیْعَةٌ (ف) اَحْکَامٌ فیصلہ و: حکم، اَسَاسٌ بنیاد، اَلْحَلَالُ جائز بات (ض)، اَلْحَرَامُ حلال کا مقابل ناجائز بات (س)، صَیَّرَ (تفعیل)، کسی چیز کو ایک شکل سے دوسری شکل میں بدل دینا، مُوَثَّقَةٌ مضبوط، اسم مفعول (تَوْثِیْقٌ) براھین حجت و: بُرْهَانٌ، اَلدَّلَائِلُ وہ چیز جس سے رشد وہدایت ملے۔ و: دَلَالَةٌ (ن)، مُوَشَّحَةٌ مزین، اسم مفعول، (توشیح) اَلْحُلِیُّ زیور و: حِلْیَةٌ۔ شَمَائِلُ عادت و: شِمَال۔ شَمِیْلَةٌ اَلصَّلٰوةُ دعا۔ اَلسَّلَامُ آفت سے محفوظ رہنا (س)، سَیِّدٌ آقا ج: سَادَةٌ۔ اَجْرٰی نافذ کرنا (اجراءٌ) اَلرُّسُوْمُ نشان، ضابطہ و: رَسْمٌ یَوْمُ الدِّیْنِ بدلے کا دن (قیامت) اَیَّدَ۔ قوت بخشنا (تَاْیِیْدٌ) اَلْاَیْدُ توانائی (ض)، اَلْمَتِیْنُ مضبوط۔ رَفَعَ اٹھانا (قدر ومنزلت بڑھانا) (ف) دَرَجَات سیڑھی و: دَرَجَةٌ، عِلِّیِّیْنَ بالاخانہ و: عِلِّیَّةٌ، عِلِّیٌّ، شَهِدَ گواہی دینا شَهَادَةٌ لِاَحَدٍ بِکَذَا (س)، اَلْفَلَاحُ کامیابی اَلْیَقِیْنُ وہ بات جس میں کوئی شک اور شبہ نہ ہو، آل، اھل، اَصْحَابٌ ساتھی و: صَاحِبٌ اَلْهَادِیْنَ۔ رہنمائی کرنے والا۔ و: ھادی، هُدٰی، هِدَایَةٌ (ض) اَلْمُهْتَدِیْنَ ہدایت پر قائم رہنے والا و: مُهْتَدِیْ (اِهْتِدَاءٌ) تَابِعِیْنَ نقش قدم پر چلنے والا و: تَابِعِیٌّ، تَبَعَ

Marfat.com

الف لام کی تقسیم

الف لام کی دو قسمیں ہیں. تقسیم اولی تقسیم ثانوی، پھر تقسیم اولی کے لحاظ سے الف لام کی دو قسمیں ہیں.

الف لام کی تقسیم اولی

اول الف لام اسمی، دوم الف لام حرفی۔ الف لام اسمی وہ ہے جو اسم فاعل اور اسم مفعول پر آتا ہے اور الذی کے معنی (حکم) میں ہوتا ہے، اسم فاعل کی مثال جیسے اَلضَّارِبُ الَّذِیْ ضَرَبَ کے معنی میں، صیغۂ معروف کے ساتھ، ترجمہ جس نے مارا، اسم مفعول کی مثال جیسے اَلْمَضْرُوْبُ الَّذِیْ ضُرِبَ کے معنی میں صیغۂ ماضی مجہول کے ساتھ، ترجمہ جو مارا گیا۔

الف لام کی تقسیم ثانوی

دوسری تقسیم کے لحاظ سے بھی الف لام کی دو قسمیں ہیں، اول الف لام حرفی زائد، دوم الف لام حرفی غیر زائد۔ الف لام حرفی زائد وہ ہے جو اعلام اور ناموں پر آتا ہے جیسے اَلْعَبَّاسُ. اَلْقَاسِمُ یہ الف لام زائد ہوتا ہے، اور الف لام حرفی غیر زائد وہ ہے جو اعلام اور ناموں پر نہ آئے۔

الف لام حرفی غیر زائد کی چار قسمیں

اول جنسی، دوم استغراقی سوم عہد خارجی، چہارم عہد ذہنی۔ الف لام کے مدخول (جس پر داخل ہے) سے شئی کی صرف جنس اور حقیقت مراد ہے، فرد یا افراد مراد نہیں تو وہ الف لام جنسی ہے (جیسے اَلتَّمْرَۃُ خَیْرٌ مِّنَ الْجَرَادَۃِ) چھوارہ ٹڈی سے اچھا ہے، یہاں جرادہ اور تمرہ کی جنس مراد ہے اس کی نظیر علم جنس کے لحاظ سے اسامہ اور سبحان ہے الف لام کے مدخول سے متکلم اور مخاطب کے درمیان فرد مراد ہو تو وہ الف لام عہد خارجی ہے (جیسے جَاءَ نِیْ رَجُلٌ فَاَکْرَمْتُ الرَّجُلَ میں اَلرَّجُلَ سے متکلم اور مخاطب کے درمیان متعین فرد مراد ہے، اس کی نظیر علم شخصی کے لحاظ سے زید و بکر ہے) الف لام کے مدخول سے ذہن میں معہود اور متعین فرد مراد ہو تو وہ الف لام عہد ذہنی ہے (جیسے اُدْخُلِ السُّوْقَ میں اَلسُّوْقَ سے ذہن میں متعین سوق مراد ہے، اس کی نظیر اعلام میں وہ نکرہ ہے جو مثبت کلام میں آئے جیسے جَاءَ نِیْ رَجُلٌ) الف لام کے مدخول سے تمام افراد مراد ہوں تو وہ الف لام استغراقی ہے (جیسے وَالْعَصْرِ اِنَّ الْاِنْسَانَ لَفِیْ خُسْرٍ اِلَّا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا الخ میں الانسان ہے اس سے انسان کے تمام افراد مراد ہیں، اس کی نظیر لفظ کل ہے، بشرطیکہ کل کسی نکرہ اسم کا مضاف ہو جیسے کُلُّ رَجُلٍ عَالِمٍ فَهُوَ وَارِثُ النَّبِیِّ اس میں علماء کے تمام افراد مراد ہیں) الحمد میں الف لام جنسی اور استغراقی دونوں ہو سکتا ہے، الف لام جنسی کی صورت میں ترجمہ ہوگا حمد کی جنس اللہ کے لئے خاص ہے، اور الف لام استغراقی کی صورت میں ترجمہ ہوگا، حمد کے تمام افراد ہر حمد کرنے والے کی زبان سے اللہ کے لائق ہیں.[1] بعض شارحین نے اس مقام پر غیر متعلق تشکیکات اور بارد تکلفات سے کام لیا ہے، چونکہ وہ تکلفات مقصود سے متعلق نہیں تھے اس لئے ہم نے ان سے چھیڑ چھاڑ نہیں کیا۔

[1] هکذا فی الضیاء الکامل لحل شرح جامی لصاحب غایۃ الحواشی میرزا ہوگری۔

Marfat.com

اسم جنس وعلم جنس کی تحقیق

اصول الفقہ: ہر علم کا کوئی نہ کوئی نام ہوتا ہے جیسے اصول فقہ، اصول تفسیر، اصول حدیث، ان علوم کے ناموں کو علم یعنی لقب قرار دیں، جیسے عبداللہ یا اسم جنس قرار دیں اس بارے میں علماء کا اختلاف ہے، علوم کے اسماء یعنی ناموں کو علم، یا اسم جنس قرار دینے کی صورت میں نتیجہ اسی کے مطابق نکلے گا، اگر علوم کے ناموں کو اسم علم قرار دیا جائے تو تعریف الگ ہو اور اگر اسم جنس قرار دیا جائے تو الگ۔ بعض حضرات جیسے قاضی تاج الدین سُبکی نے کہا کہ جو علوم ہیں ان کے نام اسمائے جنس ہیں، لیکن اسم جنس کی تعریف میں اختلاف ہے، ایک طبقے کے نزدیک اسم جنس وہ اسماء ہیں جو معتد بہا مسائل کے مجموعے کیلئے بنائے گئے ہیں جو بہت سارے لوگوں کے ذہنوں میں موجود و حاضر چیزوں پر صادق آتے ہیں، اور ان میں کمی و زیادتی ہوتی رہتی ہے۔ بعض کے نزدیک اسم جنس وہ اسم ہے جو فقط نفس کلی کے لئے بنایا گیا ہو خواہ ذہن میں حاضر ہو یا نہ ہو، اکثر اہل عربیت اسی جانب میلان رکھتے ہیں، ایک فرقے کے نزدیک اسم جنس وہ ہے جو فرد منتشر کے لئے بنایا گیا ہو، اہل اصول اسی جانب مائل ہیں، مختصر یوں سمجھئے کہ علوم کے اسماء کا اسم جنس یعنی جنسی نام ہونا تو ظاہر ہے جیسے اصول الفقہ، اس کا اسم جنس ہونا اس طور پر ظاہر ہے کہ اس پر الف لام داخل ہے اور یہاں اضافت بھی ہے، اور اسم پر الف لام کا آنا اور اضافت کا پایا جانا اسم جنس کی خاصیت ہے، یعنی یہ علامت ہے اسم جنس ہونے کی لہذا اصول الفقہ اسم جنس ہوا علم جنس نہ ہوا یعنی علمی نام نہیں ہوا، اگر یہ علم جنس ہوتا تو اس پر الف لام داخل نہ ہوتا، بعض نے کہا علوم کے نام علم جنس ہیں۔ علم جنس۔ علم جنس وہ ہے جو بنایا گیا ہو متعین شئی کے لئے اور یہ شئی متعین ہو ذہنی تعین کے ذریعہ اور ایک ذہنی وحدت کے ذریعہ جیسے فقہ ایک علم ہے، اس کو بہت سارے لوگوں نے سیکھا، اب ہر ایک کے ذہن میں جو سیکھا ہوا ہے وہ یقیناً فقہ ہے اگر ذہنی تعین اور ذہن کی وحدت کا اعتبار نہ ہوتا تو بہت سارے لوگوں کے ذہنوں میں جو چیز ہے اس کو فقہ نہیں کہہ سکتے تھے، ایک گروہ کہتا ہے کہ علوم کے نام اعلام شخصیہ ہیں مگر یہ قول مخدوش ہے، بہرکیف وہ علم جو جنسی ہوں ان میں جنسیت پائی جاتی ہے، جیسے اُسامہ شیر کے لئے اور ثُعالہ لومڑی کے لئے، اس تحقیق کو اچھی طرح سمجھ لینے کے بعد اب ملاحظہ فرمائیے۔

اصول فقہ کی لقبی اور اضافی تعریف

اگر ہم اصول الفقہ کو علم جنس مانتے ہیں یعنی اضافت کو نظر انداز کر کے اس کو مخصوص علم کا علم قرار دیتے ہیں (لقب) تو اس صورت میں اصول الفقہ کی جو تعریف ہوگی اس کو اصطلاح میں حد لقبی کہتے ہیں۔

اصول الفقہ کی حد لقبی

اصول فقہ ان قواعد کے جاننے کو کہتے ہیں جن کے ذریعے فقہی حکموں کو ان کی تفصیلی دلیلوں سے نکالا جاسکے (یا نکالنے تک رسائی ممکن ہو)

اور اگر اصول الفقہ کو جنسی [illegible] جو اسم جنس کے خواص میں سے ہے

marfat.com

Marfat.com

اس کی رعایت ضروری ہوگی اور اصول الفقہ کی وہ تعریف جو اسم جنس ہونے کے اعتبار سے کی جائے گی اس کو اصطلاح میں حدِ اضافی کہتے ہیں۔

اصول الفقہ کی حد اضافی

حد اضافی میں مضاف اور مضاف الیہ دو جز ہوتے ہیں جیسے اصول الفقہ میں اصول مضاف ہے اور الفقہ مضاف الیہ، ان دونوں کی الگ الگ تعریف کی جائے گی، اسی کو حد اضافی (اضافی تعریف) کہتے ہیں دونوں جز یعنی اصول اور الفقہ کی دو دو تعریفیں ہیں، اول لغوی، دوم اصطلاحی۔

اصل کی مختلف لغوی تعریفیں

اصول جمع ہے اس کا واحد اصل ہے بمعنی جڑ اور وہ چیز جو فرع کے مقابل ہو اور منبع وغیرہ، علماء نے لغت کی رو سے جو تعریفیں کی ہیں وہ یہ ہیں۔ اول:۔ اصل وہ ہے جس پر کوئی چیز قائم ہو، یہ تعریف شرح عمد میں ابوالحسین بصری نے کی ہے، دوم:۔ اصل وہ ہے جس کی احتیاج ہو، یہ تعریف محصول اور منتخب میں منقول ہے، اس کی تائید صاحب تحصیل نے بھی کی ہے۔ سوم:۔ اصل کسی چیز کا سب سے نچلا حصہ، یہ تعریف قاموس وغیرہ کی ہے جیسے اصل الشجر یا اصل الدار اس صورت میں اصل کی اضافت پوری شئی کی طرف ہوتی ہے، چہارم:۔ اصل وہ ہے جس کی جانب شئی کا تحقق منسوب ہو، حافظ امان اللہ بنارسی نے اپنی کتاب محکم الاصول میں اسی کو اختیار کیا ہے، علامہ اسنوی نے شرح منہاج میں لکھا ہے کہ پہلی تعریف مناسب ہے اور قاضی کی شرح مختصر، علامہ محلی کی شرح جمع الجوامع اور تنقیح وغیرہ کتابوں میں پسندیدہ تعریف پہلی ہی ہے، اصل میں یہ تعریفیں لغوی معنی کے اعتبار سے تھیں

اصل کی مختلف اصطلاحی تعریفیں

اصطلاحی تعریف کے متعلق علماء نے فرمایا کہ لفظ اصل اصطلاح میں چند معنوں میں استعمال ہوا ہے، اول:۔ بمعنی راجح جیسے بولتے ہیں الاصل فی الکلام الحقیقۃ یعنی الراجح فی الکلام الحقیقۃ کلام میں حقیقت اصل یعنی راجح ہے دوم بمعنی قاعدہ جیسے اباحۃ المیتۃ للمضطر خلاف الاصل یعنی اباحۃ المیتۃ للمضطر خلاف القاعدۃ المستمرۃ بھوکے کے لئے مردہ جانور کے کھانے کا جائز ہونا اصل یعنی معروف قاعدہ کے خلاف ہے. سوم:۔ بمعنی دلیل جیسے الاصل فی ھذہ المسئلۃ الکتاب والسنۃ یعنی الدلیل فی ھذہ المسئلۃ الکتاب والسنۃ اصل یعنی دلیل اس مسئلے میں کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) ہیں۔ چہارم:۔ مُستَصحَب کے مفہوم میں حا کے فتحہ کے ساتھ، یہ باب استفعال یعنی استصحاب سے ہے، مستصحب کسی چیز کے فی الحال طاری ہونے والی حالت سے پہلے اس حالت پر رہنے کو کہتے ہیں جس پر وہ شروع میں تھی، اس لئے کہ کوئی بھی چیز جب تک کہ اس پر کوئی دوسری حالت طاری نہ ہو تو گویا اپنی پہلی حالت کو ساتھ رہنے کے لئے وہ چیز خود دعوت دیتی ہے کیونکہ استصحاب صحبت اختیار کرنے یا ساتھ

Marfat.com

رہنے کے لئے کہنے کے معنی میں آتا ہے، اس کو مثال سے سمجھئے، جیسے طَھَارَۃُ الْمَاءِ اَصْلٌ میں اصل مستصحب کے لئے ہے، معنی ہے پانی کا پاک ہونا اصل ہے۔ یوں سمجھئے کہ طہارت یعنی پاکی کی ابتدائی اور شروع کی حالت ہے اور یہاں لفظ اصل آیا ہے تو پانی کی طہارت کا اصل ہونا تقاضا کرتا ہے کہ جب آپ اس کو لیں تو اسے پاک ہی سمجھیں، اس لئے کہ آپ کو معلوم ہے، چیز اپنی ابتدائی حالت کو اپنے ساتھ رہنے کے لئے خود دعوت دیتی ہے، اسی ابتدائی حالت پر رہنے کو آپ اصل کہہ رہے ہیں، اسی کو دوسرے لفظوں یعنی اصطلاح میں استصحاب کہتے ہیں تو پانی کو اس کی ابتدائی حالت پر محمول کریں گے یعنی اس کو پاک سمجھیں گے، جب تک کہ اس پر کوئی دوسری حالت ابتدائی حالت سے مختلف طاری نہ ہو، اور اگر دوسری حالت طاری ہوگئی مثلاً پانی میں نجاست گر گئی تو اب اس طاری ہونے والی حالت کا اعتبار کیا جائے گا، پہلی حالت معتبر نہ ہوگی لہذا طَھَارَۃُ الْمَاءِ اَصْلٌ کا قاعدہ دوسری حالت میں نہ چلے گا[1]

قاضی عضد نے شرح مختصر میں لکھا ہے کہ لفظ اصل جب مضاف ہو اور علوم میں سے کوئی علم اس کا مضاف الیہ ہو تو لفظ اصل دلیل کے معنی میں ہوتا ہے اور یہاں اصول الفقہ میں لفظ اصول علم فقہ کی طرف مضاف ہے لہذا اصول سے دلائل (ادلہ) مراد ہوگی۔

اصول کی تعریف

اصول وہ قواعد جن پر کسی علم کی بنیاد قائم ہو۔ یہ تو حد اضافی کے پہلے جز مضاف یعنی لفظ اصول کی تعریف ہوئی، اب دوسرے جز مضاف الیہ یعنی الفقہ کی تعریف سنئے، اس کی بھی دو تعریفیں ہیں، اول لغوی تعریف، دوم مرادی یعنی اصطلاحی تعریف۔

لفظ فقہ کی لغوی تعریف

علماء نے لغت کی رو سے لفظ فقہ کے چند معانی بتلائے ہیں، اول:۔ فقہ کہتے ہیں متکلم کے کلام سے اس کی غرض کو سمجھنا جیسا کہ محصول اور منتخب میں ہے۔ دوم:۔ فقہ دقیق اور باریک باتوں کے سمجھنے کا نام ہے، یہ قول شرح لمع میں شیخ ابو اسحٰق کا ہے، اس تعریف کی بنیاد پر فَقِھْتُ اَنَّ السَّمَاءَ فَوْقَنَا مجھے علم ہے کہ آسمان ہمارے اوپر ہے کہنا صحیح نہیں ہے، کیونکہ یہ کوئی دقیق اور باریکی طلب بات نہیں ہے۔ سوم:۔ فقہ لغت میں بمعنی فہم (سمجھنا) ہے یہ تعریف علامہ محلی نے شرح جمع الجوامع میں کی ہے، علامہ اسنوی نے شرح منہاج میں لکھا ہے کہ فقہ بمعنی فہم سب سے صحیح تعریف ہے، کیونکہ جوہری نے بھی یہی تعریف کی ہے، کتاب احکام میں ہے کہ فقہ لغت میں بمعنی فہم ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ فقہ بمعنی علم (جاننا) ہے، اتنی بات ملحوظ رہے کہ فہم اور علم مترادف نہیں ہیں بلکہ دونوں مفہوم کے لحاظ سے ایک دوسرے سے مختلف ہیں یعنی فہم علم کے مغائر ہے، اس لئے کہ فہم سمجھداری یا زود فہمی کا نام ہے، لہذا ایک عام سمجھدار آدمی کو فہیم کہہ سکتے ہیں لیکن عالم نہیں کہہ سکتے، پس ہر عالم فہیم تو ہوتا ہے مگر ہر فہیم عالم نہیں ہوتا، یہ لفظ فقہ کی لغوی تعریف تھی۔

---

[1] کذا فی الکشف للسنا [illegible]

marfat.com

Marfat.com

لفظ فقہ کی اصطلاحی تعریف فقہ، شریعت کے حکموں کا جاننا ان حکموں کی تفصیلی دلیلوں سے جاننے کے ساتھ۔ فقہ کی تعریف میں احکام کے ساتھ اور دلیلوں کے ساتھ علماء نے مختلف طرح کی قیدیں لگائی ہیں جیسے مختصر میں ابن حاجب نے احکام شرعیہ کے بعد فرعیہ اور ادلۂ تفصیلیہ کے بعد استدلال کا اضافہ کیا ہے، بعض نے احکام میں شرعیہ کے بعد عملیہ کو استعمال کیا ہے۔ صاحب تحصیل اور امام ارموی نے احکام شرعیہ عملیہ کے ساتھ تعریف کی ہے، لیکن یہ سب ضرورت سے زائد قیدیں ہیں اور صدر الشریعہ نے توضیح میں ان قیدوں اور اضافوں کی تردید کردی ہے اور ابن حاجب نے استدلال کی جو زیادتی کی ہے تو علامہ تفتازانی تلویح میں اس پر گرفت کیا ہے۔[۱] اس لئے فقہ کی تعریف میں ہم نے بھی ان قیود کو نظر انداز کردیا ہے، فقہ کی وہی تعریف مناسب اور اصح ہے جو ہم نے کی ہے، ہمارے متاخرین اسلاف میں سے چند کو چھوڑ کر باقی سب نے مذکورہ بالا تعریف کی تعریف کی ہے، باقی زائد قیود کی علماء نے یا تو تردید کی ہے یا سخت نکتہ چینی کی ہے کما اوضحناہ لک۔

مبنیٰ للشرائع والاحکام:۔ مبنی اسم مفعول ہے مرمی کے وزن پر۔ مبنی وہ چیز جس پر کسی چیز کو اٹھایا اور قائم کیا گیا ہو۔ بنی یبنی بناءً (ض) سے جس پر کسی چیز کو قائم کیا گیا ہو وہ اس چیز کی بنیاد کہلاتی ہے لہذا مبنی بنیاد (مدار) کے معنی میں ہے، دین کی عمارت کو اللہ تعالیٰ نے انھیں اصول پر قائم کیا ہے اس لئے یہ اصول شرائع یعنی دین کی باتوں اور احکام یعنی دین کے حکموں کی بنیاد ہیں جیسے روزمرہ کے استعمال میں بولتے ہیں بنی البیت علی مبناہ اس نے گھر کو اس کی بنیاد پر قائم کیا اٹھایا۔ **شرائع**:۔ کا واحد شریعۃ ہے شَرَعَ یَشْرَعُ (ف) سے قانون بنانے اور ظاہر کرنے کے معنی میں، یہ اس کا لغوی معنی ہے، شریعت کے لغت میں دو معنی اور آتے ہیں ۱۔ اسلامی قانون، ۲۔ خدائی احکام۔ اسی سے مشروع آتا ہے، شریعت میں جائز کی ہوئی باتوں کے معنی میں، اصطلاح میں شریعت اس پسندیدہ راستے کو کہتے ہیں جس کو اللہ نے اپنے بندوں کیلئے متعین کردیا ہے۔

حکم کی اصطلاحی تعریف احکام کا واحد حکم ہے اصطلاح میں حکم اللہ رب العزت کا وہ کلام ہے جو اس کے عاقل و بالغ مستطیع بندوں سے متعلق ہو اس حیثیت سے کہ اس کلام سے حتمی یا غیر حتمی طور پر کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کا مطالبہ کیا گیا ہو (اس کو اقتضاء کہتے ہیں) یا اس کام کو مباح کیا گیا ہو (اس کو تخییر کہتے ہیں بندہ مباح کے کرنے یا نہ کرنے میں خود مختار ہوتا ہے)۔

براھین:۔ اس کا واحد برہان ہے بمعنی حجت و دلیل۔ دلائل اس کا واحد دلالۃ ہے۔ دلیل لغت

---

[۱] کذا فی کشف الاسرار شرح المنار لماتن المنار، ص ۶۔
[۲] کذا فی شرح العلامۃ شبیر رحمۃ اللہ علیہ

Marfat.com

میں اسے کہتے ہیں جو بلا واسطہ کسی دوسری چیز تک پہنچا دے اور یہ بتلا دے کہ اس میں ارشاد اور ہدایت ہے، یہ معنی تحریر میں مذکور ہے، علامہ آمدی نے کتاب احکام میں لکھا ہے کہ دلیل لغوی اعتبار سے دال کے معنی میں ہے دال اسے کہتے ہیں جو دلیل کو ظاہر کرنے والا ہو، اور تقریر میں لکھا ہوا ہے کہ دلیل کہتے ہیں بنفسہ کسی دوسری چیز تک پہنچانے والی چیز کا ظاہر کرنا۔

دلیل کی اصطلاحی تعریف

دلیل وہ ہے جس کی بدولت پہلے سے علم یا ظن میں موجود بات کی بنا پر صحیح غور و فکر کے ذریعہ مطلوب خبری (نامعلوم بات) تک پہنچنا ممکن ہو، تقریر میں فقہاء اور اہل اصول کی یہی اصطلاحی تعریف منقول ہے، علامہ آمدی نے احکام میں اور ابن حاجب نے مختصر میں یہی تعریف کی ہے اور ابن ہمام نے تحریر میں کہا ہے کہ اصطلاح میں دلیل اس غور و فکر کو کہتے ہیں جس سے مطلوب خبری تک پہنچنا ممکن ہو ابن ہمام کی مراد غور و فکر سے وہی صحیح غور و فکر ہے جو اہل اصول کے ضابطوں کے مطابق ہو جیسا کہ ہم نے لکھا ہے، اگر صحیح غور و فکر نہ ہوگا تو غلط اور فاسد غور و فکر ہوگا، اس بنیاد پر وہ دلیل بھی فاسد دلیل ہوگی اور علمائے اصول فاسد دلیل کو سرے سے دلیل ہی نہیں مانتے، منطقی حضرات یہ فرق کرتے ہیں کہ صحیح دلیل اور فاسد دلیل کہہ کر اس کو فاسد دلیل مانتے ہیں۔ غور و فکر کہتے ہیں پہلے سے علم میں موجود باتوں میں جو مطلوب یعنی نامعلوم چیز کے مناسب ہوں عقل کی مدد سے تعرف کرنا، تعرف کے معنی بات سے بات نکالنا، یعنی اس علم کی بنا پر نہ معلوم بات کو جو مطلوب خبری ہے معلوم کرنا، اس کو ایک مثال سے سمجھئے، جیسے عالم ہے یہ خود دلیل ہے اپنے بنانے والے کے ثابت کرنے کی، کیونکہ صحیح غور و فکر کے ذریعہ اس کے احوال مثلاً حادث ہونا کو ملاحظہ کرکے یہ قیاس کیا جاسکتا ہے کہ عالم کا ایک بنانے والا ہے، عالم خود اس کی دلیل ہے اس لئے کہ عالم کی حالت حادث ہے بدلتی رہتی ہے اور جو چیز حادث ہے اس کا کوئی نہ کوئی صانع ہوتا ہے، صانع یعنی بنانے والے کا معلوم کرنا ہی آپ کا مطلوب خبری تھا جو معلوم نہیں تھا جب آپ نے عالم میں صحیح غور و فکر کیا تو آپ مطلوب خبری یعنی عالم کے بنانے والے کے علم تک پہنچ گئے۔

برہان کی تعریف

برہان وہ دلیل ہے جس کی بدولت پہلے سے صرف علم میں موجود بات کی بنا پر صحیح غور و فکر کے ذریعہ مطلوب خبری (نامعلوم بات) تک پہنچنا ممکن ہو، دلیل اور برہان میں یہی فرق ہے کہ برہان میں مسند الیہ، مسند دونوں علم پر مبنی ہوتے ہیں گمان اور ظن پر نہیں، برہان کے اطراف یعنی مسند الیہ مسند اور رابطہ علم یعنی یقین پر قائم ہیں اور دلیل میں علم اور ظن دونوں آجاتے ہیں، پس برہان خاص ہے اور دلیل عام ہے، بعض شارحین اور حاشیہ نگاروں نے حکم اور دلیل کی جو تعریف کی ہے وہ تردد سے خالی نہیں مثلاً نور الانوار کے حاشیہ میں حکم کی تعریف یوں کی گئی ہے، حکم اللہ کا وہ خطاب ہے جو اس کے مکلف بندوں کے افعال سے اقتضاءً یا تخییراً متعلق ہو، اس تعریف میں جو کھلا ہوا ابہام ہے وہ ظاہر ہے، اور اسی حاشیے میں دلیل کی یہ تعریف مذکور ہے

لہ کما افادہ العـ[illegible]

marfat.com

Marfat.com

دلیل وہ معلوم تصدیقی ہے جو مجہول تصدیقی تک پہنچا دے، حالانکہ آپ نے مضبوط طریقہ سے پڑھ لیا ہے کہ صرف معلوم بات جو مجہول تک پہنچا دے جب کہ صحیح غور وفکر نہ ہو تو وہ فاسد دلیل ہوگی جسے اہل اصول دلیل ماننے کے لئے تیار نہیں البتہ وہ اہل منطق کے نزدیک دلیل تو ہے مگر فاسد دلیل ہے، لہٰذا صحیح غور وفکر کی قید کے بغیر یہ تعریف غلط ہے، حکم و دلیل کی تحقیق کو ذہن میں محفوظ کر لیجئے آگے چل کر قدم قدم پر اس کی ضرورت پڑے گی۔

مُوَشَّحَۃً۔ توشیح باب تفعیل کا اسم مفعول ہے۔ توشیح جڑاؤ پٹی پہنانا، زیب وزینت دینا، آراستہ کرنا، یا مالا پہنانا، خوب سے خوب تر بنانا، یا خوبی میں اضافہ کرنا، وغیرہ۔ اہل عرب الموشحۃ من الطیر اس پرندے کے لئے بولتے ہیں جس کی گردن پر دو ہار جیسی دھاریاں ہوں۔

الحِلِیُّ۔ حا اور لام کے کسرہ اور یائے مشددہ کے ساتھ واحد حلیۃ حا کے کسرہ اور لام کے سکون یا فتحہ کے ساتھ زیور کے معنی میں حلیٌّ کے معنی پر غور کیا جائے تو کہہ سکتے ہیں کہ اس سے عقلی دلیلیں مراد ہیں۔

شمائل۔ جمع ہے اس کے دو واحد آتے ہیں شِمال کتاب کے وزن پر۔ شمئلۃ۔ تذکرۃ کے وزن پر بمعنی عادت، طبیعت، سیرت، اہل عرب کا مقولہ ہے لیس من شمئلتی یا لیس من شمالی ان اعمل بشمالی، میری عادت نہیں کہ میں الٹے ہاتھ سے کام کروں۔ شمائل سے نقلی یعنی شرعی دلیلیں مراد لی جا سکتی ہیں، کیونکہ شریعت خود فطرت کا دوسرا نام ہے۔

الصَّلٰوۃ۔ صلّی صلوۃً بمعنی دعاء، وتسبیح، ونماز، صلوۃ کی ایک لغوی حقیقت (معنی) ہے۔ ایک شرعی حقیقت (معنی) ہے۔

لفظ صلوٰۃ کی لغوی اور شرعی حقیقت

صلوٰۃ کی لغوی حقیقت یہ ہے کہ وہ دعاء کے معنی میں ہے فقط اور شرعی حقیقت یہ ہے کہ صلوٰۃ خاص خاص ارکان مثلاً تکبیر تحریمہ، قیام، قراءت، رکوع، سجدہ، آخری تشہد کا ادا کرنا ہے، اس معنی کی بنا پر علماء لغت کے نزدیک صلوۃ کے لغوی معنی اصلی (حقیقی) معنی نہیں بلکہ مجازی ہیں، اور علماء شریعت کے نزدیک صلوۃ کے لغوی معنی حقیقی معنی نہیں بلکہ مجازی معنی ہیں، صلوۃ کے لغوی معنی چونکہ دعاء کے ہیں (دعاء اس فعل کو کہتے ہیں جس میں خشوع خضوع اور عاجزی پائی جائے اس لئے صلوۃ جب بندے کی جانب سے پائی جائے وہ بندہ خواہ فرشتوں میں سے ہو یا انسانوں میں یا جنوں میں سے تو اس وقت لفظ صلوۃ حقیقی معنی میں ہوگا مثلاً اصلی علی محمد کا معنی ہوگا ندعوا اللہ تعالیٰ ونطلب منہ الرحمۃ وافاضۃ الخیر علی حبیبہ محمد ہم اللہ تعالیٰ سے اپنے حبیب محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو نفع پہنچانے کی درخواست کرتے ہیں، اسی طرح قرآن میں صلوا علیہ جو آیا ہے (محمدؐ پر درود بھیجو) اس کا معنی ہوگا ادعوا ربکم بافاضۃ الخیر والبرکات علیہ تم اپنے پروردگار سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر خیر و برکت نازل کرنے کی درخواست کرو۔ اور اگر صلوۃ خدا کی جانب سے ہو تو یہ مجازی معنی میں ہوگا۔ اس کو مجاز

Marfat.com

مرسل کہتے ہیں جیسے اللھم صل علی محمد اس کا مفہوم یوں ہوگا دبنا ندعوك بافاضة الخير على محمد اے اللہ ہم آپ سے محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر برکت نازل کرنے اور نفع پہنچانے کی درخواست کرتے ہیں، اس سے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ صلوٰۃ کو خدا کی جانب سے رحمت، فرشتوں کی جانب سے استغفار اور مومنین کی جانب سے دعاء کے معنی میں لے کر فرشتوں اور مومنین کی صلوٰۃ میں فرق کرنا اعتبار کے قابل نہیں، غور کیجئے صلوٰۃ دعاء کے معنی میں ہے اور دعا کسی چیز کو عاجزی اور خضوع کے ساتھ مانگنے کو کہتے ہیں لہذا خواہ مومنین کی جانب سے رحمت طلب کی جائے یا فرشتوں کی جانب سے مغفرت دونوں میں، دونوں صورتوں میں مانگنا یعنی طلب عاجزی کے ساتھ ہی ہوگا تو دعا کے دعا ہونے میں کوئی فرق تو ہوا نہیں لہذا فرشتوں کی نسبت سے دعاء کو استغفار اور مومنین کی نسبت سے رحمت کہہ کر دونوں میں نسبت کے اعتبار (معنی نسبتی) سے فرق کرنا معتبر نہیں ہے، البتہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ فرشتوں کی دعاء اور اہل ایمان کی دعاء میں سبب (سببی معنی) کے اعتبار سے فرق ہے وہ اس طرح سے کہ فرشتے مومنین کے لئے جو دعاء کرتے ہیں وہ مومنین کے گناہوں کے سبب سے ہوتی ہے فرشتوں کا مقصد مومنین کی گناہوں پر مغفرت طلب کرنا ہوتا ہے، پس اہل ایمان کے لئے فرشتوں کی دعاء کا سبب گناہ پر مغفرت چاہنا ہے، یہاں سببی معنی پایا گیا اس لئے فرشتوں کی دعاء کو اسی سببی معنی کے اعتبار سے استغفار کہا گیا اور مومنین کی جانب سے صلوٰۃ کے پائے جانے کو دعاء اس لئے کہا گیا کہ ایک مومن دوسرے مومن کے لئے رحمت طلب کرتا ہے۔ اس دقیق فرق کو خوب سمجھ لیجئے، عام طور سے فرق دونوں میں نسبتی معنی کے اعتبار سے کیا جاتا ہے حالانکہ فرق جو ہے وہ سببی معنی کے اعتبار سے ہے۔[1]

سلام۔ سلو سلامۃ وسلاما (س) من عیب وآفۃ کسی آفت اور عیب سے محفوظ رہنا، سلام کے معنی فرماں برداری کے لئے جھکنا بھی آتے ہیں، اگر اللہ رب العزت کی جانب سے نبی پر سلام ہو مثلاً اللھم صل و سلم علیہ تو معنی ہوگا اے اللہ ہم درخواست کرتے ہیں کہ اپنے نبی پر سلامتی نازل فرما، وصال کے بعد ہر طرح آفتوں سے محفوظ رکھ جیسا کہ تونے زندگی میں محفوظ رکھا اور دشمنوں کی عیب جوئی سے دور رکھ جیسا کہ تونے نبی کی زندگی میں ان کے لئے ہر قسم کے عیب سے پاک ہونے کا اعلان کردیا۔ اور اگر مومنین کی جانب سے نبی پر سلام ہو مثلاً نصلی ونسلم تو معنی ہوگا کہ ہم سلامتی کے ساتھ نازل ہونے کی درخواست کرتے ہیں، یا ہم آپ (نبی) کے لائے ہوئے دین اور بتلائے ہوئے حکموں پر چلنے کا عہد کرتے ہیں۔

سیدنا۔ سید بمعنی سردار و معزز، و آقا اس کی جمع اسیاد، وسادۃ ہے۔ سید حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کی نسل سے چلنے والی اولاد کو کہتے ہیں سیدان سے حضرت حسن و حضرت حسین رضی اللہ عنہما مراد ہوتے ہیں، سیدۃ حضرت مریم علیہا السلام کا لقب بھی ہے، یہ لفظ حضرت فاطمہ کے لئے بھی استعمال ہوا ہے، سیدنا میں اضافت مضاف الیہ کی تعظیم کے لئے ہے۔ نا ضمیر مجرور متصل صیغہ جمع متکلم کی مضاف الیہ ہے جو ہماری جانب لوٹ رہی

[1] کذا فی الحاشیۃ ... عنایۃ ...

marfat.com

Marfat.com

ہے پس مطلب ہوا ہمارے سردار محمد صلی اللہ علیہ وسلم معزز ومکرم ہیں تو ان کے ساتھ نسبت رکھنے والے ان کے نام لیوا غلام (ہم) بھی باعزت ہیں، یہ بات واقعی ہے زمین کے جس گوشے کے لوگوں نے بھی رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنا سچا آقا اور سردار مانا، اور آپ کے حکموں پر عمل کرتے رہے تو اللہ نے ان کو دین اور دنیا کی عزت سے نوازا، حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا قول[1] اعزنا اللّٰہ بالاسلام (اللہ نے ہم کو اسلام کے صدقے میں عزت سے نوازا) بیت المقدس کی فتح کے موقع پر اس کی تجرباتی دلیل ہے، شارح نے لفظ سید کو ضمیر نا کی جانب مضاف کرکے عزت حاصل کرنے کی علت کی جانب اشارہ کیا ہے جو فرماں برداری کا پھل ہے، جس میں بڑائی نہیں تواضع ہے اور اس سے انا سید ولد آدم ولا فخر حدیث پاک کی جانب اشارہ بھی ہے[2]

محمد:۔ حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے پاکیزہ ناموں میں سب سے مشہور نام محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) ہے آپ کا یہ نام الہامی ہے، اس مبارک نام میں کئی برتریاں اور خاص باتیں ہیں جو دوسرے ناموں میں نہیں ہیں، پہلی خاص بات تو یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے محمد کسی کا نام نہیں رکھا گیا، دوسری خاص بات یہ کہ یہ مبارک نام آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے دوسرے تمام ناموں کی اصل ہے، کیونکہ یہ مبارک نام یعنی محمد جس مقدس ذات کا علم ہے اَوَّلُ مَاخَلَقَ اللّٰہُ نُوْرِیْ (سب سے پہلے خدا نے میرا نور پیدا کیا) حدیث پاک کی بنا پر وہ محترم ذات سارے عالم کی اصل ہے اور دنیا میں کچھ نہ ہوتے ہوئے دنیا کے تمام کاروبار کے ظاہر اور پیدا کئے جانے کی باعث ہے، اس کی تائید حدیث پاک لَوْلَاكَ لَمَا خَلَقْتُ الْخَلَائِقَ (اگر آپ نہ ہوتے تو میں کچھ نہ پیدا کرتا) سے ہوتی ہے، تیسری خاص بات یہ ہے کہ جو مومن دنیا میں آپ کا ہمنام ہوگا قیامت میں پیشی کے لئے بلائے جانے پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی تعظیم میں بلاحساب وکتاب جنت میں داخل ہو جائے گا، اور بے شمار برتریاں ہیں لفظ محمد کا مشتق منہ (صلی اللہ علیہ وسلم) باب تفعیل سے تحمید آتا ہے، ہر باب کے خاص معنی ہوتے ہیں، باب تفعیل کی ایک خاصیت کثرت اور زیادتی ہے، لہٰذا محمد ایسی بابرکت ذات کا نام ہے جن کی خوبیاں بہت ہیں شمار سے باہر ہیں، اسی مفہوم کا ترجمہ یہ مصرع ہے "بعد از خدا بزرگ توئی قصہ مختصر"[3] صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ وَعَلٰی آلِہٖ وَاَصْحَابِہٖ اَجْمَعِیْنَ۔

اجری:۔ باب افعال سے ہے، اجراءٌ بغیر صلہ کے استعمال ہو تو اس کا معنی ہے جاری کرنا، لاگو کرنا، نافذ کرنا، مطلب ہوا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دین اسلام کے ضابطوں کو نجات چاہنے والوں پر نافذ کر دیا، اس معنی کے اعتبار سے کہ نجات کا ملنا انھیں رسوم اور شریعت کے ضابطوں اور حکموں پر چلنے سے ممکن ہے۔

---

[1] اضاف استاذی رأس المفسرین والمحدثین المفتی الاعظم ریاست فتحپوری، نحن قوم ۱۲
[2] ھکذا فی الضیاء الکامل لحل شرح مائۃ عامل لصاحب غایۃ المعیار، میرزا مونگری
[3] کذا فی الضیاء الکامل۔

Marfat.com

رسوم :۔ رسم کی جمع بمعنی نشان، کسی چیز کا خاکہ، رسوم سے یہاں شریعت کی رسمیں یعنی ضابطے مراد ہیں۔

یوم الدین :۔ دین کے اٹھارہ معنی ہیں جن میں سے بعض یہ ہیں، حساب، بدلہ، قہر، غلبہ وغیرہ، ترجمہ ہوا حساب کا دن، بدلہ کا دن، قہر کا دن، غلبہ کا دن، حساب، بدلہ، قہر، غلبہ کا وہ دن جس میں یہ معانی بھرپور طریقے سے ظاہر ہونگے وہ مرنے اور دوبارہ زندہ ہونے کے بعد آئے گا، اس دن کو شریعت کے عرف میں قیامت کہتے ہیں، یوم الدین سے قیامت مراد ہے۔ الایـد :۔ بمعنی قوت۔ المتین :۔ بمعنی مضبوط، قوی، پختہ، اہل عرب بولتے ہیں حبل متین مضبوط رسی رائٌ مَتِینٌ، پختہ رائے۔ فی رائہ متانۃ اس کی رائے میں قوت ہے، رَفع : اٹھانا، التزامی معنی بلند کرنا، قدر و منزلت بڑھانا۔ درجات :۔ سیڑھی، درجۃ السلم سیڑھی کا پایہ، یہاں درجہ بمعنی مرتبہ، رتبہ حیثیت و مقام ہے۔ علیین کا واحد علیۃ صدیقۃ یا علی سترٌی کے وزن پر ہے علیۃ اس بلند جگہ کو کہتے ہیں جہاں امیر اور شریف لوگ رہتے ہیں، یہ اس کا لغوی معنی تھا، مرادی معنی میں اختلاف ہے، بعض کہتے ہیں سدرۃ المنتہیٰ مراد ہے، بعض عرش کا دایاں پایہ اور بعض جنت، آخری معنی مناسب ہے۔ شھد له بکذا۔ شہادت کا لغوی معنی کسی کے لئے کسی چیز کی گواہی دینا، مرادی معنی کسی کے متعلق کسی چیز کے ثبوت کی اطلاع دینا یا کسی کے لئے کسی چیز کے ثابت ہونے سے واقف کرنا۔ الفلاح :۔ کا معنی کامیابی۔ الیقین :۔ یقین اسے کہتے ہیں جس میں شک وشبہ نہ ہو، حتمی اور فیصلہ کن بات مراد ہے، یہاں یقین کی زیادتی یعنی پختگی مراد ہے، اگر فلاح کو عام مانیں، اور یقین کا ترجمہ ایمان کریں اور یہ کہیں کہ ایمان فلاح ہی کا ایک حصہ ہے تو یہ عطف درست نہ ہوگا کیونکہ عام کا عطف خاص پر درست نہیں ہے، اور اگر یہ کہیں کہ ایمان اصل ہے اور فلاح اس کا نتیجہ ہے جیسا کہ قرآن سے سمجھ میں آتا ہے کہ وہاں اولئك هم المفلحون ایمان کے بعد ایمان کے ثمرہ اور نتیجہ کے طور پر ذکر کیا گیا ہے تو شارح کو لفظ یقین پہلے لانا چاہئے تھا نہ کہ بعد میں تاکہ عبارت ترد کے خلل سے محفوظ رہتی، اور اگر فلاح اور ایمان کو ایک ہی تسلیم کریں تو نحوی قاعدہ کے لحاظ سے عطف درست نہ ہوگا، کیونکہ عطف کے لئے تھوڑی سی اجنبیت بھی ہونی ضروری ہے، اور اگر یہ کہیں کہ یقین مستقل معنی میں ہے اور فلاح مستقل معنی میں تو یہاں یقین کا ترجمہ ایمان سے کرنا میرے نزدیک قابل غور ہے کیونکہ فلاح اور یقین بمعنی ایمان کی شہادت حضور نے صرف علمائے دین کے لئے خاص نہیں فرمائی ہے بلکہ یہ شہادت تو تمام مسلمانوں کے لئے ہے، لہٰذا صحیح یہی ہے کہ یقین کو اپنے معنی میں رکھا جائے اور یہاں عبارت مقدر مانی جائے یعنی بالفلاح وزیادۃ الیقین، یا۔ بالفلاح والیقین بہ۔ فلاح اور یقین کی پختگی یا فلاح اور اس کے (فلاح) یقینی ہونے کی اطلاع دینا

العلماء :۔ چونکہ مطلق ہے اور مطلق سے فرد کامل مراد ہوتا ہے تو علماء سے عامل و صالح علماء مراد لئے جائیں گے اس صورت میں آخری توجیہ اور پہلی بھی دونوں درست ہوں گی، اور یقیناً علماء کے کامل افراد یعنی صالح و عامل علماء کے لئے فلاح اور یقین کی پختگی یا فلاح اور فلاح کے یقینی ہونے کی اطلاع و شہادت بالکل یقینی بات ہوگی،

ذلك تحقيقنا لك الآن وانت [illegible] فاشكر الله المستعان على ماتورث

marfat.com

Marfat.com

لك الاطمینان فی ترجمتنا واصحة البیان۔

وعلی آلہ۔ رحمت اور سلامتی نازل ہو آپ کی آل پر۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی آل آپ کے فرمان اللھم صل علی محمد وعلی آل محمد کے سبب صلوٰۃ کے تحت داخل ہیں، اس لئے صلوٰۃ کے ساتھ آل کا لانا مناسب ہے، لفظ آل اسم جمع ہے جمع نہیں ہے، اس کے معنی لشکر، نفس، اتباع اور پیروی کرنے والے کے ہیں، یہ لفظ اصل سے بدلا ہوا ہے، اس لئے کہ لفظ آل کی اصل اہل ہے، دلیل یہ ہے کہ کسی اسم کی اصل معلوم کرنا ہو تو اہل عرب اس کی تصغیر لاتے ہیں، کیونکہ تصغیر اسم کو اصل کی طرف لے جاتی ہے، یعنی اس سے اسم کی اصل کا پتہ چل جاتا ہے، اب سنئے آل کی تصغیر اُهَيْلٌ آتی ہے اہل کی ہا کو خلاف قیاس یعنی قاعدہ کے خلاف ہمزہ سے بدل دیا گیا، دو ہمزہ جمع ہو گئے تو اَاَل ہو گیا، اور قاعدہ ہے کہ جب دو ہمزہ جمع ہو جائیں ان میں پہلا متحرک اور دوسرا ساکن ہو تو ساکن ہمزہ واجبی طور پر اپنے ماقبل کی حرکت کے موافق ہو جاتا ہے[1]۔ اور ماقبل یہاں فتحہ کے ساتھ ہے، فتحہ کے مناسب الف ہے اَاْلٌ کا دوسرا ہمزہ الف ہو گیا تو اب یہ آلٌ ہو گیا، لیکن آل اور اہل کے استعمال میں فرق ہے، آل صرف شریف، عقل رکھنے والے اور مذکر افراد کے لئے بولا جاتا ہے، لہٰذا یہ خاص ہوا اور اہل غیر شریف کے لئے بھی آتا ہے جیسے اہل موتراش، اہل پارچہ باف، اسی طرح غیر ذوی العقول یعنی عقل نہ رکھنے والی چیزوں کے لئے بھی بولا جاتا ہے جیسے اہل اسلام اہل افغانستان اہل بادیہ، اہل قریہ، لہٰذا یہ عام ہوا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی آل سے کون لوگ مراد ہیں، اس میں کئی رائیں ہیں بعض نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی آل بنو فاطمہ رض ہیں اور بعض کے نزدیک رسول اللہؐ کے تمام گھر والے، اور ایک بڑے طبقہ کے مطابق ہر پرہیزگار مسلمان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی آل میں داخل ہے۔ آخری رائے راجح اور اولیٰ ہے۔ یہاں مصنفؒ نے جو آل کہا ہے اس سے مراد وہ لوگ ہیں جو رسول اللہؐ کے فرماں بردار اور دوست دار ہیں، لہٰذا اس میں صحابہ بھی آ گئے[2] رضی اللہ عنہم اجمعین۔

اصحاب۔ جمع ہے اس کا واحد صاحب بمعنی ساتھی ہے، صاحب کی جمع کے سات وزن ہیں صَحْبٌ بیتٌ کے وزن پر صُحْبَةٌ حُرْمَةٌ کے وزن پر صِحَابٌ کِتَابٌ کے وزن پر صُحْبَانٌ غُفْرَانٌ کے وزن پر صِحَابَةٌ رِعَايَةٌ کے وزن پر صَحَابَةٌ وَكَالَةٌ کے وزن پر اَصْحَابٌ اَحْبَابٌ کے وزن پر، اس کے لغوی معنی ساتھی یا ساتھ زندگی گذارنے والے کے ہیں مگر شریعت کی زبان اور مسلمانوں کے عرف میں، صحابی وہ مقدس حضرات ہیں جنھوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا ہے ایمان کی حالت میں، اور ایمان ہی پر دنیا سے رخصت ہوئے ہیں، بعض نے ایک لمبی مدت تک آپ کی خدمت میں رہنے کی شرط لگائی ہے، ایک گروہ نے کہا کہ ایک

---

[1] کذا فی شرح نور محمد المدقق اللاهوری

[2] کذا فی الضیاء الکامل لحل شرح مائة عامل لصاحب غایة المعیار

Marfat.com

سیکنڈ کی صحبت بھی صحابی ہونے کے لئے کافی ہے، مذکورہ بالا شرطوں کے ساتھ، آل کے بعد صحابی کا ذکر عام کے بعد خاص کا ذکر کرنا ہے ایسا اس وقت کیا جاتا ہے جب خاص کی اہمیت اور عظمت بتلانا ہوتی ہے، اس سے صحابہ کی عظمت کی جانب اشارہ ہے ورنہ آل کے مفہوم میں صحابہ داخل تھے جیسا کہ پہلے لکھا جاچکا ہے۔

(الھادی)۔ ہدایت کا راستہ بتانے والے۔ ھَدَاہُ یَھْدِیْہٖ۔ ھدایۃً (ض) رہنمائی کرنا۔ المھتدی المقتدی کے وزن پر، اسم فاعل کا صیغہ (ھتدی، اھتداءً) ہدایت پر ثابت قدم رہنے والے، یہ باب افتعال سے ہے تعلیل ہونے کے بعد، تابعی۔ شریعت میں اس مسلمان کو کہتے ہیں جس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ سے یا صحابہ میں سے کسی صحابی سے ملاقات کی ہو اور ایمان کی حالت میں دنیا سے رخصت ہوا ہو۔ تبع تابعی کا لغوی ترجمہ تابعی کا تابعدار، اہل اسلام کے عرف میں وہ مومن جس نے تابعین یا کسی ایک تابعی سے ملاقات کی ہو، من الائمۃ المجتھدین ۔۔ شارح ملا جیون رح تابعیھو و تبعھو کے بعد من الائمۃ المجتھدین عبارت لائے ہیں، اس کے دو مطلب ہوسکتے ہیں اول اگر مِنْ حرف جار تبیین کے لئے ہے یعنی من بیانیہ ہے تو مطلب ہوگا مجتہد اماموں میں سے جو حضرات تابعی یا تبع تابعی ہیں ان پر رحمت وسلامتی نازل ہو اس صورت میں صرف مجتہد امام ہی دعاء میں داخل ہوسکیں گے، ان مجتہدین ائمہ میں امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ تابعی ہونے کے لحاظ سے داخل ہیں کیونکہ مولانا عبدالحلیم لکھنوی نے قمر الاقمار میں لکھا ہے کہ امام اعظم علیہ الرحمہ بالاتفاق تابعی ہیں اس کی وضاحت علامہ امت قاری عبدالرحیم نے موطا کی شرح میں کی ہے اور مجتہد ائمہ میں سے جو تبع تابعی ہیں مثلاً امام احمد بن حنبل[1] رحمہ اللہ تبع تابعی ہونے کے لحاظ سے دعاء میں داخل ہوں گے، لہذا یہ دعا صرف ان تابعین اور تبع تابعین کیلئے ہوگی جو مجتہد امام ہوں۔ دوم مِنْ تبعیض کے لئے ہو تو مطلب ہوا رحمت اور سلامتی نازل ہو تابعین اور تبع تابعین پر اور ان بعض مجتہد اماموں پر جو تابعین یا تبع تابعین میں داخل ہیں، لہذا امام اعظم اور امام احمد بن حنبل اور انھیں کے ہمسر دوسرے علماء بھی اور عام تابعی اور تبع تابعی حضرات بھی دعاء میں داخل ہوجائیں گے اور من الائمۃ کا اضافہ امام اعظم کی عظمت اور اہمیت کی جانب اشارہ کے لئے ہوگا، اس صورت میں دعا عام ہے اس لئے اس کو راجح کہہ سکتے ہیں اور ہونا بھی یہی چاہئے، پہلی صورت بھی مراد ہوسکتی ہے اس لئے کہ کتاب اصول فقہ کی ہے تو خاص خاص تابعی مثلاً امام[2] اعظم اور تبع تابعی مثلاً امام احمد بن حنبل رحمہما اللہ اور ان کے ہم پایہ مراد لئے جائیں گے، یہ حضرات ہی اصول فقہ کے موجد و بانی ہیں، بہرکیف، مِنْ بیانیہ کی صورت میں دعاء خاص ہوگی، اور من تبعیضیہ کی صورت میں عام ہوگی والعام ھو الاقرب من المراد کما تعرفہ۔

---

[1] امام مالک، شافعی، ابویوسف کا اضافہ میرے استاذ فخر المفسرین والمحدثین مفتی اعظم مولانا ریاست علی فتحپوری مدظلہ نے فرمایا ہے

[2] علامہ ابن حجر مکی نے امام اعظم کی سیرت میں جس کا نام خیرات الحسان ہے لکھا ہے کہ امام اعظم فقیہ العراق من اکابر التابعین ہیں، یہ اضافہ میرے استاذ مفسر و محدث [illegible] مدظلہ نے کیا ہے

marfat.com

Marfat.com

وَبَعْدُ فَلَمَّا كَانَ كِتَابُ الْمَنَارِ اَوْجَزَ كُتُبِ الْاُصُوْلِ مَتْنًا وَعِبَارَةً وَاَشْمَلَهَا نِكَتًا وَدِرَايَةً وَلَمْ يَشْتَغِلْ بِحَلِّهٖ اَحَدٌ مِنَ الشُّرَّاحِ الَّذِيْنَ سَبَقُوْنَا بِالزَّمَانِ وَلَمْ يَعْصِمُوْا عَنِ النِّسْيَانِ فَاِنَّ بَعْضَ الشُّرُوْحِ مُخْتَصَرَةٌ مُخِلَّةٌ لِفَهْمِ الْمَطَالِبِ وَبَعْضُهَا مُطَوَّلَةٌ مُمِلَّةٌ فِيْ دَرْكِ الْمَآرِبِ وَقَدِيْمًا كَانَ يَخْتَلِجُ فِيْ قَلْبِيْ اَنْ اَشْرَحَهٗ شَرْحًا يَنْحَلُّ مِنْهُ مُغْلَقَاتُهٗ وَيُوْضِحُ مُشْكِلَاتُهٗ مِنْ غَيْرِ تَعَرُّضٍ لِلْاِعْتِرَاضِ وَالْجَوَابِ وَلَا ذِكْرٍ لِمَا صَدَرَ مِنْهُمْ مِنَ الْخَلَلِ وَالْاِضْطِرَابِ وَلَمْ يَتَّفِقْ لِيْ ذٰلِكَ اِلٰى مُدَّةٍ لِكَثْرَةِ الْمَشَاغِلِ وَضِيْقِ الْمَحَامِلِ فَاِذَا اَنَا وَصَلْتُ اِلَى الْمَدِيْنَةِ الْمُنَوَّرَةِ وَالْبَلْدَةِ الْمُكَرَّمَةِ فَقَرَأَ عَلَيَّ الْكِتَابَ الْمَذْكُوْرَ بَعْضُ خِلَّانِيْ وَخُلَّصُ اَخَوَاتِيْ مِنَ الْخُطَبَاءِ الْمُعَظَّمَةِ لِلْحَرَمِ الشَّرِيْفِ وَالْمَسْجِدِ الْمُنِيْفِ فَاقْتَرَحُوْا بِهٰذَا الْاَمْرِ الْعَظِيْمِ وَالْخَطْبِ الْجَسِيْمِ وَحَكَمُوْا عَلَيَّ جَبْرًا وَلَمْ يَتْرُكُوْنِيْ عُذْرًا فَشَرَعْتُ فِيْ اِسْعَافِ مَأْمُوْلِهِمْ وَاِنْجَاحِ مَسْؤُلِهِمْ عَلٰى حَسْبِ مَا كَانَ مُسْتَحْضَرًا لِيْ فِي الْحَالِ مِنْ غَيْرِ تَوَجُّهٍ اِلٰى مَا قِيْلَ اَوْ يُقَالُ وَسَمَّيْتُهٗ بِكِتَابِ نُوْرِ الْاَنْوَارِ فِيْ شَرْحِ الْمَنَارِ وَاللّٰهُ الْمُوَفِّقُ فِي الْبِدَايَةِ وَالنِّهَايَةِ وَهُوَ حَسْبِيْ لِلسَّعَادَةِ وَالْهِدَايَةِ وَالْمَسْئُوْلُ عَنْهُ اَنْ يَجْعَلَهٗ خَالِصًا لِوَجْهِهِ الْكَرِيْمِ وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ اِلَّا بِاللّٰهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيْمِ۔

ترجمہ

وبعد الخ اور چونکہ ابوالبرکات عبداللہ بن احمد نسفی، متوفی ۷۱۰ھ کی کتاب مشہور "المنار" اصول فقہ کی کتابوں میں متن اور عبارت (زبان وبیان) دونوں لحاظ سے بہت مختصر تھی مگر باریک بینی اور حقیقت فہمی کے اعتبار سے بہت ہی جامع تھی اور وہ شارحین جو ہم سے پہلے گذر چکے ہیں ان میں سے ایک بھی اس کے حل مطالب کی طرف مشغول نہیں ہوا، اور اگر مشغول بھی ہوئے تو خامیوں سے محفوظ نہیں رہ سکے، اس لئے کہ کوئی شرح اتنی مختصر تھی کہ مطلب سمجھنے میں مخل ثابت ہوئی اور بعض ان میں سے اتنی طویل کہ جو مقاصد کے سمجھنے میں اکتا دینے والی ثابت ہوئیں۔

وقدیما کان الخ اور عرصہ سے میرے دل میں آرہا تھا کہ میں اس کتاب کی ایک ایسی شرح کردوں کہ جس سے اس کتاب کے پیچیدہ مسائل حل ہوجائیں اور مشکل مقامات آسان ہوجائیں کہ جس میں اعتراض و جواب سے تعرض نہ کیا گیا ہو اور نہ ہی متقدمین شراح کی خامیوں اور کوتاہیوں کو ذکر کیا جائے جن سے اضطراب اور خلل واقع ہوا۔

ولم یتفق لی ذالک الخ لیکن کاموں کی کثرت اور پیسوں کی تنگی کے سبب ایک عرصہ تک اس کا اتفاق نہ ہوا

Marfat.com

یعنی موقع نہ مل سکا۔

فاذا انا وصلت الخ اور اتفاق سے جب میں مدینہ منورہ اور مکہ مکرمہ پہونچا تو حرم شریف اور مسجد نبوی شریف کے بعض دوستوں اور مخلصین نے مذکورہ بالا کتاب ۔ المنار مجھ سے پڑھی تو انھوں نے اس بڑے اور بھاری بھرکم کام کی فرمائش کی اور جبر کی صورت میں اتنا دباؤ ڈالا کہ میرے لئے معذرت کا کوئی موقع نہ چھوڑا۔

فشرعت :- پس میں نے ان کی آرزو کو پورا کرنے اور ان کی فرمائش کی تکمیل اس طور پر شروع کردی کہ جو مضمون فی الحال میرے ذہن میں مستحضر تھے (لکھنا شروع کردیا) بغیر توجہ کئے ہوئے قیل وقال (سوال وجواب) کی طرف اور اس کتاب کا نام میں نے نور الانوار فی شرح المنار رکھا اور ابتداء اور انتہا میں خدا تعالیٰ ہی توفیق دینے والے ہیں اور وہی میری نیک بختی اور ہدایت کے لئے کافی ہے اور اسی سے میری درخواست ہے کہ وہ اس کتاب کو اپنی ذات بابرکات کے لئے خاص کرلے، اللہ کی مرضی کے بغیر نہ کوئی حرکت ممکن ہے نہ ہی کوئی زور چل سکتا ہے وہ بہت بلند مرتبہ والا بہت ہی بڑا ہے۔

بیان لغات بعد ظرفیت کے معنی کو بتلاتا ہے، اور ظرفیت کبھی زمان اور وقت کے لحاظ سے ہوتی ہے اور کبھی مکان اور جگہ کے لحاظ سے ہوتی ہے، مطلب یہ ہوا کہ بعد کبھی یہ بتلاتا ہے کہ فلاں بات فلاں وقت میں ہوئی، اور کبھی یہ بتلاتا ہے کہ فلاں شئی کا ثبوت فلاں جگہ میں ہے جیسے اکلت بعد الظهر میں نے وقت ظہر کے بعد کھایا، یہ ظرف زمان کی مثال ہے، اور جیسے مکتبی بعد مکتبك تیری تپائی جس جگہ ہے اس کے بعد میری تپائی ہے۔ یہ ظرف مکان کی مثال ہے، دوسری بات بعد کے لئے یہ ہے کہ اس کا استعمال مضاف کی حیثیت سے ہوتا ہے مگر اس کے مضاف الیہ میں تین قسم کی تفصیلیں ہیں جن میں سے ایک یہ کہ بعد کا مضاف الیہ ذکر کیا جائے، دوسری یہ کہ بعد کا مضاف الیہ ذکر نہ کیا جائے بلکہ حذف کردیا جائے اس طرح کہ نسیاً منسیاً یعنی بالکل بھولا بسرا ہو جائے، تیسری یہ کہ بعد کا مضاف الیہ ذکر نہ کیا جائے بلکہ حذف کردیا جائے مگر مضاف الیہ کو حذف کرنے کی نیت کرلی گئی ہو۔ پہلی دو قسموں میں بعد معرب ہوتا ہے یعنی جیسا عامل ہوگا بعد پر وہی اعراب آئے گا، اگر عامل معنوی ہے تو بعد پر رفع آئیگا جیسے زید بعدي زید میرے بعد ہے، اگر عامل معنوی نہیں ہے بلکہ لفظی ہے تو دو صورتیں ہیں، اگر عامل نصب دینے والا ہے تو بعد پر فتحہ آئے گا جیسے جاء زید بعدك زید تیرے بعد آیا، بعدک جار کا مفعول بہ ہے جار نے اس کو نصب دیدیا ہے، اور اگر عامل جر دینے والا ہے تو بعد پر کسرہ آئے گا جیسے جاء البرد من بعد الشتاء جاڑا گرمی کے بعد آیا یہاں من عامل جار ہے لہذا بعد پر کسرہ آئے گا، اور تیسری صورت میں جب کہ مضاف الیہ کے حذف کرنے کی نیت کرلی جائے تو بعد کے آخری حرف پر ہمیشہ رفع آئے گا اور اس صورت میں یہ معرب نہیں ہوگا بلکہ ضمہ پر مبنی ہوگا۔ جیسے یہاں کتاب میں بعد ضمہ پر مبنی ہے کیونکہ بعد کا مضاف الیہ الحمد والصلوٰۃ ہے۔ اصل عبارت ہے بعد

marfat.com

Marfat.com

الحمد والصلوٰۃ۔ الحمد والصلوٰۃ کے حذف ہونے کی نیت شارح نے کیا ہے اسلئے یہاں یہ ضمہ پر مبنی ہے۔

منارٌ:۔ اسم ظرف ہے نَارَ یَنُوْرُ نَوْرًا (ن) سے روشن ہونے کے معنی میں منار کی اصل مَنْوَرٌ ہے مَفْعَلٌ کے وزن پر، یہ اجوف واوی ہے قاعدہ ہے کہ ہر وہ واؤ اور یا جو متحرک ہوں اور ان کا ماقبل ساکن ہو تو واؤ اور یا کی حرکت نقل کرکے ماقبل کو دیدیتے ہیں، اگر یہ حرکت فتحہ کی ہوتی ہے تو واؤ اور یا کو الف سے بدل دیتے ہیں جیسے مَنْوَرٌ میں واؤ متحرک ہے اور اس کا ماقبل ساکن ہے، لہٰذا قاعدۂ مذکورہ کے مطابق واؤ کی حرکت ماقبل کو دیدیا اب مَنَوْرٌ ہوگیا، اب واؤ ساکن ماقبل مفتوح ہوگیا تو قاعدہ کے مطابق واؤ کو الف سے بدل دیا مَنَوْرٌ سے مَنَارٌ ہوگیا۔ منار روشنی اور نور کی جگہ، منار کے دوسرے معنی راستہ کا نشان، دو حدوں کے درمیان کا نشان۔ ذوالمنار ابرہہ بادشاہ کا لقب بھی ہے۔ تُبّعْ بن رائش، المنارۃ بھی آیا ہے

اَوْجَزُ:۔ حشو و زوائد سے محفوظ کلام۔ وَجَزَ یَجِزُ وَجْزًا (ض) مثال واوی ہے، معنی مختصر کرنا (کلام وغیرہ کا) کم الفاظ میں اور جلدی سمجھ میں آنے والی بات، کلام بلیغ۔ مَتْنًا۔ مَتَنَ (ض، ن) مضبوط بنانا، متن پشت کے معنی میں بھی آتا ہے، متن، کسی چیز کا ظاہری حصہ، بمعنی سخت۔ متن الکتاب یعنی شرح اور حاشیہ کے بغیر کتاب کی اصل عبارت کو متن کہتے ہیں، اسی سے ہے متن اللغۃ۔ لغت کے اصول اور قاعدے اور مفردات وغیرہ، نیز مختلف معنی میں آتا ہے بولتے ہیں متن النہار۔ تمام دن۔ متن الظہر، پیٹھ کے دونوں رخ متن الارض، زمین کا بلند اور ہموار حصہ۔ متن الطریق، راستہ کا درمیان، بیچ۔

عِبَارَۃٌ:۔ بمعنی بیان کرنا۔ عَبَرَ عَبْرًا وَعِبَارَۃً کسی چیز کو بیان کرنا، ظاہر کرنا۔ العبارۃ اور عبارت عرف میں ان الفاظ کو کہتے ہیں جو معنی پر دلالت کرتے ہیں، اہل عرب عبارۃ کو، بیان کے معنی میں اکثر استعمال کرتے ہیں مثلاً بولتے ہیں فُلَانٌ حَسَنُ الْعِبَارَۃِ فلاں صاحب اچھا بیان کرتے ہیں، عبارت کا ترجمہ صرف معنی بھی کرتے ہیں اور کسی دوسری چیز کا ہم معنی و مطلب بھی مراد لیتے ہیں جیسے ھٰذِہٖ عِبَارَۃٌ عَنْ قَوْلِہٖ یہ اسکی بات کا معنی ہے، یا یہ اس کی بات کا ہم معنی ہے۔ اَشْمَلُ:۔ اسم تفضیل، شمل، شَمْلًا (ن) سے عام ہونا، سب سے زیادہ ہوجانا، بڑھ جانا (خیر یا شر میں) اپنے اندر بہت ساری باتوں کو سمیٹ لینا۔ اشمل وسیع اور جامع نُکَتٌ جمع ہے کلام کی باریکی اور کلام کے لطائف واحد نُکْتَۃٌ نَکَتَ نَکْتًا (ن) سے غور و فکر کرتے ہوئے زمین کو لکڑی یا انگلی وغیرہ سے کریدنا اس کی جمع نکات بھی آتی ہے نُکْتَۃٌ کے دوسرے چند معنی یہ ہیں، داغ، زمین پر کریدنے کا نشان، نیز آئینہ یا تلوار کا داغ، کلام کے مناسب اشارے۔ دِرَایَۃٌ دَرَیَ الشئی (ض)۔ جاننا یا حیلہ سے جاننا۔ درایۃ، سے یہاں پر حکمت یا معلومات مراد ہیں۔ یَشْتَغِلُ اشتغال بشئی کسی کام میں لگ جانا، مصروف ہوجانا۔ بِحَلِّ۔ حَلَّ حَلًّا (ن) سے کسی چیز کی وضاحت کرنا، کسی مسئلہ کے مطلب مفہوم اور مراد کو صاف صاف بیان کرنا حَلُّ الْمَسْئَلَۃِ بات کا بے غبار ہوجانا، حل مطلب معنی۔ الشُّرَّاح، جمع ہے، واحد شارح شَرَحَ شَرْحًا (ف)، سے مسئلہ کے باریک دقت طلب اور گہرے مطلب و معنی کو کھولنا،

Marfat.com

بیان کرنا، سمجھانا، شارح وہ شخص جو کلام کے ہر پہلو کو عام طور سے اور گہرے، باریک، اور ضروری مطلب کو خاص طور سے کما حقہ کھول کر اچھی طرح بیان کرنے والا ہے۔ سبقونا. سَبَقَۃً، سبقًا (ن، ض) سے آگے بڑھنا، لازمی ترجمہ پہلے گذر جانا۔ الزمان وقت، اس کی جمع اَزْمِنَۃٌ ہے اور اَزْمَانٌ وَ اَزْمُنٌ جمع ہیں زَمَنٌ کی زَمِنَ زَمِنًا (س) لُنجا ہونا۔ النسیان بھول، نسی ینسی نسیانا (س) کسی چیز کو بھولنا، بعض بولتے ہیں بعض الشئ کسی چیز کا ایک حصہ یا ایک جز، کبھی ایک فرد کے معنی میں آتا ہے جیسے بعض الایام دنوں میں سے ایک دن بعض الشروح شرحوں میں سے ایک شرح مختصرۃٌ تنگ، اختصار سے بمعنی حرج افزا، مختصر اس کتاب کو کہتے ہیں جس سے بہت ساری باتوں کو اڑا دیا گیا ہو، نکال دیا گیا ہو یا وہ کتاب جس میں کم سے کم الفاظ لا کر بات کہنے کی کوشش کی گئی ہو جس سے کتاب کے مطلب کو سمجھنے میں تنگی اور حرج پیدا ہو جائے مُخِلَّۃٌ:۔ فساد برپا کرنے والی اَخَلَّ اِخْلَالًا (افعال) سے کسی چیز کو مکروہ طریقہ سے انجام دینا، مخلۃ بمعنی مانع بھی ہے مطالب جمع ہے واحد مطلب بمعنی مسئلہ طلب طلبًا (ن) سے ڈھونڈھنا مُطَوَّلَۃٌ لمبی نطویل دراز کرنا، مُمِلَّۃٌ۔ اکتا دینے والی، گھٹن پیدا کر دینے والی اَمَلَّ اِمْلَالًا (افعال) سے کسی بات کا شاق اور گراں ہونا، بوجھ بن جانا۔ دَرْكٌ، کسی چیز کی آخری اور انتہائی گہرائی، بولتے ہیں بَلَغَ الْغَوَّاصُ دَرْكَ الْبَحْرِ غوطہ مارنے والا سمندر کی آخری اور انتہائی گہرائی تک پہونچ گیا، اسی سے ہے درك الطریدۃ بھاگے ہوئے جانور تک پہنچنے والا گھوڑا المآرِب جمع ہے، واحد مَآرِبَۃٌ معنی حاجت، ضرورت اَرِبَ الی الشئ (س) سے کسی چیز کا محتاج ہونا، یہاں مآرب سے کتاب کے معنی اور مفہوم مراد ہیں، کیونکہ کتاب پڑھنے والے کو اسی کی ضرورت ہوتی ہے۔ قَدِیمًا منصوب ہے ظرف زمان ہونے کی وجہ سے یعنی یہ مفعول فیہ مقدم ہے یختلج کا قَدُمَ (ك)، قِدَمًا سے قدیم اول اول ہونا مراد پرانا بھی لیتے ہیں، مقدر عبارت یہ ہے فی الزمان القدیم، یختلج اختلاج الشئ فی القلب، دل میں بات کا آنا، دل کو مشغول کرنا مرادی معنی متوجہ کرنا یا خیال آنا۔ قلب کا معنی جی، دل، عقل، کسی چیز کا بچلا حصہ، مغز وغیرہ۔ شَرْحًا مفعول مطلق ہے، مفعول مطلق وہ اسم جو فعل کے معنی کو تبلاتا ہے۔ یَنْحَلُّ انحلال الشئ کسی عقدے اور گانٹھ کا کھل جانا، یعنی بات کا واضح ہو کر معلوم ہونا۔ مغلقاتہ، مغلق مبہم کلام، مسئلہ کے تاریک پہلو، دقت طلب باتیں، نامعلوم گوشے اسی سے آتا ہے اغلاق الامر علی احد مسئلے کا کسی سے اوجھل رہنا، مسئلے کا معلوم نہ ہونا مغلق وہ بات جو ظاہر نہ ہو، پس انحلال المغلقات کا معنی نامعلوم اور پیچیدہ باتوں کا واضح اور ظاہر ہو جانا۔ یوضح ایضاح (افعال) سے ظاہر ہونا (لازمی معنی دور ہونا ختم ہو جانا) مشکلات۔ پوشیدہ باتیں، مشکل وہ کلام جس میں دو جانبوں میں سے کسی ایک کی تعیین نہ ہو پائی ہو اشکل الشئ مشکل ہونا تعرض لام کے صلہ کے ساتھ درپے ہونا، کسی چیز کے پیچھے پڑ جانا، اعتراض علی احد [illegible] کو غلط قرار دینا الجواب۔

marfat.com

Marfat.com

کسی اعتراض کو ختم کرنا یا سوال کے تقاضا کو پورا کرنا جواب کہلاتا ہے۔ جَابَ جَوْبًا (ن) سے عبور کرنا کاٹنا تراشنا، اسی سے ہے مجبوب الذکر وہ جس کا عضو تناسل کٹا ہوا ہو۔ ذکر لام کے صلہ کے ساتھ (ن) سے ذکر لاحد من حدیثہ بیان کرنے کے معنی یا نشاندہی کرنے کے معنی میں صد ریعد و ربًا (ن) سے صلہ من ظاہر ہونا (لازمی معنی سامنے آنا) الخلل غلطی معنی کا فساد، انتشار، رائے کی پراگندگی اضطراب۔ شک، تردد، غیر یقینی بات، اضطراب کہتے ہیں کسی بات کا ایک پہلو پر نہ رہنا یتفق: اتفاق (افتعال) سے، اتفاق کہتے ہیں کسی چیز کے وجود میں آنے کا ممکن ہونا یا ہو سکنا مُدَّۃٌ: وقت کا ایک حصہ خواہ کم ہو یا زیادہ، بمعنی عرصہ بھی لیتے ہیں کثرۃٌ: بہتات، زیادتی، بھر مار کَثُرَ (ک) سے معنی بہت ہونا مشاغل جمع، واحد شغلۃ۔ کام، مصروفیت، مشغولیت شَغَلَ شَغْلًا (ف) سے کام میں لگانا۔

ضِیقٌ: تنگی، سختی، شدت، رنج، افسوس، ضَاقَ یَضِیقُ ضِیقًا (ض) سے معنی تنگ ہونا۔ محامل جمع، واحد مَحْمَل ہودج جس میں کوئی چیز اٹھائی جائے، کنایہ ہے وقت کی تنگی اور نافرصتی سے کیونکہ وقت ہی وہ ہودج یعنی ظرف ہے جس میں شارح گویا اس شرح کے بوجھ کو بار کر سکتے تھے یعنی اٹھا سکتے تھے مگر وقت کا ہودج تنگ ہو گیا یعنی وقت نہ مل سکا کر شرح لکھتے حمل حملًا (ن) سے کسی چیز کو پیٹھ پر اٹھانا إِذَا مفاجاۃ کے معنی میں ہے۔ اذا دو طرح سے استعمال کیا جاتا ہے۔ اول ظرف ہو کر زمانۂ مستقبل کے معنی میں آتا ہے اور اس صورت میں شرط کے معنی کا فائدہ دیتا ہے، جیسے تم کہو اذا اجتھدت نجحت جب تم کوشش کروگے تو کامیاب ہو جاؤ گے، دوم کلمۂ مفاجاۃ کے طور پر استعمال ہوتا ہے جیسے کہتے ہیں خَرَجْتُ فاذا اسدٌ بالباب میں نکلا تو اچانک دروازہ پر شیر تھا۔ مفاجات کا معنی ہے غیر متوقع صورت حالات، پس یہ اذا اسی غیر متوقع صورت حال کو بتلاتا ہے، کتاب میں اذا مفاجات ہی کے معنی میں ہے وصلت الوصول الی مکان (ض) سے معنی پہونچنا قَرَأَ عَلَیَّ مجھ سے پڑھا القراءۃ علی شخص (ف، ن) کسی سے کچھ پڑھنا۔ الخلال، جمع ہے، واحد خلیل سچا دوست خِلْصٌ ذِھْنٌ کے وزن پر یا خُلَصٌ، جُنَۃٌ کے وزن پر، قابل اعتماد دوست، اردو میں اسم واحد کی مثال یار ہے خَلَصَ (ن) سے، خالص ہونا۔ اخوان معنی۔ بھائی یا اُس اخ کی جمع ہے جو دوستی اور صداقت کے اعتبار سے بھائی کا معنی دیتا ہے اور جو اخ نسبی بھائی کے معنی میں ہے اس کی جمع اِخْوَۃٌ ہے اَخَا اُخُوَّۃٌ (ن) سے بھائی یا دوست بنا خُطَباء۔ جمع، واحد خطیب، شیریں بیان واعظ، زبان کا دھنی، مقرر، خَطَبَ خُطْبَۃً (ن) تقریر کرنا، خطاب کرنا، الحرم۔ مقدس، اس سے مکہ مراد ہے، اہل عرب الحرمان بول کر مکہ معظمہ اور مدینہ منورہ مراد لیتے ہیں، الشریف۔ عزت والا، عظمت والا، جمع شرفاء شَرُفَ شرفًا (ک) دین یا دنیا کے لحاظ سے بلند مرتبہ والا ہونا۔ المسجد وہ جگہ جہاں سجدہ کیا جائے، مراد عبادت گاہ المسجدان سے مکہ معظمہ اور مدینہ منورہ کی دونوں مسجدیں مراد ہوتی ہیں جو مشہور ہیں سجد سجودًا (ن) سے عبادت میں پیشانی اور

Marfat.com

ناک زمین پر رکھنا۔ المنیف بلند درجہ والی چیز۔ انافۃ انافۃ (افعال) سے علی کے صلہ کے
ساتھ بلند ہونا۔ اقترح اقتراح (افتعال) سے با کے صلہ کے ساتھ کسی کام کے لئے زور ڈالنا، زبردستی کرنا اور بااصرار سوال
کرنا۔ الامر۔ جمع اس کی امور آتی ہے کام کے معنی میں اور جس امر کی جمع اوامر آتی ہے اس کا معنی حکم ہے۔ الخطب معاملہ، کام، جمع
خطوب خواہ چھوٹا کام ہو یا بڑا کام ہو۔ جسیم مضبوط، ٹھوس، بوجھل جَسُمَ جسامۃً (ک) مضبوط ہونا
حکموا تحکیم (تفعیل) سے علی کے صلہ کے ساتھ، حکم چلانا، کسی چیز کے متعلق یا خلاف فیصلہ دے دینا
جبرًا۔ جبر بمعنی قوت، شدت، زور، جَبَرَ جَبْرًا۔ (ن) سے ٹوٹی ہوئی ہڈی کی اصلاح کرنا تَرَكَ تَرْكًا۔
(ن) چھوڑنا۔ عذر۔ وہ حجت یا سبب وحیلہ جس کو ظاہر کر کے معذرت کی جائے عَذَرَ مَعْذِرَةً (ن) سے
عذر قبول کرنا شَرَعَ شَرْعًا۔ (ف) سے کام کا شروع کرنا، یہ معنی اس وقت ہے جب کہ اس کا مفعول امر کی
قبیل سے ہو اگر امر پر فی داخل ہو جائے تو اس وقت معنی ہوگا کام میں لگ جانا، مصروف ہو جانا۔ اسعاف (افعال)
سے کسی کی ضرورت پوری کرنا، حاجت برلانا۔ ماٰمول: وہ کام یا خواہش جس کے حسب مرضی انجام پانے کی امید رکھی
جائے، یہ مہموز الفاء ہے امل املا (ن) سے معنی امید کرنا۔ انجاح (افعال) سے پورا کرنا، مسئول
تقاضا سأل سؤالًا (ف) سے درخواست کرنا، متعدی بدو مفعول ہے۔ حسب معنی مقدار مطابق حسبہ حُسبانا
(ن) سے گننا۔ مستحضر وہ چیز جو حاضر ہو، موجود ہو۔ الحال۔ کیفیت (مراد موجودہ وقت) حال چونکہ
گردش کرتا رہتا ہے اور بدلتا رہتا ہے جو وقت کا خاصہ ہے اس لئے اس کا ترجمہ وقت کیا جاتا ہے غیر لائے
نفی اور سوی کے معنی میں توجہ الی کے صلہ کے ساتھ متوجہ ہونا، مرادی معنی وضاحت کرنا، قیل، وہ بات جو کہی گئی
مراد اعتراض اور سوال ہے۔ یقال، وہ بات جو کہی جائے، مراد دفاع اور جواب ہے۔ سمیتہ۔ تسمیہ
(تفعیل) سے کسی چیز کا نام رکھنا، اس کا دوسرا مفعول بغیر صلہ اور با کے صلہ کے ساتھ دونوں طرح آتا ہے،
نور۔ روشنی، انوار اس کی جمع معنی روشنیاں۔ الموفق مددگار، توفیق (تفعیل) سے۔ البدایۃ شروع
آغاز، ابتداء۔ بَدَأَ (ف) سے شروع کرنا یہ مہموز لام ہے۔ النہایۃُ کسی چیز کا آخر یا آخری حد، مراد
تکمیل اور اختتام ہے) حسبی:۔ حسب کافی، یعنی وہ جو دوسروں سے بے نیاز کر دے، اہل عرب بولتے
ہیں فلان صدیق وھو حسبی فلاں میرا دوست ہے اور وہ میرے لئے کافی ہے، یعنی اس کے ہوتے
ہوئے مجھکو کسی اور کی ضرورت نہیں، اس نے مجھ کو اوروں سے بے نیاز کر دیا ہے سعادۃ خوش نصیبی،
اچھا اور نیک انجام۔ سعد سعادۃ (س) سے خوش نصیب ہونا، قسمت والا ہونا۔ الھدایۃ خوش
کرداری، اچھا کردار۔ المسئول عن شخص کا معنی درخواست جعل متعدی بدو مفعول کبھی تابع ہو کر
استعمال ہوتا ہے، ورنہ عبارت اور مضمون کے مناسب معنی کا فائدہ دیتا ہے خالص مقبول بنا لینا وجہ
کے معنی ذات کریم اللہ کے اسمائے حسنیٰ میں سے ہے، معنی درگزر کرنے والی، اور چشم پوشی کرنے والی ذات۔
قوۃ طاقت، زور قوی [illegible] طاقتور ہونا، زور والا ہونا۔ الحول۔ قدرت، بس،

marfat.com

Marfat.com

سکت حَالَ حولاً (ن) سے ایک حالت سے دوسری حالت میں آنا، یعنی کام کے لئے حرکت کرنا مراد ہے العَلِیّ: اللہ برتر کے صفاتی ناموں میں سے ایک نام النَّبِیّ کے وزن پر معنی قوت والی ہستی بلندیوں والی ذات وہ ذات جو انسان کی پہنچ سے بلند اور ہر طرح کے عیبوں سے پاک ہے العظیم خدا کے صفاتی ناموں میں سے ایک نام، وہ وہ ذات جو برتر اور بڑی ہے، وہ ذات جس کے سب غلام ہیں جبکہ عظیم کو سردار کے معنی میں لیں عَظُمَ عِظَمًا (ک) سے بڑا ہونا۔

تشریح فاضل شارح نے حمد و صلوٰۃ سے فارغ ہو کر اپنے شرح لکھنے کی وجہ کو بیان کیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ اصول فقہ میں ویسے تو متوسط درجے کی اور لمبی کتابیں بہت ہیں اور زیادہ مختصر رسائل میں منار بہت بلیغ حشو اور زوائد سے معری ہے حکمتوں اور معلومات کا دفتر ہے اور کم الفاظ میں زیادہ بات کہنے کی اصول کے جن مصنفین نے کوشش کی ہے یقیناً ان سب میں یہ رسالہ سبقت لے گیا ہے انہی گوناگوں اور مختلف خصوصیات کے لحاظ سے ضرورت تھی کہ اس کی وضاحت کی جاتی مجمل عبارتوں کی تفصیل اور مشکل مقامات کی توضیح کی جاتی، چنانچہ ایسا ہوا بھی کہ ہمارے بیشتر علماء نے اس کی متعدد شرحیں لکھیں جو مختصر بھی اور مفصل بھی، مگر کیا کیا جائے کہ ان شارحین نے وہی عام طریقہ اپنایا کہ کہیں سوال و جواب کی بھرمار کر دی جس سے مسئلے کا سمجھنا صبر آزما ہو گیا اور کہیں کسی نے اتنا گنجلک پیرایہ بیان اپنایا کہ سمجھدار طبقہ کے لئے بھی وہ محل نظر ثابت ہوا، اور ان حضرات سے شرح لکھنے میں لغزشیں بھی ہوئیں ہیں، پھر ضرورت تو ضرورت ہوتی ہے جب تک ضرورت کے مطالبے اور تقاضے کو پورا نہ کیا جائے وہ ختم ہونے سے رہی نیز میرے دل میں بھی بات آتی رہی کہ منار کی کما حقہ کوئی شرح نہیں، اس لئے میں ایک شرح لکھوں جس کو آسان عبارتوں میں اچھی طرح پوری کروں اور مسائل اور ضروریات کو خوب کھول کھول کر بیان کروں، نیز شارحین کے عام اسلوب کا اتباع اس میں نہ کیا جائے یعنی سوالات اور جوابات سے زیادہ چھیڑ چھاڑ نہ کی جائے مگر تقدیر خواہشات کے تابع نہیں، ایک مدت تھی جو گذر گئی اور مجھ کو مذکورہ اوصاف کی حامل شرح لکھنے کا موقع ہی نہ مل سکا۔

یہ تو نیرنگی تقدیر تھی کہ یکایک میرا مدینہ منورہ اور مکہ مکرمہ جانے کا اتفاق ہوا وہاں حرمین کے خطباء اور مشاہیر علماء سبق کے طور پر مجھ سے منار پڑھنے لگے، انھوں نے بھی اصرار کیا بلکہ ازحد زور ڈالا اور اتنا پرزور اصرار کیا کہ دامن بچانے اور حیلہ تراشنے کے لئے کچھ نہ چھوڑا، اب جب بات لکھنے تک آ ہی گئی تو اللہ کا نام لے کر قوت حافظہ کے تعاون کی توقع پر جو کچھ مجھ کو یاد تھا اسی کے مطابق میں نے کام میں اپنے کو لگا دیا

اللہ تعالیٰ سے مدد اور تعاون کا میں امیدوار ہوں، جب وہ میرے ساتھ ہوں تو مجھے کسی اور کی ضرورت نہیں سعادت و شقاوت اللہ ہی کے حکم سے ہے اور انسان جو کر سکتا ہے ان سب میں وہ خدا کی

marfat.com

Marfat.com

مشیت کا مرہون منت ہے، کسی قسم کی نقل و حرکت اس کے منشاء کے بغیر ناممکن ہے اس لئے اسی سے میری گذارش ہے کہ اس شرح کو قبولیت اور پسندیدگی کا شرف دے اور کام کے آغاز کی طرح اس کو انجام تک پہنچانے میں مجھ ناتواں کو حوصلہ سے توانائی بخشے آمین۔

قَالَ الْمُصَنِّفُ بَعْدَ مَا تَيَمَّنَ بِالتَّسْمِيَةِ اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِىْ هَدَانَا اِلَى الصِّرَاطِ الْمُسْتَقِيْمِ تَفْسِيْرُ قَوْلِهٖ اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ وَاضِحٌ وَاَمَّا الْهِدَايَةُ فَكَمَا قِيْلَ الدَّلَالَةُ الْمُوْصِلَةُ اِلَى الْمَطْلُوْبِ اَوِ الدَّلَالَةُ عَلٰى مَا يُوْصِلُ اِلَى الْمَطْلُوْبِ وَاَجْمَعُوْا عَلٰى اَنَّهٗ اِذَا نُسِبَ اِلَى اللّٰهِ تَعَالٰى يُرَادُ بِهِ الْاَوَّلُ وَاِذَا نُسِبَ اِلَى الرَّسُوْلِ اَوِ الْقُرْاٰنِ يُرَادُ بِهِ الثَّانِىْ وَقَالُوْا اَيْضًا اِنَّهٗ اِذَا عُدِّىَ اِلَى الْمَفْعُوْلِ الثَّانِىْ بِلَا وَاسِطَةٍ يُرَادُ بِهِ الْاَوَّلُ وَاِذَا عُدِّىَ اِلَيْهِ بِوَاسِطَةِ اِلٰى اَوِ اللَّامِ يُرَادُ بِهِ الثَّانِىْ۔

ترجمہ مصنف المنار نے بسم اللہ الرحمن الرحیم سے برکت حاصل کرنے کے بعد فرمایا الحمد للہ الذی الخ تمام طرح کی خوبیاں اسی معبود حقیقی اللہ کے لئے ثابت ہیں جس نے ہمیں سیدھی راہ دکھلائی مصنف کے قول الحمد للہ کی تفسیر تو ایک کھلی حقیقت ہے، البتہ "ہدایت" کے دو معنی بیان کئے گئے ہیں اول ہدایت وہ دلالت ہے جو مطلوب تک پہونچانے والی ہو، یعنی ایصال الی المطلوب منزل مقصود تک پہونچا دینا، دوسرے معنی الدلالۃ علی ما یوصل الی المطلوب، اس چیز کی طرف نشاندہی کرنا جو مقصود تک پہونچا سکے، یعنی صرف راستہ دکھلا دینا علماء کرام نے اس بات پر اتفاق کیا ہے کہ ہدایت کی نسبت رسول یا قرآن مجید کی طرف ہو تو دوسرے معنی مراد ہونگے علماء کا دوسرا قول یہ ہے کہ ہدایت جب مفعول ثانی کی طرف بلا واسطہ متعدی ہو تو دوسرے معنی یعنی ارادۃ الطریق کے معنی مراد ہوں گے، پس یہاں یعنی اہدانا الی الصراط المستقیم میں اگر اس کا لحاظ کیا جائے کہ ہدایت اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب ہے تو پہلے معنی مراد لئے جائیں گے، اور اگر اس کا لحاظ کیا جائے کہ ہدانا کو الیٰ کے واسطے سے متعدی لایا گیا ہے تو مناسب ہے کہ دوسرے معنی مراد لئے جائیں۔

بیان لغات تَيَمَّنَ (تفعّل) سے معنی برکت حاصل کرنا، با کے صلہ کے ساتھ تفسیر (تفعیل) سے معنی کھولنا، پردہ ہٹانا، وضاحت کرنا (لازمی معنی مراد بتانا) یہاں پر اس میں تجرید کرلی گئی ہے اور صرف مراد کے معنی میں لے لیا گیا ہے، کیونکہ (بتانا) واضحٌ میں موجود ہے، تجرید کہتے ہیں دو ہم معنی کلموں میں سے ایک کو ہٹا کر دوسرا مراد لینا۔ الموصلۃ (ایصال سے) اسم فاعل واحد مؤنث غائب کا صیغہ بمعنی پہونچانے والی یہ الیٰ کے صلہ کے ساتھ آتا ہے المطلوب جو طلب کیا جائے یہ لغوی معنی ہے، مرادی معنی

marfat.com

Marfat.com

مقصود، منزل۔ اجمعوا علیٰ یہ باب افعال سے علیٰ کے صلہ کے ساتھ آتا ہے یعنی اجماع علی اتفاق کرنے کے معنی میں۔ نُسِبَ۔ نَسَبَ نَسَباً و نِسْبَۃً۔ اِلیٰ کے صلہ کے ساتھ منسوب کرنا، نسبت بیان کرنا۔ منسوب کرنے کا مطلب یہ ہوا کہ کسی چیز کا دوسری چیز سے جو تعلق ہے اس کو ظاہر کیا جائے۔ عُدِّیَ (تعدیہ باب تفعیل) سے الیٰ کے صلہ کے ساتھ عُدِّیَ معنی متعدی کیا گیا، تو تعدیہ کا معنی ہوا فعل لازم کو متعدی بنانا۔ فعل متعدی کی تعریف یہ، الفعل الذی یتعدی من الفاعل الی المفعول بہ۔ یعنی فعل متعدی وہ فعل ہے جس کا معنی بغیر مفعول بہ کے پورا نہ ہو جیسے ضربتُ زیداً میں نے زید کو مارا یہاں ضربت فعل متعدی ہے اور زیداً مفعول بہ ہے، اگر زید یعنی مفعول بہ نہ ہو تو ضربت کا معنی پورا نہ ہوگا۔ واسطۃ معنی ذریعہ درمیانی کڑی وہ شئی جس کے ذریعہ مطلوب تک پہونچنا ممکن ہو، یا وہ چیز جس کا کسی کام میں سہارا لیا جائے، ایضاً یہ مفعول مطلق ہے فعل محذوف آض کا یہ باب ضرب سے آض یئیض ایضاً لوٹنے کے معنی میں آتا ہے۔ اَیْض کے معنی ایک حالت سے دوسری حالت پر آنا، تبدیل ہونا۔ جیسے بولتے ہیں قالہ ایضاً اس نے یہ بھی کہا، یعنی ایک حالت تو اس کی پہلی تھی جس میں دوسری بات کہی تھی، اب اُس حالت سے اِس حالت پر آکر یہ کہہ رہا ہے۔ مختصر ترجمہ کر کے کہتے ہیں اس نے یہ بھی کہا۔

تشریح

شارح علیہ الرحمہ قال المصنف بسم اللہ الرحمٰن الرحیم، الحمد للہ الذی ہدانا الخ کہتے تو بات زیادہ واضح ہوتی اور خود ہی پتہ چل جاتا کہ مصنف یعنی صاحب منار بسم اللہ اور الحمد للہ سے اپنی کتاب شروع کر رہے ہیں مگر شارح نے جو قال المصنف بعد ما تیمن بالتسمیۃ (الحمد للہ الخ) کہا یعنی منار کے مصنف نے بسم اللہ سے برکت حاصل کر کے پھر الحمد للہ کو ذکر کیا ہے، تو ہو سکتا ہے موصوف کی غرض کلام میں جدت پیدا کرنا ہو، جدت اس طرح پیدا ہو گئی کہ شارح کے اسلوب سے اشارہ اور رمز پایا گیا کہ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم منار کتاب کا جزو ہے اور جس بات میں رمز یہ کیفیت پیدا ہو جائے وہ بات دوسرے اسلوب کے مقابلے میں زیادہ پسندیدہ ہوتی ہے۔

صاحب نور الانوار فرماتے ہیں کہ حمد کا مطلب ظاہر ہے یعنی عام طور سے سب جانتے ہیں کہ حمد کہتے ہیں تعظیم کے ارادے سے زبان سے تعریف کرنا اس لئے اس کے بیان کی ضرورت نہیں، البتہ لفظ ہدایت کے معنی میں اختلاف ہے اور اس کی توجیہ میں بہت لمبا کلام کیا گیا ہے اس لئے اس کے معنی کو بیان کرنے کی ضرورت ہے۔

شارح کے تبصرہ سے پہلے ہدایت کے وہ معنی بیان کئے جاتے ہیں جو زیادہ تر مستعمل ہیں اور اکثر اہل علم اسی معنی کو اختیار کرتے چلے آئے ہیں، یہ معنی حق اور درست ہیں وہ یہ کہ ہدایت کے معنی لغت میں رہنمائی ہے یا رہنمائی کرنا، یعنی راستہ بتلانا، اور راستہ دو طریقہ سے بتلایا جاتا ہے، ایک یہ کہ کسی جگہ کے راستہ کے متعلق کوئی پوچھے تو اس کو بتلا دیا جائے کہ فلاں فلاں گلی اور فلاں فلاں موڑ سے ہوتے ہوئے آپ اس جگہ پر پہونچ جائیں اس کو اراءۃ الطریق کہتے ہیں، یعنی صرف راستہ دکھلا دینا اور بتلا دینا کہ یہ راستہ فلاں جگہ کا ہے۔ دوسرا یہ کہ پوچھنے

Marfat.com

والے کو اس کی منزل تک پہنچا دیا جائے اس کو ایصال الی المطلوب کہتے ہیں، یعنی منزل مقصود تک پہنچا دینا اور شریعت میں یہ دونوں معنی استعمال کئے گئے ہیں، ارادۃ الطریق یعنی راستہ دکھلا دینا یا راستہ بتلا دینا، شریعت میں نبیوں اور رسولوں کا کام ہے، اور انسان کو مقصود اور منزل تک پہونچا دینا یہ اللہ رب العزت کی شان ہے، اور اللہ رب العزت اس میں بھی مختار ہیں کہ وہ صرف راستہ دکھلا دیں، تو راستہ دکھلا دینا یہ کام انبیاء کا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کا بھی مگر منزل تک پہونچانا صرف اللہ برتر کا کام ہے نبی کا کام نہیں کہ منزل تک پہونچائے، جیسا کہ اس آیت میں ہے اِنَّكَ لَا تَهْدِیْ مَنْ اَحْبَبْتَ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ یَهْدِیْ مَنْ یَّشَآءُ آپ (محمدؐ) جس کو محبوب سمجھیں اس کو ہدایت دیں یعنی منزل مقصود تک پہونچا دیں یہ ناممکن ہے، البتہ اللہ تعالیٰ جس کو چاہے اس کو منزل مقصود تک پہونچا دیتا ہے، اسی طرح اللہ جس کو چاہتا ہے صرف راستہ دکھلا دیتا ہے کیونکہ وہ مختار ہے جو چاہے کرے جیسا کہ اس آیت میں ہے وَاَمَّا ثَمُوْدُ فَهَدَیْنٰهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمٰی عَلَی الْهُدٰی۔ ہم نے قوم ثمود کو ہدایت کا راستہ (ایمان) بتلایا مگر انھوں نے ہدایت کے راستہ (ایمان) کے مقابلے میں اندھے پن (کفر) کو ہی اختیار کیا۔

اب شارح کے تبصرہ کو ملاحظہ فرمائیے، فرماتے ہیں کہ ہدایت کے دو معنی بیان کئے گئے، پہلا معنی ہدایت اس رہنمائی کو کہتے ہیں جو منزل تک پہنچا دے، دوسرا معنی ہدایت وہ رہنمائی ہے جس میں صرف منزل تک جانے والے راستہ کی نشاندہی کر دی جائے، یہ دونوں معنی شارح نے مجملاً بیان کئے ہیں، حالانکہ یہ معنی دو گروہوں کے نزدیک مراد لئے گئے ہیں وہ ہیں اشاعرہ اور معتزلہ۔ علامہ تفتازانی نے عقائد نسفیہ کی شرح میں فرمایا کہ اشاعرہ کے کلام میں ہمیں جو بات ہدایت کے متعلق مل سکی وہ یہ ہے کہ ہدایت ہمارے یعنی اشاعرہ کے نزدیک خلق اہتداء کا نام ہے، خلق اہتداء کہتے ہیں منزل اور مقصود تک پہونچا دینے کو، اور معتزلہ کے نزدیک ہدایت کے بارے میں یہ بات ملی کہ ان کے یہاں ہدایت کا معنی حق اور درست راستہ کو بتلا دینا، یعنی راستہ دکھلا دینا ہے، مدلول جس کو راستہ بتلایا گیا ہے وہ منزل تک پہونچے یا نہ پہونچے لیکن جو بات مشہور ہو چکی ہے وہ یہ ہے کہ معتزلہ کے نزدیک ہدایت اس رہنمائی کا نام ہے جو منزل تک پہنچا دے اور اشاعرہ کے یہاں ہدایت اس راستہ کو بتلا دینا ہے جو منزل تک پہنچا دینے والا ہے خواہ اہتداء یعنی منزل تک پہونچنا متحقق ہو یا نہ ہو، یہ دو جماعتوں کی گروہی مرادیں ہیں، ان میں سے ہر ایک نے اپنے موقف کو راست اور حق بجانب ثابت کرنے کے لئے دلائل پیش کئے ہیں، معتزلہ کی طرف سے ہدایت کے دلالۃ موصلۃ الی المطلوب ہونے کی تین دلیلیں دی گئی ہیں۔ پہلی دلیل، ہدایت کے مقابلے میں ضلالت کا لفظ بولا جاتا ہے قرآن شریف میں ہے اُولٰٓئِكَ الَّذِیْنَ اشْتَرَوُا الضَّلٰلَةَ بِالْهُدٰی۔ یہ وہ لوگ ہیں جنھوں نے ہدایت کے بدلے ضلالت مول لے لی ہے، اور دوسری جگہ قرآن میں ہے لعلٰی ہدی او فی ضلال مبین، یا تو ہدایت پر ہے یا کھلی ہوئی گمراہی [illegible] کے [illegible] متعین ہے، اسلئے کہ اس کا معنی گمراہ

marfat.com

Marfat.com

ہونا اور راہ یعنی منزل سے بھٹک جانا ہے۔ لہذا ہدایت جو ضلالت کے مقابلے میں آیا ہے اگر اس سے منزل تک پہونچنا مراد نہ لیا جائے تو دونوں میں مقابلہ باقی نہ رہے گا اور ہدایت وضلالت دونوں کا ایک مفہوم میں جمع ہو جانا اور متحد ہونا ممکن ہو جائے گا۔ حالانکہ معلوم ہے کہ ضلالت ہدایت کی ضد ہے۔ اور دو ضدوں کا اجتماع محال ہے۔ اجتماع ضدین اس طرح ممکن ہے کہ وصول اور رسائی کا راستہ کسی کو بتلایا جائے مگر وہ اس پر نہ چلے تو یہاں طریق وصول بھی ہے اور چلنے سے عدم وصول بھی لہذا ہدایت اور ضلالت جمع ہو گئیں، حالانکہ یہ غلط ہے تو ثابت ہو گیا کہ ہدایت کے معنی دلالۃ موصولۃ کے ہیں، دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر کسی انسان کو کوئی راستہ بتلایا گیا مگر وہ منزل تک پہونچنے میں ناکام رہا تو اس کی تعریف نہیں کی جاتی حالانکہ وہ مھدی ہے یعنی جس کو راستہ بتلایا گیا تو معلوم ہوا کہ مھدی وہ شخص ہے جس کو رہنمائی کرنے والے نے منزل تک پہونچا دیا ہو اس سے واضح ہو گیا کہ ہدایت کے مفہوم میں منزل تک پہونچنا لازماً معتبر ہے لہذا ہدایت کا معنی دلالۃ موصلۃ ٹھہرا۔ تیسری دلیل۔ افعال کی مختلف خاصیتیں ہیں، جن میں سے ایک خاصیت مطاوعت ہے یعنی کوئی چیز اثر ڈالے تو دوسری اثر کو قبول کرلے جیسے امرتہ اس نے حکم دیا، فائتمر تو وہ حکم بجالایا۔ علمتہ اس نے اس کو سکھلایا فتعلم تو وہ سیکھ گیا، یہاں مطاوعت پائی گئی یعنی حکم دیا گیا تو اس کی تعمیل کی گئی، کچھ کسی کو سکھلایا گیا تو وہ سیکھ گیا، جب معلوم ہو گیا کہ مطاوعت کی خاصیت میں تاثیر کے نتیجہ میں تاثر کا پایا جانا ضروری ہے، تو سنئے۔ یہاں اہتداء یعنی منزل پر پہونچ جانا ہدایت کا مطاوع ہے ہدایت موثر ہے اس کی تاثیر کا منطقی نتیجہ متاثر ہونا یعنی منزل پر پہونچ جانا ہے، چنانچہ اہل عرب بولتے ہیں ھدیتہ فاھتدی میں نے اس کی رہنمائی کی تو وہ منزل تک پہونچ گیا، جیسے بولتے ہیں جمعتہ میں نے فلاں چیز اکٹھا کی، فاجتمع تو وہ میرے پاس جمع ہو گئی، اس سے معلوم ہوا کہ ہدایت کا معنی ہے منزل اور مقصود مقام تک پہنچانا نہ کہ صرف راستہ بتلادینا، معتزلہ کے اس مشہور معنی اور ان کے اس موقف کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ صاحب کشاف جو شدید ترین معتزلی ہیں انھوں نے هُدًى لِلْمُتَّقِيْن کی تفسیر کرتے ہوئے کہا کہ ہدایت کا معنی یقیناً ہمارے یعنی معتزلہ کے یہاں دلالۃ موصولۃ الی المطلوب کے ہیں، ارارۃ الطریق راستہ بتلادینے کے نہیں ہیں جیسا کہ بعض لوگوں نے اس معنی کو ہماری طرف منسوب کر دیا ہے، انھوں نے کہا آیت کریمہ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ اللہ جسے چاہتا ہے سیدھے راستے کی رہنمائی کرتا ہے یہ آیت عام ہے، اس میں مسلمان کافر، نیکوکار گنہ گار سب داخل ہیں، لیکن اللہ فرماتا ہے خدا کی مشیت اگر ہو یعنی خدا جس کو چاہے اسے ہدایت کر سکتا ہے، کیا مطلب ہوا اس کا؟ اس کا مطلب یہی ہوا کہ خدا جس کو چاہے منزل تک پہنچا دے، اگر اس کے معنی صرف راستہ بتانا اور محض رہنمائی کرنا ہوتا تو آیت کے مفہوم کو عام رکھ کر مشیت کے ساتھ مقید کرنے کا کوئی فائدہ نہیں تھا۔

یہ معتزلہ کے دلائل تھے، گرد ہی معنی کی راستی پر بے تحاشا طاقت صرف کی گئی ہے، اس کا ایک ثبوت تو اپنے

Marfat.com

مخترع معنی کی پوری شدت کے ساتھ حمایت ہے، اور اپنے مقابل فریق کی تردید ہے، صاحب کشاف کے کلام سے مفہوم ہوتا ہے، فرماتے ہیں کہ اشاعرہ نے کہا کہ ہدایت کا معنی ان کے یہاں خلق اہتداء یعنی منزل تک واصل ہو جانا ہے لیکن یہ معنی درست نہیں اس لئے کہ اشاعرہ کے یہاں ایک فاسد اصل یعنی لغو قانون موجود ہے وہ یہ کہ بندہ جس کام میں مستقل نہ ہو اس میں وہ مدح و ثواب اور ذم و عقاب کا مستحق نہیں ہوتا اور یہ معلوم ہے کہ مہتدی ہونے اور بندے کے راہ یاب اور منزل تک واصل ہونے میں ذات باری تعالیٰ کی مشیت کو دخل ہے اس کے ارادے کی کارفرمائی ہے تو اس اصل کے ہوتے ہوئے تو بندہ مدح و ثواب اور ذم و عقاب کا اس صورت میں مستحق ہو ہی نہیں سکتا جبکہ اشاعرہ ہدایت کے معنی دلالت موصلہ کے لیں کیونکہ ہدایت یابی میں بندہ مستقل نہیں، بہرحال اہل اعتزال نے پوری شدت کے ساتھ ثابت کر دیا کہ ان کے یہاں ہدایت کا معنی دلالت موصلہ ہے وہ اس کو ماننے کے لئے آمادہ نہیں کہ ہدایت بمعنی ارادۃ الطریق کو ان کی جانب منسوب کیا جائے، حتی کہ صاحب کشاف تک اس بات پر شدید احتجاج کر بیٹھے کہ ہماری طرف ارادۃ الطریق کو منسوب کرنا ایک غلط بات تو ہے ہی ساتھ ہی یَہْدِیْ مَنْ یَّشَاءُ آیت کے مفہوم کا ابطال بھی ہے، بس معلوم ہوا کہ مشہور معنی جو مصنف نے شروع میں نقل کیا ہے وہی درست ہے، اس معنی کی رو سے اشاعرہ کے نزدیک ہدایت کا معنی فقط راستہ بتلا دینا ہے، مدلول جس کو راستہ تبلایا گیا ہے وہ اپنی منزل تک پہونچے یا نہ پہونچے، اشاعرہ کہتے ہیں کہ ہمارا کام طریق حسن وصواب کو بیان کر دینا ہے، اس پر چلانا اور کامیاب کرنا یہ ہمارا فریضہ نہیں اور آئے دن ہم مشاہدہ کرتے ہیں کہ انسان کا فریضہ تعلیم اور بیان ہے ارادت اور ارشاد ہے نہ کہ ایصال، چنانچہ علامہؒ نے شرح مقاصد میں صراحت کر دی ہے کہ ہدایت کو دلالۃ موصلۃ الی المطلوب کے معنی میں لینا معتزلہ کا اختراعی قول ہے اور قرآن میں مذکور نصوص باہم متعارض ہیں، بعض آیات سے دلالۃ موصلۃ الی المطلوب مفہوم ہوتا ہے اور بعض سے ارادۃ الطریق، آیت کریمہ اِنَّکَ لَا تَھْدِیْ مَنْ اَحْبَبْتَ وَلٰکِنَّ اللّٰہَ یَھْدِیْ مَنْ یَّشَآءُ سے پہلا معنی اور وَاَمَّا ثَمُوْدُ فَھَدَیْنٰھُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمٰی عَلَی الْھُدٰی سے دوسرا مفہوم ظاہر ہوتا ہے، پھر اشاعرہ نے معتزلہ کے استدلالات کو رد فرمایا ہے اور ان کے بیان کردہ تینوں دلیلوں کا جواب دیا ہے۔

لے اس کی وجہ یہ ہے کہ معتزلیوں کے یہاں ایک باطل قانون یہ ہے کہ بندہ خالق افعال ہے اور اشعریوں کے نزدیک بندہ کسب کرتا ہے خالق نہیں ہے یعنی بندہ کاسب افعال ہے خالق افعال نہیں، ہکذا افادنی استاذی شیخ الاسلام العلامۃ المفتی محمد یاسست علی فتحپوری ؒ

سے مقاصد متن اور اس کی شرح شرح مقاصد دونوں علامہ سعد الدین تفتازانی کی ہیں، مواقف متن علامہ کے استاذ عضد الدین ریجی کی ہے مواقف کی شرح سید شریف جرجانی نے بسط سے لکھی ہے جو شرح مواقف کے نام سے مشہور ہے علامہ تفتازانی اور سید شریف جرجانی دونوں ایک دوسرے کے مقابل ہیں اور دونوں حنفی ہیں تاریخ نویسوں نے لکھا ہے کہ ایک ہی زمانہ میں (اتنے بڑے دو عالم) کم پائے گئے ہیں دونوں میں باہم مناظرے ہوئے علامہ کو آخر میں شکست ہوئی ہے۔ ہکذا افادنی استاذی شیخ الاسلام الفتحپوری۔

marfat.com

Marfat.com

ہے، یہ حضرات فرماتے ہیں کہ لفظ ہدایت جو ضلالت کے بالمقابل آیت میں آیا ہے اس سے دلالۃ موصلۃ الی المطلوب مراد لینا درست نہیں ہے، اسلئے کہ ضلالت لازم ہے لہذا جو اس کا مقابل یعنی ہدایت ہے وہ بھی لازم ہے ورنہ مقابلہ اور تضاد مساوی طور سے ثابت نہ ہو سکے گا، آیت میں ہدایت سے مراد مجاز مرسل یا اشتراک کے طور پر ہدایت لازمہ ہے جس کا معنی اہتداء یعنی منزل تک واصل ہو جانا ہے، تاج العروس میں ہے الهداية راه نمودن و راه یافتن راستہ دکھلانا اور راہ یاب ہو جانا، اور ہم جو ہدایت میں کلام کر رہے ہیں وہ عام ہے اور خاص سے عام پر معارضہ نہیں کیا جاسکتا، لازم اور متعدی میں کیا ربط، لازم کو متعدی کے لئے وجہ استدلال نہیں قرار دیا جاسکتا، اور متعدی عام معنی ہے، دوسری بات یہ کہ ہم آپ کی اس توجیہ کو نہیں مانتے کہ ضلالت سے مراد عدم وصول، بھٹک جانا اور منزل پر نہ پہونچ پانا ہے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ ضلالت کا معنی منزل تک پہنچا دینے والے راستہ سے اعراض کرنا ہے، جب ضلالت کا معنی طریق موصل الی المطلوب سے اعراض ٹھہرا تو ہدایت کا معنی اس کے بالمقابل طریق موصل الی المطلوب کی رہنمائی کرنا ہوا، یہی معنی ارادۃ الطریق یعنی راستہ دکھلانے کے ہیں اور یہی ہمارا مقصود ہے، البتہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ ضلالت کے معنی میں منزل تک نہ پہنچنا لازم ہے مگر ہم اس کا جواب دیں گے کہ لازم کے لئے عام ہونا جائز ہے لہذا ضلالت کی طرح وہ ہدایت میں بھی پایا جائیگا اگر وہاں عدم وصول ممکن ہے تو ہدایت میں بھی ممکن ہے اور عدم وصول ارادۃ الطریق ہی میں متصور ہے نہ کہ دلالۃ موصلۃ الی المطلوب میں اور یہی ہمارا مقصود ہے۔ اور ہدایت یافتہ کسی کو اس وقت کہا جاتا ہے جب اس کی مدح کرنی ہوتی ہے اور مدح اسی وقت ممکن ہے جب کہ آدمی منزل یاب ہو تو ہدایت کا معنی دلالت موصلۃ الی المطلوب ہوا اور مُہدیٰ وہ شخص ہوا جو مقصود تک پہنچ گیا، معتزلہ کی یہ دوسری دلیل ہے، اشاعرہ نے اس کو رد کرتے ہوئے جواب دیا کہ مدح کے موقع پر جو مُہدی یعنی ہدایت یافتہ بولتے ہیں اس کا مطلب ہے ہدایت یا ارادۃ سے فائدہ اٹھانے والا، مجاز مشہور کے طور پر یہ مطلب مراد لیا جاتا ہے، یہی وجہ ہے کہ جو شخص ارشاد و رہنمائی اور ارادۃ طریق سے فائدہ نہ اٹھائے اور ہدایت یاب نہ ہو سکے تو کہتے ہیں کہ اس کو ہدایت حاصل نہیں، اس کا مطلب ہوتا ہے کہ وہ ہدایت سے بہرہ ور اور نفع اندوز نہیں ہو سکا، لہذا اس دلیل سے ہدایت کا معنی ایصال مراد لینا صحیح نہیں ہے، اور تیسری دلیل کو اشاعرہ نے یوں رد کیا ہے یعنی منزل پر پہونچ جانے کو ھدی یعنی ہدایت کرنے کا مطاوع کہنا اور یہ مراد لینا کہ جب رہنمائی ہوئی تو وہ منزل پر پہنچ گیا اور یہ کہنا بالکل ایسا ہی ہے جیسے جمعته فاجتمع میں نے اکٹھا کیا تو چیز اکٹھا ہو گئی بالکل غلط ہے یعنی لازماً ایسا ہونا کہاں ضروری ہے چنانچہ دیکھتے نہیں کہ بولا جاتا ہے میں نے اس کو راستہ تبلایا وہ اس پر چلا بھی مراد لیا جاتا ہے کہ میں نے اس کی ہدایت اور رہنمائی کی مگر بایں ہمہ وہ منزل پر نہیں پہنچ پاتا، لہذا ہدی اہتدی کا مطاوع نہیں ہے بلکہ ایک فعل کا دوسرے پر مرتب ہونا ہے اور وہاں تاثیر نہیں ہے، کیونکہ بسا اوقات آدمی کسی کو کچھ سکھاتا ہے مگر وہ نہیں سیکھ پاتا تو یہ کہنا کہ عَلَّمْ مُؤثر ہے، اس کے اثر سے تعلّم کا ظاہر ہونا ضروری ہے غلط ہے، یعنی یہ دلیل ایسی نہیں ہے جیسا

marfat.com
Marfat.com

آپ کہنا چاہ رہے ہیں، کبھی سکھانے کے نتیجے میں سیکھنا مرتب ہو جاتا ہے مگر بغیر کسی تاثیر کے اسلئے کہ کبھی سکھانے کے باوجود سیکھنا مرتب نہیں ہوتا تو تاثیر کا نہ ہونا ظاہر ہے اور جب آپ کے مستدل میں احتمال آگیا پھر اس سے دلیل پکڑنا لغو ہے۔

آپ نے دیکھا کہ دونوں گروہوں کے دلائل میں جو لوچ ہے وہ چھپا ہوا نہیں ہے، شارح نے اسی کمزوری کے تحت ان دونوں معنوں کو قیل کہہ کر ذکر کیا ہے، مذکورہ بالا وضاحت سے بات کھل گئی کہ ہدایت کے معنی میں شدید پیچیدہ کلام کسی قابل قدر اہمیت کا حامل نہیں ہے، تاہم اہل علم نے بطور تجربہ اس پر مزید روشنی ڈالی ہے، حتی کہ بعضوں نے ہدایت کے دونوں معنوں کو مراد لینے کے لئے اصول متعین کر دیا ہے، شارح نے اس کو اجمعوا کہہ کر ذکر کیا ہے، جس کی تفصیل یہ ہے کہ ہدایت کے لفظ کو تین طرفوں سے منسوب کیا جاتا ہے، اول باری عز اسمہ کی طرف، دوم نبیوں، سوم کتاب اللہ کی طرف، اگر اول یعنی باری تعالیٰ کی طرف ہدایت کی نسبت کی جائے تو اس سے پہلے معنی یعنی منزل تک پہنچانا مراد ہوتا ہے، اور اگر دوسرے یعنی نبیوں اور تیسرے یعنی اللہ کی کتاب کی طرف ہدایت کی نسبت کی جائے تو اس کا دوسرا معنی راستہ دکھلا دینا مراد ہوتا ہے، مگر یہ دونوں معنی ٹوٹ جاتے ہیں، پہلا معنی اس طور پر ٹوٹتا ہے کہ آیت کریمہ أَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمٰى عَلَى الْهُدٰى میں ہدایت کا لفظ آیا ہے اور اس کی نسبت اللہ رب العزت کی طرف ہے، ترجمہ ہے ہم نے ثمود یعنی صالح علیہ السلام کی قوم کو ہدایت دی یعنی اعلیٰ منزل ایمان تک پہنچایا مگر انھوں نے ہدایت یعنی ایمان کے مقابلے میں عمی یعنی کفر کو ترجیح دی اور کفر کو اپنایا اور یہ مطلب غلط ہے کیونکہ یہاں ہدایت کی نسبت اللہ کی جانب کی گئی ہے حالانکہ قوم صالح نے ہدایت کو چھوڑ کر کفر و ضلالت کو اپنایا اور حق تک پہنچ جانے کے بعد ضلال اور کفر کا تصور نہ ہونا چاہیے جب کہ اللہ تعالیٰ حق تک پہنچا رہے ہیں، لہذا ہدایت کا معنی اللہ کی طرف منسوب کر کے دلالۃ موصلہ الی المطلوب لینا آیت کے برخلاف ہے اور دوسرا معنی آیت کریمہ إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ سے ٹوٹ رہا ہے، یہاں ہدایت کی نسبت نبی آخر الزماں صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب کی گئی ہے ترجمہ ہے بے شک اے محمدؐ آپ جس کو چاہیں ہدایت نہیں دے سکتے، لیکن اللہ جس کو چاہے ہدایت دے سکتا ہے، اس مقام پر ہدایت کی نسبت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کی گئی ہے اور جب رسول کی طرف ہدایت کی نسبت کی جائے تو ارارۃ الطریق راستہ بتلا دینا مراد ہوتا ہے، حالانکہ یہاں اس کی نفی کر دی گئی ہے تو معلوم ہوا کہ رسول کی طرف نسبت کر کے لازماً ارارۃ الطریق کا معنی مراد لینا صحیح نہیں ہے، بلکہ آیت کریمہ کے برخلاف ہے، چونکہ ہدایت کے لئے مذکورا اصول ٹوٹ جاتا ہے اس لئے علماء کے دوسرے گروہ نے اس کی تطبیق کی کوشش کی ہے اور انھوں نے اس کے لئے ایک الگ قاعدہ بیان کیا ہے، وہ یہ کہ ہدایت مصدر متعدی ہے اور یہ دو مفعولوں کی جانب متعدی ہوتا ہے یعنی یہ دو مفعول چاہتا ہے، ان دونوں میں سے دوسرے مفعول کی جانب کبھی تو بغیر صلہ یعنی حرف جار کے متعدی ہوتا ہے اور کبھی صلہ یعنی حرف جار الی یا لام کے توسط سے

marfat.com

Marfat.com

متعدی ہوتا ہے۔ اگر ہدایۃ دوسرے مفعول کی جانب بغیر کسی واسطہ اور حرف جر کے صلہ کے متعدی ہے تو اس کا معنی دلالۃ موصلہ الی المطلوب ہے یعنی منزل تک پہنچا دینا جیسے آیت کریمہ اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ اے اللہ ہمیں سیدھے راستہ کی ہدایت کیجئے، یہاں پہلا مفعول نا ضمیر جمع متکلم ہے جو ضمیر منصوب متصل ہے اور دوسرا مفعول الصراط المستقیم ہے اور اهد بغیر صلہ اور حرف جار کے واسطہ کے ان کی جانب متعدی ہے اور اپنے معنی کو کھینچ کر وہاں تک پہنچا رہا ہے۔ لہٰذا اس سے اتصال مراد ہے اور اگر ہدایت الیٰ یا لام کے ذریعہ دوسرے مفعول تک متعدی ہے یعنی اس کے دوسرے مفعول پر ان دونوں حرفوں میں سے کوئی آرہا ہے تو اس کے معنی ارارۃ الطریق ہیں یعنی محض راستہ دکھا دینا، الیٰ کی مثال آیت کریمہ ہے جو اوپر گذری ہے۔ یعنی وَلٰكِنَّ اللّٰهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ اللہ جس کو چاہتا ہے ہدایت سے نوازتا ہے مَنْ يَشَاءُ اپنی ترکیب کے بعد یہدی کا پہلا مفعول واقع ہے اور الصراط المستقیم دوسرا مفعول ہے جس پر الیٰ داخل ہے لہٰذا یہاں ارارۃ الطریق مراد ہوگا۔ یعنی محض راستہ دکھا دینا نہ کہ مطلوب و منزل تک پہنچا دینا۔ اور لام کی مثال إِنَّ هٰذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ (بے شک قرآن لوگوں کو اس راستہ کی ہدایت کرتا ہے جو سیدھا ہے یہاں یہدی کے بعد الناس محذوف ہے جو اس کا پہلا مفعول ہے مگر فی الحال اس پر لام جارہ داخل ہے جس کی وجہ سے یہ ظاہراً ظرف لغو واقع ہو رہا ہے، چونکہ یہاں دوسرے مفعول پر لام جارہ داخل ہے اس لئے اس کا معنی ارارۃ الطریق ہے، ایصال نہیں ہے اصل عبارت ہے إِنَّ هٰذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي النَّاسَ لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ، اس قاعدہ کے اعتبار سے أَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَىٰ عَلَى الْهُدَىٰ کا جواب یہ ہے کہ فہدیناہم صیغہ میں ہدینا فعل ماضی معروف صیغہ جمع متکلم ہے اور ہم ضمیر منصوب متصل اس کا پہلا مفعول ہے اور دوسرا مفعول مقدر ہے وہ ہے الی الاسلام، ترجمہ ہوگا ہم نے ثمود کو اسلام کی جانب ہدایت کی تھی یعنی راستہ دکھلایا تھا مگر انھوں نے ہدایت الی الاسلام کے مقابلے میں عمی اور ضلالت کو ترجیح دی ہدایت یہاں الیٰ کے ذریعہ دوسرے مفعول تک متعدی ہے تو اس کا معنی ارارۃ الطریق ہوگا یعنی راستہ بتلا دینا اصل عبارت ہے وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ إِلَى الْإِسْلَامِ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَىٰ عَلَى الْهُدَىٰ، راستہ دکھلانے کے بعد اس سے بھٹک جانا ممکن ہے اس لئے قوم صالح کی ضلالت سے ہدایت کے معنی پر کوئی اشکال باقی نہیں رہا۔

بعض لوگوں نے یہ جواب نقل کیا ہے کہ آیت میں سرے سے کوئی ٹکراؤ نہیں ہے کیونکہ ہدایت یہاں اپنے حقیقی معنی میں نہیں ہے قرینہ اس کا فاستحبوا ہے بلکہ یہاں ہدایت سے مجاز مرسل کے طور پر وہ ایصال مراد لیا گیا ہے جو ارشاد کے معنی میں ہے مسبب کے لفظ کو سبب میں استعمال کر کے اس حیثیت سے کہ راستے کی رہنمائی ہی ایصال یعنی منزل تک پہنچانا ہے، اب آیت کا مطلب ہوا ہم نے صالح علیہ السلام کی قوم ثمود کو حق تک پہنچنے کے اسباب سے نوازا اس طور پر کہ ہم نے ان پر اپنے صحیفے اتارے اور ان کے پاس اپنے رسول بھیجے مگر انھوں نے حق کا اتباع نہیں کیا، صحیفوں کا یقین نہ کیا اور رسولوں کو جھٹلایا اور اس طرح

Marfat.com

گمراہی عمی اور کفر کو ہدایت اور ایمان کے مقابلے میں پسند کرلیا، بعض نے کہا کہ اس جواب میں مجاز کا ارتکاب کرنا پڑتا ہے اور حقیقت مراد لینے سے معنی درست رہتا ہے وہ یہ کہ ثمود کو ہم نے ہدایت کی پھر وہ مرتد ہوگئے اور انھوں نے ایمان کے مقابلے میں کفر کو پسند کرلیا، بعض نے کہا کہ ہدایت خداوندی کے بعد ارتداد کا کیا مفہوم، لیکن مولانا عبدالحیٔ فرنگی محلیؒ نے اپنے بعض حواشی میں لکھا ہے کہ ارتداد کا تحقق ہدایت کے بعد ہی ممکن ہے خود لفظ ارتداد اس بات کی سند کیلئے کافی ہے اور جو شخص مزید تفصیل کو پسند کرتا ہو وہ لمبی کتابوں کی طرف رجوع کرے۔ اور دوسری آیت لاتہدی سے مراد دلالۃ موصلۃ الی المطلوب ہے یعنی مراد اور منزل تک پہنچا دینا اللہ نے حضورؐ سے اسی ہدایت بمعنی ایصال کی نفی کی ہے اور یہ واقعہ ہے نبی کا کام منزل تک پہنچانا نہیں ہے بلکہ اس کا فریضہ راستہ بتلا دینا ہے، منزل تک پہنچانا اللہ رب العزت کی شان ہے، لہذا اب آیت پر اعتراض باقی نہ رہا

وَهٰهُنَا اِنْ نُظِرَ اِلٰى اَنَّهٗ مَنْسُوْبٌ اِلَى اللّٰهِ تَعَالٰى يَنْبَغِيْ اَنْ يُّرَادَ بِهِ الْاَوَّلُ وَاِنْ نُظِرَ اِلٰى اَنَّهٗ عُدِّيَ بِوَاسِطَةِ اِلٰى يَنْبَغِيْ اَنْ يُّرَادَ بِهِ الثَّانِيْ فَاَمَّا اَنْ يُقَدَّرَ هَدَانَا رُسُلَهٗ اَوْ يُقَالُ كَلِمَةُ اِلٰى مَزِيْدَةٌ لِلتَّاكِيْدِ وَالتَّقْوِيَةِ وَبِالْجُمْلَةِ لَا يَخْلُوْا هٰذَا عَنْ تَمَحُّلٍ۔

ترجمہ وان نظر الی انہ منسوب الخ اور اس جگہ دوسرے معنی کے اعتبار سے کہا جائیگا یہاں ھدانا کے بعد رُسُلَہٗ مقدر ہے، اور اصل عبارت یہ ہے ھدانا رسلہ " یا پھر اول معنی کے اعتبار سے یہ کہا جائیگا کہ الیٰ زائد ہے، تاکید اور تقویت کے لئے زائد لایا گیا ہے، حاصل یہ ہے کہ یہ تاویل تکلف سے خالی نہیں ہے

بیان لغات نظر (ن) سے نظراً، الیٰ کے صلہ سے دیکھنا، یا غور سے دیکھنا، عُدِّیَ بواسطۃ الیٰ میں بواسطۃ کا با حرف صلہ نہیں ہے بلکہ بائے استعانت ہے جیسے کتبت بالقلم میں بالقلم کا بآ، بائے استعانت ہے، تقدیراً کا لغوی معنی اندازہ کرنا، ہانڈی میں پکا ہوا گوشت، اصطلاح میں نحویوں کے نزدیک کسی کلمہ کو لفظ میں حذف کردینا اور نیت میں مراد رکھنا، ینبغی انبغاء باب انفعال سے کسی چیز کا آسان ہونا، مرادی معنی مناسب اور لائق ہونا، تمحّل کسی چیز کے حاصل کرنے میں حیلہ سے کام لینا۔

تشریح عبارت ملا جیون علیہ الرحمہ فرمارہے ہیں کہ ہدایت کے دونوں معنی دلالۃ موصلۃ الی الطریق اور ارائۃ الطریق صاحب منار کے قول الحمد للہ الذی ھدانا الی الصراط المستقیم میں مراد لئے جاسکتے ہیں، مگر علی سبیل البدل وہ اسی طرح کہ پہلے بتلایا جاچکا ہے کہ ہدایت جب

marfat.com

Marfat.com

دوسرے مفعول کی جانب بغیر واسطہ یعنی حرف جر کے متعدی ہو تو اس کا معنی دلالۃ موصلۃ الی المطلوب ہے لہذا هدا میں ضمیر کو فاعل قرار دیں گے، یہ ضمیر اللہ کی جانب لوٹ رہی ہے اور کہیں گے کہ الیٰ زائد ہے تو اس صورت میں هدا اللہ کی جانب منسوب ہے اور اصل عبارت ہے اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ الَّذِیْ ھَدٰنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْم پہلا مفعول نا ضمیر منصوب ہے اور دوسرا مفعول الصراط المستقیم ہے اور هدا دوسرے مفعول کی جانب براہ راست متعدی ہے اور فاعل اللہ ہے، ہدایت اسی کی جانب منسوب ہے تو اس سے پہلا معنی مراد لیا جائیگا اور الیٰ زائد ہے اس کو اس لئے لایا گیا ہے تاکہ اپنی زیادتی کو تاکید اور زور دار انداز میں ثابت کردے اور مراد لئے گئے معنی کو خوب قوت اور مضبوطی سے ظاہر کرے، نیز یہ بھی بتلایا جا چکا ہے کہ ہدایت جب دوسرے مفعول کی جانب حرف جر کے واسطہ سے متعدی ہو یعنی دوسرے مفعول پر حرف جر الیٰ یا لام آرہا ہو تو وہاں پر اس کا معنی ارارۃ الطریق ہے، اور یہاں دوسرے مفعول الصراط المستقیم پر الیٰ حرف جر داخل ہے یہاں پر فاعل رسلہ کو مقدر مانا جائے گا، اس صورت میں هدا رسول کی جانب منسوب ہوگا، اصل عبارت ہوگی اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ الَّذِیْ ھَدٰنَا رُسُلُہٗ اِلَی الطَّرِیْقِ الْمُسْتَقِیْم یہاں هدا کا فاعل رسلہ ہے ہدایت رسول کی جانب منسوب ہے اور دوسرا مفعول الصراط المستقیم ہے هدا دوسرے مفعول کی جانب الیٰ حرف جار کے واسطہ سے متعدی ہے، تو اس سے دوسرا معنی ارارۃ الطریق مراد لیا جائے گا، مگر یہ دونوں جواب بارد تکلف کی مثال ہیں۔

شارح کی تقریر ھٰھنا پر دو طرح کے اعتراض واقع ہوتے ہیں، پہلا اعتراض یہ کہ ہدایت جب دوسرے مفعول کی جانب الیٰ یا لام کے واسطہ کے بغیر متعدی ہو تو اس کا معنی الدلالۃ الموصلۃ الی المطلوب لینا صحیح نہیں اس لئے کہ اللہ نے قرآن میں فرمایا ہے وَھَدَیْنٰہُ النَّجْدَیْنِ ہم نے انسان کو بھلائی اور برائی دونوں راستوں کو بتلایا، یہاں پہلا مفعول ہ ضمیر منصوب ہے، اور دوسرا النجدین ہے اور ہدایت دوسرے مفعول کی جانب بلا واسطہ متعدی ہے تو اس کا معنی دلالۃ موصلۃ الی المطلوب ہونا چاہئے، حالانکہ یہ معنی صادق نہیں آتا اس لئے کہ آگے آیت کے اگلے جملہ فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَۃَ نے اس کی نفی کردی ہے، ترجمہ ہے ہدایت ملنے کے بعد بھی انسان خیر کی گھاٹی میں داخل نہیں ہوا، یہاں ہدایت دینے کے بعد خیر اور بھلائی کے قبول نہ کرنے کی بات کہی گئی ہے حالانکہ ہدایت کے بعد ایصال یعنی منزل تک پہنچ جانا چاہئے تھا اور بھلائی یعنی اسلام قبول کرلینا چاہئے تھا، لیکن ایسا نہیں ہوا تو مذکور ضابطہ بھی درست نہ ہوا، نیز ہدایت جب دوسرے مفعول کی جانب الیٰ کے واسطہ سے متعدی ہو تو ارارۃ الطریق معنی لینا صحیح نہیں کیونکہ آیت کریمہ اِنَّکَ لَا تَھْدِیْ مَنْ اَحْبَبْتَ وَلٰکِنَّ اللّٰہَ یَھْدِیْ مَنْ یَّشَآءُ اِلٰی صِرَاطٍ مُّسْتَقِیْمٍ میں دوسرا مفعول جو صراط مستقیم ہے اس پر الیٰ داخل ہے اور یہدی اس کی جانب بواسطہ الیٰ متعدی ہے تو اس کا معنی ارارۃ الطریق ہونا چاہئے تھا۔ اور ترجمہ یہ ہوتا کہ اللہ جس کو چاہتا ہے راستہ دکھلاتا ہے حالانکہ یہ معنی درست صادق نہیں آتا، کیونکہ حضور سے پہلے جملے میں ہدایت بمعنی دلالۃ موصلہ

Marfat.com

کی نفی کی گئی ہے اور لکن کہہ کر اسی کا استدراک کیا گیا ہے یعنی دوسرے جملہ میں وہی ہدایت بمعنی دلالۃ موصلہ اللہ کے لئے ثابت کی گئی ہے، حالانکہ راستہ دکھلانا دلالۃ موصلہ کے خلاف ہے، تو معلوم ہوا کہ متعدی بالی کا قاعدہ بھی نہ چل سکا۔

دوسرا اعتراض یہ کہ ہدانا الی الصراط المستقیم میں ھدا کا فاعل رسلہ مقدمانا ہے، جبکہ قاعدہ ہے کہ جملہ میں صرف فاعل کو حذف نہیں کیا جاسکتا فعل فاعل دونوں کا حذف کرنا جائز ہے اور یہاں صرف فاعل رسلہ مقدر ہے تو فقط وہی محذوف ہوا اور یہ درست نہیں ہے، کیونکہ اصل تو فاعل کا ذکر کرنا ہے بغیر کسی قابل اعتبار ضرورت کے تقاضا کئے ہوئے اصل کے خلاف کرنا خلاف اصل ہے، اسی طرح الی کو زائد کہہ کر مذکور معنی کو صحیح قرار دینا محل نظر ہے کیونکہ مطلق زیادتی اصول کے خلاف ہے۔

ان دونوں اعتراضوں پر بھی اعتراضات کئے گئے ہیں جن کو ذکر کرنا باعث طولِ طوالت ہے پھر ان اعتراضات سے کوئی حل بھی نہیں نکلتا ہے، اسی وجہ سے شارح کو ہدایت کے متعلق اپنے اجمالی تبصرہ کے بعد آخرکار یہ کہنا ہی پڑا کہ ہدایت کے معنی کی توجیہ میں کسی بھی انداز پر کامیاب ہوجانا ناممکن ہے، جتنا ہی طویل کلام کیا جائے گا اتنا ہی تکلف اور سعی کوشش سے کام لینا پڑے گا۔

وَالصِّرَاطُ الْمُسْتَقِيْمُ هُوَ الصِّرَاطُ الَّذِىْ يَكُوْنُ عَلَى الشَّارِعِ الْعَامِّ وَيَسْلُكُهُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْ غَيْرِ اَنْ يَكُوْنَ فِيْهِ التَّفَاوُتُ اِلٰى شُعَبِ الْيَمِيْنِ وَالشِّمَالِ، وَهُوَ الَّذِىْ يَكُوْنُ مُعْتَدِلًا بَيْنَ الْاِفْرَاطِ وَالتَّفْرِيْطِ وَهٰذَا صَادِقٌ عَلٰى شَرِيْعَةِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِاَنَّهَا مُتَوَسِّطَةٌ بَيْنَ الْاِفْرَاطِ الَّذِىْ فِىْ دِيْنِ مُوْسٰى عَلَيْهِ السَّلَامُ وَالتَّفْرِيْطِ الَّذِىْ فِىْ دِيْنِ عِيْسٰى عَلَيْهِ السَّلَامُ وَعَلٰى عَقَائِدِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ فَاِنَّهَا مُتَوَسِّطَةٌ بَيْنَ الْجَبْرِ وَالْقَدْرِ وَبَيْنَ الرَّفْضِ وَالْخُرُوْجِ وَبَيْنَ التَّشْبِيْهِ وَالتَّعْطِيْلِ الَّذِىْ فِىْ غَيْرِهَا وَعَلٰى طَرِيْقِ سُلُوْكٍ جَامِعٍ بَيْنَ الْمَحَبَّةِ وَالْعَقْلِ فَلَا يَكُوْنُ عِشْقًا مَحْضًا مُفْضِيًا اِلَى الْجَذْبِ وَلَا عَقْلًا صِرْفًا مُوْصِلًا اِلَى الْاِلْحَادِ وَالْفَلْسَفَةِ نَعُوْذُ بِاللّٰهِ مِنْهُ وَفِيْهِ تَلْمِيْحٌ اِلٰى قَوْلِهٖ تَعَالٰى اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ۔

ترجمہ والصراط المستقیم الخ سیدھا راستہ، اس سے مراد وہ راستہ ہے جو شارع عام پر ہو یعنی عام راستہ (روڈ) جس پر سے ہر چھوٹا بڑا گذرتا ہو، بغیر اس کے کہ دائیں بائیں کی طرف اس میں کوئی التفات [illegible] ہی [illegible] کے درمیان معتدل راستہ ہو افراط

marfat.com

Marfat.com

حد سے زیادہ اور تفریط حد سے کمی کرنے کو کہتے ہیں

وھذا صادق الخ اور یہ صراط مستقیم ہمارے پیغمبر حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت پر صادق آتی ہے، اس لئے کہ وہ اس افراط کے جو کہ موسیٰ علیہ السلام کے دین میں تھی اور وہ تفریط جو عیسیٰ ؑ کے دین میں تھی بالکل درمیان میں واقع ہے۔

وعلی عقائد اھل السنۃ والجماعۃ الخ اور خود دین اسلام میں یہ اہل سنت والجماعت کے عقائد پر بھی صادق آتی ہے کیونکہ ان کے عقائد جبریہ و قدریہ کے بین بین ہیں۔

وبین الرفض والخروج الخ اسی طرح یہ عقائد رفض اور خوارج کے عقائد کے درمیان ہیں (حضرت موسیٰ علیہ السلام کی شریعت میں محل نجاست کو کاٹ دینے کا حکم تھا، ایسے ہی چوتھائی مال زکوۃ میں دینا پڑتا تھا، اور توبہ کی قبولیت کے لئے قربانی کرنی پڑتی تھی، اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی شریعت میں شراب حلال تھی وغیرہ وغیرہ

اور اصحاب تشبیہ و تعطیل کے درمیان ہے (اصحاب تشبیہ وہ فرقہ ہے جس نے اللہ تعالیٰ کو مخلوق کے ساتھ مشابہ مانا ہے، ان کے دو گروہ ہیں ۱۔ غالی فرقہ جس نے تشبیہ میں غلو کیا اور کہا کہ اللہ تعالیٰ نعوذ باللہ جسم محض ہے ۲۔ دوسرا فرقہ نے کہا کہ اللہ تعالیٰ کے لئے جسم ہے مگر گوشت اور خون کا مجموعہ نہیں ہے اصحاب تعطیل، یہ وہ فرقہ ہے جو معطلہ کہلاتا ہے۔ یہ فرقہ خدائے تعالیٰ کو معطل مانتا ہے، جس طرح حکماء نے کہا کہ واجب تعالیٰ سے عقل اول کا صدور ہوا اور عقلِ اول سے عقل ثانی الخ اور عقل عاشر کو عالم میں متصرف مانتے ہیں۔

الذی فی غیرھا۔ یعنی ان تمام فرق باطلہ جبر و قدر تشبیہ و تعطیل وغیرہ میں حدودِ شرعیہ سے جو افراط و تفریط پائی جاتی ہے، عقائد اہل سنۃ والجماعت ان سب میں متوسط اور بین بین ہے۔

وعلی طریق سلوک جامع الخ صراط مستقیم سلوک و تصوف میں اس طریق پر صادق آتا ہے جو محبت اور عقل دونوں کو جامع ہے، سلوک میں سیدھا راستہ عشق محض نہیں جو جذب و بے خودی تک پہونچا دے اور نہ عقل محض ہے جو الحاد و فلسفہ تک پہونچانے والا ہے ہم اللہ تعالیٰ کی اس سے پناہ مانگتے ہیں۔

وفیہ تلمیح الخ اور مصنف کی اس عبارت ہدانا الی الصراط المستقیم میں اشارہ ہے حق تعالیٰ کے فرمان اھدنا الصراط المستقیم کی طرف۔

بیان لغات صِرَاطٌ راستہ۔ ج صُرُطٌ۔ المستقیم۔ سیدھا، استقامت سے یہ فعل معتل ہے معنی سیدھا ہونا، موزوں اور ایک راست و معین شکل میں ہونا سلکہ (ن) سے مصدر سَلْکًا وسُلُوکًا راستہ پر چلتے جانا۔ اسی سے ہے مسلک بمعنی راستہ۔ شِعْبٌ۔ کنارہ، کونہ، جانب ج شِعَابٌ۔ معتدل افتعال سے، سیدھا ہونا۔ دو حالتوں میں سے درمیانی حالت والا ہونا۔ افراط۔ حد

Marfat.com

سے بڑھ جانا زیادتی یا کمال میں حد سے بیحد ہو جانے پر بولتے ہیں اسی لئے کہتے ہیں افراط الاناء۔ برتن کو لبالب بھر دینا۔ تفریط۔ پستی اور کوتاہی یا عاجزی اور بے دھیانی میں حد سے گذرنے کے اندر کوئی کمی نہ چھوڑنا۔ عقائد کا واحد عقیدۃ جس بات پر غیر متزلزل اور پکا یقین ہو یا جس کو دین بنالیا جائے اور اسی پر جمار ہا جائے ۔۔۔ السنۃ۔ طریقہ، شریعت۔ الجماعۃ۔ آدمیوں کا گروہ۔ اَلْجَبْرُ۔ مذہب جبریہ کیطرف منسوب۔ لغوی معنی مجبور کرنا۔ القدر۔ فرقہ قدریہ کی جانب منسوب۔ لغوی معنی قدرت اختیار۔ الرفض۔ رافضی گروہ سے متعلق لغوی معنی لڑائی میں یا اس سے باہر اپنے امیر اور قائد کو چھوڑ دینا اَلْخُرُوْجُ۔ خارجی گروپ کی طرف اشارہ ہے لغوی معنی جماعت سے نکل جانے والا، خارجی کا معنی اجنبی اور بیرونی بھی آتا ہے۔ التشبیہ۔ اس سے فرقہ مشبّہ مراد ہے لغوی معنی ہے کسی کو کسی جیسا بتانا، مثل و مانند ٹھہرانا ۔۔۔ التعطیل۔ فرقہ معطلہ کی جانب اشارہ ہے، لغوی معنی بیکار چھوڑنا۔ اَلْمَحَبَّۃُ۔ کسی مرغوب چیز کی طرف طبیعت کا جھک جانا، مائل رہنا۔ اَلْعَقْلُ۔ روحانی روشنی اور اندرونی نور، جس سے محسوس نہ ہونے والی چیز کا علم ہوتا ہے العشقُ۔ شدت محبت، بہت محبت، عشق محض، رندی۔ الجذب۔ کشش کی طاقت و قوت یا کھینچ جانا۔ الحاد عن الدین۔ دین سے بے دین ہونا، دینی باتوں میں جھگڑنا اور خدا کی باتوں میں شک لانا، الفلسفۃ۔ ہر چیز کی اصلی اور جوہری حالت معلوم کرنے کی سعی وکوشش کرنا، اور اس میں اپنی رائے کو درست کہنا خواہ اصل اور حقیقت اس کے برخلاف ہو تلمیح۔ صنائع معنوی میں سے ایک صنعت ہے، تلمیح کہتے ہیں شعر میں کسی مشہور تاریخی واقعہ یا قصہ یا مسئلہ کی جانب اشارہ کرنا اور یہاں ارسال کے طور پر عاری عبارات کے وہ کلمات مراد ہوں گے جن سے اہم بات کی جانب اشارہ ہو رہا ہو، جو واقعہ یا تاریخی یا قرآن وحدیث سے متعلق ہو جیسے سعدیؒ کا شعر ہے۔ چہ حاجت کہ نہ کرسی آسماں ٭ نہی زیر پائے قزل ارسلاں۔

تشریح عبارات

فاضل شارح علامہ جیون علیہ الرحمہ ہدایت کے بعد صراط مستقیم کی تفصیل کر رہے ہیں، انھوں نے بتایا کہ صراط مستقیم سے قطعی سیدھا اور صاف راستہ مراد لیا جاتا ہے جس پر چلنے میں کسی کو دائیں یا بائیں جانب مڑنے بہکنے کی تشویش نہ ہوتی ہو، یہ راستہ بالکل کھلا ہوا ہوتا ہے، راہ گیر کسی پریشانی یا ذہنی بوجھ کا سامنا کئے بغیر بہت ہی سہولت سے وہاں سے گذر جاتا ہے اس تفصیل کے پیش نظر سیدھے راستہ سے تین چیزیں مراد لے سکتے ہیں۔

۱ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت غراء (دین اسلام) وجہ یہ ہے کہ ایک سیدھے اور صاف راستہ کی طرح اس شریعت کے احکامات بالکل سادے انسانی فطرت سے قریب ہیں، اور اس شریعت کا ممتاز ترین وصف یہ ہے کہ اس میں عدل اور رعایت بھرپور موجود ہے، اس محبوب شریعت میں وہ تجاوز اور شدت نہیں ہے جو موسیٰؑ کے دین میں تھی موسوی دین میں اگر کسی نے گناہ کر لیا تو اس کی توبہ یہ تھی کہ اس کو قتل کر دیا جائے

لہ اس سے بعض اہم اور بڑے [illegible] استاذی رئیس المفسرین۔

marfat.com

Marfat.com

اور مالدار کے لئے ضروری تھا کہ زکوٰۃ کی مد میں وہ مال کا چوتھائی حصہ[1] ادا کرے، اور اسی طرح جس جگہ نجاست لگ جائے اس کا کاٹ کر پھینکنا ضروری تھا[2] مگر اسلامی شریعت میں گناہ کی توبہ استغفار اور ندامت کے ساتھ گناہ کے ترک کا پختہ عہد ہے اور مال کی زکوٰۃ میں بہت ہی سہولت ہے۔ نیز نجاست کے باب میں بے حد گنجائش ہے، کیا دیکھتے نہیں کہ تیمم کا انفرادی حکم اسلام میں موجود ہے۔ نیز اسلامی شریعت میں وہ پستی اور سطحیت نہیں جو عیسوی دین میں تھی اس میں شراب نوشی مطلقاً مباح تھی، اسلام کے ابتدائی دور میں یقیناً یہ ممنوع نہیں تھا مگر پھر مسلمانوں کو حکم دیا گیا کہ وہ شراب کے استعمال سے اپنے کو روکیں کیونکہ یہ گندی چیز ہے۔ قرآن شریف میں آیا ہے يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْاَنْصَابُ وَالْاَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطٰنِ فَاجْتَنِبُوْهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ۔ اے ایمان والو شراب، جوا، بت پرستی، قرعہ اندازی، یہ ناپاکیاں ہیں، شیطان کے کام ہیں لہذا تم خود کو ان سے بچاؤ تاکہ تم کامیابی حاصل کرلو۔ اس طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی لائی ہوئی شریعت ہر طرح کی شدت وسختی اور ضرورت سے زیادہ بڑھی ہوئی پستی و نرمی سے محفوظ ہے، یہ معتدل اور درمیانی دین ہے، علاقائی، طبقاتی، قبائلی رجحانات کو یہاں ترجیح حاصل نہیں ہے، اس دین میں بشری بلوغ اور انسانی عقل کی تکمیل وکمال کی جانب رہنمائی ہے اور اس کی پوری رعایت موجود ہے۔

جب معلوم ہو گیا کہ یہ دین بالکل صاف ستھرے حکم اور کھلی ہوئی ہدایتوں کا جامع ہے تو اس میں کوئی شک نہیں کہ صراط مستقیم (سیدھا راستہ) اسلام ہی کا دوسرا نام ہے جو ملت ابراہیمی ہے جس سے اللہ کے اس قول هُوَ اجْتَبٰىكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ مِلَّةَ اَبِيْكُمْ اِبْرٰهِيْمَ هُوَ سَمّٰىكُمُ الْمُسْلِمِيْنَ مِنْ قَبْلُ کی جانب اشارہ ہے۔ ترجمہ۔ اللہ نے تمھیں برگزیدہ بنالیا ہے اور دین کے معاملے میں تمھارے اوپر کوئی تنگی نہیں ڈالی، تم اپنے باپ ابراہیم کے طریقہ کو اپنالو انھوں نے اس سے پہلے تمھارا نام مسلمان رکھا ہے۔

عقلہ سنت والجماعت کے عقائد۔ اسلئے کہ ایک سیدھے راستہ کی طرح یہ عقیدے بھی انھیں راست بنیادوں پر استوار ہیں جو باری عزاسمہ کی ہدایات کے مطابق صراط مستقیم کی بنیادیں ہیں۔ اس جماعت کے مقابلے میں وہ جماعتیں ہیں جو صراط مستقیم سے منحرف ہیں انھیں ہم تین تقابلی مثالوں سے سمجھتے ہیں۔

---

[1] اس کی صورت یہ تھی کہ چوتھائی حصہ میدان میں رکھ دیا جائے، آگ آکر جلا دیتی تھی، کسی کو دے نہیں سکتے تھے، یہ سختی درسختی تھی۔

[2] اس کا مطلب یہ ہے کہ دھو نہیں سکتا تھا اگر دھویا جائے تو پاکی حاصل نہ ہوگی بلکہ کھرچنا ضروری تھا، مسجد کے علاوہ نماز نہ ہوتی تھی، نیز صرف وضو سے نماز ہوتی تھی۔ افادات رئیس المفسرین استاذی مدظلہ العالی۔

[3] عیسوی دین میں سود کی حلت امر موہوم ہے البتہ پولس نے کتاب اعمال میں یہ لکھا ہے کہ طاہرین یعنی عیسائیوں کے لئے سب چیزیں حلال ہیں شدت شہوت، گندگی سے محبت دو ذاتی نجاستیں سو رہی ہیں۔ افادات رئیس المفسرین مہجوری۔

Marfat.com

پہلی مثال:۔ فرقۂ جبریہ کا عقیدہ ہے کہ بندہ بیکار محض ہے اس کو سرے سے کوئی قدرت و اختیار حاصل نہیں ہے نہ خلق کی قدرت رکھتا ہے نہ کسب کی، اور فرقۂ قدریہ کا عقیدہ ہے کہ بندہ کو اپنے کاموں کے وجود میں لانے کی یعنی خلق افعال کی قدرت رکھتا ہے۔ مگر اہل سنت والجماعت درمیانی اور درست عقیدہ رکھتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ بندہ کسب اور اکتساب کی اور کسی چیز کو حاصل کرنے اور کچھ کمائی کر لینے کی قدرت رکھتا ہے البتہ اسے اپنے کام کو عدم سے وجود میں لانے کا اختیار نہیں ہے۔ یعنی وہ قدرت خالقہ نہیں رکھتا۔

دوسری مثال:۔ فرقۂ روافض نے صحابۂ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کی غالب تعداد اور اکثریت کو ٹھکرا دیا اور کہا کہ یہ دین صحیح سے برگشتہ ہیں (نعوذ باللہ) خاص طور پر خلیفۂ اول حضرت ابوبکر صدیق اور خلیفۂ ثانی حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہما کی امارت کا انکار کیا اور دینی معاملے میں قطعی النبوت حکم خفین پر مسح کو جھٹلایا۔ نیز حضرت معاویہؓ اور ان کے شرکاء و معاونین پر خوب کیچڑ اچھالے اور ان کو ازلیس جاہد کہا، اور فقط حضرت علی رضی اللہ عنہ ان کی بیوی حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا اور ان کے صاحبزادوں اور گنتی کے چند اور صحابہ کو اچھا کہا، ان حضرات کی محبت میں وہ حد سے نکل گئے۔ مذکور تمام باتیں روافض کے عقیدہ سے متعلق ہیں، اور فرقۂ خوارج کا عقیدہ صحابہ کی غالب تعداد سے یکجہتی کا اظہار ہے چنانچہ ان کی محبت میں وہ غلو کا شکار ہو گئے حتی کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے جنگ کر بیٹھے، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خاص قرابتداروں کو گالیاں دیتے رہے اور درست جہت سے وہ بھٹک گئے۔ اس طرح یہ دونوں سیدھے راستے سے بھٹک گئے۔ اور اہل سنت والجماعت نے اپنی زبانوں پر قابو رکھا نہ تو عام صحابہ پر زبان درازی کی اور نہ حضرت علی سے اظہار یکجہتی میں دانائی کی حدوں کو پھاندے، اور نہ بغض معاویہ میں صراط مستقیم سے بہکے، بلکہ انھوں نے کہا تمام صحابہ ہدایت پر ہیں اور صراط مستقیم پر ہیں، اور یہ سبھی حضرات امت کے اعلیٰ ترین افراد ہیں، اور جو کچھ ہوا وہ صحابہ کی اجتہادی چوک تھی۔

تیسری مثال:۔ فرقۂ مشبہہ کا عقیدہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ مخلوقات کی طرح جسم رکھتا ہے، اور فرقۂ

له روافض کا عقیدہ ہے کہ قرآن میں تحریف ہوئی ہے اسکے حرکات سکنات رکوعوں آیتوں میں، رافضیوں کے قول کے مطابق قرآن میں سترہ ہزار آیتیں تھیں، اور اب موجودہ کلام مجید میں چھ ہزار چھ سو آیتیں ہیں اس لئے یہ قرآن محرف ہے یہ اصول کافی میں ہے جو رافضیوں کے نزدیک دنیا کی ساری کتابوں سے بڑھی ہوئی ہے۔ افادات استاذی رئیس المفسرین فتحپوری زید حسنہ، ۱۲

ته خوارج تینوں خلفاء ابوبکر، عمر، عثمان رضوان اللہ علیہم کو مانتے تھے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کو کافر کہتے تھے افادات استاذی المحترم ۱۲

ته اسکی مثال غزوۂ خندق کے بعد بنو قریظہ ہے، یہ جرم عظیم کیا کہ دہ معاہدہ توڑ کر قریش مکہ کے ساتھ ہو گئے اور حضورؐ کے معاہدے کی مخالفت کی اس موقع پر صحابہ کو حملہ کیلئے روانہ کرتے وقت حضورؐ نے کہا کہ جا کر محاصرہ کرلو عصر کی نماز بنو قریظہ پہونچ کر پڑھنا، صحابہ کی ایک جماعت نے جب دیکھا کہ نماز قضا ہو جائیگی تو راستہ میں پڑھ لیا اور دوسری جماعت نے کہا کہ حضورؐ نے وہیں پہنچکر پڑھنے کی تاکید کی ہے ہم وہیں پڑھینگے چاہے نماز قضا ہو جائے، رسول اللہؐ کو جب دونوں فریق نے اپنی اپنی بات بتلائی تو آپ نے کسی کو زجر نہیں فرمایا گویا آپ نے دونوں کو جائز رکھا مگر یہاں اجتہادی خطا ہوئی، جو خطا پر تھا [illegible]

marfat.com

Marfat.com

معطلہ کے بنیادی عقیدے میں یہ ہے کہ اب اللہ تعالیٰ کچھ نہیں کرتا بیکار محض ہے، یہ اپنے عقیدے میں فلسفیوں سے بالکل قریب ہیں، لیکن اہل سنت والجماعت کا عقیدہ ہے کہ اللہ رب العزت کو جسم و جگہ کی کیا ضرورت وہ جسم سے جگہ سے جہت سے پاک ہے، نیز اس کے اختیارات جیسے کل تھے ویسے آج بھی ہیں وہ کائنات کا مدبر اعظم ہے اس کی مرضی میں جو ہوگا وہ کرے گا اور اس کے منشاء میں جیسا ہوگا ویسا ہی کرے گا۔

مذکورہ مثالوں سے اور باہمی تقابل سے صاف معلوم ہوگیا کہ اہل سنت والجماعت وہی راستہ اختیار کئے ہوئے ہیں جو سیدھا اور واضح ہے، جو مذہب اسلام کا واقعی راستہ ہے تو یقیناً صراط مستقیم سے سنت والجماعت والوں کا عقیدۂ مذکورہ بھی مراد ہوگیا، دلیل ہم آگے دیں گے۔

۳ سلوک و معرفت کا راستہ، جس میں امت کے اکابرین انسان کو برائیوں سے بچنے، اور اچھائیوں کے اپنانے کی تدبیریں بتلاتے ہیں، اس طرح آدمی کے شعور و خواہشات میں اعتدال اور سکینت پیدا ہوجاتی ہے اور وہ کسی بھی کام کو انجام دینے میں اپنی نظریں اللہ رب العزت پر مرکوز رکھتا ہے اور اسی وجہ سے رضا کے باب میں وہ اوروں کی بہ نسبت مطلوب معرفت سے بہرہ ور ہوجاتا ہے چونکہ اس راستہ میں جامعیت ہے محبت اور عقل کے تقاضوں کے درمیان، اس لئے یہ سیدھے راستہ کا مصداق ہوجائیگا محبت کی وجہ سے آدمی اسی راہ پر چلے گا جس کا اس کو حکم دیا گیا ہے، اللہ جل شانہٗ نے فرمایا قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) فرما دیجئے کہ تم اگر اللہ سے محبت رکھتے ہو تو میری راہ پر چلو، اور عقل سلیم سے کام لے کر انھیں راہوں پر قائم رہے گا جو خطرے سے محفوظ ہیں، اللہ نے فرمایا وَكَأَيِّن مِّنْ آيَةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ آسمانوں میں اور زمینوں میں بہت سی نشانیاں ہیں جن کے سامنے سے یہ گذرتے ہیں اور یہ ان سے بے رخی کرجاتے ہیں، اگر عقل پر زور دیں اور اللہ تعالیٰ کی آیتوں میں غور کریں تو بے دینی اور الحاد سے یہ محفوظ رہیں کیا شب و روز کا یکے بعد دیگرے گردش کرنا لوگوں کیلئے کافی نہیں کہ وہ غور کریں، محبت اور عقل میں توازن کا ہونا ضروری ہے اس لئے کہ نری محبت کی صورت میں جذب غالب آجائیگا اور انسان رندی کا پتلا بن جائے گا، تنہا عقل آدمی کو بد ردی، بے دینی، اور محض دماغی مشین کا ایک متحرک نمونہ ثابت کردے گی اور دونوں اکٹھا ہوں تو انسان اسی راستے پر گامزن ہوگا جس کا نام صراط مستقیم ہے۔

علامہ جیون علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ متن میں "الصراط المستقیم" سے اہدنا الصراط المستقیم کی طرف تلمیح ہے۔ ہم بیان لغات کے باب میں تلمیح کی لغوی اور اصطلاحی وضاحت سے فارغ ہوچکے ہیں، نور الانوار کے حاشیہ میں تلمیح کی تعریف یہ ہے: کلام کے درمیان کسی قصہ یا شعر یا ضرب المثل کی جانب اشارہ کرنا مگر یہ تعریف ادھوری ہے اور صحیح تعریف وہ ہے جو ہم نے لکھی ہے۔

لہ دفی کل شئ لہ آیۃ تدل علی انہ واحد۔ ابادات الاستاذ۱۲

Marfat.com

وَالصَّلٰوۃُ عَلٰی مَنِ اخْتَصَّ بِالْخُلُقِ الْعَظِیْمِ تَفْسِیْرُ الصَّلٰوۃِ وَاضِحٌ وَقَوْلُہٗ عَلٰی مَنِ اخْتَصَّ کِنَایَۃٌ عَنْ مُحَمَّدٍ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ تَنْبِیْہًا عَلٰی اَنَّ کَوْنَہٗ مُخْتَصًّا بِالْخُلُقِ الْعَظِیْمِ مِمَّا تَقَرَّرَ فِی الْاَذْہَانِ حَتّٰی لَا یَنْتَقِلُ الذِّہْنُ مِنْ ہٰذَا الْوَصْفِ اِلٰی غَیْرِہٖ عَلَیْہِ السَّلَامُ وَالْخُلُقُ ہُوَ مَلَکَۃٌ یَصْدُرُ عَنْہَا الْاَفْعَالُ بِسُہُوْلَۃٍ وَالْخُلُقُ الْعَظِیْمُ لَہٗ عَلٰی مَا قَالَتْ عَائِشَۃُ ہُوَ الْقُرْاٰنُ یَعْنِیْ اَنَّ الْعَمَلَ بِالْقُرْاٰنِ کَانَ جِبِلَّۃً لَہٗ مِنْ غَیْرِ تَکَلُّفٍ وَقِیْلَ ہُوَ الْجُوْدُ بِالْکَوْنَیْنِ وَالتَّوَجُّہُ اِلٰی خَالِقِہِمَا وَقِیْلَ ہُوَ مَا اَشَارَ اِلَیْہِ عَلَیْہِ السَّلَامُ بِقَوْلِہٖ صِلْ مَنْ قَطَعَکَ وَاعْفُ عَمَّنْ ظَلَمَکَ وَاَحْسِنْ اِلٰی مَنْ اَسَاءَ اِلَیْکَ وَالْاَصَحُّ اَنَّ الْخُلُقَ الْعَظِیْمَ ہُوَ السُّلُوْکُ اِلٰی مَا یَرْضٰی عَنْہُ اللّٰہُ تَعَالٰی وَالْخَلْقُ جَمِیْعًا وَہٰذَا اَعَزُّ بَتٍّ جِدًّا وَہُوَ تَلْمِیْحٌ اِلٰی قَوْلِہٖ تَعَالٰی وَاِنَّکَ لَعَلٰی خُلُقٍ عَظِیْمٍ وَہُوَ وَاِنْ لَّمْ یَدُلَّ عَلَی الْاِخْتِصَاصِ لٰکِنْ لَّمَّا کَانَ فِیْ مَحَلِّ الْمَدْحِ اُخْتُصَّ بِہٖ۔

ترجمہ والصلوٰۃ الخ اور درود وسلام اس ذات بابرکات پر نازل ہو جو خلق عظیم کے ساتھ خاص کئے گئے یعنی خلق عظیم صرف حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا خاصہ ہے، صلوٰۃ کی تفسیر ظاہر ہے بیان کی ضرورت نہیں اور اس کا قول علی من اختص سے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف اشارہ ہے تاکہ اس بات پر تنبیہ ہو جائے کہ ان کا خلق عظیم کے ساتھ مخصوص ہونا ان چیزوں میں سے ہے جو لوگوں کے ذہنوں میں سمائے ہوئے ہے حتی کہ اس وصف کو سننے کے بعد حضور کے علاوہ ذہن کسی دوسرے کی طرف منتقل ہی نہیں ہوتا، خلق اخلاق کی جمع ہے اس صلاحیت کو کہتے ہیں جس سے افعال سہولت کے ساتھ صادر ہوں اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا خلق عظیم جیسا کہ جناب حضرت سیدتنا عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں، وہ قرآن ہے، فطرت یعنی بے تکلف قرآن مجید پر عمل کرنا، آپ کی فطرت بن چکا تھا۔

وقیل ھو الجواد الخ اور بعض نے آپ کے خلق عظیم کی تعبیر دونوں جہان میں سخاوت اور کونین کے خالق کی طرف کامل توجہ سے کی ہے۔

وقیل ھو ما اشار الخ اور بعض نے کہا کہ وہ ہے جس کی طرف آپ نے اشارہ فرمایا ہے صل من قطعک الخ سے جو تم سے قطع تعلق کرے تم ان سے تعلق قائم کرو، جو تم پر ظلم وزیادتی کرے تم اس سے درگذر کا معاملہ کرو، جو تمہارے ساتھ برا سلوک کرے تم اس کے ساتھ نیک سلوک کرو۔

والاصح الخ اور زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ خلق عظیم درحقیقت اس راستے پر چلنے کا نام ہے جس سے اللہ تعالیٰ اور مخلوق سب راضی ہوں، لیکن یہ مرتبہ بالکل نایاب ہے۔

او تلمیح لہ:- یا مصنف نے کہا کہ یہ قول ... اشارہ ہے ... اللہ تعالیٰ کے قول وانک لعلی خلق عظیم کی طرف

marfat.com

Marfat.com

اور یہ اگرچہ اختصاص پر دلالت نہیں کرتا، لیکن چونکہ یہ آیت حضور ﷺ کی تعریف میں نازل ہوئی ہے اس لئے آپ اس وصف کے ساتھ مختص ہو گئے

بیانِ لغات الاختصاص بشئی خاص ہونا جب کہ با مقصور پر داخل ہو الخلق فطرت، طبعی عادت، طبیعت، عادت (ج) اخلاق ۔ کنایہ عن دوسرا صلہ باء ہے معنی کنایہ کرنا یعنی ایک لفظ بولنا اور دوسرے معنی مراد لینا، مثلاً کہا جائے فلان طویل الید فلاں لمبے ہاتھ والا ہے مگر اس سے ارادہ کیا جائے کہ وہ بڑا دینا دان اور نہایت سخی ہے۔ کنا یکنوا (ن) کنی یکنی (ض) کنایۃ اس کا اصل یعنی لغوی معنی ہے پوشیدہ بات کرنا، یہ تصریح کا مقابل ہے ۔ کنایہ کی اصطلاحی تعریف: ۔ کنایہ اس لفظ کو کہتے ہیں جو معنی موضوع لہ کے لئے مستعمل ہو لیکن وہ معنی مقصود نہ ہو بلکہ ایک دوسرے معنی مقصود ہوں کنایہ میں کبھی ذات موصوف مقصود ہوتی ہے، کبھی کوئی صفت اور کبھی کنایہ سے کسی موصوف کے لئے کسی صفت کا اثبات یا اس کی نفی مراد ہوتی ہے، اس طرح کنائی مفہوم کی تعبیر کے تین طریقے ہوئے تنبیہ (تفعیل) خبردار کرنا، آگاہی دینا۔ تقرر فی کذا او فی مکان جاگزیں ہو جانا، کسی جگہ جم جانا تقرر فی الاذھان، دلوں میں بیٹھ جانا۔ ملکۃ ۔ قابلیت، عملی استعداد، وہ پوشیدہ قوت جو آدمی کو کسی بات میں آخری اور بالکل آخری درجہ کا مستحق ثابت کر دے۔ یصدر عن (ن، ض) صدوراً ۔ ہونا، ظاہر ہونا، وجود میں آنا بسھولۃ ۔ آسانی اور سہولت سے ہوتے رہنا، سھل سھولۃ (ک) آسان ہونا، لازمی مفہوم بے تکلف ہو جانا، اسی سے ہے سھول (بفتح سین) دست لانے والی دوا، اس کا نام سہول اسی لئے ہے کہ بہ آسانی بغیر کسی رکاوٹ کے بغیر وہ اپنا کام کرتی ہے۔ جبلۃ ۔ طبیعت، مزاج، بولتے ہیں کانت جبلتہ علی الحسنۃ، اس کی طبیعت یا اس کے مزاج میں نیک روی اور بھلائی تھی۔ التکلف: (تفعل) عادت اور مزاج کے خلاف کام انجام دینا۔ التکوین (ت) الکون، کائنات، کونین دنیا اور آخرت۔ صل: امر حاضر (ض) وصلاً جوڑنا۔ قطع (ف)، قطعاً توڑنا۔ اعف (ن) عفوا عن احد معاف کرنا، بدلہ نہ لینا، نظر انداز کر دینا۔ ظلم (ن) بے موقع محل کام کرنا، زیادتی کرنا، ستانا۔ احسن الی الاحسان الی کذا، اچھا سلوک کرنا، بھلائی اور خیر خواہی سے پیش آنا۔ اساء الاساءۃ الی فلان، کسی کے ساتھ برائی کرنا، کسی کو تکلیف پہونچانا۔ یرضی (س) رضوانًا عن کذا و علی کذا، آغوش میں ہونا، راضی ہونا۔ غریبٌ ۔ یہ لفظ جب کلام سے متعلق ہو تو اس کا معنی دقیق ہوتا ہے، یعنی وہ کلام جس کا سمجھنا مشکل ہو جدًا ۔ کسی بات میں مبالغہ یا زیادتی کے لئے استعمال کرتے ہیں، اس کا معنی ہے بہت، یہ صفت کے طور پر استعمال ہوتا ہے، تو بولتے ہیں رجلٌ جدٌّ فلاں مرد کامل ہے، ھو عالمٌ جدٌّ وہ چوٹی کا عالم ہے، اور یہ مصدریت کی بنا پر منصوب ہوتا ہے جیسے کتاب کی مثال مذکور غریب جدًا اس کی تقدیر ہے، جدّ جدًا یہ سمع سے آتا ہے، بولتے ہیں جدّ زید، زید نصیبے والا ہو گیا، زید خوش نصیب ہے۔ محل: کسی چیز کا صحیح موقع

Marfat.com

اترنے کی جگہ۔ ٹھیرنے کی جگہ۔

تشریح عبارات شارح کہتے ہیں صلوٰۃ کا معنی اور اس کی مراد ظاہر ہے، ہم کہتے ہیں صلوٰۃ کے باب میں کسی قدر تسلی بخش کلام ہم کر چکے ہیں، فلھذا اب وضاحت کی چنداں ضرورت نہیں رہی اور متن کے لفظ خلق کی توضیح ضروری ہے۔

خلق کا لغوی معنی عادت ہے اور اس کی عرفی تعریف شارح نے یہ بیان کی ہے، خلق اس استعداد و صلاحیت کو کہتے ہیں جس سے بلا دقت کام ہوتے چلے جائیں۔ خلق کے مختلف مرتبے ہیں اس لئے بظاہر نظر سوال پیدا ہوگا کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خلق اور آپ کی وہ استعداد و صلاحیت کس قسم کی تھی جس سے بہت ہی آسانی سے کام انجام پاتے رہے، اور دوسرا سوال یہ بھی ہوگا کہ کام کے متعدد درجے ہیں، لہذا آپ کی ذات گرامی سے انجام پانے والے کام کیسے ہیں۔ پہلے سوال کا جواب یہ ہے کہ آپ کی خلق عظیم (اعلیٰ اخلاق) قرآن ہے، اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے یہی بتایا ہے، اور دوسرے سوال کا جواب یہی ہے کہ قرآن کریم کے مطالبات پورا کرنا اور قرآن کی رہنمائی پر کام کرنا یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے کام کی نوعیت تھی، یہ خلق کا پہلا معنی ہے، شارح نے اس کے دو عرفی معنی اور بتلائے ہیں

خلق کا دوسرا عرفی معنی یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دنیا اور آخرت میں فیاضی اور دریا دلی سے کام لیں گے، چنانچہ دنیا میں آپ کا یہ وصف لوگوں نے دیکھ لیا اور تواتر و توارث کی راہوں سے ہم تک پہونچ گیا کہ علم و اخلاق حق و ارشاد کے خزانے آپنے دنیا پر لٹا دیئے اور آخرت میں ترحم و شفاعت اور شراب کوثر کا ہم یقین رکھتے ہیں، اور دارین کے پیدا کرنے والی ذات کی طرف لو لگانا یہ بھی آپ کے اعلیٰ اخلاق میں شمار کیا گیا ہے اور اس میں بھی آپ بفضلہ تعالیٰ نرالی شان کے مالک تھے، چنانچہ روایت میں آتا ہے کہ آپ سوتے تھے لیکن آپ کا قلب مبارک بیدار رہتا تھا اور اپنے خالق کے ساتھ مربوط رہتا تھا اور آپ کی توجہ الی اللہ کا یہ عالم تھا کہ دنیا جہان کو اللہ کے حکموں پر ہمہ دم رواں دواں دیکھنا چاہتے تھے حتی کہ کفار اور مشرکین کی بے رخیوں پر آپ کڑھتے رہے۔ چنانچہ قرآن میں کہا گیا ہے لَعَلَّکَ بَاخِعٌ نَّفْسَکَ اَنْ لَّا یَکُوْنُوْا مُؤْمِنِیْنَ، اگر یہ مشرکین ایمان نہ لائیں گے تو کیا آپ اپنے کو ہلاک کر دیں گے۔ یہ تھا آسمان و زمین کے پیدا کرنے والے کی طرف توجہ کا حال۔

خلق عظیم کا تیسرا عرفی معنی وہ ہے جسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمایا یعنی۔ تعلقات توڑنے والے سے جوڑنا، زیادتی کرنے والے کو معاف کر دینا، اور اذیت پہنچانے والے سے خوش سلیقگی سے پیش آنا۔

شارح نے خلق کا ایک چوتھا معنی بیان کیا ہے۔ فرماتے ہیں خُلُق عظیم۔ ایسے طریقے پر چلنا ہے جس سے اللہ رب العزت اور مخلوقات سب خوش ہوں۔ خلق عظیم کا یہ مفہوم اپنے مدارج کے لحاظ سے وہ

marfat.com

Marfat.com

انتہائی مفہوم ہے جس کا پالینا کارے دارد، اس لئے یہ عرفی معنی نہیں کہلا سکتا۔ کیونکہ جس مخصوص مرتبے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو برتری حاصل ہے وہ آپ کا انفرادی مقام ہے وفاق النبیین فی خلق و فی خلق ولو یدانوہ فی علم ولا کرم اور اس کی مؤیدات بہت سی احادیث اور احادیث قرانیہ ہیں، یہ مقام ان کی تفصیل کو برداشت نہیں کر سکتا۔

ماتن کی عبارت۔ علی من اختص بالخلق العظیم۔ وہم میں ڈالتی ہے کہ اس سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی کیسے مراد لی جائے؟ شارح نے ازالہ فرماتے ہوئے لکھا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے منفرد اعلیٰ اخلاق لوگوں کے ذہنوں میں اس طرح سما گئے ہیں کہ جب بھی یہ لفظ بولا جائے گا تو بے دھڑک آپ ہی کی طرف ذہن جائے گا، اور ماتن نے مذکورہ جملہ لا کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس کی جانب اشارہ کیا ہے ان کی غرض یہ تھی کہ لوگوں کو مطلع کر دیں کہ خلق عظیم کے ساتھ خاص ہستی صرف آخری نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ ماتن کی زیر بحث عبارت اللہ رب العزت کے فرمان اِنَّكَ لَعَلٰی خُلُقٍ عَظِيْمٍ کی جانب اشارہ ہے۔ بے شک آپ خلق عظیم پر ہیں۔ سائل سوال کرتا ہے کہ اس سے یہ تو معلوم ہو گیا کہ آخر النبیین صلی اللہ علیہ وسلم خلق عظیم پر ہیں مگر یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ آپ خلق عظیم کے ساتھ خاص ہیں اور ماتن کی غرض یہی ہے، مجیب جواب دیتا ہے کہ بے شک بات وہی ہے جو آپ نے فرمائی مگر میں کہوں گا کہ آیت کریمہ حضور کی مدح میں نازل ہوئی ہے اور جب مقام مدح میں نازل ہوئی تو اس وصف کے ساتھ آپ خاص ہو گئے، اگرچہ آیت کے ظاہری الفاظ آپ کی خصوصیت کو نہ بتلائیں اور عبارۃ النص اختصاص کو ظاہر نہ کرے۔

وَعَلٰی اٰلِهِ الَّذِيْنَ قَامُوْا بِنُصْرَةِ الدِّيْنِ الْقَوِيْمِ عَطْفٌ عَلٰی قَوْلِهِ عَلٰی مَنِ اخْتَصَّ وَالْاٰلُ اَهْلُ بَيْتِهِ اَوْ عِتْرَتِهِ اَوْ كُلُّ مُؤْمِنٍ تَقِيٍّ وَهُوَ الْاَنْسَبُ هٰهُنَا لِاَنَّ الْمُصَنِّفَ لَمْ يَتَعَرَّضْ لِذِكْرِ الْاَصْحَابِ فِي الصَّلٰوةِ فَكَانَ الْاَوْلٰی هُوَ التَّعْمِيْمُ وَالدِّيْنُ هُوَ وَضْعٌ اِلٰهِيٌّ سَائِقٌ لِذَوِي الْعُقُوْلِ بِاخْتِيَارِهِمِ الْمَحْمُوْدِ اِلَی الْخَيْرِ بِالذَّاتِ وَهُوَ يَشْمَلُ الْعَقَائِدَ وَالْاَعْمَالَ وَيُطْلَقُ عَلٰی كُلِّ دِيْنٍ وَالْاِسْلَامُ هُوَ الدِّيْنُ الْمَخْصُوْصُ لِمُحَمَّدٍ صَلَّی اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَعَلَّ فِي وَصْفِهِ بِالْقَوِيْمِ اِشَارَةً اِلَيْهِ لِاَنَّ دِيْنَ الْاِسْلَامِ هُوَ الْمَوْصُوْفُ بِالْاِسْتِقَامَةِ ثُمَّ اعْلَمُوْا اَنَّ اُصُوْلَ الْفِقْهِ لَهٗ حَدٌّ اِضَافِيٌّ وَحَدٌّ لَقَبِيٌّ وَغَايَةٌ وَمَوْضُوْعٌ وَلَمَّا لَمْ يَذْكُرْهُ الْمُصَنِّفُ طَوَيْنَاهُ عَلٰی غَرِّهٖ وَلٰكِنْ لَابُدَّ هٰهُنَا مِنْ اَنْ تَعْلَمُوْا اَنَّ عِلْمَ اُصُوْلِ الْفِقْهِ

Marfat.com

انتہائی مفہوم ہے جس کا پالینا کارے دارد، اس لئے یہ عرفی معنی نہیں کہلا سکتا، کیونکہ جس مخصوص مرتبے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو برتری حاصل ہے وہ آپ کا انفرادی مقام ہے وفاق النبیین فی خلق ونی خلق ولو یدانوہ فی علم ولاکرم اور اس کی مؤیدات بہت سی احادیث اور احادیث قرآنیہ ہیں، یہ مقام ان کی تفصیل کو برداشت نہیں کرسکتا۔

ماتن کی عبارت۔ علی من اختص بالخلق العظیم۔ وہم میں ڈالتی ہے کہ اس سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی کیسے مراد لی جائے؟ شارح نے ازالہ فرماتے ہوئے لکھا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے منفرد اعلیٰ اخلاق لوگوں کے ذہنوں میں اس طرح سما گئے ہیں کہ جب بھی یہ لفظ بولا جائے گا تو بے دھڑک آپ ہی کی طرف ذہن جائے گا، اور ماتن نے مذکورہ جملہ لاکر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس کی جانب اشارہ کیا ہے ان کی غرض یہ تھی کہ لوگوں کو مطلع کردیں کہ خلق عظیم کے ساتھ خاص ہستی صرف آخری نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ ماتن کی زیر بحث عبارت اللہ رب العزت کے فرمان اِنَّکَ لَعَلٰی خُلُقٍ عَظِیْمٍ کی جانب اشارہ ہے۔ بے شک آپ خلق عظیم پر ہیں۔ سائل سوال کرتا ہے کہ اس سے یہ تو معلوم ہوگیا کہ آخرالنبیین صلی اللہ علیہ وسلم خلق عظیم پر ہیں مگر یہ معلوم نہیں ہوسکا کہ آپ خلق عظیم کے ساتھ خاص ہیں اور ماتن کی غرض یہی ہے، مجیب جواب دیتا ہے کہ بے شک بات وہی ہے جو آپ نے فرمائی مگر میں کہوں گا کہ آیت کریمہ حضور کی مدح میں نازل ہوئی ہے اور جب مقام مدح میں نازل ہوئی تو اس وصف کے ساتھ آپ خاص ہوگئے، اگرچہ آیت کے ظاہری الفاظ آپ کی خصوصیت کو نہ تبلائیں اور عبارۃ النص اختصاص کو ظاہر نہ کرے۔

وَعَلٰی اٰلِہِ الَّذِیْنَ قَامُوْا بِنُصْرَۃِ الدِّیْنِ الْقَوِیْمِ عَطْفٌ عَلٰی قَوْلِہٖ عَلٰی مَنِ اخْتَصَّ وَالْاٰلُ اَھْلُ بَیْتِہٖ اَوْ عِتْرَتِہٖ اَوْ کُلُّ مُؤْمِنٍ تَقِیٍّ وَھُوَ الْاَنْسَبُ ھٰھُنَا لِاَنَّ الْمُصَنِّفَ لَمْ یَتَعَرَّضْ لِذِکْرِ الْاَصْحَابِ فِی الصَّلٰوۃِ فَکَانَ الْاَوْلٰی ھُوَ التَّعْمِیْمُ وَالدِّیْنُ ھُوَ وَضْعٌ اِلٰھِیٌّ سَائِقٌ لِذَوِی الْعُقُوْلِ بِاخْتِیَارِھِمِ الْمَحْمُوْدِ اِلَی الْخَیْرِ بِالذَّاتِ وَھُوَ یَشْمَلُ الْعَقَائِدَ وَالْاَعْمَالَ وَیُطْلَقُ عَلٰی کُلِّ دِیْنٍ وَالْاِسْلَامُ ھُوَ الدِّیْنُ الْمَخْصُوْصُ لِمُحَمَّدٍ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ وَلَعَلَّ فِیْ وَصْفِہٖ بِالْقَوِیْمِ اِشَارَۃً اِلَیْہِ لِاَنَّ دِیْنَ الْاِسْلَامِ ھُوَ الْمَوْصُوْفُ بِالْاِسْتِقَامَۃِ ثُمَّ اعْلَمُوْا اَنَّ اُصُوْلَ الْفِقْہِ لَہٗ حَدٌّ اِضَافِیٌّ وَحَدٌّ لَقَبِیٌّ وَغَایَۃٌ وَمَوْضُوْعٌ وَلَمَّا لَمْ یَذْکُرْہُ الْمُصَنِّفُ طَوَیْنَاہُ عَلٰی غَرِّہٖ وَلٰکِنْ لَابُدَّ ھٰھُنَا مِنْ اَنْ تَعْلَمُوْا اَنَّ عِلْمَ اُصُوْلِ الْفِقْہِ

Marfat.com

عِلْمٌ يُبْحَثُ فِيهِ عَنْ اِثْبَاتِ الْاَدِلَّةِ لِلْاَحْكَامِ فَمَوْضُوْعَةٌ عَلَى الْمُخْتَارِ هُوَ الْاَدِلَّةُ وَالْاَحْكَامُ جَمِيْعًا. اَلْاَوَّلُ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ مُثْبِتٌ وَالثَّانِي مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ مُثْبَتٌ۔

ترجمہ وعلی آلہ الذین قاموا الخ اور ان کی آل و اولاد پر جو ٹھوس دین کی نصرت کو لے کر اٹھے، اس عبارت کا عطف علی من اختص پر ہے، اور آل کا اطلاق اہل بیت اور آپ کی اولاد پر اور ہر مومن تقی پر ہوتا ہے اور یہ آخری معنی یہاں مناسب ہیں اس لئے کہ مصنف رہ نے صلوۃ کے تحت اصحاب کا ذکر نہیں کیا، لہٰذا عام مفہوم رکھنا بہتر ہے، دین ایک خداوندی دستور ہے جو عقل والوں کو ان نیک اختیار سے خیر بالذات (رضاء الٰہی یا دیدار الٰہی) تک لے جاتا ہے، اور لفظ دین عقائد و اعمال دونوں کو شامل ہے، اور ہر دین پر اس کا اطلاق ہوتا ہے۔

والاسلام الخ اور اسلام وہ دین ہے جو آنحضور ﷺ کے لئے خاص ہے اور غالباً دین کے بعد لفظ القویم کی صفت لانے میں اسی طرف اشارہ ہے کیونکہ دین اسلام ہی استقامت کے ساتھ متصف ہے۔

ثم اعلم ان اصول الفقہ الخ پھر جان لو کہ (علم اصول فقہ کی دو تعریفیں ہیں) تعریف اضافی، تعریف لقبی اور ایک غایت اور ایک موضوع ہے، لیکن جب مصنف نے ان کو ذکر نہیں کیا تو ہم نے بھی پہلی حالت پر چھوڑ دیا ہے، لیکن اتنی بات کا جان لینا ضروری ہے کہ علم اصول فقہ ایک ایسا علم ہے جس میں احکام شرع کو دلائل سے ثابت کرنے کے متعلق بحث کی جاتی ہے، پس اس کا موضوع مختار قول کی بنا پر دلائل و احکام دونوں ہی ہیں، اول یعنی دلائل اس وجہ سے کہ وہ ثابت کرنے والے ہیں اور احکام اس وجہ سے کہ وہ ثابت کئے گئے ہوں اول مثبِت دوسرا مثبَت ہے۔

بیان لغات قاموا بنصرۃ الدین دین کی مدد کی، القیام بعمل، کسی کام کو کرنا۔ القیام بنصرۃ، مدد کرنا، القیام بصیام، روزہ رکھنا، لفظ قیام کے ساتھ با کا صلہ لا کر جو لفظ استعمال کیا جاتا ہے اسی مدخول با کے مطابق ترجمہ کیا جاتا ہے۔ اَلْقَوِیْمُ۔ معتدل، پسندیدہ یا ٹھوس، اَلْعِتْرَۃُ:۔ خاندان، اولاد۔ اَلتَّعَرُّضُ بِشَیْءٍ درپے ہونا۔ سَائِقٌ اسم فاعل ساق یسوق (ن) سَوْقًا الشیٔ ہانکنا، چلانا۔ الخیر بالذات مرادی معنی اللہ کی رضا۔ طوی یطوی (ض) طَیًّا کپڑا لپیٹنا۔ الغَرُّ۔ کپڑے وغیرہ کی شکن۔ محاورہ ہے بولتے ہیں طویت علی غرہ میں نے کپڑے کی تہ پہلی شکن پر کر دی اور مراد لیتے ہیں کہ جو کام جیسا تھا ہم نے ویسا ہی رہنے دیا۔ حَدٌّ اِضَافِیٌّ:۔ وہ تعریف جو مضاف اور مضاف الیہ کی وضاحت کے اعتبار سے ہو۔ حَدٌّ لَقَبِیٌّ:۔ وہ تعریف جو صرف لقب کی حیثیت سے کی جائے اور اس میں معنی اضافت یعنی مضاف اور مضاف الیہ کی وضاحت مطلوب نہ ہو۔ البحث فی شیٔ:۔ کسی چیز میں غور و فکر کرنا جب اس کا صلہ عن آئے تو تو معنی بدل جاتے ہیں۔ البحث عن کذا کے معنی تلاشنا تفتیش کرنا الصدر ہر چیز کا [illegible] ظرف مکان کے لئے ضمہ پر مبنی لازم

marfat.com

Marfat.com

الاضافت معنی ہے کہاں، اور کبھی کبھی ظرف زمان کے لئے بھی استعمال کر لیتے ہیں۔

تشریح عبارات

علامہ جیون فرماتے ہیں علی من اختص بالخلق العظیم معطوف علیہ ہے واؤ عاطفہ اور علی آلہ الخ معطوف ہے۔ ہم اس سے پہلے آل کی تحقیق سے فارغ ہو چکے ہیں، نیز ہم نے صلوٰۃ کی وضاحت بھی کر دی ہے مگر شارح کے اتباع میں آل پر دوبارہ کلام کرتے ہیں، موصوف کی رائے میں آل سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے گھر کے افراد ہیں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے گھر والے، آپؐ کی محترم بیویاں ہیں، بعض مجددین سے یہ بھی معنی منقول ہے۔ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اولاد مراد ہیں یا ہر پرہیزگار اور خدا کی طرف جھکا ہوا مومن مراد ہے، شارح نے مذکورہ تینوں مرادوں میں آخری مراد کو ترجیح دی ہے، اس کی علت بیان کرتے ہیں کہ ماتن نے اپنے خطبہ میں صلوٰۃ کے بعد اصحاب کا ذکر نہیں کیا ہے تو گویا اس کو عام رکھا ہے، لہذا آل میں بھی عام مفہوم مراد لینا مناسب ہوگا اور عام مفہوم یہ ہے کہ آل رسول سے پرہیزگار ایمان والا مراد لیا جائے۔

ہم نے کتاب کے آغاز میں دین کی لغوی اور اصطلاحی دونوں تعریفیں کر دی ہیں، اس مقام پر شارح کی مراد کو واضح کریں گے۔ "دین" کی تعریف میں لفظ وضع ہے جو اسم مفعول موضوع کے معنی میں ہے۔ دین اللہ کا وہ قانون ہے جو عقل والوں کو ان کے نیک اختیار کی بدولت بالذات خیر تک لیجائے المحمود اختیار کی صفت ہے، بالذات یہ سائق سے متعلق ہے، مطلب یہ ہے کہ دین اللہ کا وہ قانون ہے جو بلاواسطہ بالذات خیر تک لے جاتا ہے، کیونکہ دین اسی لئے اتارا گیا ہے، خیر بہتری اور اچھی حالت کو کہتے ہیں اور جو خیر بالذات یعنی بلاواسطہ حاصل ہوتی ہے اس کی دو قسمیں ہیں، ایک اللہ رب العزت کی خوشنودی، دوسری اللہ برتر کا دیدار۔ شارح نے دین کا معنی بیان کر کے اس کی وضاحت کی فرمایا کہ دین عقیدے اور عمل کے مجموعے کا نام ہے، اس قانون الٰہی پر پختگی سے جم جانا اور اسی کے مطابق عمل کرنا ضروری ہے، ماتن نے مطلقاً دین کہا ہے جس سے وہم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عشاق مطلق دین کی مدد کرتے رہے، اس کو اس سے مطلق قوت ملتی ہے کہ دین کا اطلاق ہر دین پر ہوتا ہے یعنی دین مطلق ہے، کسی خاص دین کا لقب نہیں، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مطلق دین نہیں بلکہ خاص دین (اسلام) کے لانے والے تھے، اس کا حل یہ ہے کہ دین کے بعد القویم لایا گیا جو الدین کی صفت ہے، اور ایسا دین جس کی صفت قویم یعنی استقامت ہو وہ اسلام ہی ہے، کیونکہ اسلام کے علاوہ کسی اور دین میں مضبوطی نہیں ہے اسلام کے دلائل محکم ہیں اور اس کے اندر قابل قبول اعتدال ہے، لہذا الدین القویم سے اسلام مراد ہوگا جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خاص ہے، مطلق دین مراد نہ ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ اصول فقہ کی اضافی اور لقبی دو تعریفیں ہیں موضوع ہے اور غرض ہے اور ان سب کا جاننا اس لئے ضروری ہے کہ بصیرت و شعور کا ادراک ان پر موقوف ہے، مگر موصوف نے کسی کی

Marfat.com

تعریف بیان نہ کی اور معذرت کر بیٹھے کہ ہم نے مصنف کی پیروی میں یہ کیا، خیر ہم نے شروع میں اصول فقہ کی دونوں تعریفوں اور موضوع وغرض پر تفصیلی کلام کیا ہے وہاں دیکھ لیا جائے، شارح نے فرمایا اصول فقہ وہ علم ہے جس میں احکام کو دلائل سے ثابت کرنے کے سلسلے میں بحث کی جائے یعنی جو حکم ہو اس کی دلیل فراہم کی جائے اور احکام کا دلائل سے ثابت ہونا ہی اصول فقہ کا موضوع ہے شارح فرماتے ہیں کہ مختار قول یہ ہے کہ اس کا موضوع دلائل اور احکام دونوں ہیں الاول من حیث انہ اس عبارت سے علامہ اپنی عبارت پر پڑنے والے اشکال کا جواب دے رہے ہیں، موصوف نے فرمایا تھا کہ اصول فقہ کا موضوع دلائل اور احکام ہیں، یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ دلائل اور احکام دونوں اگر موضوع ہیں تو موضوع متعدد ہو گئے اور موضوع کا تعدد علم کے تعدد کو بتلاتا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ اصول فقہ کا علم متعدد ہے یعنی موضوع کی طرح علم اصول فقہ بھی دو علم ہے حالانکہ علم اصول فقہ ایک ہی ہے، شارح نے جواب دیا ہے کہ دلائل اس حیثیت سے موضوع ہیں کہ وہ احکام کو ثابت کرتی ہیں یعنی مثبت للاحکام ہیں اور احکام اس لحاظ سے موضوع ہیں کہ ان کو ثابت کیا گیا ہے یعنی یہ مُثبَت ہیں اس طرح دلائل اور احکام دونوں اثبات میں متحد ہیں اور اثبات مصدر ہے جو کبھی اسم فاعل یعنی مثبت کے معنی میں آتا ہے اور کبھی اسم مفعول یعنی مثبت کے معنی میں آتا ہے، تو معلوم ہوا کہ دلائل اور احکام میں فرق اعتباری ہے، ایک مثبت (اسم فاعل) دوسرا مثبت (اسم مفعول) ہے حقیقت میں کوئی فرق نہیں ہے کیونکہ اثبات (مصدر) میں دونوں متحد ہیں، لہذا موضوع کا تعدد لازم نہ آیا۔

وَالْمُصَنِّفُ ذَكَرَ اَحْوَالَ الْاَدِلَّةِ فِيْ صَدْرِ الْكِتَابِ وَاَحْوَالَ الْاَحْكَامِ فِيْ اٰخِرِهٖ بَعْدَ الْفَرَاغِ عَنْهَا فَقَالَ اِعْلَمْ اَنَّ اُصُوْلَ الشَّرْعِ ثَلٰثَةٌ وَالْاُصُوْلُ جَمْعُ اَصْلٍ وَهُوَ مَا يَبْتَنِيْ عَلَيْهِ غَيْرُهٗ وَالْمُرَادُ بِهَا هٰهُنَا الْاَدِلَّةُ وَالشَّرْعُ اِنْ كَانَ بِمَعْنَى الشَّارِعِ فَاللَّامُ فِيْهِ لِلْعَهْدِ اَيِ الْاَدِلَّةُ الَّتِيْ نَصَبَهَا الشَّارِعُ دَلِيْلًا وَاِنْ كَانَ بِمَعْنَى الْمَشْرُوْعِ فَاللَّامُ فِيْهِ لِلْجِنْسِ اَيْ اَدِلَّةُ الْاَحْكَامِ الْمَشْرُوْعَةِ وَالْاَوْلٰى اَنْ يَّكُوْنَ الشَّرْعُ اِسْمًا لِلدِّيْنِ فَلَا يَحْتَاجُ اِلَى التَّاْوِيْلِ وَاِنَّمَا لَمْ يَقُلْ اُصُوْلَ الْفِقْهِ لِاَنَّ هٰذِهِ الْاُصُوْلَ كَمَا اَنَّهَا اُصُوْلُ الْفِقْهِ فَكَذٰلِكَ هِيَ اُصُوْلُ الْكَلَامِ اَيْضًا۔

ترجمہ حضرت مصنف رہ نے دلائل کے احوال کو کتاب کے شروع میں اور احکام کو اس کے آخر میں بیان کئے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں، اعلم ان اصول الشرع ثلثۃ الخ جان لو کہ شریعت کے اصول درحقیقت تین ہیں (اصول سے مراد دلائل ہیں) اصول اصل کی جمع ہے جس پر دوسری چیز کی بنا ہوتی ہے، اصول سے مراد یہاں ادلہ ہیں، اور شرع اگر شارع اسم فاعل کے معنی میں ہو تو اس میں لام عہد کا ہے (بنا حسی کی مثال

marfat.com

Marfat.com

جیسے دیوار کی بنا اس کی بنیاد ہوتی ہے اور ایک بنار عقلی ہوتی ہے جیسے حکم کی بنار اس کی دلیل پر ہوتی ہے، فقہ احکام شرعیہ فرعیہ کا جاننا ان کے تفصیلی دلائل سے یعنی وہ دلائل جن کو شارع نے دلیل مقرر کیا ہے، اور اگر شرع اسم مفعول کے معنی میں ہے تو لام اس میں جنس کا ہوگا یعنی احکام مشروعیہ کے دلائل، مگر اولیٰ یہ ہے کہ مشروع کو دین کے معنی میں لئے جائیں پس کسی تاویل کا محتاج نہ ہوگا۔

وانما یقل اصول الفقہ، اور مصنف رہ نے اصول فقہ کے بجائے اصول شرع کہا ہے اس لئے کہ دلائل جس طرح فقہ کے اصول ہیں، اسی طرح عقائد وکلام کے بھی اصول ہیں۔

بیان لغات

ثلثۃ بمعنی تین ثلث (ن) ثَلَثَ الشی، کسی چیز سے ایک تہائی لینا، یا کسی چیز کا ایک تہائی لینا الثلثۃ یہ تین کا عدد مذکر کیلئے ہے، اس کا مؤنث ثلاث ہے بولتے ہیں ذھب ثلاثا تین بار گیا، یہاں ثلثۃ سے مطلق عدد مراد ہے اور قاعدہ ہے کہ جب مطلق عدد مراد ہو تو ثلثۃ سے عشرۃ تک بالتار استعمال کرتے ہیں، چنانچہ کہتے ہیں ستۃ ضعف ثلثۃ چھ تین کا دوگنا ہے ستۃ ضعف ثلثۃ بغیر تار کے نہیں کہتے، البتہ جب معدود کے ساتھ مستعمل ہوں تو قاعدہ بدل جائے گا، معدود مذکر کے لئے عدد مؤنث اور معدود مؤنث کے لئے عدد مذکر آئے گی، نیز ثلثۃ سے عشرۃ تک خلاف قیاس تمیز مجموع ومجرور لاتے ہیں، البتہ ثلثۃ سے عشرۃ تک بالتار مطلق عدد یعنی عدد ومعدود ہر دو کے لئے مستعمل ہیں، ایک قاعدہ یاد رکھئے جب یہ بالتار آئیں گے اور علم ہوں گے تو تمیز کا تقاضا نہیں کریں گے بلکہ یہ علمیت اور تانیث کی وجہ سے غیر منصرف ہوجائیں گے، اور اس کا فائدہ یہ ہوگا کہ بغیر تخصیص مبتدا واقع ہوں گے مثلاً آپ کہہ سکیں گے عَشَرۃُ ضِعفُ خَمسَۃً (دس پانچ کا دوگنا ہے) عشرۃ کی تار پر ضمہ ہے کیونکہ یہ مبتدا ہے، غیر منصرف ہونے کی وجہ سے اس پر تنوین نہیں آئے گی، اور خمسۃ کی تار پر فتحہ ہے اس لئے کہ یہ مقام خبر میں مضاف الیہ کے درجہ میں ہے یعنی مجرور ہے اور غیر منصرف حالت جری میں منصوب ہوتا ہے ابتناء۔ تعمیر کرنا، ابتنا الشی علی غیرہ کسی چیز پر دوسری چیز کی بنیاد رکھنا۔ العھد عھد (س) عھداً امراً وکذا پہنچانا، حفاظت کرنا، لام عہد کی تعریف ہم پیچھے کرچکے ہیں وہاں دیکھیں، نصبہ (ض ف) نصباً۔ ظاہر کرنا، متعین کرنا۔ معنی، عنی (ض) یَعْنِیْ عَنْیًا وَعِنَایَۃً بشئ کذا سے مراد لینا معنی عَنْیٌ سے مَرمی کے وزن پر جو رَمْیٌ سے ہے معنی مقصود، معنی بمعنی کلام کا ترجمہ، کلام کا مفہوم مدلول مضمون مطلب، ج معانی، صفت محمود کے لئے جب لاتے ہیں تو کہتے ہیں زید حسن المعانی، زید اچھے اوصاف والا ہے، معنی کی طرف جو منسوب ہو اس کو مَعْنَوِیٌّ کہتے ہیں۔ الجنس، جنس (ن) جَنسًا التمر والماء کھجوروں کا پک جانا، پانی کا جم جانا، جنس مختلف نوعوں پر صادق آنے والی ماہیت جیسے حیوان جنس ہے جو انسان گھوڑے بیل وغیرہ پر صادق آتا ہے اور یہ ان انواع کے لئے جنس کہلاتا ہے التاویل وضاحت کرنا، بیان کرنا اسم کی اصل سَمْوٌ ہے بمعنی بلندی۔ سما یسمو (ن) سُمُوًّا بلند ہونا، اونچا ہونا، اسم

Marfat.com

بمعنی نام، ج اَسْمَاءٌ، اَعَامٌ، اسامی، اسماوات، اسم کا ہمزۂ وصلی کتابت میں گر جاتا ہے جیسے ھٰذَ سُمُہٗ یہ اس کا نام ہے یہاں ہمزہ ساقط کر دیا گیا ہے یہی حال اسم جلالت کا بسم اللہ میں ہے۔ اصول الکلام معنی علم کلام کے اصول

تشریح عبارات

اوپر ہم نے بتلایا کہ اصول فقہ کا موضوع دلائل و احکام کا مجموعہ ہے اور انھیں دونوں کو اس کتاب میں بیان کرنا ہے، چنانچہ شارح نے فرمایا کہ مصنف پہلے دلائل کو بیان کریں گے، دلائل اصل ہیں اور اصل مقدم ہوتی ہے اس لئے کتاب کے شروع میں انھیں سے بحث کی جائے گی اور احکام فرع ہیں اور فرع مؤخر ہوتی ہے اس لئے ان سے کتاب کے آخر میں تعرض کیا جائے گا۔ اعلم ان اصول الشرع ثلثة میں اصول الشرع ثلثة اصل عبارت ہے یعنی شریعت کے اصول تین ہیں اور یہ مبتدا خبر ہے جس پر اِنَّ داخل ہوگیا ہے اور قاعدہ ہے کہ مبتدا خبر میں مفرد تثنیہ جمع اور مذکر و مؤنث کے اندر مطابقت ہو، یعنی مبتدا یا مفرد یا تثنیہ یا جمع یا مذکر یا مؤنث ہے۔ تو اس کی خبر بھی مفرد یا تثنیہ یا جمع یا مذکر یا مؤنث ہونی چاہئے۔ اور یہاں اصول الشرع مبتدا میں اصول مفرد ہے کیونکہ یہ قعود اور جلوس کے وزن پر ہے اور یہ مفرد ہے اور ثلثة اسم عدد جمع کے لئے ہے (کیونکہ جمع کی اقل قلیل تعداد تین ہے) اور ثلثة خبر ہے لہٰذا مبتدا اور اس کی خبر میں مطابقت نہیں رہی۔ والاصول جمع اصل کہہ کر شارح نے بتایا کہ اصول درحقیقت اصل کی جمع ہے اور یہ فروع کے وزن پر ہے جو جمع ہے، تو اب مبتدا اور خبر میں مطابقت ہوگئی، عام عرف میں اصل جڑ اور بنیاد کو کہتے ہیں جس پر دوسری چیز برقرار رہتی ہے، اور اصل کا یہ معنی عام ہے، جس میں قاعدہ کلیہ، دلیل، وغیرہ سب داخل ہیں مگر مصنف نے فرمایا کہ یہاں اس سے ایک خاص قسم یعنی دلائل مراد ہیں کیونکہ اس کتاب میں ہم جس چیز کے اصول بیان کریں گے وہ احکام ہیں اور احکام کا دار و مدار اور بنا و استقرار دلائل پر ہوتا ہے، فلہٰذا تعین معناہ الخاص۔

شروع میں آپ کو معلوم ہوگیا ہے کہ شرع کا معنی ہے ظاہر کرنا، یا اظہار، اگر شرع کو اس کے لغوی معنی ہی میں رکھیں تو مصنف کی عبارت یوں ہوگی۔ اعلم ان اصول الشرع ای اصول الاظہار ثلثة، اظہار احکام کے دلائل تین ہیں اور یہ معنی غلط ہے کیونکہ علم اصول میں مشغول رہنے والے کا مقصد احکام کے اثبات کے دلائل بیان کرنا ہے نہ کہ احکام کے اظہار کے دلائل، شارح علیہ الرحمہ نے والشرع ان کا ن سے بتلایا کہ شرع کے دو معنی ہیں ایک لغوی جو بیان کیا گیا وہ یہاں مراد نہیں بلکہ شرع کا مرادی معنی یہاں مقصود ہے اور مرادی معنی کی دو قسمیں ہیں، اوّل یہ کہ الشرع مصدر کو اسم فاعل الشارع کے معنی میں لیا جائے اب عبارت یوں ہوگی اِنَّ اصول الشارع ثلثة، شارع کے اصول تین ہیں، شارع معرف باللام ہے اور الف لام عہد کا ہے اس سے معہود و شارع یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مراد ہیں، اس صورت میں ماتن کی عبارت کا مفہوم ہوا۔ جن کو شارع نے دلیل قرار دیا ہے وہ تین ہیں، یہ مصدر مبنی للفاعل کہلاتا ہے، یعنی وہ مصدر جو فاعل کے معنی میں آتا ہے جیسے عدل عادل کے معنی میں اور

marfat.com

Marfat.com

زور زائر کے معنی میں آتا ہے۔ اس صورت میں اضافت کا فائدہ مضاف کی عظمت کو واضح کرنا ہے، جیسے کہتے ہیں کتاب اللہ، اللہ کی کتاب، امۃ اللہ، اللہ کی بندی، بیت اللہ، اللہ کا گھر، دوم یہ کہ الشرع مصدر اسم مفعول المشروع کے معنی میں لیا جائے۔ اب عبارت یوں ہوگی انّ اصول المشروع ثلثۃ۔ مشروع کی گئی چیزوں کے اصول تین ہیں، المشروع معرف باللام ہے اور الف لام جنس کا ہے، اس سے مشروع کی جنس کے دلائل مراد ہوں گے، اس صورت میں ماتن کی عبارت کا مفہوم ہوا" وہ دلیلیں جن سے مشروع احکام ثابت ہوتے ہیں تین ہیں" یہ مصدر مبنی للمفعول کہلاتا ہے یعنی وہ مصدر جو مفعول کے معنی میں آتا ہے جیسے الضرب المضروب کے معنی میں، اور الخلق المخلوق کے معنی میں آتا ہے، اس صورت میں اضافت کا فائدہ مضاف الیہ کی عظمت کو ظاہر کرنا ہے۔ جیسے استاذی فلان، میرے استاذ فلاں ہیں، اس میں مضاف الیہ ی ضمیر مجرور متصل کے لئے عظمت ثابت کی گئی ہے، اسی طرح اللہ ربنا محمد نبینا، اللہ ہمارا رب ہے اور محمد ہمارے نبی ہیں۔ اس میں مضاف الیہ نا ضمیر مجرور متصل جمع متکلم کی عظمت بتلانا مقصود ہے، خلاصۂ کلام یہ کہ دوسری توجیہ میں ماتن کی عبارت کا اشاری مفہوم ہوگا کہ ان دلائل سے ثابت شدہ مشروعات بہت معظم ہیں جن کی رعایت لازم ہے اور ان کو عملی زندگی میں قبول کر لینا ضروری ہے۔

الشرع سے مراد دین قویم ہے، شارح فرماتے ہیں کہ شرع کو دین کا اسم جامد قرار دینا بہتر ہے اس لئے کہ یہ عرفی اور مرادی معنی کی طرف جانا ہے اور پہلے دونوں معنوں میں مجازی معنی کی طرف جانا تھا اس صورت میں شرع اسی دین قویم کا نام ہوگا جو اصول اور فروع کا جامع ہے جسے ہم شریعت کہتے ہیں یا شریعت محمدیہ یا شرع محمدی کے نام سے پہچانتے ہیں، جس کا مشہور نام اسلام ہے اس معنی میں الشرع بمعنی الشارع یا الشرع بمعنی المشروع کی تاویل کی ضرورت نہیں پڑتی، اور یہ سب جانتے ہیں کہ تاویل سے خالی کلام اس کلام سے ہر حال میں بہتر ہے جو تاویل کا حامل ہو۔

بادی النظر میں ماتن کی عبارت ان اصول الشرع سے سوال پیدا ہوتا ہے کہ کتاب اصول فقہ کی ہی اور تذکرہ اصول شرع کا ہے ایسا کیوں؟ مصنف کے پیش نظر ایسی کیا مجبوری یا فائدہ تھا کہ اس نے اصول الفقہ سے دامن بچاتے ہوئے اصول الشرع کہا؟ اس کا جواب شارح دے رہے ہیں، فرماتے ہیں، کہ ماتن نے اصول الفقہ اس لئے نہیں کہا کہ جس طرح یہ تینوں فقہ کے اصول ہیں اسی طرح یہ علم کلام کے اصول بھی ہیں۔ منشاء جواب کا یہ ہے کہ عام اصولی حضرات نے اصول الفقہ کہا ہے مگر ماتن نے اصول الفقہ اس لئے نہیں کہا کہ اضافت سے اختصاص کا وہم ہو جاتا اور یہ مفہوم ہوتا کہ یہ اصول صرف فقہ کے اصول ہیں اور فقہ ہی کے ساتھ خاص ہیں، حالانکہ قیاس کے علاوہ یہ دلائل صرف فقہ کے ساتھ خاص نہیں بلکہ فقہ کے علاوہ علم کلام یعنی اصول دین کے بھی یہی دلائل ہیں، لہٰذا یہ دلائل عام ہوئے اصول فقہ اور اصول دین یعنی علم کلام کے لئے تو ایسی صورت میں ضروری تھا کہ ایسا لفظ لایا جاتا جو اس کے

Marfat.com

عام معنی کے مناسب ہوتا، اور ماتن نے ایک ایسا ہی لفظ استعمال کیا جو عام ہے اصول فقہ اور اصول کلام کو اور وہ لفظ الشرع ہے، یہ لفظ عام ہے، جس طرح یہ اصول دین کے لئے آتا ہے اسی طرح فروع دین کے لئے بھی آتا ہے اور اصول فقہ اصول دین کی بہ نسبت فروع ہیں، اگرچہ اصول فقہ فقہ کی بہ نسبت اصول ہیں، اب الشرع کی طرف اصول کی اضافت اپنے فائدے اور معنی میں عام و تام ہوگی اور مذکور اصول کی حقیقی حجت کے ثابت کرنے میں کامل ہوگی اور اصول کی عظمت بھی پوری طرح سامنے آجائیگی۔

اَلْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ وَاِجْمَاعُ الْاُمَّةِ بَدَلٌ مِنْ ثَلٰثَةٍ اَوْ بَيَانٌ لَهٗ وَالْمُرَادُ مِنَ الْكِتَابِ بَعْضُ الْكِتَابِ وَهُوَ مِقْدَارُ خَمْسِ مِائَةِ اٰيَةٍ لِاَنَّهٗ اَصْلُ الشَّرْعِ وَالْبَاقِيْ قِصَصٌ وَنَحْوُهَا وَهٰكَذَا الْمُرَادُ مِنَ السُّنَّةِ بَعْضُهَا وَهُوَ مِقْدَارُ ثَلٰثَةِ اٰلَافٍ عَلٰى مَا قَالُوْا وَالْمُرَادُ بِاِجْمَاعِ الْاُمَّةِ اِجْمَاعُ اُمَّةِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِشَرَافَتِهَا وَكَرَامَتِهَا سَوَاءٌ كَانَ اِجْمَاعُ اَهْلِ الْمَدِيْنَةِ اَوْ اِجْمَاعُ عِتْرَةِ الرَّسُوْلِ اَوْ اِجْمَاعُ الصَّحَابَةِ اَوْ نَحْوِهِمْ۔

ترجمہ پہلی دلیل کتاب، دوسری سنت، تیسری اجماع امت ہے، یہ عبارت ثلثۃ سے بدل ہے یا بیان واقع ہے، اور کتاب (قرآن مجید) سے بعض کتاب مراد ہے اور وہ تقریباً پانچسو آیتیں ہیں اور یہی مقدار شریعت اسلامیہ کی اصل اور بنیاد ہے اور باقی حصے قصے اور امثال ہیں۔
وھکذا المراد من السنۃ لبعضھا الخ اور ایسے ہی سنت (حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم) سے بھی سنت کے بعض حصے مراد ہیں اور وہ علماء کے قول کے مطابق تین ہزار حدیثیں ہیں اور اجماع امت سے حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی امت کا اجماع مراد ہے، اور اس کا سبب اس امت کی شرافت و کرامت ہے، خواہ یہ اجماع اہل مدینہ کا ہو یا خاندان رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرات صحابہ کرام کا یا ان کے جیسے متبعین کا

بیان لغت الامۃ جماعت، نسل انسانی کا گروہ ج اُمَم۔ بَدَلٌ عوض، جوڑ، ہاتھ یا ہڈی کا درد اَبْدَالٌ و بُدَلَاء۔ اور اصطلاح میں بدل اس تابع کو کہتے ہیں جو نسبت میں خود مقصود ہو جیسے زیدٌ اخوک یہاں زید مبدل منہ اور اخوک مضاف مضاف الیہ سے مل کر تابع بدل ہے، ترجمہ زید تیرا بھائی، یہاں اخوت کی نسبت میں اخوک ہی مقصود ہے، اور اس کی چار قسمیں ہیں بدل الکل من الکل، بدل الاشتمال، بدل الغلط، بدل البعض۔ تفصیل مطولات میں دیکھئے۔ بَیَانٌ صاف، روشن، فصیح کلام، بیان کی اصطلاحی تعریف یہ ہے:۔ تابع بیان تابع صفت کے علاوہ ایک تابع ہے جو متبوع کو روشن کر دیتا ہے، جیسے جاء ابو حفص عمر، میرے پاس ابو حفص یعنی عمر آئے۔ عمر تابع بیان ہے جس نے اپنے متبوع ابو حفص کو روشن اور واضح کر دیا ہے اور یہ تابع صفت کے علاوہ ہے، الآیۃ علامت، عبرت

marfat.com

Marfat.com

قرآن کی طرف منسوب ہو تو عموماً اس سے قرآن کا ایک پورا جملہ مراد ہوتا ہے ج آی وآیات. القصص القصہ کی جمع ہے قصہ اسم نوع ہے بمعنی حالات، واقعات اس کی جمع اقاصص بھی آتی ہے، آلاف جمع . و. الف، بمعنی ہزار، الف (ن،ض)، الفًا اس نے اسے ایک ہزار دیا

تشریح عبارات

بدل من ثلثۃ ادبیان لہ سے شارح نے ترکیب کلام کی جانب اشارہ کیا ہے اگر بدل قرار دیں تو ترکیب یوں ہوگی اِنَّ مفتوحہ مشبہ بالفعل اس کا اسم منصوب اور خبر مرفوع ہوتی ہے۔ اصولَ اسمیت کی بنا پر لفظوں میں منصوب ہو کر مضاف الشرع معرف بلام عہد یا جنس لفظاً مجرور ہو کر مضاف الیہ، مضاف اپنے مضاف الیہ سے مل کر اسم ثلثۃ خبریت کی بنا پر اِنَّ کے عمل سے مرفوع ہو کر مبدل منہ (رفع لفظی ہے نہ کہ تقدیری) الکتاب معرف بلام عہد لفظوں میں مرفوع ہو کر معطوف علیہ (علت بدلیت کی ہے) واو حرف عطف جمع مطلق کے لئے اور اشترا کی تفصیل حکم کے لئے۔ السنۃ معرف بلام عہد لفظوں میں مرفوع ہو کر پہلا معطوف واو حرف عطف، حسب سابق، اجماع فعل لازم لفظوں میں مرفوع ہو کر مضاف الامۃ معرف بلام عہد لفظوں میں مجرور ہو کر مضاف الیہ، یہی حقیقت میں فاعل ہے، کیونکہ افعال لازمہ کے مضافات نحویوں کی مشہور اصطلاح میں اس کے افاعیل کہلاتے ہیں، نیز تقاضائے مفعولیت یہاں نہیں ہوتا ہے، مختصر یہ کہ اجماع مضاف اپنے مضاف الیہ سے مل کر دوسرا معطوف (یاد رہے کہ اضافت معنوی ہے) الکتاب معطوف علیہ اپنے دونوں معطوفوں سے مل کر بدل کل، ثلثۃ مبدل منہ اپنے بدل سے مل کر خبر اِنَّ اپنے اسم و خبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ ہو کر مفرد کی تاویل میں آکر محل میں منصوب قرار پاکر اعلم کا مفعول بہ ہوا

اگر تابع بیان ہے تو اس کی مختصر ترکیب یہ ہے اِنَّ حرف مشبہ بالفعل، اصولَ الشرع مضاف۔ مضاف الیہ سے مل کر اسم، ثلثۃ معطوف علیہ (عطف بیان کے ذریعہ) الکتاب معطوف علیہ واو عاطفہ السنۃ پہلا معطوف واو عاطفہ، اجماع الامۃ مضاف مضاف الیہ سے مل کر دوسرا معطوف الکتاب معطوف علیہ اپنے دونوں معطوفوں سے مل کر تابع عطف بیان ثلثۃ معطوف علیہ اپنے تابع عطف بیان سے مل کر خبر اِنَّ اپنے اسم و خبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ ہو کر حسب مذکور مفعول بہ ہوا۔

پہلی ترکیب کی بنیاد پر آپ یہ ترجمہ کیجئے اصول شرع تین ہیں ۱ کتاب ۲ سنت ۳ اجماع امت اور دوسری ترکیب کی صورت میں ترجمہ یہ ہے شریعت کے اصول تین ہیں یعنی کتاب وسنت اور امت کا اجماع،

شارح فرماتے ہیں کہ کتاب جس سے قرآن کی طرف اشارہ ہے کی محدود آیتیں دین کے اصول ہیں یعنی اول سے آخر تک پورا قرآن شریف دین کے معروف اصول کی بنیاد نہیں ہے بلکہ قرآن کی پانچ سو آیتیں ہیں جن سے شرعی احکام ثابت ہوتے ہیں، اور یہاں الکتاب سے یہی آیتیں مراد لی گئی ہیں۔

۔ پانچ سو آیتوں کے علاوہ قرآن شریف میں واقعات اور امم کے حالات بیان کئے گئے ہیں نیز عبر و عظات

Marfat.com
Marfat.com

بھی اس میں ہیں جو یہاں مراد نہیں ہیں، کیونکہ بظاہر عملی زندگی میں ان سے واسطہ نہیں پڑتا اور پڑتا ہے تو کم۔
نیز سنت رسول اللہ سے حدیث شریف کا پورا دفتر مراد نہیں ہے بلکہ قرآن کی طرح یہاں بھی ایک تعداد متعین ہے اور یہ تین ہزار احادیثِ شریفہ ہیں جن سے اصولی علماء بحث کرتے ہیں۔
شریعت اسلامیہ کا تیسرا اصول امت محمدیہ کا کسی مسئلے پر اجماع و اتفاق کرلینا ہے، امت محمدیہ چونکہ افضلیت و شرافت میں اور امتوں سے فائق و برتر ہے اس لئے اس کو یہ شرف بخشا گیا، کیونکہ اس امت کا ظہور انسانیت و شرافت و کرامت و اخلاقیات کی اشاعت کے لئے ہوا تھا، قرآن میں ہے کُنتُم خَیرَ اُمَّۃٍ اُخرِجَت لِلنَّاسِ، تم بہترین اور افضل ترین امت ہو تم کو ناس یعنی انسانیت و شرافت کی تبلیغ و اشاعت کے لئے نمودار کیا گیا ہے، اسی صلے میں اتنا بڑا اعزاز بخشا گیا کہ اس کا اتفاق دینی حجت ہو گیا مگر اتنا یاد رہے کہ امت کا ہر کس و ناکس اجماع کا مجاز نہیں ہو سکتا، امت کا ہر گروہ اجماع کا اہل نہیں، یہاں امت کے اجماع سے امت کے لائق افراد یعنی اہل اجتہاد کا اجماع مراد لیا گیا ہے۔
سواء کان اجماع اھل المدینۃ۔ خواہ اہل مدینہ کا اجماع ہو، یہاں سے شارح چند لغو اقوال کی تردید کرنا چاہتے ہیں لیکن اسلوب ان کا ضرورت سے زیادہ اجمال لئے ہوئے ہے
کچھ لوگ کہتے ہیں کہ امت میں صرف صحابہ کا اجماع معتبر ہے، انھوں نے دلیل میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول اصحابی کالنجوم بایھم اقتدیتم اھتدیتم پیش کیا (ترجمہ) میرے رفقاء کی مثال ستاروں کی سی ہے تم جس کی بھی پیروی کروگے صحیح راستے پر رہوگے۔ دوسرے گروہ نے اعتقاد ظاہر کیا کہ صرف مدینہ والوں کا اجماع قابل قبول ہو سکتا ہے، انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث پیش کی ان المدینۃ تنفی خبثھا کما تنفی الکیر خبث الحدید مدینہ اپنے خبث کو دور کرتا رہتا ہے جیسے لوہار کی بھٹی لوہے سے زنگ دور کردیتی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ باشندگان مدینہ کے اجماع میں خبث و فساد نہیں ہوگا لہذا ان کا ہی اجماع قابل اعتبار ہوگا، تیسرے فرقے نے اپنا معتقد بتلایا کہ صرف رسول اللہ کے خاندان کے لوگوں کا اجماع درست ہے، انھوں نے انی ترکت فیکم الثقلین لن تضلوا ان تمسکتم بھما کتاب اللہ تعالیٰ وعترتی حدیث شریف سے استدلال کیا اس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں کہ میں تم میں ایسی دو بڑی بھاری چیزیں چھوڑتا ہوں کہ جب تک تم ان کو تھامے رہوگے گمراہ نہ ہوگے ایک اللہ کی کتاب قرآن ہے، اور دوسرے میرے خاندان کے لوگ، یہ فرقہ کہتا ہے کہ خاندان رسالت کی تعیین دلیل ہے کہ اس کا ہی اجماع درست ہے، چوتھی جماعت نے بتلایا اجماع کے لئے زمانہ کا گذرنا ضروری ہے، اس لئے کہ زمانہ گذرنے سے پہلے رجوع کا احتمال رہتا ہے اور جب تک احتمال رہیگا استقرار نہ ہو پائے گا، حالانکہ اجماع میں اس کی ضرورت ہوتی ہے، لہذا اجماع کو اجماع جب ہی مانا جائے گا جب کہ اس اجماع پر اجماع کرنے والوں کا زمانہ گذر گیا ہو۔

marfat.com

Marfat.com

نور الانوار کے حاشیہ میں سوال وجواب کے عنوان کے تحت لغو نظریات کا بہترین جواب دیا گیا ہے وہاں فرمایا کہ ہمارے یہاں مذکور قیودات وشرائط کا اعتبار نہیں، ہمارے یہاں صرف ایک شرط ہے وہ یہ کہ اجماع کرنے والے اکابر صالح مجتہد ہوں اہل اہواء ونفس نہ ہوں کیونکہ اجماع کی حجیت میں جن دلیلوں کو پیش کیا جاتا ہے وہ مطلق ہیں ان نصوص میں یہ تفصیل کہاں ہے کہ ایک جماعت یا گروہ یا خاندان یا قریہ ومصر کے باشندوں کا اجماع تو درست ہے اور دوسری جماعت یا گروہ یا خاندان یا قریہ ومصر کے لوگوں کا اجماع درست نہیں ہے، نیز یہ بھی ان نصوص ودلائل میں نہیں ہے کہ جب تک اجماع کرنے والے مر نہ جائیں اور ان کا زمانہ ختم نہ ہوجائے اس وقت تک ان کا اجماع معتبر نہ ہوگا البتہ ہم اتنا مانتے ہیں کہ صحابہ یا اہل مدینہ یا خاندان رسول کے لئے جو احادیث پیش کی گئی ہیں وہ ان کے فضل وکمال اور کرامت وسبقت کی دلیل ہیں مگر ان کو یوں دلیل بنانا کہ ان مذکورین اسلاف کا ہی اجماع درست ہے نہ کہ اوروں کا عقل سے تعلق نہیں رکھتا، نہ ہی شریعت سے۔

مذکور تفصیل کے بعد اب شارح کی عبارت پڑھ لیجئے۔ خواہ مدینہ والوں کا اجماع ہو یا خاندان رسول کے لوگوں کا اجماع ہو یا صحابہ اور ان کے جیسوں کا اجماع ہو سب برابر ہے۔

نحو ہم سے تابعین اور تبع تابعین اور اسکے بعد قیامت تک کے صالح اور اصحاب الرائے اہل علم مراد ہیں جب جب بھی بالا شرطوں کے ساتھ اجماع ہوتے رہیں گے وہ دینی حجت ودلیل میں شمار ہوتے رہیں گے، کیا دیکھتے نہیں کہ ہمارے دور میں قادیانیوں کے غیر مسلم اقلیت ہونے پر امت کے اکابرین کا اجماع واتفاق اس کی ایک اچھی مثال ہے۔

اجماع کے متعلق باقی تفصیلات ہم اسکے اپنے باب میں پیش کریں گے، وما توفیقی الا باللہ

وَالْأَصْلُ الرَّابِعُ الْقِيَاسُ اِیْ الْأَصْلُ الرَّابِعُ بَعْدَ الثَّلٰثَةِ لِلْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ هُوَ الْقِيَاسُ الْمُسْتَنْبَطُ مِنْ هٰذِهِ الْأُصُوْلِ الثَّلٰثَةِ وَكَانَ يَنْبَغِيْ اَنْ يُّقَيِّدَهٗ بِهٰذَا الْقَيْدِ كَمَا قَيَّدَهٗ فَخْرُ الْاِسْلَامِ وَغَيْرُهٗ لِيُخْرِجَ الْقِيَاسَ الشَّبْهِيَّ وَالْعَقْلِيَّ وَلٰكِنَّهٗ اكْتَفٰى بِالشُّهْرَةِ فَنَظِيْرُ الْقِيَاسِ الْمُسْتَنْبَطِ مِنَ الْكِتَابِ قِيَاسُ حُرْمَةِ اللِّوَاطَةِ عَلٰى حُرْمَةِ الْوَطْیِ فِیْ حَالَةِ الْحَيْضِ بِعِلَّةِ الْأَذٰى الْمُسْتَفَادَةِ مِنْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَلَا تَقْرَبُوْهُنَّ حَتّٰى يَطْهُرْنَ وَنَظِيْرُ الْقِيَاسِ الْمُسْتَنْبَطِ مِنَ السُّنَّةِ قِيَاسُ حُرْمَةِ تَفَاضُلِ الْجَصِّ وَالنُّوْرَةِ بِعِلَّةِ الْقَدْرِ وَالْجِنْسِ عَلٰى حُرْمَةِ الْأَشْيَاءِ السِّتَّةِ الْمُسْتَفَادَةِ مِنْ قَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلْحِنْطَةُ بِالْحِنْطَةِ وَالشَّعِيْرُ بِالشَّعِيْرِ وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ وَالْمِلْحُ بِالْمِلْحِ وَالذَّهَبُ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ مِثْلًا بِمِثْلٍ يَدًا بِيَدٍ وَالْفَضْلُ رِبٰوا وَنَظِيْرُ الْقِيَاسِ الْمُسْتَنْبَطِ مِنَ الْاِجْمَاعِ قِيَاسُ حُرْمَةِ

Marfat.com

أُمِّ المَزْنِيَّةِ عَلٰى حُرْمَةِ أُمِّ أَمَتِهِ الَّتِي وَطِيهَا المُسْتَفَادَةِ مِنَ الإِجْمَاعِ بِعِلَّةِ الجُزْئِيَّةِ وَالبَعْضِيَّةِ۔

ترجمہ والاصل الرابع القیاس :۔ اور چوتھی دلیل قیاس ہے یعنی چوتھی دلیل ان تین کے بعد احکام شرع کے لئے وہ قیاس ہے جو ان تینوں سے ماخوذ ہے۔

وکان ینبغی ان یقیدہ الخ: مصنف المنار کے لئے مناسب تھا کہ القیاس کو المستنبط من ھذہ الاصول الثلثۃ سے مقید کر دیتے جس طرح امام فخر الاسلام رحمۃ اللہ علیہ نے مقید کیا ہے تاکہ قیاس شبہی اور قیاس عقلی کی تعریف سے خارج ہو جاتے لیکن مصنف رہ نے شہرت پر ہی اکتفا کیا ہے۔

فنظیر القیاس المستنبط من الکتاب :۔ اور اس قیاس کی مثال جو ماخوذ ہے حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے وہ علت قدر و جنس (کے اتحاد) کی بنا پر جص اور نورہ کے تفاضل کی حرمت کو ان اشیاء ستہ کی حرمت پر قیاس کرنا جن کی حرمت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول الحنطۃ بالحنطۃ الخ سے ثابت اور مستفاد ہے (اور حدیث رسول میں مذکور چھ چیزیں یہ ہیں) یعنی گیہوں کو گیہوں کے بدلے، جَو کو جَو کے بدلے، کھجور کو کھجور کے بدلے، نمک کو نمک کے بدلے، سونا کو سونے کے بدلے اور چاندی کو چاندی کے بدلے برابر برابر فروخت کرو اور نقد بیچو یعنی ہاتھ در ہاتھ بیچو اور زیادتی ربوٰ ہے یعنی سود ہے، جص عمارت میں لگنے والے چونے کو اور نورہ اس چیز کو کہتے ہیں جس سے بدن کے بال صاف کئے جاتے ہیں اور دوسرا قول یہ ہے کہ چونہ قلعی کو نورہ کہتے ہیں۔

ونظیر القیاس المستنبط من الاجماع الخ اور اس قیاس کی نظیر (مثال) جو اجماع سے مستنبط (ماخوذ) ہے جزئیت و بعضیت کی علت کی بنا پر ام مزنیہ (یعنی جس عورت کے ساتھ کسی نے زنا کیا ہے تو مزنیہ کی ماں کے ساتھ نکاح کے حرام ہونے کو قیاس کرنا۔ ام امت کے ساتھ نکاح کی حرمت پر اُم امت باندی کی ماں) صورت اس کی یہ ہے کہ ایک شخص کے پاس باندی ہے اور اس باندی کی ماں بھی ہے وہ بھی اس کی باندی ہے، اگر اس شخص نے باندی سے وطی کرلی تو اس باندی کی ماں سے جو اگرچہ اس شخص کی باندی ہے وطی جائز نہیں ہے بلکہ حرام ہے اس پر قیاس کیا گیا ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی عورت سے زنا کرلیا تو یہ اس کی مزنیہ ہوگئی جس سے اس نے زنا کیا ہے اگر یہ زانی چاہے کہ میں مزنیہ کی ماں سے نکاح کروں تو نکاح نہیں کرسکتا، کیونکہ زنا کرنے کے بعد مزنیہ اگرچہ اجنبیہ ہے مگر جزئیت و بعضیت کا رشتہ خواہ بطریق حرام سہی قائم ہوگیا ہے اس لئے مزنیہ کی ماں سے نکاح کرنا حرام ہے۔

بیان لغات القیاس کسی چیز کو اس کے نمونہ پر اندازہ کرنا جیسے بولتے ہیں قاس الثوب بالمتر یعنی کپڑے کے حصوں کا میٹر سے اندازہ کرنا۔ نیز برابری کے لئے اس کو استعمال کرتے ہیں جیسے زید لایقاس بعمرو زید عمرو کے برابر قرار نہیں دیا جاسکتا۔ یہ معنی اندازہ کے

marfat.com

Marfat.com

مفہوم میں داخل ہے کیونکہ کسی چیز کا اسکے نمونہ پر اندازہ کرنا، نمونہ اور اس چیز کے درمیان برابری ثابت کرنا ہے۔ الرابع :- اسم فاعل بمعنی چوتھا، چوتھی۔ رَبَعَتْ عَلَیْہِ الْحُمّٰی اسے چوتھے دن بخار آتا ہے (ف) رَبَعَ، مصدر الرَّبِیْعُ الرَّابِعُ نہایت سرسبز موسم بہار۔ المُسْتَنْبَطُ۔ اسم مفعول (استفعال) استنباط سے، کنویں سے پانی نکالنا، بولتے ہیں اِسْتَنْبَطْتُ یعنی (اُسْتُخْرِجَتُ الْمَاءَ مِنَ الْعَیْنِ۔ نیز کہتے ہیں زید نبط الماء من العین جب کوئی کنویں سے پانی نکالے، یہاں اس کا مرادی معنی مستعمل ہوتا ہے وہ یہ کہ استنباط دلائل سے مسائل برآمد کرنے کے لئے بولا جاتا ہے اس کے مرادی اور لغوی معنی میں اچھی مشابہت تھی جس کی وجہ سے استعمال ہونے لگا اس لفظ کو مرادی معنی کے لئے مستعار لے لیا گیا ہے کیونکہ جس طرح کنویں سے پانی نکالنے میں آدمی کا سانس اکھڑنے لگتا ہے اور اس کو گراں بار محنت اٹھانی پڑتی ہے، اسی طرح جب آدمی اپنی بھری ہوئی ذہنی توانائی اور پوری دماغی طاقت سے نصوص سے معانی تک پہنچا اور حوادث سے ان کی تدابیر تک رسائی حاصل کیا ہے تو اس کو بھی بے پناہ کلفت و محنت اٹھانی پڑتی ہے۔

بادی النظر میں ایک سوال پیدا ہوتا ہے وہ یہ کہ پھر تو استخراج کا مشہور و متداول لفظ استعمال کرنا مناسب تھا جب کہ معناً دونوں میں اتحاد مفہوم ہوتا ہے، بایں ہمہ لفظ استخراج کو نظر انداز کر کے کیوں استنباط کیوں لایا گیا، اس کا جواب یہ ہے کہ معناً اتحاد کا لفظ تو غلط ہے، رہی بات استنباط لانے کی تو اس میں جس محنت و مشقت و کلفت کی جانب اشارہ ہو جاتا ہے وہ استخراج میں نہیں ہو پاتا، اور اسکے لانے میں یہی اشارہ مدنظر تھا تاکہ معلوم ہو جائے کہ جن نصوص سے علماء نے شرعی معانی اور مرادیں ظاہر کی ہیں ان میں انھیں بڑے پاپڑ بیلنے پڑے ہیں اسی جانفشانی اور فنا فی الاستنباط کی بدولت ہمارے ان اکابر علماء کی اقدار اگلی نسلوں کے لئے نشان راہ بنیں اور نصوص میں انہماک نے ان کی عزتوں کو چار چاند لگا دیئے اور ان کے مراتب امت کے ہر طبقے کے مراتب سے بدرجہا بلند ہو گئے (اللہ ان اکابرینا و مشائخ دائمہ پر انوار کی بارش فرمائے آمین)، نیز استنباط لانے سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ جس طرح جسم و ظاہری زندگی پانی سے برقرار ہے ٹھیک اسی طرح روح اور دین کی زندگی علم کے فیض سے باقی ہے۔

القید۔ رسی، یا زنجیر یا کوئی اور دوسری چیز جس سے جانور کو باندھتے ہیں تاکہ بھاگنے نہ پائے اور اصطلاح میں قید لانا کسی چیز کا اپنی جنس سے بھاگنے یا شامل ہونے سے روک دینا ہے، یا اس کی جنس کو اسکے ساتھ شمول و دخول سے باز رکھنا، نیز مصنف کا اپنی مراد کو متعین کرنا، قید لگانا کہلاتا ہے اس کا تقابل اطلاق سے کیا جاتا ہے یُقَیِّدُ تقیید (تفعیل) ہے مصنف کا اپنے کلام کی غرض اور اس کے مرادی معنی کو متعین کر دینا جہاں اطلاق ممکن ہو گا وہیں تقیید بھی ممکن ہو سکے گی۔ الشبھی کسی چیز کی طرح، ایک جیسی دو چیزوں کے لئے تقریباً بولتے ہیں۔ اکتفی (افعال) اکتفاء قناعت کرنا۔

Marfat.com

بے نیازی ظاہر کرنا۔ الاذی گندگی۔ الجص گچ، چونا جَصَّصَ البناءَ ۔ مکان میں سفیدی کرنا۔ گچ کرنا۔ النورۃ چونے کا پتھر القدر کا مرادی معنی۔ ناپ یا وزن میں آنے والی چیزیں۔ مزنیۃ۔ زنا کی گئی عورت، اسم مفعول واحد مؤنث زنی یزنی (ض) ۔ مرمیۃ کے وزن پر ام مزنیۃ زنا کی گئی عورت کی ماں۔

تشریح عبارات

مصنف نے چاروں دلیلوں میں کتاب کو مقدم رکھا اس کی وجہ یہ ہے کہ شریعت میں کتاب اللہ مطلق اصل ہے یعنی ہر لحاظ سے اصل ہے، دوسرے درجہ میں سنت رسول اللہ کو ذکر کیا، وجہ یہ تھی کہ اس کا دلیل وحجت ہونا کتاب اللہ سے ثابت تھا اور اجماع کو ان دونوں سے مؤخر کردیا، اس لئے کہ اجماع کا موجب ودلیل ہونا انھیں دونوں پر موقوف تھا، یہ ان کے درجے کا فرق ہے مگر اپنے درجے کے فرق کے باوجود چونکہ یہ احکام کے ثابت کرنے کی قطعی دلیلیں تھیں یعنی حکم ثابت کرنے میں کسی موقوف علیہ کی محتاج نہیں تھیں اس لئے انھیں قیاس پر مقدم کردیا گیا اور اسے مؤخر کردیا گیا، کیونکہ قیاس حکم ثابت کرنے میں موقوف علیہ یا مقیس علیہ کا محتاج تھا۔ اسی لئے مصنف نے اس کو الاصل الرابع کہہ کر الگ ذکر کیا ہے۔

ماتن نے اپنی شرح کشف الاسرار میں اس عبارت پر اعتراض کیا ہے، فرماتے ہیں اگر قیاس واقعی اصل تھی تو اصول الشرع میں ثلثۃ کے بجائے اربعۃ ذکر کرتے الکتاب والسنۃ واجماع الامۃ کے بعد القیاس کا اضافہ کرتے، اگر آپ نے ایسا نہیں کیا تو الاصل الرابع کیوں قرار دے رہے ہیں

جواب یہ ہے کہ قیاس ہم بندوں کی نسبت سے اصل ہے کیونکہ فرع میں ہم اسی کی طرف حکم منسوب کرتے ہیں، اس لئے ہم نے الاصل الرابع کہا، اور حقیقت میں قیاس اصل نہیں ہے، کیونکہ قیاس کا دوسرا نام رائے ہے اور احکام ثابت کرنے میں رائے کے لئے کوئی گنجائش نہیں ہے۔ یہ تم بھی جانتے ہو کہ حکم اللہ کی جانب سے ہوتا ہے اور یہ اسی ذات کی جانب منسوب ہے اور اللہ اپنے حکم میں کسی کو شریک نہیں کرسکتا۔ اس لئے قیاس اصل نہیں ہوسکتا بلکہ یہ فرع ہے ان نصوص کی جن پر قیاس کی بنیاد قائم ہوتی ہے یعنی جن نصوص سے قیاس مستنبط ہوتا ہے وہ اصل ہیں، قیاس ان کی فرع ہے۔ وہ نصوص کتاب، سنت، اجماع ہیں، اس لئے ہم نے اصول الشرع اربعۃ نہیں کہا۔

شارح علامہ جیون جون پوری نے وکان ینبغی کہہ کر ماتن پر اعتراض کیا ہے، ماتن نے قیاس کی مطلق تعریف کی ہے جس سے وہم ہوتا ہے کہ قیاس جس قسم کا بھی ہوگا وہ شریعت کی اصل قرار پائیگا، اور قیاس کی چار قسمیں مشہور ہیں، پہلی قسم قیاس مؤثر، اسی کو قیاس شرعی اور قیاس معروف بھی کہتے ہیں، یہ وہ قیاس ہے جس کی اصل وفرع میں ایک مشترک اور مؤثر معنی پایا جائے۔ دوسری قسم قیاس لغوی، یہ وہ قیاس ہے جس میں لغوی معنی کی مناسبت کے ذریعہ کسی کلمہ کا معنی ایک جگہ سے دوسری جگہ مراد لیا جائے جیسے کلمۂ خمر (لغتہ اور شراب کا معنی) چھپانا ہے کہ شراب عقل کو چھپادیتی ہے اسی عقل کے مخامرہ کی وجہ سے مناسب ہے کہ ان تمام بینے کی چیزوں کو ... ان میں عقل کا چھپایا جانا

marfat.com

Marfat.com

موجود ہے اس کو قیاس مناسب بھی کہتے ہیں۔ تیسری قسم قیاس شبہ، یہ وہ قیاس ہے جس میں شریعت کے حکموں کے اندر اصل اور فرع کے درمیان ظاہر اور صورت کے لحاظ سے مشابہت پائی جاتی ہو اس قیاس کے لئے ضروری ہے کہ فرع ایسی دو اصلوں کے درمیان گردش کر رہی ہو کہ ایک تو تین وصفوں میں مشابہت رکھتی ہو اور دوسری صرف دو وصفوں میں مشابہت کی حامل ہو۔ اس صورت میں فرع کا حکم اس اصل سے جوڑ دیا جاتا ہے جو دونوں میں مشابہت کے اندر بڑھی ہوئی ہو اور وہ تین وصفوں میں مشابہت رکھنے والی اصل ہے۔ ہم اس کی مثال میں غلام کو پیش کرتے ہیں یہ آزاد انسان سے اس اعتبار سے مشابہت رکھتا ہے کہ یہ بھی آدمی ہے، یہ بھی مخاطب ہے، آزاد کی طرح اس سے بھی ثواب اور عقاب متعلق ہیں اور حیوانات اور جانوروں سے اس معنی کر مشابہت رکھتا ہے کہ جس طرح وہ مال متقوم ہیں یہ بھی مال متقوم ہے۔ ان کو بیچا جا سکتا ہے اسے بھی بیچا جا سکتا ہے، یہاں حکم اسی معنی سے ملحق ہوگا جو زائد اوصاف میں مشابہت رکھتی ہے، چوتھی قسم قیاس طرد، یہ وہ قیاس ہے جس کے اندر اصل اور فرع میں مطرد معنی پایا جاتا ہو۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ معلل حکم کی علت بیان کردی جائے۔ تو دو چیز لازم آجائے جو اس معلل حکم کو لازم آجاتی ہے جیسے امام علی بن محمد الشہیر بفخر الاسلام نے اس کی یہ مثال دی ہے سر کے مسح کے بارے میں یہ کہنا کہ یہ وضوء کا رکن ہے اور وضو کے ارکان جیسے چہرہ، ہاتھ وغیرہا کا تین تین مرتبہ دھونا مسنون ہے۔ لہٰذا سر کا مسح بھی تین مرتبہ مسنون ہونا چاہئے، یہ قیاس منطقیوں کے مباحث حجت کی پہلی قسم قیاس کی ایک متبادل یا تقریباً وہی شکل ہے، کیونکہ ان کے یہاں قیاس اس قول کو کہتے ہیں جو ایسے چند قضایا و مقدمات سے بنا ہو کہ اگر ان کو مان لیا جائے تو لامحالہ ایک دوسرے قول کا ماننا لازم ہو جائے گا جیسے یہ مثال، عالم حادث ہے کیونکہ وہ تغیر پذیر ہے اور ہر تغیر پذیر حادث ہے اس سے لازم آیا کہ عالم بھی حادث ہے۔

ماتن کے قول الاصل الرابع القیاس "چوتھی اصل قیاس ہے" سے مفہوم ہوتا ہے کہ قیاس کے اندر اس کی مذکورہ بالا چاروں قسمیں داخل ہیں۔ حالانکہ احناف کے نزدیک ایسا نہیں ہے اس لئے کہ امام اعظم ابوحنیفہ اور ان کے رفقاء نے تصریح فرمادی کہ قیاس شبہ اور قیاس لغت یا مناسبت باطل ہیں قیاس طرد میں ائمہ احناف مختلف الرائے ہیں بعض تو فرماتے ہیں کہ یہ درست ہے مگر یہ قول خود درست نہیں ہے اور اکثر احناف نے اس کا بھی انکار فرمادیا ہے، ابو زید کبیر علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ قیاس موثر یعنی شرعی تو حجت ہے مگر باقی تینوں حجیت اور دلیل نہیں بن سکتے، اور امام فخر الاسلام علی بن محمد البزدوی علیہ الرحمہ نے تو طردیت کے دفع و رد کے لئے مستقل ایک باب قائم فرمایا ہے۔

حاصل کلام یہ کہ قیاس شرعی کے علاوہ کوئی قیاس ہمارے نزدیک معتبر نہیں ہے لہٰذا ماتن کو القیاس کے بعد المستنبط من ھذہ الاصول الثلثۃ کی قید بڑھا دینی چاہئے تھی اس لئے کہ تینوں مذکور

Marfat.com

اصول سے نکلنے والا قیاس وہی ہے جو قیاس شرعی کہلاتا ہے اور حنفی ائمہ اسی کو معتبر سمجھتے ہیں. اس قید سے ان لوگوں کے مذہب کی تردید ہو جاتی ہے جو شرعی قیاس کے علاوہ مذکورہ تینوں قیاسوں کو بھی دلیل مانتے ہیں جیسا کہ امام موصوف فخرالاسلام بزدوی علیہ الرحمہ نے اپنی معرکۃ الآرا کتاب اصول بزدوی میں قیاس کی تعریف فرماتے ہوئے اس قید کو ملحوظ رکھا ہے. فرماتے ہیں والاصل الرابع القیاس بالمعنی المستنبط من ھذہ الاصول چوتھی اصل قیاس ہے. اس لحاظ سے کہ وہ انھیں اصول سے مستنبط ہیں ۔

شارح نکتہ اکتفی سے ماتن کا دفاع کر رہے ہیں. اس دفاع کو آپ اعتراض کا جواب کہ لیں، یا عذر سمجھ لیں. فرماتے ہیں کہ قیاس مطلق بولنے سے اسی قیاس کی طرف ذہن دوڑے گا جو مشہور ہے اور تمام اہل علم جانتے ہیں کہ قیاس کی شہرت یافتہ قسم وہی ہے جسے مؤثر قیاس یا شرعی قیاس کہا جاتا ہے. یہ چونکہ مشہور تھا اس لئے ماتن نے اس کی شہرت پر قناعت کرتے ہوئے مستنبط کی قید بڑھانے سے بے نیازی کا مظاہرہ کیا ۔

ہمارے حنفی ائمہ واکابرین کے یہاں وہی قیاس معتبر ہے جو شرعی ہے یعنی جو تینوں اصول کتاب سنت یا اجماع میں سے کسی ایک سے نکل رہا ہو اور شارح فنظیر القیاس سے سب کی مثال بیان کر رہے ہوں۔

فرماتے ہیں کتاب اللہ سے مستنبط قیاس، لواطت کے حرام ہونے کا قیاس ہے. کتاب اللہ میں ایک اصل ہے وہ یہ کہ حیض کی حالت میں اللہ نے وطی یعنی ہم بستری حرام کردی" فرمایا یَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْمَحِیْضِ قُلْ هُوَ اَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَآءَ وَلَا تَقْرَبُوْهُنَّ حَتّٰى یَطْهُرْنَ ۔ یہ لوگ آپ سے حیض کے متعلق دریافت کرتے ہیں، آپ بتلا دیجئے کہ وہ گندگی ہے لہذا تم عورتوں سے دور رہو اور جب تک وہ پاک نہ ہو لیں ان کے قریب مت جاؤ" حالانکہ اپنی بیوی سے وطی جائز تھی مگر اس کی علت (معنی موثر) یہ بتلائی کہ حیض گندگی ہے اس لئے اس حالت میں وطی حرام ہوگی، یہ حکم منصوص ہے اس کی حرمت اصل یعنی کتاب اللہ سے ثابت ہے. اب اسی سے ہم لواطت کی حرمت نکالتے ہیں اس معنی کر کہ لواطت پاخانہ کے مقام میں کی جاتی ہے. اور سب جانتے ہیں کہ پاخانہ کی جگہ یعنی دبر گندی جگہ ہے، لہذا یہ بھی حرام ہوگی. یہ ہے مقیس (جسے قیاس کیا گیا) اس کی حرمت قیاس سے ثابت ہے، اور سنت یعنی حدیث سے مستنبط قیاس کی مثال چنے اور جونے میں سود کے جاری ہونے اور بڑھوتری کے حرام ہونے کا قیاس ہے[1]. سنت (حدیث) میں ایک اصل ہے وہ یہ کہ چھ چیزوں میں جب لین دین ہو تو برابر سرابر ہو، ہاتھ در ہاتھ ہو اور کمی بیشی نہ ہو اگر کمی بیشی یعنی تفاضل ہوا تو یہ سود ہوگا جو حرام ہے. رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا الحنطة بالحنطة والشعیر بالشعیر والتمر بالتمر، والملح بالملح والذھب بالذھب والفضة بالفضة مثلاً

[1] مثلاً ایک بوری [illegible] بوری [illegible] حرام ہے۔

marfat.com

Marfat.com

بمثل ید ابید والفضل ربوا۔ تم گیہوں کا گیہوں کے بدلے، جَو کا جَو کے بدلے، کھجور کا کھجور کے بدلے، نمک کا نمک کے بدلے، سونے کا سونے کے بدلے اور چاندی کا چاندی کے بدلے جب تبادلہ کرو اور خرید و فروخت کرو تو لینے اور دینے میں برابری کا خیال رکھو۔ نیز ادھار نہ ہو اور فضل اور بڑھوتری نہ ہونے پائے کیونکہ یہ سود ہے) یہاں سے معلوم ہوا کہ جب ایک ہی جنس کی چیز ہو جیسے گیہوں گیہوں کے بدلے یا جو وغیرہ اور وہ قدری چیز ہو یعنی تول کر یا ناپ کر فروخت کی جاتی ہو تو ایسی ہم جنس و ہم قدر چیز میں لین دین برابری کے ساتھ کیا جائے مثلاً ایک کلو گیہوں کے بدلے ایک ہی کلو گیہوں دیا پایا جائے زیادہ کم اگر ہو گیا تو حرام ہو گا، اور حرمت کی علت (وہ معنی جس کی وجہ سے یہ حرمت آئی) چیز کا قدری اور جنسی ہونا ہے، یہ حکم منصوص ہے اس کی حرمت اصل یعنی سنت سے ثابت ہے، اب اسی سے ہم گچ اور چونے کی حرمت نکالتے ہیں، ہم کہتے ہیں کہ گچ یا چونا قدری چیزیں تول سے یا ناپ سے انکا تبادلہ کیا جاتا ہے اور جب گچ گچ کے بدلہ یا چونا چونے کے بدلے بدلا جائے تو یہ ہم جنس بھی ہو جائیں گے، لہذا یہاں قدر و جنس میں مشترک ہونا پایا گیا اور یہ سب جانتے ہیں کہ جو چیز قدر و جنس میں متحد ہو اس میں کمی بیشی حرام ہوتی ہے، لہذا گچ اور چونے کے باہمی تبادلے میں بھی کمی بیشی حرام ہو گی، گچ اور چونے کی حرمت مقیس (جسے قیاس کیا گیا) ہے اس کی حرمت قیاس سے ثابت ہے، اور اجماع سے مستنبط قیاس کی مثال زنا کی گئی عورت کی ماں کے حرام ہونے کا قیاس ہے، اجماع میں ہمیں ایک اصل ملتی ہے۔ وہ یہ کہ جس باندی سے اس کے آقا نے ہمبستری کرلی ہے، اس کی ماں سے آقا کے لئے عورت مرد کے تعلقات رکھنا حرام ہے، اس پر اجماع ہو گیا۔ یہاں سے ہمیں معلوم ہوا کہ جب جز اور بعض کا معنی پایا جائے گا تو وہاں حرمت آجائے گی، جیسے باندی اپنی ماں کا جز ہے، اور بعض بھی، لہذا باندی سے جس کا عورت مرد کا تعلق ہو گیا ہے، اس کی ماں اس کے لئے حرام ہو گئی، یہاں حرمت کی علت (یعنی جس بات نے حرام ہونے میں اثر کیا) جز اور بعض کا پایا جانا ہے، یہ حکم منصوص ہے اس کی حرمت اصل یعنی اجماع سے ثابت ہے، اب اسی سے ہم اس عورت کی ماں کی حرمت نکالتے ہیں جس سے زنا کیا گیا ہے، ہم کہیں گے کہ زنا کی گئی عورت اپنی ماں کا جز اور بعض ہے، اور یہ معلوم ہے کہ جہاں جزء اور بعض کا معنی یا وصف پایا جائے وہاں حرمت آجاتی ہے لہذا جس نے کسی عورت سے زنا کیا اس کی بھی ماں اس زانی کے لئے حرام ہو گی، زنا کی گئی عورت کی ماں کی حرمت مقیس (جس کو قیاس کیا گیا) ہے اس کی حرمت قیاس سے ثابت ہے۔

وَاِنَّمَا اَوْرَدَ بِهٰذَا النَّمَطِ وَلَمْ يَقُلْ اِنَّ اُصُوْلَ الشَّرْعِ اَرْبَعَةٌ اَلْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ وَالْاِجْمَاعُ وَالْقِيَاسُ لِيَكُوْنَ تَنْبِيْهًا عَلٰى اَنَّ الْاُصُوْلَ الْاُوَلَ قَطْعِيَّةٌ وَالْقِيَاسُ ظَنِّيٌّ وَهٰذَا بِاعْتِبَارِ الْاَغْلَبِ وَالْاَكْثَرِ وَاِلَّا فَالْعَامُّ الْمَخْصُوْصُ مِنْهُ الْبَعْضُ وَخَبَرُ الْوَاحِدِ ظَنِّيٌّ وَالْقِيَاسُ

Marfat.com

بعلة منصوصة قطعيٌ وَلانّه لما قال والاصل كان ردًا على منكري القياس قصدًا وصريحًا ولما قال الرابع كان دالًّا على ان مرتبته بعد الاصول الثلثة فما دام كان الحكم موجودًا في واحدٍ من الثلثة لم يحتج الى القياس ثم لا باس ان تكون هٰذه الاصول فروعًا لشيءٍ اٰخر لانها كلها اصول بالنسبة الى الحكم فالكتاب والسنة فرع للتصديق بالله ورسوله والاجماع فرع للداعي والقياس فرع للثلثة۔

ترجمہ وانما اورد بهذا النمط الخ اور مصنف المنار نے چاروں اصولوں کو اسی طرز پر بیان فرمایا ہے (یعنی تین اصول ایک ساتھ اور قیاس کو علیحدہ والرابع القیاس کہہ کر بیان کیا ہے، اور اس طرح نہیں بیان کیا کہ اصول شرع کے چار ہیں. کتاب سنت، اجماع اور قیاس اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ مصنف نے آگاہ کرنا چاہا ہے کہ تین اصول (کتاب، سنت اور اجماع، قطعی ہیں اور قیاس یعنی چوتھا اصول ظنی اور غیر یقینی ہے، تین اصول کا قطعی اور قیاس کا ظنی غیر یقینی ہونا اکثری اور اغلب ہے۔

والا فالعام المخصوص منه البعض:- ورنہ تو کتاب اللہ میں عام مخصوص البعض ظنی ہوتا ہے قطعی نہیں ہوتا، اسی طرح سنت میں حدیث رسول جو کہ خبر واحد ہو وہ بھی ظنی ہے قطعی نہیں

والقیاس بعلة منصوصة قطعی:- ایسے ہی وہ قیاس جس کی علت منصوص ہو وہ ظنی نہیں بلکہ قطعی ہوتا ہے اس لئے کلی فیصلہ قطعی یا ظنی ہونے کا نہیں دیا جا سکتا۔

ولانه لما قال والاصل الخ اور قیاس کو علیحدہ بیان کرنے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ جب مصنفؒ نے والاصل کہا تو منکرین قیاس پر صراحت کے ساتھ رد ہو گیا، اور جب مصنف نے الرابع کہا تو معلوم ہوا کہ قیاس کا درجہ پہلے تین کے مقابلے میں چوتھا درجہ ہے اور ان تین کے بعد ہے لہذا جب تک ان تین میں حکم موجود ہوگا اس وقت تک قیاس پر عمل کرنے کی احتیاج نہیں ہے۔

ثم لا باس بان یکون هٰذه الاصول لشیءٍ اٰخر الخ پھر اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ یہ اصول کسی دوسری چیز کے لئے فروع ہوں، اس لئے کہ یہ سب بہ نسبت حکم کے اصول ہیں، پس کتاب اللہ وسنت رسول اللہ دونوں اللہ اور اس کے رسول کی تصدیق کی فرع ہیں اور اجماع داعی کی فرع ہیں، اور قیاس ان تینوں کی فرع ہے۔

بیان لغات اَوْرَدَ (افعال) ایراد پیش کرنا، تصریح کرنا، ذکر کرنا۔ النمط طریقہ، روش قسم، طرز، بولتے ہیں علی هٰذا النمط اس طریقہ پر یا طرز پر۔ لیس عنده نمط من الخیر بھلائی کی کوئی قسم اسے حاصل نہیں هم علی نمط واحد وہ ایک ہی طرح کے یا روش کے

marfat.com

Marfat.com

یا قماش کے ہیں، جمع انمط نمّط (تفعیل) بکذا او علی کذا رہبری کرنا انماطی وہ لوگ جن کا عامل ایک ہو۔ قطعیۃ اسم منصوب، معنی یقینی، جس میں شبہ کی مجال نہ ہو ظنی اسم منصوب، معنی وہ جو یقینی نہ ہو، وہ جو شک کا تاثر رکھتا ہو رَدَّ علی احد تردید کرنا۔

تشریح عبارات

شارح ماتن کی عبارت " والاصل الرابع القیاس الخ" کی توجیہ فرما رہے ہیں ماتن نے بعض[1] جلیل القدر اصولی علماء کے برعکس یہاں منفرد اسلوب اپناتے ہوئے تینوں اصولوں (کتاب، سنت، اجماع) کو ایک ساتھ بیان کیا اور قیاس کو الگ لائے، موصوف نے اعلموا ان اصول الشرع اربعۃ الکتاب والسنۃ والاجماع والقیاس" نہیں کہا بلکہ تینوں اصول اور قیاس کی ایسی تعبیر کی گئی جس سے اصول ثلثہ اور قیاس کے اصل ہونے میں فرق پیدا ہو گیا، علامہ جیون کہتے ہیں ماتن نے یہ طرز چند باتوں کی طرف اشارہ کرنے کے لئے اختیار فرمایا ہے، پہلی بات مخاطب کو انتباہ دینا ہے کہ پہلے تینوں اصول قطعی اور یقینی ہیں اور قیاس ظنی ہے، تینوں اصولوں کا قطعی اور یقینی اور قیاس کا ظنی ہونا کلی نہیں ہے بلکہ اکثر اور بیشتر ایسا ہوتا ہے کہ اصول ثلثہ قطعی اور قیاس ظنی ہوتا ہے ورنہ بعض مرتبہ تینوں اصول ظنی ہوتے ہیں، اور قیاس قطعی ہو جاتا ہے، مثلاً وہ عام جو کتاب اور سنت سے ثابت ہو قطعی ہوگا مگر جب اس قطعی عام کے بعض افراد خاص کر لئے جائیں تو یہی قطعی ظنی بن جائے گا، اس کو قرآن شریف کی اس آیت سے سمجھئے اَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا، اللہ تعالیٰ نے بیع (خرید و فروخت) کو جائز رکھا اور ربوا (سود) کو ناجائز قرار دیا، آیت بالا میں البیع کا لفظ عام ہے، اس کا عام ہونا یوں ظاہر ہوا کہ اس پر الف لام جنسی داخل ہے جو بتلارہا ہے کہ بیع میں عموم ہے ہر طرح کی بیع جائز ہے، مگر اللہ رب العزت نے ربوا کو اس سے خاص کر کے حرام قرار دیا اس سے ہمیں معلوم ہوا کہ البیع اپنے عموم پر باقی نہیں رہا اور جو عام اپنے عموم پر باقی نہ رہے وہ ظنی ہو جاتا ہے، مذکورہ عام کتاب اللہ سے ثابت ہوا تھا اور معلوم ہے کہ کتاب اللہ قطعی اصل ہے مگر بعض افراد کو خاص کر لئے جانے کے بعد کتاب اللہ جو قطعی اصل تھی، قطعی نہ رہی بلکہ ظنی ہو گئی، یہی بات اس عام میں بھی پائی جائے گی جو حدیث سے ثابت ہو اور اس کے بعض افراد خاص کر لئے جائیں، گو حدیث ایسی اصل ہے جو قطعی ہے مگر بعض افراد کے خاص کر لئے جانے کی وجہ سے یہ اصل ظنی ہو جاتی ہے، لہٰذا واضح ہو گیا کہ کتاب اللہ سنت رسول اللہ کا قطعی الاصل ہونا دائمی نہیں بلکہ اکثری ہے، اسی طرح خبر واحد ظنی ہے ماتن نے اپنی کتاب میں آگے چل کر بیان کیا ہے کہ خبر واحد اس حدیث کو کہتے ہیں جسے ایک یا دو راوی یا اس سے زیادہ روایت کر رہے ہوں جب خبر واحد کا مشہور اور متواتر سے کم درجہ ہونا واضح ہو گیا تو اس میں عدد کی قید کا اعتبار نہ کیا جائے گا خبر واحد بلاشبہ حدیث ہے اور حدیث جیسا کہ معلوم ہے قطعی اصل

---

[1] جیسے صاحب شاشی۔ کذا فی حاشیۃ نورالانوار۔

Marfat.com

ہے، مگر یہی حدیث جب شہرت اور تواتر کی حدوں تک نہ پہونچے اور اس کے راویوں کی تعداد وہی ہو جسے ہم نے ذکر کیا تو یہ قطعی باقی نہ رہ کر ظنی ہو جاتی ہے، معلوم ہوا کتاب و سنت (حدیث کا) قطعی الاصل ہونا، دوام کے ساتھ خاص نہیں بلکہ بعض مرتبہ یہی قطعی اصلیں بن جاتی ہیں، اور وہ اصل جو ظنی ہو قطعی بن جاتی ہے جیسے قیاس اصل ہے (اور) ظنی اصل ہے مگر یہی ظنی اصل منصوص علت کی وجہ سے قطعی اصل بن جائے گی منصوص علت کا معنی یہ ہے کہ مقیس علیہ میں جو علت پائی جا رہی ہو وہی علت مقیس یعنی فرع میں موجود ہو اسی کو علت منصوصہ کہتے ہیں اور علت منصوصہ کی وجہ سے قیاس قطعی ہو جاتا ہے اس کی مثال ہم پہلے بیان کر چکے ہیں، مختصراً دوبارہ بیان کرتے ہیں، لواطت کے حرام ہونے کو حیض کی حالت میں ہم بستری کے حرام ہونے پر گندگی کی علت کی وجہ سے قیاس کرنا یہ گندگی کی علت اللہ رب العزت کے فرمان قُلْ هُوَ اَذًى (آپ بتلا دیجئے کہ حیض گندگی ہے) میں موجود ہے اذیٰ کا لفظ نص یعنی کتاب اللہ میں آگیا اور یہی اذیٰ (گندگی) لواطت یعنی مقیس میں موجود ہے جسے ہم فرع کہتے ہیں، لہذا یہ قیاس منصوص علت پر مبنی ہوا، یہیں سے واضح ہو گیا کہ قیاس ظنی الاصل ہونے کے باوجود علت منصوصہ کے سبب یقینی اور قطعی ہو جاتا ہے، معلوم ہوا کہ قیاس کا ظنی ہونا دائمی نہیں بلکہ اکثری ہے یعنی گاہے گاہے قیاس یقینی ہو جاتا ہے، شارح نے اپنی بات کی دلیل پیش کر دی کہ تینوں اصول اکثر و بیشتر یقینی اور کبھی کبھی ظنی ہوتے ہیں اور قیاس زیادہ تر ظنی اور کبھی کبھی یقینی ہوتا ہے۔

ماتن نے اپنے منفرد اسلوب سے مخاطب کو جو دوسری بات بتلائی اس کی طرف شارح وَاِنَّمَا لَمَّا قَالَ وَالْاَصْلُ الخ کہہ کر متوجہ ہو رہے ہیں، فرماتے ہیں، قیاس کی تعریف میں الاصل لا کر مصنف نے ان لوگوں کے اقوال کو رد کیا ہے جو قیاس کو نہیں مانتے اور قیاس کو شریعت کی ایک اصل ماننے سے انکار کرتے ہیں، ماتن نے تعریف میں الاصل لا کر، کھلے بندوں اور بالقصد قیاس کا انکار کرنیوالوں کا رد کر دیا، الاصل، کے بعد متصلاً الرابع لا کر واضح کر دیا کہ قیاس کا چوتھا درجہ ہے، پہلا درجہ کتاب اللہ کا، دوسرا درجہ سنت رسول اللہ کا تیسرا درجہ اجماع کا اور چوتھا قیاس کا ہے اس کا مطلب یہ ہوا کہ تینوں، کتاب سنت اور اجماع میں سے کسی ایک میں جب تک حکم پایا جائیگا تب تک قیاس کی طرف رخ نہ کیا جائیگا، اور نہ ہی قیاس کی ضرورت پڑیگی البتہ اگر تینوں اصولوں میں سے کسی ایک میں حکم موجود نہ ہو تو قیاس کا تعاون لیا جائیگا، ایسی صورت میں قیاس ہی کے ذریعہ حکم ظاہر کیا جائیگا۔

ماتن کے بیان سے ثابت ہو گیا کہ کتاب، سنت، اجماع اور قیاس اصول ہیں اور ان کے ذریعے ثابت اور ظاہر ہونے والے حکم فروع ہیں مگر ایک اعتراض وارد ہو گا وہ یہ کہ کتاب کے متعلق بتلایا جاتا ہے کہ یہ فرع ہے اسکی اصل تصدیق باللہ یعنی اللہ رب العزت کو ماننا ہے، منشا یہ ہیکہ اللہ رب العزت نے کتاب کو نازل کیا تو اللہ تعالیٰ اصل قرار پائے اور کتاب اس اصل کی فرع ٹھہری، یہی بات سنت کے متعلق بتلائی گئی، سنت فرع ہے اور اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا ماننا اصل ہے یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اصل ہے آپ ہی سے حدیثیں صادر ہوئی ہیں لہذا رسول اللہ [illegible] آپ کی فرع ثابت ہوئی یہی بات

marfat.com

Marfat.com

اجماع کے متعلق بتلائی گئی کہ اجماع فرع ہے اسکی اصل وہ دلیل ہے جو اجماع کا باعث ہو اور اجماع سے پیشتر وہ واقع اور ظاہر ہو ایسی دلیل کو اصولیوں کی زبان میں داعی کہتے ہیں مطلب یہ ہوا کہ داعی اجماع کا سبب اور باعث ہوتا ہے اور اجماع داعی کے تقاضا کرنے سے ظاہر ہوتا ہے اس لئے تقاضا کرنیوالا یعنی داعی اصل قرار دیا گیا۔ اور اجماع کو اسکی فرع بتلایا گیا، رہا قیاس کا مسئلہ تو یہ بالکل عیاں اور روشن ہے، کہ قیاس، کتاب، سنت اور اجماع تینوں میں سے کسی ایک کی فرع ہے، معترض کہتا ہے جب حقیقت مخفی نہ رہی اور واقعہ یوں سامنے آیا کہ کتاب کی اصل اللہ رب العٰلمین، ٹھیرے، سنت کی اصل، اللہ جل شانہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم قرار پائے اور اجماع کی اصل داعی کو بتلایا گیا، اور قیاس کی اصل کتاب، یا سنت یا اجماع کو قرار دیا گیا تو مصنف نے کتاب اور سنت اور اجماع کو اصل کیسے کہدیا شارح نے اعتراض کا دفعیہ کرتے ہوئے بتلایا کہ ان چاروں یعنی کتاب سنت، اجماع اور قیاس کا اصل ہونا اور فرع ہونا حیثیت اور اضافت پر موقوف ہے، چنانچہ اس حیثیت سے شریعت کے احکام کا یہ چاروں دلیلیں سرچشمہ ہیں اور احکام انھیں سے نکلتے ہیں، یہ چاروں اصل ٹھیرے! اور اس حیثیت سے کہ کتاب اللہ تعالیٰ سے وجود میں آئی سنت کا صدور رسول کی ذات سے ہوا اور اجماع کے وقوع کا سبب داعی بنا، یہ تینوں فرع ہوگئے، اور قیاس اس حیثیت سے حکم ظاہر کرنے میں تینوں میں سے کسی کا ایک کے سہارے کا محتاج ہے اور اس حیثیت سے کہ ظاہر کیا گیا حکم قیاس ہی کی طرف منسوب ہوتا ہے اصل ہے۔ اور اس میں کوئی حرج بھی نہیں کہ ایک ہی چیز ایک حیثیت سے تو اصل ہو مگر وہی چیز دوسری حیثیت سے فرع ہو جیسے بیٹا اپنے باپ کی طرف منسوب ہونیکی حیثیت سے فرع ہے مگر وہی بیٹا اپنے بیٹے کی طرف منسوب ہونیکی حیثیت سے اصل ہے کیونکہ اس صورت میں وہ خود باپ بن گیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ اصل اور فرع کا تحقق اور ثبوت یعنی اصل ہونا اور اسی اصل کا فرع ہو جانا یا فرع کا فرع ہونا اور اسی فرع کا اصل ہو جانا اضافی اور اعتباری چیزیں ہیں، جب اضافت اور اعتبار بدل جائیں گے یعنی حیثیت مختلف ہو جائیگی تو اصل اور فرع کا ایک دوسرے کے معنوں کیطرف منتقل ہو جانا خارج یا ناممکن نہ رہیگا۔

وَوَجْهُ الْحَصْرِ فِيْ هٰذِهِ الْاَرْبَعِ اَنَّ الْمُسْتَدِلَّ لَا يَخْلُوْ اِمَّا اَنْ يَّتَمَسَّكَ بِالْوَحْيِ اَوْ غَيْرِهٖ وَالْوَحْيُ اِمَّا مَتْلُوٌّ وَهُوَ الْكِتَابُ اَوْ غَيْرُهٗ وَهُوَ السُّنَّةُ وَغَيْرُ الْوَحْيِ اِنْ كَانَ قَوْلَ الْكُلِّ فَالْاِجْمَاعُ وَاِلَّا فَالْقِيَاسُ وَاَمَّا شَرَائِعُ مَنْ قَبْلَنَا فَمُلْحَقَةٌ بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَتَعَامُلُ النَّاسِ مُلْحَقٌ بِالْاِجْمَاعِ وَقَوْلُ الصَّحَابِيِّ فِيْمَا يُعْقَلُ مُلْحَقٌ بِالْقِيَاسِ وَفِيْمَا لَا يُعْقَلُ مُلْحَقٌ بِالسُّنَّةِ وَالْاِسْتِحْسَانُ وَنَحْوُهٗ مُلْحَقٌ بِالْقِيَاسِ ۔

marfat.com

Marfat.com

ترجمہ ووجہ الحصر الخ اور ان چار میں اصول کے منحصر ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مستدل (استدلال کرنے والا) یا تو وحی الٰہی سے دلیل پیش کرے گا یا غیر وحی سے اور وحی یا متلو ہوگی یعنی اس کی تلاوت کی جاتی ہے۔ تو وہ کتاب اللہ ہے یا وحی غیر متلو ہوگی تو وہ سنت ہے یعنی حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وغیرالوحی :۔ اور غیر وحی اگر کل مجتہدین کا قول ہو تو وہ اجماع ہے ورنہ پس قیاس ہے اور ہماری شریعت اسلام سے پہلے کی شریعتیں تو وہ (ضرورت اور احتیاط کی بنا پر) کتاب اللہ اور سنت یعنی حدیث رسول کے ساتھ ملحق ہیں، اور لوگوں کا تعامل (یعنی صحابہ کا تعامل) تو وہ اجماع کے ساتھ ملحق ہے اور صحابی کا وہ قول جو مدرک بالعقل ہو تو وہ قیاس کے ساتھ اور غیر مدرک بالقیاس سنت کے ساتھ ملحق ہے اور استحسان (یعنی قیاس خفی) اور اس طرح کی دوسری دلیلیں قیاس کے ساتھ ملحق ہیں

بیان لغات وَجْہٌ وہ کام جس کی طرف انسان توجہ دے، سبب، باعث، مقصود بولتے ہیں وَجْہُ الْکَلَامِ گفتگو کا مقصود۔ بات کا سبب یا باعث۔ اَلْحَصْرُ:۔ (گھراؤ) حَصَرَ (ن، ض) گھیر لینا، کسی چیز کو کسی خاص مقدار یا کیفیت میں اس طرح مقید کر دینا کہ وہ اس سے نکل نہ سکے۔ اَلْمُسْتَدِلُّ۔ دلیل بیان کرنے والا۔ استدلال، علیٰ کے صلہ کے ساتھ، نشان معلوم کرنا۔ پتہ دریافت کرنا۔ اور بآ کے صلہ کے ساتھ۔ کسی بات کی دلیل بیان کرنا، کسی بات کا نتیجہ نکالنا۔ یَخْلُوْ۔ خَلَا، یَخْلُوْ (ن) خُلُوًّا خِلَاءً۔ خالی ہونا، تنہا ہونا، کسی چیز سے خالی ہونا، اس سے چھٹکارا پا لینا، اور خالی نہ ہونا، چھٹکارا نہ پانا، مرادی معنی ہوا کسی بات پر مجبور ہو جانا۔ تَمَسَّكَ بِشَیْءٍ کسی چیز سے چمٹنا، اس کو مضبوط پکڑنا، مرادی معنی سہارا لینا۔ اَلْوَحْیُ لکھا ہوا، پیغام، الہام، رمز و اشارہ، بولتے ہیں وَحَیْتُ اِلیٰ فُلَانٍ میں نے فلاں کو اشارہ کیا، اس کے پاس قاصد و پیغامبر روانہ کیا، نبیوں کی طرف بھیجے گئے اللہ کے کلام کو بھی وحی کہتے ہیں، یہاں یہی مراد ہے، یہ درست ترین اور معروف معنی ہے، مَتْلُوٌّ وہ جسے پڑھا جائے تَلَا (ن) تِلَاوَۃً اَلْکِتَابَ وَغَیْرَہٗ پڑھنا غَیْرٌ اگر مصدر ہو تو تبدیلی اور اختلاف کے معنی میں جب بولتے ہیں ھٰذَا غَیْرُہٗ تو اس کا معنی ہوتا ہے ھٰذَا الشَّیْءُ یعارض ذٰلِكَ الشَّیْءَ یہ چیز اس کے معارض یعنی اس سے الگ ہے یعنی اس میں غیریت پائی جاتی ہے مطلب ہوا کہ ان دونوں چیزوں میں سے ہر ایک دوسرے کے خلاف ہے، مُلْحَقَۃٌ وہ چیز جسے کسی چیز سے ملا دیا جائے، یہ بآ کے صلہ کے ساتھ آتا ہے اَلْحَقْتُہٗ بِھَلَاكٍ میں نے اسے ہلاکت سے ملا دیا، یعنی ہلاک کر دیا، تَعَامُلٌ بعض کا بعض کے تئیں معاملہ کرنا، تعامل الناس لوگوں کے باہم معاملات، آپس کے معاملات عَقَلَ الشَّیْءَ (ض) سمجھنا، شَیْءٌ یُعْقَلُ وہ چیز جو قرین عقل و قیاس ہو، یا جسے سمجھا جا سکے، لوگ بکثرت المعقول لاتے ہیں، جس کا معنی ہے سمجھا ہوا یا وہ جسے عقل کے لئے قابل قبول بتلایا جائے اَلْاِسْتِحْسَانُ لغوی معنی کسی چیز کو اچھی سمجھنا اور اصولیوں کی زبان میں استحسان کہتے ہیں مجتہد کے دماغ میں ایسی دلیل کا آنا جس کی وجہ سے وہ جلی یا قیاس کے تقاضے سے خفی دلیل شرعی کے تقاضے کی طرف متوجہ ہو جائے، یہی دلیل

marfat.com

Marfat.com

خفی قیاس کا تقاضا پورا کرنے کی جہت کو راجح ثابت کرے، یا مجتہد کسی حکم کلی سے استثنائی حکم کی طرف مڑجائے، استحسان کی صورت تب پیش آئے گی جب کوئی واقعہ پیش آئے جس کے متعلق نص میں حکم موجود نہ ہو، اور اس واقعہ میں دو ایسے پہلو ہوں جو ایک دوسرے سے مختلف ہوں ایک پہلو جلی یعنی ظاہر ہو جو ایک حکم کا تقاضا کر رہا ہو اور دوسرا پہلو خفی یعنی غیر ظاہر ہو جو دوسرے حکم کا تقاضا کر رہا ہو اور مجتہد کے دل میں ایسی دلیل پائی جائے جو غیر ظاہر پہلو کو راجح ثابت کرے جس کی وجہ سے مجتہد واقعہ کے ظاہری پہلو پر حکم لگانے سے رک جائے اور غیر ظاہری پہلو پر حکم لگادے، اسی کو اہل شریعت کی زبان میں استحسان کہا جاتا ہے۔

تشریح عبارات حضرت الشارح علامہ جون پوری فرماتے ہیں، دین کے اصول وہی چار ہیں جنھیں ماتن نے بیان فرمایا، منشا یہ ہے کہ استقرار یعنی تلاش وجستجو کے میں ظاہر ہوا کہ شریعت کے وہ اصول اور دلیلیں جن سے احکام تک رسائی ہوتی ہے چار ہیں ۔ قرآن، سنت، اجماع اور قیاس۔ یہ چاروں اصول وہ ہیں جن سے استدلال کرنے میں تمام مسلمان متفق ہیں، شارح علامؒ فرماتے ہیں یہ اصول چار کے عدد میں محصور اور گھرے ہوئے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ حکم ثابت کرنے میں دلیل بیان کرنے والا جب بھی دلیل پیش کرے گا، ابتداءً اس کی دو صورتیں ہوں گی۔ پہلی صورت :۔ دلیل ایسے کلام سے پیش کی جائے جسے وحی کیا گیا ہے دوسری صورت دلیل ایسے کلام سے پیش کیا جائے جسے وحی نہیں کیا گیا ہے، دونوں مذکورہ صورتوں کی دو دو صورتیں اور ہیں، چنانچہ وحی شدہ کلام کی پہلی صورت یہ ہے کہ اس کی تلاوت کی جاتی ہو یعنی نماز میں اس کا پڑھنا جائز ہو، اور حیض والی عورت، ناپاک شخص کے لئے ممنوع ہو، دوسری صورت یہ ہے کہ اس وحی شدہ کلام کی تلاوت نہ کی جاتی ہو یعنی اگر نماز میں اسے پڑھا جائے تو تلاوت کا فرض ادا نہ ہوسکے، اور وہ کلام جسے وحی نہیں کیا گیا اس کی بھی دو صورتیں ہیں، پہلی صورت یہ کہ غیر وحی شدہ کلام تمام لوگوں کی رائے سے ہو دوسری صورت یہ کہ غیر وحی شدہ کلام تمام لوگوں کی رائے سے ثابت نہ ہو، اگر حکم کی دلیل ایسے وحی شدہ کلام سے دی گئی ہے جس کی ہم تلاوت کرتے ہیں تو اسے کتاب اللہ یا قرآن شریف کہتے ہیں، اور جب حکم کی دلیل ایسے کلام سے دی جائے جو وحی شدہ تو ہے مگر نماز میں ہم اسے نہیں پڑھ سکتے تو اس کو سنت رسول اللہ یا حدیث شریف کہتے ہیں۔ اور حکم کی دلیل جب اس کلام سے دی جائے جو سرے سے وحی شدہ نہیں ہے، مگر اس کلام کی بنیاد پر صحیح رائے پر استوار رہے، اور یہ صحیح رائے تمام لوگوں کی رائے ہے تو ہم اسے اجماع کہیں گے اور جب حکم کی دلیل غیر وحی شدہ کلام سے دی جائے تو تمام لوگوں کی رائے سے نہیں بلکہ بعض لوگوں کی رائے سے ثابت ہے تو آپ اسے قیاس کہیے

ماتن کی تصریح سے معلوم ہوا کہ شریعت کے اصول چار ہیں، کتاب، سنت، اجماع اور قیاس،

Marfat.com

مگر ظاہر میں یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے، اس سوال کو ماتن نے اپنی شرح کشف الاسرار میں ذکر کیا ہے پھر اس کا جواب بھی دیا، سوال یہ ہے کہ اسلامی شریعت کے احکام مذکورہ چاروں اصولوں کے علاوہ دوسرے چند طریقوں سے بھی ثابت ہوتے ہیں مثال کے طور پر کبھی اللہ رب العزت قرآن شریف میں یا اللہ کے رسول حدیث پاک میں ہم سے پہلے لوگوں کی شریعت کا حکم نقل کرتے ہیں اور بسا اوقات ہم دیکھتے ہیں کہ قرآن یا حدیث میں ماضی کی شریعتوں کے بتلائے گئے احکام بجالانے کا ہمیں بھی مکلف بنایا جاتا ہے، اس سے واضح ہوا کہ پہلی شریعتوں سے بھی احکام ثابت ہوتے ہیں، لہذا انھیں بھی اصول قرار دینا چاہئے، اسی طرح لوگوں کے باہمی عمل سے بھی احکام ثابت ہوتے ہیں، ا- کی مثال ہم یوں بیان کریں گے، فقہ میں قاعدہ بتلایا گیا ہے کہ ایسی چیز جس کی خرید و فروخت جائز نہیں ہے جو موجود نہیں ہے لوگ وقت مقرر کئے بغیر ناپ دے کر اپنے جوتے بنواتے ہیں، دنیا کے بہت سارے لوگ ایسا کرتے ہیں حالانکہ جوتا معدوم ہوتا ہے مگر پھر بھی اس معاملے کو یہ کہہ کر جائز قرار دیا جاتا ہے کہ یہ لوگوں کا تعامل ہے تو معلوم ہوا کہ لوگوں کے باہمی عمل یعنی تعامل کو بھی اصول میں شامل کرنا چاہئے۔ اسی طرح صحابی کے قول سے بھی حکم ثابت ہوتا ہے، صحابی کا فرمان کبھی قیاس کے مطابق یعنی معقول ہوتا ہے اور کبھی قیاس کے مخالف یعنی معقول نہیں ہوتا مگر اس سے حکم ثابت ہوتا ہے۔ لہذا صحابی کا فرمان بھی اصل ہونا چاہئے۔ اسی طرح کبھی کبھی حکم قیاس جلی کے برعکس، قیاس خفی یعنی استحسان سے ثابت ہوتا ہے، لہذا استحسان کو بھی اصل قرار دینا چاہئے، یہ چار اصول ہوئے ۱ ماضی کی شریعتیں ۲ لوگوں کا تعامل ۳ صحابی کا فرمان ۴ استحسان، اور پہلے چار اصول بتلائے جا چکے ہیں یعنی ۱ کتاب ۲ سنت ۳ اجماع ۴ قیاس، چار کو چار میں شامل کیجئے تو شریعت کے اصول آٹھ معلوم ہوتے ہیں اور آپ چار بتلا رہے ہیں، آخر ایسا کیوں ہے؟ شارح علام وَاَمَّا شَرَائِعُ مَنْ قَبْلَنَا سے جواب دے رہے ہیں، فرماتے ہیں پہلی شریعت میں نازل کیا گیا حکم اگر اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب قرآن میں بیان فرمایا ہے تو قرآن کے دوسرے دلائل کی طرح ماضی کی شریعت کا یہ حکم کتاب اللہ سے ملحق اور اسی میں شامل ہو جائیگا، اور اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمایا ہے تو یہ سنت سے ملحق اور اسی میں شامل ہو جائیگا اور لوگوں کے باہمی تعامل سے جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ گویا اجماع سے ثابت ہوتا ہے اور اس اجماع کی نوعیت یہ ہے کہ وہ لوگوں کے تعامل سے اجماع بن جاتا ہے، جب کہ لوگوں کا تعامل اجماع ثابت کرنے والا ٹھہرا، تو یہ تعامل اس اجماع کے ساتھ لاحق اور اس میں شامل ہوگیا، اور صحابی کا فرمان اگر قیاس کے مطابق ہے تو قیاس میں داخل ہوجائیگا اور اگر قیاس کے مطابق نہیں ہے تو سمجھا جائے گا کہ صحابی نے رسول اللہ سے سنکر ایسا کہا ہے اور جو قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہوا ہو وہ سنت ہوتا ہے، صحابی دین کے معاملہ میں اپنی طرف سے نہیں بول سکتا، لہذا اس کا وہ فرمان جو قیاس کے مطابق نہ ہو وہ اس احتمال کی بنیاد پر سنت میں شمار

marfat.com

Marfat.com

کیا جائے گا کہ صحابی نے اسے رسول ہی سے سن رکھا ہے، اور استحسان، قیاس کی ایک قسم ہے اسلئے کہ قیاس کبھی ظاہر ہوتا ہے اور کبھی ظاہر نہیں ہوتا جو قیاس ظاہر ہو اس کو عام طور پر سے قیاس یا پھر قیاس جلی کہتے ہیں، اور جو قیاس ظاہر نہیں ہوتا مگر اس کی تاثیر باطنی قوی ہوتی ہے، اس کو عام طور سے استحسان یا پھر قیاس خفی کہتے ہیں، یہاں سے معلوم ہوگیا کہ استحسان قیاس ہی کی ایک قسم ہے، لہٰذا استحسان سے ثابت ہونے والا حکم قیاس میں داخل و شامل سمجھا جائے گا، جب معلوم ہوگیا کہ ماضی کی شریعتیں کتاب یا سنت میں داخل ہیں اور لوگوں کا تعامل اجماع میں داخل ہے اور صحابی کا قرین قیاس فرمان قیاس ہیں اور قیاس سے ہٹا ہوا سنت میں داخل ہے اور استحسان وغیرہ قیاس میں داخل ہیں تو اسلامی شریعت کے اصول کو کتاب، سنت، اجماع اور قیاس چاروں میں محصور کر دینا اور آٹھ کا چار سے کسر کر دینا درست ہے۔

ثُمَّ فَصَّلَ الْمُصَنِّفُ الْاُصُوْلَ الْاَرْبَعَةَ فَقَدَّمَ الْكِتَابَ وَقَالَ اَمَّا الْكِتَابُ فَالْقُرْاٰنُ الْمُنَزَّلُ عَلَى الرَّسُوْلِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَهٰذَا تَعْرِيْفٌ لِكُلِّ الْكِتَابِ وَاللَّامُ فِيْهِ لِلْعَهْدِ وَالْمَعْهُوْدُ هُوَ الْكِتَابُ السَّابِقُ ذِكْرُهُ الَّذِيْ كَانَ مُضَافًا اِلَيْهِ لِلْبَعْضِ وَالْقُرْاٰنُ اِنْ كَانَ عَلَمًا كَمَا هُوَ الْمَشْهُوْرُ فَهُوَ تَعْرِيْفٌ لَفْظِيٌّ وَابْتِدَاءُ التَّعْرِيْفِ الْحَقِيْقِيِّ مِنْ قَوْلِهِ الْمُنَزَّلُ اِلٰى آخِرِهٖ وَاِنْ كَانَ بِمَعْنَى الْمَقْرُوْءِ اَوْ بِمَعْنَى الْمَقْرُوْنِ فَهُوَ جِنْسٌ لَهٗ وَمَا بَعْدَهٗ فَصْلٌ بِلَا تَكَلُّفٍ فَالْمُنَزَّلُ اِحْتِرَازٌ عَنِ الْكُتُبِ الْغَيْرِ السَّمَاوِيَّةِ وَقَوْلُهٗ عَلَى الرَّسُوْلِ اِحْتِرَازٌ عَنْ بَاقِي الْكُتُبِ السَّمَاوِيَّةِ وَالْمُنَزَّلُ يَجُوْزُ اَنْ يُقْرَاَ بِالتَّخْفِيْفِ اَيِ الْمُنْزَلُ دَفْعَةً وَاحِدَةً لِاَنَّ الْقُرْاٰنَ نَزَلَ دَفْعَةً وَاحِدَةً مِنَ اللَّوْحِ الْمَحْفُوْظِ اِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا اَوَّلًا ثُمَّ نَزَلَ نَجْمًا نَجْمًا وَآيَةً آيَةً بِحَسَبِ الْمَصَالِحِ وَالْحَوَائِجِ اِلَيْهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَوْ لِاَنَّهٗ كَانَ يُنْزَلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ دَفْعَةً وَاحِدَةً فِيْ كُلِّ شَهْرِ رَمَضَانَ جُمْلَةً وَيَجُوْزُ اَنْ يُقْرَاَ بِالتَّشْدِيْدِ لِاَنَّ نُزُوْلَهٗ فِي الْوَاقِعِ كَانَ بِدَفْعَاتٍ مُخْتَلِفَةٍ فِيْ مُدَّةِ النُّبُوَّةِ۔

ترجمہ: ثم فصل المصنف الاصول الاربعة الخ اس کے بعد مصنف المنار نے تفصیل وار الگ الگ چاروں اصول بیان کئے، پس مقدم کتاب کو لائے اور فرمایا: اما الکتاب فالقرآن المنزل الخ کتاب وہ قرآن ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر اتارا گیا ہے، یہ کل کتاب کی تعریف ہے اور اس میں لام عہد کا ہے اور معہود وہ

Marfat.com

کتاب ہے جس کا ذکر سابق میں آچکا ہے جو بعض کی طرف مضاف تھی (یعنی بعض الکتاب) اور قرآن اگر عَلَم ہو تو جیسا کہ یہی مشہور بھی ہے تو یہ کتاب کی تعریف لفظی ہے (تعریف لفظی میں صرف لفظ کی شرح کی جاتی ہے) اور تعریف حقیقی کی ابتداء اس کے قول المنزل سے شروع ہوئی اور نقلاً متواتراً بلاشبہ پر ختم ہوئی اور اگر قرآن مفرد اسم مفعول کے معنی میں ہو (یعنی ملایا ہوا ایک دوسرے کے ساتھ) تو یہ بلا تکلف جنس ہے اور اس کے بعد فصل واقع ہے۔ پس المنزّل (تشدید کے ساتھ) اور اس کے بعد والا فصل ہے۔ پس المنزل کی قید غیر آسمانی کتابوں سے اور علی الرسول کی قید بقیہ دوسری کتابوں سے احترازی ہے اور منزل دفعۃً اور لفظ منزل کو زار کی تخفیف انزال سے منزل پڑھنا بھی جائز ہے جس کے معنی ہیں جو ایک ہی دفعہ میں اتارا گیا ہے، پھر تھوڑا تھوڑا آیت آیت کر کے حسب مصلحت وضرورت حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کیا گیا ہے۔

اولانہ کان منزل علیہ علیہ السلام :- اور دوسری وجہ یہ ہے کہ قرآن مجید نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر ہر سال ہر ماہِ رمضان میں (تجدید کے طور پر) ایک دفعہ کل کا کل اتارا جاتا تھا۔

ویجوز ان یقراء بالتشدید :- اور المنزل کو زار کی تشدید کے ساتھ بھی (تنزیل) سے مُنَزَّل پڑھنا بھی درست ہے کیونکہ قرآن پاک کا نزول درحقیقت زمانہ نبوت میں متعدد دفعات میں ہوا ہے۔

بیانِ لغات فَصَّلَ تفصیل سے، جب کلام کے لئے استعمال کریں مثلاً کہیں فَصَّلتُ الکلامَ تو اس کا معنی ہوگا میں نے بات واضح کر دی، اور مطلقاً شئی کے لئے استعمال کریں یعنی یہ کہیں فَصَّلْتُ الشَیْءَ تو معنی ہوگا میں نے اس چیز کی ایسے چند اجزاء میں تشکیل دی جو باہم منفرد اور امتیازی تشخص رکھتے ہیں یعنی یہ حصے آپس میں ممتاز ہیں فَصَّلَ کا مقابل اَجْمَلَ لاتے ہیں، کسی باب کو چند فصلوں میں تقسیم کرنے کے لئے بھی تفصیل کہتے ہیں۔ قَدَّمَ آگے کرنا، پہلے لانا، پہلے بیان کرنا۔ الکتاب (ن) لکھنا، کتاب مصدر ہے لکھنے کے معنی میں، عام عادی استعمال میں کتاب اس چیز کے لئے بولتے ہیں جس میں لکھا جائے، اس کے معنی خط، صحیفہ۔ فرض، حکم، فیصلہ، اندازہ کے ہیں، اس کی جمع کُتُبٌ (قُرُشٌ کے وزن پر) اور کُتْبٌ (اُذْنٌ کے وزن پر) آتی ہے، کتاب کا لفظ بغیر کسی انتساب کے مطلقاً بولیں گے تو وہ کتاب مراد ہوگی جو اللہ رب العزت کی جانب سے نازل شدہ ہو، اسی طرح الہامی کتاب کے لئے عام طور پر صرف کتاب استعمال کرتے ہیں اسی وجہ سے صرف انھیں لوگوں کو اہل کتاب کہا جائے گا جو آسمانی اور الٰہی والہامی کتابوں کے حاملین اور متبعین ہوں، کتاب کے مغز کو ام الکتاب کہتے ہیں المنزل منزل کا معنی اتارنا چاہے انزال باب افعال سے ہو یا تنزیل باب تفعیل سے دونوں صورتوں میں متعدی ہوگا باب تفعیل سے لانے کی صورت میں منزل اپنے پہلے مفعول کی طرف بلاواسطہ متعدی ہوگا اور دوسرے مفعول کی طرف علیٰ کے واسطے سے متعدی ہوگا چنانچہ کہتے ہیں نَزَّلَ اللّٰہُ کَلَامَہٗ عَلٰی اَنْبِیَائِہٖ اللہ نے اپنے نبیوں پر وحی اتاری، کبھی کبھی باب تفعیل سے دونوں مفعولوں کی طرف بلاواسطہ بھی متعدی ہوتا ہے

marfat.com

Marfat.com

جیسے نَزَّلْتُہٗ مَنَازِلَ الْعُلَمَاءِ میں نے اسے علماء کا قائم مقام سمجھا۔ باب افعال سے لانے کی صورت میں کبھی مفعول حذف کر کے انزل اللّٰہ الکلام بولتے ہیں اور کبھی دونوں مفعولوں کو لاتے ہیں اور دوسرے مفعول پر علیٰ داخل کر دیتے ہیں جیسے اَنْزَلْتُ حَاجَتِیْ عَلٰی رَبِّیْ میں نے اپنے پروردگار سے اپنی ضروریات کی کفالت کی درخواست کی۔ انزال اور تنزیل میں ایک وصفی فرق ہے، علامہ لکھنوی کے بیان کے مطابق امام رازی فرماتے ہیں تنزیل کا معنی ہے قسطوار اتارنا اور انزال کا معنی ہے ایک دم سارا کا سارا اتارنا تعریف واقف کرانا، تعارف کرانا۔ اصول الشاشی کی شرح فصول الحواشی کے تحت الصفحہ عزیز اللہ نے تحریر کیا کہ التعریف فی اللغۃ التعیین تعریف کا لغوی معنی متعین کرنا مشخص کرنا ہے اور آگے لکھا وفی الاصطلاح ما یلزم من تصورہ تصور امر آخر اصطلاحی استعمال میں تعریف کسی چیز کے تصور کر لینے کے نتیجے میں دوسری چیز کے تصور کے ضروری ہو جانے کو کہتے ہیں القرآن پڑھنا یا متصل چیز، لغوی لحاظ سے قرآن میں دو احتمال ہیں، قرآن اگر ہمزہ کے ساتھ ہے تو یہ مہموز اللام قَرَأَ یَقْرَأُ (ن۔ف) قُرْاٰناً کا مصدر ہے جس کا معنی ہے پڑھنا۔ اور اگر قرآن کو صحیح کے ابواب میں شمار کریں تو یہ قرن الشیئ بالشیئ (ض) سے ملانے کے معنی میں آئے گا اسی سے قرین آتا ہے جس کا معنی ہے ملا ہوا، ہم باشن یا مصاحب یا قبیلہ یا زن وشو کو اسی لئے قرین کہتے ہیں کہ یہ ملے ہوئے ہوتے ہیں اسم منسوب بنا کر قرانی متصل الاجزاء شئی کے لئے بولتے ہیں، ایسی تانت کو بھی کہتے ہیں جسے اونٹ کی کھال سے بنایا گیا ہو باہم آنے والوں کے لئے بولتے ہیں ھم جاؤا قرانی وہ جمع ہو کر آئے، جمع ہو کر آنا تب ہی کہلائے گا جب لوگ ساتھ ساتھ آئیں صورت حالات یہ ہو کہ ایک دوسرے سے متصل ہو حاصل کلام یہ کہ قرآن مہموز ہے تو مصدر ہوگا اور غیر مہموز یعنی صحیح ہے تو قَرَنَ سے ماخوذ ہوگا دونوں مراد ہو سکتے ہیں کیونکہ قرآن پڑھا جاتا ہے اور اس کی آیات باہم ملی ہوئی بھی ہیں، عَلَمًا لغوی معنی جھنڈا، علامت، نشان، جمع اعلام کسی کے ساتھ مخصوص امر کو بھی عَلَم کہتے ہیں۔ فصل (ض) فصلاً جدا کرنا یا ممتاز کرنا یا ختم یا ثابت کرنا، فصل دو چیزوں کی درمیانی حد۔ اسی لئے قرآن کے متعلق کہا جاتا ہے لہٰذا فَصْلٌ یہ حد ہے یعنی حق اور باطل کی۔ فصل کی نسبت کتاب کی طرف کی جائے تو اس کا معنی ہوتا ہے، کتاب کا ایک مستقل ٹکڑا۔ منطقیوں کی اصطلاح میں فصل اس کلی کو کہتے ہیں جو اَیُّ شَیْءٍ ھُوَ فِیْ ذَاتِہٖ کے جواب میں بولا جائے، مثلاً انسان کے متعلق دریافت کیا جائے اَلْاِنْسَانُ اَیُّ شَیْءٍ فِیْ ذَاتِہٖ یعنی انسان اپنی جوہری اور ذاتی معنی کے لحاظ سے کیا حقیقت رکھتا ہے جواب میں بولیں گے اَلْاِنْسَانُ نَاطِقٌ یعنی انسان کا جوہری معنی یہ ہے کہ وہ ناطق ہے۔ ناطق ای شئی ہو فی ذاتہ کا جواب ہے جو شئی اس سوال کے جواب میں لائی جائے گی مناطقہ اس کو فصل کا نام دیں گے معلوم ہوا فصل عرضیات سے صرف نظر کر کے جوہریات کی وضاحت کرتی ہے، گرفت میں رکھئے کہ جہاں بھی جنس اور فصل کے معانی پر کلام کیا جائے گا وہاں فصل سے وہی معنی مراد ہوگا جو ہم نے اہل میزان کی اصطلاح کہہ کر حوالۂ قرطاس کیا ہے۔ الاحتراز میں کے صلہ کے ساتھ بچنا، گریزاں

Marfat.com

رہنا۔ السماویۃ آسمانی، ہر وہ چیز جو سر کے اوپر ہو، زمین کو گھیرنے والی آسمانی فضا کو بھی کہتے ہیں، نیز بارش، ہر ایک چھت، نیک ارواح کے مسکن بادل وغیرہ کے لئے بھی استعمال کرتے ہیں، یہاں سماوی سے مراد وہ کلام لیا گیا ہے جسے اللہ رب العزت نے نبیوں پر نازل فرمایا تھا، جمع سَمَاوَات، تخفیف حرف کو تشدید سے محروم رکھنا دَفْعَةً دَفْعٌ کا اسم مرہ ہے دفع کا معنی ہٹانا دور کرنا، اسم مرہ وہ مصدر ہوتا ہے جو فعل کا صرف اور صرف ایک بار ہونا بتلائے ثلاثی مجرد میں اسم مرہ فَعْلَةٌ کے وزن پر آتا ہے جیسے دَفْعَۃٌ البتہ ثلاثی مجرد کے علاوہ دوسرے ابواب میں اصل مصادر پر تا داخل کرتے ہیں جیسے اجتناب سے اجتنابۃ بہرکیف اسم مرہ خواہ ثلاثی مجرد سے یا دوسرے ابواب سے آئے ان میں سے ہر ایک کے مصادر میں تا کے لاحق ہوجانے کی وجہ سے اسم مرہ کے ساتھ کسی ایسے لفظ کا لانا ضروری ہوجائے گا جو واحد یعنی ایک کا معنی ظاہر کرے جیسے اکلتُ۔ اکلۃ واحدۃ میں نے صرف ایک بار کھایا یا صُمْتُ صَوْمَةً لا غیر میں نے فقط ایک دفعہ روزہ رکھا، اسی لئے شارح علام علامہ جونپوری نے بھی دفعۃ اسم مرہ کے ساتھ واحدۃ لاکر دفعۃ واحدۃ فرمایا۔ اللوح :- تختہ، تختی، تخت، لکڑی، ہڈی یا لوہے کی ہر چیز کو لوح کہتے ہیں مگر شرط یہ ہے کہ وہ چوڑی بھی ہو، اسی لئے بدن کی ہر چوڑی کو لَوْحُ الجَسَدِ کہا جاتا ہے، ہاں ہاتھ ٹانگ کی ہڈیاں چوڑی نہ ہونے کی وجہ سے مستثنیٰ کردی گئی ہیں، لوح محفوظ اس لوح کو کہتے ہیں جو ساتویں آسمان کے بالائی حصہ سے اوپر ہے جو آسمان و زمین کے فاصلے سے اتنی لمبی ہے اور شرق و غرب میں جتنی دوری ہے اتنی چوڑی ہے، اس کی ساخت بڑے سفید موتی سے ہوئی ہے۔ نجماً نجماً قسط قسط کرکے تھوڑا تھوڑا نَجَّمَ (ن)، فلانٌ دَيْنَهُ فلاں نے اپنا قرض قسطوں میں ادا کیا، یا اس نے تھوڑا تھوڑا کرکے ادا کیا، مصدر نُجُومٌ ہے آيَةٌ لغوی معنی علامت، عبرت، اصطلاحی معنی، اللہ رب العزت کا کلام جس کا آغاز و اختتام واضح ہو، مصالح واحد مَصْلَحَةٌ، مصلحت ایسی تجویز جو موزوں اور مناسب ہو۔ جُمْلَةٌ مجموعہ، سارا کا سارا، کل جملہ کا اصطلاحی معنی وہ گفتگو جس کی ترکیب مسند اور مسند الیہ سے ہو، جمع جُمَلٌ۔ تَشْدِيدٌ حرف سے متعلق ہو تو معنی ہوگا حرف کو تشدید دینا، ورنہ عام طور سے اس کا معنی سختی کرنا، یا مضبوط کرنا لیا جاتا ہے، مُدَّةٌ عرصہ، وقفہ، اشارہ نبوت کی مدت ۲۳ سال بتلائی جاتی ہے۔

تشریح عبارات

شارح علام فرماتے ہیں! ماتن چاروں اصولوں کا اجمالی تذکرہ کرنے کے بعد ان پر تفصیلی کلام کر رہے ہیں، موصوف یہاں سے مذکورہ چاروں اصولوں کو جداگانہ ٹکڑوں میں بانٹ کر ہر ایک ٹکڑے پر الگ الگ مفصل بحث کر رہے ہیں، ان اصولوں میں کتاب اللہ اصل الاصول اور متن متین کا درجہ رکھتی ہے، اس لئے سب سے پہلے اسی کی وضاحت

marfat.com

Marfat.com

کی جائے گی، ماتن نے کتاب کی تعریف سے آغاز کرتے ہوئے فرمایا! کتاب وہی قرآن ہے جسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یقینی تواتر کے ساتھ نقل کیا گیا۔ کتاب اللہ کی تعریف لفظ قرآن سے کی گئی ہے، کتاب اور قرآن دونوں ایسے الفاظ ہیں جنھیں اصولی علماء اللہ کی پوری کتاب کے لئے بھی استعمال کرتے ہیں، اور اللہ کی کتاب کے ہر ہر جزء کے لئے بھی یعنی کتاب اور قرآن دونوں کو اللہ کی کل کتاب کے لئے بھی اور بعض کتاب کے لئے بھی استعمال کیا جاتا ہے، مذکورہ دونوں معنوں میں استعمال کے باوجود اصولی حضرات کتاب اللہ کے مجموعے یعنی پوری کتاب سے بحث نہیں کرتے کیونکہ کتاب شریعت کے ظاہری احکام کی دلیل تسلیم نہیں کی جاتی بلکہ یہ حضرات کتاب اللہ کے صرف ان اجزاء سے بحث کرتے ہیں جو ان کے نزدیک ظاہری حکموں کی دلیلیں ہیں اور کتاب اللہ کے ایسے اجزاء مختصر ہیں جنھیں قرآن کا بعض حصہ کہا جائے گا نہ کہ پورا قرآن، یہاں اصولی حضرات کو مجبوری یہ پیش آئی کہ کسی چیز کی تعریف کا تقاضا ہے کہ اس کی پوری تعریف کی جائے اسلئے تعریف کا تقاضا پورا کرتے ہوئے ان حضرات نے کتاب اللہ کی پوری تعریف کرنے کی کوشش کی، پوری تعریف تو یہ حضرات کر بیٹھے مگر اس کی وجہ سے دوسری مجبوری سے دوچار ہونا پڑا وہ یہ کہ اصولی حضرات پوری کتاب سے سروکار نہیں رکھتے بلکہ ان کی بحث کتاب اللہ کے بعض حصوں سے تعلق رکھتی ہے، بالغرض یہ حضرات اپنی بحث پر نظر کرکے کتاب اللہ کے انھیں بعض حصوں کی تعریف کرتے جن سے یہ لوگ دلیل پکڑتے ہیں تو ایسا کرسکتے تھے مگر کتاب اللہ کی تعریف ادھوری رہ جاتی، اس لئے علمائے اصول نے کتاب اللہ کی تعریف میں کتاب کے ان وصفوں کا لانا ضروری سمجھا جو پوری کتاب اور کتاب کے بعض حصوں میں مشترک ہوں، ماتن نے اپنی تعریف میں ایسے مشترک اوصاف استعمال نہیں کئے، انھوں نے پوری کتاب کی تعریف کرڈالی، حالانکہ موصوف خود بھی کتاب اللہ کے بعض حصوں ہی سے بحث کریں گے، اس لئے شارح علام ان کی عبارت کی توجیہ کرتے ہوئے رقم طراز ہوئے کہ ماتن نے اگرچہ تعریف پوری کتاب اللہ کی کرڈالی مگر یہاں کتاب کا بعض حصہ ہی مراد ہے، اسے آپ یوں سمجھئے کہ ماتن نے الکتاب معرف باللام ذکر کیا ہے، الف لام یہاں عہد خارجی کے معنی میں ہے، خارجی طور پر معہود و متعین کتاب وہی ہے جسے پہلے بعض الکتاب کہہ کر ذکر کیا جاچکا ہے بعض مضاف ہے اور الکتاب مضاف الیہ مطلب یہ ہوا کہ اما الکتاب میں عہد خارجی کا الف لام خارجی طور پر معہود و متعین شدہ اسی کتاب کی طرف اشارہ کررہا ہے جو بعض کا مضاف الیہ ہے، اور بعض کتاب، قرآن کا وہی حصہ ہے جس سے اصولی حضرات شغف رکھتے ہیں، لہٰذا کوئی حرج نہ رہا کہ ماتن کتاب کی پوری تعریف کریں، اور مراد بعض کتاب لیں بلکہ انھیں ایسا ہی کرنا چاہئے تھا تاکہ تعریف کا حق بھی ادا ہوجائے اور اپنی مراد بھی بر آئے۔

وان کان علماً الخ سے شارح بتلانا چاہتے ہیں کہ تعریف کی ایک قسم لفظی تعریف کہلاتی

Marfat.com

ہے. کوئی شخص کسی چیز یا لفظ کے متعلق آپ سے سوال کرے اور آپ مسئول عنہ چیز یا لفظ کا جواب ایسی چیز سے دیں جو سائل کی نظر میں مسئول عنہ چیز یا لفظ کے مرادف مگر اس سے مشہور ہو تو یہ لفظی تعریف کہلائے گی جیسے کوئی پوچھے ما العقار؟ آپ جواب میں کہیں الخمر عقار کیا ہے شراب ہے اسی طرح کوئی سوال کرے ما الغیث غیث کیا ہے آپ جواب دیں المطر بارش ہے، یا دریافت کیا جائے ما الغضنفر؟ غضنفر کیا ہے آپ جواب دیں الاسد شیر ہے، عقار کا معنی شراب غیث کا بارش، غضنفر کا شیر ہے مگر سائل نہیں جانتا آپ سے اس نے پوچھا جواب میں آپ نے خمر، مطر، اسد استعمال کئے، یہ تینوں عقار غیث اور غضنفر کے مقابلے میں مشہور اور ظاہر المعنی ہیں لہذا عقار کی تعریف خمر سے غیث کی تعریف مطر سے غضنفر کی تعریف اسد سے لفظی تعریف کہلائے گی، معلوم ہوا کسی چیز کی مشہور ظاہر المعنی یا ایسے لفظ سے تعریف کرنا جو اس چیز کا علم ہو لفظی تعریف کہلاتی ہے اور حقیقی تعریف یہ ہے کہ کسی چیز کی حقیقت اور ماہیت کی خبر دی جائے اور جس چیز کی تعریف کی جائے اس کے تمام ذاتی یعنی حقیقی پہلوؤں کو ذکر کیا جائے اور اس چیز کے عارضی گوشوں کو تعریف میں نہ لایا جائے مثلاً کوئی انسان کی حقیقی تعریف دریافت کرے تو کہا جائے گا انسان ایسے جسم کو کہتے ہیں جو بڑھنے کی شان رکھے، احساس کرنے والا ہو اپنے ارادے سے نقل و حرکت کرتا ہو اور نطق کے وصف سے متصف ہو، اب شارح کو سمجھئے، فرماتے ہیں اگر تسلیم کر لیا جائے کہ لفظ قرآن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل شدہ، جائز التلاوۃ کلام کا علم ہے جیسے توریت کو موسیٰ علیہ السلام پر نازل شدہ کلام کا علم بتلاتے ہیں اور انجیل کو عیسیٰ علیہ السلام پر نازل شدہ کلام کا علم قرار دیتے ہیں، نیز قرآن کا کتاب اللہ کے لئے علم ہونا مشہور بھی ہے، خود اللہ رب العزت فرماتے ہیں اِنَّآ اَنْزَلْنٰهُ قُرْاٰنًا ہم نے یہ کتاب قرآن بنا کر اتاری ہے، تو اس صورت میں کتاب کی تعریف ایسے لفظ سے قرار دی جائے گی جو کتاب کی بہ نسبت مشہور بھی ہے اور کتاب اللہ کا علم بھی ہے، نیز اپنے معنی کو خوب ظاہر کرتا ہے، کیونکہ یہاں کتاب سے اللہ ہی کی کتاب مراد لی گئی ہے مگر مطلقا کتاب پورے طور پر اپنے مراد لئے گئے معنی کو اتنا ظاہر نہیں کر پا رہا ہے جتنا قرآن کتاب کے معنی کو ظاہر کرتا ہے، کیا دیکھتے نہیں قرآن علی الاعلان اور ظہور و وضاحت کے ساتھ کتاب کے مرادی معنی یعنی کتاب اللہ کو متعین کر دیتا ہے اور جب کسی چیز کی تعریف ان الفاظ سے کی جائے جو اس چیز کے مقابلے میں مشہور یا ظاہر المراد یا اس کا علم ہوں تو یہ لفظی تعریف کہلائے گی، لہذا قرآن کے ذریعہ کتاب اللہ کی تعریف کرنا لفظی تعریف گردانی جائے گی۔

وابتداء التعریف الحقیقی:۔ یہاں سے شارح کتاب کی حقیقی تعریف کے متعلق وضاحت کر رہے ہیں، کسی چیز کی حقیقت اور واقعی معنیٰ بتلانا اور اس کے عارضی معنی بتلانا اور اس کے عارضی اور وقتی معنی بتانے سے گریز حقیقی تعریف کہلاتا ہے، علامہ جیون پوری فرماتے ہیں! متن کی عبارت اما الکتاب

marfat.com

Marfat.com

فالقرآن المنزل میں کتاب کی تعریف قرآن سے کرنا لفظی تعریف ہے، اس کے بعد جو الفاظ لائے گئے وہ حقیقی تعریف پر دلالت کرتے ہیں، چنانچہ المنزل سے لے کر آخر تک یعنی المنقول عنہ نقلاً متواتراً بلا شبہ تک کتاب کی حقیقی تعریف ہے، مطلب یہ ہوا کہ کتاب کی تعریف میں قرآن کے بعد جو الفاظ ذکر کئے گئے وہ حقیقی تعریف کے الفاظ ہیں اس لئے کہ منزل یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر اتارا جانا اور مکتوب یعنی مصحفوں میں لکھا جانا، اور بلا شبہ متواتر اور مسلسل نقل کے ساتھ منقول ہونا یہ سب کتاب اللہ کے حقیقی اور واقعی معنی ہیں، اس سے معلوم ہوگیا کہ کتاب کی تعریف میں قرآن کے بعد المنزل سے آخر تک جو بات بتلائی گئی وہ کتاب کی ذاتی بات ہے اور جب کسی چیز کی ذاتی اور واقعی بات بتلائی جائے تو وہ حقیقی تعریف کہلاتی ہے لہذا المنزل سے لے کر آخر تک کتاب اللہ کی حقیقی تعریف ہوئی۔

وان کان بمعنی المقروء الخ لفظ قرآن میں دو امکانات ہیں، ایک تو یہ تھا کہ وہ علم ہو، دوسرا یہ ہے کہ قرآن علم نہ ہو بلکہ مصدر ہو، یہاں دوسرا امکان ظاہر کرنا مقصود ہے، دوسرے امکان کی بنا پر ہم قرآن کو مصدر تسلیم کرلیں تو اس کے اندر دو امکان اور پیدا ہوجائیں گے، ایک امکان یہ کہ قرآن کا مادہ قرأۃ قرار دیا جائے، قرأۃ کے مادہ میں ہمزہ ہے ہمزہ لام کلمہ کی جگہ پر ہے اور ایسا کلمہ جس کے لام کی جگہ ہمزہ آئے مہموز اللام کہلاتا ہے، لہذا قرآن مہموز اللام مصدر ہوا، دوسرا امکان یہ ہے کہ قرآن کا مادہ قَرْنٌ نکالا جائے اس صورت میں یہ صحیح کہلائے گا، صحیح اس کلمہ کو کہتے ہیں جس میں حروف علت ہمزہ اور ایک جنس کے دو حروف نہ ہوں، حاصل کلام یہ کہ قرأۃ مادہ نکالا جائے یا قرنٌ دونوں صورتوں میں قرآن مصدر ہوگا، آپ کو معلوم ہے قرآن کے ذریعہ کتاب کی تعریف کی گئی ہے لہذا قرآن تعریف کرنے والا ہوا، تعریف کرنے والے کو یا وہ چیز جس کے ذریعہ تعریف کی جائے مُعَرِّفٌ بالکسر کہتے ہیں اور کتاب وہ چیز ٹھہری جس کی تعریف کی گئی اور جس کی تعریف کی جائے اس کو مُعَرَّف بالفتح کہتے ہیں، اس لحاظ سے قرآن معرف بالکسر ہوا اور کتاب معرف بالفتح ہوئی، منطقیوں نے تصریح کردی کہ معرف بالکسر کا معرف بالفتح پر حمل ہوتا ہے لہذا ضروری ہوا کہ مُعَرِّف یعنی قرآن کا مُعَرَّفْ یعنی الکتاب پر حمل کیا جائے، قرآن مصدر ہے اور نحویوں نے قاعدہ کی وضاحت کرتے ہوئے بتلایا کہ مصدر کا حمل جائز نہیں ہے یعنی مصدر کو محمول نہیں بنایا جاسکتا، اس ناجائز ارتکاب یعنی مصدر کے حمل سے بچنے کے لئے یہاں تاویل کی جائے گی اور مصدر کو اسم مفعول کے معنی میں لیا جائے گا، نحویوں ہی نے بتلایا کہ مصدر کو اسم مفعول کی تاویل میں لے لیا جائے تو مصدر کا حمل جائز ہوجاتا ہے، لہذا یہاں قرآن مصدر کو اسم مفعول کی تاویل میں لیا جائیگا، اگر قرآن قرأۃ سے یعنی مہموز اللام سے مشتق ہو تو اس کا مفعول مَقْرُوْءٌ آئے گا اور اگر قرآن قَرْنٌ سے یعنی صحیح کے باب سے مشتق ہو تو اس کا مفعول مَقْرُوْنٌ آئے گا، مقروء اور مقرون دونوں میں سے کسی ایک کا یا دونوں کا مراد لینا اس تناظر میں درست قرار دیا جائے گا کہ مقروء کا معنی ہے پڑھا گیا اور مقرون کا معنی ہے ملایا گیا، آپ جانتے ہی ہیں کہ اللہ کی کتاب پڑھی بھی جاتی ہے اور اس کی آیتیں ایک دوسرے سے ملا کر یعنی متصل کرکے لکھی گئی ہیں، اب اما الکتاب فالقرآن کے

Marfat.com

تقدیری یعنی اصل عبارت اما الکتاب فالمقروءُ یا فالمقرونُ ہوئی یہاں مفعول کی تاویل اختیار کرنے کے بعد الکتاب پر القرآن کا حمل کرنا جائز ہوگیا، یعنی القرآن کو محمول بنانا اور الکتاب کو محمول علیہ بنانا درست ہوگیا جس پر کسی چیز کو اٹھایا یا استوار کیا جائے اس کو محمول کہتے ہیں۔ یہ منطقیوں کے اصطلاحی الفاظ ہیں اور نحوی ائمہ کی زبان میں محمول علیہ کو مبتدا اور محمول کو خبر کہتے ہیں۔ غور کرتے چلئے۔ واضح بات یہ ہوئی کہ الکتاب مبتدا ہے اسی کو ہم محمول علیہ کہتے ہیں اور القرآن خبر ہے اس کو ہم محمول کہتے ہیں، خبر کا مبتدا پر حمل کیا جاتا ہے یعنی خبر کو مبتدا پر اٹھایا یا استوار کیا جاتا ہے صاف لفظوں میں یوں سمجھئے کہ مبتدا خبر کے استوار یعنی ثابت ہونے کی اصل اور بنیاد ہوتی ہے جیسے زَیْدٌ قَائِمٌ میں زید مبتدا ہے اور قائم خبر قائم یعنی قیام کے معنی کی استواری یا ثبوت و تحقق زید کے وجود پر منحصر و موقوف ہے اگر زید نہ ہو تو قائم کا تصور ناممکن ہوگا لہذا زید یعنی مبتدا اصل اور محمول علیہ قرار پائیگا اور قائم اس پر استوار اور محمول گردانا جائے گا، چونکہ مصدر کو محمول نہیں بنا سکتے اس لئے قرآن مصدر کی مقروٗ یا مقرون اسم مفعول کی شکل میں تاویل یعنی تفسیر اور وضاحت کی گئی تاکہ مقروٗ یا مقرون کی اسم مفعول کی شکل میں مراد لیا گیا مصدر قرآن محمول یعنی خبر بن جائے۔

فهو جنس له:۔ جنس اس کلی معنی اور بالفاظ دگر اس عام مفہوم کو کہتے ہیں جو کسی چیز کے مراد لئے گئے اجزاء و افراد پر پورے طریقے سے چسپاں ہو جائے اسی طرح ان اجزا اور حصوں پر بھی صادق آئے جو مراد لی گئی چیز سے مختلف ہوں گویا جنس اس عام مفہوم کا نام ٹھہرا جو کسی چیز کے ان اجزاء یا افراد اور حصوں کو اپنے گھیرے میں لئے ہوئے ہو جو باہم مختلف حقیقتیں رکھتے ہیں، اب شارح علام کو دیکھئے فرماتے ہیں۔ فهو جنس له تو وہ یعنی قرآن کتاب کے لئے جنس ہوگا۔ موصوف کہنا چاہتے ہیں کہ اگر ہم قرآن کو مصدر مانیں چاہے قرأت سے یا قرن سے تو اس صورت میں القرآن الکتاب کے لئے جنس ہوگا۔ اس کی وضاحت یہ ہے کہ الکتاب سے اللہ کی کتاب مراد لی گئی ہے اور القرآن مقروٗ یا مقرون کے معنی میں ہے جس کا ترجمہ ہے پڑھا گیا یا ملایا گیا، القرآن سے الکتاب کی تعریف کی گئی ہے جس طرح اللہ رب العزت کی کتاب پڑھی جاتی ہے یا اس کتاب کی آیتیں اور جملوں کے اجزاء ایک دوسرے سے ملے ہوئے ہیں ٹھیک اسی طرح اللہ تعالیٰ کے علاوہ دوسروں کی کتابیں بھی پڑھی جاتی ہیں اور غیر اللہ کی کتابوں کے جملے بھی ایک دوسرے سے ملے ہوئے ہوتے ہیں، لہذا معلوم ہوا کہ قرآن کا معنی جس طرح اللہ کی کتاب پر صادق آتا ہے اسی طرح اللہ کے علاوہ دوسروں کی کتابوں پر بھی صادق آتا ہے جبکہ سبھی جانتے ہیں اللہ رب العزت کی کتاب اور اللہ رب العالمین کے علاوہ دوسروں کی کتابوں کی حقیقت اور اصلیت ایک نہیں بلکہ مختلف ہیں، اللہ تعالیٰ کی کتاب اور غیر اللہ کی کتابوں میں بڑا فرق اور اختلاف ہے اور قرآن جو مقروٗ یا مقرون کے معنی میں ہے اللہ اور غیر اللہ دو مختلف حقیقت والے افراد کی مختلف حقیقت والی [illegible] حقیقت والے افراد پر صادق

marfat.com

Marfat.com

اور موزوں ہو جانے وہ جنس کہلاتا ہے، لہٰذا قرآن کتاب کے لئے جنس ہو گیا، اب الکتاب میں اللہ تعالیٰ کی اور اللہ جل شانہ کے علاوہ دوسری کتابیں بھی داخل و شامل ہو گئیں۔ یہ بات بتلائی جا چکی ہے کہ الکتاب سے صرف اللہ تعالیٰ کی کتاب کی تعریف کرنی مقصود ہے اور یہاں قرآن اللہ کے علاوہ دوسری کتابوں کو بھی الکتاب میں شامل کئے دیرہا ہے کیونکہ قرآن جنس ہے اس لئے ایسے الفاظ لانے پڑیں گے جو جنس کے کلی اور عام مفہوم کو مرادی معنی تک محدود کر دیں اور ایسا لفظ المنزل اور المنقول ہیں انھوں نے القرآن کے مفہوم کو الکتاب (کتاب اللہ) کے اندر گھیر دیا کیونکہ ایسی کتاب جو پڑھی جانے اور متصل الاجزاء ہونے کے ساتھ نازل کردہ ہو اور یقینی طور پر متواتر نقل کے ساتھ منقول چلی آرہی ہو وہ اللہ ہی کی کتاب ہے، لہٰذا المنزل اور المنقول جیسے الفاظ ایسے ثابت ہوئے جنھوں نے جنس یعنی القرآن کے عام مفہوم کو الکتاب کے مرادی معنی یعنی کتاب اللہ کے محدود مفہوم میں مقید کر دیا اور ایسے الفاظ جو جنس کے عام مفہوم کو محدود مرادی مفہوم کے دائرے سے نکلنے سے روک دیں وہ فصل کہلاتے ہیں، فصل کے ذریعہ جنس کے عام مفہوم میں داخل غیر مرادی معنی سے احتراز اور بچاؤ ہو جاتا ہے، فصل کی تعریف ہم نے بیان لغات میں کر دی ہے یہاں المنزل فصل ہے جو جنس یعنی القرآن میں داخل دوسری کتابوں کو خارج کر رہا ہے، چنانچہ منزل نے غیر آسمانی کتابوں کو قرآن کی تعریف میں داخل ہونے سے روک دیا، غیر آسمانی کتابیں وہ ہوتی ہیں جو نازل نہیں کی جاتی ہیں جب کہ قرآن نازل کردہ کتاب کو کہتے ہیں، نازل کی گئی کتاب چار ہیں، قرآن، توریت انجیل اور زبور، منزل کے لفظ میں سب داخل ہو گئیں لہٰذا لفظ منزل جو قرآن کی طرف منسوب ہونے کے اعتبار سے فصل تھی اب چاروں کتابوں کو شامل ہونے کی وجہ سے جنس ہو گیا اس لئے اس کی الگ فصل لائی گئی اور علی الرسول کہا گیا، علی الرسول نے قرآن کے علاوہ باقی تمام کتابوں کو منزل کے مفہوم میں داخل ہونے سے روک دیا اور منزل کے عام مفہوم کو صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک محدود کر چھوڑا جس سے واضح ہو گیا کہ یہاں المنزل سے وہی نازل شدہ کتاب مراد لینی پڑے گی جو صدر الکائنات محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کی گئی ہے اور ایسی کتاب جو پڑھی جانے اور متصل الاجزاء ہونے کے ساتھ امام الاولین والآخرین خاتم النبیین محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کی گئی ہو بلاشبہ وہی کتاب ہے جسے ہم اور ساری دنیا قرآن کہتی ہے۔

والمنزل یجوز ان یقرأ:- فاضل شارح یہاں سے منزل کی لغوی تحقیق کر رہے ہیں اور مع لغت کا مرادی پہلو سے ہم آہنگ ہونا واضح کر رہے ہیں، بیان لغات کے باب میں ہم جس کی تحقیق سے فارغ ہو چکے تھے اسے شارح کے الفاظ میں تھوڑے سے مزید فائدے کے ساتھ سنتے چلئے ـــــ اگر منزل کو تخفیف یعنی تشدید کے بغیر پڑھیں گے تو یہ انزال سے ہو گا جس کا معنی ہے ایک دم سارا کا سارا اتار دینا، کتاب میں المنزل تشدید کے بغیر یعنی انزال سے پڑھنا اس لئے روا ہو گا کہ قرآن شریف کو لوح محفوظ سے دنیا کی نظروں میں دیکھنے والے آسمان پر یکایک تمام کا تمام

Marfat.com

ایک ہی بار اتارا گیا تھا بعد ازاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو جب جب ضرورت پڑتی رہی اور مصلحتیں اور مفادات عامہ کا جوں جوں تقاضا ہوتا رہا اللہ رب العزت ٹھیک اسی معیار سے ضرورت نبوت اور عوامی مفادات کے پیش نظر تئیس سالہ طویل عرصے میں آسمان دنیا سے دنیا کے اندر نبی کی ذات پر قرآن شریف کا تھوڑا تھوڑا سا حصہ اتارتے اور نازل فرماتے رہے تاآنکہ تئیسویں سال میں الیوم اکملت لکم دینکم الخ آیت نازل فرما کر قرآن کریم کی تکمیل کا اعلان فرما دیا۔ المنزل تشدید کے بغیر انزال سے پڑھنے کی اجازت کا ایک اور پہلو ہے وہ یہ کہ قرآن شریف سالانہ ہر رمضان کے مہینہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ایک بار سارا کا سارا پورا اتارا جاتا تھا۔

ویجوز ان یقرأ بالتشدید :۔ المنزل میں تشدید پڑھنا یعنی باب تفعیل سے تسلیم کرکے مشدد پڑھنا بھی درست ہو جائے گا، بیان لغات کے باب میں ہم لکھ چکے ہیں کہ تنزیل کے معنی ہیں قسط وار یعنی متعدد بار اور کئی کئی دفعوں میں اتارنا، جوبات سامنے کی مشابہ ہے جسے لوگ حقیقت کا عنوان دیتے ہیں وہ یہی ہے کہ قرآن قسط وار اور متعدد دفعوں میں اتارا گیا ہے۔

اَلْمَکْتُوْبُ فِی الْمَصَاحِفِ صِفَةٌ ثَانِیَةٌ لِلْقُرْاٰنِ وَمَعْنَی الْمَکْتُوْبِ الْمُثْبَتُ لِاَنَّ الْمَکْتُوْبَ فِی الْحَقِیْقَةِ هُوَ النُّقُوْشُ دُوْنَ اللَّفْظِ وَالْمَعْنٰی وَاِنَّمَا هُمَا مُثْبَتَانِ فِی الْمَصَاحِفِ فَاللَّفْظُ مُثْبَتٌ حَقِیْقَةً وَالْمَعْنٰی مُثْبَتٌ تَقْدِیْرًا وَاللَّامُ فِی الْمَصَاحِفِ لِلْجِنْسِ وَلَا یَضُرُّ تَعْمِیْمُهٗ غَیْرَ الْقُرْاٰنِ لِاَنَّ الْقَیْدَ الْاَخِیْرَ یُخْرِجُهٗ اَوْ لِلْعَهْدِ وَالْمَعْهُوْدُ هُوَ مَصَاحِفُ الْقُرَّاءِ السَّبْعَةِ وَهُوَ مُتَعَارَفٌ بَیْنَ النَّاسِ لَا یُحْتَاجُ اِلٰی اَنْ یُّعَرَّفَ فَیُقَالُ هُوَ مَا کُتِبَ فِیْهِ الْقُرْاٰنُ حَتّٰی یَلْزَمَ الدَّوْرُ وَیُحْتَرَزُ بِهٰذَا الْقَیْدِ عَمَّا نُسِخَتْ تِلَاوَتُهٗ دُوْنَ حُکْمِهٖ کَقَوْلِهٖ تَعَالٰی اَلشَّیْخُ وَالشَّیْخَةُ اِذَا زَنَیَا فَارْجُمُوْهُمَا نَکَالًا مِّنَ اللّٰهِ وَاللّٰهُ عَزِیْزٌ حَکِیْمٌ، وَعَنْ قِرَاءَةِ اُبَیٍّ وَنَحْوِهٖ مِمَّا لَمْ یُکْتَبْ فِی الْمَصَاحِفِ السَّبْعَةِ۔

ترجمہ المکتوب فی المصاحف الخ مصاحف میں لکھا گیا ہے، یہ قرآن کی دوسری صفت ہے اور مکتوب کے معنی مُثبَت کے ہیں (یعنی نقش کئے ہوئے اور لکھے ہوئے) اس لئے کہ مکتوب درحقیقت نقوش بالا لفظ اور معنی کا نام ہے بے شک یہ دونوں (یعنی لفظ اور معنی) مصاحف میں مثبت ہیں پس لفظ حقیقت مثبت ہیں اور معنی تقدیراً مثبت ہیں۔

واللام فی المصاحف الخ اور لام المصاحف میں جنس کے لئے ہے۔ اور غیر قرآن کو شامل ہونا اس کے لئے

marfat.com
Marfat.com

کوئی مفر نہیں ہے، کیونکہ آخری قید (المنقول عنہ) نقلاً متواتراً وہ غیر قرآن کو خارج کر دیتی ہے، یا پھر لام عہد کے لئے ہے اور قرآ سبعہ کے مصاحف اسکے معہود ہیں اور عام لوگوں میں یہی مشہور ہے، ضرورت نہیں کہ اس کی تعریف کی جائے، اور یہ کہا جائے کہ مصحف وہ ہے جس میں قرآن لکھا جائے یہاں تک کہ اس کا دور لازم آجائے۔

ویحترز بھذا القید الخ اور اس قید کے ذریعہ جن آیات کی تلاوت) منسوخ کی گئی ہے نہ کہ حکم کو خارج کرنا مقصو ہے جیسے آیت الشیخ والشیخۃ اذا زنیا فارجموھا نکالا من اللہ واللہ عزیز حکیم بوڑھا مرد اور بوڑھی عورت نے جب زنا کیا تو ان دونوں کو رجم کر دیعنی پتھر مار کر ہلاک کر دو، یہ اللہ کی طرف سے عذاب ہے، اور اللہ تعالیٰ غالب و حکمت والا ہے۔ اور اسی طرح احتراز کیا ہے ابی کی قرآت ہے، اور ان کی طرح دوسری قرأتوں سے جو مصاحفِ سبعہ میں نہیں لکھی گئیں۔

بیان لغات | المکتوب: لکھا ہوا، کتابۃ (ن) سے اَلْمَصَاحِفُ اس کا واحد صَحِیْفَۃٌ آتا ہے صحیفہ لکھا ہوا ورق، کاغذ، کھال اور آبرو کو بھی صحیفہ کہدیتے ہیں جیسے صحیفۃ الوجہ الضاحکۃ خندہ زن چہرے کی کھال یا ہنستے ہوئے چہرے کی آبرو اس کی جمع صُحُفٌ کے وزن پر بھی آتی ہے۔ بولتے ہیں ھُمْ یَصْحَفُوْنَ الکتابَ لوگ صحیفوں کو کتاب میں جمع کرتے ہیں، اَلْمُثْبَتُ اثبات سے معنی اچھی طرح ظاہر کرنا، کسی چیز کے اثر کو ظاہری طور پر محفوظ کر دینا، بندھی ہوئی چیز کو اسی لئے مثبت کہتے ہیں کہ وہ محفوظ ہوتی ہے، اَلنَّقْشُ: نشان، ظاہری علامت، نقش و نگار، بیل بوٹے والی چیز، نَقَشَ نَقْشًا (ن) سے نشان ڈالنا، علامت چھوڑنا، بیل بوٹے ڈالنا نقش و نگار کرنا جمع نُقُوْشٌ دون ظرف کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے یہ فوق کی ضد ہے، جلال الدین عبدالرحمن سیوطی نے اتقان میں بیان کیا ہے کہ دون مشہور رائے میں متصرف نہیں ہے مگر بعض علماء نے ان کو تصرف کا متحمل تبلایا ہے اس کو رفع اور نصب دونوں اعرابوں میں پڑھتے ہیں، اسی لئے آیت کریمہ وَمِنَّا دُوْنَ ذٰلِكَ میں مرفوع اور منصوب دونوں تقدیریں نکالی گئی ہیں یہ تب ہوگا جب ہم دون کو حرف قرار دیں اور جب اسم کی حیثیت سے استعمال کریں تو یہ غَیْرَ کے معنی میں ہوگا، آیت کریمہ اتخذ وا من دونہ الھۃ میں دونہ اسم ہو کر آیا ہے اسی لئے اس کا معنی غیرہ ہے، کتاب میں دُوْنَ اللَّفْظِ، غَیْرَ اللفظ کی تاویل سے اسی حالت میں آیا ہے، زمخشری نے تبلایا دُوْنَ کا معنی ہے کسی چیز کی قریبی جگہ، یہ گاہے بگاہے گوناگوں حالات و حیثیات میں تمیز و امتیاز کے لئے استعمال کیا جاتا ہے جیسے السُّنَّۃُ دُوْنَ الْکِتَابِ کتاب اللہ اور حدیث کے درجوں اور حیثیتوں میں فرق ہے، بعد والوں نے اس کے استعمال میں وسعت بیکراں کی راہ لی اسی لئے دون کو کسی بھی چیز کے حد سے نکل جانے کے لئے لانے لگے۔ جیسے اُولیاءَ مِن دُونِ المؤمنین اس کی تقدیری عبارت ہے لَا تَجَاوَزُوْا ولایۃ المومنین الی ولایۃ الکافرین مومنوں کی دوستی کی حد

marfat.com
Marfat.com

سے نکل کر کافروں کی دوستی کی سرحدوں میں مت جا پڑ و تقدیر کسی کلمہ کو لفظ میں ذکر نہ کرنا اور نیت میں اس کو مراد لینا یَضُرُّ ضَرًّا اور ضَرًّا (ن) اَحَدًا یا بِاَحَدٍ نقصان پہونچانا، عیب ٹھیرانا۔ خارج ہونا تعمیم عام کرنا، کسی چیز کا مختلف چیزوں کو شامل ہونا متعارف معلوم، جانا پہچانا تعارف ایک دوسرے کو پہچاننا الدَّوْمُ حرکت، گردش، آنا جانا، دفعہ، جمع ادوار، پلٹا کھانا۔ دَارَ (ن) دَوْرًا وَدَوَرَانًا گھومنا، چکر کھانا، بولتے ہیں اِنَّ الدَّهْرَ يَدُوْرُ زمانہ پلٹا کھاتا اور بدلتا ہے نسخت (ف) نسخًا ختم کرنا، مٹانا، زائل کرنا۔ الشیخ بوڑھا، بڑی عمر والا الشیخۃ بوڑھیا، لمبی عمر والی جمع شُیُوْخٌ، شِیُوْخٌ، اَشْیَاخٌ، شِیْخَۃٌ، شِیْخَانٌ، مَشْیَخَۃٌ، مَشِیْخَۃٌ جمع الجمع مَشَائِخُ، اشایخُ۔ شیخ کی تصغیر شُیَیْخٌ اور شِیَیْخٌ آتی ہے، شیخ کا استعمال ہر بڑے درجے والے کے لئے ہوتا ہے، اسی لئے استاد یا عالم فاضل یا عوام الناس میں سربرآوردہ یا بلند مراتب والوں کو شیخ کہدیا کرتے ہیں، شیخ النار شیطان کو کہتے ہیں اِرْجُمُوْا (ن) رَجْمًا پتھروں سے مارنا، دھتکارنا، ہنکانا، گالی دینا، سنگسار کرنا زِنًا، ذِنی۔ زَنَاءً زنا کرنا، ناجائز طریقے سے عورت سے منہ کالا کرنا نکالًا۔ عبرتناک سزا۔ نَکَّلَ (ن) کسی کو عبرتناک سزا دینا عزیزٌ غالب قوی اللہ کے صفاتی ناموں میں سے ہے، عَزَّ (ض) عِزًّا، عِزَّۃً، عَزَازَۃً قوی ہونا۔

تشریح عبارت:۔ شارح فرماتے ہیں المکتوب فی المصاحف مصحفوں میں لکھا ہوا ہونا قرآن کی دوسری صفت ہے، پہلی صفت (المنزل) تھی، ماتن آگے بیان کریں گے کہ قرآن الفاظ اور معانی کو کہتے ہیں، الفاظ وہ ہیں جنھیں بندے اپنی زبانوں سے بولتے ہیں اور معانی لوگوں کے سینوں میں پوشیدہ ان مرادوں کو کہتے ہیں جن پر الفاظ موزوں کردیئے جائیں، معلوم ہوا الفاظ کو لکھا نہیں جاسکتا، اور جب الفاظ کو جن کا تعلق ظاہر سے ہے نہیں لکھ سکتے تو معانی کو کسی صورت میں بھی نہیں لکھا جاسکے گا کیونکہ معنوں کو باطنی احساسات سے تعلق ہے ظاہری سے نہیں، الغرض چاہے لفظ ہو یا معنی انھیں لکھا نہیں جاسکتا، اب ماتن وشارح دونوں کو سمجھتے چلئے، ماتن کہتے ہیں قرآن وہ ہے جسے مصحفوں میں لکھا گیا ہے آپ کو معلوم ہے کہ قرآن لفظ ومعنی کا نام ہے اور لفظ ومعنی کو لکھا نہیں جاتا، لہذا قرآن کو لکھا نہیں جاسکتا، قرآن مکتوب فی المصاحف نہیں ہوسکتا بلکہ مصحفوں میں جو بھی لکھا گیا ہے وہ کچھ نشانات اور علامتیں اور مخصوص ہیئتوں کے نقوش ہیں نہ کہ قرآن، یہیں سے واضح ہوا کہ ماتن کی عبارت المکتوب فی المصاحف بظاہر نظر واہمہ پیدا کرتی ہے، فاضل شارح فرماتے ہیں، (ابوالبرکات عبداللہ) (ماتن) کی عبارت المکتوب فی المصاحف اپنے ظاہری معنی میں نہیں ہے، اس میں تاویل کی جائے گی چنانچہ المکتوب کا معنی ہم المثبت لیں گے کیونکہ بظاہر لکھنے کے نتیجے میں ہمیں جو کچھ بھی نظر آتا ہے وہ درحقیقت کچھ

marfat.com

Marfat.com

علامتیں اور نقوش ہوتے ہیں اور ان علامتوں اور نقشوں کو ہم لفظ و معنی نہیں کہہ سکتے کیونکہ لفظ و معنی کی قبا ان کو راس نہیں آتی، البتہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ لفظ اور معنی مصحفوں میں انھیں علامتوں اور نقوش کے پردے میں اپنے اثرات کے ساتھ خوب قاعدے سے محفوظ کر دیئے گئے ہیں، یعنی لفظ اور معنی مصحفوں میں انھیں علامتوں اور نقوش کے پردے میں اپنے اثرات کے ساتھ خوب قاعدے سے محفوظ کر دیئے گئے ہیں یعنی لفظ اور معنی مصحفوں کی انھیں ظاہری علامتوں اور نقوش کے ذریعہ ثابت یعنی محفوظ اور واضح کر دیئے گئے، اس کی صورت یہ ہوئی کہ لفظ گویا ظاہری طور پر محفوظ اور واضح ہیں جن کو آپ کہہ لیجئے ثابت شدہ ہیں، کیونکہ لفظ کو براہ راست ان کا حق دینے والی چیز یہی نقوش ہیں لفظ نے نقوش سے اپنی چیز براہ راست اور بلا واسطہ لی ہے، اسی لئے کہتے ہیں لفظ حقیقی یعنی ظاہری طور پر مثبت اور واضح ہے اور معنی نقش و علامت میں نہ تو محفوظ ہیں نہ ان کی وضاحت ہوتی ہے البتہ تقدیراً یعنی مرادی حیثیت سے معنی بھی محفوظ اور واضح یعنی ثابت کئے گئے ہیں اس کی صورت یہ ہے کہ مصاحف کی ظاہری علامتوں یعنی نقوش نے الفاظ کو ان کی چیز دی، اسی دی گئی چیز کے بل بوتے ہم نقوش کا استعمال بامقصد بول چال میں کرنے لگے، اور الفاظ کے اندر معنی پوشیدہ ہوتے ہیں، معلوم ہوا مصحفوں میں معنی محفوظ و مثبت ہیں مگر بالواسطہ الفاظ کا جس میں توسط نہ ہو تو معانی کی مصحف میں حفاظت و وضاحت ممکن نہ ہو سکے گی، کیونکہ لفظ بولا جاتا ہے اور معنی بولا نہیں جاتا البتہ معنی لفظ کے تابع ہوتا ہے لہذا لفظ کے واسطہ سے مثبت یعنی محفوظ ہوا اسی کو لوگ کہتے ہیں معنی تقدیری حیثیت سے مثبت یعنی واضح و محفوظ ہے۔

المصاحف میں الف لام کے اندر دو امکانات ہیں ایک امکان یہ ہے کہ الف لام جنسی ہو، دوسرا امکان یہ ہے کہ الف لام عہد خارجی کا ہو، اگر الف لام جنسی تسلیم کر لیں تو مصاحف میں عموم و وسعت پیدا ہو جائیگی جنس اسی عام مفہوم کو کہتے ہیں جو مراد لئے گئے افراد کے ساتھ ان افراد کو بھی شامل ہو جو مراد نہیں لئے گئے اس اعتبار سے المصاحف میں ساتوں قاریوں کے وہ مصاحف داخل ہوں گے جنھیں ماتن نے مراد لیا ہے اور وہ مصاحف بھی مراد ہوں گے جنھیں ماتن نے مراد لیا ہی نہیں ہے۔ ایسے مصاحف جو ماتن کی مراد میں شامل نہیں ہیں ساتوں قاریوں کے مشہور مصحفوں کے علاوہ ہیں اور یہ مراد نہ لئے گئے مصاحف ساتوں قاریوں کے مراد لئے گئے مصحفوں کا غیر ہیں جنھیں الف لام جنسی مصاحف کے مفہوم میں داخل و شامل کئے دیتا ہے، اس سے معلوم ہوا ماتن کی تعریف • القرآن المنزل المکتوب فی المصاحف تعریف میں غیر مرادی افراد کو داخل ہونے پر روک نہیں لگا رہی ہے، لہذا تعریف اپنے اندر دخول غیر سے مانع نہیں کہلائے گی، حالانکہ تعریف کی شرط یہ ہے کہ وہ اپنے اندر غیر مرادی افراد کے داخل ہونے سے مانع ہو یعنی مراد نہ لئے گئے افراد کو اپنے اندر داخل ہونے سے روک دے، علامہ جونپوری لایضرُّ

Marfat.com

تعمیمہ سے بتلا رہے ہیں کہ اگر المصاحف میں الف لام جنسی تسلیم کریں تو مشہور سات قاریوں کے مصاحف کو شامل ہونے کے ساتھ جنھیں ہم قرآن کہتے ہیں، دوسرے مصحفوں کو بھی شامل وعام ہے جنھیں ہم غیر قرآن کہتے ہیں تو کوئی حرج نہیں یعنی اس سے مصنف کی تعریف میں مانع نہ ہونے کا عیب پیدا نہیں ہوتا اس کی وجہ یہ ہے کہ ماتن نے اپنی تعریف میں آگے چل کر المنقول عنہ نقلاً متواتراً استعمال کیا ہے کیونکہ متواتر نقل کے ساتھ منقول ہونا ایسا پہلو ہے جو مراد لئے گئے مصاحف سے غیر مرادی مصاحف کو نکال باہر کرتا ہے اس لئے کہ ایسے مصاحف جو تواتر والی نقل کے ذریعہ منقول چلے آرہے ہیں وہ صرف اور صرف وہی مصحف ہیں جو ساتوں قاریوں کے مصحف کہلاتے ہیں انھیں ساتوں قاریوں کے مصحف کو ہم قرآن کہتے ہیں، جب تواتر کی قید نے غیر مرادی مصاحف کو مرادی مصاحف یعنی قرآن میں گھس آنے سے روک دیا تو بلا شبہ قرآن کی تعریف غیر مرادی افراد کو اپنے اندر داخل ہونے سے مانع ٹھہری۔

اگر الف لام عہد خارجی کا لیں تو المصاحف سے خارج میں پائے جانے والے وہی مصاحف مراد ہوں گے جن کا قطعی طور پر مصحف ہونا تسلیم کیا جا چکا ہے، اس شان کے مصحف وہی ہیں جنھیں ساتوں قاریوں کے مصاحف گردانا جاتا ہے، وھو متعارف سے شارح ایسے خلل کی طرف اشارہ کر رہے ہیں جو وہم پر قائم ہے اس کا حقیقت کے دامن سے کوئی واسطہ نہیں، اس کے لئے ایک تمہید سنتے چلئے۔

کسی چیز کی ان الفاظ سے تعریف کرنا جن کا سمجھنا خود اسی چیز پر منحصر ہو دور کہلاتا ہے اور دور غلط جہت میں شمار ہوتا ہے، دور کی تعریف دوسرے لفظوں میں یہ ہے: دو چیزوں کا اس طرح ثبوت پیش کیا جائے کہ ان دونوں چیزوں میں سے ہر ایک کا جاننا اور سمجھنا دوسری پر منحصر ہو جیسے ہم کہیں القضیۃ قول یحتمل الصدق والکذب منطقیوں کا اصطلاحی کلمہ قضیہ اس کو کہتے ہیں جس میں سچ اور جھوٹ دونوں میں سے کسی ایک کے سما جانے کی صلاحیت ہو، اگر کسی سے پوچھا جائے کہ قضیہ کیا ہے؟ جواب ملیگا اس جملے کو قضیہ کہتے ہیں جس کے اندر سچ یا جھوٹ پائے جانے کا امکان یا صلاحیت ہو، اور اگر یہ پوچھا جائے! وہ جملہ جس کے اندر سچ یا جھوٹ پائے جانے کا امکان یا صلاحیت ہو کیا کہلائے گا؟ جواب ملیگا یہاں دو چیزیں ہیں ایک قضیہ دوسری قول یحتمل الصدق والکذب، القضیہ کی تعریف قول یحتمل الصدق والکذب سے کی گئی مگر قضیہ کا سمجھنا قول یحتمل الصدق والکذب کے سمجھنے پر موقوف ہے اور قول یحتمل الصدق والکذب کا سمجھنا القضیہ کے سمجھنے پر موقوف ہے گویا ان دونوں چیزوں میں سے ہر ایک کا سمجھنا دوسرے پر موقوف اور منحصر ہے، اسی کو اصطلاحی الفاظ میں دور کہتے ہیں، اب شارح کو سمجھئے فرماتے ہیں المصاحف میں الف لام عہد خارجی کا تسلیم کر لیا جائے تو مصاحف سے ساتوں قاریوں کے مصاحف مراد ہوں اس بنیاد پر اگر سوال کیا جائے ما القرآن؟ قرآن کیا ہے؟ جواب ملے گا - المکتوب فی المصاحف، قرآن وہ ہے جسے مصحفوں میں لکھا گیا ہے اور اگر پلٹ کر یہ سوال کر لیا جائے

marfat.com

Marfat.com

اَیُّ شَیْءٍ المصاحف ؟ مصحف کیا ہیں ؟ جواب ملیگا هُوَ مَا کُتِبَ فِیْهَا القرآن، مصحف وہ ہیں جن میں قرآن لکھا گیا ہو، معلوم ہوا قرآن کا پہچاننا مصاحف کے پہچاننے پر موقوف ہوا اور مصاحف کا پہچاننا قرآن کے پہچاننے پر منحصر ہوا۔ معلوم ہو چکا ہے کہ دو چیزوں میں سے ہر ایک کا سمجھنا جب دوسری پر منحصر ہو جائے تو اسے دور کہتے ہیں اور دور نارو ابات ہے، ماتن کی تعریف المکتوب فی المصاحف میں دور پایا گیا جو نارو ا اور غلط بات ہے لہذا تعریف درست اور صحیح نہیں ہوئی، شارح کہتے ہیں ماتن کی تعریف میں دور نہیں ہے اس لئے کہ مصاحف کا سمجھنا قرآن کے سمجھنے پر موقوف نہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ مصاحف کا لوگوں میں خوب چرچا ہو چکا ہے مصاحف کیا ہیں اسے لوگ اچھی طرح جانتے ہیں مصاحف کو سمجھنے کے لئے ضرورت نہ ہوگی کہ اس کی تعریف کی جائے اور یہ کہا جائے المصاحف ماکتب فیہا القرآن، مصاحف وہ ہیں جن میں قرآن لکھا گیا ہو، جب مصاحف کا سمجھنا قرآن پر موقوف نہ ہوا تو واضح ہو گیا کہ یہاں دور نہیں آسکتا، اب قرآن کا سمجھنا بیشک مصاحف کے سمجھنے پر موقوف رہے گا مگر یہ توقف و انحصار یک طرفہ ہوگا یعنی قرآن کا سمجھنا مصاحف پر منحصر ہونا ٹھیک مگر مصاحف کے مشہور و متعارف ہونے کی وجہ سے ان کا سمجھنا قرآن پر منحصر اور موقوف نہیں لہذا انحصار و توقف دو طرفہ نہیں پایا گیا، دو طرفہ انحصار نہ ہونے پر دور ہرگز رونما نہیں ہو سکتا، دور نہیں تو نارو ابات کا گلہ کیسا؟ پھر نارو ابات جب سرے سے ثابت ہی نہیں تو تعریف نارو ا نہیں رہی بلکہ روا، درست اور صحیح رہی۔

میرے فاضل استاذ گرامی قدر مولانا قاری محمد اسمٰعیل صاحب بہاری مدظلہ نے اپنی گراں قدر داخل درس کتاب "مظہر التجوید" میں مذکورہ ساتوں قاریوں کے نام حسب ذیل ترتیب سے لکھے ہیں ۱ امام نافع مدنیؒ ۲ امام ابن کثیر مکیؒ ۳ امام ابو عمرو بصریؒ ۴ امام ابن عامر شامیؒ ۵ امام عاصم کوفیؒ ۶ امام حمزہ کوفیؒ ۷ امام کسائی کوفیؒ۔

وہ احترز بھذا القید۔ شارح علام فاضل جون پوری فرماتے ہیں اگر المصاحف میں الف لام عہد خارجی کے لئے قرار دیں تو اس قید یعنی عہد خارجی قرار دینے کے نتیجے میں ان آیتوں اور کلمات کو قرآن شمار کرنے سے بچنا ہوگا جو ساتوں قاریوں کے مصحفوں میں نہیں ہیں، ایسی آیت جو ساتوں مصحفوں میں نہیں ہیں ________ اَلشَّیْخُ وَالشَّیْخَۃُ اِذَا زَنَیَا فَارْجُمُوْهُمَا نَکَالًا مِّنَ اللّٰهِ وَاللّٰهُ عَزِیْزٌ حَکِیْمٌ ہے، ترجمہ ہے جب بوڑھا مرد اور بوڑھی عورت زنا کر بیٹھیں تو تم لوگ اللہ جل شانہ کی طرف سے عبرتناک سزا دیتے ہوئے انھیں پتھروں سے مار کر ختم کر ڈالو سمجھو اللہ تعالیٰ زبردست غلبے والا، مضبوط ہیں، ساتوں مصحفوں میں یہ آیت نہیں ہے، اس لئے اس کی تلاوت منسوخ کر دی گئی۔ یعنی اسے قرآن کے مجموعے میں داخل نہیں کیا جائے گا، البتہ اس کا حکم باقی ہے، جو بھی

Marfat.com

بوڑھا بوڑھی زنا کا ارتکاب کریں گے انھیں اسلامی تعزیری دفعات کے تحت سنگسار کیا جائے گا، متعینہ ساتوں مصحفوں کو مراد لینے سے یہ آیت قرآن سے خارج ہوگئی ہے، اسی طرح رمضان کے روزے کی قضا کے بارے میں ساتوں مصحفوں میں فعدۃ من ایام اُخر ہے یعنی دوسرے چند ایام میں رمضان کے قضا روزے رکھے جائیں گے، رمضان کی قضا میں پے در پے یعنی لگاتار قضا کرنا ساتوں مصحفوں میں نہیں ہے، البتہ حضرت ابی کی قرات میں فعدۃ من ایام اخر متتابعات آیا ہے اس کا مفہوم ہوا رمضان کے قضا روزوں میں ناغہ اور فصل درست نہیں ہوگا جتنے روزے رکھنے ہیں لگاتار مسلسل رکھو مگر متتابعات کا لفظ ساتوں مصحفوں میں نہیں ہے اس لئے یہ بھی قرآن میں داخل نہیں کیا جائے گا حضرت ابیؓ ہی کی طرح ابن مسعودؓ سے بھی ایک ایسا ہی کلمہ منقول ہے جو ساتوں مصحفوں میں نہیں ہے، علامہ عبدالحکیم نے قمر میں لکھا کفارۂ قسم سے متعلق علامہ ملا علی قاری کی مختصر النار کی شرح میں تصریح پائی جاتی ہے فرماتے ہیں ابن ابی شیبہ اور عبدالرزاق نے حضرت ابن مسعود سے فصیام ثلثۃ ایام کے ساتھ متتابعات کا اضافہ نقل کیا ہے قسم کے کفارے میں فصیام ثلثۃ ایام ساتوں مصحفوں میں ہے مگر متتابعات کا لفظ نہیں ہے یہ ابن مسعود کی زیادتی ہے لہذا اسے بھی قرآن ہونے سے باز رکھا جائے گا۔

عبدالعزیز بن احمد بن محمد بخاری حنفی علیہ الرحمہ نے اپنی مشہور کتاب کتاب تحقیق میں مذکور آیت جو منسوخ التلاوۃ ہے اس طرح نقل فرمائی ہے الشیخ والشیخۃ اذا زنیا فارجموھما البتۃ نکالا من اللہ یہاں البتۃ کا اضافہ ہے جب کہ واللہ عزیز حکیم مذکور نہیں ہے، اس کا ترجمہ ہے بوڑھا اور بوڑھی جب زنا کرلیں تو تم لازماً ضرور اور ضرور اللہ تعالیٰ کی طرف سے دردناک سزا دیتے ہوئے انھیں سنگسار کرکے ہلاک کر ڈالو۔

اَلْمَنْقُوْلُ عَنْهُ نَقْلًا مُتَوَاتِرًا بِلَا شُبْهَةٍ صِفَةٌ ثَالِثَةٌ لِلْقُرْاٰنِ اِیِ الْمَنْقُوْلُ عَنِ الرَّسُوْلِ عَلَیْهِ السَّلَامُ نَقْلًا مُتَوَاتِرًا بِلَا شُبْهَةٍ فِیْ نَقْلِهٖ وَاحْتَرَزَ بِقَوْلِهٖ مُتَوَاتِرًا عَمَّا نُقِلَ بِطَرِیْقِ الْاٰحَادِ کَقِرَاءَةِ اُبَیٍّ فِیْ قَضَاءِ رَمَضَانَ فَعِدَّةٌ مِّنْ اَیَّامٍ اُخَرَ مُتَتَابِعَاتٍ وَعَمَّا نُقِلَ بِطَرِیْقِ الشُّهْرَةِ کَقِرَاءَةِ ابْنِ مَسْعُوْدٍ فِیْ حَدِّ السَّرِقَةِ فَاقْطَعُوْا اَیْمَانَهُمَا وَفِیْ کَفَّارَةِ الْیَمِیْنِ فَصِیَامُ ثَلٰثَةِ اَیَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ، وَقَوْلُهٗ بِلَا شُبْهَةٍ تَاْکِیْدٌ عَلٰی مَذْهَبِ الْجُمْهُوْرِ لِاَنَّ کُلَّ مَا یَکُوْنُ مُتَوَاتِرًا یَکُوْنُ بِلَا شُبْهَةٍ وَعِنْدَ الْخَصَّافِ هُوَ احْتِرَازٌ عَنِ الْمَشْهُوْرِ لِاَنَّ الْمَشْهُوْرَ عِنْدَهٗ قِسْمٌ مِّنَ الْمُتَوَاتِرِ لٰکِنْ مَعَ شُبْهَةٍ وَهٰذَا کُلُّهٗ عَلٰی تَقْدِیْرِ اَنْ تَکُوْنَ اللَّامُ فِی الْمَصَاحِفِ

marfat.com

Marfat.com

لِلجِنسِ، وَاَمَّا اِذَا کَانَ لِلعَهدِ فَتَخرُجُ القِرَاءَةُ الغَيرُ المُتَوَاتِرَةُ کُلُّهَا بِقَولِهٖ فِی المَصَاحِفِ وَیَکُونُ قَولُهُ المَنقُولُ عَنهُ اِلٰی آخِرِهٖ بَیَانًا لِلوَاقِعِ. وَقِیلَ قَولُهُ بِلَا شُبهَةٍ اِحتِرَازٌ عَنِ التَّسمِیَةِ لِاَنَّ فِیهَا شُبهَةً وَلِذَا لَم یُکفَر جَاحِدُهَا وَلَم یَجُزِ الاِکتِفَاءُ بِهَا فِی الصَّلٰوةِ وَلَم یَحرُم تِلَاوَتُهَا لِلجُنُبِ وَالحَائِضِ وَالنُّفَسَاءِ، وَالاَصَحُّ اَنَّهَا مِنَ القُرآنِ وَاِنَّمَا لَم یُکفَر جَاحِدُهَا لِوُجُودِ الشُّبهَةِ. وَاِنَّمَا لَم یَجُزِ الاِکتِفَاءُ بِهَا فِی الصَّلٰوةِ لِعَدَمِ کَونِهَا اٰیَةً تَامَّةً عِندَ البَعضِ وَاِنَّمَا یَجُوزُ التِّلَاوَةُ لِلجُنُبِ وَاُختَیهِ بِقَصدِ التَّبَرُّکِ لَا بِقَصدِ التِّلَاوَةِ۔

ترجمہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی طرح پر سلسلہ وار نقل کیا گیا ہے، جس میں کسی طرح کا شبہ نہیں ہے، یہ قرآن کی تیسری صفت ہے، یعنی قرآن وہ ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے متواتراً نقل ہوتا چلا آیا ہے اور اس نقل میں کوئی شبہ نہ ہو، مصنف نے اپنے قول متواتراً کی قید لگا کر ان آیات ان سے احتراز کیا ہے جو بطریق احاد کے حضور سے منقول ہیں جیسے رمضان کی قضاء کے مسئلے میں ابی کی قرآت فعدۃ من ایام اخر متتابعات، پس اس کے لئے دوسرکر متواتر دن ہیں۔

وعما نقل بطریق الشهرة :۔ اور ایسے ہی ان تمام روایتوں سے احتراز کیا ہے جو بطریق شہرت نقل کی گئی ہیں جیسے حضرت ابن مسعود رضی کی قرآت چوری کی حد کے بیان میں فاقطعوا ایدیهما، پس کاٹ دو تم ان دونوں کے داہنے ہاتھوں کو اور کفارۂ یمین کے بارے میں فصیام ثلثة ایام متتابعات پس پے درپے تین دن کے روزے ہیں۔ وقوله بلا شبهة :۔ اور مصنف کا قول بلا شبهة جمہور کے مذہب کی بنا پر تاکید ہے اس لئے کہ جو چیز تواتر سے ثابت ہوگی وہ یقیناً بلاشبہ ہوگی اور امام خصاف کے نزدیک یہ قید قرارت مشہورہ سے احتراز ہے اس لئے کہ امام خصاف کے نزدیک مشہور متواتر کی ایک قسم ہے البتہ مع شبہ کی قید کے ساتھ۔

وهذا کله علی تقدیر ان یکون اللام فی المصاحف للجنس، یہ ساری قیدیں جن میں غیر متواتر قراءتوں کا اخراج وغیرہ اس وقت ہیں جب کہ المصاحف کا لام جنس کے لئے ہو لیکن اگر لام عہد کا ہو تو غیر متواتر تمام قرائتیں المصاحف کی قید سے خارج ہوجائیں گی اور المنقول عنه سے لے کر آخر تک کی عبارت قرآن کے لئے بیان واقع ہوگا۔

وقیل له بلا شبهة احتراز عن التسمیة :۔ اور بعض کا قول ہے کہ مصنف کے قول بلا شبهة سے بسم اللہ کو خارج کرنا ہے اس لئے کہ اس کے ثبوت میں شبہ ہے۔ اسی لئے اس کے منکر کو کافر نہیں کہا جاتا اور نماز میں اس پر اکتفاء کرنا بھی جائز نہیں ہے، اس لئے کہ بعض کے نزدیک یہ پوری آیت نہیں ہے۔ اور جنبی اور حیض والی عورت اور نفاس والی عورت کے لئے اس کی تلاوت حرام نہیں ہے

Marfat.com

والاصح انها من القرآن :۔ شارح ؒ فرماتے ہیں کہ صحیح بات یہ ہے کہ بسم اللہ الرحمن الرحیم قرآن میں سے ہے البتہ اس کے منکر کو کافر اس وجہ سے نہیں کہا جاتا کیوں کہ ثبوت میں شبہ موجود ہے، اور نماز میں اکتفا اس لئے جائز نہیں ہے کیوں کہ بعض کے نزدیک یہ پوری آیت نہیں ہے، اور جنبی اور حیض و نفاس والی عورت کے لئے اس کی تلاوت کی اجازت تو اس وقت ہے جب برکت کے لئے پڑھیں، لیکن اگر تلاوت کی نیت سے پڑھیں تو جائز نہیں ہے۔

بیان لغات

المنقول عنه نقل عن احد (ن) نقلاً روایت کرنا۔ متواتر پے در پے یکے بعد دیگرے چلا آنا۔ تواتر:۔ کسی چیز کا وقفہ کے ساتھ ایک دوسرے کے پیچھے آنا الشبهة: شک، غیر یقینی امر، جس کے صحیح یا غلط ہونے کی تمیز نہ کی جا سکے۔ مثل کے معنی میں بھی آتا ہے قضاء:۔ ادائیگی، شریعت میں واجب حکم کا مثل اس کی ادائیگی کے وقت سے ہٹ کر دوسرے وقت میں عدم سے وجود میں لانا، محقق میرزاہد مرزا محمد نجم الغنی ؒ نے اپنی معرکۃ الآراء کتاب مختصر الاصول میں اسی کے قریب قریب قضاء کی تعریف کی ہے۔ رمضان نواں قمری مہینہ۔ رَمِضَ (س) رمضاً، دن کا شدید گرم ہونا، جب روزہ کی طرف نسبت کرتے ہیں تو نیت کرنے کا معنی لیتے ہیں، جیسے رَمَضْتُ الصَّوْمَ میں نے روزے کی نیت کی۔ عِدَّةٌ:۔ عین کا کسرہ دال کا فتحہ، تعداد کے معنی میں یا چند کے معنی میں بولتے ہیں لَهٗ عِدَّةُ سَيَّارَات، اس کے پاس چند کاریں ہیں، اُخَرُ:۔ آخر کی جمع معنی دوسرا، متتابعات واحد متتابعة، تتابع الاعمال کاموں کا یکے بعد دیگرے انجام پانا، متتابعات، ایک کے بعد ایک الشُّهْرَةُ اچھی طرح چرچا ہونا، شہرت، شهرة (ف) مشہور کرنا، اس کا مصدر شَهْرٌ آتا ہے جس کے معنی مہینہ، چاند دانا وغیرہ آتے ہیں جمع اَشْهُرٌ، شهور، اچھائی میں شہرت و ناموری نیک نامی کہلاتی ہے اور برائی میں بدنامی و رسوائی آحاد واحد اَحَدٌ ایک، منفرد، اکیلا، محقق میرزا محمد نجم الغنی ؒ نے لکھا احاد یا خبر واحد وہ حدیث جس کے ہم سے لے کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم تک متصل ہونے میں کذب کا احتمال ہو اور اس میں شبہ بھی، اس کی مشہور تعریف وہ ہے جسے فخر الاسلام علی بن محمد البزدوی نے اپنے اصول میں یوں بیان کیا، آحاد یا خبر واحد اس حدیث کو کہتے ہیں جس کے روایت کرنے والے ایک یا دو یا اس سے زیادہ ہوں جب یہ متواتر و مشہور سے کم درجہ ٹھہری تو اس میں راوی کی تعداد کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، حق یہ ہے کہ محقق نجم کی تعریف عمدہ ہے، متواتر وہ حدیث ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے صادر ہونے میں درجہ صحت کو پہونچ جائے اور جن واسطوں سے وہ آپ سے ہم تک پہنچ رہی ہے ان کے ثابت ہونے میں کوئی شبہ نہ ہو، اور مشہور وہ حدیث ہے جس کے ثبوت میں کسی قسم کا شبہ و شک ہو۔ حَدٌّ: سزا جمع حدود، اللہ رب العزت کی فرمانبرداری اور دین اسلام کے حکموں کو حدود اللہ سے تعبیر کرتے ہیں۔ السَّرِقَةُ:۔ چوری [illegible] سَرِقَةً عن احد شیئا۔

marfat.com

Marfat.com

چرانا چوری کرلینا۔ ایمان واحد یمین، داہنا ہاتھ۔ داہنی طرف یَمَنَ یَیْمَنُ (س ن) آنا داہنی جانب سے سیدھی جانب سے آنا مصدر یَمْنٌ یُمْنٌ یا کے ضمہ کے ساتھ برکت اس کی فاعلی صفت یامن برکت خیز اور مفعولی صفت میمون برکت والا۔ کَفَّارَةٌ: مؤنث ہے مذکر کفار وہ نیکی جو گناہ کے بدلے میں کی جائے وہ روزہ جو کفارہ میں ادا کیا جائے اَلْیَمِیْنُ قسم ہے جمع اَیْمُنٌ وَاَیْمَانٌ۔ الصیام کام سے رکنا، روزہ۔ اَلْجُمْهُوْرُ: جیم کے پیش کے ساتھ، کسی چیز کا زیادہ تر حصہ، لوگوں کی اکثریت والا طبقہ، لوگوں کا گروہ قوم کے شریف لوگوں کو بھی جمہور کہتے ہیں جمع جَمَاهِیْرُ۔ باب فَعْلَلَةٌ سے بَعْثَرَ کے وزن پر جَمْهَرَ، جَمْهَرَةً شَیْئًا آتا ہے کسی چیز کا اکثر حصہ لینا۔ عِنْدَ ظرف مکان ہو کر حاضر اور قریب ہونے کے معنی میں استعمال ہوتا ہے، جلال الدین عبدالرحمٰن سیوطی نے لکھا حضور و قرب محسوساتی بھی ہوتے ہیں اور غیر محسوساتی بھی، محسوساتی کی مثال عند سدرۃ المنتہٰی، سدرۃ المنتہٰی کے پاس، عندہا جنۃ الماویٰ، مشہور سماوی مقام سدرۃ المنتہٰی کے قریب جنت الماویٰ ہے، غیر محسوساتی کی مثال قَالَ الَّذِیْ عِنْدَهٗ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتَابِ سلیمان سے اس نے جس کے پاس کتاب الہٰی کا علم تھا عرض کیا او اِنَّهُمْ عِنْدَنَا لَمِنَ الْمُصْطَفَیْنَ اور یہ لوگ یقیناً ہمارے ہاں منتخب لوگوں میں ہیں۔ اَحْیَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ یہ شہداء اپنے پروردگار کے ہاں زندہ ہیں، ان تمام آیتوں میں اعزاز و اکرام سے قریب ہونا اور اعلیٰ مقامات میں حاضر ہونے کا اشارہ ملتا ہے اس کا دو شکلوں میں استعمال ہوتا ہے اور بس ۱ظرف کی صورت میں ۲مجرور ہو کر۔ اکثر اس پر مِنْ حرف جار داخل ہوتا ہے جیسے فَمِنْ عِنْدِكَ اور وَلَمَّا جَاءَهُمْ رَسُوْلٌ مِّنْ عِنْدِ اللّٰهِ، جب اللہ رب العزت کی طرف سے اس کے پاس پیغمبر آئے اور لدی ولدن عند کے پس رو ہیں مثلاً لدی الباب لدیہم دروازے کے پاس ان لوگوں کے پاس، اللہ رب العزت کے پاس، اللہ رب العزت کے فرمان اٰتَیْنَاهُ رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَّدُنَّا عِلْمًا میں دونوں جمع کردیئے گئے

ہیں ہم نے اپنی رحمت سے اسے نواز دیا اور ہم نے خضر کو اپنے پاس سے علم دیا، ان دونوں آیتوں میں عند اور لدن میں سے جس کو بھی چاہیں آپ ایک دوسرے کی جگہ مراد لیں یا ایک کو دوسرے کی جگہ لائیں، صحیح ہو جائے گا، ہاں یہاں تکرار کے تزاحم سے بچنے کے لئے وہ شکل اپنائی گئی جسے آپ نے ملاحظہ کرلیا یہ تو عند اور لدی ولدن میں ہم جہتی کی بات تھی، رہا ان میں وجہ فرق کا مسئلہ تو یہ طویل باب ہے، وہ وجہیں جن میں عند اور لدی ولدن میں فرق و بعد پایا جاتا ہے چھ ہیں ۱ عند اور لدی فضلہ ہو جاتے ہیں اور لدن فضلہ نہیں ہوتا ۲ عند اور لدی کسی اختتام کا آغاز بتلاتے یا دوسرے مقامات میں بھی آتے ہیں مگر لدن صرف اختتام کا آغاز بتلائے گا ۳ عند من کا مجرور خوب اور خوب ہوتا ہے مگر لدن عند سے بھی زیادہ مِنْ جارہ کا مجرور ہوتا ہے، حالانکہ لدی کو مجرور کرنا ممتنع ہے ۴ عند اور لدی معرب ہیں اور لدن اکثر لغات میں مبنی ہوتا ہے، امام راغب نے بیان کیا لدن عند کی بہ نسبت خاص اور بلیغ ہے لیکن عند

marfat.com

Marfat.com

لدی کے مقابلے میں دو اعتبار سے فائق ہے ۱ لدی اعیان اور معانی کا ظرف نہیں ہوتا اور عند ان دونوں کا ظرف ہوتا ہے اور عند کو حاضر و غائب دونوں کے لئے استعمال کرتے ہیں، جبکہ لدی صرف حاضر کے لئے استعمال کیا جاتا ہے۔ الواقع ثابت شدہ چیز وقع (ف) وقوعاً ثابت ہونا۔ بیان مصدر نصیح بات جو مراد کی پہلو کو واضح کردے۔ التسمیۃ (تفعیل سے) بسم اللہ الرحمن الرحیم پڑھنا سمّٰی الشارع فی العمل فلاں نے کام کے آغاز میں اللہ کا نام لیا، اصطلاح میں تسمیہ کا بسم اللہ الرحمن الرحیم پر اطلاق کرتے ہیں۔ یکفر (ن) کسی کو کافر گردانا۔ جاھد منکر، نہ ماننے والا جحد جھٹلانا کسی چیز کی حقیقت کا انکار کرنا۔ الجُنُبُ ناپاک، واحد تثنیہ، جمع، مذکر، مؤنث سب میں جنب ہی استعمال ہوتا ہے۔ الحیض عورت کا ماہواری خون حاض (ض) حَیضًا محیضًا۔ عورت کا ماہواری خون نکلنا، النُّفَسَاءُ والنِّفَسَاءُ والنَّفَسَاءُ وہ عورت جسے زچگی ہوئی ہو۔ نِفَاسٌ مصدر، زچگی یا ولادت کے بعد آنے والا خون، بولتے ہیں نَفِسَتْ (س) نَفَسًا، نَفَاسَۃً، نِفَاسًا عورت کا بچہ جننا التَّبَرُّکُ بشیءٍ کسی شئی سے برکت حاصل کرنا۔

تشریح عبارات

المنقول عنہ نقلا متواتراً الخ علامہ جون پوری فرماتے ہیں المنقول الخ القرآن موصوف کی تیسری صفت ہے، اس کا معنی ہوا قرآن وہ ہے جو ایسی متواتر و مسلسل نقل کے سہارے منقول ہے جس کی نقل میں کسی قسم کا شبہ اور شک نہیں ہے،

شارح علام یہاں المنقول عنہ اور بلا شبہۃ پر الگ الگ کلام کر رہے ہیں، آپ پیچھے پڑھتے آئے ہیں کہ المصاحف کے الف لام میں دو امکان تھے ۱ الف لام جنسی ہو ۲ الف لام عہد خارجی ہو، اگر آپ المصاحف میں موجود الف لام کو جنسی معنی میں لیں تو مصاحف میں ساتوں قاریوں کے متواتر قرارت والے مصاحف اور غیر متواتر قرارت والے دوسرے مصاحف دونوں داخل ہوجائیں گے حالانکہ غیر متواتر قرارت والی آیتوں کو قرآن میں شامل کرنے سے منع کیا گیا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ ماتن کے لئے ضروری ہوا کہ وہ قرآن کی تعریف میں ایسے الفاظ لائیں جو غیر متواتر النقل آیتوں اور کلموں کو قرآن میں داخل و شامل ہونے سے روک دیں، لیجئے ماتن نے اپنے ضروری فریضہ کی طرف توجہ دی، چنانچہ انھوں نے فرمایا المنقول عنہ نقلاً متواتراً بلا شبہۃ۔ قرآن انھیں آیتوں اور کلموں کو کہا جائے گا جو متواتر اور مسلسل طریقے سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس حیثیت سے نقل ہوتے چلے آئے ہوں جن کی نقل میں کوئی شک وشبہ نہ ہو ایسی نقل والے مصاحف صرف ساتوں قاریوں والے ہیں، لہذا ایسی آیتیں اور کلمات جو متواتر نقل کے ذریعہ منقول نہ ہوں وہ اب قرآن سے باہر ہوجائیں گی، ایسی آیتیں اور کلمے جو متواتر النقل نہیں دو طرح کے ہیں ۱ بطریق آحاد یعنی خبر واحد کی صورت میں منقول چلے آرہے ہوں ۲ بطریق شہرت یعنی خبر مشہور کی صورت میں منقول چلے آرہے ہوں چاہے خبر واحد یا خبر مشہور

marfat.com

Marfat.com

کی حیثیت سے منقول ہوں ان دونوں سے ماتن نے متواتراً کہہ کر احتراز کیا ہے، یعنی دونوں کو قرآن ہونے سے نکال دیا، ماتن نے اپنی شرح کشف میں خود بھی اس احتراز و اخراج کو تسلیم کیا ہے، وہ آیت جو خبر واحد کی حیثیت سے منقول ہوئی حضرت ابی کی قرأت میں پائی جا رہی ہے، رمضان میں قضا ہونے والے روزوں کے لئے اللہ رب العزت نے فرمایا فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَر یعنی جتنے روزے تم رمضان میں شرعی عذر کی وجہ سے نہ رکھ سکو اتنے روزے رمضان کے علاوہ دوسرے دنوں میں قضا کرلو۔ یہ آیت متواتر النقل ساتوں صحیفوں میں موجود ہے، اللہ رب العلمین نے یہ نہیں فرمایا کہ رمضان کے بعد جب روزوں کی قضا کرو تو رمضان کے روزوں کی طرح پے در پے اور مسلسل قضا کرو، قضا روزوں میں فصل اور ناغہ نہ ہونے دو اس کے بجائے صرف اتنا حکم ملا کہ تم روزوں کی قضا کرلو یہ حکم مطلق ہے تسلسل و تتابع کی اس میں قید نہیں ہے، مگر رمضان کے قضا روزوں کے متعلق حضرت ابیؓ سے جو آیت منقول ہوئی وہ یہ ہے فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَر مُتَتَابِعَات رمضان کے جتنے روزے قضا ہوئے ہیں انھیں دوسرے دنوں میں مسلسل رکھو، حضرت ابی سے منقول آیت متواتر النقل نہیں بلکہ خبر واحد ہے، خبر واحد کے معیار پر منقول آیت میں متتابعات کا لفظ آیا ہے اور خبر واحد کے معیار میں منقول آیت قرآن میں شامل نہیں کی جاسکتی اس لئے ابی کی قرأت شامل قرآن نہیں کی جائے گی اسی بنا پر رمضان کے روزوں کی قضا میں مسلسل اور بلاناغہ قضا کا حکم نہیں دیا جائے گا بالفرض خبر واحد کا حکم تسلیم کرکے رمضان کے قضا روزوں میں مسلسل قضا کرنے کو کہا جائے تو خبر واحد سے نص کے حکم پر اضافہ کرنا لازم آئے گا جب کہ خبر واحد کے ذریعہ نص کے حکم پر اضافہ کرنا ناجائز تبلایا جا چکا ہے اور وہ آیت جو خبر مشہور کے انداز پر منقول ہوئی حضرت ابن مسعودؓ کی قرأت میں پائی جا رہی ہے ابن مسعود سے مشہور طریقے پر دو آیتیں نقل کی گئی ہیں ایک کا مضمون چوری کی سزا تبلانا ہے دوسری کا مضمون قسم توڑنے والے کا کفارہ کی شکل بیان کرنا ہے، متواتر نقل والی آیت میں چوری کی سزا یوں بیان کی گئی ہے اَلسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا چور اور چورنی دونوں کے ہاتھ کاٹ ڈالو، یہاں اللہ نے علی الاطلاق تبلایا۔ جب کوئی چوری کرلے چاہے مرد ہو یا عورت تم اس کے ہاتھ کاٹ دو، اس آیت میں یہ نہیں بیان کیا گیا کہ بایاں ہاتھ کاٹنا ہے یا دایاں مگر چوری کی سزا کے متعلق ابن مسعود سے منقول آیت یوں ہے اَلسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْمَانَهُمَا چور اور چورنی دونوں کے دائیں ہاتھ کاٹ دو، ایمانہما کی زیادتی کے ساتھ ابن مسعود سے نقل ہونے والی آیت مشہور النقل ہے متواتر النقل نہیں ہے، اور دوسری متواتر النقل آیت میں قسم کے کفارہ کے متعلق یوں حکم بیان ہوا ہے فَصِيَامُ ثَلٰثَةِ أَيَّامٍ اگر تم میں سے کوئی اپنی قسم توڑ دے تو اس کے چھٹکارے کی ایک شکل یہ ہے کہ وہ تین دن روزے رکھے یہاں مطلقاً تین دن روزہ رکھنے کا حکم دیا گیا، تین دن بلاناغہ اور مسلسل رکھے جائیں، نہیں کہا گیا مگر قسم ہی کے کفارے کے تئیں حضرت ابن مسعود سے مشہور طریق پر آیت یوں نقل کی گئی ہے فَصِيَامُ ثَلٰثَةِ

Marfat.com

ایام متتابعات تم میں سے جو اپنی قسم توڑ بیٹھے وہ کفارہ کے طور پر تین دن مسلسل روزے رکھے اس میں متتابعات کا اضافہ ہے یہ اضافہ یا ایسا نہما کی زیادتی مشہور نقل کے ذریعہ منقول ہوئی ہے، انھیں قرآن میں داخل نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ قرآن میں داخل کرنے کے لئے آیت کا متواتر النقل ہونا لازمی ہے اور یہ مشہور النقل ہیں، احاد النقل یعنی جو آیت خبر واحد کے معیار سے نقل ہوئی ہو اور مشہور النقل یعنی جو آیت شہرت والی خبر کے اعتبار سے نقل ہوئی ہو ان میں فرق یہ ہے کہ خبر واحد کے معیار سے منقول آیت کے ذریعہ متواتر النقل آیت سے ثابت ہونے والے حکم میں اضافہ نہیں کیا جائے گا البتہ مشہور طریقہ سے نقل ہونے والی آیت کے ذریعہ متواتر النقل آیت سے ثابت ہونے والے حکم میں اضافہ کیا جائے گا اس لئے چوری کی سزا میں دایاں ہاتھ کاٹا جائے گا اور قسم کے کفارہ میں مسلسل لگاتار تین دن روزے رکھنے ہوں گے، دایاں ہاتھ کی قید یا مسلسل تین دن روزہ رکھنا مشہور النقل آیت کا حکم ہے یہ حکم متواتر النقل میں ثابت نہیں، متواتر النقل میں صرف ہاتھ کاٹنا یا تین دن روزہ رکھنا ثابت ہے مگر مشہور النقل ہونے کی وجہ سے اس کے ذریعہ ثابت ہونے والے حکم کا متواتر النقل آیت پر اضافہ کریں گے چنانچہ چور چوری کے دائیں ہاتھ کو کاٹا جائے گا اور کفارۂ قسم میں تین دن مسلسل روزے رکھنے ہوں گے۔

بلا شبهة الخ بلا شبہ (یقینی اور حتمی نقل سے منقول ہونا) جمہور اور خصاف کے بیانات کی روشنی میں اس کے دو مرادی معنی ہیں ۱۔ جمہور اصولی علماء فرماتے ہیں متواتر وہی کہلائے گی جس آیت میں کوئی شک وشبہ نہ ہو، یوں کہہ لیجئے متواتر وہ ہے جس میں شبہ نہ ہو اس کے بعد بلا شبهة الگ سے کہنا متواتر کی تاکید اور پختگی ظاہر کرتی ہے، کیونکہ متواتر میں شبہ نہیں ہوتا، بلا شبہ لا کر شبہ نہ ہونے میں زور و قوت پیدا کر دی گئی

۲۔ خصاف فرماتے ہیں متواتر کی دو قسمیں ہیں، ایک وہ متواتر جس میں کوئی شبہ نہ ہو یعنی جو اصل

و فرع دونوں ناویوں سے متواتر النقل ہو، دوسری وہ متواتر جس میں کسی طرح کا شبہ ہو اور ایسی متواتر جس میں کوئی شبہ ہو ان کے یہاں مشہور ہے خصاف کی تشریح کے سامنے بلا شبهة احترازی قید ہوگی اس کے ذریعہ متواتر میں وہی آیتیں داخل ہوں گی جس میں کوئی شبہ نہ ہو یہ متواتر الاصل والفرع ہوں گی اور وہ آیتیں نکل جائیں گی جن میں کوئی شبہ ہو، اور شبہ مشہور میں بھی ہے کیونکہ یہ احاد الاصل اور متواتر الفرع ہے لہذا بلا شبهة سے مشہور النقل آیات قرآن میں داخل نہ ہو سکیں گے، بلا شبهة خصاف کے عندیہ میں قید احترازی ہوگی اور جمہور کے حضور واقعہ اور حقیقت کا بیان۔

المصاحف:- کے الف لام میں دوسرا امکان الف لام عہد خارجی ہونے کا تھا، عہد خارجی تسلیم کر لینے کی صورت میں مصاحف سے خارج میں متعین مصاحف مراد ہوں گے اور خارجی و ظاہری یعنی تواجد و مشاہدے میں جو متعین مصاحف ہمیں ملیں گے جن کی شان مصاحف ہونے کو مضم

marfat.com

Marfat.com

کر سکے گی وہ ساتوں قاریوں کے وہی مصاحف ہوں گے جس میں تواتر تسلسل والی نقل کے ساتھ نقل کیا جاتا رہا ہے، سبھی جانتے ہیں، ساتوں قاریوں کے صحیفوں میں متواتر قرأت کے علاوہ اور کوئی قرأت نہیں، عہد خارجی کے الف لام نے انھیں سات صحیفوں کو مراد میں داخل کیا، لہٰذا ان کے علاوہ غیر متواتر قرأتیں اور آیتیں خبر واحد کے انداز سے منقول ہوں چاہے مشہور حدیث کے پیمانے سے منقول ہوں۔

وقولہ المنقول عنہ شارح علام فرماتے ہیں ہم نے جب مان لیا المصاحف میں الف لام عہد خارجی ہے تو ساتوں قاریوں کی متواتر النقل صحیفے مراد لئے گئے اور یہ ساتوں صحیفے وہی ہیں جن کی نقل مسلسل ہے اور اسکے تسلسل میں کوئی شبہ نہیں۔ لہٰذا، "المنقول عنہ نقلاً متواتراً بلا شبہۃ" عبارت کا لانا بے ضرورت رہا، شارح فرماتے ہیں، ساتوں قاریوں کے صحیفوں کی جو حقیقت اور واقعیت ہوسکتی تھی المنقول عنہ الخ اسی واقعہ، حقیقت اور سامنے کی معائنہ شدہ بات کا بیان ہے۔ ساتوں قاریوں کے صحیفے حقیقت اصلیت اور واقعے کے تناظر میں وہی ہیں جن میں تواتر والی نقل اور لاشبہتی پائی جائے ماتن نے المنقول عنہ الخ کا اضافہ کرکے اسی حقیقت، اصلیت اور واقعیت کا اظہار و تعبیر کی ہے۔

وقیل۔ محقق جون پوری "بلا شبہۃ" عبارت میں کلام دراز کر رہے ہیں، فرماتے ہیں لوگوں کی طرف سے کہا گیا "بلا شبہۃ" کہہ کر ماتن نے تسمیہ سے احتراز و گریز کیا یعنی دامن بچایا ہے اس کی وجہ تسمیہ میں شبہ ہونا بتلائی گئی، فرماتے ہیں تسمیہ میں چونکہ شبہ پایا گیا لہٰذا اس کا قرآنی آیت ہونا یقینی نہیں رہا اسلئے اگر کوئی تسمیہ کا انکار کردے، "کہتا ہو تسمیہ قرآن سے نہیں" اس کے انکار پر کفر کا فتویٰ نہیں لگایا جائیگا تسمیہ میں شبہ ہونے کے ناطے نماز پڑھنے میں تسمیہ پر انحصار کرنے سے نماز ادا نہ ہوگی نہ ہی یہ انحصار جائز و درست ہوسکے گا اس کی شکل یہ ہوگی، کوئی شخص نماز پڑھنے لگا اس نے بسم اللہ الرحمن الرحیم پڑھ لیا اور کوئی آیت نہیں پڑھی صرف الحمد للہ کے بعد بسم اللہ الرحمن الرحیم پڑھتا ہے، اس کا گمان ہے کہ تسمیہ قرآنی آیت ہے کیا ایسے آدمی کی نماز درست ہوگی، حکم ملیگا نہیں درست نہیں ہوگی، جب معلوم کیا جائے نماز کی نادرستی کی وجہ؟ معلوم ہوگا بسم اللہ الرحمن الرحیم پر نمازی نے انحصار کیا تھا، حالانکہ تسمیہ میں شبہ ہے اسی وجہ سے صرف تسمیہ پڑھنے سے نماز درست نہیں ہوگی۔ تسمیہ کے اندر شبہ کے ہونے کی وجہ سے اس کا پڑھنا ایسے لوگوں کے لئے حرام نہیں ہوگا جن کے لئے قرآن کریم کا پڑھنا مخصوص حالات میں حرام ہوجاتا ہے مثلاً وہ شخص جو بڑی ناپاکی کا شکار ہے یا کسی عورت کو حیض آرہا ہو یا بچہ جننے کے بعد عورت خون زچگی یعنی نفاس میں مبتلا ہو، ان تینوں کے لئے قرآن پڑھنا حرام کردیا گیا مگر یہی لوگ بسم اللہ الرحمن الرحیم پڑھنے لگیں تو ان کے حق میں اس کا پڑھنا حرام اس لئے نہ ہوگا کہ تسمیہ کے قرآن ہونے میں شبہ و شک ہے شارح کے بقول ماتن نے بلا شبہ لاکر تسمیہ سے احتراز و بچاؤ کیا ہے، یعنی تسمیہ کو قرآن ہونے سے روک دیا ہے۔

Marfat.com

والاصح انہا۔ شارح قیل کہہ کر قائلین بالا کی غلطی کی طرف ضمناً اشارہ کرنے کے بعد والاصح سے ان کی غلطی کو صریحاً بیان کر رہے ہیں۔ کہتے ہیں بلاشبہ تسمیہ کا قرآن کریم سے نکالنا مقصود نہیں ہو سکتا، وجہ یہ ہوئی کہ صحیح ترین روایت کے بموجب تسمیہ قرآن شریف میں داخل و شامل کیا گیا ہے، رہی بات تسمیہ کے منکر کو کافر کہنے کی تو اس کا باعث علماء کا اختلاف ہے چنانچہ علماء اختلاف کرتے ہیں، آیا تسمیہ قرآن کی آیت ہے یا نہیں، بعض علماء نے فرمایا تسمیہ قرآن کی آیت نہیں اس سے تسمیہ کے اندر شبہ پیدا ہو گیا، اختلاف کا ادنیٰ درجہ جس کا اعتبار کیا جائے گا وہ کسی چیز میں شبہ ڈالدینا قرار پائے گا، اسی اختلاف کے باعث کہ تسمیہ قرآنی آیت ہے یا نہیں؟ تسمیہ کا انکار کرنے والے کو کافر ٹھیرانے سے احتراز کیا جائے گا، اور تسمیہ کے ذریعہ نماز کا ادا نہ ہونا یعنی نماز کی ادائے گی میں قرارت کا فرض پورا کرنے کیلئے تسمیہ کا کافی نہ ہونا اس بات پر موقوف ہے کہ آیا تسمیہ پوری ایک آیت ہے یا نہیں، کیونکہ پوری ایک آیت کم از کم پڑھی جائے گی تب ہی نماز کی ادائیگی درست قرار پائے گی، تسمیہ کے پوری ایک آیت ہونے میں اختلاف ہے، بعض روایات سے مفہوم ہوتا ہے، تسمیہ پوری آیت نہیں، شافعیؒ کہتے ہیں تسمیہ اپنے مابعد سمیت ایک آیت ہے، اس کی وجہ سے تسمیہ کے پوری آیت ہونے اور پوری آیت نہ ہونے میں شک پیدا ہو گیا اور جس چیز میں شک پیدا ہو جائے اس سے فرض ادا نہیں کیا جا سکتا اس لئے تسمیہ پڑھنے سے فرض ادا نہیں ہو سکے گا۔ اور بڑی ناپاکی والے نیز حیض اور خون زچگی والی عورت کے لئے تلاوت قرآن کی حیثیت سے تسمیہ کا پڑھنا ممنوع ہے، یعنی اگر قرآن سمجھ کر تسمیہ پڑھا تو حرام ہوگا، البتہ برکت کے حصول یا دوسری ذیلی اغراض کے لئے پڑھنا جائز بتلایا گیا ہے جیسے شکر ادا کرنے کے لئے کوئی پڑھے تو اسے جائز قرار دیا جائے گا۔

وَهُوَ اسْمٌ لِلنَّظْمِ وَالْمَعْنٰى جَمِيْعًا تَمْهِيْدٌ لِتَقْسِيْمِهٖ بَعْدَ بَيَانِ تَعْرِيْفِهٖ يَعْنِيْ اَنَّ الْقُرْاٰنَ اِسْمٌ لِلنَّظْمِ وَالْمَعْنٰى جَمِيْعًا لَا اَنَّهٗ اِسْمٌ لِلنَّظْمِ فَقَطْ كَمَا يُنْبِئُ عَنْهُ تَعْرِيْفُهٗ بِالْاِنْزَالِ وَالْكِتَابَةِ وَالنَّقْلِ وَلَا اَنَّهٗ اِسْمٌ لِلْمَعْنٰى فَقَطْ كَمَا يُتَوَهَّمُ مِنْ تَجْوِيْزِ اَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ لِلْقِرَاءَةِ الْفَارِسِيَّةِ فِي الصَّلٰوةِ مَعَ الْقُدْرَةِ عَلَى النَّظْمِ الْعَرَبِيِّ. وَذٰلِكَ لِاَنَّ الْاَوْصَافَ الْمَذْكُوْرَةَ جَارِيَةٌ فِي الْمَعْنٰى تَقْدِيْرًا وَجَوَازُ الصَّلٰوةِ بِالْفَارِسِيَّةِ اِنَّمَا هُوَ لِعُذْرٍ حُكْمِيٍّ وَهُوَ اَنَّ حَالَةَ الصَّلٰوةِ حَالَةُ الْمُنَاجَاةِ مَعَ اللّٰهِ تَعَالٰى وَالنَّظْمُ الْعَرَبِيُّ مُعْجِزٌ بَلِيْغٌ فَلَعَلَّهٗ لَا يَقْدِرُ عَلَيْهِ اَوْ لِاَنَّهٗ اِنِ اشْتَغَلَ بِالْعَرَبِيِّ يَنْتَقِلُ الذِّهْنُ مِنْهُ اِلٰى حُسْنِ الْبَلَاغَةِ وَالْبَرَاعَةِ وَيَلْتَذُّ بِالْاَسْجَاعِ وَالْفَوَاصِلِ وَلَمْ يَخْلُصِ الْحُضُوْرُ مَعَ اللّٰهِ تَعَالٰى بَلْ يَكُوْنُ هٰذَا النَّظْمُ حِجَابًا بَيْنَهٗ وَبَيْنَ اللّٰهِ تَعَالٰى وَكَانَ اَبُوْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰى مُسْتَغْرِقًا فِيْ بَحْرِ التَّوْحِيْدِ وَالْمُشَاهَدَةِ لَا يَلْتَفِتُ اِلَى ... فَكَيْفَ يَجُوْزُ الْقِرَاءَةَ

marfat.com

Marfat.com

بالفارسی مع القدرۃ علی العربی المنزل واما فی ما سوی الصلوۃ فھو یراعی جانبھما جمیعا وانما اطلق النظم مکان اللفظ رعایۃ للادب لان النظم فی اللغۃ جمع اللؤلؤ فی السلک واللفظ ھو الرمی وان کان النظم یطلق فی العرف علی الشعر ایضا وینبغی ان تعلموا ان النظم اشارۃ الی الکلام اللفظی والمعنی الی الکلام النفسی ولکن المعنی الذی ھو ترجمۃ النظم حادث کالنظم لانہ عبارۃ عن قصۃ یوسف واخوتہ وعن فرعون وغرقہ مثلا وکل ذلک حادث ثم ھو دال علی امر اللہ تعالی ونھیہ و حکمہ وخبرہ وھو قدیم بلا ریب عندنا، فتنبہ لہ۔

ترجمہ وھو اسم للنظم والمعنی جمیعا۔ اور قرآن نظم اور معنیٰ کے مجموعہ کا نام ہے، یہ قرآن کی تقسیم کی تمہید ہے اس کی تعریف بیان کرنے کے بعد یعنی بے شک قرآن نظم اور معنی دونوں کے مجموعہ کا نام ہے نہ یہ کہ قرآن صرف نظم کا نام ہے جیسا کہ انزال، کتابت اور نقل کے الفاظ اس کی خبر دیتے ہیں اور نہ فقط معنی ہی کا نام قرآن ہے جیسا کہ وہم کیا جاتا ہے۔

من تجویز ابی حنیفۃ رحمہ اللہ للقراءۃ الفارسیۃ فی الصلوۃ ۔۔ اس بات سے کہ امام ابوحنیفہؒ نے نماز میں فارسی زبان میں قرأت کو جائز کہا ہے باوجودیکہ عربی لفظ کی قرأت پر قدرت ہو، اور قرآن نظم و معنی دونوں ہی کا نام ہے اس وجہ سے کہ مذکورہ اوصاف (منزل، مکتوب، منقول) معنی میں بھی تقدیراً جاری ہوتے ہیں (صرف اتنا فرق ہے کہ الفاظ یعنی نظم میں یہ اوصاف بلا واسطہ پائے جاتے ہیں اور معنی میں الفاظ کے واسطے سے پائے جاتے ہیں

وجواز الصلوۃ بالفارسیۃ الخ اور فارسی زبان میں نماز کے جائز ہونے کا قول تو یہ حکمی عذر کی وجہ سے دیا گیا ہے، عذر حکمی یہ ہے کہ نماز کی حالت اللہ تعالیٰ سے مناجات کی حالت ہے، جس میں اخلاص توجہ انابت الی اللہ کی خاص کیفیت پائی جاتی ہے، اور عربی عبارت فصیح و بلیغ اور حیرت انگیز ہوتی ہے اس لئے ممکن ہے کہ نمازی ایسی بلیغ ترین عبارت زبان پر نہ لا سکے، یا اس وجہ سے جائز کہا ہے کہ اگر نمازی عربی زبان کی بلاغت، فصاحت اور اس کی لطافت و پاکیزگی کی طرف متوجہ ہو جائے اور عربی کی مقفع و مسجع عبارت سے لذت حاصل کرنے لگے تو ذہن خدا کے حضور میں خالص توجہ نہ کر سکے گا، گویا الفاظ کی بندش اور معانی کی عمدگی بندے کو توجہ الی اللہ اور اخلاص سے فی الجملہ حجاب بن گئی، ادھر امام ابوحنیفہؒ بحر توحید میں مستغرق اور مقام مشاہدہ پر فائز تھے ذات بابرکات کے سوا کسی دوسری طرف وہ التفات نہ فرماتے تھے، لہٰذا ان پر کوئی طعن و ملامت نہ کرنا چاہئے کہ قدرت علی تکلم العربی کے باوجود فارسی زبان میں نماز کو جائز کیوں مانتے ہیں۔

Marfat.com

واما فی ماسوی الصلوٰۃ فهو یراعی جانبهما :۔ اور بہر حال نماز کے علاوہ دیگر حالتوں میں تو امام صاحب قرآن کے دونوں جانب (لفظ و معنی) کی رعایت فرماتے ہیں، اور بیشک مصنف نے لفظ کے بجائے نظم کا اطلاق فرمایا، اس وجہ سے کہ نظم کے معنی لغت میں موتیوں کا لڑی میں جمع کرنا، جو اچھے معنی ہیں اور لفظ کے معنی لغت میں پھینکنے کے ہیں جس میں ایک گونہ بے ادبی ہے، اگرچہ عرف میں نظم کا اطلاق شعر پر بھی آتا ہے (جواز تقسیم الفاظ ہے)

وینبغی ان یعلم الخ اور مناسب ہے کہ جان لیا جائے کہ متن میں نظم سے اشارہ ہے کلام لفظی کی طرف اور المعنی سے اشارہ ہے کلام نفسی کی طرف، لیکن وہ معنی جو عربی لفظ کا ترجمہ ہیں نظم کی طرح حادث ہیں اس لئے کہ نظم میں کہیں مثلاً حضرت سیدنا یوسف علیہ السلام اور ان کے بھائیوں کا قصہ ہے اور کہیں فرعون اور اس کے غرق ہونے کا، اور یہ سب حادثات ہیں

ثم هو دال علی امر اللہ تعالی ونهیه الخ پھر بے شک یہی نظم اللہ تعالیٰ کے امر اور نہی پر دلالت کرتا ہے اور کہیں اس کے حکم اور خبر پر دلالت کرتا ہے اور یہ سب بلا کسی شک و شبہ کے قدیم ہیں بس اے مخاطب اس سے خوب آگاہ رہنا۔

بیان لغات :۔ نَظَمَ (ض) نَظْمًا و نِظَامًا اللُّؤْلُؤَ، وَنَحْوَہٗ موتی پرونا، آراستہ کرنا موزوں کرنا۔ نَظْمٌ نظم کیا ہوا موزوں کلام یا شعر تَمْهِیْدُ الْاَمْرِ درست اور ہموار کرنا، تَقْسِیْمٌ کسی چیز کو مختلف و متعدد حصوں میں بانٹنا تَوَهَّمَ یَتَوَهَّمُ وہم کرنا، دل میں کسی خطرے کا گذرنا، کسی چیز کو معلوم کرنا تَجْوِیْزُ الْاَمْرِ مباح ٹھیرانا، جائز قرار دینا حِکَمِیْ حکمت سے عُذْرٌ حِکَمِیْ براز حکمت عذر، حکمت کا معنی دوستی بھی آتا ہے اس لئے درست عذر ترجمہ ہو جائے گا۔ مناجاۃ راز و نیاز کی باتیں کرنا بَلِیْغٌ بلیغ، انتہا کو پہنچنے والی چیز کے لئے استعمال کرتے ہیں بَلُغَ (ک) بَلَاغَۃً فصیح و بلیغ ہونا۔ بلاغت تقاضائے حال کے مطابق فصیح گفتگو۔ برع (ن، س، ك) بَرَاعَۃً وَبُرُوْعًا علم یا فضیلت یا جمال میں منفرد و ممتاز ہونا، براعت کا معنی فصاحت اور فضل میں اعلیٰ معیاری لیتے ہیں سَجَعَ (ف) سَجْعًا۔ الخطیبُ مقفّی کلام کہنا۔ اَسْجَعُ مقفّی کلام، جمع اسجاع، نثر عبارت میں دو فقروں کے آخری الفاظ کا ہم وزن ہو، مسجع کلام کہلاتا ہے جیسے کہا جائے اللہ ہی کی مہربانی کی بدولت میری زندگی ہے، اسی کیلئے میری بندگی ہے، زندگی اور بندگی دو فقروں کے دو آخری الفاظ ہیں اور دونوں ہم وزن ہیں اسی کو مسجع گفتگو کا نام دیتے ہیں، اگر یہی ہم وزن لفظ اشعار میں آجائیں تو اسے قافیہ کہتے ہیں علامہ لکھنوی نے قمر ہیں بالا معانی کے بعد فرمایا، قرآنی آیات کے آخری الفاظ جو قافیہ کے ہم شکل ہوتے ہیں ان کو فاصلہ کہتے ہیں جمع فواصل آتی ہے۔ طعن (ف، ن) طَعْنًا وطعنانا فی الرجل او علی الرجل کسی شخص میں عیب نکالنا، کسی کے تئیں طعنہ مارا۔ سَلْكٌ لڑی وہ دھاگا جس میں موتی پروئے جائیں الکلام النفسی۔

marfat.com

Marfat.com

اللہ رب العزت کی مرادات الکلام اللفظی ظاہری کلام، عبارات قصة:۔ سرگزشت۔

تشریح عبارات

ماتن نے پہلے قرآن کی تعریف بیان کرنے کے بعد فرمایا، قرآن الفاظ ومعنی کے مجموعہ کو کہتے ہیں۔ ظاہر نظر میں کسی کے دل میں خیال آسکتا تھا کہ وھو اسم للنظم والمعنی قرآن کی دوسری تعریف ہے یعنی ماتن نے ایک تعریف بیان کرکے قرآن کی دوسری تعریف ذکر کی ہے، شارح علام نے تمہید کہہ کر مذکور خیال کو مردود ٹھہرایا بتلاتے ہیں ماتن کا مقصد یہاں سے قرآن کی تقسیم کا آغاز کرنے کے لئے راستہ ہموار کرنا ہے، قرآن کی تعریف مدنظر نہیں ہے کیونکہ وہ قرآن کی تعریف کے بیان سے فارغ ہوچکے تھے۔

قرآن شریف الفاظ ومعانی کے مجموعہ کا نام ہے یا نہیں؟ اس میں تفصیل ہے، تین طرح کے اقاویل اس سلسلے میں نقل کئے جاتے ہیں، منار کے مصنف ابو البرکات عبداللہ بن احمد نے منار کی اپنی شرح کشف الاسرار میں فرمایا، جمہور فرماتے ہیں قرآن الفاظ ومعانی کے مجموعہ کا نام ہے کیونکہ اعجاز لفظ و معنی کے مجموعہ میں پنہاں ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اعجاز کا بلاغت اور فصاحت سے تعلق ہے۔

شارح علام نے ماتن کی اتباع میں فرمایا: قرآن لفظ ومعنی کے مجموعہ کو کہتے ہیں۔ بتلانا چاہتے ہیں قرآن صرف لفظ کا نام ہے نہ صرف معنی کا بلکہ لفظ ومعنی کا مجموعہ قرآن کہلاتا ہے، جمہور کے علاوہ ایک شرذمہ کہتا ہے قرآن صرف لفظ کا نام ہے، شارح نے لا انہ اسم للنظم فقط کہکر پہلے شرذمہ کی تردید کردی، علامہ جونپوری کما ینبئ عنہ تعریفہ سے اس جماعت کی دلیل بیان کررہے ہیں، فرماتے ہیں قرآن کی تعریف میں کہا گیا ہے اما الکتاب فالقران المنزل علی الرسول قرآن وہ ہے جسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کیا گیا المکتوب فی المصاحف اسے مختلف صحیفوں میں لکھا گیا، المنقول عنہ نقلا متواترا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل متواتر کے ذریعہ منقول ہوتا رہا۔ قرآن کی تعریف میں انزال، کتابت اور نقل وغیرہ الفاظ استعمال کئے گئے، اور اتارنا، لکھنا اور نقل کیا جانا الفاظ کی شان سے تعلق رکھتا ہے نہ کہ معنی سے، دیکھئے توصیح اللہ رب العزت نے فرمایا اِنَّآ اَنْزَلْنٰهُ قُرْاٰنًا عَرَبِيًّا ہم نے اس کتاب قرآن کو عربی زبان میں نازل کیا۔ عربی زبان کا عربی کہلانا دوسری تمام زبانوں کی طرح مخصوص قسم کے الفاظ پر منحصر ہے، اگر یہ مخصوص ہیئات کے الفاظ ختم کردیئے جائیں تو عربی زبان کا وجود ختم ہوجائے گا، معنی کی بات نہ کی جائے اس لئے کہ معانی تقریبا ہر زبان میں ایک ہی ہوتے ہیں، معنی زبان کا اجارہ نہیں ہیں، معلوم ہوا کہ زبان کا زبان ہونا مخصوص ومتعین الفاظ پر موقوف ہے، لہذا عربی زبان بھی زبان کی حیثیت سے الفاظ پر موقوف ہوگئی اور قرآن کے تئیں واضح کیا گیا کہ یہ عربی زبان میں اتارا گیا تو قرآن لفظ کا نام قرار پایا۔

دوسرا گروہ کہتا ہے کہ قرآن صرف معنی کا نام ہے، شارح نے لَا اَنَّهٗ اِسْمٌ لِلْمَعْنٰى فقط فرما کر دوسرے

Marfat.com

گروہ کا قول باطل قرار دیا، محقق جون پوری کمایتوھم من تجویز ابی حنیفۃ رحمہ اللہ سے دوسرے گروہ کے قول کی دلیل بیان کرتے ہیں، ان کا کہنا ہے کہ امام ابو حنیفہ نے ایسے شخص کے لئے نماز کے اندر فارسی زبان میں قرأت کو جائز رکھا جو عربی عبارت کی تلاوت کرسکتا ہے فارسی زبان میں قرآن کا ترجمہ کیا جائے گا اور ترجمہ قرآن کا معنی ہوگا قرآن کے الفاظ فارسی کی طرح کسی اور زبان میں منتقل نہیں کئے جاسکتے ایک زبان سے دوسری زبان میں معنی منتقل ہوتا ہے، معلوم ہوا قرآن معنی ہی کو کہہ سکیں گے الفاظ کو نہیں، ان کی دوسری دلیل آیت کریمہ ہے اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں وَاِنَّہٗ لَفِیْ زُبُرِ الْاَوَّلِیْنَ واقعہ یہ ہے کہ قرآن کریم سابقہ امتوں میں بھیجے گئے صحیفوں میں موجود ہے، پہلی امتوں کو جن زبانوں میں صحیفے دیئے گئے وہ عربی کے علاوہ تھیں، معلوم ہوا کہ قرآن کا ترجمہ اس کا مفہوم و معنی ان صحیفوں میں مذکور و موجود تھا، اس آیت سے بات پختہ ہوا چاہتی ہے کہ قرآن صرف معنی کا نام ہے۔

شارح علام نے جمیعا لاکر اجمالی طور پر ان دونوں گروہوں کی تردید کردی، بعد ازاں تفصیل سے ان کے دلائل کا جواب دے رہے ہیں۔

وذلک لان الاوصاف المذکورۃ سے ان لوگوں کو خاموش کرنا ہے جو کہتے ہیں، قرآن میں انزال کتابت اور نقل سے مفہوم ہوتا ہے کہ قرآن صرف لفظ ہی کا نام ہے، شارح فرماتے ہیں انزال کتابت اور نقل ہم مانتے ہیں الفاظ کے اوصاف اور خاص ہیں مگر اسی کے ساتھ سمجھئے کہ معنوی اور نادیدنی طور پر یہی اوصاف معانی میں سرایت کئے ہوئے ہیں، وہ اس طرح کہ الفاظ کے پردے میں معانی پوشیدہ ہیں، الفاظ براہ راست نازل کئے گئے انھیں لکھا گیا وہ منقول ہوتے رہے اور الفاظ کے حسن توسط یعنی الفاظ ہی کے پردے میں معانی بھی آتارے گئے، انھیں لکھا گیا ــــــــ، وہ منقول ہوتے رہے، معانی میں انزال کتابت اور نقل براہ راست نہیں بلکہ تقدیری اور تسلیمی جہت سے پائے جاتے ہیں، کیونکہ الفاظ محض الفاظ کو نازل کرنا، لکھنا، نقل کرنا، فعل عبث ہے اور اللہ تعالیٰ فعل عبث کاری سے پاک ہیں اور محض الفاظ میں مذکور تینوں اوصاف کا اعتقاد پرلے درجے کی بے عقلی ہوگی کیونکہ معنی مراد لئے بغیر محض الفاظ کو گردانا دانشمندی سے میل نہیں کھاتا، فلہذا واضح ہوگیا کہ قرآن الفاظ و معانی کے مجموعہ کا نام ہے اور اِنَّا اَنْزَلْنٰہُ قُرْاٰنًا عَرَبِیًّا میں قرآن کے عربی زبان میں یعنی الفاظ میں نازل کئے جانے کا پیغام دینا ہے ایسے عربی الفاظ جو بامعنی ہیں اس سے بھی واضح ہوگیا کہ قرآن الفاظ اور معانی کے مجموعہ کا نام ہے

وجواز الصلوٰۃ بالفارسیۃ سے ان لوگوں کو خطاوار ٹھہرانا ہے جو کہتے ہیں فارسی زبان میں قرأت کرکے نماز ادا کرنے کی اجازت سے ہمیں شعور ملتا ہے کہ قرآن صرف معانی کو کہہ سکتے ہیں، شارح کہتے ہیں امام ابو حنیفہؒ نے عربی عبارت کی تلاوت پر قدرت ہوتے ہوئے فارسی زبان میں نماز کے اندر قرأت کو ایک راست اور صحیح مجبوری کی وجہ سے جائز رکھا ہے، وہ مجبوری یا عذر یہ ہے کہ نماز بندے کی ایسی حالت کا نام ہے [illegible] گفت و شنید میں منہمک ہوتا ہے

marfat.com

Marfat.com

اور عربی زبان میں سنسنی خیز بلاغت پائی جاتی ہے جس کی سرحدیں اعجاز سے مل جاتی ہیں اندریں صورت اس کا امکان بہر صورت رہتا ہے کہ نمازی عربی زبان کی بلا کی بلاغت اور حیرت انگیز اعجازت کیفیت سے اسے پڑھنے پر قادر نہ ہو سکے لہذا یہ نمازی معذور ہوگا، اب دوسری زبان مثلاً فارسی میں اس کے لئے قرآنی ترجمہ و معنی کی ادائیگی راز دارانہ گفتگو میں اگر ممکن ہو تو عذر کی بنا پر اس کی اجازت ہے اس اجازت سے یہ نہ اخذ کیا جائے کہ قرآن صرف معنی کا نام ہے، شارح علیہ الرحمہ اس کا دوسرا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں بالفرض ہم مانے لیتے ہیں کہ آدمی بہرحال عربی زبان میں قرأت کرے لیکن یہاں دو باتیں ہیں ایک عربیت کا ذاتی حسن، اس کی بلاغت، عربی کا منفرد اسلوب اور موزوں عبارتیں، دوسری بات نماز میں اللہ رب العالمین کے حضور مخلصانہ حاضری جس میں کسی چیز دگری کا واہمہ و شائبہ نہ ہو بندہ قطعی یکسو ہو کر حاضر باش رہے، اگر بندہ حسین ترین زبان اور موزوں ترین تعبیری اسلوب، یعنی عربی میں قرأت کرنے لگے تو اس کا ذہن مذکور شان کی عربی زبان سے اس کی راستی قافلہ بندی موزونیت کی طرف منتقل ہو جائے اور اللہ رب العالمین کے سامنے وہ حاضری میں یکسو نہ رہ سکے گا وہ آیات قرآنی کے سجع و فاصلے سے لطف اندوز ہونے لگے گا۔ اندریں صورت یہی عربی عبارتیں عربی کے الفاظ بندے اور اللہ تعالیٰ کے درمیان مطلوب یکسوئی میں حجاب اور دیوار بن جائیں گے، لہذا مقصد نماز پورا ہونے کے بجائے فوت ہو جائے گا، اس لئے امام صاحب نے فارسی میں قرأت کی اجازت دے دی، امام اعظم ابو حنیفہ علیہ الرحمہ صاف باطن شخص تھے، اللہ رب العزت نے انھیں ولایت خاصہ کے شرف سے نوازا تھا، آپ اکثر و بیشتر اللہ رب العزت کی وحدانیت میں محو رہتے اور مشاہدۂ الٰہی کے سمندر میں آپ کو ڈوبا ہوا پایا جاتا تھا، اس لئے راز و نیاز کے وقت نمازی کی عربیت سے عاجزی کے ادراک یا اس کے خلوص میں بٹہ لگ جانے کی آگہی سے انصاف امام صاحب کے لئے قطعی روشن ہے، پھر آپ اکثر اللہ تعالیٰ کی ذات میں غور و فکر کرتے، نظر التفات رب کائنات ہی کی طرف اٹھتی تھی، اس لئے کوئی یہ اعتراض نہ کرے کہ امام ابو حنیفہؒ نے عربی زبان میں قرأت قرآن کی قدرت رکھتے ہوئے عربی زبان کے علاوہ دوسری زبان مثلاً فارسی میں انھوں نے قرأت کو کیونکر جائز قرار دیدیا، حالانکہ عربی زبان نازل شدہ الفاظ ہیں اور فارسی میں یہ بات نہیں پائی جاتی، نہ ہی کسی کو اجازت ہوگی کہ وہ امام کی اس رخصت سے یہ عقیدہ رکھے کہ قرآن معنی کو کہتے ہیں، پھر یہ اجازت اور رخصت صرف نماز میں ہے کہ قرآن کا ترجمہ فارسی میں ادا کر سکتا ہے ورنہ نماز کے ماسوی دوسرے مقامات میں امام صاحب نے الفاظ اور معانی دونوں کے مجموعے کی رعایت کی ہے گو نماز میں الفاظ کی رعایت سے ان کا صرف نظر کرنا منقول ہے، دوسرے مقامات میں قرآن کے الفاظ و معانی دونوں کے مجموعے کی رعایت کی ہے،

دوسرے مقامات میں قرآن کے الفاظ و معانی کی رعایت کی مثال پڑھتے چلئے، علامہ لکھنوی نے اپنے حاشیہ قمر میں بیان فرمایا ناپاک شخص اور حیض والی عورت کے لئے قرآن پڑھنا منع کر دیا گیا نہ ہی یہ لوگ

Marfat.com

قرآن چھونے کے مجاز ہوسکتے ہیں، لیکن یہی لوگ فارسی زبان میں یا کسی اور زبان میں قرآن کا ترجمہ پڑھنا چاہیں یا ان زبانوں میں لکھے صحیفے کو چھونا چاہیں تو ان کو اجازت دیدی جائے گی، کیونکہ دوسری زبان میں ترجمہ یا صحیفہ کی کتابت قرآنی الفاظ سے ہٹ کر وجود پذیر ہوتے ہیں، عربی الفاظ جن کی رعایت کی گئی وہ دوسری زبان سے مفقود ہے، اس لئے یہاں قرأت یا مس مصحف جائز رکھا گیا مگر عربی الفاظ میں قرآن پڑھنا یا عربی میں مکتوب قرآن چھونا اسی لئے منع کردیا گیا کہ معنی کی طرح الفاظ کی رعایت کی گئی، معلوم ہوا امام صاحب نماز کے علاوہ دیگر مواضع میں الفاظ کی رعایت فرماتے ہیں۔

وانما اطلق النظم مکان اللفظ رعایۃ ا ۶ ماتن نے فرمایا تھا وھو اسم للنظم والمعنی قرآن لفظ اور معنی کے مجموعے کا نام ہے، ماتن نے اسم للفظ والمعنی کے بجائے للنظم فرمایا انھوں نے لفظ سے گریز کرکے نظم کیوں استعمال کیا؟ شارح انّما سے توجیہ کر رہے ہیں کہتے ہیں لفظ کی جگہ نظم لانے کی اس کے سوا اور کوئی وجہ نہیں ہوسکتی کہ نظم کا کلمہ لانے میں قرآن کے ساتھ ادب کی روش ملحوظ رکھی گئی، کیونکہ لغوی وضع کے اعتبار سے نظم کا معنی لڑی میں موتی پرونا ہیں اور لفظ کا لغوی معنی ہے "منھ سے پھینکنا"، موتی پرونا ایک مہذب اور قابل ذکر معنی ہیں، جبکہ لفظ کے اندر یہ کیفیت نہیں پائی جاتی، چنانچہ ماتن نے لفظ لانے سے صرف نظر کرلیا اور ایسا کلمہ لائے جس میں نیرنگ دلالت اور حسن قبول پایا جاتا ہے اور وہ نظم ہے۔

وان کان النظم یطلق :- یہاں سے شارح اپنی توجیہ پر پڑنے والے اشکال کا دفعیہ کرنا چاہتے ہیں، اشکال یہ ہے کہ آپ کی وضاحت سے معلوم ہوتا ہے کہ نظم ایک پسندیدہ کلمہ ہے اور اسکے لانے میں حسن انتخاب کی خوبی کا انکار نہیں کیا جاسکتا حالانکہ لوگ شعر کے لئے نظم کا استعمال کرتے ہیں حالانکہ شعرگوئی کسی طرح بھی پسندیدہ اور مناسب و مہذب طرز عمل نہیں خود قرآن کی ہدایت ہمارے سامنے ہے اللہ رب العزت فرماتے ہیں وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنبَغِي لَهُ ہم نے اپنے نبی کو شعر کی تعلیم سے روک دیا اور شعری روش آپ کے لئے مناسب نہیں تھی، پھر شعراء اپنی تخیلی بلندی کی بے تعبیر دعوؤں کی وجہ سے اچھی نظروں سے نہیں دیکھے گئے، ان کی سرگشتگی و آشفتہ حالی سے کوئی ژرف نگاہ چشم پوشی نہیں کرسکتا، یہ شعراء ایسے باریک خیالات کا مظاہرہ کرتے ہیں جن کی توجیہ ان کی نسلوں کے بس کی بھی نہیں، لازمی بات ہے کہ خارجی زندگی میں بے ربط تصورات و خیالات کی مذکورہ مشق کو شعار زندگی بنالینا مذمت و قباحت سے خالی قرار نہیں دیا جاسکتا ہے ان شعراء کے متوسلین اور نقش پا پر چلنے والے بھی انھیں کے زمرے و معاشرے کے حصے ہوتے ہیں، خود قرآن کریم نے مذکورہ بالا عبث کاریوں کے نتیجہ میں اعلان فرمادیا وَالشُّعَرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ بالعموم شاعروں کی راہ چلنے والے صحیح راستے سے بھٹکے ہوئے ہوتے ہیں، خیالات کی بے توجیہ صحرا نوردی انھیں عملی و تعمیری لائن سے کشاں کشاں دور لے جاتی ہے، اگر کچھ [illegible] مستثنیٰ ہیں [illegible] معلوم ہوا کہ شعراء کا طرز عمل ان

marfat.com

Marfat.com

کے ماننے والے افراد اور ان کی شاعری ناپسندیدہ چیز ہے اور اسی ناپسندیدہ شئی یعنی شعر کے لئے نظم کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے، اگرچہ نظم ایک بہترین لفظ تھا مگر یہاں مذموم شئی پر اس کا اطلاق ہو رہا ہے، لہٰذا مناسب تھا کہ لفظ کی طرح نظم سے بھی احتراز کیا جاتا کیونکہ لفظ کی طرح نظم میں بھی سطحیت آگئی ہے۔

اس کا جواب علامہ عبدالحکیم سیالکوٹی نے توضیح پر لکھے گئے اپنے حاشیہ تصریح میں ذکر کیا ہے اور توضیح میں اس پر کلام کیا گیا، فرماتے ہیں ایک حقیقی معنی ہوتا ہے ایک مجازی نظم کا حقیقی معنی ہے۔ لڑی میں موتی پرونا" اور لفظ کا حقیقی معنی ہے "پھینکنا" یہاں پر نظم بولیں یا لفظ لائیں دونوں صورتوں میں حقیقت چھوڑ کر مجاز کی طرف رجوع کرنا پڑے گا، اور مجازی معنی میں علامہ کے مطابق حقیقی معنی کی طرف نشاندہی موجود رہے گی، چنانچہ لفظ اگرچہ ملفوظ کے معنی میں مراد لیا گیا، جس کا مطلب ہے تکلم کرنا تاہم لفظ بولنے میں حقیقی معنی کی طرف اشعار اور نشاندہی پائی جاتی رہی، اور یہ حقیقی معنی پھینکنا ہے اسلئے ادب کو ملحوظ رکھتے ہوئے قرآن کے لئے لفظ استعمال نہیں کیا گیا، رہا لفظ نظم تو اس کا حقیقی معنی لڑی میں موتی پرونا ہے مگر یہ مراد نہیں ہے بلکہ کلمۂ نظم سے الفاظ اور کلمات کو موتی سے تشبیہ دینا مقصود ہے اور نظم میں مذکور تشبیہ کی طرف اشارہ و نشاندہی پائی جاتی ہے، اور قرآنی الفاظ و کلمات بلاشبہ موتی ہی کی طرح قیمتی ہیں اور شعر کے لئے نظم کا استعمال عرفی حقیقت کے طور پر ہے اور ہماری اس معنی اور حقیقت سے کوئی بحث نہیں اس لئے لفظ ایک وضع یا استعمال کے ذریعہ کسی معنی کے لئے لایا جائے خواہ وہ معنی حقیقی ہو یا مجازی مگر اس معنی میں ایسے حقیقی یا مجازی معنی کی طرف اشارہ و نشاندہی موجود نہ ہو جو دوسری وضع یا استعمال کے ذریعہ استعمال کیا جانے لگا ہو تو ایک وضع کے لحاظ سے استعمال کرنے میں دوسری وضع میں استعمال ہونے سے اعتراض کی اجازت نہیں دی جائے گی، اور نہ ہی اس طرح کے لفظ کو کسی ایک وضع یا استعمال کے مطابق لانے کے نتیجے میں دوسری وضع یا استعمال میں پائے جانے کی وجہ سے اس دوسری وضع سے احتراز کی ضرورت رہے گی اور نظم میں کچھ ایسی ہی بات پائی جاتی ہے اور نفس لفظ کے اندر اس کی ذات میں احتمال کا ہونا کسی طرح سے دو وضعوں میں سے کسی بھی وضع میں استعمال کرنے کے لئے دوسری سود مند ہو سکتی ہے نہ نفع بخش لہٰذا۔ نظم" قرآن کے لئے قرآنی الفاظ کو موتیوں سے تشبیہ دینے کے لئے لایا گیا یہ ایک استعمال تھا اور شعر پر اس کا اطلاق عرفی حقیقت کے زیر اثر تھا جس سے تشبیہ کی غرض کو نہ تو فائدہ پہنچ سکتا ہے نہ ہی نقصان۔

وَيَنْبَغِيْ اَنْ يُعْلَمَ: قرآن کریم دو چیزوں کے مجموعہ کا نام ہے ایک جزو قرآنی نظم ہے دوسرا جزو قرآنی معنی، وہ الفاظ اور عبارات جنھیں جبرئیل امین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لائے، اور آپ کو سنایا، آپ نے یاد کیا اور صحابہ کو پڑھ کر سنایا انھیں لفظی کلام کہا جاتا ہے جس کا دوسرا نام ظاہری عبارت رکھ لیجئے، جبرئیل کے لائے ہوئے الفاظ جو احکامات کے موجب بنے جو اللہ تعالیٰ کی مراد

Marfat.com

کہلاتے ہیں انھی موجب احکامات اور مرادات الٰہیہ کو نفسی کلام کہتے ہیں، لفظی کلام حادث ہے کیونکہ نفسی کلام قدیم یعنی غیر حادث ہے کیونکہ نفسی کلام جو حکم کا موجب ہے قدیم صفت ہے جو اللہ رب العزت کے ساتھ قائم ہے یہ حادث نہیں ہے مگر اسی نفسی قدیم کلام کے ذریعہ حکم کو ظاہر کرنے کا تعلق قائم ہو جائے تو ظہور حکم کا یہ تعلق حادث کہلائے گا کیونکہ حکم کا ظہور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے ذریعہ ہوا اور یہ بعثت حادث ہے، لہٰذا حکم کا ظہور جو لفظی کلام یا ظاہری عبارت سے ہو رہا ہے وہ بھی حادث ہوگا مگر اس حکم کا موجب جس طرح بعثت نبوی کے بعد رہا اسی طرح بعثت سے پہلے بھی موجود تھا اس لئے یہ غیر حادث ہوگا اسی غیر حادث کو نفسی قدیم کلام کہا جاتا ہے، شارح علام فرماتے ہیں ماتن نے نظم لاکر لفظی کلام کی طرف اشارہ کیا ہے اور معنی لاکر نفسی کلام کی طرف اشارہ کیا ہے۔

لکن المعنی الخ یہاں سے اس وہم کا دفاع مقصود ہے جو پچھلی عبارت سے تولد پذیر ہو رہا ہے پہلے شارح بتلا چکے ہیں کہ معنی سے نفسی کلام کی طرف اشارہ ہے جو قدیم ہے، اس سے وہم پیدا ہوا کہ قرآنی نظم کا ترجمہ بھی قدیم ہونا چاہئے کیونکہ یہ بھی تو معنی ہے شارح علامہ جونپوری فرماتے ہیں جس طرح قرآنی نظم یعنی قرآن کی ظاہری عبارت ظاہر ہے، ٹھیک اسی طرح وہ معنی بھی حادث ہے جو قرآنی نظم یعنی قرآنی عبارت کا ترجمہ ہے (لانہ عبارۃ عن سے اس کی وجہ بتلاتے ہیں) وجہ یہ ہوئی کہ قرآنی نظم یعنی اس کی عبارت کا ترجمہ جیسے آپ معنی کہہ رہے ہیں یوسفؑ اور برادران یوسف اور فرعون اور اسکے ڈوبنے کی سرگذشت کے ظہور سے متعلق ہے، ان سرگذشتوں کا ظہور پہلے نہیں تھا، پھر ہوا اور بعد ازاں ظہور معدوم ہوگیا تو یہ تو حادث ہوئے کیونکہ ترجمہ کا تعلق مخاطبین سے ہے یا مکوّنین سے ہے اور ہم واضح کر چکے کہ یہ تعلق حادث ہے لہٰذا نظم قرآنی کا ترجمہ جسے وہم نے معنی باور کرانے کی کوشش کی وہ حادث ٹھہرا۔

ثُمَّ هُوَ كَالْ الخ یہ نظم قرآنی جس چیز پر دلالت کرتا ہے وہ اللہ رب العلمین کے اوامر اور نواہی اس کے مصالح اور اخبار ہیں بلاشبہ یہ ہمارے یہاں قدیم ہیں کیونکہ اللہ رب العزت کی صفات ہیں جو اسی کی ذات اقدس کے ساتھ قائم ہیں لہٰذا ذات کی طرح یہ بھی غیر حادث یعنی قدیم ہی رہیں گی۔

فتنبہ لہ، تم اس پر پوری توجہ دو، شاید شارح علام ان لوگوں کے خلاف ذہن سازی کرنا چاہتے ہوں جو اللہ تعالیٰ کی صفات کو حادث مانتے ہیں، شارح کا منشاء یہ ہو سکتا ہے کہ تم بیدار مغزی کے ساتھ کام لو اور ان لوگوں کی باتوں میں مت آؤ جو اللہ کی صفات کے سلسلے میں حدوث کا عقیدہ رکھتے ہیں۔

وَإِنَّمَا تُعْرَفُ أَحْكَامُ الشَّرْعِ بِمَعْرِفَةِ أَقْسَامِهِمَا شُرُوعٌ فِي تَقْسِيمَاتِهِ أَيْ إِنَّمَا تُعْرَفُ أَحْكَامُ الشَّرْعِ مِنَ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ بِمَعْرِفَةِ تَقْسِيمَاتِ النَّظْمِ وَالْمَعْنَى فَالْأَقْسَامُ بِمَعْنَى التَّقْسِيمَاتِ مُتَعَدِّدَةٌ وَبَعْدَ ذٰلِكَ تَحْتَهُ أَقْسَامٌ لَا أَنَّ الْكُلَّ أَقْسَامٌ مُتَبَايِنَةٌ بِنَفْسِهَا

marfat.com

Marfat.com

وتجتمع اقسام تقسیم مع اقسام تقسیم آخر. وانما قال اقسامها ولم یقل اقسامه تنبیها علی ان منشاء التقسیم هو النظم والمعنی جمیعا فبعضهم علی ان التقسیمات الثلثة الاول للنظم والرابع للمعنی وبعضهم علی ان الدلالة والاقتضاء للمعنی والبواقی للنظم، والاصح انه فی کل قسم یراعی النظم مع دلالته علی المعنی.

ترجمہ وانما تعرف احکام الشرع بمعرفة اقسامها:۔ اور بے شک شرع کے احکام پہچانے جاتے ہیں ان کی اقسام کی معرفت کے بعد (یعنی احکام کی معرفت موقوف ہے نظم ومعنی کے اقسام کی معرفت پر) یہاں سے اس کی تقسیم شروع کی جا رہی ہے، مصنف ؒ فرماتے ہیں کہ شرع کے احکام کی معرفت جیسے حلال وحرام کا پہچاننا نظم ومعنی کی تقسیم پر موقوف ہے، لہذا اقسام یہاں تقسیم کے معنی میں ہے۔ کیونکہ یہاں تقسیمات متعدد ہیں۔ پھر ہر تقسیم کے تحت کئی قسمیں ہیں، ایسا نہیں ہے کہ ہر قسم دوسری قسم کے فی نفسہ مباین ہے، (جیسا کہ قاعدہ ہے کہ ایک قسم دوسری قسم کے مباین ہوتی ہے بلکہ یہاں ایسا بھی ہے کہ ایک قسم کی چند قسمیں دوسری تقسیم کی اقسام کے ساتھ جمع ہو جاتی ہے۔

وانما قال اقسامهما ولم یقل اقسامه:۔ اور مصنف ؒ اقسامہما تثنیہ کی ضمیر لائے۔ اقسامہ (واحد کی ضمیر) نہیں کہا در حقیقت اس بات پر آگاہ کرنا مقصود ہے کہ تقسیم کا منشار نظم اور معنی دونوں ہی ہیں، لیکن بعض نے فرق کیا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں بعض علماء اس بات پر ہیں کہ پہلی تینوں تقسیمیں نظم کی ہیں اور رابع تقسیم معنی کی ہے

وبعضهم علی ان الدلالة الخ اور بعض کی رائے یہ ہے کہ دلالۃ النص واقتضاء النص معنی کی قسمیں ہیں اور باقی نظم کی ہیں۔ — والاصح انه لیکن صحیح بات یہ ہے کہ ہر قسم میں نظم کی اس طرح رعایت ہے کہ اس میں معنی بھی ملحوظ ہیں۔

بیان لغات هٰهُنَا یہ اسم ہے جس سے قریبی جگہ کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے جیسے اِنَّا هٰهُنَا قَاعِدُوْنَ موسیٰ کے امتیوں نے کہا آپ جاکر لڑیئے اور آپ کا پروردگار بھی ہم تو یہیں بیٹھے رہیں گے۔ جب اس پر الف لام اور کاف آتا ہے اور ہائے اول ساقط کر دی جاتی ہے تو اس سے دور مقام کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے هُنَالِكَ ابْتُلِیَ الْمُؤْمِنُوْنَ تو وہیں ایمان والوں کو مبتلائے امتحان کر دیا گیا اور اچھی طرح جھنجھوڑے گئے اور گاہے وسعت دیتے ہوئے اس کو زمانے کے لئے بھی لاتے ہیں، جیسے هُنَالِكَ تَبْلُوْا كُلُّ نَفْسٍ بِمَا اَسْلَفَتْ اس وقت ہر جاندار کو اسکے کئے ہوئے کے بدلے مبتلا کیا جائے گا اور جیسے هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهٗ اس وقت زکریا نے اپنے رب کو پکارا۔ مَنْشَأٌ پیدا ہونے کی جگہ۔

Marfat.com

تشریح عبارات

شروع فی تقسیماتہ الخ شارح علیہ الرحمہ فرماتے ہیں ماتن کتاب اللہ کی جن قسموں کو بیان کرنا چاہتے ہیں وہ شریعت کے احکام سے متعلق ہیں، یعنی ماتن شریعت کے ان حکموں کی قسمیں بیان فرمائیں گے جن کا سرچشمہ حلال اور حرام ہیں اور قرآنی نظم ومعنی کی تقسیم کے ذریعہ انھی حرام وحلال احکام کی قسموں کو بیان کرنا ہے ورنہ قرآنی نظم ومعنی کی اور بہت ساری قسمیں بھی ہیں جیسے معرفہ اور نکرہ کے اقسام مذکر اور مؤنث کی قسمیں، اسی طرح کلی، جزئی، مشتق اور جامد کی قسمیں ہیں مگر انھیں ماتن ذکر نہیں کریں گے کیونکہ یہ ان کے موضوع بحث سے خارج ہیں، اور علامہ لکھنوی کے بقول یہاں احکام شرع سے مراد وہی حلال اور حرام احکام ہیں جو قرآن سے ثابت ہیں، علی الاطلاق احکام مراد نہیں لئے گئے، اس لئے کہ بعض اعتقادی احکام مثلاً جیسے صانع عالم کے وجود کی معرفت قرآنی نظم ومعنی کی معرفت پر موقوف نہیں ہے، صاحب تحقیق نے واضح کیا کہ وہ قرآنی نظم ومعنی جن سے احکام کی معرفت حاصل نہیں ہوتی جیسے مختلف لوگوں کی سرگزشتوں کی تفصیلیں اور حکمتیں وغیرہ سے یہاں احتراز کیا جائے گا، کیونکہ قرآن کے حقائق ومعارف، علوم ونکات کی کوئی انتہا نہیں ہے۔

فَالْاَقْسَامُ بِمَعْنَى التَّقْسِيْمَاتِ. فاضل شارح فرماتے ہیں ماتن یہاں سے متعدد تقسیمیں بیان فرمارہے ہیں اور ہر تقسیم سے کئی کئی قسمیں نکلتی ہیں لہذا ماتن کے قول اَقْسَامُهَا میں اقسام سے تقسیمات مراد لی جائیں گی کیونکہ تقسیم ہی کے ذریعہ قسمیں حاصل ہوئی ہیں، گویا تقسیمات اقسام کے حاصل ہونے کا سبب ہیں اور اقسام مسبّب ہیں یہاں مسبّب یعنی اقسام بولا گیا اور سبب یعنی تقسیمات مراد لی گئیں اور ایسا ہوتا ہے مسبب بول کر سبب مراد لیتے ہیں، چنانچہ یہاں ایسا ہی کیا گیا۔

لِاَنَّ الْمُتَّصِلَ اَقْسَامٌ مُتَبَايِنَةٌ بِنَفْسِهَا الخ ماتن کی عبارت میں موجود اقسام کلمہ پر اعتراض پڑتا ہے، یہاں سے اسی کا جواب دیا گیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ اقسام کی حقیقت میں تباین اور اختلاف پایا جاتا ہے یعنی قسمیں آپس میں ایک دوسری کی مخالف اور ضد ہوا کرتی ہیں جیسے خاص ایک قسم ہے اور عام دوسری قسم ہے دونوں باہم ایک دوسری کی ضد اور مخالف ہیں جو قسم خاص کہلائے گی اسے عام نہیں کہہ سکتے، اور جس قسم کو عام کہا جائے گا وہ خاص نہیں کہلا سکتی، لہذا ضروری ہوا کہ اصول فقہ میں قرآنی نظم ومعنی سے برآمدہ قسموں میں بھی تضاد وتباین پایا جائے حالانکہ اصول فقہ کی ان معروف قسموں میں تضاد وتباین نہیں پایا جاتا۔ اس کو مثال سے سمجھئے۔ قرآنی لفظ کی تقسیم کی چار قسمیں ہیں ۱۔ خاص ۲۔ عام ۳۔ مشترک ۴۔ ماؤل اور اگر قرآنی عبارت کی تقسیم اس لحاظ سے کی جائے کہ وہ اپنے وضعی معنی میں مستعمل ہے یا غیر وضعی معنی میں اس کا استعمال ہوا ہے۔ اور یہ معنی صریحی طور پر سمجھے جارہے ہیں یا کنایہ کے پیرایہ میں انھیں سمجھایا جاتا ہے۔ مذکورہ شان کی تقسیم کی بھی چار قسمیں ہیں ۱۔ حقیقت ۲۔ مجاز ۳۔ صریح ۴۔ کنایہ۔ خاص ایک قسم ہے حقیقت دوسری قسم، اس لئے جو خاص ہے

marfat.com

Marfat.com

متعلق ہو اسے حقیقت میں نہیں آنا چاہئے، اور جس کا واسطہ حقیقت سے ہو اس کا ربط خاص سے نہیں ہونا چاہئے، خاص اس لفظ کو کہتے ہیں جو ایک معنی کے لئے وضع کیا گیا ہو۔ حقیقت اس کلمہ کو کہتے ہیں جو اسی معنی میں استعمال کیا جائے جس کے لئے وہ متعین اور وضع کیا گیا ہے، خاص حقیقت کے ساتھ متحد ہو جاتا ہے مثلاً ایک لفظ خاص ہے جس کا تعین ایک معنی کے لئے ہے، اگر وہ اسی متعین و موضوع معنی میں استعمال کیا جاتا ہے تو حقیقت کی تعریف میں داخل ہو جاتا ہے، معلوم ہوا جو قسم خاص تھی حقیقت کے ساتھ متحد ہو گئی یہاں خاص اور حقیقت دو الگ الگ قسمیں ہیں ان میں اقسام ہونے کے لحاظ سے تضاد و تباین پایا جانا چاہئے، جب کہ ان میں اتحاد پایا جاتا ہے، شارح بَلْ تَجْتَمِعُ الخ سے جواب دے رہے ہیں، فرمایا، آپ تمام اقسام کو باہم متضاد نہ گردانئے اس لئے کہ یہاں پہلے تقسیم ہے پھر اقسام ہیں تقسیمیں چار ہیں اور قسمیں بیس ہیں ہر ہر تقسیم کی چار چار قسمیں ہیں، ایک ہی تقسیم کی ساری قسمیں آپس میں ایک دوسری کی ضد ہوتی ہیں جیسے لفظ کے اعتبار سے ہونے والی تقسیم کی خاص۔ عام، مشترک، ماؤل چار قسمیں ہیں یہ چاروں قسمیں آپس میں مخالف ہیں کبھی ایک دوسری پر مرزدں نہیں ہو سکتی مگر یہی قسمیں ان قسموں کے ساتھ متحد ہو جائیں گی جو کسی اور تقسیم کی قسمیں ہیں مثلاً وضع اور غیر وضع، صراحت اور کنایت کے ذریعہ وجود میں آنے والی تقسیم، حقیقت، مجاز، صریح، کنایہ کی چار قسمیں ہیں اس تقسیم کی مذکورہ قسموں کے ساتھ اوپر ذکر کی گئی تقسیم کی مذکورہ قسمیں متحد ہو سکتی ہیں اور اس میں کوئی عیب بھی نہیں، مگر ایک ہی تقسیم کی متعدد قسمیں آپس میں متحد نہیں ہو سکتیں، لازماً ان میں آپسی ضد و خلاف پایا جائے گا اسے اچھی طرح سمجھ لیجئے، میں علامہ عبدالحلیم کی عبارت سے ظاہری مثال لکھتا چلوں۔

اسم کی ایک تقسیم کیجئے، وہ معرب ہوگا یا مبنی ہوگا یہ دو قسمیں ہوئیں۔ اسم کی دوسری تقسیم کیجئے وہ معرفہ ہوگا یا نکرہ ہوگا، یہ دو قسمیں ہوئیں۔ اسم کی تیسری تقسیم کیجئے وہ مذکر ہوگا یا مؤنث ہوگا یہ دو قسمیں ہوئیں۔ ایک تقسیم کی دوسری قسمیں آپس میں بہر حال ایک دوسری کی ضد ہوں گی چنانچہ معرب مبنی نہیں ہو سکتا اور مبنی معرب نہیں ہو سکتا۔ یہی حال معرفہ و نکرہ اور مذکر و مؤنث کا ہے، مگر ایک تقسیم کی قسمیں دوسری تقسیم کی قسموں کے ساتھ باہم متضاد و متبائن نہ رہ کر متحد ہو جائیں گی جیسے ایک اسم معرب، معرفہ اور مؤنث ہو سکتا ہے۔ المرأة دیکھئے یہ معرب ہے، معرفہ ہے، مؤنث ہے۔

وَاِنَّمَا قَالَ اَقْسَامُهُمَا : الخ شارح بتلاتے ہیں اقسامہا میں ہُمَا ضمیر تثنیہ مذکر غائب مجرد متصل لانے کی وجہ کیا ہے؟ فرماتے ہیں ضمیر تثنیہ دو کے لئے آتی ہے اسے لاکر ماتن نے بتلایا کہ یہاں جن تقسیموں کا بیان کیا جائے گا ان کا مخرج یعنی سرچشمہ دو چیزیں ہیں ایک قرآن کے الفاظ دوسرے قرآن کے معانی ہما ضمیر تثنیہ سے ان دونوں کے مجموعہ کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

فَبَعْضُهُمْ عَلٰى اَنَّ التَّقْسِيْمَاتِ الثَّلَاثَةَ الخ پہلے ایک تمہید سمجھتے چلئے، اصولی حضرات حلال

Marfat.com

اور حرام ہونے کے اعتبار سے شرعی حکموں کی تفصیل کرتے ہیں، حلال اور حرام ہونے کے اعتبار سے شرعی حکموں کو اسی وقت سمجھا جاسکتا ہے جب قرآن کی عبارت یعنی لفظ اور معنی کی تقسیم معلوم ہوجائے، یہ تقسیم چار طریقوں سے کی جاتی ہے اور یہ تقسیمیں چار ہی رہتی ہیں ۱۔ تقسیم۔ قرآنی عبارت یعنی الفاظ کی لغوی وضع کے لحاظ سے تقسیم کی جائے تو یہ پہلی تقسیم ہے جس کی چار قسمیں نکلتی ہیں ۱۔ خاص ۲۔ عام ۳۔ مشترک ۴۔ ماؤل. قرآن کی عبارتیں یعنی الفاظ اس طرح تقسیم کئے جائیں جس سے معلوم ہوجائے کہ قرآن کی لغتیں اپنے متعین وموضوع معنی میں استعمال ہوئی ہیں یا متعین معنی کے خلاف یعنی غیر موضوع معنی میں استعمال کی گئی ہیں اور یہ معنی صراحت کے ساتھ سمجھ میں آرہے ہیں یا کنایہ کے طور پر مفہوم ہوتے ہیں تو یہ دوسری تقسیم ہے اس کی بھی چار قسمیں وجود میں آتی ہیں ۱۔ حقیقت ۲۔ مجاز ۳۔ صریح ۴۔ کنایہ، قرآن کی عبارتوں یعنی الفاظ کو اس طرح تقسیم کیا جائے کہ اس کے الفاظ کے معنی پوشیدہ ہیں یا ظاہر ہیں تو یہ تیسری تقسیم ہے اس کی بھی چار قسمیں ہیں ۱۔ ظاہر ۲۔ نص، ۳۔ مفسر ۴۔ محکم۔ چار قسمیں ایسی ہیں جو ان کی مقابل کہلاتی ہیں وہ حسب ذیل ہیں ۱۔ خفی (ظاہر کا مقابل) ۲۔ مشکل (نص کا مقابل) ۳۔ مجمل (مفسر کا مقابل) ۴۔ متشابہ (محکم کا مقابل) قرآن کی یعنی لفظ کی تقسیم میں یہ واضح کیا جائے کہ قرآنی لفظ کی معنی پر دلالت کرنے کی کیا کیفیت ہے، قرآن سے احکام سمجھنے کا یہ طریقہ ہے، اگر مجتہد اس طریقہ سے واقف ہے اور اسی کے مطابق قرآنی عبارت یعنی لفظ کا معنی سمجھ کر ان سے مرادی بات نکالتا ہے یعنی شرعی احکام پر استدلال کرتا ہے تو یہ چوتھی تقسیم ہے اس کی بھی چار قسمیں ہیں ۱۔ عبارۃ النص ۲۔ اشارۃ النص ۳۔ دلالۃ النص ۴۔ اقتضاء النص، اب شارح کو سمجھتے چلئے فرماتے ہیں بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ اوپر والی تین تقسیمیں نظم یعنی قرآنی عبارت ولفظ سے متعلق ہیں اور چوتھی یعنی بعد والی قرآنی عبارت کے معنی کی تقسیم ہے، یہ لوگ ایسا اس لئے کہتے ہیں کہ پہلی تین تقسیموں کے بارے میں ماتن نے نظم یعنی قرآنی عبارت ولفظ استعمال کیا ہے اور چوتھی تقسیم کے سلسلے میں فرمایا الرابع فی وجوہ الوقوف علی المراد چوتھی تقسیم قرآنی عبارت کی مراد تک رسائی کے طریقوں سے واقفیت ہونا ہے یہاں نظم یعنی لفظ نہیں لایا گیا جس سے قائلین بالا نے سمجھا کہ پہلی تین تقسیمیں نظم یعنی قرآن کے لفظ کی تقسیمیں ہیں اور بعد والی آخری یعنی چوتھی تقسیم قرآن کے معنی کی تقسیم ہے، حالانکہ ان کا یہ سمجھنا راستی نہیں بلکہ غلطی ہے۔

وبعضهم علی ان الدلالة والاقتضاء الخ شارح فرماتے ہیں بعض لوگ گمان رکھتے ہیں صرف دلالۃ النص اور اقتضاء النص قرآن کے معنی سے متعلق ہیں اور باقی تمام تقسیمیں اور قسمیں لفظ سے متعلق ہیں، اوپر کے قائلین نے پہلی تین تقسیموں کو جس طرح محض لفظ سے متعلق سمجھا تھا یہ قائلین بھی ٹھیک اسی طرح تینوں تقسیموں کو صرف لفظ سے متعلق سمجھتے ہیں فرق یہ ہے کہ پہلے قائلین نے چوتھی تقسیم کی چاروں قسموں (عبارۃ النص، اشارۃ النص، اقتضاء النص، دلالۃ النص) کو معنی سے متعلق گردانا

marfat.com

Marfat.com

تھا اور یہ بعد والے قائلین چوتھی تقسیم کی صرف دو قسموں دلالۃ النص اور اقتضاء النص کو معنی سے متعلق خیال کرتے ہیں اور باقی دو قسمیں یعنی عبارۃ النص اور اشارۃ النص کو بھی لفظ ہی سے متعلق سمجھتے ہیں یہ کہتے ہیں عبارۃ النص اسے کہتے ہیں استدلال کرنے والا لفظ سے استدلال کر رہا ہو جو معنی اس لفظ سے ثابت ہو اس پر اس کی نظر ہو، کلام کا سیاق اسی معنی کے لئے ہو اس کلام یعنی لفظ سے اسی معنی کا قصد کیا گیا ہو اور اشارۃ النص اس حکم کو کہتے ہیں جو کلام کے الفاظ سے زیادتی کے بغیر ثابت ہو اور کلام کا سیاق اس کے لئے نہ ہو اسی وجہ سے اسے اشارۃ النص کہتے ہیں کیونکہ اس میں کلام کا سیاق اس مراد کے لئے نہیں ہوتا یعنی کلام اس مراد کے لئے نہیں چلایا جاتا، یہ معلوم ہے کہ جس چیز کے لئے کلام قطعی نہ چلایا جائے وہ بالکل ظاہر نہیں ہوتی بلکہ اس میں یک گونہ پوشیدگی اور ایک طرح کا خفاء ہوتا ہے البتہ اس مراد کی طرف عبارت سے اشارہ پایا جاتا ہے تو اشارہ عبارت یعنی لفظ کو لازم پکڑنے والا ثابت ہوا، یہاں عبارۃ النص اور اشارۃ النص کا نظم یعنی لفظ سے متعلق ہونا پایا گیا اس لئے یہ بھی لفظ ہی کی قسمیں ہوئیں حالانکہ ان قائلین کا یہ گمان گمان ہی رہے گا اور ان کی یہ رائے غلط ہی رہے گی، بعض لوگوں نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ عبارۃ النص اور اشارہ النص میں اگرچہ لفظ سے تعلق موجود ہے لیکن استدلال کرنے والے کی نگاہیں لفظ سے ہٹ کر معنی پر مبذول ہوتی ہیں اس لئے یہ لفظ کی نہیں بلکہ معنی کی قسمیں ہیں، میں کہتا ہوں یہ جواب بے محل اور ناموزوں ہے، اگلی سطروں میں مذکور دونوں طرح کے قائلین کی غلطی واضح ہو جائے گی، جب ہم شارح کی آخری عبارت پر کلام کریں گے۔

وَالْاَصَحُّ اَنَّہٗ فِیْ کُلِّ قِسْمٍ ۔ شارح علامہ جون پوری علیہ الرحمہ فرماتے ہیں، کسی تقسیم کو لفظ سے اور کسی کو معنی سے متعلق بتلانا راست نہیں ہو سکتا درست ترین بات یہی ہے کہ ہر قسم یعنی تقسیم میں لفظ اور معنی دونوں کو ملحوظ رکھا گیا ہے، لفظ چونکہ معنی کی نشاندہی کرتے ہیں، چنانچہ معنی کی نشاندہی کرنے کی صفت کے ساتھ ہر ایک میں لفظ کی رعایت کی گئی ہے، یہیں سے مذکور دونوں قسم کے قائلین کی غلط خیالی واضح ہو گئی اور بات عیاں ہو چلی کہ ہر تقسیم میں لفظ و معنی ملحوظ ہیں کسی تقسیم میں انفراد و اختصاص راست نہیں ہو سکے گا، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

وَذٰلِكَ اَرْبَعَةٌ اَیِ الْمَذْکُوْرُ فِیْمَا قَبْلُ وَهُوَ التَّقْسِیْمَاتُ اَرْبَعَةُ تَقْسِیْمَاتٍ وَتَحْتَ کُلِّ تَقْسِیْمٍ مِنْهَا اَقْسَامٌ عَدِیْدَةٌ کَمَا سَیَاْتِیْ وَذٰلِكَ لِاَنَّ الْبَحْثَ فِیْهِ اِمَّا اَنْ یَکُوْنَ عَنِ الْمَعْنٰی وَهُوَ التَّقْسِیْمُ الرَّابِعُ اَوْ عَنِ اللَّفْظِ فَاِمَّا بِحَسْبِ اسْتِعْمَالِهٖ وَهُوَ التَّقْسِیْمُ الثَّالِثُ اَوْ بِحَسْبِ دَلَالَتِهٖ فَاِنْ اُعْتُبِرَ فِیْهَا الظُّهُوْرُ وَالْخِفَاءُ فَهُوَ الثَّانِیْ وَاِلَّا فَهُوَ الْاَوَّلُ۔

ترجمہ اور یہ تقسیمات چار ہیں، یعنی ماقبل میں جو مذکور ہوئیں یعنی تقسیمات وہ چار تقسیمات ہیں اور ان کی ہر تقسیم کے تحت متعدد اقسام ہیں جیسا کہ عنقریب آئے گا

Marfat.com

وذالك لان البحث :۔ اس وجہ سے کہ بحث کتاب میں صرف معنی سے ہوگی، یہ چوتھی تقسیم ہے یا صرف لفظ سے ہوگی یعنی نظم سے یا تو اس نظم کے استعمال کے لحاظ سے تقسیم ہوگی، تو یہ تیسری تقسیم ہے یا اس اعتبار سے ہوگی کہ نظم اپنے معنی پر دلالت کرتا ہے، پس اگر دلالت میں ظہور و خفا کا اعتبار کیا گیا تو وہ تقسیم ثانی ہے ورنہ تو وہ تقسیم اول ہے۔

بیانِ لغات :۔

عن اللفظ :۔ عن کے کئی معنی ہیں، اس کا مشہور ترین معنی ہے مجاوزت، دوسرا معنی بدل، تیسرا تعلیل، چوتھا معنی علی کا معنی بتلانے کے لئے آنا پانچواں معنی لفظ بعد کے معنی کا فائدہ دینے کے لئے آنا، چھٹا معنا مِنْ حرف جار کے معنی میں آنا جیسے آیت کریمہ میں اللہ رب العزت نے ارشاد فرمایا یقبل التوبۃ عَنْ عِبَادِهِمْ اس کی تقدیری عبارت ہے یقبل التوبۃ مِنْ عِبَادِهِمْ اللہ رب العزت اپنے بندوں سے ان کی توبہ قبول فرما لیتے ہیں، یہاں عن اللفظ میں عَنْ اسی آخری معنی یعنی مِنْ کے معنی میں ہوگا

تشریح عبارات :۔

ماتن نے فرمایا و ذلک اربعۃ یہ تقسیمیں چار ہیں، اربعۃ اسم عدد مؤنث ہے یہی مشار الیہ ہے، ضابطہ ہے کہ جب مشار الیہ مؤنث ہو تو اس کے لئے جو اسم اشارہ لایا جائے گا وہ بھی مؤنث ہی ہوگا مگر ماتن کی عبارت میں مذ بالا ضابطے کی رعایت نہیں کی گئی ای المذکور فیما قبل۔ تقدیری عبارت نکال کر شارح علام نے فرمایا کہ ماتن کی عبارت میں تاویل کی جائے گی، ماتن ذلک سے پہلے ذکر کی گئی تقسیموں کی طرف اشارہ کر رہے ہیں اور المذکور مذکر ہے، ذلک اسم اشارہ بھی مذکر ہے ذالک سے المذکور کی طرف اشارہ کیا گیا لہذا یہاں مذکور ضابطے کی رعایت پائی گئی، اب بات واضح ہوگئی کہ ذلک کا مشار الیہ اربعۃ نہیں بلکہ مذکور ہے، کلام میں تاویل و تقدیر ایک عادی بات ہے

وهو التقسیمات الخ یہ تقسیمیں کل چار ہیں ھُو ضمیر مرفوع منفصل واحد مذکر غائب کا مرجع مذکور ہے یہ اسی طرف لوٹ رہی ہے، معلوم ہو چکا ہے پہلے جن تقسیر کے ذکر و بیان کی طرف رہنمائی ہوئی ہو۔ وہ کل چار تقسیمیں ہیں، ان تقسیموں سے نکلنے والی قسمیں البتہ چند در چند ہیں جنکی تفصیل ماتن اگلی سطروں میں ذکر فرمائیں گے

وذلك لان البحث فیہ الخ یہاں سے شارح علام مذکور چار ہی تقسیموں میں انحصار کی وجہ بتلا رہے ہیں فرماتے ہیں چار ہی تقسیمیں اس لئے ہیں کہ کتاب اللہ میں بحث یعنی غور اور فکر اس کے ذریعہ مسائل کا استنباط اور استدلال میں لفظ ملحوظ ہوگا یا معنی ملحوظ ہوگا اگر مجتہد کی نظر لفظ پر جمی ہوئی ہو تو اس کی تین قسمیں ہیں، معنی پر مذکور ہو تو اس کی ایک قسم ہے، اگر کتاب اللہ میں معنی کا لحاظ کرتے ہوئے غور و فکر اور بحث و استدلال کیا جائے تو یہ چوتھی تقسیم ہے اور کتاب اللہ کے لفظ سے بحث کی گئی تو اس کی دو صورتیں ہیں یا تو اس انداز سے بحث کی جائے گی کہ یہ لفظ اپنے وضع اور تعین کردہ معنی میں استعمال کیا گیا

marfat.com

Marfat.com

ہے یا وضع کئے گئے اور متعینہ معنی میں استعمال نہیں کیا گیا، اور یہ وضع کیا گیا معنی کھلم کھلا یعنی صراحتاً سمجھ میں آرہا ہے یا کنایہ کے پیرائے میں مفہوم ہو رہا ہے، اس طرح کی تقسیم تیسری تقسیم کہلاتی ہے یا کتاب اللہ کے لفظ سے اس طرح بحث کی جائے کہ کون سے معنی پر دلالت کر رہا ہے اس کا معنی ظاہر ہے یا خفی ہے اگر قرآنی لفظ کی دلالت دنشاندہی میں معنی کے ظاہر یا پوشیدہ ہونے کا اعتبار کیا گیا ہے تو یہ دوسری قسم کہی جائے گی ورنہ یعنی قرآنی لفظ کے بتلائے ہوئے اور نشاندہی کردہ معنی میں ظہور اور پوشیدگی کا اعتبار نہیں ہے بلکہ قرآنی لفظ کی صیغہ اور لغت یعنی وضع معنی کے لحاظ سے تقسیم کی جائے تو اسے پہلی تقسیم کہا جاتا ہے۔

میں پچھلے اوراق میں چاروں تقسیمات کی ان کی اقسام سمیت تفصیل لکھ چکا ہوں اسلئے یہاں صرف شارح کی عبارت کی تشریح پر قناعت کرتا ہوں، جسے تفصیل دیکھنی ہو وہ پچھلے اوراق کی طرف متوجہ ہو یا اگلے اوراق کا انتظار کرے، ولابأس بہ۔

اَلْاَوَّلُ فِیْ وُجُوْہِ النَّظْمِ صِیْغَۃً وَّلُغَۃً یَعْنِیْ اَنَّ التَّقْسِیْمَ الْاَوَّلَ فِیْ طُرُقِ النَّظْمِ مِنْ حَیْثُ الصِّیْغَۃِ وَاللُّغَۃِ وَالطُّرُقُ ھِیَ الْاَنْوَاعُ وَالْاَصْنَافُ وَالصِّیْغَۃُ ھِیَ الْھَیْأَۃُ وَاللُّغَۃُ وَاِنْ کَانَ یَشْمَلُ الْمَادَّۃَ وَالْھَیْأَۃَ کِلَیْھِمَا لٰکِنْ اُرِیْدَ بِھَا ھٰھُنَا الْمَادَّۃُ لِلْمُقَابَلَۃِ فَھُمَا مِنْ حَیْثُ الْمَجْمُوْعِ کِنَایَۃٌ عَنِ الْوَضْعِ فَکَاَنَّہٗ قَالَ الْاَوَّلُ فِیْ اَنْوَاعِ النَّظْمِ مِنْ حَیْثُ الْوَضْعِ اَیْ مِنْ حَیْثُ اَنَّہٗ وُضِعَ لِمَعْنًی وَّاحِدٍ اَوْ اَکْثَرَ مَعَ قَطْعِ النَّظْرِ عَنْ اِسْتِعْمَالِہٖ وَظُھُوْرِہٖ وَاِنَّمَا قَدَّمَ الصِّیْغَۃَ عَلَی اللُّغَۃِ لِاَنَّ لِلْعُمُوْمِ وَالْخُصُوْصِ زِیَادَۃُ تَعَلُّقٍ بِالصِّیْغَۃِ فِی الْاَغْلَبِ۔

ترجمہ

الاول فی وجوہ النظم صیغۃً ولغۃً۔ پہلی تقسیم صیغہ اور لغت کے لحاظ سے نظم کی قسموں میں، یعنی صیغہ اور لغت کے اعتبار سے نظم کی قسمیں اول تقسیم میں بیان ہوں گی یعنی اول تقسیم نظم کے طریقوں (اقسام) میں صیغہ اور لغت کے اعتبار سے طرق کے معنی انواع واقسام کے ہیں، اور صیغہ لفظ ہیئت اور شکل وصورت کا نام ہے اور لغت کا لفظ اگرچہ مادہ اور ہیئت دونوں کو شامل ہے لیکن دونوں سے یہاں مادہ مراد ہے کیونکہ مقابلہ میں مذکور ہے پس دونوں یعنی صیغہ اور لغت بول کر مصنف نے وضع کا کنایہ کیا ہے

فکانہ قال الخ پس گویا مصنف نے فرمایا اول تقسیم وضع کے اعتبار سے نظم کی قسموں کے بیان میں یعنی اس حیثیت سے کہ لفظ ایک معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے یا کثیر معنی کے لئے قطع نظر اس کے معنی کے استعمال یا ظہور کے، اور لغت پر صیغہ کو مقدم کیا اس لئے کہ غالباً عموم وخصوص کا زیادہ تعلق صیغہ ہی کے ساتھ ہے

بیانِ لغات

صِیْغَۃٌ، اصل، نوع جمع صِیَغٌ، اس کا معنی شکل، بناوٹ اور ہیئاۃ بھی آتا ہے بولتے ہیں سِھَامٌ صِیْغَۃٌ ایک ہی بناوٹ اور ہیئت کے تیر یہاں صیغہ سے ہیئات مراد

Marfat.com

لیجئے اور اس کا معنی بناوٹ کیجئے۔ لُغَۃٌ قوموں کا اصطلاحی کلام، اس کی جمع لُغیً، لُغَاتٌ اور لُغُوْنَ آتی ہے، مفرد کس طریقہ پر بنایا گیا اسے پہچاننا عِلْمُ اللُّغَۃِ کہلاتا ہے یعنی مفردات کے ادے کیا ہیں، یہاں لغت سے مادہ ہی مراد ہے، ماہر لغت کو اہل اللغۃ یا لغوی کہتے ہیں۔ حَیْثُ ظرف مکان ہے اخفش کہتے ہیں یہ غایات سے تشبیہ دینے کے لئے ضمہ پر مبنی ہو کر ظرف زمان کے لئے آتا ہے اس کی اضافت اور مبنی اور معرب ہونے میں اختلاف کیا گیا ہے، تفصیل دراز کلامی کو چاہتی ہے یہاں یہ مقام و مکان کے لئے ہے اور گنجائش دیتے ہوئے اعتبار و لحاظ کا معنی کر لیتے ہیں کنایۃ عن کذا ایک لفظ بول کر دوسرا مفہوم مراد لینا جیسے کتاب میں صیغہ بمعنی ہیئۃ اور لغۃ بمعنی مادہ بولا گیا مگر ایک دوسرا مفہوم مراد لیا گیا اور یہ وضع ہے یعنی لغوی وضع کے لحاظ سے قرآن کے نظم سے استدلال والی تقسیم کے اقسام بیان کرنا۔

تشریح عبارات یعنی ان التقسیم الاول یہاں سے پہلی تقسیم کے بیان کا آغاز کیا گیا ہے، بتلا رہے ہیں کہ یہ تقسیم نظم یعنی لفظ سے تعلق رکھتی ہے، یہاں اس پر روشنی ڈالی جائے گی کہ صیغہ اور لغت کے لحاظ سے لفظ کی کون کون سی قسمیں ہیں، صیغہ سے ہیئۃ مراد لیتے ہیں علامہ لکھنوی کی صراحت میں موجود ہے کہ ھیئۃ کے دو مفہوم ہو سکتے ہیں ایک یہ کہ ھیئۃ سے لفظ کی وہ صورت مراد لی جائے جو اس میں تصرف جاری کرنے سے حاصل ہو رہی ہو، دوسرا یہ کہ لفظ کے حروف اس کی حرکتوں اور سکون کو ترتیب دینے کے بعد جو صورت سامنے آئے اسے مراد لیں، لغت کا معنی ہے قوموں اور ملتوں نے اپنی گفتگو کے لئے جو وضع کر لیا ہے وہ ان کی اصطلاح سمجھا جائیگا جو بھی وہ اپنے کلام کے لئے وضع کریں گے، یعنی اپنائیں گے اس کا مادہ بھی ہوگا اور لازمی بات ہے کہ اس کی کوئی نہ کوئی ہیئت ہوگی، اس لئے لغت بنیادی اور ذاتی طور پر مادہ اور ہیئت دو چیزوں کو شامل ٹھہری، مگر صیغہ سے ھیئۃ مراد لی جا چکی ہے اس لئے لغت سے ایک چیز یعنی ھیئۃ کو حذف کر کے صرف مادہ مراد لیا جائے گا، ایسا کرنے کی وجہ یہ ہوئی کہ صیغہ لغت کا مقابل ہے اور صیغہ سے ہیئۃ مراد ہے تو اس کے مقابل یعنی لغت سے مادہ مراد ہونا چاہئے تاکہ متوازی کیفیت باقی رہ سکے، عبارت اسی کا تقاضا کرتی ہے، مگر اسکے باوجود کہ صیغہ سے ہیئۃ اور لغت سے مادہ مراد لیا جا چکا۔ لیکن یہاں قرآنی نظم یعنی قرآن کے الفاظ کی ہیئتیں اور مادے مراد نہیں ہیں بلکہ صیغہ بمعنی ہیئۃ اور لغت بمعنی مادہ بول کر صیغہ اور لغت دونوں کے مجموعے سے مذکور معنوں کے علاوہ دوسرے معنی مراد لیا گیا اور وہ دوسرا معنی وضع ہے۔ کوئی لفظ بول کر اس کے معنی سے صرف نظر کر کے دوسرا مفہوم مراد لینا کنایہ کہلاتا ہے، لہذا یہاں صیغہ اور لغت کے مجموعہ سے کنایہ کا پہلو اختیار کرتے ہوئے وضع مراد لیا گیا ہے۔ اس تشریح کے بعد متن کی عبارت الاول فی وجوہ النظم صیغۃ ولغۃ کا مطلب ہوا الاولُ فی انواع النظم من

marfat.com

Marfat.com

حیث الوضع پہلی تقسیم وضع کے لحاظ سے نظم یعنی قرآن کے لفظ کی قسموں کے بیان سے تعلق رکھتی ہے، ای من حیث پہلی تقسیم کا وضع کے لحاظ سے قرآن کے لفظ کی قسموں کے بیان سے متعلق ہونے کا مطلب یہ ہوا کہ قرآن کا یہ لفظ کتنے معنوں کا فائدہ دینے کے لئے وضع کیا گیا ہے کیا قرآنی نظم یعنی لفظ ایک معنی کا فائدہ دینے کے لیئے وضع واختیار کیا گیا ہے، قرآن کا یہ لفظ ایک سے زیادہ معنوں کو بتلانے کے لئے وضع کیا گیا ہے، اس تقسیم کی کلیدی حیثیت یہ ہے کہ اس میں صرف اور صرف اس بات سے بحث کی جائے گی کہ یہ لفظ کتنے معنوں کے لئے موضوع ہے اس کے علاوہ کسی اور گوشے سے تعرض نہیں کیا جائے گا، مثلاً اس سے بحث نہیں کی جائے گی کہ ایک یا ایک سے زائد معنوں کے لئے وضع کیا گیا لفظ اپنے وضع شدہ معنوں میں استعمال نہیں ہوا ہے نہ ہی یہ کلام ہوگا کہ ایک یا زیادہ معنوں کے لئے وضع کیا جانے والا لفظ اپنے معنی میں ظہور کی کیفیت لئے ہوئے ہے یا اس کے معنی میں پوشیدگی پائی جاتی ہے۔

وانما قدم علامہ جونپوری کے زعم میں ماتن کی عبارت پر اعتراض پڑتا ہے کہ ماتن نے صیغہ کو لغت پر کیوں مقدم کیا، یہ اعتراض اس لئے اٹھا کہ صیغہ سے ہیئت مراد لی گئی اور لغت سے مادہ، جب کہ مادہ ہر حال میں ہیئت سے مقدم ہوتا ہے اور اس پر طبعی سبقت رکھتا ہے مثلاً ق، و، ل مادہ ہے اور قول یا قال وغیرہ ہیئت یعنی بناوٹ اور شکل ہیں جب تک مادہ نہیں ہوگا ہیئاۃ کا تصور ممکن نہیں ہو پائے گا، لہذا ماتن کے لئے زیبا تھا وہ لغت بمعنی مادہ کو صیغہ بمعنی ہیئت پر مقدم کر دیتے، حالانکہ انھوں نے ایسا نہیں کیا شارح لان العموم الخ سے جواب دے رہے ہیں فرماتے ہیں ماتن کا مقصد خاص اور عام کو بیان کرنا ہے اور کتاب میں ہر تقسیم کی قسم سے پہلے انھیں ذکر کرنا ہے اور لفظ کے خصوصی مفہوم یعنی لفظ کے خاص معنی اور عمومی مفہوم یعنی لفظ کے عام معنی کا اکثر وبیشتر زیادہ سے زیادہ تعلق صیغہ بمعنی ہیئاۃ ہی سے ہوتا ہے زیادہ تعلق لغت بمعنی مادہ سے نہیں ہوتا مثلاً ایک صیغہ بمعنی ہیئاۃ قائل ہے یہ خاص ہے ایک معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے اور دوسرا صیغہ بمعنی ہیئاۃ قائلون ہے یہ عام ہے ایک سے زیادہ معنوں کے لئے وضع کیا گیا ہے ان دونوں کا مادہ ق، و، ل ہے، اس مادے میں نہ خاص معنی موجود ہے نہ ہی عام معنی معلوم ہوا، مادے میں خصوص اور عموم کی شکل ناپید کے قریب ہوتی ہے، غالب بات یہی ہے کہ خصوص اور عموم کا معنی ومفہوم صیغہ بمعنی ہیئاۃ سے زیادہ تعلق رکھتا ہے خصوص اور عموم سے ہی بحث اور ان کا بیان مدنظر تھا اس لئے صیغہ کو لغت پر مقدم کر دیا۔

وَهِيَ اَرْبَعَةٌ اَلْخَاصُّ وَالْعَامُّ وَالْمُشْتَرَكُ وَالْمُؤَوَّلُ لِاَنَّ اللَّفْظَ اِمَّا اَنْ يَّدُلَّ عَلٰى مَعْنًى وَاحِدٍ اَوْ اَكْثَرَ فَاِنْ كَانَ الْاَوَّلُ فَاِمَّا اَنْ يَّدُلَّ عَلَى الْاِنْفِرَادِ عَنِ الْاَفْرَادِ

Marfat.com

فَهُوَ الْخَاصُّ اَوْ اَنْ يَدُلَّ مَعَ الْاِشْتِرَاكِ بَيْنَ الْاَفْرَادِ فَهُوَ الْعَامُّ وَاِنْ كَانَ الثَّانِيْ فَاِمَّا اَنْ يَتَرَجَّحَ اَحَدُ مَعَانِيْهِ بِالتَّاوِيْلِ فَهُوَ الْمُؤَوَّلُ وَاِلَّا فَهُوَ الْمُشْتَرَكُ فَالْمُؤَوَّلُ فِي الْحَقِيْقَةِ اِنَّمَا هُوَ مِنْ اَقْسَامِ الْمُشْتَرَكِ الَّذِيْ دَلَّ صِيْغَةً وَّلُغَةً وَاِنْ كَانَ مَفْعُوْلُ فِعْلِ التَّاوِيْلِ الَّذِيْ مِنْ شَانِ الْمُجْتَهِدِ۔

ترجمہ وهي اربعة الخاص والعام والمشترك والمؤول الخ اور اقسام نظم کے چار ہیں، خاص، عام مشترک، اور مؤول، اس لئے کہ لفظ ایک معنی پر دلالت کرے گا یا ایک سے زیادہ پس اگر اول ہے پس یا منفرد معنی پر بلا شرکت غیرے دلالت کرے گا تو وہ خاص ہے یا غیر کی شرکت کے ساتھ دلالت کرے گا تو وہ عام ہے۔

وان کان الثانی الخ یعنی لفظ ایک معنی سے زائد معنی پر دلالت کرتا ہے تو اگر کوئی ایک معنی تاویل سے راجح ہو جائیں تو مؤول ہے ورنہ پس مشترک ہے۔

فالمؤول فی الحقیقۃ الخ پس مؤول درحقیقت مشترک کی ایک قسم ہے جس پر لفظ صیغہ و لغت کی حیثیت سے دلالت کرتا ہے، اگرچہ مؤول تاویل کے فعل کا اثر اور مفعول ہے جو مجتہد کی شان ہے، یعنی مجتہد کے اجتہاد کا اثر ہے جس کا بظاہر لفظ سے واسطہ نہیں ہے۔

بیان لغات اَلْاِنْفِرَادُ اکیلا ہونا، بولتے ہیں اِنْفَرَدْتُ بِالْاَمْرِ میں نے تنہا کام کیا۔ اَلْخَاصُّ عام کی ضد، یکتا، تنہا، اسی طرح خَاصَّۃٌ عَامَّۃٌ کی ضد ہے۔ اَلْعَامُّ سب کو شامل ہونے والا، خاص کا حریف شأن، قصد۔ ارادہ۔

تشریح عبارات ماتن نے لغوی وضع کے لحاظ سے ہونیوالی تقسیم کی چار قسمیں، خاص، عام مشترک اور مؤول بیان کی ہیں، یہاں سوال ہوتا ہے کہ مذکورہ بالا تقسیم کی کل چار اقسام ہیں نہ اس سے زیادہ ہیں نہ کم، ایسا کیوں ہے، شارح علام لان اللفظ سے دلیل حصر کے پردے میں جواب دے رہے ہیں، چنانچہ رقم طراز ہیں، اس تقسیم کی چار ہی قسمیں ہیں اس لئے کہ لغوی وضع کے اعتبار سے لفظ ایک معنی کو بتلائیگا یا ایک سے زیادہ معنی بتلائے گا، اگر ایک معنی اس شان سے بتلاتا ہے کہ وہ معنی تنہا ایک فرد کے لئے ہے افراد میں سے کوئی اس معنی میں شریک نہیں ہے تو یہ خاص ہے اور اگر ایک معنی اس شان کا بتلا رہا ہے کہ اس معنی میں ایک سے زیادہ افراد شریک ہیں تو وہ عام ہے۔ اور اگر لغوی وضع کے لحاظ سے یہ لفظ ایک سے زیادہ معانی پر دلالت کرتا ہے تو اس میں دو شکلیں جاری ہو سکتی ہیں یا ان معنوں میں سے ———

marfat.com

Marfat.com

تاویل کا سہارا لینے کے بعد کوئی ایک معنی غالب یا راجح ہو جاتا ہے تو وہ ماول ہے اور ان کثیر معنوں میں کوئی معنی غالب اور راجح نہیں ہو پاتا تو وہ مشترک ہے۔

فالمؤول الخ آپ پڑھ آئے ہیں کہ لفظ کی لغوی وضع کے لحاظ سے جو تقسیم ہوئی ہے اس کی ایک قسم مؤول ہے، جیسا کہ معلوم ہے مؤول اس وقت مؤول کہلائے گا جب زیادہ معنوں میں تاویل کر کے کسی کو راجح اور غالب ثابت کیا جائے۔ یہیں سے سوال پیدا ہوا کہ پھر تو مؤول لفظ کی لغوی وضع کے لحاظ سے ہونے والی تقسیم کی قسم نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ تاویل کرنے کے بعد مؤول (بالفتح ہونا قرار پایا ہے) لازمی بات ہے کہ اس کا کوئی مؤول (بالکسر) ہوگا جس نے اس کی تاویل کی ہے، لہذا یہ تاویل کرنے والے کے قصد و عمل کے اعتبار کے بعد ماول بنا ہے، اس لئے اسے پہلی تقسیم کے اقسام میں شامل تصور کرنا غلط تصور ہے اسلئے کہ پہلی تقسیم کا ماحصل یہ ہے کہ یہ کسی طرح کا اعتبار کئے بغیر حکم واضع کرے، اور ماول مجتہد کی تاویل کا اعتبار کرنے کے بعد ماول کہلاتا ہے، شارح علام انما ہو الخ سے اس سوال کا جواب دے رہے ہیں، فرماتے ہیں مؤول حقیقت میں مشترک ہی کی ایک قسم ہے اور مؤول اور مشترک میں فرق اعتباری ہے کیونکہ لفظ جب ایسے کثیر معنوں کی نشاندہی کر رہا تھا جن میں سے کوئی دوسرے کے مقابلے میں راجح اور غالب نہیں تھا تو یہ مشترک کہلاتا تھا اور جب ان کثیر معنوں میں سے تاویل کر کے کسی کو راجح ایک معنی کو دوسرے معانی کے مقابلے میں راجح اور غالب کر دیا گیا تو یہی ماول کہلانے لگا، معلوم ہوا ماول مشترک ہی سے زائدہ یعنی پیدا ہوا ہے اور یہ مشترک ہی کی ایک قسم ہے، سب کو معلوم ہے کہ مشترک لفظ کی لغوی وضع کے لحاظ سے ہونے والی تقسیم کی ایک قسم ہے، یہاں سے واضح ہو گیا کہ ماول مشترک کی قسم ہے اور مشترک لفظ کی لغوی وضع کے لحاظ سے ہونے والی تقسیم کی ایک قسم ہے اور یہی پہلی تقسیم ہے، فلہذا ماول کو پہلی تقسیم کی ایک قسم تصور کرنا غلط نہیں بلکہ راست تصور ہے، ہمیں اس سے بحث نہیں کہ مجتہد کے شان و قصد کے نتیجہ میں ماول ماول کہلاتا ہے۔

وَالثَّانِيْ فِيْ وُجُوْهِ الْبَيَانِ بِذٰلِكَ النَّظْمِ اَيِ التَّقْسِيْمُ الثَّانِيْ فِيْ طُرُقِ ظُهُوْرِ الْمَعْنٰى وَخَفَائِهٖ بِذٰلِكَ النَّظْمِ الْمَذْكُوْرِ فِي التَّقْسِيْمِ الْاَوَّلِ مِنَ الْخَاصِّ وَالْعَامِّ اِيْ كَيْفَ يَظْهَرُ الْمَعْنٰى مِنَ النَّظْمِ مَسُوْقًا اَوْ غَيْرَ مَسُوْقٍ مُحْتَمِلًا لِلتَّاوِيْلِ اَوْ لَا وَكَيْفَ يَخْفَى الْمَعْنٰى مِنَ اللَّفْظِ خَفَاءً سَهْلًا اَوْ كَامِلًا وَهِيَ اَرْبَعَةٌ اَيِ الظَّاهِرُ وَالنَّصُّ وَالْمُفَسَّرُ وَالْمُحْكَمُ لِاَنَّهٗ اِنْ ظَهَرَ مَعْنَاهُ فَاِمَّا اَنْ يَحْتَمِلَ التَّاوِيْلَ اَوْ لَا فَاِنِ احْتَمَلَهٗ فَاِنْ كَانَ ظُهُوْرُ مَعْنَاهُ بِمُجَرَّدِ الصِّيْغَةِ فَهُوَ الظَّاهِرُ وَاِلَّا فَهُوَ النَّصُّ وَاِنْ لَمْ يَحْتَمِلْهُ فَاِنْ قَبِلَ النَّسْخَ فَهُوَ الْمُفَسَّرُ وَاِلَّا فَهُوَ الْمُحْكَمُ فَهٰذِهِ الْاَقْسَامُ كُلُّهَا بَعْضُهَا اَوْلٰى مِنْ بَعْضٍ فَيُوْجَدُ الْاَدْنٰى فِي الْاَعْلٰى وَلَا تَبَايُنَ بَيْنَهَا وَاِنَّمَا التَّبَايُنُ بِحَسَبِ

Marfat.com

الاعتبار بخلاف الخاص مع العام والمشترك فانها متقابلة بنفسها فلهذا لم یذکر المقابل فی التقسیم الاول وذکر فی الثانی فقط فقال ولهذه الاربعة اربعة تقابلها ای لهذه الاقسام الاربعة للظهور واقسام اربعة اخر تقابلها فی الخفاء فکما ان فی الاول بعضها اولی من بعض فی الظهور کذالک فی المقابل بعضها اولی من بعض فی الخفاء فیجعل الادنی فی الاعلی وهی الخفی والمشکل والمجمل والمتشابه لانه ان خفی معناه فاما ان یکون خفاءه لعارض غیر الصیغة فهو الخفی او لنفس الصیغة فان امکن ادراکه بالتامل فهو المشکل وان لم یکن بان کان البیان مرجوا من جانب المتکلم فهو المجمل والا فهو المتشابه وهذا التقسیم وکذالک التقسیم الرابع یتعلق بالکلام کما ان التقسیم الاول والثالث یتعلق بالکلمة کما هو ظاهر۔

ترجمہ: والثانی فی وجوه البیان بذالک النظم الخ دوسری تقسیم مذکورہ نظم کے ذریعہ بیان کی اقسام یعنی دوسری تقسیم پہلی تقسیم کے مذکورہ بالا اقسام یعنی خاص وعام کے ذریعہ معانی کے ظاہر وخفی کی قسموں کے بیان میں۔

ای کیف یظهر المعنی من النظم الخ یعنی یہ کہ نظم سے معانی کس طرح ظاہر ہوتے ہیں حالت سیاق میں یا غیر سیاق میں، تاویل کا احتمال رکھتے ہوئے اور لفظ سے معنی خفی کیسے ہوتے ہیں خفاء سہل ہے یا کامل۔

وهی اربعة ایضا الظاهر والنص والمفسر والمحکم الخ اور بیان کے اقسام بھی چار ہیں، ظاہر، نص، مفسر محکم، وجہ حصر یہ ہے کہ اگر لفظ کے معنی ظاہر ہوں پس وہ تاویل کا احتمال رکھتے ہیں یا نہیں، پس اگر اس کا احتمال رکھتے ہیں پس اگر معنی کا ظہور صرف صیغہ ہی سے معلوم ہوتا ہے تو وہ ظاہر ہے ورنہ پس وہ نص ہے وان لم یحتمله الخ اور اگر اس کا (تاویل کا) احتمال نہ رکھتا ہو تو اگر نسخ کو قبول کرتا ہے تو وہ مفسر ہے ورنہ پس وہ محکم ہے اور یہ چار قسمیں بعض قسمیں بعض دوسرے کے مقابلے میں اولیٰ ہیں، لہذا اعلیٰ قسم میں ادنیٰ پائی جائے گی اور ان میں آپس میں کوئی منافاۃ اور تباین بھی نہیں ہے، اور اگر تھوڑا بہت تباین اور فرق ہے بھی تو وہ اعتباری ہے، بخلاف خاص وعام اور مشترک اور مؤول کے کہ یہ چاروں بذاتہ ایک دوسرے کے مقابل ہیں مصنف نے پہلی تقسیم میں اقسام کے متقابلات کو بیان کیا ہے، لہذا فرمایا۔

ولهذه الاربعة اربعة تقابلها الخ ان چاروں قسموں کے لئے دوسری چار قسمیں ہیں جو ان کے مقابل ہیں یعنی ظہور کی ان اقسام اربعہ کے لئے دوسری چار قسمیں ہیں، جو خفاء میں ان کے مقابل ہیں اور جس طرح اول میں بعض قسم بعض دوسری قسم سے ظہور میں اولیٰ اور بہتر تھی اسی طرح چاروں قسمیں بھی خفاء میں ایک دوسرے سے اولیٰ ہیں پس ادنیٰ قسم اعلیٰ میں پائی جاتی ہے۔

marfat.com

Marfat.com

وھی الخفی والمشکل والمجمل والمتشابه الخ اور وہ چار قسمیں یہ ہیں خفی، مشکل، مجمل، متشابہ وجہ حصر اس طرح پر ہے، اگر لفظ (نظم) کے معنی خفی ہوں اور یہ خفاء کسی امر عارض کی وجہ سے ہے جو صیغہ کے علاوہ ہے تو اس کا نام خفی ہے

اولنفس الصیغة الخ یا اخفاء صیغہ ہی میں موجود ہے تو اگر اس کا معلوم کرلینا تامل وغور وفکر سے ممکن ہو تو وہ قسم مشکل کہلاتی ہے، اور اگر خفاء کا معلوم کرلینا ممکن نہ ہو پس اگر متکلم کی جانب سے بیان کی امید پائی جاتی ہو تو وہ قسم مجمل ہے، اور اگر بیان کی امید نہ ہو تو وہ متشابہ ہے۔

وھذا التقسیم وکذا التقسیم الخ یہ تقسیم اور اسی طرح چوتھی تقسیم دونوں کلام کی ہیں، جس طرح پر تقسیم اول اور ثالث کلمہ سے تعلق رکھتی ہیں جیسا کہ ذرا سا خیال کریں گے تو آپ کو ظاہر ہو جائے گا۔

بیان لغات

مَسُوْقٌ چلایا گیا۔ سَاقَ یَسُوْقُ سَوْقًا وَسِیَاقًا چلانا، ہانکنا۔ سَهْلٌ بمعنی نرم کبھی اضافت اور صفت کے انداز میں استعمال کرتے ہیں تو اس کا معنی "کم اور کمی" کا لیتے ہیں، اضافت کی مثال سَهْلُ الْوَجْهِ وہ شخص جس کے گالوں پر کم گوشت ہو، صفت کی مثال خِفَاءًا بِسَهْلٍ ایسی پوشیدگی جو کمی کے ساتھ پائی جائے، یعنی ہلکی سی پوشیدگی۔ مَرْجُوٌّ رجاء سے متوقع، ایسی چیز جس کی امید کی جائے۔

تشریح عبارات

ای التَّقْسِیْمُ الثَّانِیْ الخ ہم پیچھے لکھتے آئے ہیں کہ لغوی وضع کے لحاظ سے نظم یعنی قرآنی لفظ کی تقسیم کی چار قسمیں ہیں اس تقسیم کی اقسام میں لفظ سے وضع کے لحاظ سے بحث کیجاتی ہے، یعنی یہ بتلایا جاتا ہے کہ یہ نظم یعنی لفظ ایک معنی کیلئے وضع کیا گیا ہے یا ایک سے زیادہ معنوں کیلئے وضع کیا گیا ہے اور دوسری تقسیم کی قسموں میں یہ بتلایا جاتا ہے کہ پہلی تقسیم کی قسموں میں آنیوالے الفاظ جن کے ایک سے زیادہ معنی تھے یہ معنی ظاہر ہیں یا پوشیدہ، پہلی تقسیم کی قسمیں مثلاً خاص اور عام وغیرہا تھیں لفظ اگر تنہا ایک معنی کیلئے وضع ہوا تھا تو اسے خاص کہا گیا تھا اور ایک سے زیادہ کیلئے اشتراکی حالت میں وضع شدہ تھا تو اسے عام کہا گیا تھا، اب دوسری تقسیم میں یہ بتایا جائیگا کہ لفظ کا یہ موضوع معنی چاہے لفظ کا ایک معنی ہو یا ایک سے زیادہ معانی ہوں، یہ معنی ظاہر ہیں یا واضح ہیں کھلے ہوئے ہیں یا ظاہر نہیں ہیں واضح نہیں ہیں بلکہ پوشیدہ ہیں۔ سمجھئے! دوسری تقسیم میں معنی کے ظہور اور خفاء کی قسمیں بیان کیجائیں گی، واضح کیا جائیگا لفظ کا معنی کیسے ظاہر ہوتا ہے۔ آیا لفظ کا معنی اس طرح ظاہر ہو رہا ہے کہ یہ لفظ اسی ظاہر ہونیوالے معنی کیلئے چلایا گیا تھا۔ یا لفظ کا معنی ظاہر تو ہو رہا ہے مگر اس طرح کہ لفظ کو اس ظاہر ہونے والے معنی کے لئے چلایا نہیں گیا تھا نیز یہ لفظ جو اس ظاہر معنی کیلئے چلایا گیا تھا وہ تاویل اور تخصیص کو قبول کرلیتا ہے یا قبول کرنیکی صلاحیت نہیں رکھتا، یہ تفصیل معنی کے ظاہر اور واضح ہونے سے متعلق تھی، اور معنی کے پوشیدہ ہونیکی جہت یہ ہے کہ اس لفظ کا پوشیدہ معنی اپنے اندر کیسی پوشیدگی رکھتا ہے یعنی اس لفظ کے معنی کی پوشیدگی کس درجہ

Marfat.com

کی ہے، کیا لفظ کے معنی میں بالکل خفیف اور معمولی سی پوشیدگی ہے یا لفظ کے معنی کی پوشیدگی بھرپور اور غیر معمولی ہے، حاصل کلام یہ ہے کہ معنی کے ظہور کے نتیجے میں پیدا ہونیوالی تقسیم کی چار قسمیں ہیں اور معنی کی پوشیدگی کے نتیجے میں نکلنے والی قسمیں بھی چار ہیں۔ ظہور خفاء کا مقابل و ضد ہے، اسی لئے معنی کے خفاء یعنی پوشیدگی کے اعتبار سے پیدا ہونیوالی قسموں کو معنی کے ظاہر ہونے کی جہت سے نکلنے والی قسموں کا مقابل اور ضد بتلایا جاتا ہے، معنی کے ظاہر ہونے کے لحاظ سے جو قسمیں نکلتی ہیں چار ہیں ۱ ظاہر ۲ نص ۳ مفسر ۴ محکم، معنی کے ظاہر ہونے کی جہت سے پیدا ہونیوالی قسموں کے چار کے عدد میں منحصر ہونیکا وجہ اور اسکی تفصیل ملاحظہ کیجیے شارح علام فرماتے ہیں۔

لِاَنَّهٗ اِنْ ظَهَرَ مَعْنَاهُ فَاِمَّا اَنْ یَحْتَمِلَ الخ وجہ یہ ہیکہ قرآنی لفظ و عبارت کا معنی جب ظاہر، واضح اور منکشف اور کھلا ہوا ہوگا تب اسمیں دو شکلیں رونما ہونگی پہلی شکل۔ یہ ظاہر ہونیوالا معنی دلیل کی رہنمائی میں تاویل اور تخصیص کو قبول کرنیوالا ہو، دوسری شکل۔ یہ ظاہر ہونیوالا معنی قرآنی ارشادات کی روشنی میں تاویل اور تخصیص کو قبول کرنیوالا نہ ہو، ان دونوں شکلوں کی دو دو شکلیں اور نکلتی ہیں، چنانچہ ظاہر ہونیوالے معنی کی جو تاویل اور تخصیص کو قبول کرنیوالا ہو دو شکلیں سامنے آئیں گی پہلی شکل۔ یہ معنی جو ظاہر ہے اور تاویل و تخصیص قبول کرلیتا ہے متکلم کیطرف سے صیغہ سنتے ہی اسکا معنی ظاہر اور منکشف ہو جائے اسیکو ظاہر کہتے ہیں، دوسری شکل۔ یہ معنی جو ظاہر ہے اور تاویل و تخصیص کو قبول کرلیتا ہے جس لفظ سے ظاہر ہو رہا ہے وہ لفظ ظاہر ہونیوالے اسی معنی کو واضح کرنے کیلئے لایا گیا ہو اسکو نص کہتے ہیں۔ جو معنی ظاہر اور واضح ہو اور قرآنی ارشادات کی روشنی میں تاویل و تخصیص قبول نہ کرتا ہو اسکی بھی دو شکلیں ہیں۔ پہلی شکل۔ اس شان کا لفظ اگر نسخ قبول کرلے تو اسے مفسر کہتے ہیں اور نسخ قبول نہ کرتا ہو تو اسے محکم کہا جائیگا، مفسر کا معنی ظاہر ہونیکے ساتھ تاویل و تخصیص قبول نہیں کرتا مگر نسخ قبول کرلیتا ہے اور محکم کا معنی ظاہر تو ہوتا ہی ہے ساتھ ہی تاویل اور تخصیص کو قبول نہ کرتے ہوئے نسخ کو بھی قبول نہیں کرتا۔ ـــــ فَهٰذِهِ الْاَقْسَامُ کُلُّهَا الخ بالا وضاحت سے بات صاف ہو چلی کہ ظاہر ہو یا نص مفسر ہو یا محکم، معنی کا ظہور، وضوح اور انکشاف سب میں پایا جائیگا یعنی ان تمام قسموں میں معنی کا ظاہر اور واضح ہونا موجود ہوگا البتہ ذرا سا فرق کیساتھ، شارح علام فهذه الاقسام کلها سے یہی بتلانا چاہتے ہیں فرق یہ ہیکہ ان قسموں میں اضافی طور پر بعض میں معنی کا ظہور ضعف و کمی لئے ہوئے ہوگا اور بعض میں معنی کا ظہور قوت و زیادتی کا حامل ہوگا۔ چنانچہ نص کے مقابلے میں ظاہر کے اندر معنی کا ظہور ضعف اور کمی کیساتھ پایا جائیگا اور نص میں معنی کا وہی ظہور ظاہر کی نسبت سے قوت اور زیادتی کیساتھ رونما ہوگا، اور مفسر کے مقابلے میں نص کے اندر معنی کا ظہور ضعف و کمی کے انداز میں سامنے آئیگا اور مفسر میں معنی کا وہی ظہور نص کی اضافت و انتساب سے قوت اور زیادتی کے پیمانے سے ملیگا اور محکم کے مقابلے میں مفسر کے اندر معنی کا

marfat.com

Marfat.com

ظہور ضعف اور کمی لئے ہوئے ہوگا اور مفسر کی طرف نظر کرتے ہوئے معنی کا وہی ظہور محکم میں اپنی آخری قوت اور انتہائی زیادتی کیساتھ رونما ہوگا فلہذا معنی کے ظہور اور انکشاف کو دیکھتے ہوئے پہلی قسم ظاہر سب سے ضعیف اور کمزور ثابت ہوگی اور دوسری قسم "نص" ظاہر سے کم درجے کی ضعیف اور کمزور ملیگی اور تیسری قسم "مفسر" نص سے درجے میں کم ضعیف اور کمزور ملیگی اور چوتھی قسم "محکم" میں تینوں، ظاہر، نص، اور مفسر کے مقابلے میں کوئی ضعف اور کمزوری نہیں مل سکیگی، اس اعتبار سے ظاہر اپنے درجہ مقام میں سب سے ادنی اور پست ہوجائیگا اور محکم اپنی حیثیت میں سب سے اعلیٰ اور بلند نظر آئیگا شارح علام کی عبارت بَعْضُهَا اَوْلٰی مِنْ بَعْضٍ (ظہور معنی کے لحاظ سے ہونیوالی تقسیم کی بعض قسمیں بعض سے بڑھی ہوئی اور فائق ہیں) کا یہی مطلب ہے۔

ہم نے بالاسطروں میں لکھا کہ معنی کے ظاہر ہونیکے اعتبار سے دوسری تقسیم کی بعض قسمیں، بعض دوسری کے مقابلے میں ادنی اور پست ہوں گی، آپ نے جب اسے محفوظ کرلیا تب یہ بھی گرفت میں رکھئے کہ جو قسم ادنی اور پست ہوگی وہ اپنی مقابل والی اس قسم میں پائی جائیگی جو اس سے اعلیٰ اور برتر ہوگی، یہی شارح بتلانا چاہتے ہیں کہ ادنی قسم اعلیٰ قسم میں پائی جائیگی، آپنے پڑھ لیا۔ کہ ظاہر سب سے ادنی ہے پھر نص ادنی ہے بعد ازاں مفسر ادنی ہے اور محکم سب سے اعلیٰ ہے لہذا ظاہر نص میں پایا جائیگا اور نص مفسر میں پائی جائیگی اور مفسر محکم میں پایا جائیگا۔

وَلَا تَبَايُنَ بَيْنَهُمَا الخ جب ایک قسم دوسری قسم میں پائی گئی تو اس سے ایک کا دوسری کیساتھ اتحاد ثابت ہوگیا، اور اتحاد تباین اور تضاد کا مخالف ہے جب اقسام متحد ہوگئیں تو ان میں باہم تباین، ضد اور مخالفت نہ رہی شارح علام نے اسی بات کو واضح کرنے کیلئے فرمایا ان قسموں میں تباین نہیں پایا جاتا یعنی یہ قسمیں ایک دوسری کی ضد نہیں ہیں۔ اِنَّمَا التَّبَايُنُ بِحَسْبِ الْاِعْتِبَارِ الخ اس عبارت سے شارح اپنی عبارت ولاتباین بینھما پر پڑنے والے اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں، اعتراض یہ ہیکہ آپ کے بقول ان قسموں یعنی ظاہر، نص، مفسر، اور محکم میں تباین نہیں پایا جاتا حالانکہ یہ ساری ظہور معنی کے لحاظ سے ہونیوالی لفظ کی ایک ہی تقسیم کی قسمیں ہیں حالانکہ آپ پہلے واضح کرچکے کہ ایک تقسیم کی قسموں میں تباین اور باہمی مخالفت پائی جاتی ہے فلہذا اس تقسیم کی قسموں میں تباین اور باہمی مخالفت کیوں نہیں پائی جاتی انکا آپس میں اتحاد کیوں ہورہا ہے؟ شارح علیہ الرحمہ فرماتے ہیں ایک تقسیم کی قسموں کا ایک دوسری کی ضد ہونا مفہوم پر موقوف ہے اگر ایک قسم کا مفہوم دوسری قسم کے مفہوم کی ضد اور اس کے خلاف ہوگا تو ان دونوں قسموں میں لازمی بات ہیکہ تباین و تضاد، خلاف و معارضہ بھی پایا جائیگا اور جب مفہوم کی مخالفت اور اسکے تباین کی طرف نظر نہ کیجائے تب قسموں میں باہم۔ مخالفت اور تباین ہرگز رونما نہیں ہوسکے گا اس وضاحت کے نتیجے میں تسلیم کرلیا جائے کہ دوسری تقسیم کی تمام قسموں میں معنی کا ظاہر ہونا پایا جاتا ہے تو ان میں تباین و مخالفت نمودار نہیں ہوپائیگی اسلئے

Marfat.com

کہ معنی کا ظاہر ہونا ایک مفہوم ہے اور یہ مفہوم ہر ایک میں پایا جا رہا ہے، صرف معنی کے ظاہر ہونیکا مفہوم ایسا مفہوم ہے جس کے سلسلے میں نہیں کہا جا سکتا کہ ظاہر میں صرف معنی کے ظاہر ہونیکا مفہوم نص میں صرف معنی کے ظاہر ہونے کے مفہوم کی ضد اور اس کے خلاف ہے یا نص میں صرف معنی کے ظاہر ہونیکا مفہوم مفسر میں صرف معنی کے ظاہر ہونیکے مفہوم سے معارض و برگشتہ ہے یا مفسر میں صرف معنی کے ظاہر ہونیکا مفہوم محکم میں صرف معنی کے ظاہر ہونے کے مفہوم سے مطابقت نہیں رکھتا، مفہوم کے اتحاد کے نتیجے میں قسموں کے متحد اور یکجا ہونے میں کوئی قباحت نہیں آتی، البتہ اگر قسموں کے مفہوم میں اتحاد نہ ہو تو اندریں صورت قسموں کا متحد ہونا نقض وحرج سے پاک نہیں ہوگا، مثال سے سمجھئے ظاہر میں متکلم کیطرف سے فقط صیغہ سنتے ہی معنی ظاہر ہو جاتا ہے اور نص میں یہ قید ہیکہ جس لفظ سے معنی ظاہر ہو رہا ہو اس لفظ کو اسی ظاہر ہونیوالے معنی کی وضاحت اور تعین کیلئے لایا گیا ہو، ظاہر ہونیوالے معنی میں یہ قید نہیں کہ وہ لفظ جس سے معنی ظاہر ہو اسی ظاہر ہونیوالے معنی کیلئے لایا گیا ہو اس تشریح کے مطابق ظاہر اور نص کے مفہوم میں تغیر و تبدیلی پیدا ہوگئی دونوں کے مفہوم بدل گئے ظاہر کا مفہوم نص کے مفہوم کے مخالف ٹھیرا اور نص کا مفہوم ظاہر کے مفہوم کی ضد ثابت ہوا، جب دو مفہوم باہم مخالف ثابت ہوئے تو ان دو مخالف مفہوموں کی حامل قسمیں بھی آپس میں ایک دوسری کی مخالف اور ضد ہونگی معلوم ہوا مفہوم کے تباین سے اقسام میں تباین آئیگا اور مفہوم کی یکجہتی سے قسموں میں مطابقت اور اتحاد پایا جائیگا، جب جہت بدل جائے تو حکم بدلنے میں کلام کرنیکی اجازت نہیں دی جا سکتی ایک جہت سے یہ قسمیں متحد ہیں اور دوسری جہت سے باہم معارض، اتحاد و تعارض دو مختلف حکموں کا پایا جانا دو مختلف جہتوں کے ثابت ہونے سے پیدا ہوا اسی لئے تباین نہ ہونے پر اعتراض نہیں کرنا چاہیئے۔ مفسر اور محکم کا یہی حال ہے۔ مفسر ظہور معنی اور تاویل و تخصیص قبول نہ کرنے کے ساتھ نسخ کو قبول کر لیتا ہے اور محکم ظہور معنی اور تاویل و تخصیص قبول نہ کرتے ہوئے نسخ برداشت نہیں کرتا، نسخ قبول کر لینا اور نسخ قبول نہ کرنا دو مخالف مفہوم ہیں اس لئے ان کی اقسام مفسر اور محکم میں ایک دوسری کی مخالفت کا ثبوت ناممکن نہیں، اچھی طرح سمجھ لیجئے مذکورہ اقسام، ظاہر، نص مفسر، اور محکم میں ویسے تو تباین نہیں ہے مگر مفہوم کا تباین تسلیم کیجئے تو اقسام کا تباین لازماً تسلیم کرنا پڑیگا۔

بخلاف الخاص مع العام والمشترک الخ علامہ جونپوری ایک ممکنہ سرسری اعتراض کا دفاع فرما رہے ہیں کہنے والے کہہ سکتے تھے دوسری تقسیم کی اقسام کی طرح پہلی تقسیم کی اقسام خاص اور عام اور مشترک میں تباین ختم کیوں نہیں ہوتا اعتراض اس لئے ہوا کہ جس طرح دوسری تقسیم نظم یعنی لفظ سے وجود میں آئی ہے ٹھیک اسی طرح پہلی تقسیم نظم یعنی لفظ ہی کے صدقے میں ظاہر ہوئی ہے، علامہ فرماتے ہیں پہلی تقسیم بھلے ہی نظم یعنی الفاظ و عبارات قرآنیہ کے طفیل ظاہر ہو رہی ہے تاہم ان کی اقسام میں واقعی تباین اور ضدیت پائی جائیگی وجہ یہ ہوئی کہ ان میں نفسی اور ذاتی تقابل پایا جاتا ہے ذاتی تقابل ہے تو تباین بھی ذاتی ہی رہیگا یہ اس لئے ختم نہیں [illegible] ہے اس لئے ان میں حتماً ہر حال

marfat.com

Marfat.com

میں تباین رونما رہیگا مثلاً خاص عام کا مقابل رہیگا اور مؤول مشترک کا ہم پہلی تقسیم میں خاص وعام وغیرہما کی ایسی عمدہ وضاحت کر آئے ہیں جس سے ان کے لازمی تقابل کا ادراک ازبس آسان ہو گیا ہے۔ فلاحج
فَلِهٰذَا لَمْ يَذْكُرِ الْمُقَابِلَ الخ شارح فرماتے ہیں چونکہ پہلی تقسیم کی قسمیں خود ذاتی حیثیت سے ایک دوسری کی مقابل ومعارض ہیں، ضرورت نہیں تھی کہ ان قسموں کے الگ سے مقابل ومخالف اقسام ذکر کئے جاتے اس لئے ماتن نے وہاں مقابل قسمیں ذکر نہیں کیا، لیکن دوسری تقسیم کی قسمیں ذاتی اعتبار میں ایک دوسری کی مقابل ومعارض نہیں تھیں بلکہ مفہوم کے تعارض سے ایک اضافی تعارض وتباین ان میں پایا گیا اور اضافی چیز مستقل نہیں ہوتی اس لئے ضرورت تھی کہ دوسری تقسیم کی قسموں کی ایسی مقابل قسمیں ذکر کیجائیں جنھیں مستقل مقابل سمجھا جا سکے،
اس لئے ماتن نے فقط دوسری تقسیم میں مقابل قسموں کو بیان کیا۔
فقط۔ فقط سے شارح نے اشارہ فرمایا کہ مذکور تقسیم میں مقابل قسموں کے لانے سے نہ سمجھا جائے کہ تیسری اور چوتھی تقسیموں میں مقابل قسمیں پائی جائیں گی بلکہ مقابل قسم کا ظہور صرف اور صرف دوسری تقسیم کی قسم کی مقابل قسموں تک محدود سمجھا جائے اس سے تجاوز راست نہیں ہوگا۔
وَلِهٰذِهِ الْأَرْبَعَةِ أَرْبَعَةٌ تُقَابِلُهَا الخ ماتن فرماتے ہیں پہلی تقسیم کی مذکورہ چار قسموں کی مقابل ومباین چار قسمیں پائی جاتی ہیں۔
أَيْ لِهٰذِهِ الْأَقْسَامِ الْأَرْبَعَةِ الخ شارح فرماتے ہیں لفظ کا معنی ظاہر ہونے کی جہت سے بتلائی گئی دوسری تقسیم کی جن چار قسموں کا بیان ہوا ان کے مقابلے میں چار قسمیں پائی جاتی ہیں ان چار قسموں میں لفظ کا معنی مخفی اور پوشیدہ رہتا ہے یعنی ظاہر نہیں ہوتا ہے مقابل کی چار قسموں ظاہر، نص، مفسر اور محکم میں جن گوشوں کو واضح کیا گیا ہے وہی ان چار قسموں خفی، مشکل، مجمل، اور متشابہ میں بھی پائے جائنگے
كَمَا أَنَّ فِي الْأَوَّلِ الخ اس سے پہلی قسموں میں بتلایا گیا تھا کہ معنی کے ظاہر ہونے میں بعض قسمیں بعض دوسری قسموں کی نسبت سے فوقیت اور برتری رکھتی ہیں اور بعض کے انتساب سے پستی اور منطقیت کی حامل ہیں، ٹھیک اسی طرح اس کی مقابل ومعارض ان چاروں قسموں میں بعض قسمیں بعض دوسری قسموں کے اعتبار سے فائق اور مقدم ہیں اور بعض بعض کے لحاظ سے ادنی اور پچھڑی ہوئی ہیں، اس سلسلے میں ضابطہ بتلایا گیا تھا کہ ادنی قسم اعلیٰ قسم میں پائی جائیگی یعنی ادنی اعلیٰ کیساتھ متحد و یکجا ہو جائیگی۔ معلوم ہیکہ یہ قسمیں معنی کے مخفی اور پوشیدہ ہونے پر موقوف ہیں لہذا معنی کی پوشیدگی اور عدم ظہور میں بعض قسمیں ادنی پہلو لئے ہوئے ہونگی اور بعض دوسری قسمیں اعلیٰ رخ پر ثابت ملیں گی، اس لئے وہ قسم جو معنی کی پوشیدگی میں ادنی رخ کی حامل ہوگی اس قسم میں پائی جائیگی جو معنی کی پوشیدگی میں اعلیٰ رخ پر ثابت ملیگی یہیں سے سمجھتے چلئے کہ ظہور معنی کی قسموں کی طرح معنی کے پوشیدہ رہنے کی یہ قسمیں بھی انتہائی ضعف وکمزوری اور آخری قوت وزیادتی کے اوصاف سے متصف ہونگی ان کی وسطانی قسمیں درمیانی ضعف

Marfat.com

وکمزوری یا درمیانی قوت وزیادتی پر موقوف ملیں گی، انشاء اللہ ہم افادات کے عنوان میں معنی کی پوشیدگی والی قسموں میں باہمی سطحیت اور فوقیت اور ادنیٰ کے اعلیٰ میں پائے جانے کو ٹھیک اسی نہج پر واضح کریں گے جب کہ ہمنے معنی کے ظاہر ہونے کے لحاظ سے پائی جانیوالی قسموں میں ان امور سے متعلق ضروری تفصیل آپ کے سامنے رکھا تھا۔

وَهِيَ الْخَفِيُّ وَالْمُشْكِلُ الخ جن چار قسموں کا خفا چار قسموں کے ظہور کا مقابل ہے یہ ہیں ۱۔ خفی ۲۔ مشکل ۳۔ مجمل ۴۔ متشابہ،

لِأَنَّهُ إِنْ خَفِيَ مَعْنَاهُ الخ فاضل شارح بتلارہے ہیں کہ معنی کی پوشیدگی والی قسموں کے چار میں انحصار کی علت کیا ہے، فرماتے ہیں! وجہ یہ ہیکہ لفظ کا معنی جب پوشیدہ ملا تو اسکی دو شکلیں ہوں گی ایک شکل یہ ہیکہ معنی کا خفاء اور اسکی پوشیدگی کلام کے صیغے کیوجہ سے نہیں ہوگی یعنی کلام کا صیغہ اپنی لغوی وضع کے لحاظ سے اپنی مراد میں ظاہر ہوگا لیکن ایسا عارض یعنی چیز دوسرے معنوں میں کوئی ایسا مانع پیش آجائے جو صیغہ کے علاوہ ہو اور اسی عارض کے پیش آجانےکی وجہ سے اس معنی میں پوشیدگی آگئی ہو دوسری شکل یہ ہیکہ معنی میں پوشیدگی ہو اور یہ پوشیدگی کلام کے صیغے کیوجہ سے ہو کسی خارجی مانع یا عارض کیوجہ سے نہ ہو یعنی اس صیغہ کے لغوی مفہوم میں پوشیدگی رونما ہوگئی ہو، جب پہلی شکل ہوگی یعنی معنی کی پوشیدگی صیغہ کے علاوہ کسی عارضی چیز سے رونما ہو تب اسے خفی کہیں گے اور اگر معنی کی پوشیدگی کسی عارض کیوجہ سے نہ ہو بلکہ معنی اور مراد کی پوشیدگی لغوی مفہوم اور صیغہ ہی سے رونما ہورہی ہو تو اسکی دو صورتیں ہیں پہلی صورت یہ ہیکہ وہ لفظ جس کا معنی صیغہ کیوجہ سے پوشیدہ ہے اس کے دوسرے معانی تلاش کئے جائیں اور جتنے محتمل معانی اور مرادیں ہوسکتی ہیں سبکو مستحضر کیا جائے پھر کلام کا سیاق اور کلام کے قرینوں کو نظر میں رکھ کر اس پوشیدہ معنی اور مراد والے لفظ میں غور وفکر کیا جائے، اس طرح غور وفکر کے نتیجہ میں پوشیدہ معنی کا شعور اور اسکی آگہی کا حاصل ہونا ممکن ہو جائے دوسری صورت یہ ہیکہ پوشیدہ معنی کی واقفیت اور اسکے شعور تک رسائی ہونا ناممکن ہو، غور وفکر کے ذریعہ پوشیدہ معنی کے ادراک کا امکان ہے تو اسے مشکل کہیں گے اور اگر اس کے پوشیدہ معنی کا ادراک وشعور ناممکن ہو تو اسکی دو شکلیں ہیں ایک شکل تو یہ ہیکہ جس پوشیدہ معنی کا شعور اور مراد تک رسائی ناممکن ہوچکی ہے اس پوشیدہ معنی کو کلام میں استعمال کرنیوالے متکلم کی طرف سے یہ توقع کیجائیگی کہ وہ اس پوشیدہ معنی اور مراد کو بیان کردے یا متکلم کی جانب سے پوشیدہ معنی اور مراد کے بیان اور وضاحت کی دنیا میں عقلاً اور نقلاً کسی طرح بھی ہرگز ہرگز امید نہ کیجائے کہ متکلم کی طرف سے معنی ومراد کے بیان اور وضاحت کی امید ہو تو اسے مجمل کہتے ہیں اور جب پوشیدہ معنی کے بیان اور وضاحت کی متکلم کی طرف سے کوئی امید ہی نہ ہو تب اسے متشابہ کہیں گے، معنی کے خفاء اور پوشیدگی کی اس طرح چار قسمیں ہوئیں۔ ۱۔ خفی ۲۔ مشکل ۳۔ مجمل ۴۔ متشابہ۔

وَهٰذَا [illegible] الخ هذا التقسيم سے دوسری

marfat.com

Marfat.com

تقسیم مراد ہے یہ تقسیم معنی یعنی مراد کے ظاہر ہونیکی قسموں کی وضاحت سے تعلق رکھتی ہے اور چوتھی تقسیم لفظ کی مراد کی واقفیت کی قسموں کو پہچاننے سے مربوط ہے، شارح فرماتے ہیں دوسری اور چوتھی تقسیم کا تعلق ٹھیک اسی نہج پر کلام سے ہے جس نہج پر پہلی اور تیسری تقسیم کا تعلق کلمہ سے ہے پہلے ایک مقدمہ پڑھتے چلئے اصطلاح میں مفرد کو کلمہ اور مرکب تام کو کلام کہتے ہیں اور اسی کو جملہ بھی کہتے ہیں کلام اور جملہ کے مابین اخص اور مساوی ہونیکے اختلاف سے ہم قطعی تعرض نہیں کریں گے کلام کے دوسرے دو نام محفوظ کر لیجئے تاکہ بات سمجھنے میں آسانی در آسانی حاصل ہوسکے، کلام کو مرکب اسنادی اور مرکب مفید بھی کہتے ہیں، کلام کی اصطلاحی تعریف یہ ہے، کلام وہ ہے جو مقصود بالذات اسناد و نسبت کیساتھ کم ازکم دو کلموں کو مشتمل ہو، یعنی دو کلموں سے کم میں کلام کا تصور ناممکن ہوگا گو بعض مرتبہ بظاہر ایک ہی کلمہ نظر آتاہے اور اسی کو کلام کہہ دیتے ہیں مگر دوسرا کلمہ مقدر ہوتاہے دو کلموں میں سے ایک کلمہ کی دوسرے کلمے کیطرف نسبت وانتساب کو اسناد کہتے ہیں، جب معلوم ہوچکا کہ کلمہ مفرد سے تعلق رکھتاہے اور کلام مرکب مفید کو کہتے ہیں تب شارح کو سمجھتے چلئے۔ دوسری اور چوتھی تقسیم کے کلام سے متعلق ہونیکا مطلب یہ ہیکہ کلام کے اندر جو بات پائی جاتی ہے وہی ان دونوں تقسیموں میں پائی جاتی ہے جیساکہ میں نے بالاسطروں میں لکھا دوسری تقسیم معنی یعنی مراد کے ظاہر ہونے سے تعلق رکھتی ہے اور چوتھی تقسیم مراد کی واقفیت کی قسموں کی معرفت سے دوسری اور چوتھی دونوں قسموں کی گردش مراد پر ہورہی ہے اور مراد دو کلموں کے درمیان نسبت وانتساب کو کہتے ہیں اور کلام بھی دو کلموں کے درمیان نسبت وانتساب کا نام ہے معلوم ہوا دو کلموں کے باہمی انتساب کے بغیر مراد کا تصور ناممکن ہے اور یہی بات کلام میں پائی جاتی ہے اس لئے وہ دونوں قسمیں یعنی دوسری اور چوتھی جن کی گردش مراد پر ہورہی کلام ہی سے متعلق ہونگی، اور پہلی اور تیسری تقسیمیں کلمہ سے اس لئے متعلق ہیں کہ پہلی تقسیم لغوی وضع کے لحاظ سے ہونیوالی قسموں سے مربوط ہے اور تیسری تقسیم لفظ کے استعمال کی قسموں سے منسلک ہے وضع کا معنی ہے لفظ کو معنی کیلئے متعین ومقرر کرنا تعیین وتقرر الساً معنی ہے جسے مفرد کہتے ہیں اور استعمال بھی ایسا معنی ہے جسکو مفرد کہا جاتاہے اور کلمہ جیساکہ معلوم ہوا مفرد ہی سے متعلق ہے جب دونوں تقسیمیں یعنی پہلی اور تیسری مرکزی اعتبار سے مفرد سے منسلک ہوگئیں تب لامحالہ انکا تعلق کلمہ ہی سے ہوگا جو مفرد ہی سے سمجھا جاتاہے اسلئے یہ دونوں کلمہ سے متعلق ہیں۔

كَمَا هُوَ الظَّاهِرُ ہلکی سی ژرف نظری اور معمولی سا متین وسنجیدہ تفکر وتدبر شعور ودرک کیلئے کافی تھا کہ دوسری چوتھی تقسیمیں کلام اور پہلی، تیسری تقسیمیں کلمہ سے متعلق ہیں اس لئے شارح نے فرمایا یہ تو ظاہر سی بات ہے، اتنا کہہ کر قلم رد کردیا۔

وَالثَّالِثُ فِي وُجُوْهِ اِسْتِعْمَالِ ذٰلِكَ النَّظْمِ اَيِ التَّقْسِيْمُ الثَّالِثُ فِي طُرُقِ اِسْتِعْمَالِ ذٰلِكَ النَّظْمِ الْمَذْكُوْرِ سَابِقًا مِنْ اَنَّهُ اِسْتُعْمِلَ فِي مَعْنَاهُ الْمَوْضُوْعِ لَهُ اَوْ غَيْرِهِ

Marfat.com

اَوِاسْتُعْمِلَ مَعَ اِنْكِشَافِ مَعْنَاهُ اَوِاسْتِتَارِهٖ وَهِيَ اَرْبَعَةٌ اَيْضًا اَلْحَقِيْقَةُ وَالْمَجَازُ وَ الصَّرِيْحُ وَالْكِنَايَةُ لِاَنَّهٗ اِنِ اسْتُعْمِلَ فِيْ مَعْنَاهُ الْمَوْضُوْعِ لَهٗ فَهُوَ حَقِيْقَةٌ اَوْ فِيْ غَيْرِ الْمَوْضُوْعِ لَهٗ فَمَجَازٌ ثُمَّ كُلٌّ مِّنْهُمَا اِنِ اسْتُعْمِلَ بِانْكِشَافِ مَعْنَاهُ فَهُوَ الصَّرِيْحُ وَ اِلَّا فَهُوَ الْكِنَايَةُ، فَالصَّرِيْحُ وَالْكِنَايَةُ يَجْتَمِعَانِ مَعَ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ وَلِذَا قَالَ فَخْرُ الْاِسْلَامِ وَالْقِسْمُ الثَّالِثُ فِيْ وُجُوْهِ اسْتِعْمَالِ ذٰلِكَ النَّظْمِ وَجَرَيَانِهٖ فِيْ بَابِ الْبَيَانِ فَجَعَلَ الْحَقِيْقَةَ وَالْمَجَازَ رَاجِعًا اِلَى الْاِسْتِعْمَالِ وَالصَّرِيْحَ وَالْكِنَايَةَ رَاجِعًا اِلَى الْجَرَيَانِ وَجَعَلَ صَاحِبُ التَّوْضِيْحِ كُلًّا مِّنَ الصَّرِيْحِ وَالْكِنَايَةِ قِسْمًا مِّنَ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ

ترجمہ

والثالث فی وجوہ استعمال ذالک النظم الخ اور تیسری تقسیم مذکورہ نظم کے استعمال کے اقسام یعنی یہ تیسری تقسیم اس نظم کے استعمال کے طریقوں کے بیان میں ہے جو سابق میں مذکور ہوئی ہیں کہ آیا لفظ اپنے معنی موضوع لہٗ میں استعمال کیا گیا ہے یا غیر میں یا وہ استعمال کیا گیا ہے اس طور پر کہ معنی اس کے منکشف ہیں یا مستتر اور پوشیدہ ہیں۔

ھی اربعۃ ایضا الحقیقۃ والمجاز والصریح والکنایۃ الخ اور یہ اقسام بھی چار ہیں، حقیقت، مجاز، صریح اور کنایہ وجہ حصر یہ ہے کہ اگر لفظ اپنے موضوع لہٗ میں استعمال کیا گیا ہے تو وہ حقیقت ہے، یا غیر موضوع لہٗ میں استعمال کیا گیا ہے تو وہ مجاز ہے، پھر ان دونوں میں سے ہر ایک اگر اس طرح استعمال کیا گیا ہے کہ معنی اسکے واضح اور منکشف ہیں تو وہ صریح ہے ورنہ پس وہ کنایہ ہے۔

فالصریح والکنایۃ یجتمعان الخ لہٰذا صریح اور کنایہ دونوں حقیقت اور مجاز کے ساتھ جمع ہو سکتے ہیں اسی واسطے امام فخر الاسلام ؒ نے فرمایا ہے کہ " والقسم الثالث وجوہ استعمال ذالک النظم وجریانہ فی باب البیان، یعنی تیسری قسم اس نظم کے استعمال کی قسموں اور اس کے بیان کے باب میں جاری ہونے کے بیان میں، گویا امام فخر الاسلام ؒ نے حقیقت اور مجاز کو استعمال کے تابع بنایا ہے اور صریح اور کنایہ کو جریان کے تابع کیا ہے حالانکہ صاحب توضیح تلویح نے صریح و کنایہ کو حقیقت و مجاز کی قسم قرار دیا ہے۔

بیان لغات

مَعْنَاهُ الْمَوْضُوْعُ لَهٗ، لفظ کا وہ معنی جو اس لفظ کے لئے موضوع یعنی متعین کر دیا گیا ہو، اس سے بحث نہیں کہ وہ وضع کیسی ہو، لغوی، شرعی یا عرفی۔ اِنْكِشَافٌ ظاہر ہونا اِسْتِتَارٌ ڈھکنا، چھپنا، بولتے ہیں هُوَ لَا يَسْتَتِرُ مِنَ اللّٰهِ بِسِتْرٍ اللہ تعالیٰ سے چھپتا نہیں، یعنی ڈرتا نہیں، صَرِيْحٌ صَرُحَ سے فعیل کے وزن پر فاعل کے معنی میں صریح وہ لفظ [illegible] کی وجہ سے لفظ بولتے ہیں

marfat.com
Marfat.com

معنی کھل جائے، صریح کے معنی میں اتنا بھرپور ظہور اور غیر معمولی انکشاف پایا جاتا ہے کہ لفظ ہی معنی کی جگہ لے لیتا ہے مثال سے سمجھئے کوئی سبحان اللہ کہنے کا ارادہ کرتا ہے اس کی زبان سے جاری ہوجاتا ہے "تجھے طلاق" تو طلاق پڑ جائے گی بھلے ہی طلاق کی نیت نہ ہو کیونکہ طلاق کا لفظ صریح ہے اس میں اتنی صراحت پائی جاتی ہے کہ اسے بولنے کے بعد اسی کے معنی اور مراد کے نتیجے سے انحراف ناممکن ہے۔ کِنَایَةٌ، کَنُوْتٌ یا کَنِیْتٌ کا مصدر ہے۔ جَرَیَانٌ مصدر، بہنا۔

تشریح عبارات

وَالثَّالِثُ قرآن جو لفظ و معنی کا نام ہے ماتن رحمہ اللہ اس کی تیسری تقسیم بیان فرمارہے ہیں۔

اَیِ التَّقْسِیْمُ الثَّالِثُ الخ علامۃ الشارح علیہ الرحمہ فرماتے ہیں چار تقسیموں کی تیسری تقسیم قرآن شریف کے اسی نظم یعنی لفظ کے استعمال کی قسموں کو بیان کرنے سے متعلق ہے جس نظم کا پہلے ذکر ہوچکا ہے یعنی جس طرح پچھلی دو تقسیمیں نظم یعنی لفظ سے تعلق رکھتی تھیں اسی طرح تیسری تقسیم بھی لفظ سے متعلق ہے اس تقسیم میں یہ بتلایا جائے گا کہ لفظ اپنے اسی معنی میں استعمال کیا گیا ہے جو اس کا وضع کیا ہوا اور متعینہ معنی تھا یا لفظ اپنے وضع کردہ اور متعینہ معنی کے علاوہ دوسرے معنی میں استعمال ہورہا ہے موضوع اور متعین یا غیر موضوع اور غیر متعین معنی میں کس حیثیت سے استعمال کیا جائے گا، کیا یہ مذکورہ بالا معنی میں اس حیثیت سے استعمال کیا جائیگا کہ لفظ کا وہ معنی ظاہر اور منکشف ہے یا اس حیثیت سے استعمال کیا جائیگا کہ لفظ کا وہ معنی ظاہر اور منکشف نہیں بلکہ مستتر اور ڈھکا چھپا ہے۔

وَھِیَ اَرْبَعَةٌ الخ لفظ کو معنی میں استعمال کرنے کی جہت سے متعین تقسیم کی چار قسمیں ہیں ۱۔ حقیقت ۲۔ مجاز ۳۔ صریح ۴۔ کنایہ

لِاَنَّہٗ الخ شارح جونپوری تیسری تقسیم کے چار قسموں میں منحصر ہونے کی توجیہ فرمارہے ہیں، موصوف رقم طراز ہیں کہ لفظ اگر اسی معنی میں استعمال کیا گیا ہے جو واضع کی طرف سے لفظ کے لئے متعین و مقرر کردیئے گئے تو اسے حقیقت کہیں گے، اور جب لفظ اپنے متعین و موضوع معنی میں استعمال نہ کیا جائے یعنی لفظ اپنے اس معنی میں جو واضع کی طرف سے اسکے لئے طے شدہ تھا استعمال نہیں ہورہا ہے بلکہ متعین اور غیر متعین معنی میں کسی تعلق اور ربط کے پائے جانے کی وجہ سے غیر متعین معنی میں استعمال کیا جارہا ہے تو اس کو مجاز کہتے ہیں. بعد ازاں لفظ کے حقیقی اور مجازی معنوں کے استعمال کی دو جہتیں ہیں، پہلی جہت یہ ہے کہ لفظ کا حقیقی یا مجازی کہلانے والا معنی اس طرز سے استعمال کیا جارہا ہے کہ وہ بھرپور ظہور اور بدرجۂ اتم انکشاف اور وضاحت لئے ہوئے ہے، اگر ایسا ہے تو اسے صریح کہتے ہیں، دوسری جہت یہ ہے کہ لفظ کا حقیقی یا مجازی معنی اس انداز میں استعمال ہورہا ہے کہ اس میں ایسا استتار و ابہام یعنی عدم وضاحت پائی جارہی ہے جس کی وجہ

Marfat.com

سے لفظ کا یہ معنی کلام سے باہر پائی جانے والی رہنمائی یا کلام سے باہر پائے جانے والے قرینے کا سہارا لئے بغیر سننے والے پر کھلتا ہی نہیں ہے، جب ایسی صورت ہوگی تو اسے کنایہ کہیں گے۔

فالصریح والکنایۃ الخ صریح اور کنایہ حقیقت اور مجاز کے ساتھ متحد اور یکجا ہوجاتے ہیں یعنی صریح حقیقت اور مجاز دونوں کے ساتھ جمع ہوجاتا ہے، ٹھیک اسی طرح کنایہ حقیقت اور مجاز کے ساتھ جمع ہوجاتا ہے، اسی طرح عکس بھی ہوگا یعنی حقیقت کبھی صریح کے ساتھ متحد ہوگی اور کبھی کنایہ کے ہمراہ ملے گی، یوں ہی مجاز کبھی صریح کے ساتھ متحد ہوگا اور کبھی کنایہ کے ساتھ، واضح مطلب یہ ہوا کہ ایک لفظ اپنے معنی میں پورا پورا ظہور پائے جانے کی وجہ سے صریح کہلاتا ہے اور اپنے موضوع لہ معنی میں استعمال کئے جانے کی وجہ سے حقیقت، اسی طرح ایک لفظ اپنے معنی میں ظہور نہ پائے جانے کی وجہ سے کنایہ کہلاتا ہے اور اپنے موضوع لہ معنی میں استعمال کئے جانے کے باعث حقیقت کہلاتا ہے، یہاں صریح حقیقت کے ساتھ متحد ہے اور کنایہ بھی حقیقت کے ساتھ متحد ہے، یہی کچھ عکس میں ہوتا ہے، یعنی ایک لفظ اپنے موضوع لہ معنی میں مستعمل ہونے کی وجہ سے حقیقت کہلاتا ہے، اگر وہی موضوع لہ معنی پورے طور سے ظاہر ہو تو صریح بن جاتا ہے، اور ایک لفظ اپنے موضوع لہ معنی کے علاوہ دوسرے معنی میں استعمال ہونے کی وجہ سے مجاز کے نام سے پکارا جاتا ہے، اگر موضوع لہ معنی کے علاوہ دوسرے معنی ظاہر نہ ہو تو کنایہ بن جاتا ہے، اس جگہ حقیقت صریح کے ساتھ متحد ہے اور مجاز کنایہ کے ساتھ، پھر حقیقت میں پورا ظہور ہو تو صریح ہے اور ظہور نہ ہو تو کنایہ اور مجاز کا معنی مکمل ظاہر ہو تو صریح اور ظاہر نہ ہو تو کنایہ ہے، معلوم ہوا حقیقت صریح اور کنایہ کے ساتھ متحد ہوجاتی ہے، اسی طرح مجاز صریح اور کنایہ کے ساتھ یکجا ہوجاتا ہے۔

ولہذا قال المذکور اتحاد کی وجہ سے فخر الاسلام علی بن محمد البزدوی علیہ الرحمہ نے اپنی مایہ ناز تصنیف اصول بزدوی میں تیسری تقسیم کی تعریف یوں فرمائی ہے۔ والثالث فی وجوہ استعمال ذلک النظم وجریانہ فی باب البیان اور تیسری تقسیم اسی لفظ کے استعمال کی قسموں اور باب بیان میں اس لفظ کے جاری اور واقع ہونے سے متعلق ہے، فخر الاسلام علی بن محمد بزدوی کے سامنے کیا مجبوری تھی جس کی وجہ سے انھوں نے عام اصولی علماء سے اختلاف کرتے ہوئے مذکورۃ الصدر طرز پر تعریف فرمائی؟ جبکہ تیسری تقسیم کی جہت یہ ہے کہ لفظ کس اعتبار سے استعمال کیا گیا کیا وہ اپنے موضوع معنی میں استعمال کیا گیا ہے یا غیر موضوع لہ معنی میں استعمال کیا گیا ہے، یا اس اعتبار سے استعمال کیا گیا ہے کہ اس لفظ کا معنی ظاہر اور کھلا ہوا ہے یا اس اعتبار سے استعمال کیا گیا ہے کہ اس کا معنی ظاہر اور کھلا ہوا نہیں ہے، استعمالی اعتبار کی طرف نظر کرتے ہوئے ضرورت نہیں تھی کہ فخر الاسلام وجریانہ فی باب البیان کا اضافہ فرماتے، مگر بعض حضرات کو وہم ہوگیا تھا کہ تیسری [illegible] جاتی ہیں اور صریح وکنایہ

marfat.com

Marfat.com

اسی مجاز وحقیقت کی قسمیں ہیں، حقیقت اور مجاز صریح اور کنایہ کا مقسم ہیں یعنی حقیقت اور مجاز صریح اور کنایہ کی قسمیں نہیں ہیں بلکہ مقسم ہیں اور مقسم کے ساتھ قسموں کا اجتماع اور اتحاد ہونا جائز ہے، اس لئے صریح اور کنایہ حقیقت اور مجاز کے ہمراہ متحد ہو جاتے ہیں، بالفرض تیسری تقسیم کی چار قسمیں، حقیقت، مجاز، صریح اور کنایہ باور کرلی جائیں تو علماء کی صراحت کے مطابق صریح وکنایہ کا حقیقت ومجاز کے ہمراہ متحد ویکجا ہونا درست نہیں ٹھہرے گا اس لئے کہ علماء نے فرمایا ایک تقسیم کی قسموں کے اندر تباین وتضاد پایا جانا ضروری ہے، یعنی ایک تقسیم کی قسموں کو جب بھی سامنے رکھا جائے گا تب ضروری ہو جائے گا کہ یہ قسمیں ایک دوسری کی مخالف اور ضد نہ ہوں جیسے خاص عام کی ضد ہے اور عام خاص کی ضد ہے، جب ہم تسلیم کرلیں کہ تیسری تقسیم کی چار قسمیں ہیں، حقیقت مجاز، صریح اور کنایہ تو قسموں میں ضدیت اور تباین پائے جانے کے ضابطہ کی روشنی میں اعتراف کرنا پڑے گا کہ ان میں آپس میں اتحاد واجتماع نہ ہوسکے بلکہ تباین اور ضدیت پائی جائے، حالانکہ تباین صریح اور کنایہ تیسری تقسیم کی قسمیں ہونے کے باوجود حقیقت اور مجاز کے ہمراہ متحد ویکجا ہو جاتی ہیں، جب اتحاد آگیا تو تباین نہیں رہا، حالانکہ قسموں کے اندر قسم ہونے کی حیثیت سے تباین وتضاد کا پایا جانا لازمی تھا چونکہ تیسری تقسیم کی چار قسمیں حقیقت ومجاز، صریح وکنایہ تسلیم کرنے سے قسموں میں مطلوبہ تباین وتضاد فوت ہو رہا تھا جبکہ قسموں کے مطالبے کی طرف نظر رکھتے ہوئے ان میں تباین وتضاد کا باقی رہنا لازمی کر دیا گیا تھا، اس لئے فخر الاسلام علی بن محمد نے تیسری تقسیم کرتے ہوئے ایسا طرز تحریر اختیار فرمایا جس سے قسموں کا تباین فوت نہ ہو کر باقی وموجود رہے، اسی لئے انھوں نے فرمایا تیسری تقسیم اس نظم یعنی لفظ کے استعمال اور معنی کے بیان کے سلسلے میں اسی لفظ کے جاری ہونے سے متعلق ہے موصوف بزدوی نے لفظ کے بارے میں استعمال اور جریان یعنی جاری ہونا یا واقع ہونا، دو لفظ استعمال کئے ہیں، استعمال کے ذریعہ سے حقیقت ومجاز کی طرف اشارہ کیا ہے اور جریان لاکر صریح وکنایہ مراد لئے ہیں، ذرا وضاحت سے سمجھتے چلئے کہنا چاہتے ہیں کہ لفظ اپنے متعینہ معنی میں متکلم استعمال کرے گا یا متعینہ معنی چھوڑ کر دوسرے یعنی غیر متعینہ معنی میں استعمال کرے گا متکلم لفظ جب متعینہ معنی میں استعمال کرے تب اسے حقیقت کہئے اور جب متکلم لفظ متعینہ معنی میں استعمال نہ کرے تب اسے مجاز کا نام دیجئے اسے ایک تقسیم سمجھئے، جس کی دو قسمیں حقیقت اور مجاز نمودار ہوئیں، دوسری تقسیم یہ ہے کہ معنی اور مراد کے بیان کے سلسلے میں حقیقت اور مجاز کے تئیں مذکور لفظ کس وصف کا حامل ہے، کیا اس کا وصف یہ ہے کہ اس کا معنی کھلا ہوا اور واضح ہے، معنی ومراد کے بیان کے تعلق سے حقیقت اور مجاز کے تحت ذکر شدہ لفظ کا وصف یہ ہے کہ اس کا معنی کھلا ہوا اور واضح نہیں ہے یعنی دیکھا جائے گا کہ حقیقت یا مجاز میں استعمال کیا جانے والا لفظ اپنی مراد کی وضاحت کے سلسلے میں جاری ہوتا ہے یا اپنی

Marfat.com

مراد کی وضاحت اور بیان کے سلسلے میں جاری نہیں ہوتا، یعنی حقیقت یا مجاز میں استعمال شدہ لفظ کی مراد اور اس کا معنی پورا پورا بیّن اور ظاہر ہے یا بیّن اور ظاہر نہیں ہے اگر پورے طور پر لفظ کا معنی ظاہر ہے تو اسے صریح کہتے ہیں، چاہے وہ حقیقت میں استعمال ہو رہا ہو یا مجاز میں، اگر لفظ کا معنی ظاہر نہیں ہے تو اسے کنایہ کہتے ہیں چاہے وہ حقیقت میں استعمال کیا گیا ہو یا مجاز میں، لہذا یہ ایک ایسی تقسیم سامنے آئی جو معنی اور مراد کے بیان یعنی ظہور اور وضاحت کے سلسلے میں لفظ کے جاری اور واقع ہونے یا معنی اور مراد کے بیان یعنی ظہور اور وضاحت کے سلسلے میں لفظ کے جاری اور واقع نہ ہونے سے مربوط ہے اور اس شان کی تقسیم کی بھی دو قسمیں ہیں ۱۔ صریح ۲۔ کنایہ، اس تفصیل سے واضح ہو گیا کہ حقیقت و مجاز دونوں قسمیں ایک تقسیم سے جڑی ہوئی ہیں، صریح اور کنایہ دونوں قسمیں دوسری تقسیم سے جڑی ہوئی ہیں، پہلے ضابطہ بتلایا جا چکا ہے کہ ایک تقسیم کی قسمیں دوسری تقسیم کی قسموں کے ساتھ متحد ہو جاتی ہیں یعنی ایک تقسیم کی قسمیں دوسری تقسیم کی قسموں کے ساتھ پائی جاتی ہیں وہیں قانون بتلایا جا چکا ہے کہ دو تقسیموں کی قسموں میں تباین اور تضاد نہیں پایا جاتا جیسے خاص پہلی تقسیم کی ایک قسم ہے اور حقیقت تیسری تقسیم کی ایک قسم ہے، خاص وہ ہے جو لغوی وضع کے لحاظ سے ایک معنی بتلائے اور حقیقت وہ ہے جو اپنے وضع کردہ معنی میں مستعمل ہو ایسا ہوتا ہے کہ ایک لفظ اپنا ایک لغوی وضع سے متعین معنی بتلائے اور اسی موضوع و متعین معنی میں مستعمل بھی ہو لہذا خاص حقیقت کے ساتھ متحد ہو جائے گا خاص اور حقیقت دونوں قسموں میں اتحاد صرف اس لئے پایا گیا کہ دونوں الگ الگ تقسیموں کی قسمیں ہیں چنانچہ یہاں صریح اور کنایہ دونوں قسموں کا حقیقت اور مجاز دو قسموں کے ساتھ اتحاد صرف اس لئے روا ہو گیا کہ یہ دو الگ الگ تقسیموں کی قسمیں ہیں۔

فجعل الحقیقۃ الخ چونکہ بزدوی نے لفظ کی استعمال کے اعتبار سے ایک تقسیم کر کے اسکی دو قسمیں حقیقت اور مجاز نکالی ہیں، اسی مستعمل لفظ کے معنی اور مراد کے بیان وضاحت اور ظہور کے سلسلے میں جاری اور واقع ہونے کے اعتبار سے دوسری تقسیم کر کے اس کی دو قسمیں صریح اور کنایہ بتلائی ہیں اس لئے بات تو بالکل عیاں ہے کہ حقیقت اور مجاز کا مرجع لفظ کا استعمال ہے یعنی حقیقت اور مجاز بزدوی کی تعریف کے تحت جس طرف لوٹیں گے وہ استعمال ہی ہے۔ اور صریح و کنایہ کا مرجع لفظ کا جریان ہے یعنی صریح و کنایہ بزدوی کی تعریف کی روشنی میں جس مرجع کا رخ کریں گے وہ جریان ہے

وجعل صاحب التوضیح الخ امام فخر الاسلام نے تیسری تقسیم میں جس غرض کے پیش نظر تعریف کرتے ہوئے استعمال اور جریان ذکر کیا تھا، اسی غرض کے تحت صدر الشریعۃ الاصغر عبید اللہ صاحب توضیح [illegible] کی قسم قرار دیا ہے تیسری تقسیم

marfat.com

Marfat.com

کی قسموں میں اتحاد اور تداخل پایا جاتا تھا جب کہ کسی ایک تقسیم کی قسموں میں انحراف اور تباین پایا جانا چاہیئے، فخر الاسلام نے تیسری تقسیم کو دو تقسیموں میں بکھیر کر بتانا چاہا تھا کہ اگر تیسری تقسیم کی قسموں میں تضاد یعنی ایک دوسری کی ضد ہونا نہیں پایا جاتا تو حرج نہیں اس لئے کہ یہاں دو تقسیمیں ہیں حقیقت و مجاز استعمال کی حیثیت سے ایک تقسیم کی قسمیں ہیں اور صریح و کنایہ جریان کے لحاظ سے دوسری تقسیم کی قسمیں ہیں دو تقسیم کی قسموں میں تداخل و اتحاد و یک جہتی پائی جائے یعنی تباین و تضاد نہ پایا جائے تو کوئی قباحت نہیں کیونکہ دو تقسیموں کی قسموں میں تباین ضروری نہیں ہے، اور صاحب توضیح نے صریح اور کنایہ کو حقیقت اور مجاز کی قسمیں بتلایا ہے، فرمایا کہ صریح اور کنایہ بھی حقیقت اور مجاز کی قسمیں ہیں اس کا مطلب یہ لیتے ہیں کہ تیسری تقسیم کی چاروں قسمیں حقیقت اور مجاز صریح اور کنایہ آپس میں ایک دوسری کی ضد نہیں ہیں یعنی ان قسموں میں باہم تباین و تضاد نہیں پایا جاتا بھلے ہی یہ ایک تقسیم کی قسمیں ہیں جن میں تضاد اور تباین پایا جانا چاہیئے تھا بلکہ ان چاروں قسموں میں تداخل اور اتحاد پایا جائے گا، ایک قسم دوسری قسم میں داخل اور اس کے ساتھ متحد و یکجا ہو جائے گی چاہے کل کی کل یعنی چاروں قسمیں ایک دوسری میں داخل اور باہم متحد ہو جائیں یا بعض قسمیں بعض میں داخل اور متحد ہو جائیں، صاحب توضیح نے جس انداز میں تباین نہ پائے جانے کی توجیہ کی ہے اس کو تسلیم کر لینے کے بعد اقسام میں تباین نہ پائے جانے کا اعتراض نہیں اٹھتا اس لئے کہ انھوں نے صریح اور کنایہ کو حقیقت اور مجاز کی قسمیں بتلایا ہے، اس سے واضح ہوا کہ حقیقت اور مجاز مقسم ہیں مقسم سے ہی قسمیں نکلتی ہیں، مقسم اور اس کی قسموں میں تباین پایا جانا شرط نہیں ہے اس لئے صریح اور کنایہ اگر حقیقت و مجاز کے ساتھ متحد ہو جائیں تو کوئی عیب کی بات نہیں تباین ایک ہی تقسیم کی قسموں میں پایا جاتا ہے اور وہ یہاں نہیں پایا جاتا، تباین کا نہ پایا جانا ہی درست ہے کیونکہ تقسیم اولیٰ کے لحاظ سے حقیقت اور مجاز دو قسمیں سامنے آئیں اور تقسیم ثانوی کے لحاظ سے صریح و کنایہ دو قسمیں نکلیں، عبد الحکیم سیالکوٹی نے تصریح میں ایسی عبارت پیش کی ہے جس سے توضیح و تلویح کی باتوں کی وضاحت کے ساتھ حقیقت و مجاز، صریح اور کنایہ کے سلسلے میں پہلی اور دوسری تقسیم کا شعور ملتا ہے، اس تناظر میں امام فخر الاسلام علی بن محمد اور چھوٹے صدر شریعت عبید اللہ کی بظاہر مختلف عبارتوں کے مفہوم معمولی فرق کے ساتھ قریب آجاتے ہیں فتفکر وقد اطنبنا فی هذا المقام لحاجة اصبحت داعية الی انقراض الابهام۔

وَالرَّابِعُ فِی مَعْرِفَةِ وُجُوْهِ الْوُقُوْفِ عَلَی الْمُرَادِ اَیِ التَّقْسِیْمُ الرَّابِعُ فِی مَعْرِفَةِ طُرُقِ وُقُوْفِ الْمُجْتَهِدِ عَلٰی مُرَادِ النَّظْمِ وَهُوَ وَاِنْ كَانَ فِی الظَّاهِرِ مِنْ صِفَاتِ الْمُجْتَهِدِ لٰكِنَّهٗ يَؤُوْلُ اِلَی

Marfat.com

حَالِ الْمَعْنٰی وَبِوَاسِطَتِہٖ اِلَی اللَّفْظِ وَلِذَا قِیْلَ اِنَّ ھٰذَا التَّقْسِیْمَ لِلْمَعْنٰی دُوْنَ اللَّفْظِ وَھِیَ اَرْبَعَۃٌ اَیْضًا اَلْاِسْتِدْلَالُ بِعِبَارَۃِ النَّصِّ وَبِاِشَارَتِہٖ وَبِدَلَالَتِہٖ وَبِاِقْتِضَائِہٖ لِاَنَّ الْمُسْتَدِلَّ اِنِ اسْتَدَلَّ بِالنَّظْمِ فَاِنْ کَانَ مَسُوْقًا فَھُوَ عِبَارَۃُ النَّصِّ وَاِلَّا فَاِشَارَۃُ النَّصِّ وَاِنْ لَمْ یَسْتَدِلَّ بِالنَّظْمِ بَلْ بِالْمَعْنٰی فَاِنْ کَانَ مَفْھُوْمًا مِنْہُ بِحَسْبِ اللُّغَۃِ فَھُوَ دَلَالَۃُ النَّصِّ وَاِلَّا فَاِنْ تَوَقَّفَ عَلَیْہِ صِحَّۃُ النَّظْمِ شَرْعًا اَوْ عَقْلًا فَھُوَ اِقْتِضَاءُ النَّصِّ وَاِنْ لَمْ یَتَوَقَّفْ عَلَیْہِ فَھُوَ مِنَ الْاِسْتِدْلَالَاتِ الْفَاسِدَۃِ عَلٰی مَا سَیَجِیْءُ اِنْ شَاءَ اللّٰہُ تَعَالٰی۔

ترجمہ والرابع فی معرفۃ وجوہ الوقوف علی المراد الخ اور چوتھی تقسیم مراد پر واقف ہونے کی قسموں کے بیان میں یعنی چوتھی تقسیم مجتہد کے مراد پر واقف ہونے کے طریقوں کی معرفت کے بیان میں ہے، اور مراد پر واقف ہونا اگرچہ بظاہر مجتہد کے اوصاف میں سے ہے، لیکن یہ معانی کی حالت کی طرف راجع ہے اور معنی کے واسطہ سے لفظ کی طرف راجع ہے، ولذا قیل اسی وجہ سے بعض نے تو یہ کہدیا کہ یہ تقسیم تو معنی کی ہے لفظ کی نہیں۔

وھی اربعۃ ایضا الاستدلال بعبارۃ النص وباشارتہ وبدلالتہ وباقتضائہ الخ اور یہ طریقے بھی چار ہیں استدلال بعبارۃ النص، استدلال باشارۃ النص، دلالۃ النص سے استدلال اور اقتضاء النص استدلال

وجہ حصر:۔ دلیل پیش کرنے والا یعنی مستدل اگر لفظ سے استدلال کرے تو اگر وہ لفظ ان معنی کے لئے لایا گیا ہو تو وہ عبارۃ النص ہے اور اگر وہ ان معنی کے لئے قصداً لایا نہیں گیا تو اشارۃ النص ہے، اور اگر مستدل لفظ سے استدلال نہ کرے بلکہ معنی سے کرے تو اگر وہ معنی اس لفظ سے لغت کے اعتبار سے مفہوم ہوتے ہیں تو وہ دلالۃ النص ہے، اور اگر معنی لغۃً سمجھ میں نہ آتے ہوں تو دیکھا جائیگا کہ ان معنی پر لفظ کی صحت لغۃً یا عقلاً موقوف ہے یا نہیں اگر موقوف ہے تو اس کو اقتضاء النص اور اگر موقوف نہ ہو تو اسے استدلالات فاسدہ میں شمار کریںگے جیساکہ عنقریب انشاء اللہ اس کا بیان آئے گا۔

بیان لغات اَلْوُقُوْفُ عَلٰی اَمْرٍ کسی بات کو سمجھنا اور اس سے واقف ہونا، آگاہ ہونا۔ صِفَاتٌ۔ واحد صفت، تجویز کار کردگی کا نتیجہ، وصف، خوبی، قابلیت، استعداد اَلَ یَؤُوْلُ الی کذا (ن) اَوْلًا وَمَآلًا لوٹنا، حَالٌ کیفیت، دُوْنَ غَیْرَ کے معنی میں اسی تناظر میں ہے، تفصیل پیچھے گذر چکی ہے اَیْضًا تب حال ہو جائے گا جب رَاجِعًا کے معنی میں پھیرنے کے نتیجے میں اَحْکِیْ فعل مضارع معروف واحد متکلم مقدر کی ضمیر پوشیدہ اَنَا ذوالحال تسلیم کی جائے عِبَارَۃٌ لغوی معنی خواب کی وضاحت، اسی سے ہے خواب کی تعبیر دینا، معبّر خواب کی تعبیر دینے والا، خواب میں پوشیدہ باتوں کو واضح کر دیتا ہے، خواب کی چھپی ہوئی باتیں خواب کا نتیجہ وانجام ہوتی ہیں، معنی کی نشاندہی کرنے والے اور واضح کرنے والے الفاظ عبارات اسی لئے کہلاتے ہیں کہ یہ الفاظ میں

marfat.com

Marfat.com

مانی الضمیر کو جو پوشیدہ ہوتا ہے ظاہر کر دیتے ہیں فَاسِدٌ تا کج، برا، خراب تعالیٰ اللہ سے حال واقع ہو گا اس میں نحوی علماء قد مقدر مانتے ہیں، اخفش کی رائے میں قد مقدر ماننا یا اسے ظاہر کرنا حالیت کے لئے ضروری نہیں ہے۔

تشریح عبارات ای التقسیم الخ شارح علیہ الرحمہ فرماتے ہیں چوتھی تقسیم کی قسموں کا تعلق لفظ کے معنی اور مراد سے منسلک ہے، یعنی چوتھی تقسیم کی قسموں میں یہ واقفیت اور آگاہی ملتی ہے کہ مجتہد واستدلال کرنے والا لفظ کی مراد تک رسائی کیلئے کیسے استدلال کرتا ہے، لفظ کا معنی معلوم کرنے کے لئے مجتہد کی آگاہی سے کون کون سی قسمیں مربوط ہیں۔

وَهُوَ وَاِنْ كَانَ الخ شارح علیہ الرحمہ جون پوری ماتن کی عبارت والرابع فی معرفۃ الخ پر پڑنے والے ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں، اعتراض یہ ہے کہ ماتن نے لفظ کے معنی اور مراد کی واقفیت کی قسمیں کتاب اللہ کی تقسیم کی قسمیں بتلائی ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں والرابع چوتھی تقسیم میں مراد کی واقفیت کی قسموں کے پہچاننے میں کلام کیا جائے گا، چوتھی تقسیم اللہ کی کتاب قرآن کی تقسیم بتلائی گئی مگر ماتن فرماتے ہیں استدلال واجتہاد کرنے والا لفظ کی مرادوں اور معنوں کی واقفیت حاصل کرتا ہے اسی واقفیت کو پہچاننے کی قسمیں یہاں بیان ہوں گی، کون ہو گا جو تسلیم کرنے پر آمادگی ظاہر کرے گا کہ مجتہد ومستدل کی واقفیت ومعلومات کی قسموں کو پہچاننا اللہ کی کتاب کی قسموں کا پہچاننا ہے اس لئے ماتن کے لئے ضروری تھا کہ کہتے چوتھی تقسیم سے حاصل ہونے والی قسمیں صرف اور صرف عبارۃ النص، دلالت النص اور اقتضاء النص ہیں نہ کہ عبارۃ النص، اشارۃ النص، دلالت النص اور اقتضاء النص سے استدلال کرنا، کیونکہ استدلال، مجتہد واستدلال کرنیوالے کی صفت اور اس کا فعل ہے۔

استدلال اثر سے اثر ڈالنے والے کی طرف پلٹنا یا اثر ڈالنے والے سے اثر کی طرف متوجہ ہونا یہاں استدلال اپنے آخری معنی میں ہے۔

حاصل کلام یہ کہ استدلال مجتہد کا کام ہے، مجتہد کے کام سے واقفیت اللہ کی کتاب قرآن کی قسموں سے واقفیت ہونا چہ معنی دارد؟ موصوف "لٰكِنَّهٗ" سے جواب دے رہے ہیں، فرماتے ہیں قرآنی نظم ولفظ کی مرادوں اور معنی کی واقفیت مانا کہ بظاہر مجتہد کی صفت فعل وکارکردگی نظر آتی ہے لیکن یہ تو دیکھو کہ واقفیت کا مرجع مآل اور آخری پناہ گاہ کیا ہے، یہ واقفیت کس طرف لوٹ رہی ہے، واقفیت سے کس چیز کی واقفیت تسلیم کی جا رہی ہے، جب غور کرو گے واضح ہو جائے گا کہ واقفیت کا مرجع ومآل آخری پناہ گاہ معنی ہے، مطلب یہ ہوا کہ واقفیت معنی کی طرف لوٹے گی، یعنی واقفیت سے معنی کی واقفیت تسلیم کی جائے گی، یہ معلوم ہے کہ اس تقسیم کی اقسام

Marfat.com

معنی کی تقسیم کی قسمیں ہیں جب یہ قسمیں معنی کی رو سے ہونے والی تقسیم کی قسمیں ٹھہریں تو اس تقسیم کی قسموں کے معنی کی معرفت اور واقفیت ضروری ہوگئی۔ اصل میں یہ معنی کی رو سے ہونے والی تقسیم کی قسمیں ہیں اس لئے یہ اللہ کی کتاب کی چوتھی تقسیم کی قسمیں ہوئیں کیونکہ معنی سے اللہ کی کتاب کے الفاظ وعبارات کے معنی اور مراد ہی مقصود ہیں مگر جب تک معنی کی معرفت اور معنی کی آگاہی اور واقفیت حاصل نہ کی جائے معنی کسی طرح بھی فائدہ نہیں دے سکتے تھے، اس لئے معنی کی واقفیت ومعلومات سے نظریں بند کرلی جائیں تو اللہ کی کتاب کے بہت سارے الفاظ کے معانی غیر مفید ہوجائیں گے، جب معنی کی معرفت اور واقفیت سے انحراف کے نتیجہ میں اللہ کی کتاب کے الفاظ کے معانی ہی فائدہ نہیں دے سکیں گے تو اللہ کی کتاب کے الفاظ کے معنی کی معرفت اور واقفیت کے بغیر معنی کی رو سے ہونے والی چوتھی تقسیم کی قسمیں بھی کوئی فائدہ نہیں دے سکیں گی حالانکہ ان قسموں کا فائدہ دینا محتاج بیان نہیں تھا، انھی قسموں کو فائدہ بخش باقی رکھنے کے لئے قرآنی لفظ کے معنی اور مراد کی واقفیت کی قسموں کو اللہ کی کتاب کی قسمیں قرار دیا گیا، اب مذکورہ اعتراض جاتا رہا اس لئے معنی کی معرفت اور واقفیت گرچہ بہ ظاہر مجتہد کا کام لگتا ہے مگر معنی مجتہد کا نہیں بلکہ اللہ کی کتاب کا وہی معنی ہے جو اللہ نے طے فرمادیا ہے انجام چونکہ معنی ہے اور معنی مجتہد کا نہیں تھا بلکہ اللہ کی کتاب کا تھا اسلئے ظاہری اعتراض قابل قبول نہ ہوگا۔

وَبِوَاسِطَتِہٖ الخ علامہ جون پوری نے پچھلے صفحات میں لکھا والرابع للمعنی چوتھی تقسیم قرآنی معنی کی تقسیم ہے ان کی اسی عبارت پر نکتہ یؤل الی حال المعنی سے اعتراض پڑتا ہے، شارح نے فرمایا معنی کی واقفیت اور اس کا علم انجام ونتیجہ کے لحاظ سے معنی ہی کی طرف لوٹتا ہے جیسا کہ میں ابھی ابھی لکھتا آیا ہوں، اعتراض یہ ہے کہ جس طرح معنی کا علم اور واقفیت معنی کی طرف لوٹتے ہیں اسی طرح لفظ کی طرف لوٹتے ہیں اس لئے کہ لفظ کے بغیر معنی کی واقفیت اور علم کا تصور قبول نہیں کیا جائے گا اور مجتہد یعنی قرآنی مرادوں کی تہ تک پہونچنے والا اپنے استدلال میں لفظ اور معنی دونوں سے استفادہ کرتا ہے لہذا آپ کا الرابع للمعنی (چوتھی تقسیم صرف معنی کی تقسیم ہے) کہنا درست بات نہ ہوئی، شارح نے وبواسطتہ الی اللفظ سے جواب دیا، فرمایا چوتھی تقسیم کی مرکزی گردش معنی پر ہورہی ہے، اعتراف کرلیجئے کہ اس تقسیم میں اصل معنی ہے رہا لفظ تو وہ معنی کے تابع کردیا گیا ٹھیک اسی طرح پہلے آپ مان چکے ہیں یعنی پہلی تین تقسیموں میں اصل لفظ تھا اور معنی اسکے تابع تھا اصل کی طرف نظر کیجئے تو واضح ہوجائے گا کہ یہ معنی کی قسموں کی تقسیم ہے دلالۃ النص اور اقتضاء النص متفقہ طور سے معنی کی قسمیں بتلائی گئی ہیں، رہی عبارت النص اور اشارت النص ان دونوں کے سلسلے میں پہلے ہی اختلاف کیا گیا تھا کہ یہ لفظ کی قسمیں ہیں لیکن ایمان کی بات تو یہی تھی کہ یہ بھی معنی ہی کی قسمیں ہیں کیونکہ عبارت النص ہو یا اشارت النص ان میں بھی قرآنی لفظ وعبارت کا معنی

marfat.com

Marfat.com

سمجھ کر ان سے مرادی بات یعنی شرعی احکام پر استدلال کیا جاتا ہے، واضح ہو گیا کہ چوتھی تقسیم معنی کی تقسیم ہے اگرچہ عبارت النص اور اشارۃ النص میں استدلال کرنے والا لفظ سے استدلال کرتا ہے عبارت لفظ ہی کو کہتے ہیں اور اشارہ اسی لفظ سے چمٹا ہوتا ہے مگر استدلال کرنے والا پہلے اصل یعنی معنی پر نظر رکھتا ہے اور معنی کے واسطے سے لفظ کی طرف پلٹتا ہے اس لئے یہ کہدیا جائے کہ یہ لفظ کی نہیں بلکہ صرف اور صرف معنی کی تقسیم ہے تو اعتراض نہیں کرنا چاہیے۔

لان المستدل الخ شارح چوتھی تقسیم کے چار قسموں ۱۔ عبارت النص ۲۔ اشارۃ النص ۳۔ دلالۃ النص ۴۔ اقتضاء النص میں منحصر ہونے کی وجہ بتلاتے ہیں، فرماتے ہیں مجتہد یعنی استدلال کرنے والا ابتداءً دو طرح استدلال کرے گا لفظ سے دلیل پکڑے گا یا معنی سے دلیل لائے گا اگر استدلال کرنے والا لفظ سے دلیل پیش کرتا ہے تو اس کی دو صورتیں نکلتی ہیں، ایک صورت یہ ہے کہ مستدل یعنی مجتہد اپنے استدلال میں جس لفظ سے دلیل پکڑتا ہے اگر وہ لفظ کلام میں اسی معنی و مراد کے لئے مسوق اور مستعمل ہے اور اس لفظ سے مسوق یعنی چلائے گئے معنی ہی مطلوب ہیں تو اسے عبارت النص کہیں گے، دوسری صورت یہ ہے کہ مجتہد استدلال میں لفظ سے دلیل پیش کرتا ہے مگر معنی اور مراد کے سلسلے میں دلیل کے طور پر پیش کیا ہوا لفظ اس معنی کے لئے چلایا نہیں گیا تو اسے اشارۃ النص کہتے ہیں، استدلال کرنے والا یعنی مجتہد اپنے استدلال اور حکم ثابت کرنے میں لفظ سے دلیل نہیں پکڑتا بلکہ معنی سے دلیل لاتا ہے تو اس کی بھی دو صورتیں نکلیں گی، ایک صورت یہ ہے کہ جس معنی سے استدلال کیا جا رہا ہے لفظ سے اس کا سمجھنا شریعت پر موقوف نہیں بلکہ لغوی حیثیت سے سمجھنا کافی ہے، یعنی استدلال میں پیش کئے گئے لفظ کا معنی سمجھنے کے لئے لغت جاننے والا شریعت کے معنی جاننے کا محتاج نہ ہو تو اسے دلالۃ النص کہتے ہیں، دوسری صورت یہ ہے کہ مجتہد جس معنی سے استدلال کر رہا ہے وہ لفظ سے لغوی حیثیت سے سمجھ میں نہیں آرہا ہے بلکہ لفظ کے مدلول مطابقی کا درست ہونا معنی پر موقوف ہے، یعنی شرعی یا عقلی دلیل کی روشنی میں یہ معلوم ہو رہا ہے کہ لفظ کا مطابقی مدلول اپنی صحت میں معنی پر انحصار کئے ہوئے ہے، یعنی شریعت کی کوئی دلیل یا عقل سے رونما ہونے والی دلیل واضح کیا چاہتی ہے کہ جب تک اس کلام میں مادہ ہی زیادتی و اضافہ نہیں کیا جائے گا جسے نص یعنی عبارات و الفاظ چاہتے اور تقاضا کرتے ہیں اس وقت تک وہ صحیح نہیں ہوگا جب شرعی اور عقلی حیثیت سے لفظ کے مطابقی مدلول کی صحت و درستگی معنی پر موقوف ہو جائے تو اسے اقتضاء النص کہتے ہیں۔

وان لم یتوقف الخ لفظ کے مطابق مدلول کی درستی اور صحت یعنی اسکا لغو نہ ہونا اگر معنی پر موقوف نہ ہو یعنی شریعت اور عقل کی کوئی دلیل یہ واضح نہیں کرتی کہ لفظ کے مطابقی مدلول کا لغو اور

Marfat.com

ضائع ہونے سے بچا یعنی صحیح ہونا معنی پر منحصر ہے نہیں شرعی یا عقلی دلیل نہیں بتلاتی کہ استدلال میں لئے گئے معنی پر لفظ کے مدلول مطابقی کا درست ہونا موقوف ہے تو ایسی صورت میں اس معنی سے استدلال کرنا اور حکم ثابت کرنے میں دلیل بناکر اسے پیش کرنا فاسد استدلال کہا جائے گا

علیٰ ما سیجئ الخ ماتن علیہ الرحمہ اقتضاء النص سے ثابت ہونے والے احکام کا عنوان ختم کر کے وجوہ فاسدہ کے بیان و تفصیل میں ایک فصل قائم کریں گے، شارح اسی کی طرف اشارہ کر رہے ہیں کہ فاسد استدلالات کی تفصیل جلد آرہی ہے جب کہ یہ کافی تاخیر میں آئے گی، ہوسکتا ہے شارح اپنے توانا دماغ کی مضبوط گرفت پر عام لوگوں کو قیاس کرتے ہوئے صراحت فرا بیٹھے کہ یہ بحث جلد آئے گی۔ شارح کی جلیل القدر دراکی اور غضب کا حافظہ مدنظر رہے تو یہ بات ان کے حق میں زیب دے گی اور خوب جچے گی۔

وَبَعْدَ مَعْرِفَةِ هٰذِهِ الْاَقْسَامِ تَقْسِيْمٌ خَامِسٌ يَشْمَلُ الْكُلَّ اَیْ بَعْدَ مَعْرِفَةِ هٰذِهِ الْاَقْسَامِ الْعِشْرِيْنَ الْحَاصِلَةِ مِنَ التَّقْسِيْمَاتِ الْاَرْبَعَةِ تَقْسِيْمٌ خَامِسٌ يَشْمَلُ كُلًّا مِنَ الْعِشْرِيْنَ وَهُوَ اَرْبَعَةٌ اَيْضًا مَعْرِفَةُ مَوَاضِعِهَا وَمَعَانِيْهَا وَتَرْتِيْبِهَا وَاَحْكَامِهَا اَیْ هٰذَا التَّقْسِيْمُ اَرْبَعَةُ اَقْسَامٍ اَيْضًا مَعْرِفَةُ مَوَاضِعِهَا اَیْ مَاْخَذُ اِشْتِقَاقِ هٰذِهِ الْاَقْسَامِ وَهُوَ اَنَّ لَفْظَ الْخَاصِّ مُشْتَقٌّ مِّنَ الْخُصُوْصِ وَهُوَ الْاِنْفِرَادُ وَاِنَّ الْعَامَّ مُشْتَقٌّ مِّنَ الْعُمُوْمِ وَهُوَ الشُّمُوْلُ وَقِسْ عَلَيْهِ وَمَعَانِيْهَا الْمَفْهُوْمَاتُ الْاِصْطِلَاحِيَّةُ وَهِیَ اَنَّ الْخَاصَّ فِی الْاِصْطِلَاحِ لَفْظٌ وُضِعَ لِمَعْنًى مَعْلُوْمٍ عَلَى الْاِنْفِرَادِ وَالْعَامُّ هُوَ مَا انْتَظَمَ جَمْعًا مِّنَ الْمُسَمَّيَاتِ وَتَرْتِيْبِهَا اَیْ مَعْرِفَةُ اَنَّ اَيَّهَا يُقَدَّمُ عِنْدَ التَّعَارُضِ مَثَلًا اِذَا تَعَارَضَ النَّصُّ وَالظَّاهِرُ يُقَدَّمُ النَّصُّ عَلَى الظَّاهِرِ وَاَحْكَامِهَا اَیْ اَنَّ اَيَّهَا قَطْعِیٌّ وَاَيَّهَا ظَنِّیٌّ وَاَيَّهَا وَاجِبُ التَّوَقُّفِ فَالْخَاصُّ قَطْعِیٌّ وَالْعَامُّ الْمَخْصُوْصُ ظَنِّیٌّ وَالْمُتَشَابِهُ وَاجِبُ التَّوَقُّفِ فَاِذَا ضُرِبَتْ هٰذِهِ الْاَقْسَامُ فِی الْعِشْرِيْنَ تَصِيْرُ الْاَقْسَامُ ثَمَانِيْنَ وَالتَّقْسِيْمَاتُ خَمْسَةٌ وَهٰذَا التَّقْسِيْمُ الْخَامِسُ لَيْسَ فِی الْوَاقِعِ تَقْسِيْمًا لِلْقُرْاٰنِ بَلْ تَقْسِيْمٌ لِاَسَامِیْ اَقْسَامِ الْقُرْاٰنِ وَمَوْقُوْفٌ عَلَيْهِ لِتَحْقِيْقِهَا وَلِهٰذَا الْمَزِيْدِ ذَكَرَهُ الْجُمْهُوْرُ وَاِنَّمَا هُوَ اِخْتِرَاعُ فَخْرِ الْاِسْلَامِ وَتَبِعَهُ الْمُصَ وَلٰكِنْ فَخْرُ الْاِسْلَامِ لَمَّا ذَكَرَ هٰذَا التَّقْسِيْمَ فِیْ اَوَّلِ الْكِتَابِ سَلَكَ فِیْ اٰخِرِهٖ عَلٰى سُنَّتِهٖ فَذَكَرَ كُلًّا مِّنَ الْمَوَاضِعِ وَالْمَعَانِیْ وَالتَّرْتِيْبِ وَالْاَحْكَامِ

marfat.com

Marfat.com

فِي كُلٍّ مِنَ الْأَقْسَامِ وَالْمُصَنِّفُ إِنَّمَا ذَكَرَ الْأَحْكَامَ وَالْمَعَانِيَ فَقَطْ وَلَمْ يَذْكُرِ الْمَوَاضِعَ أَصْلًا وَذَكَرَ التَّرْتِيبَ فِي بَعْضِ الْأَقْسَامِ فَقَطْ۔

ترجمہ وبعد معرفة هذه الاقسام قسم خامس يشمل الكل الخ اور ان اقسام کی معرفت کے بعد ایک پانچویں تقسیم بھی ہے جو سب کو شامل ہے۔ یعنی ان بیس قسموں کے پہچاننے کے بعد جو ان چاروں تقسیموں سے حاصل ہوتی ہیں ایک پانچویں تقسیم بھی ہے جو مذکورہ بیس قسموں کو شامل ہے

وهو اربعة ايضا معرفة الخ اور یہ بھی چار ہیں، ان قسموں کے مواضع کی معرفت ان کے معانی کی معرفت ان کی ترتیب کی معرفت اور ان کے احکام کی معرفت، یعنی اس تقسیم کی بھی چار قسمیں ہیں، ان کے مواضع کو پہچاننا یعنی ان قسموں کے ماخذ اشتقاق کو جاننا اور وہ یہ ہے کہ مثلاً لفظ خاص خصوص سے مشتق ہے جس کے معنی ہیں تنہا ہونا، اسی طرح عام عموم سے مشتق ہے جس کے معنی شامل ہونے کے ہیں، اسی طرح دوسروں کو بھی قیاس کر لیجئے

ومعانيها المفهومات الاصلاحية الخ اور ان کے معانی سے اصطلاحی معنی مراد ہیں اور وہ یہ ہیں کہ لفظ اصطلاح شرع میں وہ لفظ ہے جو متعین معنی کے لئے انفرادی طور پر وضع کیا گیا ہو اور عام اس لفظ کو کہتے ہیں جو ایک ہی طرح کے بہت سے افراد کو شامل ہو۔

وترتيبها اي معرفة :۔ اور ان کے درمیان ترتیب کا مطلب یہ ہے کہ تعارض کے وقت ان میں سے کسی کو مقدم کیا جائے مثلاً اگر نص اور ظاہر میں تعارض ہو تو ظاہر پر نص کو مقدم رکھا جائے گا۔

واحكامها اي ايها قطعي الخ اور ان کے احکام یعنی ان میں سے کون سا قطعی ہے اور کون واجب التوقف ہے چنانچہ خاص تو قطعی ہے اور عام مخصوص منہ البعض ظنی ہے اور متشابہ واجب التوقف ہے پس جب ان چاروں قسموں کو بیس قسموں میں ضرب دیا جائے گا تو بیس چوکے اسی قسمیں ہو جاتی ہیں، اور تقسیمات کل پانچ ہو جاتی ہیں، یہ پانچوں یہ درحقیقت قرآن کی تقسیم نہیں ہے بلکہ اقسام قرآن کے ناموں کی تقسیم ہے اور یہ تقسیم اقسام قرآن کو ثابت کرنے اور بروئے کار لانے کے لئے موقوف علیہ کی حیثیت رکھتی ہے، جمہور علماء اصول نے اس تقسیم کا ذکر نہیں کیا، یہ صرف امام فخر الاسلام کی ایجاد ہے اور حضرت مصنف نے ان کی اتباع فرمائی ہے، لیکن امام فخر الاسلام نے چونکہ شروع کتاب میں اس تقسیم کا ذکر کر دیا ہے اس لئے آخر کتاب تک اسی طریقہ پر قائم رہے ہیں، اور مواضع اشتقاق معانی، ترتیب اور ان کے احکام کو تمام اقسام میں سے ہر ہر قسم میں بیان کر دیا ہے۔

والمصنف انما ذكر المعاني والاحكام الخ اور منار کے مصنف نے صرف معانی اور احکام کو ذکر کیا ہے مواضع اشتقاق کا بالکل ذکر نہیں فرمایا ہے اور ترتیب ان میں سے صرف بعض اقسام میں ذکر کیا ہے

بیان لغات الاصطلاح۔ کسی لفظ یا کلمہ کے معنی کے تئیں کوئی جماعت یا گروہ کا اتفاق کرنا جو اصلی معنی کے علاوہ ہو۔ مُسَمَّیَاتٌ نام رکھے ہوئے منتخب افراد، یہاں

Marfat.com

مطلقاً افراد کے معنی میں ہے صَارَ يَصِيْرُ (ن) صَيْرًا وصَيْرُوْرَةً ومَصِيْرًا منتقل ہونا اَلْوَاقِعُ بمعنی ثابت مراد، حقیقت اور نفس الامر ہے واقع طے شدہ بات الموتوف علیہ موقوف علیہ ایسی چیز جسے کسی دوسری چیز کے وجود اور ثبوت پر معلق کر دیا جائے بولتے ہیں وَقَفْتُ اَمْرِيْ عَلٰى فُلَانٍ اَوْ عَلٰى شَيْءٍ میں نے اپنا معاملہ فلاں کی موجودگی پر ڈال یا معلق کر دیا یا کسی چیز کے ثبوت پر چھوڑ رکھا ہے اِخْتَرَعَ. جدت پیدا کرنا، اپنی طرف سے بات نکالنا، سَلَكَ سُلُوْكًا (ن) الطریق او السنة عَلٰى کے صلہ کے بغیر راستہ چلنا، عادت کے مطابق کام کرنا، کسی چیز کو جم کر یا ڈٹ کر کرنا، اگر شارح یوں فرماتے سَلَكَ سُنَّتَهٗ الٰی آخرہٖ تو اچھا ہوتا۔ اَصْلًا. منفی جملوں میں قطعاً کے معنی میں جیسے مَافَعَلْتُهٗ اَصْلًا میں نے اسے قطعاً نہیں کیا۔

تشریح عبارات

ای بعد معرفتہ الخ فاضل شارح نے ماتن کی عبارت واضح کی - فرماتے ہیں قرآن کریم کی چار تقسیمیں ذکر کی جا چکی ہیں پہلی تقسیم لغوی وضع کے لحاظ سے لفظ کی قسموں کے تذکرے میں تھی اس کی ۱ خاص ۲ عام ۳ مشترک ۴ مؤول چار قسمیں بیان کی گئیں، دوسری تقسیم لفظ کے معنی کے ظاہر اور پوشیدہ ہونے کے اعتبار سے نکلنے والی قسموں کے بیان میں تھی اس کی ۱ ظاہر ۲ نص ۳ مفسر ۴ محکم چار قسمیں نکلی تھیں جس کی مخالف ومقابل ۱ خفی ۲ مشکل ۳ مجمل ۴ متشابہ چار قسمیں تھیں، تیسری تقسیم لفظ کے استعمال کی قسموں کو ظاہر کرنے سے متعلق تھی، اس کی ۱ حقیقت ۲ مجاز ۳ صریح ۴ کنایہ چار قسمیں تھیں، چوتھی تقسیم لفظ کی مراد ومعنی کی واقفیت اور اس کی تہ تک پہونچنے کی قسموں کی تفصیل میں تھی، اس کی بھی ۱ عبارت النص ۲ اشارت النص ۳ دلالت النص ۴ اقتضاء النص چار قسمیں تھیں، مذکور چار تقسیموں سے حاصل ہونے والی کل بیس قسمیں نکلتی ہیں، ماتن ان تقسیموں کی بیس قسموں کے سرسری تذکرے کے بعد ایک تقسیم اور بیان کر رہے ہیں، یہ پانچویں تقسیم ہے یہ ایسی تقسیم ہے جو مذکور بیس قسموں میں سے ہر ایک قسم کا احاطہ کئے ہوئے ہے یعنی اس پانچویں تقسیم سے وجود میں آنے والی چار قسمیں تمام کی تمام بیس قسموں میں سے ہر ہر قسم میں پائی جائیں گی۔

تَقْسِيْمٌ خَامِسٌ الخ شارح نے قِسْمٌ خَامِسٌ کے بدلے تَقْسِيْمٌ خَامِسٌ کہہ کر بتلایا کہ ماتن کی تعریف میں موجود لفظ قسمٌ خامسٌ میں قِسْمٌ تقسیمٌ کے معنی میں لیجئے، تقسیم کے معنی میں لئے بغیر چھٹکارا نہیں اس لئے کہ یہاں کوئی ایک قسم نہیں ہے جو مذکور بیس قسموں میں پائی جائے بلکہ یہاں ایک تقسیم ہے جو پانچویں تقسیم کہی جائے گی، اسی پانچویں تقسیم کی چار قسمیں ہیں یہ تمام قسمیں بیک وقت مذکور بیس قسموں میں سے ہر ہر قسم میں پائی جائیں گی۔

ای ھذا التقسیم الخ یہاں جس پانچویں تقسیم کا بیان کیا جائے گا اس کی چار قسمیں ہیں مذکورہ کل کی کل بیس قسموں [illegible] بنانا [illegible] ان کے معنوں، ترتیبوں اور حکموں

marfat.com

Marfat.com

کو پہچاننا، ان کی تفصیل حسب تحریر ہے ۱ تمام قسموں کے مواضع کا ۲ تمام قسموں کے معانی ۳ تمام قسموں کی ترتیبیں ۴ تمام قسموں کے احکام۔

اَرْبَعَةُ اَقْسَامٍ الخ اربعۃ کے بعد اقسام لاکر شارح نے واضح فرمایا کہ ماتن کی عبارت "وَہُوَ اَرْبَعَۃٌ" میں اربعۃ کی تا پر تنوین عوض کی تنوین شمار کی جائے گی، یہ تنوین مضاف الیہ یا ممیز کے عوض اور بدلے میں آئی ہے یہ تنوین مضاف الیہ یا ممیز کی قائم مقامی اور نیابت کرتی ہے اس کا مضاف الیہ یا ممیز اَقْسَامٍ ہے۔

اَیْ مَاٰخِذُہٗ اقسام کے مواضع سے ان کے اشتقاقی مقامات اور مأخذ مراد لئے گئے ہیں، یہاں بتلانا ہے کہ ان قسموں کی وہ اصلیں کیا ہیں جہاں سے یہ نکلی ہیں، کون سی جگہ سے انھیں نکالا گیا اس کا مشتق منہ مادہ کیا ہے، انھی اشتقاقی مأخذ یعنی نکلنے کی جگہوں کی واقفیت اقسام کے مواضع کی معرفت کہلاتی ہے، یوں سمجھئے مثلاً خاص ایک لفظ ہے اس کے نکلنے کی جگہ یعنی اشتقاقی مأخذ خصوص ہے یہ اسی خصوص کا مشتق یعنی اسی سے نکلا ہوا ہے، خصوص کا معنی ہے تن تنہا ہونا جو کسی کی شرکت برداشت نہ کرے اور عام ایک لفظ ہے اس کے نکلنے کی جگہ یعنی اشتقاقی مأخذ وموضع عموم ہے یہ اسی عموم کا مشتق یعنی اس سے نکلا ہوا ہے، عموم کا معنی ہے اشتراک کے ساتھ کئی کئی افراد کو شامل ہونا، دوسروں کو اسی پر قیاس کیا جاسکتا ہے، مثلاً مشترک کا موضع ومأخذ یعنی نکلنے کی جگہ اشتراک ہے یہ اسی اشتراک سے مشتق یعنی نکلا ہوا ہے، اور مؤول ایک لفظ ہے اس کا موضع اور اشتقاقی مأخذ یعنی نکلنے کی جگہ تاویل ہے یہ اسی تاویل سے مشتق اور نکلا ہوا ہے، اسی طرح ظاہر، نص، مفسر اور محکم، خفی، مشکل، مجمل اور متشابہ، حقیقت مجاز، صریح اور کنایہ، عبارت النص، اشارت النص، دلالت النص اور اقتضاء النص ہیں، ان تمام کے مواضع اور اشتقاقی مأخذ یعنی نکلنے کی جگہوں کے پہچاننے اور واقف ہونے کو اقسام کے مواضع کی معرفت کہتے ہیں۔

وَمَعَانِیْہَا الخ اقسام کے معانی سے اصطلاحی مفہوم مراد لیا گیا ہے، کوئی جماعت یا کوئی طبقہ جب کسی لفظ اور کلمہ کے سلسلے میں لفظ اور کلمہ کے اصلی معنی کے علاوہ کسی اور معنی پر متفق ومتحد ہوجائیں تب اس متفقہ معنی کو اصلاحی مفہوم کہیں گے، یہاں وضاحت کی جائے گی کہ مذکور بیس قسموں میں سے ہر قسم کا اصلی معنی کے علاوہ طے شدہ معنی یعنی اصطلاحی مفہوم کیا ہے؟ اصول فقہ والے اپنی اصطلاح میں ان قسموں کا کیا مفہوم بتلاتے ہیں، انھی اصطلاحی مفہوموں سے آگاہی حاصل کرنا اقسام کے معانی کی معرفت قرار دیا گیا ہے اس کی مثالیں پڑھتے چلئے مثلاً خاص ایک قسم ہے اس کا معنی یعنی اصطلاحی مفہوم کیا ہے؟ اصول فقہ والے اپنی اصطلاح میں بتلاتے ہیں " خاص وہ لفظ ہے جو سننے والے کے نزدیک ایسے معلوم ومعروف معنی کے لئے متعین کیا گیا ہو جو تن تنہا ہو" یعنی اس میں کوئی اور فرد شریک نہیں ہوگا، اور " عام وہ لفظ ہے جو بیک وقت افراد کی ایک جماعت کو شامل ومحیط ہو" یعنی عام لفظ کے معنی میں کئی کئی افراد شریک ہوتے ہیں، اسی طرح مشترک اور مؤول، ظاہر، نص، مفسر اور محکم، خفی، مشکل، مجمل، متشابہ، حقیقت، مجاز

Marfat.com

صریح اور کنایہ، عبارۃ النص، اشارۃ النص، دلالۃ النص اور اقتضاء النص ان تمام قسموں کے اصطلاحی مفہوں کے پہچاننے اور ان کی آگاہی حاصل کرنے کو۔ اقسام کے معانی کی معرفت۔ کہتے ہیں۔

وَتَرْتِیْبُهَا الخ اقسام کی ترتیب سے ان کا پہلے اور بعد میں ہونا مراد ہے، یہاں بتلایا جائے گا کہ جب دو قسموں میں ٹکراؤ ہو جائے تو ان میں سے کون سی قسم حقدار ہوگی کہ اسے مقدم کیا جائے اور کون سی قسم مستحق ہوگی اسے مؤخر کیا جائے، مثال سے سمجھئے، نص اور ظاہر دو قسمیں ہیں ان دونوں میں ٹکراؤ رونما ہوگا تو نص کو ظاہر پر مقدم کر دیا جائے گا یا عبارۃ النص اور اشارۃ النص آپس میں ٹکرا جائیں تو عبارۃ النص کو اشارۃ النص پر مقدم کر دیا جائے گا، عبارۃ النص کہتے ہیں کلام مرادی معنی کے لئے چلایا گیا ہو اور کلام سے وہی مقصود اور مطلوب بھی ہو، اور اشارۃ النص وہ ہے جو عبارۃ النص کی طرح نظم قرآنی سے ثابت ہو مگر کلام اس کے لئے چلایا نہ گیا ہو نہ ہی وہ قرآنی لفظ کا کلام سے سمجھ میں آنے والا معنی مقصود و مطلوب ہو، اللہ رب العلمین کا فرمان ہے وَعَلَى الْمَوْلُوْدِ لَهٗ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ باپ کے ذمہ مطلقہ کا نفقہ ادا کرنا ہے، اس کلام میں عبارت النص یہ ہے کہ نفقہ کا دینا باپ کے ذمہ ہے اسی حکم کو بتلانے کے لئے کلام چلایا گیا تھا اور یہی مطلوب و مقصود بھی ہے اور اسی آیت میں اشارۃ النص یہ ہے کہ اولاد کا نسب والد کی طرف کیا جائے گا، والدہ کی جانب میں اولاد کا نسب ثابت نہیں ہوگا، یہ اشارۃ نص کے اندر لہ سے ملا، یہاں لام ملک کے اندر مولود یعنی بچے کی نسبت باپ کی طرف کی گئی، ماں کی طرف انتساب نہیں ہے اولاد کا نسب ماں سے ثابت نہیں ہوگا، یہاں قرآنی عبارت نفقہ کے حکم کو بیان کرنے کے لئے لائی گئی اور یہی اس سے مراد ہے، نسب ثابت کرنے کے لئے نہیں لائی گئی، نہ ہی نسب کا حکم بیان کرنا مقصود و مطلوب ہے پہلے ہی حکم واجب کرنے میں عبارۃ النص اور اشارۃ النص برابر ہیں مگر ٹکراؤ کی صورت میں عبارت النص اشارۃ النص پر مقدم ہوگی۔

وَاَحْكَامُهَا الخ اقسام کے احکام سے ان کا قطعی، ظنی یا واجب السکوت ہونا مراد ہے، یہاں واضح کیا جائے گا کہ ان قسموں کے کیا کیا حکم ہیں، یعنی کس قسم کا حکم قطعی اور یقینی ہے اور کس قسم کا حکم ظنی اور غیر حتمی ہے، اور کس قسم کا حکم یہ ہے کہ اس کے متعلق توقف کیا جائے گا، تو سنئے خاص قطعی الحکم ہے یعنی خاص کا حکم یہ ہے کہ وہ جس کی نشاندہی کر رہا ہے یعنی مخصوص کو قطعیت کے ساتھ اس طور پر شامل ہوگا کہ مخصوص کے علاوہ دوسرے افراد کو شامل ہونے کا احتمال باقی نہیں رہے گا اور عام مخصوص ظنی الحکم ہے یعنی جس عام کے بعض افراد مخصوص و مستثنیٰ کر دیئے جائیں وہ قطعی نہ رہ کر ظنی ہو جاتا ہے، اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں اَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا ۔ البیع عام لفظ ہے، کیونکہ اس پر لام جنسی آیا ہے، اللہ تعالیٰ نے اس لفظ یعنی البیع سے الربٰو کو خاص کر لیا، ترجمہ ہے اللہ تعالیٰ نے خرید و فروخت کو جائز رکھا اور زیادتی و بڑھوتری کو حرام کر دیا، تو یہ عام مخصوص کی مثال تھی، عام مخصوص کے متعلق مختار بات اس کا قطعی نہ رہنا ہے، یعنی یہ عام ظنی ہو جاتا ہے اور [illegible] العزت نے جو کچھ مراد لیا ہے

marfat.com

Marfat.com

اس کے حق ہونے کا عقیدہ رکھنا متشابہ کا حکم کہلاتا ہے، سورتوں کے شروع میں حروف مقطعات جیسے الٓمٓ طٰہٰ وغیرہا متشابہ ہیں اللہ رب العزت ہی ان کی مرادیں اور معانی جانتے ہیں۔

فَاِذَا ضُرِبَتْ فِی الخ فرماتے ہیں پانچویں تقسیم کی چار قسموں ۱ مواضع ۲ معانی ۳ ترتیب ۴ احکام کو پچھلی بیس قسموں ۱ خاص ۲ عام ۳ مشترک ۴ مؤول ۵ ظاہر ۶ نص ۷ مفسر ۸ محکم ۹ خفی ۱۰ مشکل ۱۱ مجمل ۱۲ متشابہ ۱۳ حقیقت ۱۴ مجاز ۱۵ صریح ۱۶ کنایہ ۱۷ عبارت النص ۱۸ اشارۃ النص ۱۹ دلالت النص ۲۰ اور اقتضاء النص سے ضرب دیں تو کل اسّی قسمیں نکلیں گی اس کی صورت یہ ہوگی ۱ خاص کا موضع وماخذ ۲ خاص کا معنی ۳ خاص کی ترتیب ۴ خاص کا حکم ۵ عام کا موضع وماخذ ۲ عام کا معنی ۳ عام کی ترتیب ۴ عام کا حکم ۱ مشترک کا موضع وماخذ ۲ مشترک کا معنی ۳ مشترک کی ترتیب ۴ مشترک کا حکم ۱ مؤول کا موضع وماخذ ۲ مؤول کا معنی ۳ مؤول کی ترتیب ۴ مؤول کا حکم، خاص عام مشترک اور مؤول کی کل سولہ قسمیں ہوئیں چار مواضع، معانی، ترتیب اور احکام شامل کرنے کے بعد بیس ہوگئیں اسی طرح باقی تین تقسیموں کی بیس بیس قسمیں نکلیں گی اور بیس کا چار گنا اسّی ہوتا ہے۔ فلہذا قسموں کی مجموعی تعداد اسّی تک پہونچ گئی۔

وَالتَّقْسِیْمَاتُ خَمْسَۃٌ الخ ۱ وضع لغوی ۲ ظہور ۳ استعمال ۴ وقوف چار تقسیمیں تسلیم کرنے کے بعد مواضع، معانی، ترتیب اور احکام کی ایک اور تقسیم شامل کرلی جائے تو چار اور ایک پانچ تقسیمیں ہوجائیں گی۔

وَھٰذَا التَّقْسِیْمُ الْخَامِسُ الخ شارح فرماتے ہیں واقعاتی پیرائے اور نفس الامر میں تقسیموں کی کل تعداد چار ہی ہے، پانچویں تقسیم سے اعتراض نہیں ہونا چاہئے کہ تقسیموں کی تعداد پانچ ہوجاتی ہے یہ اعتراض اس لئے نہیں ہوگا کہ پانچویں تقسیم الگ سے قرآن کی کوئی مستقل تقسیم نہیں ہے بلکہ قرآن میں جن بیس تقسیموں کا ذکر کیا گیا تھا یہ انھی قسموں کے ناموں کی تقسیم ہے اور مذکورہ بیس قسموں کو عیاں کرنے اور بروئے کار لانے کے لئے یہ یعنی پانچویں تقسیم قرآن ہی پر موقوف ہے مطلب ہوا آخری یعنی پانچویں تقسیم موقوف علیہ ہوئی، مذکورہ بیس قسموں کا ثابت کیا جانا انھیں پر موقوف ٹھیرا، چونکہ پانچویں تقسیم قرآن کی مستقل تقسیم نہیں تھی اسلئے عام اصولی علماء رحمہم اللہ نے اسے ذکر ہی نہیں کیا۔

وَاِنَّمَا ھُوَ اِخْتِرَاعٌ الخ سوال ہوا کہ پانچویں تقسیم قرآن کی مستقل تقسیم نہیں تھی اسی لئے عام اصولیوں نے اسے ذکر بھی نہیں کیا تو ماتن نے کیسے جمہور سے اختلاف کرتے ہوئے ذکر کیا؟ نیز وہ کون تھا جس نے یہ تقسیم ثابت کرڈالی شارح نے توجیہ میں جواب دیا کہ یہ تقسیم امام فخر الاسلام علی بن محمد بزدوی (متوفی ۴۸۲ھ) کی جدت طرازی تھی، پانچویں تقسیم کی ایجاد کا سہرا موصوف کے سر جاتا ہے۔

marfat.com
Marfat.com

رہی ماتن کی بات یہ فخر الاسلام کے تابعدار ہیں، انھوں نے فخر الاسلام کی کتاب کنز الوصول الی معرفۃ الاصول کی تلخیص کی، فخر الاسلام نے اس تقسیم کو ذکر کیا تھا فلہذا ماتن انھیں کے نقش قدم پر چل کر یہ تقسیم بیان کر رہے ہیں تاہم ماتن پورے طور پر امام مذکور کے پیروکار نہ رہے، امام علی بن محمد نے یہ تقسیم کتاب کے آغاز میں بیان کیا بعد ازاں کتاب کے آخر تک قرآن کے قسموں میں سے ہر ہر قسم میں پانچویں تقسیم بیان کرتے رہے، قرآن کی مذکورہ بیس قسموں میں تقریبا تمام مقامات میں چاہے اقسام کے مواضع ہوں یا معانی ترتیب ہو یا احکام سب کو واضح کرتے گئے، جب کہ ماتن نے مواضع اور ماخذ کا ذکر تک نہیں کیا، ترتیب کو بعض قسموں میں بیان کیا، البتہ معانی اور احکام کو تمام قسموں میں واضح کرتے گئے۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ عَنْ بَيَانِ إِجْمَالِ التَّقْسِيمِ شَرَعَ فِي بَيَانِ تَفَاصِيلِ الْأَقْسَامِ فَقَالَ أَمَّا الْخَاصُّ فَكُلُّ لَفْظٍ وُضِعَ لِمَعْنًى مَعْلُومٍ عَلَى الْإِنْفِرَادِ فَقَوْلُهُ كُلُّ لَفْظٍ بِمَنْزِلَةِ الْجِنْسِ لِكُلِّ الْأَلْفَاظِ وَالْبَاقِي كَالْفَصْلِ فَقَوْلُهُ وُضِعَ لِمَعْنًى يُخْرِجُ الْمُهْمَلَ، وَقَوْلُهُ مَعْلُومٍ إِنْ كَانَ مَعْنَاهُ مَعْلُومُ الْمُرَادِ يَخْرُجُ مِنْهُ الْمُشْتَرَكُ لِأَنَّهُ غَيْرُ مَعْلُومِ الْمُرَادِ وَإِنْ كَانَ مَعْنَاهُ مَعْلُومُ الْبَيَانِ لَمْ يَخْرُجِ الْمُشْتَرَكُ مِنْهُ وَيَخْرُجُ مِنْ قَوْلِهِ عَلَى الْإِنْفِرَادِ لِأَنَّ مَعْنَاهُ أَنْ يَكُونَ الْمَعْنَى مُنْفَرِدًا عَنِ الْأَفْرَادِ وَعَنْ مَعْنًى آخَرَ فَيَخْرُجُ عَنْهُ الْمُشْتَرَكُ وَالْعَامُّ جَمِيعًا، وَإِنَّمَا ذَكَرَ اللَّفْظَ هٰهُنَا دُونَ النَّظْمِ جَرْيًا عَلَى الْأَصْلِ وَلِأَنَّ الظَّاهِرَ أَنَّ هٰذِهِ الْأَقْسَامَ لَيْسَتْ مُخْتَصَّةً بِالْكِتَابِ بَلْ يَجْرِي فِي جَمِيعِ كَلِمَاتِ الْعَرَبِ وَإِنَّمَا ذَكَرَ النَّظْمَ فِي التَّقْسِيمَاتِ رِعَايَةً لِلْأَدَبِ لِأَنَّ النَّظْمَ فِي الْأَصْلِ جَمْعُ اللُّؤْلُؤِ فِي السِّلْكِ بِخِلَافِ اللَّفْظِ فَإِنَّهُ فِي اللُّغَةِ الرَّمْيُ وَإِنَّمَا ذَكَرَ كَلِمَةَ كُلٍّ فَإِنَّهُ وَإِنْ كَانَ مُسْتَنْكَرًا فِي التَّعْرِيفَاتِ فِي اصْطِلَاحِ الْمَنْطِقِ وَلٰكِنَّ الْقَصْدَ هٰهُنَا لِبَيَانِ الْإِطِّرَادِ وَالضَّبْطِ وَهُوَ إِنَّمَا يَحْصُلُ بِلَفْظِ كُلٍّ وَهُوَ۔

ترجمہ پھر جب مصنف تقسیم کے اجمالی بیان سے فارغ ہو چکے تو انھوں نے ان تمام قسموں کا تفصیلی بیان شروع فرمایا۔ چنانچہ فرمایا۔

اما الخاص فکل لفظ وضع لمعنی معلوم علی الانفراد :- بہر حال خاص پس ہر وہ لفظ ہے جو انفرادا کسی ایک ہی معنی کے لئے وضع کیا گیا ہو، پس مصنف کا قول کل لفظ بمنزلہ جنس کے ہے جو ہر لفظ کو شامل

marfat.com

Marfat.com

ہے اور باقی الفاظ فصل کے درجہ میں ہے۔ پس اس کا قول وضع لمعنی مہمل کو خارج کر دیتا ہے۔ اور راس کا قول معلوم اگر معنی المراد کے ہیں (جس کی مراد معلوم ہو) تو اس سے مشترک خارج ہوجاتا ہے اس لئے کہ وہ معلوم المراد نہیں ہوتا، اور اگر مراد معلوم البیان کے ہیں تو مشترک خارج نہ ہوگا (کیونکہ مشترک بھی معلوم البیان ہوتا ہے البتہ اگلی قید علی الانفراد سے مشترک نکل جائیگا، کیونکہ مشترک افراد کے درمیان مشترک ہوتا ہے اور خاص میں انفرادیت پائی جاتی ہے جو اشتراک کے منافی ہے لہذا اس سے مشترک اور عام دونوں نکل جائیں گے

وانما ذکر اللفظ دون النظم الخ تقسیم کے موضوع پر مصنف نے لفظ کہا، نظم نہیں کہا اس لئے کہ نظم تو ادباً ذکر کیا تھا اصل تو لفظ ہی ہے تو تقسیم میں اصل کا لحاظ کیا ہے۔

والظاہر ان ہذہ الاقسام الخ اور یہ ظاہر ہے کہ یہ تمام قسمیں کتاب اللہ کے ساتھ خاص نہیں ہیں جب کلام عرب میں تمام کلمات میں یہ اقسام جاری ہوتی ہیں البتہ تقسیم کے مواقع پر نظم کا لفظ ادباً استعمال کیا تھا کیوں لغت میں نظم موتیوں کے ایک لڑی میں پرونے کے آتے ہیں بخلاف لفظ کے کیونکہ لفظ لغت میں پھینکنے کو کہتے ہیں۔

واما ذکر کلمۃ کل الخ اور بہر حال کلمۂ کل کا ذکر تعریف کے مقام پر تو یہ ناپسندیدہ ضرور ہے مگر منطق کی اصطلاح میں ناپسندیدہ ہے مگر مصنف کا مقصد یہاں عمومیتِ انضباط ہے جو لفظ کل سے ہی حاصل ہو سکتا ہے

بیان لغات جنسٌ لغوی معنی طرح، مثل۔ اصطلاحی معنی مختلف قسموں میں پائی جانے والی ماہیت مثلاً حیوانیت، اس لئے جنس ہے کہ یہ مختلف قسموں انسان بیل وغیرہ میں پائی جاتی ہے جمع اجناس۔ منطقیوں کی اصطلاح وزبان میں جنس وہ کلی کہلائے گی جو مختلف حقیقتوں کے حامل کثیر التعداد افراد پر صادق وموزوں ہوجائے۔ فَصْلٌ لغوی معنی جدا کرنا، علیحدہ کرنا، منطقی اصطلاح میں فصل اس کلی مفہوم کو کہتے ہیں جو ماہیت کو جنس میں شریک ہونے والوں سے ممتاز کردے، مہمل جس کا کوئی معنی نہ ہو، غیر مستقل کلام کو بھی مہمل کہہ دیتے ہیں۔ کُلٌّ بمعنی سب، تمام کے تمام، ہر ایک، کلٌّ ایسا اسم ہے جو متعدد افراد کا احاطہ کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہے، نیز اگر واحد کے بہت سارے جزء ہوں تو انھیں عام کرنے کے لئے بھی وضع کیا گیا ہے، کل ہمیشہ اضافت کا محتاج رہے گا بغیر اضافت استعمال نہیں کیا جا سکتا بھلے ہی اضافت تقدیری ہو تب جب کہ کہیں کل کے استعمال میں لفظی اضافت نہ پائی جائے مُسْتَنْکَرٌ عرض کے خلاف معیوب برا۔ اطراد باہمی طور پر ایک دوسرے کی طرح ہونا، اصطلاح مناطقہ میں مانع ہونا، یعنی جب بھی تعریف بیان کی جائے تعریف کئے ہوئے افراد پورے طور پر پائے جائے اور جب کہ تعریف نہ پائی جائے تو یہ افراد بھی نہ پائے جائیں، ضبط، لغوی معنی روک، گرفتاری، منطقیوں کی زبان میں جامع ہونا، یعنی تعریف اپنے اندر تمام افراد کو سمیٹے ہوئے ہو کسی کو تعریف سے نکلنے کا موقع نہ دے کر روک دینا، طرد وعکس تعریف کیلئے شرط کا درجہ رکھتے ہیں۔

Marfat.com

تشریح عبارات

فقولہ الخ شارح علیہ الرحمہ ماتن رحمۃ اللہ کی عبارت میں موجود قیدوں کو واضح کیا جاہتے ہیں. فرماتے ہیں اما الخاص فکل لفظ میں کل لفظ اعتباری اور تسلیمی نظر میں جنس کے درجے میں ہے، جنس کے درجے میں ہونے کا اعتبار اس وجہ سے کیا گیا کہ کل لفظ ہر قسم کے لفظوں کا احاطہ کئے ہوئے ہے یعنی اس کے مفہوم میں ہر طرح کے الفاظ داخل وشامل ہوجائیں گے، ہر قسم کے الفاظ کی حقیقتیں مختلف ہوں گی جیسے زید ایک لفظ ہے جو معنی کا فائدہ دینے کیلئے متعین ہے اور دیز ایک لفظ ہے معنی کا فائدہ دینے کیلئے اسے متعین نہیں کیا گیا۔ زید معنی دار لفظ تھا اس لئے اسے لفظ موضوع کہیں گے اور دیز معنی سے محروم لفظ تھا اس لئے مہمل کہلائے گا. سب جانتے ہیں موضوع اور مہمل لفظوں کی حقیقتیں جدا جدا اور مختلف ہیں. کل لفظ ہر طرح کے لفظوں کو محیط ہونے کے باعث موضوع اور مہمل مختلف حقیقت والے الفاظ کا احاطہ کئے ہوئے ہے، مختلف حقیقتوں کے افراد (الفاظ) کا احاطہ کرنے کی وجہ سے "کل لفظ" اعتباری وتسلیمی حیثیت سے جنس کے رتبے میں آگیا۔

والباقی کالفصل الخ ماتن کی تعریف میں کل لفظ کے سوا پائے جانے والے دوسرے کلمے فصل کے درجے میں ہیں، فصل جنس میں شریک ہونے والوں کو نمایاں کرکے شرکت سے روک دیتی ہے اسی لئے ماتن کی عبارت وُضِعَ لِمعنًی (معنی کے لئے وضع کیا گیا) سے مہمل الفاظ کل لفظ کے دائرے میں شریک ہونے سے روک دیئے گئے، کیونکہ مہمل مانا کہ الفاظ ہیں اسی وجہ سے کل لفظ جنس کے مفہوم میں شریک ہوسکتے تھے لیکن وضع لمعنی فصل نے مہمل الفاظ کو جنس میں شریک ہونے سے روک دیا، اس لئے کہ یہ معنی کیلئے موضوع اور متعین کردہ نہیں تھے اسی طرح ماتن کا لفظ "معلوم" بھی فصل ہے، معلوم معنی کے لئے موضوع اور متعین ہونے میں دو امکانات ہیں نمبر۱ لفظ کے وضع شدہ معنی معلوم ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ وضع کئے گئے معلوم ومتعارف معنی کی مراد معلوم اور واضح ہوجائے، نمبر۲ لفظ کے وضع شدہ معنی معلوم ہونے کا مطلب یہ ہو کہ لفظ کیلئے وضع کیا گیا معلوم ومتعارف معنی کا لفظ سے بیان وظہور یعنی واضح اور ظاہر ہونا معلوم ہوجائے، یعنی معنی معلوم کے لئے موضوع ہونے کا مطلب یہ ہو کہ لفظ کے لئے جو معلوم معنی وضع کئے گئے ہیں لفظ ہی سے ان کا ظاہر اور مبین اور واضح ہونا معلوم ہوجائے اس کو معلوم البیان کہتے ہیں ماتن کی عبارت "معلوم" میں پہلا امکان یعنی معلوم المراد ہونا تسلیم کئے جانے سے خاص کی تعریف سے مشترک نکل جائے گا، وجہ یہ ہے کہ مشترک جن معنوں کیلئے موضوع اور متعین ہوتا ہے وہ سننے والوں کے ہاں معلوم، متعارف اور جانے پہچانے ہوتے ہیں مگر ان معلوم معنوں کی مراد کیا ہوتی ہے یہ معلوم نہیں ہوتا تو مشترک معلوم المعنی ہوتے ہوئے غیر معلوم المراد ٹھیرا. حالانکہ خاص کے وضعی معنی معلوم کی مراد جانی پہچانی ہوتی ہے. لہذا مشترک خاص سے باہر ہوجائے گا اور ماتن کی عبارت "معلوم" میں دوسرا امکان یعنی معلوم البیان ہونا اعتراف کیا جائے تو خاص کی تعریف سے مشترک

marfat.com

Marfat.com

نہیں نکلے گا۔ علت یہ ہوگی کہ خاص کے معنی معلوم و متعارف معنی جس طرح لفظ سے ظہور اور بیان کے ساتھ نمودار ہوتے ہیں یعنی خاص کے وضعی معلوم و متعارف معنی جس طرح لفظ سے ظاہر اور واضح ہوتے ہیں ٹھیک اسی طرح مشترک کے وضعی معلوم و متعارف معنی لفظ ہی سے ظاہر اور واضح ہوتے ہیں، جب دونوں یعنی خاص اور مشترک کے وضعی یعنی موضوع و متعین نیز معلوم و متعارف معنی لفظ ہی سے ظاہر ہوتے ہیں تو دونوں میں ایک طرح کی شرکت پائی گئی اندریں صورت حالات مشترک خاص سے ہرگز نہیں نکلے گا۔ البتہ اس صورت میں "علی الانفراد" عبارت کے ذریعہ مشترک خاص کی تعریف سے نکل جائیگا اس لئے کہ الانفراد کا مفہوم و مطلب اس وقت جبکہ معلوم ہیں اور اس میں خاص کے ساتھ مشترک شریک تھا اور معلوم کے ساتھ علی الانفراد کہا گیا یہ ہوگا کہ وضع شدہ معلوم و متعارف معنی کسی بھی فرد کی شرکت سے اور وہ وضع شدہ معلوم و متعارف معنی اپنے اندر کسی بھی دوسرے معنی کے شریک ہونے سے منفرد ممتاز و مستثنیٰ رہے گا، یعنی وضع کئے گئے معلوم و متعارف اور جانے پہچانے معنی میں تو کوئی دوسرا معنی شریک ہوسکے گا نہ ہی اس میں دوسرے افراد شامل ہوسکیں گے اس لئے کہ وہ وضعی معلوم معنی انفرادیت کے ساتھ خاص ہے اور انفراد تن تنہا ہونے اور کسی کی شرکت اور شمولیت قبول نہ کرنے کو کہتے ہیں، فلہٰذا اب خاص سے مشترک بھی نکل جائے گا اور عام بھی اس لئے کہ مشترک کے اندر دوسرے معنوں سے انفراد یعنی انقطاع نہیں پایا جاتا بلکہ مشترک اسی کو کہتے ہیں جو دوسرے افراد میں پایا جاتا ہو یعنی اس کے اندر دوسرے معنی شریک ہوسکتے ہیں عام اس لئے نکلے گا کہ اس کے اندر دوسرے افراد کی نسبت سے انفراد یعنی عدم شمولیت پائی نہیں جاتی یعنی عام کے اندر دوسرے افراد بھی شامل ہوتے ہیں جیسے رجالٌ اس میں ایک مرد زید جس طرح داخل تسلیم کیا جائے گا ٹھیک اسی طرح دنیا کے تمام مرد زید عمرو بکر الی غیر ہما بھی داخل ماننے پڑیں، یہ سارے رجال کے افراد ہیں، رجال عام ہے اور دوسرے افراد کے شامل ہونے سے منفرد یعنی مانع نہیں ہے اس بنا پر یہ بھی خاص سے باہر ہوجائے گا اس لئے کہ خاص افراد کے شامل ہونے سے بھی منفرد یعنی مانع ہے۔

وانما ذکر اللفظ ھٰھنا الخ ماتن علیہ الرحمہ نے تقسیموں کے تذکرے میں نظم استعمال کیا تھا موصوف نے آغاز کرتے ہوئے پہلی تقسیم میں فرمایا تھا الاول فی وجوہ النظم دوسری تقسیم میں فرمایا تھا والثانی فی وجوہ البیان بذلک النظم تیسری تقسیم میں فرمایا تھا والثالث فی وجوہ استعمال ذلک النظم، چوتھی تقسیم میں فرمایا تھا والرابع فی وجوہ الوقوف علی المراد یعنی علی المراد بذلک النظم۔ اور پہلی تقسیم کی قسم بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں اما الخاص فکل لفظ الخ تقسیم کے تذکرے میں نظم اور اسی کی قسم بیان کرتے وقت لفظ استعمال کیا گیا، ماتن نے ایسا کیوں کیا۔ فاضل شارح وانما ذکر الخ سے اس کی توجیہ پیش کرتے ہیں کہتے ہیں نظم سے اصل یعنی حقیقت میں لفظ اور عبارت مراد ہوتی ہے جب نظم سے لفظ وعبارت مراد ہوتے

Marfat.com

ہیں اور لفظ وعبارت ہی اصل ہیں لہذا قسم کے بیان میں نظم کے بدلے لفظ لانا اصل کے مطابق کہا جائے گا، یہ پہلی توجیہ تھی ۔

وَلِاَنَّ الظَّاهِرَ الخ یہاں سے تقسیم کے اندر نظم لانے اور قسم میں لفظ کہنے کی دوسری توجیہ پیش کرتے ہیں، کہتے ہیں خاص عام مشترک اور مؤول ساری قسمیں عرب کے تمام استعمالات میں پائی جاتی ہیں اس لئے یہ تو ظاہر اور کھلی ہوئی بات تھی کہ یہ قسمیں صرف کتاب کے ساتھ مخصوص اور اسی سے مربوط قسمیں نہیں تھیں کلیاتی نظر سے عربی استعمالات میں پائی جانے اور صرف اللہ رب العزت کی کتاب کے ساتھ منسلک نہ ہونے کی وجہ سے قسم بیان کرتے ہوئے نظم کے بدلے لفظ لایا گیا، لفظ لانے میں مرکزی خیال عرب کے تمام یعنی عام استعمالات تھے، معلوم ہوا خاص کی یہ تعریف اس خاص کی تعریف ہے جو قرآن شریف میں پائے جاتے کے ساتھ تمام عربی استعمالوں میں بھی پایا جاتا ہے اس سے واضح ہوگیا کہ یہ تعریف ایسے خاص کی تعریف نہیں جو صرف اللہ کی کتاب کے ساتھ خاص ہو، عام استعمالات میں لفظ لایا کرتے ہیں نہ کہ نظم فلہذا ماتن بھی لفظ لائے نظم استعمال نہیں کیا۔

وَاِنَّمَا ذَكَرَ النَّظْمَ الخ تقسیموں کے بیان میں نظم استعمال کرنے کی توجیہ کرتے ہیں، فرماتے ہیں اصل یعنی لغت میں نظم کا ______________ معنی تھا دھاگے میں موتی پرونا، یہ خوبصورت اور پاکیزہ ترین معنی تھا جس سے دل ودماغ میں قرآن کریم کی دلکشی اور تاثیر کا شعور ہو جاتا یا قریب تھا اور قرآن کے ساتھ مؤدبانہ وہذبانہ طرز بہتر جابات شمار ہوگی (خَيْرُكُمْ مَنْ تَعَلَّمَ الْقُرْآنَ وَعَلَّمَهُ سے اشارہ ملتا ہے) نظم کے استعمال میں ادب کا لحاظ روشن تھا اس لئے ماتن نے تقسیم کے بیان میں نظم استعمال کیا لفظ استعمال نہیں کیا۔ لغت میں لفظ کا معنی ہے "پھینکنا" قرآن شریف کی تقدیس مدنظر رکھی جائے تب یہ استعمال بے ادبی محسوس ہوگی، قرآن کے ساتھ بے ادبی سے گریز لفظ کے متارکہ میں تھا اس لئے لفظ کا استعمال ترک کر دیا گیا۔

وَاَمَّا كَلِمَةُ كُلٍّ الخ خاص کی تعریف میں ماتن نے کُلٌّ استعمال کیا: اما الخاص فکل لفظ" عبارت گذر چکی ہے، کل کا معنی ہے "سب" تمام کے تمام ہر ایک کل ایسا اسم ہے جو متعدد افراد کا احاطہ کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ واحد کے بالفرض بہت سارے جزء ہوں تو انھیں عام کرنے کے لئے بھی وضع کیا جانا ثابت کرتے ہیں سمجھتے چلئے۔ تعریف میں کل آیا ہے، کل افراد کے احاطہ کیلئے وضع کیا گیا تھا اور تعریف ماہیت وحقیقت کی کیجاتی ہے اسی لئے تعریف میں شرط ٹھہرایا گیا کہ وہ تعریف کردہ تمام افراد میں سے ہر ہر فرد کا احاطہ کئے ہوئے ہو، تعریف اس وقت تک تعریف کئے ہوئے تمام افراد میں سے ہر ہر فرد کا احاطہ نہیں کرسکے گی جب تک تعریف میں حقیقت وماہیت نہ ہو مثال سے سمجھئے، انسان کی تعریف کی جائے الانسان حیوان ناطق انسان حیوان ناطق ہے حیوانیت اور نطق حقیقت وماہیت ہے اس لئے یہ تعریف انسان کے ہر ہر فرد زید، عمرو بکر وغیرہم کا احاطہ میں لے لے گی یعنی [illegible] جائے گا۔ اسی انسان کی تعریف کی جائے

marfat.com

Marfat.com

الانسان کلٌّ حیوان ناطق انسان تمام کا تمام حیوان ناطق ہے یا انسان سب حیوان ناطق ہے، بعد ازاں انسان کا ایک فرد زید یا عمر یا بکر لیا جائے تو زید یا عمرو یا بکر بلاشبہ انسان کے افراد کے چند فرد ہیں لیکن سب کا سب حیوان ناطق زید ہو یا عمرو ہو یا بکر ہو ناممکن ہے لہٰذا انسان تمام کا تمام حیوان ناطق ہے زید کے لئے یا انسان کے کسی اور فرد کیلئے درست نہیں ہو پائے گی اس لئے کہ زید یا کوئی اور انسانی فرد اس میں شک نہیں کہ انسان ہے لیکن سب کا سب حیوان ناطق نہیں ہے، معلوم ہوا کہ کل جو متعدد افراد کا احاطہ کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہے اس کو تعریف میں لایا جائے گا تو تعریف کی شرط فوت ہو جائے گی تعریف کی شرط یہ تھی کہ وہ تعریف کردہ ہر ہر فرد کے لئے صحیح ثابت ہو سکے، تعریف مذکور شان سے جب ہی صحیح ثابت ہو گی جب تعریف ماہیت کی کی جائے گی افراد کی نہیں اور کل افراد کے احاطہ کے لئے آتا ہے، افراد کی ماہیت بیان کرنے کے لئے اس کی وضع نہیں ہوئی اسی لئے منطقی علماء فرماتے ہیں تعریف میں کُلّ لانا تعریف کے مزاج اور تقاضے کے خلاف ہے، شارح علام فاضل جون پوری خاص کی تعریف میں کل لانے کی توجیہ کرتے ہیں کہ ہم نے مانا تعریفات میں کل کا استعمال راست نہ ہو، لیکن یہاں خاص کی تعریف میں یا اصولی علماء کی تعریفوں میں کل لانے کا مقصد یہ ہے کہ تعریف کے اطراد یعنی مانع ہونے اور ضبط یعنی جامع ہونے کو اچھی طرح واضح کیا جائے اور تعریف کا جامع مانع ہونا بھی ٹھہرایا گیا ہے اصول فقہ میں تعریف جامع مانع اسی وقت ہو سکتی ہے جب کل استعمال کیا جائے، کل سے صرف نظر کیا جائے، تو وہ حاصل نہیں ہو رہا تھا یعنی جامع و مانع ہونا حصول مقصد کے پیش نظر کل کو لایا گیا، ہمارا مقصد تعریف کو جامع و مانع بنانا تھا، یہ مقصد کل سے حاصل ہو رہا ہے، کل کا تعریف میں لانا اگرچہ معیوب بتلاتے ہیں پھر بھی ہم نے اپنا مقصد پورا کیا ہے، اصولی علماء کے مقاصد کا منطقیوں کے مقاصد سے کیا تعلق، دونوں کے مقاصد جدا جدا ہیں تو اصطلاحیں بھی الگ ہوں گی اس میں عیب جوئی کی اجازت نہیں دی جائے گی۔

وَهُوَ اِمَّا اَنْ يَّكُوْنَ خُصُوْصَ الْجِنْسِ اَوْ خُصُوْصَ النَّوْعِ اَوْ خُصُوْصَ الْعَيْنِ تَقْسِيْمٌ لِلْخَاصِّ بَعْدَ بَيَانِ تَعْرِيْفِهٖ اَيِ الْخُصُوْصُ الَّذِيْ يُفْهَمُ فِيْ ضِمْنِ الْخَاصِّ اِمَّا اَنْ يَّكُوْنَ خُصُوْصَ الْجِنْسِ بِاَنْ يَّكُوْنَ جِنْسُهٗ خَاصًّا بِحَسَبِ الْمَعْنٰى وَاِنْ تَكُنْ مَا صَدَقَ عَلَيْهِ مُتَعَدِّدًا اَوْ خُصُوْصَ النَّوْعِ عَلٰى هٰذِهِ الْوَتِيْرَةِ اَوْ خُصُوْصَ الْعَيْنِ اَيِ الشَّخْصِ الْمُعَيَّنِ وَهٰذَا اَخَصُّ الْخَاصِّ وَالْجِنْسُ عِنْدَهُمْ عِنْدَ كُلِّيٍّ مَقُوْلٌ عَلٰى كَثِيْرِيْنَ مُخْتَلِفِيْنَ بِالْاَغْرَاضِ دُوْنَ الْحَقَائِقِ كَمَا ذَهَبَ اِلَيْهِ الْمَنْطِقِيُّوْنَ وَالنَّوْعُ عِنْدَهُمْ كُلِّيٌّ مَقُوْلٌ عَلٰى كَثِيْرِيْنَ مُتَّفِقِيْنَ بِالْاَغْرَاضِ دُوْنَ الْحَقَائِقِ كَمَا هُوَ رَاٰى

Marfat.com

المنطقيين فهو انهم يبحثون عن الاغراض دون الحقائق فرب نوع عند المنطقيين
جنس عند الفقهاء كما يظهر عن الامثلة التي ذكرها بقوله كانسان ورجل وزيد
فالانسان نظير خاص الجنس فانه مقول على كثيرين مختلفين بالاغراض فان تحته
رجل وامرأة والغرض من خلقة الرجل هو كونه نبيا واماما وشاهدا في الحدود والقصاص
ومقيما للجمعة والاعياد ونحوه والغرض من المرأة كونها مستفرشة آتية بالولد
مدبرة لحوائج البيت وغير ذلك والرجل نظير خاص النوع فانه مقول على كثيرين
متفقين بالاغراض فان افراد الرجال كلهم سواء في الغرض وزيد نظير خاص العين فانه
شخص معين لا يحتمل الشركة الا بتعدد الاوضاع۔

ترجمہ وهو اما ان يكون خصوص الجنس اوخصوص النوع اوخصوص العين اور خاص یا خصوص الجنس ہوگا یا خصوص النوع ہوگا یا خصوص العین ہوگا، یہاں پر خاص کی تقسیم کا بیان ہے پہلے اس کی تعریف بیان کر چکے ہیں یعنی وہ خصوص جو خاص کے ضمن میں مفہوم ہوتا ہے یا تو خصوص الجنس ہوگا بایں طور کر اس کی جنس خاص ہوگا باعتبار معنی کے اگرچہ مصداق جن پر جنس صادق آتی ہے متعدد ہوں یا خصوص النوع ہوگا اس طریقہ پر کہ یا خصوص العین یعنی شخص معین ہوگا یہ اخص الخاص ہے۔

اور علماء اصول کے یہاں جنس نام ہے اس کلی کا جو کثیرین مختلفین بالاغراض پر بولی جائے نہ کہ مختلفین بالحقائق پر جیسا کہ اہل منطق کا مذہب ہے، اسی طرح نوع ان کے نزدیک وہ کلی ہے جو کثیرین مختلفین بالاغراض پر بولی جائے متفقین بالحقائق پر نہیں جیسا کہ اہل منطق کی رائے ہے، پس علمائے اصول اغراض سے بحث کرتے ہیں حقائق سے بحث نہیں کرتے پس ممکن ہے کہ کوئی منطقیوں کے نزدیک نوع ہو مگر فقہاء کے نزدیک وہ جنس ہو جیسے مصنف کی بیان کردہ مثالوں سے ظاہر ہوتا ہے۔

کانسان ورجل وزید، جیسے انسان مرد زید، انسان خاص جنس کی مثال ہے کیونکہ انسان ایسے کثیر الافراد پر بولا جاتا ہے جن کی اغراض مختلف ہوتی ہیں اس لئے کہ انسان کے تحت مرد اور عورت ہیں مرد کی تخلیق سے غرض یہ ہے کہ وہ نبی، امام، شاہد فی الحدود والقصاص ہو، جمعہ اور عیدین کا قائم کرنے والا ہو وغیرہ، اور عورت کی پیدائش سے غرض یہ ہے کہ وہ مرد کے لئے فراش کا کام دے، بچہ پیدا کرے، گھریلو ضروریات کی تدبیریں کرے وغیرہ مصنف نے دوسری مثال رجل کی دی ہے، رجل خاص النوع کی مثال ہے، اس لئے کہ وہ ایسے کثیرین پر محمول ہوتا ہے جن کی اغراض ایک ہیں اس لئے کہ افراد رجال غرض میں سب متفق ہوتے ہیں اور زید خاص العین کی مثال ہے کیونکہ ایک متعین شخص ہے جو شرکت کا احتمال نہیں رکھتا ہاں متعدد وضع اگر ہوں تو زید مختلف آدمیوں کا نام

marfat.com

Marfat.com

ہو سکتا ہے۔

بیان لغات

اَلْعَیْنُ متعین اور خاص کہتے ہیں اَعْوَبَ عَنِ الْحَقِّ بِعَیْنِہٖ خاص طور پر اپنے حق کا مظاہرہ کیا، خاص العین بمعنی خاص الخاص جو خاص کی قسموں میں سب سے زیادہ خاص اور منفرد ہو۔ ضِمْنٌ کسی چیز کے اندر کا حصہ، اندرون۔ اَلْوَتِیْرَۃُ طریقہ، نہج، طرز، ڈھنگ۔ اَلْبَحْثُ عَنْ شَیْءٍ (ف)، تفتیش اور تحقیق کرنا۔ اَلْاَغْرَاضُ (و) اَلْغَرَضُ مقصد، نشانہ، حَقَائِقُ (و) حَقِیْقَۃٌ کسی چیز کی اصل، شی کا منتہٰی، جس چیز کی حمایت ضروری اور واجب ہو اسے بھی حقیقت کہتے ہیں جِنَایَۃُ الْحَقِیْقَۃِ ایسی چیز کی حفاظت جس کا دفاع ضروری تھا خَلْقَۃٌ پیدا کرنا، عدم سے وجود میں لانا (ن) اقامۃ الشیٔ کسی چیز کو قائم و دائم رکھنا، نافذ کرنا، اَعْیَادٌ جمع عید، اس دن کو کہتے ہیں جس میں کسی بڑی شخصیت یا اہمیت کے حامل دن کی یاد منائی جائے، عید کو عید اس لئے کہتے ہیں کہ وہ ہر سال لوٹ کر آتی ہے، عید کی جمع قانونا اعواد آتی ہے لیکن عُوْدٌ بمعنی لکڑی کی جمع سے امتیاز کرنے کے لئے اعیاد آتی ہے، بار بار آنے والے مرض یا لوٹتے رہنے والے غم کو بھی عید کہتے ہیں، اَلْجُمُعَۃُ جمعہ کا دن اسے الیوم الجامع بھی کہتے ہیں مستفوشۃٌ جسے فرش بنا دیا جائے اِتْیَانٌ بالولد لڑکا لانا یعنی بچہ جننا۔ مُدَبَّرَۃٌ، تَدْبِیْرٌ سے معنی کسی بات میں غور و فکر کرنا، نتیجہ کے سلسلہ میں سوچنا اور اس کا نظم و نسق کرنا، باقاعدگی اور سلیقہ مندی سے انجام دینا۔ حَوَائِجُ جمع (و) حَاجَۃٌ ضرورت، سوال حوائج البیت، گھر کی ضروریات، گھریلو کام کاج، گویا انسانی زندگی گھریلو ضروریات کی باز پرس کرنے والی ہے، اس میں ذمہ دارانہ کردار مرد کے حق میں جاتا ہے، البتہ نظم و نسق اور انجام وہی کے فرائض عورت کے حیاتی واجبات میں داخل ہیں

تشریح عبارت

تقسیم للخاص: مصنف علیہ الرحمہ نے خاص کی تعریف کے بعد اسکی قسموں کے بیان کا آغاز فرمایا۔ شارح علیہ الرحمہ فرماتے ہیں ماتن کی عبارت وہوا ما ان یکون میں ہُوَ ضمیر مرنوع منفصل کا مرجع خصوص ہے خصوص ایسی خاص کے اندر پایا گیا جس کی تعریف میں ماتن نے واما الخاص فکل لفظ عبارت استعمال کی تھی ہو ضمیر خاص کے اندر پائے جانے والے خصوص کی طرف لوٹے گی۔ خصوص جس کا معنی منفرد اور تن تنہا ہونا ہے تین قسموں میں بٹا ہوا ہے ۱ خصوص الجنس ۲ خصوص النوع، ۳ خصوص العین۔ انھیں خاص الجنس، خاص الفرد بھی کہتے ہیں، خصوص الجنس خاص کی وہ قسم کہلاتی ہے جو ہو تو جنس مگر اس کی جنس خاص ہو یعنی جب معنی کا تجسس کیا جائے تو جنس کا معنی ایک ہو معنی کی اکائی اور انفرادیت ہی کی وجہ سے اس کو خصوص الجنس یا خصوص جنسی کہتے ہیں چونکہ جنس کا معنی ایک ہوتا ہے یعنی وہ لفظ جسے ہم جنس کہہ رہے ہیں ایک ہی مدلول کی نشان دہی کرتا ہے، اس کا مدلول و مفہوم تو ایک ہوتا ہے اگر اس تنہا مفہوم اور اکہرے مدلول کے خارج میں بہت سارے افراد پائے جائیں یعنی یہ تنہا مفہوم اور اکیلا مدلول خارج میں پائے جانے والے کئی کئی افراد پر صادق آجائے تو اس کے خاص ہونے میں کوئی فرق نہیں آئے گا اس لئے کہ وہ جنسی لفظ جس تنہا

Marfat.com

Marfat.com

مدلول اور اکیلے مفہوم پر دلالت کرتا ہے وہ وضع کیا ہوا ایک معین و معلوم معنی ہے۔ لہٰذا خاص ہونے میں کوئی رکاوٹ نہیں رہ جاتی لیکن تنہا مدلول پر دلالت کرنے والے لفظ یعنی ایک معین و معلوم معنی کے لئے وضع کئے گئے لفظ کے خارج میں اور مصداق اور افراد پائے جاتے ہیں۔ اس لئے اس کو مطلق خاص نہیں کہیں گے بلکہ اضافی خاص کہیں گے چنانچہ جنسی معنی کا حامل لفظ ایک تنہا معنی بتلانے کی وجہ سے اضافی نظر سے خصوص الجنس کہلائے گا۔ اسی کو خاص الجنس خاص جنسی اور تخصیص الجنس بھی کہتے ہیں۔ خصوص النوع خاص کی وہ قسم کہلاتی ہے جو ہوتی تو نوع ہے مگر اس کی نوع خاص ہوتی ہے یعنی جب معنی کا تجسس اور تفحص کیا جائے تو نوع کا معنی ایک ہو معنی کی اکائی اور انفرادیت ہی کی وجہ سے اس کو خصوص النوع یا خصوص نوعی کہتے ہیں۔ چونکہ نوع کا معنی ایک ہوتا ہے یعنی وہ لفظ جسے ہم نوع کہہ رہے ہیں وہ ایک ہی مدلول کی نشاندہی کرتا ہے، اس کا مدلول و مفہوم تو ایک ہوتا ہے اگر اس تنہا مفہوم اور اکہرے مدلول کے خارج میں بہت سارے افراد پائے جائیں یعنی یہ تنہا مفہوم اور اکیلا مدلول خارج میں پائے جانے والے کئی کئی افراد پر صادق آجائے تو اس کے خاص ہونے میں کوئی فرق نہیں آئے گا اسلئے کہ وہ نوعی لفظ جس تنہا مدلول اور اکیلے مفہوم پر دلالت کرتا ہے وہ وضع کیا ہوا ایک معین و معلوم معنی ہے، لہٰذا خاص ہونے میں کوئی رکاوٹ نہیں رہ جاتی، لیکن تنہا مدلول پر دلالت کرنے والے لفظ یعنی ایک معین و معلوم معنی کے لئے وضع کئے گئے لفظ کے خارج میں اور مصداق و افراد پائے جاتے ہیں اس لئے اس کو مطلق خاص نہیں کہیں گے۔ چنانچہ نوعی معنی کا حامل لفظ ایک تنہا معنی بتلانے کی وجہ سے اضافی نظر سے خصوص النوع کہلائے گا، اس کو خاص النوع خاص نوعی اور تخصیص النوع اور خاص بالنوع بھی کہتے ہیں، خصوص العین خاص کی وہ قسم کہلاتی ہے جو شخصی حیثیت سے متعین ہو یعنی اس کے اندر خصوص الجنس اور خصوص النوع سے زیادہ تو اں خصوص ظاہر ہو رہا ہو، یہ شخصی خصوص اس قدر اکہرا ہو کہ اس کے اندر کسی کی شرکت کا وہم بھی ممتنع اور محال ہو ایسے ممتاز خصوص کے حامل لفظ کو خصوص العین کہتے ہیں، اسی کو خاص العین، خاص عینی، تخصیص العین، تخصیص الفرد، خاص بالعین خاص بالفرد بھی کہتے ہیں، اس کو اخص الخاص کہا جاتا ہے یعنی خصوص کی ایک نمایاں توانائی کا بےمثال حامل لفظ، جو اور خاصوں سے فائق اور ان میں قدم باز ہو۔

والجنس الخ شارح علام اصولی علماء اور منطقیوں کے اصطلاحی اختلاف کو واضح کیا جا رہے ہیں فرماتے ہیں جنس اور نوع کی تعریف میں دونوں کی رائیں الگ الگ ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ دونوں کے مقصد الگ الگ ہیں، اصولی علماء اغراض اور مقاصد سے بحث کرتے ہیں جبکہ منطقی حقیقتوں سے بحث کرتے ہیں، اصولی علماء کے جنس۔ "وہ کلی مفہوم ہے جو الگ الگ غرض و مقصد رکھنے والے بہت سارے افراد کے لئے استعمال کیا جائے"، نوع۔ "وہ کلی مفہوم ہے جو ایک جیسی غرض اور ایک ہی طرح کے مقصد رکھنے والے بہت سارے افراد کے لئے استعمال کیا جائے"۔ منطقیوں کے ہاں جنس وہ کلی کہلاتی ہے جو ایسے

marfat.com

Marfat.com

کثیر افراد کے لئے بولی جائے جن کی حقیقتیں الگ الگ ہوں، اور نوع وہ کلی کہلاتی ہے جو ایسے بہت سارے افراد کے لئے استعمال کی جائے جن کی حقیقتیں ایک ہوں"

فَرُبَّ نَوْعٍ الخ منطقی حقیقت سے اور اصولی غرض و مقصد سے بحث کرتے ہیں اس لئے بسا ممکن ہے کہ کوئی مفہوم غرض اور مقصد کے لحاظ سے مختلف بہت سارے افراد پر صادق آنے کی وجہ سے اصولیوں کے ہاں جنس ہوگا، اگر غرض اور مقصد میں مختلف بہت سارے افراد حقیقت میں متفق ملے یعنی ان کی حقیقتیں ایک ہوئیں تو یہی مفہوم منطقیوں کے ہاں نوع معلوم ہوگا بعض مفہوم اصولی حضرات کے نزدیک جنس ہونگے جبکہ یہی بعض مفہوم منطقیوں کے ہاں نوع کہے جائیں گے، ٹھیک اسی طرح عکس بھی ہوگا یعنی بعض مفہوم و معنی منطقیوں کی اصطلاح میں نوع کہلائے گا اور بعض مفہوم و معنی اصولیوں کے مصطلحات میں جنس کا نام پائے گا، ماتن آگے جو مثالیں بیان کریں گے ان سے یہ بات خوب اور خوب ظاہر ہوجائے گی۔

فالانسان نظیر الخاص الخ مثلاً انسان خاص الجنس کی مثال ہے، انسان خاص اس لئے ہے کہ لفظ انسان جس معنی کو واضح کرتا ہے وہ ایک ہے، انسان کا معنی حیوان ناطق ہے اور حیوان ناطق ایک معنی ہے جو معلوم ہے اور یہ لفظ انسان کا معنی ہے مگر انسان ایک کلی مفہوم و معنی رکھتا ہے یہ ایسے کثیر افراد کے لئے بولا جاتا ہے جن کی غرضیں مختلف ہیں، لہذا یہ یقیناً اضافی تناظر میں خاص الجنس ہوا، انسان مختلف غرض رکھنے والے بہت سارے افراد پر اس لئے بولا جاتا ہے کہ اس کے مفہوم میں مرد اور عورت دونوں شامل ہیں، اس کا مصداق دونوں ہیں، مرد کے بہت سارے افراد ہیں اور عورت کے بھی بہت سارے افراد ہیں اور مرد اور عورت دونوں کے اغراض الگ الگ ہیں مثلاً مرد کو پیدا کرنے کی غرض یہ ہے کہ وہ نبوت کا بار اٹھائے یعنی نبی ہو، امام ہو، اور سزاؤں نیز جرائم کے بدلوں میں گواہی دے یعنی گواہ ہو اور عید الفطر اور عید الاضحٰی کی نمازوں کو قائم کرنے والا ہو اور نکاح کرنے والا ہو الی غیر ذلک اور عورت کو نیست سے ہست کرنے کی غرض یہ ہے کہ وہ مرد کے لئے فرش بنے اس کے نیچے رہ کر تسلی سکون اور حفاظت و وقار کا سبب ثابت ہو بچے جنے گھریلو ضروریات کے انتظامات سنبھالے اس کے علاوہ مہر کا مطالبہ کرنے والی ہو الی غیر ذلک، معلوم ہوا مرد و عورت کی آفرینش کے مقاصد اور ان سے وابستہ غرضیں جدا جدا ہیں، یہ دونوں جس لفظ کے احاطے میں ہیں وہ انسان ہے تو لامحالہ انسان جنس ہوگا مگر ایک معنی حیوان ناطق کی نشاندہی کرنے کی وجہ سے خاص ہو کر اضافی خاص کے معیار سے خاص الجنس کہلائے گا اور صرف مرد خاص النوع کی مثال ہے، مرد کا معنی ایک ہے جو معلوم ہے یعنی آدم علیہ السلام کی اولاد کا مذکر طبقہ جو بچپنے کی حدود سے نکل کر بڑوں کی حد میں پہونچ گیا ہو، لیکن مرد کا لفظ ایسے بہتیرے افراد زید عمرو بکر پر صادق آتا ہے جو اپنی غرضوں میں ایک اور متفق ہیں، مرد ایک معلوم معنی رکھنے کے باعث خاص ٹھیرا لیکن اس کے بہت سارے متفق الاغراض افراد پائے گئے اس لئے اس کے اندر نوع کا وصف پایا گیا چنانچہ اسے بھی اضافی خاص کہا جائے گا، یعنی خاص النوع زید خاص العین ہے، زید خاص ہے ایک ذات پر دلالت کا پتہ

Marfat.com

دیتا ہے جس کے اندر زیدیت پائی جاتی ہے، زیدیت ایک شخصی اور عینی وصف ہے، یعنی زیدیت ایسا وصف ومعنی ہے جو قطعی ذاتی اور حتمی طور پر فرد زید ہے جس میں کسی اور وصف ومعنی کی شرکت کی بالکل گنجائش نہیں، ایسا نہیں کہ زید کی زیدیت میں بکر کی بکریت شریک ہوسکے، چونکہ زید معین معنی پر دلالت کرتا ہے، جس میں کسی شرکت کا احتمال نہیں اس لئے اسے خاص العین کہتے ہیں۔

الْأَبْتَعَدُ دِ الْأَوْضَاعِ الخ شارح ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں۔ سوال ہوگا، بکر کا لڑکا تھا اس کا نام زید رکھا گیا، فضل کا لڑکا تھا اس کا نام بھی زید رکھا گیا، دونوں کے اندر جو مادہ پایا گیا وہ زیدیت ہے، زیدیت ایسا معنی ہے کہ چاہے زید بن بکر ہو یا زید بن فضل دونوں میں شریک ہوجائے گا، یعنی زید بن بکر کی زیدیت میں زید بن فضل کی زیدیت شریک ہوجائے گی اسی طرح زید بن فضل کی زیدیت میں زید بن بکر کی زیدیت گھس جائے گی کیونکہ دونوں کی زیدیتیں ایک جیسی ہیں، آپ بتا چکے کہ زید خاص العین ہے شرکت کا احتمال نہیں رکھتا کیونکہ زیدیت ایسا معنی ہے جو عینی تشخص کی وجہ سے شرکت برداشت نہیں کرے گی حالانکہ یہاں شرکت پائی گئی، فاضل جون پوری نے جواب دیا کہ زید جسے ہم نے خاص العین بتلانے کے بعد کہا کہ اس کے اندر شرکت کا احتمال جاتا رہا وہ اس صورت میں تھا جب زید صرف ایک متعین شخص کا نام ہو نہ کہ دو ہوں اگر دو آدمیوں کے نام زید رکھدیئے جائیں یعنی زید الگ الگ دو وصفوں کے ذریعہ دو علیحدہ علیحدہ افراد کا نام رکھ دیا جائے تو ایسی صورت ایک زید میں دوسرے زید کی شرکت پائی جائے گی، مطلب ہوا ہم اس طرح کی شرکت ماننے سے انحراف نہیں کریں گے۔

وَلَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ عَنْ تَعْرِيْفِ الْخَاصِّ وَتَقْسِيْمِهٖ شَرَعَ فِيْ بَيَانِ حُكْمِهٖ فَقَالَ وَحُكْمُهٗ اَنْ يَّتَنَاوَلَ الْمَخْصُوْصَ قَطْعًا اَيْ اَثَرُهُ الْمُتَرَتِّبُ عَلَيْهِ اَنْ يَّتَنَاوَلَ الْمَخْصُوْصَ الَّذِيْ هُوَ مَدْلُوْلُهٗ قَطْعًا بِحَيْثُ يَقْطَعُ احْتِمَالَ الْغَيْرِ فَاِذَا قُلْنَا زَيْدٌ عَالِمٌ فَزَيْدٌ خَاصٌّ لَا يَحْتَمِلُ غَيْرَهٗ اِحْتِمَالًا نَاشِئًا عَنْ دَلِيْلٍ وَعَالِمٌ اَيْضًا خَاصٌّ لَا يَحْتَمِلُ غَيْرَهٗ كَذٰلِكَ فَكُلُّ وَاحِدٍ مِّنَ الْكَلِمَتَيْنِ يَتَنَاوَلُ مَدْلُوْلَهٗ قَطْعًا فَثَبَتَ مِنْ مَّجْمُوْعِ الْكَلَامِ قَطْعِيَّةُ الْحُكْمِ بِعَالِمٍ عَلٰى زَيْدٍ بِهٰذِهِ الْوَاسِطَةِ وَلَا يَحْتَمِلُ الْبَيَانَ لِكَوْنِهٖ بَيِّنًا هٰذَا حُكْمٌ اٰخَرُ مُقَوٍّ لِلْحُكْمِ الْاَوَّلِ وَكَاَنَّهُمَا مُتَّحِدَانِ وَلٰكِنَّ الْاَوَّلَ لِبَيَانِ الْمَذْهَبِ وَالثَّانِيْ لِنَفْيِ قَوْلِ الْخَصْمِ وَلِتَمْهِيْدِ التَّعْرِيْفَاتِ الْاٰتِيَةِ اَيْ لَا يَحْتَمِلُ الْخَاصُّ بَيَانَ التَّفْسِيْرِ لِكَوْنِهٖ بَيِّنًا بِنَفْسِهٖ فَهُوَ مُقَابِلٌ لِلْمُجْمَلِ حَيْثُ يَحْتَاجُ اِلٰى بَيَانِ الْمُجْمَلِ وَتَفْسِيْرِهٖ وَاَمَّا بَيَانُ التَّقْرِيْرِ وَالتَّغْيِيْرِ فَيَحْتَمِلُهُ الْخَاصُّ لِاَنَّهٗ لَا يُنَافِي الْقَطْعِيَّةَ فَاِنَّ بَيَانَ التَّقْرِيْرِ يُزِيْلُ الْاِحْتِمَالَ النَّاشِيَ

marfat.com

Marfat.com

بِلَا دَلِیْلٍ فَیَکُوْنُ مُحْکَمًا کَمَا یُقَالُ جَاءَنِیْ زَیْدٌ زَیْدٌ وَبَیَانُ التَّغْیِیْرِ یَحْتَمِلُہٗ کُلُّ کَلَامٍ قَطْعِیًّا کَانَ اَوْ ظَنِّیًّا کَمَا یُقَالُ اَنْتِ طَالِقٌ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ وَھٰکَذَا بَیَانُ التَّبْدِیْلِ یَحْتَمِلُہُ الْخَاصُّ اَیْضًا۔

ترجمہ ولما فرغ المصنفؒ:۔ مصنف جب خاص کی تعریف اور اس کی تقسیم سے فارغ ہوئے تو اس کے حکم کا بیان کرتے ہیں. فرمایا۔

وحکمہ ان یتناول المخصوص قطعًا الخ: اور خاص کا حکم یہ ہے کہ وہ اپنے مخصوص کو قطعی طور پر شامل ہوتا ہے یعنی خاص کا وہ اثر جو اس پر مرتب ہوتا ہے کہ وہ اپنے مخصوص جو کہ اس کا مدلول ہے قطعی طور پر شامل ہوتا ہے اس طور پر کہ غیر کے احتمال کو منقطع کر دیتا ہے. چنانچہ ہم نے زیدٌ عالمٌ کہا تو اس میں زید اس طرح پر خاص ہے کہ غیر کا ایسا احتمال نہیں رکھتا لہذا دو کلمے اپنے معانی کو قطعی طور پر شامل ہیں پس مجموعہ کلام، زیدٌ عالمٌ، سے زید پر عالم کا قطعی حکم اس طریقہ سے ثابت ہو گیا۔

ولا یحتمل البیان لکونہ بینا بنفسہ الخ:۔ دوسرا یہ کہ وہ بذات خود واضح ہوتا ہے کسی طرح کی وضاحت کا احتمال نہیں رکھتا، یہ حکم ثانی ہے پہلے حکم کو تقویت دیتا ہے. گویا یہ دونوں ایک ہی حکم ہیں البتہ فرق اتنا ہے کہ اول حکم بیان مذہب کے لئے اور دوسرا مقابل کے قول کے رد کے لئے ہے اور آنے والی تفریعات کی تمہید ہے، یعنی خاص بیان تفسیر کا احتمال نہیں رکھتا اس لئے کہ وہ بین بنفسہ ہوتا ہے لہذا وہ مجمل کا مقابل ہے اس لئے کہ وہ مجمل کے بیان اور اس کی تفسیر کا محتاج ہوتا ہے اور بہر حال بیان تقریر و تغیر تو خاص اس کا احتمال رکھتا ہے اس لئے کہ یہ قطعیت کے منافی نہیں ہے، کیونکہ بیان تقریر بلا دلیل احتمال کو زائل کرتا ہے پس وہ محکم ہو جاتا ہے جیسے کہا جاتا ہے جاءنی زیدٌ زیدٌ، اس مثال میں دوسرا زید بیان تقریر ہے جس نے حکم سے زید کے علاوہ کی نفی کر دی اس لئے زید کی مجیئت محکم ہو گئی۔ اور بیان تغیر کا احتمال ہر کلام رکھتا ہے قطعی ہو یا ظنی جیسے کہا جاتا ہے انت طالق ان دخلت الدار، اسی طرح خاص بیان تبدیل کا احتمال رکھتا ہے

بیان لغت تَنَاوُلٌ لینا۔ قطعًا دو معنی ہیں ۱۔ علی الاطلاق دوسرے کے احتمال کا انکار کرنا، کسی استثناء کے بغیر غیر کے احتمال کی نفی ۲۔ غیر کے احتمال کی اس اعتبار سے نفی کرنا کہ وہ احتمال دلیل کی روشنی میں پیدا ہوا تھا، قطعًا کا دوسرا مفہوم پہلے سے عام ہے، یہاں قطعًا کا عام معنی تسلیم کیا جائے گا. اسی بنا پر ہم کہیں گے کہ قرینہ واضح ہوئے بغیر مجاز کا احتمال ایسا احتمال نہیں ہے جو دلیل کی رہبری میں پیدا ہوا ہو. بس مذکورہ شان کا مجازی احتمال قطعیت کو داغدار نہیں کر سکے گا۔ نَشَأَ (ف)، نَشُؤَ (ک)، نَشْأً و نُشُوْءًا و نَشَاءً و نَشَاءَۃً پیدا ہونا۔ ناشی پیدا ہونے والا۔ نَاشِیًا کے بعد مُعْرَبًا لائے اور یوں کہتے نَاشِیًا مُعْرَبًا عَنْ دَلِیْلٍ دلیل کی روشنی میں پیدا ہونے والا اَلْمُثْبَتُ

Marfat.com

ثَبَتَ (ن) ثَبَاتًا وثُبُوتًا ثابت وموکد ہونا، پختہ و مستحکم ہونا مُتَّحِدَان، اِتِّحَادُ الشَّیْئَیْنِ دو چیزوں کا ایک ہونا، تقریر، ثابت کرنا، تغییر بدل دینا۔ اَلتَّبْدِیْلُ منتہی یا مرتفع و زائل کرنا بیان تبدیل کو نسخ بھی کہتے ہیں۔

تشریح عبارات

ای اثرہ المترتب علیہ الخ شارح نے بتلایا کہ کسی چیز پر اس کا مرتب ہونے والا اثر حکم کہلاتا ہے، مطلب ہوا کسی چیز کے ذریعہ ثابت ہونے والا اثر اس کا حکم کہلائے گا، کسی چیز پر مرتب ہونے والا اثر، یا کسی چیز کے ذریعہ ثابت ہونے والا اثر، کا مطلب یہ ہے کہ وہ اثر اسی چیز پر استوار اور اسی کے کندھوں پر کھڑا ہو، اثر کا تصور اس چیز کے بغیر نہ ہو سکے اصولی علماء کی اصطلاح میں شارع کے خطاب کو حکم کہتے ہیں یا یوں کہہ لیجئے کہ حکم اصولیوں کے ہاں شارع کے خطاب کے معنی میں ہے، خطاب کہتے ہیں متکلم اپنا کلام دوسروں کی طرف موڑ دے، متکلم دوسروں کی طرف موڑے ہوئے کلام کے ذریعہ وجوب و حرمت وغیرہ بتلائے گا، یہ وجوب یا حرمت خطاب یا دوسرے لفظوں میں دوسروں کی طرف موڑے ہوئے کلام کا اثر ہے خطاب حکم کے معنی میں ہے۔ معلوم ہوا کسی چیز پر استوار اور قائم ہونے والا اثر اس کا حکم کہلاتا ہے، مثال سے سمجھئے اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں لَا یَسْخَرْ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ کوئی برادری دوسری برادری کا مضحکہ نہ اڑائے یہ اللہ کا خطاب ہے جسے ہم حکم کہتے ہیں، اس میں مضحکہ اڑانا ممنوع بتلایا گیا، مضحکہ کی ممانعت ایک حکم ہے یہ حکم لَا یَسْخَرْ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ کا اثر ہے اس اثر کی عمارت لَا یَسْخَرْ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ پر قائم ہے جو شارع کا خطاب ہے اسی خطاب کو ہم حکم کہتے ہیں، معلوم ہوا کسی چیز پر قائم و استوار اثر کا نام حکم ہے، اب شارح کو سمجھتے چلئے، فرماتے ہیں خاص کے حکم کا مطلب یہ ہوا کہ خاص کے کندھے پر استوار اور قائم اثر یہ ہے کہ جو کلام خاص ہے وہ اپنے مخصوص یعنی اپنے معنی کو قطعی بنا دیتا ہے، واضح انداز میں سمجھئے، کلام خاص کا اثر یہ ہے کہ وہ خاص کے ذریعہ ثابت ہونے والے معنی و مدلول کو جسے مخصوص کہتے ہیں اس شان سے قطعی اور یقینی بنا دیتا ہے کہ اس میں خاص، کے معنی اور مدلول کو یعنی مخصوص کے علاوہ کسی اور فرد کی شرکت کا احتمال ختم ہوجاتا ہے، مثلاً اگر ہم کہیں، زید عالم ہے، یہاں زید ایک کلمہ ہے، یہ کلمہ خاص ہے خاص کے اندر بلا دلیل کسی اور فرد کی شرکت کا احتمال نہیں ہوتا، ہاں خاص میں کسی اور فرد کی شرکت کا احتمال دلیل کی روشنی میں سامنے آئے تو شرکت ممکن ہوگی، زید کی طرح عالم بھی خاص کلمہ ہے اس میں بھی دلیل کے بغیر کسی اور فرد کی شرکت کا احتمال نہیں ہے، معلوم ہوا زید اور عالم دونوں کلمے اپنے مدلول یعنی مفہوم کو قطعی اور یقینی نظر سے قبول کر چکے ہیں، لہذا، زید عالم ہے، کلام کے مجموعہ سے زید کے لئے عالم ہونے کے حکم کا قطعی ہونا مضبوط اور پختہ ہوجائے گا، واضح ہوچلا کہ خاص کا حکم یہ ہے کہ وہ اپنے مخصوص یعنی معنی اور مفہوم کو خوب خوب قطعی اور یقینی بنا دیتا ہے۔

marfat.com

Marfat.com

ولا یحتمل البیان الخ: خاص تفسیری بیان قبول کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا، ماتن اس عبارت سے بتارہے ہیں کہ خاص معلوم واضح اور روشن معنی کے لئے وضع کیا جاتا ہے جو قطعی ہوتا ہے اس میں بلا دلیل غیر کی شرکت یا شمول کا تصور نہیں ہوتا۔ اس لئے خاص اصطلاحی بیان اور وضاحت کا محتاج نہیں رہے گا۔ اصطلاحی بیان، بیان تفسیری ہے وہ اسے قبول نہیں کرسکتا۔

ھذا حکم آخر الخ: شارح فرماتے ہیں، خاص کے اندر بیان قبول کرنے کا احتمال نہ ہونا دوسرا حکم ہے، پہلا حکم تھا خاص اپنے مفہوم کو قطعی بنالیتا ہے، دوسرا حکم پہلے کی توانائی کا سبب ہے، گویا دونوں حکم باہم ایک ہیں وجہ یہ ہے کہ جو چیز اپنی مراد میں اتنی روشن اور کھلی ہوئی ہو کہ کسی وضاحت کا احتمال ہی نہ رکھے، یقین کیا جائے گا کہ اس کا مفہوم اور معنی بالکل قطعی اور یقینی ہوگا جو بھی اس شان کی چیز سے ثابت ہوجائے گا اس میں کسی اور طرح کی شرکت، جو بلا دلیل ہو ناممکن ہوگی، خاص کے اپنے مخصوص یعنی مفہوم کو قطعی بالکل قطعی بنا دینے کا معنی بھی یہی ہے۔

ولکن الاول الخ: شارح اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں، اعتراض ہوگا جب خاص کے دونوں حکم ۱۔ اپنے مخصوص مفہوم کو قطعی ثابت کرنا اور ۲۔ واضح ہونے کی وجہ سے کسی وضاحت کی گنجائش نہ رکھنا، ایک جیسے حکم ہیں تو الگ الگ دو حکموں کی شکل میں بیان کرنے کی کیا ضرورت تھی، ایک ساتھ ہی بیان کرتے، شارح علام نے جواب دیا! دونوں حکم الگ الگ بیان کرنے کے محتاج تھے ضرورت ہی کی وجہ سے الگ الگ لائے گئے، چنانچہ پہلا حکم الگ لاکر احناف کا مذہب بیان کیا گیا کہ ہم احناف کے یہاں خاص کا حکم آخری درجے کا قطعی کا ہوتا ہے جو بلا دلیل شرکت کا امکان نہ رکھتا ہو، کیونکہ خاص کے اندر لفظ کو اسی لئے وضع کیا گیا تھا کہ جب اسے استعمال کیا فوراً اپنا معنی واضح کردے جس کی امتیازی شان یہ ہو کہ بے دلیل پیدا شدہ امکان کے ذریعہ اپنے مفہوم میں وہ دوسرے مفہوم کی شرکت برداشت نہ کرے، ہمارے عراقی مشائخ قاضی امام ابوزید، فخر الاسلام، شمس الائمہ اور ان اکابرین کے نقش قدم پر چلنے والے بالمذہب و مسلک کے حامی ہیں۔ اور خاص اپنے مفہوم کو قطعی نہیں کرپاتا اس کی وجہ بتاتے ہیں کہ خاص کا معنی مانا کہ واضح اور روشن ہوتے ہیں مگر واضح معنی کے اندر مجازی ہونے کا احتمال پایا جائے گا۔ اس کی کیا دلیل ہے کہ خاص کا واضح معنی اپنے اسی معنی میں قطعی اور حتمی طور پر مراد لیا جائے گا جو وضاحت سے سمجھ میں آرہا ہے بسا ممکن ہے خاص کا واضح معنی جو لفظ سے سمجھ میں آرہا ہے مجاز قبول کرنے کا احتمال رکھے، اس کی صورت یہ ہوگی کہ خاص سے اس کا واضح معنی مراد نہ ہو بلکہ اس سے مجازی معنی مراد ہو، یہ سمرقندی مشائخ اور شافعی لوگوں کا مذہب تھا، اور دوسرا حکم الگ لاکر احناف کے مخالف کے قول کی تردید کی گئی، احناف کے مخالف شافعی کہتے ہیں خاص بیان اور وضاحت کا احتمال و امکان رکھتا ہے، مصنف نے یہ کہہ کر۔ خاص خود بہ خود روشن اور واضح ہونے کی وجہ سے وضاحت قبول کرنے کی گنجائش نہیں رکھتا۔ دو مفید اور ضروری باتیں واضح کرتے گئے، ایک تو وہی کہ مخالف کا کہا ہوا باطل و مردود ہے، دوسری بات یہ واضح کرتے گئے کہ آگے چل کر ہم

Marfat.com

خاص کے بیان قبول نہ کرنے کے سلسلے میں تین فروعی باتوں کو ذکر کروں گا. لا یحتمل البیان یکونہ مبینا
مذکورہ بالا فروعی باتیں لانے کے لئے راستہ ہموار کرے گا۔

ای لایحتمل الخاص بیان التفسیر الخ ماتن کی عبارت لایحتمل البیان میں البیان کا الف لام مضاف الیہ التفسیر کے بدلے لایا گیا ،مطلب ہوا کہ ماتن نے البیان سے بیان تغیر اور اسی انداز کے دوسرے بیان مراد لئے ہیں ،شارح فرمارہے ہیں خاص بذات خود روشن ہوتاہے اس کی مراد ظاہر و عیاں ہوتی ہے خاص کی مراد ظاہر کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی ، اس تفصیل کی روشنی میں خاص مجمل کا مدمقابل ثابت ہوا ، وجہ یہ ہے کہ مجمل اپنی مراد کے ظاہر ہونے اجمال وابہام کرنے والے کی وضاحت اور تفسیر کا محتاج رہتا ہے ،یعنی مجمل کی مراد واضح نہ ہو تو اسے واضح کرنے کو بیان تفسیر کہتے ہیں ،ثابت ہو چلا مجمل بیان تفسیر کا محتاج ہوتا ہے ،کیونکہ اس کی مراد واضح نہیں ہوتی بس جو مجمل کا مقابل ہے وہ اسی وقت اس کا مقابل و معارض کہلا سکے گا جب اس کی مراد واضح ہو اور وہ بیان تفسیر کا احتیاج نہ رکھتا ہو معلوم ہے کہ خاص مجمل کا مقابل و معارض ہے لہذا خاص بیان تفسیر کا احتمال و امکان نہیں رکھے گا کیونکہ اس کی مراد خود واضح ہے۔

وَاَمَّا بیان التقریر۔ شارح یہاں سے دوسرے بیانوں دوسرے لفظوں میں وضاحتوں کی تفصیل پیش کر رہے ہیں جنھیں خاص قبول کرلیتا ہے ان میں ایک بیان تقریر ہے دوسرا بیان تغیر ہے تیسرا بیان تبدیل ہے ،خاص کے اندر احتمال و امکان اور گنجائش پائی جائے گی کہ وہ مذکور تینوں میں سے کسی ایک بیان یعنی وضاحت کو قبول کرلے ، جس کلمہ یا کلام کا معنی ظاہر ہو مگر اس میں مجاز یا خصوص کا بھی احتمال ہو اس کی تاکید اس طرح سے کی جائے کہ مجاز یا خصوص ،کوئی بھی احتمال باقی نہ رہ جائے اسی تاکید کرنے کو بیان تقریر کہتے ہیں ،جس کے ذریعہ لفظ کے ظاہری معنی میں تغیر آجائے اسے بیان تغیر کہا جائے گا. تقریر ہو یا تغییر خاص کے اندر دونوں قسم کے بیان جاری ہونے کا امکان پایا جاتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ مذکورہ دونوں بیان خاص کے قطعی ہونے کے مخالف نہیں ہیں ،اس لئے خاص کے اندر ان کے احتمال سے کوئی کوتاہی نمودار نہیں ہوگی ، بیان تقریر کی خوبی تو یہ ہے کہ وہ بلادلیل کے محروم احتمال کو ختم کرکے مفہوم میں اور تاکید و پختگی پیدا کردیتا ہے ، لہذا بیان تقریر گویا خاص کو استحکام و توانائی دینے والا ہوا مثلاً کہا جائے جاءنی زید میرے پاس زید آیا یہ خاص کلام ہے اس سے زید کا آنا معلوم ہوا اور یہ کلام یعنی زید آیا قطعی واضح ہے کسی قسم کے بیان اور وضاحت کی احتیاج نہیں رکھتا ، لیکن اسی کو اگر یوں کہیں جاءنی زید زید میرے پاس زید آیا زید. اس سے معلوم ہوا زید کے قطعی آنے کی خبر بہت پختہ اور مستحکم تھی زید ہی آیا ، دوسرا زید پہلے زید کی تاکید اور اس میں استحکام پیدا کرتا ہے ،یہ تاکید خاص کی تقویت بخشتی ہے اور بیان تغیر کی حالت یہ ہے کہ ہر طرح کے کلام میں احتمال پایا جائے گا کہ

marfat.com

Marfat.com

وہ بیان تغیر کو قبول کرلے، کلام چاہے قطعی ہو چاہے ظنی ہو، اس کی وجہ یہ ہے کہ لفظ کے ظاہر ہونے والے معنی میں جس سے بھی تغیر آجائے اسی کو بیان تغیر کہتے ہیں یہ تغیر ہر طرح کے کلام میں رونما ہوگا، ہر قسم کا کلام امکان واحتمال رکھے گا کہ اس میں تغیر کیا جانا بعید نہیں مثلاً کہا جائے انتِ طالق تمھیں طلاق ہے یہ کلام خاص ہے اس کا حکم قطعی ہے ہر حال میں طلاق پڑے گی لیکن متکلم کوئی بیان دے جو خاص سے ظاہر ہونے والے قطعی معنی اور مفہوم کو متغیر کردے اور بدل ڈالے تو کرسکتا ہے مثلاً یوں کہے۔ انتِ طالق ان دخلت الدار اگر تم گھر میں گئیں تو تمھیں طلاق ہے۔ تمھیں طلاق ہے۔ قطعی اور یقینی بات کو ان اگر تم گھر میں گئیں پر معلق کرکے بدل دیا، یعنی جو طلاق - تمھیں طلاق ہے۔ سے تنجیزاً یعنی فوراً پڑجاتی اس میں تغیر ہوگیا، اب وہ فوراً نہیں پڑے گی بلکہ میاں کی محترمہ گھر میں داخل ہوں گی تب پڑے گی، بیان تبدیل کا اصطلاحی نام نسخ ہے، امام فخر الاسلام علی بن محمد نے فرمایا، لغوی لحاظ سے تبدیل نسخ کا ترجمہ ہے جیسے اللہ رب العزت کا فرمان وَاِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ ۔ اور اسی مناسبت سے نسخ کا نام تبدیل رکھا گیا، تبدیل کا معنی ہے ایک چیز زوال پذیر ہوکر منتہی ہوجائے اور دوسری چیز اس کی جگہ لے لے۔

اس تفصیل کی روشنی میں خاص تبدیل والے بیان یعنی بیان نسخ کا احتمال رکھے گا۔ یہ ممکن ہے خاص کے ذریعہ سمجھ میں آنے والا مفہوم ومعنی جو قطعی ویقینی ہے اس میں تغیر کئے بغیر روک دیا جائے اور اس کی جگہ دوسرا مفہوم ومعنی متعین کردیا جائے، جیسے اسلام کے اوائلی سالوں میں کافروں سے قتال وجہاد ترک رکھا گیا مگر جب اسلام اپنے قدموں پر کھڑا ہوگیا تو قتال وجہاد اور جنگ وحرب کا حکم دیا گیا، قتال وجنگ کا ترک منسوخ ہوکر قتال وجنگ کرنے کا حکم دیا گیا۔

فَلَا يَجُوْزُ اِلْحَاقُ التَّعْدِيْلِ بِاَمْرِ الرُّكُوْعِ وَالسُّجُوْدِ عَلٰى سَبِيْلِ الْفَرْضِ شُرُوْعٌ فِيْ تَفْرِيْعَاتٍ مُخْتَلِفٍ فِيْهَا بَيْنَنَا وَبَيْنَ الشَّافِعِيِّ عَلٰى مَا ذُكِرَ مِنْ حُكْمِ الْخَاصِّ يَعْنِيْ اِذَا كَانَ الْخَاصُّ لَا يَحْتَمِلُ الْبَيَانَ لِكَوْنِهٖ بَيِّنًا بِنَفْسِهٖ لَا يَجُوْزُ اِلْحَاقُ تَعْدِيْلِ الْاَرْكَانِ وَهُوَ الطُّمَانِيْنَةُ فِي الرُّكُوْعِ وَالسُّجُوْدِ وَالْقَوْمَةِ بَعْدَ الرُّكُوْعِ وَالْجَلْسَةِ بَيْنَ السَّجْدَتَيْنِ بِاَمْرِ الرُّكُوْعِ وَالسُّجُوْدِ وَهُوَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى وَارْكَعُوْا وَاسْجُدُوْا عَلٰى سَبِيْلِ الْفَرْضِ كَمَا اَلْحَقَهٗ بِهٖ اَبُوْ يُوْسُفَ وَالشَّافِعِيُّ وَبَيَانُهٗ اَنَّ الشَّافِعِيَّ يَقُوْلُ تَعْدِيْلُ الْاَرْكَانِ فِي الرُّكُوْعِ وَالسُّجُوْدِ فَرْضٌ لِحَدِيْثِ اَعْرَابِيٍّ خَفَّفَ فِي الصَّلٰوةِ فَقَالَ لَهٗ قُمْ فَصَلِّ فَاِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ، هٰكَذَا قَالَهٗ ثَلٰثًا وَنَحْنُ نَقُوْلُ اِنَّ قَوْلَهٗ تَعَالٰى وَارْكَعُوْا وَاسْجُدُوْا خَاصٌّ وُضِعَ لِمَعْنًى مَعْلُوْمٍ لِاَنَّ الرُّكُوْعَ هُوَ الْاِنْحِنَاءُ عَنِ الْقِيَامِ وَالسُّجُوْدُ هُوَ وَضْعُ الْجَبْهَةِ عَلَى الْاَرْضِ،

Marfat.com

وَالْخَاصُّ لَا يَحْتَمِلُ الْبَيَانَ حَتّٰى يَقُوْلُ اَنَّ الْحَدِيْثَ لَحِقَ بَيَانًا لِلنَّصِّ الْمُطْلَقِ فَلَا يَكُوْنُ اِلَّا نَسْخًا وَهُوَ لَا يَجُوْزُ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ فَيَنْبَغِيْ اَنْ تُرَاعٰى مَنْزِلَةُ كُلٍّ مِّنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ فَمَا ثَبَتَ بِالْكِتَابِ يَكُوْنُ فَرْضًا لِاَنَّهٗ قَطْعِيٌّ وَمَا ثَبَتَ بِالسُّنَّةِ يَكُوْنُ وَاجِبًا لِاَنَّهٗ ظَنِّيٌّ۔

ترجمہ فلا یجوز الحاق التعدیل بامر الرکوع والسجود علی سبیل الفرض الخ پس رکوع اور سجود کے امر کے ساتھ تعدیل ارکان کو شامل کرنا بطور فرض جائز نہیں خاص کے حکم پر،

مصنف ہمارے اور امام شافعیؒ کے درمیان مختلف فیہ چند تفریعات شروع کر رہے ہیں یعنی جب کہ خاص بین بنفسہ ہونے کی وجہ سے بیان کا احتمال نہیں رکھتا تو تعدیل ارکان کو لاحق کرنا جائز نہیں ہے اور یہ رکوع اور سجود کے درمیان قومہ میں رکوع کے بعد اور دونوں سجدوں کے درمیان جلسہ میں اطمینان کا ہونا علی سبیل الفرض رکوع سجود کے امر کے تحت وہ اللہ تعالیٰ کا قول۔ وَارْكَعُوْا وَاسْجُدُوْا۔ ہے جیسا کہ امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ نے اس کو لاحق کیا ہے، اس کا بیان یہ ہے کہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں رکوع وسجود میں تعدیل ارکان فرض ہے اس اعرابی کی حدیث کی بنا پر جس نے تخفیف کی تھی تو حضورؐ نے فرمایا اٹھ کھڑا ہو نماز پڑھ تو نے نماز نہیں پڑھی، حضورؐ نے تین مرتبہ اس طرح فرمایا، اور ہم جواب دیتے ہیں کہ بے شک اللہ تعالیٰ کا قول وَارْكَعُوْا وَاسْجُدُوْا۔ میں خاص ہے معنی معلوم کے لئے وضع کیا گیا ہے اس لئے کہ رکوع قیام سے جھکنے کا نام ہے اور سجود زمین پر پیشانی رکھنے کو کہتے ہیں۔

اور خاص بیان کا احتمال نہیں رکھتا تاکہ کہا جائے کہ مطلق نص حدیث مطلق نص کے لئے بیان واقع ہوئی ہے اگر بیان مان لیتے ہیں تو حدیث ناسخ ہو جائے گی، حالانکہ نسخ خبر واحد سے جائز نہیں پس مناسب ہے کہ کتاب وسنت میں سے ہر ایک کے مرتبہ کی رعایت کی جائے پس جو حکم کتاب سے ثابت ہو وہ فرض ہے، کیونکہ کتاب قطعی ہے اور جو سنت سے ثابت ہو وہ واجب ہوتا ہے اس لئے کہ وہ ظنی ہے۔

بیان لغات الحقه الحاقا بکذا ملا دینا، پیوستہ کر دینا۔ بولتے ہیں اَلْحَقْتُ الضَّرَرَ بِعَدُوِّيْ میں نے اپنے دشمن سے نقصان پیوستہ کر دیا، یعنی اسے نقصان پہنچایا تَعْدِيْلُ الشَّيْءِ درست حالت پر انجام دینا، مرادی معنی سکون اور اطمینان سے کرنا طُمَأْنِيْنَةٌ اطمینان وسکون، قرار و استقرار یعنی توازن دٹھہراؤ برقرار رکھنا۔ اَلْقَوْمَةُ مصدر اسم مَرَّة، رکوع کے بعد سیدھا کھڑا ہونا، انسان کے قد کو بھی قومہ کہتے ہیں، کیونکہ وہ بھی سیدھا ہوتا ہے، قَامَ يَقُوْمُ قَوْمًا وَقَوْمَةً کھڑا ہونا، قیام کرنا۔ اَمْرٌ حکم، فرمان، چیز۔ خَفَّفَ تَخْفِيْفًا ہلکا کرنا۔ مرادی معنی تیزی کرنا، جلدی کرنا۔ اَعْرَابِيٌّ بدوی، عرب کا دیہاتی جمع اَعْرَاب، عرب دیہات کے رہنے والے، اَلْاِنْحِنَاءُ جھکنا۔ وَضْعُ شَيْءٍ عَلٰى كَذَا رکھنا اَلْجَبْهَةُ پیشانی جمع جِبَاهٌ وَجَبَهَات رَاعٰى يُرَاعِيْ الْمُرَاعَاةُ

marfat.com

Marfat.com

اَمْوًا حفاظت کرنا. تحفظ دینا. نتیجہ وانجام پر نظر رکھنا یَنْبَغِیْ لائق وموزوں ہونا، مرادی معنی ضروری ہونا۔

تشریح عبارات

لا یجوز الخ خاص کا حکم تبلایا گیا تھا کہ یہ خود بخود واضح اور روشن ہونے کی وجہ سے اس کا محتاج نہیں رہتا کہ اس کی وضاحت کی جائے، لیکن مخالف کا کہنا تھا کہ خاص وضاحت اور بیان قبول کرلے کی اس لئے گنجائش رکھتا ہے کہ اس میں مجاز کا امکان پایا جاتا ہے، اسی ضابطے کی ماتحت چند فرعیں بیان کر رہے ہیں ان میں ہمارا اور شوافع کا مسلک الگ الگ ہے، ہم احناف کہتے ہیں اللہ رب العزت نے فرمایا وَارْكَعُوا وَاسْجُدُوا تم رکوع اور سجدہ کرو یہاں مطلقاً رکوع اور سجدہ کا حکم دیا گیا، رکوع اور سجدہ خاص ہیں ان کے معانی کھلے ہوئے ہیں لہذا احناف کے یہاں فقط رکوع اور سجدہ کرنے سے فرض پورا ہوجائے گا، اس کی وضاحت اور بیان میں یہ کہنا کہ رکوع اور سجدہ میں اطمینان لانا فرض ہے جائز نہیں ہوگا، مثلاً رکوع کے بعد کھڑے ہونے اور دونوں سجدوں کے درمیان بیٹھنے میں اطمینان وسکون کو فرض کہنا روا نہیں ہوگا، مگر احناف میں امام ابو یوسف اور ہمارے مخالف امام شافعیؒ نے نماز کے رکنوں میں اطمینان اور سکون لانا فرض بتلایا ہے، تفصیل یوں پیش کی جاتی ہے، شافعیؒ فرماتے ہیں ایک حدیث بدوی صحابی سے مروی ہے جس کی روشنی میں رکوع اور سجدے میں اطمینان وسکون فرض قرار دیا گیا، ابو ہریرہؓ سے نقل کیا گیا ایک صاحب مسجد میں آئے اس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مسجد کے ایک گوشے میں تشریف فرما تھے، ان صاحب نے نماز ادا کیا، بعد ازاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو سلام عرض کیا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا وعلیک السلام، آپ واپس جائیے، نماز پھر سے ادا کیجئے اس لئے کہ آپ نے نماز پڑھی ہی نہیں وہ صاحب واپس مڑے نماز پڑھنے کے بعد حاضر خدمت ہوئے سلام عرض کیا آپ نے وعلیک السلام کے بعد فرمایا آپ واپس ہوجئے دوبارہ نماز ادا کیجئے کیونکہ آپ نے نماز ادا ہی کہاں کی، ان صاحب نے دوسری مرتبہ یا تیسری مرتبہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا، اللہ کے رسول آپ مجھے تبلا دیجئے میں نماز کیسے ادا کروں، اس موقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا حدیث کے الفاظ یہ ہیں اذا قمت الی الصلوة فاسبغ الوضوء ثم استقبل القبلة فكبر ثم اقرأ ماتيسر معك من القرآن ثم اركع حتى تطمئن راكعا ثم ارفع حتى تستوى قائما ثم اسجد حتى تطمئن ساجدا ثم ارفع حتى تطمئن جالسا ثم اسجد حتى تطمئن ساجدا ثم ارفع حتى تستوى قائما افعل ذلك في صلاتك كلها۔ جب تم نماز پڑھنے چلو تو اچھی طرح وضو کرو، اس کے بعد قبلہ کی طرف رخ کرلو، بعد ازاں تکبیر (اللہ اکبر) کہو (جب نماز میں داخل ہوچکے) تو قرآن سے جتنا آسان ہو پڑھ لو، پھر رکوع میں چلے جاؤ، رکوع خوب اطمینان وسکون سے کرو، پھر کھڑے ہو قطعی سیدھے کھڑے ہوجاؤ اس کے

Marfat.com

بعد سجدے میں جاؤ اور مکمل اطمینان وسکون کا سجدہ کرو، پھر سر اٹھاؤ اور اطمینان سے بیٹھ جاؤ، بعد ازاں دوسرا سجدہ کرو، یہ سجدہ بھی اطمینان وسکون سے ادا کرو، پھر سر اٹھاؤ اور اچھی طرح سیدھے سیدھے کھڑے ہو جاؤ، اپنی پوری نمازیں ایسا ہی کرو۔ شافعیؒ فرماتے ہیں آنے والے بدوی صاحب نے جلدی جلدی نماز ادا کی جس کے نتیجے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہدایت فرمایا کہ! اپنی تمام نماز سکون واطمینان سے ادا کرو۔ مذکور حدیث ہماری رہبری کرتی ہے کہ ہم رکوع اور سجدے میں تعدیل واطمینان فرض تسلیم کریں، اور رکوع کے بعد کھڑا ہونا، نیز دونوں سجدوں کے درمیان بیٹھنا رکن ہیں، لہٰذا ان میں بھی تعدیل واطمینان فرض ٹھہرایا جائے گا، وجہ یہ ہوئی کہ مذکور بدوی نے نماز کے ارکان میں تعدیل واطمینان کا لحاظ نہیں رکھا، اطمینان نہ پائے جانے پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز فوت ہونے کا حکم صادر فرمایا، معلوم ہوا تعدیل واطمینان فرض ہیں۔

مگر حضرات احناف فرماتے ہیں، مذکور حدیث سے استدلال درست نہیں، وجہ یہ ہوئی کہ اللہ رب العزت کا فرمان وَارْكَعُوا وَاسْجُدُوا رکوع اور سجدہ کرو خاص ہیں، جو بھی ان جملوں کو سنیگا یقیناً آگاہ ہو جائے گا کہ ان کے معنی متعارف ہیں انھی متعارف معنوں کا فائدہ دینے کے لئے ان کی وضع اور تعیین عمل میں آتی ہے، رکوع کا معنی قیام کی حالت ترک کر کے جھک جانا، اور سجدہ کا معنی زمین پر پیشانی رکھنا، دونوں معنی سننے والے کو معلوم ہیں، خاص کا تعارف یہی ہے کہ اس کا معنی معلوم ہوتا ہے، خاص کا معنی معلوم ہونے کی وجہ سے اس میں بیان اور وضاحت کی ضرورت نہیں پڑتی، بیان اور وضاحت وہاں کی جاتی ہے جہاں معنی واضح اور معلوم نہ ہو، اللہ رب العزت کا فرمان کہ تم رکوع اور سجدہ کرو مطلق نص ہیں اور بدوی کی حدیث خبر واحد ہے، چونکہ خاص وضاحت کا محتاج نہیں ہوتا اس لئے اگر کہا جائے کہ اللہ رب العزت کی مطلق عبارت وارکعوا وسجدوا کیلئے یہ حدیث بیان اور وضاحت کا کام دے گی اس سے معلوم اور واضح ہو جائے گا کہ رکوع اور سجدہ میں کیا کیفیت ہونی چاہئے۔ تو ہم کہیں گے مذکور حدیث اللہ رب العزت کی مطلق عبارت کا نسخ وخاتمہ کر رہی ہے اور حدیث بالا خبر واحد ہے جب کہ خبر واحد سے مطلق نص کا نسخ درست نہیں ہے وجہ یہ ہے کہ جب آپ قرآنی نص وارکعوا واسجدوا میں تعدیل واطمینان فرض مانیں گے تو رکوع اور سجدہ جو اطمینان کی قید سے آزاد تھے اب مقید ہو جائیں گے، لہٰذا قرآن کے نص کے اطلاق کا نسخ خبر واحد سے ثابت ہوگا اور خبر واحد سے نسخ جائز نہیں ہوتا اس لئے احناف قرآن شریف اور حدیث پاک کے رتبہ ومقام پر نظر رکھنا ضروری قرار دیتے ہیں، دونوں کے مرتبوں کا پاس ولحاظ تب متصور ہوگا جب مانا جائے کہ جو قطعی ہو اس سے ثابت ہونے والا حکم فرض ہو اور جو ظنی ہو اس سے ثابت ہونے والا حکم واجب ہو، یہاں احناف نے یہی کیا کتاب اللہ قطعی تھی اس سے ثابت ہونے والے حکم کو فرض مانا اور حدیث ظنی تھی اس سے ثابت ہونے والے حکم کو واجب تسلیم کیا، اس [illegible] گئے اور ان میں تعدیل واطمینان

marfat.com

Marfat.com

واجب مانے گئے۔

وَبَطَلَ شَرْطُ الْوِلَاءِ وَالتَّرْتِيْبِ وَالتَّسْمِيَةِ وَالنِّيَّةِ فِيْ آيَةِ الْوُضُوْءِ هٰذَا تَفْرِيْعٌ ثَانٍ عَلَيْهِ وَعَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ فَلَا يَجُوْزُ يَعْنِيْ اِذَا كَانَ الْخَاصُّ لَا يَحْتَمِلُ الْبَيَانَ فَبَطَلَ شَرْطُ الْوِلَاءِ كَمَا شَرَطَهٗ مَالِكٌ وَشَرْطُ التَّرْتِيْبِ وَالنِّيَّةِ كَمَا شَرَطَهُمَا الشَّافِعِيُّ وَشَرْطُ التَّسْمِيَةِ كَمَا شَرَطَهٗ اَصْحَابُ الظَّوَاهِرِ فِيْ اٰيَةِ الْوُضُوْءِ وَهُوَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ الْاٰيَةَ وَبَيَانُ ذٰلِكَ اَنَّ مَالِكًا يَقُوْلُ اِنَّ الْوِلَاءَ فَرْضٌ فِي الْوُضُوْءِ وَهُوَ اَنْ يَغْسِلَ اَعْضَاءَهٗ فِي الْوُضُوْءِ مُتَتَابِعًا مُتَوَالِيًا بِحَيْثُ لَمْ يَجِفَّ الْعُضْوُ الْاَوَّلُ لِمُوَاظَبَةِ النَّبِيِّ وَاَصْحَابُ الظَّوَاهِرِ يَقُوْلُوْنَ اِنَّ التَّسْمِيَةَ فَرْضٌ فِي الْوُضُوْءِ لِقَوْلِهٖ لَا وُضُوْءَ لِمَنْ لَمْ يُسَمِّ وَالشَّافِعِيُّ يَقُوْلُ اِنَّ التَّرْتِيْبَ وَالنِّيَّةَ فِي الْوُضُوْءِ فَرْضٌ لِقَوْلِهٖ ع لَا يَقْبَلُ اللّٰهُ صَلٰوةَ امْرِءٍ حَتّٰى يَضَعَ الطَّهُوْرَ فِيْ مَوَاضِعِهٖ فَيَغْسِلَ وَجْهَهٗ ثُمَّ يَدَيْهِ الْحَدِيْثُ وَلِقَوْلِهٖ ع اِنَّمَا الْاَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ وَالْوُضُوْءُ اَيْضًا عَمَلٌ فَلَا يَصِحُّ بِدُوْنِ النِّيَّةِ وَنَحْنُ نَقُوْلُ اِنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى اَمَرَنَا فِي الْوُضُوْءِ بِالْغَسْلِ وَالْمَسْحِ وَهُمَا خَاصَّانِ وُضِعَا لِمَعْنًى مَعْلُوْمٍ وَهُوَ الْاِسَالَةُ وَالْاِصَابَةُ فَاشْتِرَاطُ هٰذِهِ الْاَشْيَاءِ كَمَا شَرَطَهَا الْمُخَالِفُوْنَ لَا يَكُوْنُ بَيَانًا لِلْخَاصِّ لِكَوْنِهٖ بَيِّنًا بِنَفْسِهٖ فَلَا يَكُوْنُ اِلَّا نَسْخًا وَهُوَ لَا يَصِحُّ بِاَخْبَارِ الْاٰحَادِ غَايَتُهٗ اَنْ تُرَاعٰى مَنْزِلَةُ كُلِّ وَاحِدٍ مِّنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ فَمَا ثَبَتَ بِالْكِتَابِ يَكُوْنُ فَرْضًا وَمَا ثَبَتَ بِالسُّنَّةِ يَنْبَغِيْ اَنْ يَّكُوْنَ وَاجِبًا كَمَا فِي الصَّلٰوةِ لٰكِنْ لَا وَاجِبَ فِي الْوُضُوْءِ بِالْاِجْمَاعِ لِاَنَّ الْوَاجِبَ كَالْفَرْضِ فِيْ حَقِّ الْعَمَلِ وَهُوَ لَا يَلِيْقُ اِلَّا بِالْعِبَادَاتِ الْمَقْصُوْدَةِ فَنَزَلْنَا عَنِ الْوُجُوْبِ اِلَى السُّنِّيَّةِ وَقُلْنَا بِسُنِّيَّةِ هٰذِهِ الْاَشْيَاءِ فِي الْوُضُوْءِ۔

ترجمہ وبطل شرط الولاء والترتیب والتسمیۃ فی آیۃ الوضوء:۔ اور وضوء کی آیت میں ترتیب تسمیہ اور نیت کی شرط باطل ہے۔ یہ دوسری تفریع ہے اور فلا یجوز پر عطف ہے۔ جب کہ خاص کا بیان احتمال نہیں رکھتا اور ولاء (پے در پے اعضاء وضو کو دھونا) کی شرط باطل ہے جیسا کہ امام مالکؒ نے اس کی شرط کی ہے اور ترتیب اور نیت کی شرط جیسا کہ امام شافعیؒ نے کی ہے، باطل ہے اور تسمیہ بسم

اللہ الرحمٰن الرحیم پڑھنا) کی شرط بھی باطل ہے جیسا کہ اصحاب ظواہر نے وضوء کی آیت میں لگائی ہے، باطل ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کا قول فاغسلوا وجوہکم (پس تم اپنے چہروں کو دھوؤ) ہے۔

وبیان ذالک ان مالکا یقول الخ۔ اور اس کا بیان اس طرح پر ہے کہ امام مالکؒ فرماتے ہیں ولاء وضو میں فرض ہے اور ولاء یہ ہے کہ اعضاء وضو کو پے درپے دھوئے اس طور پر کہ اوّلاً عضو خشک نہ ہونے پائے اور دوسرا دھولے کیونکہ حضورؐ نے پابندی فرمائی ہے۔

واصحاب الظواہر یقولون الخ۔ اور اصحاب ظواہر کہتے ہیں کہ تسمیہ وضو میں ضروری ہے حضورؐ کے اس قول کی بنا پر لا وضوء لمن لم یسم "جس نے بسم اللہ نہ پڑھی اس کا وضو نہیں ہوتا۔"

والشافعی یقول الخ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ترتیب اور نیت وضو میں فرض ہے حضورؐ کے اس قول کی وجہ سے کہ لایقبل اللہ صلوٰۃ امرء حتی یضع الطھور فی مواضعہ فیغسل وجھہ ثم یدیہ الحدیث، اللہ تعالیٰ کسی شخص کی نماز قبول نہیں فرماتے یہاں تک کہ طہارت کو اپنی جگہ پر ادا کرے پس اپنے چہرے کو دھودے پھر اپنے دونوں ہاتھوں کو الخ حدیث۔

اور دوسری حدیث انما الاعمال بالنیات ہے کہ عمل کا دارومدار نیت پر ہے اور وضو بھی ایک عمل ہے پس نیت کے بغیر صحیح نہ ہوگا۔

ونحن نقول ان اللہ تعالیٰ الخ اور ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ہم کو وضو میں دو چیزوں کا حکم دیا ہے غسل اور مسح اور یہ دونوں خاص ہیں یعنی معلوم کے لئے وضع کئے گئے ہیں غسل کے پانی کا پہونچانا یا پانی کا بہانا اور مسح کے یعنی تر ہاتھ کا پھیرنا تو ان شرطوں کا لگانا جیسا کہ مخالفین نے شرط لگائی ہے خاص کے لئے بیان تو ہوگا نہیں کیونکہ وہ بین بنفسہ ہوتا ہے لہذا نسخ ہوگا۔ اور نسخ خبر واحد کے ذریعہ جائز نہیں ہے

غایتہ ای تراعی منزلۃ کل واحد الخ زیادہ سے زیادہ کتاب اللہ وسنت رسول اللہؐ میں سے دونوں کے مرتبہ کے مطابق رعایت کی جائے گی پس جو حکم کہ کتاب سے ثابت ہو وہ تو فرض ہے اور جو حکم سنت سے ثابت ہو، مناسب یہ ہے کہ وہ واجب ہو جیسا کہ نماز میں لیکن وضو میں بالاتفاق کوئی واجب ہی نہیں، فرض ہے یا سنن ومستحبات ہیں، کیونکہ عمل کے معاملے میں واجب فرض ہی کے درجہ میں ہوتا ہے اور یہ عبادات مقصودہ ہی میں مناسب ہے، لہذا ہم وجوب کے درجہ سے سنت کے درجہ میں اتر آئے اور ان چیزوں تسمیہ، ترتیب، نیت وغیرہ کو وضو میں مسنون مان لیا۔

بیان لغات:- وِلَاءٌ لگاتار کرنا۔ وَالیٰ وِلَاءً وَمُوَالَاۃً الشَّیْءَ پے درپے کرنا، ایک کے بعد ایک کرنا، الگ الگ کرنا۔ ترتیب، چیز کو اپنے درجے اور مقام پر رکھنا، اَلتَّسْمِیَۃُ، اللہ کا نام لینا۔ مراد بسم اللہ الرحمٰن الرحیم پڑھنا۔ نِیَّۃٌ۔ نَوَی الشَّیْءَ یَنْوِیْہِ نَوَاۃً وَنِیَّۃً کسی چیز کا قصد وارادہ کرنا۔ تَتَابَعَ تَتَابُعًا ایک دوسرے کے بعد آنا۔ یَجِفُّ جَفَّ (ض) جَفَافًا وَجُفُوْفًا خشک ہونا۔ اَلطُّھُوْرُ جس سے پاکی حاصل کی جائے۔

marfat.com

Marfat.com

طَهُرَ (ن) طُهْرًا (ک) طُهْرًا وَطُهُوْرًا وَطَهَارَةً پاک ہونا، صفت فاعلی طاہر جمع اَطْهَارٌ وَ طَهْرَةٌ۔ اَسَالَ، اِسَالَةً وَسَيَّلَ تَسْيِيْلًا اَلْمَاءَ پانی بہانا، مَسَحَ (ف) مَسْحًا الشَّيْئَ پونچھنا مسح کامرادی معنی تر ہاتھ پھیرنا۔ نَزَلَ عَنْ كَذَا، اپنا حق چھوڑ دینا۔

تشریح عبارات :- ہذا۱۔ ماتن نے خاص کا دوسرا حکم تبلاتے ہوئے فرمایا تھا کہ اس میں تفسیری بیان کا احتمال وامکان نہیں ہے، خاص کے بالا حکم سے منسلک یہاں دوسری فرع بیان کر رہے ہیں، وَبَطَلَ میں واو عاطفہ ہے بَطَلَ فعل فاعل اور ظرف لغو سے مل کر معطوف پہلا جملہ فلا یجوز معطوف علیہ اس کی وضاحت یہ ہے، اللہ رب العزت فرماتے ہیں یٰاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَاَیْدِیَكُمْ اِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ وَاَرْجُلَكُمْ اِلَى الْكَعْبَیْنِ الخ اے ایمان والو جب تم نماز پڑھنے کے لئے تیار ہو تو اپنے چہرے دھوؤ اور اپنے ہاتھوں کو کہنیوں سمیت دھوؤ اور اپنے سروں کا مسح کرو اور اپنے دونوں پاؤں ٹخنوں تک دھولو، آیت کریمہ میں اللہ رب العزت نے دو حکم بیان فرمائے ہیں غسل دھونا اور مسح کرنا، دھونا اور مسح کرنا خاص ہیں، خاص تفسیری بیان کو قبول نہیں کرتا، لہذا وضوء میں دھونے اور مسح کرنے میں کسی نوعیت کی شرط لازم کرنا اور یہ کہنا کہ شرط آیت یعنی مطلق نص کا تفسیری بیان ہے درست نہیں ہے امام مالکؒ امام شافعیؒ اور ظاہریوں نے بالا آیت میں کچھ شرطوں کو لازم کیا ہے، ان کی بیان کردہ تمام شرطیں باطل وبیکار ہیں، امام مالک فرماتے ہیں وضوء میں جسم کے وضو والے حصوں کو لگاتار دھونا فرض ہے کہتے ہیں ہماری دلیل وہ حدیثیں ہیں جن میں صاف ملتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم پابندی اور ہمیشگی کے ساتھ اعضاء کو لگاتار دھوتے تھے، حدیث کے الفاظ یہ ہیں، بخاری ومسلم میں عبد اللہ بن زید سے روایت ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وضوء یوں نقل کیا ہے حَكَى وَضُوْءَ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُتَوَالِيًا۔ انھوں نے روایت کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وضوء میں لگاتار اعضاء دھوتے تھے، بخاری میں ابن عباس سے اسی جیسی ایک روایت نقل کی گئی ہے اور دار قطنی نے المسیب بن واضح سے انھوں نے عبد اللہ بن عمر سے نقل کیا ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم توضأ مرة مرة وقال ھذا وضوء من لا یقبل اللہ الصلوٰۃ الا بہ۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے الگ الگ وضو فرمایا اور کہا یہ اس کا وضو ہے کہ اس کے بغیر اللہ تعالیٰ نماز قبول نہیں کریں گے۔ مالک کہتے ہیں ان حدیثوں کی روشنی میں وضوء میں ولاء فرض قرار دیا جائے گا، ولاء فرض ہونے کی وجہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اسے ہمیشگی کے ساتھ برتنا ہے، کسی کام کو پابندی کے ساتھ اور ہمیشہ اسی وقت کیا جاتا ہے جب وہ فرض ہو، لہذا ہم وضو میں ولاء فرض ٹھیرائیں گے ولاء اعضاء کو اس طرح دھونے کو کہتے ہیں کہ پہلا عضو سوکھنے نہ پائے، ظاہریہ فرقے کے لوگ کہتے ہیں

Marfat.com

وضو میں بسم اللہ پڑھنا فرض ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے لَا وُضُوْءَ لِمَنْ لَمْ یُسَمِّ. اس شخص کا وضو ہی نہیں ہے جس نے وضو میں بسم اللہ الرحمن الرحیم نہیں پڑھا اس حدیث کی بنا پر ظاہر یہ وضو میں بسم اللہ الخ پڑھنا شرط ٹھہراتے اور اسے فرض قرار دیتے ہیں، شافعی نے وضو میں ترتیب اور نیت دو چیزیں شرط بتائی ہیں، کہتے ہیں یہ دونوں وضو میں فرض ہیں. شافعی کہتے ہیں ہماری دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیثیں ہیں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں لایقبل اللہ صلوٰۃ امرء حتی یضع الطھور فی مواضعہ فیغسل وجھہ ثم یدیہ الحدیث اللہ رب العزت آدمی کی نماز قبول نہیں فرمائیں گے تاآنکہ وہ پانی وضو کی جگہوں میں استعمال نہ کرے سو وہ چہرہ دھوئے پھر ہاتھوں کو دھوئے ۔ یہاں فرمایا گیا چہرہ دھوئے پھر ہاتھوں کو دھوئے ثُمَّ حرف عطف ترتیب کے لئے آتا ہے، جو شعور دیتا ہے کہ اللہ رب العزت کے کلام یعنی وضو کے سلسلے میں مذکورہ بالا آیت میں جو نظم ونسق اور ترتیب بیان کی گئی ہے اسے فرض قرار دیا جائے یعنی پہلے چہرہ دھویا جائے بعد ازاں کہنیوں سمیت ہاتھ دھوئے جائیں، پھر سر کا مسح کیا جائے اور آخر میں دونوں پیر دھوئے جائیں اس لئے ہم نے وضو میں اعضاء کو قرآنی ترتیب کے مطابق دھونا فرض قرار دیا، حدیث مذکور کے ہوتے ہوئے وضو میں ترتیب لامحالہ فرض ہوگی، دوسری حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اِنَّمَا الْاَعْمَالُ بِالنِّیَّاتِ عملوں کے صحیح ہونے کا دارومدار نیتوں پر ہے اگر نیت درست نکلی تو عمل یقیناً درست شمار ہوگا، اور بالفرض نیت میں فساد سرایت کرگیا تو عمل یقیناً درست نہ ہوں گے شافعی کہتے ہیں عملوں کے صحیح ہونے کا دارومدار نیتوں پر منحصر پایا گیا، نیت پائی جائے گی تو عمل بھی صحیح ہوگا اور نیت کے بغیر عمل صحیح نہ ہوگا، سب واقفیت رکھتے ہیں کہ وضو بھی تمام عملوں کی طرح ایک عمل ہے جو نیت کے بغیر صحیح نہ ہوگا اس لئے ہم نے وضو میں نیت کو فرض باور کیا۔

احناف کی طرف سے تینوں کو جواب دیا گیا، شارح علام فاضل جون پوری فرماتے ہیں، ہم کہتے ہیں اللہ رب العزت نے آیت کریمہ یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا اِذَا قُمْتُمْ اِلَی الصَّلٰوۃِ الخ کے توسط سے وضو کے سلسلے میں دو باتوں کا حکم دیا ہے غسل (دھونے) اور مسح کرنے کا، یہ دونوں لفظ خاص ہیں خاص وہ ہے جو معلوم ومتعارف معنی کے لئے وضع ومتعین کیا گیا ہو، آیت میں غسل ومسح دونوں ایسے معنی کے لئے لائے گئے ہیں جو معلوم ہیں، سننے والا فوراً بھانپ لے گا کہ غسل کا معنی ہے پانی بہانا اور مسح کا معنی ہے تر ہاتھ پھیرنا، پانی بہانا اور تر ہاتھ پھیرنا دونوں مطلق ہیں، ان میں کسی قید وبند کا ذکر نہیں ہے، پانی بہانا اور تر ہاتھ پھیرنا قرآن کی قسم خاص سے ہے، خاص میں کسی وضاحتی اور تفسیری بیان کی ضرورت اس لئے نہیں ہوتی ہے کہ اس کا معنی خود ہی روشن اور کھلا ہوا ہوتا ہے، لہذا پانی بہانے اور تر ہاتھ پھیرنے میں آیت کے خاص کو واضح کرنے کی کوشش بیکار ہے، مذکورہ چاروں شرطیں کتاب اللہ کے خاص کو واضح کرنے کے بجائے باطل ہو جائیں گی، چاروں شرطیں نہ ولاء، لگاتار دھونا،

marfat.com

Marfat.com

۲؎ وضو کے اعضا دھونے میں ترتیب باقی رکھنا ۳؎ وضو میں نیت کرنا ۴؎ اور اس میں بسم اللہ ا ۶؎ پڑھنا۔ اللہ کی کتاب کے ساتھ غسل اور مسح کی کیفیت کو عیاں اور واضح نہیں کر سکیں گی، کیونکہ خاص بذات خود روشن اور واضح ہوتا ہے اس لئے شرطوں کے ذریعہ پیش کی گئی وضاحتیں خاص کے لئے تفسیری بیان نہیں بن سکتیں، جب معلوم ہوگیا کہ یہ شرطیں ۱؎ لگاتار دھونا ۲؎ ترتیب باقی رکھنا ۳؎ نیت کرنا ۴؎ اور بسم اللہ پڑھنا، کتاب اللہ کے خاص غسل و مسح کیلئے تفسیر بیان نہیں بن سکتیں، بلکہ خاص جس طرح مطلق تھے ان میں شرطوں کی قید و بند نہیں تھی، ٹھیک اسی طرح مطلق رہیں گے۔ اس کے بعد بھی اگر اصرار کیا گیا کہ غسل یعنی وضو کے اعضاء دھونے اور مسح کرنے میں یہ شرطیں جاری رہیں گی تو اس سے اللہ کی کتاب کے خاص غسل و مسح میں پایا جانے والا اطلاق اور بے قیدی جاتا رہے گا بلکہ غسل اور مسح، ولار، ترتیب، نیت اور تسمیہ کی قید سے مقید ہوکر اپنے اندر پایا جانے والا اطلاق کھو بیٹھیں گے اور مطلق باقی رہنے سے محروم ہوجائیں گے اور مطلق کا اطلاق ختم کرنا نسخ کرنا کہلائے گا۔ مطلب ہوا وضو کے حکم کو صرف دھونے اور مسح کرنے میں مقید و مطلق رہنے سے روک دیا گیا ہے اور اس شان سے مطلق کا اطلاق و بے قیدی ختم کرنا نسخ کہلاتا ہے خبر واحد کے ذریعہ نسخ کرنا درست نہیں ہوتا، ولار، ترتیب اور تسمیہ کے متعلق پیش کردہ حدیثیں خبر واحد ہیں، لہذا ان کے سہارے سے کتاب اللہ کے خاص کا نسخ کرنا یعنی اطلاق و بے قیدی ختم کرنا درست نہیں ہوسکے گا۔ واضح ہوچلا کہ وضو میں پیوست کی گئی ولار ترتیب نیت اور تسمیہ تمام شرطیں باطل ہیں یعنی فرض تسلیم نہیں کی جائیں گی بلکہ وضوء کا خاص یعنی دھونا اور مسح کرنا بے شرط و قید مطلق رہیں گے، البتہ قرآنی حکم اور احادیث میں پائی جانے والی تفصیلوں کے سلسلے میں آخری اور آخری بات جو کہی جاسکے گی وہ یہی ہے کہ کتاب اللہ یعنی قرآن اور سنت رسول اللہ یعنی حدیث دونوں کے مرتبہ و مقام کی حفاظت کی جائے گی۔ دونوں کے مرتبوں کا تحفظ اسی شکل میں ممکن ہوسکے گا کہ ان میں سے جو قطعی ہو اس سے ثابت ہونے والا حکم فرض تسلیم کیا جائے اور جو ظنی یعنی قطعی نہ ہو اس کا حکم واجب مانا جائے۔ اللہ رب العلمین کی کتاب قطعی ہے اور حدیث ظنی ہے لہذا اللہ کی کتاب سے جو حکم ظاہر ہو اسے باور کیا جائے اور حدیث سے جس حکم کی آگاہی ہوتی ہے اسے واجب مانا جائے اللہ کی کتاب سے دھونا اور مسح کرنا دو حکم معلوم ہوئے لہذا فقط انھی کو فرض کہا جائے گا اور سنت سے سامنے آنے والے احکام ولار ترتیب نیت اور تسمیہ کو واجب گردانا جائے گا۔ رتبے کا استحقاق نظر میں رکھتے ہوئے مزدوری ہوا چاہتا ہے کہ لگاتار دھونے، وضوء کے اعضاء میں ترتیب و نسق باقی رکھنے، وضو میں نیت کرنے اور تسمیہ کو واجب قرار دیا جائے ٹھیک اسی طرح جیسے نماز کے متعلق حدیث سے معلوم شدہ حکم اطمینان کو واجب بتایا گیا تھا مگر مجبوری پیش یہ آئی کہ وضو میں واجب نہ پائے جانے پر اجماع و اتفاق ہوچکا ہے یعنی وضوء میں واجب پایا ہی نہیں جاتا نہ پائے جانے کا باعث یہ ہوا کہ عمل کے سلسلے میں واجب فرض کا درجہ رکھتا ہے جیسے فرض

Marfat.com

حکم بجا لانے والے کو ثواب ملے گا اور چھوڑنے والے کو سزا ملے گی بالکل اسی طرح واجب حکم بجا لانے والے کو ثواب دیا جائے گا اور چھوڑنے والے کو سزا ملے گی وا جب اس شان کا نکلا تو اس کے مناسب یہی ہوگا کہ وہ ان عبادتوں میں پایا جائے جو براہ راست اور بلا واسطہ عبادت ہیں براہ راست اور بلا واسطہ تسلیم نہ کی جانے والی عبادتوں میں پایا جانا واجب کے مناسب اور شایان شان نہیں ہوسکتا یہاں صورت حالات یہ ہے کہ واجب براہ راست اور بلا واسطہ یعنی مقصود عبادت نہیں ہے بلکہ وضو ایک ذریعہ اور واسطہ ہے یعنی مقصود عبادت نہیں بلکہ یہ مقصود عبادت نماز کے لئے ذریعہ ہے اسی لئے اسے نماز کی کنجی کہا جاتا ہے کون نہیں جانتا کہ کنجی قفل کھولنے اور بند کرنے کا ذریعہ ہوتی ہے، کنجی مقصود نہیں ہوتی، وضو مقصود عبادت نہیں تھا اس لئے ہم وضو کو واجب اعتراف کرنے سے دست بردار ہوگئے اور ہم نے اس میں سنت تسلیم کرنے پر آمادگی کا مظاہرہ کرتے ہوئے وضو میں مذکور ولاء، ترتیب نیت اور تسمیہ چاروں شرطوں کے سنت ہونے کا فیصلہ لیا۔

وَالطَّهَارَةُ فِي آيَةِ الطَّوَافِ عَطْفٌ عَلَى قَوْلِهِ الْوَلَاءِ وَتَفْرِيعٌ ثَالِثٌ عَلَيْهِ أَيْ إِذَا كَانَ الْخَاصُّ بَيِّنًا بِنَفْسِهِ لَا يَحْتَمِلُ الْبَيَانَ فَبَطَلَ شَرْطُ الطَّهَارَةِ فِي آيَةِ الطَّوَافِ وَهِيَ قَوْلُهُ تَعَالَى وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ فَإِنَّ الشَّافِعِيَّ يَقُولُ إِنَّ طَوَافَ الْبَيْتِ لَا يَجُوزُ بِدُونِ الطَّهَارَةِ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلطَّوَافُ بِالْبَيْتِ صَلٰوةٌ وَقَوْلُهُ أَلَا لَا يَطُوفَنَّ بِالْبَيْتِ مُحْدِثٌ وَلَا عُرْيَانٌ وَنَحْنُ نَقُولُ إِنَّ الطَّوَافَ لَفْظٌ خَاصٌّ مَعْنَاهُ مَعْلُومٌ وَهُوَ الدَّوَرَانُ حَوْلَ الْكَعْبَةِ فَاشْتِرَاطُ الطَّهَارَةِ فِيهِ لَا يَكُونُ بَيَانًا لَهُ لِكَوْنِهِ بَيِّنًا بِنَفْسِهِ بَلْ يَكُونُ نَسْخًا وَهُوَ لَا يَجُوزُ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ غَايَتُهَا أَنْ تَكُونَ وَاجِبَةً فَنَقْصٌ بِتَرْكِهَا الطَّوَافُ فَيُجْبَرُ بِالدَّمِ فِي طَوَافِ الزِّيَارَةِ وَبِالصَّدَقَةِ فِي غَيْرِهِ وَأَمَّا زِيَادَةُ كَوْنِهِ سَبْعَةَ أَشْوَاطٍ وَابْتِدَاؤُهُ مِنَ الْحَجَرِ الْأَسْوَدِ فَلَعَلَّهُ ثَبَتَ بِالْخَبَرِ الْمَشْهُورِ وَهِيَ جَائِزٌ بِالِاتِّفَاقِ۔

ترجمہ والطهارة فی آیۃ الطواف الخ اور طواف والی آیت میں طہارت کی شرط بھی باطل ہے، یہ عبارت الولاء پر عطف ہے اور خاص پر تیسری تفریع ہے یعنی جب کہ خاص بین بنفسہ ہے اور بیان کا احتمال نہیں رکھتا تو طواف کی آیت میں طہارت کی شرط لگانا بھی باطل ہے اور آیت یہ ہے — وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ. اور خانہ کعبہ کا طواف کرو۔

فان الشافعی رحمہ یقول الخ امام شافعی رحمہ فرماتے ہیں کہ بیت اللہ کا طواف کرنا طہارت کے بغیر جائز نہیں

marfat.com

Marfat.com

ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا بیت اللہ کا طواف کرنا نماز ہے (نماز پڑھنا ہے)
اسی طرح دوسرا قول یہ ہے کہ الالایطوفن بالبیت محدث ولاعریان۔ آگاہ ہوجاؤ بیت اللہ شریف کا طواف کوئی بلا وضو شخص یا برہنہ بدن والا ہرگز نہ کرے، اس حدیث میں تاکید ہے کہ طواف کے لئے طہارت ضروری ہے۔

ونحن نقول الخ:۔ اور ہم حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ طواف ایک ایسا لفظ ہے جو خاص ہے معنی اس کے معلوم ہیں وہ یہ ہے کہ کعبہ شریف کے چاروں طرف گھومنا تو اس میں طہارت کی شرط لگانا اس کا بیان نہیں ہوسکتا کیونکہ وہ بین بنفسہ ہے بلکہ نسخ ہوجائے گا اور وہ خبر واحد سے جائز نہیں ہے

غایتھاان تکون واجبة الخ زیادہ سے زیادہ طہارت واجب ہوگی اس کو ترک کردینے سے طواف میں نقص ہوجائے گا جس کی تلافی دم (قربانی) سے کرنی پڑے گی۔ طواف زیارت میں اور اس کے علاوہ دوسرے طوافوں میں تلافی صدقہ سے کرے گا۔

وامازیادة کونہ سبعة اشواط الخ اور بہرحال طواف میں سات شوط (چکر) کی شرط کی زیادتی اور اس کی ابتداء حجر اسود سے کرنے کی شرط تو شاید یہ دونوں خبر مشہور سے ثابت ہیں اور یہ بالاتفاق جائز ہے۔

بیان لغات

عَتَقَ (ن)، عَتْقًا وعِتْقًا، عَتُقَ (ك) عَتَاقَةً پرانا ہونا، العِتْقُ۔ پرانا پن کہنگی۔ العَتِيْقُ پرانا، اَلْبَيْتُ الْعَتِيْقُ، خانہ کعبہ، خانہ کعبہ کو پرانا گھر اس لئے کہتے ہیں کہ سب سے پہلے اسی کی تعمیر ہوئی تھی، طَافَ يَطُوْفُ طَوْفًا وَطَوَافًا وَطَوْفَانًا بِالْمَكَانِ وَحَوْلَهٗ، چاروں طرف گھومنا، چکر لگانا۔ طَافَ بِالْبِلَادِ ملک میں پھرنا، طَوَافٌ کسی چیز کے ارد گرد چکر لگانا، خانہ کعبہ کے ارد گرد گھومنے کو طواف کہتے ہیں۔ مُحْدِثٌ جس نے پیشاب یا خانہ کیا ہو، بولتے ہیں اَحْدَثَ الرَّجُلُ پاخانہ کیا اَلْحَدَثُ پاخانہ جمع اَحْدَاثٌ، عَرِيَ يَعْرٰى عُرْيَةً وعُرْيًا۔ مِنْ ثِيَابِهٖ ننگا ہونا، مذکر کے لئے صفت فاعلی عَارٍ اور عُرْيَانٌ جمع عُرَاةٌ بمعنی ننگا اور مونث کے لئے صفت فاعلی عَارِيَةٌ وعُرْيَانَةٌ جمع عَوَارٍ وَعَارِيَاتٌ بمعنی ننگی، جَبَرَ (ن) جُبُوْرًا وَجَبْرًا، وَانْجَبَرَ وَتَجَبَّرَ وَاجْتَبَرَ، ٹوٹی ہڈی کا درست ہونا، یہاں مرادی معنی کمی پوری کرنا، الدّم خون، بولتے ہیں هُوَ دَمٌ مُدَوَّمٌ، وہ خون کی طرح سرخ ہے شوط، چکر، انتہا دور۔

تشریح عبارات

عطف علی قولہ الولاء شارح علیہ الرحمہ ماتن کی عبارت میں نحوی امور کی وضاحت فرمارہے ہیں، کہتے ہیں الطہارة الولاء پر عطف ہوئی ہے یعنی الولاء معطوف علیہ، واؤ عاطفہ اور الطہارة معطوف ہے، الولاء معطوف علیہ اپنے معطوف الطہارة سے مل کر بطل کا فاعل ہوا، بطل فعل اپنے فاعل سے مل کر جملہ فعلیہ خبریہ ہوا۔

وتفریع ثالث الخ الطہارة فی آیة الوضوء کے دوسرے حکم کی تیسری فرع ہے، خاص کا حکم تھا کہ وہ بذات خود واضح اور روشن ہونے کی وجہ سے تفسیری بیان برداشت کرنے کا امکان نہیں رکھتا

Marfat.com

تعدیل ارکان اور ولاء وغیرہ دو فرعیں بیان کرنے کے بعد خاص کے اسی حکم کی تیسری فرع ذکر کی گئی کہ طواف میں طہارت اور پاکی کی شرط نہیں لگائی جاسکتی ہے، طواف سے متعلق ایک آیت ہے، اللہ رب العزت فرماتے ہیں وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ اور تم پرانے گھر (کعبہ) کا طواف کرو۔ اس آیت میں صرف اور صرف یہ حکم دیا گیا ہے کہ تم بیت اللہ کے گرد چکر لگاؤ، طواف کرو، یہ نہیں کہا گیا کہ طواف کرتے ہوئے پاک رہنا بھی ضروری ہے، مگر شافعی کا کہنا ہے کہ آیت سے معلوم ہونے والا طواف پاکی کے بغیر جائز نہیں ہوگا، وجہ یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا الطواف بالبیت صلوٰۃ کعبہ کا طواف نماز ہے، حدیث میں طواف کو نماز کا درجہ دیا گیا ہے نماز میں طہارت (پاکی) شرط ہے طہارت کے بغیر نماز جائز نہیں ہوگی، ٹھیک اسی اعتبار سے طواف میں طہارت شرط قرار پائے گی، طہارت کے بغیر طواف جائز نہیں ہوگا، نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا الا لا یطوفن بالبیت محدث وعریان، سنو! پیشاب پاخانہ کرکے آنے والا اور ننگا اللہ کے گھر کا طواف نہ کریں، یہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حدث کی حالت میں طواف کرنے سے روک دیا، شافعی کہتے ہیں دونوں حدیثوں کی روشنی میں واضح ہوا کہ طہارت کے بغیر طواف جائز نہیں ہوگا اس لئے ہم نے طواف میں طہارت کو شرط ٹھیرایا۔ احناف فرماتے ہیں کہ طواف ایک لفظ ہے جو خاص ہے، اس کا معنی سننے والے کو معلوم ہے، اہل زبان جب بھی طواف سنے گا آگاہ ہوجائیگا کہ اس کا معنی چکر لگانا ہے، اور جب وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ (پرانے گھر کا چکر لگاؤ) سنے گا تو یقین کریگا کہ بیت اللہ کے اردگرد چکر لگانا مقصود و مراد ہے، مذکور خاص لفظ میں طہارت کا شائبہ اور وہم تک نہیں پایا جاتا، لہٰذا خاص یعنی طواف میں طہارت شرط ٹھیرانا خاص کا بیان اس لئے نہیں ہوسکتا کہ یہ بذات خود واضح اور ظاہر المعنی ہونے کے باعث تفسیری بیان قبول کرنے کا امکان نہیں رکھتا، تفسیری بیان کے امکان نہ رکھنے کے باوجود اصرار کیا جائے کہ طواف میں طہارت شرط ہے تو یہ خاص یعنی طواف بمعنی چکر لگانے کے اطلاق وبے قیدی کو سوخت کرنا ہوگا، کیونکہ طواف صرف چکر لگانے کو کہتے ہیں، اس چکر میں طہارت وغیرہ کی قید و بند نہیں ہے یہ چکر لگانا مطلق وبے قید ہے، کعبہ کے اردگرد چکر لگانے میں یہ کہنا کہ طہارت ضروری ہے چکر اور طواف کے اطلاق کو ختم کرنا ہے۔ طواف کے اطلاق کو ختم کرنا نسخ ہے اور یہ نسخ مذکورہ بالا دو حدیثوں کو سامنے رکھ کر ظاہر کیا گیا، دونوں حدیثیں خبر واحد ہیں اور خبر واحد کے ذریعہ نسخ کرنا درست نہیں ہے، لہٰذا طواف میں طہارت و پاکیزگی کی شرط لگانا جائز نہ ہوگا بلکہ طہارت کی یہ شرط خود باطل ہوجائے گی، مذکورہ حدیثوں کے پیش نظر آخری بات یہی کہی جائے گی کہ طواف میں طہارت واجب ہے، اگر طہارت کے بغیر طواف کیا گیا تو طواف میں نقص و کمی آجائے گی اس کمی کو پورا کرنے کے لئے دیکھا جائے گا کہ طواف کس نوعیت کا ہے، اگر مکہ میں داخل ہونے کا طواف ہے جسے طواف قدوم کہتے ہیں، اگر طواف کرنے والا پیشاب پاخانہ کرلے یا ہوا چھوڑنے کے بعد وضو اور

marfat.com

Marfat.com

طہارت حاصل کئے بغیر کعبۃ اللہ کا طواف کرتا ہے تو اسے حکم دیا جائے گا کہ وہ صدقہ دے کر طواف قدوم میں طہارت کی کمی کے نقصان کی تلافی کرے اور قربانی کے دنوں کا طواف ہے تو اسے طواف زیارت کہتے ہیں، قربانی کے پہلے دن فجر طلوع ہونے کے بعد سے یہ طواف کیا جاتا ہے۔ اگر طواف کرنیوالے نے حدث یعنی ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت کیا تو اسے ایک بکری ذبح کر کے طواف کی کمی پوری کرنا ہوگی

واما زیادۃ کونہ الخ شارح یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں، اعتراض کرنے والا کہہ دیگا کہ بغیر کسی شرط وقید کے طواف کرنا معتبر نہیں، اجماع ہے کہ طواف میں صرف اور صرف کعبہ کے ارد گرد چکر لگانا مراد نہیں لیا گیا، اس لئے کہ طواف میں بتلایا جاتا ہے کہ سات عدد چکر لگائے اور حجر اسود سے شروع کیا جائے، معلوم ہوا طواف مجمل تھا، شارع نے اس اجمال کی تفصیل کر دی، سات مرتبہ چکر لگانا اور حجر اسود سے شروع کرنا آیت طواف میں نہیں بتلائے گئے، جب سات چکر اور حجر اسود سے آغاز کے ذریعہ طواف کی وضاحت اور تفسیر کر دی گئی تو معلوم ہو گیا طواف خاص نہیں مجمل تھا جو تفسیری بیان قبول کرتا ہے، طواف نے تفسیری بیان قبول کر لیا، اس لئے طواف میں طہارت ویا کی شرط قرار دینا جائز ہوگا، کیونکہ طہارت کی شرط بھی تفسیری بیان ہے، شارح علیہ الرحمہ نے جواب دیا کہ طواف میں سات عدد چکر کا اضافہ اور حجر اسود سے شروع کرنے کی قید وشرط اس لئے لگائی گئی کہ ان کا ثبوت مشہور خبر کے ذریعہ ہوا ہے اور مشہور خبر کے ذریعہ اللہ کی کتاب سے ثابت ہونے والے حکم پر اضافہ کرنا جائز ہے، کتاب اللہ کا حکم تھا تم کعبۃ اللہ کا طواف کرو، خبر مشہور میں بتایا گیا طواف کا عدد سات چکر اور آغاز حجر اسود سے ہوگا، لہٰذا طواف میں سات چکر اور حجر اسود سے آغاز کا اضافہ کیا گیا، خبر مشہور سے اللہ کی کتاب میں اضافہ وزیادتی کا حکم متفقہ طور پر جائز ہے۔

وَالتَّاوِيْلُ بِالْاَطْهَارِ فِيْ آيَةِ التَّرَبُّصِ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ شَرْطُ الْوَلَاءِ وَتَفْرِيْعٌ رَابِعٌ عَلَيْهِ اَيْ اِذَا كَانَ الْخَاصُّ بَيِّنًا بِنَفْسِهٖ لَا يَحْتَمِلُ الْبَيَانَ فَبَطَلَ تَاوِيْلُ الْقُرُوْءِ بِالْاَطْهَارِ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْءٍ. وَبَيَانُهٗ اَنَّ قَوْلَهٗ تَعَالٰى قُرُوْءٌ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ مَعْنَى الطُّهْرِ وَالْحَيْضِ فَاَوَّلَهُ الشَّافِعِيُّ بِالْاَطْهَارِ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى فَطَلِّقُوْهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ عَلٰى اَنَّ اللَّامَ لِلْوَقْتِ اَيْ فَطَلِّقُوْهُنَّ لِوَقْتِ عِدَّتِهِنَّ وَهُوَ الطُّهْرُ لِاَنَّ الطَّلَاقَ لَمْ يُشْرَعْ اِلَّا فِي الطُّهْرِ بِالْاِجْمَاعِ وَاَوَّلَهٗ اَبُوْ حَنِيْفَةَ بِالْحَيْضِ بِدَلَالَةِ قَوْلِهٖ تَعَالٰى ثَلٰثَةَ لِاَنَّهٗ خَاصٌّ لَمْ يَحْتَمِلِ الزِّيَادَةَ وَالنُّقْصَانَ وَالطَّلَاقُ لَمْ يُشْرَعْ اِلَّا فِي الطُّهْرِ. فَاِذَا طَلَّقَهَا فِي الطُّهْرِ وَكَانَتِ الْعِدَّةُ اَيْضًا هِيَ الطُّهْرُ فَلَا يَخْلُوْ اِمَّا اَنْ يُحْتَسَبَ ذٰلِكَ الطُّهْرُ

Marfat.com

من العدۃ اولا، فان احتسب منہا کما ھو مذھب الشافعی یکون قرائن وبعضا من الثالث لان بعضامنہ قد مضی وان لم یحتسب منہا ویوخذ ثلث اخر ماسوی ھذا القرء یکون ثلاثا وبعضا علی کل تقدیر یبطل موجب الخاص الذی ھو ثلثۃ واما اذا کانت العدۃ ھی الحیض والطلاق فی الطھر لم یلزم شئ من المحذورین بل تعتد ثلث حیض بعد مضی الطھر الذی وقع فیہ الطلاق، وقد قیل ان ھذا الالزام علی الشافعی یمکن ان یستنبط من لفظ قروء بدون ملاحظۃ قولہ ثلث لانہ جمع واقلہ ثلث وھذا فاسد لان الجمع یجوز ان یذکر ویراد بہ مادون الثلث کما فی قولہ تعالی فطلقوھن لعدتھن فمعناہ لاجل عدتھن ای طلقوھن بحیث یمکن احصاء عدتھن وذلک بان یکون فی طھر لاوطی فیہ لانہ یعلم ح انہا غیر حامل فتعتد ثلث حیض بلا شبھۃ ولا تطلقوا فی طھر وطی فیہ لانہ لم یعلم حینئذ انہا حامل تعتد بوضع الحمل او غیر حامل تعتد بالحیض وکذا لا تطلقوا فی الحیض لان ھذا الحیض لم تعتبر عندنا ولا الطھر الذی یلیہ فینبغی ان تحتسب فیہ ثلث حیض اخر فتطول العدۃ علیہا بلا تقریب ثم لکل واحد منا ومن الشافعی فی ھذا المقام قرائن تستنبط من نفس الآیۃ بوجوہ متعددۃ قد ذکرتہا فی التفسیرات الاحمدیۃ بالبسط والتفصیل فطالعہا ان شئت۔

ترجمہ والتاویل بالاطہار فی آیۃ التربص الخ۔ اور تربص والی آیت میں طہر سے تاویل کرنا۔ (حیض سے نہ کرنا) یہ مصنف کے قول، شرط الولاء، پر عطف ہے۔ اور حکم خاص پر چوتھی تفریع ہے یعنی جب کہ خاص بین بنفسہ ہوتا ہے اور بیان کا احتمال نہیں رکھتا تو قروء کی تاویل طہر سے کرنا باطل ہے۔ اللہ تعالیٰ کے اس قول والمطلقات یتربصن بانفسھن ثلثۃ قروء میں مطلقہ عورتیں دوسرا نکاح کرنے سے اپنے آپ کو تین قروء تک روکے رکھیں۔

وبیانہ ان قولہ تعالیٰ الخ اور اس کا بیان یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا قول قروء، طہر اور حیض دونوں معنی میں مشترک ہے، امام شافعی رح نے اس کی تاویل طہر سے کی ہے اور دلیل میں پیش فرمایا ہے فطلقوھن لعدتھن (پس تم عورتوں کو ان کی عدت میں طلاق دو) اور فرمایا کہ اس آیت میں لعدتھن کا لام وقت کے معنی میں ہے یعنی ان کو طلاق ان کی عدت کے وقت دو۔ اور وہ طہر ہے اس لئے کہ طلاق میں سب کا اجماع ہے کہ وہ طہر میں دی جائے۔

marfat.com

Marfat.com

واوّلہ ابو حنیفۃ رح ۔ اور اس کی تاویل امام ابو حنیفہ رح نے حیض سے کی ہے اور لفظ ثلاثۃ کی دلالت سے کیونکہ وہ خاص ہے زیادتی اور نقصان کا احتمال نہیں رکھتا، چنانچہ ساڑھے تین اور اس سے زائد اسی طرح پونے تین ڈھائی پر لفظ ثلاثۃ صادق نہیں آتا بلکہ پورے تین پر لفظ ثلاثۃ صادق آتا ہے، ادھر طلاق صرف طہر میں مشروع ہے لہذا جب کسی نے عورت کو طہر میں طلاق دی (اور بقول امام شافعی رح) عدت بھی طہر ہی سے ہو تو چند صورتوں میں سے کوئی ایک صورت بھی پائی جائے گی ۔

۱۔ اما ان یحتسب الخ یہ طہر (جس میں طلاق دی) عدت میں شمار ہے یا نہیں اگر شمار کی جائے گی جیسا کہ خود امام شافعی رح کا مذہب ہے تو دو قرور ہوں گے اور تیسرے کا بعض ہوگا۔ اس لئے کہ اس کا بعض گذر چکا۔

۲۔ اور یا عدت میں شمار نہ کی جائے گی (بلکہ اس کو چھوڑ کر دو قرور) اور تیسرا قرور بعد میں لیا جائیگا جو ان دونوں کے علاوہ ہوگا تو تین قرور پورے اور چوتھے کا بعض ہونا لازم آئے گا، ہر دو تقدیر پر خاص کا مقتضی جو کہ ثلاثۃ ہے باطل ہوجاتا ہے۔

واما اذا کانت العدۃ الخ اور حنفیہ کے قول کے مطابق عدت جب حیض سے شمار ہوگی اور طلاق طہر میں دی جائے گی تو مذکورہ دونوں خرابیوں میں سے کوئی بھی خرابی لازم نہیں آتی بلکہ عورت تین حیض کی عدت طہر گذرنے کے بعد شمار کرے گی یہ وہی طہر ہے جس میں طلاق واقع ہوئی ہے۔

وقد قیل ان ھذا الالتزام الخ ایک قول یہ ہے کہ یہ تو امام شافعی رح پر الزام ہے کیونکہ ممکن ہے کہ وہ لفظ قرور سے استنباط کرتے ہوں ثلاثۃ کا لحاظ کئے بغیر اس لئے کہ قرور جمع ہے اور اس کا کم سے کم درجہ ثلاثۃ کا ہے۔

وھذا فاسد الخ۔ صاحب قیل کا یہ جواب فاسد ہے اس لئے کہ جمع کا صیغہ ذکر کیا جاتا ہے اور بادون الصلوٰۃ مراد لیا جاتا ہے جیسے کہ اللہ تعالیٰ کا قول اَلْحَجُّ اَشْهُرٌ مَّعْلُوْمٰتٌ حج کے چند مہینے متعین ہیں۔ اشہر جمع ہے شوال، ذی قعدہ اور ذی الحجہ کے چند دن یا دوسرے قول کے مطابق ماہ ذی الحجہ کے ۱۰ یا ۱۳ ایام ایام حج ہیں ان سے پہلے یا بعد میں حج نہیں کیا جاتا، اور لفظ اشہر جمع کا صیغہ بولا گیا بخلاف اسماء عدد کے اس لئے کہ وہ اپنے معنی پر منصوص ہوتے ہیں (زیادتی اور کمی کو قبول نہیں کرتے) بہر حال اللہ تعالیٰ کا قول فَطَلِّقُوْهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ اسکے معنی لاجل عدتھن کے ہیں یعنی ان کو طلاق دو اس طور پر کہ ان کی عدت کا شمار ممکن ہو، اور اس کی یہی صورت ہے کہ طلاق اس طہر میں دی جائے جس میں وطی نہ ہو، کیونکہ شوہر جانتا ہے بے شک وہ غیر حاملہ ہے پس بلا شبہ وہ تین حیض عدت شمار کرے گی اور اس طہر میں طلاق مت دو جس میں وطی کی گئی ہے اس لئے کہ اس صورت میں وہ نہیں جانتا کہ عورت حمل سے ہے، وضع حمل کی عدت گذارے یا غیر حاملہ ہے لہذا حیض سے عدت گذارے۔

وکذا الاطلاق فی الحیض الخ ایسے ہی حیض میں طلاق نہ دو اس لئے کہ یہ حیض ہمارے نزدیک معتبر نہیں، بلکہ وہ طہر معتبر ہے جو اس سے ملا ہوا ہے، پس مناسب ہے کہ شمار کرے دوسرے تین حیض اس صورت میں بلا فائدہ عورت کی عدت طویل ہوجائے گی۔

ثم لکل واحد منا ومن الشافعی الخ پھر ہمارے اور امام شافعی رح میں سے ہر ایک کے لئے اس مسئلہ میں کچھ

Marfat.com

قرآن میں جو آیت کریمہ سے مستنبط ہوتے ہیں جن کے وجوہ متعدد ہیں جن کو میں نے تفسیر احمدی میں بسط وتفصیل کے ساتھ ذکر کیا ہے اگر آپ چاہتے ہیں تو وہیں مطالعہ کریں۔

بیان لغات اَطْهَارٌ عورت کی پاکی کے دن۔ تَرَبُّصٌ انتظار کرنا تربص عن الامر کسی امر سے رک جانا۔ تَرَبَّصْتُ بِسِلْعَةٍ میں نے مال کی نگرانی کا انتظار کیا۔ اَلْقُرُوْءُ واحد قُرْءٌ لغت میں اس کے معنی آتے ہیں پاکی کے دن اور ناپاکی کے دن قُرْءٌ بمعنی وقت بھی آتا ہے اس کی ایک جمع اقراء آتی ہے قُرُوْءٌ جمع کثرت ہے اَقْرَاءٌ جمع قلت، یہاں لغوی تحقیق کے نتیجہ میں ایک سوال رونما ہوگا، تین سے دس تک ممیز کا حق ہے کہ جمع قلت ہو اگر جمع قلت نہ پائی تب جمع کثرت کی طرف اضافت کی جائے گی، یہاں قُرْءٌ کی جمع اَقْرَاءٌ پائی گئی، پھر ثلثۃ ممیز کی جمع کثرت قُرُوْءٌ کی طرف اضافت کیوں کی گئی۔ حل پیش کیا گیا کہ اس مقام میں جمع قلت کی جگہ جمع کثرت مستعار لی گئی، مقصود ایک نقطے کی طرف اشارہ کرنا تھا، نکتہ آگاہی دینا تھا کہ تین قروء جو انتظار سے مربوط ہیں، عورتوں کے حق میں کثیر ہیں، کیونکہ ان کے اندر شوہروں کی شہوت وخواہش بافراط ہوتی ہے اور انتظار ان کے لئے سرخ یعنی سخت موت ثابت ہوگا۔ بعض کہتے تھے قروء کا حقیقی معنی اطہار یعنی پاکی کے دن ہیں، اور حیض اس کا مجازی معنی ہے مگر اس رائے کی بنیاد وہم پر استوار ہے جس کی کوئی حقیقت نہیں ثلثۃ کا نصب مفعولیت کی وجہ سے ہے، یہ مفعول ہے اس کا مضاف مقدر ہے مضاف معنی مائیں اور تقدیری عبارت معنی ثلثۃ قروء نکالیں تو یہ مفعول فیہ ہوگا، اور مضاف معنی مائیں، تقدیری عبارت معنی ثلثۃ قروء نکالیں تو مفعول بہ ہوگا (فصول) اَلْعِدَّۃُ عورت کے سوگ کا زمانہ، عورت پر عدت یعنی سوگ کا زمانہ دو موقعوں میں آتا ہے، شوہر اسے طلاق دیدے یا شوہر کی موت ہوجائے۔ مُوْجِبٌ۔ استحقاق، مطالبہ، مقتضی ایجاب باب افعال سے، اِلْزَامٌ لغوی معنی لازم کرنا مرادی معنی کسی کی رائے میں نکتہ چینی کرنا، ملاحظۃ دیکھنا، استنباط ظاہر کرنا، پیش کرنا، اَلنَّصُّ نص کا انتساب کلام کی طرف کرتے ہوئے نص من الکلام مراد لیں تو معنی ہوگا ایسا کلام جس میں تاویل کی گنجائش نہ ہو، اور کلمہ کی جانب انتساب کیا جائے وہ کلمہ مراد ہوگا جس کا معنی طے شدہ ہو تقویب خاص فائدہ۔ قَرَائِنُ واحد قرینۃ، کلام میں قرینہ اسے کہتے ہیں جو مراد اور مقصود کو متعین کردے بَسْطٌ پھیلاؤ وسعت، مرادی معنی مناسب وضاحت۔

تشریح عبارت خاص کے دو حکم بیان کئے گئے تھے ۱ خاص بذات خود واضح ہونے کی وجہ سے تفسیری وضاحت وبیان کا امکان نہیں رکھتا ۲ خاص اپنے مخصوص یعنی مفہوم ومراد کو قطعی اور حتمی بنا دیتا ہے، پچھلے تینوں فرعی مسئلے خاص کے پہلے حکم کے مسائل تھے، یہاں سے ماتن خاص کے دوسرے حکم کے فرعی مسائل بیان فرما رہے ہیں ماتن نے فرمایا والتاویل بالاطہار

marfat.com

Marfat.com

اس عبارت کا شرط الولاء پر عطف ہو رہا ہے۔ شرط الولاء مضاف مضاف الیہ سے مل کر معطوف علیہ واو عاطفہ التاویل اپنے لغو متعلقات سے مل کر معطوف، معطوف علیہ اور معطوف دونوں مرفوع ہیں اس لئے کہ عطف کے توسط سے بطل فعل کا فاعل اور فاعل اکثر و بیشتر مرفوع ہوتا ہے، گرچہ بعضوں نے بتلایا فاعل بعض مرتبہ منصوب بھی ہوتا ہے مگر مجھے اس کی دلیل نہیں ملی، اور جہاں یہ بات ملتی ہے وہاں احتمال محض کا سہارا لیا گیا تھا جو قاعدے میں استشنار کے لئے ناکافی ہے، بہرکیف شارح علام فرماتے ہیں والتاویل، خاص کے حکم کی چوتھی تفریع ہے، یہاں تک شارح کی عبارت درست ہے، مگر بعد والی عبارت ای اذا کان الخاص بینا بنفسہ لا یحتمل البیان درست نہیں اس لئے کہ ماتن یہاں خاص کے اس حکم کے تحت مسئلہ ذکر نہیں کر رہے ہیں کہ خاص واضح ہونے کی وجہ سے بیان تفسیری کا احتمال نہیں رکھتا، بلکہ یہاں موصوف مسئلے کی تفریع خاص کے اس حکم پر لارہے ہیں کہ وہ اپنے مخصوص مفہوم کو قطعی انداز ے میں گھیر لیتا ہے، شارح کو یہاں عبارت یوں لانی چاہئے تھی تفریع رابع علیہ ای اذا کان الخاص یتناول المخصوص قطعا، ماتن یہاں، اس عورت کی عدت کے اوقات سے مربوط مسئلہ بیان کر رہے ہیں جسے شوہر نے داخل کرنے کی لذت سے آشنا ہونے کے بعد طلاق دیدیا ہو اور وہ حاملہ نہ ہو، ایسی عورت کی عدت کے اوقات وایام کیا ہوں گے؟ شافعیوں اور حنفیوں کا اس میں اختلاف نقل کیا جاتا ہے، اختلاف کا باعث آیت کریمہ ہے جس میں بالا اوصاف کی حامل طلاق یافتہ عورت کی ٹھہرنے کی مدت اور عدت گذارنے کا حکم بیان کیا گیا ہے، اللہ رب العزت فرماتے ہیں وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْءٍ اور طلاق یافتہ عورتیں تین قروء (حیض) خود کو انتظار میں رکھیں یار کی رہیں آیت میں قُرُوْءٌ آیا ہے، یہ لفظ لغت میں مشترک طور پر دو معنوں کے لئے موضوع اور متعین کیا گیا ہے، لغت میں قُرء کا معنی حیض بھی آتا ہے، اسی لئے اونچے درجے کے صحابہ تک قرء کے متعلق مختلف رائیں رکھتے تھے، بعض لوگوں نے قرء کا معنی حیض لیا اور کچھ حضرات صحابہ نے اس کا معنی طہر لیا، قرء کے بارے میں صحابہ کی رایوں میں اختلاف آنا یہ نہیں تھا کہ وہ قرآنی لغات سے واقف نہیں تھے بلکہ منشاء یہ تھا کہ قرءٌ دو معنوں میں مشترک تھا اور صحابہ اہل زبان تھے اس لئے بعض نے حیض اور بعض نے طہر مراد لیا، شافعیہ نے قروءٌ سے طہر مراد لیا ہے اور حنفیہ نے حیض، دونوں کے استدلال کی تفصیل ملاحظہ کیجئے، شافعی کہتے ہیں اللہ رب العزت فرماتے ہیں اِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوْهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ شافعیہ کہتے ہیں لام وقت کے معنی میں ہے یا لام کے بعد وقت مضاف مقدر ہے، آیت کا مطلب ہوا تم عورتوں کو ان کی عدت کے دنوں میں طلاق دو، اور شرعی طلاق کے سلسلے میں اجماع و اتفاق ہو چکا ہے کہ وہ طہر ہی میں دیا جائیگا واضح ہوا کہ شرعی طلاق بالاتفاق طہر ہی میں جائز رکھا گیا، اور فَطَلِّقُوْهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ کے ذریعہ حکم دیا گیا کہ عدت کے دنوں میں طلاق دو، لہذا عدت کے دن طہر ہی کے دن ہوں گے، اب طلاق اور عدت دونوں کے اوقات طہر کے ایام ہوں گے، لہذا ثلثۃ قروء

Marfat.com

میں قروء سے طہر کے ایام مراد لئے جائیں گے، بالفرض طہر کے ایام مراد نہ لئے جائیں تو مطلقہ مطلقہ نہیں کہلائے گی نہ ہی اسے عدت گذارنی پڑے گی کیونکہ طہر کے ایام مراد نہ لئے جائیں تو حیض کے ایام اس کی جگہ لے لیں گے کیونکہ عورت کی دو ہی حالتیں ہوسکتی ہیں۔ طہر کی حالت یا حیض کی حالت۔ سب جانتے ہیں حیض کی حالت میں شرعی طلاق جائز نہیں، اگر قروء سے اطہار مراد نہ لے کر حیض مراد لے لئے تو اس میں عورت کو مطلقہ نہیں ہونا چاہئے کیونکہ شرعاً طلاق طہر میں جائز رکھی گئی ہے نہ کہ حیض میں، واضح ہوگیا کہ آیت میں قروء سے طہر مراد لئے جائیں گے۔ عورت کی عدت اور طلاق کا ایک ہی وقت ہوگا، یہ وقت طہر ہے، امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں آیت میں قروء سے حیض مراد لیا جائے گا، حیض مراد لینے میں قرآنی لفظ ثلثۃ سے رہنمائی ملتی ہے۔ ثلثۃ کا معنی ہے تین یہ مطالبہ کرتا ہے کہ اس کے ہوتے ہوئے قروء سے حیض مراد ہو، اس لئے کہ یہ لفظ خاص ہے اس کا تعین ایسے معنی کے لئے کیا گیا ہے جو سننے والے کو معلوم ہے اور یہ معلوم معنی تین ہے جس کا ہر ہر فرد کامل ہوگا۔ ثَلٰثَۃَ پورے پورے تین فردوں کو ٹھیک اسی طرح قطعی کر دیتا ہے جیسے واحد ایک پورے فرد کو قطعی کر دیتا ہے، اس میں متعدد افراد کا احتمال نہیں رہ جاتا، واحد بول کر نہ ایک سے کم مراد لیا جا سکتا ہے نہ ایک سے زیادہ، یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسے واحد بول کر اثنان مراد نہیں لے سکتے، معلوم ہوا ثلثۃ پورے پورے تین افراد کو شامل ہوگا، تین سے کم مراد نہیں لے سکتے نہ ہی تین سے زیادہ مراد لے سکتے ہیں، اور یہ معلوم ہے کہ شرعی طلاق کے بارے میں حکم دیا گیا کہ اسے طہر یعنی پاکی کے دنوں میں دیا جائے، اس تفصیل کی روشنی میں دو صورتیں نکلتی ہیں ۱۔ طلاق کا زمانہ بھی طہر ہو اور عدت کے ایام بھی طہر ہوں ۲۔ طلاق کے زمانہ اوقات طہر ہوں اور عدت کا زمانہ حیض کے ایام ہوں، بالفرض پہلی صورت مراد لی جائے یعنی شوہر طہر کے زمانہ میں طلاق دے اور عدت کا زمانہ بھی طہر ہی ہو تو اس کی دو صورتیں نکلیں گی اور دونوں فساد پیدا کریں گی، پہلی صورت جس میں طلاق دی گئی اسے بھی عدت میں شمار کیا جائے، دوسری صورت جس طہر میں طلاق دی گئی اسے عدت شمار نہ کیا جائے بلکہ تیسرا طہر الگ سے لیا جائے، شافعی کا مذہب یہ ہے کہ عدت تین طہر ہیں، طلاق طہر ہی میں دی جائے گی۔ لہذا جس طہر میں طلاق دی گئی اگر اسے بھی عدت میں شمار کیا جائے ثلثۃ قروء بمعنی اطہار میں پورے تین طہر نہیں ہو پائیں گے اس لئے کہ طہر میں طلاق دینے کے لئے ضروری ہوگا طہر کا آغاز ہو، جب طہر شروع ہوئیگا تب ہی طلاق دینا ممکن ہوگا، طہر شروع ہوگیا بعد ازاں طلاق دیا گیا تو طہر شروع ہوتے ہی اس کا کچھ نہ کچھ وقت تو گذر ہی جائے گا، شافعی جس طہر میں طلاق دیا گیا اسے بھی عدت میں شمار کرتے ہیں جس سے لازم آیا کہ دو قروء یعنی دو طہر اور کچھ حصہ کمی کے ساتھ تیسرا طہر عدت ہوں گے اس صورت میں پورے پورے تین طہر عدت نہیں ہوسکے گی، لہذا ثلثۃ قروء میں پورے تین ہونے کا مطالبہ پورا نہیں ہوا دوسری صورت یہ تھی کہ جس طہر میں طلاق دیا گیا تھا اسے عدت میں شمار نہ کریں گرچہ یہ شافعی کا مذہب نہیں ہے کہ طلاق [illegible] مگر یہاں احتمال وامکان کے

marfat.com

Marfat.com

جائزے میں گفتگو ہو رہی ہے، فرض کئے لیتے ہیں کہ جس طہر میں طلاق دیا گیا اسے نظر انداز کر کے مزید تین طہر مراد لئے جائیں تاکہ ثلثۃ قروء میں تین طہروں کا مطالبہ پورا کیا جا سکے، ایسا فرض کر سکتے ہیں لیکن اس صورت میں بھی فساد لازم آئے گا، فساد یہ لازم آئے گا کہ طلاق دیئے گئے طہر کے علاوہ تین مزید طہر مراد لینے میں تین پورے پورے طہر کے ساتھ چوتھے طہر کا کچھ حصہ لازم آئے گا اور یہ چوتھا طہر وہی ہے جس میں طلاق دیا گیا، حالانکہ یہ ثلثۃ قروء کے مطالبہ سے تصادم وانحراف ہے ثلثۃ قروء کا مطالبہ ہے کہ تین ہی طہر ہوں، یہاں یہ مطالبہ پورا نہیں ہوا، خلاصۂ کلام یہ ہے کہ قروء سے طہر مراد لینے کی صورت میں جو صورت بھی اپنائی جائے اور جدھر بھی رخ کیا جائے ہر ایک انتخاب میں خاص یعنی ثلثۃ بمعنی تین کی مراد اور اس کا مطالبہ نیست و باطل ہو جاتا ہے، لیکن امام ابو حنیفہؒ کی تجویز کردہ صورت میں کوئی فساد اور خرابی نہیں ملے گی، نہ ہی اس میں خاص یعنی ثلثۃ بمعنی تین کا موجب اس کی مراد کو باطل وختم کرنا لازم آئے گا، امام صاحب اس سلسلے میں فرماتے ہیں کہ طلاق طہر میں دی جائے اور عدت کے لئے حیض کے ایام کا انتخاب کیجئے تو آسانی سے عدت مکمل تین حیض میں پوری ہو جائے گی، اس لئے کہ جس طہر میں شوہر نے طلاق دیا تھا عورت اس کے گذرنے کے بعد بآسانی پورے پورے تین حیض عدت میں گذارے گی، اب ثلثۃ بمعنی تین کا مطالبہ اور اس کی مراد پوری ہو جائے گی، نہ تو تین میں کمی رونما ہوگی، نہ ہی تین سے زیادہ ہونے کا امکان ہو پائے گا لہذا قروء سے حیض مراد ہوگا اطہار نہیں کیونکہ اطہار مراد لینے میں ثلثۃ کی مراد باطل ہو جاتی ہے، سب جانتے ہیں جو چیز بطلان کو لازم کرے وہ خود باطل ہے فلہذا قروء سے طہر مراد لینا شافعی کی باطل مراد کہلائے گی۔

وقد قیل ان ھذا الالزام علی الشافعی الخ بعض حضرات نے اپنا عندیہ بتلایا کہ شافعیؒ کا استدلال جس طرح ثلثۃ سے باطل ثابت کیا گیا، ٹھیک اسی طرح ثلثۃ سے صرف نظر کر کے صرف اور صرف لفظ قروء سے باطل ثابت کیا جا سکتا ہے، یہ کہتے ہیں قُرُوْءٌ قَرْءٌ کی جمع ہے اور جمع کے کم از کم افراد تین ہوتے ہیں، لہذا قروء سے تین قروء مراد ہوئے، تین قروء اسی وقت پورے ہو سکتے ہیں جب قروء سے حیض مراد ہو، اگر حیض مراد نہ لیا جائے تو قروء جمع کے تقاضۂ جمعیت کا اٹھا دینا لازم آئے گا ابھی ہم اسے واضح کرتے آئے ہیں، علامہ جون پوری فرماتے ہیں تردید کا یہ نظریہ خود مردود وفاسد ہے اس لئے کہ بسا اوقات جمع بولتے ہیں اور اس سے تین سے کم مراد لیتے ہیں اس کی مثال میں قرآنی شہادت پیش کی جائے گی، اللہ رب العلمین فرماتے ہیں اَلْحَجُّ اَشْھُرٌ مَعْلُوْمَاتٌ حج کے چند معلوم مہینے ہیں، یہاں اشہر لایا گیا یہ شہر بمعنی ماہ کی جمع ہے، جمع سے تین افراد ثابت کرنے والوں کے گمان پر حج کے لئے پورے تین ماہ متعین ہونے ضروری تھے حالانکہ حج کے مہینوں سے (۱) شوال (۲) ذی قعدہ (۳) اور ذی الحجہ کے صرف دس روز مراد ہوتے ہیں، اسی دلیل کو لے کر مخالف کہہ سکتا تھا، قروء سے بالفرض طہر مراد جائیں اور طلاق طہر میں واقع ہوتا ہے اور یہ طہر عدت میں شمار کر لیا جائے جیسا کہ شافعی کا مذہب بتایا گیا تو عدت کے دو طہر اور ایک

Marfat.com

طہر کا کچھ حصہ مراد ہوگا، تو فرد و جمع کی جمعیت باطل ہوجائے گی، فرد و جمع کی جمعیت کا تقاضا تھا کہ اس سے
کم از کم پورے پورے تین فرد مراد لئے جائیں اور یہاں پورے پورے تین طہر نہیں ہوتے فلہذا ثلثۃ کو
نظر انداز کر کے صرف قرو جمع کے بل بوتے پر امام شافعی کی رائے کا ابطال عقلی فساد کا پیش خیمہ ثابت
ہوگی، ثلثۃ اسم عدد ہے اسمائے عدد خاص ہیں ان کے معنی روشن اور کھلے ہوئے ہوتے ہیں،
گنتی میں استعمال کئے جانے والے اسم مثلاً واحد، اثنان، ثلثۃ، اربعۃ، خمسۃ وغیرہا اپنے معنی بتانے
میں اس بلند مقام پر فائز ہوتے ہیں جہاں کسی بھی نوعیت کی کمی و زیادتی یا تاویل و بیان کی قطعی گنجائش
نہیں ہوتی، اس لئے تین حیض عدت ثابت کرنے کے لئے اسم عدد ثلثۃ کو دلیل بنایا جائے گا نہ کہ قرو کو۔۔۔

واما قولہ تعالیٰ فَطَلِّقُوهُنَّ الخ اس عبارت سے شارح شافعی کا جواب دے رہے ہیں،
شافعیؒ نے کہا تھا فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ میں لام وقت کے معنی و تاویل میں ہے، تقدیری عبارت لوقت
عدتہن یا وقت عدتہن نکلے گی، آیت میں طلاق دینے کیلئے عدت کے ایام کا انتخاب کیا گیا، اور
طلاق دینے کے لئے فرمایا گیا کہ طہر میں دو، دونوں باتوں پر عمل اسی وقت ممکن ہوگا جب کہ طہر کے ایام
کو عدت کے لئے منتخب کیا جائے، طہر ہی میں طلاق دیا جائے اور یہی طہر عدت کے لئے متعین ہوجائے
جب یہ مان لیا جائے تب ثلثۃ قروء میں قروء سے مراد طہر لینے پڑیں گے یعنی عدت کے دن طہر ہی
متعین ہوں گے نہ کہ حیض، شارح کہتے ہیں آیت کا مطلب وہ نہیں جو شافعی بیان کر کے چلے گئے
آیت کا معنی ہے فطلقوہن لاجل عدتہن، لام تعلیل اور سببیت کے لئے ہے، اب مفہوم نکلے گا ان عورتوں
کو ایسے وقت طلاق دو کہ انھیں عدت شمار کرنے میں آسانی ہوسکے، صحیح صحیح عدت شمار کرنا اسی وقت ممکن
ہوگا جب طلاق طہر میں دیا جائے اور اس طہر میں عورت سے جنسی تعلق نہ رکھا جائے، یعنی وطی و جماع
کی جائے، ایسا اس لئے کیا جائے گا کہ جب طہر میں وطی نہیں کی جائے گی اور پھر طلاق دیا جائے گا تو واضح
طور پہ طے پایا جائے گا کہ عورت حاملہ نہیں ہے، اب اس کے لئے آسانی سے ممکن ہوگا کہ وہ اطمینان قلب
کے ساتھ تین حیض عدت میں گذار دے، آیت کا معنی واضح ہوجائے گا کہ عورتوں کو ایسے طہر میں طلاق
مت دو جس میں طلاق سے قبل تم وطی و جماع کر چکے ہو، یہ حکم اس لئے دیا جا رہا ہے کہ وطی کرنے کی صورت
میں پتہ نہیں چل سکے گا کہ اس عورت کو حمل ہے یا نہیں، لہٰذا طے نہیں ہو پائیگا نہ ہی ممکن ہوسکے گا کہ کو
سی عدت گذارے گی، حمل ٹھہرنے کا علم ہوتا تو حمل جننے کے ساتھ ہی عدت کو گذری ہوئی شمار کر کے
عورت کو عدت سے بری کر دیا جاتا، حمل نہ ٹھہرنے کا علم ہوتا تو حیض کی صورت میں عدت گذارنے کی پابند
ہوتی، نیز آیت کا مفہوم یہ بھی ہوگا کہ عورت کو حیض کے ایام میں طلاق مت دو اس لئے کہ حیض ہمارے
ہاں عدت میں معتبر نہیں ہے، حیض کے بجائے طلاق دینے کے لئے طہر کا اعتبار کیا گیا ہے اور یہی اس طہر
طلاق دو جو حیض کے بعد آرہا ہے، جب حیض میں طلاق نہیں دے سکتے نہ ہی حیض کے بعد آنے والے
طہر میں دے سکتے ۔۔۔ گے تو ضروری ہوجائے گا کہ تین حیض

marfat.com

Marfat.com

الگ سے عدت کیلئے طے کیے جائیں۔ اگر ایسا کیا گیا تو عورت کی عدت بلا وجہ دراز ہوجائے گی، لہٰذا طے ہوگیا کہ احناف کا متعین کردہ مسئلہ ہی درست ہے، یعنی بے وطی طہر میں طلاق دیا جائے اور پورے تین حیض عدت میں گذار دے جائیں جس سے ثلٰثۃ کا مطالبہ و مراد پوری ہوجائے، اور آیت کے معنی میں صحیح صحیح تطبیق پا جائے۔

ثم لکل واحد الخ علامہ جونپوری نے فرمایا تربص والی آیت میں مذکورہ بالا وجہوں کے علاوہ اور بھی وجہیں ہیں جنھیں ہم احناف اور شوافع دلیل میں پیش کرتے ہیں۔ مثلاً شافعی کہتے ہیں زبان کے استعمال کا مشہور قاعدہ ہے کہ تین سے دس تک عدد اس وقت مؤنث آئے گی جب معدود یعنی تمیز مذکر ہو اور عدم یعنی ممیز اس وقت مذکر آئے گا جب معدود مؤنث ہو، یہاں اللہ رب العزت نے ثلٰثۃ قروء فرمایا ہے ثلٰثۃ اسم عدد ممیز ہے، اس میں تانیث کی تاء ہے ضروری ہوا کہ قروء کو مذکر مانا جائے۔ قروء کا معنی اطہار لینا درست ہے اس لئے کہ اطہار مذکر ہے قروء معدود تمیز اطہار کے معنی ہوگی تب ہی ثلٰثۃ کا استعمال درست ہوگا، ثلٰثۃ اسم عدد ممیز مؤنث اور قروء بمعنی اطہار اسم معدود تمیز مذکر قروء سے حیض مراد نہیں لیا جا سکتا اس لئے کہ قروء بمعنی حیض اسم معدود تمیز ہے اور حیض مؤنث جب قروء حیض کے معنی میں مؤنث ہوا تو قاعدہ کے مطابق اسم عدد ثلٰث تا کے بغیر آتا اس لئے کہ معدود جب مؤنث ہو تو عدد مذکر آتی ہے، حالانکہ یہاں ثلٰثۃ تا کے ساتھ مؤنث آیا ہے، ثابت ہوگیا کہ قروء سے طہر مراد ہیں، حیض مراد لینا غلطی ہے، احناف شافعی کے اس استدلال کا جواب دیتے ہیں، ثلٰثۃ اسم عدد اس لئے تائے تانیث کے ساتھ آکر مؤنث ہے کہ اس کا معدود قروء، مذکر ہے، یہ الگ بحث ہے کہ قروء سے حیض مراد لیا گیا ہے، یہاں تو صرف قروء کی نسبت سے آئی ہے، نیز ہماری دلیل کہ قروء سے حیض مراد ہے اس آیت سے بھی بحث ہوجاتی ہے جو سورۂ طلاق میں ہے، اللہ رب العزت فرماتے ہیں وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِن نِّسَائِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَاللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ تمہاری وہ عورتیں جو حیض سے مایوس ہوگئی ہیں اگر تمھیں (ان کی عدت کے بارے میں) شک ہوگیا تو (سنو) ان کی عدت تین ماہ ہے (یہی عدت) ان عورتوں کی ہے جنھیں حیض آیا ہی نہیں۔ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے حیض نہ آنے کی وجہ سے حیض نہ آنے والی عورت کی عدت تین ماہ متعین فرمایا ہے، اس کے بالمقابل وہ عورت ہے جسے حیض آتا ہے، حیض آنے کی وجہ سے اس کی عدت تین حیض ہے، تینوں حیضوں کی جگہ تینوں مہینوں کو رکھا گیا، معلوم ہوا قروء سے حیض مراد ہے، اللہ تعالیٰ نے فرمایا اگر تمھیں شک ہوگیا، اس خطاب کی وجہ یہ ہے کہ حضرات صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین ان عورتوں کی عدتوں کی تعیین میں متردد ہوجاتے جنھیں حیض نہیں آتا تھا، وہ شک میں پڑجاتے کہ ان کی عدت بھلا کیا ہے، ماہ ہے یا حیض ہے، نیز ترمذی میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے ایک روایت منقول ہے، فرماتی ہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا طلاق الامۃ تطلیقتان وعدتھا

Marfat.com

حیضتان باندی کے طلاق کی آخری تعداد دو طلاقیں ہیں اور اس کی عدت دو حیض ہیں، وجہ اس کی یہ ہے کہ باندی کا حق آزاد عورت کے مقابلے میں آدھا ہے، اور طلاق نیز حیض میں جزء اور حصے نہیں ہو سکتے تھے اس لئے باندی کے طلاق کی تعداد جو ڈیڑھ ہونی تھی دو ہوئی، اسی طرح عدت ڈیڑھ حیض ہونی تھی مگر وہ بھی دو ہوئی، جب باندی کی عدت ڈیڑھ حیض ہوئے تو آزاد عورت کی عدت لامحالہ تین حیض ہوگی ترمذی کی بالا حدیث پر کلام کیا گیا ہے، تاہم یہ حدیث اس درجہ کی نہیں ہے جس سے احتجاج واستدلال رد کا جاسکے۔

شارح علام احمد جون پوری نے اپنی مخصوص تفسیر التفسیرات الاحمدیۃ میں یہی وجوہ و قرائن لکھے ہیں، اس میں مزید گوشے تھے لیکن حضرت نے انھیں بیان نہیں فرمایا۔

ثُمَّ اِنَّ الْمُصَنِّفَ ذَكَرَ هٰهُنَا مِنْ تَفْرِيْعَاتِ الْخَاصِّ عَلٰى مَذْهَبِهٖ سَبْعَ تَفْرِيْعَاتٍ اَرْبَعٌ مِنْهَا مَا تَرَ الْاٰنَ وَثَلٰثٌ مِنْهَا مَا سَيَجِئُ وَاَوْرَدَ بَيْنَ هٰذِهِ الْاَرْبَعَةِ وَالثَّلٰثَةِ بِاعْتِرَاضَيْنِ لِلشَّافِعِيِّ عَلَيْنَا مَعَ جَوَابِهِمَا عَلٰى سَبِيْلِ الْجُمَلِ الْمُعْتَرِضَةِ فَقَالَ وَمُحَلِّلِيَّةُ الزَّوْجِ الثَّانِيْ بِحَدِيْثِ الْعُسَيْلَةِ لَا بِقَوْلِهٖ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ وَهُوَ جَوَابُ سُؤَالٍ مُقَدَّرٍ يَرِدُ عَلَيْنَا مِنْ جَانِبِ الشَّافِعِيِّ وَتَقْرِيْرُ السُّؤَالِ لَا بُدَّ فِيْهِ مِنْ تَمْهِيْدِ مُقَدَّمَةٍ وَهِيَ اَنَّ الزَّوْجَ اِنْ طَلَّقَ اِمْرَأَتَهٗ ثَلٰثًا وَنَكَحَتْ زَوْجًا اٰخَرَ ثُمَّ طَلَّقَهَا الزَّوْجُ الثَّانِيْ وَنَكَحَهَا الزَّوْجُ الْاَوَّلُ يَمْلِكُ الزَّوْجُ مَرَّةً اُخْرٰى ثَلٰثَ تَطْلِيْقَاتٍ مُسْتَقِلَّةٍ بِالْاِتِّفَاقِ وَاِنْ طَلَّقَ اِمْرَأَتَهٗ مَا دُوْنَ الثَّلٰثِ مِنْ وَاحِدَةٍ اَوِ اثْنَتَيْنِ وَنَكَحَتْ زَوْجًا اٰخَرَ ثُمَّ طَلَّقَهَا الزَّوْجُ الثَّانِيْ وَنَكَحَهَا الزَّوْجُ الْاَوَّلُ فَعِنْدَ مُحَمَّدٍ وَالشَّافِعِيِّ يَمْلِكُ الزَّوْجُ الْاَوَّلُ حِيْنَئِذٍ مَا بَقِيَ مِنَ الْاِثْنَتَيْنِ اَوْ وَاحِدٍ يَعْنِيْ اِنْ طَلَّقَهَا سَابِقًا وَاحِدًا فَيَمْلِكُ الْاٰنَ اَنْ يُطَلِّقَهَا اِثْنَتَيْنِ وَتَصِيْرُ مُغَلَّظَةً وَاِنْ طَلَّقَهَا سَابِقًا اِثْنَتَيْنِ يَمْلِكُ الْاٰنَ اَنْ يُطَلِّقَهَا وَاحِدًا لَا غَيْرُ وَعِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ وَاَبِيْ يُوْسُفَ رَحِمَهُمَا اللّٰهُ يَمْلِكُ الزَّوْجُ الْاَوَّلُ اَنْ يُطَلِّقَهَا ثَلٰثًا وَيَكُوْنُ مَا مَضٰى مِنَ الطَّلْقَةِ وَالطَّلْقَتَيْنِ هَدَرًا لِاَنَّ الزَّوْجَ الثَّانِيْ يَكُوْنُ مُحَلِّلًا اِيَّاهَا لِلزَّوْجِ الْاَوَّلِ بِحِلٍّ جَدِيْدٍ وَيَنْهَدِمُ مَا مَضٰى مِنَ الطَّلْقَةِ وَالطَّلْقَتَيْنِ وَالطَّلْقَاتِ. فَاعْتَرَضَ عَلَيْهِ الشَّافِعِيُّ بِاَنَّ الْمُتَمَسَّكَ فِيْ هٰذَا الْبَابِ هُوَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهٗ مِنْ بَعْدُ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ وَكَلِمَةُ حَتّٰى

marfat.com

Marfat.com

لَفْظٌ خَاصٌّ وُضِعَ لِمَعْنَى الْغَايَةِ وَالنِّهَايَةِ فَيُفْهَمُ اَنَّ نِكَاحَ الزَّوْجِ الثَّانِي غَايَةٌ لِلْحُرْمَةِ الْغَلِيْظَةِ الثَّابِتَةِ بِالطَّلَقَاتِ الثَّلٰثِ وَلَا تَاثِيْرَ لِلْغَايَةِ فِيْمَا بَعْدَهَا فَلَمْ يُفْهَمْ اِنَّ بَعْدَ النِّكَاحِ يَحْدُثُ حِلٌّ جَدِيْدٌ لِلزَّوْجِ الْاَوَّلِ فَفِيْ هٰذَا اِبْطَالٌ مُوْجَبًا لِخَاصِّ الَّذِيْ هُوَ حَتّٰى فَلَمَّا لَمْ يَكُنِ الزَّوْجُ الثَّانِي مُحَلِّلًا فِيْمَا وُجِدَ فِيْهِ الْمُغَيَّا وَهُوَ الطَّلَقَاتُ الثَّلٰثُ فَفِيْمَا لَمْ يُوْجَدِ الْمُغَيَّا وَهُوَ مَا دُوْنَ الثَّلٰثِ الْاَوْلٰى اَنْ لَّا يَكُوْنَ مُحَلِّلًا فَلَا يَكُوْنُ الزَّوْجُ الثَّانِي مُحَلِّلًا اِيَّاهَا لِلزَّوْجِ الْاَوَّلِ بِحِلٍّ جَدِيْدٍ۔

ترجمہ ثم ان المصنف ذکر الخ پھر بے شک مصنفؒ نے خاص کی تفریعات میں سے اپنے مذہب کے مطابق سات تفریعات بیان کی ہیں جن میں سے چار تو پوری ہو چکی تھیں بعد میں آئی ان چار اور تین کے درمیان مصنف نے امام شافعیؒ کی جانب سے ہمارے اوپر دو اعتراض مع جواب جملہ معترضہ کے طور پر ذکر کیا ہے، فرمایا۔

ومحللا بالزوج الثانی بحدیث عسیلة لا بقوله حتی تنکح زوجا غیرہ :- اور زوج ثانی کا (باعث تحلیل) ہونا عسیلہ والی حدیث سے ثابت ہے اللہ تعالیٰ کے قول حتی تنکح زوجا غیرہ سے نہیں، یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے جو امام شافعیؒ کی جانب سے ہم پر وارد ہوتا ہے سوال کو بیان کرنے کے لئے ایک مقدمہ کی ضرورت ہے وہ یہ ہے کہ اگر شوہر نے اپنی بیوی کو طلاق دیدی اور بیوی نے دوسرے شوہر سے نکاح کر لیا اس کے بعد دوسرے شوہر نے بھی طلاق دیدی تو اس سے زوج اول نے نکاح کر لیا تو زوج اول دوسری مرتبہ مستقل تین طلاق کا مالک ہو جائے گا بالاتفاق۔

۲۔ اور اگر زوج اول نے شروع میں تین طلاق سے کم دی تھی ایک طلاق دی یا دو اور عورت نے دوسرے شوہر سے نکاح کر لیا، پھر زوج ثانی نے طلاق دیدی اور زوج اول نے نکاح کر لیا تو امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک زوج اول مابقی طلاق کا مالک ہوگا، یعنی اگر سابق میں اس نے ایک طلاق دی تھی تو اب وہ دو طلاق دے سکتا ہے اور عورت مغلظہ ہو جائے گی اور اگر سابق میں دو طلاقیں دی تھیں تو اب وہ ایک طلاق دینے کا مالک ہے زیادہ کا نہیں، اور امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک زوج اول تین طلاق کا مالک ہے، اور پہلے ایک یا دو طلاقیں باقی رہ گئی تھیں وہ ضائع اور بیکار ہو گئیں

لان الزوج الثانی الخ:- اس لئے کہ دوسرا شوہر زوج اول کے لئے محلل ہے اور حلت جدیدہ سے ایک یا دو طلاقیں جو باقی رہ گئی تھیں وہ ختم ہو گیئں۔

فاعترض علیہ الشافعی الخ:- اس قول پر امام شافعیؒ نے اعتراض فرمایا کہ اس باب میں آیت فان طلقہا فلا تحل لہ الخ سے استدلال کیا گیا اور کلمہ حتی خاص ہے جو غایت اور انتہاء کے لئے وضع

Marfat.com

کیا گیا ہے۔ جس سے معلوم ہوا کہ تین مغلظ طلاقوں کے نتیجہ میں زوج اول کے لئے جو حرمت غلیظ ثابت ہوئی تھی زوج ثانی سے نکاح کر لینے سے وہ حرمت ختم ہو گئی۔ غایت اور نہایت کا کوئی اثر بعد میں باقی نہیں رہا۔ لہٰذا آیت سے یہ مفہوم نہیں ہوتا کہ نکاح ثانی کے بعد حلت جدیدہ ثابت ہو گی، اور حلت جدیدہ ثابت کرنے میں حتیٰ کے موجب خاص کا ابطال لازم آتا ہے، لہٰذا زوج ثانی جس میں مغیا کا وجود ہے یعنی تین طلاقیں محلل بحلت جدیدہ نہ بن سکا تو جس میں مغیا کا وجود نہیں یعنی ما دون الثلاث بدرجۂ اولیٰ حلت جدیدہ کے ساتھ محلل نہ ہوگا۔

بیان لغات

مُحَلِّلِیَّۃٌ حلال کرنے کا سبب۔ حلال کرنے والا۔ حَلَّلَ تَحْلِیْلًا وَتَحِلَّۃً وَتَحِلًّا الشَّیْءَ کسی چیز کو حلال قرار دینا، جائز ٹھیرانا سُؤَالٌ مُقَدَّرٌ وہ سوال جو عبارت میں نہ لایا جائے لیکن نیت میں ٹھیرا ہوا ہو وَرَدَ یَرِدُ عَلٰی فُلَانٍ شَیْءٌ وُرُوْدًا کسی کے پاس کوئی چیز آنا، کسی کی جانب کسی چیز کا متوجہ ہونا مَلَكَ یَمْلِكُ (ض) مُلْكًا وَمِلْكًا وَمَمْلَكَۃً الشَّیْءَ کسی چیز کا مالک ہونا۔ حقدار ہونا، مستحق ہونا۔ تطلیق بمعنی طلاق طلاق مصدر مجرد ہے اور تطلیق مزید فیہ کا مصدر ہے طَلَقَتْ (ن) الْمَرْأَۃُ مِنْ زَوْجِہَا طَلَاقًا عورت کا اپنے شوہر سے جدا ہونا اور اس کو چھوڑ دینا طَلَّقَ تَطْلِیْقًا چھوڑ دینا طَلَّقَ الزَّوْجُ مَرْأَتَہَا شوہر کا عورت کو طلاق دینا مُغَلَّظَۃٌ سخت، شدید غَلَّظَ تَغْلِیْظًا سختی کرنا۔ ھَدَرَ (ض) ھَدْرًا وَھَدَرًا رائیگاں جانا۔ حَلَّ (ض) حِلًّا الشَّیْءُ کسی چیز کا حلال و جائز ہونا اَلْحِلُّ مصدر حلال اور جائز حِلٌّ جَدِیْدٌ نیا جواز، نئی اجازت، نئی حلت، بمعنی نئی اجازت، از سر نو اجازت یا مستقل اجازت۔ اِنْہَدَمَ یَنْہَدِمُ الْبِنَاءُ اَوِ الشَّیْءُ عمارت کا ڈھنا، کسی چیز کا ڈھے جانا، بے نتیجہ ہو جانا۔ اِعْتَرَضَ عَلَیْہِ اِعْتِرَاضًا اعتراض کرنا، کسی کو غلطی کی طرف منسوب کرنا، غلط بتانا اَلْمُتَمَسَّكُ جس چیز سے چمٹا جائے، وہ چیز جسے مضبوطی سے پکڑ لیا جائے تَمَسُّكٌ سے یہاں دلیل اور حجت کے معنی میں، دلیل سے چمٹ کر بات میں مضبوطی اور پختگی پیدا کی جاتی ہے۔ حَرُمَ (ك) حُرْمَۃً حرام ہونا اَلْغَایَۃُ انتہا، جمع غَایَاتٌ وغایٌ نسبت کے لئے بولتے ہیں غَائِیٌّ اَمْرٌ غَائِیٌّ آخری بات، وہ بات جو آخری ہو منتہی ہو، انتہا رکھنے والی بات استعمال کیا جاتا ہے غَایَتُكَ اَنْ تَفْعَلَ كَذَا تمہاری انتہائی طاقت و دسترس یہ ہے کہ تم ایسا کرو بَعِیْدُ الْغَایَۃِ درست رائے والا مُغَیًّا ایسی چیز جس کی کوئی انتہا ہو، ایسا مقصد جس کی کوئی غایت ہو، حد۔ بولتے ہیں اَلْغَایَۃُ لَا تَدْخُلُ فِی الْمُغَیَّا حد محدود میں داخل نہیں ہوتی، مُغَیًّا جسے محدود کر دیا گیا ہو۔ حَدَثَ (ن) حُدُوْثًا الْاَمْرُ کسی امر کا واقع ہونا، نوپید ہونا۔

تشریح عبارت ثم ان المصنف الخ شارح فرماتے ہیں ماتن نے خاص کے حکم سے متعلق سات ... بیان ... کہہ لیجئے۔ خاص کا ایک حکم یہ تھا

marfat.com

Marfat.com

کہ خاص بذات خود واضح ہونے کی وجہ سے تفسیری بیان کا امکان نہیں رکھتا، پہلی تین فرعیں ۱ تعدیل ارکان کی شرط کا باطل ۲ ولاء وغیرہ شرطوں کا باطل ہونا ۳ طواف میں طہارت کی شرط کا باطل ہونا، خاص کے اسی حکم سے متعلق تھیں، اس کے بعد آنے والی چار فرعوں کا تعلق خاص کے دوسرے حکم سے ہے خاص کا دوسرا حکم یہ تھا کہ خاص اپنے مخصوص یعنی مفہوم اور مراد کو قطعی بنادیتا ہے، یعنی خاص کے ذریعہ سمجھ میں آنے والے حکم میں کسی طرح کی کمی اور زیادتی نہیں کی جاسکے گی، ماتن نے چار تفریعوں کو بیان کردیا اور تین تفریعیں بعد میں ذکر کرینگے چار تفریعوں کے بعد تین تفریعوں سے پہلے درمیان میں جملہ معترضہ کے طور پر امام شافعیؒ کے دو اعتراضوں کو لارہے ہیں ساتھ ہی ان کے جواب بھی بیان کریں گے۔

دوسرا شوہر پہلے شوہر کے لئے از سر نو حلت ثابت کرنے والا ہے، یہ حنفیہ کا مسئلہ ہے امام شافعی نے اس پر اعتراض کیا ہے، شارح فرماتے ہیں شافعی کا اعتراض سمجھنے کے لئے ایک مقدمہ بیان کرنا ضروری ہے، تاکہ اعتراض واضح ہوجائے، مقدمہ کی تفصیل یہ ہے:۔ میاں بیوی ہیں شوہر نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دیں، بیوی نے عدت گذارنے کے بعد دوسرے شوہر سے نکاح کرلیا، دوسرے خاوند نے جماع کرنے کے بعد عورت کو طلاق دیدیا، پہلے شوہر نے پھر سے اس عورت کے ساتھ عدت گذارنے کے بعد نکاح کرلیا، سوال ہوا کیا پہلا شوہر دوبارہ نکاح کرنے کے بعد پھر طلاق کا حقدار ہوگا، جواب ملیگا ہاں، پہلے شوہر نے پہلی بار تین طلاقیں دی تھیں لہذا دوبارہ حلالہ کے بعد اسی مطلقہ عورت سے نکاح کرلینے کے نتیجے میں از سر نو مستقل تین طلاقیں دینے کا حق پہلے شوہر کو حاصل ہوجائے گا، احناف اور شافعیہ دونوں متفق ہیں کہ پہلا شوہر مستقل تین طلاقیں دے سکتا ہے، اس سے سمجھ میں آیا کہ دوسرے شوہر نے پہلے شوہر کے لئے عورت کو از سر نو حلال اور جائز کردیا ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ میاں نے بیوی کو تین سے کم طلاقیں دیں چاہے ایک طلاق دیا ہو یا دو طلاقیں دی ہوں، اس طلاق یافتہ عورت نے دوسرے شوہر سے نکاح کرلیا، جماع کے بعد دوسرے شوہر نے طلاق دیدیا اور عدت گذرنے کے بعد پہلے شوہر نے اسی نکاح کرلیا، اس صورت میں سوال کیا گیا کیا پہلا شوہر مستقل تین طلاقوں کا حقدار ہوگا، یا جو طلاق نہیں دے سکا ہے صرف اسی طلاق کو دینے کا حقدار ہوگا! امام محمد اور شافعی فرماتے ہیں، پہلا شوہر دوبارہ نکاح کرنے کے بعد وہی طلاق دینے کا استحقاق رکھے گا، جو پہلی مرتبہ طلاق دیتے وقت باقی رہ گئی تھی تو دوسری مرتبہ ایک ہی طلاق دے سکے گا، دو باقی رہی تھیں تو دو دے گا، مطلب یہ ہے کہ پہلے اگر ایک طلاق دیا تھا اور اسی پر میاں بیوی میں جدائی ہوگئی تھی دو طلاقیں باقی تھیں پھر جب دوبارہ نکاح کرے گا تب پہلے کے باقی ماندہ دو طلاقوں کو دیگا، دو طلاقیں دیتے ہی عورت مغلظہ ہوجائے گی، طلاق ثالث دینے کا حق اس لئے نہیں رکھے گا کہ تیسرے طلاق کو پہلے دے چکا ہے اور اگر پہلی مرتبہ دو طلاقیں دی تھیں ایک باقی رہ گئی تھی دو ہی طلاقوں پر میاں بیوی میں جدائی ہوگئی تھی، پھر جب دوبارہ

Marfat.com

نکاح کرے گا تب پہلے باقی ماندہ ایک ہی طلاق دینے کا حق رکھے گا، دو مزید طلاقیں دینے کا اس لئے استحقاق نہیں رکھے گا کہ ان دونوں کو دے چکا ہے۔ اور امام اعظم ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف فرماتے ہیں، ایک یا دو طلاقیں دینے کی صورت میں بھی پہلا شوہر دوبارہ نکاح کرنے کے نتیجہ میں مکمل تین طلاقیں دینے کا حقدار ہوگا، جو طلاق باقی ہو چاہے ایک طلاق باقی ہو یا دو طلاقیں باقی ہوں ان کا کوئی اعتبار نہیں کیا جائے گا، بلکہ باقی ماندہ طلاقیں رائیگاں ہو جائیں گی، حضرات شیخین توجیہ میں فرماتے ہیں کہ دوسرا شوہر عورت کو پہلے شوہر کے لئے ایک نئی اجازت، نئے جواز، نئی حلت کے ساتھ حلال کرنے والا ہے دوسرے شوہر سے نکاح کے بعد پہلے شوہر سے نکاح کے ذریعہ جو اجازت و حلت پائی جائے گی وہ پہلی اجازت و حلت کا جزء یا تابع نہیں ہوگی تاکہ کہا جا سکے کہ پہلی اجازت و حلت میں باقی بچنے والے طلاق کے اجزاء اور حصوں کو ہی پہلا شوہر استعمال کرنے کا حق رکھے گا، نہیں بلکہ نئی اجازت اور مستقل اجازت و حلت ہے۔ یہ نئی حلت پہلے کی تمام طلاقوں کو ڈھادے گی چاہے ایک طلاق ہو یا دو طلاقیں ہوں۔ یا اور طلاقیں بھی ہوں، یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسے تینوں طلاقیں دے ڈالنے کی صورت میں پہلا شوہر دوبارہ نکاح کر لینے کے بعد اسی عورت کو از سر نو مستقل تین طلاقیں دینے کا مستحق ہو جاتا ہے، امام شافعی نے حضرات شیخین کی بالا رائے کو خطا کی طرف منسوب کرتے ہوئے اعتراض کیا شافعی کہتے ہیں، آپ نے فرمایا خاص وہ لفظ ہے جو ایک معلوم و متعارف معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے اور خاص کا حکم یہ ہے کہ وہ اپنے مخصوص یعنی مراد اور مفہوم کو قطعی بنا دیتا ہے، اسکے خاص کی مراد اور اسکے مفہوم میں نہ تو کمی کی جا سکتی ہے نہ ہی اضافہ لیکن ہم دیکھ رہے ہیں آپ نے مذکور مسئلے میں خاص کی مراد و مفہوم میں اضافہ کیا ہے حالانکہ خاص میں اضافہ اور زیادتی جائز نہیں ہے، زیر بحث مسئلے کی دلیل اللہ رب العزت کا فرمان ہے فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ ہے، اللہ رب العزت فرماتے ہیں اگر شوہر نے بیوی کو طلاق ثالث دیدیا تو یہ مطلقہ عورت اس وقت تک شوہر کے لئے حلال نہ ہوگی جب تک کہ وہ دوسرے شوہر سے نکاح نہ کرے، مطلب ہوا مطلقہ شوہر کے لئے حرام رہے گی، حرام رہنے یا حرمت کی غایت اور انتہا دوسرے شوہر سے نکاح کرنا ہے، دوسرے شوہر سے نکاح کرنے کے بعد عورت طلاق پا گئی تو یہ حرمت ہو جائے گی اور عورت پہلے شوہر کے لئے حلال اور جائز ہو جائے گی، پہلا شوہر دوسرے شوہر کے طلاق دینے کے بعد نکاح کرنے کا مجاز ہوگا، شافعی کہتے ہیں آیت میں حَتّٰى تَنْكِحَ آیا ہے حتّٰی خاص لفظ ہے، یہ ایک معلوم اور متعارف معنیٰ کے لئے وضع اور طے کیا گیا ہے، حتی کا معنی ہے "تک" یعنی غایت اور انتہا تین طلاقوں کے بعد عورت شوہر کیلئے حلال نہ رہے گی یہاں تک کہ وہ دوسرے شوہر سے نکاح کرے، معلوم ہوا دوسرے شوہر سے نکاح کرنا عورت کے حلال نہ رہنے بالفاظ دگر حرام رہنے کی غایت اور انتہا ہے اس سے یہ سمجھا گیا کہ دوسرے شوہر سے نکاح کر لینا عورت کی اس غلیظ حرمت کے لئے غایت، انتہا، اور آخری حد ہے، تین طلاقوں

marfat.com
Marfat.com

کے ذریعہ ثابت ہوتی ہے یعنی دوسرے شوہر سے نکاح کرنے کی وجہ سے تین طلاقوں کے ذریعہ عورت کے لئے جو غلیظ حرمت ثابت ہو چکی تھی وہ منتہی ہوجائے گی، عورت کی غلیظ حرمت کی آخری حد دوسرے شوہر سے نکاح کرنا ہے، آیت میں موجود خاص لفظ حتی کے ذریعہ صرف عورت کی غلیظ حرمت کی غایت اور انتہا کا علم ہوتا ہے، یہ علم نہیں ہوپاتا کہ عورت کی غلیظ حرمت کے منتہی ہونے کے بعد غایت و انتہا یعنی دوسرے شوہر کا نکاح پھر سے عورت کو حلال بھی کردے گا اور یہ حلال یا حلت نئی حلت ہوگی، نیز غلیظ حرمت تین طلاقوں کے ذریعہ آئی ہے اور یہ تینوں طلاقیں مغیا ہیں ان تین طلاقوں کی حد دوسرے شوہر سے نکاح کرنا ہے، مغیا اس چیز کو کہتے ہیں جس کی کوئی حد ہو اور حد کو غایت اور انتہاء کہتے ہیں، عورت کی غلیظ حرمت کی انتہاء دوسرے شوہر سے نکاح کرنا ہے اور انتہا سے باہر یعنی غایت سے جدا اور دور رہنے والی چیز نئی حلت اور نیا جواز ہے اور یہ بات طے شدہ ہے کہ غایت یعنی انتہا اس چیز میں اثر نہیں کرتی ہے، جو اس سے باہر جدا اور دور دور ہے، لہذا عورت کی غلیظ حرمت کی غایت وانتہا (یعنی دوسرے شوہر سے نکاح کرنا) اپنے سے باہر اور جدا چیز یعنی نئی حلت یا نئے جواز میں اثر نہیں کرگی جب غایت وانتہا اپنے سے دور اور بعد والی چیز میں تاثیر نہیں رکھتی تو کیسے سمجھ لیا جائے گا کہ پہلے شوہر کیلئے دوسرے شوہر سے نکاح کرنے کے بعد ایک نئی حلت اور نیا جواز پیدا ہوجائے گا، اگر دوسرے شوہر سے نکاح کے بعد پہلے شوہر کیلئے عورت کی نسبت میں نئی حلت اور نیا جواز تسلیم کیا جائے، جیسا کہ احناف کہتے ہیں تو اس سے خاص یعنی حتی کے مقتضیٰ اور مراد کو سوخت کرنا لازم آئے گا، کیونکہ حتی سے صرف غلیظ حرمت کی انتہاء ثابت ہوتی ہے، نئی حلت اور نیا جواز ثابت نہیں ہوتا، اب میں (شافعی) کہوں گا، جب تین طلاقیں پائی گئیں اور یہی تین طلاقیں مغیا تھیں اس مغیا کے پائے جانے کی صورت میں دوسرا شوہر پہلے شوہر کے لئے عورت کو از سر نو حلال کرنے والا یا پہلے شوہر کو از سر نو اور نئی حلت دینےوالا نہیں ہوسکا تو وہ صورت جس میں مغیا پورے طور پر پائی بھی نہیں جاتی، دوسرا شوہر پہلے شوہر کے لئے ایک نئی حلت اور نیا جواز کیسے ثابت کردے گا؟ طلاقیں مغیا ہیں، پہلا شوہر دو یا ایک طلاق دے تو مغیا پورے طور پر نہیں پائی جائے گی، کیونکہ مکمل مغیا تین طلاقیں ہیں، مغیا جب پورے طور پر پائی گئی، یعنی پہلے شوہر نے تین طلاقیں دیں تب دوسرا شوہر پہلے کیلئے نئی حلت پیدا نہیں کرسکا تو مغیا جب پورے طور پر نہ پائی جائے بلکہ ادھوری پائی جائے یعنی پہلا شوہر ایک یا دو طلاقیں دیں تو اس صورت میں بدرجہ اولی دوسرا شوہر پہلے شوہر کے لئے محلل نہ ہوگا یعنی نئی حلت فراہم نہیں کرسکے گا اس لئے کہ مکمل طور سے مغیا پائے جانے میں نئی حلت کا امکان تھا، اور ناقص طور سے مغیا پائے جانے میں نئی حلت کا امکان معدوم ہے، جب ممکن الوجود چیز میں دوسرا شوہر نئی حلت اور نیا جواز برپا نہیں کرسکا تو جو چیز موجود نہ ہو اس میں نئی حلت اور نیا جواز برپا کرنے کا کیا مطلب؟

Marfat.com

فيقول المصنف في جوابه من جانب ابي حنيفة رح ان كون الزوج الثاني محللا اياها للزوج الاول انما نثبته بحديث العسيلة لا بقوله حتى تنكح كما زعمتم وبيانه ان امرأة رفاعة جاءت الى الرسول عليه السلام فقالت ان رفاعة طلقني ثلثا فنكحت بعبد الرحمن بن الزبير فما وجدته الا كهدبة ثوبي هذا اعني وجدته عنينا فقال عليه السلام اتريدين ان تعودي الى رفاعة قالت نعم فقال لا حتى تذوقي من عسيلته ويذوق هو من عسيلتك فهذا الحديث مسوق لبيان انه يشترط وطي الزوج الثاني ولا يكفي مجرد النكاح كما يفهم من ظاهر الآية وهذا حديث مشهور قبله الشافعي ايضا لاجل اشتراط الوطي والزيادة بمثله على الكتاب جائز بالاتفاق وهذا الحديث كما انه يدل على اشتراط الوطي بعبارة النص فكذا يدل على محللية الزوج الثاني باشارة النص وذلك لانه عليه السلام قال لها اتريدين ان تعودي الى رفاعة ولم يقل اتريدين ان تنتهي حرمتك والعود هو الرجوع الى الحالة الاولى وفي الحالة الاولى كان الحل ثابتا لها فاذا عادت الحالة الاولى عاد الحل وتجدد باستقلاله واذا ثبت بهذا النص الحل فيما عدم فيه الحل وهو الطلقات الثلث مطلقا ففيما كان الحل ناقصا وهو ما دون الثلث اولى ان يكون الزوج الثاني متمما للحل الناقص بالطريق الاكمل۔

ترجمہ فیقول المصنف فی جوابہ الخ لہذا مصنف اس کے جواب میں امام ابوحنیفہ رح کی جانب سے فرماتے ہیں کہ زوج ثانی کا محلل ہونا زوج اول کے لئے ہم حدیث عسیلہ سے ثابت کرتے ہیں نہ کہ حتی تنکح زوجا غیرہ سے جیسا کہ تم نے گمان کیا۔

وبیانہ ان امرأۃ رفاعۃ جاءت الخ جس کی تفصیل یہ ہے کہ رفاعہ کی بیوی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئی اور عرض کیا کہ رفاعہ نے مجھے تین طلاق دیدی تو میں نے عبدالرحمن بن زبیر رض سے نکاح کرلیا تو میں نے ان کو اس کپڑے کی مانند ڈھیلا پایا (یعنی ان کو عنین پایا)، تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا! کیا تم رفاعہ کے پاس دوبارہ جانا چاہتی ہو، عرض کیا، ہاں، تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: نہیں یہاں تک کہ تم اس کا مزہ چکھو اور وہ تمہارا مزہ چکھیں۔ (یعنی جماع کریں)

فھذا الحدیث مسوق لبیان الخ پس یہ حدیث لائی گئی ہے کہ زوج ثانی کا وطی کرنا شرط ہے، صرف نکاح کرلینا کافی نہیں ہے جیسا کہ ظاہر آیت سے مفہوم ہوتا ہے، یہ ایک مشہور حدیث ہے، خود

marfat.com
Marfat.com

امام شافعی رحمہ نے اس کو قبول فرمایا ہے اس لئے کہ وطی ان کے یہاں بھی شرط ہے اور ان جیسی حدیثوں سے کتاب پر زیادتی بالاتفاق جائز ہے۔

وھذا الحدیث کما انہ یدل الخ اور یہ حدیث جس طرح عبارۃ النص سے وطی کے شرط ہونے پر دلالت کرتی ہے اسی طرح اشارۃ النص سے زوج ثانی کے محلل ہونے پر بھی دال ہے۔

وذالك لانہ علیہ السلام الخ اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اتریدین ان تعودی الی رفاعۃ (کیا تو رفاعہ کے پاس لوٹنا چاہتی ہے) آپ نے عود کا لفظ فرمایا تنتھی حرمتک (تمہاری حرمت ختم ہوجائے) نہیں فرمایا، عود کے معنی پہلی حالت کی جانب لوٹنے میں اور حالت اولی میں زوج کے لئے حلت ثابت تھی، جب حالت اولی لوٹ آئی تو حلت بھی جدیدۃً مستقلاً لوٹ کر آگئی۔

فاذا ثبت بھذا النص الحل فیما عدم فیہ الحل الخ:۔ اور جہاں اس نص سے اس جگہ حلت ثابت ہوگئی جہاں پر کہ حلت معدوم تھی یعنی تین طلاق والی صورت، تو جہاں حلت ناقصہ موجود تھی اور مادون الثلث والی صورت ہے تو بدرجۂ اولیٰ دوسرا زوج ناقص حلت کو پورا کردیگا۔

بیان لغات رِفَاعَۃ راء پر زیر ہے، زُبَیْر، اَمِیْر کے وزن پر قمر بحوالہ طبی ھُدْبَۃ، شُعْلَۃ کے وزن پر کپڑے کا کنارا، پھندنا، جھالر۔ ھَدَّبَ الثوب کپڑے کا پھندنا بنانا، تَذُوْقِیْ۔ ذَاقَ (ن) ذَوْقًا وذَوَاقًا ومَذَاقًا الشئَ کسی چیز کو چکھنا۔ عُسَیْلَۃ: عَسَلٌ کی تصغیر، بمعنی قلیل شہد اس میں تا کا اضافہ اس لئے ہے کہ اس سے جماع سے حظ گیری اور مباشرت کی شیرینی کی طرف اشارہ ہے، تصغیر مذکور لاکر اشارہ کردیا گیا کہ جماع کا ہلکا سا ذائقہ بھی کافی ہے

تشریح عبارات شافعی رہ نے حضرات شیخین کی طرف جس غلطی کا انتساب کرکے اعتراض کیا ہے، ماتن اس کا جواب دے رہے ہیں، متن کی عبارت محللیۃ الزوج الثانی بحدیث العسیلۃ لا بقولہ حتی تنکح زوجا غیرہ کا مطلب یہ ہے کہ دوسرے شوہر کا عورت کو پہلے شوہر کے لئے ہم عسیلہ والی حدیث سے حلال کرنے والا ثابت کرتے ہیں حتی تنکح زوجا غیرہ سے حلال ثابت کرنے والا ثابت نہیں کرتے، یہ تو آپ کا محض گمان ہے، تفصیل یہ ہے۔ رفاعہ کی عورت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور عرض کیا، اللہ کے رسول! مجھے رفاعہ نے تین طلاقیں دیدیا تھا، میں نے عبدالرحمن بن زبیر سے نکاح کرلیا لیکن وہ نامرد نکلے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کیا تم رفاعہ کے پاس واپس جانا چاہتی ہو، عورت نے کہا: ہاں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، جب تک تم عبدالرحمن بن زبیر کی شہد کا تھوڑا سا مزہ نہ چکھ لو اور عبدالرحمن بن زبیر تمہاری شہد کا مزہ نہ چکھ لے، تم رفاعہ کے ہاں واپس نہیں جاسکوگی، حدیث میں شہد سے جماع کی لذت اور اس کی مٹھاس کی طرف اشارہ کیا گیا، اس حدیث میں دو جہتیں پائی جاتی

Marfat.com

ہیں ۱ عبارۃ النص ۲ اشارۃ النص، عبارت النص کہتے ہیں، لفظ معنی پر دلالت کرے اور کلام اسی معنی کو مراد لینے کے لئے چلا گیا ہو، اشارۃ النص کہتے ہیں لفظ کا مرادی معنی کے لئے نہ چلایا جانا، لیکن یہ معنی جو اشارۃ النص سے نکلتا ہے وہ عبارت النص سے جُدا رہتا ہے لیکن ایک ہلکا سا اشارہ اس معنی کی طرف پایا جاتا ہے اس لئے اسے اشارۃ النص کہتے ہیں، مذکور حدیث یہ بتلانے کے لئے لائی گئی کہ دوسرے شوہر سے محض نکاح (عقد) کرلینا پہلے شوہر کی خاطر حلال ہونے کے لئے کافی نہیں ہے بلکہ دوسرے شوہر کے لئے شرط ہوگی کہ وہ عورت سے جماع کرے عورت اور مرد دونوں ایک دوسرے کا شہد چکھیں، شہد چکھنا سے جماع مراد لیا گیا ہے، دوسرے شوہر کیلئے جماع کا شرط ہونا حدیث سے عبارۃ النص کے ذریعہ ثابت کیا، ورنہ آیت کے ظاہری معنی تو یہی ہوتے ہیں کہ فقط نکاح یعنی عقد کافی ہونا چاہئے جماع کی ضرورت نہیں ہے، مگر مذکور حدیث مشہور ہے اس نے وطی اور جماع کا شرط ہونا واضح کردیا، اور امام شافعی بھی دوسرے شوہر کے ذمہ جماع شرط قرار دینے کے لئے اسی حدیث کو دلیل میں پیش کرتے ہیں. جماع شرط قرار دینا اللہ کی کتاب سے سمجھ میں آنے والے حکم یعنی صرف نکاح پر اضافہ کرنا ہے مگر یہ اضافہ اتفاقی رائے اس لئے جائز ٹھیرا کہ مشہور حدیث کے ذریعہ اللہ کی کتاب پر زیادتی و اضافہ جائز رکھا گیا ہے، مگر یہی حدیث عبارت النص کی طرح اشارت النص کے طور پر دوسرے شوہر کے باعث تحلیل ہونے کو واضح کرتی ہے، حدیث میں اشارہ پایا جاتا ہے کہ دوسرا شوہر عورت کو پہلے شوہر کے لئے حلال کرنے والا ہے، اشارہ اس طرح پایا گیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رفاعہ کی عورت سے فرمایا اتریدین ان تعودی الی رفاعۃ کیا تم رفاعہ کے پاس لوٹنا چاہتی ہو، آپ نے نہیں فرمایا اتریدین ان تنتہی حرمتک کیا تم اپنی حرمت کو منتہی اور محدود کرنا چاہتی ہو، یعنی تم یہ چاہتی ہو کہ تم جو حرام ہو وہ حرام ہونا یا حرمت کی ایک حد متعین کردو تاکہ یہ حرمت اس حد سے نکل نہ سکے، اس کے برعکس آپ نے فرمایا کیا تم رفاعہ کے ہاں لوٹنا چاہتی ہو، یعنی جس طرح رفاعہ کے پاس پہلے تم مکمل طور پر حلت اور جواز کے ساتھ رہ چکی ہو تم اسی طرح مکمل حلت اور نئے جواز کے ساتھ رہنا چاہتی ہو یہ معنی اس لئے سمجھا گیا کہ عود بمعنی لوٹنا کا مفہوم ہے پہلی حالت کی طرف لوٹنا اور پہلی حالت میں رفاعہ کی عورت کے لئے حلت و جواز ثابت تھا، چنانچہ جب یہ رفاعہ کے ساتھ نکاح کرے گی تو پہلی حالت واپس آجائے گی، جب پہلی حالت لوٹ آئے گی، تب حلت اور جواز بھی لوٹ آئے گا، یہ لوٹنے والی حلت یا لوٹنے والا جواز ایک جدید حلت اور نیا جواز ہونے کے ساتھ مستقل بھی ہوگا ایسا نہیں کہ اضافی حلت یا اعتباری جواز ہو معلوم ہوا دوسرے شوہر سے نکاح اور جماع کے بعد طلاق پاکر پہلے شوہر کی زوجیت میں آجانے سے نئی اور مستقل حلت اور جواز پیدا ہوجاتا ہے، دیکھئے پہلے شوہر نے تین طلاقیں دی تھیں، تین طلاقیں پڑنے کے بعد عورت غلیظ حرمت کے ساتھ حرام ہو [illegible] حلت بالکل معدوم و ناپید

marfat.com

Marfat.com

ہوجاتی ہے، مگر دوسرے شوہر سے نکاح و جماع کے بعد طلاق پاکر پہلے خاوند کے نکاح میں آنے سے حلت پیدا ہوگئی، یعنی یہ عورت پہلے شوہر کے لئے قطعی حلال ہوگئی اب شوہر اسے پھر تین طلاقیں دے کر حرام بنانے کا حقدار ہوجائے گا، پہلے شوہر کے لئے حلت وہاں پائی گئی جہاں تین طلاقوں کے بعد حلت باقی ہی نہیں رہی تھی، لہذا وہ صورت جس میں حلت موجود تھی گرچہ حلت ناقص تھی وہاں تو بدرجۂ اولیٰ مستقل اور نئی حلت پیدا ہوجائے گی۔ مثلاً پہلا شوہر ایک یا دو طلاق دیتا ہے تین طلاقیں نہیں دیتا تو عورت شوہر کے لئے حلال رہتی ہے، یہ ناقص اور ادھوری حلت ہے پوری حلت یہ ہے کہ کوئی طلاق نہ دے بہرکیف ایک یا دو طلاق کے بعد عورت دوسرے شوہر سے نکاح کرتی ہے اس صورت میں حلت پائی گئی کیونکہ پہلے شوہر نے مکمل طور پر حرام نہیں کیا تھا ایک یا دو طلاقیں دی تھیں، دو یا ایک باقی تھیں اب دوسرے شوہر سے نکاح کر لینے کے بعد یقیناً دوسرا شوہر اس ناقص اور ادھوری حلت اور نامکمل جواز کو مکمل اور پورا کریگا اور پورا بھی کامل ترین نوعیت سے کریگا کیونکہ تین طلاقوں کی صورت میں پہلے شوہر کیلئے حلت معدوم تھی دوسرے شوہر نے وہاں حلت کو عدم سے وجود میں کھینچ لیا حالانکہ معدوم چیز کو وجود بخشنا مشکل ہے لہذا ایک یا طلاقوں کی صورت میں جب کہ پہلے شوہر کے لئے حلت معدوم نہیں ہوئی تھی دوسرا شوہر حلت کی کمی اور ادھورے پن کو مکمل کردے گا، کیونکہ کسی موجود مگر ناقص چیز کو مکمل کرنا آسان ہے، لہذا ایک یا دو طلاقیں دینے کی شکل میں دوسرا شوہر ٹھیک اسی طرح پہلے شوہر کے لئے عورت کو حلال و جائز کردے گا جس طرح تین طلاقیں دینے کی صورت میں دوسرے شوہر نے پہلے شوہر کے لئے عورت کو حلال کردیا تھا، تین طلاق والی صورت میں حلت اور جواز جس طرح نئے اور مستقل تھے اسی طرح ایک طلاق یا دو طلاقیں دینے کی صورت میں بھی حلت اور جواز نئے اور مستقل ہوں گے۔

ثُمَّ قَالَ الْمُصَنِّفُ وَبُطْلَانُ الْعِصْمَةِ عَنِ الْمَسْرُوْقِ بِقَوْلِهٖ جَزَاءً لَا بِقَوْلِهٖ فَاقْطَعُوْا وَهٰذَا اَيْضًا جَوَابُ سُوَالٍ مُقَدَّرٍ يَرِدُ عَلَيْنَا مِنْ جَانِبِ الشَّافِعِيِّ، وَتَقْرِيْرُ السُّوَالِ هٰهُنَا اَيْضًا لَابُدَّ فِيْهِ مِنْ تَمْهِيْدِ مُقَدَّمَةٍ وَهِيَ اَنَّ السَّارِقَ اِذَا سَرَقَ شَيْئًا مِنْ اَحَدٍ وَقُطِعَ يَدُهٗ فِيْهَا فَاِنْ كَانَ الْمَسْرُوْقُ مَوْجُوْدًا فِيْ يَدِ السَّارِقِ يُرَدُّ اِلَى الْمَالِكِ بِالْاِتِّفَاقِ وَاِنْ كَانَ هَالِكًا فَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ يَجِبُ الضَّمَانُ عَلَيْهِ سَوَاءٌ هَلَكَ بِنَفْسِهٖ اَوِ اسْتَهْلَكَهٗ وَعِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ لَا يَجِبُ الضَّمَانُ قَطُّ اِلَّا عِنْدَ الْاِسْتِهْلَاكِ فِيْ رِوَايَةٍ وَذٰلِكَ لِاَنَّهٗ حِيْنَ اَرَادَ السَّارِقُ السَّرِقَةَ يَبْطُلُ قُبَيْلَ السَّرِقَةِ عِصْمَةُ الْمَالِ الْمَسْرُوْقِ مِنْ يَدِ الْمَالِكِ حَتّٰى يَصِيْرَ فِيْ حَقِّهٖ مِنْ جُمْلَةِ مَالَا يَتَقَوَّمُ وَتَتَحَوَّلُ عِصْمَتُهٗ اِلَى اللّٰهِ تَعَالٰى وَهُوَ مُسْتَغْنٍ

Marfat.com

عَنْ ضَمَانِ الْمَالِ وَاِنَّمَا يَجِبُ الرَّدُّ اِذَا كَانَ مَوْجُوْدًا لِاَنَّهُ لَمْ يَبْطُلْ مِلْكُهُ وَاِنْ زَالَتْ عِصْمَتُهُ فَلِرِعَايَةِ الصُّوْرَةِ قُلْنَا بِوُجُوْبِ رَدِّ الْمَالِ وَلِرِعَايَةِ الْمَعْنٰى قُلْنَا بِعَدَمِ ضَمَانِهٖ وَاعْتَرَضَ عَلَيْهِ الشَّافِعِيُّ رح بِاَنَّ الْمَنْصُوْصَ عَلَيْهِ فِيْ هٰذَا الْبَابِ هُوَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا اَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا وَالْقَطْعُ لَفْظٌ خَاصٌّ وُضِعَ لِمَعْنًى مَعْلُوْمٍ وَهُوَ الْاِبَانَةُ عَنِ الرُّسْغِ وَلَا دَلَالَةَ لَهٗ عَلٰى تَحَوُّلِ الْعِصْمَةِ عَنِ الْمَالِكِ اِلَى اللّٰهِ تَعَالٰى فَالْقَوْلُ بِبُطْلَانِ الْعِصْمَةِ زِيَادَةٌ عَلٰى خَاصِّ الْكِتَابِ فَاَجَابَ الْمُصَنِّفُ عَنْ جَانِبِ اَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰى بِاَنَّ بُطْلَانَ الْعِصْمَةِ عَنِ الْمَالِ الْمَسْرُوْقِ وَاِزَالَتَهَا مِنَ الْمَالِكِ اِلَى اللّٰهِ تَعَالٰى اِنَّمَا نُثْبِتُهٗ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى جَزَاءً بِمَا كَسَبَا لَا بِقَوْلِهٖ فَاقْطَعُوْا وَذٰلِكَ لِاَنَّ الْجَزَاءَ اِذَا وَقَعَ مُطْلَقًا فِيْ مَعْرِضِ الْعُقُوْبَاتِ يُرَادُ بِهٖ مَا يَجِبُ حَقًّا لِلّٰهِ تَعَالٰى وَاِنَّمَا يَكُوْنُ حَقًّا لِلّٰهِ تَعَالٰى اِذَا وَقَعَتِ الْجِنَايَةُ فِيْ عِصْمَتِهٖ وَحِفْظِهٖ وَاِذَا كَانَ ذٰلِكَ فَقَدْ شُرِعَ جَزَاؤُهٗ جَزَاءً كَامِلًا وَهُوَ الْقَطْعُ وَلَا يَحْتَاجُ اِلٰى ضَمَانِ الْمَالِ غَايَتُهٗ اَنَّهٗ اِذَا كَانَ الْمَالُ مَوْجُوْدًا فِيْ يَدِهٖ يُرَدُّ اِلَيْهِ لِاَجْلِ الصُّوْرَةِ وَاِنْ جَزَى بِمَعْنًى كَفٰى فَيَدُلُّ عَلٰى اَنَّ الْقَطْعَ هُوَ كَافٍ لِهٰذِهِ الْجِنَايَةِ وَلَا يَحْتَاجُ اِلٰى جَزَاءٍ اٰخَرَ حَتّٰى يَجِبَ الضَّمَانُ هٰذَا نُبْذٌ مِمَّا ذَكَرْتُهٗ فِي التَّفْسِيْرِ الْاَحْمَدِيِّ وَكَفَاكَ هٰذَا۔

ترجمہ ثم قال المصنف وبطلان العصمة عن المسروق بقوله جزاء لا بقوله فاقطعوا۔ پھر مصنف نے دوسرا اعتراض ذکر کیا اور فرمایا مال مسروق سے عصمت کا باطل ہونا ہم جزاء سے ثابت کرتے ہیں فاقطعوا سے ثابت نہیں کرتے۔

یہ عبارت بھی ایک سوال محذوف کا جواب ہے جو امام شافعی کی طرف سے ہم پر وارد ہوتا ہے، سوال سے پہلے مگر یہاں بھی ایک مقدمہ بطور تمہید بیان کرنا ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ جب چور نے کسی شخص کی کوئی چیز چرائی اور اس میں اس کا ہاتھ بھی کاٹ دیا گیا تو اگر شئی مسروق چور کے پاس موجود تھی تو بالاتفاق مالک کو واپس کردے گا اور اگر وہ ہلاک ہوگئی ہے تو امام شافعی رح کے نزدیک اس کا تاوان واجب ہے خواہ ہلاک ہوگئی ہو یا جان بوجھ کر ہلاک کردیا ہو، وعند ابی حنیفة لا یجب اور امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک تاوان بالکل واجب نہیں بجز استہلاک والی صورت کے ایک قول کے مطابق

marfat.com

Marfat.com

وذالك لانصاذا اراد السارق السرقة الخ دلیل یہ ہے کہ جب چور نے چوری کرنے کا ارادہ کیا تو اس مال کی حفاظت اور عصمت مال مسروق سے مالک کے قبضہ سے چوری کرنے سے تھوڑی دیر پہلے باطل ہو گئی یہاں تک کہ مالک کے حق میں یہ قیمتی مال مسروق ایسا ہو گیا کہ جیسے اس کی کوئی قیمت ہی نہیں ہے اور اس مال کی عصمت باری تعالیٰ کی طرف منتقل ہو گئی اور اللہ تعالیٰ مال کا تاوان لینے سے مستغنی ہے۔

واما یجب الرد اذا کان موجودا الخ اور مال اگر موجود ہو تو اس کا واپس کرنا اس لئے ضروری ہے کہ مالک کی ملکیت باطل نہیں ہوئی تھی، اگرچہ عصمت اس کے قبضہ سے چلی گئی تھی تو ظاہری صورت کا لحاظ کرکے ہم نے مال کا واپس کرنا واجب قرار دیا اور حقیقت کی رعایت کرکے ہم نے تاوان کو واجب نہیں کیا۔

واعترض علیہ الشافعی رح :۔ اس پر امام شافعی رح نے اعتراض کیا کہ اس باب میں منصوص علیہ والسارق والسارقۃ ہے یعنی چور اور چورنی جب چوری کریں تو ان کے ہاتھ کاٹ دو یہ ان کی کمائی کی جزا ہے) اور قطع لفظ خاص ہے معنی معلوم کے لئے وضع کیا گیا ہے یعنی پہونچے سے ہاتھ کو جدا کر دینا، لفظ قطع اس پر دلالت نہیں کرتا کہ مال کی عصمت مالک سے منتقل ہو کر خدا تعالیٰ کی طرف چلی گئی ہے لہذا عصمت کے باطل ہونے کا قول کتاب کے خاص پر زیادتی ہے۔

جواب المصنف رح :۔ اس سوال کا مصنف نے امام ابوحنیفہ کی جانب سے جواب دیا ہے کہ مال مسروق کی عصمت کا باطل ہونا اور مالک سے اس کا زائل ہو کر خدائے تعالیٰ کی طرف چلا جانا ہم جزاءً بما کسبا سے ثابت کرتے ہیں قطعوا سے ثابت نہیں کرتے صورت اس کی یہ ہے کہ عقوبات کے موقع پر جب جزا مطلق واقع ہو تو اس سے وہ چیز مراد ہوتی ہے جو اللہ تعالیٰ کے حق میں واجب ہوتی ہے اور اللہ کے حق میں وجوب اسی وقت ہوتا ہے جب کہ جنایت اور جرم اس کی حفاظت میں واقع ہو، جب ایسا ہوگا یعنی اس کی حفاظت میں جرم پایا جائیگا تو ابھی اس کی کامل واجب ہوگی اور یہاں پر جزاء کامل قطع ہے مال کے تاوان کی ضرورت نہیں۔

غایتہ انہ اذا کان المال موجودا۔ زیادہ سے زیادہ چور کے ہاتھ میں مال اگر موجود ہو تو مالک کی طرف لوٹا دیا جائے گا، ظاہری صورت کی وجہ سے۔

ولان جزاء یجئ بمعنی کفی :۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ جزاء کے معنی کفی کے ہیں، لہذا معلوم ہوا کہ قطع ہی جرم کے لئے کافی ہے دوسری سزا کی ضرورت نہیں تاکہ تاوان واجب کیا جائے

ھذا نبذ ماذکرتہ :۔ یہاں مختصراً میں نے ذکر کر دیا ہے تفصیل تفسیر احمدی میں مذکور ہے۔

بیان لغات سَارِقٌ چور، سَرَقَ (ض) سَرَقًا وَسَرِقًا وَسَرَقَۃً وَسَرِقَۃً عَنْہُ الشَّیْئَ چرانا۔ فَاقْطَعُوْا۔ قَطَعَ (ف) قَطْعًا وَمَقْطَعًا وَتِقْطَاعًا الشَّیْئَ علیحدہ کرنا۔ جدا کرنا۔ اَلْمَسْرُوْقُ چرائی ہوئی چیز۔ رَدَّہٗ (ن) رَدًّا وَمَرَدًّا وَمَرْدُوْدًا اِلٰی اَحَدٍ۔ لوٹا دینا۔ واپس کر دینا۔ ھَالِكٌ فانی۔ ھَلَكَ (ض) (س، ف) ھَلَاكًا وَھُلُوْكًا وَھُلْكًا

Marfat.com
Marfat.com

وَتَهْلُوًا۔ فنا ہونا۔ اِسْتَهْلَكَهٗ فنا ہونا، ضائع کردینا، کھودینا۔ الضَّمَانُ مصدر تاوان، ڈنڈ۔ ضَمِنَ (س) ضَمْناً وَضَمَاناً الشیءَ وبالشیءِ ضامن ہونا، کفیل بننا۔ بَطَلَ (ن) بُطْلاَناً وَبُطُوْلاً وَبُطْلاً بے اصل ہونا، حقیقت کھو بیٹھنا، ختم ہونا، جاتا رہنا۔ اَلْعِصْمَةُ بچاؤ، تحفظ، عَصَمَ (ض) عِصْماً من کذا محفوظ رکھنا، بچانا، تَقَوَّمَ قیمت دار ہونا اَلْقِيْمَةُ قَامَ سے اسم نوع، قیمت کے معنی میں، اسم نوع اس مصدر کو کہتے ہیں جو فعل کے واقع ہونے کی ہیئت کو بتلائے، جمع قِيَمٌ۔ تَحَوُّلُ ایک طرف سے پھر کر دوسری طرف رخ کرنا، اسے عَنْ حرف جار کے صلہ کے ساتھ استعمال کرتے ہیں مثلاً تَحَوَّلَ عَنْ اَحَدٍ اِلٰی اَحَدٍ۔ يَدٌ قبضہ، مُسْتَغْنِيٌ اِسْتَغْنَاءٌ عَنْ شَيْءٍ بے نیاز ہونا مُلْكٌ وَمِلْكٌ، مصدر معنی ملکیت، الکانہ حق، مَلَكَ (ض) الشَّيْءَ مالک ہونا، اَلصُّوْرَةُ، شکل، حلیہ، تصویر، مرادی معنی، ظاہری حال باطن کا مقابل، مَعْنَی باطنی صفت، اندرونی وصف، نادیدہ مدلول، نَصَّ الشَّيْءَ ظاہر کرنا اَلْمَنْصُوْصُ عَلَيْهِ جس کی تصریح کی گئی، مراد مامور بہ، قطع کا معنی ہے جدا کرنا، اِبَانَةُ الشَّيْءِ کا معنی کاٹنا قطع کا معنی اِبَانَةٌ عَنْ رُسْغٍ گٹے سے کاٹنا محل نظر ہے، شارح نے قطع کا معنی عن الرسغ بتایا جب کہ ماتن نے اپنی شرح میں فرمایا القطع ھو لفظ خاص وضع لمعنی معلوم وھو الابانة عن الشیء، لغت سے بھی مطلقاً کاٹنا معلوم ہوتا ہے نہ کہ گٹے سے کاٹنا، رُسْغٌ گٹا، پہنچا، اَلْاِجَابَةُ عَنْ جَانِبِ اَحَدٍ، کسی کی طرف سے جواب دینا، اَلْجَزَاءُ والجَزَاءُ کسی چیز کا بدلہ، فارسی میں پاداش جب جزاء مہموز ہو تو جَزَاءُ الشیءِ کے معنی میں یعنی کسی چیز کا کسی کے لئے کافی ہونا، اَلْعُقُوْبَاتُ واحد العُقُوْبَةُ برائی کا بدلہ سزا، جَنٰی (ض) جِنَايَةً گناہ کرنا، جرم کرنا، جرم کا مرتکب ہونا، اَلْجِنَايَةُ جرم، اَلْجَنِيَّةُ، گناہ، قصور، اَلنَّبْذُ مصدر، تھوڑی سی چیز۔

تشریح عبارات

وھذا ایضا الخ شارح علام متن کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں یہ بھی ایک نادیدہ سوال کا جواب ہے، یہ سوال بھی امام شافعیؒ کی طرف سے احناف کے خلاف برپا کیا گیا ہے، پہلے سوال کی طرح یہاں بھی وضاحت کیلئے پیش لفظ لاکر راستہ ہموار کرلینا ضروری ہوگا، سوال کی وضاحت یہ ہے۔

چور جب کسی کی کوئی چیز چرالے اور چوری میں اس کا ہاتھ کاٹ دیا جائے تو سوال پیدا ہوگا کہ جو چیز چور نے چرالیا ہے کیا چور اسے مالک کو واپس کرے گا یا نہیں؟ حنفیہ اور شافعیہ نے باتفاق رائے فرمایا: اگر چوری کیا ہوا مال چور کے قبضہ میں موجود ہے تو چور اسے مالک کو واپس کرے گا، لیکن چوری کیا ہوا مال چور کے قبضے میں موجود نہ ہو تب چور کے ذمہ کیا عائد ہوگا؟ یہاں حنفیہ اور شافعیہ کی رائیں مختلف ہوجاتی ہیں، شافعی کی رائے میں مال فنا اور ضائع ہوجانے کی صورت میں چور پر واجب و ضروری ہوجائے گا کہ وہ مال کا تاوان و ڈنڈ مالک کے حوالہ کرے، شافعی کہتے ہیں مال کا فنا اور ضائع ہوجانا [illegible] سے بحث نہیں کہ چور نے اسے

marfat.com

Marfat.com

خود فنا وضیاع کی راہ دکھائی ہے یا مال خود بخود فنا وضائع ہوا ہے، امام ابو حنیفہ اس کے برعکس رائے دیتے ہیں امام صاحب فرماتے ہیں مال فنا اور ضائع ہوجانے کی صورت میں چور پر تاوان و ڈنڈ واجب اور ضروری نہیں ہوگا بس مال کا فنا اور ضیاع کا راستہ دیکھ لینا ہی چور کے ذمہ سے ڈنڈ کے وجوب کو ساقط کردے گا۔ اس سے کوئی سروکار نہیں کہ مال خود بخود فنا اور ضائع ہوا یا چور نے اسے فنا وضیاع کی راہ دکھائی، مال فنا اور ضائع ہوجانے کی صورت میں تاوان و ڈنڈ چور پر کیوں واجب نہیں ہوتا ؟ چاہے مال بذات خود ضائع ہوا یا چور نے اسے ضائع کیا، احناف ضمان واجب نہ ہونے کی وجہ بتلاتے ہیں فرماتے ہیں چور جب چوری کا قصد کرتا ہے تو چوری کرنے سے ذرا سا پیشتر ہی چرائے گئے مال کی عصمت اس کے تحفظ کی ذمہ داری مال کے مالک کے ذمّہ سے ختم ہوجاتی ہے، لیکن چونکہ تحفظ کی ذمہ داری مال کا وصف ہے اس لئے مالک کے ذمہ سے تحفظ کی ذمہ داری ختم ہونے کے بعد اللہ رب العزت کی عصمت اور ان کے تحفظ کی ذمہ داری میں منتقل ہوجاتی ہے، اب چرایا ہوا مال مالک کے حق میں کوئی قیمت نہیں رکھتا، چرایا ہوا مال مالک کے لئے ان چیزوں کے خانے میں چلا جاتا ہے جن کی کوئی قیمت نہیں ہوتی اور مال کے تحفظ کی ذمہ داری اللہ رب العزت کے ذمّہ میں منتقل ہوجاتی ہے، یعنی چور کی چوری کے بعد اللہ رب العزت ہی اسکے تحفظ کے ذمہ دار رہتے ہیں اور ضمان وتاوان تحفظ کی ذمہ داری اللہ پر واجب ہوتے ہیں مالک کے ذمہ سے مال کے تحفظ کی ذمہ داری اٹھ چکی ہے اس لئے مالک کو تاوان وڈنڈ دلانے کا کوئی جواز نہیں ملے گا البتہ اللہ رب العزت کے ذمہ میں مال کے تحفظ کی ذمہ داری منتقل ہو چکی تھی اس لئے اللہ رب العزت بہ ظاہر مستحق ثابت ہوئے کہ چور کو مجبور کیا جائے وہ اللہ تعالیٰ کو مال کا تاوان وڈنڈ دے، لیکن اللہ رب العزت کو تاوان وڈنڈ دلانے کا تصور اس لئے زبردست مسخرہ پن ہوگا کہ اللہ جل شانہ بے نیاز ہیں انھیں کیا ضرورت ہے کہ وہ تاوان وڈنڈ وصولنے لگیں، واضح ہوگیا کہ مال ضائع ہونے کی صورت میں چور کو ہرگز ہرگز نہیں کہا جاسکتا کہ تم پر ضروری ہے کہ تم ضائع شدہ مال کا تاوان وڈنڈ مالک کے حوالہ کردو۔

فَاِنَّمَا یَجِبُ الرَّدُّ الخ۔ فاضل شارح یہاں سے ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں سوال ہوتا ہے کہ چرایا ہوا مال مالک کے حق میں جب ان چیزوں میں شامل ہوگیا جن کی کوئی قیمت نہیں ہوتی اور مال کے تحفظ کی ذمہ داری مالک کے ذمہ سے ختم ہوکر اللہ رب العزت کے ذمہ میں منتقل ہوچکی تو چور کے قبضے میں مال کے موجود ہونے کی صورت میں چور پر واجب نہیں ہونا چاہیے کہ وہ چرایا ہوا مال مالک کو واپس کردے، حالانکہ مال موجود ہونے کی صورت میں چور کے ذمہ اسے مالک کو واپس کرنا واجب قرار دیا جاتا ہے، شارح نے اس کا جواب دیا ہے، مگر یہ جواب نامکمل ہے اس لئے جواب سے پہلے ایک مقدمہ ذہن میں رکھنا ضروری ہے۔ وھی ہٰذا۔ مال میں دو وصف ہیں ایک ملک (مالکانہ حق) دوسرا

Marfat.com

عصمت یعنی مال کے تحفظ کی ذمہ داری، ملک یا ملکیت کو صوری اور ظاہری وصف کہہ لیجئے اور عصمت وتحفظ کو معنوی اور باطنی وصف مانتے چلئے، ملکیت مالک کا وصف ہے ملکیت کا معنی ہے قدرت قدرت قادر کی صفت ہے قادر مالک ہے جیسے ظاہری اور صوری قدرت حاصل ہے اور عصمت وتحفظ مال کی صفت ہے عصمت اور تحفظ کا معنی ہے مال کا مالک کے علاوہ دوسرے کے لئے حرام ہونا یعنی مالک کے علاوہ دوسرا کوئی اس مال میں تصرف اور قابو پانے کا مجاز وحقدار نہیں ہوگا جرم یعنی چوری کا محل جس پر چوری اثر انداز ہوتی ہے وہ عصمت وتحفظ ہے، جرم کا محل ملکیت نہیں ہے، اب دیکھا جائے گا چوری کے وقت کیا چیز منتقل ہوتی ہے یعنی شریعت نے کس چیز کا منتقل ہونا معتبر مانا ہے اس سلسلے میں غور کرنے سے معلوم ہوا کہ ملکیت مال کے مالک سے ختم ہوکر اللہ کی طرف منتقل نہیں ہوتی بلکہ مال کی عصمت اور تحفظ مالک کے ذمہ سے ختم ہوکر اللہ کے ذمہ میں منتقل ہوتا ہے ملکیت کے منتقل نہ ہونے اور عصمت وتحفظ کے منتقل ہونے کو مثال سے سمجھئے، شیرا جب شراب بن جائے تو شیرے میں ملکیت باقی رہتی ہے یعنی شیرے کا جو مالک ہے شراب بنا ہوا شیرا اسی کا مملوک رہے گا لیکن شراب میں تبدیل ہونے والا یہی شیرا اپنی عصمت اپنا تحفظ کھو بیٹھے گا، اب یہ مالک کے لئے معصوم نہیں رہے گا بلکہ شراب کی عصمت اور اس کا تحفظ اللہ رب العزت کے ذمہ منتقل ہوجائیں گے، معلوم ہوا ملکیت منتقل نہیں ہوتی، بلکہ عصمت وتحفظ منتقل ہوتے ہیں یعنی ملکیت مالک کے لئے باقی رہتی ہے گرچہ عصمت وتحفظ کی ذمہ داری مالک سے اٹھ جاتی ہے اور چور کے قبضے میں جو چرائے ہوئے مال کو مالک کی ملکیت کے باقی رہنے اور منتقل ہونے کی وجہ سے مالک کو واپس کرنا پڑتا ہے، عصمت وتحفظ کا وابستہ مال سے کوئی تعلق نہیں رہتا، اب شارح کی عبارت کو حل کرلیجئے، مال جب چور کے قبضے میں موجود ہو تو اسے مالک کو واپس کرنا اس لئے واجب ہے کہ مال سے مالک کی ملکیت باطل اور ختم نہیں ہوئی تھی، اگرچہ مال سے اس کی عصمت اور اس کے تحفظ کی ذمہ داری زائل اور منتقل ہوچکی تھی، اس ظاہر وصورت یعنی ملک کی ملکیت کے باقی رہنے کا تقاضا پورا کرتے ہوئے ہم نے کہا اگر مسروق مال چور کے قبضے میں موجود ہے تو چور لازما اسے مالک کو واپس کرے اور معنی وباطن یعنی مالک کے ذمہ سے مال کی عصمت وتحفظ کی ذمہ داری کے باقی نہ رہنے بلکہ باطل وسوخت ہوکر اللہ رب العزت کی ذمہ میں منتقل ہوجانے کو مدنظر رکھتے ہوئے کہا: جب مسروق مال چور کے قبضے میں موجود نہ ہو چاہے چرایا ہوا مال ازخود ضائع ہوکر موجود نہ ہو یا چور کے ضائع کردینے کی وجہ سے موجود نہ ہو، بہر صورت چور کے ذمہ مالک کے مال کا ضمان وتاوان ادا کرنا واجب نہیں ہوگا۔

واعترض ... امام شافعیؒ نے چرائے ہوئے مال

marfat.com

Marfat.com

سے عصمت اور تحفظ کی ذمہ داری کے سوخت ہو جانے اور اس کے اللہ رب العلمین کے ذمہ میں منتقل ہو جانے کے تئیں احناف کو خطا کی جانب منسوب کرتے ہوئے اعتراض کیا، اور ماتن کی عبارت بطلان العصمۃ عن المسروق بقولہ جزاءً لا بقولہ فاقطعوا چوری کئے ہوئے مال سے تحفظ کی ذمہ داری کا باطل وسوخت ہونا اللہ رب العزت کے فرمان جزاءً سے ثابت کیا گیا، اللہ جل شانہ کے فرمان فاقطعوا سے ثابت نہیں کیا گیا شافعی کے اعتراض کا جواب ہے، اعتراض اور جواب کی تفصیل یہ ہے۔

شافعی کہتے ہیں چوری کے سلسلے میں منصوص علیہ اور مامور بہ یعنی جو بات ہمیں بتائی گئی۔ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَۃُ فَاقْطَعُوا اَیْدِیَھُمَا جَزَاءً بِمَا کَسَبَا (اور چوری کرنے والے مرد اور چوری کرنے والی عورت کے ہاتھ تم ان دونوں کی کمائی کی سزا (اور پاداش) میں کاٹ ڈالو) ہے معلوم ہوا ہمیں قطع کا حکم دیا گیا جو فاقطعوا سے صاف ٹپکا پڑتا ہے۔ قطع ایک خاص لفظ ہے اس کی وضع اور تعین معلوم ومتعارف معنی کے لئے کی گئی ہے، قطع کا متعارف معنی کسی چیز سے جدا کرنا ہے قطع کا معنی یہ نہیں بتلاتا کہ مال کی عصمت اور تحفظ کی ذمہ داری سوخت وباطل ہو کر اللہ رب العزت کے ذمہ میں منتقل ہو گئی ہے، اور مال میں مالک کے تحفظ کی ذمہ داری باقی نہیں ہے ہاں اتنا کہا جا سکتا ہے کہ قطع یعنی ہاتھ کاٹنے میں عصمت وتحفظ کا اعتبار کیا گیا ہے اس لئے کہ ہاتھ کاٹنے کا حکم اسی لئے دیا گیا ہے کہ چور نے عصمت وتحفظ کی ذمہ داری کی بے حرمتی کی اور اسے تار تار کر ڈالا لیکن قطع یعنی ہاتھ کاٹنے کو، ہاتھ کاٹنے سے پہلے ثابت وموجود مال کی عصمت اور تحفظ کی ذمہ داری کو باطل وسوخت کرنے والا کہنا کتاب اللہ کے خاص فاقطعوا پر اضافہ اور زیادتی ہے، چرائے ہوئے مال سے قطع کے ذریعہ عصمت وتحفظ کی ذمہ داری باطل وسوخت کر کے احناف خود اسی میں جا پڑے جس کا انھوں نے انکار کیا تھا، کیونکہ ان کے فرمودات کی روشنی میں رائے یا خبر واحد کے ذریعہ خاص کے عمل کا مثار کر درست نہیں تھا۔

ماتن علیہ الرحمہ نے ابو حنیفہ علیہ الرحمہ کی طرف شافعیؒ کے اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرمایا! ہم نے چوری کئے ہوئے مال کی عصمت اور اس کے تحفظ کی ذمہ داری قطع کے ذریعہ مالک سے سوخت وباطل کر کے اللہ رب العزت کے ذمہ میں منتقل نہیں کیا تاکہ آپ کا اعتراض ہماری طرف منتقل ہو سکے بلکہ ہم نے عصمت وتحفظ کی ذمہ داری ایک دوسرے خاص سے باطل وسوخت کی ہے جو آپ کے پیش کردہ خاص یعنی قطع سے متصل ہے جس خاص سے ہم عصمت وتحفظ کو سوخت وباطل کرتے ہیں وہ جَزَاءً بِمَا کَسَبَا ہے فَاقْطَعُوا نہیں، ہم جزاءً سے مال کی عصمت اور تحفظ کی ذمہ داری دو وجہوں سے باطل وسوخت ٹھہراتے ہیں، پہلی وجہ یہ ہے کہ

Marfat.com

جزاء بمعنی بدلہ و پاداش جب کسی قید و بند کے بغیر یعنی مطلق ذکر کی جائے وہ بھی ایسی جگہ جو سزاؤں کی جگہوں میں سے ہو اور یہ جزاء بندے کے فعل کے مقابلے میں اور موازنے میں ہو تو یہ مطلق جزاء اور ایسا بدلہ کہلاتی ہے جو اللہ رب العلمین ہی کا حق بن سکتی ہے یعنی اللہ تعالیٰ ہی بغیر قید و بند کی احتیاج کے علی الاطلاق بدلہ دینے والے ہیں اس لئے کہ علی الاطلاق جزاء (یعنی بدلہ یا سزا) دینا انھیں کا حق ہے آخری قیام گاہ یعنی دار آخرت کو اسی لئے دار الجزاء اور بدلے کا گھر کہتے ہیں کہ اللہ رب العزت وہاں تن تنہا بدلہ دینگے اور جب یہ تسلیم ہو چکا کہ ہاتھ کاٹنا خالص اللہ رب العزت کا حق ہے تو یہ بھی ماننا پڑے گا کہ چوری کے جرم کی زد اللہ جل شانہ کے حق پر پڑنی چاہئے تاکہ بندہ اللہ رب العزت کی جزاء کا مستحق ہو سکے، اور یہ جزاء اللہ تعالیٰ کا حق اسی وقت بنے گی جب جرم کا نشانہ اللہ تعالیٰ کی عصمت اور ان کے تحفظ کی ذمہ داری بن رہی ہو، جزاء کو اللہ رب العزت کی جزاء ثابت کرنے کے لئے ضروری تھا کہ مال کی عصمت اور تحفظ کی ذمہ داری جو جرم کا محل تھی چوری کا ارتکاب کرنے سے ذرا سا پیشتر مال کے مالک سے اللہ الرحمٰن کی ذمہ داری میں محول و منتقل کر دی جائے تاکہ بندے کے جرم کی زد اللہ رب العلمین کے خاص اور خالص حق یعنی عصمت و تحفظ پر پڑے جس کے نتیجے میں بندہ اللہ کی جزاء کا صحیح معنوں میں مستحق بن جائے اور عصمت جو مال کا وصف تھی وہ ایک تھی جب وہ اللہ جل مجدہ کی طرف روانہ ہو گئی تو بندے یعنی مال کے مالک کیلئے اسے باقی باور کرنا الٹی ہو گی، مال کے تحفظ کی ذمہ داری اور عصمت کے اللہ رب العلمین کے ذمہ میں منتقل ہو جانے کے بعد مالک کا مال ٹھیک اسی طرح بے قیمت شئ ہو گئی جس طرح شیرا شراب بن جانے کے بعد اپنے تقوم اور اپنی قیمت کھو بیٹھتا ہے جب مالک کی عصمت و تحفظ کا حق منتقل ہو گیا تو مال کی عصمت لا محالہ مالک کی طرف انتساب کرتے ہوئے سوخت و باطل ہو گئی۔ اور یہ اللہ تعالیٰ کے حق عصمت اور ان کے حق تحفظ کی ذمہ داری میں ضم ہو گئی، اب چور کی چوری اور ارتکاب جرم کا صاف مطلب یہ نکلا کہ وہ اللہ رب العزت کے خاص و خالص عصمت و تحفظ کے حق میں مجرم بن رہا ہے اور جب بھی بندہ اس شان سے ارتکاب جرم کرتا ہے تو اس کی جزاء اور اس کا بدلہ ایک مکمل جزاء اور بھرپور بدلے کی شکل میں رونما ہوتا ہے، یہاں چوری کے جرم کے ارتکاب کا بدلہ اور اس کی جزاء قطع ید بتلائی گئی، جس سے معلوم ہوا کہ قطع ید یعنی ہاتھ کاٹ دینا پورا پورا بدلہ ہے۔ لہٰذا ہاتھ کاٹنے کے بعد کوئی اور چیز واجب نہیں کی جائے گی۔ اسی لئے کہا گیا ہے کہ ہاتھ کاٹنے کے بعد ضمان واجب نہیں ہوگا

یاد رکھئے ضمان واجب نہ ہونا اور مال کی عصمت کا باطل ہونا دو الگ الگ باتیں ہیں بندے سے عصمت اور تحفظ اس لئے باطل ہوتی ہے کہ یہ اللہ کی طرف منتقل ہو جاتے ہیں اور ضمان اس لئے واجب نہیں ہوتا کہ عصمت بندے کا حق ہو کر باقی نہیں رہتی، معلوم ہوا کہ عصمت کا باطل و سوخت ہو جانا اسکے انتقال پر منحصر ہے۔ اور ضمان کا واجب نہ ہونا عصمت کے باقی نہ رہنے پر منحصر ہے۔

marfat.com

Marfat.com

غایتہ الخ شارح فرماتے ہیں کہ ہاتھ کاٹنے کی صورت میں مال موجود نہ ہو تو ضمان واجب نہیں ہوتا کیونکہ مال کی عصمت باقی نہیں رہتی، البتہ ہاتھ کاٹنے کی صورت میں مال موجود ہو تو ضمان باقی رہتا ہے کیونکہ صورت وظاہر یعنی مالک کی ملکیت بہر کیف باقی رہتی ہے اس لئے چور مال مالک کو واپس کرے گا۔

ولان جزی الخ جزاء کے ذریعہ مال کی عصمت اور تحفظ کی ذمہ داری سوخت و باطل ٹھیرانے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ جزی، کفی کافی ہونے کے معنی میں آتا ہے، کافی ہونے کا مفہوم یہ ہے کہ جو چیز کافی ہو رہی ہے وہ اپنے ماسوا دوسری چیزوں کی طرف رخ کرنے سے بے نیاز کر دے اس توجیہ پر اللہ رب العزت کے فرمان فَاقْطَعُوا اَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا کا مطلب ہوگا تم ان دونوں کے ہاتھ کاٹ دو، ہاتھ کاٹ دینا ان کی کرنی کی سزا و بدلہ کے لئے کافی ہے اس کے بعد کسی اور جزاء یعنی سزا یا بدلہ کی ضرورت نہیں رہ جائے گی جب جزیٰ کفیٰ کے معنی میں لینے کے نتیجے میں مفہوم یہ نکلا تو یقیناً ہاتھ کاٹ دینا چوری کے جرم کی پاداش و سزا کے لئے کافی ہوگا ہاتھ کاٹ دینا ہی دوسری کسی بھی سزا یا پاداش سے بے نیاز کر دیگا لہذا ہاتھ کاٹنے کے بعد مال مسروق موجود نہ ہونے کی صورت میں چور پر ضمان و تاوان واجب کرنے کا کوئی مفہوم نہیں نکلے گا اس لئے کہ چرائے ہوئے مال کے موجود نہ ہونے کی شکل میں ہاتھ کاٹنے کے بعد مسروق کا تاوان اور ڈنڈ اگر لیا جائے تو سمجھا جائے گا کہ مکمل جزاء دینے کا دعویٰ کرنے کے بعد ضمان کی شکل میں دوسری جزاء کی طرف رخ کیا جا رہا ہے حالانکہ یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ جب قطع مکمل جزاء و پاداش مان لیا گیا پھر جزاء و پاداش کی ضرورت ہی کیا رہی کہ ضمان واجب کر کے بے ضرورتی کو ضرورت اور بے نیازی کو نیازمندی ثابت کیا جائے، چوری کرنے سے پیشتر ہی چونکہ مال کی عصمت اور تحفظ کی ذمہ داری اللہ رب العلمین کے ذمہ میں منتقل ہو چکی تھی لہذا چوری اللہ کے حق میں واقع ہوئی عصمت اور تحفظ جب اللہ کی طرف منتقل ہو گئے تو مالک کی عصمت اور تحفظ کی ذمہ داری ختم ہو کر صرف اللہ تعالیٰ کی عصمت اور تحفظ کی ذمہ داری باقی رہی، اب یہ چوری جو خالص اللہ کے حق میں واقع ہوئی تھی وہ ایک مکمل اور بھرپور جرم ہوگا۔ جسے بندے نے کیا تھا، لہذا اس مکمل جرم یعنی چوری کی جزاء و پاداش میں ہاتھ کاٹ دینا مکمل جزاء اور بھرپور بدلہ ہوا، یہاں یہ بھی یاد رہے کہ مال کی عصمت اور تحفظ اس لئے باطل ہوئے کہ وہ اللہ کے ذمہ میں منتقل ہو گئے تھے اور ضمان اس لئے واجب نہیں ہوا کہ مال کی عصمت اور تحفظ میں بندہ اور مالک کا حق باقی نہیں تھا اس لئے کہ ضمان و تاوان کا دار و مدار عصمت و تحفظ کی بقاء پر تھا، البتہ مال کی عصمت اور تحفظ کی بے حرمتی کے نتیجہ میں اسے سزا دی گئی یعنی ہاتھ کاٹا گیا اور یہ سزا مکمل اور جزاء کامل تھی۔ یہی جزاء کافی ہو گئی اب کسی اور جزاء کی ضرورت نہیں رہی۔

ھذا انسب الخ علامہ جون پوری فرماتے ہیں عصمت و تحفظ کے باطل و سوخت ہونے کے سلسلے میں ہم نے جو کچھ بیان کیا ہے وہ ہماری اپنی مخصوص تفسیر تفسیرات الاحمدیہ میں بیان کردہ مضمون کا تکمیلی حصہ

Marfat.com

ہے، اس کے انتساب سے مذکور تفسیر کا زیر بحث عنوان دراز کلامی کا حامل ہوگا، لیکن شارح نے اپنی بات یہ کہہ کر ختم کردی کہ بالا عنوان کے زیر بحث مسئلے کی تفہیم کے لئے نور الانوار کا پیش نظر مواد از بس کافی ہے اگرچہ شارح نے کفایت وقناعت کا رخ مخاطبین کے تقابلی تناظر میں پیش کیا ہے مگر ان کی یہ بات کلیاتی نظر سے ناقابل قبول ہے کیونکہ مذکور مسئلے کی توضیح میں اس شارح کا موجود مواد مزید عبارات کے بوجھ کو برداشت نہیں کرسکتا، اگر ممکن ہوا تو ہم افادات میں تجزیہ پیش کریں گے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب

ثُمَّ ذَكَرَ الْمُصَنِّفُ بَعْدَ هٰذَا الْبَيَانِ التَّفْرِيْعَاتِ الثَّلٰثَةَ الْبَاقِيَةَ عَلَى الْحُكْمِ فَقَالَ وَلِذٰلِكَ صَحَّ اِيْقَاعُ الطَّلَاقِ بَعْدَ الْخُلْعِ اَيْ وَلِاَجْلِ اَنَّ مَدْلُوْلَ الْخَاصِّ قَطْعِيٌّ وَاجِبُ الْاِتِّبَاعِ صَحَّ عِنْدَنَا اِيْقَاعُ الطَّلَاقِ عَلَى الْمَرْاَةِ بَعْدَ مَا خَالَعَهَا خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰى وَبَيَانُهٗ اَنَّ الشَّافِعِيَّ يَقُوْلُ اِنَّ الْخُلْعَ فَسْخٌ لِلنِّكَاحِ فَلَا يَبْقَى النِّكَاحُ بَعْدَهٗ وَلَيْسَ بِطَلَاقٍ فَلَا يَصِحُّ الطَّلَاقُ بَعْدَهٗ وَعِنْدَنَا هُوَ طَلَاقٌ يَصِحُّ اِيْقَاعُ الطَّلَاقِ الْآخَرِ بَعْدَهٗ عَمَلًا بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهٗ مِنْ بَعْدُ، وَذٰلِكَ لِاَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى قَالَ اَوَّلًا اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَاِمْسَاكٌ بِمَعْرُوْفٍ اَوْ تَسْرِيْحٌ بِاِحْسَانٍ اَيِ الطَّلَاقُ الرَّجْعِيُّ اِثْنَانِ اَوِ الطَّلَاقُ الشَّرْعِيُّ مَرَّةً بِالتَّفْرِيْقِ دُوْنَ الْجَمْعِ فَبَعْدَ ذٰلِكَ يَجِبُ عَلَى الزَّوْجِ اِمَّا اِمْسَاكٌ بِمَعْرُوْفٍ اَيْ مُرَاجَعَةٌ بِحُسْنِ الْمُعَاشَرَةِ اَوْ تَسْرِيْحٌ بِاِحْسَانٍ اَيْ تَخْلِيَةٌ عَلَى الْكَمَالِ وَالتَّمَامِ ثُمَّ ذَكَرَ بَعْدَ ذٰلِكَ مَسْاَلَةَ الْخُلْعِ فَقَالَ فَاِنْ خِفْتُمْ اَنْ لَّا يُقِيْمَا حُدُوْدَ اللّٰهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيْمَا افْتَدَتْ بِهٖ اَيْ فَاِنْ ظَنَنْتُمْ يَا اَيُّهَا الْحُكَّامُ اَنْ لَا يُقِيْمَا اَيِ الزَّوْجَانِ حُدُوْدَ اللّٰهِ بِحُسْنِ الْمُعَاشَرَةِ وَالْمُرُوَّةِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيْمَا افْتَدَتِ الْمَرْاَةُ بِهٖ وَخَلَّصَتْهَا مِنَ الزَّوْجِ وَطَلَّقَهَا الزَّوْجُ فَعُلِمَ اَنَّ فِعْلَ الْمَرْاَةِ فِي الْخُلْعِ هُوَ الْاِفْتِدَاءُ وَفِعْلَ الزَّوْجِ هُوَ مَا كَانَ مَذْكُوْرًا سَابِقًا اَعْنِي الطَّلَاقَ لَا الْفَسْخَ يَقُوْمُ بِالطَّرَفَيْنِ لَا بِالزَّوْجِ وَحْدَهٗ ثُمَّ قَالَ فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهٗ مِنْ بَعْدُ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ اَيْ فَاِنْ طَلَّقَ الزَّوْجُ الْمَرْاَةَ ثَالِثًا فَلَا تَحِلُّ الْمَرْاَةُ لِلزَّوْجِ مِنْ بَعْدِ الثَّالِثِ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ وَوَطِئَهَا وَطَلَّقَهَا فَالشَّافِعِيُّ يَقُوْلُ اِنَّهٗ مُتَّصِلٌ بِقَوْلِهٖ اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ حَتّٰى تَكُوْنَ هٰذِهِ الطَّلْقَةُ ثَالِثَةً وَذِكْرُ الْخُلْعِ فِيْمَا بَيْنَهُمَا جُمْلَةٌ مُعْتَرِضَةٌ لِاَنَّهٗ فَسْخٌ لَا يَصِحُّ الطَّلَاقُ بَعْدَهٗ وَنَحْنُ نَقُوْلُ اِنَّ الْفَاءَ خَاصٌّ وُضِعَ لِمَعْنًى مَخْصُوْصٍ وَهُوَ التَّعْقِيْبُ وَقَدْ عَقَّبَ هٰذَا الطَّلَاقَ بِالْاِفْتِدَاءِ فَيَنْبَغِيْ اَنْ يَقَعَ بَعْدَ الْخُلْعِ [illegible] الطَّلَقَاتُ اَرْبَعَةً اِثْنَانِ فِيْ قَوْلِهٖ

marfat.com

Marfat.com

تعالیٰ الطلاق مرتان والثالثۃ الخلع والرابعۃ ھی ھذہ ولکنہ لاباس بہ فان الخلع لیس طلاقا مستقلا علی حدۃ بل مندرج فی الطلقتین فکانہ قیل الطلاق مرتان سواء کانتا رجعیتین فحینئذ یجب بامساک بمعروف او تسریح باحسان او کانتا فی ضمن الخلع فحینئذ تکون بائنۃ فان طلقھا بعد المرتین المذکورتین فیما قبل فلا تحل لہ حتی تنکح زوجا غیرہ الآیۃ وعلی ھذا التقریر اندفع ماقیل انہ یلزم ان تکون الطلاق الذی بعد الخلع فقط حکمہ عدم الحل لا الذی لیس کذالک وانہ یلزم ان لا یکون الخلع الا بعد المرتین عملا بقولہ تعالیٰ فان خفتم ولکن یرد ان ھذا کلہ یصح اذا کان التسریح بالاحسان اشارۃ الی ترک المراجعۃ کما جرت واما اذا کان اشارۃ الی الطلقۃ الثالثۃ علی ماروی عن النبی علیہ السلام انہ قال ھو الطلاق الثالث فح یکون قولہ تعالیٰ فان طلقھا بیانا لذالک ولا تعلق لہ بمسألۃ الخلع اصلا فیکون المعنی ان بعد المرتین اما امساک بمعروف بالمراجعۃ او تسریح باحسان بالطلقۃ الثالثۃ فان اثر التسریح بالاحسان فطلقھا ثالثۃ فلا تحل لہ من بعد الآیۃ ھذا خلاصۃ ماقالوا والبسط فی التفسیر الاحمدی ۔

ترجمہ پھر مصنف نے اس کو بیان کر کے خاص کے حکم کی باقی تینوں تفریعات کو بیان کیا ہے۔ فرمایا :-

ولذالک صح ایقاع الطلاق بعد الخلع الخ اسی وجہ سے طلاق دینے کے بعد خلع کا واقع کرنا صحیح ہے یعنی اس وجہ سے کہ خاص کا مدلول قطعی واجب الاتباع ہوتا ہے ہمارے نزدیک عورت پر طلاق کا واقع کرنا صحیح ہے بعد اسکے کہ اس سے خلع کیا ہو۔ اس میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے

وبیانہ ان الشافعیؒ یقول الخ اس کی تفصیل یہ ہے کہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں خلع (مال کے بدلے عورت کو طلاق دینا) نکاح کو فسخ کرنے کے ہم معنی ہے۔ لہذا خلع کے بعد نکاح باقی نہیں رہے گا۔ خلع طلاق کے معنی میں نہیں ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ خلع کرنے کے بعد طلاق دینا صحیح نہیں ہے وعندنا ھو طلاق اور ہمارے نزدیک خلع طلاق کے مرادف ہے جس کے بعد طلاق واقع کرنا صحیح ہے۔

فان طلقھا فلا تحل لہ من بعد الخ (پس اگر طلاق دیدی تو عورت اس کے بعد حلال نہ ہوگی) دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے پہلے فرمایا الطلاق مرتان فامساک بمعروف او تسریح باحسان یعنی طلاق رجعی دو ہیں۔ یا یہ مراد ہے کہ طلاق شرعی متفرق طریق پر ایک طلاق دینے کے بعد دوسری طلاق دینا نہ کہ اجتماعی طور پر طلاق دینا پس اس کے بعد زوج پر واجب ہے کہ مراجعت کرکے عورت کو روک لے اور حسن معاملہ کرے یا احسان کے ساتھ اس کو مکمل طور پر چھوڑ دے۔ اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے خلع کا مسئلہ ذکر فرمایا اور فرمایا

Marfat.com

فَإِنْ خِفْتُمْ أَنْ لَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللّٰهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهٖ، یعنی اے حاکمو! اگر تم خیال کرتے ہو کہ زوجین اللہ تعالیٰ کی مقرر کردہ حدود کو حسن معاشرت اور باہمی رواداری کے ساتھ قائم نہیں رکھ سکتے تو ان دونوں پر کوئی حرج نہیں کہ عورت فدیہ دے کر اپنے آپ کو شوہر سے علیحدہ کرلے اور شوہر اس کو طلاق دیدے۔

فعلم ان فعل المرأة فی الخلع هو الافتداء وفعل الزوج الخ پس معلوم ہوا کہ خلع میں عورت کا کام فدیہ دینا اور مرد کا کام وہی ہے جس کا سابق میں ذکر کیا جا چکا ہے یعنی طلاق ہے فسخ نہیں اس لئے کہ فسخ نکاح دونوں جانب سے کیا جاتا ہے، تنہا زوج سے نہیں۔

ثم قال الخ فرمایا کہ اگر زوج نے اس کو طلاق دیدی تو اس کے بعد عورت اس کے لئے حلال نہیں ہوسکتی یہاں تک کہ عورت دوسرے شوہر سے نکاح کرے اور شوہر اس سے وطی کرے، پھر طلاق دے تو امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ آیت الطلاق مرتان سے متصل ہے تاکہ یہ تیسری طلاق ہو جائے اور خلع کا ذکر ان دونوں آیتوں کے درمیان ایک جملہ معترضہ ہے، کیونکہ یہ فسخ ہے، اس کے بعد طلاق دینا صحیح نہیں ہے

ونحن نقول ان الفاء خاص الخ اور ہمارا قول یہ ہے کہ فا یہاں پر خاص ہے مخصوص معنی کے لئے وضع کی گئی ہے اور وہ ہے تعقیب اور باری تعالیٰ کے کلام میں اس طلاق کو فدیہ کے بعد لایا گیا ہے، لہٰذا مناسب یہی ہے کہ خلع کے بعد واقع ہو اور وہ طلاق ہے۔

غایته انه یلزم ان تکون الخ زیادہ سے زیادہ لازم آتا ہے کہ طلاقیں چار ہو جائیں دو طلاقیں اللہ تعالیٰ کے قول الطلاق مرتان میں اور تیسری طلاق خلع اور چوتھی جس کا ابھی ذکر ہوا یعنی فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهٗ مِنْ بَعْدُ الخ لیکن اس میں کوئی حرج نہیں ہے اس لئے کہ خلع علیحدہ مستقل کوئی طلاق نہیں ہے، بلکہ پہلی دو طلاقوں کے تحت مندرج ہے گویا یوں کہا گیا ہے طلاقیں دو ہیں برابر ہے کہ دونوں رجعی ہوں تو اس صورت میں امساک بمعروف واجب ہے یا پھر احسان کے ساتھ ان کو چھوڑ دینا چاہئے یا دونوں طلاقیں خلع کے ضمن میں ہوں، لہٰذا اس صورت میں عورت بائنہ ہو جائے گی اور اگر شوہر نے مذکورہ دونوں طلاقوں کے بعد طلاق دیدی تو اس کے بعد عورت حلال نہ ہوگی حتی کہ عورت دوسرے شوہر سے نکاح نہ کرلے۔

وعلی هذا التقریر اندفع ما قیل الخ ہماری اس تقریر سے وہ اعتراض دور ہو گیا جو کہا گیا ہے کہ وہ طلاق جو خلع کے بعد واقع ہو صرف اسی کا یہ حکم ہو (کہ بلا نکاح زوج ثانی اول سے نکاح درست نہ ہوگا) اور جو طلاق خلع کے بعد نہ ہو، مثلاً دوسری طلاق کے بعد یہ تیسری طلاق دی گئی ہو اس کا یہ حکم نہ ہو) نیز یہ بھی لازم آتا ہے کہ خلع دو طلاقوں کے بعد واقع ہو فَإِنْ خِفْتُمْ الخ پر عمل کرتے ہوئے۔

ولکن یرد ان هذا کله انما یصح اذا کان التسریح باحسان الخ یہ دونوں اعتراض اس وقت لازم آتے ہیں جب کہ تسریح باحسان ترک رجوع کی طرف اشارہ ہو جیسا کہ میں نے تحریر کیا، لیکن اگر تیسری طلاق کی جانب اشارہ مان لیا جائے جیسا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا یہ تیسری طلاق ہے

marfat.com
Marfat.com

تو اس وقت اللہ تعالیٰ کا قول فان طلقہا الخ اور تسریح باحسان کا بیان ہو جائے گا
ولا تعلق بمسألۃ الخلع اصلا۔ اور اس قول کا مسئلہ خلع سے کوئی تعلق نہیں ہے، لہٰذا آیت کریمہ کے معنی یہ ہوں گے کہ دو مرتبہ طلاق دینے کے بعد رجوع کر کے امساک بالمعروف کیا جائے یا تیسری طلاق دیکر کپڑے اور مہر وغیرہ دیکر چھوڑ دیا جائے۔ پس اگر شوہر نے تسریح بالاحسان کو ترجیح دی اور تیسری طلاق واقع کر دی تو اس کے بعد عورت اس کے لیے حلال نہ ہوگی، یہ علماء کے بیانات کا خلاصہ ہے تفسیر احمدی میں اس کی تفصیلات مذکور ہیں۔

بیان لغات۔ خَلْعٌ مال کے عوض طلاق دینا، صفت مفعولی خَالِعٌ اسم الخُلْعَۃُ خَلَعَ (ف) خَلْعًا وخُلْعًا، خَلَعَ (ف) خَلْعًا الشیئَ اتارنا خالع الرجل زوجتہ او المرأۃُ زوجہا معلوم ومعین مال کے بدلے جدائی اختیار کرنا، فسخ (ف) فسخًا الامر والعقد توڑنا معاملہ فسخ کر دینا فسخ بشیئٍ بجمتنا، ردکنا مَعْرُوْفٌ خیر، اچھائی مَسَرَّحٌ تَسْرِیحًا الزَّوْجَۃَ بیوی کو طلاق دینا، مَسَرَّحٌ اسم ہے سَرَّحَ القَوْمَ، آزاد کر دینا، چھوڑ دینا، اِحْسَانٌ نیکی کرنا، کام کو اچھی طرح کرنا، حُسْنٌ، خوبصورتی، خوبی، عَاشَرَ، مُعَاشَرۃ مل جل کر رہنا، حسن معاشرہ، خوبی رہن سہن، مروت وخیر سگالی کا سلوک وبرتاؤ، خَافَ یَخَافُ خَوْفًا ڈرنا، خوف زدہ ہونا، اندیشہ کرنا، یُقِیْمَا اِقَامَۃٌ سے اقام حدود اللہ اللہ رب العزت کے قوانین کو قائم ودائم رکھنا، الٰہی آئین پر چلنے، جُنَاحٌ گناہ، بولتے ہیں لَاجُنَاحَ عَلَیْكَ تم پر کوئی گناہ نہیں، افتدیٰ بہ فدیہ دینا، بولتے ہیں افتدت المرأۃُ نفسہا من زوجہا عورت نے مال دے کر طلاق لے لی، یا عورت نے مال دے کر حیثکارا حاصل کر لیا۔ مَرُوَ (ك) مُرُوْءَۃٌ مروت والا ہونا مُرُوْءَۃ کی جگہ کبھی مُرُوَّۃٌ بھی بولتے ہیں مروت کا معنی اکثر جوانمردانہ صفات لیتے ہیں مُتَّصِلٌ اِتِّصَالٌ سے ملنا، جڑنا، مربط ومربوط ہونا، پیوستہ ومنسلک ہونا جُمْلَۃٌ مُعْتَرِضَۃٌ جملہ معترضہ وہ جملہ ہے جو دو لازم چیزوں کے درمیان بلا تعلق واقع ہو جیسے قال ابوحنیفۃ رحمہ اللہ النیۃ فی الوضوء لیست بشرط یہاں رحمہ اللہ جملہ معترضہ ہے، اسی طرح شافعی کے لقول فان خفتم ان لایقیما فیما افتدت بہ تک جملہ معترضہ ہے اس کا الطلاق مرتان اور فان طلقہا جو لازم ہیں سے کوئی تعلق نہیں ہے یہ بلا تعلق کے ان دو لازم چیزوں کے درمیان واقع ہو گیا ہے التعقیب پیچھے لانا، کسی چیز کو کسی چیز کے بعد لانا۔

تشریح عبارات ولذلك الخ ماتن علیہ الرحمہ نے خاص کے حکم سے متعلق چار فرعی مسائل بیان کرنے کے بعد جملہ معترضہ کے طور پر امام شافعی کے دو اعتراضوں کو جواب سمیت بیان کیا ہے اس کے بعد خاص کے حکم سے منسلک بقیہ تین فرعی مسئلے بیان کئے، خلع کے مسئلے کو مقدم کیا، مجموعی اعتبار سے مسئلہ خلع خاص کے حکم سے تعلق داشتہ پانچویں تفریع

Marfat.com

ہے لیکن خاص کے دو حکم تھے ایک یہ تھا کہ خاص تفسیری بیان قبول کرنے کی گنجائش نہیں رکھتا ترتیب دار شروع کی تین تفریعیں اسی حکم سے متعلق تھیں، خاص کا دوسرا حکم یہ تھا۔ خاص اپنے مخصوص ومفہوم کو قطعی حیثیت سے احاطے میں لے لیتا ہے یعنی خاص کا مفہوم ومدلول قطعی ہوتا ہے اس میں کوئی شک وشبہ نہیں ہوتا اس کے مطابق عمل کرنا لازم ہوجاتا ہے، چوتھا فرعی مسئلہ خاص کے اسی حکم سے متعلق تھا اور خلع والا پانچواں فرعی مسئلہ بھی اسی سے منسلک ہے، چھٹے اور ساتویں فرعی مسئلے بھی اسی سے تعلق رکھتے ہیں۔

یہاں جس مسئلے کو بیان کرنا ہے وہ صرف اور صرف یہ ہے کہ احناف کے ہاں خلع طلاق ہے اور خلع کے بعد طلاق دینا درست ہے، خلع کہتے ہیں مال کی معین مقدار لے کر طلاق دینا، خلع کرنے میں لفظ خلع یا اس جیسے دوسرے لفظوں کے ذریعہ نکاح کی ملکیت کو ختم کردیا جاتا ہے، خلع کہتے ہی ہیں مال لے کر طلاق دینا اس لئے خلع بذات خود طلاق شمار کیا جائے گا اور خلع کے بعد طلاق دینا بھی صحیح ہوگا، خلع میں مال لے کر طلاق دیتے ہیں اس لئے یہ دیکھنا ہوگا کہ خلع کرنے میں خاوند وبیوی کے کام کیا ہیں، غور کرنے سے معلوم ہوا کہ خلع میں بیوی کا کام مال دینا ہے اور شوہر کا کام مال لے کر طلاق دینا ہے، اس مسئلے میں امام شافعی رحمہ اللہ نے احناف علیہم الرحمہ کو خطا کی جانب منسوب کیا ہے کہتے ہیں خلع طلاق نہیں بلکہ نکاح کا توڑنا اور فسخ کردینا ہے، نکاح توڑ دینے اور فسخ کردینے کے بعد باقی رہتا ہی نہیں، خلع نکاح کا فسخ کرنا قرار پایا تو اسے طلاق نہیں کہہ سکتے جب خلع نکاح کا فسخ کرنا ہوا اور یہ طلاق بھی نہیں تو اسکے بعد طلاق دینا درست نہیں ہوگا، نکاح فسخ کرنے کے بعد حلالہ کے بغیر خاوند اپنی بیوی سے دوبارہ نکاح کرسکتا ہے، لیکن دو طلاقوں کے بعد اگر بیوی نے خلع کرایا ہے تو ہمارے نزدیک حلالہ کے بغیر خاوند دوبارہ اس سے نکاح نہیں کرسکتا کیونکہ خلع خود طلاق ہے گویا دو کے بعد تیسری طلاق دی گئی اور تیسرے طلاق کے بعد حلالہ کے بغیر نکاح درست نہیں ہوتا مگر شافعی کے ہاں دو طلاقوں کے بعد خلع کرنے کی صورت میں خاوند حلالہ کے بغیر اپنی بیوی سے دوبارہ نکاح کرسکتا ہے وجہ یہ ہے کہ خلع ان کے نزدیک فسخ نکاح ہے اور نکاح فسخ کرنے کے بعد حلالہ کے بغیر دوبارہ اسی عورت سے نکاح کیا جاسکتا ہے۔ بالا اختلافی نتیجہ خلع کو طلاق ماننے یا خلع کو فسخ نکاح تسلیم کرنے کی وجہ سے رونما ہوا۔ بعد ازاں خلع کو طلاق قرار دینے اور اسے فسخ نکاح تسلیم کرنے سے متعلق احناف وشوافع کے دلائل سے بحث کی جائے گی۔

دونوں حضرات کا مستدل اللہ رب العزت کا فرمان ہے، اللہ الرحمٰن فرماتے ہیں اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَاِمْسَاكٌۢ بِمَعْرُوْفٍ اَوْ تَسْرِيْحٌۢ بِاِحْسَانٍ وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ اَنْ تَاْخُذُوْا مِمَّآ اٰتَيْتُمُوْهُنَّ شَيْئًا اِلَّآ اَنْ يَّخَافَآ اَلَّا يُقِيْمَا حُدُوْدَ اللّٰهِ فَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا يُقِيْمَا حُدُوْدَ اللّٰهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيْمَا افْتَدَتْ بِهٖ تِلْكَ حُدُوْدُ اللّٰهِ فَلَا تَعْتَدُوْهَا وَمَنْ يَّتَعَدَّ حُدُوْدَ اللّٰهِ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الظّٰلِمُوْنَ فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهٗ مِنْ بَعْدُ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ

marfat.com
Marfat.com

رجعی طلاق (کی ضد) دوبار ہے، بعد ازاں (عورت کو) حسن سلوک کے ساتھ رکھ لینا، یا اچھی طرح سے مکمل طور پر چھوڑ دینا ہے اور جو کچھ تم نے عورتوں کو دے رکھا ہے تمہارے لئے اس سے کچھ بھی لینا جائز نہیں مگر جب کہ میاں بیوی کو اندیشہ ہو کہ اللہ رب العزت کے قوانین پر ٹھیک ٹھیک نہ چل سکیں گے پس اگر تمہیں اندیشہ ہو کہ میاں بیوی دونوں اللہ رب العلمین کے حکموں پر راست عمل نہیں کر سکیں گے تو عورت اگر معین مال دے کر چھوٹ جائے تو میاں بیوی پر کوئی گناہ نہیں، یہ اللہ رب العزت کے قوانین و حدیں ہیں تم انھیں مت پھلانگو، اور جو لوگ اللہ رب العزت کی حدیں پھلانگیں گے وہی ظالم ہیں، پھر اگر شوہر نے اس عورت کو تیسری بار طلاق دیدیا تو یہ عورت شوہر کے لئے اس وقت تک حلال نہ ہوگی جب تک وہ اس شوہر کے علاوہ دوسرے سے نکاح نہ کرے۔

احناف کہتے ہیں اللہ رب العزت نے یہاں دو رجعی طلاقیں بیان کی ہیں، الطلاق مرتٰن سے یہی مراد ہے، اللہ رب العزت بتلا رہے ہیں کہ رجعی طلاقیں دو ہیں، دو سے زیادہ طلاقیں نہیں ہوسکتیں، یا یوں سمجھئے کہ جو طلاق شریعت نے معتبر مانی ہے ایک کے بعد ایک علیحدہ علیحدہ طہروں میں دی جانے والی طلاق ہے، مطلب یہ ہوا کہ ساری طلاقیں بیک وقت اجتماعا دینا شرعی طلاق نہیں کہلائے گا دو طلاقوں کے بعد (چاہے انھیں رجعی یا شرعی کہیں) شوہر کے لئے لازم ہوجاتا ہے کہ وہ عورت کو اسلامی آئین اور خوبی رہن سہن کے جذبات کے ساتھ اپنے ہاں بلالے اور اسے اپنے پاس رکھ لے، یا نیکی یا شرافت، خیر خواہی و خیر سگالی کا مظاہرہ کرتے ہوئے عورت کو پورے طور سے اچھی طرح آزاد کردے یعنی بالکل ہی چھوڑ دے اس کے بعد ہی اللہ رب العزت نے خلع کا مسئلہ بیان کرتے ہوئے فرمایا فَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا یُقِیْمَا حُدُوْدَ اللّٰہِ فَلَا جُنَاحَ عَلَیْهِمَا فِیْمَا افْتَدَتْ بِہٖ۔ یعنی مسلمان فرماں بردارو! تمہیں میاں بیوی کے تعلق سے اندیشہ لاحق ہوجائے کہ یہ دونوں اعلیٰ روایت بہترین معاشرت اور انسانی اوصاف و علائم کے ساتھ اللہ رب العزت کے حدود و فرمودات پر ٹھیک ٹھیک عمل پیرا نہ ہو پائیں گے تو بیوی اگر شوہر کو معین رقم اور معلوم مقدار والی رقم حوالہ کرکے شوہر سے خود کو چھٹکارا دلادے اور آزاد ہوجائے اور شوہر اسے طلاق دیدے تو ایسا کرنے سے میاں بیوی کسی کے ذمہ کوئی گناہ نہیں ہوگا،

بالا آیت کی وضاحت سے واضح ہوگیا کہ خلع کے معاملے میں عورت کا کام مال دینا ہے اور شوہر کا کام وہی ہے جو اس کے لئے شروع سے بیان کیا جاتا رہا یعنی طلاق دینا اس لئے کہ خلع میں شوہر عورت سے مال لے کر اسے طلاق دیتا ہے، معلوم ہوا خلع میں شوہر کا کام طلاق دینا ہے، نکاح فسخ کرنا نہیں، شوہر کے کام کو فسخ نہیں کہہ سکتے وجہ یہ ہے کہ فسخ میاں بیوی دونوں کے تصرف سے ہوسکتا ہے نکاح فسخ کرنے کا انحصار ان دونوں پر ہوتا ہے، نکاح صرف شوہر کے ذریعہ فسخ نہیں ہوتا، اور یہاں تو طلاق صرف شوہر دے رہا ہے اس لئے خلع لامحالہ طلاق ہوگا فسخ نہیں ہوسکتا

Marfat.com

خلع کا مسئلہ بیان کرنے کے بعد اللہ تعالیٰ نے فرمایا فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهٗ مِنْ بَعْدُ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ یعنی اگر شوہر نے پہلی دو طلاقوں کے بعد عورت کو تیسری طلاق دیدی تو تیسری مرتبہ طلاق دینے کے بعد عورت اپنے شوہر کیلئے اس وقت تک جائز نہیں رہے گی جب تک وہ اس شوہر کے علاوہ دوسرے سے شادی نہ کرے اور دوسرا شوہر اسے مخصوص مردانہ غرض میں استعمال کرکے طلاق نہ دیدے، شافعیؒ فرماتے ہیں فان طلقہا الخ آیت الطلاق مرتان سے مربوط ومنسلک ہے، فان طلقہا کا الطلاق مرتان سے جڑا ہوا اور مربوط ہونا اس لئے ضروری ہے کہ اسی ربط وتعلق کی بنا پر فان طلقہا والی تیسری طلاق ثابت ہوگی، اللہ تعالیٰ نے دو اور ایک یعنی تیسری کے درمیان خلع کا مسئلہ بیان کیا ہے، سب جانتے ہیں کہ دو مربوط ومتصل یعنی باہم لازم اور جڑی ہوئی کامل ترکیبوں میں کسی تعلق کے بغیر کسی جملہ کا آنا جملہ معترضہ کہلاتا ہے۔ الطلاق مرتان اور فان طلقہا کے درمیان آنے والے جملہ کو جملہ معترضہ اس لئے قرار دیا جائے گا کہ یہ نکاح کا فسخ کرنا ہے اور جب نکاح فسخ ہوگیا تو خلع کے بعد طلاق پڑ ہی نہیں سکتی، معلوم ہوا کہ خلع نکاح کا فسخ کرنا ہے طلاق نہیں ہے، نکاح فسخ کرنے کے بعد طلاق نہیں دی جاسکتی تو خلع کے بعد طلاق دینا بھی غلط ثابت ہوا، یہ امام شافعیؒ کی پیش کردہ دلیل کا مفہوم ہے۔

احناف نے اوپر واضح کردیا تھا کہ خلع نکاح کا فسخ کرنا نہیں ہے بلکہ یہ طلاق ہے کیونکہ خلع میں شوہر مال لے کر طلاق دیتا ہے لہذا فسخ کا سوال ہی نہیں، پھر فسخ یک طرفہ نمودار نہیں ہوسکتا، فسخ کا انحصار دو جانبوں میں ہوتا ہے، اب احناف کہتے ہیں، مسئلہ خلع جس جملے میں بیان کیا گیا ہم اسے جملہ معترضہ ماننے کے لئے آمادہ نہیں، باعث یہ ہے کہ اللہ رب العزت کے فرمان فان طلقہا میں فاء ایک خاص لفظ ہے یہ معلوم ومتعارف معنی کے لئے وضع ومتعین کیا گیا، یہی متعارف معنی اس کا مخصوص یعنی مفہوم مراد ہے، معلوم ہے کہ خاص اپنے مفہوم اپنی مراد کو قطعی اور واجب العمل بنا دیتا ہے۔ فاء کا معلوم معنی تعقیب ہے، تعقیب کہتے ہیں بعد میں لانا یعنی کسی چیز کو چیز کے بعد لانا، اب یہاں دیکھئے فان طلقہا میں موجود طلاق فیما افتدت بہ کے بعد لایا گیا، یعنی مال لے کر طلاق دینے کے بعد فان طلقہا لایا گیا اور مال لے کر طلاق دینا خلع کہلاتا ہے اور فاء کے ذریعہ کسی چیز کے بعد کسی چیز کو لاتے ہیں، یہ فاء کا قطعی مفہوم ہے یہاں فاء کے بعد طلقہا الخ لاکر طلاق کا ذکر کیا گیا اس سے کھل گیا کہ مال لے کر طلاق دینے کے بعد طلاق پڑتی ہے، مال لے کر طلاق دینا خلع کہلاتا ہے لہذا خلع کو طلاق ہی کہا جائے گا، بات صاف ہوگئی کہ خلع طلاق ہے اور خلع کے بعد طلاق پڑتی ہے، اگر اسے تسلیم نہ کریں بلکہ شافعیؒ کے فرمودہ کو مان کر یہ کہیں کہ خلع نکاح کا فسخ کرنا ہے اور خلع کے بعد طلاق نہیں پڑتی تو فا جو خاص ہے اس کے مطالبہ وتقاضہ کو سوخت کرنا لازم آئے گا اور خاص پر عمل نہیں ہوسکے گا حالانکہ خاص پر عمل کرنے سے گریز ومنا کہ جائز نہیں، لہذا شافعیؒ کا استدلال کہ خلع فسخ نکاح ہے اور [illegible] کرنا جائز پر استوار نا جائز ہی ہوتا ہے

marfat.com

Marfat.com

غایتہ الخ یہاں سے فاضل جون پوری ایک اعتراض واضح کر رہے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ خلع کو طلاق تسلیم کرنے اور خلع کے بعد طلاق پڑنے کو جائز باور کرنے کے نتیجے میں فساد یہ برپا ہوگا کہ طلاقیں تین سے چار ماننی پڑیں گی دو طلاقیں تو الطلاق مرتان سے ثابت ہونے والی ایک خلع جسے طلاق کہا گیا اور یہی تیسری طلاق ہے اور ایک طلاق فان طلقہا والی جس کے تئیں واضح کیا گیا کہ یہ خلع کے بعد پڑے گی اور یہ چوتھی طلاق ہے حالانکہ سبھی جانتے ہیں طلاقیں صرف اور صرف تین ہیں، ولکنہ لاباس بہ سے شارح جواب دے رہے ہیں، فرماتے ہیں خلع مستقل بالذات اور الگ سے طلاق نہیں ہے بلکہ الطلاق مرتان سے جن دو طلاقوں کا ثبوت فراہم ہوتا ہے ایک لطیف انداز کے متابعت میں خلع انھیں دونوں طلاقوں میں داخل ہے اس کو یوں سمجھئے کہ دو طلاقیں دینے کی دو شکلیں ہیں، پہلی شکل یہ ہے کہ دونوں طلاقیں رجعی کی نیت سے دی جائیں، دوسری شکل یہ ہے کہ الطلاق مرتان کی دونوں طلاقیں خلع کے طور پر دیجائیں، دونوں طلاقیں رجعی طلاقوں کی نیت سے دیجائیں یا خلع کی صورت میں دی جائیں ان دونوں کے بعد دو صورتیں سامنے آئیں گی، دونوں طلاقیں رجعی طلاقوں کی نیت سے دی گئی ہیں تب شوہر کے دو فریضے رہ جاتے ہیں جسے چاہے عمل میں لا سکتا ہے چاہے تو دونوں رجعی طلاقوں کے بعد پہلے فریضہ پر عمل کرتے ہوئے عورت کو اپنے ہاں روک لے، یا دوسرے فریضہ پر عمل کرتے ہوئے عورت کو اپنی قید سے مکمل طور پر آزاد کر دے۔ اور اگر دونوں طلاقیں خلع کی صورت میں دی گئی ہیں تو یہ طلاق بائنہ ہو جائے گی، رجعی طلاقوں کی نیت یا خلع کی صورت میں دو طلاقیں دینے کے بعد اگر پھر طلاق دے رہا ہے یعنی مذکور دونوں دفعہ کے بعد وہ تیسری دفعہ طلاق دیتا ہے تو اب یہ عورت اس مرد کے لئے اس وقت تک حلال و جائز الاستعمال نہ ہوگی جب تک کہ وہ عورت اس مرد یعنی شوہر کے علاوہ دوسرے سے نکاح نہ کرلے۔

بالا وضاحت سے معلوم ہوگیا کہ خلع کو طلاق تسلیم کرنے اور خلع کے بعد طلاق پڑنے کو جائز و صحیح بتلانے سے طلاقیں چار نہیں ہوتیں بلکہ یہ تین ہی رہتی ہیں ہاں ایک لطیف اعتبار ہے اگر وہ اوجھل ہو جائے تو جس طرح بھینگے کو ایک کے بجائے دو نظر آتا ہے ٹھیک اسی طرح انھیں بھی طلاقیں تین کے بجائے چار نظر آئیں گی جو خلع کو نکاح کا فسخ اعتقاد رکھنے کے ساتھ خلع کے بعد طلاق پڑنے کا انکار کرتے ہیں۔

وعلی ہذا التقریر اندفع ما قیل الخ شارح فرماتے ہیں میری بالا تفصیلی وضاحت سے دو اعتراضات جاتے رہے، پہلا اعتراض یہ تھا کہ خلع کے بعد فان طلقہا کا بیان ملتا ہے اور فان طلقہا سے جو طلاق ثابت ہوتی ہے اس میں یہ حکم بیان کیا گیا کہ اس طلاق کے بعد عورت کے تئیں عدم حل لازم آئے گا یعنی عورت شوہر کیلئے حرام ہو جائے گی، معلوم ہوا عورت شوہر کے لئے اسی طلاق سے حرام ہوگی جو خلع کے بعد ہو اور اگر طلاق خلع کے بعد نہ ہو مثلاً دو رجعی طلاقوں کے بعد کوئی طلاق دیدے تو اس سے عورت شوہر کے لئے حرام نہیں ہوگی کیونکہ فاء تعقیب کے لئے ہے جس کا معنی ہے بعد میں لانا، جس طلاق کے ذریعہ عورت کو حرام کیا گیا وہ خلع کے بعد لائی گئی لہذا جو طلاق خلع کے بعد دی جائے گی صرف اسی سے عورت شوہر کے لئے حرام ہوگی، خلع

Marfat.com

سے پہلے اگرچہ تین طلاقوں کا نصاب پورا ہو جائے مگر عورت شوہر کے لئے اس وجہ سے حرام نہیں ہوگی کہ یہ طلاق خلع کے بعد نہیں ہے، اگر خلع سے پہلے آنے والی طلاق سے شوہر کے لئے عورت کو حرام قرار دیدیں تو۔ فا۔ جو خاص ہے اس کا مقتضی اور مطالبہ سوخت و نیست ہو جائے گا، شارح علام نے اندفع لاکر فرمایا کہ مذکورہ بالا اعتراض اس لئے نہیں پڑے گا کہ عورت شوہر کے لئے اس طلاق کے دینے کے بعد حلال نہیں رہتی یعنی حرام ہو جاتی ہے جو دو طلاقوں کے بعد دی جائے، یعنی جب بھی شوہر دو طلاقیں دے ڈالنے کے بعد تیسری طلاق دے گا بیوی اس کے لئے حلال نہ رہ کر حرام ہو جائے گی، اگر دونوں طلاقیں رجعی تھیں پھر تیسری طلاق دی گئی جب بھی عورت شوہر کے لئے حرام ہو جائے گی اور اگر خلع کے تحت دو طلاقیں واقع کرنے کے بعد تیسری طلاق دی گئی جب بھی عورت حلالہ کے بغیر شوہر کے لئے حلال و جائز نہ ہوگی بلکہ حرام رہے گی، ایسا نہیں کہ دو طلاقوں کے بعد تیسری طلاق خلع کی صورت میں دی جائے اور خلع کے بعد جو طلاق دی جائے صرف اسی سے عورت حرام ہو۔

دوسرا اعتراض یہ تھا کہ آپ کی وضاحت سے معلوم ہوا کہ پہلے دو طلاقیں دی جائیں گی پھر ان دونوں کے بعد ہی خلع کی صورت میں طلاق دی جا سکے گی بالکل شروع ہی میں خلع اس لئے نہیں کیا جا سکے گا کہ فان خفتم الا یقیما میں خلع کا مسئلہ دو طلاقوں کے بعد بیان کیا گیا، فان خفتم پر اسی وقت عمل راست مانا جائے گا جب الطلاق مرتان پر عمل کرتے ہوئے پہلے دو طلاقیں دے لی جائیں اس سے یہی لازم آتا ہے کہ دو طلاقوں کے بعد ہی خلع ہو سکتا ہے ان سے پہلے نہیں۔

اندفع ما قیل سے شارح نے اس کا بھی جواب دیدیا اس کی وضاحت یہ ہے کہ خلع کوئی مستقل بالذات اور الگ طلاق نہیں ہے، ہم نے اوپر واضح کر دیا کہ خلع انھیں دونوں طلاقوں میں داخل ہے جو الطلاق مرتان سے ثابت ہوتی ہیں، ہم نے واضح کیا تھا کہ رجعی کی طرح خلع کی صورت میں دونوں طلاقیں واقع کی جا سکتی ہیں چاہے پہلی طلاق ہی خلع کی صورت میں دی جائے یا دوسری خلع کی صورت میں دی جائے، یا دونوں طلاقیں[1] خلع کی صورت میں دی جائیں، بہرکیف یہ ضروری نہیں کہ خلع دو رجعی طلاقوں کے بعد ہی رونما ہوگا اس کے خلاف خلع برپا نہیں ہو سکے گا۔

ولکن یرد ان ھذا الخ اس عبارت سے شارح علام تسریح باحسان میں پائے جانے والے دو امکانات پر روشنی ڈالنا چاہتے ہیں، تسریح باحسان میں پہلا امکان یہ ہے کہ اس سے عورت سے رجوع کرنے کے متارکہ کی طرف اشارہ ہو یعنی تسریح باحسان سے صرف یہ بتلانا ہو کہ عورت سے رجوع ترک کر دیا جائے یعنی شوہر نہ اسے واپس بلائے نہ ہی اسے طلاق دے بلکہ کسی قسم کی چھیڑ چھاڑ نہ کرے، شارح کہتے ہیں کہ تسریح باحسان کا اگر وہی مفہوم ہے جو ہم نے بیان کیا تب ہماری تمام کاوش کارآمد ہوگی۔ اور ہم تسریح باحسان کے بعد فان خفتم سے خلع کے متعلق ثابت کر دیں گے کہ یہ طلاق ہے اور فان طلقھا خلع کے بعد طلاق پڑنے

---

[1] دونوں طلاق خلع کیونکر ہوں گی [illegible] خلع دوبارہ ممکن ہے یہ سوال حل طلب ہے

marfat.com

Marfat.com

کا کھلا ہوا اشارہ ہے۔ تسریح باحسان میں دوسرا امکان یہ ہے کہ اس سے تیسری طلاق مراد ہو، یہ امکان اس لئے پیدا ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی گئی، آپ نے فرمایا تَسْرِیْحٌ بِاِحْسَانٍ یعنی مکمل آزادی دینا ہی تیسری طلاق ہے، تسریح باحسان سے طلاق ثالث مراد ہو جس کی شہادت روایت بھی دے چکی تب ہماری تمام کاوش بالروما علیہ کے ساتھ غیر مفید ہو جائے گی، اگر تسریح باحسان سے تیسری طلاق مراد لے لی گئی تو فان طلقہا سے تیسری طلاق مراد نہیں لی جا سکے گی بلکہ فان طلقہا تسریح باحسان سے ثابت ہونے والی تیسری طلاق کا بیان، اس کی وضاحت قرار دیا جائے گا، لہذا فان طلقہا کا خلع کے مسئلہ سے حبہ برابر بھی ربط ولگاؤ نہ رہے گا، تسریح باحسان سے تیسری طلاق مراد لینے کی صورت میں آیت کا معنی ومفہوم یہ ہوگا :۔ دو طلاقیں دینے کے بعد الٰہی قانون کی اتباع میں حسن سلوک کے ساتھ واپس کرلینا اور روک لینا ہے یا تیسری طلاق دے کر مکمل طور پر عورت کو آزاد کر دینا ہے ــــــ اس مفہوم کی روشنی میں اگر شوہر دو طلاقیں دینے کے بعد حسن سلوک کا مظاہرہ کرتے ہوئے رجوع نہیں کرتا بلکہ تسریح باحسان یعنی مکمل آزادی کو ترجیح دیتے ہوئے تیسری طلاق دیدیتا ہے تو اس کی بیوی حلالہ کے بغیر اس کے لئے حلال نہیں رہے گی۔

هذا خلاصة الخ علامہ جون پوری فرماتے ہیں خلع کے مسئلے کے متعلق دونوں محاذوں کے اصولی علماء جو کچھ فرما گئے ہم نے اس کا عرق پیش کیا ہے، زوائد اور مزیدات یہاں ذکر نہیں کر سکے اگر وسعت و پھیلاؤ مطلوب ہو تو اسے دیکھنے کے لئے ہماری مخصوص تفسیر "التفسیرات الاحمدیہ" دیکھئے گو کہ عمق کے لئے حاضرہ مضمون کافی تھا تاہم فنی شناوری کے لئے لوگوں کی ضرورتوں کی متاع مذکور تفسیر میں درازکلامی کی شکل مل جائے گی۔

وَلِذٰلِكَ وَجَبَ مَهْرُ الْمِثْلِ بِنَفْسِ الْعَقْدِ فِي الْمُفَوَّضَةِ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ صَحَّ اِيْقَاعُ الطَّلَاقِ وَتَفْرِيْعٌ عَلٰى حُكْمِ الْخَاصِّ اَيْ وَلِاَجْلِ اَنَّ الْعَمَلَ بِالْخَاصِّ وَاجِبٌ وَلَا يَحْتَمِلُ الْبَيَانَ وَجَبَ مَهْرُ الْمِثْلِ بِنَفْسِ الْعَقْدِ مِنْ غَيْرِ تَاخِيْرٍ اِلَى الْوَطْيِ فِي الْمُفَوَّضَةِ وَهُوَ اِنْ كَانَ بِكَسْرِ الْوَاوِ فَالْمَعْنَى الَّتِيْ فَوَّضَتْ نَفْسَهَا بِلَا مَهْرٍ وَاِنْ كَانَ بِفَتْحِ الْوَاوِ فَالْمَعْنَى الَّتِيْ فَوَّضَهَا وَلِيُّهَا بِلَا مَهْرٍ وَهُوَ الْاَصَحُّ لِاَنَّ الْاُوْلٰى لَا تَصْلُحُ مَحَلًّا لِلْخِلَافِ اِذْ لَا يَصِحُّ نِكَاحُهَا عِنْدَ الشَّافِعِيِّ، وَتَحْقِيْقُهٗ اَنَّ الْمَرْاَةَ الَّتِيْ فَوَّضَهَا وَلِيُّهَا بِلَا مَهْرٍ اَوْ عَلٰى اَنْ لَا مَهْرَ لَهَا لَا يَجِبُ الْمَهْرُ لَهَا عِنْدَ الشَّافِعِيِّ، اِلَّا بِالْوَطْيِ فَلَوْ مَاتَ اَحَدُهُمَا قَبْلَ الْوَطْيِ لَا يَجِبُ الْمَهْرُ لَهَا عِنْدَ الشَّافِعِيِّ، وَعِنْدَنَا يَجِبُ كَمَالُ مَهْرِ الْمِثْلِ عِنْدَ الْعَقْدِ فِي الذِّمَّةِ وَيَجِبُ اَدَاؤُهٗ عِنْدَ الْوَطْيِ وَالْمَوْتِ عَمَلًا بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَاُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذٰلِكُمْ اَنْ تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِكُمْ فَقَوْلُهٗ اَنْ تَبْتَغُوْا بَدَلٌ مِنْ وَرَاءَ ذٰلِكُمْ اَوْ مَفْعُوْلٌ لَهٗ بِتَقْدِيْرِ اللَّامِ

Marfat.com

ای احل لکم ما وراء المحرمات لان تبتغوا باموالکم فالباء لفظ خاص وضع لمعنی معلوم وھو الالصاق وقیل الابتغاء لفظ خاص وضع لمعنی معلوم وھو الطلب وعلی کل تقدیر یوجب ان یکون ابتغاء البضع ملصقا بالمھر ذکرا وان لم یذکر فی اللفظ فلا اقل من ان یکون ملصقا فی الوجوب علی الذمة ولکن یشترط ان یکون الابتغاء صحیحا حتی لو کان بالنکاح الفاسد یجب التراخی الی الوطی بالاجماع وکذا لو کان ھذا الابتغاء لا بطریق النکاح بل بطریق الاجارة او المتعة او بطریق الزنا لا یحل ذلک الفعل ولا یجب المال اصلا والیه یشیر قوله تعالی محصنین غیر مسافحین وفی ھذا المقام اعتراضات دقیقة بینتھا فی حاشیة التفسیر الاحمدی وکان المھر مقدرا شرعا غیر مضاف الی العبد عطف علی ما سبق وتفریع علی حکم الخاص ای ولاجل ان العمل بالخاص واجب ولا یحتمل البیان کان المھر مقدرا من جانب الشارع غیر مضاف تقدیرہ الی العباد و بیانه ان تقدیر المھر عند الشافعی مفوض الی رای العباد واختیارھم فکل ما یصلح مھرا عندہ وعندنا وان کان لا یقدر فی جانب الاکثر لکن یقدر فی جانب الاقل وھو ان لا یکون اقل من عشرة دراھم عملا بقوله تعالی قد علمنا ما فرضنا علیھم فی ازواجھم وما ملکت ایمانھم ای قد علمنا ما قدرنا علیھم فی حق ازواجھم وھو المھر فالفرض لفظ خاص وضع لمعنی التقدیر وکذلک ضمیر المتکلم خاص علی ما تا لوا وکذا الاسناد خاص عند صاحب التوضیح فنعلم ان المھر مقدر فی علم اللہ تعالی وقد بینه النبی صلی اللہ علیه وسلم بقوله لا مھر اقل من عشرة دراھم وکذا نقیسه علی قطع الید لانه ایضا عوض عشرة دراھم فالتقدیر خاص وان کان المقدر مجملا محتاجا الی البیان وھذا فی اصطلاح الفقھاء واما فی اللغة فھو حقیقة فی الایجاب والقطع ولھذا قال الشافعی ان الفرض ھھنا بمعنی الایجاب بقرینة تعدیته بعلی وعطف ما ملکت ایمانھم علی ازواجھم لان المھر لا یقدر فی حق ما ملکت ایمانھم فیکون المراد به النفقة والکسوة وھو واجب فی حق الازواج وما ملکت ایمانھم جمیعا قلنا تعدیته بعلی انما ھو لتضمین معنی الایجاب عطف ما ملکت ا[illegible] ای [illegible] علیھم فیما ملکت ایمانھم

marfat.com

Marfat.com

عَلٰی اَنْ یَّکُوْنَ هٰذَا بِمَعْنٰی اَوْجَبْنَا وَالْاَوَّلُ بِمَعْنٰی قَدَّرْنَا هٰکَذَا قَالُوْا ثُمَّ ذَکَرَ الْمُصَنِّفُ رح دَلَائِلَ کُلٍّ مِّنَ الْمَسَائِلِ الثَّلٰثِ فَقَالَ عَمَلاً بِقَوْلِهٖ تَعَالٰی فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهٗ وَاَنْ تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِکُمْ وَقَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَیْهِمْ فَقَوْلُهٗ عَمَلاً تَعْلِیْلٌ لِقَوْلِهٖ صَحَّ اٰه عَلٰی طَرِیْقِ اللَّفِّ وَالنَّشْرِ الْمُرَتَّبِ فَقَوْلُهٗ فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهٗ نَاظِرٌ اِلَی الْمَسْئَلَةِ الْاُوْلٰی وَقَوْلُهٗ تعم اَنْ تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِکُمْ نَاظِرٌ اِلَی الْمَسْئَلَةِ الثَّانِیَةِ. وَقَوْلُهٗ قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَیْهِمْ نَاظِرًا اِلَی الْمَسْئَلَةِ الثَّالِثَةِ. وَقَدْ بَیَّنْتُ کُلَّ ذٰلِکَ بِالتَّفْصِیْلِ تَحْتَ کُلِّ مَسْئَلَةٍ فَتَاَمَّلْ۔

ترجمہ ووجب مهر المثل بنفس العقد فی المفوضة :۔ اور مفوضہ میں نفس عقد ہی سے مہر مثل واجب ہے، صح ایقاع الطلاق پر اس کا عطف ہے اور خاص کے حکم پر دوسری تفریع ہے یعنی چونکہ خاص پر عمل واجب ہے اور یہ کہ خاص بین بنفسہ ہوتا ہے، لہذا کسی بیان کا احتمال نہیں رکھتا مفوضہ عورت کیلئے وطی کا انتظار کئے بغیر نفس عقد ہی سے مہر مثل واجب ہوجاتا ہے۔

وهو ان کان بکسر الواؤ مفوِضة واؤ کے کسرہ کے ساتھ اسم فاعل ہے، وہ عورت جس نے بلا مہر کے اپنے آپ کو شوہر کے سپرد کردیا ہو، اور اگر واؤ کا فتحہ ہے یعنی اسم مفعول تو وہ عورت مراد ہے کہ جس کے ولی نے اس عورت کو بلا مہر کے شوہر کے حوالے کردیا ہو یہاں پر یہی معنی صحیح ہیں۔

لان الاولی لاتصح :۔ اس لئے کہ پہلے معنی محل اختلاف نہیں ہے کیونکہ امام شافعی رہ کے نزدیک پہلی صورت میں عورت کا نکاح ہی درست نہیں ہے

وتحقیقه ان المرأة الخ اس مسئلہ کی تحقیق یہ ہے کہ وہ عورت جس کے ولی نے بلا مہر کے اس کو شوہر کے سپرد کردیا ہو یا سپرد کرتے وقت مہر کی نفی کردی ہو، تو اس کے لئے امام شافعی رہ کے نزدیک وطی سے پہلے اس کا مہر واجب نہیں، لہذا اگر ان دونوں میاں بیوی میں سے کوئی ایک وطی سے پہلے مرگیا تو اس کا مہر امام شافعی رہ کے نزدیک واجب نہیں اور ہمارے نزدیک نکاح کے وقت ہی ذمہ میں پورا مہر مثل واجب ہوجاتا ہے، البتہ اس کی ادائیگی وطی یا موت کے وقت واجب ہوتی ہے اللہ تعالیٰ کے قول احل لکم ما وراء ذالکم الخ پر عمل کرتے ہوئے، اس قول میں ان تبتغوا ماوراء ذلکم کا بدل ہے یا لام کی تقدیر کے ساتھ مفعول لہ ہے یعنی احل لکم ما وراء المحرمات لان تبتغوا الخ محرمات عورتوں کے علاوہ تمہارے لئے حلال ہے کہ اپنا مال دیکر ان سے نکاح کرلو، اس آیت میں باء خاص ہے معنی معلوم کے لئے وضع کیا گیا ہے اور وہ الصاق ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ اس موقعہ پر الابتغاء خاص ہے معنی معلوم کے لئے وضع کیا گیا ہے اور وہ طلب ہے دونوں صورتوں میں واجب ہے کہ شرم گاہ کی طلب مہر کے ساتھ ذکراً ملصق ہو، اور اگر لفظوں میں ملصق نہ ہو تو کم از کم ذمہ میں تو ملصق ہونا چاہئے

Marfat.com

البتہ شرط یہ ہے کہ ابتغاء بضع درست ہو حتی کہ اگر نکاح فاسد کے ذریعہ ابتغار ہو تو بالاجماع وطی تک مؤخر کیا جائے گا ایسے ہی اگر ابتغاء بضع نکاح کے علاوہ بطور اجارہ متعہ یا بطریق زنا ہو تو یہ فعل ہی فی نفسہ حلال نہیں ہے اور مال ہی واجب نہیں ہے، مُحصِنِینَ غیرَ مسافحین میں اسی طرف اشارہ کرتا ہے اس مقام پر مشکل اعتراضات ہیں جس کو میں نے تفسیر احمدی کے حاشیوں میں ذکر کیا ہے۔

وکان المهر مقدرا شرعاً غیر مضاف الی العبد:۔ اور مہر شرعاً مقدر ہوگا، بندے کی رائے پر موقوف نہ ہوگا اس کا عطف بھی مع ایقاع الطلاق پر ہے اور خاص کے حکم پر تیسری تفریع ہے یعنی چونکہ خاص پر عمل کرنا واجب ہے اور یہ کہ خاص بین بنفسہ ہوتا ہے، بیان کا احتمال نہیں رکھتا تو مہر شارع کی طرف سے مقرر ہوگا اس کی تعیین بندے کے اختیار میں نہیں ہے۔

وبیانہ ان تقدیر المهر الخ:۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ مہر کی تعیین امام شافعیؒ کے نزدیک بندوں کی رائے پر سونپ دی گئی ہے (یعنی ان کے اختیار میں ہے) لہٰذا ہر وہ چیز جو ثمن (قیمت) بن سکتی ہے وہ مہر بھی بن سکتی ہے اور ہمارے نزدیک تعیین مہر جانب اکثر میں اگر مقرر نہیں ہے مگر جانب اقل میں متعین ہے اور وہ یہ ہے کہ دس درہم سے کم نہ ہو قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ پر عمل کرتے ہوئے یعنی شوہروں کی بیویوں کے حق میں جو چیز ہم نے فرض کی ہے وہ ہمارے علم میں ہے اور وہ مہر ہے پس فرض لفظ خاص ہے جو تعیین و تقدیر کے لئے وضع کیا گیا ہے اور جیسا کہ علماء کا قول ہے ضمیر متکلم بھی خاص ہے ایسے ہی فرض کی اسناد نا ضمیر متکلم کی طرف خاص ہے صاحب توضیح کے نزدیک، لہٰذا معلوم ہوا کہ مہر اللہ تعالیٰ کے علم میں مقرر ہے اور اس کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اس قول سے بیان فرمایا لامہر اقل من عشرۃ دراہم، کوئی مہر دس درہم سے کم نہیں

وکذا نقیسہ علی قطع الید، ایسے ہی قطع ید پر ہم اس کو قیاس کرتے ہیں کیونکہ قطع یہ بھی دس درہم کے عوض میں ہوتا ہے پس تقدیر و تعیین خاص ہے اگر جنس چیز کو مقدر کیا گیا ہے وہ مجمل اور محتاج بیان ہے۔

هکذا فی اصطلاح الفقهاء:۔ یہ بیان فقہاء کی اصطلاح کے مطابق تھی، لغت میں فرض کے معنی واجب کرنا اور کاٹنا (ٹکڑے کرنا) کے معنی میں ہے اور اس وجہ سے بھی امام شافعیؒ نے فرمایا فرض کے معنی یہاں پر علیٰ کے قرینہ کی وجہ سے ایجاب کے معنی میں ہے اور اس وجہ سے بھی کہ ما ملکت ایمانهم کو علیٰ ازواجهم پر عطف کیا گیا ہے کیونکہ باندیوں اور ما ملکت ایمانهم پر مہر مقدر مقدر نہیں کیا جا سکتا، لہٰذا اس سے نفقہ اور کپڑا مراد ہوگا اور یہ بیویوں اور باندیوں دونوں کے لئے واجب ہے

قلنا متعدیة علی الخ:۔ ہم نے جواب دیا کہ فرض کا علیٰ کے ساتھ متعدی ہونا اس وجہ سے ہے کہ وہ ایجاب کے معنی کو مشتمل ہے اور ما ملکت ایمانهم کا عطف دوسرا فرضنا مقدر مان کر ہے یعنی عبارت یہ ہے ما فرضنا عَلَيْهِمْ فيما مَلَكَتْ ايمانهم اس بناء پر کہ دوسرا فرضنا اوجب کے معنی میں ہے اور پہلا فرضنا قدرنا کے معنی میں ہے علماء نے [illegible]

marfat.com

Marfat.com

ثم ذکر المصنف دلائل الخ پھر مصنفؒ نے تینوں مسئلوں کے دلائل ذکر کئے ہیں فرمایا عملاً بقولہ تعالیٰ فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَہٗ الخ عمل کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ کے قول فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهٗ اور وَاَنْ تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِكُمْ اور قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ پر پس مصنفؒ کا قول عملاً صحّ کی تعلیل ہے لف ونشر مرتب کے طریقہ پر پس فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهٗ مسئلہ اول کی دلیل ہے اور اَنْ تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِكُمْ مسئلہ ثانیہ کی اور قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ تیسرے مسئلہ کی، اور میں نے تفصیل دار ہر ایک مسئلہ کے تحت اس کی پوری وضاحت کردی ہے پس غور کرلیجئے۔

بیان لغات مَهَرَ (ف، ن) مَهْرًا المرأۃَ عورت کو مہر دینا، یا مہر مقرر کرنا۔ مَهْرٌ بمعنی بدلہ عوض، هٰذَا مَهْرُ ذٰلِكَ یہ اس کا عوض ہے، یا اس کے بدلے میں ہے، جس مال کے عوض عورت سے حصول فوائد کی اجازت ملتی ہے اسے مہر کہتے ہیں۔ المفوضۃ تفویض سے سپرد کردینے اور ہر طرح کے انحراف کو تج دینے کے معنی میں، اس کا استعمال اس نکاح میں ہوتا ہے جس میں مہر کا تذکرہ نہ آئے، اور اس نکاح میں بھی استعمال کرتے ہیں جس میں شرط لگائی جائے کہ عورت مہر کا مطالبہ ساقط کرتی ہے، یہاں مفوضہ سے وہ عورت مراد ہے جس نے اپنے سرپرست کو اجازت دی ہو کہ وہ بلا مہر اس کا نکاح کردے یا اس شرط پر نکاح کردے کہ عورت کو کوئی مہر نہیں ملیگا اور اسی کے مطابق سرپرست اس کا نکاح کردے۔ ابتغاء الشئ کسی چیز کا طالب وخواہاں ہونا ابتغاء بالمال مال کے بدلے خواہش وطلب کرنا، مال کے بدلے چاہنا، یہ عقد کے ذریعہ چاہنا ہے اور عقد کے ذریعہ چاہنا واقع ورونما ہوجاتا ہے، لہٰذا عقد نکاح کے ذریعہ چاہنے کی وجہ سے مال دینا یعنی مہر حوالہ کرنا واجب ہوجائیگا ۔ ذاُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذٰلِكُمْ اَنْ تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِكُمْ میں نحوی امکانات دو ہیں۔ احل لکم ما وراء ذلکم مبدل منہ ہو اور ان تبتغوا باموالکم بدل، بدل سے بدل اشتمال مراد ہے۔ مبدل منہ اور بدل کا مفہوم یہ ہے کہ بدل مبدل عنہ کا عین ہوتا ہے یعنی جو چیز بدل کا مفہوم ہوگی ٹھیک وہی چیز مبدل منہ کا مفہوم ہوگی، جیسے زید اخوك تمہارا بھائی زید ہے، زید مبدل منہ ہے اور اخوک بدل ہے جو مفہوم مبدل منہ یعنی زید کا ہے ٹھیک وہی مفہوم اخوک بدل کا بھی ہے کیونکہ جو زید ہے وہی تمہارا بھائی ہے اور جو تمہارا بھائی ہے وہی زید ہے، مبدل منہ اور بدل کی صورت میں وَاُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذٰلِكُمْ اَنْ تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِكُمْ کا ترجمہ یہ ہے، اور تمہارے لئے ان حرام کردہ عورتوں کے علاوہ دوسری عورتیں جائز رکھی گئیں یعنی تم اپنے مال دے کر ان جائز عورتوں میں سے طلب کرو ان سے فائدے حاصل کرو۔ دوسرا نحوی امکان یہ ہے کہ ان تبتغوا باموالکم، اُحِلَّ کا مفعول لہٗ ہو اور لام یہاں مقدر مانا جائے تقدیری عبارت ہوگی وَاُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذٰلِكُمْ لِاَنْ تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِكُمْ اور تمہارے لئے حرام کی گئی عورتوں کے علاوہ دوسری عورتیں اس لئے جائز کی گئی ہیں تاکہ تم انھیں اپنے مال کے بدلے چاہو اور ان سے اپنے مخصوص فائدے اٹھاؤ

Marfat.com

الصاق بمعنی اتصال الشیٔ بالشیٔ ایک چیز کا دوسری چیز سے ملانا، ملانے کی دو شکلیں ہیں، واقعۃً ملانا یا کسی چیز کے انجام کو دیکھ کر فیصلہ کرنا کہ یہ چیز فلاں چیز سے ملادی گئی ہے اگر واقعۃً ملانا پایا جائے تو اسے حقیقی الصاق کہتے ہیں اور واقعۃً ملانا نہ پایا جائے تو اسے مجازی الصاق کہتے ہیں یہاں یعنی بِاَموالِکُم کا بے الصاق یعنی ملانے کے معنی میں ہے اور یہ اس کا ایسا معنی ہے جسے اصولی حضرات حقیقی معنی بتاتے ہیں تاہم باموالکم کے باسے حقیقی الصاق اور مجازی الصاق دونوں مراد ہیں، حقیقی الصاق تو یہ ہے کہ جو عقد کیا جائے اور عورت کو چاہا جائے تو یہ چاہنا لفظوں میں مہر کے ذکر سے ملا ہوا ہو، یعنی عقد نکاح یوں کرے :۔ میں فلاں عورت کو اتنے مہر کے بدلے اپنی زوجیت میں لیتا ہوں، اور مجازی الصاق یہ ہے کہ عقد نکاح کرتے وقت لفظوں میں مہر کا ذکر نہیں کیا گیا تب عورت کا چاہنا اس مال سے یعنی مہر سے ملایا جائیگا جو شوہر کے ذمہ میں عورت کے تئیں ادا کرنا واجب کردیا گیا ہے، مثلاً بلا مہر کے تذکرے کے نکاح ہوگیا یا مہر نہ دینے کی شرط پر نکاح ہوگیا یعنی مرد نے عورت کو چاہ لیا، لیکن با کی وجہ سے یہ چاہنا ہر حال میں مال و مہر سے ملایا جائیگا اس لئے لازم ہوجاتا ہے کہ کہا جائے مرد کا یہ چاہنا اس مال یعنی مہر سے ملادیا گیا ہے جسے عورت کے لئے شوہر کے ذمہ میں واجب کیا گیا ہے۔ الاجارۃ، مزدوری دینا۔ محصنین پاکدامن، شادی شدہ، اَحْصَنَ المرأۃ عورت کی شادی کرنا، عورت کو نکاح میں دینا، احصن الرجل، مرد کا شادی شدہ ہونا ۔ احصان کا معنی عفت و پاکدامنی ہے، یعنی خود کو حرام کاری سے روکنا، محرمات کے ارتکاب سے اپنا دفاع کرنا، مسافحین زناکار و بدکار، اس کا مادہ سفح ہے معنی منی بہانا۔ دقیقۃ۔ مؤنث، مذکر دقیق، باریک معانی، مرادی معنی، ایسے مفہوم اور ایسی باتیں جن کا سمجھنا دشواری سے خالی نہ ہو۔ الشارع :۔ اللہ رب العزت، اللہ تعالیٰ حقیقی شارع ہیں، کیونکہ انسانی حیات کے لئے قطعی موزوں دستور اللہ رب العزت ہی نے منظور کیا ہے، جسے شریعت کہا جاتا ہے فرضنا بمعنی قدرنا، فَرَضَ (ض) فرضًا کاٹنا، چھیدنا، فرض کرنا، واجب ٹھہرانا، معین و مقرر کرنا، بولتے ہیں فرضت لہ کذا میں نے اس کی تنخواہ مقرر و معین کردی، اسی سے ہے فرض اللہ الاحکام علی عبادہ واجب کرنے کے معنی میں۔ تقدیر بمعنی تعیین، اسناد، دو کلموں میں پوری پوری نسبت ثابت کرنا جیسے زیدٌ قائمٌ مبتدا، خبر میں زید کی پوری پوری نسبت قائم کی طرف ہے جس سے معلوم ہوا کھڑا ہونے والا زید ہی ہے، کوئی دوسرا نہیں ہے۔ ایجاب، واجب کرنا، قطع، کاٹنا، الکُسْوَۃُ وَالکِسْوَۃُ پوشش، لباس، النَّفَقَۃُ خرچ۔ تَضْمِیْنٌ کسی چیز میں دوسری چیز کو شامل کرنا، مثلاً کسی لفظ میں اس کے ذاتی معنی کے ساتھ دوسرے معنی کو مراد لینا، شامل کرنا، تضمین کہلائے گا، شاعر دوسرے کے کلام کو اپنے کلام میں شامل کرلیتے ہیں اسے بھی تضمین کہتے ہیں جیسے اردو زبان نے ستون مرزا غالب کا شعر :۔ غالب اپنا یہ عقیدہ ہے بقول ناسخ : آپ بے بہرہ ہے جو معتقد میر نہیں۔ آخری مصرعہ

marfat.com

Marfat.com

ناسخ کا ہے، جس شاعر کا کلام لیا گیا ہے وہ مشہور نہ ہو تو اس کا نام ظاہر کر دینا ضروری ہے تاکہ شاعر تضمین میں سرقہ کے الزام سے محفوظ رہے، اگر شاعر نامور و مشہور ہے تو اس کی نسبت کا اظہار واخبار چنداں ضروری نہیں ۔ تعلیل الشیٔ، علت بیان کرنا، دلیل سے ثابت کرنا۔ لَفٌّ لغوی معنی لپیٹنا۔ نَشْرٌ، لغوی معنی بکھیرنا، پراگندہ کرنا، لف ونشر علم بدیع کی ایک صنعت واستعمال کا نام ہے، لف ونشر کی اصطلاحی تعریف یعنی مصطلح مفہوم یہ ہے:۔ پہلے متعدد چیزیں بیان کریں اسے لف کہتے ہیں، بعد ازاں ان چیزوں کو بیان کریں جو پہلی بیان کردہ ہر ہر چیز میں سے کسی نہ کسی سے نسبت وتعلق رکھتی ہوں مگر اس طرح بیان کریں کہ جس میں یہ متعین نہ کیا جائے کہ فلاں چیز پہلی بیان کی گئی فلاں چیز سے منسوب ومتعلق ہے، یعنی تعیین نہ کی جائے اسی کو نشر کہتے ہیں، تعیین اس لئے نہیں کی جاتی ہے کہ سننے والا خود ہر چیز کا جس سے منسوب ومتعلق ہے نسبت دے لیگا اور تعلق کرے گا، لف ونشر کی دو صورتیں ہیں ایک مرتب، دوسری غیر مرتب، لف ونشر مرتب یہ ہے کہ جس ترتیب سے لف لایا گیا اسی ترتیب سے نشر لایا جائے، اور لف ونشر غیر مرتب یہ ہے کہ جس ترتیب سے لف مذکور ہو نشر اس ترتیب سے موافقت نہ رکھتا ہو بلکہ نشر لف کے مخالف ہو۔ ناظر متوجہ ہونے والا۔ نَظَرَ (ن) نظراً ومنظراً متوجہ ہونا

تشریح عبارات

وجب مہر المثل الخ ماتن یہاں سے اس عورت کا مسئلہ بیان کر رہے ہیں جس کا نکاح مہر کی تعیین کے بغیر ہوا ہے، ایسی عورت کے متعلق حضرات احناف فرماتے ہیں کہ نکاح کرتے ہی شوہر کے ذمہ واجب ہو جائے گا کہ وہ عورت کو مہر مثل دیگا، حضرات احناف فرماتے ہیں مہر مثل واجب ہونے میں یہ شرط نہیں ہے کہ شوہر اس سے جماع کرے تب مہر واجب ہوگا مگر شافعیؒ کا کہنا ہے کہ مہر کے تذکرہ وتعیین کے بغیر نکاح کرنے کی صورت میں مہر صرف نکاح کرنے کے باعث شوہر کے ذمہ واجب نہیں ہوگا بلکہ شوہر کے ذمہ مہر کا وجوب نہیں ہوگا جب وہ عورت سے اپنی مخصوص جنسی اغراض پوری کرے گا یعنی اس سے جماع کرے گا، بالفرض ہم بستری اور جماع سے پیشتر میاں بیوی میں سے کسی کی وفات ہو جائے تو امام شافعیؒ کے ہاں عورت کے شوہر کے ذمہ ہرگز ہرگز مہر واجب نہیں ہوگا، الغرض مفوضہ عورت کے لئے شوہر کے ذمہ شافعیہ کے عندیہ میں اسی وقت مہر واجب ہوگا جب جماع ہو جائے اور احناف فرماتے ہیں، مفوضہ عورت سے عقد نکاح کرتے ہی محض عقد کی وجہ سے شوہر کے ذمہ پورا پورا مہر مثل واجب ہو جائے گا اور جہاں تک مہر ادا کرنے کی بات ہے تو ادائیگی جماع اور ہمبستری کے وقت واجب ہوگی یا میاں بیوی میں سے کسی کی موت ہو جانے سے مہر کی ادائیگی واجب ہوگی۔ احناف فرماتے ہیں مفوضہ عورت کے لئے صرف نکاح کا معاملہ کرنے سے اس لئے مہر مثل واجب ہو جائے گا کہ اس کے خلاف چلنے میں اللہ کی کتاب خاص کے مفہوم کو سوخت وباطل کرنا لازم آئے گا، اللہ رب العزت فرماتے ہیں وَاُحِلَّ لَکُمْ مَا وَرَاءَ ذٰلِکُمْ اَنْ تَبْتَغُوْا

Marfat.com

بِاَمْوَالِكُمْ آیت میں بِاَمْوَالِكُمْ کا با خاص لفظ ہے، یہ ایک معلوم و متعارف معنی کے لئے متعین کر دیا گیا ہے اس کا معنی ہے الصاق یعنی ملانا، آیت کا مفہوم یہ ہوا، حرام کردہ عورتوں کے علاوہ دوسری عورتیں تمہارے لئے جائز رکھی گئی ہیں، کیوں جائز رکھی گئی ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ تم ان کے ابتغاء یعنی ان کی خواہش اور طلب اور ان سے عقد نکاح کو اپنے مالوں سے ملا دو انھیں مال کے بدلے اپنی بنا سکتے ہو جب بھی عقد کرو گے تمہیں مال کے واجب ہونے کی ذمہ داری برداشت کرنی ہوگی، آیت کے مفہوم کے توسط سے واضح ہوگیا کہ عورت کے جسم کا وہ مخصوص مقام جہاں مرد اپنی مردانہ جنسی خواہش کو تسکین دیتا ہے جسے فارسی میں شرمگاہ کہا جاتا ہے اسی شرمگاہ کا چاہنا عقد کے وقت مال یعنی مہر کے تذکرے سے ملا ہوا ہونا ضروری ہے مرد عقد نکاح کے وقت صاف صاف کہے کہ میں عورت کی شرمگاہ اتنے مال یا اتنے مہر کے بدلے چاہتا ہوں یا اپنی بنا رہا ہوں، اگر عقد نکاح کے وقت مہر کا ذکر نہیں آیا یعنی صاف لفظوں میں یہ نہیں کہا گیا کہ عورت کی شرم گاہ اتنے مال یا اتنے مہر میں شوہر کے لئے مخصوص کی جا رہی ہے تو ایسی صورت میں کم سے کم اور بالکل آخری درجہ یہ ہے کہ عورت کی شرمگاہ کا چاہنا شوہر کے ذمہ میں ثابت ہونے والے واجب سے ملا دیا جائیگا یعنی شوہر کے ذمہ واجب کیا جائیگا کہ عورت کی شرمگاہ کا ابتغاء واختیار تیرے لئے اسی صورت میں روا ہوا ہے کہ تو عورت کی شرمگاہ کے بدلے میں مال و مہر کے وجوب کی ذمہ داری بہرحال برداشت کرے گا گرچہ عقد نکاح کے وقت مہر کا ذکر نہیں کیا گیا، یا یہ شرط لگائی گئی ہو کہ مہر نہیں دیا جائے گا، لیکن مہر مثل لازمی طور پر واجب ہو جائے گا اس کی وجہ آیت کا خاص لفظ با ہے جس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ عورت کی شرمگاہ کا ابتغاء اور چاہنا مال دینے سے ملا ہوا ہے۔ مال دیئے بغیر عورت کی شرمگاہ سے لذت اندوزی اور حظ گیری قطعًا جائز نہیں ہوگی، اگر مال یعنی مہر کا ذکر نہیں کیا گیا تو مرد کے ذمہ واجب ہو جائے گا کہ وہ مہر مثل دے کیونکہ مہر و مال کے بغیر ابتغاء وطلب کرنا معتبر ہے، البتہ اتنی شرط ہے کہ ابتغاء وطلب درست و جائز ہو یعنی صحیح طریقے سے نکاح کر کے عورت کی شرمگاہ طلب کی جائے اگر صحیح طریقے سے نکاح کر کے عورت کی شرم گاہ طلب کی جائے تو مہر مثل شوہر کے ذمہ فوراً واجب ہو جائےگا اور اگر غلط و فاسد طریقے سے نکاح کر لیا گیا تو ایسی صورت میں متفقہ طور پر عورت کو مہر اسی وقت ملیگا جب ہم بستری اور جماع ثابت ہو جائے، اور اگر عورت کی شرمگاہ نکاح کے ذریعہ نہیں چاہی گئی بلکہ اجارہ اور متعہ کی راہوں سے شرمگاہ پر دسترس حاصل کی گئی یا زنا کے راستے سے شرمگاہ کی طلب کو انجام دیا گیا تو یہ تمام صورتیں ناجائز اور حرام ہوں گی، یہ افعال بذات خود حلال نہیں ہوں گے، لہٰذا اجارہ، متعہ اور زنا کی صورت میں شرمگاہ چاہنے سے کسی قسم کا مال بھی واجب نہیں ہوگا کیونکہ اللہ رب العزت نے جہاں مال کے بدلے شرمگاہ چاہنے اور اسے اپنی ملکیت میں خاص کرنے کی اجازت مرحمت فرمائی ہے وہیں ایک قید کا اضافہ کر دیا ہے فرماتے ہیں محصنین غیر مسافحین عقد کے ذریعہ عورت کی شرمگاہ

marfat.com

Marfat.com

چاہنے والے صحیح طریقے سے اور پاکدامنی کے ساتھ شرمگاہ چاہیں، بدکاری اور پانی بہانے کے ساتھ شرمگاہ کا چاہنا معتبر نہیں ہوگا، محصنین نے فاسد نکاح کو صحیح طریقے سے باہر کردیا، فاسد نکاح ناجائز طریقہ ہے اور مسافحین نے اجارہ متعہ اور زنا کو ابتغاء وطلب سے باہر کردیا کیونکہ یہ صحیح طریقے سے طلب نہیں ہے بلکہ بدترین طریقے اور ناجائز راستے سے شرمگاہ چاہنا ہے۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ صحیح طریقے سے جب بھی شرمگاہ طلب کی جائے گی فوراً شوہر کے ذمہ میں مہر کا وجوب داخل ومنتقل ہونے کے لئے وطی اور ہم بستری پر نہیں لٹکایا جائیگا صرف عقد نکاح کے ذریعہ مفوضہ عورت میں مہر مثل کا ثابت کرنا ان تبتغوا باموالکم کے خاص حکم پر عمل کرنا ہے، معلوم ہے کہ خاص اپنے مفہوم ومعنی کو قطعی شکل دیدیتا ہے، لہذا خاص لفظ با اپنے مفہوم یعنی ملانے کو قطعی بنادیگا، اسی وجہ سے شرمگاہ کو طلب کرنا مہر سے ملانا قطعی اور واجب العمل ہوگا، امام شافعیؒ نے مفوضہ میں شرمگاہ کا طلب کرنا مہر سے نہ ملاکر اور ہم بستری تک لٹکاکر خاص کے قطعی مفہوم ومعنی کو باطل وسوخت کردیا ہے، شافعی کا یہ عمل ان کی رائے کا شاخسانہ ہے، کتاب اللہ کے خاص حکم کے سامنے کسی کی رائے وعندیہ کا معارضہ کبھی بھی قبول نہیں کیا جائے گا۔ اسی بنیاد پر امام شافعیؒ کا یہ ارشاد کہ مفوضہ عورت کے لئے ہم بستری ہی کی صورت میں مہر شوہر کے ذمہ واجب ہوگا، ناقابل قبول اور مردود قرار پائے گا۔

قیل الابتغاء لفظ خاص ا۔ شارح فرماتے ہیں بعض اصولی علماء کی نظر میں ابتغاء خاص لفظ ہے، ابتغاء کہتے ہیں طلب کرنے کو۔ یہ طلب کرنا مال کے ذریعہ طلب کرنے پر منحصر کردیا گیا ہے عقد کے ذریعہ شرمگاہ طلب کرنا اور چاہنا معتبر ہے جب کہ مال دیا جائے، لہذا شرمگاہ طلب کرنا اسی وقت راست ہوگا جب عقد ہی کے ذریعہ مفوضہ کے لئے مہر مثل واجب کردیا جائے ورنہ اَن تَبْتَغُوا بِاَمْوَالِکُم میں ابتغاء خاص لفظ کی تعمیل کی مخالفت اور خاص کے مطالبہ ومقتضیٰ کا متارکہ لازم آئے گا، فلہذا وہ شخص جو شرمگاہ کی طلب کے عوض اور بدلے دیا جانے والا بدل یعنی مہر صحیح طلب یعنی عقد نکاح سے ہٹاکر مطلوب یعنی جماع وہمبستری کے فعل تک ٹالنے کی بات کرتا اور اپنی بات کو جائز قرار دیتا ہے اس کی بات سے خاص کے مفہوم کا سوخت ہونا لازم آتا ہے، حالانکہ خاص کا مفہوم قطعی ہوتا ہے اسے نیست یاسوخت نہیں کیا جاسکتا ہاں اس مذکور شخص کی بات کو باطل کے خانے میں ڈالدیا جائے گا، لہذا مذکور شخص یعنی امام شافعیؒ کی توضیح کالعدم ہوگئی، واضح ہوگیا کہ مسئلہ مفوضہ میں احناف کے مقابلہ کے مدعی کا مذہب تبطل سے دوچار ہے۔ یہی امام فخرالاسلام علی بن محمد علیہ الرحمہ نے کنز میں ارشاد فرمایا واللہ اعلم بالصواب۔

المفوضۃ الخ اس میں دو احتمال ہیں واؤ پر زیر ہو یا زبر، اگر زیر ہے تو اسم فاعل ہے یعنی اپنا سراپا بذات خود دوسرے کو سپرد کرنے والی۔ زبر ہے تو مفعول ہے یعنی وہ عورت جسے دوسرے کے سپرد کردیا گیا ہو، اور مہر کا نام نہ لیا گیا ہو یا مہر کا مطالبہ نہ کرنے کی شرط ٹھہرالی گئی ہو۔ شارح علیہ الرحمہ

Marfat.com

کے فرمودہ سے واضح ہوتا ہے مفوضہ واؤ کے زیر یعنی اسم فاعل کی صورت میں مہر مثل کے وجوب اور عدم وجوب والے اختلافی مسئلے میں کارگر اس لئے نہیں ہوگی کہ مفوضہ واؤ کے زیر کے ساتھ وہ عورت کہلاتی ہے جس نے اپنا خود نکاح کیا ہو امام شافعیؒ کے یہاں نکاح صحیح ہونے کے لئے سرپرست ہونا ضروری ہے، حالانکہ مفوضہ واؤ کے زیر کے ساتھ خود نکاح کر رہی ہے، اس لئے مفوضہ واؤ کے زیر کی حالت میں احناف و شوافع کے مابین نزاع و جدال کا محل نہیں بن سکتی ہاں مفوضہ واؤ کے زبر یعنی مفعول ہے تو یہ اختلاف میں اس لئے کارگر ہو جائے گی کہ مفوضہ اس عورت کو کہتے ہیں جس کے سرپرست نے اس کی اجازت سے مہر کے بغیر یا مہر نہ ہونے کی شرط لگا کر اس کا نکاح کر دیا ہو، شافعی کی شرط یعنی سرپرست ہونا اس صورت میں موجود ہے، معلوم ہوا درست ترین یہ ہے کہ مفوضہ واؤ کے زبر کے ساتھ ہو یعنی مفعولیت کی حالت میں ہو۔

وکان المهر مقدرا شرعا الخ ماتن نے خاص کے حکم کی ساتویں یعنی آخری تفریع کے بیان کا آغاز فرمایا، یہ پہلی عبارت پر معطوف ہے یعنی وجب مہر المثل الخ معطوف علیہ واؤ عاطفہ، کان المہر مقدراً الخ معطوف خاص کا حکم بتلایا جا چکا کہ خاص اپنے مفہوم و معنی کو شک و شبہ سے بالاتر کر کے قطعی و یقینی شکل دیدیتا ہے جس سے خاص کے ذریعہ رونما ہونے والے حکم کی تعمیل واجب اور ضروری ہو جاتی ہے، خاص کے احکام سے متعلق مہر مقرر و متعین کرنے کا مسئلہ ہے، مہر کا تقرر و متعین کرنے والا کون ہے؟ اس سوال کے جواب میں احناف اور شوافع کی رائیں مختلف ہیں، نیز مہر کا تعین زیادتی میں ہوگا یا کمی میں اس سوال کا جواب احناف دیں گے، احناف خاص کے حکم کی قطعیت اور شکیت مدنظر رکھتے ہوئے کہتے ہیں! مہر متعین و مقرر کرنے والے اللہ رب العزت ہیں، مہر کے تعین میں بندے کے اختیار و صواب دید کو قبول نہیں کیا جائے گا، اور شافعیؒ کہتے ہیں مہر کا تعین و تقرر یعنی مہر کے متعلق یہ سوال کہ وہ کتنا ہوگا اس کی مقدار کیا ہوگی؟ اسے بندے کی رائے اور اسکی صواب دید پر چھوڑ دیا جائے گا، بندے مہر کی جس مقدار کا تعین راست خیال کریں گے، مہر کے تئیں ان کی منتخبہ مقدار ہی پر عمل کیا جائے گا، حقیقی شارع یعنی اللہ رب العزت کی طرف سے مہر کا تعین تسلیم نہیں کیا جائے گا بلکہ مہر کا اثبات مہر کا ترک، مہر کا تعین بندے کی رائے سے انجام دیئے جائیں گے، امام شافعیؒ کے کہنے کا منشا یہ ہوا کہ بندے جتنی مقدار مہر کیلئے مقرر و متعین کر دیں گے وہ مہر بن جائے گی، شافعیؒ کے یہاں جو چیز ثمنیت رکھتی ہے یعنی جو چیز قیمت بن سکتی ہے وہ مہر قرار پانے میں کافی ہوگی، اسی لئے کوئی شخص پانچ درہم یا پانچ پیسے مہر مقرر و متعین کر کے کسی عورت سے نکاح کر لے تو یہ پانچ درہم یا پانچ پیسے شافعیؒ کے عندیہ میں مہر بن جائیں گے، مگر احناف کے ہاں بندہ مہر کے تعین میں خود مختار نہیں ہے بلکہ اللہ الرحمن مہر متعین و مقرر کرنے والے ہیں، اس کی صورت یہ ہے کہ مہر کی زیادہ مقدار تو اللہ رب العزت نے مقرر و متعین نہیں فرمائی بلکہ مہر کی زیادہ مقدار کی تعیین بندوں کے اختیار میں ڈال دی،

marfat.com
Marfat.com

مہر کی زیادہ مقدار کا تعین بندے اپنے اختیارات کی مطابقت میں برپا کریں گے البتہ مہر کی کم سے کم مقدار اللہ رب العلمین نے متعین ومقرر فرمادی اور اسکے تعین کا اعلان فرمادیا، مہر کی کم سے کم مقدار اللہ رب العلمین کی طرف سے کیا گیا وہ دس درہم ہیں۔ بالا تعین شدہ مقدار معلوم ہونے کے بعد کسی کے لئے بھی جائز نہیں کہ مہر کی کم مقدار کا تعین اپنا اختیاری مسئلہ بنائے، اس کے برعکس خدا کے ہراس بندے کے ذمے جو خدا کی بندگی اپنے لئے ثابت کرتا ہے لازم ہو جائے گا کہ مہر کی کم مقدار کے سلسلے میں خدا کی اسی مقدار کے سامنے عملاً جھک جائے جو اللہ رب العزت کی طرف سے مقرر اور تعین شدہ ہے، مذکورہ مقدار یعنی کم سے کم دس درہم مہر متعین کرنا اس لئے واجب التعمیل کیا گیا تاکہ مہر کے متعلق اللہ کی کتاب کے خاص حکم پر عمل ہو سکے، اللہ رب العزت فرماتے ہیں قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ جو کچھ ہم نے مسلمانوں پر ان کی بیویوں اور ان کی مملوکاؤں کے لئے مقرر و واجب کیا ہے ہم اسے جانتے ہیں، یہاں آیت کی تقدیری یعنی تاویلی وتفسیری ترکیب یہ ہے قَدْ عَلِمْنَا مَا قَدَّرْنَا عَلَيْهِمْ فِي حَقِّ أَزْوَاجِهِمْ جو کچھ ہم نے مسلمانوں کے ذمے ان کی بیویوں کے لئے مقرر ومتعین کر دیا ہے اسے ہم خوب جانتے ہیں، یہ متعینہ چیز مہر ہے، آیت میں فرضنا آیا ہے۔ فرض خاص لفظ ہے، یہ معلوم ومتعارف معنی کے لئے طے کر دیا گیا ہے اس کا معلوم معنی تقدیر ہے۔ تقدیر کا معنی ہے مقرر کر دینا متعین کر دینا یعنی یہ بتلا دینا کہ اتنی مقدار فلاں مد کی ہے اور فلاں کے لئے وہ مقدار ہے۔ فرض کا غالبی استعمال تقدیر بمعنی تعین کے لئے کھلا ہوا استعمال ہے بولتے ہیں فَرَضَ النَّفَقَةَ یعنی قَدَّرَ النفقة اس نے بیوی وغیرہ کا خرچ مقرر ومتعین کر دیا۔ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً کا معنی ہے تقدّروا لهنّ ان کے لئے مقرر ومتعین کرو، نیز فَرَضْنَاهَا، قَدَّرْنَاهَا کے معنی میں ہے۔ فرض سے فرائض ان مقررہ ومتعینہ حصوں کے لئے بولتے ہیں جو غامۃ ورثہ پاتے ہیں، خلاصہ یہ کہ فرض کا معنی مقرر ومتعین کرنا عام الاستعمال معنی ثابت ہوا، معلوم ہوا بیویوں کا حق جو شوہروں کے ذمہ میں مقرر کر دیا گیا مہر ہے یعنی مہر شریعت کی طرف سے مقرر ومتعین ہے نیز علماء احناف کے فرمودات کی متابعت میں فرضنا کی ضمیر انا جو ضمیر مرفوع متصل ہے اور واجبی انداز میں پوشیدہ ہے اپنے اندر مبنی الاصل سے مشابہت لئے ہوئے ہے، یہ ضمیر بھی خاص ہے، یہ امام فخر الاسلام علی بن محمد البزدوی کا ارشاد ہے، فرماتے ہیں اللہ رب العلمین کے فرمان فرضنا میں کنایہ یعنی ضمیر مستتر انا خاص لفظ ہے اس سے فرمان جاری کرنے والے یعنی متکلم کی ذات مراد لی جائے گی، یہ فرمان جاری فرمانے والے اللہ الرحمٰن ہیں بس فرضنا کی ضمیر انا جو خاص ہے یہ رہنما بن گئی کہ شریعت کے کلی اختیارات رکھنے والے مالک ہی واجب کرنے اور مقرر ومتعین کرنے کے راست معنوں میں حقدار ہیں، جہاں تک بندے کے تعین یا تقدیر وتعین میں حاصل شدہ اختیارات کی بات ہے تو اس کی شکل صرف اور صرف یہ ہے کہ بندہ اپنے آقا کی مقررہ ومتعینہ

Marfat.com

ہدایت کی تعمیل کرے. آقا اعلان فرماتے ہیں کہ بیویوں کے حق کے تئیں شوہروں کے ذمہ جو کچھ ہم نے متعین کر دیا اسے ہم جانتے ہیں اور یہاں متعینہ حق سے مراد مہر لیا گیا لہذا بندے تسلیم کریں کہ مہر کا متعین و مقرر کرنا ان کے حقیقی آقا اللہ رب العلمین کے اختیارات کی بات ہے، بندوں کے اختیارات ان کی صوابدید کو اس میں قطعی دخل نہیں ہوگا اور چھوٹے صدر شریعت نے تنقیح کی شرح توضیح میں فرمایا کہ فرض کا وہ معنی جسے لغوی حقیقت کا روپ دینے میں کاٹنا ہے اور فرض کا معنی واجب کرنا، ایسا معنی ہے جسے علماء شریعت میں مستعمل حقیقی معنی بتلاتے ہیں اور فرضنا کا معنی اوجبنا بتلا کر زیر بحث آیت میں فرض کا معنی ایجاب یعنی واجب کرنا بتلانا ائمہ کی صراحتوں سے ٹکرا رہا ہے اس لئے ہم ان بحثوں سے کتراتے ہوئے ایسا راستہ اپنائیں گے جو ہمارے اسلاف کی وضاحتوں سے ہم آہنگ ہو اور آیت کے مفہوم کا راست تعقل بھی فراہم کر سکے، اس تمہید کے بعد توضیح والے حضرات فرماتے ہیں مہر کا فرض یعنی مقرر ہونا اللہ رب العلمین کے ساتھ مخصوص کیوں ہے اس کی تحقیق میں جولانی دکھاتے ہوئے فرماتے ہیں، جب فعل کی طرف فاعل کی نسبت کر دی جائے تب یہ حقیقت تسلیم کرنی پڑے گی کہ نسبت کیا گیا فعل اسی فاعل کی طرف سے رونما ہو رہا ہے جس کی طرف فعل کی اسناد و نسبت کی گئی ہے، اسے سمجھ لینے کے بعد دھیان دیجئے فرضنا ایک لفظ ہے اور یہ اسی اسناد و نسبت کو اپنے اندر لئے ہوئے ہے جسے ہم نے کہا کہ فعل کی اسناد و نسبت فاعل کی جانب ہو تو یہ حقیقت واضح ہو جائے گی کہ فعل خاص طور سے اسی فاعل کی طرف سے ظہور پذیر ہو رہا ہے، لہذا فرضنا جس کی نسبت اللہ رب العلمین کی طرف کر دی گئی ہے اس حقیقت کو خوب واضح کر دے گا کہ مہر کے مقرر و متعین کرنے والے شارع یعنی اللہ رب العزت ہیں، معلوم ہوا کہ مہر کا متعین و مقرر ہونا ایسی واضح حقیقت ہے جو اللہ رب العلمین کے ساتھ اختصاص رکھتی ہے، بندے کے لئے مہر کے تعین اور اسے مقرر کرنے میں گنجائش و امکانات کے لئے گرمی تلاش و تحقیق کا مظاہرہ اس لئے راست نہیں ہو سکتا کہ یہ خاص یعنی فرضنا کی تعمیل کو پاش پاش کر دیتا ہے، بہر حال ہماری پچھلی وضاحت سے عیاں ہو چلا کہ فرض خاص ہے جس کا معنی مقرر و متعین کرنا ہے، خاص کے بالا معنی کی قطعیت اور لاشکیت مطالبہ کرتی ہے کہ مہر مقرر کرنے والے اللہ رب العزت ہیں بندہ مہر مقرر کرنے والا نہیں ہے۔ فرضنا نے ہمیں قطعی اور یقینی افادے کی روشنی میں بتلایا کہ مہر اللہ الرحمن کے بے نہایت علم میں مقرر و متعین ہے۔

قد بینہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ یہاں سے شارح احناف کی طرف متوجہ کئے گئے دو سوالوں کا حل سپرد قلم کر رہے ہیں، اس سے صرف نظر کیجئے کہ شارح کا اسلوب پیچیدہ ہے پہلا سوال یہ ہے کہ آپ کے ادعاء کی مطابقت میں مہر اللہ رب العزت کے لانہایت علم میں متعین و مقرر ہے مگر مہر کی متعینہ و مقررہ حد و مقدار کیا ہے وہ نامعلوم اور مجمل ہے، دوسرا سوال یہ ہے کہ

marfat.com

Marfat.com

اللہ رب العلمین کے علم میں مہر کے متعینہ ومقررہ مقدار کا انتساب مہر کی کم سے کم مقدار سے کیوں تعلق رکھتا ہے؟ فاضل جون پوری فرماتے ہیں فرض تقدیر وتعیین کے معنی میں ہے مہر کی متعینہ ومقررہ مقدار ہم مانتے ہیں کہ مجمل دنا معلوم ہے اسے بیان کرنے اور بتلانے کی ضرورت ہے اسی ضرورت کے پیش نظر اللہ رب العزت نے مہر کے مجمل مقدار کی وضاحت کرتے ہوئے بتلایا کہ میرے علم میں مہر کی مقررہ مقدار دس درہم ہیں اسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے کلمات میں بیان فرمایا لامھر اقل من عشرۃ دراھم، دس درہم سے کم مہر کی مقدار معتبر نہیں ہے، دس درہم مہر ماننا ضروری اس لئے ہوا کہ عورتیں اللہ جل شانہ کی بندیاں ہیں اور ہم ان کے بندے ہیں، بس آقا کو حق ہے کہ وہی مہر کا تعین فرمائیں، دوسرے سوال کا جواب یہی ہے کہ آقا اپنے بندوں اور بندیوں کے لئے کسی بھی حکم کی حد متعین کرنے کا اختیار رکھتا ہے آقا چاہے تو حکم کی حد و مقدار کمی کے لحاظ سے مقرر فرمائے اور چاہے تو زیادتی کے لحاظ سے مقرر فرمائے۔ مہر کے مسئلے میں حقیقی آقا نے کم سے کم مقدار متعین فرمائی، دوسرے سوال کے جواب میں شارح فرماتے ہیں ہم مہر کو ہاتھ کاٹنے کی میزان میں رکھیں گے، ہاتھ کم سے کم دس درہم کی مالیت چوری کرنے کے نتیجے میں کاٹا جاتا ہے، معلوم ہوا ہاتھ دس درہم کا عوض وبدل ہے اور یہاں مہر کا بدل جسم انسانی کا محترم حصہ ہے یعنی عورت کی شرمگاہ مہر کے عوض وبدلے طلب کی جاتی ہے اور ہاتھ کی طرح شرمگاہ بھی کم سے کم دس درہم مہر دینے کے بعد ہی چاہی اور اپنائی جاسکتی ہے۔

وھذا فی اصطلاح الخ فاضل جون پوری نے بتلایا فرض کو تقدیر وتعیین کے معنی میں استعمال کرنا فقہاء کی اصطلاح کی متابعت تھی، لیکن لغت کے حقیقی تناظر میں فرض کا معنی واجب کرنا اور کاٹنا ہے شافعیؒ نے لغت کی حقیقت کی طرف یک طرفہ نظر کرتے ہوئے کہا، فرضنا میں فرض کا معنی اوجبنا یعنی واجب کرنا ہے، شافعیؒ کا کہنا ہے کہ آیت میں فرض کا معنی واجب کرنا ہے۔ اس کے علاوہ کوئی اور معنی نہیں لیا جاسکتا، واجب کرنے کے علاوہ کسی اور معنی کو مراد نہ لئے جانے کے لئے ان کی دو دلیلیں ہیں، پہلی دلیل؛ فرض آیت میں علیٰ حرف جار کے صلہ کے ساتھ متعدی کیا گیا، فرض جب علیٰ کے ذریعہ متعدی کیا جاتا ہے تو اس کا معنی واجب کرنا ہوتا ہے اس لئے آیت میں فرضنا علیہم سے اوجبنا علیہم مراد ہے یعنی ہم نے شوہروں کے ذمہ جو کچھ واجب کیا ہے، دوسری دلیل یہ ہے کہ آیت میں فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ ہے ماملکت ایمانہم سے مملوکائیں اور لونڈیاں مراد ہیں اور ازواجہم سے محرومائیں اور بیویاں مراد ہیں، ماملکت ایمانہم معطوف ہے اور ازواجہم معطوف علیہ، معطوف یعنی الملکت ایمانہم کے لئے جو کچھ فرض کیا گیا وہ کھانا کپڑا ہے، مملوکائیں یعنی لونڈیوں کے لئے مہر فرض نہیں ہوا، جب معطوف کے لئے کپڑا کھانا ہی فرض کیا گیا تو معطوف علیہ کے لئے بھی کھانا کپڑا ہی فرض کیا جائے گا، بیویوں اور باندیوں دونوں کے لئے کھانا کپڑا شوہر وآقا کے

Marfat.com

ذمہ میں واجب کر دیئے گئے ہیں، یہاں فرضنا ایک ہی ہے لہٰذا طے ہو گیا کہ فرضنا سے واجب کرنا مراد ہے، مقرر کرنا مراد نہیں ہے، اگر آپ مقرر کرنا مراد لیں گے تو آیت کے مطالبے کو سوخت کر بیٹھیں گے۔

قلنا الخ فاضل جون پوری احناف کی طرف سے امام شافعی رہ کی غلط فہمی کا ازالہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں، اصل بات تو وہی ہے جسے بار بار کہا جا چکا ہے یعنی فرض کا معنی تقدیر، مقرر کرنا، اور متعین کرنا ہے، جہاں تک علی کے ذریعہ فرضنا کو متعدی کرنے کا سوال ہے تو اس کی غرض یہ نہیں تھی کہ فرض سے واجب کرنا مراد لیا جائے بلکہ علی کے ذریعہ فرض کو جس کا معنی تقدیر و تعین تھا، واجب کے معنی سے آشنا کر دیا گیا، یعنی فرض کا معنی ہے تو مقرر کرنا مگر علی کے ساتھ استعمال کر کے فرض کے معنی میں واجب کرنے کا مفہوم شامل کر دیا گیا ہے، اس لئے علی کے ذریعہ متعدی ہونے سے فرض کا معنی تقدیر کے بجائے ایجاب محض نہیں لیا جا سکتا اور ما ملکت کا عطف ازواجہم پر نہیں ہے جس سے گنجائش نکالی جائے کہ فرضنا کا معنی اوجبنا ہے بلکہ ما ملکت ایمانہم کا عطف ایک اور فرضنا پر کیا گیا، یہ فرضنا پہلے فرضنا کے علاوہ ہے، یہ مقدر ہے آیت کی تقدیری عبارت کے بعد ترکیب یہ ہوگی قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ وَمَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ شوہروں کے تئیں ان کی محتاؤں کے لئے ہم نے جو کچھ مقرر کیا ہے اسے جانتے ہیں اور ان کے ذمے ان کی مملوکاؤں کے لئے جو کچھ واجب ٹھہرایا ہے اسے بھی جانتے ہیں، یہاں دیکھئے پہلا فرضنا، قدرنا مقرر کرنے کے معنی میں ہے اور دوسرا فرضنا جو مقدر تھا اوجبنا واجب کرنے کے معنی میں ہے، مضبوط دلیلوں سے کھل گیا کہ مہر کا تعین اور اسے مقرر کرنا اللہ رب العزت کا کام ہے نہ کہ بندے کا۔ اور امام شافعی کی متعلق ماننے سے فرضنا کے خاص لفظ فرض بمعنی تعیین کی تعمیل سے انحراف ٹکراپڑے گا۔

ھکذا قالوا حنفی علماء نے تضمین و تقدیر کے متعلق یہی بیان کیا ہے

فقولہ عملاً الخ فاضل جون پوری کے فرمودہ کی متابعت میں ماتن نے پیچھے ذکر کئے گئے تینوں مسئلوں کے دلائل کا آغاز کیا فرماتے ہیں، عَمَلًا منصوب صحیح کی علت ہے، تینوں مسئلے کیوں صحیح ہیں؟ اس کی علت یہ ہے کہ اللہ رب العزت کے فرامین فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ اور اَنْ تَبْتَغُوا بِاَمْوَالِكُمْ اور قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ کی تعمیل ہو جائے، یہاں ماتن نے لف و نشر کی صنعت کی رعایت کی ہے، لف کہتے ہیں پہلے متعدد چیزوں کو بیان کرنا، نشر کہتے ہیں پہلی بیان کردہ متعدد چیزوں سے تعلق رکھنے والی چیزوں کو پھیلا دینا یا بیان کرنا مگر یہ تعیین نہ کی جائے کہ پھیلائی گئی متعلق بات پہلے بیان کردہ کون سی بات سے تعلق رکھتی ہے، تعیین مخاطب اور سننے والے کے اوپر چھوڑ دی جاتی ہے،

marfat.com

Marfat.com

وہ خود متعین کرے گا کہ نشر میں بیان کردہ فلاں متعلق بات لف کی بیان کردہ فلاں بات سے مربوط کیجائے گی نشر لف کی ترتیب سے ہم آہنگ ہو تو اسے لف ونشر مرتب کہتے ہیں، ماتن نے پیچھے بیان کئے گئے تینوں مسئلوں کی دلیلیں لف ونشر مرتب کی صنعت کی رعایت کرتے ہوئے ذکر کی ہیں، دیکھئے ماتن نے لف میں یعنی یہ پہلے بیان کیا تھا کہ خلع کے بعد طلاق دینا صحیح ہے اس لئے لف کی رعایت میں نشر کے بیان میں مذکور مسئلے کی دلیل سب سے پہلے ذکر کرتے ہوئے فرمایا فان طلقها فلا تحل له اگر شوہر نے بیوی کو تین طلاقیں دیدیں تو اب عورت اس کے لئے حلال وجائز نہیں رہے گی، فلا تحل الخ کی نگاہیں مذکور پہلے مسئلے کی علت اور وجہ ظاہر کرنے پر لگی ہوئی ہیں۔ لف میں دوسرے نمبر پر بیان کیا تھا کہ مفوضہ عورت کے لئے صرف عقد نکاح کرنے سے مہر مثل شوہر کے ذمہ واجب ہو جائے گا نشر میں اسی ترتیب سے اس کی دلیل بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں ان تبتغوا باموالکم تم حلال کی گئی عورتوں کو اپنے مال دے کر حاصل کر سکتے ہو، ان تبتغوا الخ لف کے دوسرے مسئلے کی جانب متوجہ ہے لف میں تیسرے نمبر میں بیان کیا تھا کہ شارع کی جانب سے مہر مقرر ہو جائے گا، مہر کا تعین بندے سے متعلق نہیں کیا جائے گا، نشر میں اسی ترتیب سے تیسرے مسئلے کی دلیل ذکر کرتے ہوئے کہا وَقَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِم جو کچھ ہم نے شوہروں پر ان کی بیویوں کے لئے مقرر کیا ہے (یعنی مہر) ہم اسے جانتے ہیں۔ وقد علمنا الخ نشر کی دلیل لف کے تیسرے مسئلے پر نظر میں رکھے ہوئے ہے جو تینوں مسئلے اور ان کے دلائل بھرپور وضاحت کے ساتھ بیان کئے جاچکے ہیں، یہاں انھیں لوٹانے کی ضرورت نہیں معزز مخاطب نشر کے متعلق میں یعنی دلائل میں ذرا سا تأمل سے کام لے تو لف کے مسائل سے انطباق نہایت آسان نظر آئے گا۔

اللہ رب العزت کا غیر معمولی فیضان تھا جس نے ساتوں تعریفوں کی مناسب اور ضروری وضاحت میں تعاون دیا چنانچہ خاص کر مذکور ہفت گانہ فرعی مسائل اچھی طرح واضح کر دیئے گئے للہ الحمد والمنۃ۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ عَنْ تَعْرِيْفِ الْخَاصِّ وَحُكْمِهِ وَتَعْرِيْفَاتِهِ أَرَادَ أَنْ يُبَيِّنَ بَعْضَ أَنْوَاعِهِ الْمُسْتَعْمَلَةِ فِي الشَّرِيْعَةِ كَثِيْرًا وَهُوَ الْأَمْرُ وَالنَّهْيُ فَقَالَ وَمِنْهُ الْأَمْرُ وَهُوَ قَوْلُ الْقَائِلِ لِغَيْرِهِ عَلَى سَبِيْلِ الْاِسْتِعْلَاءِ اِفْعَلْ مِنَ الْخَاصِّ الْأَمْرُ يَعْنِيْ مُسَمَّى الْأَمْرِ لَا لَفْظُهُ لِأَنَّهُ يَصْدُقُ عَلَيْهِ أَنَّهُ لَفْظٌ وُضِعَ لِمَعْنًى مَعْلُوْمٍ وَهُوَ الطَّلَبُ عَلَى الْوُجُوْبِ وَالْقَوْلُ مَصْدَرٌ يُرَادُ بِهِ الْمَقُوْلُ لِأَنَّ الْأَمْرَ مِنْ أَقْسَامِ الْأَلْفَاظِ وَهُوَ جِنْسٌ يَشْمَلُ كُلَّ لَفْظٍ وَقَوْلُهُ عَلَى سَبِيْلِ الْاِسْتِعْلَاءِ يَخْرُجُ بِهِ الْاِلْتِمَاسُ وَالدُّعَاءُ وَبَقِيَ فِيْهِ النَّهْيُ دَاخِلًا فَخَرَجَ بِقَوْلِهِ

Marfat.com

اِفْعَلْ وَالْمُرَادُ بِقَوْلِهٖ اِفْعَلْ كُلُّ مَا كَانَ مُشْتَقًّا مِنَ الْمُضَارِعِ عَلٰى هٰذِهِ الطَّرِيْقَةِ سَوَاءٌ كَانَ حَاضِرًا اَوْ غَائِبًا اَوْ مُتَكَلِّمًا مَعْرُوْفًا اَوْ مَجْهُوْلًا وَلٰكِنْ بِشَرْطِ اَنْ يَّكُوْنَ الْمَقْصُوْدُ مِنْهُ اِيْجَابُ الْفِعْلِ وَيَعُدُّ الْقَائِلُ نَفْسَهٗ عَالِيًا سَوَاءٌ كَانَ عَالِيًا فِي الْوَاقِعِ اَوْ لَا وَلِهٰذَا نُسِبَ اِلٰى سُوْءِ الْاَدَبِ اِنْ لَمْ يَكُنْ عَالِيًا وَبِمَا ذَكَرْنَا انْدَفَعَ مَا قِيْلَ اِنْ اُرِيْدَ بِهٖ اِصْطِلَاحُ الْعَرَبِيَّةِ فَلَا حَاجَةَ اِلٰى قَوْلِهٖ عَلٰى سَبِيْلِ الْاِسْتِعْلَاءِ لِاَنَّ الْاِلْتِمَاسَ وَالدُّعَاءَ اَيْضًا اَمْرٌ عِنْدَهُمْ وَاِنْ اُرِيْدَ بِهٖ اِصْطِلَاحُ الْاُصُوْلِ فَيَصْدُقُ عَلٰى مَا اُرِيْدَ بِهِ التَّهْدِيْدُ وَالتَّعْجِيْزُ لِاَنَّهٗ اَيْضًا عَلٰى سَبِيْلِ الْاِسْتِعْلَاءِ وَذٰلِكَ لِاَنَّا نَتَكَلَّمُ عَلٰى اِصْطِلَاحِ الْاُصُوْلِ وَلَيْسَ الْمَقْصُوْدُ مُجَرَّدَ الْاِسْتِعْلَاءِ بَلْ لُزُوْمُ الْفِعْلِ وَذَا لَا يَصْدُقُ اِلَّا عَلَى الْوُجُوْبِ بِخِلَافِ التَّهْدِيْدِ وَالتَّعْجِيْزِ وَنَحْوِهِمَا۔

ترجمہ ثم لما فرغ المصنف من تعریف الخاص وحکمه الخ پھر جب مصنف خاص اور اس کے حکم اور تفریعات سے فارغ ہو گئے تو اب بعض ان انواع کو بیان کر رہے ہیں جو شریعت میں کثرت سے مستعمل ہیں اور امر و نہی ہیں پس فرمایا۔

ومنه الامر الخ اور خاص کے اقسام میں سے ایک امر ہے اور وہ (یعنی اس کی تعریف) اپنے کو بڑا سمجھ کر کسی کا اپنے غیر سے اِفْعَلْ کہنا یعنی خاص کی ایک قسم امر ہے، مراد مسمی امر ہے، یعنی ایسا فعل کہنا جس کی طلب معلوم ہو لفظ امر (الف میم، راء کا مجموعہ) یعنی الف میم راء کا مجموعہ مراد نہیں ہے اس لئے کہ مسمی امر پر یہ تعریف صادق آتی ہے کہ وہ ایک ایسا لفظ ہے جو معنی معلوم کے لئے وضع کیا گیا ہے اور وہ طلب علی الوجوب ہے بطور وجوب کسی چیز کی طلب ہے (یا کسی کام کے کرنے کا حکم ہے اور القول مصدر ہے جس سے مقول مراد ہے اس لئے کہ امر الفاظ کی اقسام میں سے ہے اور قول جنس ہے تمام الفاظ کو شامل ہے اور علی سبیل الاستعلاء کی قید سے التماس اور دعا خارج ہو گئے ہیں اور نہی اس میں داخل ہے پس وہ افعل کے لفظ سے خارج ہو گئی اور اس کے قول افعل سے مراد ہر وہ صیغہ ہے جو فعل مضارع سے مخصوص طریقہ پر بنایا گیا ہو برابر ہے کہ حاضر ہو یا غائب، متکلم ہو یا معروف اور مجہول البتہ شرط یہ ہے کہ اس سے مقصود ایجاب فعل ہو اور قائل اپنے آپ کو بڑا سمجھ رہا ہو، برابر ہے کہ وہ واقع میں بڑا ہو یا نہ ہو اسی وجہ سے بے ادبی پر محمول کیا جاتا ہے اگر حکم دینے والا شخص بڑا نہ ہو۔

وبما ذکرنا اندفع الخ اور ہمارے شرط کے بیان کر دینے سے وہ اعتراض جو (صاحب تلویح نے) کیا ہے دور ہو گیا کہ اگر امر سے عربی اصطلاح مراد ہو تو علی سبیل الاستعلاء کی قید کی ضرورت نہیں اس لئے کہ ان کے نزدیک التماس اور دعا بھی امر ہے، اور اگر علماء اصول کی اصطلاح مراد ہے تو یہی تعریف تہدید اور تعجیز پر بھی صادق آتی ہے کیونکہ یہ دونوں بھی علی سبیل الاستعلاء ہوتی ہے، اعتراض دفع ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ہم اصول فقہ کی

marfat.com

Marfat.com

اصطلاح میں کلام کر رہے ہیں اور محض استعلاء ہی مقصود نہیں الزام فعل بھی ہوتا ہے اور برائی کے ساتھ فعل لازم ہونا دونوں چیزیں وجوب ہی میں پائی جاتی ہیں تہدید اور تعجیز وغیرہ میں یہ بات نہیں ہے۔

بیان لغات

قول مصدر مقول اسم مفعول کے معنی میں مقول کہا ہوا یعنی لفظ۔ الصدق علی شیئ موزوں و راست ہوجانا، مسمی الامر وہ چیز جسے امر واضع کردے۔ استعلاء۔ بڑائی چاہنا، بڑا سمجھنا، قول جنس ہے علی سبیل الاستعلاء پہلی فصل اور افعل دوسری فصل ہے۔ الطلب علی الوجوب کا معنی یہ ہے امر سے جو چیز مامور بہ پر واجب و لازم کی گئی ہے اسے وہ عدم سے وجود میں لائے، یہ مستقبل زمانے میں وجود میں لائے گا، ضروری نہیں کہ زمانہ مستقبل آمر کے زمانہ سے ملا ہوا ہو ایسا بھی ممکن ہے کہ آمر کے زمانے کے بعد یعنی امر آمر سے انفصالی دور میں مامور امر کا تقاضا پورا کرے، اس کی دلیل یہ ہے کہ امر کے ذریعہ انسان کو وہی حکم دیا جاتا ہے جسے اس نے ابھی تک کیا نہیں ہے، یعنی آمر کے امر کا تقاضا امر کے بعد پورا کرے گا، لہٰذا اس کے لئے استقبالی دور متعین ہوگیا، عبدالحلیم نے مراح الارواح کی کسی شرح کے حوالے سے مذکور بحث قمر میں سپرد قلم کی ہے الالتماس۔ گذارش، برابری کے تناظر میں، یعنی ہم مرتبہ سے کوئی درخواست کرنا۔ الدعاء مانگنا تحتی نظر سے یعنی بلند مرتبہ سے خود کو پست گمان کرتے ہوئے درخواست کرنا، ان دونوں کے علاوہ علی الاطلاق کسی کو بلند و بالا سمجھتے ہوئے طلب فعل کے مقتضیات پورے کئے گئے تو اسے امر کہیں گے، سوء الادب بدتمیزی بے ادبی، تہدید دھمکی دینا، تعجیز کسی کے عجز کو برہنہ کرنا، کسی کو عاجز بتلانا، کسی کو عجز و ناکارکردگی کی طرف منسوب کرنا۔ الزام لازم اور واجب کرنا۔ الوجوب امر کے ذریعہ جو چیز اعلیٰ پیمانے پر مفہوم ہوگی جسے خاص کی قسم اور شریعت کی کثیر الاستعمال شئی بتلائیں گے وہ وجوب ہی ہے رہے اباحت یا ندب وغیرہ تو ان سے ہم سروکار نہیں رکھتے۔

تشریح عبارت

پہلے ماتن علیہ الرحمہ نے خاص کی تعریف اور احکام، اس کی سات فرعی مثالیں بیان کیں، شارح فرماتے ہیں، خاص کی دو قسمیں امر اور نہی اس درجے کی ہیں جو شریعت میں جابجا، قدم بقدم اور کثرت سے استعمال کی گئی ہیں اس لئے ماتن نے قصد فرمایا کہ خاص کی تعریفی مثالوں کے بعد لگے ہاتھوں ان دونوں قسموں کو بیان کرتے چلیں چنانچہ امر اور نہی کے بیان کا آغاز کر دیا گیا۔

عبدالحلیم صاحب لکھنوی نے لکھا ہے کہ انسان کو امر کیا گیا ہے کہ وہ ایمان لائے اس لئے ماتن نے پہلے امر کا تذکرہ کیا بعد ازاں نہی لائے، میں کہتا ہوں لکھنوی کی اس عبارت سے اشارۃ النص کے اعتبار سے واضح ہوچلا کہ امر جیسا کہ دوسروں نے بھی بیان کیا مثبت پہلو سے متعلق ہے اور نہی منفی جہت سے تعلق داشتہ ہے، اثباتی پہلو کو بعض نے وجودی اور منفی جہت کو عدمی سے تعبیر کرتے ہوئے کہا کہ

marfat.com

Marfat.com

وجودی پہلو عدمی جہت پر مقدم ہوتا ہے، اس لئے ماتن نے پہلے امر بیان کیا، بعد ازاں نہی کے تذکرے میں مصروف ہوئے۔

میں کہتا ہوں عامتاً کہا جاتا ہے کہ عدمیات وجودیات پر مقدم ہوتی ہیں، لہذا بالا قائلین کی وجہ تقدم کی تشریح محل نظر ہوگی، پھر میں کہوں گا کہ لکھنوی کی بالا توجیہ از بس راست ہے واللہ اعلم

یعنی مسمی الامر الخ یہاں سے بتا رہے ہیں کہ امر سے ا، م، ر، مراد نہیں ہیں بلکہ امر کا مصداق ومفہوم مراد ہے، دلیل یہ ہے کہ امر سے کسی فعل کو واجب کیا جاتا ہے، معلوم ہوا امر کا معنی یعنی مفہوم اور مصداق وجوب ہے اور وجوب امر یعنی الف میم را کا معنی یا مفہوم ومصداق ہے امر کے الفاظ، ا، م، را، مراد نہیں۔ امر سے ا، م، ر، الفاظ مراد نہ ہو کر اس کا مفہوم ومصداق اس لئے مراد ہوا کہ امر کا مفہوم اور اس کا مصداق اور مراد وجوب ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ امر کے مسمی یعنی مفہوم ومراد پر جسے ہم وجوب کہتے ہیں یہ بات موزوں ہو جاتی ہے کہ امر کی مراد وجوب ایک ایسا لفظ ہے جو معلوم معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے اور امر کی مراد کا معلوم معنی سب جانتے ہیں یعنی وجوب طلب کرنا، ثابت ہو گیا کہ امر سے الفاظ ا، م، ر، مراد نہ ہو کر اس کی مراد وجوب مقصود ہے۔

والقول مصدر الخ شارح یہاں سے ایک اعتراض کا دفعیہ کر رہے ہیں، اعتراض یہ ہے کہ امر کی تعریف میں وھو قول القائل کہا گیا ہے، یہاں ھو محمول علیہ ہے اور قول القائل مضاف مضاف الیہ سے مل کر محمول بن رہا ہے، نحوی حضرات محمول علیہ کو مبتدا، اور محمول کو خبر کہتے ہیں، نحویوں نے صراحت کر دی تھی کہ مصدر کو محمول نہیں بنایا جائے گا یعنی خبر، حالانکہ یہاں قول مصدر خبر بن رہا ہے، شارح نے جواب دیا کہ قول مقول کے معنی میں ہے یعنی مصدر اسم مفعول کے معنی میں ہے اب اعتراض اس لئے نہیں پڑے گا کہ نحویوں نے خود صراحت کر دی ہے کہ مصدر کو اسم فاعل یا اسم مفعول کی تاویل میں لینے کے بعد محمول بنایا جا سکتا ہے۔ والقول مصدر کہہ کر شارح نے جس اعتراض کا نمایاں طور پر ازالہ کیا ہے وہ یہ ہے کہ امر کا مسمی اس کا مفہوم لفظ ہے قول امر کا مسمی اور مفہوم نہیں ہے، لہذا امر کے مسمی ومفہوم کے لئے قول کو کیسے محمول تسلیم کیا جائے؟ شارح نے فرمایا امر کا مسمی ومفہوم لفظ ہونا تسلیم لیکن یہاں قول سے مقول اسم مفعول مراد ہے اور مقول مراد لینے کی صورت میں اعتراض جاتا رہے گا کیونکہ مقول سے الفاظ مراد لئے جائیں گے جبکہ ثابت ہو چکا کہ امر خود الفاظ کے اقسام سے ہے لہذا قول سے مقول مراد لینا ہی دانائی ہے۔ فلا اعتراض۔

وھو جنس الخ کوئی آدمی اپنے علاوہ کسی دوسرے سے جو بات کہتا ہے وہ عام ہے ہر طرح کی بات کہہ لیتا ہے لہذا صرف کہہ لینا ایسا مفہوم ہوا جو عام ہے اسی عام مفہوم کو جنس کہتے ہیں لہذا قول جنس ٹھہرا جنس میں مختلف چیزیں [illegible] امر [illegible] ہے بلکہ اپنے آپ کو عالی رتبت

marfat.com

Marfat.com

ٹھہرا کر دوسرے کو اس طرح کہنا کہ کہی ہوئی بات کو دوسرے کے لئے لازم اور واجب کر دیا جائے یعنی اسے مکلف بنا دیا جائے کہ وہ ہر حال سے لازم شدہ اور واجب کا تقاضا پورا کرے اس لئے مصنف نے امر کی تعریف میں جنس یعنی قول کے بعد علی سبیل الاستعلاء پہلی فصل اور افعل دوسری فصل لاکر جنس کے عام مفہوم کو محدود کر دیا، علی سبیل الاستعلاء لاکر ماتن نے واضح کر دیا کہ کوئی اپنے ہم رتبہ سے کہے کہ جناب پانی پلا دیجئے تو یہ امر نہیں ہوگا، کیونکہ یہاں خود کو بلند مرتبہ ظاہر نہیں کیا گیا اسے التماس اور گذارش کہیں گے، نیز کوئی خود کو نچلی سطح اور خوردہ مقام پر باور کراتے ہوئے کسی سے کہے حضرت والا میری درخواست منظور کر لیجئے تو اسے بھی امر نہیں کہیں گے کیونکہ اس میں خضوع پایا گیا، استعلاء یہاں عنقاء ہے جس میں خضوع ہوگا اسے دعا کہیں گے نہ کہ امر، لہٰذا استعلاء کی قید سے التماس اور دعا امر کی تعریف سے باہر ہو گئے لیکن نہی میں قائل خود کو عالی سمجھتے ہوئے دوسرے کو کہتا ہے اس لئے امر کی تعریف میں نہی داخل ہی رہی مگر جب ماتن نے افعل کہا تو نہی اس سے نکل گئی، وجہ یہ ہے کہ نہی میں استعلاء کی حالت میں لاتفعل کہا جاتا ہے نہ کہ افعل ۔۱۲

والمراد بقوله افعل الخ شارح اعتراض کا دفاع کر رہے ہیں، اعتراض یہ ہے کہ آپ نے امر کی بحث ذکر کی ہے، آپ نے کہا کہ قائل استعلاء کی حیثیت میں دوسرے کو افعل کہے تو یہ امر ہے، افعل کی قید سے امر کے دوسرے صیغے جیسے امر غائب لیفعل اور امر متکلم لافعل، لنفعل معروف ہوں یا مجہول سارے امر سے باہر ہو گئے حالانکہ جس طرح افعل سے وجوب سمجھ میں آتا ہے اسی طرح امر کے دوسرے معروف و مجہول کے صیغوں مثلاً لیفعل لافعل لنفعل لیُفعل لِاُفعل لِنُفعل سے بھی وجوب مستفاد ہوتا ہے، لہٰذا آپ کی تعریف جامع اور مطرد نہیں رہی، شارح نے اعتراض کے دفعیے میں فرمایا کہ افعل سے امر کا ہر وہ صیغہ مراد لیا جائے گا جو مضارع سے امر کے معروف طرز وجوب کا فائدہ دینے کے لئے نکلا ہو لہٰذا امر میں امر حاضر افعل اور امر غائب لیفعل امر متکلم وحدانی لافعل اور متکلم جمع لنفعل سب داخل ہو جائیں چاہے معروف ہوں یا مجہول، کیونکہ یہ سب امر کے معلوم قاعدے کے تحت افعل کی طرح مضارع سے وجوب کا فائدہ دینے کے لئے مشتق ہیں البتہ جو مشتقات وجوب کا فائدہ دے رہے ہوں لیکن مضارع سے مشتق نہ ہوں وہ امر میں داخل نہیں ہوں گے جیسے نزال، اِنْزِلْ کے معنی میں، یوں ہی اوجبت علیک ان تفعل کذا یا یجب علی ان اتی الیک وغیرہ امر سے باہر ہو جائیں گے کیونکہ مضارع سے مشتق ہو کر وجوب کا فائدہ نہیں دے رہے ہیں، چونکہ امر کے اندر دو شرطیں ہیں ایک تو مضارع سے مشتق ہونا، دوسری شرط وجوب کا فائدہ دینا یعنی امر کے ذریعہ فعل کو مامور بہ اور مکلف پر واجب کر دینا لہٰذا امر کی تعریف سے وہ امر نکل جائیں گے جن میں دھمکی دی گئی ہے، دھمکی والے امر کو تہدیدی امر کہتے ہیں، اللہ رب العزت کا یہ فرمان تہدیدی امر ہے، اِعْمَلُوْا مَا شِئْتُمْ تم جو چاہو کرو اور عاجز کر دینے والا امر یعنی تعجیزی امر اللہ جل شانہ کے اس فرمان میں ہے فَأْتُوا بِسُوْرَةٍ مِّنْ مِّثْلِهٖ، قرآن جیسی کوئی ایک سورت ہی پیش کر دکھاؤ، یہ بھی امر کی تعریف میں نہیں آئے گا وجہ وہی ہے یعنی تعجیزی امر میں ایجاب فعل نہیں ہوتا

Marfat.com

معلوم ہوا ماتن کی تعریف امر طرد و عکس سے آراستہ ہے۔

ویعد القائل نفسہ عالیا الخ شارح یہاں سے اختلافی بات کی طرف اشارہ کرکے بعض گمراہ لوگوں کی تردید کر رہے ہیں، پہلے یہ ذہن نشین رہے کہ استعلاء کا معنی ہے بلندی چاہنا، اور علو کا معنی ہے بلند ہونا۔ ماتن کی تعریف اور شارح کی تشریح کی روشنی میں امر میں قائل یعنی آمر کا خود کو بلند مرتبہ ظاہر کرنا اور سمجھنا شرط ہے چاہے حقیقت میں وہ بلند مرتبہ ہو یا حقیقت میں بلند مرتبہ نہ ہو اسی لئے کم مرتبہ شخص یعنی جو حقیقت میں بلندی مرتبہ سے محروم ہو ایک اعلیٰ فرد اور بالا مقام شخص کو امر کرنے لگے تو وہ بے ادب اور بدتمیز قرار دیا جاتا ہے، ماتن اور شارح کی متفقہ بحث سے واضح ہوگیا، بعض اعتزال پسندوں کا یہ کہنا کہ امر میں علو شرط ہے راست نہیں نہ ہی وہی راستی پر قائم رہ سکے جو امر میں علو کا انکار کرتے کرتے استعلاء کی شرط کا بھی انکار کر بیٹھے۔

وبما ذکرنا اندفع الخ شارح علیہ الرحمہ مسعود بن عمر بن عبداللہ سعدالدین تفتازانی کے تلویح میں بیان کردہ قول کی تردید کرنا چاہتے ہیں، تفتازانی کہتے ہیں امر سے یا افعل سے اہل عربیت کا اصطلاحی مفہوم مراد لیا جائے تو امر کی تعریف جامع نہیں رہے گی وجہ یہ ہے کہ افعل کا صیغہ اہل عربیت کے یہاں ہر حال میں امر ہی قرار پاتا ہے چاہے افعل کا صیغہ استعلاء یعنی طلب علو کے ساتھ لایا جائے یا استعلاء کے ساتھ نہ لایا جائے، لہذا تعریف میں التماس اور دعا داخل ہو جائیں گی کیونکہ یا اخی تعال بالماء التماس ہے، تعال امر ہے اور یا استاذی انظر الی طلبی دعاء ہے، یہاں بھی انظر امر ہے اہل عربیت انھیں امر مانتے ہیں حالانکہ ان میں استعلاء نہیں لہذا امر میں استعلاء کے اضافے کی ضرورت ہی نہیں رہی اگر ہم امر یا افعل سے اصولی حضرات کی اصطلاح تسلیم کریں تو اس صورت میں امر کی تعریف مانع نہیں رہے گی، اس لئے کہ اصولیوں کے ہاں استعلاء کے طور پر افعل کہنا امر ہے لہذا تہدیدی طور پر اِعْمَلُوْا مَا شِئْتُم کہنا امر میں داخل ہو جائیگا کیونکہ تہدیدی امر میں استعلاء پایا جاتا ہے، نیز تعجیزی طور پر فاتو بسورۃ کہنا بھی امر میں داخل ہو جائے گا کیونکہ تعجیزی امر میں بھی استعلاء پایا جاتا ہے، حالانکہ اصولیوں کے ہاں تہدیدی اور تعجیزی امر امر کی متفق علیہ تعریف میں داخل نہیں ہیں، شارح فرماتے ہیں تفتازانی کی تمام جولانی اس لئے بے معنی ہے کہ ہمارا خطاب بلاشبہ اہل اصول حضرات کے مصطلح مفہوم کی عین مطابقت میں رونما ہوگا، اصولی علماء کی تصریحات کی روشنی میں استعلاء کی قید ضروری ہوگی تاکہ التماس اور دعاء محض صیغہ امر کی مشاکلت کی وجہ سے امر میں داخل نہ ہو سکیں ہاں استعلاء سے محض استعلاء مراد نہیں لیا جائے گا بلکہ اصول علماء کے ہاں وہ استعلاء مقصود ٹھہرایا گیا جس سے امر کے ذریعہ فعل لازم اور واجب کیا جا سکے اور اس میں شک نہیں کہ تہدیدی امر یا تعجیزی امر میں پائے جانے والے استعلاء سے فعل کو واجب اور لازم کرنے کا ہرگز ہرگز قصد نہیں کیا جاتا اور یہ کیسے ہو سک[illegible] استعلاء میں فعل کے الزام و ایجاب

marfat.com

Marfat.com

کو مقصود باور کرلیا جائے تو تہدید و تعجیز کے مفاہیم سوخت ہوجائیں گے، اور شریعت کے مرادی اور مفہومی مباحثوں میں ایک عظیم ترفساد برپا ہوجائے گا، کیونکہ تہدید میں استعلاء کے ساتھ ممانعت کی طرف رخ ہوتا ہے اور تعجیز کے مقاصد الزام وایجاب سے قطعی متصادم ہوتے ہیں، بہ بیں تفاوت رہ از کجاست تا بہ کجا۔ ثابت ہوگیا کہ استعلاء جس میں وجوب پایا جائے گا، تہدید و تعجیز یا اباحت والے اوامر میں ہرگز ہرگز موزوں نہیں کیا جاسکے گا واضح ہو چلا کہ علامہ تفتازانیؒ کی تمام اعتراضی کاوش صفر کے نتیجے میں جا پڑی، واللہ اعلم بالصواب۔

وَيَخْتَصُّ مُرَادُهُ بِصِيغَةٍ لَازِمَةٍ بَيَانٌ لِكَوْنِ الْأَمْرِ خَاصًّا يَعْنِي يَخْتَصُّ مُرَادُ الْأَمْرِ وَهُوَ الْوُجُوبُ بِصِيغَةٍ لَازِمَةٍ لِلْمُرَادِ، وَالْغَرَضُ مِنْهُ بَيَانُ الْاِخْتِصَاصِ مِنَ الْجَانِبَيْنِ أَيْ لَا يَكُونُ الْأَمْرُ إِلَّا لِلْوُجُوبِ وَلَا يَثْبُتُ الْوُجُوبُ إِلَّا مِنَ الْأَمْرِ دُونَ الْفِعْلِ فَيَكُونُ نَفْيًا لِلْاِشْتِرَاكِ وَالتَّرَادُفِ جَمِيعًا وَذٰلِكَ بِأَنْ يُقَالَ إِنَّ دُخُولَ الْبَاءِ هٰهُنَا عَلَى الْمُخْتَصِّ عَلٰى طَرِيقَةِ قَوْلِهِمْ خَصَصْتُ فُلَانًا بِالذِّكْرِ فَتَكُونُ الصِّيغَةُ مُخْتَصَّةً بِالْوُجُوبِ دُونَ الْإِبَاحَةِ وَالنَّدْبِ، وَهٰذَا نَفْيُ الْاِشْتِرَاكِ وَيَكُونُ مَعْنٰى قَوْلِهِ لَازِمَةٍ أَنَّ الصِّيغَةَ لَازِمَةٌ لِلْمُرَادِ لَا تَنْفَكُّ عَنْهُ وَلَا يَكُونُ الْمُرَادُ مَفْهُومًا مِنْ غَيْرِ الصِّيغَةِ وَهُوَ الْفِعْلُ وَهٰذَا نَفْيُ التَّرَادُفِ أَوْ يُقَالُ إِنَّ الْبَاءَ دَاخِلَةٌ عَلَى الْمُخْتَصِّ بِهِ كَمَا هُوَ أَصْلُهَا أَيْ لَا يُفْهَمُ هٰذَا الْمُرَادُ بِغَيْرِ الصِّيغَةِ وَهُوَ الْفِعْلُ فَيَكُونُ هُوَ نَفْيًا لِلتَّرَادُفِ ثُمَّ قَوْلُهُ لَازِمَةٌ إِنْ حُمِلَ عَلَى اللَّازِمِ الْأَعَمِّ يَكُونُ هُوَ أَيْضًا نَفْيًا لِلتَّرَادُفِ لِأَنَّ الْمَلْزُومَ لَا يُوجَدُ بِدُونِ اللَّازِمِ فَلَا يُفْهَمُ نَفْيُ الْاِشْتِرَاكِ قَطُّ فَيَنْبَغِي أَنْ يُحْمَلَ اللَّازِمُ عَلَى اللَّازِمِ الْمُسَاوِي أَيْ لَا يُوجَدُ الْمُرَادُ بِدُونِ الصِّيغَةِ وَلَا الصِّيغَةُ بِدُونِ الْمُرَادِ فَقَدْ فُهِمَ حِينَئِذٍ نَفْيُ التَّرَادُفِ وَالْاِشْتِرَاكِ جَمِيعًا كِنَايَةً۔

ترجمہ ویختص مرادہ بصیغۃ لازمۃ للمراد الخ اور امر کی مراد (یعنی وجوب) اس صیغہ کے ساتھ خاص ہے وجوب کے لازم ہے، یہاں سے امر کے خاص ہونے کا بیان ہے یعنی امر کی مراد اور وہ وجوب ہے اس صیغہ کے ساتھ خاص ہے جو مراد کے لئے لازم ہے۔

والغرض منہ الخ اس عبارت سے مصنف کی غرض جانبین سے اختصاص کا بیان کرنا ہے یعنی امر صرف وجوب کے لئے ہوتا ہے اور وجوب صرف امر ہی سے ثابت ہوتا ہے فعل سے ثابت نہیں ہوتا، لہذا

Marfat.com

اشتراک اور ترادف دونوں کی نفی ہوگئی، مثلاً یوں کہا جائے کہ باء کا دخول یہاں مختص پر ہے جیسے خصصتُ فلاناً بالذکر (میں نے فلاں کو ذکر کے ساتھ خاص کیا) میں داخل ہے۔ لہذا صیغہ وجوب کے ساتھ خاص ہوگا، ندب اور اباحت کی نفی ہوجائے گی، یہ اشتراک کی نفی ہے اور مصنف کے قول لازمۃ کے معنی یہ ہونگے کہ صیغہ مراد کے لئے لازم ہے اس سے جُدا نہیں ہوگا، اسی طرح مراد (وجوب) غیر صیغہ کے ساتھ مفہوم نہ ہوگی اور وہ فعل ہے (یعنی فعل سے یہ معنی ادا نہ ہوں گے) اور یہ ترادف کی نفی ہے۔

او یقال ان الباء داخلۃ الخ یا یوں کہا جائے کہ باء مختص پر داخل ہے اور یہی اس کی اصل ہے یعنی یہ مراد غیر صیغہ سے مفہوم نہ ہوگی، اور غیر صیغہ وہ فعل ہے لہذا ترادف کی نفی ہوجائے گی۔

ثم قولہ لازمۃ الخ پھر مصنف کا قول لازمۃ اگر لازم عام پر محمول کیا جائے تو بھی ترادف کی نفی ہوجائے گی کیونکہ ملزوم بغیر لازم کے پایا نہیں جاتا لہذا اس سے اشتراک کی نفی مفہوم نہیں ہوگی لہذا لازم سے لازم مساوی مراد لیا جائے گا، یعنی مراد بغیر صیغہ کے اور صیغہ بغیر مراد کے نہیں پایا جائے گا لہذا اس وقت کنایۃً ترادف اور اشتراک دونوں کی نفی ہوجائے گی۔

بیان لغات

اختصاص بشئی۔ خاص ہونا، مخصوص ہونا، اختص اللہ برحمتہ من شاء اللہ تعالیٰ اپنی رحمت سے جسے چاہتے ہیں مخصوص کرلیتے ہیں، ترادف ایک دوسرے کے مانند ہونا، ترادف سے جب کلمات و الفاظ کا ترادف مراد ہو تو اس کا مطلب ہوتا ہے کلمات کا معنی میں ایک دوسرے جیسا ہونا، کلمات کا معنی میں باہم مشابہ ہونا۔ اشتراک سے لفظ مشترک مراد ہے مشترک وہ لفظ ہے جس کے معانی کئی ہوں یعنی مشترک کا مدلول و معنی ایک نہیں ہوتا بلکہ مشترک معنی کی نسبت میں عموم کا حامل ہوتا ہے، مشترک لفظ میں دو یا زیادہ کی شرکت ہوتی ہے، تباین ایک دوسرے سے مختلف ہونا، متباین الفاظ وہ الفاظ ہیں جو ایک دوسرے سے جدا اور متفاوت ہوں ان میں ترادف و اشتراک نہیں پایا جاتا بلکہ متباین الفاظ اپنے ایک ہی معنی کے ساتھ خاص ہوتے ہیں اور یہ معنی انھیں متباین الفاظ کے ساتھ مخصوص ہوتا ہے۔

تشریح عبارات

ماتن اپنی عبارت و یختص مرادہ سے ایک اختلاف کی طرف اشارہ کر رہے ہیں اور احناف کا راست تر معتقد واضح کئے دے رہے ہیں امر میں، احناف کی مخالفت میں دو اختلافات ذکر کئے جاتے ہیں، احناف کہتے ہیں کہ امر سے صرف وجوب ثابت ہوتا ہے، اباحت اور ندب امر سے ثابت نہیں ہوتے، اس کا مطلب احناف یہ لیتے ہیں کہ امر کی مراد اور اس کا معنی محض وجوب ہے اباحت یا ندب امر کی مراد نہیں کہلائیں گے، احناف کی اس تشریح کا مطلب یہ ہے کہ امر کی مراد و مفہوم خاص ہے مشترک نہیں، دوسرے حضرات کہتے ہیں امر کی مراد میں وجوب کے ساتھ اباحت اور ندب بھی شریک ہیں یعنی امر کی مراد، اس کا مفہوم جس طرح وجوب ہے اسی طرح اباحت

marfat.com

Marfat.com

اور ندب بھی امر کی مراد اس کا مفہوم ہیں، ان کے کہنے کا منشاء یہ ہے کہ امر کی مراد خاص نہیں ہے بلکہ مشترک ہے، یہ پہلا اختلاف تھا، دوسرا اختلاف یہ ہے کہ احناف کے ہاں وجوب صرف قول سے ثابت ہوتا ہے فعل سے وجوب ثابت نہیں ہوتا، یعنی وجوب کے ثبوت میں فعل اور قول میں ہم طرحی اور ترادف نہیں ہے، یعنی ایسا نہیں ہے کہ وجوب کے ثابت ہونے میں فعل قول کے ہم شکل اور اسی جیسی قوت والا ہو جائے جب کہ دوسرے حضرات کہتے ہیں جس طرح قول سے امر ثابت ہوتا ہے اسی طرح فعل سے بھی ثابت ہوتا ہے فاضل شارح آگے اسی کی وضاحت کر رہے ہیں، جب ماتن کی اصل غرض سے آپ واقف ہو چکے تو شارح کی عبارت کی تہ کا شعور پانے کے لئے راستہ ہموار کر لیجئے۔ ماتن فرماتے ہیں امر کی مراد یعنی وجوب ایسے صیغے کے ساتھ خاص ہے جو لازمی طور پر وجوب ہی کا معنی دیگا اس کی وضاحت کے لئے علامہ عبدالحلیم لکھنوی کی قمر کا ایک حاشیہ مدنظر رہنا ضروری ہے، لکھنوی صاحب فرماتے ہیں لفظ اور معنی دونوں میں اختصاص پایا جاتا ہے مگر ذرا سی تفصیل ہے، کبھی لفظ خاص ہوتا ہے اور معنی خاص نہیں ہوتا، کبھی معنی خاص ہوتا ہے اور لفظ خاص نہیں ہوتا، اور کبھی لفظ معنی کے ساتھ خاص ہوتا ہے اس کی وضاحت حسب تحریر ہے جو الفاظ ایک دوسرے کے ہم شکل اور ہم طرح ہوتے ہیں یعنی مترادف الفاظ ان میں لفظ تو معنی کے ساتھ خاص ہوتا ہے لیکن معنی صرف ایک لفظ کے ساتھ مخصوص نہیں ہوتا بلکہ معنی جس طرح ایک لفظ میں پایا جاتا ہے اسی طرح دوسرے ایسے لفظ میں پایا جاتا ہے جو اس کا مترادف اور اس کا ہم طرح و ہم زلف ہو جیسے لیث ایک لفظ ہے اسی کا مترادف یعنی اسی جیسا اور ہم طرح اسد ہے یہاں لیث ایک لفظ ہے جو ایسے جاندار کے لئے طے کر دیا گیا جسے پھاڑ کھانے کی عادت ہو اسی کو حیوان مفترس کہتے ہیں، دیکھئے لفظ لیث حیوان مفترس کے ساتھ مخصوص ہے جب بھی لیث بولیں گے حیوان مفترس یعنی شیر سمجھا جائے گا، لیکن حیوان مفترس ایسا معنی ہے جو صرف لیث کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ لیث کی طرح ایک مترادف و ہم طرح لفظ اسد کا معنی بھی حیوان مفترس ہی ہے، معلوم ہوا لیث و اسد معنی میں ہم چوں و ہم زلف ہونے کی وجہ سے الفاظ مترادفہ میں جب کسی معنی کے ساتھ خاص ہو اور معنی کسی ایک لفظ کے ساتھ خاص نہ ہو تو وہاں ترادف و ہم طرحی پائی جائے گی، اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ معنی تو خاص ہوتا ہے مگر لفظ خاص نہیں ہوتا یعنی لفظ ایسا ہوتا ہے جس کے معنی دو یا دو سے زیادہ ہوتے ہیں اور یہ معنی باہم ایک دوسرے کی ضد اور مخالف ہوتے ہیں ان کی مخالفت میں یہ شان پائی جاتی ہے کہ یہ باہم متحد نہیں ہو سکتے جیسے پہلے لفظ قرء گذر چکا ہے اسکے دو معنی ہیں حیض اور طہر، یہاں دیکھئے حیض ایسا معنی ہے جو قرء کے ساتھ مخصوص ہے اور طہر ایسا معنی ہے کہ یہ بھی قرء کے ساتھ خاص ہے مگر لفظ قرء ایسا لفظ ہے جو حیض یا طہر میں سے کسی کے ساتھ خاص نہیں بلکہ لفظ قرء حیض اور طہر دو متضاد الاتحاد معنوں کی نشاندہی کرتا ہے معلوم ہوا کبھی معنی تو کسی لفظ کے ساتھ خاص ہوتا ہے مگر وہ لفظ اسی مخصوص معنی کے ساتھ خاص نہیں ہوتا بلکہ لفظ دوسرے معنی کی نشاندہی بھی کرتا ہے اور جہاں ایسا ہو کہ معنی خاص ہو اور

Marfat.com

لفظ خاص نہ ہو یعنی ایک ہی لفظ کے دو یا اس سے زیادہ معنی موجود ہوں اسے مشترک لفظ یا الفاظ مشترکہ کا خطاب دیتے ہیں، اور گاہے ایسا ہوتا ہے کہ لفظ معنی کے ساتھ خاص ہوتا ہے اور معنی لفظ کے ساتھ خاص ہوتا ہے اس کی مثال میں انسان لے لیجئے، انسان ایک لفظ ہے جس کا معنی ہے حیوان ناطق، گویائی پر قادر جاندار، حیوان ناطق لفظ انسان کا معنی ہے جب آپ انسان بولیں گے تو اس کا معنی حیوان ناطق ہی لیا جائے گا اور حیوان ناطق استعمال کریں گے تو یہ انسان کا معنی قرار دیا جائیگا یہاں دیکھئے انسان حیوان ناطق کے ساتھ مخصوص ہے اور حیوان ناطق انسان کے ساتھ خاص ہے جہاں لفظ معنی اور معنی لفظ کے ساتھ خاص ہو یعنی اختصاص یکطرفہ نہ ہو بلکہ دوطرفہ اختصاص پایا جاتا ہو وہاں مستعمل الفاظ، متباین الفاظ کہلاتے ہیں۔

اب سمجھئے شارح اپنی تفصیل سے امر کے تئیں ترادف اور اشتراک کی تردید کریں گے اور اس میں صرف قول کے ذریعہ محض وجوب کا اختصاص وخصوص واضح کریں گے، ہم شارح کی عبارت ترتیب وار حل کئے دیتے ہیں:۔

شارح فرماتے ہیں ماتن کی عبارت "امر کی مراد ایسے صیغے کے ساتھ خاص ہے جو امر کی اسی مراد کیلئے لازم ہے" کا مطلب یہ ہے امر کی مراد اور صیغہ دونوں میں اختصاص تبلاتا ہے یعنی یہ واضح کرنا ہے کہ امر کی مراد ہمیشہ ہمیش وجوب کا فائدہ دے گی، امر کی مراد میں اباحت اور ندب راستہ نہیں پاسکتے اور امر کی مراد یعنی وجوب صرف اور صرف لازم صیغہ یعنی امر کے صیغہ ہی سے ثابت ہوگی، ایسا نہیں ہے کہ امر کی مراد یعنی وجوب امر کے صیغے سے ہٹ کر فعل سے ثابت ہو یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے امر کی مراد یعنی وجوب ثابت نہیں ہوگا، اب اشتراک اور ترادف دونوں کی نفی ہوگئی، مصنف نے جب یہ کہا کہ امر وجوب ہی کے لئے ہوتا ہے تو معلوم ہوا کہ امر وجوب سے ہٹ کر اباحت اور ندب میں مشترک نہیں، اور جب یہ کہا کہ وجوب ثابت کرنے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل امر کے صیغہ کا مترادف اور ہم طرح نہیں ہے۔

ماتن کی عبارت سے اشتراک وترادف کی نفی یوں کیجئے کہ "یختص مرادہ بصیغۃ لازمۃ میں "بے" مختص پر داخل مانئے، اہل عرب بولتے ہیں خصصت فلانا بالذکر، یہاں الذکر پر با داخل ہے الذکر مختص ہے، اور فلانا مختص بہ ہے ذکر کو فلاں کے ساتھ خاص کر دیا گیا ہے، عبارت یوں ہے خصصت الذکر بفلان میں نے ذکر کو فلاں کے ساتھ خاص کر دیا، اب مصنف کی عبارت ویختص مرادہ بصیغۃ لازمۃ میں۔ بے "مختص پر داخل ہے اور مختص یعنی جسے خاص کیا گیا صیغۃ ہے اور جس چیز کے ساتھ خاص کیا گیا یعنی مختص بہ وہ "مرادہ" امر کی مراد یعنی وجوب ہے، مطلب ہوا امر کا صیغہ مختص ہے وجوب کے ساتھ اور وجوب مختص بہ ہے، واضح ہوا کہ امر کا صیغہ صرف وجوب کے ساتھ مختص و مخصوص ہے امر کے صیغے سے وجوب کے علاوہ اباحت اور ندب ثابت نہیں ہوں گے ورنہ اختصاص سوخت ہو جائے گا، [illegible] کے [illegible] ت و ندب کے اشتراک کی تردید

marfat.com

Marfat.com

ہو گئی، ماتن کی مراد یختص مرادہ بصیغۃ لازمۃ کی تقدیری عبارت یہ ہوگی یختص مراد الامروھو الوجوب بصیغۃ لازمۃ للمراد وھو فعل الامرای مراد الامر مختص بالوجوب دون الاباحۃ والندب وان امر بالاخص مختص لافادۃ الوجوب دون فعل النبی صلی اللہ علیہ وسلم فانہ لایفید الوجوب قط۔

ماتن کی عبارت یختص مرادہ بصیغۃ سے امر میں وجوب کے ساتھ اباحت وندب کے اشتراک کی تردید وتبطیل ہو گئی لیکن صیغہ امر اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل میں وجوب کا فائدہ دینے میں یکسانیت وترادف کی تردید نہیں ہو سکتی، علامہ جون پوری فرماتے ہیں بصیغۃ کے بعد لازمۃ کہہ کر ماتن کے امر میں مرادف کو ٹھکرادیا ہے، اس کا مطلب یہ ہوگا کہ امر کی مراد یعنی وجوب جس صیغہ امر کیساتھ مخصوص ہے وہ صیغہ امر خود ہی اس مراد کے لئے لازم ہوگا، یعنی امر کا صیغہ امر کی مراد یعنی وجوب سے جدا یا دست کش نہیں ہوگا اور نہ ہی امر کی مراد یعنی وجوب امر کے صیغہ سے ہٹ کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے ثابت ہوگی، معلوم ہوا امر کی مراد یعنی صرف امر سے ثابت ہوگی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے وجوب ثابت نہیں ہوگا یعنی وجوب ثابت کرنے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل امر کی ہم سری وہم طرحی نہیں کرسکتا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل وجوب ثابت کرنے میں امر کا ہم زلف نہیں، وجوب ثابت کرنے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل امر کی یکسانیت نہیں پا سکتا، معلوم ہوا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل وجوب ثابت کرنے میں امر کا مترادف ومشاکل نہیں ہے، ثابت ہوا امر میں ترادف تسلیم نہیں کیا جا سکتا۔

اویقال الخ شارح فرماتے ہیں یختص مرادہ بصیغۃ لازمۃ میں مرادہ کو مختص مانیئے اور صیغۃ لازمۃ کو مختص بہ اور بار کو مختص بہ پر داخل گمان کیجئے اصل میں بھی یہی ہے کہ بار مختص بہ پر داخل ہو نہ کہ مختص پر گویا مراد مختص یعنی خاص کی گئی اور صیغہ مختص بہ، یعنی صیغہ ہی کے ساتھ امر کی مراد خاص کی گئی، امر کی مراد وجوب ہے گویا وجوب صرف صیغہ امر کے ساتھ ہے اس کے علاوہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے وجوب ثابت نہیں ہوتا، اس سے بھی ترادف کی کی نفی ہو گئی یعنی وجوب ثابت کرنے میں رسول اللہ علیہ وسلم کے فعل امر کے صیغہ کا مترادف وہم زلف نہیں بلکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے وجوب ثابت نہیں ہوگا۔

ثم قولہ لازمۃ الخ شارح فرماتے ہیں یختص مرادہ بصیغۃ لازمۃ تک ترادف کی تردید ہو گئی، مگر اشتراک کی تردید نہیں ہو سکی، البتہ اشتراک کی تردید لازمۃ سے ہو جائے گی، لازمۃ میں دو امکانات ہیں ایک سے تردید ہو جائے گی دوسرے سے تردید نہ ہو سکے گی، لازمۃ سے عام لازم مراد لیں، عام لازم وہ ہوتا ہے کہ لازم ملزوم کے بغیر پایا جائے گا اور ملزوم کے ساتھ بھی پایا جائے گا مگر عام لازم کا ملزوم لازم کے بغیر نہیں پایا جائیگا۔ انسان کا معنی حیوان ناطق ہے، حیوان انسان کا عام لازم

Marfat.com

ہے حیوان یعنی لازم عام انسان یعنی ملزوم کے ساتھ بھی پایا جاسکتا ہے اور ملزوم کے علاوہ حیوان صاہل کی صورت میں بھی پایا جائے گا مگر ملزوم یعنی انسان لازم کے علاوہ نہیں پایا جائیگا، واضح ہوا کہ صیغہ لازم عام ہے اور امر کی مراد یعنی وجوب ملزوم ہے، واضح ہوجانا چاہئے کہ ملزوم یعنی امر کی مراد جسے وجوب کہتے ہیں لازم عام یعنی امر کے صیغہ کے علاوہ رسول اللہ کے فعل وغیرہ سے ثابت نہیں ہوگی کیونکہ ملزوم ہمیشہ لازم عام ہی کے جلو میں طلوع ہوتا ہے، اس سے بھی ترادف کی نفی ہوگئی، مگر اشتراک کی نفی نہیں ہوئی، اشتراک کی نفی کے لئے زیبا ہے کہ ہم لازم سے مساوی لازم مراد لیں، مساوی لازم کی صورت میں لازم ملزوم کے بغیر اور ملزوم لازم مساوی کے بغیر نہیں پائے جاتے جیسے انسان اور ناطق انسان کے لئے نطق لازم مساوی ہے ملزوم یعنی انسان ناطق یعنی لازم مساوی کے بغیر نہیں پایا جائے گا اور لازم مساوی یعنی ناطق ملزوم یعنی انسان سے جدا ہو کر رونما نہیں ہوگا، لہٰذا امر کی مراد یعنی وجوب جو ملزوم ہے اپنے لازم مساوی یعنی امر کے صیغہ سے ہٹ کر نہیں پایا جائیگا، اور امر کے صیغہ یعنی لازم مساوی جب بھی پایا جائے گا تو امر کی مراد یعنی وجوب ہی کے ساتھ پایا جائے گا، جب امر کی مراد یعنی وجوب صیغہ امر سے ہٹ کر نمودار نہیں ہوگا تب ماننا پڑے گا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے وجوب ثابت نہیں ہوگا واضح انداز میں ترادف کی نفی ہوگئی اور امر کا صیغہ جب مراد امر یعنی وجوب کے ساتھ خاص ہوگیا تب اباحت وندب سے امر کے صیغے کا کوئی تعلق نہ رہا، معلوم ہوا امر کے صیغے میں وجوب کے ساتھ اباحت وندب کا اشتراک نہیں، بس اشتراک کی تردید ہوگئی، مگر علامہ جون پوری کی رائے میں اشتراک وغیرہ کی تردید علانیہ اور مبینہ طور پر نہیں بلکہ اس میں کنائی پہلو اپنایا گیا، کنایہ کے تئیں ماضی میں دو جگہوں میں تفصیلی کلام کیا جا چکا تھا لذالک ترکنا ھہنا ولا بأس بہ الخ

ثُمَّ صَرَّحَ بَعْدَ ذٰلِكَ بِنَفْيِ التَّرَادُفِ قَصْدًا فَقَالَ حَتّٰى لَا يَكُوْنَ الْفِعْلُ مُوْجِبًا اَيْ اِذَا كَانَ الْمُرَادُ مَخْصُوْصًا بِالصِّيْغَةِ لَا يَكُوْنُ فِعْلُ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ مُوْجِبًا عَلَى الْاُمَّةِ مِنْ غَيْرِ مُوَاظَبَتِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ خِلَافًا لِبَعْضِ اَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ فَاِنَّهُمْ يَقُوْلُوْنَ اِنَّ فِعْلَ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَيْضًا مُوْجِبٌ اِمَّا لِاَنَّهٗ اَمْرٌ وَكُلُّ اَمْرٍ لِلْوُجُوْبِ وَاِمَّا لِاَنَّهٗ مُشَارِكٌ لِلْاَمْرِ الْقَوْلِيِّ فِيْ حُكْمِ الْوُجُوْبِ وَهٰذَا الْخِلَافُ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ فِيْ كُلِّ مَا لَمْ يَكُنْ سَهْوًا مِنْهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَلَا طَبْعًا لَهٗ وَلَا مَخْصُوْصًا بِهٖ وَاِلَّا فَعَدَمُ كَوْنِهٖ مُوْجِبًا بِالْاِتِّفَاقِ

ترجمہ ثم صرح بعد ذالک الخ پھر مصنف نے قصداً ترادف کی نفی کی صراحت کی اور فرمایا حتی لا یکون الفعل موجبا یعنی جب امر کی مراد (وجوب) صیغہ کے ساتھ خاص ہے تو

marfat.com

Marfat.com

نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل مبارک امت کے لئے وجوب کا سبب نہ ہوگا جبتک مواظبت نہ ہو۔

خلافا لبعض اصحاب الشافعیؒ الخ امام شافعیؒ کے بعض اصحاب کا اس میں اختلاف ہے کیونکہ وہ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل بھی موجب ہے، اس وجہ سے کہ وہ امر ہے اور ہر امر وجوب کیلئے ہوتا ہے اور یا اس وجہ سے کہ یہ قولی امر کے مماثل ہے وجوب کے حق میں، اور ان کے اور ہمارے درمیان یہ اختلاف ہر اس فعل ہی میں ہے جو حضورؐ سے سہواً یا طبعًا صادر نہ ہوا ہو نہ آپ کے ساتھ مخصوص ہو ورنہ موجب ہونے کا اتفاق ہے۔

تشریح عبارات

ای اذا کان الخ پہلے ماتن نے بتلایا کہ امر اور رسول کے فعل میں ترادف وتشاکل یعنی ہم طرحی وہم زلفی نہیں تھی مگر کنایۃً بتلایا تھا، اب بالقصد امر اور فعل رسول میں ترادف کی تردید کرتے ہیں، فرماتے ہیں امر کی مراد یعنی وجوب محض امر کے صیغہ کے ساتھ مخصوص ہے، یعنی امر کے صیغہ کے علاوہ وجوب ثابت نہیں کر سکتے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل وجوب ثابت نہیں کر سکے گا ہاں اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کسی فعل کو کرتے رہیں کبھی بھی متارک نہ فرمائیں تو اس سے وجوب ثابت ہوجائے گا، علامہ لکھنوی نے فاضل جون پوری کی آخری اضافے پر نکیر کرتے ہوئے لکھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا کسی فعل پر ہمیشگی کرنا کافی نہیں کہ اسے وجوب کے ثبوت کے لئے تسلیم کریں، اعتکاف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمیشہ کرتے رہے اور متارک نہیں ہوا، مگر اعتکاف سنت موکدہ ہے واجب نہیں، معلوم ہوا رسول کی محض ہمیشگی ان کے فعل کی موجب اور مفید للوجوب ہونے کے لئے ناکافی ہے ہاں رسول اللہؐ کسی کام پر ہمیشگی برتنے کے ساتھ اسے چھوڑنے پر ناگواری ظاہر فرمائیں تو اس سے وجوب ثابت ہوگا، اندریں صورت بھی فعل سے بلکہ عدم ترک اور اظہار نکیر سے وجوب ثابت ہوگا، معلوم ہوا فعل سے کبھی بھی وجوب ثابت نہیں، اس لئے میں کہونگا فاضل جون پوری اپنے اضافے میں خطاکار تو تھے ہی مگر ان کے ناقد فاضل لکھنوی نے دانائی سے بعید بات لکھ دی جب کہ فعل سے کسی صورت میں وجوب تسلیم نہیں کیا جا سکتا۔

بعض شافعیؒ کہتے ہیں جس طرح امر کے صیغے سے وجوب ثابت ہوجائے گا، انھوں نے اس سلسلے میں دو دلیلیں دی ہیں، پہلی دلیل ان کی زیادتی جرأت کا مظاہرہ ہے اور دوسری دلیل فیلیم برائے تسلیم کے زاویے سے کسی ایک پہلو پر نادر ماز مگر قطعی مبہم انداز میں خاموشی ہے بہرکیف کہتے ہیں امر کی دو قسمیں قولی امر اور فعلی امر سے وجوب ثابت ہوتا ہے لہذا قولی کی طرح فعلی امر سے بھی وجوب ثابت کیا جائے گا۔ یہ ان کی ارتقائی تدبیر تھی، تنزیلی نظر سے کہتے ہیں رسول اللہ کا فعل امر تو نہیں البتہ وجوب کے سلسلے میں قولی امر کا مشارک یعنی قولی امر جیسا ہے جس طرح قولی امر سے احکامات میں وجوب ثابت ہوتا ہے، ٹھیک اسی طرح رسول اللہ کے فعل سے وجوب ثابت ہوگا، فعل رسول قولی امر میں شریک اسی کا مثل ہے

marfat.com

Marfat.com

وهذا الخلاف الخ بعض افعال صدر الکائنات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے چوک میں ظاہر ہوئے ہیں جیسے بعض لغزشانہ کام، اور کچھ کام آپ کے معتاد تھے، عادت ہی میں داخل تھے جیسے کھانے پینے کے عادی کام بعض افعال آپ کے لئے مخصوص تھے دیگر دلیلوں سے معلوم ہوا کہ یہ کام صرف آپ کے ساتھ خاص تھے جیسے چار سے زیادہ بیویوں سے شادی کرنا یا مسلسل روزے رکھنا، نیز تہجد آپ پر فرض تھا حالانکہ امت اس وجوب کی مخاطب نہیں تھی، شارح کہتے ہیں سہو اور چوک یا طبیعت و عادت یا اختصاص وخصوصیت والے کاموں میں ہمارا اور شافعیوں کا متفقہ اعتقاد ہے کہ ان سے امت کے حق میں وجوب ثابت نہیں ہوگا، شافعیوں اور احناف کے مابین انھیں افعال کے موجب اور غیر موجب ہونے میں اختلاف ہے جو سہو یا خصوص کی جہتوں سے بعید تر ہوں

لِلْمَنْعِ عَنِ الْوِصَالِ وَخَلْعِ النِّعَالِ مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِهٖ حَتّٰى لَا يَكُوْنُ الْفِعْلُ مُوْجِبًا وَحُجَّةً لَنَا اَيْ لِمَنْعِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَصْحَابَهٗ عَنْ صَوْمِ الْوِصَالِ وَخَلْعِ النِّعَالِ رُوِيَ اَنَّهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَاصَلَ فَوَاصَلَ اَصْحَابُهٗ فَاَنْكَرَ عَلَيْهِمُ الْمُوَافَقَةَ فِيْ وِصَالِ الصَّوْمِ فَقَالَ اَيُّكُمْ مِثْلِيْ يُطْعِمُنِيْ رَبِّيْ وَيَسْقِيْنِيْ يَعْنِيْ اَنْتُمْ لَا تَسْتَطِيْعُوْنَ الصِّيَامَ مُتَوَالِيَةَ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَلِيْ قُوَّةٌ رُوْحَانِيَّةٌ مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ ثُمَّ اُطْعَمُ عِنْدَهٗ وَاُسْقٰى مِنْ شَرَابِ الْمَحَبَّةِ كَمَا قَالَ قَائِلٌ شِعْرٌ وَذِكْرُكَ لِلْمُشْتَاقِ خَيْرُ شَرَابٍ ؛ وَكُلُّ شَرَابٍ دُوْنَهٗ كَسَرَابٍ ؛ وَلِهٰذَا تَرَى الْاَئِمَّةَ الْمُجَاهِدِيْنَ يُفْطِرُوْنَ بِشُرْبِ قَطْرَةٍ فِيْ اَرْبَعِيْنَاتٍ لِيَخْرُجَ عَنْ حَدِّ الْكَرَاهَةِ وَهٰذَا فِيْ صَوْمِ الْفَرْضِ وَالنَّفْلِ سَوَاءٌ وَرُوِيَ اَنَّهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ يُصَلِّيْ بِاَصْحَابِهٖ اِذْ خَلَعَ نَعْلَيْهِ فَخَلَعُوْا نِعَالَهُمْ فَلَمَّا قَضٰى صَلَاتَهٗ قَالَ مَا حَمَلَكُمْ عَلٰى اِلْقَائِكُمْ نِعَالَكُمْ قَالُوْا رَاَيْنَاكَ اَلْقَيْتَ نَعْلَيْكَ قَالَ اِنَّ جِبْرَئِيْلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَخْبَرَنِيْ اَنَّ فِيْهِمَا قَذَرًا اِذَا جَاءَ اَحَدُكُمُ الْمَسْجِدَ فَلْيَنْظُرْ فَاِنْ رَاٰى فِيْ نَعْلَيْهِ قَذَرًا فَلْيَمْسَحْهُ وَلْيُصَلِّ فِيْهِمَا هٰذِهٖ تَمَسُّكَاتُ اَبِيْ حَنِيْفَةَ، وَاَمَّا الشَّافِعِيُّ فَقَالَ تَارَةً عَلٰى سَبِيْلِ التَّنَزُّلِ اِنَّ الْفِعْلَ لِلْوُجُوْبِ كَالْاَمْرِ لِاَنَّهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ شُغِلَ عَنْ اَرْبَعِ صَلٰوةٍ يَوْمَ الْخَنْدَقِ فَقَضَاهُنَّ مُرَتَّبَةً وَقَالَ صَلُّوْا كَمَا رَاَيْتُمُوْنِيْ اُصَلِّيْ فَجَعَلَ مُتَابَعَةَ اَفْعَالِهٖ لَازِمَةً لِاُمَّتِهٖ۔

ترجمہ وللمنع عن الوصال وخلع النعال الخ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے منع فرمانے کی وجہ سے صوم وصال سے اور جوتا اتارنے سے۔ یہ قول حتی لایکون سے متعلق ہے اور ہماری دلیل ہے کہ حضور [illegible] رکھنے سے، اور نماز میں بغیر پاکی

marfat.com

Marfat.com

کے جوتا اتارنے سے، روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلسل بلا افطار روزہ رکھا تو صحابہ نے بھی صوم وصال رکھا تو حضور ﷺ نے صوم وصال کے رکھنے پر انکار فرمایا اور سختی سے منع فرمایا ایکم مثلی یطعمنی ربی ویسقینی، مجھ جیسا تم میں سے کون ہو سکتا ہے، مجھے تو میرا رب کھلاتا اور پلاتا ہے یعنی تم رات دن کے مسلسل پے در پے روزے نہیں رکھ سکتے۔ مجھے تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے وہ روحانی قوت حاصل ہے کہ جس سے میں اللہ کے نزدیک کھلایا جاتا ہوں اور شراب محبت پلایا جاتا ہوں۔

شعر ذکرک الخ عاشق رنجور کے لئے تیری یاد ہی بہترین شراب ہے اور تیرے سوا ہر شراب دھوکا ہی دھوکا ہے ؎

نہ غرض کسی سے نہ واسطہ مجھے کام اپنے ہی کام ہے

تیرے ذکر سے تری فکر سے تری یاد سے ترے نام سے

ولھذا اتری الخ اسی ممانعت کی وجہ سے تم ریاضت ومجاہدہ کرنے والے علماء وصوفیاء کو دیکھتے ہو کہ وہ اپنی نفسانی خواہش کو دبانے اور روحانی طاقت کو بڑھانے کو اپنے چلوں کے دنوں میں پانی کا ایک ایک قطرہ پی پی کر افطار کر لیتے ہیں تاکہ ان کے روزے کراہت کی حد سے نکل جائیں، یہ ممانعت نفل اور فرض ہر دو قسم کے روزوں میں برابر ہے۔

روایت ہے کہ جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ کے ساتھ نماز پڑھ رہے تھے کہ آپ نے دوران صلوٰۃ نعلین مبارک اتار دیئے تو صحابہ رضی اللہ عنہم نے بھی اپنے جوتے اتار دیئے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جب نماز پوری فرمائی تو دریافت فرمایا کہ تم کو کس چیز نے جوتے اتارنے پر آمادہ کیا صحابہ نے جواب دیا کہ ہم نے آپ کو دیکھا کہ نعلین شریفین آپ نے اتار دیا ہے، آپؐ نے فرمایا حضرت جبرئیلؑ نے مجھے خبر دی کہ دونوں نعلین میں نجاست ہے جب تم میں سے کوئی مسجد میں پہونچے تو دیکھ لے اگر اپنے جوتوں میں نجاست دیکھے تو اسے صاف کرکے پھر نماز پڑھے (یعنی جوتوں سمیت)

یہ امام ابو حنیفہؒ کے دلائل ہیں، اور بہرحال امام شافعیؒ تو کبھی نیچے اتر کر فرماتے ہیں کہ فعل رسول ﷺ بھی اسی طرح وجوب کے لئے ہے جیسا کہ امر وجوب کے لئے آتا ہے، اس لئے کہ یوم خندق میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کفار ومشرکین کے ساتھ جہاد میں مشغول رہے اور چار نمازیں ترک ہوگئیں پھر بعد میں ترتیب وار نمازوں کی قضا فرمائی اور فرمایا جس طرح مجھے نماز ادا کرتے ہوئے دیکھتے ہو اسی طرح تم بھی ادا کیا کرو۔ لہذا حضور ﷺ نے اپنے فعل کی اتباع امت کے لئے لازم قرار دی۔

تشریح عبارت للمنع عن الوصال وخلع النعال الخ ماتن علیہ الرحمہ امام ابو حنیفہ کے مسلک کو مدلل اور امام شافعیؒ کے مذہب کی تردید کر رہے ہیں، ابو حنیفہؒ نے کہا وجوب فقط امر کے صیغہ سے ثابت ہوگا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے وجوب ثابت نہیں ہوگا اس سلسلے میں امام صاحب کی طرف سے دو دلیلیں دی گئیں پہلی دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے فرماتے ہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلسل روزے رکھنے سے منع کیا، ایک صاحب نے

Marfat.com

آپ سے عرض کیا اللہ کے رسول آپ تو مسلسل روزے رکھتے ہیں، آپ نے فرمایا مجھ جیسا تم میں کون ہے ارے میرے پروردگار مجھے کھلاتے پلاتے ہیں یعنی اللہ رب العزت اس شان سے نادید فیضان اور مخفی توانائی سے مجھے سرفراز فرماتے ہیں کہ بھوک اور پیاس کے احساس سے مجھے غفلت رہتی ہے۔ یہی فیضان الٰہی اور قوت خفیہ اور روحانی توانائی میرے لئے مسلسل روزہ و عبادت میں معاون اور تقویت دینے والی ہوتی ہیں، اللہ رب العالمین مجھے محویت و محبت شغل و معرفت کے مشروبات پلاتے ہیں اس طرح کھانے پینے سے تقویت ہوجاتی ہے اور تمہارے ساتھ یہ برتاؤ نہیں ہوتا لہٰذا مجھے مسلسل روزہ رکھتا دیکھ کر تم میرے اس فعل کی متابعت و موافقت مت کرو، تم میں میری جیسی خوبیاں اور اختصاصات نہیں ہیں، مسلسل روزے رکھنا آپ کا فعل تھا مگر صحابہ نے سمجھا کہ آپ کا فعل آپ کے قول کی طرح وجوب کا باعث ہے چنانچہ انھوں نے آپ کے فعل کی پیروی میں مسلسل روزے رکھے لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں منع فرمادیا کہ تم میری فعل کی تقلید مت کیا کرو، اس سے ثابت ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے وجوب ثابت نہیں ہوگا اور فعل قول کی طرح وجوب کا افادہ نہیں کرے گا۔ افطار کے بغیر مسلسل روزے رکھنا ممنوع کردیا گیا چنانچہ وہ مخصوص گروہ جو چلہ کشی کا عادی ہے ان کے خصائص میں از بس مجاہدات نفس کو تنگ کرنا اپنے مقتضیات کو پس پشت ڈال کر مخصوص مقامات تک رسائی، اسرار و رموز کا حصول اور قرب الٰہی کی یافت و احساس عبدیت میں ارتقاء دنیا سے تنگ ظرفی اور اخروی نیرنگ فکر ہی نیز تمنائے سادہ کو جان توڑ کوشش کے بعد شہادت و حضور کا ہم زلف کردینا، تاکہ کسی حد پر رسائی کے ذریعہ والہانہ طور و طریق لقیاز حیات اور نمو تعمیل ہوسکے، جیسے مقاصد پیش نظر ہوتے ہیں چالیس روزہ پروگرام کے تحت روزے رکھتے ہیں جسے چلہ کہتے ہیں ان کی طبیعت میں آتا ہے کہ اس دوران وہ افطار نہ کریں مگر صرف اسلئے روزانہ افطار کرتے ہیں کہ افطار کے بغیر روزے پر روزہ رکھنا اور روزے میں تسلسل برتنا ممنوع و مکروہ ہے، اپنے روزوں کو کراہت سے بچانے کے لئے وہ افطار ضرور کرتے ہیں، ریاضت کے مبادی و مقاصد کے پیش نظر اگرچہ وہ آسودہ شکمی کا مظاہرہ نہیں کرسکتے تاہم ایک آدھ قطرہ پانی پی کر افطار ضرور کرلیتے ہیں، مسلسل روزے رکھنا ہر حال میں ممنوع ہے چاہے فرض روزوں میں تسلسل برتا جائے یا نفل روزوں میں۔

کما قال قائل۔ ارباب شہادت و حضور جن کی سرمستیاں قرب الٰہی پر فریفتہ ہوتی ہیں وہ جن کے اشواق کی رفتار ہمہ دم محبوب سے وصال کے لئے پابہ رکاب ہو جن کے روشن سینے میں جگر سوزاں کی کیفیت اور اس کا غلبہ فنائیت کے بعد محویت تک پہونچادے اور محبوب کا نام یا اس کے متعلقات سنکر سب کچھ بھول جائیں نامہ و پیام کی تمام یادیں محو ہو کر دل و دماغ کی ساری قوت محبوب پر مرکوز ہوجائیں کے لئے محبوب کی یاد سے بہتر نہ کوئی مشروب ہوسکتا ہے نہ ہی لذیذ سے لذیذ تر غذا، محبوب کے حق

marfat.com

Marfat.com

احترام حقوق شوق اور جذبہ صادق اس کا تذکرہ ہی ان کی زندگی ان کا آب حیات ہے غیر ازیں انھیں دنیا جہان کی بہترین مشروب حتی کہ ارغوانی مشروبات دیدیئے جائیں تو وہ بجانب جائیں گے یہ وصل محبوب ذکر محبوب اور غور محبوب کے تخیل کے سامنے فریب نظر اور قطعی بیکار ہیں، معلوم ہوا جب محبت وعشق کار فرما ہو تو سب کچھ ممکن ہے، لہذا اللہ تعالی کے سب سے بڑے عاشق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی محویت فنائیت کا ہلکا سا عکس صوم وصال کی شکل میں جلوہ فگن اور طلوع ہو تو کوئی غیر معقول یا محیر العقول بات نہیں۔

امام صاحب کی دوسری دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک مرتبہ صحابہ کو نماز پڑھا رہے تھے، نماز کی حالت میں آپ نے اپنے مبارک جوتے پیروں سے نکال ڈالے، مقتدی لوگوں نے حضور کی دیکھا دیکھی اپنے جوتے نکال دیئے، اختتام نماز کے بعد آپ نے صحابہ سے دریافت کیا، بھئی تم لوگوں نے اپنے جوتے کیوں نکالے حضرات صحابہ نے عرض کیا اللہ کے رسول ہم نے آپ کا فعل دیکھا آپ نے اپنے جوتے نکالے، ہم نے آپ کی پیروی میں اپنے جوتے نکال دیئے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا میرے جوتوں میں پلیدی وگندگی لگی ہوئی تھی اب جب تم مسجد میں آؤ تو اپنے جوتوں کو دیکھ لیا کرو بالفرض گندگی لگی ہو تو اسے صاف کر کے جوتے پہنے پہنے نماز پڑھ لیا کرو، یہاں بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے فعل کی اتباع سے منع فرمایا، صحابہ کو خیال گذرا رسول اللہ نے جوتے اتارے تو ہمارے لئے جوتے اتارنے لازم وضروری ہیں، صحابہ نے جوتے اتارے مگر آپ نے واضح فرمایا کہ میرے فعل کی پیروی واجب اور ضروری سمجھ کر کیوں کرتے ہو، واضح ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل وجوب ثابت نہیں کرتا بلکہ وجوب تو بس قول اور صیغہ امر سے ثابت ہوگا۔

واما الشافعی، بعض شافعیوں نے ارتقائی پہلو مد نظر رکھ کر کہا امر فعل امر قول کے برابر ہے، ارتقاء کا مفہوم یہاں برابری دکھانا ہے مطلب یہ ہے کہ قول وفعل دونوں وجوب کے افادے میں ہم زلف ویکساں ہیں، کبھی تنزلی معیشت کا اقرار کرتے ہوئے کہا فعل قول سے متنزل و نیچے ہے فعل کا مرتبہ قول کے برابر تو نہیں ہے البتہ وجوب کا فائدہ دینے میں فعل قول والے امر کا مشارک اور ساتھی جیسا ہے شافعی کے پیروکار اپنی دلیل میں کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی چار نمازیں غزوہ خندق میں فوت ہوگئیں، آپ خندق کی کھدائی اور دفاعی امور میں ایسا مصروف رہے کہ چار وقتوں تک مسلسل قطعی گنجائش نہیں نکل سکی کہ نماز پڑھتے، بعد از شب فرصت ملی آپ نے انھیں قضا کر دیا اور صحابہ کو حکم فرمایا کہ جس طرح میں نے ترتیب کے ساتھ قضا کی ہے اسی طرح تم میرے ہمراہ نماز قضا کرو

فَأَجَابَ عَنْهُ الْمُصَنِّفُ بِقَوْلِهِ وَالْوُجُوْبُ اُسْتُفِيْدَ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ صَلُّوْا كَمَا رَأَيْتُمُوْنِيْ أُصَلِّيْ لَا بِالْفِعْلِ إِذْ لَوْ كَانَ الْفِعْلُ مُوْجِبًا لَاتَّبَعُوْهُ بِمُجَرَّدِ رِوَايَةِ الْفِعْلِ وَلَوْ يَحْتَاجُوْا إِلَى هٰذَا الْقَوْلِ أَصْلًا. وَقَالَ تَارَةً عَلَى سَبِيْلِ التَّرَقِّيْ إِنَّ الْفِعْلَ قِسْمٌ مِنَ الْأَمْرِ وَالْأَمْرُ نَوْعَانِ قَوْلٌ وَفِعْلٌ لِأَنَّهُ أَطْلَقَ اللّٰهُ تَعَالٰى لَفْظَ الْأَمْرِ عَلَى الْفِعْلِ فِيْ قَوْلِهِ وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيْدٍ أَيْ فِعْلُهُ لِأَنَّ الْقَوْلَ لَا يُوْصَفُ بِالرَّشِيْدِ وَإِنَّمَا

Marfat.com

يُوصَفُ بِالسَّدِيْدِ فَأَجَابَ الْمُصَنِّفُ عَنْهُ بِقَوْلِهِ وَسُمِّيَ الْفِعْلُ بِهِ لِأَنَّهُ سَبَبُهُ أَيْ سُمِّيَ الْفِعْلُ بِلَفْظِ الْأَمْرِ لِأَنَّ الْأَمْرَ سَبَبٌ لِلْفِعْلِ فَيَكُوْنُ مِنْ بَابِ الْمَجَازِ وَإِنَّمَا الْكَلَامُ فِي الْحَقِيْقَةِ۔

ترجمہ:۔ چنانچہ ماتن نے اپنی عبارت میں شافعی کا جواب دیتے ہوئے فرمایا (م) وجوب اللہ کے رسول محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُوْنِي أُصَلِّي سے نکلا ہے نہ کہ رسول اللہ کے فعل سے (ش) کیونکہ فعل اگر وجوب کا فائدہ دینے والا ہوتا تو صحابہ اللہ کے رسول کے فعل صلوۃ کو دیکھ کر نماز پڑھ لیتے اور رسول اللہ کے ارشاد صلوا کما رأیتمونی اصلی کی قطعی ضرورت محسوس نہ کرتے۔ اور گاہے شافعیہ نے ترقی وتسویہ کی خاطر یہ کہا کہ فعل امر ہی کی ایک قسم ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ امر کی دو قسمیں ہیں ۱۔ قول والا امر ۲۔ فعل والا امر۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اللہ رب العزت نے فعل کے لئے امر کا لفظ استعمال فرمایا ہے وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيْدٍ فرعون کا فعل درست نہیں تھا، اس کی دلیل یہ ہے کہ رشید قول کی صفت نہیں بن سکتا ہے اس کے بدلے سدید قول کی صفت بن سکتا ہے اس کا جواب ماتن نے دیا فرماتے ہیں فعل کو امر اس لئے کہدیا گیا کہ امر ہی فعل کا سبب ہوتا ہے (ش) یعنی فعل کو کلمہ امر سے اس لئے تعبیر کیا گیا کہ امر ہی فعل کا سبب ہے (لہذا فعل مسبب اور سبب قرار پایا) بس آیت میں مجازی صورت حال برپا کی گئی۔ جب ہم حقیقی مناظر میں خطاب کر رہے ہیں (کجا مجاز کجا حقیقت)

تشریح:۔ امام شافعی نے فرمایا تھا کہ صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُوْنِي أُصَلِّي میں رسول اللہ نے امت کے لئے اپنا فعل لازم اور واجب بتلایا، جس سے ثابت ہوا کہ فعل سے وجوب نکلتا ہے، ماتن جواب دے رہے ہیں کہ حضرت یہاں وجوب رسول اللہ کے ارشاد صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُوْنِي أُصَلِّي سے ثابت ہو رہا ہے حضور کے محض فعل نماز سے وجوب ثابت نہیں ہوا وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر فعل صرف اور صرف وجوب کے لئے کافی ہوتا تو رسول اللہ کو دیکھتے حضرات صحابہ اطاعت فرماتے اس کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ کہنے کی ضرورت ہی نہ رہتی کہ مجھے جس طرح نماز پڑھتے دیکھو اسی طرح تم بھی نماز پڑھو۔ یہاں رسول اللہ کے اس قول کا صاف مفہوم یہی ہے کہ وجوب قول سے ثابت ہوتا ہے فعل سے نہیں۔

وقال تارۃ:۔ شافعیہ ارتقاء واستوار کا گمان کر کے یہ بھی کہتے ہیں کہ فعل امر کی ایک قسم یعنی فعل وجوب میں قول کا محاذی اور اسی کے برابر ہے۔ کہتے ہیں حقیقت دیکھئے امر کی دو قسمیں نکلیں گی ۱۔ قولی امر ۲۔ فعلی امر۔ قولی امر کا معاملہ قطعی مبینہ ہے اور فعل کے امر ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اللہ رب العزت نے فعل کے لئے امر استعمال کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيْدٍ فرعون کا فعل درست نہیں تھا، یہاں امر فعل کی تاویل میں ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ عربی محاورات میں رشید قول کی نہیں بلکہ فعل کی صفت بنتا ہے۔ یہاں رشید صفت بن رہا ہے یعنی فرعون کے فعل کے بارے میں کہا جا رہا ہے کہ اس کا فعل راہ یاب وکامیاب نہیں تھا ... معنی میں ہے امر اگر قول کے معنی

marfat.com

Marfat.com

میں ہوتا تو یہاں عرب تعارف کی روشنی میں رشید کی تسدید آتا اس لئے سدید کی قول سے توصیف کی جاسکتی ہے ماتن علیہ الرحمہ نے شافعیہ کے اس حل کی تردید کردی فرماتے ہیں یہاں فعل پر امر کا اطلاق اس لئے ہے کہ امر کا استعمال مجازی معنی میں ہے، مجاز یہ ہے کہ امر ہی فعل کا سبب ہوتا ہے، جب امر سبب ہوا تو فعل مسبب ہوا اور سبب بول کر مسبب مراد لیتے ہیں، چنانچہ سبب یعنی امر بول کر مسبب یعنی فعل مراد لے لیا اسی کا نام مجاز ہے، یہاں کلام امر کے مجازی پہلو سے کوئی لگاؤ نہیں رکھتا، یہاں کلام امر کے حقیقی پہلو سے منسلک ہے، اس لئے مجازی اعتبارات کے توسط سے حقیقی مفاہیم کی شکست کی قطعی کوشش نہ کی جائے۔

وَلَمَّا فَرَغَ عَنْ نَفْيِ التَّرَادُفِ قَصْدًا شَرَعَ فِيْ نَفْيِ الْاِشْتِرَاكِ قَصْدًا وَمُوْجَبُهُ الْوُجُوْبُ لَا النَّدْبُ وَالْاِبَاحَةُ وَالتَّوَقُّفُ يَعْنِيْ اَنَّ مُوْجَبَ الْاَمْرِ الْوُجُوْبُ فَقَطْ عِنْدَ الْعَامَّةِ لَا النَّدْبُ كَمَا ذَهَبَ اِلَيْهِ بَعْضٌ وَلَا الْاِبَاحَةُ كَمَا ذَهَبَ اِلَيْهِ بَعْضٌ وَلَا الْاِشْتِرَاكُ لَفْظًا اَوْ مَعْنًى بَيْنَ الثَّلٰثَةِ اَوِ الْاِثْنَيْنِ كَمَا ذَهَبَ اِلَيْهِ اٰخَرُوْنَ وَلَمْ يَذْكُرْهُ الْمُصَنِّفُ لِاَنَّهُ يُفْهَمُ مِمَّا ذَكَرَهُ اِلْتِزَامًا فَاَهْلُ النَّدْبِ يَقُوْلُوْنَ الْاَمْرُ لِلطَّلَبِ فَلَابُدَّ اَنْ يَكُوْنَ جَانِبُ الْفِعْلِ فِيْهِ رَاجِحًا حَتّٰى يُطْلَبَ وَاَدْنَاهُ النَّدْبُ وَهٰذَا كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى فَكَاتِبُوْهُمْ اِنْ عَلِمْتُمْ فِيْهِمْ خَيْرًا وَاَهْلُ الْاِبَاحَةِ يَقُوْلُوْنَ اِنَّ مَعْنَى الطَّلَبِ اَنْ يَكُوْنَ مَاذُوْنًا فِيْهِ وَلَا يَكُوْنَ حَرَامًا وَاَدْنَاهُ هُوَ الْاِبَاحَةُ وَهٰذَا كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى فَاصْطَادُوْا وَالْمُتَوَقِّفُوْنَ يَقُوْلُوْنَ اِنَّ الْاَمْرَ يُسْتَعْمَلُ لِسِتَّةَ عَشَرَ مَعْنًى كَالْوُجُوْبِ وَالْاِبَاحَةِ وَالنَّدْبِ وَالتَّهْدِيْدِ وَالتَّعْجِيْزِ وَالْاِرْشَادِ وَالتَّسْخِيْرِ وَغَيْرِ ذٰلِكَ فَمَا لَمْ تَقُمْ قَرِيْنَةٌ عَلٰى اَحَدِهَا لَمْ يُعْمَلْ بِهٖ فَيَجِبُ التَّوَقُّفُ حَتّٰى يَتَعَيَّنَ الْمُرَادُ وَعِنْدَنَا الْوُجُوْبُ حَقِيْقَةُ الْاَمْرِ فَيُحْمَلُ عَلَيْهِ مُطْلَقُهُ وَمَا لَمْ تَقُمْ قَرِيْنَةٌ خِلَافَهُ وَاِذَا قَامَتْ قَرِيْنَتُهُ يُحْمَلُ عَلَيْهِ عَلٰى حَسْبِ الْمَقَامِ۔

ترجمہ:- قصداً ترادف کی نفی سے ماتن کو جب فراغت ہوگئی تب انھوں نے بالقصد اشتراک کی تردید کا آغاز کیا، کہا امر کا حکم وجوب ہے ندب یا اباحت یا توقف نہیں (ش) مطلب یہ ہے کہ عامۃ الاصولیین امر کا حکم وجوب لیتے ہیں، ندب نہیں لیتے جیسا کہ بعض کہتے ہیں، نہ ہی اباحت لیتے ہیں جیسا کہ دوسرے کہتے ہیں نہ ہی توقف لیتے ہیں جیسا کہ کچھ لوگ قائل ہوچلے، نہ ہی تینوں کے مابین لفظی یا معنوی اشتراک گوارا کرتے ہیں جیسا کہ ایک دوسرا طبقہ اسی کی پیروی کئے ہوئے ہے، ماتن نے اشتراک کو بیان نہیں کیا باعث یہ ہے کہ انھوں نے جو کچھ سپرد قلم کیا ہے التزامی طور پر اس سے اشتراک مفہوم ہوجائے گا، ندب کے قائلین کہتے ہیں امر طلب کے لئے آتا ہے لہذا ضروری ہوگا کہ امر میں فعل کی جانب راجح ہو مرجوح نہ ہو تاکہ اسے طلب کیا جاسکے،

marfat.com

Marfat.com

اور اس کا کم از کم درجہ ندب ہے، اس کی مثال اللہ رب العزت کا فرمان فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا ہے، تمھیں غلاموں میں کوئی صلاح و خیر نظر آئے تو انھیں مکاتب بنا دو۔ اباحت کے قائلین کہتے ہیں طلب کا معنی یہ ہے فعل کی اجازت ہو اور وہ حرام نہ ہو اور اس کا کم سے کم درجہ اباحت ہے اس کی مثال اللہ رب العزت کا فرمان ہے فاصطادوا۔ جب تم حلال ہو جاؤ تو شکار کر سکتے ہو، توقف کے قائلین کا کہنا ہے کہ امر سولہ معنوں میں مستعمل ہے علی سبیل المثال چند یہ ہیں، وجوب، اباحت، ندب، تہدید، تعجیز، ارشاد، تسخیر وغیرہا، جب تک ان معنوں میں سے کسی ایک کے لئے قرینہ نہ ملے تب تک امر پر عمل نہیں کیا جائے گا، لہذا توقف اس وقت تک ضروری ہوگا جب تک امر کی مرادی جہت واضح نہ ہو جائے، ہمارے ہاں امر کی حقیقت وجوب ہے لہذا امر مطلقا وجوب کے لئے سمجھا جائے گا، یہ تب تک ہوگا جب تک کہ وجوب کے خلاف کوئی ثبوت و قرینہ نہ مل جائے جب وجوب کے خلاف قرینہ مل جائیگا تو مقام کی رعایت میں وجوب کے خلاف مفہوم میں امر کو استعمال کریں گے

تشریح عبارات

ماتن نے پہلے امر میں ترادف کی تردید کردی واضح کر دیا کہ فعل وجوب ثابت کرنے میں امر کا مترادف وہم شکل وہم زلف نہیں ہے، اب بتلا رہے ہیں امر سے صرف وجوب ثابت ہوتا ہے امر سے وجوب کے علاوہ کوئی اور معنی لینا امر کے اطلاق اور اس کی حقیقت کی خلاف ورزی ہے امر جب بھی لایا جائے گا اگر کوئی قید یا قرینہ و ثبوت امر کی حقیقت کے خلاف اسے استعمال کرنے کا جواز فراہم نہیں کرتا تو ایسی حالت میں امر کی حقیقت یعنی وجوب کے خلاف خطا عتقاد کھینچنا روا نہ ہوگا ماتن التزامی طور پر یہاں مقصود بنا کر امر میں ندب اباحت وغیرہ کے اشتراک کا ابطال کر رہے ہیں فرماتے ہیں امر نہ تو لفظا نہ ہی معنا ایسا ہے جو ندب و اباحت وغیرہا کو علی الاطلاق حقیقی تناظر میں ہضم کر جائے امر میں اشتراک کے قائلین مختلف معانی و احکام کو راجح بتلاتے ہیں، ایک گروہ ندب دوسرا اباحت تیسرا توقف کو راجح بتلاتا ہے، ان سب کی تفصیلی تردید سے پہلے منار کی سب سے بہترین شرح مشکوۃ الانوار کے اس بیان کو مدنظر رکھا جائے گا جسے لکھنوی نے اپنا سہارا قرار دیا ہے، صاحب مشکوۃ الانوار لکھتے ہیں حضرات فقہاء کی اصطلاح میں موجب اور مقتضی اور حکم ہم زلف وہم معنی الفاظ ہیں، ان کے معنی ایک جیسے ہیں، موجب اسم مفعول کا صیغہ بعد از سنئے جس کام میں جواز اور اس کے منارکے میں حرمت آجائے وہ واجب ہوگا یعنی کرنا جائز اور نہ کرنا حرام ہو تو اسے فعل واجب یا حکم واجب کہیں گے، اگر فعل جائز ہے مگر اس کا کرنا راجح ہے تو وہ ندب یا مندوب ہے اور فعل جائز اور ترک فعل جائز تو وہ اباحت ہے یہاں ایک بحث یہ ہے کہ امر وجوب ندب و اباحت میں لفظی طور پر مشترک ہے یا معنوی اشتراک پایا جاتا ہے، اگر لفظ الگ الگ مستقل وضعوں پر متعدد معنی کے لئے موضوع ہو تو اسے لفظی اشتراک کہتے ہیں اور لفظ اگر ایک ہی معنی کے لئے موضوع ہے مگر وہ معنی کلی ہے جس کے کثیر افراد ہیں تو یہ معنوی اشتراک ہے لفظی اشتراک کی مثال عین ہے جو چشمہ، آنکھ، گھٹنے وغیرہ کے لئے ابتداءً اور مستقلاً الگ الگ وضع شدہ

marfat.com

Marfat.com

ہے اور معنوی اشتراک کی مثال عورت ہے، جس میں عائشہ، اسکندر خاتون، تفضیل بیگم، اسماء، رضیہ خاتون وغیرہا شریک ہیں جو لوگ کہتے ہیں کہ امر میں اشتراک پایا جاتا ہے ان کے ہاں اختلافات ہیں، شافعی رہ نے ایک روایت میں کہا امر وجوب اور ندب میں لفظی اشتراک کے لحاظ سے مشترک ہے اور ابو منصور ماتریدی سے حکایت کرتے ہیں کہ امر اقتضاء یعنی طلب فعل کے لئے وضع کیا گیا ہے چاہے فعل حتمی یا ندبی انداز میں طلب کیا جائے منصور کی تقویل پر ہم کہیں گے امر وجوب وندب میں معنوی اشتراک کے زاویے سے مشترک ہو جائے گا، کچھ لوگ کہتے ہیں امر صرف لفظی اشتراک کے ساتھ وجوب ندب اور اباحت میں مشترک ہے دوسروں نے جولانی دکھائی اور بول پڑے کہ امر تینوں میں معنوی اشتراک رکھتا ہے، دلیل میں کہتے ہیں مان لیجئے امر اجازت واذن کے لئے موضوع ہو اور یہ اذن کلی مفہوم ہو یعنی اذن وا جازت وجوب کی صورت یا ندب یا اباحت کی صورت میں طلوع ہوں لہذا معنوی اشتراک پایا جائیگا بہر حال امر کے اشتراک کے قائلین اشتراک لفظی ومعنوی میں مختلف ہونے کے باوجود اس میں متفق ہیں کہ امر میں اشتراک ہے اور احناف اشتراک کی تردید کرتے ہیں، ماتن نے بظاہر اپنی عبارت میں امر کے اشتراک کی تردید نہیں کی مگر انھوں نے ایسا اسلوب لیا ہے جس سے التزامی طور پر امر میں ثابت کئے جانے والے لفظی یا معنوی دونوں اشتراک یاد رہوا ہو جاتے ہیں، ماتن نے کہا امر کا موجب وحکم صرف وجوب ہے ندب یا اباحت امر کا موجب نہیں تب ماتن نے تردید کر دی کہ ندب اور اباحت امر کا موجب نہیں بن سکتے، جب یہ امر کا موجب نہیں بن سکتے تو واضح ہو گیا کہ امر ندب واباحت یا وجوب ندب اور اباحت تینوں میں لفظی اشتراک کے ساتھ مشترک ہوتا تو ماتن کے لئے اشتراک لفظی کی تردید کا کوئی جواز نہ ہوتا لہذا وہ لاللندب والاباحۃ کہنے کے مجاز نہ رہتے اور ماتن نے یہ بھی کہا کہ امر کا وجوب ہے اس سے سمجھ میں آیا کہ امر ندب واباحت یا وجوب، ندب اور اباحت میں معنوی اشتراک کے ساتھ مشترک نہیں ہے، وجہ یہ ہے کہ معنوی اشتراک کی صورت میں امر کا موجب وجوب نہیں بلکہ یا تو اذن ہوتا یا اقتضاء یعنی طلب فعل ہوتا جو کلی مفہوم ہیں حالانکہ ماتن نے امر کے موجب میں اذن یا اقتضاء کو داخل نہیں کیا بلکہ صرف وجوب بتلایا جس سے بات کھل گئی کہ امر معنوی اشتراک کے ساتھ بھی مشترک نہیں ہو سکتا، بہر حال ماتن نے اپنے اسلوب نگارش سے التزاماً امر میں لفظی اور معنوی ہر طرح کے اشتراک کو مردود قرار دیا ہے۔

اب ندب اباحت اور توقف فی الامر کے قائلین کی دلیلیں سنتے چلئے، وہ لوگ جن کا اعتقاد ہے کہ امر کا موجب ندب ہے وہ کہتے ہیں امر طلب فعل کے لئے آتا ہے لہذا امر کے اندر فعل یعنی کرنے کی جانب راجح ہونی چاہئے مرجوح نہیں اور جس چیز میں فعل یعنی کرنے کی جانب راجح ہوتی ہے وہ ندب ہے لہذا امر کا موجب بھی ندب ہی ہے کیونکہ فعل کی طلب کا ادنی درجہ یہ ہے کہ جانب فعل میں ترجیح پائی جائے جیسے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا وہ لوگ جو اپنے مملوک مکاتب بنانا چاہتے ہیں اگر ان کے

Marfat.com

اندر تمھیں یہ نظر آجائے کہ وہ کتابت کا بدل ادا کر سکیں گے تو تم انھیں مکاتب بنا دو، یہاں کاتبوا امر ہے۔ اور مکاتب بنانے کا حکم مندوب ہے یعنی مکاتب بنانا راجح و افضل ہے اور نہ بنانا گو جائز ہے مگر مرجوح و غیر افضل ہے، لہٰذا امر ندب کے لئے ہوگا۔

وہ لوگ جواز کے سلسلے میں کہتے ہیں کہ یہ اباحت کے لئے ہے وہ کہتے ہیں کہ امر طلب فعل کے لئے آتا ہے، فعل طلب کرنے کا مفہوم یہ ہے کہ فعل کرنے کی اجازت ہو اور وہ حرام نہ ہو اور فعل کی طلب میں اذن و اجازت ہونے کا ادنیٰ درجہ یہ ہے کہ اس میں اباحت ہو یعنی وہ جائز ہو اللہ تعالیٰ نے فرمایا وَاِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوْا جب تم حلال ہو جاؤ تو شکار کرو، یہاں اصطادوا امر ہے اس سے اصطیاد یعنی شکار کرانے کا فعل طلب کیا گیا، لہٰذا شکار کرنا جائز ہوگا اور شکار نہ کرنا حرام بھی نہیں ہوگا اور یہی مفہوم اباحت کا ہے معلوم ہوا امر میں اباحت ہے یعنی امر کا موجب اباحت ہے۔

امر کے متعلق توقف کے معتقدین کہتے ہیں امر تقریباً سولہ معنوں میں آتا ہے، امر وجوب کے لئے آتا ہے، اباحت، ۳ ندب ۴ تہدید کے لئے جیسے اعملوا ما شئتم ۵ تعجیز جیسے فاتوا بسورۃ من مثلہ ۶ ارشاد جیسے واشھدوا ذوی عدل منکم ۷ تسخیر جیسے کونوا قردۃ خاسئین، ۸ امتنان کلوا مما رزقکم اللہ ۹ اکرام ادخلوھا بسلام آمنین ۱۰ اہانت جیسے ذق ۱۱ تسویہ جیسے اصبروا او لا تصبروا ۱۲ دعاء جیسے اللھم اغفرلی ۱۳ تمنی جیسے یا مالک لیقض علینا ربک ۱۴ احتقار جیسے القوا ما انتم ملقون ۱۵ تکوین جیسے کن ۱۶ تادیب جیسے ابن عباس کو دی گئی تنبیہ و تادیب کل مما یلیک، یہ فرقہ کہتا ہے جب ہمیں معلوم ہو جائے گا کہ مذکور سولہ معنوں سے امر کس معنی کے لئے متعین ہوا ہے تب عمل کریں گے جب تک کسی ایک معنی متعین کے لئے نہیں ہوا امر کی مراد ظاہر نہیں لہٰذا ہمارے عمل کی ضرورت بھی نہیں پڑے گی اس لئے لازمی طور پر ہم توقف سے اس وقت تک کام لیتے رہیں گے جب تک امر کی مراد متعین نہ ہوے۔

وعندنا الوجوب ـــــ شارح کہتے ہیں ہمارے معتقد میں امر کی حقیقت وجوب ہے امر جب مطلقاً استعمال کیا جاتے تو ہر حال سے اس سے وجوب ہی ثابت ہوگا البتہ وجوب کے علاوہ دوسرے معانی کے لئے کوئی قرینہ و ثبوت مہیا ہو جائے فلا باس وجوب کے خلاف والا معنی ہی معتبر ہوگا جیسا کہ فرقِ توقف نے واضح کیا کہ اس کے متعدد معنی آتے ہیں ان متعدد معنوں میں اسی وقت استعمال کریں گے جب مقام کے مقتضیات کی روشنی میں ثبوت فراہم ہو جاتے ورنہ امر سے عام حالات میں صرف وجوب مراد ہے

سَوَاءٌ كَانَ بَعْدَ الْحَظْرِ اَوْ قَبْلَهٗ مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِهٖ وَمُوْجَبُهُ الْوُجُوْبُ وَرَدٌّ عَلٰى مَنْ قَالَ اِنَّ الْاَمْرَ بَعْدَ الْحَظْرِ لِلْاِبَاحَةِ وَقَبْلَهٗ لِلْوُجُوْبِ عَلٰى حَسَبِ مَا يَقْتَضِيْهِ الْعَقْلُ وَالْعَادَةُ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَاِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوْا

marfat.com

Marfat.com

وَنَحْنُ نَقُوْلُ اِنَّ الْوُجُوْبَ بَعْدَ الْحَظْرِ اَيْضًا مُسْتَعْمَلٌ فِي الْقُرْاٰنِ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى فَاِذَا انْسَلَخَ الْاَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَيْثُ وَجَدْتُّمُوْهُمْ وَالْاِبَاحَةُ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَاِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوْا لَمْ يُفْهَمْ مِنَ الْاَمْرِ بَلْ مِنْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى اُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَمِنْ اَنَّ الْاَمْرَ بِالْاِصْطِيَادِ اِنَّمَا وَقَعَ مِنَّةً وَنَفْعًا لِلْعِبَادِ وَاِذَا كَانَ فَرْضًا فَيَكُوْنُ حَرَجًا عَلَيْهِمْ فَيَنْبَغِيْ اَنْ يَّكُوْنَ الْاَمْرُ عِنْدَ الْاِطْلَاقِ لِلْوُجُوْبِ وَاِنَّمَا يُحْمَلُ عَلٰى غَيْرِهٖ بِالْقَرَائِنِ وَالْمَجَازِ۔

ترجمہ (م)، چاہے امر ممانعت کے بعد آیا ممانعت سے پہلے ہو (ش) یہ جملہ ماتن کی عبارت و موجبہ الوجوب سے مربوط ہے یہ جملہ اس شخص کی تردید ہے جو قائل ہو گیا کہ امر ممانعت کے بعد اباحت کے لئے ہوتا ہے اور ممانعت سے پہلے وجوب کے لئے یہ قائل کہتا ہے عقل اور عادت یہی تقاضا کرتے ہیں دلیل اللہ رب العزت کا فرمان وَاِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوْا ہے ہم کہتے ہیں کہ قرآن شریف میں ممانعت کے بعد بھی امر وجوب ہی میں مستعمل ہے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں فَاِذَا انْسَلَخَ الْاَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَيْثُ وَجَدْتُّمُوْهُمْ اور اللہ رب العزت کے فرمان وَاِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوْا میں اباحت فاصطادوا امر سے مفہوم نہیں ہوتی بلکہ اس سے پہلے آمدہ اللہ جل شانہ کے فرمان وَاُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ سے مفہوم ہوتی ہے، دوسری وجہ ہے کہ شکار کا حکم بندوں کے منافع و مفادات اور ان کے سلسلے میں سراسر افضال و انعام ہے لہذا اسے مباح ہونا چاہیے اگر تم شکار کرنا فرض بتلائیں تو اللہ کے بندے تنگیوں کا شکار ہو جائیں گے اس لئے ضروری ہو گا کہ امر جب مطلق ہو تو وجوب کے لئے ہو البتہ مجازاً اور قرائن کے لحاظ سے وجوب کے علاوہ دوسرے مفاہیم میں امر آ سکتا ہے۔

بیان لغات الحظر، ممانعت، اصطیاد شکار کرنا، علت، عام سی بات، عرض متعارف پہلو انسلاخ ختم ہو جانا، منۃ احسان، نفع، مفادات حرج علی مصنفہ تنگی، وقت اطلاق، عام حالات، قرآئن ثبوت، مجاز حقیقت سے بعید، غیر حقیقی پہلو۔

تشریح عبارات یہاں سے ماتن علیہ الرحمۃ شافعیہ کے لئے مغالطے کا ازالہ کرتے ہوئے مغالطے کی اساس کو سوختہ و مردود قرار دے رہے ہیں، امام شافعی کہتے ہیں اگر کسی چیز کی ممانعت کر دی جائے اور پھر اس کا امر کیا جائے تو عقل و عادت کے مطابق ممانعت کے بعد امر سے صرف اباحت ثابت ہو گی، مامور بہ کی ممانعت کے بعد اس کا حکم صرف مباح ہوتا ہے نہ کہ وجوب شافعی اپنے قول کی دلیل میں اللہ رب العزت کا فرمان وَاِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوْا پیش کر کے کہتے ہیں اس میں اللہ نے بتایا جب تم احرام سے نکل چکو تو شکار کرو، احرام کی حالت میں شکار کرنا ممنوع تھا احرام سے چھٹکارا پانے کے بعد اسی ممنوع شکار کا امر کیا گیا تو یہ امر ممانعت کے بعد آیا، اور

Marfat.com

جب کو معلوم ہے کہ شکار کرنا جائز و مباح ہے نہ کہ واجب، ثابت ہو گیا کہ ممانعت کے بعد امر سے اباحت ہی ثابت ہو گی، ماتن نے اس کا جواب دیتے ہوئے کہا کہ امر کا موجب و حکم وجوب چاہے امر ممانعت کے بعد کیا جائے یا ممانعت سے پہلے اس کی دلیل میں ہم کہیں گے کہ ممانعت کے بعد بھی قرآن میں امر سے وجوب ہی ثابت ہے، اللہ رب العزت فرماتے ہیں فَاِذَا انْسَلَخَ الْاَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَيْثُ وَجَدْتُّمُوْهُمْ جب حرام کردہ مہینے ختم ہو جائیں تو تم مشرکوں کو جہاں پاؤ وہیں قتل کرو، حرام کردہ مہینے چار ہیں ۱ رجب ۲ ذوقعدہ ۳ ذوالحجہ ۴ محرم، ان مہینوں میں قتال و جنگ کو ممنوع و حرام کر دیا گیا، مگر ان مہینوں کے جاتے ہی رہنے کے بعد اقتلوا امر کا صیغہ ہے اسے لا کر حکم دیا گیا کہ مشرکوں کو قتل کرو جہاں ملیں، اور یہ قتل واجب ہے، مشرکوں کو قتل کرنے کا واجبی حکم ممانعت کے بعد دیا جا رہا ہے، معلوم ہوا ممنوع و محظور یعنی ممانعت کے بعد بھی امر وجوب ہی کے لئے آتا ہے، شافعی کے استدلال کے دو جواب دیئے گئے ہیں، ایک جواب لفظی قرینہ سے متعلق ہے، دوسرا عقلی قرینہ سے شارح فرماتے ہیں، شکار کرنے کی اباحت — فاصطادوا امر کے صیغے سے ثابت نہیں ہو پائے گی، اس کا لفظی قرینہ یہ ہے کہ شکار کرنے کی اباحت اللہ کے فرمان اُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ سے ثابت ہوتی ہے یہاں اللہ تعالیٰ نے فرمایا تمہارے لئے پاکیزہ چیزیں حلال یعنی مباح کر دی گئی ہیں۔ فاصطادوا سے اباحت ثابت نہ ہونے کا عقلی قرینہ یہ ہے کہ شکار کرنے کا امر یہ تو سراسر اللہ تعالیٰ کا احسان ہے کہ انھوں نے ممانعت کے بعد شکار کرنے کا امر فرمایا، اس میں بندوں کے مفادات و اغراض کی کھلی رعایت ہے، یہاں فاصطادوا امر ہے اس سے وجوب ثابت کر کے یہ کہا جائے کہ شکار کرنا فرض ہے تو خدا کے بندے عظیم ترین دشواری سے دوچار ہو جائیں گے اس لئے وجوب نہیں ہو سکتا اور اباحت ہی میں احسان کا ثبوت اور بندوں کے مفادات کی آبیاری ہے لیکن اباحت اصطادوا کے بجائے احل سے ثابت ہوتی ہے، واضح ہو چلا کہ جب امر میں اطلاق و بے قیدی ہو گی خارجی ثبوت وجوب کے خلاف نہ ہوں گے تو امر سے بہر حال وجوب ہی ثابت ہو گا، ہاں وجوب کے مضاد قرائن یا مجازی پہلو نکل آئیں تو وہاں امر سے وجوب کے علاوہ دوسرے مفاہیم مراد لئے جا سکیں گے۔

ثُمَّ شَرَعَ فِيْ بَيَانِ دَلَائِلِ الْوُجُوْبِ فَقَالَ لِانْتِفَاءِ الْخِيَرَةِ عَنِ الْمَأْمُوْرِ بِالْاَمْرِ بِالنَّصِّ اَيْ اِنَّمَا قُلْنَا اِنَّ مُوْجَبَهُ الْوُجُوْبُ لِانْتِفَاءِ الْاِخْتِيَارِ عَنِ الْمَأْمُوْرِيْنَ الْمُكَلَّفِيْنَ بِالْاَمْرِ بِالنَّصِّ وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالٰى وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَّلَا مُؤْمِنَةٍ اِذَا قَضَى اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗ اَمْرًا اَنْ يَّكُوْنَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ اَمْرِهِمْ لِاَنَّ مَعْنَاهُ اِذَا حَكَمَ اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗ بِاَمْرٍ فَلَا يَكُوْنُ لِمُؤْمِنٍ وَّلَا مُؤْمِنَةٍ اَنْ يَّكُوْنَ لَهُمُ الْاِخْتِيَارُ مِنْ اَمْرِهِمَا اَيْ اِنْ [illegible] عَلَيْهِمُ الْاِئْتِمَارُ بِاَمْرِهِمَا

marfat.com

Marfat.com

وَلَا يَكُوْنُ ذٰلِكَ اِلَّا فِي الْوَاجِبِ وَقِيْلَ النَّصُّ هُوَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى مَا مَنَعَكَ اَنْ لَا تَسْجُدَ اِذْ اَمَرْتُكَ خِطَابًا لِاِبْلِيْسَ اللَّعِيْنِ اَيْ مَا بَقِيَ لَكَ الْاِخْتِيَارُ بَعْدَ اَنْ اَمَرْتُكَ فَلِمَ تَرَكْتَ السُّجُوْدَ۔

ترجمہ بعد ازاں ماتن نے وجوب کی دلیلیں بیان کرنی شروع کی ہیں، فرماتے ہیں دم، قرآنی نص کے ذریعہ امر کے مامور بہ یعنی مکلف و مخاطب سے اختیار کا چھین جانا امر کے وجوب کی دلیل ہے،

(ش)، یعنی ہم نے امر کا موجب و حکم وجوب اس لئے بتایا ہے کہ قرآنی نص کے ذریعہ امر کے مخاطبین، مکلفین، ماموربین سے ان کے اختیارات چھین لئے گئے ہیں، اللہ رب العزت فرماتے ہیں مَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَّلَا مُؤْمِنَةٍ اِذَا قَضَى اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗۤ اَمْرًا اَنْ يَّكُوْنَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ اَمْرِهِمْ الخ اس کا مطلب یہ ہے کہ جب اللہ جل شانہ اور انکے رسول محمد صلی اللہ علیہ وسلم کوئی حکم دیں تو کسی بھی مومن مرد اور مومن عورت کے لئے اللہ و رسول کے حکم میں اختیار نہیں ہوگا کہ اگر یہ چاہیں تو امر و حکم منظور کریں اور چاہیں تو منظور نہ کریں بلکہ مومن مردوں اور عورتوں کے ذمے واجب و لازم ہو جائے گا کہ اللہ و رسول کے احکامات کی بہر حال تعمیل کریں یہ بات اس وقت تک ممکن نہ ہوگی جب تک کہ ہم یہ تسلیم نہ کرلیں کہ امر وجوب ہی کیلئے ہے، کچھ لوگ کہتے ہیں امر کے واجب ہونے کے سلسلے میں قرآن کی نص یہ ہے وَمَا مَنَعَكَ اِنْ لَّا تَسْجُدَ اِذْ اَمَرْتُكَ یہ خطاب ابلیس کو کیا گیا تھا کہ او لعین و مردود جب ہم نے تجھے سجدے کا حکم دیدیا تو تجھے اختیار ہی نہ رہا تھا کہ تو چاہتا تو اسے منظور کرتا، چاہتا تو اسے ٹھکرا دیتا، جب تیرا اختیار سلب کر لیا گیا تھا تو تو نے سجدہ کیوں نہیں کیا۔

بیان لغات الانتفاء۔ سلب ہونا، چھن جانا، جاتا رہنا، سوخت ہو جانا۔ الخیرۃ خا پر زیر یا زبر اس کا معنی ہے اختیار، بامور بالامر۔ جسے امر کیا گیا، امر کا مخاطب، امر کا مکلف، امر کا مامور بہ۔ قضاء الامر حکم دینا، المنع روک دینا، متاثر کر کے برانگیختہ کر دینا۔

تشریح عبارات ای انما قلنا الخ۔ یہاں سے شارح علیہ الرحمہ ماتن کے متن کی وضاحت کر رہے ہیں فرماتے ہیں کہ امر کا موجب و حکم وجوب ہی ہے ندب اور اباحت نہیں اس کی دلیل قرآنی نص سے ملتی ہے، قرآنی عبارت سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اللہ جل شانہ اور ان کے رسول کے احکامات واجب ہوتے ہیں وہ جب بھی حکم کریں گے لامحالہ وجوب ہی مراد ہوگا، قرآنی نص یہ ہے وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَّلَا مُؤْمِنَةٍ اِذَا قَضَى اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗۤ اَمْرًا اَنْ يَّكُوْنَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ اَمْرِهِمْ کسی مومن مرد اور عورت کے لئے جب اللہ اور ان کے رسول حکم دیں تو ان کے حکم میں اختیار نہیں ہوگا مامور بہ یعنی جسے حکم دیا گیا اس سے اختیار سلب کر لیا گیا یعنی جو حکم دیا جا چکا ہے اس میں مومن مرد و عورت کیلئے اختیار نہیں ہوگا کہ وہ چاہیں تو اس کی تعمیل کریں اور چاہیں تو اس کی تعمیل نہ کریں بلکہ ان کے اختیارات ختم ہو گئے اور یہ حکم واجب ہو گیا، اختیارات چھیننے کا نتیجہ اس وقت برآمد ہوگا جب ہم مانیں کہ اللہ و رسول کا حکم

Marfat.com

وجوب ہی کے لئے ہے، معلوم ہوا کہ امر کے ذریعہ محض وجوب ثابت ہوگا، بالا قرآنی نص سے امر کا مفید وجوب ہونا صراحتاً معلوم ہوگیا، بعض نے ایک دوسری آیت پیش کی جس سے امر کا مفید وجوب ہونا مفہوم تو ہوتا ہے مگر صراحتہً نہیں بلکہ التزاماً ثابت ہوتا ہے کہ امر مفید وجوب ہے۔ قرآنی عبارت یہ ہے وَمَا مَنَعَكَ أَنْ لَا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ شیطان سے کہا گیا کہ اللہ رب العزت نے فرمایا ہے بے ہودے جب میں نے تجھے حکم دیدیا کہ آدم کو سجدہ کر تو تو نے سجدے کا متارک کیوں کیا، اس سے معلوم ہوا کہ اللہ کا حکم وجوب کا فائدہ دیتا ہے کیونکہ واجب ہی ایسا ہے جس کا متارک حرام ہے یعنی واجب کی تعمیل نہ کرنا ملعونیت ہے ضمنی اور التزامی زاویے سے واضح ہوا کہ امر وجوب کے لئے آتا ہے نہ کہ ندب واباحت کیلئے۔

وَاسْتِحْقَاقُ الْوَعِيْدِ لِتَارِكِهٖ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ اِنْتِفَاءِ الْخِيَرَةِ آه اَیْ اِنَّمَا قُلْنَا اِنَّ مُوْجَبَهُ الْوُجُوْبُ لِاِسْتِحْقَاقِ الْوَعِيْدِ لِتَارِكِ الْاَمْرِ بِالنَّصِّ وَهُوَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى فَلْيَحْذَرِ الَّذِيْنَ يُخَالِفُوْنَ عَنْ اَمْرِهٖ اَنْ تُصِيْبَهُمْ فِتْنَةٌ اَوْ يُصِيْبَهُمْ عَذَابٌ اَلِيْمٌ اَیْ فَلْيَحْذَرِ الَّذِيْنَ يُخَالِفُوْنَ عَنْ اَمْرِ الرَّسُوْلِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَيَتْرُكُوْنَهٗ اَنْ تُصِيْبَهُمْ فِتْنَةٌ فِی الدُّنْيَا اَوْ عَذَابٌ اَلِيْمٌ فِی الْاٰخِرَةِ وَهٰذَا الْوَعِيْدُ لَا يَكُوْنُ اِلَّا بِتَرْكِ الْوَاجِبِ وَلٰكِنْ يَرِدُ عَلَيْهِ اَنَّهٗ مَوْقُوْفٌ عَلٰى اَنْ يَكُوْنَ هٰذَا الْاَمْرُ اَيْضًا لِلْوُجُوْبِ وَهُوَ مَمْنُوْعٌ وَاَنَّهٗ لِمَ لَا يَجُوْزُ اَنْ تَكُوْنَ الْمُخَالَفَةُ عَلٰى وَجْهِ الْاِنْكَارِ دُوْنَ التَّرْكِ وَالْجَوَابُ اَنَّ سِيَاقَ الْكَلَامِ دَالٌّ عَلٰى اَنَّ هٰذَا الْاَمْرَ لِلْوُجُوْبِ بِدُوْنِ احْتِيَاجٍ اِلٰى بُرْهَانٍ وَمُصَادَرَةٍ عَلَى الْمَطْلُوْبِ وَاِنَّ الْمُخَالَفَةَ فِی اِسْتِعْمَالِهِمْ اِنَّمَا تُطْلَقُ عَلٰى تَرْكِ الْعَمَلِ بِهٖ فَتَاَمَّلْ۔

ترجمہ (م) اور امر کے تارک کا مستحق وعید ہونا (وجوب امر کی دلیل ہے) (ش) اس کا عطف انتفاء الخیرۃ پر ہے، مطلب یہ ہے کہ ہم نے امر کا حکم حکم وموجب وجوب اس بنا پر بتلایا کہ نص قرآنی سے ثابت ہے کہ امر کا تارک وعید کا مستحق ہوگا، یہ نص اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے فَلْيَحْذَرِ الَّذِيْنَ يُخَالِفُوْنَ عَنْ اَمْرِهٖ اَنْ تُصِيْبَهُمْ فِتْنَةٌ اَوْ يُصِيْبَهُمْ عَذَابٌ اَلِيْمٌ مطلب یہ ہے کہ جو لوگ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کی مخالفت کریں اور حکم کا متارکہ کریں انھیں ڈرنا چاہئے کہ دنیا میں انھیں کوئی مصیبت نہ آگھیرے یا آخرت میں دردناک عذاب نہ آن پڑے، یہ وعید صرف واجب کے متارکہ پر ہی برپا کی جاسکتی ہے لیکن اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ نص قرآنی فَلْيَحْذَرِ الَّذِيْنَ وجوب کے لئے ہو حالانکہ یہ ممنوع ہے، نیز یہ کیوں نہ ہو کہ انکار حکم کی مخالفت مراد ہو نہ کہ ترک عمل کی مخالفت، جواب یہ ہے کہ فَلْيَحْذَرِ الَّذِيْنَ میں کلام کا سیاق وتعبیر خود دلیل ہے کہ بالا امر وجوب ہی کے لئے ہے اس کے وجوب کو

marfat.com

Marfat.com

ثابت کرنے کے لئے نہ تو دلیل کی ضرورت ہے نہ ہی برہان کی احتیاج جبکہ یہ بات بھی واضح ہے کہ عربوں کے استعمالات میں مخالفت سے ترکِ عمل ہی مراد ہوتا ہے نہ کہ انکار حکم کی مخالفت مراد ہوتی ہے اچھی طرح غور کر لیجئے۔

بیان لغات امور شر میں وعید استعمال کرتے ہیں اور امور خیر میں وعد، حذر (ض) ڈرنا۔ سیاق، چلانا، سیاق کلام، کلام کے لانے کی غرض۔

تشریح عبارات فرمایا امر کا موجب و حکم وجوب ہی ندب ہے اور اباحت نہیں، اس کی دوسری دلیل یہ ہے کہ جب کسی کو حکم دیا جائے وہ اس حکم وامر کا تارک کرے تو وہ وعید کا مستحق ہو جاتا ہے، استحقاق وعید قرآنی نص میں مذکور ہے، اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ جو لوگ رسول اللہ کے امر و حکم کی مخالفت کرتے ہیں انھیں دنیا میں کسی عظیم ترمصیبت میں گھر جانے یا آخرت میں دردناک عذاب میں ماخوذ ہو جانے سے ڈر جانا چاہئے، یہاں اللہ تعالیٰ نے امر رسول کے مخالف کو وعید کا مستحق بتلایا ہے وعید کا استحقاق تب ہوگا جب کہ بندہ واجب کی مخالفت کرے، اس لئے ماننا پڑیگا کہ امر وجوب ہی کا فائدہ دیتا ہے لیکن یہاں پر سے ایک سوال پیش کیا جاتا ہے، کہتے ہیں آپ کے استدلال فلیحذر پر اعتراض ہوگا کہ یہ استدلال درست نہیں کیونکہ مذکورہ استدلال خود اس پر منحصر ہے کہ نص قرآنی کا امر فلیحذر وجوب کے لئے ثابت کیا جائے اور اسکے وجوب کے لئے ہونے ... پر برہان پیش کیا جائے کیونکہ یہ کہنا یعنی اس میں یہ برہان دینا کہ امر وجوب کے لئے ہوتا ہے یہ تو خود ہی مطلوب و دعویٰ ہے، یہ مطلوب یا دعویٰ اپنی صحت میں برہان و دلیل پر انحصار رکھتا ہے اور آپ دلیل دے رہے ہیں تو معلوم ہوا صرف دعویٰ و مطلوب پیش کرنے پر اصرار کئے جا رہے ہیں جس سے مصادرہ علی المطلوب والدعویٰ کا لزوم عائد ہوتا ہے اور یہ ممنوع و ناروا ہے کہ برہان کے بغیر مطلوب کا مصادرہ مطلوب پر اصرار کیا جا جائے

وانہ لو۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ یہاں مخالفت کا مفہوم ترک عمل نہ لیا جائے بلکہ رسول اللہ کے امر کے مخالفین سے مراد وہ ہوں جو ان کے امر کا انکار کرتے ہیں اور یہی علی انکار الامر کے باعث وعید کے مستحق ہوں نہ کہ وہ لوگ جو تارک عمل کئے ہوئے ہوں یعنی تارکین عمل بالامر مستحق وعید نہ ہوں دونوں اشکالوں کے جوابات شارح نے ترتیب وار پیش کر دیئے ہیں پہلے کا جواب یہ ہے کہ فلیحذروا امر کا وجوب کے لئے ہونا مبینہ بات ہے یہاں دعویٰ نہیں کہ اس کی برہان و دلیل پیش کی جائے، کیونکہ کلام کا انداز ہی بتلا دیگا کہ امر وجوب کا افادہ کر رہا ہے اور کون احمق ہے جو کہے کہ فلیحذر میں وجوب امر کی اسے دلیل چاہئے یہاں مطلوب و دعویٰ پر مصادرہ و اصرار کی رٹ لاشی ہے کیونکہ بحث امر کے موجب یعنی وجوب سے متعلق ہے امر کے بارے میں تو بحث نہیں کہ یہ امر ہے یا نہیں جس کے نتیجے میں کہا جائے کہ اثبات امر کی دلیل لاؤ۔

دوسرے اشکال کا جواب یہ ہے کہ مخالفت وموافقت ایسے مفاہیم ہیں جو عربی استعمالات میں امور بہ

Marfat.com

یعنی حکم دار کے نہ کرنے اور کرنے سے متعلق ہیں، مخالفت کا معنی ٹھیک ٹھیک مامور بہ پر عمل کا ترک کرنا ہے بالکل اسی طرح جس طرح موافقت کا معنی مامور بہ پر جم کر عمل کرنا ہے اس لئے مخالفت سے مخالفت علی الانکار یعنی منکرین امر نہ کہ تارکین امر مراد ہو ہی نہیں سکتے، غور کر لیجئے یہی کہیں گے آپ بھی واللہ اعلم بالصواب۔

وَلِدَلَالَةِ الْاِجْمَاعِ وَالْمَعْقُوْلِ عَطْفٌ عَلٰى مَا قَبْلَهٗ وَفِيْ بَعْضِ النُّسَخِ وَكَذَا دَلَالَةُ الْاِجْمَاعِ وَالْمَعْقُوْلِ يَدُلَّانِ عَلَيْهِ فح هُوَ جُمْلَةٌ مُسْتَقِلَّةٌ مَعْطُوْفَةٌ عَلٰى مَضْمُوْنِ سَابِقِهَا وَحَاصِلُهٗ اَنَّ دَلَالَةَ الْاِجْمَاعِ تَدُلُّ عَلٰى اَنَّ الْاَمْرَ لِلْوُجُوْبِ لِاَنَّهُمْ اَجْمَعُوْا عَلٰى اَنَّ كُلَّ مَنْ اَرَادَ اَنْ يَّطْلُبَ فِعْلًا مِنْ اَحَدٍ لَا يَطْلُبُ اِلَّا بِلَفْظِ الْاَمْرِ وَالْكَمَالُ فِي الطَّلَبِ هُوَ الْوُجُوْبُ وَالْاَصْلُ نَفْيُ الْاِشْتِرَاكِ فَتَعَيَّنَ اَنَّ مُوْجَبَهُ الْوُجُوْبُ وَاِنَّمَا قَالَ دَلَالَةُ الْاِجْمَاعِ لِاَنَّ نَفْسَ الْاِجْمَاعِ لَمْ يَنْعَقِدْ عَلٰى اَنَّ مُوْجَبَهُ الْوُجُوْبُ لِاَنَّهٗ مُخْتَلَفٌ فِيْهِ بَلْ اِنَّمَا الْاِجْمَاعُ عَلٰى شَيْءٍ يَدُلُّ عَلَيْهِ وَكَذَا الدَّلِيْلُ الْمَعْقُوْلُ يَدُلُّ عَلٰى اَنَّ الْاَمْرَ لِلْوُجُوْبِ وَهُوَ اَنَّ تَصَارِيْفَ الْاَفْعَالِ كُلَّهَا كَالْمَاضِيْ وَالْمُسْتَقْبَلِ وَالْحَالِ دَالٌّ عَلٰى مَعْنًى مَخْصُوْصٍ فَيَنْبَغِيْ اَنْ يَّكُوْنَ الْاَمْرُ كَذٰلِكَ دَالًّا عَلٰى مَعْنَى الْوُجُوْبِ وَلَيْسَ هٰذَا الْاِثْبَاتَ اللُّغَةِ بِالْقِيَاسِ بَلْ لِاِثْبَاتِ كَوْنِ الْاَصْلِ عَدَمَ الْاِشْتِرَاكِ وَقِيْلَ الْمَعْقُوْلُ هُوَ اَنَّ السَّيِّدَ اِذَا اَمَرَ غُلَامَهٗ بِفِعْلٍ وَلَمْ يَفْعَلْ اِسْتَحَقَّ الْعِقَابَ فَلَوْ لَمْ يَكُنِ الْاَمْرُ لِلْوُجُوْبِ لَمَا اسْتَحَقَّ ذٰلِكَ وَقَدْ نُقِلَ فِيْ بَيَانِ النُّصُوْصِ وَالْمَعْقُوْلِ وُجُوْهٌ اُخَرُ تَرَكْتُهَا لِلْاِطْنَابِ۔

ترجمہ اور اس لئے بھی کہ اجماع اور دلیل عقلی دونوں اس بات پر دال ہیں کہ امر کا موجب وجوب ہے اس عبارت کا عطف بھی انتفاء الخیرہ پر ہے اور عبارت بعض دوسرے نسخوں میں اس طرح ہے کذا دلالۃ الاجماع والمعقول علیہ یدلان علیہ. اس وقت یہ جملہ مستقل ہے اور سابق کے مضمون پر عطف ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اجماع کی دلالت بتاتی ہے کہ امر وجوب کے لئے آتا ہے اس لئے کہ اہل لغت وعرف نے اجماع کر لیا ہے، کسی سے اگر کوئی شخص کوئی فعل طلب کرنا چاہے تو وہ صیغہ امر کے بغیر طلب نہ کرے اور طلب کے اندر کمال طلب وجوب ہوتا ہے اور اشتراک کی نفی اس کی اصل ہے، لہٰذا متعین ہو گیا کہ امر کا موجب وجوب ہے، مصنف نے دلالۃ الاجماع کا لفظ استعمال کیا ہے اس لئے کہ اس بارے میں اجماع منعقد نہیں ہوا کہ اس کا موجب وجوب ہے اس لئے کہ یہ ان کے یہاں مختلف فیہ ہے بلکہ ایسی چیز پر سب کا اتفاق ہے اور اجماع ہے کہ وہ شئی اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ امر کا موجب وجوب ہے۔

وکذا دلیل المعقول الخ عقلی دلیل بھی اسی طرح دلالت کرتی ہے کہ امر کا موجب وجوب ہے اور وہ یہ ہے

marfat.com

Marfat.com

کہ تمام افعال کی گردانیں جیسے ماضی، مضارع، حال اپنے مخصوص معنی پر دلالت کرتے ہیں لہذا مناسب ہے کہ اسی طرح امر بھی خاص معنی یعنی وجوب پر دلالت کرے اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ لغت کا ثبوت قیاس سے کیا گیا ہے بلکہ اس سے ثابت کرنا ہے کہ امر کی اصل اشتراک کی نفی ہے۔۔

دلیل المعقول الخ اور بعض نے کہا کہ دلیل معقول یہ ہے کہ آقا اپنے غلام کو کسی کام کا حکم دیتا ہے اور وہ اس کام کو انجام نہیں دیتا تو سزا کا مستحق ہو جاتا ہے، لہذا اگر امر وجوب کے لئے نہ ہوتا تو اس کا مستحق نہ ہوتا اور اس باب میں نص اور دلیل عقلی بھی ذکر کی گئی ہے جن کو میں نے طوالت کے خوف سے ترک کر دیا ہے۔

بیان لغات اجماع: اتفاق، اتحاد، المعقول عقلی شئی، الدلیل المعقول: عقلی دلیل، جملۃ مستقلہ: وہ جملہ جو افادے میں مکمل ہو یعنی مرکب تام نہ کہ مرکب ناقص، مضمون جملہ خلاصہ جملہ زید قائم جملہ کہ مضمون قیام زید ہے یعنی زید کا کھڑا ہونا جو تمامیت ترکیب کے نتیجے میں طلوع ہوتا ہے لہذا مضمون گو کہ ناقص ہوتا ہے لیکن منبع اور اصل تمام ہوئی بس اس پر مستقل جملہ کا عطف محظور نہیں ہو سکتا جن لوگوں نے مضمون پر عطف کی صورت میں تخطیہ کیا ہے انھیں خطاوار ٹھہرانے میں کوئی حرج نہیں، العقاب: سزا، استحقاق لیاقت۔

تشریح عبارات ماتن امر کے موجب وجوب سے متعلق تیسری دلیل ذکر کر رہے ہیں، کہنا یہ چاہتے ہیں کہ امر کا موجب و حکم ہر حال میں وجوب ہے، ندب اور اباحت امر کا موجب و حکم نہیں ہیں اس کی دلیل ارباب عرف و لغت کا اتفاق اور عقلی دلیل کی مساندت ہے، اہل لغت اور صاحبان عرف و عادت نے اتفاق و اتحاد کر لیا ہے کہ اگر کوئی شخص چاہتا ہو کہ وہ کسی سے کسی کام کا مطالبہ کرے یعنی طلب فعل چاہے تو وہ امر کے صیغے سے طلب کرتا ہے اور طلب میں کمال کی منظوریت شامل ہوتی ہے یعنی طلب فعل علی وجہ الکمال کی جاتی ہے اس میں یہ ہوتا ہے کہ طلب ہر حال میں ہوتی ہے، اس شان یعنی کمال کے ساتھ طلب اسی وقت ممکن ہوگی جبکہ امر کا موجب وجوب مانا جائے اور مخاطب و مامور بالامر کو مجبور کر دیا جائے کہ بہر حال اسے مطلوبہ کام کرنا ہے مطلوبہ کام کرنے نہ کرنے سے متعلق اس کے اختیارات مسلوب ہو چکے ہیں اور اسی کا نام وجوب سے معلوم ہوتا ہے لغوی اور عرفی صاحبان کے متحدہ سکوت نے ہمیں باور کرایا کہ امر کا موجب و حکم ہر حال میں وجوب ہوگا، ندب و اباحت نہیں ہوگا امر کے موجب کا وجوب ہونا ایک اور دلیل سے واضح ہو جائے گا وہ یہ کہ اصل تو یہ ہے کہ لفظ اپنے مفہوم و مراد میں یکا و تنہا ہو اس میں اشتراک نہ ہو، جب آپ امر کا موجب فقط وجوب مانیں گے تب ہی کہا جائے کہ آپ نے اصل کی متابعت کی اور غیر اصل یعنی وجوب ندب و اباحت میں اشتراک سے برأت پا چکے۔ ہماری تفصیل سے خوب مذہب راسخ ہو گیا کہ امر کا موجب ہے۔

وانما قال دلیل الاجماع الخ شارح سے سوال کیا گیا جب جناب اجماع کا ثبوت تو نہیں ملتا کہ امر

Marfat.com

کا موجب وجوب ہے، اگر اجماع ہوجاتا تو امر کے موجب میں وجوب ندب و اباحت ہونے نہ ہونے میں اختلاف کیوں ہوتا جب اختلاف ہوا تب واضح ہوا کہ امر کے موجب وجوب میں اتفاق و اجماع نہیں پایا گیا جواب دیا کہ ماتن نے اسی لئے دلالۃ الاجماع کہا اجماع نہیں کہا، یہ نہیں کہا کہ اجماع ہوچکا بلکہ یہ کہا کہ اجماع کی دلالت ونشاندہی سے امر کا موجب وجوب ہونا متعین ہوگیا مطلب یہ ہے کہ اجماع ایک الگ چیز پر ہوا مگر یہی چیز واضح کئے دے گی کہ امر کا موجب وجوب ہے اجماع ہوچکا کہ جو بھی کسی سے کسی فعل کا مطالبہ کریگا وہ صیغۂ امر ہی سے مطالبہ کرے گا اس سے ثابت ہوا کہ مطالبے میں کمال ہونا چاہئے، اور مطالبے کا کمال یہ ہے کہ اسے مؤکد کردیا جائے یعنی جس سے مطالبہ کیا گیا اسے مطالبہ منظور کرنے اور نہ کرنے کا اختیار نہ رہے بلکہ مطالبہ پورا کرنا اس پر لازم و واجب ہوجائے تب واضح ہوجائیگا کہ امر کا موجب وجوب ہی ہے، یہ تو اجماع سے مستفاد نشاندہی تھی، عقلی دلیل بھی امر کا موجب وجوب بتلائے گی، عقلی دلیل یہ ہے کہ افعال متعدد قسم کے ہیں مثلاً ماضی، حال، مستقبل ہر ہر فعل کے لئے مخصوص صیغے اور الفاظ لائے جاتے ہیں، ان مخصوص الفاظ اور صیغوں کے معانی بھی مخصوص ہوتے ہیں یہ مخصوص معانی انھیں مخصوص وطے شدہ ماضی یا حال یا مستقبل الفاظ کے تحت طلوع ہوتے ہیں جیسے ماضی کا مخصوص معنی مضی اور گذرنا ہے اور حال کا مخصوص ومنفرد معنی حال ہے اور استقبال کا مخصوص وممتاز معنی آئندہ ہونا ہے، جب مان لیا گیا کہ ہر ایک کے مخصوص ومنفرد ممتاز و الگ الگ معنی ہیں تو یہ کیوں نہیں مانتے کہ امر کا معنی بھی مخصوص، منفرد الگ اور ممتاز ہے اور امر کا یہ منفرد ومخصوص وممتاز وجداگانہ معنی وجوب کے علاوہ اور کیا لے سکتے ہیں، کیا مخصوص وممتاز معنی کمزور معنی ہوتا ہے اگر وجوب کے علاوہ امر کا موجب ندب یا اباحت تسلیم کرتے ہیں تو ہم کہیں گے آپ ایک ایسے معنی کی پیروی کر رہے ہیں جس میں اختصاص وامتیاز کیا ہے، حیرت ہے کہ امر کو آپ فعل ماننے کے ساتھ دوسرے افعال کی طرح اس کا مخصوص ومبینہ معنی وجوب ماننے کے لئے تیار نہیں، تیار ہوجائیے، کیونکہ اگر آپ امر کا موجب وجوب نہیں مانیں گے تو زبان کے بنیادی دشمن شمار ہوں گے، آپ دیکھ رہے ہیں زبان کے قیمتی سرمائے لغت کے تحفظ کار زبان کی دلالت حالیہ یعنی عقلی تقاضا مجبور کرتے ہیں کہ امر کا موجب وجوب مانا جائے محقیت ہوگی اگر اس کے موجب کو وجوب تسلیم نہ کرینگے،

ولیس ھذا الخ یہاں اشکال کا دفاع مقصود ہے، اشکال یہ ہے کہ امر کا موجب وجوب ہے، یہ لغت سے متعلق مسئلہ تھا جیسا کہ آپ کے عبری بیانات سے واضح ہوا آپ اس لغوی مسئلے کو عقلی دلیل سے ثابت کر رہے ہیں، تو یہ لغت کو قیاس وعقل سے ثابت کرنا ٹھیرا، حالانکہ لغت کو قیاس وعقل کے ذریعہ ثابت کرنا ناروا ہے، جواب یہ دے رہے ہیں کہ لغت کو قیاس وعقل سے ثابت نہیں کیا جارہا ہے، بلکہ یہاں یہ ثابت کیا گیا ہے کہ جس طرح ماضی، حال، ومستقبل کے معنوں میں اشتراک نہیں ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اشتراک کا نہ ہونا اصل ہے اسی طرح امر میں بھی اشتراک نہ ہونا اصل ہے کیونکہ ماضی، حال، ومستقبل مخصوص، مخصوص معانی رکھتے ہیں ان کے ان خاص معانی میں کوئی معنی دخیل وشریک نہیں ہوسکتا اسی طرح امر بھی اپنا مخصوص

marfat.com

Marfat.com

معنی یعنی وجوب رکھے ہوئے ہے، اس کے اس خاص معنی میں کوئی دوسرا معنی جیسے ندب و اباحت دخل و اشتراک نہیں کرسکیں گے، اشتراک کا نہ ہونا امر میں اصل ہے اور دلیل معقول سے ہم نے یہی ثابت کیا کہ اصل میں امر میں اشتراک نہیں پایا جاتا ٹھیک اسی طرح جس طرح امر میں ترادف نہیں پایا جاتا امر ترادف واشتراک سے پاک ہے اسکی اصل حیثیت یہ ہے وجوب کا افادہ کرتا رہے۔

وقیل المعقول الخ شارح بتلاتے ہیں بعض نے اس سلسلے میں کہ امر کا موجب وجوب ہونا معقول دلیل سے ثابت ہے یہ معقول دلیل دی ہے، آقا جب اپنے غلام کو کسی کام کے کرنے کا حکم دیتا ہے اور وہ غلام مامور بہ کا کام نہیں کرتا تو سزا پاتا ہے، حکم دیئے گئے کام نہ کرنے پر سزا اسی وقت پائیگا جب یہ مان لیا جائے کہ امر کے ذریعہ طلب کیا گیا کام غلام پر بجالانا واجب وضروری تھا، اس نے واجب وضروری کام کا تارک کیا لہذا سزا کا سزاوار ہوگیا، اس سے بھی معلوم ہوا کہ امر وجوب کے لئے نہ ہوتا تو اسے سزا کاہے کی ملتی اور یہ عقلی دلیل ہے، عقلی دلیل سے کھل گیا کہ امر کا موجب وجوب ہے ندب یا اباحت نہیں کما قلتم ایہا النافیہ

وقد نقل فی بیان الخ شارح کہتے ہیں امر کا موجب وجوب ہی ہے نہ کہ ندب و اباحت اس سلسلے میں قرآن کی دوسری آیتیں اور دوسری عقلی دلیلیں پیش کی جاتی ہیں، ہم نے انھیں دراز کلامی کے اندیشے سے ذکر نہیں کیا جیسے لکھنوی نے قمر میں لکھا کہ قرآنی نص یہ ہے وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ یہاں کافر ول کی مذمت امر کی مخالفت کی وجہ سے کی گئی اس سے معلوم ہوا کہ امر وجوب کے لئے ہے اگر امر وجوب کے لئے نہ ہوتا ندب واباحت کے لئے ہوتا تو ان کی مذمت کا کوئی مفہوم نہ نکلتا، اور عقلی دلیل یہ ہے کہ امر تہ فائم میں نے اسے حکم دیا تو اس نے تعمیل کی، یہاں عقلی دلیل بتلاتی ہے کہ تعمیل کے بغیر امر کا تحقق نہیں ہوگا، لہذا تعمیل واجب ہوگی تاکہ امر کا تحقق تو ہو جائے اس سے ثابت ہوا کہ امر کا موجب ومفہوم مراد و حکم وجوب ہے نہ کہ ندب اور اباحت، اور بے شمار قرآنی اور عقلی دلیلیں امر کا موجب وجوب بتلاتی ہیں لیکن ہم نے بھی انھیں شارح کی طرح دراز کلامی کے پیش نظر لپیٹ دیا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

ثُمَّ شَرَعَ الْمُصَنِّفُ فِي بَيَانِ أَنَّهُ إِذَا لَمْ يُرِدْ بِالْأَمْرِ الْوُجُوبُ فَمَاذَا حُكْمُهُ فَقَالَ وَإِذَا أُرِيدَتْ بِهِ الْإِبَاحَةُ أَوِ النَّدْبُ أَيْ إِذَا أُرِيدَتْ بِالْأَمْرِ الْإِبَاحَةُ أَوِ النَّدْبُ وَعُدِلَ عَنِ الْوُجُوبِ فَاخْتُلِفَ فِيهِ فَقِيلَ إِنَّهُ حَقِيقَةٌ لِأَنَّهُ بَعْضُهُ أَيْ أَنَّ الْأَمْرَ حَقِيقَةٌ فِي الْإِبَاحَةِ وَالنَّدْبِ إِلَخْ لِأَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بَعْضُ الْوُجُوبِ وَبَعْضُ الشَّيْءِ يَكُونُ حَقِيقَةً قَاصِرَةً لِأَنَّ الْوُجُوبَ عِبَارَةٌ عَنْ جَوَازِ الْفِعْلِ مَعَ حُرْمَةِ التَّرْكِ وَالْإِبَاحَةُ هِيَ جَوَازُ الْفِعْلِ وَالنَّدْبُ هُوَ جَوَازُ الْفِعْلِ مَعَ رُجْحَانِهِ فَيَكُونُ كُلٌّ مِنْهُمَا مُسْتَعْمَلًا فِي بَعْضِ مَعْنَى الْوُجُوبِ وَهُوَ مَعْنَى الْحَقِيقَةِ الْقَاصِرَةِ الَّتِي أُرِيدَتْ بِلَفْظِ الْحَقِيقَةِ وَهُوَ مُخْتَارُ فَخْرِ الْإِسْلَامِ

Marfat.com

ترجمہ:۔ ثم شرع المصنف الخ اور جب امر بول کر جب وجوب کے معنی مراد لئے جائیں تو کون سے معنی مراد ہوں گے اس مسئلے کو مصنف نے بیان فرمایا، پس فرمایا

واذا ارید بہ الاباحۃ اوالندب۔ اور امر سے مراد جب اباحت یا ندب ہو یعنی امر سے جب اباحت یا ندب کے معنی کا ارادہ کیا جائے اور وجوب کے معنی کو چھوڑدیا جائے تو اس وقت اختلاف واقع ہوا ہے۔

فقیل انہ حقیقۃ لانہ بعضہ:۔ چنانچہ بعض فقہاء نے کہا کہ امر اس وقت بھی یعنی اباحت اور ندب کے معنی میں حقیقت ہے، کیونکہ اباحت اور ندب میں سے ہر ایک وجوب کا بعض ہے اور شئی کا بعض حصہ حقیقت قاصرہ کہلاتا ہے، اسلئے کہ وجوب کے معنی جواز الفعل مع حرمۃ الترک فعل جائز ہے اور ترک کرنا حرام ہے اور اباحت جواز فعل مع جواز ترک کا نام ہے جس کا کرنا اور نہ کرنا دونوں برابر ہے، اور ندب جواز فعل مع رجحانہ کو کہتے ہیں یعنی فعل جائز بھی ہے اور کرنا راجح ہے، پس مذکورہ تعریفوں سے معلوم ہوا کہ دونوں وجوب کے بعض معنی پر استعمال کئے گئے ہیں اور اسی کو حقیقت قاصرہ کہتے ہیں اور حقیقت قاصرہ اسی کا نام ہے، یہ تحقیق امام فخرالاسلام رہ کی ہے۔

بیان لغات الحقیقۃ القاصرۃ: نامکمل حقیقت، بعض حقیقت، کل حقیقت کا مضاد ومتوازی، بعض الشئی، کسی چیز کا جز، ایک حصہ حقیقت، وہ جو مجاز نہ ہو مجاز کا معارض اسکے مجاز میں واقع۔

تشریح عبارات بسااوقات امر سے وجوب مراد نہیں ہوتا اس سے بحث نہیں کہ امر کا موجب بہر حال وجوب ہے، لیکن جب وجوب منظور نہ ہو تو امر کا حکم کیا ہوگا، احناف نے کہا تھا کہ امر کی حقیقت اور عمومی جہت وجوب ہے اگر وجوب کے علاوہ مراد ہو تو امر اپنی حقیقت سے باہر ہوا نظر آئے گا تب یہ امر سے مراد وجوب نہ ہو اس کا کیا حکم ہوگا کیا وجوب کے علاوہ لیا گیا امر کا مفہوم امر کا حقیقی مفہوم ہو یا مجازی، ماتن نے کہا امر سے وجوب کے علاوہ اباحت یا ندب مراد لئے جائیں تو اس میں احناف کی دو رائیں ہیں۔ اور ایسے دو گروہ ہو جاتے ہیں ایک گروہ کی رائے تو یہ ہے کہ وجوب کے علاوہ اباحت وندب میں مستعمل امر بھی حقیقت میں مستعمل ہے اس لئے کہ اباحت اور ندب حقیقت امر یعنی وجوب امر کا ایک جز اور اسکے معنی کا ایک حصہ ہیں، شارح فرماتے ہیں اس گروہ کی رائے پر امر کا مفہوم اباحت وندب لینا اس کا حقیقی مفہوم ہوگا اور امر اباحت وندب کا فائدہ دینے میں حقیقت پر مبنی ہوگا اس کی وجہ یہ ہے کہ اباحت وندب وجوب ہی کا ایک حصہ ہیں اور وجوب امر کی حقیقت ہے اور یہ طے بات ہے کہ کسی چیز کا کوئی ایک حصہ یا جز وبعض اس کا حقیقی حصہ ہوتا ہے اگر یہ بعض حقیقت کا ملہ نہ ہو لیکن کسی چیز کا جز، بعض بہرحال حقیقت قاصرہ ہے یعنی حقیقی جز وحصہ تو ہے مگر مکمل حقیقی حصہ وجز، نہیں ہے، لہذا یہی کہا جائے گا کہ امر کا اباحت وندب میں آنا حقیقی معنی میں آنا ہے اس لا اباحت وندب امر کا ایسا حقیقی معنی

marfat.com

Marfat.com

ہے جو نامکمل قاصر ناتمام ہے اس کی علت ہے کہ وجوب کے معنی پر غور کیجئے، وجوب کا معنی ہے فعل کا جائز ہونا، جب کہ اس جائز فعل کا چھوڑنا حرام ہو، امر کی حقیقت وجوب ہے، وجوب مکمل حقیقت ہے اس کے دو حصے اور جزء ہیں ایک فعل کا جائز ہونا دوسرا اس کا ترک حرام ہے، اباحت کا معنی ہے فعل کا جائز ہونا۔ فعل کا جائز ہونا امر کے وجوب کا حقیقی معنی ہے، لیکن پورا اور مکمل حقیقی معنی نہیں بلکہ حقیقی معنی کا ایک حصہ اور ایک جزء یعنی حقیقی معنی کا بعض ہے یعنی وجوب کا پورا حقیقی معنی جواز فعل نہیں بلکہ جواز فعل وجوب کا وہ حقیقی معنی ہے جسے ہم قاصر ناتمام حقیقی معنی یا حقیقت قاصرہ کا نام دیں گے، یہی حقیقت قاصرہ اباحت میں پائی گئی، کیونکہ اباحت کہتے ہیں جواز فعل کو اور ندب کا معنی ہے فعل کا جائز ہونا اس شان سے کہ اس کا کرنا راجح ہو، یہاں جواز فعل وہ معنی ہے جو امر کے وجوب کی حقیقت کا ایک جزء بعض ہے جو قاصر حقیقی معنی ہے یعنی حقیقت قاصرہ ہے، واضح ہو گیا کہ اباحت وندب دونوں وجوب کے بعض معنی یعنی جواز فعل میں استعمال ہو رہے ہیں اور وجوب کا معنی جواز فعل یہ اس کی قاصر حقیقت ہے کیونکہ وجوب کی کامل حقیقت جواز فعل اس شرط کے ساتھ کہ اس کا ترک حرام ہو اور اباحت وندب میں جواز فعل یعنی قاصر حقیقت ہی مقصود ہیں، یہ قاصر حقیقت امر کے حقیقی لفظ سے مراد لی جاتی ہے یعنی صیغۂ امر کو وجوب سے ہٹا کر اباحت وندب میں لایا جاتا ہے لہذا وجوب نظر انداز کر کے امر کو اباحت وندب میں لانا حقیقت میں لانا ہوا، یعنی امر کے حقیقی مفہوم میں لانا ہوا گو کہ امر کا پورا حقیقی مفہوم نہیں ہے بلکہ قاصر حقیقی مفہوم ہے لیکن ہے تو حقیقی مفہوم یہ توجیہ اور عندیہ فخر الاسلام اور ان کے پیروان ومقلدین کا منتخبہ طریق ذہاب شمار کیا جاتا ہے، واللہ اعلم۔

وَقِيلَ لَا لِاَنَّهٗ جَاوَزَ اَصْلَهٗ اَیْ قِیْلَ اَنَّهٗ لَیْسَ بِحَقِیْقَةٍ ج بَلْ مَجَازٌ لِاَنَّهٗ قَدْ جَاوَزَ اَصْلَهٗ وَهُوَ الْوُجُوْبُ لِاَنَّ الْوُجُوْبَ هُوَ جَوَازُ الْفِعْلِ مَعَ حُرْمَةِ التَّرْكِ وَالْاِبَاحَةَ جَوَازُ الْفِعْلِ مَعَ جَوَازِ التَّرْكِ وَالنَّدْبُ هُوَ رُجْحَانُ الْفِعْلِ مَعَ جَوَازِ التَّرْكِ فَالْحَاصِلُ اَنَّ مَنْ نَظَرَ اِلَی الْجِنْسِ الَّذِیْ هُوَ جَوَازُ الْفِعْلِ فَقَطْ ظَنَّ اَنَّهٗ مُسْتَعْمَلٌ فِیْ بَعْضِ مَعْنَاهُ فَیَکُوْنُ حَقِیْقَةً قَاصِرَةً وَمَنْ نَظَرَ اِلَی الْجِنْسِ وَالْفَصْلِ جَمِیْعًا ظَنَّ اَنَّ کُلًّا مِّنْهُمَا مَعَانٍ مُتَبَایِنَةٌ وَاَنْوَاعٌ عَلٰی حِدَةٍ فَلَا یَکُوْنُ اِلَّا مَجَازًا وَاَمَّا تَحْقِیْقُ اَنَّ هٰذَا الْاِخْتِلَافَ فِیْ لَفْظِ الْاَمْرِ اَوْ فِیْ صِیَغِ الْاَمْرِ فَمَذْکُوْرٌ فِی التَّلْوِیْحِ بِمَا لَا مَزِیْدَ عَلَیْهِ۔

ترجمہ وقیل لا لانہ الخ اور بعض فقہاء نے اس کی نفی کی ہے کیونکہ اباحت اور ندب میں سے ہر ایک نے اصل امر سے تجاوز کیا ہے یعنی کہا گیا ہے کہ یہ معنی امر کی حقیقت نہیں ہیں بلکہ مجازی ہیں اس لئے کہ اصل سے تجاوز کر گئے ہیں، اور وہ وجوب ہے کیونکہ وجوب جواز الفعل مع حرمۃ

Marfat.com

الترک کا نام ہے اور اباحت جواز الفعل مع جواز الترک کا، اور ندب رجحان الفعل مع جواز الترک کو کہتے ہیں، حاصل یہ ہے کہ جس نے فقط جواز الفعل (جنس) کو دیکھا اس نے گمان کیا کہ اس کے معنی حقیقت قاصرہ کے ہیں، اور جس نے دونوں کو یعنی جنس فصل کو دیکھا اس نے گمان کیا کہ دونوں معنی ایک دوسرے کے مباین ہیں اور جداگانہ قسمیں ہیں پس یہ معنی مجازی ہوں گے اب رہی یہ بات کہ یہ اختلاف لفظ امر میں ہے یا صیغہ امر میں واقع ہوا ہے یہ مسئلہ توضیح میں تفصیل سے ذکر کیا گیا ہے۔

بیان لغات تجاوز من الاصل۔ اصل وحقیقت سے ہٹ جانا اور غیراصل اور خلاف حقیقت مثلاً مجاز کا افادہ کرنا، مجاز جو معارض حقیقت ہو جنس عام اور کثیر الذیل مفہوم جو مختلف الحقائق اور متباین الاصل معانی پر درست ہو جائے، فصل جو کہ وہ تنہا بات امتیاز وخصوص مبین کو واضح وبیان کر دے اور مختلف الحقائق احتمالات کو قطع وسوخت کر کے مبرز معنی طے کرنے والی ہو

تشریح عبارات یہاں سے دوسرے فریق اور اس کی رائے کی وضاحت کر رہے ہیں، یہ فریق کہتا ہے امر کی حقیقت وجوب ہے اور وجوب کا معنی ہے فعل کا جائز ہونا اور اس کا ترک حرام ہونا اور اباحت کا معنی ہے فعل کا جائز ہونا اور اس کا ترک بھی جائز ہونا اور ندب کا معنی ہے فعل کا راجح ہونا اور فعل کا ترک جائز ہونا، لہٰذا امر اگر اپنے وجوب سے برگشتہ ہو کر اباحت وندب میں چلا جائے تو لازماً یہ مجازی معنی میں مستعمل ہوگا اباحت اور ندب کو حقیقی معنی نہیں کہہ سکتے کیونکہ وجوب کے معنی جو امر کی حقیقت ہے جواز الفعل مع حرمۃ الترک ہے، امر اباحت وندب میں داخل ہونے کی صورت میں اپنی حقیقت واصل سے تجاوز کر جائے گا جب بھی کوئی شئی حقیقت اور اصل سے متجاوز ہو جائے وہ مجاز میں داخل مانی جائے گی، شارح فرماتے ہیں جو فریق اباحت وندب کو امر کا قاصر حقیقی مفہوم بتلاتا ہے اور جو اباحت وندب کو امر کا حقیقی مفہوم ماننے کے لئے آمادہ نہیں بلکہ امر کا مجازی معنی باور کرانا چاہتا ہے دونوں کی رایوں میں اور نظریات میں مذکورہ اختلافی گوشہ اس پر مبنی ہے وجوب کے معنی میں دو باتیں ہیں ایک فعل کا جواز، دوسری اس کے ترک کا حرام ہونا، فعل کا جواز ایک عام اور جنسی مفہوم ہے، عام اور جنسی مفہوم وہی ہوتا ہے جو مختلف الحقیقت امور کو احاطہ میں لے سکے، وجوب کا جنسی اور عام مفہوم یعنی فعل کا جواز اباحت وندب کو اپنے احاطہ میں لئے ہوئے ہے یعنی فعل کا جواز جو وجوب کا جنسی مفہوم ہے اباحت وندب میں بھی پایا جاتا ہے، ایک گروہ نے امر کا جنسی مفہوم یعنی فعل کا جواز سامنے رکھا اور کہہ دیا کہ جواز فعل ایسی حقیقت ہے جو وجوب کے علاوہ اباحت وندب میں بھی پائی جاتی ہے اس لئے اباحت وندب میں امر کا استعمال اپنے بعض معنی یعنی جواز فعل میں استعمال ہوتا ہے اور جواز فعل امر کے وجوب کی پوری حقیقت نہیں بلکہ حقیقت قاصرہ ہے لہٰذا امر اباحت وندب میں مستعمل ہونے کی صورت میں حقیقت قاصرہ میں مستعمل مانا جائے گا مجاز میں نہیں کیونکہ ان کی نظر میں جواز فعل کے عام الذیل اور جنسی مفہوم پر مرکوز ہیں وجوب کے دوسرا معنی ہے ترک فعل کا حرام ہونا یہ معنی فصل کا درجہ رکھتا ہے اور جواز

marfat.com

Marfat.com

فصل جنس کا درجہ رکھتا ہے، فصل وہ ہے جو جنس کے مختلف الحقائق احتمالات کو ختم کر کے ایک ہی جہت متعین کر دیتی ہے دوسرے فریق کی نگاہ میں امر کے وجوب کی حقیقت پر جنس و فصل سمیت جمع ہوئی تھیں، اس گروہ نے جنس کو تو دیکھا جو عام تھی اس میں وجوب کے ساتھ اباحت و ندب شامل تھے مگر فصل یعنی ترک کا حرام ہونا ایسا مفہوم تھا جس نے جواز کی وسعت و عمومیت کو محض وجوب کے معروف معنی تک محدود کر کے وجوب کو اباحت و ندب کی حقیقتوں کے خلاف ایک مبینہ اور غیر مشترک حقیقت میں تبدیل کر دیا جنس یعنی جواز فعل اور فصل یعنی ترک فعل کا حرام ہونا امر کا وہ معنی ہے جو حقیقی اور اصلی معنی ہے اندریں صورت اگر امر کا معنی اباحت یا ندب لیا جائے تو یہ امر کا حقیقی اور اصلی معنی نہیں کہلا سکتا کیونکہ اباحت و ندب دونوں میں ترک فعل جائز ہے نہ کہ حرام، ہمیں صرف جواز فعل سے سروکار نہیں ہم جواز فعل کے ساتھ ترک فعل کی حرمت کو رد نہیں سکتے اس لئے جب بھی امر کا معنی وجوب سے ہٹ کر اباحت و ندب کیا جائیگا لازماً یہ معنی امر کا مجاز غیر حقیقی اور امر کے اصلی معنی کے خلاف اور اس سے متجاوز ہوگا، لہذا واضح ہوگیا کہ امر کا معنی اباحت و ندب اس کا حقیقی و اصلی معنی نہیں بلکہ مجازی وغیر حقیقی معنی ہے جس میں استقلال و انفراد تباین و تضاد پایا جاتا ہے، قصر و کمال کی حدود قائم کر کے اشتراکی معنی کی گنجائش نہیں نکالی جا سکتی۔

واما تحقیق الخ یہ اختلاف کہ امر کا اباحت و ندب والا معنی حقیقی مگر قاصر معنی ہے یا سرے سے مجازی معنی ہے اس پر دائر ہے کہ لفظ امر یعنی الف میم را میں اختلاف کیا گیا یا امر کے صیغے میں اختلاف ہوا یہ اختلاف امام فخر الاسلام اور کرخی و جصاص کے درمیان ہے چونکہ بحث بہت لمبی ہے تلویح ہمارے سامنے ہے درازی کی وجہ سے شارح کی تقلید میں میں بھی یہی کہوں گا قاری بذات خود تلویح کے کئی صفحات مطالعہ کرے، جن لوگوں نے مثلاً لکھنوی وامروہوی اسلاف یا نور الانوار کے بعض ذیلی اور جزوی ناقلین نے طومار کھڑے کئے ہیں قطعی ناکافی اور غیر منصفانہ ہیں اس لئے انھوں نے تلویح کی عبارتیں نقل نہیں کیں اپنی طرف سے صاحب تلویح بن گئے اور خود ہی پیش کش کر بیٹھے، نتیجۃً بات صاف ہونے کے بجائے تاریکی میں روپوش ہوگئی حالانکہ صاحب تلویح نے اس مسئلے میں کئی صفحات پر پھیلی ہوئی مرتب اور قطعی مربوط اور واضح بحث کی ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ عَنْ بَيَانِ الْمُوْجَبِ وَحُكْمِهٖ اَرَادَ اَنْ يُّبَيِّنَ اَنَّهٗ هَلْ يَحْتَمِلُ التَّكْرَارَ اَوْلَا فَقَالَ وَلَا يَقْتَضِي التَّكْرَارَ وَلَا يَحْتَمِلُهٗ اَيْ لَا يَقْتَضِي الْاَمْرُ بِاعْتِبَارِ الْوُجُوْبِ التَّكْرَارَ كَمَا ذَهَبَ اِلَيْهِ قَوْمٌ وَلَا يَحْتَمِلُهٗ كَمَا ذَهَبَ اِلَيْهِ الشَّافِعِيُّ يَعْنِيْ اِذَا قِيْلَ مَثَلًا صَلُّوْا كَانَ مَعْنَاهُ اِفْعَلُوا الصَّلٰوةَ مَرَّةً وَلَا يَدُلُّ عَلَى التَّكْرَارِ عِنْدَنَا اَصْلًا وَذَهَبَ قَوْمٌ اِلٰى اَنَّ مُوْجَبَهُ التَّكْرَارُ لِاَنَّهٗ لَمَّا نَزَلَ الْاَمْرُ بِالْحَجِّ قَالَ اَقْرَعُ بْنُ حَابِسٍ اَلِعَامِنَا هٰذَا يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ اَمْ لِلْاَبَدِ فَفَهِمَ

Marfat.com

التکرار مع انہ کان من اھل اللسان ثم لما علموا ان فیہ حرجا عظیما اشکل علیہ فسأل وذھب الشافعی الی ان یحتملہ التکرار لان اضرب مختصر من اطلب منک ضربا وھو نکرۃ والنکرۃ فی الاثبات تخص لکنھا تحتمل العموم فیحمل علیہ بقرینۃ تقترن بھا والفرق بین الموجب والمحتمل ان الموجب یثبت بلا نیۃ والمحتمل یثبت بالنیۃ ودلیلنا سیأتی سواء کان معلقا بشرط او مخصوصا بوصف اولم یکن رد علی بعض اصحاب الشافعی رحمہ اللہ فانھم ذھبوا الی انہ اذا کان الامر معلقا بشرط کقولہ تعالی وان کنتم جنبا فاطھروا او مخصوصا بوصف کقولہ تعالی السارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیھما یتکرر الشرط والوصف فان الغسل یتکرر بتکرر الجنابۃ والقطع یتکرر بتکرر السرقۃ وعندنا المعلق بالشرط وغیرہ وکذا المخصوص بالوصف وغیرہ سواء فی انہ لا یدل علی التکرار ولا یحتملہ۔

ترجمہ ثم لما فرغ المص الخ پھر جب مصنف امر کے موجب اور اسکے حکم کے بیان سے فارغ ہوئے تو اس کے حکم کو بیان کرنے کا ارادہ کیا ہے کہ آیا وہ تکرار کا احتمال رکھتا ہے یا نہیں، تو فرمایا۔

ولا یقتضی التکرار ولا یحتملہ:۔ کہ امر تکرار کا تقاضا نہیں کرتا ہے نہ اس کا احتمال رکھتا ہے یعنی وجوب کے اعتبار سے امر تکرار کا تقاضا نہیں کرتا ہے، جیساکہ ایک جماعت اس کی طرف گئی ہے اور نہ تکرار کا احتمال ہی رکھتا ہے جیساکہ امام شافعی رح کا مذہب ہے یعنی مثال کے طور پر جب صلوا کہا جائے تو اس کے معنی ہوں گے فعل صلوٰۃ ایک مرتبہ انجام دو ہمارے نزدیک صلوا تکرار پر بالکل دلالت نہیں کرتا، اور ایک جماعت اس طرف گئی ہے کہ اس کا موجب تکرار ہے، اس لئے کہ جب حج کا حکم نازل ہوا تو حضرت اقرع بن حابس رضی اللہ عنہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت فرمایا کہ یہ حکم اسی سال کے لئے ہے یا ہمیشہ کے لئے ہے، پس حضرت حابس اہل زبان ہیں، انھوں نے جب سمجھا کہ ہر سال حج کرنے میں بڑا حرج ہے تو ان کو اشکال ہوا اور حضور م سے استفسار فرمایا۔

وذہب الشافعی:۔ امام شافعی اس طرف گئے ہیں کہ امر کا محتمل تکرار ہے اسلئے کہ اضرب اطلب منک ضربا کا مختصر کیا ہوا ہے اور ضربا نکرہ ہے اور مثبت کلام میں نکرہ تخصیص کا فائدہ دیتا ہے البتہ عموم کا احتمال رکھتا ہے لہذا عموم پر محمول کیا جائے گا جب قرینہ اسکے ساتھ موجود ہوگا اور موجب و محتمل کے درمیان فرق یہ ہے کہ موجب بغیر نیت کے ثابت ہوتا ہے اور محتمل نیت سے ثابت ہوتا ہے اور ہماری دلیل عنقریب آئے گی۔

سواء کان معلقا بشرط او مخصوصا بوصف او لم یکن الخ برابر ہے کہ امر شرط کے ساتھ معلق ہو یا کسی وصف

marfat.com

Marfat.com

کے ساتھ مخصوص ہو، یا معلق یا مخصوص کچھ بھی نہ ہو، مصنف کا یہ قول امام شافعیؒ کے بعض اصحاب پر رد ہے کیوں کہ بعض اصحاب اس طرف گئے ہیں کہ امر جب شرط کے ساتھ معلق ہو جیسے اللہ تعالیٰ کے قول اَلسَّارِقُ وَالسَّارِقَۃُ فَاقْطَعُوا اَیْدِیَھُمَا چور مرد اور چور عورت پس کاٹ دو ان دونوں کے ہاتھوں کو تو امر وصف اور شرط کے مکرر ہونے سے مکرر ہوتا ہے اس لئے غسل جنابت کے مکرر ہونے پر مکرر ہوگا اور قطعِ ید چوری کے تکرار سے مکرر ہوتا ہے

وعندنا المعلق بالشرط وغیرہ :۔ اور ہمارے نزدیک امر کسی شرط کے ساتھ معلق ہو یا کسی وصف کے ساتھ موصوف ہو، یا نہ ہو دونوں حالتوں میں نہ تکرار پر دلالت کرتا ہے اور نہ اس کا احتمال رکھتا ہے۔

بیان لغات اقتضاء چاہنا۔ تکرار بار بار ہونا۔ اشکال علی احد، کسی کو دشواری ہونا، دقت و زحمت ہارہ کا شعور و ادراک ملنا، جنبی، جنابت والا، جسے ناپاکی نے اپنے احاطہ میں لے لیا ہو۔

تشریح عبارات ماتن امر کے تئیں احناف و شوافع کے اختلافی مبحث کو دلیلوں کے ساتھ بیان کر رہے ہیں، مسئلہ یہ ہے کہ امر تکرار کو چاہتا ہے اور اس کا احتمال رکھتا ہے یا نہیں، شوافع کہتے ہیں امر تکرار کو چاہتا اور اس کا احتمال رکھتا ہے اگر امر شرط پر معلق ہو یا کسی صفت کے ساتھ مخصوص ہو تو اس میں تکرار پایا جائے گا یعنی جب جب شرط و وصف کا تحقق ہوگا تب تب امر متوجہ ہو جائے گا اور مکلف کو اس کی تعمیل کرنی ہوگی، احناف کہتے ہیں امر ہرگز ہرگز تکرار نہیں چاہتا نہ ہی امر میں تکرار کا احتمال پایا جاتا ہے، اب شارح کو سمجھئے، کہتے ہیں امر اپنے موجب یعنی وجوب کے اعتبار سے تکرار نہیں چاہتا جب کہ شافعیوں میں سے ابو اسحاق اسفرائنی کا کہنا ہے کہ امر تکرار چاہتا ہے یعنی امر مطالبہ کرتا ہے کہ فعل کو بار بار کیا جائے، احناف کہتے ہیں کہ امر تکرار چاہتا ہی نہیں بلکہ امر میں تکرار کا احتمال اور گنجائش تک نہیں ہے، لیکن شافعی کہتے ہیں امر میں تکرار کا احتمال اور اس کی گنجائش ہے، احناف دلیل میں فرماتے ہیں جب کہا جائے صلوا، تم لوگ نماز پڑھو تو اس کا مفہوم و معنی یہی ہوتا ہے کہ افعلوا الصلوٰۃ مرۃً فعل صلوٰۃ ایک دفعہ انجام دو، احناف کہتے ہیں افعلوا ہرگز نشاندہی نہیں کرے گا کہ فعل صلوٰۃ بار بار انجام دیا جائے۔ جب کہ مخالف جماعت کہتی ہے کہ امر کا موجب و مقتضیٰ ہی تکرار اور فعل کا بار بار مطالبہ ہے، اس گروہ کے سرغنہ ابو اسحاق شافعی ہیں یہ حضرت احمد کی اس روایت سے امر میں اقتضاء تکرار کو ثابت کرتے ہیں جو حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے، انھوں نے نقل کیا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: لوگو اللہ رب العزت نے تم پر حج فرض فرما دیا اتنے میں اقرعؓ بن حابس اٹھے، استفسار کیا اللہ کے رسول کیا ہر ہر سال حج فرض کیا گیا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب میں ارشاد فرمایا اگر میں ہاں کہہ دیتا تو میرے کہنے سے حج سال بہ سال واجب ہو جاتا، اگر میں سال بہ سال حج واجب کر دیتا تو تم اس فریضے کی تعمیل نہ کر پاتے اور نہ ہی تم میں یہ استطاعت رہتی کہ سالانہ حج کرو، لیکن حج تو ایک ہی بار فرض ہے جو ایک سے زیادہ حج کرے گا تو زائد حج نفل ہوگا، ابو اسحاق کا کہنا ہے کہ اقرع بن حابس زبان دان تھے؛

Marfat.com

انھوں نے حج کے امر سے امر کا تکرار اور حج کا بار بار ہونا سمجھا، لہٰذا ثابت ہوگیا کہ امر میں تکرار پایا جائے گا اگر امر میں تکرار نہیں مانتے تو اقرعؓ کا سوال لغو ہوگا پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا جواب کوئی معنی نہیں رکھے گا، حالانکہ سوال و جواب راست ہیں، معلوم ہوا امر تکرار کا تقاضا کرتا ہے، شافعیؒ کہتے ہیں کہ امر کا محتمل تکرار ہے امر کے اندر یہ احتمال و گنجائش ہے کہ اس میں تکرار طلوع ہو، وجہ یہ ہے کہ اضرب امر ہے، یہ اطلب منک ضربًا، (تم خود سے فعل ضرب طلب کرو) کا مختصر ہے، ضربًا نکرہ ہے اطلب مثبت ہے، نکرہ اسی مثبت میں آیا ہے، اور ضابطہ ہے کہ نکرہ جب مثبت میں آئے تو خاص ہوتا ہے لیکن یہ نکرہ اس حالت میں عموم و تکرار کا احتمال رکھتا ہے جب امر میں واقعی عبارت نکالنے کی صورت میں اثبات میں نکرہ آجاتا ہے تب امر خاص ہونے کے ساتھ ضابطے کی مطابقت میں تکرار و عموم کا احتمال رکھے تو کوئی حرج نہیں اس لئے شافعی کہتے ہیں جہاں تکرار و عموم کا ثبوت و قرینہ پایا جائے گا وہاں امر کو تکرار و عموم میں استعمال کیا جائے گا کیونکہ امر خاص ہونے کے ساتھ تکرار کا محتمل ہے یا امر کا محتمل تکرار ہے اس سے بحث نہیں کہ وہ خاص ہے، محتمل و موجب میں فرق یہ ہے کہ محتمل ثابت کرنے کے لئے نیت ضروری ہے اور موجب اپنے ثبوت میں نیت کا محتاج نہیں ہے یہ شافعیؒ کے دلائل ہیں، ہماری دلیل آرہی ہے لیکن شافعیہ کی شرط و وصف کی قید کی وضاحت ضروری ہے اس لئے ہم اپنے دلائل ان کے مسائل و دلائل کے بعد لائیں گے، شافعیؒ کہتے ہیں جب امر کسی شرط پر معلق ہو جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان وَاِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوْا، اگر تم جنبی ہو تو پاکی حاصل کرو، یہاں فاطہروا پاکی حاصل کرنے کا امر جنبی ہونے کی شرط پر معلق ہے لہٰذا شرط جتنی بار پائی جائے گی اتنی ہی بار امر کا تکرار بھی ہوگا، جب جب مکلف جنبی ہوتا رہے غسل کا امر تب تب اس کی طرف متوجہ ہوگا یا امر کسی وصف یا صفت کے ساتھ مخصوص ہو تو جب وصف پایا جائیگا تب تب امر کا بجالانا واجب ہوگا جیسے اللہ جل شانہ فرماتے ہیں: وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا اَيْدِيَهُمَا، چور، چورنی کے ہاتھ کاٹ دو، یہاں فاقطعوا ہاتھ کاٹنے کا امر چوری کرنے کے وصف کے ساتھ مخصوص ہے، لہٰذا چوری کرنے کا وصف جب جب اور جتنی بار متحقق ہوگا تب تب اور اتنی ہی بار ہاتھ کاٹنے کا امر مکلف کے لئے ثابت ہوجائے گا یعنی جتنی مرتبہ چوری کیجائیگی اتنی ہی بار ہاتھ کاٹا جائے گا، اور ہمارے نزدیک امر چاہے شرط پر معلق ہو چاہے شرط پر معلق نہ ہو یا چاہے امر کسی وصف کے ساتھ خاص ہو یا کسی وصف کے ساتھ خاص نہ ہو کبھی بھی مامور بہ کے تکرار کا تقاضا نہیں کرے گا ــــــــــــــ نہ ہی امر میں مامور بہ کے تکرار اور بار بار ہونے کا احتمال و گنجائش ہوگی یہ درست ہے۔

لٰكِنَّهٗ يَقَعُ عَلَى اَقَلِّ جِنْسِهٖ وَيَحْتَمِلُ كُلَّهٗ اِسْتِدْرَاكٌ مِنْ قَوْلِهٖ وَلَا يَحْتَمِلُهٗ كَاَنَّ قَائِلًا يَقُوْلُ لَمَّا لَمْ يَحْتَمِلِ الْاَمْرُ التَّكْرَارَ [illegible] قَوْلِهٖ طَلِّقِيْ نَفْسَكِ فَيَقُوْلُ اِنَّ

marfat.com

Marfat.com

الْأَمْرُ يَقَعُ عَلَى أَقَلِّ جِنْسِهِ وَهُوَ الْفَرْدُ الْحَقِيقِيُّ وَيَحْتَمِلُ كُلَّ الْجِنْسِ وَهُوَ الْفَرْدُ الْحُكْمِيُّ أَيِ الطَّلَقَاتُ الثَّلٰثُ لَا مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ عَدَدٌ بَلْ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ فَرْدٌ وَلَا مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ مَدْلُولُهُ بَلْ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ مَنْوِيٌّ وَإِلَيْهِ أَشَارَ بِقَوْلِهِ حَتّٰى إِذَا قَالَ لَهَا طَلِّقِي نَفْسَكِ أَنَّهُ يَقَعُ عَلَى الْوَاحِدِ إِلَّا أَنْ يَنْوِيَ الثَّلٰثَ لِأَنَّ الْوَاحِدَ فَرْدٌ حَقِيقِيٌّ مُتَيَقَّنٌ وَالثَّلٰثُ فَرْدٌ حُكْمِيٌّ مُحْتَمَلٌ وَلَا تَعْمَلُ نِيَّةُ الثِّنْتَيْنِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ الْمَرْأَةُ أَمَةً أَيْ لَا تَصِحُّ نِيَّةُ الثِّنْتَيْنِ فِي قَوْلِهِ طَلِّقِي نَفْسَكِ لِأَنَّهُ عَدَدٌ مَحْضٌ لَيْسَ بِفَرْدٍ حَقِيقِيٍّ وَلَا حُكْمِيٍّ وَلَيْسَ مَدْلُولًا لِلَّفْظِ وَلَا مُحْتَمَلًا لَهُ إِلَّا إِذَا كَانَتْ تِلْكَ الْمَرْأَةُ أَمَةً لِأَنَّ الثِّنْتَيْنِ فِي حَقِّهَا كَالثَّلٰثَةِ فِي حَقِّ الْحُرَّةِ فَهُوَ وَاحِدٌ حُكْمِيٌّ كَالثَّلٰثِ فِي حَقِّهَا وَأَمَّا إِذَا قَالَ طَلِّقِي نَفْسَكِ ثِنْتَيْنِ فَحِينَئِذٍ إِنَّمَا تَقَعُ ثِنْتَانِ لِأَجْلِ أَنَّهُ بَيَانُ تَغْيِيرٍ لِمَا قَبْلَهُ لَا بَيَانُ تَفْسِيرٍ لَهُ لِأَنَّ طَلِّقِي لَا يَحْتَمِلُ ثِنْتَيْنِ حَتّٰى يَكُونَ بَيَانًا لَهُ ثُمَّ أَوْرَدَ الْمُصَنِّفُ دَلِيلًا عَلٰى مَا هُوَ الْمُخْتَارُ عِنْدَهُ لَا فَقَالَ لِأَنَّ صِيغَةَ الْأَمْرِ مُخْتَصَرَةٌ مِنْ طَلَبِ الْفِعْلِ بِالْمَصْدَرِ الَّذِي هُوَ فَرْدٌ أَيْ إِنَّمَا لَا يَقْتَضِي الْأَمْرُ التَّكْرَارَ لِأَنَّهُ مُخْتَصَرٌ مِنْ طَلَبِ الْفِعْلِ بِالْمَصْدَرِ فَقَوْلُكَ اِضْرِبْ مُخْتَصَرٌ مِنْ أَطْلُبُ وَقَوْلُهُ صَلُّوا مُخْتَصَرًا مِنْ أَطْلُبُ مِنْكُمُ الصَّلٰوةَ وَقَوْلُهُ طَلِّقِي مُخْتَصَرٌ مِنْ اِفْعَلِي فِعْلَ الطَّلَاقِ وَالْمَصْدَرُ الْمُخْتَصَرُ مِنْهُ فَرْدٌ لَا يَحْتَمِلُ الْعَدَدَ وَكَيْفَ يَحْتَمِلُهُ وَمَعْنَى التَّوْحِيدِ مُرْعًى فِي أَلْفَاظِ الْوُحْدَانِ فَالْفِعْلُ الْمُخْتَصَرُ مِنْهُ أَوْلٰى أَنْ لَا يَحْتَمِلَ الْعَدَدَ وَبِهٰذَا الْقَدْرِ تَمَّ الدَّلِيلُ عَلَى الْأَصْلِ الْكُلِّيِّ۔

ترجمہ لکنہ یقع علی اقل جنسہ الخ البتہ امر اپنے اقل جنس پر واقع ہوتا ہے اور کل جنس کا احتمال بھی رکھتا ہے، یہ عبارت مصنفؒ کے قول ولا یحتملہ سے استدراک ہے، گویا کوئی کہنے والا کہتا ہے کہ تمہارے نزدیک امر جبکہ تکرار کا احتمال نہیں رکھتا تو تین کی نیت کرنا طلقی نفسک (تو اپنے آپ کو طلاق دے لے) میں کیونکر صحیح ہے، تو مصنفؒ جواب دیتے ہیں کہ امر اقل جنس پر محمول ہوتا ہے اور یہی فرد حقیقی ہے اور کل جنس کا احتمال بھی رکھتا ہے اور کل جنس اس کا فرد حکمی ہے یعنی تین طلاقیں، عدد ہونے کے لحاظ سے نہیں بلکہ فرد ہونے کی حیثیت سے، اسی طرح مدلول ہونے کے اعتبار سے بھی نہیں بلکہ اس حیثیت سے کہ وہ منوی ہے اسی طرف مصنفؒ نے اپنے اس قول سے اشارہ کیا ہے، فرمایا۔

حتی اذا قال لہا الخ یعنی جب شوہر اپنی بیوی سے طلقی نفسک (تو اپنے نفس کو طلاق دے لے) کہے تو

Marfat.com

اس سے ایک ہی طلاق واقع ہوگی، لیکن اگر وہ تین کی نیت کرے اس لئے کہ ایک طلاق فرد حقیقی متعین ہے اور ثلاث فرد حکمی اور محتمل ہے

ولا تعمل نیۃ الثنتین الخ اور دو طلاق کی نیت کار آمد نہ ہوگی، لیکن اگر عورت باندی ہو یعنی مذکورہ قول طلقی نفسک میں دو طلاقوں کی نیت کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ وہ عدد محض ہے نہ کہ فرد حقیقی ہے نہ ہی فرد حکمی ہے نہ لفظ کا مدلول ہے نہ اس کا محتمل ہے، البتہ اگر عورت باندی ہے تو دو کا احتمال رکھتا ہے، کیونکہ دو طلاقیں باندی کے حق میں مانند تین کے ہیں حرہ کے حق میں، پس وہ (دو طلاقیں) فرد حکمی ہیں، جیسے تین طلاقیں حرہ کے حق میں، اور بہرحال جب شوہر نے کہا تو اپنے آپ کو دو طلاقیں دے لے تو اس صورت میں دو طلاقیں اس وجہ سے واقع ہوجائیں گی کہ اس صورت میں یہ ماقبل کا بیان تغییر واقع ہوجائے گا بیان تفسیر نہیں ہے کیونکہ لفظ طلقی دو کا احتمال نہیں رکھتا تاکہ اس کا بیان نہ بن سکے۔

پھر مصنف نے مختار مذہب پر دلیل ذکر فرمائی اور فرمایا لان صیغۃ الامر الخ کیونکہ امر کا صیغہ ایسے مصدر سے طلب کرنے سے مختصر کیا گیا ہے جو فرد ہو یعنی امر تکرار کا تقاضہ نہیں کرتا اس لئے کہ امر بنایا گیا ہے مصدر سے فعل کی طلب کیلئے پس تیرا قول اضرب مثلاً اطلب منک الضرب سے بنایا گیا ہے اور صلوا مختصر کیا گیا ہے اطلب منک الصلوٰۃ سے اسی طرح طلقی بھی افعلی فعل الطلاق سے بنایا گیا ہے۔

والمصدر المشتق منہ فرد اور مصدر جس سے کہ امر کو مختصر کیا گیا ہے فرد ہے جو تعدد کا احتمال نہیں رکھتا، اور احتمال بھی کیسے رکھے گا۔

ومعنی التوحید مراعی فی الفاظ الوحدان۔ جب کہ وحدت کے معنی کی رعایت واحد الفاظ میں رکھی جاتی ہے تو وہ فعل جو اس سے (مصدر مشتق منہ) سے بنایا جائیگا اولیٰ ہے کہ تعدد کا احتمال نہ رکھے، اصل قاعدہ پر اس قدر دلیل کافی ہے۔

تشریح عبارات کہتے ہیں امر تکرار و تعدد اور عموم کا نہ تقاضا کرتا ہے نہ ہی اس میں یہ احتمالات و امکانات طلوع ہوسکتے ہیں البتہ مامور بہ فعل جنس کی حیثیت رکھتا ہے لہٰذا امر کے ذریعہ جنس کا ادنیٰ و سافل فرد مراد لیا جاسکتا ہے اور امر اس جنس کے اعلیٰ و تمام فرد کو بھی شامل ہوتا ہے اس لئے طلقی نفسک میں طلقی امر سے تین طلاقیں پڑنے سے یہ اشکال نہ ہو کہ امر میں تعدد طلاق پایا گیا اس لئے کہ امر تکرار مامور بہ کا احتمال رکھتا ہے بلکہ بات یہ ہے کہ طلقی میں طلاق دینا مامور بہ ہے، اور یہ مامور بہ فعل ایک طرح کی جنس ہے اس جنس کے دو فرد ہیں ایک حقیقی اور یقینی فرد اور یہ ایک طلاق ہے دوسرا حکمی اور احتمالی فرد یہ تین طلاقیں ہیں حقیقی فرد یقینی ہوتا ہے لہٰذا طلقی سے ایک طلاق پڑیگی اور حکمی فرد احتمالی ہوتا ہے اس لئے زوج نے تین طلاقوں کی نیت کی ہے تو تین پڑیں گی ورنہ نہیں کیونکہ طلقی میں جنس فرد اتم یعنی تین کا احتمال موجود ہے، امر میں تعدد و تکرار نہیں ہے اسی لئے اگر آزاد عورت کو

marfat.com

Marfat.com

طلقی نفسک کہہ کر دو طلاقوں کی نیت کرے تو نیت درست نہ ہوگی کیونکہ مامور بہ فعل یعنی طلاق دینے کا فرد حقیقی یا حکمی دو نہیں ہے بلکہ دو تو محض عدد ہے اور معلوم ہے کہ امر عدد بمعنی تعدد و تکرار کا محتمل نہیں، البتہ باندی کو طلقی نفسک کہا اور دو کی نیت کی تو یہ نیت درست ہے کیونکہ باندی کے حق میں دو طلاقیں حکمی واحتمالی اور آخری و فرد اتم ہیں جیسا کہ آزاد عورت کے حق میں تین طلاقیں حکمی واحتمالی اور آخری فرد یعنی فرد اتم تھیں ہاں طلقی نفسک کہنے کے بعد طلقی نفسک ثنتین کہنے سے دو طلاقیں پڑیں گی کیونکہ طلقی نفسک ثنتین یہ طلقی نفسک کے لئے تغییری بیان بن جائے گا یعنی طلقی نفسک میں حقیقی اور حکمی فرد جو پائے جاتے تھے ان کے احکام کو بدل کر طلقی نفسک میں دو طلاقیں پڑنے کو لازم کر دیگا، طلقی نفسک ثنتین طلقی نفسک کا تفسیری اور وضاحتی بیان اس لئے نہیں بن سکتا کہ طلقی نفسک امر ہے اور امر خاص اور خاص تفسیری اور وضاحتی بیان قبول کرنے کی گنجائش اور اس کا احتمال نہیں رکھتا، لہذا یہ تفسیری بیان نہیں بن سکتا البتہ تغییری بیان قرار پائے گا، امر میں تکرار کا تقاضا اور احتمال کیوں نہیں اس کی دلیل کیا ہے؟ اس سوال کا جواب دینے کے لئے ماتن اپنی منتخبہ و پسندیدہ دلیل بیان کر رہے ہیں، فرماتے ہیں امر کا صیغہ فعل طلب کرنے کے لئے آتا ہے اور فعل مصدر سے طلب کیا جاتا ہے امر کے صیغہ سے جس مصدر سے فعل طلب کیا جائے گا وہ مصدر فرد اور واحد ہوگا، یہ امر کا صیغہ اسی فرد اور واحد مصدر کے ذریعہ فعل طلب کرنے کا ایک مختصر سا جملہ ہوتا ہے، اسے مثال سے سمجھئے، آپ کہئے اُضْرِبْ یہ امر کا صیغہ ہے اس سے فعل ضرب طلب کیا گیا، یہ فعل ضرب جس مصدر سے طلب کیا گیا وہ مصدر ضربٌ ہے، یہ ضربٌ ایک فردی اور واحد لفظ ہے، اضرب امر کا صیغہ اسی فردی اور واحد مصدر کے ذریعہ فعل ضرب طلب کرنے کا اختصار کیا گیا جملہ ہے، اسی طرح صلوا امر کا صیغہ ہے اس سے فعل صلوٰۃ طلب کیا گیا، یہ فعل صلوۃ جس مصدر سے طلب کیا گیا وہ مصدر صلوۃٌ ہے، یہ صلوٰۃٌ ایک مفرد اور واحد لفظ ہے، صلوا امر کا صیغہ اسی مفرد اور واحد مصدر یعنی صلوۃ کے ذریعہ فعل صلوۃ طلب کرنے کا اختصار کیا گیا جملہ ہے، اسی طرح طلقی نفسک ہے طلقی امر کا صیغہ ہے اس سے فعل طلاق طلب کیا گیا یہ فعل طلاق جس مصدر سے طلب کیا گیا وہ مصدر طلاقٌ ہے یہ طلاقٌ ایک مفرد اور واحد لفظ ہے۔ طلقی امر کا صیغہ اسی مفرد اور واحد مصدر یعنی طلاق کے ذریعہ فعل طلاق طلب کرنے کا اختصار کیا گیا جملہ ہے، لہذا امر کا صیغہ مختصر ہوا یعنی اختصار کیا گیا اور مصدر مختصر منہ ہو یعنی جس سے اختصار کیا گیا ہے، واضح ہو گیا کہ امر مصدر سے مختصر ہے اور مختصر منہ یعنی مصدر ایک مختصر اور واحد لفظ ہے اس میں عدد کا یعنی تعدد کا احتمال و امکان نمودار نہیں ہو سکتا حیرت ہے مفرد لفظ میں عدد بمعنی تعدد کا احتمال و امکان ہو کیسے سکتا ہے جبکہ مفرد اور واحد الفاظ میں مفرد اور واحد معنی ملحوظ ہوتے ہیں، عددی و تعددی معنی ان میں ملحوظ نہیں ہوتے جب مفرد الفاظ میں واحد و مفرد معنی ملحوظ ہوتے ہیں تو مصدر میں بھی مفرد اور واحد معنی ہی ملحوظ ہوں گے کیونکہ مصدر

Marfat.com

مفرد لفظ ہے جب مفرد لفظ میں مفرد واحد معنی ملحوظ ہوتے ہیں تو جو مفرد یعنی مصدر سے مختصر کیا جائے، یعنی فعل امر مثلاً اس میں تو بدرجۂ اولیٰ مفرد معنی ملحوظ ہوں گے جب امر میں مفرد معنی ملحوظ ہونا ٹھوس دلیل سے ثابت ہوگیا تو مان لیجئے کہ امر عدد یعنی تعدد وتکرار وعموم کا احتمال وامکان نہیں رکھتا کیونکہ تعدد، تکرار اور عموم مفرد سے معارض اور اس کی ضد ہیں واضح ہوگیا کہ امر کا معنی ایک اور مفرد ہوتا ہے امر نہ تکرار وتعدد کو چاہتا ہے نہ ہی تکرار تعدد وعموم کا احتمال رکھتا ہے، اصل کلی یعنی امر میں تکرار کا اقتضاء نہیں ہوتا نہ ہی احتمال ہوتا ہے بالا دلائل اسے منسلک تھے اور یہ اس اصل کلی کی تام ومکمل دلیل تھی مزید کی احتیاج نہیں رہی تھی۔

ثُمَّ قَوْلُهُ وَذٰلِكَ بِالْفَرْدِيَّةِ وَالْجِنْسِيَّةِ وَالْمُثَنّٰى بِمَعْزِلٍ عَنْهُمَا بَيَانٌ لِلْمِثَالِ الْمُخْتَصِّ اَعْنِيْ قَوْلَهُ طَلِّقِيْ نَفْسَكِ لِاَنَّ الطَّلَاقَ هُوَ الَّذِيْ يَتَّصِفُ بِالْجِنْسِيَّةِ وَالْفَرْدُ الْحُكْمِيُّ وَمَعْزِلَةُ الْمُثَنّٰى وَاَمَّا مَا سِوَاهُ فَلَا يُعْلَمُ فِيْهِ الْفَرْدُ الْحُكْمِيُّ اِلَّا فِيْ آخِرِ الْعُمُرِ۔

ترجمہ اور وحدت کے معنی فردیت اور جنسیت میں ظاہر ہوتے ہیں، تثنیہ ان دونوں سے الگ ہے، اس عبارت میں ایک خاص مثال کی وضاحت مقصود ہے یعنی طلقی نفسک اس لئے کہ طلاق وہ لفظ ہے جو جنسیت کے ساتھ متصف ہے اور فرد حکمی بھی ہے اور تثنیہ سے الگ ہے اس کے علاوہ دوسرے امر کے صیغوں میں نہیں جانا جاتا کہ اس کا فرد حکمی کیا ہے، البتہ عمر کے آخر میں معلوم ہوجاتا ہے۔

تشریح عبارات بیان للمثال المختص سے شارح ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں، اعتراض یہ ہے کہ تمام امروں میں جنس یعنی فرد حکمی کا ثبوت نہیں ہوسکتا، اس لئے کہ آپ کے بقول تمام امروں میں جنسیت یعنی فرد حکمی کا طلوع وثبوت آخری عمر میں ہوگا جب یہ بات ہے تو ماتن نے الفردیۃ کے بعد الجنسیۃ بلا وجہ کہا کیونکہ جنسیت یعنی حکمی فرد کا ثبوت عمر کے اختتام کے ساتھ معلق ومشروط ہے۔ شارح نے اس کا جواب دینے کے لئے فرمایا، یہاں سے مخصوص مثال کی وضاحت ہے یہاں سے بتلانا چاہتے ہیں کہ صرف ایک امر ایسا ہے جس کی جنسیت یعنی حکمی فرد زندگی میں بھی ظاہر ہوجاتا ہے اور یہ طلاق ہے، شارح نے الفرد الحکمی کہہ کر اشارہ کردیا کہ متن کے لفظ الجنسیۃ سے فرد حکمی ہی مراد ہے اور فردیت سے حقیقی فرد مراد ہے۔ اور توحد یعنی امر میں ایک معنی کا ظہور حکمی فرد اور حقیقی فرد دونوں کے ساتھ ہوتا ہے اور طلاق ایک ایسی چیز ہے جس کے حکمی فرد اور حقیقی فرد پائے جاتے ہیں حکمی فرد تین طلاقیں آزاد عورت کے حق میں اور دو باندی کے حق میں اور حقیقی فرد دونوں کے حق میں ایک ورنہ طلاق کے علاوہ چوری، نماز وغیرہ وہ امور ہیں جس کا حکمی فرد معلوم ہی نہیں یعنی چوری اور نماز کا

marfat.com

Marfat.com

مجموعی اور کل کا کل فرد عمر کے اختتام سے پہلے معلوم نہیں کئے جا سکتے جب تک عمر رہے گی معلوم نہیں کتنی چوریاں ہوں گی یا کتنی نمازیں پڑھی جائیں گی، عمر کی بقا میں چوری، نماز یا دوسرے امور کی آخری حد اور کل مجموعی کی کوئی حد متعین نہیں کی جا سکتی تاکہ چوری نماز یا دوسرے اوامر کو حکمی فرد کا پروانہ دیا جائے اس لئے جب عمر اختتام کو پہونچے گی معلوم ہو جائے گا کہ مرنے والے کی چوری یا نماز یا دوسرے امور کا فرد حکمی وہ ہے جو اس نے تا زندگی انجام دیئے ہیں یہی بات واضح کرنے کے لئے ماتن نے مثال ذکر کی لہذا معترض کو اپنا اعتراض واپس لے لینا چاہئے، واللہ اعلم۔

وَمَا تَكَرَّرَ مِنَ الْعِبَادَاتِ فَبِاَسْبَابِهَا لَا بِالْاَوَامِرِ جَوَابُ سُؤَالٍ يَرِدُ عَلَيْنَا وَهُوَ اَنَّ الْاَمْرَ اِذَا لَمْ يَقْتَضِ التَّكْرَارَ وَلَمْ يَحْتَمِلْهُ فَبِاَيِّ وَجْهٍ تَكَرَّرَ الْعِبَادَاتُ مِثْلُ الصَّلٰوةِ وَالصِّيَامِ وَغَيْرِ ذٰلِكَ فَيَقُوْلُ اِنَّ مَا تَكَرَّرَ مِنَ الْعِبَادَاتِ لَيْسَ بِالْاَوَامِرِ بَلْ بِالْاَسْبَابِ لِاَنَّ تَكْرَارَ السَّبَبِ يَدُلُّ عَلٰى تَكْرَارِ الْمُسَبَّبِ فَاِنْ وُجِدَ الْوَقْتُ وَجَبَ الصَّلٰوةُ وَمَتٰى يَاْتِيْ رَمَضَانُ يَجِبُ الصِّيَامُ وَمَهْمَا قَدَرَ عَلٰى مِلْكِ الْمَالِ وَجَبَتِ الزَّكٰوةُ وَلِهٰذَا لَمْ يَجِبِ الْحَجُّ فِي الْعُمْرِ اِلَّا مَرَّةً لِاَنَّ الْبَيْتَ وَاحِدٌ لَا تَكْرَارَ فِيْهِ لَا يُقَالُ اِنَّ الْوَقْتَ سَبَبٌ لِنَفْسِ الْوُجُوْبِ وَالْاَمْرُ اِنَّمَا هُوَ سَبَبٌ لِوُجُوْبِ الْاَدَاءِ فَكَيْفَ يَكُوْنُ السَّبَبُ مُغْنِيًا عَنِ الْاَمْرِ لِاَنَّا نَقُوْلُ اِنَّ عِنْدَ وُجُوْدِ كُلِّ سَبَبٍ يَتَكَرَّرُ الْاَمْرُ تَقْدِيْرًا مِنْ جَانِبِ اللّٰهِ تَعَالٰى فَكَانَ تَكَرُّرُ الْعِبَادَاتِ بِتَكَرُّرِ الْاَوَامِرِ الْمُتَجَدِّدَةِ حُكْمًا۔

ترجمہ اور جتنی عبادتیں مکرر ہوتی ہیں وہ سب کی سب اپنے اسباب کے مکرر ہونے کی وجہ سے مکرر ہوتی ہیں نہ کہ امر کی وجہ سے یہ ایک سوال کا جواب ہے جو ہمارے اوپر وارد ہوتا ہے، سوال یہ ہے کہ امر جب تکرار کا تقاضا کرتا ہے نہ اس کا احتمال رکھتا ہے تو عبادتوں میں تکرار مثلاً صلوٰۃ، صیام اور ان کے علاوہ میں ہوتا ہے، پایا جاتا ہے، مصنف جواب دیتے ہیں جو عبادتیں مکرر ہیں وہ امر کی وجہ سے نہیں بلکہ اسباب کی وجہ سے تکرار پایا جاتا ہے اس لئے کہ سبب کا تکرار مسبب کے تکرار پر دلالت کرتا ہے پس وقت جو کہ سبب وجوب صلوٰۃ ہے جب پایا جائے گا تو صلوٰۃ بھی واجب ہوگی اور جب رمضان شریف آئے گا تو روزہ واجب ہوگا اور جب کبھی مال کی ملکیت پر قادر ہوگا تو زکوٰۃ واجب ہوگی، اسی لئے حج عمر میں ایک ہی مرتبہ واجب ہوا ہے اسلئے کہ بیت اللہ ایک ہے اس میں تکرار نہیں پایا جاتا (رویت بیت حج کے وجوب کا سبب ہے)

Marfat.com

لایقال لان الوقت الخ یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ وقت تو نفس وجوب کا سبب ہے اور امر وجوب ادا کا سبب ہے لہذا سبب امر سے کیونکر مستغنی ہو سکتا ہے لہذا امر کی بہرحال ضرورت ہے اور امر بواسطہ وقت تکرار کا تقاضا کرتا ہے ۔ لان مفعول الخ ہم جواب دیتے ہیں سبب پائے جانے کے وقت امر اللہ کی جانب سے مکرر ہوتا ہے پس گویا عبادتوں میں تکرار اوامر متجددہ کے حکماً تکرار سے ہوتا ہے

تشریح عبارات

تکرار امر کے معتقدین نے احناف پر اعتراض کیا کہ آپ کہتے ہیں امر تکرار کو نہیں چاہتا اور امر میں تکرار کا احتمال بھی نہیں، اگر ایسی بات ہے تو عبادتیں امر سے واجب ہیں، جب امر میں تکرار نہیں تو نماز روزہ اور زکوۃ میں تکرار کیوں ہے احناف نے جواب دیا عبادتوں میں تکرار امر کے اقتضاء تکرار یا احتمال تکرار کی وجہ سے نہیں ہے یعنی امر تکرار نہیں چاہتا بلکہ اسباب سے تکرار آتا ہے سبب جب جب پایا جائے گا عبادتیں انجام دینی ہوں گی مثلاً وقت سبب ہے جب وقت پایا جائیگا یعنی مکرر ہوگا تو عبادت بھی مکرر ہوگی مثلاً جتنی بار ظہر کا وقت آئے گا اتنی بار نماز ظہر ادا کرنی ہوگی، ماہ رمضان سبب ہے جب جب آئے گا تب تب روزہ رکھنا واجب ہوگا اور نصاب کے بقدر مال کا ملک میں آنا وجوب زکوۃ کا سبب ہے جب جب سالانہ اس مقدار کا آدمی مالک ہوگا تب تب زکوۃ واجب ہوگی، سبب کے تکرار کی وجہ ہی سے عبادتوں میں تکرار آیا تھا، اسی لئے حج میں تکرار نہیں آیا کیونکہ حج کا سبب اللہ کا گھر کعبہ ہے وہ ایک ہے اس گھر میں تکرار و تعدد نہیں لہذا حج بھی عمر میں ایک بار واجب ہے اس میں بھی تعدد نہیں، بیت اللہ کا حج کیا جاتا ہے یہ دلیل ہے کہ بیت اللہ حج کا سبب ہے، حنفیوں کے بیان پر اعتراض کیا گیا کہ وقت محض واجب ہونے کا سبب ہے مگر کسی چیز کے ادا کرنے کا وجوب ایک الگ مسئلہ ہے، کسی چیز کو ادا کرنے کا سبب وقت نہیں بلکہ امر ہے لہذا سبب امر سے بے نیاز نہیں ہو سکتا، جب کسی چیز کی ادائے گی کے وجوب کا سبب امر ہی ہے لہذا عبادتوں کی ادائیگی ایک ہی بار کافی ہو جانی چاہئے، کیونکہ آپ کے ہاں امر میں تکرار کا اقتضاء و احتمال مفقود ہے اور امر ہی وجوب اداء کا سبب ہے ہر سبب میں تکرار نہیں لہذا عبادتوں میں تکرار کا کیا معنی، احناف نے جواب دیا کہ ہر سبب مثلاً وقت اور بقدر نصاب زکوۃ مال کی ملکیت پر قدرت وغیرہ کے پائے جانے کی صورت میں امر بھی مکرر ہوتا رہتا ہے، گویا تسلیم کیا جائے گا کہ جب بھی عبادات کا سبب مثلاً وقت اور نصاب زکوۃ وغیرہ پر قدرت مکرر ہوگا وہاں ایک مکرر امر آجائے گا یعنی اللہ تعالی ہر سبب کے پائے جانے پر گویا وہاں مستقل اور نیا حکم دیتے ہیں اس حکم کے استقلال تجدد و تکرار کی وجہ سے عبادتیں مکرر ہوتی ہیں معقول بات ہے جب امر و حکم مکرر ہو جائیں تو عبادتوں میں تکرار تو آئے گا ہی یہ مطلب نہیں کہ عبادتوں میں تکرار ایک ہی امر سے آگیا، یا عبادتوں میں تکرار کی وجہ سے آپ امر میں تکرار و تعدد کا اقتضاء و احتمال برپا کرنے لگیں ۔

وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رح لَمَّا احْتَمَلَ التِّكْرَارَ [illegible] لَوْ نَوَاهَا ثِنْتَيْنِ إِذَا نَوَى الزَّوْجُ بَيَانٌ

marfat.com

Marfat.com

لِخِلَافِ الشَّافِعِيِّ فِي أَصْلٍ كُلِّيٍّ عَلَى وَجْهٍ يَتَضَمَّنُ الْخِلَافَ فِي الْمَسْأَلَةِ الْمَذْكُورَةِ يَعْنِي أَنَّ عِنْدَهُ لَمَّا احْتَمَلَ كُلُّ أَمْرِ التَّكْرَارَ سَوَاءٌ كَانَ أَمْرُ الشَّارِعِ أَوْ غَيْرِهِ تَمْلِكُ الْمَرْأَةُ فِي قَوْلِهِ طَلِّقِي نَفْسَكِ أَنْ تُطَلِّقَ نَفْسَهَا ثِنْتَيْنِ إِذَا نَوَى الزَّوْجُ ذٰلِكَ وَإِنْ لَمْ يَنْوِ أَوْ نَوَى وَاحِدَةً فَلَهَا أَنْ تُطَلِّقَ نَفْسَهَا وَاحِدَةً

ترجمہ اور امام شافعیؒ کے نزدیک چونکہ امر تکرار کا احتمال رکھتا ہے، عورت مالک ہے کہ اپنے آپ کو دو طلاقیں دے جب کہ شوہر نے نیت کی ہو، اس عبارت سے امام شافعیؒ اس اختلاف کو بیان کرنا چاہتے ہیں جو اصل قاعدے پر وارد ہوتا ہے، لیکن اس طریقہ پر وہ اختلاف مسئلہ مذکور جزئی کو بھی شامل ہو۔

یعنی ان عندہ الخ مطلب یہ ہے کہ جب ہر امر تکرار کا احتمال رکھتا ہے، برابر ہے کہ امر شارع کا ہو یا غیر کا تو طلقی نفسک میں عورت مالک ہوگی کہ وہ اپنے آپ کو دو طلاق دے، جب کہ زوج نے بھی اس کی نیت کی ہو، اور نیت نہیں کی یا ایک طلاق کی نیت کی تو عورت ایک طلاق واقع کرنے کی حقدار ہوگی۔

تشریح عبارات شافعیؒ اور ہمارے مابین اختلاف مذکور ہوا کہ امر تکرار وتعدد کا احتمال رکھتا ہے یا نہیں، ہمارے ہاں امر میں تکرار وتعدد کا احتمال نہیں تھا اسلئے اگر کوئی اپنی بیوی کو کہتا ہے کہ تو خود کو طلاق دے لے اور وہ دو طلاقیں دیتی تو یہ دو طلاقیں نہ پڑتیں کیونکہ دو عدد محض ہیں اور امر تعدد کا محتمل نہیں مگر شافعی کے ہاں امر تکرار کا حامل ہے اس لئے شوہر بیوی سے کہے طلقی نفسک تم طلاق اپنے اوپر جاری کرو، اور شوہر نے نیت کی ہے کہ دو طلاقیں جاری کرسکتی ہے۔ بیوی دو طلاقیں دیتی ہے تو دونوں طلاقیں شافعیؒ کے ہاں اس لئے پڑ جائیں گی کہ طلقی امر ہے اور امر ان کے ہاں تکرار وتعدد کا احتمال رکھتا ہے اور یہ یعنی دو عدد محض اور تعدد وتکرار ہی ہے لیکن طلقی نفسک کہہ کر شوہر ایک طلاق کی نیت کرتا ہے یا بالکل نیت نہیں کرتا دونوں صورتوں میں عورت صرف ایک طلاق دینے کی مجاز ہوگی۔

ثُمَّ أَوْرَدَ الْمُصَنِّفُ بِتَقْرِيبِ بَيَانِ الْأَمْرِ بَيَانَ اسْمِ الْفَاعِلِ لِاشْتِرَاكِهِمَا فِي عَدَمِ احْتِمَالِ التَّكْرَارِ فَقَالَ وَكَذَا اسْمُ الْفَاعِلِ يَدُلُّ عَلَى الْمَصْدَرِ لُغَةً وَلَا يَحْتَمِلُ الْعَدَدَ فَقَوْلُهُ يَدُلُّ بَيَانٌ لِوَجْهِ التَّشْبِيهِ وَلَا يَحْتَمِلُ عَطْفٌ عَلَيْهِ وَفِي بَعْضِ النُّسَخِ لَا يَحْتَمِلُ بِدُونِ الْوَاوِ فَيَكُونُ هُوَ بَيَانُ وَجْهِ التَّشْبِيهِ وَقَوْلُهُ يَدُلُّ وَقَعَ حَالًا أَيْ كَذَا اسْمُ الْفَاعِلِ لَا يَحْتَمِلُ الْعَدَدَ حَالَ كَوْنِهِ يَدُلُّ عَلَى الْمَصْدَرِ لُغَةً نَهُوَ احْتِرَازٌ عَنِ اسْمِ الْفَاعِلِ الَّذِي يَدُلُّ عَلَيْهِ

Marfat.com

اِقْتِضَاءً مِثْلُ قَوْلِهٖ اَنْتِ طَالِقٌ فَاِنَّهٗ خَارِجٌ عَمَّا نَحْنُ فِيْهِ وَسَيَاْتِیْ بَيَانُهٗ۔

ترجمہ پھر مصنفؒ امر کے قریب اسم فاعل کا بیان بھی لے آئے اس لئے کہ دونوں تکرار کے احتمال نہ رکھنے میں برابر ہیں۔ پس فرمایا وکذا اسم الفاعل یدل علی المصدر لغۃ ولا یحتمل العدد۔ اور اسی طرح اسم فاعل بھی تکرار فعل کا احتمال نہیں رکھتا چنانچہ وہ مصدر پر لغۃً دلالت کرتا ہے اور عدد کا احتمال نہیں رکھتا، پس مصنفؒ کا قول "یدل" امر کے ساتھ مشابہ ہونے کا بیان ہے، اور قول "ولا یحتمل" اسی پر عطف ہے اور بعض نسخوں میں لا یحتمل بغیر واؤ کے مذکور ہے، اس صورت میں لا یحتمل وجہ تشبیہ بیان کرنے کے لئے ہو جائے گا اور لفظ یدل حال واقع ہوگا یعنی اسی طرح اسم فاعل عدد کا احتمال نہیں رکھتا اس حال میں کہ وہ لغۃً مصدر کے معنی میں دلالت کرتا ہو، پس یہ اسم فاعل سے احتراز ہوگا جو مصدری معنی پر اقتضاءً دلالت کرتا ہے جیسے انت طالق میں پس وہ ہماری اس بحث سے خارج ہے۔ اور اس کا بیان الگ سے آئے گا۔

تشریح عبارات یہاں سے اسم فاعل کو صرف اس معنی کی مناسبت سے بیان کر رہے ہیں کہ لغوی لحاظ سے اسم فاعل اپنے مصدر کا معنی بتلانے کی وجہ سے امر کی طرح تکرار و تعدد کا احتمال نہیں رکھتا اس کا مطلب یہ ہے کہ ہر اسم فاعل لغوی لحاظ سے مصدر پر دلالت کرتا ہے؛ مصدر سے مراد یہ ہے کہ اسم فاعل اپنے مصدر کا معنی بتلاتا ہے مصدر کے معنی بتلانے کا مطلب یہ ہے کہ اسم فاعل تکرار اور تعدد کا امکان نہیں رکھتا اسے یوں سمجھئے جس مصدر پر اسم فاعل دلالت کرتا ہے وہ تعدد و تکرار کا ٹھیک اسی طرح امکان و احتمال نہیں رکھتا جس طرح وہ مصدر تعدد و تکرار کا احتمال نہیں رکھتا جس پر امر کی دلالت پائی جائے لیکن تعدد و تکرار کا احتمال صرف اسی اسم فاعل میں مفقود ہوگا جو لغوی لحاظ سے اپنے مصدر پر دال ہو وجہ یہ ہے کہ جو مصدر موصوف کی قبیل سے پایا جائے گا وہ لغوی اعتبار سے ثابت ہوگا مثلاً سارق اسم فاعل ہے اس کا مصدر سرقہ ہے، سرقہ سارق کی صفت ہے، سرقہ مصدر جو صفت ہے وہ سارق ہی کی طرف سے پایا جائے گا لہٰذا سرقہ لغوی لحاظ سے ثابت ہوگا اور سارق اسم فاعل لغوی لحاظ سے اپنے مصدر سرقہ کا معنی بتلائے گا، جو چیز لغوی لحاظ سے ثابت ہوا سے مبینہ طور سے مذکور شئی کے درجہ میں شمار کرتے ہیں لہٰذا ایسا اسم فاعل جو لغوی لحاظ سے اسم فاعل پر دلالت کرے اس میں تکرار و تعدد ٹھیک اسی طرح مفقود ہوں گے جس طرح امر میں تکرار و تعدد مفقود ہوتے ہیں، لغوی کی قید سے اس اسم فاعل سے احتراز و بچاؤ مقصود ہے جو اقتضائی اور شرعی لحاظ سے اپنے مصدر کا معنی بتلائے کیونکہ اقتضائی اور شرعی لحاظ سے اپنے مصدر کا معنی بتلانے والا اسم فاعل ایسا نہیں ہوتا کہ اس میں تعدد و تکرار نہ پائے جائیں، مثال سے سمجھئے کوئی اپنی بیوی کو انت طالق کہتا ہے، یہاں طالق اسم

marfat.com

Marfat.com

فاعل ہے اس کا مصدر طلاق ہے، طالق اسم فاعل مصدر پر دلالت تو کرتا ہے مگر شرعی اعتبار سے دلالت کرتا ہے لغوی اعتبار سے مصدر پر اس کی دلالت نہیں ہوتی اس لئے کہ طالق لغوی اعتبار سے ایسے مصدر پر دلالت کریگا جو عورت کی صفت ہے، لغوی لحاظ سے طالق اس مصدر پر دلالت نہیں کرے گا جو تطلیق کے معنی میں ہے اور مرد کا کام تطلیق ہے نہ کہ طلاق، کیونکہ طلاق ایسا لازمی وصف ہے جو عورت کے ساتھ لزوم رکھتا ہے لیکن طالق تطلیق پر اقتضاءً دلالت کرتا ہے اور طالق کی تطلیق پر اقتضائی دلالت شرعی لحاظ سے ثابت ہے، تاکہ انت طالق کلام کو درست قرار دیا جا سکے کیونکہ شرعی اقتضاء کی روشنی میں تطلیق مصدر ماننے ہی کی صورت میں یہ کہا جا سکے گا کہ شوہر کا انت طالق کہہ کر عورت کو طلاق سے متصف کرنا درست ہے، لہذا واضح ہوگیا کہ انت طالق میں لغت کے لحاظ سے ثابت ہونے والا طلاق عورت کی صفت ہے، انت طالق سے تطلیق لغوی لحاظ سے ثابت نہیں جو مرد کا وصف ہے اور یہ ضروری ہے اس کے بغیر انت طالق صحیح نہیں ہو سکتا مگر طالق اسم فاعل کی تطلیق پر دلالت شرعی اقتضاء سے ہے اس لئے طالق جیسے اسم فاعل کے لئے یہ نہیں کہہ سکتے کہ اس میں تکرار و تعدد نہیں پائے جائیں گے، بہر حال جو اسم فاعل لغوی لحاظ سے اپنے مصدر پر دلالت کریگا اس میں امر کی طرح تکرار و تعدد نہیں ہوں گے اور جو اسم فاعل لغوی کے بجائے اقتضائی و شرعی لحاظ سے مصدر پر دلالت کریں گے ان میں تعدد و تکرار کی نفی مفید نہیں ہوگی۔

حَتّٰى لَا يُرَادُ بِآيَةِ السَّرِقَةِ اِلَّا سَرِقَةٌ وَاحِدَةٌ وَبِالْفِعْلِ الْوَاحِدِ لَا تُقْطَعُ اِلَّا يَدٌ وَاحِدَةٌ تَفْرِيْعٌ عَلٰى عَدَمِ اِحْتِمَالِ اِسْمِ الْفَاعِلِ التَّكْرَارَ وَاِلْزَامٌ عَلَى الشَّافِعِيِّ فِيْمَا ذَهَبَ اِلَيْهِ بَيَانُهٗ اَنَّ الشَّافِعِيَّ يَقُوْلُ اِنَّ السَّارِقَ تُقْطَعُ يَدُهُ الْيُمْنٰى اَوَّلًا ثُمَّ رِجْلُهُ الْيُسْرٰى ثَانِيًا ثُمَّ يَدُهُ الْيُسْرٰى ثَالِثًا ثُمَّ رِجْلُهُ الْيُمْنٰى رَابِعًا لِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ سَرَقَ فَاقْطَعُوْهُ فَاِنْ عَادَ فَاقْطَعُوْهُ فَاِنْ عَادَ فَاقْطَعُوْهُ فَاِنْ عَادَ فَاقْطَعُوْهُ وَعِنْدَنَا لَا تُقْطَعُ الْيَدُ الْيُسْرٰى فِي الثَّالِثَةِ بَلْ يُخَلَّدُ فِي السِّجْنِ حَتّٰى يَتُوْبَ لِاَنَّ السَّارِقَ اِسْمُ فَاعِلٍ يَدُلُّ عَلَى الْمَصْدَرِ لُغَةً وَالْمَصْدَرُ لَا يُرَادُ بِهٖ اِلَّا الْوَاحِدُ اَوِ الْكُلُّ وَكُلُّ السَّرِقَاتِ لَا يُعْلَمُ اِلَّا فِيْ اٰخِرِ الْعُمُرِ فَصَارَ الْوَاحِدُ مُرَادًا بِيَقِيْنٍ وَبِالْفِعْلِ الْوَاحِدِ لَا تُقْطَعُ اِلَّا يَدٌ وَاحِدَةٌ وَاَيْضًا فَاقْطَعُوْا دَالٌّ عَلَى الْقَطْعِ وَهُوَ اَيْضًا لَا يَحْتَمِلُ الْعَدَدَ فَلَا تَثْبُتُ الْيَدُ الْيُسْرٰى مِنَ الْاٰيَةِ لَا يُقَالُ فَيَنْبَغِيْ اَنْ لَا تُقْطَعَ الرِّجْلُ الْيُسْرٰى فِي الْكَرَّةِ الثَّانِيَةِ اَيْضًا لِاَنَّا نَقُوْلُ اِنَّ الرِّجْلَ غَيْرُ مُتَعَرَّضَةٍ بِهَا فِي الْاٰيَةِ

Marfat.com

وَتَعَيَّنَ الْيُمْنٰى مُرَادًا مِنْهَا لَا يَجُوْزُ اَنْ تَثْبُتَ الْيُسْرٰى بِخَبَرِ الْوَاحِدِ الَّذِیْ لَا تَجُوْزُ الزِّيَادَةُ بِهٖ عَلَى الْكِتَابِ لِاَنَّهٗ لَمْ يَبْقَ الْمَحَلُّ الْمُعَيَّنُ الَّذِیْ تَعَيَّنَ بِالْاِجْمَاعِ بِخِلَافِ الْجَلْدِ فَاِنَّهٗ كُلَّمَا يَزْنِیْ غَيْرُ الْمُحْصَنِ يُجْلَدُ لِاَنَّ الْبَدَنَ صَالِحٌ لِلْجَلْدِ دَائِمًا۔

ترجمہ یہاں تک کہ سرقہ والی آیت سے ایک ہی سرقہ مراد ہوگا ایک مرتبہ چوری کرنے سے ایک ہی ہاتھ کاٹا جائے گا، اسم فاعل کے تکرار کا احتمال نہ رکھنے کی یہ مثال تفریع ہے اور امام شافعیؒ کے مذہب پر الزام ہے اور اس کا بیان یہ ہے کہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ چور کا پہلے داہنا ہاتھ کاٹا جائیگا پھر دوسری مرتبہ چوری کرنے میں بایاں پیر اور تیسری مرتبہ چوری کرنے میں بایاں ہاتھ، پھر چوتھی مرتبہ چوری کرنے پر بایاں پیر کاٹ دیا جائے گا، کیونکہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے جو چوری کرے تو کاٹ دو، پس اگر دوبارہ چوری کرے تو پھر کاٹ دو اور اگر پھر چوری کرے تو کاٹ دو اور اگر اعادہ کرے تو پھر کاٹ دو۔ اور ہمارے نزدیک تیسری مرتبہ چوری کرنے کے جرم میں اس کا بایاں ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا بلکہ اس کو قید کردیا جائیگا یہاں تک کہ وہ توبہ کرلے۔

لان السارق اسم الفاعل الخ اس لئے کہ لفظ السارق اسم فاعل ہے، لغۃً مصدر پر دلالت کرتا ہے اور مصدر سے ایک ہی مراد لیا جاتا ہے، یا کل مراد لیا جاتا ہے اور کل سرقات یعنی تمام چوریاں صرف آخری عمر میں معلوم ہوں گی لہذا واحد بالیقین مراد ہوگیا، اور ایک فعل سے ایک ہی ہاتھ کاٹا جائے گا اور نیز صیغہ فاقطعوا کا قطع پر دلالت کرتا ہے اور وہ بھی عدد کا احتمال نہیں رکھتا لہذا بایاں ہاتھ کا قطع آیت سے ثابت نہیں ہوتا۔

لایقال فینبغی ان لا تقطع الرجل الیسری الخ اعتراض نہ کیا جائے کہ اس طرح مناسب ہے کہ بایاں پیر بھی دوسری مرتبہ کی چوری میں قطع نہ کیا جائے کیونکہ ہم جواب دیں گے کہ رجل "پیر" کا کوئی ذکر آیت میں نہیں ہے لہذا دوسری نص سے ثابت کرنے میں کوئی حرج نہیں اور "ید" کا چونکہ آیت میں ذکر موجود ہے تو داہنا ہاتھ اس سے مراد میں متعین ہوگیا، اور بایاں کا ثبوت خبر واحد سے جائز نہیں ہے، خبر واحد سے زیادتی علی الکتاب جائز نہیں ہے اس لئے کہ وہ متعین محل جس کی تعیین اجماع سے ہوچکی ہے اب محل باقی نہیں رہا، بخلاف جلد یعنی اسی کوڑوں کی سزا کے کہ جب کبھی بھی غیر محصن زنا کا ارتکاب کرے گا تو اس کو اسی کوڑے مارے جائیں گے، کیونکہ بدن ہمیشہ اس کی صلاحیت رکھتا ہے۔

تشریح عبارات یہاں سے فرعی مسئلے کا آغاز کر رہے ہیں، فرعی مسئلہ اس پر دائر ہے کہ لغوی لحاظ سے مصدر پر دلالت کرنے والا اسم فاعل امر کی طرح تکرار و تعدد کا احتمال نہیں رکھتا، قرآن کریم میں ہے اَلسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا اَيْدِيَهُمَا چور، چورنی کے ہاتھ کاٹ دو

marfat.com

Marfat.com

یہاں السارق اسم فاعل اپنے مصدر سرقہ پر دلالت کرتا ہے یعنی سارق سرقہ یعنی چوری پر دلالت کرتا ہے اور سرقہ مصدر ہے یہ دلالت لغۃً ہے ایک چوری مراد لی جائے گی، کل سرقہ اور تمام چوریاں مراد نہیں ہوں گی کیونکہ چور تمام چوریاں کب تک کرے گا یہ اسی وقت معلوم ہوگا جب اس کی زندگی کے آخری اوقات آجائیں گے، لہٰذا کل سرقہ مراد نہیں ہوگا بلکہ سارق سے ایک ہی مرتبہ کا سرقہ مراد لیا جائیگا اس لئے ایک مرتبہ چوری کرنے کے نتیجے میں ایک ہی ہاتھ کاٹا جائے گا، نیز قطع بھی خاص ہونے کی وجہ سے تعدد و تکرار کا احتمال نہیں رکھے گا۔ اس مسئلے میں شافعی کا اختلاف ہے، امام شافعیؒ کہتے ہیں چور ایک مرتبہ چوری کرے گا تو اس کا دایاں ہاتھ اور دوسری مرتبہ چوری کرے گا تو بایاں پیر، تیسری مرتبہ چوری کرے گا تو بایاں ہاتھ اور چوتھی مرتبہ چوری کرے گا تو دایاں پیر کاٹا جائے گا، شافعیؒ کہتے ہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا چور جب چوری کرے تو اسے کاٹ دو پھر کرے تو اسے کاٹ دو پھر کرے تو اسے کاٹ دو، پھر کرے تو اسے کاٹ دو، اس لئے شافعیؒ نے اپنا بالا قول ظاہر کیا لیکن ہمارا مذہب وہی ہے جو پہلے بیان کیا گیا، البتہ ہمارے یہاں دوبارہ چوری کرنے پر بایاں پیر کاٹا جاتا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ دوسری نص یعنی اجماع سے ثابت ہے۔ آیت میں بایاں پیر کاٹنے سے تعرض نہیں کیا گیا، کیونکہ آیت میں پیر سے کوئی تعرض ہی نہیں کیا گیا، البتہ آیت میں ہاتھ کاٹنے سے تعرض کیا گیا، اور ہاتھ میں دایاں ہاتھ کاٹنے کے لئے مراد لیا گیا اور متعین کیا گیا، اس کے بعد شافعیؒ کے لئے جائز نہیں کہ خبر واحد سے بایاں ہاتھ کاٹنا ثابت کیا جائے، کیونکہ شافعیؒ کی حدیث پیش کردہ خبر واحد ہے اور خبر واحد سے کتاب اللہ پر اضافہ جائز نہیں ہے، عدم جواز کی وجہ یہ ہے کہ دایاں ہاتھ جو اجماع کے ذریعہ قطع کے لئے متعین ہو چکا تھا پہلی چوری کے بعد کاٹ دیئے جانے کے نتیجے میں وہ محل باقی ہی نہ رہا۔ بخلاف سے ایک اشکال کا جواب دیا جا رہا ہے، اشکال یہ ہے کہ آیت کریمہ الزانی والزانیۃ فاجلدوا کل واحد منہما مائۃ جلدۃ، زانی زانیہ دونوں کو سو کوڑے لگائیں، الزانی اسم فاعل ہے لہٰذا السارق کی طرح الزانی بھی لغۃً ایک ہی زنا پر دلالت کریگا، لہٰذا اس سے ایک زنا مراد ہونی چاہئے اس لئے زنا کرنے میں ایک ہی مرتبہ کوڑا لگنا چاہئے، حالانکہ ایسا نہیں ہے کہ غیر شادی شدہ ایک مرتبہ زنا کرے تو اسے کوڑے لگائے جائیں گے، اس کے بعد دوبارہ زنا کرے تو پھر کوڑے لگائے جائیں گے اسی طرح جتنی مرتبہ زنا کریگا اتنی ہی بار اسے کوڑے لگائے جائیں گے، حالانکہ الزانی اسم فاعل کی زنا، مصدر پر دلالت کرنے کی وجہ سے ایک زنا، کے بعد کوڑے لگنے پر دوبارہ زنا، کے نتیجے میں کوڑے نہیں لگنے چاہئیں، اس کا جواب یہ ہے کہ کوڑے کا محل و مقام زانی کا جسم ہے اور زانی کا جسم ہر ہر زنا، کے بعد صلاحیت رکھتا ہے کہ کوڑوں سے اس کی تواضع کی جائے، اور اسے ہر بار کوڑے لگیں گے۔

وَلَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ عَنْ بَيَانِ التَّكْرَارِ وَعَدَمِهِ شَرَعَ فِيْ تَقْسِيْمِ الْوُجُوْبِ فَقَالَ وَحُكْمُ الْأَمْرِ

Marfat.com

نوعان اداءٌ وهو تسليم عين الواجب بالامر يعني ما ثبت بالامر وهو الوجوب نوعان وجوب قضاء ووجوب اداء ، فالاداء هو تسليم عين ما وجب بالامر يعني اخراجه من العدم الى الوجود في الوقت المعين له وهذا هو معنى التسليم والا فالافعال اعراض لا يتصور تسليمها وقد ذكر في اصول فخر الاسلام وغيره تسليم نفس الواجب بالامر فاعترض عليه بان نفس الوجوب لا يكون بالامر بل بالوقت اجيب بان قوله بالامر متعلق بالتسليم لا بالواجب ولهذا ابدل المصنف قوله نفس الواجب بقوله عين الواجب ليعلم ان نفس الواجب او عينه كناية عن اتيانه في الوقت فلا حاجة الى زيادة قوله في وقته كما زاد البعض وكذا الى قوله الى مستحقه لان قوله بالامر يدل على ان الامر هو المستحق ۔

ترجمہ اور جب مصنفؒ تکرار اور عدم تکرار کی بحث سے فارغ ہو گئے تو وجوب کی تقسیم شروع کر رہے ہیں ۔

وحکم الامر نوعان :۔ اور امر کا حکم دو قسموں پر مشتمل ہے اداء ، قضاء ، اداء واجب بالامر کو بعینہ سپرد کرنا ، یعنی جو چیز امر سے ثابت ہوئی ہے اور وہ وجوب ہے ، اور وجوب کی دو قسمیں ہیں وجوب اداء اور وجوب قضاء پس اداء امر سے جو چیز واجب ہوگی بعینہ اس کو سپرد کرنا ، یعنی اس کو عدم سے وجود میں لانا ، اس کے متعین وقت میں تسلیم کے یہی معنی ہیں ، ورنہ تمام افعال از قسم عرض ہیں ، ان کا تسلیم کرنا ممکن نہیں ہے اور امام فخر الاسلام ؒ اور دیگر علماء کی کتابوں میں اداء کے معنی بنفسہ واجب بالامر کو سپرد کرنا مذکور ہے ۔

فاعترض علیہ الخ پس اس پر اعتراض کیا گیا ہے کہ نفس وجوب امر سے نہیں ہوتا بلکہ وقت سے ہوتا ہے اس کا جواب دیا گیا ہے کہ اس کا قول تعریف میں بالامر جار مجرور تسلیم کے متعلق ہے واجب کے متعلق نہیں ہے اسی وجہ سے مصنف ؒ نے نفس واجب کو بدل کر عین واجب ذکر کیا ہے تاکہ معلوم ہو جائے کہ نفس واجب یا عین واجب مامور بہ کو وقت میں بجالانے سے کنایہ کیا گیا ہے ، لہذا فی وقتہ کہنے کی ضرورت نہیں جیسا کہ بعض دیگر لوگوں نے زیادہ کیا ہے اسی طرح الی مستحقہ کی قید کی بھی ضرورت نہیں تھی کیونکہ بالامر کا لفظ دلالت کرتا ہے کہ بیشک آمر ہی مستحق ہے ۔

تشریح عبارات ماتن نے بتایا امر کے حکم یعنی وجوب کی دو قسمیں ہیں (۱) وجوب اداء (۲) وجوب قضاء اور واجب شدہ کو جوں کا توں سپرد کر دینا یعنی واجب شدہ کو مقررہ وقت میں عدم سے وجود میں لانا تسلیم کا یہی معنی ہے ، تسلیم کا معنی اس لئے بالا معنی لیا گیا

marfat.com

Marfat.com

کہ افعال اعراض ہیں اور اعراض کو سپرد کرنا ناممکن ہے، فخر الاسلام پر اعتراض یہ ہے کہ نفس کا استعمال وجوب میں ہوتا ہے اور وجوب وجوب ادار کا مقابل ہے جسے سب ہی جانتے ہیں اور امر سے وجوب ادار ثابت ہوتا ہے نفس وجوب امر سے ثابت نہیں ہوتا ہے بلکہ نفس وجوب وقت سے ثابت ہوتا ہے۔ فخر الاسلام نے ادا کی تعریف کی ہے نفس واجب بالامر کا سپرد کرنا ادار ہے اس لئے بالا اعتراض پڑا، اس کا جواب یہ دیا گیا کہ نفس وجوب اگرچہ سبب یعنی وقت سے ثابت ہوتا ہے تاہم نفس وجوب کو امر کی طرف منسوب کرتے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ سبب امر ہی سے ثابت ہوتا ہے اس لئے نفس الواجب بالامر سے بسبب فہم من الامر مراد لی جائے تو حرج نہیں لہذا کوئی اعتراض نہیں ہوگا۔ یہاں یعنی ادا کی تعریف میں وقتہ اور مستحقہ کے اضافے کی ضرورت نہیں تھی کیونکہ عین واجب یا نفس واجب سے واجب کے مقررہ کو وقت مراد لیا گیا اور بالامر میں امر سے آمر کا علم ہوا اور آمر ہی مستحق ہوتا ہے نہ کہ غیر آمر۔

وَقَضَاءٌ وَهُوَ تَسْلِيمُ مِثْلِ الْوَاجِبِ بِهٖ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ اَدَاءٌ بِمَعْنٰى وُجُوْبُ قَضَاءٍ وَهُوَ تَسْلِيمُ مِثْلِ الْوَاجِبِ بِالْاَمْرِ لَاعَيْنِهٖ اَیْ تَسْلِيمُ ذٰلِكَ الْوَاجِبِ الَّذِیْ وَجَبَ اَوَّلًا فِیْ غَيْرِ ذٰلِكَ الْوَقْتِ وَكَانَ يَنْبَغِیْ اَنْ يُّقَيِّدَهٗ بِقَوْلِهٖ مِنْ عِنْدِهٖ لِيَخْرُجَ اَدَاءُ ظُهْرِ الْيَوْمِ قَضَاءً عَنْ ظُهْرِ اَمْسِهٖ لِاَنَّهٗ لَيْسَ مِنْ عِنْدِهٖ بَلْ كِلَاهُمَا لِلّٰهِ تَعَالٰى وَالْقَضَاءُ اِنَّمَا هُوَ صَرْفُ النَّفْلِ الَّذِیْ كَانَ حَقًّا لَّهٗ اِلَى الْقَضَاءِ الَّذِیْ كَانَ عَلَيْهِ وَاِنَّمَا لَمْ يُقَيِّدْهُ بِهٖ لِشُهْرَةِ اَمْرِهٖ وَكَوْنِهٖ مَدْلُوْلًا عَلَيْهِ بِالْاِلْتِزَامِ وَاَمَّا النَّفْلُ فَاِنَّمَا يُقْضٰى اِذَا الْتَزَمَ بِالشُّرُوْعِ وَح لَمْ يَبْقَ نَفْلًا بَلْ صَارَ وَاجِبًا وَلٰكِنَّهٗ يُؤَدّٰى مَعَ اَنَّهٗ لَيْسَ بِوَاجِبٍ فَيَنْبَغِیْ اَنْ يُّرَادَ بِقَوْلِهٖ عَيْنِ الْوَاجِبِ الثَّابِتُ لِيَعُمَّ النَّفْلَ هٰكَذَا قِيْلَ وَفِيْهِ وُجُوْهٌ اُخَرُ۔

ترجمہ اور قضار واجب بالامر کی مثل کو سپرد کرنے کا نام ہے، اور قضار کا عطف ادار پر ہے مطلب یہ ہے کہ وجوب قضا امر سے جو چیز واجب ہوئی اس کی مثل کو سپرد کرنا نہ کہ عین واجب کو یعنی جو چیز اولاً واجب ہوئی اس کو دوسرے وقت میں سپرد کرنا، اور مناسب تھا کہ مصنف من عندہ کی قید بھی اس میں بڑھا دیتے تاکہ ظہر الیوم آج کی ظہر کی نماز کا ادا کرنا خارج کر دیتا، گذشتہ کل کی ظہر کی نماز کی قضار کو اس لئے کہ ظہر الیوم کی ادا بندے کی طرف سے نہیں ہے بلکہ دونوں اللہ کی ہیں اور قضا راس نفل کو جو کہ مامور بندے کا اپنا حق ہے اس قضار کی طرف پھیرنے کا نام ہے جو اس پر واجب ہے اور شہرت کی وجہ سے مصنف رح نے اس قید کو نہیں بڑھایا، دوسری وجہ یہ ہے کہ من عندہ قضار کا الزاماً مدلول بھی ہے۔

marfat.com

Marfat.com

واما النفل الخ اور نفل نماز اس وقت قضاء کی جاتی ہے جب ایک مرتبہ شروع کر دینے سے لازم ہوگئی ہو اور اس صورت میں نفل کے بجائے واجب بن جاتی ہے، لیکن واجب ہونے کے باوجود اداکی جاتی ہے (تو اداکی تعریف میں) مناسب ہے کہ مین واجب سے ثابت مراد لی جائے تاکہ تعریف نفل کو بھی عام اور شامل ہوجائے، ایسا ہی کہا گیا ہے۔ اور اس میں دوسری اور وجوہ بھی ہیں

تشریح عبارت یہاں سے امر کے دوسرے حکم قضا کا بیان ہوا، قضاء واجب شدہ کے مثل کا سپرد کرنا ہے ذکر عین کا یعنی جو چیز اولاً واجب تھی اسے اپنے وقت پر ادا نہ کرکے دوسرے وقت میں ادا کرنا قضا کہلاتا ہے۔

وَيُسْتَعْمَلُ اَحَدُهُمَا مَكَانَ الْآخَرِ مَجَازًا حَتّٰى يَجُوْزَ الْاَدَاءُ بِنِيَّةِ الْقَضَاءِ وَبِالْعَكْسِ اَیْ يُسْتَعْمَلُ كُلٌّ مِّنَ الْاَدَاءِ وَالْقَضَاءِ مَكَانَ الْآخَرِ بِطَرِيْقِ الْمَجَازِ حَتّٰى يَجُوْزَ الْاَدَاءُ بِنِيَّةِ الْقَضَاءِ بِاَنْ يَقُوْلَ نَوَيْتُ اَنْ اَقْضِيَ ظُهْرَ الْيَوْمِ وَيَجُوْزُ الْقَضَاءُ بِنِيَّةِ الْاَدَاءِ بِاَنْ يَقُوْلَ نَوَيْتُ اَنْ اُؤَدِّيَ ظُهْرَ الْاَمْسِ وَاسْتِعْمَالُ الْقَضَاءِ فِي الْاَدَاءِ كَثِيْرٌ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى فَاِذَا قُضِيَتِ الصَّلٰوةُ فَانْتَشِرُوْا فِي الْاَرْضِ اَیْ اِذَا اُدِّيَتْ صَلٰوةُ الْجُمُعَةِ لِاَنَّ الْجُمُعَةَ لَا تُقْضٰى وَلِذَا ذَهَبَ فَخْرُ الْاِسْلَامِ اِلٰى اَنَّ الْقَضَاءَ عَامٌّ يُسْتَعْمَلُ فِي الْاَدَاءِ وَالْقَضَاءِ جَمِيْعًا لِاَنَّهٗ عِبَارَةٌ عَنْ فَرَاغِ الذِّمَّةِ وَهُوَ يَحْصُلُ بِهِمَا فَكَانَ فِيْ مَعْنَى الْحَقِيْقَةِ بِخِلَافِ الْاَدَاءِ فَاِنَّهٗ يُنْبِئُ عَنْ شِدَّةِ الرِّعَايَةِ وَهُوَ لَيْسَ اِلَّا فِي الْاَدَاءِ كَمَا قَالَ الشَّاعِرُ ؎ اَلذِّئْبُ يَأْدُوْ لِلْغَزَالِ يَاْكُلُهٗ ؛ اَیْ يَخْتِلُهٗ وَيَغْلِبُ عَلَيْهِ وَاَمَّا اِذَا صَامَ شَعْبَانَ بِظَنِّ اَنَّهٗ مِنْ رَمَضَانَ فَلَا يَجُوْزُ لِاَنَّهٗ اَدَاءٌ قَبْلَ السَّبَبِ وَاِنْ صَامَ شَوَّالَ بِظَنِّ اَنَّهٗ مِنْ رَمَضَانَ يَجُوْزُ لِاَنَّهٗ قَضَاءٌ بِنِيَّةِ الْاَدَاءِ بَلْ لِاَنَّهٗ اَدَاءٌ بِنِيَّةِ الْقَضَاءِ وَاِنَّمَا الْخَطَاءُ فِيْ ظَنِّهٖ وَهُوَ مَعْفُوٌّ ثُمَّ اِنَّهُمْ اِخْتَلَفُوْا فِيْمَا بَيْنَهُمْ اَنَّ سَبَبَ الْقَضَاءِ هُوَ الَّذِيْ كَانَ سَبَبًا لِلْاَدَاءِ اَمْ لَا بُدَّ لَهٗ مِنْ سَبَبٍ عَلٰى حِدَةٍ فَبَيَّنَهُ الْمُصَنِّفُ بِقَوْلِهٖ وَالْقَضَاءُ يَجِبُ بِهِ الْاَدَاءُ عِنْدَ الْمُحَقِّقِيْنَ خِلَافًا لِلْبَعْضِ اَیْ الْقَضَاءُ يَجِبُ بِالسَّبَبِ الَّذِيْ يَجِبُ بِهِ عِنْدَ الْمُحَقِّقِيْنَ مِنْ عَامَّةِ الْحَنَفِيَّةِ خِلَافًا لِلْعِرَاقِيِّيْنَ مِنْ مَشَائِخِنَا وَعَامَّةِ اَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ فَاِنَّهُمْ يَقُوْلُوْنَ لَا بُدَّ لِلْقَضَاءِ مِنْ سَبَبٍ جَدِيْدٍ سِوٰى سَبَبِ الْاَدَاءِ وَالْمُرَادُ بِهٰذَا السَّبَبِ النَّصُّ الْمُوْجِبُ لِلْاَدَاءِ لَا السَّبَبُ الْمَعْرُوْفُ اَعْنِي الْوَقْتَ وَحَاصِلُ الْخِلَافِ يَرْجِعُ اِلٰى اَنَّ عِنْدَنَا النَّصَّ الْمُوْجِبَ لِلْاَدَاءِ وَهُوَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى اَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ وَقَوْلُهٗ كُتِبَ

marfat.com

Marfat.com

عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ دَالٌّ بِعَيْنِهٖ عَلٰى وُجُوْبِ الْقَضَاءِ لَا حَاجَةَ اِلٰى نَصٍّ جَدِيْدٍ يُوْجِبُ الْقَضَاءَ وَهُوَ قَوْلُهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ نَامَ عَنْ صَلٰوةٍ اَوْ نَسِيَهَا فَلْيُصَلِّهَا اِذَا ذَكَرَهَا فَاِنَّ ذٰلِكَ وَقْتُهَا وَقَوْلُهٗ تَعَالٰى فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيْضًا اَوْ عَلٰى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ اَيَّامٍ اُخَرَ بَلْ اِنَّمَا وَرَدَا لِلتَّنْبِيْهِ عَلٰى اَنَّ الْاَدَاءَ بَاقٍ فِيْ ذِمَّتِكُمْ بِالنَّصَّيْنِ السَّابِقَيْنِ لَمْ يَسْقُطْ بِالْفَوَاتِ لِاَنَّ بَقَاءَ الصَّلٰوةِ وَالصَّوْمِ فِيْ نَفْسِهٖ لِلْقُدْرَةِ عَلٰى مِثْلٍ مِنْ عِنْدِهٖ وَسُقُوْطُ فَضْلِ الْوَقْتِ لَا اِلٰى مِثْلٍ وَضَمَانٍ لِلْعَجْزِ عَنْهُ اَمْرٌ مَعْقُوْلٌ فِيْ نَفْسِهٖ فَعَدَّيْنَا حُكْمَ الْقَضَاءِ اِلٰى مَا لَمْ يَرِدْ فِيْهِ نَصٌّ وَهُوَ الْمَنْذُوْرُ مِنَ الصَّلٰوةِ وَالصِّيَامِ وَالْاِعْتِكَافِ وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ لَا بُدَّ لِلْقَضَاءِ مِنْ نَصٍّ جَدِيْدٍ مُوْجِبٍ لَهٗ سِوٰى نَصِّ الْاَدَاءِ فَقَضَاءُ الصَّلٰوةِ وَالصَّوْمِ عِنْدَهٗ لَا بُدَّ اَنْ يَكُوْنَ بِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ نَامَ عَنْ صَلٰوةٍ اَوْ نَسِيَهَا فَلْيُصَلِّهَا اِذَا ذَكَرَهَا فَاِنَّ ذٰلِكَ وَقْتُهَا وَقَوْلُهٗ تَعَالٰى فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيْضًا اَوْ عَلٰى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ اَيَّامٍ اُخَرَ وَمَا لَمْ يَرِدِ النَّصُّ فِيْهِ اِنَّمَا يَثْبُتُ الْقَضَاءُ بِسَبَبِ التَّفْوِيْتِ الَّذِيْ يَقُوْمُ مَقَامَ نَصِّ الْقَضَاءِ فَلَا تَظْهَرُ ثَمَرَةُ الْخِلَافِ بَيْنَنَا وَبَيْنَهٗ اِلَّا فِي الْفَوَاتِ فَعِنْدَنَا يَجِبُ الْقَضَاءُ فِي الْفَوَاتِ وَعِنْدَهٗ لَا وَقِيْلَ الْفَوَاتُ اَيْضًا ثُمَّ مَقَامَ النَّصِّ كَالتَّفْوِيْتِ وَلَا تَظْهَرُ ثَمَرَةُ الْخِلَافِ اِلَّا فِي التَّخْرِيْجِ فَعِنْدَنَا يَجِبُ فِي الْكُلِّ بِالنَّصِّ السَّابِقِ وَعِنْدَهٗ يَجِبُ بِالنَّصِّ الْجَدِيْدِ اَوْ بِالْفَوَاتِ وَالتَّفْوِيْتِ وَقَضَاءُ الْحَضَرِ فِي السَّفَرِ اَرْبَعُ رَكْعَاتٍ وَقَضَاءُ السَّفَرِ فِي الْحَضَرِ رَكْعَتَيْنِ وَقَضَاءُ الْجَهْرِ فِي النَّهَارِ جَهْرًا وَقَضَاءُ السِّرِّ فِي اللَّيْلِ سِرًّا يُؤَيِّدُ مَا ذَكَرْنَا وَقَضَاءُ الصَّحِيْحِ صَلٰوةَ الْمَرَضِ بِعُنْوَانِ الصِّحَّةِ وَقَضَاءُ الْمَرِيْضِ صَلٰوةَ الصِّحَّةِ بِعُنْوَانِ الْمَرَضِ يُؤَيِّدُ مَا ذَكَرَهٗ ثُمَّ هٰهُنَا سُؤَالٌ مَشْهُوْرٌ لَهُمْ عَلَيْنَا وَهُوَ اَنَّهٗ اِنْ نَذَرَ اَحَدٌ اَنْ يَعْتَكِفَ شَهْرَ رَمَضَانَ فَصَامَ وَلَمْ يَعْتَكِفْ لِمَرَضٍ مَنَعَ مِنَ الْاِعْتِكَافِ لَا يَقْضِيْ اِعْتِكَافَهٗ فِيْ رَمَضَانَ آخَرَ بَلْ يَقْضِيْهِ فِيْ ضِمْنِ صَوْمٍ مَقْصُوْدٍ وَهُوَ صَوْمُ النَّفْلِ وَلَوْ كَانَ الْقَضَاءُ وَاجِبًا بِالسَّبَبِ الَّذِيْ اَوْجَبَ الْاَدَاءَ وَهُوَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى وَلْيُوْفُوْا نُذُوْرَهُمْ لَوَجَبَ اَنْ يَصِحَّ الْقَضَاءُ فِي الرَّمَضَانِ الثَّانِيْ كَمَا صَحَّ الْاَدَاءُ فِي الرَّمَضَانِ الْاَوَّلِ كَمَا هُوَ مَذْهَبُ زُفَرَ اَوْ يَسْقُطُ الْقَضَاءُ اَصْلًا لِعَدَمِ اِمْكَانِ الصَّوْمِ الَّذِيْ هُوَ شَرْطُهٗ كَمَا هُوَ مَذْهَبُ اَبِيْ يُوْسُفَ فَعُلِمَ اَنَّ سَبَبَ الْقَضَاءِ التَّفْوِيْتُ وَالتَّفْوِيْتُ مُطْلَقٌ عَنِ الْوَقْتِ فَيَنْصَرِفُ اِلَى الْكَامِلِ وَهُوَ الصَّوْمُ الْمَقْصُوْدُ ۔ فَاَجَابَ الْمُصَنِّفُ عَنْهُ بِقَوْلِهٖ ۔

marfat.com

Marfat.com

ترجمہ:- ویستعمل احدہما مکان الآخر مجازاً الخ پھر ادار اور قضار میں سے ہر ایک کو دوسرے کی جگہ مجازاً استعمال کر لیا جاتا ہے، حتی کہ قضار کی نیت کرنے سے ادا ہو جاتی ہے اور اسی طرح اسکے برعکس بھی یعنی ادا اور قضا میں سے ہر ایک دوسرے کی جگہ مجازاً استعمال کر لی جاتی ہے یہاں تک کہ قضار کی نیت کرنے سے ادا جائز ہو جاتی ہے مثلاً کوئی شخص ظہر کے وقت کہتا ہے نویت ان اقضی الخ میں نے نیت کی کہ آج کے ظہر کی قضار کر دوں تو جائز ہے) اسی طرح قضار نماز ادا کی نیت سے جائز ہو جاتی ہے مثلاً ایک شخص یوں کہتا ہے نویت ان اودی ظہر الامس، کل گذشتہ کی ظہر کی نماز ادا کرنے کی میں نے نیت کی (کل گذشتہ کی نماز قضا ہے اس کو ادا کے لفظ سے ادا کیا) اور لفظ قضا کا استعمال ادا کے معنی میں کثیر ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کے قول فَاِذَا قُضِیَتِ الصَّلٰوۃُ میں مطلب یہ ہے کہ جب جمعہ کی نماز ادا کر لی جائے (قضار سے ادار مراد لی گئی ہے) اس لئے کہ جمعہ کی نماز کی قضا نہیں ہے اسی لئے امام فخر الاسلام "کا مذہب ہے کہ لفظ قضار عام ہے قضار اور ادا دونوں معنی میں استعمال کیا جاتا ہے، اس لئے کہ قضار ذمہ سے فارغ ہونے کا نام ہے اور وہ اس سے حاصل ہوتا ہے، لہٰذا یہ قضا کے معنی حقیقی ہوں گے، اس کے برخلاف ادار، اس لئے کہ یہ رعایت شدت کی خبر دیتی ہے، ادا میں شدت کی رعایت صرف ادا میں پائی جاتی ہے جیسے کہ شاعر کا قول ہے۔ الذئب یادو للغزال یا کلہ بھیڑیا ہرن کو مغلوب کرتا ہے اور اس کو کھا لیتا ہے یعنی اوّلاً ہرن کو فریب دیتا اور مغلوب کرتا ہے پھر پچھاڑ کر اسے کھا لیتا ہے، بہرحال اگر کسی نے ماہ شعبان میں روزہ رکھا گمان یہ کیا کہ یہ رمضان ہے تو یہ جائز نہیں ہے کیونکہ یہ سبب کے پائے جانے سے پہلے ادا کی ہے اور اگر شوال میں روزہ رکھ لیا اور گمان یہ کیا کہ ابھی رمضان ہے تو جائز ہے اس لئے نہیں کہ یہ قضار ہے، جو ادار کی نیت سے ادا ہو رہی ہے بلکہ یہ ادا ہے جو قضا کی نیت سے ادا کی گئی ہے، غلطی اسکے گمان میں واقع ہوئی ہے اور وہ معاف ہے

ثم انہم اختلفوا فیما بینہم الخ پھر علمار اصول اس میں باہم ایک دوسرے سے مختلف ہیں کہ آیا قضار کا سبب وہی ہے جو ادا کا سبب تھا یا قضا کے لئے دوسرا سبب ضروری ہے اس کو مصنف" اپنے اس قول سے بیان کرتے ہیں والقضاء یجب بما یجب بہ الاداء عند المحققین الخ علمائے محققین کے نزدیک قضار اسی سبب سے واجب ہوتی ہے جس سبب سے ادار واجب ہوتی ہے، بعض علمار کا اس میں اختلاف ہے، یعنی احناف کے محقق علمار کے نزدیک قضا اسی سبب سے واجب ہوتی ہے جس سبب سے ادار واجب ہوتی ہے، ہمارے مشائخ میں علمائے عراق کا اس میں اختلاف ہے، نیز امام شافعی وکے بعض اصحاب کا بھی، یہ سب لوگ کہتے ہیں کہ سبب ادا کے علاوہ علیحدہ سے قضار کے لئے جدید سبب کا ہونا ضروری ہے، اور سبب سے مراد وہ نص ہے جو ادا کو واجب کرتی ہے سبب معروف یعنی وقت نہیں ہے۔

اختلاف کا حاصل یہ ہے کہ ہمارے نزدیک ادا کو واجب کرنے والی نص یعنی اقیموا الصلوٰۃ اور کتب

marfat.com

Marfat.com

علیکم الصیام بعینہ قضاء کے وجوب پر دال ہے، قضا واجب کرنے کے لئے دوسری نص کی حاجت نہیں ہے اور وہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے من نام عن صلوۃ او نسیہا فلیصلہا اذا ذکرہا فان ذلک وقتہا (جو شخص نماز سے سو گیا یا اس کو بھول گیا تو جب یاد آئے تو اس کو پڑھ لے کیونکہ یہ اس کا وقت ہے) اور اللہ تعالیٰ کا قول فَمَن کَانَ مِنکُم مَّرِیضًا اَوْ عَلیٰ سَفَرٍ فَعِدَّۃٌ مِّنْ اَیَّامٍ اُخَرَ (پس جو شخص تم میں سے بیمار ہو یا سفر پر ہو پس اس کی عدت دوسرے ایام ہیں) بلکہ یہ دونوں تنبیہ کرنے کے لئے وارد ہوئے ہیں کہ سابقہ دونوں نصوں سے ادائیگی تمہارے ذمہ اب تک باقی ہے، فوت ہو جانے سے وہ ساقط نہیں ہو گئیں، اس لئے صوم وصلوۃ کا ذمہ میں واجب باقی رہنا مثل من عندہ پر قدرت رکھنے کی وجہ سے ہے اور وقت ادا کی فضیلت کا لا الی مثل وضمان ساقط ہو جانا اس وجہ سے ہے کہ بندہ اس سے عاجز ہے اور یہ فی نفسہ امر معقول ہے اس لئے جس میں نص وارد نہیں ہوئی قضا کا حکم ہم نے اس تک متعدی کر دیا، اور یہ وہ عبادتیں ہیں جن کی بندے نے نذر مانی ہے خواہ نماز ہو یا روزہ یا اعتکاف۔

وعند الشافعیؒ لابد للقضاء من نص جدید الخ اور امام شافعیؒ کے نزدیک قضا کے لئے جدید نص کی ضرورت ہے جو قضا کو واجب کرنے والی ہو، نص ادا کے علاوہ پس صلوۃ وصوم کی قضا کے لئے ان کے نزدیک ضروری ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہو یعنی من نام عن صلوۃ الخ اور اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہو فَمَن کَانَ مِنکُم مَّرِیضًا اَوْ عَلیٰ سَفَرٍ فَعِدَّۃٌ مِّنْ اَیَّامٍ اُخَرَ۔

ومالم یرد النص فیہ الخ اور جن چیزوں کی قضا میں نص وارد نہیں ہوئی وہاں تفویت کے سبب سے قضا واجب ہوگی اور تفویت قضا کی نص کے قائم مقام ہے۔

اور ہمارے اور ان کے درمیان ثمرۂ اختلاف فوت شدہ عبادتوں میں ظاہر ہوتا ہے، پس ہمارے نزدیک فوت شدہ میں قضا واجب ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک واجب نہیں، اور ایک قول امام شافعیؒ کا ہے کہ فوات (فوت شدہ) بھی نص کے قائم مقام ہیں، اور تخریج والی صورتوں میں اختلاف کا ثمرہ ظاہر ہوتا ہے پس ہمارے نزدیک تمام کے تمام میں قضا سابق نص کی وجہ سے واجب ہوتی ہے اور ان کے نزدیک نص جدید سے یا تفویت یا فوات سے واجب ہوتی ہے۔

حضر کی قضا سفر میں چار رکعتیں اور سفر کی قضا حضر میں دو رکعتیں اور جہری نماز کی قضا دن کے اوقات میں جہر سے کرنا، اور سری نماز کی قضا رات میں سراً کرنا ہمارے بیان کی تائید کرتا ہے اور صحیح وتندرست آدمی کا بیماری کی حالت کی نماز کو صحت وتندرست کی طرح ادا کرنا اور مریض آدمی کا زمانہ صحت کی نمازوں کا بعنوان مرض قضا کرنا امام شافعیؒ کے قول کی تائید کرتا ہے۔

پھر امام شافعیؒ کے اصحاب کا ہم پر ایک مشہور اعتراض ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے نذر مانی کہ وہ ماہ رمضان میں اعتکاف کرے گا پس اس نے روزہ تو رکھ لیا مگر اعتکاف نہیں کیا اس بیماری

marfat.com

Marfat.com

کی وجہ سے جو اعتکاف کرنے سے مانع تھی تو ایسا شخص دوسرے رمضان میں اس اعتکاف کی قضاء نہ کرے بلکہ اس کی قضا مستقل روزہ رکھ کر کرے یعنی صوم نفل رکھ کر اعتکاف پورا کرے اور اگر قضاء کا وجوب اس نص سے ہوتا جس سے ادا کا وجوب ہوا ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کا قول ولیوفوا نذورہم (چاہیئے کہ وہ اپنی نذر پورا کریں) ہے تو البتہ واجب تھا کہ قضا اس اعتکاف کی دوسرے رمضان میں صحیح ہو جاتی، جب اعتکاف منذور مذکور کی ادا رمضان اول میں درست تھی جیسا کہ امام زفرؒ کا مذہب بھی ہے یا پھر اس اعتکاف کی قضا سرے سے ساقط ہو جاتے اسلئے کہ گذرے ہوئے صوم کی واپسی محال ہے اور وہی روزہ اس کے لئے شرط بھی تھا یہ امام ابو یوسفؒ کا مذہب ہے۔

فعلم ان سبب القضاء :- پس معلوم ہوا کہ قضا کا سبب تفویت ہے اور تفویت وقت سے مطلق ہے (کوئی خاص وقت اس کے لئے متعین نہیں ہے) پس اس کو کامل کی طرف پھیر دیا جائے گا اور صوم مقصود چاہیئے کہ اعتکاف ادا کرنے کے لئے نفلی روزہ رکھے اور اعتکاف ادا کرے۔

فَاَجَابَ الْمُصَنِّفُ عَنْهُ بِقَوْلِهٖ وَفِيْمَا اِذَا نَذَرَ اَنْ يَّعْتَكِفَ شَهْرَ رَمَضَانَ فَصَامَ وَلَمْ يَعْتَكِفْ اِنَّمَا وَجَبَ الْقَضَاءُ بِصَوْمٍ مَقْصُوْدٍ لِعَوْدِ شَرْطِهٖ اِلَى الْكَمَالِ لَا لِاَنَّ الْقَضَاءَ وَجَبَ بِسَبَبٍ اٰخَرَ يَعْنِيْ فِيْ صُوْرَةِ نَذَرَ اَنْ يَّعْتَكِفَ هٰذَا الرَّمَضَانَ الْمَعْهُوْدَ فَصَامَ وَلَمْ يَعْتَكِفْ لِمَانِعٍ مَرَضٍ اِنَّمَا وَجَبَ الْقَضَاءُ بِصَوْمٍ مَقْصُوْدٍ وَهُوَ النَّفْلُ لِعَوْدِ شَرْطِ الْاِعْتِكَافِ اِلَى الْكَمَالِ وَهُوَ صَوْمُ النَّفْلِ لَا لِاَنَّ الْقَضَاءَ وَجَبَ بِسَبَبٍ اٰخَرَ كَمَا زَعَمْتُمْ وَتَقْرِيْرُهٗ اَنَّ الْاِعْتِكَافَ لَا يَصِحُّ اِلَّا بِالصَّوْمِ فَاِذَا نَذَرَ بِالْاِعْتِكَافِ فَقَدْ نَذَرَ بِالصَّوْمِ فَكَانَ يَنْبَغِيْ اَنْ يَّجِبَ الصَّوْمُ الْمَقْصُوْدُ اِبْتِدَاءً بِمُجَرَّدِ نَذْرِ الْاِعْتِكَافِ وَلٰكِنَّ شَرَفَ الرَّمَضَانِ الْحَاضِرِ عَارِضٌ لِاَنَّ الْعِبَادَةَ فِيْ رَمَضَانَ اَفْضَلُ مِنَ الْعِبَادَةِ فِيْ غَيْرِهٖ فَانْتَقَلْنَا مِنَ الصَّوْمِ الْاَصْلِيِّ الْمَقْصُوْدِ اِلٰى صَوْمِ رَمَضَانَ لِهٰذَا الشَّرَفِ الْعَارِضِ وَلَمَّا فَاتَ شَرَفُ رَمَضَانَ عَادَ الصَّوْمُ اِلٰى كَمَالِهٖ وَهُوَ الصَّوْمُ الْمَقْصُوْدُ الْاَصْلِيُّ اَعْنِيْ صَوْمَ النَّفْلِ فَكَاَنَّهٗ صَدَرَ حُكْمُهٗ مِنَ اللّٰهِ تَعَالٰى اَنْ صُوْمُوا النَّفْلَ وَاعْتَكِفُوْا فِيْهِ وَالْحَيٰوةُ اِلَى الرَّمَضَانِ الثَّانِيْ مَوْهُوْمٌ لِاَنَّهٗ وَقْتٌ مَدِيْدٌ يَسْتَوِيْ فِيْهِ الْحَيٰوةُ وَالْمَمَاتُ ثُمَّ اِذَا لَمْ يَصُمْ صَوْمًا مَقْصُوْدًا وَجَاءَ الرَّمَضَانُ الثَّانِيْ لَمْ يَنْتَقِلْ حُكْمُ اللّٰهِ تَعَالٰى اِلٰى هٰذَا الرَّمَضَانِ الثَّانِيْ وَاِنَّمَا قَالَ فَصَامَ وَلَمْ يَعْتَكِفْ لِاَنَّهٗ اِذَا لَمْ يَصُمْ لِمَرَضٍ مَنَعَ مِنَ الصَّوْمِ فَحِيْنَئِذٍ يَجُوْزُ الْاِعْتِكَافُ فِيْ قَضَاءِ رَمَضَانَ اَلْبَتَّةَ

marfat.com

Marfat.com

ترجمہ

فاجاب المصنف عنہ بقولہ وفیما نذر الخ مصنف نے اس اعتراض کا جواب اپنی عبارت میں یہ دیا ہے کہ، اور اس صورت میں جب کہ کسی شخص نے رمضان کے مہینے میں اعتکاف کی نذر مانی چنانچہ اس نے روزہ رکھا مگر اعتکاف نہ کر سکا تو اس صورت میں اس اعتکاف کی قضا صوم مقصود کے ساتھ واجب ہے کیونکہ اعتکاف کی شرط کمال کی طرف لوٹ آئی نہ اس وجہ سے کہ قضا کسی اور سبب سے واجب ہوئی ہو یعنی اس صورت میں ایک شخص نے نذر کی کہ اس متعین رمضان میں اعتکاف کرے گا، چنانچہ اس نے روزہ رکھ لیا اور کسی ایسے مرض کی وجہ سے جو اعتکاف سے مانع تھا اعتکاف نہیں کر سکا اس صورت میں اعتکاف کی قضا صوم مقصود کے ساتھ واجب ہے اور وہ نفل ہے اعتکاف کی شرط کے کمال کی طرف لوٹنے کی وجہ سے وہ صوم نفلی ہے اس لئے نہیں کہ قضا دوسرے سبب سے واجب ہوتی ہے جیسا کہ اے شوافع تم نے گمان کیا۔

وتقریرہ ان الاعتکاف الخ مسئلہ یہ ہے کہ اعتکاف بغیر روزہ کے صحیح نہیں، پس جب اس نے اعتکاف کی نذر مانی تو گویا صوم کی بھی نذر مانی، پس مذکورہ بالا صورت میں مناسب تھا کہ ابتداءً صوم مقصود واجب ہو جاتا صرف اعتکاف ہی کی نذر ماننے سے، لیکن موجودہ رمضان شریف کی کرامت اور شرافت اس کے معارض ہوئی کیونکہ رمضان میں عبادت غیر رمضان کی عبادت سے افضل ہے اس لئے ہم صوم مقصود اصلی سے منتقل ہوئے اور صوم رمضان اس عارضی شرافت کی وجہ سے منتقل ہو گئے۔ لیکن جب رمضان کی شرافت فوت ہو گئی تو صوم اپنے کمال کی طرف لوٹ آیا اور صوم مقصود اصلی یعنی صوم نفلی ہے پس گویا اللہ تعالیٰ کی طرف سے حکم صادر ہوا کہ نفل روزہ رکھو اور اس میں اعتکاف کرو۔

ولحیوۃ الی رمضان الثانی موھوم الخ اور رمضان ثانی تک زندگی موہوم ہے کیونکہ وقت لمبا ہے زندگی اور موت اس میں برابر ہیں۔

ثم اذا لم یصم الخ پھر جب اس نے صوم مقصود نہیں رکھا اور رمضان ثانی آگیا تو اس رمضان ثانی کی طرف اللہ کا حکم منتقل نہیں ہوگا

وان قال فصام الخ اور متن میں مصنف رہ نے فصام ولم یعتکف اس لئے کہا کیونکہ جب اس نے کسی ایسے مرض کی وجہ سے روزہ نہیں رکھا جو صوم سے مانع تھا تو اس صورت میں اعتکاف کرنا رمضان کی قضا میں جائز ہے۔

ثُمَّ شَرَعَ الْمُصَنِّفُ فِیْ بَیَانِ تَقْسِیْمِ الْاَدَاءِ وَالْقَضَاءِ اِلٰی اَنْوَاعِهَا فَقَالَ وَالْاَدَاءُ اَنْوَاعٌ کَامِلٌ وَقَاصِرٌ وَمَا هُوَ شَبِیْهٌ بِالْقَضَاءِ وَفِیْ هٰذَا التَّقْسِیْمِ مُسَامَحَةٌ لِاَنَّ الْاَقْسَامَ لَا تَقَابُلَ فِیْهَا بَیْنَهَا وَیَنْبَغِیْ اَنْ یَّقُوْلَ وَالْاَدَاءُ اَنْوَاعٌ مَحْضٌ وَهُوَ نَوْعَانِ کَامِلٌ وَقَاصِرٌ وَاَدَاءٌ هُوَ شَبِیْهٌ

Marfat.com

بالقضاء و يعني بالاداء المحض ما لا يكون فيه شبه بالقضاء بوجه من الوجوه لا من حيث تغير الوقت ولا من حيث التزامه ويعني بالشبيه بالقضاء ما فيه شبه به من حيث التزامه ويعني بالكامل ما يؤدي على الوجه الذي شرع عليه وبالقاصر ما هو خلافه كالصلوة بجماعة مثال للاداء الكامل فانه اداء على حسب ما شرع فان الصلوة ما شرعت الا بجماعة لان جبرئيل عليه السلام علم الرسول عليه السلام بالجماعة في يومين والصلوة منفردا مثال للاداء القاصر فانه اداء على خلاف ما شرع عليه ولهذا يسقط وجوب الجهر في الجهرية عن المنفرد وفعل اللاحق بعد فراغ الامام حتى لا يتغير فرضه بنية الاقامة مثال للاداء الشبيه بالقضاء فان اللاحق هو الذي التزم الاداء مع الامام من اول التحريمة ثم سبقه الحدث فتوضأ واتم بقية الصلوة بعد فراغ الامام فان هذا الاتمام اداء من حيث بقاء الوقت وشبيه بالقضاء من حيث انه لم يؤد كما التزم۔

ترجمہ ثم شرع المصنف الخ پھر مصنف رحمہ اللہ نے ادا اور قضا کی تقسیم اور ان کی قسموں کا بیان شروع کیا، یہیں فرمایا۔

والاداء انواع الخ ادا کی چند قسمیں ہیں کامل، قاصر اور شبیہ بالقضاء، ماتن کی اس تقسیم میں مسامحت (معمولی سی چوک ہو گئی) ہے کیونکہ ان قسموں میں باہم ایک دوسرے سے تقابل نہیں پایا جاتا، مناسب تھا کہ یوں کہتے، ادا کی چند قسمیں ہیں، اداء محض اور اس کی دو قسمیں ہیں کامل اور قاصر اور اداء شبیہ بالقضاء اور اداء محض سے مراد وہ ادا ہے جس میں قضاء کے ساتھ کسی بھی وجہ سے مشابہت نہ ہو نہ وقت کے تغیر کے اعتبار سے نہ اس کے التزام کے اعتبار سے اور شبیہ بالقضاء سے مراد وہ ادا ہے جس میں التزاماً قضاء کے ساتھ مشابہت ہو اور کامل سے وہ ادا مراد ہے کہ مامور بہ اسی وصف کے ساتھ ادا کی جائے جس طرح واجب ہوئی ہے اور قاصر سے مراد وہ ادا ہے جو اس کے خلاف ہو۔

کالصلوۃ بجماعۃ الخ جیسے نماز باجماعت پڑھنا یہ اداء کامل کی مثال ہے، کیونکہ یہ ماشرع فی الذمہ کے مطابق ادا کی گئی ہے، اس لئے کہ صلوۃ جماعت کے ساتھ مشروع ہوئی ہے، اس لئے کہ دو دن تک حضرت جبرئیل علیہ السلام نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو جماعت سے نماز پڑھائی ہے۔

والصلوۃ منفردا الخ اور تنہا نماز پڑھنا، یہ اداء قاصر کی مثال ہے کیونکہ یہ ماشرع لہ کے خلاف ہے، اسی وجہ سے جہری نماز میں منفرد سے جہر کرنا ساقط ہو جاتا ہے۔

وفعل اللاحق بعد فراغ الامام الخ اور امام کی فراغت کے بعد لاحق مقتدی کا فعل حتی کہ اگر لاحق

marfat.com

Marfat.com

مسافر بھی ہو تو) اقامت کی وجہ سے اس کا فرض متغیر نہیں ہوتا، یہ ادا شبیہ بالقضاء کی مثال ہے اس لئے کہ لاحق وہی مقتدی ہے جس نے پہلی بار تکبیر تحریمہ سے امام کے ساتھ نماز ادا کرنے کا التزام کیا ہو، پھر اسے حدث لاحق ہو گیا ہو، پھر اس نے وضو کیا اور امام کے فارغ ہو جانے کے بعد اپنی بقیہ نماز پوری کی، پس یہ نماز کا پورا کرنا وقت کے باقی رہنے کی وجہ سے ادا ہے اور کما التزم کے مطابق ادا نہ کرنے کی وجہ سے شبیہ بالقضاء ہے۔

وَلَمَّا كَانَ مَعْنَى الْأَدَاءِ مِنْ حَيْثُ الْأَصْلِ وَمَعْنَى الْقَضَاءِ مِنْ حَيْثُ التَّبَعِ جُعِلَ أَدَاءً شَبِيهًا بِالْقَضَاءِ وَلَمْ يُجْعَلْ قَضَاءً شَبِيهًا بِالْأَدَاءِ وَثَمَرَةُ كَوْنِهِ أَدَاءً ظَاهِرَةٌ وَلِهٰذَا لَمْ يَتَعَرَّضْ لَهَا وَثَمَرَةُ كَوْنِهِ شَبِيهًا بِالْقَضَاءِ هِيَ أَنَّهُ لَا يَتَغَيَّرُ فَرْضُهُ بِنِيَّةِ الْإِقَامَةِ بِأَنْ كَانَ هٰذَا اللَّاحِقُ مُسَافِرًا اقْتَدٰى بِمُسَافِرٍ ثُمَّ أَحْدَثَ فَذَهَبَ إِلٰى مِصْرِهِ لِلتَّوَضِّيْ أَوْ نَوَى الْإِقَامَةَ فِيْ مَوْضِعِهَا ثُمَّ جَاءَ حَتّٰى فَرَغَ الْإِمَامُ وَلَمْ يَتَكَلَّمْ وَشَرَعَ فِيْ إِتْمَامِ الصَّلٰوةِ فَلَا يُتِمُّ أَرْبَعًا بَلْ يُصَلِّيْ رَكْعَتَيْنِ كَمَا إِذَا كَانَ قَضَاءً مَحْضًا لَا يَتَغَيَّرُ فَرْضُهُ بِنِيَّةِ الْإِقَامَةِ فَكَذَا هٰذَا فَإِنْ لَمْ يَقْتَدِ بِمُسَافِرٍ بَلْ بِمُقِيْمٍ أَوْ لَمْ يَفْرُغِ الْإِمَامُ بَعْدُ أَوْ تَكَلَّمَ ثُمَّ اسْتَانَفَ أَوْ كَانَ مِثْلُ ذٰلِكَ هٰذَا فِي الْمَسْبُوْقِ دُوْنَ اللَّاحِقِ يَصِيْرُ فَرْضُهُ أَرْبَعًا بِنِيَّةِ الْإِقَامَةِ ثُمَّ إِنَّ هٰذِهِ الْأَقْسَامَ الثَّلَاثَ كَمَا تَجْرِيْ فِيْ حُقُوْقِ اللّٰهِ تَعَالٰى تَجْرِيْ فِيْ حُقُوْقِ الْعِبَادِ أَيْضًا فَقَالَ وَمِنْهَا رَدُّ عَيْنِ الْمَغْصُوْبِ أَيْ مِنْ أَنْوَاعِ الْأَدَاءِ رَدُّ عَيْنِ الشَّيْءِ الَّذِيْ غَصَبَهُ عَلَى الْوَصْفِ الَّذِيْ غَصَبَهُ إِلَى الْمَالِكِ بِدُوْنِ أَنْ يَكُوْنَ الْمَغْصُوْبُ مُشْتَغِلًا بِالْجِنَايَةِ أَوْ بِالدَّيْنِ وَبِدُوْنِ أَنْ يَكُوْنَ نَاقِصًا بِنُقْصَانٍ حِسِّيٍّ فَهٰذَا نَظِيْرُ الْأَدَاءِ الْكَامِلِ لِأَنَّهُ أَدَاءٌ عَلَى الْوَصْفِ الَّذِيْ غَصَبَهُ مِنْ غَيْرِ فُتُوْرٍ وَمِثْلُهُ تَسْلِيْمُ عَيْنِ الْمَبِيْعِ إِلَى الْمُشْتَرِيْ وَتَسْلِيْمُ بَدَلِ الصَّرْفِ وَالْمُسْلَمِ فِيْهِ عَلَى الْوَصْفِ الَّذِيْ وَقَعَ عَلَيْهِ الْعَقْدُ

ترجمہ ولما كان معنى الأداء الخ اور چونکہ اس میں ادا کے معنی باعتبار اصل کے اور قضاء کے معنی باعتبار تبع کے تھے اس لئے اس فعل کو ادا شبیہ بالقضاء قرار دیا گیا اس کے ادا ہونے کا ثمرہ بالکل ظاہر ہے مصنف نے اسی لئے اس کو ذکر نہیں فرمایا، اور شبیہ بالقضاء ہونے کا ثمرہ یہ ہے کہ مسافر لاحق کا فرض اقامت کی نیت کر لینے سے متغیر نہیں ہوتا، جس کی صورت یہ ہے کہ لاحق مذکور مسافر تھا اس نے دوسرے مسافر کی اقتداء کر لی پھر دوران صلوٰۃ اسے حدث لاحق ہو گیا تو وضو کرنے کے لئے یہ اپنے شہر گیا یا اسی جگہ اس نے اقامت کی نیت کر لی، پھر واپس آیا یہاں تک کہ امام نماز سے فارغ ہو چکا تھا، حاصل یہ ہے کہ اس اثناء میں اس نے کلام نہیں کیا تھا اور اپنی باقی ماندہ نماز شروع کر دی تو یہ شخص (چونکہ مسافر تھا) چار رکعتیں پوری نہ پڑھے گا، بلکہ دو ہی

Marfat.com

رکعت پڑھے گا ایسے ہی جیسا کہ جب کہ اس کی یہ نماز قضا ہوتی تو اقامت کی نیت سے اس کا فرض تبدیل نہ ہوتا، تو ایسے ہی یہ بھی ہے اس کا فرض اقامت کی نیت سے متغیر نہیں ہوتا پس اس مسافر نے کسی مسافر کے بجائے اگر کسی مقیم کی اقتدار کی یا وہ نماز میں وضو کرکے اس وقت آگیا کہ امام نماز سے فارغ نہیں ہوا تھا یا اس نے اس درمیان میں کلام کرلیا اور از سر نو نماز پڑھنا شروع کیا، یا یہی صورت لاحق کے علاوہ مسبوق مقتدی کو پیش آئے تو مذکورہ تمام صورتوں میں اقامت کی نیت کر لینے سے ان کا فرض چار رکعتیں ہو جائے گا پھر یہی تینوں صورتیں جس طرح حقوق اللہ میں جاری ہوتی ہیں اسی طرح حقوق العباد میں بھی جاری ہوتی ہیں۔

مصنف ماتن نے فرمایا ومنہا رد عین المغصوب اور ادا کی قسموں میں سے عین مغصوب کو ادا کردینا ہے یعنی ادا کی اقسام میں سے ایک قسم بعینہ اسی چیز کو بعینہ اسی وصف کے ساتھ کہ جس وصف کے ساتھ اس نے غصب کیا تھا مالک کو واپس کردینا بھی ہے اسکے بغیر کہ مغصوب جنایت کے ساتھ مشغول ہو یا قرض کے ساتھ اور کسی حسی اور ظاہری نقصان کے بغیر تو یہ ادار کامل کی مثال ہے کیونکہ یہ ادا اسی وصف کیساتھ ہو رہی ہے جس کے ساتھ اس نے غصب کیا تھا کوئی کمی اور فتور واقع نہیں ہوا اور اسی طرح عین مبیع کو مشتری کے سپرد کردینا اور بدل صرف اور مسلم فیہ کو مشتری کے حوالہ کردینا اس وصف کے مطابق جس کا معاملہ طے ہوا تھا (ادار کامل کی مثال ہے)

وَرَدُّهٗ مَشْغُوْلًا بِالْجِنَايَةِ نَظِيْرٌ لِلْاَدَاءِ الْقَاصِرِ اَیْ رَدُّ الشَّیْءِ الْمَغْصُوْبِ حَالَ كَوْنِهٖ مَشْغُوْلًا بِالْجِنَايَةِ اَوْ بِالدَّيْنِ بِاَنْ غَصَبَ عَبْدًا فَارِغًا ثُمَّ لَحِقَهُ الدَّيْنُ اَوِ الْجِنَايَةُ فِیْ يَدِ الْغَاصِبِ وَمِثْلُهٗ تَسْلِيْمُ الْمَبِيْعِ حَالَ كَوْنِهٖ مَشْغُوْلًا بِالْجِنَايَةِ اَوْ بِالدَّيْنِ اَوْ بِالْمَرَضِ فَفِیْ هٰذَا كُلِّهٖ اِنْ هَلَكَ الْمَغْصُوْبُ وَالْمَبِيْعُ فِیْ يَدِ الْمَالِكِ وَالْمُشْتَرِیْ بِاٰفَةٍ سَمَاوِيَّةٍ بَرِئَتْ ذِمَّةُ الْغَاصِبِ وَالْبَائِعِ لِكَوْنِهٖ اَدَاءً وَلَوْ دَفَعَهُ الْمَالِكُ اِلٰی وَلِیِّ الْجِنَايَةِ اَوْ بِيْعَ فِی الدَّيْنِ رَجَعَ الْمَالِكُ عَلَی الْغَاصِبِ بِالْقِيْمَةِ وَالْمُشْتَرِیْ عَلَی الْبَائِعِ بِالثَّمَنِ وَاِمْهَارُ عَبْدِ غَيْرِهٖ وَتَسْلِيْمُهٗ بَعْدَ الشِّرَاءِ نَظِيْرٌ لِلْاَدَاءِ الشَّبِيْهِ بِالْقَضَاءِ اَیْ اَمْهَرَ رَجُلٌ عَبْدَ الْغَيْرِ فِیْ نِكَاحِ امْرَاَتِهٖ ثُمَّ سَلَّمَهٗ اِلَيْهَا بَعْدَ الشِّرَاءِ فَهُوَ اَدَاءٌ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ سَلَّمَ عَيْنَ الْعَبْدِ الَّذِیْ وَقَعَ عَلَيْهِ الْعَقْدُ وَشَبِيْهٌ بِالْقَضَاءِ مِنْ حَيْثُ اَنَّ تَبَدُّلَ الْمِلْكِ يُوْجِبُ تَبَدُّلَ الْعَيْنِ حُكْمًا فَاِذَا كَانَ الْعَبْدُ مَمْلُوْكًا لِلْمَالِكِ كَانَ شَخْصًا اٰخَرَ وَاِذَا سَلَّمَهٗ اِلَيْهَا كَانَ شَخْصًا اٰخَرَ وَالْحُجَّةُ فِیْ هٰذَا الْبَابِ اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دَخَلَ عَلٰی بَرِيْرَةَ يَوْمًا فَقَدَّمَتْ اِلَيْهِ تَمْرًا وَكَانَ الْقِدْرُ يَغْلِیْ مِنَ اللَّحْمِ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلَا تَجْعَلِيْنَ لَنَا نَصِيْبًا مِنَ اللَّحْمِ فَقَالَتْ يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ اِنَّهٗ لَحْمٌ تُصُدِّقَ عَلَیَّ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَكِ

marfat.com

Marfat.com

صدقة ولنا هدية يعني اذا اخذته من المالك كان صدقة عليك واذا اعطيته ايانا يصير هدية لنا فعلم ان تبدل الملك يوجب تبدلا في العين وعلى هذا يخرج كثير من المسائل

ترجمہ:۔ ورده مشغولا بالجناية الخ اور مغصوب کو جرم وجنایت کے ساتھ مرتکب ہونے کی حالت میں واپس کرنا ادا قاصر کی نظیر ہے، یعنی مغصوب کو ایسی حالت میں واپس کرنا کہ وہ جنایت یا قرض کا مرتکب ہو۔

صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے کوئی ایسا غلام غصب کرلیا جو قرض اور جنایت سے بالکل بری تھا اس کے بعد غاصب کے قبضہ میں آنے کے بعد اس پر قرض ہوگیا یا جنایت لاحق ہوگئی، ادا قاصر کی دوسری مثال یہ ہے کہ مبیع کو مشتری کے پاس اس حالت میں سپرد کرنا کہ مبیع جنایت دین یا کسی مرض کے ساتھ مشغول ہوچکی ہو تو ان مذکورہ صورتوں میں اگر مغصوب یا مبیع مشتری اور مالک کے ہاتھ میں آسمانی آفت سے ہلاک ہوگئی تو غاصب اور بائع کا ذمہ بری ہے، کیونکہ یہ ادا ہے اور اگر مالک نے اس مبیع یا مغصوب کو ولی جنایت کے سپرد کردیا، یا قرض کے بدلے وہ مبیع یا مغصوب فروخت کردیا تو اس صورت میں مالک غاصب سے قیمت لے گا اور مشتری بائع سے قیمت لیگا

وامهار عبد غيره الخ اور دوسرے کے غلام کو مہر قرار دینا اور اس کو خرید کر حوالہ کردینا ادا شبیہ بالقضاء کی نظیر ہے، یعنی ایک شخص نے اپنے نکاح میں غیر کے غلام کو مہر مقرر کیا پھر خرید کر اس غلام کو بیوی کے حوالہ کردیا تو یہ اس حیثیت سے ادا ہے کہ اس نے بعینہ وہ غلام حوالے کیا جس پر عقد کیا تھا، اور شبیہ بالقضاء اس حیثیت سے ہے کہ ملک کے تبدیل ہونے سے حکماً عین تبدیل ہوجایا کرتا ہے پس جب غلام مالک کا مملوک تھا تو دوسرا شخص تھا، پھر جب اسکو شوہر نے خرید لیا تو دوسرا شخص ہوگیا اور جب مہر کے طور پر عورت کے حوالے کیا تو یہ تیسرا شخص ہوگیا۔

والحجة في هذا الباب الخ اس مسئلے میں دلیل یہ ہے کہ ایک روز آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم حضرت بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے گھر تشریف لے گئے تو حضرت بریرہ رضی نے کھجور پیش کئے، ادھر گوشت کی ہنڈی پک رہی تھی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کیا ہمارے لئے گوشت کا کوئی حصہ نہ دوگی، حضرت بریرہ رضی نے جواب دیا کہ یا رسول اللہ یہ گوشت میرے پاس صدقہ کے طور پر آیا ہے، تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تمہارے لئے صدقہ ہے اور ہمارے لئے ہدیہ ہے یعنی جب تم نے اس کو مالک سے لیا تھا تو یہ تمہارے لئے صدقہ تھا اور جب تم اسے ہم کو دے دوگی تو یہ ہمارے لئے ہدیہ ہوجائے گا بس معلوم ہوا کہ ملک کی تبدیلی عین میں تبدیلی پیدا کردیتی ہے اس اصول پر بہت سے مسائل مستنبط کئے گئے ہیں۔

حتى تجبر على القبول تفريع على كونه اداء اي تجبر المرأة على قبول ذلك العبد الممهور

Marfat.com

بعد التسليم وهو من علامة كونه اداء وهذا بخلاف ما اذا باع عبدا او استحق العبد ثم اشتراه
البائع من المستحق حيث لا يجبر على تسليمه الى المشتري لانه بالاستحقاق ظهر ان البيع
كان موقوفا على اجازة المالك فاذا لم يجزه بطل وانفسخ بخلاف النكاح فانه لا ينفسخ
باستحقاق المهر ولا بانعدامه وينفذ اعتاقه فيه دون اعتاقها تفريع على كونه شبيها
بالقضاء يعني ينفذ اعتاق الزوج اياه قبل تسليمه الى المرأة لان المرأة لا تملكه الا
اذا سلم اليها فقبل التسليم هو ملك الزوج كما ان قبل الشراء كان ملكا للخير ولما كانت ذات
العبد موجودة في كلا الحالين ووصف المملوكية متغير فيهما جعل اداء شبيها بالقضاء
ولم يجعل قضاء شبيها بالاداء رعاية لجانب الذات والاصل ولما فرغ عن بيان انواع
الاداء شرع في تقسيم القضاء فقال والقضاء انواع ايضا بمثل معقول وبمثل غير معقول،
وما هو في معنى الاداء وفي هذا التقسيم ايضا مسامحة فكانه قيل والقضاء انواع قضاء
محض وهو اما بمثل معقول او بمثل غير معقول وقضاء في معنى الاداء ويعني بالقضاء المحض
ما لا يكون فيه معنى الاداء اصلا لا حقيقة ولا حكما وبما هو في معنى الاداء ان يكون بخلافه
والمراد بالمثل المعقول ان تدرك مماثلته بالعقل مع قطع النظر عن الشرع وبغير المعقول
ان لا تدرك المماثلة الا شرعا ويكون العقل قاصرا عن درك كيفيته لا ان العقل يناقضه
وهذا القضاء لا بد فيه من سبب جديد بالاتفاق وانما الخلاف في القضاء بمثل معقول

ترجمہ حتی تجبر علی القبول الخ حتی کہ عورت قبول کرنے پر مجبور کی جائے گی، یہ حکم اس چیز
پر تفریع ہے کہ مذکورہ تسلیم ادا ہے، یعنی مذکورہ بالا صورت میں عورت کو اس غلام کے
قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا (ممہور جس کو مہر مقرر کیا گیا) تسلیم کے بعد (یعنی شوہر اگر اس مہر میں مقرر کردہ غلام
کو عورت کے حوالہ کر دیا تو عورت کو اسے قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا) یہ تسلیم کے ادا ہونے کی علامت ہے، جبکہ
کا یہ معاملہ اس صورت کے علاوہ ہے کہ ایک شخص نے کوئی غلام فروخت کیا اور غلام مستحق ہو گیا (یعنی اس میں
کسی کا حق نکل آیا) پھر اس کو بائع نے مستحق سے خرید لیا تو اس صورت میں وہ شخص مشتری کی طرف سپرد کرنے
پر مجبور نہیں کیا جائیگا اس لئے کہ استحقاق کی وجہ سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ بیع مالک کی اجازت پر موقوف
تھی پس جب بیع جائز نہیں ہوئی تو باطل ہو کر فسخ ہو گئی بخلاف نکاح کے اس لئے نکاح مہر کے استحقاق
سے فسخ نہیں ہوگا اور نہ مہر کے معدوم ہونے سے فسخ ہوتا۔

marfat.com

Marfat.com

وینفذ اعتاقہ فیه دون اعتاقها الخ اس صورت میں شوہر کا آزاد کرنا نافذ ہوگا بیوی کا آزاد کرنا نافذ نہ ہوگا یہ ماتن کا مذکورہ بیان اس مسئلہ کی تفریع ہے کہ عتاق شبیہ بالقضاء ہے یعنی زوج کا عورت کو سپرد کر دینے سے پہلے آزاد کر دینا نافذ ہوگا اس لئے کہ عورت اس کی مالک نہیں ہو سکتی جب تک کہ شوہر غلام کو عورت کے سپرد نہ کرے

فقبل التسلیم هو ملك الزوج الخ پس تسلیم سے پہلے غلام زوج کی ملک ہے جس طرح خریدنے سے پہلے بیع بیچنے کی ملک تھا

ولما کانت الخ اور چونکہ دونوں حالتوں میں (عقد کی حالت اور تسلیم کی حالت) غلام کی ذات موجود تھی اور ملوکیت کا وصف متعرض ہوتا رہا اس کے لئے ذات اور اصل کا لحاظ کر کے اسے اداء شبیہ بالقضاء قرار دیا گیا، قضاء شبیہ بالاداء قرار نہیں دیا گیا۔

ولما فرغ عن بیان انواع الاداء شرع فی تقسیم القضاء الخ مصنف جب ادا کی قسموں کے بیان سے فارغ ہو گئے تو قضا کی تقسیم شروع فرمائی پس فرمایا، والقضاء انواع ایضاً، اور قضا بھی چند قسموں پر ہے مثل معقولات اور ایسی چیز جو ادا کے معنی میں ہو، مصنف کی اس تقسیم میں بھی مسامحت پائی جاتی ہے گویا مصنف نے اس طرح کہا کہ قضاء کی چند قسمیں ہیں قضاء محض اور یہ قضا مثل معقول سے ہوگی یا مثل غیر معقول سے دوسری قسم قضاء فی معنی الاداء ہے، مصنف قضاء محض سے وہ قضاء مراد لیتے ہیں جس میں ادا کے معنی بالکل نہ پائے جاتے ہوں نہ حقیقۃً نہ مجازاً اور نہ حکماً اور رہا ہو فی معنی الاداء سے مراد وہ قضا ہے جو اس کے خلاف ہو، اور مثل معقول سے مراد یہ ہے کہ اس کی مماثلت عقل سے سمجھی جاتی ہے قطع نظر شرع کے اور غیر معقول سے مراد یہ ہے کہ اس کی مماثلت صرف شرع سے معلوم ہوتی ہو، عقل اس کی کیفیت کو سمجھنے سے قاصر ہو، ایسا نہیں ہے کہ عقل اس کے خلاف ہو اور قضاء (غیر معقول) کے لئے بالاتفاق سبب جدید کا ہونا ضروری ہے البتہ اختلاف قضا مثل معقول میں ہے۔

کالصَّوْمِ لِلصَّوْمِ هٰذَا نَظِيْرٌ لِلْقَضَاءِ بِمِثْلٍ اَىْ كَقَضَاءِ الصَّوْمِ لِلصَّوْمِ فَاِنَّهٗ اَمْرٌ مَعْقُوْلٌ لِاَنَّ الْوَاجِبَ لَا يَسْقُطُ عَنِ الذِّمَّةِ اِلَّا بِالْاَدَاءِ وَبِاِسْقَاطِ صَاحِبِ الْحَقِّ وَمَالَمْ يُوْجَدْ اَحَدُهُمَا يَبْقٰى فِىْ ذِمَّتِهٖ وَالْفِدْيَةِ هٰذَا نَظِيْرٌ لِلْقَضَاءِ بِمِثْلٍ غَيْرِ مَعْقُوْلٍ فَاِنَّ الْفِدْيَةَ بِمُقَابَلَةِ الصَّوْمِ لَا يُدْرَكُ عَقْلًا اِذْ لَا مُمَاثَلَةَ بَيْنَهُمَا صُوْرَةً وَهُوَ ظَاهِرٌ وَلَا مَعْنًى لِاَنَّ الصَّوْمَ تَجْوِيْعُ النَّفْسِ وَالْفِدْيَةُ اِشْبَاعٌ وَهٰذِهِ الْفِدْيَةُ لِكُلِّ يَوْمٍ هُوَ نِصْفُ صَاعٍ مِنْ بُرٍّ اَوْ دَقِيْقَةٍ اَوْ سَوِيْقَةٍ اَوْ زَبِيْبٍ اَوْ صَاعٍ مِنْ تَمْرٍ اَوْ شَعِيْرٍ لِلشَّيْخِ الْفَانِىْ الَّذِىْ يَعْجِزُ عَنِ الصَّوْمِ لِاَجْلِ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَعَلَى الَّذِيْنَ يُطِيْقُوْنَهٗ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِيْنٍ عَلٰى اَنْ تَكُوْنَ كَلِمَةُ لَا مُقَدَّرَةً اَىْ لَا يُطِيْقُوْنَهٗ اَوْ تَكُوْنَ الْهَمْزَةُ فِيْهِ لِلسَّلْبِ اَىْ يَسْلُبُوْنَ الطَّاقَةَ لِيَدُلَّ عَلَى الشَّيْخِ الْفَانِىْ وَاَمَّا اِذَا حُمِلَتْ عَلٰى ظَاهِرِهَا فَهِىَ مَنْسُوْخَةٌ

Marfat.com

عَلٰی مَا قِیْلَ اِنَّ فِیْ بَدْءِ الْاِسْلَامِ کَانَ الْمُطِیْقُ مُخَیَّرًا بَیْنَ اَنْ یَّصُوْمَ وَبَیْنَ اَنْ یَّفْدِیَ ثُمَّ نُسِخَ بِتَدْرِیْجَاتٍ عَلٰی مَا حَرَّرْتُہٗ فِی التَّفْسِیْرِ الْاَحْمَدِیِّ۔

ترجمہ کالصوم للصوم الخ جیسے روزہ کی قضاء روزہ سے، یہ قضاء بمثل معقول کی مثال ہے یعنی جیسے روزہ کی قضاء روزے سے ادا کرنا، کیونکہ یہ قضاء امر معقول ہے اس لئے کہ واجب ذمہ سے ساقط نہیں، لیکن اس کو ادا کرنے سے یا صاحب حق کے ساقط کر دینے سے (ساقط ہوجاتا ہے) اور جب تک ان دو میں سے کوئی ایک صورت نہ پائی جائے ذمہ میں باقی رہتا ہے۔

والفدیۃ لہ الخ اور اس کی قضاء فدیہ سے ادا کرنا، یہ مثل غیر معقول سے فدیہ کے ادا کرنے کی مثال ہے اس لئے کہ فدیہ روزہ کے مقابلہ میں ادا کرنا، عقل اس کا ادراک نہیں کرسکتی کیونکہ صورتاً ان دونوں میں کوئی مماثلت نہیں ہے، اور یہ بالکل ظاہر ہے اور معنیً بھی مماثلت نہیں ہے اس لئے کہ روزہ میں نفس کو بھوکا رکھنا رہتا ہے، اور فدیہ میں شکم سیری ہوتی ہے۔

وھذہ الفدیۃ لکل یوم الخ اور یہ فدیہ ہر دن کا گیہوں، گیہوں کا آٹا یا ستو یا کشمش سے نصف صاع ہے یا ایک صاع کھجور اور جو میں ہے۔ اس شیخ فانی (بوڑھے آدمی) کے لئے ہے جو روزہ رکھنے سے عاجز ہے دلیل اس کی اللہ تعالیٰ کا قول ہے وَعَلَى الَّذِيْنَ يُطِيْقُوْنَهٗ طَعَامُ مِسْكِيْنٍ ہے (اور ان لوگوں پر جو روزہ رکھنے کی طاقت نہیں رکھتے ایک مسکین کا کھانا ہے) اس صورت میں کہ کلمۂ لا محذوف ہو، یعنی لایطیقونہ ہو یا ہمزہ یطیقون کا ہمزہ سلب کے لئے (سلب ماخذ کے لئے) مان لیا جائے یعنی یسلبون الطاقۃ وہ مسلوب الطاقت ہوں، لیکن اگر یہ آیت اپنے ظاہر پر محمول کی جائے تو یہ منسوخ ہوگی، جیسا کہ ابتداء اسلام میں طاقت رکھنے والا مختار ہوتا تھا کہ روزہ رکھے یا فدیہ دیدے، پھر مختلف مراحل میں منسوخ ہوگئی جیسا کہ اس کو میں نے تفسیر احمدی میں تفصیل سے بیان کردیا ہے۔

وَقَضَاءُ تَكْبِيْرَاتِ الْعِيْدِ فِي الرُّكُوْعِ هٰذَا نَظِيْرٌ لِلْقَضَاءِ الَّذِيْ هُوَ شَبِيْهٌ بِالْاَدَاءِ يَعْنِيْ اَنَّ مَنْ اَدْرَكَ الْاِمَامَ فِيْ صَلٰوةِ الْعِيْدِ فِي الرُّكُوْعِ وَفَاتَتْ عَنْهُ التَّكْبِيْرَاتُ الْوَاجِبَةُ فَاِنَّهٗ يُكَبِّرُ فِي الرُّكُوْعِ عِنْدَنَا مِنْ غَيْرِ رَفْعِ يَدٍ لِاَنَّ الرُّكُوْعَ فَرْضٌ وَالتَّكْبِيْرَاتُ وَاجِبَةٌ فَيُرَاعِيْ حَالَهُمَا عَلٰى حَسَبِ مَا يُمْكِنُ وَاَمَّا رَفْعُ الْيَدِ فِي التَّكْبِيْرَاتِ وَوَضْعُهَا عَلَى الرُّكْبَتَيْنِ فِي الرُّكُوْعِ فَكِلَاهُمَا سُنَّةٌ فَلَا يُتْرَكُ اَحَدُهُمَا بِالْاٰخَرِ وَهٰذَا قَضَاءٌ مِنْ حَيْثُ الذَّاتِ لِاَنَّ مَحَلَّهَا الْقِيَامُ قَبْلَ الرُّكُوْعِ وَقَدْ فَاتَ لٰكِنَّهٗ شَبِيْهٌ بِالْاَدَاءِ لِاَنَّ الرُّكُوْعَ يُشْبِهُ الْقِيَامَ لِقِيَامِ النِّصْفِ الْاَسْفَلِ عَلٰى حَالِهٖ وَلِاَنَّ مَنْ اَدْرَكَ الْاِمَامَ فِي الرُّكُوْعِ فَقَدْ اَدْرَكَ الرَّكْعَةَ مَعَ جَمِيْعِ اَجْزَائِهَا مِنَ الْقِيَامِ وَالْقِرَاءَةِ تَقْدِيْرًا فَالْاِحْتِيَاطُ اَنْ يُّؤْتٰى

marfat.com

Marfat.com

بِهَا فِيْهِ وَعِنْدَ اَبِيْ يُوْسُفَ لَا تُقْضٰى هٰذِهِ التَّكْبِيْرَاتُ فِي الرُّكُوْعِ لِاَنَّهٗ قَدْ فَاتَ مَحَلُّهَا كَمَا لَا تُقْضَى الْقِرَاءَةُ وَالْقُنُوْتُ فِيْهِ۔

ترجمہ وقضاء تکبیرات العید فی الرکوع الخ اور نماز عید کی تکبیروں کا رکوع میں قضاء کرنا یہ قضاء شبیہ بالاداء کی مثال ہے، یعنی جو شخص عید کی نماز میں رکوع کی حالت میں امام کو پائے، اور تکبیرات واجبہ اس سے فوت ہو جائے تو ہمارے نزدیک رکوع میں تکبیر کہے مگر ہاتھ نہ اٹھائے اسلئے کہ رکوع فرض ہے اور تکبیرات واجب ہے لہذا ممکن حد تک دونوں کے حال کی رعایت کی جائے گی۔

واما رفع الید فی التکبیرات۔ عید کی تکبیروں میں ہاتھوں کا اٹھانا اور ان کا گھٹنوں پر رکھنا دونوں سنت ہیں، لہذا ایک کو دوسرے کی وجہ سے ترک نہیں کیا جائیگا، یہ ذات کے لحاظ سے تو قضاء ہے اس لئے کہ تکبیرات کا محل قیام ہے جو رکوع سے پہلے ہے اور وہ گذر چکا۔

لکنہ شبیہ بالاداء الخ لیکن یہ قضا اداء سے مشابہ ہے اس وجہ سے کہ رکوع قیام کے مشابہ ہے کیونکہ نیچے کا نصف حصہ اپنی حالت پر قائم رہتا ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ جس نے امام کو رکوع میں پالیا تو اس نے رکعت کو تمام اجزاء کے ساتھ پالیا اس کے اجزاء میں مع قیام اور قرأت ہے، بس احتیاط یہ ہے کہ تکبیرات کو رکوع میں قضاء کرلیا جائے، امام ابو یوسف کے نزدیک یہ تکبیریں رکوع میں قضاء نہ کی جائے اس لئے کہ ان کا محل فوت ہو چکا جس طرح قرأت اور قنوت رکوع میں قضا نہیں کی جاتی (یعنی اگر کسی شخص کی قرأت فوت ہو جائے یا دعائے قنوت فوت ہو جائے اور وہ شخص رکوع میں امام کے ساتھ شریک ہو جائے تو ان دونوں کی قضا نہیں ہے، امام ابو یوسف تکبیرات عید کو اسی پر قیاس کرتے ہیں۔

تشریح عبارات شارح اس قضاء کے متعلق تفصیل پیش کر رہے ہیں جو ادا کے مانند و مثل ہے مثلاً عید کی نمازوں میں تکبیروں کی ادائیگی ہے اگر کوئی امام کو رکوع کی حالت میں پاتا ہے تو وہ تین واجب و زائد تکبیروں کو حالت رکوع میں قضاء کرے گا، ان تکبیروں کو رکوع میں قضاء کرنا اصل و ذات کے ناویے سے قضاء ہے، وجہ یہ ہے کہ تکبیروں کا مقام تو قیام تھا، رکوع قیام نہیں ہے لہذا قیام کی چیز کو رکوع میں لانا قضا کہلائے گا لیکن اس قضاء میں اداء کے ساتھ مشابہت و مماثلت پائی جاتی ہے، اداء کیساتھ مماثلت یہ ہے کہ رکوع میں جسم کا نصف زیریں حصہ قیام کی طرح سیدھا رہتا ہے اور رکوع پانے والا پوری رکعت پانے والا سمجھا جاتا ہے گرچہ قیام نہ پائے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ رکوع سے قیام مشابہ ہے اور قیام میں تکبیریں کہنا اصل تھا وہاں نہیں کہا تو اصل مقام سے ہٹ جانے کی وجہ سے تکبیریں رکوع میں کہنا قضا کہلائیگا، لیکن رکوع قیام اصل سے مشابہ ہے لہذا رکوع میں تکبیریں کہنا اصل یعنی اداء کے مشابہ کہلائیگا، امام ابو یوسف نے رکوع میں تکبیریں کہنا ممنوع قرار دیا ہے انھوں نے اسے رکوع میں

Marfat.com

قرأت وقنوت پر قیاس کیا، رکوع میں قرأت وقنوت قضا نہیں کئے جائیں گے اس لئے تکبیریں بھی ان کی رائے میں رکوع میں قضا نہیں کئے جائیں گے۔ لیکن امام ابو یوسف کا بالا قیاس غلط ہے کیونکہ جو حالت قیام میں فاتحہ اور سورہ پڑھنا بھول جائے اسے رکوع میں ادا نہیں کریگا۔

وَوُجُوْبُ الْفِدْيَةِ فِي الصَّلٰوةِ لِلْاِحْتِيَاطِ جَوَابُ سُوَالٍ مُقَدَّرٍ تَقْرِيْرُهُ اَنَّ الْفِدْيَةَ فِي الصَّوْمِ لِلشَّيْخِ الْفَانِيْ لَمَّا كَانَتْ ثَابِتَةً بِنَصٍّ غَيْرِ مَعْقُوْلٍ يَنْبَغِيْ اَنْ تَقْتَصِرُوْا عَلَيْهِ وَلَوْ تَقِيْسُوْا عَلَيْهِ مَنْ مَاتَ وَعَلَيْهِ صَلٰوةٌ مَعَ اَنَّكُمْ قُلْتُمْ اِنَّهٗ اِذَا مَاتَ وَعَلَيْهِ صَلٰوةٌ وَاَوْصٰى بِالْفِدْيَةِ يَجِبُ عَلَى الْوَارِثِ اَنْ يُّفْدِيَ بِعِوَضِ كُلِّ صَلٰوةٍ مَا يُفْدٰى لِكُلِّ صَوْمٍ عَلَى الْاَصَحِّ فَاَجَابَ بِاَنَّ وُجُوْبَ الْفِدْيَةِ فِيْ قَضَاءِ الصَّلٰوةِ لِلْاِحْتِيَاطِ لَا لِلْقِيَاسِ وَذٰلِكَ لِاَنَّ نَصَّ الصَّوْمِ يَحْتَمِلُ اَنْ يَّكُوْنَ مَخْصُوْصًا بِالصَّوْمِ وَيَحْتَمِلُ اَنْ يَّكُوْنَ مَخْصُوْصًا بِالصَّوْمِ وَيَحْتَمِلُ اَنْ يَّكُوْنَ مَعْلُوْلًا بِعِلَّةٍ عَامَّةٍ تُوْجَدُ فِي الصَّلٰوةِ اَعْنِي الْعَجْزَ وَالصَّلٰوةُ نَظِيْرُ الصَّوْمِ بَلْ اَهَمُّ مِنْهُ فِي الشَّانِ وَالرِّفْعَةِ فَاَمَرْنَا بِالْفِدْيَةِ عَنْ جَانِبِ الصَّلٰوةِ فَاِنْ كَفَتْ نَفَعَهَا عِنْدَ اللّٰهِ تَعَالٰى فِيْهَا وَاِلَّا فَلَهٗ ثَوَابُ الصَّدَقَةِ وَلِهٰذَا قَالَ مُحَمَّدٌ فِي الزِّيَادَاتِ تُجْزِيْهِ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى وَالْمَسَائِلُ الْقِيَاسِيَّةُ لَا تَعَلُّقَ بِالْمَشِيَّةِ قَطْعًا كَمَا اِذَا تَطَوَّعَ بِهِ الْوَارِثُ فِيْ قَضَاءِ الصَّوْمِ مِنْ غَيْرِ اِيْصَاءٍ نَرْجُوا الْقَبُوْلَ مِنْهُ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى

فَكَذَا هٰذَا كَالتَّصَدُّقِ بِالْقِيْمَةِ عِنْدَ فَوَاتِ اَيَّامِ التَّضْحِيَةِ اَيْ كَوُجُوْبِ التَّصَدُّقِ بِقِيْمَةِ الشَّاةِ اِنْ نَذَرَهَا الْفَقِيْرُ اَوْ اشْتَرَاهَا وَاسْتَهْلَكَهَا اَوْ بِعَيْنِ الشَّاةِ اِنْ بَقِيَتْ حَيَّةً عِنْدَ فَوَاتِ اَيَّامِ التَّضْحِيَةِ اَيْضًا لِلْاِحْتِيَاطِ كَالْفِدْيَةِ لِلصَّلٰوةِ فَهُوَ تَشْبِيْهٌ بِالْمَسْئَلَةِ الْمُتَقَدِّمَةِ وَجَوَابٌ عَنْ سُوَالٍ مُقَدَّرٍ تَقْرِيْرُهُ اَنَّ مَا لَا يُعْقَلُ شَرْعًا لَا يَكُوْنُ لَهٗ قَضَاءٌ وَخَلَفٌ عِنْدَ الْفَوَاتِ وَالتَّضْحِيَةُ اَيْ اِرَاقَةُ الدَّمِ فِيْ اَيَّامِ النَّحْرِ غَيْرُ مَعْقُوْلَةٍ لِاَنَّهٗ اِتْلَافُ الْحَيْوَانِ فَيَنْبَغِيْ اَنْ لَّا يَجُوْزَ قَضَاءُهَا بِالتَّصَدُّقِ بِعَيْنِ الشَّاةِ اَوْ بِالْقِيْمَةِ بَعْدَ فَوَاتِ اَيَّامِهَا فَاَجَابَ بِاَنَّ وُجُوْبَ التَّصَدُّقِ بِالْقِيْمَةِ اَوْ بِالشَّاةِ بَعْدَ فَوَاتِ الْاَيَّامِ لِلْاِحْتِيَاطِ لَا لِلْقَضَاءِ وَذٰلِكَ لِاَنَّ التَّضْحِيَةَ فِيْ اَيَّامِهَا تَحْتَمِلُ اَنْ تَكُوْنَ اَصْلًا بِنَفْسِهَا وَتَحْتَمِلُ اَنْ تَكُوْنَ خَلَفًا بِاَنْ يَّكُوْنَ التَّصَدُّقُ بِعَيْنِ الشَّاةِ اَوْ بِقِيْمَتِهَا اَصْلًا وَاِنَّمَا انْتَقَلَ اِلَى التَّضْحِيَةِ بِعَارِضِ الضِّيَافَةِ لِاَنَّ النَّاسَ اَضْيَافُ اللّٰهِ تَعَالٰى فِيْ هٰذِهِ الْاَيَّامِ وَالضِّيَافَةُ اِنَّمَا تَكُوْنُ بِاَطْيَبِ الطَّعَامِ وَهُوَ عِنْدَ اللّٰهِ اللَّحْمُ الْمُذَكّٰى الْمُرَاقُ مِنْهُ الدَّمُ لِيَكُوْنَ اَوَّلَ تَنَاسُبٍ لِلنَّاسِ مِنْ طَعَامِ الضِّيَافَةِ الْمُكَرَّمَةِ فَمَا دَامَ كَانَتِ الْاَيَّامُ مَوْجُوْدَةً

marfat.com

Marfat.com

قُلْنَا اِنَّ التَّضْحِيَةَ اَصْلٌ بِرَأْسِهَا وَعَمِلْنَا بِالْمَنْصُوْصِ وَاِذَا فَاتَتِ الْاَيَّامُ صِرْنَا اِلَى الْاَصْلِ وَقُلْنَا اِنَّ التَّصَدُّقَ بِعَيْنِ الشَّاةِ اَوْ بِالْقِيْمَةِ هُوَ الْاَصْلُ فَحَكَمْنَا بِهٖ ثُمَّ اِذَا جَاءَ الْعَامُ الثَّانِيْ لَمْ تَنْتَقِلْ مِنْ هٰذَا الْحُكْمِ وَلَمْ نَقُلْ بِقَضَائِهَا عَلٰى مَا كَانَ فِي الْعَامِ الْاَوَّلِ۔

ترجمہ

ووجوب الفدیۃ فی الصلوٰۃ للاحتیاط الخ اور نماز میں فدیہ کا واجب ہونا احتیاط کی وجہ سے ہے، یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے اس کا بیان یہ ہے کہ جب شیخ فانی کے لئے صوم میں فدیہ کا ثبوت نص غیر معقول سے ہے اس لئے مناسب ہے کہ اسی پر موقوف رکھو اور اس پر من مات وعلیہ صلوٰۃ (ایک شخص مرگیا اور اس پر نمازیں واجب ہیں) کو قیاس نہ کرو، اس کے باوجود تم کہتے ہو کہ جب کوئی شخص مرجائے اور اس پر نمازیں واجب ہوں اور وہ شخص فدیہ ادا کرنے کی وصیت کرجائے تو وارث پر واجب ہے کہ ہر نماز کے بدلے اس مقدار میں فدیہ کرے جو ہر روزے کو عطا کرتا ہے، صحیح قول یہی ہے۔

فاجاب الخ مصنف رہ نے جواب دیا کہ نماز کی قضا میں فدیہ کا واجب ہونا احتیاط کی وجہ سے ہے قیاس کی وجہ سے نہیں احتیاط اس وجہ سے ہے کیونکہ صوم والی نص میں احتمال ہے صوم ہی کے ساتھ مخصوص ہے اور اس کا بھی احتمال رکھتی ہے کہ عام علت کی معلول ہو اور وہ علت نماز میں پائی جاتی ہے جیسے عجز (عاجز ہونا) اور نماز صوم کی نظیر ہے، بلکہ رفعت شان میں اس سے اہم ہے اس لئے ہم نے نماز کی جانب سے فدیہ کا حکم دیا پس اگر یہ فدیہ اللہ کے نزدیک نماز کی طرف سے کافی ہوگیا تو بہتر ہے ورنہ اس کو صدقہ کا ثواب ملیگا۔

ولہذا قال محمدؒ الخ اسی لئے امام محمدؒ نے زیادات میں کہا ہے ان شاء اللہ تعالیٰ یہ فدیہ اس کیلئے کافی ہوگا، اور قیاسی مسائل مشیت پر معلق نہیں ہوتے جیسے بطور نفل کے وارث نے روزے کی قضا میں فدیہ ادا کیا لیکن مرنے والے نے وصیت نہیں کیا تھا تو ہم قبول کرنے کی امید رکھتے ہیں انشاء اللہ تعالیٰ، اسی طرح اس مسئلے میں بھی ہے فدیہ کے قبول ہونے کی امید ہے۔

کالتصدق بالقیمۃ عند فوات ایام التضحیۃ الخ جیسے قربانی کے جانور کی قیمت صدقہ کرنا قربانی کے ایام گذرجانے کے بعد یعنی بکری کی قیمت صدقہ کرنے کا وجوب اگر فقیر نے نذر مانی یا قربانی کی نیت سے فقیر نے بکری خریدی اور اس کو ہلاک کردیا یا کوئی متعین بکری تھی اس نے اس نے قربانی کی نیت مانی اگر یہ بکری زندہ رہ گئی تو عین بکری کو صدقہ کرے قربانی کے ایام گذرجانے کے بعد یہ حکم بھی احتیاط کی وجہ سے ہے جیسے نماز کے لئے فدیہ احتیاط کی وجہ سے تھا، یہ مثال پہلے مسئلے کے مشابہ ہے اور سوال مقدر کا جواب ہے جس کا بیان یہ ہے کہ جو چیز شرعاً غیر معقول ہو فوت ہونے کی صورت میں اس کی قضا نہیں ہوتی نہ کوئی خلف (قائم مقام) ہوتا ہے۔ اور قربانی یعنی ایام نحر میں خون کا بہنا غیر معقول ہے اس لئے کہ یہ جانور کا ضائع کرنا ہے پس مناسب ہے کہ قربانی کی قضا جائز نہ ہو عین شاۃ سے اور نہ قیمت سے ایام قربانی گذرجانے کے بعد۔

Marfat.com

فاجاب بان وجوب الخ مصنفؒ نے جواب دیدیا کہ قیمت یا بکری کے صدقہ کرنے کا وجوب ایام قربانی فوت ہوجانے کے بعد احتیاط کی وجہ سے ہے، قضا کی وجہ سے نہیں ہے اور یہ اس وجہ سے ہے کہ قربانی اپنے ایام میں احتمال رکھتی ہے کہ فی نفسہ اصل ہو اور اس کا بھی احتمال رکھتی ہے کہ خلف (قائم مقام) ہو، بایں طور کہ بعینہ بکری یا اس کی قیمت کا صدقہ کرنا اصل اور قربانی کی طرف ضیافت کے عارض ہوجانے کی وجہ سے منتقل ہوا ہو، اس لئے کہ ان دونوں میں لوگ اللہ تعالیٰ کے مہمان ہوتے ہیں اور مہمان داری عمدہ کھانے سے کی جاتی ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ذبح کیا ہوا گوشت ہے جس سے خون بہادیا گیا ہو، تاکہ لائق احترام ضیافت کا اول طعام گوشت ہو، پس جب تک ایام قربانی باقی رہیں گے ہم نے قربانی کو بنفسہ اصل کہا اور حکم منصوص پر عمل کیا (یعنی ضحوا فانہا سنۃ ابیکم ابراہیم) قربانی کرو اس لئے کہ یہ تمہارے باپ حضرت سیدنا ابراہیم علیہ السلام کی سنت ہے اور جب ایام قربانی گذر گئے تو ہم اصل کی طرف لوٹ آئے اور کہا عین بکری یا اس کی قیمت کا صدقہ کرنا اصل ہے، پس اسی کا حکم دیدیا اور پھر جب اگلا سال آیا تو ہم اصل سے منتقل نہیں ہوئے اور پہلے سال کی طرح اس کی قضا کرنے کا حکم نہیں دیا۔

بیان لغات الشیخ الفانی الخ عاجز وبے سکت بوڑھا۔ زیادات امام محمدؒ کی تصنیف، عجز عاجز ہونا، کفایۃ، کافی ہونا۔ اجزاء کافی ہونا، تضحیۃ قربانی کرنا، ایصاء وصیت کرنا، ایام التضحیۃ وایام النحر، قربانی کے ایام، قربانی کے دن، خلفٌ، نائب قائم مقام، غیر اصل، اراقۃ الدم: خون بہانا۔ التزکیۃ۔ پاک وصاف کرنا۔

تشریح عبارات یہاں دو مسئلے ایسے بیان کئے جارہے ہیں جو تشبیہ پر مشتمل ہونے کے ساتھ دو مقدر سوالوں کے جواب بھی ہیں، پہلا سوال یہ ہے کہ فدیہ غیر معقول نص سے عاجز بڈھے کے لئے ثابت تھا لہٰذا اسے وہیں تک محدود رہنا چاہئے تھا حالانکہ احناف نے روزے کے فدیے پر نماز کے فدیے کو قیاس کرکے فیصلہ کردیا کہ نماز سے جو عاجز آجائے اس کا فدیہ بھی روزے کی طرح دیا جاسکتا ہے، اس کا جواب یہ دیا گیا کہ حضرت پہلے مسئلے کی صورت سمجھئے ایک آدمی پر قضا نمازیں ہیں وہ مرنے سے پہلے اپنے وارث کو وصیت کرگیا کہ اس کی قضا نمازوں کا فدیہ دیدو احناف نے کہا احتیاط یہ ہے کہ قضا نماز کے فدیہ کو واجب کردیا جائے وہ احتیاط یہ ہے کہ روزے کی نص اگر روزے کے ساتھ خاص نہ ہو بلکہ روزے کی نص میں عام علت پائی جائے جو دوسری عبادت کو محیط ہو تو روزے کی کی طرح وہاں بھی فدیہ کا وجوب نافذ ومعتبر ہوگا، نفاذ واعتبار احتیاطی ہوں گے، روزے کی عام علت عجز نکالی جائے یعنی آدمی کا روزہ رکھنے سے عاجز ہونا فدیہ کے وجوب کا سبب بنا تو اگر کوئی نماز ادا کرنے سے عاجز ہوجائے مثلاً مرگیا اب نماز ادا نہیں کرسکتا تو عاجز ہی ہے اس کی وصیت کے مطابق وارث اس کی ہر نماز کا ہر روزہ کے بقدر فدیہ دیتا ہے تو احتیاط یعنی علت عامہ عجز کے امکان کی وجہ سے ہم کہیں گے نماز کا فدیہ دینا واجب ہے یہاں قیاس سے وجوب فدیہ فی الصلوۃ کا حکم نہیں دیا گیا بلکہ احتیاط ہی کی وجہ

marfat.com

Marfat.com

سے امام محمد نے زیادات میں تصریح فرمادی کہ نماز کی طرف سے دیا گیا فدیہ ان شاء اللہ میت کے لئے کفایت کر جائے گا قیاسی مسائل میں ان شاء اللہ کہہ کر مشیت پر انھیں معلق کیا جاتا۔ جو احتیاطی مسائل ہیں، اور بھی دوسری بہت ساری مثالیں ہیں جیسے وصیت کے بغیر روزہ کا فدیہ دینا اس کی قبولیت کی ان شاء اللہ توقع کی جائے ویسے ہی یہ بھی ہے کہ یہاں قبولیت میں کوئی شئی خارج بھی نہیں ہے، بات مشیت سے متعلق ہے لہذا احتیاطی پہلو نکل کر سامنے آگیا۔

دوسرا سوال یہ ہے کہ جس مشروع کو انسان کی عقل سمجھ نہ سکے نہ اس کی قضا ہونی چاہیے نہ ہی اس کا نائب و مقام کا قائم یعنی خلیفہ ہونا چاہیے، حالانکہ جس شخص پر قربانی واجب نہیں اگر اس نے قربانی کی غرض سے جانور یعنی بکری وغیرہ خریدا اگر اسے ہلاک کر دیا تو آپ بکری کی قیمت کا صدقہ کرنا واجب بتلاتے ہیں اور اگر بکری موجود تھی لیکن اس نے قربانی نہیں کی اور ایام قربانی گذر گئے تو آپ کہتے ہیں کہ بعینہ بکری کا صدقہ کرنا واجب ہے یا بکری کی قیمت کا صدقہ کرنا یا بعینہ بکری کو صدقہ کرنا قربانی نہ کرنے کی قضا ہے آپ غیر معقول چیز میں قیاس سے قضا ثابت کرتے ہیں، ماتن نے جواب میں کہا کہ بکری کی قیمت صدقہ کرنا یا بعینہ بکری صدقہ کرنا اور اس صدقہ کے وجوب کا حکم قیاس سے نہیں بلکہ احتیاط کے لحاظ سے دیا گیا ہے، احتیاط یہ ہے کہ قربانی میں دو باتیں ہیں ایک تو یہ کہ قربانی اپنے دنوں میں بذات خود اصل ہو جانور کی قیمت یا عین جانور اس کا نائب و خلیفہ ہو دوسری بات یہ کہ قربانی اپنے دنوں میں اصل نہ ہو بلکہ نائب و خلیفہ ہو اور اسکی اصل جانور کی قیمت یا بعینہ جانور کا صدقہ کرنا ہو، اگر یہ مانیں کہ بکری کی قیمت یا بعینہ بکری کا صدقہ کرنا بالذات اور اصل تھا تو قربانی کے ایام میں قربانی کو واجب نہیں ہونا چاہیے تھا بلکہ صدقہ واجب ہوتا تو اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ صدقہ سے جو اصل تھا قربانی کی طرف انتقال جو نائب و قائم مقام تھی ایک عارضی بات کی وجہ سے رونما ہوا عارضی بات یہ تھی کہ قربانی کے ایام جو مہمان نوازی کے دن تھے اس روز لوگ اللہ رب العزت کے مہمان تھے اور مہمان نوازی میں عمدہ ترین کھانا پیش کیا جاتا ہے اور جب اللہ تعالیٰ کی طرف سے مہمان نوازی ہو تو زیادہ عمدہ کھانا پیش کیا جانا چاہیے، اللہ تعالیٰ کے نزدیک عمدہ ترین کھانا پاکیزہ ترین کھانا گوشت تھا، پاکیزہ ترین گوشت وہ ہے جس کا خون بہادیا جائے تاکہ لوگ معزز ترین ضیافت سے کھانے کا آغاز کریں نہ کہ غیر معزز ضیافت سے اس لئے ہم نے بکری کی قیمت یا بعینہ بکری کا صدقہ جو اصل تھا ترک کر کے اصل کا نائب قربانی کو ترجیح دی اور ایک نص پر عمل کرتے ہوئے کہا کہ یہ عارضی بات مہمان نوازی کی وجہ سے قربانی ہی اصل تھی، نص یہ ہے ضحوا فانها سنة ابيكم ابراهيم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تم قربانی کرو اس لئے کہ قربانی تمہارے والد حضرت ابراہیم علیہ السلام کی سنت ہے اور تم دین ابراہیمی کی پیروی کے مکلف ہو۔ یہ صورت ہم نے اس وقت اپنائی تھی جب قربانی کے

Marfat.com

ایام تھے۔ لیکن جب قربانی کے ایام جاتے رہے تو ہم حقیقی اصل کی طرف متوجہ ہوئے، حقیقی اصل یہ تھی کہ بکری کی قیمت یا بعینہ بکری صدقہ کی جائے لہذا بکری ہلاک ہونے کی صورت میں اس کی قیمت اور موجود ہونے کی شکل میں بعینہ بکری صدقہ کرنے کا ہم نے حکم دیا اور یہ حکم احتیاط پر مبنی تھا، ہم نے لکھا کہ قربانی میں اصل اور اصل کے خلاف ثبوت ملتے ہیں اس لیے اسکی تفصیل تمام بالا مواد سے اخذ کی جاسکے گی البتہ اگلے سال اس میں رجوع روانہ ہوگا۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ مِنْ بَيَانِ أَنْوَاعِ الْقَضَاءِ فِي حُقُوقِ اللهِ تَعَالَى شَرَعَ فِي بَيَانِ أَنْوَاعِهِ فِي حُقُوقِ الْعِبَادِ فَقَالَ وَمِنْهَا ضَمَانُ الْمَغْصُوبِ بِالْمِثْلِ وَهُوَ السَّابِقُ أَوْ بِالْقِيمَةِ أَيْ مِنْ أَنْوَاعِ الْقَضَاءِ ضَمَانُ الشَّيْءِ الْمَغْصُوبِ بِالْمِثْلِ فِيمَا إِذَا غَصَبَ مِثْلِيًّا وَاسْتَهْلَكَهُ وَوُجِدَ الْمِثْلُ فِيمَا بَيْنَ النَّاسِ أَوْ بِالْقِيمَةِ فِيمَا لَمْ يَكُنْ لَهُ مِثْلٌ أَوْ كَانَ لَهُ مِثْلٌ وَلٰكِنِ انْصَرَمَ عَنْ أَيْدِي النَّاسِ فَهٰذَا نَظِيرُ الْقَضَاءِ بِمِثْلٍ مَعْقُولٍ لِأَنَّ الْمِثْلَ وَالْقِيمَةَ كِلَاهُمَا مِثْلٌ مَعْقُولٌ أَمَّا الْأَوَّلُ فَظَاهِرٌ إِذْ هُوَ مِثْلٌ صُورَةً وَمَعْنًى وَأَمَّا الثَّانِي فَهُوَ أَيْضًا مِثْلٌ مَعْنًى وَإِنْ لَمْ يَكُنْ صُورَةً وَلٰكِنَّ الْأَوَّلَ كَامِلٌ وَالثَّانِي قَاصِرٌ وَلِهٰذَا قَالَ وَهُوَ السَّابِقُ أَيِ الْمِثْلُ الصُّورِيُّ سَابِقٌ عَلَى الْمِثْلِ الْمَعْنَوِيِّ فَمَا دَامَ وُجِدَ الْمِثْلُ الصُّورِيُّ لَمْ يَنْتَقِلْ إِلَى الْمِثْلِ الْمَعْنَوِيِّ فَفِيهِ تَنْبِيهٌ عَلَى أَنَّ الْقَضَاءَ بِمِثْلٍ مَعْقُولٍ نَوْعَانِ كَامِلٌ وَقَاصِرٌ لَا يُقَالُ مِثْلُ هٰذَا مُتَحَقِّقٌ فِي حُقُوقِ اللهِ تَعَالَى أَيْضًا فَإِنَّ قَضَاءَ الصَّلٰوةِ بِالْجَمَاعَةِ كَامِلٌ وَقَضَاءَهَا مُنْفَرِدًا قَاصِرٌ فَلِمَ لَمْ يَتَعَرَّضْ لَهُ لِأَنَّا نَقُولُ عِنْدَهُمْ قَضَاءُ الصَّلٰوةِ مُنْفَرِدًا كَامِلٌ وَبِالْجَمَاعَةِ أَكْمَلُ وَلَا يَقِيسُونَ حَالَ الْقَضَاءِ عَلَى حَالِ الْأَدَاءِ وَضَمَانُ النَّفْسِ وَالْأَطْرَافِ بِالْمَالِ هٰذَا نَظِيرٌ لِلْقَضَاءِ بِمِثْلٍ غَيْرِ مَعْقُولٍ فَإِنَّ ضَمَانَ النَّفْسِ الْمَقْتُولَةِ خَطَأً بِكُلِّ الدِّيَةِ أَوْ بَعْضِهَا غَيْرُ مُدْرَكٍ بِالْعَقْلِ إِذْ لَا مُمَاثَلَةَ بَيْنَ الْآدَمِيِّ الْمَالِكِ الْمُتَبَذِّلِ وَبَيْنَ الْمَالِ الْمَمْلُوكِ الْمُتَبَذِّلِ وَإِنَّمَا شَرَعَهَا اللهُ تَعَالَى لِئَلَّا تُهْدَرَ النَّفْسُ الْمُحْتَرَمَةُ مَجَّانًا إِذِ الْقِصَاصُ إِنَّمَا شُرِعَ إِذَا كَانَ عَمْدًا لِتَحَصُّلِ الْمُسَاوَاةِ وَأَدَاءُ الْقِيمَةِ فِيمَا إِذَا تَزَوَّجَ عَلَى عَبْدٍ بِغَيْرِ عَيْنِهِ هٰذَا نَظِيرٌ لِلْقَضَاءِ الَّذِي فِي مَعْنَى الْأَدَاءِ وَلِهٰذَا اعْتَبَرَ عَنْهُ بِلَفْظِ الْأَدَاءِ أَيْ إِذَا تَزَوَّجَ الرَّجُلُ امْرَأَةً عَلَى عَبْدٍ بِغَيْرِ عَيْنِهِ ثُمَّ إِنِ اشْتَرَى عَبْدًا وَسَطًا وَسَلَّمَهُ إِلَيْهَا فَلَا خِفَاءَ أَنَّهُ أَدَاءٌ وَإِنْ أَدَّى إِلَيْهَا قِيمَةَ عَبْدٍ وَسَطٍ فَهٰذَا قَضَاءٌ لٰكِنَّهُ فِي مَعْنَى الْأَدَاءِ لِأَنَّ الْعَبْدَ

marfat.com

Marfat.com

مَعْلُوْمُ الذَّاتِ مَجْهُوْلُ الصِّفَةِ فَلَابُدَّ فِيْ قَطْعِ الْمُنَازَعَةِ بَيْنَهُمَا مِنْ اَنْ تُسَلِّمَهَا عَبْدًا وَسَطًا وَالْوَسَطُ لَا يَتَحَقَّقُ اِلَّا بِالتَّقْوِيْمِ لِيَكُوْنَ قَلِيْلُ الْقِيْمَةِ اَدْنٰى وَكَثِيْرُ الْقِيْمَةِ اَعْلٰى وَاَوْسَطُهَا بَيْنَ بَيْنَ فَكَانَ الْمَرْجِعُ اِلَى التَّقْوِيْمِ فَلِهٰذَا كَانَتِ الْقِيْمَةُ فِيْ مَعْنَى الْاَدَاءِ حَتّٰى تُجْبَرَ عَلَى الْقَبُوْلِ كَمَا لَوْ اَتَاهَا بِالْمُسَمّٰى تَفْرِيْعٌ عَلٰى كَوْنِهَا فِيْ مَعْنَى الْاَدَاءِ اَيْ تُجْبَرُ الْمَرْاَةُ عَلٰى قَبُوْلِ الْقِيْمَةِ كَمَا لَوْ اَتَاهَا بِالْعَبْدِ الْمُسَمّٰى تُجْبَرُ عَلٰى قَبُوْلِ الْعَبْدِ كَذَا تُجْبَرُ عَلٰى قَبُوْلِ الْقِيْمَةِ ثُمَّ ذَكَرَ الْمُصَنِّفُ تَفْرِيْعَيْنِ لِاَبِيْ حَنِيْفَةَ عَلٰى قَوْلِهٖ وَهُوَ السَّابِقُ فَقَالَ وَعَلٰى هٰذَا قَالَ اَبُوْ حَنِيْفَةَ فِي الْقَطْعِ ثُمَّ الْقَتْلِ عَمْدًا لِلْوَلِيِّ فِعْلُهُمَا اَيْ لِاَجْلِ اَنَّ الْمِثْلَ الْكَامِلَ سَابِقٌ عَلَى الْمِثْلِ الْقَاصِرِ قَالَ اَبُوْ حَنِيْفَةَ فِيْ صُوْرَةِ قَطْعِ رَجُلٍ يَدَ رَجُلٍ عَمْدًا ثُمَّ قَتَلَهٗ قَبْلَ اَنْ يَبْرَاَ يَنْبَغِيْ لِلْوَلِيِّ اَنْ يَفْعَلَ مِثْلَ مَا فَعَلَ الْقَاتِلُ فَيَقْطَعُهٗ اَوَّلًا ثُمَّ يَقْتُلُهٗ لِيَكُوْنَ جَزَاءُ الْفِعْلِ بِالْفِعْلِ اِذِ الْفِعْلُ مُتَعَدِّدٌ مِنَ الْقَاتِلِ فَيَنْبَغِيْ اَنْ يَكُوْنَ كَذٰلِكَ مِنَ الْوَلِيِّ رِعَايَةً لِلْمِثْلِ الْكَامِلِ وَلَوِ اقْتَصَرَ عَلَى الْقَتْلِ جَازَ لَهٗ اَيْضًا لِاَنَّهٗ عَفَا عَنْ بَعْضِ مُوْجَبِهٖ فَصَارَ كَمَا اِذَا عَفَا عَنْ كُلِّهٖ وَعِنْدَهُمَا لَا يَقْتَصُّ الْوَلِيُّ اِلَّا بِالْقَتْلِ لِاَنَّ مُوْجَبَ الْقَطْعِ دَخَلَ فِيْ مُوْجَبِ الْقَتْلِ اِذَا اَفْضٰى اِلَيْهِ وَلَمْ يَبْرَاْ بَيْنَهُمَا وَهٰذِهِ الْمَسْئَلَةُ عَلٰى ثَمَانِيَةِ اَوْجُهٍ وَالْمَذْكُوْرُ فِي الْمَتْنِ وَاحِدٌ مِنْهَا وَذٰلِكَ لِاَنَّهٗ لَا يَخْلُوْ اِمَّا اَنْ يَكُوْنَ الْقَطْعُ وَالْقَتْلُ عَمْدَيْنِ اَوْ خَطَأَيْنِ اَوِ الْاَوَّلُ عَمْدًا وَالثَّانِيْ خَطَأً اَوْ بِالْعَكْسِ فَهِيَ اَرْبَعَةٌ وَعَلٰى كُلِّ تَقْدِيْرٍ اَمَّا اِمَّا اَنْ يَتَخَلَّلَ بَيْنَهُمَا بُرْءٌ اَوْ لَا فَاِنْ كَانَ الثَّانِيْ بَعْدَ الْبُرْءِ فَهُمَا جِنَايَتَانِ اِتِّفَاقًا لَا يَتَدَاخَلَانِ سَوَاءٌ كَانَ عَمْدَيْنِ اَوْ خَطَأَيْنِ اَوْ كَانَ اَحَدُهُمَا عَمْدًا وَالْاٰخَرُ خَطَأً لَا يَتَدَاخَلَانِ اِتِّفَاقًا وَاِنْ كَانَ خَطَأَيْنِ يَتَدَاخَلَانِ اِتِّفَاقًا وَاِنْ كَانَ عَمْدَيْنِ فَهُوَ الْمَسْئَلَةُ الْخِلَافِيَّةُ الْمَذْكُوْرَةُ فِي الْمَتْنِ يَتَدَاخَلَانِ عِنْدَهُمَا لَا عِنْدَهٗ وَهٰذَا كُلُّهٗ اِذَا صَدَرَ عَنْ شَخْصٍ وَاحِدٍ فَاِنْ صَدَرَا عَنْ شَخْصَيْنِ فَالْكَلَامُ فِيْهِ طَوِيْلٌ يُعْرَفُ فِيْ مَوْضِعِهٖ

ترجمہ

ثم لما فرغ المصنف رح من بیان الخ پھر جب مصنف حقوق اللہ میں قضاء کے اقسام سے فارغ ہو گئے تو حقوق العباد میں اس کی قسموں کا بیان شروع فرمایا، پس فرمایا:

ومنہا ضمان المغصوب الخ اور قضا کی قسموں میں سے بذریعہ مثل شئی مغصوب کا تاوان دینا ہے، اور مقدم ہے یا پھر اس کی قیمت ہے یعنی قضاء کی اقسام میں سے شئی مغصوب کا تاوان ادا کرنا مثل کے ذریعہ سے اس صورت میں کہ غاصب نے کوئی مثلی چیز کا غصب کیا ہو اور اس کو ہلاک کر دیا ہو، اور مثل لوگوں میں پائی جاتی ہو یا قیمت سے تاوان کا ادا کرنا اس صورت میں کہ اس کی کوئی مثل ہی نہ ہو یا اس کی مثل تو ہو مگر اب وہ

Marfat.com

لوگوں کے مابین پائی نہیں جاتی تو یہ مثل معقول سے قضا کی نظیر ہے اس لئے کہ شئی کی مثل اور اس کی قیمت دونوں مثل معقول ہیں۔

اما الاول فظاہر الخ بہر حال اول یعنی مثل کا اس کی نظیر ہونا پس ظاہر ہے کیوں کہ مثل صورت اور قیمت دونوں لحاظ سے اس کی نظیر ہے، اور ثانی پس وہ بھی مثل معنوی ہے اگرچہ صورتاً نہ سہی البتہ مثل صوری کامل ہے اور مثل معنوی قاصر ہے، مصنف رحمہ نے اسی وجہ سے اس کو ہو السابق (وہ مقدم ہے) کہا ہے یعنی مثل صوری مقدم ہے مثل معنوی پر، پس جب تک مثل صوری پائی جائے گی ہم مثل معنوی کی طرف منتقل نہ ہوں گے، اس میں اس بات کی طرف تنبیہ ہے کہ قضا بمثل معقول کی دو قسمیں ہیں کامل اور قاصر۔

لا یقال مثل ہذا متحقق الخ یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ اس کی مثال حقوق اللہ میں بھی پائی جاتی ہے کیونکہ نماز کی قضا جماعت کے ساتھ کامل ہے اور اس کی قضا منفرداً پڑھنا قاصر ہے تو مصنف نے اس کو بیان کیوں نہیں کیا کیوں کہ ہم جواب دیں گے کہ علماء اصول کے نزدیک نماز کی قضا منفرداً ادا کرنا کامل ہے اور جماعت سے ادا کرنا اکمل ہے اور یہ لوگ قضا کی حالت کو ادا کی حالت پر قیاس نہیں کرتے۔

وضمان النفس والاطراف بالمال الخ جان اور اعضاء بدن کا تاوان مال سے دینا یہ قضا مثل غیر معقول کی مثال ہے، اس وجہ سے کہ نفس مقتول خطاءً کا تاوان پوری دیت سے اور اطراف مقطوعہ خطاءً (انسان کا ہاتھ انگلی پیر یا ان کی انگلی دھوکہ سے کاٹ دینا وغیرہ) کی دیت پوری دیت سے یا بعض دیت سے ادا کرنا عقل کے ادراک سے باہر ہے، اس وجہ سے کہ وہ آدمی جو مالک ہے اور خرچ کرنے والا ہے اور وہ مال جو مملوک ہے اور خرچ کیا جاتا ہے دونوں کے درمیان کوئی مماثلت نہیں پائی جاتی، حق تعالیٰ نے اس کو صرف اس لئے جائز مشروع قرار دیا ہے تاکہ نفس محترمہ کا مفت میں بیکار ضائع ہونا لازم نہ آجائے کیونکہ قصاص تو اس صورت میں مشروع ہے جب کہ نفس کا قتل عمداً پایا جائے مساوات پیدا کرنے کے لئے

واداء القیمۃ فیما اذا تزوج الخ اور قیمت ادا کرنا اس صورت میں جب کہ کوئی شخص غیر معین غلام کی شرط پر کسی عورت سے شادی کرے یہ اس قضاء کی مثال ہے جو اداء کے معنی میں ہے اس وجہ سے اس کو لفظ ادا سے تعبیر کیا ہے یعنی جب ایک شخص نے کسی عورت سے نکاح کیا، اور (مہر میں) غیر معین غلام کی شرط کی، تو اگر اس نے اوسط درجہ کا غلام خریدا اور عورت کے سپرد کر دیا تو بلا شبہ یہ ادا ہے اور اگر عورت کو اوسط درجہ کے غلام کی قیمت دیدی تو یہ قضا ہے مگر اداء کے معنی میں کیونکہ عبد معلوم الذات ہے مگر صفات مجہول ہیں اس لئے دونوں کے درمیان نزاع کو دور کرنے کے لئے ضروری ہے کہ اوسط درجے کا غلام سپرد کرے اور اوسط درجے کی تعیین صرف قیمت سے ہو سکتی ہے تاکہ کم دام والا ادنیٰ شمار ہو اور زیادہ قیمت والا اعلیٰ اور اوسط والا درمیانی کہا جائے لہذا رجوع قیمت ہی کی طرف ہوا اس لئے قیمت ادا کے معنی میں ہوتی ہے

حتی تجبر علی القبول الخ حتی کہ عورت کو قیمت کے قبول کرنے پر اسی طرح مجبور کیا جائیگا جس طرح

marfat.com

Marfat.com

کہ اس کو معین غلام دینے کی صورت میں مجبور کیا جاتا ہے، یہ تفریع ہے اس قول پر کہ قیمت ادا، کے معنی میں ہے یعنی قیمت کے قبول کرنے پر عورت مجبور کی جائے گی، ایسے جیسا کہ اگر زوج متعین غلام سپرد کرتا تو عورت کو اس غلام کے قبول کرنے پر مجبور کیا جاتا بس اسی طرح عورت قیمت کے قبول کرنے پر مجبور کی جائے گی۔

بیان لغات السابق مقدم، قدم باز۔ مثلی وہ چیز جس کا مثل بازاروں میں مل جائے اور اس میں کوئی معقول فرق نہ ہو، جو چیزیں ایسی نہ ہوں انھیں قیمی کہتے ہیں مثلی نہیں کہتے جیسے جانور، لکڑی، کپڑے، خربوزے، اینٹ گیہوں، جَو وغیرہ یہ ساری چیزیں مثلی ہیں۔ نفس جان، اطراف جب جاندار کا انتساب رکھے تو اعضاء کے معنی میں لیں گے، دیۃ، خون بہا، قتل کے بدلے اولیائے مقتول کو سپرد کی جانے والی تاوانی رقم۔ ھدر ضیاع، مجان، مفت سفت، تبذل تصرف کرنا، اپنے اختیارات استعمال کرنا، انسان متصرف ومختار ہے اور مال غیر متصرف بلکہ مطاع بذل اور تابع ہے۔ عمد جان بوجھ کر، دانستہ کرنا، خطأً غلطی سے کرنا۔ مساوات دو جانبوں کا قطعی برابر ہونا، رکھنا قصاص جان کے بدلے جان لینا۔ مقتول کے بدلے قاتل کو قتل کرنا۔

تشریح عبارات اور قیمت اس صورت میں ادا کرنا جب کوئی شخص کسی غیر متعین غلام کو مہر ٹھہرا کر کسی عورت سے نکاح کرے یہ اس قضاء کی مثال ہے جو ادا کے معنی میں ہو اسی لئے یہاں ادا کا لفظ لائے ہیں، مطلب یہ ہے کہ جب کوئی شخص کسی غیر متعین غلام پر کسی عورت سے نکاح کرے ایسے موقع پر درمیانی حیثیت کا غلام خرید کر اس عورت کے حوالے کر دے تو یہ مبینہ طور پر ادا ہے اور اگر اس نے درمیانی حیثیت کے غلام کی قیمت عورت کو دی تو یہ قضاء ہے لیکن ایسی قضاء ہے جس میں ادا کا معنی مضمر ہے وجہ یہ ہے کہ غلام کی ذات کا علم ہے البتہ اس کے اوصاف معلوم نہیں ہیں اس لئے میاں بیوی کے مابین نزاع انگیزی کے خاتمہ کے پیش نظر خاوند کے لئے ضروری ہو جائیگا کہ وہ ایک درمیانی حیثیت واوصاف کا غلام عورت کے حوالے کر دے اور درمیانی غلام قیمت ہی سے پرکھا جائے گا کیونکہ کم قیمت کا غلام ادنیٰ حیثیت ووصف کا ہوتا ہے اور اعلیٰ قیمت والا اعلیٰ حیثیت ووصف کا ہوتا ہے اور درمیانی قیمت والا غلام بالکل بیچوں بیچ ہوتا ہے، حاصل کلام یہ ہے کہ حیثیت ووصف کے علم وثبوت کا آخری مقام قیمت لگانا ہے اس لئے قیمت ادا کے معنی میں ہوئی تا آنکہ عورت کو قیمت لینے پر ٹھیک اسی طرح مجبور کیا جائے گا جیسا کہ اس صورت میں لینے پر مجبور کی جاتی جب خاوند متعین غلام پیش کرتا، قیمت ادا کے معنی میں تھی، اسی کا یہ تفریعی بیان ہے، کہنا یہ چاہتے ہیں کہ عورت قیمت قبول کرنے پر ٹھیک اسی طرح مجبور کی جائے گی جس طرح کہ شوہر عورت کو متعینہ غلام دیتا اور وہ اس غلام کو قبول کرنے پر مجبور کی جاتی اسی طرح قیمت میں بھی قبول کرنے کیلئے عورت پر جبر کیا جائے گا۔ بعد ازاں ماتن نے اپنی عبارت وھو السابق کی وضاحت میں امام ابوحنیفہ

Marfat.com

کے دو فرعی مسئلے بیان کئے، انھوں نے فرمایا اسی بنا پر امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا اعضاء کاٹنے کے بعد قتل کرنے کی صورت میں مقتول کے سرپرست کے لئے اعضاء کاٹنے اور قتل کرنے کے دونوں اختیارات ملیں گے۔ مطلب یہ ہے کہ مثل کامل مثل قاصر سے فوقیت وسبقت رکھتا ہے اس لئے امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا جب کوئی شخص کسی کا ہاتھ کاٹ دے پھر اسے قتل کر ڈالے، یعنی کٹے ہوئے ہاتھ کا زخم اچھا ہونے سے پہلے ہی قتل کر ڈالے تو مقتول کے سرپرست کے لئے روا ہوگا کہ قاتل نے جیسا کیا ہے ویسا ہی قاتل کے ساتھ وہ کرے یعنی پہلے اس کا پیر کاٹے پھر اسے قتل کرے تاکہ فعل سے فعل کا بدلہ ہو سکے اس لئے کہ قاتل کی طرف سے متعدد فعل پائے گئے، لہٰذا مناسب یہ ہے کہ اسی طرح سے مقتول کے ولی کی طرف سے متعدد فعل پائے جائیں تاکہ مثل کامل کی رعایت ہو سکے، بالغرض ولی صرف قتل پر قناعت کرے تب بھی جائز ہے کیونکہ اس صورت میں یہ سمجھا جائے گا کہ ولی نے قاتل کے افعال کے بعض موجبات معاف کر دیئے ہیں، یہ ایسا ہی ہوگیا جب کہ وہ قاتل کے افعال کے تمام موجبات ومقتضیات معاف کر دیتا اور صاحبین کے عندیہ میں ولی قتل کے علاوہ اور کسی طرح سے قصاص نہیں لے سکتا اس لئے کہ کاٹنے کا موجب ومقتضیٰ قتل کے موجب ومقتضی میں تحلیل کر گیا ہے جبکہ کاٹنا قتل تک دراز ہو اور کاٹنے اور قتل ہونے کے درمیان مقتول تندرست نہ ہوا ہو، اس مسئلے کے آٹھ صورتیں ہیں، جبکہ متن میں صرف ایک صورت ذکر کی گئی ہے اسے انحصاری دلیل سے سمجھئے، کاٹنا اور قتل کرنا دونوں جان بوجھ کر ہوں گے یا دونوں غلطی میں ہوں گے، یا کاٹنا عمداً ہوگا اور قتل غلطی سے ہوگا، یا قتل عمداً ہوگا اور کاٹنا غلطی سے ہوگا یہ چار ہوئے اور ہر ایک صورت میں کاٹنے اور قتل کرنے کے درمیانی وقفہ میں مقتول کو تندرستی نصیب ہوئی ہوگی یا نہیں اگر قتل صحت وتندرستی کے بعد کیا گیا تو یہ دو جرم ہوئے اس میں اتفاق رائے ہے ان دونوں میں سے کوئی بھی دوسرے میں تحلیل نہیں ہوگا چاہے قطع وقتل عمداً ہوں یا غلطی سے ہوں یا ایک عمداً ہو اور دوسرا غلطی سے ہو، اور اگر قطع کے بعد تندرست ہونے سے پہلے قتل کر دیا تو ایسی صورت میں اگر ایک عمداً اور دوسرا غلطی سے ہو تو تب بھی دونوں سے کوئی بھی دوسرے میں داخل نہ ہوگا نہ تحلیل ہوگا، یہ بھی اتفاقی صورت ہے اور اگر قطع وقتل دونوں غلطی میں ہوئے تو دونوں ایک دوسرے میں داخل ہو جائیں گے، یہ صورت بھی اتفاقی ہے اور قطع وقتل عمداً ہوں تو یہی صورت ہے جس میں اختلاف طلوع ہوا ہے اسی کو متن میں بیان کرتے ہوئے ماتن نے کہا صاحبین کے یہاں ایک دوسرے میں داخل ہو جائے گا، لیکن امام اعظم کے یہاں داخل نہیں ہوں گے، یہ تمام صورتیں اس وقت نکلیں گی جب قطع وقتل ایک ہی شخص نے برپا کئے ہوں اور اگر قطع وقتل کے محرکین وفاعلین دو ہیں تو اس میں لمبا کلام ہے، اسے اپنے مقام پر دیکھا جائے گا۔

marfat.com

Marfat.com

ولا يضمن المثلي بالقيمة إذا انقطع المثل إلا يوم الخصومة تفريع ثان لأبي حنيفة رح على قوله
وهو السابق يعني إذا غصب شخص من آخر مثليا ثم انقطع المثل وانصرم عن أيدي الناس فلا
جرم تجب قيمته فقال أبو حنيفة رح لا يضمن هذا المثلي بالقيمة إلا بقيمة يوم الخصومة
لأنه ما لم تقع الخصومة يحتمل أن يقدر على المثل الصوري وهو مقدم على المثل المعنوي فإذا
وقعت الخصومة فح لابد أن يأخذ المالك الضمان فيقدر الضمان بقيمة يوم الخصومة وعند
أبي يوسف تعتبر قيمته يوم الغصب لأنه لما انقطع المثل التحق بما لا مثل له من ذوات القيم
وفيها تجب قيمته يوم الغصب بالاتفاق. قلنا الأصل ثمه كان رد الأصل وإذا عجز عنه
بالاستهلاك تجب قيمته ذلك اليوم وههنا الأصل أيضا رد العين وإذا عجز عنها يجب
رد المثل فإذا عجز عن المثل وظهر عند القاضي تجب عليه قيمته ذلك اليوم وعند محمد رح
تجب عليه قيمته يوم الانقطاع لأن العجز عن الأصل إنما يتحقق في هذا اليوم قلنا نعم
ولكن يظهر ذلك العجز وقت الخصومة ثم إنه لما نشأت من هذا كله مقدمة
وهي أن الضمان لا يجب إلا عند وجود المماثلة سواء كانت كاملة أو قاصرة صورة
أو معنى فرع عليها المصنف ثلث مسائل على طبق مذهبه مخالفا للشافعي رح وإن لم
تكن تلك المقدمة مذكورة في المتن فقال وقلنا جميعا المنافع لا تضمن بالإتلاف
وهو عطف على قوله قال أبو حنيفة أي ومن أجل أن ما لا يعقل له مثل لا يضمن شرعا
قلنا جميعا يعني أبا حنيفة رح وأبا يوسف رح ومحمدا رح بخلاف الشافعي لا يضمن منافع
ما غصبه رجل بالإتلاف وكذا بالإمساك وصورتها رجل غصب فرسا لأحد وركبه
عدة مراحل أو حبسه في بيته ولم يركب ولم يرسل فقال علماؤنا جميعا أنه لا
تضمن هذه المنافع بشيء أما بالمنافع فظاهر لأنه لو ضمن بالمنافع لكان بأن تركب
المالك دابة الغاصب قدر ما ركب الغاصب أو يحبسه قدر ما حبسه الغاصب
وذلك بطل للتفاوت بين راكب وراكب وبين سير وسير وحبس وحبس وأما
بالأعيان والمال فلأن المنافع عرض لا يبقى زمانين وغير متقوم بخلاف المال فلا تماثل
بينهما وإنما ضمناها بالمال في الإجارة لأن للرضا تأثيرا في إيجاب الأصول والفضول،
جميعا ولا تأثير للعدوان فيه والشافعي يقول بضمانها بالمال بقدر العرف في كرائها إلى

Marfat.com

ذٰلِكَ الْمَنْزِلِ قِيَاسًا عَلَى الْإِجَارَةِ وَالْوَجْهُ مَا قُلْنَا وَلَابُدَّ لَكَ ج مِنَ الْفَرْقِ بَيْنَ الْمَنَافِعِ وَالزَّوَائِدِ فَالْمَنَافِعُ كَرُكُوْبِ الدَّابَّةِ وَالْحَمْلِ عَلَيْهَا وَالزَّوَائِدُ كَالنَّسْلِ لِلدَّابَّةِ وَاللَّبَنِ لَهَا وَالثَّمَرَةِ لِلشَّجَرَةِ وَنَحْوِهَا فَالْمَغْصُوْبُ بِنَفْسِهٖ يُضْمَنُ بِالْهَلَاكِ وَالْاِسْتِهْلَاكِ جَمِيْعًا وَالزَّوَائِدُ تُضْمَنُ بِالْاِسْتِهْلَاكِ دُوْنَ الْهَلَاكِ وَالْمَنَافِعُ لَا تُضْمَنُ بِالْاِسْتِهْلَاكِ وَالْهَلَاكِ فَعَبَّرَ الْمُصَنِّفُ عَنِ الْاِسْتِهْلَاكِ بِالْاِتْلَافِ وَلَمْ يَذْكُرِ الْهَلَاكَ وَهُوَ الْحَبْسُ وَهُوَ غَيْرُ مَضْمُوْنٍ قِيَاسًا عَلَى الزَّوَائِدِ فَاِنَّ الزَّوَائِدَ لَمَّا لَمْ تُضْمَنْ بِالْهَلَاكِ فَالْمَنَافِعُ اَوْلٰى اَنْ لَا تُضْمَنَ بِهٖ وَهٰذَا الْفَرْقُ مِمَّا يَتَخَبَّطُ فِيْهِ كَثِيْرٌ مِّنَ النَّاسِ۔

ترجمہ ولا يضمن المثلي بالقيمة اذا انقطع الخ اور جب مثلی ناپید ہو جائے تو مثلی چیز کی قیمت تاوان کے طور پر خصومت کے دن کی قیمت کے علاوہ کسی دوسرے دن کی نہ لی جائے

مصنف کے قول وہو السابق (مثل صوری مقدم ہے) پر امام صاحبؒ کی یہ دوسری تفریع ہے، یعنی جب کسی شخص نے دوسرے کی کوئی مثلی چیز غصب کر لی پھر وہ مثلی چیز منقطع ہو گئی، بازار میں آنا بند ہو گئی اور لوگوں کے ہاتھوں سے ختم ہو گئی تو لامحالہ قیمت واجب ہو گی، پس امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ اس مثلی شئی کی قیمت کا تاوان اسی قیمت سے دلایا جائے گا جو یوم خصومت میں تھی (یوم خصومت، فیصلہ کا دن) کیونکہ جب تک فیصلہ نہیں ہوا احتمال ہے کہ وہ مثل صوری پر قادر ہو جائے جبکہ وہ مثل معنوی پر مقدم بھی ہے۔

فاذا وقعت الخصومۃ۔ اور جب فیصلہ واقع ہو گیا تو اس وقت ضروری ہے کہ مالک تاوان وصول کرے، لہٰذا یوم خصومت کی قیمت سے تاوان متعین کیا جائے گا، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یوم الغصب (جس دن اس نے شئی کو غصب کیا تھا) کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا اس لئے کہ جب مثل منقطع ہو گئی تو یہ ان چیزوں کے ساتھ لاحق ہو گئی جن کی مثل نہیں ہے، اور وہ ذات القیم (قیمت والی) میں سے ہو گئی، اور بالاتفاق ذوات القیم میں یوم الغصب ہی کی قیمت واجب ہوتی ہے۔

قلنا الاصل ثمہ الخ ہم جواب دیں گے وہاں (ذوات القیم میں) اصل کا واپس کرنا ہی اصل تھا اور ہلاک کر دینے کی صورت میں جب وہ اصل کے دینے سے عاجز ہو گیا تو اس دن کی قیمت واجب ہو گی، اور یہاں بھی اصل عین کا واپس کرنا ہی ہے اور جب اس سے عاجز ہو گیا تو مثل کا دینا واجب ہوا اور جب مثل کو دینے سے عاجز رہا اور یہ عجز قاضی کی عدالت میں ظاہر ہوا تو غاصب پر اسی دن کی قیمت واجب ہو گی

وعند محمد تجب علیہ الخ اور امام محمد رحمۃ اللہ کے نزدیک یوم الانقطاع (جس دن کہ شئی کا بازار میں ملنا بند ہو گیا) کی قیمت واجب ہو گی اس لئے کہ اصل سے عاجزی اسی دن پائی گئی تھی۔

marfat.com

Marfat.com

قلنا نعم الخ ہم کہتے ہیں کہ ہاں مگر عجز کا اظہار فیصلہ کے وقت ہوا ہے. پھر مذکورہ بالا امور سے جب کہ ایک مقدمہ یعنی قاعدہ کلیہ پیدا ہوا اور وہ یہ ہے کہ ضمان وجود مماثلت کے بغیر واجب نہیں ہوتا ہے، برابر ہے کہ مماثلت کاملہ ہو یا قاصرہ صورۃً ہو یا معنیً تو مصنف رہ نے اپنے مسلک کے مطابق امام شافعی رہ کے خلاف تین مسئلوں کی تفریع فرمائی اگرچہ متن میں یہ مقدمہ اور قاعدہ کلیہ مذکور نہیں ہے۔

فقال وقلنا جمیعًا المنافع لاتضمن الخ چنانچہ فرمایا، اور ہم لوگوں (امام ابو حنیفہ رہ امام ابو یوسف رہ اور امام محمد رہ) نے کہا منافع کا تاوان ہلاک کرنے سے نہیں دیا جاتا، اس عبارت کا عطف قال ابو حنیفہ رہ پر ہے، یعنی اس وجہ سے کہ وہ چیزیں جن کی مثل غیر معقول ہے، شرعاً ان کا ضمان (تاوان) نہیں لیا جاتا، ہم سب علماء احناف نے کہا یعنی امام ابو حنیفہ رہ امام ابو یوسف رہ امام محمد رہ نے اس میں امام شافعی رہ کا اختلاف ہے اس چیز کے منافع کا تاوان نہیں دیا جائے گا جس چیز کو کسی شخص نے غصب کیا ہے نہ ہلاک کرنے کی صورت میں نہ روک لینے کی صورت میں، اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی آدمی کا گھوڑا غصب کرلیا، اور چند منزل تک اس میں سواری بھی کرلی یا اس کو اپنے گھر میں روک لیا، نہ خود سوار ہوا اور نہ اس گھوڑے کو چھوڑا، تو اس مسئلہ میں ہمارے تمام علماء نے فرمایا ان منافع کا تاوان کسی چیز سے بھی نہیں دیا جائیگا منافع سے تاوان نہ دینا ظاہر ہے اس لئے کہ اگر منافع سے تاوان دے گا تو اس کی صورت یہ ہوگی کہ گھوڑے کا مالک غاصب کے گھوڑے پر اتنی دور سواری کرے جتنی دور غاصب نے سواری کی تھی یا پھر وہ غاصب کے گھوڑے کو اسی قدر روکے رکھے جس قدر کہ غاصب نے روک رکھا تھا اور یہ باطل ہے اس وجہ سے کہ سوار سوار میں فرق ہے اور چال (رفتار) چال میں فرق ہے اور روکنے روکنے میں فرق ہے۔

واما بالاعیان الخ اور اعیان اور مال سے بھی تاوان نہیں دیا جاسکتا اس لئے کہ منافع عرض ہیں جو دو زمانوں میں باقی نہیں رہتے (عرض قائم بالغیر کو کہتے ہیں) نیز اور غیر متقوم ہیں (یعنی ان کی کوئی قیمت نہیں ہے) برخلاف مال کے پس ان دونوں کے درمیان میں مماثلت نہیں پائی جاتی، ہاں اجارہ والی صورت میں ہم نے منافع کا تاوان مال سے دلوایا ہے، اس وجہ سے کہ اصول اور فصول کے واجب کرنے میں باہمی رضامندی کا بڑا دخل ہوتا ہے اور حد سے زیادتی کی اس میں کوئی تاثیر نہیں ہوتی اور امام شافعی رہ اس صورت کو اجارہ پر قیاس کرتے ہیں، فرماتے ہیں کہ مال سے منافع کا تاوان اس مقدار میں جائے کہ جتنا عرف میں اس مقام تک سواری کا کرایہ ہے، اور وجہ بھی ہے جو ہم نے اوپر ذکر کیا

لابد لک من الفرق الخ اس لئے تمہارے لئے ضروری ہے کہ منافع اور زوائد کے درمیان فرق سمجھ لو پس منافع جیسے جانور پر سوار ہونا، اس پر بوجھ لادنا - اور زوائد جیسے جانور کی نسل (بچہ) اس کا دودھ اور درخت کے پھل وغیرہ، پس بعینہ شئی مغصوب کے ہلاک ہوجانے یا ہلاک کردینے

Marfat.com

دونوں صورتوں میں تاوان لیا جائے گا اور زوائد کا تاوان ہلاک کر دینے کی صورت میں لیا جائے گا، ہلاک ہونے میں نہ ہلاک کر دینے میں۔

فعبّر المصنف متن میں مصنفؒ نے استہلاک والی صورت کو اتلاف سے تعبیر کیا ہے اور ہلاک کا ذکر نہیں کیا، اور وہ حبس ہے (جانور کو روک دینا) اس میں تاوان نہیں ہے، زوائد پر قیاس کر کے اسکو اس ذکر نہیں کیا ہے، اس لئے کہ زوائد کا تاوان جب ہلاک ہونے سے نہیں لیا جاتا تو بدرجۂ اولیٰ منافع کا تاوان نہیں لیا جائیگا اور یہ ایسا فرق ہے جس میں بہت سے لوگ بھٹک جاتے ہیں۔

تشریح عبارات

بالا وضاحتی بیان کے نتیجے میں غصب کی ہوئی چیز بذات خود ضائع ہونے اور ضائع کرنے کی صورت میں ضمان واجب کر دے گی لیکن زوائد میں ضائع کر دینے کی صورت میں تاوان عائد ہوگا اور ضائع ہونے کی صورت میں تاوان کی گنجائش نہیں ہوگی، اور منافع میں سرے سے تاوان ہی نہیں ہے اس سے بحث نہیں کہ منافع خود بخود ضائع ہوئے یا انھیں ضائع کر دیا گیا، ماتن نے ضائع کرنے کو اتلاف کہہ کر ظاہر کیا لیکن ضائع ہونا بیان نہیں کیا، ضائع ہونا یہ ہے کہ مغصوب شئی کو روک لیا جائے اس کو محبوس کر دیا جائے، حبس کرنا یعنی منافع کا ضائع ہونا مضمون نہیں یعنی جس طرح زوائد کے ضائع ہونے سے ان کا ضمان نہیں لیا جائیگا اسی طرح زوائد پر قیاس کرتے ہوئے منافع ضائع ہو جانے سے ضمان نہیں لیا جائیگا، جب زوائد ضائع ہونے پر ان کا ضمان نہیں لیا جاتا تو منافع ضائع ہونے پر بدرجۂ اولیٰ ان کا ضمان نہیں لیا جائے گا، زوائد میں قوت پائی جاتی ہے اس لئے کہ زوائد کی جوہریت کا انکار نہیں کیا جا سکتا جبکہ منافع میں جوہریت کا تصور بھی درست نہیں تو منافع میں ضعف ہے زوائد کے ضائع ہونے ان کا تاوان نہیں لیا جاتا جبکہ ان میں قوت و جوہریت ہے تو منافع ضائع ہونے کی شکل میں تاوان کیسے لیا جائیگا جبکہ ان میں ضعف و عرضیت ہے۔ وقف، یتیم کے مال اور مستقل اشیاء جیسے گھر اور اراضی کے منافع غصب کرنے کی صورت میں فتویٰ دیا گیا کہ ان کے منافع کا تاوان ڈنڈ وصولا جائیگا، لکھنوی کی صراحت خلاصہ و قنیہ پر محمول ہے ہو سکتا ہے مذکورہ تینوں کے ضمان و تاوان کے حصول میں امام صاحب سے روایت منقول ہو اسی لئے فتویٰ دیا گیا اگر تمام روایتیں سراسر منافع کے غیر مضمون کی صراحت کریں تو علماء احناف کے لئے مذکورہ منافع کے مغصوب ہونے کی صورت میں ان کے تاوان لینے کا فتویٰ دینا جائز نہ ہوتا

زوائد اور منافع کا فرق اچھی طرح ذہن نشین رکھنا چاہئے اس فرق و امتیاز کے نظروں سے اوجھل ہونے کی وجہ سے لوگ خبطی ہو گئے اور ایسے لوگوں کی تعداد بہت زیادہ ہے۔

وَالْقِصَاصُ لَا يُضْمَنُ بِقَتْلِ الْقَاتِلِ تَفْرِيعٌ ثَانٍ لَنَا عَلٰى اَنَّ مَا لَا مِثْلَ لَهٗ لَا يُضْمَنُ اَصْلًا يَعْنِيْ اَنَّ مَنْ وَجَبَ عَلَيْهِ قِصَاصٌ لِغَيْرِهٖ فَقَتَلَ الْقَاتِلَ اَجْنَبِيٌّ غَيْرُ وَرَثَةِ الْمَقْتُوْلِ فَلَا يُضْمَنُ هٰذَا

marfat.com

Marfat.com

الاجنبی لاجل ورثۃ المقتول شیئاً من الدیۃ والقصاص عندنا وان کان یضمن لاجل ورثۃ هذا القاتل البتۃ وذلک لان القصاص معنی غیر متقوم فی نفسہ لا یعقل لہ مثل حتی تقول ان الاجنبی ضیع قصاصہ فیجب علیہ الدیۃ کما قال الشافعیؒ وانما یتقوم فی حق الدیۃ فیما لا یمکن المماثلۃ فیہ لئلا یلزم اھدار الدم بالکلیۃ ضرورۃ وھھنا الاجنبی ما ضیع لاولیاء المقتول شیئاً بل قتل عدوھم فکانہ اعانھم نعم یضمن ذلک لاجل اولیاء ھذا القاتل اما قصاصا واما دیۃ علی حسب ما تحقق وملک النکاح لا یضمن بالشھادۃ بالطلاق بعد الدخول تفریع ثالث لنا علی ان ما لا مثل لہ لا یضمن یعنی اذا شھد الرجلان بانہ طلق امرأتہ بعد الدخول فحکم القاضی علیہ باداء المھر والتفریق ثم رجع الشاھدان فعندنا لا یضمنان للزوج شیئاً لان المھر کان واجبا علیہ بسبب الدخول سواء کان طلقھا اولا فما اتلفا علیہ شیئاً الا محل استمتاعہ بالمرأۃ وھو الذی یعبر عنہ بملک النکاح و لیس لہ مثل لا مماثلۃ البضع ببضع آخر فان ذلک فی الشریعۃ حرام ولا مماثلۃ بالمال لان تقومہ بالمال لا یظھر الا عند النکاح ضرورۃ لشرفہ ولا یظھر عند التفریق اصلا ولھذا صحت ازالتہ بالطلاق بلا بدل ولا شھود ولا ولی ولا اذن وانما تصیر متقومۃ فی الخلع بالنص علی خلاف القیاس وانما قید بالطلاق بعد الدخول لانہ اذا شھد بالطلاق قبل الدخول ثم رجعا یضمنان نصف المھر للزوج لان قبل الدخول لا یجب علیہ المھر الا عند الطلاق لانھا تحتمل ان ترتد او طاوعت ابن الزوج فحینئذ یبطل المھر اصلا وانما اکد نصف المھر بالطلاق فکان الشاھدین اخذا نصف المھر من ید الزوج واعطاھا فیضمنان ما اعطاھا۔

ترجمہ والقصاص لا یضمن بقتل القاتل الخ اور قصاص کا تاوان قاتل کے قتل سے نہیں یا جائے گا ہمارے مسلک پر، یہ دوسری تفریع ہے کہ جو چیز غیر مثلی ہوتی ہے اس کا تاوان نہیں دیا جاتا ہے، یعنی وہ شخص کہ جس پر دوسرے کا قصاص واجب ہوا اور اس قاتل کو مقتول کے ورثہ کے علاوہ کسی اجنبی نے قتل کر دیا ہو تو اس صورت میں یہ اجنبی شخص مقتول اول کے ورثہ کو خون بہا اور قصاص میں سے کچھ بھی تاوان نہ دیگا اگرچہ یہ اجنبی مقتول اول کے قاتل جو کہ مقتول ثانی ہے اس کے ورثہ کو تاوان ادا کرے گا۔

Marfat.com

وذلك لأن القصاص الخ اس وجہ سے کہ قصاص فی نفسہ ایک غیر متقوم چیز ہے جس کے لئے ایسی مثل معقول نہیں کہ جس کی بنا پر یہ کہا جاسکے کہ اس اجنبی نے مقتول اول کے قصاص کو ضائع کر دیا ہے، لہذا اجنبی پر دیت واجب ہوگی، جیسا کہ امام شافعیؒ نے فرمایا۔

وانما یتقوم فی حق الدیۃ الخ البتہ قصاص اس صورت میں دیت کے حق میں متقوم ہے جس میں مماثلت ممکن نہ ہوتا کہ بالکلیہ اہدار دم لازم نہ آئے اور یہاں مذکورہ بالا صورت میں اجنبی نے مقتول اول کے ورثہ کی کوئی چیز ضائع نہیں کی بلکہ ان کے دشمن کو قتل کیا ہے، پس گویا اس نے ان کی مدد کی ہے، ہاں اجنبی اس مقتول ثانی کے وارثوں کو تاوان دے گا خواہ قصاص سے یا دیت سے جو بھی ثابت ہوجائے۔

وملک النکاح لایضمن الخ اور دخول کے بعد طلاق کی شہادت سے ملک نکاح کا تاوان نہیں دیا جائیگا، یہ ہمارے مسلک کی تیسری تفریع ہے اصول یہ ہے کہ جس چیز کی مثل نہیں اس کا تاوان بھی نہیں یعنی دو آدمیوں نے گواہی دی کہ فلاں نے اپنی بیوی کو دخول کے بعد طلاق دیدی ہے تو قاضی نے مہر کے ادا کرنے اور تفریق کر دینے کا حکم دیدیا، پھر دونوں گواہوں نے رجوع کر لیا تو ہمارے نزدیک دونوں گواہ زوج کو کچھ بھی تاوان نہ دیں گے کیونکہ مہر تو اس پر دخول کے سبب واجب ہی ہوگیا تھا طلاق دی ہو یا نہ دی ہو، لہذا ان دونوں نے کوئی چیز ہلاک و تلف نہیں کی، البتہ عورت سے استمتاع کی ملت کا نقصان پہونچایا جس کو ملک نکاح سے تعبیر کیا جاتا ہے اور اس کی کوئی مثل نہیں ہے، نہ ایک شرمگاہ کی دوسری شرمگاہ سے مماثلت ہوتی ہے کیونکہ شریعت میں یہ حرام ہے اور مال سے مماثلت پائی جاتی ہے اس لئے کہ ملک نکاح کا متقوم بالمال ہونا صرف نکاح کے وقت ظاہر ہوتا ہے محل کی شرافت کی ضرورت سے مگر تفریق کے وقت تو ظاہر ہی نہیں ہوتا۔

ولہذا صحت الخ اسی لئے ملک نکاح کا بغیر بدل اور بغیر شاہدوں اور ولی اور اجازت کے بغیر زائل کر دینا صحیح ہے اور منافع بضع (ملک نکاح) کا خلع کی صورت میں متقوم ہونا خلاف قیاس ہے (نص سے ثابت ہے)

وانما قید بالطلاق الخ اور طلاق بعد دخول کی قید اس لئے لگائی کیونکہ جب دونوں شاہدوں نے طلاق قبل الدخول کی شہادت دی اور پھر رجوع کر لیا تو پھر شوہر کو نصف مہر کا تاوان دیدیں گے کیونکہ دخول سے پہلے اس پر مہر واجب نہیں ہوتا، لیکن طلاق دینے کے وقت اس لئے کہ احتمال ہے کہ عورت مرتد ہوجاتے یا شوہر کے لڑکے کے تابع ہوجائے (اور اس سے حرام کاری کرے) اس صورت میں سرے سے مہر ہی باطل ہوجائیگا۔

وانما اکد الخ مصنف نے نصف مہر کی تاکید صرف طلاق کی وجہ سے کی ہے تو گویا دونوں گواہوں نے شوہر سے نصف مہر لے لیا اور عورت کو دیدیا ہے، لہذا جو دیدیا ہے اس کا تاوان ادا کریں۔

بیان لغات:۔ اجنبی. غیر شخص، ورثۃ المقتول. مقتول کے وارثین معنی غیر متقوم. لا قیمت

marfat.com

Marfat.com

مفہوم۔ اھدار باطل کرنا۔ اعانت تعاون دینا، مدد کرنا۔ ملک نکاح نکاح کے مالکانہ حقوق، دخول خاص مصطلح معنی میں شوہر کا بیوی کی شرمگاہ میں عضو تناسل ڈالنا۔ تفریق جدائی، علیحدگی، رجع رجوع کرنا، اپنے کئے سے مڑنا، جو کچھ کیا یا کہا تھا اس سے پھر جانا، تردید کرنا، اتلاف علی احد، ضائع کرنا، رائیگاں کر دینا، کسی جاری چیز کا انسداد، بضع شرمگاہ، ازالہ، ابطال ختم کرنا بدل عوض۔ شہود، شاہد کی جمع گواہوں کے معنی میں، ارتداد پھر جانا، مرتد ہونا، اسلامی مصطلح دین الٰہی کے خلاف علم بغاوت بلند کرنا، مطاوعت، خواہش کرنا، چاہنا، دل لگی کرنا، بھڑنے کی کوشش کرنا، اصلاً سرے سے، جڑ سے۔ اعطاء دینا۔ حوالہ کرنا سپرد کرنا

تشریح عبارات

والقصاص لایضمن الخ سے ایک ایسا مسئلہ بیان کر رہے ہیں جس کی بنیاد یہ ہے کہ جو چیز مثلی نہ ہو یعنی ایسی چیز جس کی طرح دوسری چیز اس کے بدل میں حوالہ نہ کی جا سکے، اس میں کیا مثل نہ ہونے پر تاوان عائد ہوگا، احناف نے قاعدہ بیان کیا تھا کہ جس چیز کا مثل بازار میں اور لوگوں کے ہاتھوں میں پایا نہ جاتا ہو ہرگز ہرگز اس کا تاوان وضمان نہیں لیا جائے گا اس کی وضاحت میں یا اسی پر انحصار کرتے ہوئے ایک مسئلہ بیان کر رہے ہیں، کہتے ہیں کہ ایک شخص قاتل تھا کسی کو اس نے قتل کر دیا اس قاتل کے ذمہ قصاص تھا یعنی اس کو قتل کیا جانا، یا قتل کے بدلے مقتول کے وارثوں کو ان کی رضامندی سے قاتل دیت اور خون بہا حوالہ کرتا لیکن قاتل کے قصاص سے پہلے ہی ایک ایسے شخص نے قاتل کو قتل کر دیا جو مقتول کا وارث نہیں تھا، اب یہاں سوال پیدا ہوا کہ اس اجنبی اور دوسرے شخص پر جو مقتول کا وارث نہیں تھا کیا تاوان عائد ہوگا، کیونکہ اس نے مقتول کے وارثوں کا قصاص ختم کر دیا، وجہ یہ ہوئی کہ جب اس نے قاتل کو قتل کر دیا تو مقتول کے وارث کس سے قصاص لیں گے، قصاص تو قاتل سے لیا جاتا اور قاتل قتل ہو چکا ہے، احناف نے کہا اس اجنبی سے مقتول کے وارث کوئی ضمان وتاوان نہیں لے سکتے، یعنی یہ اجنبی آدمی مقتول کے وارث کے قصاص کا تاوان وڈنڈ نہیں دیگا وجہ یہ ہے کہ تاوان وہاں نافذ ہوتا ہے جہاں مثل پایا جائے، اور قصاص حقیقت میں ایک ایسا مفہوم ہے جو تقویم یعنی ذوات القیم میں نہیں ہے اور نہ ہی ایسی چیز ہے جس کا لوگوں یا بازاروں میں مثل ڈھونڈھا جائے اس لئے یہ اجنبی قصاص کے تاوان میں مقتول کے وارثین کو کچھ نہیں دیگا کیونکہ قصاص قیمی اور مثلی چیز نہیں تھا اور انھیں دونوں چیزوں کو ضائع کرنے پر تاوان لیا جاتا ہے قصاص ان میں سے نہیں لہٰذا تاوان ودیت واجب ہونے کا کوئی جواز نہیں نکل سکتا بلکہ اس اجنبی نے مقتول کے وارثین کا کچھ ضائع کئے بغیر ہی ان کا معاون ومددگار بن گیا کیونکہ اس نے قاتل کو جو مقتول کے وارثین کا دشمن تھا قتل کر دیا، تو اس سے تاوان وڈنڈ کے مطالبہ کا مفہوم سوخت ہو گیا، امام شافعی رح نے اس میں اختلاف کیا فرماتے ہیں کہ قصاص مقتول کے وارثین کا ایسا حق تھا جسے باقیمت ملکیت میں شمار کیا جائے گا اس اجنبی نے قصاص یعنی مقتول کے وارثین کا باقیمت ملکیت والا حق ضائع ورائیگاں کر دیا اسلئے

Marfat.com

اجنبی سے قصاص کے تاوان و ڈنڈ کی قیمت وصول کی جائے گی۔
شافعیؒ نے احناف پر اعتراض کیا، کہتے ہیں آپ بھی تو قصاص کو ملک متقوم مانتے ہیں یعنی ذوات القیم میں شمار کرتے ہیں، وجہ یہ ہے کہ جب غلطی سے قتل واقع ہوجائے تو آپ اس میں دیت واجب تبلاتے ہیں لہذا قتل خطار میں جان کا تاوان مال سے لینے کا حکم آپ نے صادر فرمایا معلوم ہوا کہ قصاص ذوات القیم میں ہوگیا تو اجنبی پر واجب ہوجائے گا کہ مقتول کے وارثین کو دیت حوالہ کرے کیونکہ اس نے ان کے ذوات القیمی حق یعنی قصاص کو ضائع کیا ہے، شارح واناتقوم سے جواب دے رہے ہیں فرماتے ہیں آپ نے قتل کو قتل خطار پر قیاس کرکے غلطی کی ہے، قتل خطار کے لئے قتل عمد مقیس علیہ بلنے کی قطعی صلاحیت نہیں رکھتا اس لئے کہ قتل خطار میں جو مال و دیت واجب کی جاتی ہے وہ قیاس کے خلاف ایک خالص نص سے واجب کی جاتی ہے اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ دیت واجب کرنے سے آپ یہ سمجھ بیٹھیں کہ دیت کے ذریعہ قصاص سے ذوات القیمی پائی گئی اور قیمی چیزوں میں ظاہری مثلیت نہ سہی معنوی مثلیت تو ہر حال میں پائی جائیگی بلکہ بات یہ ہے کہ قصاص میں دیت دلوانا مثلیت پر موقوف نہیں ہے بلکہ دیت کے معاملے میں قصاص میں مال دلاکر اسے متقوم بنانا صرف اس لئے ہے کہ جانوں کو بلا وجہ اور صرف مفت میں ضائع ہونے سے بچایا جائے، البتہ اجنبی شخص جس نے قاتل کو قتل کیا ہے قاتل کے وارثوں اور ذمہ داروں کو تاوان و ڈنڈ دے گا، اگر اجنبی نے قاتل کو جان بوجھ کر قتل کیا ہے تو قصاص کے تاوان میں اسے قتل کیا جائے گا اور اگر غلطی سے قتل کیا تھا تو اس پر تاوان یہ ہوگا کہ وہ قاتل کے وارثوں کو دیت دیدے، اما قصاصا واما دیۃ علی حسب ماتحقق کا یہی مطلب تھا واللہ اعلم بالصواب۔

وملك النكاح :۔ حضرات احناف رحمہم اللہ کا فرمان تھا کہ جو چیزوں کا مثل نہیں، نہ ہی اللہ میں نہ ہی لوگوں کے پاس ان کا ضمان نہیں لیا جائے گا یعنی بے مثل چیز میں اگر افساد و ضیاع کا ثبوت بھی ملے جب بھی اس کا تاوان و ڈنڈ نہیں وصولا جائے گا، انھیں بے مثل چیزوں میں نکاح کی ملکیت ہے، نکاح کی ملکیت عورت سے شوہر کی لطف اندوزی کا جواز ہے، اگر کسی نے ایسا کام کیا جس کے نتیجے میں عورت سے شوہر کی لطف اندوزی اور شہوت رانی موقوف ہوگئی تو اس سے ملک نکاح یعنی لطف اندوزی کے توقف و افساد کا تاوان و ڈنڈ نہیں لیا جائے گا، وجہ یہ ہے کہ ملک نکاح نہ تو مثلی چیز ہے نہ ہی قیمی ہے یعنی ملک نکاح ایسی چیز ہے جس کا ظاہر و باطنی کوئی مثل نہیں ہے لہذا ملک نکاح میں تعطل و توقف یا افساد سے کسی پر تاوان و ڈنڈ واجب نہیں کیا جائے گا۔
اس کو ایک مسئلے سے سمجھئے کہ دو مردوں نے کسی شخص کے متعلق گواہی دیدی کہ اس نے اپنی عورت سے دخول کے بعد اسے طلاق دیدی، دخول کرنے سے شوہر پر پورا مہر واجب ہوجاتا ہے کہ وہ عورت کے حوالہ کردے اور طلاق دینے سے مہر حوالہ کرنا پڑے گا، قاضی نے ان کی گواہی سنکر حکم صادر کیا کہ شوہر

marfat.com

Marfat.com

عورت کو مہر دیدے اور جدائی اختیار کرے، شوہر نے عورت کو مہر دیدیا، دونوں میں جدائی و علیحدگی بھی ہو گئی اب یہ گواہ اپنی گواہی سے پھر گئے انھوں نے کہا ہم نے غلط اور جھوٹی گواہی دی تھی تو اب یہ بتایا جائے کہ طلاق کی گواہی دلوا کر گواہوں نے مہر کی رقم شوہر سے نکلوا کر عورت کے حوالہ کروا دیا تو کیا ان گواہوں کو مہر کا تاوان شوہر کو دینا پڑے گا، احناف کہتے ہیں گواہ شوہر کو مہر کا تاوان نہیں دیں گے اس لئے کہ مہر حوالہ کرنا طلاق سے واجب نہیں ہوا تھا بلکہ شوہر نے جب بیوی کی شرمگاہ میں اپنا عضو تناسل داخل کیا تھا سی داخل کرنے سے اس پر مہر دینا واجب ہو گیا تھا چاہے وہ طلاق دیتا یا نہ دیتا شہادت کے ذریعہ طلاق دلوا کر گواہوں نے شوہر کی کسی چیز کا ضیاع و ابطال نہیں کیا، لہذا مہر کے راستے ان پر تاوان عائد نہیں کیا جائیگا، البتہ چونکہ گواہوں نے گواہی سے انحراف کر کے واضح کر دیا کہ انھوں نے جھوٹی گواہی دی تھی اس لئے انھوں نے اپنی گواہی سے ملک نکاح ضائع کرنے کی کوشش کی ملک نکاح یعنی عورت سے شوہر کے لئے لذت اندوزی کا جواز روک دیا گواہی کے بعد طلاق کا فیصلہ ہو جانے کے نتیجہ میں شوہر اپنی عورت سے اپنی ملک نکاح میں تصرف نہیں کر سکا یعنی اپنی عورت سے وہ کسب لذت و اکتساب فیض یعنی فرج سے شہوت رانی روک دی اور یہی ملک نکاح سے تصرف کو ختم کرنا تھا، اب ملک نکاح کے ضیاع و افساد کا جرمانہ اس پر عائد کیا جانا چاہئے اور ان گواہوں سے ملک نکاح کے ضیاع کا تاوان و ڈنڈ وصول ہونا چاہئے، لیکن ایسا نہیں کیا جا سکتا اس کی وجہ یہ ہے کہ ملک نکاح مثلی چیز ہے نہیں ملک نکاح یعنی عورت سے کسب لذت کے جواز کا کوئی مثل ہے ہی نہیں، کسب لذت کا جواز عورت کی شرمگاہ سے ہوا تھا، لہذا یہ کہا جا سکتا ہے کہ عورت کی شرمگاہ جیسی دوسری شرمگاہیں ہیں لہذا گواہ شوہر کو دوسری شرمگاہ حوالہ کریں تاکہ شوہر اپنے شرمگاہ کے تصرف کے ضائع شدہ حق کا انجبار کر سکے اور گواہ دوسری شرمگاہ حوالہ کر کے تاوان و ڈنڈ سے سبکدوش ہو جائیں، مگر ایسا اس لئے نہیں کیا جا سکتا کہ ایک شرمگاہ دوسری شرمگاہ کے لئے مثل و مماثل ہو ہی نہیں سکتی کیونکہ ایک شرمگاہ کو دوسرے کی شرمگاہ کے مثل بتانے کا مطلب یہ ہوا کہ شوہر کے لئے اس کی بیوی کی شرمگاہ کے بدلے دوسری عورت کی شرمگاہ دی جائے، کیونکہ جب تک دوسری عورت کی شرمگاہ پر دسترس نہ دی جائے گی کیسے مان لیا جائے گا کہ گواہوں نے ڈنڈ دیدیا ہے، دوسری عورت کی شرمگاہ ہی اپنی عورت کی شرمگاہ کا ضائع شدہ فیض وہ وصول کریگا، اگر ایسا مان لیا جائے کہ ایک شرمگاہ دوسری شرمگاہ کی مثل ہے تو لازم آئے گا کہ ہم شرمگاہوں کا تبادلہ جائز کر رہے ہیں، حالانکہ شرمگاہوں کا تبادلہ شرمگاہوں ہی سے حرام نہیں ہے بلکہ عقل انسانی بھی اسے راست تسلیم کرنے کے لئے آمادہ نہیں ہو سکتی، وجہ یہ ہے کہ جب شوہر اپنی عورت کی سے رہبگاہوں سے طلاق شہادت الزور کے ذریعہ کسب لذت ملک نکاح کے استفادے سے روک دیا گیا تو دوسری ... شرمگاہ سے وہ اتنا ہی کسب لذت اور

marfat.com

Marfat.com

استفادہ کرے گا جتنا ارکا تھا بعد ازاں تو ہر حال میں اس دوسری شرمگاہ کا کوئی مصرف نہ رہے گا یعنی یہ وقتی کسب لذت ہوا، حالانکہ شریعت نے شرمگاہ کو حلال و مشروع ہی اسی لئے کیا تھا کہ اس میں ہمیشگی کی قید ہو شوہر اپنی بیوی سے اور بیوی اپنے شوہر سے تادم آخریں کسب لذت و استفادۂ خیر کی نیت کریں اگر ایسی نیت نہ ہوگی تو یہ اللہ کے حق مشروعیت میں خفیہ غداری شمار کی جائے گی جس کے نتیجے میں خدا کی طرف سے خست و ذلت کا مسلط ہوجانا ناممکن نہیں دیکھو تو سہی حلالہ میں حلالہ کرنے اور حلالہ کرانے والے پر محض اسی لئے لعنت کی گئی تھی کہ انھوں نے کسب لذت اور شرمگاہ سے اکتساب فیض ______ میں ایک طرح کا تبادلہ کیا تھا اور یہ خسیس و ذلیل آدمی ہی گوارہ کرے گا جبکہ نکاح جیسا معزز ترین کام دوام و ہمیشگی کے عزائم کے ساتھ مشروع کیا گیا تھا اور اسی دوامی شغل کی بنا پر عورت و مرد کا باہمی اکتساب فیض بالبضع والذکر جائز رکھا گیا تھا اس لئے اگر بالفرض یہاں شوہر کو ایک مخصوص وقفے کے لئے دوسری شرمگاہ اس مفروضے پر حوالہ کر دی جائے کہ ایک شرمگاہ دوسری شرمگاہ کا مثل و مماثل ہے تو یہ وقتی اکتساب ہوگا اور وقتی اکتساب جب متعہ کی صورت میں بھی روک دیا گیا تو یہ اکتساب موقت سوائے زنا کے اور کچھ نہ ہوگا معلوم ہوا کہ ایک شرمگاہ کو دوسری شرمگاہ کا مثل باور کرنے پر عظیم ترین حرم میں تلویث ہوجائے گی، اگر دوسری شرمگاہ سے تاوانی شکل میں شوہر نے کسب لذت کرلیا تو زانی ہوکر اپنی بیوی کے لئے وہ پاکیزہ نہیں رہ جائے گا کیونکہ زانی کو قرآن میں خبث و ناپاک کہا گیا ہے اور یہ معلوم ہے کہ الزانیۃ للزانی وکذا العکس۔

ان تمام تصریحات سے عیاں ہوگیا کہ دوسری فرج شوہر کی بیوی کی فرج کا مثل و مماثل ہو ہی نہیں سکتی، ظاہری مماثلت ملک نکاح میں تو یوں جاتی رہی، اب رہ گئی باطنی مماثلت یعنی ملک نکاح میں مال و مہر کا ضروری ہونا تو یہ باطنی مماثلت حقیقت نہیں رکھتی کیونکہ مال تو صرف بیوی کی شرمگاہ کے احترام و اعزاز میں مہر کی صورت میں دیا جاتا ہے بتلانا ہوتا ہے کہ مرد جس عورت کے جس مخصوص حصے میں تصرف کریگا وہ انتہائے زیادہ محترم و مشرف ہے چونکہ شرمگاہ کے احترام و اعزاز میں مہر دیا جاتا ہے اسی لئے میاں بیوی طے کرلیں کہ ہم مہر نہیں لیں گے یا نہ دیں گے جب بھی میاں کو مہر دینا پڑے گا، معلوم ہوا ملک نکاح میں مال دینا اس لئے نہیں تھا کہ وہ قیمتی چیز تھی بلکہ اس لئے تھا کہ شرمگاہ ایک محترم و معزز اور انتہائی شرف ترین انسانی حصہ جسم تھا جس کا استعمال مال کے بغیر غیر منصفانہ تصرف تھا، یہیں سے واضح ہوگیا کہ ملک نکاح میں حسی اور باطنی مماثلت و مثلیت بھی نہیں ثابت ہوسکتی، جب ملک نکاح میں کسی طرح کی مثلیت ثابت نہیں ہوسکی، تب گواہوں پر کہاں سے کہ تاوان و ڈنڈ واجب و لازم کیا جائے گا، اگر ملک نکاح قیمتی ہوتا تو ظاہری بات ہے کہ اسے زائل اور ختم کرنے میں طلاق دیتے وقت عورت کو بدل دینا پڑتا گواہ و اجازت اور ولی و سرپرست کی ضرورت ہوتی حالانکہ ایسا کچھ بھی نہیں ہوتا۔

البتہ یہاں ایک اعتراض پڑے گا وہ یہ کہ خلع کرتے وقت جب عورت جدائی چاہتی ہے اور شوہر طلاق

marfat.com

Marfat.com

کے ذریعہ ملک نکاح ختم کرتا ہے تو عورت مال دیتی ہے، معلوم ہوا جدائی کے وقت مال دینا منافع بضع کا متقوم ہونا ہے اگر منافع بضع کی قیمتی حیثیت تسلیم نہ کی جائے تو عورت پر خلع میں مال دینا کیوں راست باور کیا جاتا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ ملک نکاح یعنی شرم گاہ کے منافع یعنی شرمگاہ سے اکتساب فیض و لذت کے جواز کے ازالے کے وقت شوہر کا رقم و قیمت لینا قیاس کے خلاف ایک خاص قرآنی نص سے ثابت ہے قیاس کا تقاضا یہی تھا کہ عورت منافع بضع کے انسداد کے وقت شوہر کو مال نہ دیتی کیونکہ منافع قیمتی اور متقوم نہیں ہوتے، لیکن عورت کا یہ جارحانہ اقدام کہ وہ شوہر کے حق تصرف اور ملک نکاح میں دست انداز ہو رہی ہے ممکن ہے اس کی وجہ سے اسے سزا میں مال دینا پڑتا ہو ورنہ مال دینا تو اصل میں قرآنی نص سے ثابت ہے، تو جیہ وہ ہے جو میں نے پیش کی ہے، واللہ اعلم بالصواب۔

وانما قید بالدخول :- متن میں ماتن نے گواہوں کی گواہی میں یہ اضافہ کیا کہ وہ طلاق کی گواہی دیتے وقت یہ کہیں کہ شوہر نے اپنی بیوی کی شرمگاہ میں عضو نسلی داخل کرنے کے بعد طلاق دی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ دخول فی البضع سے پہلے شوہر کے ذمہ مہر عورت کے حوالہ کرنا واجب نہیں ہے دخول سے پہلے صرف طلاق کے وقت مہر دینا واجب ہوگا وہ بھی آدھا مہر، دخول سے پہلے بیوی کے لیے یہ احتمال رہتا ہے کہ وہ مرتد ہو جائے یا شوہر کے لڑکے وغیرہ سے دل لگی کر کے حرام کاری کر بیٹھے، اگر دخول سے پہلے ایسا کرتی ہے تو شوہر کے ذمے مہر کا وجوب بالکلیہ مٹ جائیگا، شوہر مذکورہ کاموں کے نتیجے میں بیوی کو مہر کی مد میں کچھ بھی نہیں دیگا، اگر دخول سے پہلے گواہی دیتے ہیں کہ شوہر نے بیوی کو طلاق دی اور قاضی مہر و جدائی کا حکم دیتا ہے اور شوہر آدھا مہر دیدیتا ہے تو گویا انھوں نے شوہر کے ہاتھ سے آدھا مہر لے کر خود عورت کے حوالہ کر دیا تھا، لہذا یہ شوہر کی آدھی مہر کی رقم کو ضائع کرنے والے ہوں گے اور رقم ایک مثلی چیز ہے کیونکہ اس میں معنوی مثلیت پائی جاتی ہے اور یہ قیمتی تو ہے ہی، لہذا ضابطے کی مطابقت میں ان گواہوں پر واجب ہو جائے گا کہ یہ آدھے مہر کی بقدر رقم کا تاوان و ڈنڈ میاں کے حوالے کریں۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ عَنْ بَيَانِ اَنْوَاعِ الْاَدَاءِ وَالْقَضَاءِ شَرَعَ فِيْ بَيَانِ حُسْنِ الْمَامُوْرِ بِهٖ فَقَالَ وَلَابُدَّ لِلْمَامُوْرِ بِهٖ مِنْ صِفَةِ الْحُسْنِ ضَرُوْرَةَ اَنَّ الْاٰمِرَ حَكِيْمٌ يَعْنِيْ لَابُدَّ اَنْ يَكُوْنَ الْمَامُوْرُ بِهٖ حَسَنًا عِنْدَ اللّٰهِ تَعَالٰى قَبْلَ الْاَمْرِ وَلٰكِنْ يُعْرَفُ ذٰلِكَ بِالْاَمْرِ ضَرُوْرَةَ اَنَّ الْاٰمِرَ حَكِيْمٌ وَالْحَكِيْمُ لَا يَاْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ وَهٰذَا عِنْدَنَا وَعِنْدَ الْمُعْتَزِلَةِ الْحَاكِمُ بِالْحُسْنِ وَالْقُبْحِ هُوَ الْعَقْلُ لَا دَخْلَ فِيْهِ لِلشَّرْعِ وَعِنْدَ الْاَشْعَرِيِّ الْحَاكِمُ بِهِمَا هُوَ الشَّرْعُ لَا دَخْلَ فِيْهِ لِلْعَقْلِ۔

ترجمہ پھر جب مصنف ادا اور قضا کی قسموں کے بیان سے فارغ ہو گئے تو مامور بہ کے

Marfat.com

حسن ہونے کو بیان فرمایا، اور ماموربہ یعنی احکام کے لئے حسن کی صفت ہونا اس لئے ہے کہ آمر بداہۃً حکیم ہے یعنی ضروری ہے کہ ماموربہ اللہ کے نزدیک امر سے حسن ہو لیکن اس کا حسن ہونا امر کی وجہ سے معلوم ہو کیونکہ بدیہی ہے کہ آمر حکیم ہے اور حکیم کسی بری چیز کا حکم نہیں دیا کرتا اور یہ ہمارے نزدیک ہے اور معتزلہ کے نزدیک حسن و قبح کا حکم دینے والی عقل ہے شریعت کا اس میں کوئی دخل نہیں ہے اور اشعری کے نزدیک دونوں چیزوں کی حاکم شرع ہے عقل کا اس میں کوئی دخل نہیں ہے۔

بیان لغات

ماموربہ:۔ جس بات کا حکم دیا گیا۔ صفۃ حسن یہ ہے کہ وہ وصف حسین یعنی اچھا مفہوم رکھتا ہو نہ کہ قبیح اور فاحش، ضرورۃ، وہ چیز جو اقتضاءً ضروری سے ثابت ہو، حسن کو کمال اور قبیح کو نقصان سے بھی تعبیر کرتے ہیں، فحشاء فاحش کی جمع حسن کا عکس و مضاد و خلاف۔

تشریح عبارات

چونکہ ماتن اداء و قضاء کی انواع و اقسام بیان کر چکے تھے اس لئے طبعًا اب چیز کی ادائیگی یا عند الفوات قضاء کا حکم دیا گیا تھا اس کے وصف کے حسن اور خوب صورت ہونے کے متعلق کلام کریں گے، موصوف کہتے ہیں جس بات کا حکم دیا گیا اس کا خوبی و کمال سے آراستہ ہونا اس لئے ضروری ہے کہ حکم کرنے والے اللہ رب العزت ہیں، اللہ رب العزت حکیم و دانا ہیں بدیہی بات ہے کہ حکیم و دانا اچھا حکم کرے گا نہ کہ قبیح و فاحش حکم کرے گا، اس کا ادراک ہمارے ہاں آمر کے امر سے ہوتا ہے لیکن اس میں معتزلہ اور اشاعرہ ہم سے اور خود آپس میں بھی ماموربہ کے حسن کے منبع کے متعلق اختلاف رکھتے ہیں تفصیل یہ ہے:۔ معتزلیوں کے یہاں ماموربہ کا حسن ہونا عقل پر منحصر ہے، شریعت کا اس میں کوئی دخل نہیں اور اشعریوں کے عندیہ میں ماموربہ کے حسن کا فیصلہ شریعت پر موقوف ہے عقل کے دخیل ہونے کا اعتقاد راست نہیں ہو سکتا آگے ماتن اسی حسن کی تقسیم کریں گے۔

ثُمَّ شَرَعَ فِي تَقْسِيمِ الْحَسَنِ إِلَى عَيْنِهِ وَإِلَى غَيْرِهِ وَتَقْسِيمِ كُلٍّ مِنْهُمَا إِلَى أَقْسَامِهِمَا فَقَالَ وَهُوَ إِمَّا أَنْ يَكُونَ لِعَيْنِهِ أَيِ الْحَسَنُ إِمَّا أَنْ يَكُونَ لِذَاتِ الْمَأْمُورِ بِهِ بِأَنْ يَكُونَ حُسْنُهُ فِي ذَاتِ مَا وُضِعَ لَهُ ذٰلِكَ مِنْ غَيْرِ وَاسِطَةٍ وَهٰذَا ثَلٰثَةُ أَنْوَاعٍ عَلَى مَا قَالَ **وَهُوَ إِمَّا أَنْ لَا يَقْبَلَ السُّقُوطَ** أَيْ لَا يَقْبَلُ ذٰلِكَ الْحُسْنُ السُّقُوطَ مِنَ الْمَأْمُورِ بِهِ بَلْ يَكُونُ دَائِمًا حَسَنًا وَمَأْمُورًا بِهِ عَلَى الْمُكَلَّفِ وَوَاجِبًا عَلَيْهِ **أَوْ يَقْبَلُهُ** أَوْ يَقْبَلُ السُّقُوطَ فِي حِينٍ مِنَ الْأَحْيَانِ لِعُذْرٍ مِنَ الْأَعْذَارِ **أَوْ يَكُونُ مُلْحَقًا بِهٰذَا الْقِسْمِ لٰكِنَّهُ مُشَابِهٌ لِمَا حَسُنَ لِمَعْنًى فِي غَيْرِهِ** أَيْ يَكُونُ الْمَأْمُورُ بِهِ مُلْحَقًا بِالْحَسَنِ لِعَيْنِهِ لٰكِنَّهُ مُشَابِهٌ بِالْحَسَنِ لِغَيْرِهِ فَهُوَ ذُو جِهَتَيْنِ وَإِنَّمَا جَعَلَهُ مِنْ أَقْسَامِ الْحَسَنِ لِعَيْنِهِ اعْتِبَارًا لِلْأَصْلِ كَمَا سَتَقِفُ عَلَيْهِ فِيمَا

marfat.com

Marfat.com

بَعْدُ وَلٰكِنَّ فِي التَّقْسِيْمِ مُسَامَحَةٌ وَالْوَاجِبُ اَنْ يَقُوْلَ وَهُوَ اِمَّا اَنْ يَّكُوْنَ لِعَيْنِهٖ بِالذَّاتِ اَوْ بِالْوَاسِطَةِ وَالْاَوَّلُ اِمَّا اَنْ لَّا يَقْبَلَ السُّقُوْطَ اَوْ يَقْبَلَهٗ وَقَدْ وَقَعَ التَّسَامُحُ مِنْهُ فِيْ هٰذَا التَّقْسِيْمِ كَثِيْرًا۔

ترجمہ:۔ ثم شرع فی تقسیم الخ پھر مصنف نے حسن کی تقسیم حسن لعینہ اور حسن لغیرہ کی طرف کی، پھر ان میں سے ہر ایک کی تقسیم ان کے اقسام کی طرف (کا بیان) شروع کیا، پس فرمایا۔

وہو اما ان یکون الخ اور وہ یا حسن لعینہ ہے یعنی حسن یا مامور بہ کی ذات میں ہوگا بایں طور کہ اس کا حسن اس کی ذات میں بغیر کسی واسطے کے ہے اور مصنفؒ کے قول کے مطابق حسن لعینہ کی تین قسمیں ہیں۔

وہو اما الخ وہ یا سقوط کو قبول کرے گا یا قبول نہ کرے گا، یعنی یہ حسن مامور بہ سے سقوط کو قبول نہ کریگا بلکہ مامور بہ دائماً حسن ہی رہے گا اور مکلف پر واجب رہے گا یا پھر سقوط کو عذر کی وجہ سے کسی نہ کسی وقت قبول کرے گا۔

او یکون ملحقا الخ یا مامور بہ اس قسم سے ملحق ہوگا، لیکن وہ حسن لغیرہ کے مشابہ ہوگا یعنی مامور بہ حسن لعینہ سے ملحق ہوگا لیکن حسن لغیرہ کے مشابہ ہوگا پس وہ دو جہتوں والا ہے۔

وانما جعلہ الخ اصل کا اعتبار کر کے مصنفؒ نے اس قسم کو حسن لعینہ کی اقسام میں شمار کیا ہے جیسا کہ تم واقف ہو جاؤ گے لیکن تقسیم میں تسامح ہے، واجب تھا کہ مصنفؒ فرماتے وہ یا حسن لعینہ بالذات ہوگا یا بالواسطہ ہوگا اور اول یعنی سقوط کو قبول کرے گا یا قبول کرے گا اس طرح کی مسامحت مصنف سے تقسیم کے معاملے میں بکثرت واقع ہوئی ہے۔

تشریح عبارات ذلک سے مامور بہ کی تعیین کرتے ہوئے واضح کیا گیا کہ اس کا حسن وکمال سے آراستہ ہونا بلا واسطہ ہوگا یعنی اسکے حسن والے وصف میں توسط نہیں پایا جائیگا اس لئے نہیں کہہ سکیں گے کہ صفت حسن اسی واسطے کے لئے ثابت تھی اور اس مامور بہ کی طرف مجازاً منسوب ہو رہی تھی اس سے بحث نہیں کہ برعکس کے لئے کچھ اور معنی تھا کہ اس میں دخل مجموعی حیثیت پر منحصر تھا اور یہاں صرف ایک حیثیت پر انحصار کیا گیا۔ واللہ اعلم بالصواب۔

ای لا یقبل الخ لکھنویؒ نے شارح کے ذالک الحسن کہنے پر برہمی ظاہر کی۔ اور کہا ضمیر حسن کے بجائے مامور بالحسن لعینہ کی طرف راجع کرنی تھی تاکہ ماتن کی امثلہ تصدیق وغیرہ سے تطابق رہتا، یہ مثالیں مامور بہ کی ہیں اس معنی کر کہ مامور بہ کا حسن قبول سقوط کا روادار نہیں زیادہ سے زیادہ یہی کہو گے کہ اکراہی جبری حالت میں قبول سقوط کا روادار وجوب اقرار ہے، اقرار کا حسن ساقط نہیں ہوتا اسی لئے اجبار واکراہ پر صبر کرنے کی شکل میں قتل ہو جانا مقبول وماجور ہونے کا واضح نشان ہے مگر دفاعی بات میں قہرانانہ جواب نہیں دیا جائیگا اللہ رب العزت کے مخصوص تعاون کے بعد کہا جائیگا اقرار کا حسن بھی ساقط ہوتا ہے مگر حسن اقرار کا سقوط

Marfat.com

رخصتی پہلو لئے ہوئے ہے جیسے مسافر کیلئے سقوط صیام، اس لئے اقرار کرنے والا جس نے رخصت یعنی اسقاط فی حال الاکراہ پر عمل نہیں کیا وہ فرض کا عامل ملا لہذا وہ ماجور ہوگا، لکھنوی کے مطابق فخر الاسلام کی بعض شروح میں یہ ہے حالانکہ فخر کی ممکنہ شروح اس سے خالی ہیں، پھر لکھنوی کے حوالے اتنے مضبوط نہیں ہوتے۔

یہاں اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ حسن اگر عینی ہو تو اس کا سقوط ناممکن ہوگا۔ کیونکہ عینی یعنی ذاتی و حقیقی چیز میں سقوط و تخلف پایا نہیں جاتا تھا۔ جواب میں کہا جائے گا کہ سقوط سے مراد تھا شارع کا اسے معتبر نہ سمجھنا یا تو مامور بہ کے برابر یا اس سے بڑھ کر کوئی مفسدہ پایا جا رہا تھا جیسا کہ حالت اجبار و اکراہ میں اقرار بظاہر و باطن ہر لحاظ سے بندے کے حق سے مافوق مفسدہ رکھتا ہے، اس لئے صورت و ظاہر میں اللہ کے حق کو ساقط کر کے بندے کے حق کو اس بنیاد پر مرعی و ملحوظ باقی و محفوظ رکھا گیا تصدیق باقی تھی۔

واغاجعله ۱/۱ اعتراض ہوگا کہ غلاں تقسیم ذو جہتین کیوں تھی، اگر تھی جیسا کہ واقعہ ہے تو اسے حسن لغیرہ کے بجائے لعینہ لانے کے وجوہات کیا تھے، جواب دیا کہ اصل یعنی معنی کے لحاظ سے اسے حسن لعینہ نہیں شمار کیا گیا کیونکہ معنی ایسی اشیاء میں صورت کے مقابلے میں ترجیح رکھتے ہیں کیونکہ معنی مقصود ہوتا ہے نہ کہ صورت تو اس تقسیم میں واسطہ صورۃ تو پایا گیا لیکن معنی وہ معدوم تھا اسے ماتن و شارح جلدی ہی واضح کر دیں گے، شارح کے اقوال کا خلاصہ یہ ہے کہ معنی کا اعتبار کرتے ہوئے حسن لعینہ کے اقسام میں شمار کیا گیا۔

مسامحۃ: ماتن کی غلطی یہ تھی کہ انہوں نے حسن لمعنی فی غیرہ کے مشابہ کو قسم یعنی جو مشابہ حسن لمعنی فی غیرہ نہ ہوگا کی ایک قسم قرار دیدی حالانکہ ایسا نہیں کرنا تھا۔

كَالتَّصْدِيْقِ وَالصَّلٰوةِ وَالزَّكٰوةِ نَشْرٌ عَلٰى تَرْتِيْبِ اللَّفِّ فَالْاَوَّلُ مِثَالٌ لِمَا لَا يَقْبَلُ السُّقُوْطَ فَاِنَّ التَّصْدِيْقَ لَازِمٌ عَلَى الْمَرْءِ وَلَا يَسْقُطُ عَنْهُ مَا دَامَ عَاقِلًا بَالِغًا وَلِهٰذَا لَا يَزُوْلُ حَالَ الْاِكْرَاهِ فَاِنْ اُكْرِهَ عَلٰى اِجْرَاءِ كَلِمَةِ الْكُفْرِ يَجُوْزُ لَهُ التَّلَفُّظُ بِاللِّسَانِ بِشَرْطِ اَنْ يَبْقَى التَّصْدِيْقُ عَلٰى حَالِهِ فَالْاِقْرَارُ يَقْبَلُ السُّقُوْطَ وَالتَّصْدِيْقُ لَا يَقْبَلُهُ قَطُّ وَحُسْنُ التَّصْدِيْقِ ثَابِتٌ لِعَيْنِهِ لِاَنَّ الْعَقْلَ يَحْكُمُ بِاَنَّ شُكْرَ الْمُنْعِمِ الْخَالِقِ وَاجِبٌ، وَالثَّانِيْ مِثَالٌ لِمَا يَقْبَلُ السُّقُوْطَ فَاِنَّ الصَّلٰوةَ تَسْقُطُ فِيْ حَالِ الْحَيْضِ وَالنِّفَاسِ كَالْاِقْرَارِ بِالْاِكْرَاهِ وَحُسْنُ الصَّلٰوةِ فِيْ نَفْسِهَا لِاَنَّهَا مِنْ اَوَّلِهَا اِلٰى آخِرِهَا تَعْظِيْمٌ لِلرَّبِّ بِالْاَقْوَالِ وَالْاَفْعَالِ وَثَنَاءٌ عَلَيْهِ وَخُشُوْعٌ لَهُ وَقِيَامٌ بَيْنَ يَدَيْهِ وَجِلْسَةٌ بِحُضُوْرِهِ وَاِنْ كَانَتِ الْكَيْفِيَّاتُ وَتَعْدَادُ الرَّكَعَاتِ وَالْاَوْقَاتُ وَالشَّرَائِطُ لَا يَسْتَقِلُّ بِمَعْرِفَةِ الْعَقْلِ وَمُحْتَاجًا اِلَى الشَّرِيْعَةِ وَقَدْ نَبَّهْتُ اَنَا الْاَسْرَارَهَا فِي الْمَثْنَوِيِّ الْمَعْنَوِيِّ وَالثَّالِثُ مِثَالٌ لِمَا يَكُوْنُ مُلْحَقًا لِعَيْنِهِ وَمُشَابِهًا لِغَيْرِهِ فَاِنَّ الزَّكٰوةَ فِي الظَّاهِرِ [illegible] لِدَفْعِ حَاجَةِ الْفَقِيْرِ الَّذِيْ

marfat.com

Marfat.com

هُوَ مَحْبُوبُ اللّٰهِ تَعَالٰى وَحَاجَتُهٗ لَيْسَتْ بِاخْتِيَارِهٖ بَلْ بِمَحْضِ خَلْقِ اللّٰهِ تَعَالٰى كَذٰلِكَ وَكَذَا الصَّوْمُ فِيْ نَفْسِهٖ تَجْوِيْعٌ وَاِتْلَافٌ لِلنَّفْسِ وَاِنَّمَا حَسُنَ لِقَهْرِ النَّفْسِ الْاَمَّارَةِ الَّتِيْ هِيَ عَدُوُّ اللّٰهِ تَعَالٰى وَهٰذِهِ الْحَدَاوَةُ بِخَلْقِ اللّٰهِ تَعَالٰى لَا اِخْتِيَارَ لِلنَّفْسِ فِيْهَا وَكَذَا الْحَجُّ فِيْ نَفْسِهٖ سَعْيٌ وَقَطْعُ مَسَافَةٍ وَزِيَارَةُ اَمْكِنَةٍ مُتَعَدِّدَةٍ وَاِنَّمَا حَسُنَ لِشَرَفٍ فِي الْمَكَانِ الَّذِيْ شَرَّفَهُ اللّٰهُ تَعَالٰى عَلٰى سَائِرِ الْاَمْكِنَةِ وَتِلْكَ الشَّرَافَةُ لَيْسَتْ بِاخْتِيَارِ الْاَمْكِنَةِ بَلْ بِخَلْقِ اللّٰهِ تَعَالٰى كَذٰلِكَ فَصَارَ كَاَنَّ هٰذِهِ الْوَسَائِطَ لَمْ تَكُنْ حَائِلَةً فِيْمَا بَيْنَ فَكَانَتْ حَسَنَةً لِعَيْنِهَا۔

ترجمہ

کالتصدیق الخ جیسے تصدیق کرنا اور نماز پڑھنا اور زکوۃ دینا، یہ مثالیں لف ونشر مرتب کے طور پر مصنف نے بیان کی ہیں، پس اول (تصدیق) اس امور بہ کی مثال ہے جو سقوط کو قبول نہیں کرتی، کیونکہ تصدیق بندے پر واجب ہے جب تک وہ عاقل بالغ ہے اس سے ساقط نہ ہوگی اور اسی وجہ سے اکراہ کی حالت میں زائل نہیں ہوتی، پس اگر کوئی شخص کلمہ کفر کہنے پر مجبور کیا جائے تو زبان سے کلمہ کفر کہدینا جائز ہے بشرطیکہ تصدیق اپنی حالت پر برقرار ہے، زبانی اقرار سقوط کو قبول کرتا ہے اور تصدیق قلبی سقوط کو بالکل قبول نہیں کرتی، اور (تصدیق کا حسن ہونا بعینہٖ ثابت ہے اس لئے کہ عقل حکم کرتی ہے کہ خالق منعم کا شکر کرنا واجب ہے، اور ثانی یعنی صلوٰۃ اس امور بہ کی مثال ہے جو سقوط کو قبول کرتا ہے، اس لئے کہ نماز حیض ونفاس کی حالت میں ساقط ہوجاتی ہے، جس طرح اقرار لسانی اکراہ سے ثابت ہوجاتا ہے، اور نماز کا حسن فی نفسہٖ ہے اس لئے کہ صلوٰۃ شروع سے آخر تک رب کی تعظیم ہے قول اور فعل سے اور اس کی ثنا ہے اور اس سے خشوع ہے اور اسکے سامنے قیام ہے اور اس کی بارگاہ میں جلسہ ہے اگرچہ کیات اور رکعتوں کی تعداد نماز کے اوقات اس کی شرطیں تنہا عقل سے پہچانی نہیں جاتی، شریعت کی محتاج ہے اور میں نے صلوٰۃ کے اسرار کو مثنوی معنوی میں پیش کردیا ہے

وکذا الحج فی نفسہ الخ حج بھی اسی طرح دوڑنا، مسافت طے کرنا، اور متعدد مکانات پر شرافت بخشی ہے اور یہ شرافت وبزرگی مکانوں کے اختیار سے نہیں ہے بلکہ اس وجہ سے ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اسی طرح پیدا فرمایا ہے، پس یہ ایسا ہوگیا گویا یہ واسطے درمیان میں حائل نہیں تھے اس لئے حسن لعینہٖ بن گئے۔

تشریح عبارات

ماتن نے مامور بہ کے اس حسن کی تین قسمیں بیان کی تھیں جو عینی اور ذاتی حسن رکھتا ہو، حسن لعینہٖ اسے کہتے ہیں جس کے حسن میں واسطہ نہ پایا جائے اسکے بجائے وہ حسن ذاتی ہو یعنی امور بہ کے لئے حسن طے شدہ اور متعین کردہ ہو ایسے حسن کی تین قسمیں ہیں (۱) یہ حسن کبھی بھی مامور بہ سے ساقط نہیں ہوتا (۲) کبھی ساقط ہوجاتا ہے، (۳) کبھی ایسا ہوتا ہے کہ مامور بہ

Marfat.com

حسن لعینہ کے ساتھ ملحق ہوتا ہے لیکن وہ حسن لغیرہ کے مشابہ ہوتا ہے، جس حسن کا سقوط نہیں ہوتا وہ تصدیق باللہ و بالرسول ہے، اللہ رب العزت کو یکتا، منفرد و بے مثل اور واحد ——— تسلیم کرنا اور ان کے بندے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو سچا رسول یاد رکرنا تصدیق کہلاتا ہے، یہ تصدیق انسان پر جب تک وہ عقل مند اور بالغ ہے لازم کردی گئی ہے، عقل و بلوغ پائے جانے کی صورت میں تصدیق اس وقت تک سقوط قبول نہیں کرے گی جب تک ——— کہ عقل و بلوغ موجود ہیں، یہی وجہ ہے کہ جب تصدیق کرنے والے پر جبر کیا جائے کہ تم وہ بات کہو جو تصدیق کی ضد ہے یعنی تصدیق باللہ و بالرسول کا انکار کرو ورنہ تمھیں قتل کردیا جائے گا یا تمھارے ہاتھ پیر کاٹ دیئے جائیں گے ایسی صورت میں اجازت دیتی ہے شریعت یہ کہ بندہ تصدیق باللہ و بالر ل دل میں جوں کی توں باقی رکھ کر فقط زبان سے تصدیق کے معارض کفری کلمات کہہ سکتا ہے، تصدیق اس صورت میں ساقط اس لئے نہیں ہوئی کہ یہ حسن لعینہ کی وہ قسم ہے جس کے وجوب کے بعد اس میں سقوط و نفی نہیں آتے، تصدیق ساقط نہیں ہوئی کیونکہ بندے نے دل میں تصدیق باللہ و بالرسول ہی طے کر رکھا ہے صرف زبان سے اللہ و رسول کی صداقت کے اقرار کو انکار سے تبدیل کرکے اقرار باللہ و بالرسول کو ساقط کر رہا ہے، معلوم ہوا اقرار ساقط ہوگا تصدیق ساقط نہیں ہوگی، تصدیق کے حسن و خوبی کا عینی اور ذاتی یعنی وضعی و تعینی حسن ہونا تو عیاں ہے کیونکہ تصدیق شکرانہ ہے یہاں تصدیق کے ذریعہ ایسے خالق کا شکرانہ ادا کیا جاتا ہے جو محسن و مربی بھی ہیں، موجد، جو مربی و محسن ہوں ان کی تصدیق تو ہر حال میں مربوب و مخلوق کے لئے واجب ہوگی کیونکہ تصدیق ہی مخلوق کی طرف سے پیش کردہ شکرانہ ہے، تخلیق و انعام میں سقوط و نفی نہیں تو تصدیق باللہ و بالرسول یعنی شکر لانے میں سقوط و نفی کا تصور بعید از امکان ہے۔

جس حسن میں سقوط و نفی ہوتی ہے وہ نماز ہے۔ نماز فی نفسہ حسن ہے کیونکہ شروع سے آخر تک نماز میں اللہ جل شانہ کی عظمت و بلندی کا مظاہرہ کیا جاتا ہے، اگر نماز کچھ پڑھتا ہے تب اور کچھ کرتا ہے تب ہر حالت میں اللہ تعالیٰ کی عظمت ظاہر کرتا ہے، کہتا ہے تو اس کی ستائش کرتا ہے اس کے گن گائے گا، اللہ جل شانہ کے لئے یکسو ہوجائے گا، کرنے میں اپنے خالق کریم کے اور اس کا قیام ہوگا اور انھیں کے حضور اس کی نشست ہوگی، یہ تمام باتیں فی نفسہ حسن و پسندیدہ ہیں اس کا حسن واسطی نہیں بلکہ نفس الامری حسن ہے البتہ نماز بعض کے حالات میں ساقط ہوجاتی ہے، مثلاً حیض یا نفاس کی حالت میں! اس کی مثال بالکل ایسی ہے جیسے اقرار باوجودیکہ حسن لعینہ ہوتا ہے مگر اجباریات میں ساقط ہوجاتا ہے۔ فکذا الصلوٰۃ

جو مامور بہ حسن لعینہ سے ملحق اور حسن لغیرہ سے مشابہ ہے اس میں زکوٰۃ، روزہ، حج وغیرہ داخل ہیں روزے میں بھوکا رہنا اور جائز ماکولات سے رکنا، حج میں سعی اور سفر، مختلف مقامات کے مشاہدے اور زکوٰۃ میں مال کا ضائع کرنا، یہ امور شریعت کی نگاہ میں ناجائز تھے اس لئے ان میں حسن و خوبی کا کوئی معنی نہیں آئے گا البتہ زکوٰۃ میں اس فقیر کی حاجت روائی کرنی ہوتی ہے جیسے اللہ نے فقیر ہی پیدا کیا ہے اس کی حاجت و فقر خدا کی طرف

marfat.com

Marfat.com

سے ہے یہ فقیر خدا کا محبوب ہے، لہذا زکوۃ کے ذریعہ اس کے فقر کا انسداد یقیناً خدا کے یہاں حسن و پسندیدہ ہوگا یوں ہی روزے میں بھوکا رہ کر برائی کی طرف لے جانے والے ملک کی گوشمالی کی جاتی ہے، یہ ملکہ ہی اللہ تعالیٰ کا دشمن ہے مگر یہ دشمنی نفس و ملکے سے ہٹ کر اللہ کی ودیعت کی ہوئی ہے لہذا خدا کے دشمن یعنی نفس امارہ پر قہر و جبر کرنا یقیناً اللہ رب العزت کو محبوب ہے، چنانچہ روزے سے یہ مذکورہ قہر و جبر ثابت ہوا تو روزہ حسن و پسندیدہ ہوگیا، حج میں سعی و سفر اور مشاہدات اسی جگہ اور اس مقام کے لئے ہوتے ہیں جسے اللہ جل شانہ نے عالم کے تمام مقامات سے اشرف بنایا ہے، لہذا حج میں دوڑ دھوپ، سفر اور مشاہدات کیلئے اوقات کا صرف سب کے سب اللہ برتر کے ہاں پسندیدہ ہوں گے کیونکہ مقام کعبہ کی شرافت اللہ کی معینہ شرافت ہے لہذا حج بھی حسن اور پسندیدہ ہوگا، چونکہ زکوۃ روزہ و حج میں حسن و پسندیدگی کے اسباب کے خالق اللہ رب العزت ہیں اور اس تخلیق و ایجاد میں کوئی واسطہ نہیں اس لئے ہم کہیں گے کہ زکوۃ میں فقیر کی حاجت کے دفاع کا واسطہ روزہ میں جبر علی النفس کا واسطہ حج میں مذکور متعدد واسطہ سرے سے ہے ہی نہیں جب یہ واسطے زکوۃ و روزہ و حج میں نہیں ہیں تو ان میں حسن حسن لعینہ ہوگیا۔

اَوْ لِغَیْرِهٖ عَطْفٌ عَلٰی قَوْلِهٖ لِعَیْنِهٖ اَیِ الْحَسَنُ اِمَّا اَنْ یَّکُوْنَ لِغَیْرِ الْمَاْمُوْرِ بِهٖ بِاَنْ یَّکُوْنَ مَنْشَأُ حُسْنِهٖ هُوَ ذٰلِكَ الْغَیْرُ وَالْمَاْمُوْرُ بِهٖ لَا دَخْلَ لَهٗ فِیْهِ وَهُوَ ثَلٰثَةُ اَنْوَاعٍ اَیْضًا عَلٰی مَا بَیَّنَهٗ بِقَوْلِهٖ وَهُوَ اِمَّا اَنْ لَّا یَتَاَدّٰی بِنَفْسِ الْمَاْمُوْرِ بِهٖ اَوْ یَتَاَدّٰی اَوْ یَکُوْنَ حَسَنًا لِحُسْنٍ فِیْ شَرْطِهٖ بَعْدَ مَا کَانَ حَسَنًا لِمَعْنًی فِیْ نَفْسِهٖ اَوْ مُلْحَقًا بِهٖ فِیْ هٰذَا التَّقْسِیْمِ وَاَمْثِلَتِهٖ مُسَامَحَاتٌ لِاَنَّ ضَمِیْرَ هُوَ رَاجِعٌ اِلَی الْغَیْرِ وَضَمِیْرَ یَکُوْنُ رَاجِعٌ اِلَی الْمَاْمُوْرِ بِهٖ وَفِیْهِ اِنْتِشَارٌ وَالْمَعْنٰی اَنَّ ذٰلِكَ الْغَیْرَ الَّذِیْ حَسُنَ الْمَاْمُوْرُ بِهٖ لِاَجْلِهٖ اِمَّا اَنْ یَّکُوْنَ لَا یَتَاَدّٰی بِنَفْسِ فِعْلِ الْمَاْمُوْرِ بِهٖ بَلْ لَا بُدَّ اَنْ یُّوْجَدَ الْمَاْمُوْرُ بِهٖ بِفِعْلٍ اٰخَرَ فَهُوَ کَامِلٌ فِیْ کَوْنِهٖ حَسَنًا لِلْغَیْرِ اَوْ یَتَاَدّٰی بِنَفْسِ فِعْلِ الْمَاْمُوْرِ بِهٖ لَا یَحْتَاجُ اِلٰی فِعْلٍ اٰخَرَ فَهُوَ قَرِیْبٌ مِنَ الْحَسَنِ لِعَیْنِهٖ اَوْ یَکُوْنُ ذٰلِكَ الْمَاْمُوْرُ بِهٖ حَسَنًا لِحُسْنٍ فِیْ شَرْطِهٖ وَهُوَ الْقُدْرَةُ یَعْنِیْ لَا یُکَلِّفُ اللّٰهُ تَعَالٰی لِاَحَدٍ بِاَمْرٍ مِّنَ الْمَاْمُوْرِ اِلَّا بِحَسْبِ طَاقَتِهٖ وَقُدْرَتِهٖ فَهٰذَا اَیْضًا حَسَنٌ وَهٰذَا الْقِسْمُ لَیْسَ بِقِسْمٍ فِی الْوَاقِعِ وَلٰکِنَّهٗ شَرْطٌ لِلْاَقْسَامِ الْخَمْسَةِ الْمُقَدَّمَةِ لِعَیْنِهٖ وَلِغَیْرِهٖ وَلِهٰذَا لَمْ یَذْکُرْهُ الْجُمْهُوْرُ بِعُنْوَانِ التَّقْسِیْمِ وَاِنَّمَا ذَکَرَهٗ فَخْرُ الْاِسْلَامِ مُسَامَحَةً وَسَمَّاهُ ضَرْبًا سَادِسًا جَامِعًا لِکُلٍّ مِّنَ الْخَمْسَةِ الْمُتَقَدِّمَةِ فَاِذَا کَانَ جَامِعًا فَیَنْبَغِیْ اَنْ یَّقُوْلَ بَعْدَ مَا کَانَ حَسَنًا لِمَعْنًی فِیْ نَفْسِهٖ اَوْ مُلْحَقًا بِهٖ اَوْ لِغَیْرِهٖ حَتّٰی یَکُوْنَ الْمَعْنٰی اَنَّ الْمَاْمُوْرَ بِهٖ بَعْدَ مَا کَانَ حَسَنًا لِمَعْنًی فِیْ نَفْسِهٖ کَالتَّصْدِیْقِ وَالصَّلٰوةِ اَوْ مُلْحَقًا بِهٖ کَالزَّکٰوةِ وَالصَّوْمِ وَالْحَجِّ

Marfat.com

اَوْ لِغَيْرِهٖ كَالْوُضُوْءِ وَالْجِهَادِ صَارَ حَسَنًا لِمَعْنًى آخَرَ وَهُوَ كَوْنُهٗ مَشْرُوْطًا بِالْقُدْرَةِ فَلِهٰذِهِ الْقُدْرَةِ صَارَتْ اَوَامِرُ الشَّرْعِ كُلُّهَا حَسَنَةً لِلْغَيْرِ وَلٰكِنَّ الْحَسَنَ لِمَعْنًى فِيْ نَفْسِهٖ وَالْمُلْحَقَ بِهٖ صَارَ جَامِعًا لِكَوْنِهٖ لِعَيْنِهٖ وَلِغَيْرِهٖ وَلِهٰذَا قَيَّدَهٗ بِهِمَا بِخِلَافِ مَا كَانَ لِغَيْرِهٖ فَاِنَّهُ اجْتَمَعَ فِيْهِ الْحَسَنُ لِغَيْرِهٖ مِنْ جِهَتَيْنِ لِاَجْلِ الْغَيْرِ الْمُعَيَّنِ وَلِاَجْلِ الْقُدْرَةِ فَلَا يَخْرُجُ عَنْ كَوْنِهٖ لِغَيْرِهٖ وَلَعَلَّهٗ لِهٰذَا لَمْ يُقَيِّدْهُ بِهٖ۔

ترجمہ: او لغیرہ:۔ یا حسن لغیرہ ہے اس کا عطف مصنفؒ کے قول لعینہ پر ہے یعنی حسن یا مور بہ کے غیر کی وجہ سے ہوگا، بایں طور کہ اسکے حسن کا منشأ غیر ہو اور مامور بہ کا اس میں کوئی دخل نہ ہو اس کی بھی تین قسمیں ہیں جس کو مصنفؒ نے اپنے اس قول سے بیان کیا ہے۔

وہو اما ان لایتادیٰ الخ اور مامور بہ کا غیر جس کی وجہ سے مامور بہ میں حسن آیا ہے، وہ یا تو مامور بہ سے ادا نہ ہوگا یا ادا ہوگا، یا وہ حسن ہوگا اس لئے کہ اس کی شرط میں حسن پایا جاتا ہے اور اس سے پہلے یہ حسن لنفسہ تھا یا اسکے ساتھ ملحق ہوگا، اس تقسیم اور اس جیسی بہت تقسیموں میں چند مباحث ہیں اس لئے کہ ہو ضمیر غیر کی طرف راجع ہے اور یکون کی ضمیر مامور بہ کی طرف راجع ہے اور اس میں انتشار پایا جاتا ہے، مطلب یہ ہے کہ وہ غیر جس کی وجہ سے مامور حسن ہوا ہے (۱) یا فعل مامور بہ سے ادا نہیں ہوتا بلکہ ضروری ہے کہ مامور بہ کسی دوسرے فعل سے لایا جائے پس یہ حسن لغیرہ ہونے میں کامل ہے (۲) یا فعل مامور بہ کے ادا کرنے سے ادا ہو جاتا ہے دوسرے فعل کا محتاج نہیں ہوتا پس یہ حسن لعینہ کی قریب ہے (۳) مامور بہ حسن ہے اس لئے کہ اس کی شرط میں حسن پایا جاتا ہے اور وہ قدرت ہے یعنی اللہ تعالیٰ کسی کو مامور بہ کے کسی کام کا مکلف نہیں بناتے، لیکن اس کی طاقت اور قدرت کے مطابق، پس یہ بھی حسن ہے۔

وہذا القسم الخ یہ آخری قسم واقع میں کوئی مستقل قسم نہیں ہے پہلی پانچوں قسموں کے لئے شرط ہے، مثلاً لعینہ اور لغیرہ وغیرہ، اسی وجہ سے جمہور نے تقسیم کے عنوان سے اس کا ذکر نہیں کیا۔

ولہذا ذکرہ فخر الاسلام مسامحۃ الخ اور بیشک امام فخر الاسلامؒ نے اس کا ذکر بسامحۃ کیا ہے اور اس کو چھٹی قسم سے موسوم کیا ہے جو اقسام خمسہ سابقہ کو شامل ہے، پس جبکہ یہ قسم تمام کو جامع تھی تو مناسب تھا کہ وہ یوں کہتے بعد ماکان حسنا بمعنی فی نفسہ (اسکے بعد کہ مامور بہ حسن لعینہ ہو یا اسکے ساتھ ملحق ہو) یا حسن لغیرہ ہوتا کہ یہ معنی ہوتے کہ مامور بہ حسن لنفسہ ہونے کے بعد جیسے تصدیق باللہ اور صلوٰۃ یا اسکے ساتھ ملحق ہو (یعنی حسن لنفسہ کے ساتھ) جیسے زکوٰۃ، صوم اور حج یا حسن لغیرہ ہوگا جیسے وضو اور جہاد، دوسرے معنی کی وجہ سے حسن ہو گیا، اور دوسرے معنی اس کا (یعنی مامور بہ کا) مشروط بالقدرۃ ہوتا ہے، پس اس قدرت کی وجہ سے شریعت کے سارے اوامر حسن لغیرہ ہو گئے۔ لیکن، چونکہ حسن بمعنی فی نفسہ اور ملحق بہ حسن لعینہ اور حسن لغیرہ کو شامل ہے اس لئے اس کو ان دونوں کے ساتھ مقید کیا (دونوں قیدیں حسن لمعنی فی نفسہ اور ملحق بہ ہیں) برخلاف اس مامور بہ کے جو حسن لغیرہ ہے

marfat.com

Marfat.com

کیونکہ اس میں حسن لغیرہ دو جہتوں سے جمع ہو گیا (۱) ایک تو اس غیر کی وجہ سے جو مامور بہ کے ساتھ متعین ہے، اور دوسری وجہ قدرت ہے لہذا مامور بہ حسن لغیرہ ہونے سے خارج نہیں ہوتا، اور شاید اسی وجہ سے مصنف ماتن نے اس قسم (چھٹی قسم) کو یعنی اد یکون حسنا لحسن الخ کو حسن لغیرہ کی قید سے مقید نہیں کیا۔

تشریح عبارات

ماتن نے حسن لعینہ کی تین قسمیں بیان کی تھیں یہاں بتلا رہے ہیں کہ اسکے مقابل حسن لغیرہ کی بھی تین قسمیں ہیں (۱) حسن لغیرہ وہ ہو جس کی ادائیگی یعنی مکلف کے ذمہ ہے اس کا سقوط صرف مامور بہ سے نہ ہو سکے بلکہ مکلف کے ذمے سے ساقط ہونے کے لئے ایک دوسرے فعل کی ضرورت پڑے مامور بہ کے علاوہ جس دوسرے فعل کی ضرورت پڑی وہی غیر ہے جس سے مامور بہ میں حسن آیا گویا مامور بہ اپنے حسن میں غیر کا محتاج ہونے سے مکمل ہے یعنی مکمل طور پر یہ حسن لغیرہ ہے (۲) فقط مامور بہ ادا کرنے سے ادا ہو جائے گا یعنی مکلف کے ذمہ سے اس کے مطالبہ کا اسقاط ہو جائے گا، اس اسقاط میں کسی دوسرے فعل کی ضرورت نہیں پڑے گی یعنی اس صورت میں حسن غیر کی وجہ سے مامور بہ میں پایا جانے والا حسن، حسن لعینہ سے قریب تر ہو جائے گا اس لئے کہ حسن لعینہ مامور بہ سے جدا نہیں ہوتا ہے یعنی حسن لعینہ میں انفصال وسقوط عن المامور بہ نہیں ہوتا اسی طرح یہاں بھی مامور بہ کی ادائیگی میں کسی اور فعل کی احتیاج نہ ہونے کی صورت میں مامور بہ اور وہ غیر جس کی وجہ سے مامور بہ میں حسن پیدا ہوا انفصال وجدائی نہیں پائی گئی، یہی معنی ہے کہ یہ حسن لعینہ سے قریب ہے (۳) مامور بہ اس حسن کی وجہ سے حسن ہو جو مامور بہ کی شرط میں پایا جا رہا ہے، مامور بہ کی شرط قدرت ہے، وجہ یہ ہے کہ اللہ رب العزت اپنے بندوں کو وہی اور اتنا ہی حکم دیتے ہیں جس کے وہ متحمل ہیں، جتنی ان میں سکت ہے اتنا ہی مطالبہ کیا جاتا ہے اس توجیہ پر قدرت میں خود حسن ثابت ہوا لیکن عام اصولی علما نے قدرت کو حسن لغیرہ کی ایک قسم اور مامور بہ کی چھٹی قسم تسلیم کرنے سے اس لئے انکار کر دیا کہ یہ حقیقت میں مستقل اور علیحدہ قسم نہیں بلکہ یہ ایک اضافی اور انتسابی وصف تھا جو مامور بہ کی ہر قسم میں مشروط تھا جو چاہے مامور بہ حسن لعینہ ہوتا یا حسن لغیرہ ہوتا اس لئے کہ مامور بہ کا مطالبہ یقیناً اسی وقت معقول ہو سکے گا جب مکلف و مخاطب کے اندر اتنی سکت و قدرت ہو کہ وہ مطالبہ پورا کر سکے، لہذا مامور بہ حسن لعینہ اور لغیرہ دونوں صورتوں میں قدرت شرط ٹھہری اور ہر ہر جگہ اس کا پایا جانا ضروری ہوا اس لئے اس میں الگ سے ایک قسم ہونے کا عنوان چسپاں کرنا کوتاہ عملی تھی جس کا ذکری ارتکاب فخر الاسلام کر بیٹھے انھوں نے ایک جامع اور چھٹی قسم ہونے کا عنوان دیا درست تھا لیکن انھیں چاہئے تھا فرماتے مامور بہ اپنے معنی میں حسن ہونے کے بعد یا حسن سے الحاق پانے کے بعد یا حسن لغیرہ کی قسم میں سے ہو کر کسی طرح سے بھی ثابت ہو اس میں ایک چھٹی قسم لازمی طور سے پائی جائے گی جسے جامعیت کی وجہ سے انتسابی اور اضافی قسم قرار دیں گے اور علیحدہ تسلیم کرنے کی صورت میں چھٹی قسم مان لیں گے چاہے مامور بہ میں ذاتی وصفی اور معنی حسن وخوبی پائی جائے جیسے اللہ ورسول کی تصدیق کرنا، اور نماز پڑھنا، یا مامور بہ کا الحاق اس معنی سے کر دیا جائے جس میں حسن ولپسند خوبی وقبول پایا جائے جیسے زکوۃ صوم

Marfat.com

اور حج تھے یا مامور بہ حسن وخوبی ذاتی اور الحاقی تو نہیں تھی مگر ایسی خوبی اور ایسا حسن ضرور تھا جو مامور بہ کے غیر میں پایا گیا اور یہ مامور بہ کا غیر اس شان کا تھا کہ مامور بہ کا وجود اسی پر موقوف تھا جیسے وضو اور جہاد ہیں، یہی ساری یعنی تصدیق، نماز جو حسن لعینہ ہیں یا زکوۃ، صوم و حج جو ملحق بالحسن ہیں یا وضو اور جہاد جو حسن لغیرہ ہیں، یہ تو کسی نہ کسی وجہ سے حسن ہیں ہی چاہے حسن لعینہ ہوں یا حسن سے ملحق ہوں یا حسن لغیرہ ہوں مگر ان میں ایک دوسری وجہ سے بھی حسن پایا جاتا ہے اور یہ شرط میں پایا جانے والا حسن ہے شرط قدرت تھی اور قدرت مامور بہ کا غیر ہے لہذا قدرت کی وجہ سے شریعت کا ہر حکم حسن لغیرہ ہو جائے گا۔ اگر صرف قدرت کی شرط پر نظر رکھیں تاہم حسن لعینہ یا ملحق بالحسن حسن لعینہ اور حسن لغیرہ دونوں آجاتے ہیں کیونکہ ملحق بالحسن اس لئے کہ ملحق بالحسن حسن معنی فی غیرہ سے مشابہ ہوتا ہے، حسن لعینہ اور حسن لغیرہ کی وجہ سے مصنف نے عین وغیر کی قیود کا وہاں اعتبار کر لیا اور یہی اعتبار خالص حسن لغیرہ میں اس لئے ممکن نہیں تھا۔ حسن لغیرہ ہر اعتبار سے حسن لغیرہ ہے، جس غیر کی مامور بہ کے حسن ہونے میں شرکت ضروری ہے وہ تو کھلا ہوا غیر ہے ہی رہی قدرت کی شرط تو آپ جان آئے ہیں کہ قدرت مامور بہ کا غیر ہے لہذا حسن لغیرہ دونوں جہتوں میں غیر پر انحصار کئے ہوئے ہے لہذا یہ تو محض حسن لغیرہ ہوگا اور کچھ نہیں ہو سکتا، اسی وجہ سے مصنف نے اپنی عبارت او یکون حسنا لحسن فی شرطہ میں حسن لغیرہ کی قید کا اضافہ نہیں فرمایا اگر دوسری کوئی بات پیش نظر تھی تو انھیں اضافہ کرنا تھا حالانکہ ہم اضافہ بغرض دیگر نہیں پلٹے تو طے ہو گیا کہ مذکورہ توجیہ ہی اضافہ کا آخری حل ہو سکتی تھی۔

ثُمَّ بَعْدَ هٰذِهِ الْمُسَامَحَاتِ الثَّلٰثَةِ قَدْ تَسَامَحَ فِيْ اَمْثِلَتِهٖ حَيْثُ قَالَ كَالْوُضُوْءِ وَالْجِهَادِ وَالْقُدْرَةِ الَّتِيْ يَتَمَكَّنُ بِهَا الْعَبْدُ مِنْ اَدَاءِ مَا لَزِمَهٗ فَالْوُضُوْءُ مِثَالٌ لِلْمَامُوْرِ بِهِ الَّذِيْ لَا يَتَاَدّٰى الْغَيْرُ بِاَدَائِهٖ فَاِنَّهٗ فِيْ نَفْسِهٖ تَبْرِيْدٌ وَتَنْظِيْفٌ لِلْاَعْضَاءِ وَاِضَاعَةٌ لِلْمَاءِ وَاِنَّمَا حَسُنَ لِاَجْلِ اَدَاءِ الصَّلٰوةِ وَالصَّلٰوةُ مِمَّا لَا يَتَاَدّٰى بِنَفْسِ فِعْلِ الْوُضُوْءِ بَلْ لَا بُدَّ لَهَا مِنْ فِعْلٍ اٰخَرَ قَصْدًا تُوْجَدُ بِهِ الصَّلٰوةُ وَاِذَا نَوٰى فِيْ هٰذِهِ الْوُضُوْءِ كَانَ مَنْوِيًّا وَقُرْبَةً مَقْصُوْدَةً يُثَابُ عَلَيْهَا وَالْجِهَادُ مِثَالٌ لِلْمَامُوْرِ بِهِ الَّذِيْ يَتَاَدّٰى الْغَيْرُ بِاَدَائِهٖ فَاِنَّهٗ مِنْ نَفْسِهٖ تَعْذِيْبُ عِبَادِ اللّٰهِ وَتَخْرِيْبُ بِلَادِ اللّٰهِ وَاِنَّمَا حَسُنَ لِاَجْلِ اِعْلَاءِ كَلِمَةِ اللّٰهِ وَالْاِعْلَاءُ يَحْصُلُ بِمُجَرَّدِ فِعْلِ الْجِهَادِ لَا بِفِعْلٍ اٰخَرَ بَعْدَهٗ وَكَذٰلِكَ اِقَامَةُ الْحُدُوْدِ فِيْ نَفْسِهَا تَعْذِيْبٌ وَاِنَّمَا حَسُنَ لِزَجْرِ النَّاسِ مِنَ الْمَعَاصِيْ وَالزَّجْرُ يَحْصُلُ بِمُجَرَّدِ اِقَامَةِ الْحُدُوْدِ لَا بِفِعْلٍ اٰخَرَ بَعْدَهٗ وَكَذٰلِكَ صَلٰوةُ الْجَنَازَةِ فِيْ نَفْسِهَا بِدْعَةٌ مُشَابِهَةٌ لِعِبَادَةِ الْاَصْنَامِ وَاِنَّمَا حَسُنَتْ لِاَجْلِ قَضَاءِ حَقِّ الْمُسْلِمِ وَهُوَ يَحْصُلُ بِمُجَرَّدِ صَلٰوةِ الْجَنَازَةِ لَا بِفِعْلٍ بَعْدَهَا فَهٰذِهِ الْوَسَائِطُ وَهِيَ كُفْرُ الْكَافِرِ وَاِسْلَامُ الْمَيِّتِ وَهَتْكُ حُرْمَةِ الْمَنَاهِيْ كُلُّهَا بِفِعْلِ الْعِبَادِ

marfat.com

Marfat.com

وَاخْتِيَارِهِمْ فَلِهٰذَا اُعْتُبِرَتِ الْوَسَائِطُ هٰهُنَا وَجُعِلَتْ دَاخِلَةً فِي الْحَسَنِ لِغَيْرِهٖ بِخِلَافِ وَسَائِطِ الزَّكٰوةِ وَالصَّوْمِ وَالْحَجِّ اَعْنِيْ نَقْلَ الْفَقِيْرِ وَعَدَاوَةَ النَّفْسِ وَشَرَفَ الْمَكَانِ فَاِنَّهَا بِمَحْضِ خَلْقِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَلَا اخْتِيَارَ فِيْهَا لِلْعَبْدِ اَصْلًا وَلِهٰذَا جُعِلَتْ مِنَ الْمُلْحَقِ بِالْحَسَنِ لِعَيْنِهٖ فَتَأَمَّلْ وَالْقُدْرَةُ مِثَالٌ لِلشَّرْطِ الَّذِيْ حَسُنَ الْمَامُوْرُ بِهٖ لِاَجْلِهٖ لَا لِلْمَامُوْرِ بِهٖ وَاِنْ قَدَّرْتَ الْمُضَافَ وَقُلْتَ وَشَرْطُ الْقُدْرَةِ كَانَ مِثَالًا لِلْمَامُوْرِ بِهِ الْمَشْرُوْطِ بِهَا وَاِنْ جَعَلْتَ ضَمِيْرًا وَيَكُوْنُ حَسَنًا رَاجِعًا اِلَى الْغَيْرِ لَمَّا كَانَ ضَمِيْرٌ لَا يَتَأَدّٰى اَوْ يَتَأَدّٰى رَاجِعًا اِلَيْهِ كَمَا قِيْلَ لَمْ يَنْتَشِرِ الْكَلَامُ وَتَكُوْنُ الْقُدْرَةُ مِثَالًا لِلْغَيْرِ بِلَا تَكَلُّفٍ لٰكِنْ يَكُوْنُ الشَّرْطُ ح بِمَعْنَى الْمَشْرُوْطِ وَيَكُوْنُ الْمَعْنٰى اَوْ يَكُوْنُ الْغَيْرُ كَالْقُدْرَةِ حَسَنَةً لِحُسْنٍ فِيْ مَشْرُوْطِهَا فَانْقَلَبَ الْمَقْصُوْدُ وَانْعَكَسَ الْمُدَّعٰى وَبِالْجُمْلَةِ لَا يَخْلُوْ هٰذَا الْمَقَامُ عَنْ تَمَحُّلٍ ثُمَّ وَصَفَ الْقُدْرَةَ بِقَوْلِهٖ يَتَمَكَّنُ بِهَا الْعَبْدُ مِنْ اَدَاءِ مَا لَزِمَهٗ لِلْاِيْمَاءِ اِلٰى اَنَّ هٰذِهِ الْقُدْرَةَ لَيْسَتْ قُدْرَةً حَقِيْقِيَّةً يَكُوْنُ مَعَهَا الْفِعْلُ وَتَكُوْنُ عِلَّةً لَهٗ بِلَا تَخَلُّفٍ فَاِنَّ ذٰلِكَ لَيْسَ مَدَارَ التَّكْلِيْفِ لِاَنَّهٗ لَا يَكُوْنُ سَابِقًا عَلَى الْفِعْلِ حَتّٰى يُكَلَّفَ بِسَبَبِهِ الْفَاعِلُ بَلِ الْمُرَادُ بِهَا هٰهُنَا هِيَ الْقُدْرَةُ الَّتِيْ بِمَعْنٰى سَلَامَةِ الْاَسْبَابِ وَالْاٰلَاتِ وَصِحَّةِ الْجَوَارِحِ فَاِنَّهَا تَتَقَدَّمُ عَلَى الْفِعْلِ وَصِحَّةُ التَّكْلِيْفِ اِنَّمَا يَعْتَمِدُ عَلٰى هٰذِهِ الْاِسْتِطَاعَةِ فَقُدْرَةُ التَّوَضِّيْ حِيْنَ وِجْدَانِ الْمَاءِ وَاِلَّا فَالتَّيَمُّمُ وَقُدْرَةُ تَوَجُّهِ الْقِبْلَةِ حِيْنَ عَدَمِ الْخَوْفِ وَوُجُوْدِ الْعِلْمِ وَاِلَّا فَجِهَةُ الْقُدْرَةِ اَوِ التَّحَرِّيْ وَقُدْرَةُ الْقِيَامِ حِيْنَ الصِّحَّةِ وَالْاِقَامَةِ وَاِلَّا فَالْقَضَاءُ خَلْفَهٗ وَقُدْرَةُ الْحَجِّ حِيْنَ وِجْدَانِ الزَّادِ وَالرَّاحِلَةِ وَصِحَّةِ الْاَعْضَاءِ وَاَمْنِ الطَّرِيْقِ وَاِلَّا فَهُوَ تَطَوُّعٌ وَعَلٰى هٰذَا الْقِيَاسِ

ترجمہ ثم بعد هذه المسامحات الخ پھر ان تین مسامحتوں کے بعد مصنف نے ان کی مثالوں میں بھی غلطی کی ہے، چنانچہ فرمایا؛ جیسے وضو جہاد اور قدرت کہ اس چیز کے ادا کرنے پر قادر ہوتا جو اس پر لازم ہے، پس وضو اس مامور بہ کی مثال ہے کہ اس کے ادا کرنے سے فی ادا نہیں ہوتا کیونکہ وضو فی نفسہ اعضاء وضو کو صاف کرنا اور پانی کو ضائع کرنا ہے، اداء صلوۃ کی وجہ سے حسن ہوا ہے اور صلوۃ وہ مامور بہ ہے کہ صرف وضو کر لینے سے ادا نہیں ہوتی، بلکہ صلوۃ کو ادا کرنے کے لئے علیحدہ سے دوسرا فعل انجام دینا پڑتا ہے جس سے کہ نماز وجود میں آئے اور جب کوئی شخص وضو کرتے وقت نیت کرے گا تو وضو مقصود بن جائے گا اور قربت مقصودہ بن جائے گا جس پر اس کو ثواب دیا جائیگا، اور جہاد اس مامور بہ کی مثال ہے کہ جس کے ادا کر لینے سے غیر بھی ادا ہو جاتا ہے، کیونکہ وہ فی نفسہ اللہ کے بندوں کو عذاب دینا ہے اور اللہ کے شہروں کو برباد اور ویران کرتا ہے

marfat.com

Marfat.com

بے شک یہ اعلاء کلمۃ اللہ کی وجہ سے حسن ہوا ہے، اور اعلاء کلمۃ اللہ صرف جہاد سے حاصل ہوتا ہے، اس کے بعد کسی
دوسرا فعل انجام نہیں دینا پڑتا۔

وکذلک الخ اسی طرح حدود قائم کرنا فی نفسہ عذاب دینا ہے اس میں حسن اس وجہ سے آیا ہے کہ اس سے
میں لوگوں کو معاصی سے روکا جاتا ہے اور زجر عن المعاصی حدود قائم کرنے سے ہی حاصل ہوجاتا ہے، نہ کہ اس کے
کے بعد کسی دوسرے فعل سے (اور جاری کرنے کے بعد دوسرا کوئی کام نہیں کرنا پڑتا۔ ایسے ہی جنازہ کی نماز
فی نفسہ بدعت ہے جو بتوں کی پوجا کرنے کے مشابہ ہے، مسلمانوں کا حق ادا کرنے کی وجہ سے حسن ہوا ہے
اور یہ نماز جنازہ پڑھ لینے سے حاصل ہوجاتا ہے نہ کہ کسی دوسرے فعل سے اس کے بعد پس یہ تمام واسطے
اور وہ کافر کا کفر، میت کا اسلام اور ممنوعات شرعیہ کی بے حرمتی کرنا سب کی سب بندوں کے فعل اور ان کے
کے اختیار سے ہیں اسی واسطے ان واسطوں کا یہاں اعتبار کیا گیا، اور حسن لغیرہ میں داخل مانا گیا، بخلاف زکوٰۃ
صوم اور حج کے واسطوں کے یعنی فقیر کا فقر، نفس کی عداوت اور مکان کی شرافت وعظمت تو یہ محض اللہ تعالیٰ
کے پیدا کرنے سے ہیں بندے کا اس میں کوئی دخل اور اختیار نہیں ہے، اس لئے ان کو حسن لعینہ کے ساتھ ملحق
کیا گیا، پس غور کرلو۔

اور قدرت اس شرط کی مثال ہے جس کی وجہ سے مامور بہ حسن ہوا ہے، قدرت مامور بہ کی مثال نہیں ہے اور
اگر تو یہاں پر مضاف محذوف مان لے، اور کہے کہ ومشروطا لقدرۃ تو یہ اس مامور بہ کی مثال بن جائے گی جو قدرت
کے ساتھ مشروط ہے اور اگر تو او بکون حسنا کی ضمیر غیر کی طرف راجع کرے جس طرح لا یتادی اور یتادی کی ضمیر
غیر کی طرف راجع ہے جیسا کہ کہا گیا ہے تو مصنف کے کلام میں انتشار نہ ہوتا اور قدرت بلا تکلف غیر کی مثال
بن جاتی، البتہ اس صورت میں شرط مشروط کے معنی میں ہوگا اور عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ یا غیر جیسے کہ قدرت
حسن ہوگا، اسکے مشروط میں حسن کی وجہ سے پس مقصد پلٹ جائے گا اور مدعا الٹ جائے گا، حاصل کلام
یہ ہے کہ یہ مقام معمولی خامی سے خالی نہیں ہے۔

ثم وصف القدرۃ الخ ماتن نے اسکے بعد اپنے قول ”یتمکن بہا العبد من اداء ما لزمہ“ سے اس قدرت
وصف بیان کیا ہے، اشارہ کرنے کے لئے کہ یہ قدرت، قدرت حقیقیہ نہیں ہے جس کے ساتھ فعل صادر
ہوتا ہے اور وہ قدرت اس فعل کے لئے علت ہوتی ہے اور اس میں تخلف نہیں ہوتا اس لئے کہ یہ مکلف
ہونے کا مدار نہیں ہے کیونکہ وہ فعل سے پہلے نہیں ہوتی تاکہ اسکے سبب سے فاعل مکلف ہو۔ بلکہ اس مقام پر قدرت
سے مراد وہ قدرت ہے جس کے معنی ہیں اسباب اور آلات کا سالم رہنا اور اعضاء بدن کا صحیح ہونا، کیونکہ یہ
قدرت فعل سے پہلے ہوتی ہے اور تکلیف (خدا کے احکام کا پابند ہونا) کا درست اور صحیح ہونا اس استطاعت
پر موقوف ہے۔

فقدرۃ التوضی الخ پس وضو کرنے کی قدرت اس وقت ہے جبکہ پانی پایا جائے ورنہ پس تیمم ہے اور قبل

marfat.com

Marfat.com

کی جانب توجہ کرنے کی قدرت اس وقت ہے جبکہ خوف نہ ہو اور قبلہ معلوم ہو (یعنی خوف کے وقت اور قبلہ معلوم نہ ہونے کے وقت) جہت قدرت اور جہت تحری ہے، اور قیام کی قدرت صحت کے وقت ہے ورنہ قعود اور اشارہ ہے، اور زکوٰۃ کی قدرت اس نصاب کے وقت ہے ورنہ وہ معاف ہے، اور روزہ کی قدرت صحت اور اقامت کے وقت ہے ورنہ پس قضا اس کا نائب ہے اور حج کی قدرت اس وقت ہے جبکہ سفر خرچ اور سواری موجود ہو، اعضاء بدن صحیح تندرست ہوں اور راستہ مامون ہو ورنہ حج نفلی ہوگا اسی طرح دوسرے امور کو قیاس کر لیجئے۔

تشریح عبارت ماتن نے بتایا تھا کہ کبھی مامور بہ میں حسن کی صفت غیر مامور بہ کی وجہ سے پائی جاتی ہے، اور یہ غیر اس شان کا ہوتا ہے کہ صرف مامور بہ کے ادا کرنے سے ادا نہیں ہو پاتا بلکہ ایک اور فعل کی ضرورت ہوتی ہے، اس کی مثال میں وضوء پیش کرتے ہیں، وضو ایسا مامور بہ یعنی حکم ہے کہ وضوء کرنے سے وضوء کا غیر مثلاً نماز ادا نہیں ہوتی نہ ہی اس کا سقوط ہوپاتا ہے، حالانکہ وضو ایسا مامور بہ ہے کہ اس میں نماز ہی کی وجہ سے صفت حسن پیدا ہوئی ہے ورنہ تو وضو اپنے اندر اعضاء کی صفائی اور برودت اور پانی کی اضاعت کے سوا کچھ بھی نہیں، اور نماز ایسا غیر ہے جو صرف فعل وضوء سے ادا اور ساقط ہوگا ہی نہیں بلکہ غیر وضو کے غیر یعنی نماز کی ادائے گی کے لئے ایک دوسرے فعل کا ہونا ضروری ہے بالقصد اس دوسرے فعل یعنی فعل صلوٰۃ کو برتا جائے گا تب نماز پائی جائے گی،

مامور بہ میں حسن کی صفت جس غیر مامور بہ سے آتی ہے کبھی وہ غیر صرف مامور بہ کے ادا کرنے سے ادا ہوجاتا ہے، اس کی مثال میں جہاد ذکر کرتے ہیں، جہاد میں حقیقت کے اعتبار سے کوئی حسن وخوبی نہیں جہاد کی اصلیت یہ ہے کہ اس میں اللہ رب العزت کے بندوں کو تکلیف پہنچتی ہے اور اللہ الرحمٰن کی بستیاں تاراج کردی جاتی ہیں، لیکن جہاد کا جو حکم دیا گیا اور اسے جو مامور بہ بنایا گیا تو اس میں جہاد کے علاوہ یعنی غیر جہاد سے حسن وخوبی پیدا ہوگئی، غیر جہاد اللہ کے کلمہ اور اللہ کے دین کا بول بالا اور اس کی سربلندی تھی اللہ کے کلمے کا بول بالا ہونا جہاد سے حاصل ہوگا اس لئے جہاد اپنے غیر یعنی اللہ کے کلمہ کی سربلندی کی وجہ سے صفت حسن سے متصف ہوگیا، ساتھ ہی جہاد مامور بہ کی ایسی مثال ہے کہ جس غیر کی وجہ سے جہاد میں حسن پایا گیا جہاد کرتے ہی وہ غیر ادا ہوجائے گا، یعنی جہاد کرلیا گیا تو اللہ کے دین کی سربلندی حاصل ہوگئی جہاد کرنے کے بعد اللہ کے کلمہ و دین کی عظمت و سربلندی کے لئے کسی اور فعل کی قطعی ضرورت نہیں رہی۔

حدود اور سزاؤں کا نفاذ حقیقت میں ایسا مامور بہ ہے جسکے اندر ذاتی وضعی اور نفس الامری خوبی اور کمال نہیں پائے جاتے، دیکھئے تو سہی سزا تو عذاب ہے اور عذاب اچھی چیز نہیں، لیکن سزا جیسے غیر حسن مامور بہ میں حسن ایک اور مامور بہ سے آیا ہے جو سزا دالے مامور بہ کا غیر ہے، سزا والے مامور بہ کے علاوہ مامور بہ لوگوں کو گناہوں اور بدروںیوں سے باز رکھنا تھا۔ لوگوں کی گناہوں سے روک تھام ایک حسن

Marfat.com

اور کامل مامور بہ تھا، اسی وجہ سے سزاؤں میں حسن و کمال پیدا ہو گیا، گناہوں کے ارتکاب سے بچاؤ محض سزاؤں کے نفاذ سے حاصل ہو جائے گا، لہذا سزاؤں کے نفاذ کے بعد کسی اور کام کی احتیاج نہیں رہ جائے گی جس سے معاصی کا انسداد مربوط کیا جائے گا۔

انہی میں نماز جنازہ بھی ہے، حقیقت میں یہ نماز ایک عجیب و غریب بدعت ہے کیونکہ جنازہ پڑھنا مورتیاں پوجنے سے قریب ہے، گویا جنازہ پڑھنے والے مورتی پوجتے ہیں اور یہ ایک قبیح بات تھی اس کے باوجود جنازہ کی نماز کا امر کیا گیا اور اسے مامور بہ بنایا گیا اور اسے حسن قرار دیا گیا مگر اس کا حسن بھی دوسرے مامور بہ سے آیا ہے جو اس کا غیر ہے وہ مامور بہ یہ ہے کہ ایک مسلمان کا حق ہوتا ہے کہ اس کے لئے دعا کی جائے، یہ دعا کیا جانا نماز جنازہ میں پایا جاتا ہے کیونکہ بنماز جنازہ میں دو باتیں پائی جاتی ہیں، ایک تو اس میں اللہ رب العزت کی توصیف ہوتی ہے اور یہ حسن لعینہ ہے اور دوسری میت کے لئے دعا، یہ اس لئے حسن ہے کہ دعا کی صورت میں ایک مسلمان کا حق اسے دیا جاتا ہے لہذا نماز جنازہ حسن تو ہوئی لیکن حسن لغیرہ ہوئی اور یہ حسن لغیرہ اپنے دونوں یعنی کامل اعتبار سے نہیں بلکہ ایک جز کے لحاظ سے حسن لغیرہ ہے اور ایک جز کے لحاظ سے حسن لعینہ ہے، ان تمام ماموراات اور اوامر میں واسطے موجود ہیں، مثلاً جہاد میں حسن آنے کا کافر کے کفر کا خاتمہ ہے جو جہاد کا غیر ہے مگر حسن ہے اسی کی وجہ سے جہاد میں حسن کی صفت آگئی اور میت کے اسلام کے حق کو بحال کرنا یہ ہے کہ اس کے لئے دعا کی جائے اور دعا جنازہ میں موجود تھی لہذا جنازہ ایفاء حق کا واسطہ ہوا اور سزاؤں کے نفاذ میں ممنوعات اور مناہی کے حق احترام کے تار و پود سیوتاژ کرنے اور اس کے معززانہ پہلو کو روندنے پر بریک لگانا ہے یہ واسطے سارے بندوں کے کرتوتوں اور ان کے اختیارات کی بات تھی پس ان واسطوں کو معتبر مانتے ہوئے انہیں حسن لغیرہ کی فہرست میں ڈال دیا گیا، لیکن یہی کام زکوۃ روزہ حج کے واسطوں میں اس لئے نہیں کیا گیا کہ یہ واسطے تو اللہ رب العزت کی ایجاد و تعیین سے ہوئے تھے اس میں بندوں کے اختیارات کا کوئی دخل تھا ہی نہیں مثلاً فقیر کا فقر و تنگدستی اور نفس امارہ کی عداوت کا اللہ رب العزت سے انتساب اور حج کے لئے مقام کی شرافت کا اعلان یہ تو اللہ رب العزت کے اپنے اختیاری اور مخصوص کام ہیں اس لئے ان ماموراات کو حسن لعینہ کے ملحقات میں ڈال دیا گیا، یہاں غور کرو گے تو حسن لعینہ اور لغیرہ کے تمام پہلو واضح ہو جائیں گے، لہذا تمہارا گذر اس مقام میں غور ہی کے ساتھ ہونا چاہئے۔

قدرت کے بارے میں بحث یہ ہے کہ قدرت شرط کی مثال ہے یا مشروط کی مثال، اگر قدرت شرط کی مثال مانی جائے تو معنی یہ ہوگا، قدرت جس شرط کی مثال ہے اسی شرط کی وجہ سے مامور بہ میں حسن کی صفت آئی ہے، اب یہ مطلب خود ہی سامنے آجائے گا کہ قدرت مامور بہ کی مثال نہیں ہے، اگر قدرت کو مامور بہ کی مثال قرار دینا ہو تو قدرت سے پہلے مشروط مقدر مانئے قدرت کو مضاف الیہ اور مشروط کو مضاف ٹھہراتے ہوئے مشروطا القدرت کہئے، اب قدرت یقیناً اسی مامور بہ کی مثال ہوگی جو قدرت سے

marfat.com

Marfat.com

مشروط ہو، ادیکون حسنا میں ضمیر کے مرجع پر نظر کرنے سے قدرت میں معنی کا الٹ پھیر پایا جائیگا کیوں کہ ادیکون حسناً کی ضمیر اگر غیر کی طرف راجع کردی جائے یعنی مامور بہ جو قریبی مرجع ہے اس کی طرف ضمیر نہ لوٹا کر غیر یعنی بعید مرجع کی طرف ضمیر لوٹائی جائے تو اس صورت میں لایتادی، یتادی اور ادیکون وکان سب کی ضمیروں کا مرجع ایک ہوگا، اور کلام بلاشبہ انتشار کا شکار ہونے سے محفوظ رہے گا اور قدرت اس صورت میں غیر کی مثال ہوگی یعنی غیر مامور بہ کی مثال ہوگی اور مثال ممثل لہٗ میں واقعۃً اچھی مطابقت پائی جائے گی[1] کیونکہ قدرت غیر مامور بہ کی مثال طے ہوچکی تھی، لیکن ایک بڑی خرابی یہ لازم آئے گی کہ اس وقت شرط کو مشروط کے معنی میں لینا پڑے گا اور ماتن کی عبارت کا مطلب ہوگا کہ یا مامور بہ کا غیر جیسے قدرت ہے ایسے معنی کی وجہ سے حسن ہوگا جو اس کے مشروط میں پایا جاتا ہے، حالانکہ یہ معنی قطعی غلط ہے کیونکہ مشروط تو مامور بہ ہے اور یہ مامور بہ مشروط بالقدرت ہے اس مامور بہ کے لئے تسلیم ہوچکا تھا کہ اس میں حسن نہیں ہے یہ علی غیر الحسن ہے لیکن اس مامور بہ کے غیر اور علاوہ یعنی قدرت میں حسن تھا اس کی وجہ سے اس میں حسن آیا، یہ معنی صحیح تھا مگر بالا توجیہ پر یہ لازم آتا ہے کہ خود شرط یعنی قدرت میں حسن اس لئے آیا کہ مامور بہ میں حسن تھا، حالانکہ مامور بہ میں حسن نہیں تھا تو یہ معنی اور توجیہ مطلوب کے خلاف اور مدعی کے برعکس ہے۔ معلوم ہوا کہ چاہے مضاف کی تقدیر ہو یا ضمیروں کا اتحاد المراجع ہر صورت میں مصنف کی عبارت میں لایعنی مکاری کرنی پڑتی ہے، یعنی یہ مقام ہر حال میں بھی اور بے ہودہ اسلوبی کا حامل رہے گا۔

ثم وصف القدرۃ الخ قدرت کی تعریف میں ماتن نے تمکن اور استطاعت لاکر اشارہ کردیا کہ اس سے حقیقی قدرت جس میں تمام شرطیں جمع ہوں مراد نہیں ہے کیونکہ حقیقی قدرت علت کا درجہ رکھتی ہے، حقیقی قدرت فعل کی علت ہوتی ہے اور فعل حقیقی قدرت کا معلول ہوتا ہے اور علت ومعلول میں تخلف نہیں ہوتا، یعنی ایسا نہیں ہوگا کہ معلول پایا جائے اور علت نہ پائی جائے بلکہ حقیقی قدرت کی حقیقت ہی یہ ہے کہ اسکے ساتھ فعل ضرور پایا جائے گا مگر شریعت میں بندے کو جس قدرت کا مکلف بناکر مامور ٹھیرایا گیا ہے وہ حقیقی قدرت نہیں ہے کیونکہ حقیقی قدرت فعل کے ساتھ ہوتی ہے، فعل پر تقدم وسبقت نہیں رکھتی ہے اور جب تک قدرت فعل پر تقدم وسبقت نہیں رکھے گی تب تک ایسی قدرت کی بنا پر فاعل کو فعل کا مکلف نہیں بنایا جائے گا حقیقی قدرت میں اتصال بالفعل پایا جائے گا لیکن حقیقی قدرت فعل سے مقدم اور اس سے پہلے نہیں ہوتی ہے بلکہ اسکے ساتھ رہتی ہے، اس لئے حقیقی قدرت تکلیف وامر کا مدار نہیں ہوسکتی، ہاں ماتن

[1] علامہ ابو الفضل جون پوری قدس سرہٗ نے فرمایا ادیکون کی ضمیر غیر کی طرف لوٹانے سے مثال اور ممثل لہٗ میں کوئی مطابقت نہیں رہے گی، اگر لکھوی کا انتساب درست مانیں تو ابو الفضل جونپوری کی بات قابل قبول نہیں رہے گی۔

marfat.com

Marfat.com

کی عبارت میں قدرت سے وہ استطاعت مراد لی جائے گی جس کی بدولت بندے کے لیئے اس کے ذمے لازم شدہ
کی ادائے گی ممکن ہوسکے یہاں پر یہی قدرت مراد ہے، اس قدرت کی تفصیل یہ ہے کہ اس سے اسباب اور آلات
اعضاء کی حفاظت وصحت مراد ہے یعنی فعل کے اسباب، فعل کے آلات محفوظ ہوں اور اعضاء صحت مند ہوں
یہی معنی ہے بندے یعنی مکلف کی قدرت کے، اس معنی میں قدرت ایسا مفہوم ہوگا جو بالیقین فعل پر مقدم وسابق
ہے۔ سنئے تکلیف وامر کی صحت اسی استطاعت یعنی قدرت پر موقوف ہے اس کی مثال میں ہم کہیں گے کہ
ایک فعل ہے اس کی قدرت پانی کا پانا ہے، اگر پانی مل گیا تو سمجھئے مکلف وضو پر قادر ہے اور پانی نہ ملا تو
وضو پر قادر نہیں کہا جائے گا، لہذا اسے تیمم کرنا پڑے گا، اسی طرح قبلہ کی طرف رخ کرنے کی قدرت یہ ہے
خوف اور اندیشہ نہ ہونے کی صورت میں اور جہت قبلہ معلوم ہونے کی صورت میں قبلہ کی طرف رخ کرے یہ
توجہ الی القبلہ، قبلہ کی طرف توجہ کی قدرت کہلائے گی، اگر خوف ہو تو جدھر توجہ کرسکتا ہے وہی جہت توجہ
قدرت قرار پائے گی اور اگر جہت کا علم نہیں ہے تو غور وتحری کے نتیجے میں جس رخ کو قبلہ کے لئے
سمجھے گا وہی توجہ الی القبلہ کی قدرت سمجھی جائے گی، یہی حالت مثلاً نماز میں قیام پر قدرت کی ہے اگر تندرست
تو یہی صحت قیام کی قدرت سمجھی جائے گی اگر تندرست نہیں ہے تو بیٹھ کر نماز پڑھے یا اشارے سے
اور زکوۃ کی قدرت نصاب زکوۃ کے بقدر مال کا ملکیت میں آنا ہے بالفرض زکوۃ کے نصاب کی مقدار
کا کوئی مالک نہیں ہے تو زکوۃ کا اس سے کوئی مطالبہ نہیں کیا جائے گا شارح نے محفوظ کا لفظ
سے بڑھایا ہے، یہ ان کی غلطی ہے، نیز روزے کی قدرت مکلف کا مریض نہ ہونا یعنی تندرست
ہے اور علی سبیل المثال حج کی قدرت میں یہ چیزیں آتی ہیں (۱) خرچ اور صرف حاصل ہو
انتظام ہوسکے، حاجی کے اعضاء تندرست ہوں اور حج کا راستہ خطرے سے محفوظ ہو اور یہ
اگر یہ باتیں نہیں ہیں تو حج کی قدرت مفقود سمجھئے، حاجی دنیا کے کچھ حصے کی ملکیت ہی کیوں
اسی طرح شریعت کے ہر حکم وامر میں اسکے کرنے کی قدرت کے تادیے استطاعت اور بجا آوری
ہوئے ہیں بس دیکھا یہ جائے گا کہ کن اسباب آلات اور اعضاء کے تحفظ وصحت وتعاون سے بندہ
کرے گا جن سے تعمیل ممکن ہوگی وہی فعل وامر کی قدرت کہلائیں گے، شارح کہتے ہیں اس قدرت
اور کامل قدرت کو شامل کرسکتے ہیں

فَقَالَ وَهِيَ نَوْعَانِ مُطْلَقٌ اَيِ الْقُدْرَةُ الَّتِيْ يَتَمَكَّنُ بِهَا الْعَبْدُ وَهِيَ بِمَعْنٰى سَلَامَةِ الْاٰلَاتِ
وَالْاَسْبَابِ نَوْعَانِ اَحَدُهُمَا مُطْلَقٌ اَىْ غَيْرُ مُقَيَّدٍ بِصِفَةِ الْيُسْرِ وَالسُّهُوْلَةِ كَمَا فِي
الْاٰتِيْ وَهُوَ مَا اَدْنٰى مَا يَتَمَكَّنُ بِهِ الْمَامُوْرُ مِنْ اَدَاءِ مَا لَزِمَهٗ وَهُوَ شَرْطٌ فِيْ اَدَاءِ كُلِّ اَمْرٍ اَىْ
اَدْنٰى مَا يَتَمَكَّنُ بِهِ الْعَبْدُ وَهٰذَا الْقَدْرُ مِنَ التَّمَكُّنِ شَرْطٌ فِيْ اَدَاءِ كُلِّ اَمْرٍ وَالْبَاقِيْ زَائِدٌ

marfat.com

Marfat.com

مَا يَسَعُ فِيهِ أَرْبَعُ رَكَعَاتٍ مِنَ الظُّهْرِ فَإِنِ اكْتَفَى بِهٰذَا الْقَدْرِ سُمِّيَ مُمْكِنَةً وَهُوَ الَّذِي سَمَّاهُ الْمُصَنِّفُ مُطْلَقًا وَكَانَ يَنْبَغِي أَنْ يَقُولَ مُطْلَقٌ وَمُقَيَّدٌ أَوْ كَامِلٌ وَقَاصِرٌ وَبِازْدِيَادِ لَفْظِ أَدْنَى افْتَرَقَ بَيْنَ الْمَقْسِمِ وَالْقِسْمِ لِأَنَّ الْمَقْسَمَ هُوَ مَا يَتَمَكَّنُ بِهَا الْعَبْدُ فَلَا يَرِدُ مَا يُتَوَهَّمُ أَنَّهُ يَلْزَمُ انْقِسَامُ الشَّيْءِ إِلَى نَفْسِهِ وَإِلَى غَيْرِهِ وَإِنَّمَا قَيَّدَ بِأَدَاءِ كُلِّ أَمْرٍ لِأَنَّ الْقَضَاءَ لَا يُشْتَرَطُ فِيهِ هٰذِهِ الْقُدْرَةُ مُطْلَقًا بَلْ إِذَا كَانَ الْمَطْلُوبُ الْفِعْلَ وَأَمَّا إِذَا كَانَ الْمَطْلُوبُ السُّؤَالَ وَالْإِثْمَ فَلَا يُشْتَرَطُ فِيهِ ذٰلِكَ فَإِنَّ مَنْ عَلَيْهِ أَلْفُ صَلٰوةٍ يُقَالُ لَهُ فِي النَّفَسِ الْأَخِيرَةِ إِنَّ هٰذِهِ الصَّلٰوةَ وَاجِبَةٌ عَلَيْكَ وَثَمَرَتُهُ تَظْهَرُ فِي حَقِّ وُجُوبِ الْإِيصَاءِ بِالْفِدْيَةِ وَالْإِثْمِ۔

ترجمہ

ثم قسم هذه القدرة : پھر ماتن نے اس قدرت کی تقسیم فرمائی قدرت مطلقہ اور قدرت کاملہ پس فرمایا اور وہ دو قسموں پر ہے ایک ان میں قدرت مطلقہ ہے یعنی وہ قدرت کہ بندہ جس کی وجہ سے اپنی ذمہ داری کو پورا کرنے پر قادر ہوتا ہے جس کے معنی آلات واسباب کے صحیح وسالم ہونے کے ہیں اس کی دو قسمیں ہیں ان دونوں میں سے ایک مطلق ہے یعنی وہ آسانی اور سہولت کی صفت سے مقید نہیں ہے جس طرح کہ آنے والی قسم میں اس کی قید ہے

اور مطلق وہ ادنیٰ درجہ کی قدرت ہے جس کے ذریعہ سے مکلف الزمہ کے ادا کرنے پر قادر ہوتا ہے، یہ قدرت ہر حکم کے ادا کرنے کی شرط ہے، یعنی مطلق قدرت وہ ہے کہ جس کے ذریعہ بندہ اپنی ذمہ داری پورا کرنے پر قادر ہوتا ہے اور قدرت کی اتنی مقدار ہر حکم کے ادا کرنے کے لئے شرط ہے اور قدرت کا باقی حصہ زائد ہے اور ادنیٰ قدرت یہ ہے کہ اس میں ظہر کی چار رکعتیں پڑھنے کی گنجائش ہو پس اگر اس مقدار پر اکتفا کر لیا تو اس کا نام قدرت ممکنہ رکھا جاتا ہے، اسی کو مصنف رہ نے مطلق نام رکھا ہے ۔

وکان ینبغی ان یقول الخ اور ماتن کو مناسب تھا کہ مطلق و مقید یا کامل و قاصر کہتے (تاکہ مقابلہ بہتر ہوتا) اور لفظ ادنیٰ کے بڑھا دینے سے مقسم اور قسم کے درمیان فرق ظاہر ہو گیا اس لئے کہ مقسم ما یتمکن بہا العبد کا نام ہے اور قسم ادنیٰ ما یتمکن بہا العبد کو کہتے ہیں، لہذا ایک شئی کا اپنی ذات اور اپنے غیر کی طرف منقسم ہونے کا اعتراض وارد نہ ہوگا، اور مصنف رہ نے باداء کل امر کی قید اس لئے لگائی کیونکہ قضاء میں اس قدرت کی مطلقاً شرط نہیں ہے بلکہ اس وقت شرط ہوتی ہے جب کہ فعل مطلوب ہو۔

واما اذا کان المطلوب الخ لیکن جب مطلوب سوال اور گناہ ہو تو اس وقت اس کی شرط نہیں ہے کیونکہ جس کے ذمہ ہزار نمازیں فرض ہیں تو اس سے آخری سانس میں یہی کہا جائے گا کہ تم پر یہ نمازیں واجب الاداء ہیں جس کا ثمرہ وصیت کے واجب ہونے کے حق میں ظاہر ہوگا کہ فدیہ دے ورنہ گنہ گار ہوگا۔

Marfat.com

تشریح عبارات

قدرت پر کلام کرتے ہوئے بتلایا کہ قدرت کی مطلق اور کامل دو قسمیں ہیں۔ شارح فرماتے ہیں ماتن کے لئے تقابل حسن پیدا کرنے کے لئے بہتر تھا کہتے قدرت کی دو قسمیں ہیں مطلق اور مقید یا کامل اور قاصر، مطلق قدرت کو قدرت ممکنہ کہتے ہیں۔ قدرت ممکنہ یہ ہے کہ بندہ اس کے ذریعہ مامور بہ کی تعمیل کی استطاعت پا جائے قدرت ممکنہ میں اس بات کا پایا جانا اس لئے ضروری ہے کہ اللہ رب العزت فرماتے ہیں لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا اگر ادنی استطاعت کے بغیر ادائے امر واجب مانیں تو تکلیف مالایطاق لازم آئے گی۔ حالانکہ اللہ رب العزت نے اسے سوخت کر دیا ہے۔ مذکورہ بالا قدرت ممکنہ ہر امر کی ادائیگی کے واجب ہونے کے لئے شرط ہے چاہے وہ امر بدنی عبادت سے متعلق ہو جیسے نماز یا مالی عبادت سے منسلک ہو جیسے زکوۃ قدرت ممکنہ ادائیگی کے واجب ہونے کی شرط ہے اور صرف ادا کی شرط قدرت حقیقیہ ہے، یہ قدرت نہیں، علامہ عبد الحلیم نے بھی یہی مفہوم واضح کیا ہے، ہر امر کی ادائیگی کے واجب ہونے کے لئے قدرت ممکنہ کو شرط ٹھہرانے کا مفہوم یہ بھی ہے کہ قدرت ممکنہ قضاء کے واجب ہونے کے لئے شرط نہیں ہے، حالانکہ بہ ظاہر قضاء کے واجب ہونے کے لئے قدرت ممکنہ کو شرط ہونا چاہئے تھا اس لئے کہ وجوب قضاء میں قدرت ممکنہ شرط نہ ماننے کی صورت میں لازم آئے گا کہ بندے کے ذمہ وہ مطالبہ ڈالا جا رہا ہے جو اس کے بس میں نہیں ہے، کیونکہ اسے قدرت نہیں قدرت کے بغیر تکلیف و مطالبہ منفی و مردود ہو چکا ہے، اللہ رب العزت نے فرما دیا تھا لایکلف اللہ نفسا الا وسعہا۔ اس کا حل یہ ہے کہ قدرت ممکنہ وجوب قضاء میں شرط نہیں ہے اور لایکلف اللہ سے اللہ تعالیٰ واضح فرما رہے ہیں کہ تکلیف و مطالبہ تعمیل کے آغاز میں قدرت ممکنہ کا ہونا شرط ہوگا کیونکہ تکلیف اور مطالبہ تعمیل کا آغاز اس وقت تک ممکن ہوگا جب تک کہ قدرت ممکنہ نہ ہو، لیکن قدرت ممکنہ تکلیف اور مطالبہ تعمیل کے بقاء و استمرار میں شرط نہیں ہوگی، اور قضاء کا واجب ہونا یہ تکلیف و مطالبہ تعمیل کی بقاء ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ وجود اداء ہی وجوب قضاء کا سبب ہے جب کہ آغاز و بقاء میں حد فاصل کا آنا تو عادی بات ہے جیسے گواہ آغاز نکاح کے لئے مطالبہ کی شرط ہیں، لیکن نکاح کی بقاء اور اس کی استمرار کے لئے یہی گواہ شرط نہیں ہیں، اسی طرح قدرت ممکنہ آغاز و تکلیف یعنی مامور بہ کی ادائیگی کے وجوب کے لئے شرط رہے گی جبکہ یہی ممکنہ قدرت بقائے تکلیف یعنی قضاء کے وجوب کے لئے شرط نہیں رہے گی، ہاں قدرت ممکنہ قضاء کے لئے اس صورت میں شرط ہو جائے گی جب قضاء سے فعل یعنی فوت شدہ کی ادائے گی مقصود و مطلوب ہو، یہاں قضاء کے لئے ممکنہ قدرت کا شرط ہو جانا اسلئے روا ہو گیا کہ ممکنہ قدرت کے بغیر فعل کا مطالبہ سرے سے درست ہی نہیں ہوگا۔ فعل کا مطالبہ ادا سے گذر کر قضاء میں کیا گیا لہذا مطالبۂ فعل کی صورت میں ممکنہ قدرت اس کی شرط مان لی جائے گی، یہ بات قطعی مطابق ہے اس میں کوئی زبردستی نہیں۔

ہاں اگر قضاء سے فعل کا مطالبہ مد نظر نہ ہو بلکہ اس سے وارث کے لئے فدیہ کی وصیت کرنا مراد ہو یعنی وارث کو کہدیا جائے کہ موت کے بعد وصیت کی جانب [illegible] کہ بر گناہ کا لزوم ہوگا تو ان

marfat.com

Marfat.com

دونوں صورتوں میں چاہے فدیہ دینے کی وصیت ہو یا فدیہ کی وصیت کی تعمیل کا متارکہ ہو قدرت ممکنہ کسی ایک میں شرط نہیں ہوگی۔ اس کی مثال میں شارح کہتے ہیں اگر کسی کے ذمہ ہزاروں قضا نمازیں ہیں اور اس کا آخری وقت آپہونچا تو آخری لمحوں میں اس سے کہا جائے گا کہ یہ نماز تم پر واجب ہے حالانکہ وہ اس وقت اس کی ادائیگی پر قدرت نہیں رکھتا، جب ادا پر وہ قادر نہیں تو ممکنہ قدرت کی نفی ہوگئی، پس اس صورت میں ممکنہ قدرت کے نہ ہونے کا ثمرہ یہ ہے کہ یہ وجوب ادا کا وجوب نہیں ہے بلکہ یہ فدیہ دینے کی وصیت کرنے کا وجوب ہے اور وصیت کی تعمیل نہ ہونے کی صورت میں گناہ کے وجوب فی الذمہ کا وجوب ہے، لکھنوی نے علامہ عبدالعلی کے حوالہ سے یہ بحث قمر الاقمار میں سپرد قلم کی ہے

وَالشَّرْطُ تَوَهُّمُهُ لَا حَقِيْقَتُهُ اَيِ الشَّرْطُ فِيْمَا بَيْنَ هٰذِهِ الْقُدْرَةِ الْمُمْكِنَةِ الْاَدْنٰى كَوْنُهُ مُتَوَهَّمُ الْوُجُوْدِ لَا مُتَحَقِّقَ الْوُجُوْدِ اَيْ لَا يَلْزَمُ اَنْ يَكُوْنَ الْوَقْتُ الَّذِيْ يَسَعُ اَرْبَعَ رَكَعَاتٍ مَوْجُوْدًا مُتَحَقِّقًا فِي الْحَالِ، بَلْ يَكْفِيْ وَهْمُهُ فَاِنْ تَحَقَّقَ هٰذَا الْمَوْهُوْمُ فِي الْخَارِجِ بِاَنْ يَمْتَدَّ الْوَقْتُ مِنْ جَانِبِ اللّٰهِ يُؤَدِّيْهِ فِيْهِ وَاِلَّا تَظْهَرُ ثَمَرَتُهُ فِي الْقَضَاءِ حَتّٰى اِذَا بَلَغَ الصَّبِيُّ اَوْ اَسْلَمَ الْكَافِرُ اَوْ طَهُرَتِ الْحَائِضُ فِيْ آخِرِ الْوَقْتِ لَزِمَتْهُ الصَّلٰوةُ لِتَوَهُّمِ الْاِمْتِدَادِ فِيْ آخِرِ الْوَقْتِ بِوَقْفِ الشَّمْسِ وَالْمُرَادُ بِآخِرِ الْوَقْتِ الَّذِيْ لَا يَسَعُ فِيْهِ اِلَّا مِقْدَارُ التَّحْرِيْمَةِ فَاِذَا حَدَثَتْ هٰذِهِ الْمُوْجِبَاتُ فِيْ هٰذَا الْوَقْتِ لَزِمَتْهُ الصَّلٰوةُ لِاِحْتِمَالِ امْتِدَادِهِ بِوَقْفِ الشَّمْسِ فَاِنِ امْتَدَّ فِي الْوَاقِعِ يُؤَدِّيْهِ فِيْهِ وَاِلَّا يَقْضِيْهَا وَهٰذَا الْوَقْفُ اَمْرٌ مُمْكِنٌ خَارِقٌ لِلْعَادَةِ كَمَا كَانَ لِسُلَيْمَانَ عَلَيْهِ السَّلَامُ حَيْثُ عُرِضَتْ عَلَيْهِ بِالْعَشِيِّ الصَّافِنَاتُ الْجِيَادُ فَكَادَتِ الشَّمْسُ تَغْرُبُ فَضَرَبَ سُوْقَهَا وَاَعْنَاقَهَا فَرَدَّ اللّٰهُ الشَّمْسَ حَتّٰى صَلَّى الْعَصْرَ وَسَخَّرَ لَهُ الرِّيْحَ مَكَانَ الْخَيْلِ وَهٰذَا بِنَصِّ الْقُرْاٰنِ وَقَدْ كَانَ لِيُوْشَعَ عَلَيْهِ السَّلَامُ حَتّٰى فَتَحَ الْقُدْسَ قَبْلَ دُخُوْلِ لَيْلَةِ السَّبْتِ وَقَدْ كَانَ لِنَبِيِّنَا عَلَيْهِ الصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ حِيْنَ فَاتَتْ صَلٰوةُ الْعَصْرِ مِنْ عَلِيٍّ كَمَا ذُكِرَ فِيْ كِتَابِ السِّيَرِ وَهٰذَا بِخِلَافِ الْحَجِّ فَاِنْ لَمْ يُعْتَبَرْ فِيْهِ تَوَهُّمُ الزَّادِ وَالرَّاحِلَةِ مَعَ اَنَّ اَكْثَرَ النَّاسِ يَحُجُّوْنَ بِلَا زَادٍ وَرَاحِلَةٍ لِاَنَّ فِيْ اِعْتِبَارِ ذٰلِكَ حَرَجًا عَظِيْمًا وَلَوْ اُعْتُبِرَ ذٰلِكَ لَا تَظْهَرُ ثَمَرَتُهُ فِيْ وُجُوْبِ الْقَضَاءِ لِاَنَّ الْحَجَّ لَا يُقْضٰى وَاِنَّمَا تَظْهَرُ فِيْ حَقِّ الْاِثْمِ وَالْاِيْصَاءِ وَذٰلِكَ غَيْرُ مَعْقُوْلٍ

ترجمہ

والشرط توھمہ لاحقیقتہ الخ اور شرط اس کا محض توہم ہے اس کی حقیقت نہیں ہے یعنی اس قدرت ممکنہ ادنی کی شرط یہ ہے کہ وہ متوہم الوجود (پائے جانے کا وہم ہو) ہو، متحقق الوجود (پایا جانا یقینی ہو) یا ہونا لازم نہیں ہے یعنی وہ وقت جس میں چار رکعتیں پڑھنے کی گنجائش ہے، فی الحال متحقق بھی ہو

Marfat.com

بلکہ وجوب کے لئے وہم ہونا کافی ہے پس اگر یہ موہوم خارج میں پایا گیا مثلاً خدا تعالیٰ کی طرف سے وقت میں امتداد ہوگیا تو نماز وقت میں ادا کرے ورنہ اس کا ثمرہ قضاء میں ظاہر ہوگا۔

حتی اذا بلغ الصبی الخ آخری وقت میں جب بچہ بالغ ہو جائے یا کافر مسلمان ہو جائے یا حائضہ عورت حیض سے پاک ہو جائے تو ان سب صورتوں میں امام صاحب کے نزدیک نماز واجب ہوگی کیونکہ آخر وقت میں وقت بڑھ جانے کا احتمال ہے مثلاً سورج ٹھہر جائے، اور آخری وقت سے مراد وہ وقت ہے کہ جس میں صرف تکبیر تحریمہ کہنے کی گنجائش ہو پس جب یہ اسباب اس وقت میں پائے جائیں تو نماز واجب ہوگی کیونکہ امتداد کا احتمال موجود ہے کہ سورج ٹھہر جائے پس اگر سورج واقعی ممتد ہو جائے تو اس میں نماز کو ادا کرے ورنہ پھر قضا کرے سورج کا یہ موقوف ہو جانا امر ممکن ہے مگر عادت کے خلاف ہے جیسا کہ حضرت سلیمان علیہ السلام کے لئے موقوف ہوا تھا، جب آپ کے سامنے شام کے وقت نہایت عمدہ، تیز رفتار گھوڑے پیش کئے گئے تھے اور آفتاب ڈوبنے کے قریب تھا، پس حضرت سلیمان علیہ السلام نے ان کی پنڈلیاں اور گردنیں کاٹنا شروع کر دیا، پھر ان کی دعاء سے حق تعالیٰ نے سورج کو لوٹا دیا حتی کہ آپ نے عصر کی نماز پڑھ لی، اور اللہ تعالیٰ نے آپ کے لئے گھوڑوں کے بجائے ہوا کو تابع کر دیا، یہ واقعہ قرآن پاک سے ثابت ہے۔

وقد کان لیوشع علیہ السلام الخ اسی قسم کا واقعہ حضرت یوشع بن نون علیہ السلام کے ساتھ پیش آیا ہے حتی کہ آپ نے بیت المقدس کو سنیچر کی رات آنے سے پہلے ہی فتح کر لیا نیز اسی طرح کا واقعہ ہمارے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ بھی پیش آیا تھا، جس وقت حضرت علی رضہ سے عصر کی نماز فوت ہوگئی، سیر کی کتابوں میں جیسا کہ مذکور ہے

وہذا بخلاف الخ اور یہ یعنی توہم کا اعتبار حج کے برخلاف ہے کیونکہ اس میں زاد سفر اور سواری کا توہم معتبر نہیں ہے (باوجود اسکے بہت سے لوگ بغیر سامانِ سفر و سواری کے حج کر لیتے ہیں) کیونکہ حج میں توہم قدرت کا اعتبار کر لینے میں بڑا حرج و نقصان ہے اور اگر اس کا اعتبار کر لیا جائے تو اس کا ثمرہ قضاء کے واجب ہونے میں ظاہر ہوگا اور یہ غیر معقول ہے۔

تشریح عبارات

یہاں سے بتلاتے ہیں کہ ادا کے واجب ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ ممکنہ قدرت کے متعلق صرف یہ خیال اور وہم و توقع ہو کہ بندہ مامور بہ کو کر سکے گا بس یعنی ادا کے وجوب کی شرط یہ نہیں ہے کہ ممکنہ قدرت فی الحال اور فوراً موجود ہو بلکہ یہ احتمال اور امکان ہو کہ فلاں مامور بہ ممکنہ قدرت میں ادا ہو جائے گا اگرچہ بظاہر ادا ہو جانے کی گنجائش نہیں ہے تب بھی اس کا توہم ہی کافی ہے اسے مثال سے سمجھئے کوئی بچہ ایسے وقت میں بالغ ہوتا ہے جو نماز کا بالکل آخری وقت ہے، یا اسی وقت میں کافر اسلام میں داخل ہو جاتا ہے یا حیض والی عورت پاک ہو جاتی ہے، نماز کا یہ آخری وقت مثال کے طور پر عصر کا وقت ہے اور یہ اس قدر آخری وقت ہو چکا ہے کہ اس میں بس تکبیر تحریمہ کہی جا سکتی ہے، تکبیر تحریمہ کہتے وقت ہی وقت کے ختم ہو جانے کے شواہد بحتہ ہیں، پھر بھی بالغ ہونے والے بچے اور اسلام لانے والے کافر اور پاک ہونے والی عورت کے

marfat.com

Marfat.com

اس روز کی نماز عصر کا ادا کرنا واجب ہو جائے گا، حقیقت میں اگرچہ انھیں فی الحال ممکنہ قدرت حاصل نہیں ہے لیکن صرف اس وہم و امکان، احتمال و توقع پر کہ ہو سکتا ہے اللہ رب العزت سورج کو وہیں روک دیں جہاں وہ ہے اور چار رکعت نماز ادا کی جا سکے یہ احتمال موجود ہے لہٰذا وقت میں سورج کو روک کر گنجائش امتداد اور درازی پیدا کر دی جائے تو یہ نمازیں ادا کر لیں گے اور اگر وقت دراز نہیں ہوا سورج نہیں روکا گیا اور تکبیر تحریمہ کے بقدر وقت ختم ہو گیا تو یہ لوگ نمازیں قضا کریں گے وقت میں گنجائش اور امتداد کا امکان، درازی کا احتمال اور اس کی توقع بظاہر غیر عادی بات ہے، رائج اور سامنے کی غالب تسلسل رکھنے والی صورت یہ ہے کہ سورج رکتا نہیں، وقت لمبا ہوتا نہیں بلکہ وقت کا توازن و اعتدال ایک مخصوص معمول پر دائر ہے تاہم وقت میں درازی و گنجائش کے امکانات عادی اور معمولی نہ ہوتے ہوئے بھی ممکن ہیں ایسا ہو سکتا ہے کہ وقت لمبا ہو جائے اور ایسا ماضی میں کئی بار ہو چکا ہے مثلاً سلیمان علیہ السلام کے واقعے میں مقاتل کی روایت یہ ہے کہ سلیمانؑ کو ان کے والد داؤد علیہما السلام کے ترکے سے ہزار گھوڑے میراث میں ملے۔ سلیمانؑ نماز ظہر ادا کرنے کے بعد کرسی پر تشریف فرما ہوئے یہ گھوڑے ان کے سامنے لائے جاتے رہے نو سو گھوڑے پیش کئے جا چکے تھے کہ یکایک عصر کی نماز یاد آئی جب کہ سورج غروب کے بالکل قریب چلا گیا تھا، اتنا کہ اس کا اکثر حصہ روپوش ہو چکا تھا، تب ان کی نماز فوت ہو گئی وہ اس سے رنجیدہ ہوئے اسی حالت میں انھوں نے حکم دیا کہ گھوڑے دوبارہ لائے جائیں جب گھوڑے دوبارہ لائے گئے تو انھوں نے ان کی عقریں اور کوچیں کاٹ ڈالیں اور ان کی گردنیں چھانٹ پھینکیں یہ عمل انھوں نے تلوار سے انجام دیا، مقصد ان کا یہ تھا کہ جن گھوڑوں میں نفس ان کی تیز گامی اور صبار فتاری اور طلسماتی انداز کی تیاری مشق سے لطف اندوز ہوا، حتیٰ کہ اللہ رب العزت کا مطالبہ فوت ہو گیا انھیں قربان کر کے اللہ جل جلالہ کی رضا اور ان کا قرب حاصل کیا جائے، جب انھوں نے گھوڑوں کو کانٹ چھانٹ دیا تو اللہ رب العلمین نے اس کے بدلے انھیں ہوا پر حکومت عطا کی ہوا ان کے حکم کے تابع ہو گئی، جہاں جدھر اور جب اور جیسے چاہتے اسے چلنے کا حکم دیتے وہ چلتی رہتی، اللہ تعالیٰ نے سورج کو واپس کر دیا چنانچہ انھوں نے عصر کی نماز ادا کر لی تھی۔

تعجب ہے شارحؒ سورج کے روک دینے کی وضاحت کر کے سورج کے واپس کر دینے سے استدلال کر رہے ہیں، یونسؑ کا واقعہ سورۂ ص میں ہے، یوشع بن نون کی سرگذشت کا ماحصل یہ ہے کہ موصوف سرکشوں سے جمعہ کے دن جنگ و جہاد کرتے اسی روز جہاد و قتال میں مصروف تھے کہ سورج ڈوبنے کے قریب ہو گیا یوشع نے سورج کو خطاب کیا سورج تمھیں ڈوبنے کا حکم دیا گیا اور یہ قتل و جہاد بہرحال میں تمھارے ڈوب جانے سے بیشتر مکمل ہونا چاہئے۔ بس یوشع نے دعا کی: اللہ آپ سورج ہمارے لئے روک دیجئے، چنانچہ سورج روک دیا گیا اور اللہ نے ان کے حق میں فتح و نصرت کر دی لکھنوی نے لکھا ابو ہریرہؓ سے بخاری میں اس کی روایت کی ہے۔

قدس کے متعلق تحقیق یہ ہے کہ یہ قفل یعنی تالا کے وزن پر ہے۔ نجدی علاقے میں یا بیت المقدس کے خطے میں

Marfat.com

کسی پہاڑ کا نام قدس ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تعلق سے بھی اسی طرح کی بات منقول ہے۔ قاضی عیاض شفاء میں نقل کرتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی آرہی تھی آپ کا مبارک سر حضرت علیؓ کی گود میں تھا، حضرت علیؓ اس کی وجہ سے نماز نہیں پڑھ سکے اور سورج ڈوب گیا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے استفسار فرمایا علیؓ تم نے نماز پڑھلی ہے؟ علیؓ کا جواب نفی میں تھا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا یا اللہ آپ کی اور آپ کے رسول کی فرماں برداری میں ..... علیؓ مصروف تھے، آپ ان کی خاطر سورج واپس کردیجئے، اسماء بنت عمیس کہتی ہیں کہ میں نے دیکھا کہ سورج ڈوبنے کے بعد طلوع ہوگیا اور پہاڑوں و زمینوں پر بلند ہوتا چلا گیا، یہ واقعہ خیبر میں پیش آیا تھا۔

بہرحال وقت میں امتداد ممکن ہے چاہے سورج روک دیا جائے یا لوٹایا جائے جبکہ سورج کے لوٹانے سے استدلال راست نہیں ہے

حج میں زاد اور راحلہ قدرت ممکنہ شمار کئے گئے ہیں اور قدرت ممکنہ میں ادائیگی کے واجب ہونے کی شرط یہ ہے کہ قدرت ممکنہ کا وہم امکان واحتمال ہو کر وہ قدرت حاصل ہوجائے گی اسی پر وجوب ذمے میں آجاتا ہے اس لئے زاد اور راحلہ کا وہم وامکان حج کی ادائیگی کے واجب ہونے کے لئے معتبر ماننے چاہئیں، ابھی آپ نے ایسے آدمی کے حق میں جو قطعی آخری وقت میں نماز کا اہل ہوا تھا نماز کی ادائیگی کے واجب ہونے کے لئے ممکنہ قدرت کے توہم امکان واحتمال وجود کو معتبر مان کر نماز کی ادائیگی کا وجوب اس کے ذمے لازم کردیا تھا، لہذا زاد وراحلہ کو قدرت ممکنہ ماننے اور اسکے بغیر حج کو معتبر مت سمجھئے کیونکہ زاد وراحلہ قدرت ممکنہ ہوگئے ہیں اور کسی چیز کی ادائیگی کے وجوب کا اسقاط قدرت ممکنہ سے مشروط ہے، حالانکہ ہم ایسے لوگوں کی کثیر تعداد دیکھتے ہیں جو زاد وراحلہ کے بغیر حج کرتے ہی نہیں بلکہ کرتے رہتے ہیں، جب کہ نماز کی ادائیگی وقت کے تمام جزؤوں میں سے آخری جزء میں وقت کی درازی اور اتساع کی شکل میں ایک قلیل الوقوع اور نادر بات ہے اسکے حل میں شارح کہتے ہیں نماز میں امتداد واتساع وقت کے توہم کو معتبر مانا گیا، حج میں زاد وراحلہ کے توہم کو معتبر اس لئے نہیں مانا گیا کہ حج میں زاد وراحلہ کے توہم وامکان کو معتبر ماننے سے عظیم ترین شدت ودقت کا سامنا کرنا پڑتا، پھر حج کی قضا تو ہوتی نہیں، لہذا حج میں ثمرۂ وجوب قضاء میں تو رونما ہوگا نہیں البتہ جو کچھ واجب ہوگا یعنی وجوب کا ثمرہ جو سامنے آئے گا وہ یہ ہے کہ حج کا مکلف موت کے وقت وصیت کردے، اور وصیت نہیں کرتا تو آثم ومجرم سمجھا جائے گا۔ پس وجوب کا ثمرہ قضاء حج کے وجوب میں رونما نہ ہوگا بلکہ ایصاء کے واجب ہونے کو بتلائے گا اور ایصاء نہ پائے جانے کی صورت میں اثم وگناہ فی ذمہ المکلف واجب و لازم ہونے کو بتلائے گا۔ اور یہ ثمرہ وجوب قضا کے لئے شاید معقول نہیں۔

وَكَامِلٌ وَهُوَ الْقُدْرَةُ الْمُيَسِّرَةُ لِلْأَدَاءِ عَطْفٌ عَلَى قَوْلِهِ مُطْلَقٌ وَهٰذَا هُوَ الْقِسْمُ الثَّانِي وَيُسَمّٰى هٰذَا مُيَسِّرَةً لِأَنَّهُ جَعَلَ الْأَدَاءَ يَسِيرًا سَهْلًا عَلَى الْمُكَلَّفِ لَا بِمَعْنَى أَنَّهُ قَدْ كَانَ قَبْلَ ذٰلِكَ عَسِيرًا ثُمَّ

marfat.com

Marfat.com

يَسَّرَهُ اللهُ بَعْدَ ذٰلِكَ بَلْ بِمَعْنٰى اَنَّهٗ اَوْجَبَ مِنَ الْاِبْتِدَاءِ بِطَرِيْقِ الْيُسْرِ وَالسُّهُوْلَةِ كَمَا يُقَالُ ضَيِّقْ فَمَ الرَّكِيَّةِ اَيْ اِجْعَلْهُ ضَيِّقًا مِنَ الْاِبْتِدَاءِ لَا اَنَّهٗ كَانَ وَاسِعًا ثُمَّ يُضَيِّقُهٗ وَهٰذِهِ الْقُدْرَةُ شَرْطٌ فِيْ اَكْثَرِ الْعِبَادَاتِ الْمَالِيَّةِ دُوْنَ الْبَدَنِيَّةِ وَدَوَامُ هٰذِهِ الْقُدْرَةِ شَرْطٌ لِدَوَامِ الْوَاجِبِ اَيْ مَا دَامَتْ هٰذِهِ الْقُدْرَةُ بَاقِيَةً يَبْقَى الْوَاجِبُ فَاِذَا انْتَفَى الْقُدْرَةُ اِنْتَفَى الْوَاجِبُ لِاَنَّ الْوَاجِبَ كَانَ ثَابِتًا بِالْيُسْرِ فَاِنْ بَقِيَ بِدُوْنِ الْقُدْرَةِ يَتَبَدَّلُ الْيُسْرُ اِلَى الْعُسْرِ الصِّرْفِ حَتّٰى تَبْطُلَ الزَّكٰوةُ وَالْعُشْرُ وَالْخَرَاجُ بِهَلَاكِ الْمَالِ تَفْرِيْعٌ عَلٰى قَوْلِهٖ وَدَوَامُ هٰذِهِ الْقُدْرَةِ يَعْنِيْ اَنَّ الزَّكٰوةَ كَانَتْ وَاجِبَةً بِالْقُدْرَةِ الْمُيَسِّرَةِ لِاَنَّ التَّمَكُّنَ فِيْهِ يَثْبُتُ بِمِلْكِ اَصْلِ الْمَالِ فَاِذَا اشْتُرِطَ النِّصَابُ الْحَوْلِيُّ عُلِمَ اَنَّ فِيْهِ قُدْرَةً مُيَسِّرَةً فَاِذَا هَلَكَ النِّصَابُ بَعْدَ تَمَامِ الْحَوْلِ سَقَطَتِ الزَّكٰوةُ اِذْ لَوْ بَقِيَتْ عَلَيْهِ لَمْ يَكُنْ اِلَّا غُرْمًا وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ لَا تَسْقُطُ لِتَقَرُّرِ الْوُجُوْبِ عَلَيْهِ بِالتَّمَكُّنِ بِخِلَافِ مَا اِذَا اسْتَهْلَكَهٗ اِذْ يَبْقٰى عَلَيْهِ زَجْرًا لَهٗ عَلَى التَّعَدِّيْ وَهٰذَا اِذَا هَلَكَ كُلُّ النِّصَابِ اِذْ لَوْ هَلَكَ بَعْضُ النِّصَابِ يَبْقٰى بِقِسْطِهٖ لِاَنَّ شَرْطَ النِّصَابِ فِي الْاِبْتِدَاءِ لَمْ يَكُنْ اِلَّا لِلْغِنَاءِ لَا لِلْيُسْرِ اِذْ اَدَاءُ دِرْهَمٍ مِنْ اَرْبَعِيْنَ كَاَدَاءِ خَمْسَةِ دَرَاهِمَ مِنْ مِائَتَيْنِ فَاِذَا وُجِدَ الْغِنَاءُ ثُمَّ هَلَكَ الْبَعْضُ فَالْيُسْرُ فِي الْبَاقِيْ بَاقٍ بِقَدْرِ حِصَّتِهٖ وَكَذَا الْعُشْرُ كَانَ وَاجِبًا بِالْقُدْرَةِ الْمُيَسِّرَةِ لِاَنَّ الْمُمْكِنَةَ فِيْهِ كَانَ بِنَفْسِ الزِّرَاعَةِ فَاِذَا اشْتُرِطَ قِيَامُ تِسْعَةِ الْاَعْشَارِ عِنْدَهٗ كَانَ دَلِيْلًا عَلٰى اَنَّهٗ يَجِبُ بِطَرِيْقِ الْيُسْرِ فَاِذَا هَلَكَ الْخَارِجُ كُلُّهٗ اَوْ بَعْضُهٗ بَعْدَ التَّمَكُّنِ مِنَ التَّصَدُّقِ يَبْطُلُ الْعُشْرُ بِحِصَّتِهٖ لِاَنَّهُ اسْمٌ اِضَافِيٌّ يَقْتَضِيْ وُجُوْدَ الْحِصَصِ الْبَاقِيَةِ وَكَذَا الْخَرَاجُ كَانَ وَاجِبًا بِالْقُدْرَةِ الْمُيَسِّرَةِ لِاَنَّهٗ يُشْتَرَطُ فِيْهِ التَّمَكُّنُ مِنَ الزِّرَاعَةِ بِنُزُوْلِ الْمَطَرِ وَوُجُوْدِ الْاٰلَاتِ الْحَرْثِ وَغَيْرِ ذٰلِكَ فَاِذَا عَطَّلَ الْاَرْضَ وَلَمْ يَزْرَعْ يَجِبُ عَلَيْهِ الْخَرَاجُ لِلتَّمَكُّنِ التَّقْدِيْرِيِّ وَهٰذَا اِنَّمَا يُعْرَفُ وَلَا يُفْتٰى بِهٖ لِتَجَاسُرِ الظَّلَمَةِ بِخِلَافِ الْعُشْرِ فَاِنَّهٗ يُشْتَرَطُ فِيْهِ الْخَارِجُ التَّحْقِيْقِيُّ دُوْنَ التَّقْدِيْرِيِّ، وَلٰكِنْ اِذَا لَمْ يُعَطِّلْ وَزَرَعَ الْاَرْضَ وَاصْطَلَمَتِ الزَّرْعَ اٰفَةٌ يَسْقُطُ عَنْهُ الْخَرَاجُ لِاَنَّهٗ وَاجِبٌ بِالْقُدْرَةِ الْمُيَسِّرَةِ۔

ترجمہ اور کامل یہ قدرت میسرہ للاداء کا نام ہے مصنف کے قول مطلق پر اس کا عطف ہے اور قسم ثانی یہی ہے، اور اس کا نام میسرہ اس لئے رکھا گیا ہے کہ اس قدرت میسرہ نے مکلف بہ مامور بہ کی ادائیگی آسان اور سہل کر دی ہے، یہ معنی نہیں کہ پہلے ادائیگی دشوار تھی اسکے بعد اللہ تعالیٰ نے آسانی دیدی

Marfat.com

مطلب یہ ہے کہ شروع ہی سے اس کی ادائیگی آسانی اور سہولت پر مبنی ہے جیسے کہا جاتا ہے ضیق فم الرکیۃ، کنویں کا منہ تنگ رکھو، یعنی شروع ہی سے اس کو چھوٹا بناؤ، ایسا نہیں ہے کہ پہلے اس کا منہ چوڑا اور بڑا تھا، بعد میں اس کو تنگ اور چھوٹا کرنے کو کہا گیا ہے، اور یہ قدرت میسرہ اکثر مالی عبادتوں میں شرط ہے بدنی عبادتوں میں نہیں۔

اور اس قدرت کا دائم ہونا واجب کے دائم ہونے کے لئے شرط ہے یعنی جب تک یہ قدرت باقی رہے گی، واجب باقی رہے گا، اور جب یہ قدرت ختم ہوجائے گی تو واجب بھی ختم ہوجائے گا یہاں تک کہ مال ہلاک ہوجانے سے زکوۃ، عشر، خراج، باطل ہوجائیں گے یہاں سے مصنف کے قول "ودوام هذه القدرة" پر تفریع ہے۔

یعنی ان الزکوۃ الخ مطلب یہ ہے کہ زکوۃ قدرت میسرہ کے سبب سے واجب تھی اس لئے کہ اصل کے ملک سے زکوۃ کی قدرت ثابت ہے پھر جب نصاب حولی شرط کیا گیا تو معلوم ہوا کہ اس میں قدرت میسرہ شرط تھی، لہذا جب سال پورا ہوجانے کے بعد نصاب ہلاک ہوگیا تو زکوۃ ساقط ہوجائے گی، کیونکہ اگر زکوۃ ذمہ میں باقی رہتی تو یہ تاوان ہوگا اور امام شافعیؒ کے نزدیک ساقط نہ ہوگی کیونکہ اس پر قدرت ممکنہ کی وجہ سے وجوب ثابت ہوچکا ہے، بخلاف اس صورت کے کہ مالک اس کو ہلاک کردے کیونکہ زکوۃ اسکے ذمہ باقی رہے گی تاکہ زیادتی کرنے پر اس کی زجر و توبیخ ہوجائے، شوافع اور احناف کے درمیان یہ اختلاف اس وقت ہے جب پورا نصاب ہلاک ہوجائے کیونکہ اگر بعض نصاب ہلاک ہوجائے تو اس حصہ پر زکوۃ واجب ہے، کیونکہ نصاب کی شرط شروع میں غناء کی وجہ سے تھی یسر کے لئے نہیں تھی کیونکہ چالیس درہموں سے ایک درہم کا ادا کرنا ایسا ہی ہے جیسا کہ دو سو درہم میں پانچ درہم کا ادا کرنا، لہذا یسر باقی حصہ میں بقدر حصہ باقی ہے، اسی طرح عشر قدرت میسرہ کے سبب سے واجب ہوتا ہے اس لئے کہ قدرت ممکنہ تو صرف زراعت سے پائی گئی، پس تو عشر کا اسکے پاس باقی رہنا شرط کیا گیا تو یہ دلیل ہوگئی کہ عشر (دسواں حصہ) یسر کے طور پر واجب ہوتا ہے پس جب پیداوار کل یا اس کا بعض حصہ صدقہ دینے کی قدرت حاصل ہوجانے کے بعد ہلاک ہوگیا تو اسکے حصہ کے بقدر عشر ساقط ہوجائیگا کیونکہ عشر اسم اضافی ہے (جس میں مسمی کے اعتبار سے زیادتی کمی ہوتی رہتی ہے) جو باقی حصوں کے وجود کو چاہتا ہے۔

وکذا خراج الخ اسی طرح خراج بھی قدرت میسرہ کے سبب سے واجب تھا، کیونکہ اس میں کھیتی پر قادر ہونے کی شرط ہے، مثلاً بارش ہونا اور کھیتی کے آلات و اسباب کا پایا جانا وغیرہ اسکے باوجود اگر اس نے زمین کو بیکار چھوڑ دیا اور کھیت نہیں بویا تمکن تقدیری کی وجہ سے اس پر خراج واجب ہوگا، مشہور مسئلہ تو یہی ہے مگر اسکے مطابق فتوی نہیں دیا جائے گا، کیونکہ ظالم لوگ جری اور دلیر ہوجائیں گے، بخلاف عشر کے کیونکہ اس میں حقیقتہً پیداوار مزروع ہے تقدیر کافی نہیں ہے البتہ اگر زمین کے مالک نے زمین کو معطل نہیں کیا اس نے زمین کو بویا مگر کوئی آفت کھیتی کو برباد کردے تو اس سے خراج ساقط ہوجائے گا کیونکہ وہ قدرت میسرہ کے سبب سے واجب ہوا ہے۔

marfat.com

Marfat.com

تشریح عبارات

ماتن نے قدرت کی دوسری قسم قدرت کاملہ کے متعلق بتایا کہ یہ ادا کو آسان و سہل بنادیتی ہے، شارح کہتے ہیں قدرت کی اس دوسری قسم کو قدرت میسرہ بھی کہتے ہیں اس کے متعلق دو باتیں ضرور ذہن میں رکھنی چاہئیں ایک یہ کہ قدرت میسرہ اکثر و بیشتر مالی عبادات میں شرط مانی گئی ہے نہ کہ بدنی عبادات میں، دوسری بات یہ ہے کہ جب تک یہ قدرت باقی رہے گی واجب اس وقت تک باقی و ثابت رہے گا، مالی عبادتیں زکوٰۃ اور عشر وغیرہ ہیں قدرت میسرہ انہی میں اکثر شرط ہوتی ہے اس میں کوئی شک نہیں کہ مالی عبادات کی ادائیگی گراں ہوتی ہے اس کے بالمقابل عرف میں بدنی عبادات دشوار نہیں ہوتی ہے اسکی وجہ یہ ہے کہ مال نفس کے لئے محبوب ہے اس بنا پر اس میں قدرت میسرہ شرط قرار دی گئی تاکہ مالی عبادات کی ادائیگی کی گرانی کم کی جا سکے، کبھی کبھی مالی عبادتوں میں ممکنہ قدرت بھی شرط ہوتی ہے، ایسی بعض مالی عبادتوں میں صدقہ فطر شامل ہے، نیز میسرہ قدرت جب تک باقی رہے گی واجب بھی اسی وقت تک باقی رہے گا، اس لئے کہ میسرہ قدرت کے نہ رہنے کی صورت میں واجب کی ادائیگی میں حاصل ہونے والی آسانی جاتی رہے گی، جب آسانی چلی جائے گی تو واجب خود بخود ساقط ہو جائے گا ممکنہ قدرت کی طرح سے یہاں واجب کے سقوط کے لئے ادا یا ابرا ضروری نہیں ہونگے کیونکہ واجب کا سقوط عجز کے ثابت ہونے سے یقینی ہو جاتا ہے، میسرہ قدرت کے نہ پائے جانے کی صورت میں صفت یسر و سہولت کے ساتھ ادا ممکن نہ رہے گی اور صفت سہولت میسرہ قدرت میں صفت مقصودہ تھی، لہذا صفت سہولت کے ساتھ ادا میں عاجزی آجانے سے ادا کا وجوب ساقط ہو جائے گا، بالفرض ہم قدرت میسرہ کے جاتے رہنے کے باوجود اصرار کریں گے کہ ادا کا واجب ہونا ثابت رہے گا تو یہاں ادا میں جو یسر و سہولت شرط تھی وہ عسر سے بدل جائے گی، اس لئے کہ یسر و سہولت کا انحصار میسرہ قدرت پر تھا اور یہاں میسرہ قدرت نہیں ہے، لہذا یسر و سہولت جاتے رہے ایسی حالت میں ادائیگی کے واجب ہونے کو ثابت ماننا عسر کے ساتھ ادائیگی کو واجب کرنا ہے، حالانکہ یہاں مفروض یسر تھا نہ کہ عسر لہذا میسرہ قدرت کے خاتمہ پر ادائیگی کا وجوب خود بخود سوخت ہو جائے گا، مثال سے سمجھئے، زکوٰۃ مالی عبادت ہے، عشر مالی عبادت ہے، خراج سے مالیات سے متعلق ضابطے کے مطابق ان کی ادائیگی یعنی زکوٰۃ دینا عشر ادا کرنا اور خراج کی رقم ادا کرنا میسرہ قدرت پر مبنی ہے، میسرہ قدرت زکوٰۃ میں یہ ہے کہ مکلف نصاب تک مال کا مالک ہو اور عشر میں میسرہ قدرت کھیتی کرنا ہے اور خراج میں میسرہ قدرت یہی ہے کہ بارش کے پانی سے سقایہ کیا جائے آلات کشت موجود ہوں اگر نصاب زکوٰۃ تک لے جانے والے مال کا مالک ہے تو مکلف قدرت میسرہ کے ہونے کی وجہ سے زکوٰۃ نکالیگا بارش ہوئی آلات زراعت موجود تھے، پھر کھیتی کرتے کی صورت میں عشر و خراج کی ادائیگی زمین کے مالک پر واجب ہوگی، بالفرض ملک نصاب تک لے جانے والا مال ہلاک ہوگیا یا بارش نہیں ہوئی یا آلات زراعت ہاتھ نہ آسکے تو زکوٰۃ کی ادائیگی کا وجوب سوخت ہو جائے گا، لیکن اگر کچھ مال ضائع ہوا تو جتنا بچا ہے اتنے میں زکوٰۃ دینی ہوگی کیونکہ مابقی میں میسرہ قدرت بہر حال موجود ہے یہی حال

Marfat.com

عشر میں ہے جتنا حصہ پیداوار کا ضائع ہوگا اسی قدر عشر سوخت ہو جائے گا اور باقی پیداوار میں عشر عائد ہوگا لیکن خراج میں اگر زمین قابل کاشت تھی مالک نے کاشت نہیں کی تو خراج دینا ہوگا ہاں کوئی ایسی آفت آجائے جس سے کی کرائی کھیتی کا استیصال ہو جائے تب خراج کی ادائے گی کے وجوب کا مطالبہ تعمیل اس لئے ساقط ہو جائے گا کہ خراج جس میسرہ قدرت کے بقا و دوام بمعنی استمرار پر انحصار کئے ہوئے تھا وہ میسرہ قدرت باقی اور دائم و مستمر نہیں رہی، لہٰذا اس صورت میں خراج کے مطالبہ کو حق بجانب قرار دینے کا صاف مطلب ہوگا کہ ہم قدرت میسرہ کے انعدام کے باوجود اس پر انحصار کئے ہوئے خراج کو واجب کہہ رہے ہیں جو مطلوب کا پلٹنا اور مدعی کا الٹ ہے۔

بِخِلَافِ الْاُوْلٰى حَتّٰى لَا يَسْقُطُ الْحَجُّ وَصَدَقَةُ الْفِطْرِ بِهَلَاكِ الْمَالِ بَيَانٌ لِلْمُمْكِنَةِ بِطَرِيْقِ الْمُقَابَلَةِ يَعْنِيْ اَنَّ بَقَاءَ الْقُدْرَةِ الْمُمْكِنَةِ لَيْسَ بِشَرْطٍ لِبَقَاءِ الْوَاجِبِ لِاَنَّهٗ شَرْطٌ مَحْضٌ وَلَا يُشْتَرَطُ بَقَاؤُهٗ كَالشُّهُوْدِ فِيْ بَابِ النِّكَاحِ فَاِذَا زَالَتِ الْقُدْرَةُ الْمُمْكِنَةُ يَبْقَى الْوَاجِبُ وَلِهٰذَا يَبْقَى الْحَجُّ وَصَدَقَةُ الْفِطْرِ بِهَلَاكِ الْمَالِ لِاَنَّ الْحَجَّ يَثْبُتُ بِالْقُدْرَةِ الْمُمْكِنَةِ لِاَنَّ الزَّادَ الْقَلِيْلَ وَالرَّاحِلَةَ الْوَاحِدَةَ اَدْنٰى مَا يَتَمَكَّنُ بِهَا الْمَرْءُ مِنْ اَدَاءِ الْحَجِّ وَاَمَّا الْيُسْرُ فَاِنَّمَا يَقَعُ بِخَدَمٍ وَمَرَاكِبَ كَثِيْرَةٍ وَاَعْوَانٍ مُخْتَلِفَةٍ وَمَالٍ كَثِيْرٍ فَاِذَا فَاتَتِ الْقُدْرَةُ يَبْقَى الْحَجُّ عَلٰى حَالِهٖ وَيَظْهَرُ ذٰلِكَ فِيْ حَقِّ الْاِثْمِ وَالْاِيْصَاءِ وَكَذَا صَدَقَةُ الْفِطْرِ يَثْبُتُ بِالْقُدْرَةِ الْمُمْكِنَةِ اَلَا تَرٰى اَنَّهٗ لَمْ يُشْتَرَطْ فِيْهَا حَوَلَانُ الْحَوْلِ وَالنَّمَاءُ بَلْ لَوْ هَلَكَ النِّصَابُ فِيْ يَوْمِ الْعِيْدِ تَجِبُ عَلَيْهِ الصَّدَقَةُ فَاِذَا فَاتَ هٰذَا النِّصَابُ يَبْقٰى عَلَيْهِ الْوَاجِبُ بِحَالِهٖ وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ كُلُّ مَنْ تَمَلَّكَ قُوْتًا فَاضِلًا عَنْ يَوْمِهٖ تَجِبُ عَلَيْهِ الصَّدَقَةُ وَلَا يُشْتَرَطُ مِلْكُ النِّصَابِ قُلْنَا يَلْزَمُ فِيْ هٰذَا قَلْبُ الْمَوْضُوْعِ بِاَنْ يُعْطِيَ الْيَوْمَ الصَّدَقَةَ ثُمَّ يَسْاَلُ مِنْهُ غَدًا عَيْنَ تِلْكَ الصَّدَقَةِ۔

ترجمہ بخلاف الاولیٰ الخ بخلاف پہلی قدرت (قدرت ممکنہ) کے یہاں تک کہ حج، صدقہ فطر مال کے ہلاک ہونے سے ساقط نہیں ہوتے، یہ بطور مقابلہ کے قدرت ممکنہ کا بیان ہے، یعنی قدرت ممکنہ کی بقاء واجب کی بقاء کے لئے شرط نہیں ہے، کیونکہ وہ شرط محض ہے اس کا باقی رہنا شرط نہیں ہے، جیسے نکاح کے باب میں دونوں گواہ ہیں، لہٰذا جب قدرتِ ممکنہ زائل ہو جائے گی تو واجب باقی رہے گا اسی وجہ سے مال کے ہلاک ہونے سے حج اور صدقۃ الفطر (ذمہ میں واجب) باقی رہتا ہے، کیونکہ حج قدرت ممکنہ سے واجب ہوتا ہے، اس لئے کہ زاد قلیل (معمولی سفر خرچ) اور ایک سواری ادنیٰ وہ قدرت ہے کہ انسان حج کی ادائے گی پر

marfat.com

Marfat.com

قادر ہوتا ہے اور بہر حال وہ میسر تو اس صورت میں پایا جاتا ہے بہت سے خادم اور متعدد سواریاں اور مختلف قسم کے مددگار اور مال کثیر ہوں۔ پس جب قدرت ممکنہ فوت ہو جائے گی تو حج اپنی حالت پر باقی رہے گا اور اس کا ظہور گناہ اور وصیت کے حق میں ہوگا، ایسے ہی صدقہ فطر قدرت ممکنہ سے ثابت ہوتا ہے، کیا تو نہیں دیکھتا کہ اس میں حولان حول اور نمو شرط نہیں ہے بلکہ اگر عید کے روز مال ہلاک ہو جائے تو اس پر صدقہ فطر واجب ہوگا پس جب نصاب ختم ہو جائے تو اس پر وجوب بحالہ باقی رہے گا، اور امام شافعیؒ کے نزدیک ہر وہ شخص جو اس روزی سے زائد کا مالک ہو اس پر صدقہ فطر واجب ہے نصاب کا مالک ہونا شرط نہیں ہے ہم جواب دیں گے کہ اس طرح پر قلب موضوع لازم آئے گا کہ ایک شخص آج صدقہ دیتا ہے اور کل وہی شخص اسی صدقہ کا سوال کرتا ہے۔

تشریح عبارات۔ ان نے تعالیٰ زادیئے سے میسرہ قدرت کے بعد ہی ممکنہ قدرت کی بات چھیڑ دی فرماتے ہیں میسرہ قدرت اور ممکنہ قدرت میں فرق یہ ہے کہ میسرہ قدرت کے ذریعہ واجب ہونے والے واجب کے ذمہ میں واجب ہونے کی حیثیت سے باقی رہنے کا سوال میسرہ کے باقی رہنے پر منحصر تھا، جب تک میسرہ قدرت باقی رہتی ہے اس وقت تک واجب بھی باقی رہتا تھا، ایسا نہیں تھا کہ میسرہ قدرت ختم ہو جاتی اور واجب باقی رہتا، مگر ممکنہ قدرت میں اس کا عکس ہے ممکنہ قدرت میں واجب اس وقت بھی باقی رہے گا جب یہ قدرت فوت ہو جائے گی وجہ یہ ہے کہ ممکنہ قدرت واجب کے ثبوت کے لئے جس شرط برائے شرط کا درجہ رکھتی ہے، لیکن میسرہ قدرت واجب کے لئے علت کا درجہ رکھتی ہے اسکا لئے واجب کے بقاء کے لئے ممکنہ قدرت کی بقاء شرط نہیں جیسے نکاح میں گواہ ہیں، نکاح منعقد ہونے کے لئے گواہ شرط ہیں لیکن نکاح کے باقی رہنے کے لئے شرط نہیں ہیں، اور قدرت میسرہ میں اس کا عکس ہے، کیونکہ قدرت میسرہ محض شرط نہیں ہے بلکہ اس میں علیت پائی جاتی ہے اس سے واجب میں یسر و سہولت کی صفت ثابت ہو جائے گی لہٰذا میسرہ قدرت واجب میں ایجاب تو کرے گی مگر سہولت اور آسانی کے مفاہیم کے ساتھ معلوم ہوا میسرہ میں واجب سہولت یسر اور آسانی کے مفہوم کے ساتھ ہی مشروع ہوگا اور سہولت آسانی اور یسر میسرہ قدرت کے بغیر متصور نہیں ہونگے لہٰذا میسرہ قدرت میں واجب کے باقی رہنے کے لئے اس قدرت کا باقی رہنا ضروری ہو جائے گا، اور ممکنہ قدرت صرف شرط اس میں تو صرف اتنی استطاعت و قدرت ثابت ہونی چاہئے کہ فعل انجام دیا جاسکے اس میں علیت کا مفہوم مفقود ہے، پس واجب کے باقی رہنے کے لئے ممکنہ قدرت کا باقی رہنا مشروط نہیں ہوگا۔

امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ کوئی شخص ایک روز کی ضرورت سے فاضل خوراک کا مالک ہے تب بھی اس پر صدقہ واجب ہے، نصاب کی ملکیت شرط نہیں ہے، شارح کہتے ہیں، ہم کہیں گے کہ صدقہ کے وجوب کا مقصد و منشاء اس حکم سے الٹ جائے گا مثلاً کوئی آدمی نصاب کا مالک نہیں ہے مگر اس کے پاس دو کلو اناج ہے اب یہ سوال کا محتاج نہیں رہا، نیز ان دو کلو کے ذریعہ فقر کو سوال سے مستغنی کرنے پر قادر ہے، شافعیؒ کے عندیہ

Marfat.com

کے مطابق وہ اسے صدقے میں دیدے تو خود فقیر ہو جائے گا اور اگلے روز خود ہی اس سے مانگے گا، حالانکہ اپنی ضروریات کا فارغ پہلے کرنا ضروری ہے، یہ تو الٹی گنگا ہے کہ دوسرے کی احتیاجات پوری کرتے ہوئے خود ہی قلاش بن گئے اس لئے شافعیؒ کے فرمان پر اور ان کے عندیہ پر ایمان و اعتقاد یقیناً راست روی سے دوری ہوگی۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ عَنْ بَيَانِ حُسْنِ الْمَأْمُوْرِ بِهٖ شَرَعَ فِيْ بَيَانِ جَوَازِهٖ مُنَاسَبَةً وَاطِّرَادًا فَقَالَ

وَهَلْ تَثْبُتُ صِفَةُ الْجَوَازِ لِلْمَأْمُوْرِ بِهٖ إِذَا أَتَى بِهٖ قَالَ بَعْضُ الْمُتَكَلِّمِيْنَ لَا يَعْنِيْ اِخْتَلَفُوْا فِيْ أَنَّهٗ إِذَا أَدَّى الْمَأْمُوْرَ بِهٖ مَعَ رِعَايَةِ الشَّرَائِطِ وَالْأَرْكَانِ فَهَلْ يَجُوْزُ لَنَا أَنْ نَحْكُمَ بِمُجَرَّدِ إِتْيَانِهٖ بِالْجَوَازِ وَنَتَوَقَّفُ فِيْهِ حَتّٰى يَظْهَرَ دَلِيْلٌ خَارِجِيٌّ يَدُلُّ عَلٰى طَهَارَةِ الْمَاءِ وَسَائِرِ الشَّرَائِطِ فَقَالَ بَعْضُ الْمُتَكَلِّمِيْنَ لَا نَحْكُمُ بِهٖ حَتّٰى نَعْلَمَ مِنْ خَارِجٍ إِنَّهٗ مُسْتَجْمِعٌ لِلشَّرَائِطِ وَالْأَرْكَانِ أَلَا تَرٰى أَنَّ مَنْ أَفْسَدَ حَجَّهٗ بِالْجِمَاعِ قَبْلَ الْوُقُوْفِ فَهُوَ مَأْمُوْرٌ بِالْأَدَاءِ شَرْعًا بِالْمُضِيِّ عَلٰى أَفْعَالِهٖ مَعَ أَنَّهٗ لَا يَجُوْزُ الْمُؤَدّٰى إِذَا أَدَّاهُ يَقْضِيْ مِنْ قَابِلٍ وَالصَّحِيْحُ عِنْدَ الْفُقَهَاءِ أَنَّهٗ تَثْبُتُ بِهٖ صِفَةُ الْجَوَازِ لِلْمَأْمُوْرِ بِهٖ وَانْتِفَاءُ الْكَرَاهَةِ أَيِ الْمَذْهَبُ الصَّحِيْحُ عِنْدَنَا أَنَّهٗ تَثْبُتُ بِمُجَرَّدِ إِيْجَادِ الْفِعْلِ صِفَةُ الْجَوَازِ لِلْمَأْمُوْرِ بِهٖ وَهُوَ حُصُوْلُ الْاِمْتِثَالِ عَلٰى مَا كُلِّفَ بِهٖ وَإِلَّا يَلْزَمُ تَكْلِيْفُ مَا لَا يُطَاقُ ثُمَّ إِذَا ظَهَرَ الْفَسَادُ بِدَلِيْلٍ مُسْتَقِلٍّ بَعْدَهٗ يُعِيْدُهٗ وَأَمَّا الْحَجُّ فَقَدْ أَدَّاهُ بِهٰذَا الْإِحْرَامِ وَفَرَغَ عَنْهُ وَالْأَمْرُ بِحَجٍّ صَحِيْحٍ فِي الْعَامِ الْقَابِلِ بِأَمْرٍ مُبْتَدَأٍ وَعِنْدَ أَبِيْ بَكْرٍ الرَّازِيِّ لَا يَثْبُتُ بِمُطْلَقِ الْأَمْرِ انْتِفَاءُ الْكَرَاهَةِ لِأَنَّ عَصْرَ يَوْمِهٖ مَأْمُوْرٌ بِالْأَدَاءِ مَعَ أَنَّهٗ مَكْرُوْهٌ شَرْعًا قُلْنَا ذٰلِكَ الْكَرَاهَةُ لَيْسَ فِيْ نَفْسِ الْمَأْمُوْرِ بِهٖ بَلْ لِمَعْنًى خَارِجٍ وَهُوَ التَّشَبُّهُ بِعَبَدَةِ الشَّمْسِ وَكَوْنُ الطَّائِفِ مُحْدِثًا وَمِثْلُ هٰذَا غَيْرُ مُعْتَبَرٍ۔

ترجمہ:- ثم لما فرغ المصنف" الخ پھر جب مصنف" حسن مامور بہ کے بیان سے فارغ ہو گئے مناسبت اور جامع ہونے کا لحاظ رکھتے ہوئے مامور بہ کے جواز کے بیان کو شروع کر دیا اور فرمایا۔

وہل تثبت صفۃ الجواز الخ اور کیا مامور بہ کی صفت کے لئے جواز کی صفت اس وقت ثابت ہوگی جب کہ مکلف اسے بجالائے تو بعض متکلمین نے فرمایا نہیں، یعنی علماء نے اس بارے میں اختلاف کیا ہے کہ صرف بجالانے ہی سے جواز کا حکم لگا دیں گے یا اس میں توقف کریں حتی کہ کوئی ایسی خارجی دلیل نمایاں ہو جائے جو پانی کے پاک ہونے اور تمام شرطوں کے پائے جانے پر دلالت کرے، پس بعض متکلمین نے فرمایا ہم جواز کا حکم نہ دیں گے حتی کہ خارج سے جان لیں کہ مامور بہ تمام شرائط وارکان کو جامع ہے کیا تم نہیں دیکھتے کہ وقوف عرفات سے پہلے اگر کسی نے جماع کر کے حج کو فاسد کر دیا تو وہ شخص شرعاً مامور ہے کہ باقی افعال حج پورے کرے اسکے باوجود کہ مؤدیٰ (ادا کیا ہوا حج) جائز نہیں ہوا لہذا آئندہ سال اس کی قضاء کرے۔

والصحیح عند الفقہاء:- اور فقہاء کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ فعل کی بجا آوری سے مامور بہ کے لئے جواز کی صفت ثابت

marfat.com

Marfat.com

ہو جاتی ہے اور کراہت کا انتفاء بھی ہو جاتا ہے، یعنی ہمارے نزدیک صحیح مذہب یہ ہے کہ محض ادائیگی فعل سے جواز کی صفت مامور بہ کے لئے ثابت ہو جاتی ہے اور وہ بجا آوری کا وجوب ہے جس کا وہ مکلف بنایا گیا ہے ورنہ تکلیف مالا یطاق لازم آئے گی، پھر اس کے بعد جب کسی مستقل دلیل سے فاسد ہو جانا ظاہر ہو جائے تو اس کو دہرا لے اور بہر حال حج تو اس کو اسی احرام سے پورا کر لے، اور اس سے فارغ ہو جائے، اور سال آئندہ حج صحیح کا ادا کرنا دوسرے نئے حکم سے ہے، اور ابو بکر رازی رح کے نزدیک مطلق امر سے کراہت کی نفی ثابت نہیں ہوتی، کیونکہ آج کی عصر کی نماز کو ادا کرنے کا حکم دیا گیا ہے باوجودیکہ وہ شرعاً مکروہ ہے اور حدث کی حالت میں طواف کا حکم دیا گیا ہے باوجودیکہ شرعاً وہ مکروہ ہے، ہم جواب دیں گے کہ یہ کراہت بنفسہ مامور بہ میں نہیں ہے، بلکہ اسباب خارجی کی وجہ سے ہے اور وہ سورج کی پوجا کرنے والوں کے ساتھ مشابہت ہے اور طواف کرنے والے کا بلا وضو ہونا ہے اور اس جیسا فعل مفرنہیں ہے۔

تشریح عبارات

ماتن مامور بہ کے حسن ہونے کے بیان سے فراغت پا چکے تھے یہاں جو بات بیان کرنی ہے وہ صرف اتنی ہے کہ مامور بہ کے ادا کر دینے کے بعد کیا یہ ہم کہہ سکیں گے یا نہیں کہ اس نے ادا کر دیا ہے یعنی اس کا ادا کرنا کافی ہے؟ اس میں فقہاء اور متکلین کا اختلاف ہے فقہاء کہتے ہیں جب مامور بہ شرائط اور ارکان کے ساتھ ادا کر دیا جائے تو ہم کہہ دیں گے کہ مامور بہ جس طرح سے واجب ہوا تھا اسی طرح سے اس کی تعمیل ہو چکی ہے اسی لئے تعمیل کے مان لینے کا نام مامور بہ میں ادا کے بعد جواز کا آتا ہے اگر یہ جواز یعنی تعمیل کی تکمیل نہ مانی جائے تو لازم آئے گا کہ آپ بندے کو ایسا حکم دے رہے ہیں جو اس کی قوت و سکت سے فزوں تر ہے کیونکہ شرائط و ارکان کی رعایت کے ساتھ مامور بہ کی ادائیگی کے بعد اسے جائز یعنی تعمیل شدہ تسلیم نہ کرنے کا مفہوم یہی ہے کہ آپ بندے کو اس طرح حکم دے رہے ہیں جسے وہ کر نہیں سکتا، وہ بعض متکلین جنھوں نے شرائط و ارکان کے بعد مامور بہ کو ادا کر دیئے جانے کی صورت میں بھی اس کی تعمیل کو کافی اور جواز ہم روش تسلیم نہیں کرتے، معتزلی یہ کہتے ہیں کہ جب کوئی مامور بہ کو شرائط اور ارکان کے ساتھ ادا کر دے اس وقت بھی ہم اس ادائیگی کے جواز اور کافی ہونے کا فیصلہ اس وقت تک نہیں کر سکتے جب تک ہمیں معلوم نہ ہو جائے کہ کوئی ایسی خارجی دلیل بھی ہے جو واضح کئے دیتی ہے کہ ادا کردہ مامور بہ شرائط اور ارکان جمع ہیں ان کے کہنے کا مطلب یہ ہے کہ صرف مامور بہ کی ادائیگی اگرچہ شرائط و ارکان کے ساتھ ہو مامور بہ کے جواز اور کافی الاداء ہونے کے لئے کافی نہیں تا آنکہ خارجی دلیل وضاحت کے ساتھ اشارہ نہ دے دے کہ یہ ادا شدہ مامور بہ جن شرائط اور ارکان کا اپنی ادائیگی میں متقاضی تھا وہ اس کی ادائیگی میں جمع تھے اسی لئے شاید ابن ملک نے کہا کہ یہ اختلاف جسے ہم فقہاء اور متکلین کا اختلاف سمجھتے ہیں صرف لفظی نزاع ہے کیونکہ متکلین کے جواز کا معنی ہے ادا کرنے والے سے قضاء کا ساقط ہو جانا، اور منطقی بات ہے کہ یہ بات ایک زائد یعنی خارجی دلیل ہی سے پہچانی جائے گی اور فقہاء کے ہاں جواز کا معنی ہے مامور بہ جیسے واجب ہوا تھا اسے ادا کرنے کے نتیجے میں امتثال و تعمیل کا حاصل ہو جانا اس میں خارجی دلیل کی ضرورت نہیں کھلی ہوئی بات ہے کہ مامور بہ کی اس شان سے ادائیگی کے بعد بھی اگر اس میں جواز و تعمیل نہ مانیں تو یہ مکلف و مخاطب کے ذمہ ایسی بات

Marfat.com

کو لازم و عائد کرنا ہوگا جو اس کی قوت وسکت سے بالاتر ہے۔

یہیں سے جواز کے معنی پر نظر کر لینا بھی ضروری ہے، جواز کا دو معنی ہے حقیقت میں تو اس کا ایک ہی معنی تھا مگر انتساب کی وجہ سے ظاہری تناظر میں دو معنی ہوتے محسوس ہونگے، جواز کا پہلا معنی: جس مامور بہ میں قضا ہوتی ہے جیسے فرض نمازیں ہیں ان میں ادا کرنے کے بعد مامور بہ میں جواز آنے کا مطلب یہ ہے کہ ان کی قضا تحقیقی طور سے ساقط ہو چکی ہے، جواز کا دوسرا معنی: جس مامور بہ میں قضا نہیں ہے جیسے جمعہ اس میں ادا کرنے کے بعد مامور بہ میں جواز آنے کا مطلب یہ ہے کہ اس کی قضا تقدیری و تسلیمی انداز سے ساقط ہو چکی ہے۔

وہ بعض متکلمین جنھوں نے خارجی دلیل کے بغیر ادا کیئے گئے مامور بہ کی تعمیل اور اس میں جواز کے وصف کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا، دلیل میں کہتے ہیں کہ شریعت میں بعض مامور بہ ہیں انھیں ادا بھی کیا جاتا ہے مگر صرف ادا کر دیا جاتا ان کی تعمیل اور ان کے جواز یعنی قضاء کے سقوط کے لئے کافی نہیں ہوتا بلکہ ان ادا شدہ مامور بہ افعال کی تعمیل کو راست تسلیم کرنے اور ان میں جواز کی صفت کو درست ٹھہرانے کیلئے زائد دلیل کی ضرورت پڑتی ہے صرف ادائے گی اس کے لئے وجہ کفالت و صحت کیسے بن جائے گی جب کہ ہم دیکھتے ہیں مثلاً ایک حاجی گیا ابھی وہ عرفہ میں وقوف نہیں کر سکا تھا یعنی اس کا احرام ختم نہیں ہوا تھا کہ اس نے بیوی سے ہمبستری کر لی تو اس کا حج تو فاسد ہو گیا، جماع کے ذریعہ اس نے حج کو فاسد کر دیا مگر ایسے حاجی کو حکم دیا گیا ہے کہ وہ ایام حج میں حج کے افعال ادا کرتا رہے اور اگلے سال حج کی قضا کرے اگر صرف ادائے گی مامور بہ میں جواز کے وصف کو تسلیم اور تعمیل کی راستی کے فیصلہ کے لئے کافی ہوتی تو ادا کیا گیا فاسد حج بھی کافی ہوتا تا معلوم ہوا صرف ادائیگی مامور بہ میں جواز یعنی قضا کے سقوط یا بالفاظ دیگر تعمیل کی راستی باور کرنے کے لئے کافی نہیں بلکہ زائد اور خارجی دلیل ضروری ہوگی یہ دلیل ضروری ہوگی کہ مامور بہ کے جو شرائط اور ارکان تھے اس کی ادا نے ان سب کو اپنے اندر شامل کیا تھا، لہذا اب خارجی یعنی زائد دلیل سے مامور بہ مودی میں جواز مانا جائے گا۔

لیکن شارح کے فرمودے کے مطابق واضح کئے دیتی ہے کہ احناف کا صحیح مذہب یہ ہے کہ مامور بہ جب اپنے شرائط اور ارکان کے ذریعہ ادا کر دیا جائے تو اس کی ادائیگی اور تعمیل معتبر، کافی اور جائز ہونی ضروری ہے ادائیگی کے بعد مامور بہ میں جواز و اعتبار میں زائد دلیل کا مطالبہ مکلف و مخاطب کو قوت و طاقت سے زیادہ کرنے کے لئے مجبور کرنا لازم آئے گا، جب اس نے مامور بہ واجب کردہ شرائط وارکان کی روشنی میں ادا کر دیا تب اس کی ادائے گی کے بعد ادا کردہ مامور بہ میں جواز کا سقوط تسلیم نہ کرنے سے صاف صاف لازم آئے گا کہ مخاطب و مکلف کو مامور بہ کی ادائیگی میں قوت و سکت سے زیادہ کا ذمہ دار ٹھہرایا جا رہا ہے، رہی یہ بات کہ ادا کردہ مامور بہ میں فساد آ جاتا ہے جیسے وقوف عرفہ سے پہلے حج میں جماع کرنے سے اس میں فساد کا پایا جانا تو اس کا حل یہ ہے کہ جب ادا کردہ مامور بہ میں کسی مستقل دلیل سے معلوم ہو جائے کہ فساد پیدا ہو گیا تو اس ادا کردہ مامور بہ کا اعادہ کر لیا جائے گا، اور حج میں فساد آنے کے بعد اگلے سال اس کی قضا کا حکم جو

marfat.com

Marfat.com

دیا گیا تھا اس کا خلاصہ یہ تھا کہ جدید حکم کے ذریعہ قضاء لازم کی گئی تھی، ورنہ پہلے احرام کے ذریعہ تو وہ حج ادا کر کے فارغ ہو چکا تھا گو اس نے فاسد حج ادا کیا تھا، لیکن بہرکیف اس احرام سے اس کا حج گذر چکا تھا، چونکہ اگلے سال حج کا اعادہ جدید امر سے ہوا اس لئے کہا جائے گا یہ حج پہلے یعنی گذشتہ سال کے فاسد حج کی بعینہ قضا نہیں ہے۔

مامور بہ کے متعلق دوسری بات یہ تھی کہ کیا مامور بہ کی ادائیگی کے ذریعہ اس میں جواز یعنی سقوط قضا کا معنی پیدا ہو جانے کے بعد صرف امر کے ذریعہ کراہت کا خاتمہ بھی ہو جائے گا یا صرف امر کے ذریعہ کراہت کا خاتمہ نہیں ہوگا یعنی فقط مامور بہ کی ادائیگی سے مامور بہ سے کراہت جاتی رہے گی یا نہیں اس میں ابو بکر رازی اور جمہور احناف میں اختلاف پایا جاتا ہے، ابو بکر رازی کا کہنا ہے کہ صرف مامور بہ ادا کرنے سے اس سے کراہت نہیں جائے گی، اپنی دلیل میں نماز عصر اور طواف پیش کرتے ہوئے وضاحت کرتے ہیں کہ مثلاً عصر کی نماز میں سورج میں تغیر پیدا ہو گیا اس تغیر کے بعد جب کہ غروب کا تغیر ہو نماز کی ادائیگی مکروہ ہے مگر پھر بھی آج کی عصر کی نماز کے لئے امر کیا گیا کہ اسی مکروہ حالت میں شریعت اسے ادا کرنے کا فرمان صادر کرتی ہے، دیکھئے نماز یہاں مامور بہ ہے نماز ادا کی گئی مگر پھر بھی مکروہ رہی، معلوم ہوا صرف امر کے ذریعہ کراہت ختم نہیں ہوگی، نیز حدث کی حالت میں طواف کرنے والے کے ذمہ کر دیا گیا کہ وہ طواف کرے، طواف مامور بہ ہے حدث میں طواف کیا جا رہا ہے اور اس حالت میں شریعت طواف کو مکروہ شمار کر رہی ہے، معلوم ہوا مامور بہ ادا کرنے کے بعد اس سے کراہت صرف امر بجالانے سے ختم نہیں ہوتی، جماہیر احناف نے ابو بکر رازی کی تردید میں فرمایا بھئی مامور بہ میں کوئی کراہت تو نہیں ہے، یعنی عصر کی نماز جب متعین کی جا رہی تھی اور طواف کا امر کیا جا رہا تھا تو تعیین اور ذات کے لحاظ سے مامور بہ میں کراہت نہیں تھی، یہ کراہت ایک بیرونی معنی زائد وصف کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے، خارجی معنی یہ تھا کہ مصلی نے نماز عصر اس وقت ادا کیا تھا جب سورج میں تبدیلی اور غروب کے واضح آثار پیدا ہونے لگے تھے حالانکہ غروب کے وقت سورج پرست اس کی عبادت کرتے ہیں تو انھیں پرستاران سورج کی مشابہت اور ہم شکلی کے شائبہ سے تحفظ و اجتناب کے لئے عصر کی نماز میں کراہت آئی اور یہ کراہت یقیناً خارجی چیز ہے، یہی حالت طواف کی تھی طواف ایک مامور بہ ہے اس میں کوئی کراہت نہیں، لیکن ظاہر سی بات ہے کہ جب اسے حدث کی حالت میں کیا جائے گا تو یہ مکروہ ہے تو حدث کی حالت طواف سے الگ حالت ہوئی، اور اتنی بات مامور بہ کے ادا کے بعد اسکے درست و جواز تسلیم کرنے میں حارج نہیں ہو سکتی، اس کی وجہ ہم بیان کرتے چلیں، نماز پڑھنے کا حکم دیا گیا ہے تو اس میں امر پایا گیا، ایک امر ہوتا ہے ایک اجازت ہوتی ہے جب کسی بات کی اجازت دیدی جائے تو سمجھئے اس کا کرنا مکروہ نہیں رہا یعنی اجازت ہی اس کی کراہت سوخت کر دے گی حالانکہ سب کو معلوم ہے اجازت امر کے انتساب سے کم درجہ رکھتی ہے امر فعل طلب کرنے میں اجازت کی بہ نسبت جس بلوغ و قوت کا حامل ہے، اجازت کا دامن اس سے خالی ہے، جب اجازت میں کراہت نہیں رہتی تو امر میں کراہت کے رہنے کا اعتقاد رکھنا رازی کا بے جا تماسر ہے، واللہ اعلم بالصواب۔

marfat.com

Marfat.com

وَاِذَا عَدِمَتْ صِفَةُ الْوُجُوْبِ لِلْمَأْمُوْرِ بِهٖ لَا تَبْقٰی صِفَةُ الْجَوَازِ عِنْدَنَا خِلَافًا لِلشَّافِعِیِّ" هٰذَا بَحْثٌ اٰخَرُ مُتَعَلِّقٌ بِمَا مَرَّ اَنَّ مُوْجَبَ الْاَمْرِ هُوَ الْوُجُوْبُ یَعْنِیْ اَنَّهٗ اِذَا نُسِخَ الْوُجُوْبُ الثَّابِتُ بِالْاَمْرِ فَهَلْ تَبْقٰی صِفَةُ الْجَوَازِ الَّذِیْ فِیْ ضِمْنِهٖ اَمْ لَا فَقَالَ الشَّافِعِیُّ" تَبْقٰی صِفَةُ الْجَوَازِ اِسْتِدْلَالًا بِصَوْمِ عَاشُوْرَاءَ فَاِنَّهٗ قَدْ کَانَ فَرْضًا ثُمَّ نُسِخَتْ فَرْضِیَّتُهٗ وَبَقِیَ اِسْتِحْبَابُهُ الْاٰنَ وَعِنْدَنَا لَا تَبْقٰی صِفَةُ الْجَوَازِ الثَّابِتُ فِیْ ضِمْنِ الْوُجُوْبِ کَمَا اَنَّ قَطْعَ الْاَعْضَاءِ الْخَاطِئَةِ کَانَ وَاجِبًا عَلٰی بَنِیْ اِسْرَائِیْلَ وَقَدْ نُسِخَ مِنَّا فَرْضِیَّتُهٗ وَجَوَازُهٗ وَهٰکَذَا الْقِیَاسُ وَاَمَّا صَوْمُ عَاشُوْرَاءَ فَاِنَّمَا یَثْبُتُ جَوَازُهُ الْاٰنَ بِنَصٍّ اٰخَرَ لَا بِذٰلِكَ النَّصِّ الْمُوْجِبِ لِلْاَدَاءِ وَقِیْلَ وَفَائِدَةُ الْخِلَافِ بَیْنَنَا وَبَیْنَهٗ یَظْهَرُ فِیْ قَوْلِهٖ عَلَیْهِ السَّلَامُ مَنْ حَلَفَ عَلٰی یَمِیْنٍ فَرَاٰی غَیْرَهَا خَیْرًا مِّنْهَا فَلْیُکَفِّرْ یَمِیْنَهٗ ثُمَّ لْیَاْتِ بِالَّذِیْ هُوَ خَیْرٌ فَاِنَّهٗ یَدُلُّ عَلٰی وُجُوْبِ تَقْدِیْمِ الْکَفَّارَةِ عَلَی الْحِنْثِ وَقَدْ نُسِخَ وُجُوْبُ تَقْدِیْمِهَا بِالْاِجْمَاعِ وَلٰکِنْ بَقِیَ جَوَازُهٗ عِنْدَهٗ وَلَمْ یَبْقَ عِنْدَنَا اَصْلًا۔

ترجمہ :۔ اور جب مامور بہ سے وجوب کی صفت معدوم ہو جائے تو ہمارے نزدیک جواز کی صفت باقی نہیں رہتی، برخلاف امام شافعیؒ کے یہ ایک دوسری بحث ہے جس کا تعلق گذشتہ اصل سے ہے کہ امر کا موجب (حکم) وجوب ہے یعنی وہ وجوب جو امر سے ثابت تھا جب منسوخ ہو جائے تو وہ صفت جواز جو اس وجوب کے ضمن میں تھی آیا باقی رہتی ہے یا نہیں؟ تو امام شافعیؒ نے فرمایا جواز کی صفت باقی رہتی ہے صوم عاشورہ (دسویں محرم کا روزہ) سے استدلال کرتے ہوئے، کیونکہ وہ پہلے فرض تھا، پھر اس کی فرضیت منسوخ کر دی گئی، اب اس کا استحباب باقی ہے اور ہمارے نزدیک وجوب کے ضمن میں جو جواز کی صفت ثابت تھی باقی نہیں رہتی جیسے خطا کرنے والے اعضاء کو کاٹ دینا قوم بنی اسرائیل پر واجب تھا مگر ہم سے اس کی فرضیت منسوخ ہو گئی اور اس کا جواز بھی، ایسے ہی دوسرے احکام میں بھی، اور بہرحال صوم عاشوراء کا جواز تو اس کا جائز ہونا دوسری نص سے ثابت ہے اس نص سے ثابت نہیں جو ادا کو واجب کرنے والی تھی، اور کہا گیا ہے کہ ہمارے اور امام شافعیؒ کے درمیان اختلاف کا ثمرہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول میں ظاہر ہوتا ہے، آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جس نے کسی چیز پر قسم کھائی پھر اس نے اسکے غیر کو اس سے بہتر سمجھا، تو چاہئے کہ اس قسم کا کفارہ دیدے اور جو بہتر ہے اس کو کرے، یہ حدیث دلالت کرتی ہے کہ ادائیگی کفارہ حانث ہونے پر پہلے واجب ہے اور بالاجماع کفارہ کی تقدیم منسوخ ہے مگر اس کا جواز ان کے نزدیک باقی ہے اور ہمارے نزدیک بالکل باقی نہیں۔

تشریح عبارات :۔ یہاں صرف اتنی سی بات بتلانی ہے کہ ایک حکم واجب تھا پھر اس کا وجوب ختم

marfat.com

Marfat.com

ومنسوخ کردیا گیا تو ظاہر ہے کہ وہ حکم واجب نہ رہا، لیکن واجب نہ رہنے کی صورت میں اس کا کرنا جائز ہوگا یا نہیں ۔
حنفیہ کے یہاں واجب کے وجوب کے خاتمہ کے بعد اس کا کرنا جائز جائز نہیں اور شافعیہ کے یہاں جائز ہے

آگے دونوں کے دلائل سنئے، وجوب کے دلائل سنئے۔ وجوب کے اندر جواز پایا جاتا ہے یعنی جو چیز واجب ہوتی ہے وہ لامحالہ جائز ہوگی، احناف نے کہا تھا امر کا موجب وحکم وجوب ہے یعنی امر کے ذریعہ وجوب ہی ثابت ہوتا ہے امر کے ذریعہ ثابت ہونے والا وجوب منسوخ کردیا جائے تو اسکے تحت پایا جانے والا جواز بھی باقی نہیں رہے گا، جیسے یہودیوں پر واجب کردیا گیا تھا کہ خطا کار جسمانی اعضار کو کاٹ دیا جائے گا مگر یہی واجب کردہ حکم ہم مسلمانوں سے منسوخ ہوگیا، جب وجوب کا خاتمہ ہوگیا تب یہ جواز بھی جاتا رہا کہ خطا کار اعضار کا کاٹنا منع نہیں ہوگا، اور شافعی کہتے ہیں کہ واجب سے وجوب کے خاتمے کی صورت میں جواز کا خاتمہ نہیں ہوتا بلکہ جواز باقی رہتا ہے جیسے عاشوراء کا روزہ واجب وفرض تھا اس کی فرضیت منسوخ کردی گئی اس کا وجوب جاتا رہا مگر عاشورا کا روزہ رکھنا جائز ہے اور مستحب ہے، حنفیہ نے کہا کہ جس نص نے عاشورا کا روزہ فرض تبلایا تھا جب اس نص کا وجوب روک دیا گیا تو واجب ختم ہوگیا لیکن عاشورا کے روزے کا جواز ایک دوسری نص سے باقی رکھا گیا دوسری نص وہ حدیث ہے جو اس سلسلے میں وارد ہوئی ہے، یا عبدالحکیم کے فرمودے میں یہ قیاس مستقل نص جدید ہے کہ تمام نفلی روزے جائز ہیں اور عاشوراء فرض نہ رہ کر نفل ہوگیا ہے اس لئے وہ بھی جائز رہے گا۔

شارح کہتے ہیں یہ اختلاف اس حدیث میں ظاہر ہوگا جس میں حکم دیا گیا ہے کہ جب کوئی بندہ کسی چیز پر قسم کھالے پھر اسے نظر آجائے کہ قسم کھائے ہوئے کے علاوہ کرنا بہتر ہے تو قسم توڑ کر کفارہ دے اور پھر خیر کو کرے، اس سے معلوم ہوا کہ پہلے کفارہ دینا واجب ہے پھر قسم توڑنا، اور اجماع ہو چکا ہے کہ کفارہ قسم توڑنے کے بعد ہی دیا جائیگا یعنی قسم توڑنے سے پہلے کفارہ ادا کرنے کا وجوب ختم ومنسوخ ہوگیا ہے، حنفیہ کے مطابق اگر قسم توڑنے سے قبل کفارہ دیگا تو قطعی جائز نہیں ہوگا، اور شافعیہ کے یہاں جائز ہوگا، کیونکہ ان کے ہاں خاتمہ وجوب کے بعد بقائے جواز میں اثبات پایا جاتا ہے۔

قوله لما فرغ المصنف عن مباحث حسن المأمور به وملحقاته شرع في بيان تقسيمه إلى المطلق والموقت فقال والأمر نوعان مطلق عن الوقت أي أحدهما أمر مطلق غير مقيد بوقت يفوت بفوته كالزكوة وصدقة الفطر فإنهما بعد وجود السبب أي ملك المال والرأس والشرط أي حولان الحول ويوم الفطر لا يتقيدان بوقت يفوتان بفوته بل كلما أدى يكون أداء لا قضاء وإن كان المستحب التعجيل وهو على التراخي خلافاً للكرخي أي هذا الأمر المطلق محمول عندنا على التراخي لا يجب الفور في أدائه بل يسع تأخيره وعند الكرخي لابد فيه من الفور

Marfat.com

إحتياطاً لأمر العبادة وبمعنى أنه يأثم بالتأخير لا بمعنى أنه يصير قاضياً وعندنا لا يأثم إلا في آخر العمر وحين إدراك علامات الموت ولم يؤد فيه ودليلنا هو ما أشار إليه بقوله لئلا يعود على موضوعه بالنقض يعني موضوع الأمر المطلق كان هو التيسير والتسهيل فلو كان محمولاً على الفور لعاد على موضوعه بالنقض ويكون مناقضاً للموضوع۔

ترجمہ:- پھر جب مصنف، مامور بہ کے حسن اور اس کے ملحقات کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اس کی تقسیم مطلق اور موقت کی طرف کر رہے ہیں، تو فرمایا۔

والامر نوعان الخ اور امر کی دو قسمیں ہیں (۱) مطلق عن الوقت، یعنی دونوں میں سے ایک مطلق عن الوقت ہے اور کسی ایسے وقت کے ساتھ مقید نہیں ہے کہ اس کے فوت ہونے سے فوت ہو جائے جیسے زکوۃ اور صدقۃ الفطر اس لئے کہ یہ دونوں سبب یعنی ملک نصاب اور افراد اور شرط یعنی حولان حول اور یوم عید کے پائے جانے کے بعد کسی ایسے وقت کے ساتھ مقید نہیں ہیں کہ اسکے گذر جانے کے بعد فوت ہو جائیں بلکہ جب بھی ادا کریگا ادا ہوں گے قضا نہ ہوں گے، اگر تعجیل (جلدی ادا کرنا) مستحب ہے۔

وهو التراخي خلافاً للكرخي":- اور امر مطلق تراخی کے طور پر ہے یعنی یہ مطلق امر ہمارے نزدیک تراخی (تاخیر) پر محمول کیا گیا ہے، یعنی اسکے ادا میں عجلت واجب نہیں ہے بلکہ تاخیر کی گنجائش ہے، اور امام کرخی کے نزدیک تعجیل احتیاطاً ضروری ہے، عبادت کا معاملہ ہونے کی وجہ سے، مطلب یہ ہے کہ تاخیر کرنے سے گنہ گار ہوگا، نہ یہ کہ وہ قضا کرنے والا ہے، اور ہمارے نزدیک صرف آخری عمر میں گنہ گار ہوگا جب کہ موت کی علامتیں ظاہر ہوگئی ہوں اور اس نے ادا نہ کیا ہو۔ ہماری دلیل وہی ہے جس کی طرف اپنے اس قول سے اشارہ کیا ہے لئلا يعود على موضوعه بالنقض، تاکہ امر مطلق اپنے موضوع پر برعکس نہ لوٹا دیا جائے اس لئے کہ امر مطلق کا مقصد بندوں پر آسانی اور سہولت دینا ہے، اگر عجلت پر محمول کیا جائے گا تو اس کا مقصد (موضوع)، جو آسانی اور سہولت ہے وہ اپنے مقصد پر برعکس عائد ہوگا اور موضوع کا مناقض ہو جائے گا۔

تشریح عبارات ماتن نے امر اور مامور بہ کے حسن نیز اسکے وہ ملحقات جس میں صفت، جواز وغیرہ سے بحث تھی فارغ ہونے کے بعد امر کی تقسیم کر رہے ہیں، فرماتے ہیں امر کی دو قسمیں ہیں ایک مطلق امر، دوسرا مقید امر، مطلق امر کا مطلب یہ ہے کہ اسے کبھی کبھی ادا کیا جا سکے اس کا مفہوم یہ ہے کہ اس قسم کے امر میں فوراً ادائیگی واجب اور ضروری نہیں ہوگی بلکہ مطلق امر کی ادائیگی میں تاخیر اور مہلت کی گنجائش ہوگی جیسے زکوۃ اور صدقہ فطر کا سبب نصاب کے بقدر مال کی ملکیت اور سرمایہ، اور شرط سال کا گذرنا اور یوم الفطر کا آنا ہے، سبب اور شرط پائے جانے کی صورت میں اللہ رب العزت کا امر متوجہ ہو جائے گا کہ زکوۃ ادا کرو اور صدقہ فطر دو، زکوۃ اور صدقہ فطر دینے کا امر مطلق امر ہے یعنی کسی وقت کے ساتھ قید نہیں کیا گیا

marfat.com

Marfat.com

کہ اگر یہ وقت نکل گیا تو زکوۃ وصدقہ فطر دینا ادا نہ رہ کر قضا ہو جائیں گے بلکہ مطلق امر ہونے کی وجہ سے زکوۃ اور صدقہ فطر کی ادائیگی کسی بھی وقت کے ساتھ مقید نہیں ہوگی جب ادا کیا جائے اور صدقہ فطر نکالدیا جائے اسے ادائیگی ہی شمار کیا جائے گا قضا نہیں، یہ الگ بات ہے کہ جلدی ادا کرنا مستحب ہے۔

اس مسئلے میں احناف میں سے ابوالحسن کرخی نے اختلاف کیا ہے، فرماتے ہیں کہ عبادت کے امر پر نظر کرتے ہوئے مطلق امر میں تاخیر کی کوئی گنجائش نہیں فوراً ادا کرنا واجب ہے۔ اگر فوراً ادا نہیں کیا گیا تو مکلف گناہگار ہوگا۔ اگرچہ دیر میں ادا کرنے کی صورت میں مطلق امر میں کرخی بھی وہی کہتے ہیں جسے جمہور احناف نے واضح کر دیا کہ تاخیر کی صورت میں قضا نہیں ادا ہی شمار ہوگا، پھر بھی عام حنفی علماء وائمہ نے ابوالحسن کرخی کے جواب وتردید میں فرمایا کہ فوراً ادا نہ کر سکنے کی صورت میں مکلف ہرگز ہرگز گنہ گار نہیں ہوگا۔ گناہ گار تو اس وقت ہوگا جب ہمیں معلوم ہو جائے کہ یہ اس کی حیات کے آخری لمحات ہیں یا موت کے واضح نشانات کا ادراک وشعور ہو چکا ہو اور ادائے گی نہ ہو سکی ہو، نیز مطلق امر میں تاخیر کے ساتھ ادائیگی کے مطالبہ کو متصل کر دینا اس لئے تھا کہ بندوں کے لئے ادا میں آسانی اور سہولت ہو جائے، کیونکہ مال میں جلدی نفس آمادہ نہیں ہوتا، نفس کو مال سے شدید محبت ہوتی ہے اگر کرخی کے عندیہ کی مطابقت میں عجلت کے ساتھ ادائیگی واجب ہو تو مطلق امر کی وضع وپالیسی الٹ جائے گی یعنی سہولت وآسانی، مصیبت وپریشانی میں تبدیل ہو جائے گی اس لئے ہم مطلق امر میں تاخیر کی گنجائش کا حتمی فیصلہ دیں گے۔

وَمُقَيَّدٌ بِهٖ اَيِ الثَّانِيْ اَمْرٌ مُقَيَّدٌ بِالْوَقْتِ وَهُوَ اَرْبَعَةُ اَنْوَاعٍ لِاَنَّهٗ اِمَّا اَنْ يَكُوْنَ الْوَقْتُ ظَرْفًا لِلْمُؤَدّٰى وَشَرْطًا لِلْاَدَاءِ وَسَبَبًا لِلْوُجُوْبِ فَهُوَ النَّوْعُ الْاَوَّلُ، وَالْمُرَادُ بِالظَّرْفِ اَنْ لَّا يَكُوْنَ مِعْيَارًا لَهٗ بَلْ يَفْضُلَ عَنْهُ وَالْمُرَادُ بِالشَّرْطِ اَنْ لَا يَصِحَّ الْمَاْمُوْرُ بِهٖ قَبْلَ وُجُوْدِهٖ وَيَفُوْتُ بِفَوْتِهٖ وَالْمُرَادُ بِالسَّبَبِ اَنَّ لِهٰذَا الْوَقْتِ تَاْثِيْرًا فِيْ وُجُوْبِ الْمَاْمُوْرِ بِهٖ وَاِنْ كَانَ الْمُؤَثِّرُ الْحَقِيْقِيُّ فِيْ كُلِّ شَيْءٍ هُوَ اللّٰهُ تَعَالٰى وَلٰكِنْ يُضَافُ الْوُجُوْبُ فِي الظَّاهِرِ اِلَى الْوَقْتِ لِاَنَّ فِيْ كُلِّ لَمْحَةٍ وُصُوْلُ نِعْمَةٍ مِّنَ اللّٰهِ تَعَالٰى اِلٰى جَانِبِ الْعَبْدِ وَهُوَ يَقْتَضِي الشُّكْرَ فِيْ كُلِّ سَاعَةٍ وَاِنَّمَا خُصَّ هٰذِهِ الْاَوْقَاتُ الْمُعَيَّنَةُ بِالْعِبَادَاتِ لِعَظْمَتِهَا وَتَجَدُّدِ النِّعَمِ فِيْهَا وَلِئَلَّا يُفْضِيَ اِلَى الْحَرَجِ فِيْ تَحْصِيْلِ الْمَعَاشِ اِنِ اسْتَغْرَقَ الْوَقْتُ الْعِبَادَةَ كَوَقْتِ الصَّلٰوةِ فَاِنَّ الْوَقْتَ فِيْهَا يَفْضُلُ عَنِ الْاَدَاءِ اِذَا اَدّٰى عَلٰى حَسْبِ السُّنَّةِ مِنْ غَيْرِ اِفْرَاطٍ فَيَكُوْنُ ظَرْفًا وَلَا يَصِحُّ الْاَدَاءُ قَبْلَ دُخُوْلِ الْوَقْتِ وَيَفُوْتُ بِفَوْتِهٖ فَيَكُوْنُ شَرْطًا وَيَخْتَلِفُ الْاَدَاءُ بِاخْتِلَافِ صِفَةِ الْوَقْتِ صِحَّةً وَكَرَاهَةً فَيَكُوْنُ سَبَبًا لِلْوُجُوْبِ وَتَقْدِيْمُ الْمَشْرُوْطِ عَلَى الشَّرْطِ جَائِزٌ اِذَا كَانَ الشَّرْطُ شَرْطًا لِلْوُجُوْبِ كَمَا فِيْ حَوَلَانِ الْحَوْلِ لِلزَّكٰوةِ، وَاَمَّا اِذَا كَانَ الشَّرْطُ شَرْطًا

Marfat.com

لِلْجَوَازِ لَا يَصِحُّ التَّقْدِيْمُ عَلَيْهِ كَسَائِرِ شَرَائِطِ الصَّلٰوةِ وَتَقْدِيْمُ الْمُسَبَّبِ عَلَى السَّبَبِ لَا يَجُوْزُ اَصْلًا وَهٰهُنَا لَمَّا اجْتَمَعَتِ الشَّرْطِيَّةُ وَالسَّبَبِيَّةُ فَلَاجَرَمَ اَنْ لَا يَجُوْزَ التَّقْدِيْمُ عَلَى الْوَقْتِ ثُمَّ هٰهُنَا شَيْئَانِ نَفْسُ الْوُجُوْبِ وَوُجُوْبُ الْاَدَاءِ فَنَفْسُ الْوُجُوْبِ سَبَبُهُ الْحَقِيْقِيُّ هُوَ الْاِيْجَابُ الْقَدِيْمُ وَسَبَبُهُ الظَّاهِرِيُّ وَهُوَ الْوَقْتُ اُقِيْمَ مَقَامَهُ وَوُجُوْبُ الْاَدَاءِ سَبَبُهُ الْحَقِيْقِيُّ تَعَلُّقُ الطَّلَبِ بِالْفِعْلِ وَسَبَبُهُ الظَّاهِرِيُّ وَهُوَ الْاَمْرُ اُقِيْمَ مَقَامَهُ ثُمَّ الظَّرْفِيَّةُ وَالسَّبَبِيَّةُ لَا تَجْتَمِعَانِ بِحَسَبِ الظَّاهِرِ لِاَنَّهُ اِنْ اُدِّيَ فِي الْوَقْتِ لَا يَكُوْنُ سَبَبًا لِاَنَّ السَّبَبَ يَجِبُ اَنْ يَّتَقَدَّمَ عَلَى الْمُسَبَّبِ وَاِنْ لَّمْ يُؤَدِّ فِي الْوَقْتِ لَا يَكُوْنُ ظَرْفًا اِذِ الظَّرْفُ مَا يُؤَدّٰى فِيْهِ لَا بَعْدَهُ فَلِهٰذَا قَالُوْا اِنَّ الظَّرْفَ هُوَ جَمِيْعُ الْوَقْتِ وَالشَّرْطُ هُوَ مُطْلَقُ الْوَقْتِ وَالسَّبَبُ هُوَ الْجُزْءُ الْاَوَّلُ الْمُتَّصِلُ بِالْاَدَاءِ قَبْلَ الشُّرُوْعِ فِي الْاَدَاءِ وَالْكُلُّ فِي الْقَضَاءِ وَهُوَ اَرْبَعَةُ اَنْوَاعٍ۔۔

ترجمہ اور (۲) اس سے مقید ہے یعنی دوسری قسم وہ امر ہے جو وقت کے ساتھ مقید ہے۔ اور امر موقت کی چار قسمیں ہیں یا وقت مودیٰ (مامور بہ) کے لئے ظرف ادا، کیلئے شرط اور وجوب کے لئے سبب ہوگا، تو یہ پہلی قسم ہے، ظرف سے مراد یہ ہے کہ وقت تو اس کے لئے معیار نہ ہو بلکہ اس سے فاضل رہے اور شرط سے مراد یہ ہے کہ اس کے وجود سے پہلے مامور بہ صحیح نہ ہو اور اسکے گذر جانے کے بعد فوت ہو جائے، اور سبب سے مراد یہ ہے کہ اس وقت کو مامور بہ کے واجب ہونے پر دخل (تاثیر) ہے اگر چہ مؤثر حقیقی ہر چیز میں اللہ تعالیٰ ہی ہے اگر چہ وجوب بظاہر وقت کی طرف منسوب کردیا جاتا ہے کیونکہ ہر لمحہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے نعمتوں کا وصول بندوں کی طرف ہوتا رہتا ہے اور وصول نعمت ہر وقت شکر کا تقاضا کرتا ہے لیکن ان متعینہ اوقات کو ان کی عظمت اور نعمت کے تجدد کی وجہ سے عبادت کے لئے مخصوص کیا گیا ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ تاکہ کسب معاش میں مفضی الی الحرج نہ ہو اگر وقت نے عبادت کو گھیر لیا۔ ۷

کوقت الصلوۃ الخ جیسے نماز کا وقت کیونکہ وقت مودیٰ (نماز) میں ادا سے بچ رہتا ہے جبکہ اس نے نماز کو سنت کے طریقہ پر ادا کیا اور افراط نہیں کیا لہذا وقت ظرف ہوگا اور ادا کرنا وقت کے داخل ہونے سے پہلے صحیح نہیں ہوگی اور جو وقت کے گذر جانے سے فوت ہوگی پس وقت شرط بن جائے گا اور ادا کا وصف وقت کی صفات کے بدلنے سے صحت و کراہت کے لحاظ سے مختلف ہوتا رہتا ہے، لہذا وہ سبب وجوب بھی ہے اور شرط پر مشروط کو مقدم کرنا اس وقت جائز ہے جب کہ شرط وجوب کی شرط ہو جیسے حولان حول وجوب زکوۃ کے لئے شرط ہے، اور بہر حال جب شرط جواز فعل کی شرط ہو تو اس پر تقدیم جائز نہیں ہے جیسے کہ نماز کی دوسری شرطوں کا حال ہے (کہ وہ نماز سے پہلے اور مقدم ہوتی ہے) اور سبب پر مسبب کی تقدیم بالکل جائز

marfat.com

Marfat.com

نہیں ہے۔ اور یہاں چونکہ شرطیت اور سببیت دونوں جمع ہوگئی ہیں، پس لامحالہ وقت پر تقدیم جائز نہ ہوگی۔

ثم ھٰھنا شیئان الخ پھر یہاں دو چیزیں ہیں، نفس وجوب اور وجوب ادا، پس نفس وجوب کا سبب حقیقی تو ایجاب قدیم ہے، اور سبب ظاہری وقت ہے جو اس کے قائم مقام کیا گیا ہے اور وجوب ادا کے بھی دو سبب ہیں ایک سبب حقیقی ہے اور وہ فعل سے طلب کا تعلق ہے اور دوسرا سبب ظاہری ہے اور امر ہے جو سبب حقیقی کا قائم مقام ہے۔

ثم الظرفیۃ والسببیۃ الخ باعتبار ظاہر کے ظرفیت و سببیت ایک ساتھ جمع نہیں ہوتے، اس لئے کہ اگر اس نے وقت پر ادا کر دیا تو وقت سبب نہ رہے گا کیونکہ سبب کے لئے ضروری ہے کہ مسبب سے پہلے ہو اور اگر وقت پر ادا نہیں کیا تو وقت ظرف نہ رہے گا کیونکہ ظرف وہ ہے جس میں مامور بہ کو ادا کیا جائے نہ کہ بعد میں، اسی وجہ سے علماء اصول نے کہا کہ ظرف تو جمیع وقت ہے اور شرط مطلق وقت ہے اور مامور بہ ادا کرنے سے پہلے متصلاً جو جزء اول ہے وہ سبب ہے اور وہ اداء کے شروع کرنے سے پہلے ہوتا ہے اور پورا کا پورا وقت قضاء کا سبب ہے اور امر مؤقت کی چار قسمیں ہیں۔

تشریح عبارات

بتلاتے ہیں امر کی دوسری قسم امر مقید ہے یعنی یہ امر وقت کے ساتھ محدود ہوتا ہے یا یوں کہہ لیجئے کہ محدود وقت ہی میں اسے انجام دیا جا سکتا ہے مطلب یہ ہے کہ بالفرض محدود وقت میں امر انجام نہ دیا گیا اور یہ محدود وقت ختم ہوگیا تو اداء بھی فوت ہو جائے گی یعنی محدود وقت کے بعد امر کی بجاآوری کے بجائے قضا کہلائے گی، مقید بالوقت امر یا موقت کی چار قسمیں بیان کریں گے، امر چونکہ محدود وقت کے ساتھ مقید یا موقت کر دیا جاتا ہے اس لئے بتا رہے ہیں کہ اس موقت کی قسمیں چار تک پہنچی ہیں پہلی قسم یہ ہے کہ مقید بالوقت امر میں وقت مودّی کے لئے ظرف ہو اور دوسری قسم یہ ہے کہ مقید بالوقت وقت مودّی کے لئے معیار ہوتا ہے اور اس کے وجوب کے لئے سبب ہو، تیسری قسم یہ ہے کہ مقید بالوقت امر میں وقت مودی کے لئے معیار ہو اور وجوب کا سبب نہ ہو، چوتھی قسم یہ ہے کہ مقید بالوقت امر میں وقت مشکل ہو یعنی ایک حیثیت سے معیار کے مشابہ ہو تو ایک حیثیت سے ظرف کے مشابہ ہو، مقید بالوقت امر کی چاروں قسموں میں پہلی قسم یہ ہے کہ وقت مودیٰ کے لئے ظرف ہو اور اداء کے لئے شرط ہو اور وجوب کے لئے سبب ہو، وقت کے اندر ادا کئے جانے والے مخصوص ارکان سے وجود میں آنے والی ہیئات جیسے قیام، قعود، رکوع اور سجود کو مودّی کہتے ہیں انھی کو ادا کیا جاتا ہے اداء انھیں کا عدم کی تاریکی سے وجود کی روشنی میں لا کھڑا کرتی ہے، اسی لئے ادا پر ایجاد فعل کا اطلاق کرتے ہیں، خلاصۂ کلام یہ ہے کہ یہ مقید بالوقت امر میں وقت مودیٰ کے لئے ظرف ہوتا ہے، ظرف کا مطلب یہ ہے کہ وقت مودّی سے فاضل ہو، ظرف اور معیار میں تقابل ہے، معیار وہ ہے جو مودی کے قطعی برابر ہو اور ظرف وہ ہے کہ مودی سے بچ جائے اور وقت ادا کے لئے شرط ہوتا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ وقت پر مامور بہ کی تعمیل کی تو ادا ہوگا اور وقت کے فوت ہونے پر مامور بہ کی تعمیل کی تو اداء کے بجائے قضا ہوگی، نیز وقت سے قبل اس کی ادائے گی راست نہ ہوگی، اور یہ وقت مامور بہ کے وجوب میں

Marfat.com

اثر انداز بھی ہوتا ہے، یعنی وقت ہی کی وجہ سے مامور بہ میں وجوب آتا ہے، واجب کرنے والے اصل میں اللہ رب العزت ہیں لیکن وقت اور ساعت میں ان کی طرف سے انعام ہوتا ہے اس لئے وجوب کا سبب وقت کو بتلا دیا گیا اس کی مثال نماز کا وقت ہے، یہ مقید بالوقت امر کی پہلی قسم کی مثال ہے یہاں نماز کا وقت نماز کے لئے ظرف ہے، کیونکہ سنت کے مطابق نماز ادا کی جائے تو وقت ادا سے فاضل ہو جائے گا، وقت سے پہلے نماز ادا کرنا صحیح نہیں اور وقت کے ختم ہو جانے کے بعد نماز ادا کی گئی تو نماز ادا نہ ہوگی بلکہ قضا ہوگی، معلوم ہوا وقت نماز کے لئے شرط بھی ہے اور جب وقت کی صفت میں اختلاف وتبدیلی آجائے یعنی وقت میں صحت اور کراہت کا معنی پایا جائے، مطلب یہ ہے کہ وقت صحیح اور مکروہ میں منقسم وتبدیل ہو تو ادا بھی صحیح ادا، اور مکروہ ادا میں منقسم وتبدیل ہو جائے گی، معلوم ہوا کہ وقت وجوب صلوٰۃ کے لئے سبب بھی ہو جائے گا، وجوب صلوٰۃ یا وجوب ادا، صلوٰۃ یہ بات شارح نے صاف نہیں کی افسوس!! شارح نے بتایا کہ اگر شرط وجوب ادا سے متعلق ہو تو اس میں مشروط کو شرط پر مقدم کر دیتے ہیں جیسے زکوٰۃ میں نفس زکوٰۃ کا وجوب نصاب کی ملکیت کے حصول سے ہوتا ہے اور زکوٰۃ ادا کرنے کی شرط یہ ہے کہ حولان حول ہو جائے اس لئے حولان حول یعنی شرط سے پہلے مشروط یعنی زکوٰۃ کی ادائے گی درست ہے لیکن یہی شرط اگر جواز کی شرط ہے تو شرط پر مشروط مقدم نہیں کر سکتے جیسے نماز کی شرطوں سے پہلے مشروط یعنی نماز نہیں پڑھ سکتے۔

شارح فرماتے ہیں ایک ہوتا ہے نفس وجوب اور ایک ہوتا ہے ادا، کا واجب ہونا چاہے نفس وجوب ہو یا ادا، کا واجب ہونا ان کے واجب ہونے کے حقیقی اور ظاہری دو سبب ہیں، نفس وجوب کے حقیقی سبب اللہ رب العزت ہیں یا ان کے انعامات ہیں، قدیم ایجاب یعنی اللہ رب العزت کا مکلف بندوں سے خطاب حقیقی سبب نہیں، یہاں شارح جون پوری خطا، پر ہیں اور ظاہری سبب وقت ہے، وقت کو حقیقی سبب کا قائم مقام کر دیا گیا اور ادا، کے واجب ہونے کا حقیقی سبب فعل کے ساتھ طلب ومطالبہ کا متعلق ہو جاتا ہے اور اس کا ظاہری سبب امر ہے امر ہی کو ادا، کے وجوب کے حقیقی سبب کا نائب بنا دیا گیا۔

شارح فرماتے ہیں ظاہری بات ہے کہ ظرفیت اور سببیت ایک ساتھ جمع نہیں ہو سکتیں، یہ اصل میں ایک اعتراض ہے کوئی کہہ سکتا ہے کہ آپ نے کہا وقت مودیٰ کے لئے ظرف ہے اور سبب ہے حالانکہ ایک ہی چیز ظرف وسبب نہیں بن سکتی کیونکہ ظرفیت اور سببیت میں منافاۃ پائی جاتی ہے لہذا ان میں اجتماع مشکل ہے اس کا سرسری جواب تو یہ ہے کہ وقت ظرف تو ہے لیکن مودی کے لئے ظرف ہے اور سبب بھی ہے اور یہاں گونہ فرق آگیا لہذا وہ خرابی نہ رہی جسے آپ نے ثابت کیا تھا، لیکن پھر بھی اعتراض باقی رہے گا کوئی بھی گوشمالی کر سکتا ہے کہ جناب ادا کرنا وجوب پر منحصر ہے اور وجوب اسی وقت آئے گا جب کہ وجوب کا سبب آئے اور وجوب کا سبب وقت ہی ہے لہذا وقت ظرف ہونے کے ساتھ سبب ہوا تو ظرف اور سبب پھر اکٹھا ہو گئیں حالانکہ یہ مشکل ہے کیونکہ وقت کو وجوب کا سبب مانا گیا اور سبب مسبب پر مقدم ہوتا ہے اگر وقت کے اندر ادائیگی ہوئی تو سبب

marfat.com

Marfat.com

مسبب پر مقدم نہیں رہا لہٰذا وقت میں ادا کرنے پر وقت سبب تو رہے گا نہیں اگر سبب کے تقدم کو مدنظر رکھ کر وقت میں ادا نہ کریں بلکہ وقت کے بعد ادا کریں تو سبب یعنی وقت تو مسبب پر مقدم ہو جائے گا لیکن یہی وقت ظرف نہیں رہے گا اس لئے ظرف وہی ہے جس میں ادائے گی ہو نہ کہ اسکے بعد اس کے جواب میں علماء نے کہا کہ تمام کا تمام وقت یعنی پہلے جزء سے لیکر آخری جزء تک ظرف ہے اور ادائیگی کے شروع کرنے سے پہلے ایک جزء ہے جو بالکل پہلا اور صرف پہلا جزء ہے، یہ پہلا جزء ادائیگی سے ملا ہوا ہے، یہی سبب ہے، اب وقت ظرف وسبب بن جائے گا اور ظرفیت وسببیت کے اجتماع سے مذکورہ اعتراض نہیں پڑے گا، ہاں شرط اس صورت میں مطلق وقت ہوگا یعنی جس جزء وقت میں ادا کرے گا ادائے گی سمجھی جائے گی، اگر مطلق وقت ہر جہت سے ختم ہو گیا تو یہ فوات وقت ہونے کی وجہ سے اداء فوت ہو کر قضاء میں تبدیل ہو جائے گا، لیکن قضاء میں وقت کا بالکل پہلا جزء سبب نہیں ہوگا بلکہ اداء میں صرف پہلا جزء سبب تھا ہاں قضاء میں تمامی وقت سبب ہو جائے گا، واللہ اعلم بالصواب

وَهُوَ اَرْبَعَةُ اَنْوَاعٍ وَقَدْ فَصَّلَهُ الْمُصَنِّفُ بِقَوْلِهٖ وَهُوَ اِمَّا اَنْ يُضَافَ اِلَى الْجُزْءِ الْاَوَّلِ اَوْ اِلٰى مَا يَلِيْ ابْتِدَاءَ الشُّرُوْعِ اَوْ اِلَى الْجُزْءِ النَّاقِصِ عِنْدَ ضِيْقِ الْوَقْتِ اَوْ اِلٰى جُمْلَةِ الْوَقْتِ يَعْنِيْ اَنَّ الْاَصْلَ اَنَّ كُلَّ مُسَبَّبٍ مُتَّصِلٌ بِسَبَبِهٖ فَاِنْ اُدِّيَتِ الصَّلٰوةُ فِيْ اَوَّلِ الْوَقْتِ يَكُوْنُ الْجُزْءُ السَّابِقُ عَلَى التَّحْرِيْمَةِ وَهُوَ الْجُزْءُ الَّذِيْ لَا يَتَجَزَّأُ سَبَبًا لِوُجُوْبِ الصَّلٰوةِ فَاِنْ لَمْ تُؤَدَّ فِيْ اَوَّلِ الْوَقْتِ تَنْتَقِلُ السَّبَبِيَّةُ اِلَى الْاَجْزَاءِ الَّتِيْ بَعْدَهٗ فَيُضَافُ الْوُجُوْبُ اِلٰى كُلِّ مَا يَلِيْ ابْتِدَاءَ الشُّرُوْعِ مِنَ الْاَجْزَاءِ الصَّحِيْحَةِ فَاِنْ لَمْ تُؤَدَّ فِي الْاَجْزَاءِ الصَّحِيْحَةِ حَتّٰى ضَاقَ الْوَقْتُ ثُمَّ يُضَافُ الْوُجُوْبُ اِلَى الْجُزْءِ النَّاقِصِ عِنْدَ ضِيْقِ الْوَقْتِ وَهٰذَا لَا يُتَصَوَّرُ اِلَّا فِي الْعَصْرِ فَاِنَّ فِيْ غَيْرِهٖ مِنَ الصَّلٰوةِ كُلُّ الْاَجْزَاءِ صَحِيْحَةٌ وَهٰذَا الْجُزْءُ النَّاقِصُ مِقْدَارُ مَا يَسَعُ التَّحْرِيْمَةَ عِنْدَنَا وَمِقْدَارُ مَا يُؤَدّٰى فِيْهِ اَرْبَعُ رَكَعَاتٍ عِنْدَ زُفَرَ فَلَا تَنْتَقِلُ السَّبَبِيَّةُ عِنْدَهٗ اِلٰى مَا بَعْدَهٗ لِاَنَّهٗ خِلَافُ الْاَمْرِ وَالشَّرْعِ فَاِنْ كَانَ هٰذَا الْجُزْءُ الْاَخِيْرُ كَامِلًا كَمَا فِيْ صَلٰوةِ الْفَجْرِ وَجَبَتْ كَامِلَةً فَاِنِ اعْتَرَضَ الْفَسَادُ بِالطُّلُوْعِ بَطَلَتِ الصَّلٰوةُ وَيُحْكَمُ بِالْاِسْتِيْنَافِ وَاِنْ كَانَ هٰذَا الْجُزْءُ نَاقِصًا كَمَا فِيْ صَلٰوةِ الْعَصْرِ وَجَبَتْ نَاقِصَةً فَاِنِ اعْتَرَضَ الْفَسَادُ بِالْغُرُوْبِ لَمْ تَفْسُدِ الصَّلٰوةُ لِاَنَّهٗ اَدَّاهَا كَمَا وَجَبَتْ وَكَانَ قَوْلُهٗ اِلٰى مَا يَلِيْ ابْتِدَاءَ الشُّرُوْعِ شَامِلًا لِلْجُزْءِ الْاَوَّلِ وَلِلْجُزْءِ النَّاقِصِ اِنَّمَا يَصِيْرُ سَبَبًا لِوُجُوْبِ الصَّلٰوةِ اِذَا شَرَعَ فِيْهِ وَاَمَّا اِذَا لَمْ يَشْرَعْ فِيْهِ لَمْ يَصِرْ سَبَبًا فَيَنْبَغِيْ اَنْ تَقْتَصِرَ عَلَيْهِ اِلَّا اَنَّ الْجُزْءَ الْاَوَّلَ لِاِهْتِمَامِ شَانِهٖ عِنْدَ الْجُمْهُوْرِ وَ صَرَّحَ بِهٖ حَتّٰى ذَهَبَ كُلُّ الْاَئِمَّةِ سِوٰى اَبِيْ حَنِيْفَةَ رح اِلَى اسْتِحْبَابِ الْاَدَاءِ فِيْهِ وَكَذَا الْجُزْءُ النَّاقِصُ

Marfat.com

لِاَجْلِ خِلَافِیَّةِ زُفَرَ فِیْهِ صَرَّحَ بِذِکْرِهٖ وَهٰذَا کُلُّهٗ اِذَا اَدَّی الصَّلٰوةَ فِی الْوَقْتِ وَاَمَّا اِذَا فَاتَتِ الصَّلٰوةُ عَنِ الْوَقْتِ فَحِیْنَئِذٍ یُضَافُ الْوُجُوْبُ اِلٰی جُمْلَةِ الْوَقْتِ لِاَنَّهٗ قَدْ زَالَ الْمَانِعُ عَنْ جَعْلِ کُلِّ الْوَقْتِ سَبَبًا وَهُوَ کَوْنُهٗ ظَرْفًا لِلصَّلٰوةِ لِاَنَّهٗ لَمْ یَبْقَ الْوَقْتُ فَلَمَّا کَانَ کُلُّ الْوَقْتِ سَبَبًا لِلْقَضَاءِ وَهُوَ کَامِلٌ فَحِیْنَئِذٍ تَجِبُ الصَّلٰوةُ کَامِلَةً فَلَا یَتَاَدّٰی اِلَّا فِی الْوَقْتِ الْکَامِلِ وَاِلَیْهِ اَشَارَ بِقَوْلِهٖ فَلِهٰذَا لَا یَتَاَدّٰی عَصْرُ اَمْسِهٖ فِی الْوَقْتِ النَّاقِصِ بِخِلَافِ عَصْرِ یَوْمِهٖ یَعْنِیْ فَلِاَجْلِ اَنَّ سَبَبَ وُجُوْبِ عَصْرِ الْیَوْمِ هُوَ الْوَقْتُ النَّاقِصُ اِذَا لَمْ یُؤَدِّهٖ فِی الْاَجْزَاءِ الصَّحِیْحَةِ وَسَبَبَ وُجُوْبِ عَصْرِ الْاَمْسِ هُوَ کُلُّ الْوَقْتِ الْفَائِتِ الْکَامِلِ قُلْنَا لَا یَتَاَدّٰی عَصْرُ الْاَمْسِ فِی الْوَقْتِ النَّاقِصِ لِاَنَّهٗ لَمَّا فَاتَتِ الصَّلٰوةُ عَنِ الْوَقْتِ کَانَ کُلُّ الْوَقْتِ سَبَبًا وَهُوَ کَامِلٌ بِاعْتِبَارِ اَکْثَرِ اَجْزَائِهٖ وَاِنْ کَانَ یَشْتَمِلُ عَلَی الْوَقْتِ النَّاقِصِ فَلَا یَصِحُّ قَضَاؤُهٗ اِلَّا فِی الْوَقْتِ الْکَامِلِ وَیَتَاَدّٰی عَصْرُ یَوْمِهٖ فِی الْوَقْتِ النَّاقِصِ لِاَنَّهٗ لَمَّا لَمْ یُؤَدِّهٖ فِی الْوَقْتِ الْاَوَّلِ وَاتَّصَلَ شُرُوْعُهٗ فِی الْجُزْءِ النَّاقِصِ کَانَ هُوَ سَبَبًا لِوُجُوْبِهٖ فَیُؤَدِّیْ نَاقِصًا کَمَا وَجَبَ وَلَا یُقَالُ اِنَّ مَنْ شَرَعَ صَلٰوةَ الْعَصْرِ فِیْ اَوَّلِ الْوَقْتِ ثُمَّ مَدَّهَا بِالتَّعْدِیْلِ وَالتَّطْوِیْلِ اِلٰی اَنْ غَرَبَتِ الشَّمْسُ فَاِنَّ هٰذِهِ الصَّلٰوةَ قَدْ تَمَّتْ نَاقِصَةً وَکَانَ شُرُوْعُهَا فِی الْوَقْتِ الْکَامِلِ لِاَنَّا نَقُوْلُ اِنَّمَا یَلْزَمُ هٰذَا ضَرُوْرَةَ اِبْتِنَائِهٖ عَلَی الْعَزِیْمَةِ فَاِنَّ الْعَزِیْمَةَ فِیْ کُلِّ صَلٰوةٍ اَنْ یُؤَدِّیَ فِیْ تَمَامِ الْوَقْتِ فَالْاِحْتِرَازُ عَنِ الْکَرَاهَةِ مَعَ الْاِقْبَالِ عَلَی الْعَزِیْمَةِ مِمَّا لَا یَجْتَمِعُ قَطُّ فَجُعِلَ هٰذَا الْقَدْرُ مِنَ الْکَرَاهَةِ عَفْوًا۔

ترجمہ اور امر مؤقت کی چار قسمیں ہیں، جن کو مصنف رہ نے اپنے اس قول سے بیان کیا۔ اور وجوب (۱) یا مضاف ہوگا جزء اول کی طرف (۲) یا مضاف ہوگا اس حصہ کی طرف شروع کی ابتداء پر متصل ہو (۳) یا مضاف ہوگا جزء ناقص کی طرف ایسے وقت میں کہ وقت تنگ ہو (۴) یا مضاف ہوگا تمام وقت کی طرف، یعنی قاعدہ یہ ہے کہ ہر مسبب اپنے سبب سے متصل ہو، پس اگر نماز اول وقت میں ادا کی گئی تو تکبیر تحریمہ سے جو جزء پہلے ہے، اور یہ وہ جزء غیر منقسم ہے، یہی جزء وجوب صلوٰة کا سبب ہوگا، لیکن اگر اول وقت میں ادا نہ کی گئی تو سببیت ان اجزاء کی طرف منتقل ہوگی جو اس کے بعد ہیں، پس وجوب کی نسبت ہر اس حصہ کی طرف کی جائے گی جو نماز کی ابتداء کرنے سے متصلاً پہلے ہو اجزاء صحیحہ میں سے ہو، پھر اگر اجزاء صحیحہ میں ادا نہ کی گئی حتی کہ وقت تنگ ہوگیا تو اس وقت وجوب ناقص جزء کی طرف منسوب ہوگا تنگ وقت میں، اور یہ صورت صرف اسی دن کی عصر میں پائی جاتی ہے، اس لئے کہ اس کے علاوہ ہر نماز کے اوقات کے اجزاء صحیحہ ہیں (ناقص

marfat.com

Marfat.com

وقت کوئی نہیں) اور جزء ناقص ہمارے نزدیک وہ ہے جس میں صرف تحریمہ کہنے کی گنجائش ہو اور چار رکعتوں کے ادا کرنے کی گنجائش ہو یہ امام زفرؒ کے نزدیک ہے، امام زفرؒ کے نزدیک اس وقت کے بعد پھر سببیت منتقل نہیں ہوتی کیونکہ امر اور شرع دونوں کے خلاف ہے، پس اگر یہ جزء اخیر کامل ہو جیسے کہ صلوۃ فجر میں تو نماز کامل واجب ہوگی، پس اگر فساد عارض ہو جائے، طلوع شمس کی وجہ سے تو نماز باطل ہو جائے گی۔ اور نماز دوبارہ پڑھنے کا حکم دیا جائے گا، اور اگر یہ جزء اخیر ناقص ہو جیسے کہ صلوۃ عصر میں تو نماز ناقص واجب ہوگی، پس اگر غروب شمس کی وجہ سے فساد عارض ہو جائے تو نماز فاسد نہ ہوگی، اس لئے کہ اس نے نماز جیسی واجب ہوئی تھی ویسی ہی ادا کردی۔

اور مصنف کا قول "مایلی ابتداء الشروع" جزء اول اور جزء ناقص دونوں کو شامل ہوگا، کیونکہ جزء اول یا جزء ناقص وجوب صلوۃ کا سبب اس وقت ہوں گے جب کہ اس میں شروع کیا ہو، بہرحال جب اس نے اس وقت میں شروع نہیں کیا تو سبب نہ ہوں گے پس مناسب تھا کہ مصنف اسی پر اکتفاء کرتے، لیکن چونکہ جزء اول جمہور کے نزدیک مہتم بالشان ہے اس لئے اس کی صراحت کی، یہاں تک کہ امام ابو حنیفہؒ کے علاوہ تمام ائمہ استحباب کی طرف گئے ہیں۔

وکذا الجزء الناقص الخ ایسے ہی جزء ناقص کی صراحت امام زفرؒ کے اختلاف کی وجہ سے فرمائی ہے، یہ سبب اس وقت ہے جب کہ اس نے صلوۃ کو وقت میں ادا کی ہو۔

واما اذا فاتت الخ اور بہرحال جب نماز اپنے وقت سے فوت ہو جائے تو اس وقت وجوب جملہ وقت کی طرف منسوب ہوگا کیونکہ کل وقت کو سبب بنانے کا عذر زائل ہو گیا ہے، اور وہ وقت کا صلوۃ کے لئے ظرف ہونا ہے کیونکہ وقت باقی نہیں ہے، پس جب کل وقت قضاء کا سبب ہو گیا اور وہ کامل ہے تو اس صورت میں نماز کامل واجب ہوگی، لہذا کامل وقت ہی میں ادا ہوگی، مصنف نے اپنے اس قول میں اسی طرف اشارہ فرمایا کہ فلہذا لایتادی عصر امسہ فی الوقت بخلاف عصر یومہ، پس اس لئے گذشتہ کل کی نماز عصر ناقص وقت میں ادا نہ ہوگی، بخلاف آج کی نمازِ عصر کے، یعنی اس سبب سے آج کی عصر کی نماز کا سبب ناقص وقت ہے جب کہ اس نے اجزاء صحیحہ میں اس کو ادا نہیں کیا۔ اور کل کی عصر کے وجوب کا سبب وہ کامل فوت شدہ کل وقت ہے، ہم نے کہا کہ کل کی عصر ادا نہ ہوگی ناقص وقت میں کیونکہ جب نماز اپنے وقت سے فوت ہو گئی تو کل وقت سبب بن گیا، اور اکثر اجزاء کے اعتبار سے وہ کامل ہے، اگرچہ بعض اجزاء کے لحاظ سے وہ ناقص ہے، لہذا اس کی ادا صحیح نہ ہوگی مگر وقت کامل میں، اور عصر یومہ وقت ناقص میں ادا ہو جائے گی، کیونکہ جب اس نے اس کو اول وقت میں ادا نہیں کیا اور جزء ناقص سے اس کا شروع متصل ہے تو سبب وجوب یہ وقت ناقص ہوگا، تو ناقص ادا کی جیسے کہ واجب ہوئی اعتراض نہ کیا جائے کہ جب کسی نے عصر کی نماز اول وقت میں شروع کی پھر اس کو تعدیل ارکان اور طوالتِ قرأت سے غروب شمس تک پہونچا دیا

Marfat.com

تو یہ نماز ناقص پوری ہوئی اور شروع اس کا کامل وقت ہوا تھا۔
لانا نقول الخ کیونکہ ہم جواب دیں گے عزیمت پر مبنی ہونے کی وجہ سے یہ لازم آیا، کیونکہ تمام نمازوں میں عزیمت یہی ہے کہ پورے وقت میں ادا کی جائے، پس کراہت سے احتراز کرنا عزیمت پر عمل کرتے ہوئے ایک ساتھ ہرگز جمع نہیں ہو سکتے اس لئے کراہت کی اتنی مقدار معاف قرار دیدیا۔

تشریح عبارات وقت کے ساتھ مقید امر کی چار قسمیں بیان کی گئی ہیں، پہلی قسم یہ تھی کہ وقت مودی کے لئے ظرف، ادا کے لئے شرط اور وجوب کے لئے سبب ہو، اب ماتن بتا رہے ہیں کہ پہلی قسم کی بھی چار قسمیں ہیں، تفصیل یہ ہے کہ (۱) وجوب وقت کے اول ترین جزء کی طرف منسوب ہو (۲) وجوب وقت کے ناقص جزء سے نسبت رکھتا ہو جس سے مامور بہ کا آغاز ہو رہا ہے (۳) وجوب وقت کے ناقص ترین حصے کے ساتھ انتساب پائے، تب جب کہ وقت تنگ ہو چکا ہو (۴) وجوب وقت کے تمام حصوں کی طرف منسوب ہو جائے۔

واضح رہے کہ وقت کو جب وجوب کے لئے سبب مودی کے لئے ظرف اور ادا کے لئے شرط ٹھہرادیا گیا تب سارا کا سارا وقت سبب ٹھہرانا ممکن نہیں رہا کیونکہ سبب مسبب سے پہلے آتا ہے، اگر ہم تمام وقت کو سبب مان لیں تو مسبب یعنی مامور بہ کو تمام وقت گذر جانے سے پہلے ادا نہیں کر سکتے حالانکہ یہی وقت مامور بہ کے لئے ظرف ہے، یعنی اسی وقت میں مامور بہ کے لئے ادا کیا جانا ضروری تھا ورنہ ادائیگی سوخت ہو کر قضا کی صورت اختیار کرے گی دقت یہ ہے کہ وقت کے اندر سببیت کی جانب ملحوظ رکھی جائے تو ادائے گی اپنے وقت سے موخر ہو جائے گی، جب ادائے گی وقت سے مؤخر ہو جائے گی تو گویا مودی اور مامور بہ کے لئے یہ وقت ظرف نہیں رہے گا ظرف ہوتا تو وقت سے ادائے گی موخر نہ ہوتی، واضح ہو چلا کہ سببیت کے اعتبار میں ظرفیت کا لغو ہونا یقینی ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ تمام وقت کو سبب ماننے کی صورت میں تمام وقت کا موجود ہو لینا ضروری ہوگا اور تمام وقت کا موجود ہو لینا اسی وقت ظاہر ہوگا، جب سارا کا سارا وقت گذر چکا ہو، کیونکہ جب سارا وقت گذر جائے گا تب ہی آپ کہہ سکیں گے کہ سارا وقت وجود پا چکا یعنی سارے وقت کا وجود وشہود وقت کے گذرنے ہی کی صورت میں ممکن ہوگا، اگر وقت کو مودی اور مامور بہ کے لئے ظرف تسلیم کر کے وقت میں ادائیگی کا فیصلہ لیا جائے تو وقت میں ادائے گی تو ہو جائے گی مگر تمام وقت کو سبب ماننے کی وجہ سے سبب سے پہلے مسبب یعنی مودی و مامور بہ کی ادائیگی کا رونما ہونا لازم آئے گا کیونکہ سارا وقت جو سبب تھا ابھی گذرا نہیں کہ آپ نے مسبب یعنی مودی اور مامور بہ کو ادا کر دیا، اور یہ مسبب کو سببیت سے پہلے ادا کرنا ہوا، اور یہ ادا نہیں، اس دقت سے بچنے کا ایک ہی راستہ ہے کہ وقت کا بعض حصہ سبب قرار دیا جائے، وقت کا وہ بعض حصہ اور جزء، جسے سبب قرار دیا جائے گا وقت کے اس حصہ سے مقدم ہوگا جس میں ادائے گی رونما ہوگی تاکہ مسبب کی ادائیگی اپنے سبب کے بعد ہو سکے، اس کی توجیہ میں کہا گیا ہے کہ تمام یعنی کل اور ایک جزء میں

marfat.com

Marfat.com

جو تمام نہیں بلکہ ادنیٰ اور ناقص ہے، کوئی معلوم مقدار تو نہیں ہے، لہذا ادا سے پیشتر پائے جانے والے وقت کے حصہ وجزء کو ہی سبب ٹھیرایا جائیگا۔

بالا صراحت کے بعد ذہن نشین رہنا چاہئے کہ وقت کا اول ترین حصہ وجزء ادائیگی کا سبب قرار دیا جائیگا تو یہ اعلیٰ اور اولیٰ رائے ہوگی اسی کو ماتن نے کہا کہ وجوب وقت کے پہلے جزء کی طرف مضاف ہو یہ نوع اول کی چاروں قسموں میں کی پہلی قسم ہے، پہلے وقت کا اول ترین حصہ اس لئے بھی سبب بننے کے لئے ازبس موزوں ہے کہ وقت کا اور کوئی حصہ موجود نہیں ہوتا کہ یہ ذہن میں آئے کہ وقت کے اور دوسرے حصے کو سبب بنایا جا سکتا ہے؛ نیز وقت کے اول ترین حصہ وجزء کو سبب تسلیم کر کے اس کے بعد ادائے گی وجوب کو صحیح ماننا بالکل درست ہے اگر وقت کا اول ترین حصہ سبب مانا نہ جائے تو نہ ادائیگی صحیح ہو سکتی ہے اور نہ ہی پہلا جزء سبب بن سکے گا یعنی وقت کا اول ترین حصہ وجزء اس شان کا سبب نہیں بنے گا کہ اس سے نفس وجوب مفہوم ہو اور اس کے بعد ادائیگی کی صحت بھی معلوم ہو جائے لیکن خیال میں رہے کہ جزء وقت کا اول ترین حصہ صرف نفس وجوب کو ظاہر کرتا ہے ادائیگی کو واجب نہیں کرتا یعنی وجوب ادا کو عیاں نہیں کرتا، اس لئے کہ ایک نفس وجوب ہے ایک وجوب اداء اور ایک وجود اداء ہے نفس وجوب کا افادہ وقت کا وہ حصہ کرے گا جو ادائیگی مامور بہ سے مقدم ہو اور اداء کے واجب ہونے کا افادہ خطاب کے ذریعہ ہوگا، اور اداء کو وجود بخشنے یعنی ادا کو عدم سے وجود میں لانے کا ذریعہ استطاعت اور سکت ہے، اس کا باعث یہ ہے کہ وجوب تو اللہ رب العزت کی طرف سے ایک جبر ہے جس میں بندے کا کوئی اختیار نہیں ہوتا، یہ نہیں بھولنا چاہئے کہ نفس وجوب کے ضروری الافادہ ہونے سے لازم نہیں آتا کہ ادائیگی کا وجوب تعجیل پر دائر کر دیا جائے یعنی مامور بہ اور مؤدیٰ کی ادائیگی جلد جلد کی جانی نفس وجوب کے ضروری ہونے سے ضروری نہیں ہوتی ہے، اس کی دلیل میں میں کہوں گا کہ وجوب ادا نفس وجوب سے ضروری ہے مثال سے سمجھئے صرف خرید وفروخت کا معاملہ کر لینے سے نفس ثمن واجب ہو جاتا ہے، اسی طرح محض نکاح کر لینے سے نفس مہر واجب ہو جاتا ہے یعنی ذمہ میں یہ واجب ہو جائے گا کہ خرید وفروخت کے عقد میں ثمن خریدار ادا کرے گا اور مہر شوہر ادا کرے گا لیکن یہ ادا کرنا کب ہوگا جب بیچنے والا مطالبہ کرے گا یعنی ادا کرنا اسی وقت واجب ہوگا جب مطالبہ کیا جائے معلوم ہو گیا کہ ادائے گی کا وجوب طلب اور مطالبے کے برپا ہونے تک مؤخر ہوتا رہے گا، طلب ومطالبہ ہی کا دوسرا نام خطاب ہے، یعنی خطاب کے ذریعہ ادا کا وجوب ہوتا ہے، مطلب یہ ہوا کہ خطاب کے ذریعہ ادائیگی واجب ہوتی ہے، اور نفس وجوب تو ایجاب ہی سے ہو جاتا ہے یعنی عقد میں اور معاملہ کرنے میں جب بھی رضامندی کا مظاہرہ کیا جائے گا نفس وجوب فوراً ذمہ سے آ لگے گا اسلئے کہ ایجاب میں وجوب کا راست سبب بننے کی صلاحیت ہے اور خطاب میں یہ صلاحیت نہیں ملے گا، بحث کا ماحصل یہ ہوا کہ

Marfat.com

وجوب جبری اندازے میں بندے کے اختیار کے بغیر ثابت ہے، لہٰذا استطاعت اور سکت یعنی مامور بہ اور فعل کو کرسکنے کی توانائی وطاقت، مامور بہ اور فعل کے ساتھ مل جائے گی اس لئے کہ استطاعت و سکت، توانائی وطاقت اور قدرت کی ضرورت فعل و حاصل کرنے اور مامور بہ بجالانے کے لئے پڑتی ہے فعل کا حاصل کرنا نیز مامور بہ کا بجالانا اختیاری حیثیت میں ہوگا، یعنی بندے کو یہ اختیار دیا جائے گا کہ جب اسے استطاعت وقدرت ہو تو وہ مطلوبہ فعل کے حصول کی طرف متوجہ ہو اور متعینہ مامور بہ بجالائے۔ اس بیان سے واضح ہوا کہ نفس وجوب کے ذمہ سے آلگنے کے وقت اسی طرح وجوب ادا کے وقت ادا، کو وجود بخش پانے کی استطاعت وقدرت کی شرط نہیں بلکہ ادا، کو وجود بخشنے یعنی عدم سے وجود میں لانے یعنی ادا، انجام دینے کے لئے مامور بہ ومکلف کے اندر استطاعت اور سعت وقدرت کا ہونا اس وقت شرط ہوگا جب وہ ادا، بجالانا چاہے گا، اس کا دوسرا مطلب یہ ہوا کہ فی الحال ایک شخص استطاعت نہیں رکھتا کہ کسی ادا، کو وجود بخشے پھر بھی اسکے ذمہ نفس وجوب اور ادا، کا وجوب آسکتے ہیں جیسے خرید وفروخت یا نکاح وبیاہ میں فوراً ثمن یا مہر نہیں دے پانے کی صورت میں بھی عقد ہوجانے کے نتیجے میں نفس وجوب یعنی ثمن اور مہر کا نفس وجوب اور مطالبہ پر وجوب ادا، لازم ہوجائیں گے، البتہ ادائیگی سے سبکدوشی اپنی شرط کے پائے جانے کے بعد ہوگی ادائے گی سے سبکدوشی کی شرط یہ ہے کہ مامور ومکلف میں ادائیگی بجالانے، ادا، کو وجود بخشنے کی استطاعت وقدرت ہونی چاہئے۔

استطاعت کو فعل سے ملی ہوئی بتلانے اور نفس وجوب یا وجوب ادا، سے مقارن ومتصل نہ بتلانے کی وجہ یہ ہے کہ یہ سب تو بندے کے اختیار کے بغیر جبری طور پر ثابت ہوئے ہیں، ہم مثال دیتے ہیں۔ ہوا نے کوئی کپڑا اڑا کر کسی کے گھر میں ڈال دیا ہو تو صاحب خانہ کے ذمہ واجب نہیں ہوگا کہ وہ کپڑے والے کو کپڑا حوالہ کرے ہاں کپڑے والا اگر حوالہ کرنے کا مطالبہ کرتا ہے تب صاحب خانہ پر واجب ہوجائے گا کہ وہ کپڑا دیدے اس کی علت یہ تھی کہ کپڑے کے گھر میں آپہنچنے میں صاحب خانہ کی کوئی کارروائی نہیں پائی گئی بلکہ کپڑا ہوا کے اڑانے سے گھر میں آگرا تھا، اسی طرح وجوب ایک جبری بات تھی اس میں بندے کی کارروائی کا کوئی دخل نہیں، ہاں جب اس سے مطالبہ کیا جائے گا تو طلب کے وقت ادائے گی مامور بہ اس پر لازم ہوجائے گی اور وقت کے اوّل ترین حصے میں ادا نہ کرنے کی صورت میں سببیت وقت کے اس حصے کی طرف منتقل ہوجائے گی جہاں سے ادائیگی کا آغاز ہوگا اس کی وجہ یہ ہے کہ جب تک وجوب ادا کا مطالبہ نہ کیا جائے تب تک ادائیگی واجب نہیں ہوتی، یہاں معاملہ یہ ہے کہ ادائے گی کے مطالبہ کا جس اعلیٰ ذات کو حق حاصل ہے اس نے مکلف کو ادائے گی بجالانے کا اس وقت تک کے لئے اختیار دیدیا ہے جب تک کہ وقت تنگ نہ ہو

marfat.com

Marfat.com

اور یہ معلوم ہے کہ اختیار کا دوسرا نام مطالبے کا سقوط ہے، تخییر و اختیار اور طلب و مطالبہ میں تباین و منافاۃ پائی جاتی ہیں، دلیل میں کہا جائیگا کہ اختیار کا معنی کیا ہوگا جب کسی کے سر پر مطالبہ اور تقاضا مسلط کر دیا جائے۔

پیش کردہ تصریح کی روشنی میں کہا جائے گا کہ جب وقت تنگ ہوگیا تو تخییر و اختیار جاتے رہے کیونکہ ادائیگی کا اختیار وقت کے اول ترین حصے سے لیکر اس کے اس حصے تک دراز تھا جو وقت کا تنگ حصہ ہو سکتا ہے لہذا وقت تنگ ہو جانے کی شکل میں مکلف اور مامور کی طرف فوراً مطالبہ متوجہ ہو جائے گا کہ اب ادا کرنا ضروری ہے لہذا تنگیٔ وقت کی صورت میں ادائیگی میں جلدی ضروری اور واجب ہو جائے گی۔ اسی لئے مسئلہ یہ ہے کہ آدمی ادائیگی کے آخری اوقات آنے سے بیشتر ہی وفات پا جاتا ہے تو اس سے کسی مطالبہ و طلب کو نہیں باندھا جائے گا یعنی یہ نہیں کہا جائے گا کہ مثلاً آج ظہر کے دو ربع وقت گذرنے کے بعد انتقال ہوا ہے تو اس کے ذمہ ظہر نماز کی قضا کا مطالبہ باقی رہے گا۔ ایسا اس لئے نہیں ہوگا کہ مطالبہ کا رخ اور ادائیگی میں جلدی وقت کی تنگی پر منحصر تھے حالانکہ یہاں آخری اوقات و لمحات سے پہلے ہی وفات ہو چکی تھی۔

آخری اوقات آنے سے قبل وفات پانے والے شخص کی مثال ٹھیک ایسی ہی ہے جیسے سونے والے اور بیہوش افراد میں ان دونوں کے حق میں وقت کے ہر ہر حصے میں وجوب کا حکم ثابت رہے گا لیکن ادائیگی کا وجوب مؤخر ہوتا رہے گا کیونکہ خطاب و مطالبہ یہاں اس لئے ممکن نہیں ہوگا کہ ان کی تعمیل سے سوئے ہوئے اور بے ہوش افراد قاصر ہیں ٹھیک یہی حال وقت کے اول ترین حصہ وجوب کا بھی ہے، یہیں سے کھل گیا نماز وقت کے اول ترین حصے میں ایک توسیعی وجوب کی صورت میں واجب ہوئی ہے، اس کا راست مطلب ہوا کہ اول ترین جزء کے ایک ثانیہ و لحظہ کے بعد سے لے کر آخر وقت تک وجوب دراز ہوتا رہے گا اگر شروع میں ادا کر لیا تو فبہا ورنہ جب ادا شروع کرے گا اس سے ایک آدھ ثانیہ پہلے والا وقت سبب قرار دیا جائے گا۔

اس سلسلے میں بعض شافعی المسلک کہتے ہیں کہ وجوب وقت کے اول ترین حصے سے مخصوص ہے اس کا مطلب یہ لیتے ہیں کہ وقت کے اول ترین حصے سے اگر ادائیگی میں تاخیر کر دی گئی تو یہ ادا نہ رہ کر قضا ہو جائے گی۔ شافعیہ کا یہ مسلک سوختہ و مردود ہے اس لئے کہ اجماع کے خلاف ہونے کے ساتھ ناممکن العمل بھی ہے، کیونکہ قطعی اولیت کے ساتھ ادائیگی بہر حال ناممکن ہے، اولیت ایک اضافی معنی ہے جب بھی ادائیگی میں درازی ہوگی اولیت کے درجات ماننے پڑیں گے، لہذا راست اولیت تو بس وہی ہو سکے گی جس میں تکبیر تحریمہ کہی جائے اور بعد میں ادا ہونے والے ارکان اولیت سے محروم ہو جائیں گے۔ جب کہ تکبیر تحریمہ والی اولیت کے متعلق آخری اور حتمی اولیت کا فیصلہ اس لئے ناممکن ہے کہ انسان بہر حال قطعی آخری حد کی تعیین نہیں کر سکتا بات وہیں آئے گی یعنی انسان کو اس حق میں مجبور ماننے، میں کہوں گا پھر اول ترین وقت میں ادا ئے گی نہ ہونے کی صورت میں قضا کا فیصلہ واپس لیجئے، آپ بھی انسان کو اس باب میں مجبور مانئے۔

ہمارے حنفی اسلاف جن کا تعلق عراقی انتساب سے تھا فرماتے ہیں کہ وجوب وقت کے اول ترین

Marfat.com

حصے میں رونما نہیں ہوتا۔ نیز انھی حضرات نے وقت کے اول ترین حصے میں ادا کئے گئے مامور بہ کے سلسلے میں اختلاف رائے کا اظہار کیا، فرمایا کہ اول ترین وقت کا مودی نفل ہوگا یعنی اسے فرض لازم ماننا ممنوع قرار دیا جائے گا جب کہ آخری اوقات تک مکلف و مخاطب کے احوال کے ساتھ اس کا باقی رہنا ثابت ہو چکا تھا بعض حضرات فرماتے ہیں اول ترین وقت میں ادا کردہ مامور بہ یعنی مودیٰ موقوف رہے گا، اگر یہ آخری اوقات تک مکلف کی صفت کے ساتھ باقی رہا تو وہ فرض رہے گا اگر ایسا نہ رہا تو وہ نفل ہو جائے گا اور یہ بھی فرمانے ہیں، ادار کا خطاب یعنی مطالبہ تعجیل و جلدی کی حالت میں برپا نہیں ہوتا اس میں شافعی اختلاف کرتے ہیں۔

معتزلہ کہتے ہیں فعل سے پہلے مامور و مکلف ہوگا، حالانکہ یہ مشکل ہے باعث یہ ہے کہ معتزلیوں کا بالا قول چاہے گا کہ نماز کا چھوڑنے والا امر کا تارک اور عاصی و گناہ گار نہ ہو کیونکہ امر کے فعل سے تعلق رکھنے کی وجہ سے فعل کے امکان کی تاویل کرنا رد کیا جا چکا تھا اس لئے کہ اس صورت میں نزاع و خلاف جاتا رہیگا۔

ذہن نشین رہے کہ جب وقت کا اول ترین حصہ ختم ہو چکا اور ادائے گی نہیں ہوئی تو سببیت وقت کے دوسرے حصے کی طرف منتقل ہو جائے گی، دوسرے حصے میں بھی ادائیگی نہ ہونے کی صورت میں وقت کے تیسرے حصے کی طرف سببیت منتقل ہو جائے گی، اسی طرح سببیت وقت کے چوتھے پانچویں حصے کی طرف منتقل ہوتی رہے گی، اس کی علت یہ ہے کہ وقت کا وہ حصہ جس سے ادا ملی ہوئی ہے یعنی وقت کے جس حصے میں مامور بہ اور مودی ادا کیا جا رہا ہے اسے سبب بنانا یہ اس لحاظ سے زیادہ موزوں ہے کہ وقت کے اس حصے کے علاوہ دوسرے حصے کو سبب بنایا جائے، وجہ یہ ہے کہ ادار سے لگا ہوا وقت کا حصہ مقصود سے قریب ہے، نیز اصل یہ ہے کہ مسبب، سبب سے ملا ہوا اور متصل ہو، مسبب اگرچہ نفس وجوب ہے لیکن نفس وجوب ہی وجود ادا تک لے جاتا ہے لہٰذا وجود ادار کا انتساب مسبب کی طرف کر دیا جائیگا، یعنی یہ کہا جائے گا کہ نفس وجوب، وجود ادار تک لے جاتا ہے اس لئے نفس وجوب کے ذریعہ گویا وجود ادا مسبب ہو گیا، یہ جب ثابت ہو چلا تب ضروری ہو جائے گا کہ سببیت منتقل ہوتی رہے تاکہ یہ روا ہو سکے کہ ادار سے ملنے والے وقت کے حصے کو سبب ٹھہرایا جائے، یہی وجہ ہے کہ وقت کے اول ترین حصے کے بعد نماز کی امامت کی اہلیت پائے جانے والے شخص پر نماز واجب ہو جائے گی، بالفرض سببیت وقت کے اول ترین حصے کے لئے طے ہو جاتی یعنی اس حصے سے دوسرے حصے کی طرف سببیت منتقل نہ ہوتی تو نماز واجب نہیں ہوتی ٹھیک اسی طرح جب کہ وقت گذرنے کے بعد نماز کی اہلیت سے آراستہ ہونے والے شخص پر نماز کا وجوب عائد نہیں ہوتا۔

صاحب متن امام ابوالبرکات عبداللہ بن احمد نے اس مقام پر اپنی کتاب کشف الاسرار میں تصریح کی کہ ادائیگی کے آغاز سے پہلے آمدہ وقت کا سببیت کے لئے تعین روا نہیں، علت یہ ہوئی کہ ادار کے آغاز سے قبل واقع وقت کا ہی سبب بننے کے لئے تعین قلیل یعنی وقت کے ایک حصہ سے گذر کر کثیر یعنی وقت کے

marfat.com

Marfat.com

ان حصوں کی طرف جانا اور سبقت کرنا ہے جو ادا کے وجود سے پہلے ادار سے سبقت اور تقدم رکھتے ہیں اس سلسلے میں وقت کے ادا سے پہلے والے حصے کی سببیت کے لئے تعین کی کوئی دلیل نہیں جب کہ وقت کے باقی حصے ادائیگی کے وجود سے پہلے ادا سے سابق ومقدم ہیں۔ اس کی دلیل میں موصوف رقم طراز ہیں کہ دلیل سے جو روشنی ملتی ہے وہ یہی ہے کہ سبب مسبب پر مقدم ہوتا ہے، سبب پر مسبب کا تقدم وقت کے اس حصے کو سبب بنا کر بآسانی حاصل ہو جائے گا جو ادار سے متصل ہے، کہنے کا صاف مطلب یہ ہے کہ ادار سے ملے ہوئے وقت کے حصے کے ساتھ وقت کے اور دوسرے حصوں کو سبب بنانا راست نہیں ہوگا کیونکہ ادار سے ملنے والے وقت کے علاوہ دوسرے حصے موجود نہیں ہیں، دوسری وجہ یہ ہے کہ ادار سے متصل وقت کے حصے کے سوا اور حصوں کا ضبط واحاطہ ممکن نہیں مثال سے وضاحت ہو جائے گی، کوئی شخص آج ظہر کی نماز وقت کے دو حصے گذرنے کے بعد پڑھا اور وہی شخص کل نماز ظہر وقت کے تین حصے گذرنے کے بعد پڑھتا ہے، اسی طرح پرسوں وقت کے چار حصے گذرنے کے بعد نماز ظہر پڑھتا ہے لہذا ادار سے متصل وقت کے حصے کو سبب نہ مان کر ادار سے پہلے آمدہ وقت کے حصے کو سبب مانیں تو سبب نماز روزانہ مختلف ہوتا رہے گا کبھی وقت کے دو حصوں سے پہلے والا کبھی تین حصوں سے پہلے والا اور کبھی چار حصوں سے پہلے والا وقت کا حصہ نماز ظہر کا سبب قرار پائے گا، حالانکہ نماز ظہر وہی ہے یعنی مسبب ایک ہی ہے تو سبب میں کیوں تعدد ہے، جب کہ مسبب کے ایک ہونے کی صورت میں سبب کا تعدد فاسد وباطل مانا جا چکا ہے، لہذا ضروری ہوا کہ ادار سے ملنے والا وقت کا حصہ سبب مان لیا جائے یعنی ادار سے متصل حصہ وقت سببیت کیلئے متعین ہو جانا ضروری ہے۔

امام زفرؒ کا یہ قول نقل کیا جاتا ہے کہ جب وقت اتنا تنگ ہو جائے جس میں ادار کے بعد وقت بچنے کا سوال جاتا رہے تب اسی جزر میں سببیت کا تعین ہو جائیگا، لہذا اس تعین سببیت کے بعد پیش آجانے والی کسی بھی چیز سے جیسے مرض وسفر ہے اس سببیت میں تغیر وتبدل رونما نہیں ہوگا،

اور جماہیر احناف کہتے ہیں کہ اس کے بعد وقت کے حصے اپنے اندر سببیت کے انتقال کو قبول کریں گے اس لئے وقت کے حصوں میں سے بالکل آخری حصے کی جانب سببیت کا منتقل ہو جانا حاصل ہو جائے گا فلہذا ضروری طور پر ہر وقت کے اس آخری اور آخری حصے میں سببیت کا تعین ہو جائیگا اس کی علت یہ ہے کہ وقت کے اس آخری حصے کے بعد اس کا کوئی ایسا حصہ باقی نہیں رہا جس کی طرف سببیت کے انتقال کا امکان اور احتمال پایا جائے، اسی لئے عام احناف کہتے ہیں کہ وقت کے اس آخری اور آخری حصے میں سببیت کو سببیت کی حالت میں معتبر مانا جائے گا، یہی وجہ ہے کہ وقت کے اس آخری اور آخری حصہ وقت میں جو سببیت کے لئے متعین ہو چکا تھا عورت حائضہ رہتی ہے تو اسکے ذمہ قضا لازم نہیں ہوگی اور جب وہ اس آخری اور آخری حصۂ وقت میں پاک ہو جائے اور اس کا حیض جاتا رہے اور ایام حیض دس روز

Marfat.com

رہے ہوں تو اس پر نماز لازم ہو جائے گی. کیونکہ جس وقت وہ پاک ہوئی وہ وقت کا آخری حصہ تھا جس کا تعین سببیت کے لئے ہو چکا تھا یا اسی طرح اس آخری حصۂ وقت میں کوئی کافر اسلام قبول کرلے یا بچہ ادراک سے آراستہ ہو جائے اور بلوغ کو حاصل کرے تو ان پر بھی نماز لازم ہو جائے گی. بالفرض اس آخری حصہ وقت میں مسافر تھا. تو اس پر نماز سفر کی ادائیگی واجب ہوگی. اس آخری حصۂ وقت کی صفت کا لحاظ و اعتبار کیا جائے گا. مطلب یہ ہے کہ اگر وقت کا یہ آخری اور آخری حصہ اپنی صفت میں کمال سے اتصاف رکھتا ہے یعنی وقت کا یہ آخری حصہ قطعی طور پر صحیح ہے، جیسا کہ نماز فجر میں وقت کا آخری سے آخری حصہ بھی صحیح ہوتا ہے ناقص نہیں ہوتا تو یہ یعنی فجر کی نماز کامل ہو کر واجب ہوگی. اس کا فرق تب سمجھ میں آئے گا جب یہ صورت رونما ہو کہ نماز کو وقت کے آخری حصے میں شروع کیا گیا. وقت تنگ تھا. سورج نکل آیا اور نماز ابھی پوری نہیں ہوئی تھی تو سورج نکلنے سے نماز میں فساد رونما ہو جائے گا، اب فرض باطل ہو جائے گا اس کی وجہ یہ ہوئی کہ وقت کا وہ حصہ جس سے سورج کا نکلنا مل گیا سبب تھا اور یہ صحیح اور کامل سبب تھا اسی حصہ وقت جو صحیح و کامل طور سے سببیت کے لئے طے پا گیا تھا نماز فجر واجب ہوئی تھی، نماز فجر کا وجوب کمال کے مفہوم کے ساتھ ثابت ہوا تھا. جب وجوب فجر کمال کے ساتھ ثابت ہوا تو اسے نقصان اور کمی کی حالت میں ادا کرنا روا نہیں ہوگا، نماز کے اثناء میں سورج کا نکل آنا نماز فجر کی ادائیگی کو کمال سے ہٹا کر نقصان اور کمی کی طرف دھکیل دیتا ہے۔

ہاں یہ آخری اور آخری وقت اگر ناقص ہو اور یہی وقت کا آخری حصہ ناقص سببیت کے لئے طے پا گیا ہو تو اس کی ناقص حصے میں نماز شروع کرنے کے بعد ناقص حالت میں ادائیگی کی صورت میں کوئی فساد یا خرابی لازم نہیں آئے گی، جیسے عصر کی نماز سورج کے سرخ ہونے پر شروع کی جائے تو یہ ناقص وقت میں آغاز کہلائے گا. ایسی حالت میں سورج غروب ہو جائے اور نمازی نماز میں ہو، نماز ابھی پوری نہیں ہوئی تو غروب شمس کی وجہ سے نماز عصر فاسد نہیں ہوگی، وجہ یہ ہے کہ سورج سرخ ہونے کی حالت میں نماز عصر ادا کرنے کی ممانعت آتی ہے، اس ممانعت کی وجہ سے نماز عصر کا وجوب نقصان اور کمی کی صفت کے ساتھ ثابت ہوا تھا اور اس نے غروب شمس کی حالت میں نماز عصر اسی نقصان اور کمی کی صفت کے ساتھ ادا کر ڈالا تو ناقص واجب کی ادائیگی ناقص حالت میں کی گئی. جیسا کہ واجب تھا ویسی ادائیگی تھی، لہٰذا یہاں نماز عصر میں فساد کا اعتبار نہیں ہوگا۔

ماتن کی عبارت میں اشکال کی گنجائش ہے، خود حافظ الدین النسفی المتوفی ۷۱۰ھ نے اپنی شرح میں اسے لیا ہے، سوال کی وضاحت یہ ہے، نمازی نے وقت کے اول ترین حصے میں عصر کی نماز کا آغاز کیا. بعد ازاں نماز کو اتنا دراز کیا کہ سورج ڈوب گیا اور یہ نماز سے فارغ نہیں ہو سکا نماز اس صورت میں فاسد نہیں ہوگی. حالانکہ نماز کے وجوب کا انتساب صحیح سببیت کی طرف تھا، یعنی عصر کے اول ترین حصۂ وقت میں نماز کا آغاز ہوا تھا. پس آغاز تو کامل تھا. لیکن اتمام ناقص ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ باب عبادات

marfat.com

Marfat.com

میں شریعت نے بندے کو یہ حق دیا ہے کہ وہ اپنا سارا وقت مطلوب عبادات کی ادائے گی میں صرف وتمام کردے ایسا کرنا عزیمت ہے، ایسا کرنے کے جواز کی دلیل میں کہتے ہیں کہ بندے کی تخلیق کی منصوص غرض یہ تھی کہ وہ عبادت کریں، دیکھتے نہیں اس کی دلیل میں یہی کافی ہوجائے گا کہ اللہ رب العزت بندے کے مالک اور اسکے خالق ہیں اور بندے کا فریضہ بن جاتا ہے کہ وہ اپنے مالک اور خالق کی خدمت میں مصروف ومشغول ہوجائے، یعنی اپنے تمام اوقات کو اس کی خدمت میں خرچ کرے لیکن اللہ رب العزت نے ہم بندوں پر یہ احسان کیا کہ ہماری اپنی ضرورتوں کے لئے وقت کے کچھ حصوں کا الگ کرلینے کا ہمیں حق دیدیا اسے رخصت اور ترفہ کہتے ہیں، فلہذا بندہ اس صورت میں جب وہ اپنا پورا وقت مطلوب عبادت کی ادائیگی میں صرف کرڈالے تو کہیں گے کہ اس نے عزیمت کی تعمیل کی ہے، وقت کے ہر ہر حصے کو عبادت میں صرف کرنا حتی کہ وقت نکلنے کے بعد وہ عبادت پوری ہو اس لئے جائز ہوگا کہ بغیر اس کے عزیمت پر عمل نہیں ہوسکے گا، عزیمت کو برتنے کی وجہ سے وقت کے بقدر عبادت کی تمامیت کا مفسدہ برپا ہوگیا، یعنی عبادت مکروہ ہوگئی، لیکن عزیمت کی تعمیل کے لئے دوڑنے والے کے لئے اس مفسدہ اور کراہت سے بچنا ظاہر ہے کہ مشکل ہوجائے گا، اس لئے کراہت کی مذکورہ مقدار اور بالا مفسدہ اس بنا پر معاف کردیا گیا کہ عزیمت پر عمل کرنے کی صورت میں ضروری اور لازمی شکل میں یہ کراہت اور مفسدہ رونما ہوکر رہے گا۔

نیز بات یہ ہے کہ نمازی نے عزیمت کا قصد کیا تھا اس کی نیت میں تھا کہ سارا وقت مطلوب عبادت کی ادائے گی میں صرف کرڈالے گا، جب اس نے ایسا کیا تو وقت نکلنے کی کراہت اور وقت جاتے رہنے کا مفسدہ سامنے آیا، حالانکہ اس نے کراہت کا قصد اور مفسدے کی نیت نہیں کی تھی معلوم ہوا کہ کراہت ومفسدہ ضمنی تھے، قصداً ان کا رونما ہونا ثابت نہیں تھا اور حقیقت معلوم ہے کہ ضمنی چیز کی وجہ سے مقصود بالذات شئی میں فساد کا حکم نہیں لگائیں گے، امام محمد رحمہ اللہ سے نقل کیا گیا ان سے اس شخص کے متعلق سوال کیا گیا جو عصر میں پانچویں رکعت کے لئے کھڑا ہوگیا ہو وہ کیا کرے، انھوں نے فرمایا اس کے لئے مستحب یہ ہے کہ نماز پوری کرے گو کہ عصر کے بعد نفلی نماز مکروہ تھی اور پانچویں رکعت کے لئے کھڑے ہونے کی حالت میں نماز پوری کرنے کو مستحب بتلانا دلیل ہے کہ نماز نفل ہوجائے گی، لیکن یہ نفل چونکہ اس نمازی کے قصد اور نیت سے نہیں ہوئی یعنی نمازی نے نفل کی نیت نہیں کی تھی بلکہ ضمنی طور پر پانچویں رکعت کے لئے کھڑے ہونے کی وجہ سے نماز عصر فرض سے نفل میں منتقل ہوگئی، لہذا نماز عصر کے بعد نفل کے مکروہ ہونے میں جو کراہت مفہوم ہورہی تھی یہاں پر اسے صرف اس لئے معاف کیا گیا کہ وہ غیر قصدی یعنی ضمنی کراہت تھی، بس اب یہ نماز ویسی ہی ہوگئی جیسے صحیح وقت میں نماز ادا کردی گئی ہو ہاں ابتدائی حالت میں اس کا عکس لازم آئیگا یعنی

marfat.com

Marfat.com

کوئی شخص ایسے وقت میں نماز کا آغاز کرتا ہے جس سے نماز میں کراہت و مفسدہ آجائے تو اس صورت میں یہ کراہت اور مفسدہ معاف نہیں ہوگا، وجہ اس کی یہ ہے کہ کراہت اور مفسدہ اس کے قصد و ارادے کے نتیجے میں رونما ہوئے جب کہ ممکن تھا یہ شخص مکروہ وقت میں نماز کے آغاز سے بچتا اس کی صورت یہ تھی کہ نماز کی ادائیگی کے آغاز کے لئے وقت کا وہ حصہ منتخب کیا جاتا جس میں نہ تو کوئی کراہت ہوتی نہ ہی مفسدہ پایا جاتا۔

آخری صورت یہ ہے کہ وقت ادائیگی سے خالی خولی گذر جائے یعنی وقت اپنے تمام حصوں کے ساتھ ختم ہو چلا اور ادائے گی نہیں ہو سکی تو اس صورت میں وجوب وقت کے تمام کے تمام حصے کی جانب منسوب ہو جائے گا، وقت کے اول ترین حصے یا ناقص ترین حصے یا آغاز ادا سے متصل حصے کی تفصیل یہاں رونما نہیں ہوگی۔ باعث یہ ہے کہ وقت کے تمام کے تمام حصے کی طرف منسوب کرنے کے لئے مجبور کر رہی تھی چاہے وہ حصہ وقت اول ترین یا ناقص ترین یا آغاز ادا سے متصل ہو ختم اور زائل ہو گئی، وہ داعی ضرورت یہ تھی کہ وہ وقت نماز کے لئے ظرف تھا اور سبب بھی لہذا کسی نہ کسی حصۂ وقت میں خاص نہ کرنے کی صورت میں ظرفیت اور سببیت کے مطالبات پورے نہیں کئے جاسکتے تھے جس کی تفصیل ہم حوالۂ قرطاس کرتے آئے ہیں، جب تمام وقت گذر گیا تب یہ وقت ظرف نہ رہا اب تمام وقت ظرف نہ رہ کر صرف سبب رہ گیا یعنی قضاء کا سبب ہو گیا کیونکہ اصل یہی تھی کہ تمام وقت سبب ہو اور وجوب تمام وقت کی طرف انتساب پا جائے، علت یہ ہوئی کہ سببیت کا علم و ادراک انتساب سے ہوا اور انتسابی تناظر میں سببیت تمام وقت سے منسوب و منسلک ہوتی ہے، نماز وقت پر ادا نہ کئے جانے کی صورت میں ادا سے قضا کی طرف انتقال کر آنے کے باعث حکم اصل کی طرف لوٹ آیا یعنی تمام وقت قضا کے لئے سبب بن گیا اور تمام وقت کامل وقت ہے، یعنی تمام وقت میں کمال کی صفت اور خوبی پائی جاتی ہے، اس سے واضح ہو چلا کہ قضا کمال کی صفت کے ساتھ واجب ہوتی ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ تمام وقت ناقص نہیں ہے، اس سے بحث نہیں کہ اسی کل وقت میں وقت کا ناقص حصہ بھی شامل ملے گا، بحث کا ماحصل یہ ہے کہ نماز کی قضا جب وصف کمال کے ساتھ واجب ہوئی تب کامل وقت میں ادا کی جائے گی ناقص وقت میں ادا نہیں کی جائیگی اسی وجہ سے گذشتہ روز کی نماز عصر جو قضاء کی صورت میں ذمے میں باقی ہے دوسرے روز ناقص وقت یعنی سورج سرخ ہونے کی حالت میں ادا نہیں کی جائے گی کیونکہ قضاء کامل وقت میں واجب تھی، ناقص وقت میں ادائے گی کا کیا مطلب، اس کی وجہ یہ ہے کہ وقت کا ناقص حصہ اپنے وجود میں اپنی اصل کے ساتھ موجود ہے یعنی وہ وقت کا ایک اصل حصہ ہے گرچہ ناقص ہے یعنی اس میں اس کا وصف صحیح و کامل موجود نہیں ہے یعنی وقت کا ناقص ترین حصہ اصل کے لحاظ سے موجود ہے

marfat.com

Marfat.com

مگر اس کا وصف صحیح یا کامل ہونا کھویا ہوا ہے لہٰذا یہ وقت کے اس حصے کا معارضہ نہیں کرسکے گا جو کامل ترین حصہ کہلاتا ہے وقت کا کامل ترین حصہ اپنی اصل اور اپنے وصف صحت کے ساتھ موجود ہے جبکہ معلوم ہے کہ اصل اور وصف کے ساتھ موجود چیز اس چیز سے راجح اور فائق ہوتی ہے جو اصل کے انتساب میں موجود ہو مگر وصف کے باب میں وہ وصف سے محروم ہو اس لئے کامل وقت میں قضاء کا وجوب ناقص وقت میں ادا نہ ہوگا، لہٰذا عصر کی قضا نماز اگلے روز سورج سرخ ہونے کی صورت میں قضاء نہیں کی جائے گی کیونکہ قضاء کا انتساب کل وقت اور کامل وقت کی طرف تھا اور یہاں وقت کے ایک جزء اور ناقص حصے میں ادائیگی ہو رہی ہے لیکن آج کی نماز عصر کا معاملہ اس سے جدا ہے کیونکہ سورج سرخ ہونے کی حالت میں اس کی ادائیگی کا وجوب ناقص حصہ وقت میں ہوا۔ وجوب وقت کے ناقص حصہ میں ہوا تو ادائیگی بھی ناقص حصہ میں رونما ہوئی اس لئے کوئی کراہت یا مفسدہ برپا نہیں ہو سکا۔

وَمِنْ حُكْمِهٖ اِشْتِرَاطُ نِيَّةِ التَّعْيِيْنِ اَیْ مِنْ حُكْمِ هٰذَا الْقِسْمِ الَّذِیْ هُوَ ظَرْفٌ اِشْتِرَاطُ النِّيَّةِ التَّعْيِيْنِ بِاَنْ يَّقُوْلَ نَوَيْتُ اَنْ اُصَلِّیَ ظُهْرَ الْيَوْمِ وَلَا يَصِحُّ بِمُطْلَقِ النِّيَّةِ لِاَنَّهٗ لَمَّا كَانَ الْوَقْتُ ظَرْفًا صَالِحًا لِلْوَقْتِیِّ وَغَيْرِهٖ مِنَ النَّوَافِلِ وَالْقَضَاءِ يَجِبُ اَنْ تُعَيَّنَ النِّيَّةُ۔

ترجمہ اور مؤنث کی اس تقسیم کا حکم تعیین کی نیت کا شرط ہونا ہے یعنی وہ قسم کہ وقت جس کا ظرف ہوتا ہے اس کا ایک حکم یہ ہے کہ تعیین کی نیت کا شرط ہونا، مثلاً نماز پڑھنے والا کہے نویت ان اصلی ظهر الیوم (میں نے آج کی ظہر کی نیت کی) اور ظہر مطلق نیت سے درست نہ ہوگی، کیونکہ جب وقت ظرف ہے تو وقتیہ نمازوں اور غیر وقتیہ، نوافل و قضا نمازوں کی صلاحیت رکھتا ہے تو نیت کی تعیین کرنا واجب ہے۔

تشریح یہاں سے امر مقید بالوقت والی قسم پر کلام کرنے کے بعد اس کا حکم بیان کرتے ہیں چونکہ اس قسم میں وقت ظرف ہوتا ہے یعنی اس وقت میں وقتی اور غیر وقتی نفلی اور قضا نمازوں کی گنجائش ہوتی ہے اس لئے وقتی نماز کی ادائیگی کے لئے متعین نیت شرط قرار دی گئی یعنی صاف صاف نیت کرکے اپنی نماز کو متعین کرنا ضروری ہے، تاکہ وقتی نماز کا غیر وقتی نماز سے اور فرض کا نفل سے، اور ادا نماز کا قضاء نماز سے الگ اور جدا ہونا واضح ہو جائے اسی لئے کوئی ظہر کی نماز پڑھتا ہے تو اسے یوں نیت کرنی ہوگی کہ میں آج کی نماز ظہر کی نیت کرتا ہوں، اگر اس کے بجائے نیت کرے کہ میں ظہر کی نماز پڑھنے کی نیت کرتا ہوں تو یہ نیت کافی نہیں کیونکہ یہ متعین نیت نہیں بلکہ عام اور مطلق نیت ہے، صرف ظہر کہنے سے بات صاف نہیں ہوئی، ظہر میں ادا اور قضا دونوں طرح کی ظہر سما سکتی ہیں اسی لئے صراحت

Marfat.com

کردی گئی وقت کے فرض نماز کی تعیین مشروط اور ضروری ہے بعض فتاوی جیسے عتابی میں ہے کہ صرف ظہر کی نیت کرنی بھی کافی ہو جائے گی، اس لئے کہ ادا نماز ظہر یقینی ہے اور قضاء کا احتمال ہے لہذا یقینی یعنی ادا کا اعتبار ہوگا اور احتمالی یعنی قضا اور فوت شدہ کا اعتبار نہیں ہوگا۔

وَلَا يَسْقُطُ لِضِيْقِ الْوَقْتِ أَيْ إِذَا ضَاقَ الْوَقْتُ عَنِ التَّوْسِعَةِ بِسَبَبِ تَقْصِيْرِهِ إِلَى آخِرِ الْوَقْتِ أَوْ بِسَبَبِ نَوْمِهِ أَوْ نِسْيَانِهِ لَا يَسْقُطُ التَّعْيِيْنُ عَنْ ذِمَّتِهِ لِأَنَّهُ إِنَّمَا جَاءَ الضِّيْقُ بِسَبَبِ الْعَارِضِ وَفِي الْأَصْلِ كَانَ سَعَةً۔

ترجمہ اور وقت کی تنگی کی وجہ سے تعیین ساقط نہیں ہوتی یعنی جب توسع کے بعد وقت متصل آخری وقت تک تقصیر یا بھول جانے یا سو جانے کی وجہ سے وقت تنگ ہو جائے تو تعیین اس سے ساقط نہیں ہوگی اس وجہ سے کہ وقت میں تنگی عارض کی وجہ سے آئی ہے اصل میں وسعت تھی۔

تشریح چونکہ اصل اور حقیقت میں وقت وسیع اور پھیلا ہوا تھا جس میں وقتی غیر وقتی نفلی اور فرض، نیز ادا، وقضا ہر طرح کی نمازیں ادا کی جا سکتی تھیں اور تنگی اصل نہیں عارضی ہے اس لئے عارض کا اعتبار نہیں کیا جائے گا بلکہ یہ کہا جائے گا کہ اس تنگئ وقت میں بھی نیت کرکے ادا کو متعین کرو، یہ کہنا کافی نہیں ہوگا کہ وقت تنگ ہو گیا صرف ادا کی گنجائش ہے لہذا تعیین کی چنداں ضرورت نہیں، تنگی تسلیم مگر وہ عارضی ہے۔

وَلَا يَتَعَيَّنُ بِالتَّعْيِيْنِ إِلَّا بِالْأَدَاءِ أَيْ إِنْ عَيَّنَ أَحَدٌ أَوَّلَ الْوَقْتِ أَوْ أَوْسَطَهُ أَوْ آخِرَهُ لَا يَتَعَيَّنُ بِتَعْيِيْنِهِ اللِّسَانِيِّ أَوِ الْقَصْدِيِّ إِلَّا إِذَا أَدَّى فَفِيْ أَيِّ وَقْتٍ أَدَّى يَكُوْنُ ذٰلِكَ الْوَقْتُ مُتَعَيِّنًا وَإِنْ لَمْ يُؤَدِّ فِيْمَا عَيَّنَهُ بَلْ فِيْ جُزْءِ الْآخَرِ لَا يُسَمَّى قَضَاءً۔

ترجمہ اور وقت تعیین کرنے سے متعین نہیں ہوتا، سوائے ادا کرنے کے یعنی اگر کسی نے اول وقت یا اوسط وقت یا آخری وقت کو متعین کر دیا تو زبانی یا قصدی وارادی تعیین سے وہ وقت متعین نہیں ہوتا لیکن یہ کہ ادا کر دے پس جس وقت میں بھی ادا کرے گا تو وہ وقت متعین سمجھا جائیگا اور اگر اس نے متعین کردہ وقت میں ادا نہیں کیا بلکہ دوسرے جزء میں ادا کیا تو اسکو قضا کے نام سے موسوم کرینگے

تشریح فرما رہے ہیں کہ کوئی صاحب صرف زبان سے طے اور متعین کرتے ہیں کہ میں وقت کے اول ترین یا درمیانی یا آخری حصے میں ادا کروں گا یا انھیں حصوں میں ادا کا تذکرہ زبان

marfat.com

Marfat.com

سے ذکر یں بلکہ قصد کرلیں تو اس لسانی یا قصدی تعیین سے وقت کے یہ حصے متعین نہیں ہونگے، متعین ہونے کی صرف ایک صورت یہ ہے کہ آپ مامور بہ کو ادا کر دیجئے وقت کے جس حصے میں آپ ادا کریں گے وہی متعین ہو جائے گا، اول ترین یا درمیانی یا آخری جس حصے میں آپ ادا کریں گے مامور بہ کی ادائگی وجود پذیر ہوگی وہی حصۂ وقت طبعی زاویے سے تعین یافتہ ہو جائے گا۔

یہاں ایک سوال ہے وہ یہ کہ کوئی صاحب وقت کے کسی حصہ کو ادائیگی مامور بہ کے لئے متعین کرتے ہیں مگر اپنے متعینہ حصۂ وقت میں ادا نہیں کرسکے بلکہ وقت کے دوسرے غیر متعین حصے میں ادا کیا تو کیا یہ ادا نہ رہ کر قضا ہو جائے گی۔ شارح فرماتے ہیں نہیں قضا نہیں بلکہ ادا ہی رہے گی کیونکہ تعین میں ادا کے ذریعہ تعین معتبر ہے نہ کہ قول و قصد کے ذریعہ۔ اس کی مثال میں قسم توڑنے والے کو پیش کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

كَالْحَانِثِ فِي الْيَمِيْنِ فَإِنَّهُ يَتَخَيَّرُ فِي كَفَّارَتِهَا بَيْنَ ثَلٰثَةِ اَشْيَاءَ اِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِيْنَ اَوْ كِسْوَتُهُمْ اَوْ تَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ فَاِنْ عَيَّنَ وَاحِدًا مِّنْهَا بِاللِّسَانِ اَوْ بِالْقَلْبِ لَا يَتَعَيَّنُ عِنْدَ اللّٰهِ مَا لَمْ يُؤَدِّهِ فَاِذَا اَدّٰى صَارَ مُتَعَيِّنًا وَاِنْ اَدّٰى غَيْرَ مَا عَيَّنَهُ اَوَّلًا يَكُوْنُ مُؤَدِّيًا

ترجمہ جیسا کہ حانث یعنی قسم توڑنے والا قسم کے کفارہ میں تین چیزوں میں مختار تھا، دس مسکینوں کو کھانا کھلانا، ان کو کپڑا دینا یا ایک غلام کو آزاد کرنا، پس اگر اس نے زبان یا دل سے ان میں سے کسی کو متعین کر دیا تو یہ اللہ کے نزدیک متعین نہ ہوگا جب تک اسی کو ادا نہ کرے پس جب ادا کریگا تو متعین ہو جائیگا اور شروع میں جس کو متعین کیا تھا اسکے علاوہ کو ادا کر دیا تو ادا کرنے والا سمجھا جائیگا

تشریح کوئی شخص قسم توڑ ڈالے تو قسم کے کفارے میں تین باتوں کا اختیار ہوتا ہے چاہے تو دس مسکینوں کو کھانا کھلائے یا انھیں کپڑا پہنائے یا غلام آزاد کرے، اگر یہ حانث ان تینوں میں سے کسی ایک کو زبان سے یا دل سے متعین کر دیتا ہے مثلاً کہتا ہے کہ میں کھانا کھلاؤں گا تو اس کہنے سے اللہ تعالیٰ کھانا کھلانے کو متعین نہیں ٹھہرا دیتے ہیں بلکہ جب وہ کھانا کھلا دے گا یعنی ادا کرے گا تب متعین قرار دیں گے جسے ادا کرے گا وہی متعین ہو جائے گا اپنا متعینہ یعنی کھانا کھلانا ادا کیا تب اور غیر متعینہ مثلاً کپڑا پہنانا ادا کیا تب یہ ہر صورت یہ ادا کرنے والا ہوگا، غیر متعینہ کی ادائگی میں ادا نہیں قضا کہلائے گی بلکہ ادا ہی رہے گی۔

اَوْ يَكُوْنُ مِعْيَارًا لَّهٗ وَسَبَبًا لِّوُجُوْبِهٖ كَشَهْرِ رَمَضَانَ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ اَمَّا اَنْ يَّكُوْنَ ظَرْفًا وَهُوَ

Marfat.com

النوع الثاني من الانواع الاربعة للموقت ولا فرق بينه وبين القسم الاول الا بكون الاول ظرفا وهذا معيارا والمعيار هو الذي استوعب الموقت ولا يفضل عنه فيطول بطوله ويقصر بقصره فان الصوم يطول بطول النهار ويقصر بقصره فيكون معيارا وهو سبب لوجوبه ايضا وقد اختلف فيه فقيل الشهر كله سبب للصوم وقيل الايام فقط دون الليالي ثم قيل الجزء الاول من الشهر سبب لوجوب صوم تمام الشهر وقيل اول كل يوم سبب لصومه على حدة وقد ذكرنا كله في التفسير الاحمدي ولم يذكر ههنا كونه شرطا للاداء مع انه شرط للاداء ايضا اكتفاء بالقرائن۔

ترجمہ یا وقت امر موقت کے لئے معیار ہو اور اس کے وجوب کے لئے سبب ہو جیسے رمضان کا مہینہ اما ان یکون ظرفا پر اس کا عطف ہے، موقت کی چار قسموں میں سے یہ دوسری قسم ہے اس کے اور قسم اول کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، البتہ یہ اول میں وقت ظرف تھا اور اس میں وقت معیار ہے معیار وہ ہے کہ جو موقت کو گھیرے اس سے فاضل نہ ہو چنانچہ موقت کے طویل ہونے سے بڑھ جائے اور موقت کے کم ہونے سے کم ہو جائے اس لئے کہ صوم دن کے طویل ہونے سے طویل ہو جاتا ہے اور دن کے چھوٹا ہونے سے کم ہو جاتا ہے لہذا وقت معیار ہے اور یہی (وقت) موقت کے لئے واجب ہونے کے لئے سبب بھی ہے

وقد اختلف فیہ الخ اور سبب وجوب میں اختلاف واقع ہوا ہے، پس ایک قول یہ ہے کہ پورا مہینہ روزہ کا سبب ہے اور بعض نے کہا صرف ایام سبب ہیں، راتیں نہیں، پھر کہا گیا ہے کہ مہینہ کا جزو اول پورے روزوں کے وجوب کا سبب ہے اور تیسرا قول یہ ہے کہ ہر دن کا جزء اول اس دن کے روزہ کا علیحدہ سبب ہے اس کی پوری تفصیل میں نے تفسیر احمدی میں بیان کردی ہے قرائن پر اکتفا کرتے ہوئے اس چیز کا مصنف نے ذکر نہیں کیا کہ وقت ادا کے لئے شرط ہے باوجودیکہ وہ ادا کے لئے شرط ہے۔

تشریح ماتن موقت امر کی دوسری قسم بیان کر رہے ہیں، موقت امر کی دوسری قسم میں وقت مامور بہ اور موذی کے لئے ظرف نہیں بلکہ معیار ہوتا ہے، معیار اسے کہتے ہیں جو کسی چیز کو اس طرح گھیرے میں لئے ہوئے ہو کہ معیار کی کمی اور زیادتی کی وجہ سے احاطہ کی گئی چیز میں کمی زیادتی پائی جائے، معیار کے اندر داخل چیز اس میں بالکل اس طرح ڈوب جاتی ہے جیسے شکر دودھ میں ڈوب جاتی ہے دودھ کی کمی اور زیادتی کا احساس کھلی بات ہے، مثلاً رمضان کا مہینہ روزے کے لئے معیار ہے، اور روزے کے واجب ہونے کا سبب بھی رمضان کے مہینے کی آمد روزہ واجب ہونے کا سبب بنے گی،

marfat.com

Marfat.com

اور یہی ماہ روزے کیلئے معیار ہوگا چنانچہ اس ماہ کے دنوں میں روزہ رکھا جاتا ہے یہ ایام روزے کے لئے معیار ہیں گرمیوں میں ماہ رمضان کے دن بڑھتے ہیں یعنی معیار بڑھتا ہے تو امر موقت روزہ بھی بڑھتا ہے، سردیوں میں ماہ رمضان کے دن گھٹتے ہیں تو امر موقت یعنی روزہ بھی گھٹتا ہے، معیار میں یہی ہوتا ہے، نیز ماہ رمضان روزے کے واجب ہونے کا سبب بھی ہے، بعض نے کہا پورا ماہ رمضان روزہ واجب ہونے کا سبب ہے، اسلئے کہ روزے کا انتساب ماہ کی طرف ہوتا ہے، کہتے ہیں رمضان کے روزے اضافت سے سببیت کی نشاندہی ہوتی ہے، اور اضافت پورے ماہ کی طرف تھی، لہذا پورا ماہ رمضان روزے کے وجوب کا سبب ہوگا، کچھ لوگ کہتے ہیں صرف دن روزے کے وجوب کے سبب ہیں راتیں سبب نہیں ہیں اس کی علت یہ تھی کہ جو چیز کسی کے لئے سبب قرار پائے گی وہی اس کی ادائیگی کے لئے منتخب کی جائے گی، اور رمضان میں روزے ادا کرنے کیلئے دن کا انتخاب ہوا تھا، راتوں کا انتخاب نہیں ہوا تھا اس لئے دن ہی سبب ہوں گے رات سبب نہ ہوگی۔

فاضل شارح علامہ احمد جون پوری نے جو رائے ان کی تھی تمثیل کے ذریعہ بیان ضعیف کردی تفسیرات احمدیہ میں انھوں نے کہا کہ مہینے کا اول ترین حصہ کسی اشتباہ کے بغیر پورے ماہ کے روزے کے واجب ہونے کا سبب ہے اس کی تعلیل میں لوگوں نے کہا کہ ماہ رمضان کے پہلے دن کے اول ترین حصے میں روزے کی اہلیت اگر پائی گئی پھر اہلیت والا شخص مجنوں ہوگیا ماہ رمضان گذرنے کے بعد وہ اچھا ہوگیا تب اسے پورے ماہ کے روزے قضا کرنے پڑیں گے یہ قضا واجب ہوگی جب ایسا ہے تو ماہ رمضان کا اول ترین حصہ یقیناً تمام ماہ کے روزے کے وجوب کا سبب بن جائے گا، کچھ لوگ کہتے ہیں ہر روز کا اول ترین حصہ اس روز کے روزے کا مستقل سبب وجوب ہے کیونکہ ہر روز کا روزہ مستقل ہے اور ہر روز کا روزہ مقصود بالذات ہے، مستقل دلیل یہ ہے کہ اگر ایک روزے میں کوئی کراہت اور مفسدہ آجائے تو اس سے دوسرا روزہ متاثر نہیں ہوگا دوسرے روزوں کے متاثر ہونے کے لئے مستقل کراہت اور مفسدے لازمی ہوں گے، جب معلوم ہوگیا کہ ہر روزہ بالذات مقصود ہونے میں مستقل ہوا اور روزہ مسبب ہے تو سبب مستقل ہوا اور مسبب سبب سے متصل ہوتا ہے۔ سبب اصل ہے اور اس میں اصل یہ تھی کہ مستقل حیثیت والے سبب کے لئے مستقل سبب ہوتے ہیں اور روزے کے یہ مستقل سبب ہوتے ہیں اور روزے کے مستقل سبب اسی وقت رونما ہوں گے، جب مانا جائے گا ہر روز کا اول ترین حصہ مستقل حیثیت سے روزے کے وجوب کا سبب ہے

بالا فیصلہ بہت سارے لوگوں کی منتخبہ رائے ہے فاضلین کی بھاری تعداد نے اسے سراہا ان کی رائے کی ہم وکالت کرنے میں خوشی محسوس کرتے ہیں، حقیقت سے کون انکار کرے گا، ہر روز

Marfat.com

علی سبیل الانفراد والانقطاع مستقل اور مقصود بالذات عبادت ہے پس ہر ایک اپنے سبب سے متصل اور منسلک ہو جائے گا اور یہ سبب دن کا اولین حصہ اس لئے ہوگا کہ رات روزے کیلئے موزوں نہیں تھی فلہٰذا رات وجوب صوم کا سبب نہیں ہو پائے گی۔

ماتن نے یہ نہیں بتایا کہ ماہ رمضان روزے کے ادائیگی کے لئے شرط ہے یعنی رمضان کے روزے کی ادائیگی رمضان کے مہینے میں ہی ہوگی نہ تو قبل از رمضان ممکن ہوگی نہ ہی بعد از رمضان ادائیگی متصور ہوگی، ماتن نے رمضان کے ماہ کو شرط اس لئے نہیں بتایا کہ واضح قرینہ خود نشاندہی کرتا ہے کہ ماہ رمضان شرط ادا ہے، دلیل یہ تھی کہ رمضان کا روزہ امر موقت تھا اور ہر موقت کی ادائیگی کے لئے وقت شرط ہوا کرتا ہے اسے سب جانتے ہیں، لہذا ضروری اور جبری طور پر معلوم ہو جائے گا کہ ماہ رمضان صوم کی ادائیگی کے لئے شرط تھا اس سے ماتن کے لئے شرط کی حیثیت میں تذکرہ نہ کرنے کا جواز مل گیا، اس کے برعکس سبب اور معیار کا تذکرہ اس لئے ضروری تھا کہ وقت گاہے بگاہے سبب نہیں رہتا ہے جیسے تعین کردہ منذور روزے میں اور کبھی معیار نہیں رہتا جیسے نماز کے اوقات حالانکہ رمضان میں وقت معیار اور سبب دونوں تھا اس لئے مصنف رحمہ نے خصوصیت سے انھیں بیان کر دیا۔

ثُمَّ فَرَّعَ عَلٰى كَوْنِهٖ مِعْيَارًا فَقَالَ فَيَصِيْرُ غَيْرُهٗ مَنْفِيًّا اَىْ لَمَّا كَانَ شَهْرُ رَمَضَانَ مِعْيَارًا لِلصَّوْمِ يَصِيْرُ غَيْرُ الْفَرْضِ مَنْفِيًّا فِىْ رَمَضَانَ لِمَا قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ اِذَا انْسَلَخَ شَعْبَانُ فَلَا صَوْمَ اِلَّا عَنْ رَمَضَانَ وَلَا تُشْتَرَطُ نِيَّةُ التَّعْيِيْنِ بِاَنْ يَّقُوْلَ بِصَوْمِ غَدٍ نَوَيْتُ بِفَرْضِ رَمَضَانَ لِاَنَّ هٰذَا التَّعْيِيْنَ اِنَّمَا شُرِعَ فِى الصَّلٰوةِ لِكَوْنِ وَقْتِهَا ظَرْفًا صَالِحًا لِغَيْرِهَا اَيْضًا وَهُوَ مُنْتَفٍ هٰهُنَا وَقَالَ الشَّافِعِىُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ لَا بُدَّ مِنْ تَعْيِيْنِ النِّيَّةِ قِيَاسًا عَلَى الصَّلٰوةِ وَقَالَ زُفَرُ لَا حَاجَةَ اِلٰى اَصْلِ النِّيَّةِ اَيْضًا لِاَنَّهٗ مُتَعَيَّنٌ بِتَعْيِيْنِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَخَيْرُ الْاُمُوْرِ اَوْسَطُهَا وَهُوَ فِيْمَا قُلْنَا۔

ترجمہ: پھر مصنف رحمہ نے وقت کے معیار ہونے پر تفریع بیان فرمایا فیصیر غیرہ منفیا پس امر موقت کا غیر منفی ہو جائے گا یعنی جب کہ رمضان کا مہینہ روزہ کے لئے معیار ہے تو رمضان میں غیر فرض منفی ہو جائے گا جیسے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا جب شعبان ختم ہو جائے تو رمضان کے سوا کوئی روزہ نہیں ہے۔

ولا تشترط نیۃ التعیین الخ اور نیت کی تعیین شرط نہیں ہے مثلاً روزہ رکھنے کا بصوم غد نویت بفرض رمضان کہنا شرط نہیں ہے اس لئے کہ اس قسم کی تعیین نماز میں مشروع ہے۔

marfat.com

Marfat.com

کیوں کہ اس کا وقت ظرف ہے. وقتی نماز کے علاوہ کی گنجائش رکھتا ہے اور وہ یہاں منتفی ہے. اور امام شافعیؒ نماز پر قیاس کرتے ہوئے تعیین کی نیت کو ضروری کہتے ہیں اور امام زفرؒ نے فرمایا اصل نیت کی ہی ضرورت نہیں ہے کیونکہ یہ اللہ کے متعین کرنے سے متعین ہے اور خیر الامور اوساطہا پر عمل کرتے ہوئے اوسط درجہ وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کیا۔

تشریح وقت جس موقت امر اور جس مامور بہ کیلئے معیار ہو اس کے علاوہ دوسرا اس میں داخل نہیں ہو سکتا ماہ رمضان فرض روزے کیلئے معیار تھا لہذا جو روزے فرض نہیں رمضان میں ان کی ادائگی کا سوال ہی نہیں جب کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ شعبان ختم ہونے کے بعد صرف رمضان کے فرض روزوں کی گنجائش ہے، اسی وجہ سے کہ رمضان میں دوسرے روزوں کی گنجائش نہیں تھی اور ماہ رمضان معیار تھا ظرف نہیں تھا نیت کا متعین کرنا شرط نہیں ہوا نیت کے تعین کی حاجت وہاں پڑے گی جہاں موقت امر کے علاوہ دوسروں کی بھی گنجائش ہوگی اور ایسے مقامات نماز کے اوقات ہیں نہ کہ ماہ رمضان۔

بالا سلسلے میں امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ چونکہ نماز میں تعیین کی نیت شرط تھی اس لئے قیاس تو یہی بتلائیگا کہ روزے میں بھی تعیین کی نیت شرط مانئے چنانچہ شافعی کا فرمودہ اسی نظر سے نقل کرتے ہیں، امام زفرؒ کا کہنا ہے کہ اللہ رب العزت نے رمضان کا مہینہ فرض روزے کیلئے متعین کر دیا اس لئے سرے سے نیت کی ضرورت ہی نہیں، نیت کے بغیر بھی رمضان میں رکھا گیا روزہ فرض روزہ ہوگا، لیکن شارح فرماتے ہیں متوازن اور موزوں رائے احناف کے جماہیر کا فرمودہ ہے وہ یہ کہ رمضان میں نیت تو ضروری ہوگی البتہ نیت کے تعیین کی کوئی ضرورت نہیں یہ درمیانی راستہ ہے۔

فَيُصَابُ بِمُطْلَقِ الْاِسْمِ وَمَعَ الْخَطَاءِ فِي الْوَصْفِ تَفْرِيْعٌ عَلٰى مَا سَبَقَ اَيْ فَيُصَابُ صَوْمُ رَمَضَانَ بِمُطْلَقِ اِسْمِ الصَّوْمِ بِاَنْ يَقُوْلَ نَوَيْتُ الصَّوْمَ وَمَعَ الْخَطَاءِ فِي الْوَصْفِ اَيْضًا بِاَنْ يَنْوِيَ النَّفْلَ اَوْ وَاجِبًا آخَرَ فَلَا يَكُوْنُ اِلَّا عَنْ رَمَضَانَ وَالْمُرَادُ بِهٰذَا الْخَطَاءِ ضِدُّ الثَّوَابِ لَا ضِدُّ الْعَمْدِ فَاِنَّ الْعَامِدَ وَالْمُخْطِيَ سَوَاءٌ فِي هٰذَا الْحُكْمِ۔

ترجمہ پس رمضان کا روزہ محض روزہ کے نام سے صحیح ہوجائے گا اور روزہ کے وصف میں خطا ہونے کے باوجود صحیح ہوگا، سابق پر تفریع ہے یعنی صوم رمضان محض صوم سے یعنی محض نویت الصوم کہنے سے صحیح ہوجائے گا اور وصف میں خطا کرنے سے بھی درست ہوجائے گا مثلاً نفل روزہ یا واجب آخر کی نیت کرے تو رمضان ہی کا شمار ہوگا اور اس خطاء سے مراد صواب کی ضد ہے، عمد کی ضد نہیں ہے کیونکہ عمداً خطاءً نیت کرنے والا اس میں دونوں برابر ہیں۔

Marfat.com

تشریح چنانچہ صرف روزے کے نام سے رمضان کا روزہ صحیح ہو جائے گا اور روزے کے وصف میں بھی غلطی کرنے پر بھی رمضان کا روزہ صحیح ہو جائے گا، ماتن کے فرمودہ فیصیر کے تئیں تفریع کی جارہی ہے، مطلب یہ ہے کہ صرف روزے کا نام لینے سے رمضان کا روزہ درست ہوجائیگا مثلاً رمضان میں کوئی نیت کرتے ہوئے کہتا ہے کہ میں روزے کی نیت کرتا ہوں تو یہ رمضان ہی کا روزہ ہوگا کیونکہ ماہ رمضان روزے کیلئے معیار ہے رمضان کے علاوہ دوسرے نفل یا واجب روزے کی یہاں کوئی گنجائش نہیں، اسی لئے روزے کے وصف کی نشاندہی میں غلطی کرجانے کے باوجود رمضان کا روزہ درست ہوجائے گا، مثلاً غلطی سے رمضان میں نفل یا کسی واجب روزے کی نیت کرے تو اس صورت میں بھی رکھا گیا روزہ رمضان کا فرض روزہ شمار ہوگا کیونکہ ماہ رمضان معیار ہونے کی وجہ سے غیر رمضانی روزے کے احتمال وامکان سے قطعی دور ہوچکا ہے،

ماتن کے فرمودے میں خطاء سے مراد صواب اور درستی کا مقابل معنی ہے، خطاء بمعنی غلطی ہے عمد بمعنی دانستہ کا مقابل مراد نہیں ہے کیونکہ رمضان میں رمضان کے علاوہ نفل یا دوسرے روزے کی نیت کرنے میں غلطی سے نیت کرنے والے اور جان بوجھ کر نیت کرنے والے کا حکم ایک ہی ہے، وہ یہ کہ یہ روزہ رمضان کا شمار ہوگا اس لئے کہ رمضان میں صواب اور درست بات یہ تھی کہ رمضان ہی کا روزہ رکھتا اور روزہ کی نیت نہ کرتا لیکن جب رمضان کے سوا نفل یا دوسرے واجب کی نیت کرچکا تو اس نے خطاء کی یعنی درست اور صحیح کام کرنے سے دور ہوگیا چاہے خطاءً اور بھول کر یہ کام کیا ہو یا عمداً اور جان بوجھ کر ایسا کیا ہو، دونوں صورتوں میں صواب کی ضد پر عمل پیرا ہوگا۔

إِلَّا فِي الْمُسَافِرِ يَنْوِي وَاجِبًا آخَرَ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ " اِسْتِثْنَاءٌ مِنْ مُقَدَّرٍ أَيْ يُصَابُ رَمَضَانُ مَعَ الْخَطَاءِ فِي الْوَصْفِ فِي حَقِّ كُلِّ وَاحِدٍ إِلَّا فِي الْمُسَافِرِ حَالَ كَوْنِهِ يَنْوِي فِي رَمَضَانَ وَاجِبًا آخَرَ مِنَ الْقَضَاءِ وَالْكَفَّارَةِ فَإِنَّهُ يَقَعُ عَمَّا نَوَى لَا عَنْ رَمَضَانَ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ لِأَنَّ وُجُوبَ الْأَدَاءِ لَمَّا سَقَطَ فِي حَقِّهِ يَتَخَيَّرُ بَعْدَ ذٰلِكَ بَيْنَ الْأَكْلِ وَبَيْنَ وَاجِبٍ آخَرَ وَعِنْدَهُمَا لَا يَصِحُّ لِأَنَّ شُهُودَ الشَّهْرِ مَوْجُودٌ فِي حَقِّهِ كَالْمُقِيمِ وَإِنَّمَا رُخِّصَ لَهُ بِالْإِفْطَارِ لِلْيُسْرِ فَإِذَا لَمْ يَتَرَخَّصْ عَادَ حُكْمُهُ إِلَى الْأَصْلِ فَلَا يَقَعُ عَمَّا نَوَى بَلْ عَنْ رَمَضَانَ۔

ترجمہ:- مگر امام صاحب کے نزدیک مسافر میں یہ بات نہیں ہے وہ دوسرے واجب کی نیت بھی کرسکتا ہے، ایک جملہ مقدرہ سے یہ عبارت استثناء ہے رمضان کا روزہ

marfat.com

Marfat.com

صوم کے وصف میں خطاء کے باوجود ہر ایک کے حق میں صحیح ہوگا لیکن مسافر کے حق میں صحیح نہ ہوگا جب کہ وہ رمضان میں دوسرے واجب قضاء اور کفارہ کی نیت کرے

فانہ یقع عما نوی:۔ کیونکہ اس صورت میں امام صاحب کے نزدیک جس روزے کی وہ نیت کرے گا وہی ادا ہوگا (موجودہ رمضان کا روزہ ادا ہوگا) کیونکہ اسکے حق میں جب وجوب ساقط ہوگیا اس کے بعد اسے اختیار ہے کھائے یا دوسرا واجب رکھے، صاحبین کے نزدیک صحیح نہ ہوگا اس لئے کہ مقیم کی طرح مسافر کے حق میں بھی ماہ رمضان موجود ہے لیکن آسانی کیلئے افطار کی اس کو رخصت دی گئی ہے جب اس نے رخصت نہیں لی (رخصت سے فائدہ نہیں اٹھایا) تو حکم اصل کی طرف لوٹ آیا، پس جس طرح روزہ کی اس نے نیت کی وہ واقع (صحیح) نہ ہوگا بلکہ رمضان ہی کا واقع ہوگا۔

تشریح:۔ اے یصاب ہے کہ شارح ماتن کے اوپر جانے والے اشکال کا دفاع کر رہے ہیں، شارح کہتے ہیں کہ مسافر کا ناکر جنس اصابت سے نہیں تھا لیکن یہ استثناء جو ماتن کی عبارت میں الا فی المسافر کی شکل میں موجود ہے مقدر عبارت سے استثناء ہے، پہلے ماتن نے واضح کیا تھا کہ اگر روزے کے وصف میں خطاء ہو جائے بجائے رمضان کے نفل کا روزہ یا قضاء کا روزہ کہدیا جائے کہنے والا کوئی بھی ہو ہر حال میں وہ رمضان ہی کا روزہ ہوگا کیونکہ رمضان کا مہینہ روزے کے لئے معیار ہے، رمضانی فرض روزوں کے سوا اس ماہ میں دوسرے روزے کی صحت کا کبھی بھی اعتبار نہیں کیا جائیگا لیکن امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ مسافر شخص رمضان میں کسی اور واجب روزے کی نیت کرے مثلاً قضا یا کفارہ میں مطلوب روزے کی نیت کرے تو قضا یا کفارہ کا روزہ درست ہو جائے گا ہاں نفل روزے کی نیت سے بحث نہیں ہے مسافر کا قضا یا کفارہ روزے کی نیت سے رمضان سے ہٹ کر قضا یا کفارہ کا روزہ ہو جانے کی وجہ یہ ہے کہ مسافر کے حق میں رمضان کے روزے کی ادائیگی کا وجوب ساقط ہوگیا تھا، مسافر آزاد تھا اسے کھانے کا اختیار مل گیا تھا، اور یہ اختیار بھی تھا کہ چاہے تو کسی اور واجب روزے کو وہ رکھ سکتا ہے، لہٰذا کھانے کے اختیار سے صرف نظر کر کے دوسرے واجب کی تعمیل کی طرف متوجہ ہو کر رمضان کے علاوہ قضا یا کفارہ روزے کی نیت سے مسافر کے لئے روزہ رکھنا روا ہو جائیگا جبکہ حضرات صاحبین انکار کرتے ہیں فرماتے ہیں مسافر اگر رمضان کے مہینے میں کسی دوسرے واجب روزے کی نیت سے روزہ رکھے تو اس کا روزہ رمضان ہی کا شمار ہوگا کیونکہ مقیم اگر رمضان کے سوا دوسرے واجب روزے کی رمضان میں نیت کرے تب بھی صرف اس لئے رمضان ہی کا وہ روزہ شمار ہوگا کہ ماہ رمضان موجود ہے جس میں دوسرا روزہ نہیں سما سکتا کیونکہ یہ معیار ہے اسی طرح مسافر کے حق میں ماہ رمضان موجود ہے اگر مسافر دوسرے واجب روزے کی نیت کرتا ہے تب بھی وہ رمضان ہی کا روزہ ہوگا مسافر کو افطار کی رخصت و اجازت راحت و آسانی کے لئے مرحمت کی گئی تھی لیکن جب اس نے اس رخصت و اجازت کو خاطر خواہ نہ سمجھا

Marfat.com

اسے نہ لیا تو حکم اپنی اصل پر لوٹ آیا، اصل یہ تھی کہ رمضان میں غیر رمضان کے روزوں کی نیتیں سوخت ہوجائیں گی یعنی کسی بھی روزے کی نیت سے رمضان میں روزہ رکھا جائے ہر حال میں رمضان ہی کا روزہ ہوگا غیر رمضان کے روزوں کی نیتیں ضائع ہوجائیں گی کیونکہ ماہ رمضان رمضانی فرض روزوں کیلئے معیار ہے جس میں غیر رمضانی روزوں کی ذرہ برابر بھی گنجائش نہیں ہے۔

وَهٰذَا الْمُسَافِرُ مُتَلَبِّسٌ بِخِلَافِ الْمَرِيْضِ فَإِنَّهُ إِنْ نَوٰى نَفْلًا اَوْ وَاجِبًا اٰخَرَ لَمْ يَقَعْ عَمَّا نَوٰى لِاَنَّ رُخْصَتَهُ مُتَعَلِّقَةٌ بِحَقِيْقَةِ الْعَجْزِ لَا الْعَجْزِ التَّقْدِيْرِيِّ فَاِذَا صَامَ وَتَحَمَّلَ الْمِحْنَةَ عَلٰى نَفْسِهِ عَلِمْنَا اَنَّهُ لَمْ يَكُنْ عَاجِزًا فَيَقَعُ عَنْ رَمَضَانَ وَهٰذَا هُوَ الْمُخْتَارُ وَقِيْلَ رُخْصَتُهُ اَيْضًا مُتَعَلِّقَةٌ بِالْعَجْزِ التَّقْدِيْرِيِّ وَهُوَ خَوْفُ زِيَادَةِ الْمَرَضِ فَهُوَ كَالْمُسَافِرِ وَقِيْلَ فِي التَّطْبِيْقِ بَيْنَهُمَا اَنَّ الْمَرِيْضَ الَّذِيْ يَضُرُّهُ الصَّوْمُ كَمَرَضِ حُمَّى الْبَرْدِ وَوَجَعِ الْعَيْنِ فَرُخْصَتُهُ مُتَعَلِّقَةٌ بِخَوْفِ ازْدِيَادِ الْمَرَضِ وَالْعَجْزِ التَّقْدِيْرِيِّ وَالْمَرِيْضُ الَّذِيْ لَا يَضُرُّهُ الصَّوْمُ كَمَرَضِ اِمْتِلَاءِ الْبَطْنِ فَرُخْصَتُهُ مُتَعَلِّقَةٌ بِحَقِيْقَةِ الْعَجْزِ فَاِذَا صَامَ هٰذَا الْمَرِيْضُ ظَهَرَ اَنَّهُ لَمْ يَكُنْ لَهُ عَجْزٌ حَقِيْقِيٌّ فَلَا يَقَعُ عَمَّا نَوٰى بَلْ عَنْ رَمَضَانَ۔

ترجمہ اور یہ مسافر مریض کے خلاف ہے کیونکہ مریض اگر نفل یا واجب آخر کی نیت کرے گا تو جس کی نیت کی وہ واقع (صحیح) نہ ہوگا، کیونکہ مریض کی رخصت حقیقی عجز کے ساتھ متعلق ہے، عجز تقدیری کی وجہ سے نہیں ہے، پس جب اس نے روزہ رکھا اور اپنے نفس پر محنت برداشت کی تو معلوم ہوا کہ وہ عاجز نہیں تھا، لہذا روزہ رمضان کا محمول ہوگا، یہی پسندیدہ مذہب ہے، اور کہا گیا ہے کہ اس (مریض) کی رخصت بھی عجز تقدیری سے متعلق ہے اور وہ مرض کے بڑھ جانے کا اندیشہ ہے، پس وہ بھی مسافر کی طرح ہے اور بعض نے ان دونوں کے درمیان تطبیق کی ہے کہ وہ مریض جس کو روزہ نقصان پہونچاتا ہو جیسے سردی کا بخار اور آنکھ کا درد تو اس کی رخصت زیادتی مرض کے خوف کے اور عجز تقدیری کے ساتھ متعلق ہوگی، اور وہ مریض جس کو روزہ نقصان نہ دے جیسے امتلاء بطنی کا مرض، تو اس کی رخصت حقیقت عجز سے متعلق ہوگی، پس جب اس مریض نے روزہ رکھ لیا تو ظاہر ہوا کہ اس کو حقیقی عجز نہیں ہے، لہذا جس کی نیت کی ہے وہ شمار نہ ہوگا بلکہ رمضان شمار ہوگا۔

وَفِي النَّفْلِ عَنْهُ رِوَايَتَانِ مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِهِ يَنْوِيْ وَاجِبًا اٰخَرَ اَيْ فِيْ صَوْمِ النَّفْلِ لِلْمُسَافِرِ عَنْ اَبِيْ حَنِيْفَةَ

marfat.com

Marfat.com

رِوَايَتَانِ فِي رِوَايَةِ الْحَسَنِ يَقَعُ عَمَّا نَوَى وَفِي رِوَايَةِ ابْنِ سَمَاعَةَ عَنْ رَمَضَانَ وَهٰذَا الْاِخْتِلَافُ مَبْنِيٌّ عَلٰى دَلِيْلَيْنِ لِاَبِيْ حَنِيْفَةَ" نُقِلَا عَنْهُ فَالدَّلِيْلُ الْاَوَّلُ اَنَّهُ لَمَّا رَخَّصَهُ اللّٰهُ تَعَالٰى بِالْفِطْرِ كَانَ رَمَضَانُ فِيْ حَقِّهٖ كَشَعْبَانَ وَفِيْ شَعْبَانَ يَصِحُّ النَّفْلُ فَكَذَا هٰهُنَا وَالدَّلِيْلُ الثَّانِيْ اَنَّهُ لَمَّا رَخَّصَ لَهٗ بِالْفِطْرِ لِيَصْرِفَهٗ اِلٰى مَنَافِعِ بَدَنِهٖ بِالْاِسْتِرَاحَةِ فَلَاَنْ يَصْرِفَهٗ اِلٰى مَنَافِعِ دِيْنِهٖ وَهِيَ قَضَاءُ مَا وَجَبَ عَلَيْهِ مِنَ الْقَضَاءِ وَالْكَفَّارَةِ اَوْلٰى لِاَنَّهٗ اِنْ مَاتَ فِيْ هٰذَا الرَّمَضَانِ لَمْ يُعَاقَبْ لِاَجْلِ رَمَضَانَ وَيُعَاقَبُ بِسَبَبِ الْقَضَاءِ وَالْكَفَّارَةِ وَالنَّفْلُ لَيْسَ اَهَمَّ لَهٗ لَا فِيْ مَصَالِحِ دِيْنِهٖ وَلَا فِيْ مَصَالِحِ دُنْيَاهُ۔

ترجمہ یہ قول ینوی واجبا اخر پر عطف ہے یعنی مسافر کے نفلی روزہ رکھنے کی صورت میں امام ابو حنیفہ سے دو روایتیں ہیں، حسن کی روایت میں جس کی نیت کی وہی شمار ہوگا، اور ابن سماعہ کی روایت میں رمضان کا ہوگا۔ یہ اختلاف روایت امام صاحب کی دو دلیلوں پر مبنی ہے جو امام صاحب سے منقول ہیں، پس پہلی دلیل جب اللہ تعالیٰ نے اس کو افطار کی رخصت دی ہے تو رمضان اسکے حق میں شعبان کی طرح ہے اور شعبان میں نفلی روزہ درست ہے، پس یہاں بھی ایسا ہی ہے۔

دوسری دلیل:۔ جب اس کو افطار کی رخصت دی گئی، تاکہ بدن کے آرام دینے میں خرچ کرے، پس زیادہ بہتر ہے کہ وہ منافع دین میں خرچ کرے اور وہ واجب روزہ کی قضا ہے یا کفارہ ہے اس لئے کہ اگر وہ اس رمضان میں مرگیا تو اس رمضان کی وجہ سے عذاب نہ دیا جائے گا ہاں قضا و کفارہ کی وجہ سے عذاب میں مبتلا ہوگا، نفل اس کے لئے کوئی اہم نہیں ہے، نہ مصالح دین میں نہ مصالح دنیا میں۔

اَوْ يَكُوْنُ مِعْيَارًا لَهٗ لَا سَبَبًا كَقَضَاءِ رَمَضَانَ عَطْفٌ عَلَى السَّابِقِ وَهُوَ النَّوْعُ الثَّالِثُ مِنَ الْاَنْوَاعِ الْاَرْبَعَةِ لِلْمُوَقَّتِ فَاِنَّ وَقْتَ الْقَضَاءِ مِعْيَارٌ بِلَا شُبْهَةٍ وَسَبَبُ وُجُوْبِهٖ هُوَ شُهُوْدُ الشَّهْرِ السَّابِقِ لَا هٰذِهِ الْاَيَّامُ فَاِنَّ سَبَبَ الْقَضَاءِ هُوَ سَبَبُ الْاَدَاءِ وَلَمْ يَعْلَمُوْا حَالَ شَرْطِيَّتِهٖ وَالظَّاهِرُ لِعَدَمِ فَاِنَّهٗ اِذَا لَمْ يُعْلَمْ تَعْيِيْنُ الْوَقْتِ فَاَيُّ وَقْتٍ يَكُوْنُ شَرْطَهٗ

ترجمہ:۔ یا وقت امر مؤقت کے لئے معیار ہوگا نہ کہ سبب، اس عبارت کا عطف بھی سابق قول اما ان یکون الوقت ظرفا پر ہے، یہ امر مؤقت کی چار قسموں میں سے تیسری قسم ہے کیونکہ بلاشبہ قضا کا وقت معیار ہے اور اس کے وجوب کا سبب شہر سابق کا وجود ہے، یہ ایام

Marfat.com

نہیں جن میں قضا رکھ رہا ہے کیونکہ قضا کا سبب وہی ہے جو ادا کا سبب ہے، اور وقت کے شرط ہونے کا حال معلوم نہیں ہے، ظاہر یہی ہے کہ عدم ہے یعنی وقت شرط نہیں ہے کیونکہ جب وقت کی تعیین معلوم نہیں تو پھر کون سا اس کی وقت شرط ہوگا۔

تشریح عبارات

مقید بالوقت امر کی تیسری قسم یہ ہے کہ وقت، مؤدیٰ اور مامور بہ کیلئے معیار تو ہو لیکن سبب نہ ہو، یہ رمضان کے قضا روزوں میں ہوگا، ذہن نشین کرلیں کہ قضا اور کفارہ اور مطلق نذر کے روزوں کے لئے وقت معیار ہے وقت کے معیار ہونے کا مفہوم یہ ہے کہ کام یعنی مامور بہ اور مودیٰ کے کرنے کی مقدار تک ہی وقت ثابت ہو زیادہ نہیں مثلاً ناپ سے بکنے والی چیز دودھ، پینا معیار ہوتا ہے جتنا بڑا پینا ہوگا اتنی ہی چیز ناپ میں آئے گی پینے سے بڑھ جانا متصور نہیں ہوگا، روزہ ایک دراز رکنا ہے شریعت سے ایسے ایک دن میں متعین کردیا وہی دن روزے کیلئے معیار ہے جتنا بڑا دن ہوگا روزہ اتنا ہی بڑا ہوگا، اگر دن بڑھتا ہے تب روزے کی درازی بڑھ جائے گی، اور جب دن گھٹ جائے گا تو روزے کی درازی گھٹ جائے گی یعنی دن روزے سے فاضل اور زائد نہیں ہوگا، معلوم ہوا دن جسے ہم وقت کہتے ہیں روزے کے لئے معیار ہے ادا روزہ کے لئے دن یعنی وقت معیار ہونے کے ساتھ اس کے واجب ہونے کا سبب بھی تھا کیونکہ سببیت اسی کی طرف انتساب پا چکی تھی یعنی ماہ کا ایک جزو موجود ہو جانا ادا روزے کے لئے وجوب کا سبب تھا اور قضا روزے میں شک نہیں کہ اس کی مقدار بھی دن کی مقدار سے قطعی متوازن ہوگی، دن یعنی وقت جس قدر بڑھتا گھٹتا رہے گا قضا روزہ بھی بڑھتا گھٹتا رہے گا، لہذا وقت قضا روزے کیلئے معیار تو ہوجائیگا لیکن یہ قضا روزے کے واجب ہونے کا سبب نہیں ہوگا، اس کی وجہ یہ ہے کہ قضا واجب ہونے کا سبب وہی ہوتا ہے جو ادا واجب ہونے کا سبب رہ چکا ہو، معلوم ہے کہ ادا واجب ہونے کا سبب رمضان کے مہینے کے ایک جزو کا وجود میں آجانا تھا، لہذا گذرے ہوئے مہینے کا پہلا جزء ہی رمضان کی قضا کے واجب ہونے کا سبب ہوگا، اس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ ایام اور اوقات رمضان کے قضا روزوں کے واجب ہونے کے سبب نہیں ہوں گے جن میں قضا روزوں کو رکھا جارہا ہے۔

قضا روزوں کے لئے وقت شرط ہے یا نہیں، شارح نے تذبذب کے ساتھ فیصلہ دیا کہ ظاہر اعتبار میں قضا روزوں میں وقت شرط نہیں موصوف اس کے باعث کی وضاحت میں گویا ہوئے کہ قضا بجالانے میں وقت کا تعین نہیں تو کیسے ممکن ہوگا کہ وقت کو شرط قرار دیں، یہاں شارح سے تین غلطیاں ہوئی ہیں مگر افسوس کہ ہمیں افادات کا مشکل ترین باب مجبوراً ختم کردینا پڑا، ورنہ میں وضاحت سے راست راست سمجھا دیتا، اللہ رب العزت کو منظور ہوا تو یہ کام کسی دوسرے موقع پر دوبارہ کیا جائے گا۔

ش

marfat.com

Marfat.com

وَوَقَعَ فِي بَعْضِ النُّسَخِ وَالنَّذْرُ الْمُطْلَقُ فَإِنَّ وَقْتَهُ مِعْيَارٌ لَهُ وَلَيْسَ سَبَبًا لِوُجُوبِهِ وَإِنَّمَا السَّبَبُ هُوَ النَّذْرُ وَأَمَّا النَّذْرُ الْمُعَيَّنُ فَقِيلَ أَنَّهُ شَرِيكٌ لِلنَّذْرِ الْمُطْلَقِ فِي هٰذَا الْمَعْنَى وَإِنَّمَا يُخَالِفُهُ فِي بَعْضِ أَحْكَامِهِ وَهُوَ اشْتِرَاطُ نِيَّةِ التَّعْيِينِ وَعَدَمُ احْتِمَالِ الْفَوَاتِ وَلِذَا قَيَّدَهُ بِهِ وَالظَّاهِرُ أَنَّ النَّذْرَ الْمُعَيَّنَ شَرِيكٌ لِرَمَضَانَ فِي كَوْنِ الْأَيَّامِ مِعْيَارًا لَهُ وَسَبَبًا لِلْوُجُوبِ بَعْدَ مَا أَوْجَبَ عَلَى نَفْسِهِ فِي هٰذِهِ الْأَيَّامِ وَإِنْ قَالُوا بِأَنَّ النَّذْرَ سَبَبٌ لِلْوُجُوبِ وَالْحَاصِلُ أَنَّ النَّذْرَ الْمُعَيَّنَ شَرِيكٌ لِرَمَضَانَ فِي بَعْضِ الْأَحْكَامِ وَلِقَضَاءِ رَمَضَانَ فِي بَعْضٍ آخَرَ فَأَلْحِقْ بِأَيِّهِمَا شِئْتَ ـ

ترجمہ اور کتاب کے بعض نسخوں میں تیسری قسم کے مثال میں ۔ نذر مطلق ۔ مذکور ہے اس لئے کہ نذر مطلق کا وقت اس کے لئے معیار ہے اس کے وجوب کا سبب نہیں ہے، سبب اس کا نذر ہے، اور بہر حال نذر معین تو یہ مختلف فیہ ہے، ایک قول یہ ہے وہ اس میں نذر مطلق کا شریک ہے (یعنی وقت معیار ہے سبب نہیں ہے) ہاں نذر معین بعض احکام میں نذر مطلق کے مخالف ہے، وہ تعیین کی نیت کا شرط ہونا، فوت ہونے کا احتمال نہ رکھنا (نذر معین میں یہ دونوں شرطیں نہیں ہیں) اور ظاہر یہ ہے نذر معین رمضان کے شریک ہے اس بارہ میں ایام اس کے لئے معیار اور وجوب کا سبب ہیں بعد اس کے کہ نذر ماننے والے نے اپنے اوپر ان دونوں نذر کو واجب کرلیا ہو ایام اس کے وجوب کے لئے سبب ہیں، اگرچہ علماء اصول نے کہا ہے کہ نذر وجوب کا سبب ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ نذر معین رمضان کے شریک ہے بعض احکام میں اور بعض دوسرا احکام میں قضاء رمضان کے ساتھ شریک ہے لہٰذا ان دونوں میں سے جس کے ساتھ چاہو لاحق کرلو۔

تشریح عبارات وقت جس مامور بہ کی ادائیگی کے لئے معیار ہوتا ہے اور وجوب کا سبب نہیں ہوتا ہے وہ مقید بالوقت امر کی تیسری قسم ہے اس کی مثال میں رمضان کے قضاء روزوں کو پیش کیا جاچکا ہے، شارح فرماتے ہیں بعض نسخوں میں النذر المطلق بھی آیا ہے، شارح کے اسلوب سے واضح ہوتا ہے کہ والنذر المطلق میں واؤ عاطفہ ہے اور النذر المطلق قضاء رمضان معطوف علیہ کا معطوف ہے کیونکہ فاضل جون پوری کے کلام سے واضح نہیں ہوتا کہ والنذر المطلق قضاء رمضان کی جگہ یا اس کے ساتھ ہے تاہم منار یا اس کی شروح کے دستیاب کسی بھی نسخے میں والنذر المطلق نہیں ہے حتی کہ خود ماتن کی اپنی شرح کشف میں اس کا کوئی تذکرہ نہیں. ممکن ہے نساخ یا خطاط کی خطاء کا دخل ہو، اگر شارح کا فرمودہ واقعہ سے مربوط ہوتا تو ابوالبرکات کی اپنی شرح اس سے خالی نہ ہوتی واللہ اعلم بالصواب۔

Marfat.com

شارح کی بحث کا ماحصل یہ ہوا کہ مطلق نذر میں وقت معیار ہوتا ہے وجوب کا سبب نہیں ہوتا، میں لکھ آیا ہوں کہ قضا، کفارہ اور مطلق نذر کے روزے کیلئے وقت معیار ہے وجوب کا سبب نہیں، مطلق نذر روزے کے واجب ہونے کا سبب نذر ہی ہے، مطلب یہ ہوا کہ اگر نذر مانی نہ جاتی تو منذور روزہ واجب نہ ہوتا، نذر ہی منذور روزے کے وجوب کا سبب بنی۔

نذر ہی میں ایک معین نذر ہے جو مطلق نذر کے مقابل ہے، سوال یہ ہے کہ معین نذر کیا مطلق نذر کی طرح ہے یا اس سے مختلف ہے، اس کا حل یہ ہے کہ معین نذر میں دو جہتیں ہیں ایک جہت میں یہ مطلق نذر کی طرح یعنی اس کی شریک اور اس کے ساتھ متحد ہے اور دوسری جہت سے مطلق نذر سے معین نذر مخالف اور الگ ہے جس جہت سے معین نذر مطلق نذر کی مشارک اور اس کی اتحادی ہے وہ یہ ہے کہ مطلق نذر میں وقت معیار ہوتا ہے وجوب کا سبب نہیں ہوتا بلکہ وجوب کا سبب نذر ہوتی ہے ٹھیک اسی طرح معین نذر میں حقیقت میں وقت معیار ہوتا ہے وجوب کا سبب نہیں ہوتا بلکہ واقعہ کی نظر سے وجوب کا سبب نذر ہی ہوتی ہے اور جس جہت میں معین نذر نے مطلق نذر کی مخالفت کی تھی وہ یہ ہے کہ مطلق نذر میں تعین کی نیت شرط ہے معین نذر میں شرط نہیں ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ معین نذر مطلق نیت سے بھی صحیح ہوجائے گی، اس کی توجیہ یہ ہے کہ نذر متعین ہوجانے کی وجہ سے مطلق نیت کی تاثیر کا اگر نہیں ہوتی بلکہ معین نذر کا تعین نیت کا اطلاق سوخت کردے گا، جس طرح معین نذر مطلق نیت کے ساتھ درست ہوجائے گی ٹھیک اسی طرح نفلی روزے کی نیت کی صورت میں بھی صحیح ہوجائے گی یعنی نذر ہی ہوگی کیونکہ نذر کے لئے سابقہ تعین موجودہ نفلی نیت کا ابطال کردے گا، ایسا ہونا ہی چاہئے دلیل میں ہم کہیں گے، نذر معین میں وقت کا تعین وصف ممتاز تھا اور مطلق نذر میں تعین کا نام ونشان تھا لہذا تعین اور لا تعینی کے مقتضیات وہی ہوں گے جس کی ہم نے ترجمانی کردی ہے۔

ع۲ مطلق نذر کے فوت ہونے کا امکان نہیں رہتا مطلق نذر جب بھی ادا کی جائیگی ادا ہوگی لیکن معین نذر اس کے مخالف ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ معین نذر اگر غیر معین وقت میں ادا کی گئی تو یہ ادا نہیں ہوگی، رہا مسئلہ رمضان کی قضاء کا تو اس میں بھی تعیین کی نیت شرط ہے، نیز اس کے فوت ہوجانے کا احتمال بھی نہیں ہے لہذا مطلق نذر اس بارے میں کہ نیت شرط ہوگی اور فوت ہونے کا اس میں احتمال وامکان نہیں رمضان کے مشابہ ہے کیونکہ اس میں بھی یہی باتیں پائی جاتی ہیں،

ذہن نشین رہنا چاہئے کہ معین نذر ہو یا مطلق نذر ہو یہ اسی لئے واجب ہوتی ہے کہ نذر عمل میں لانے والا اپنے ذمہ اسے واجب کرتا ہے اگر ہم اسی پہلو پر نظر رکھیں واجب کرنے کے بعد نذر واجب ہوجاتی ہے تو معین نذر میں بھی نذر ہی وجوب کا سبب بنے گی البتہ مطلق میں نذر حقیقتاً وجوب کا سبب ہوگی اور معین نذر میں واجب کرنے کے بعد اس توضیح کے تناظر میں معین نذر رمضان کی مشارک اور اتحادی

marfat.com

Marfat.com

ہو جائیگی۔ رمضان میں ایام داوقات معیار اور سبب وجوب ہوتے ہیں، اسی طرح معین نذر میں واجب کرنے کے بعد وقت معیار اور وجوب کا سبب ہو جائے گا۔ فاضل جونپوری کے بقول علماء کی اس جماعت کا فرمودہ چنداں درخور اعتناء نہ ہوگا جنھوں نے فرمایا تھا کہ نذر ہی وجوب کا سبب ہے، شارح کی بالا صراحت سے یہ اشکال جاتا رہا کہ نذر معین بالفرض مقید بالوقت امر کی چار معلوم قسمیں چار نہ رہ کر پانچ ہو جائیں گی، شارح نے فرمایا معین نذر الگ نہیں بلکہ رمضان کی مشارک ہے۔

یہاں ایک سوال کیا جاسکتا ہے کہ آپ کے فرمودے کی مطابقت میں معین نذر اس بات میں رمضان کی مشارک واتحادی ہے کہ دونوں میں ایام داوقات معیار اور وجوب کا سبب ہیں، لہذا ضروری تھا کہ آپ یعنی شارح کے لئے دستیاب بعض نسخوں میں عبارت یوں ہوتی والنذر المطلق والنذر المعین حالانکہ ایسا نہیں ہوا۔ فاضل شارح نے جواب دیا کہ معین نذر اس بات میں تو رمضان کی مشارک ہے کہ رمضان کی طرح اس میں بھی وقت وجوب کا سبب ہے گو واجب کرنے کے بعد سہی، لیکن اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ بعض احکام میں رمضان کی قضا کی مشارک ہے وہ یہ کہ قضاء رمضان کے روزوں میں جس طرح وقت سبب نہیں رہتا اسی طرح حقیقت میں معین نذر اور قضاء دونوں کی مشارک ہوئی ہو سکتا ہے ان بعض نسخوں میں اسی باعث کسی مخصوص بات کی وجہ سے نذر معین کا تذکرہ نہ کرتے ہوئے عبارت صرف اور صرف یوں رکھی گئی والنذر المطلق اور النذر المعین کا اضافہ نہیں ہوا۔

وَصَاحِبُ الْمُنْتَخَبِ الْحُسَامِیِّ جَعَلَ النَّذْرَ الْمُعَیَّنَ مِنْ جِنْسِ صَوْمِ رَمَضَانَ وَلَمْ یَذْکُرْ قَضَاءَ رَمَضَانَ وَالنَّذْرَ الْمُطْلَقَ مِنْ اَقْسَامِ الْاَمْرِ بَلْ هُوَ مُطْلَقٌ مِنْ قَبِیْلِ الزَّکٰوةِ وَصَدَقَةِ الْفِطْرِ وَمَنْ اَدْخَلَهُمَا فِی الْمُقَیَّدِ نَظَرًا اِلٰی اَنَّهُمَا مُقَیَّدَانِ بِالْاَیَّامِ دُوْنَ اللَّیَالِیْ وَهٰذَا تَمَحُّلٌ۔

ترجمہ اور صاحب حسامی نے نذر معین کو صوم رمضان کی جنس میں سے قرار دیا ہے اور قضاء رمضان اور نذر مطلق کا ذکر امر مقید کے اقسام میں نہیں کیا بلکہ یہ دونوں زکوٰۃ اور صدقہ فطر کے قبیل سے امر مطلق عن الوقت میں سے ہے، اور جن لوگوں نے ان دونوں کو امر مقید میں داخل کیا ہے انھوں نے دیکھا کہ یہ دونوں ایام کے ساتھ مقید ہیں راتوں کے ساتھ مقید نہیں ہیں مگر یہ محض تکلف ہے۔

تشریح عبارت ماتن علیہ الرحمہ نے رمضان کی قضا اور مطلق نذر مقید بالوقت امر میں داخل کر دی گئی ہے، فاضل شارح نے وصاحب المنتخب سے امر دہی کے انداز میں ماتن پر اعتراض کیا، کہنا چاہتے ہیں کہ منتخب حسامی کے مؤلف نے قضاء رمضان اور مطلق

Marfat.com

نذر کو اداء رمضان کی جنس میں گردانا ہے، یعنی رمضان کے اداء روزوں میں وقت معیار ہوتا ہے اور وجوب کا سبب اسی طرح رمضان کی قضاء میں اور مطلق نذر میں وقت معیار ہوتا ہے اور وجوب کا سبب ہوتا ہے شارح فرماتے ہیں صاحب حسامی نے قضاء رمضان اور مطلق نذر مقید بالوقت امر میں داخل نہیں کیا تھا بلکہ مطلق رکھا تھا، جس طرح زکوٰۃ اور صدقۃ الفطر مطلق ہیں یعنی مطلق امر کی قسم سے ہیں جب ان کا سبب یعنی ملک نصاب اور سرمایہ اور شرط حولان حول اور فطر کا دن پالئے جائیں تو کبھی بھی انھیں ادا کیا جا سکتا ہے۔ یعنی ادائیگی میں آزادی اور اطلاق ہوگا، ایسا نہیں ہو سکتا کہ کسی خاص وقت کے ساتھ زکوٰۃ اور صدقۃ الفطر کی ادائے گی پابند کر دی جائے۔ وہ وقت خاص گذر جائے تو زکوٰۃ اور صدقۃ الفطر ادا نہ رہ کر قضا ہو جائیں اس کے بجائے زکوٰۃ اور صدقہ فطر سبب اور شرط پالئے جانے کے بعد اور جب بھی ادا کئے جائیں گے ادا ہی سمجھے جائیں گے باعث یہ ہوا کہ یہ مطلق عن الوقت امر کی قسم سے ہیں اسی طرح قضاء رمضان اور مطلق نذر بھی مطلق عن الوقت امر کی قسم سے ہیں، رمضان کے روزے قضا ہو جانے کے بعد اور مطلق نذر کے ذمہ میں آنے کے بعد جب بھی چاہے وہ روزہ رکھے یا نذر مانے، مذکورہ نذر میں ماتن کے لئے ضروری تھا قضاء رمضان اور مطلق نذر کو مطلق عن الوقت امر کی قسم میں داخل کرنے مقید بالوقت امر کی تیسری قسم میں شامل کرنے کا جواز کہاں سے آیا، شارح نے ماتن کی طرف متوجہ کی گئی تردید میں زور پیدا کرتے ہوئے فرمایا کہ جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ قضاء رمضان یا مطلق نذر کو ماتن نے اس لئے مقید بالوقت امر میں داخل و شامل کیا ہے کہ یہ دونوں دن کے ساتھ مقید کر دیئے گئے ہیں رات میں انھیں ذمّے سے ساقط نہیں کیا جا سکتا، یعنی ایسا نہیں کہ قضاء رمضان یا مطلق نذر دن رات میں ذمے سے ساقط کئے جانے میں مطلق اور آزاد ہیں بلکہ ان دونوں کو جب بھی مکلف و مامور اپنے ذمہ سے ساقط کرنے کی طرف متوجہ ہوگا شریعت لازم کر دے گی کہ وہ دن ہی میں اسے کر سکتا ہے معلوم ہوا دونوں دن کی قید میں مقید کر دیئے گئے ہیں، فاضل علامہ جون پوری کے بقول یہ صریح مکر کوشی ہے، میں کہتا ہوں یہ برہنہ ہٹ دھرمی اور کج دلیلی ہے، کیا دیکھتے نہیں شریعت کی نظر میں کسی زاویے سے روزہ وہی معتبر ہوگا جسے دن میں رکھا جائے، روزہ رات میں اعتبار سے اس لئے ہم کنار نہیں ہو سکتا کہ رات میں روزے کی مشروعیت اور جواز شریعت نے ممنوع بتلایا ہے اس لئے رات کا روزہ غیر معتبر نہیں ہوا کہ قضاء کا وقت نہیں تھا، کوئی بھی سنجیدہ شخص یہ چیخ اٹھے گا کہ قضاء رمضان اور مطلق نذر کو جس انداز سے میں مقید بالوقت امر کی فہرست میں داخل و شامل مانا گیا وہ کھلی جفاکاری ہے واللہ اعلم

وَتُشْتَرَطُ فِيهِ نِيَّةُ التَّعْيِينِ وَلَا يَحْتَمِلُ الْفَوَاتَ بِخِلَافِ الْأَوَّلَيْنِ أَيْ يُشْتَرَطُ فِي هٰذَا الْقِسْمِ الثَّالِثِ مِنَ الْمُؤَقَّتِ نِيَّةُ التَّعْيِينِ بِأَنْ يَقُولَ نَوَيْتُ لِلْقَضَاءِ وَالنَّذْرِ وَلَا يَتَأَدَّى بِمُطْلَقِ النِّيَّةِ وَلَا بِنِيَّةِ النَّفْلِ أَوْ وَاجِبٍ آخَرَ۔

marfat.com

Marfat.com

ترجمہ اور اس تیسری قسم میں تعیین کی شرط نہیں ہے، اور یہ فوت ہونے کا احتمال بھی نہیں رکھتی، برخلاف پہلی دو قسموں کے یعنی موقت کی اس تیسری قسم میں تعیین کی نیت شرط ہے چنانچہ مطلق نیت سے فعل ادا نہ ہوگا مثلاً نویت للقضاء، نویت النذر کہے اور اسی طرح نفلی اور واجب آخر کی نیت سے بھی فعل ادا نہ ہوگا۔

تشریح عبارات بلکہ مقید بالوقت امر کی اس تیسری قسم میں دو شرطوں میں ایک شرط تو تعیین ہے جسے برپا کرنا ضروری ہے شرط کے بغیر مشروط نہیں پایا جاتا اس لئے قضا اور نذر میں اگر نیت کرتے وقت صاف صاف متعین نہیں کر دیا کہ میں قضا یا نذر کی نیت کر رہا ہوں تو یہ قضا اور نذر کے روزے اس لئے ذمے سے ساقط نہیں ہوں گے کہ قضا میں وقت کے اندر کسی بھی واجب کے اور نفل کے ادا کرنے کی بہرحال گنجائش رہتی ہے، کوئی بھی نفل یا واجب ادا کیا جا سکتا ہے اس لئے مطلق نیت کی صورت میں بھی قضا یا نذر ذمے سے ساقط نہیں ہوں گے نہ ہی کسی واجب کی نیت کرنے یا نفل کی نیت کرنے کی صورت میں یہ کہا جا سکے گا کہ یہ قضا یا نذر کی نیت ہے اس لئے قضا یا نذر ادا ہو جائیں گے بلکہ قضا یا نذر ادا کرنے کیلئے نیت میں قضا یا نذر متعین کر دینا بہرحال ضروری ہے

كَذَا يُشْتَرَطُ فِيْهِ التَّبْيِيْتُ اَيِ النِّيَّةُ مِنَ اللَّيْلِ لِاَنَّ مَا سِوٰى رَمَضَانَ كُلُّهٗ مَحَلٌّ لِلنَّفْلِ فَيَقَعُ جَمِيْعُ الْاِمْسَاكَاتِ عَلَى النَّفْلِ مَالَمْ يُعَيَّنْ مِنَ اللَّيْلِ الصَّوْمُ الْعَارِضِيُّ وَهُوَ الْقَضَاءُ وَالْكَفَّارَةُ وَالنَّذْرُ الْمُطْلَقُ بِخِلَافِ النَّذْرِ .... الْمُعَيَّنِ فَاِنَّهٗ يَتَاَدّٰى بِمُطْلَقِ النِّيَّةِ وَنِيَّةِ النَّفْلِ وَلٰكِنْ لَا يَتَاَدّٰى بِنِيَّةِ وَاجِبٍ آخَرَ وَلَا يُشْتَرَطُ فِيْهِ التَّبْيِيْتُ لِاَنَّهٗ مُعَيَّنٌ فِيْ نَفْسِهٖ كَرَمَضَانَ لَا يَقَعُ الْاِمْسَاكُ الْمُطْلَقُ اِلَّا عَلَيْهِ مَالَمْ يَصْرِفْهُ اِلٰى وَاجِبٍ آخَرَ وَاَيْضًا لَا يَحْتَمِلُ هٰذَا الْقِسْمُ الثَّالِثُ الْفَوَاتَ بَلْ كُلَّمَا صَامَ لَهٗ يَكُوْنُ مُؤَدِّيًا لِاَنَّ كُلَّ الْعُمُرِ مَحَلٌّ لَهٗ عِنْدَنَا، وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ اِنْ يَّمْضِ رَمَضَانُ حَتّٰى جَاءَ رَمَضَانُ آخَرُ يَجِبُ عَلَيْهِ الْفِدْيَةُ مَعَ الْقَضَاءِ جَبْرًا لَّهٗ عَلَى التَّكَاسُلِ وَالتَّهَاوُنِ بِخِلَافِ الْقِسْمَيْنِ الْاَوَّلَيْنِ وَهُمَا الصَّلٰوةُ وَالصَّوْمُ فَاِنَّهُمَا يَحْتَمِلَانِ الْفَوَاتَ اِذَا لَمْ يُؤَدِّهِمَا فِي الْوَقْتِ الْمَعْهُوْدِ فَيَكُوْنُ قَضَاءً.

ترجمہ:۔ اسی طرح اس قسم میں تبییت بھی داخل ہے، یعنی رات سے نیت کرنا بھی شرط ہے اس لئے کہ رمضان کے علاوہ تمام ایام نفلی روزہ کا محل ہیں، لہٰذا تمام

Marfat.com

امساک (روزہ) نفل پر محمول ہوں گے جب تک صوم عارضی کی تعیین رات سے نہ کردے گا اور عارضی روزے قضا، کفارہ، نذر مطلق کے روزے ہیں بخلاف نذر معین کے کہ وہ مطلق نیت اور نفل کی نیت سے ادا ہوجاتی ہے ہاں واجب آخر کی نیت سے ادا نہیں ہوتی۔

ولا یشترط التبییت الخ اور نذر معین میں رات سے نیت کرنا شرط نہیں کیونکہ وہ رمضان کی طرح فی نفسہ متعین ہے اور مطلق امساک اسی پر محمول ہوگا جب تک اسے واجب آخر کی طرف نہ پھیردے، نیز یہ تیسری قسم فوت ہونے کا احتمال نہیں رکھتی بلکہ جب بھی قضاء رمضان کے روزے رکھے گا تو ادا کرنے والا شمار ہوگا کیونکہ پوری عمر ہمارے نزدیک اس کا محل ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک اگر اس نے رمضان کی قضاء کو ادا نہ کیا حتی کہ دوسرا رمضان آگیا تو اس پر قضاء کے ساتھ فدیہ بھی واجب ہوگا، سستی اور کاہلی کا تاوان بھی ہوجائے۔

بخلاف القسمین الاولین الخ بخلاف پہلی دونوں قسموں کے اور وہ صلوٰۃ وصوم ہیں کیونکہ یہ دونوں فوت ہونے کا احتمال رکھتی ہیں جب کہ ان کو ان کے اوقات متعینہ میں ادا نہ کیا جائے تو دونوں قضا ہوجائیں گی۔

تشریح عبارات

مقید بالوقت امر کی تیسری قسم جس میں وقت معیار ہوتا اور وجوب کا سبب نہیں ہوتا ہے کے لئے دو شرطیں بیان ہوئی ہیں ایک تو یہ کہ تعیین کی نیت شرط کردی گئی، دوسری شرط یہ ہے کہ رات سے ہی نیت کرنی ہوگی، وجہ یہ ہے کہ رمضان کے علاوہ دوسرے ایام متعین نہیں ہیں متعین نہ ہونے کی وجہ سے روزہ رکھنے کی صورت میں ان کے اول ترین حصے میں یہ روزہ وقتی روزہ شمار ہوگا اور وقتی روزہ نفل والا روزہ ہے کیونکہ یہ وقت تمام کا تمام نفلی روزے کا محل ہے عارضی روزہ مثلاً قضاء، کفارہ یا مطلق نذر یہ واجب روزے ہیں اگر رات سے نیت نہیں کی گئی اور روزہ قضا کا بتلایا گیا یا کفارہ یا مطلق نذر کا تو یہ روزہ بتلائے گئے واجبات کا روزہ شمار نہیں کیا جائے گا، وجہ یہ ہے کہ یہ واجب روزے محتمل روزے ہیں یعنی وقت جو وقتی یعنی نفلی روزے کا محل تھا یہی وقت واجب یعنی قضاء ادا کے اخوات کا محتمل ہے، اور یہ بات مانی جاچکی ہے کہ بات اپنے اصلی موضوع اور واقعی موضوع پر بیٹھتی اور اسی میں ثابت ہوتی ہے محتمل پہلو پر نہیں رکتی اس لئے رات سے نیت کرنا شرط قرار دیا گیا تاکہ عارضی روزہ یعنی قضا یا کفارہ یا مطلق نذر جو محتمل ہے یعنی جس کا وقت میں احتمال و امکان ہے پہلے پہلے میں قضا یا کفارہ یا نذر مطلق کے روزے کی حیثیت میں برپا ہوسکیں، بالغرض رات سے عارضی یعنی محتمل الوقت واجب روزوں کی نیت نہیں کی گئی تو بالا ضابطے کی مطابقت میں یہ روزے اپنے اصلی موضوع یعنی نفل روزے کی متابعت میں ثابت ہو جائیں گے اور نفل روزے ہی کے انداز میں پائے جائیں گے۔ جب رات میں نیت نہ کرنے کی صورت میں

marfat.com
Marfat.com

یہ نفل پر جم جائیں گے جو ان کا اصلی موضوع ہے تو پھر رات ختم ہونے کے بعد دن میں نفل کے علاوہ کی طرف منتقل ہونا جو ان کا اصلی نہیں عارضی موضوع تھا مشکل ہو جائے گا، یعنی عارضی موضوع کی جانب ان کا انتقال نہیں ہو پائے گا، لہٰذا قضاء کفارہ اور مطلق نذر میں رات سے نیت کر کے انھیں کے لئے روزوں کو متعین کر دینا قضا اور کفارہ اور مطلق نذر کے روزے ثابت ہونے کے لئے شرط قرار دیا گیا۔

مطلق نذر کے مقابلے میں معین نذر کے لئے مذکورہ دونوں شرطوں میں سے کوئی بھی شرط کا درجہ نہیں رکھتی، معین نذر میں نہ تو یہ شرط ہے کہ اس میں نیت کی تعیین کی جائے گی نہ ہی یہ شرط ہے کہ رات سے نیت کی جائے، رمضان کا مہینہ جس طرح رمضان کے لئے متعین تھا اور رمضان میں مطلقاً روزے کی نیت کر لینے یا نفل روزے کی نیت کر لینے سے رمضان ہی کا روزہ صرف اس لئے شمار ہوتا تھا کہ رمضان کا مہینہ اس کے لئے متعین تھا ٹھیک اسی طرح معین نذر کے روزے کے لئے تعیین دیئے گئے ایام معین نذر روزے کے لئے یقینی تعین پا چکے تھے، لہٰذا مطلقاً روزے کی نیت کر لینے یا نفل روزہ کی نیت کر لینے کے باوجود معین نذر کے ایام میں اگر کسی اور واجب روزے کی نیت کر لی گئی تو وہی واجب روزہ ادا ہوگا جس کی نیت کی گئی ہے، اس سے اللہ رب العلمین اور بندے کے ایجابات میں فرق و تمیز مقصود تھا معین نذر رمضان سے مشابہ تھی اسی وجہ سے اس میں رات سے نیت کرنا شرط نہیں ہوا۔

مقید بالوقت امر کی تیسری قسم جس میں وقت معیار ہوتا، وجوب کا سبب نہیں ہوتا ہے فوات کا امکان نہیں رہتا ، فوت ہونے کے احتمال و امکان کے نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ یہ قضاء نہیں ہونگے جب بھی کفارہ یا مطلق نذر کے روزے رکھے جائیں گے وہ ادا ہی شمار کئے جائیں گے ورنہ حقیقی تناظر میں ان کے فوت ہونے کا بھی احتمال ہے یعنی ادا نہ ہونے کا احتمال و امکان ان میں پایا جاتا ہے مثلاً جس شخص کے ذمہ کفارہ یا مطلق نذر کے روزے تھے وہ وفات پا جائے تو یقیناً یہ فوت ہو جائیں گے خلاصۂ کلام یہ ہے کہ مدت عمر تک ان میں فوت ہونے کا احتمال نہیں اسی لئے عمر کے اختتام سے پیشتر جب بھی ادا کر دیا جائے ادا ہی شمار ہوگا یہ احناف ہی کے فرمودات ہیں، شافعی، قضاء رمضان کے تئیں کہتے ہیں کہ جس شخص کے ذمے رمضان کے روزے کی قضا تھی اس نے انھیں رکھنے میں لاپرواہی کسل انگاری سست روی کا ثبوت دیا، قضاء روزے نہیں رکھے حتی کہ دوسرا رمضان آگیا تو اس پر قضاء روزے کے وجوب کے ساتھ فدیہ بھی واجب کیا جائے گا اس سے کہا جائے گا کہ تم روزے کی قضاء تو کرو گے ہی ساتھ ساتھ واجبی نظر سے اس لئے فدیہ دو گے کہ تم نے ڈھلنگی اور سستی کا طویل مظاہرہ کیا ہے۔

Marfat.com

پہلی دونوں قسموں میں فوت ہونے کا احتمال ہے ان سے مقید بالوقت امر کی پچھلی دونوں قسمیں مراد ہیں: ایک قسم وہ تھی جس میں وقت مامور بہ اور مودیٰ کے لئے ظرف تھا اور اس کے واجب ہونے کا سبب اور یہ نماز تھی وقت اس کے لئے ظرف اور اس کے وجوب کا سبب ہے اور دوسری قسم وہ تھی جس میں وقت مامور بہ اور مودیٰ کے لئے معیار اور وجوب کا سبب تھا اور یہ روزہ تھا وقت روزہ کے لئے معیار ہے ظرف نہیں نیز اول ترین حصہ وقت روزہ کے وجوب کا سبب بھی ہے یہ دونوں قسمیں مقید بالوقت امر کی قسمیں ہیں ان کے اندر یہ احتمال و امکان پایا جاتا ہے کہ اگر انھیں متعینہ اوقات و ایام میں عدم سے وجود میں نہیں لایا گیا تو یہ فوت ہو جائیں گی یعنی ادا نہ رہ کر قضا ہو جائیں گی

اَوْ يَكُوْنُ مُشْكِلًا يُشْبِهُ الْمِعْيَارَ وَالظَّرْفَ كَالْحَجِّ عَطْفٌ عَلٰى مَا سَبَقَ وَهُوَ النَّوْعُ الرَّابِعُ مِنْ اَنْوَاعِ الْمُوَقَّتِ يَعْنِيْ اَوْ يَكُوْنُ وَقْتُ الْمُوَقَّتِ مُشْكِلًا اَيْ مُشْتَبِهَ الْحَالِ يُشْبِهُ الْمِعْيَارَ مِنْ وَجْهٍ وَالظَّرْفَ مِنْ وَجْهٍ وَنَظِيْرُهُ وَقْتُ الْحَجِّ فَاِنَّهُ مُشْكِلٌ بِهٰذَا الْمَعْنٰى وَذٰلِكَ مِنْ وَجْهَيْنِ اَلْاَوَّلُ اَنَّ وَقْتَ الْحَجِّ شَوَّالُ وَذُوالْقَعْدَةِ وَعَشَرَةُ ذِي الْحِجَّةِ وَالْحَجُّ لَا يُؤَدّٰى اِلَّا فِيْ بَعْضِ عَشَرَةِ ذِي الْحِجَّةِ فَيَكُوْنُ الْوَقْتُ فَاضِلًا فَمِنْ هٰذَا الْوَجْهِ يَكُوْنُ ظَرْفًا وَمِنْ حَيْثُ اَنَّهُ لَا يُؤَدّٰى فِيْ هٰذَا الْوَقْتِ اِلَّا حَجٌّ وَاحِدٌ يَكُوْنُ مِعْيَارًا بِخِلَافِ الصَّلٰوةِ فَاِنَّهُ فِيْ وَقْتٍ وَاحِدٍ يُؤَدّٰى صَلٰوةٌ مُخْتَلِفَةٌ وَالثَّانِيْ اَنَّ الْحَجَّ لَا يُفْرَضُ فِي الْعُمْرِ اِلَّا مَرَّةً وَاحِدَةً فَاِنْ اَدْرَكَ الْعَامَ الثَّانِيْ وَالثَّالِثَ يَكُوْنُ الْوَقْتُ مُوَسَّعًا يُؤَدِّيْهِ فِيْ اَيِّ وَقْتٍ شَاءَ وَاِنْ لَمْ يُدْرِكِ الْعَامَ الثَّانِيْ يَكُوْنُ الْوَقْتُ مُضَيَّقًا لَا بُدَّ لَهُ اَنْ يُؤَدِّيَ فِي الْعَامِ الْاَوَّلِ لٰكِنَّ اَبَا يُوْسُفَ اعْتَبَرَ جَانِبَ التَّضْيِيْقِ وَمُحَمَّدٌ اعْتَبَرَ جَانِبَ التَّوْسِيْعِ عَلٰى مَا قَالَ الْمُصَنِّفُ

ترجمہ یا وقت مشکل ہوگا کہ وہ معیار اور ظرف دونوں سے مشابہت رکھے گا جیسے حج، اس عبارت کا عطف بھی سابق قول "اما ان یکون الوقت ظرفا" سے ہے یہ امر موقت کی چار قسموں میں سے چوتھی قسم ہے، یعنی یا امر موقت کا وقت مشکل ہوگا یعنی مشتبہ الحال ہوگا ایک وجہ سے معیار کے اور دوسرا اعتبار سے ظرف کے مشابہ ہوتا ہے اور اس کی نظیر وقت حج ہے کیونکہ وہ دونوں معنوں کے درمیان مشکل ہے اس کی دو وجہ ہیں اول حج کا وقت شوال ذوالقعدہ، اور ذی الحجہ کے دس دن ہیں اور حج صرف ذی الحجہ کے دس دنوں کے بعض میں ادا ہوتا ہے، اس اعتبار سے وقت مامور بہ کے ادا کرنے سے فاضل ہے اسی وجہ سے وقت ظرف ہوگا اور اس اعتبار سے کہ اس وقت میں صرف ایک

marfat.com

Marfat.com

ہی حج ادا ہوسکتا ہے وقت اس کے لئے معیار ہے بخلاف صلوٰۃ کے کہ ایک ہی وقت میں مختلف اور متعدد نماز ادا کی جاسکتی ہے، دوسری وجہ، حج عمر میں صرف ایک ہی بار فرض ہے، پس اگر مامور بالحج نے دوسرا یا تیسرا سال پایا تو وقت میں وسعت دی گئی ہے جس سال چاہے ادا کرے، اور اگر اگلے سال کو نہیں پایا تو وقت میں تنگی سمجھی جائے گی ضروری تھا کہ وہ سال اول ہی میں ادا کرلیتا لیکن امام یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے تنگی کی جانب کا اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے توسع کی جانب کا اعتبار کیا ہے جیسے کہ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا۔

تشریح عبارات

ماتن نے مقید بالوقت امر کی چوتھی اور آخری قسم ذکر کی، فرمایا، اس قسم میں وقت مامور بہ اور مودی کے انتساب میں اشکالی پہلو کا حامل ہوتا ہے یعنی وقت مشتبہ ہوجاتا ہے کبھی تو معیار معلوم ہوتا ہے اور کبھی رخ سے ظرف جیسے حج کا وقت ہے، حج کا وقت مشکل ہے، مشکل سے اہل اصول کا معروف مصطلح مشکل مراد نہیں ہے بلکہ مشکل کا مفہوم یہ ہے کہ حج کا وقت اپنے اندر ایسی مشابہت رکھتا ہے جس کا رخ دو ایسی جانبوں میں ہوتا ہے جو مختلف اور متضاد ہیں اور یہ معیار اور ظرف ہیں اس میں کوئی شک نہیں کہ حج کا وقت مشتبہ ہے، حج کا وقت روزہ کے وقت سے مشابہ ہے جس طرح روزہ سال میں ایک ہی مرتبہ فرض ہے اسی طرح ایک سال میں ایک ہی حج ممکن ہے، روزہ کا وقت معیار تھا لہٰذا حج کا وقت بھی معیار ہوگا، اور یہی حج کا وقت نماز کے وقت سے بھی مشابہ ہے جس طرح نماز ایسی عبادت ہے جس کے ارکان معلوم ہیں اور اس کی ادائیگی میں وقت کا تمام کا تمام حصہ خرچ نہیں ہوتا بلکہ وقت کا معتدبہ حصہ بچ جاتا اور فاضل ہوجاتا ہے ٹھیک اسی طرح حج ایسی عبادت ہے جس کے ارکان معلوم ہیں اور اسے بھی ادا کرنے میں وقت کا تمام کا تمام حصہ خرچ نہیں ہوتا بلکہ وقت کا معتدبہ ہی نہیں زیادہ بلکہ تقریباً کل کا کل حصہ ہی بچ جاتا اور فاضل ہوجاتا ہے، نماز کا وقت نماز کے لئے ظرف تھا، لہٰذا حج کا وقت حج کیلئے ظرف ہوگا۔

نیز حج عمر میں صرف ایک بار فرض کیا گیا اس لئے جس کے ذمہ فرض حج کی ادائیگی تھی اس نے پہلے اور دوسرے سالوں کو پالینے کے بعد ادا نہ کیا تو تیسرے سال میں ادا کرے گا وقت اس کے لئے وسیع ہوجائیگا اس حیثیت سے وقت حج حج کے لئے ظرف ہوجائے گا، بالفرض ذمے میں فرض حج کی ادائیگی واجب ہونے کے بعد ادا نہ کیا گیا اور دوسرا سال نہیں ملا تو وقت تنگ ہوجائے گا اس صورت میں کہا جائے گا کہ ضروری تھا کہ حج پہلے سال ہی ادا کیا جاتا، معلوم ہوا وقت میں وسعت نہیں تھی تنگی تھی، اس تنگی اور عدم وسعت سے نتیجہ نکالا گیا کہ حج کا وقت حج کے لئے معیار ہے، حج کے وقت میں جو اشکال و اشتباہ آیا جس کی وجہ سے اس میں وسعت و تنگی ظرف و معیار کے دو متضاد اوصاف گوشے پیدا ہوگئے اس میں سے کون معتبر ہوگا اور کون نہیں اس میں احناف کے قائدین مختلف الرائے ہوگئے، چنانچہ حضرت القاضی امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا حج کے وقت میں ضیق و تنگی یعنی معیاریت کو ترجیح دی جائیگی اور امام محمد بن الحسن الشیبانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں وسعت و گنجائش یعنی ظرفیت محل ترجیح ہوگی ماتن نے اسی زاویئے کے لحاظ سے اپنا متن استوار کرتے ہوئے فرمایا

Marfat.com

وتتعين اشهر الحج من العام الاول عند ابی یوسف خلافا لمحمد ای لابد عند ابی یوسف ان یؤدی الحج فی العام الاول احتیاطا احترازا عن الفوات فان الحیوة الی العام الثانی موهوم والوقت مدید و عند محمد یترخص له ان یؤخر الی العام الاخر بشرط ان لا یفوت منه وثمرة الاختلاف لا تظهر الا فی الاثم فاذا لم یؤد فی العام الاول یصیر فاسقا مردود الشهادة عند ابی یوسف ثم اذا اداه فی العام الثانی یرتفع عنه الاثم وتقبل شهادته وهکذا فی کل عام وعند محمد لا یأثم الا عند الموت او ادراک علاماته ولا یکون مردود الشهادة ولکن کلما ادی یکون اداء عند الفریقین لا قضاء۔

ترجمہ اور حج کے مہینے امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک پہلے سال سے متعین ہوتے ہیں، بخلاف امام محمد رحمہ اللہ کے یعنی امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک ضروری ہے کہ حج پہلے ہی سال ادا کرے احتیاطاً، تاکہ فوت ہونے سے بچ جائے کیونکہ دوسرے سال کی زندگی موہوم ہے اور وقت تو بہت (دراز) ہے۔ اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک مکلف کو اجازت ہے کہ وہ حج کو دوسرے سال کے لئے مؤخر کر دے، شرط یہ ہے کہ اس سے فوت نہ ہو جائے اس اختلاف کا ثمرہ صرف گناہ کے حق میں ظاہر ہوتا ہے، پس جب اس نے پہلے سال ادا نہیں کیا تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک فاسق مردود الشہادۃ ہو جائے گا، پھر جب اگلے سال ادا کرے گا تو گناہ ختم ہو جائے گا، اور شہادت قبول کی جائے گی، اسی طرح ہر سال میں، اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک وہ صرف موت کے وقت گنہگار ہوگا، یا موت کی علامات ظاہر ہونے کے وقت گنہگار ہوگا اور وہ مردود الشہادت نہ ہوگا، لیکن جب کبھی ادا کرے گا دونوں فریق کے نزدیک ادا ہوگا، قضا نہ ہوگا۔

تشریح عبارات امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے حج کی ادائیگی میں وقت حج کی تنگی کی جانب کا اعتبار کرتے ہوئے گویا معیاریت کا اثبات کرتے ہوئے فرمایا کہ احتیاط اسی میں ہے کہ حج واجب ہونے کے بعد پہلے سال اسے ادا کر دیا جائے، اس کا واضح مفہوم یہ ہوا کہ ابو یوسف کے عندیے کی مطابقت میں حج کی ادائیگی کے لئے حج کے مہینے پہلے سال متعین ہو جائیں گے، یعنی پہلے سال ادائیگی حج واجب ہونے کے نتیجے میں حج ادا کیا جاتا فوت وضیاع کے اندیشے کے باعث اس لئے واجب اور ضروری ہو جائے گا کہ احتیاط اسی میں ہے، جب پہلے سال حج واجب ہوا تو اسی سال ادا کر دیا جائیگا اگلے سال پر ٹالنا اس لئے احتیاط کے خلاف ہے کہ زندگی کی اگلے سال تک بقا غیر متیقن ہے، وقت لمبا ہے عرصہ عمر دراز ہے اس میں کون شک کرتا ہے لیکن اس میں بھی مجال شک نہیں کہ زندگی کا چند تانے بھی دراز ہونا موہوم خیال ہے۔

marfat.com

Marfat.com

امام محمد نے فرمایا ادائیگی حج واجب ہونے کی صورت میں اسے مؤخر کیا جانا جائز ہوگا، خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر حج پہلے فرض ہوا تھا حالانکہ آپ نے اسے مؤخر کر کے ۱۰ھ میں ادا فرمایا، معلوم ہوا کہ تاخیر جائز ہے اور تاخیر میں ترخیص وسہولت ملحوظ ہوگی، البتہ یہ شرط لگادی جائے گی کہ حج فوت نہ ہوسکے امام ابو یوسف نے فرمایا چونکہ تاخیر کی صورت میں حج فوت ہونے کا اندیشہ ہے، لہذا تاخیر حرام ہوجائے گی، اس کی وجہ یہ ہے کہ زندگی کی بقا اور اگلے سال تک درازی میں شک پیدا ہوگیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تاخیر سے استدلال اس لئے راست نہیں ہوگا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں مذکور شک تھا ہی نہیں ہم دلیل میں کہیں گے کہ آپ کی مبارک زندگی اس وقت تک کے لئے حتمی اور یقینی اندازے میں دراز تھی کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم حج کے امور بیان فرمادیں۔ مذکورہ توجیہ کی روشنی میں عمر کی درازی اور زندگی کی بقا کسی اور کیلئے متعین ہوکر شکوک سے بالاتر ہوجائے یہ ناممکن ہے۔

بالاصراحت سے واضح ہوگیا کہ امام ابو یوسفؒ کے یہاں حج کے وقت میں تاخیر کی گنجائش نہیں ہوگی یعنی حج کا وقت نماز کے وقت جیسا ہے، جب خطاب ومطالبہ ادا، حج کے فریضے سے جڑ گئے تو اس سال جس میں خطاب متوجہ ہوا حج ادا کرنا ضروری ہوگا، بالغرض اس سال ادا نہ کیا اور دوسرا سال اسے مل گیا تو دوسرا سال پہلے کی حیثیت پا جائیگا البتہ پہلے سال ادا نہ کرنے کی وجہ سے خلاف ورزی کرنیوالا اور آثم ہوگا، اسی وجہ سے اسے فاسق نامقبول فی الشہادت قرار دیا جائے گا۔ جب دوسرے سال ادا کرلے گا تب اس کا فسق ختم ہوگا اور شہادت بھی قبول کی جائے گی، اور امام محمدؒ کے یہاں یہ وقت ادا کے لئے متعین وقت تسلیم نہیں ہوگا، اس لئے حج کا وقت تو پوری مدت عمر تھی، لہذا اس وقت میں تاخیر کی گنجائش اس شرط پر دیدی جائے گی کہ عمر میں یہ ادا کرے اس سے عمر کے اندر اندر حج فوت نہ ہو امام محمدؒ کہتے ہیں اس سال کے حج کے مہینے ٹھیک قضا رمضان کے اس دن کی طرح ہیں جسے روزہ دار پاگیا تھا اگر رمضان کی قضا اس دن سے مؤخر کردینے سے یہ فوت کرنا نہیں ہوتا تو حج کو سال اول کے اشہر سے اگلے سال یا عمر کے کسی اور سال تک ادا کرلینے کی شرط کے ساتھ مؤخر کرنے سے کیسے حج فوت کرنے والا ٹھہرایا جاسکے گا اسی وجہ سے پہلے سال حج ادا نہ کرنے اور اگلے سال تک مؤخر کردینے کی صورت میں امام ابو یوسف کے یہاں حاجی خلاف ورزی کرنے والا اور آثم نہیں ہوگا، اور اس کی شہادت مردود نہیں ہوگی، ہاں موت ہی آلے اور موت کی علامات اور شواہد واضح ہوجائیں گی تب وہ آثم ہوجائیگا

اتنی بات ذہن نشین رہے کہ دونوں حضرات کے فیصلے کی مطابقت میں جب بھی حج ادا کیا جائے گا ادا ہی سمجھا جائے گا، قضا نہیں سمجھا جائے گا، امام محمدؒ کے ہاں ادا ہونا تو ظاہر ہے کیونکہ ان کے یہاں حج کے وجوب میں وجوب موسع ہے ایسا وجوب ہے جس میں وسعت وانتقال پایا جاتا ہے یعنی عمر کے آخری لمحات تک یہ وجوب وسیع اور منتقل ہوتا رہے گا اور امام ابو یوسفؒ کے ہاں گرچہ وجوب موسع نہیں بلکہ وجوب

Marfat.com

مضیق اور تنگ تھا پھر بھی پہلے سال کے اختتام اور اگلے سال کی آمد پر اگلا سال گذرے ہوئے سال کا درجہ اختیار کرلے گا، یعنی اگلے سال کی ادائیگی گذرے سال کی ادائیگی سمجھی جائے گی، اس لئے دونوں حضرات کے مذہب میں ادائیگی ہمیشہ ادا کہلائے گی۔ قضا نہیں کہلائے گی۔

وَيَتَادّٰى بِاِطْلَاقِ النِّيَّةِ لَا بِنِيَّةِ النَّفْلِ هٰذَا مِنْ حُكْمِ كَوْنِهٖ مُشْكِلًا اَىْ اِنْ اَدّٰى الْحَجَّ بِمُطْلَقِ النِّيَّةِ بِاَنْ يَّقُوْلَ نَوَيْتُ الْحَجَّ يَقَعُ عَنِ الْفَرْضِ بِخِلَافِ مَا اِذَا قَالَ نَوَيْتُ حَجَّ النَّفْلِ فَاِنَّهٗ يَقَعُ عَنِ النَّفْلِ وَقَالَ الشَّافِعِىُّ يَقَعُ هٰهُنَا عَنِ الْفَرْضِ اَيْضًا لِاَنَّهٗ سَفِيْهٌ يَجِبُ اَنْ يُّحْجَرَ عَلَيْهِ وَلَا يُقْبَلُ تَصَرُّفُهٗ قُلْنَا هٰذَا يُبْطِلُ الْاِخْتِيَارَ الَّذِىْ شُرِطَ فِى الْعِبَادَاتِ وَالْحَاصِلُ اَنَّ الْحَجَّ لَمَّا كَانَ يُشْبِهُ الْمِعْيَارَ وَالظَّرْفَ اَخَذَ شَبَهًا مِنْ كُلٍّ مِّنْهُمَا فَمِنْ حَيْثُ كَوْنِهٖ مِعْيَارًا اَخَذَ شَبَهًا مِنَ الصَّوْمِ فَيَتَادّٰى بِمُطْلَقِ النِّيَّةِ كَالصَّوْمِ وَمِنْ حَيْثُ كَوْنِهٖ ظَرْفًا اَخَذَ شَبَهًا مِنَ الصَّلٰوةِ فَلَا يَتَادّٰى بِنِيَّةِ النَّفْلِ كَالصَّلٰوةِ هٰكَذَا يَنْبَغِىْ اَنْ يُّفْهَمَ۔

ترجمہ اور فرض حج مطلق نیت سے ادا ہوجاتا ہے، نفل کی نیت سے فرض ادا نہیں ہوتا، اس مثال میں وقت کے مشکل ہونے کا ایک حکم بیان کیا گیا ہے، یعنی اگر مطلق نیت سے حج ادا کیا بایں طور کہ کہے میں نے حج کی نیت کی تو فرض سے واقع ہوگا، بخلاف اس صورت کے کہ جب اس نے کہا۔ نویت حج النفل۔ میں نے حج نفل کی نیت کی، کیونکہ یہ حج نفل سے واقع ہوگا، اور امام شافعیؒ نے فرمایا اس صورت میں بھی حج فرض ہوگا، کیونکہ نیت کرنے والا بے وقوف اور ناسمجھ ہے، واجب ہے کہ اس کو معذور اور مجور قرار دیا جائے، اس کا تصرف قبول نہ کیا جائے، ہم جواب دیں گے کہ یہ تو اس کے اختیار کو باطل کرتا ہے جو کہ عبادت میں اولین شرط ہے۔

والحاصل لما کان یشبہ الخ حاصل کلام یہ ہے کہ حج جب کہ معیار اور ظرف دونوں سے مشابہت رکھتا ہے تو اس نے ہر ایک سے تھوڑی تھوڑی مشابہت لے لی، پس اس حیثیت سے کہ وقت معیار ہے روزہ کے مشابہ ہوگیا لہذا مطلق سے ادا ہوجائے گا جیسے کہ روزہ، اور اس حیثیت سے کہ (وقت حج) ظرف ہے نماز سے کچھ مشابہت اخذ کرلی، لہذا نفل کی نیت سے حج فرض ادا نہ ہوگا جیسے فرض نماز اس موقع پر اسی طرح سمجھنا چاہیئے۔

تشریح مقید بالوقت امر کی آخری قسم مشکل تھی، مشکل اور مشتبہ الحال ہونے کی وجہ سے مطلق نیت سے فرض ادا ہوجائے گا، لیکن نفل کی نیت کرلینے سے فرض ادا نہیں ہوگا شافعی کہتے ہیں نفل حج کی نیت کرنے کے باوجود فرض ادا ہوگا، جیسے رمضان کے فرض روزوں میں نفل روزے کی نیت کرے

marfat.com

Marfat.com

تب بھی وہ فرض ہی ادا ہوگا۔ احناف کی طرف سے اس پر اعتراض کیا گیا کہ نفل نیت کرنے سے فرض حج ادا نہیں ہوگا۔ شافعی کے فرمودے کی متابعت میں اگر تسلیم کرلیا جائے کہ نفل نیت کے باوجود فرض ادا ہوگا تو اس سے بندے کا وہ اختیار مسلوب و سوخت ہوجائے گا جو اسے عبادات کے بجاآوری کے باب میں دیا جاچکا تھا بندے کو اختیار تھا وہ جو عبادت چاہتا ادا کرتا چاہے نفلی ہوتی یا فرض ہوتی نفل عبادت کی نیت کو فرض عبادت کی طرف جبری انداز میں موڑنے کی وجہ سے مذکور اختیار کی سلبی ظاہر ہے، لیکن احناف پر اعتراض ہوگا کہ آپ کے ہاں بھی رمضان کے فرض روزوں کے دنوں میں اگر کوئی نفلی روزہ کی ادائیگی کی نیت کرلے تب بھی اس نفل نیت کا سوخت ہونا لازم آتا ہے اس لئے آپ نے نفل نیت کے باوجود فرمایا ہے کہ فرض روزہ ہی ادا ہوگا جواب میں احناف نے فرمایا کہ رمضان کے فرض روزوں کے ایام میں جب نفل روزے کی نیت کی گئی تو وصف نفل مردود الشہادت کالعدم اس لئے ہوگیا، روزوں کا یہ وقت نفل کی صفت قبول نہیں کرسکتا تھا، جب بات یہ تھی تو نیت رہ گئی اصل نیت سے فرض روزہ ادا ہوجائے گا، مگر حج میں ایسا ممکن نہ تھا باعث یہ تھا کہ حج کا وقت نفل کی صفت قبول کرلے گا، اسی لئے حج کے وقت میں نفل کا وصف رد نہ ہوجائے گا، لہٰذا حج کے اوقات میں نفل حج کی نیت کرنے سے فرض حج ادا نہیں ہوسکے گا بلکہ فرض سے ہٹ کر نفل ہی ادا ہوگا جس کی نیت کی گئی ہے، معلوم ہوا حج کے وقت میں فرض سے تجاوز اور نفل کی طرف انتقال روا ہوجائیگا لیکن روزے میں ایسا اس لئے ہوگا کہ اوقاتِ صوم میں اس نفل کی صفت قبول کرنے کی گنجائش نہیں تھی، لکھنوی کے فرمودے کی صراحت میں ابن الملک کی شرح میں بھی کچھ ملے گا۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ عَنْ مَبَاحِثِ الْمُطْلَقِ وَالْمُؤَقَّتِ شَرَعَ فِيْ بَيَانِ كَوْنِ الْكُفَّارِ مَأْمُوْرِيْنَ بِالْأَمْرِ أَوْ لَا فَقَالَ وَالْكُفَّارُ مُخَاطَبُوْنَ بِالْأَمْرِ بِالْإِيْمَانِ وَبِالْمَشْرُوْعِ مِنَ الْعُقُوْبَاتِ وَالْمُعَامَلَاتِ لِأَنَّ الْأَمْرَ بِالْإِيْمَانِ فِي الْوَاقِعِ لَا يَكُوْنُ إِلَّا لِلْكُفَّارِ وَأَمَّا لِلْمُؤْمِنِيْنَ كَمَا فِيْ قَوْلِهِ تَعَالَىٰ يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا آمِنُوْا فَإِنَّمَا يُرَادُ بِهِ الثَّبَاتُ عَلَى الْإِيْمَانِ وَالْإِسْتِقَامَةُ عَلَيْهِ أَوْ مُوَاطَاةُ الْقَلْبِ لِلِّسَانِ أَوْ نَحْوُ ذٰلِكَ وَكَذَا هُمْ أَلْيَقُ بِالْعُقُوْبَاتِ وَهِيَ الْحُدُوْدُ وَالْقِصَاصُ إِذَا كَانَتْ تَجْرِيْ عَلَى الْمُسْلِمِيْنَ لِأَجْلِ انْتِظَامِ الْعَالَمِ وَمَصْلَحَةِ الْبَقَاءِ وَالزَّجْرِ عَنِ الْمَعَاصِيْ فَالْكُفَّارُ أَوْلَىٰ بِهَا سِيَّمَا عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ لِأَنَّ الْحُدُوْدَ وَالْكَفَّارَاتِ عِنْدَهُ زَاجِرَةٌ لِلنَّاسِ عَنِ ارْتِكَابِ لَا سَاتِرَةٌ وَمُزِيْلَةٌ لِلْمَعْصِيَةِ وَأَمَّا الْمُعَامَلَاتُ فَهِيَ دَائِرَةٌ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ فَيَنْبَغِيْ أَنْ نُعَامِلَ مَعَهُمْ حَسْبَ مَا تَعَامَلْنَا بَيْنَنَا فِي الْبَيْعِ وَالشِّرَاءِ وَالْإِجَارَةِ وَغَيْرِهَا سِوَى الْخَمْرِ وَالْخِنْزِيْرِ فَإِنَّهُمَا مُبَاحَانِ لَهُمْ لَا لَنَا وَإِلَيْهِ أَشَارَ عَلَيْهِ الصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ بِقَوْلِهِ الْخَمْرُ لَهُمْ كَالْخَلِّ لَنَا وَالْخِنْزِيْرُ لَهُمْ كَالشَّاةِ لَنَا وَإِنَّمَا بَذَلُوا الْجِزْيَةَ

Marfat.com

لِيَكُونَ دِمَاؤُهُمْ كَدِمَائِنَا وَأَمْوَالُهُمْ كَأَمْوَالِنَا۔

ترجمہ پھر جب مصنفؒ مطلق اور موقت کی بحثوں سے فارغ ہوگئے تو اس بحث کو شروع فرمایا کہ آیا کفار امر کے مامور ہیں یا نہیں۔ پس فرمایا۔ اور کفار ایمان لانے اور حدود و قصاص اور معاملات سے متعلق احکام کے بجالانے کے مخاطب ہیں کیونکہ ایمان لانے کا حکم تو واقع میں صرف کفار کے لئے ہوتا ہے اور بہرحال مؤمنین کے لئے جیسے اللہ تعالیٰ کے اس قول یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا اٰمِنُوْا (اے ایمان والو ایمان لاؤ) میں تو اس سے ایمان پر مضبوطی سے ثابت قدم رہنا مراد ہے یا دل کو زبان سے مطابق کرنا، یا اس طرح کی کوئی اور چیز مراد ہے، ایسے ہی کفار حدود و قصاص کے زیادہ مستحق ہیں۔

لان العقوبات وھی الحدود الخ اس لئے کہ عقوبات اور وہ حدود و قصاص ہیں، بقاء باہم اور انتظام عالم کی مصلحت سے مسلمانوں پر جاری ہوتے ہیں تو کفار ان کے زیادہ مستحق ہیں، خاص کر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کیونکہ حدود و کفارات ان کے نزدیک لوگوں کو ارتکاب سے زاجر اور روکنے والے ہیں، معصیت کو چھپانے اور زائل کرنے والے نہیں ہیں اور معاملات (آپس میں لین دین) یہ دونوں کے درمیان جاری ہیں پس مناسب ہے کہ ہم ان کے ساتھ اپنے معاملات کی طرح معاملہ طے کریں، بیع شراء، اجارہ وغیرہ میں ماسوا خمر اور خنزیر کے، پس یہ دونوں ان کے لئے مباح ہیں ہمارے لئے نہیں، چنانچہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی طرف اپنے فرمان میں اشارہ فرمایا ہے کہ خمر ان کے لئے ایسی ہے جیسے کہ ہمارے لئے سرکہ ہے، اور خنزیر ان کے لئے ایسی ہے جیسے ہمارے لئے بکری ہے، اور چونکہ انھوں نے جزیہ ادا کیا ہے تاکہ ان کا خون ہمارے خون کی طرح اور ان کے اموال ہمارے اموال کی طرح محفوظ ہیں

تشریح عبارات ایمان کے امر کے اصل مخاطب کافر ہیں، مومنین اصل مخاطب نہیں ہیں، قرآن حکیم میں اللہ رب العزت نے جن آیات میں ایمان والوں کو ایمان کے امر کا خطاب کیا ہے ان کا مقصد ایمان والوں سے ایمان پر ثابت قدم رہنے، جم جانے، قرار پکڑنے، اختیار کر لینے اور ہرگز ہرگز ایمان سے نہ نکلنے کا اشارہ کرنا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا اٰمِنُوْا، ایمان والو اپنے ایمان پر جم جاؤ ثبات و قرار پکڑو،

واقعاتی تناظر میں ایمان کے مخاطب کفار بتلائے گئے، انھیں ایمان کے حکم کا مخاطب بنانے کی وجہ یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دنیا کے تمام انسانوں کے لئے رسول بنا کر بھیجے گئے تاکہ آپ سب کو ایمان کی طرف بلائیں، اللہ رب العزت فرماتے ہیں قُلْ یٰاَیُّھَا النَّاسُ اِنِّیْ رَسُوْلُ اللّٰہِ اِلَیْکُمْ جَمِیْعًا، آپ اعلان فرما دیجئے کہ لوگو! میں تم سب کے لئے رسول بنا کر بھیجا گیا ہوں، کفار نہ صرف ایمان کے مخاطب ہیں بلکہ شریعت کے دوسرے احکام مثلاً سزاؤں کے بھی مخاطب ہیں، یعنی حدود و قصاص کا انھیں بھی حکم دیا گیا ہے، سزاؤں سے پیدا ہونے والے مفاسد دنیا اور کراہتوں کا دفاع وانسداد بھی کیا جاتا ہے اور مفاسد و کراہتوں کا غالب امکان کفار کی طرف

marfat.com

Marfat.com

سے زیادہ ہوتا ہے اس لئے کفار ایمان کی طرح سزاؤں میں بھی مسلمانوں کے انتساب سے کچھ زیادہ مخاطب بننے کے مستحق ہیں دنیوی مفاہیم اور کائناتی معانی کی تحقیق، عالمی انتظام وانصرام اور کائناتی مصالح ومفادات کا تحفظ کرنے اور جرائم ورزیوں کے انسداد کے لئے سزائیں مسلمانوں کو دی جاتی ہیں تو کافروں کو بدرجۂ اولیٰ سزا ملنی چاہئے کیونکہ مذکور مفاسد اور بالا کراہتوں کا صدور جیسا کہ میں نے لکھا کافروں کی طرف سے غالبی امکان ہی نہیں غالبی مشاہدے میں آتا رہتا ہے، کون نہیں جانتا کہ دماغ کفر اپنی عالمی سفاہت وبے وقوفی کے نتیجے میں عالمی نظم ونسق امن و انتظام کو سبوتاژ کرنے کے لئے بے چین رہتا ہے اور معاملات میں کافروں کو مخاطب بنانا تو کھلی ہوئی بات ہے مفادات کے لئے ان کی بھاگ دوڑ ہی انھیں کفر میں ملوث کئے ہوئے ہے، دنیوی مطلوبات میں وہ مسلمانوں سے بہرحال آگے ہیں۔ دیکھئے تو سہی انھوں نے آخرت کو لاشئی سمجھ کر پس پشت ڈال دیا اور دنیا کو سینے میں لا بسایا، اس لئے دنیوی معاملات سے متعلقہ احکامات جیسے خرید وفروخت اجارہ اور نکاح وغیرہ امور ہیں جن سے دنیوی فوائد اور عوائد کا محکم رابطہ ہے، ہمارے جیسا معاملہ ان کے ساتھ بھی ہوگا جو ہدایتیں اللہ نے ہمیں دے رکھی ہیں انھی ہدایات اور اوامر کا اتباع کفار کے ذمے لازم ہو جائے گا البتہ بعض چیزوں میں کفار مستثنیٰ ہوں گے جیسے شراب اور سور ہیں، یہ ہمارے لئے جائز نہیں ہیں ان کے لئے جائز ہیں، اللہ کے رسول ﷺ نے فرمادیا کہ شراب کفار کے لئے ایسا ہے جیسے مومنوں کے لئے سرکہ اور خنزیر ان کے لئے ایسا ہے جیسے مومنوں کے حق میں بکری یعنی مومنوں کیلئے سرکہ اور بکری جائز ہیں اور کفار کے لئے شراب وخنزیر۔

وَبِالشَّرَائِعِ فِيْ حُكْمِ الْمُوَاخَذَةِ فِي الْآخِرَةِ بِلَا خِلَافٍ يَعْنِيْ أَنَّ الْكُفَّارَ مُخَاطَبُوْنَ بِالشَّرَائِعِ وَهِيَ الصِّيَامُ وَالصَّلٰوةُ وَالزَّكٰوةُ وَالْحَجُّ فِيْ حَقِّ الْمُوَاخَذَةِ فِي الْآخِرَةِ بِاتِّفَاقٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَ الشَّافِعِيِّ فَهُمْ يُعَذَّبُوْنَ بِتَرْكِ اِعْتِقَادِ الْفَرَائِضِ وَالْوَاجِبَاتِ كَمَا يُعَذَّبُوْنَ بِتَرْكِ اِعْتِقَادِ أَصْلِ الْإِيْمَانِ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى مَا سَلَكَكُمْ فِيْ سَقَرَ قَالُوْا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّيْنَ وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِيْنَ أَيْ لَمْ نَكُ مِنَ الْمُعْتَقِدِيْنَ لِلصَّلٰوةِ الْمَفْرُوْضَةِ وَالزَّكٰوةِ الْمَفْرُوْضَةِ هٰكَذَا قَالُوْا وَقَدْ فَسَّرْتُهٗ فِي التَّفْسِيْرِ الْأَحْمَدِيِّ بِأَطْنَبِ وَجْهٍ وَأَشْمَلِهٖ۔

ترجمہ اور مواخذہ اخروی کے لحاظ سے احکام عبادات کے بھی بالاتفاق مخاطب ہیں، یعنی کفار شرائع یعنی نماز، روزہ، حج، زکوۃ کے اخروی مواخذہ کے لحاظ سے بلا اختلاف مخاطب ہیں اس میں ہمارے اور امام شافعی کے درمیان اتفاق ہے پس کفار عذاب دیئے جائیں گے فرائض اور واجبات کے اعتقاد کو ترک کرنے کی وجہ سے جیسا کہ وہ اصل ایمان کے اعتقاد کو ترک کرنے کی وجہ سے عذاب دیئے جائیں گے اسلئے کہ حق تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے ما سلککم فی سقر قالوا لم نک

Marfat.com

من المصلین ولم نک نطعم المسکین (تم کو کون سی چیز جہنم میں لے آئی، وہ جواب دیں گے نہ ہم نماز پڑھنے والوں میں سے تھے، اور مسکین کو کھانا کھلاتے تھے، مطلب یہ کہ ہم فرض نماز اور فرضیت صوم کے معتقد نہ تھے، علماء نے اسی طرح فرمایا ہے اور میں نے اس مسئلہ کو تفصیل کے ساتھ تفسیر احمدی میں تحریر کردیا ہے۔

تشریح عبارات کفار جس طرح ایمان لانے کے مخاطب ہیں اسی طرح شرائع اور عبادات کے اعتقاد رکھنے کے مخاطب ہیں یعنی ضروری تھا کہ وہ عبادات مثلاً نماز، روزہ، زکوٰۃ و حج کا اعتقاد رکھتے، کیونکہ اعتقاد نہ رکھنے کا مفہوم تو یہی ہوگا کہ کافر طاعات و عبادات کا منکر کر رہا ہے اور انھیں چھوڑ رہا ہے اور یہ کفر در کفر ہے، ایک کفر تو یہ تھا کہ اس نے اصل ایمان کو ترک کردیا، دوسرا کفر یہ کر بیٹھا کہ طاعات و عبادات ترک کردیں لامحالہ جس طرح اصل کفر یعنی ایمان کے منکر پر آخرت میں اس کا مواخذہ ہوگا اور اسے عقاب و عذاب کا سامنا ہوگا، اسی طرح طاعات و عبادات کے منکر پر آخرت میں مواخذہ ہوگا چنانچہ اس صورت میں بھی اسے عقاب و عذاب سے دوچار کیا جائے گا، آخرت میں طاعات و عبادات کے منکر پر مواخذہ اور عقاب و عذاب ہونے کی دلیل اللہ رب العزت کا یہ قرآن ہے ما سلککم فی سقر قالوا لم نک من المصلین ولم نک نطعم المسکین آخرت میں مومن کافروں سے گویا ہوں گے ان سے پوچھیں گے، کافرو! تمہیں کس چیز نے جہنم رسید کیا، وہ کہیں گے ہمارے اندر اہل ایمان کی علامتوں میں سے کوئی علامت نہیں تھی نہ ہماری زندگی میں نماز کا اعتقاد موجود تھا نہ ہی ہم اطعام کے معتقد تھے، اس کے برعکس ہم میں کفر یہ نشانات اور علامات پائی جاتی تھیں، کافروں کے ساتھ ہم اوٹ پٹانگ بکتے تھے اور جزا کے دن کے سلسلے میں دروغ باف تھے اس لئے ہمیں عذاب ہو رہا ہے، ہم مواخذۂ الٰہی سے دوچار اور اللہ کے عقاب میں گرفتار ہیں، اس آیت سے معلوم ہوا کہ کافر مشروع احکام یعنی عبادات کے مخاطب ہیں اگر عبادات کی حقیقت کا اعتقاد نہیں رکھا گیا تو آخرت میں مواخذہ ہوگا، عبادات کے خطاب و مواخذہ کے سلسلے میں احناف اور شوافع متفق الآراء ہیں۔

وَاَمَّا فِیْ وُجُوْبِ الْاَدَاءِ فِیْ اَحْکَامِ الدُّنْیَا فَکَذٰلِکَ عِنْدَ الْبَعْضِ یَعْنِیْ اَنَّهُمْ مُخَاطَبُوْنَ بِاَدَاءِ الْعِبَادَاتِ فِی الدُّنْیَا اَیْضًا عِنْدَ الْبَعْضِ مِنْ مَشَائِخِ الْعِرَاقِ وَاَکْثَرِ اَصْحَابِ الشَّافِعِیِّ رح وَهٰذِهٖ مَغْلَطَةٌ عَظِیْمَةٌ لِلْقَوْمِ لِاَنَّ الشَّافِعِیَّ لَمَّا لَمْ یَقُلْ بِصِحَّةِ اَدَائِهَا مِنْهُمْ حَالَةَ الْکُفْرِ وَلَا بِوُجُوْبِ قَضَائِهَا بَعْدَ الْاِسْلَامِ فَمَا مَعْنٰی وُجُوْبِ الْاَدَاءِ فِی الدُّنْیَا فَلِذَا اَوَّلُوْا کَلَامَهٗ بِاَنَّ مَعْنَی الْخِطَابِ فِیْ حَقِّهِمْ اَمِنُوْا تُوَصِّلُوْا فَیُقَدَّرُ الْاِیْمَانُ مُقْتَضًی تَبَعًا لِلْعِبَادَاتِ وَثَمَرَتُهٗ اَنَّهُمْ یُؤَاخَذُوْنَ عِنْدَهٗ فِی الْاٰخِرَةِ بِتَرْکِ فِعْلِ الصَّلٰوةِ کَمَا یُعَذَّبُوْنَ بِتَرْکِ اِعْتِقَادِهَا اِتِّفَاقًا فَلَوْ لَمْ یَکُوْنُوْا مُخَاطَبِیْنَ

marfat.com

Marfat.com

بِاَدَاءِ الْعِبَادَاتِ فِی الدُّنْیَا لَمَا عُذِّبُوْا فِی الْاٰخِرَۃِ بِتَرْکِہَا ھٰذَا غَایَۃُ مَا قِیْلَ فِی التَّلْوِیْحِ فِیْ تَحْقِیْقِ ھٰذَا الْمَقَامِ

ترجمہ البتہ دنیوی احکام میں ادائے عبادت کے وجوب میں مخاطب ہیں یا نہیں تو اس میں اختلاف ہے بعض علماء کے نزدیک وہ اس میں بھی مخاطب ہیں، یعنی کفار دنیا میں بھی ادائے عبادت کے لئے مخاطب ہیں، عراق کے بعض مشائخ اور امام شافعی رح کے اکثر اصحاب کے نزدیک مگر قوم کو اس میں بڑا مغالطہ ہوا ہے، کیونکہ حضرت امام شافعی رح نے جب ان کی طرف سے حالت کفر میں ادا کی جانے والی عبادت کو صحیح نہیں کہا نہ اسلام قبول کرنے کے بعد ان کی قضا کو واجب فرمایا پھر دنیا میں وجوب ادا کے کیا معنی ہوں گے، اسی وجہ سے انکے اصحاب نے امام شافعی رح کے قول کی تاویل فرمائی ہے کہ کفار کے مخاطب ہونے کے معنی یہ ہیں کہ ایمان قبول کرو پھر نماز پڑھو، پس اقتضاء ایمان کو عبادات کے تابع مان کر محذوف مانا جائے گا۔

وثمرتہ انہم یواخذون عنہ، اور اس وجوب کا ثمرہ یہ ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک آخرت میں فعل صلوٰۃ کے ترک کرنے کی وجہ سے مواخذہ کئے جائیں گے جیسا کہ وہ ان کا اعتقاد ترک کرنے کی وجہ سے عذاب دیئے جائیں گے اور اس میں سب کا اتفاق ہے، پس اگر وہ دنیا میں عبادات کے ادا کرنے کے مخاطب نہ ہوتے تو ان کے ترک کرنے سے آخرت میں عذاب نہ دیئے جاتے، کتاب تلویح میں اس مقام پر جو بات کہی گئی ہے یہ اس کا خلاصہ ہے

تشریح عبارات دنیا میں عبادات کی ادائیگی کا وجوب اور اس کا خطاب ومطالبہ کافروں سے ہے یا نہیں اس باب میں دو گروہ ہیں، ہمارے حنفی حضرات میں عراقی مشائخ اور علامہ احمد جون پوری کے بقول اکثر شوافع اور اکثر عبدالحلیم لکھنوی کی صراحت میں ابن ملک کی تحقیق کے پیش نظر خود شافعی بھی قائل ہوئے کہ دنیا میں کفار مخاطب ہیں کہ واجبی اور ضروری طور پر عبادتیں ادا کریں ابوالبرکات نے اپنی کتاب کشف میں اس مقام پر مذکور آیت اَلَمْ نَکُ مِنَ الْمُصَلِّیْنَ وَلَمْ نَکُ نُطْعِمُ الْمِسْکِیْنَ عبادات کی دنیا میں واجب الاداء ہونے کے لئے دلیل میں پیش کیا کیونکہ مومنین کے سوال کے جواب میں کافر انھیں بتلائیں گے کہ ہم نماز و زکوٰۃ چھوڑنے کی وجہ سے عذاب کے مستحق ہوگئے معلوم ہوا کہ عبادات کی ادائیگی کفار پر ضروری تھی اور واجب بھی کفار اس کے مخاطب ہیں ورنہ انھیں سزا و عذاب ہونے کا کوئی مفہوم نہیں۔

فاضل شارح نے اپنی حیرت کا اظہار کیا فرمایا شافعی علیہ الرحمہ کہتے ہیں کہ کفری حالت میں کافر کی ادا کی گئی عبادت درست نہیں ہوگی نیز انھوں نے یہ بھی نہیں فرمایا کہ یہی کافر مسلمان ہوجائے تو اس پر عبادات کی قضا واجب ہوگی، لہٰذا شافعیہ نے کیسے کہہ دیا کہ دنیا میں کفار کو مخاطب بنا دیا گیا کہ وہ واجبی اور ضروری حیثیت میں عبادتیں ادا کریں پھر اس کا جواب دینے کے لئے خود ہی کہتے ہیں کہ احکام کی طرح سے ثابت ہوتے

marfat.com

Marfat.com

ہیں کبھی عبارۃ النص اور کبھی اقتضاء النص سے عبادات کے واجب ہونے کا مفہوم یہ ہے کہ ایمان جو عبارۃ النص کے طور پر ثابت تھا کہ پہلے ایمان لایا جائے یہی ایمان عبادات کے واجب ہونے کے سلسلے میں اقتضاء النص کے انداز میں ثابت ہو جائے گا کہ عبادات کا وجوب خود تقاضا کرے گا کہ ایمان جو عبارت الہٰی میں اللہ کے خطاب میں پہلے کا فروں کی طرف متوجہ کر دیا گیا تھا، اب عبادت کے وجوب میں، عبادت کے ضمن میں اقتضائی زاویے میں ثابت ہو جائے گا لہذا مطلب یہ ہے کہ پہلے ایمان لاؤ پھر عبادات واجبہ ادا کرو، شارح کے عندیے کی مطابقت میں نماز چھوڑنے پر امام شافعی کے ہاں کفار کو سزا دی جائے گی، یعنی فعل نماز چھوڑنے پر جیسا کہ اعتقاد نماز مٹانے کی صورت میں انہیں سزا دی جائے گی البتہ نماز و عبادات کے تارکے میں سزا دینے کے احناف بھی قائل ہیں اور فعل نماز چھوڑنے کی صورت میں احناف کے بعض سرکردہ جو عراقی کہلاتے ہیں، وہی امام شافعیؒ کے ساتھ ہیں

وَالصَّحِيْحُ اَنَّهُمْ لَا يُخَاطَبُوْنَ بِاَدَاءِ مَا يَحْتَمِلُ السُّقُوْطَ مِنَ الْعِبَادَاتِ اِیِ الْمَذْهَبُ الصَّحِيْحُ لَنَا اَنَّ الْكُفَّارَ لَا يُخَاطَبُوْنَ بِاَدَاءِ الْعِبَادَاتِ الَّتِیْ تَحْتَمِلُ السُّقُوْطَ مِثْلُ الصَّلٰوةِ وَالصَّوْمِ فَاِنَّهُمَا يَسْقُطَانِ عَنْ اَهْلِ الْاِسْلَامِ بِالْحَيْضِ وَالنِّفَاسِ وَنَحْوِهِمَا لِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ الصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ لِمُعَاذٍ حِيْنَ بَعَثَهٗ اِلَى الْيَمَنِ لَتَاْتِیْ قَوْمًا مِنْ اَهْلِ الْكِتَابِ فَادْعُهُمْ اِلٰی شَهَادَةِ اَنْ لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ وَاَنِّیْ رَسُوْلُ اللّٰهِ فَاِنْ هُمْ اَطَاعُوْكَ فَاَعْلِمْهُمْ اَنَّ اللّٰهَ فَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ فِیْ كُلِّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ الْحَدِيْث فَاِنَّهٗ تَصْرِيْحٌ بِاَنَّهُمْ لَا يُكَلَّفُوْنَ بِالْعِبَادَاتِ اِلَّا بَعْدَ الْاِيْمَانِ وَاَمَّا الْاِيْمَانُ فَلَمَّا لَمْ يَحْتَمِلِ السُّقُوْطَ مِنْ اَحَدٍ لَا جَرَمَ كَانُوْا مُخَاطَبِيْنَ بِهٖ۔

ترجمہ اور صحیح یہ ہے کہ کفار ان عبادات کے ادا کرنے کے مخاطب نہیں ہیں جو ساقط ہونے کا احتمال رکھتی ہیں مثلاً نماز، روزہ کیونکہ یہ اہل اسلام سے بعض عوارض کی وجہ سے ساقط ہو جاتے ہیں جیسے حیض نفاس وغیرہ ہیں جیسے حدیث میں ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ رضی اللہ عنہ سے فرمایا جس وقت کہ ان کو ملک یمن بھیجنے لگے کہ تم اہل کتاب کی قوم کے پاس پہونچو گے پس ان کو کلمۂ شہادت کی دعوت دینا، پس اگر وہ تمہاری اطاعت کریں پھر ان کو بتانا کہ تم پر اللہ نے دن رات میں پانچ نمازیں فرض کی ہیں، یہ حدیث صراحت کرتی ہے کہ بے شک کفار عبادت کے مکلف و مخاطب نہیں ہوتے، لیکن ایمان قبول کر لینے کے بعد، اور بہرحال ایمان پس جب کہ وہ کسی سے بھی ساقط ہونے کا احتمال نہیں رکھتا تو لامحالہ وہ اس کے مخاطب اور مکلف ہیں۔

marfat.com

Marfat.com

تشریح عبارات ابوالبرکات نے فرمایا کہ ان کے علاقے یعنی ماوراء النہر کے مشائخ اور عام احناف کا درست فیصلہ یہ ہے کہ کفار اسی عبادت کے مخاطب ہوں گے جس میں ساقط ہونے کا شائبہ نہیں، ایسی عبادت جس میں ساقط ہونے کا شائبہ نہیں ایمان ہے یہ تمام طاعات کی اصل اور جڑ ہے اور کسی سے بھی ساقط نہیں ہو سکتی لہذا کفار ایمان لانے کے تو مخاطب رہیں گے البتہ وہ عبادت جس میں احتمال ہو کہ وہ ساقط ہو جاوے گی کفار ان کے ادا کرنے کے مخاطب نہیں ہو سکتے کیونکہ کافر عبادت ادا کرنے کا اہل نہیں ہے اہل نہ ہونے کی وجہ یہ ہوئی کہ عبادت ادا کئے جانے کی غرض یہ ہے کہ ادا کرنے والا ثواب کا مستحق ہو جائے اور کافر ہرگز ہرگز ثواب کا اہل نہیں وہ عبادت جو ساقط ہو جاتی ہے نماز اور روزہ ہے عورت کو حیض آجائے یا زچگی کا خون آرہا ہو تو نماز روزہ اس سے ساقط ہو جاتے ہیں اسی طرح پورے اوقات کو محیط جنون بھی ساقط کر دیتا ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کو یہ کہنا کہ تم اہل کتاب برادری میں جا رہے ہو پہلے انھیں توحید و رسالت یعنی ایمان باللہ و بالرسول کی دعوت دو اگر وہ دعوت قبول کر کے ایمان لائیں تب انھیں نماز سکھانا، نماز پڑھنے لگیں تب زکوٰۃ کا مطالبہ کرو، دلیل یہ ہے کہ کافروں کو عبادات کا مکلف و مخاطب حالت کفر میں نہیں بنایا جائے گا بلکہ ایمان لانے کے بعد انھیں عبادات کا مخاطب بنایا جائے گا۔

وَلَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ عَنْ مَبَاحِثِ الْاَمْرِ شَرَعَ فِي مَبَاحِثِ النَّهْيِ فَقَالَ وَمِنْهُ النَّهْيُ وَهُوَ قَوْلُهُ اَيِ الْقَائِلِ لِغَيْرِهِ عَلَى سَبِيْلِ الْاِسْتِعْلَاءِ لَا تَفْعَلْ يَعْنِيْ اَنَّ النَّهْيَ كَالْاَمْرِ فِيْ كَوْنِهٖ مِنَ الْخَاصِّ لِاَنَّهٗ لَفْظٌ وُضِعَ لِمَعْنًى مَعْلُوْمٍ وَهُوَ التَّحْرِيْمُ وَبَاقِي الْقُيُوْدَاتِ كَمَا مَضٰى فِي الْاَمْرِ غَيْرَ اَنَّهٗ وُضِعَ قَوْلُهٗ لَا تَفْعَلْ مَكَانَ قَوْلِهٖ اِفْعَلْ وَهُوَ يَشْمَلُ الْمُخَاطَبَ وَالْغَائِبَ وَالْمُتَكَلِّمَ وَالْمَعْرُوْفَ وَالْمَجْهُوْلَ وَاِنَّهٗ يَقْتَضِيْ صِفَةَ الْقُبْحِ لِلْمَنْهِيِّ عَنْهُ ضَرُوْرَةَ حِكْمَةِ النَّاهِيْ وَالْحَكِيْمُ اِنَّمَا يَنْهٰى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ كَمَا اَنَّ الْحُسْنَ فِيْ جَانِبِ الْاَمْرِ كَذٰلِكَ۔

ترجمہ اور مصنفؒ جب امر کی مباحث سے فارغ ہوئے تو انھوں نے نہی کے مباحث کو شروع کیا اور کہا ومنہ النہی وہو قولہ الخ اور خاص کے قبیل سے نہی بھی ہے اور وہ کہنے والے کا اپنے غیر سے بڑائی کے طور پر لاتفعل (مت کر) کہنا ہے یعنی خاص کی قسم ہونے میں نہی بھی امر کی طرح ہے کیونکہ نہی ایسا لفظ ہے جو معنی معلوم کے لئے وضع کیا گیا ہے اور وہ تحریم ہے اور باقی قیود جس طرح امر میں آچکی ہیں نہی میں بھی آتی ہیں صرف اتنا فرق ہے کہ اس کا قول لاتفعل وضع کیا گیا ہے اور امر میں افعل تھا اور فعل نہی مخاطب و غائب، متکلم معروف و مجہول سب کو مشتمل ہے اور نہی صفت قبح (برائی) کا تقاضا کرتی ہے منہی عنہ

Marfat.com

کے لئے. کیونکہ ناہی (منع کرنے والے) کی حکمت بدیہی ہے، اور حکم فحش اور منکر باتوں سے روکتا ہے جیسا کہ امر کی جانب مامور بہ کا حسن آمر کی حکمت کی وجہ سے ہے

تشریح عبارات

اور خاص کی تعریف اور حکم بیان کرنے کے بعد اس کی اقسام میں سے امر کا بیان گذر چکا ہے، امر سے فراغت کے بعد ماتن خاص کی معروف اور مشہور قسم نہی کے متعلق بیان کریں گے، نہی کی تعریف، اس کی تقسیم اور اس کے مصداقوں کی وضاحت کی جائے گی، نہی کی تعریف یہ ہے نہی خود کو بلند مرتبہ باور کرتے ہوئے دوسرے کو کہنا کہ تم مت کرو۔

نہی امر کی ضد یعنی اس کی مقابل قسم تھی اس لئے لوگوں کی موشگافی کے وہی احتمالات نہی میں بھی پائے جائیں گے جو امر میں پائے گئے تھے میں اس کی معمولی سی وضاحت کئے دیتا ہوں، یہاں نہی سے نہی کے الفاظ ن، ہ، ی مراد نہیں ہیں بلکہ نہی سے اس کا معنی اور مفہوم مراد ہے، اسی مفہوم و معنی پر نہی کے الفاظ ن، ہ، ی روشنی ڈالتے ہیں، نہی کا یہ مفہوم ہے فعل کے متارکے کا مطالبہ، یعنی فعل چھوڑنے کا مطالبہ کرنا۔ امر لفظ ہے اور قول مصدر تھا جو یہاں محمول یعنی خبر ہے اور مصدر محمول نہیں بن سکتا اس لئے یہاں قول سے مقول اسم مفعول مراد لیں گے، یہ یقینی ہے کہ اسم مفعول محمول ہوتا ہے نیز قول کے اندر ہر طرح کے اقوال کا سمانا ممکن تھا یعنی جس طرح کا قول بھی متارکہ فعل کا مطالبہ کرے اسے نہی کہنا پڑ سکتا، حالانکہ ہر اس مطالبے کو جو متارکہ فعل چاہتا ہے نہی نہیں کہہ سکتے اس لئے ماتن نے علی سبیل الاستعلاء، کا اضافہ فرمایا یعنی نہی اس قول اور فرمود کو کہنا روا ہوگا جس کا کہنے والا خود کو بلند مرتبہ اعتقاد رکھتا ہو، اس سے بحث نہیں کہ وہ حقیقت میں بلند مرتبہ ہے یا فرد مرتبہ ہے، نہی صرف اسی قول کو کیوں کہتے ہیں جس میں قائل اپنی ذات کے متعلق بلندی درجہ و مقام کو اعتقاد لئے رہتا ہے، اس کی وجوہ میں علمائے اصول نے کوئی معقول کلام نہیں کیا ممکن ہے کہ امر کی طرح چونکہ نہی خاص کی ایک قسم ہے اور امر سے صرف بلندی کے زعم میں فعل کے بجالانے کا مطالبہ ہی مقصود نہیں ہوتا بلکہ اصولی علماء کی تصریحات میں امر سے بلندی مرتبہ کے یقین کے ساتھ فعل کی بجا آوری کو واجب و لازم کرنا مقصود ہوتا ہے، اور یہ اسی وقت ممکن ہوگا جب فعل کا مطالبہ کرنے والا خود کو بلند مرتبہ تعین کرے اس سے کوئی سروکار نہیں کہ آیا وہ حقیقت کی متابعت میں بلند مرتبہ ہے یا نہیں،

ٹھیک اسی طرح نہی میں فعل کے متارکہ کا مطالبہ کرنے کا مقصود صرف یہ نہیں کہ مطالبہ کرنے والا اپنی ذات کو بالا و اعلیٰ تصور کرتے ہوئے کسی فعل کے نہ کرنے کا مطالبہ کرتا رہے بلکہ مقصد یہ ہے کہ اس فعل کے چھوڑنے کا مطالبہ اپنی ذات کو بلند خیال کرتے ہوئے اس لئے کیا جاتا ہے تاکہ متارکہ فعل کو واجب اور لازم کیا جاسکے اس لئے کہ اگر فعل کو لازم اور واجب کرنا بنیادی نقطہ نہ ہو تو استعلاء کی قید دو وجہوں سے لغو قرار پائے گی اس لئے کہ اہل عرب کے استعمالات میں لاتفعل کے طرز پر کلمات استعمال کئے جاتے ہیں جب کہ ان سے مقصود نہی یعنی تحریم نہیں ہوتی جیسے اہل عرب اس شخص (لاتمش هكذا) بولتے ہیں جو ایک جوتا پہن کر

marfat.com

Marfat.com

چلنے لگے۔ لاتمش کا نہی ہونا بدیہی ہے مگر اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ یہ وہ نہی نہیں جس کا بیان اصولی علماء کرتے ہیں کیونکہ لاتمش کہنے والا مشی کے متارکہ کو واجب و لازم نہیں کرتا، نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ فی نفسہ اور اپنی ذات و شخصیت کو وہ اس درجہ بلند و بالا تصور نہیں کرتا کہ اس کے ایجاب و الزام کا خاطر خواہ اثر مرتب ہو سکے بلکہ یہ لاتمش استدعاء اور التماس کے تناظر میں ایک پیشکش ہے کہ آپ ایسا نہ کیجئے۔

بالا وضاحت سے ٹپک پڑا کہ نہی میں استعلاء کا ہونا انتہائی ضروری ہے، اور اگر ضروری نہیں مانتے تو بہت سارے وہ جملے نہی میں داخل ہو جائیں گے جن کا استعمال نہی کی نظر سے نہیں ہوتا بلکہ اور اغراض سے انھیں استعمال کیا جاتا ہے جیسے کسی کو بار بار کہنے کے باوجود کام نہ کرنے کی شکل میں خطاب کرتے ہوئے کہا جاتا ہے لاتفعل تم اسے مت کرو، اس کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ تم اسے کرو ہی مت بلکہ لاتفعل کی ایسے مواقع پر یہ غرض ہوتی ہے کہ تم مت کرو، حالانکہ کرنا ضروری ہے، نہیں کروگے تو اس کا خمیازہ تم ہی کو بھگتنا ہوگا، معلوم ہوا نہی میں بھی تہدید پائی جاتی ہے، ایسے موقع پر لاتفعل کہنے والے کیلئے خود کو بلند تصور کرنا اس لئے ضروری نہیں کہ اس سے متارکۂ فعل کے مطالبہ کا ایجاب والزام مقصود ہوتا ہی نہیں، الغرض نہی جس کا مفہوم یہ ہے کہ فعل کے متارکہ کا مطالبہ کیا جائے یعنی فعل کو حرام کر دیا جائے، اسی وقت متصور ہوگا جب اس میں واجب کرنے اور لازم کرنے کا مادہ ہوگا، اور یہ مادہ ناہی اور حرام ٹھہرانے والے کا خود کو اعلیٰ و بالا باور کرنا ہے اصولی علماء کی نظر میں خاص کر احناف اور فقہاء کے طبقات میں ایک بڑی تعداد کے عندیے میں نہی اس وقت نہی کہلائیگی جب وہی معنی اسکے معتبر ہوں جسے میں نے خوب اور خوب واضح کر دیا۔

لاتفعل سے صرف یہی صیغہ مراد نہیں ہے بلکہ اسے ایک مثال سے سمجھئے بتانا یہ ہے کہ لاتفعل کے طرز پر مضارع سے جو بھی صیغہ ماخوذ ہوگا جو نہی بنانے کا صرفیوں کی نظر میں شہیر و متعارف طریقہ ہے اسے نہی کہیں گے، اگر مضارع حاضر و مخاطب سے نہی بنائی گئی تو اسے نہی حاضر یا نہی مخاطب کہیں گے جیسے لاتفعل نہی حاضر و مخاطب میں، حاضر و مخاطب فاعل سے فعل کے متارکہ کا مطالبہ کیا جاتا ہے اسی طرح اس مضارع سے نہی بنائی جائے گی جو غائب ہے اس سے ماخوذ نہی نہی غائب کہلائے گی جیسے لایفعل، غائب نہی میں غائب فاعل سے فعل کے متارکہ کا مطالبہ کیا جاتا ہے، نیز مضارع متکلم کا صیغہ ہے تو ماخوذ ہونے والا نہی کا صیغہ بھی نہی متکلم کہلائے گا جیسے لا افعل یا لانفعل نہی متکلم میں متکلم فاعل سے متارکہ صلوٰۃ کا مطالبہ کیا جاتا ہے، چاہے متکلم فاعل واحد ہو یا جمع ہو یا تثنیہ ہو یا مذکر ہو یا مؤنث، نہی کے تمام صیغے جو ظاہر و غائب اور متکلم میں محدود ہیں اس وقت معروف ہوتے ہیں جب معروف مضارع سے وجود میں آرہے ہوں اور تب مجہول رہتے ہیں جب مجہول مضارع سے ماخوذ ہوں۔

ثُمَّ اِنَّ فِي النَّهْيِ تَقْسِيْمًا بِحَسَبِ اَقْسَامِ الْقُبْحِ وَهُوَ اَنَّهُ اَمَّا قَبِيْحٌ لِعَيْنِهِ اَوْ لِغَيْرِهِ وَكُلٌّ مِنْهُمَا نَوْعَانِ

Marfat.com

فصار المجموع اربعة على ما بيّنه المصنف بقوله وهو اى المنهى عنه المفهوم من النهى اما ان يكون قبيحا لعينه اى تكون ذاته قبيحة بقطع النظر عن الاوصاف اللازمة والعوارض المجاورة وذلك نوعان وضعا وشرعا اى الاول من حيث انه وضع للقبيح العقلى بقطع النظر عن ورود الشرع والثانى من حيث ان الشرع ورد بهذا والا فالعقل يجوزه او لغيره عطف على قوله لعينه وذلك نوعان وصفا ومجاورا يعنى ان النوع الاول ما يكون القبح وصفا للمنهى عنه اى لازما غير منفك عنه كالوصف والنوع الثانى ما يكون القبيح فيه مجاورا للمنهى عنه فى بعض الاحيان ومنفك عنه فى بعض اخر كالكفر وبيع الحر وصوم يوم النحر والبيع وقت النداء امثلة للانواع الاربعة على ترتيب اللف والنشر فالكفر مثال لما قبح لعينه وضعا لانه وضع لمعنى هو قبيح فى اصل وضعه والعقل مما حرمه لو لم يرد عليه الشرع لان قبح كفران المنعم مركوز فى العقول السليمة وبيع الحر مثال للقبح لعينه شرعا لان البيع لو وضع فى اللغة لمعنى هو قبيح عقلا وانما القبح فيه لاجل ان الشرع فسر البيع بمبادلة المال بمال والحر ليس بمال عنده وكذا صلوة المحدث قبيحة شرعا لان الشارع اخرج المحدث من ان يكون اهلها لادائها وصوم يوم النحر مثال لما قبح لغيره وصفا فان الصوم فى نفسه عبادة وامساك لله تعالى وانما يحرم لاجل ان يوم النحر يوم ضيافة الله تعالى وفى الصوم اعراض عنها وهذا المعنى لازم بمنزلة الوصف لهذا الصوم لان الوقت داخل فى تعريف الصوم ووصف الجزء وصف الكل فصار فاسدا ولم يلزم بالشروع بخلاف النذر فانه فى نفسه طاعة ولا فساد فى التسمية وانما الفساد فى الفعل فيجب قضاؤه وبخلاف الصلوة فى الاوقات المكروهة فانها وان كانت من هذا القسم ايضا لكن الوقت ليس داخلا فى تعريفها لانه معيار لها فلم تكن فاسدة بل مكروهة تلزم بالشروع ويجب القضاء بالافساد والبيع وقت النداء مثال لما قبح لغيره مجاورا فان البيع فى ذاته امر مشروع مفيد للملك وانما يحرم وقت النداء لان فيه ترك السعى الى الجمعة الواجب بقوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع وهذا المعنى مما يجاور البيع فى بعض الاحيان فيما اذا باع وترك السعى وينفك عنه فى بعض الاحيان فيما اذا سعى الى الجمعة

marfat.com

Marfat.com

وَبَاعَ فِی الطَّرِیْقِ بِاَنْ یَّکُوْنَ الْبَائِعُ وَالْمُشْتَرِیْ رَاکِبَیْنِ فِیْ سَفِیْنَةٍ تَذْهَبُ اِلَی الْجَامِعِ وَمِنْهَا اِذَا لَمْ یَبِعْ وَلَمْ یَسْعَ اِلَی الْجُمُعَةِ بَلْ اِشْتَغَلَ بِلَهْوٍ اٰخَرَ فَهٰذَا الْبَیْعُ کَبَیْعِ الْغَاصِبِ یُفِیْدُ الْمِلْكَ بَعْدَ الْقَبْضِ وَمِثْلُهٗ وَطْیُ الْحَائِضِ مَشْرُوْعٌ مِنْ حَیْثُ اَنَّهَا مَنْکُوْحَتُهٗ وَاِنَّمَا یَحْرُمُ لِاَجْلِ الْاَذٰی وَهُوَ مِمَّا یُمْکِنُ اَنْ یَنْفَكَّ عَنِ الْوَطْیِ بِاَنْ تُوْجَدَ الْوَطْیُ بِدُوْنِ الْاَذٰی وَالْاَذٰی بِدُوْنِ الْوَطْیِ وَکَذَا الصَّلٰوةُ فِی الْاَرْضِ الْمَغْصُوْبَةِ مَشْرُوْعَةٌ فِیْ ذَاتِهَا وَاِنَّمَا تَحْرُمُ لِاَجْلِ شَغْلِ مِلْكِ الْغَیْرِ وَهُوَ مِمَّا یَنْفَكُّ عَنِ الصَّلٰوةِ بِاَنْ تُوْجَدَ الصَّلٰوةُ بِدُوْنِ شَغْلِ مِلْكِ الْغَیْرِ بَلْ فِیْ مِلْكِ نَفْسِهٖ وَیُوْجَدَ الشَّغْلُ بِدُوْنِ الصَّلٰوةِ بِاَنْ یَّسْکُنَ فِیْهِ وَلَا یُصَلِّیْ۔

ترجمہ پھر قباحت کی قسموں کے لحاظ سے نہی میں بھی تقسیم ہے، اور وہ یہ ہے کہ قبیح لعینہ ہوگی یا لغیرہ ہوگی پھر ان دونوں کی دو قسمیں ہیں، پس مصنف رحمہ اللہ کے بیان کے مطابق مجموعہ چار ہو گیا (یعنی کل چار قسمیں ہوئیں) اور وہ یعنی منہی عنہ جو نہی سے مفہوم ہے، یا قبیح لعینہ ہے یعنی اس کی ذات قبیح ہوگی قطع نظر ان اوصاف کے جو اس کے لئے لازم ہیں یا ان عوارض کے جو اس کے مجاور اور ساتھ ہیں۔

وذالک نوعان وصفا ومجاورۃ الخ اور قبیح لعینہ کی دو قسمیں ہیں، ایک قسم قبیح وضعی ہے اور دوسری قسم قبیح شرعی ہے، یعنی اول (قبیح وضعی) یعنی وہ قبیح عقلی کے لئے وضع کی گئی ہے شرع کے ورود سے قطع نظر کرتے ہوئے (جس کی قباحت کا عقل تقاضا کرتی ہے) اس سے قطع نظر کر اس کو شریعت قبیح کہتی ہے) ثانی قباحت اس حیثیت سے کہ اس کی قباحت پر شرع وارد ہوئی ہے، ورنہ نفس عقل اس کو جائز کہتی ہے۔

اولغیرہ الخ یا قبیح لغیرہ ہے، اس کا عطف لعینہ پر ہے وذالک نوعان الخ اور قبیح لغیرہ کی بھی دو قسمیں ہیں، ایک قسم قبیح وصفی ہے، دوسری قسم قبیح جواری ہے (پہلی قسم وہ ہے جس میں کسی خاص وصف کی وجہ سے قباحت آئی ہے) اس کی پہلی نوع وہ ہے کہ قباحت منہی عنہ کا وصف ہو یعنی ایسا وصف جو لازم اور غیر منفک ہے جیسے وصف لازم غیر منفک ہوتا ہے اور دوسری نوع وہ منہی عنہ ہے جس میں قباحت بعض اوقات مجاور اور ساتھ ہو جائے، اور بعض دوسرے اوقات میں اس سے جدا ہو جائے جیسے کالکفر وبیع الحر وصوم یوم النحر والبیع وقت النداء یہ لف ونشر کے طریقہ پر نہی کی چاروں قسموں کی مثالیں ہیں پس کفر قبیح لعینہ وضعی کی مثال ہے اس لئے کہ کفر ایسے معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے جو اصل وضع پر قبیح ہے اور عقل بھی اس کو حرام سمجھتی ہے اگر شرع اس کی قباحت پر وارد نہ ہوتی اس لئے کہ منعم کے احسان کی ناشکری بد عقل سلیم تسلیم نہیں کرتی ہے اور آزاد کی بیع قبیح لعینہ کی شرعی مثال ہے، کیونکہ بیع لغت میں ایسے معنی کے لئے وضع نہیں کی گئی جو عقلاً قبیح ہو، اس میں قباحت اس وجہ سے داخل ہو گئی کہ شریعت نے بیع کی تفسیر

Marfat.com

مبادلۃ المال بالمال سے کی، اور شریعت کے نزدیک حر مال نہیں ہے، ایسے ہی بلا وضو (محدث) کی نماز شرعاً قبیح ہے کیونکہ حضرت شارع ؑ نے محدث کو اس بات سے خارج کر دیا ہے کہ وہ نماز ادا کرنے کا اہل ہو۔

وصوم یوم النحر۔ اور دسویں ذی الحجہ (یوم نحر) کا روزہ قبیح لغیرہ وصفاً کی مثال ہے، کیونکہ فی نفسہ صوم عبادت ہے اور اللہ تعالیٰ کے لئے کھانے پینے وغیرہ سے رکنے کا نام ہے، البتہ یوم نحر کی وجہ سے حرام ہے کیوں کہ یوم النحر خدائے تعالیٰ کی ضیافت کا دن ہے اور روزہ رکھنے میں اس سے اعراض پایا جاتا ہے، اور صوم کے لئے یہ وصف بمنزلہ لازم وضعی ہے اس لئے کہ وقت صوم کی تعریف میں داخل ہے اور جزء کا وصف کل کا وصف سمجھا جاتا ہے، لہذا فاسد ہوگیا، اور یہ روزہ شروع کرنے سے لازم نہیں ہوتا بخلاف صوم نذر کے کیونکہ وہ فی نفسہ طاعت ہے اور صرف نام لینے سے فاسد نہیں ہوتا، البتہ فعل میں فساد ہے، لہذا اس کی قضا واجب ہے، صورت اس کی یہ ہے کہ ایک شخص نے یوم نحر میں روزہ رکھنے کی نذر مانی تو اس کو کہا جائے گا نذر صحیح ہے مگر روزہ رکھنا منع ہے البتہ اس کی دوسرے دنوں میں قضا کر لینا بخلاف اوقات مکروہ میں نماز پڑھنے کے، پس وہ بھی اگرچہ اسی نوع میں داخل ہے لیکن چونکہ وقت نماز کی تعریف میں داخل نہیں ہے اور نہ صلوٰۃ کے لئے وقت معیار ہے لہذا نماز فاسد نہ ہوگی بلکہ مکروہ ہوگی جو شروع کر دینے سے لازم ہو جائے گی اور اگر اس کو فاسد کر دیا تو قضا لازم ہوگی۔ (ایک شخص نے وقت مکروہ میں کوئی نفل نماز یا نذر کی نماز شروع کی تو اس کو پورا کرنا ضروری ہے اور اگر توڑ دے گا تو اس کی قضا کرنا پڑے گی کیونکہ اس میں صباحت صلوٰۃ کا جز نہیں ہے)

والبیع وقت النداء الخ جمعہ کی نماز کے وقت بیع وشراء کرنا یہ قبیح لغیرہ مجاورۃً کی مثال ہے، کیونکہ بیع اپنی ذات میں امر مشروع (جائز فعل) ہے ملک کا فائدہ دیتا ہے، وقتِ اذان حرام اس وجہ سے ہے کیونکہ اس میں مصروف ہو جانے سے سعی الی الجمعہ (جو کہ واجب ہے) میں رکاوٹ ہوتی ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا قول فاسعوا الٰی ذِکرِ اللّٰہِ وَذَرُوا البَیعَ، اور بعض اوقات یہ وصف بیع کے ساتھ جمع ہو جاتا ہے، اس صورت میں کہ کسی شخص نے بیع کیا اور سعی الی الجمعہ چھوڑ دیا، اور کبھی یہ وصف دور بھی ہو جاتا ہے، مثلاً ایک شخص جمعہ کے لئے جارہا ہے تو سعی پائی گئی مگر راستے میں بیع بھی کرتا جارہا ہے بایں صورت کہ بائع اور مشتری دونوں کسی کشتی میں سوار ہیں اور کشتی جامع مسجد کی طرف چل رہی ہے تو سعی کی ہے اور بیع بھی ہے۔

وفیما اذا لم یبع ولم یسع الخ اور اس صورت میں بھی کہ معاملہ نہ کرے اور سعی الی الجمعہ بھی نہ کرے بلکہ دوسرے کام میں مشغول ہوگیا، پس یہ بیع غاصب کی بیع کی طرح ہے جو قبضہ کرنے کے بعد ملکیت کا فائدہ دیتا ہے، اور اس کے مثل حیض والی عورت سے وطی کرنا اس حیثیت سے مشروع ہے کہ عورت اس کی منکوحہ ہے اور وطی کی حرمت اذیت کی وجہ سے ہے (اذیت سے مراد ناپاکی ہے) اور یہ نجاست وطی سے جدا ہو سکتی ہے بایں طور کہ وطی پائی جائے اور نجاست نہ پائی جائے، اور یہ بھی ممکن ہے کہ نجاست ہو اور وطی نہ پائی جائے، ایسے ہی نماز غصب کی ہوئی زمین میں اپنی ذات میں جائز ہے اور غیر کی ملک مشغول کر لینے کی وجہ سے حرام ہے، اور یہ

marfat.com

Marfat.com

نماز سے جدا ہو سکتی ہے بایں طور کہ نماز پائی جائے اور غیر کی ملک مشغول نہ ہو بلکہ وہ اپنی ملک میں نماز پڑھتا ہے اور غیر کی ملکیت کو مشغول کرنا پایا جائے. مثلاً اس میں رہائش اختیار کرتا ہے اور نماز نہیں پڑھتا

تشریح عبارات

وصفی و قبیح لغیرہ منہی عنہ میں وصف اس غیر کے ساتھ رونما ہوتا ہے یعنی غیر منہی عنہ کے ساتھ قائم ہوتا ہے، اور اس میں سرایت کر جاتا ہے. یہی معنی وصف کے ذرا قریب الفہم ہیں ورنہ اللہ رب العزت کی ضیافت سے انحراف یوم النحر کے روزے کا وصف کیسے ہو جائے گا، علامہ عبد الحلیم لکھنوی کہتے ہیں وصف سے مراد یہ ہے کہ وہ معنی غیر منہی عنہ کے لئے لازم ہو جائے یعنی اس سے جدا نہ ہو، یعنی اس معنی کا وجود و تحقق اس غیر کے بغیر نہ ہو سکے، وہ وصف جو جوازی حیثیت میں نہ ہو اس کی حقیقت یہی ہے جیسے یوم النحر میں روزہ رکھنا، اللہ کی ضیافت سے اعراض کرنا ہے، یہ ایک غیر ہے یعنی غیر منہی ہے، منہی عنہ تو روزہ رکھنا ہے، لیکن یہی غیر روزے کے لئے ایسا وصف ہو گیا جو یوم النحر کے روزے سے کبھی جدا نہیں ہوتے، جب بھی قربانی کے ایام میں روزہ رکھا جائے گا اس میں اعراض و انحراف برپا ہوتے رہیں گے، اور اسی وجہ سے روزہ ممنوع اور منہی عنہ ہو جائے گا۔

آزاد انسان شریعت کی نظر میں غالبی حالات میں مال نہیں ہے اس لئے ضرورت کے وقت آزاد انسان کے حق میں جواز آ جاتا ہے کہ وہ خود کو فروخت کرے مثلاً کچھ مال اس کے ذمہ ادا کرنے واجب ہوں مگر وہ عاجز آ گیا اسکے پاس کسی طرح کا مال موجود نہیں یا وہ ایسی مصیبت و آفت میں گرفتار ہو گیا کہ بھوکوں مرنے لگا حتی کہ شریعت کے ضابطے میں اس کے لئے مردار خوری اور خنزیر تک کھانے جائز ہو گئے تو وہ خود کو بیچ سکتا ہے کیونکہ مردار خوری یا خنزیر کھانے سے بہتر یہ ہے کہ آدمی اپنی ذات کی قیمت لگائے. بالفرض حر مطلقاً مال نہ ہوتا تو ضرورت کے بھی اس کی خرید و فروخت جائز نہ ہوتی، کیوں کہ جو چیز مال نہ ہو وہ ضرورت پڑنے پر بھی مال نہیں ہوتی جیسے مردار لہذا ذخیرہ کی صراحت میں درست تو یہی تھا کہ علامہ جون پوری کہتے ہیں کہ بیع کا محل عام مستعمل مال ہے، اور آزاد اس شان کا مال نہیں ہے اگرچہ آزاد بھی مال ہے ہاں ضرورت پڑنے پر یہی آزاد عام مستعمل مال کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے اسی لئے ضرورت کے موقع میں اسکو جائز رکھی گئی

وکذا صلوۃ المحدث الخ بے وضو شخص کی نماز شرعی قبیح لعینہ ہے، حقیقت یہ تھی کہ نماز اپنے ذاتی اور واقعی معنی میں ایک عمدہ مامور بہ اور دلکش اور حسین موثر اور پسندیدہ عمل ہے، تاہم شریعت نے بندے کو نماز کا اہل اسی حالت میں تسلیم کیا جب کہ وہ حدث سے دور یعنی پاک اور باوضو ہو، بالفرض کوئی وضو کے بغیر نماز ادا کرے گا تو یہ ادا ئے گی شریعت کی نظر میں قبیح اور منکر ہو گی اور اصولی علماء اسے شرعی قبیح لعینہ کا نام دیں گے۔

. ھذا المعنی لازم الخ عید قربان کے دن روزہ رکھنا الہی مہمان نوازی سے انحراف کرنا ہے اللہ

Marfat.com

تعالیٰ کی ضیافت سے انحراف ہی ایسا معنی ہے جو عید قرباں کے دن کے لئے وصف کی حیثیت رکھتا ہے کیونکہ یہ معنی جیسے ہم اللہ تعالیٰ کی مہمان نوازی سے روگردانی اور انحراف سے روشناس ہیں وقت کے ساتھ وصف بنکر متصل ہو گیا اور جڑ گیا ہے، معلوم ہے کہ وقت روزہ کی ادائیگی کا محل ہے اور یہی وقت قربانی عید اور الٰہی ضیافت کا دن ہے، روزے کی تعریف میں وقت داخل ہے یعنی وقت روزے کا ایک جز ثابت ہوا، اللہ رب العزت کی ضیافت سے اعراض وانحراف اسی جز یعنی وقت کا وصف ہے، ایک جز یعنی وقت کا وصف کل یعنی عید قرباں کے روزے کا وصف ثابت ہوا، معلوم ہوا اللہ رب العزت کی ضیافت سے انحراف عید قرباں کے دن روزے کا وصف ہو گیا، یوم قرباں کے روزے سے الٰہی مہمان نوازی سے انحراف و اعراض الگ ہو جائیں ناممکن ہوگا، اس لئے یوم قرباں میں روزہ رکھنا فاسد ہو جائے گا یہ فساد الٰہی ضیافت سے اعراض کے مفہوم ومعنی نے برپا کیا، چونکہ اس روز روزہ رکھنا فاسد ہے اسی لئے کسی نے اس دن روزہ کا آغاز کر دیا جب بھی اسے پورا کرنا ضروری نہیں، حق بات یہ ہے کہ شریعت نے اس دن کے شروع کردہ روزے کا رافضہ اور ترک ضروری بتلایا ہے، یوم قربان میں رکھے گئے روزے کو ترک کر دینے سے قضا بھی واجب نہیں ہوگی، شاید اس میں یہ حکمت معتبر مان لی جائے کہ مامور بہ کی عمدگی اور بلندی اور اس کی مقبولیت اور پسندیدگی کا تحفظ اسے پورا کرنے کو واجب اور ضروری ٹھہراتا ہے اور روشن ہے کہ یوم قربان کے روزے میں قبول وحسن، عمدگی و دلکشی تو کجا قباحت اور منکریت، انحراف اور اعراض کا ارتکاب کیا جاتا ہے اس لئے یہ سرے سے واجب ہی نہیں کہ اس کی عمدگی و قبولیت کے پیش نظر اسے پورا کرنا واجب ٹھہرا جائے اور رافضہ اور ترک کی شکل میں قضا لازم اور واجب بتلائی جائے۔

بخلاف النذر؛ یوم قربان میں نذر کا روزہ رکھنے سے اس کی قضا اس لئے واجب ہوگی کہ بالفرض نذر ماننے والا نذر یوں مانتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لئے میں کل روزہ رکھوں گا۔ کل عید قرباں کا دن ہے تو اس صورت میں فتویٰ دیا جائے گا کہ نذر ماننے والا یہ روزہ ادا نہ کرے یعنی عید قرباں کے دن روزہ نہ رکھے بلکہ اسے چھوڑ دے، اور بعد میں اسے اس لئے قضا کرے کہ روزہ کا نام لینے میں کسی طرح کی معصیت اور خلاف ورزی نہیں ہے معصیت تو یہ ہے کہ عید قرباں کے دن روزہ رکھنے سے اللہ رب العزت کی ضیافت سے اعراض وانحراف کا لزوم ہوگا معلوم ہوا معصیت اور مفسدہ وفساد عید قرباں کے دن روزہ رکھنے میں ہے، اس کے برعکس اگر نذر ماننے وقت منہی عنہ یعنی ممنوع کی تصریح کر دی جائے مثلاً یہ کہا جائے کہ میں اللہ رب العزت کے لئے عید قربان کے دن روزہ رکھوں گا تو یہ نذر صحیح نہیں ہوگی، امام اعظم سے منقول ان کے شاگرد حسن کی روایت یہی بتلاتی ہے۔ البتہ درمختار وغیرہ میں اس صورت میں بھی نذر درست قرار دی گئی۔ ان کی دلیل کیا ہے اس کا کوئی تذکرہ نہیں، اسی لئے متاخرین احناف نے فتویٰ دیا تھا کہ منہی عنہ یعنی عید قربان کے روز کی صراحت کے ساتھ برپا کی جانے والی نذر کا روزہ اگر اس دن رکھ لیا جائے تو اس شخص کے ذمے سے وجوب ساقط ہو جائے گا، کیونکہ اس نے جو جز جس

marfat.com

Marfat.com

کے لئے جس انداز ے میں پوری کرنی لازم کر لیا تھا ٹھیک اسی طرح اسے پوری کر چکا ہے۔
عبد الحلیم لکھنوی کی تصریحات میں یہ ملاحظہ بڑا اہم ہے کہ ابو داؤد میں مروی روایت سے کھل جاتا ہے کہ یہ نذر راست نہیں ہوگی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت آئی ہے کہ آپ نے فرمایا لانذر فی معصیة وکفارته کفارة الیمین ۔ رواہ ابوداؤد کسی معصیت کا ارتکاب کرنے کے ساتھ نذر معتبر نہیں ہوگی اور اس کا کفارہ کفارۂ یمین ہوگا۔ دوسری روایت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا لا وفاء لنذر فی معصیة اللہ رواہ ابوداؤد ۔ اللہ رب العزت کی معصیت اور خلاف ورزی کے ارتکاب کے ساتھ کوئی نذر پوری نہیں کی جائے گی، واضح ہوتا ہے کہ عید قربان کے روزے کی نذر کا کوئی جواب نہیں نہ ہی اس روز نذر کے انعقاد کا امکان ہوگا جس تاویل میں یہ کہنا گیا کہ روایت میں معصیت سے وہ معصیت مراد ہے جو عینی ہو جیسے کوئی شراب پینے کی نذر ماننے لگے تو یہ نذر اس لئے معتبر نہیں ہوگی کہ شراب نوشی ایسی معصیت ہے جو شراب کی عین اس کی حقیقت سے برپا ہوتی ہے، بس یوم قربان کے روزے کی نذر معصیت تھی، ہم مانتے ہیں لیکن یہ ایسی معصیت نہیں تھی جو عینی ہو، یعنی روزے کی حقیقت اور اس کے عین میں یہ معصیت نہیں یہ تو عروضی اور لحوقی معصیت تھی لہذا یوم قربان کی نذر کے انعقاد میں ان روایات سے ممانعت کا فیصلہ نہیں لیا جائے گا۔
بالفرض بالا تاویل کارگر ہے تو احناف کے عید قربان کے دن روزے سے متعلق فرمودات وہی ہونے چاہییں جو آپ نے پڑھے بات دل کو کھٹکتی ہے کہ یہاں تحقیق سے کام لیا جانا چاہیے لعل اللہ یحدث ہذا۔

وَلَمَّا فَرَغَ مِنْ تَقْسِيمِ النَّهْيِ أَرَادَ أَنْ يُبَيِّنَ أَنَّ أَيَّ نَهْيٍ يَقَعُ عَلَى الْقِسْمِ الْأَوَّلِ وَأَيَّ نَهْيٍ يَقَعُ عَلَى الْقِسْمِ الْآخِرِ فَقَالَ وَالنَّهْيُ عَنِ الْأَفْعَالِ الْحِسِّيَّةِ يَقَعُ عَلَى الْقِسْمِ الْأَوَّلِ وَالْمُرَادُ بِالْأَفْعَالِ الْحِسِّيَّةِ مَا تَكُونُ مَعَانِيهَا الْمَعْلُومَةُ الْقَدِيمَةُ قَبْلَ الشَّرْعِ بَاقِيَةً عَلَى حَالِهَا لَا تَتَغَيَّرُ بِالشَّرْعِ كَالْقَتْلِ وَالزِّنَا وَشُرْبِ الْخَمْرِ بَقِيَتْ مَعَانِيهَا وَمَاهِيَاتُهَا بَعْدَ نُزُولِ التَّحْرِيمِ عَلَى حَالِهَا وَلَا يُرَادُ أَنَّ حُرْمَتَهَا حِسِّيَّةٌ مَعْلُومَةٌ بِالْحِسِّ لَا تَتَوَقَّفُ عَلَى الشَّرْعِ فَالنَّهْيُ عَنْ هٰذِهِ الْأَفْعَالِ عِنْدَ الْإِطْلَاقِ وَعَدَمِ الْمَوَانِعِ عَلَى الْقُبْحِ لِعَيْنِهِ إِلَّا إِذَا قَامَ الدَّلِيلُ عَلَى خِلَافِهِ كَالْوَطْيِ حَالَةَ الْحَيْضِ حَرَامٌ لِغَيْرِهِ مَعَ أَنَّهُ فِعْلٌ حِسِّيٌّ لِقِيَامِ الدَّلِيلِ وَعَنِ الْأُمُورِ الشَّرْعِيَّةِ يَقَعُ عَلَى الَّذِي اتَّصَلَ بِهِ وَصْفًا عَطْفٌ عَلَى قَوْلِهِ عَنِ الْأَفْعَالِ الْحِسِّيَّةِ أَيْ وَالنَّهْيُ عَنِ الْأُمُورِ الشَّرْعِيَّةِ يَقَعُ عَلَى الْقِسْمِ الَّذِي اتَّصَلَ بِهِ الْقُبْحُ وَصْفًا يَعْنِي يُحْمَلُ عَلَى أَنَّهُ قَبِيحٌ لِغَيْرِهِ وَصْفًا وَالْمُرَادُ بِالْأُمُورِ الشَّرْعِيَّةِ مَا تَغَيَّرَتْ مَعَانِيهَا الْأَصْلِيَّةُ بَعْدَ وُرُودِ الشَّرْعِ بِهَا كَالصَّوْمِ وَالصَّلٰوةِ وَالْبَيْعِ وَالْإِجَارَةِ

Marfat.com

فَاِنَّ الصَّوْمَ هُوَ الْاِمْسَاكُ فِی الْاَصْلِ وَزِيْدَتْ عَلَيْهِ الشَّرْعِ اَشْيَاءُ وَالصَّلٰوةُ الدُّعَاءُ زِيْدَتْ عَلَيْهِ اَشْيَاءُ وَالْبَيْعُ مُبَادَلَةُ الْمَالِ بِالْمَالِ فَقَطْ زِيْدَتْ عَلَيْهَا اَهْلِيَّةُ الْعَاقِدَيْنِ وَمَحَلِّيَّةُ الْمَعْقُوْدِ عَلَيْهِ وَغَيْرُ ذٰلِكَ وَالْاِجَارَةُ مُبَادَلَةُ الْمَالِ بِالْمَنَافِعِ زِيْدَتْ عَلَيْهِ مَعْلُوْمِيَّةُ الْمُسْتَاجِرِ وَالْاُجْرَةِ وَالْمُدَّةِ وَغَيْرُ ذٰلِكَ فَالنَّهْیُ عَنْ هٰذِهِ الْاَفْعَالِ عِنْدَ الْاِطْلَاقِ يُحْمَلُ عَلَى الْقُبْحِ الْوَصْفِیِّ اِلَّا اِذَا دَلَّ الدَّلِيْلُ عَلٰى كَوْنِهٖ قَبِيْحًا لِعَيْنِهٖ كَالنَّهْیِ عَنْ بَيْعِ الْمَضَامِيْنِ وَالْمَلَاقِيْحِ وَصَلٰوةِ الْمُحْدِثِ۔

ترجمہ اور جب مصنفؒ نہی کی تقسیم سے فارغ ہو گئے تو ارادہ کیا کہ یہ بیان کریں کہ کون سی قسم نہی قسم اول میں اور کون سی نہی قسم ثانی میں واقع ہوتی ہے۔ پس فرمایا۔ والنہی عن الافعال الحسیۃ یقع علی القسم الاول، نہی عن الافعال الحسیۃ کا اطلاق پہلی قسم پر ہوتا ہے، افعال حسیہ سے مراد وہ افعال ہیں جن کے معنی قدیم ہیں اور شریعت کے ورود سے پہلے معلوم ہیں، اور اب تک اپنی حالت پر باقی ہیں شرع سے تبدیل نہیں ہوئے جیسے قتل کرنا، زنا کرنا، شراب پینا، ان کے معنی اور ماہیت حرمت نازل ہونے کے بعد اپنی حالت پر باقی ہیں اور یہ مراد نہیں ہے کہ ان کی حرمت حسی ہے جس کے ذریعہ معلوم ہوتی ہے شرع پر موقوف نہیں ہے پس عند الاطلاق اور عدم الواقع ان افعال حسیہ سے نہی کا اطلاق قبح لعینہ پر ہوتا ہے لیکن جب کوئی دلیل اسکے خلاف پر قائم ہو جائے تو قبح لعینہ پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا ہے جیسے وطی بحالت حیض کہ یہ حرام لغیرہ ہے باوجودیکہ یہ فعل حسی ہے اس کے خلاف میں دلیل قائم ہے، اور نہی عن الامور الشرعیہ کا اطلاق اس قسم پر ہوتا ہے جس سے قبح وصفی متصل ہے، اس کا عطف عن الافعال الحسیۃ پر ہے یعنی امور شرعیہ سے نہی اس قسم پر ہوتا ہے جس سے قبح وصفی متصل ہوتا ہے یعنی اس نہی کا حمل اس بات پر ہوتا ہے کہ منہی عنہ قبیح لغیرہ وصفی ہے اور امور شرعیہ سے مراد وہ امور ہیں جن کے اصلی معنوں میں شرع کے ورود کے بعد تغیر و تبدل آگیا ہو جیسے روزہ نماز، بیع اور اجارہ۔

فان الصوم ھو الامساک الخ کیونکہ صوم اصل میں امساک (روکنے) کا نام ہے اور شرع میں چند چیزیں اس میں بڑھا دی گئی ہیں (جیسے کھانے پینے اور جماع سے نفس کو روکنا) اور یہ روکنا صبح صادق سے غروب شمس تک ہو اور نیت بھی ہو، اور صلوٰۃ یہ اصل میں دعا ہے اس پر بھی چند چیزیں بڑھا دی گئی ہیں (جیسے رکوع سجود، قعود قیام وغیرہ) اور بیع فقط ایک مال کو دوسرے مال کے بدلے بدلنے کا نام ہے اس پر عاقدین کی اہلیت کا ہونا (یعنی بائع اور مشتری کا عقلمند اور تمیزدار ہونا) معقود علیہ یعنی مبیع کا محل ہونا وغیرہ مثلاً مبیع موجود ہو کیونکہ معدوم چیز کی بیع نہیں ہوتی مبیع مملوک ہو کیونکہ غیر مملوک شئی کی بیع نہیں ہوتی وغیرہ، اور اجارہ اصل میں مال کو منافع سے بدلنے کا نام ہے، پھر اس پر اضافہ کیا گیا

marfat.com

Marfat.com

کہ اجرت پر لینے والا اور اجرت مدت وغیرہ معلوم ہوں۔

فالنہی عن ہذہ الافعال عند الاطلاق الخ پس عند الاطلاق ان افعال سے نہی کا اطلاق قبیح وصفی پر محمول کیا جاتا ہے لیکن اس وقت جب کہ منہی عنہ کے قبیح لعینہ ہونے پر دلیل قائم ہوجائے جیسے مضامین اور ملاقیح کی بیع اور محدث کی صلوۃ سے نہی (کیونکہ ان دونوں کے قبیح لعینہ ہونے پر دلیل موجود ہے)

تشریح عبارات

نہی اور ممانعت کا مرجع افعال اور کام ہیں، نہی کے ذریعہ کسی کام کے متارکہ ہی کا مطالبہ لازم اور ضروری کیا جاتا ہے اس لئے ضرورت داعی ہوئی کہ کاموں سے متعلق ایسا قانون بنایا جائے جو واضح کردے کہ کون کون سے کام نہی کی کون کون سی قسموں سے تعلق رکھتے ہیں۔

ماتن علیہ الرحمہ نے نہی کی تعریف اور اس کی تقسیم اور تفہیم کے بعد ایسے کاموں کے متعلق متن استوار کیا جو نہی کے اطلاق واستعمال میں سامنے ہوتے ہیں۔

وہ کام جن سے نہی کی جاتی ہے دو طرح کے ہیں ۱ محسوس کام ۲ شریعت کے کام، محسوس کام کے سلسلے میں برپا کی جانے والی نہی نہی کی پہلی قسم قبیح لعینہ میں شمار کی جائے گی اور شریعت کے کاموں کے تعلق سے رونما ہونے والی نہی وصفی قبیح لغیرہ کی قسم میں شامل ہوگی۔

محسوس کاموں سے مراد یہ ہے کہ شریعت آنے سے قبل ان کاموں کے جو معانی اور مفاہیم لوگوں کو معلوم تھے شریعت آنے کے بعد وہ ہی معانی جوں کے توں باقی رہیں ان میں کسی طرح کا کوئی تغیر نہ کیا جائے جیسے قتل کرنا کسی با احترام جان کو ضائع کردینا قتل کہلاتا ہے، یہ معنی شریعت سے قبل معلوم تھے، شریعت کی آمد کے بعد بھی یہی معنی جوں کے توں باقی ہیں جب بھی کسی محترم جان کو یعنی جس کے ضیاع کا استحقاق حاصل نہ ہوا ہو ضائع کیا جائے گا تب تب اسے قتل ہی کہیں گے۔

ایک محسوس کام زنا ہے اس کا معنی اور مفہوم یہ ہے کہ کسی عورت کی شرمگاہ سے شہوت رانی کی جائے، اس شرمگاہ کا کوئی حق شہوت مٹانے والے کو نہ پہونچتا ہو، یعنی نہ تو نکاح نہ نکاح کے شبہ نہ ملک یمین کا شبہ تھا کہ جس سے مذکور شرمگاہ سے شہوت جائز قرار دی جائے، بہرکیف کسی طرح کے معروف استحقاق کے بغیر کسی شرمگاہ سے شہوت رانی زنا ہے یہ ایسا مفہوم ومعنی ہے جو شریعت سے پہلے جس انداز سے میں موجود تھا ٹھیک اسی کی مطابقت میں شریعت کی آمد کے بعد بھی موجود ہے اس کے مفہوم میں شریعت کے ورود کے باعث کوئی تبدیلی طلوع نہیں ہوئی نہ یہی بات شراب پینے میں ہے، قتل زنا شراب نوشی حرام کردیئے گئے، حرام کرنے کے بعد بھی ان کے وہی معنی باقی ہیں جو تحریم سے پہلے معلوم اور متعارف تھے، نیز ان کاموں کی ماہیتیں تحریم کے بعد بھی قطعی وہی ہیں جو تحریم کے اعلان سے پیشتر لوگوں کو معلوم تھیں ان کاموں کے محسوساتی زاویے میں حرام ہونے کا یہ مفہوم نہیں کہ ان کی حرمت صرف اور صرف حس اور محسوس پر منحصر ہے

Marfat.com

اور شریعت سے اس کا کوئی علاقہ نہیں بلکہ بات یہ ہے کہ حرمت تو شریعت ہی سے معلوم ہوگی البتہ آمد شریعت سے پیشتر ان کے مفاہیم کے معلوم ہونے کی وجہ سے انھیں محسوس کام کہا گیا، اس کی توجیہ یہ ہے کہ حرمت اور تحریم کا علاقہ احکام سے ہونا بدیہی تھا، پھر یہ بھی غیر مبہم ہے کہ احکام کے ثبوت میں شریعت ہی پر انحصار کیا جائے گا، شریعت سے برگشتہ ہو کر کوئی اور دلیل نامعتبر ہوگی۔

تفصیل کا ماحصل یہ ہے کہ محسوس کاموں سے نہی کی جائے تو یہ نہی قبیح لعینہ کہلائے گی یعنی مطلقاً نہی کی جائے اور کوئی مانع یعنی قرینہ موجود نہ ہو جو نہی کو مطلق ہونے سے غیر مطلق کی جانب پھیر دے تو محسوس کاموں سے متعلق یہ نہی قبیح لعینہ والی قسم میں داخل کر دی جائے گی۔

البتہ اگر کوئی کام محسوس کاموں کی فہرست میں آتا ہو اور اس سے نہی کی گئی ہو تو لیکن اس نہی کے اندر اطلاق و آزادی اور مانع و قرینہ کی معدومیت نہ ہو بلکہ کوئی دلیل وہاں ایسی ہو جو اس محسوس کام سے متعلق نہی کے بارے میں واضح کر دے کہ یہ نہی قبیح لعینہ نہیں بلکہ قبیح لغیرہ ہے تو محسوس کام کے بارے میں کی گئی یہ نہی قبیح لغیرہ میں داخل ہوگی جیسے حائضہ بیوی سے جماع کرنا، یہ ایک حسی کام ہے اس لئے کہ اس کا معنی معلوم ہے اپنی بیوی سے جماع کرنا روا نہ تھا مگر اس سے نہی کی گئی، اس نہی کا تقاضا یہ تھا کہ یہ قبیح لعینہ ہوتی کیونکہ محسوس کام سے نہی تھی لیکن قل ھو اذی آپ کہئے حیض گندگی ہے اللہ تعالیٰ کا فرمان تھا مگر اس نے بتلایا کہ یہاں نہی اذیٰ اور گندگی کی وجہ سے کی گئی اور یہ اذی مجاور اور پڑوسی ہونے کے انداز سے میں جماع سے جدا ہوا ہے، بس اس دلیل نے صاف کر دیا کہ یہاں محسوس کام سے نہی قبیح لعینہ نہیں ہے بلکہ قبیح لغیرہ ہے اس لئے کہ مجاور سے نہی قبیح لغیرہ کہلاتی ہے۔ شریعت کے امور سے متعلق نہی وصفی قبیح لغیرہ کی قسم میں شمار کی جائے گی

قبیح لغیرہ کی دو قسمیں ہیں ۱۔ وصفی ۲۔ جواری، شرعی امور سے متعلقہ نہی وصفی قبیح لغیرہ میں شمار کئے جانے کے لئے مخصوص اس لئے ہو چکی ہے کہ ممکنہ حد تک قباحت اور منکریت کا بھرپور منظاہرہ مد نظر تھا وصف جس کے باعث منہی عنہ میں قباحت و انکار آتے ہیں منہی عنہ سے چمٹا رہتا ہے اس سے جدا نہیں ہوتا اور مجاور منہی عنہ جدا بھی ہو جاتا ہے اس لئے باوجودیکہ مجاور سے بھی منہی عنہ میں قباحت و برتری رونما ہوتی ہے لیکن یہ قباحت اور برتری اس قدر مکمل نہیں ہوتی جتنی وصفی منہی عنہ میں ہوتی ہے۔

اصولی علماء نے شرعی امور سے متعلقہ نہی کو وصفی قبیح لغیرہ سے منسلک کرنے میں عمومیت اور غالبی حالت کا اعتبار کیا ہے ویسے حقیقت یہ ہے کہ کبھی کبھی شرعی امور سے مربوط نہی جواری قبیح لغیرہ کی قسم میں داخل کرنی پڑتی ہے، ابن ملک کے ارشاد کے مطابق غصب کردہ زمین میں نماز پڑھنے سے روکنا ایسی نہی ہے جو شرعی امر یعنی نماز سے متعلق ہونے کی وجہ سے وصفی قبیح لغیرہ میں داخل ہونی چاہئے تھی تاہم یہ جواری قبیح لغیرہ میں اس لئے داخل ہے کہ وہ معنی و مفہوم جس نے منہی عنہ یعنی نماز میں قباحت و

marfat.com

Marfat.com

شناعت کے مفہوم کو ٹٹولتا ہے غصب کا معنیٰ و مفہوم ہے اور یہ وصف بن کر لازم نہیں ہو سکتا دلیل میں کہا جائے گا کہ کوئی شخص اپنی زمین میں نماز پڑھے تو یہاں غصب کا مفہوم معدوم ملے گا معلوم ہوا یہ مجاور اور پڑوسی کے انداز سے میں نماز سے ملا ہوا تھا، مجاورہی کی خوبی ہے کہ وہ جدا ہو جاتا ہے، بات صاف ہو گئی کہ غصب کردہ زمین میں نماز پڑھنا شرعی امر تھا لیکن اس سے نہی، جواری قبیح لغیرہ میں داخل ہو گئی نتیجے میں واضح ہو چلا کہ ہر ہر شرعی امر سے متعلق نازل ہونے والی نہی وصفی قبیح لغیرہ نہیں ہو سکتی۔

شریعت کے کاموں یا شرعی امور سے مراد یہ ہے کہ کام ایسے ہوں جن کے معانی اور مفہوم میں شریعت کی آمد کے بعد تبدیلی واقع ہوئی ہو جیسے صوم، روزہ کا لغوی معنیٰ تھا روکنا لیکن شریعت نے اس میں کئی اضافات کئے مثلاً ۱ وقت ۲ نیت ۳ حیض اور نفاس سے طہارت ۴ ایمان ۵ روزہ کو توڑنے والی تین چیزوں سے روکنا، وقت تو یہ ہے کہ صبح صادق سے غروب آفتاب تک رکنا ہوگا ساتھ ہی اللہ رب العزت کے لئے اپنے آپ کو روکے رہنے کی نیت کی جائے، عورت ہے تو حیض و نفاس سے پاک ہو ورنہ اس کا روکنا معتبر نہیں ہوگا، نیز عورت ہو یا مرد انہیں لوگوں کا خود کو اللہ جل شانہٗ کے لئے روکنا قابل اعتبار ہوگا جو مومن ہوں، اس شرط کے ساتھ کہ شریعت کے طے کردہ تین مفطرات ۱ کھانے ۲ پینے ۳ اور ہم بستر ہونے سے اپنے کو روکا جائے۔

نماز کا معنیٰ لغت میں اور لوگوں کے علم و ادراک میں دعا کرنا تھا یا سرین کے دونوں حصّوں کو حرکت دینا تھا، مگر شریعت نے اس میں بھی کچھ اضافات کئے جنہیں آپ نماز کے ارکان کہہ سکتے ہیں چنانچہ شریعت نے نماز میں ۱ قیام ۲ قرارت ۳ رکوع ۴ سجود اور شرائط مثلاً ۵ چھوٹی بڑی ناپاکی سے پاک ہونا، ۶ ستر کا چھپانا ۷ قبلہ کا استقبال ۸ نیت کرنا، مذکورہ اضافات کی رعایت کے ساتھ ادا کی جانے والی نماز شریعت نماز کہے گی۔

بیع یعنی خرید و فروخت کا لغوی اور لوگوں میں متعارف مفہوم و معنیٰ جو اس کا اصلی یعنی لغوی معنیٰ تھا یہ تھا کہ ایک مال کا دوسرے مال سے تبادلہ کیا جائے، ایک شخص ایک مال دے کر دوسرے شخص سے دوسرا مال لیتا تھا اسے ہی لغت میں بیع اور خرید و فروخت کا نام دیتے ہیں پھر بھی شریعت نے اس میں چند اضافات ایسے کئے ہیں جن میں بعض اضافات کا تعلق اہل معاملہ سے ہے اور بعض کا معاملہ کے محل سے شریعت نے واضح کر دیا کہ خرید و فروخت کے لئے ضروری ہے کہ عاقدین یعنی خریدنے اور بیچنے والے اہل ہوں اہل سے شریعت کے نزدیک عقل اور تمیز کی طرف اشارہ ہوتا ہے یعنی خریدنے اور بیچنے والے عقلمند اور باتمیز ہوں، مجنوں اور بے تمیز یعنی لاشعور کی خرید و فروخت شریعت میں بے معنیٰ ہوگی، اور جس چیز کی بیع کی جائے جسے معقود علیہ کہتے ہیں موجود ہو کیونکہ موجود نہ ہونے کی شکل میں یہ بیع شریعت نامعتبر ٹھہرائے گی باعث یہ ہے کہ غیر موجود یعنی معدوم کی بیع

marfat.com

Marfat.com

شریعت نے لا بیع شمار کیا ہے نیز جس چیز کو بیچا جا رہا ہے جسے مبیع کہتے ہیں بیچنے والے کی ملکیت میں ہو اگر اس کی ملکیت میں نہیں یعنی مبیع کا بائع مالک نہیں تو یہ بیع شریعت میں بیع نہیں کہلائے گی، اسی طرح خریدنے اور بیچنے والے کے لئے ضروری ہوگا کہ قوت سماع رکھتے ہوں فتاوی ہندیہ میں صراحت ملتی ہے کہ بالفرض خریدنے والے نے کہا کہ میں یہ چیز خرید رہا ہوں اور بیچنے والے نے سنا نہیں تو یہ بیع انعقاد پذیر نہیں ہوگی، بہرحال شریعت کی نظر میں مذکور تمام اضافات کی انجام دہی کے بعد ہی بیع بیع کہلائے گی۔

آخر میں اجارہ لے لیجئے، اجارہ کا اصل یعنی لغوی معنیٰ تھا مال کو منافع سے بدلنا، یعنی مال کے بدلے نفع حاصل کرنا فائدے کے حصول کو مال سے چاہنا، مگر شریعت نے اجارے میں کچھ اضافے کئے ہیں شریعت اپنے برپاکردہ انہی اضافوں کے جلو میں اجارے کا جواز دے گی، مثلاً ۱ جو چیز اجارے پر لی جا رہی ہے وہ معلوم ہونی چاہیئے بالفرض یہ معلوم ہو کہ آپ گھر اجارے پر لے رہیں یا گدھا، گھوڑا، یا غلام، باندی، نیز چند گھر اور کئی غلام باندی اور متعدد گدھوں، گھوڑوں کے موجود ہونے کی صورت میں ضروری ہوگا کہ اجرت پر لیا جانے والا گھر یا گدھا، یا گھوڑا یا غلام، باندی متعین ہو ۲ یہ بھی معلوم ہو کہ کتنی اجرت پر آپ اجارہ کا معاملہ طے کر رہے ہیں بالفرض اجرت کی مقدار اور اس کا مبلغ رقم و نقد معلوم نہ ہو تو یہ عدم علم جو جہالت کہلائے گی منازعت اور جھگڑے پر آمادہ کریگی ۳ اور اجارے کی مدت بھی معلوم ہو یعنی کتنے دنوں کے لئے آپ اجارہ کا معاملہ کر رہے ہیں، ۴ اور حقیقی یا شرعی تناظر میں منافع کا حصول ممکن ہونا ضروری ہوگا، یہی وجہ ہے کہ ایک بھاگے ہوئے غلام پر اجارہ کا معاملہ کرنا درست نہیں ہوگا کیونکہ حقیقی معنوں میں اس سے منافع کا حصول قدرت و امکان سے خارج ہے، نیز کسی معصیت پر اجارہ کا معاملہ کرنا جائز نہیں ہوگا، باعث یہ ہے کہ شرعی نقطۂ نگاہ سے معصیت پر برپا کئے گئے اجارے کے ذریعہ منافع کا حصول قدرت و امکان سے باہر ہوگا اس لئے کہ شریعت اسے اجارہ تسلیم نہیں کرتی بہرکیف اجارہ کا معاملہ شریعت کے اضافوں کے ساتھ عدم سے وجود میں لانا ہی شریعت کا کام اور شرعی امر ہے،

بحث کا خلاصہ یہ ہوا کہ جو امور و معاملات شرعی امور و معاملات ہیں ان کے سلسلہ میں طلوع ہونے والی نہی وصفی قبیح لغیرہ کی قسم میں داخل شمار کی جائے گی، یہیں سے ذہن نشین رکھئے شرعی امور کے سلسلے میں جب مطلق نہی کی جائے گی تو یہ نہی وصفی قبیح لغیرہ میں داخل ہوگی اور مطلق نہی سے مراد یہ ہے کہ اس نہی کے قبیح لغیرہ کی قسم میں شمار نہ کئے جانے کی نہ تو کوئی دلیل اور قرینہ موجود ہو نہ ہی کوئی چیز مانع بنے کہ اسے قبیح لغیرہ وصفی نہی کے برعکس قبیح لعینہ میں داخل مانا جائے، البتہ اگر دلیل موجود ہو کہ منہی عنہ قبیح لعینہ ہے اگرچہ امر شرعی سے نہی کی گئی ہے تب یہ منہی عنہ قبیح لعینہ

marfat.com

Marfat.com

ہو جائے گا جیسے مضمون اور ملقوح کی خرید اور فروخت اور بے وضو شخص کی نماز، یہ شریعت کے امور تھے ان تمام باتوں سے منع کیا گیا ہے چاہیئے تو یہ تھا کہ یہ نہی قبیح لغیرہ وصفی میں شمار کی جائے لیکن دلیل نے واضح کر دیا کہ منہی عنہ میں پایا جانے والا قبیح قبیح لعینہ ہے لہٰذا نہی قبیح لعینہ کی قسم میں داخل ہوگی، مضمون اور ملقوح میں بیع کا رکن یعنی مبیع موجود نہیں ہوتی ہے اس لئے کہ مضمون نر کا مادہ تولید اور ملقوح مادہ کے رحم میں داخل کیا گیا پانی جن کی بیع کی جا رہی ہے موجود نہیں ہیں لہٰذا یہ باطل بیع اور قبیح لعینہ ہوگی یعنی اس بیع کے عین اس کی حقیقت میں قباحت موجود سمجھیئے اور بے وضو شخص کی نماز اس لئے قبیح ہے کہ نماز گرچہ اپنے اندر ایک اچھا معنیٰ لئے ہوئے ہے یہ تو سراسر عبادت ہے تاہم شریعت نے بندے کو مامور کر دیا تھا کہ وہ نماز ادا کرنے کا اہل اسی وقت سمجھا جائے گا جب باوضو ہو اگر بے وضو ہو کر نماز ادا کرے گا تو لازماً اس کی نماز قبیح لعینہ ہوگی، چاہیئے تو یہ تھا کہ یہ نہی قبیح لغیرہ وصفی ہوتی مگر دلیل نے اسے قبیح لعینہ کے بطور واضح کیا، جیسے میں واضح کر چکا ہوں۔

مضامین اور ملاقیح کے متعلق نہی کے سلسلے میں ابتدائی صفحات لکھتے ہوئے ہم کلام کر چکے ہیں، یہاں آپ کو ماضی کی تفصیل کی طرف لوٹا رہے ہیں، شارح چونکہ آگے چل کر خود ہی مضامین اور ملاقیح کی تحقیق کریں گے اس لئے مناسب یہی ہے کہ یہاں جتنا کلام کیا گیا اسی پر قناعت کی جائے۔

ضرورت نہیں تھی کہ محدث یعنی بے وضو شخص کی نماز کی ادائے گی کا قبیح لعینہ ہونا واضح کیا جائے اس لئے کہ اس سے قبل یہی وضاحت گزر چکی تھی لیکن مسئلے کی تفہیم کے لئے واجبی تفصیل سے گریز نا ممکن ہو جاتا ہے،

لِاَنَّ الْقُبْحَ يَثْبُتُ اِقْتِضَاءً فَلَا يَتَحَقَّقُ عَلٰى وَجْهٍ يَبْطُلُ بِهِ الْمُقْتَضِيْ وَهُوَ النَّهْيُ دَلِيْلٌ عَلَى الدَّعْوَى الْاَخِيْرَةِ وَبَيَانُهُ يَقْتَضِيْ بَسْطًا وَهُوَ اَنَّ فِي النَّهْيِ عَنِ الْاَفْعَالِ الشَّرْعِيَّةِ اِخْتِلَافًا فَقَالَ الشَّافِعِيُّ اَنَّهُ يَقْتَضِي الْقُبْحَ لِعَيْنِهِ وَهُوَ الْكَامِلُ قِيَاسًا عَلَى الْاَوَّلِ عَلٰى مَا يَاْتِيْ وَنَحْنُ نَقُوْلُ اَنَّ النَّهْيَ يُرَادُ بِهِ عَدَمُ الْفِعْلِ مُضَافًا اِلٰى اِخْتِيَارِ الْعِبَادِ فَاِنْ كَفَّ عَنِ الْمَنْهِيِّ عَنْهُ بِاخْتِيَارِهِ يُثَابُ عَلَيْهِ وَاِلَّا يُعَاقَبُ عَلَيْهِ وَاِنْ لَمْ يَكُنْ ثَمَّهُ اِخْتِيَارٌ سُمِّيَ ذٰلِكَ الْكَفُّ نَفْيًا وَنَسْخًا لَا نَهْيًا كَمَا اِذَا لَمْ يَكُنْ فِي الْكُوْزِ مَاءٌ وَيُقَالُ لَهُ لَا تَشْرَبْ فَهٰذَا نَفْيٌ وَاِنْ قِيْلَ لَهُ ذٰلِكَ بِوُجُوْدِ الْمَاءِ سُمِّيَ نَهْيًا فَالْاَصْلُ فِي النَّهْيِ عَدَمُ الْفِعْلِ بِالْاِخْتِيَارِ وَالْقُبْحُ اِنَّمَا يَثْبُتُ فِي النَّهْيِ اِقْتِضَاءً ضَرُوْرَةَ حِكْمَةِ النَّاهِيْ فَيَنْبَغِيْ اَنْ لَا يَتَحَقَّقَ هٰذَا الْقُبْحُ عَلٰى وَجْهٍ يَبْطُلُ بِهِ الْمُقْتَضِيْ اَعْنِي النَّهْيَ لِاَنَّهُ اِذَا اَخَذَ الْقُبْحُ قُبْحًا لِعَيْنِهِ صَارَ النَّهْيُ نَفْيًا وَبَطَلَ الْاِخْتِيَارُ اِذِ الْاِخْتِيَارُ كُلُّ شَيْءٍ مَا يُنَاسِبُهُ

Marfat.com

فَالْاِخْتِيَارُ الْاَفْعَالِ الْحِسِّيَّةِ هُوَ الْقُدْرَةُ حِسًّا اَىْ يَقْدِرُ الْفَاعِلُ اَنْ يَفْعَلَ الزِّنَا بِاخْتِيَارِهٖ ثُمَّ يَكُفَّ عَنْهُ نَظَرًا اِلٰى نَهْىِ اللّٰهِ تَعَالٰى فَيَكُوْنُ الْقُبْحُ ثَمَّةَ لِعَيْنِهٖ وَاخْتِيَارُ الْاَفْعَالِ الشَّرْعِيَّةِ اَنْ يَكُوْنَ اِخْتِيَارُ الْفِعْلِ فِيْهِ مِنْ جَانِبِ الشَّارِعِ وَمَعَ ذٰلِكَ يَنْهَاهُ عَنْهُ فَيَكُوْنُ مَاذُوْنًا فِيْهِ وَمَمْنُوْعًا عَنْهُ جَمِيْعًا وَلَا يَجْتَمِعَانِ قَطُّ اِلَّا اَنْ يَكُوْنَ ذٰلِكَ الْفِعْلُ مَشْرُوْعًا بِاعْتِبَارِ اَصْلِهٖ وَذَاتِهٖ وَقَبِيْحًا بِاعْتِبَارِ وَصْفِهٖ وَلَا يَكْفِىْ فِىْ هٰذِهِ الْاَفْعَالِ الشَّرْعِيَّةِ الْاِخْتِيَارُ الْحِسِّىُّ كَمَا كَانَ فِى الْقِسْمِ الْاَوَّلِ وَالشَّافِعِىُّ اِذَا قَالَ بِكَمَالِ الْقُبْحِ اَعْنِىْ لِعَيْنِهٖ ذَهَبَ الْاِخْتِيَارُ الشَّرْعِىُّ وَبَقِىَ الْاِخْتِيَارُ الْحِسِّىُّ وَهُوَ لَيْسَ بِمَنْعٍ فَصَارَ النَّهْىُ نَفْيًا وَنَسْخًا وَبَطَلَ الْمُقْتَضٰى لِرِعَايَةِ الْمُقْتَضِىْ وَهُوَ قَبِيْحٌ جِدًّا هٰذَا هُوَ غَايَةُ التَّحْقِيْقِ فِىْ هٰذَا الْمَقَامِ۔

ترجمہ: اس لئے کہ قباحت اقتضاء سے ثابت ہوتی ہے لہذا اس کا تحقق اس طریق پر نہ ہوگا کہ جس سے مقتضیٰ یعنی نہی باطل ہو جائے، یہ آخری دعوے کی دلیل ہے۔ دعویٰ یہ ہے کہ افعال شرعیہ سے نہی کا اطلاق قبح وصفی پر ہوتا ہے اس کا بیان تفصیل چاہتا ہے اور وہ یہ ہے کہ نہی عن الافعال الشرعیہ میں اختلاف ہے۔ امام شافعیؒ نے فرمایا کہ یہ نہی قبح لعینہ کا تقاضا کرتی ہے اور یہی کامل ہے قسم اول پر قیاس کرتے ہوئے جیسا کہ آگے آئے گا۔ اور ہم کہتے ہیں کہ نہی سے مراد فعل کا نہ ہونا اس اعتبار سے کہ وہ بندوں کے اختیار کی طرف مضاف ہے کیونکہ منہی عنہ سے رکنا بندے کے اختیار میں ہے۔ رُکے گا تو ثواب دیا جائے گا ورنہ عذاب دیا جائے گا، اور اگر یہاں اختیار نہ ہو اس کف یعنی رکنے کو نفی اور نسخ کہاں جائے گا، نہی نہ کہا جائے گا جیسے پیالہ میں پانی نہ ہو پھر مخاطب سے کہا جائے کہ مت پیو، تو یہ نفی ہے (یعنی فعل شرب کی نفی ہے) اور اگر یہی لفظ پانی کی موجودگی میں کہا جائے تو اس کا نام نہی رکھا جاتا ہے، پس معلوم ہوا کہ نفی میں اصل یہ ہے کہ فعل کا عدم اختیار سے ہو۔ اور قباحت نہی میں اقتضاء ثابت ہوتی ہے ناہی کی حکمت کی وجہ سے۔ پس مناسب یہ ہے کہ یہ قباحت ایسے طریق پر متحقق نہ ہو جس کے مقتضی یعنی نہی باطل ہو جائے کیونکہ جب قبح قبح لعینہ ہوگا تو یوں ہی نفی بن جائے گا اور اختیار باطل ہو جائے گا کیونکہ ہر شی کا اختیار اس کے مناسب ہوتا ہے۔

فالاختیار الافعال الحسیۃ پس افعال حسیہ میں اختیار کا ہونا قدرت حسیہ ہے، یعنی فاعل اس بات کی قدرت رکھتا ہے کہ زنا کرے مگر اللہ تعالیٰ کی طرف سے نہی (ممانعت) کو دیکھ کر اس سے رک جاتا ہے تو یہاں قبح لعینہ ہوگا اور افعال شرعیہ کا اختیار یہ ہے کہ اس میں فعل کا اختیار شارع کی جانب سے اس کے باوجود مکلف کو اس سے منع کرتا (روکتا) ہے۔ پس بندہ اس فعل میں ماذون (اجازت دیا ہوا

marfat.com

Marfat.com

بھی ہے، اور اس سے رد کا بھی گیا ہے، اور یہ دونوں کام ایک وقت میں جمع نہیں ہو سکتے سوا اس کے کہ فعل اپنی اصل اور ذات سے مشروع اور جائز ہو اور اپنے وصف کی وجہ سے قبیح ہو اور افعال شرعیہ میں اختیار حسی کافی نہیں ہے جس طرح قسم اول میں کافی تھا، اور امام شافعیؒ نے جب کہ کمال قبح یعنی قبیح لعینہ کے قائل ہیں تو اس سے اختیار شرعی ختم ہو گیا اور اختیار حسی باقی رہ گیا اور ہمارے لئے نفع نہیں دیتا پس نہی نفی اور نسخ ہو گئی اور مقتضی کی رعایت سے مقتضی باطل ہو گیا اور یہ بہت زیادہ قبیح ہے، اس مقام پر یہی آخری تحقیق ہے۔

تشریح عبارات واضح رہے کہ شرعی افعال اور امور کے بارے میں نمودار ہونے والی نہی قبیح لغیرہ وصفی نہی کہلاتی ہے، اسے ہم بیان کرتے آئے ہیں، یہ احناف کا فرمودہ تھا لیکن اس فرمودے کو شافعی نے تسلیم نہیں کیا وہ کہتے ہیں شرعی افعال اور امور کے بارے میں نمودار ہونے والی نہی قبیح لغیر وصفی نہیں ہے بلکہ قبیح لعینہ ہے۔

ماتن علیہ الرحمہ نے احناف کے اس فیصلہ کو کہ شرعی افعال اور امور کے سلسلہ میں برپا کردہ نہی وصفی قبیح لغیرہ کہلاتی ہے مدلل اور برحق اور شافعی کے اس عندیہ کو کہ شرعی افعال اور امور کے تعلق سے طلوع ہونے والی نہی وصفی قبیح لغیرہ نہیں ہوتی بلکہ قبیح لعینہ ہوتی ہے غیر مدلل اور باطل و سوخت قرار دیا ہے۔

لان النھی یثبت اقتضاءً عبارت سے ماتن نے انتہائی مختصر عبارت میں احناف کی صحت اور شافعی کے بطلان کا واضح اشارہ دیا، ہم اس کی وضاحت کے لئے، تفصیلی کلام کرنے پر مجبور ہیں آپ پڑھ آتے ہیں کہ نہی دو طرح کے افعال کے بارے میں رونما ہوتی ہے ۱۔ حسی افعال کے بارے میں ۲۔ شرعی افعال کے بارے میں، حسی افعال کے بارے میں مطلق نہی کا رونما ہونا بذات خود دلیل بنتا ہے کہ یہ افعال اپنی ذات واصل میں قبیح اور بد ہیں کیونکہ حسی افعال کے واقعی مفاہیم میں قباحت پائی جاتی ہے حسی افعال کے بارے میں جاری کی گئی نہی، قبیح لعینہ اسی لئے ہوتی ہے کہ حسی افعال اپنے عین اور واقعی مفہوم میں قبیح ہوتے ہیں، احناف اور شافعی اس بارے میں متفق ہیں کہ حسی افعال کے متعلق برپا کی گئی نہی قبیح لعینہ ہے اور اس میں پایا جانے والا قبح لعینہ ہے، قبح لعینہ، بھرپور قباحت اور مکمل منکریت کا نام ہے باعث یہ ہے کہ نہی کرنے والی ذات کے اختیارات بھرپور ہیں اس کی قدرت کے نافذ ہونے میں شک نہیں کیا جا سکتا اور اس کی گہری حکمت و دانشمندی کا اعتراف طبعی امر ہے، جب نہی فرمانے والی عظیم ذات کے بالا اوصاف بدیہی ملے تب ضروری ٹھہرا کہ نہی حسی افعال کے عین اور ان کی اصل میں قبح و منکریت پائے جانے کا اقتضا و تقاضا کرے، اس تقاضے کی وجہ یہ ہے کہ حسی افعال اپنے عین اور اپنی اصل میں حسی انداز سے

marfat.com

Marfat.com

میں قباحت کے ساتھ ہی وجود پذیر ہوتے اور پائے جاتے ہیں،

حسی افعال کی طرح شرعی افعال کے سلسلے میں بھی نہی واقع ہوتی ہے، شرعی افعال وامور کے حق میں نمودار ہونے والی نہی کے بارے میں تفصیل پڑھتے چلئے، شرعی تصرفات اور شرعی افعال وامور کے متعلق نمودار ہونیوالی مطلق نہی یہ تقاضا کرے گی کہ شرعی افعال جن سے روکا گیا جنہیں منہی عنہ کہا جاتا ہے ان میں جو قباحت و قبح پایا جارہا ہے وہ شرعی افعال کے عین اور ان کی اصل میں نہیں پایا جاتا بلکہ یہ قبح ایسے معنیٰ اور مفہوم کی وجہ سے رونما ہورہا ہے جو شرعی افعال یعنی منہی عنہ کے علاوہ میں پایا جارہا ہے، لیکن شرعی افعال یعنی منہی عنہ کے علاوہ پایا جانے والا قبح شرعی افعال یعنی منہی عنہ سے متصل اور اس کے ساتھ لگا رہتا ہے یہ اتصال اور لگنا وصف کی حیثیت سے ہوتا ہے، معلوم ہوا شرعی افعال یعنی منہی عنہ اپنے عین اور اپنی اصل میں قباحت نہ پائی جانے کی وجہ سے جس طرح نہی آنے سے پہلے پہلے جائز اور مشروع تھے اسی طرح نہی آنے کے بعد بھی اپنے عین اور اپنی اصل کے لحاظ سے جائز اور مشروع رہیں گے اس لئے کہ ان کے عین اور اصل میں کوئی بھی قبح نہیں، لیکن ان شرعی افعال یعنی منہی عنہ میں وصف کے لحاظ سے قبح آگیا وصف کے لحاظ سے قبح اس لئے آیا کہ شرعی وہ افعال میں قبح ان کے عین اور ان کی اصل میں یعنی لغت کے لحاظ سے ان شرعی افعال میں قبح ثابت اور موجود نہیں تھا بلکہ ان شرعی افعال میں قبح اس لئے آیا کہ ان کے بارے میں نہی کی گئی ہے اور ناہی حکیم ودانا تھے ناہی اور نہی کرنے والے کی حکمت کی بداہت واضح کئے دیتی ہے کہ شرعی افعال یعنی منہی عنہ میں قبح ہو مطلب یہ ہوا کہ شرعی افعال کے عین ان کی اصل میں قبح نہیں تھا پھر بھی جب ان افعال کی نہی کردی گئی اور انہیں ممنوع ٹھہرا دیا گیا تو نہی کرنے والے اور ممانعت کا حکم دینے والے کی طرف دیکھا جائے گا، نہی کرنیوالے حکیم ہیں ان کی نہی اور ممانعت میں ضرور حکمت ہوگی نہی کرنے والے کی حکمت علانیہ تقاضا کرے گی کہ شرعی افعال یعنی منہی عنہ میں قباحت ہوگی، وجہ کیا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ نہی جب بھی کسی چیز سے کی جاتی ہے تو نہی تقاضا کرتی ہے کہ جس چیز سے نہی کی جارہی ہے جسے منہی عنہ کہتے ہیں اس میں قباحت پائی جائے تو نہی مقتضی ہوئی یعنی تقاضا کرنے والی اور قبح مقتضیٰ ہوا یعنی تقاضا کیا گیا، شرعی افعال سے جو نہی کی گئی تھی تو اس نہی نے غور کرنے پر مجبور کردیا تھا کہ ان افعال کے عین واصل میں قباحت نہیں ہوتی اور نہی قباحت کی مقتضی اور تقاضا کرنے والی ہوتی ہے اور قبح وقباحت مقتضیٰ اور تقاضا کیا گیا کہلاتا ہے لہٰذا شرعی افعال سے متعلق آنے والی مطلق نہی یعنی مقتضی (فاعل) کا تقاضا تھا کہ قبح مقتضیٰ (مفعول)، منہی عنہ یعنی شرعی افعال میں ضرور موجود ہوتا کہ مقتضی (فاعل) یعنی نہی کو صحیح قرار دیا جاسکے، کیونکہ شرعی افعال میں اگر قبح نہ ملا تو ان سے نہی صحیح نہیں ہوگی کیونکہ نہی تو وہیں ہوتی ہے جن افعال میں قبح پایا جائے، شرعی افعال کے عین واصل میں قبح نہیں تھا تو انکے وصف میں قبح مانا گیا تاکہ نہی یعنی مقتضی (فاعل) کو صحیح قرار دیا جاسکے، بس نہی کو صحیح قرار دینے کی ضرورت اس سے پوری ہوگئی کہ شرعی افعال میں قبح وصف میں تسلیم کیا جائے اور اسے وصفی لغیرہ قبح کہا جائے کیونکہ اگر

marfat.com

Marfat.com

وصفی لغیرہ قبح تسلیم نہ کیا جائے بلکہ قبح لعینہ تسلیم کیا جائے تو یہ اس لئے صحیح نہیں ہوگا کہ قبح مقتضٰی (مفعول ہے) اور قبح لعینہ تسلیم کرنے میں مقتضٰی کی اتنی بھرپور رعایت لازم آئے گی کہ اس کی رعایت کی وجہ سے نہی یعنی مقتضی (فاعل) باطل اور سوخت ہو جائے گا، حالانکہ شرعی افعال سے متعلق نہی کو صحیح قرار دینے کے لئے مقتضٰی یعنی قبح کا اثبات اس طریقے پر ہونا چاہیئے کہ اس سے مقتضی یعنی نہی باطل نہ ہونے پائے، شرعی افعال میں قبح اس انداز میں ثابت کیا جائے کہ نہی کا تقاضا پورا ہو جائے یعنی منہی عنہ میں قبح ثابت ہو جائے، شرعی افعال میں قبح اس انداز میں ثابت نہیں کیا جانا چاہیئے کہ اس کی وجہ سے خود نہی باطل ہو جائے حالانکہ نہی ہی منہی عنہ میں قبح کے موجود ہونے کا تقاضا کرتی ہے، اور قبح تقاضا کردہ شئی ہے بس تقاضا کردہ شئی (مقتضٰی بصیغہ مفعول) قبح کو اس اندازے میں ثابت کیا جائے گا کہ اس سے تقاضا کرنے والی شئی (مقتضی بصیغہ فاعل) نہی کا احقاق اور اثبات ہو یعنی تقاضا کرنے والی شئی بذات خود تو موجود ہو، کیوں کہ آپ تقاضا کردہ شئی ثابت کرنے کے چکر میں تقاضا کرنے والی شئی کو ضائع اور سوخت کر دیں تو یہ بدترین قسم کی قباحت و شناعت ہوگی، اس تناظر میں شافعی کی یہ منطق مان لیں کہ شرعی افعال سے کی جانے والی نہی قبح لعینہ کا تقاضا کرتی ہے تو شرعی فعل مشروع رہے گا ہی نہیں اور جب مشروع اور جائز نہیں رہے گا تو مقتضی اور نہی خود بخود سوخت اور لغو ہو جائیگی اس کی وجہ یہ ہے کہ کسی چیز سے جب نہی کی جاتی ہے تو منہی عنہ اور ممنوع کے تصور پر ہی نہی کا اعتماد ہوتا ہے کیونکہ نہی سے مراد ہوتی ہے کہ بندہ اپنے اختیار سے کوئی کام نہ کرے تاکہ نہی کے بعد اختیار کے ساتھ رکنے کے باعث ثواب پائے اور نہی کے بعد اختیار کے ساتھ منہی عنہ اور ممنوع فعل کے ارتکاب کے سبب عقاب و عذاب کا مستحق ہو، کیونکہ کسی شئی سے نہی کرنا ایک آزمائش اور امتحان ہے ٹھیک اسی طرح جس طرح کسی حکم کے کرنے میں آزمائش اور امتحان کا اشارہ نمایاں ہوتا ہے، دیکھنا یہ ہوتا ہے کہ بندہ اپنے حاصل اختیارات کے باوجود ناہی اور آمر یعنی اللہ رب العزت کی کتنی پروا کرتا ہے کہ نہی کے نتیجہ میں منہی عنہ سے رکتا اور امر کے باعث مامور بہ کو بجالاتا ہے تاکہ رکنے اور بجا آوری کے بعد ثواب و نوازش کا استحقاق حاصل کرے اور انحراف و خلاف ورزی کی حالت میں عذاب و عقاب کا مستحق ٹھہرے، اور امتحان و آزمائش اسی وقت ممکن الوجود ہوں گے جب بندہ کو کرنے نہ کرنے کا اختیار دیا جائے، اور بندے کا اختیار اسی وقت کہا جاسکے گا جب منہی عنہ متصور ہو، اس لائق ہو کہ منہی عنہ کے مشروع ہونے کا تصور کیا جائے اور منہی عنہ کے مشروع ہونے کا تصور اسی وقت درست ہوگا جب اس منہی عنہ کو کیا جانا ممکن ہو، یعنی شریعت کی جانب سے اس کام کا جواز ہو جسے مشروع اور جائز کیا گیا کہتے ہیں۔ جب شریعت کام کا جواز ختم کر دے گی تو شریعت کی نگاہ میں وہ کام جائز ہی نہیں رہے گا پھر شرعی نقطۂ نظر سے اس کام کے وجود میں لانے کا تصور ہی باطل ہو جائے گا۔

بالا تفصیل کے بعد اب شارح کو سمجھتے چلیے۔

۱؎ نہی مقتضی (تقاضا کرنے والی اسم فاعل) ہے ۲؎ قبح مقتضٰی (تقاضا کیا گیا اسم مفعول) ہے ۳؎ منہی عنہ

Marfat.com

کے لیے قبح کا تقاضا کیا جاتا ہے کہ منہی عنہ ہی شرعی فعل ہے کہ قبح کا تقاضا اس لیے کیا جاتا ہے تاکہ مقتضی یعنی نہی صحیح ہو کہ کسی مقتضی یعنی تقاضا کی گئی شئی ثابت کرنے کے لئے ضروری ہے کہ مقتضی تقاضا کرنیوالی شئی موجود رہے (یعنی مقتضی کو ثابت کرنے سے مقتضی باطل اور معدوم ہوا تو یہ انتہائی بدترین صورت ہوگی جو قطعی مقبول اور معقول نہیں کہی جاسکتی۔

ایک ہے نہی ایک ہے نفی اور نسخ، دونوں میں فرق ہے، نہی اسے کہتے ہیں کہ کام کرنے نہ کرنے کا اختیار ہو مگر نہ کرنے کا حکم دیا جائے اور نفی اسے کہتے ہیں کہ کسی قسم کا اختیار ہی نہ ہو اسی کو نسخ کہتے ہیں، نہی میں کام کے جواز کا اور وجود میں لانے کا تصور باقی رہتا ہے اور نفی و نسخ میں اس کے جواز اور وجود میں لانے کا تصور باقی تو رہتا نہیں ساتھ ہی عدم بقا میں بندے کو کوئی اختیار بھی نہیں ہوتا۔

کسی چیز کا اختیار ہو بندہ کرنے نہ کرنے کا اختیار رکھتا ہے پھر اس سے روکا جائے تو اسے نہی کہتے ہیں جیسے زنا کرنا نہ کرنا بندے کے اختیار میں ہے لیکن زنا کاری سے روکنا نہی کہلائے گا اسی طرح عید قرباں کے دن روزہ رکھنا نہ رکھنا بندے کے اختیار میں ہے لیکن اس روز روزہ رکھنے کی ممانعت کرنا نہی ہے، اس کے برعکس بندے کو کرنے نہ کرنے کا اختیار نہ ہو پھر اس سے روکا جائے تو یہ نہی کے بجائے نفی و نسخ کہلائیگی جیسے کسی اندھے سے کہا جائے تم مت دیکھو تو یہ نہی نہیں کہلائے گی بلکہ نفی اور نسخ کہلائے گی نفی کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ کام جس سے آپ روک رہے ہیں وجود پذیر نہیں کہا جا سکتا یعنی اس کے وجود پالینے اور ثابت ہو لینے کا تصور ہی ختم ہو چکا ہے اور اسی طرح پیالے میں پانی نہ ہو اور پھر آپ کہیں کہ تم مت پیو تو یہ نہی نہیں بلکہ نفی ہے یعنی آپ کہنا چاہتے ہیں کہ پینے کا تصور ختم ہو چکا ہے یعنی پینا جو ایک کام اور ایک عمل تھا اس کا وجود اور ثبوت قطعی غیر متصور اور ناممکن ہے بالفرض اگر آپ اسے نفی کے بجائے نہی کہیں گے تو لازم آئے گا کہ ایک محال العمل کام سے آپ منع کر رہے ہیں اور یہ نری حماقت ہوگی کہ آپ ایسے کام سے روکیں جو خود ہی محال ہو مثلاً کسی سے کہنے لگیں تم آسمان پر مت چڑھو، اگر اسے آپ نہی اور روکنا کہیں تو یہ لغو اور عبث فرمودہ ہوگا اس لئے کہ آسمان پر چڑھنا ہی کب ممکن و متصور تھا کہ آپ اس سے روک رہے ہیں، ہاں اس کلام کو صحیح جب ہی کہہ سکیں کہ ہم اسے نفی اور نسخ قرار دیں یعنی یہ کہیں کہ آپ آسمان میں چڑھ نہیں سکتے آسمان پر چڑھنے کی نفی کرنے اور اس کے تصور و امکان کا انکار واضح کرنے کے لئے ایسا کہہ سکتے ہیں۔

بحث کا ماحصل یہ ہے کہ نہی میں فعل کا عدم اور نہ کرنا مطلوب ہوتا ہے اور اس میں اختیار ہوتا ہے اور نہی کسی کام سے جب ہی کی جاتی ہے کہ منہی عنہ کام میں قباحت ہوتی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ نہی کرنے والا حکیم ہے اس کی حکمت کی بداہت کا ذاتی تقاضا یہ ہے کہ منہی عنہ میں قبح ہو، لہٰذا منہی عنہ اور ممنوع کام میں قباحت ایسے ڈھنگ سے اور اتنی ہی ثابت کی جانی چاہیئے کہ جس سے قباحت کی مقتضی یعنی نہی کا خاتمہ اور ضیاع نہ ہو اس لئے کہ شرعی افعال میں اگر قبح لعینہ تسلیم کیا جائے تو نہی نہی نہ رہ کر نفی اور نسخ ہو جائے گی کیونکہ منہی عنہ

marfat.com

Marfat.com

کام جب قبیح لعینہ ہوگا تو وہ ناممکن العمل اور محال العمل ہوگا اور باطل بھی ہوگا، یعنی شرعی نقطۂ نظر سے اس کام کا تکوین اور عدم سے وجود میں لانا، برپا کیا جانا اور عمل میں لانا ناممکن اس لئے ہوگا کہ قبیح لعینہ کی صورت میں اس کے جواز کا نہی سے قبل و بعد کوئی امکان ہی نہیں رہے گا کیونکہ یہ کام قبیح لعینہ ہونے کی وجہ سے عینی اور ذاتی قباحت کی حامل کے نتیجے میں محال العمل ہو چکا تھا، یہ بات کھلی ہوئی ہے کہ محال العمل کام سے روکنا اور نہی کرنا ایک حماقت اور لغو کام کرنا ہے، اس حماقت سے بچنے کے لئے یہی کہا جائے گا کہ یہ نہی نہیں بلکہ نفی اور نسخ ہے تاکہ متکلم کا کلام صحیح ٹھہرایا جا سکے، حاصل کلام یہ نکلا کہ شرعی افعال سے نہی کی صورت میں قبح لعینہ کا فیصلہ دینے کی صورت میں نہی نفی ہو جائے گی اور نفی کا مطلب یہ ہے کہ وہاں اختیار نہیں رہ پائے گا، یعنی شریعت کی نظر میں اختیار نہیں رہے گا اس سے بحث نہیں کہ اس میں حسی قدرت اور عرف عامہ کی حد تک اختیار رہے لیکن اس نوعیت کا اختیار نہی کو نہی باقی رکھنے میں ناکام رہے گا، اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر شئ میں اسی کے مناسب یعنی اس چیز کے مقتضیات سے میل کھاتا ہوا اختیار ہونا چاہیئے، اس زاویئے سے شرعی افعال میں شرعی اختیار معتبر ہوگا، یعنی وہ اختیار قابل قبول ہوگا جسے شارع کی جانب سے اختیار کی حیثیت میں عطا کیا گیا ہو، شرعی افعال میں عرف عامہ اور حسی قدرت جیسے اختیارات اس لئے کارگر نہ ہوں گے کہ یہ شرعی افعال سے میل نہیں کھاتے کیوں کہ یہ حسی افعال کے اندر جاری ہونے والے اختیارات نہیں اور کون ہے جو نہیں جانتا کہ حسی اور شرعی افعال کی حدیں جدا جدا ہیں، حسی قدرت اور عرف عامہ کی حد تک محدود رہنے والے اختیار کی مثالی وضاحت میں شارح نے زنا کو پیش کیا ہے حسی قدرت کے اختیار کا مفہوم یہ ہے کہ زنا کرنے والا اس کا اختیار رکھتا ہے کہ وہ زنا کرے لیکن اللہ کی نہی اور ممانعت اور متارکہ فعل کے مطالبہ کی طرف نظر کرتے ہوئے وہ زنا نہیں کرتا تو اس میں قبح لعینہ اس لئے ہوگا کہ یہ حسی فعل ہے اور میں واضح کر چکا ہوں کہ حسی افعال میں قبح قبح لعینہ ہی ہوتا ہے اور شرعی افعال میں موزوں ہونے والے اختیار کا مفہوم یہ ہے کہ وہاں شارع یعنی اللہ رب العزت کی جانب سے بندے کو اس منہی عنہ اور ممنوع فعل کے کرنے کا اختیار دیا جائے اور ساتھ ہی اس سے نہی کی جائے یعنی روک دیا جائے، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ شرعی فعل جس سے روکا گیا وہ منہی عنہ اور ممنوع ہو اور ساتھ ہی روا اور مشروع بھی اور ایسا کبھی ہو ہی نہیں سکتا یعنی یہ نہیں ہو سکتا ہے کہ ایک فعل اپنے فعل ہونے کی حد تک یعنی اپنے عین اور اصل کے لحاظ سے جائز بھی ہو اور ممنوع بھی ہو، اگر شرعی فعل سے متعلق نہی کے لئے یہ مان لیا جائے کہ اس نہی سے منہی عنہ اور ممنوع فعل میں قبح لعینہ ثابت ہوتا ہے تو ماننا پڑے گا کہ شرعی فعل اپنی اصل اور عین میں قباحت رکھتا ہو اور اس قباحت سے روکنے کا حکم ہوا لہٰذا معلوم ہوا کہ آپ نہی کر رہے ہیں اور نہی کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ مخاطب جسے منع کیا جا رہا ہے وہ کام کرنے نہ کرنے کا اختیار رکھتا ہے، چونکہ کام شرعی ہے لہٰذا اختیار بھی شرعی ہوگا یعنی شارع اللہ رب العزت کی طرف سے ہوگا، اس سے لازم آئے گا کہ اللہ رب العزت ایک کام کو جو قبیح لعینہ ہے اس

Marfat.com

کی اصل وعین میں قباحت و بدی ہے اسے منع کر رہے اور اسی کا اختیار دے رہیں حالانکہ اللہ رب العزت اس سے پاک ہیں کہ وہ کسی ایسے کام کا اختیار دیں جس کی اصل میں قبح و منکریت فحاشی اور بے حیائی ہو، اس سے واضح ہو چلا کہ شرعی افعال سے کی جانے والی نہی قبیح لعینہ تسلیم نہیں کی جائے گی ورنہ شرعی افعال کا اصل میں قبیح ہونا لازم آئے گا اور پھر ان سے نہی کے نتیجہ میں اللہ رب العزت پر الزام جائے گا کہ انہوں نے عینی اور ذاتی قباحت کے حامل افعال کا اختیار دیا کیونکہ شرعی افعال سے نہی اس وقت تک نہیں کہی جائے گی جب تک آپ یہ مانیں کہ شارع نے انہیں کرنے نہ کرنے کے اختیارات دے رکھے ہیں (وتعالی اللہ ان یجعل لعبادہ خیرۃ ما یحرضھم علی الفحشا من الاعمال) تب یہ خرابی بھی لازم آئے گی کہ شارع ایک کام کرنے کے اختیار کے ساتھ اسے منع کر رہے ہیں تو گویا یہ کام جائز بھی اور ناجائز بھی ہے حالانکہ اصل اور ذات کے لحاظ سے کام صرف جائز یا ناجائز ہو سکتا ہے، اس خرابی سے بچنے کا ایک ہی راستہ ہے کہ آپ کہیں کہ شرعی فعل اپنی اصل، اپنی ذات، اپنے عین اور اپنے لغوی مفہوم کے لحاظ سے تو جائز ہے جیسے بیع کا یہ معنی کہ مال کو مال سے بدلا جائے، اس کے اوصاف سے قطع نظر کرکے اور یہی شرعی فعل جو منہی عنہ اپنے وصف کے لحاظ سے قبیح ہو اور ممنوع ہو جیسے نا اہل یعنی لا عقل و لا شعور آدمی کی بیع، معلوم ہوا شرعی افعال میں نہی کی وجہ سے وصفی قبح لغیرہ آئے گا قبح لعینہ نہیں آسکتا ورنہ وہی فساد رونما ہوگا جو ابھی آپ پڑھتے آئے ہیں۔

شافعی کی منطق سنتے چلیے آپ کہتے ہیں شرعی افعال سے متعلقہ نہی کا تقاضا یہ ہے کہ شرعی افعال میں قبح لعینہ ثابت کیا جائے، اس کا مطلب یہ نکلا کہ شرعی افعال کے بارے میں طلوع ہونے والی مطلق نہی شافعی کی تھیوری میں شرعی افعال کو باطل و محال کر دے گی کیونکہ عینی اور اصلی قبح انہیں افعال میں ہوتا ہے جو اسی حیثیت میں شہرت و تعارف پاتے ہیں کہ یہ قبیح ہیں قبیح لعینہ کے متعلق میں لکھ آیا ہوں کہ باطل اور محال العقل ہوتا ہے یعنی شریعت اس عمل کے جواز کا فیصلہ نہیں دے سکتی نہ ہی شریعت کے ہاں اس قبح لعینہ کا وجود ممکن و متصور ہوگا، یہ امام شافعی علیہ الرحمہ کی اپنی جسارت ہے فرماتے ہیں کہ شرعی افعال سے جو نہی کی گئی اس میں بھرپور قباحت اسی وقت آئے گی جب قبح لغیرہ کے بجائے قبح لعینہ ثابت کیا جائے گویا اس سلسلے میں شافعی افعال کی پہلی قسم یعنی حسی افعال کی طرف نظر لیجاتے ہیں ان کے فرمودے کا منشا یہ ہے کہ حسی افعال میں نہی اور ممانعت اس لئے برپا کی گئی کہ ان میں قباحت و شناعت ذاتی اور عینی تھی یعنی ان افعال کی اصل ان کے عین میں قبح پایا جا رہا تھا لہٰذا شرعی افعال کے عین اور ان کی اصل میں قبح کا وجود تسلیم کیجیے کیونکہ دونوں جگہ قبح کی وجہ سے نہی کی گئی لہٰذا کوئی وجہ نہیں کہ ایک جگہ قبح لعینہ تسلیم کیا جائے اور ایک جگہ قبح لغیرہ اس کے برعکس دونوں جگہوں میں برابری کا قبح ثابت کیا جائے گا اس کی وجہ یہ ہے کہ حسی افعال سے مطلق نہی جب کی جاتی ہے تو وہاں یہ حسی افعال قبیح لعینہ ہوتے ہیں لہٰذا شرعی افعال سے مطلق نہی کی جائے تو انہیں بھی قبیح لعینہ کہیے مطلق نہی کا

marfat.com

Marfat.com

تقاضا یہی ہے کہ اطلاق کے مشترکہ مفہوم میں مشارکت کی وجہ سے شرعی افعال کی نہی کے نتیجے میں شرعی افعال میں قبح کو قبح لعینہ ٹھیک اسی انداز ے میں تسلیم کیجئے جس انداز ے میں حسی افعال کی نہی کے نتیجے میں حسی افعال میں قبح کو قبح لعینہ تسلیم کیا جاچکا ہے، لیکن شافعی علیہ الرحمہ سے چوک یہ ہوئی کہ انہوں نے نہی اور نفی کے مفہوموں میں تمیز نہیں کیا میں واضح کرچکا ہوں کہ شرعی افعال میں نہی کے بعد قبح لعینہ ماننے سے لازم آئے گا کہ وہاں شرعی اختیار مسلوب ہوجائے اس لئے کہ شارع قبیح لعینہ کے کرنے کا اختیار تو نہیں دے سکتے جب شرعی اختیار مسلوب ہوگیا تو اختیار رہا ہی نہیں شرعی عمل محال ہوگیا اور قاعدہ ہے کہ محال کام سے نہی نہیں کی جاتی، نہی تو اس کام سے کی جاتی ہے جس کے کرنے کا اختیار رہو، شرعی کام میں حسی کام کے اختیارات کارگر نہیں ہوں گے اس لئے کہ حسی کام کے اختیارات اور شرعی کام کے اختیارات میں ضروری مناسبت نہیں ہے، جب شرعی افعال میں قبح لعینہ ماننے سے شرعی اختیار جاتا رہا، اور باقیماندہ حسی اختیار کارگر نہ ہوا تو ممنوع اور منہی عنہ شرعی فعل سے اس حالت میں نہی کی گئی کہ وہاں کوئی اختیار ہی نہیں تھا، جب کہ معلوم ہوچکا ہے کہ کسی طرح کے اختیار کے بغیر نہی اور ممانعت نہی نہیں رہتی بلکہ نفی اور نسخ ہوجاتی ہے لازم آیا کہ شرعی افعال میں قبح لعینہ ثابت کرنے کے چکر میں خود نہی کا بطلان اور خاتمہ لازم آتا ہے، واضح ہو چلا کہ حضرت امام شافعی کے فرمودے کی روشنی میں زبردست قباحت کا سامنا کرنا پڑے گا وہ یہ کہ قبح جو مقتضی (مفعول) تھا اسے مکمل اور بھرپور کرنے کے چکر میں خود نہی کو جو مقتضی (فاعل) تھی کھودیا جائے۔

آگے ماتن اسی اصل کے مطابق چند فرعی مسائل بیان کرتے ہیں ضروری ہوگا کہ اصل بالا کے اختلافی پہلو کو مدنظر رکھا جائے تاکہ فرعی اختلافات میں اشارات سے کام لیا جاسکے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

ثُمَّ فَرَّعَ عَلَى الْأَصْلِ الَّذِي مَهَّدَهُ فَقَالَ وَلِهٰذَا كَانَ الرِّبٰوا وَسَائِرُ الْبُيُوْعِ الْفَاسِدَةِ وَصَوْمُ يَوْمِ النَّحْرِ مَشْرُوْعًا بِأَصْلِهِ غَيْرَ مَشْرُوْعٍ بِوَصْفِهِ لِتَعَلُّقِ النَّهْيِ بِالْوَصْفِ لَا بِالْأَصْلِ

اَيْ لِأَجْلِ اَنَّ النَّهْيَ عَنِ الْأَفْعَالِ الشَّرْعِيَّةِ يَقْتَضِي الْقُبْحَ لِغَيْرِهٖ وَصْفًا كَانَ هٰذِهِ الْأُمُوْرُ الْمَذْكُوْرَةُ مَشْرُوْعَةً بِاعْتِبَارِ الْأَصْلِ دُوْنَ الْوَصْفِ فَإِنَّ الرِّبٰوا هُوَ مُعَاوَضَةُ مَالٍ بِمَالٍ فِيْهِ فَضْلٌ يَسْتَحِقُّ بِعَقْدِ الْمُعَاوَضَةِ لِأَحَدِ الْجَانِبَيْنِ وَهٰذَا مَشْرُوْعٌ بِاعْتِبَارِ ذَاتِهِ الَّذِيْ هُوَ الْعِوَضَانِ وَإِنَّمَا الْفَسَادُ فِيْهِ لِأَجْلِ الْفَضْلِ الْمَشْرُوْطِ وَهٰكَذَا حَالُ سَائِرِ الْبُيُوْعِ الْفَاسِدَةِ كَالْبَيْعِ بِشَرْطٍ لَا يَقْتَضِيْهِ الْعَقْدُ وَفِيْهِ نَفْعٌ لِأَحَدِ الْمُتَعَاقِدَيْنِ أَوْ لِلْمَعْقُوْدِ عَلَيْهِ الَّذِيْ هُوَ أَهْلُ الْاِسْتِحْقَاقِ وَالْبَيْعُ بِالْخَمْرِ وَنَحْوِهٖ كُلُّ ذٰلِكَ مَشْرُوْعٌ بِاعْتِبَارِ ذَاتِهٖ وَإِنَّمَا الْفَسَادُ بِاعْتِبَارِ الشَّرْطِ الزَّائِدِ فَيَكُوْنُ مُفِيْدًا لِلْمِلْكِ بَعْدَ الْقَبْضِ وَكَذَا صَوْمُ يَوْمِ النَّحْرِ مَشْرُوْعٌ بِاعْتِبَارِ

Marfat.com

كَوْنِهٖ صَوْمًا وَغَيْرُ مَشْرُوْعٍ بِاعْتِبَارِ الْوَصْفِ الَّذِيْ هُوَ الْاِعْرَاضُ عَنِ الضِّيَافَةِ فَتَعَلَّقَ النَّهْيُ فِيْ كُلِّ ذٰلِكَ بِالْوَصْفِ لَا بِالْاَصْلِ۔

ترجمہ پھر مصنفؒ نے اس اصل (قاعدہ کلیہ) کی تفریع بیان کی جس کو بطور تمہید بیان کر چکے ہیں یعنی افعال شرعیہ کی نہی قبح لغیرہ وصفی محمول ہوتی ہے اس کی تفریع بیان کر رہے ہیں۔

فرمایا ولہذا کان الربا وسائر البیوع الفاسدۃ وصوم یوم النحر مشروعا الخ یہی وجہ ہے کہ ربوا اور تمام بیوع فاسدہ یوم النحر کا روزہ اپنی اصل سے مشروع ہیں اپنے وصف کی وجہ سے غیر مشروع ہیں کیونکہ نہی کا تعلق وصف کے ساتھ ہے اصل کے ساتھ نہیں ہے یعنی چونکہ افعال شرعیہ سے نہی قبح لغیرہ وصفی کا تقاضا کرتی ہے اس لئے متن میں ذکر کئے ہوئے باعتبار اصل کے مشروع ہیں نہ کہ وصف کے لحاظ سے، کیونکہ ربوا نام ہے ایک مال کو دوسرے ایسے مال کے بدلے دینے کا جس میں ایسی زیادتی ہو جو عقد معاوضہ کے سبب جانبین میں سے کسی ایک کے حق میں آتی ہو، اور یہ بیع اپنی ذات جو کہ جانبین سے دو عوض ہیں مشروع اور جائز ہے مگر اس میں خرابی اور فساد صرف اس زیادتی کی وجہ سے آئی ہے جو کہ شرط لگائی گئی ہے، اور تمام بیوع فاسدہ کا یہی حال ہے مثلاً بیع ایسی شرط کے ساتھ جس کا عقد سے تقاضا نہ کرتا ہو اور اس میں متعاقدین میں سے ایک کا نفع ہو یا معقود علیہ یعنی بیع کا فائدہ ہے جو حقدار ہونے کا اہل ہو۔ اور جیسے بیع الخمر وغیرہ، سب ہی اپنی ذات کے اعتبار سے مشروع (جائز) ہیں البتہ فساد زائد شرط کی وجہ سے آیا پس بیع فاسد قبضہ کرنے کے بعد ملک کا فائدہ دیتی ہے، اسی طرح یوم نحر کا روزہ صوم ہونے کے اعتبار سے مشروع ہے عارض کی وجہ سے غیر مشروع ہے اور وہ ضیافت الٰہی سے اعراض کرنا ہے، پس مذکورہ تمام صورتوں میں نہی وصف کے ساتھ متعلق ہے نہ اصل کے ساتھ نہیں۔

تشریح عبارات جس بیع کے رکن اس کے اہل اور محل میں خلل وفساد نہ ہو وہ فاسد بیع کہلاتی ہے فاسد بیع میں فساد ہوتا ہے لیکن رکن کے علاوہ میں بالفرض بیع کے رکن میں خلل فساد رونما ہو تو بیع باطل ہو جائے گی۔

بیع ربوا کی صورت یہ ہے کہ مال مال کے بدلے میں لیا گیا لیکن اس مبادلے میں عقد معاوضہ کے طریق پر شرط لگائی گئی کہ کسی ایک جانب سے دے جانے والے مال میں کچھ زیادہ مال دیا جائے، ظاہر سی بات ہے کہ ایک جانب سے جب مال میں زیادتی ہوگی تو متعاقدین میں سے کوئی ایک ہی اس کا مستحق ہو سکے گا، بہر حال زیادتی کی شرط کے ساتھ کی گئی بیع اپنی اصل اور ذات کے لحاظ سے اس لئے مشروع اور جائز ہوگی بیع کے رکن یعنی ایجاب اور قبول میں اور بیع کے اہل یعنی بائع اور مشتری میں غیر محل بیع یعنی جسے بیچا جا رہا ہے ان تمام میں کوئی خرابی نہیں، اس لئے کہ رضامندی سے مال کا مال سے تبادلہ کیا جا رہا ہے ہاں فساد اس میں اس زیادتی کی

marfat.com

Marfat.com

وجہ سے آیا جو ایک جانب میں شرط ٹھہرائی گئی ہے، اس زیادتی نے بیع کی وہ مساوات اور برابری رائیگاں کردی جو حدیث کی روشنی میں واجب تھی، زیادتی کی شرط فاسد شرط تھی اور فاسد شرط ربا کے معنی و مفہوم میں ہوتی ہے اس سے دونوں معاملہ کرنے والے یعنی بیچنے یا خریدنے والوں میں سے کوئی ایک نفع اندوز ہوتا ہے یا معقود علیہ یعنی جسے بیچا جا رہا ہے، وہ بھی جب نفع اندوزی کا حقدار ہو تو اس سے نفع حاصل کرتا ہے جیسے آدمی کو بیچا گیا یعنی کسی غلام کو اس شرط پر بیچا گیا کہ خریدنے والا اسے کسی اور کے ہاتھ فروخت نہ کرے تو اس میں معقود علیہ یعنی غلام کا سراسر فائدہ ہے، اس کا باعث یہ ہے کہ یہ بات سراسر غلام کے لئے مفید اور ایک طرف اس کے حق میں جاتی ہے کہ وہ کسی ایک کے ہاں چمٹ جائے، غلام کا فائدہ غیر مبہم ہے اس سے عظیم فائدہ ایک غلام کے لئے اور کیا ہو سکتا ہے کہ وہ مذکور شرط فاسد کی وجہ سے ایک ہاتھ سے دوسرے ہاتھ اور اس سے تیسرے ہاتھ اور نہ جانے کتنے ہاتھوں میں گردش کرنے سے محفوظ ہو جائے گا، خلاصہ کلام یہ کہ فاسد شرط اور زیادتی سے چاہے معاملہ کرنے والے دونوں افراد میں سے کسی ایک کا فائدہ ہو یا جس چیز پر معاملہ کیا جا رہا ہے استحقاق کی وجہ سے اس کا ہی فائدہ ہو رہا ہو جیسے غلام کو ہوا تھا تو یہ بیع فاسد ہو جائے گی اس بیع میں فساد ذات اور اصل میں نہیں تھا، کیونکہ بیع کی اصل مبادلۃ المال بالمال بالتراضی یہاں موجود ہے البتہ ایسے مفہوم میں فساد پیدا ہوا ہے جو بیع کے ساتھ وصف کی حیثیت میں چمٹا ہوا ہے اور یہ مفہوم ہے زیادتی کی شرط، بیع شرعی معاملہ ہے اور یہاں نہی کی گئی معلوم ہوا نہی اصل سے متعلق نہیں ہے یعنی ایسا نہیں ہے کہ بیع اپنی اصل میں فساد رکھتی ہے بلکہ نہی اس کے وصف سے متعلق ہے، منہی عنہ کے وصف میں قباحت تھی لہٰذا یہ نہی قبیح لعینہ نہیں ہوگی بلکہ وصفی قبیح لغیرہ ہوگی، ضابطہ گزر چکا کہ شرعی افعال اور امور سے متعلقہ نہی اور متارکہ فعل کا مطالبہ دلیل ہوگا کہ یہ وصفی قبیح لغیرہ نہی ہے اس وقت جب کہ شرعی افعال سے متعلق وابستہ نہی میں اطلاق ہو۔

شرعی افعال سے نہی وصفی قبیح لغیرہ ہوتی ہے احناف نے اسی بنا پر نظر کرتے ہوئے فرمایا کہ وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً اَبَدًا میں وارد نہی قاذف کی شہادت کے وصف کو باطل و معدوم کرتی ہے، قاذف کی شہادت کی اصل کو معدوم و سوخت نہیں کرتی، یہی وجہ ہے کہ قاذف کی شہادت سے نکاح کا انعقاد ہو جائے گا کیونکہ اصل شہادت معدوم و سوخت نہیں ہوئی تھی اسی سلسلے میں فاسد بیعوں میں سے ایک بیع یہ لے لیجئے کہ کوئی شراب کے بدلے غلام بیچ رہا ہے تو یہ بیع اپنی اصل اور ذات کے اندر مشروع اور جائز ہوگی اس لئے کہ بیع کا رکن موجود ہے بیع کا رکن ہے "میں نے بیچا اور اس نے خریدا" کہنا ساتھ ہی بیع کا محل بھی درست ہے کیونکہ غلام کی بیع ہو رہی ہے جو بیع کا محل بننے کا اہل ہے یعنی اس کی بیع کی جا سکتی ہے، لیکن یہ بیع اپنے وصف کے اندازے میں مشروع اور جائز نہیں ہے بیع کا وصف ثمن ہے اور ثمن ہے شراب، اور بیع میں ثمن یعنی قیمت نہ تو اصل ہوتی ہے نہ ہی مقصود ہوتی ہے بیع میں مقصود مبیع ہوتی ہے یعنی وہ مال جسے خریدا جا رہا ہے وہی مقصود ہوتا ہے ثمن یعنی قیمت غیر اصل یعنی تابع اور مقصود کے حصول کا ذریعہ ہوتی ہے، بہرحال مقصود اور اصل مبیع ہے اور ثمن غیر مقصود یعنی

Marfat.com

ایک ذریعہ اور تابع ہے اور یہی وجہ ہے کہ بیع میں نہ تو ثمن کا موجود ہونا شرط ہے نہ ہی یہ شرط ہے کہ بیع کرتے وقت اس پر قدرت حاصل کی جائے، مزید یہ کہ ثمن کے ضائع ہو جانے کے باوجود بیع بیع رہتی ہے، لیکن یہی بات مبیع میں نہیں چلے گی، مبیع اصل تھی اس لئے بیع کے وقت اس کا موجود ہونا، نیز اس پر قبضہ و قدرت پانا اور ضیاع سے تحفظ بیع کے انعقاد کے لئے ضروری ہے، حاصل کلام یہ کہ بیع میں مبیع کا اصل اور مقصود ہونا اور ثمن و قیمت کا تابع اور ذریعہ ہونا واضح ہو چلا، ثمن جب تابع نکلا تو یہ وصف کا درجہ اختیار کر گئی اوصاف بھی تابع ہی ہوتے ہیں، یہ بھی خیال میں رہے کہ شراب مال ہے اس کے مال ہونے کی دو توجیہیں ہیں ۱۔ مال کہتے ہی اسے ہیں جس کی طرف انسانی طبیعت کا میلان، اس کی دلچسپی ہو اور ضرورت کے لئے اس کا سرمایہ کیا جاسکے ۲۔ آدمی کے علاوہ ساری چیزیں مال ہیں جو اسی کی افادیت اور مفادات کے لئے برپا کی گئی ہیں، مال کے انتساب سے حرص اور بخل کا تحقق بدیہی تھا جو شراب کے تعلق سے غیر مبہم ہے تاہم شراب متقوم مال نہیں ہے متقوم مال کا مفہوم یہ ہے کہ اسے عین اور اصل کے ساتھ یا اس کی قیمت کے ساتھ باقی رکھنا ضروری اور لازم ہو لیکن شراب ایسی چیز ہے جس کا مسلمان کے حق میں یہ تصور بھی نہیں ہو سکتا کہ عین شراب اور اصل شراب یا اس کی قیمت کا بقا اور تحفظ ہو سکے چہ جائیکہ وہ ضروری اور لازم ہو غرضیکہ اس مطابقت میں کہ شراب بھی مال ہے اسے مبیع کی ثمن اور اس کے بدلے میں دینا ممکن ہو گیا لیکن اس تناظر میں شراب کو ثمن بنانا ممکن نہیں رہا کہ یہ مسلمان کے حق میں غیر متقوم مال ہے لہٰذا شراب کے بدلے اگر غلام خریدا گیا تو یہ خرید و فروخت فاسد ہوگی اور یہ فساد اصل خرید و فروخت میں طلوع نہیں ہوگا بلکہ اس خرید اور فروخت کے ایک وصف یعنی یعنی ثمن میں برپا ہوگا اس لئے کہ ثمن جو وصف ہے وہ شراب ہے بس بیع فاسد ہونے کی وجہ سے منہی عنہ اور ممنوع ہوگی اور یہ ممانعت قبیح لعینہ کی حیثیت میں نہیں بلکہ وصفی قبیح لغیرہ کی حیثیت میں ہوگی اس لئے کہ بیع شرعی افعال اور امور میں شمار ہوتی ہے اور یہ بیع فاسد تھی اس سے نہی کی گئی اور نہی مطلق تھی ضابطہ گزر چکا کہ شرعی افعال اور امور سے متعلقہ مطلق نہی اور اطلاعی متارکہ فعل کا مطالبہ وصفی قبیح لغیرہ پر محمول کیا جائے گا قبیح لعینہ پر نہیں۔

یوم قرباں کے روزے اپنی اصل اپنی ذات اپنے عین اور وضع و تعین کے لحاظ سے مشروع تھے یہی حال ایام تشریق کے روزوں کا بھی تھا یہ سارے روزے حسن تھے مشروع اور جائز تھے یعنی اصل کے لحاظ سے حسن، مشروع اور جائز تھے، اس لئے کہ ان دنوں میں روزہ رکھنا مقررہ اوقات میں اپنے نفس کو اللہ رب العزت کے لئے روکنا اور شہوات و لذائذ سے محروم کر دینا ہے، یہی سب باتیں اور شہوتوں کا کسر و شکست پانا اور دنوں میں روزہ رکھنے کی صورت میں مطلوب ہوتی ہیں مگر یہ روزے اپنے اوصاف کے زاویئے سے غیر مشروع اور ناجائز ہیں، اس لئے کہ مذکور ایام میں روزہ رکھنا اللہ رب العزت کی ضیافت سے اعراض کرنا اور منہ پھیر لینا ہے جو اسی وقت اور انہیں ایام کے لئے طے شدہ اور تعین یافتہ

marfat.com

Marfat.com

وجہ یہ ہے کہ لوگ ان اوقات اور ایام میں اللہ رب العلمین کے مہمان ہوجاتے ہیں، دیکھئے روزہ دن میں ہی ممکن اور متصور ہوگا بالفرض دن میں روزہ رکھنے کی نہ تو ممانعت ہے نہ ہی اصلاً کسی طرح کی قباحت ہے لیکن ان ایام میں روزہ رکھنے کے سلسلے میں ممانعت اور نہی وصف سے تعلق رکھتی ہے اور وصف یہ ہے کہ یہی عید وسرور کے ایام ہیں اس لئے ان ایام میں رکھے گئے روزے فاسد ہوجائیں گے، فاسد کا مفہوم یہ ہیکہ عمل وفعل اور ذات میں شروع اور جائز ہو لیکن وصف اور عارض کی وجہ سے غیر مشروع اور ناجائز ہو، اعتقاد رہے کہ ہر جوہری چیز کے فساد کا مفہوم وہی ہوگا جو ابھی ابھی بیان کیا گیا، واضح کرتے ہوئے ایک مثال پڑھتے چلیئے گوشت میں اگر تغیر آنے کے بعد بھی غذا بننے کی صلاحیت ہو تو آپ اسے فاسد اور خراب گوشت کہہ سکیں گے لیکن تغیر کے بعد وہی گوشت غذا بننے کی صلاحیت کھو چکا ہو تو آپ فاسد اور خراب کہنے کے بجائے لازماً سڑا ہوا اور باطل گوشت کہیں گے۔

بالا وجوہات کی روشنی میں یوم قرباں کی کوئی شخص نذر ماننا مثلاً کہتا ہے کہ میں قربان والے دن خدا کے لئے روزہ رکھوں گا تو اس کا نذر ماننا صحیح ہوگا، اس کی دلیل صحت یہ ہے کہ اس نے وقت میں جواز الاداء عبادت کو نذر مان کر پورا کرنا اپنے ذمے لازم کرلیا، اور معلوم ہے کہ اس طرح کے التزام کا بندے کو شارع کی جانب سے پورا پورا اختیار دیا گیا تھا، لیکن ظاہر روایت کی مطابقت میں اس نذر کا آغاز کرنا لازم نہ ہوگا کیوں کہ یوم قرباں ضیافت ربانی کا مخصوص تقریبی دن اور سرور وخوشی کا مقررہ دن ہونے کی وجہ سے اس دن میں نذری روزہ شروع کرنے والا معصیت اور احکام کی خلاف ورزی کا مرتکب ہوگا اس لئے کہ یہ اللہ رب العزت کے مقررہ یوم خوشی اور متعینہ ضیافتی تقریبی دن سے اعراض اور عملاً اس کا بائیکاٹ کر رہا ہے، اس کی علت یہ ہے کہ اس روزہ شروع کرتے ہی وہ روزہ رکھنے والا کہا جائے گا، جب کہ روزہ شروع کرتے ہی اللہ رب العزت کی خلاف ورزی کرنے والا اور عاصی بھی کہا جائے گا، اس لئے کہ اس روز روزہ رکھنے کی ممانعت اور نہی کردی گئی تو گویا اللہ رب العزت کی طرف سے حکم دیدیا گیا کہ بالفرض روزہ شروع کردو تب بھی اس کو توڑ دو، جب نہی کا یہ مفہوم نکلا تو مشکل ہوجائے گا کہ یوم قرباں کے نذری روزے کے اتمام کا شارع یعنی اللہ رب العزت حکم دیں، اس لئے نذر صحیح ہونے کے باوجود لازم نہیں ہوگی اصل کے لحاظ سے صحیح ہوگی لیکن وصف کے لحاظ سے اس نذر کا پورا نہ کرنا لازم ہوجائے گا۔

رہی بات نذر ماننے والے کی تو صرف نذر ماننے سے یہ ممنوع اور منہی عنہ فعل کا مرتکب ہوا، باعث یہ تھا کہ نذر کے توسط سے اس نے ایک خالص قربت اور عبادت کو سرانجام دینا لازم کیا تھا، البتہ اس دن نذری روزہ رکھنے کے فعل وعمل سے معصیت کا وصف جڑ گیا تھا نذر کا نام لینے سے اس میں معصیت نہیں آئی تھی، دلیل میں ہم کہدیں گے کہ معصیت کا اتصال مباشرت اور آغاز فعل کے نفس الامری

Marfat.com

تعاضے کا نتیجہ اور مشروع عمل کی ضرورت تھی ایسا نہیں تھا کہ معاشرت وآغاز کے ایجاب اور الزام محض سے معصیت کے اتصال کا فیصلہ دیا جائے کیونکہ فعل کے آغاز کا صرف اور صرف ذمے میں الزام یعنی اسے لازم اور واجب کرنا جب کہ اس کا آغاز طلوع نہ ہو معصیت اور خلاف ورزی کے وصف کے اتصال اور جڑ جانے سے معارضہ کرے گا۔

طلوع اور دلوک یعنی غروب کے وقت نماز اپنی اصل اور ذات کے زاویئے میں مشروع اور جائز تھی کیونکہ نماز کے ارکان اور مشروط میں کوئی قباحت، کو مفسدہ اور کراہت و منکریت نہیں پائی جاتی، نماز کے ارکان قیام، قرارت، رکوع اور سجود ہیں، اس کی شرطیں پاکی ستر چھپانا قبلہ رخ ہونا اور نیت کرنا ہیں، یہ تمام افعال عقل و فطرت اور دین و شریعت ہر لحاظ سے اللہ رب العزت کی عظمت کے عملی اعتراف کے لئے متعین اور طے کئے گئے ہیں، سورج طلوع یا غروب ہونے کا وقت اپنی اصل یعنی اس حیثیت میں کہ وقت ہے صحیح ہے یعنی طلوع اور غروب کا وقت اپنی اصل کے لحاظ سے صحیح ہے البتہ یہی وقت اپنے وصف کے لحاظ سے صحیح نہیں ہے اس لئے کہ طلوع اور غروب دونوں اوقات سورج سے شیطان کے تقرب کے اوقات ہیں دلیل میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی روایت اس باب میں پیش کی جائے گی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سورج نکلتے وقت ادائیگی نماز کی ممانعت اور نہی فرمائی۔ فرمایا، انہا تطلع بین قرنی الشیطان وان الشیطان یزینہا فی عین من یعبدھا حتی یسجدوا لہا فاذا ارتفعت قارنہا فاذا کان عند قیام الظہیرۃ قارنہا فاذا مالت قارنہا فاذا دنت للمغیب قارنہا فاذا غربت قارنہا فلاتصلوا فی ھذہ الاوقات، سورج شیطان کی دونوں قرنوں (سینگوں) کے بیچوں بیچ نکلتا ہے، اور اس میں کیا شبہ ہے کہ شیطان سورج کے پرستاروں کی نظروں سے خوشنما اور دلکش بنا ڈالتا ہے اس لئے وہ سورج کو سجدہ کرتے ہیں، جب سورج بلندی کی طرف جاتا ہے تو شیطان سورج سے دور ہو جاتا ہے لیکن جس وقت ٹھیک دوپہر ہونے لگتی ہے شیطان سورج سے قریب ہو جاتا ہے مگر وہی جب ڈھلنے لگتا ہے تو سورج سے دور چلا جاتا ہے، اور سورج کے غروب سے قریب ہونے پر شیطان سورج کے قریب آموجود ہوتا ہے ہاں غروب ہونے کے بعد سورج کو مفارقت دیتا ہے، لہٰذا تم ان مذکورہ اوقات میں نماز مت پڑھا کرو۔

یہاں سوال کیا جا سکتا ہے کہ منہی عنہ اور ممنوع وقتوں میں نماز شروع کر دینے کے نتیجے میں ذمے میں آجاتی ہے اور روزہ ذمہ میں نہیں آتا حالانکہ نماز اور روزہ دونوں سے اسی تناظر میں نہی اور ممانعت کی گئی تھی کہ وقت صفت کی حیثیت میں ان سے متصل اور جڑا ہوا ہے، جواب یہ ہے کہ نماز میں نہی وقت کی صفت کے لحاظ سے اس مفہوم میں ہے کہ کیونکہ یہ وقت شیطان سے انتساب دے دیا گیا تھا مگر نماز وقت کے بغیر پائی نہیں جائے گی، وجہ یہ ہے کہ نماز کا وجود اس کے ارکان کے ساتھ ہوگا، اور

marfat.com

Marfat.com

وقت نماز کا ظرف تو ہے معیار نہیں ہے اس لئے نماز ناقص ہوگی فاسد نہیں ہوگی اور شروع کرنے کے نتیجے میں ذمے میں نماز آجائے گی اور روزے کا تحقق قیام اور ثبوت وقت کے ساتھ ہوتا ہے اور روزہ کی تعریف میں وقت شامل و داخل ہے، روزہ وقت ہی کے جلو میں متعارف ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ وقت روزہ کے لئے معیار ہے ظرف نہیں ہے معلوم ہے روزے کی تعریف میں وقت کا تذکرہ لازمی ہے مثلاً روزہ کی تعریف یہ ہے یہ روزہ تینوں مفطرات سے دن میں نیت کے ساتھ خود کو روک دینا، اس کی وجہ سے روزہ میں آخر کے اندر اضافہ وقت آگئی اس لئے روزہ فاسد ہوگیا تو شروع کرنے سے ذمے میں ضروری نہیں ہوگا۔

بعض لوگوں کی طرف سے یہ سوال اٹھایا گیا کہ مغصوب زمین میں نماز نہیں ہونی چاہیئے کہتے ہیں یہی رائے احمد، بعض متکلمین، اہل ظاہر، زیدی فرقہ اور فخر الدین رازی کی ہے، دلیل میں ان کے فرمودے یہ ہیں: نماز میں قیام قعود، رکوع اور سجود پائے جاتے ہیں، ان میں سے بعض حرکات ہیں اور بعض سکنات ہیں کہتے ہیں حرکت حیز دار شغل ہے جب کہ پہلے وہ ایک دوسرے حیز میں تھا اور سکون ایک ہی حیز رکھنے والا شغل ہے اور یہ مختلف زمانی حصوں میں پایا جاتا ہے، حیز کا شغل حرکات اور سکنات کی ماہیتوں کا حصہ اور جزء ہے اور حرکات و سکنات نماز کا حصہ و جزء ہیں، اور جزء کا جزء خود جزء ہوتا ہے، اور حیز دار شغل اس نماز میں منہی عنہ اور ممنوع ہے، اس سے لازم آیا کہ اس نماز کا جزء منہی عنہ اور ممنوع ہو، اگر ایسا ہوا تو اس منہی عنہ اور ممنوع جزء کا مامور بہ اور جائز ہونا محال ہو جائے گا جب کہ نماز کے جزء کا مامور بہ ہونا محال ہو جائے گا تو خود یہ نماز مامور بہ ہونی محال ہو جائے گی، وجہ یہ ہے کہ ایک جزء کا امر کل کا امر ہوتا ہے جب ایک جزء کے امر کے مامور بہ ہونے میں محال کا سامنا لازمی ہوگیا تب اسی امر کے کل کے محال ہونے میں کیا شک رہ جاتا ہے، جواب یہ ہے کہ مغصوب زمین میں نماز کے سلسلے میں اس کے نماز ہونے کی حیثیت اس کے غصب ہونے کی حیثیت سے مختلف ہے، اس اختلاف کی بین دلیل یہ ہے کہ کبھی نماز غصب سے الگ ہوتی اور کبھی غصب نماز سے جدا ہوتا ہے اس لئے ہم کہیں گے کہ مغصوب زمین میں نماز کے مامور بہ ہونے کی حیثیت یہ ہے کہ وہ نماز ہے لیکن یہی اس حیثیت میں منہی عنہ اور ممنوع ہوگی کہ یہ غصب ہے، اس لئے کہ اگر ایسا نہ ہوتا تو کسی فعل سے نہی اور ممانعت خود دشوار ہو جاتی۔

ثُمَّ هٰهُنَا سُؤَالٌ مُقَدَّرٌ عَلٰى اَبِىْ حَنِيْفَةَ رح وَهُوَ اَنَّ بَيْعَ الْحُرِّ وَالْمَضَامِيْنِ وَالْمَلَاقِيْحِ وَنِكَاحَ الْمَحَارِمِ مِنَ الْاَفْعَالِ الشَّرْعِيَّةِ مَعَ اَنَّ هٰهُنَا لَمْ يَقَعْ عَلَى الْقُبْحِ لِغَيْرِهٖ بَلْ عَلَى الْقُبْحِ لِعَيْنِهٖ عِنْدَكُمْ فَاَجَابَ عَنْهُ الْمُصَنِّفُ رح وَقَالَ وَالنَّهْىُ عَنْ بَيْعِ الْحُرِّ وَالْمَضَامِيْنِ وَالْمَلَاقِيْحِ وَنِكَاحِ الْمَحَارِمِ مَجَازٌ عَنِ النَّفْىِ فَالْحُرُّ عَامٌّ مِنْ اَنْ يَكُوْنَ حُرًّا الْاَصْلِ اَوْ حُرًّا الْعِتَاقَةِ وَالْمَضَامِيْنُ جَمْعُ

Marfat.com

مَضْمُونَۃٍ وَھُوَمَا فِی اَصْلَابِ الْاٰبَاءِ وَالْمَلَاقِیْحِ جَمْعُ مَلْقُوْحَۃٍ وَھُوَمَا فِی اَرْحَامِ الْاُمَّھَاتِ وَالْمَحَارِمُ عَامٌّ مِنْ اَنْ یَّکُوْنَ حُرْمَۃَ الْقَرَابَۃِ اَوْ حُرْمَۃَ الْمُصَاھَرَۃِ وَبِالْجُمْلَۃِ فَالنَّھْیُ عَنْ ھٰؤُلَاءِ مَحْمُوْلٌ عَلَی النَّفْیِ بِطَرِیْقِ الْمَجَازِ

ترجمہ:۔ پھر اس مقام پر ایک اعتراض مقدر ہے جو امام صاحب پر وارد کیا گیا ہے، وہ یہ کہ حر، مضامین، ملاقیح کی بیع اور محرم عورتوں سے نکاح افعال شرعیہ متناسبہ ہے اس کے باوجود قبیح لغیرہ پر واقع نہیں کیا گیا بلکہ قبیح لعینہ پر تمہارے نزدیک محمول کیا گیا ہے، تو مصنفؒ نے اس اعتراض کا جواب دیا ہے، فرمایا حر مضامین، ملاقیح کی بیع اور محارم سے نکاح کے بارے میں جو نہی وارد ہوئی ہے وہ نفی سے مجاز ہے، چنانچہ حر عام ہے اصلی حر ہو یا حر العتاقہ (آزادی پانے کے بعد آزاد ہوا ہو) اور مضامین مضمونۃ کی جمع ہے، وہ چیز مراد ہے جو باپ کی ریڑھ کی ہڈیوں کے بیچ میں رہتی ہے (مادہ) اور ملاقیح ملقوحۃ کی جمع ہے، یہ اس چیز کو کہتے ہیں جو ماں کے رحم میں رہتی ہے، محارم بھی عام ہے حرمت قرابت کی وجہ سے ہو یا حرمت مصاہرت کی وجہ سے ہو، الغرض ان تمام میں جو نہی وارد ہے وہ مجازاً نفی پر محمول ہے۔

تشریح عبارات: احناف کے فیصلے کے مطابق شرعی افعال اور امور سے متعلق وارد ہونے والی نہی جب مطلق ہو تو وصفی قبح لغیرہ کی قسم میں شمار ہوتی ہے، لیکن چند شرعی افعال ایسے ہیں جہاں وارد ہونے والی مطلق نہی ضابطے کے خلاف وصفی قبح لغیرہ میں شمار ہونے کے بجائے قبح لعینہ میں شمار کی گئی ہے۔ لہٰذا منطقی انداز سے میں احناف سے سوال ہوگا آخر یہ کیا بات ہے کہ یہاں ضابطے کی خلاف ورزی ہو رہی ہے۔ جواب میں ماتن ابو البرکات فرماتے ہیں، آزاد کی بیع اور مضمون و ملقوح کی بیع نیز محارم کے نکاح کے سلسلے میں وارد نہی قبح لعینہ میں اس لئے شمار کی گئی ہے کہ ان شرعی افعال کے سلسلے میں آئی ہوئی نہی سے مجازاً نفی مراد لے لی گئی ہے پیچھے گزر چکا ہے کہ نفی سے قبح لعینہ ثابت ہوتا ہے جب نفی سے قبح لعینہ ثابت ہوتا ہے اور مذکور افعال شرعیہ میں آئی نہی سے مجازاً نفی مراد لی گئی تو لامحالہ ان شرعی افعال میں قبح لعینہ ثابت ہوگا اگرچہ شرعی افعال ہونے کا تقاضا یہ تھا کہ ان میں آئی نہی میں وصفی قبح لغیرہ ثابت ہوتا۔

نہی کو نفی کے مفہوم میں مجاز کے تعاون سے لینے کی کیفیت کیا ہے؟ جواب یہ ہے کہ نہی اور نفی میں ظاہری زاویئے سے اتصال اور قرب اس لئے پایا جاتا ہے کہ دونوں میں نفی کے حرف کے پائے جانے سے انکار نہیں کیا جا سکتا، پھر معنوی انداز سے میں بھی اتصال اور قرب واضح ہے وجہ یہ ہے کہ نہی ہو یا نفی ہو دونوں کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ فعل کو عدم کیا جائے یعنی فعل کو معدوم اور باطل کرنا ہی دونوں کا

marfat.com

Marfat.com

مقصد ہے اس لئے مقصد میں دونوں متحد ہیں لہٰذا ایک کو بول کر مجازاً دوسرے کو مراد لینے میں کوئی قباحت نہیں ہے اگر نہی سے یہاں شرعی افعال میں مجازاً نفی مراد لی گئی تو ضابطہ نہیں ٹوٹتا، اس لئے کہ حقیقی فرق جو نہی اور نفی میں تھا وہ تو ملحوظ ہے نہی کا مفہوم یہ تھا کہ بندہ اپنے اختیار سے اپنی جانب سے وہ فعل معدوم کردے جسے وہ موجود کرسکتا تھا جیسے زنا اور نفی کا مفہوم یہ ہے کہ فعل اصل اور عین کے لحاظ سے معدوم ہو جیسے گلاس میں پانی نہ ہو اور پھر کہنا کہ پانی نہ پیو تو اس سے سمجھا جائے گا کہ آپ یہ کہہ رہے ہیں کہ پینے کا فعل اصل میں معدوم ہے پینے کی چیز ہے ہی نہیں کہ اسے پیا جاسکے،

بہرحال خلاصہ بحث یہ ہے کہ آزاد، مضامین، اور ملاقیح کی خرید اور فروخت نیز محارم کا نکاح اگرچہ شرعی افعال تھے جن سے نہی قبح لغیرہ وصفی ہونی چاہیے تھی تاہم ان چاروں کے متعلق نازل نہی قبح لعینہ اس لئے قرار پائی کہ اس نہی سے مجازاً نفی مراد لی گئی اور نفی میں قبح لعینہ ہوگا نہ کہ لغیرہ،

شارح نے واضح کیا کہ آزاد سے مراد عام آزاد ہے اصل آزاد یعنی جو کبھی غلام نہ رہا ہو یا وہ شخص جو غلامی کی زندگی گزار کر آزاد ہوا دونوں اس میں داخل ہیں،

میں مضامین اور ملاقیح کی تحقیق کرچکا ہوں یہاں اتنا سنتے چلیئے کہ مضامین مضمون کی جمع ہے مضمونہ کی جمع نہیں ہے یہی حال ملاقیح کا ہے یہ ملقوح کی جمع ہے نہ کہ ملقوحہ کی اس لئے کہ مفاعیل کے وزن پر آنیوالی جموں کے واحد کے اوزان مفعول کے اوزان ہیں مفعولۃ کے اوزان نہیں ہیں۔

محارم، وہ خواتین جن کے نکاح حرام قرار دیئے گئے مثلاً ماں اور نانی وغیرہ سے نکاح نہیں کیا جاسکتا، ایسی خواتین جن کے نکاح حرام ہیں دو خاندانوں کی ہیں ایک تو اپنی خونی خواتین اور ایک سسرالی خواتین خونی خواتین جیسے ماں، نانی، پرنانی چاہے جتنے اوپر تک چلی جائیں اور بیٹی بیٹی کی بیٹی چاہے جتنے نیچے تک جا پہنچیں اور سسرالی حرام خواتین یہ ہیں، جس عورت سے نکاح کیا گیا وہ آپ کی موطوءہ اور جماع کردہ ہوگئی نہ تو اس سے شوہر کا باپ نکاح کرسکتا ہے نہ ہی شوہر کا دوسری عورت سے کوئی بیٹا نکاح کرسکتا ہے نیز بیوی کی والدہ اور ان کی دیگر لڑکیاں شوہر کے لئے حرام کردی گئی ہیں ہاں اگر بیوی وفات پاجائے تو دوسری لڑکی سے نکاح کا جواز پیدا ہوجائے گا اور پہلی حرمت جاتی رہیگی۔

فَكَانَ نَسْخًا لِعَدَمِ مَحَلِّهِ اَیْ فَكَانَ هٰذَا النَّهْیُ كُلُّهٗ نَسْخًا لِلْمَشْرُوْعِیَّةِ لِعَدَمِ مَحَلِّ النَّهْیِ اِذْ مَحَلُّ الْبَیْعِ هُوَ الْمَالُ وَهٰؤُلَاءِ لَیْسُوْا بِمَالٍ وَمَحَلُّ النِّكَاحِ الْمُحَلَّلَاتُ وَهُنَّ مُحَرَّمَاتٌ بِالنَّصِّ وَفِیْ اِیْرَادِ لَفْظِ النَّسْخِ بَعْدَ النَّفْیِ تَنْبِیْهٌ عَلٰی تَرَادُفِهِمَا هٰهُنَا وَیُمْكِنُ اَنْ یَّكُوْنَ نَسْخًا اِصْطِلَاحِیًّا عِنْدَ مَنْ یَّقُوْلُ اِنَّ رَفْعَ الْاِبَاحَةِ الْاَصْلِیَّةِ وَرَفْعَ مَا فِی الْجَاهِلِیَّةِ اَوْفِی الشَّرَائِعِ السَّابِقَةِ

Marfat.com

يُسَمّٰى نَسْخًا لِاَنَّ بَيْعَ الْحُرِّ كَانَ فِي شَرِيْعَةِ يُوْسُفَ ؑ وَبَيْعَ الْمَضَامِيْنِ وَالْمَلَاقِيْحِ كَانَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ وَنِكَاحُ بَعْضِ الْمَحَارِمِ كَانَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ وَبَعْضُهَا فِي الْاَدْيَانِ السَّابِقَةِ۔

ترجمہ:۔ پس وہ نہی محل نہ ہونے کی وجہ سے نسخ ہو جائے گی مطلب یہ ہے کہ یہ سب کی سب نسخ ممانعتیں ان امور کی مشروعیت کے ۔۔۔ نسخ ہوں گی کیونکہ یہاں نہی کے لئے محل ہی نہیں ہیں، کیونکہ بیع کا محل مال ہوتا ہے اور مذکورہ چیز مال نہیں ہیں، اسی طرح نکاح کا محل حلال عورتیں ہوتی ہیں اور یہ عورتیں نص سے حرام قرار دی گئی ہیں اور نفی کے بعد لفظ نسخ لانے میں تنبیہ کرتا ہے کہ یہاں دونوں مرادف ہیں اور یہ بھی ممکن ہے کہ نسخ اصطلاحی ہو ان لوگوں کے نزدیک جو کہتے ہیں کہ اباحۃ اصلیہ کا رفع اور جو چیزیں زمانہ جاہلیت میں تھیں ان کا رفع اور جو چیزیں شرائع سابقہ میں تھیں ان کے رفع کا نام نسخ رکھا جاتا ہے اس لئے کہ حر کی بیع حضرت یوسف علیہ السلام کے زمانہ میں تھی اور مضامین وملاقیح کی بیع زمانہ جاہلیت میں رائج تھی، اور بعض محارم سے نکاح بھی جاہلیت میں پایا جاتا ہے اور بعض محارم سے نکاح کا جواز سابقہ ادیان میں موجود تھا

تشریح عبارات جو چیز نہی کا محل نہیں بن سکتی اس سے ممانعت کرنا اور نہی کرنا نفی اور نسخ کہلاتا ہے نفی اور نسخ دونوں مرادف اور ایک ہی مفہوم کے اظہار کے لئے لائے گئے ہیں نفی اور نسخ یہ ہے کہ آپ یہ کہنا چاہتے ہیں فلاں منہی عنہ اور ممنوع کام اصل اور ذات کے لحاظ سے معدوم اور باطل تھا، باطل اس لئے تھا کہ اس کا وجود مشکل تھا کیونکہ محلیت مفقود تھی، مثلاً آزاد، مضامین اور ملاقیح کی خرید و فروخت سے ممانعت اور حرام کردہ خواتین کے نکاح کی ممانعت اور نہی اصل میں نفی اور نسخ ہے ان سے نہی جو کی گئی وہ مجازاً کی گئی ہے۔ مذکورہ نہی اس لئے نفی ونسخ ہے بیع کا محل مملوک اور متقوم مال تھا اور نکاح کا محل حلال عورتیں تھیں، اور یہاں آزاد مضامین اور ملاقیح بیع کا محل نہیں اس لئے کہ آزاد متقوم مال نہیں ہے اور مضامین نیز ملاقیح بھی مالیت اور تقوم سے محروم ہیں، اور حرام کردہ خواتین نکاح کا محل نہیں معلوم ہوا ان سے نہی، مجازی لحاظ سے نہی کہلاتی ہے ورنہ حقیقت میں یہ نہی نفی اور نسخ ہے۔

بعض حضرات کی رائے میں ویمکن ان یکون نسخا اصطلاحیا عبارت اس سوال کا جواب ہے کہ یہاں نہی کو نسخ سے مجاز ٹھہرانا صحیح نہیں اس کی علت یہ ہے کہ نسخ کا معنی ہے شرعی حکم کا ختم کر دینا اور یہاں ایسا نہیں ہے اس لئے کہ آزاد، یا مضامین اور ملاقیح کی بیع اور محارم کا نکاح ہمارے دین میں جائز اور مشروع تھا ہی نہیں کہ اسے ختم کرنا اور اس کا نسخ ہونا ثابت ہو سکے، شارح نے جواب دیا کہ بعض حضرات تو فقط اصلی اباحت کا خاتمہ یا جاہلیت یا ماضی کی شریعت کے مشروع اور جائز کام کا خاتمہ نسخ مانتے ہیں اس بنا پر آزاد، مضامین اور ملاقیح کی بیع اور محارم کے نکاح کی نہی کو نسخ قرار دینا درست ہے اس

marfat.com

Marfat.com

لئے کہ یوسف علیہ السلام کی شریعت میں جیسا کہ لوگ کہتے ہیں آزاد کی بیع جائز تھی اس جواز کا خاتمہ نسخ ہے، اور مضامین و ملاقیح کی بیع جاہلی دور میں جائز تھی اس جواز کا خاتمہ اور اس کی نہی نسخ کہلائے گی اور بعض محارم کا نکاح جاہلیت میں اور بعض کا پچھلی شریعت میں جائز تھا اب اس کا خاتمہ اور اس کی نہی نسخ کہلائے گی۔

بعض حرام کردہ خواتین مثلاً ماں تک کا نکاح اس کے بیٹے باپ کی وفات کے بعد اپنے ساتھ کر لیتے تھے، عرب جاہلیت کے عتیق عہد میں اس کی تاریخی شہادت ملتی ہے، ان کے مفادات کا تحفظ اس مکروہ تر روش میں پوشیدہ تھا، چاہتے تھے کہ باپ کی میراث کا ادنیٰ سے ادنیٰ حصہ بھی ان سے چھینا نہ جا سکے، ان کے نظریے میں بہترین صورت یہ تھی کہ خود اپنی ماں کو اپنی زوجیت میں لے لیا جائے نعوذ باللہ، اور آدم علیہ السلام کی شریعت میں سگی بہن سے نکاح جائز تھا، جوڑواں سے جائز نہیں تھا بلکہ الگ الگ پیدائشوں اور حمل کے الگ الگ اور مستقل قرار اور وضع کے نتیجے میں پیدا ہونے والے بھائی بہنوں کا آپس میں نکاح کرنا جائز تھا، اللہ رب العزت نے اب ان باتوں کی ممانعت فرما دی اور ان سے نہی کر دی تو یہی نہی اصطلاحاً نسخ کہا جائے گا۔

وَقَالَ الشَّافِعِيُّ " فِي الْبَابَيْنِ يَنْصَرِفُ إِلَى الْقِسْمِ الْأَوَّلِ شُرُوعٌ فِي بَيَانِ مَذْهَبِ الشَّافِعِيِّ " يَعْنِي إِنَّ عِنْدَهُ النَّهْيُ فِي كُلٍّ مِنَ الْأَفْعَالِ الْحِسِّيَّةِ وَالْأَفْعَالِ الشَّرْعِيَّةِ يَنْصَرِفُ إِلَى الْقُبْحِ لِعَيْنِهِ كَحُرْمَةِ الزِّنَا وَالْخَمْرِ وَحُرْمَةِ صَوْمِ يَوْمِ النَّحْرِ عِنْدَهُ سَوَاءٌ قَوْلًا بِكَمَالِ الْقُبْحِ حَالٌ بِمَعْنَى الْفَاعِلِ أَيْ حَالَ كَوْنِهِ قَائِلًا بِكَمَالِ الْقُبْحِ وَهُوَ الْقُبْحُ لِعَيْنِهِ أَوْ مَفْعُولٌ لَهُ أَيْ لِأَجْلِ قَوْلِهِ بِكَمَالِ الْقُبْحِ كَمَا قُلْنَا فِي الْحُسْنِ فِي الْأَمْرِ لِأَنَّ مِنْ مَذْهَبِنَا أَنَّ الْأَمْرَ الْمُطْلَقَ الْخَالِيَ عَنِ الْقَرِينَةِ يَقَعُ عَلَى الْحُسْنِ لِعَيْنِهِ قَوْلًا بِكَمَالِ الْحُسْنِ فَلَا يَكُونُ صَوْمُ يَوْمِ الْعِيدِ سَبَبًا لِلثَّوَابِ عِنْدَهُ وَلَا الْبَيْعُ الْفَاسِدُ مُوجِبًا لِلْمِلْكِ بَعْدَ الْقَبْضِ۔

ترجمہ:۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا دونوں بابوں میں نہی قسم اول کی طرف راجع ہوگی یہاں سے امام شافعیؒ کے مذہب کا بیان شروع ہوا، یعنی ان کے نزدیک نہی افعال حسیہ سے ہو یا افعال شرعیہ سے قبح لعینہ کی طرف راجع ہوتی ہے پس زنا، خمر، یوم نحر کے روزہ کی حرمت برابر ہے یہ انھوں نے کمال قبح کا لحاظ کر کے فرمایا قولاً معنی میں اسم فاعل کے ہو کر حال واقع ہے یعنی امام شافعیؒ نے یہ قول اس حال میں کہا کہ وہ کمال قبح (قبیح لعینہ) کے قائل ہیں یا قول حال ہے اور مفعول لہ کے معنی میں ہے

یعنی یہ اس وجہ سے کہ وہ کمال قبح کے قائل ہیں جیسا کہ ہم نے امر کی بحث میں حسن کے متعلق کہا تھا کیونکہ ہمارا مذہب یہ ہے کہ امر مطلق جو قرائن سے خالی ہو حسن لعینہ پر واقع ہوتا ہے کمال حسن کا قول کرتے ہوئے (نتیجہ یہ نکلا کہ) یوم عید کا روزہ ان کے نزدیک باعث ثواب نہیں ہوگا نہ ہی بیع فاسد قبضہ کر لینے کے بعد ملک کا فائدہ دے گی۔

تشریح عبارات دونوں صورتوں سے حسی افعال اور شرعی افعال کی طرف اشارہ ہے احناف نے کہا تھا کہ حسی افعال کے سلسلے میں وارد مطلق نہی قبح لعینہ اور شرعی افعال کے سلسلے میں وارد مطلق نہی وصفی قبح لغیرہ میں شمار ہوگی، شافعی کہتے ہیں ان دونوں یعنی حسی افعال اور شرعی افعال کے سلسلے میں آمدہ نہی قبح لعینہ ہی ہوگی، حسی افعال میں مطلق نہی کا قبح لعینہ ہونا متفق علیہ تھا امام شافعیؒ کہتے ہیں شرعی افعال میں بھرپور قبح ثابت اسی وقت ہوگا جب تسلیم کیا جائے کہ یہ ان سے کی گئی نہی قبح لعینہ ہے، مثلاً زنا کرنا اور شراب نوشی حسی افعال تھے ان میں قبح لعینہ ہے یوم قربان کا روزہ شرعی فعل تھا اس میں بھی قبح لعینہ ہے، قبح لعینہ ہی کامل قبح ہے جس طرح احناف کہتے ہیں کہ مطلق امر جو قرینہ سے خالی ہو اسے آپ حسن لعینہ میں شمار کرتے ہیں تو اس کی ضد یعنی مطلق نہی جو قرینہ سے ہو ہم قبح لعینہ پر محمول کریں گے، جس طرح آپ نے کہا تھا کہ مطلق امر حسن لعینہ کی قسم میں اس لئے شمار کیا جاتا ہے کہ حسن میں کمال اور پایا جائے اس طرح ہم کہیں گے کہ مطلق نہی قبح لعینہ کی قسم میں اس لئے شمار کی جائے گی کہ قبح میں کمال پایا جائے۔

امام شافعیؒ کے فرمودے کا ماحصل یہ نکلے گا ان کے یہاں چاہے حسی افعال ہوں یا شرعی افعال ہو کوئی بھی مشروع اور جائز نہیں ہو سکتا نہ تو ان میں اصلی جواز اور مشروعیت ممکن ہوگی نہ ہی وصفی اور عارضی بلکہ یہ باطل ہوں گے اس لئے کہ جب دونوں میں قبح لعینہ ثابت کر دیا گیا تب یہ اصل اور وصف ہر لحاظ سے باطل ملے پیچھے گزر چکا ہے قبح لعینہ نشاندہی کرتا ہے کہ فعل اپنی اصل میں باطل ہو یعنی وہ کبھی مشروع اور جائز نہیں ہو سکتا۔

شرعی افعال میں بھی شافعیؒ کے عندیے میں قبح لعینہ پایا جاتا ہے اس لئے عید کے دن کا روزہ ان کے ہاں ثواب کا سبب نہیں بنے گا کیونکہ یہ روزہ منہی عنہ اور ممنوع ہے اور یہ نہی شرعی فعل سے متعلق تھی جس میں قبح لعینہ پایا گیا اس لئے ثواب کا کوئی تصور ہی نہیں، نیز فاسد بیع گرچہ شرعی فعل ہے قبضہ کے بعد ملک ثابت نہیں کر سکے گی اس لئے کہ اس سے نہی اور ممانعت کی گئی تھی اور شرعی فعل سے ممانعت اور نہی قبح لعینہ شمار ہوتا ہے اور قبح لعینہ بیع مبیع پر قبضہ کر لینے کے بعد مالکانہ حقوق کے حصول کا فائدہ نہیں دیگی۔

وَاِنَّمَا شَبَّهَ الشَّافِعِيُّ النَّهْيَ بِالْاَمْرِ لِاَنَّ النَّهْيَ فِي اِقْتِضَاءِ الْقُبْحِ حَقِيْقَةٌ كَالْاَمْرِ فِي الْاِقْتِضَاءِ الْحُسْنِ فَيَنْبَغِيْ اَنْ يَكُوْنَ عَلَى السَّوَاءِ۔

marfat.com

Marfat.com

ترجمہ امام شافعیؒ نے نہی کو امر کے ساتھ تشبیہ دی ہے، اس لئے کہ قباحت کا تقاضا کرنے میں حقیقۃً ایسے ہی ہے جیسا کہ حسن کے تقاضا کرنے میں امر ہے لہذا مناسب یہ ہے کہ دونوں برابر ہوں۔

تشریح عبارات مطلب یہ ہوا کہ جب آپ اس حقیقت کو تسلیم کرتے ہیں کہ امر حسن کا تقاضا کرتا ہے تو یہ حقیقت بھی مانئے کہ نہی قبح کا تقاضا کرتی ہے، اور دونوں مطلق ہیں مطلق امر کے تقاضے کی حقیقت یہ ہے کہ وہ مامور بہ میں حسن لعینہ کا تقاضا کرتا ہے تو مطلق نہی کے تقاضے کی حقیقت لازماً یہ ہونی چاہیئے کہ وہ منہی عنہ میں قبح لعینہ کا تقاضا کرے، لہذا عین حسن اور عین قبح کا تقاضا کرنے میں دونوں کو مساوی رکھیئے، اور یہ مساوات تب ہی رونما ہوگی جب شرعی افعال سے نہی قبح لعینہ میں شمار کی جائے۔

وَلِاَنَّ الْمَنْهِيَّ عَنْهُ مَعْصِيَةٌ فَلَا يَكُوْنُ مَشْرُوْعًا لِمَا بَيْنَهُمَا مِنَ التَّضَادِ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ قَوْلًا بِكَمَالِ الْقُبْحِ لَا عَلٰى قَوْلِهٖ لِاَنَّ النَّهْيَ فِيْ اِقْتِضَاءِ الْقُبْحِ حَقِيْقَةٌ كَمَا يُوْهِمُهُ الظَّاهِرُ وَهُوَ دَلِيْلٌ ثَانٍ لِلشَّافِعِيِّ بِاعْتِبَارِ تَرْتِيْبِ اَحْكَامِهٖ وَاٰثَارِهٖ كَمَا اَنَّ الْاَوَّلَ دَلِيْلٌ بِاعْتِبَارِ تَقَدُّمِ مُقْتَضَاهُ وَشَرْطِهٖ وَالْفَرْقُ بَيْنَ الْمَسْلَكَيْنِ بَيِّنٌ وَقَدْ عَرَفْتَ جَوَابَهُمَا فِيْمَا تَقَدَّمَ فِيْ ضِمْنِ تَقْرِيْرَاتِنَا۔

ترجمہ اور نہی امام شافعیؒ کے نزدیک افعال حسیہ اور افعال شرعیہ میں قبح لعینہ کی طرف اسلئے رجوع کرتی ہے کہ منہی عنہ معصیت ہے پس مشروع نہیں ہوسکتی کیونکہ ان دونوں میں تضاد ہے، اس عبارت کا عطف قولا بکمال القبح پر ہے اس کے قول لان النہی فی اقتضاء القبح حقیقۃً پر نہیں ہے جیسا کہ عبارت سے بظاہر وہم ہوتا ہے یہ درحقیقت امام شافعیؒ کی دوسری دلیل ہے احکام و آثار کے ترتیب کے اعتبار سے جیسا کہ پہلی دلیل تھی نہی کے مقتضا اور شرط کے تقدم کے اعتبار سے دونوں مسلکوں کے درمیان ظاہر ہے، ان دونوں دلیلوں کا جواب ہماری طرف سے ہماری تقریروں کے ضمن میں آپ پڑھ چکے ہیں۔

تشریح عبارات شارحؒ نے فرمایا ولان المنہی عنہ معطوف ہے اور اس کا معطوف علیہ قولا بکمال القبح ہے، ایک عبارت لان النہی فی اقتضاء القبح حقیقۃ قریب تھی اس لئے وہم ہوسکتا تھا کہ ولان المنہی عنہ معصیۃ معطوف ہے اور لان النہی فی اقتضاء القبح حقیقۃ معطوف علیہ اور یہ وہم تھا حقیقت سے اس کا کوئی تعلق نہیں تھا اس لئے کہ لان النہی فی اقتضاء القبح حقیقۃ میں یہ بات بتلائی گئی کہ نہی کا مقتضی کیا ہے اور نہی کا مقتضی امام شافعی کی پہلی دلیل یعنی کمال قبح کے قول پر منہی عنہ میں قبح لعینہ ہوتا ہے کا ایک جزء تھا، اور ولان المنہی عنہ معصیۃ میں یہ بات بتلائی گئی کہ نہی کا حکم کیا ہے نہی کا حکم یہ ہے کہ منہی عنہ معصیت اور غیر مشروع ہو اور یہ شافعی کی دوسری دلیل ہے۔ بہر حال لان النہی فی اقتضاء

Marfat.com

القبح حقیقۃ پہلی دلیل قول بکمال القبح کا جزء ہے اور ولان المنھی عنہ معصیۃ دوسری دلیل ہے، ایک دلیل کا دوسری دلیل پر عطف ہوگا اس لئے لان المنھی عنہ معصیۃ کا عطف قولاً بکمال القبح پر ہوگا، ایک دلیل کا عطف دوسری دلیل کے ایک جزء پر نہیں ہوگا اس لئے ولان المنھی عنہ معصیۃ کا عطف جو دوسری دلیل ہے لان النھی فی اقتضاء القبح حقیقۃ پر نہیں ہوگا جو پہلی دلیل کا ایک جزء ہے۔

پہلی دلیل تو یہ تھی کہ نہی عنہ میں قبح کا تقاضا کرتی ہے تو قبح مقتضٰی تھا یعنی تقاضا کیا ہوا اور نہی مقتضی تھی یعنی تقاضا کرنے والی پہلی دلیل مقتضی اور شرط سمجھیئے جس کا مقدم ہونا غیر مبہم ہے اس لئے اسے پہلے ذکر گیا اور دوسری دلیل یعنی منہی عنہ معصیت اور غیر مشروع فعل ہوتا ہے نہی کے اثر اور حکم کا ظہور اور قیام ہے نہی کا اثر اور حکم یہی ظاہر ہوگا کہ منہی عنہ اور ممنوع فعل معصیت ہو۔

امام شافعیؒ نے ان دونوں دلیلوں کی روشنی میں منہی عنہ میں قبح لعینہ ہونے کا فیصلہ صادر کیا تھا، شارح کہتے ہیں شافعی کی دونوں دلیلوں کی کمزوری کا ہم نے اپنی پچھلی وضاحتوں میں نوٹ لیا ہے جس سے قاری کو ان کے جواب سے آشنائی ہوگئی ہے۔

پہلی دلیل شافعیؒ کی یہ تھی کہ بھرپور قبح یعنی کمال قبح جب ممکن ہے کہ نہی کو قبح لعینہ میں شمار کیجیے، ہم جواب دیں گے کمال قبح کا فیصلہ لینا اس لئے ناممکن ہوگا مکمل قباحت ماننے سے نہی نفی میں بدل جائے گی اور یہ مقتضی یعنی قبح کی رعایت میں مقتضی یعنی نہی کا سوخت کرنا ہے اور یہ جائز نہیں ہے، کیونکہ یہ تو انتہائی بدترین فیصلہ ہے، نیز ہم مانتے ہیں کہ نہی امر کی ضد اور اس کی مقابل ہے لیکن ہم یہ نہیں مان سکتے کہ ایک مقابل کا حکم واجبی اور لازمی حیثیت میں دوسرے مقابل کے لئے ناگزیر باور کیا جائے تاکہ یہ کہا جائے مطلق امر میں مامور بہ کے اندر حسن لعینہ پیدا ہوتا ہے تو اس کے مقابل مطلق نہی میں منہی عنہ کے اندر قبح لعینہ پیدا ہو، ہم نے واضح کردیا کہ ایک مقابل کا حکم دوسرے مقابل کیلئے واجب نہیں ہوتا۔

شافعیؒ کی دوسری دلیل جس کے ناطے وہ مطلق نہی کو قبح لعینہ میں شامل کرتے ہیں یہ ہے کہ منہی عنہ معصیت ہوتا ہے اور یہ اصل اور وصف ہر لحاظ سے معصیت ہوتا ہے اور جب ہر لحاظ سے معصیت ہوتا ہے تو منہی عنہ میں قبح لعینہ پایا جائے گا نہ کہ قبح لغیرہ چاہے منہی عنہ حسی فعل کے بجائے شرعی فعل کیوں نہ ہو، جواب یہ ہے کہ منہی عنہ کا اصل اور وصف دونوں اعتبار سے معصیت ہونا محال ہے، منہی عنہ وصفی قباحت رکھتا ہے اسلئے کہ منہی عنہ کا وصف قبیح ہوتا ہے لیکن منہی عنہ اصل میں قباحت نہیں رکھتا نہ ہی اپنی اصل کے لحاظ سے معصیت ہوتا ہے بلکہ یہ منہی عنہ اصل کے لحاظ سے مشروع اور جائز ہوتا ہے، معلوم ہوا منہی عنہ وصف کے لحاظ سے معصیت ہے اور اصل کے لحاظ سے مشروع ہے جب لحاظات اور اعتبارات بدل جائیں تو تضاد نہیں آتا اس لئے منہی عنہ کے معصیت اور مشروع ہونے میں تضاد کا شگوفہ کھلانا دانائی نہیں ہے یہ تو ایسا ہی ہے کہ آپ اپنے خادم سے فرمائیں کہ دیکھو گھر سے باہر مت بیٹھنا اور گھر کے اندر کوئی چیز داخل

marfat.com

Marfat.com

نہ ہو، خادم گھر کی حفاظت میں اس میں کوئی بھی چیز داخل نہیں ہونے دیتا مگر باہر جا بیٹھا ہے تو یہ اس لحاظ سے کہ باہر جا بیٹھا معصیت اور خلاف ورزی کا مرتکب ہوا اور اس لحاظ سے معصیت کا مرتکب نہیں ہوا کہ اس نے گھر میں کوئی چیز داخل نہیں ہونے دی اس لحاظ سے یہ اطاعت شعار رہا تو ایک شخص ارتکاب معصیت کر رہا ہے اور اسی سلسلے میں وہ اطاعت شعار بھی اور کوئی تضاد اس لئے نہیں کہ حیثیتیں بدلی ہوئی ہیں۔

بحث کا ماحصل یہ نکلا کہ شافعیؒ کا یہ فرمانا کہ حسی یا شرعی ہر طرح کے افعال، اور امور کے تئیں طلوع شدہ نہی سے منہی عنہ میں قبح لعینہ ثابت ہوگا نا قابل ہضم اور نا قابل تسلیم ہے،

ولذا قال لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا هذا شروع في تفريعات الشافعي على مقدمة مطوية نشأت من قوله فلا يكون مشروعا اي ولان المنهي عنه سواء كان حسيا او شرعيا لا يكون مشروعا بنفسه ولا سببا لمشروع آخر قال الشافعي لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا لان الزنا حرام ومعصية فلا يكون سببا لنعمة هي حرمة المصاهرة لانها تلحق الاجنبية بالامهات وقد من الله تعالى بها علينا حيث قال وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا فلا تثبت حرمة المصاهرة الا بالنكاح وهي اربع حرمات حرمة اب الواطي وابنه على الموطوءة وحرمة ام الموطوءة وبنتها على الواطي فهذه الحرمات الاربع عنده لا تتعلق الا بالوطي الحلال وعندنا كما تثبت بالنكاح تثبت بالزنا ودواعيه من القبلة واللمس والنظر الى الفرج الداخل بشهوة ذلك لان دواعي الزنا مفضية الى الزنا والزنا مفض الى الولد والولد هو الاصل في استحقاق الحرمات اي يحرم على الولد اولا اب الواطي وابنه اذا كانت انثى وام الموطوءة وبنتها اذا كان ذكرا ثم تتعدى من الولد الى طرفيه فتحرم قبيلة المرأة على الزوج وقبيلة الزوج على المرأة لان الولد انشأ جزئية واتحادا بينهما ولهذا يضاف الولد الواحد الى الشخصين جميعا فصار كان الموطوءة جزء من الواطي والواطي جزء منها فتكون قبيلته قبيلتها وقبيلتها قبيلته فعلى هذا كان ينبغي ان لا يجوز وطي الموطوءة مرة اخرى ولكن انما جاز ذلك دفعا للحرج وكذا تتعدى هذه من الزنا واسبابه انما يفيد حرمة المصاهرة بواسطة الولد لا من حيث انه زنا كما ان التراب انما يطهر

Marfat.com

الْاَحْدَاثَ لِاَجَلِ قِيَامِهٖ مَقَامَ الْمَاءِ لَا مِنْ حَيْثُ نَفْسِهٖ۔

ترجمہ اور اسی بناء پر امام شافعی رحمہ نے فرمایا مصاہرت کی حرمت زنا سے ثابت نہیں ہوتی یہاں سے امام شافعیؒ کی تفریعات کا بیان شروع ہو رہا ہے، اور ایک ایسے مقدمے کی بنا پر شروع کئے گئے ہیں جس کا منشاء اور سبب امام شافعیؒ کا یہ قول ہے کہ فلایکون مشروعا مطلب اس کا یہ ہے کہ منہی عنہ خواہ حسی ہو یا شرعی وہ بنفسہ مشروع نہیں ہو سکتا، نہ کسی مشروع کا سبب ہو سکتا ہے فرمایا امام شافعی نے کہ زنا سے حرمت مصاہرت ثابت نہیں ہوتی کیونکہ زنا حرام اور معصیت ہے پس وہ کسی نعمت کا سبب نہ ہوگا اور وہ حرمت مصاہرت ہے، کیونکہ اس حرمت سے ایک اجنبیہ عورت امہات سے لاحق ہو جائے گی اور اللہ تعالیٰ نے حرمت مصاہرت کو بطور نعمت بیان فرمایا ہے کہ وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا پس حرمت مصاہرت بغیر نکاح کے صحیح نہ ہوگی۔

اور حرمت مصاہرت کی چار قسمیں ہیں موطوء لہ پر واطی کے باپ اور اس کے بیٹے کا حرام ہونا اور واطی پر موطوء لہ کی ماں اور بیٹی کا حرام ہونا، پس یہ چاروں حرمتیں نہیں متعلق ہوتیں (نہیں ثابت ہوتیں) مگر وطی حلال سے اور ہمارے نزدیک جس طرح نکاح سے حرمت مصاہرت ثابت ہو جاتی ہے اسی طرح زنا اور دواعی زنا مثلاً بوسہ، فرج داخل کی طرف شہوت سے دیکھنے سے بھی ثابت ہوتی ہے۔ دواعی زنا سے حرمت مصاہرت اس لئے ثابت ہوتی ہے کہ یہ مفضی الی الزنا ہوتے ہیں اور زنا لڑکے تک پہونچاتا ہے اور ولد حرمت کے استحقاق میں اصل ہے یعنی سب سے پہلے ولد پر ہی واطی کا باپ اور اس کا بیٹا حرام ہوتا ہے جب کہ ولد مؤنث ہو اور موطوءہ کی ماں اور اس کی بیٹی حرام ہوتی ہے جب کہ یہ مذکر ہو۔

ثم تتعدی من الولد الخ پھر اسکے بعد ولد سے طرفین کی طرف (ماں اور باپ کی طرف) حرمت متعدی ہوتی ہے، چنانچہ عورت کے تمام اصول اور فروع زوج پر حرام ہو جاتے ہیں اسی طرح زوج کے اصول و فروع عورت پر حرام ہو جاتے ہیں اس لئے کہ ولد ہی منشاء بنا ہے ان دونوں کے درمیان جزئیت اور اتحاد پیدا کرنے کا، اسی واسطے ایک لڑکا دو شخصوں کی طرف ایک ساتھ منسوب ہوتا ہے۔ گویا اس کی صورت اس طرح ہوئی کہ موطوء لہ واطی کا جزء ہے اسی طرح واطی موطوء لہ کا جزء ہے لہذا واطی کا قبیلہ موطوءہ کا قبیلہ بن گیا اور موطوءہ کا قبیلہ واطی کا قبیلہ ہو گیا، اس صورت میں مناسب تھا کہ موطوءہ سے دوبارہ وطی جائز نہ ہوتی لیکن اس کو جائز رکھا گیا حرج کو دفع کرنے کی وجہ سے۔

وکذا تتعدی ھذہ الخ اسی طرح حرمت مصاہرت کی سببیت زنا سے اسباب زنا کی طرف متعدی ہوتی ہے پس نتیجہ یہ ہے کہ زنا اور اسکے اسباب، ولد کے واسطہ سے حرمت مصاہرت کا فائدہ دیتا ہے، زنا کی وجہ سے نہیں جیسے مٹی حدث سے طہارت کا فائدہ دیتی ہے اسی وجہ سے کہ وہ پانی کے قائم مقام ہے نہ کہ فی نفسہ۔

marfat.com

Marfat.com

تشریح عبارات حسی اور شرعی افعال سے متعلق مطلق نہی شافعی کے عندیے میں قبح لعینہ کا تقاضا کرتی ہے اس لئے منہی عنہ اصل اور عین وذات کے لحاظ سے مشروع نہیں ہوگا ہاں اگر کوئی دلیل یہ بتلائے کہ یہ فعل اصل میں شروع ہونے کے باوجود منہی عنہ اور ممنوع ہے تو وہ اصل اور عین کے لحاظ سے مشروع اور جائز رہے گا اور غیر اصل یعنی وصف اور عارض کے مفاہیم کی مطابقت میں نامشروع وممنوع اور منہی عنہ ہوگا جیسے اذان جمعہ کے وقت کی بیع، ماحصل یہ ہے کہ شافعی کے ہاں اصل منہی عنہ میں قبح جاگزیں ہوتا ہے اسی وجہ سے منہی عنہ قطعی اور کبھی کبھی مشروع اور جائز نہیں ہوتا اصل میں جاگزیں رہنے والا قبح لعینہ کے علاوہ ہو نہیں سکتا ہاں اگر مستقل دلیل سے نشاندہی ہو رہی ہو کہ منہی عنہ کی اصل کے علاوہ میں قبح ہے تو وہاں قبح لغیرہ مستقل دلیل کی روشنی میں تسلیم کیا جائے گا۔

احناف کہتے ہیں کہ شرعی افعال کے وصف میں تو قبح ہوتا ہے لیکن ان کی اصل میں ہرگز قبح نہیں ہوتا ہاں مستقل دلیل سے رہنمائی ملتی ہو کہ شرعی افعال کی اصل میں قبح ہے تو وہاں قبح لغیرہ کے بجائے قبح لعینہ تسلیم کیا جائے گا اور ایسے وقت میں نہی نہی نہ رہ کر نفی ونسخ ہو جائے گی جیسے باپ کی منکوحہ سے نکاح اور یوم عید اور ایام تشریق کے روزے بیع ربوا، اور دوسری فاسد بیعیں یہ سب ہمارے ہاں احکام کے وجود کے باعث اپنے مفاسد کے باوجود مشروع اور جائز تھے اور شافعی کے ہاں باطل اور منسوخ تھے ان کا کوئی حکم معتبر نہیں تھا۔ شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ امر نہی کی ضد ہے، مطلق امر حسن لعینہ کے مفہوم کا مقتضی تھا تو لازماً مطلق نہی قبح لعینہ کے مفہوم کا تقاضا کرے گی، اس کی دلیل میں کہا جائے گا کہ مطلق کا انصراف اور رخ کامل فرد کی طرف ہوتا ہے ناقص کی طرف اس لئے نہیں ہوتا کہ نقصان اور نقص میں عدم اور بالکل ہی ناپیدی کا اشتباہ ہو جاتا ہے، پھر نہی امر سے مشابہ ہے، امر کی حقیقت میں حسن کا تقاضا موجود تھا۔ تو نہی کی حقیقت میں قبح کا تقاضا لازماً ہوگا کیونکہ یہ تقاضے وصفی اور وجودی زاویے میں امر اور نہی سے ان کی مناسبتوں کے دائرے میں قبح کے تقاضوں کا امر اور نہی سے مرتب طریقے سے قطعی اتصال غیر مبہم مفہوم ہے۔ قطعی اتصال کا ہی نتیجہ تھا اور قبح کی نفی اور اس کا ابطال صحیح نہیں ہو سکتا چنانچہ یہ کہنا روا نہیں ہو سکتا کہ شارع یعنی اللہ رب العالمین کی نہی قبح کا تقاضا نہیں کرتی بالکل اسی انداز ے میں جیسا کہ آپ اس کہنے میں حق بجانب اعتقاد نہیں کئے جا سکتے کہ شارع یعنی اللہ رب العزت کا امر حسن کا تقاضا نہیں کرتا، حقیقت کی کلی نظر سے امر اور نہی کے لئے جو وضاحت کی گئی وہ واقعی وضاحت تھی اسی لئے نہی منہی عنہ اور ممنوع ومتناول میں قبح کا ایجاب اور لزوم ظاہر کرے گی جیسے یوم قربان کے روزے اور فاسد بیعیں تھیں، دلیل میں یہ ذہن میں رہے کہ نہی کا صیغہ انھی دونوں کی طرف منسوب تھا۔ اسکے علاوہ نہی کا انتساب نہیں تھا، یہی وجہ تھی کہ نہی نے یوم قربان کے روزے کو فاسد بنا ڈالا اور حرام کر دیا حتی کہ یوم قربان کا دن کسی اور روزے کا محل نہیں رہا۔ یہی حال بیع میں تھا۔ بیع سے متعلقہ نہی نے اس میں ملک کو فاسد کر ڈالا حتی کہ اس کا

Marfat.com

صدقہ کر دینا اور بیع کو فسخ کر ڈالنا لازم ہو گیا۔ فلہذا جس نے بھی نہی میں وصفی قبح لغیرہ کا فیصلہ لیا تو اس نے اس لحاظ سے وصف میں قبح کو حقیقت کے بطور مانا کہ وصف کے قبح کی نفی اور اس کا ابطال درست نہیں ہے اور اصل میں قبح کو اس لحاظ سے مجاز کے بطور تسلیم کیا کہ اصل سے قبح کی نفی اور اس کا ابطال صحیح اور درست ہے، حالانکہ ایسا کرنے سے اصل ہی پلٹ جاتی ہے۔ دلیل یہ ہے کہ اصل تو یہ تھی کہ قبح اسی میں رونما ہوتا جس پر نہی وارد ہوئی تھی اور وصف حکم میں ٹھیک ٹھیک اسی انداز ے میں تابع ہوتا جس انداز ے میں وہ اصل کے مقابلے میں وجود کے اندر تابع ہے کیونکہ پہلے اصل موجود ہوتی ہے اور اسی کے طفیل میں وصف رونما ہوتا ہے لیکن آپ لوگوں نے اصل کو اسی وصف کا تابع بنا ڈالا جو خود اصل کا تابع تھا، اب اصل تو تابع ہو گئی اور وصف متبوع ہو گیا اور ایسا ہونا بہر حال محال ہے شافعیؒ کی دلیل کا یہ ایک مختصر سا جائزہ تھا۔

امام شافعیؒ مذکور دلیل کی مطابقت میں فروعی مسائل کی وضاحت میں دو طریقے استعمال کرتے ہیں۔

پہلا طریقہ:۔ نہی کے تقاضے کے پیش نظر مشروع معدوم ہو جائے، یعنی مشروع ہی نہ رہے، نہی کا تقاضا منہی عنہ میں قبح کا ثبوت تھا، جب منہی عنہ میں قبح کا ثبوت ہوئے گا تب مشروع اور جواز معدوم و باطل و سوخت ہو جائیگا وجہ یہ ہے کہ قبح و جواز اور مشروعیت و قباحت میں تضاد ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مشروع شئی تو اللہ رب العٰلمین کی پسندیدہ ہے، ارشاد ہوتا ہے شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا تمہارے لئے دین کی وہ باتیں مشروع قرار دیں جن کا نوحؑ کو بتاکید حکم دیا تھا۔

توصیۃ:۔ اصرار و حکم میں مبالغہ کرنے کا نام ہے، اور شرع و مشروع کا ثبوت ایک حکیم اور علیم شارع کی طرف برہان ہو گا کہ یہ اس شارع کا پسندیدہ مشروع ہے خاص کر وہ مشروع جس کا توصیہ اور تاکیدی حکم نوحؑ کو دیا گیا تھا، مشروع کے پسندیدہ ہونے کی واضح دلیل سمجھئے کیونکہ اپنے عبادت گذار بندوں کے لئے بیع چیز کو مسلک اور طریق عبادت قرار دینا دانائی اور حکمت کے منافی ہے۔ جب کہ فعل کا قبیح ہونا واضح کر دیگا کہ وہ پسندیدہ نہیں ہے، اگرچہ بعض قبیح فعل اللہ رب العزت کی مشیت ان کی قضا اور حکم میں داخل ہوں جیسے کفر اور دیگر تمام معاصی ہیں، اس میں شک نہیں یہ اللہ رب العزت کی مشیت ان کی قضا اور حکم و فیصلے ہی کی وجہ سے شہود و موجود ہوتی ہیں، لیکن یہی اللہ رب العزت کی رضا و پسند و قبول کے باعث وجود پذیر نہیں ہوتی ہیں اس بارے میں اللہ رب العزت کا فرمان لَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ کافی ہے اس کی صراحت سے بات کھل گئی کہ اللہ رب العزت اپنے بندوں سے کفر اختیار کرنے سے راضی نہیں ہو سکتے، کفر میں اجماعی تناظرات میں قبح و انکاریت ثابت شدہ ہے لہذا اس کی مشروعیت کا انتفاع ہو گیا اور جب مشروع نہیں رہ گیا تو یہ منسوخ ہو گیا۔

دوسرا طریقہ:۔ مشروع نہی کے حکم کے باعث معدوم و باطل ہو جائیگا۔ نہی کا یہ حکم ہے کہ

marfat.com

Marfat.com

واجبی طور پر منہی عنہ سے رک جاؤ یعنی انتہاء کا وجوب نہی کا حکم ہے، یہ بات ذہن میں رہے کہ فعل اپنے حکم وموجب کے خلاف لازماً معصیت ہوگا اور فعل کا خلاف موجب ہوکر معصیت ہونا خود مشروعیت کے منافی ہے کون نہیں جانتا کہ معصیت انگیز فعل مشروع نہیں ہوسکتا، دیکھئے تو سہی، مشروعیت اور جواز کا ادنیٰ ترین مفہوم یہ ہے کہ مشروع فعل مباح ہو، اس سے اعلیٰ مفہوم یہ ہے کہ مندوب ہو، اس سے اعلیٰ یہ ہے کہ واجب ہو اور معیاری درجہ یہ ہے کہ فرض ہو اس سے معلوم ہوا کہ منہی عنہ نہی اور ممانعت کے بعد مشروع نہیں رہتا کیونکہ نہی کے بعد مشروعیت کے خلاف صفت یعنی ممانعت سے متصف ہوگیا، لہٰذا یہاں نسخ ہوجائے گا۔

کلام کا ماحصل یہ نکلا کہ نہی کے بعد نہی کے تقاضا اور اس کے حکم دونوں اعتبار سے مشروعیت منتفی ملی، فلہٰذا واضح ہوچلا کہ مشروع کے لئے کسی مشروع سبب کا ہونا ضروری ہے تاکہ اسی مشروع سبب سے مشروع کا اثبات وافادہ ممکن ہو، جب یہ بات ایسی ہے تو سنئے۔

سسرالی حرمت زنا سے ثابت نہیں ہوگی، اس لئے کہ سسرالی حرمت ایک نعمت اور واضح کرامت کے انداز ے میں مشروع اور جائز ہوئی تھی دلیل میں کہیں گے کہ بیوی کی مائیں اور اس کی بیٹیاں حرمت اور احترام میں شوہر کی ماؤں اور بیٹیوں کے حکم میں داخل اور شامل ہوجاتی ہیں، فلہٰذا یہ نعمت اور کرامت یعنی سسرالی حرمت اپنے مشروع ہونے کے لئے کسی مشروع سبب کا تقاضا کرے گی، تاکہ سبب اور مسبب کے مابین مناسبت کا وجود باقی رہے، اگر زنا کو سسرالی حرمت کے مشروع ہونے کا سبب مانا گیا تو سسرالی حرمت مسبب ہوگی اور زنا کے سبب سسرالی حرمت تو مشروع ہے اور زنا، نامشروع ہے جو چیز مشروع نہیں ہے یعنی زنا کو اس چیز کا سبب بنانا جو مشروع ہے سراسر کوتاہ اندیشی اس لئے ہے کہ اس صورت میں سبب اور مسبب کی مطلوبہ مناسبت مفقود ہوتی ہے، کیونکہ خالص حرام اور قطعی غیر مشروع فعل ہے تو یہ سسرالی حرمت کی عظیم تر نعمت اور کرامت کے لئے سبب نہیں بن سکتی۔

اسی طرح غصب کردہ شئی کا ضمان اور تاوان ادا کرنے کے بعد وہ غاصب کی مملوکہ نہیں ہوسکتی غصب کردہ شئی ضمان کے بعد بھی غاصب کی مملوکہ نہیں ہوسکتی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ غصب ملک کو ثابت نہیں کرسکتا، باعث یہ ہے کہ ملک اور ادائے حقوق کا حصول ایک نعمت ہے اور غصب خالص حرام اور قطعی نامشروع ہے اور معلوم ہوچکا ہے کہ خالص حرام چیز کسی نعمت کے مشروع اور جائز ہونے کا سبب نہیں بن سکتی، کیونکہ اس سے سبب اور مسبب کے مابین مطلوب مناسبت کا فقدان لازم ہوجاتا ہے۔

یہی بات معصیت والے سفر کی ہے، شریعت کا قاعدہ ہے کہ شرعی تعریف میں آنے والے سفر کی وجہ سے بندے کو رخصت حاصل ہوجاتی ہے کہ وہ روزہ نہ رکھ کر اثنائے سفر افطار کرسکتا ہے، نیز نماز قصر پڑھنی پڑھتی ہے۔ مگر یہی سفر کوئی شخص معصیت کے ساتھ کرنے لگے تو امام شافعیؒ کے عندیے میں اسے سفر کے باعث حاصل ہونے والی رعایت نہیں ملے گی اس لئے کہ یہ معصیت کا سفر ہے اور سفر میں ملنے والی رخصت ایک

Marfat.com
Marfat.com

نعمت ہے۔ بس رخصت یعنی نعمت کے مشروع ہونے کا سبب معصیت کا یہ سفر قرار نہیں دیا جائے گا۔ سفر میں رخصت کی نعمت سے نوازنے کی غرض لمبے سفر میں دقت و دشواری کا دفاع اور ممکنہ حد تک اس سے بچاؤ تھا لیکن چونکہ یہ سفر معصیت کا سفر تھا اس لئے یہ رخصت کی نعمت کا سبب نہیں بن سکتا وجہ یہ ہے کہ نعمت اپنی مشروعیت میں یہ تقاضا اور مطالبہ رکھتی ہے کہ اس کا سبب مشروع اور جائز سبب ہونا چاہئے حالانکہ جس فعل سے بندہ معصیت کا مرتکب اور خلاف ورزی کا فاعل ہو جائے وہ مشروع نہیں ہو سکتا۔

اسی طرح غلبہ کے بعد کافر کے لئے مسلمین کے اموال میں مالکانہ حقوق اور ملکیت ایک نعمت ہے، اور مسلمانوں کے مالوں پر کفار کا غلبہ اور دارالحرب میں اس کا احراز ایک حرام اور محظور ہو مشروع نہیں ہو سکتا معلوم ہوا کافر کا مسلمان کے مال پر غلبہ مسلمان کے مال میں کافر کے لئے ملکیت حاصل ہونے کا سبب بن نہیں سکتا، اس لئے کہ مسلمان کے مال پر غلبہ پالینا حرام ہونے کے وجہ سے غیر مشروع اور ناجائز ہوا اور مال میں ملکیت کا ثابت ہونا نعمت تھی تو ایک نامشروع اور ناجائز فعل یعنی مسلمان کے مال پر غیر مسلم کا استیلاء و غلبہ ایک نعمت یعنی مال میں ملکیت کے حصول کا سبب نہیں بن سکتا، کیونکہ نامشروع، مشروع کا سبب نہیں ہو سکتا، یعنی حرام چیز حلال و نعمت و شئی کا سبب نہیں بن سکتی۔ بالفرض مان لیں کہ قطعی حرام شئی نعمت کے ثبوت میں سبب بن جائے گی تو اس سے سبب اور مسبب میں مطلوب مناسبت کا فقدان لازم آئیگا جسے کوئی بھی تسلیم نہیں کر سکتا۔

یہ تمام مسائل شافعیؒ کی اصل پر گردش کر رہے ہیں کہ منہی عنہ اور ممنوع فعل چاہے حسی ہو یا شرعی یہ نہ تو خود مشروع ہوتا ہے اور نہ کسی مشروع فعل کا سبب ہوتا ہے کیونکہ منہی عنہ نہی کے بعد معصیت ہو جاتا ہے، اور معصیت و مشروعیت میں تضاد ہے لہذا معصیت کو مشروعیت کے لئے سبب تسلیم نہیں کیا جا سکتا۔

لیکن حضرات احناف فرماتے ہیں سسرالی حرمت نکاح سے بھی ثابت ہوتی ہے اور زنا سے بھی، اور زنا کے اسباب مثلاً بوسہ لینے، شہوت سے چھونے یا شہوت سے شرمگاہ کے اندرونی حصے کو دیکھنے سے زنا کے اسباب تک کھینچ لاتے ہیں، زنا کے نتیجہ میں بچہ کی تولید ہوتی ہے، زنا ولد کھینچ لاتی ہے اور بچہ حرمتوں کے مستحق میں اصل ہوتا ہے۔ یعنی سب سے پہلے بچہ ہی حرمتوں کا حقدار ہوتا ہے یعنی براہ راست حرمت کے احکام اسی پر نافذ ہوتے ہیں، بچہ کا پیدا ہونا اور اس کا ماں باپ کا جزء ہونا بندے کے فعل کا نتیجہ نہیں بلکہ یہ تو خالص اور خالص حیثیت میں اللہ رب العزت کی تخلیق کا نتیجہ ہے۔ بس بچہ کی پیدائش اور اس کی جزئیت منہی عنہ اور ممنوع نہیں ہو سکتی، یہ بچہ ہی سسرالی حرمت کا سبب ہوتا ہے دیکھئے یہاں منہی عنہ اور ممنوع فعل مشروع یعنی سسرالی حرمت کا سبب نہیں ہو سکتا۔ رہا زنا کا مسئلہ تو یہ صرف عرض اور ضعف کے اندازے میں سسرالی حرمت کا سبب نظر آرہی ہے، پھر جس قدر بھی یہ زنا سسرالی حرمت کے ثبوت میں سبب محسوس ہو رہی ہے، اس کی یہ سببیت ناقابل اعتبار ہے کیونکہ سسرالی حرمت کے ثبوت

marfat.com

Marfat.com

کا راست سبب تو وہ بچہ ہے جو محض خدا کی تخلیق کے نتیجہ میں پیدا ہوا اور وہ منہی عنہ وممنوع ہے ہی نہیں کیونکہ اس کی تولید اور جزئیت کی تاکید میں بندے کا اختیار تھا ہی کب؟ بہرحال بچہ ہی حرمتوں کا پہلے اور براہ راست مستحق ہے، اگر بچہ لڑکی ہے تو وطی کرنے والے کے باپ اور اس کے بیٹے کے لئے اس سے نکاح کرنا حرام ہوجائے گا۔ اور بچہ لڑکا ہے تو وطی کی گئی عورت کی ماں اور وطی کی گئی عورت کی لڑکی سے لڑکے کے لئے نکاح حرام ہوجائے گا، بچہ ہی کے توسط سے یہ حرمت اس کے طرفین یعنی والدین کی طرف منتقل ہوگی. چنانچہ بیوی کے اصول وفروع یعنی بیوی کی مائیں اور بیٹیاں شوہر کے لئے حرام ہوجائیں گی، اور شوہر کے اصول وفروع یعنی آباء اور بیٹے بیوی کے لئے حرام ہوجائیں گے۔ یہ حرمت صرف والدین تک محدود رہے گی ایسا نہیں ہے کہ بیوی کی ماں شوہر کے باپ کے لئے حرام ہوجائے بلکہ یہ حرمت والدین کے اصول کے لئے ان کے لحاظ سے سقوط پذیر ہوجائے گی، اسی لئے بیوی کی ماں اور اس کی اصلیں شوہر کے باپ اور اس کے اصول کے لئے حرام نہ رہ کر جائز رہیں گی یہ حرمت آباء واجداد کے لئے اس زاویے میں سقوط پذیر ہوجائے گی، یہ حرمت ایک ضعیف تر حکمی امر پر مبنی ہے، اس لئے آباء کے حق میں اس کا اعتبار نہیں ہونا چاہئے، بہرحال بچہ والدین میں جزئیت اور اتحاد پیدا کرتا ہے اسی بچہ کی وجہ سے شوہر بیوی کا اور بیوی شوہر کا جزء ہوجاتے اور باہم اتحاد پاجاتے ہیں، اسی لئے ایک ہی لڑکا میاں بیوی دونوں کی طرف منسوب ہوجاتا ہے، یہ کہتے ہیں کہ یہ زید کا لڑکا ہے اسی طرح یہ بھی کہتے ہیں کہ یہ سلمٰی یعنی زید کی بیوی کا بیٹا ہے، اسی طرح یہ بھی کہتے ہیں کہ یہ سلمٰی یعنی زید کی بیوی کا بیٹا ہے، بیٹا ایک ہی کا ہوتا ہے اور اس اکائی کا تصور والدین کے اتحاد پاجانے سے پورا ہوجاتا ہے ثابت یہ ہوا کہ شوہر اور بیوی باہم جزء ہیں، اس جزء ہونے سے ان کے لئے ایک بار کے بجائے دوبارہ وطی اس لئے جائز نہیں ہونی چاہئے تھی، کہ اپنے ہی جزء سے وطی حرام ہے، یہ معقول بات تھی لیکن ایسا کرنے سے لوگ حرج میں پڑجاتے اس وجہ سے کہ ایک بچہ پیدا ہونے کے بعد دوسری جدید عورت کا پالینا بہت مشکل کام ہے کیونکہ یہ ضرورت ایک شخص سے متعلق ہوتی، ہزار مشکلات کا سامنا کرنا پڑتا چہ جائیکہ پوری امت کے لوگوں کے لئے اس ضرورت کا پورا ہونا محال اور ناممکن تھا۔ اس لئے انسانی ضرورت اور انسانی نسل کی بقا کے پیش نظر اس حرج کو دور کیا گیا۔ اور میاں بیوی کے درمیان جزئیت کے علاقہ کے باوجود موطوءہ عورت کے ساتھ بچہ پیدا ہونے کے بعد بھی دوبارہ وطی کو جائز اور حلال قرار دیا گیا ہے۔ اس لئے ثابت ہوا کہ زنا اور زنا کے اسباب لڑکے (ولد) کے توسط سے حرمت مصاہرہ کے اسباب ہیں، مطلب یہ ہوا کہ مصاہرت کی حرمت کا اصلی سبب لڑکا ہے، اسباب زنا اور زنا سبب حرمت نہیں ہیں اور بچہ کی ذات میں نہ کوئی معصیت ہے اور نہ حرمت ہے معصیت البتہ زنا کے فعل میں پائی جاتی ہے، پس منہی عنہ یعنی فعل زنا وہ امر مشروع یعنی حرمت مصاہرہ کا سبب نہیں ہے اور جو حرمت مصاہرہ کا سبب ہے یعنی ولد وہ بنفسہ منہی عنہ نہیں ہے اور اوپر بیان کردہ تفصیل بیان سے یہ ثابت ہوگیا کہ منہی عنہ حرمت مصاہرہ کا سبب نہیں ہے تو پھر زنا اور اسباب زنا دونوں سے

Marfat.com

حرمت مصاہرہ ثابت ہوجائے گا اس کی مثال بالکل ایسی ہی ہے جیسے مٹی حدث کے لئے طہارت کا سبب ہے اس وجہ سے کہ مٹی طہارت کے باب میں پانی کا قائم مقام قرار دی گئی ہے یعنی مٹی پانی کے قائم مقام ہونے کی وجہ سے مطہر ہے اور فی نفسہ مٹی مطہر نہیں ہے اسی طرح زنا کو سمجھ لیجئے کہ زنا فی نفسہ حرمت مصاہرہ کا سبب نہیں ہے بلکہ بچہ (ولد) کے توسط سے سبب بنا ہے اور اگر ولد کو واسطہ قرار دیا جاتا ہے تو کسی منہی عنہ کو سبب قرار دینا لازم نہیں آتا۔

وَلَا يُفِيدُ الْغَصَبُ الْمِلْكَ عَطْفٌ عَلَى لَا تَثْبُتُ وَتَفْرِيعٌ ثَانٍ لِلشَّافِعِيِّ وَذٰلِكَ لِاَنَّ الْغَصَبَ حَرَامٌ وَمَعْصِيَةٌ فَلَا يَكُوْنُ سَبَبًا لِاَمْرٍ مَشْرُوْعٍ هُوَ الْمِلْكُ اِذَا هَلَكَ الْمَغْصُوْبُ وَقُضِيَ عَلَيْهِ بِالضَّمَانِ وَعِنْدَنَا يَمْلِكُ الْغَاصِبُ الْمَغْصُوْبَ بَعْدَ الضَّمَانِ فَيَمْلِكُ اَكْسَابَهُ الْبَاقِيَةَ فِيْ يَدِهٖ وَيَنْفُذُ بَيْعُهُ الْمَاضِيْ لِاَنَّهٗ لَوْ لَمْ يَمْلِكِ الْغَاصِبُ الْمَغْصُوْبَ بَلْ بَقِيَ فِيْ مِلْكِ الْمَالِكِ لَاجْتَمَعَ الْبَدَلَانِ فِيْ مِلْكِهٖ وَهُوَ الْاَصْلُ مَعَ الضَّمَانِ وَذٰلِكَ لَا يَجُوْزُ فَلَمَّا مَلَكَ الْمَالِكُ الضَّمَانَ يَجِبُ اَنْ يَمْلِكَ الْغَاصِبُ الْمَغْصُوْبَ فَالضَّمَانُ عِنْدَهٗ بِمُقَابَلَةِ الْيَدِ الْفَائِتَةِ عَنِ الْمِلْكِ وَعِنْدَنَا بِمُقَابَلَةِ الْمِلْكِ الْفَائِتِ اِلَّا فِي الْمُدَبَّرِ فَاِنَّهٗ اِذَا غَصَبَ رَجُلٌ مُدَبَّرًا حَدٍ وَهَلَكَ فِيْ يَدِهٖ يَضْمَنُهٗ وَلَا يَمْلِكُهٗ جَبْرًا لِيَدِهِ الْفَائِتَةِ۔

ترجمہ اور غصب ملک کا فائدہ نہیں دیتا، یہ قول "لا تثبت" پر عطف ہے اور امام شافعیؒ کی دوسری تفریع ہے اس لئے کہ غصب حرام اور معصیت ہے پس امر مشروع کا سبب نہیں ہوگا اور وہ ملک ہے جب کہ شئی مغصوب ہلاک ہوجائے اور اس پر تاوان کا فیصلہ کردیا جائے۔ وعندنا یملک الغاصب الخ اور ہمارے نزدیک تاوان ادا کرنے کے بعد شئی مغصوب کا مالک ہوجاتا ہے لہٰذا باقی ان تمام منافع کا مالک ہوجائے گا جو اس کے قبضہ میں حاصل ہوں گے اور اس کی بیع جو اس نے ماضی میں کی ہے نافذ ہوگی اس لئے کہ اگر غاصب مغصوب کا مالک نہ ہو بلکہ وہ شئی مالک کی ملکیت میں باقی رہے گی تو مالک کی ملکیت میں دو بدل جمع ہوجائیں گے اصل شئی اور اس کا تاوان اور یہ جائز نہیں، پس جب مالک تاوان کا مالک ہوگیا تو واجب ہے کہ غاصب مغصوب کا مالک ہوجائے۔ پس تاوان امام شافعیؒ کے نزدیک اس قبضہ کے مقابل میں ہے، جو مالک سے فوت ہوچکا ہے، اور ہمارے نزدیک اس کی ملکیت کے مقابلہ میں ہے جو مالک سے فوت ہوچکی، لیکن مدبر میں یہ صورت نہیں ہے کیونکہ جب کسی شخص نے کسی کے مدبر کو غصب کرلیا اور مدبر غاصب کے ہاتھوں ہلاک ہوگیا تو اس کا تاوان ادا کرے لیکن اس کا مالک نہ ہوگا اس لئے کہ تاوان اس [illegible] ہے۔

marfat.com

Marfat.com

تشریح اس عبارت کا عطف گذشتہ عبارت "ولا تثبت حرمۃ المصاھرۃ الخ" پر کیا گیا ہے۔ اس عبارت میں بطور تفریع امام شافعیؒ کی طرف سے دوسرا استدلال بیان کیا گیا ہے۔

مسئلہ کی تفصیل:۔ اگر ایک آدمی نے دوسرے شخص کا کوئی مال غصب کر لیا پھر وہ سامان غصب کرنے والے کے پاس سے ہلاک ہو گیا، اور غاصب پر ضمان ادا کرنے کا حکم دیدیا گیا تو یہ غصب ملک کا فائدہ نہیں دیتا۔ یہ امام شافعیؒ کا مسلک ہے، مطلب یہ ہوا کہ غاصب شئی مغصوبہ کا تاوان ادا کرنے کے بعد غصب کی ہوئی چیز کا مالک نہ ہوگا۔

امام شافعیؒ کی دلیل:۔ غصب کرنا ایک حرام کام ہے، گناہ ہے اور قبیح لعینہ ہے اور مالک ہونا کسی چیز کا ایک مشروع اور جائز امر ہے اور حق تعالیٰ کی نعمت ہے اور قاعدہ ہے کہ حرام فعل اور منہی عنہ فعل امر مشروع کا سبب نہیں بن سکتا اس لئے غصب جو کہ فعل حرام ہے غاصب کے لئے امر مشروع یعنی حصول ملک کا سبب نہیں بن سکتا۔

احناف کا مذہب:۔ اس بارہ میں ہمارا مسلک یہ ہے کہ غاصب ضمان ادا کردینے کے بعد شئی مغصوب کا مالک بن جائیگا لہذا شئی مغصوب اگر کوئی غلام ہے اور اس نے مغصوب ہونے کے زمانے میں کوئی کسب کیا ہو تو غلام کے قبضہ میں جو مال واسباب ہو وہ پورا کا پورا غاصب کی ملک بن جائے گا اور غاصب اس کا مالک بن جائیگا کیونکہ کسب کردہ مال غلام کے تابع ہے اور جب شئی مغصوب یعنی غلام کے اندر غاصب کی ملک ثابت ہو جائے گی تو جو سامان اس کے پاس ہے غلام کے تابع ہونے کی وجہ سے غاصب کی ملک بن جائیگا۔

اس میں ایک لطیف نکتہ ہے:۔ غاصب نے جب شئی مغصوب کا تاوان ادا کردیا تو ضمان ادا کرنے کے بعد شئی مغصوب میں ملک کا ثبوت غصب کے وقت کی جانب منسوب ہوتا ہے، اس غصب کے بعد غلام کا کسب کردہ سارا مال غاصب کے حوالہ کردیا جائے گا اور غاصب نے اگر شئی مغصوب کو بعد میں فروخت کردیا، اس کے بعد مالک کو اس کا تاوان ادا کردیا تو ضمان ادا کرنے کے بعد غاصب کی یہ بیع درست اور نافذ ہو جائے گی، کیونکہ نفوذ بیع کے لئے ملک ناقص بھی کافی ہوتی ہے۔

احناف کہتے ہیں کہ غصب کرنے کے بعد غاصب اگر شئی مغصوب کا مالک نہ ہو سکے اور یہ شئی مالک کی ملک میں باقی رہے تو لازم آئے گا کہ اصل شئی اور ضمان شئی یعنی شئی مغصوب اور اس کا بدل دونوں مالک کی ملک میں جمع ہو جائیں اور یہ جائز نہیں ہے اس لئے عدم جواز کو ختم کرنے کے لئے ہم نے کہا ہے کہ مالک جب ضمان کا مالک ہو گیا اور غاصب لازمی طور پر مغصوب شئی کا مالک ہو جائے گا تاکہ اصل اور اس کا بدل ایک شخص کی ملک میں جمع نہ ہو مگر ابھی یہ سوال باقی ہے کہ شئی منہی عنہ یعنی شئی مغصوب امر مشروع یعنی ملک غاصب کا سبب بن جائے گا جو کہ ناجائز ہے تو اس کا جواب احناف نے یہ دیا ہے کہ مغصوب شئی میں ملک غاصب کا سبب فعل غاصب نہیں ہے بلکہ ملک کا سبب ضمان کا واجب ہونا ہے اور وجوب ضمان یہ منہی عنہ نہیں بلکہ مامور بہ ہے، لہذا ایک مامور بہ غاصب کے ملک کا سبب ہے۔ خلاصہ یہ نکلا کہ جو چیز منہی عنہ نہیں بلکہ مامور بہ

Marfat.com

ہے وہ ملک غاصب کا سبب ہے اور جو چیز منہی عنہ ہے وہ ملک غاصب کا سبب نہیں ہے ۔ لہذا احناف پر کوئی اعتراض وارد نہ ہوگا ۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ غاصب کی ملک کا سبب ضمان کا واجب ہونا ہے ، اور ضمان کے وجوب کا سبب غصب ہے لہذا ملک غاصب کا سبب غصب ہوا اور غصب منہی عنہ ہے تو لازم آیا کہ ملک غاصب امر مشروع کا سبب منہی عنہ کا فعل ہوا ۔

تو اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ ضمان کے واجب ہونے کا سبب بلاشبہ غصب ہے مگر غصب کا سبب وجوب ضمان ہونا بالعرض ہے اس لئے اس کا اعتبار نہیں کیا گیا بلکہ ضمان کے وجوب کا سبب غاصب کا ہونا ہی ہے ۔

منشاء اختلاف :۔ شوافع اور احناف کے درمیان اختلاف کی اصل وجہ یہ ہے کہ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک ضمان کا وجوب اس قبضے کے بدلے میں ہے جو سامان کے مالک سے فوت ہو چکا ہے اس قبضہ کی تلافی کے لئے اس پر تاوان واجب ہوا ہے شئی مغصوب کے مقابلے میں ضمان واجب نہیں ہوا ہے اس لئے ضمان ادا کردینے کے بعد غاصب اس شئی مغصوب کا مالک نہ ہوگا

اور احناف کہتے ہیں کہ ضمان شئی مغصوب کے مقابلے پر واجب ہوا ہے ، اس لئے ضمان ادا کردینے کے بعد غصب کرنے والا مغصوب شئی کا مالک ہو جائے گا ، مگر اس قاعدہ سے مدبر غلام مستثنیٰ ہے ، مدبر وہ غلام کہلاتا ہے جس سے اس کے مالک نے یہ کہدیا ہو کہ تو میرے مرنے کے بعد آزاد ہے ۔ کسی نے مدبر غلام کو غصب کرلیا اس کے بعد غاصب کے پاس رہتے ہوئے مدبر ہلاک ہو گیا اور غاصب نے اس غلام کا ضمان ادا کردیا اس کے باوجود اس مدبر غلام کا غاصب مالک نہ ہوگا اس لئے کہ مدبر میں اس کی صلاحیت نہیں ہے کہ ایک کی ملک سے دوسری کی ملک میں منتقل ہو ، لہذا جب مدبر اس انتقال ملک کو قبول نہیں کرتا تو ضمان ادا کردینے کے باوجود مالک کی ملک سے منتقل ہو کر غاصب کی ملک میں داخل نہ ہوگا اور اس پر جو ضمان واجب ہوا ہے وہ مالک سے غلام سے قبضہ فوت ہونے کی بنا پر واجب ہوا ہے ، خلاصہ یہ ہے کہ مدبر اگر فوت ہو جائے تو احناف کے نزدیک بھی ضمان شئی مغصوب کے مقابلے میں نہ ہوگا بلکہ مالک کے قبضہ کے فوت کے مقابلے میں واجب ہوگا ، اس لئے ضمان ادا کردینے کے بعد بھی غاصب مدبر غلام کا مالک نہ ہو سکے گا ۔

وَلَا يَكُونُ سَفَرُ الْمَعْصِيَةِ سَبَبًا لِلرُّخْصَةِ. تَفْرِيعٌ ثَالِثٌ لِلشَّافِعِيِّ وَذَالِكَ لِأَنَّ سَفَرَ الْمَعْصِيَةِ وَهُوَ سَفَرُ الْآبِقِ وَقَاطِعِ الطَّرِيقِ وَالْبَاغِي مَعْصِيَةٌ وَحَرَامٌ فَلَا يَكُونُ سَبَبًا لِلْمَشْرُوعِ وَهُوَ الرُّخْصَةُ فِي إِفْطَارِ الصَّوْمِ وَقَصْرِ الصَّلٰوةِ وَعِنْدَنَا تَعُمُّ الرُّخْصَةُ لِلْمُطِيعِ وَالْعَاصِي جَمِيعًا لِأَنَّ السَّفَرَ لَيْسَ قَبِيحٌ فِي نَفْسِهِ بَلِ الْقَبِيحُ هُوَ الْمَعْصِيَةُ مُجَاوِرٌ لَهُ مُنْفَكٌّ عَنْهُ فَيَصْلُحُ سَبَبًا لِلرُّخْصَةِ ـ

marfat.com

Marfat.com

ترجمہ اور معصیت کا سفر رخصت کا سبب نہیں ہوتا، یہ امام شافعی ؒ کی تیسری تفریع ہے، اور یہ اس لئے کہ معصیت کا سفر بھاگے ہوئے غلام کا سفر ہے، اسی طرح ڈاکو کا سفر باغی کا سفر معصیت اور حرام ہے لہذا مشروع کا سبب نہ ہوں گے اور مشروع روزے کے افطار کی رخصت، نماز کا قصر وغیرہ ہے، اور ہمارے نزدیک رخصت مطیع اور عاصی دونوں کو عام ہے، اس لئے کہ سفر فی نفسہ قبیح نہیں ہے، بلکہ قبیح وہ معصیت ہے جو اس سے ملی ہوئی ہے اور اس سے کبھی منفک بھی ہو جاتی ہے، لہذا وہ رخصت کا سبب بننے کی صلاحیت رکھتا ہے

تشریح معصیت کا سفر رخصت کا سبب نہ ہوگا، یہ امام شافعی ؒ کی تیسری تفریع ہے یعنی جو آدمی کسی گناہ کے کرنے کے ارادہ سے ماہ رمضان میں سفر کرے اس کو نماز قصر کرنے اور روزہ ترک کر دینے کی رخصت نہ دی جائے گی کیونکہ سفر معصیت جیسے غلام کا آقا کے پاس سے فرار ہو جانا، ڈاکہ ڈالنا مسلمانوں کے امام سے بغاوت کرنے وغیرہ کا سفر، سفر معصیت ہے اور منہی عنہ ہے اور فعل حرام ہے، یہ امور کسی شرعی امر یعنی امر مشروع کا سبب نہیں ہوں گے، لہذا بھاگنے والا غلام، ڈاکو اور بغاوت کرنے والا اگر سفر کریں گے تو ان کو رمضان میں روزہ نہ رکھنے اور نماز قصر کرنے کی اجازت نہ دی جائے گی۔

مگر ہمارے نزدیک مذکورہ رخصت نافرمان اور فرماں بردار دونوں کو حاصل ہوگی دلیل اس کی یہ ہے کہ سفر فی نفسہ برا نہیں ہے بلکہ قبیح وہ معصیت ہے جس کا اس نے ارادہ کیا ہے یعنی چوری کرنا، امام سے بغاوت کرنا اور غلام کا چھوڑ کر فرار ہو جانا ہے اور گناہ کا یہ کام سفر کے لئے ضروری نہیں ہے بلکہ سفر کے ساتھ کبھی متصل ہو جاتا ہے اور کبھی سفر سے جدا بھی ہو جاتی ہے مثلاً غلام نے آقا کی مرضی اور اجازت سے سفر کیا، تو بغیر گناہ کے سفر پایا گیا۔ اور اگر اسی مقام پر کسی جگہ چھپ گیا تو معصیت ہے مگر سفر نہیں پایا گیا، اس لئے معلوم ہوا کہ نفس سفر میں قباحت نہیں ہے، قباحت تو اس میں ہے جو اس سے مجاور ہے جو سفر سے الگ ہے اسلئے احناف نے نفس سفر کو رخصت کا سبب تسلیم کر لیا ہے اور اس معصیت کو سبب قرار نہیں دیا جو اس سفر میں الگ سے مجاور ہوگئی ہے، اور نفس سفر ایک مشروع امر ہے اس لئے ایک امر مشروع یعنی سفر دوسرے امر مشروع یعنی رخصت کا استحقاق کے لئے سبب بنا ہے اور اس میں کوئی قباحت اور حرج نہیں ہے۔

وَلَا يَمْلِكُ الْكَافِرُ مَالَ الْمُسْلِمِ بِالْاِسْتِيْلَاءِ. تَفْرِيْعٌ رَابِعٌ لِلشَّافِعِيِّ وَذَالِكَ لِاَنَّ اِسْتِيْلَاءَ الْكَافِرِ عَلٰى مَالِ الْمُسْلِمِ وَاِحْرَازَهٗ بِدَارِ الْحَرْبِ اَمْرٌ حَرَامٌ وَمَحْظُوْرٌ فَلَا يَصْلُحُ اَنْ يَّكُوْنَ سَبَبًا لِلْمِلْكِ وَعِنْدَنَا يَكُوْنُ ذَالِكَ سَبَبًا لِلْمِلْكِ لِاَنَّ الْحِفْظَ اِنَّمَا يَكُوْنُ بِالْمِلْكِ اَوْ بِالْيَدِ فَاِذَا اَخَذُوْهُ وَاَدْخَلُوْهُ فِيْ دَارِهِمْ فَاتَ مِنَّا الْيَدُ وَالْمِلْكُ فَكَانَ اِسْتِيْلَاؤُهُمْ عَلٰى مَحَلٍّ غَيْرِ مَعْصُوْمٍ بَقَاءً وَاِنْ كَانَ مَعْصُوْمًا اِبْتِدَاءً فَيَمْلِكُوْنَهٗ وَقَدْ ثَبَتَ ذَالِكَ مِنْ اِشَارَةِ

Marfat.com

قَوْلِهٖ تَعَالٰى لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِيْنَ الَّذِيْنَ اُخْرِجُوْا مِنْ دِيَارِهِمْ وَاَمْوَالِهِمْ لِاَنَّهُمْ كَانُوْا بِمَكَّةَ. وَاِنَّمَا سُمُّوْا فُقَرَاءَ لِاسْتِيْلَاءِ الْكُفَّارِ عَلٰى مَالِهِمْ.

ترجمہ ولا یملك الکافر الخ تسلط کی وجہ سے کافر مسلمان کے مال کا مالک ہوگا، یہ امام شافعیؒ کی چوتھی تفریع ہے یہ اس وجہ سے کہ مسلمان کے مال پر کافر کا زبردستی قبضہ کرلینا اور اس کو دارالحرب میں جمع کرلینا حرام اور ممنوع کام ہے لہٰذا ملکیت کا سبب بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔

وعندنا یکون ذالك سببًا۔ اور ہمارے نزدیک یہ تسلط ملک کافر کی ملک کا فائدہ دیتا ہے اس لئے کہ حفاظت ملک اور قبضہ سے حاصل ہوتی ہے پس جب کفار نے اس مال کو لے لیا اور اپنے ملک میں داخل کرلیا تو ہم سے ان کا قبضہ اور ملک فوت ہوگیا پس لازم آیا کہ ان کا تسلط اس محل پر ہے جو بقاء کے لحاظ سے غیر محفوظ ہے اگرچہ ابتداءً محفوظ تھا پس کافر اس کے مالک ہوجائیں گے۔

وقد ثبت ذالك الخ اور اس کا ثبوت اشارۃ النص سے ہوتا ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِيْنَ الَّذِيْنَ اُخْرِجُوْا مِنْ دِيَارِهِمْ وَاَمْوَالِهِمْ زکوٰۃ وصدقات ان مہاجرین فقراء کیلئے ہیں جو اپنے گھروں اور اموال سے نکالے گئے، قرآن پاک نے مہاجرین کو فقراء سے تعبیر کیا، حالانکہ وہ لوگ مکہ میں دولتمند تھے، آیت میں ان کو فقراء سے تعبیر کیا گیا کہ کفار نے ان کے اموال پر تسلط جمالیا تھا۔

تشریح استیلاء کی وجہ سے کافر مسلمان کے مال کا مالک نہ ہوگا۔ یہ امام شافعیؒ کی چوتھی تفریع ہے کہ کافر اگر مسلمان کے مال واسباب پر غلبہ حاصل کرلے اور اس پر قابض ہوجائے تو اس قبضہ کی بناء پر کافر اس مال مسلم کا مالک نہ ہوگا۔

امام شافعی کی دلیل:۔ دارالحرب میں کافر کا مسلمان کے مال پر قبضہ کرلینا ممنوع اور حرام اور فعل قبیح ہے، اور مال کا مالک ہونا ایک امر مشروع ہے اور حق تعالیٰ کی نعمت ہے اور جیسا کہ سابق میں قاعدہ گذرچکا ہے کہ ممنوع اور قبیح فعل کسی امر مشروع اور نعمت کے حاصل ہونے کا سبب نہیں ہوتے اس لئے تسلط حاصل کرنے کی وجہ سے یہ کافر مال مسلم کا مالک نہ ہوگا۔

احناف کا اس بارہ میں بھی اختلاف ہے، وہ فرماتے ہیں کہ کافر کا یہ تسلط حاصل کرکے مال مسلم پر قبضہ کرلینا کافر کے ملک کا سبب ہوجائے گا، احناف کی دلیل یہ ہے کہ مال کی عصمت اور اس کی حفاظت ملک کے ذریعہ یا پھر اس پر قبضہ رکھنے سے ہوا کرتی ہے یا پھر دارالاسلام کے ذریعہ ہوتی ہے مگر جب کافر نے مسلمان کا مال دارالاسلام سے لے جاکر دارالحرب میں پہونچا دیا تو مسلمان کا قبضہ اس مال سے فوت ہوگیا اور ملک بھی فوت ہوگئی اور مال مسلمان کے قبضہ میں باقی نہ رہا اور دارالاسلام سے بھی منتقل ہوگیا، لہٰذا جب قبضہ اور ملک دونوں ہی مسلمان سے فوت ہوگئے تو مال محفوظ نہ رہ گیا اس لئے کافر کا تسلط ایسے مال پر ہوا جو خود غیر محفوظ ہے اور غیر

marfat.com

Marfat.com

محفوظ شدہ مال پر کافر کا تسلط حرام نہیں اور نہ قبیح ہے، البتہ مسلمان کے اس مال پر جو معصوم اور محفوظ ہے کافر کا تسلط حاصل کرنا قبیح، اور ممنوع ہے اس لئے مال مسلم کافر کے تسلط سے پہلے شروع شروع میں اگرچہ محفوظ تھا مگر انجام کار اور آخر میں اگر وہ مال غیر محفوظ ہو گیا گویا کافر غیر محفوظ مال پر قابض ہوا ہے اور یہ ممنوع نہیں ہے بلکہ مباح ہے اس لئے اگر کافر کسی مسلمان کے مال پر تسلط پاکر قابض ہو جائے تو وہ اس مال کا مالک ہو جاوے گا۔

وقد ثبت ذلک بإشارۃ النص:۔ شارح نے فرمایا ہمارے اس مسلک کی تصدیق اشارۃ النص سے بھی ہوتی ہے، کیونکہ وہ مہاجرین کرام جو ہجرت سے پہلے اپنے وطن میں صاحب مال اور دولت مند تھے، وہ اپنا اپنا مال واسباب چھوڑ چھوڑ کر مدینہ منورہ ہجرت کر کے چلے گئے اسی وجہ سے ان حضرات کو قرآن مجید میں فرمایا گیا للفقراء المہاجرین الذین اخرجوا من دیارہم وأموالہم، اور صدقات کا مال ان فقراء کو بھی دیا جائے گا جنھوں نے ہجرت کی اور اپنے اموال اپنے گھروں میں چھوڑ کر چلے آئے یا ان کو بے سروسامانی کے ساتھ ان کے گھروں سے نکال دیا گیا تو قرآن نے ان حضرات کو فقراء سے تعبیر فرمایا ہے، کیونکہ ان کا مال واسباب جو ان کے گھروں میں رہ گیا تھا اس پر کافروں نے قبضہ کر لیا تھا اور غلبہ پانے کی وجہ سے وہ کافران مسلمانوں کے اموال کے مالک ہو گئے تھے لہٰذا اگر مکہ کے کافر مسلمانوں کے اموال پر تسلط پانے کے بعد مالک نہ ہوتے اور مسلمان حسب سابق مالک رہتے تو صرف ہجرت کرنے کی بنا پر ان کو لفظ فقراء سے تعبیر نہ کیا جاتا، اور ان کو فقراء سے تعبیر کرنا اس بات کی واضح دلیل ہے کہ کفار مکہ مسلمانوں کے اموال پر تسلط پانے کی وجہ سے مالک ہو گئے تھے۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ عَنْ بَيَانِ الْخَاصِّ بِأَحْكَامِهِ وَأَقْسَامِهِ شَرَعَ فِي بَيَانِ الْعَامِّ فَقَالَ وَأَمَّا الْعَامُّ فَمَا يَتَنَاوَلُ أَفْرَادًا مُتَّفِقَةَ الْحُدُودِ عَلَى سَبِيلِ الشُّمُولِ فَكَلِمَةُ مَا عِبَارَةٌ عَنْ لَفْظٍ مَوْضُوعٍ لِأَنَّ الْعُمُومَ لَا يَجْرِي فِي الْمَعَانِي وَالْعَامُّ مِنْ أَقْسَامِ وُجُوهِ النَّظْمِ وَضْعًا كَالْخَاصِّ وَبِقَوْلِهِ يَتَنَاوَلُ أَفْرَادًا خَرَجَ الْخَاصُّ وَأَمَّا خَاصُّ الْعَيْنِ فَظَاهِرٌ وَأَمَّا خَاصُّ الْجِنْسِ وَالنَّوْعِ فَلِأَنَّهُ يَتَنَاوَلُ مَفْهُومًا كُلِّيًّا أَوْ فَرْدًا وَاحِدًا يَحْتَمِلُ الصِّدْقَ عَلَى كَثِيرِينَ وَلَيْسَ هُوَ بِمَوْضُوعٍ لِلْأَفْرَادِ بِنَفْسِهِ وَكَذَا خَرَجَ أَسْمَاءُ الْعَدَدِ لِأَنَّهُ يَتَنَاوَلُ الْأَجْزَاءَ دُونَ الْأَفْرَادِ وَكَذَا يَخْرُجُ بِهِ الْمُشْتَرَكُ لِأَنَّهُ يَتَنَاوَلُ مَعَانِيَ لَا أَفْرَادًا ثُمَّ قَوْلُهُ مُتَّفِقَةَ الْحُدُودِ عَلَى سَبِيلِ الشُّمُولِ لِبَيَانِ تَحْقِيقِ مَاهِيَّةِ الْعَامِّ لَا لِلِاحْتِرَازِ وَقِيلَ مُتَّفِقَةَ الْحُدُودِ احْتِرَازٌ عَنِ الْمُشْتَرَكِ لِأَنَّهُ يَتَنَاوَلُ أَفْرَادًا مُخْتَلِفَةَ الْحُدُودِ عَلَى سَبِيلِ الشُّمُولِ احْتِرَازٌ عَنِ النَّكِرَةِ الْمَنْفِيَّةِ فَإِنَّهَا تَتَنَاوَلُ الْأَفْرَادَ عَلَى سَبِيلِ الْبَدَلِيَّةِ دُونَ الشُّمُولِ وَإِنَّمَا اكْتَفَى الْمُصَنِّفُ رح بِالتَّنَاوُلِ دُونَ الِاسْتِغْرَاقِ اتِّبَاعًا لِفَخْرِ الْإِسْلَامِ فَإِنَّهُ لَا يُشْتَرَطُ عِنْدَهُ فِي الْعَامِّ الِاسْتِغْرَاقُ لِجَمِيعِ الْأَفْرَادِ فَالْجَمْعُ

Marfat.com

اَلْمُعَرَّفُ وَالْمُنَكَّرُ كُلُّهٗ عَامٌّ وَعِنْدَ صَاحِبِ التَّوْضِيْحِ يُشْتَرَطُ فِي الْعَامِّ الْاِسْتِغْرَاقُ فَيَكُوْنُ الْجَمْعُ الْمُنَكَّرُ وَاسِطَةً بَيْنَ الْعَامِّ وَالْخَاصِّ۔

ترجمہ پھر جب مصنف خاص اور اس کے احکام و اقسام کے بیان سے فارغ ہوگئے تو عام کا بیان شروع فرمایا۔ چنانچہ فرمایا۔

واما العام فما يتناول افرادا متفقة الحدود على سبيل الشمول الخ بطور شمول تمام ایسے افراد کو شامل ہو جو متفقۃ الحدود ہوں۔ پس کلمہ ما سے وہ لفظ مراد ہے جو معنی کے لئے وضع کیا گیا ہو اس لئے کہ عموم معنی میں جاری نہیں ہوتا، اور عام خاص کی طرح وضع کے اعتبار سے نظم کی اقسام میں سے ہے اور اس کے قول "یتناول افراداً" سے خاص نکل گیا بہرحال خاص العین (جیسے زید) تو ظاہر ہے، اور بہرحال خاص الجنس (انسان) اور خاص النوع (رجل) پس ان کے خارج ہونے کی وجہ یہ ہے کہ عام ایسے مفہوم کو شامل ہے جو کل ہو، ایسے فرد واحد کو شامل ہو جو کثیرین پر صدق کا احتمال رکھتا ہو، اور وہ (عام) بنفسہ افراد کے لئے وضع نہیں کیا گیا ایسے ہی اسماء عدد بھی نکل گئے کیونکہ وہ اجزاء کو شامل ہوتے ہیں افراد کو نہیں، اسی طرح مشترک بھی عام کی تعریف سے خارج ہوگیا اسلئے کہ مشترک معانی کو شامل ہوتا ہے، افراد کو نہیں، پھر مصنفؒ کا قول۔ متفقۃ الحدود علی سبیل الشمول" سے عام کی ماہیت تحقیق مقصود ہے، قید احترازی نہیں ہے اور ایک قول یہ ہے کہ متفقۃ الحدود مشترک سے احتراز کے لئے لائے ہیں کیونکہ مشترک افراد مختلفۃ الحدود کو شامل ہوتا ہے اور" علی سبیل الشمول" نکرہ منفیہ سے احتراز ہے کیونکہ نکرہ منفیہ افراد کو علی سبیل البدلیۃ شامل ہوتا ہے اجتماعی طور پر افراد کو صادق نہیں آتا، اور مصنفؒ نے تناول پر اکتفا فرمایا استغراق کا لفظ نہیں لاتے کیونکہ انھوں نے فخر الاسلام کا اتباع کیا ہے اس لئے کہ ان کے نزدیک عام میں تمام افراد کو استغراق شرط نہیں ہے لہذا جمع معرف اور منکر سب عام ہیں، اور صاحب توضیح کے نزدیک جمع میں استغراق شرط ہے لہذا جمع معرف عام اور خاص کے درمیان واسطہ ہوجائیں گے۔

تشریح عام کی تعریف، خاص کی تعریف اقسام اور احکام کے بیان سے فراغت کے بعد ماتن نے عام کا بیان شروع فرمایا ہے، پہلے انھوں نے عام کی اصطلاحی تعریف کی ہے۔ فرمایا۔ عام ایسا لفظ ہے جو افراد متحد الحدود کو علی سبیل الشمول شامل ہو، تعریف میں افراد متفقۃ الحدود کا لفظ مذکور ہے اس اتفاق سے افراد کی ماہیت کا متفق و متحد ہونا مراد نہیں ہے بلکہ متفقۃ الحدود سے مراد وہ افراد ہیں جو مفہوم کلی میں متفق ہوں یعنی لفظ عام کے جتنے افراد ہوں عام ان تمام افراد پر یکساں طور پر صادق آئے۔

فوائد قیود:۔ تعریف میں کلمہ "ما" مذکور ہے، اس سے لفظ موضوع للمعنی مراد ہے اس وجہ سے معانی میں عموم جاری نہیں ہوتا کیونکہ معانی صفت عموم کے ساتھ حقیقتاً متصف ہوتے ہیں نہ مجازاً متصف ہوتے ہیں اور جب معانی عموم کی صفت لفظ کے ساتھ متصف نہیں ہوتے تو اس صفت کے ساتھ لفظ عام متصف ہوگا اور عموم کی صفت لفظ [illegible] خاص ہوگا اس لئے عام کی تعریف

marfat.com

Marfat.com

میں لفظ مراد ہوگا معنی مراد نہ ہوں گے، بعض نے کہا ہے کہ معانی مجازاً عموم کے ساتھ متصف ہوجاتے ہیں دوسرا قول یہ بھی ہے کہ معانی صفت عموم کے ساتھ حقیقۃً بھی متصف ہوتے ہیں جس طرح لفظ عموم کیساتھ متصف ہوتا ہے، لہٰذا ان دونوں اقوال کے قائلین کے نزدیک کلمہ ما سے لفظ مراد نہ ہوگا بلکہ شئی مراد ہوگا، کیونکہ شئی لفظ اور معنی دونوں کو شامل ہے، اس لئے اگر مذکورہ دونوں قسم کے اقوال کو جمع کرنا مقصود ہو تو تعریف میں مذکور کلمہ ما سے مراد لفظ شئی ہوگا۔

قولہ من اقسام وجوہ ؛- اقسام جمع قسم کی اور وجوہ جمع وجہ کی ہے جس کے معنی قسم کے ہیں لفظ اقسام کے بعد لفظ وجوہ کا ذکر اضافت بیانیہ کے طور پر کیا گیا ہے، خلاصہ کلام یہ ہے کہ خاص جس طرح اپنی وضع کے لحاظ سے لفظ کی قسم ہے عام بھی باعتبار وضع کے لفظ ہی کی قسم ہے

قولہ یتناول افراداً الخ اس قید کے ذریعہ ماتن نے عام کی تعریف سے خاص کو خارج کیا ہے، اور خاص کی جنس سے مثنیٰ بھی ہے، اسی طرح مثنی دو فرد کو شامل ہوتا ہے، افراد کو شامل نہیں ہوتا تعریف سے خاص العین کا خارج ہونا تو بالکل واضح ہے کیونکہ خاص العین تو فرد واحد کا نام ہے، لیکن جہاں تک خاص الجنس اور خاص النوع کے خارج ہونے کا تعلق ہے تو چونکہ جنس کے متعلق بعض افراد کا مذہب یہ ہے کہ جنس مفہوم کلی یا معنی کلی کا نام ہے انھیں معانی کلیہ کے لئے جنس کو وضع کیا گیا ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ جنس فرد منتشر کے لئے وضع کیا گیا ہے یعنی ایسے فرد واحد کے لئے جو دوسرے افراد میں سے ہر ہر فرد پر صادق آئے اور کثیرین پر صادق آنے کا احتمال بھی رکھتا ہو، اسی طرح نوع بھی معنی کلی اور مفہوم کلی کے لئے وضع کیا گیا ہے، خلاصہ یہ ہے کہ خاص الجنس اور خاص النوع خواہ مفہوم کلی کے لئے وضع کئے گئے ہوں یا فرد منتشر کے لئے ان کو وضع کیا گیا ہو دونوں صورتوں میں افراد کے لئے وضع نہیں کئے گئے لہٰذا یہ دونوں عام نہ ہوں گے اس وجہ سے کہ عام ہونے کے لئے افراد کو شامل ہونا بہرحال ضروری ہے۔ لفظ یتناول افراداً کی قید سے اسماء عدد جیسے ثلاثۃ، اربعۃ، خمسۃ، ستۃ وغیرہ اسماء جو عدد پر دلالت کرتے ہیں عام کی تعریف سے خارج ہوگئے اس لئے کہ عدد اجزاء کو شامل ہوتا ہے افراد کو شامل نہیں ہوتا اور اجزاء اور افراد دونوں علیحدہ علیحدہ ہیں، کیونکہ اجزاء میں کل کے ٹکڑے پائے جاتے ہیں اور کل ان اجزاء سے مرکب ہوکر بنتا ہے، نیز کل اپنے اجزاء پر محمول بھی نہیں ہوا کرتا مثلاً ید زید (زید کا ہاتھ) یہ زید نہیں ہے بلکہ زید کا جز ہے اور افراد پر کلی صادق آیا کرتی ہے کلی ان سے مرکب نہیں ہوتی، نیز کلی اپنے ماتحت افراد پر محمول بھی ہوتی ہے جیسے زید انسان، بکر انسان کہا جاتا ہے، معلوم ہوا، عدد اجزاء کو شامل نہیں ہوتا اور اجزاء و افراد کے درمیان فرق بھی ہے تو عدد میں عمومیت نہ ہوگی اس لئے عدد عام نہیں ہوسکتا اس لئے عام ہونے کے لئے افراد کو شامل ہونا ضروری ہے۔

عام کی تعریف سے مشترک بھی خارج ہے۔ شارح نے فرمایا یتناول افراداً کی قید سے

Marfat.com

مشترک بھی عام کی تعریف سے خارج ہو گیا، کیونکہ مشترک معنی کو شامل ہوتا ہے افراد کو شامل نہیں ہوتا جب کہ عام کے لئے افراد کو شامل ہونا ضروری ہے۔

قولہ متفقۃ الحدود علی سبیل الشمول الخ یتناول افراداً کی قید سے جب مشترک اور خاص دونوں خارج ہو گئے تو اب متفقۃ الحدود کی قید سے ماتن نے کسی کو خارج نہیں کیا ہے، ان الفاظ سے عام کی حقیقت بیان کرنا مقصود ہے کیونکہ مشترک ان افراد کو شامل ہوتا ہے جن کی حقیقت مختلف ہے جب کہ عام صرف ان افراد کو شامل ہوتا ہے جن کی حقیقت متفق اور متعدد ہو۔

علی سبیل الشمول، اس قید سے اس اسم نکرہ کو خارج کرنا مقصود ہے جو نفی کے تحت داخل ہو کر عموم کا فائدہ دیتا ہے کیونکہ نکرہ تحت النفی عموم کا فائدہ دیتا ضرور ہے مگر علی سبیل الشمول عموم کا فائدہ نہیں دیتا بلکہ علی سبیل البدلیت عموم پر دلالت کرتا ہے جیسے کسی نے کہا ما رأیت رجلاً میں نے کسی مرد کو نہیں دیکھا، تو اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ قائل نے تمام افراد رجل کو نہیں دیکھا ہے بلکہ اس جملے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس نے کسی مرد کو نہیں دیکھا، اس کو دیکھا نہ اس کو دیکھا یعنی ایک ایک کر کے افراد رجل کو نہیں دیکھا ہے تو چونکہ عام کے لئے تمام افراد کو بیک وقت شامل ہونا ضروری ہے اس لئے علی سبیل الشمول کی قید عام کی تعریف کیلئے مفید ہے اور نکرہ منفیہ عام کی تعریف سے خارج ہو جائے گا

ایک اعتراض:۔ اگر کوئی اعتراض کرے کہ آگے ماتن نے نکرۂ منفیہ کو عام کہا ہے، اور اس جگہ اس کو آپ خارج کر رہے ہیں؟

جواب:۔ اس جگہ عام کی حقیقت کو بیان کیا گیا ہے اور نکرۂ منفیہ میں عمومیت مجازی ہے لہذا کوئی اعتراض نہ ہوگا

عام کی تعریف میں یتناول کا لفظ ذکر کیا ہے اور استغراق کے لفظ کا ذکر نہیں فرمایا امام فخر الاسلام کی اتباع میں ایسا کیا ہے، کیونکہ فخر الاسلام کے نزدیک عام کا علی سبیل الاستغراق تمام افراد کو شامل ہونا ضروری نہیں ہے صرف عام کا اپنے تمام افراد کو شامل ہونا کافی ہے، استغراق پایا جائے یا نہ پایا جائے اس لئے جمع معرف اور جمع منکر دونوں امام فخر الاسلام کے نزدیک عام ہیں، اس لئے کہ یہ دونوں افراد کو شامل ہوتے ہیں اور صاحب توضیح کے نزدیک عام کے لئے استغراق شرط ہے اور عام کے تمام افراد کو استغراق کے ساتھ شامل ہونا شرط ہے اس لئے امام کی تعریف جمع معرف پر صادق آتی ہے اس لئے کہ جمع معرف میں استغراق پایا جاتا ہے، کیونکہ اس کا اطلاق اسے ایک سے لے کر اور تک کے تمام افراد پر ہوتا ہے کیونکہ جمع کا اطلاق تین اور تین سے زائد تمام افراد پر ہوتا ہے اور ایک یا دو پر جمع کا اطلاق نہیں ہوتا اور جب اس پر لام تعریف کا داخل ہو جاتا ہے تو اس کا اطلاق ایک سے لے کر آخر تک کے تمام افراد پر ہوتا ہے اور اس کی جمعیت باطل ہو جاتی ہے اس لئے جمع معرف میں استغراق پایا جاتا ہے۔ اسی وجہ سے صاحب توضیح نے بھی جمع معرف کو عام کی

marfat.com

Marfat.com

تعریف میں داخل مانا ہے اور جمع منکر تو وہ عام کی تعریف میں داخل نہیں ہے، اس لئے کہ یہ افراد کو شامل ہوتا تو ہے مگر اس میں استغراق نہیں پایا جاتا، کیونکہ اس کا اطلاق تین اور تین افراد سے زائد پر ہوتا تو ہے مگر ایک فرد پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا اس لئے جمع منکر میں استغراق نہ پایا گیا، اسلئے صاحب توضیح کے نزدیک جمع منکر عام کے تحت داخل نہیں ہے مگر یہ خاص میں بھی داخل نہیں ہے کیونکہ خاص فرد کو شامل ہوتا ہے اور افراد کو شامل نہیں ہوتا، اور جمع منکر افراد کو شامل ہوتا ہے اس لئے صاحب توضیح کے نزدیک جمع منکر خاص اور عام کے درمیان ایک واسطہ ہے۔

وَاِنَّهٗ يُوْجِبُ الْحُكْمَ فِيْمَا يَتَنَاوَلُهٗ قَطْعًا بَيَانٌ لِحُكْمِهٖ بَعْدَ بَيَانِ مَعْنَاهُ فَقَوْلُهٗ يُوْجِبُ الْحُكْمَ رَدٌّ عَلٰى مَنْ قَالَ اِنَّهٗ مُجْمَلٌ لِاخْتِلَافِ اَعْدَادِ الْجَمْعِ فَلَا يَكُوْنُ مُوْجِبًا اَصْلًا بَلْ يَجِبُ التَّوَقُّفُ حَتّٰى يَقُوْمَ الدَّلِيْلُ عَلٰى مُعَيَّنٍ وَقَوْلُهٗ فِيْمَا يَتَنَاوَلُهٗ رَدٌّ عَلٰى مَنْ قَالَ لَا يُوْجِبُ الْفَرْدُ اِلَّا الْوَاحِدَ وَلَا الْجَمْعُ اِلَّا الثَّلٰثَ وَالْبَاقِيْ مَوْقُوْفٌ عَلٰى قِيَامِ الدَّلِيْلِ وَقَوْلُهٗ قَطْعًا رَدٌّ عَلَى الشَّافِعِيِّ حَيْثُ ذَهَبَ اِلٰى اَنَّ الْعَامَّ ظَنِّيٌّ لِاَنَّهٗ مَا مِنْ عَامٍّ اِلَّا وَقَدْ خُصَّ مِنْهُ الْبَعْضُ فَيَحْتَمِلُ اَنْ يَكُوْنَ مَخْصُوْصًا مِنْهُ الْبَعْضُ وَاِنْ لَمْ نَقِفْ عَلَيْهِ فَيُوْجِبُ الْعَمَلَ لَا الْعِلْمَ كَخَبَرِ الْوَاحِدِ وَالْقِيَاسِ وَنَقُوْلُ هٰذَا الْاِحْتِمَالُ نَاشٍ بِلَا دَلِيْلٍ وَهُوَ لَا يُعْتَبَرُ وَاِذَا خُصَّ مِنْهُ الْبَعْضُ كَانَ اِحْتِمَالًا نَاشِيًا عَنْ دَلِيْلٍ فَيَكُوْنُ مُعْتَبَرًا فَعِنْدَنَا الْعَامُّ قَطْعِيٌّ فَيَكُوْنُ مُسَاوِيًا لِلْخَاصِّ۔

ترجمہ اور عام کا حکم یہ ہے کہ جن اشیاء پر مشتمل ہوتا ہے ان میں قطعیت کو واجب کرتا ہے، عام کی تعریف اور اسکے معنی بیان کر کے مصنف نے عام کا حکم بیان کیا ہے پس اس کا قول۔ یوجب الحکم۔ ان لوگوں پر رد ہے جنھوں نے کہا کہ عام مجمل ہوتا ہے کیونکہ جمع کے عدد مختلف ہوتے ہیں، لہذا عام بالکل موجب للحکم نہیں ہوسکتا بلکہ توقف واجب ہے یہاں تک کہ کسی معین چیز پر دلیل قائم ہوجائے۔

قولہ فیما یتناولہ الخ اور قولہ فیما یتناولہ سے ان لوگوں کے قول کی تردید مقصود ہے جو کہتے ہیں کہ عام میں فرد واحد اور جمع سے صرف تین ثابت ہوتے ہیں اور باقی دلیل قائم ہونے پر موقوف ہیں، اور "قطعاً" سے امام شافعیؒ کے قول کی تردید ہے کیونکہ ان کا مذہب ہے کہ عام ظنی ہوتا ہے اور کوئی عام ایسا نہیں ہوتا جس سے بعض افراد کو خاص نہ کیا گیا ہو پس عام احتمال رکھتا ہے کہ عام مخصوص منہ البعض ہو اگرچہ ہم اس سے واقف نہ ہوں، لہذا عام عمل کو واجب کرتا ہے علم کو نہیں جیسے خبر اور قیاس میں اور ہم کہتے ہیں کہ وہ احتمال جو بلا دلیل قائم ہو وہ معتبر نہیں ہوتا، اور جب بعض کو عام سے خاص کر لیا جائے گا تو وہ احتمال نہی پر دلیل ہے، لہذا معتبر

Marfat.com

ہے پس ہمارے نزدیک چونکہ عام قطعی ہے اس لئے خاص کے مساوی ہے

حتی یجوز نسخ الخاص بہ الخ یہاں تک کہ خاص کا منسوخ کرنا عام کے ذریعہ جائز ہے کیونکہ ناسخ ہونے کے لئے شرط ہے کہ وہ منسوخ کے مساوی ہو یا اس سے بہتر ہو۔

تشریح **عام کا حکم:۔** عام کی تعریف بیان کرنے کے بعد اس کا حکم بیان کیا جارہا ہے، فرمایا، عام کا حکم یہ ہے کہ وہ جن افراد کو شامل ہوتا ہے ان کو قطعیت کے ساتھ شامل ہوتا ہے، ان میں قطعیت اور یقین کو واجب کرتا ہے اور جس طرح خاص یقین کا فائدہ دیتا ہے ٹھیک اسی طرح عام بھی اپنے افراد میں یقین کا فائدہ دیتا ہے چنانچہ اس کے مقتضاء پر یقین کرنا بھی ضروری ہے اور اس پر عمل کرنا واجب ہے

قولہ یوجب الحکم الخ شارح نے کہا ماتن نے اپنے اس قول سے ان لوگوں کے قول کو رد فرمایا ہے کہ عام مجمل ہوتا ہے کیونکہ جمع کے اعداد مختلف ہیں اسی وجہ سے کہ اگر جمع قلت ہے تو اس کے اعداد تین سے دس تک محدود ہیں ان میں سے ہر عدد مراد لیا جاسکتا ہے، اور جمع کثرت میں تین سے لے کر غیر متناہی اعداد تک مراد لیے جاسکتے ہیں۔ اور ان کے درمیان کے اعداد میں سے جو چاہیں مراد لے سکتے ہیں، اور ان مراتب عدد میں کسی کو کسی پر فوقیت اور ترجیح بھی حاصل نہیں ہے کہ جس کی بناء پر بعض افراد کا مراد لینا یقینی ہو، اس لئے جمع کا عدد مجمل ہے اور کسی عدد کے بھی وہ موجب نہیں ہے بلکہ کسی قرینہ یا دلیل سے جب کسی عدد کی تعیین نہ ہو جمع پر عمل کرنا واجب التوقف ہے اس لئے نہ اس پر عمل ضروری ہے اور نہ ہی اعتقاد ضروری ہے۔

اشاعرہ کا مذہب:۔ اس بارہ میں حضرات اشاعرہ میں سے بعض نے کہا، چونکہ جمع کے کسی عدد کو دوسرے عدد پر ترجیح حاصل نہیں ہے۔ لہٰذا وہ مجمل ہے، اس لئے جب تک کسی معین عدد پر کوئی دلیل قائم نہ ہوجائے اس وقت تک یہ واجب التوقف ہوگا، اس پر عمل کرنا ضروری ہوگا نہ اس پر اعتقاد ہی رکھنا واجب ہوگا۔

مشائخ سمرقند کا مذہب:۔ جمع کے متعلق علماء سمرقند میں سے بعض نے کہا اس سے حق تعالیٰ کی جو بھی مراد ہو، خواہ عموم کی یا خصوص کی مبہم طریق پر اس کے حق ہونے کا اعتقاد رکھنا ضروری ہے مگر تعیین سے پہلے اس پر عمل کرنا واجب اور ضروری نہیں۔

احناف کی جانب سے جواب:۔ احناف کے نزدیک جب تک ترجیح پر کوئی دلیل قائم نہ ہو تو اس جمع کو کل پر محمول کیا جائے گا اس صورت میں ترجیح بلا مرجح اور مجمل ہونے کا الزام عائد نہ ہوسکے گا۔

قولہ فیما یتناولہ الخ شارح نے فرمایا، اس جمع سے ان لوگوں کے مسلک کی تردید مقصود ہے جو کہتے ہیں کہ عام اگر صیغۂ واحد ہو تو وہ ایک فرد کو واجب کرتا ہے یعنی اس سے ایک فرد مراد ہوگا اور جمع کا صیغہ تو صرف تین افراد کو واجب کرتا ہے یعنی اس سے صرف تین کا عدد مراد لیا جائے گا اور ان دونوں کے ماسوا عام کے جتنے الفاظ ہیں ان سے کتنے افراد مراد ہیں یہ مسئلہ دلیل کے قیام پر موقوف رہے گا اور جیسی دلیل یا قرینہ موجود ہوگا وہی مراد لیا جائے گا

marfat.com

Marfat.com

ان لوگوں نے اپنے مسلک کی دلیل پر فرمایا، کسی بامعنی لفظ کو اس کے معنی سے مجرد (خالی) کرنا اور یہ کہنا کہ اس لفظ کے کوئی معنی نہیں ہیں، ایسا کرنا درست نہیں ہے بلکہ کچھ نہ کچھ کا مراد ہونا ضروری ہے، اب اگر عام صیغہ واحد ہے اور اس سے اقل عدد مراد لیا جائے اور اگر عام جمع کا صیغہ ہو اور اس سے اقل جمع مراد لی جائے یعنی تین افراد مراد ہوئے تو یہ متیقن امر ہوگا اور اگر اقل افراد سے زائد مراد لیا جائے یعنی واحد کے صیغہ سے ایک سے زائد افراد اور جمع کے صیغہ سے تین افراد سے زائد افراد مراد لئے جائیں تو یہ متیقن ہونے کے بجائے مشکوک ہوں گے، اس وجہ سے اقل عدد تو مافوق الاقل میں شامل ہے مگر اس کا عکس یعنی مافوق الاقل تو وہ اقل عدد میں شامل نہیں ہوتا، اس لئے اقل عدد تو یقینی ہوا، جو اقل عدد اور ما فوق الاقل دونوں میں پایا جاتا ہے مگر مافوق الاقل عدد یہ مشکوک ہوا کیونکہ یہ اقل عدد سے زائد پر دلالت کرتا ہے اور قاعدہ ہے کہ جو یقینی ہو اس کو مراد لینا چاہیئے مشکوک کو مراد نہ لینا چاہیئے اس لئے عام اگر صیغۂ واحد ہے تو ایک فرد مراد لیا جائے گا، اور اگر جمع کا صیغہ ہے تو تین افراد مراد لئے جائیں گے۔

احناف نے اس استدلال کا یہ جواب دیا ہے کہ اس طرز استدلال میں لغت کو بذریعۂ قیاس ثابت کیا گیا ہے اور یہ باطل ہے لہذا یہ قول بھی غلط ہے۔

قولہ قطعاً الخ اس سے امام شافعیؒ کے قول کی تردید مقصود ہے، کیونکہ ان کے نزدیک عام ظنی ہے، امام شافعیؒ نے عام کے ظنی ہونے کی دلیل میں فرمایا کہ کوئی بھی عام ایسا نہیں ہے جس سے اس کے بعض افراد کو خاص نہ کر لیا گیا ہو، سوائے اس عام کے جس کے بارہ میں دلیل سے ثابت ہو جائے کہ اس سے کسی فرد کی تخصیص نہیں کی گئی یا وہ تخصیص کا احتمال نہیں رکھتا جیسے اِنَّ اللّٰہَ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلِیْمٌ وَاِنَّ اللّٰہَ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ ان دونوں مثالوں میں عام کا کوئی فرد بھی خاص نہیں کیا گیا، اس نوع کے عام کے علاوہ دوسرا کوئی صیغہ عام کا نہیں جس میں تخصیص کا احتمال نہ ہو، اگرچہ ہم اس سے واقف نہ ہوں، اس احتمال کے ہوتے ہوئے عام یقینی نہیں ہوتا بلکہ ظن کا فائدہ دیتا ہے۔ ا۔ دلیل ظنی ہو یا عام مفید ظن ہو اس صورت میں عمل کو واجب تو کرتا ہے مگر موجب للاعتقاد نہیں ہے، جس طرح خبر واحد اور قیاس کا حال ہے کہ ان سے عمل تو واجب کرتا ہے مگر دوسری جانب کا احتمال باقی رہتا ہے، اس لئے یہ دونوں موجب للاعتقاد نہیں ہیں۔

احناف کی جانب سے اسکا جواب:۔ حضرت امام شافعیؒ کی جانب سے جو احتمال پیدا کیا گیا ہے وہ بغیر دلیل کے ہے اور دعویٰ بلا دلیل کے مقبول نہیں ہوتا، اس لئے اس احتمال کا اعتبار نہ کیا جائے گا۔

کیونکہ صیغۂ عام اپنی وضع کے لحاظ سے عموم پر دلالت کرتا ہے کیونکہ حضرات صحابہ کرام نے صیغۂ عام سے عموم پر استدلال فرمایا ہے اور انھوں نے قرائن کو ضروری نہیں قرار دیا تو عام کے صیغے اگر اپنی وضع کے لحاظ سے عموم پر دال نہ ہوتے تو عموم کے معنی لینے کے لئے قرائن کی احتیاج ہوتی، اس سے معلوم ہوا صیغۂ عام قرینہ کے بغیر عموم پر دلالت کرتا ہے اور لفظ عام کی دلالت معنی پر قطعی ہوتی ہے اس میں کسی قرینہ کی حاجت

Marfat.com

نہیں ہوتی، نتیجہ یہ نکلا کہ صیغہ عام کی دلالت معنی عام پر قطعی ہے ظنی نہیں ہے، اور جہاں تک مامن عام الا وقد خص عنہ البعض کا مسئلہ تو یہ احتمال تو ہے مگر اس پر کوئی دلیل قائم نہیں ہوئی، اس لئے احتمال ناشی بلا دلیل کا کوئی اعتبار نہیں کیا جائے گا، کیونکہ بغیر دلیل کے احتمالات تو بے شمار پیدا کئے جاسکتے ہیں مثلاً ہم نے آسمان کو اپنی آنکھ سے دیکھا پھر یہ کہیں کہ ممکن ہے ہم نے آسمان کو نہ دیکھا ہو تو یہ احتمال مہمل اور بے معنی ہوگا، البتہ عام سے اگر بعض افراد کو یقینی طور پر خارج کرایا گیا ہے تو یہ احتمال دلیل سے پیدا ہوا ہے اس لئے اس کا اعتبار کیا جائے گا اور یہ عام ظنی ہوگا کیونکہ عام خص عنہ البعض ہے، اور عام مخصوص البعض قطعی نہیں ہوتا ظنی ہوتا ہے، حاصل یہ نکلا کہ مطلقاً عام احناف کے نزدیک قطعی ہے جو یقین کا فائدہ دیتا ہے اور قطعی ہونے میں عام خاص کے برابر ہے۔

حَتّٰى يَجُوْزُ نَسْخُ الْخَاصِّ بِهٖ اَیْ بِالْعَامِّ لِاَنَّهٗ يُشْتَرَطُ فِي النَّاسِخِ اَنْ يَّكُوْنَ مُسَاوِيًا لِلْمَنْسُوْخِ اَوْ خَيْرًا مِّنْهُ كَحَدِيْثِ الْعُرَنِيِّيْنَ نُسِخَ بِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ اِسْتَنْزِهُوْا عَنِ الْبَوْلِ وَعُرَنِيُّوْنَ قَبِيْلَةٌ يُنْسَبُوْنَ اِلٰى عُرَيْنَةَ تَصْغِيْرُ عُرْنَةَ الَّتِيْ هِيَ وَادٍ بِعَرَفَاتٍ وَحَدِيْثُهُمْ مَا رَوٰى اَنَسُ بْنُ مَالِكٍ رض اَنَّ قَوْمًا مِّنْ عُرَيْنَةَ اَتَوُا الْمَدِيْنَةَ فَلَمْ تُوَافِقْهُمْ فَاصْفَرَّتْ اَلْوَانُهُمْ وَانْتَفَخَتْ بُطُوْنُهُمْ فَاَمَرَهُمْ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اَنْ يَّخْرُجُوْا اِلٰى اِبِلِ الصَّدَقَةِ وَيَشْرَبُوْا مِنْ اَلْبَانِهَا وَاَبْوَالِهَا فَصَحُّوْا ثُمَّ ارْتَدُّوْا وَقَتَلُوا الرُّعَاةَ وَاسْتَاقُوا الْاِبِلَ فَبَعَثَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِيْ اَثَرِهِمْ قَوْمًا فَاَخَذُوْا فَاَمَرَ بِقَطْعِ اَيْدِيْهِمْ وَاَرْجُلِهِمْ وَسَمَلَ اَعْيُنَهُمْ وَتَرَكَهُمْ فِيْ شِدَّةِ الْحَرِّ حَتّٰى مَاتُوْا فَهٰذَا حَدِيْثٌ خَاصٌّ بِبَوْلِ الْاِبِلِ يَدُلُّ عَلٰى طَهَارَتِهٖ وَحِلِّهٖ وَبِهٖ تَمَسَّكَ مُحَمَّدٌ رح فِيْ اَنَّ بَوْلَ مَا يُؤْكَلُ لَحْمُهٗ طَاهِرٌ وَيَحِلُّ شُرْبُهٗ لِلتَّدَاوِيْ وَغَيْرِهٖ وَعِنْدَهُمَا هُوَ مَنْسُوْخٌ بِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ اِسْتَنْزِهُوْا مِنَ الْبَوْلِ وَهُوَ عَامٌّ لِمَاكُوْلِ اللَّحْمِ وَغَيْرِهٖ فَقَدْ نُسِخَ الْخَاصُّ بِهٰذَا الْعَامِّ فَبَوْلُ مَا يُؤْكَلُ لَحْمُهٗ وَغَيْرِهٖ كُلُّهٗ نَجَسٌ حَرَامٌ لَا يَحِلُّ شُرْبُهٗ وَاسْتِعْمَالُهٗ لِلتَّدَاوِيْ وَغَيْرِهٖ عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ رح وَيَحِلُّ عِنْدَ اَبِيْ يُوْسُفَ رح فِي التَّدَاوِيْ لِلضَّرُوْرَةِ عَلٰى مَا عُرِفَ وَقِصَّةُ هٰذَا الْحَدِيْثِ النَّاسِخِ مَا رُوِيَ اَنَّهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَمَّا فَرَغَ مِنْ دَفْنِ صَحَابِيٍّ صَالِحٍ اُبْتُلِيَ بِعَذَابِ الْقَبْرِ جَاءَ اِلَى امْرَاَتِهٖ فَسَاَلَهَا عَنْ اَعْمَالِهٖ فَقَالَتْ كَانَ يَرْعَى الْغَنَمَ وَلَا يَتَنَزَّهُ مِنْ بَوْلِهٖ فَحِيْنَئِذٍ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ اِسْتَنْزِهُوْا مِنَ الْبَوْلِ فَاِنَّ عَامَّةَ عَذَابِ الْقَبْرِ مِنْهُ فَهُوَ بِحَسْبِ شَانِ النُّزُوْلِ اَيْضًا خَاصٌّ بِبَوْلِ مَا يُؤْكَلُ لَحْمُهٗ كَمَا كَانَ الْمَنْسُوْخُ خَاصًّا بِهٖ لٰكِنَّ الْعِبْرَةَ بِعُمُوْمِ اللَّفْظِ وَالَّذِيْ يَدُلُّ عَلٰى كَوْنِ حَدِيْثِ الْعُرَنِيِّيْنَ مَنْسُوْخًا بِهٰذَا

marfat.com

Marfat.com

بالاتفاق منسوخ ہے کیونکہ وہ ابتدا اسلام میں جائز تھا - بعد میں اس کو منسوخ کردیا گیا۔

تشریح خاص کی طرح عام بھی قطعی اور یقینی ہے :- اس کی دلیل ہے کہ خاص کو عام کے ذریعہ منسوخ کیا جاسکتا ہے جبکہ منسوخ کرنے والے یعنی ناسخ کے لئے ضروری ہے کہ وہ منسوخ سے کہ جس کو منسوخ کیا جارہا ہے اس سے قوی ہو یا کم ازکم اس کے مساوی ہو اسلئے خاص کے لئے عام کے ناسخ ہونے کا مطلب یہ ہوا کہ وہ خاص کے برابر ہے، یا پھر اس سے قوی ہے۔ یا پھر یہ کہا جائے کہ عام خاص کے برابر ہے اور خاص قطعی ہے لہذا عام بھی قطعی ہے۔ جیسے حدیث عرینہ خاص ہے اور اس کو عام حدیث یعنی استنزہوا عن البول سے منسوخ کیا گیا ہے اس اجمال کی قدرے تفصیل ملاحظہ ہو:- عرفات کی وادی میں ایک بستی تھی جس کا نام عرنہ تھا اس کی تصغیر عرینہ آتی ہے ایک قبیلہ جو اسی بستی کی جانب منسوب تھا عُرَینہ کہلاتا تھا، حدیث انس بن مالک میں اس کی تفصیل اس طرح بیان کی گئی ہے، عرینہ کے کچھ آدمی مشرف بہ اسلام ہوئے اور مدینہ منورہ آئے اور یہاں قیام کیا، مگر مدینہ کی آب وہوا انھیں موافق نہ آئی اسلئے بیمار ہوگئے، ان کے پیٹ پھول گئے اور چہرے زرد پڑگئے، جب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو ان کی حالت زار کا علم ہوا تو آپ نے بطور علاج ان کے لئے تجویز فرمایا کہ وہ جنگل میں چلے جائیں اور صدقات کے اونٹ جہاں ہیں وہاں قیام کریں اور اونٹوں کا دودھ اور ان کا پیشاب بھی پئیں، چنانچہ تھوڑے دن ایسا کرنے پر یہ لوگ تندرست ہوگئے اور بیماری و کمزوری دور ہوگئی، اس احسان کے بدلے انھوں نے بُرا سلوک کیا، خود مرتد ہوگئے اور چرواہوں کو قتل کرکے اونٹوں کو اپنے ساتھ ہنکا کرلے گئے۔

جب اس حادثے کی اطلاع آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو ہوئی تو آپؐ نے کچھ صحابہ کو بھیج کر ان کو گرفتار کرایا، جب وہ آپ کی خدمت میں لائے گئے تو آپ نے ان کے ہاتھوں اور پیروں کے کاٹنے کا حکم فرمایا اور آنکھوں کو پھوڑ دینے کا امر فرمایا اور اسی حالت میں ان کو دھوپ میں ڈال دینے کا حکم فرمایا حتی کہ یہ لوگ مرگئے، یہ لوگ ڈاکو تھے اور صحابہ کو مارا پیٹا اور قتل کیا تھا اس لئے آپ نے مذکورہ بالا سلوک ان مجرموں کے ساتھ کیا۔

ایک حدیث میں یہ بھی مذکور ہے کہ ان لوگوں نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے چرواہوں کو پہلے مثلہ کیا پھر ان کی آنکھیں پھوڑیں اس کے بعد ان کو قتل کیا تھا، جزاء سیئة سیئة بمثلها کے مطابق ان کے ساتھ یہ سلوک کیا گیا۔

یہ حدیث عرینہ کہلاتی ہے اس پر آپ نے اونٹوں کے پیشاب کے پینے کا امر فرمایا تھا اس لئے اس سے استدلال کیا گیا کہ ما یؤکل لحمہ کا پیشاب طاہر ہے اور دوا کے لئے استعمال کیا جاسکتا ہے، یہی قول امام محمدؒ کا بھی ہے مگر امام صاحب اور امام ابو یوسف رحمہ کے نزدیک یہ حدیث منسوخ ہے، اور استنزہوا من البول فان عامة عذاب القبر منہ، اس کے لئے ناسخ ہے، اس حدیث کا شان ورود بھی ایک اہم ترین واقعہ ہے اجمالاً

Marfat.com

الْحَدِيْثِ اَنَّ الْمُثْلَةَ الَّتِىْ تَضَمَّنَهَا حَدِيْثُ الْعُرَنِيِّيْنَ مَنْسُوْخَةٌ بِالْاِتِّفَاقِ لِاَنَّهَا كَانَتْ فِىْ اِبْتِدَاءِ الْاِسْلَامِ

ترجمہ یہاں تک کہ خاص کا منسوخ کرنا عام کے ذریعہ جائز ہے کیونکہ ناسخ ہونے کے لئے شرط ہے کہ وہ منسوخ کے مساوی ہو یا اس سے بہتر ہو۔ جیسے عرینہ والی حدیث خاص ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول عام استنزھوا عن البول سے منسوخ ہے عرنیین ایک قبیلہ ہے جو عرینہ کی طرف منسوب ہے، اور یہ عرنہ کی تصغیر ہے، اور عرنہ عرفات میں ایک وادی کا نام ہے، تفصیل اس حدیث کی یہ ہے کہ انس بن مالک رضی اللہ عنہ نے روایت فرمایا کہ عرینہ کی ایک جماعت مدینہ حاضر ہوئی، پس ان کو یہاں کی آب وہوا موافق نہ آئی اس لئے ان کے رنگ زرد پڑ گئے اور ان کے شکم پھول گئے اس لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو حکم دیا کہ صدقہ کے اونٹوں کے پاس چلے جائیں اور ان کا دودھ اور پیشاب پئیں، پس وہ صحت یاب ہوگئے، اس کے بعد وہ لوگ مرتد ہوگئے اور چرواہوں کو قتل کر دیا اور اونٹوں کو ہنکا کرلے گئے تو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے پیچھے ایک جماعت کو بھیجا پس وہ ان کو گرفتار کر لائے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے ہاتھوں پیروں کے کاٹنے اور آنکھوں کے پھوڑنے کا حکم دیا اور فرمایا کہ ان کو تیز دھوپ میں چھوڑ دیا جائے، حتی کہ وہ مرگئے۔ پس یہ حدیث اونٹ کے پیشاب کے ساتھ خاص ہے اور اس کی طہارت حلت پر دلالت کرتی ہے اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اسی سے استدلال فرمایا کہ ماکول لحمہ کا بول پاک ہے اور اس کا پینا حلال ہے دوا کے لئے اور اس کے ماسوا کے لئے بھی۔

وعندھما ھو منسوخ الخ امام صاحبؒ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک یہ حدیث استنزھوا عن البول والی حدیث سے منسوخ ہے، اور یہ حدیث ماکول اللحم اور غیر ماکول اللحم سب کو عام ہے، لہٰذا ثابت ہوا کہ خاص کو اس عام سے منسوخ کیا گیا ہے، پس ماکول لحمہ اور غیر ماکول اللحم ہر دو کا پیشاب نجس اور حرام ہے، اس کا پینا، استعمال کرنا دوا کے طور پر یا اس کے علاوہ کے لئے استعمال کرنا ممنوع ہے۔ امام صاحب کے نزدیک اور امام ابو یوسف کے نزدیک دوا میں ضرورت کی وجہ سے حلال ہے جیسا کہ معلوم ہو چکا۔ اور اس ناسخ حدیث کا پورا واقعہ یہ ہے جو بیان کیا جاتا ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب ایک نیک صالح صحابی کی تدفین سے فارغ ہو چکے تو دیکھا کہ وہ عذاب میں مبتلا کئے گئے ہیں تو ان کی بیوی کے پاس تشریف لے گئے اور ان کے اعمال کے متعلق دریافت کیا، تو ان کی بیوی نے عرض کیا کہ وہ بکریاں چرایا کرتے تھے مگر ان کے پیشاب سے نہیں بچتے تھے تو اس وقت آپ نے ارشاد فرمایا: پیشاب سے بچو کیونکہ قبر کا عمومی عذاب اسی سے ہوتا ہے، تو یہ روایت اپنے شان نزول کے لحاظ سے بھی ماکول لحمہ کے پیشاب کے ساتھ خاص ہے جس طرح پر کہ منسوخ والی حدیث اس کے ساتھ خاص تھی، لیکن استدلال الفاظ کے عموم سے کیا جاتا ہے اور وہ چیز جو عرنیین والی حدیث کے منسوخ ہونے کو اس حدیث کے ذریعہ دلالت کرتی ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ وہ مسئلہ جو عرنیین والی حدیث میں موجود ہے

marfat.com

Marfat.com

اس کا بیان یہ ہے کہ ایک صحابی کو انتقال کے بعد جب دفن کر دیا گیا تو آپ نے محسوس فرمایا کہ یہ صحابی عذاب میں مبتلا ہے، آپ تحقیق حال کے لئے اس صحابی کے گھر تشریف لے گئے۔ اور ان کی بیوی سے ان کی زندگی کے حالات اور مصروفیات دریافت فرمائے بیوی نے جواب دیا کہ یہ بکریاں چرایا کرتے تھے مگر ان بکریوں کے پیشاب سے احتراز نہ کرپاتے تھے، یہ سنکر آپ نے صحابہ سے فرمایا کہ پیشاب سے احتیاط کرو کیونکہ عام طور پر قبر میں عذاب پیشاب سے احتیاط نہ کرنے کی بنا پر ہوتا ہے، یہ حدیث اپنے شان ورود کے لحاظ سے بکری کے پیشاب سے متعلق ہے مگر باعتبار الفاظ کے اس میں عمومیت پائی جاتی ہے اور اعتبار لفظ کے عموم کا ہوتا ہے، خاص واقعہ کا اعتبار نہیں ہوتا۔ آپ نے مطلقاً بول سے احتراز کا امر فرمایا ہے خواہ پیشاب اس جانور کا ہو جس کا گوشت کھایا جاتا ہے یا ایسے جانور کا جس کا گوشت نہیں کھایا جاتا، بہر حال یہ حدیث عام ہے اور اس سے خاص کا نسخ ثابت ہو گیا، اسی حدیث کی وجہ سے امام صاحب کے نزدیک مطلقاً پیشاب ناپاک ہے خواہ وہ ماکول اللحم جانور کا پیشاب ہو یا غیر ماکول اللحم جانور کا، اس کا پینا اور بطور دوا کے استعمال کرنا دونوں ناجائز ہیں، امام صاحب کے اس قول کی تائید اس فرمان رسول سے ہوتی ہے جس میں ارشاد فرمایا گیا ہے کہ لا شفاء فیما حرم علیکم جو چیز تم پر حرام کی گئی ہے اس میں شفاء نہیں ہے، اس لئے اس کا علاج کے بطور استعمال کرنا بھی درست نہیں ہے۔ البتہ امام ابو یوسفؒ دواء کی ضرورت سے بول ما یوکل لحمہ کو جائز قرار دیتے ہیں اور وہ لا شفاء فیما حرم کا جواب یہ عنایت فرماتے ہیں کہ یہ حدیث بالکل صحیح ہے مگر جب ضرورت کے تحت اس کو پینے کی اجازت عطا فرما دی گئی تو اب وہ حرام نہیں رہا۔

اعتراض:- شارح نے والذی یدل علی کون حدیث العرینین الخ میں ایک اعتراض کا جواب دیا ہے، اعتراض یہ ہے کہ اگر عرینہ والی حدیث زمانے کے لحاظ سے مقدم ہوا ور استنزہوا من البول والی حدیث اس زمانے کے لحاظ سے مؤخر ہو تو عرینہ والی حدیث منسوخ اور استنزہوا والی روایت اس کے لئے ناسخ بن سکتی ہے حالانکہ یہ بات ثابت نہیں۔

اس اشکال کا جواب: احناف کی طرف سے اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ عرینہ والی روایت میں مثلہ کرنے کا بھی ذکر ہے، اور مثلہ کرنے کا حکم سب کے نزدیک حرام ہے، اس میں بھی اتفاق ہے کہ مثلہ کرنے کی اجازت شروع اسلام میں تھی اور بعد میں یہ حکم منسوخ ہو گیا۔ تو عرینہ کی حدیث کے ایک جزء کا منسوخ ہونا بالاتفاق ثابت ہے، تو اس حدیث کا دوسرا جزء یعنی بول ما یوکل لحمہ کی اجازت بھی یقیناً منسوخ ہوتی ہے، اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ حدیث کے ایک جزء کے منسوخ ہونے سے دوسرے جزء کا منسوخ ہونا لازم نہیں آتا، اس لئے ممکن ہے مثلہ کا حکم منسوخ ہو اور پیشاب کے استعمال کا حکم یعنی بول ما یوکل لحمہ کا حکم جواز پر برقرار ہو اس احتمال کو کس طرح رد کیا جائے گا۔

اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ان میں سے ایک حدیث نہی پر دلالت کرتی ہے یعنی استنزہوا من البول الی

Marfat.com

حدیث جس سے پیشاب سے بچنے کا حکم اور اس کے استعمال کی ممانعت ثابت ہوتی ہے، اور عرینہ والی حدیث استعمال بول کی اباحت پر دلالت کرتی ہے، اور قاعدہ ہے کہ جب محرم اور مبیح چیز میں تعارض ہو تو نتیجہ چونکہ ارذل کے تابع ہوتا ہے، یا نفی و اثبات کا تعارض ہوتا ہے تو نفی اور محرم کو ترجیح دی جاتی ہے، اس قاعدہ سے بھی اباحت پر دلالت کرنے والی روایت منسوخ ہوگی۔

وَإِذَا أَوْصَىٰ بِخَاتَمٍ لِإِنْسَانٍ ثُمَّ بِالْفَصِّ مِنْهُ لِآخَرَ أَنَّ الْحَلْقَةَ لِلْأَوَّلِ وَالْفَصَّ بَيْنَهُمَا تَأْيِيدٌ لِمُقَدَّمَةٍ مَفْهُومَةٍ مِمَّا قَبْلُ وَهِيَ أَنَّ الْعَامَّ مُسَاوٍ لِلْخَاصِّ بِمَسْأَلَةٍ فِقْهِيَّةٍ وَهِيَ أَنَّهُ إِذَا أَوْصَىٰ أَحَدٌ بِخَاتَمِهِ لِإِنْسَانٍ ثُمَّ أَوْصَىٰ بِكَلَامٍ مَفْصُولٍ بَعْدَهُ بِفَصِّ ذَالِكَ الْخَاتَمِ بِعَيْنِهِ لِإِنْسَانٍ آخَرَ فَتَكُونُ الْحَلْقَةُ لِلْمُوصَىٰ لَهُ الْأَوَّلِ خَاصَّةً وَالْفَصُّ مُشْتَرَكًا بَيْنَ الْأَوَّلِ وَالثَّانِي عَلَى السَّوَاءِ وَذَالِكَ لِأَنَّ الْخَاتَمَ عَامٌّ أَيْ كَالْعَامِّ لِأَنَّ الْعَامَّ الْمُصْطَلَحَ هُوَ مَا يَشْمُلُ أَفْرَادًا وَالْخَاتَمُ لَا يَصْدُقُ إِلَّا عَلَىٰ فَرْدٍ وَاحِدٍ وَلٰكِنَّهُ يَشْمُلُ الْحَلْقَةَ وَالْفَصَّ كِلَيْهِمَا وَالْفَصُّ خَاصٌّ بِمَدْلُولِهِ فَقَطْ فَإِذَا ذُكِرَ الْخَاصُّ بَعْدَ الْعَامِّ بِكَلَامٍ مَفْصُولٍ دَفَعَ التَّعَارُضَ بَيْنَهُمَا فِي حَقِّ الْفَصِّ فَيَكُونُ الْفَصُّ لِلْمُوصَىٰ لَهُمَا جَمِيعًا تَسْوِيَةً لِلْعَامِّ مَعَ الْخَاصِّ بِخِلَافِ مَا إِذَا أَوْصَىٰ بِالْفَصِّ بِكَلَامٍ مَوْصُولٍ فَإِنَّهُ يَكُونُ بَيَانًا لِأَنَّ الْمُرَادَ بِالْخَاتَمِ فِيمَا سَبَقَ الْحَلْقَةُ فَقَطْ فَتَكُونُ الْحَلْقَةُ لِلْأَوَّلِ وَالْفَصُّ لِلثَّانِي وَعِنْدَ أَبِي يُوسُفَ رح يَكُونُ الْفَصُّ لِلثَّانِي الْبَتَّةَ سَوَاءٌ أَتَىٰ بِكَلَامٍ مَوْصُولٍ أَوْ مَفْصُولٍ لِأَنَّ الْوَصِيَّةَ إِنَّمَا تَلْزَمُ بَعْدَ مَمَاتِهِ لَا فِي حَيَاتِهِ فَكَانَ الْمَوْصُولُ وَالْمَفْصُولُ سَوَاءً كَمَا فِي الْوَصِيَّةِ بِالرَّقَبَةِ لِإِنْسَانٍ وَبِخِدْمَتِهَا لِآخَرَ قُلْنَا الْوَصِيَّةُ بِالرَّقَبَةِ لَا تَتَنَاوَلُ الْخِدْمَةَ لِأَنَّهُمَا جِنْسَانِ مُخْتَلِفَانِ بِخِلَافِ الْخَاتَمِ فَإِنَّهُ يَتَنَاوَلُ الْفَصَّ لَا مَحَالَةَ فَتَكُونُ كَالْقِيَاسِ مَعَ الْفَارِقِ۔

ترجمہ اور جب کوئی شخص کسی انسان کے لئے اپنی انگوٹھی کی وصیت کرے، پھر اس کے بعد کسی دوسرے انسان کے لئے انگوٹھی کے نگینہ کی وصیت کرے تو انگوٹھی کا حلقہ اول کے لئے ہوگا اور نگینہ دونوں کے درمیان مشترک ہوگا، یہاں سے ایک مقدمہ کی تائید کرنا مقصود ہے جو پہلے یہاں سے مفہوم ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ عام خاص کے مساوی ہوتا ہے اس کی تائید میں ایک فقہی مسئلہ بیان کیا ہے وہ یہ ہے کہ جب ایک شخص نے کسی شخص کے لئے اپنی انگوٹھی دینے کی وصیت کی، پھر کلام مفصول سے (تھوڑی دیر کے بعد کلام

marfat.com

Marfat.com

کیا) بعینہ اس انگوٹھی کے نگینہ کی وصیت دوسرے آدمی کیلئے کر دی تو حلقہ موصیٰ لہ اول کو ملیگا اور نگینہ دونوں کے درمیان مشترک ہوگا کیونکہ خاتم عام ہے یعنی عام کے مانند ہے کیونکہ اصطلاحی عام وہ ہے جو افراد کو شامل ہو اور الخاتم صرف ایک انگوٹھی پر دلالت کرتی ہے، البتہ عام کے مانند ہے جو حلقہ اور نگینہ دونوں کو شامل ہے اور فص اپنے معنی کے لحاظ سے خاص ہے۔

فاذا ذکر الخاص بعد العام الخ پس جبکہ عام کے بعد خاص کو مفصول کلام کے ذریعہ ذکر کیا گیا (یعنی پہلے خاتم کا ذکر کیا) تو دونوں کے درمیان فص کے بارے میں تعارض واقع ہوگیا، لہذا فص دونوں کے درمیان مشترک ہوگا تاکہ عام کو خاص کے برابر کر دیا جائے، بخلاف اس صورت کے کہ جب اس نے کلام موصول سے فص کی وصیت کیا ہو، کیونکہ اس صورت میں یہ کلام بیان واقع ہوگا اس لئے کہ خاتم سے مراد ماسبق میں صرف حلقہ ہے لہذا حلقہ اول کے لئے اور فص ثانی کے لئے ہوجائے گا، اور امام ابو یوسف ؒ کے نزدیک فص ثانی کے لئے ہر صورت میں ہوگا خواہ کلام مفصول سے فص کا ذکر کیا ہو یا موصول کلام سے اس وجہ سے کہ وصیت مرنے کے بعد نافذ ہوتی ہے زندگی میں نافذ نہیں ہوتی لہذا وصیت کے باب میں موصول اور مفصول کلام دونوں برابر ہیں جیسے اس صورت میں کہ کسی نے غلام کی وصیت کی ایک انسان کے لئے اور اس کی خدمت کرنے کی وصیت دوسرے شخص کو کی ہو، ہمارا جواب یہ ہے کہ رقبہ کی وصیت خدمت کی وصیت کو شامل نہیں ہے، کیونکہ یہ دونوں دو مختلف جنس ہیں بخلاف خاتم کے کہ وہ لامحالہ فص کو شامل ہوتی ہے پس امام ابو یوسف ؒ کا قول قیاس مع الفارق کے مانند ہے۔

تشریح عام خاص کے مساوی ہے، اس دعویٰ پر ایک فقہی مسئلہ سے تائید کی گئی، مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی شخص کے لئے وصیت کی کہ میری انگوٹھی فلاں آدمی کو دیدی جائے، پھر کچھ دیر تاخیر کر کے کہا کہ اس میں سے نگینہ دوسرے آدمی کو دیدیا جائے، اس واقعہ میں وصیت کرنے والا ایک شخص ہے اور جن کو وصیت کی گئی ہے وہ دو آدمی ہیں، پہلے کو اس نے انگوٹھی کی وصیت کی جس میں نگینہ بھی شامل تھا بعد میں دوسرے آدمی کے لئے اس نے اس انگوٹھی کے نگینہ کی وصیت کر دی اس مثال میں خاتم یعنی انگوٹھی عام ہے جس میں دائرہ اور نگینہ دونوں عام ہیں اور فص یعنی نگینہ اس کے مقابلے میں خاص ہے۔

وصیت کرنے والے شخص نے پہلے وصیت میں عام کیا یعنی پوری انگوٹھی کی وصیت کی اس کے بعد کلام مفصول سے دوسرے کے لئے نگینہ کی وصیت کر دی ہے اس لئے اس بارہ میں تعارض واقع ہوا کہ نگینہ کس کو دیا جائے، خاتم والے کو یا نگینہ والے کو، اس لئے عام یعنی انگوٹھی اور خاص یعنی اس کا نگینہ دونوں کو برابر کرنے کے لئے کہا گیا ہے کہ انگوٹھی کا حلقہ اول کو دیدیا جائے اور نگینہ دونوں کے درمیان مشترک ہوگا اور وصیت کرنے والے کی دوسری وصیت پہلی وصیت کے لئے نگینہ کے بارہ میں مخصص ہوگی، اور کہا جائے گا کہ پہلی وصیت میں خاتم سے صرف حلقہ مراد ہے اس لئے اس کو انگوٹھی کا صرف اصل یعنی حلقہ دیدیا جائے گا اور دوسرے آدمی کو اس کا نگینہ دیدیا جائے گا۔

Marfat.com

اور چونکہ وصیت کرنے والے نے تھوڑی دیر کے بعد دوسرے کو وصیت کی ہے اس لئے تخصیص کی شرط نہیں پائی گئی یعنی کلام ثانی اول کلام سے ملا ہوا نہیں ہے، اس لئے مخصص نہیں ہوگا تو اول وصیت میں حلقہ اور نگینہ دونوں شامل ہوں گے اور نگینہ دونوں کے درمیان مشترک رہے گا۔ اور اگر وصیت کرنے والے نے ساتھ ساتھ کلام موصول کے ذریعہ نگینہ کی وصیت دوسرے آدمی کے لئے کی ہے تو دوسری وصیت اول کے لئے بیان واقع ہوگی اور خاتم سے صرف حلقہ مراد ہوگا، اور حلقہ موصیٰ لہ اول کو اور نگینہ دوسرے کو دیدیا جائیگا، اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک دونوں صورتوں میں خواہ کلام موصول ہو یا کلام مفصول ہو، بہر حال نگینہ دوسرے ہی کو دیدیا جائے گا، کیونکہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ وصیت تو وصیت کرنے والے نے اپنی زندگی میں کی ہے اور وصیت اس کے مرنے کے بعد نافذ ہوگی، اس لئے کلام موصول اور مفصول دونوں برابر ہیں اس کے ثبوت میں امام ابو یوسف نے فرمایا، جس طرح اس فقہی مسئلے میں ایسا ہی کیا گیا ہے۔

مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی آدمی کے لئے یہ وصیت کی کہ میرا غلام اس کو دیدیا جائے، اور خدمت کا حق دوسرے کو دیدیا تو یہ وصیت درست ہے، ایک آدمی کو غلام کی ملک رقبہ حاصل ہوگی اور خدمت کا حق دوسرے کو حاصل ہوگا۔ احناف کی طرف سے اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ پہلی وصیت میں جب اس نے غلام کی وصیت کی تھی اس وقت غلام کی خدمت اس میں شامل نہ تھی، کیونکہ خدمت اور چیز ہے اور غلام دوسری چیز ہے، دونوں کی جنس الگ الگ ہے، اس بیان سے تو یہ وصیت صحیح ہوجائے گی، مگر یہ بات خاتم اور نگینہ پر صادق نہیں آتی، کیونکہ خاتم کی حقیقت میں نگینہ بھی داخل ہے اور دوسری وصیت کے ذریعہ نگینہ کو اس سے جدا کیا گیا ہے، اس لئے یہ قیاس مع الفارق ہے، نظیر میں اس مسئلہ کو پیش نہیں کیا جا سکتا ہے۔

ثُمَّ اِنَّ فِیْ هٰذَا الْمَقَامِ عَامَّیْنِ اِخْتَلَفَ فِیْهِمَا الشَّافِعِیُّ رحمہ اللہ مَعَ اَبِیْ حَنِیْفَةَ رحمہ اللہ ظَنًّا مِنْهُ بِاَنَّهُمَا مَخْصُوْصَانِ عِنْدَ اَبِیْ حَنِیْفَةَ رحمہ اللہ وَلَیْسَ كَذٰلِكَ تَقْرِیْرُ الْاَوَّلِ اَنَّ فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی وَلَا تَاْكُلُوْا مِمَّا لَمْ یُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَیْهِ كَلِمَةَ مَا عَامَّةٌ لِكُلِّ مَا لَمْ یُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَیْهِ عَامِدًا اَوْ نَاسِیًا فَیَقْتَضِیْ اَنْ لَا یَحِلَّ مَتْرُوْكُ التَّسْمِیَةِ اَصْلًا كَمَا ذَهَبَ اِلَیْهِ مَالِكٌ رحمہ اللہ وَلٰكِنَّكُمْ خَصَصْتُمُ النَّاسِیَ مِنْ هٰذَا وَقُلْتُمْ اِنَّهٗ یَجُوْزُ مَتْرُوْكُ التَّسْمِیَةِ نَاسِیًا وَالْاٰیَةُ مَحْمُوْلَةٌ عَلَی الْعَامِدِ فَقَطْ قُلْنَا اَنْ نَخُصَّ الْعَامِدَ مِنْهُ اَیْضًا بِالْقِیَاسِ عَلَی النَّاسِیْ وَبِخَبَرِ الْوَاحِدِ وَهُوَ قَوْلُهٗ عَلَیْهِ السَّلَامُ الْمُسْلِمُ یَذْبَحُ عَلٰی اسْمِ اللّٰهِ سَمّٰی اَوْ لَمْ یُسَمِّ فَلَمْ یَبْقَ فِی الْاٰیَةِ اِلَّا مَا كَانَ مَذْبُوْحًا بِاَسْمَاءِ الْاَصْنَامِ۔

ترجمہ پھر اس جگہ دو عام ایسے ہیں جن میں امام شافعی رحمہ اللہ نے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے ساتھ اختلاف کیا ہے ... عام مخصوص منہ البعض ہیں حالانکہ ...

marfat.com

Marfat.com

ایسا نہیں ہے۔ بیان اول یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا قول۔ وَلَا تَاْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ (مت کھاؤ اس جانور کو جس میں ذبح کے وقت اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو) میں کلمہ مَا عام ہے، تمام لم یذکر اسم اللہ علیہ کو شامل ہے خواہ عمداً ترک بسم اللہ کیا گیا ہو، یا نسیاناً۔ پس مناسب ہے کہ متروک التسمیہ اصلاً حلال نہ ہو، جیسا کہ امام مالکؒ کا مذہب ہے، لیکن اے احناف تم نے اس عام میں ناسی کی تخصیص کر لی ہے اور کہتے ہو کہ ناسیاً ذبح کرتے وقت اگر بسم اللہ چھوٹ جائے تو ذبیحہ کھانا جائز ہے۔ اور آیت کو عمداً تسمیہ ترک کرنے پر محمول کرتے ہوئے ہم نے جواب دیا کہ اس آیت سے عمداً ترک تسمیہ کرنے کو بھی اسی پر قیاس کر کے خاص کرتے ہیں اور خبر واحد سے بھی اور وہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے کہ مسلمان اللہ کے نام پر ذبح کرتا ہے بسم اللہ پڑھے یا نہ پڑھے اسلئے آیت کے تحت ان میں سے کوئی بھی باقی نہ رہا البتہ وہ جانور جو بتوں کے نام پر ذبح کیا گیا ہو۔

تشریح اس جگہ عام کی دو مثالیں ہیں جن میں حضرت امام اعظم ابو حنیفہؒ پر حضرت امام شافعیؒ نے اعتراض کیا ہے اور اس اعتراض کی بنیاد درحقیقت امام شافعیؒ کا یہ ظن ہے کہ عام ان دونوں مثالوں میں مخصوص منہ البعض ہیں، یعنی یہ دونوں عام اس جگہ ایسے ہیں جن سے ان کے بعض افراد کو خاص کر لیا گیا ہے حالانکہ واقعہ اس کے خلاف ہے۔

مثال اول جس میں امام شافعیؒ کو غلط فہمی ہوئی یہ ہے، آیت وَلَا تَاْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ، اے مسلمانو۔ تم ان جانوروں کا گوشت مت کھاؤ جن کے ذبح کرتے وقت اللہ تعالیٰ شانہ کا نام نہیں لیا گیا، اس آیت میں مِمَّا لَمْ يُذْكَر میں حرف ما مذکور ہے جس سے وہ جانور مراد ہیں جو ذبح تو کئے گئے مگر ذبح کرتے وقت اللہ کا نام نہیں لیا، نام نہ لینے کی دو صورتیں ہیں، ذبح کرتے وقت اللہ کا نام بھولے سے چھوٹ گیا ۲ ذبح کرتے وقت قصداً اور عمداً اللہ کا نام نہیں لیا گیا۔ اور کلمہ ما ان دونوں کو عام ہے، اس کا تقاضا یہ ہے کہ حق تعالیٰ نے ہر دو قسم کے جانوروں کو کھانے سے منع فرمایا ہے، چنانچہ حضرت امام مالکؒ کا قول یہی ہے وہ دونوں قسم کے متروک التسمیہ کو حرام کہتے ہیں، مگر اے احناف تم نے اس عموم سے بھول کر تارک تسمیہ کو خاص کر لیا ہے اور کہتے ہو کہ وہ جانور جس پر ذبح کرتے وقت نسیاناً اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو وہ حلال ہے، اور کہتے ہو کہ عمداً جس نے ذکر کو ترک کر دیا وہ اس آیت میں مراد ہے، یعنی عمداً جس نے تسمیہ ترک کیا اس کا کھانا جائز نہیں ہے لہذا اگر تم اس آیت سے نسیان والے کو خاص کر سکتے ہو، تو ہم نے عمداً تسمیہ ترک کرنے کو خاص کر لیا تو اس میں کون سی حرج کی بات ہو گئی، اور دلیل یہ دیتے ہیں کہ جس طرح نسیاناً ترک تسمیہ کا ذبیحہ حلال ہے تو عمداً ترک کئے جانے کا ذبیحہ بھی حلال ہے، گویا وہ ناسی پر عامد کو قیاس کرتے ہیں۔

شوافع کی پیش کردہ دلیل ثانی ایک حدیث شریف ہے، جس میں فرمایا گیا ہے۔ مومن خدا کے نام سے ہی ذبح کرتا ہے، ذبح کرتے وقت وہ بسم اللہ پڑھے یا نہ پڑھے، لہذا اس حدیث سے ثابت ہوا کہ عمداً بسم اللہ چھوڑ دینے کی صورت میں بھی اس کا ذبح کیا ہوا جانور حلال ہے

Marfat.com

ایک سوال اور اس کا جواب :- حضرت امام شافعیؒ پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ آیت مذکورہ ممالم یذکر اسم اللہ الخ میں دونوں قسم کے ذبیحے شامل ہیں، وہ جانور جن کو ذبح کرتے وقت نسیانا بسم اللہ نہیں پڑھی گئی۔ وہ جانور جن کو ذبح کرتے وقت عمداً بسم اللہ ترک کردی گئی، جب کہ بالاجماع اس آیت سے ناسی کو خاص کر لیا گیا ہے، تو آپ نے اس پر قیاس کر کے عمداً ترک کرنے والے کو بھی شامل کر لیا ہے اور اس کو حلال مانا ہے لہٰذا اس طرح جب دونوں اقسام کے جانور آیت کے حکم سے خاص کر لئے گئے تو اب اس آیت پر عمل کس طرح ہو سکے گا، لازم آتا ہے کہ یہ آیت معمول بہا نہ رہے۔

جواب من جانب امام شافعیؒ :- ان کی طرف سے یہ جواب دیا گیا کہ یہ غلط ہے کہ دونوں مذکورہ اقسام کو خاص کر لینے کے بعد آیت معمول بہا نہیں رہی، بلکہ صورت واقعہ یہ ہے کہ آیت معمول بہا ہے، آیت میں وہ تمام ذبیحے مراد ہیں جن کو غیر اللہ کے نام پر ذبح کیا گیا ہو، ان کا کھانا حرام ہے، لہٰذا اس آیت سے امام شافعیؒ پر اعتراض وارد نہ ہوگا۔

آیت سے عامد کو خاص کرنے کی دلیل :- ایک حدیث ہے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ مسلمان تو اللہ کے نام سے ذبح کرتا ہے، بسم اللہ پڑھے یا نہ پڑھے مطلب یہ ہے کہ مسلمان کا ذبح کیا ہوا جانور ہر صورت میں حلال اور پاک ہے، خواہ بسم اللہ پڑھے یا بھول کر یا عمداً اس کو ترک کردے، ثابت ہوا کہ قصداً بسم اللہ ترک کرنے سے ذبیحہ حلال رہتا ہے۔

اعتراض :- فلم یبق فی الآیۃ دونوں کو خارج کرنے کے بعد آیت کے حکم کے تحت کوئی فرد باقی نہیں رہتا، یہ ایک اعتراض ہے جو امام شافعیؒ پر وارد ہوتا ہے۔ تفصیل اس اعتراض کی یہ ہے کہ آیت ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ (ان جانوروں کو مت کھاؤ کہ ان کے ذبح کرتے وقت اللہ کا نام نہیں لیا گیا) دو قسم کے افراد کو شامل ہے۔ اول وہ جانور جن پر نسیانا اللہ کا نام نہیں لیا گیا، دوم وہ جانور جن کے ذبح کے وقت عمداً اللہ کا نام نہیں لیا گیا۔ جب آیت سے اجماع کی دلیل سے ناسی کو خارج کردیا گیا، ادھر آپ نے ناسی پر قیاس کر کے عامد کو بھی خاص کر لیا تو بتلائیے اب آیت پر عمل کس طرح ہوگا، خلاصہ یہ کہ آیت مذکورہ عمل کے قابل نہیں رہی، جبکہ قرآن مجید کی جملہ آیات پر عمل کرنا واجب ہے بشرطیکہ وہ منسوخ نہ ہوئی ہو۔

الجواب من جانب الشافعی :- اس اعتراض کا جواب امام شافعیؒ کی جانب سے یہ دیا گیا کہ دونوں افراد کو آیت سے خارج کرنے کے بعد بھی آیت معمول بہا ہے اس طرح کہ آیت کے حکم میں وہ جانور مراد ہیں جن کو بتوں اور غیر اللہ کے نام پر ذبح کیا گیا ہو، اب امام شافعیؒ پر اعتراض وارد نہ ہوگا۔

جواب من جانب امام ابی حنیفہ :- حضرت امام صاحبؒ کی جانب سے امام شافعیؒ کی پہلی دلیل کا جواب یہ دیا گیا کہ ناسی پر عامد کو قیاس کرنا اس لئے درست نہیں کیونکہ ناسی معذور ہے الانسان مرکب من الخطاء والنسیان، انسان خطاء ونسیان سے مرکب ہے اور عامد میں یہ عذر نہیں پایا جاتا، اس معذور پر غیر معذور کو

marfat.com

Marfat.com

قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے - ایک وہ شخص جو کھڑے ہونے پر قادر نہیں پر۔ اس شخص کو قیاس کرنا جو کھڑے ہونے پر قادر ہے، چنانچہ اس قیاس کی بنا پر کھڑے ہو کر نماز پڑھنے پر جو قادر ہے اگر بیٹھکر نماز پڑھے گا تو نماز درست نہ ہوگی۔

جواب ثانی:۔ امام شافعی رحنے اپنے مسلک کے استدلال میں جو خبر واحد پیش کی ہے وہ حدیث دار قطنی میں اس طرح مذکور ہے۔ المسلم یذبح علی اسم اللہ سمّیٰ اولم یسم مالم یتعمد، (ترجمہ) مسلمان اللہ کے نام پر ذبح کرتا ہے وہ بسم اللہ پڑھے یا نہ پڑھے جب تک عمداً ترک نہ کرے، اس سے واضح ہے کہ اگر مسلمان نے عمداً ترک تسمیہ کیا تو وہ اللہ کے نام پر ذبح کرنے والا نہ سمجھا جائیگا اور اس جانور کا کھانا بھی درست نہ ہوگا۔

وَتَقْرِيْرُ الثَّانِيْ اِنَّ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَمَنْ دَخَلَهٗ كَانَ اٰمِنًا كَلِمَةُ مَنْ اَيْضًا عَامَّةٌ شَامِلَةٌ لِمَنْ دَخَلَ فِي الْبَيْتِ بَعْدَ قَتْلِ اِنْسَانٍ اَوْ بَعْدَ قَتْلِ اَطْرَافِهٖ اَوْ دَخَلَ فِي الْبَيْتِ ثُمَّ قَتَلَ فِيْهِ فَيَنْبَغِيْ اَنْ يَكُوْنَ كُلٌّ مِّنْ هٰؤُلَاءِ اٰمِنًا وَاَنْتُمْ خَصَّصْتُمْ مِنْ هٰذَا مَنْ قَتَلَ فِي الْبَيْتِ بَعْدَ الدُّخُوْلِ وَمَنْ دَخَلَ فِيْهِ بَعْدَ قَطْعِ اَطْرَافِهٖ وَقُلْتُمْ اِنَّهٗ يُقْتَصُّ مِنْ هٰذَيْنِ فِي الْبَيْتِ قُلْنَا اَنْ نَخُصَّ الصُّوْرَةَ الثَّالِثَةَ اَيْضًا وَهُوَ مَنْ دَخَلَ فِي الْبَيْتِ بَعْدَ اَنْ قَتَلَ اِنْسَانًا فَيُقْتَصُّ مِنْهُ بِالْقِيَاسِ عَلَى الصُّوْرَتَيْنِ الْاُوْلَيَيْنِ وَبِخَبَرِ الْوَاحِدِ وَهُوَ قَوْلُهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلْحَرَمُ لَا يُعِيْذُ عَاصِيًا وَّلَا فَارًّا بِدَمٍ وَلَمْ يَبْقَ تَحْتَ هٰذَا الْعَامِّ اِلَّا الْاٰمِنُ مِنْ عَذَابِ النَّارِ فَاَجَابَ الْمُصَنِّفُ عَنْ جَانِبِ اَبِيْ حَنِيْفَةَ رح بِقَوْلِهٖ وَلَا يَجُوْزُ تَخْصِيْصُ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَلَا تَاْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ وَمَنْ دَخَلَهٗ كَانَ اٰمِنًا بِالْقِيَاسِ وَخَبَرِ الْوَاحِدِ اَيْ لَا يَجُوْزُ التَّشَافِعِيُّ الْعَامِدَ عَنْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَلَا تَاْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ بِالْقِيَاسِ عَلَى النَّاسِيْ وَقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلْمُسْلِمُ يَذْبَحُ عَلَى اسْمِ اللّٰهِ سَمّٰى اَوْ لَمْ يُسَمِّ وَتَخْصِيْصُ الدَّاخِلِ فِي الْبَيْتِ بَعْدَ مَا قَتَلَ عَنْ قَوْلِهٖ وَمَنْ دَخَلَهٗ كَانَ اٰمِنًا بِالْقِيَاسِ عَلَى الْقَاتِلِ بَعْدَ الدُّخُوْلِ وَعَلَى الْاَطْرَافِ وَقَوْلِهٖ اَلْحَرَمُ لَا يُعِيْذُ عَاصِيًا وَلَا فَارًّا بِدَمٍ لِاَنَّهُمَا لَيْسَ مَخْصُوْصَيْنِ تَعْلِيْلٌ لِقَوْلِهٖ لَا يَجُوْزُ اَيْ لِاَنَّ هٰذَيْنِ الْعَامَّيْنِ لَيْسَا مَخْصُوْصَيْنِ اَوَّلًا كَمَا زَعَمْتُمْ حَتّٰى يُخَصَّ ثَانِيًا بِالْقِيَاسِ وَخَبَرِ الْوَاحِدِ لِاَنَّ النَّاسِيْ لَيْسَ بِدَاخِلٍ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ اَصْلًا اِذْ هُوَ فِيْ مَعْنَى الذَّاكِرِ فَلَمْ يُخَصَّ مِنَ الْاٰيَةِ حَتّٰى يُقَاسَ عَلَيْهِ الْعَامِدُ۔

ترجمہ: اور دوسرے سوال کی تقریر یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا قول۔ وَمَنْ دَخَلَهٗ كَانَ اٰمِنًا " (جو شخص بھی بیت اللہ میں داخل ہو گیا پس اس کو امن ہے)، میں کلمہ مَن بھی عام ہے من دخل فی البیت کو شامل ہے۔

خواہ کسی آدمی کو قتل کرنے کے بعد داخل ہوا ہو یا اعضاء بدن کاٹنے کے بعد داخل ہوا ہو، یا بیت اللہ میں داخل ہوگیا پھر بیت اللہ میں کسی کو قتل کر دیا ہو، پس مناسب یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک امن والا ہو، اور تم نے اس سے اس شخص کو خاص کر لیا جو شخص بیت الحرام میں داخل ہوا پھر بعد میں اسی کے اندر کسی کو قتل کر دیا ہو اور اس آدمی کو بھی خاص کر لیا ہے جس نے اعضاء بدن کے کسی حصے کو کاٹ دیا ہو، پھر بعد میں بیت اللہ میں داخل ہوا ہو اور کہتے ہو کہ ان دونوں سے بیت اللہ کے اندر قصاص لیا جائے، ہمارا جواب یہ ہے کہ ہم نے تیسری صورت کو بھی اس سے خارج کر لیا ہے اور وہ یہ ہے کہ ایک شخص بیت اللہ میں قتل کرنے کے بعد داخل ہوا تو اس سے قصاص لیا جائے گا اول دونوں صورتوں پر قیاس کرتے ہوئے اور خبر واحد پر عمل کرتے ہوئے، حدیث یہ ہے الحرم لایعیذ عاصیا ولا فارا بدم، (حرم محترم عاصی اور خون کر کے بھاگنے والے کو پناہ نہیں دیتا) اور اس عام کے تحت صرف آمن میں عذاب النار (جہنم کے عذاب سے امن) داخل رہ گیا۔

پس مصنف رحمہ نے اس اعتراض کا جواب امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی طرف سے اس قول سے دیا ہے، فرمایا: ولا یجوز تخصیص قولہ تعالیٰ وَلَا تَاكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ، وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا بالقیاس وبخبر الواحد اور اللہ تعالیٰ کے قول وَلَا تَاكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ اور وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا کو قیاس اور خبر واحد سے خاص کرنا جائز نہیں ہے، مطلب یہ ہے امام شافعی رحمہ کا اللہ تعالیٰ کے قول ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ سے عامد کو ناسی پر قیاس کرنا جائز نہیں ہے، اسی طرح آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول المسلم یذبح علی اسم اللہ سمّٰی اولم یسمّ (مسلمان اللہ کے نام سے ذبح کرتا ہے بسم اللہ پڑھے یا نہ پڑھے) سے قیاس کرنا جائز نہیں ہے۔

اسی طرح قتل کر کے جو شخص بیت اللہ میں داخل ہوا وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا سے خاص کرنا قتل بعد الدخول اور اس شخص پر قیاس کر کے جس نے پہلے کسی کے ہاتھ پیر کاٹ دیا ہو پھر بعد میں بیت اللہ میں داخل ہوا ہو قیاس کرنا جائز نہیں ہے، اسی طرح خبر واحد سے بھی یعنی آنحضور م کا قول الحرم لایعیذ عاصیا ولا فارا بدم سے خاص کرنا جائز نہیں ہے۔

لانھما لیسا بمخصوصین الخ اس لئے کہ یہ دونوں عام غیر مخصوص ہیں، یہ تخصیص کے جائز نہ ہونے کی علت ہے یعنی چونکہ یہ دونوں عام پہلے ہی سے مخصوص نہیں ہیں جیسا کہ تم نے گمان کر رکھا ہے تاکہ قیاس اور خبر واحد کے ذریعہ دوبارہ ان میں تخصیص پیدا کر سکو کیونکہ ناسی مما لم یذکر اسم اللہ کے تحت اول سے ہی داخل نہیں ہے کیونکہ ناسی ذاکر کے معنی میں ہے، لہٰذا وہ آیت سے خاص ہی نہیں کیا گیا تاکہ عامد کو اس پر کیا جا سکے۔

تشریح اب مصنف رح نے یہاں عام کی دوسری قسم کا بیان شروع کیا ہے بیان کا حاصل یہ ہے کہ حق تعالیٰ کے قول وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا جو شخص خانہ کعبہ میں داخل ہوگیا وہ امن پا گیا، اس آیت میں مَن کلمہ عام ہے اس عام کے جتنے افراد ہوں گے سب کے لئے امن کی بشارت ہوگی۔ غور کرنے سے معلوم ہوا کہ داخل ہونے والے تین قسم کے افراد ہو سکتے ہیں۔ اول ایک شخص کسی انسان کو قتل کرنے کے بعد بیت اللہ شریف میں داخل ہوا،

marfat.com

Marfat.com

۲ دوسری قسم۔ ایک شخص نے کسی کے اعضاء بدن مثلاً ہاتھ کاٹ دیا اور کاٹنے کے بعد بیت اللہ میں داخل ہوا۔
۳ تیسری قسم۔ ایک شخص بیت اللہ کے اندر داخل ہوا اور وہاں پہونچکر اندرون بیت اللہ کسی کو قتل کر دیا یعنی جرم کا ارتکاب کیا، کلمہ من کا تقاضا ہے کہ مذکورہ تینوں قسم کے لوگ اس کے حکم میں داخل ہوں اور ان تینوں افراد کو امن مل جائے گا مگر اے احناف تم نے عام کے کلمہ سے دوسرے اور تیسرے قسم کے افراد کو خاص کر لیا ہے۔ تمہارا مسلک یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کے ہاتھ پیر کاٹ کر بیت اللہ میں داخل ہوا یا اندر جا کر کسی کو قتل کر ڈالا تو ان دونوں کو امن نہ دیے جائیگی اور کعبہ کے اندر ہی ان سے بدلہ لیا جائے گا۔ شوافع نے کہا، دوسری تیسری کو تم نے خاص کیا اور ہم نے اول قسم کو اس سے خاص کر لیا ہے، یعنی وہ شخص جو کسی کو قتل کرنے کے بعد کعبہ کے اندر داخل ہوا۔ اس کو خاص کیا ہے۔ یعنی قاتل اندرون کعبہ پہونچ کر امن نہ پائے گا بلکہ اس سے قصاص لیا جائے گا۔

شوافع کی دلیل:۔ اے احناف جس طرح تم نے ومن دخلہ کان آمنا سے اول کی دونوں قسموں کو خاص کر لیا ہے اسی طرح ہم نے تیسری صورت یعنی قاتل کعبہ سے باہر کسی کو قتل کر دے پھر اس کے بعد کعبہ کے اندر داخل ہو جائے۔ اس کو ہم نے خاص کر لیا ہے، اور کہتے ہیں کہ قتل کرنے کے بعد اگر قاتل کعبہ کے اندر داخل ہو جائے تو اس کو امن نہ دیا جائے گا بلکہ قصاص لیا جائے گا۔

دوسری دلیل:۔ فرمان رسول ہے الحرم لایعیذ عاصیا ولا فارا بدم، حرم شریف کسی نافرمانی کرنے والے شخص کو امن نہیں دیتا نہ تو اس شخص کو امن دیتا ہے جو کسی کو قتل کرنے کے بعد حرم کے اندر داخل ہو گیا ہو، لہذا جب قتل کر کے حرم کعبہ میں داخل ہونے والے کو حرم کعبہ پناہ نہیں دیتا تو اندرون حرم اس سے قصاص بھی نہیں لیا جا سکتا ہے۔

ایک اعتراض شوافع پر:۔ آیت ومن دخلہ کان آمنا کے تحت تین قسم کے افراد شامل تھے ان میں سے دو افراد اجماع کی دلالت سے خارج ہو گئے، اور ایک فرد باقی رہ گیا تھا تو اس کو آپ نے خارج کر دیا تو اب آیت کے حکم کے تحت کون افراد باقی رہ گئے اور آیت پر عمل کس طرح ہوگا۔

الجواب من جانب الشوافع:۔ شوافع کا جواب یہ ہے کہ اس آیت سے مامون من دخول جہنم مراد ہے یعنی جرم کرنے کے بعد اگر کوئی شخص بیت اللہ شریف میں داخل ہو گیا تو وہ جہنم کے عذاب سے محفوظ اور مامون ہو جائیگا لیکن دنیا میں اس کو سزا دی جائے گی مگر شرط یہ ہے کہ داخل ہونے والا مجرم مومن ہو۔

الجواب:۔ اس آیت کے عموم سے اس آدمی کو جو قتل کا ارتکاب کرنے کے بعد بیت اللہ شریف میں داخل ہوا خاص کرنے کی دو دلیلیں ماقبل میں بیان کی گئی ہیں، ان میں سے جو امام شافعیؒ نے قیاس فرمایا ہے اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ ایک شخص نے کعبہ کے اندر داخل ہو کر کسی کو قتل کیا اس پر قیاس کرنا اس آدمی کو جس نے کعبہ سے باہر قتل کیا پھر کعبہ میں داخل ہو گیا، دونوں میں فرق بالکل واضح ہے، اور کہا جا سکتا ہے کہ یہ قیاس قیاس مع الفارق ہے کیونکہ جس نے اندرون کعبہ پہونچ کر کسی کو قتل کیا ہے اس نے کعبہ شریف کے احترام کو پامال کیا ہے اس لئے ایسا

Marfat.com

شخص رعایت کا مستحق نہیں ہے، لہٰذا اس سے قصاص لینا چاہیئے، برخلاف اس شخص کے کہ اس نے باہر قتل کیا، پھر پناہ لینے کیلئے کعبہ کے اندر داخل ہو گیا تو اس نے کعبہ کا احترام اور اس کی تعظیم کی تو ایسے شخص کو جس نے کعبہ کا احترام کیا اس کی تعظیم کی مناسب نہیں کہ اس سے قصاص لیا جائے، اس لئے یہ شخص مامون اور محفوظ قرار دیا جائیگا۔

جواب ثانی:- امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے استدلال میں حدیث ذکر فرمائی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ جس وقت حضرت عبداللہ بن زبیرؓ اور ان کے احباب نے یزید کی بیعت سے انکار فرمایا تو یزید کے والی اور حاکم جس کا نام عمرو بن سعد تھا اس نے ابن زبیر کے ساتھ قتال کرنے کے لئے ایک لشکر مکہ مکرمہ بھیجنے کا ارادہ کیا، تو قاضی ابن شریح نے فرمایا ہے کہ مکہ حرم ہے، نہ اس کے درخت کاٹنے کی اجازت ہے اور نہ شکار کرنے کی اجازت ہے، مطلب یہ ہے کہ جب حرم کے جانور کو قتل کرنے کی اجازت نہیں ہے تو مسلمانوں سے قتال کرنے کی اجازت کیونکر ہو سکتی ہے اس کے جواب میں عمرو بن سعد نے کہا ان الحرم لا یعیذ عاصیا ولا فارا بدم، حرم نافرمان اور خون سے بھاگ کر آنے والوں کو پناہ نہیں دیتا، مطلب یہ ہے کہ حضرت عبداللہ ابن زبیر اور ان کے ساتھیوں نے چونکہ یزید کی بیعت نہیں کی ہے اس لئے یہ نافرمان لوگ ہیں یعنی عاصی ہیں، لہٰذا ان کو حرم پناہ نہ دیگا اس لئے ان سے مکہ میں قتال جائز ہے، خلاصہ یہ نکلا کہ ان الحرم لا یعیذ عاصیا الخ یہ عمرو بن سعد کا قول ہے اور مکہ میں فوج کشی کرنے کی وجہ سے عمرو بن سعد ایک ظالم ہے اور کسی ظالم کا قول معتبر نہیں ہوا کرتا اس لئے ان الحرم لا یعیذ الخ قول معتبر نہ ہوگا۔

نیز بعض روایات سے یہ بھی ثابت ہے کہ قاضی ابن شریح نے ان الحرم الخ کے قول رسول ہونے کا بھی انکار کیا ہے، اور جب یہ قول فرمان رسول نہیں بلکہ ایک ظالم وجابر کا قول ہے، لہٰذا امام شافعی رح کا اس سے استدلال کرنا کس طرح ہو سکتا ہے۔

قولہ فاجاب المصنف الخ ماتن نے امام شافعیؒ کے استدلال کا جواب دیا ہے

تفصیل جواب:- امام شافعی رح نے آیت ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ، مت کھاؤ اس جانور کا گوشت جس کو ذبح کرتے وقت اللہ کا نام نہیں لیا گیا، میں کلمہ ما عام ہے، اس کو خاص کرنا جائز نہیں، قیاس سے نہ خبر واحد سے، اسی طرح ومن دخلہ کان اٰمنا جو شخص بیت اللہ شریف کے اندر داخل ہو گیا وہ مامون اور محفوظ ہو گیا۔ میں کلمہ مَن عام ہے تینوں اقسام کو شامل ہے اس عام کو خاص کرنا بھی جائز نہیں ہے

مطلب یہ ہے کہ امام شافعیؒ نے ذبیحہ کے مسئلہ میں کہ جس نے ذبح کرتے وقت نسیاناً اگر بسم اللہ نہیں پڑھا تو اس کا ذبیحہ جائز ہے، پر عامد کو قیاس کرنا اور یہ کہنا کہ چونکہ نسیاناً متروک تسمیہ جائز ہے تو عمداً جس نے تسمیہ ترک کر دیا اس کا ذبیحہ بھی جائز ہے اور دلیل میں المسلم یذبح علی اسم اللہ سمّی اولم یسم کی وجہ سے باری تعالیٰ کے قول لا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ سے خاص کرنا جائز نہیں ہے، نیز دوسرے مسئلے میں یہ ومن دخلہ کان آمنا میں بھی کیا گیا ہے کہ اگر کسی نے حرم سے باہر کسی کو قتل کر دیا۔ اس کے بعد بیت اللہ شریف کے اندر داخل ہو گیا

marfat.com

Marfat.com

اس کو قیاس کرنا اس شخص پر جس نے کعبہ کے اندر داخل ہونے کے بعد کسی کو قتل کیا ہو قیاس کرنا۔ نیز وہ شخص جس نے کسی کے اعضاء بدن کو کاٹ دیا پھر بیت اللہ کے اندر داخل ہو گیا اس پر قیاس کرنا اور حدیث الحرم لا یعیذ عاصیا وفاراً بدم کی وجہ سے حق تعالیٰ کے قول ومن دخلہ کان آمنا سے خاص کرلینا جائز نہیں اس لئے کہ مالم یذکر میں کلمہ ما اور من دخلہ کان آمنا کلمہ من عام ہیں۔ ان سے کسی کو خاص نہیں کیا گیا ہے تو جب یہ دونوں ابتداءً مخصوص نہیں ہیں تو خبر واحد اور قیاس کے ذریعہ ثانیاً خاص کرنا کیوں کر جائز ہوگا، اور یہ دونوں لفظ عام ہیں ابتداء میں مخصوص اس لئے نہیں تھے، ناسی جس کے متعلق اے شوافع تمہارا گمان تھا کہ احناف نے اس کو مالم یذکر اسم اللہ کے عموم سے خاص کرلیا ہے، یہ گمان صحیح نہیں ہے، ناسی تو باری تعالیٰ کے مالم یذکر اسم اللہ کے تحت داخل ہی نہیں، کیونکہ ناسی حکم میں ذاکر کے ہوتا ہے اس لئے کہ نسیان ایک شرعی عذر ہے جس کو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے معاف فرمادیا ہے۔ رفع عن امتی الخطاء والنسیان میری امت سے خطا اور نسیان دونوں کو معاف کردیا گیا ہے۔ اور اس کا مسلمان ہونا تو وہ مسلمان ہونے کے ناطے ذکر اللہ کا داعی ہے اسلئے مسلمان ہونے کی وجہ سے نسیان کے عذر کو ذکر کے قائم مقام مان لیا گیا ہے اور کہا گیا ہے کہ ناسی حکماً ذاکر ہے اور جب ناسی ذاکر کے حکم میں ہو گیا تو مالم یذکر اسم اللہ کے افراد میں شامل نہ ہوگا اور جب شامل اور داخل نہیں تو اس کو مالم یذکر اسم اللہ سے خاص بھی نہیں کیا گیا، اور جب خاص نہیں کیا گیا تو آپ کے لئے ناسی پر قیاس کرکے عامد کو خاص کرنے کی کس طرح اجازت ہو سکتی ہے، خلاصہ یہ نکلا کہ ذبیحہ متروک التسمیہ عامداً کو ذبیحہ متروک التسمیہ ناسیاً پر قیاس کرنا کسی طرح صحیح نہ ہوگا

امام شافعی کا دوسرا استدلال:۔ ایک شخص کسی آدمی کا ہاتھ پیر کاٹنے کے بعد پھر بیت اللہ کے اندر داخل ہوا اس کو ومن دخلہ کان آمنا سے خاص نہیں کیا گیا کیونکہ یہ شخص ومن دخلہ کان آمنا کے تحت داخل نہیں ہے وجہ یہ ہے کہ ومن دخلہ کان آمنا سے مراد ذات آمن ہے یعنی اس کی ذات مامون اور محفوظ ہے اور اعضاء بدن عین ذات نہیں، بلکہ اجزاء بدن اور اطراف بدن ہیں جن کے بغیر ذات باقی رہ سکتی ہے جیسے کسی کا ہاتھ کٹ جائے، آنکھ پھوٹ جائے، پیر کٹ جائے تو زندگی باقی رہتی ہے ان اعضاء بدن کے کٹ جانے سے ذات ختم نہیں ہوتی بلکہ باقی رہتی ہے لہٰذا یہ شخص آیت کے حکم کے تحت داخل نہیں، اور جب داخل نہیں تو ومن دخلہ کان آمنا سے اس کو خارج کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، اور جب اس کو خاص نہیں کیا گیا تو اس پر قیاس کرکے بیت اللہ میں داخل ہونے والے شخص کو خاص کرنا بھی جائز نہ ہوگا جیسا کہ اے شوافع آپ لوگوں نے خاص کرلیا ہے۔

اسی طرح وہ شخص جو بیت اللہ شریف کے اندر داخل ہوا اور بیت اللہ کے اندر جا کر کسی کو قتل کردیا ومن دخلہ کان آمنا کے تحت یہ قاتل بھی داخل نہیں کہ اس کو مامون اور محفوظ قرار دیا جائے اس وجہ سے کہ ومن دخلہ کان آمنا کے معنی میں وہ شخص جو مباح الدم ہو کر بیت اللہ شریف کے اندر داخل ہو، یا زنا کا ارتکاب کرکے داخل ہوا پھر کسی کو قتل کرنے کی وجہ سے مباح الدم ہو کر داخل ہو وہ مامون اور محفوظ ہے، اس کا مطلب

Marfat.com

نہیں ہے کہ ایک شخص محرم الدم ہو کر بیت اللہ کے اندر داخل ہو اور اندرون بیت اللہ شریف کسی کو قتل کردے یا ان امور کا ارتکاب کرے، یہ شخص ہرگز ہرگز مامون نہیں لہذا یہ شخص آیت کے مضمون سے خارج ہے۔ یہ نہیں کہ یہ شخص من دخلہ کے تحت داخل تھا پھر اسی کو خاص کرلیا گیا ہو۔

حاصل یہ ہے کہ جب دخول بیت اللہ کے بعد قتل کرنے والے کو آیت سے خاص نہیں کیا گیا تو اس پر قیاس کر کے شوافع کے لئے قتل کرنے کے بعد داخل ہونے والے کو خاص کرلینا بھی درست نہیں ہے

سوال:۔ اس جگہ شارح منار یعنی صاحب نور الانوار ملا جیون نے کہا اس جگہ یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ ومن دخلہ کان آمنا میں دخلہٗ کی ضمیرہٗ کا مرجع بیت اللہ ہے اس لئے کہ اس سے پہلے اِنَّ اَوَّلَ بیت وضع للناس مذکور ہے جس میں بیت کا ذکر ہے اسلئے یہ ضمیر منصوب حرم کی جانب راجع نہیں اس وجہ سے کہ حرم کا ذکر سابق میں نہیں ہے لہذا آیت سے آمن بیت کا بیان ہوگا حرم کے امن کا ذکر نہ ہوگا جبکہ مقصود اصلی آمن حرم کو بیان کرنا ہے۔

ملاجیون کے اعتراض کا جواب:۔ ضمیر منصوب آیت شریف میں اگرچہ بیت اللہ کی جانب راجع ہے مگر حرم کا حکم بھی وہی ہے جو بیت اللہ کا حکم ہے دونوں کا حکم آمن ہوتا ہے اس کی تائید دوسری آیت سے بھی ہوتی ہے، جہاں ارشاد فرمایا گیا اَوَلَمْ يَرَوْا اَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا اٰمِنًا سے صاف ظاہر ہے یعنی کیا ان کفار کو یہ معلوم نہیں کہ ہم نے ان کے شہر مکہ مکرمہ کو حرم آمن بنایا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ کعبہ شریف اور حرم شریف دونوں امن کا محل ہیں اور جب حرم اور کعبہ دونوں کا محل امن ہونا ثابت ہوگیا تو آیت ومن دخلہ کان آمنا میں ہٗ ضمیر کا مرجع اگر بیت کو قرار دیا جائے تو مقصد میں کوئی خرابی لازم نہیں آئے گی۔

وَكَذَا الَّذِىْ عَلَيْهِ قِصَاصٌ فِى الطَّرْفِ لَمْ يُخَصَّ مِنَ الْاَمْنِ اِذِ الْمُرَادُ بِالْاَمْنِ اَمْنُ الذَّاتِ وَالْاَطْرَافُ كَاَنَّهَا لَيْسَتْ مِنَ الذَّاتِ بَلْ مِنَ الْمَالِ وَكَذَا الْقَاتِلُ بَعْدَ الدُّخُوْلِ فِيْهِ اِذْ مَعْنٰى قَوْلِهٖ وَمَنْ دَخَلَهٗ كَانَ اٰمِنًا مَنْ دَخَلَهٗ بَعْدَ مَا صَارَ مُبَاحُ الدَّمِ بِرِدَّةٍ اَوْ زِنًا اَوْ قِصَاصٍ لَا اَنَّهٗ بَاشَرَ هٰذِهِ الْاُمُوْرَ بَعْدَ الدُّخُوْلِ فَهُوَ خَارِجٌ عَنْ مَضْمُوْنِ الْاٰيَةِ لَا اَنَّهٗ مَخْصُوْصٌ مِنْهَا لَا يُقَالُ اِنَّ ضَمِيْرَ دَخَلَهٗ رَاجِعٌ اِلَى الْبَيْتِ وَالْمَقْصُوْدُ بَيَانُ اَمْنِ الْحَرَمِ لِاَنَّا نَقُوْلُ اِنَّ حُكْمَهُمَا وَاحِدٌ بِدَلِيْلِ قَوْلِهٖ تَعَالٰى اَوَلَمْ يَرَوْا اَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا اٰمِنًا۔

ترجمہ ایسے ہی وہ شخص کہ اطراف کے کاٹنے میں اس پر قصاص ہے آمنا سے اس کو خاص نہیں کیا گیا کیونکہ امن سے امن الذات مراد ہے اور اطراف (اعضاء) گویا ذات میں شمار نہیں ہے بلکہ مال کی قسم میں ہیں اسی طرح قاتل بعد دخول بھی آمن سے مخصوص نہیں ہے کیونکہ من دخلہ کان آمنا کے معنی اس شخص کے ہیں زنا کرنے کی وجہ سے یا ارتد

marfat.com

Marfat.com

ہونے کی وجہ سے یا قصاص کی وجہ سے مباح الدم ہوگیا ہو اس کو امن ہے یہ معنی نہیں ہیں کہ وہ شخص دخول کے بعد ان امور کا مرتکب ہوا ہو پس قاتل بعد الدخول آیت کے مضمون سے خارج ہے نہ کہ اس سے مخصوص کیا گیا ہے اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ دخلہ کی ضمیر بیت کی طرف راجع ہے اور اس سے مقصود امن حرم کو بیان کرنا ہے اس لئے کہ اس کا ہم یہ جواب دیں گے دونوں کا حکم ایک ہے دلیل یہ ہے کہ اَوَلَمْ يَرَوْا اَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا اٰمِنًا (کیا انھوں نے نہیں دیکھا کہ ہم نے حرم کو امن کی جگہ بنایا۔

ثُمَّ اِنَّ الْمُصَنِّفَ لَمَّا فَرَغَ عَنْ بَيَانِ الْعَامِّ الْغَيْرِ الْمَخْصُوْصِ شَرَعَ فِيْ بَيَانِ الْعَامِّ الْمَخْصُوْصِ وَاَوْرَدَ فِيْهِ ثَلَاثَةَ مَذَاهِبَ وَبَيَّنَ كُلَّ مَذْهَبٍ بِدَلِيْلٍ وَشَبَّهَهُ بِمَسْأَلَةٍ فِقْهِيَّةٍ فَقَالَ فَاِنْ لَحِقَهُ خُصُوْصٌ مَعْلُوْمٌ اَوْ مَجْهُوْلٌ لَا يَبْقٰى قَطْعِيًّا لٰكِنَّهُ لَا يَسْقُطُ الْاِحْتِجَاجُ بِهِ اَيْ اِنْ لَحِقَ هٰذَا الْعَامَّ الَّذِيْ كَانَ قَطْعِيًّا مَخْصُوْصٌ مَعْلُوْمُ الْمُرَادِ اَوْ مَجْهُوْلُ الْمُرَادِ فَالْمُخْتَارُ اَنَّهُ لَا تَبْقٰى قَطْعِيَّتُهُ وَلٰكِنْ يَجِبُ الْعَمَلُ بِهِ كَمَا هُوَ شَانُ سَائِرِ الدَّلَائِلِ الظَّنِّيَّةِ مِنْ خَبَرِ الْوَاحِدِ وَالْقِيَاسِ وَالتَّخْصِيْصُ فِي الْاِصْطِلَاحِ هُوَ قَصْرُ الْعَامِّ عَلٰى بَعْضِ مُسَمَّيَاتِهِ بِكَلَامٍ مُسْتَقِلٍّ مَوْصُوْلٍ فَاِنْ لَمْ يَكُنْ كَلَامًا بِاَنْ كَانَ عَقْلًا اَوْ حِسًّا اَوْ عَادَةً اَوْ نَحْوَهُ لَمْ يَكُنْ تَخْصِيْصًا اِصْطِلَاحًا وَلَمْ يَصِرْ ظَنِّيًّا وَكَذَا اِنْ لَمْ يَكُنْ مُسْتَقِلًّا بَلْ كَانَ بِغَايَةٍ اَوْ شَرْطٍ اَوْ اِسْتِثْنَاءٍ اَوْ صِفَةٍ وَسَيَجِيْءُ تَفَاصِيْلُهَا وَكَذَا اِنْ لَمْ يَكُنْ مَوْصُوْلًا بَلْ كَانَ مُتَرَاخِيًا لَا يُسَمّٰى تَخْصِيْصًا بَلْ نَسْخًا عَلٰى مَا سَيَجِيْءُ هٰكَذَا قَالُوْا وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رح كُلُّ ذٰلِكَ يُسَمّٰى تَخْصِيْصًا لِاَنَّهُ عِنْدَهُ هُوَ قَصْرُ الْعَامِّ عَلٰى بَعْضِ الْمُسَمَّيَاتِ مُطْلَقًا وَكَثِيْرًا مَّا يُطْلَقُ التَّخْصِيْصُ عَلَى التَّرَاخِيْ مَجَازًا عِنْدَنَا اَيْضًا۔

ترجمہ پھر جب مصنفؒ عام غیر مخصوص کے بیان سے فارغ ہوئے تو عام مخصوص کے بیان کو شروع کیا اور اس میں تین مذاہب ذکر کئے اور ہر مذہب کو دلیل سے بیان کیا، نیز ہر مذہب کو فقہی مسئلہ سے تشبیہ بھی دی۔ فرمایا فان لحقہ خصوص معلوم او مجہول پس عام قطعی الدلالت ہو اگر اس کو خصوصیت معلومہ یا مجہولہ لاحق ہوجائے تو وہ قطعی الدلالت باقی نہیں رہتا لیکن اسے حجت کے طور پر پیش کرنا ساقط نہیں ہوتا یعنی وہ عام جو کہ قطعی تھا اگر اس کو کوئی مخصوص معلوم المراد یا مجہول المراد لاحق ہو تو مختار مذہب یہ ہے کہ اس کی قطعیت باقی نہیں رہتی لیکن عمل اس پر واجب ہوتا ہے جیسا کہ تمام دلائل ظنیہ خبر واحد قیاس وغیرہ کی شان ہے اور تخصیص اصطلاح میں عام کو بعض افراد پر منحصر کرتے ہیں ایسے کلام سے جو مستقل اور موصول ہو لہذا اگر مخصوص کلام ہی نہ ہو مثلاً عقل حس عادۃ یا اس کے علاوہ اور کوئی چیز ہو تو وہ اصطلاحی

Marfat.com

تخصیص نہ ہوگی اور اس تخصیص سے عام ظنی نہ ہوگا، اسی طرح مخصوص کلام مستقل نہ ہو بلکہ غایۃ، شرط، استثناء یا صفت ہو جن کی تفصیل عنقریب آئے گی، اسی طرح مخصوص کلام تو ہو مگر موصول نہ ہو بلکہ کلام مؤخر ہو تو اس کا تخصیص نام نہ رکھا جائے گا بلکہ اسے نسخ کہا جائیگا جیسا کہ آئندہ آئے گا، ھکذا قالوا، علماء نے ایسا ہی کہا ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک ان میں سے ہر ایک کو تخصیص نام رکھا جاتا ہے کیونکہ ان کے نزدیک عام کو بعض افراد پر مطلقاً منحصر کرنے کا نام تخصیص ہے اور زیادہ تر تخصیص اس کلام پر اطلاق کیا جاتا ہے جو بعد میں ہو اور بسا اوقات ہمارے نزدیک بھی کلام متراخی کو مجازاً تخصیص کہہ دیتے ہیں۔

تشریح اصل عام کی دو قسمیں ہیں، عام مخصوص البعض، عام غیر مخصوص البعض، جب مصنف عام مخصوص البعض سے فارغ ہو چکے تو اب اس جگہ عام غیر مخصوص البعض کو ذکر کرتے ہیں، اس جگہ عام خص عنہ البعض میں تین مذاہب اور ان کے دلائل کا بیان کریں گے اور ہر مذہب کی دلیل کی تائید کے طور پر ایک فقہی مسئلہ بھی تحریر فرمایا ہے۔

مذہب اول:۔ عام اپنے معنی پر قطعی الدلالت ہے اگر اس کو کوئی مخصص جس کی مراد معلوم ہو یا وہ مخصص جس کی مراد مجہول ہو لاحق ہو جائے تو عام قطعی الدلالۃ باقی نہیں رہتا ہے مگر مخصوص کے لاحق ہونے کے باوجود عام واجب العمل باقی رہتا ہے اور اس سے استدلال ساقط نہیں ہوتا جیسے خبر واحد اور قیاس کی یہ شان ہے اور بقول شارح مذہب مختار بھی یہی ہے۔

تخصیص کسے کہتے ہیں:۔ تخصیص کی اصطلاحی تعریف یہ ہے۔ عام کو اس کے بعض افراد پر منحصر کر دینا ایسے کلام کے ذریعہ جو مستقل ہو اور موصولاً ذکر کیا گیا ہو یعنی متصل کلام کے ذریعہ عام کے بعض افراد کو مراد سے خارج کر دینا، اور بعض کو عام کے تحت داخل رکھنا اصطلاح میں تخصیص کہلاتا ہے

کلام مستقل کی تعریف:۔ مستقل کلام وہ کلام ہے جو مفید ہو اور اپنے پورے معنی میں کسی دوسرے کلام کا محتاج نہ ہو۔ کلام موصول سے وہ کلام مراد ہے، عام اور اس کا مخصص دونوں کو ایک ہی دفعہ میں تلفظ کر دیا جائے، لیکن اگر عام کا تلفظ پہلے کر دیا گیا پھر تھوڑی دیر کے بعد تخصیص کا ذکر کیا گیا تو اصطلاح شریعت میں وہ تخصیص نہ ہوگی بلکہ اس کو نسخ کہا جائے گا

تعریف کے فوائد قیود:۔ مخصص اگر کلام ہی نہ ہو بلکہ عقل ہو یا عادت ہو یا حس ہو یا عام کے بعض افراد ناقص اور دوسرے بعض افراد زائد ہوں تو ان صورتوں میں مخصص اصطلاحی صادق نہ آئے گی یعنی اگر کسی عام کو عقل کے ذریعہ مخصوص کیا گیا ہو تو وہ اصطلاحی تخصیص نہ کہی جائے گی مثلاً خالق کل شیئ (حق تعالیٰ شانہ ہر چیز کو پیدا کرنے والا ہے) اس مثال میں کل شیئ عام ہے مگر دلیل عقل سے معلوم ہوتا ہے کہ کل شیئ میں خود اللہ تعالیٰ شامل نہیں ہے۔ لہذا عقل کے ذریعہ اس آیت کل شیئ سے اللہ تعالیٰ کو خارج کرنا تخصیص اصطلاحی نہ کہلائے گی۔ اسی طرح احکام تکلیفیہ سے نابالغ، بچوں، مجنوں کو

marfat.com

Marfat.com

بذریعہ عقل خارج کرنا تخصیص اصطلاحی نہیں ہے۔ اس کی مثال اللہ خالق کل شئ۔ اللہ تعالیٰ ہر چیز کا پیدا کرنے والا ہے۔ اس مثال میں کل شئ عام ہے مگر اس عام سے ذات خدا خارج ہے۔ لہٰذا بذریعہ عقل کل شئ سے اللہ تعالیٰ کو خارج کرنا تخصیص ہے۔ مگر اصلاحی تخصیص نہیں ہے۔

دوسری مثال وہ احکام جن میں اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کو مکلف بنایا ہے۔ ان احکام تکلیفیہ سے مجنون۔ اور نابالغ بچے خارج ہیں۔ مگر دلالت عقل سے خارج ہیں! اس لئے اس کو اصطلاحی تخصیص نہ کہا جائے گا۔

تیسری مثال:۔ وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا اللہ کے لئے ان لوگوں پر جو زاد راہ کی استطاعت رکھتے ہوں۔ حج بیت اللہ کرنا فرض ہے۔ اس مثال میں الناس کا لفظ عام ہے۔ جو تمام انسانوں کو شامل ہے۔ لیکن عقل کے ذریعہ اس حکم سے چھوٹے نابالغ بچوں۔ اور مجنونوں کو خارج کیا گیا ہے۔ یہ اخراج اصطلاحی تخصیص نہیں۔

بذریعہ حس بعض افراد کو خارج کرنا اُوْتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ اس کو ہر چیز عطا کی گئی ہے یہ جملہ ہدہد نامی پرندے نے حضرت سلیمان علیہ السلام سے بلقیس کے متعلق کہا تھا کہ بلقیس ایک ملکہ ہے۔ جو سبا قوم پر حکمرانی کرتی ہے اور اس کو ہر چیز عطا کی گئی ہے۔ اس مثال میں بھی لفظ کل شئ عام ہے۔ مگر دلالت حس سے یہ ثابت ہے۔ دنیا میں کسی انسان کو دنیا کی ہر چیز عطا نہیں کی گئی ہے۔ نہ اس کو تمام چیزوں کا مالک بنایا گیا۔ مگر عرف کی زبان میں محاورہ ہے کہ فلاں کا کیا کہنا وہ تو بادشاہ ہے۔ اس کو ہر چیز حاصل ہے۔ جب کہ اس کو دنیا کی بہت سی چیزوں کا علم بھی نہیں ہوتا۔ حاصل ہونا تو دور کی بات ہے۔ حاصل یہ کہ اس مثال میں بھی حس کی دلالت سے کل شئ یعنی عام میں تخصیص کی گئی ہے۔ لیکن اصطلاح اصول فقہ پر اس کو تخصیص نہیں کہا جاتا۔

عادت کی دلیل سے تخصیص کی مثال عادت کے ذریعہ بھی عام میں تخصیص کی مثال واللہ لا آکل رأسًا۔ اللہ کی قسم میں سر نہیں کھاؤں گا۔ تو عادت یہ ہے کہ اس قسم کی موقعوں پر رأس سے وہ سر مراد لئے جاتے ہیں۔ جو عرف اور عادت کے طور پر ماکول ہیں۔ یعنی گائے۔ بھینس۔ اونٹ۔ اور بکری بھیڑ کے سر مراد ہوتے ہیں۔ پرندوں کے سر، چھپکلی کا سر وغیرہ مراد نہیں ہوتے۔ لہٰذا رأسً کا لفظ عام ہے۔ مگر عادت اور عرف کی دلالت سے اس میں تخصیص کر لی جاتی ہے۔ لیکن اس کو اصطلاح میں تخصیص نہیں سمجھا جاتا۔ مثال کے طور پر۔ ایک شخص نے قسم کھائی کہ وہ سر نہیں کھائے گا۔ تو اس کی اس قسم کو متعارف سروں پر محمول کیا جائے گا۔ جیسے بکری۔ گائے۔ بھینس وغیرہ کے جو عام طور سے کھائے جاتے ہیں۔ اور چڑیا کے سر پر اس کو محمول نہ کیا جائے گا۔ خلاصہ یہ نکلا کہ لفظ رأسً کو جو کہ عام ہے۔ اس عام سے عرف اور عادت کی دلیل سے بعض سروں کو

Marfat.com

خارج کر دیا گیا۔ مگر اس کو تخصیص شرعی نہیں کہا جاتا۔

نیز عام کے بعض افراد کو ناقص ہونے کے باعث عام سے خارج مانا جاتا ہے۔ مگر اس اخراج کو تخصیص اصطلاحی پر محمول نہیں کیا جاتا۔ مثلاً ایک شخص نے کہا۔ کل مملوک لی فھو حُرٌّ۔ میرا ہر مملوک پس وہ آزاد ہے اس قول سے مکاتب اس لئے آزاد نہ ہوگا کیونکہ مکاتب میں مالک کی ملکیت ناقص ہوتی ہے۔ کیونکہ اس کو مال میں تصرف کرنے خرید و فروخت کرنے کا حق ہوتا ہے۔ اس لئے رقبۃ وہ غلام ہے مگر تصرف کے لحاظ سے وہ آزاد ہے تاکہ خرید و فروخت کرکے اپنی بدل کتابت کسب کر سکے۔

نیز بعض افراد میں زیادۃ اور شدت پائی جاتی ہے۔ اس لئے وہ عام کے تحت داخل نہیں ہوتے مثلاً ایک شخص نے کہا واللہ لا آکلُ الفاکِھَۃَ۔ اللہ کی قسم میں فاکہہ نہیں کھاؤں گا۔ اور یہ کہتے وقت کسی خاص پھل کی نیت نہ کرے۔ تو قسم چھوہاروں کو شامل نہیں ہوگی۔ بلکہ فاکہہ سے چھوہارے خارج ہونگے گو لغت اور عرف دونوں میں چھوہارے تفکہ میں داخل ہیں۔ اس کے باوجود چھوہارے تفکہ میں داخل نہ ہوں گے۔ اگر بطور لذت کے سبھی کھائے جاتے ہیں۔ مگر چونکہ ان کے اندر غذا بننے کی قوت بھی پائی جاتی ہے۔ اس غذایت کی قوت کی بنا پر تفکہ کے معنی عام سے ان کو خارج کر دیا گیا ہے۔ مگر یہ بھی تخصیص اصطلاحی نہیں شمار کی جاتی۔ الحاصل اگر کلام کے علاوہ دیگر ذرائع سے تخصیص کی گئی تو وہ اصطلاحی تخصیص نہیں اور جب اصطلاحی تخصیص نہیں۔ تو اس تخصیص کی بنا پر عام ظنی بھی نہ ہوگا۔

صاحب کتاب ملاجیون نے فرمایا اگر تخصیص کلام کے ذریعہ کی گئی مگر مستقل کلام کے ذریعہ نہیں کیگئی تو وہ بھی تخصیص اصطلاحی نہ ہوگی، مگر غایۃ کے ذریعہ تخصیص کی گئی۔ جیسے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّیَامَ اِلَی اللَّیْلِ۔ پھر تم روزے کو رات تک پورا کرو۔ اس مثال میں لفظ صیام رات اور دن دونوں کو شامل تھا۔ مگر الی اللیل کی قید لگا کر اس کو نہار کے ساتھ خاص کر دیا گیا اور لیل کو صوم سے الگ کر دیا گیا تو یہ بھی تخصیص اصطلاحی نہیں۔

اس طرح اگر شرط لگا کر تخصیص کی گئی تو وہ بھی تخصیص اصطلاحی میں داخل نہیں ہوگی جیسے انت طالق ان دخلت الدار تجھ کو طلاق ہے۔ اگر تو گھر میں داخل ہوئی اس کلام میں انت طالق دخول دار اور عدم دخول دار دونوں کو عام ہے۔ مگر دخول دار کی شرط لگا کر عدم دخول دار کو انت طالق کے حکم سے خارج کرایا لہٰذا اگر ان دخلت الدار کہتا تو طلاق فوراً واقع ہوجاتی۔

اسی طرح استثناء کے ذریعہ اگر تخصیص کی گئی تو وہ بھی اصطلاحی تخصیص نہیں ہوتی جیسے جاءنی القوم الا زیداً اس مثال میں لفظ قوم عام ہے۔ جو زید کو بھی شامل ہے۔ الا حرف استثناء کی قید لگا کر متکلم نے زید کو اس حکم سے خارج کر دیا۔

اسی طرح اگر عام کی صفت لے آئی جائے۔ تو وہ بھی خاص ہو جاتا ہے، مگر اس تخصیص کو اصطلاحی

marfat.com

Marfat.com

تخصیص نہیں کہا جائیگا جیسے اونٹ کے زکوۃ کے بارے میں ارشاد ہے وفی الابل السائمۃ زکوۃ جنگل میں چر کر زندگی بسر کرنے والے اونٹ پر زکاۃ واجب ہے، اس جگہ لفظ ابل عام ہے اس پر سائمہ کی صفت کا اضافہ کرنے کی وجہ سے ابل غیر سائمہ زکوۃ کے حکم سے خارج ہو گئے مگر اس تخصیص کو تخصیص اصطلاحی نہیں کہا جاتا۔

نور الانوار کے محشی فرماتے ہیں کلام غیر مستقل کو اوپر کی بیان کردہ چاروں صورتوں پر منحصر کرنا صحیح نہیں، بلکہ بدل بھی اس میں شامل ہے جیسے جاءنی القوم اکثرھم، میرے پاس قوم آئی، یعنی ان میں سے اکثر لوگ آگئے، اس مثال میں لفظ قوم عام ہے پوری قوم کو شامل تھا مگر اکثرھم کے لفظ نے جو کہ بدل بعض واقع ہے، اس عام میں تخصیص کر دی کہ پوری قوم نہیں بلکہ قوم کے اکثر لوگ آئے ہیں لہٰذا اکثرھم کی قید نے بعض افراد کو مجیئت سے خارج کر دیا۔

وکذا ان لم یکن موصولا بل کان متراخیا الخ شارح نے فرمایا: اسی طرح کلام مستقل اگر موصول نہ ہو بلکہ متراخیا بولا گیا ہو تو اس کو بھی تخصیص نہ کہا جائے گا بلکہ اس کا نام نسخ ہوگا اس لئے تخصیص کے لئے ضروری ہوگا کہ کلام مستقل ہو اور متصلاً بولا گیا ہو تا کہ اول وہلے میں معلوم ہو جائے کہ عام سے بعض افراد کا ارادہ کیا گیا ہے مگر نسخ میں ایسا نہیں ہوتا نسخ کی صورت میں کلام مستقل بولا جاتا ہے اور عام کے تمام افراد کا ارادہ کیا جاتا ہے پھر تراخی سے اس کے بعض افراد سے حکم اٹھا دیا جاتا ہے اور کلام غیر موصول کی صورت میں چونکہ ایسا ہی ہے اس لئے اس کو تخصیص نہ کہا جائے گا بلکہ نسخ سے تعبیر کیا جائے گا۔

وعند الشافعی کل ذالک یسمی تخصیصا:۔ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مذکورہ پانچ صورتوں کا نام تخصیص رکھا گیا ہے، یعنی مخصص کلام ہو، یا غیر کلام ہو، کلام مستقل ہو یا غیر مستقل اور خواہ کلام موصول ہو یا کلام غیر موصول تمام صورتوں میں اس کا نام مخصص رکھا جائے گا۔

امام شافعیؒ کے نزدیک مخصص کی تعریف

عام کو اس کے بعض افراد پر منحصر کر دینا خواہ بذریعہ کلام ہو یا غیر کلام ہو اور خواہ کلام متصل ہو یا کچھ تاخیر سے کلام کیا گیا ہو۔ صاحب نور الانوار کی رائے یہ ہے کہ کبھی کبھی مجازاً کلام کو مخصص کہہ دیا جاتا ہے مثلاً بولا جاتا ہے فلاں آیت کو فلاں آیت کے ذریعہ خاص کیا گیا ہے حالانکہ وہ جس کو مخصص مانا گیا ہے وہ اس آیت سے متصل نہیں ہوتی، نیز کتاب اللہ کو سنت رسول اللہ کے ذریعہ خاص کیا گیا ہے، حالانکہ دونوں میں اتصال نہیں ہوتا بلکہ تراخی کی صورت پائی جاتی ہے

وَنَظِيْرُ الْخُصُوْصِ الْمَعْلُوْمِ وَالْمَجْهُوْلِ قَوْلُهٗ تَعَالٰى وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا فَاِنَّ الْبَيْعَ لَفْظٌ عَامٌّ لِدُخُوْلِ لَامِ الْجِنْسِ فِيْهِ وَقَدْ خَصَّ اللّٰهُ تَعَالٰى مِنْهُ الرِّبٰوا وَهُوَ فِي اللُّغَةِ الْفَضْلُ وَلَمْ يُعْلَمْ اَيُّ فَضْلٍ يُرَادُ بِهٖ لِاَنَّ الْبَيْعَ لَمْ يُشْرَعْ اِلَّا لِلْفَضْلِ فَهُوَ حِيْنَئِذٍ نَظِيْرُ الْخُصُوْصِ الْمَجْهُوْلِ ثُمَّ بَيَّنَهُ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِقَوْلِهٖ اَلْحِنْطَةُ بِالْحِنْطَةِ وَالشَّعِيْرُ بِالشَّعِيْرِ وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ وَالْمِلْحُ

Marfat.com

بِالْمِلْحِ وَالذَّهَبُ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ مِثْلًا بِمِثْلٍ يَدًا بِيَدٍ وَالْفَضْلُ رِبٰوا فَهُوَ حِيْنَئِذٍ نَظِيْرُ الْخُصُوْصِ الْمَعْلُوْمِ وَلٰكِنْ لَمْ يُعْلَمْ حَالُ مَا سِوَى الْاَشْيَاءِ السِّتَّةِ اَلْبَتَّةَ وَلِهٰذَا قَالَ عُمَرُ رض خَرَجَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنَّا وَلَمْ يُبَيِّنْ لَنَا اَبْوَابَ الرِّبٰوا اَيْ بَيَانًا شَافِيًا فَاحْتَاجُوْا اِلَى التَّعْلِيْلِ وَالْاِسْتِنْبَاطِ فَعَلَّلَ اَبُوْ حَنِيْفَةَ رح بِالْقَدْرِ وَالْجِنْسِ وَالشَّافِعِيُّ رح بِالطُّعْمِ وَالثَّمَنِيَّةِ وَمَالِكٌ بِالْاِقْتِيَاتِ وَالْاِدِّخَارِ كُلٌّ بِمُقْتَضٰى تَعْلِيْلِهٖ فِيْ تَحْرِيْمِ اَشْيَاءَ وَتَحْلِيْلِ اَشْيَاءَ وَعَلٰى مَا يَأْتِيْ فِيْ بَابِ الْقِيَاسِ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى۔

ترجمہ اور خصوص معلوم ومجہول کی مثال اللہ تعالیٰ کا قول- اَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا ہے اس لئے کہ لفظ بیع لام جنس میں داخل ہونے کی وجہ سے عام ہے اور اللہ تعالیٰ نے ربوا کو خاص (الگ) فرمایا ہے، اور وہ ربوا لغۃً زیادتی کے معنی میں آتا ہے، اور یہ معلوم نہیں ہے کہ اس سے کون سی زیادتی یہاں مراد ہے کیونکہ بیع تو زیادتی ہی کے لئے مشروع ہوئی ہے، پس اس صورت میں قول باری تعالیٰ تخصیص مجہول کی نظیر ہے، پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مذکورہ آیت کی تفسیر فرمائی، حدیث یہ ہے، الحنطۃ بالحنطۃ فروخت کرو تم گیہوں کو گیہوں کے بدلے، جَو کو جَو کے بدلے، کھجور کو کھجور کے بدلے، نمک کو نمک کے بدلے سونے کو سونے کے بدلے، اور چاندی کو چاندی کے بدلے، برابر برابر، ہاتھوں ہاتھ (نقد نقد) اور فضل (زیادتی) ربوا ہے، اس روایت کے بعد کے بعد آیت مذکورہ خصوص معلوم کی مثال ہوگئی، کیونکہ حدیث شریف سے معلوم ہوگیا کہ یہاں فضل سے فضل علی القدر یعنی ناپ تول ہے، مثلاً بمثل اس کا قرینہ ہے لیکن چھ چیزوں کے علاوہ کا حال معلوم نہ ہوسکا (حدیث میں جن چھ چیزوں کا ذکر ہے ان کا حکم معلوم ہوگیا مگر ان کے علاوہ دیگر چیزوں میں زیادتی کا کیا حکم ہے) اسی لئے حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حسرت کے انداز میں فرمایا ہے جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہم سے تشریف لے گئے اور ہمیں ربوا کی جامع تفصیل نہ بیان فرماگئے یعنی بیان شافی نہ فرماگئے تو علماء کرام تعلیل واستنباط کی طرف محتاج ہوئے، پس امام ابوحنیفہ رح نے قدر وجنس کو علت قرار دیا اور امام شافعی رح نے طعم اور ثمنیت کو اور امام مالک نے اقتیات وادخار کو علت قرار دیا ہے اور فقہائے اربعہ میں سے ہر ایک نے اپنی اپنی تفصیل (علت) کے مقتضٰی کے لحاظ سے چیزوں کی حلت و حرمت کا فیصلہ کیا جیسا کہ باب القیاس میں انشاء اللہ تعالیٰ آئے گا۔

تشریح مخصص معلوم ومجہول کی بحث:- یعنی کسی عام میں تخصیص پیدا کرنے والا معلوم ہو تو اس کا کیا حکم ہے اور مجہول کا کیا حکم ہے اور مخصص معلوم کا کیا مفہوم ہے اور مخصص مجہول کی کیا تعریف ہے، اس کو مصنف نے ایک مثال دے کر سمجھایا ہے، مثال احل اللّٰہ البیع وحرم الربا ہے، حق تعالیٰ نے بیع (یعنی خرید وفروخت)

marfat.com

Marfat.com

کو حلال کیا ہے (یعنی اس کو جائز قرار دیا ہے) اور ربوا (یعنی بلا عوض زیادتی کو) حرام قرار دیا ہے۔ گویا بیع حلال ہے اور ربوا حرام ہے۔

مصنف کی تقریر:- اس آیت میں البیع مذکور ہے اس میں الف اور لام جنس کا ہے اس سے مراد بیع عام ہے اور علی الاطلاق حلال ہے، لیکن باری تعالیٰ نے حرم الربوا فرماکر بیع کی حلت سے ربوا کو خاص کر لیا یعنی ربوا کو حلت سے خارج کر دیا، یعنی وہ بیع (لین دین اور خرید و فروخت) جو ربوا کی صورت میں ہو وہ حرام ہے اور لغۃً ربوا کے معنی زیادتی کے ہیں، زیادتی کے بہت سے معانی ہیں مگر آیت سے زیادتی کے معنی متعین معلوم نہیں ہیں اس لئے کہ بیع میں بھی زیادتی پائی جاتی ہے اور بیع نفع اور زیادتی کے لئے مشروع ہوئی ہے، لہذا الفضل ربوا یعنی فضل اور زیادتی جو ممنوع اور حرام ہے وہ کون سی ہے یہ معلوم نہیں بلکہ مجہول ہے، اور جملہ حرم الربوا کا جب تک بیان اور تفصیل وارد نہ ہو مخصص مجہول کہلائے گا۔

اس کے بعد جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ربوا کی قدرے تفصیل بیان فرمائی تو یہی مخصص معلوم کی مثال بن گیا، آپ نے فرمایا الحنطۃ بالحنطۃ، والشعیر بالشعیر، والملح بالملح والتمر بالتمر الخ کہ تم گیہوں کو گیہوں کے بدلے، جَو کو جَو کے بدلے، نمک کو نمک کے بدلے، کھجور کو کھجور کے بدلے فروخت کرو اور ان میں فضل سے فروخت کرنا ربوا ہے، گویا حدیث میں چھ چیزوں کی بیع میں فضل کو ربوا قرار دیا ہے اور اس سے ممانعت فرمائی ہے وہ چھ اشیاء یہ ہیں گیہوں، جو، نمک، کھجور، چاندی اور سونا، گویا آپ نے ارشاد فرمایا کہ ان چیزوں کو جب ان کی جنس کے ذریعہ فروخت کی جائے یعنی گیہوں کو گیہوں کے بدلے اور جَو کو جَو کے بدلے بیچا جائے تو مساوی ہونا چاہیے، اضافہ نہ ہونا چاہیے، اضافہ ربوا اور حرام ہے جیسا کہ مثلاً بمثل والفضل ربوا سے ظاہر ہے یعنی ان کو برابر سرابر بیچا جائے اور فضل ربوا ہے، دوسری شرط بیع کے جائز ہونے کی یہ ہے کہ اتحاد مجلس ہو، یعنی جس مجلس میں ان چیزوں کی بیع ہو اسی مجلس میں ان کا عوض بھی ادا کر دینا ضروری ہے، حاصل یہ کہ ان چیزوں کی بیع نسیہ بھی حرام ہے جیسا کہ یداً بید ہاتھ در ہاتھ کی قید سے ظاہر ہے حاصل یہ ہے کہ مذکورہ بالا حدیث سے ظاہر ہوا کہ اوپر کی چھ چیزوں میں ناپ تول کے ذریعہ زیادتی ممنوع ہے اور زیادتی کا نام فضل اور ربوا ہے اور یہ فضل ممنوع اور حرام ہے، لہذا یہ حدیث آیت مذکورہ کے اجمال کا بیان واقع ہوئی اور عام کے مخصص معلوم ہونے کی نظیر ثابت ہوئی

ان چھ چیزوں کے علاوہ دوسری اشیاء کی بیع میں ربوا ہوگا یا نہیں اور ہوگا تو کیوں اور کیسے ہوگا شارح فرماتے ہیں حدیث میں صرف چھ چیزیں مذکور ہیں اس لئے ان کے علاوہ کا علم یقینی طور پر معلوم نہیں ہے، اسی وجہ سے سیدنا حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی رحلت کے بعد فرمایا تھا کہ آپ تشریف لے گئے اور ربوا کا مسئلہ پوری وضاحت کے ساتھ معلوم نہ ہو سکا، چونکہ ربوا کا مسئلہ محتاج بیان تھا، مزید تفصیل کی ضرورت تھی اسی ضرورت کے پیش نظر حضرات فقہاء کرام نے اس

Marfat.com

حدیث سے علت کا استنباط فرمایا، تاکہ ربوا کے مسئلے کو حل کیا جا سکے۔
علت کے بارے میں امام صاحب کی رائے:۔ ربا کی علت قدر ہے، یعنی ناپ اور تول ہے، اتحاد جنس کے ساتھ، یعنی اگر جنس کیل و وزن کے ساتھ بیع ہوگئی تو وہ ربوا کہلائے گی۔
امام شافعیؒ کی رائے:۔ علت کے متعلق حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا، کھانے پینے کی چیزوں تو طعم ہے اور سونے و چاندی میں ثمن ہوتا ہے، لہٰذا اگر کسی ایسی چیز کی بیع کی گئی جس میں دونوں چیزیں پائی جاتی ہوں تو اس میں تفاضل جائز اور ربوا کا اطلاق اس پر نہ ہوگا، مثلاً لوہے کی بیع لوہے کے عوض تفاضل سے کرنا امام شافعی کے نزدیک جائز ہے، کیونکہ اس میں طعم اور ثمنیت دونوں نہیں پائی جاتیں
احناف کی رائے:۔ احناف کہتے ہیں لوہے کی بیع لوہے کے عوض میں، اتحاد قدر اور اتحاد جنس دونوں موجود ہیں، لہٰذا فضل ربوا ہوگا۔
دوسری مثال:۔ اگر کسی نے انڈے کو دو انڈوں کے عوض فروخت کیا تو بیع امام شافعیؒ کے نزدیک جائز نہیں اس لئے کہ علت طعم اس میں موجود ہے، احناف کے نزدیک یہ بیع جائز ہے کیونکہ اس میں علت قدر یعنی کیل اور وزن وجود نہیں
ربا کی علت امام مالکؒ کے نزدیک:۔ قوت اور ذخیرہ اندوزی ہے، یعنی جن چیزوں کو کھایا جاتا اور ان کو ذخیرہ کرکے رکھا جاتا ہو ان چیزوں میں ربوا حرام ہے، مثلاً سبزیاں اور پھل جن کو ذخیرہ نہیں کیا جا سکتا ان میں اگر جنس بھی متحد ہو تب بھی ربوا نہیں ہوگا اور فضل جائز ہوگا، لہٰذا ایک تربوز کی بیع دو تربوز کے بدلے اور ایک خربوزہ کی بیع دو خربوزہ کے بدلے جائز ہے اور فضل بھی جائز ہے
خلاصہ کلام یہ نکلا کہ ہر امام نے حدیث مذکورہ سے علت کا استنباط فرمایا ہے اور اس علت کے معیار سے ربوا کی حلت و حرمت کا حکم عائد کیا ہے اس کی مزید تفصیل دوسری کتابوں میں ملاحظہ کی جائے۔

عَمَلًا لِشَبَهِ الْاِسْتِثْنَاءِ وَالنَّسْخِ تَعْلِيْلٌ لِلْمَذْهَبِ الْمُخْتَارِ وَبَيَانُهُ اَنَّ دَلِيْلَ التَّخْصِيْصِ وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالٰى وَحَرَّمَ الرِّبٰوا يُشْبِهُ الْاِسْتِثْنَاءَ بِاِعْتِبَارِ حُكْمِهِ وَهُوَ اَنَّ الْمُسْتَثْنٰى كَمَا لَمْ يَدْخُلْ فِيْمَا قَبْلُ كَذٰلِكَ الْمَخْصُوْصُ لَمْ يَدْخُلْ تَحْتَ الْعَامِّ وَيُشْبِهُ النَّاسِخَ بِاِعْتِبَارِ صِيْغَتِهِ وَهُوَ اَنَّ صِيْغَةً مُسْتَقِلَّةً كَالنَّاسِخِ فَيَجِبُ عَلَيْنَا اَنْ نُرَاعِيَ كِلَا الشِّبْهَيْنِ وَنُوَفِّرَ حَظَّ كُلٍّ مِنْهُمَا عَلٰى تَقْدِيْرَيْ كَوْنِ الْمَخْصُوْصِ مَعْلُوْمًا وَمَجْهُوْلًا لَا اَنْ نَقْتَصِرَ عَلَى الشِّبْهِ الْاَوَّلِ كَمَا اقْتَصَرَ عَلَيْهِ اَهْلُ الْمَذْهَبِ الثَّانِيْ وَلَا اَنْ نَقْتَصِرَ عَلَى الشِّبْهِ الثَّانِيْ كَمَا اقْتَصَرَ عَلَيْهِ اَهْلُ الْمَذْهَبِ الثَّالِثِ وَقُلْنَا اِذَا كَانَ الدَّلِيْلُ الْخُصُوْصِ مَعْلُوْمًا فَرِعَايَةُ شِبْهِ الْاِسْتِثْنَاءِ تَقْتَضِيْ اَنْ يَبْقٰى

marfat.com

Marfat.com

الْعَامُّ قَطْعِيًّا عَلٰى حَالِهٖ لِاَنَّ الْمُسْتَثْنٰى اِذَا كَانَ مَعْلُوْمًا كَانَ الْمُسْتَثْنٰى مِنْهُ فِي الْاَفْرَادِ الْبَاقِيَةِ عَلٰى حَالِهٖ وَرِعَايَةُ شِبْهِ النَّاسِخِ تَقْتَضِيْ اَنْ لَّا يَصِحَّ الْاِحْتِجَاجُ بِالْعَامِّ اَصْلًا لِاَنَّ النَّاسِخَ مُسْتَقِلٌّ وَكُلُّ مُسْتَقِلٍّ يَقْبَلُ التَّعْلِيْلَ وَاِنْ لَّمْ يَقْبَلِ النَّاسِخُ بِنَفْسِهٖ التَّعْلِيْلَ لِئَلَّا تَلْزَمَ مُعَارَضَةُ التَّعْلِيْلِ النَّصَّ وَاِذَا قَبِلَ التَّعْلِيْلَ فَلَا يُدْرٰى كَمْ يَخْرُجُ بِالتَّعْلِيْلِ وَكَمْ بَقِيَ فَيَصِيْرُ مَجْهُوْلًا وَجَهَالَتُهٗ تُؤَثِّرُ فِيْ جَهَالَةِ الْعَامِّ فَلِرِعَايَةِ الشِّبْهَيْنِ جَعَلْنَا الْعَامَّ بَيْنَ بَيْنَ وَقُلْنَا لَا يَبْقٰى قَطْعِيًّا وَلٰكِنْ يَصِحُّ التَّمَسُّكُ بِهٖ وَاِذَا كَانَ دَلِيْلُ الْخُصُوْصِ مَجْهُوْلًا فَيَنْعَكِسُ الْمَعْلُوْمُ يَعْنِيْ اَنَّ رِعَايَةَ شِبْهِ الْاِسْتِثْنَاءِ تَقْتَضِيْ اَنْ لَّا يَصِحَّ التَّمَسُّكُ بِالْعَامِّ اَصْلًا لِاَنَّ جَهَالَةَ الْمُسْتَثْنٰى تُؤَثِّرُ فِيْ جَهَالَةِ الْمُسْتَثْنٰى مِنْهُ وَالْمَجْهُوْلُ لَا يُفِيْدُ شَيْئًا وَرِعَايَةُ شِبْهِ النَّاسِخِ تَقْتَضِيْ اَنْ يَّبْقَى الْعَامُّ قَطْعِيًّا لِاَنَّ النَّاسِخَ الْمَجْهُوْلَ يَسْقُطُ بِنَفْسِهٖ فَلِرِعَايَةِ الشِّبْهَيْنِ جَعَلْنَا الْعَامَّ هٰهُنَا اَيْضًا بَيْنَ بَيْنَ وَقُلْنَا لَا يَبْقٰى قَطْعِيًّا وَلٰكِنْ يَصِحُّ التَّمَسُّكُ بِهٖ

ترجمہ شبہ استثناء اور شبہ نسخ پر عمل کرتے ہوئے مذہب مختار پر علت بیان کی ہے، تفصیل اس کی یہ ہے کہ دلیل خصوص اور وہ اللہ تعالیٰ کا قول حرم الربوا ہے اپنے حکم کے لحاظ سے استثناء کے مشابہ ہے یعنی جس طرح مستثنیٰ مستثنیٰ منہ کے حکم میں داخل نہیں ہوتا اسی طرح مخصوص بھی عام کے حکم میں داخل نہیں ہوگا اور اپنے صیغہ کے اعتبار سے ناسخ کے مشابہ ہے صورت اس کی یہ ہے کہ یعنی صیغۂ خاص مستقل ہوتا ہے جس طرح ناسخ کا مستقل ہوتا ہے لہٰذا واجب ہے کہ ہم دونوں مشابہتوں کی رعایت کریں اور خصوص معلوم اور خصوص مجہول دونوں میں سے ہر ایک کو پورا پورا حصہ دیں، ایسا نہ کریں مشابہت اول پر اکتفاء کریں جیسا کہ مذہب ثانی والوں نے اکتفاء کیا ہے، اور نہ یہ کہ شبہ ثانی پر اکتفاء کریں جیسا کہ تیسرے مذہب والوں نے اکتفاء کیا ہے۔

فقلنا اذا کان دلیل الخصوص الخ پس ہم نے کہا کہ جب دلیل خصوص معلوم ہو تو شبہ استثناء کا تقاضا یہ ہے کہ عام اپنی حالت پر باقی رہے کیونکہ مستثنیٰ جب معلوم ہو تو مستثنیٰ منہ باقی افراد پر علی حالہ باقی رہتا ہے۔

ورعایۃ شبہ الناسخ:۔ اور ناسخ کے ساتھ مشابہ ہونے کی رعایت کا تقاضا یہ ہے کہ عام سے احتجاج بالکل صحیح نہ ہو، کیونکہ ناسخ کلام مستقل ہے اور کلام مستقل علت کو قبول کرتا ہے اگرچہ بنفسہ ناسخ تعلیل کو قبول نہیں کرتا تاکہ نص کا تعلیل سے تعارض لازم نہ آئے اور جب تعلیل کو قبول کریگا تو نہیں معلوم کہ تعلیل سے کتنے افراد خارج ہوں گے اور کتنے افراد باقی رہیں گے اس وقت دلیل خصوص مجہول ہو جائے گی اور اس کی جہالت عام کی جہالت میں ہوتی ہے لہٰذا دونوں مشابہتوں کی رعایت کرتے ہوئے ہم نے عام کو بین بین رکھا اور کہا کہ عام قطعی نہ رہے گا لیکن استدلال کرنا اس سے صحیح ہے۔

Marfat.com

واذا کان دلیل الخصوص مجهولاً :۔ اور جب دلیل خصوص مجہول ہو، تو معلوم کا حکم برعکس ہو جائے گا یعنی استثنار کی مشابہت کی رعایت تقاضا کرتی ہے کہ عام سے استدلال بالکل صحیح نہ ہو کیونکہ مستثنیٰ کی جہالت مستثنیٰ منہ کی جہالت میں مؤثر ہوتی ہے اور مجہول کسی چیز کا فائدہ نہیں دیتا۔ اور ناسخ کے ساتھ مشابہت کی رعایت کا تقاضا یہ ہے کہ عام قطعی باقی رہے، کیونکہ ناسخ مجہول خود ہی ساقط ہو جاتا ہے، لہذا دونوں مشابہتوں کی رعایت کرتے ہوئے ہم نے یہاں بھی عام کو بین بین رکھا اور کہا کہ عام قطعی باقی نہ رہے گا۔ لیکن اس سے استدلال کرنا صحیح ہے۔

تشریح مذہب مختار کی دلیل :۔ شارح ملاجیون نے فرمایا کہ متن عبارت عملاً بشبہ الاستثناء پہلے مذہب کی دلیل واقع ہے اور یہی احناف کا پسندیدہ مذہب ہے، دلیل کا خلاصہ یہ ہے آیت حرم الربوا اللہ تعالیٰ نے حرام قرار دیا ہے ربوا کو، درحقیقت حکماً، تو استثنار کے مشابہ ہے اور صیغۃً نسخ کے مشابہ ہے۔

حکماً استثنیٰ کے مشابہ ہونا :۔ جس طرح نحو میں مستثنیٰ اس کو کہتے ہیں جو صدر کلام یعنی مستثنیٰ منہ کے حکم سے خارج ہوتا ہے، اس کے حکم میں داخل نہیں ہوتا، جس طرح مخصص عام کے حکم سے خارج ہوتا ہے عام کے حکم کے تحت . . . . داخل نہیں ہوتا، مخصص باعتبار صیغہ ناسخ کے مشابہ ہوتا ہے، اس لئے کہ ناسخ جس طرح مستقل کلام ہوتا ہے اور حکم کو منسوخ کر دیتا ہے، اسی طرح مستثنیٰ مستقل کلام ہوتا ہے اور مستثنیٰ منہ کے حکم عام کو خاص کر دیتا ہے۔

لہذا معلوم ہوا کہ مخصص استثنار اور ناسخ دونوں کے مشابہ ہے اس لئے دونوں کی مشابہتوں کی رعایت کرنا ضروری ہے اور مخصص خواہ معلوم ہو یا مجہول ہر دو صورتوں میں اس کی رعایت لازمی ہے صرف استثنار کی مشابہت کی رعایت کرنا کافی ہوگا جیسا کہ دوسرے مذاہب کہتے ہیں کہ عام مخصوص البعض قابل استدلال باقی نہیں رہتا اور نہ ہی صرف ناسخ کی مشابہت پر اکتفار کریں گے جیسا کہ تیسرے مذہب والوں نے ایسا کیا ہے۔ یعنی وہ یہ کہتے ہیں کہ تخصیص کے بعد بھی عام قطعی رہتا ہے انھوں نے صرف ناسخ کی مشابہت پر عمل کیا ہے۔

بہرحال جب ہمارے نزدیک شبہ استثنار اور شبہ ناسخ دونوں کی رعایت کرنا ضروری ہے، تو ہم نے کہا مخصوص یعنی دلیل خصوص اگر معلوم ہو تو استثنار کے ساتھ مشابہ ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ عام تخصیص کے بعد بھی عام حسب سابق قطعی الدلالت رہے اس لئے کہ مستثنیٰ اگر معلوم ہے تو باقی افراد پر علی حالہ قطعی الدلالت رہتا ہے لہذا مخصوص یعنی جن افراد کو عام سے خاص کیا گیا ہے معلوم ہو تو عام ہے باقی افراد پر قطعی الدلالت رہے گا۔

ناسخ کے ساتھ مشابہت کا اثر :۔ اور مخصص اگر ناسخ کے ساتھ مشابہ ہو تو اس کی رعایت کا تقاضا یہ ہے کہ عام قابل استدلال باقی نہ رہے اس لئے کلام ناسخ مستقل کلام ہوتا ہے اور ہر مستقل علت تامہ

marfat.com

Marfat.com

کو قبول کرتا ہے اور چونکہ احکام شرعیہ میں اصل یہ ہے کہ وہ معلل ہوں ان کی کوئی نہ کوئی علت ہو اور جب کوئی مستقل علت تامہ کو قبول کرتا ہے اور ناسخ بھی مستقل تام ہے تو ناسخ بھی کسی نہ کسی علت کو قبول کرے گا اور مخصص چونکہ ناسخ کے مشابہ ہے لہذا مخصص بھی علت کو قبول کرے گا اور جب مخصص تعلیل کو قبول کریگا یعنی کسی علت کی وجہ سے عام پر تخصیص کی جائے گی تو یہ معلوم نہ ہوسکے گا کہ علت کی وجہ سے عام سے کتنے افراد خارج ہوگئے۔ اور کتنے عام کے تحت باقی رہ گئے اور جب یہ تعیین نہ ہوسکے گی تو دلیل خصوص یعنی مخصص مجہول ہوجائے گا اور اس کی جہالت عام کی جہالت پر اثر انداز ہوگی یعنی مخصص کے جہالت سے عام بھی مجہول ہوجائے گا قطعی نہ رہے گا۔ اور کسی مجہول پر استدلال کرنا ساقط الاعتبار ہے لہذا تخصیص کی وجہ سے اس عام سے استدلال کرنا بھی ساقط ہوجائے گا۔

حاصل کلام:۔ یہ کہ مخصص معلوم کا استثناء کے مشابہ ہونا اس کا تقاضا کرتا ہے کہ تخصیص کے بعد عام اپنی اصل حالت پر باقی رہے یعنی وہ قطعی الدلالت رہے اور مخصص کے ناسخ کے ساتھ مشابہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ تخصیص کے بعد عام قابل استدلال باقی نہ رہے۔ لہذا احناف نے دونوں کے ساتھ مشابہت کا اعتبار کیا ہے اور عام مخصوص البعض کو درمیان کا درجہ دیا ہے۔ اور کہا کہ تخصیص کے بعد عام قطعی الدلالت نہیں رہتا۔ مگر اس سے استدلال کرنا۔ اور حجت میں پیش کرنا درست ہے۔ اور اس کے مطابق کرنا واجب اور ضروری ہے۔

فَصَارَ كَمَا إِذَا بَاعَ عَبْدَيْنِ بِأَلْفٍ عَلَىٰ أَنَّهُ بِالْخِيَارِ فِي أَحَدِهِمَا بِعَيْنِهِ وَسَمَّىٰ ثَمَنَهُ لِدَلِيلِ الْخُصُوصِ الْمَذْكُورِ بِمَسْأَلَةٍ فِقْهِيَّةٍ أَيْ صَارَ دَلِيلُ الْخُصُوصِ عَلَىٰ هٰذَا الْمَذْهَبِ الْمُخْتَارِ نَظِيرَ هٰذِهِ الْمَسْأَلَةِ الْفِقْهِيَّةِ وَهِيَ أَنْ يُعَيِّنَ الْخِيَارَ فِي أَحَدِ الْعَبْدَيْنِ الْمَبِيعَيْنِ وَيُسَمِّيَ ثَمَنَهُ عَلَىٰ حِدَةٍ وَذَالِكَ لِأَنَّ هٰذِهِ الْمَسْأَلَةَ عَلَىٰ أَرْبَعَةِ أَوْجُهٍ۔

ترجمہ پس اس کی مثال ایسی ہے کہ کسی نے دو غلام ایک ہزار میں اس شرط پر فروخت کیا کہ ان دونوں میں سے ایک متعین غلام میں اختیار ہے اور اس کی قیمت بھی ظاہر کردی، یہ ایک فقہی مسئلہ ہے اور دلیل خصوص کی مثال میں پیش کیا گیا ہے، یعنی مذہب مختار کی بناء پر دلیل خصوص اس فقہی مسئلہ کی نظیر ہے اور وہ یہ ہے کہ دونوں فروخت کردہ غلاموں میں سے ایک غلام پر اختیار کو متعین کردے اور اس کی قیمت علیحدہ سے بتادے اس لئے کہ اس مسئلہ چار صورتیں ہیں

تشریح:۔ شارح کے نزدیک متن میں مذکور فقہ کا ایک مسئلہ پسندیدہ مذہب کی ایک نظیر اور مثال ہے
فقہی مسئلہ کی وضاحت:۔ ایک شخص نے دو غلام ایک ہزار روپیہ کے عوض ایک شخص کو اس شرط پر فروخت کئے کہ بائع کو ان دونوں غلاموں میں سے فلاں غلام کے بارے میں یہ اختیار حاصل ہوگا

Marfat.com

اوران غلاموں میں سے ہر ایک کی قیمت یعنی ثمن کو ظاہر بھی کردیا۔

اَحَدُهَا اَنْ يَتَعَيَّنَ مَحَلُّ الْخِيَارِ وَيُسَمّٰى ثَمَنُهٗ وَالثَّانِيْ اَنْ لَّا يَتَعَيَّنَ وَلَا يُسَمّٰى وَالثَّالِثُ اَنْ يَّتَعَيَّنَ وَلَا يُسَمّٰى وَالرَّابِعُ اَنْ يُّسَمّٰى فَالْعَبْدُ الَّذِيْ فِيْهِ الْخِيَارُ دَاخِلٌ فِي الْعَقْدِ غَيْرُ دَاخِلٍ فِي الْحُكْمِ فَمِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ دَاخِلٌ فِي الْعَقْدِ يَكُوْنُ رَدُّ الْمَبِيْعِ بِخِيَارِ الشَّرْطِ تَبْدِيْلًا فَيَكُوْنُ كَالنَّسْخِ وَمِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ غَيْرُ دَاخِلٍ فِي الْحُكْمِ يَكُوْنُ رَدُّهٗ بَيَانُ اَنَّهٗ لَمْ يَدْخُلْ فَيَكُوْنُ كَالْاِسْتِثْنَاءِ فَيَكُوْنُ كَالْمُخَصَّصِ الَّذِيْ لَهٗ شِبْهٌ بِالْاِسْتِثْنَاءِ وَشِبْهٌ بِالنَّسْخِ فَرِعَايَةُ شِبْهِ النَّسْخِ تَقْتَضِيْ صِحَّةَ الْبَيْعِ فِي الصُّوَرِ الْاَرْبَعِ لِاَنَّ كُلًّا مِّنَ الْعَبْدَيْنِ بِالنَّظْرِ اِلَى الْاِيْجَابِ مَبِيْعٌ بِبَيْعٍ وَاحِدٍ فَلَا يَكُوْنُ بَيْعًا بِالْحِصَّةِ اِبْتِدَاءً بَلْ بَقَاءً وَرِعَايَةُ شِبْهِ الْاِسْتِثْنَاءِ تَقْتَضِيْ فَسَادَ الْبَيْعِ فِي الصُّوَرِ الْاَرْبَعِ لِجَعْلِ مَا لَيْسَ بِمَبِيْعٍ شَرْطًا لِقَبُوْلِ الْمَبِيْعِ فَلِرِعَايَةِ الشِّبْهَيْنِ قُلْنَا اِنْ عُلِمَ مَحَلُّ الْخِيَارِ وَثَمَنُهٗ وَهُوَ الْمَذْكُوْرُ فِي الْمَتْنِ صَحَّ الْبَيْعُ لِشِبْهِ النَّاسِخِ وَلَمْ يُعْتَبَرْ هٰهُنَا جَعْلُ قَبُوْلِ مَا لَيْسَ بِمَبِيْعٍ شَرْطًا لِقَبُوْلِ الْمَبِيْعِ كَمَا اعْتُبِرَ اِذَا جَمَعَ بَيْنَ الْحُرِّ وَالْعَبْدِ وَفَصَّلَ الثَّمَنَ لِاَنَّ الْحُرَّ لَمْ يَكُنْ مَحَلًّا لِلْبَيْعِ وَاشْتِرَاطُ قَبُوْلِهٖ لَيْسَ مِنْ مُقْتَضَيَاتِ الْعَقْدِ وَفِيْ مَسْأَلَتِنَا الْعَبْدُ الَّذِيْ فِيْهِ الْخِيَارُ دَاخِلٌ فِي الْعَقْدِ فَلَا يَكُوْنُ ضَمُّهٗ مُخَالِفًا لِمُقْتَضَى الْعَقْدِ وَاِنْ جُهِلَ اَحَدُهُمَا اَوْ كِلَاهُمَا لَا يَصِحُّ لِشِبْهِ الْاِسْتِثْنَاءِ فَفِيْ صُوْرَةِ جَهْلِ كِلَيْهِمَا يَصِيْرُ كَاَنَّهٗ قَالَ بِعْتُ هٰذَيْنِ الْعَبْدَيْنِ بِاَلْفٍ اِلَّا اَحَدَهُمَا بِحِصَّةِ ذٰلِكَ وَذٰلِكَ بَاطِلٌ وَفِيْ صُوْرَةِ جَهْلِ الْمَبِيْعِ يَصِيْرُ كَاَنَّهٗ قَالَ بِعْتُ هٰذَيْنِ الْعَبْدَيْنِ بِاَلْفٍ اِلَّا اَحَدَهُمَا بِخَمْسِ مِائَةٍ وَفِيْ صُوْرَةِ جَهْلِ الثَّمَنِ يَصِيْرُ كَاَنَّهٗ قَالَ بِعْتُهُمَا بِاَلْفٍ اِلَّا هٰذَا بِحِصَّتِهٖ مِنَ الْاَلْفِ وَلَمْ نُعْتَبَرْ فِيْ هٰذِهِ الصُّوَرِ شِبْهُ النَّاسِخِ لِاَنَّ النَّاسِخَ الْمَجْهُوْلَ يَسْقُطُ بِنَفْسِهٖ فَيَبْطُلُ شَرْطُ الْخِيَارِ وَيَلْزَمُ الْعَقْدُ فِي الْعَبْدَيْنِ وَهُوَ خِلَافُ مَا قَصَدَهُ الْقَائِلُ۔

ترجمہ (۱) ان میں سے ایک صورت یہ ہے کہ محل خیار متعین ہو اور ان کی قیمت بیان کردی جائے (۲) دوسری صورت یہ ہے نہ محل خیار متعین ہو اور نہ قیمت بیان کی جائے (۳) تیسری صورت یہ ہے کہ محل خیار متعین ہو مگر قیمت کا ذکر نہ کیا جائے (۴) اور چوتھی صورت یہ ہے کہ قیمت بیان کردی جائے مگر محل خیار

marfat.com

Marfat.com

متعین نہ ہو پس اس غلام میں جس میں بائع کو خیار حاصل ہے عقد بیع میں تو داخل ہے مگر حکم میں داخل نہیں ہے، پس اس حیثیت سے کہ غلام عقد بیع میں داخل ہے خیار شرط کی وجہ سے مبیع (غلام) کی واپسی بیع میں تبدیلی شمار ہوگی پس یہ فسخ کی طرح ہو گئی اور اس حیثیت سے کہ یہ حکم بیع میں داخل نہیں ہے غلام کا رد کر دینا، ایسا ہوگا کہ جیسے وہ بیع میں داخل نہ تھا پس وہ مانند استثناء کے ہو گیا حاصل یہ ہے کہ یہ مثال اس مخصص کی طرح ہے جو استثناء اور فسخ کے مشابہ ہے، پس شبہ فسخ کی رعایت تقاضا کرتی ہے کہ بیع چاروں صورتوں میں صحیح ہو، کیونکہ دونوں غلاموں میں سے ہر ایک ایجاب کی وجہ مبیع ہیں ایک بیع سے دونوں فروخت کئے گئے ہیں، لہذا ابتداءً یہ بیع بیع بالحصہ نہ ہوگی بلکہ انتہاء میں بیع بالحصہ ہوگی۔

ورعایة شبہ الاستثناء:۔ اور شبہ استثناء کی رعایت تقاضا کرتی ہے کہ بیع چاروں صورتوں میں بیع فاسد ہے کیونکہ مالیس بمبیع کو قبول مبیع کے لئے شرط قرار دیا گیا ہے، پس دونوں مشابہتوں کی رعایت کرنے کی وجہ سے ہم نے کہا اگر مشتری نے محل خیار اور اس کی قیمت کو جان لیا اور متن میں یہی صورت ذکر کی گئی ہے تو بیع صحیح ہے شبہ ناسخ کی وجہ سے اور اس وقت مالیس کو قبول بیع کے لئے شرط کا اعتبار نہ کیا جائے گا جیسا کہ اعتبار کیا گیا ہے، اس صورت میں بائع نے بیع میں حر اور عبد کو جمع کیا، اور قیمت علاحدہ سے تفصیل کر دی کیونکہ حر تو محل بیع نہیں اور اس کے قبول کرنے کی شرط بیع کے مقتضیات میں سے نہیں ہے۔

وفی مسئلتنا العبد الذی:۔ اور چونکہ ہمارے اس مسئلہ میں وہ عبد جو محل خیار ہے عقد بیع میں داخل ہے اس لئے اس کو ملا لینا عقد بیع کے خلاف نہیں ہے، اور اگر ان دونوں (یعنی محل خیار اور مبیع کا ثمن) میں سے ایک یا دونوں مجہول ہوں تو شبہ استثناء کی وجہ سے بیع صحیح نہ ہوگی پس دونوں کے مجہول ہونے کی صورت میں گویا بائع نے کہا میں نے ان دونوں غلاموں کو ایک ہزار کے بدلے میں فروخت کیا لیکن ان دونوں میں سے ایک کو اس کے حصہ کے بدلے میں فروخت کیا اور یہ باطل ہے اور مبیع کے مجہول ہونے کی صورت میں مثال ایسی ہوگی گویا بائع نے کہا میں نے دونوں غلاموں کو ایک ہزار کے بدلے میں فروخت کیا لیکن دونوں میں سے ایک کو پانچ سو کے بدلے میں اور ثمن (قیمت) کے مجہول ہونے کی صورت میں بائع کی صورت یہ ہوگی گویا اس نے کہا میں نے دونوں کو ایک ہزار کے بدلے فروخت کیا لیکن اس کو ایک ہزار کے حصہ کے بدلے، لیکن ان تینوں صورتوں میں شبہ ناسخ کا اعتبار نہیں کیا گیا کیونکہ ناسخ مجہول خود ہی ساقط ہو جاتا ہے لہذا شرط خیار باطل ہو جائے گی اور عقد بیع دونوں غلاموں میں لازم ہو جائے گی مگر یہ صورت قائل یعنی بائع کے مقصد کے برخلاف ہے۔

تشریح مذکورہ مسئلہ کی چار صورتیں نکلتی ہیں ۱۔ محل خیار متعین ہو اور ثمن بھی مقرر ہو مثلاً اس نے کہا میں زید اور عمر اپنے دونوں غلاموں کو ایک ہزار روپیہ کے عوض فروخت کیا، ان میں سے ہر ایک کی قیمت مبلغ پانچسو روپیہ ہے مگر شرط یہ ہے کہ زید پر مجھکو تین دن کا خیار حاصل ہے ۲۔ محل خیار اور ثمن دونوں کی الگ الگ قیمت متعین نہیں کی، مثلاً بائع نے کہا کہ میں نے زید اور عمرو دونوں غلاموں کو ایکہزار

روپیہ کے عوض فروخت کیا اور ان میں سے ایک غلام پر مجھکو تین دن کا خیار حاصل ہوگا (۳) محل خیار مقرر کردیا مثلاً زید پر خیار حاصل ہے مگر دونوں کی قیمتوں کا الگ الگ تعین نہیں کیا صرف دونوں کی قیمت ایک ہزار روپیہ متعین کر دیا (۴) زید و عمرو میں سے دونوں غلاموں میں سے ہر ایک کی قیمت متعین کر دی کہ ہر ایک کی قیمت پانچ پانچ روپیہ ہے مگر یہ متعین نہ ہو کہ بائع کو دونوں میں سے کس غلام پر اس کا خیار حاصل ہے۔

بقول شارح صاحب نورالانوار مذکورہ چاروں صورتوں میں بیع کی گئی ہے یعنی ایجاب پایا گیا اس لئے جس غلام میں بائع کو تین دن کا خیار حاصل ہے بیع کے تحت داخل ہو گیا مگر وہ غلام ابھی حکم بیع میں داخل نہیں یعنی ملک مشتری میں داخل نہیں ہوا، چونکہ خیار کی شرط کی وجہ سے غلام جس پر خیار حاصل ہوا ہے وہ ابھی مالک بائع کی ملک سے خارج نہیں ہوا اور مشتری کی ملک میں داخل نہیں ہوا۔ پس وہ غلام جو محل خیار ہے چونکہ خیار کی شرط کی وجہ سے خریدنے والے کی ملک میں داخل نہیں ہوا ہے اس لئے یہ کہنا درست ہے کہ وہ بیع کے حکم میں داخل نہیں ہے، یعنی جو غلام محل خیار ہے وہ نفس عقد بیع میں تو داخل ہے مگر حکم عقد میں داخل نہیں ہے، پس جو غلام محل خیار ہے، وہ عقد بیع میں داخل ہے اس لئے خیار شرط کی بنا پر اس غلام میں بائع کا عقد بیع کو رد کرنا اور فسخ کرنا عقد بیع کو تبدیل کرنا لازم آئیگا اور تبدیل کرنا فسخ کے مانند ہوگا، یعنی جس طرح نسخ میں حکم کو ختم کر دیا جاتا ہے اسی طرح اس غلام میں کہ جس میں خیار بیع اس کو حاصل ہے بیع کو ختم کرنا ہے۔ لہذا اس لحاظ سے متن میں مذکور فقہی مسئلہ یعنی عبد مخیر فیہ میں بیع کو رد کر دینا اس بات کو ظاہر کرتا ہے کہ یہ غلام عقد بیع میں داخل نہیں، لہذا عقد بیع سے خارج ہے، لہذا اس غلام میں بیع کو رد کرنا استثناء کے مشابہ ہے، یعنی جس طرح استثناء اس بات کو بیان کرنے کے لئے آتا ہے کہ مستثنیٰ کے افراد مستثنیٰ منہ میں شامل نہیں اسی طرح عبد مخیر فیہ میں بیع کو رد کرنا اس بات کو واضح کرنے کیلئے ہے کہ عبد مخیر فیہ بیع میں داخل نہیں ہے، پس اس لحاظ سے متن میں مذکور فقہی مسئلہ استثناء کے مشابہ ہوگیا اور یہ مسئلہ عبد مخیر فیہ میں بیع کو رد کرنا اس مخصص کے مانند ہے جو نسخ اور استثناء دونوں ہی کے مشابہ ہے

اسلئے فسخ کے ساتھ مشابہت کا تقاضا یہ ہے کہ بیع مذکورہ بالا چاروں صورتوں میں جائز ہے کیونکہ بائع کے ایجاب میں دونوں غلام ایک بیع کے ساتھ مبیع ہیں کیونکہ دونوں غلاموں کو ایک صفت کے ساتھ فروخت کیا گیا ہے اور خیار شرط کی وجہ سے دونوں میں سے ایک غلام سے بیع کو رد کرنا اس کی بیع کو فسخ کرنا ہے، اور ایک غلام کی بیع کو فسخ کر دینے سے دوسرے غلام کی بیع کی صحت پر کوئی اثر مرتب نہیں ہوگا اور اس کی بیع درست رہے گی۔ اور جب ایک غلام کی بیع کے فسخ کرنے سے دوسرے غلام کی بیع میں خلل واقع نہیں ہوتا تو مذکورہ چاروں فقہی صورتوں میں بھی دوسرے غلام کی بیع جائز ہوگی۔

ایک اشکال اور اسکا جواب:- یہاں بیع بالحصہ لازم آتی ہے اور بیع بالحصہ باطل ہے اس لئے کہ بیع بالحصہ میں مبیع کی قیمت مجہول ہوتی ہے اور ثمن کا مجہول ہونا بیع کو باطل کر دیتا ہے لہذا بیع بالحصہ باطل ہے۔

marfat.com

Marfat.com

بیع بالحصہ کا لزوم:۔ ان صورتوں میں بیع بالحصہ اس طرح لازم آتی ہے کہ جب خیار شرط کی بنا پر دونوں غلاموں میں سے ایک غلام کی بیع کو رد کردیا گیا اور دوسرے غلام میں بیع ثابت ہوگئی تو ان دونوں غلاموں کی مشترکہ قیمت یعنی ایک ہزار روپیہ کو دونوں غلاموں کی قیمتوں پر منقسم کیا جائیگا اور اس میں سے دوسرے غلام کے جتنے روپے ہونگے وہ دام مشتری پر لازم ہوں گے اسی کو بیع بالحصہ کہتے ہیں۔

الجواب:۔ حقیقۃً بیع بالحصہ دو قسم پر ہے، ابتداء بیع بالحصہ. بقاءً وانتہاءً بیع بالحصہ ہو. بقاءً وانتہاءً بالحصہ بیع تو وہی ہے جس کو اعتراض کے تحت اوپر ذکر کیا گیا ہے اور ابتداءً بالحصہ کی صورت یہ ہے، دو غلام ہیں زید، عمرو، بائع نے کہا زید نامی غلام کو میں نے ایک ہزار روپیہ میں سے جو اس کے حصہ میں آئیں فروخت کیا، اور ہزار روپے زید اور عمرو نامی غلاموں میں تقسیم ہوں گے مگر دونوں کی قیمت واضح نہ کی ہو تو یہ بیع بالحصہ ہے جس میں فروخت شدہ غلام کی قیمت مجہول ہے۔ اور متن میں ذکر کردہ مسئلہ بیع بالحصہ بقاءً ہے نہ کہ ابتداءً، اور ابتداءً بیع بالحصہ باطل ہے، بقاءً بالحصہ بیع باطل نہیں ہے۔

لہذا یہ بات پایۂ ثبوت کو پہونچ گئی کہ فسخ کی مشابہت روایت کا تقاضا ہے بیع مذکورہ چاروں صورتوں میں فاسد ہو اسلئے کہ بائع نے ایک ہی بیع میں دونوں غلاموں کو جمع کردیا ہے اور ان میں سے ایک غلام یعنی عمرو مخیر فیہ ہونے کے باعث بیع کے حکم میں داخل نہیں ہے اور دوسرا غلام جس پر خیار کی شرط نہیں ہے وہ حکم بیع میں داخل ہے اس لئے وہ مبیع بن جائے گا، اور کہا جائیگا کہ ایک ہی ایجاب میں چونکہ بائع نے دونوں غلاموں کو شریک کردیا ہے اس لئے گویا بائع نے دونوں میں سے ہر ایک کے اندر بیع کو قبول کرنے کے لئے دوسرے غلام کی بیع کے قبول کرنے کی شرط رکھدی ہے، اسی وجہ سے مشتری کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ دونوں غلاموں میں سے ایک غلام کی بیع کو قبول کرے اور دوسرے غلام کی بیع کو قبول نہ کرے اور غیر مبیع کو بیع کے قبول کرنے کے لئے شرط قرار دینا شرط فاسد ہے اور بیع کو فاسد کرنے والی ہے۔ اس لئے اس شرط کی وجہ سے چاروں صورتوں میں بیع فاسد ہوگی۔

فساد بیع کی ایک مثال:۔ جس طرح کسی نے ایک ہی عقد میں غلام اور ایک آزاد کو ملاکر فروخت کیا، اور دونوں میں سے ہر ایک کی قیمت بھی مقرر کردی، تو بھی امام صاحبؒ کے نزدیک غلام کی بیع فاسد ہوگی اس لئے کہ حُر تو مبیع نہیں، اور غلام مبیع ہے اور بائع نے ایک ایجاب کے ذریعہ غلام کی بیع کو قبول کرنے کے لئے جو کہ حقیقت میں مبیع ہے، ایک غیر مبیع یعنی آزاد کی بیع کے قبول ہونے کی شرط عائد کردی ہے، اور یہ شرط خود فاسد بھی ہے اور بیع کو فاسد بھی کرنے والی ہے، لہذا غلام کی بیع بھی فاسد ہوگی، اسی طرح مذکورہ متن والی صورت میں غیر مخیر فیہ غلام کی بیع بھی فاسد ہوجائے گی۔

الحاصل:۔ مخصص کے ناسخ کے مشابہ ہونے کی رعایت کا تقاضا یہ ہے کہ مذکورہ چاروں صورتوں میں بیع صحیح ہو جیسا کہ استثناء کے ساتھ مشابہت کا تقاضا یہ ہے کہ بیع ہر چہار صورت میں فاسد ہو ہم نے مخصص کی

Marfat.com

ان دونوں مشابہتوں کی رعایت کی اگر خیار کا محل اور اس کی قیمت دونوں معلوم اور متعین ہوں تو ناسخ کے ساتھ مشابہ ہونے کی وجہ سے بیع درست ہے اور متن میں یہی صورت مذکور ہے اور مخیر فیہ عبد چونکہ بیع میں شامل نہیں ہے اس لئے لازم آتا ہے کہ عقد بیع کو قبول کرنے میں ایسی مبیع ——— کے قبول کرنے کی شرط لگائی جائے، جو کہ بیع کے معاملے میں داخل نہیں ہے، اور یہ شرط چونکہ فاسد ہے اس لئے بیع بھی فاسد ہے جس طرح غلام اور آزاد کی بیع میں ہوتا ہے جبکہ دونوں کو ایک بیع سے فروخت کیا جائے تو یہی خرابی لازم آتی ہے کہ قبول بیع کے لئے ایسی مبیع کی بیع کو قبول کرنے کی شرط لگائی جائے جو بیع میں داخل نہیں، اس خرابی کی وجہ سے غلام کی بیع فاسد ہوجاتی ہے۔

الجواب:۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ آزاد، بیع کا محل ہی نہیں ہے، کیونکہ بیع کا محل وہ مال ہوتا ہے جس کی قیمت ہو، یعنی مال متقوم محل بیع ہے اور آزاد آدمی مال متقوم میں داخل نہیں، اس لئے آزاد نہ بیع میں شامل ہوگا نہ بیع کے حکم میں داخل ہوگا اس لئے آزاد آدمی یقیناً غیر مبیع ہے اور غلام کی بیع قبول کرنے کے لئے غیر مبیع یعنی آزاد میں بیع قبول کرنے کی شرط لگانا لازم آئے گا، اور یہ شرط عقد بیع کے تقاضا کے خلاف ہے اس لئے عقد فاسد ہوگا اور جب عقد فاسد ہے تو غلام کی بیع بھی فاسد ہے۔

لیکن وہ صورت جو متن میں ذکر کی گئی ہے اس میں یہ بات نہیں پائی جاتی کیونکہ عبد مخیر فیہ اگرچہ بیع کے حکم میں شامل نہیں ہے مگر عقد بیع میں بہرحال داخل ہے اور جب نفس عقد بیع میں عبد مخیر فیہ داخل ہے تو وہ غیر مبیع نہیں ہوگا بلکہ مبیع ہوگا اور اس مبیع یعنی وہ غلام جس پر خیار کی شرط نہیں ہے۔ کی بیع کو قبول کرنے کے لئے مبیع میں شرط لگانا لازم آئے گا، اور یہ شرط عقد کے مقتضی کے خلاف نہیں ہے بلکہ موافق ہے اور مقتضی عقد کے مطابق و موافق شرط عائد کرنے سے عقد فاسد نہیں ہوتا۔ لہذا متن کے مسئلہ میں عقد فاسد ہوگا اور آزاد اور غلام کی بیع کی مثال اس کے خلاف مثال نہیں بن سکتی۔

وَقِيلَ اِنَّهُ يَسْقُطُ الْاِحْتِجَاجُ بِهِ كَالْاِسْتِثْنَاءِ الْمَجْهُوْلِ لِاَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا الْبَيَانُ اَنَّهُ لَوْ يَدْخُلْ هٰذَا هُوَ الْمَذْهَبُ الثَّانِيْ وَاِلَيْهِ ذَهَبَ الْكَرْخِيُّ وَعِيْسَى بْنُ اَبَانَ وَهٰؤُلَاءِ قَدْ فَرَضُوْا فِيْ هٰذَا الْعَامِّ الْمَخْصُوْصِ الْبَعْضِ وَيَقُوْلُوْنَ لَا يَبْقَى الْعَامُّ قَابِلًا لِلتَّمَسُّكِ اَصْلًا سَوَاءٌ كَانَ الْمَخْصُوْصُ مَعْلُوْمًا كَمَا اِذَا قِيْلَ اُقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ وَلَا تَقْتُلُوْا اَهْلَ الذِّمَّةِ اَوْ مَجْهُوْلًا كَمَا اِذَا قِيْلَ اُقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ وَلَا تَقْتُلُوْا بَعْضَهُمْ وَشَبَّهُوْهُ بِالْاِسْتِثْنَاءِ نَقْطًا لِاَنَّهُمْ لَمْ يُرَاعُوْا جَانِبَ الصِّيْغَةِ بَلْ اعْتَبَرُوا الْمَعْنٰى نَقْطًا وَهُوَ عَدَمُ الدُّخُوْلِ وَاِنَّمَا شَبَّهُوْهُ بِالْاِسْتِثْنَاءِ الْمَجْهُوْلِ لِاَنَّهُ اِذَا كَانَ دَلِيْلُ الْخُصُوْصِ مَجْهُوْلًا فَظَاهِرٌ اَنَّهُ كَالْمَجْهُوْلِ وَاِنْ كَانَ مَعْلُوْمًا فَبِالتَّعْلِيْلِ يَصِيْرُ مَجْهُوْلًا

marfat.com

Marfat.com

وَإِنْ كَانَ الْإِسْتِثْنَاءُ فِي نَفْسِهِ مِمَّا لَا يَقْبَلُ التَّعْلِيلَ فَصَارَ كَالْبَيْعِ الْمُضَافِ إِلَى حُرٍّ وَعَبْدٍ بِثَمَنٍ وَاحِدٍ تَشْبِيهٌ لِدَلِيلِ هٰذَا الْمَذْهَبِ بِمَسْأَلَةٍ فِقْهِيَّةٍ مَذْكُورَةٍ فَإِنَّهُ إِذَا بَاعَ الْعَبْدَ وَالْحُرَّ بِثَمَنٍ وَاحِدٍ بِأَنْ يَقُولَ بِعْتُهُمَا بِالْأَلْفِ فَالْحُرُّ لَا يَدْخُلُ فِي الْبَيْعِ فَيَكُونُ اِسْتِثْنَاءً وَبَيْعًا لِلْعَبْدِ بِالْحِصَّةِ مِنَ الْأَلْفِ اِبْتِدَاءً فَالْحُرُّ لَا يَدْخُلُ اِبْتِدَاءً وَهُوَ بَاطِلٌ لِجَهَالَةِ الثَّمَنِ بِخِلَافِ مَا إِذَا فَصَّلَ الثَّمَنَ بِأَنْ يَقُولَ بِعْتُ هٰذَا بِخَمْسِ مِائَةٍ وَهٰذَا بِخَمْسِ مِائَةٍ فَإِنَّهُ يَجُوزُ عِنْدَهُمَا خِلَافًا لِأَبِي حَنِيفَةَ رح لِجَعْلِ قَبُولِ مَا لَيْسَ بِمَبِيعٍ شَرْطًا لِقَبُولِ الْمَبِيعِ وَقِيلَ أَنَّهُ يَبْقَى كَمَا إِذَا كَانَ اِعْتِبَارًا بِالنَّاسِخِ لِأَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مُسْتَقِلٌّ بِنَفْسِهِ بِخِلَافِ الْاِسْتِثْنَاءِ هٰذَا هُوَ الْمَذْهَبُ الثَّالِثُ فَهٰؤُلَاءِ قَدْ أَفْرَطُوا فِي حَقِّ الْعَامِّ بِإِبْقَائِهِ قَطْعِيًّا كَمَا كَانَ وَشَبَّهُوهُ بِالنَّاسِخِ فَقَطْ مِنْ حَيْثُ اسْتِقْلَالِ الصِّيغَةِ وَلَمْ يَلْتَفِتُوا إِلَى رِعَايَةِ جَانِبِ الْاِسْتِثْنَاءِ قَطُّ فَإِنْ كَانَ دَلِيلُ الْخُصُوصِ مَعْلُومًا فَظَاهِرٌ إِنَّ النَّاسِخَ الْمَعْلُومَ لَا يُؤَثِّرُ فِي تَغْيِيرِ مَا بَقِيَ مِنَ الْأَفْرَادِ الْغَيْرِ الْمَنْسُوخَةِ وَإِنْ كَانَ مَجْهُولًا فَالنَّاسِخُ الْمَجْهُولُ يَسْقُطُ بِنَفْسِهِ وَلَا تُؤَثِّرُ جَهَالَتُهُ فِي تَغْيِيرِ مَا قَبْلَهُ۔

ترجمہ اور بعض نے کہا ہے کہ اس عام کو (یعنی جس کو خصوصیت معلومہ یا مجہولہ لاحق ہے) حجت میں پیش کرنا اسی طرح ساقط ہو جاتا ہے جس طرح استثناء مجہول کو حجت میں پیش کرنا ساقط ہے کیونکہ ان دونوں (مخصص اور استثناء مجہول) میں سے ہر ایک اس چیز کے بیان کرنے کے لئے ہے کہ مخصوص اور مستثنیٰ عام میں داخل نہیں ہے، یہ دوسرا مذہب ہے، اور اسی طرف امام کرخی "اور عیسیٰ بن ابان" گئے ہیں، ان لوگوں نے اس عام مخصوص البعض میں تفریط سے کام لیا ہے۔ اور کہتے ہیں کہ یہ عام سرے سے قابل استدلال ہی نہیں رہتا برابر ہے کہ مخصوص معلوم ہو جیسے جب کہا جائے۔ اقتلوا المشرکین ولا تقتلوا اہل الذمۃ (مشرکین کو قتل کرو اور اہل ذمہ کو قتل مت کرو) یا مجہول ہو جیسے جب کہا جائے "اقتلوا المشرکین ولا تقتلوا بعضھم (مشرکین کو قتل کرو اور ان میں سے بعض کو قتل مت کرو) انہوں نے مخصص کو صرف استثناء سے تشبیہ دی ہے، کیونکہ انہوں نے جانب صیغہ کی رعایت نہیں کی بلکہ صرف معنی کا اعتبار کیا ہے اور وہ ہیں عدم دخول۔ اور استثناء مجہول کے ساتھ تشبیہ دینے کی وجہ یہ ہے کہ جب دلیل خصوص مجہول ہو تو ظاہر ہے کہ وہ مجہول کے مانند ہے، اور اگر دلیل خصوص معلوم ہو تو علت کے استخراج سے وہ بھی مجہول ہو جائے گا اگرچہ فی نفسہ استثناء تعلیل کو قبول نہیں کرتا۔

فصار کالبیع المضاف الی حر الخ پس ان بعض اصحاب کی دلیل کی نظیر وہ بیع ہے جو ایک حر اور ایک عبد کی

Marfat.com

طرف منسوب ہو اور ثمن ایک ہو، مذکورہ فقہی مسئلہ سے مذہب ثانی کی نظیر پیش کی گئی ہے، کیونکہ جب کسی نے عبد اور حُر کو ایک ثمن سے فروخت کیا، مثلاً کہتا ہے میں نے دونوں کو ایک ہزار کے بدلے فروخت کیا تو اس بیع میں حر داخل نہ ہوگا پس یہ استثناء ہے اور عبد کی الف کے حصہ کے بدلے بھی ہے اور ابتداءً ہے، پس حر ابتداءً ہی بیع میں داخل نہیں ہے تو بیع ثمن کی جہالت کی وجہ سے باطل ہے، برخلاف اس صورت کے کہ بائع نے قیمت کی تفصیل کردی ہو مثلاً کہتا ہے میں نے اس کو پانچ سو کے بدلے فروخت کیا اور اس دوسرے کو پانچ سو کے بدلے فروخت کیا تو یہ بیع صاحبین رح کے نزدیک جائز ہے، اور امام صاحب کا اس میں اختلاف ہے، کیونکہ اس میں مالیس بمبیع کو قبول بیع کے لئے شرط قرار دیا گیا ہے۔

وقیل انہ یبقی کما کان الخ اور بعضوں نے ناسخ کا اعتبار کر کے کہا ہے کہ وہ عام (جس کو خصوصیت معلوم یا مجہول لاحق ہو) پہلے کی طرح علی حالہ باقی رہتا ہے کیونکہ مخصص اور ناسخ میں سے ہر ایک مستقل بنفسہ ہے بخلاف استثناء کے کہ وہ مستقل بنفسہ نہیں ہے۔ یہ تیسرا مذہب ہے، ان لوگوں نے عام کے مسئلے پر زیادتی سے کام لیا ہے اس کو جیسے پہلے قطعی تھا ویسے ہی قطعی باقی رکھ دو، اور انھوں نے اس عام کی تشبیہ فقط ناسخ سے دی ہے۔ اس وجہ سے کہ ناسخ میں صیغہ مستقل ہوتا ہے مگر انھوں نے جانب استثناء کی رعایت کی طرف التفات نہیں کی پس اگر دلیل خصوص معلوم ہو تو ظاہر ہے کہ ناسخ معلوم مابقی غیر منسوخ افراد پر کوئی اثر نہیں کرتا۔ اور اگر ناسخ مجہول ہے تو وہ خود ہی ساقط ہو جاتا ہے اور اس کی جہالت مابقی کے حکم کے تبدیل کرنے میں کوئی اثر نہیں کرتی۔

تشریح:۔ یہ عام خص عنہ البعض کے سلسلے کا دوسرا مذہب ہے، امام کرخی رحمہ اللہ اور عیسیٰ بن ابان کا بھی مذہب ہے، یہ دونوں حضرات فرماتے ہیں کہ تخصیص کے بعد نہ عام قطعی رہتا ہے اور نہ ظنی یعنی عام حجت قطعیہ اور حجت ظنیہ دونوں باقی نہیں رہتا، جس طرح استثناء مجہول کی صورت میں مستثنیٰ منہ کا حال ہے، کہ وہ حجت باقی رہتا ہے، مخصص کے استثناء مجہول کے مانند ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ دونوں یعنی مخصص اور استثناء دونوں اس بات کو بیان کرتے ہیں کہ یہ ماقبل کے حکم میں داخل نہیں، یعنی استثناء اس بات کو بیان کرتا ہے کہ مستثنیٰ شروع کلام یعنی مستثنیٰ منہ میں داخل نہیں ہے، اسی طرح عام کے بعد مخصص کا حال ہے وہ بھی اس بات پر دلالت کرتا ہے، مخصوص عام کے حکم کے تحت داخل نہیں ہے حالانکہ بقول شارح ان حضرات نے مخصوص منہ البعض کو ساقط الاعتبار اور ناقابل استدلال قرار دے کر زیادتی سے کام لیا ہے چنانچہ ان کا قول یہ ہے کہ تخصیص کے بعد عام حجت باقی نہیں رہتا اور اس سے استدلال کرنا بھی درست نہیں ہوتا۔

مخصوص معلوم ہو جیسے کسی نے کہا اقتلوا المشرکین ولا تقتلوا اہل الذمۃ، تم مشرکین کو قتل کرو اور ذمیوں کو قتل مت کرو۔ اس مثال میں مخصوص یعنی اہل ذمہ معلوم ہیں۔

marfat.com

Marfat.com

دوسری مثال مخصوص مجہول کی جیسے کسی نے کہا اقتلوا المشرکین ولا تقتلوا بعضہم، تم مشرکین کو قتل کرو مگر ان میں سے بعض کو قتل مت کرو۔ اس مثال میں مخصوص یعنی بعض مشرکین مجہول ہے معلوم اور متعین نہیں ہے

اور بقول شارح ان دونوں حضرات نے مخصص کو صرف استثناء ہی کے ساتھ مشابہ قرار دیا، کیونکہ انھوں نے معنی کا لحاظ کیا لفظ کی رعایت نہیں کی، یعنی جس طرح استثناء اس بات پر دلالت کرتا ہے مستثنیٰ مستثنیٰ منہ کی فہرست میں داخل نہیں ہے مخصص بھی اسی طرح اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مخصوص عام کی فہرست میں داخل نہیں

تنبیہ :۔ ان دونوں حضرات نے مخصص کو استثناء مجہول کی فہرست میں داخل مانا ہے استثناء معلوم کے ساتھ نہیں۔

اعتراض :۔ اس پر یہ اعتراض وارد ہوگا کہ مخصص کو استثناء مجہول کے ساتھ تشبیہ دینا اس وقت درست ہے جب مخصص مجہول ہو، لیکن اگر مخصص معلوم ہو تو استثناء مجہول کے ساتھ تشبیہ دینا کیونکر درست ہوگا، کیونکہ ان دونوں کے درمیان کوئی مناسبت نہیں جبکہ تشبیہ کے لئے مناسبت ضروری ہے

الجواب :۔ اس اعتراض کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اگر مخصص مجہول ہو تو اس کا استثناء مجہول کے مشابہ ہونا تو ظاہر ہے اور اس کو آپ بھی تسلیم کرتے ہیں اور اگر مخصص معلوم ہو تو چونکہ اس کا صیغہ مستقل ہوتا ہے اور مستقل کلام علت کو قبول کرتا ہے اس لئے جس علت کی بناء پر ان افراد کو خارج کر دیا گیا ہے اگر وہی علت عام کے باقی افراد میں بھی پائی جائے تو کتنے افراد کو اس علت کی بناء پر خارج کیا جائے گا، لہٰذا خارج شدہ افراد کی معلوم مقدار کے بجائے مجہول ہو گئی اور نتیجہ یہ نکلے گا کہ جو افراد تخصیص کے بعد عام کے تحت داخل ہوں گے وہ بھی مجہول ہو گئے اور علت کی وجہ سے خود مخصص معلوم بھی مجہول ہو جائے گا، اور جب مخصص معلوم بھی معلوم نہ رہا بلکہ وہ بھی مجہول بن گیا تو اگر استثناء مجہول کے ساتھ اس کی تشبیہ دیدی جائے تو کیا حرج ہے۔

شارح کی رائے :۔ بقول شارح مخصص مستقل کلام ہوتا ہے اس لئے وہ تو علت کو قبول کرتا ہے مگر استثناء کا صیغہ مستقل نہیں ہوتا اس لئے نی نفسہ استثناء کی علت کو قبول نہیں کرے گا۔ فصار کالبیع :۔ لہٰذا وہ اس بیع کے مانند ہو گیا جو ایک حر اور عبد کی جانب منسوب ہو اور دونوں کی قیمت ایک ہی ہو۔

مذہب ثانی کی دلیل :۔ اس عبارت میں مصنف نے دوسرے مذہب کی دلیل کی ایک مثال بطور نظیر تحریر کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ایک شخص نے غلام اور حر کی بیع کو ایک عقد اور ایک ثمن کے بدلے فروخت کیا، اور کہا میں نے ان دونوں کو ایک ہزار روپیہ کے بدلے فروخت کیا تو آزاد شروع ہی سے عقد بیع میں شامل نہ ہوگا اور بیع استثناء کے مانند ہوگی کہ جس طرح استثناء اس امر پر دلالت کرتا ہے مستثنیٰ مستثنیٰ منہ کے افراد میں داخل نہیں اسی طرح اس عقد بیع میں بھی غلام کے ساتھ آزاد کو شامل کر دینا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یہ آزاد شخص بیچنے والے کے ایجاب کے تحت داخل نہیں ہے اور یہ بیع ابتداءً بیع بالحصہ ہوگی اس طرح پر کہ آزاد ابتداءً ہی چونکہ عقد بیع میں داخل نہیں ہے لہٰذا اس ایک ہزار روپیہ کو غلام اور آزاد کی قیمت پر آزاد کو غلام فرض کر کے تقسیم کر دیا جائے گا اور ان دونوں میں سے ہر ایک کی قیمت مساوی

marfat.com
Marfat.com

ہوگی یعنی پانچ پانچ سو روپیہ اسی کو بالحصہ ابتدائً بیع سے تعبیر کیا جاتا ہے

اور اس بیع بالحصہ ابتداءً میں چونکہ غلام کی قیمت معلوم نہیں ہے بلکہ نامعلوم اور مجہول ہے لہذا یہ بیع باطل قرار دی جائے گی اس لئے کہ ثمن کا مجہول ہونا بیع کو باطل کر دیتا ہے

بیع کے جائز ہونے کی صورت:۔ البتہ مذکورہ مثال میں اگر بائع نے دونوں کی قیمت الگ الگ بیان کر دی ہے مثلاً اس نے کہا میں نے ان دونوں کو ایک ہزار روپیہ کے بدلے میں فروخت کیا، غلام کو پانچ سو روپیہ کے بدلے اور اس کو آزاد کی جانب اشارہ کرتے ہوئے کہا کہ اس کو پانچ سو روپیہ کے عوض، تو اس صورت میں حضرت امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک غلام کی بیع درست ہوگی مگر امام صاحب کے نزدیک یہ بیع غلام کے اندر بھی جائز نہیں ہوگی۔

صاحبین کی دلیل:۔ فساد مفسد کے مطابق ہوتا ہے اور یہاں مفسد صرف آزاد میں پایا جاتا ہے۔ اس لئے کہ آزاد صرف مال ہی نہیں جس کی قیمت لگائی جائے لہذا یہ فساد صرف آزاد میں پایا گیا کیونکہ مفسد صرف آزاد میں پایا جاتا ہے اس لئے کہ وہ قیمت والا مال نہیں ہے لہذا یہ فساد صرف آزاد ہی کے ساتھ مخصوص ہوگا۔ غلام کی جانب فساد متعدی نہ ہوگا

امام صاحب کی دلیل:۔ کا حاصل یہ ہے کہ مذکورہ صورت میں اگرچہ ثمن مجہول نہیں ہے معلوم ہے مگر آزاد شخص کو مبیع بنایا گیا ہے، جب کہ غلام مبیع ہے اور چونکہ فروخت کرنے والے نے دونوں کو ایک ہی عقد میں جمع کر دیا ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ بائع نے غلام کی بیع کو مشروط کیا ہے غیر مبیع کی بیع کو قبول کرنے کی، اور یہ شرط فاسد ہے لہذا غلام کی بیع بھی فاسد ہے

وقیل انہ یبقی کما کان اعتبارا بالناسخ اور کہا ہے، عام تخصیص کے بعد جیسا تھا اسی طرح قطعی باقی رہتا ہے ناسخ پر اعتبار کرنے کی بنا پر۔

تیسرا مذہب عام خص منہ البعض کے سلسلے میں یہ تیسرا مذہب ہے کہ تخصیص کے بعد حسب سابق قطعی باقی رہتا ہے جس طرح تخصیص سے پہلے قطعی تھا، شارح کے نزدیک یہ قول افراط پر مبنی ہے انھوں نے مخصص کو صرف ناسخ سے تشبیہ دی ہے، استثناء کے ساتھ تشبیہ نہیں دی، مخصص کو ناسخ کے ساتھ تشبیہ اس وجہ سے دی گئی ہے کہ دونوں میں مستقل کلام ہونے میں برابر ہیں اور جہاں تک استثناء کا تعلق ہے تو وہ جہاں غیر مستقل ہوتا ہے وہیں اپنے ماقبل کی قید بھی ہوتا ہے اس لئے مخصص کو استثناء کے ساتھ تشبیہ نہیں دی جا سکتی۔

بہرحال مخصص اگر معلوم ہو تو عام کا باقی افراد پر قطعی الدلالت ہونا بالکل واضح ہے اس لئے کہ مخصص ناسخ کے مشابہ ہے اور ناسخ جب معلوم ہو تو وہ باقی ماندہ غیر منسوخہ افراد پر قطعیت سے تبدیل کرنے میں کوئی اثر نہیں کرتا یعنی نسخ معلوم کے بعد باقی ماندہ افراد قطعی الدلالت ہوتے ہیں بس اسی طرح مخصص معلوم

marfat.com

Marfat.com

بھی عام کے باقی ماندہ افراد میں قطعی ہونے سے تبدیل نہیں ہوتا یعنی ظنی نہیں ہوتا۔

اگر مخصص مجھول ھو:۔ اور اگر مخصص مجہول ہو تو وہ خود ہی ساقط الاعتبار ہے، لہٰذا ناسخ کی جہالت ماقبل کو متاثر کرسکے گی، اور وہ حسب سابق قطعی باقی رہے گا اور اس کے مجہول ہونے سے شروع کلام مجہول نہ ہوگا

فَصَارَ كَمَا إِذَا بَاعَ عَبْدَيْنِ وَهَلَكَ اَحَدُهُمَا قَبْلَ التَّسْلِيْمِ تَشْبِيْهٌ لِدَلِيْلِ هٰذَا الْمَذْهَبِ بِمَسْأَلَةٍ فِقْهِيَّةٍ مَذْكُوْرَةٍ فَاِنَّهُ اِذَا بَاعَ عَبْدَيْنِ بِثَمَنٍ وَاحِدٍ بِاَنْ قَالَ بِعْتُهُمَا بِاَلْفٍ وَمَاتَ اَحَدُ الْعَبْدَيْنِ قَبْلَ التَّسْلِيْمِ يَبْقَى الْبَيْعُ فِي الْآخَرِ بِحِصَّتِهِ مِنَ الْاَلْفِ لِاَنَّهُ بَيْعٌ بِالْحِصَّةِ بَقَاءً فَكَاَنَّهُ نَسْخُ الْبَيْعِ فِي الْعَبْدِ الْمَيِّتِ بَعْدَ اِنْعِقَادِهٖ وَهُوَ جَائِزٌ وَهٰهُنَا مَذْهَبٌ رَابِعٌ مَذْكُوْرٌ فِي التَّوْضِيْحِ وَغَيْرِهٖ وَلَمْ يَذْكُرْهُ الْمُصَنِّفُ وَهُوَ اَنَّ دَلِيْلَ الْخُصُوْصِ اِنْ كَانَ مَجْهُوْلًا يَسْقُطُ الْاِحْتِجَاجُ بِهٖ عَلٰى مَا قَالَهُ الْكَرْخِيُّ رح وَاِنْ كَانَ مَعْلُوْمًا فَكَانَ الْاِسْتِثْنَاءُ وَهُوَ لَا يَقْبَلُ التَّعْلِيْلَ فَيَبْقَى الْعَامُّ قَطْعِيًّا عَلٰى مَا كَانَ قَبْلَ ذٰلِكَ وَلَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ رح عَنْ بَيَانِ تَخْصِيْصِ الْعَامِّ شَرَعَ فِي ذِكْرِ اَلْفَاظِهٖ

فَقَالَ وَالْعُمُوْمُ اِمَّا اَنْ يَكُوْنَ بِالصِّيْغَةِ وَالْمَعْنٰى اَوْ بِالْمَعْنٰى لَا غَيْرُ كَرِجَالٍ وَقَوْمٍ يَعْنِيْ اَنَّ الْعَامَّ عَلٰى نَوْعَيْنِ اَحَدُهُمَا مَا تَكُوْنُ الصِّيْغَةُ وَالْمَعْنٰى كِلَاهُمَا دَالًّا عَلَى الشُّمُوْلِ بِاَنْ تَكُوْنَ الصِّيْغَةُ صِيْغَةَ جَمْعٍ وَالْمَعْنٰى مُسْتَوْعِبًا فِي الْفَهْمِ مِنْهُ وَالْاٰخَرُ اَنْ لَا تَكُوْنَ الصِّيْغَةُ دَالَّةً عَلَى الْعُمُوْمِ وَيَكُوْنَ الْمَعْنٰى مَدْلُوْلًا بِالْاِسْتِيْعَابِ وَلَا يَتَصَوَّرُ عَكْسُهُ لِاَنَّ اِخْلَاءَ الْمَعْنٰى عَنِ اللَّفْظِ الْعَامِّ الْمَوْضُوْعِ غَيْرُ مَعْقُوْلٍ اِلَّا بِالتَّخْصِيْصِ وَذٰلِكَ شَيْءٌ آخَرُ فَالْاَوَّلُ مِثَالُهُ رِجَالٌ وَنِسَاءٌ وَغَيْرُهُمَا مِنَ الْجُمُوْعِ الْمُنَكَّرَةِ وَالْمُعَرَّفَةِ وَالْقِلَّةِ وَالْكَثْرَةِ لٰكِنْ فِي الْقِلَّةِ مِنَ الثَّلٰثَةِ اِلَى الْعَشَرَةِ وَفِي الْكَثْرَةِ قِيْلَ مِنَ الثَّلٰثَةِ وَقِيْلَ مِنَ الْعَشَرَةِ اِلٰى مَا يَتَنَاهٰى لٰكِنَّ هٰذَا مُخْتَارُ فَخْرِ الْاِسْلَامِ لِاَنَّهُ لَا يَشْتَرِطُ الْاِسْتِيْعَابَ فِي مَعْنَى الْعَامِّ بَلْ يَكْتَفِيْ بِانْتِظَامِ جَمْعِ الْمُسَمَّيَاتِ وَاَمَّا عِنْدَ مَنْ يَشْتَرِطُ الْاِسْتِيْعَابَ وَالْاِسْتِغْرَاقَ فِيْهِ يَكُوْنُ الْجَمْعُ الْمُنَكَّرُ وَاسِطَةً بَيْنَ الْخَاصِّ وَالْعَامِّ عَلٰى مَا ذُكِرَ فِي التَّوْضِيْحِ۔

ترجمہ: پس ان اصحاب کی دلیل کی نظیر مسئلہ ہے جب کہ ایک شخص نے دو غلام فروخت کئے، اور ان میں سے ایک غلام مشتری کے سپرد کرنے سے پہلے ہلاک ہوگیا، یہاں مذکورہ فقہی مسئلہ سے مذہب ثالث کی نظیر پیش کی گئی ہے، کسی نے دو غلام ایک ثمن سے فروخت کیا بایں طور کہ اس نے کہا: بعتھما

بالف" (میں نے دونوں غلاموں کو ایک ہزار کے بدلے بیچا) اور ان دو غلاموں میں سے ایک سپرد کرنے سے پہلے مرگیا تو بیع دوسرے غلام کی ہزار کے حصہ کے بدلے باقی رہے گی کیونکہ (موجودہ غلام) بقاءً حصہ کے مطابق بیچا گیا ہے پس گویا بائع نے عبدیت میں بیع کو انعقاد بیع کے بعد منسوخ کردیا اور یہ جائز ہے۔

وھھنا مذھب رابع۔ اس موقع پر ایک چوتھا مذہب بھی ہے جو توضیح وغیرہ میں ذکر کیا گیا ہے مگر مصنف ماتن نے اس کا ذکر نہیں کیا، اور وہ یہ ہے کہ دلیل خصوص اگر مجہول ہو تو اس عام سے استدلال کرنا ساقط ہوجاتا ہے جیساکہ امام کرخی نے فرمایا ہے اور دلیل خصوص اگر معلوم ہے تو وہ استثناء کی طرح ہے اور استثناء تعلیل کو قبول نہیں کرتا پس عام پہلے کی طرح قطعی باقی رہ گیا۔

اور جب مصنف عام کی تخصیص کے بیان سے فارغ ہوئے تو عام کے الفاظ کا ذکر شروع کیا تو فرمایا العموم اما ان یکون بالصیغۃ الخ اور عموم یا تو صیغہ اور معنی دونوں سے ظاہر ہوگا یا صرف معنی سے ظاہر ہوگا غیر سے نہیں مطلب یہ ہے کہ عام دو قسموں پر ہے ان میں سے ایک قسم یہ ہے کہ صیغہ اور معنی دونوں عام ہوں اور شمول پر دلالت کرتے ہوں بایں طور کہ صیغہ جمع کا صیغہ ہو اور صیغہ سے معنی پورے افراد کو مستوعب اور گھیرے ہوتے ہوں، دوسری قسم صیغہ عموم پر دلالت نہ کرتا ہو البتہ معنی استیعاباً افراد پر دلالت کرتے ہوں اور اس کا عکس (یعنی صیغہ عام ہو اور معنی مستوعب نہ ہوں) متصور نہیں ہوتا ہے اس لئے کہ وہ لفظ جو عام معنی کے لئے وضع کیا گیا ہو ان معنی سے اس کو خالی کرلینا خلاف عقل ہے البتہ تخصیص کے ذریعہ بعض معنی سے خالی کیا جاسکتا ہے مگر یہ امر آخر ہے پس اول کی مثال رجال اور نساء اور ان کے سوا جمع نکرہ، جمع معرفہ، جمع قلت جمع کثرت ہے مگر جمع قلت میں تین سے دس تک اور کثرت میں ایک قول کے مطابق تین سے اور ایک قول کے مطابق دس سے غیر متناہی تک یہ فخر الاسلام کا پسندیدہ قول ہے، کیونکہ وہ عام کے معنی میں استیعاب کی شرط نہیں لگاتے بلکہ افراد اور مسمیات ایک جماعت کو شامل ہونا کافی ہے، اور بہرحال جو لوگ استیعاب و استغراق کو عام شرط کہتے ہیں ان کے نزدیک جمع منکر خاص اور عام کے درمیان واسطہ ہے جیساکہ توضیح میں بیان کیا گیا ہے

تشریح تیسرے مذہب کی دلیل کی ایک نظیر۔ ایک شخص نے ایک عقد سے اپنے دو غلاموں کو ایک ہزار روپیہ کے بدلے فروخت کیا مثلاً اس نے کہا میں نے اپنے ان دو غلاموں کو ایک ہزار روپیہ کے عوض فروخت کیا اور خریدنے والے نے اس کو قبول کرلیا، اتفاق سے ان میں سے ایک غلام مشتری کو سپرد کرنے سے پہلے مرگیا تو دوسرے غلام میں اس کے حصہ کے مطابق بیع باقی رہے گی، اس وجہ سے کہ ابتداءً یہ بیع بالحصہ نہیں بلکہ بقاءً بیع بالحصہ ہے، کیونکہ شروع میں دونوں غلام بیع کی عقد میں شامل تھے اس کے بعد دوسرے غلام کے فوت ہوجانے کی وجہ سے اس کا سپرد کرنا بائع کے لئے متعذر ہوگیا، اس عقد بیع کو باقی رکھنے کے لئے ایک ہزار روپیہ کی رقم دونوں غلاموں پر تقسیم کرنے کی ضرورت ہوئی لہذا یہ بیع بالحصہ بقاءً ہے اور جیساکہ پہلے گذر چکا ہے کہ بیع بالحصہ ابتداءً [illegible] غلام کی بیع جائز ہوگی، یہ ایسا ہی ہے جیسے بیع

marfat.com

Marfat.com

تام ہونے کے بعد مردہ غلام کی بیع مفسوخ ہوگئی۔

چوتھا مذہب:۔ شارح نے فرمایا اس جگہ ایک چوتھا مذہب بھی ہے جس کا توضیح وغیرہ کتب میں تذکرہ ہے مگر ماتن نے اس کو ذکر نہیں کیا ہے، چوتھا مذہب یہ ہے کہ مخصص اگر مجہول ہو تو عام بالکل ہی حجت نہ رہے گا، اور اس کو دلیل میں پیش کرنا ساقط ہوجائے گا جیسے امام کرخیؒ کا مذہب ہے کیونکہ مجہول مخصص ایسا ہے جیسے استثناء مجہول تو جس طرح مجہول استثناء کے بعد مستثنیٰ منہ کے افراد مجہول ہوجاتے ہیں اسی طرح مخصص مجہول کے بعد بھی عام کے افراد مجہول ہوجائیں گے جب کہ مجہول قابل استدلال نہیں رہتا ہے لہذا باقی افراد میں عام بھی استدلال کے قابل نہ رہے گا۔ اور مخصص اگر معلوم ہو تو وہ استثناء معلوم کی طرح ہوگا اور استثناء تعلیل کو قبول نہیں کرتا اس لئے مخصص بھی تعلیل کو قبول نہ کریگا اور جب مخصص تعلیل کو قبول نہ کرے گا تو عام مخصوص افراد کے سوا بقیہ تمام افراد میں پہلے کی طرح قطعی الدلالت ہوگا۔

الفاظ عام کا بیان:۔ عام خص منہ البعض کے ذکر سے فارغ ہونے کے بعد مصنف نے ان الفاظ کو ذکر فرمایا ہے جو عموم پر دلالت کرتے ہیں پس فرمایا الفاظ عموم کی دو اقسام ہیں، قسم اول وہ الفاظ جو صیغہ اور معنی دونوں اعتبار سے عموم پر دلالت کرتے ہوں، قسم ثانی وہ الفاظ جو صرف معنی کے لحاظ سے عموم پر دلالت کرتے ہیں باعتبار لفظ اور صیغہ عموم پر دلالت کرنے کا مفہوم یہ ہے کہ صیغہ اپنی اصل وضع کے اعتبار سے عموم اور شمول پر دال ہو جیسے صیغہ جمع اپنی وضع کے لحاظ سے عموم پر دلالت کرتا ہے، اور باعتبار معنی عموم پر دلالت کرنے کے معنی یہ ہیں کہ وہ وہ معنی جو لفظ سے سمجھے جاتے ہیں اور لفظ ان معانی پر دلالت کرتا ہے، لفظ ان تمام افراد کو شامل ہو اور صیغہ کے عموم پر دلالت نہ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ صیغہ جمع کے بجائے مفرد ہو۔

شارح کے نزدیک عموم کا مفہوم:۔ شارح نے فرمایا یہ تو ممکن ہے کہ لفظ عام نہ ہو اور معنی عام ہوں لیکن یہ ممکن نہیں کہ لفظ عام ہو اور معنی عام نہ ہوں، اس وجہ سے کہ اس صورت میں لازم آئے گا کہ لفظ عام اپنے معنی موضوع لہ سے خالی ہو جیسے لباس تو پایا جائے اور جسم نہ پایا جائے۔ یہ ایک ایسی بات ہے جو سمجھ سے باہر ہے اس لئے یہ ممکن نہیں کہ لفظ عام تو موجود ہو مگر معنی اپنے افراد کو مستوعب نہ ہوں۔ البتہ اگر لفظ عام کے معنی میں کوئی تخصیص کرلی جائے تو ایسا ممکن ہے مگر یہ بات ہماری غرض سے باہر ہے۔

قسم اوّل کی مثال، رجال اور نساء ہے، اسی طرح جمع منکر اور جمع معرف، جمع قلت اور جمع کثرت وغیرہ کیونکہ الفاظ اپنے صیغہ کے لحاظ سے بھی عام ہیں کیونکہ صیغہ جمع کا ہے، جو عموم پر دال ہے، اور معنی کے لحاظ سے بھی عام ہیں، کیونکہ ان کے معنی ان تمام افراد کو گھیرے ہوئے ہوتے ہیں جن کو یہ شامل ہیں جیسے لفظ رجال تمام افراد رجل کو اور لفظ نساء تمام افراد امرأۃ کو شامل ہے۔ رجال کا مفرد رجل ہے اور لفظ نساء کا مفرد امرأۃ ہے مگر من غیر لفظہ ہے۔

جمع قلت اور جمع کثرت کا فرق:۔ مصنف کتاب نے اس جگہ جمع قلت وکثرت میں فرق بیان فرمایا ہے، فرمایا جمع قلت

Marfat.com

کا اطلاق تین افراد پر، ایک تا دس تک کے درمیانی تمام افراد پر ہوتا ہے، اسی طرح جمع کثرت تین سے لے کر لا متناہی افراد تک بولا جاتا ہے، دوسرے بعض حضرات کا قول ہے کہ جمع کثرت دس سے لے کر لا متناہی افراد تک بولا جاتا ہے۔

جمع قلت کے اوزان :۔ (۱) اَفْعُلٌ جیسے اَفْلُسٌ اس کا واحد فَلْسٌ ہے، اَکْلُبٌ واحد اس کا کَلْبٌ ہے (۲) اَفْعَالٌ جیسے اَفْرَاسٌ فرس اس کا واحد ہے، (۳) اَفْعِلَةٌ جیسے اَرْغِفَةٌ روٹیاں جمع رغیف، روٹی (۴) فِعْلَةٌ جیسے غِلْمَةٌ جمع غلام، ان کے ماسوا تمام اوزان جمع کثرت کے وزن ہیں۔

لکن ھذا مختار فخر الاسلام :۔ لیکن جمع منکر اور دوسری تمام جمعوں کا از قبیل عام ہونا امام فخر الاسلام کا مذہب ہے اس لئے کہ ان کے نزدیک عام کی تعریف میں استغراق اور تمام افراد کا استیعاب کرنا شرط نہیں ہے، صرف افراد کو شامل ہونا کافی ہے۔

صاحب توضیح کی رائے :۔ عام کے بارے میں صاحب توضیح اور دوسرے علمائے اصول کا قول یہ ہے کہ عام کی تعریف میں استیعاب بھی شرط ہے اور استغراق بھی، جمع منکر ان حضرات کے نزدیک عام کے قبیلہ سے نہیں، اور نہ خاص کی تعریف ہی میں داخل ہے، بلکہ خاص اور عام کے درمیان جمع منکر بین بین ہے۔

وَالْآخَرُ مِثَالُهُ قَوْمٌ وَرَهْطٌ فَإِنَّ الْقَوْمَ صِيغَةٌ صِيغَةُ مُفْرَدٍ بِدَلِيلِ أَنَّهُ يُثَنّٰى وَيُجْمَعُ يُقَالُ قَوْمَانِ وَأَقْوَامٌ لَكِنْ مَعْنَاهُ مَعْنَى الْعَامِّ لِأَنَّهُ يُطْلَقُ عَلَى الثَّلٰثَةِ إِلَى الْعَشَرَةِ كَمَا أَنَّ رَهْطًا يُطْلَقُ إِلَى التِّسْعَةِ وَلٰكِنْ يُشْتَرَطُ فِي إِطْلَاقِ لَفْظِ الْقَوْمِ أَنْ تَكُوْنَ الْآحَادُ مُجْتَمِعَةً وَإِنَّمَا يَصِحُّ الْاِسْتِثْنَاءُ لِلْوَاحِدِ فِي قَوْلِكَ جَاءَنِي الْقَوْمُ إِلَّا زَيْدًا بِاعْتِبَارِ أَنَّ مَجِيْءَ الْمَجْمُوْعِ لَا يَكُوْنُ إِلَّا بِاعْتِبَارِ مَجِيْءِ كُلِّ وَاحِدٍ بِخِلَافِ مَا إِذَا قِيْلَ يُطِيْقُ رَفْعَ هٰذَا الْحَجَرِ الْقَوْمُ إِلَّا زَيْدًا لِأَنَّ الْحُكْمَ هٰهُنَا مُتَعَلِّقٌ بِالْمَجْمُوْعِ مِنْ حَيْثُ الْمَجْمُوْعِ وَلِهٰذَا يَصِحُّ جَاءَ الْعَشَرَةُ إِلَّا وَاحِدًا وَلَا يَصِحُّ الْعَشَرَةُ زَوْجٌ إِلَّا وَاحِدًا أَيْ وَمَا يَحْتَمِلَانِ الْعُمُوْمَ وَالْخُصُوْصَ وَأَصْلُهُمَا الْعُمُوْمُ يَعْنِي أَنَّهُمَا فِي أَصْلِ الْوَضْعِ لِلْعُمُوْمِ وَيُسْتَعْمَلَانِ فِي الْخُصُوْصِ بِعَارِضِ الْقَرَائِنِ سَوَاءٌ اسْتُعْمِلَا فِي الْاِسْتِفْهَامِ أَوِ الشَّرْطِ وَالْخَبَرِ وَمَا قِيْلَ أَنَّ الْخُصُوْصَ يَكُوْنُ فِي الْأَخْبَارِ فَمُنْتَقِضٌ لَا يَطَّرِدُ وَمَنْ فِي ذَوَاتِ مَنْ يَعْقِلُ كَمَا فِي الذَّوَاتِ مَا لَا يَعْقِلُ أَيْ الْأَصْلُ فِي مَنْ أَنْ يَكُوْنَ لِذَوَاتِ مَنْ يَعْقِلُ كَقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ قَتَلَ قَتِيْلًا فَلَهُ سَلَبُهُ وَقَدْ يُسْتَعْمَلُ فِي غَيْرِ مَنْ يَعْقِلُ مَجَازًا كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالٰى فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلٰى بَطْنِهِ وَالْأَصْلُ فِي مَا أَنْ يَكُوْنَ فِي ذَوَاتِ مَا لَا يَعْقِلُ يُقَالُ مَا فِي الدَّارِ فَالْجَوَابُ دِرْهَمٌ أَوْ دِيْنَارٌ لَا زَيْدٌ أَوْ عَمْرٌو وَقَدْ يُسْتَعْمَلُ فِي غَيْرِهَا كَمَا سَيَأْتِي۔

marfat.com

Marfat.com

ترجمہ اور عام کی دوسری قسم کی مثال قوم اور رہط ہے کیونکہ قوم کا صیغہ مفرد کا صیغہ ہے کیونکہ اس کی تثنیہ و جمع آتی ہے، کہا جاتا ہے قومان و اقوام۔ لیکن لفظ قوم کے معنی عام ہیں، کیونکہ وہ تین سے دس تک بولا جاتا ہے، جس طرح پر لفظ رہط نو تک بولا جاتا ہے، لیکن لفظ قوم کے اطلاق کی شرط یہ ہے کہ افراد مجتمع ہوں اور ایک کا استثناء تمہارے اس قول میں صحیح ہے، جاءنی القوم الا زیداً اس اعتبار سے کہ مجموعے کی آمد نہیں ہوا کرتی مگر ایک ایک کرکے آنے سے بخلاف اس صورت کے جب کہا جائے یطیق رفع ہذا الحجر القوم الا زیداً (قوم پتھر کے اٹھانے کی طاقت رکھتی ہے علاوہ زید کے) یہاں واحد کے لئے استثناء صحیح نہیں ہے، کیونکہ حکم کا تعلق یہاں مجموعہ بحیثیت مجموعہ کے ہے اور اسی طرح جاء العشرۃ الا واحداً کہنا صحیح ہے اور العشرۃ زوج الا واحداً کہنا صحیح نہیں ہے۔

ومن وما یحتملان العموم الخ اور لفظ من و ما دونوں عموم و خصوص کا احتمال رکھتے ہیں اور ان دونوں کی اصل وضع عموم کے لئے ہوئی ہے، اور خصوص کے لئے بھی قرینہ عارض ہونے کے وقت استعمال کئے جاتے ہیں برابر ہے کہ یہ دونوں استفہام کے لئے استعمال کئے جائیں یا شرط یا خبر کے لئے اور وہ جو کہا گیا ہے کہ خصوص خبر میں ہوتا ہے اس پر نقض کیا گیا ہے، عام طور پر جاری نہیں ہے۔

ومن فی ذوات من یعقل الخ اور دونوں میں فرق یہ ہے کہ مَن ذوی العقول میں مستعمل ہے جس طرح کہ ما غیر ذوی العقول میں استعمال کیا جاتا ہے۔ یعنی لفظ مَن میں اصل یہ ہے کہ ذوی العقول کے لئے ہے جیسے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول۔ من قتل قتیلاً فلہ سلبہ اور کبھی مجازاً غیر ذوی العقول میں مستعمل ہوتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا قول۔ فمنہم من یمشی علی بطنہ۔

اور ما میں اصل یہ ہے کہ وہ غیر ذوی العقول میں استعمال کیا جائے چنانچہ کہا جاتا ہے ما فی الدار تو جواب میں درہم یا دینار کہا جاتا ہے، زید یا عمر نہیں کہا جاتا، اور کبھی اسکے علاوہ میں بھی استعمال کر لیا جاتا ہے جیسا کہ آئندہ آئیگا

تشریح والآخر مثالہ:۔ عام کی دوسری قسم کی مثال قوم اور رہط ہے۔

ایک سوال:۔ رہط جماعت، قوم لفظ مفرد ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ قوم کا تثنیہ قومان اور جمع اس کی اقوام آتی ہے، اور قاعدہ ہے کہ تثنیہ اور جمع کسی مفرد صیغے کے آتے ہیں، لہذا ثابت ہوا کہ لفظ قوم مفرد ہے، اس لئے لفظ قوم مفرد ہونے کی وجہ سے عام نہیں ہو سکتا۔

الجواب:۔ جمع کے بھی تثنیہ اور جمع آتے ہیں جیسے رُمح کی جمع رِماح آتی ہے جس کے معنی نیزے کے ہیں اور رماحان اس کا تثنیہ ہے، رماحات اس کی جمع ہے۔ اس لئے اس کی کوئی دلیل نہیں کہ چونکہ قوم کا تثنیہ اور جمع آتا ہے لہذا مفرد ہے جمع کا صیغہ نہیں۔

جواب الجواب:۔ اس جواب کا رد یہ ہے کہ لفظ رماح جمع کا صیغہ ہے مگر یہ جمع نشانہ ہے اور قوم کا تثنیہ اور جمع

Marfat.com

آنا شاذ نہیں اور جو شاذ ہوتا ہے اس کو حجت میں پیش نہیں کیا جا سکتا۔ لہٰذا رماح پر اس کو قیاس نہیں کیا جائے گا، اور چونکہ قوم کی تثنیہ اور جمع آتی ہے جو کہ مشہور ہے، شاذ نہیں، لہٰذا ثابت ہوا کہ لفظ قوم مفرد ہے، لہٰذا یہ لفظ صیغہ کے اعتبار سے عام نہ ہوگا البتہ باعتبار معنی یہ عام ضرور ہے، اس لئے کہ قوم کا اطلاق از تین تا دس افراد پر آتا ہے ہاں یہ شرط ضرور ہے کہ رہط کے سارے افراد مذکر ہی ہوں گے، اور قوم کے لفظ کے لئے ضروری ہے کہ اس کے افراد مجتمع ہوں، یعنی لفظ قوم جہاں بولا جائے گا وہاں مجموعہ پر حکم ہوگا۔ افراد پر انفرادی طور پر حکم ہوگا مثلاً بادشاہ نے اعلان کیا کہ جو قوم اس قلعہ کے اندر داخل ہو جائے گی اس کو یہ انعام ملیگا، اس اعلان کے سننے کے بعد اگر ایک فرد قلعہ میں داخل ہوگا تو وہ مستحق انعام نہ ہوگا، اور اگر جماعت داخل ہوئی تو وہ انعام کی مستحق ہوگی۔

ایک سوال:۔ جب لفظ قوم اطلاق کرنے کے لئے افراد کا اجتماع ضروری ہے بغیر اجتماع کے قوم کا اطلاق درست نہیں تو ہمارے قول جاءنی القوم الا زیدا میں قوم سے زید کا استثناء کیوں کر صحیح ہوگا، اسلئے کہ زید کے استثناء کے صحیح ہونے کا یہ مطلب ہے کہ مجیئت کا حکم مجموعہ پر نہیں کیا گیا بلکہ الگ الگ ہر فرد پر کیا گیا ہے اگر مجموعہ قوم پر حکم ہوگا تو زید بھی اس میں شامل ہوگا، اور پھر زید کا استثناء کیوں کر درست ہوگا۔

الجواب:۔ استثناء کی صحت خارجی قرینہ کی بناء پر ہے، اس جگہ مجیئت (آنا) اس کا قرینہ ہے، حکم یقیناً قوم کے مجموعہ ہی پر عائد ہوتا ہے مگر مجموعہ قوم کی آمد ہر ہر فرد کی آمد پر موقوف ہے، یعنی ہر ہر فرد کے آنے کے فعل کے ساتھ متصف ہوگا اس قوم میں سے ایک فرد کا استثناء کرنا درست ہوگیا، البتہ یہ مثال درست نہیں ہے کہ اگر کہا جائے یہ قوم اس پتھر کو اٹھا سکتی ہے سوائے زید کے، تو یہ استثناء کرنا درست نہ ہوگا، اس لئے کہ اس مثال میں پتھر اٹھانے کا حکم قوم کے مجموعہ پر تھا، اور بحیثیت مجموعہ کے تھا اور جب حکم پتھر کے اٹھانے کا مجموعہ پر ہے اور مجموعہ قوم میں زید بھی شامل ہے تو قوم سے زید کا استثناء کیونکر درست ہوگا، اسی وجہ سے جاءنی العشرۃ الا واحدا دس افراد آگئے بجز ایک کے۔ کہنا درست ہے، اس لئے کہ اس مثال میں عشرہ پر جو آنے کا حکم کیا گیا ہے وہ اس اعتبار سے ہے کہ آنے کا حکم ہر ہر فرد کے لئے ثابت ہے اس لئے اگر واحد کا استثناء کر دیا جائے تو درست ہے کوئی حرج نہیں ہے، لیکن اگر یہ کہا کہ العشرۃ زوج الا واحدا۔ عشرہ زوج ہے مگر واحد، تو یہ کہنا صحیح نہیں اس لئے کہ زوج کا حکم عشرہ پر بحیثیت مجموعہ کے ہے، اس لئے ایک کا استثناء کیونکر درست ہوگا اس لئے کہ عشرہ میں واحد بھی ایک فرد ہے۔

من اور ما کے عام ہونے کا بیان:۔ من اور ما ایسے دونوں الفاظ ہیں جو عموم اور خصوص دونوں کا احتمال رکھتے ہیں جیسے من فی الدار، گھر کے اندر کون ہے، اور جواب میں کہا گیا زید، تو جواب درست ہے، دوسرا جواب یہ ہے۔ مذکورہ سوال کے جواب میں اگر چند افراد کو ذکر کیا گیا مثلاً کہا گیا زید، عمر، بکر وغیرہ ہیں تو بھی صحیح ہے۔ دوسری مثال من کو شرط کے معنی میں لے کر اگر کہا جائے من زارنی فلہ درھم جو شخص مجھ سے ملاقات

marfat.com

Marfat.com

کو آئے گا اس کو ایک درہم دیا جائے گا، اس مثال میں اگر کسی ایک فرد نے ملاقات کی تو وہ بھی انعام کا مستحق ہوگا۔ اور سب نے ملاقات کی تو سب کے سب عطاء کے مستحق ہوں گے۔

من کا تیسرا استعمال:۔ اگر من کو بطور خبر استعمال کیا جائے مثلاً کہا جائے اعطی من زارنی درھما جس نے مجھ سے ملاقات کی ہے اس کو ایک درہم عطیہ دیا گیا ہے ایک نے ملاقات کی تو ایک کو اور بہت سوں نے زیارت کی تو بہت سوں کو ایک درہم کا عطیہ دیا گیا۔

حاصل کلام:۔ یہ نکلا کہ لفظ مَن اور لفظ مَا دونوں ہی عموم اور خصوص کا احتمال رکھتے ہیں۔

استعمال کا ایک فرق:۔ البتہ اگر اصل وضع کے لحاظ سے استعمال کئے گئے تو عموم کے لئے اور بطور مجاز قرینہ کی وجہ سے خصوص کے لئے استعمال کئے جاتے ہیں

دوسرے شارحین کی رائے:۔ اس موقع پر من اور ما کے استعمال کے حقیقی اور مجازی دونوں کو بیان کرنے کے لئے دوسرے شراح نے دوسرا طریقہ اختیار فرمایا ہے۔ مَن اور مَا دونوں عموم کے لئے بھی وضع کئے گئے ہیں اور عموم کے لئے بھی وضع کئے گئے ہیں، یعنی دونوں لفظ اصل وضع کے اعتبار سے عموم وخصوص کے معنی کے لئے مشترک ہیں اور دونوں معانی میں ان کا استعمال کیا جانا حقیقت ہے۔

واصلھما العموم:۔ ان دونوں کے بارے میں مصنف کی رائے یہ ہے کہ عموم کے معنی میں دونوں کا استعمال زیادہ ہے اور خصوص کے معنی میں کم ہے، مگر شارح کی رائے یہ ہے کہ لفظ من اور ما خصوص کے معنی میں استعمال کئے جاتے ہیں چاہے استفہام کے معنی میں استعمال کئے جائیں یا شرط کے معنی میں اور چاہے خبر کے معنی میں جیسا کہ ہم نے اوپر مثال میں ذکر کیا ہے۔ اور دوسرے علماء اصول نے ان کے استعمال میں جو فرق ذکر فرمایا ہے کہ جب من اور ما شرط اور استفہام کے معنی میں استعمال کئے جائیں تو صرف عموم کے معنی دیں گے خصوص کے معنی نہ دیں گے، اور اگر دونوں کو خبر دینے کے موقع پر استعمال کیا جائے تو عموم اور خصوص دونوں معنی دیتے ہیں یعنی عموم کے معنی بھی اور خصوص کے معنی بھی ان علمائے اصول کا یہ قول ایسا ہے جس پر اعتراض وارد کیا گیا ہے اور عام طور پر جاری نہیں ہے، یعنی اگر کسی نے کسی سے دریافت کیا من ابوک، تیرا باپ کون ہے تو جواب میں صرف اس کے باپ کا نام آئیگا دوسر کا نام نہ آئے گا، معلوم ہوا مَن اس مثال میں استفہام کے معنی میں ہے مگر خصوص کے معنی لئے گئے۔ دوسری مثال مَا دِیْنُکَ تیرا دین کیا ہے اس کے جواب میں کہا جائیگا الاسلام، میرا دین اسلام ہے، اس مثال میں لفظ ما استفہام کے لئے ہے مگر خصوص کے لئے مستعمل ہے

حاصل کلام یہ ہے کہ یہی قول درست ہے کہ لفظ من اور ما دونوں الفاظ خبر، شرط اور استفہام تینوں ہی صورتوں میں عموم کے لئے بھی آتے ہیں اور خصوص کے لئے بھی، اور دوسرے بعض علماء اصول کا قول کہ خبر کی صورت میں صرف خصوص کے لئے آتے ہیں استفہام اور خبر کی صورت میں خصوص کے لئے نہیں استعمال ہوتے درست نہیں ہے۔

لفظ من کا حقیقی استعمال:۔ ماتن نے کہا کہ لفظ من کا حقیقی استعمال ذوی العقول کے لئے آتا ہے، لیکن مجازاً

marfat.com

Marfat.com

اس کو غیر ذوی العقول کے لئے بھی استعمال کر لیا جاتا ہے، ذوی العقول میں استعمال کی مثال حدیث ہے من قتل قتیلا فلہ سلبہ جو کسی مقتول کو قتل کرے تو اس کیلئے اس مقتول کے سارا سامان کا حق ہے۔ اس حدیث میں من کو ذوی العقول یعنی قاتل کے لئے استعمال کیا گیا یعنی من سے قاتل اور مجاہد مراد ہے، اور باری تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ فمنہم من یمشی علیٰ بطنہ. مخلوق میں سے بعض وہ ہیں جو اپنے بطن کے بل چلتے ہیں! اس مثال میں من کو پیٹ کے بل چلنے والے جانور کے لئے استعمال کیا گیا ہے۔

لفظ ما کا استعمال:- لفظ ما کا حقیقی استعمال تو یہ ہے کہ وہ غیر ذوی العقول کے لئے کیا جائے، مگر مجازاً کبھی کبھی ذوی العقول کے لئے بھی استعمال کر لیا جاتا ہے مگر یہ مذہب صرف بعض علماء اصول کا ہے۔ مگر اکثر علماء کا قول یہ ہے کہ لفظ ما کا استعمال ذوی العقول اور غیر ذوی العقول دونوں کے لئے عام ہے، غیر ذوی العقول میں ما کے استعمال کی مثال، ما فی الدار، تو اسکے جواب میں ایسی چیز بولی جائے گی جو ذوی العقول میں سے نہ ہو یعنی از قسم اشیاء ہو، جیسے درہم، دینار یا گھر کا کوئی سامان، کوئی انسان مرد و عورت میں سے جواب میں نہ بولا جائیگا۔

ما کا استعمال ذوی العقول میں:- تو اس کی مثال حق تعالیٰ کا ارشاد ہے، والسماء وما بناھا قسم ہے آسمان کی اور اسکے پیدا کرنے والے کی قسم اس آیت میں ما سے مراد حق تعالیٰ شانہ ہیں۔ اور ذوی العقول میں سے ہیں۔

فَاِذَا قَالَ مَنْ شَاءَ مِنْ عَبِيْدِیْ الْعِتْقَ فَهُوَ حُرٌّ فَشَاءُوْا عَتَقُوْا تَفْرِيْعٌ بِكَوْنِ كَلِمَةِ مَنْ عَامَّةً وَذَالِكَ لِاَنَّ مَعْنَاهُ كُلُّ مَنْ شَاءَ الْعِتْقَ مِنْ بَيْنِ عَبِيْدِیْ فَهُوَ حُرٌّ وَكَلِمَةُ مَنْ فِیْ نَفْسِهَا عَامَّةٌ وَوُصِفَتْ بِصِفَةٍ عَامَّةٍ وَهِیَ الْمَشِيَّةُ وَمَنْ يَحْتَمِلُ الْبَيَانَ فَاِنْ شَاءُوا الْكُلُّ لَابُدَّ اَنْ يَعْتِقُوْا جَمِيْعًا عَمَلًا بِعُمُوْمِ كَلِمَةِ مَنْ بِخِلَافِ مَا اِذَا قَالَ مَنْ شِئْتَ مِنْ عَبِيْدِیْ عِتْقَهٗ فَاَعْتِقْهُ بِاِسْنَادِ الْمَشِيَّةِ اِلَى الْمُخَاطَبِ فَاِنَّ لَهٗ حِيْنَئِذٍ اَنْ يَعْتِقَهُمْ اِلَّا وَاحِدًا عِنْدَ اَبِیْ حَنِيْفَةَ لِاَنَّ كَلِمَةَ مَنْ لِلْعُمُوْمِ وَمِنْ لِلتَّبْعِيْضِ فَلَا يَسْتَقِيْمُ الْعَمَلُ بِهِمَا اِلَّا اِذَا بَقِیَ وَاحِدٌ مِّنْهُمْ غَيْرَ مُعْتَقٍ وَكَذَا الْمَشِيَّةُ صِفَةٌ خَاصَّةٌ لِلْمُخَاطَبِ وَقِيْلَ كَلِمَةُ مِنْ لِلتَّبْعِيْضِ فِیْ كُلٍّ مِّنَ الْمِثَالَيْنِ لٰكِنْ فِی الْمِثَالِ الْاَوَّلِ كُلٌّ مِّنَ الْعَبْدِ الشَّائِیْ بَعْضٌ مَعَ قَطْعِ النَّظْرِ عَنْ غَيْرِهٖ فَيُعْتَقُ الْكُلُّ وَفِی الْمِثَالِ الثَّانِیْ وَاحِدٌ يَتَعَلَّقُ مَشِيَّتُهُ بِالْكُلِّ دَفْعَةً فَلَا يَسْتَقِيْمُ اِلَّا بِتَخْصِيْصِ الْبَعْضِ وَلٰكِنْ يَرِدُ عَلَيْهِ اَنَّهٗ اِنْ شَاءَ الْكُلَّ عَلَى التَّرْتِيْبِ فَحِيْنَئِذٍ يَصْدُقُ عَلٰى كُلِّ وَاحِدٍ اَنَّهٗ شَاءَ عِتْقَهٗ حَالَ كَوْنِهٖ بَعْضًا مِّنَ الْعَبْدِ فَتَاَمَّلْ فِيْهِ فَاِنْ قَالَ لِاَمَتِهٖ اِنْ كَانَ مَا فِیْ بَطْنِكِ غُلَامًا فَاَنْتِ حُرَّةٌ فَوَلَدَتْ غُلَامًا وَجَارِيَةً لَمْ تُعْتَقْ تَفْرِيْعٌ بِكَوْنِ كَلِمَةِ مَا عَامَّةً لِاَنَّ الْمَعْنٰى حِيْنَئِذٍ اِنْ كَانَ جَمِيْعُ مَا فِیْ بَطْنِكِ غُلَامًا فَاَنْتِ حُرَّةٌ وَلَمْ يَكُنْ

marfat.com

Marfat.com

كَذَالِكَ بَلْ كَانَ بَعْضُ مَا فِي بَطْنِهَا غُلَامًا وَبَعْضُهُ جَارِيَةً فَلَمْ يُوجَدِ الشَّرْطُ لَا يُقَالُ فَحِيْنَئِذٍ يَنْبَغِيْ اَنْ يَجِبَ قِرَاءَةُ جَمِيْعِ مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ فِي الصَّلٰوةِ عَمَلًا بِقَوْلِهِ تَعَالٰى فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ لِاَنَّا نَقُوْلُ بِنَاءُ الْاَمْرِ عَلَى التَّيْسِيْرِ يُنَافِيْ ذٰلِكَ

ترجمہ پس جب کوئی آقا یہ کہے کہ میرے غلاموں میں سے جو کوئی آزاد ہونا چاہے وہ آزاد ہے پس سب غلاموں نے آزادی چاہی تو سب آزاد ہو جائیں گے، یہ کلمۂ مَن کے عام ہونے پر تفریع ہے کیونکہ اس قول کے معنی یہ ہیں کہ جس نے بھی آزادی چاہی میرے غلاموں میں سے تو وہ آزاد ہے اور کلمۂ مَن فی نفسہ عام ہے اور صفت عام سے موصوف کیا گیا ہے، صفت عام مشیت ہے (چاہنا) اور لفظ من بیان کا احتمال رکھتا ہے، پس اگر سب غلام آزاد ہونا چاہیں تو ضروری ہے کہ تمام کے تمام آزاد ہو جائیں کلمۂ مَن کے عموم پر عمل کرتے ہوئے، بخلاف اس صورت کے کہ آقا مشیت کو مخاطب کی طرف نسبت کر کے کہے۔ میرے غلاموں میں سے جس کسی کو تم آزاد کرنا چاہو اسے آزاد کر دو، تو اس وقت مخاطب کو یہ حق ہوگا کہ ایک کو چھوڑ کر سب کو آزاد کر دے امام صاحب کے نزدیک، کیونکہ کلمۂ مَن عموم کے لئے اور مِن تبعیض کے لئے ہے، پس نہیں درست ہوتا ان دونوں پر عمل مگر جب ان میں سے ایک غلام باقی رہ جائے جو آزاد نہ کیا گیا ہو، اسی طرح اس جگہ (مشیت منسوب الی المخاطب ہے) لہذا مخاطب کے لئے خاص ہے، اور بعضوں نے کہا کہ کلمۂ مِن دونوں مثالوں میں تبعیض کے لئے ہے لیکن پہلی مثال میں ہر عبد شائی (آزادی چاہنے والا غلام) بعض ہے غیر سے قطع نظر کر کے، پس سب آزاد ہو جائیں گے، اور دوسری مثال میں شائی ایک ہے اور اس کی مشیت دفعۃً واحدۃً کل کے ساتھ متعلق ہے، اس لئے تبعیض کے معنی بغیر تخصیص بعض کے درست نہ ہوں گے لیکن اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اگر مخاطب نے ترتیب وار ایک ایک کر کے سب کی آزادی چاہی تو اس وقت ہر ایک غلام پر صادق آتا ہے کہ مخاطب نے اس کی آزادی چاہی ہے اور وہ بعض بھی ہے پس اس پر غور کر لیجئے۔

فان قال لامتہ ان کان ما فی بطنک غلاما الخ پس اگر کوئی شخص اپنی باندی سے یہ کہے کہ تیرے پیٹ میں جو کچھ ہے وہ اگر بچہ ہو تو آزاد ہے، چنانچہ اس باندی نے ایک لڑکا اور ایک لڑکی پیدا کی تو باندی آزاد نہ ہوگی، یہ کلمہ ما کے عام ہونے کی تفریع ہے، کیونکہ اس وقت معنی کلام کے یہ ہیں کہ اگر تیرے پیٹ میں مجموعہ جو کچھ ہے وہ غلام ہو تو آزاد ہے، مگر ایسا نہیں ہوا، مگر اس کے پیٹ میں جو کچھ تھا اس کا بعض حصہ تو غلام تھا اور بعض دوسرا حصہ جاریہ تھی لہذا شرط نہیں پائی گئی۔

یہاں پر ایک اعتراض ہے، وہ یہ ہے کہ اس صورت میں تو مناسب ہے کہ "جمیع ما تیسر من القرآن" کا نماز میں پڑھنا واجب ہو اللہ تعالیٰ کے اس قول پر عمل کرتے ہوئے کہ فرمایا ہے فاقرؤا ما تیسر من القرآن۔ اسلئے کہ ہم جواب دیں گے حکم کی بنا سہولت پر ہے، آسانی کے لئے ایسا کہا گیا ہے، اور تیسرا اسکے برخلاف ہے (پورا قرآن پڑھنا دشوار ہے) لہذا آسانی دشواری سے بدل جائے گی۔

Marfat.com

تشریح من کے عام ہونے پر تفریعات:۔ بقول شارح ماتن مصنف نے کلمہ من کے عام ہونے پر بطور تفریع کے ایک فقہی جزئیہ ذکر فرمایا، اور وہ یہ ہے۔ من شاء من عبیدی العتق فھو حرٌ۔ میرے غلاموں میں سے جو غلام آزاد ہونا چاہے۔ تو پس وہ آزاد ہے۔ اس مثال میں کلمہ مَن عام ہے۔ اور اس کی صفت یعنی لفظ شاء کے بھی عام ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ من کی جانب مسند ہے۔ اور من مسند الیہ اور عام ہے۔ اس کی جانب شاء کے مسند ہونے کی وجہ سے شاء بھی عام ہوگیا۔ لہٰذا من مسند الیہ عام اور شاء اس کی صفت اور مسند ہونے کے سبب عام ہے۔ اور مِن عبیدی کا من برائے تبعیض ہے۔ مگر تبعیض کے معنی لفظ من کے اس وقت ہوں گے۔ جب مِن کا مدخول کوئی ایسی چیز ہو۔ جس کے اجزاء کرنا ممکن ہو۔ اور جب تک تبعیض کے خلاف کوئی قرینہ نہ پایا جائے تو مِن کو برائے تبعیض پر ہی محمول کیا جائے گا۔ مگر متن میں مذکور مثال میں مِن کے تبعیض کے خلاف قرینہ پایا جاتا ہے۔ اس طرح پر کہ شاء کی مشیت کلمہ مَن کی جانب منسوب ہے۔ اور مَن الفاظ عموم میں سے ہے۔ لہٰذا صفت بھی عموم کی تاکید کرتی ہے۔ پس مشیت وصف عام ہونے کی بناء پر اس بات کا قرینہ ہے کہ من عبیدی کا من برائے تبعیض نہیں۔ بلکہ برائے بیان ہے۔ اور عبارت کا مفہوم یہ ہوگا۔ میرے غلاموں میں سے جو شخص آزاد ہونا چاہے۔ تو وہ سب آزاد ہیں۔ لہٰذا اگر تمام کے تمام غلام آزاد ہونا چاہیں گے۔ تو مَن کے عموم کی بناء پر سب کے سب آزاد ہو جائیں گے۔

مِن کے تبعیضہ ہونے کی مثال:۔ اور اگر کسی نے کسی شخص کو مخاطب کر کے کہا مَن شِئتَ مِن عَبِیدِی العتق فاعتقہ۔ میرے غلاموں میں سے جس غلام کو تو آزاد کرنا چاہے۔ تو تو اس کو آزاد کر دے۔ مطلب یہ ہے کہ اس نے اپنے غلاموں کی آزادی کو مخاطب کی مشیت پر معلق کر دیا۔ تو بقول امام ابو حنیفہ۔ مخاطب اس کے کسی ایک غلام کو چھوڑ کر باقی تمام غلاموں کو آزاد کرنے کا حق رکھتا ہے۔ اور ترتیب وار اگر سارے غلاموں کو آزاد کیا تو سب کے سب غلام آزاد ہو جائیں گے۔ لیکن وہ غلام جس کو سب سے آخر میں آزاد کیا ہے وہ آزاد نہ ہوگا۔ اور اگر مخاطب نے تمام غلاموں کو بیک وقت آزاد کر دیا۔ تو سوائے ایک غلام کے باقی سب آزاد ہو جائیں گے۔ اس ایک غلام کے متعین کرنے کا اختیار آقا کو حاصل ہوگا۔

صاحبین کی رائے:۔ اس مسئلے میں صاحبین فرماتے ہیں کہ مخاطب کو اختیار ہے کہ وہ بلا تفریق سارے غلاموں کو آزاد کر دے۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ اس صورت میں کلمہ مَن کے عموم پر عمل ہو جائیگا۔ ان کے نزدیک مِن عبیدی میں مِن برائے بیان ہے۔

امام صاحب کی دلیل:۔ امام صاحب فرماتے ہیں۔ اس مثال میں کلمہ مَن برائے عموم ہے۔ اور کلمہ مِن برائے تبعیض ہے۔ اس وجہ سے کہ تبعیض کے خلاف کوئی قرینہ موجود نہیں ہے۔ اور جب کلمہ مَن عموم کے لئے اور کلمہ مِن تبعیض کے لئے ہے تو دونوں ہی پر عمل کرنا ضروری ہے۔ اور یہ اسی وقت ممکن ہے۔ جب تمام غلاموں میں سے کوئی ایک غلام آزاد نہ ہو۔ اور باقی سب کے سب آزاد ہو جائیں۔

صاحب توضیح کی رائے:۔ اس مسئلے میں صاحب توضیح فرماتے ہیں۔ مذکورہ دونوں مثالوں۔ یعنی مثال اول من شاء

marfat.com
Marfat.com

شاء من عبیدی العتق فھو حرٌ اور دوسری مثال من شئت من عبیدی العتق فاعتقہ۔ میں کلمہ من برائے تبعیض ہے اور پہلی مثال من شاء من عبیدی العتق فھو حرٌ میں تمام غلام اس لئے آزاد ہو جائیں گے کہ ان کی آزادی کو خود ان کی منشاء پر معلق کیا گیا ہے۔ لہٰذا جب سب کے سب غلام اپنی اپنی آزادی چاہیں گے۔ تو ہر غلام اپنے طور پر دوسرے سے قطع نظر منفرد اور بعض ہے۔ اس ترکیب سے من کے تبعیضیہ ہونے پر بھی عمل ہو جائے گا اور من کی عمومیت بھی برقرار رہے گی۔ اور دوسری مثال من شئت من عبیدی العتق فاعتقہ۔ میں شائی (چاہنے والا) صرف مخاطب واحد ہے۔ اس لئے اس کی مشیت تمام غلاموں کے لئے ایک ساتھ ہوگی۔ تو من کے تبعیض کے معنی اس وقت درست ہوں گے۔ جب بعض غلاموں کو آزادی سے جدا کیا جائے۔ چنانچہ ایک غلام کو چھوڑ کر باقی تمام غلام آزاد ہوں گے۔

ایک اعتراض:۔ ولکنہ یرد علیہ ان انشاء الکل علی الترتیب۔ اعتراض کی تقریر من شاء من عبیدی میں بھی اگر مخاطب نے تمام غلاموں کی آزادی کو چاہ لیا۔ اور وہ سب کے سب بغیر کسی کو استثناء کئے آزاد ہو گئے تو من کے تبعیضیہ ہونے پر تب بھی عمل ہو جائے گا۔ اس لئے کہ مخاطب نے تمام غلاموں کی آزادی کو ترتیب وار چاہا ہے۔ یعنی ایک ایک کر کے آزاد کیا ہے۔ لہٰذا اس طریقہ پر تمام غلاموں پر صادق آئیگا کہ وہ تمام غلاموں کا بعض ہے اس صورت پر تمام غلام آزاد بھی ہو جاتے ہیں۔ اور من تبعیض کے لئے باقی رہتا ہے۔ جب کہ امام اعظمؒ اس کے خلاف ہیں۔ ان کے نزدیک من شئت والی مثال میں ایک غلام کا آزادی سے مستثنیٰ رہنا ضروری ہے۔

الجواب:۔ شارح نے فرمایا فتامل فیہ۔ اس پر غور کر لو۔ میں جواب کی جانب اشارہ کیا ہے۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ مخاطب کے ساتھ مشیئت کے تمام غلاموں کے ساتھ متعلق ہونا اندرونی و باطنی امر ہے۔ اور امور باطنیہ پر حکم مرتب نہیں ہوتا۔ بلکہ تمام غلاموں کے آزاد کرنے سے ظاہراً نہیں معلوم ہوتا ہے کہ اس نے تمام غلاموں کی آزادی کا ارادہ کیا ہے اور اسی صورت میں تبعیض کے معنیٰ باقی رکھنے کے لئے آزادی سے بعض کو خارج کرنا ضروری ہے۔ الحاصل یہ ثابت ہو گیا کہ من شئت والی صورت میں من تبعیضیہ پر عمل کرنے کے لئے ایک غلام کا آزادی سے باقی رہنا ضروری ہے۔

فان قال لامتہ ان کان ما فی بطنک غلاماً فانت حرۃ الخ:۔ پس اگر آقا نے اپنی باندی سے کہا تیرے پیٹ میں جو کچھ ہے۔ وہ لڑکا ہے۔ تو تو آزاد ہے۔ پس باندی نے ایک لڑکا اور ایک لڑکی پیدا کی۔ تو باندی آزاد نہ ہوگی۔

ما کے عام ہونے کا بیان:۔ اس عبارت میں کلمۂ ما کے عام ہونے پر ایک مثال بطور تفریع بیان کی گئی ہے۔ چنانچہ مصنف نے فرمایا۔ اگر کسی آقا نے اپنی مملوک باندی سے کہا۔ کہ اگر تیرے پیٹ میں لڑکا ہے۔ تو تو آزاد ہے۔ لیکن اس باندی نے ایک لڑکا اور ایک لڑکی جنی۔ تو یہ باندی آزاد نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اس مثال میں کلمہ ما عام ہے۔ اس لئے معنیٰ یہ ہوئے کہ تیرے پیٹ میں جو کچھ ہے۔ اگر وہ سب کا سب لڑکا ہے۔ تو تو آزاد ہے۔

Marfat.com

اور باندی جب لڑکی اور لڑکا جنی تو یہ نہیں ہوا کہ باندی کے پیٹ میں سارا کا سارا لڑکا ہی ہے۔ بلکہ اس کے پیٹ میں جو کچھ ہے۔ اس کا بعض حصہ مرد کا ہے۔ اور دوسرا بعض حصہ لڑکی ہے۔ لہٰذا شرط نہیں پائی گئی۔ اسلئے باندی آزاد نہ ہوگی۔

اس حکم پر ایک اعتراض:۔ اعتراض یہ ہے کہ مافی بطنک میں کلمہ ما شئی کے معنی میں ہے۔ اور شئی نکرہ ہے۔ اور کلام موجب میں نکرہ خصوص کا فائدہ دیتا ہے۔ لہٰذا مثال مذکور کے معنی یہ ہوں گے کہ اگر تیرے پیٹ میں کوئی چیز لڑکا ہو۔ تو تو آزاد ہے۔ لیکن باندی نے لڑکا اور لڑکی دونوں کو پیدا کیا۔ تو کوئی چیز یعنی پیٹ میں مرد کا ہونا پایا گیا۔ اور جب شرط پائی گئی تو باندی آزاد ہو جانا چاہیے۔

الجواب:۔ اس اعتراض کا جواب دیا گیا ہے کہ اس مثال میں مَا نکرہ کے معنی میں نہیں ہے۔ بلکہ معنی معرف باللام کے معنی میں ہے۔ اور وہ بھی لام استغراق کے معنی میں۔ اور یہ معرف لام استغراق عموم کا فائدہ دیتا ہے۔ لہٰذا مطلب یہ ہوگا کہ تیرے پیٹ میں اگر سب کا سب لڑکا ہے۔ تو تو آزاد ہے۔ اور جب لڑکا اور لڑکی دونوں پیدا ہوئے۔ تو پیٹ میں پورے کا پورا لڑکا ہونا ثابت نہ ہوا۔ بلکہ کچھ حصہ میں لڑکا اور پیٹ کے کچھ حصہ میں لڑکی ہوئی۔ لہٰذا شرط نہیں پائی گئی۔ اس لئے باندی آزاد نہ ہوگی۔

اعتراض ثانی کلمہ ما کے عموم پر:۔ کلمہ ما کو اگر عموم پر محمول کیا جائے۔ تو حق تعالیٰ کے ارشاد فاقرؤا ما تیسر من القرآن۔ تم جو آسان ہو قرآن میں سے وہ تلاوت کرو۔ لہٰذا نمازی کے لئے قرآن کا جتنا حصہ پڑھنا آسان ہو سب کا سب تلاوت کرنا ضروری ہونا چاہیے۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے۔

الجواب:۔ اس اعتراض کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ آیت فاقرؤا ما تیسر من القرآن میں حکم کی بنیاد آسانی اور سہولت پر ہے۔ یعنی تم کو تلاوت کرنا آسان ہو وہ پڑھو۔ اگر تمام ما تیسر کو واجب کر دیا گیا۔ تو عسر پیدا ہو جائے گا۔ اور آسانی کے بجائے تنگی اور دشواری لازم آئے گی۔ اس وجہ سے تمام ما تیسر کی قرات واجب نہیں کی گئی۔ اور آیت کا مفہوم یہ لیا گیا کہ انفرادی طور پر جہاں سے پڑھنا تم کو آسان معلوم ہو۔ وہاں سے پڑھو۔ یہ مراد نہیں کہ اجتماعی طور پر جہاں جہاں سے تم کو آسان ہو۔ وہاں وہاں سے پڑھو۔

وَمَا يَجِيْءُ بِمَعْنَى مَنْ مَجَازًا كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا وَلَمْ يَتَعَرَّضْ بِمِثْلِ ذَالِكَ فِيْ مَنْ عَلٰى مَا ذُكِرَتْ لِقِلَّتِهٖ وَيَدْخُلُ فِيْ صِفَاتِ مَنْ يَعْقِلُ اَيْضًا تَقُوْلُ مَا زَيْدٌ فَجَوَابُهٗ اَلْكَرِيْمُ وَقَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ اَيِ الطَّيِّبَاتُ لَكُمْ وَكُلٌّ لِلْاِحَاطَةِ عَلٰى سَبِيْلِ الْاَفْرَادِ اَيْ جَعَلَ كُلَّ فَرْدٍ كَاَنْ لَيْسَ مَعَهٗ غَيْرُهٗ فَهٰذَا يُسَمّٰى عُمُوْمَ الْاَفْرَادِ وَهِيَ تَصْحَبُ الْاَسْمَاءَ فَتَعُمُّهَا اَيْ تَدْخُلُ عَلَى الْاَسْمَاءِ فَتَعُمُّهَا دُوْنَ الْاَفْعَالِ لِاَنَّهَا لَازِمَةُ الْاِضَافَةِ وَالْمُضَافُ اِلَيْهِ لَا يَكُوْنُ اِلَّا اِسْمًا فَاِنْ قَالَ كُلُّ امْرَأَةٍ

marfat.com

Marfat.com

...ا اتزوجها فهی طالق یحنث بتزوج کل امرأة ولا یقع الطلاق علی امرأة واحدة مرتین
... ولما کانت کلمة کل لعموم مدخولها فان دخلت علی المنکر اوجبت عموم افراده لانه
...ه مدلولها لغة وان دخلت علی المعرف اوجبت عموم اجزائه لانه مدلولها عرفا ولهذا
...ا لوقال انت طالق کل تطلیقة یقع الثلث وان قال کل التطلیقة یقع واحدة حتی فرقوا بین
...ة قولهم کل رمان ماکول وکل الرمان ماکول بالصدق والکذب ای بصدق الاول وکذب الثانی
...لان معنی الاول کل فرد من الرمان مما یصلح ان یؤکل وهو صادق ومعنی الثانی کل اجزاء
...ا الرمان مما یؤکل وهو کذب لان القشر لا یؤکل قط۔

ترجمہ اور لفظ ما مجازاً منؔ کے معنی میں آتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا قول "والسماء وما بناہا" اور مصنفؒ نے کلمہ متن میں اس طرح کی مثال پیش نہیں کی جیسا کہ میں نے ذکر کیا ہے کہ من، ما کے معنی میں بہت کم ...استعمال ہوتا ہے۔

ویدخل فی صفات من یعقل :۔ اور کلمہ ما ذوی العقول کی صفات میں بھی داخل ہوتا ہے جیسے تم کہتے ہو ما زید، زید کیا ہے تو اس کا جواب کریم ہوتا ہے، اسی طرح اللہ تعالیٰ نے فرمایا، فانکحوا ما طاب لکم، یہاں بھی ما سے ذوی العقول مراد ہیں یعنی الطیبات لکم، وہ عورتیں جو تم کو پسندیدہ ہوں۔

وکل للاحاطة علی سبیل الافراد :۔ اور کل علی سبیل الافراد احاطۂ افراد کے لئے آتا ہے یعنی ہر فرد کو اس کے ساتھ کر دیتا ہے گویا اس کے ساتھ دوسرا نہ ہو، ان کا نام عموم افراد رکھا جاتا ہے۔

وھی تصحب الاسماء فتعمھا :۔ اور وہ اسماء کے ساتھ آتا ہے اور انھیں عام بنا دیتا ہے یعنی کل اسماء پر داخل ہوتا ہے اور ان کو عام کر دیتا ہے، افعال پر لفظ کل داخل نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ کل کے لئے اضافت لازم ہے اور مضاف الیہ صرف اسم ہی ہوا کرتا ہے (فعل مضاف الیہ نہیں ہوتا) پس اگر اس نے کل امرأة اتزوجھا فھی طالق کہا تو ہر عورت سے نکاح کرنے میں حانث ہو جائے گا اور ایک عورت پر دو مرتبہ طلاق واقع نہ ہوگی اور چونکہ کلمۂ کل اپنے مدخول میں عموم کے لئے آتا ہے پس اگر لفظ کل اسم نکرہ پر داخل ہو تو افراد کے عموم کو ثابت کرتا ہے، کیونکہ افراد کا عموم اس کا لغوی مدلول ہے۔ اور اگر اسم معرفہ پر داخل ہو تو اسکے اجزاء میں عموم ثابت کرتا ہے اس لئے کہ یہ کل عرفاً مدلول ہے اس لئے کہ اگر اس نے کہا انت طالق کل تطلیقة تو تین طلاقیں واقع ہوں گی اور کل التطلیقة کہا تو ایک طلاق واقع ہوگی، چنانچہ لوگوں نے کل رمان ماکول اور کل الرمان ماکول کے درمیان فرق کیا ہے اور پہلے کو صادق اور دوسرے کو کاذب کہا ہے یعنی اول صادق اور ثانی کاذب ہے، کیونکہ پہلے جملے کے معنی یہ ہیں، انار کا ہر فرد کھائے جانے کی صلاحیت رکھتا ہے اور یہ صادق ہے اور دوسرے معنی یہ ہیں انار کا ہر جز کھائے جانے کے قابل ہے یہ کاذب

Marfat.com

ہے کیونکہ اس کا چھلکا نہیں کھایا جاتا۔

تشریح ماتن نے فرمایا۔ اور کلمہ ما مجازاً من کے معنی میں استعمال ہوتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ قسم آسمان کی۔ اور اس کی جس نے اس کو بنایا۔ یعنی پیدا کیا۔ ماتن نے یہ مسئلہ کہ من بھی ما کے معنی میں مجازاً استعمال کیا جاتا ہے بیان نہیں کیا۔ کیونکہ اس کا یہ استعمال قلیل ہے۔

جب کہ کلمہ ما بمعنی من کثرت سے استعمال کیا جاتا ہے۔ اس لئے کثیر الاستعمال کا ذکر مصنف نے کر دیا۔ اور جو قلیل الاستعمال ہے۔ اس کا ذکر نہیں کیا۔

ویدخل فی صفات من یعقل: شارح فرماتے ہیں۔ کلمہ ما ذوی العقول کی صفت میں بھی داخل ہوتا ہے جیسے ما زید۔ زید کیا ہے تو اس کے جواب میں کریم بولا جاتا ہے۔ یعنی وہ سخی ہے۔ جو ذوی العقول کی صفات میں ہے۔ اسی طرح حق تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَاءِ۔ عورتوں میں سے جو تم کو پسندیدہ ہوں ان سے نکاح کرو۔ اس جگہ ما سے عورتیں مراد ہیں۔ اور عورتیں ذوی العقول میں سے ہیں۔ مگر اس جگہ عورتوں کی ذات مراد نہیں ہے۔ بلکہ ان کی صفات یعنی طیبات مراد ہے۔ یعنی جو عورتیں تمہارے نزدیک طیبہ ہوں ان سے نکاح کرو۔

وکل للاحاطۃ: اور کلمہ کل احاطہ کے لئے آتا ہے۔ مصنف نے علی سبیل الافراد کی قید کا اضافہ کیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ لفظ کل افراد یا اجزاء کے احاطہ کے لئے علی سبیل الافراد۔ افراد کو ہمزہ کے کسرہ کے ساتھ پڑھا جائے یعنی لفظ کل جس اسم پر داخل ہوتا ہے۔ اس کے افراد کو اس طرح کر دیتا ہے جیسے اس کے ساتھ دوسرا نہیں ہے۔ اصطلاح اس کو عموم افراد کہا جاتا ہے۔ جیسے کل انسان حیوان میں قضیہ موجبہ کلیہ ہے۔ انسان موضوع۔ اور حیوان اس کا محمول ہے اور کل حرف سور ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ حیوان کا ثبوت انسان کے ہر ہر فرد کو اس طرح ہے کہ اس کے ساتھ دوسرا شریک نہیں ہے یعنی انسان کا ایک ایک فرد حیوان ہے۔ ایسا نہیں ہے۔ کہ انسان کے تمام افراد اجتماعی طور پر حیوان ہیں۔

کلمہ کل کی دوسری مثال:۔ کل امرأۃ لی تدخل الدار فھی طالق۔ میری ہر بیوی جو مکان میں اندر داخل ہو تو وہ طلاق والی ہے۔ اگر ان میں سے کوئی ایک بیوی مکان کے اندر داخل ہوئی۔ تو اس پر طلاق واقع ہو جانے کی دوسری بیویوں کے دخول پر اس کی طلاق موقوف نہ رہے گی۔ اس لئے لفظ کل ہر ہر فرد کو علیحدہ علیحدہ بیان کرنے کیلئے آتا ہے۔

مصنف کی رائے: مصنف نے فرمایا لفظ کل جب اسماء پر داخل ہوتا ہے۔ اور ان میں عموم پیدا کر دیتا ہے۔ اور لفظ کل فعل پر داخل نہیں ہوتا۔ اس وجہ سے لفظ کل کے لئے اضافہ لازم ہے۔ اپنے مدخول کو ہمیشہ مضاف الیہ بنا دیتا ہے۔ جبکہ مضاف الیہ ہونا صرف اسم کی خصوصیت ہے۔ اس لئے لفظ ہمیشہ اسم پر داخل ہوگا فعل پر داخل نہ ہوگا۔

کل کے اسماء پر داخل ہونے کی مثال:۔ کل چونکہ عموم اسماء پر دلالت کرتا ہے اس لئے اگر کسی نے کہا کل امرأۃ اتزوجھا فھی طالق۔ ہر وہ عورت جس سے میں نکاح کروں تو وہ طلاق والی ہے۔ یہ کہنے کے بعد وہ جس عورت سے بھی نکاح کرے گا اس پر طلاق پڑ جائے گی۔ الحاصل یہ کہنے کے بعد وہ جس قدر عورتوں سے بھی نکاح کریگا سب

marfat.com

Marfat.com

پر طلاق پڑتی جائے گی۔ البتہ اگر ایک عورت سے دوسری مرتبہ نکاح کرے تو دوسری دفعہ اب اس پر طلاق نہ واقع ہوگی۔ اس لئے کہ ایک عورت سے دو دفعہ طلاق واقع ہونے کی صورت میں فعل نکاح میں تو عموم ہو جاتا ہے۔ مگر اسم میں عموم نہیں ہوتا۔ کیونکہ عورت تو وہی ایک ہے تو فعل نکاح اس کے ساتھ دو دفعہ کیا گیا ہو۔ جب کہ لفظ کل بلا واسطہ و بالقصد اسمار کے عموم پر دلالت کرتا ہے۔ نہ کہ افعال کے عموم پر۔

لفظ کل اگر اسم نکرہ پر داخل ہو!۔ لفظ کل جس اسم پر داخل ہوتا ہے۔ اُس کو عام بنا دیتا ہے۔ اس لئے اگر کل اسم نکرہ پر داخل ہو تو نکرہ کے افراد کے عموم کو ثابت کرے گا۔ اس وجہ سے کہ کلمہ کل کے افراد کا عموم مدلول لغوی ہے۔ لہٰذا اس کے افراد کا عموم باعتبار لغت کے ثابت ہوگا۔ کہ جس اسم نکرہ پر کل داخل ہوا ہے

لفظ کل اگر معرفہ پر داخل ہو: اور اگر لفظ اسم معرفہ پر داخل ہو تو معرفہ کے اجزار کا عموم ثابت کرے گا۔ اس لئے کہ کلمہ کل کے مدخول کے اجزار کا عموم کلمہ کل کا مدلول عرفی ہے۔ لہٰذا عرفاً کلمہ کل کے ذریعہ عرفاً اس چیز کے اجزار میں عموم ثابت ہوگا۔ جس میں کلمہ کل داخل ہوا ہے۔

حاصل کلام یہ ہوا کہ کلمہ کل جب نکرہ میں داخل ہوگا تو عموم افراد پر دال ہوگا۔ اور اگر معرفہ پر داخل ہوگا تو اسم کے اجزاء کے عموم پر دلالت کرے گا۔ چونکہ اجزار کا مجموعہ کل ہوتا ہے۔ اور افراد کا مجموعہ کلی ہوتا ہے۔ اور کلی اپنے افراد پر بولی جاتی ہے۔ یعنی حمل کی جاتی ہے۔ جیسے زید انسان میں زید جزئی ہے۔ اور انسان اس کی کلی ہے۔ اور زید کا محمول واقع ہے لیکن کل اپنے اجزار پر محمول نہیں ہوا کرتا۔ چنانچہ یدٌ زید زیدٌ نہیں کہا جائے گا۔

نکرہ اور معرفہ کا باہمی فرق:۔ ایک شخص نے اپنی زوجہ سے انت طالق کل تطلیقۃ کہا تو بیوی پر تین طلاقیں ہو جائیں گی۔ اور اگر کہا انت طالق کل التطلیقۃ تو صرف ایک ہی طلاق واقع ہوگی۔ پہلی مثال میں لفظ کل نکرہ پر داخل ہے۔ اس لئے طلاق کے افراد میں عموم ثابت کرے گا۔ اور طلاق کے افراد کل تین ہیں۔ اس لئے عورت پر تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی اور دوسری مثال میں کل معرفہ پر داخل ہے۔ اس لئے طلاق کے اجزار کے عموم پر دلالت کرے گا یعنی طلاق کو اس کے تمام اجزار کے ساتھ واقع کرے گا۔ اور طلاق کے تمام اجزار کا مجموعہ ایک ہی طلاق ہے۔ اس لئے معرفہ کی صورت صرف ایک طلاق واقع ہوگی۔

نکرہ و معرفہ کے درمیان فرق کی دوسری مثال:۔ مصنف نے فرمایا۔ کل رمان ماکول ہر انار ماکول ہے۔ کہنا صحیح ہے۔ اور کل الرمان ماکول کہنا صحیح نہیں ہے۔ اس لئے کہ پہلی صورت جس میں کل نکرہ رمان پر داخل ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ ہر ہر فرد انار کا ماکول ہے۔ یعنی کھایا جاتا ہے۔ درست ہے۔ اور دوسری مثال کل الرمان ماکول۔ انار کا ہر جزء کھایا جاتا ہے غلط ہے۔ اس لئے کہ انار کے دانے کھائے جاتے ہیں۔ اس کا گودا۔ اور چھلکا نہیں کھایا جاتا۔

وَاِذَا وُصِلَتْ بِمَا اَوْجَبَتْ عُمُوْمَ الْاَفْعَالِ بِاَنْ يَقُوْلَ كُلَّمَا تَزَوَّجْتُ اِمْرَأَةً فَهِيَ طَالِقٌ مَعْنَاهُ كُلَّ وَقْتٍ اَتَزَوَّجُ اِمْرَأَةً فَهِيَ طَالِقٌ فَهُوَ قَصْدًا يَقَعُ عَلٰى عُمُوْمِ التَّزْوِيْجَاتِ وَيَثْبُتُ عُمُوْمُ الْاَسْمَاءِ فِيْهِ ضِمْنًا

Marfat.com

لِاَنَّ عُمُومَ التَّزَوُّجِ لَایَکُوْنُ اِلَّا بِعُمُوْمِ النِّسَاءِ فَیَحْنَثُ بِکُلِّ تَزَوُّجٍ سَوَاءٌ تَزَوَّجَ اِمْرَأَۃً مِرَارًا اَوْتَزَوَّجَ اِمْرَأَۃً بَعْدَ اِمْرَأَۃٍ کَعُمُوْمِ الْاَفْعَالِ فِیْ کُلِّ اَیْ کَمَا اَنَّ عُمُوْمَ الْاَفْعَالِ یَثْبُتُ فِیْ لَفْظِ کُلِّ ضِمْنًا لِعُمُوْمِ الْاَسْمَاءِ بِعَکْسِ کَلِمَۃِ کُلَّمَا۔

ترجمہ اور لفظ کل جب ما کے ساتھ مل کر آتا ہے، فعل میں عموم ثابت کرتا ہے مثلاً کوئی شخص کہتا ہے کلما تزوجت امرأۃ فہی طالق اس کے معنی یہ ہیں کہ جس وقت میں نکاح کروں کسی عورت سے تو وہ طلاق والی ہے تو بالقصد یہ تزویجات کے عموم پر محمول ہوتا ہے۔

ویثبت عموم الاسماء فیہ ضمناً :۔ اور اس میں عموم اسماء ضمنی طور پر ثابت ہوتا ہے اس لئے تزویج (نکاح کرنے) میں عمومیت بغیر عورتوں میں کے عموم کے نہیں ہوتا۔ لہٰذا قائل ہر ایک تزویج سے حانث ہو جائیگا، خواہ ایک عورت سے کئی بار شادی کرے یا متعدد عورتوں سے شادی کرے جیسے عموم افعال کلمۂ کل میں، یعنی کلمہ کلما کے برعکس، کلمہ کل میں عموم افعال عموم اسماء کے ضمن میں ثابت ہوتا ہے۔

تشریح کلمہ کل اگر لفظ ما کے ساتھ متصل ہو: کلمہ کل اگر لفظ ما کے ساتھ متصل ہو تو افعال میں عموم پیدا کر دیتا ہے۔ افعال سے مراد ان کے مصدر ہیں، اس لئے کل ایسا کلمہ ہے جس کے لئے اضافت لازم ہے۔ یعنی ہمیشہ مضاف ہوتا، اور چونکہ فعل مضاف الیہ نہیں ہو سکتا اس لئے فعل پر ما مصدریہ داخل کر کے اس کو مصدر کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے۔ تاکہ وہ مصدر کی تاویل میں ہو کر مضاف الیہ بن سکے، اگر یہ فعل بمعنی وقت ہوتا ہے جیسے کلما تزوجت امرءۃ فہی طالق کے معنی یہ ہیں۔ کل وقت اتزوج امرءۃ فہی طالق جس وقت بھی کسی عورت سے نکاح کروں تو اس کو طلاق ہے صراحۃً وبالقصد یہ قول تزویجات کے عموم پر دال ہے۔ یعنی جب جب تزوج کا وجود ہوگا تب تب طلاق واقع ہوگی۔ مگر افعال کے عموم کے ضمن میں اسماء کا عموم بھی ثابت ہو جاتا ہے۔ اس وجہ سے افعال اسماء سے جدا نہیں ہوتے ہیں۔ اس لئے جب افعال کے اندر عموم پایا جائے گا۔ تو اس کے ضمن میں اسماء پر بھی عموم پایا جائے گا۔ اس لئے تزوج میں عورتوں کے عموم کے بغیر عموم حاصل نہیں ہوتا۔ لہٰذا جب عموم افعال کے ضمن میں عموم اسماء بھی حاصل ہوتا ہے۔ لہٰذا جب کسی نے کلما تزوجت امرءۃ فہی طالق کہا۔ تو کہنے والا جتنی مرتبہ نکاح کرے گا تو حانث ہو جائیگا یعنی اس کی منکوحہ پر طلاق پڑ جائے گی۔ عام اس سے کہ ایک ہی عورت سے متعدد مرتبہ نکاح کرے۔ یا چند عورتوں سے نکاح کرے۔

وَکَلِمَۃُ الْجَمِیْعِ تُوْجِبُ وُجُوْبَ الْاِجْتِمَاعِ دُوْنَ الْاِنْفِرَادِ کَمَا کَانَ فِیْ لَفْظِ کُلِّ فَیُعْتَبَرُ جَمِیْعُ مَاصَدَقَ عَلَیْہِ مَا بَعْدَہٗ مُجْتَمِعَۃً مَعًا حَتّٰی اِذَا قَالَ جَمِیْعُ مَنْ دَخَلَ ھٰذَا الْحِصْنَ اَوَّلًا فَلَہٗ مِنَ النَّفْلِ کَذَا فَدَخَلَ عَشَرَۃٌ مَعًا اَنَّ لَھُمْ نَفْلًا وَاحِدًا بَیْنَھُمْ جَمِیْعًا وَالنَّفْلُ ھُوَ مَا یُعْطِیْہِ الْاِمَامُ زَائِدًا

marfat.com

Marfat.com

عَلٰى سَهْمِ الْغَنِيْمَةِ فَاِنْ دَخَلَ عَشَرَةٌ مَعًا فِيْ صُوْرَةِ الْجَمِيْعِ يَكُوْنُ الْكُلُّ مُشْتَرِكًا بَيْنَ ذٰلِكَ النَّفْلِ الْمَوْعُوْدِ عَمَلًا بِحَقِيْقَةٍ وَاِنْ دَخَلُوْا فُرَادٰى يَسْتَحِقُّ النَّفْلَ الْاَوَّلُ خَاصَّةً عَمَلًا بِمَجَازِهٖ وَهُوَ اَنْ يُجْعَلَ بِمَعْنٰى كُلٍّ وَاعْتُرِضَ عَلَيْهِ بِاَنَّهٗ يَلْزَمُ الْجَمْعُ بَيْنَ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ حِيْنَئِذٍ وَالْجَوَابُ اَنَّهٗ لَا يُسْتَعَارُ بِمَعْنٰى كُلٍّ بِعَيْنِهٖ لِاَنَّهٗ لَوْ كَانَ كَذٰلِكَ كَانَ لِكُلٍّ نَفْلٌ تَامٌّ فِيْ صُوْرَةِ مَا دَخَلُوْا مَعًا بَلْ هُوَ مَجَازٌ عَنِ السَّابِقِ فِي الدُّخُوْلِ وَاحِدًا كَانَ اَوْ جَمَاعَةً فَيَكُوْنُ لِلْجَمَاعَةِ نَفْلٌ وَاحِدٌ كَمَا هُوَ لِلْاَوَّلِ الْوَاحِدِ عَمَلًا بِعُمُوْمِ الْمَجَازِ وَالْاَوْلٰى اَنْ يُّقَالَ اِنَّ الْغَرَضَ مِنْ هٰذَا الْكَلَامِ هُوَ اِظْهَارُ الشَّجَاعَةِ وَالْجَلَادَةِ فَاِذَا اسْتَحَقَّهٗ جَمَاعَةٌ بِاعْتِبَارِ ظَاهِرِ مَعْنَاهُ الْحَقِيْقِيِّ فَاسْتِحْقَاقُ الْوَاحِدِ لَهٗ بِالطَّرِيْقِ الْاَوْلٰى بِدَلَالَةِ النَّصِّ لِاَنَّهٗ فِيْهِ اِظْهَارُ كَمَالِ الشَّجَاعَةِ وَفِيْ كَلِمَةِ كُلٍّ يَجِبُ لِكُلٍّ مِّنْهُمُ النَّفْلُ يَعْنِيْ اِذَا قَالَ كُلُّ مَنْ دَخَلَ هٰذَا الْحِصْنَ اَوَّلًا فَلَهٗ مِنَ النَّفْلِ كَذَا فَدَخَلَ عَشَرَةٌ مَعًا يَجِبُ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمْ نَفْلٌ تَامٌّ لِاَنَّ كَلِمَةَ كُلٍّ لِلْاِحَاطَةِ عَلٰى سَبِيْلِ الْاَفْرَادِ فَاعْتُبِرَ كُلُّ وَاحِدٍ مِّنَ الدَّاخِلِيْنَ كَاَنْ لَيْسَ مَعَهٗ غَيْرُهٗ وَهُوَ اَوَّلٌ بِالنِّسْبَةِ اِلٰى مَنْ تَخَلَّفَ مِنَ النَّاسِ وَلَمْ يَدْخُلْ وَلَوْ دَخَلَ عَشَرَةٌ فُرَادٰى كَانَ النَّفْلُ لِلْاَوَّلِ خَاصَّةً لِاَنَّ الْاَوَّلَ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ وَكَلِمَةُ كُلٍّ يَحْتَمِلُ الْخُصُوْصَ

ترجمہ اور لفظ جمیع وجوب اجتماع کو واجب کرتا ہے انفراد کو نہیں، جب کہ کلمہ کل میں عموم انفرادی ثابت ہے، لہذا لفظ جمیع کے بعد والے سارے افراد جن چیزوں پر صادق آتے ہیں وہ ساری چیزیں اجتماعی طور پر اکٹھا معتبر ہوں گی، یہاں تک کہ جب کوئی امام جہاد کے موقع پر کہتا ہے کہ وہ تمام لوگ جو اولاً اس قلعہ میں داخل ہوں گے ان کے لئے مال غنیمت سے اتنا ہے پس دس افراد ایک ساتھ داخل ہوئے تو ان دسوں کے لئے ایک ہی نفل ہوگا اور نفل وہ مال ہے جسے امام غنیمت کے حصہ سے زائد عطا کرتا ہے، پس اگر دس افراد ایک ساتھ قلعہ میں داخل ہوئے ہوں تو سب کے سب اس نفل میں شریک ہوں گے، جس کا ان سے وعدہ کیا گیا ہے تاکہ لفظ جمیع کی حقیقت پر عمل ہو جائے، اور اگر قلعہ میں ایک ایک کرکے داخل ہوئے تو نفل مذکور کا صرف اول مستحق ہوگا لفظ جمیع کے مجاز پر عمل کرتے ہوئے، اور مجاز یہ ہے کہ لفظ جمیع کو کل کے معنی پر کر دیا جائے۔ اس پر ایک اعتراض کیا گیا ہے کہ اس صورت میں جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آتا ہے، جواب یہ ہے کہ بعینہ کل کے معنی میں مستعار نہیں لیا گیا ہے، کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو اس صورت میں جب کہ دسوں ایک ساتھ داخل ہوتے، تو ہر ایک کیلئے پورا نفل ملتا، بلکہ وہ داخل ہونے میں اپنے سابق سے مجاز ہے خواہ ایک ہو یا کثیر جماعت ہو، لہذا جماعت کیلئے

Marfat.com

بھی ایک ہی نفل ہوگا۔ جس طرح واحد کے لئے ایک نفل ہے تاکہ عموم مجاز پر عمل ہو سکے۔

والاولیٰ ان یقال الخ بہتر یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ اس کلام سے مقصد جرأت وبہادری کا مظاہرہ کرنا ہے پس جب اس کی مستحق ایک جماعت ہوگی، حقیقی اور ظاہری معنی کے لحاظ سے تو اولیٰ یہ ہے کہ واحد اور ایک کا استحقاق بدرجۂ اولیٰ ہوگا اس نص کی دلالت کی رو سے کیونکہ اس میں کمالِ شجاعت کا مظاہرہ پایا جاتا ہے۔

وفی کلمۃ کل یجب لکل منہم الخ اور کلمۂ کل کہنے کی صورت میں ہر داخل ہونے والے کیلئے ایک ایک نفل ہوگا یعنی جب کوئی سپہ سالار جنگ یہ کہے کہ ہر وہ شخص جو اس قلعہ میں اولاً داخل ہوگا تو اس کو اتنا نفل ملیگا دس سپاہی ایک ساتھ داخل ہوئے تو ان میں سے ہر ایک کو نفل تام ملیگا کیونکہ لفظ کل علی سبیل الافراد احاطہ کرنے کے لئے آتا ہے لہٰذا داخل ہونے والوں میں سے ہر ایک کا اعتبار کیا جائے گا کہ دوسرا اس کے ساتھ کوئی نہیں ہے اور ہر پیچھے رہ جانے والوں کے مقابلے میں اول ہے، اور اگر قلعہ میں دس آدمی ایک ایک کرکے داخل ہوئے تو نفل خاص کر اول داخل ہونے والے کو ملیگا، کیونکہ وہ ہر لحاظ سے اول ہے اور کلمۂ کل خصوص کا احتمال رکھتا ہے

تشریح **کلمۂ جمیع کا بیان:**۔ کلمۂ جمیع جس اسم پر داخل ہوگا۔ اس کے افراد میں عموم علی سبیل الاجتماع کو ثابت کرتا ہے یعنی کلمۂ جمیع میں حکم کا تعلق مجموعہ من حیث المجموعہ پر ہوتا ہے۔ انفرادی طور پر مجموعہ میں حکم مرتب نہیں ہوتا جس طرح کلمۂ کل میں آپ پڑھ چکے ہیں کہ کل اپنے مدخول کے افراد پر انفرادی طریق پر عموم کو ثابت کرتا ہے بالفاظ دیگر کلمۂ کل اپنے مدخول کے افراد میں اس طرح عموم کو ثابت کرتا ہے کہ حکم کا تعلق ہر ہر فرد کے ساتھ الگ الگ متعلق ہوتا ہے۔ اور کلمۂ جمیع اپنے مدخول کے افراد میں اس طریق پر عموم کو ثابت کرتا ہے۔ کہ حکم کا تعلق تمام افراد کے مجموعہ پر ہوتا ہے۔ ہر ہر فرد کے ساتھ الگ الگ متعلق نہیں ہوتا:

مثلاً جہاد کے موقعہ پر مسلمانوں کا امام اگر یہ اعلان کرے جمیع من دخل ھذا الحصن اولاً فلہ من النفل کذا تمام لوگ جو اس قلعہ پر سب سے پہلے داخل ہوں ان کو فلاں انعام ملے گا۔ یہ سنکر اس قلعہ میں بیس آدمی بیک وقت ایک ساتھ داخل ہوئے۔ تو ان بیس آدمیوں کو ایک انعام ملے گا۔ اور وہ بیسوں آدمی اس انعام میں برابر کے شریک ہوں گے۔

نفل کی حقیقت:۔ مال غنیمت میں حاصل شدہ مال میں سے وہ مال جو امام وقت حصے سے زائد بطور انعام مجاہدین کو تقسیم کرتا ہے اس مال کو نفل کہتے ہیں یہ درحقیقت مجاہد کی حسن کارکردگی کا صلہ اور حوصلہ افزائی ہوتا ہے۔ جو واجب حق سے زائد دیا جاتا ہے۔ اسلئے من دخل ھذا الحصن کے شروع میں اگر لفظ جمیع داخل کیا جائے اور اس اعلان کی وجہ سے بیس آدمی حلقہ کے اندر ایک ساتھ داخل ہوئے۔ تو ایک نفل میں سب کے سب شامل ہوں گے۔ اور برابر کے شریک ہوں گے۔ اسلئے کہ لفظ جمیع کے حقیقی معنی عموم اجتماع ہے۔ جس میں حکم مجموعہ پر بحیثیت مجموعہ کے متعلق ہوتا ہے اور نفل میں بیس کے بیسوں کو شریک کرنے میں عموم اجتماع پر عمل ہو جاتا ہے۔

اگر قلعہ میں الگ الگ داخل ہوں:۔ اور اگر یہ بیس افراد قلعہ میں ایک ایک کرکے داخل ہوئے تو جو سب سے پہلے قلعہ میں داخل ہوگا۔ نفل صرف اسی ایک شخص کو ملے گا۔ بعد میں داخل ہونے والوں کو وہ انعام نہ ملے گا۔ اس صورت میں

marfat.com
Marfat.com

کلمہ جمیع کے معنی حقیقی عموم اجتماع پر عمل نہیں ہوگا۔ البتہ اس کے معنی مجازی پر عمل ہوگا۔ اور کلمہ جمیع کے مجازی معنی میں۔ اس کو کل کے معنی میں استعمال کرنا۔ اور جمیع من دخل الخ بمعنی کل من دخل الخ کے معنی میں ہو جائے گا اور کلمہ کل افراد کا احاطہ بیان کرنے کے لئے آتا ہے۔ یعنی ان میں سے ہر ہر فرد الگ الگ معتبر ہوگا۔ لہٰذا کل من دخل الحصن اولاً کے معنی ہوں گے جو شخص بھی اس قلعہ کے اندر اولاً داخل ہوگا تو وہ نفل کا مستحق ہوگا۔ لہٰذا بیس آدمیوں کے الگ الگ داخل ہونے کی صورت میں جو سب سے پہلے داخل ہوگا وہی انعام کا مستحق ہوگا۔

اور لفظ جمیع جب کل کے معنی میں ہے۔ تو جمیع من دخل الخ کی صورت میں بھی اگر بیس آدمی یکے بعد دیگرے الگ الگ قلعہ کے اندر داخل ہوئے تو سب سے پہلے جو داخل ہوگا۔ وہ انعام کا مستحق ہوگا۔ اور لفظ جمیع کو اس صورت میں کل کے معنی میں لیا جائے گا۔ اس لئے لفظ کل، اور جمیع دونوں میں مناسبت پائی جاتی ہے۔ کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک افراد کا احاطہ کرتا ہے۔ فرق صرف اتنا ہے۔ کہ لفظ کل افراد کا احاطہ علی سبیل الانفراد کرتا ہے۔ اور لفظ جمیع افراد کا احاطہ علی سبیل الاجتماع کرتا ہے۔ مگر اس صورت میں حقیقت اور مجاز کا اجتماع لازم آئے گا۔

الجواب:۔ جمیع کو لفظ کل کے معنی میں بعینہ مجازاً استعمال نہیں کیا گیا۔ تاکہ اعتراض وارد نہ ہو۔ اس لئے اگر جمیع لفظ کل معنی میں ہوتا۔ تو بیس آدمی ایک ساتھ جب قلعہ میں داخل ہوتے تو ہر ایک کو الگ الگ پورا پورا انعام کا استحقاق ہوتا۔ جب کہ آنیوالی عبارت میں یہ مسئلہ آرہا ہے۔ حالانکہ یہاں بیس کے بیس آدمیوں کو صرف انعام واحد میں شریک کیا گیا ہے۔

لہٰذا معلوم ہوا لفظ جمیع بمعنی کل نہیں ہے۔ بلکہ لفظ جمیع من دخل اولاً مجازاً سابق فی الدخول کے معنی میں استعمال کیا گیا ہے یعنی کلمہ میں جو شخص داخل ہونے میں پہل کرے گا وہی انعام کا مستحق ہوگا۔ اب پہل کرنے والا ایک فرد ہو یا بہت سے افراد ہوں۔ اگر داخل ہونے والا شخص واحد ہے۔ تو اس کو نفل تام مل جائے گا۔ اور داخل ہونیوالے بہت سے افراد ہیں۔ تو ایک نفل میں سب کو شریک کرایا جائیگا۔ اس تاویل سے عموم مجاز پر عمل ہوگا۔

عموم مجاز کی تعریف:۔ لفظ بول کر ایسے مجازی معنی مراد لئے جائیں کہ ان معنی کا ایک فرد معنی حقیقی بھی ہو۔ جیسے لفظ اسد بول کر شجاع کے معنی مراد لیں۔ اس لئے کہ شجاع کا ایک فرد اسد بھی ہے اور رجل شجاع بھی اسی طرح اس جگہ جمیع من دخل سے مجازاً سابق فی الدخول مراد لیا گیا ہے۔ اور سابق فی الدخول کا ایک فرد لفظ جمیع کے معنی حقیقی یعنی جماعت بھی ہے۔

لہٰذا جب جمیع من دخل کا ایک استعمال عموم مجاز کے طریق پر سابق فی الدخول کے ہیں۔ اور سابق فی الدخول فرد واحد بھی ہو سکتا ہے۔ اور جماعت بھی ہو سکتی ہے۔ لہٰذا اس تاویل کے بعد حقیقت و مجاز کے اجتماع کا اعتراض وارد نہ ہوگا۔

فرادیٰ فرادیٰ داخلے کی صورت ایک آدمی کو نفل تام دینے کی وجہ:۔ جمیع من دخل الخ کا اعلان امام لشکر نے اسلئے کیا تھا۔ تاکہ فوج اپنی شجاعت اور بہادری کا عملاً مظاہرہ کرے۔ جو شخص قلعہ کے اندر داخل ہونے کا کام سب سے پہلے

Marfat.com

انجام دیگا۔ وہ بہادر شمار کیا جائے گا۔ اور شجاعت کے مظاہرہ پر اس کو انعام دیا جائے گا اور اس صورت میں کہ قلعہ کے اندر دس بیس آدمی ایک ساتھ داخل ہوئے تو لفظ جمیع کے حقیقی معنی کی رعایت کا تقاضا یہ ہے کہ سب آدمی نفل کے مستحق ہوں تو دلالۃ النص سے یہ بات بھی ثابت ہوگئی کہ اگر فرادیٰ فرادیٰ یکے بعد دیگرے بیس آدمیوں کے داخل ہونے کی صورت میں جو شخص سب سے پہلے داخل ہوا وہ بدرجہ اولیٰ نفل کا مستحق ہوگا۔ اس لئے کہ اگر بیس آدمیوں کے ایک ساتھ داخل ہونے میں شجاعت کا اظہار پایا جاتا ہے۔ تو تنہا ایک آدمی کے قلعہ کے اندر داخل ہونے کی صورت میں بدرجہ اولیٰ شجاعت کا مظاہرہ ہوگا۔ اور اس کو نفل ملے گا۔ خلاصہ یہ کہ نفس شجاعت کا مظاہرہ اگر مستحق انعام ہو سکتا ہے۔ تو کمال شجاعت کا مظاہرہ بدرجہ اولیٰ انعام کا سبب ہوگا۔

اعتراض:۔ بعض اہل اصول نے اس تاویل پر اعتراض وارد کیا ہے۔ اُن کا کہنا ہے کہ دلالۃ النص کا اعتبار کلام اللہ میں ہوتا ہے۔ نہ کہ لوگوں کے کلام میں۔ لہٰذا امام المسلمین کے کلام جمیع من دخل ہذا الحصن اولا فلہ نفل کذا سے بطور دلالۃ النص ایک شخص کے لئے مستحق انعام کا استدلال کرنا درست نہیں۔

الجواب:۔ اس اعتراض کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ اعتراض غلط ہے۔ دلالۃ النص کا اعتبار جس طرح قرآن مجید میں کیا جاتا ہے۔ اسی طرح لوگوں کے کلام میں بھی معتبر ہے۔

اس کی مثال:۔ ایک آقا نے اپنے غلام سے کہا لا تعط ذرۃ۔ تم کسی کو ایک ذرہ بھی مت دینا۔ تو یہ کلام ذرہ سے زائد دینے کی ممانعت پر بدرجہ اولیٰ منع کرتا ہوگا۔ اور اسی کو دلالۃ النص کہتے ہیں۔

وفی کلمۃ کل یجب لکل الخ ماتن نے فرمایا۔ جہاد کے وقت اگر مسلمانوں کے سردار نے اعلان کیا کہ کل من دخل هذا الحصن اولا فلہ من النفل کذا۔ ہر وہ شخص جو قلعہ میں سب سے پہلے داخل ہوگا۔ اس کو اس قدر انعام دیا جائے گا۔ تو سنکر دس آدمی سب سے پہلے قلعہ کے اندر داخل ہوئے۔ تو ان میں سے ہر ایک کے لئے ایک نفل ہوگا۔ مطلب یہ کہ ان دس میں دسوں کو ایک ایک نفل دیا جائے گا۔

اس کی دلیل:۔ اس لئے کہ کلمہ کل کی وضع انفرادی طور پر افراد کے احاطہ کے لئے آتا ہے۔ لہٰذا جو دس افراد قلعہ کے اندر اولاً پہنچے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک کے متعلق یہ خیال کیا جائے گا کہ گویا یہ تنہا داخل ہوا ہے۔ اس کے ساتھ دوسرا کوئی شخص نہیں تھا۔ اسلئے ہر ایک کو پورا پورا نفل الگ الگ دیا جائے گا۔

صاحب حاشیہ کی رائے:۔ شارح کی عبارت وهو اول بالنسبۃ الی من تخلف من الناس ولم یدخل۔ جو لوگ قلعہ کے اندر داخل ہونے میں پیچھے رہ گئے ان کے مقابلے میں یہ داخل ہونے والے اول داخل ہونے والے ہیں۔

اس دلیل پر حاشیہ میں ایک اعتراض کیا گیا ہے کہ مصنف کے اس قول وھو اول الخ میں مصالحت پائی جاتی ہے کہ اول داخل ہونے والا آدمی ثانیاً داخل ہونے والے کے مقابلے میں تو اول ہو سکتا ہے۔ لیکن وہ لوگ جو قلعہ کے اندر داخل نہیں ہوئے۔ ان کے مقابلے میں اول کیسے ہو سکتا ہے

لہٰذا شارح کو اس طرح کہنا چاہئے تھا کہ۔ وھو اول ایضا بالنسبۃ الی من تخلف من الناس الذی یقلد دخولہ

marfat.com

Marfat.com

بعد فتح الحصن۔ داخل ہونے والے دس آدمیوں میں سے ہر ایک بہ نسبت ان لوگوں کے اول ہے۔ جو پیچھے رہ گئے ہیں۔ اور ان کا دخول قلعہ فتح ہونے کے بعد فرض کیا گیا ہے۔ اور جب ہر ایک اولاً داخل ہوا ہے تو ہر ایک پورے نفل کا مستحق ہوگا۔ الحاصل دس افراد کے ایک ساتھ قلعہ کے اندر داخل ہونے کی صورت میں ہر ایک داخل ہونیوالا پورے انعام کا مستحق سمجھا جائے گا۔

اور اگر یہ دس افراد۔ فرادیٰ فرادیٰ الگ الگ یکے بعد دیگرے قلعہ کے اندر داخل ہوئے تو انعام خاص کر اس کو دیا جائے گا جو سب سے پہلے قلعہ کے اندر داخل ہوا ہے۔ اس لئے کہ من کل وجہ یہ شخص پہلے داخل ہوا ہے۔ اور چونکہ کلمہ کل خصوص کا احتمال بھی رکھتا ہے۔ اس لئے اگر فرادیٰ داخل ہونے کی صورت میں صرف ایک ہی شخص کو انعام دیا جائے۔ تو کوئی حرج نہیں ہے۔

وَفِيْ كَلِمَةِ مَنْ يَبْطُلُ النَّفْلُ اَيْ اِنْ قَالَ مَنْ دَخَلَ هٰذَا الْحِصْنَ اَوَّلًا فَلَهُ مِنَ النَّفْلِ كَذَا فَدَخَلَ عَشْرَةٌ مَعًا لَا يَسْتَحِقُّ اَحَدٌ مِنْهُمْ لِاَنَّ الْاَوَّلَ اِسْمٌ لِفَرْدٍ سَابِقٍ دَخَلَ اَوَّلًا وَلَمْ يُوْجَدْ بَلْ يُوْجَدُ الدَّاخِلُوْنَ الْاَوَّلُوْنَ وَكَلِمَةُ مَنْ لَيْسَتْ مُحْكَمَةً فِي الْعُمُوْمِ حَتّٰى تُؤَثِّرَ فِيْ تَغْيِيْرِ لَفْظِ اَوَّلًا بِخِلَافِ كَلِمَةِ كُلِّ وَالْجَمِيْعِ فَاِنَّهُ يَتَغَيَّرُ بِهِمَا قَوْلُهُ اَوَّلًا وَلَوْ دَخَلَ عَشْرَةٌ فُرَادٰى يَسْتَحِقُّ الْاَوَّلُ النَّفْلَ خَاصَّةً دُوْنَ الْبَاقِيْنَ۔

ترجمہ اور کلمہ من کہنے میں نفل باطل ہو جائیگا یعنی اگر کسی امیر نے کہا کہ جو شخص اس قلعہ میں پہلے داخل ہوگا تو اس کے لئے مال غنیمت کے مال سے اتنا ہے۔ پس دس آدمی ساتھ ساتھ اولاً داخل ہوئے تو کوئی بھی اس مال کا مستحق نہ ہوگا اس لئے کہ اول اس مثال میں اس فرد سابق کا نام ہے جو سب سے پہلے داخل ہوا اور وہ نہیں پایا گیا بلکہ بہت سے اول داخل ہونے والے پائے گئے

وکلمہ من لیست محکمۃ الخ اور لفظ من عموم میں مستحکم نہیں ہے تاکہ وہ لفظ اولاً کے تبدیل کرنے میں اثر ڈال سکے۔ بخلاف کلمہ کل اور جمیع کے کیونکہ ان دونوں سے قول اولاً تبدیل ہو جاتا ہے اور اگر دس آدمی فرداً فرداً داخل ہوئے تو اول خاص طور سے نفل کا مستحق ہوگا باقی نہ ہوں گے۔

تشریح:۔ اگر وقت جہاد مسلمانوں کے امام نے اعلان کیا کہ من دخل ھذا الحصن اولاً فلہ من النفل کذا۔ جو شخص اس قلعہ میں سب سے پہلے داخل ہوگا اس کو فلاں انعام دیا جائے گا
اس کے بعد قلعہ کے اندر دس افراد ایک ساتھ داخل ہوئے۔ تو ان میں سے کوئی ایک بھی انعام کا مستحق نہ ہوگا اس لئے کہ اول اس مثال میں اس تنہا شخص کا نام ہے جو ان میں سب سے سابق فی الدخول ہو۔ اور اس مثال میں فرد واحد کا داخل ہونا نہیں پایا گیا۔ بلکہ ایسے متعدد افراد پائے گئے کہ جو اولاً قلعہ کے اندر داخل ہوئے لہذا شرط نہیں پائی گئی

Marfat.com

یعنی ایک شخص کا اولاً داخل ہونا نہیں پایا گیا اس لئے کوئی بھی انعام کا مستحق نہ ہوگا۔
اور یہ اعتراض کہ من دخل ھذا الحصن اولاً جو اس قلعے میں پہلے داخل ہو۔ کو سابق فی الدخول پر مجازاً محمول کیا جائے۔ خواہ سابق فی الدخول ایک ہو۔ یا کثیر افراد ہوں۔ جس طرح جمیع والی صورت میں ایسا ہی کیا گیا ہے۔ یعنی سابق فی الدخول کے معنی لئے گئے ہیں۔ تو اس صورت میں اس کے دس افراد انعام کے مستحق ہو جائیں گے۔
الجواب:۔ اس اعتراض کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ لفظ من عموم کے معنی حتمی طور پر نہیں دیتا۔ اس لئے وہ اولاً کے تبدیل کرنے پر کوئی اثر نہ کرے گا اس کے برخلاف لفظ کل اور جمیع ہیں۔ کہ دونوں عموم کے معنی دینے کے لئے محکم ہیں۔ اس لئے ان کے ذریعہ پہلا قول تبدیل ہو سکتا ہے۔ اور اول سے سابق فی الدخول کے معنی لئے جا سکتے ہیں۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ عَنْ بَيَانِ الْعَامِّ الصِّيغِيِّ وَالْمَعْنَوِيِّ وَضْعًا ذَكَرَ مَا يَكُوْنُ عُمُوْمُهُ عَارِضًا بِدَلِيْلٍ خَارِجِيٍّ فَقَالَ وَالنَّكِرَةُ فِي مَوْضِعِ النَّفْيِ تَعُمُّ وَذٰلِكَ لِاَنَّهَا فِي اَصْلِ وَضْعِهَا لِلْمَاهِيَةِ اَوْ لِفَرْدٍ وَاحِدٍ غَيْرِ مُعَيَّنٍ عَلٰى اِخْتِلَافِ الْقَوْلَيْنِ فَاِذَا دَخَلَ عَلَيْهَا النَّفْيُ تَعُمُّ اِذْ نَفْيُ الْمَاهِيَةِ اَوِ الْفَرْدِ الْغَيْرِ الْمُعَيَّنِ لَا يَكُوْنُ اِلَّا كَذٰلِكَ فَاِنْ تَضَمَّنَ مَعْنَى الْاِسْتِغْرَاقِيَةِ كَانَ نَشَاْنِيَهِ كَمَا فِي لَا رَجُلَ فِي الدَّارِ وَقَوْلُهُ لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ وَاِلَّا كَانَ ظَاهِرًا فِيْهِ وَمُحْتَمِلًا لِلْخُصُوْصِ وَالدَّلِيْلُ عَلٰى عُمُوْمِهَا الْاِجْمَاعُ وَالْاِسْتِعْمَالُ وَقَوْلُهُ تَعَالٰى اِذْ قَالُوْا مَا اَنْزَلَ اللّٰهُ عَلٰى بَشَرٍ مِّنْ شَيْءٍ قُلْ مَنْ اَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِيْ جَاءَ بِهٖ مُوْسٰى فَلَوْ لَمْ يَكُنْ قَوْلُهُ عَلٰى بَشَرٍ وَقَوْلُهُ مِنْ شَيْءٍ مُفِيْدًا لِلسَّلْبِ الْكُلِّيِّ لَمَا كَانَ قَوْلُهُ قُلْ مَنْ اَنْزَلَ الْكِتَابَ رَدًّا لَهٗ عَلٰى سَبِيْلِ الْاِيْجَابِ الْجُزْئِيِّ لِاَنَّ السَّلْبَ الْجُزْئِيَّ لَا يُنَاقِضُ الْاِيْجَابَ الْجُزْئِيَّ۔

ترجمہ پھر جب مصنف ماتنؒ اس عام کے بیان سے فارغ ہوئے جو باعتبار وضع کے صیغۃً ومعنیً دونوں اعتبار سے عموم پر دلالت کرتے تھے تو عام کو بیان کیا جو کسی خارجی دلیل سے عموم پر دلالت کرتا ہے،
پس فرمایا: والنکرۃ فی النفی تعم الخ نکرہ نفی کے تحت عموم کا فائدہ دیتا ہے، یہ اس لئے کہ نکرہ اپنی اصل وضع میں علی اختلاف القولین ماہیت کے لئے یا فرد اور غیر معین کے لئے وضع کیا گیا ہے، پس جب نکرہ نفی پر داخل ہوگا تو عام ہو جائے گا، کیونکہ ماہیت اور فرد غیر معین کی نفی جب ہوگی تو اسی طرح ہوگی۔ پھر اگر من استغراقیہ کو بھی متضمن ہو تو ان معنی (عموم) میں منصوص ہو جائیگا جیسے لا رجل فی الدار (کوئی مرد گھر میں نہیں) لا الٰہ الا اللہ (اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں) ورنہ ظاہراً تو عموم کا فائدہ دیگا مگر خصوص کا احتمال رکھے گا، اور نکرہ کے عموم کی دلیل اجماع اور استعمال دونوں ہیں اور اللہ تعالیٰ کا قول ہے اذ قالوا ما انزل اللّٰہ علی بشر من شیء قل من انزل الکتاب الذی جاء بہ موسیٰ (جب کفار نے کہا اللہ تعالیٰ نے کسی بشر کو کوئی چیز نازل نہیں کی۔ آپ فرمادیجئے

marfat.com
Marfat.com

کہ اللہ نے اس کتاب کو نازل فرمایا جس کو حضرت موسیٰ علیہ السلام لے کر آئے تھے) اس آیت میں اگر علی بشر
اور من شئ سلب کلی کا فائدہ نہ دیتے تو اللہ تعالیٰ کا قول ۔ قل من انزل الکتاب ۔ علی سبیل الجزئی جس کا رد
نہیں بن سکتا تھا ۔ کیونکہ ایجاب جزئی کی نقیض سلب جزئی نہیں آتی ۔

تشریح تمہید :۔ آپ جانتے ہیں کہ باعتبار صیغہ و معنی کے لحاظ سے عام کی دو قسمیں ہیں، اول
وہ عام جس میں عمومیت باعتبار صیغہ کے ہو، دوسرا عام وہ ہے جس میں عموم معنی کے اعتبار
سے ہو ۔ ان دونوں قسم کے عموم کے بیان سے مصنف فارغ ہوگئے، تو اب یہاں سے اس عام کو ذکر کرنا چاہتے
ہیں جس میں عموم لفظ یا معنی کے لحاظ سے نہیں بلکہ کسی دلیل خارجی کی وجہ سے اس میں عموم پیدا ہوگیا ہے ۔

دلیل خارجی سے عموم کا بیان :۔ ۱ اگر اسم نکرہ ہو اور اس پر حرف نفی داخل ہو تو وہ عموم کا فائدہ دیتا ہے ۔ جیسے
لا رجل فی الدار ۔ کوئی مرد گھر میں نہیں ہے ۔ یہ نفس اسم نکرہ پر حرف نفی کے داخل ہونے کی مثال ہے ۔ ۲ حرف نفی اس
فعل پر داخل ہو جو فعل اسم نکرہ پر داخل ہو جیسے ما رایت رجلاً ۔ میں نے کسی مرد کو نہیں دیکھا ۔

نکرہ کے عام ہونے کی دلیل :۔ بعض حضرات کے نزدیک نکرہ کسی کی ماہیت بیان کرنے کے لئے آتا ہے اور
بعض دوسرے حضرات کے نزدیک نکرہ غیر معین فرد کو بیان کرنے کے لئے آتا ہے، ظاہر ہے ان دونوں قسم کی
نفیوں سے عموم ثابت ہو جاتا ہے، مثلاً جب ماہیت کی نفی ہوگی تو جب ماہیت کی نفی ہوگی تو اس ماہیت کے تمام
افراد کی نفی ہو جائے گی اس لئے کہ اگر کوئی فرد بھی ماہیت کا باقی رہ گیا تو فرد واحد کے ضمن میں ماہیت باقی رہے گی
لہٰذا ایک فرد کے باقی رہ جانے سے ماہیت کی نفی ثابت نہ ہوگی ۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ ماہیت کی نفی سے اس کے تمام افراد
کی بھی نفی ہو جائے گی اور جب تمام افراد منتفی ہو جائیں گے تو عموم ثابت ہو جائے گا ۔ اسی طرح اگر غیر معین فرد
منتفی ہو گیا تو تمام افراد منتفی ہو جائیں گے اس لئے کہ اگر ایک فرد بھی باقی رہ گیا تو فرد غیر منتفی نہ ہوگا، بہر حال جب
غیر معین فرد کی نفی سے تمام افراد کی نفی ثابت ہو جاتی ہے تو اس میں بھی عموم پایا گیا اس لئے نکرہ خواہ ماہیت کے معنی
میں ہو یا فرد غیر معین کے معنی میں دونوں ہی صورتوں میں اگر نکرہ پر حرف نفی داخل ہو گیا تو وہ عموم کا فائدہ دیتا ہے ۔

اس عموم کے اقسام :۔ پھر یہ عموم کبھی تو وجوباً ہوتا ہے اور کبھی علی سبیل الجواز عموم میں وجوب اس وقت ہوگا
جب حرف نفی اسم نکرہ پر داخل ہو، اور وہ نکرہ من استغراقیہ کے معنی کو مشتمل ہو جیسے لا رجل فی الدار میں، اس
شخص کے جواب میں جو سوال کرے کہ ہل من رجل فی الدار، کیا کوئی مرد گھر میں ہے تو جواب میں لا من رجل
فی الدار کہا گیا ہے ۔ مگر کثرت استعمال سے من کو حذف کر دیا جاتا ہے مگر اس کے معنی ہر حال میں لحاظ میں
رکھے جاتے ہیں

دوسری مثال :۔ لا الٰہ الا اللہ ۔ یہ کہ اس شخص کے جواب میں ہے جو سوال کرے ہل من الٰہ الا اللہ ۔ کیا
اللہ کے سوا کوئی دوسرا معبود ہے ۔ تو اس کے سوال کے جواب میں کہا گیا لا الٰہ الا اللہ ۔ اللہ کے سوا کوئی معبود
نہیں ۔ نکرہ علی سبیل الجواز عموم کا فائدہ اس وقت دیتا ہے ۔ جب نکرہ پر حرف نفی داخل ہو مگر وہ نکرہ استغراق کو

Marfat.com

متنمن نہ ہو تو عموم جوازاً ہو گا، یعنی کبھی عموم کا فائدہ دے گا اور کبھی عموم کا فائدہ نہ دے گا جیسے لا بیع ولا خلۃ میں بیع اور خلۃ دونوں میں عموم ہے، مارأیت رجلا بل رجلین۔ میں نے ایک مرد کو نہیں بلکہ دو مردوں کو دیکھا، اس مثال میں رجل سے صرف ایک مرد مراد ہے، اور لفظ رجلین اس کا قرینہ ہے۔ والدلیل علی عمومها الاجماع والاستعمال، نکرہ تحت النفی یعنی نکرہ منفیہ عموم کا فائدہ دیتا ہے، اس پر اجماع بھی قائم ہے، اور عرب والوں کا استعمال بھی شاہد ہے، اجماع کی مثال لا الٰہ الا اللہ ہے یہ کلمۂ توحید کے لئے مفید ہے، اس پر سب کا اجماع ہے، اور اس کلمہ میں الٰہ نکرہ پر حرف لا نفی داخل ہے، یہ توحید کے لئے اس وقت فائدہ دیگا جب اس لا کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کے علاوہ دیگر تمام معبودوں کی نفی کردی گئی ہو۔ اور اللہ کے سوا تمام معبودوں کی نفی ہی عموم ہے، لہٰذا معلوم ہوا نکرہ منفیہ عموم کا فائدہ دیتا ہے۔

اھل عرب کا استعمال:۔ نکرہ کے مفید عموم ہونے میں اہل عرب کا استعمال اس طرح پر ہے کہ عرب والے نکرہ منفیہ کو عموم کیلئے استعمال کرتے ہیں، آیت ہے اِذْ قَالُوا مَا اَنْزَلَ اللّٰہُ عَلٰی بَشَرٍ مِنْ شَیْءٍ قُلْ مَنْ اَنْزَلَ الْکِتٰبَ الَّذِیْ جَاءَ بِہٖ مُوْسٰی، جب کہ انھوں نے کہا اللہ تعالیٰ نے کسی بشر پر کوئی کتاب نازل نہیں فرمائی۔ تو آپ فرما دیجئے، وہ کتاب جس کو لے کر حضرت موسیٰ علیہ السلام تشریف لائے اس کو کس نے نازل کیا تھا۔ اس مثال میں بھی نکرہ منفیہ مفید عموم پر دلالت کرتا ہے، کیونکہ یہودیوں نے کہا تھا، خداوند تعالیٰ نے کسی بشر پر کوئی کتاب نازل نہیں فرمائی، اس کے جواب میں حق تعالیٰ نے ارشاد فرمایا، آپ فرما دیجئے کہ وہ کتاب جس کو لے کر حضرت موسیٰ علیہ السلام تشریف لائے اس کتاب کو کس نے نازل کیا تھا، جواب یہ ہے کہ کتاب توراۃ حضرت موسیٰ علیہ السلام پر اللہ تعالیٰ نے ہی نازل فرمائی تھی۔

من انزل الکتاب الخ درحقیقت قضیۂ موجبہ جزئیہ ہے۔ اس لئے کہ حضرت موسیٰؑ بشر کے مقابلے میں بعض ہیں، اسی طرح الکتاب کے مقابلے میں توراۃ بھی کتاب کا بعض ہے، لہٰذا بعض کو بعض کے لئے ثابت کیا گیا ہے، یعنی تورات کا نزول حضرت موسیٰ علیہ السلام کے لئے ثابت ہے اور جب محمول کو موضوع کے بعض افراد کے لئے ثابت کیا جائے تو وہ موجبہ جزئیہ کہلاتا ہے، بہرحال من انزل الکتاب الذی جاء بہ موسیٰ مذکورہ بالا تاویل وترکیب کے مطابق موجبہ جزئیہ ہے، اور اس قضیہ کو یہود کے سوال واعتراض یعنی ما انزل اللہ علی بشر من شیء کے جواب میں نقیض بناکر وارد کیا گیا ہے جب کہ قاعدہ منطق ہے کہ موجبہ جزئیہ کی نقیض سالبہ کلیہ آتی ہے، اسی طرح سالبہ کلیہ کی نقیض موجبہ جزئیہ آتی ہے، لہٰذا ثابت ہوا کہ قول باری تعالیٰ ما انزل اللہ علی بشر من شیء، قضیہ سالبہ کلیہ ہے، جس میں محمول کے ہر ہر فرد کی موضوع کے ہر ہر فرد سے نفی کی گئی ہے، اور اس کے جواب میں آیت قل من انزل الکتاب الذی جاء بہ موسیٰ، آپ فرما دیجئے کہ وہ کتاب جس کو حضرت موسیٰ لے کر آئے اس کو کس نے نازل کیا تھا ہے یہ ایجاب جزئی ہے جو سالبہ کلیہ کے جواب پر مشتمل ہے۔

marfat.com

Marfat.com

لہٰذا ثابت ہوگیا کہ آیت میں لفظ بشر اور لفظ شیٔ دونوں نکرہ ہیں اور ما حرف نفی کے تحت واقع ہیں اور عموم کا فائدہ دیتے ہیں۔

وَفِي الْإِثْبَاتِ تَخُصُّ لٰكِنَّهَا مُطْلَقَةٌ اَيْ اِذَا لَمْ تَكُنْ تَحْتَ النَّفْيِ بَلْ كَانَتْ فِي الْإِثْبَاتِ فَتَكُونُ خَاصَّةً لِفَرْدٍ وَاحِدٍ غَيْرِ مُعَيَّنٍ لٰكِنَّهَا مُطْلَقَةٌ بِحَسَبِ الْاَوْصَافِ كَمَا اِذَا قُلْتَ اَعْتِقْ رَقَبَةً يَدُلُّ عَلٰى عِتْقِ رَقَبَةٍ وَاحِدَةٍ مُحْتَمِلَةٍ لِاَوْصَافٍ كَثِيْرَةٍ بِاَنْ تَكُوْنَ سَوْدَاءَ اَوْ بَيْضَاءَ اَوْ غَيْرَ ذٰلِكَ وَاِذَا قُلْتَ جَاءَنِيْ رَجُلٌ يُفْهَمُ مِنْهُ مَجِيْءُ وَاحِدٍ مِنْهُمْ مَجْهُوْلُ الْوَصْفِ وَلَيْسَ الْمُرَادُ بِالْمُطْلَقِ هٰهُنَا هُوَ الدَّالُّ عَلَى الْمَاهِيَةِ مِنْ غَيْرِ دَلَالَةٍ عَلَى الْوَاحِدَةِ وَالْكَثْرَةِ بَلْ هِيَ الدَّالَّةُ عَلَى الْوَحْدَةِ مِنْ غَيْرِ دَلَالَةٍ عَلٰى تَعْيِيْنِ الْاَوْصَافِ وَهٰذَا هُوَ الَّذِيْ غَرَّ الشَّافِعِيَّ رح فِيْ ظَنِّهَا عَامَّةً وَهُوَ مَعْنٰى قَوْلِهٖ ۔

ترجمہ اور ایجاب کی صورت میں خصوصیت کا لیکن اوصاف کے لحاظ سے مطلق رہتا ہے، یعنی نکرہ جب نفی کے تحت نہ ہو بلکہ اثبات ہو تو فرد واحد غیر معین کے لئے خاص ہوتا ہے البتہ اوصاف کے اعتبار سے مطلق ہوتا ہے، جیسے تم نے اعتق رقبۃ کہا تو یہ کلام ایک غلام کے آزاد کرنے پر دلالت کرتا ہے، اور کثیر اوصاف کا احتمال رکھتا ہے، بایں طور کہ وہ سیاہ ہو یا سفید یا اس کے علاوہ ہو اور جب تو نے جاءنی رجل کہا تو اس سے ایک مبہم آدمی کی آمد معلوم ہوئی جس کا وصف مجہول ہے، یہاں پر مطلق سے مراد یہ نہیں ہے کہ وہ وحدت و کثرۃ پر دلالت کرے مگر کسی تعیین اوصاف پر دلالت نہ کرے، اور یہی وہ چیز ہے جس نے امام شافعیؒ رہ کو دھوکے میں رکھا کہ وہ نکرہ مثبتہ کو عام سمجھتے رہے۔

تشریح **نکرہ تحت الاثبات کا بیان**:۔ نکرہ اثبات میں خاص ہوتا ہے مگر اس کی خصوصیت مطلق ہوتی ہے۔

شارح کا بیان:۔ نکرہ اگر تحت النفی داخل نہ ہو بلکہ کلام موجب و مثبت کلام میں واقع ہو تو ایک فرد کے لئے خاص ہوتا ہے جو متعین نہ ہو یعنی نکرہ میں عمومیت نہ پائی جائے گی بلکہ وہ خصوصیت ہوگی، البتہ خاص ہونے کے باوجود وہ باعتبار وصف کے مطلق ہوگا، اس کی مثال اعتق رقبۃ ہے، تو ایک غلام کو آزاد کردے۔ اس مثال میں لفظ رقبۃ اسم نکرہ ہے اور اعتق کا مفعول ہے اور کلام مثبت ہے تو اس سے ایک غلام کا آزاد کردینا مراد ہوگا، لیکن رقبہ مطلق ہوگا، یعنی بہت سے اوصاف کا احتمال رکھے گا، یعنی رقبہ کالا بھی ہوسکتا ہے اور گورا بھی، عالم بھی ہوسکتا ہے اور جاہل بھی۔

Marfat.com

دوسری مثال جاءنی رجل ہے یعنی میرے پاس ایک مرد آیا تو اس سے ایک ایسے مرد کی آمد کی خبر مراد ہوگی جس کے اوصاف نہ معلوم ہوں، تیسری مثال أن تذبحوا بقرۃ، تم ایک گائے کو ذبح کرو اس قول میں ایک ایسے بقرہ واحدہ کا ذبح کرنا مراد ہے جس کے اوصاف مطلق ہیں یعنی معلوم نہیں ہیں۔

ولیس المراد بالمطلق الخ شارح ملاجیون فرماتے ہیں متن میں نکرہ کو مطلق کہا گیا ہے، اس کے مطلق ہونے سے یہ مراد نہیں ہے کہ وہ ماہیت پر دلالت کرے اور وحدت وکثرت پر دلالت نہ کرے، جس طرح اصول میں ماہیت من حیث ھی ھی پر مطلق کا لفظ بولا جاتا ہے بلکہ مراد مطلق سے اس جگہ یہ ہے کہ کلام موجب میں نکرہ تعیین اوصاف پر دلالت کئے بغیر وحدت وکثرت پر دلالت کرے یعنی نکرہ کی دلالت تو ایک ہی فرد پر ہوگی مگر اس کے اوصاف مجہول ہوں گے متعین نہ ہوں گے۔

امام شافعی رح کو دھوکہ:۔ چنانچہ اس مقام پر لفظ مطلق سے امام شافعی رح کو دھوکہ لگ گیا، وہ سمجھے نکرہ کلام موجب میں عام ہوتا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے، یعنی نکرہ عام نہیں ہوتا جو کثیر افراد پر دلالت کرے بلکہ فرد واحد پر دلالت کرتا ہے جس کے اوصاف متعین نہیں ہوتے۔

وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رح تَعُمُّ حَتّٰى قَالَ بِعُمُوْمِ الرَّقَبَةِ الْمَذْكُوْرَةِ فِي الظِّهَارِ فَإِنَّهٗ يَقُوْلُ إِنَّ اللَّفْظَ رَقَبَةٍ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ عَامَّةٌ شَامِلَةٌ لِلْمُؤْمِنَةِ وَالْكَافِرَةِ وَالسَّوْدَاءِ وَالْبَيْضَاءِ وَالزَّمِنَةِ وَالْمَجْنُوْنَةِ وَالْعَمْيَاءِ وَالْمُدَبَّرَةِ وَغَيْرِهَا وَقَدْ خُصَّتْ مِنْهَا الزَّمِنَةُ وَالْمُدَبَّرَةُ وَنَحْوُهَا بِالْإِجْمَاعِ فَأَخُصُّ أَنَا مِنْهَا الْكَافِرَةَ بِالْقِيَاسِ عَلَيْهَا وَنَحْنُ نَقُوْلُ إِنَّ تَخْصِيْصَ الزَّمِنَةِ لَيْسَ لَهَا تَخْصِيْصٌ بَلْ هُوَ غَيْرُ دَاخِلٍ تَحْتَ الرَّقَبَةِ الْمُطْلَقَةِ إِذْ هُوَ فَائِتُ جِنْسِ الْمَنْفَعَةِ وَالرَّقَبَةُ الْمُطْلَقَةُ مَا تَكُوْنُ سَلِيْمَةً مِنَ الْعَيْبِ وَالْمُدَبَّرَةُ غَيْرُ مَمْلُوْكَةٍ مِنْ وَجْهٍ فَلَا يَتَنَاوَلُهَا اسْمُ الرَّقَبَةِ وَلَا يَنْبَغِيْ أَنْ يُقَاسَ عَلَيْهَا الْكَافِرَةُ فِي التَّخْصِيْصِ وَلَنَا فِيْ هٰذَا الْمَقَامِ ضَابِطَتَانِ إِحْدٰهُمَا أَنَّ الْمُطْلَقَ يَجْرِيْ عَلٰى إِطْلَاقِهٖ وَالثَّانِيَةُ أَنَّ الْمُطْلَقَ يَنْصَرِفُ إِلَى الْفَرْدِ الْكَامِلِ فَالْأَوَّلُ فِيْ حَقِّ الْأَوْصَافِ كَالْإِيْمَانِ وَالْكُفْرِ وَالثَّانِيْ فِيْ حَقِّ الذَّاتِ كَالزَّمَانَةِ وَالْعَمٰى وَقَالَ صَاحِبُ التَّلْوِيْحِ إِنَّ هٰذَا النِّزَاعَ لَفْظِيٌّ إِذْ لَا يَقُوْلُ الشَّافِعِيُّ رح بِتَحْرِيْرِ رَقَبَاتٍ فِي الظِّهَارِ وَإِنَّمَا يَقُوْلُ بِتَحْرِيْرِ رَقَبَةٍ وَاحِدَةٍ فَقَطْ وَنَحْنُ مَا قُلْنَا إِلَّا بِعُمُوْمِ الْأَوْصَافِ فَسَوَاءٌ إِنْ سُمِّيَ هٰذَا إِطْلَاقًا أَوْ عُمُوْمًا۔

---

marfat.com

Marfat.com

ترجمہ: اور امام شافعیؒ کے نزدیک نکرہ اثبات کی صورت میں بھی عموم کا فائدہ دیتا ہے حتی کہ وہ کفارۂ ظہار میں جو رقبہ مذکورہ ہے اسی کے عموم کے قائل ہیں، کیونکہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں لفظ رقبہ اللہ تعالیٰ کے قول فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ میں عام ہے جو مومن و کافر، سیاہ، سفید، لنگڑا، دیوانہ، اندھا، مدبر وغیرہ سب کو شامل ہے اور اس سے مدبر اور لنگڑے کو خاص کرلیا گیا ہے۔

فخص منہا الکافرۃ الخ امام شافعیؒ نے فرمایا کہ ان پر قیاس کرکے میں کافرہ کو خاص کرتا ہوں ونحن نقول، اور ہم کہتے ہیں زمنہ (لنگڑی) کی تخصیص درحقیقت تخصیص نہیں ہے بلکہ وہ رقبہ مطلقہ کے مفہوم میں داخل نہیں ہے کیونکہ جنس منفعت کو وہ کھوچکی ہے اور رقبہ مطلقہ وہ ہے جو عیب سے صحیح سالم ہو اور بذرہ من کل وجوہ مملوکہ نہیں ہے، لہٰذا اسم رقبہ کا اس کو شامل نہیں ہے، اور مناسب نہیں ہے کہ اس پر تخصیص کے سلسلے میں کافرہ کو قیاس کیا جائے۔

ولنا ہذالمقام: اس موقعہ پر ہمارے دو ضابطے ہیں اول یہ کہ مطلق اپنے اطلاق پر جاری ہوتا ہے دوسرا یہ کہ مطلق فرد کامل کی طرف پھیرا جاتا ہے، پہلا ضابطہ تو اوصاف کے حق میں ہے جیسے ایمان اور کفر دوسرا ضابطہ ذات کے حق میں ہے جیسے لنگڑا اندھا ہونا۔

وقال صاحب التلویح: صاحب تلویح نے کہا ہے کہ یہ نزاع لفظی ہے، کیونکہ امام شافعیؒ کفارۂ ظہار میں چند رقبات کے آزاد کرنے کے قائل نہیں ہیں بلکہ صرف ایک رقبہ کے آزاد کرنے کے قائل ہیں اور ہم عموم اوصاف کے قائل ہیں پس برابر ہے اس کا نام اطلاق (مطلق) رکھا جائے یا عموم رکھا جائے۔

تشریح: **نکرہ موجب کلام میں امام شافعیؒ کے نزدیک:-** ان کے نزدیک نکرہ جب مثبت کلام میں داخل ہو تب بھی عموم کا فائدہ دیتا ہے یعنی عام ہوتا ہے چنانچہ باری تعالیٰ کے فرمان فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ۔ پس ایک غلام کو آزاد کرنا ہے، میں رقبہ کو عام کہتے ہیں جو تمام انواع کے غلاموں مثلاً مومن کافر اندھا، اپاہج، گھوڑا، مدبر وغیرہ سب کو شامل ہے، مگر چونکہ دلالت اجماع سے مدبر اپاہج اور مدبر کو خاص کرلیا گیا ہے، مطلب یہ ہے کہ ان میں سے کسی قسم کے غلام کے آزاد کرنے سے کفارۂ ظہار ادا نہ ہوگا اس پر سب کا اجماع ہے

امام شافعیؒ کی دلیل:- فرماتے ہیں جب اجماع کی دلالت سے اپاہج اور مدبر کو خاص کرلیا گیا ہے تو میں نے ان پر قیاس کرکے کافر کو خاص کرلیا یعنی ان کے نزدیک کفارۂ ظہار میں کافر غلام کو آزاد کرنا معتبر نہیں۔

جواب از جانب احناف:- احناف نے کہا رقبہ سے کسی اپاہج غلام کو خارج کرنا تخصیص میں داخل نہیں، بلکہ رقبہ مطلقہ کے اندر اپاہج غلام داخل ہی نہیں ہے اس لئے کہ اپاہج میں منفعت کی جنس نہیں پائی جاتی جب کہ اس کے اندر سراپا نقص ہی نقص موجود ہے اس لئے وہ مطلق غلام سے خارج ہے اور جب اپاہج رقبہ مطلقہ کے تحت داخل نہیں اس لئے اس کو خارج کرنے اور خاص کرنے کی ضرورت بھی نہیں ہے

Marfat.com

اور مدبر جو آقا کے مرجانے کے بعد بہرحال آزاد ہوجائے گا، اس لئے یہ بھی من وجہ مملوک نہیں ہے اس لئے رقبہ مطلقہ کے تحت یہ بھی داخل نہیں، اور جب رقبہ مطلقہ کے تحت داخل نہیں۔ تو اپاہج اور مدبر دونوں کو رقبہ مطلقہ سے خارج کرنے کی حاجت نہیں ہے اس لئے اپاہج اور مدبر پر قیاس کرکے کافر غلام کو رقبہ مطلقہ سے خارج کرنا کس طرح مناسب ہوگا۔

امام شافعی رہ کا استدلال :- امام شافعی رہ نے فرمایا آیت اِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَیْءٍ اِذَا اَرَدْنَاہُ اَنْ نَقُوْلَ لَہٗ کُنْ فَیَکُوْنُ، ہمارا قول کسی چیز کے لئے جس کے پیدا کرنے کا ہم ارادہ کریں یہ ہے کہ ہم کن کہتے ہیں تو بس وہ ہوجاتی ہے، فرماتے ہیں آیت میں لفظ شئی نکرہ ہے اور موجب ہے اور تمام اشیاء کو شامل ہے، اس لئے کہ باری تعالیٰ کی قدرت تمام اشیاء کو شامل ہے، لہذا ثابت ہوا، شئی نکرہ ہے اور کلام موجب داخل ہے۔ اور عموم کا فائدہ دیتا ہے۔

الجواب من جانب احناف :- وہ نکرہ جو موصوف ہو اور اس کی صفت عام ہو یعنی نکرہ موصوف بصفۃ عامۃ ہو وہ اگر مطلق نکرہ کے مقابلے میں اخص ہے، جس کی صفت عامہ نہیں لائی گئی، مگر صفت کے عام ہونے کے ساتھ ساتھ نکرہ بھی عام ہوگا، یعنی جن جن افراد پر صفت عامہ صادق آئے گی یہ نکرہ بھی صادق آئے گا اور اس اعتبار سے اس نکرہ موصوفہ بصیغہ عامۃ کو عام کہا گیا ہے اگر ان افراد کو کہ جن میں یہ صفت موجود نہیں خارج کرنے کے اعتبار سے یہ نکرہ موصوفہ خاص ہے۔

نکرہ موصوفہ کے عام وخاص ہونے کا بیان :- خلاصہ یہ ہے کہ نکرہ موصوفہ جہاں جہاں یہ صفت پائی جائے گی، ان افراد کو عام ہوگا اور جہاں جہاں یا جن افراد میں یہ صفت نہیں پائی جاتی وہاں اس کا اطلاق نہیں ہوگا، بہرحال نکرہ موصوفہ بصیغہ عامۃ اپنے افراد کے لحاظ سے عام ہوتا ہے جن میں وہ صفت پائی جاتی ہے۔

صاحب تلویح کی رائے :- صاحب تلویح نے فرمایا نکرہ موصوفہ بصیغہ عامہ کے متعلق نکرہ کے عام ہونے نہ ہونے کے بارہ میں احناف وشوافع کا یہ اختلاف حقیقی نہیں ہے اختلاف لفظی ہے، اس لئے کہ مثبت کلام میں جب نکرہ واقع ہو تو وصف کے عام ہونے کی بناء پر شوافع اس کا نام عام رکھ دیتے ہیں، اور احناف اس کو نکرہ مطلقہ کہتے ہیں، مآل دونوں کا ایک ہی ہے چنانچہ امام شافعی رہ بھی کفارہ ظہار میں آیت فتحریر رقبۃ کی بناء پر بہت سے غلاموں کے آزاد کرنے کے قائل نہیں ہیں وہ بھی صرف ایک ہی غلام کے آزاد کرنے کے قائل ہیں، جیسا کہ احناف کہتے ہیں کہ صرف ایک غلام ہی آزاد کرنا ہوگا، البتہ غلام مطلق ہے کسی قید کے ساتھ مقید نہیں

وَاِنْ وُصِفَتْ بِصِفَةٍ عَامَّةٍ تَعُمُّ هٰذَا بِمَنْزِلَةِ الْاِسْتِثْنَاءِ مِمَّا سَبَقَ كَاَنَّهٗ قَالَ وَفِيْ

marfat.com
Marfat.com

الْاِثْبَاتِ تَخُصُّ اِلَّا اِذَا كَانَتْ مَوْصُوْفَةً بِصِفَةٍ عَامَّةٍ فَاِنَّهَا تَعُمُّ لِكُلِّ مَا وُجِدَتْ فِيْهِ هٰذِهِ الصِّفَةُ وَاِنْ كَانَتْ خَاصَّةً فِي اِخْرَاجِ مَا عَدَاهَا وَهٰذَا بِحَسْبِ الْعُرْفِ وَالْاِسْتِعْمَالِ وَاِلَّا فَمَفْهُوْمُ الصِّفَةِ هُوَ الْخُصُوْصُ وَالتَّقْيِيْدُ بِحَسْبِ الظَّاهِرِ وَلِهٰذَا لَمْ تَكُنْ عَامَّةً اِذَا كَانَتْ تِلْكَ الصِّفَةُ فِي نَفْسِهَا خَاصَّةً كَقَوْلِكَ وَاللّٰهِ لَا اَضْرِبُ اِلَّا رَجُلًا وَلَدَنِي فَاِنَّ الْوَالِدَ لَا يَكُوْنُ اِلَّا وَاحِدًا وَلٰكِنَّ هٰذَا الْاَصْلَ اَكْثَرِيٌّ لَا كُلِّيٌّ وَاِلَّا فَقَدْ تَعُمُّ بِدُوْنِ الصِّفَةِ كَمَا فِي قَوْلِهٖ تَمْرَةٌ خَيْرٌ مِّنْ جَرَادَةٍ وَقَوْلِهٖ عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّا اَحْضَرَتْ وَعَلِمَتْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ وَقَدْ تَخُصُّ بِالصِّفَةِ كَمَا اِذَا قَالَ وَاللّٰهِ لَاَتَزَوَّجَنَّ اِمْرَأَةً كُوْفِيَّةً بِتَزَوُّجِ اِمْرَأَةٍ وَاحِدَةٍ وَمِثْلُ قَوْلِكَ لَقِيْتُ رَجُلًا عَالِمًا

ترجمہ اور اگر نکرہ اثبات میں کسی صفت عام سے موصوف ہو تو عموم کا فائدہ دیگا۔ یہ عبارت ماقبل سے استثناء کے قائم مقام ہے، گویا مصنف رحنے فرمایا دفی الاثبات تخص، اور نکرہ مقام اثبات میں خاص ہوجاتا ہے یعنی خصوصیت کا فائدہ دیتا ہے) مگر جب وہ کسی صفت عام کے ساتھ موصوف ہو تو جس میں وہ صفت پائی جائے گی ان میں سے ہر ایک عام ہوجاتا ہے اگرچہ وہ (نکرہ) ماسوا کو نکالنے میں خاص ہی کیوں نہ ہو اور نکرہ موصوفہ میں یہ عموم عرف اور استعمال کے اعتبار سے ہے ورنہ تو صفت کا مفہوم ظاہر کے اعتبار سے تو خصوص اور تقیید ہے اسی وجہ سے نکرہ عام نہیں ہوتا جبکہ فی نفسہ یہ صفت خاص ہو جیسے تمہارے قول واللہ لا اعلم الا رجلا ولدنی (خدا کی قسم میں نہیں جانتا لیکن اس مرد کو جس نے مجھے پیدا کیا) کیونکہ والد ایک ہی ہوتا ہے، لیکن یہ قاعدہ ہے کہ "کل نکرۃ فی الاثبات تخص الا اذا کانت موصوفۃ بصفۃ عامۃ" اکثری ہے کلیہ نہیں ہے، ورنہ نکرہ فی الاثبات بغیر صفت کے بھی عموم کا فائدہ دیتا ہے جیسے قول تمرۃ خیر من جرادۃ، کھجور ٹڈی سے بہتر ہوتی ہے، اور "علمت نفس ما احضرت" ہر نفس جو وہ حاضر کرے گا اس کو جان لے گا، اور "علمت نفس ما قدمت" اور ہر نفس اس عمل کو جان لے گا جو اس نے پہلے بھیجا ہے۔ اور نکرہ فی الاثبات کبھی صفت کے ساتھ بھی خاص ہوتا ہے جیسے اس وقت جبکہ کوئی کہے واللہ لا تزوجن امرأۃ کوفیۃ، اللہ کی قسم میں ضرور بالضرور کوفی عورت سے شادی کروں گا کیونکہ قسم کھانے والا کسی ایک کوفی عورت سے شادی کرنے کی صورت میں قسم پوری کرنے والا ہوجائیگا، اور جیسے تمہارا قول لقیت رجلاً عالماً میں نے ایک عالم شخص سے ملاقات کی۔

تشریح قولہ وان وصفت بصفۃ عامۃ الخ نکرہ کلام موجب میں تخصیص کا فائدہ دیتا ہے لیکن اگر اس کی صفت عام لائی جائے تو پھر وہ نکرہ اس صفت عامہ کی وجہ سے نکرہ ہر اس فرد کو

Marfat.com

شامل ہوگا کہ جس جس فرد میں یہ صفت پائی جائے، خلاصہ یہ ہے کہ نکرہ صفت عامہ کے ساتھ موصوف ہونے کی وجہ سے نکرہ کلام مثبت میں بھی عموم کا فائدہ دیگا۔

وان کانت خاصۃ فی اخراج اعداھا اگرچہ وہ ماسوا کے خارج کرنے میں خاص ہے۔

نکرہ موصوفہ کے عام ہونے پر اعتراض:۔ وہ نکرہ جس کی صفت لے آئی گئی، تو وہ موصوف ہوگیا، اور موصوف ہونے کی وجہ سے اس صفت کے ساتھ مقید ہوگیا، اور اصول میں مقید از قسم خاص ہے، نہ کہ عام کی اقسام میں سے، اس لئے نکرہ موصوفہ کو عام کی اقسام میں شمار کرنا صحیح نہیں ہے۔

الجواب:۔ وہ نکرہ جو صفت عامہ کے ساتھ موصوف ہونے کی بناء پر عموم کا فائدہ دیتا ہے، یہ نکرہ اگرچہ اس نکرہ کی بہ نسبت خاص ہے، جس کی صفت نہیں لائی گئی، لیکن جن جن افراد میں وہ صفت پائی جائیگی ان افراد کی حد تک وہ عام ہوگا یعنی ان سب افراد کو شامل ہوگا جن میں وہ صفت پائی جائے گی، پس نکرہ موصوفہ بصفۃ عامۃ کو اسی صفت کی بناء پر عام کہا گیا ہے، اگرچہ ان افراد کو خارج کرنے کے اعتبار سے کہ جن میں یہ صفت نہیں پائی جاتی خاص ہے۔

حاصل:۔ ہے کہ یہ نکرہ جس کی عام صفت لائی گئی وہ عام بھی ہوتا ہے اور خاص بھی اور اس کی یہ کیفیت اضافی ہے، حقیقی نہیں ہے، اور ایک لفظ اپنی ذات میں یعنی فی نفسہ عام وخاص دونوں نہیں ہوسکتا البتہ اضافی عموم اور اضافی خصوص جمع ہوسکتے ہیں، خلاصہ یہ کہ نکرہ موصوفہ بصفۃ عامۃ صفت کے عام ہونے کی وجہ سے ان افراد کو عام ہوتا ہے جن میں وہ صفت موجود ہوتی ہے، اسی کی جانب شارح نے اپنے ان الفاظ میں اشارہ کیا ہے کہ نکرہ موصوفہ بصفۃ عامۃ کا عام ہونا عرف اور عرب کے استعمال کے اعتبار سے ہے ورنہ صحیح بات یہ ہے کہ صفت کا مفہوم تخصیص اور تقیید پر دلالت کرتا ہے، یعنی ظاہر تو یہی ہے کہ صفت کی وجہ سے نکرہ کی خصوصیت پیدا ہوجائے مگر عرف اور استعمال کی وجہ سے ایسے نکرہ کو جس کی صفت عام لائی جائے عموم کا فائدہ دیتا ہے جیسے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكٍ، مومن غلام بہتر ہے مشرک غلام سے، یعنی عبد مومن کا بہتر ہونا عبد مشرک سے، یہ حکم عام ہے جو تمام مومن غلاموں کو شامل ہے۔

دوسری مثال، قولٌ معروفٌ خیرٌ من صدقۃٍ یتبعہا اذًی، قول معروف بہتر ہے ہر اس صدقہ سے کہ جس کے بعد اذیت پہونچانا ہو، یہاں قول معروف کا ہر اس صدقہ سے بہتر ہونا بتایا گیا ہے، جس صدقہ کے بعد اذیت اور ایذا رسانی پائی جائے، اذیٰ سے مراد اس جگہ احسان جتانا ہے، یہ حکم ہر قول معروف کو عام اور شامل ہے یعنی صفت مومن کی وجہ سے عبد میں عموم پیدا ہوگیا۔

وبھذا لم تکن علۃ انما کانت الخ شارح فرماتے ہیں کہ اگر نکرہ کی صفت فی نفسہ خاص ہو تو اس خصوصیت کی بناء پر یہ نکرہ مقیدہ عام نہ ہوگا بلکہ مخصوص ہوگا جیسے کسی نے کہا، واللہ لا اضرب الا رجلا ولدنی اللہ کی قسم میں نہ ماروں گا، مگر اس شخص کو جس نے مجھ کو جنا ہے، مراد والد ہے، اس مثال میں رجلاً کی صفت

marfat.com
Marfat.com

دلدنی لائی گئی ہے، اور یہ صفت خاص ہے اس لئے کہ والد آدمی کا ایک ہوتا ہے لہذا اس صفت خاصہ کی وجہ سے رجلاً تخصیص کا فائدہ دے گا، عام نہ ہوگا مگر بقول شارح یہ قاعدہ (کہ نکرہ کلام موجب میں خصوص کا فائدہ دیتا ہے اور جب صفت عامہ کے ساتھ موصوف ہو تو وہ نکرہ عموم کا فائدہ دیتا ہے) اکثری ہے۔ قاعدہ کلیہ نہیں ہے اس لئے کبھی کبھی اس کے خلاف بھی ہوسکتا ہے، چنانچہ نکرہ کبھی اثبات میں صفت کے بغیر بھی عام ہوتا ہے اور عموم کا فائدہ دیتا ہے جیسے تمرۃ خیر من جرادۃ۔ اگر محرم بحالت احرام کسی ٹڈی یا اس جیسے دوسرے جانور کو قتل کردے تو اس کے متعلق حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ارشاد ہے کہ ایک کھجور (صدقہ میں دیدینا) ٹڈی سے بہتر ہے مقصد یہ ہے کہ ہر جراد کے بدلے ایک کھجور کا صدقہ کافی ہے۔ اس مثال میں جرادۃ اور تمرۃ دونوں اسم نکرہ ہیں اور کلام موجب میں مستعمل ہیں، اور ان کی کوئی صفت بھی مذکور نہیں، لیکن اس کے باوجود دونوں عموم کا فائدہ دیتے ہیں، اس وجہ سے کہ اس جگہ جرادۃ اور تمرۃ کا کوئی مخصوص فرد مراد نہیں ہے، تیسری مثال حق تعالیٰ کا ارشاد ہے عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّا اَحْضَرَتْ، تیسری مثال علمت نفس ما قدمت ہے، دونوں مثالوں میں لفظ نفسٌ اسم نکرہ ہے اور کلام موجب میں واقع ہے اور اس کے ساتھ کوئی صفت بھی مذکور نہیں ہے، اس کے باوجود عام ہے جو ہر ہر نفس کو شامل ہے اور عام ہے

اور کبھی کبھی نکرہ کلام موجب میں اور صفت کے ساتھ مذکور ہوتا ہے اور خصوص کا فائدہ دیتا ہے عام نہیں ہوتا جیسے کسی نے کہا واللہ لَاَتَزَوَّجَنَّ اِمْرَاَۃً کُوفِیَّۃً اللہ کی قسم میں کوفی عورت سے نکاح ضرور کروں گا اور اس نے کسی ایک کوفی عورت سے نکاح کرلیا تو اس کی قسم پوری ہوجائے گی اگر اس مثال میں نکرہ عموم کے لئے مفید ہوتا تو قسم کھانے والا جب تک کوفہ کی ساری عورتوں سے نکاح نہ کرلیتا تب تک اس کی قسم پوری نہ ہوتی اور یہاں صرف ایک عورت کے ساتھ نکاح کرلینے سے قسم پوری ہوگئی جس سے معلوم ہوا کہ نکرہ صفت کے باوجود مفید خصوص ہے، اسی طرح اگر کسی نے کہا واللہ انی لقیت رجلاً عالماً، خدا کی قسم میں نے ایک عالم آدمی سے ملاقات کی ہے، اس مثال میں عالم رجل کی صفت واقع ہے، مگر ایک عالم سے ملاقات کرنے والا قسم پوری کرنے والا ہوجاتا ہے۔ ان مثالوں سے ثابت ہوا کہ کبھی کبھی نکرہ کلام موجب میں صفت کے باوجود خصوص کا فائدہ دیتا ہے۔

كَقَوْلِهٖ وَاللّٰهِ لَا اُكَلِّمُ اَحَدًا اِلَّا رَجُلًا كُوْفِيًّا ، مِثَالٌ لِعُمُوْمِ النَّكِرَةِ الْمَوْصُوْفَةِ فَاِنَّ رَجُلًا كَانَ نَكِرَةً فِي الْاِثْبَاتِ خَاصَّةً بِرَجُلٍ وَاحِدٍ اَوْ لَوْ يَتَكَلَّمْ بِقَوْلِهٖ كُوْفِيًّا فَيَحْنَثُ اِنْ تَكَلَّمَ رَجُلَيْنِ وَلَمَّا قَالَ كُوْفِيًّا عَمَّ جَمِيْعَ رِجَالِ الْكُوْفَةِ فَلَا يَحْنَثُ بِتَكَلُّمِ كُلِّ مَنْ كَانَ مِنْ رِجَالِ الْكُوْفَةِ ۔

Marfat.com

ترجمہ اللہ کی قسم میں کلام نہ کروں گا لیکن کوفی شخص سے، یہ نکرۂ موصوفہ کے عموم کی مثال ہے، کیونکہ رجلاً نکرہ فی الاثبات ہے، ایک رجل کے ساتھ خاص ہے، اگر متکلم نے کوفی کا تکلم نہ کیا ہوتا تو اگر اس نے دو مردوں سے کلام کرلیا تو حانث ہوجائے گا، اور جب اس نے کوفیاً کہدیا تو کوفہ کے تمام مردوں کو عام ہوگیا، پس کوفہ کے تمام آدمیوں سے بات کرنے میں حانث نہ ہوگا۔

تشریح قاعدہ:- کلام موجب میں نکرہ اگر صفت عامہ کے ساتھ موصوف ہو تو وہ نکرہ عموم کا فائدہ دیتا ہے۔

مصنف نے سابق میں مذکورہ قاعدہ بیان کیا ہے، اور اس کی مثال میں لکھا ہے کہ واللہ لا اکلم احداً الا رجلاً کوفیاً۔ (اللہ کی قسم میں کسی سے بات نہیں کروں گا سوائے رجل کوفی کے) یہ کلام مثبت اور موجب ہے اس میں رجلاً نکرہ ہے اور اگر رجلاً کی صفت نہ لائی جائے تو ایک مرد کے ساتھ خاص ہے، اس لئے قسم کھانے والا اگر صرف رجلاً کہتا اور کوفیاً نہ کہتا تو صرف ایک رجل کے ساتھ بات کرنے کی اجازت ہوتی اور ایک سے زائد آدمیوں سے کلام کرتا تو وہ حانث ہوجاتا، مگر جب اس نے رجلاً کے ساتھ کوفیاً کا اضافہ کردیا تو اب بات کرنے کا حکم تمام رجال کوفہ کو عام ہوگیا اور وہ تمام رجال کوفہ کے ساتھ بات کرنے سے بھی حانث نہ ہوگا۔

پس لفظ کوفیاً سے تمام رجال کوفہ کو حکم کا عام ہونا اس کی دلیل ہے کہ نکرہ کلام مثبت میں اگر اگر صفت عامہ کے ساتھ موصوف ہو تو مفید عموم ہوتا ہے۔

وَقَوْلُهُ وَاللّٰهِ لَا اَقْرَبُكُمَا اِلَّا يَوْمًا اَقْرَبُكُمَا فِيْهِ مِثَالٌ ثَانٍ لِعُمُوْمِ النَّكِرَةِ الْمَوْصُوْفَةِ وَهُوَ خِطَابٌ لِامْرَأَتَيْهِ فَاِنَّ قَوْلَهُ يَوْمًا نَكِرَةٌ مَوْضُوْعَةٌ لِيَوْمٍ وَاحِدٍ فَلَوْ لَمْ يَصِفْهُ بِقَوْلِهِ اَقْرَبُكُمَا فِيْهِ لَكَانَ مُوْلِيًا بَعْدَ قُرْبَانِ يَوْمٍ وَاحِدٍ لِاَنَّ هٰذَا اِيْلَاءٌ مُؤَبَّدٌ وَلَيْسَ مُوَقَّتًا بِاَرْبَعَةِ اَشْهُرٍ حَتّٰى تَنْقُصَ الْاَشْهُرُ الْاَرْبَعَةُ بِيَوْمٍ وَلَمَّا وَصَفَهُ بِقَوْلِهِ اَقْرَبُكُمَا فِيْهِ لَمْ يَكُنْ مُوْلِيًا اَبَدًا لِاَنَّ كُلَّ يَوْمٍ يَقْرَبُهُمَا فِيْهِ يَكُوْنُ مُسْتَثْنًى مِنَ الْيَمِيْنِ لِهٰذِهِ الصِّفَةِ الْعَامَّةِ فَلَا يَحْنَثُ بِهٖ -

---

ترجمہ اللہ کی قسم میں تم دونوں کے قریب نہ آؤں گا لیکن اس دن کہ قریب آؤں میں تم دونوں کے اس دن میں۔ یہ نکرہ موصوفہ کے عموم کی دوسری مثال ہے، اس مثال میں شوہر اپنی دو بیویوں میں کلام کررہا ہے اس میں یوماً نکرہ ہے جو یوم واحد کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ پس اگر اس نے اپنے قول اقربکما فیہ کی قید سے مقید نہ کردیتا تو البتہ ایک دن قریب ہونے کے بعد ایلاء کرنے والا ہوجاتا، کیونکہ یہ ایلاء مؤبد ہے (دائمی ایلاء ہے) صرف چار مہینوں کے ساتھ موقت ایلاء نہیں ہے۔ تاکہ ایک دن قریب

marfat.com

Marfat.com

جانے کی صورت میں چار مہینوں میں ایک دن کم ہوجاتا اور جب وہ اپنے قول اقربکما فیہ کی صفت سے آیا۔ تو کبھی ایلاء کرنے والا نہ ہوگا، کیونکہ ہر وہ دن جس دن وہ دونوں کے قریب جائے گا، وہ قسم سے مستثنیٰ ہوگا۔ اسی صفت عامہ کی وجہ سے، لہذا اس قسم سے حانث نہ ہوگا۔

حل لغات قربان میں قاف کو کسرہ ہے، معنی نزدیک ہونا۔ اس جگہ قربان سے جماع کی جانب کنایہ کیا گیا ہے۔ اسی طرح ایلاء کے لغوی معنی قسم کھانے کے ہیں، اور شرعی معنی بیوی کے ساتھ جماع نہ کرنے کی قسم کھانے کے ہیں۔

تشریح **ایلاء کے اقسام**:۔ پھر ایلاء کی دو قسمیں ہیں، اول ایلاء موقّتُ، دوم ایلاء مؤبد۔ ایلاء موقت کی تعریف، شوہر چار ماہ یا چار ماہ سے زائد عرصہ تک بیوی کے ساتھ جماع نہ کرنے کی قسم کھائے، اگر چار ماہ سے کم مدت کی قسم کھائے گا تو وہ ایلاء شرعی نہ ہوگا۔ **ایلاء مؤبد کی تعریف**: شوہر قسم کھائے کہ میں اپنی بیوی سے کبھی بھی جماع نہیں کروں گا، یا پھر اس طرح قسم کھائے کہ میں جماع نہیں کروں گا۔

ایلاء کا حکم شرعی:۔ مدت ایلاء میں اگر اپنی بیوی کے ساتھ جماع نہ کیا تو وہ بائنہ ہوجائے گی، اور اگر ایلاء کی مدت کے اندر اندر جماع کرلیا تو اپنی قسم میں حانث ہوجائے گا اور اس پر حانث ہونے کا کفارہ ادا کرنا واجب ہوگا۔

اب متن کے بیان کردہ مسئلہ کو سمجھئے، ایک آدمی نے اپنی دو بیویوں کی جانب مخاطب ہوکر کہا خدا کی قسم میں تم دونوں سے جماع نہیں کروں گا مگر ایک دن کہ جس دن میں تم دونوں سے جماع کروں، اس مثال میں بھی لفظ یومًا اسم نکرہ ہے اور ایک دن کے لئے اس کو وضع کیا گیا ہے اگر اس مثال میں کہنے والا شخص لفظ یومًا کو اپنے قول اقربکما کے ساتھ مقید نہ کرتا بلکہ یہ کہتا واللہ لا اقربکما الا یومًا تو بیوی کے ساتھ ایک دن جماع کرنے کے بعد ایلاء کرنے والا ہوجاتا اس وجہ سے کہ یہ ایلاء مؤبد کہلاتا ہے، جو چار ماہ کے ساتھ موقت نہیں اس لئے ایک دن جماع کرنے کے بعد یہ آدمی ایلاء کرنے والا شمار ہوگا، لیکن جب اس نے یومًا نکرہ کو اقربکما فیہ کی صفت کے ساتھ موصوف بنا دیا، تو اب یہ بالکل ایلاء کرنے والا شمار نہ ہوگا، اس لئے کہ اقربکما فیہ صفت عام ہے، اس لئے ہر وہ دن جس دن یہ جماع کرے گا وہ دن اس کی مذکورہ قسم سے مستثنیٰ ہوگا، اور کسی دن بھی جماع کرنے کی بنا پر حانث نہ ہوگا۔

الا یومًا: جب تک نکرہ تھا اور اس کی صفت ذکر نہیں کی گئی اس وقت تک صرف یوم واحد اس کی قسم سے مستثنیٰ تھا، لیکن جب اقربکما فیہ کی صفت کے ساتھ یوم کو موصوف بنا دیا۔ تو جماع کا ہر دن قسم سے مستثنیٰ ہوگیا، لہذا معلوم ہوا کہ نکرہ اگر کلام موجب میں واقع ہو اور صفت عامہ کے ساتھ متصف ہو تو وہ عموم کا فائدہ دیتا ہے۔

Marfat.com

وَكَذَا اِذَا قَالَ اَىُّ عَبِيْدِیْ ضَرَبَكَ فَهُوَحُرٌّ فَضَرَبُوْهُ اَنَّهُمْ يَعْتِقُوْنَ مِثَالٌ ثَالِثٌ لِكَوْنِ النَّكِرَةِ عَامَّةً بِعُمُوْمِ الْوَصْفِ عَلٰى سَبِيْلِ التَّشْبِيْهِ لِلْقَاعِدَةِ فَاِنَّ قَوْلَهٗ اَىُّ عَبِيْدِیْ لَيْسَ بِنَكِرَةٍ نَحْوِيَّةٍ لِكَوْنِهٖ مُضَافًا اِلَى الْمَعْرِفَةِ وَلٰكِنْ يَّشْبَهُ النَّكِرَةَ فِى الْاِيْهَامِ وُصِفَ بِصِفَةٍ عَامَّةٍ وَهُوَ قَوْلُهٗ ضَرَبَكَ فَيَعُمُّ بِعُمُوْمِ الصِّفَةِ فَيَعْتِقُ كُلٌّ مِّنْهُمْ اِنْ ضَرَبُوا الْمُخَاطَبَ جُمْلَةً مُّجْتَمِعِيْنَ اَوْ مُتَفَرِّقِيْنَ بِخِلَافِ مَا اِذَا قَالَ اَىُّ عَبِيْدِیْ ضَرَبْتَهٗ فَهُوَحُرٌّ بِاِضَافَةِ الضَّرْبِ اِلَى الْمُخَاطَبِ وَجَعْلِ الْعَبِيْدِ مَضْرُوْبِيْنَ فَاِنَّهُمْ لَا يَعْتِقُوْنَ كُلُّهُمْ اِذَا ضَرَبَ الْمُخَاطَبُ جَمِيْعَهُمْ بَلْ اِنْ ضَرَبَهُمْ بِالتَّرْتِيْبِ عَتَقَ الْاَوَّلُ لِعَدَمِ الْمُزَاحِمِ وَاِنْ ضَرَبَهُمْ دَفْعَةً يُخَيَّرُ الْمَوْلٰى فِىْ تَعْيِيْنِ وَاحِدٍ مِّنْهُمْ وَوَجْهُ الْفَرْقِ عَلٰى مَا هُوَ الْمَشْهُوْرُ اَنَّ فِى الْاَوَّلِ وَصَفَهٗ بِالضَّارِبِيَّةِ فَيَعُمُّ بِعُمُوْمِ الصِّفَةِ وَفِى الثَّانِىْ قَطَعَ عَنِ الْوَصْفِيَّةِ لِكَوْنِهٖ مُسْنَدًا اِلَى الْمُخَاطَبِ دُوْنَ اَىٍّ فَلَا يَعُمُّ وَيُصَارُ اِلَى الْخُصُوْصِ

ترجمہ اور اسی طرح جب کوئی کہے کہ میرے غلاموں میں سے جس نے تجھ کو مارا تو وہ آزاد ہے، پس سب نے اس کو مارا تو بیشک وہ سب غلام آزاد ہوجائیں گے۔ یہ صفت کے عام ہونے کی صورت میں نکرہ کے عموم کی یہ تیسری مثال ہے جس میں قاعدہ کی تشبیہ دی گئی ہے، کیونکہ اس کا قول ای عبیدی نکرہ نحویہ نہیں ہے، کیونکہ وہ معرفہ کی طرف مضاف ہے، لیکن مبہم ہونے میں نکرہ کے مشابہ ہے اس نکرہ کو صفت عام کے ساتھ موصوف کیا گیا ہے اور وہ اس کا قول ضربک ہے، پس صفت کے عام ہونے کی وجہ سے نکرہ عام ہوجائے گا، پس اگر انھوں نے مخاطب کو اجتماعی طور پر یا انفراداً مارا تو ان میں سے ہر ایک غلام آزاد ہوجائیگا بخلاف اس صورت کے کہ اس نے کہا ای عبیدی ضربتہ فہو حر، میرے غلاموں میں سے جس کو تونے مارا تو وہ آزاد ہے، اس مثال میں ضرب کی اضافت مخاطب کی طرف ہے، اور عبید کو مضروب کہا گیا ہے، پس سب غلام آزاد نہ ہوں گے، جب کہ مخاطب نے تمام کو مارا ہو بلکہ اگر ان کو ترتیب وار مارا ہے تو پہلا غلام مزاحمت نہ ہونے کی وجہ سے آزاد ہوجائے گا، اور اگر ان سب کو ایک ہی دفعہ مارا تو ان میں سے ایک متعین کرنے میں آقا کو اختیار دیا جائے گا۔

وجہ الفرق علی ماہوالمشہور:- اور ان دونوں مثالوں (ای عبید ضربک فہو حر) دوسری مثال (ای عبیدی ضربتہ فہو حر ہے) میں مشہور قول کی بنا پر یہ ہے کہ مثال اول میں لفظ ای کو وصف ضاربیت کے ساتھ موصوف کیا گیا ہے، اس لئے صفت کے عام ہونے کی وجہ سے ای عام ہوگیا، اور دوسری مثال میں ای کو وصف سے خارج کرلیا ہے، اس لئے کہ ضرب کو مخاطب حاضر کی طرف منسوب کیا گیا ہے، لہذا وہ عام نہ ہوگا۔

marfat.com

Marfat.com

بلکہ اخص الخصوص یعنی واحد حاضر کی طرف اس کو پھیر دیا گیا ہے۔

تشریح **وصف کے عموم سے نکرہ کے عام ہونے کی تیسری مثال:** - یہ مثال ہی نہیں بلکہ قاعدہ کلیہ کے لئے ایک تشبیہ مثالی ہے، جملہ مثبت میں ہر نکرہ صفت عام کے ساتھ متصف ہوتا ہے) یہ نکرہ کی حقیقی مثال نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں نکرہ ای ہے۔ مگر یہ مضاف ہو رہا عبیدی کی جانب جو کہ معرفہ ہے۔ اس اضافت کی وجہ سے ایٌّ معرفہ ہو گیا، یعنی ای عبیدی معرفہ بن گیا نکرہ نہیں رہا مگر ایٌّ اپنے معنی اور مفہوم کے لحاظ سے مبہم ہے اس لئے نکرہ کے مشابہ ہے اور اس کی جو صفت لائی گئی یعنی ضربک وہ عام ہے تو حاصل یہ نکلا کہ ای عبیدی ضربک میں ایٌّ اپنی صفت عامہ یعنی ضربک کی وجہ سے عام ہو گیا اب مثال کو لیجئے ای عبیدی ضربک فھو حر، میرے غلاموں میں سے جس غلام نے تجھکو مارا بس وہ آزاد ہے۔

اس مثال میں اگر مخاطب کو اس کے سب غلام ماریں گے تو وہ سب کے سب آزاد ہو جائیں گے، خواہ الگ الگ اس کو ماریں یا سب ایک ساتھ مل کر مخاطب کو ماریں تب بھی آزاد ہو جائیں گے۔

اور اگر آقا نے یہ کہا کہ اَیُّ عَبِیْدِیْ ضَرَبْتَہٗ فَھُوَ حُرٌّ میرے جس غلام کو تو اے مخاطب مارے تو بس وہ آزاد ہے، اس قول میں مولیٰ نے مخاطب کو ضارب بنایا ہے اور عبید کو مضروب قرار دیا ہے تو اس صورت میں مخاطب نے اگر تمام غلاموں کو مارا تو تمام کے تمام غلام آزاد نہ ہوں گے بلکہ صرف ایک ہی غلام آزاد ہو گا، اگر مخاطب نے تمام غلام کو ترتیب وار مارا ہو تو اول مضروب غلام آزاد ہو جائے گا، اس وجہ سے کہ اول کو مارتے وقت کوئی غلام مزاحم نہیں ہے بلکہ صرف تنہا وہی مضروب ہے اور جب اس کے بعد والوں کو مارا تو اول مضروب غلام ان کا مزاحم نہ تھا اور اگر مولیٰ نے ان سب غلام کو ایک ساتھ اور یک بارگی مارا تو آزاد کرنے میں آقا کو تعیین کا حق حاصل ہو گا کیونکہ آزادی مولیٰ کی جانب سے آتی ہے اس لئے وہ انتخاب کا مجاز ہو گا۔

دونوں مثالوں کے درمیان فرق: - شارح نے فرمایا قول اول اَیُّ عبیدی ضربک فھو حرٌّ اور اَیُّ عبیدی ضربتہ فھو حرٌّ میں فرق بالکل واضح ہے، اس لئے کہ اول مثال میں ایٌّ کو ضاربیت کے ساتھ موصوف کیا گیا ہے، جبکہ ضارب ہونا عام صفت ہے، اس لئے کہ صفت کے عام ہونے کی وجہ سے موصوف عام ہو گا یعنی تمام غلاموں کے ضارب ہونے کی وجہ سے سب غلام آزاد ہو جائیں گے۔

دوسری مثال ای عبیدی ضربتہ فھو حرٌّ ہے اس میں لفظ ایٌّ کو وصف ضاربیت سے الگ کر دیا گیا ہے کیونکہ ضرب کی اسناد مخاطب کی جانب ہے ایٌّ کی جانب نہیں ہے اور جب ایٌّ کو وصف ضاربیت کے ساتھ متصف نہیں کیا گیا تو وہ موصوف عام نہ ہو گا بلکہ خاص ہو گیا اس لئے اخص الخصوص کی جانب رجوع کیا جائے گا۔ اور اس صورت میں فقط ایک غلام ہی آزاد ہو گا باقی غلام آزاد نہ ہوں گے۔

وَاعْتُرِضَ عَلَیْهِ بِاَنَّكُمْ اِنْ اَرَدْتُمُ الْوَصْفَ النَّحْوِیَّ فَلَیْسَ شَیْءٌ مِنَ الْمِثَالَیْنِ مِنْ قَبِیْلِ الْوَصْفِ

Marfat.com

لِاَنَّ اِيَّا مَوْصُوْلَةٌ اَوْ شَرْطِيَّةٌ وَاِنْ اَرَدْتُمُ الْوَصْفَ الْمَعْنَوِيَّ فَفِيْ كُلٍّ مِّنَ الْمِثَالَيْنِ حَاصِلٌ لِاَنَّهٗ فِي الْاَوَّلِ وَصَفَهٗ بِالضَّارِبِيَّةِ وَفِي الثَّانِيْ بِالْمَضْرُوْبِيَّةِ اَلَا تَرٰى اَنَّ فِيْ قَوْلِهِ اِلَّا يَوْمًا اَقْرَبُكُمَا فِيْهِ وُجِدَ الْعُمُوْمُ مَعَ اَنَّ يَوْمًا وَقَعَ مَفْعُوْلًا فِيْهِ لَا فَاعِلًا فَيَنْبَغِيْ اَنْ يَّكُوْنَ فِي الْمَفْعُوْلِ بِهٖ كَذٰلِكَ وَاُجِيْبَ بِاَنَّ الضَّرْبَ يَقُوْمُ بِالضَّارِبِ فَلَا يَقُوْمُ بِالْمَضْرُوْبِ وَالْمَفْعُوْلُ بِهٖ فَضْلَةٌ لَا يَتَوَقَّفُ الْفِعْلُ عَلَيْهِ بِخِلَافِ يَوْمًا وَهُوَ مَفْعُوْلٌ فِيْهِ فَاِنَّهٗ جُزْءٌ مِّنَ الْفِعْلِ لِاَنَّهٗ عِبَارَةٌ عَنِ الْحَدَثِ مَعَ الزَّمَانِ فَيَتَلَازَمَانِ وَقِيْلَ فِي الْفَرْقِ بَيْنَهُمَا اَنَّ فِي الصُّوْرَةِ الْاُوْلٰى لَمَّا عُلِّقَ الْعِتْقُ بِضَرْبِ الْعَبِيْدِ يُسَارِعُ كُلٌّ مِّنْهُمْ اِلٰى ضَرْبِهٖ لِاَجْلِ عِتْقِهٖ فَلَا يُمْكِنُ التَّخْيِيْرُ فِيْهِ لِلْمَوْلٰى بِلَا مُرَجِّحٍ بِخِلَافِ الصُّوْرَةِ الثَّانِيَةِ فَاِنَّهٗ عُلِّقَ فِيْهَا عَلٰى ضَرْبِ الْمُخَاطَبِ فَلَا يَنْبَغِيْ لَهٗ اَنْ يَّضْرِبَهُمْ جَمِيْعًا لِيُعْتَقُوْا فَيُخَيَّرُ فِيْهِ الْمَوْلٰى بَيْنَ وَاحِدٍ مِّنْهُمْ

ترجمہ:۔ وجہ فرق پر اعتراض کیا گیا ہے کہ اگر تم وصف سے نحوی وصف مراد لیتے ہو تو پس جانو کہ ان مثالوں میں کوئی بھی وصف اصطلاحی نہیں ہے، کیونکہ ای موصولہ یا شرطیہ ہوتا ہے اس لئے اسکے بعد کوئی صلہ آئے گا یا شرط آئے گی، اگر تمہاری مراد وصف سے وصف معنوی ہے تو یہ وصف دونوں میں موجود ہے کیونکہ وہ مثال اول میں وصف ضاربت کا موجود ہے اور دوسری میں مضروبیت کا کیا تم نہیں جانتے کہ قول۔ الا یوما اقربکما فیہ۔ میں عموم موجود ہے اس کے باوجود یوما مفعول فیہ ہے فاعل نہیں ہے، لہذا مناسب ہے کہ مفعول بہ میں ایسا ہی ہو۔

واجیب بان الضرب الخ اس کا جواب دیا گیا ہے کہ ضرب ضارب کے ساتھ قائم ہے، لہذا مضروب کے ساتھ قائم نہ ہوگی اور مفعول بہ کلام میں زائد ہوتا ہے، کلام اس پر موقوف نہیں ہوتا بخلاف یوما کے کہ وہ مفعول فیہ واقع ہے اور یہ فعل کا جز ہے کیونکہ مفعول فیہ حدث مع الزمان کا نام ہے اس لئے دونوں ایک دوسرے کو لازم ہیں۔

وقیل فی الفرق بینھما الخ دونوں مثالوں کے درمیان فرق کرنے میں دوسرا قول بھی ہے پہلی صورت میں عتق کو جب ضرب العبید کے ساتھ متعلق کیا گیا تو ان میں سے ہر ایک اپنے عتق کی وجہ سے مارنے میں جلدی کرےگا، پس آقا کے لئے اس میں اختیار کا موقع بلا کسی مرجح کے نہیں ہے لہذا عتق عام ہوجائیگا بخلاف صورت ثانیہ کے کہ اس میں مخاطب کی ضرب کی طرف عتق کو معلق کیا گیا ہے پس مخاطب کیلئے مناسب نہیں کہ سب ہی کو مارے تاکہ وہ آزاد ہوجائیں اسلئے ان کے درمیان آقا کو اختیار حاصل ہوگا۔

marfat.com

Marfat.com

تشریح شارح نے فرمایا اوپر کی دونوں مثالوں میں جو باہم فرق بیان کیا ہے اس کی وجہ فرق میں ہم کو کلام ہے۔

اعتراض کی تفصیل:- آپ نے پہلی مثال ای عبیدی ضربک فہو حر میں لفظ ایٌ کو موصوف بنایا ہے، اور اس کا وصف ضارب کو بتایا ہے، اور دوسری مثال میں یعنی ای عبیدی ضربتہ فہو حر میں ای کی صفت ضربت مخاطب کو بنایا ہے، اس مثال میں ای کو صفت سے خارج کر دیا ہے، سوال یہ ہے کہ وصف سے اس جگہ آپ نے کیا مراد لیا ہے وصف معنوی یا وصف نحوی۔

وصف نحوی کی تعریف:- وصف اس تابع کو کہتے ہیں جو متبوع کے معنی پر دلالت کرے اور وہ تابع اپنے متبوع سے مؤخر ہو۔

وصف معنوی کی تعریف:- وصف معنوی قائم بالغیر کا نام ہے۔

ان مثالوں میں اگر وصف نحوی مراد لیا گیا ہے تو صاف بات یہ ہے کہ دونوں مثالوں میں وصف مذکور نہیں، کیونکہ لفظ ایٌ اسم موصول ہے یا پھر شرطیہ ہے اگر ای موصولہ ہے تو اس کا مابعد صلہ واقع ہوگا اور اگر ای شرطیہ ہے تو اس کا مابعد شرطیہ ہوگا تو ای کا مابعد صلہ ہے یا شرط ہے نہ کہ وصف۔

اور اگر آپ نے وصف معنوی مراد لیا ہے تو وصف معنوی دونوں ہی مثالوں میں پایا جاتا ہے، کیونکہ اول مثال ای عبیدی ضربک فہو حر ہے اس کا وصف معنوی ضارب ہوتا ہے اور دوسری مثال ای عبیدی ضربتہ فہو حر ہے، اس مثال میں مضروبیت وصف معنوی ہے، اس وجہ سے کہ وصف معنوی کے لئے فاعل کا ہونا ضروری ہے نہیں بلکہ بغیر فاعل کے بھی وصف معنوی پایا جا سکتا ہے الایوما اقربکما فیہ صفت عام ہونے کی وجہ سے عموم پایا گیا ہے جب کہ یوما مفعول فیہ واقع ہے نہ کہ فاعل، لہذا مناسب ہے کہ مفعول بہ بھی صفت عامہ کی وجہ سے عام ہو۔

اور مثال ثانی میں مفعول بہ وصف مضروبیت کے ساتھ متصف ہے، اس لئے اس مثال میں بھی عموم ہونا چاہئے اور مخاطب اگر تمام غلاموں کو مارے تو سب کے سب غلاموں کو آزاد ہو جانا چاہئے، جس طرح پہلی مثال میں سب غلام اگر مخاطب کو ماریں گے تو سب کے سب آزاد ہو جائیں گے

الجواب:- ضرب مصدر ایک وصف ہے جو صرف ضارب کے ساتھ قائم ہوتا ہے اس لئے مضروب کے ساتھ قائم نہ ہوگا اس لئے کہ ایک وصف کا دو شخصوں کے ساتھ قائم ہونا محال ہے، لہذا جب وصف ضرب مفعول کے ساتھ قائم نہیں ہوتا تو دوسری مثال میں مفعول بہ یعنی ای عبیدی وصف سے خالی ہوگا اس کیلئے کوئی وصف نہ ہوگا اور ای عبیدی نکرہ ہے اور کلام موجب میں ہے اور بغیر وصف کے ہے اور قاعدہ ہے کہ نکرہ کلام موجب میں بغیر وصف کے تخصیص کا فائدہ دیتا ہے، لہذا اس مثال میں خاص طور پر ایک غلام آزاد ہوگا۔

اور مفعول بہ کو مفعول فیہ پر قیاس کرنا یہ قیاس مع الفارق ہے، کیونکہ مفعول بہ فضلہ ہوتا ہے، فعل

Marfat.com

لازم مفعول بہ پر نہ موقوف ہوتا ہے اور نہ اس کا محتاج ہوتا ہے اور اس کے برخلاف لفظ یوما جو کہ مفعول فیہ ہے اور وہ فعل کا جز ہوتا ہے اس لئے کہ فعل تین امور کے مجموعہ کا نام ہے معنی مصدری، زمانہ، نسبت الی الفاعل اور مفعول فیہ زمانہ ہوتا ہے اور زمانہ فعل کا جز ہے اس لئے مفعول فیہ فعل کا جز ہوگا، اور کل و جز میں باہم تلازم ہوتا ہے اس لئے ہر فعل اپنے مفعول فیہ پر موقوف ہوگا، لہذا ایک زائد کوشی کے جز پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے۔

دونوں مثالوں میں فرق:۔ بعض حضرات نے ان دونوں مثالوں میں دوسری طرح فرق کیا ہے، انھوں نے کہا۔ مثال اول یعنی ای عبیدی ضربک فھو حر میں غلاموں کی آزادی اس پر موقوف ہے کہ وہ غلام مخاطب کو ماریں اس لئے اپنی آزادی حاصل کرنے کے لئے ہر غلام اس کی کوشش کرے گا کہ وہ مخاطب کے مارنے میں جلدی کرے، تو کسی مرجح کے بغیر آقا کو ان غلاموں میں سے کسی ایک غلام کو ترجیح دینا ممکن نہ ہوگا؛ اس لئے آزادی کا حکم تمام غلاموں کو عام ہوگا اور نتیجۃً سارے غلام آزاد ہو جائیں گے۔

اور دوسری مثال ای عبیدی ضربتہ فھو حر میں غلاموں کی آزادی اس پر موقوف ہے کہ مخاطب ان کو مارے اور تمام غلاموں کو آزاد کرنے کے لئے تمام غلاموں کو مارنا مخاطب کے لئے مناسب نہ ہوگا اس لئے مولیٰ کو غلام متعین کرنے کا اختیار ہوگا، اور مولیٰ جس کو متعین کردیگا وہی غلام آزاد ہوگا دوسرے غلام آزاد نہ ہوں گے یہ اس وقت ہے جب مخاطب نے تمام غلاموں کو بیک وقت مارا ہو، اور اگر غلاموں کو ترتیب وار ایک کر کے مارا ہو تو جس کو سب سے پہلے مارا ہو یعنی مضروب اول ہی آزادی کیلئے متعین ہے کیونکہ اس میں کوئی مزاحم نہیں ہے۔

وَكَذَا إِذَا دَخَلَتْ لَامُ التَّعْرِيفِ فِيمَا لَا يَحْتَمِلُ التَّعْرِيفَ بِمَعْنَى الْعَهْدِ أَوْجَبَتِ الْعُمُومَ يَعْنِي كَمَا أَنَّ النَّكِرَةَ إِذَا وُصِفَتْ بِصِفَةٍ عَامَّةٍ تَعُمُّ كَذَلِكَ إِذَا دَخَلَتْ لَامُ الْمَعْرِفَةِ فِي صُورَةٍ لَا يَسْتَقِيمُ التَّعْرِيفُ الْعَهْدِيُّ أَوْجَبَتِ الْعُمُومَ سَوَاءٌ كَانَ الْعُمُومُ لِلْجِنْسِ كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ فَخْرُ الْإِسْلَامِ وَتَابِعُوهُ أَوْ لِلِاسْتِغْرَاقِ كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ أَهْلُ الْعَرَبِيَّةِ وَجُمْهُورُ الْأُصُولِيِّينَ وَفِيهِ تَنْبِيهٌ عَلَى أَنَّ الْعَهْدَ هُوَ الْأَصْلُ فِي اللَّامِ فَمَا دَامَ يَسْتَقِيمُ الْعَهْدُ لَا يُصَارُ إِلَى مَعْنًى آخَرَ سَوَاءٌ كَانَ عَهْدًا خَارِجِيًّا أَوْ ذِهْنِيًّا كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الْبَعْضُ وَقِيلَ عَهْدًا خَارِجِيًّا فَقَطْ فَإِنَّهُ الْأَصْلُ فِي التَّعْرِيفِ وَالْمَعْهُودُ الذِّهْنِيُّ فِي الْمَعْنَى كَالنَّكِرَةِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَقِمِ الْعَهْدُ بِأَنْ لَمْ يَكُنْ ثَمَّةَ أَفْرَادٌ مَعْهُودَةٌ أَوْ لَمْ يَجْرِ ذِكْرُهُ فِيمَا سَبَقَ حُمِلَ عَلَى الْجِنْسِ فَيَحْتَمِلُ الْأَدْنَى وَالْكُلَّ عَلَى حَسَبِ قَابِلِيَّةِ الْمَقَامِ أَوْ عَلَى الِاسْتِغْرَاقِ فَيَسْتَوْعِبُ

marfat.com

Marfat.com

الكل يقيناً في قوله تعالىٰ إن الإنسان لفي خسر إلا الذين آمنوا وعملوا الصلحت وقوله السارق والسارقة والزانية والزاني وأمثاله ۔

ترجمہ اور اسی طرح لام تعریف جب ایسے محل میں داخل ہو جو تعریف عہدی کا محتمل نہ ہو تو عموم کو ثابت کرے گا، یعنی جس طرح نکرہ صفت عام کے ساتھ جب موصوف کیا جاتا ہے تو وہ عام ہو جاتا ہے، اسی طرح جب لام تعریف اس صورت میں تعریف عہدی صحیح نہ ہو تو عموم کو ثابت کرتا ہے، برابر ہے کہ عموم جنس کے لئے ہو جیسا کہ امام فخر الاسلام اور ان کے متبعین گئے ہیں یا استغراق کا ہو جیسا کہ اہل عربیہ جمہور علماء اصول کا مذہب ہے اور مصنف کے قول فیما لا یحتمل میں اس بات پر تنبیہ ہے کہ لام عہد ہی اصل ہے پس جب تک عہد کے معنی درست ہوں گے دوسرے معنی کی طرف نہ جایا جائیگا برابر ہے کہ عہد خارجی ہو یا ذہنی جیسا کہ بعض کا مذہب ہے، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ عہد سے فقط خارجی مراد ہے، کیونکہ تعریف میں وہی اصل ہے اور معہود ذہنی معنی میں مانند نکرہ کے ہوتا ہے پس اگر عہد کے معنی درست نہ ہوں بایں طور کہ وہاں افراد معہود نہ ہوں یا ماسبق میں اس کا ذکر نہ ہوا ہو تو لام کو جنس پر محمول نہ کیا جائیگا پس اس صورت میں ادنیٰ فرد اور کل افراد کا احتمال رکھیگا مقام کی قابلیت کے لحاظ سے رہا پھر لام کو استغراق پر محمول کیا جائے گا، پس کل کو یقینی طور پر استیعاب کریگا جیسے اللہ تعالیٰ کا قول إن الإنسان لفي خسر إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات اور قول السارق والسارقة الزانی والزانیة اور ان جیسی مثالوں میں

تشریح **معرف باللام بھی عموم کا فائدہ دیتا ہے**: یعنی جس طرح نکرہ صفت کے ساتھ مل کر عموم کا فائدہ دیتا ہے اسی طرح معرف باللام بھی عموم کا فائدہ دیتا ہے مگر شرط یہ ہے کہ اس جگہ لام تعریف عہد صحیح نہ ہو۔

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ لام تعریف کی دو قسمیں ہیں لام زائد، لام غیر زائد، وہ لام جو اسم معرفہ یعنی علم پر داخل ہو جیسے الحسن الزید العمر وغیرہ تو یہ لام زائد ہے۔

لام غیر زائد کی اقسام: پھر لام زائد کی دو قسمیں ہیں اول لام اسمی دوم لام حرفی۔ لام تعریف اسمی وہ لام ہے جو اسم فاعل پر داخل ہو جیسے الضارب اور یا اسم مفعول پر داخل ہو جیسے المضروب اور الذی کے معنی میں ہو

لام حرفی کے اقسام: لام حرفی چار قسم پر ہے، لام جنسی، لام استغراقی لام عہد ذہنی، لام عہد خارجی، لام جنس وہ لام ہے جو اپنے مدخول ماہیت پر دلالت کرے افراد سے قطع نظر کرتے ہوئے، جیسے الرجل خیر من المرأة جنس مرد جنس عورت سے بہتر ہے، اس میں خیریت مرد کے کسی خاص فرد کے ساتھ خاص نہیں، نہ کوئی فرد مراد ہے، ماہیت بحیثیت ماہیت مراد ہے۔

لام استغراقی وہ لام ہے جو اپنے مدخول کے تمام افراد پر دلالت کرے۔ جیسے إن الإنسان لفي خسر اس

marfat.com

Marfat.com

میں خسران کا حکم انسان کے ہر ہر فرد پر ہے، اسی طرح السارق والسارقۃ چوری کرنے والا مرد اور چوری کرنے والی عورت کوئی فرد بھی ہو

لام عہد ذھنی:۔ وہ لام ہے جو اپنے مدخول کے بعض افراد پر دلالت کرے مگر وہ افراد معین نہ ہوں اخاف ان یا کلہ الذئب مجھے ڈر ہے کہ اس کو کوئی بھیڑیا نہ کھالے۔

لام عہد خارجی:۔ وہ لام ہے جو اپنے مدخول کے بعض متعین افراد پر دلالت کرے جیسے فعصیٰ فرعون الرسول پس فرعون نے رسول معین کی نافرمانی کی۔

حاصل کلام یہ ہے کہ اگر کسی اسم پر لام تعریف داخل ہو اور اس جگہ عہد کے معنی مراد لینا صحیح نہ ہو تو وہ لام عموم کا فائدہ دیتا ہے اب یہ لام جو مفید عموم ہے اس میں مختلف مذاہب ہیں۔ یہ لام جنس کے لئے ہوگا امام فخر الاسلام اور ان کے متبعین کے نزدیک یا یہ لام استغراق کے لئے ہوگا، یہ مذہب جمہور اصولیین اور اہل عربیہ کا ہے، شارح فرماتے ہیں ماتن کی عبارت فیما لا یحتمل التعریف بمعنی العہد اور اس مقام میں کہ لام وہاں تعریف کا احتمال نہیں رکھتا یعنی عہد کے معنی دینا اس جگہ درست نہیں ہے اس عبارت میں اس بات پر آگاہ کرنا مقصود ہے کہ لام میں اصل لام عہد ہے، اس لئے جب تک لام کے معنی عہد کے لینا درست ہوگا دوسرے معنی مراد نہ لئے جائیں گے۔ پھر لام کے معنی کے عہد کے لینے میں عہد ذہنی ہو یا عہد خارجی ہو جیسا کہ بعض کا مذہب ہے، خلاصہ یہ کہ ان حضرات کے نزدیک مطلق عہد کے معنی اصل ہیں، اور بعض کا قول ہے کہ متن میں عہد سے صرف عہد خارجی مراد ہے اس لئے کہ تعریف میں عہد خارجی اصل ہے اور جہاں تک عہد ذہنی کا تعلق ہے گویا وہ باعتبار معنی کے نکرہ کے مانند ہوتا ہے تعریف میں اس کا کوئی تعلق نہیں ہے اس لئے معہود ذہنی کو نکرہ کے ساتھ موصوف کیا جاتا ہے اور وہ جملہ جو نکرہ کے حکم میں ہو اس کے ساتھ بھی اس کو موصوف کر دیا جاتا ہے جیسے وَلَقَدْ اَمُرُّ عَلَی اللَّئِیْمِ یَسُبُّنِیْ فَمَضَیْتُ ثُمَّ قُلْتُ لَا یَعْنِیْنِیْ۔ میں ایسے کمینہ شخص کے قریب سے گذر جاتا ہوں جو مجھے گالی دیتا ہے تو میں یہ کہتا ہوا گذرتا ہوں کہ اس نے میرا ارادہ نہیں کیا ہے، اس شعر میں لفظ یسبنی فعل با فاعل جملہ ہے اور اللئیم پر لام عہد داخل ہے جو اس جگہ یسبنی جملہ کی صفت واقع ہے۔

بہر حال لام تعریف سے اگر عہد کا لام مراد لینا صحیح نہ ہو جس کی صورت یہ ہے کہ وہاں اس کے افراد ذہن میں متعین نہ ہوں یا سابق میں اس کا ذکر بھی نہ ہوا ہو تو اس وقت لام تعریف برائے جنس کا مراد ہوگا اور محل کی صلاحیت کے مطابق ادنیٰ فرد پر بھی احتمال رکھے گا، یعنی فرد حقیقی کا احتمال رکھے گا، نیز فرد حکمی یعنی مجموعہ افراد کا بھی احتمال رکھے گا۔ اس لئے وہ اسم جو معرف ہو لام جنس کے ساتھ اگر قرینہ سے خالی ہو تو اس کو فرد حقیقی یعنی ادنیٰ فرد پر محمول کیا جائے گا اس لئے یہ فرد حقیقی یقینی ہوتا ہے۔ اور اگر کسی جگہ قرینہ موجود ہو تو اس لام تعریف کو فرد حکمی پر محمول کیا جائیگا اور کل افراد کا مجموعہ مراد لیا جائے گا۔

marfat.com

Marfat.com

اور اگر لام تعریف سے عہد کے معنی درست نہ ہوں تو اس لام تعریف کو لام استغراق پر محمول کیا جائے گا اس لئے لام استغراق یقینی طور پر تمام افراد کا احاطہ کر لیتا ہے جیسے ان الانسان لفی خسر میں تمام افراد خسارہ میں داخل ہیں اسلئے کہ الا الذین آمنوا کا اس سے استثنار کیا گیا ہے، اگر تمام افراد مراد نہ ہوتے تو الذین آمنوا کا استثنار درست نہ ہوگا۔ اسی طرح الزانیۃ والزانی میں اور السارق والسارقۃ میں لام تعریف کا ہے اور برائے استغراق ہے، اور لام تعریف برائے استغراق و برائے جنس دونوں لام عموم کا فائدہ دیتے ہیں۔

حَتّٰی یَسْقُطَ اعْتِبَارُ الْجَمْعِیَّةِ اِذَا دَخَلَتْ عَلَی الْجَمْعِ عَمَلًا بِالدَّلِیْلَیْنِ تَفْرِیْعٌ عَلٰی قَوْلِهٖ اَوْجَبَتِ الْعُمُوْمَ اَیْ هٰذَا الْقَدْرُ اِذَا كَانَ دُخُوْلُ اللَّامِ فِی الْمُفْرَدِ وَاَمَّا اِذَا كَانَ عَلَی الْجَمْعِ فَثَمْرَةُ عُمُوْمِهٖ اَنَّهٗ یَسْقُطُ مَعْنَی الْجَمْعِ فَلَا یَكُوْنُ اَقَلُّهُ الثَّلَاثُ اِذْ لَوْ بَقِیَ جَمْعًا لَمْ یَظْهَرْ لِلَّامِ فَائِدَةٌ اِذْ لَا عَهْدَ وَلَا اِسْتِغْرَاقَ وَلَا جِنْسَ فَیَجِبُ اَنْ یُحْمَلَ عَلَی الْجِنْسِ لِیَكُوْنَ مَا دُوْنَ الثَّلٰثَةِ وَمَا فَوْقَهٗ لِلْجَمْعِ۔

ترجمہ یہاں تک کہ جب لام جمع کے صیغہ میں داخل ہوتا ہے تو جمعیت کا اعتبار بھی ساقط ہوجاتا ہے تاکہ دونوں دلیلوں پر عمل ہوجائے، یہ مصنف کے قول "او جبت العموم" کی تفریع ہے، یعنی لام کا داخل ہونا عموم کا فائدہ دیتا ہے جب اس کا دخول مفرد ہو، اور اگر ان کا دخول جمع پر ہو تو اس کے عام ہونے کا فائدہ یہ ہے کہ جمع کے معنی ساقط ہوجائیں گے، پس جمع کا اقل فرد ثلث نہ ہوگا کیونکہ اگر جمع پر لام داخل ہونے کے بعد جمع باقی رہے تو لام کے داخل ہونے کا کوئی فائدہ ظاہر نہ ہوگا کیونکہ اس صورت میں نہ عہد ہے نہ جنس اور نہ استغراق ہے لہٰذا واجب ہے کہ لام کو جنس پر محمول کیا جائے، تاکہ تین سے کم جنس کا معمول اور تین سے اوپر کا جمع معمول رہے۔

تشریح یہاں سے مصنف نے اپنے قول او جبت العموم پر تفریع بیان کی ہے، فرمایا لام تعریف جب تعریف عہد کا احتمال نہ رکھتا ہو تو عموم کا فائدہ دیتا ہے اس لئے لام تعریف جب جمع کے صیغے پر داخل ہوتا ہے تو اس صیغہ سے جمع ہونے کا اعتبار ساقط ہوجاتا ہے تاکہ لام تعریف اور صیغہ جمع دونوں پر عمل ہوجائے۔

لام تعریف جب مفرد پر داخل ہو تو عموم کا فائدہ دیتا ہے اور جب جمع کے صیغہ پر داخل ہو تو اس کے عموم کے لئے مفید ہونے کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ اس کی وجہ سے جمع کا جمع ہونا ساقط ہوجائے گا اور بجائے اس کے کہ جمع کا اطلاق تین سے شروع ہو اس کا اطلاق ایک ہی سے شروع ہوجائے گا اور جمع کے کم سے کم افراد تین نہ رہیں گے کیونکہ لام تعریف کے داخل ہونے کے بعد جمع کا جمع ہونا باقی رہے گا، تو لام تعریف کا کوئی فائدہ

Marfat.com

نہ ہوگا کیونکہ جو لام تعریف جمع پر داخل ہوا ہے وہ عہد کا نہیں ہوسکتا اس لئے کہ اس جگہ بحث اس لام میں ہے جو تعریف عہد کا احتمال نہ رکھتا ہو۔

جمع پر داخل ہونے والا لام تعریف، لام استغراق بھی نہیں ہوسکتا اس لئے کہ لام استغراق کے لئے مراد لینے سے کوئی فائدہ نہ ہوگا اس لئے کہ مصنف نے آگے مثال لا اتزوج النساء ذکر فرمائی ہے، لازم آئے گا کہ قسم روئے زمین کی تمام عورتوں سے نکاح نہ کرنے سے متعلق ہے، حالانکہ ساری دنیا کی عورتوں سے نکاح کرنا انسان کی طاقت سے باہر ہے لہٰذا ان سے نکاح کرنے سے رکنے کے لئے قسم کھانا فعل عبث ہے۔

دوسری مثال، اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ، میں لفظ صدقات صیغہ جمع کا ہے اور الفقراء یہ بھی جمع ہے، ان دونوں کے لام کو اگر استغراق کے لئے مان لیا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ تمام صدقات دنیا کے تمام فقراء کے لئے ہیں، اور یہ ناممکن ہے، لہٰذا معلوم ہوا کہ ان دونوں کے لام کو استغراق کے لئے لینا بیکار ہے، بہرحال کوئی فائدہ نہ ہونے کے باعث لام تعریف جمع پر داخل ہونے والا لام استغراق نہیں ہوگا۔

لام تعریف داخل ہونے کے بعد جمع کی جمعیت کو اگر باقی رکھا جائے تو وہ لام لام جنس بھی نہیں ہوسکتا، لہٰذا جب ہماری بات اس لام میں ہو رہی ہے جو تعریف عہد کا احتمال نہ رکھتا ہو تو نہ وہ لام جمع ہوگا نہ لام استغراق کے لئے ہوسکتا ہے، کیونکہ اس سے کوئی فائدہ نہیں ہے، اور جمع کی جمعیت کو باقی رکھتے ہوئے یہ لام تعریف جنس کے لئے بھی محمول نہیں کیا جاسکتا، لہٰذا خلاصہ یہ نکلا کہ وہ لام تعریف جو صیغہ جمع پر داخل ہوتا ہے تینوں معانی پر محمول نہیں کیا جاسکتا تو لام کا کوئی فائدہ حاصل نہ ہوگا۔ اس لئے ہم نے لام جمع کو لام جنس پر محمول کرلیا اور جمع کی جمعیت کو ساقط کردیا۔ اس طریق پر دونوں دلیلوں یعنی لام تعریف، صیغہ جمع دونوں پر عمل ہوجائے گا اور اس طرح تعبیر کریں گے کہ جمع معرف باللام لام جنس کی وجہ سے ایک اور دو افراد پر بھی بولا جائے گا اور تین اور تین افراد سے زائد پر جمع کی دلالت کی بنا پر بولا جائے گا۔

فَيَحْنَثُ بِتَزَوُّجِ امْرَأَةٍ وَاحِدَةٍ وَاِذَا حَلَفَ لَا يَتَزَوَّجُ النِّسَاءَ وَلَوْ كَانَ مَعْنَى الْجَمْعِ بَاقِيًا لَمَا حَنِثَ بِمَا دُوْنَ الثَّلٰثَةِ وَمِثْلُهٗ قَوْلُهٗ تَعَالٰى لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ وَقَوْلُهٗ تَمَّ اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِيْنِ اَلْاٰيَةَ فَتَكْفِي الصَّدَقَةُ لِجِنْسِ الْفَقِيْرِ وَالْمِسْكِيْنِ وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رح لَابُدَّ اَنْ يُّصْرَفَ اِلَى الْفُقَرَاءِ الثَّلٰثَةِ وَالْمَسَاكِيْنِ الثَّلٰثَةِ عُمُوْمًا بِالْجَمْعِ هٰذَا غَايَةُ مَا قِيْلَ فِيْ هٰذَا الْمَقَامِ وَفِيْهِ تَأَمُّلٌ۔

ترجمہ پس قسم کھانے والا ایک عورت سے نکاح کرنے پر حانث ہوجائے گا، اس صورت پر جب اس نے قسم کھائی کہ میں عورتوں سے شادی نہ کروں گا۔ اس مثال میں اگر جمع کے معنی النساء میں باقی

marfat.com

Marfat.com

رہے تو تین سے کم عورتوں سے نکاح کرنے میں حانث نہ ہوگا اور اس طرح اللہ تعالیٰ کا قول لَا یَحِلُّ لَکَ النِّسَاءُ مِن بَعدُ ہے (اس کے بعد عورتیں آپ کے لئے حلال نہیں ہیں، اور اللہ تعالیٰ کا قول اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاکِینِ الآیۃ (بے شک صدقات فقراء اور مساکین کے لئے ہیں) پس صدقہ جنس فقیر اور جنس مسکین کو دینا کافی ہوگا۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک تین فقیروں اور تین مسکینوں کو دینا ضروری ہے تاکہ جمع پر عمل ہو جائے ہذا غایۃ ما قیل۔ میں نے جو بیان کیا یہ انتہا ہے اس بیان کی جو اس مقام پر کیا گیا ہے اور اس میں تامل ہے یعنی قابل غور ہے۔

تشریح مصنف نے قاعدہ بیان کیا ہے کہ لام تعریف جب صیغہ جمع پر داخل ہو تو اس سے جمعیت کے معنی ساقط ہوتے ہیں اور جمع کے افراد تین سے شروع ہونے کے بجائے ایک سے شروع ہوتے ہیں، اس قاعدہ پر بطور تفریع فرمایا، اگر کسی نے قسم کھائی واللہ لا اتزوج النساء اللہ کی قسم میں عورتوں سے نکاح نہیں کروں گا تو قسم کھانے والے نے اگر ایک عورت سے نکاح کر لیا تو وہ حانث ہو جائے گا۔ اگر اس مثال میں النساء لفظ جمع ہے اگر اس میں جمعیت کے معنی باقی رہے تو مع شخص یعنی ایک عورت سے نکاح کرنے والا اپنی قسم میں حانث نہ ہوتا، اور اگر اس نے کہا واللہ لا اتزوج نساء۔ اللہ کی قسم میں عورتوں سے نکاح نہیں کروں گا تو اس میں لام داخل نہیں اس لئے نساء اپنی جمعیت پر محمول ہوگا اور قسم کھانے والا جب تین عورتوں سے نکاح کرے گا تب ہی حانث ہوگا، ایک عورت سے نکاح کرنے میں حانث نہ ہوگا، یہی حکم دو عورتوں سے نکاح کرنے میں بھی ہے، معلوم ہوا لام جنس کی وجہ سے جمع کا جمع ہونا ساقط ہو جاتا ہے۔

اس کی نظیر لَا یَحِلُّ لَکَ النِّسَاءُ مِن بَعدُ ہے اس آیت میں جناب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے خطاب کیا گیا ہے، اے نبی آپ کے لئے نو عورتوں کے بعد ایک عورت سے بھی نکاح کرنا اب حلال نہیں۔ آپ کے حق میں نو عورتیں اس طرح حلال ہیں جس طرح عام مسلمانوں کے لئے چار عورتوں سے نکاح کرنا حلال ہے، لہذا جس طرح ہمارے لئے چار کے بعد پانچویں عورت سے نکاح منع ہے اسی طرح آپؐ کے لئے نو عورتوں کے بعد اب دسویں سے نکاح منع ہے۔

اس کی دوسری نظیر اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاکِینِ کی مثال بھی ہے، یعنی صدقہ جنس فقیر اور جنس مسکین کو دینا کافی ہے، یعنی اگر ایک فقیر یا ایک مسکین کو دیدیا تو بھی کافی ہے، ان دونوں آیتوں سے بھی لام تعریف کی وجہ سے جمع کی جمعیت کا ساقط ہونا ثابت ہوتا ہے

امام شافعیؒ کی رائے:۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں آیت میں مذکور فقراء اور مساکین جمع کے صیغے ہیں ان کی جمعیت کا لحاظ کرتے ہوئے کم از کم تین فقیروں اور تین مسکینوں کو صدقہ دینا واجب ہے۔

فقیر کی تعریف:۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا فقیر وہ شخص ہے جس کے پاس کھانے پینے کا کچھ نہ کچھ

Marfat.com

سامان موجود ہو، اور مسکین وہ شخص ہے کہ جس کے پاس کچھ بھی نہ ہو، اور امام عبداللہ بن شہاب زہری رح کے نزدیک فقیر وہ ہے جو گھر میں بیٹھا رہے کسی سے سوال نہ کرے، اور مسکین وہ ہے جو گھر سے نکل کر لوگوں سے سوال کرے۔

ثُمَّ اَنَّهٗ لَمَّا ذَكَرَ اِفَادَةَ النَّكِرَةِ وَالْمَعْرِفَةِ التَّعْمِيْمَ اَوْرَدَ فِيْ تَقْرِيْبِهٖ بَيَانَ مَا وَرَدَ النَّكِرَةُ وَالْمَعْرِفَةُ فِيْ مَقَامٍ وَاحِدٍ وَاِنْ لَّمْ يَكُنْ ذٰلِكَ فِيْ مَبَاحِثِ الْعَامِّ فَقَالَ وَالنَّكِرَةُ اِذَا اُعِيْدَتْ مَعْرِفَةً كَانَتِ الثَّانِيَةُ عَيْنَ الْاُوْلٰى وَهٰذَا لَا يَتَصَوَّرُ اِلَّا فِي التَّعْرِيْفِ بِاللَّامِ اَوْ بِالْاِضَافَةِ دُوْنَ الْاَعْلَامِ وَنَحْوِهَا فَاِذَا اُعِيْدَتْ بِاللَّامِ كَانَ ذٰلِكَ اِشَارَةً اِلٰى مَا سَبَقَ فَيَكُوْنُ عَيْنَهٗ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى اِنَّا اَرْسَلْنَا رَسُوْلًا اِلٰى فِرْعَوْنَ فَعَصٰى فِرْعَوْنُ الرَّسُوْلَ۔

ترجمہ پھر جب مصنفؒ نے یہ بیان کیا کہ نکرہ اور معرفہ دونوں عموم کا فائدہ دیتے ہیں تو اس کو قریب الی الفہم کرنے کے لئے اس چیز کو بھی ذکر کیا کہ نکرہ اور معرفہ دونوں ایک مقام پر وارد ہوتے ہیں، اگرچہ یہ بیان عام مباحث میں سے نہیں ہے، پس کہا والنکرۃ اذا اعیدت الخ اور نکرہ جب معرفہ کی صورت میں لوٹایا جائیگا تو ثانی بعینہ اول ہوگا، یعنی (معرفہ عین نکرہ ہوگا، اور یہ حکم تعریف باللام یا تعریف بالاضافہ ہی میں پایاجاتا ہے اعلام وغیرہ میں نہیں (اعلام علم کی جمع ہے) پس جب نکرہ . . . . . . معرفہ کی صورت پر لام داخل کر کے اعادہ کیا جائے تو یہ ماسبق کی طرف اشارہ ہوگا لہذا عین اول ہو جائے گا جیسے اللہ تعالیٰ کا قول (اِنَّا اَرْسَلْنَا اِلٰى فِرْعَوْنَ رَسُوْلًا فَعَصٰى فِرْعَوْنُ الرَّسُوْلَ (رسول اول نکرہ ہے اور دوسرا معرفہ جس سے عین اول مراد ہے)

تشریح اسم معرفہ اور اسم نکرہ اگر ایک جگہ جمع ہوں:۔ نکرہ اور معرفہ کے ایک جگہ ہونے کی بحث کا تعلق عام کی بحث سے نہیں ہے مگر طرداً للباب مزید افادہ کے لئے اس بحث کو بھی مختصراً بیان کر دیا گیا ہے، فرمایا نکرہ اور معرفہ دونوں اگر ایک جگہ مذکور ہوں تو اس کا حکم کیا ہے، مصنفؒ نے فرمایا نکرہ کو اگر معرفہ بنا کر ذکر کیا جائے یعنی اولاً اسم نکرہ عبارت میں مذکور ہو اس کے بعد اسی کو معرفہ بنا کر ذکر کیا جائے تو دونوں اسماء ایک ہوں گے یعنی ثانی عین اول ہوگا لہذا اول نکرہ اگر عام ہے تو دوسرا بھی عام ہوگا اور اول اگر خاص ہے تو ثانی بھی خاص ہی ہوگا۔

شارح کی رائے:۔ شارح نے فرمایا ہذا لا یتصور الا فی التعریف، یہ صورت صرف لام تعریف اضافت ہی میں پائی جاسکتی ہے اگر اور تعریف بصورت علم ہو یا بصورت اسم موصول ہو یا بصورت اسم اشارہ ہو تو یہ قاعدہ جاری نہ ہوگا۔ شارح فرماتے ہیں پہلے جس لفظ کو بصورت نکرہ ذکر کیا جائے تو اس سے پہلے والے اسم کی طرف اشارہ ہوگا جیسے باری تعالیٰ کا قول اِنَّا اَرْسَلْنَا اِلٰى فِرْعَوْنَ رَسُوْلًا فَعَصٰى فِرْعَوْنُ الرَّسُوْلَ۔ آیت میں اولاً رسولاً نکرہ ذکر کیا گیا ہے اور اس

marfat.com

Marfat.com

اس کے بعد لفظ رسول کو معرف باللام کے ساتھ اعادہ کیا گیا ہے، تو ان دونوں یعنی نکرہ اور معرفہ سے ایک ہی ذات یعنی حضرت موسیٰ علیہ السلام مراد ہیں۔

وَإِذَا أُعِيدَتْ نَكِرَةً كَانَتِ الثَّانِيَةُ غَيْرَ الْأُولَىٰ لِأَنَّهَا لَوْ كَانَتْ عَيْنَ الْأُولَىٰ لَتَعَيَّنَتْ نَوْعَ تَعَيُّنٍ وَلَمْ تَبْقَ فِيهَا نَكَارَةٌ وَالْمُقَدَّرُ خِلَافُهُ وَالْمَعْرِفَةُ إِذَا أُعِيدَتْ مَعْرِفَةً كَانَتِ الثَّانِيَةُ عَيْنَ الْأُولَىٰ لِأَنَّ اللَّامَ يُشِيرُ إِلَى مَعْهُودٍ مَذْكُورٍ فِيمَا سَبَقَ وَمِثَالُ هَاتَيْنِ الْقَاعِدَتَيْنِ قَوْلُهُ تَعَالَىٰ فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا فَإِنَّ الْعُسْرَ أُعِيدَ مُعَرَّفًا فَيَكُونُ عَيْنَ الْأَوَّلِ وَالْيُسْرَ أُعِيدَ مُنَكَّرًا فَيَكُونُ غَيْرًا لِلْأَوَّلِ فَنَعْلَمُ أَنَّ مَعَ كُلِّ عُسْرٍ وَاحِدٍ يُسْرَيْنِ وَهُوَ مَعْنَىٰ قَوْلِ ابْنِ عَبَّاسٍ رض مَرْوِيًّا عَنِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَنْ يَغْلِبَ عُسْرٌ يُسْرَيْنِ وَقَالَ الشَّاعِرُ، شعر ؎

إِذَا اشْتَدَّتْ بِكَ الْبَلْوَىٰ فَفَكِّرْ فِي أَلَمْ نَشْرَحْ ÷ فَعُسْرٌ بَيْنَ يُسْرَيْنِ إِذَا فَكَّرْتَهُ فَافْرَحْ۔

وَقَالَ فَخْرُ الْإِسْلَامِ عِنْدِي فِي هٰذَا الْمَقَامِ نَظَرٌ لِأَنَّهُ يَحْتَمِلُ أَنْ تَكُونَ الْجُمْلَةُ الثَّانِيَةُ تَأْكِيدًا لِلْأُولَىٰ كَمَا أَنَّ قَوْلَنَا إِنَّ مَعَ زَيْدٍ كِتَابًا إِنَّ مَعَ زَيْدٍ كِتَابًا لَا يَدُلُّ عَلَىٰ أَنَّ مَعَهُ كِتَابَيْنِ فَيَكُونُ الْعُسْرُ وَاحِدًا وَالْيُسْرُ وَاحِدًا۔

ترجمہ اور نکرہ جب نکرہ کی صورت میں دوبارہ لایا جائے تو دوسرا نکرہ پہلے کا غیر ہوگا، کیونکہ اگر ثانیہ عین اول ہوتا تو تعیین ہو جاتی اور نکارت باقی نہیں رہتی، حالانکہ مقصود اس کے خلاف ہے۔ والمعرفۃ اذا اعیدت الخ اور معرفہ کو جب معرفہ کی صورت میں دوبارہ لایا جائے تو دوسرا معرفہ عین اولیٰ ہوگا، کیونکہ لام معہود مذکور فیما سبق کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ ان دونوں قاعدوں کی مثال اللہ تعالیٰ کا قول فان مع العسر یسرا ہے کیونکہ عسر کو معرفہ کی صورت میں دوبارہ لایا گیا ہے۔ پس عین اول ہوگا اور یسر کا اعادہ نکرہ کی صورت میں ہے لہذا پہلے کا غیر ہے۔

فنعلم ان مع کل عسر واحد یسرین۔ پس معلوم ہوا کہ خدا کی طرف سے ایک عسر کے ساتھ دو آسانیاں ہیں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کے فرمان کا مطلب یہی ہے جو انھوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت فرماتے ہوئے کہا ہے ایک عسر ہرگز دو آسانیوں پر غالب نہیں آسکتی۔ اور شاعر نے کہا ہے۔ ع جب تم کو کوئی مصیبت ستائے تو الم نشرح میں غور کرو، پس وہاں ایک عسر دو آسانیوں کے درمیان کہا گیا ہے جب تم اس میں غور کرلو تو خوش ہو جاؤ، (کہ تنگی دور ہوگی اور آسانی میسر ہوگی انشاء اللہ تعالیٰ۔)

Marfat.com

وقال فخر الاسلام الخ امام فخر الاسلام رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا میرے نزدیک یہ مقام قابل غور ہے کیونکہ احتمال ہے کہ دوسرا جملہ پہلے جملے کی تاکید ہے، جیسے ہمارا قول انہ معزیلا کتابا۔ دلالت نہیں آتا کہ اس کے ساتھ دو کتابیں ہیں بس عسر بھی ایک ہے اور یسر بھی ایک۔

تشریح اعادہ نکرہ کا دوسرا قاعدہ :۔ ماتن نے کہا: اگر اسم نکرہ کو دوبارہ نکرہ ہی ذکر کیا جائے اور دوسرا نکرہ پہلے کا غیر ہوگا اور دونوں الگ الگ ذوات پر صادق آئیں گے۔

دلیل :۔ اگر دوسرا نکرہ بعینہ اول ہوجائے گا تو نکرہ میں یک گونہ تعین پیدا ہوجائے گی اور نکرہ کی نکارت باقی نہ رہے گی، جب کہ اس کے خلاف فرض کیا گیا ہے کہ نکرہ کو دوبارہ نکرہ ہی لایا گیا ہے، اور اگر تعین ہوجائے تو وہ نکرہ نہ رہے گا۔

تیسرا قاعدہ :۔ اسم معرفہ کو دوبارہ معرفہ ہی ذکر کیا جائے تو دوسرا بعینہ اول ہوگا اس لئے کہ دوسرے معرفہ پر جو لام تعریف ہے وہ معہود کی جانب اشارہ کر رہا ہے جس کا ذکر پہلے کیا جاچکا ہے اس صورت میں دونوں معرفوں کا مصداق ایک ہوگا، اور جب مصداق دونوں کا ایک ہوگا تو دونوں میں عینیت ثابت ہوجائے گی **مثال** : اِنَّ مَعَ الْعُسْرِ یُسْرًا، اِنَّ مَعَ الْعُسْرِ یُسْرًا، اس آیت میں العسر پر لام تعریف کا داخل ہے اس کو دوبارہ بھی معرفہ ذکر کیا گیا ہے اس لئے دوسرے قاعدہ کے اعتبار سے دوسرا عسر بعینہ پہلا عسر ہوگا اور دونوں کا مصداق ایک ہی ہوگا۔ اور آیت میں یسر کو نکرہ لایا گیا ہے اور دوبارہ جب اعادہ کیا گیا تب بھی نکرہ ہی ذکر کیا گیا، اس دوسرے قاعدے کے لحاظ سے دوسرا یسر پہلے یسر کا غیر ہوگا، لہٰذا دو آیت میں دو سری عسر ایک اور یسر دو ہیں یعنی آسانی کے بعد دشواری آتی ہے اور اس کے بعد آسانی آجاتی ہے۔

بیان کیا جاتا ہے کہ آیت میں یسر اور عسر سے مراد زمانہ نبوت و خلفائے راشدین کے زمانوں کی فتوحات مراد ہیں، یا پھر دنیا و آخرت کی آسانیاں مراد ہیں، حضرت عبداللہ ابن عباسؓ کی حدیث ہے، فرمایا کہ ایک عسر دو یسر پر ہرگز غالب نہیں آسکتا، اشارہ اس بات کی جانب ہے کہ آیت میں یسر دو ہیں اور عسر ایک ہے، دو آسانیوں پر ایک دشواری غالب نہیں آسکتی۔

شعر۔ اذا اشتدت بک الخ اس قاعدہ کی تائید میں مصنف نے شاعر کا ایک شعر بھی ذکر فرمایا ہے، شاعر اپنے مخاطب سے خطاب کرتے ہوئے کہتا ہے، اے مخاطب جب تجھ پر کوئی تنگی کا وقت آئے تو تم سورۃ الم نشرح میں غور کرلیا کرو، جب تم اس پر غور کرو گے تو تمکو معلوم ہوگا کہ دو آسانیوں کے درمیان ایک دشواری ہوتی ہے، یہ جان کر تم تسلی حاصل کرو اور خوش ہوجاؤ کہ یہ پریشانی جو تم کو لاحق ہوئی ہے وہ دور ہوجائے گی۔

علامہ فخر الاسلام کی رائے :۔ شارح نے کہا اس موقعہ پر فخر الاسلام نے کہا یہ مقام محل غور ہے اس لئے کہ ممکن ہے کہ آیت میں دوسرا جزء اول جزء کی تاکید ہو جیسے محاورہ میں بولا جاتا ہے ان مع زید

marfat.com

Marfat.com

کتابا، ان مع زید اکتابا، اس میں دوسرا جملہ پہلے جملے کی تاکید کیلئے ہے یہ جملہ اس پر دلالت نہیں کرتا کہ زید کے پاس دو کتابیں ہیں، اسی طرح آیت مذکورہ میں عسر بھی ایک ہے، اور یسر بھی ایک ہی ہے، لہذا مذکورہ آیت سابقہ قاعدہ کی مثال نہیں بن سکتی۔

وَاِذَا اُعِيْدَتْ نَكِرَةً كَانَتِ الثَّانِيَةُ غَيْرَ الْاُوْلٰى لِاَنَّهَا لَوْ كَانَتْ عَيْنَ الْاُوْلٰى لَتَعَيَّنَتْ بِلَا اِشَارَةِ حَرْفٍ يَدُلُّ عَلَيْهِ وَهُوَ بَاطِلٌ وَلَمْ يُوْجَدْ لِهٰذَا مِثَالٌ فِي النَّصِّ وَقَدْ جَعَلُوْا فِيْ مِثَالِهٖ اِذَا اَقَرَّ بِاَلْفٍ مُقَيَّدٍ بِصَكٍّ بِحَضْرَةِ شَاهِدَيْنِ فِيْ مَجْلِسٍ ثُمَّ بِاَلْفٍ غَيْرِ مُقَيَّدٍ بِصَكٍّ بِحَضْرَةِ شَاهِدَيْنِ اٰخَرَيْنِ فِيْ مَجْلِسٍ اٰخَرَ يَكُوْنُ الثَّانِيْ غَيْرَ الْاَوَّلِ وَيَلْزَمُهُ الْفَانِ وَيَنْبَغِيْ اَنْ تَعْلَمُوْا اَنَّ هٰذَا كُلَّهٗ عِنْدَ الْاِطْلَاقِ وَخُلُوِّ الْمَقَامِ عَنِ الْقَرَائِنِ وَالَّا فَقَدْ تُعَادُ النَّكِرَةُ مَعْرِفَةً مَعَ الْمُغَايَرَةِ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَهٰذَا كِتَابٌ اَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ فَاتَّبِعُوْهُ وَاتَّقُوْا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُوْنَ اَنْ تَقُوْلُوْا اِنَّمَا اُنْزِلَ الْكِتَابُ عَلٰى طَائِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنَا فَالْكِتَابُ الْاَوَّلُ الْقُرْاٰنُ وَالثَّانِي التَّوْرَاةُ وَالْاِنْجِيْلُ وَقَدْ تُعَادُ النَّكِرَةُ نَكِرَةً مَعَ عَدَمِ الْمُغَايَرَةِ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَهُوَ الَّذِيْ فِي السَّمَآءِ اِلٰهٌ وَّفِي الْاَرْضِ اِلٰهٌ وَقَدْ تُعَادُ الْمَعْرِفَةُ مَعْرِفَةً مَعَ الْمُغَايَرَةِ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَهُوَ الَّذِيْ اَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتٰبَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَقَدْ تُعَادُ الْمَعْرِفَةُ نَكِرَةً مَعَ عَدَمِ الْمُغَايَرَةِ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى اِنَّمَا اِلٰهُكُمْ اِلٰهٌ وَّاحِدٌ وَاَمْثَالُ ذٰلِكَ۔

ترجمہ اور معرفہ جب نکرہ کی صورت میں دوبارہ لایا جائے، تو دوسرا (نکرہ) پہلے (معرفہ) کا غیر ہوگا، کیونکہ اگر دوسرا (یعنی نکرہ) بعینہ پہلا (یعنی معرفہ) ہو جائے تو وہ (نکرہ) متعین ہو جائیگا بغیر کسی ایسے حرف سے اشارہ کئے ہوئے جو اس پر دلالت کرے اور یہ باطل ہے اور اس کی کوئی مثال قرآن مجید میں موجود نہیں ہے، البتہ علماء نے اس کی مثال میں ایک مسئلہ ذکر کیا ہے، ایک شخص نے دو گواہوں کی موجودگی میں ایک مجلس میں ایسے ایک ہزار کا اقرار کیا جس میں چک کی قید ہو، پھر دوسری مجلس میں ایک ہزار کا اقرار دو دوسرے گواہوں کے سامنے کرتا ہے جس میں چک کی قید نہیں ہے، تو اس مثال میں ثانی الف پہلے الف کا غیر ہوگا، اور اقرار کرنے والے کو دو ہزار لازم ہوں گے۔

وینبغی ان یعلم الخ اور مناسب ہے کہ جانا جائے یہ قاعدہ کلیہ نہیں ہے، بلکہ یہ سب کچھ اس وقت ہے جب اطلاق ہو اور مقام قرینوں سے خالی ہو، ورنہ تو ایسا بھی موجود ہے کہ نکرہ معرفہ کی شکل اعادہ کیا جاتا ہے

Marfat.com

اور دونوں مغایر ہوتے ہیں جیسے اللہ تعالیٰ کا قول وَہٰذَا کِتَابٌ اَنْزَلْنَاہُ مُبَارَکٌ فَاتَّبِعُوْہُ لَعَلَّکُمْ تُرْحَمُوْنَ اَنْ تَقُوْلُوْا اِنَّمَا اُنْزِلَ الْکِتَابُ عَلٰی طَائِفَتَیْنِ مِنْ قَبْلِنَا۔ اس آیت میں کتاب سے مراد قرآن مجید ہے اور ثانی سے تورات و انجیل مراد ہے۔ اور کبھی کبھی نکرہ کا اعادہ نکرہ ہی سے کیا جاتا ہے مگر مغایرت نہیں ہوتی جیسے اللہ تعالیٰ کا قول وَہُوَ الَّذِیْ فِی السَّمَاءِ اِلٰہٌ وَّفِی الْاَرْضِ اِلٰہٌ دونوں جگہ الٰہ نکرہ ہے اور ثانی نکرہ عین اول ہے اور کبھی معرفہ کا اعادہ معرفہ سے کیا جاتا ہے اور مغایرت بھی ہوتی ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا قول وَہُوَ الَّذِیْ اَنْزَلَ عَلَیْکَ الْکِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَیْنَ یَدَیْہِ مِنَ الْکِتَابِ میں اور کبھی معرفہ کا اعادہ نکرہ سے کیا جاتا ہے اور مغایرت نہیں ہوتی جیسے اللہ تعالیٰ کا قول اِنَّمَا اِلٰہُکُمُ اِلٰہٌ وَّاحِدٌ اور ایسی ہی بہت سی مثالیں ہیں۔

تشریح **اعادہ نکرہ کا چوتھا قاعدہ:۔** اگر معرفہ کو دوسری بار بصورت نکرہ ذکر کیا جائے تو یہ نکرہ معرفہ کا غیر ہوگا اور دونوں الگ الگ مقام پر صادق آئیں گے، یعنی دونوں کا مصداق علاحدہ علاحدہ ہوگا۔

ثانی کے مغایر ہونے کی دلیل:۔ ثانی کو یعنی مذکورہ صورت میں نکرہ کو بعینہ اول مان لیا جائے تو بغیر کسی ایسے حرف کے کہ جو یقین پر دلالت کرتا ہو نکرہ کا متعین ہونا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے اس لئے کسی معرفہ کو نکرہ کی صورت میں اعادہ کرنے سے نکرہ اس معرفہ کا غیر ہوگا عین اول نہیں ہوگا

اسکی مثال فقہی مسئلہ ہے:۔ جیسے زید نے ایک مجلس میں دو گواہوں کی موجودگی میں ایک ہزار روپیہ کا اقرار کیا اور اس ہزار روپیہ کو دستاویز اور چیک کے ساتھ مقید کر دیا مثلاً زید نے دو گواہوں کے سامنے ایک مجلس میں کہا کہ فلاں کے میرے ذمہ ایک ہزار ایسے ہیں جو چیک میں موجود ہیں پھر زید نے دوسری مجلس میں اور دوسرے دو گواہوں کے سامنے ایک ہزار کا اقرار کیا مگر اس اقرار میں اس نے ہزار روپیوں کو چیک کی قید کے ساتھ مقید نہیں کیا، تو اس صورت میں دوسرا اقرار پہلے اقرار کے علاوہ نیا اقرار سمجھا جائے گا اور زید پر دو ہزار روپیہ واجب ہوں گے۔

اس بارے میں شارح کی رائے یہ ہے کہ دوسرے اقرار کے لئے مجلس بھی دوسری ہونا ضروری ہے نیز گواہ بھی دوسرے ہونے چاہئیں اس لئے کہ مجلس اگر دوسری ہو مگر گواہ وہی پہلے والے ہوں تو دوسرا اقرار شہود اولیٰ کے ساتھ پہلے اقرار کی تاکید قرار دیا جائے گا اور اگر اقرار ثانی کے وقت شاہد بھی دوسرے ہوں مگر مجلس بھی وہی ہو تبدیل نہ ہوئی ہو تو بھی دوسرا قرار پہلے اقرار کی تاکید ہوگا اس لئے کہ ایک مجلس متعدد کلمات کو یکجا کرنے میں مدد دیتی ہے، یعنی جمیع کلمات مجلس واحدہ میں کلمۂ واحدہ کے حکم میں ہوتے ہیں اس لئے اس صورت میں دونوں اقرار ایک ہی شمار کئے جائیں گے۔

شارح نے مزید فرمایا: مذکورہ بالا چاروں قاعدے اس وقت فائدہ دیں گے جب کلام مطلق اور قرائن سے خالی ہو ورنہ کبھی ان کے خلاف بھی ہو سکتا ہے، مثال کے طور پر پہلا قاعدہ یہ تھا کہ نکرہ کو اگر

marfat.com

Marfat.com

دوبارہ بصورت معرفہ ذکر کیا جائے تو ثانی عین اول ہوگا جیسے کتاب مذکورہ مثال ہذا کتاب انزلناہ مبارک فاتبعوہ واتقوا لعلکم ترحمون، ان تقولوا انما انزل الکتاب علی طائفتین من قبلنا میں کتاب پہلے نکرہ مذکور ہے پھر دوبار الکتاب معرفہ مذکور ہے اول کتاب نکرہ سے قرآن مجید مراد ہے، دوسری الکتاب معرفہ سے تورات اور انجیل مراد ہے، خلاصہ یہ کہ دونوں میں عینیت کے بجائے مغایرت ہے۔

اور اوپر بیان کردہ دوسرا قاعدہ یہ تھا کہ نکرہ کا اعادہ اگر نکرہ ہی کی صورت میں کیا جائے تو ثانی غیر ہوگا اول کا، لیکن کبھی اس کے خلاف بھی ہوتا ہے یعنی ثانی نکرہ عین اول ہوتا ہے جیسے حق تعالیٰ کا ارشاد ہے وھو الذی فی السماء الٰہ وفی الارض الٰہ، اس آیت میں لفظ الٰہ دونوں جگہ نکرہ لایا گیا ہے لیکن اسکے باوجود دونوں نکرات کا مصداق ایک ہی ہے۔

اسی طرح تیسرے قاعدے کو لیجئے، تیسرا قاعدہ یہ تھا کہ معرفہ کو جب بصورت معرفہ اعادہ کیا جائے تو ثانی معرفہ سے عین اول مراد ہوگا مگر کبھی اسکے برخلاف بھی ہوجاتا ہے اس کی مثال وھو الذی انزل علیک الکتاب بالحق مصدقا لما بین یدیہ من الکتاب ہے اس میں دونوں جگہ الکتاب معرفہ مذکور ہے مگر اول الکتاب سے قرآن مجید اور ثانی الکتاب سے تورات وانجیل مراد ہے۔

اسی طرح چوتھے قاعدہ کو لیجئے جب معرفہ کو دوسری بار نکرہ ذکر کیا جائے تو ثانی سے پہلے کا غیر مراد ہوتا ہے مگر اسکے خلاف میں استعمال کیا جاتا ہے، ثانی سے عین اول مراد ہوتا ہے جیسے انما الٰہکم الٰہ واحد میں الٰہ اول مضاف ہے، اضافت کی بنا پر معرفہ ہے اور دوسری جگہ الٰہ واحد ہے یعنی نکرہ مستعمل ہے مگر اس کے باوجود ثانی سے عین اول مراد ہے اور دونوں کا مصداق ایک ہی ہے اس کے علاوہ اور بھی بہت سی مثالیں ہیں۔

ثُمَّ بَعْدَ ذَالِكَ ذَكَرَ الْمُصَنِّفُ اَقْصٰى مَا يَنْتَهِىْ اِلَيْهِ التَّخْصِيْصُ فِى الْعَامِّ وَكَانَ يَنْبَغِىْ اَنْ يَّذْكُرَهٗ فِىْ مَبَاحِثِ التَّخْصِيْصِ لٰكِنْ لَمَّا كَانَ مَوْقُوْفًا عَلٰى بَيَانِ اَلْفَاظِهٖ اَخَّرَهٗ عَنْهَا فَقَالَ وَمَا يَنْتَهِىْ اِلَيْهِ الْخُصُوْصُ نَوْعَانِ اَىِ الْمِقْدَارُ الَّذِىْ لَا يَتَعَدّٰى اِلٰى مَا تَحْتَهٗ نَوْعَانِ اَلنَّوْعُ الْاَوَّلُ اَلْوَاحِدُ فِيْمَا هُوَ فَرْدٌ بِصِيْغَتِهٖ كَمَنْ وَمَا وَالطَّائِفَةِ وَاِسْمِ الْجِنْسِ الْمُعَرَّفِ بِاللَّامِ اَوْ مُلْحَقٌ بِهٖ كَالْمَجْمُوْعِ الْمُعَرَّفَةِ بِلَامِ الْجِنْسِ فَاِنَّهُمَا لَوْ خَلَيَا عَنِ الْوَاحِدِ اَيْضًا لَغَاتَ اللَّفْظُ عَنْ مَدْلُوْلِهٖ كَالْمَرْاَةِ وَالنِّسَاءِ وَنَشْرٌ عَلٰى تَرْتِيْبِ اللَّفِّ فَالْمَرْاَةُ فَرْدٌ بِصِيْغَتِهٖ مُعَرَّفَةٌ بِاللَّامِ وَالنِّسَاءُ جَمْعٌ لَا وَاحِدَ لَهٗ مُحَلًّى بِلَامِ الْجِنْسِ وَيَنْتَهِىْ تَخْصِيْصُهَا اِلَى الْوَاحِدِ اَلْبَتَّةَ۔

Marfat.com

ترجمہ پھر اس کے بعد مصنفؒ نے اس انتہاء کا ذکر کیا ہے جہاں تک عام میں تخصیص ہوتی ہے گرمناسب یہ تھا کہ مصنف اس کا ذکر تخصیص کی بحث میں فرماتے لیکن چونکہ یہ بحث الفاظ عام کے بیان پر موقوف تھی اس لئے اس کو موخر کر دیا۔ پس فرمایا وا ینتھی الیہ الخصوص نوعان اور تخصیص جس مقدار پر پہونچکر ختم ہوجاتی ہے اس کی دو قسمیں ہیں یعنی وہ مقدار جس کے نیچے تخصیص متعدی نہیں ہوتا اس کی دو قسمیں ہیں پہلی قسم واحد ہے جو اپنے صیغہ کے لحاظ سے واحد ہے جیسے کلمہ من وما، طائفہ اور وہ اسم جنس جو معرف باللام ہو، یا وہ جو مفرد کے ساتھ ملحق ہو جیسے وہ تمام جملے کے صیغے جو لام جنس سے معرف بنائے گئے ہوں، اس لئے کہ وہ دونوں (مفرد اور اس کا ملحق) اگر واحد سے بھی خالی ہوجائیں تو الفاظ اپنے مدلول یعنی معنی سے خالی ہوجائیں گے جیسے المرأة النساء کے الفاظ، المرأة اپنے صیغہ کے اعتبار سے مفرد ہے اور معرف باللام ہے اور النساء جمع کا صیغہ ہے اس کا واحد نہیں ہے اس میں لام جنس کا ہے جن کی تخصیص واحد تک پہونچتی ہے۔

تشریح عام کی تخصیص کی حد:۔ اب مصنف نے یہاں سے اس عدد کو بیان فرمایا جس عدد پر پہونچ کر عام کی تخصیص رک جاتی ہے اس بحث کو چاہئے تھا کہ ماتن تخصیص کے باب میں ذکر کرتے مگر اس کا بیان چونکہ الفاظ عام کے ذکر پر موقوف تھا اس لئے پہلے ان الفاظ کو بیان کیا جو عموم کا فائدہ دیتے ہیں، اس بیان سے فراغت کے بعد اب اس بحث کا یہاں سے آغاز فرمایا ہے وہ مقدار جس کے بعد تخصیص کرنا جائز نہیں ہے، اس کی دو قسمیں ہیں۔

قسم اول واحد (ایک کا عدد ہے) ہے مگر واحد تک تخصیص اس عام کے اندر ہوسکتی ہے جو باعتبار صیغہ کے واحد اور باعتبار معنی کے عام ہو جیسے لفظ من، ما اور لام جنس اور طائفہ، اور وہ جمع کا صیغہ جو مفرد کے ساتھ ملحق ہو، جیسے وہ جمع کے صیغے جو لام جنس کے ساتھ معرف ہوں اس وجہ سے کہ جمع کے صیغہ میں جب لام جنس کا داخل ہوتا ہے تو اس کی جمعیت باطل ہوجاتی ہے اور مفرد کے حکم میں ہوجاتا ہے۔

مفرد اور اس کے ساتھ جو الفاظ عام کے ساتھ ملحق ہیں ان میں ایک تک تخصیص کی وجہ یہ ہے کہ اگر تخصیص کے بعد عام کے تحت ایک فرد بھی باقی نہ رکھا گیا، تو عام بے معنی اور لغو ہوجائے گا، اور یہ باطل ہے مصنف مفرد اور ملحق مع المفرد دونوں کی مثالیں ترتیب وار ذکر کیا ہے فرمایا المرأة والنساء، مرأة صیغہ میں مفرد اور معنی میں عام ہے اور اس میں لام تعریف کا داخل ہے، النساء اس کا لفظوں میں کوئی مفرد نہیں آتا، مگر اس پر لام جنس کا داخل ہے، ان دونوں میں تخصیص واحد تک جائز ہے، اکثر علماء کا یہی قول ہے، صاحب کشاف نے کہا جمع معرف باللام جنس اس جمع کی طرح ہے، جو جمع ہو اور لام جنس کا اس میں داخل نہ ہو اور تخصیص تین تک ممکن ہے۔ اور تین سے کم تک تخصیص کرنا درست نہیں ہے، جمع ہونے کے باعث کم از کم تین افراد کا اس کے تحت باقی رہنا واجب ہے۔

وَالنَّوْعُ الثَّانِي الثَّلَاثَةُ فِيمَا كَانَ جَمْعًا صِيغَةً وَمَعْنًى كَرِجَالٍ وَنِسَاءٍ مُنَكَّرًا أَمَّا لَمْ يَدْخُلْهُ لَامٌ

marfat.com

Marfat.com

الْجِنْسِ وَيَلْحَقُ بِهٖ مَا كَانَ مَعْنىً فَقَطْ كَقَوْمٍ وَرَهْطٍ وَإِنَّمَا يَنْتَهِيْ تَخْصِيْصُ هٰؤُلَاءِ كُلِّهَا إِلَى الثَّلٰثَةِ لِأَنَّ أَدْنَى الْجَمْعِ الثَّلٰثَةُ بِإِجْمَاعِ أَهْلِ اللُّغَةِ فَلَوْ لَمْ يَبْقَ تَحْتَهٗ ثَلٰثَةُ أَفْرَادٍ لَفَاتَ اللَّفْظُ عَنْ مَقْصُوْدِهٖ

ترجمہ اور دوسری قسم ثلاثہ ہے، اس عام میں جو صیغہ اور معنی دونوں اعتبار سے جمع ہو جیسے کلمہ رجال نساء اس حال میں اسم نکرہ ہوں لام جنس کا داخل نہ ہو اور اسی کے ساتھ وہ کلمہ بھی ملحق ہے جو فقط معنیٰ جمع ہو جیسے قوم رہط۔ ان سب کی تخصیص ثلاثہ تک پہونچ کر ختم ہوجاتی ہے۔ کیونکہ اہل لغت کے اجماع کے مطابق جمع کا ادنی درجہ ثلاثہ ہے پس اگر اس تحت تین افراد بھی باقی نہ رہیں گے تو لفظ اپنے مقصد کو فوت کردے گا۔

تشریح تخصیص کی دوسری نوع وہ عام ہے جس میں تخصیص کی انتہاء تین ہے اور یہ اس عام میں ہوتا ہے جو صیغہ اور معنی دونوں لحاظ سے جمع ہو مگر اس پر لام جنس داخل نہ ہو جیسے رجال نساء، اسی طرح وہ عام جو صرف معنی کے لحاظ سے جمع پر دلالت کرے، جیسے قوم، رہط۔ ان تمام الفاظ کی تخصیص صرف تین تک ہو سکے گی، اسکے بعد تخصیص ختم ہو جاتی ہے، مطلب یہ ہے کہ مذکورہ بالا الفاظ میں تین افراد تک تخصیص درست ہے، اسکے بعد تخصیص ختم ہو جاتی ہے۔

اسکی دلیل:۔ علماء اہل لغت کا اس پر اتفاق ہے کہ جمع کا ادنی فرد تین ہے اس لئے تخصیص کے نتیجہ میں اگر عام کے افراد تین کی حد تک بھی داخل نہ رہیں گے تو جمع ہونے کا مقصد فوت ہو جائیگا اور یہ باطل ہے۔

وَقَالَ بَعْضُ أَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ وَمَالِكٍ إِنَّ أَقَلَّ الْجَمْعِ اثْنَانِ فَيَنْتَهِي التَّخْصِيْصُ إِلَيْهِ تَمَسُّكًا بِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْإِثْنَانِ فَمَا فَوْقَهُمَا جَمَاعَةٌ فَأَجَابَ عَنْهُ الْمُصَنِّفُ بِقَوْلِهٖ وَقَوْلُهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْإِثْنَانِ فَمَا فَوْقَهُمَا جَمَاعَةٌ مَحْمُوْلٌ عَلَى الْمَوَارِيْثِ وَالْوَصَايَا فَإِنَّ فِيْ بَابِ الْمِيْرَاثِ لِلْإِثْنَيْنِ حُكْمُ الْجَمَاعَةِ اسْتِحْقَاقًا وَحَجْبًا فَإِنَّ لِلْبِنْتَيْنِ وَالْأُخْتَيْنِ الثُّلُثَيْنِ كَمَا لِلْبَنَاتِ وَالْأَخَوَاتِ وَيَحْجُبُ الْأَخَوَانِ لِلْأُمِّ مِنَ الثُّلُثِ إِلَى السُّدُسِ كَالْإِخْوَةِ الثَّلٰثَةِ وَالْوَصِيَّةُ أُخْتُ الْمِيْرَاثِ فِيْ كَوْنِهَا اسْتِخْلَافًا بَعْدَ الْمَوْتِ وَتَتَبُّعَ الْمِيْرَاثَ تَبْعِيَّةَ النَّفْلِ لِلْفَرْضِ فَإِنْ أَوْصٰى لِمَوَالِيْ فُلَانٍ وَلَهٗ مَوْلَيَانِ أَوْ لِإِخْوَةِ زَيْدٍ وَلَهٗ أَخَوَانِ يَسْتَحِقَّانِ الْكُلَّ أَوْ عَلٰى سُنَّةِ تَقَدُّمِ الْإِمَامِ أَيْ إِذَا كَانَ الْمُقْتَدِيْ اثْنَيْنِ يَتَقَدَّمُهُمَا الْإِمَامُ كَمَا يَتَقَدَّمُ عَلَى الثَّلٰثَةِ خِلَافًا لِأَبِيْ يُوْسُفَ فَإِنَّهٗ عِنْدَهٗ يَتَوَسَّطُهُمَا وَذٰلِكَ لِأَنَّ الْإِمَامَ مَحْسُوْبٌ فِي الْجَمَاعَةِ كُلِّهَا إِلَّا فِي الْجُمُعَةِ فَإِنَّ فِيْهَا تُشْتَرَطُ ثَلٰثَةُ رِجَالٍ سِوَى الْإِمَامِ خِلَافًا لِأَبِيْ

Marfat.com

یوسفؒ اذ عندہ یکفی اثنان سوی الامام ولم یذکر المصنفؒ الجواب الثالث الذی ذکرہ غیرہ وھو انہ محمول علی المسافرۃ بعد قوۃ الاسلام فانہ علیہ السلام نھی اولا عن مسافرۃ الواحد والاثنین لضعف الاسلام وغلبۃ الکفار فقال الواحد شیطان والاثنان شیطانان والثلثۃ رکب ای جماعۃ کافیۃ ثم لما قوی الاسلام رخص للاثنین وبقی الواحد علی حالہ فقال علیہ السلام الاثنان فما فوقھما جماعۃ وباقی تمسکات المخالف باجوبتھا مذکورۃ فی المطولات۔

ترجمہ اور امام شافعیؒ اور امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ اقل جمع دو ہے پس تخصیص حد تک پہنچے گی استدلال کرتے ہوئے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول سے کہ الاثنان فما فوقہما جماعۃ تو مصنف نے اس کا جواب اپنے اس قول سے دیا ہے فرمایا وقولہ علیہ السلام الاثنان فما فوقہما جماعۃ محمول علی المواریث والوصایا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث دو اور اس سے زائد جماعت ہیں میراث اور وصیت کے احکام پر محمول ہیں کیونکہ میراث کے باب میں دو کے لئے جماعت کا حکم استحقاق حجت کے لئے ہے کیونکہ دو بیٹیوں، دو بہنوں کے دو ثلث ہیں جس طرح تین بیٹیوں اور تین بہنوں کے لئے دو ثلث ہیں اور ماں شریک بھائی ثلث سے سدس حصہ کی طرف محجوب ہو جاتے ہیں، جس طرح کہ تین بھائی اور وصیت میراث کی بہن ہے اس باب میں کہ وہ موت کے بعد لاگو ہوتی ہے اور وصیت میراث کے تابع ہوتی ہے جس طرح نفل فرض کے تابع ہوتی ہے پس اگر کسی نے موالی فلاں کے لئے وصیت کی دراں حالیکہ اس کے دو موالی ہیں یا کسی نے زید کے بھائیوں کے لئے وصیت کی اور حال یہ ہے کہ اس کے دو بھائی ہیں تو سب مستحق ہوں گے، یا نماز میں امام کے مقدم ہونے کے طریقہ پر یعنی جب مقتدی دو ہوں تو امام (ہمارے نزدیک) ان دونوں سے مقدم رہے گا، جیسا کہ وہ تین پر مقدم رہتا ہے اس میں امام ابو یوسفؒ کا اختلاف ہے کیونکہ دو کی صورت میں ان کے نزدیک امام درمیان میں کھڑا ہوگا، اور دو مقتدی ہونے کی صورت میں امام کا آگے رہنا اس وجہ سے ہے کہ امام تمام جماعتوں میں مقتدیوں کے ساتھ شمار کیا گیا ہے علاوہ جمعہ کے، کیونکہ اس میں علاوہ امام کے تین آدمی شرط ہیں، اس میں بھی امام ابو یوسفؒ کا خلاف ہے، کیونکہ ان کے نزدیک سوا امام کے دو آدمی کافی ہیں، یہاں پر مصنفؒ نے تیسرا جواب ذکر نہیں فرمایا حالانکہ دیگر لوگوں نے ذکر کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ حدیث الاثنان فما فوقہا جماعۃ اس حدیث کو مسافرت پر محمول کیا گیا ہے اسلام کے قوی ہو جانے کے بعد کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اولا ایک یا دو آدمیوں کے تنہا سفر سے منع فرمایا تھا کیونکہ اسلام (مسلمان) کمزور اور تھوڑی تعداد میں تھے اور کفار کا غلبہ تھا۔ پس فرمایا تھا الواحد شیطان والاثنان شیطانان والثلثۃ رکب کہ ایک شیطان ہے اور دو

marfat.com

Marfat.com

آدمی دو شیطان ہیں اور تین آدمی ایک جماعت اور قافلہ ہیں ایک اور دو کو کفار پریشان کرسکتے ہیں اور ان کی جان مال کو خطرہ لاحق ہوسکتا ہے مگر تین آدمی اپنی اور سامان کی حفاظت کرسکتے ہیں۔
ثم لما قوی الاسلام رخص للاثنین الخ پھر جب اسلام (مسلمان) کثیر ہوگئے اور قوت حاصل ہوگئی تو آپ ﷺ نے دو آدمیوں کو سفر کی اجازت دیدی مگر ایک آدمی کے حق میں حکم اپنی جگہ باقی رہا، چنانچہ فرمایا الاثنان فما فوقہما جماعۃ دو اور اس سے زیادہ جماعت ہیں، مخالفین کے باقی جوابات واستدلالات اور ان کے جوابات طویل کتابوں میں مذکور ہیں۔

تشریح **جمع کے اقل افراد میں اختلاف:۔** بعض شوافع اور بعض اصحاب مالکؒ کی رائے یہ ہے کہ جمع کا اقل فرد دو ہے اس لئے عام کی جب تخصیص کریں گے تو وہ دو افراد پر پہونچ کر ختم ہوگی، لہذا ان کے نزدیک عام کی دوسری قسم کی تخصیص دو پر پہونچ کر ختم ہوگی، ان کا استدلال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ الاثنان فما فوقہما جماعۃ دو اور دو سے زائد جماعت کے حکم میں ہیں، اس فرمان میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دو افراد کو جماعت قرار دیا ہے جس طرح کہ دو سے زائد کو جماعت کہا گیا ہے لہذا معلوم ہوا کہ اقل جمع دو افراد ہیں۔

استدلال کا جواب مصنف کی جانب سے:۔ ماتن نے اس دلیل کے جواب میں فرمایا یہ حدیث میراث اور وصیت کے احکام سے متعلق ہے جہاں وراثت کا حقدار ہونے اور دوسرے وارث کو حق سے محجوب کرنے کے لئے دو کے عدد کو وہی حق حاصل ہے جو ایک جماعت کو حاصل ہوتا ہے، چنانچہ اگر مرنے والے کی دو لڑکیاں ہیں یا دو سے زائد ہیں تو ان کو دو ثلث مال ملیگا جیسا کہ آیت فَاِنْ کُنَّ نِسَآءً فَوْقَ اثْنَتَیْنِ فَلَھُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَکَ کہ اگر عورتیں دو سے زائد ہوں تو ان سب کے لئے دو ثلث مال کا حق ہے، آیت سے معلوم ہوا کہ دو بیٹیوں اور دو بہنوں کو دو ثلث مال دیا جائے گا اور اگر دو سے زائد ہوں تب بھی ان کو دو ثلث مال ہی دیا جائے گا۔
اور اگر میت کے کوئی اولاد نہ ہو تو میت کی ماں کو ایک ثلث مال دیا جائیگا، اور اگر مرنے والے کے تین یا اس سے زائد بھائی بھی ماں کے ساتھ موجود ہوں تو ماں کا حصہ ثلث سے گھٹ کر سدس رہ جاتا ہے جیسا کہ فرمان ہے فَاِنْ کَانَ لَہٗ اِخْوَۃٌ فَلِاُمِّہِ السُّدُسُ، پس اگر میت کے لئے بھائی ہوں تو اس کی ماں کیلئے اس کے مال میں سے چھٹا حصہ دیا جائیگا، اسی طرح اگر میت کے بھائی تین کے بجائے صرف دو ہوں تب بھی ماں کو ثلث سے گھٹا کر سدس دیا جائے گا، میراث کے مذکورہ دونوں مسائل سے معلوم ہوا کہ دو کو جماعت کا حکم حاصل ہے، پس جناب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان الاثنان فما فوقہما جماعۃ اسی باب یعنی میراث کے حکم پر محمول ہے مگر اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اختلاف اس بارہ میں ہے کہ آیا جمع کا صیغہ دو افراد کے لئے موضوع ہے یا تین اور اس سے زائد افراد کے لئے۔ شارحؒ نے فرمایا وصیت میراث ہی کی نظیر ہے اس لئے کہ جس طرح وارث مرنے والے کا قائم مقام ہوتا ہے جس کو وصیت کی جائے

Marfat.com

یعنی موصیٰ لہ بھی اس کا قائم مقام اور خلیفہ ہوتا ہے، اور وصیت میراث کے تابع ہے جس طرح نفل کسی فرض کے تابع ہوتا ہے وجہ یہ ہے کہ فرض کا ثبوت دلیل قطعی سے ہوتا ہے اس میں بندہ کو رد و بدل کرنے کا حق نہیں ہوتا اور وصیت نفل کی طرح اختیاری ہے جو بندہ کا حق ہے اسی لئے وصیت کو میراث کے تابع قرار دیا گیا ہے، جس طرح نفل فرض کے تابع ہوتا ہے، اور چونکہ متبوع میں دو کو جمع کا درجہ دیا گیا ہے لہذا وصیت جو کہ میراث کے تابع ہے اس میں بھی دو کو جمع کا درجہ دیا جانا چاہئے، چنانچہ اگر کسی نے زید کے موالی کے لئے کوئی وصیت کی اور زید کے موالی صرف دو ہی ہوں تو وصیت کا پورا مال ان دونوں موالی کو دیدیا جائیگا۔ جیسا کہ اگر تین ہوتے یا اس سے زائد ہوتے تو اس وصیت کی رو سے سبھی کو وصیت کا مال دیا جاتا، اسی طرح اگر کسی نے عمرو کے بھائیوں کے لئے وصیت کی جب کہ عمرو کے صرف دو ہی بھائی ہوں تو سب کو اس میں شریک کیا جاتا اور سب ہی اس مال وصیت کے مستحق قرار پاتے۔

حاصل کلام یہ کہ حدیث پاک میں وصیت اور میراث کے مسئلے میں دو کو جمع کا درجہ دیا گیا ہے، اس لئے یہ نہیں لازم آتا کہ جمع کا اقل فرد دو کو قرار دیا گیا ہے، لہذا حدیث سے اقل جمع پر استدلال کرنا صحیح نہیں۔

دوسرا جواب:۔ الاثنان فما فوقہما جماعۃ والی حدیث امام کے مقدم ہونے کے مسنون ہونے پر محمول کی گئی ہے کہ جب دو مقتدی ہوں تو وہ جماعت کے حکم میں ہیں، امام کو دو مقتدی ہونے کی صورت میں مقدم کھڑا ہونا چاہئے جس طرح مقتدی اگر تین ہوتے تو امام مقتدیوں سے آگے کھڑا ہوتا، اس میں امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ اگر دو مقتدی ہوں تو امام دونوں کے وسط میں کھڑا ہوگا۔

شارح کی تاویل:۔ شارح فرماتے ہیں کہ اگر مقتدی دو ہوں تو امام کو ان سے آگے کھڑے ہونے کا حکم اس لئے دیا گیا ہے کہ جمعہ کے علاوہ امام تمام جماعتوں میں محسوب ہے تو دو مقتدی اور امام ملکر جماعت پائی گئی اور جب جماعت پائی گئی تو جماعت کا حکم یعنی امام کا آگے کھڑا ہونا بھی ثابت ہو گیا۔ جہاں تک جمعہ کا تعلق ہے تو امام وہاں جمعہ کی صحت کے لئے شرط ہے لہذا امام جماعت میں شمار نہ ہوگا بلکہ امام کے علاوہ تین افراد کا ہونا ضروری ہے اور دوسری نمازوں میں صحت نماز کے لئے امام کا ہونا شرط نہیں ہے اس لئے امام کو جماعت میں سے شمار کرنا صحیح نہیں، جمعہ میں امام کے علاوہ تین افراد کا ہونا شرط اس وجہ سے بھی ہے کہ حق تعالیٰ کا ارشاد ہے فاسعوا الی ذکر اللہ پس جمعہ کی طرف سعی کرنے والوں کے ماسوا ایک ذکر کرنے والا بھی ہونا ضروری ہے اور ذاکر وہ خطیب ہے، اس لئے خطیب کے علاوہ سعی کرنے والے صیغہ جمع کی وجہ سے تین آدمی سے زائد ہونا شرط اور واجب ہے، مگر امام ابو یوسف کے نزدیک ادا جمعہ کے لئے امام کو چھوڑ کر دو مقتدی ہوں تو بھی کافی ہے۔

تیسرا جواب:۔ اس جواب کو مصنف ماتن نے ذکر نہیں کیا ہے، حالانکہ دوسرے مصنفین نے اس کا تذکرہ اپنی کتابوں میں کیا ہے کہ حدیث الاثنان فما فوقہما جماعۃ سفر سے متعلق ہے کہ جب اسلام کو قوت حاصل نہیں

marfat.com

Marfat.com

ہوتی تھی، ابتدائی دور تھا مسلمان کمزور تھے اس وقت ان کے لئے سفر کرنا خطرناک ہوتا تھا اس لئے بطور احتیاط تنہا سفر کرنے سے روکا گیا اور ارشاد ہوا کہ حدیث الواحد شیطان والاثنان شیطانان والثلثۃ رکب۔ ایک شیطان ہے، دو آدمی بھی شیطان ہیں، تین آدمی جماعت ہیں، کیونکہ تنہا ایک شخص کو سفر میں دشواریاں پیش آتی ہیں اور دو کو بھی انہیں پریشانیوں کی بنا پر دو شیطان قرار دیا گیا، اور تین آدمیوں کو جماعت اس لئے فرمایا کہ ایک اگر ضرورت سے چلا گیا تو باہم ایک دوسرے سے مانوس رہیں گے اور اگر تیسرے کو تلاش کرنے کی ضرورت پیش آجائے تو ایک آدمی تلاش میں نکل جائے گا دوسرا سامان کی نگرانی کرے گا، بہرحال تین آدمی کے ایک ساتھ سفر کرنے میں بڑی سہولت ہے لیکن جب اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں اور اسلام کو طاقت عطا فرمادی تو آپ نے دو آدمیوں کو ایک ساتھ سفر کرنے کی اجازت عطا فرمادی اور ایک اپنی حالت پر رہا اور جب مدت سفر کی حالت پر محول ہوگئی تو اس پر اقل جمع کو دو پر محول کرنے کا استدلال درست نہیں رہا۔ شارح نے فرمایا اس مسئلے میں دونوں جانب دلائل ہیں جن کو بڑی کتابوں میں ذکر کیا گیا ہے۔

آخری استدلال:۔ حق تعالیٰ کا ارشاد ہے ھٰذٰنِ خَصْمٰنِ اخْتَصَمُوْا فِیْ رَبِّھِمْ یہ دو جھگڑنے والے ہیں، جنھوں نے اپنے رب کے متعلق جھگڑا کیا ہے، اس آیت میں لفظ اختصموا مذکور ہے جو جمع کا صیغہ ہے اور دو افراد کے لئے استعمال کیا گیا ہے اس سے معلوم ہوا کہ دو کا عدد اقل جمع کے لئے بھی بولا جاتا ہے۔

الجواب:۔ لفظ خصم کا اطلاق تثنیہ اور جمع اور واحد تینوں پر ہوتا ہے اور جب خصم کا لفظ سب کیلئے بولا جاتا ہے تو ان کے لئے اِخْتَصَمُوْا کا لفظ صیغہ جمع کے ساتھ ذکر کر دیا گیا لہٰذا اس سے اقل جمع کا دو ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ دوسری دلیل، حق تعالیٰ حضرت آدم اور حضرت حوا علیہما السلام کو فرمایا اِہْبِطُوْا مِنْھَا دو کے لئے جمع کا صیغہ لایا گیا جس سے اقل جمع کا دو ہونا ثابت ہوا۔

الجواب: آدم اور حوا علیہما السلام تمام انسانوں کی اصل ہیں اس لئے کہا جائیگا کہ ان کے ضمن میں ساری انسانوں کو جنت سے نکلنے کا حکم دیا گیا۔ جواب یہ بھی دیا جاسکتا ہے کہ اس فرمان میں ان دونوں حضرات کے ساتھ شیطان کو بھی جنت سے نکلنے کا امر کیا گیا اس لئے مخاطب صرف دو نہیں بلکہ تین ہیں، حضرت آدم، حضرت حوا اور ابلیس، اس لحاظ سے جمع کا صیغہ لایا گیا، حاصل یہ ہے کہ اس آیت سے بھی جمع کا اقل جمع دو ہونا ثابت نہیں ہوتا۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ عَنْ بَحْثِ الْعَامِّ شَرَعَ فِیْ بَیَانِ الْمُشْتَرَكِ فَقَالَ وَاَمَّا الْمُشْتَرَكُ فَمَا یَتَنَاوَلُ اَفْرَادَہٗ مُخْتَلِفَةَ الْحُدُوْدِ عَلٰی سَبِیْلِ الْبَدَلِ اَرَادَ بِالْاَفْرَادِ مَا فَوْقَ الْوَاحِدِ لِیَتَنَاوَلَ الْمُشْتَرَكَ بَیْنَ الْمَعْنَیَیْنِ فَقَطْ وَیُخْرِجُ الْخَاصَّ وَقَوْلُہٗ مُخْتَلِفَةَ الْحُدُوْدِ یُخْرِجُ الْعَامَّ عَلٰی مَا مَرَّ وَقَوْلُہٗ عَلٰی سَبِیْلِ الْبَدَلِ لِبَیَانِ الْوَاقِعِ احْتِرَازًا عَنْ قَوْلِ الشَّافِعِیِّ اَنَّہٗ عَلٰی سَبِیْلِ الشُّمُوْلِ كَمَا سَیَاْتِیْ، وَقِیْلَ اَنَّہٗ اِحْتِرَازٌ عَنْ لَفْظِ الشَّیْءِ فَاِنَّہٗ بِاِعْتِبَارِ كَوْنِہٖ بِمَعْنَی الْوُجُوْدِ مُشْتَرَكٌ مَعْنَوِیٌّ خَارِجٌ

Marfat.com

عَنْ هٰذَا الْمُشْتَرَكِ وَبِاعْتِبَارِ كَوْنِ اَفْرَادِهٖ مُخْتَلِفَةَ الْحَقَائِقِ دَاخِلٌ فِي الْمُشْتَرَكِ اللَّفْظِيِّ كَالْقُرْءِ لِلْحَيْضِ وَالطُّهْرِ فَإِنَّهٗ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ هٰذَيْنِ الْمَعْنَيَيْنِ الْمُتَضَادَّيْنِ لَا يَجْتَمِعَانِ وَقَدْ اَوَّلَ الشَّافِعِيُّ بِالطُّهْرِ وَاَبُوْحَنِيْفَةَ رح بِالْحَيْضِ كَمَا عَرَفْتَ

ترجمہ پھر جب مصنف ماتن رحمۃ اللہ علیہ عام کی بحث سے فارغ ہوگئے تو مشترک کا بیان شروع فرمایا چنانچہ فرمایا واما المشترک فما یتناول الخ مشترک وہ لفظ ہے جو دو سے زیادہ مختلف الحقیقت افراد کو بطور بدل کے شامل ہو، مصنف نے افراد سے مافوق الواحد کا ارادہ کیا ہے تاکہ مشترک فقط دو معنی کو شامل ہو، اور یہ قید خاص کو مشترک سے خارج کر دیتی ہے، اور مصنف کا قول مختلف الحدود (جن کی حقیقتیں مختلف ہوں) یہ قید عام کو تعریف سے خارج کر دیتی ہے جیسا کہ اس کا بیان گذر چکا ہے اور اس کا قول علی سبیل البدل سے واقع کا بیان مقصود ہے، یا پھر امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے قول سے احتراز ہے کیونکہ مشترک ان کے نزدیک علی سبیل الشمول شامل ہوتا ہے جیسا کہ آئندہ آئے گا

وقیل انہ احتراز عن الخ اور بعض نے کہا کہ اس سے مقصد لفظ الشیٔ سے احتراز کرنا ہے کیونکہ وہ موجود کے معنی میں مشترک معنوی ہے جو اس مشترک سے خارج ہے اور اس اعتبار سے کہ اس کے افراد مختلف الحقائق ہیں مشترک لفظی میں داخل ہے جیسے لفظ قرء، حیض اور طہر کے معنی کے لئے کیونکہ لفظ قرء، ان دونوں متضاد معنوں کے درمیان مشترک ہے، جو ایک ساتھ جمع نہیں ہو سکتے، امام شافعی رح نے طہر سے اور امام ابو حنیفہ رح نے حیض سے تاویل کی ہے جیسا کہ تم پہچان چکے ہو۔

تشریح مشترک کی بحث:۔ عام کے بیان سے فراغت کے بعد ماتن مصنف نے یہاں سے مشترک کا بیان شروع کیا ہے۔

مشترک کی تعریف:۔ مشترک وہ لفظ ہے جو شامل ہو ایسے افراد کو جو مختلف الحقیقۃ ہوں اور وہ لفظ ان مختلف معانی پر علی سبیل البدل صادق آئے، افراد سے مراد مافوق الواحد ہو، یعنی لفظ کے معنی ایک سے زائد ہوں تاکہ مشترک کی تعریف اس لفظ کو بھی شامل ہو جائے جس کے صرف دو معنی ہوں یعنی وہ لفظ دو معنی میں مشترک ہو۔

یتناول افرادا الخ اس قید سے خاص خارج مشترک کی تعریف سے خارج ہو گیا، اس لئے کہ لفظ خاص فرد واحد کو شامل ہوتا ہے وہ افراد کو شامل نہیں ہوتا،

مختلفۃ الحدود:۔ وہ معانی جن کے حقائق ایک دوسرے سے مختلف ہوں، اس قید سے عام خارج ہو گیا کیونکہ جن افراد کو عام شامل ہوتا ہے ان کی حقیقتیں متحد ہوتی ہیں۔

علی سبیل البدل:۔ اس قید سے کسی کو خارج کرنا مقصود نہیں، بلکہ مشترک کی حقیقت واقعیہ کو بیان کیا گیا ہے یا پھر یہ کہا جائے کہ اس قید سے امام شافعی رح کے قول سے احتراز مقصود ہے، کیونکہ ان کے نزدیک مشترک اپنے

marfat.com

Marfat.com

افراد کو علی سبیل البدل شامل نہیں ہوتا بلکہ شمول اور اجتماع کے طریق پر شامل ہوتا ہے۔
دوسرا قول یہ ہے کہ علی سبیل البدل کی قید سے لفظ شئی مشترک کی تعریف سے خارج ہوگیا اس لئے کہ شئی کے معنی موجود کے ہیں، شئی اپنے تمام معانی کو شامل ہوتا ہے اور علی سبیل الاجتماع شامل ہوتا ہے، جیسے لفظ حیوان اپنے ماتحت تمام افراد کو علی سبیل الاجتماع شامل ہوتا ہے اس سے مشترک لفظی اس سے خارج ہوجائیگا لیکن اس اعتبار سے کہ لفظ شئی کے افراد مختلف الحقائق بھی ہوتے ہیں لفظ شئی مشترک لفظی میں شامل رہے گا۔
مشترک کی مثال جیسے لفظ قرءٌ یہ لفظ حیض اور طہر دونوں معانی کو شامل ہے، ان دونوں معنی میں اختلاف ہے، دونوں ایک ساتھ جمع نہیں ہوسکتے، امام صاحب نے اس لفظ قرء سے حیض اور امام شافعیؒ نے طہر کے معنی مراد لئے ہیں

وَحُكْمُهُ التَّوَقُّفُ فِيهِ بِشَرْطِ التَّأَمُّلِ لِيَتَرَجَّحَ بَعْضُ وُجُوهِهٖ لِيُعْمَلَ بِهٖ يَعْنِي التَّوَقُّفَ عَنْ اِعْتِقَادِ مَعْنًى مُعَيَّنٍ مِنَ الْمَعَانِي وَالتَّأَمُّلُ لِاَجْلِ تَرَجُّحِ بَعْضِ الْوُجُوْهِ لِاَجْلِ الْعَمَلِ لَا لِلْعِلْمِ الْقَطْعِيِّ كَمَا تَأَمَّلْنَا فِي الْقُرْءِ بِعِدَّةِ اَوْجُهٍ اَحَدُهَا بِصِيْغَةِ ثَلٰثَةٍ وَالثَّانِيْ بِكَوْنِ اَقَلِّ الْجَمْعِ ثَلٰثَةً عَلٰى مَا مَرَّ وَالثَّالِثُ بِاَنَّهٗ بِمَعْنَى الْجَمْعِ وَالْاِنْتِقَالِ وَالْمُجْتَمِعُ هُوَ الدَّمُ فِيْ اَيَّامِ الطُّهْرِ وَكَذَا الْمُنْتَقِلُ هُوَ الدَّمُ فِيْ اَيَّامِ الْحَيْضِ وَتَحْقِيْقُهٗ اَنَّ الْحَيْضَ اِنْ كَانَ هُوَ الدَّمُ فَهُوَ الْمُجْتَمِعُ وَالْمُنْتَقِلُ وَاِنْ لَمْ يَكُنْ جَامِعًا بِخِلَافِ الطُّهْرِ فَاِنَّهٗ لَيْسَ بِجَامِعٍ وَلَا مُجْتَمِعٍ وَلَا مُنْتَقِلٍ وَاِنْ كَانَ اَيَّامُ الدَّمِ فَهِيَ مَحَلُّ الْاِجْتِمَاعِ وَالْاِنْتِقَالِ بِخِلَافِ اَيَّامِ الطُّهْرِ فَاِنَّهَا لَيْسَتْ بِمَحَلِّ الْاِنْتِقَالِ وَاِنْ كَانَتْ مَحَلًّا لِلْاِجْتِمَاعِ فِيْ بَادِي الرَّأْيِ وَقَدْ اَوْضَحْتُ ذٰلِكَ فِي التَّفْسِيْرِ الْاَحْمَدِيِّ وَهٰهُنَا لَا يَسَعُهُ الْمَقَامُ

ترجمہ اور اس کا حکم یہ ہے کہ اس کے افراد کی تعیین میں بشرط تامل توقف کیا جائے، تاکہ برائے عمل کوئی فرد راجح ہو کر متعین ہوجائے، یعنی مختلف معانی میں سے کسی خاص متعین معنی کے اعتقاد کرنے میں توقف کیا جائے، اور تامل اس لئے ہے تاکہ معانی میں سے کوئی معنی راجح ہوجائیں، عمل کرنے کے لئے علم یقینی یا علم قطعی کے لئے کافی نہیں ہے جیسا کہ ہم نے لفظ قرء میں مختلف وجوہ سے غور و فکر کیا، ایک تو صیغہ ثلثہ ہے دوسرے یہ کہ اقل جمع ثلثہ ہے جیسا کہ گذر چکا ہے اور تیسرے یہ کہ وہ (قرء) جمع ہونے اور منتقل ہونے کے معنی میں آتا ہے، اور یہاں دم تو جمع ہوتا ہے ایام حیض میں، اسی طرح منتقل ہونے والا بھی دم ہے ایام حیض میں۔ اس کی پوری تحقیق یہ ہے کہ حیض سے اگر دم مراد ہے تو وہی جامع بھی ہوتی ہے اور منتقل بھی اگرچہ حیض جامع نہیں ہے بخلاف طہر کے کیونکہ وہ نہ جامع ہے نہ مجتمع ہے اور نہ منتقل، اور اگر حیض ایام دم کا نام ہے

Marfat.com

تو اس صورت پر وہ محل اجتماع و محل انتقال ہے، بخلاف ایام طہر کے کہ وہ محل انتقال نہیں ہے، اگرچہ ظاہراً محل اجتماع تو ہیں اور میں نے اس کی وضاحت تفسیر احمدی میں کی ہے اور یہاں پر یہ مقام اس کی گنجائش نہیں رکھتا۔

تشریح **مشترک کا حکم** :۔ ماتن نے کہا اس کا حکم توقف ہے۔ ان مشترک معانی میں سے کسی ایک معنی کو ترجیح دینے کے لئے تاکہ ان پر عمل کیا جائے، غور و فکر اور تامل کرنا شرط ہے، مصنف کا قول بترجح تامل کے متعلق ہے اور اس کا قول للعمل یہ شرط کے ساتھ متعلق ہے، مطلب یہ ہے کہ اس کے معانی میں سے کسی معنی کو ترجیح دینے کے لئے غور و فکر کرنا شرط ہے۔

مشترک کے حکم کی دو صورتیں :۔ مشترک متعدد معانی میں سے کسی متعین معنی پر اعتقاد حق رکھنے کے لئے توقف کرنا چاہئے اس لئے کہ احناف کے نزدیک اس کے مشترک معانی کو مراد لینا جائز نہیں ہے لہذا کوئی ایک معنی مراد ہوں گے اور وہ معنی متعین نہیں ہوئے، جب کہ ان میں سے کسی ایک معنی کو دوسرے معنی پر ترجیح بھی حاصل نہیں ہے، لہذا کسی معین معنی پر اعتقاد رکھنے کے لئے توقف کرنا چاہئے۔

دوسری بات یہ ہے کہ کسی معنی کو راجح کرنے کے لئے تامل کرنا شرط ہے اور یہ غور و فکر صرف عمل کرنے کے لئے کیا جائے گا اعتقاد حق کے لئے نہیں جیسا کہ لفظ قرء جو کہ متعدد معانی کے درمیان مشترک ہے، اور ہم نے متعدد طریقوں سے اس پر غور کیا ہے۔ ان میں سے ایک طریق یہ ہے، یَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْءٍ کے لفظ ثلثہ پر تامل کرنا، یعنی اگر قروء کے معنی حیض کے لئے جائیں تو لفظ ثلاثہ کے معنی اور مقتضیٰ پر بلا کمی و بیشی کے عمل ہو جاتا ہے اور اگر قروء کے معنی طہر کے لئے گئے تو ثلاثہ کے مقتضیٰ پر عمل نہ ہوگا بلکہ تین طہر سے کم رہیں گے یا تین سے زائد ہو جائیں گے اس کی پوری تفصیل شروع میں گذر چکی ہے۔

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ آیت وَالْمُطَلَّقٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْءٍ میں لفظ قروء صیغہ جمع ہے اور جمع کا اطلاق تین پر ہے، کیونکہ اقل جمع تین ہیں اس کی تفصیل بھی گذر چکی ہے۔

تیسرا طریقہ: یہ لفظ قروء اضداد میں سے ہے اس کے معنی جمع کے بھی آتے ہیں جیسے کہا جاتا ہے قرأت الشیٔ قرآنا میں نے بعض کو جمع کیا اور بعض کو بعض کے ساتھ ملا دیا، دوسرے معنی انتقال کے بھی آتے ہیں جیسے قرار النجم ستارہ ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہو گیا، لہذا معلوم ہوا قروء کے معنی انتقال اور جمع دونوں ہیں اور یہ درمیانی متحقق بھی ہیں اس لئے کہ ایام حیض میں خون برآمد ہوتا ہے اور طہر میں جمع ہوتا ہے۔

قروء کے مرادی معنی :۔ شارح نے فرمایا قروء کے معنی حیض کے ہیں اور حیض سے خون مراد ہے تو یہ جمع بھی ہوتا ہے اور منتقل بھی ہوتا ہے اسکے برخلاف طہر ہے کہ اس کے اندر جمع و انتقال میں سے کوئی معنی نہیں ہوتے، اگر حیض سے دم کے ایام مراد لئے جائیں تو یہ ایام محل اجتماع و محل انتقال دونوں ہوتے ہیں گو بظاہر محل اجتماع ہی ہوتے ہیں، حاصل کلام یہ ہے حیض سے دم مراد ہو یا ایام دم مراد ہوں، حیض کے

marfat.com

Marfat.com

اندر دونوں معنی متحقق ہیں اور طہر کے اندر دو معانی کا تحقق نہیں ہوتا اس لئے لفظ قروء سے آیت میں حیض کے معنی مراد لینا مناسب ہے۔

وَلَا عُمُوْمَ لَهٗ اَیْ لِلْمُشْتَرَكِ عِنْدَنَا فَلَا یَجُوْزُ اِرَادَةُ مَعْنَیَیْهِ مَعًا وَقَالَ الشَّافِعِیُّ یَجُوْزُ اَنْ تُرَادَ بِهِ الْمَعْنَیَانِ مَعًا كَمَا فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی اِنَّ اللّٰهَ وَمَلٰٓئِكَتَهٗ یُصَلُّوْنَ عَلَی النَّبِیِّ فَالصَّلٰوةُ مِنَ اللّٰهِ رَحْمَةٌ وَمِنَ الْمَلٰٓئِكَةِ اِسْتِغْفَارٌ وَقَدْ اُرِیْدَا بِلَفْظٍ وَاحِدٍ وَهُوَ قَوْلُهٗ تَعَالٰی یُصَلُّوْنَ وَنَحْنُ نَقُوْلُ سِیْقَتِ الْاٰیَةُ لِاِیْجَابِ اِقْتِدَاءِ الْمُؤْمِنِیْنَ بِاللّٰهِ وَالْمَلٰٓئِكَةِ وَلَا یَصْلُحُ ذٰلِكَ اِلَّا بِاَخْذِ مَعْنًی عَامٍّ شَامِلٍ لِلْكُلِّ وَهُوَ الْاِعْتِنَاءُ بِشَانِهٖ فَیَكُوْنُ الْمَعْنٰی اِنَّ اللّٰهَ وَمَلٰٓئِكَتَهٗ یَعْتَنُوْنَ بِشَانِهٖ یٰٓاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا اِعْتَنُوْا اَیْضًا بِشَانِهٖ وَذٰلِكَ الْاِعْتِنَاءُ مِنَ اللّٰهِ تَعَالٰی رَحْمَةٌ وَمِنَ الْمَلٰٓئِكَةِ اِسْتِغْفَارٌ وَمِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ دُعَاءٌ۔

ترجمہ اور اس کے لئے عموم نہیں ہے، یعنی مشترک کیلئے ہمارے نزدیک کوئی عموم نہیں ہے لہذا اس کے دو معنوں کا ایک ساتھ مراد لینا جائز نہیں ہے، اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اس کے دو معنوں کا ایک ساتھ مراد لینا جائز ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کا قول اِنَّ اللّٰہَ وَمَلٰٓئِکَتَہٗ یُصَلُّوْنَ عَلَی النَّبِیِّ پس لفظ صلوٰۃ مشترک اللہ تعالیٰ کی طرف سے رحمت ہے اور فرشتوں کی طرف سے استغفار ہے اور ایک لفظ سے دونوں معنوں کا ارادہ کیا گیا ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کا قول یُصَلُّوْنَ ہے، ہم کہتے ہیں کہ آیت اس بات کو بیان کرنے کے لئے لائی گئی ہے کہ مومنین پر اللہ تعالیٰ اور ملائکہ کی اقتداء کرنا واجب ہے، اور یہ معنی اس وقت درست ہوں گے جب صلوٰۃ کے ایسے معنی لئے جائیں جو عام ہوں اور ہر ایک کو شامل ہوں، اور وہ ہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی شان کی طرف متوجہ رہنا، پس آیت کریمہ کے معنی ہیں کہ اللہ تعالیٰ اور اس کے فرشتے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی شان کی طرف توجہ فرماتے ہیں لہذا اے ایمان والو تم بھی ان کی شان کی طرف توجہ کرو اور یہ اعتناء اللہ تعالیٰ کی طرف سے رحمت ہے فرشتوں کی طرف سے استغفار ہے اور مومنین کی طرف سے دعا ہے۔

تشریح **عموم مشترک کا جواز و عدم جواز:۔** احناف کے نزدیک مشترک میں عموم جائز نہیں ہے یعنی ایک لفظ بول کر اس کے مشترک معانی میں سے ہر ایک معنی کو مراد لینا احناف کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک عموم مشترک جائز ہے، یعنی ایک لفظ سے ایک وقت میں دونوں مشترک معانی کا مراد لینا درست ہے، ان کی دلیل یہ آیت ہے، اِنَّ اللّٰہَ وَمَلٰٓئِکَتَہٗ یُصَلُّوْنَ عَلَی النَّبِیِّ، بیشک اللہ تعالیٰ اور اس کے فرشتے نبی صلی اللہ علیہ پر صلوٰۃ بھیجتے ہیں، اس جگہ لفظ صلوٰۃ

Marfat.com

تو اس صورت پر وہ محل اجتماع و محل انتقال ہے، بخلاف ایام طہر کے کہ وہ محل انتقال نہیں ہے، اگرچہ ظاہراً محل اجتماع تو ہیں اور میں نے اس کی وضاحت تفسیر احمدی میں کی ہے اور یہاں پر یہ مقام اس کی گنجائش نہیں رکھتا۔

تشریح **مشترک کا حکم** :۔ ماتن نے کہا اس کا حکم توقف ہے۔ ان مشترک معانی میں سے کسی ایک معنی کو ترجیح دینے کے لئے تاکہ ان پر عمل کیا جائے، غور و فکر اور تامل کرنا شرط ہے، مصنف کا قول بترجح تامل کے متعلق ہے اور اس کا قول للعمل یہ شرط کے ساتھ متعلق ہے، مطلب یہ ہے کہ اس کے معانی میں سے کسی معنی کو ترجیح دینے کے لئے غور و فکر کرنا شرط ہے۔

مشترک کے حکم کی دو صورتیں :۔ مشترک متعدد معانی میں سے کسی متعین معنی پر اعتقاد حق رکھنے کے لئے توقف کرنا چاہئے اس لئے کہ احناف کے نزدیک اس کے مشترک معانی کو مراد لینا جائز نہیں ہے لہذا کوئی ایک معنی مراد ہوں گے اور وہ معنی متعین نہیں ہوئے، جب کہ ان میں سے کسی ایک معنی کو دوسرے معنی پر ترجیح حاصل نہیں ہے، لہذا کسی معین معنی پر اعتقاد رکھنے کے لئے توقف کرنا چاہئے۔

دوسری بات یہ ہے کہ کسی معنی کو راجح کرنے کے لئے تامل کرنا شرط ہے اور یہ غور و فکر صرف عمل کے لئے کیا جائے گا اعتقاد حق کے لئے نہیں جیسا کہ لفظ قرء جو کہ متعدد معانی کے درمیان مشترک ہے، اور ہم متعدد طریقوں نے اس پر غور کیا ہے۔ ان میں سے ایک طریق یہ ہے، یَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْءٍ کے لفظ میں تامل کرنا، یعنی اگر قروء کے معنی حیض کے لئے جائیں تو لفظ ثلاثہ کے معنی اور مقتضیٰ پر بلا کمی و بیشی کے عمل ہو جاتا ہے اور اگر قروء سے معنی طہر کے لئے گئے تو ثلاثہ کے مقتضیٰ پر عمل نہ ہوگا بلکہ تین طہر سے کم رہیں گے یا تین سے زائد اس کی پوری تفصیل شروع میں گذر چکی ہے۔

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ آیت وَالْمُطَلَّقٰتُ یَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْءٍ میں لفظ قروء صیغہ جمع ہے اطلاق تین پر ہے، کیونکہ اقل جمع تین ہیں اس کی تفصیل بھی گذر چکی ہے۔

تیسرا طریقہ :۔ یہ لفظ قروء اضداد میں سے ہے اس کے معنی جمع کے بھی آتے ہیں جیسے کہا جاتا ہے قرأت الشئ قرآنا میں نے شئ کو جمع کیا اور بعض کو بعض کے ساتھ ملا دیا، دوسرے معنی انتقال آتے ہیں جیسے قرار النجم ستارہ ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہو گیا، لہذا معلوم ہوا قروء کے انتقال اور جمع دونوں ہیں اور یہ درمیانی متحقق بھی ہیں اس لئے کہ ایام حیض میں خون برآمد ہوتا ہے طہر میں جمع ہوتا ہے۔

قروء کے مرادی معنی :۔ شارح نے فرمایا قروء کے معنی حیض کے ہیں اور حیض سے خون رحم تو رحم بھی ہوتا ہے اور منتقل بھی ہوتا ہے اسکے برخلاف طہر ہے کہ اس کے اندر جمع و انتقال میں سے معنی نہیں ہوتے، اگر حیض سے دم کے ایام مراد لئے جائیں تو یہ ایام محل اجتماع و محل انتقال دونوں ہیں گو بظاہر محل اجتماع ہی ہوتے ہیں، حاصل کلام یہ ہے کہ حیض سے دم مراد ہو یا ایام دم مراد ہوں جیسا

marfat.com

Marfat.com

اندر دونوں معنی متحقق ہیں اور طہر کے اندر دو معانی کا تحقق نہیں ہوتا اس لئے لفظ قروء سے آیت میں حیض کے معنی مراد لینا مناسب ہے۔

وَلَا عُمُومَ لَهُ أَيْ لِلْمُشْتَرَكِ عِنْدَنَا فَلَا يَجُوزُ إِرَادَةُ مَعْنَيَيْهِ مَعًا وَقَالَ الشَّافِعِيُّ يَجُوزُ أَنْ يُرَادَ بِهِ الْمَعْنَيَانِ مَعًا كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى إِنَّ اللّٰهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ فَالصَّلٰوةُ مِنَ اللّٰهِ رَحْمَةٌ وَمِنَ الْمَلَائِكَةِ اِسْتِغْفَارٌ وَقَدْ أُرِيدَا بِلَفْظٍ وَاحِدٍ وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى يُصَلُّونَ وَنَحْنُ نَقُولُ سِيقَتِ الْآيَةُ لِإِيجَابِ اقْتِدَاءِ الْمُؤْمِنِيْنَ بِاللّٰهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَلَا يَصْلُحُ ذٰلِكَ إِلَّا بِأَخْذِ مَعْنًى عَامٍّ شَامِلٍ لِلْكُلِّ وَهُوَ الْاِعْتِنَاءُ بِشَأْنِهِ فَيَكُوْنُ الْمَعْنَى إِنَّ اللّٰهَ وَمَلَائِكَتَهُ يَعْتَنُوْنَ بِشَأْنِهِ يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوا اعْتَنُوا أَيْضًا بِشَأْنِهِ وَذٰلِكَ الْاِعْتِنَاءُ مِنَ اللّٰهِ تَعَالَى رَحْمَةٌ وَمِنَ الْمَلَائِكَةِ اِسْتِغْفَارٌ وَمِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ دُعَاءٌ۔

ترجمہ اور اس کے لئے عموم نہیں ہے، یعنی مشترک کیلئے ہمارے نزدیک کوئی عموم نہیں ہے لہذا اس کے دو معنوں کا ایک ساتھ مراد لینا جائز نہیں ہے، اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اس کے دو معنوں کا ایک ساتھ مراد لینا جائز ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کا قول إِنَّ اللّٰهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ، پس لفظ صلوٰۃ مشترک اللہ تعالیٰ کی طرف سے رحمت ہے اور فرشتوں کی طرف سے استغفار ہے اور ایک لفظ سے دونوں معنوں کا ارادہ کیا گیا ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کا قول يُصَلُّونَ ہے، ہم کہتے ہیں کہ آیت اس بات کو بیان کرنے کے لئے لائی گئی ہے کہ مومنین پر اللہ تعالیٰ اور ملائکہ کی اقتداء کرنا واجب ہے، اور یہ معنی اس وقت درست ہوں گے جب صلوٰۃ کے ایسے معنی لئے جائیں جو عام ہوں اور ہر ایک کو شامل ہوں، اور وہ ہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی شان کی طرف متوجہ رہنا، پس آیت کریمہ کے معنی ہیں کہ اللہ تعالیٰ اور اس کے فرشتے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی شان کی طرف توجہ فرماتے ہیں لہذا اے ایمان والو تم بھی ان کی شان کی طرف توجہ کرو اور یہ اعتناء اللہ تعالیٰ کی طرف سے رحمت ہے فرشتوں کی طرف سے استغفار ہے اور مؤمنین کی طرف سے دعا ہے۔

تشریح **عموم مشترک کا جواز و عدم جواز:۔** احناف کے نزدیک مشترک میں عموم جائز نہیں ہے یعنی ایک لفظ بول کر اس کے مشترک معانی میں سے ہر ایک معنی کو مراد لینا احناف کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک عموم مشترک جائز ہے، یعنی ایک لفظ سے ایک وقت میں دونوں مشترک معانی کا مراد لینا درست ہے، ان کی دلیل یہ آیت ہے، إِنَّ اللّٰهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ، بیشک اللہ تعالیٰ اور اس کے فرشتے نبی صلی اللہ علیہ پر صلوٰۃ بھیجتے ہیں، اس جگہ لفظ صلوٰۃ

marfat.com

Marfat.com

مشترک ہے اس لئے کہ صلوۃ کی نسبت جب باری تعالیٰ کی جانب ہو تو اسکے معنی رحمت کے ہوتے ہیں اور فرشتوں کی جانب ہو وہ استغفار کے معنی ہوتے ہیں اس جگہ لفظ صلوۃ سے دونوں ہی مراد ہیں، لہذا معلوم ہوا کہ عموم مشترک جائز ہے الجواب:۔ احناف نے اس استدلال کا جواب یہ دیا ہے کہ آیت کا مقصود یہ ہے کہ بندوں پر اللہ تعالیٰ اور اسکے فرشتوں کی اقتدا کرنا ضروری ہے، یہ اس وقت ممکن ہے جب اس جگہ صلوۃ کے معنی عام لئے جائیں اور وہ معنی اعتنار کے ساتھ ہیں اور اس وقت آیت کے معنی ہوں گے کہ اللہ تعالیٰ اور اسکے فرشتے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ اعتنار فرماتے ہیں یعنی آپ کی شان کی جانب توجہ فرماتے ہیں اس لئے اے مسلمانوں تم بھی ان کی طرف توجہ کرو، اور یہ اعتنار شان خدا کی طرف سے نزول رحمت ہوگی، اور ملائکہ کی جانب سے طلب مغفرت اور مسلمانوں کی طرف سے دعار کے ہوں گے، خلاصہ یہ ہے کہ آیت میں لفظ صلوٰۃ سے ایسے معنی مراد ہیں جو سب کو عام اور شامل ہیں اور یہ لفظ اس وقت عموم مجاز کے قبیل سے ہوگا نہ کہ عموم مشترک کے قبیل سے اسلئے عموم مشترک کا استدلال اس آیت سے صحیح نہیں ہوگا۔

وَتَحْرِيرُ مَحَلِّ النِّزَاعِ أَنَّهُ هَلْ يَجُوزُ أَنْ تُرَادَ بِلَفْظٍ وَاحِدٍ فِي زَمَانٍ وَاحِدٍ كُلٌّ مِّنَ الْمَعْنَيَيْنِ عَلَى أَنْ يَكُونَ مُرَادًا أَوْ مَنَاطًا لِلْحُكْمِ أَمْ لَا؟ فَعِنْدَنَا لَا يَجُوزُ ذَالِكَ لِأَنَّ الْوَاضِعَ خَصَّصَ اللَّفْظَ لِلْمَعْنَى بِحَيْثُ لَا يُرَادُ بِهِ غَيْرُهُ فَاعْتِبَارُ وَضْعِهِ لِهٰذَا الْمَعْنَى يُوجِبُ إِرَادَتَهُ خَاصَّةً وَبِاعْتِبَارِ وَضْعِهِ لِذَالِكَ الْمَعْنَى يُوجِبُ إِرَادَتَهُ خَاصَّةً فَيَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ كُلٌّ مِّنْهُمَا مُرَادًا وَغَيْرَ مُرَادٍ فَلَا يَكُونُ ذَالِكَ إِلَّا بِأَنْ تُرَادَ أَحَدُ الْمَعْنَيَيْنِ عَلَى أَنَّهُ نَفْسُ الْمَوْضُوعِ لَهُ وَالْآخَرُ عَلَى أَنَّهُ مُنَاسِبُهُ فَيَكُونُ جَمْعًا بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ وَهُوَ بَاطِلٌ وَعِنْدَهُ يَجُوزُ ذَالِكَ بِشَرْطِ أَنْ لَا يَكُونَ بَيْنَهُمَا تَضَادٌّ فَإِذَا كَانَ بَيْنَهُمَا مُضَادَّةٌ كَالْحَيْضِ وَالطُّهْرِ لَا يَجُوزُ بِالْإِجْمَاعِ وَكَذَا لَا يَجُوزُ إِرَادَةُ الْمَجْمُوعِ مِنْ حَيْثُ هُوَ مَجْمُوعٌ بِالْاِتِّفَاقِ وَتَحْقِيقُ كُلِّ ذَالِكَ فِي التَّلْوِيحِ

ترجمہ اور محل اختلاف کا بیان ہے کہ آیا ایک لفظ سے ایک وقت میں دو معنوں میں سے ہر ایک کا اس طور پر مراد لینا جائز ہے یا نہیں کہ ہر ایک معنی مراد بھی ہوں اور مدار حکم بھی ہوں، پس ہمارے نزدیک یہ جائز نہیں ہے کیونکہ واضع نے لفظ کو ایک معنی کے لئے خاص کیا ہے اس طور پر کہ دوسرے معنی مراد نہ ہوں پس ان معنی کے لئے اس لفظ کی وضع کا اعتبار کرنا واجب کرتا ہے کہ وہی معنی خاص کر مراد ہوں، اور اس اعتبار سے کہ وہ لفظ ان دوسرے معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے واجب کرتا ہے کہ یہی معنی (یعنی دوسرے معنی) خاص کر مراد لئے جائیں پس لازم آتا ہے کہ دونوں ہی معنی مراد بھی ہوں اور غیر مراد بھی، پس ایک وقت میں دونوں کا مراد لینا اس وقت میں

marfat.com

Marfat.com

ہوسکتا ہے کہ دو معنوں میں سے ایک نفس موضوع لہٗ ہیں (یعنی معنی حقیقی) اور دوسرے معنی اس کے مناسب یعنی مجازی ہیں تو اس سے جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آئے گا، یہ باطل ہے۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک یہ جائز ہے اس شرط کے ساتھ کہ دونوں متضاد نہ ہوں، پس جب دونوں کے درمیان تضاد ہوگا جیسے حیض و طہر میں تضاد ہے تو بالاتفاق جائز نہ ہوگا اسی طرح بالاتفاق یہ بھی جائز نہیں کہ مجموع من حیث المجموع مراد لئے جائیں اس مسئلہ کی پوری تحقیق توضیح میں مذکور ہے۔

تشریح **خلاصۂ اختلاف:-** احناف اور شوافع کے مابین عموم مشترک کے جائز ہونے نہ ہونے میں اختلاف ہے، حاصل اختلاف کا یہ ہے کہ ایک لفظ کے دو معنی ہوں، ان دونوں معانی میں سے ہر ایک معنی کو اس طور سے مراد لینا کہ ہر ایک معنی پر حکم کا مدار ہو جائز ہے یا جائز نہیں، حضرت امام شافعیؒ اس کو جائز کہتے ہیں جب کہ احناف اس کو ناجائز کہتے ہیں۔

احناف کی دلیل:- مشترک جن جن معانی کے لئے وضع کیا جاتا ہے ان میں ہر معنی کا وضع کرنے والا الگ ہوتا ہے اس لئے اگر کوئی لفظ مشترک ہے تو اس کے ہر ہر معنی کے لئے وضع متعدد اور واضع بھی متعدد ہوتے ہیں، لہٰذا جب ایک واضع نے اس لفظ کو ایک متعین معنی کے لئے وضع کیا ہے تو یہی معنی مراد ہوں گے دوسرے معنی مراد نہ ہوں گے، بہرحال ہر معنی اور ہر واضع کا یہی ہوگا لہٰذا اگر ایک لفظ بولا جائے اور اس کے متعدد وضعوں سے وضع کردہ معانی ایک وقت میں مراد لئے جائیں تو لازم آئے گا ان میں سے ہر ایک معنی مراد بھی ہیں اور غیر مراد بھی اور اگر دو معنی میں سے ایک معنی اس لئے مراد لئے جائیں کہ وہ اس لفظ کے موضوع لہٗ ہیں اور دوسرے معنی اس لئے مراد لئے جائیں کہ وہ ان معنی کے مناسب ہیں تو اس صورت میں حقیقت و مجاز کا اجتماع لازم آئے گا اور یہ باطل ہے مگر امام شافعیؒ کے یہاں یہ اس شرط کے ساتھ جائز ہے کہ ان دونوں معانی میں کوئی منافاۃ اور تضاد نہ پایا جاتا ہو۔ لہٰذا اگر دونوں معانی میں تضاد ہے جیسے قروء کے معنی حیض اور طہر کے لینا تو بالاتفاق ناجائز ہے۔ اسی طرح مجموعہ من حیث المجموعہ کا ارادہ کرنا بھی بالاتفاق درست نہیں ہے۔

ثُمَّ ذَكَرَ الْمُصَنِّفُ بَعْدَهُ الْمُؤَوَّلَ فَقَالَ الْمُؤَوَّلُ فَمَا تَرَجَّحَ مِنَ الْمُشْتَرَكِ بَعْضُ وُجُوْهِهٖ بِغَالِبِ الرَّأْيِ يَعْنِيْ أَنَّ الْمُشْتَرَكَ مَادَامَ لَمْ يَتَرَجَّحْ أَحَدُ مَعْنَيَيْهِ عَلَى الْاٰخَرِ فَهُوَ مُشْتَرَكٌ وَإِذَا تَرَجَّحَ أَحَدُ مَعْنَيَيْهِ بِتَأْوِيْلِ الْمُجْتَهِدِ صَارَ ذٰلِكَ الْمُشْتَرَكُ بِعَيْنِهٖ مُؤَوَّلًا وَإِنَّمَا عُدَّ مِنْ أَقْسَامِ النَّظْمِ وَإِنْ حَصَلَ بِفِعْلِ التَّأْوِيْلِ لِأَنَّ الْحُكْمَ بَعْدَ التَّأْوِيْلِ يُضَافُ إِلَى الصِّيْغَةِ فَكَانَ النَّصُّ وَرَدَ بِهٰذَا وَإِنَّمَا قَيَّدَ بِقَوْلِهٖ مِنَ الْمُشْتَرَكِ لِأَنَّ الْمُرَادَ هٰهُنَا هُوَ هٰذَا الْمُؤَوَّلُ الَّذِيْ بَعْدَ الْمُشْتَرَكِ وَإِلَّا فَالْخَفِيُّ وَالْمُشْكِلُ وَالْمُجْمَلُ إِذَا زَالَ خَفَاؤُهَا بِدَلِيْلٍ ظَنِّيٍّ صَارَ

Marfat.com

مؤوّل لا ايضاً ولكنه من اقسام البيان والمراد بغالب الرأي الظن الغالب سواء حصل بخبر الواحد والقياس او نحوه فلا يقال انه لا يشمل ما اذا حصل التأويل بخبر الواحد بل بالقياس فقط ثم الترجح من المشترك قد يكون بالتأمل في الصيغة وقد يكون بالتأمل في السياق كما قلنا في القروء بالنظر الى نفسه وبالنظر الى ثلثة وقد يكون بالنظر الى السياق كما في قوله تعالى أحل لكم ليلة الصيام الرفث عرف انه من الحل وفي قوله احلنا دار المقامة عرف انه من الحلول

ترجمہ پھر اس کے بعد مصنفؒ نے مؤول کو ذکر کیا ہے، پس فرمایا واما المؤول فما ترجح الخ اور مؤول وہ مشترک لفظ ہے جس کے کوئی ایک معنی غالب رائے سے راجح ہو کر متعین ہو جائیں، مطلب یہ ہے کہ لفظ مشترک جب تک اس کے دو معنوں میں سے کوئی ایک معنی دوسرے معنی پر راجح نہ ہو جائیں وہ مشترک ہے اور دو معنوں میں سے کوئی معنی مجتہد کی تاویل سے راجح ہو گئے تو یہی مشترک بعینہ اب مؤول ہو گیا، اس کو نظم کی اقسام میں شمار کیا گیا ہے اگرچہ یہ معنی تاویل کے فعل سے حاصل ہوئے ہیں، کیونکہ تاویل کے بعد حکم صیغہ ہی کی طرف منسوب ہوتا ہے، پس گویا نص انھیں معنی کے لئے وارد ہوتی ہے۔

وانما قید بقولہ من المشترک الخ اور مصنفؒ نے مؤول کی تعریف میں "(من) المشترک" کی قید لگائی ہے، کیونکہ مراد اس سے یہاں پر وہی مؤول ہے جو مشترک کے بعد پیدا ہوا ہے ورنہ تو خفی، مشکل، مجمل جب دلیل ظنی سے ان کا خفاء زائل ہو جائے تو مؤول ہو جاتے ہیں، لیکن وہ بیان کی اقسام میں شمار کئے جاتے ہیں۔ اور غالب رائے سے مراد ظن غالب ہے برابر ہے خبر واحد سے حاصل ہو یا قیاس یا کسی اور ذریعہ سے، لہذا یہ اعتراض نہیں کیا جا سکتا کہ مؤول اس صورت کو شامل نہیں ہے جس میں تاویل خبر واحد سے حاصل ہو بلکہ اس صورت کو بھی شامل ہے جس میں تاویل صرف قیاس سے حاصل ہو۔

ثم الترجح من المشترک الخ پھر مشترک سے ترجیح کبھی صیغہ پر تامل کرنے سے حاصل ہو جاتی ہے اور کبھی سیاق و سباق میں تامل کرنے سے حاصل ہوتی ہے جیسے ہم نے کہا قروء میں نفس قروء کی طرف نظر کر کے اور لفظ ثلثۃ کی طرف نظر کر کے، اور کبھی ترجیح سیاق و سباق سے حاصل ہوتی ہے جیسے اللہ کا قول أحل لکم لیلۃ الصیام الرفث میں معلوم ہوا کہ أحل حِلّ سے مشتق ہے، اور قول کہ أحلنا دار المقامۃ میں معلوم ہوا کہ أحل حلول سے مشتق ہے۔

تشریح مشترک کے بعد مؤول کا ذکر:۔ ماتن مصنف نے فرمایا مؤول وہ مشترک لفظ ہے جس کے مشترک معانی میں سے کوئی ایک مجتہد کی تاویل سے راجح اور متعین ہو جائیں

مشترک اور مؤول کا فرق:۔ لفظ مشترک کے متعدد معانی میں جب تک ترجیح نہیں دی گئی تو وہ مشترک ہے

marfat.com

Marfat.com

اور جب لفظ کے معانی میں سے کسی ایک معنی کو غالب رائے یا مجتہد کی رائے سے ترجیح دیدی جائے تو وہی مشترک اور مؤول بن گیا۔

وانما عد من اقسام النظم الخ: مؤول کو نظم (الفاظ کی قسموں میں سے شمار کیا گیا ہے، درحقیقت یہ ایک سوال کا جواب ہے، مؤول کی وضع کو دیکھا جائے تو اس کو لفظ کی قسم میں شمار کرنا درست نہیں ہے، کیونکہ اس کے لئے مؤول کا وجود غالب رائے اور مجتہد کی تاویل سے وجود میں آیا ہے اس لئے اس کا تعلق معنی سے ہے لفظ سے نہیں ہے۔

الجواب:۔ مؤول کا تعلق اگرچہ براہ راست فعل تاویل اور معنی سے ہی ہے مگر تاویل و ترجیح کے بعد اس کا حکم لفظ ہی کی جانب منسوب ہوتا ہے اور صیغہ ظاہر ہے۔ قسم نظم ہی ہے، اور یہ ایسا ہی ہے جیسے کہا جائے کہ نص اس حکم کے ساتھ نازل ہوئی ہے۔

فوائد قیود:۔ شارح نے فرمایا مؤول کی تعریف میں ماتن نے "من المشترک" کی قید لگائی ہے تاکہ اس کی اصل کا پتہ چل جائے یعنی یہ کہ مؤول سے مراد وہ مؤول ہے جو مشترک سے وجود میں آیا ہے ورنہ دوسری نصوص مثلاً خفی، مشکل اور مجمل سے اگر کی دلیل سے خفار کو دور کر دیا جائے اور کوئی معنی متعین کر دیئے جائیں تو اس کو بھی مؤول ہی کہا جائے گا مگر یہ مؤول از قسم بیان و معانی ہے نہ کہ از قسم الفاظ و نظم۔

واما المراد بغالب الرائے الخ مشترک معنی کو غالب رائے سے ترجیح دی جاتی ہے، اس پر اعتراض یہ ہے کہ کبھی کبھی خبر واحد سے بھی ترجیح دی جاتی ہے اس لئے یہ مؤول کی تعریف سے خارج ہو گیا۔

الجواب:۔ مراد غالب رائے سے ظن غالب ہے اور یہ ظن کبھی غالب رائے سے حاصل ہوتا ہے اور کبھی خبر واحد سے اور کبھی تامل و غور و فکر سے یا قیاس سے حاصل ہوتا ہے سب کو مؤول کہا جاتا ہے۔ البتہ اگر دلیل قطعی سے ترجیح دی گئی ہو تو اس کو مؤول نہ کہا جائے گا بلکہ وہ مفسر کہلائے گا اسکو مؤول نہ کہیں گے

مؤول کے اقسام:۔ شارح نے کہا لفظ مشترک کے چند معانی میں سے کسی ایک معنی کو ترجیح صیغہ اور لفظ دونوں کے اعتبار سے ہوتی ہے جیسے لفظ قروء سے حیض کے معنی مراد لینا اس طریقہ پر کہ قروء جمع ہے جس کا واحد قرء ہے اور جمع کا اقل فرد تین ہے اور تین (ثلاثہ) پر عمل حیض کی صورت میں ممکن ہے طہر مراد لینے سے ثلاثہ پر عمل نہ ہو سکے گا۔

اور ترجیح کبھی سیاق و سباق کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے، سباق سبق سے ماخوذ ہے یعنی ذکر میں سابق ہو۔ اس قرینہ پر بولا جاتا ہے جو لفظوں میں پہلے مذکور ہو، اور لفظ سیاق یا کے ساتھ قرینہ لفظیہ متاخرہ پر بولا جاتا ہے، سیاق کی مثال وَالْمُطَلَّقٰتُ یَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْءٍ، قرینہ لفظیہ ثلاثہ ہے اور قروء سے حیض مراد ہے اور قروء سے مقدم مذکور ہے، سیاق کی مثال اُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ ہے

Marfat.com

رفث کے معنی اس جگہ جماع اور وطی کے ہیں، لفظ مشترک ہے اور بعد میں ذکر کیا گیا ہے اس بات پر قرینہ ہے کہ اُحِلَّ، حِلٌّ حلال سے مشتق ہے نہ کہ حلول سے، جس کے معنی دخول کے ہیں، دوسری مثال اَحَلَّنَا دَارَ الْمُقَامَةِ میں المقامہ سے مراد جنت ہے، اور احلنا لفظ مشترک سے بعد میں مذکور ہے اس پر قرینہ ہے لفظ احلنا حلول بمعنی دخول سے مشتق ہے نہ کہ حِلٌّ سے جس کے معنی حلال کے ہیں۔

وَحُكْمُهُ الْعَمَلُ بِهِ عَلَى احْتِمَالِ الْغَلَطِ اَیْ حُكْمُ الْمُؤَوَّلِ وُجُوْبُ الْعَمَلِ بِهَا جَاءَ فِي تَاوِيْلِ الْمُجْتَهِدِ مَعَ اَنَّهُ احْتِمَالُ اَنَّهُ غَلَطٌ وَيَكُوْنُ الصَّوَابُ فِي جَانِبِ الْاٰخَرِ وَالْحَاصِلُ اَنَّهُ ظَنِّيٌّ وَاجِبُ الْعَمَلِ غَيْرُ قَطْعِيٍّ فِي الْعِلْمِ فَلَا يُكَفَّرُ جَاحِدُهُ۔

ترجمہ اور مؤول کا حکم یہ ہے کہ غلطی کے احتمال کے ساتھ اس پر عمل کرنا واجب ہے یعنی مؤول کا حکم یہ ہے کہ مجتہد کی تاویل سے جو معنی متعین ہوں اس پر عمل کرنا واجب ہے اس احتمال کے ساتھ کہ یہ معنی غلط ہوں اور دوسرے معنی صحیح ہوں، حاصل یہ کہ مؤول ظنی ہے قطعی نہیں ہے اس پر عمل کرنا واجب ہے، پس اس کے منکر کو کافر نہیں کہا جائے گا۔

تشریح مؤول کا حکم یہ ہے کہ مجتہد کی رائے سے مشترک کے جو معنی راجح اور متعین ہوں گے ان معنی پر عمل کرنا واجب ہے مگر اس کا احتمال باقی رہے گا کہ یہ معنی غلط ہوں اور دوسرے معنی درست ہوں، اس لئے مجتہد خطا بھی کر سکتا ہے اور صواب کو بھی پا سکتا ہے، لہذا مؤول ایک ظنی دلیل ہے قطعی نہیں، اس لئے اس کا انکار کرنے والا کافر نہیں ہوتا، البتہ اس کے مقتضی پر عمل کرنا بہر حال ضروری اور واجب ہے۔

مکتبہ شرکت علمیہ
بیرون بوہڑ گیٹ۔ ملتان فون ۵۴۷۳۰۹

marfat.com
Marfat.com

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ

اشرف الانوار

شرح اردو

نور الانوار

جدید

شارح

حضرت مولانا عبدالحفیظ صاحب

فاضل دارالعلوم دیوبند

مکتبہ شرکت علمیہ

بیرون بوہڑ گیٹ ملتان

☎ 547309-544913

AL-MUMTAZ COMUTER ART 061-541760

Marfat.com

فہرست مضامین اشرف الانوار شرح اردو نور الانوار جلد دوم

عنوان	صفحہ	عنوان	صفحہ
ظاہر کا حکم	۶	مجاز کا حکم	۵۸
ظاہر اور مجملہ	۷	حروف ومعانی کا بیان	۱۵۹
نص کا بیان	۷	فا کا بیان	۱۸۶
ظاہر اور نص کا فرق	۸	ثم کا بیان	۱۹۷
مفسر کا بیان	۱۰	لکن کا بیان	۲۰۲
تعریف محکم	۱۱	او کا بیان	۲۰۵
نص اور مفسر کا تعارض	۲۲	حتی کا بیان	۲۳۲
مفسر اور محکم کا تعارض	۲۳	حتی اور الا آن کے مابین فرق	۲۳۳
خفی کی تعریف	۲۸	حروف جر کا بیان	۲۳۶
خفی کا حکم	۲۹	علی کا بیان	۲۶۲
مشکل کا بیان	۳۳	حرف من کا بیان	۲۶۵
مشکل کی اصطلاحی تعریف	۳۳	حرف الی کا بیان	۲۶۹
مشکل کا شرعی حکم	۳۴	حرف فی کا بیان	۲۷۳
مجمل کا بیان	۳۹	اسمائے ظروف کا بیان	۲۷۶
مجمل کا شرعی حکم	۴۱	عند کا بیان	۲۸۱
متشابہ کی تعریف	۴۵	لفظ غیر کا بیان	۲۸۲
متشابہ کا شرعی حکم	۴۷	حروف شرط کا بیان	۲۸۴
حقیقت ومجاز	۵۴	کلمۂ اذا کا بیان	۲۸۷
حقیقت کا حکم	۵۴	کلمۂ لو کا بیان	۲۹۲
مجاز کی تعریف	۵۵	کیف کا بیان	۲۹۴

Marfat.com

عنوان	صفحہ	عنوان	صفحہ
حرف کم کا بیان	۳۰۰	وجوہِ فاسد کا بیان	۳۹۳
لفظ حیثُ اور أینَ کا بیان	۳۰۲	عزیمت کا بیان	۴۱۵
صریح کی تعریف	۳۰۸	عزیمت کی اقسام	۴۱۷
کنایہ کا حکم	۳۱۲	اقسام سنت	۴۲۵
اشارۃ النص	۳۲۴	رخصت کا بیان	۴۳۰
عبارۃ النص	۳۲۹	رخصت کی اقسام	۴۳۱
دلالۃ النص	۳۳۲	احکام مشروعہ کے اسباب کا بیان	۴۴۷
اقتضاء النص اور دلالۃ النص کا حکم	۳۵۰		

مَکتبۂ شِرکتِ علمِیہ

بیرون بوہڑ گیٹ ۔ ملتان فون ۷۳۰۹ ۵۴

marfat.com

Marfat.com

ثُمَّ شَرَعَ فِي التَّقْسِيمِ الثَّانِي فَقَالَ وَاَمَّا الظَّاهِرُ فَاسْمٌ لِكَلَامٍ ظَهَرَ الْمُرَادُ بِهِ لِلسَّامِعِ بِصِيْغَتِهِ اَيْ لَا يَحْتَاجُ اِلَى الطَّلَبِ وَالتَّاَمُّلِ كَمَا فِي مُقَابِلَاتِهَا وَلَا يُزَادُ عَلَى الصِّيْغَةِ شَيْءٌ آخَرُ مِنَ السَّوْقِ وَنَحْوِهِ كَمَا فِي النَّصِّ فَخَرَجَ هٰذَا كُلُّهُ مِنْ قَوْلِهِ بِصِيْغَتِهِ لٰكِنْ يُشْتَرَطُ فِي هٰذَا كَوْنُ السَّامِعِ مِنْ اَهْلِ اللِّسَانِ وَفِي اِزْدِيَادِ لَفْظِ الْكَلَامِ اِشَارَةٌ اِلٰى اَنَّ هٰذَا التَّقْسِيمَ مِمَّا يَتَعَلَّقُ بِالْكَلَامِ كَالرَّابِعِ كَمَا اَنَّ الْاَوَّلَ وَالثَّالِثَ يَتَعَلَّقُ بِالْكَلِمَةِ وَالْمُرَادُ مِنَ الظُّهُوْرِ فِي قَوْلِهِ مَا ظَهَرَ الظُّهُوْرُ اللُّغَوِيُّ فَلَا يَرِدُ اَنَّ هٰذَا تَعْرِيْفُ الشَّيْءِ بِنَفْسِهِ۔

ترجمہ پھر مصنفؒ نے دوسری تقسیم کا بیان شروع کیا ہے۔ چنانچہ فرمایا اور بہرحال ظاہر اس کلام کا نام ہے جس کے سنتے ہی سننے والے کو مراد معلوم ہو جائے یعنی باقی متقابلات کیطرح طلب اور تأمل کا محتاج نہ ہو۔ اور سیاق کلام یا اس طرح کی اور کوئی چیز صیغہ پر زیادہ نہ کی جائے جیسے کہ نص میں زیادہ کی گئی ہے۔ پس (یہ ساری چیزیں) مصنفؒ کے قول "بصیغتہ" سے خارج ہو گئیں۔ لیکن اس میں شرط یہ ہے کہ سامع (مخاطب) اہل زبان ہو۔ اور لفظ "الکلام" کے اضافہ کرنے میں اس بات کیطرف اشارہ ہے کہ یہ تقسیم کلام سے تعلق رکھتی ہے جیسے کہ چوتھی تقسیم (بھی کلام سے تعلق رکھتی ہے) جس طرح اول اور ثالث تقسیم کلمہ سے متعلق ہے۔ اور مصنفؒ کے قول "ما ظھر" سے ظہور لغوی مراد ہے۔ پس تعریف الشئی بنفسہ کا اعتراض وارد نہیں ہوتا۔

تشریح سابق میں پہلی تقسیم کے تحت چاروں اقسام خاص، عام، مشترک اور مؤول کو پوری تفصیل کے ساتھ بیان کر دیا گیا ہے۔ اب یہاں سے دوسری تقسیم کا بیان شروع کیا جا رہا ہے۔

شارح نے فرمایا ثم شرع الخ پھر ماتن نے دوسری تقسیم کا بیان شروع کیا ہے پس فرمایا اس تقسیم کے تحت پہلی تقسیم ظاہر ہے۔ اور ظاہر اصطلاح میں اس کلام کا نام ہے کہ اس کلام کے سننے کے بعد نفس کلام سے سننے والے کو کلام کے معنے معلوم ہو جائیں اور صرف صیغہ سے ہی مخاطب کی مراد ظاہر ہو جائے اور سامع غور کرنے اور طلب کرنیکا محتاج نہ ہو جسطرح خفی اور مشکل وغیرہ میں مخاطب طلب اور تأمل کا محتاج ہوتا ہے مگر یہ اُسوقت ہے جبکہ سامع اہل زبان ہو۔ ظاہر میں سیاق کلام کا اضافہ بھی نہیں کیا جاتا جسطرح نص پر سیاق کی قید لگائی گئی تھی یعنی نص پر کلام کو مراد کے بیان کرنیکے لئے لایا جاتا ہے اور ظاہر میں ایسا نہیں یعنی مراد کو بیان کرنے کے لئے کلام کو نہیں لایا گیا بلکہ نفس صیغہ سے ہی مراد ظاہر اور واضح ہو جاتی ہے

فوائد قیود شارح نے فرمایا مصنفؒ کے قول "بصیغتہ" کی قید سے نص اور مفسر وغیرہ اقسام ظاہر کی تعریف سے خارج ہو گئیں۔

Marfat.com

مصنفؒ کا قول " الکلام " اس لفظ کی قید سے اس طرف اشارہ ہے کہ اس تقسیم کا تعلق کلام سے ہے کلمہ سے نہیں جس طرح چوتھی تقسیم کا تعلق کلام سے ہے کلمہ سے نہیں جس طرح چوتھی تقسیم کا تعلق بھی کلام ہی سے ہے اور اول اور ثالث تقسیموں کا تعلق کلمہ سے ہے۔ کیونکہ تقسیم ثانی کے ذریعہ ظہور مراد ہوتا ہے اور چوتھی تقسیم سے اس مراد کے اوپر اطلاع ہوتی ہے اور ان دونوں کا تعلق کلام سے ہے اس لئے تقسیم ثانی اور رابع کا تعلق براہ راست کلام سے ہے۔ جبکہ اول تقسیم باعتبار وضع کے ہے جس کے معنٰی ہیں کسی لفظ کو معنٰی کیلئے متعین کرنا اور معنٰی کی تعیین کا تعلق مفرد سے ہے اسی طرح تیسری تقسیم بھی۔ یہ تقسیم اس لفظ کے باعتبار استعمال کی گئی ہے۔ اور چونکہ لفظ کا استعمال بھی معنٰی مفرد پر ہے لہٰذا ان دونوں پر مفرد معنٰی ملحوظ ہیں اور مفرد معنٰی کلمہ کے ہوتے ہیں۔ اسی لئے اول اور تیسری تقسیم کا تعلق کلمہ سے ہے نہ کہ کلام سے۔

ایک سوال اور اس کا جواب

جب سوال یہ ہے کہ ظاہر کی تعریف لفظ ظہر سے کی گئی ہے۔ معرّف اور معرَّف دونوں ایک ہی ہیں۔ اس سے تعریف الشئ بنفسہٖ لازم آتی ہے اور یہ ناجائز ہے کیونکہ اس سے دور لازم آتا ہے۔ اس لئے کہ دور کی تعریف توقف الشئ علٰی نفسہٖ کی جاتی ہے۔ اور توقف الشئ علٰی نفسہٖ شے کا خود اپنی ہی ذات پر موقوف ہونے کو کہتے ہیں اور یہی دور ہے اور دور باطل ہے لہٰذا جو شے کسی بطلان کو مستلزم ہو وہ باطل ہے۔ لہٰذا مصنفؒ کی بیان کردہ تعریف بھی باطل ہے یعنی مصنفؒ کا ظاہر کی تعریف ظہور سے کرنا توقف الشئ علٰی نفسہٖ ہے اور یہ باطل ہے۔

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ تعریف میں جس ظہور کو استعمال کیا گیا ہے اس سے ظہور لغوی مراد ہے۔ جبکہ ظاہر میں لفظ ظاہر سے اصطلاحی ظاہر مراد ہے۔ اس لئے معرّف اور معرَّف میں تغایر ثابت ہو گیا اور عینیت باطل ہو گئی اس لئے تعریف الشئ بنفسہٖ نہیں لازم آیا اس لئے دور بھی لازم نہیں آیا۔ اور جب دور لازم نہیں آیا تو ظاہر کی تعریف ظہور سے لغوی معنٰی کے لحاظ سے کرنا بھی درست ثابت ہوا اور اعتراض باطل ہو گیا۔

وَحُكْمُهُ وُجُوبُ الْعَمَلِ بِالَّذِي ظَهَرَ مِنْهُ عَلَى سَبِيلِ الْقَطْعِ وَالْيَقِينِ حَتَّى صَحَّ إِثْبَاتُ الْحُدُودِ وَالْكَفَّارَاتِ بِالظَّاهِرِ لِأَنَّ غَايَتَهُ أَنَّهُ مُحْتَمِلُ الْمَجَازِ وَهُوَ احْتِمَالٌ غَيْرُ نَاشٍ مِنْ دَلِيلٍ فَلَا يُعْتَبَرُ

ترجمہ

اور ظاہر کا حکم یہ ہے کہ جو مطلب اس سے ظاہر ہوتا ہو اس پر عمل کرنا واجب ہے یعنی عمل قطعی اور یقینی طور پر واجب ہے حتیٰ کہ ظاہر سے حدود اور کفارات کا ثابت کرنا صحیح ہے۔ کیونکہ اس کی غایت یہ ہے کہ زیادہ سے زیادہ وہ مجازی معنٰی کا احتمال رکھتا ہو اور یہ ایسا احتمال ہے جو بلا دلیل کے پیدا ہوا ہے پس اعتبار نہ کیا جائے گا۔

تشریح

ظاہر کا حکم: مصنفؒ نے فرمایا اس کلام سے جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ قطعی اور یقینی

marfat.com

Marfat.com

ہوتا ہے اور اس پر عمل کا کرنا واجب ہے اور چونکہ ظاہر کا حکم قطعی اور یقینی ہوتا ہے۔ اس سے عقوبات، حدود و کفارات کو ثابت کرنا درست ہے مگر یہ حکم ظنی ہوتا تو اس سے مذکورہ عقوبات کو ثابت کرنا درست نہ ہوتا۔ کیونکہ حدود و کفارات کو دلائل ظنیہ سے ثابت کرنا صحیح نہیں ہے۔

ظاہر اور مجاز کیا ظاہر معنٰی حقیقی کے علاوہ مجاز کا بھی محتمل ہے۔ تو شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا "اَنَّہٗ محتمل المجَازَ" کہ زیادہ سے زیادہ ظاہر میں مجاز کا احتمال ہوتا ہے مگر یہ احتمال چونکہ کسی دلیل سے نہیں پیدا ہوتا بلکہ ناشی بغیر دلیل ہوتا ہے لہٰذا اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

وَاَمَّا النَّصُّ فَمَا ازْدَادَ وَضُوحًا عَلَی الظَّاهِرِ لِمَعْنًی مِنَ المتکلِّمِ لَا فِی نفسِ الصِّیغَۃِ یَعنِی یُفْهَمُ مِنہٗ مَعنًی لَم یُفْهَم مِنَ الظَّاهِرِ بِسَبَبِ اَنَّ المتکلِّمَ سَاقَ ذٰلِکَ النظمَ لِذٰلِکَ المَعنٰی لَا بِمُجَرَّدِ فهمہٖ مِنَ الصِّیغَۃِ وَالمَشْهُورُ فِیمَا بَینَ القَومِ اَنَّ فِی النَّصِّ یَشتَرِطُ السَّوقُ وَفِی الظَّاهِرِ عَدَمَ السَّوقِ فیکونُ بینهُمَا مُبَایَنَۃٌ فَاِذَا قِیلَ جَاءَ نِی القومُ کَانَ نَصًّا فِی مَجِیءِ القَومِ وَاِذَا قِیلَ رَأیتُ فلانًا حِینَ جَاءَ نِی القومُ کَانَ نَصًّا فِی الرُّؤیَۃِ ظَاهِرًا فِی مَجِیءِ القَومِ وَلٰکِنْ ذُکِرَ فِی عَامَّۃِ الکُتُبِ اَنَّ الظَّاهِرَ اَعَمُّ مِنْ اَنْ یُشْتَرَطَ فِیہِ السَّوقُ اَوْ لَا وَالنَّصُّ یَشتَرِطُ فِیہِ السَّوقُ اَلبَتَّۃَ وَهٰکَذَا حَالُ کُلِّ قِسمٍ فَوقَہٗ مِنَ المُفَسَّرِ وَالمُحکَمِ فَاِنَّ بَعضَہٗ اَولٰی مِن بَعضٍ بِحَیثُ یُوجَدُ الادنٰی فِی الاَعلٰی فیکونُ بینهما عُمُومٌ وخُصُوصٌ مُطلَقًا۔

ترجمہ اور نص وہ کلام ہے جس میں ظاہر سے زیادہ وضاحت ہو مگر یہ وضاحت متکلم کی طرف سے توضیح معنٰی کے سبب سے ہوئی ہو نہ کہ صیغہ کے سبب سے۔ یعنی نص سے ایسے معنٰی سمجھ میں آئیں جو ظاہر میں نہیں سمجھے گئے تھے۔ اس وجہ سے کہ انھیں معنٰی کیلئے متکلم اس نظم کو لایا ہے نہ اس وجہ سے کہ محض صیغہ سے یہ معنٰی سمجھ میں آتے ہیں۔ اور قوم کے درمیان نص کی تعریف کے بارے میں یہ مشہور ہے کہ نص میں سیاقِ کلام کی شرط ہے اور ظاہر میں عدمِ سیاقِ کلام شرط ہے۔ لہٰذا دونوں کے درمیان تبائن کی نسبت ہے۔ پس جب جاءنی القوم کہا گیا تو یہ کلام قوم کی مجیئت میں نص ہے اور جب کہا جائے کہ رأیتُ فلانًا حین جاءنی القومُ تو کلام رویت میں نص ہوگا اور قوم کی مجیئت میں ظاہر واقع ہوگا لیکن عام کتابوں میں مذکور ہے کہ ظاہر اس بات سے عام ہے کہ سیاق کی شرط ہے یا نہیں، البتہ نص میں سیاق کی شرط ہے۔ یہی حال ہے ہر اس قسم کا جو اس کے اوپر ہے جیسے مفسر و محکم۔ ان میں سے بعض دوسری سے اولیٰ ہے اس طور پر کہ ادنیٰ اعلیٰ میں پائی جاتی ہے پس ان میں عموم و خصوص مطلق پایا جاتا ہے۔

تشریح **نص کا بیان:۔** دوسری تقسیم کی قسم ثانی نص ہے۔ نص وہ کلام ہے جس میں بہ نسبت

Marfat.com

ظاہر کے اس میں وضاحت زیادہ ہو۔ اور وضاحت کی وجہ یہ ہے کہ متکلم نے کلام کو ان معنے کیلئے استعمال کیا ہے صرف صیغہ سے ہی اس کے معنے سمجھ میں نہیں آجاتے۔

ظاہر اور نص کا فرق

مصنفؒ نے فرمایا متأخرین کے نزدیک دونوں میں تباین کی نسبت ہے۔ کیونکہ نص کی تعریف ماسیق الکلام۔ یعنی کلام کو اس مقصد کیلئے لایا جانا شرط ہے جب کہ ظاہر میں سوقِ کلام کی شرط نہیں ہے صرف صیغہ سے ہی مراد ظاہر ہوتی ہے جیسے جاءنی القوم میرے پاس قوم آئی۔ یہ مثال قوم کی آمد کے بیان کرنے کیلئے لائی گئی ہے اس لئے قوم کی مجیئت کو بیان کرنے پر یہ قول نص ہے۔ دوسری مثال "رأیت زیدًا حین جاءنی القوم" کسی نے کہا۔ اس مثال میں زید کی رویت کے بارے میں یہ کلام نص ہے۔ اور قوم کی آمد کے بیان کرنے میں یہ کلام ظاہر ہے کیونکہ زید کو دیکھنے کے بیان کیلئے اس کلام کو لایا گیا ہے اس کے ظاہر سے قوم کی آمد کی خبر بھی معلوم ہوگئی۔ بہرحال چونکہ نص میں سوقِ کلام کی شرط ہے اور ظاہر میں اس کی شرط نہیں ہے اس لئے دونوں میں مباینت ثابت ہوگئی۔

ظاہر اور نص کے مابین دوسرا فرق

مگر بعض متقدمین کی رائے ہے کہ ظاہر اور نص میں عام خاص مطلق کی نسبت ہے۔ ان میں سے نص خاص اور ظاہر عام ہے۔ ظاہر میں عموم اس بناء پر ہے کہ اس میں سوقِ کلام پایا جائے جب بھی پائی جائے گی۔ اور سوقِ کلام نہ پایا جائے تو بھی صادق آئے گی مگر نص میں کلام کی شرط ہے۔ اس لئے جہاں سیاقِ کلام پایا جائے گا نص وہاں صادق آئے گی اور سیاقِ کلام جس کلام میں نہ ہوگا نص صادق نہیں آئے گی۔ خلاصہ کلام یہ کہ ظاہر نص میں پایا جاسکتا ہے مگر جہاں ظاہر ہو وہاں نص بھی صادق آئے کوئی ضروری نہیں ہے۔ یہی حال اوپر کی دوسری نصوص کا بھی ہے۔ اوپر کی نص عام اور اس سے نیچے کی خاص ہوگی۔ مثال کے طور پر نص سے اوپر وضاحت میں مفسر ہے اور اس سے اوپر محکم ہے۔ اس سے مفسر بہ نسبت نص کے خاص ہوگی اور نص مفسر سے عام ہوگی کیونکہ نص اس بات سے عام ہے کہ اس کلام میں تاویل وتخصیص کا احتمال رہتا ہے مگر مفسر میں تاویل وتخصیص کا احتمال نہیں رہتا۔ لہٰذا اس اعتبار سے نص عام، اور مفسر خاص ہے۔ یہی حال مفسر اور محکم کا ہے کیونکہ مفسر سے اوپر محکم ہے۔ محکم میں تاویل وتخصیص یا نسخ کا احتمال نہیں ہوتا جبکہ مفسر تاویل، تخصیص اور نسخ کا احتمال رکھتا ہے۔ لہٰذا اس اعتبار سے مفسر عام مطلق اور محکم خاص ہے۔

خلاصۂ کلام یہ کہ متقدمین کے نزدیک جس طرح ظاہر اور نص کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے اسی طرح نص اور مفسر پھر مفسر اور محکم کے درمیان بھی عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے۔

پھر ان اقسام اربعہ میں سے چونکہ ایک دوسری کے مقابلہ میں ادنیٰ اور اعلیٰ ہے، نیز ادنیٰ اعلیٰ میں موجود ہوتا ہے اس لئے ظاہر نص میں اور نص مفسر میں اور مفسر محکم میں پائی جاتی ہے۔

marfat.com

Marfat.com

وَحُكْمُهٗ وُجُوْبُ الْعَمَلِ بِمَا وَضَحَ عَلٰى اِحْتِمَالِ تَاوِيْلٍ هُوَ فِيْ حَيِّزِ الْمَجَازِ اَيْ حُكْمُ النَّصِّ وُجُوْبُ الْعَمَلِ بِالْمَعْنَى الَّذِيْ وَضَحَ مِنْهُ مَعَ احْتِمَالِ تَاوِيْلٍ كَانَ فِيْ مَعْنَى الْمَجَازِ وَهٰذَا التَّاوِيْلُ قَدْ يَكُوْنُ فِيْ ضِمْنِ التَّخْصِيْصِ بِاَنْ يَكُوْنَ عَامًّا يَحْتَمِلُ التَّخْصِيْصَ وَقَدْ يَكُوْنُ فِيْ ضِمْنِ غَيْرِهٖ بِاَنْ يَكُوْنَ حَقِيْقَةً تَحْتَمِلُ الْمَجَازَ فَلَا حَاجَةَ اِلٰى اَنْ يُقَرَّ عَلٰى اِحْتِمَالِ تَاوِيْلٍ اَوْ تَخْصِيْصٍ كَمَا ذَكَرَهٗ غَيْرُهٗ وَلَمَّا احْتَمَلَ هٰذَا الْاِحْتِمَالَ النَّصُّ كَانَ الظَّاهِرُ الَّذِيْ هُوَ دُوْنَهٗ اَوْلٰى بِاَنْ يَحْتَمِلَهٗ وَلٰكِنَّ مِثْلَ هٰذِهِ الْاِحْتِمَالَاتِ لَا تَضُرُّ بِالْقَطْعِيَّةِ۔

ترجمہ

اس نص کا حکم یہ ہے کہ جو معنے اس سے واضح ہو ان پر عمل کرنا واجب ہے۔ تاویل کے احتمال کے ساتھ جو مجاز کے درجہ میں ہے۔ یعنی نص کا حکم ان معنے پر عمل کرنا واجب ہے جو اس سے واضح ہوں مجاز کے درجہ میں تاویل کے احتمال کے ساتھ یہ تاویل کبھی تو تخصیص کے ضمن میں ہوتی ہے بایں طور کہ نص عام ہو اور تخصیص کا احتمال رکھتی ہو اور اس کے غیر کے ضمن میں ہوتی ہے (یعنی غیر تخصیص کے ضمن میں ہوتی ہے) بایں طور کہ نص حقیقت ہو جو مجاز کا احتمال رکھتی ہو۔ پس حاجت نہیں ہے کہ یوں کہا جائے تاویل یا تخصیص کا احتمال رکھتا ہو جبکہ دوسرے حضرات نے کہا ہے۔ اور جب نص یہ احتمال رکھتی ہے تو ظاہر اس سے کم درجہ کا ہے بدرجۂ اولیٰ احتمال رکھتا ہے۔ لیکن اس قسم کے احتمالات ان کے قطعی ہونے کیلئے مضر نہیں ہیں۔

تشریح

نص کا حکم:۔ جو معنے نص سے ظاہر ہوں ان پر عمل کرنا واجب اور ضروری ہے مگر احتمال تاویل کا باقی رہتا ہے۔ حاصل یہ کہ نص میں جو معنے ظاہر اور واضح ہوتے ہیں ان پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے مگر اس میں تاویل کا احتمال باقی رہتا ہے۔ احتمال کی صورت یہ ہے کہ نص اگر عام ہے تو اس میں تخصیص کا اور خاص ہو تو اس میں مجاز کا احتمال باقی رہتا ہے

اعتراض:۔ اوپر کے بیان سے معلوم ہوا کہ نص میں احتمال تاویل وتخصیص کا باقی رہتا ہے تو پھر مصنفؒ کیلئے مناسب یہ تھا کہ فرماتے "علٰی احتمال التاویل والتخصیص" تو دوسرے حضرات کے کلام سے مطابقت بھی ہو جاتی۔ دوسرے حضرات نے تاویل کے ساتھ ساتھ تخصیص کا لفظ بھی ذکر فرمایا ہے۔

جواب:۔ لفظ تاویل ایک عام لفظ ہے جس میں تخصیص بھی پائی جاتی ہے اور مجاز بھی پایا جاتا ہے۔ کیونکہ تاویل لفظ کو اس کے ظاہر سے غیر ظاہر کی جانب پھیرنے کا نام ہے۔ اب یہ غیر ظاہر کی جانب پھیرنا کبھی تخصیص کے ذریعہ ہوتا ہے کبھی مجاز کے ذریعہ۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ لفظ تاویل تخصیص اور مجاز دونوں کو شامل ہے لہٰذا متن میں تاویل کے بعد تخصیص کا لفظ لانے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

شارح کی رائے:۔ شارح ملا جیونؒ نے فرمایا۔ نص جو کہ بمقابلۂ ظاہر کے اقوی اور اعلیٰ ہے۔ جب وہ تاویل کا احتمال رکھتی ہے تو ظاہر جو کہ مرتبہ میں نص سے کمتر ہے بدرجۂ اولیٰ تاویل کا احتمال رکھے گا۔

Marfat.com

ایک سوال :۔ جب ظاہر اور نص دونوں ہی تاویل کا احتمال رکھتے ہیں تو انکو ظنی کہنا چاہئے، پھر انکو قطعی کیوں کہا گیا ہے۔ اس لئے کہ جو کلام تاویل کا احتمال رکھتا ہے وہ ظن کا فائدہ دیتا ہے۔ اور جب ظن کا فائدہ دیں گے تو قطعی اور یقینی نہ رہیں گے۔

اس کا جواب :۔ دونوں کے دونوں احتمال ناشی بلا دلیل شرعی ہیں اور جو احتمال دلیل شرعی کے بغیر قائم ہو اس سے قطعیت پر کوئی اثر مرتب نہیں ہوتا یعنی اس احتمال ناشی بلا دلیل شرعی کی بناء پر کلام ظنی نہیں ہوسکے گا لہٰذا دونوں یعنی ظاہر اور نص بھی ظنی نہ ہوں گے بلکہ قطعی اور مفید یقین رہیں گے۔

وَاَمَّا الْمُفَسَّرُ فَمَا ازْدَادَ وُضُوْحًا عَلَى النَّصِّ عَلٰى وَجْهٍ لَا يَبْقٰى مَعَهٗ اِحْتِمَالُ التَّاوِيْلِ وَالتَّخْصِيْصِ سَوَاءٌ اِنْقَطَعَ ذٰلِكَ الْاِحْتِمَالُ بِبَيَانِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِاَنْ كَانَ مُجْمَلًا فَلَحِقَهٗ بَيَانٌ قَاطِعٌ بِفِعْلِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَوْ بِقَوْلِهٖ فَصَارَ مُفَسَّرًا اَوْ بِاِيْرَادِ اللّٰهِ تَعَالٰى كَلِمَةً زَائِدَةً يَنْسَدُّ بِهَا بَابُ التَّخْصِيْصِ وَالتَّاوِيْلِ كَمَا سَيَأْتِيْ۔

ترجمہ اور مفسّر وہ کلام ہے جس میں نص سے اس قدر زیادہ وضاحت ہو کہ اس میں تاویل اور تخصیص کا احتمال باقی نہ رہے برابر ہے کہ اس قسم کا احتمال نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم کے بیان کی وجہ سے منقطع ہو گیا ہو بایں طور کہ کلام مجمل تھا پھر بعد میں نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم کے قول یا فعل سے ایسا بیان لاحق ہو گیا اور وہ کلام مفسّر ہو گیا، یا اللہ تعالٰے اس میں کوئی زائد کلمہ بڑھا دیں جس کی وجہ سے تاویل، تخصیص کا دروازہ بند ہو جائے جیسا کہ عنقریب آئے گا۔

تشریح **مفسّر کا بیان** :۔ مفسّر کا حکم یہ ہے کہ اس کے موجب پر عمل کرنا قطعی طور پر واجب ہے۔ نسخ کے احتمال کے ساتھ۔ مطلب یہ ہے کہ ظاہر اور نص کی طرح مفسّر میں تخصیص اور تاویل کا کوئی احتمال باقی نہیں رہتا ہے۔ البتہ جناب رسول اکرم صلے اللہ علیہ وسلم کی حیات مبارکہ میں نسخ کا بہرحال احتمال باقی رہتا ہے مگر آپ صلے اللہ علیہ وسلم کے بعد پورے ہی قرآن سے نسخ کا احتمال ختم ہو گیا اس لئے کہ پورا قرآن بذریعۂ وحی نازل ہوا۔ اور وحی کو وحی کے ذریعہ ہی منسوخ کیا جا سکتا ہے اور آپ کی وفات سے وحی کا سلسلہ بند ہو گیا اس لئے اب قرآن کی کسی آیت کے منسوخ ہونیکا احتمال باقی نہیں رہا۔

نسخ کی صورتیں :۔ قرآن بذریعۂ قرآن منسوخ ہو سکتا ہے یا پھر حدیث شریف سے مگر آپ صلے اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد نہ نزول قرآن کا کوئی امکان ہے اور نہ بذریعۂ حدیث بیان کا۔ اور جب دونوں کا احتمال نہیں ہے تو آپ کی وفات کے بعد قرآن پاک کے منسوخ ہونے کا بھی امکان باقی نہیں رہا

marfat.com

Marfat.com

وَاَمَّا المحکمُ فَمَا اُحکِمَ المُرَادُ بِہٖ عَنْ اِحْتِمَالِ النسخِ وَالتَّبدِیلِ تعدِیَۃٌ عَن ھٰھُنَا بتضمِینِ مَعْنَی الامْتِنَاعِ اَیْ اُحْکِمَ المُرَادُ بِہٖ حَالَ کَونِہٖ مُمْتَنِعًا عَنْ اِحتِمَالِ النسخِ وَ التَّبدِیلِ سَوَاءٌ کَانَ انقطاعُ اِحتِمَالِ النسخِ لِمَعْنًی فِی ذَاتِہٖ کَاٰیَاتِ التَوحِیدِ وَ یُسَمّٰی مُحکَمًا لِعَینِہٖ اَوْ بِوَفَاۃِ النبیِّ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیہِ وَسلم وَیسمّٰی مُحکمًا لغیرِہٖ ولم یَذکُر فِی تعرِیفِہٖ لفظ ازدادَ کمَا ذَکَرَ فیما سَبَقَ تنبیھًا علٰی اَنَّ المُحکَمَ مَا ازدادَہٗ وضوحًا علی المفسَّرِ بشیئٍ وَاِنَّمَا ازدَادَ علیہِ بقوۃٍ فیہِ وَھُوَ عدمُ اِحتِمَالِ النسخِ فمراتبُ الظھورِ قد تمّت علی المفسَّرِ۔

ترجمہ

اور بہر حال محکم وہ کلام ہے جس کا مطلب نہایت قوی اور مضبوط ہو اور جس میں نسخ اور تبدیل کا احتمال بالکل نہ ہو۔ اور احکم کا صلہ عن لائے جس میں اشارہ ہے کہ امتناع کے معنے کو متضمن ہے۔ لہٰذا معنی یہ ہوئے کہ محکم ایسا کلام ہے جسکی مراد نہایت مضبوط ایسی حالت میں کہ وہ نسخ و تبدیل کے احتمال سے روک دی گئی ہے۔ برابر ہے کہ نسخ کے احتمال کا منقطع ہونا ذاتی معنے کیوجہ سے ہو جیسے توحید اور صفات باری تعالےٰ کی آیات۔ ان کو محکم لعینہٖ کہا جاتا ہے یا نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم کی وفات ظاہر یہ کیوجہ سے احتمال منقطع ہو۔ اس کا محکم لغیرہٖ نام رکھا جاتا ہے۔ اور مصنفؒ نے محکم کی تعریف میں لفظ ازداد اس لئے ذکر نہیں کیا جب کہ ماسبق میں ذکر کیا ہے اس بات پر تنبیہ کرنا ہے کہ محکم وہ ہے جو مفسر سے وضاحت میں کچھ بڑھا ہوا ہے اور اس میں ______ بقوت کی قید کا اضافہ کیا اس سے مراد یہ ہے کہ محکم نسخ کا احتمال نہیں رکھتا لہٰذا ظہور کے مراتب مفسر پر ختم ہو گئے۔

تشریح

محکم :- حکم سے ماخوذ ہے۔ قاعدہ ہے کہ حکم کے بعد عن نہیں آتا۔ اگر حکم منع کرنے کیلئے معنے میں مستعمل ہو تو اُس جگہ امتناع کے معنے دینے کیلئے عن کا صلہ لایا جا سکتا ہے مصنفؒ کی عبارت میں لفظ احکام جو کہ حکم کی جمع ہے۔ اور عن کے صلہ کے ساتھ استعمال کیا گیا ہے لہٰذا یہ امتناع کے معنے کو مشتمل ہو گا۔

تعریف محکم :- محکم وہ کلام ہے جس کی مراد محکم اور مضبوط ہو۔ جس میں نسخ اور تبدیل کا احتمال نہ ہو۔ مطلب یہ ہے کہ اس کلام کو نسخ اور تبدیل سے روک دیا گیا ہے۔

احتمال نسخ کی صورتیں :- نسخ کے احتمال کی دو قسمیں ہیں۔ اوّل اس کلام کے ذاتی معنے ایسے ہیں جن کی بناء پر نسخ کا احتمال ختم ہو گیا ہے۔ جیسے وہ آیات جو باری تعالےٰ کی توحید پر یا صفات باری تعالےٰ پر مشتمل ہیں کیونکہ یہ دونوں لازوال اور ابدی ہیں۔ ان میں تغیر و تبدل ممکن نہیں ہے اس لئے وہ کلام جو توحید وصفات پر دال ہو گا وہ بھی کسی قسم کے نسخ و تبدیل کا احتمال نہ رکھے گا۔

Marfat.com

دوسری قسم:- جناب رسول اکرم صلے اللہ علیہ وسلم کی وفات حسرت آیات کی وجہ سے وحی منقطع کا سلسلہ بند ہو گیا ہے۔ اس لئے نسخ کا احتمال باقی نہیں رہا۔ اس وجہ سے قرآن یا قرآن سے منسوخ ہو سکتا ہے یا خبر مشہور سے۔ اور آپ کی وفات کے بعد قرآن کا نزول باقی ہے نہ حدیث کا سلسلہ باقی رہا۔ بلکہ یہ دونوں سلسلے آپ کی وفات کے بعد منقطع ہو گئے اس لئے قرآن کے نسخ کا احتمال بھی منقطع ہو گیا۔ اول قسم کو محکم لعینہ اور دوسری کو محکم لغیرہ کہا جاتا ہے۔

ولم یذکر فی تعریفہ لفظ ازداد۔ شارح فرماتے ہیں کہ ماتن نے "ازداد" کا لفظ محکم کی تعریف میں ذکر نہیں کیا ہے جسطرح مفسّر اور نص کی تعریفوں میں "ازداد" کا لفظ ذکر کیا تھا۔ جبکہ صاحب توضیح اور دوسرے علماءِ اصول نے محکم کی تعریف میں اس لفظ ازداد کا ذکر کیا ہے۔

وجہ اس کی یہ بیان فرمائی کہ چونکہ نص میں بہ نسبت ظاھر کے وضاحت زیادہ ہوتی ہے اس لئے فما ازداد وضوحًا کے الفاظ ذکر کئے گئے۔ اسی طرح نص کی بہ نسبت مفسّر میں بھی وضاحت زائد ہوتی ہے اس لئے ماتن نے فما ازداد وضوحًا علی النص کہا تھا۔ مگر محکم میں بہ نسبت مفسّر کے وضاحت زیادہ نہیں ہوتی بلکہ یوں کہنا چاہئے ظہور اور وضاحت کے جتنے مراحل ہوتے ہیں وہ سب مفسّر میں پائے جاتے ہیں اس لئے محکم کی تعریف اس لفظ ازداد کے ساتھ نہیں بیان کی گئی۔

البتہ مفسّر اور محکم کے درمیان فرق یہ ہے کہ مفسّر بہ نسبت محکم زیادہ قوی ہوتا ہے کیونکہ محکم نسخ و تبدیل کا احتمال نہیں رکھتا اور مفسّر اس کا احتمال رکھتا ہے۔

وَحُكْمُهٗ وُجُوْبُ الْعَمَلِ بِهٖ مِنْ غَيْرِ احْتِمَالٍ لَا اِحْتِمَالَ التَّاوِيْلِ وَالتَّخْصِيْصِ وَلَا اِحْتِمَالَ النَّسْخِ فَهُوَ اَتَمُّ الْقَطْعِيَّاتِ فِيْ اِفَادَةِ الْيَقِيْنِ۔

ترجمہ اور محکم کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا واجب ہے بغیر کسی احتمال کے اس میں نہ تاویل و تخصیص کا احتمال ہے اور نہ نسخ کا لہٰذا الیقین کا فائدہ دینے میں تمام دلائل قطعیہ میں سے سب سے اتم ہے۔

تشریح **محکم کا شرعی حکم**:- محکم کا حکم یہ ہے کہ اس کے مقتضے پر عمل کرنا واجب ہے اور اس میں منسوخ ہونے، تبدیل ہونے یا تخصیص کا احتمال بالکل نہیں ہوتا۔ لہٰذا مذکورہ سابقہ نصوص یعنی ظاہر، نص اور مفسّر اگرچہ یقین کا فائدہ دیتی ہیں اور قطعی بھی ہیں مگر تاویل تخصیص اور نسخ کا احتمال رکھتے ہیں اور محکم قطعی الدلالۃ بھی ہے اور نسخ وغیرہ کا احتمال بھی نہیں رکھتا۔

ثُمَّ شَرَعَ فِيْ بَيَانِ اَمْثِلَةِ كُلِّ هٰؤُلَاءِ فَقَالَ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا هٰذَا مِثَالُ الظَّاهِرِ وَالنَّصِّ فَاِنَّهٗ ظَاهِرٌ فِيْ حَقِّ حِلِّ الْبَيْعِ وَحُرْمَةِ الرِّبٰوا نَصٌّ فِيْ بَيَانِ التَّفْرِقَةِ

marfat.com

Marfat.com

بَيْنَهُمَا لِاَنَّ الْكُفَّارَ كَانُوْا يَعْتَقِدُوْنَ حِلَّ الرِّبٰوا حَتّٰى شَبَّهُوْا الْبَيْعَ بِهٖ فَقَالُوْا اِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبٰوا فَرَدَّ اللّٰهُ عَلَيْهِمْ وَقَالَ كَيْفَ يَكُوْنُ ذٰلِكَ وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا وَمِثَالُهُ الْمَذْكُوْرُ فِيْ عَامَّةِ الْكُتُبِ قَوْلُهٗ تَعَالٰى فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنٰى وَثُلٰثَ وَرُبٰعَ فَاِنَّهٗ ظَاهِرٌ فِيْ اِبَاحَةِ النِّكَاحِ نَصٌّ فِي الْعَدَدِ لِاَنَّهٗ سِيْقَ الْكَلَامُ لَهٗ كَمَا سَيَاْتِيْ۔

ترجمہ

پھر مصنفؒ نے ان سب کی مثالیں شروع کیں اور فرمایا کقولہ تعالیٰ اَحَلَّ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال کیا اور ربٰو کو حرام کیا ہے۔ یہ ظاہر اور نص دونوں کی مثال ہے کیونکہ یہ آیت بیع کی حلت اور ربٰو کی حرمت کے بیان میں ظاہر ہے اور دونوں کے درمیان فرق کرنے میں نص ہے اس لئے کہ کفار ربٰو کے حلال ہونیکا اعتقاد رکھتے تھے یہاں تک کہ انھوں نے ربٰو کے ساتھ بیع کو تشبیہ دیا تھا پس کہا تھا " اِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبٰوا " کہ بیع مثل ربٰو کے ہے۔ پس اللہ تعالیٰ نے ان پر تردید فرمائی۔ اور فرمایا ایسا کیونکر ہو سکتا ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ نے تو بیع کو حلال کیا ہے اور ربٰو کو حرام قرار دیا ہے۔ اکثر کتابوں میں ظاہر اور نص کی دوسری مثال ذکر کی گئی ہے اور یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا قول " فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنٰى وَثُلٰثَ وَرُبٰعَ " پس تم اپنی پسندیدہ عورتوں سے نکاح کرو دو دو تین تین اور چار چار۔ یہ آیت نکاح کی اباحت کے بیان میں نص ہے کیونکہ کلام مبارک اسی لئے لایا گیا ہے جس کا بیان عنقریب آئے گا۔

تشریح

ظاہر، نص، مفسر، محکم کی مثالیں :۔ اب یہاں سے ماتن مصنف نے ظاہر، نص، وغیرہ کی مثالیں ذکر فرمایا ہے۔ فرمایا حق تعالیٰ کا قول " اَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا " (اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال کیا اور ربٰو کو حرام فرمایا ہے) یہ ظاہر اور نص دونوں کی مثال ہے۔ اس مثال میں بیع کا حلال ہونا اور ربٰو کا حرام ہونا بیان کیا گیا ہے اور یہ دونوں حکم اس آیت کے لفظ اور صیغہ کلام سے ظاہر اور واضح ہیں لہٰذا یہ آیت بیع کی حلت کے بیان اور ربٰو کی حرمت کے بیان میں ظاہر ہے۔ نیز چونکہ اس آیت کو بیع اور ربٰو کے درمیان فرق کو بیان کرنے کے لئے لایا گیا ہے۔ اس لئے آیت بیع اور ربٰو کے درمیان فرق کو بیان کرنے میں نص ہوگی۔

ایک سوال :۔ آپ کو یہ کیسے معلوم ہوا کہ آیت اس مقصد کو بیان کرنے کیلئے لائی گئی ہے

جواب :۔ تو اس سوال کا جواب یہ ہے کہ کفار کا عقیدہ یہ تھا کہ ربٰو وسود حلال ہے اور انکا یہ عقیدہ اس قدر ترقی کر گیا کہ انھوں نے بیع کو ربٰو کے ساتھ تشبیہ شروع کر دیا تھا۔ انکا کہنا تھا " اِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبٰوا " کہ بیع تو ربٰو کے مانند ہے یعنی بیع اسی طرح حلال ہے جس طرح ربٰو حلال ہے۔ گویا اصل حلت تو ربٰو کے اندر ہے۔ اور حلال ہونے میں بیع بھی اسی کے مشابہ ہے۔ حق تعالیٰ شانہ نے ان کے اس عقیدہ باطل کو رد فرمایا یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ بیع مثل ربٰو کے ہے۔ جبکہ حق تعالیٰ نے بیع کو حلال کیا ہے اور ربٰو کو حرام قرار دیا ہے۔ اس سے

Marfat.com

ثابت ہوا کہ آیت بیع اور ربٰو کے درمیان فرق کو بیان کرنے کیلئے لائی گئی ہے۔ لیکن اصول کی دوسری عام کتابوں میں ان دونوں (ظاہر اور نص) کی مثال میں باری تعالیٰ کا قول "فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنٰى وَثُلٰثَ وَرُبٰعَ" (پس تم اپنی پسندیدہ عورتوں سے نکاح کرو دو دو تین تین اور چار چار)

اسلئے کہ یہ آیت نکاح کی اباحت کے بیان میں ظاہر ہے۔ کیونکہ فَانْكِحُوا امر کا صیغہ ہے جو در حقیقت وجوب کیلئے آتا ہے مگر اس جگہ اس کا ادنیٰ درجہ یعنی اباحت مراد ہے۔ جس سے نکاح کی اباحت یعنی مباح ہونا ثابت ہوا۔ اور آیت میں عدد کا بھی ذکر ہے۔ یعنی مثنٰی وثلاث ورباع کو بھی ذکر کیا گیا ہے اس لئے بیانِ عدد کے لئے یہ آیت نص ہے کیونکہ تعداد ہی کو بیان کرنے کیلئے لائی گئی ہے۔

قاعدہ:۔ اس لئے کہ جب امر وجوب کیلئے نہ ہو اور امر کی قید کے ساتھ مقید ہو تو اس قید کو ثابت کرنا مقصود ہوتا ہے۔ اس کی مثال حدیث میں ارشاد ہے "بیعوا سواءً بسواءٍ" (تم ان اشیاء کو برابر سرابر فروخت کرو) اس حدیث میں بیعوا امر کا صیغہ سواءً بسواءٍ کی قید کے ساتھ مقید ہے۔ اس لئے اس جگہ بیع کا اباحت یا وجوب کو بیان کرنا مقصود نہیں بلکہ قید یعنی دو دو تین تین اور چار چار کو بیان کرنے کیلئے لائی گئی ہے۔

حاصلِ کلام یہ کہ آیت فانکحوا الخ نکاح کی اباحت کے بیان کرنے میں ظاہر اور عدد کے بیان میں نص ہے۔

وَقَوْلُهٗ تَعَالٰى فَسَجَدَ الْمَلٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ اَجْمَعُوْنَ اِلَّآ اِبْلِيْسَ مِثَالٌ لِلْمُفَسَّرِ فَاِنَّ قَوْلَهٗ فَسَجَدَ ظَاهِرٌ فِيْ سُجُوْدِ الْمَلٰٓئِكَةِ نَصٌّ فِيْ تَعْظِيْمِ اٰدَمَ لٰكِنَّهٗ يَحْتَمِلُ التَّخْصِيْصَ اَيْ سُجُوْدَ بَعْضِ الْمَلٰٓئِكَةِ بِاَنْ يَّكُوْنَ الْمَلٰٓئِكَةُ عَامًّا مَخْصُوْصَ الْبَعْضِ وَيَحْتَمِلُ التَّاوِيْلَ بِاَنْ سَجَدُوْا مُتَفَرِّقِيْنَ اَوْ مُجْتَمِعِيْنَ فَانْقَطَعَ اِحْتِمَالُ التَّخْصِيْصِ بِقَوْلِهٖ كُلُّهُمْ وَاِحْتِمَالُ التَّاوِيْلِ بِقَوْلِهٖ اَجْمَعُوْنَ فَصَارَ مُفَسَّرًا

ترجمہ اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد کہ پس تمام فرشتوں نے اکٹھا سجدہ کیا۔ یہ مفسّر کی مثال ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا قول فسجد ملائکہ کے سجدہ کرنے کے بارے میں ظاہر ہے۔ اور آدم علیہ السلام کی تعظیم کے بیان میں نص ہے۔ لیکن بہر حال تخصیص کا احتمال رکھتا تھا یعنی یہ کہ بعض ملائکہ نے سجدہ کیا ہو۔ بایں صورت کہ آیت میں مذکورہ "الملائکۃ" عام مخصوص منہ البعض ہو۔ اور تاویل کا بھی احتمال رکھتا تھا۔ بایں طور کہ فرشتوں نے متفرق طریق پر سجدے کئے ہوں، ایک ساتھ مجتمع ہو کر سجدہ نہ کیا ہو پس تخصیص کا احتمال تو اللہ تعالیٰ کے قول "کلھم" سے اور تاویل کا احتمال اللہ تعالیٰ کے قول "اجمعون" سے منقطع ہو گیا لہٰذا یہ آیت مفسّر ہو گئی۔

تشریح دوسری آیت "فسجد الملائکۃ الخ" پس تمام فرشتوں نے ایک ساتھ سجدہ کیا مگر ابلیس نے سجدہ نہیں کیا۔ یہ مفسّر کی مثال ہے۔ اس میں قول "فسجد" ماضی کا صیغہ ہے۔ ملائکہ نے سجدہ کیا۔ یہ لفظ فرشتوں کے سجدہ کرنے کے بیان میں ظاہر ہے اور سجدہ آدم کا کرایا گیا

marfat.com

Marfat.com

اس سے معلوم ہوا کہ آدم علیہ السلام کی تعظیم کو بیان کیلئے آیت کو لایا گیا ہے لیکن اس کلام میں احتمال تھا کہ بعض نے سجدہ کیا ہو اور بعض نے نہ کیا ہو تو اس احتمالِ تخصیص کو باری تعالیٰ کے قول کُلُّھُمْ نے دفع کر دیا۔ دوسرا احتمال یہ بھی تھا کہ تمام ملائکہ نے سجدہ کیا ہو مگر مختلف مراحل میں سجدہ کیا ایک ساتھ سب نے ملکر سجدہ نہ کیا ہو۔ تو اس احتمال کو لفظ اَجْمَعُوْنَ نے دور کر دیا۔

بہر حال اس کلام فَسَجَدَ الْمَلٰئِکَۃُ میں تخصیص و تاویل کا احتمال تھا۔ تو بعد کے الفاظ کُلُّھُمْ نے تخصیص کے احتمال کو اور علیحدہ علیحدہ متفرق طور پر سجدہ کرنے کے احتمال کو اَجْمَعُوْنَ نے دور کر دیا۔ لہٰذا ثابت ہو گیا کہ تمام فرشتوں نے سجدہ کیا اور ایک ساتھ سجدہ کیا اور کُلُّھُمْ اور اَجْمَعُوْنَ کی قیود سے احتمال تخصیص و تاویل کا دور ہو گیا اور یہ کلام مفسَّر ہو گیا

وَلَا يُقَالُ اِنَّهٗ يَبْقٰى اِحْتِمَالُ كَوْنِهِمْ مُتَحَلِّقِيْنَ اَوْ مُتَصَفِّفِيْنَ لِاَنَّهٗ لَا يَضُرُّ فِيْ بَيَانِ التَّعْظِيْمِ عَلٰى اَنَّا لَا نَدَّعِيْ اَنَّهٗ مُفَسَّرٌ مِّنْ جَمِيْعِ الْوُجُوْهِ بَلْ مِنْ بَعْضِهَا وَكَذَا لَا يُقَالُ اِنَّهٗ اسْتَثْنٰى فِيْهِ فَكَيْفَ يَصِيْرُ مُفَسَّرًا اِلَّا اَنَّ الْاِسْتِثْنَاءَ لَيْسَ مِنْ قَبِيْلِ التَّخْصِيْصِ وَلَا مُضِرًّا لِكَوْنِ الْكَلَامِ مُفَسَّرًا عَلٰى اَنَّهٗ اِسْتِثْنَاءٌ مُنْقَطِعٌ اَوْ مَبْنِيٌّ عَلَى التَّغْلِيْبِ وَكَذَا لَا يُقَالُ اِنَّهٗ خَبَرٌ لَا يَحْتَمِلُ النَّسْخَ فَيَنْبَغِيْ اَنْ يَكُوْنَ مِثَالًا لِلْمُحْكَمِ لِاَنَّ اَصْلَ هٰذَا الْكَلَامِ كَانَ مُحْتَمِلًا لِلنَّسْخِ وَاِنَّمَا ارْتَفَعَ هٰذَا الْاِحْتِمَالُ بِعَارِضِ كَوْنِهٖ خَبَرًا فَلَا ضَيْرَ فِيْهِ وَلِهٰذَا قَالَ فِي التَّوْضِيْحِ اِنَّ الْاَوْلٰى فِيْ مِثَالِ الْمُفَسَّرِ هُوَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِيْنَ كَافَّةً لِاَنَّهٗ مِنْ اَحْكَامِ الشَّرْعِ بِخِلَافِ قَوْلِهٖ تَعَالٰى فَسَجَدَ الْمَلٰئِكَةُ فَاِنَّهٗ مِنَ الْاَخْبَارِ وَالْقَصَصِ۔

ترجمہ اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ فرشتے سجدہ کرتے وقت حلقہ بند تھے یا صفیں باندھے ہوئے تھے۔ کیونکہ یہ تعظیم کے بیان میں مضر نہیں ہے۔ علاوہ اس کے ہم اس کا دعویٰ نہیں کرتے کہ یہ آیت من کل الوجوہ مفسَّر ہے۔ بلکہ دعویٰ ہمارا البعض وجوہ سے مفسر ہونے کا ہے۔ اسی طرح یہ نہ کہا جائے کہ اس آیت میں ابلیس کو مستثنیٰ کیا گیا ہے پھر مفسَّر کیونکر ہو جائیگا کیونکہ استثناء تو تخصیص کے قبیل سے ہے ہی نہیں۔ پس یہ بھی کلام الٰہی کے مفسَّر ہونے میں مضر نہیں ہے۔ علاوہ ازیں یہ استثناء منقطع ہے یا پھر تغلیب پر محمول کیا گیا ہے بہر حال یہاں تخصیص نہیں پائی جاتی۔ اسی طرح یہ بھی اعتراض نہیں کیا جا سکتا کہ مذکورہ کلام تو خبر ہے اور خبر نسخ کا احتمال نہیں رکھتی لہٰذا مناسب ہے کہ یہ محکم کی مثال ہو اس لئے کہ اس کلام کی اصل نسخ کا احتمال رکھتی تھی اور یہ احتمال صرف اس کلام کے خبر ہو جانیکی وجہ سے مرتفع ہوا ہے لہٰذا اس میں کوئی حرج نہیں ہے اسی لئے توضیح میں کہا ہے کہ مفسَّر کی مثال میں سب سے بہتر اللہ تعالیٰ کا قول وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِيْنَ كَافَّةً ہے کیونکہ یہ احکام شرع میں سے ہے بخلاف اللہ تعالیٰ کے قول فَسَجَدَ الْمَلٰئِكَةُ الخ کے کیونکہ وہ اخبار اور قصص میں سے ہے۔

Marfat.com

تشریح

لایقال انہ الخ۔ مفسر کی بیان کردہ مثال پر شارح نے چند اعتراضات وارد کئے ہیں اور ان کے جوابات بھی ذکر کئے ہیں۔ ان میں سے پہلا اعتراض۔ اسکی مثال لفظ اجمعون مذکور ہے۔ کہا گیا ہے کہ اس لفظ سے تاویل کا احتمال ساقط ہو گیا اور کلام مفسر بن گیا صحیح نہیں ہے۔ اجمعون سے صرف یہ معلوم ہوا کہ تمام فرشتوں نے ایک ساتھ سجدہ کیا مگر یہ نہیں معلوم ہو سکا کہ حلقہ بنا کر سجدہ کیا یا صف بندی کر کے سجدہ کیا تھا۔ یہ احتمال دونوں قیدوں سے ساقط نہیں ہوا اور جب احتمال باقی ہے تو کلام مفسر کیونکر کہا جا سکتا ہے۔

جواب:۔ اس اعتراض کا جواب پیدا کردہ مذکورہ احتمال کہ فرشتوں نے صف بنا کر سجدہ کیا تھا یا حلقہ بنا کر۔ اس احتمال سے کلام کے مفسر ہونے میں کوئی اثر نہیں پڑتا۔ کلام بہر حال مفسر ہے۔ کیونکہ کلام کا مقصد یہ تھا کہ حضرت آدم علیہ السلام کی تعظیم و تکریم کو بیان کیا جائے۔ اور آدم علیہ السلام کی تعظیم بہر صورت موجود ہے کہ ملائکہ حلقہ بند ہوں یا صف میں کھڑے ہوں۔ لہٰذا بیان کردہ احتمال آدم کی تعظیم کے بیان میں حائل نہیں نہ مضر ہے۔ اور جب بیان تعظیم کیلئے مضر نہیں جس غرض سے کلام کو لایا گیا ہے لہٰذا جب یہ احتمال مذکورہ کلام کے مفسر ہونے کے منافی نہیں تو اس احتمال کے باقی رہتے ہوئے بھی کلام مفسر ہی رہے گا۔ اور مفسر کی مثال میں ذکر کرنا صحیح ہوگا

اس اعتراض کا ایک جواب اور بھی دیا گیا ہے کہ باری تعالیٰ کا قول "فسجد الملئكة كلهم اجمعون" میں ہم اس کے بالکل مدعی نہیں ہیں کہ یہ کلام جملہ اعتبارات سے مفسر ہے۔ یہ کلام اس اعتبار سے مفسر ہے کہ تمام فرشتوں نے ایک وقت ایک ساتھ حضرت آدم علیہ السلام کا سجدہ کیا تو کہ اس اعتبار سے ہم اس کو مفسر کہتے ہیں۔ بہر حال جب ہم تمام اعتبارات سے کلام کے مفسر ہونیکا دعویٰ نہیں کرتے بلکہ صرف بعض اعتبارات سے اس کے مفسر ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں تو بعض اعتبارات کا باقی رہنا اس کے مفسر ہونیکے منافی نہیں ہو سکتا لہٰذا کلام بعض اعتبارات سے مفسر ہے۔

اعتراض ثانی اور اسکا جواب:۔ قول "فسجد الملئكة كلهم اجمعون الا ابليس" میں ابلیس کو مستثنیٰ قرار دیا گیا ہے یعنی تمام ملائکہ نے سجدہ کیا مگر ابلیس نے سجدہ نہیں کیا۔ ابلیس کا استثناء سجدہ کے بارے میں ایک قسم کی تخصیص ہے یعنی ابلیس کو عام ملائکہ کے حکم سے خارج کیا گیا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ "كلهم اجمعون" کے تاکیدی جملوں کے باوجود یہ کلام تخصیص کا احتمال رکھتا ہے۔ اور تخصیص کا احتمال رکھنا اس کلام کے مفسر ہونے کے منافی ہے جیسا کہ سابق میں گذر چکا ہے کہ مفسر میں احتمال تخصیص و تاویل کا نہیں ہوتا اس لئے یہ کلام مفسر کی مثال نہیں بن سکتا۔

شارح نے اس اشکال کے دو جواب نقل کئے ہیں۔ پہلا جواب تو یہ دیا ہے کہ الا ابلیس کے ذریعہ ابلیس کا استثناء باب تخصیص سے نہیں۔ کیونکہ تخصیص کلام موصول اور مستقل کے ذریعہ ہوتی ہے اور استثناء موصول اگرچہ ہے مگر خود مستقل کلام نہیں ہے۔ اس لئے استثناء کو تخصیص کا نام نہیں دیا جا سکتا اور جب استثناء تخصیص نہیں تو یہ کلام تخصیص کا محتمل بھی نہیں اور جب تخصیص کا احتمال نہیں رکھتا تو کلام بلاشبہ مفسر کی مثال ہے اس میں کوئی اشکال نہیں۔

marfat.com

Marfat.com

دوسرا جواب:۔ شارح نے فرمایا علیٰ انہ ۔ الا ابلیس یہ استثناء متصل نہیں کیونکہ ابلیس جماعت ملائکہ میں داخل نہیں وَکَانَ مِنَ الْجِنِّ (ابلیس تو جنات میں سے تھا عبادت و ریاضت سے اُس مقام عالی تک پہنچ گیا تھا۔ اور جب اس کا اصلی روپ جنیت ظاہر ہوگیا تو اس کو اس فضیلت سے الگ کر دیا گیا۔ لہٰذا الا ابلیس کا استثناء یہ مستثنیٰ منقطع ہے۔ کیونکہ منقطع وہ مستثنیٰ ہے جو مستثنیٰ منہ کی جنس سے نہ ہو اس لئے ابلیس از جنس ملائکہ نہیں تو اس کا اخراج تخصیص اصطلاحی نہ کہلائے گی۔ کیونکہ تخصیص کے لئے ضروری ہے کہ مستثنیٰ مستثنیٰ منہ کی جنس سے ہو لہٰذا ثابت ہوا کہ آیت مبارکہ میں ابلیس کا استثناء تخصیص کیلئے نہیں ہے۔ اس لئے یہ اعتراض کہ یہ آیت تخصیص کا احتمال رکھتی ہے لہٰذا مفسر نہیں غلط ہے۔ یہ آیت بلاشبہ کلام مفسر ہے۔

ابلیس کون تھا؟ ابلیس فرشتہ تھا یا جن تھا۔ تو جیسا کہ اہل علم کی تحقیق سے ثابت ہوا وہ یہ کہ ابلیس نسلاً اور اصلاً جن تھا۔ البتہ اس کا رہن سہن اور تربیت فرشتوں میں ہوئی اس لئے تغلیباً اس کو ملائک میں شمار کر لیا گیا۔ جیسے ابوین ماں اور باپ کو کہا جاتا ہے۔ باپ کو ماں پر غلبہ دیدیا گیا اور دونوں کو مختلف الجنس کے باوجود ابوین کہدیا جاتا ہے۔ اسی طرح قمرین، شمسین اور عمرین میں تغلیب کی رعایت کی گئی ہے۔

حاصل یہ کہ ابلیس حقیقۃً ملائکہ میں سے نہیں بلکہ تغلیباً اس کو ملائکہ کے افراد میں شمار کر لیا گیا اور جب ابلیس حقیقۃً افراد ملائکہ میں سے نہیں ہے تو اس کو مستثنیٰ کرنا تخصیص نہ کہلائیگا اور آیت اپنی حالت پر مفسر باقی رہے گی ابلیس کے استثناء کا اعتراض وارد نہ ہوگا۔

اعتراض ثالث:۔ آیت "فَسَجَدَ الْمَلٰئِکَۃُ کُلُّھُمْ اَجْمَعُوْنَ" یہ محکم کی مثال ہے جبکہ آپ نے اسے مفسر کی مثال پر ذکر کیا ہے۔ محکم کی مثال ہونیکی وجہ یہ ہے کہ یہ آیت خبر ہے۔ حق تعالیٰ شانہ نے اس آیت میں خبر دی ہے کہ ملائکہ نے حضرت آدم علیہ السلام کو سجدہ کیا مگر ابلیس نے سجدہ نہیں کیا۔ اور قاعدہ ہے کہ خبر نسخ کا احتمال نہیں رکھتی اور جو کلام نسخ کا احتمال نہ رکھتا ہو وہ محکم کہلاتا ہے۔ لہٰذا یہ آیت بھی محکم ہے اور اس کو محکم کی مثال میں ذکر کرنا چاہئے نہ کہ مفسر کی مثال میں۔

جواب:۔ یہ کلام اپنے اصل کی وجہ سے نسخ کا محتمل تھا مگر چونکہ اس کو خبریت عارض ہوگئی۔ اس لئے یہ احتمال رفع ہوگیا۔ مطلب یہ ہے کہ اس آیت میں اصلاً حکم دیا گیا تھا کہ وہ آدم علیہ السلام کو سجدہ کریں۔ اور یہ حکم ہے اس لئے نسخ کا احتمال رکھتا ہے۔ یعنی حکم دینے کے بعد حق تعالیٰ اس حکم کو منسوخ کر سکتے تھے اور چاہتے تو ملائکہ کو سجدہ کرنے سے منع کر دیتے۔

اور جب ملائکہ نے امر خداوندی کی تعمیل میں آدم علیہ السلام کو سجدہ کر لیا تو اب یہ امر سے خبر بن گیا اور خبریت عارض ہونیکی وجہ سے نسخ کا احتمال ختم ہوگیا ہے اس لئے کہ نسخ ایسے کلام میں ہوتا ہے جو کلام کسی حکم شرعی پر دلالت کرتا ہو اور ایسے کلام میں نسخ نہیں ہوا کرتا جس میں کوئی واقعہ بیان کیا گیا ہو۔ بہرحال جب یہ آیت اپنی اصل کے اعتبار سے نسخ کا احتمال رکھتی تھی تو اس کو محکم کی مثال میں ذکر کرنا درست نہیں تھا بلکہ صحیح یہ ہے کہ یہ آیت مفسر کی مثال ہے۔

Marfat.com

مفسّر کی مثال:۔ فرشتوں کے سجدہ کرلینے کے بعد یہ کلام خبر بن گیا اور کوئی خبر نسخ کا احتمال نہیں رکھتی۔ اسلئے صاحب توضیح نے فرمایا۔ مفسّر کی بہترین مثال "قَاتِلُوا الْمُشْرِکِیْنَ کَافَّۃً" (تمام مشرکین سے قتال کرو) ہے کیونکہ یہ کلام از قسم احکام ہے۔ اور "المشرکین" میں تمام مشرکین داخل ہیں۔ ممکن ہے۔ قتال کا یہ حکم تمام مشرکین کیلئے نہ ہو بلکہ بعض مشرکین کیلئے ہو مگر جب لفظ کافۃ کہا گیا تو تخصیص کا احتمال ختم ہوگیا اور بغیر کسی استثناء کے تمام مشرکین سے قتال کا حکم ثابت ہوگیا اور اس کی وجہ سے یہ کلام مفسّر ہوگیا۔

وَقَوْلُہٗ تعالیٰ اِنَّ اللّٰہَ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلِیْمٌ مِثَالٌ لِلْمُحْکَمِ لِاَنَّہٗ نَصٌّ فِیْ مَضْمُوْنِہٖ فَلَمْ یَحْتَمِلِ التَّاوِیْلَ وَالنَّسْخَ اِذْ ھُوَ مِنْ بَابِ الْعَقَائِدِ فِیْ بَیَانِ التَّوْحِیْدِ وَالصِّفَاتِ وَلَمَّا لَمْ یَکُنْ ھٰذَا مِنْ اَحْکَامِ الشَّرْعِ قَالَ صَاحِبُ التَّوْضِیْحِ ھٰھُنَا اَیْضًا اَنَّ الْاَوْلٰی فِیْ مِثَالِ الْمُحْکَمِ قَوْلُہٗ عَلَیْہِ السَّلَامُ اَلْجِہَادُ مَاضٍ اِلٰی یَوْمِ الْقِیٰمَۃِ لِاَنَّہٗ مِنْ بَابِ الْاَحْکَامِ وَلَمْ یَحْتَمِلِ النَّسْخَ لِمَا فِیْہِ مِنْ تَوْقِیْتٍ اَوْ تَابِیْدٍ ثَبَتَ نَصًّا۔

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ کا قول "اِنَّ اللّٰہَ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلِیْمٌ" (بے شک اللہ تعالیٰ ہر چیز کو جاننے والے ہیں) یہ محکم کی مثال ہے کیونکہ یہ اپنے مضمون میں نص ہے پس تاویل و نسخ کا احتمال نہیں رکھتا وجہ یہ ہے کہ اس کا تعلق عقائد سے ہے اور توحید و صفات کے بیان میں ہے اور جبکہ یہ احکام شرع میں سے نہیں ہے تو صاحب توضیح نے یہاں پر بھی احکام شرع کی مثال ذکر کرتے ہوئے کہا ہے کہ محکم کی مثال میں اولیٰ حدیث یہ ہے "الجہادُ ماضٍ یوم القیامۃ" یہ حدیث احکام کے باب میں ہے اور نسخ کا احتمال نہیں رکھتی کیونکہ اس میں توقیت اور تابید نص سے ثابت ہے۔

تشریح

محکم کی مثال:۔ حق تعالیٰ کا قول "اِنَّ اللّٰہَ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلِیْمٌ" (اللہ تعالیٰ کا علم ہر چیز کو محیط ہے۔ یہ آیت اس مضمون کے لئے صراحۃً دلالت کرتی ہے۔ اس لئے یہ اس کلام میں تاویل اور نسخ کا احتمال نہیں رکھتا اور چونکہ اس کلام میں باری تعالیٰ کی توحید اور صفات کو بیان کیا گیا ہے۔ اسلئے اس کا تعلق عقائد سے بھی ہے اور عقائد میں کسی تاویل و تنسیخ کا احتمال نہیں ہوتا۔ لہٰذا اس کلام میں تاویل و نسخ کا احتمال نہیں ہے اور قاعدہ ہے کہ جو کلام نسخ اور تاویل کا احتمال نہ رکھتا ہو وہ محکم ہوتا ہے۔ اسلئے آیت "اِنَّ اللّٰہَ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلِیْمٌ" محکم کی مثال ہے۔

صاحب نورالانوار کی رائے:۔ آیت اِنَّ اللّٰہَ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلِیْمٌ کا تعلق چونکہ عقائد سے ہے احکام کے قبیل سے نہیں۔ جب کہ مثال میں ایسا کلام پیش کرنا چاہئے جو از قسم احکام ہو اس لئے صاحب توضیح نے محکم کی مثال میں "الجہاد ماضٍ الی یوم القیامۃ" ذکر فرمایا ہے کیونکہ یہاں حکم شرعی بیان کیا گیا ہے اور اس حدیث میں نسخ کا احتمال بھی نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس حدیث میں جہاد کی تعیین وقت ذکر کی گئی ہے یعنی تا قیامت جہاد جاری

marfat.com

Marfat.com

اور باقی رہے گا یعنی فرضیتِ جہاد کا حکم تا قیامت باقی رہے گا۔ اور جب جہاد کے منسوخ ہونیکا احتمال ختم ہوگیا تو یہ کلام از قسم محکم ہوگا۔

وَيَظْهَرُ التَّفَاوُتُ عِنْدَ التَّعَارُضِ لِيَصِيْرَ الْأَدْنٰى مَتْرُوْكًا بِالْأَعْلٰى يَعْنِيْ لَا يَظْهَرُ التَّفَاوُتُ بَيْنَ هٰذِهِ الْأَرْبَعَةِ فِي الظَّنِّيَّةِ وَالْقَطْعِيَّةِ لِأَنَّ كُلَّهَا قَطْعِيَّةٌ وَإِنَّمَا يَظْهَرُ التَّفَاوُتُ عِنْدَ التَّعَارُضِ فَيُعْمَلُ بِالْأَعْلٰى دُوْنَ الْأَدْنٰى فَإِذَا تَعَارَضَ بَيْنَ الظَّاهِرِ وَالنَّصِّ يُعْمَلُ بِالنَّصِّ وَإِذَا تَعَارَضَ بَيْنَ النَّصِّ وَالْمُفَسَّرِ يُعْمَلُ بِالْمُفَسَّرِ وَإِذَا تَعَارَضَ بَيْنَ الْمُفَسَّرِ وَالْمُحْكَمِ يُعْمَلُ بِالْمُحْكَمِ وَلٰكِنَّ هٰذَا التَّعَارُضَ إِنَّمَا هُوَ التَّعَارُضُ الصُّوْرِيُّ لَا الْحَقِيْقِيُّ لِأَنَّ التَّعَارُضَ الْحَقِيْقِيَّ هُوَ التَّضَادُّ بَيْنَ الْحُجَّتَيْنِ عَلَى السَّوَاءِ لَا مَزِيْدَ لِأَحَدِهِمَا وَهٰهُنَا لَيْسَ كَذٰلِكَ۔

ترجمہ اور ان کے مابین فرق مراتب تعارض کے وقت ظاہر ہوتا ہے تاکہ اعلیٰ کی وجہ سے ادنیٰ کو ترک کردیا جائے یعنی ان چاروں (ظاہر، نص، مفسر، محکم) کے درمیان تفاوت (فرق مراتب) ظنی اور قطعی ہونے میں ظاہر نہیں ہوتا کیونکہ یہ سبھی قطعی ہیں البتہ تفاوت تعارض کے وقت ظاہر ہوتا ہے پس اعلیٰ پر عمل کیا جاتا ہے نہ کہ ادنیٰ پر۔ پس جب ظاہر اور نص کے درمیان تعارض واقع ہو تو نص کے مطابق عمل کیا جائیگا اور جب نص اور مفسر کے درمیان تعارض ہو تو مفسر پر عمل کیا جائیگا اور جب مفسر اور محکم کے درمیان تعارض ہو تو محکم پر عمل کیا جائے گا لیکن یہ محض صوری تعارض ہے حقیقی نہیں ہے اسلئے کہ تعارضِ حقیقی دو حجتوں کے درمیان برابر کا تضاد ہے دو میں سے کسی ایک کو زیادتی یا فوقیت حاصل نہیں ہوتی اور یہاں ایسی بات نہیں ہے۔

تشریح **چاروں دلیلوں میں اگر تعارض ہو**:۔ مذکورہ چاروں دلائل ظاہر، نص، مفسر اور محکم ظنی ہیں یا قطعی ہیں۔ اس مسئلے میں کوئی فرق نہیں ہے۔ چاروں دلائل قطعی اور یقین کا فائدہ دیتی ہیں لیکن اگر کسی مقام پر ان میں باہم تعارض واقع ہو تو ان میں سے جو اعلیٰ ہے اس پر عمل کیا جائے گا اور ادنیٰ پر عمل نہ کیا جائیگا۔ اس لئے کہ جو دلیل اعلیٰ اور اوضح اور اقویٰ ہے اس پر عمل کرنا زیادہ بہتر ہے بہ نسبت ادنیٰ پر عمل کرنیکے۔

تفصیلات:۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ جب ظاہر اور نص کے مابین تعارض واقع ہو تو ظاہر پر نص کو ترجیح دیجائے گی۔ اور ثابت بالنص پر عمل کیا جائے گا۔ اور جب نص اور مفسر کے درمیان تعارض واقع ہو تو مفسر پر عمل کیا جائے گا۔ اور نص کو ترک کردیا جائے گا۔ اسی طرح جب مفسر اور محکم کے درمیان تعارض واقع ہو تو محکم پر عمل کیا جائے گا۔ اسوجہ سے کہ ظاہر کے مقابلے میں نص اعلیٰ اور افضل ہے اور نص کے مقابلے میں مفسر اعلیٰ وافضل ہے اور مفسر سے محکم افضل اور اعلیٰ ہے۔

تعارض کی حقیقت:۔ ان کے درمیان پایا جانیوالے تعارض کے بارے میں شارح نے فرمایا یہ کوئی حقیقی تعارض نہیں

Marfat.com

ہے بلکہ محض صوری تعارض ہے۔ تعارض صوری سے مراد یہ ہے کہ ایک میں حکم اثبات کا ہو اور دوسری میں حکم نفی کا ہو۔ یہ تعارض حقیقی تعارض نہیں۔ کیونکہ حقیقی تعارض اول تو دو ایسی حجتوں کے درمیان ہوتا ہے جو درجہ میں دونوں برابر ہوں۔ دونوں میں سے کسی کو کوئی فوقیت حاصل نہ ہو اور مذکورہ نصوص کے درمیان یہ بات نہیں پائی جاتی۔ اس لئے کہ چاروں کے مراتب میں تفاوت ہے جیسا کہ اوپر گذر چکا ہے کہ نص بمقابلہ ظاہر کے اعلیٰ ہے، مفسر بمقابلہ نص کے اعلیٰ ہے اور محکم بمقابلہ مفسر کے اعلیٰ ہے۔ لہٰذا جب یہ حقیقت ایک درجہ کی نہیں بلکہ اعلیٰ اور ادنیٰ کا تفاوت پایا جاتا ہے تو در حقیقت مساوی نہ ہوئیں اور جب دونوں میں مساوات نہیں تو ان کے درمیان حقیقی تعارض بھی نہیں واقع ہو سکتا۔ حاصل یہ کہ ان حجج کے مابین تعارض محض صوری تعارض ہے، حقیقی تعارض نہیں ہے۔

مثالُ تعارضِ الظاهرِ مع النصِّ قولُه تعالى وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذٰلِكُمْ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مع قولِه تعالى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنٰى وَثُلٰثَ وَرُبٰعَ فإنّ الأوّلَ ظاهرٌ في حِلِّ جميعِ المُحلَّلاتِ من غيرِ قصرٍ على الأربعةِ فينبغي أن تَحِلَّ الزائدةُ عليها والثاني نصٌّ في أنّه لا يجوزُ التعدّي عن الأربعِ لأنّه سِيقَ لأجلِ العددِ فتعارضَ بينهما فترجّحَ النصُّ ويقتصرُ عليها وقيلَ الأوّلُ نصٌّ في حقِّ اشتراطِ المهرِ والثاني ظاهرٌ في عدمِ اشتراطِه لأنّه ساكتٌ عن ذكرِه ومطلقٌ عنه فتعارضَ بينهما فيترجّحُ النصُّ ويجبُ المالُ۔

ترجمہ اور نص کے ساتھ ظاہر کے تعارض کی مثال اللہ تعالیٰ کا قول "وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذٰلِكُمْ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ" کا تعارض ان کے قول "فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنٰى وَثُلٰثَ وَرُبٰعَ" سے ہے۔ پس اول آیت اس بات میں ظاہر ہے کہ تمام حلال عورتوں سے نکاح حلال ہے جس میں چار کا قصر نہیں ہے۔ لہٰذا مناسب ہے کہ چار سے زائد عورتیں بھی حلال ہوں۔ اور دوسری اس میں نص ہے کہ چار پر زیادتی جائز نہیں ہے کیونکہ وہ عدد بیان کرنے کیلئے لائی گئی ہے لہٰذا دونوں آیتوں کے درمیان تعارض واقع ہوا پس نص کو ترجیح دی گئی اور اس پر اکتفاء کیا گیا اور کہا گیا کہ اول مہر کی شرط کے بارے میں ہے۔ دوسری نص عدم اشتراط کے بارے میں ہے کیونکہ وہ اس کے ذکر سے ساکت اور مطلق ہے۔ پس دونوں کے درمیان تعارض واقع ہوا پس نص کو ترجیح دی گئی اور مال واجب قرار دیا گیا۔

تشریح حق تعالیٰ کا قول "وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذٰلِكُمْ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ" (ان کے علاوہ تمام عورتیں تمہارے لئے حلال کی گئی ہیں کہ اپنا مال دیکر تم ان سے نکاح کرلو) دوسری آیت "فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنٰى وَثُلٰثَ وَرُبٰعَ" (پس تم اپنی پسندیدہ عورتوں سے دو دو تین تین اور چار چار کی تعداد میں نکاح کرلو)

یہ دو آیتیں ہیں۔ ان میں سے اول آیت أُحِلَّ لَكُمْ الخ ہے۔ تمام محللات سے نکاح کے جواز پر دلالت کرتی ہے۔ یعنی کسی عدد کی تعیین نہیں بلکہ تمام عورتوں سے نکاح کے جواز کو ثابت کرتی ہے۔ گویا بیان جواز نکاح میں یہ ظاہر ہے جس میں کوئی عدد مخصوص نہیں کیا گیا۔

marfat.com

Marfat.com

دوسری آیت اس بارے میں نص ہے کہ مسلمان دو دو تین تین اور چار چار سے نکاح کر سکتا ہے یعنی چار عورتوں سے زائد نکاح کرنا درست نہیں ہے کیونکہ یہ آیت عدد کو بیان کرنے کیلئے لائی گئی ہے اس لئے بیانِ عدد میں یہ آیت نص ہے۔

بیانِ عدد کی دلیل :۔ آیت میں لفظ مثنیٰ وثلث الخ فانکحوا ما طاب لکم سے حال واقع ہے اور حال اپنے ذوالحال کے لئے قید ہوا کرتا ہے۔ لہٰذا آیت میں جوازِ نکاح عدد کے ساتھ مقید ہو گیا اور کسی کلام میں جو کسی چیز کو قید کے ساتھ ذکر کیا جاتا ہے تو وہ قید ہی مقصود بالکلام ہوتی ہے۔ لہٰذا اس آیت میں قید یعنی بیانِ عدد ہی مقصود ہوگا۔ صرف مقید یعنی نکاح کا بیان کرنا مقصود نہ ہوگا۔ لہٰذا یہ آیت بیانِ عدد کیلئے نص ثابت ہوئی۔ اور پہلی آیت تمام محللات (حلال عورتوں) سے نکاح کے حلال ہونے میں ظاہر ہے جس میں کسی عدد کی تحدید نہیں کی گئی ہے اس میں ظاہر ہے۔

اور دوسری آیت چار عورتوں سے زائد کے جائز نہ ہونے میں نص ہے۔ لہٰذا ظاہر اور نص کے درمیان بظاہر تعارض واقع ہوا۔ اس نص کو ترجیح دی گئی اور جوازِ نکاح صرف چار عورتوں تک محدود رہا۔ اس سے زائد نکاح کرنا درست نہ ہوگا۔

تعارض کی دوسری صورت :۔ یہ ہے بعض نے کہا پہلی آیت یعنی اُحِلَّ لَکُم مَّا وَرَاءَ ذٰلِکُمْ الخ والی آیت میں مہر کو بیان کیا گیا ہے اور اسی کو بیان کرنے کے لئے آیت کو لایا گیا ہے۔ لہٰذا مہر کے بیان میں یہ آیت نص ہے۔ اور دوسری آیت یعنی فَانکِحُوا مَا طَابَ لَکُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنٰی الخ والی آیت مہر کے شرط نہ ہونے میں ظاہر ہے۔ کیونکہ یہ آیت بیانِ مہر سے ساکت ہے یعنی نہ مہر کا شرط ہونا ذکر کیا گیا نہ غیر شرط ہونا مذکور ہے۔ تو خلاصہ یہ نکلا کہ اول آیت مہر کے شرط ہونے میں نص ہے۔ اور دوسری آیت مہر کے شرط نہ ہونے میں ظاہر ہے۔ اس لئے دونوں میں تعارض واقع ہوا۔ اور قاعدہ ہے کہ جب نص اور ظاہر میں تعارض ہو تو نص کو ترجیح دی جاتی ہے۔ لہٰذا اول آیت اُحِلَّ لَکُم مَّا وَرَاءَ ذٰلِکُمْ اَن تَبْتَغُوا بِاَمْوَالِکُمْ الخ راجح اور معمول بہا ہوگی اور نکاح میں مہر واجب ہوگا۔

وَمِثَالُ تَعَارُضِ النَّصِّ مَعَ الْمُفَسَّرِ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْمُسْتَحَاضَةُ تَتَوَضَّأُ لِكُلِّ صَلٰوةٍ مَعَ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْمُسْتَحَاضَةُ تَتَوَضَّأُ بِوَقْتِ كُلِّ صَلٰوةٍ فَاِنَّ الْاَوَّلَ نَصٌّ يَقْتَضِي الْوُضُوْءَ الْجَدِيْدَ لِكُلِّ صَلٰوةٍ اَدَاءً كَانَ اَوْ قَضَاءً فَرْضًا كَانَ اَوْ نَفْلًا لٰكِنَّهُ يَحْتَمِلُ تَاوِيْلَ اَنْ يَكُوْنَ اللَّامُ بِمَعْنَى الْوَقْتِ فَيَكْفِي الْوُضُوْءُ الْوَاحِدُ فِي كُلِّ وَقْتٍ فَتُؤَدِّي بِهِ مَا شَاءَتْ مِنْ فَرْضٍ وَنَفْلٍ وَالثَّانِي مُفَسَّرٌ لَا يَحْتَمِلُ التَّاوِيْلَ لِوُجُوْدِ لَفْظِ الْوَقْتِ فِيْهِ صَرِيْحًا فَاِذَا تَعَارَضَ بَيْنَهُمَا يُصَارُ اِلٰى تَرْجِيْحِ الْمُفَسَّرِ فَيَكْفِي الْوُضُوْءُ الْوَاحِدُ فِي كُلِّ وَقْتِ صَلٰوةٍ مَرَّةً وَّاحِدَةً وَالشَّافِعِيُّ لَمْ يَتَنَبَّهْ بِهٰذَا فَعَمِلَ بِالْحَدِيْثِ الْاَوَّلِ۔

ترجمہ اور مفسر کے ساتھ نص کے تعارض کی مثال حدیث "المستحاضۃ تتوضأ لکل صلوٰۃ" (مستحاضہ ہر نماز کیلئے وضو کرے) اس حدیث کے ساتھ متعارض ہے۔ آنحضورؐ نے فرمایا "المستحاضۃ تتوضأ لوقت کل صلوٰۃ

(مستحاضہ ہر وقت کی نماز کیلئے وضو کرے) کیونکہ پہلی نص تقاضہ کرتی ہے کہ مستحاضہ ہر نماز کیلئے وضوء جدید کرے۔ خواہ نماز قضاء ہو یا ادا۔ پھر یا فرض ہو یا نفل لیکن بیشک اس بات کی تاویل کا احتمال رکھتی ہے کہ لام وقت کے معنیٰ میں ہو۔ پس ایک ہی وضوء ہر وقت میں کافی ہوگا پس اس وضوء سے جو نمازیں چاہے ادا کرے فرض ہو یا نفل وغیرہ۔ اور دوسری روایت مفسر ہے جو تاویل کا احتمال نہیں رکھتی کیونکہ اس میں لفظ وقت موجود ہے۔ پس جب دونوں روایتوں میں تعارض واقع ہوا تو مفسر کی ترجیح کو اختیار کیا جائے گا پس وضوء واحد ایک وقت کی نماز کیلئے کافی ہوگا اور وہ بھی صرف ایک مرتبہ وضو کرنا پڑے گا اور امام شافعیؒ اس پر متنبہ نہیں ہوئے لہٰذا انھوں نے حدیثِ اول پر عمل فرمایا۔

تشریح

نص اور مفسر کا تعارض:- دونوں کے تعارض کی مثالیں۔ حدیث المستحاضۃ تتوضأ لکل صلوٰۃ۔ مستحاضہ عورت ہر نماز کیلئے وضو کرے۔ دوسری حدیث ہے "المستحاضۃ تتوضأ لوقت کل صلوٰۃ" مستحاضہ ہر وقت کی نماز کیلئے وضو کرے۔

اول حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ مستحاضہ عورت ہر نماز کیلئے وضوء جدید کرے خواہ فرض ہو یا سنت ہو، نفل ہو یا واجب اور قضاء نماز سب کیلئے الگ الگ وضو کرے چاہے وقت میں کرے یا غیر وقت میں۔

اور دوسری حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ مستحاضہ نماز کے ہر وقت میں وضو کرے۔ جس کا مطلب یہ ہوا کہ ایک وقت میں ایک وضو کرنا واجب ہے۔ پھر وقت کے اندر اندر نماز جو چاہے پڑھے۔ فرض، واجب، نفل اور قضاء وغیرہ۔ اول آیت میں لفظ لکل صلوٰۃ میں دو لام مذکور ہے۔ وہ وقت کیلئے ہے۔ یعنی لام سے وقت کے معنے مراد ہوں کہ مستحاضہ کیلئے ایک وقت میں ایک وضو کافی ہے۔ پھر اس وضوء سے جو چاہے نماز پڑھ لے۔ اس کی مثال آتیک لصلوٰۃ الظہر ہے۔ اس مثال میں لام وقت کے معنیٰ میں ہے۔ یعنی میں تیرے پاس صلوٰۃ ظہر کے وقت آؤں گا۔

اعتراض:- لام وقت کو وقت کے معنیٰ میں لینے پر ایک اشکال ہے۔ وہ یہ کہ لام ایک حرف ہے اور وقت اسم ہے۔ اور حرف کو اسم کے لئے مجازاً استعمال کرنا درست نہیں۔

اس اعتراض سے احتراز کیلئے مناسب یہ ہے کہ اس جگہ لام کو وقت کے معنیٰ میں لینے کے بجائے لفظ وقت کو محذوف مان لیا جائے۔ یعنی لوقت کل صلوٰۃ کہا جائے۔

خلاصہ یہ نکلا کہ مستحاضہ عورت پر ہر نماز کیلئے وضو کے واجب ہونے پر یہ حدیث نص ہے: اور دوسری حدیث "المستحاضۃ تتوضأ لوقت کل صلوٰۃ" مفسر ہے۔ جس میں وقت کا لفظ صراحۃً مذکور ہے۔ لہٰذا اس پر کسی تاویل کا احتمال نہیں۔ بلکہ ایک وقت میں ایک وضو کافی سمجھا جائے گا۔ اور پھر اس وقت میں جو نماز چاہے مستحاضہ پڑھ سکتی ہے۔

حاصل یہ کہ اول حدیث نص ہے اور دوسری حدیث مفسر ہے اور مفسر کو نص پر ترجیح حاصل ہے۔ لہٰذا مفسر پر عمل کیا جائے گا اور مستحاضہ کے لئے اس حدیث کی رو سے ایک وقت وضو کرنے کے بعد دوسرے وضو کی حاجت نہ ہوگی۔ بلکہ ایک ہی وضوء سے اس وقت کے اندر متعدد نمازیں فرض، واجب، قضاء، نفل پڑھنے کی اجازت ہوگی۔

امام شافعیؒ کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے۔ ان کا قول یہ ہے کہ مستحاضہ ایک وقت میں ہر نماز کیلئے جداگانہ نیا وضو

marfat.com

Marfat.com

وضو کرے گی۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ دوسری حدیث ان کے سامنے نہیں تھی۔

وَمِثَالُ تَعَارُضِ الْمُفَسَّرِ مَعَ الْمُحْكَمِ قَوْلُهُ تَعَالَى وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ مَعَ قَوْلِهِ تَعَالَى وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا فَإِنَّ الْأَوَّلَ مُفَسَّرٌ يَقْتَضِي قَبُولَ شَهَادَةِ مَحْدُودَيْنِ فِي الْقَذْفِ بَعْدَ التَّوْبَةِ لِأَنَّهُمَا صَارَا عَدْلَيْنِ حِينَئِذٍ وَالثَّانِي مُحْكَمٌ يَقْتَضِي عَدَمَ قَبُولِهَا لِوُجُودِ التَّأْبِيدِ فِيهِ صَرِيحًا فَإِذَا تَعَارَضَ بَيْنَهُمَا يُحْمَلُ عَلَى الْمُحْكَمِ هٰكَذَا فِي كُتُبِ الْأُصُولِ وَمَا قِيلَ إِنَّهُ لَمْ يُوجَدْ مِثَالُ تَعَارُضِ الْمُفَسَّرِ مَعَ الْمُحْكَمِ فَمِنْ قِلَّةِ التَّتَبُّعِ

ترجمہ اور مفسر کے تعارض کی مثال محکم کے ساتھ اللہ تعالیٰ کا قول "وَاَشْہِدُوا ذَوَیْ عَدْلٍ مِّنْکُمْ" (اور تم اپنے میں سے دو عادل آدمیوں کو گواہ بنالو) جو "لَا تَقْبَلُوا لَہُمْ شَہَادَۃً اَبَدًا" کے ساتھ متعارض ہے (اور تم ان کی شہادت کبھی قبول مت کرو) اول آیت مفسر ہے جو محدودین فی القذف کی شہادت توبہ کرنے کے بعد قبول کئے جانے کا تقاضہ کرتی ہے کیونکہ توبہ کر لینے کے بعد دونوں عادل ہوگئے۔ اور دوسری آیت محکم ہے شہادت نہ قبول کرنیکا تقاضہ کرتی ہے کیونکہ اس میں ابدًا کی قید صراحۃً موجود ہے۔ پس جب ان دونوں (مفسر اور محکم) میں تعارض واقع ہوا تو محکم پر عمل کیا جائے گا۔ اصول کی کتابوں میں ایسا ہی مذکور ہے اور وہ جو کہا گیا ہے کہ مفسر کے تعارض کی مثال محکم کے ساتھ موجود نہیں ہے تو وہ محض تتبع وجستجو کی وجہ سے کہا گیا ہے۔

تشریح **مفسر اور محکم کا تعارض**:۔ حق تعالیٰ کا ارشاد ہے "وَاَشْہِدُوا ذَوَیْ عَدْلٍ مِّنْکُمْ" (اپنے میں سے دو عادل آدمیوں کو گواہ بنالو۔ دوسری آیت ہے "وَلَا تَقْبَلُوا لَہُمْ شَہَادَۃً اَبَدًا" (اور انکی شہادت کبھی بھی قبول مت کرو) جن لوگوں پر حد قذف جاری کی گئی ہے۔

ان دونوں آیتوں کے درمیان تعارض واقع ہوا۔ ان دونوں میں سے اول آیت مفسر ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جو لوگ توبہ کر چکے ہوں حدِ قذف جاری ہونے کے بعد۔ تو ایسے لوگوں کی گواہی قبول کر لو۔ اس لئے کہ حد جاری ہونے کے بعد محدود فی القذف دونوں افراد عادل ہوگئے۔ اور عادل کے بارے میں ارشاد ہے "وَاَشْہِدُوا ذَوَیْ عَدْلٍ مِّنْکُمْ" یعنی اپنے میں سے دو عادل آدمیوں کو گواہ بنالو۔ اور گواہ بنانے کیلئے لازم ہے کہ ان کی گواہی قبول کی جائے۔ لہٰذا یہ آیت مفسر ہے جس سے ان دونوں کی گواہی کی قبولیت کا حکم ہے۔ اور دوسری آیت "وَلَا تَقْبَلُوا لَہُمْ شَہَادَۃً اَبَدًا" انکی گواہی کبھی قبول نہ کرو۔ محکم ہے۔ اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ جن لوگوں پر حد قذف جاری کی گئی وہ محدود فی القذف ہیں۔ ان کی گواہی کبھی بھی قبول نہ کی جائے۔ کیونکہ آیت میں ابدًا کا لفظ مذکور ہے جو دلالت کرتا ہے تابید اور دوام پر یعنی قاذف جس نے تہمت لگائی اس کی گواہی کبھی قبول نہ کی جائے توبہ کر لیا ہو یا نہ کیا ہو۔ لہٰذا توبہ کے بعد بھی ان کی گواہی مقبول نہ ہونی چاہئے۔

Marfat.com

بہر حال دونوں آیتوں کے درمیان تعارض واقع ہوا۔ دوسری آیت محکم اور اول آیت مفسر ہے۔ اور محکم اور مفسر کے تعارض کے وقت محکم کو ترجیح دی جاتی ہے اور محدود فی القذف کی گواہی توبہ کے بعد بھی قبول نہ کی جائے گی۔

بعض حضرات کا قول یہ ہے کہ مفسر اور محکم کے درمیان تعارض کی مثال موجود نہیں ہے۔ تو بقول شارح یہ ان کے تلاش اور تتبع کی کمی کی وجہ سے ہوا ہے۔

چند اعتراضات اور ان کے جوابات: آیت "وَاَشْہِدُوا ذَوِیْ عَدْلٍ مِّنْکُمْ" کو مفسر قرار دینا صحیح نہیں کیوں کہ مفسر کی تعریف یہ ہے کہ جو تاویل اور تخصیص کا احتمال نہ رکھتی ہو علاوہ نسخ کے۔ جب کہ آیت وَاَشْہِدُوا ذَوِیْ عَدْلٍ مِّنْکُمْ" متعدد امور کا احتمال رکھتی ہے۔ لفظ واشہدوا صیغۂ امر ہے اور امر وجوب کے لئے آتا ہے اور ندب کیلئے بھی۔ نیز ان دونوں کے ماسوا بہت سے دوسرے معانی کیلئے آتا ہے۔ نیز آیت اپنے اطلاق کیوجہ سے نابینا اور غلام کو بھی شامل ہے۔ اس لئے کہ صفت عدل کے ساتھ متصف غلام اور نابینا بھی ہو سکتے ہیں جبکہ بالاجماع دونوں آیت میں مراد نہیں ہیں۔ ان احتمالات کے موجود ہوتے ہوئے اس آیت کو مفسر کس طرح کہا جا سکتا ہے۔

جواب: مذکورہ اعتراض کا جواب ہم نے اس آیت کو تمام اعتبارات سے مفسر نہیں کہا ہے صرف قبول شہادت کے لحاظ سے اس کو مفسر مانا ہے۔ لہٰذا قبولِ شہادت میں مذکورہ احتمالات مانع نہیں ہیں۔ لہٰذا اس آیت کے مفسر ہونے میں کوئی کلام نہیں ہو سکتا۔

اب رہی یہ بات کہ یہ آیت اپنے اطلاق کیوجہ سے دونوں کو شامل ہے یعنی غلام اور نابینا کو بھی۔ تو جواب میں کہا جا سکتا ہے کہ آیت مطلق ہے۔ اور قاعدہ ہے کہ مطلق میں فردِ کامل مراد ہوتا ہے اور نابینا اور غلام کمال سے خالی ہیں۔ یعنی یہ دونوں ذَوِیْ عَدْلٍ مِّنْکُمْ کے کامل افراد نہیں ہیں اس لئے آیت ان قسم کے افراد کو شامل نہیں۔

اعتراض ثانی: اس موقع پر محشی نے دوسرا اعتراض یہ نقل کیا ہے کہ ان دونوں آیتوں کے درمیان کوئی تعارض نہیں ہے۔ اس لئے کہ اول آیت اس حکم کو بیان کرتی ہے کہ "وَاَشْہِدُوا ذَوِیْ عَدْلٍ مِّنْکُمْ" اپنے میں سے دو عادل آدمیوں کو گواہ بناؤ۔ گویا اس آیت میں گواہ بنانے کا حکم دیا گیا ہے۔ دوسری آیت "وَلَا تَقْبَلُوْا لَہُمْ شَہَادَۃً اَبَدًا" انکی گواہی کبھی قبول نہ کرو۔ یعنی ادائیگی شہادت کیوقت شہادت کے قبول نہ کرنیکا حکم ہے اور گواہ بنانے کے لئے یعنی اشہاد کے لئے قبول کرنا لازم نہیں ہے۔ چنانچہ اندھے اور محدود فی القذف کو گواہ بنانا درست ہے اور انکی گواہی سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے۔ لیکن اگر یہ شہادت ادا کریں تو انکی شہادت قبول نہ کی جائے گی۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ اشہاد کے لئے قبول شہادت لازم نہیں۔ بہر حال پہلی آیت کا حکم اشہاد کا ہے اور دوسری کا حکم قبولِ شہادت کا۔ تو ان دونوں کے درمیان کوئی تعارض نہ رہا۔ اور اگر مان بھی لیا جائے کہ اشہاد کے لئے شہادت کا قبول کرنا لازم ہے تو کہا جائیگا کہ پہلی وَاَشْہِدُوا ذَوِیْ عَدْلٍ الخ محدود فی القذف کی شہادت کے قبول کئے جانے پر اشارۃً دلالت کرتی ہے۔ اور دوسری آیت

marfat.com

Marfat.com

وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً اَبَدًا، شہادت کے قبول نہ کئے جانے پر عبارۃ النص سے دلالت کرتی ہے اور دونوں دلالتیں الگ الگ ہیں اس لئے کوئی تعارض نہ واقع ہوگا۔

جواب:- ہم نے پہلے تمہید میں عرض کر دیا تھا کہ ان چاروں دلائل کے درمیان تعارض صرف صورۃً ہے، حقیقۃً کوئی تعارض نہیں ہے اور مذکورہ بالا دونوں آیتوں میں تعارض حقیقی یقیناً نہیں مگر صوری تعارض تو بہرحال موجود ہے۔ لہٰذا اب کوئی اشکال وارد نہ ہوگا۔

ثُمَّ اَنَّ الْمُصَنِّفَ ذَكَرَ مِثَالًا لِتَعَارُضِ النَّصِّ مَعَ الْمُفَسَّرِ مِنَ الْمَسَائِلِ الْفِقْهِيَّةِ عَلٰى سَبِيْلِ التَّفْرِيْعِ فَقَالَ حَتّٰى قُلْنَا اَنَّهُ اِذَا تَزَوَّجَ امْرَاَةً اِلٰى شَهْرٍ اَنَّهُ مُتْعَةٌ يُرِيْدُ اَنَّ قَوْلَهُ تَزَوَّجَ نَصٌّ فِي النِّكَاحِ لٰكِنَّهُ يَحْتَمِلُ تَاوِيْلَ اَنْ يَكُوْنَ نِكَاحًا اِلٰى اَجَلٍ فَيَكُوْنُ مُتْعَةً وَقَوْلُهُ اِلٰى شَهْرٍ مُفَسَّرٌ فِيْ هٰذَا الْمَعْنٰى لَا يَحْتَمِلُ اِلَّا كَوْنَهُ مُتْعَةً فَيُحْمَلُ عَلَى الْمُتْعَةِ وَلٰكِنْ لَا يَخْلُو هٰذَا مِنَ الْمُسَامَحَةِ لِاَنَّ قَوْلَهُ اِلٰى شَهْرٍ مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِهِ تَزَوَّجَ وَلَيْسَ كَلَامًا مُسْتَقِلًّا حَتّٰى يَكُوْنَ مُفَسَّرًا يَصْلُحُ مُعَارِضًا لَهُ فَكَاَنَّهُ اَرَادَ اَنَّ هٰذَا الْكَلَامَ دَائِرٌ بَيْنَ كَوْنِهِ نِكَاحًا وَبَيْنَ كَوْنِهِ مُتْعَةً فَرُجِّحَتِ الْمُتْعَةُ۔

ترجمہ: پھر مصنفؒ نے بطور تفریع نص کے تعارض کی مثال مفسّر کے ساتھ فقہی مسائل سے دی ہے۔ فرمایا یہاں تک ہم نے کہا کہ جب کسی شخص نے عورت سے ایک مہینہ کیلئے نکاح کیا تو یہ متعہ ہے نکاح نہیں۔ مطلب یہ ہے کہ اس مثال میں اس کا قول تزوج نکاح کے معنی میں نص ہے لیکن اس بات کی تاویل کا احتمال رکھتا ہے کہ یہ کسی مدت تک کیلئے کیا گیا ہو لہٰذا یہ متعہ ہو جائیگا۔ اور اس کا قول "الی شہر" اس معنے میں مفسر ہے صرف متعہ ہی کا احتمال رکھتا ہے۔ لہٰذا اس کو متعہ پر محمول کیا جائے گا لیکن یہ مثال مسامحت سے خالی نہیں ہے کیونکہ الی شہر کا لفظ تزوج سے متعلق ہے کوئی مستقل مستقل کلام نہیں ہے تاکہ مفسر ہو کر اس کے معارض بننے کی صلاحیت رکھتا ہو۔ پس گویا مصنفؒ نے مراد یہ لیا ہے کہ یہ کلام نکاح اور متعہ دونوں کے درمیان دائر ہے پس متعہ کو ترجیح دیدی گئی۔

تشریح: **فقہی مسائل سے تعارض کی مثالیں**:- مصنفؒ نے سابق میں فرمایا کہ جب ان چاروں کے درمیان تعارض واقع ہو تو ان میں سے اعلیٰ کو ادنیٰ پر ترجیح دی جائے گی۔ اس تعارض کی مثال مسئلہ فقہیہ سے نقل کیا ہے جس میں نص اور مفسّر کے درمیان تعارض مذکور ہے۔

مسئلہ:- ایک شخص نے ایک عورت سے ایک ماہ کی مدت کیلئے نکاح کیا۔ نکاح موقت شرعاً جائز نہیں بلکہ یہ تو متعہ ہے نہ کہ نکاح۔ کیونکہ مرد کا قول تزوجتُ باب نکاح میں نص ہے کیونکہ اس کو نکاح منعقد کرنے کے لئے لایا گیا ہے۔ مگر اس میں اس کا احتمال ہے کہ نکاح کسی خاص مدت معینہ تک کے لئے کیا گیا ہو پس یہ نکاح موقت ہے اور نکاح موقت فاسد ہے۔ حاصل یہ کہ تزوجتُ کا لفظ نص ہے اور الی شہر کا قول اس کی تفسیر ہے اور نکاح کا موقت ہونا

Marfat.com

ثابت ہوگیا۔ اب اس میں نکاح موقت ہی کا احتمال ہے۔ نکاح کا احتمال باقی نہیں رہا اس لئے اس نکاح کو موقت پر محمول کیا گیا اور یہ حکم میں متعہ کے ہے اس لئے فاسد ہے۔ بقول شارح مصنف نے ایک مثال ذکر فرمائی اور وہ تسامح سے خالی نہیں کیونکہ مرد کے قول تزوجتُ الیٰ شہر میں لفظ الیٰ شہر کوئی مستقل کلام نہیں بلکہ تزوجتُ فعل بافاعل کے متعلق ہے۔ یعنی "تزوجتُ الیٰ شہر" پورا ایک کلام ہے۔ اور کلام کے اجزاء کے درمیان تعارض نہیں ہوا کرتا۔ تعارض تو دو کلاموں کے درمیان ہوتا ہے جو کامل ہوں۔ لہٰذا اس مقام پر یہ کہنا کہ تزوجتُ نص اور تزوجت الیٰ شہرٍ مفسر میں تعارض ہے یعنی اس مثال کو نص اور مفسر کے درمیان تعارض میں پیش کرنا صحیح نہیں ہے۔

شارح کی جانب سے اس مثال کی تاویل:۔ ماتن کی اس مثال کی تاویل میں شارح نے کہا قول تزوجتُ الیٰ شہرٍ" نکاح بھی ہوسکتا ہے اور متعہ بھی۔ گویا یہ نکاح اور متعہ دونوں کے مابین دائر ہے اور قول الیٰ شہرٍ متعہ کے احتمال کو ترجیح دے رہا ہے۔

مسئلہ:۔ وہ نکاح جو کسی متعین وقت کی قید کے ساتھ کیا جائے یعنی نکاح موقت اور متعہ، دونوں شرعاً فاسد ہیں۔ البتہ دونوں کی تعریفات میں فرق ہے۔ متعہ کی تعریفات میں لفظ تمتع کا ذکر کرنا ضروری ہے۔ مثال جیسے کسی نے کسی عورت سے کہا " اَتَمَتَّعُ بِکِ الیٰ شہرٍ بالفٍ" (ایک ہزار روپیہ کے عوض میں تجھ سے ایک ماہ کے لئے تمتع کرتا ہوں۔ اور نکاح موقت کی مثال "تزوجتُ بکِ الیٰ شہرٍ" دوسری مثال "نکحتکِ الیٰ شہرٍ" (میں نے تجھ سے ایک ماہ تک کیلئے نکاح کیا) نکاح میں لفظ نکاح یا اس کے ہم معنیٰ دوسرے لفظ کا ذکر کرنا ضروری ہے۔ متعہ کو تمام فقہاء حرام کہتے ہیں۔ صرف امام مالکؒ کا اس بارے میں اختلاف ہے۔

متعہ کے جواز میں امام مالکؒ کی دلیل یہ ہے کہ متعہ ابتداءِ اسلام میں جائز تھا اور اس کے بعد اس کا کوئی ناسخ وارد نہیں ہوا اس لئے متعہ کی اباحت اس وقت تک باقی رہے گی جب تک اس اباحت کا ناسخ وارد نہ ہو مباح رہے گا۔

جواب:۔ حضرت امام مالکؒ کے استدلال کا جواب احناف کی جانب سے یہ دیا گیا ہے کہ متعہ کی حرمت پر صحابہ کا اجماع منعقد ہو چکا ہے لہٰذا ان کا یہ اجماع اس اباحت کیلئے ناسخ قرار دیا جائے گا مگر حضرت عبداللہ بن عباسؓ متعہ کے جواز کے قائل ہیں اس لئے اجماع کے انعقاد میں شبہ واقع ہوگیا۔

حضرت ابن عباسؓ کا رجوع:۔ ایک مرتبہ حضرت علیؓ نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے فرمایا کہ تم کو یاد نہیں۔ خیبر کے موقع پر آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے متعہ کو حرام فرمادیا تھا۔ یہ سنکر حضرت ابن عباسؓ نے اپنے قول جوازِ متعہ سے رجوع فرمالیا تھا۔ ان کے رجوع کرلینے کے بعد اب صحابہ کے اجماع کے انعقاد میں کوئی شبہ باقی نہیں رہا۔

یوم خیبر:۔ خیبر کے موقع پر جن چیزوں کو ممنوع قرار دیا گیا وہ اول لحم حمار یعنی پالتو گدھے کا گوشت اور متعہ دونوں کو حرام کیا گیا۔ پھر چند سالوں کے بعد فتح مکہ کے موقع پر متعہ کو صرف تین دنوں کے لئے مباح قرار دیا گیا۔ اس کے بعد چوتھے دن اس کو ہمیشہ کیلئے حرام قرار دیدیا گیا۔

امام مالکؒ کا استدلال:۔ حضرت امام مالکؒ نے اپنی کتاب مؤطا امام مالک میں حضرت علیؓ کی ایک حدیث

marfat.com

Marfat.com

نقل کی ہے کہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن متعۃ النساء وعن لحوم الحمر الاھلیۃ (خیبر میں جناب رسول اللہ صلے اللہ نے پالتو گدھوں کے گوشت کے کھانے اور عورتوں سے متعہ کرنے کو منع فرمادیا ہے)۔

حضرت امام مالکؒ کی عادت یہ ہے کہ وہ اپنی مؤطا میں وہی حدیث نقل فرماتے ہیں جو ان کے مسلک کے مطابق ہو۔ اس سے معلوم ہوا کہ حضرت امام مالکؒ کے نزدیک بھی متعہ حرام ہے۔

ثُمَّ بَعْدَ الفَرَاغِ عَنْ بَيَانِ الأَقْسَامِ الأَرْبَعَةِ شَرَعَ فِي بَيَانِ مُقَابِلَاتِهَا فَقَالَ وَ أَمَّا الخَفِيُّ فَمَا خَفِيَ مُرَادُهُ بِعَارِضٍ غَيْرِ الصِّيغَةِ لَا يُنَالُ إِلَّا بِالطَّلَبِ يَعْنِي إِنَّ الخَفِيَّ اِسْمُ الكَلَامِ خَفِيَ مُرَادُهُ بِسَبَبِ عَارِضٍ نَشَأَ مِنْ غَيْرِ الصِّيغَةِ إِذْ لَوْ كَانَ مَنْشَؤُهُ الصِّيغَةَ لَكَانَ فِيهِ خَفَاءٌ زَائِدٌ وَ يُسَمَّى بِالمُشْكِلِ وَ المُجْمَلِ فَلَا يَكُونُ مُقَابِلًا لِلظَّاهِرِ الَّذِي فِيهِ أَدْنَى ظُهُورٍ فَإِنَّ كُلًّا مِنْ هٰؤُلَاءِ مُتَرَتِّبٌ فِي الخَفَاءِ تَرَتُّبَ الأَصْلِ فِي الظُّهُورِ فَإِذَا كَانَ فِي الظَّاهِرِ أَدْنَى ظُهُورٍ فَلَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ فِي الخَفِيِّ أَدْنَى خَفَاءٍ وَ هٰكَذَا القِيَاسُ فَلَا يُنَالُ مُرَادُهُ إِلَّا بِالطَّلَبِ فَصَارَ كَمَنِ اخْتَفَى فِي المَدِينَةِ بِنَوْعِ حِيلَةٍ عَارِضَةٍ مِنْ غَيْرِ تَغْيِيرِ لِبَاسٍ وَ هَيْأَةٍ ثُمَّ فِي قَوْلِهِ بِعَارِضٍ غَيْرِ الصِّيغَةِ مُسَامَحَةٌ وَ الأَظْهَرُ أَنْ يَقُولَ بِعَارِضٍ مِنْ غَيْرِ الصِّيغَةِ كَمَا فِي عِبَارَةِ شَمْسِ الأَئِمَّةِ الحُلْوَانِي وَ قَوْلُهُ لَا يُنَالُ إِلَّا بِالطَّلَبِ لَيْسَ قَيْدًا احْتِرَازِيًّا بَلْ بَيَانٌ لِلْوَاقِعِ وَ تَاكِيدٌ لِلْخَفَاءِ

ترجمہ چاروں قسموں کے بیان کرنے کے بعد ان مقابلات کا بیان شروع کیا چنانچہ فرمایا۔ اور خفی وہ کلام ہے جس کی مراد کسی ایسے عارض کے سبب سے پوشیدہ ہو جو صیغہ کے علاوہ ہو اس کی مراد بغیر طلب کے حاصل نہ ہو یعنی خفی اس کلام کا نام ہے جس کی مراد پوشیدہ ہو کسی سبب عارض کی وجہ سے جو صیغہ میں نہ ہو کیونکہ اگر خفاء کا منشاء نفس صیغہ ہی سے ہوتا تو اس میں خفاء زائد ہوتا اور اس کا مشکل اور مجمل نام رکھا جاتا پس وہ ظاہر کے مقابل نہ ہوتا جس میں ادنیٰ سا ظہور ہوتا ہے کیونکہ مذکور قسموں میں سے ہر ایک خفاء میں ترتیب وار ہیں جس طرح اصل یعنی ظاہر، نص، مفسر، محکم میں سے ہر ایک مرتب ہیں پس ضروری ہے کہ خفی میں ادنیٰ درجہ کا خفاء ہو اسی طرح باقی میں قیاس کیجئے۔ پس خفی کی مراد بغیر طلب کے حاصل نہ ہوگی پس یہ اس شخص کی طرح ہوگیا جو لباس اور ہیئت تبدیل کئے بغیر کسی عارضی بہانے سے چھپ گیا ہو۔ پھر یہ بات یاد رکھنا چاہئے کہ مصنف کے قول میں تسامح ہے۔ اور ظاہر بات یہ ہے کہ مصنف یوں کہتے بعارض غیر الصیغۃ جس طرح پر کہ شمس الائمہ حلوانی کی عبارت میں موجود ہے اور مصنف کا قول لاینال الا بالطلب۔ یہ کوئی قید احترازی نہیں ہے بلکہ واقع کا بیان اور خفاء کی تاکید ہے۔

تشریح **ظہور کے بعد خفاء کا بیان**:۔ مصنفؒ جب معنے کے ظاہر ہونے کی چاروں قسموں کو بیان کرچکے۔ تو اب یہاں سے ان کے مقابلات کو ذکر کرتے ہیں۔ ظہور کی چاروں اقسام ظاہر، نص، مفسر

Marfat.com

اور محکم ہیں۔ اور ان کے مقابل خفاء میں چاروں اقسام خفی، مشکل، مجمل اور متشابہ ہیں۔

خفاء کی تفصیل:۔ خفی بمقابل ظاہر، اور مشکل بمقابل نص کے اور مجمل بہ مقابل مفسّر کے اور متشابہ محکم کے مقابل ہے۔

خفی کی تعریف:۔ خفی وہ کلام ہے جس کی مراد پوشیدہ ہو کسی ایسے عارض کیوجہ سے جو صیغہ کے علاوہ ہو۔ مطلب یہ ہے کہ خفاء لفظ اور صیغہ میں نہ ہو بلکہ کسی عارض کیوجہ سے خفاء آگیا ہو۔

دلیل:۔ اگر خفاء صیغہ اور لفظ میں ہو یعنی لفظ کے معنے ظاہر نہ ہوں بلکہ پوشیدہ ہوں تو وہ خفی نہیں بلکہ مشکل کہلائے گا۔ نیز جب خفاء نفس صیغہ میں ہوگا تو اس کا مقابل ظاہر کے بجائے نص ہوگا۔ حالانکہ خفی ظاہر کے مقابل ہے۔ اس کا تقاضہ یہ ہے کہ خفی میں خفا بہت معمولی درجہ کا ہو۔ اس لئے کہ ظاہر میں بہت معمولی درجہ کا ظہور ہوتا ہے۔

خفاء کے اقسام:۔ خفاء کی چار قسمیں ہیں جس میں ادنیٰ درجہ کا خفاء ہو تو اس کے مقابل ظاہر ہے۔ کیونکہ اس میں ادنیٰ درجہ کا ظہور ہوتا ہے اور مشکل میں خفاء ادنیٰ سے زائد ہوتا ہے تو یہ نص کے مقابل ہے کیونکہ اس میں ظہور یعنی ظاہر کے مقابلے میں زائد ہوتا ہے۔ اسی طرح مفسر میں ظہور نص سے زائد ہوتا ہے اور محکم میں ظہور مفسّر سے زائد ہوتا ہے۔

اسی طرح خفاء کا سب سے کم درجہ خفی میں، پھر اس سے زائد مشکل میں اور اس مشکل سے زائد مجمل میں اور سب سے زائد متشابہ میں خفاء ہوتا ہے۔ پس جب خفی میں ادنیٰ درجہ کا خفاء ہے تو اس کا مقابل بھی وہ ہوگا جس میں ادنیٰ درجہ کا ظہور ہو تو وہ ظاہر ہے کیونکہ ادنیٰ درجہ کا خفاء وہ ہے جو صیغہ کے علاوہ میں پایا جائے، نفس صیغہ میں کوئی خفاء نہ ہو۔ اسی طرح نص میں بہ نسبت ظاہر کے ظہور زائد ہوتا ہے تو اس کا مقابل مشکل ہے جس میں خفاء خفی سے زائد ہوتا ہے۔ اسی طرح مفسّر میں چونکہ نص کے مقابلے میں ظہور زائد ہوتا ہے تو اس کا مقابل مجمل ہوگا کہ جس میں مشکل کے مقابلے میں خفاء زائد ہوتا ہے اور مفسّر سے محکم زیادہ ظاہر ہوتا ہے اسی لئے اس کے مقابلے میں وہ کلام ہے جس میں مجمل کے مقابلے میں خفاء زائد یعنی متشابہ۔

شارح نے فرمایا: جب خفی میں مراد ظاہر نہیں ہوتی بلکہ پوشیدہ ہوتی ہے تو طلب کے بغیر مراد حاصل نہیں ہوگی۔ یعنی خفی کی مراد کو معلوم کرنے کے لئے تلاش اور تتبع کی ضرورت ہوگی۔ خفی کی مثال اس آدمی کے مانند ہے جو کسی جگہ چھپ گیا ہو مگر اس نے اپنا لباس اور اپنی صورت تبدیل نہ کی ہو تو اس شخص کو آسانی سے پہچانا اور تلاش کیا جاسکتا ہے، تتبع و تلاش سے وہ آدمی پہچانا جاسکتا ہے۔

قولہ بعارض الصیغة:۔ وہ عارض جو نفس صیغہ کے علاوہ ہو۔ شارح نے کہا لفظ غیر صیغہ کو عارض کی صفت بنانا تسامح ہے۔ اس لئے کہ اس لفظ کیوجہ سے خفی کو دوسری اقسام مشکل، مجمل اور متشابہ سے ممتاز کرنا مقصود ہے۔ یعنی عارض غیر صیغہ کیوجہ سے خفاء باقی دوسری اقسام میں نہ ہوگا بلکہ ان میں خفاء نفس صیغہ کی وجہ سے ہوتا ہے

marfat.com

Marfat.com

اور یہ صحیح نہیں ہے۔ زیادہ مناسب یہ تھا کہ مصنفؒ یوں کہتے بعارض من غیر الصیغۃ جیساکہ دوسرے علماء نے لکھا ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ خفی میں خفاء عارض کی بناء پر آیا ہے اور یہ عارض غیر صیغہ سے پیدا ہوا ہے تو مصنف رحمہ اللہ کے کلام میں تسامح لازم نہ آتا

مصنف کی جانب سے جواب اسکایہ دیا جائے گا کہ لفظ غیر الصیغۃ لفظ عارض کی صفت نہیں ہے بلکہ بدل ہے اور بدل مان کر عبارت کا مطلب یہ ہوا کہ خفی میں خفاء عارض ہے یعنی غیر صیغہ کیوجہ سے آیا ہے تو مصنف کی عبارت مسامحت سے محفوظ ہو جائے گی۔

قولہ لاینال الابالطلب۔ مراد کو طلب کے بغیر حاصل نہیں کیا جاسکتا۔ یہ قول بیان تعریف کیلئے ہے کسی چیز کو خارج کرنے کیلئے قید احترازی نہیں ہے۔ کیوں کہ خفاء کوئی ایسا نہیں ہے جسکو طلب کے بغیر معلوم کیا جاسکتا ہو۔

وَحُكْمُهُ النَّظَرُ فِيهِ لِيُعْلَمَ اَنَّ اِخْتِفَاءَهُ لِمَزِيَّةٍ اَوْ نُقْصَانٍ فِيهِ فَيَظْهَرُ الْمُرَادُ بِهِ اَيْ حُكْمُ الْخَفِيِّ النَّظَرُ فِيهِ وَهُوَ الطَّلَبُ الْاَوَّلُ لِيُعْلَمَ اَنَّ اِخْتِفَاءَهُ لِاَجْلِ زِيَادَةِ الْمَعْنَى فِيهِ عَلَى الظَّاهِرِ اَوْ نُقْصَانِهِ فِيهِ فَحِينَئِذٍ يَظْهَرُ الْمُرَادُ فَيُحْكَمُ فِي الزِّيَادَةِ عَلَى حَسْبِ مَا يُعْلَمُ مِنَ الظَّاهِرِ وَلَا يُحْكَمُ فِي النُّقْصَانِ قَطُّ۔

ترجمہ اور خفی کا حکم یہ ہے کہ اس میں غور وفکر کیا جائے تاکہ یہ معلوم ہو سکے کہ اس میں خفاء (پوشیدگی) معنے میں زیادتی کیوجہ سے ہے یا کمی کیوجہ سے پس مراد اس سے ظاہر ہو جائے گی یعنی خفی کا حکم یہ ہے کہ اس میں نظر کی جائے اور نظر یہ طلب اول ہے تاکہ معلوم ہو جائے کہ اس میں مراد کی پوشیدگی آیا ظاہر پر معنے کی زیادتی کیوجہ سے واقع ہوئی ہے یا کمی کے سبب سے پس اس صورت میں مراد ظاہر ہو جائے گی۔ پس اس کے مطابق ظاہر سے جو کچھ معلوم ہو گا۔ اس سے زیادتی پر حکم لگا دیا جائے گا اور فقط نقصان پر حکم نہ لگایا جائیگا۔

تشریح **خفی کا حکم**:۔ کلام میں غور وفکر کیا جائے اور معلوم کیا جائے کہ اس کلام کی مراد کس بناء پر خفی (پوشیدہ) ہے اخفاء کی ایک صورت یہ ہے کہ ظاہر کے مقابلے میں اس کے معنی میں کچھ زیادتی پائی جاتی ہے، یا ظاہر کے مقابلے میں اس کے معنی میں کمی پائی جاتی ہے۔ لہٰذا اس غور وفکر اور طلب کے بعد خفی کی مراد ظاہر ہو جائے گی اور زیادتی معنے کی بناء پر خفی میں وہی حکم جاری کیا جائے گا تو ظاہر کا حکم ہے۔ اور معنے کے نقصان (اور کمی) کی صورت میں خفی پر کوئی ظاہر کا حکم نہ لگایا جائے جیساکہ آنیوالی دونوں مثالوں کر یہ قاعدہ سمجھ میں آجائے گا۔

كَآيَةِ السَّرِقَةِ فِي حَقِّ الطَّرَّارِ وَالنَّبَّاشِ فَاِنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى اَلسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا

Marfat.com

اَیْدِیَهُمَا ظَاهِرٌ فِي حَقِّ وُجُوبِ قَطْعِ الْيَدِ لِكُلِّ سَارِقٍ خَفِيٌّ فِي حَقِّ الطَّرَّارِ وَالنَّبَّاشِ لِأَنَّهُمَا اِخْتَصَّا بِاسْمٍ آخَرَ غَيْرِ السَّارِقِ فِي عُرْفِ أَهْلِ اللِّسَانِ فَتَأَمَّلْنَا فَوَجَدْنَا أَنَّ اِخْتِصَاصَ الطَّرَّارِ بِاسْمٍ آخَرَ لِأَجْلِ زِيَادَةِ مَعْنَى السَّرِقَةِ إِذِ السَّرِقَةُ هُوَ أَخْذُ مَالٍ مُحْتَرَمٍ مُحْرَزٍ خُفْيَةً وَهُوَ يَسْرِقُ مِمَّنْ هُوَ يَقْظَانُ قَاصِدٌ لِحِفْظِ الْمَالِ بِضَرْبِ غَفْلَةٍ وَفَتْرَةٍ تَعْتَرِيهِ وَاخْتِصَاصُ النَّبَّاشِ بِهِ لِأَجْلِ نُقْصَانِ مَعْنَى السَّرِقَةِ لِأَنَّهُ يَسْرِقُ مِنَ الْمَوْتَى الَّذِي هُوَ غَيْرُ قَاصِدٍ لِلْحِفْظِ فَعَدَّيْنَا حُكْمَ الْقَطْعِ إِلَى الطَّرَّارِ لِأَجْلِ الزِّيَادَةِ فِيهِ بِدَلَالَةِ النَّصِّ وَلَمْ نُعَدِّ إِلَى النَّبَّاشِ لِأَجْلِ النُّقْصَانِ فِيهِ وَلَوْ كَانَ الْقَبْرُ فِي بَيْتٍ مُقْفَلٍ قِيلَ لَا يُقْطَعُ النَّبَّاشُ لِمَا ذَكَرْنَا وَقِيلَ يُقْطَعُ لِوُجُودِ الْحِرْزِ بِالْمَكَانِ وَإِنْ لَمْ يُوجَدْ بِالْحَافِظِ وَهٰذَا كُلُّهُ عِنْدَنَا وَقَالَ أَبُو يُوسُفَ وَالشَّافِعِيُّ يُقْطَعُ النَّبَّاشُ عَلَى كُلِّ حَالٍ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ نَبَشَ قَطَعْنَاهُ قُلْنَا هُوَ مَحْمُولٌ عَلَى السِّيَاسَةِ لِمَا رُوِيَ عَنْهُ لَا قَطْعَ عَلَى الْمُخْتَفِي وَهُوَ النَّبَّاشُ بِلُغَةِ أَهْلِ الْمَدِينَةِ۔

ترجمہ جیسے آیت سرقہ کا حکم جیب کترے اور کفن چور کے بارے میں کیونکہ اللہ تعالیٰ کا قول: اَلسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا اَیْدِیَهُمَا: یہ آیت ہر چور کے ہاتھ کاٹنے کے حق میں ظاہر ہے مگر جیب کترے اور کفن چور کے حق میں خفی ہے۔ کیونکہ یہ دونوں اہل زبان کے یہاں چور کے علاوہ دوسرے نام کے ساتھ مخصوص ہیں پس ہم نے غور کیا کہ طرار کا دوسرے نام کے ساتھ مخصوص ہونا سرقہ میں معنیٰ کی زیادتی کے سبب سے ہے کیونکہ سرقہ تو مال محترم محفوظ کے خفیۃً لے لینے کا نام ہے اور جیب کترا بیدار آدمی سے چراتا ہے دراں حالیکہ مال کا مالک مال کی حفاظت کا ارادہ بھی کر رہا ہے معمولی سی غفلت تھوڑی سی کاہلی کی وجہ سے جو اس پر طاری ہو جاتی ہے۔ اور نباش (کفن چور) کی خصوصیت یہ ہے کہ اس سرقہ کے معنے کے مقابلے میں کمی پائی جاتی ہے۔ کیونکہ نباش میت سے کفن اتارتا ہے جو اس کی حفاظت کا ارادہ بھی نہیں کر سکتا۔ پس ہم نے سرقہ کا حکم طرار کی طرف متعدی کر دیا کیونکہ اس سرقہ پر زیادتی پائی جاتی ہے۔ اور یہ حکم دلالۃ النص سے دیا گیا ہے۔ اور سرقہ کا حکم نباش کیطرف متعدی نہیں کیا کیونکہ اس میں نقصان ہے اور اگر کسی میت کی قبر کسی تالا بند جگہ میں ہو اور نباش وہاں سے کفن چرا لے تو ایک قول یہ ہے کہ ہاتھ نہ کاٹے جائینگے جیسا کہ ہم نے ابھی ذکر کیا اور دوسرا قول یہ ہے کہ قطع ید ہو گا کہ مکان محفوظ پایا جا رہا ہے اگرچہ یہ حفاظت خود مرنے والے کیطرف سے نہیں۔ یہ پوری بات ہمارے نزدیک ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ نباش میں قطع ید کے ہر حال میں قائل ہیں کیونکہ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے کہ جو شخص کفن چرائیگا ہم اسکا ہاتھ کاٹ دینگے۔ ہم جواب دینگے کہ یہ سیاست پر محمول ہے کیونکہ روایت میں موجود ہے کہ مختفی پر قطع نہیں اور اہل مدینہ کی لغت میں مختفی نباش کو کہتے ہیں۔

تشریح خفی کی مثال:۔ اَلسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا اَیْدِیَهُمَا (چوری کرنیوالا خواہ مرد ہو یا عورت جب یہ چوری کریں تو انکا ہاتھ کاٹ دو) یہ آیت چور کے ہاتھ کاٹنے کے وجوب پر ظاہر ہے کیونکہ بغیر تأمل و غور و فکر کے نفس صیغہ

marfat.com
Marfat.com

السارق سے ہاتھ کا کاٹا جانا ظاہر ہے کیونکہ اس آیت سے چور کے ہاتھ کا کاٹا جانا بغیر تامل و غور و فکر کے واضح ہو جاتا ہے اور جس کلام سے مراد بغیر تامل و غور و فکر کے معلوم ہو جائے وہ ظاہر کہلاتا ہے۔ اس لئے السارق والسارقۃ چور کے قطع ید کے واجب ہونے کے بارے میں ظاہر ہے۔ مگر جیب کاٹنے والا یعنی طرار اور دوسرا نباش کفن کی چوری کرنیوالا دونوں کے حق میں آیت خفی ہے۔ یعنی جو حکم سارق کا دیا گیا ہے یعنی قطع ید۔ ان دونوں میں پوشیدہ اور مخفی ہے۔ اور یہ خفاء ایسے عارض کی بنا پر آئی ہے جو طرار اور نباش کے لفظوں میں موجود ہے۔ کیونکہ اہل زبان ان دونوں چوروں کو سارق کے بجائے دوسرے نام سے یاد کرتے ہیں۔ یعنی جیب کاٹنے والے کو طرار کہتے ہیں اور کفن چوری کرنیوالے کو نباش کہتے ہیں۔ اگر جیب کترنیوالا اور کفن چوری کرنیوالا چور ہوتے تو اہل عرب ان کو بھی لفظ سارق سے یاد کرتے اور طرار اور نباش کے الفاظ کو استعمال نہ کرتے لہٰذا جب جیب کاٹنے والے کو طرار اور کفن چرانے والے کو نباش کہتے ہیں تو یہ اس کی دلیل ہے کہ دونوں سارق نہیں ہیں۔ اور جب سارق نہیں تو سارق کا حکم بھی ان پر عائد نہ ہوگا۔

خلاصہ یہ ہے کہ نباش اور طرار کے حق میں سارق کا حکم مخفی اور پوشیدہ ہے لہٰذا ہم نے طرار اور نباش کا حکم معلوم کرنے کیلئے ان دونوں کے معانی میں غور و فکر اور تامل کیا تو یہ معلوم ہوا کہ سارق کے معنیٰ کے بہ نسبت طرار کے لفظ میں زیادتی پائی جاتی ہے۔ اس لئے کہ سرقہ کے معنیٰ ہیں کسی کے ایسے مال کو خفیۃً لے لینا جو مال محفوظ ہو اور مال محترم قابل قیمت ہو جس کی مقدار کم از کم دس درہم ہو۔ اسی وجہ سے اگر کسی مسلمان نے شراب کی چوری کر لی تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ کیونکہ شراب اگرچہ مال متقوم ضرور ہے مگر شرعاً وہ انتفاع کے قابل نہیں ہے۔ اسی طرح اگر کسی نے کھیت سے غلہ کی چوری کر لی تو بھی اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ اس لئے کہ چوری کرنیوالے نے غیر محفوظ مال کی چوری کی ہے۔ اور دس درہم سے کم اگر چوری کی تو بھی چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ کیونکہ قطع ید کیلئے دس درہم کی چوری کرنا شرط ہے۔ بہرحال چوری کے اصطلاحی معنیٰ ہیں چپکے سے کسی کے ایسے مال کو لے لینا جو مال کہ محترم اور محفوظ ہو۔ اور کم از کم دس درہم کی تعداد میں ہو۔

اور طرّ کے معنیٰ ہیں ایسے مال کو لے لینا جس کا مالک بیدار ہو اور اس مال کی حفاظت کا ارادہ رکھتا ہو۔ مالک کو سستی یا غفلت میں پاکر اس سے مال لے لیا ہو۔

نباش میں چوری کے معنیٰ میں کمی ہوتی ہے۔ اس کا معروف نام کفن چور ہے۔ کمی کی وجہ یہ ہے کہ کفن چور ایسے مال کی چوری کا ارادہ کرتا ہے جس مال کا کوئی مالک نہیں اور وہ اس کی حفاظت کا ارادہ بھی نہیں کرتا اور مال بھی غیر محفوظ ہوتا ہے اور سارق مال محفوظ کو لیتا ہے۔ اس لئے سارق کے معنیٰ کے مقابلے میں نباش کے معنیٰ میں کمی ہے۔

الحاصل:۔ طرار میں سارق کے معنے سے زائد اور نباش کے معنیٰ میں سارق کے معنے سے کمی ہے۔ اسلئے طرار میں سارق کے معنیٰ کے زائد ہونیکی وجہ سے دلالۃ النص سے سارق کا حکم طرار کو دیدیا گیا اور کہا گیا کہ سرقہ کا حکم یعنی ہاتھ کاٹنا جب ادنیٰ یعنی سارق میں ثابت ہے تو اعلیٰ یعنی طرار میں بدرجہ اولیٰ حکم ثابت ہوگا۔

Marfat.com

بالفاظ دیگر چھوٹے مجرم کی یہ سزا ہے تو اس سے بڑے مجرم کی سزا بدرجۂ اولیٰ ہوگی۔ اور نباش میں سارق کے معنیٰ چونکہ کم ہیں اس سے شبہ ہوا کہ سارق کا حکم نباش کو دیا جائے یا نہیں اور شبہ کی وجہ سے حدِ شرعی ساقط ہو جاتی ہے۔ اسی لئے نباش کے حق میں حدِ سرقہ ساقط ہو جائے گی۔

ایک مسئلہ:۔ شارح نے کہا۔ اگر کوئی قبر کسی کمرے کے اندر ہے اور کمرہ میں تالا بند ہو۔ اس کمرہ سے کفن چوری کر لیا جائے تو بعض علماء کے نزدیک اس صورت میں بھی نباش کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ نباش میں سرقہ کے معنیٰ ناقص پائے جاتے ہیں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ زیارتِ قبر کے نام سے ہر کس و ناکس اس حجرہ کے اندر جا سکتا ہے۔ اس لئے حجرہ کے اندر ہوتے ہوئے بھی قبر غیر محفوظ ہے۔

دوسرے علماء کی یہ رائے ہے کہ اس صورت میں نباش کا بھی ہاتھ کاٹ دیا جائے گا کیونکہ مکان کے ذریعہ حفاظت کا سامان موجود ہے اگرچہ کسی محافظ کے ذریعہ مال کی حفاظت نہیں پائی جا رہی ہے۔

وھذا اصلہ عندنا۔ نباش کفن چور کے ہاتھ کا نہ کاٹنا امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کا قول ہے۔ اور امام شافعیؒ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک نباش کا ہاتھ کاٹا جائے گا خواہ قبر کسی ایسے کمرہ کے اندر واقع ہو جہاں دروازہ پر تالا بند ہو، یا ایسے کمرہ کے اندر ہو جہاں تالا نہ بند ہو۔ نباش کا ہاتھ ہر حال میں کاٹا جائے گا۔

انکی دلیل یہ ہے۔ حدیث من نبش قطعناہ جس نے کفن کی چوری کی ہم اس کا ہاتھ کاٹ دیں گے۔ مؤطا کی شرح محلی نامی کتاب میں ابراہیم اور شعبی کی جانب منسوب قول یہ ہے کہ "یقطع سارق امواتنا کسارق احیارنا" ہمارے مردوں کے اموال کے چرانے والے کا ہاتھ اسی طرح کاٹا جائے گا جس طرح ہمارے زندوں کے اموال کی چوری کرنیوالے کا ہاتھ کاٹا جاتا ہے۔

حجاج کا قول:۔ میں نے عطاء نامی کفن چور کے متعلق دریافت کیا تو انہوں نے فرمایا کہ اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔

نباش کے متعلق حضرت عمرؓ کا فرمان:۔ حضرت عمرؓ نے یمن میں مقیم اپنے عامل کو فرمان بھیجا کہ ایسی قوم کے ہاتھ کاٹ لئے جائیں جو قبروں کو کھود کر کفن کی چوری کرتے ہیں۔ (مصنف عبدالرزاق)

احناف کا جواب:۔ ان اقوال کا جواب احناف کی جانب سے یہ دیا جاتا ہے کہ پیش کردہ اوپر والی حدیث مرفوع نہیں ہے بلکہ بعض حضرات نے اس روایت کو منکر کہا ہے۔ روایت خواہ منکر ہو یا غیر مرفوع ان دونوں سے استدلال کرنا صحیح نہیں ہے۔

جواب ثانی:۔ احناف کی جانب سے دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ان آثار اور اقوال کو نظم اور سیاست پر محمول کیا جائے۔ گویا انتظامی مصالح کی بنا پر نباش کے ہاتھ کے کاٹنے کا حکم دیا گیا ہوگا کیونکہ فرمان رسالت ہے کہ لاقطع علی المختفی۔ مختفی کے معنیٰ نباش کے ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ نباش پر قطع ید نہیں لہٰذا اس طرح دونوں قسم کی روایات میں تطبیق دی جائے گی کہ شرعاً تو قطع ید نہیں البتہ سیاسۃً ہاتھ کاٹا جا سکتا ہے۔

marfat.com

Marfat.com

وَاَمَّا المُشكِلُ فَهُوَ الدَّاخِلُ فِي اَشكَالِهٖ اَي الكَلَامُ المُشتَبَهُ فِي اَمثَالِهٖ فَهُوَ كَرَجُلٍ غَرِيبٍ اختَلَطَ بِسَائِرِ النَّاسِ بِتَغيِيرِ لِبَاسِهٖ وَهَيئَاتِهٖ فَفِيهِ زِيَادَةُ خَفَاءٍ عَلَى الخَفِيِّ فَيُقَابِلُ النَّصَّ الَّذِي فِيهِ زِيَادَةُ ظُهُورٍ عَلَى الظَّاهِرِ فَلِهٰذَا يَحتَاجُ اِلَى النَّظَرَينِ الطَّلَبِ ثُمَّ التَّامُّلِ عَلٰى مَا قَالَ ۔

ترجمہ اور مشکل وہ کلام ہے جو اپنے جیسے بہت سے کلاموں میں گھل مل جائے۔ پس یہ اس مرد کیطرح ہے جو کسی پردیس میں ہو اور ہیئت بدل کر دوسرے لوگوں میں گھل مل جائے لہٰذا مشکل میں خفاء خفی سے زائد ہے اس لئے کہ مشکل نص کے مقابلے میں ہے جس میں ظاہر سے زیادہ وضاحت موجود ہے پس اسی وجہ سے دونظروں کے محتاج ہوتے ہیں۔ اولاً طلب کرنا، ثانیاً اس میں غور وفکر کرنا جیساکہ خود مصنف نے بھی فرمایا ہے۔

تشریح **مشکل کا بیان**:۔ متقابلات اربعہ میں سے دوسرا متقابل مشکل ہے۔ اور مشکل وہ کلام ہے جو اپنے ہی جیسے کلام میں شامل ہوگیا ہو جیسے ایک مسافر اپنے لباس کو تبدیل کردے اور صورت شکل اور ہیأت کو تبدیل کرلے اور وہاں کے رہنے بسنے والوں کے ساتھ مل جل کر رہنے لگے۔ مثلاً ایک ہندوستان کا رہنے والا جو ڈاڑھی نہیں رکھتا پاکستان جاکر ڈاڑھی رکھ لے اور پاکستان میں رہنے والوں کا لباس پہن لے اور انھیں کی زبان اور لہجہ میں بات کرنے لگے تو جلدی سے اس کے ہندوستانی ہونیکا پتہ نہ چل سکے گا بجز اس کے کہ خود اس سے دریافت کیا جائے۔

اس مثال سے معلوم ہوا کہ مشکل میں باعتبار خفی کے زیادہ خفاء پایا جاتا ہے تو اس کا مقابل بھی وہی ہوگا جس میں ظاہر کے مقابلے میں زیادہ ظہور پایا جاتا ہے یعنی نص یہ مشکل کا مقابل ہے۔

مشکل کی اصطلاحی تعریف:۔ علماء اصول نے یہ بیان کیا ہے کہ مشکل وہ کلام ہے جو بہت سے معانی کا احتمال رکھتا ہو مگر ان متعدد معانی میں سے صرف ایک معنٰے مراد ہوں۔ اور وہ معنٰے مطلوب ان ہی معانی میں مل گئے ہوں اور اس شمولیت کی بناء پر معنٰے کے اندر خفاء پیدا ہوگیا ہو۔

وَحُكمُهٗ اِعتِقَادُ الحَقِيقَةِ فِيمَا هُوَ المُرَادُ ثُمَّ الاِقبَالُ عَلَى الطَّلَبِ وَالتَّاَمُّلِ فِيهِ اِلٰى اَن يَتَبَيَّنَ المُرَادُ اَي حُكمُ المُشكِلِ اَوَّلًا هُوَ اِعتِقَادُ الحَقِيقَةِ فِيمَا كَانَ مُرَادُ اللّٰهِ تَعَالٰى بِمُجَرَّدِ سِمَاعِ الكَلَامِ ثُمَّ الاِقبَالُ عَلَى الطَّلَبِ اَي اَنَّهٗ لِاَيِّ مَعَانٍ يُستَعمَلُ هٰذَا اللَّفظُ ثُمَّ التَّاَمُّلُ فِيهِ بِاَنَّهٗ اَيُّ مَعنًى يُرَادُ هٰهُنَا مِن بَينِ المَعَانِي فَيَتَبَيَّنُ المُرَادُ ۔

ترجمہ اور مشکل کا حکم یہ ہے کہ پہلا اعتقاد یہ ہو کہ اس کلام سے جو اللہ تعالٰی کی مراد ہے وہ حق ہے۔ اس کے بعد طلب کیطرف متوجہ ہونا پھر اس میں غور وفکر کرنا حتیٰ کہ کلام کی مراد ظاہر ہوجائے۔ یعنی

Marfat.com

مشکل کا حکم سب سے پہلا یہ ہے کہ جو اس سے اللہ تعالیٰ کی مراد ہے وہ حق ہے یہ کلام سنتے ہی ہونا چاہئے پھر طلب کیطرف توجہ کرنا یعنی یہ جاننا کہ لفظ کن کن معنے کیلئے استعمال کیا جاتا ہے پھر ان معنیٰ میں غور کرنا بایں طور کہ ان معانی میں سے کون سے معنیٰ یہاں مراد لئے گئے ہیں پس مراد واضح ہو جائے گی۔

تشریح

مشکل کا شرعی حکم :- کلام کو سننے کے بعد سب سے پہلے یہ اعتقاد رکھنا کہ اس پاک کلام سے حق تعالےٰ کی جو مراد ہے وہ حق ہے اور واقع کے مطابق ہے۔ بعد ازاں اس کلام کے مراد کی جانب توجہ و غور و فکر کرے اور دیکھے کہ یہ کن کن معنے کے لئے آتا ہے اور پھر غور کرے کہ ان متعدد اور کثیر معانی میں سے کون سے معنیٰ یہاں مناسب ہو سکتے ہیں اور اس طلب اور تامل کے بعد کلام کی مراد ظاہر ہو جائیگی۔

وَمِثَالُهٗ قَوْلُهٗ تعٰ فَاْتُوْا حَرْثَكُمْ اَنّٰى شِئْتُمْ فَاِنَّ كَلِمَةَ اَنّٰى مُشْكِلَةٌ تَجِيْءُ تَارَةً بِمَعْنٰى مِنْ اَيْنَ كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ تعٰ اَنّٰى لَكِ هٰذَا اَىْ مِنْ اَيْنَ لَكِ هٰذَا الرِّزْقُ الْاٰتِىْ كُلَّ يَوْمٍ وَتَارَةً بِمَعْنٰى كَيْفَ كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ تعٰ اَنّٰى يَكُوْنُ لِىْ غُلَامٌ اَىْ كَيْفَ يَكُوْنُ لِىْ غُلَامٌ فَاشْتَبَهَ هٰهُنَا اَنَّهٗ بِاَىِّ مَعْنًى هُوَ فَاِنْ كَانَ بِمَعْنٰى اَيْنَ يَكُوْنُ الْمَعْنٰى مِنْ اَىِّ مَكَانٍ شِئْتُمْ قُبُلًا اَوْ دُبُرًا فَتَحِلُّ اللِّوَاطَةُ مِنْ اِمْرَاَتِهٖ وَاِنْ كَانَ بِمَعْنٰى كَيْفَ فَيَكُوْنُ الْمَعْنٰى بِاَيَّةِ كَيْفِيَّةٍ شِئْتُمْ قَائِمًا اَوْ قَاعِدًا اَوْ مُضْطَجِعًا فَيَدُلُّ عَلٰى تَعْمِيْمِ الْاَحْوَالِ دُوْنَ الْمَحَالِّ فَاِذَا تَاَمَّلْنَا فِىْ لَفْظِ الْحَرْثِ عَلِمْنَا اَنَّهٗ بِمَعْنٰى كَيْفَ لِاَنَّ الدُّبُرَ لَيْسَ بِمَوْضِعِ الْحَرْثِ بَلْ مَوْضِعُ الْفَرْثِ فَتَكُوْنُ اللِّوَاطَةُ مِنْ اِمْرَاَتِهٖ حَرَامًا لٰكِنْ حُرْمَتُهَا ظَنِّيَّةٌ حَتّٰى لَا يَكْفُرَ مُسْتَحِلُّهَا وَهٰذِهٖ اللِّوَاطَةُ هِىَ الْمَقِيْسَةُ عَلَى الْوَطْىِ فِىْ حَالَةِ الْحَيْضِ لِعِلَّةِ الْاَذٰى دُوْنَ الَّتِىْ مِنَ الرِّجَالِ لِاَنَّ حُرْمَتَهَا قَطْعِيَّةٌ ثَابِتَةٌ بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَالْاِجْمَاعِ عَلٰى مَا كَتَبْنَا كُلَّ ذٰلِكَ فِى التَّفْسِيْرِ الْاَحْمَدِىِّ فَمِثْلُ هٰذَا الْمُشْكِلِ يُمْكِنُ اَنْ يَّدْخُلَ فِى الْمُشْتَرَكِ الَّذِىْ رُجِّحَ اَحَدُ مَعَانِيْهِ بِالتَّاْوِيْلِ فَصَارَ مُؤَوَّلًا۔

ترجمہ

اس کی مثال اللہ تعالےٰ کا قول "فَاْتُوْا حَرْثَكُمْ اَنّٰى شِئْتُمْ" (تم اپنی کھیتیوں کے پاس جہاں کہیں سے چاہو آؤ) اس میں کلمۂ اَنّٰى مشکل کی مثال ہے۔ کبھی تو مِنْ اَيْنَ کے معنے میں آتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کے اس قول میں کہ اَنّٰى لَكِ هٰذَا یعنی مِنْ اَيْنَ لَكِ هٰذَا الرِّزْقُ (تمہارے پاس یہ رزق جو روزانہ آتا ہے کہاں سے آتا ہے) اور اَنّٰى کبھی کَيْفَ کے معنے میں آتا ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ کے اس قول میں اَنّٰى يَكُوْنُ لِىْ غُلَامٌ (میرے اولاد کیسے ہوگی)، لہٰذا اَنّٰى میں اشتباہ ہوا کہ یہ کس معنے میں ہے۔ پس اگر اَنّٰى معنے میں اَيْنَ کے ہے تو آیتِ مذکورہ کے معنے ہوں گے۔ مِنْ اَىِّ مَكَانٍ شِئْتُمْ قُبُلًا اَوْ دُبُرًا لہٰذا لواطت عورت سے حلال ہو جائے

marfat.com

Marfat.com

گی (جو کہ حرام ہے) اور اگر کیف کے معنے میں محمول کریں تو معنے یہ ہوں گے کہ بایۃ کیفیۃ شئتم قائما او قاعدا او مضطجعا تم جس کیفیت سے چاہو کھڑے ہو کر یا بیٹھ کر یا کروٹ کے بل لیٹ کر۔ پس یہ معنے احوال کی عمومیت پر دلالت کرتے ہیں محل کی عمومیت پر نہیں۔ پس جب ہم نے لفظ حرث میں غور و فکر کیا تو جانا کہ انیٰ کیف کے معنیٰ میں ہے کیونکہ دُبر کھیتی کی جگہ نہیں ہے بلکہ غلاظت کی جگہ ہے۔ لہٰذا عورت سے لواطت حرام ہو گی۔ لیکن یہ حرمت ظنی ہے یہاں تک کہ اس کے حلال سمجھنے والے کو کافر نہیں کہا جائے گا۔ اور حالتِ حیض میں وطی کی ممانعت اس لواطت پر علتِ اذیٰ کی وجہ سے قیاس کی گئی ہے وہ لواطت جو مردوں سے کی جائے، اس کی حرمت قطعی ہے جو کتاب اللہ، سنتِ رسول اور اجماع سے اس کی حرمت ثابت ہے جیسا کہ میں نے تفسیر احمدی میں مفصل لکھا ہے۔ پس اس جیسا مشکل ممکن ہے کہ اس مشترک میں داخل ہو جس میں چند معانی میں سے کسی ایک معنے کو تاویل سے راجح کر لیا جاتا ہے پس یہ (مشکل) مؤول ہو گیا۔

تشریح مشکل کی مثال:۔ باری تعالیٰ کا قول "فَاْتُوا حَرْثَكُمْ اَنّٰى شِئْتُمْ" (آؤ تم اپنی کھیتیوں میں جس طرح سے چاہو) کھیتی بونے کیلئے بیج کی ضرورت ہوتی ہے۔ اسی طرح بچہ پیدا کرنے کیلئے نطفہ کی ضرورت ہے جس سے اولاد پیدا ہوتی ہے، اسی طرح آیت میں عورتوں کے رحم کو زمین اور کھیتی کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے اور جس طرح کھیتی سے جنس اور غلہ پیدا ہوتا ہے اسی طرح رحم مادر سے اولاد پیدا ہوتی ہے۔ آیت میں مذکور لفظ حرث۔ اس کے معنے کھیتی کے ہیں۔ اور لفظ فأتوا کے ذریعہ کھیتی میں آنے کی اجازت دی گئی ہے۔ اور لفظ انیٰ شئتم کے ذریعہ اس آمد میں عموم پیدا کر دیا ہے۔

مگر لفظ اَنّٰى مراد کے اعتبار سے مشکل ہے اس وجہ سے کہ انیٰ کا لفظ مِنْ اَیْنَ کے معنے میں بھی مراد لیا جاتا ہے۔ جیسے کہ حضرت زکریا علیہ السلام نے حضرت مریمؑ سے فرمایا تھا کہ "اَنّٰى لَكِ هٰذَا" یعنی روزانہ آنیوالا یہ رزق تمہارے پاس کہاں سے آتا رہتا ہے۔ اسی طرح کبھی انیٰ کیف کے معنے میں آتا ہے جیسے لڑکے کی خوشخبری کے وقت حضرت زکریا علیہ السلام کا قول "اَنّٰى يَكُوْنُ لِيْ غُلٰمٌ" یعنی میرے یہاں بچہ کس طرح ہو گا۔

پس اَنّٰى شِئْتُمْ میں یہ اشتباہ پیدا ہو گیا کہ یہاں انیٰ کس معنے میں مستعمل ہے۔ لہٰذا اگر اسے من این کے معنیٰ میں مراد لیا جائے تو مکان میں عموم پیدا ہو گا اور معنیٰ اس وقت "من ای مکان شئتم" کے ہوں گے۔ یعنی آگے کے مکان سے آؤ یا پیچھے کے مکان سے آؤ۔ پس اس شکل میں اپنی زوجہ کے ساتھ لواطت کرنے کی حلت ثابت ہو جائے گی اور اگر کیف کے معنے میں مراد لیا جائے تو احوال میں عمومیت پیدا ہو گی اور معنیٰ ہوں گے "بایۃ کیفیۃ شئتم" یعنی تم جس کیفیت سے چاہو آؤ کھڑے ہو کر، بیٹھ کر، کروٹ لیٹ کر۔

خلاصہ یہ نکلا کہ کلمۂ انیٰ ایک صورت میں امکنہ کی تعمیم پر دلالت کرتا ہے اور ایک صورت میں احوال کی تعمیم پر دلالت کرتا ہے اور امکنہ کی تعمیم کی صورت میں بیوی سے لواطت کی حلت ثابت ہوتی ہے اور احوال کی تعمیم کی صورت میں لواطت کی حلت ثابت نہیں ہوتی۔ مگر جب ہم نے لفظ حرث میں غور کیا تو پتہ چلا کہ اس جگہ کلمۂ انیٰ کیف

Marfat.com

کے معنے میں ہے۔ اور آیت کا مفہوم جماع کے احوال میں عموم ہوگا۔ اس لئے کہ باری تعالیٰ نے عورتوں کو حرث کہا ہے جیسے "نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ" یعنی مواضع حرث لکم۔ پس اللہ تعالیٰ نے عورتوں کو کھیتیوں سے تشبیہ دے کر اور اس نطفہ کو جو رحم مادر میں ڈالا جاتا ہے بیج کے ساتھ تشبیہ دیکر یہ واضح کر دیا کہ مقصد اصلی طلب نسل ہے نہ کہ قضائے شہوت۔ لہٰذا عورتوں کے پاس اس محل میں آؤ جس سے یہ مقصد پورا ہوتا ہو۔ اور اس کا تمہیں اختیار ہے کہ جسطرح چاہے آؤ کھڑے ہوکر آؤ یا بیٹھ کر آؤ یا پہلو کے بل لیٹ کر آؤ۔ اس کی تائید اس حدیث سے بھی ہو رہی ہے کہ یہود کا یہ گمان تھا کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے فرج میں جماع دُبُر کی جانب سے ہوکر کرے تو بچہ بھینگا ہوا کرتا ہے۔ یہود کے اس گمان کی تردید کیلئے اللہ تعالیٰ نے "فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ" نازل فرمائی اور یہ فرمایا کہ فرج میں جماع جس کیفیت سے بھی ہو درست ہے اور یہود کا خیال باطل ہے۔ اور رہا مسئلہ دُبر کا تو دبُر حرث کا محل نہیں ہے بلکہ فرث اور گندگی کا محل ہے لہٰذا دبر جب محل حرث نہیں تو اس میں آنے کی اجازت بھی نہ ہوگی۔ اس سے بیوی سے لواطت کا حرام ہونا ثابت ہوا مگر اس کی حرمت ظنی ہوگی اسی وجہ سے اس کو حلال سمجھنے والا کافر نہ ہوگا اور جس لواطت کو علتِ اذیٰ کی وجہ سے وطی فی حالۃ الحیض پر قیاس کیا گیا ہے یہ وہی لواطت ہے۔ اور جو لواطت مردوں کے ساتھ ہوتی ہو اسکی حرمت قطعی ہے۔ کتاب اللہ، سنت، اجماع تینوں سے ثابت ہے۔ اسکی پوری تفصیل تفسیر احمدی میں ذکر کی گئی ہے۔

بہرحال جب دبُر میں آنے کی اجازت نہیں ہے تو آیت میں محل کے اعتبار سے عموم نہ ہوگا اور جب آیت میں محل کے اعتبار سے عموم نہیں ہے تو کلمۂ انّیٰ این کے لئے نہیں مراد لیا جا سکتا بلکہ کیف کے معنے کیلئے ہوگا۔

شارح علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ اس قسم کا مشکل یعنی کلمۂ انّیٰ ممکن ہے کہ اس مشترک میں داخل ہو جس کے چند معانی میں سے کسی ایک معنے کو تاویل کے ذریعہ راجح کرکے مؤول کر دیا جائے یعنی مشکل ہونیکی ایک شکل یہ ہے کہ ایک کلمہ کے چند معنے ہوں مگر تاویل کے ذریعہ ایک معنے کو ترجیح دیکر اسے معمول بہا قرار دیدیا جائے۔ لہٰذا تاویل کے بعد مشترک مؤول ہو جائے گا۔

وَقَدْ يَكُونُ الْاِشْكَالُ لِاَجْلِ اِسْتِعَارَةٍ بَدِيْعَةٍ غَامِضَةٍ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى قَوَارِيْرَ مِنْ فِضَّةٍ فِيْ وَصْفِ اَوَانِى الْجَنَّةِ فَاِنَّ فِيْهِ اِشْكَالًا مِنْ حَيْثُ اَنَّ الْقَارُوْرَةَ لَا يَكُوْنُ مِنَ الْفِضَّةِ بَلْ مِنَ الزُّجَاجِ فَاِذَا طَلَبْنَا وَجَدْنَا لِلْقَارُوْرَةِ صِفَتَيْنِ حَمِيْدَةً وَهِيَ الشَّفَافَةُ وَذَمِيْمَةً وَهِيَ السَّوَادُ وَوَجَدْنَا لِلْفِضَّةِ صِفَتَيْنِ حَمِيْدَةً وَهِيَ الْبَيَاضُ وَذَمِيْمَةً وَهِيَ عَدَمُ الصَّفَاءِ فَلَمَّا تَاَمَّلْنَا عَلِمْنَا اَنَّ اَوَانِيَ الْجَنَّةِ فِيْ صَفَاءِ الْقَارُوْرَةِ وَبَيَاضِ الْفِضَّةِ فَقَالَ

ترجمہ اور اشکال کبھی ایسے استعارہ کی وجہ سے پیدا ہو جاتا ہے جس میں نادر اور گہرے پوشیدہ معنے

marfat.com

Marfat.com

مراد لئے جائیں جیسے اللہ تعالیٰ کے قول قَوَارِيْرَ مِنْ فِضَّةٍ" میں کیونکہ قواریر من فضۃ سے جنت کے برتنوں کا وصف بتایا گیا ہے۔ اشکال اس میں یہ ہے کہ قارورہ چاندی کا نہیں ہوتا بلکہ شیشہ کا ہوتا ہے۔ پس جب ہم نے قارورہ کے معنیٰ میں طلب کیا تو پایا کہ قارورہ میں دو وصف ہوتے ہیں۔ ایک وصف حمیدہ ہے اور وہ صفائی ستھرائی ہے۔ اور دوسرا وصف مذمومہ ہے اور وہ سواد ہے اور اسی طرح فضہ میں بھی دو وصف ہم نے پایا۔ ایک وصف حمیدہ اور وہ بیاض (سفیدی) ہے اور دوسرا وصف ذمیمہ اور وہ صاف ستھری نہ ہونا ہے۔ پس ہم نے غور وفکر کیا تو معلوم ہوا کہ جنت کے برتن صفائی میں قارورہ کے مانند ہوں گے اور سفیدی میں چاندی کے مانند ہوں گے پس تم غور کرو۔

تشریح

اشکال استعارہ کی بناء پر: اور کبھی ایسے استعارہ کی بناء پر اشتباہ اور اشکال پیدا ہوجاتا ہے جو نادر بھی ہو اور خفی بھی ہو جیسے حق تعالیٰ کا قول جنت کے برتنوں کے اوصاف کے متعلق" قَوَارِيْرَ مِنْ فِضَّةٍ "۔ قرآن سے معلوم ہوا کہ قارورہ چاندی کا بنا ہوا ہوتا ہے۔ حالانکہ عرف میں قارورہ شیشہ کا ہوتا ہے، چاندی کا نہیں ہوتا۔

لہٰذا اس اشتباہ کو دور کرنے کے لئے ہم نے غور وفکر کیا تو ہم اس نتیجہ پر پہونچے کہ قارورہ کے اندر دو اوصاف پائے جاتے ہیں۔ (۱) اس کا اس قدر صاف شفاف ہونا کہ اندر کی چیز باہر سے نظر آجائے (۲) دوسری صفت مذموم ہے۔ اچھی نہیں اور وہ ہے اس کا کالا ہونا۔

اسی طرح چاندی کے اندر بھی دو اوصاف موجود ہیں۔ (۱) چاندی کا سفید ہونا اور یہ اچھی صفت ہے۔ دوسری صفت اچھی نہیں بلکہ مذموم ہے۔ اور وہ ہے اس کا صاف و سفید نہ ہونا۔

اب ہم نے غور وفکر کیا تو معلوم ہوا کہ حق تعالیٰ نے اس آیت میں جنت کے برتنوں کو صاف شفاف ہونے میں قارورہ کے ساتھ تشبیہ دی ہے اور ان برتنوں کے سفید ہونے میں چاندی کے ساتھ تشبیہ دی ہے۔ یعنی جنت کے برتن قارورہ کی طرح اس قدر صاف ستھرے ہوں گے کہ ان کے اندر کی چیز باہر سے نظر آئے گی اور چاندی کی طرح سفید ہوں گے۔

حاصل یہ کہ لہٰذا اب یہ اشکال نہ ہوگا کہ قارورہ تو شیشہ کا ہوتا ہے چاندی کا نہیں ہوتا۔ اور قرآن پاک قَوَارِيْرَ مِنْ فِضَّةٍ کہہ رہا ہے۔ قارورہ چاندی کے ہوں گے۔

استعارہ کے اقسام: حقیقی اور مجازی معانی کے درمیان اگر علاقہ تشبیہ ہو۔ یعنی دونوں معنے کسی ایک وصف میں شریک ہوں تو اس مجاز کو استعارہ کہتے ہیں۔ اور اگر دونوں کے درمیان علاقہ تشبیہ کا نہ ہو تو مجاز مرسل ہے۔ اس مقام پر جنت کے برتنوں کے لئے ایک نادر صورت ثابت کی گئی ہے یعنی دو متضاد چیزوں کو ایک جگہ جمع کیا گیا ہے۔ شیشہ یعنی قارورہ۔ اور چاندی سے مرکب ہے۔ تو جنت کے برتنوں کی صفت دو چیزوں سے انتزاع کرکے ثابت کی گئی ہے۔ زجاج کے معنے شیشہ۔ اناءٌ کی جمع آنِيَة اور اوانی آتی ہے۔ جس کے معنے برتن کے ہیں۔

Marfat.com

وَاَمَّا الْمُجْمَلُ فَمَا ازْدَحَمَتْ فِيْهِ الْمَعَانِيْ وَاشْتَبَهَ الْمُرَادُ بِهٖ اشْتِبَاهًا لَا يُدْرَكُ بِنَفْسِ الْعِبَارَةِ بَلْ بِالرُّجُوْعِ اِلَى الْاِسْتِفْسَارِ ثُمَّ الطَّلَبِ ثُمَّ التَّأَمُّلِ اِزْدِحَامُ الْمَعَانِيْ عِبَارَةٌ عَنْ اِجْتِمَاعِهَا عَلَى اللَّفْظِ مِنْ غَيْرِ رُجْحَانٍ لِاَحَدِهَا كَمَا اِذَا انْسَدَّ بَابُ التَّرْجِيْحِ فِي الْمُشْتَرَكِ اَوْ يَكُوْنُ بِاعْتِبَارِ غَرَابَةِ اللَّفْظِ كَلَفْظِ الْهَلُوْعِ الْمَذْكُوْرِ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى اِنَّ الْاِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوْعًا اِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوْعًا وَاِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوْعًا فَاِنَّهٗ قَبْلَ بَيَانِهٖ تَعَالٰى كَانَ مُجْمَلًا لَمْ يُعْلَمْ مُرَادُهٗ اَصْلًا فَبَيَّنَهٗ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى اِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ الْآيَةَ فَهُوَ جِنْسٌ شَامِلٌ لِلْمُشْتَرَكِ وَالْخَفِيِّ وَالْمُشْكِلِ فَخَرَجَ بِقَوْلِهٖ وَاشْتَبَهَ الْمُرَادُ بِهٖ اشْتِبَاهًا اِلٰى اٰخِرِهٖ فَاِنَّ الْخَفِيَّ يُدْرَكُ بِمُجَرَّدِ الطَّلَبِ وَالْمُشْتَرَكُ وَالْمُشْكِلُ بِالتَّأَمُّلِ بَعْدَ الطَّلَبِ بِخِلَافِ الْمُجْمَلِ فَاِنَّهٗ يَحْتَاجُ اِلٰى ثَلٰثَةِ طَلَبَاتٍ الْاَوَّلُ الْاِسْتِفْسَارُ عَنِ الْمُجْمِلِ ثُمَّ الطَّلَبُ لِلْاَوْصَافِ بَعْدَهٗ ثُمَّ التَّأَمُّلُ لِلتَّعْيِيْنِ فَهُوَ كَرَجُلٍ غَرِيْبٍ خَرَجَ عَنْ وَطَنِهٖ وَوَقَعَ فِيْ جُمْلَةٍ مِنَ النَّاسِ لَا يُوْقَفُ عَلَيْهِ اِلَّا بِالْاِسْتِفْسَارِ عَنِ الْاَنَامِ فَفِيْهِ زِيَادَةُ خَفَاءٍ عَلَى الْمُشْكِلِ فَيُقَابِلُ الْمُفَسَّرَ الَّذِيْ فِيْهِ زِيَادَةُ ظُهُوْرٍ عَلَى النَّصِّ ثُمَّ لَمَّا عُلِمَ الْمُجْمَلُ بَعْدَ ثَلٰثِ طَلَبَاتٍ خَرَجَ مِنْهُ الْمُتَشَابِهُ لِاَنَّهٗ لَا يَجُوْزُ طَلَبُهٗ وَلَا تُعْلَمُ حَقِيْقَتُهٗ بِاَيِّ طَلَبٍ كَانَ۔

ترجمہ اور مجمل وہ کلام ہے جس میں بہت سے معنیٰ داخل ہو گئے ہوں۔ اس بناء پر کہ اس کی مراد اس قدر مشتبہ ہو گئی ہو کہ نفس عبارت سے معلوم نہ ہوتی ہو بلکہ پہلے تو متکلم کیطرف استفسار کیلئے رجوع کرنا پڑتا ہو پھر طلب کرنا اور پھر اس میں غور کرنا پڑتا ہو۔ ازدحام المعنیٰ نام ہے ایک لفظ کے کثیر معنے ہوں اور کوئی ان میں سے راجح المراد نہ ہو جیساکہ جب بند ہو جائے مشترک میں ترجیح کا باب۔ اور کبھی معانی کا ازدحام لفظ کی غرابت کیوجہ سے ہو جاتا ہے۔ جیسے لفظ ہلوع جو اللہ تعالےٰ کے قول اِنَّ الْاِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوْعًا اِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوْعًا وَاِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوْعًا میں ہے (انسان بہت ہی حریص پیدا کیا گیا ہے جب اسے کوئی برائی پہونچتی ہے تو بیقرار ہو جاتا ہے اور جب کوئی بھلائی پہونچتی ہے تو روکنے والا بن جاتا ہے)۔ پس بیشک وہ (لفظ ہلوع) اللہ تعالےٰ کے بیان سے پہلے مجمل تھا، اس کی مراد بالکل معلوم نہ تھی پس اس کو اللہ تعالےٰ نے اِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ سے بیان فرمایا۔ لہٰذا مجمل کی تعریف میں لفظ "ما ازدحمت" جنس ہے جو مشترک، خفی، مشکل کو شامل ہے۔ پس جب واشتبہ المراد بہ اشتباہا کہا گیا تو سب خارج ہو گئے کیونکہ خفی محض طلب سے اور مشترک و مشکل طلب کے بعد تامل سے معلوم ہو جاتے ہیں بخلاف مجمل کے کہ وہ کبھی تین طلبات کا محتاج ہوتا ہے اول مجمل سے استفسار کرنا، دوسرے اس کے بعد اوصاف طلب کرنا، تیسرے درجہ میں تعیین مراد کیلئے تامل کرنا۔ پس مجمل اس مسافر کی طرح ہے جو وطن سے چلا گیا اور عام لوگوں میں داخل ہو گیا کہ اس سے

marfat.com

Marfat.com

واقفیت اس وقت تک نہیں ہو سکتی جب تک کہ لوگوں سے معلوم نہ کیا جائے۔ لہٰذا اس میں خفاء مشکل سے زیادہ ہے۔ پس مفسر مجمل کا مقابل ہے جس میں نص کے مقابلے میں ظہور کی زیادتی ہوتی ہے۔ پھر جب تین طلبات کے بعد مجمل جان لیا گیا تو اس سے متشابہ خارج ہو گیا کیونکہ متشابہ میں طلب جائز نہیں ہے اور کبھی بھی طلب سے اس کی حقیقت نہیں معلوم ہو سکتی۔

تشریح

مجمل کا بیان:۔ عربی کا مقولہ "اَجْمَلَ الْاَمْرَ" معاملہ کو مبہم کر دیا، لفظ مجمل اسی سے ماخوذ ہے۔ مجمل کی تعریف ماتن صاحب منار نے ان لفظوں سے بیان کی ہے۔ مجمل وہ ایک کلام ہے جس میں بہت سے معانی کا ازدحام ہو۔ مطلب یہ ہے کہ اُس میں بہت سے معنیٰ جمع ہوں اور اس کی وجہ سے متکلم کی مراد مشتبہ ہو گئی ہو۔ اور کلام کا اشتباہ ایسا ہو کہ مراد نفس عبارت سے معلوم نہ ہو سکتی ہو۔ پہلے متکلم سے دریافت کرنا پڑے پھر اس کے بعد اُس میں غور و فکر (طلب و تاویل) کرنا پڑے۔ تب مراد کا پتہ چل سکے۔

معانی کا ازدحام:۔ شارح فرماتے ہیں کہ کلام میں معانی کے ازدحام کے معنیٰ یہ ہیں کہ ایک لفظ میں وضع کے اعتبار سے بہت سے معنیٰ اس طرح جمع ہو جائیں کہ ان میں سے ایک معنیٰ دوسرے معنیٰ پر راجح نہ ہوں۔ اور معانی کا یہ اجتماع مجمل کی حقیقت میں داخل ہے۔

ازدحام کی صورتیں:۔ پھر یہ ازدحام کبھی حقیقۃً ہوتا ہے۔ مثلاً ایک لفظ ہے جس کے متعدد معانی ہیں اور لفظ ان متعدد معانی کے درمیان مشترک ہے اور اس اشتراک میں ترجیح کا دروازہ بند ہو گیا ہو۔

ازدحام کی دوسری صورت یہ ہے کہ ازدحام تقدیراً ہو۔ جیسے وہ لفظ جو نامانوس الاستعمال ہو۔ جیسے لفظ ھلوع کہ عقلاً اس کے بہت سے معنیٰ ہیں اور چونکہ بہت سے معانی کا یہ لفظ احتمال رکھتا ہے اس لئے گویا معانی کا ازدحام ہو گیا۔

اس تمہید کے بعد آیت "اِنَّ الْاِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوْعًا" میں ھلوع مجمل تھا۔ جس کی مراد معلوم نہیں تھی۔ پھر بعد والی آیت "اِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوْعًا وَّاِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوْعًا" دونوں آیتیں ہلوع کا بیان واقع ہوئیں۔ مطلب یہ ہے کہ جب انسان کو کوئی ضرر لاحق ہوتا ہے تو وہ بیقرار ہو جاتا ہے۔ اور جب اس کو کوئی بھلائی پہنچتی ہے تو وہ سراپا بخیل بن جاتا ہے، مال کو روک لیتا ہے، خدا کی راہ میں خرچ نہیں کرتا۔

حاصل یہ نکلا کہ معانی کا ازدحام مجمل کی حقیقت میں داخل ہے اور یہ ازدحام معانی کا حقیقۃً ہو یا تقدیراً ہو۔ بعض کا قول یہ ہے کہ ازدحام معانی مجمل کی حقیقت میں داخل نہیں ہے۔ ان کے نزدیک مجمل کی اصطلاحی تعریف یہ ہے "اَمَّا الْمُجْمَلُ مَا اشْتَبَهَ الْمُرَادُ بِهٖ اشْتِبَاهًا الخ" ان کے نزدیک "ازدحمت فیہ المعانی" کا لفظ مجمل کی تعریف سے خارج ہے۔

مجمل کی اقسام:۔ مجمل کی مذکورہ بالا دونوں تعریفوں کے لحاظ سے تین قسمیں نکلتی ہیں (۱) لفظ میں معانی کا ازدحام حقیقۃً ہو (۲) لفظ کے غریب اور غیر مانوس الاستعمال ہونے کی بنا پر معانی کا ازدحام تقدیراً ہو۔

Marfat.com

(۳) کلام کرنیوالا (متکلم) لفظ سے اپنی مراد کو مبہم رکھے۔ گو لفظ کے لغوی معنے متعارف ہوں۔

فوائد قیود:- مجمل کی تعریف میں لفظ "ما ازدحمت فیہ المعانی" کا جملہ مذکور ہے۔ یہ جنس کے درجہ میں ہے جس میں خفی، مشکل اور مشترک سب داخل ہیں۔ اور "واشتبہ المراد بہ اشتباہا" بمنزلہ فصل کے ہے۔ جس سے یہ تینوں مجمل کی تعریف سے خارج ہو گئے۔ یعنی خفی، مشکل اور مشترک تینوں خارج ہو گئے اسلئے کہ خفی تو صرف طلب سے معلوم ہو جاتا ہے اور مشترک اور مشکل دونوں طلب کے بعد تامل سے معلوم ہو جاتے ہیں۔

البتہ مجمل تو اس کے اندر تین طلب پائی جاتی ہیں۔ اول مجمل (میم کا کسرہ) یعنی متکلم سے دریافت کرنا (۲) لفظ کے اوصاف معلوم کرنا (۳) مراد کو متعین کرنے کیلئے تامل اور غور و فکر کرنا۔ لہٰذا مجمل کلام کی مثال ایسی ہے جیسے ایک پردیسی آدمی کسی جگہ جا کر لوگوں کے ساتھ گھل مل گیا اور وہ دوسری جگہ معلوم بھی نہ ہو تو اس آدمی کا پتہ چلانے کیلئے پہلے اس کے قیام کا پتہ معلوم کیا جائے پھر اس پتہ پر اس کو تلاش کیا جائے پھر اس کے ہم شکل لوگوں میں غور و فکر کیا جائے کہ وہ ان لوگوں میں سے کون سا آدمی ہے جس کی ہم کو تلاش ہے۔

لہٰذا معلوم ہوا کہ مشکل کے مقابلے میں مجمل کے اندر خفاء زائد ہے اس لئے مجمل اس مفسر کے مقابل ہوگا جس میں بہ نسبت نص کے وضاحت زائد ہوتی ہے۔ پھر تین مرتبہ طلب مذکور کے بعد مجمل معلوم ہو گیا تو اس کی (مجمل کی) تعریف سے متشابہ نکل گیا۔ کیونکہ متشابہ میں طلب کی ممانعت ہے۔ جس کی حقیقت کسی بھی طلب سے معلوم نہیں ہو سکتی۔

حاشیہ:- مصنف کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر مجمل استفسار، طلب اور تامل تینوں کا محتاج ہے۔ جبکہ واقع میں ایسا نہیں ہے بلکہ مجمل کے بیان کے بعد اگر بیان شافی نہ ہو تو کلام مجمل استفسار کے بعد طلب اور غور و فکر کا بھی محتاج ہو گا اور متکلم مجمل کا بیان شافی ہے تو طلب و تامل کا محتاج نہ ہو گا۔ لہٰذا کہا جائے گا کہ مصنف کا کلام "بل بالرجوع الی الاستفسار ثم الطلب ثم التامل" اس وقت ہے جب متکلم مجمل کا بیان غیر شافی ہو۔

وَحُكْمُهُ اِعْتِقَادُ الْحَقِيْقَةِ فِيْمَا هُوَ الْمُرَادُ وَالتَّوَقُّفُ فِيْهِ اِلٰى اَنْ يَّتَبَيَّنَ بِبَيَانِ الْمُجْمِلِ سَوَاءٌ كَانَ بَيَانًا شَافِيًا كَالصَّلٰوةِ وَالزَّكٰوةِ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَاَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتُوا الزَّكٰوةَ فَاِنَّ الصَّلٰوةَ فِي اللُّغَةِ الدُّعَاءُ وَلَمْ يُعْلَمْ اَيُّ دُعَاءٍ يُرَادُ فَاسْتَفْسَرْنَا فَبَيَّنَهَا النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِاَفْعَالِهٖ بَيَانًا شَافِيًا مِنْ اَوَّلِهَا اِلٰى اٰخِرِهَا ثُمَّ طَلَبْنَا اَنَّ هٰذِهِ الصَّلٰوةَ عَلٰى اَيِّ مَعَانٍ تَشْتَمِلُ فَوَجَدْنَاهَا شَامِلَةً عَلَى الْقِيَامِ وَالْقُعُوْدِ وَالرُّكُوْعِ وَالسُّجُوْدِ وَالتَّحْرِيْمَةِ وَالْقِرَاءَةِ وَالتَّسْبِيْحَاتِ وَالْاَذْكَارِ فَلَمَّا تَاَمَّلْنَا عَلِمْنَا اَنَّ بَعْضَهَا فَرْضٌ وَبَعْضَهَا وَاجِبٌ وَبَعْضَهَا سُنَّةٌ وَبَعْضَهَا مُسْتَحَبَّةٌ فَصَارَ مُفَسَّرًا بَعْدَ اَنْ كَانَ مُجْمَلًا وَهٰكَذَا الزَّكٰوةُ مَعْنَاهَا فِي اللُّغَةِ النَّمَاءُ وَذٰلِكَ غَيْرُ مُرَادٍ فَبَيَّنَهَا النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِقَوْلِهٖ هَاتُوْا رُبْعَ عُشْرِ اَمْوَالِكُمْ وَقَوْلُهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَيْسَ عَلَيْكَ فِيْ

marfat.com

Marfat.com

الذهب شئ حتى يبلغ عشرين مثقالا ولیس علیك في الفضة شئ حتى يبلغ مائتي درهم وهكذا قال في باب السوائم ثم طلبنا الاسباب والشروط والاوصاف والعلل فعلمنا ان ملك النصاب علة وحولان الحول شرط وهكذا القياس۔

ترجمہ

اور مجمل کا حکم یہ ہے کہ اس کی مراد کے حق ہونیکا اعتقاد ہو اور اس میں اس قدر توقف ہو کہ مجمل (متکلم) کے بیان سے کلام کی مراد ظاہر ہو جائے جیسے صلوٰۃ، زکوٰۃ وغیرہ۔ برابر ہے کہ بیان شافی ہو جیسے صلوٰۃ، زکوٰۃ۔ اللہ تعالیٰ کے قول "أقيموا الصلوة وآتوا الزكوة" کیونکہ صلوٰۃ کے معنے لغت میں دعاء کے ہیں۔ اور معلوم نہیں ہے کہ کون سی دعا مراد ہے۔ پس ہم نے استفسار کیا تو نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم نے اپنے افعالِ مبارکہ سے بیان شافی کے ذریعہ از اول تا آخر بیان شافی فرمادیا۔ پھر ہم نے طلب کیا کہ یہ صلوٰۃ کون سے معنی پر مشتمل ہے تو پایا کہ یہ قیام، قعود، رکوع، سجود اور تحریمہ، قراءۃ، تسبیحات اور اذکار کو شامل ہے۔ پس جب ہم نے تامل کیا تو جان لیا کہ ان افعال میں سے بعض تو فرض ہیں، بعض واجب، بعض سنت اور بعض مستحب ہیں۔ تو صلوٰۃ مجمل ہونے کے بعد مفسر ہو گیا۔ اور اسی طرح زکوٰۃ، اس کے معنے لغت میں نمو کے ہیں اور یہ معنے مراد نہیں ہیں۔

پس انکو نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمایا اپنے قول "هاتوا ربع عشر أموالكم" (تم اپنے اموال کا چالیسواں حصہ لاؤ) اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول "ليس في الذهب شئ حتى يبلغ عشرين مثقالا" (سونے پر کچھ (زکوٰۃ) واجب نہیں۔ یہاں تک کہ بیس مثقال کی مقدار کو پہنچ جائے) "وليس عليك في الفضة شئ حتى يبلغ مائتي درهم" (اور تم پر چاندی میں کچھ واجب نہیں ہے یہاں تک کہ وہ دو سو درہم کو پہونچ جائے) ایسے ہی سوائم کی زکوٰۃ کے باب میں بھی آپ نے فرمایا ہے۔ پھر ہم نے اسباب، شروط، اوصاف اور علتوں کو طلب کیا تو ہم نے جانا کہ ملک نصاب تو علت ہے اور حولانِ حول (پورے سال کا گذر جانا) اس کی شرط ہے۔ اسی طرح باقی اور کو قیاس کر لیجئے۔

تشریح

مجمل کا شرعی حکم: اس سے باری تعالیٰ کی جو بھی مراد ہے وہ حق ہے اور اس پر جہاں تک عمل کرنیکا تعلق ہے تو اس پر توقف کیا جائے گا حتیٰ کہ متکلم یعنی مجمل کی جانب سے اس کا بیان ظاہر ہو جائے۔ اور متکلم کیطرف سے یہ بیان کبھی تو بالکل کافی وشافی ہو گا۔ اور کسی قسم کا کوئی خفاء کلام میں باقی نہ رہے گا اور کبھی یہ بیان ایسا ہو گا کہ جو شافی نہ ہو۔

اول کی مثال:۔ باری تعالیٰ کا قول "أقيموا الصلوة وآتوا الزكوة" میں لفظ صلوٰۃ اور زکوٰۃ ہیں۔ دونوں اصل میں مجمل تھے۔ اس لئے کہ لغت میں صلوٰۃ کے معنے دعاء کے ہیں مگر یہ معلوم نہیں کہ یہاں کس قسم کی دعا مراد ہے۔ لہٰذا جب ہم نے اس کے متعلق استفسار کیا تو جناب رسول اکرم صلے اللہ علیہ وسلم نے صلوٰۃ کی پوری وضاحت کے ساتھ تفصیل فرمادی کہ کسی قسم کا کوئی خفاء باقی نہیں رہا۔ اس کے بعد ہم نے غور کیا تو معلوم ہوا کہ صلوٰۃ، قیام۔ قعود۔ رکوع۔ سجود۔ تحریمہ۔ قراءۃ۔ تسبیحات اور مختلف اذکار پر مشتمل ہے۔ آپ کے بیان میں ان جملہ امور کی

Marfat.com

رعایت موجود ہے۔ اس کے بعد ہم نے تامل کیا تو معلوم ہوا کہ مذکورہ امور میں سے بعض تو صلوٰۃ کے اندر فرض ہیں جیسے قیام، قعود، رکوع اور سجود۔ اور ان میں سے بعض واجب کے درجہ میں ہیں جیسے سورۂ فاتحہ کی تلاوت اور ان میں سے بعض سنت ہیں جیسے رکوع اور سجود کی تسبیحات۔ اور بعض مستحب ہیں جیسے قعدہ اخیرہ میں درود کے بعد والی دعاء۔

لہٰذا لفظ صلوٰۃ جو کہ مجمل تھا، رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے بیان کے بعد مفسر ہو گیا۔

شارح کا ایک اعتراض:- صلوٰۃ کی تفسیر جب رسول اکرم صلے اللہ علیہ وسلم کے بیانِ شافی سے ظاہر ہو گئی تو پھر طلب، غور و فکر اور تامل کی کیا حاجت تھی اور ان کی ضرورت نہیں تھی تو بلا وجہ انکو یہاں کیوں ذکر کیا گیا ہے۔ دوسری مثال زکوٰۃ ہے جس کے لغوی معنے اضافہ اور بڑھوتری کے ہیں مگر اس جگہ مطلق زیادتی مراد نہیں ہے مگر جناب رسول اکرم صلے اللہ علیہ وسلم نے زکوٰۃ کی پوری وضاحت سے تفصیل بیان فرمادی ہے چنانچہ آپ کا ارشاد ہے "ہاتوا ربع عشر اموالکم" (تم اپنے مالوں کا چالیسواں حصہ زکوٰۃ میں ادا کردو۔ لہٰذا معلوم ہوا زکوٰۃ چالیسواں حصہ واجب ہے۔ دوسرا بیان نقود کے سلسلے میں ہے کہ "لیس علیک فی الذہب شئی حتی یبلغ عشرین مثقالا ولیس علیک فی الفضۃ شئی حتے یبلغ مائتی درہم (تیرے اوپر سونے میں کوئی چیز واجب نہیں ہے یہاں تک کہ وہ بیس مثقال کی مقدار کو پہونچ جائے، اور تیرے اوپر چاندی میں کوئی چیز واجب نہیں یہاں تک کہ وہ دو سو دراہم کی مقدار کو پہونچ جائے) مطلب یہ ہوا کہ سونے میں بیس مثقال سے کم اور چاندی میں دو سو دراہم سے کم مقدار میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔

سونے چاندی کا نصاب:- مذکورہ حدیث سے سونے پر زکوٰۃ واجب ہونیکا نصاب بیس مثقال اور چاندی پر زکوٰۃ کے واجب ہونے کا نصاب دو سو دراہم ہے۔ دوسری حدیث میں مذکور ہے "لیس فی اقل من عشرین دینارا صدقۃ وفی عشرین دینارا نصف دینار" (یعنی بیس دینار سے کم سونے میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے اور جب سونے کی مقدار بیس دینار ہو تو اس پر نصف دینار صدقہ واجب ہے۔ دوسری حدیث آپ نے جب حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو یمن کا حاکم بنا کر بھیجا تو ہدایت فرمائی تھی کہ "فاذا بلغ الورق مائتی درہم فخذ منہ خمسۃ دراہم" (یعنی جب چاندی دو سو دراہم کی مقدار پر ہو تو ان سے پانچ درہم صدقہ وصول کرنا یعنی وہی چالیسواں حصہ دراہم میں بھی زکوٰۃ واجب ہے)۔

دونوں روایتوں سے زکوٰۃ کی مقدار کا علم ہوا اور سائمہ جانوروں کی زکوٰۃ کے متعلق ارشاد فرمایا: "فی کل اربعین شاۃ شاۃ" (ہر چالیس بکریوں میں ایک بکری واجب ہے)۔

زکوٰۃ کے اسباب و علل کی تلاش:- آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس واضح بیان کے بعد امت نے اس کے اسباب و علل پر غور و فکر کیا تو اول بات یہ معلوم ہوئی۔ مال کا نصاب کی مقدار کا مالک ہونا وجوب زکوٰۃ کیلئے شرط ہے اور ادائے زکوٰۃ کا سبب حق تعالےٰ کا حکم ہے یعنی "اٰتوا الزکوٰۃ" اور ادائے زکوٰۃ کیلئے سال

marfat.com

Marfat.com

کا گذرنا ہے۔
نفسِ زکوٰۃ کی فرضیت :۔ تو اس کیلئے زکوٰۃ دینے والے کا عاقل و بالغ ہونا ہے اور آزاد و مسلمان ہونا ہے۔ اسی طرح زکوٰۃ کے وصول کرنیوالے کیلئے ضروری ہے کہ اوسط درجہ کا مال زکوٰۃ میں وصول کرے نہ اعلیٰ درجہ کا مال وصول کرے نہ بالکل ادنیٰ درجہ کا۔ خلاصہ یہ نکلا کہ وَاٰتُوا الزَّکٰوۃ کی مراد چونکہ حضور اکرم صلے اللہ علیہ وسلم کے بیانِ شافی سے واضح ہوگئی۔ اس لئے یہاں بھی طلب کا ذکر کرنا مناسب نہیں۔

اَوْ لَمْ یَکُنِ الْبَیَانُ شَافِیًا کَالرِّبٰوا فِیْ قَوْلِہٖ تَعَالٰی وَحَرَّمَ الرِّبٰوا فَاِنَّہٗ مُجْمَلٌ بَیَّنَہُ النَّبِیُّ عَلَیْہِ السَّلَامُ بِقَوْلِہٖ اَلْحِنْطَۃُ بِالْحِنْطَۃِ وَالشَّعِیْرُ بِالشَّعِیْرِ وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ وَالْمِلْحُ بِالْمِلْحِ وَالذَّھَبُ بِالذَّھَبِ وَالْفِضَّۃُ بِالْفِضَّۃِ مِثْلًا بِمِثْلٍ یَدًا بِیَدٍ وَالْفَضْلُ رِبٰوا ثُمَّ طَلَبْنَا الْاَوْصَافَ لِاَجْلِ ھٰذَا التَّحْرِیْمِ حَتّٰی یُعْلَمَ حَالُ مَا بَقِیَ سِوَی الْاَشْیَاءِ السِّتَّۃِ فَعَلَّلَ بَعْضُھُمْ بِالْقَدْرِ وَالْجِنْسِ وَبَعْضُھُمْ بِالطُّعْمِ وَالثَّمَنِیَّۃِ وَبَعْضُھُمْ بِالْاِقْتِیَاتِ وَالْاِدِّخَارِ وَفَرَّعَ کُلُّ وَاحِدٍ مِّنْھُمْ تَفْرِیْعًا عَلٰی حَسْبِ تَعْلِیْلِہٖ وَبِالْجُمْلَۃِ لَمْ یَکُنِ الْبَیَانُ شَافِیًا وَخَرَجَ مِنْ حَیِّزِ الْاِجْمَالِ اِلٰی حَیِّزِ الْاِشْکَالِ وَلِھٰذَا قَالَ عُمَرُ رَضِیَ اللہُ عَنْہُ خَرَجَ النَّبِیُّ عَلَیْہِ السَّلَامُ عَنَّا وَلَمْ یُبَیِّنْ لَنَا اَبْوَابَ الرِّبٰوا ھٰکَذَا قَالُوْا۔

ترجمہ استفسار کرنے کے بعد اگر متکلم کی جانب سے بیان شافی (تسلی بخش) نہ ہو جیسے اللہ تعالیٰ کا قول "حَرَّمَ الرِّبٰوا" میں کلمۂ ربٰو ہے۔ اور وہ مجمل ہے۔ جناب نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم نے اپنے قول "الحنطۃ بالحنطۃ والشعیر بالشعیر والتمر بالتمر والملح بالملح والذھب بالذھب والفضۃ بالفضۃ مثلاً بمثل یداً بید والفضل ربٰو" (فروخت کرو تم گیہوں کو گیہوں کے بدلے، جَو کو جَو کے بدلے، نمک کو نمک کے بدلے، سونے کو سونے کے بدلے، چاندی کو چاندی کے بدلے برابر سرابر ہاتھ در ہاتھ اور زیادتی سود ہے) پھر ہم نے اس حرمت کی وجہ سے ان مذکورہ اشیاء میں اوصاف معلوم کئے تاکہ ان چھ چیزوں کے علاوہ مابقی کی خرید و فروخت کا حال معلوم ہوجائے۔ تو بعض فقہاء حنفیہ نے قدر و جنس کو علت قرار دیا اور بعض شوافع نے کھانے کی چیزوں میں طعم کو، اور قیمت والی چیزوں میں ثمنیت کو علت قرار دیا۔ پھر ان میں سے ہر ایک نے اپنی اپنی تخریج و تحقیق کردہ علتوں کے تحت جزئیات کے احکام متفرع کئے۔ حاصل کلام مذکورہ وضاحت تسلی بخش نہ ہونے کی وجہ سے کلمۂ ربٰوا اجمال سے نکل کر اشکال کے مقام میں پہنچ گیا اور اسی بناء پر حضرت عمر فاروق نے حسرت کا اظہار کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم ہم سے رخصت ایسے عالم میں ہو گئے کہ ہمیں ربٰو کے متعلق تسلی بخش وضاحت نہ دے سکے۔ علماء نے ایسا ہی فرمایا ہے۔

تشریح مجمل کلام کی مراد کلام کے متکلم سے واضح اور ظاہر ہوتی ہے مگر متکلم کا بیان کبھی شافی ہوتا ہے۔

Marfat.com

اور کبھی غیر شافی۔ بیان شافی کی مثال زکوٰۃ اور صلوٰۃ کی پہلے تفصیل گذر چکی ہے۔ اب اس جگہ مصنفؒ بیانِ غیر شافی کو بیان کرتے ہیں۔ حق تعالیٰ کا قول "وَحَرَّمَ الرِّبٰوا" (اللہ نے ربٰو کو حرام کیا ہے) اس قول میں لفظ "ربٰو" مجمل ہے۔ کیونکہ اس کے معنے مطلق زیادتی کے ہیں۔ جس سے معلوم ہوا کہ مطلق زیادتی حرام ہے۔ حالانکہ ہر زیادتی حرام نہیں ہے۔ چنانچہ بیع نفع کے لئے مشروع اس لئے بیع کے ذریعہ جو فضل اور زیادتی حاصل ہوگی وہ حلال ہوگی۔ اس لئے معلوم ہوا کہ فضل حلال بھی ہوتا ہے اور حرام بھی۔ اس لئے "حَرَّمَ الرِّبٰوا" میں جس فضل کو حرام کیا گیا ہے وہ کون سا فضل ہے چونکہ اس فضل کا ہم کو علم نہیں ہے۔ اس لئے حرم الربوا میں جس فضل کو حرام کیا گیا ہے وہ ہمیں معلوم نہیں اس لئے ربٰو مجمل قرار دیا گیا ہے اور اسی کی وضاحت رسولِ اکرم صلے اللہ علیہ وسلم نے اپنے بیان سے فرمادی ہے۔ چنانچہ فرمایا "الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلاً بمثل يداً بيدٍ والفضل ربٰو" (فروخت کرو تم گیہوں کو گیہوں کے بدلے، جو کو جو کے بدلے کھجور کو کھجور کے بدلے، نمک کو نمک کے بدلے، سونے کو سونے کے بدلے اور چاندی کو چاندی کے بدلے برابر سرابر ہاتھ در ہاتھ اور فضل ربٰو ہے)

یہ کل چھ چیزیں ہیں۔ ان میں سے جس چیز کو اس کے ہم جنس کے بدلے فروخت کیا جائے تو اول دونوں چیزیں برابر سرابر ہوں (۲) دونوں پر اسی مجلس میں قبضہ ہو۔ گویا اگر کسی جانب میں کوئی جنس زائد ہو تو وہ ربوا ہے۔ اور شرعاً حرام ہے۔ حدیث میں جن چھ چیزوں کو بیان کیا گیا ہے ان کا حکم تو معلوم ہو گیا مگر ان کے علاوہ بے شمار چیزیں ہیں ان کا حکم کیا ہوگا حدیث سے معلوم نہیں ہوتا۔

اس لئے ماباقی چیزوں کا حکم معلوم کرنے کیلئے ہم نے ان چیزوں سے علت اور سبب کا استخراج کیا تاکہ اس علت کے اشتراک سے دوسری چیزوں کا حکم دریافت کیا جاسکے۔ پس علماء احناف کے نزدیک دو چیزیں ہیں۔ اول قدر یعنی مقدار۔ بالفاظِ دیگر کیل اور وزن ہے۔ اور دوسری چیز جنس کا اتحاد ہے۔ یعنی جن دو چیزوں کے درمیان خرید و فروخت کا معاملہ کیا جا رہا ہے ان میں دیکھا جائے گا کہ دونوں کی جنس ایک ہو۔ اور دونوں کی قدر ایک ہو یعنی ایک ہی جنس کی ہوں اور دونوں کیل سے یا وزن سے خریدی اور فروخت کی جاتی ہیں تو ان دونوں میں فضل ربوا ہے اور وہ حرام ہوگا ورنہ نہیں۔ اور شوافع کے نزدیک خریدی جانے والی چیز اگر از قسمِ مطعوم ہے۔ یعنی کھانے کی چیز ہے تو طعمیت علت ہے اور اثمان میں ثمن ہونا علت ہے۔ یعنی دونوں عوض از قبیلِ مطعوم ہیں یا دونوں ثمن کی قبیل سے ہوں تو ربٰو حرام ہوگا ورنہ نہیں۔

لہٰذا اگر لوہا کو لوہے کے بدلے کمی زیادتی سے فروخت کیا جائے تو فضل جائز ہوگا۔

مذہب امام مالکؒ۔ ربٰو کی حرمت کی علت نقدین میں ان کا نقدی ہونا ہے یعنی سونے اور چاندی میں ان کا نقود میں سے ہونا ربٰو کی علت ہے اور ان کے علاوہ میں قوت اور ادخار علت ہے یعنی جن چیزوں کو روزی کے بطور استعمال کیا جاتا ہو۔ اور جن چیزوں کا ذخیرہ کیا جاسکتا ہو ان میں ربٰو حرام ہے اور ان کے

marfat.com

Marfat.com

باسوا میں ربوٰ حرام نہیں ہے۔ پھر ان کے اصول کے مطابق مسائل جزئیہ ہیں جو انکی کتابوں میں تفصیل سے مذکور ہیں۔
بہر حال ائمہ حضرات نے آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم کے اس بیان کو شافی نہیں سمجھا اور جہاں تک مجمل کا تعلق ہے تو مجمل کا بیان ہو چکا مگر ان کے نزدیک مشکل ضرور ہو گیا۔ چنانچہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے ایک مرتبہ ارشاد فرمایا کہ جناب رسول اکرم صلے اللہ علیہ وسلم ہم سے جدا ہو گئے حالانکہ ربوٰ سے متعلق تشفی بخش وضاحت نہیں فرمائی۔ اس سے بھی اندازہ ہوا کہ آپ کا بیان ربوٰ سے متعلق غیر شافی ہے۔

وَاَمَّا الْمُتَشَابَهُ فَهُوَ اسْمٌ لِمَا انْقَطَعَ رَجَاءُ مَعْرِفَةِ الْمُرَادِ مِنْهُ وَلَا يُرْجٰى بَدْوُهٗ اَصْلًا فَهُوَ فِيْ غَايَةِ الْخَفَاءِ بِمَنْزِلَةِ الْمُحْكَمِ فِيْ غَايَةِ الظُّهُوْرِ فَصَارَ كَرَجُلٍ مَفْقُوْدٍ عَنْ بَلَدِهٖ وَانْقَطَعَ اَثَرُهٗ وَانْقَضٰى اَقْرَانُهٗ وَجِيْرَانُهٗ۔

ترجمہ اور متشابہ ایسے کلام کا نام ہے جسکی مراد کے سمجھنے کی امید بالکل منقطع ہو گئی ہو، اور اس کے ظاہر ہونے کی امید بالکل نہ ہو پس وہ خفاء کی انتہاء پر ہے کہ جس طرح محکم ظہور کے انتہاء پر ہے پس ایسا ہی ہو گیا کہ جیسے کوئی شخص اپنے شہر سے غائب ہو گیا اور اس کا نشان جاتا رہا ہو اور اس کے ہم عمر اور ہمسایہ لوگ مر چکے ہوں۔

تشریح **متشابہ کی تعریف**:۔ اصطلاح میں متشابہ اس کلام کو کہتے ہیں جس کلام کی مراد کے معلوم ہونے کی امید بالکل منقطع ہو گئی ہو اور مراد کے ظاہر ہونیکی کوئی توقع بھی نہ ہو۔ اور انقطاع امید عارضی ہو۔ مثلاً کوئی کلام مجمل تھا اور اسکی مراد کے بیان کرنے سے پہلے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کی وفات ہو گئی تو یہ ایسا کلام تھا کہ جس کی مراد کے معلوم ہونے کی امید تھی مگر آپ کی وفات کی بناء پر امید منقطع ہو گئی۔

دوسری صورت:۔ کلام سے مراد کے معلوم ہونیکی امید ذاتی طور پر منقطع ہو۔ مثال کے طور پر کسی مراد کے معلوم ہونے کی امید کا منقطع ہونا خود رسول اکرم صلے اللہ علیہ وسلم کے بیان سے منقول ہو اگرچہ عقل اس میں متردد ہو۔ یا امید اس لئے منقطع ہو کہ انسان اس کی حقیقت کے سمجھنے سے قاصر ہو جیسے تقدیر کا مسئلہ ہے کہ انسان اسکے سمجھنے سے قاصر اور عاجز ہے تو آپ نے فرمایا "اذا ذکر القدر فاسکتوا" جب تقدیر کا ذکر کیا جائے تو تم سکوت اختیار کرو۔ حاصل یہ ہے کہ جس کلام کی مراد معلوم ہونے کی امید منقطع ہو جائے اس کلام کو متشابہ کہتے ہیں۔
پس متشابہ میں آخری درجہ کا خفاء ہوتا ہے جس طرح محکم میں آخری درجہ کا ظہور ہوتا ہے۔
متشابہ کی مثال:۔ اس آدمی کیطرح ہے جو اپنے وطن سے غائب ہو گیا اور اس کے نشانات بالکل مٹ گئے، اس کے ہمسایہ لوگ بھی ختم ہو گئے تو جس طرح اس آدمی کے معلوم ہونے کی امید منقطع ہو جاتی ہے

Marfat.com

کلام متشابہ کی مراد کے معلوم ہونیکی امید بھی ختم ہو جاتی ہے۔

وَحُكْمُهُ اِعْتِقَادُ الْحَقِيْقَةِ قَبْلَ الْاِصَابَةِ اَىْ اِعْتِقَادُ اَنَّ الْمُرَادَ بِهٖ حَقٌّ وَاِنْ لَمْ نَعْلَمْهُ قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَاَمَّا بَعْدَ الْقِيَامَةِ فَيَصِيْرُ مَكْشُوْفًا لِكُلِّ اَحَدٍ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى وَهٰذَا فِىْ حَقِّ الْاُمَّةِ وَاَمَّا فِىْ حَقِّ النَّبِىِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَكَانَ مَعْلُوْمًا وَاِلَّا تَبْطُلُ فَائِدَةُ التَّخَاطُبِ يَصِيْرُ التَّخَاطُبُ بِالْمُهْمَلِ كَالتَّكَلُّمِ بِالزِّنْجِىِّ مَعَ الْعَرَبِىِّ وَهٰذَا عِنْدَنَا وَقَالَ الشَّافِعِىُّ وَعَامَّةُ الْمُعْتَزِلَةِ اَنَّ الْعُلَمَاءَ الرَّاسِخِيْنَ اَيْضًا يَعْلَمُوْنَ تَاوِيْلَهٗ وَمَنْشَأُ الْخِلَافِ قَوْلُهٗ تَعَالٰى وَمَا يَعْلَمُ تَاوِيْلَهٗ اِلَّا اللّٰهُ وَالرَّاسِخُوْنَ فِى الْعِلْمِ يَقُوْلُوْنَ اٰمَنَّا بِهٖ فَعِنْدَنَا يَجِبُ الْوَقْفُ عَلٰى قَوْلِهٖ اِلَّا اللّٰهُ وَقَوْلُهٗ وَالرَّاسِخُوْنَ فِى الْعِلْمِ جُمْلَةٌ مُبْتَدَاَةٌ لِاَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى جَعَلَ اِتِّبَاعَ الْمُتَشَابِهَاتِ حَظَّ الزَّائِغِيْنَ فَيَكُوْنُ حَظُّ الرَّاسِخِيْنَ هُوَ التَّسْلِيْمُ وَالْاِنْقِيَادُ وَلِقِرَاءَةِ الْبَعْضِ اَلرَّاسِخُوْنَ بِدُوْنِ الْوَاوِ وَالْبَعْضِ وَيَقُوْلُ الرَّاسِخُوْنَ وَعِنْدَ الشَّافِعِىِّ لَا يُوْقَفُ عَلٰى قَوْلِهٖ اِلَّا اللّٰهُ بَلْ قَوْلُهٗ وَالرَّاسِخُوْنَ مَعْطُوْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ اللّٰهُ وَيَقُوْلُوْنَ حَالٌ مِنْهُ فَيَكُوْنُ الْمَعْنٰى اِلَّا اللّٰهُ وَالْعُلَمَاءُ الرَّاسِخُوْنَ فِى الْعِلْمِ وَلٰكِنَّ هٰذَا نِزَاعٌ لَفْظِىٌّ لِاَنَّ مَنْ قَالَ يَعْلَمُ الرَّاسِخُوْنَ تَاوِيْلَهٗ يُرِيْدُوْنَ يَعْلَمُوْنَ تَاوِيْلَهُ الظَّنِّىَّ وَمَنْ قَالَ لَا يَعْلَمُ الرَّاسِخُوْنَ تَاوِيْلَهٗ يُرِيْدُوْنَ لَا يَعْلَمُوْنَ التَّاوِيْلَ الْحَقَّ الَّذِىْ يَجِبُ اَنْ يُعْتَقَدَ عَلَيْهِ۔

ترجمہ اور متشابہ کا حکم یہ ہے کہ اس کے صحیح معنے سمجھنے سے پہلے اس کے حق ہونے کا اعتقاد ہو۔ یعنی اس بات کا اعتقاد رکھنا کہ اس کلام سے جو مراد باری تعالیٰ کی ہے وہ حق ہے اگرچہ ہم اس کو قیامت سے پہلے نہیں جان سکتے اور بہر حال قیامت کے بعد تو سبھی کو معلوم ہو جائیگا انشاء اللہ تعالیٰ۔ اور متشابہ کی مراد کا یقینی طور پر معلوم نہ ہونا امت کے حق میں ہے مگر رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے حق میں متشابہ معلوم المراد تھا ورنہ تو خطاب کرنے کا فائدہ ہی باطل ہو جائے گا اور تخاطب (العیاذ باللہ) مہمل کلام کے ساتھ اللہ تعالےٰ کا تخاطب لازم آئے گا۔ جیسے کسی آدمی کا عربی شخص کے ساتھ حبشی زبان میں گفتگو کرنا اور متشابہ کا معلوم المراد نہ ہونا ہمارا مذہب ہے اور امام شافعیؒ اور عام معتزلہ نے کہا کہ علماء راسخین فی العلم بھی متشابہ کا مطلب جانتے ہیں۔ اور اس اختلاف کا منشاء ان کے درمیان اللہ تعالیٰ کا قول ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا اس کی تاویل کوئی نہیں جانتا۔ لیکن اللہ تعالیٰ اور راسخین فی العلم کہتے ہیں کہ ہم اس پر ایمان لائے۔ چنانچہ ہمارے نزدیک الا اللہ پر وقف واجب ہے اور الرَّاسِخُوْنَ فِى الْعِلْمِ جملہ مستانفہ ہے اس کا عطف اللہ پر نہیں ہے۔ الا اللہ پر وقف ہونے کی ایک دلیل تو یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ نے متشابہات کی اتباع زائغین کا حصہ قرار دیا ہے۔ لہٰذا اس کے

marfat.com

Marfat.com

مقابلے میں راسخین کا حصہ تسلیم وانقیاد ہی ہوگا۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ ایک قرارت میں "الراسخون" بغیر واو کے بھی آیا ہے۔ اور بعض قرارت میں "ویقول الراسخون" بھی ہے۔ لہٰذا ان قرارتوں کے تقاضے کے مطابق "الراسخون کا عطف اللہ پر نہیں ہوگا۔ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک "الا اللہ" پر وقف نہیں ہے بلکہ ان کے نزدیک "والراسخون کا عطف اللہ پر ہے۔ اور یقولون الراسخون کا حال ہے۔ پس انکے نزدیک آیت کے معنے یہ ہوں گے کہ الا اللہ والراسخون فی العلم یعنی متشابہات کا مطلب اللہ تعالیٰ جانتا ہے اور وہ علماء بھی جانتے ہیں جو راسخ فی العلم ہیں۔ یعنی مضبوط علم رکھتے ہیں۔ لیکن ہمارے اور امام شافعیؒ کے نزدیک یہ اختلاف لفظی ہے۔ اس لئے کہ جو لوگ کہتے ہیں کہ راسخین متشابہات کی تاویل جانتے ہیں۔ انکی مراد تاویل ظنی ہے اور جنھوں نے کہا کہ علماء راسخین تاویل نہیں جانتے انکی مراد تاویل حق ہے جس پر اعتقاد رکھنا واجب ہے۔

تشریح

متشابہ کا شرعی حکم:۔ اور متشابہ کا حکم یہ ہے کہ اس کے صحیح صحیح معنے کو سمجھنے سے پہلے اس کے حق ہونے کا اعتقاد کرنا۔ یعنی اللہ تعالیٰ کی جو مراد اس کلام سے ہے وہ حق ہے اور واقع کے مطابق ہے اگرچہ اس کا علم ہم کو قیامت سے پہلے نہ ہو سکے گا اور قیامت کے بعد متشابہ کے معنے ہر شخص پر ظاہر ہو ہی جائیں گے۔

اعتقاد سے مراد اجمالی اعتقاد ہے اور معنے کے سمجھ لینے کے بعد تفصیلی اعتقاد ضروری ہوگا۔ مصنفؒ کی ظاہری عبارت سے مفہوم ہوتا ہے کہ متشابہ کے صحیح معنیٰ معلوم ہونے کے بعد اس کے حق ہونیکا اعتقاد رکھنا ضروری نہیں ہے۔ اس لئے کہ مصنف نے کہا متشابہ کے صحیح معنے سمجھنے سے پہلے اس کے حق ہونے کا اعتقاد ہو جس کے معنے یہ ہوئے کہ صحیح معنے سمجھنے کے بعد اس کا اعتقاد بالکل نہ ہو حالانکہ یہ بالکل غلط ہے۔

شارح کی رائے:۔ شارح نے فرمایا متشابہ کی مراد کا یقینی طور پر معلوم نہ ہونا امت کے لئے ہے۔ یعنی امت میں سے کسی امتی کو اس کی مراد معلوم نہیں ہو سکتی اور جہاں تک جناب رسول اکرم صلے اللہ علیہ وسلم کا تعلق ہے تو آپ کو متشابہات کی مراد معلوم تھی۔ اگر آپ کو بھی مراد معلوم نہ ہو تو آپ سے متشابہات کا تخاطب ہی بے فائدہ اور باطل ہوتا اور نعوذ باللہ مہمل کلام کے ساتھ حق تعالیٰ کا خطاب کرنا لازم آئیگا اور یہ ایسا ہی ہوتا جیسے کسی عربی سے حبشی زبان میں کلام کرنا۔ لہٰذا نبی سے غیر معلوم المراد کلام کے ساتھ خطاب کرنا باطل ہے۔ تو کلام تخاطب کیلئے وہ ہونا چاہئے جو آپ کو معلوم ہو۔ اس سے ثابت ہوا کہ متشابہات سے آپ کو خطاب کیا گیا ہے۔ لہٰذا آپ کو ان کی مراد معلوم تھی۔

حضرت صدیق اکبرؓ کی تائید:۔ آپ نے فرمایا "فی کل کتاب سرٌ وسرٌ فی القرآن ھذہ الحروفُ" (ہر کتاب میں کچھ راز کی باتیں ہوتی ہیں اور قرآن مجید میں راز کی باتیں حروف مقطعات ہیں)۔ پس رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم رازداں اسی وقت ہو سکتے ہیں جب ان حروف کے معانی اور مراد سے آپ باخبر ہوں۔ حاصل کلام یہ کہ متشابہات کی مراد عوام الناس، علماء متبحرین میں سے کسی کو معلوم نہیں مگر حضورؐ کو انکے

Marfat.com

معانی اور مراد کا علم تھا۔

شوافع اور معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم کے ساتھ علماء راسخین بھی انکی مراد سے واقف ہیں۔ دونوں فریق کے مابین اس اختلاف کا منشاء یہ آیت ہے "ھُوَ الَّذِیْ اَنْزَلَ عَلَیْکَ الْکِتَابَ مِنْہُ آیَاتٌ مُحْکَمَاتٌ ھُنَّ اُمُّ الْکِتَابِ وَ اُخَرُ مُتَشَابِھَاتٌ فَاَمَّا الَّذِیْنَ فِیْ قُلُوْبِھِمْ زَیْغٌ فَیَتَّبِعُوْنَ مَا تَشَابَہَ مِنْہُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَۃِ وَ ابْتِغَاءَ تَاْوِیْلِہٖ وَ مَا یَعْلَمُ تَاْوِیْلَہٗ اِلَّا اللّٰہُ وَ الرَّاسِخُوْنَ فِی الْعِلْمِ یَقُوْلُوْنَ اٰمَنَّا بِہٖ ۔ ترجمہ (اللہ تعالیٰ وہ ذات ہے جس نے آپ پر کتاب اتاری ان میں سے بعض محکم آیات ہیں۔ یعنی ان کے معانی بالکل واضح ہیں اور وہ کتاب کی اصل ہیں۔ اور دوسری متشابہ آیات ہیں جن کے معنے متعین نہیں ہیں یا معلوم نہیں ہیں۔ تو جن لوگوں کے دلوں میں کجی ہے تو وہ متشابہات کی پیروی کرتے ہیں گمراہی پھیلانے کیلئے اور مطلب معلوم کرنے کی وجہ سے اور انکا مطلب کوئی نہیں جانتا سوائے اللہ کے۔ اور علمائے راسخین کہتے ہیں ہم اس پر ایمان لائے)۔

ھمارے نزدیک اس آیت کے لفظ الا اللہ پر وقف ہے اور یہ وقف واجب ہے۔ اور قول والراسخون فی العلم یقولون آمنا بہ یہ مستقل جملہ ہے لفظ اللہ پر اس کا عطف نہیں ہے۔ لہٰذا آیت کا مطلب یہ ہوا کہ متشابہات کی مراد خداوند تعالیٰ کے سوا کوئی نہیں جانتا۔ اور جن کا علم راسخ اور کامل ہے وہ کہتے ہیں کہ ہم اس کی مراد پر ایمان لائے۔ مطلب یہ ہے کہ متشابہات سے جو بھی اللہ تعالےٰ نے ارادہ فرمایا ہے اس پر ھمارا ایمان ہے اگرچہ اس کی مراد کا ہم کو علم نہیں۔

لفظ الا اللہ پر وقف کے وجوب اور اس بات کی دلیل کہ علماء راسخین کو ان کا علم نہیں۔ دلیل یہ ہے کہ جو لوگ متشابہات کی مراد معلوم کرنے اور انکی کھوج لگانے والے ان متشابہات کی اتباع کرنے والے ہیں قرآن نے ان کو زائغین فرمایا ہے یعنی یہ کہ وہ باطل کی جانب مائل ہونے والے ہیں۔ چنانچہ ارشاد ربانی ہے۔ فَاَمَّا الَّذِیْنَ فِیْ قُلُوْبِھِمْ زَیْغٌ فَیَتَّبِعُوْنَ مَا تَشَابَہَ مِنْہُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَۃِ وَ ابْتِغَاءَ تَاْوِیْلِہٖ ۔ پس بہر حال جن کے دلوں میں کجی ہے۔ تو وہ ان آیات کے متشابہات کی کھوج کرتے ہیں تاکہ فتنہ کو تلاش کریں اور حسب منشاء اس کی تاویل کریں۔ اس لئے اس جماعت کے مقابلے میں راسخین کا حصہ تسلیم والقیاد ہی ہو گا۔ اور یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب علماء راسخین متشابہات کی مراد کو معلوم کئے بغیر اس پر ایمان لے آئیں اور اس کو ما ھو المراد من اللہ مخصوص کہیں۔ اس کی دوسری دلیل یہ بھی ہے کہ ایک قرارت میں الراسخون بغیر واو کے بھی ہے اور بعض قراءتوں میں "ویقول الراسخون" بھی ہے۔ ان دونوں قراءتوں میں الراسخون کا عطف "اللہ" پر نہیں ہوگا اور جب اللہ پر راسخون کا عطف نہیں تو متشابہات کی مراد کو جاننے میں راسخین فی العلم اللہ کے ساتھ شریک بھی نہ ہوں گے۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ علماء راسخین کو متشابہات کی مراد معلوم نہیں ہے۔

اعتراض :- جب مراد صرف اللہ کو معلوم ہے تو سوال ہے کہ جناب رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کو بھی انکی مراد معلوم تھی یا نہیں۔ لفظ اللہ پر وقف کے وجوب کا مطلب تو بہر حال یہی ہے کہ اسکی مراد صرف اللہ کو معلوم ہے

marfat.com
Marfat.com

اس کے علاوہ کسی دوسرے کو اس کی مراد معلوم نہیں ہے۔ حالانکہ یہ سابقہ بیان کے خلاف ہے جبکہ سابق میں گذر چکا ہے کہ متشابہات کی مراد جناب رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کو معلوم تھی ورنہ تخاطب کوئی فائدہ ہی نہ ہوگا۔

جواب :۔ باری تعالیٰ کا فرمان "وَمَا يَعْلَمُ تَاوِيلَهٗ إِلَّا اللهُ" کے معنی ہیں "وَمَا يَعْلَمُ تَاوِيلَهٗ بِلَا دُونِ الْوَحْيِ إِلَّا اللهُ"۔ یعنی متشابہات کی مراد وحی کے بغیر خدا کے سوا کوئی نہیں جانتا اور حضورؐ کو وحی کے ذریعہ انکی مراد معلوم تھی۔ اس تاویل کے بعد لفظ اللہ کا استثناء بھی درست ہوگا۔ اور جناب رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا مراد پر واقف ہونا بھی ثابت ہوجائیگا۔

امام شافعیؒ کا قول :۔ امام شافعیؒ نے فرمایا۔ لفظ اللہ پر وقف نہ کیا جائے گا بلکہ "الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ" اللہ پر عطف ہے۔ اور آیت "يَقُولُونَ آمَنَّا بِهٖ" الراسخون سے حال واقع ہے اور پوری آیت کا مطلب یہ ہوا کہ متشابہات کی مراد کو کوئی نہیں جانتا سوائے خداوند تعالیٰ کے اور علماء راسخین کے اس حال میں کہ وہ علماء راسخین کہتے ہیں۔ کہ ہم متشابہات پر ایمان لائے یعنی ان سے جو حق تعالیٰ کی مراد ہے اس پر ہمارا بھی ایمان ہے۔

شارح کی رائے :۔ صاحب نور الانوار نے فرمایا ہمارے اور شوافع کے مابین جو اختلاف رائے ہے وہ یہ ہے کہ ہم کہتے ہیں "الراسخون فی العلم" متشابہات کی مراد سے واقف نہیں۔ اور شوافع کہتے ہیں علماء راسخین مراد سے واقف ہیں۔

اختلاف کی حقیقت :۔ مگر یہ اختلاف محض نزاع لفظی ہے۔ اس لئے کہ جو لوگ کہتے ہیں کہ علماء راسخین ان کی مراد سے واقف ہیں انکی مراد یہ ہے کہ راسخین متشابہات کی ظنی مراد سے واقف ہیں کیونکہ حضرات صحابہ اور تابعین نے جو تفاسیر متشابہات کی فرمائی ہیں وہ تمام ظنی ہیں۔ اور اس بات کے شوافع بھی قائل ہیں اور احناف بھی۔ اور جو حضرات کہتے ہیں راسخین متشابہات کی مراد سے واقف نہیں ان کی مراد متشابہات کا علم یقینی ہے جس پر اعتقاد کرنا ضروری ہو۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ ان کا باہمی اختلاف محض نزاع لفظی ہے، حقیقت میں کوئی اختلاف نہیں۔

فَإِنْ قُلْتَ فَمَا فَائِدَةُ إِنْزَالِ الْمُتَشَابِهَاتِ عَلٰى مَذْهَبِكُمْ قُلْتُ الْإِبْتِلَاءُ بِالْوَقْفِ وَالتَّسْلِيمِ لِأَنَّ النَّاسَ عَلٰى ضَرْبَيْنِ ضَرْبٌ يُبْتَلُونَ بِالْجَهْلِ فَابْتِلَاؤُهُمْ أَنْ يَتَعَلَّمُوا الْعِلْمَ وَيَشْتَغِلُوا بِالتَّحْصِيلِ وَضَرْبٌ هُمْ عُلَمَاءُ فَابْتِلَاؤُهُمْ أَنْ لَا يَتَفَكَّرُوا فِي مُتَشَابِهَاتِ الْقُرْآنِ وَمُسْتَوْدَعَاتِ أَسْرَارِهٖ فَإِنَّهَا سِرٌّ بَيْنَ اللهِ وَرَسُولِهٖ لَا يَعْلَمُهَا أَحَدٌ غَيْرُهٗ لِأَنَّ إِبْتِلَاءَ كُلِّ وَاحِدٍ إِنَّمَا يَكُونُ عَلٰى خِلَافِ مُتَمَنَّاهُ وَعَكْسِ هَوَاهُ فَهَوَاءُ الْجَاهِلِ تَرْكُ التَّحْصِيلِ وَالْخَوْضِ فَيُبْتَلٰى بِهٖ وَهَوَاءُ الْعَالِمِ اِطِّلَاعُ كُلِّ شَيْءٍ فَيُبْتَلٰى بِتَرْكِهٖ۔

تشریح پھر اگر تم اعتراض کرو کہ تمہارے مذہب کے مطابق متشابہات کے نازل کرنے سے فائدہ کیا ہے۔ تو میں جواب دوں گا کہ متشابہات کے نازل کرنیکا فائدہ توقف وتسلیم کی آزمائش میں لوگوں کو مبتلا کرنا ہے اس لئے کہ لوگ دو طرح کے ہوتے ہیں۔ ایک قسم وہ ہے کہ جو جہالت میں مبتلا کئے جاتے ہیں۔ پس انکی آزمائش یہ ہے

Marfat.com

وہ علم سیکھیں اور حصول علم میں مشغول ہوں۔ اور دوسری قسم علماء کی ہے۔ پس انکی آزمائش یہ ہے کہ قرآن مجید کی متشابہات اور اسرار کی تلاش اور فکر میں نہ پڑیں جو ان میں ودیعت رکھی گئی ہے کیونکہ وہ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول صلے اللہ علیہ وسلم کے درمیان راز ہے جس کو رسول کے سوا کوئی دوسرا نہیں جانتا۔ کیونکہ ہر ایک کی آزمائش اسکی تمنا کے خلاف اور خواہش کے برعکس ہوتی ہے۔ پس جاہل کی خواہش تحصیل علم اور اس میں غور و خوض کو ترک کرنا ہے۔ لہٰذا اس کو اس میں آزمایا جاتا ہے۔ اور عالم کی خواہش ہر چیز پر اطلاع پانا ہوتی ہے لہٰذا اس کو اس کے ترک کرنے سے آزمایا جاتا ہے۔

تشریح شارح نے اس عبارت میں شوافع کیطرف سے پہلے ایک اعتراض نقل فرمایا ہے۔ پھر احناف کی جانب سے اس کا جواب ذکر کیا ہے۔

اعتراض:۔ اے احناف جب تمہارے نزدیک راسخین کو متشابہات کی مراد معلوم نہیں ہے تو پھر ان آیات متشابہات کے نازل کرنے سے فائدہ کیا ہوا۔ کیونکہ قرآن مجید تو عمل کرنے کے لئے نازل کیا گیا ہے۔ اور عمل علم کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ اور جب متشابہات کا علم علماء راسخین کو بھی نہیں ہے تو غیر راسخین کو تو بدرجہ اولے متشابہات کا علم حاصل نہ ہو گا تو پھر متشابہات پر عمل کرنا کیسے ممکن ہو گا اور ان کے نازل کرنیکا فائدہ کیا ہو گا؟

جواب:۔ ان آیات متشابہات کو نازل کر کے لوگوں کو تسلیم و رضا پر قائم کرنا اور توقف پر جما کرنا مقصود ہے گویا ان آیات کو نازل کر کے حق تعالے نے امت کی آزمائش کی ہے۔ کیوں کہ لوگ دو قسم کے ہوتے ہیں۔ اول قسم جاہلوں کی ہے۔ تو انکی آزمائش اس لئے ہے کہ وہ علم حاصل کریں۔

دوسری قسم علماء کی ہے تو انکی آزمائش یہ ہے کہ وہ متشابہات میں نہ پڑیں اور راز و نیاز کی باتیں معلوم کرنے کے درپے نہ ہوں۔ کیوں کہ متشابہات قرآن اللہ تعالیٰ اور رسول اکرم صلے اللہ علیہ وسلم کے درمیان راز کی باتیں ہیں۔ جن کو اللہ تعالے اور رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے سوا تیسرا کوئی نہیں جانتا۔

ایک سوال اور اس کا جواب:۔ جب آپ کے نزدیک اے احناف علماء راسخین فی العلم کو متشابہات کا علم نہیں تو پھر ان کے نازل کرنیکا مفاد کیا ہوا کیونکہ قرآن کریم تو عمل کرنے کیلئے اتارا گیا ہے اور جب علم نہیں ہو گا تو ان متشابہات پر عمل کس طرح ممکن ہو سکے گا۔

جواب:۔ متشابہات کے نازل کرنیکا مقصد یہ ہے کہ لوگوں کو توقف اور تسلیم کی آزمائش میں مبتلا کیا جائے کہ لوگ یہ اعتقاد رکھیں کہ ان سے باری تعالے کی جو مراد ہے وہ حق ہے اگرچہ ہم کو انکی مراد کا علم نہیں ہے۔ اس لئے کہ انسانوں میں ایک نوع جاہلوں کی ہے جن کو حکم دیا گیا کہ وہ شریعت کا علم حاصل کریں اور پھر اس پر عمل کریں۔ دوسری قسم علماء کی ہے کہ وہ اپنے علم کے باوجود متشابہات میں پہونچ کر اپنے آپ کو سرنگوں کر دیں۔ اور ان کے پوشیدہ راز کے معلوم کرنے کے درپے نہ ہوں۔ یہ وہ راز ہے جو خالق کائنات اور جناب رسول اکرم صلے اللہ علیہ وسلم کے درمیان راز ہے۔ آزمائش ہر ایک کی اس کی خواہش کے خلاف ہوا کرتی ہے۔ جاہل علم سے بھاگتا ہے لہٰذا

marfat.com

Marfat.com

اسے تحصیل علم کی جانب متوجہ کیا گیا۔ اور عالم کی چاہت ہوتی ہے کہ اس کو ہر چیز کا علم حاصل ہو۔ اس لئے اس کو ہمہ دانی کے جال میں پھنسنے سے روک دیا گیا۔ اس طرح دونوں کی آزمائش ہو گئی، ہر ایک کو اپنی اپنی حدود میں رہکر عمل کرنا چاہئے۔

ثُمَّ الْمُتَشَابِهُ عَلٰى نَوْعَيْنِ نَوْعٌ لَا يُعْلَمُ مَعْنَاهُ اَصْلًا كَالْمُقَطَّعَاتِ فِي اَوَائِلِ السُّوَرِ مِثْلُ الٓمّٓ حٰمٓ فَاِنَّهَا يُقْطَعُ كُلُّ كَلِمَةٍ مِنْهَا عَنِ الْاُخْرٰى فِي التَّكَلُّمِ وَلَا يُعْلَمُ مَعْنَاهُ لِاَنَّهُ لَمْ يُوْضَعْ فِي كَلَامِ الْعَرَبِ لِمَعْنًى مَّا اِلَّا لِغَرَضِ التَّرْكِيْبِ وَنَوْعٌ يُعْلَمُ مَعْنَاهُ لُغَةً لٰكِنْ لَا يُعْلَمُ مُرَادُ اللّٰهِ تَعَالٰى لِاَنَّ ظَاهِرَهُ يُخَالِفُ الْمُحْكَمَ مِثْلُ قَوْلِهِ تَعَالٰى يَدُ اللّٰهِ وَوَجْهُ اللّٰهِ وَالرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى وَوُجُوْهٌ يَّوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ اِلٰى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ وَاَمْثَالُهٗ وَيُسَمّٰى هٰذِهٖ آيَاتُ الصِّفَاتِ وَقَدْ طَوَّلْنَا الْكَلَامَ فِي تَحْقِيْقِهَا وَتَاْوِيْلَاتِهَا فِي التَّفْسِيْرِ الْاَحْمَدِيِّ فَلْيُطَالِعْ ثَمَّهٗ

ترجمہ پھر متشابہ کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم وہ ہے جس کے معنٰی بالکل معلوم ہی نہیں جیسے سورتوں کے شروع میں مقطعات جیسے الٓمّٓ۔ حٰمٓ کیونکہ مقطعات کا ہر حرف دوسرے سے الگ الگ کر کے بولا جاتا ہے۔ اور اس کے معنی معلوم نہیں ہوتے۔ کیونکہ کلام عرب میں یہ کسی معنٰی کے لئے وضع نہیں کئے گئے سوائے ترکیب کے۔ اور دوسری قسم متشابہات کی وہ ہے کہ لغت سے تو معنی معلوم ہوتے ہیں۔ لیکن اللہ تعالٰی کی مراد معلوم نہیں ہوتی۔ لیکن چونکہ ظاہری معنٰی محکم کے مخالف ہوتے ہیں۔ جیسے اللہ کے یہ اقوال يَدُ اللّٰهِ وَجْهُ اللّٰهِ وَالرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى۔ وُجُوْهٌ يَّوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ اِلٰى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ اور ان جیسی دوسری مثالیں، ان کا آیات صفات نام رکھا جاتا ہے۔ اور ہم اکی تحقیق اور تاویل میں طویل گفتگو اپنی کتاب تفسیر احمدی میں کی ہے وہاں اس کا مطالعہ کریجئے۔

تشریح **متشابہ کے اقسام**:۔ اصولی طور پر متشابہات دو نوع کے ہیں۔ قسم اول وہ متشابہ ہیں جن کے معنٰی بالکل معلوم ہی نہ ہوں۔ لغوی معنٰی ہوں یا مرادی معنٰی کوئی بھی معلوم نہ ہوں۔ جیسے حروف مقطعات جو بعض سورتوں کے شروع میں موجود ہیں۔ جیسے حٰمٓ، یٰسٓ، ن وغیرہ وہ حروف ہیں کہ ان کے لغوی اور مرادی کوئی بھی معنٰی امت کو معلوم نہیں ہیں۔

حروف مقطعات کی وجہ تسمیہ:۔ ان حروف کو مقطعات اسی بناء پر کہا جاتا ہے کہ ان کو کاٹ کاٹ کر الگ الگ پڑھا جاتا ہے۔ اگرچہ کتابت میں سب کو ملا کر ہی لکھا جاتا ہے۔ ان کے معنی کے معلوم نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ عرب میں ان کلمات کو صرف اس لئے وضع کیا گیا ہے تاکہ ان سے کلمات کی ترکیب کی جا سکے اس مقصد کے علاوہ کسی اور مقصد کے لئے ان حروف کو وضع نہیں کیا گیا ہے۔

دوسری قسم:۔ متشابہات کے لغوی معنٰی معلوم ہوں مگر حق تعالٰی کی مراد معلوم نہ ہو کیونکہ متشابہ کے ظاہری

Marfat.com

معنے محکم کے خلاف ہیں جیسے یَدُ اللّٰہِ (اللہ کا ہاتھ) وَجْہُ اللّٰہِ (اللہ کا چہرہ) اَلرَّحْمٰنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوٰی (رحمن عرش نشین ہوگیا۔ وُجُوْہٌ یَّوْمَئِذٍ نَّاضِرَۃٌ اِلٰی رَبِّہَا نَاظِرَۃٌ (کچھ چہرے اس دن تروتازہ ہوں گے اور اپنے پروردگار کو دیکھ رہے ہوں گے)۔ ان آیتوں میں لفظ ید۔ وجہ۔ استوی کے لغوی معنے ہاتھ، چہرہ اور بیٹھنے کے ہیں۔ مگر ان سے باری تعالیٰ کی کیا مراد ہے معلوم نہیں ہے۔ کیونکہ ان کے ظاہری اور لغوی معنے محکم کے خلاف ہیں۔ اسلئے کہ آیت لَیْسَ کَمِثْلِہٖ شَیْءٌ (اللہ کے مثل کوئی چیز نہیں ہے) اس بارے میں محکم ہے کہ مخلوق کی کوئی چیز خالق کے مثل نہیں ہے۔ اس لئے معلوم ہوا ان آیات میں انسان کے چہرہ کیطرح اللہ تعالے کا چہرہ یا ہاتھ، اور انسان کے بیٹھنے کیطرح اس کا بیٹھنا مراد نہیں ہے بلکہ حق تعالے کی مراد اس سے کچھ اور ہی ہے۔ جس کا قطعی علم صرف حق تعالیٰ شانہ کو ہے ہم کو اس کا یقینی علم حاصل نہیں ہے۔

شارح کی رائے یہ ہے کہ ان آیات کو آیاتِ صفات کہا جاتا ہے اور ان آیات صفات کی تحقیق وتفسیر وتاویل انکی مشہور کتاب تفسیر احمدی میں مفصل مذکور ہے۔

وَلَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ عَنْ اَقْسَامِ التَّقْسِیْمِ الثَّانِیْ شَرَعَ فِیْ بَیَانِ اَقْسَامِ التَّقْسِیْمِ الثَّالِثِ فَقَالَ اَمَّا الْحَقِیْقَۃُ فَاسْمٌ لِکُلِّ لَفْظٍ اُرِیْدَ بِہٖ مَا وُضِعَ لَہٗ فَاللَّفْظُ بِمَنْزِلَۃِ الْجِنْسِ یَتَنَاوَلُ الْمُھْمَلَ وَالْمَجَازَ وَغَیْرَھُمَا وَقَوْلُہٗ اُرِیْدَ بِہٖ مَا وُضِعَ لَہٗ فَصْلٌ یُخْرِجُھُمَا وَالْمُرَادُ بِالْوَضْعِ تَعْیِیْنُہٗ لِلْمَعْنٰی بِحَیْثُ یَدُلُّ عَلَیْہِ مِنْ غَیْرِ قَرِیْنَۃٍ فَاِنْ کَانَ ذٰلِکَ التَّعْیِیْنُ مِنْ جِھَۃِ وَاضِعِ اللُّغَۃِ فَوَضْعٌ لُغَوِیٌّ وَاِنْ کَانَ مِنَ الشَّارِعِ فَوَضْعٌ شَرْعِیٌّ وَاِنْ کَانَ مِنْ قَوْمٍ مَخْصُوْصٍ فَوَضْعٌ عُرْفِیٌّ خَاصٌّ وَاِلَّا فَوَضْعٌ عُرْفِیٌّ عَامٌّ وَالْمُعْتَبَرُ فِی الْحَقِیْقَۃِ ھُوَ الْوَضْعُ بِشَیْءٍ مِنَ الْاَوْضَاعِ الْمَذْکُوْرَۃِ وَفِی الْمَجَازِ عَدَمُہٗ فَھُمَا فِی الْحَقِیْقَۃِ مِنْ عَوَارِضِ الْاَلْفَاظِ وَقَدْ یُوْصَفُ بِھِمَا الْمَعَانِیْ وَالْاِسْتِعْمَالُ اِمَّا مَجَازًا اَوْ عَلٰی اَنَّہٗ مِنْ خَطَاءِ الْعَوَامِ۔

ترجمہ

اور مصنفؒ جب تقسیم ثانی کے اقسام کے بیان سے فارغ ہوئے تو تقسیم ثالث کا بیان شروع فرمایا چنانچہ فرمایا "حقیقت ہر اس لفظ کا نام ہے جس سے اس کا موضوع لہٗ مراد ہو۔ پس "لفظ" جنس کے درجہ میں ہے جو مہمل، مجاز وغیرہ کو شامل ہے۔ اور اس کا قول "اُرِیْدَ بِہٖ مَا وُضِعَ لَہٗ" فصل ہے۔ ان دونوں کو حقیقت سے خارج کردیتا ہے اور وضع سے مراد لفظ کو کسی معنے کیلئے متعین کردینا اس طور پر کہ وہ لفظ ان معنے پر کسی قرینہ کی ضرورت کے بغیر دلالت کرے۔ پس اگر یہ تعیین واضع لغت کیطرف سے ہے تو وضع لغوی کہلاتا ہے اور اگر شارع کیطرف سے ہے تو وضع شرعی اور اگر تعیین کسی خاص جماعت کیطرف سے ہے تو وضع عرفی خاص کہا جاتا ہے ورنہ وضع عرفی عام کہا جائے گا۔ الغرض حقیقت میں ان مختلف وضعوں میں کسی ایک وضع کا اعتبار کیا

marfat.com

Marfat.com

گیا ہے۔ اور مجاز میں اس کے عدم کا۔ پس یہ دونوں درحقیقت الفاظ کے عوارض ہیں اور کبھی کبھی معانی اور استعمال بھی ان کے ساتھ متصف ہو جاتے ہیں مجازاً یا عوام الناس کی غلطیوں سے۔

تشریح مصنفؒ تقسیم ثانی کے اقسام اور ان کے احکام کے بیان سے فراغت کے بعد تیسری تقسیم کے اقسام اور ان کے احکام کو بیان کرتے ہیں۔ اس تیسری تقسیم کے تحت بھی چار ہی قسمیں ہیں۔
(۱) حقیقت (۲) مجاز (۳) صریح (۴) کنایہ۔

بہرحال حقیقت۔ بروزن فعیلۃ ہے۔ حق یحق حقا سے اخذ کیا گیا ہے۔ حق بمعنیٰ ثبت۔ حقیقت صفت اور اللفظ اس کا موصوف ہے۔ یعنی اللفظ الحقیقۃ۔ اس لفظ کو وصفیت سے اسمیت کی جانب نقل کیا گیا ہے۔ جو لفظ اپنے معنیٰ موضوع لہٗ میں استعمال کیا جائے اس کو حقیقت کہتے ہیں۔ اسکو حقیقت اس لئے کہا جاتا ہے کیونکہ وہ اپنی جگہ پر ثابت ہے ادھر اُدھر تجاوز نہیں کیا۔

شارح کے نزدیک حقیقت کی تعریف:۔ حقیقت اس لفظ کو کہتے ہیں جسکو بول کر اس کے معنیٰ موضوع لہٗ مراد لئے جائیں۔

تعریف میں لفظ اُرید بھی مذکور ہے۔ اس کا مفاد یہ ہے کہ استعمال حقیقت و مجاز کیلئے شرط ہے کیونکہ لفظ وضع کے بعد استعمال سے پہلے نہ حقیقت ہے نہ مجاز ہے۔ اور استعمال کے بعد اگر لفظ اپنے موضوع لہٗ میں مستعمل ہے تو حقیقت ہے۔ غیر موضوع لہٗ میں استعمال کیا گیا تو وہ مجاز ہے۔

تعریف میں لفظؔ کا لفظ بمنزلہ جنس ہے جو مہمل، مجاز اور جس میں استعمال کیا جائے یعنی مستعمل فیہ سب کو شامل ہے اور اُرید بہ ماوضع لہٗ بمنزلہ فصل ہے۔ جس سے مہمل اور مجاز دونوں خارج ہو گئے کیونکہ مہمل معنیٰ کیلئے موضوع نہیں ہوتا اور مجاز میں معنیٰ موضوع لہٗ مراد نہیں ہوتے بلکہ لفظ کو معنیٰ غیر موضوع لہٗ میں استعمال کیا جاتا ہے۔ لہٰذا اُرید بہ ماوضع لہٗ کی قید سے دونوں کے دونوں حقیقت سے خارج ہو گئے۔ وضع کے معنیٰ یہ ہیں کہ لفظ کو کسی ایسے معنیٰ کیلئے متعین کرنا کہ جب وہ لفظ بولا جائے تو بلا کسی قرینہ کے وہ معنیٰ سمجھ میں آجائیں، قرینہ کے دلالت کرنے کی حاجت نہ ہو۔

وضع کے اقسام:۔ پھر وضع کی چار قسمیں ہیں (۱) وضع لغوی (۲) وضع شرعی (۳) وضع عرفی خاص (۴) وضع عرفی عام۔ کیونکہ لفظ میں معنیٰ کی تعیین یا تو واضع لغت کی جانب سے ہو گی یا واضع شرع کی جانب سے یا کسی مخصوص طائفہ کی جانب سے ہو گی۔ یا لفظ کے معنیٰ کی تعیین عوام الناس کی جانب سے ہو گی۔ اول وضع کو وضع لغوی کہا جاتا ہے۔ جیسے لفظ انسان کی وضع حیوان ناطق کے لئے۔

دوسرے کی مثال لفظ صلوٰۃ ہے جس کو ارکان مخصوصہ کے مجموعہ کیلئے وضع کیا گیا ہے۔ اور تیسرے کا نام وضع عرفی خاص ہے۔ جیسے نحاۃ کی اصطلاح میں لفظ فعل اور اسم اور حرف وغیرہ۔ اور چوتھی قسم کا نام وضع عرفی عام ہے۔ جیسے لفظ دابۃ کی دلالت چار پیروں والے جانور کیلئے کی گئی ہے۔

Marfat.com

کیا یہ ضروری ہے کہ لفظ مذکورہ چاروں وصفوں کے لئے وضع کیا گیا ہو۔ شارح نے کہا چاروں اوضاع کیلئے لفظ کا وضع کیا جانا ضروری نہیں ہے بلکہ صرف ایک وضع کا پایا جانا کافی ہے۔ اور جہاں تک مجاز کا تعلق ہے تو اس میں وضع کا نہ ہونا ضروری ہے یعنی معنٰے مجازی کیلئے یہ کافی ہے کہ وہ کسی ایک وضع کیلئے موضوع نہ ہو۔ ایسا نہیں ہے کہ لفظ اگر چاروں وضعوں کیلئے وضع نہ کیا گیا ہو تو وہ مجاز ہوگا۔ جیسے لفظ صلوٰۃ بمعنیٰ دعا، حقیقت لغویہ ہے اور جب اس سے مخصوص ارکان کے معنے مراد لئے جائیں گے تو وہ مجاز لغوی ہوگا جبکہ شریعت والوں کے یہاں یہ لفظ صلوٰۃ ارکانِ مخصوصہ کیلئے حقیقت شرعی ہے اور دعا کے معنے میں مجاز ہے۔ اہل لغت صلوٰۃ کے معنے ارکانِ مخصوصہ کے لئے مجاز صرف اس وجہ سے کہتے ہیں کہ ان معنے کیلئے اہل لغت نے اس کو وضع نہیں کیا ہے اگرچہ اہل شرع نے اس کو ارکان مخصوصہ کیلئے وضع کیا ہے۔ معلوم ہوا مجاز ہونے کے لئے کسی ایک وضع کے لحاظ سے موضوع نہ ہونا کافی ہے چاروں وضعوں سے وضع نہ کیا جانا ضروری نہیں ہے۔

حقیقت و مجاز لفظ کی صفت ہیں:۔ مجاز اور حقیقت دونوں لفظ کی صفت بنتے ہیں اور الفاظ ان کے ساتھ متصف ہوتے یعنی موصوف بنتے ہیں۔ اسی وجہ سے محاورہ میں بولا جاتا ہے کہ لفظ اپنے معنے میں حقیقت ہے۔ یہ لفظ اپنے معنے میں مجازی ہے۔

وقد یوصف بھما الخ۔ اور کبھی ان دونوں یعنی حقیقت و مجاز کے ساتھ معنے اور استعمال دونوں متصف ہوتے ہیں یعنی معنے اور استعمال معنے دونوں ہی کو حقیقت و مجاز کے ساتھ متصف کیا جاتا ہے یہ عوام الناس کی غلطی سے ہوتا ہے یا پھر مجازاً ایسا کیا جاتا ہے۔

وَحُكْمُهَا وُجُوْدُ مَا وُضِعَ لَهٗ خَاصًّا كَانَ اَوْ عَامًّا فَاِنَّ الْحَقِيْقَةَ تَجْتَمِعُ مَعَ الْخَاصِّ وَالْعَامِّ جَمِيْعًا فَاِنَّ قَوْلَهٗ تَعَالٰى يَا اَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا ارْكَعُوْا وَقَوْلَهٗ تَعَالٰى وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنٰى خَاصٌّ بِاعْتِبَارِ الْفِعْلِ وَهُوَ الرُّكُوْعُ وَالزِّنَا وَعَامٌّ بِاعْتِبَارِ الْفَاعِلِ وَهُمُ الْمُكَلَّفُوْنَ۔

ترجمہ اور حقیقت کا حکم یہ ہے کہ اس کا موضوع لہٗ پایا جائے خواہ خاص ہو یا عام ہو کیونکہ حقیقت خاص اور عام دونوں کے ساتھ جمع ہو جاتی ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول یَا اَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا ارْکَعُوْا (اے ایمان والو رکوع کرو) اور اللہ تعالیٰ کا قول وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنٰی (اور تم زنا کے قریب مت جاؤ) فعل کے اعتبار سے خاص ہیں اور وہ پہلی آیت میں رکوع ہے اور دوسری میں زنا ہے اور فاعل کے اعتبار سے عام ہیں۔ یہ وہ لوگ ہیں جو شریعت کے مکلف ہیں۔

تشریح **حقیقت کا حکم**:۔ ما وضع لہٗ یعنی معنے موضوع لہٗ کا موجود ہونا۔ یعنی موضوع لہٗ خاص ہوں یا عام ہوں۔ کیوں کہ حقیقت دونوں کے ساتھ جمع ہو جاتی ہے یعنی حقیقی معنے خاص بھی ہوتے

marfat.com

Marfat.com

ہیں۔ اور عام معنی بھی حقیقت ہو سکتے ہیں ان میں باہم کوئی منافات نہیں ہے۔

معنیٰ کے خاص اور عام ہونے کی دلیل:۔ شارح نے اس کے ثبوت میں آیت یٰایّھا الّذین اٰمنوا ارکعوا کو پیش کیاہے۔ دوسری آیت ولاتقربوا الزنیٰ کو ذکر کیاہے۔ دونوں فعل کے اعتبار سے خاص ہیں۔ پہلی آیت رکوع کے معنیٰ میں خاص ہے۔ اور دوسری آیت زنا کے معنی میں خاص ہے۔ اور فاعل کے لحاظ سے عام ہے۔ یعنی مسلمانوں میں جو لوگ افعال کے مکلف ہیں وہ تمام کے تمام ان کے مخاطب اور مکلف ہیں۔ رکوع کے حقیقی معنیٰ انحناء اور جھکنے کے ہیں۔ اور زنا کے معنی حقیقی ایک فرج کا دوسری فرج میں داخل کرنا ہے۔

وَاَمَّا الْمَجَازُ فَاِسْمٌ لِمَا اُرِيْدَ بِهٖ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهٗ لِمُنَاسَبَةٍ بَيْنَهُمَا اَيْ اِسْمٌ لِكُلِّ لَفْظٍ اُرِيْدَ بِهٖ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهٗ لِاَجْلِ مُنَاسَبَةٍ بَيْنَ الْمَعْنَى الْمَوْضُوْعِ لَهٗ وَغَيْرِ الْمَوْضُوْعِ لَهٗ وَاحْتَرَزَ بِهٖ عَنْ مِثْلِ اِسْتِعْمَالِ لَفْظِ الْاَرْضِ فِي السَّمَاءِ مِمَّا لَا مُنَاسَبَةَ بَيْنَهُمَا وَعَنِ الْهَزْلِ فَاِنَّهٗ وَاِنْ اُرِيْدَ بِهٖ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهٗ لٰكِنْ لَا مُنَاسَبَةَ بَيْنَهُمَا وَلَمْ يَذْكُرْ قَيْدَ كَوْنِهٖ عِنْدَ قِيَامِ قَرِيْنَةٍ لِاَنَّ الْغَرَضَ هٰهُنَا بَيَانُ الْمَجَازِ بِحَسَبِ اِرَادَةِ الْمُتَكَلِّمِ وَقَدْ تَمَّ بِهٖ وَالْقَرِيْنَةُ اِنَّمَا يُحْتَاجُ اِلَيْهَا لِاَجْلِ فَهْمِ السَّامِعِ وَهُوَ اَمْرٌ زَائِدٌ عَلٰى اَنَّهٗ سَيَأْتِيْ ذِكْرُهَا فِيْ اٰخِرِ بَحْثِ الْمَجَازِ۔

ترجمہ اور بہر حال مجاز وہ لفظ ہے جس سے اس کا غیر موضوع لہٗ معنیٰ مراد ہو اس مناسبت کی وجہ سے جو ان دونوں میں پائی جاتی ہو۔ مطلب یہ ہے کہ مجاز ہر اس لفظ کا نام ہے جس سے غیر موضوع لہٗ مراد لیا جائے۔ موضوع لہٗ اور غیر موضوع لہٗ کے درمیان کسی مناسبت کی وجہ سے۔ اور مناسبت کی قید سے مثلاً لفظ ارض بول کر السماء مراد لیں جس میں کوئی مناسبت نہیں ہے۔ احتراز کیا گیا ہے نیز اس قید سے ہزل سے کیونکہ ہزل میں اگرچہ لفظ سے غیر موضوع لہٗ معنیٰ مراد لیا جاتا ہے مگر کوئی مناسبت اصلی معنیٰ اور ہزل کے معنے میں نہیں ہوتی۔ مگر مصنفؒ نے مجاز کی تعریف میں عند قیام قرینۃ کی قید نہیں لگائی۔ اس لئے کہ مصنف کی غرض اس جگہ متکلم کے ارادے کے اعتبار سے مجاز کا بیان مقصود ہے اور یہ مقصد مصنف کے مذکورہ بیان سے پورا ہو جاتا ہے اور قرینہ کی ضرورت سامع کے سمجھنے کیلئے ہوتی ہے اور یہ زائد چیز ہے۔ اس کے علاوہ اس کا بیان مجاز کی آخری بحث میں آجائے گا۔

تشریح **مجاز کی تعریف**:۔ ماتن نے فرمایا مجاز اس لفظ کا نام ہے جسکو بول کر غیر موضوع لہٗ معنیٰ کا ارادہ کیا جائے مگر شرط یہ ہے کہ معنیٰ موضوع لہٗ اور ان معنے کے درمیان جن معنے میں لفظ کو استعمال کیا گیا ہے کوئی مناسبت موجود ہو۔ لاجل مناسبۃ کی قید سے احتراز کرنا مقصود ہے اُن معنے سے جن میں اور حقیقی معنیٰ میں کوئی مناسبت نہ ہو۔

Marfat.com

جیسے لفظ ارض بول کر آسمان کے معنے مراد لینا۔ اس لئے اگر لفظ ارض بولا جائے اور سماء کے معنے مراد لئے جائیں تو یہ مجازی معنے نہ ہوں گے۔ کیونکہ زمین اور آسمان کے درمیان کوئی مناسبت نہیں ہے۔ ماتن نے اس جگہ "عند قیام قرینہ" کی قید کا ذکر بھی نہیں کیا ہے حالانکہ قرینہ کا پایا جانا مجازی معنے کے صادق آنے کیلئے شرط ہے۔ تو اس کا جواب شارح نے یہ دیا کہ "بحسب ارادۃ المتکلم" کہ اس جگہ مجاز سے وہ مجازی معنے مراد ہیں جن کا ارادہ متکلم نے کیا ہو اور یہ مقصد تعریف کے مذکورہ الفاظ سے پورا ہو جاتا ہے کیونکہ متکلم مجازی معنے کا ارادہ کرنے کے لئے قرینہ کا ضرورت مند نہیں ہوا کرتا۔ قرینہ کی ضرورت البتہ کلام کے سننے والے کو ہوتی ہے اور سامع کا قرینہ کا محتاج ہونا یہ مجاز کی تعریف سے خارج ہے جس کا ذکر مجاز کی بحث کے آخر میں مصنف تفصیل سے ذکر کریں گے

وَاَمَّا الْمَجَازُ بِالزِّيَادَةِ مِثْلُ قَوْلِهٖ تَعَالٰى لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْءٌ فَيَصْدُقُ عَلَيْهِ اَيْضًا اَنَّهٗ اُرِيْدَ بِهٖ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهٗ لِاَنَّهٗ مَا وُضِعَ لَهٗ هُوَ التَّشْبِيْهُ لَا التَّاكِيْدُ اَوِ الزِّيَادَةُ فَيَدْخُلُ فِي التَّعْرِيْفِ وَلٰكِنْ لَابُدَّ فِي تَعْرِيْفِ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ كِلَيْهِمَا مِنْ قَيْدِ الْحَيْثِيَّةِ اَيْ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ مَا وُضِعَ لَهٗ اَوْ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهٗ لِئَلَّا يَنْتَقِضَ التَّعْرِيْفَانِ طَرْدًا وَعَكْسًا فَاِنَّ لَفْظَ الصَّلٰوةِ فِي اللُّغَةِ لِلدُّعَاءِ وَفِي الشَّرْعِ لِلْاَرْكَانِ الْمَعْلُوْمَةِ فَهِيَ مِنْ حَيْثُ اللُّغَةِ حَقِيْقَةٌ فِي الدُّعَاءِ لِاَنَّهٗ يَصْدُقُ عَلَيْهِ اَنَّهٗ مَا وُضِعَ لَهٗ وَمَجَازٌ فِي الْاَرْكَانِ لِاَنَّهٗ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهٗ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهٗ فِي الْجُمْلَةِ وَمِنْ حَيْثُ الشَّرْعِ حَقِيْقَةٌ فِي الْاَرْكَانِ لِاَنَّهَا مَا وُضِعَ لَهٗ مِنْ حَيْثُ اَنَّهَا مَا وُضِعَ لَهٗ وَمَجَازٌ فِي الدُّعَاءِ لِاَنَّهٗ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهٗ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهٗ فِي الْجُمْلَةِ وَحُكْمُهٗ وُجُوْدُ مَا اسْتُعِيْرَ لَهٗ خَاصًّا كَانَ اَوْ عَامًّا يَعْنِيْ اَنَّ الْمَجَازَ كَالْحَقِيْقَةِ فِي كَوْنِهٖ خَاصًّا وَعَامًّا وَلَيْسَ الْمُرَادُ بِكَوْنِ الْمَجَازِ عَامًّا اَنْ يَعُمَّ جَمِيْعَ اَنْوَاعِ عَلَاقَاتِهٖ جُمْلَةً فِي لَفْظٍ بِاَنْ يُذْكَرَ اللَّفْظُ وَيُرَادُ بِهٖ حَالُّهٗ وَمَحَلُّهٗ وَمَا كَانَ عَلَيْهِ وَمَا يَؤُوْلُ اِلَيْهِ وَلَازِمُهٗ وَمَلْزُوْمُهٗ وَعِلَّتُهٗ وَمَعْلُوْلُهٗ وَنَحْوُ ذٰلِكَ بَلْ اَنْ يَعُمَّ جَمِيْعَ اَفْرَادِ نَوْعٍ وَاحِدٍ كَمَا يُرَادُ بِالصَّاعِ جَمِيْعُ مَا يَحُلُّ فِيْهِ فَيَجُوْزُ ذٰلِكَ عِنْدَنَا۔

ترجمہ اور بہرحال مجاز بالزیادۃ جیسے اللہ تعالیٰ کا قول لیس کمثلہ شیء ہے۔ تو اس پر بھی یہ صادق آتا ہے کہ اس سے غیر موضوع لہ مراد لیا گیا ہے اس لئے کہ "ک" کا موضوع لہ تشبیہ ہے نہ کہ تاکید یا زیادۃ۔ لہٰذا مجاز بالزیادت مجاز کی تعریف میں داخل ہے البتہ حقیقت اور مجاز دونوں کی تعریفوں میں حیثیت کی قید ضروری تھی یعنی یوں کہنا چاہئے تھا کہ "من حیث انہ ما وضع لہ او غیر ما وضع لہ" تاکہ دونوں تعریفیں جامع اور مانع ہو جائیں اور منتقض نہ ہو جائیں کیونکہ لفظ الصلوٰۃ لغت میں دعاء کے لئے

marfat.com

Marfat.com

وضع کیا گیا ہے اور شرع میں ارکانِ مخصوصہ کیلئے یعنی لفظ الصلوٰۃ بحیثیت لغت کے دعاء کے معنٰی میں حقیقت ہے کیونکہ اس پر صادق آتا ہے۔ یہ معنیٰ اس کے موضوع لہٗ ہیں! اور لفظ الصلوٰۃ ارکانِ مخصوصہ میں مجاز ہے کیونکہ یہ غیر موضوع لہٗ ہے اس حیثیت سے کہ وہ جملہ میں غیر موضوع لہٗ ہے۔ اور لفظ صلوٰۃ شریعت کی حیثیت سے، ارکانِ مخصوصہ میں حقیقت ہے کیوں کہ وہ اس کے موضوع لہٗ ہیں۔ اور لفظ الصلوٰۃ دعا کے معنٰی میں مجاز ہے کیونکہ دعاء اسکا موضوع لہٗ نہیں ہے اس حیثیت سے کہ وہ ان معنٰی کیلئے مطلقاً وضع نہیں کیا گیا۔ اور مجاز کا حکم یہ ہے کہ وہ جن معنٰی کے لئے استعارہ کیا گیاہے اس کا ثبوت ہو خواہ خاص ہو یا عام ہو یعنی خاص اور عام ہونے میں مجاز حقیقت کیطرح ہے اور مجاز کے عام ہونیکا مطلب یہ نہیں ہے کہ مجاز اپنے تمام علاقات کو ایک وقت میں شامل ہو بایں طور کہ لفظ ذکر کیا جائے اور اس سے اس کا حال، محل، اور وہ چیز جس کا وجود اس پر موقوف ہے اور وہ امر جو اس کی طرف لوٹتا ہی اسی طرح اس کا لازم، ملزوم، اس کی علت اور اس کا معلول وغیرہ سارے امور ایک ساتھ مراد لئے جائیں۔ بلکہ مجاز کے عام ہونیکا مطلب یہ ہے کہ وہ ایک نوع کے تمام افراد کو شامل ہو جیسے لفظ صاع سے وہ تمام اشیاء مراد ہوں گی جو اس میں داخل ہوتی ہیں پس ایسا عموم ہمارے نزدیک جائز ہے۔

تشریح

واما المجاز الخ۔ اور بہرحال مجاز بالزیادۃ جیسے اللہ تعالیٰ کا قول "لَیْسَ کَمِثْلِہٖ شَیْءٌ" (اس کے مانند کوئی شے نہیں ہے) یہ عبارت ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ یہ تعریف مجاز بالزیادۃ کو شامل نہیں ہے کیوں کہ آیت میں مذکورہ لفظ کٓ سے کوئی چیز مراد نہیں ہے۔ موضوع لہٗ مراد ہے نہ غیر موضوع لہٗ مراد ہے۔ پس جب کاف سے معنٰی غیر موضوع لہٗ مراد نہیں تو مجاز نہیں۔ حالانکہ مجاز بالزیادۃ کو سب نے مجاز تسلیم کیا ہے اس لئے اعتراض وارد ہوا کہ مجاز کی تعریف اپنے تمام افراد کو شامل نہیں۔ فیصدق علیہ ایضاً الخ مذکورہ اعتراض کا جواب شارح نے یہ دیا ہے کہ مجاز بالزیادۃ پر صادق آتا ہے کہ اس سے غیر موضوع لہٗ معنٰی کا ارادہ کیا گیا ہے۔ جیسے اللہ تعالےٰ کے قول "لَیْسَ کَمِثْلِہٖ شَیْءٌ" میں کاف سے ان معنٰی کا ارادہ نہیں کیا گیا جن کے لئے اس کو وضع کیا گیا ہے کیونکہ کاف کو تشبیہ کیلئے وضع کیا گیا ہے گویا تشبیہ کے معنٰی اس کے موضوع لہٗ ہیں۔ تاکید اور زیادتی کے لئے کاف کو وضع نہیں کیا گیا ہے۔ لہٰذا مجاز بالزیادۃ مجاز کی تعریف میں داخل ہے۔

سوال:۔ سوال یہ ہے کہ مجاز بالزیادۃ مجازی معنٰی ہیں تو اس کے معنٰی حقیقی یعنی تشبیہ کے معنٰی کے درمیان اتصال ہونا چاہئے جبکہ تشبیہ اور تاکید کے درمیان کوئی اتصال نہیں پایا جاتا۔

لکن لابد فی تعریف الحقیقۃ الخ۔ شارح نے کہا حقیقت و مجاز دونوں کی تعریفوں میں حیثیت کی قید کا اضافہ کرنا ضروری تھا۔ یعنی یہ کہنا چاہئے کہ حقیقت وہ لفظ ہے جو اپنے معنٰی موضوع لہٗ میں استعمال کیا جائے اس حیثیت سے کہ وہ اس کے موضوع لہٗ ہیں۔ اور مجاز وہ لفظ ہے جو اپنے غیر موضوع لہٗ معنٰی میں استعمال کیا جائے اس حیثیت سے کہ وہ معنٰی اس کے موضوع لہٗ نہیں ہیں۔ کیونکہ حیثیت کی قید کے بغیر دونوں تعریفیں جامع اور مانع نہ رہیں گی۔

Marfat.com

فان لفظ الصلوٰۃ الخ۔ اس لئے کہ لفظ صلوٰۃ کے معنی لغت میں دعاء کیلئے وضع کیا گیا ہے۔ اور یہی لفظ صلوٰۃ شرع میں ارکان معلومہ مخصوصہ کیلئے وضع کیا گیا ہے۔ پس لفظ صلوٰۃ لغت کی حیثیت سے دعاء کے معنے میں حقیقت ہے۔ اس حیثیت سے کہ لفظ صلوٰۃ کے معنے دعاء کے اس کے دو موضوع لہٗ ہیں۔ اور موضوع لہٗ کی حیثیت سے معنے مراد لئے گئے ہیں۔ اور صلوٰۃ کا لفظ ارکان کے معنے میں مجاز ہے اس حیثیت سے کہ لغت میں ارکانِ مخصوصہ کے لئے اس کو وضع نہیں کیا گیا ہے۔

اور صلوٰۃ کے معنے ارکانِ مخصوصہ کے حقیقت ہیں، شرع کی حیثیت سے۔ کیونکہ صلوٰۃ کو ارکانِ معلومہ کیلئے وضع کیا گیا ہے۔ لہٰذا اس حیثیت سے یہ معنے اس کے موضوع لہٗ ہیں اور دعاء کے معنے میں شرع کی حیثیت سے مجاز ہیں کیونکہ شرع میں اس کو دعاء کے لئے وضع نہیں کیا گیا ہے۔

وحکمہ وجود ما استعیر لہٗ الخ۔ **مجاز کا حکم** :۔ وہ معنے جن کے لئے اس لفظ کو استعارہ کیا گیا ہے یعنی مجازاً استعمال کیا گیا ہے وہ موجود ہوں خواہ وہ معنے خاص ہوں یا عام ہوں۔ خاص کی مثال "اولامستم النساء" ہے۔ اس میں لمس سے جماع مراد لیا گیا ہے اور یہ معنے خاص ہیں۔ مثال عام کی حدیث شریف لاتبیعو الدرھم بالدرھمین و لا الصاع بالصاعین (تم ایک درہم کو دو درہم کے بدلے فروخت مت کرو، اور نہ ایک صاع کو دو صاعوں کے بدلے میں فروخت کرو) حدیث میں لفظ کی حقیقت ایک پیمانہ (صاع) ہے جس سے پیمائش کی جاتی ہے۔ اور صاع کے مجازی معنے ما یدخل فی الصاع کے ہیں۔ یعنی وہ چیز جس کو اس برتن کے اندر بھر دیا جائے یعنی مظروف کے ہیں۔ اور اس جگہ نفس برتن مراد نہیں ہے بلکہ برتن کے اندر جو چیز داخل ہو یعنی مظروف مراد ہے۔ اور یہ عام ہے۔ تمام وہ چیزیں داخل ہیں جن کو اس ظرف کے اندر بھر دیا جائے۔ غلہ ہو یا اس کے علاوہ چیز ہو۔

خلاصۂ کلام یہ کہ جس طرح حقیقت عام اور خاص دونوں ہوتی ہے اسی طرح مجازی معنے بھی عام اور خاص دونوں ہو سکتے ہیں۔

مجاز کے عام ہونیکا مطلب :۔ شارح نے فرمایا "لیس المراد بکون المجاز عاماً الخ۔ مجاز کے عام ہونے کا معنے یہ ہرگز نہیں کہ مجاز کے جتنے علاقے ہیں تمام علاقے ایک لفظ میں پائے جاتے ہوں۔ مثلاً ایک لفظ ذکر کیا جائے اس سے حال اور محل دونوں مراد ہوں اور ما کان علیہ کا علاقہ بھی مراد ہو اور مایؤل کا علاقہ بھی۔ اسی طرح لازم و ملزوم، علت و معلول سب کے سب مراد ہوں ایسا نہیں ہے۔ بلکہ اس کے عام ہونے کا مطلب صرف یہ ہے کہ لفظ بول کر ایک نوع کے تمام علاقے مراد لئے جائیں۔ اور وہ لفظ ان تمام افراد کو عام ہو جن میں وہ علاقہ پایا جاتا ہے۔ جیسے لفظ صاع کے حقیقی معنے ظرف اور برتن کے ہیں جس سے چیزوں کی پیمائش کی جاتی ہے۔ اور صاع کے معنے مجازی "ما یدخل فی الصاع" کے ہیں۔ وہ چیزیں جو اس برتن کے اندر بھری جاتی ہیں اور ناپی جاتی ہیں۔ پس اس جگہ لفظ صاع بول کر "ما یدخل فی الصاع" مراد لیا گیا ہے۔ یعنی حال اور اس کے تمام افراد یہاں مراد لئے گئے ہیں جیسے غلہ اور تمام وہ چیزیں جو اس برتن میں بھر کر خریدی اور بیچی۔

marfat.com

Marfat.com

جاتی ہیں۔ اس ایک علاقہ کو نوع اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ علاقہ تو حال ومحل کا ہے اور محل بول کر حال مراد لیا گیا ہے۔ اب آئندہ جو چیزیں بھی حال بنیں گی وہ اس حکم میں داخل ہوں گی۔ یہی مجاز کے عام ہونے کا مطلب ہے۔ یعنی اس نوع کے تمام افراد کو شامل ہونا۔ اور یہ عموم ہمارے نزدیک درست ہے۔

وَقَالَ الشَّافِعِيُّ لَا عُمُوْمَ لِلْمَجَازِ لِاَنَّهُ ضَرُوْرِيٌّ يُصَارُ اِلَيْهِ فِي الْكَلَامِ عِنْدَ تَعَذُّرِ الْحَقِيْقَةِ وَ الضَّرُوْرَةُ تَتَقَدَّرُ بِقَدْرِهَا وَتَرْتَفِعُ بِاِثْبَاتِ الْخُصُوْصِ فَلَا يَثْبُتُ الْعُمُوْمُ وَاِنَّا نَقُوْلُ اِنَّ عُمُوْمَ الْحَقِيْقَةِ لَمْ يَكُنْ لِكَوْنِهَا حَقِيْقَةً بَلْ لِدَلَالَةٍ زَائِدَةٍ عَلٰى ذٰلِكَ كَالْاَلِفِ وَاللَّامِ فِي الْمُفْرَدِ الْغَيْرِ الْمَعْهُوْدِ وَوُقُوْعِ النَّكِرَةِ فِي سِيَاقِ النَّفْيِ وَوَصْفِهَا بِصِفَةٍ عَامَّةٍ وَكَوْنِ الصِّيْغَةِ صِيْغَةَ جَمْعٍ اَوْ كَوْنِ الْمَعْنٰى مَعْنَى الْجَمْعِ فَاِذَا وُجِدَتْ هٰذِهِ الدَّلَالَاتُ فِي الْمَجَازِ يَكُوْنُ اَيْضًا عَامًّا اِذْ لَيْسَ كَوْنُ الْحَقِيْقَةِ شَرْطًا لِلْعُمُوْمِ اَوْ كَوْنُ الْمَجَازِ مَانِعًا عَنْهُ وَكَيْفَ يُقَالُ اِنَّهُ ضَرُوْرِيٌّ وَقَدْ كَثُرَ ذٰلِكَ فِي كِتَابِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَاللّٰهُ تَعَالٰى مُنَزَّهٌ عَنِ الضَّرُوْرَةِ۔ لَا يُقَالُ اِنَّ الْمُقْتَضٰى وَاقِعٌ فِي الْقُرْاٰنِ كَثِيْرًا مَعَ اَنَّهُ ضَرُوْرِيٌّ بِالْاِتِّفَاقِ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ لِاَنَّا نَقُوْلُ اِنَّهُ مِنْ اَقْسَامِ الْاِسْتِدْلَالِ فَالضَّرُوْرَةُ ثَمَّهُ تَرْجِعُ اِلَى الْمُسْتَدِلِّ لَا اِلَى الْمُتَكَلِّمِ وَالْمَجَازُ مِنْ اَقْسَامِ اللَّفْظِ فَلَوْ كَانَ ضَرُوْرِيًّا لَكَانَتِ الضَّرُوْرَةُ رَاجِعَةً اِلَى الْمُتَكَلِّمِ وَالْمُتَكَلِّمُ هُوَ اللّٰهُ تَعَالٰى مُنَزَّهٌ عَنْهَا هٰكَذَا قَالُوْا وَالْاِنْصَافُ اَنَّ الْمُتَكَلِّمَ يَتَلَفَّظُ بِالْمَجَازِ مَعَ قُدْرَتِهِ عَلَى الْحَقِيْقَةِ لِرِعَايَةِ بَلَاغَاتٍ وَمُنَاسَبَاتٍ لَمْ تَكُنْ فِي الْحَقِيْقَةِ وَلٰكِنَّهُ ضَرُوْرِيٌّ بِحَسَبِ السَّامِعِ بِمَعْنٰى اَنَّ السَّامِعَ لَا بُدَّ لَهُ اَنْ يَصْرِفَ اَوَّلًا اِلَى الْحَقِيْقَةِ فَاِذَا لَمْ يَسْتَقِمْ حَمْلُهُ عَلَيْهَا فَحِيْنَئِذٍ يَصْرِفُهُ اِلَى الْمَجَازِ۔

ترجمہ

اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ مجاز کیلئے عموم نہیں ہوتا کیونکہ وہ ضروری ہے۔ کلام میں مجاز کی طرف اسی وقت رجوع کیا جاتا ہے جبکہ حقیقت متعذر ہو۔ اور ضرورت مقدر ہوتی ضرورت کے مطابق۔ اور ضرورت خصوص کے ثابت کرنے سے پوری ہو جاتی ہے اس لئے عموم ثابت نہ ہوگا۔ اور ہم کہتے ہیں کہ حقیقت کا عموم اس وجہ سے نہیں ہے کہ وہ حقیقت ہے بلکہ ان معنے حقیقی پر دلالت کرنیوالی چیزیں ہوتی ہیں جو لفظ سے زائد ہوتی ہیں جیسے صیغۂ مفرد میں الف لام غیر عہد کا داخل ہونا، ایسے ہی نکرہ کا نفی کے تحت داخل ہونا، یا اس لفظ کا کوئی ایسا وصف آ جائے جو عام ہو یا یہ صیغہ جمع کا ہو یا اس لفظ کے معنے جمع کے ہوں۔ جب یہ علامتیں اور دلالتیں لفظ مجاز میں پائی جائیں تو مجاز بھی عام ہو جائے گا کیونکہ حقیقت کیلئے عام ہونا کوئی شرط نہیں ہے اور نہ یہ شرط ہے کہ مجاز عموم سے مانع ہو۔ اور یہ کیسے کہا جاسکتا ہے کہ مجاز ضروری

Marfat.com

ہے۔ حالانکہ یہ کتاب اللہ میں بکثرت وارد ہے اور باری تعالیٰ ضرورت سے منزہ اور پاک ہے۔ یہاں پر یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ مقتضائے نص قرآن کریم میں بکثرت واقع ہے باوجودیکہ ہمارے اور تمہارے نزدیک بالاتفاق ضروری ہے کیونکہ ہم جواب دیں گے کہ مقتضیٰ استدلال کے اقسام میں سے ہے۔ پس وہاں پر ضرورت استدلال کرنے والے کی طرف لوٹتی ہے۔ متکلم کی طرف نہیں راجع ہوتی۔ اور مجاز لفظ کی قسموں میں سے ہے۔ پس اگر یہ ضروری ہوتا تو ضرورت متکلم کی طرف راجع ہوتی۔ اور متکلم اللہ تعالیٰ ہے جو ضرورت سے پاک ہے۔ حضرات علماء نے ایسا ہی فرمایا ہے۔ اور انصاف کی بات تو یہ ہے کہ متکلم حقیقت پر قدرت رکھتے ہوئے بلاغت وخاص مناسبت کی رعایت کرنے کی وجہ سے مجاز کا تکلم کرتا ہے۔ جو مناسبت اور بلاغت کی حقیقت میں نہیں پائی جاتی۔ لیکن سامع اور مخاطب کے لئے ضروری ہے کہ وہ اولاً کلام کو حقیقت پر محمول کرے۔ جب حقیقت پر محمول کرنا ٹھیک نہ ہو تب مجاز پر حمل کرے۔

تشریح

امام شافعیؒ کا اختلاف:۔ امام شافعیؒ کا قول ہے کہ مجاز میں عموم نہیں پایا جاتا اس لئے کہ لفظ کے حقیقی معنے کو چھوڑ کر مجاز کی جانب کسی مجبوری اور ضرورت سے رجوع کیا جاتا ہے اور قاعدہ ہے کہ ضرورت بقدر ضرورت ہی مقدور ہوتی ہے اور یہ ضرورت لفظ کے معنے خاص سے پوری ہو جاتی ہے اس لئے عموم کی ضرورت نہیں ہے اس لئے کہ عموم کے جمیع افراد کو شامل ہونا ضرورت سے زائد ہے اور ضرورت بقدر ضرورت ہی مقدر مانی جاتی ہے۔

احناف کا قول:۔ ہم کہتے ہیں کہ حقیقت میں مذکورہ عمومیت نوعیہ کو لازم ہونا اس وجہ سے نہیں ہے کہ وہ خبیں اس کی حقیقت ہے ورنہ لازم آتا کہ ہر حقیقت عام ہوتی ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے، حقیقت خاص ہوتی ہے بلکہ حقیقت کے عام ہونے میں ایک دلالت ہوتی ہے جو حقیقت سے زائد ہوتی ہے۔

وہ علامتیں جو عموم پر دلالت کرتی ہیں وہ یہ ہیں (۱) اسم نکرہ پر الف لام کا داخل ہونا (۲) نکرہ کا تحت النفی داخل ہونا (۳) صیغہ میں کوئی وصف ہے جو عموم پر دلالت کرتا ہے (۴) صیغہ کا جمع کا صیغہ ہونا (۵) صیغہ میں جمعیت کے معنے پائے جاتے ہیں۔ وہ اگرچہ لفظوں میں مفرد ہی کیوں نہ ہو۔

لہٰذا کسی لفظ میں جب مذکورہ علامتیں پائی جائیں گی تو ان علامتوں کی وجہ سے اس لفظ کے مجازی معنے میں عمومیت پیدا ہوتی ہے۔ اس لئے کہ حقیقت عموم کیلئے شرط نہیں۔ اور نہ ہی مجاز عموم سے مانع بنتا ہے۔ گویا معنے عام کیلئے لفظ کا حقیقی ہونا مشروط نہیں اور نہ ہی مجازی ہونا عموم سے مانع ہے۔ بلکہ مذکورہ بالا پانچوں علامتوں میں سے جب کوئی علامت پائی جائے گی تو وہاں عموم پایا جائے گا لفظ کے معنے خواہ حقیقی ہوں یا مجازی ہوں۔

مزید برآں کر شارحؒ نے کہا "کیف یقال انہ ضروری" امام شافعیؒ یہ کیسے کہتے ہیں مجاز تو ضرورت کے تحت استعمال کیا جاتا ہے۔ جبکہ ضرورت عاجز ہونے کی علامت ہے۔ اور حق تعالےٰ کی کتاب میں بھی اس کا استعمال بکثرت موجود ہے۔ اور یہ تسلیم شدہ ہے کہ باری تعالےٰ ہر ضرورت سے منزہ اور پاک ہے۔ جیسے حق تعالےٰ نے حضرت نوح علیہ السلام کے واقعہ میں فرمایا "لما طغی الماء حملناکم فی الجاریۃ" (جب پانی نے سرکشی

marfat.com

Marfat.com

کی تو ہم نے تم کو کشتی میں سوار کردیا ، اس جگہ لفظ طغیٰ اپنی حقیقت پر نہیں ہے بلکہ طغیٰ کے معنے مجازی مراد ہیں۔ جب پانی کثیر ہوگیا تو ہم نے نوح اور انکی قوم کو کشتی میں سوار ہونیکا حکم دیدیا۔

اسی طرح حضرت موسیٰ اور حضرت خضر علیہما السلام کے قصہ میں "فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَّ فَأَقَامَهُ" مذکور ہے۔ جبکہ جدار (دیوار) غیر ذی روح چیز ہے اس کے اندر نہ حس و حرکت ہے نہ ارادہ کی کوئی چیز۔ مگر قرآن نے "يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَّ" فرمایا ہے کہ دیوار نے ٹوٹنے کا ارادہ کرلیا۔ دیوار تو حوادث زمانہ اور مرور زمانہ سے جو بوسیدہ ہوکر گرنے کے قریب ہوگئی تھی۔ حاصل یہ کہ ارادۂ نقض کی نسبت جدار کی جانب حقیقی نہیں ہے بلکہ مجازی ہے۔ معلوم ہوا مجاز کا استعمال خود کلام اللہ میں موجود ہے پھر عجز اور ضرورت کے کیا معنے بلکہ یہ تو صفت ہے اور قادر الکلامی کی علامت ہے، اور تفنن فی الکلام کی نشانی کہ موقع محل کی نزاکت کے لحاظ سے لفظ میں پُر تاثیر معنے کا استعمال کیا جائے۔

لا یقال الخ اے احناف تم نے مجاز کو ضروری ہونے سے خارج کرنے کے لئے کہا۔ مجاز کا استعمال قرآن مجید میں بکثرت موجود ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ مجاز ضرورۃً ثابت نہیں۔ اس لئے کہ حق تعالیٰ ضرورت اور معذوری سے پاک ہیں۔ اس پر نقض وارد ہوتا ہے کہ قرآن پاک میں اقتضاء النص کا بھی بکثرت استعمال کیا گیا ہے اور اقتضاء النص کا ضروری ہونا سب مانتے ہیں کہ مقتضائے نص کو ضرورت سے ہی مقدر مانا جاتا ہے۔ مثلاً حق تعالیٰ کا فرمان ہے "فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ" کہ بس تم ایک غلام کو آزاد کرو۔ اس آیت میں کفارۂ ظہار کا حکم ہے اور رقبہ عام ہے مملوک اور غیر مملوک کو۔ کفارہ میں مظاہر اپنی ملکیت سے آزاد کرسکتا ہے۔ اس ضرورت سے اس مقام پر رقبہ کے بعد مملوکہ کا لفظ مقدر مانا جائیگا اور کہا جائے گا کہ کفارۂ ظہار میں مظاہر اپنا مملوک غلام آزاد کرے۔ ثابت ہوگیا کہ اقتضاء ضرورت سے ثابت ہے اور قرآن میں مذکور ہے۔ لہٰذا یہ کہنا درست نہیں کہ کلام خداوندی میں ضرورت کا کوئی موقع نہیں ہے۔

الجواب :۔ شارح نے اعتراض نقل کرنے کے بعد لانا نقول الخ سے اس اشکال کو دفع کیا ہے۔ فرمایا۔ مقتضاء نص کا تعلق استدلال سے ہے تو مقتضائے نص استدلال کی اقسام میں سے ہوا۔ اس لئے جو استدلال کریگا ضرورت اس کو پیش آئے گی نہ کہ متکلم کو۔ اور استدلال کرنیوالا مستدل اور مجتہد ہے تو دوسرے لفظوں کو مقدر ماننے کی ضرورت مجتہد کی ہے جو بوقت استدلال اس کا ضرورت مند ہوتا ہے۔ نہ کہ متکلم کو اس کی ضرورت پیش آئے گی۔ استدلال کرنیوالا بندہ ہے اور متکلم باری تعالیٰ ہیں۔ لہٰذا ضرورت بندے کو ہوئی نہ کہ متکلم یعنی باری تعالیٰ کو۔ اس لئے قرآن میں مقتضیٰ کے واقع ہونے سے اللہ رب العزت کی تقدیس اور تنزیہ بالکل متأثر نہیں ہوتی بلکہ اس کا منزہ ہونا اور پاک ہونا ہر حال میں ثابت رہے گا اس لئے مقتضاء کو قرآن میں مذکور ہونے کو لیکر اعتراض کرنا بھی درست نہ ہوگا۔

اور جہاں تک مجاز کا تعلق ہے تو وہ لفظ کی ایک قسم ہے۔ جس طرح لفظ کی ایک حقیقت ہے اسی طرح مجاز بھی ایک قسم ہے اور متکلم خدا کی ذات ہے جبکہ خدا کی ذات ضرورت سے بری اور منزہ ہے بس ثابت ہوا کہ مجاز

Marfat.com

ضروری نہیں یعنی مجاز ضرورۃً ثابت نہیں ہوتا۔

مجاز کیمتعلق شارح کی رائے :۔ اور انصاف کی بات یہ ہے کہ حقیقت پر قدرت رکھنے کے باوجود متکلم مجاز کا تکلم کرتا ہے اور اس میں اس کی بہت سی مصالح پیش نظر ہوتی ہیں مثلاً کبھی فصاحت و بلاغت مقصود ہوتی ہے یا مجاز میں ایسی مناسبت ہوتی ہے جو حقیقت میں نہیں ہوتی اسلئے متکلم ان مناسبتوں کیوجہ سے مجاز کا تکلم کرتا ہے مگر کلام کے سننے والے کے لئے ضروری بات یہی ہے کہ اولاً وہ کلام کو اس کی حقیقت پر محمول کرے۔ اور جب حقیقت پر محمول کرنا دشوار ہو تب مجاز کی جانب رجوع کرے یعنی کلام کو مجاز پر محمول کرے تاکہ کلام لغو ہونے سے محفوظ ہو جائے۔

وَلِهٰذَا جَعَلْنَا لَفْظَ الصَّاعِ فِي حَدِيْثِ ابْنِ عُمَرَ عَامًّا فِيْمَا يَحُلُّهُ اَيْ لِاَجْلِ اَنَّ الْمَجَازَ يَكُوْنُ عَامًّا جَعَلْنَا لَفْظَ الصَّاعِ فِي حَدِيْثٍ رَوَاهُ ابْنُ عُمَرَ عَنِ الرَّسُوْلِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَهُوَ قَوْلُهُ لَا تَبِيْعُوا الدِّرْهَمَ بِالدِّرْهَمَيْنِ وَلَا الصَّاعَ بِالصَّاعَيْنِ عَامًّا فِي كُلِّ مَا يَحُلُّ الصَّاعَ وَيُجَاوِرُهُ لِاَنَّ الْحَقِيْقَةَ لَيْسَتْ بِمُرَادَةٍ اِتِّفَاقًا اِذْ نَفْسُ الصَّاعِ الَّذِيْ يَكُوْنُ مِنَ الْخَشَبِ يَجُوْزُ بَيْعُهُ بِالصَّاعَيْنِ فِي الشَّرِيْعَةِ فَلَا بُدَّ اَنْ يَكُوْنَ مَجَازًا عَمَّا يَحُلُّهُ فَالشَّافِعِيُّ يُقَدِّرُ لَفْظَ الطَّعَامِ فَقَطْ اَيْ لَا تَبِيْعُوا الطَّعَامَ الْحَالَّ فِي الصَّاعِ بِالطَّعَامِ الْحَالِّ فِي الصَّاعَيْنِ لِاَنَّ الْمَجَازَ لَا يَكُوْنُ اِلَّا خَاصًّا وَنَحْنُ نُقَدِّرُ كُلَّ مَا يَحُلُّ اَيْ لَا تَبِيْعُوا الشَّيْئَ الْمُقَدَّرَ بِالصَّاعِ بِالشَّيْئِ الْمُقَدَّرِ بِالصَّاعَيْنِ سَوَاءٌ كَانَ طَعَامًا اَوْ غَيْرَهُ هٰذَا مَا قَالُوْا وَقَدْ اُعْتُرِضَ عَلَيْهِ فِي التَّلْوِيْحِ بِاَنَّ عَدَمَ الْقَوْلِ بِعُمُوْمِ الْمَجَازِ افْتِرَاءٌ عَلَى الشَّافِعِيِّ لَمْ نَجِدْهُ فِي كُتُبِهِ وَاَمَّا تَقْدِيْرُ الطَّعَامِ فِي الْحَدِيْثِ فَبِنَاءٌ عَلٰى اَنَّ الطُّعْمَ عِلَّةُ حُرْمَةِ الرِّبٰوا عِنْدَهُ فَلَا يَحْرُمُ التَّفَاضُلُ فِي الْجِصِّ وَالنُّوْرَةِ لَا بِنَاءً عَلٰى اَنَّ الْمَجَازَ لَا يَعُمُّ۔

ترجمہ اسی لئے حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت میں ہم نے لفظ "صاع" کو جمیع ما یحل فیہ میں محمول کیا ہے۔ یعنی اس لئے کہ مجاز عام ہوتا ہے۔ ہم نے اس روایت میں جو حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ لَا تَبِيْعُوا الدِّرْهَمَ بِالدِّرْهَمَيْنِ وَلَا الصَّاعَ بِالصَّاعَيْنِ (ایک درہم کو دو درہموں اور ایک صاع کو دو صاعوں کے بدلے مت فروخت کرو) میں صاع کو عام مانا ہے۔ یعنی ہر وہ چیز جو صاع میں بھری ہو۔ کیونکہ اس حدیث میں حقیقت تو بالاتفاق مراد نہیں ہے۔ کیوں کہ لکڑی کا بنا ہوا ایک صاع کو دو صاعوں کے بدلے بیچنا شرعاً جائز ہے۔ لہٰذا ضروری ہے کہ ما یحل فی الصاع کو مجازاً مراد لیا جائے۔ پس امام شافعیؒ لفظ طعام محذوف مانتے ہیں۔ یعنی وہ فرماتے ہیں کہ وہ کھانا جو ایک صاع بھر کر ہو دو صاع بھر کر کھانے کے بدلے مت فروخت کرو۔ اس لئے کہ مجاز ان کے نزدیک خاص ہوتا ہے۔ اور ہم ہر وہ چیز مقدر مانتے ہیں کہ جو صاع میں داخل

marfat.com

Marfat.com

ہو یعنی تم اس چیز کو جو ایک صاع بھر کر ہو دو صاع بھر چیز کے بدلے مت فروخت کرو۔ برابر ہے کہ بھری جانیوالی چیز طعام ہو یا طعام کے علاوہ دوسری چیز ہو۔ یہی ہمارے علماء نے کہا ہے۔ لیکن تلویح میں اس پر اعتراض کیا گیا ہے کہ عموم مجاز کے قائل نہ ہونیکی نسبت جناب امام شافعیؒ کیطرف خالص بہتان ہے۔ انکی کتابوں میں ہم نے کہیں نہیں پایا۔ اور بہرحال حدیث شریف میں طعام مقدر ماننا تو اسکی وجہ یہ ہے کہ ربوا کے حرام ہونے کی اصل وجہ امام شافعیؒ کے نزدیک طعام ہی ہے لہٰذا گچ، چونا میں تفاضل حرام نہیں ہے اس وجہ سے کہ مجاز میں عموم نہیں ہوتا۔

تشریح

اسی لئے حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں ہم نے لفظ صاع کو ما یحلہ پر حمل کیا ہے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے۔

پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ احناف کے نزدیک مجاز عام ہے۔ اس اصول پر بطور تفریع حضرت ابن عمرؓ کی یہ حدیث شارح نے ذکر فرمایا ہے۔ حدیث "لا تبیعوا الدرہم بالدرہمین ولا الصاع بالصاعین" کہ ایک درہم کو دو درہم کے بدلے اور ایک صاع کو دو صاع کے عوض مت فروخت کرو" میں حقیقت بالاتفاق مراد نہیں ہے۔ کیونکہ صاع کے حقیقی معنٰے اس برتن کے ہیں جس میں بھر کر اشیاء کی خرید و فروخت ہوتی ہے۔ اور یہ برتن عام طور پر لکڑی کا ہوتا تھا۔ اس برتن کا دو برتنوں کے عوض فروخت کرنا بالاتفاق جائز ہے جب کہ حدیث میں صراحت سے اس کو منع کیا گیا ہے۔ جس سے معلوم ہوا کہ حدیث سے نفس برتن کی بیع مراد نہیں ہے۔ لہٰذا لفظ صاع کے مجازی معنی مراد ہوں گے اور وہ معنیٰ ہیں "ما یحل فی الصاع" یعنی مظروف اور وہ شیٔ جو صاع کے اندر داخل ہو۔ اور اس پیمانے کے ذریعہ اس کا اندازہ کیا جاتا ہو۔ یہی معنٰے مجازی ہیں اور احناف کے نزدیک یہ معنٰے عام ہیں۔

امام شافعیؒ کے نزدیک مجازی معنٰے خاص ہیں۔ اس لئے ان کے نزدیک خاص معنٰے مراد ہیں یعنی اجناس مطلب یہ ہے کہ وہ غلہ جو ایک صاع ہو اس غلہ کو اسی طرح کے دو صاع کے عوض فروخت کرنا منع ہے۔

احنافؒ کے نزدیک مجاز چونکہ عام ہے اس لئے ان کے نزدیک ہر وہ چیز مراد ہے جس کا صاع کے ذریعہ لین دین کیا جاتا ہو۔ اب وہ خواہ غلہ ہو یا کوئی دوسری چیز۔

صاحب تلویح کا اعتراض:- فرمایا۔ امام شافعیؒ پر یہ کہنا کہ وہ مجاز میں عموم کے قائل نہیں ہیں ان پر یہ ایک طرح کا بہتان ہے۔ کیونکہ شوافع کی کتابوں میں اس کا کوئی ذکر نہیں ملتا۔ اگر امام شافعیؒ کا یہ مذہب ہوتا تو انکی کتابوں میں اس کا تذکرہ ضرور کیا جاتا۔ مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ اگر امام شافعیؒ مجاز میں عموم کے قائل ہیں تو صاع والے مسئلے میں صاع کو صرف طعام پر کیوں محمول کیا گیا ہے۔ جب کہ "کل ما یحلہ فیہ" سے ہر مظروف مراد ہونا چاہئے طعام ہو یا غیر طعام۔

جواب:- حدیث میں صاع سے صرف طعام اس لئے مراد لیا گیا ہے کہ طعام ربوا کی علت ہے اور طعام میں چونکہ ہر علت ربوا کی موجود ہے۔ اسی طرح ایک صاع طعام کو دو صاع طعام کے ذریعہ بیع کرنے کو نا جائز قرار دیا

Marfat.com

اور جن چیزوں پر علت طعام نہیں پائی جاتی ۔ جیسے چونہ، گچ وغیرہ تو امام شافعیؒ کے نزدیک ان چیزوں میں ربوا اور تفاضل ناجائز نہیں ہے ۔ البتہ اگر ایک صاع گچ، چونے کو دو صاع چونے اور گچ کے بدلے بیچا جائے تو درست ہوگا

وَالحقیقۃُ لَاتَسقُطُ عَنِ المُسمّٰی بخلافِ المَجازِ هٰذه علامۃٌ لمعرفۃِ الحقیقۃِ والمجازِ والمُرادُ اَنّ المعنی الحقیقی لا یسقط ولا ینتفی عمّا صَدَقَ علیہ بخلافِ المعنی المجازی فانّہ یصحّ اَن یَصدُقَ علیہ ویصحّ اَن ینفی عنہ یقرّ للاب ابٌ ولا یصحّ اَن یقرّ انّہ لیس باب بخلاف الجدّ فانّہ یصحّ اَن یُقرّ انّہ ابٌ ویصحّ اَن یقرّ انّہ لیس باب وکذا الھیکلُ المعلومُ یصحّ اَن یقرّ علیہ انّہ لیس باسد بخلافِ الرجلِ الشجاعِ فانّہ یصحّ اَن یُقال انّہ اسدٌ واَن یقال انّہ لیس باسد ومتی امکن العملُ سقط المجازُ هذا اصلٌ کبیرٌ لنا یتفرّع علیہ کثیرٌ من الاحکامِ ای مادام امکن العملُ بالمعنی الحقیقی سقط المعنی المجازی لانّہ مستعارٌ والمستعارُ لا یزاحمُ الاصلَ فیکون العقدُ لما ینعقدُ دونَ العزمِ ای یکونُ العقدُ المذکورُ فی قولہ تعالیٰ ولکن یؤاخذکم بما عقّدتم الایمانَ محمولاً علی ما ینعقدُ وهو المنعقدۃ فقط لانّہ حقیقۃُ هذا اللفظِ دونَ معنی العزمِ حتّی یشملَ الغموسَ والمنعقدۃَ جمیعاً لانّہ مجازٌ والمجازُ لا یزاحمُ الحقیقۃَ وتحقیقُہ اَنّ الیمینَ ثلثٌ لغوٌ وغموسٌ ومنعقدۃٌ فاللغوُ اَن یحلفَ علی فعلٍ ماضٍ کاذباً ظاناً انّہ حقٌّ ولا اثمَ فیہ ولا کفّارۃَ والغموسُ اَن یحلفَ علی فعلٍ ماضٍ کاذباً عمداً وفیہ الاثمُ دونَ الکفّارۃِ عندنا وعندَ الشافعیؒ فیہ الکفّارۃُ ایضاً والمنعقدۃُ اَن یحلفَ علی فعلٍ آتٍ فان حنث فیہ یجبُ الاثمُ والکفّارۃُ جمیعاً بالاتفاقِ وذلکَ لاَنّ اللہ تعالیٰ ذکر هذہ المسألۃَ فی الموضعین فقال فی سورۃِ البقرۃِ لا یؤاخذکم اللہُ باللغوِ فی ایمانکم ولکن یؤاخذکم بما کسبت قلوبکم وقال فی سورۃِ المائدۃِ عوضہ ولکن یؤاخذکم بما عقّدتم الایمانَ فکفّارتہ الآیۃ فالشافعیؒ یقول بانّ قولہ بما عقّدتم الایمانَ معناہ ومعنی بما کسبت قلوبکم واحدٌ فیشملُ کلا الآیتین الغموسَ والمنعقدۃَ جمیعاً والمؤاخذۃُ فی المائدۃِ مقیدۃٌ بالکفّارۃِ فتحملُ علیھا المؤاخذۃُ المطلقۃُ المذکورۃُ فی البقرۃِ فیکونُ الاثمُ والکفّارۃُ فی کلیھما فیطبقُ بینَ الآیتین بھذا النمطِ ونحنُ نقولُ انّ معنی العزمِ والکسبِ مجازٌ فی قولہ تعالیٰ بما عقّدتم الایمانَ والحقیقۃُ هو المنعقدۃُ فقط فآیۃُ المائدۃِ تدلّ علی اَنّ الکفّارۃَ فی المنعقدۃِ فقط بخلافِ

marfat.com

Marfat.com

مَاکَسَبَتْ قُلُوْبُکُمْ فِی الْبَقَرَۃِ فَاِنَّہٗ عَامٌّ لِلْغَمُوْسِ وَالْمُنْعَقِدَۃِ جَمِیْعًا وَالْمُؤَاخَذَۃُ فِیْھَا مُطْلَقَۃٌ فَتُصْرَفُ اِلَی الْفَرْدِ الْکَامِلِ وَھُوَ الْمُؤَاخَذَۃُ الْاُخْرَوِیَّۃُ فَیَکُوْنُ الْاِثْمُ فِی الْغَمُوْسِ وَالْمُنْعَقِدَۃِ جَمِیْعًا ھٰذَا ھُوَ غَایَۃُ التَّحْرِیْرِ فِیْ ھٰذَا الْمَقَامِ وَسَیَجِیْئُ ھٰذَا فِیْ بَحْثِ الْمُعَارَضَۃِ اَیْضًا اِنْ شَاءَ اللّٰہُ تَعَالٰی

ترجمہ

اور حقیقی معنی اپنے مسمیٰ (مصداق) سے ساقط نہیں ہوتے۔ بخلاف مجاز کے۔ حقیقت اور مجاز کے معلوم کرنے کی یہ بہترین علامت ہے۔ عبارت سے مراد یہ ہے کہ معنی حقیقی لفظ سے ساقط نہیں ہوا کرتے۔ نہ ہی اپنے مصداق سے جدا ہوتے ہیں۔ بخلاف معنی مجازی کے کہ وہ صادق بھی آجاتے ہیں اور جدا بھی ہو جاتے ہیں۔ چنانچہ باپ کو باپ کہا جاتا ہے مگر اس کو لیس باپ کہنا صحیح نہیں ہے (یہ معنی حقیقی کی مثال ہے) برخلاف دادا کے کہ اس کو اَبٌ کہنا صحیح ہے۔ اور باپ نہیں ہے۔ کہنا بھی صحیح ہے (یہ معنی مجازی کی مثال ہے) اسی طرح ایک معلوم شکل کو اسد کہنا صحیح ہے۔ مگر لیس باسد کہنا صحیح نہیں ہے (معنی حقیقی کی دوسری مثال ہے) اس کے برخلاف رجل شجاع کے لئے اسد کہنا بھی صحیح ہے اور اسد نہیں ہے کہنا بھی درست ہے۔

اور جب حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہوگا تو معنی مجازی ساقط ہو جائیں گے۔ یہ ہمارا (احناف کا) بڑا قاعدہ ہے۔ اس پر بہت سے احکام مرتب ہوتے ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ جب تک معنی حقیقی پر عمل کرنا ممکن ہوگا تو معنی مجازی کا اعتبار کرنا ساقط ہوگا۔ کیوں کہ معنی مجازی مستعار ہوتے ہیں۔ اور مستعار چیز اصل کے مقابل اور مزاحم نہیں ہوسکتی پس عقد کے معنی مایَنْعَقِدُ کے ہوں گے۔ "عزم" کے نہ ہوں گے۔ یعنی وہ لفظ "عقد" جو اللہ تعالیٰ کے قول وَلٰکِنْ یُّؤَاخِذُکُمْ بِمَا عَقَّدْتُّمُ الْاَیْمَانَ میں مذکور ہے "مَایَنْعَقِدُ" پر محمول ہوگا۔ یعنی اس کے معنی صرف یمین منعقدہ کے ہوں گے۔ اس لئے کہ اس لفظ کے یہی حقیقی معنی ہیں۔ عزم کے معنی نہ ہوں گے۔ تاکہ یمین غموس اور منعقدہ دونوں کو شامل ہو جائے۔ کیوں کہ یہ اس کے معنی مجازی ہیں۔ اور قاعدہ ہے کہ مجاز حقیقت کا مزاحم نہیں ہو سکتا۔ اور اس مسئلہ کی تحقیق وتفصیل یہ ہے کہ یمین کی تین قسمیں ہیں۔ یمین لغو، غموس اور منعقدہ۔ پس یمین لغو یہ ہے کہ فعل ماضی پر حق گمان کر کے قسم کھائے۔ اس میں گناہ وکفارہ دونوں نہیں ہیں۔ یمین غموس یہ ہے کہ فعل ماضی پر قصداً جھوٹی قسم کھائے۔ اس قسم میں ہمارے نزدیک گناہ ہے مگر کفارہ نہیں ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک گناہ اور کفارہ دونوں ہیں۔ اور یمین منعقدہ یہ ہے کہ فعل مستقبل پر قسم کھائے۔ پس اگر اس میں حانث ہوگیا تو اس کو بالاتفاق گناہ اور کفارہ دونوں لازم ہوں گے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس مسئلہ کو دو جگہ ذکر فرمایا ہے پس سورۂ بقرہ میں فرمایا "لَا یُؤَاخِذُکُمُ اللّٰہُ بِاللَّغْوِ فِیْٓ اَیْمَانِکُمْ وَلٰکِنْ یُّؤَاخِذُکُمْ بِمَا کَسَبَتْ قُلُوْبُکُمْ" اور سورۂ مائدہ میں اس کے عوض میں فرمایا "وَلٰکِنْ یُّؤَاخِذُکُمْ بِمَا عَقَّدْتُّمُ الْاَیْمَانَ فَکَفَّارَتُہٗ"۔ الآیۃ۔ لہٰذا امام شافعیؒ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کے قول "بِمَا عَقَّدْتُّمُ الْاَیْمَانَ" "بِمَا کَسَبَتْ قُلُوْبُکُمْ" کے معنی ایک ہیں۔ لہٰذا دو آیتیں یمین غموس اور

Marfat.com

یمین منعقدہ دونوں کو شامل ہیں۔ اور مؤاخذہ سورۂ مائدہ میں کفارہ کے ساتھ مقید کیا گیا ہے۔ پس اسی مؤاخذہ مقیدہ پر مؤاخذہ مطلقہ کو محمول کیا جائے گا۔ جس کا ذکر سورۂ بقرہ میں آیا ہے۔ چنانچہ دونوں قسموں میں (یعنی غموس و منعقدہ میں) گناہ اور کفارہ دونوں لازم ہوں گے۔ پس اس طریقہ پر دونوں آیتوں میں تطبیق ہو جائے گی۔ اور ہم حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ بما عقدتم الایمان میں عزم اور کسب کے معنی مجازی ہیں۔ اور حقیقی معنی صرف یمین منعقدہ ہے۔ لہٰذا سورہ مائدہ والی آیت بتلاتی ہے کہ کفارہ صرف یمین منعقدہ میں ہے۔ اس کے برخلاف سورۂ بقرہ والی آیت ہے۔ بما کسبت قلوبکم ۔ کے کہ وہ غموس اور منعقدہ دونوں کو شامل ہے۔ مگر اس آیت میں مواخذہ مطلق ہے۔ لہٰذا فرد کامل کی طرف پھیرا جائیگا۔ اور مواخذہ کامل اخروی مواخذہ ہے۔ لہٰذا گناہ یمین غموس اور منعقدہ دونوں میں ہوگا۔ اس میں جتنی تحریر ممکن ہے وہ پیش خدمت کی گئی ہے۔ یہ بیان معارضہ کی بحث میں بھی آئیگا۔ انشاء اللہ تعالیٰ

تشریح ماتن نے کہا۔ حقیقت و مجاز کی پہچان یہ ہے کہ حقیقت اپنے مسمیٰ اور معنیٰ سے کبھی جدا نہیں ہوتی۔ یعنی یہ درست نہیں کہ لفظ کے حقیقی معنیٰ کو اس کے معنیٰ موضوع لہٗ سے جدا کر دینا درست ہو۔ جبکہ مجاز اپنے مصداق سے جدا ہو سکتا ہے۔ یعنی مجاز اپنے مصداق پر صادق آبھی سکتا ہے۔ اور ساقط بھی ہو سکتا ہے۔ مثلاً لفظ ابٌ اس کے معنیٰ حقیقی باپ کے ہیں۔ اور اس کا مصداق وہ شخص ہے جس کی جانب ابوہ منسوب ہو۔ لہٰذا اس شخص کی جانب ابوۃ کی نسبت تو درست ہے۔ مگر ابوۃ کا سلب اس سے درست نہیں ہے۔ اور لفظ ابٌ کے مجازی معنیٰ دادا کے ہیں۔ دادا کو مجازاً باپ کہدیا جاتا ہے۔ اس لئے مذکورہ قاعدے کے مطابق دادا کی جانب ابٌ کی نسبت کرنا بھی درست ہے۔ اور یہ کہنا کہ باپ نہیں ہے یہ بھی جائز ہے۔ دوسری مثال میں لفظ اسد ہے۔ اس کے حقیقی معنیٰ حیوان مفترس کے ہیں۔ ڈراونی شکل کا پھاڑ کھانے والا جانور۔ یعنی شیر۔ اور اس کے مجازی معنیٰ رجل شجاع کے ہیں۔ یعنی بہادر آدمی کے۔ لہٰذا لفظ اسد کا حیوان مفترس پر اطلاق حقیقت ہے اس سے شیر کی نفی کرنا درست نہیں۔ مگر رجل شجاع کو مجازاً اسد کہنا بھی جائز اور اسد کی نفی کرنا بھی درست ہے۔

ومتیٰ امکن العمل الخ **قاعدۂ کلیہ**:۔ جب تک حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہو تو مجاز پر عمل کرنا ساقط ہے۔ فاضل مصنف نے اس جگہ ایک قاعدہ کلیہ تحریر کیا ہے۔ فرمایا جب تک حقیقی معنیٰ پر عمل کرنا ممکن ہو۔ اس وقت تک مجازی معنیٰ پر عمل نہیں کیا جائیگا۔ یہ ایک کلی قاعدہ ہے۔ جس سے بہت سے مسائل کا استنباط کیا جاتا ہے۔

لانہٗ مستعارٌ:۔ وجہ اس کی یہ ہے۔ معنیٰ حقیقی کے لئے تو لفظ کو وضع ہی کیا گیا ہے۔ اور معنیٰ مجازی کیلئے لفظ کو وضع نہیں کیا گیا۔ بلکہ یہ معنیٰ مستعار ہوتے ہیں۔ اور مستعار معنیٰ حقیقی معنیٰ کے مزاحم اور مقابل۔ یعنی قوت میں برابر نہیں ہو سکتے۔ دوسرے لفظوں میں حقیقت اصل ہے۔ اور مجاز اس کا خلیفہ اور نائب۔ خلیفہ کبھی اصل کے مساوی نہیں ہوا کرتا۔

marfat.com

Marfat.com

اس کی مثال:- یمین کے قابل مواخذہ ہونے نہ ہونے کے مسئلے میں حق تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ وَلٰکِن یُؤَاخِذُکُمْ بِمَا عَقَّدْتُّمُ الْاَیْمَانَ (لیکن اللہ تعالیٰ تمہارا مواخذہ کریگا اس قسم پر جس کا تم عقد کرو)۔ یعنی عزم کرو۔ اس آیت میں لفظ عقد مذکور ہے جسکے معنی حقیقی یمین منعقدہ کے ہیں۔ اور اس لفظ کے مجازی معنیٰ عزم اور ارادہ کے ہیں۔ اس لئے لفظ کو اس کے حقیقی معنیٰ پر محمول کیا جائیگا۔ اور عزم تو دونوں کو شامل ہے۔ یعنی یمین منعقدہ اور یمین غموس دونوں کو شامل ہے۔ اس پر محمول نہیں کیا جائے گا۔ کیوں کہ مجاز حقیقت کا مزاحم نہیں ہو سکتا۔

اقسام یمین:- درحقیقت یمین کی تین قسمیں ہیں۔ ۱۔ یمین منعقدہ۔ ۲۔ یمین غموس۔ ۳۔ یمین لغو۔

یمین منعقدہ۔ وہ کام جس کے کرنے نہ کرنے کا عہد زمانہ مستقبل پر کیا جائے۔ مثلاً کہا جاتا ہے۔ اللہ کی قسم میں کل صبح کھانا نہیں کھاؤں گا۔ یا میں فلاں چیز ضرور کھاؤں گا۔ اگر یہ شخص حانث ہوگیا تو حنث کا کفارہ بھی واجب ہوگا۔ اور گنہگار بھی ہوگا۔ دوسری قسم قسم غموس ہے۔ زمانہ ماضی پر جان بوجھ کر جھوٹ قسم کھائی جائے۔ مثلاً کسی کو معلوم ہے کہ زید نہیں آیا۔ مگر قسم کے ساتھ کہتا ہے کہ واللہ زید آیا ہے۔ اس قسم کا حکم یہ ہے کہ قسم کھانے والا گنہگار ہوگا۔ مگر کفارہ واجب نہ ہوگا۔ تیسری قسم قسم لغو ہے۔ فعل ماضی پر جان بوجھ کر جھوٹ قسم کھانا۔ مثلاً قسم کھانے والے نے سمجھا کہ زید آگیا۔ حالانکہ وہ نہیں آیا تھا۔ قسم کھایا کہ واللہ زید آگیا۔ تو اس قسم پر گناہ اور کفارہ دونوں ہی واجب نہ ہوں گے۔

تفصیل:- اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ قرآن مجید میں قسم کا ذکر دو جگہ فرمایا ہے۔ اول سورہ بقرہ میں لَا یُؤَاخِذُکُمُ اللّٰہُ بِاللَّغْوِ فِیْٓ اَیْمَانِکُمْ وَلٰکِنْ یُّؤَاخِذُکُمْ بِمَا کَسَبَتْ قُلُوْبُکُمْ (نہیں مواخذہ کرے گا اللہ تعالیٰ تمہاری لغو قسموں پر لیکن مواخذہ کرے گا ان قسموں پر جن کا تمہارے قلوب نے کسب و ارادہ کیا ہے۔ دوسری جگہ سورہ مائدہ میں قسم کا ذکر اس طرح فرمایا ہے۔ وَلٰکِنْ یُّؤَاخِذُکُمْ بِمَا عَقَّدْتُّمُ الْاَیْمَانَ فَکَفَّارَتُہٗٓ الخ لیکن حق تعالیٰ تمہارا مواخذہ کرے گا ان قسموں کا جن کو تمہارے قلوب نے مضبوط باندھا ہوگا۔ پس اس کا کفارہ۔ امام شافعیؒ نے تو دونوں آیات میں تطبیق اس طرح فرمایا کہ بما عقدتم الایمان کے معنیٰ قصدت وکسبت قلوبکم کے ہیں۔ اور خود عقد کے معنیٰ بھی عزم و ارادہ کے ہیں۔ محاورہ میں بولا جاتا ہے عقدت علیٰ قلبی ان اترک الھویٰ۔ میں نے ارادہ کر لیا ہے کہ خواہش نفسانی کو ترک کر دونگا۔ اس لئے انہوں نے دونوں آیتوں میں کسب و عقد کے معنیٰ قصد و ارادہ کے لئے ہیں۔ اور عزم و ارادہ یمین غموس میں بھی آتا ہے اور یمین منعقدہ میں بھی۔ لہٰذا دونوں آیات یمین غموس اور یمین منعقدہ کو شامل ہیں۔ مگر سورۂ مائدہ میں مواخذہ کو کفارہ کے ساتھ مقید کیا گیا ہے۔ جبکہ اول آیات یعنی سورہ بقرہ میں مواخذہ کو مطلق رکھا گیا ہے۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ جب دو آیتوں میں ایک ہی حکم ذکر کیا گیا ہو۔ اور دونوں میں سے ایک ہی حکم کو مقید کیا گیا ہو اور دوسری میں مطلق رکھا گیا ہو۔ تو مطلق کو مقید کر لیا جائے گا۔ لہٰذا سورۂ مائدہ کے مقید حکم کو سورہ بقرہ کے مطلق حکم پر بھی قید بنا دیا جائیگا۔ یعنی جس طرح مائدہ میں یمین غموس اور منعقدہ پر مرتب ہونے والا مواخذہ کفارہ ہے۔ اسی طرح سورہ بقرہ میں بھی مواخذہ سے کفارہ مراد ہوگا۔ لہٰذا امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یمین غموس اور یمین منعقدہ دونوں پر کفارہ واجب ہوگا۔

احناف کا استدلال یہ ہے کہ سورہ مائدہ میں آیت بِمَا عَقَّدْتُّمُ الْاَیْمَانَ میں منعقدہ کے معنیٰ حقیقی ہیں۔

Marfat.com

اور عزم وارادہ کے معنیٰ مجازی ہیں۔ اور قاعدہ ہے کہ جب تک معنی حقیقی پر عمل کرنا ممکن ہوگا۔ مجازی معنیٰ مراد نہ لئے جائیں گے۔ اور یہاں آیت میں حقیقت یعنی منعقدہ کے معنیٰ مراد لینا ممکن ہے۔ لہٰذا سورہ مائدہ والی آیت میں صرف منعقدہ کے معنیٰ مراد لئے جائیں گے۔ اس میں بیان کیا گیا ہے کہ کفارہ صرف یمین منعقدہ میں واجب ہوگا۔ دوسری قسموں میں واجب نہ ہوگا۔ اور سورہ بقرہ والی آیت بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ تو یہ آیت دونوں قسموں کو مشتمل ہے۔ یعنی یمین غموس بھی اور یمین منعقدہ بھی۔ اس لئے ان دونوں میں مواخذہ اخروی مراد لیا جائیگا۔ اور قسم کھانیوالے کو گناہ لازم ہوگا۔

وَالنِّكَاحُ لِلْوَطْيِ دُوْنَ الْعَقْدِ اَیْ یَكُوْنُ النِّكَاحُ الْمَذْكُوْرُ فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی وَلَا تَنْكِحُوْا مَا نَكَحَ اٰبَآؤُكُمْ مِنَ النِّسَآءِ مَحْمُوْلًا عَلَى الْوَطْيِ دُوْنَ الْعَقْدِ فَیَشْمُلُ الْوَطْیَ الْحَلَالَ وَالْحَرَامَ وَالْوَطْیَ بِمِلْكِ الْیَمِیْنِ اَیْضًا لِاَنَّ النِّكَاحَ فِی الْاَصْلِ الضَّمُّ وَهُوَ اِنَّمَا یَكُوْنُ بِالْوَطْیِ وَالْعَقْدُ اِنَّمَا سُمِّیَ نِكَاحًا لِاَنَّهٗ سَبَبُ الضَّمِّ فَمِنْ حَیْثُ اللُّغَةِ حَقِیْقَةُ النِّكَاحِ الْوَطْیُ وَالْعَقْدُ مَجَازٌ وَمِنْ حَیْثُ الشَّرْعِ بِالْعَكْسِ وَالشَّافِعِیُّ حَمَلَ النِّكَاحَ هٰهُنَا عَلٰى مَعْنَاهُ الْمُتَعَارَفِ فَلَا یَثْبُتُ حُرْمَةُ الْمُصَاهَرَةِ بِالزِّنَا وَنَحْنُ نَحْمِلُهٗ عَلٰى حَقِیْقَتِهِ اللُّغَوِیَّةِ فَتَثْبُتُ حُرْمَةُ الْمُصَاهَرَةِ بِالزِّنَا وَیَسْتَحِیْلُ اِجْتِمَاعُهُمَا مُرَادَیْنِ بِلَفْظٍ وَاحِدٍ مِنْ تَتِمَّةِ السَّابِقِ اَیْ یَسْتَحِیْلُ اِجْتِمَاعُ الْمَعْنَى الْحَقِیْقِیِّ وَالْمَعْنَى الْمَجَازِیِّ حَالَ كَوْنِهِمَا مُرَادَیْنِ بِلَفْظٍ وَاحِدٍ بِاَنْ یَكُوْنَ كُلٌّ مِنْهُمَا مُتَعَلَّقَ الْحُكْمِ كَاَنْ تَقُوْلَ لَا تَقْتُلِ الْاَسَدَ وَتُرِیْدُ السَّبُعَ وَالرَّجُلَ الشُّجَاعَ مَعًا وَاِنْ كَانَ اللَّفْظُ بِالنَّظَرِ اِلٰى هٰذَا الْاِسْتِعْمَالِ مَجَازًا وَقَدْ صَحَّحَهُ الشَّافِعِیُّ حَیْثُ یُمْكِنُ الْجَمْعُ بَیْنَهُمَا كَمَا فِیْ هٰذَا الْمِثَالِ بِخِلَافِ مَا اِذَا لَمْ یُمْكِنْ كَالْوُجُوْبِ وَالْاِبَاحَةِ فِی الْاَمْرِ وَلَا نِزَاعَ فِیْ جَوَازِ اِسْتِعْمَالِ اللَّفْظِ فِیْ مَعْنًى مَجَازِیٍّ تَكُوْنُ الْحَقِیْقَةُ مِنْ اَفْرَادِهٖ عَلٰى سَبِیْلِ عُمُوْمِ الْمَجَازِ كَمَا سَیَاْتِیْ وَلَا فِی امْتِنَاعِ اِسْتِعْمَالِهٖ فِی الْمَعْنَى الْحَقِیْقِیِّ وَالْمَجَازِیِّ مَعًا بِحَیْثُ یَكُوْنُ اللَّفْظُ مُتَّصِفًا بِكَوْنِهٖ حَقِیْقَةً وَمَجَازًا مَعًا وَكَذَا لَا نِزَاعَ فِیْ جَوَازِ اِجْتِمَاعِهِمَا بِحَسَبِ اِحْتِمَالِ اللَّفْظِ اِیَّاهُمَا اَوْ بِحَسَبِ التَّنَاوُلِ الظَّاهِرِیِّ بِشُبْهَةٍ مِنْ غَیْرِ الْاِرَادَةِ كَمَا سَیَاْتِیْ وَاِنَّمَا النِّزَاعُ فِیْ اِرَادَتِهِمَا مَعًا بِاسْتِقْلَالِهِمَا فَعِنْدَهٗ یَجُوْزُ وَعِنْدَنَا لَا یَجُوْزُ فَقِیْلَ لِلْاِسْتِحَالَةِ الْعَقْلِیَّةِ وَقِیْلَ لِعَدَمِ الْعُرْفِ وَالْاِسْتِعْمَالِ۔

ترجمہ: اور نکاح کے معنیٰ، وطی، کے ہوں گے۔ عقد کے نہیں۔ یعنی وہ نکاح جس کا ذکر اللہ تعالیٰ کے قول وَلَا تَنْكِحُوْا مَا نَكَحَ اٰبَآؤُكُمْ مِنَ النِّسَآءِ میں ہے وہ وطی پر محمول ہوگا، عقد پر نہ ہوگا۔ لہٰذا وطی حلال

marfat.com

Marfat.com

وطی حرام اور وطی بملک یمین کو بھی شامل ہوگی۔ کیوں کہ اصل میں نکاح کے معنیٰ ضم (ملانے) کے ہیں۔ اور یہ معنیٰ وطی میں پائے جاتے ہیں۔ اور عقد کو نکاح اس لئے کہتے ہیں کہ ضم کا سبب ہے۔ لہٰذا بحیثیت لغت کے نکاح وطی کو کہتے ہیں۔ اور عقد اس کے مجازی معنیٰ ہیں۔ اور شرع میں اس کا عکس ہے۔ یعنی نکاح کے حقیقی معنیٰ عقد ہیں اور مجازی معنیٰ وطی ہیں۔ پس امام شافعیؒ نے آیت مذکورہ میں نکاح کو اس کے متعارف معنیٰ (عقد) پر محمول کیا جائیگا۔ اس لئے وہ حرمت مصاہرت زنا سے ثابت نہیں کرتے اور ہم نکاح کو اس کے حقیقی لغوی معنیٰ پر محمول کرتے ہیں۔ اس لئے ہم زنا سے حرمت مصاہرت ثابت کرتے ہیں۔ اور دونوں کا اجتماع اس حال میں کہ دونوں ایک ہی لفظ میں مراد ہوں محال ہے یہ حقیقت اور مجاز کے سابقہ احکام کا تتمہ۔ یعنی معنیٰ حقیقی پر معنیٰ مجازی کا اس حال میں جمع ہونا محال ہے کہ دونوں معنیٰ ایک لفظ سے مراد ہوں۔ اس طور پر کہ ان دونوں میں سے ہر ایک حکم کا متعلق ہو۔ جیسے تم کہو لا تقتل الاسد شیر کو مت قتل کرو۔ اور اس سے درندہ اور رجل شجاع دونوں کے دونوں کا ایک ساتھ ارادہ کرے۔ اگرچہ لفظ اس استعمال کے لحاظ سے مجاز ہوگا۔ اور امام شافعیؒ نے دونوں کے اجتماع کو صحیح کہا ہے۔ جہاں پر کہ اجتماع دونوں ممکن ہو۔ جیسا اس مثال میں بخلاف اس صورت کے کہ جہاں اجتماع دونوں کا ممکن نہ ہو۔ صیغہ امر میں وجوب کے معنیٰ مراد ہیں اور اباحت کے بھی۔ اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ لفظ سے ایسے معنیٰ مجازی مراد لئے جائیں کہ حقیقی معنیٰ اسکا ایک فرد ہو۔ عموم مجاز کے طریق پر جیسا کہ عنقریب آئیگا۔ اور اس میں بھی کوئی نزاع نہیں ہے کہ لفظ کو اس معنیٰ کے حقیقی و مجازی دونوں میں ساتھ ساتھ استعمال کریں۔ بایں طور کہ لفظ حقیقت و مجاز دونوں کے ساتھ متصف ہو۔ ایسے ہی اس میں بھی اختلاف نہیں ہے کہ دونوں کا اجتماع احتمال کے درجہ میں ایک ساتھ جائز ہے۔ یا اس اعتبار سے کہ بغیر ارادہ ظاہری طور پر دونوں کو شامل ہونیکا شبہ ہو جیسا کہ عنقریب آئیگا۔ البتہ اختلاف اس بارہ میں ہے کہ دونوں معنوں کو مستقلاً ایک وقت میں مراد لے سکتے ہیں کہ نہیں۔ پس امام شافعیؒ کے نزدیک جائز اور ہمارے نزدیک ناجائز ہے۔ پس کہا گیا کہ استحالہ عقلیہ پایا جاتا ہے۔ اور ایک قول یہ ہے کہ عرف اور استعمال اس کے خلاف ہے۔

تشریح

دوسری مثال۔ مذکورہ اصول پر کہ جب تک لفظ کی حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہوگا۔ مجازی معنیٰ مراد نہ لئے جائیں گے۔ اس اصول پر یہ دوسری تفریع ہے۔ آیت وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ۔ تم نکاح مت کرو ان عورتوں سے جن سے تمہارے آباء نے نکاح کیا ہے۔ اس آیت میں نکاح سے وطی مراد ہے۔ عقد نکاح مراد نہیں ہے۔ یعنی تم ان عورتوں سے نکاح مت کرو جن سے تمہارے آباء نے وطی کی ہے جبکہ وطی عام ہے۔ وطی حلال، وطی حرام اور وطی ملک یمین کی، سب مراد ہیں۔ کیونکہ نکاح کے لغوی معنیٰ ملانے کے ہیں۔ اور ایک کو دوسرے سے ضم کرنا اور ملانا صرف وطی میں پایا جاتا ہے۔ تو گویا نکاح کے حقیقی اور لغوی معنیٰ وطی کے ہیں۔ اور اس کے مقابلے میں عقد نکاح کے معنیٰ۔ یہ مجازی ہیں۔

نکاح کا شرعی معنیٰ:۔ مگر شریعت میں نکاح کی حقیقت عقد ہے۔ اور نکاح کے مجازی معنیٰ وطی کے ہیں۔ امام شافعی رحہ نے حقیقت شرعی کا اعتبار کیا۔ اور نکاح کو عقد پر محمول فرمایا۔ ان کے نزدیک مذکورہ آیت کے معنیٰ یوں ہوں گے۔ کہ جن عورتوں سے تمہارے آباء نے نکاح کیا ہے۔ تم ان عورتوں سے نکاح مت کرو۔ اور عقد نکاح یعنی وطی حلال سے

Marfat.com

حرمتِ مصاہرۃ مراد لیتے ہیں۔ وطی حرام یعنی زنا سے حرمتِ مصاہرۃ ثابت نہیں کرتے۔ احناف کے نزدیک مطلق وطی سے حرمتِ مصاہرۃ ثابت ہو جاتی ہے۔ خواہ بطریقِ حلال ہو یا حرام طریقہ سے وطی کی جائے۔ لفظ نکاح کو حقیقت لغویہ پر محمول کرتے ہیں یعنی وطی پر محمول کرتے ہیں۔ اور فرماتے ہیں کہ جب تک حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہے مجاز کی جانب رجوع نہ کرینگے
قولہٗ ویستحیل اجتماعھما الخ دونوں کا اجتماع لفظ واحد سے مراد واحد کیساتھ مجتمع ہونا محال ہے۔ یعنی معنی حقیقی اور معنی مجازی کا اجتماع اس حالت میں کہ دونوں ایک لفظ سے ایک حالت میں مراد لئے جائیں محال ہے۔ یہ ایک مختلف فیہ مسئلہ ہے۔ جس کو ماتن نے بطور تفریع بیان فرمایا ہے۔ اس سے پہلے حقیقت اور مجاز کی تعریفیں ان کی مثال اور ان کا حکم بیان کیا ہے۔ آخر میں کلام کو ختم کرتے ہوئے ایک مختلف فیہ مسئلہ کو ذکر فرمایا۔
بان یکون کل منھما الخ شارح کی رائے یہ ہے۔ لفظ واحد سے حالت واحدہ حقیقت و مجاز کا مراد لینا ناجائز ہے۔

تفصیل:۔ ماتن نے اس سے پہلے حقیقت و مجاز کی تعریف اور حکم بیان فرمایا ہے۔ یہ اسی کی ایک تقسیم ہے۔ جس کو اسی موقع پر بیان کیا جارہا ہے

بیک وقت لفظ کے حقیقی و مجازی کا مراد لینا کیسا ہے؟

دونوں معانی کا اس طرح مراد لینا کہ دونوں سے ہر ایک ساتھ حکم مستقل طور پر متعلق ہو۔ دونوں کے مجموعے پر حکم متعلق نہ ہو۔ اور نہ ان میں سے کسی پر حکم کا تعلق ہو ایسا کرنا جائز ہے کہ ناجائز ہے؟ احناف کے نزدیک ایک وقت میں ایک لفظ سے معنیٰ حقیقی اور مجازی کا مراد لینا کہ دونوں سے بیک وقت حکم کا تعلق ہو۔ ناجائز ہے۔ شوافع کے نزدیک ایسا کرنا درست ہے۔ البتہ شرط یہ ہے کہ دونوں معانی کا یکجا جمع کرنا ممکن اور جائز ہو۔ اور اگر دونوں کا اجتماع ممکن نہ ہو تو ان کے نزدیک بھی جمع کرنا حقیقت اور مجاز کو ناجائز ہے۔ مثلاً امر کے ایک معنیٰ وجوب کے ہیں۔ دوسرے معنیٰ اباحت اور ندب کے ہیں تو ایک وقت میں استباحت اور وجوب دونوں معانی کا جمع کرنا ممکن نہیں ہے اور اگر دونوں معانی کا جمع کرنا ممکن ہو مثلاً کسی نے کہا "لاتقتل الاسد" تم شیر کو مت مارو۔ اسد کے حقیقی معنیٰ شیر کے ہیں اور مجازی معنیٰ رجل شجاع کے۔ اب کوئی لاتقتل الاسد کہہ کر حقیقی شیر، اور رجل شجاع دونوں ہی مراد لے تو شوافع کے نزدیک درست ہے کیونکہ قتل نہ کرنے کے حکم میں یعنی لاتقتل کے تحت دونوں جمع ہو سکتے ہیں خواہ اسد حقیقی ہو یا رجل شجاع ہو۔
احنافؒ کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے اس لئے کہ ان کے نزدیک حقیقت و مجاز کے ایک جگہ جمع ہونیکی کوئی صورت نہیں ہے۔ اجتماع ان کے نزدیک ناجائز ہے۔

شوافع کا اعتراض:۔ جب ایک لفظ ایک وقت میں دونوں معنیٰ پر یعنی حقیقی و مجازی پر مستعمل ہوگا تو حقیقت نہ رہے گا بلکہ مجاز ہو جائے گا کیونکہ لفظ کی وضع صرف حقیقی معنےٰ کیلئے ہوتی ہے۔ اور دونوں معانی میں استعمال اس کے موضوع لہٗ کے خلاف ہو یعنی غیر موضوع لہٗ میں لازم آئے گا اور اسی کا نام مجاز ہے۔ اور جب غیر موضوع لہٗ میں لفظ کا استعمال کرنا مجاز ہے، حقیقت نہیں ہے تو دونوں معنےٰ بہ یک وقت مراد لینے سے جمع حقیقت و مجاز کے درمیان کس طرح لازم آئے گا وہ تو صرف مجازی معنیٰ ہوں گے نہ کہ حقیقی معنےٰ۔

marfat.com

Marfat.com

جواب :- اس استعمال میں لفظ اگرچہ مجاز ہے مگر اس کے باوجود ہمارے نزدیک ایک وقت میں حقیقی و مجازی معنیٰ کا مراد لینا جائز نہیں ہے۔ عموم مجاز کے طور پر اگر لفظ کو ایسے معنی پر استعمال کیا گیا۔ کہ جس کا ایک مراد معنیٰ حقیقی بھی ہوں۔ تو اس میں کوئی قباحت نہیں ہے۔ ایسا کرنا جائز ہے۔ اس بارے میں احناف اور شوافع کو کوئی اختلاف نہیں ہے۔ دونوں میں یہ بھی متفق علیہ ہے کہ لفظ کے حقیقی و مجازی میں اس طرح جمع کیا جائے کہ لفظ حقیقت و مجاز کیساتھ ایک ساتھ متصف ہو تو یہ محال ہے۔ اور ایسا کرنا ہرگز نا جائز ہے۔ اس لئے کہ لفظ کو جب ایک معنیٰ کیلئے وضع کیا گیا تو وہ ان میں حقیقت ہے۔ دوسرے معنیٰ میں استعمال کرنا جو اس کا موضوع لہٗ نہ ہو اُسے مجاز کہتے ہیں۔ اس لئے یہ استعمال صرف مجاز ہوگا۔ تو اس صورت میں لفظ کو حقیقت و مجاز کیساتھ کس طرح متصف کرسکیں گے۔ یعنی یہ ممکن نہیں کہ لفظ بیک وقت حقیقی اور مجازی معنیٰ پر استعمال کیا جائے۔ اور لفظ دونوں کے ساتھ ایک وقت میں متصف بھی ہو۔ دونوں کے درمیان اس بارہ میں بھی اتفاق ہے۔ کہ حقیقی و مجازی معنیٰ دونوں اس اعتبار سے بھی جمع ہوسکتے ہیں۔ کہ لفظ دونوں کا صرف احتمال رکھتا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ صرف دونوں معنیٰ کے احتمال رکھنے میں دونوں جمع ہوسکتے ہیں۔ اور لفظ بغیر ارادہ کے اگر صرف شبہ کی بناء پر ظاہری طور پر دونوں کو شامل ہو جائیگا۔ بالفاظ دیگر متکلم نے لفظ بولکر دونوں کا ارادہ نہیں کیا ہے مگر کسی شبہ کی بناء پر ظاہری لفظ حقیقت اور مجاز دونوں کو شامل ہے۔

احناف اور شوافع کا اختلاف :- البتہ اس صورت میں دونوں میں اختلاف ہے۔ جب دونوں معانی کو ایک ساتھ ایک وقت میں مراد لیا جائے اور حقیقت کے ساتھ حکم مستقل متعلق ہو۔ اسی طرح مجاز کے ساتھ مستقلاً حکم متعلق ہو۔ یہ صورت ہمارے نزدیک نا جائز ہے مگر امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے۔

فقیل لایجوز لاستحالۃ العقلیۃ الخ حقیقت و مجاز کے ایک ساتھ جمع نہ ہونے کی علت بعض نے استحالۂ عقلی بتایا ہے۔ یعنی یہ بات عقلاً محال ہے۔ کیوں کہ حقیقی اور مجازی معنیٰ جب مستقلاً مراد ہوں گے۔ تو لفظ صرف حقیقت ہوگا۔ یا صرف مجاز ہوگا۔ یا حقیقت و مجاز دونوں نہ ہوگا۔ یا حقیقت بھی ہوگا اور مجاز بھی۔ اور یہ احتمالات باطل ہوں گے۔ پہلے دونوں احتمال تو اس لئے باطل ہیں۔ اس میں ترجیح بلا مرجح لازم آتی ہے۔ کیوں کہ ایک لفظ اپنے معنیٰ موضوع لہٗ اور معنیٰ غیر موضوع لہٗ دونوں میں مستعمل ہے۔ لہٰذا اگر اس کو حقیقت کہیں گے تو استعمال پر معنیٰ موضوع لہٗ کو ترجیح دینا لازم آئیگا اور اگر لفظ کو مجاز قرار دیں گے تو معنیٰ غیر موضوع لہٗ میں استعمال کو ترجیح دینا لازم آئیگا معنیٰ موضوع لہٗ میں استعمال کرنے پر۔ اس لئے ترجیح بلا مرجح کا اعتراض دونوں صورتوں میں لازم آئیگا۔ اور یہ باطل ہے۔ تیسری صورت اس لئے باطل ہے کہ لفظ مستعمل حقیقت و مجاز دونوں میں منحصر ہے۔ تو کیسے ممکن ہے کہ لفظ نہ حقیقت ہو نہ مجاز ہو۔ لہٰذا یہ بھی باطل ہے۔ آخری صورت اس لئے باطل ہے کہ ایک لفظ ایک حالت میں اپنے معنیٰ موضوع لہٗ اور غیر موضوع لہٗ دونوں میں مستعمل ہو۔ کیسے ممکن ہے۔ لہٰذا یہ بھی محال ہے۔ حاصل یہ کہ عقلی طور پر چار احتمالات نکلتے تھے۔ وہ باطل ہوگئے۔

قیل لعدم العرف والاستعمال الخ بعض لوگوں نے کہا ہے کہ حقیقت و مجاز دونوں مستقلاً مراد ہونا عرف اور استعمال نہ ہونے کیوجہ سے باطل ہے۔ اس لئے کہ اہل زبان کا استعمال اور ان کا عرف اس بات کی دلیل ہے کہ لفظ جب بغیر قرینہ

Marfat.com

کے لفظ بولا جائے تو اس سے صرف معنی موضوع لہ کی جانب ذہن منتقل ہوتا ہے۔ اور جب کوئی قرینہ موجود ہو تو قرینہ کی وجہ سے اس کے غیر موضوع لہ کی جانب ذہن منتقل ہوتا ہے۔

وَالْمُصَنِّفُ اَوْرَدَ فِیْ ذٰلِكَ تَمْثِیْلًا تَشْبِیْهًا لِلْمَعْقُوْلِ بِالْمَحْسُوْسِ فَقَالَ كَمَا اِسْتَحَالَ اَنْ یَّكُوْنَ الثَّوْبُ الْوَاحِدُ عَلَى اللَّابِسِ مِلْكًا وَّعَارِیَةً فِیْ زَمَانٍ وَاحِدٍ یَعْنِیْ اَنَّ اللَّفْظَ لِلْمَعْنٰی بِمَنْزِلَةِ اللِّبَاسِ لِلشَّخْصِ وَالْمَجَازَ كَالثَّوْبِ الْمُسْتَعَارِ وَالْحَقِیْقَةَ كَالثَّوْبِ الْمَمْلُوْكِ فَكَمَا اَنَّ اسْتِعْمَالَ الثَّوْبِ الْوَاحِدِ فِیْ حَالَةٍ وَّاحِدَةٍ بِطَرِیْقِ الْمِلْكِ وَالْعَارِیَةِ جَمِیْعًا مُحَالٌ كَذٰلِكَ اسْتِعْمَالُ اللَّفْظِ الْوَاحِدِ بِطَرِیْقِ الْحَقِیْقَةِ وَالْمَجَازِ مُحَالٌ وَالْاَوْضَحُ فِی الْمِثَالِ اَنْ یَّقُوْلَ كَمَا اسْتَحَالَ اَنْ یَّلْبَسَ الثَّوْبَ الْوَاحِدَ اللَّابِسَانِ اَحَدُهُمَا بِطَرِیْقِ الْمِلْكِ وَالْاٰخَرُ بِطَرِیْقِ الْعَارِیَةِ لِیَكُوْنَ اللَّفْظُ بِمَنْزِلَةِ اللِّبَاسِ وَالْمَعْنَیَانِ بِمَنْزِلَةِ اللَّابِسَیْنِ وَالْحَقِیْقَةُ وَالْمَجَازُ بِمَنْزِلَةِ الْمِلْكِ وَالْعَارِیَةِ وَلَا یُقَالُ اِنَّ الرَّاهِنَ اِذَا اسْتَعَارَ الثَّوْبَ الْمَرْهُوْنَ مِنَ الْمُرْتَهِنِ وَلَبِسَهٗ یَصْدُقُ عَلَیْهِ اَنَّهٗ لَبِسَهٗ بِطَرِیْقِ الْمِلْكِ وَالْعَارِیَةِ جَمِیْعًا لِاَنَّا نَقُوْلُ اِنْ لَبِسَهٗ هٰذَا لَیْسَ بِطَرِیْقِ الْعَارِیَةِ لِاَنَّ الْمُرْتَهِنَ لَمْ یَمْلِكِ الثَّوْبَ حَتّٰی یُعِیْرَهُ الرَّاهِنَ وَلٰكِنَّهٗ بِطَرِیْقِ الْمِلْكِ لِاَنَّ حَقَّ الْمُرْتَهِنِ كَانَ مَانِعًا فَاِذَا اَزَالَهٗ عَادَ حَقُّ الْمَالِكِ اِلٰی اَصْلِهٖ وَیُمْكِنُ اَنْ یَّكُوْنَ بِطَرِیْقِ الْعَارِیَةِ فَقَطْ لِاَنَّهٗ لَا تَظْهَرُ ثَمَرَةُ الْمِلْكِ فِیْهِ مِنَ الْبَیْعِ وَالْهِبَةِ وَغَیْرِهٖ۔

ترجمہ اور مصنفؒ نے اس مسئلہ میں ایک مثال ذکر کی ہے۔ جسمیں معقول کو محسوس سے تشبیہ دی گئی ہے۔ چنانچہ فرمایا کَمَا اِسْتَحَالَ اَنْ یَّکُوْنَ الخ مطلب یہ ہے کہ لفظ معنی کے لئے اس درجہ میں جس درجہ میں کہ لباس آدمی کے لئے ہوتا ہے۔ اور معنی مجازی میں مانند اس کپڑے کے ہیں مستعار لیا گیا ہو۔ اور معنی حقیقی اس کپڑے کی طرح ہیں جو اس کی ملک ہوں۔ پس جسطرح ثوبِ واحد کا استعمال ایک ہی حالت میں ملک وعاریت کے طور پر جمع ہونا محال ہے۔ اس طرح لفظ واحد کا استعمال حقیقت و مجاز کیلئے بھی محال ہے۔ اس سے زیادہ صحیح مثال یہ ہے کہ مصنف فرماتے ہیں جس طرح یہ محال ہے کہ ثوب واحد کو دو آدمی پہنیں ایک بطریق ملک کے اور دوسرا بطریق عاریہ کے۔ تاکہ لفظ بطور لباس کے۔ اور دونوں معنی بدرجہ دو پہننے والوں کے ہو جائے۔ اور حقیقت و مجاز بمنزلہ ملک وعاریۃ کے ہو جائیں۔ اور اعتراض نہ کیا جائے کہ راہن نے اپنا رہن رکھا ہوا کپڑا مرتہن سے لیکر پہن لیا تو اس پر یہ بات صادق آتی ہے کہ اس نے یہ کپڑا ملک وعاریت دونوں اعتبار سے پہنا ہے۔ اس لئے کہ ہم اس کا جواب یہ دیں گے کہ اس کا یہ کپڑا پہننا بطور عاریت کے نہیں ہے کیونکہ مرتہن اس کپڑے کا مالک نہیں ہے تاکہ راہن کو کپڑا عاریۃً دیتا البتہ اس کا یہ پہننا ملک کے طریق پر ہے کیونکہ مرتہن کا حق واجب اس کے استعمال سے مانع تھا پس جب مرتہن نے اس کو زائل کر دیا تو مالک کا حق اپنی اصل کیطرف لوٹ آیا اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس کا یہ پہننا صرف بطور عاریت کے ہو کیونکہ اس میں ملک کا ثمرہ ظاہر نہیں ہوا مثلاً بیع، ہبہ وغیرہ کرنا۔

marfat.com

Marfat.com

تشریح

ایک مثال :۔ قاعدہ ہے کہ ایک لفظ سے بیک وقت اس کے معنٰے حقیقی اور معنیٰ مجازی کا مراد لینا محال ہے۔ اس طور پر کہ دونوں معنٰے مستقلاً مراد ہوں اور ان کے ساتھ حکم متعلق ہو محال ہے۔ اس قاعدہ کو ماتن نے ایک حسّی اور محسوس مثال دیکر واضح فرمایا ہے۔ چنانچہ فرمایا کَمَا اسْتَحَالَ اَنْ یَکُوْنَ الثَّوْبُ الْوَاحِدُ الخ۔ جسطرح ایک ہی کپڑا پہننے والے پر اس کی ملک بھی ہو اور عاریۃً بھی۔ یعنی بقول شارح اس مثال پر لابس اور لباس۔ لفظ اور معنٰے کے درجہ میں ہے۔ اور لباس کی دو قسمیں ملک اور عاریت جس طرح معنیٰ کی دو قسمیں ہیں معنٰے حقیقی اور معنیٰ مجازی یعنی عاریۃً کسی سے کپڑا لیکر استعمال کرنا۔ تو جس طرح پہننے والے پر ایک ہی کپڑا اس کی ملک بھی ہو اور دوسرے سے مانگا ہوا اور عاریت بھی ہو محال ہے۔ ملک ہوگا تو عاریت کا نہیں ہو سکتا، اور مستعار ہوگا تو ملک کا نہیں ہوگا۔

کَذٰلِکَ اسْتِعْمَالُ اللَّفْظِ الخ۔ اسی طرح ایک لفظ کا استعمال ایک وقت میں اور ایک حالت میں حقیقت کیلئے بھی ہو اور مجاز کے لئے بھی ہو محال ہے۔

وَالاوضح فی المثال الخ شارح نے کہا معنٰے حقیقی اور معنٰے مجازی کے ایک ساتھ جمع ہونیکی مثال لابس اور لباس سے دینا زیادہ واضح نہیں، اس سے بہتر مثال یہ ہے۔ مثلاً ایک کپڑا ہو اور پہننے والے دو شخص ہوں۔ ان دونوں میں سے ایک شخص نے اس کپڑے کو بطریق ملک پہنا اور دوسرے نے اسی کپڑے کو عاریۃً پہنا۔ تاکہ لفظ کپڑے کے درجہ میں ہو اور دونوں مرد معانی کے درجہ میں ہوں اور حقیقت اور مجاز بمنزلہ ملک اور عاریت کے ہو جائیں تو بات زیادہ وضاحت کے ساتھ سمجھ میں آجائے گی۔

لایقال ان الراھن الخ۔ اس مثال پر ایک اعتراض ہے۔ جس کو شارح نے لایقال سے ذکر فرمایا جسکی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنی ملکیت کا ایک کپڑا کسی کے پاس رہن رکھا پھر بعد میں اپنی ضرورت سے اس نے مرتہن سے وہ کپڑا عاریۃً لیکر استعمال کرلیا تو اس صورت میں مالک نے اپنی ملکیت کا کپڑا پہنا مگر وہ عاریت کا بھی ہے تو ایک حالت میں ملک اور عاریت کا اجتماع ہو گیا۔

لانا نقول الخ۔ یہ اعتراض نقل کرکے شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ راہن کا مرتہن سے عاریۃً لیکر اس کپڑے کو پہننا بطریق عاریت نہیں ہے۔ عاریۃً اس وقت ہوتا جب مرتہن اس کپڑے کا مالک ہوتا۔ اور پھر اس کپڑے کو بطور عاریت کے راہن کو دیتا جبکہ یہاں مالک راہن خود اپنی ملکیت کا کپڑا پہنے ہوئے ہے۔ لیکن بطریق الملک کے راہن نے رہن رکھا ہوا کپڑا مرتہن سے عاریۃً لیکر جو کپڑا پہنا ہے وہ کپڑا راہن کے پاس آکر اس کی ملک ہے اور بطور مالک ہونے کے اس نے کپڑا پہنا ہے عاریت کا یہاں کوئی سوال نہیں ہے۔ ہاں یوں کہا جائے گا کہ مرتہن کا قبضہ رہن کیوجہ سے مالک کو تصرف کرنے سے مانع ہے اور جب مرتہن نے عاریۃً اس کو دیدیا تو اس نے اس مانع کو زائل کردیا اور مالک کا حق اپنی اصل پر لوٹ آیا۔

ویمکن ان یکون بطریق العاریۃ فقط الخ۔ البتہ یہ ممکن ہے کہ مذکورہ صورت میں مالک کا اپنے کپڑے کو استعمال کرنا صرف عاریۃً ہی کے طریق پر ہو کیونکہ اگر اس کا کپڑے کو فروخت کیا جانا یا کسی کو ہبہ کرنا ہوتا تو ملکیت کا اثر ظاہر ہوتا اور

Marfat.com

یہاں ابھی ان دونوں کا کوئی موقع نہیں ہے۔ صرف عاریۃً عارضی طور پر اس نے کپڑا پہنا ہے لہٰذا ملک اور عاریت کا اجتماع لازم نہیں آئے گا۔

ثُمَّ شَرَعَ المُصَنِّفُ فِي تَفرِيعَاتِ هٰذِهِ المَسْئَلَةِ فَقَالَ حَتّٰى قُلْنَا اِنَّ الوَصِيَّةَ لِلْمَوَالِي لَا تَتَنَاوَلُ مَوَالِي المَوَالِي وَ اِذَا كَانَ لَهٗ مُعْتَقٌ وَاحِدٌ يَسْتَحِقُّ النِّصْفَ وَ تَحْقِيقُهٗ اَنَّ لَفْظَ المَوْلٰى مُشْتَرَكٌ بَيْنَ المُعْتِقِ بِلَا وَاسِطَةٍ وَ المُعْتَقِ بِلَا وَاسِطَةٍ وَ قَدْ يُطْلَقُ عَلٰى مُعْتِقِ المُعْتِقِ وَ كَذَا مُعْتَقِ المُعْتَقِ مَجَازًا فَاِذَا اَوْصٰى رَجُلٌ لِمَوَالِيهِ وَ لَهٗ مُعْتِقٌ وَ مُعْتَقٌ جَمِيعًا تَبْطُلُ الوَصِيَّةُ مَا لَمْ يُبَيِّنْ اَحَدَهُمَا دَفْعًا لِلْاِشْتِرَاكِ وَ اِنْ لَمْ يَكُنْ لَهٗ مُعْتِقٌ بِكَسْرِ التَّاءِ بَلْ مُعْتَقٌ وَ مُعْتَقُ المُعْتَقِ عَلٰى مَا هُوَ وَضْعُ مَسْئَلَةِ المَتْنِ يَسْتَحِقُّ المُعْتَقُ وَ لَا يَسْتَحِقُّ مُعْتَقُ المُعْتَقِ لِاَنَّ المَوَالِيَ حَقِيقَةٌ فِي المُعْتَقِ وَ مَجَازٌ فِي مُعْتَقِ المُعْتَقِ فَلَا يَجْتَمِعُ المَجَازُ مَعَ الحَقِيقَةِ فَاِنْ كَانَ لَهٗ مُعْتَقٌ وَاحِدٌ يَسْتَحِقُّ نِصْفَ الثُّلُثِ لِاَنَّ الوَصِيَّةَ اِنَّمَا تَنْفُذُ فِي الثُّلُثِ وَ اَقَلُّ الجَمْعِ فِي الوَصِيَّةِ اِثْنَانِ فَيَكُونُ النِّصْفُ البَاقِي مِنَ الثُّلُثِ مَرْدُودًا اِلٰى وَرَثَةِ المُوصِي وَ لَا يَكُونُ لِمُعْتَقِ المُعْتَقِ شَيْءٌ اِلَّا اِذَا لَمْ يَكُنِ المُعْتَقُ بِلَا وَاسِطَةٍ فَحِ يَسْتَحِقُّ مُعْتَقُ المُعْتَقِ مَا اَوْصٰى بِهٖ۔

ترجمہ پھر مصنفؒ نے اس مسئلہ کی بعض تفریعات کا بیان شروع کیا چنانچہ فرمایا حتی قلنا ان الوصیۃ الخ یہاں تک ہم نے کہا موالی کے بارے میں وصیت موالی کے موالی کو شامل نہیں ہوگی اور جب اس کا ایک معتق بلاواسطہ (آزاد کرنیوالا) اور معتق بلاواسطہ کے درمیان آزاد کرنیوالے کو بھی موالی کہتے ہیں اور جن کو آزاد کیا ہے اس کو بھی موالی کہتے ہیں۔ اور کبھی اس کا اطلاق آزاد کرنے والے کے آزاد کرنیوالے پر ہوتا ہے اور ایسے ہی اس کا اطلاق جسے اس نے آزاد کیا اور آزاد کردہ کے آزاد کردہ پر مجازاً کیا جاتا ہے۔ پس جب کسی شخص نے اپنے موالی کیلئے کوئی وصیت کی درانحالیکہ اس کے معتق اور معتق دونوں قسم کے ہیں اور جب تک وہ بیان نہیں کریگا وصیت باطل ہوگی دفع اشتراک کیوجہ سے اور اگر اس وصیت کرنیوالے کیلئے کوئی معتق نہیں ہے بلکہ معتق اور اس کا معتق موجود ہے۔ متن میں اسی صورت کا ذکر کیا گیا ہے تو وصیت کا مستحق معتق بلاواسطہ ہوگا۔ اور بالواسطہ معتق المعتق مستحق نہ ہوگا کیونکہ لفظ موالی معتق بلاواسطہ میں حقیقت ہے اور معتق المعتق میں مجاز ہے لہٰذا مجاز حقیقت کے ساتھ جمع نہ ہوگا۔ پس اگر وصیت کرنیوالے کا صرف معتق واحد موجود ہے تو وہ نصف ثلث کا مستحق ہوگا۔ کیونکہ وصیت ثلث مال میں نافذ ہوتی ہے اور جمع کی اقلیت وصیت کے بارے میں دو (کا عدد) ہے۔ لہٰذا اس کا باقی نصف ثلث وصیت کرنیوالے کے وارثوں کیطرف واپس کردیا جائے گا اور معتق المعتق کو کچھ نہ ملے گا البتہ جب بلاواسطہ معتق موجود نہ ہو تو اس وقت معتق المعتق وصیت کردہ چیز کا مستحق ہوگا۔

marfat.com

Marfat.com

تشریح

پہلے ماتن نے بیان کیا تھا کہ لفظ واحد سے ایک ہی وقت میں اس کے معنٰے حقیقی اور معنی مجازی کا مراد لینا جائز نہیں ہے۔

اب اس جگہ اسی اصول کے پیش نظر چند مثالیں بطور تفریع کے ذکر کرتے ہیں۔ چنانچہ فرمایا حتٰے قلنا ان الوصیۃ للمَوالی الخ موالی کو کیجانیوالی وصیت موالی کے موالی کو شامل نہ ہوگی۔

تفصیل:۔ اس مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ اگر کسی نے موالی کیلئے وصیت کی کہ میرے مرنے کے بعد فلاں چیز مثلاً موالی کو دیدیا جائے جبکہ اس موالی کے خود موالی ہیں۔ موالی یہ لفظ جمع ہے مولیٰ کی اور مولیٰ کے معنٰے آقا کے بھی ہیں اور غلام کے بھی تو اس صورت میں وصیت موالی کو شامل ہوگی، موالی کے موالی کو شامل نہ ہوگی۔ یہ اس وقت ہے جب اس کیلئے معتق واحد ہو یعنی صرف ایک غلام ہو تو وصیت کا نصف حصہ اس کو دیدیا جائے گا۔

وتحقیقہ ان لفظ المَوالی الخ۔ شارح ملاجیونؒ نے اس اجمال کی تفصیل اس طرح فرمایا کہ لفظ مولیٰ دو معنوں میں مشترک ہے۔ اول معنیٰ وہ غلام جو بلاواسطہ آزاد کیا گیا ہو۔ دوسرے معنٰے معتق المعتق۔ یعنی آزاد کردہ غلام کا آزاد کردہ غلام۔ نیز مولیٰ کا لفظ آقا و غلام دونوں میں بھی مشترک ہے۔

فاذا اوصٰی رجل الخ پس جب کسی شخص نے اپنے موالی کیلئے وصیت کی اور حال یہ ہے کہ وصیت کرنیوالے کے آقا بھی ہیں جنھوں نے اس کو آزاد کیا اور غلام بھی ہیں جنکو وصیت کرنیوالے نے آزاد کیا ہو تو وصیت آقا کو دی جائے گی، یا آزاد کردہ غلام کو دیجائے گی؟ تو فرمایا اس صورت میں یہ وصیت باطل ہوگی جب تک وصیت کرنیوالا اس کو بیان نہ کردے یعنی آزاد کرنیوالے کو دیجائے یا اس کے آزاد کردہ کو دی جائے۔ اشتراک کو دفع کرنے کیلئے۔ اسلئے کہ لفظوں کے مشترک معنیٰ میں سے کوئی معنٰے جب متعین نہ ہوں تو ان پر عمل کرنا محال ہے ہاں جب کسی قرینہ سے ان معانی مشترکہ میں سے کسی معنٰے کی تعیین ہو جائے تو ان معنیٰ کو مراد لیا جائے گا اور اس پر حکم جاری ہوگا۔

ان لم یکن لہٗ معتق الخ۔ دوسری صورت یہ ہے کہ وصیت کرنیوالے کا اپنا کوئی معتِق (آزاد کرنیوالا یعنی آقا) نہیں ہے صرف آزاد کردہ غلام ہیں یا پھر معتق المعتق ہے۔ یعنی آزاد کردہ غلام کا آزاد کردہ غلام دونوں موجود ہیں یعنی وصیت کرنیوالے نے کسی غلام کو آزاد کیا اور آزاد ہونے کے بعد غلام نے مال و دولت جمع کیا اور اس نے اسی مال سے غلام خریدا اور اس کو آزاد کردیا تو وصیت کرنیوالے کا آزاد کردہ غلام معتق بلاواسطہ ہے اور جس غلام کو اس غلام نے آزاد کیا ہے وہ وصیت کرنیوالے کا معتق المعتق ہے۔ اسی صورت کو ماتن نے متن میں بیان کیا ہے۔ اس میں براہ راست بلاواسطہ آزاد کردہ غلام مولیٰ ہے اور جس غلام کو اس غلام نے آزاد کیا ہے وہ وصیت کرنیوالے کا معتق المعتق یعنی مولیٰ کا مولیٰ ہے۔ بالفاظ دیگر بالواسطہ وصیت کرنیوالے کا مولیٰ ہے تو اس صورت میں وصیت صرف بلاواسطہ مولیٰ کو شامل ہوگی۔ اور جو بالواسطہ مولیٰ ہے وصیت اس کو شامل نہ ہوگی۔ اس وجہ سے کہ لفظ موالی بلاواسطہ آزاد کردہ غلام کے معنٰے میں حقیقت ہے اور بالواسطہ آزاد کردہ غلام یعنی اس کے غلام کا آزاد کردہ غلام معتق المعتق کے معنٰے میں مجاز ہے لہٰذا جب وصیت صرف موالی بلاواسطہ کو شامل ہوگی اور بالواسطہ موالی کو

Marfat.com

شامل نہ ہوگی تو حقیقت مجاز کے ساتھ جمع نہ ہوگی۔

فان کان لہ معتق واحد الخ اگر وصیت کرنیوالے کا آزاد کردہ غلام صرف ایک ہے یعنی بلاواسطہ آزاد کردہ غلام ہے تو وہ وصیت کا حقدار ہوگا مگر اس کو ثلث کا نصف حصہ ملے گا کیونکہ قاعدہ شریعت کا یہ ہے کہ وصیت مرنیوالے کے ثلث مال میں نافذ ہوتی ہے اور موالی کا لفظ جمع کا صیغہ ہے جس کا واحد مولیٰ ہے۔ تو وصیت بلاواسطہ آزاد کردہ موالی کیلئے ہے اگر تین غلام ہوتے تو پورے ثلث مال میت کے حقدار ہوتے۔ اور یہاں جو صورت متن میں بیان کیگئی ہے اس میں بلا واسطہ آزاد کردہ غلام صرف ایک ہے اس لئے اس کو صرف ثلث کا نصف حصہ ملے گا۔

سوال:۔ موالی جمع کا صیغہ ہے اور واحد مولیٰ ہے۔ اور وصیت موالی یعنی جمع کیلئے تھی۔ اور جمع کا اطلاق کم از کم تین افراد پر ہوتا ہے لہٰذا مذکورہ صورت میں نصف ثلث کے بجائے اس غلام کو وصیت کا ثلث حصہ ملنا چاہیئے

جواب:۔ اس محذوف سوال کے جواب میں شارح نے فرمایا" واقل الجمع فی الوصیۃ اثنان" اور جمع کا اقل فرد وصیت کے باب میں اثنان ہے یعنی دو۔ اور اس سے زائد پر جمع کا اطلاق کر لیا جاتا ہے۔ اس لئے اس قاعدہ کی بنا پر اس غلام کو باوجودیکہ وہ ایک ہی غلام ہے ثلث کا نصف (آدھا) دیا جائے گا اور اس کا باقی حصہ یعنی باقی ثلث کا نصف دوبارہ وارثوں پر تقسیم کر دیا جائے گا۔

ولا یکون لمعتق المعتق شئ الخ اور بالواسطہ آزاد کردہ غلام کا آزاد کیا ہوا غلام محروم رہے گا۔ وصیت میں سے کچھ نہ ملیگا

معتق بالواسطہ کے مستحق ہونیکی صورت:۔ ہاں اگر بلاواسطہ معتق (غلام) موجود نہ ہو صرف معتق المعتق (آزاد کردہ کا آزاد کردہ غلام) موجود ہو تو اس کے بارے میں شارح نے فرمایا" اذا لم یکن المعتق بلاواسطۃ" جب بلاواسطہ آزاد کردہ غلام موجود نہ ہو تو وصیت کا مال معتق المعتق کو دیا جائے گا تاکہ جمع بین الحقیقت والمجاز لازم نہ ہو۔

وَلَا يُلْحَقُ غَيْرُ الْخَمْرِ بِالْخَمْرِ تَفْرِيعٌ ثَانٍ وَعَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ إِنَّ الْوَصِيَّةَ يَعْنِيْ لَا يُلْحَقُ غَيْرُ الْخَمْرِ مِنْ أَخَوَاتِهَا وَهِيَ الطِّلَاءُ وَنَقِيْعُ التَّمْرِ وَنَقِيْعُ الزَّبِيْبِ وَنَحْوُهُ مِنْ سَائِرِ الْمُسْكِرَاتِ بِالْخَمْرِ مِنْ حَيْثُ الْحُرْمَةِ وَإِيْجَابِ الْحَدِّ فَإِنَّ فِي الْخَمْرِ يَجِبُ الْحَدُّ بِشُرْبِ قَطْرَةٍ مِنْهَا وَتَحْرُمُ قَطْرَةٌ مِنْهَا مِنْ غَيْرِ أَنْ يَصِلَ إِلٰى حَدِّ السُّكْرِ وَغَيْرُهَا لَا يَحْرُمُ وَلَا يُسْتَوْجَبُ الْحَدُّ مَا لَمْ يُسْكِرْ وَالْخَمْرُ هُوَ الَّتِيْ مِنْ مَاءِ الْعِنَبِ إِذَا غَلٰى وَاشْتَدَّ وَقَذَفَ بِالزَّبَدِ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ نِيًّا بَلْ كَانَ مَطْبُوْخًا أَوْ كَانَ مِنْ غَيْرِ الْعِنَبِ كَالتَّمْرِ وَالْحِنْطَةِ وَالْعَسَلِ وَالزَّبِيْبِ الْمُنَقَّعِ فِي الْمَاءِ لَا يُسَمّٰى خَمْرًا وَلَا يَأْخُذُ حُكْمَهَا وَالشَّافِعِيُّ يُسَمِّيْ كُلَّهَا خَمْرًا بِاعْتِبَارِ أَنَّهٗ مُشْتَقٌّ مِنْ مُخَامَرَةِ الْعَقْلِ وَهُوَ يَعُمُّ الْكُلَّ

ترجمہ

اور غیر خمر، خمر کے ساتھ لاحق نہ کیا جائے گا۔ یہ دوسری تفریع ہے۔ اور" ان الوصیۃ" پر اس کا عطف ہے۔ مطلب عبارت کا یہ ہے کہ غیر خمر اور اس کے اخوات مثلاً انگور کا وہ رس جس کو دو تہائی پکا دیا گیا ہو

marfat.com

Marfat.com

اور ایک ثلث باقی بچا ہو یعنی طلاء اور نقیع تمر بھگوئے ہوئے خشک چھوہارے کا پانی اور نقیع الزبیب بھگوئے ہوئے خشک انگور کا پانی اسی طرح دوسری تمام نشہ دینے والی چیزوں کو خمر کے ساتھ حکم میں شامل نہ کیا جائے گا اور نہ حد کے واجب کرنے میں (غیر خمر کو خمر کے ساتھ لاحق کیا جائیگا) کیونکہ خمر کے ایک قطرہ پینے میں حد واجب ہوتی ہے اور اس کا ایک قطرہ بھی حرام ہے بغیر سُکر کی حد کو پہونچے ہوئے بھی مگر خمر کے علاوہ دوسری چیزوں کے پینے سے نہ حد واجب ہوتی ہے اور نہ ہی وہ حرام ہیں جبتک کہ ان میں سُکر نہ پیدا ہو جائے۔ اور انگور کا پانی جب جوش دیکر سخت کرلیا جائے اور اس میں جھاگ پیدا ہو جائے پس اگر کچا پانی نہ ہو بلکہ اس کے رس کو پکایا گیا ہو یا انگور کے علاوہ دوسری چیزوں کا پانی ہو مثلاً کھجور اور گیہوں اور شہد، کشمش کا پانی ہو تو اس کا نام خمر نہ رکھا جائے گا نہ ہی اس کا حکم لے گا اور امام شافعیؒ ان تمام کا خمر ہی نام رکھتے ہیں کیونکہ وہ مخامرۃ العقل سے مشتق ہے اور یہ وصف سب کو عام ہے۔

تشریح یعنی غیر خمر کو خمر کے ساتھ حکم میں شریک نہ کیا جائے گا۔ مصنفؒ نے جیساکہ ماسبق میں یہ بیان کیا ہے کہ حقیقت و مجاز کا اجتماع بیک وقت درست نہیں ہے۔ اسی ضابطہ کی یہ دوسری تفریعی مثال ہے۔ اور یہ بات بھی ذہن نشین رہے کہ مصنفؒ کے قولؒ ان الوصیۃ الخ پر اس کا عطف ہے۔ مطلب یہ ہے کہ خمر جس کی حقیقت کچے انگور سے تیار کی جانے والی مشروب کے ہیں شرعاً حرام ہے۔ چنانچہ شریعت میں خمر کے ایک قطرہ کا استعمال کرنا بھی ممنوع اور حرام ہے۔ اس کے پینے والے پر حد شرب جاری کیجاتی ہے۔ نیز خمر نجس ہے۔ کپڑے کے جس حصہ میں ایک قطرہ بھی لگ جائیگا اس کو پاک کرنا ضروری ہے۔ مگر خمر کے اس حکم میں غیر خمر کو شامل نہ کیا جائیگا۔ غیر خمر کی مثال :۔ دوسری نشہ لانیوالی اشیاء جیسے طلا، نقیع تمر، نقیع زبیب وغیرہ جونشہ آور ہیں۔ وہ بھی حرام ہیں مگر ان میں سُکر کی قید ہے۔ جب ان کے استعمال سے نشہ آئیگا یعنی یہ اشیاء نشہ آور ہوں تب حرام ہوں گی اسی طرح ان کے پینے سے حد شرب جاری نہ کی جائے گی۔ فرض کیجئے خمر انگور کا رس یعنی کچا پانی برتن میں رکھ کر سڑایا جاتا ہے جب خوب جھاگ اٹھنے لگے اور سُکر پیدا ہو جائے تو اس کو چھان لیتے ہیں اسی کو خمر کہا جاتا ہے۔ اب اگر انگور کے رس کو آگ میں پکا کر غلیظ کرلیا جائے یا اس کو کسی دوسری چیز میں ملا کر پکالیا جائے تو اس کو خمر نہ کہیں گے کیونکہ آگ میں پکانے سے انگور کے رس کی حقیقت و نوعیت بدل گئی۔ اسی طرح شہد، گیہوں، جو، چھوہارے وغیرہ کو پانی میں بھگو دیا جائے اور اتنا بھگویا جائے کہ ان میں نشہ پیدا ہو جائے۔ بہرحال جب تک نقیع زبیب، نقیع تمر وغیرہ میں سُکر پیدا نہ ہوگا حرام نہ ہوں گے اور نہ ان کے پینے پر حد جاری ہوگی۔ ان کا نام بھی خمر نہ رکھا جائے گا۔

ماتن اور شارح کے قول کا خلاصہ یہ نکلا کہ لفظ خمر کے حقیقی معنےٰ انگور کے کچے پانی یا رس کو کسی برتن میں جمع کرکے سڑانا اور جھاگ پیدا ہو جانے اور نشہ پیدا ہو جانیکے بعد والے اس رس کا نام خمر ہے۔

خمر کا حکم :۔ اس کا شرعی حکم یہ ہے کہ یہ نجس ہے۔ اس کے ایک قطرہ کا پینا یا استعمال میں لانا حرام اور موجب حد ہے خمر کا لفظ تمر، زبیب اور شعیر، گیہوں وغیرہ سے بنی ہوئی شراب پر حقیقت نہیں ہے۔ لہٰذا ان کو خمر کا حکم بھی نہیں دیا

Marfat.com

جائے گا البتہ انکی حرمت صرف سکر کی وجہ سے ہے لہٰذا ان میں جب نشہ پیدا ہو جائے تو ان کا استعمال ناجائز ہوگا۔ ان کے پینے والے کو حد شرعی بھی جاری نہ ہوگی البتہ انتظامی سزا، تعزیر وغیرہ جاری کرنا درست ہے۔

اس بارے میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے۔ وہ مذکورہ تمام کے تمام کو یعنی انگور سے بنی حقیقی خمر ہو یا شعیر، زبیب اور تمر سے بنی ہوئی شرابیں ہوں۔ سب کو نشہ کی وجہ سے کہ یہ بھی عقل پر پردہ ڈالدیتی ہیں۔ یعنی جس طرح خمر حقیقی عقل پر پردہ ڈالدیتی اور اس کو ڈھک دیتی ہیں دیگر اشیاء سے بنی شرابیں بھی عقل پر پردہ ڈالتی اور اس کو ڈھک لیتی ہیں اس لئے وہ ان تمام کو خمر کا نام دیتے ہیں کیونکہ خمر مخامرۃ العقل سے مشتق ہے یعنی جو عقل کو ڈھک لے اور کیفیت اور وصف بقیہ دوسری شرابوں میں بھی پائی جاتی ہے۔ لہٰذا دوسری اشیاء سے بنی شرابوں کو بھی خمر نام رکھتے ہیں اور اسی کا حکم ان پر بھی عائد کرتے ہیں۔

اعتراض:۔ امام شافعیؒ کے اس قول سے حقیقت و مجاز کا جمع کرنا لازم آیا جو احناف کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

وَلَا يُرَادُ بَنُوْ بَنِيْهِ فِي الْوَصِيَّةِ لِأَبْنَائِهِ عَطْفٌ عَلٰى مَا سَبَقَ وَتَفْرِيْعٌ ثَالِثٌ اَيْ اِذَا اَوْصٰى اَحَدٌ لِأَبْنَاءِ زَيْدٍ وَلَهٗ بَنُوْنَ وَبَنُوْ بَنِيْنَ يَدْخُلُ فِي الْوَصِيَّةِ الْأَبْنَاءُ وَلَا يَدْخُلُ فِيْهِ اَبْنَاءُ الْأَبْنَاءِ لِاَنَّ لَفْظَ الْاِبْنِ حَقِيْقَةٌ فِي الصُّلْبِ وَمَجَازٌ فِي اِبْنِ الْاِبْنِ فَلَا يَجْتَمِعُ مَعَ الْحَقِيْقَةِ وَقَالَا يَدْخُلُ اَبْنَاءُ الْأَبْنَاءِ اَيْضًا لِاَنَّ اللَّفْظَ يُطْلَقُ عَلَيْهِمْ عَيْنًا وَلَهُمْ بِاعْتِبَارِ الظَّاهِرِ وَلَا يُرَادُ اللَّمْسُ بِالْيَدِ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى اَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ عَطْفٌ عَلٰى مَا قَبْلَهٗ وَتَفْرِيْعٌ رَابِعٌ وَذٰلِكَ لِاَنَّ لَامَسْتُمْ حَقِيْقَةٌ فِي اللَّمْسِ بِالْيَدِ وَمَجَازٌ فِي الْجِمَاعِ فَالشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ يَقُوْلُ اِنَّ كِلَيْهِمَا مُرَادٌ هٰهُنَا لِاَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى قَالَ اَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوْا مَاءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا فَاِنْ كَانَ اللَّمْسُ بِالْيَدِ فَالتَّيَمُّمُ فِيْهِ لِاَجْلِ الْحَدَثِ فَيَكُوْنُ لَمْسُ النِّسَاءِ نَاقِضًا لِلْوُضُوْءِ وَاِنْ كَانَ اللَّمْسُ بِالْجِمَاعِ فَالتَّيَمُّمُ فِيْهِ لِاَجْلِ الْجَنَابَةِ فَيَحِلُّ تَيَمُّمُ الْجُنُبِ بِهٰذِهِ الْاٰيَةِ وَنَحْنُ نَقُوْلُ اِنَّ الْمَجَازَ هٰهُنَا مُرَادٌ بِالْاِجْمَاعِ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ فَلَا يَجُوْزُ اَنْ تُرَادَ الْحَقِيْقَةُ اَيْضًا لِاسْتِحَالَةِ الْجَمْعِ بَيْنَهُمَا فَلَا يَكُوْنُ اللَّمْسُ بِالْيَدِ نَاقِضًا لِلْوُضُوْءِ حَتّٰى يَكُوْنَ التَّيَمُّمُ خَلَفًا عَنْهُ بَلْ اِنَّمَا هُوَ خَلَفٌ عَنِ الْجَنَابَةِ فَقَطْ۔

ترجمہ اور پوتے مراد نہیں ہوں گے بیٹوں کو وصیت کرنیکی صورت میں۔ اس عبارت کا عطف بھی ماسبق "ان الوصیۃ" پر ہے اور تیسری تفریع ہے۔ یعنی جب کسی شخص نے زید کے بیٹوں کیلئے کوئی وصیت کی اور حال یہ ہے کہ زید کے بیٹے بھی ہیں اور بیٹوں کے بیٹے (پوتے) بھی ہیں تو وصیت میں ابناء (بیٹے) داخل ہوں گے اور ابناء الابناء (پوتے) داخل نہ ہوں گے۔ اس لئے کہ لفظ "ابن" بیٹے کیلئے حقیقت ہے اور ابن الابن میں مجاز ہے لہٰذا مجاز حقیقت کے ساتھ جمع نہ ہوگا۔ اور حضرات صاحبینؒ نے فرمایا کہ مذکورہ وصیت میں ابناء الابناء بھی

marfat.com

Marfat.com

داخل ہوں گے۔ کیونکہ مذکورہ وصیت میں ابناء الابناء بھی داخل ہوں گے کیونکہ لفظ ابن کا اطلاق ان پر بھی ہوتا ہے۔ لہٰذا باعتبار ظاہر و عموم مجاز کے طور پر ان کو بھی شامل ہوگا۔ اور اللہ تعالیٰ کے قول اَولٰمَستُمُ النِّسَاءَ میں لمس بالید مراد نہیں ہوگا اس کا تعلق بھی ماسبق سے ہے اور چوتھی تفریع ہے۔ اس لئے کہ لامستم میں حقیقت لمس بالید ہے (ہاتھ سے چھونا) اور جماع کے معنے میں لمس مجاز ہے۔ پس امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ یہاں پر دونوں ہی مراد ہیں۔ دلیل یہ دیتے ہیں کہ حق تعالیٰ نے فرمایا ہے "اَولٰمَستُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا" یا تم عورتوں کو چھوؤ اور پانی نہ پاؤ تو پاک مٹی سے تیمم کرو۔ پس اگر لمس بالید مراد ہو تو اس صورت میں تیمم حدث کیوجہ سے ہوگا لہٰذا اس صورت میں عورتوں کو ہاتھ سے چھونا ناقض وضو ہوگا۔ اور اگر لمس بالجماع مراد ہو تو اس صورت میں تیمم جنابت کیوجہ سے ہوگا پس اس آیت سے جنبی کا تیمم حلال ہوگا۔ اور ہم کہتے ہیں کہ اس جگہ ہمارے اور تمہارے درمیان بالاتفاق معنے مجازی مراد ہیں پس جائز نہیں ہے کہ حقیقت کو بھی مراد لیا جائے کیونکہ دونوں معانی کا اجتماع محال ہے پس لمس بالید ناقض وضو نہ ہوگا تاکہ تیمم اس کا نائب اور قائم مقام ہو بلکہ وہ فقط جنابت کا قائم مقام ہے۔

تشریح

مصنفؒ مذکورہ مثال حقیقت و مجاز کے بیک وقت جمع ہونیکے ناجائز ہونے اور جب تک حقیقت پر عمل ممکن ہو مجاز کیطرف رجوع نہ کرنیکی تیسری مثال ہے جس کو ماتن نے بطور تفریع بیان فرمائی ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ مثلاً اگر کسی نے بکر کے بیٹوں کیلئے کوئی وصیت کی جبکہ بکر کے بیٹے بھی ہیں اور بیٹوں کے بیٹے یعنی پوتے بھی ہیں تو ابناء کی وصیت میں ابناء الابناء (بیٹے کے بیٹے یعنی پوتے) شامل نہ ہوں گے۔ اسلئے کہ ابن کا لفظ بیٹے کیلئے حقیقت ہے اور ابن الابن یعنی پوتے کیلئے مجاز ہے اور جبکہ پہلے گذر چکا ہے کہ حقیقت و مجاز دونوں ایک وقت میں ایک جگہ جمع نہیں ہوتے۔ دوسرا قاعدہ یہ بھی گذر چکا ہے کہ حقیقت پر جب تک عمل کرنا ممکن ہو مجاز کی طرف رجوع نہیں کریں گے۔ لہٰذا اس مثال میں بھی چونکہ حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہے اس لئے مجاز کیطرف رجوع نہ کریں گے۔ اور وصیت میں صرف ابن (بیٹا) مراد لیا جائے گا جو کہ ابن کی حقیقت ہے۔ پوتا وصیت میں داخل نہ ہوگا جو کہ ابن کے مجازی معنے ہیں۔

اس بارے میں صاحبین کی رائے: حضرت امام محمدؒ اور امام ابو یوسفؒ کا قول یہ ہے کہ مذکورہ وصیت میں ابن کے ساتھ ابن الابن بھی شریک ہوں گے کیونکہ ابن کا لفظ بیٹے اور بیٹے کے بیٹے (پوتے) دونوں پر اطلاق کیا جاتا ہے۔ اس لئے بطور عموم مجاز ابن کا لفظ بیٹے اور پوتے دونوں کو شامل ہوگا۔

وَلایراد اللمس بالید الخ۔ ماتن نے یہاں چوتھی تفریع بیان کی ہے۔ اصول وہی ہے کہ ایک لفظ سے اس کے حقیقی اور مجازی دونوں معنیٰ کو ایک وقت میں مراد لینا جائز نہیں۔

اختلافِ مذاہب: اگر کوئی شخص عورت کو ہاتھ سے چھولے تو اس کا وضو ٹوٹ جائے گا یا نہیں۔ یعنی مسِ امرأۃ ناقضِ وضو ہے یا نہیں۔ امام شافعیؒ کے نزدیک ناقض ہے وضو ٹوٹ جائے گا۔ احنافؒ نے کہا عورت کو ہاتھ لگانے اور چھونے سے وضو نہیں ٹوٹتا۔ متن میں جو آیت ذکر کیگئی ہے دونوں امام اسی

Marfat.com

آیت سے استدلال کرتے ہیں۔ آیت "اَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوْا مَاءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا" (یا تم عورتوں کو لمس کرو اور پانی نہ پاؤ تو پاک مٹی سے تیمم کرلو) لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ میں لمس کے دو معنیٰ ہیں۔ ایک حقیقی معنیٰ یعنی لمس بمعنیٰ مس بالید (ہاتھ سے چھونا) دوسرے معنے مجازی ہیں یعنی جماع اور وطی کے۔ امام شافعیؒ نے اس جگہ جماع اور ہاتھ سے چھونا دونوں مراد لیکر فرمایا دونوں ہی ناقض وضو ہیں۔ جماع بھی اور عورت کو ہاتھ سے چھونا بھی۔ احنافؒ کے نزدیک ایک وقت میں معنیٰ حقیقی اور مجازی دونوں کو مراد لینا جائز نہیں ہے۔ اس لئے اس آیت سے ایک معنیٰ ہی مراد لئے جا سکتے ہیں اور چونکہ جماع کے معنے بالاتفاق مراد ہیں اس لئے حقیقت کا اعتبار ساقط ہوگیا تاکہ جمع بین الحقیقت والمجاز لازم نہ آئے۔

فالتیمم فیہ لاجل الجنابۃ الخ۔ لہٰذا آیت میں مذکورہ تیمم کا حکم وہ جماع کی ضرورت پوری کرنے یعنی جنابت کیوجہ سے جواز کا ثبوت ہوگا کہ اگر جنبی پانی نہ پائے، پانی کے موجود نہ ہونیکی وجہ سے یا پانی موجود ہے مگر استعمال کرنے پر قادر نہیں ہے بیماری کیوجہ سے تو دونوں صورتوں میں پاک مٹی سے تیمم کر سکتا ہے۔

فلا یکون اللمس بالید ناقضا الخ۔ آیت سے حقیقی معنیٰ کا اعتبار اس لئے ساقط ہوگیا کیونکہ جمع بین الحقیقت و المجاز جائز نہیں۔ لہٰذا لمس بالید عورت کو ہاتھ سے چھونا ناقض للوضوء نہ ہوگا تاکہ پانی نہ ملنے کی صورت میں تیمم اس کا نائب ہو

بل انما ہو خلف عن الجنابۃ الخ۔ بلکہ تیمم جنابت کے نتیجہ میں پانی نہ ملنے کی بنا پر غسل پر قادر نہیں اس لئے تیمم کا حکم دیا گیا گویا تیمم جنابت کا خلیفہ ہے نہ کہ وضو کا۔

اور جب آیت میں لمس بالید مراد نہیں تو مس مرأۃ ناقض وضو بھی نہیں ہوگا اور تیمم اس کا نائب بھی نہیں ہوگا بلکہ تیمم یہاں پر صرف جنابت کا نائب اور قائم مقام ہے۔

فَالْاَمْثِلَةُ الثَّلٰثَةُ الْاُوَلُ الْحَقِيْقَةُ فِيْهَا مُتَعَيِّنَةٌ فَلَا يُصَارُ اِلَى الْمَجَازِ وَالْمِثَالُ الْاَخِيْرُ الْمَجَازُ فِيْهِ مُتَعَيِّنٌ فَلَا يُصَارُ اِلَى الْحَقِيْقَةِ وَهٰذَا مَعْنٰى قَوْلِهٖ لِاَنَّ الْحَقِيْقَةَ فِيْمَا سِوَى الْاَخِيْرِ وَالْمَجَازَ فِيْهِ مُرَادٌ فَلَمْ يَبْقَ الْاٰخَرُ مُرَادًا اَيِ الْمَعْنَى الْحَقِيْقِيُّ فِي الْاَمْثِلَةِ الثَّلٰثَةِ الْاُوَلِ وَالْمَعْنَى الْمَجَازِيُّ فِي الْمِثَالِ الْاَخِيْرِ مُرَادٌ فَلَمْ يَبْقَ الْمَعْنَى الْاٰخَرُ اَعْنِي الْمَجَازَ فِي الْاُوَلِ وَالْحَقِيْقَةَ فِي الْاَخِيْرِ مُرَادًا عَلٰى مَا حَرَّرْنَاهُ وَلَمَّا فَرَغَ عَنِ التَّفْرِيْعَاتِ شَرَعَ فِيْ رَدِّ اِعْتِرَاضَاتٍ تَرِدُ عَلٰى هٰذِهِ الْقَاعِدَةِ فَقَالَ وَفِي الْاِسْتِيْمَانِ عَلَى الْاَبْنَاءِ وَالْمَوَالِيْ تَدْخُلُ الْفُرُوْعُ جَوَابُ سُؤَالٍ مُقَدَّرٍ تَقْرِيْرُهٗ اَنْ يُقَالَ اِذَا اسْتَامَنَ الْحَرْبِيُّ مِنَ الْاِمَامِ وَقَالَ اٰمِنُوْنَا عَلٰى اَبْنَائِنَا وَمَوَالِيْنَا يَدْخُلُ فِي الْاَبْنَاءِ اَبْنَاءُ الْاَبْنَاءِ وَفِي الْمَوَالِيْ مَوَالِي الْمَوَالِيْ مَعَ اَنَّ اَبْنَاءَ الْاَبْنَاءِ مَجَازٌ فِيْ لَفْظِ الْاِبْنِ وَمَوَالِي الْمَوَالِيْ مَجَازٌ فِي الْمَوَالِيْ فَيَلْزَمُ اجْتِمَاعُ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ فَاَجَابَ بِاَنَّهٗ

marfat.com

Marfat.com

إِنَّمَا تَدْخُلُ الْفُرُوعُ فِي هٰذَا الْاِسْتِيمَانِ لِأَنَّ ظَاهِرَ الْاِسْمِ صَارَ شُبْهَةً فِي حَقْنِ الدَّمِ لِأَنَّهُ يَدْخُلُ فِي الْإِرَادَةِ فَالْإِرَادَةُ بِالذَّاتِ إِنَّمَا هُوَ لِلْأَبْنَاءِ وَالْمَوَالِي بِلَا وَاسِطَةٍ لٰكِنْ لَمَّا كَانَ لَفْظُ الْأَبْنَاءِ يَتَنَاوَلُ ظَاهِرَ الْأَبْنَاءِ الْأَبْنَاءِ فِي قَوْلِهِ تَعَالٰى يَا بَنِي آدَمَ وَكَذَا لَفْظُ الْمَوَالِي يُطْلَقُ عُرْفًا عَلٰى مَوَالِي الْمَوَالِي فَلِأَجْلِ الْاِحْتِيَاطِ فِي حِفْظِ الدَّمِ يَدْخُلُونَ بِلَا إِرَادَةٍ۔

ترجمہ

الغرض پہلی تین مثالوں میں حقیقت متعین ہے لہٰذا مجازی معنیٰ کی طرف نہ رجوع کیا جائے۔ اور آخری مثال میں مجاز متعین ہے پس حقیقت کیطرف رجوع نہیں کیا جائیگا۔ اور یہی معنے ہیں مصنفؒ کے اس قول "لان الحقیقۃ فیما سوی الاخیر والمجاز فیہ فلم یبق الآخر مرادًا" کے۔ کیونکہ آخر کے سوا باقی تمام مثالوں میں حقیقت مراد ہے۔ اور اخیر والی میں مجاز مراد ہے۔ لہٰذا دوسرے معنے مراد لینے کیلئے باقی نہیں رہے یعنی معنیٰ مجازی اول تین مثالوں میں اور معنیٰ حقیقی آخر والی مثال میں جیساکہ ہم نے ابھی بیان کیا ہے۔ اور جب مصنفؒ تفریعات کے بیان سے فارغ ہوچکے تو ان اعتراضات کا رد شروع کر رہے ہیں جو اس قاعدہ کلیہ پر وارد ہوتے ہیں۔ پس فرمایا • وفی الاستیمان علی الابناء والموالی فدخل الفروع" اور امام سے بیٹوں اور موالی کیلئے امن طلب کرنیکی صورت میں فروع داخل ہوں گے۔ یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے اس کی تقریر یہ ہے کہ جب حربی نے امام سے امن طلب کیا اور کہا آمنونا علی ابنائنا و موالینا" کہ ہم کو ہمارے ابناء و موالی سمیت امن دو تو اس امن میں ابناء کے ساتھ ابناء الابناء اور موالی کے ساتھ موالی کے موالی بھی داخل ہوں گے باوجودیکہ لفظ ابن میں ابناء الابناء مجاز ہے۔ اور لفظ موالی میں موالی کے موالی مجاز ہیں۔ پس اس میں حقیقت و مجاز کا اجتماع لازم آتا ہے۔ پس مصنفؒ نے جواب دیا کہ اس امان طلب کرنے میں اصول کے ساتھ ان کے فروع بھی داخل مانے جائیں گے۔ اس لئے کہ ظاہری اسم حفظِ دم میں اشتباہ کا باعث ہوگا نہ یہ کہ فروع ارادۃً امان میں داخل ہیں۔ پس ابناء اور موالی بلا واسطہ بالذات مراد ہیں لیکن ابناء کا لفظ بظاہر ابناء الابناء کو بھی شامل ہے جیساکہ اللہ تعالیٰ کے قول "یا بنی آدم" میں۔ اور اسی طرح موالی کا لفظ عرف میں موالی کے موالی پر بولا جاتا ہے پس حفظِ دم کے مسئلے میں احتیاطًا بلا ارادہ یہ داخل ہیں۔

تشریح

فالامثلۃ الاول۔ بیان کردہ مثالوں میں سے پہلی تین مثالیں وہ ہیں جن میں حقیقی معنے متعین ہیں لہٰذا ان میں مجازی معنے مراد نہ لئے جائیں گے تاکہ جمع بین الحقیقت والمجاز لازم نہ آئے۔ اور آخری مثال ایسی ہے جس میں مجازی معنے متعین ہیں۔ پس اس مثال میں حقیقی معنے مراد نہ لئے جائیں گے۔ مذکورہ بالا مفہوم اور وضاحت ہے مصنف کے آئندہ اس قول کی جس پر ماتن نے فرمایا۔

لان الحقیقۃ فیما سوی الخ حقیقی معنے آخر والی تفریع کو چھوڑ کر متعین ہیں آخر والی تفریع میں مجاز متعین ہے تو دوسری کے مراد لینے کا کوئی موقع ہی باقی نہیں رہا۔

شارح نے کہا مطلب یہ ہے کہ پہلی تین تفریعات میں حقیقی معنے متعین ہیں اور آخری تفریع میں مجازی معنیٰ

Marfat.com

متعین ہیں۔ اسلئے دوسرے معنے کے مراد لینے کا موقع ہی باقی نہیں رہا۔ یعنی پہلی تینوں مثالوں میں چونکہ حقیقی معنے مراد اور متعین ہیں اسلئے مجازی معنے کا موقع نہیں اور آخری مثال میں مجازی معنی متعین ہیں لہٰذا معنی حقیقی کا اعتبار نہ کیا جائے گا تاکہ جمع بین الحقیقت والمجاز لازم نہ آئے۔

وَلَمَّا فَرَغَ عَنِ التَّفْرِيعَاتِ الخ۔ تفریعات اربعہ سے فراغت کے بعد ان پر جو اعتراضات وارد ہوتے ہیں ماتن نے ان کا بیان شروع کیا ہے۔ فرمایا۔ اس مشہور قاعدہ پر ایک لفظ سے ایک وقت میں اس کے معنے حقیقی اور مجازی کا مراد لینا درست نہیں ہے یعنی حقیقی معنے مراد ہوں گے تو مجازی معنے کا اعتبار ساقط ہو جائے گا یا کسی جگہ اگر لفظ کے مجازی معنے مراد ہوں گے تو اس کے حقیقی معنے کا اعتبار ساقط ہو جائے گا۔ پس ماتن نے فرمایا اس قاعدہ پر وارد ہونیوالے اعتراضات کا ذکر کرتے ہیں۔ فرمایا۔

وَالْاِسْتِيمَانُ عَلَى الْاَبْنَاءِ۔ بیٹوں اور موالی پر امان طلب کرنے کی صورت میں فروع بھی داخل ہوں گے۔

سوال: مذکورہ عبارت ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ اعتراض کو شارح نے نقل کیا ہے۔ حربی نے دار الحرب میں امام وقت سے امان طلب کی اور امان طلب کرنے کیلئے یہ الفاظ استعمال کئے "اٰمِنُونَا عَلٰی اَبْنَائِنَا وَمَوَالِيْنَا" ہم کو ہمارے بیٹوں اور موالی سمیت امان دو تو الابناء میں بیٹوں کے ساتھ ابناء الابناء یعنی پوتے بھی شامل ہو جاتے ہیں اور موالی کے ساتھ ان کے آزاد کردہ غلام یعنی موالی کے موالی بھی داخل ہو جاتے ہیں لہٰذا پوتوں اور آزاد کردہ کے آزاد کردہ مجازاً امان میں داخل ہیں۔ کیونکہ ابن کا لفظ بیٹے کیلئے حقیقت ہے۔ اور پوتے کیلئے مجاز ہے۔ اسی طرح موالی کا لفظ آزاد کردہ غلام کیلئے حقیقت ہے اور موالی الموالی یعنی آزاد کردہ کے آزاد کردہ کے لئے مجاز ہے۔ تم نے امان میں دونوں کو داخل مانا ہے اس سے جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آتا ہے۔

فَاَجَابَ بِاَنَّهُ اِنَّمَا دَخَلَ الخ۔ تو اس اعتراض کے جواب میں ماتن نے فرمایا۔ مذکورہ بالا طلب امان میں (یعنی استیمان کی) میں فروع بھی داخل ہیں یعنی بیٹوں کے ساتھ ان کے بیٹے یعنی پوتے۔ اور موالی کے ساتھ ان کے موالی بھی داخل ہیں۔

لِاَنَّ ظَاهِرَ الْاِسْمِ صَارَ شُبْهَةً فِي حَقْنِ الدَّمِ الخ۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ مذکورہ صورت میں حقیقت و مجاز کو جمع نہیں کیا گیا نہ ہی ان کے حقیقی اور مجازی معنی قصداً مراد لئے گئے بلکہ صورت حال یہ ہوئی کہ مسئلہ ہے حقن دم کا اور حفاظت دم کا کیونکہ اگر امان نہ ملے گا تو یہ قتل کر دیئے جائیں گے لہٰذا بالذات اور براہ راست تو ابناء سے بیٹے ہی مراد لئے گئے ہیں اور موالی سے آزاد کردہ غلام ہی مراد لئے گئے ہیں۔

وَلٰكِنْ لَمَّا كَانَ لَفْظُ الْاَبْنَاءِ الخ۔ مگر چونکہ لفظ ابناء بظاہر ابناء الابناء کو بھی شامل تھا۔ جیسا کہ قرآن پاک میں ارشاد ہے یا بنی آدم اے آدم کی اولاد۔ اس کلام پر بنی آدم میں آدم کے بیٹوں کے ساتھ ابن اولاد یعنی پوتے وغیرہ بھی شامل ہیں اور لفظ موالی عرف میں موالی کے موالی پر بھی بولا جاتا ہے لہٰذا مذکورہ امان میں بیٹوں کے بیٹے یعنی پوتے اور موالی کے موالی بھی داخل ہو گئے شبہ کی بناء پر کیونکہ اس کا شبہ پیدا ہو گیا۔ بیٹوں کے بیٹے یعنی پوتے اور موالی کے موالی یعنی آزاد کردہ کے آزاد کردہ بھی امان کے تحت داخل ہوں گے جبکہ امان کا مسئلہ جان کی حفاظت

marfat.com

Marfat.com

کا اہم مسئلہ ہے اسلئے امان ارادہ سے بھی ثابت ہو جاتا ہے اور شبہ سے بھی ثابت ہو جاتا ہے اسلئے کہ امان کے ذریعہ انسان کے خون کی حفاظت مقصود ہے اور خون کا محفوظ رہنا اصل ہے۔
خلاصۂ کلام یہ کہ امان میں بیٹے اور موالی ارادۃً داخل ہیں اور پوتے اور موالی کے موالی بغیر ارادہ صرف شبہ کی بنا پر امان کے تحت داخل ہیں اور قاعدہ یہ ہے کہ حقیقت و مجاز کا جمع ہونا اُس وقت محال ہے جبکہ دونوں کا ارادہ کیا گیا ہو اور مذکورہ صورت کی حقیقت کا ارادہ کیا گیا ہے اور مجازی معنیٰ صرف شبہ سے ثابت ہوتے ہیں نہ عرف کی وجہ

وَيَرِدُ عَلٰى هٰذَا الْجَوَابِ اِعْتِرَاضٌ وَهُوَ اَنَّهٗ يَنْبَغِيْ اَنْ يُّعْتَبَرَ مِثْلُ هٰذِهِ الشُّبْهَةِ لِاَجْلِ الْاِحْتِيَاطِ فِيْ حِفْظِ الدَّمِ فِيْمَا اِذَا اسْتَامَنَ عَلَى الْآبَاءِ وَالْاُمَّهَاتِ فَيَدْخُلُ فِيْهِ الْاَجْدَادُ وَالْجَدَّاتُ لِاَنَّ لَفْظَ الْاٰبَاءِ وَالْاُمَّهَاتِ اَيْضًا يَتَنَاوَلُ بِظَاهِرِ الْاِسْمِ الْاَجْدَادَ وَالْجَدَّاتِ فَاَجَابَ الْمُصَنِّفُ عَنْهُ بِقَوْلِهٖ بِخِلَافِ الْاِسْتِيْمَانِ عَلَى الْاٰبَاءِ وَالْاُمَّهَاتِ حَيْثُ لَا يَدْخُلُ الْاَجْدَادُ وَالْجَدَّاتُ لِاَنَّ ذَا بِطَرِيْقِ التَّبَعِيَّةِ فَيَلِيْقُ بِالْفُرُوْعِ دُوْنَ الْاُصُوْلِ يَعْنِيْ اِنَّ هٰذَا التَّنَاوُلَ الظَّاهِرِيَّ اِنَّمَا هُوَ بِطَرِيْقِ التَّبَعِيَّةِ لِلْمَذْكُوْرِ فَيَلِيْقُ هٰذَا بِاَبْنَاءِ الْاَبْنَاءِ وَمَوَالِي الْمَوَالِيْ لِاَنَّهُمْ فُرُوْعٌ فِي الْاِطْلَاقِ وَالْخِلْقَةِ جَمِيْعًا دُوْنَ الْاَجْدَادِ وَالْجَدَّاتِ لِاَنَّهُمْ وَاِنْ كَانُوْا فُرُوْعًا لِلْاٰبَاءِ وَالْاُمَّهَاتِ فِيْ اِطْلَاقِ اللَّفْظِ وَلٰكِنَّهُمْ اُصُوْلٌ فِي الْخِلْقَةِ فَكَيْفَ يَتْبَعُوْنَهُمْ فِي اللَّفْظِ وَاِنَّمَا تَسْرِي الْكِتَابَةُ اِلٰى اَبِيْهِ فِيْمَا اِذَا اشْتَرَى الْمُكَاتَبُ اَبَاهُ لَا لِاَنَّهٗ دُخُوْلٌ بِالتَّبَعِيَّةِ لِاَنَّهٗ لَيْسَ هُنَا لَفْظٌ يَدْخُلُ فِيْهِ تَبَعًا بَلْ تَحْقِيْقًا لِلصِّلَةِ وَالْاِحْسَانِ فَاِنَّ الْحُرَّ اِذَا اشْتَرٰى اَبَاهُ يَكُوْنُ حُرًّا عَلَيْهِ بِحَقِّ الْاُبُوَّةِ فَاِذَا اشْتَرَى الْمُكَاتَبُ اَبَاهُ يَصِيْرُ مُكَاتَبًا عَلَيْهِ لِيَتَحَقَّقَ صِلَةُ كُلِّ وَاحِدٍ عَلٰى حَسْبِ حَالِهٖ وَاَمَّا حُرْمَةُ نِكَاحِ الْجَدَّاتِ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ اُمَّهَاتُكُمْ فَبِالْاِجْمَاعِ اَوْ دَلَالَةِ النَّصِّ اَوْ جُعِلَ الْاُمَّهَاتُ بِمَعْنَى الْاُصُوْلِ ثَمَّةَ لِلْاِحْتِيَاطِ۔

ترجمہ اور اس جواب پر ایک اعتراض وارد ہے۔ وہ یہ ہے کہ حفظ دم کے باب میں احتیاطاً شبہ کی بنا پر اس صورت میں کہ جب مستامن نے امیر سے آباء اور امہات پر امان چاہی تو اجداد و جدات کو بھی داخل ہونا چاہئے کیونکہ لفظ آباء اور امہات بھی بظاہر اجداد اور جدات کو شامل ہے۔ تو مصنفؒ نے اس اعتراض کا اپنے اس قول سے جواب دیا فرمایا "بخلاف الاستیمان علی الآباء والامہات حیث لا یدخل الاجداد والجدات لان ذا بطریق التبعیۃ فیلیق بالفروع لا بالاصول" بخلاف امن چاہنے آباء اور امہات کے کہ اس صورت میں اجداد اور جدات امان میں داخل نہ ہوں گے اس لئے کہ وہ تو تابع ہونے کی وجہ سے تھا اور تابع ہو کر داخل ہونا فروع کیلئے مناسب ہے نہ کہ اصول کیلئے۔ مطلب اس کا یہ ہے کہ مذکورہ بالا تناول ظاہری تابع ہو کر تھا پس ابناء الابناء اور موالی الموالی کیلئے

Marfat.com

مناسب ہے کیونکہ اطلاق میں بھی تابع ہے اور پیدائش کے لحاظ سے بھی تابع ہے نہ کہ دادے اور دادیاں۔ اسلئے کہ یہ لوگ اگرچہ لفظ کے اطلاق میں آباء اور امہات کے فروع ہیں لیکن پیدائش میں یہ اصول ہیں لہٰذا لفظ میں وہ تابع ہو جائیں گے۔
اور بیشک کتابت باپ کیطرف سرایت کرتی ہے (منسوب ہوتی ہے) اس صورت میں کہ مکاتب اپنے باپ کو خرید لے۔ اسوجہ سے نہیں کہ یہ سرایت کرنا تبعیت کے داخل ہونیکی وجہ سے ہے۔ اس لئے کہ یہاں کوئی ایسا لفظ ہے ہی نہیں جس سے تبعاً داخل ہونیکا سوال پیدا ہو۔ بلکہ یہ سرایت صلۂ رحمی اور احسان کو بروئے کار لانے کیلئے ہے کیونکہ آزاد آدمی جب اپنے باپ کو خریدتا ہے تو حقِ ابوّت کیوجہ سے باپ اس پر آزاد ہو جاتا ہے۔ اسی طرح جب مکاتب نے اپنے باپ کو خریدا تو باپ اس مکاتب پر مکاتب ہو جائیگا تاکہ ہر ایک کی صلۂ رحمی اس کے حسب حال ہو جائے۔ اور بہرحال دادیوں سے نکاح کی حرمت کا ثبوت اللہ تعالیٰ کے اس قول حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ سے یا تو اجماع کیوجہ سے یا دلالت النص سے ثابت کیا گیا ہے یا پھر احتیاطاً یہاں پر امہات کے معنٰے اصول کے کئے گئے ہیں۔

تشریح

اعتراض:۔ شارح نے کہا کہ سابقہ جواب پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے۔ مذکورہ ابناء اور موالی کی امان میں ابناء الابناء اور موالی الموالی کو شامل کر دیا ہے شبہ اور احتیاط کی بناء پر حفاظتِ دم اور جان کی حفاظت کیوجہ سے امان میں داخل کر لیا ہے۔ مناسب ہے کہ جب کسی حربی نے آباء اور امہات (باپ اور ماؤں) کی امان مانگی تو امان میں باپ کے ساتھ دادا کو، اور ماں کے ساتھ نانی کو بھی شامل اور داخل ہونا چاہئے تھا اسلئے کہ لفظ آباء اجداد کو، اور ماں جدات کو شامل ہے حالانکہ امان میں یہ داخل نہیں۔
فاجاب المصنف عنها الخ۔ مذکورہ اعتراض کے جواب میں مصنفؒ نے فرمایا۔ آباء کی طلب کردہ امان پر اجداد کا داخل نہ ہونا، اسی طرح امہات کی طلب کی ہوئی امان پر نانی کا داخل نہ ہونا اس وجہ سے ہے۔
اوپر کی مثال میں باپ کی امان میں اولاد کا داخل ہونا، موالی کی امان میں موالی کے موالی کا داخل ہونا تابع ہونیکی وجہ سے تھا کہ بیٹا باپ کے اور موالی الموالی موالی کے تابع ہے اور تبعیت فروع کیلئے تو مناسب ہے۔ اصول میں تابع ہونیکی شان نہیں پائی جاتی کیونکہ لفظ کے اطلاق پر اگرچہ آباء کے ساتھ اجداد اور امہات کے ساتھ جدات تابع اور فرع ہیں مگر پیدائش یعنی اصل خلقت میں تابع نہیں بلکہ وہ تو اصول ہیں۔ دادا سے باپ پیدا ہوا ہے اور نانی سے ماں پیدا ہوئی ہے تو وہ لفظ میں کیونکر تابع ہو سکتے ہیں اور تابع کرنے میں اصل کو تابع کرنا لازم آتا ہے فرع کے جو کہ امر غیر معقول ہے۔ اسی غیر معقول بات سے احتراز کرتے ہوئے کہا گیا کہ اگر آباء کیلئے امان طلب کی گئی تو اجداد شامل نہ ہوں گے۔ اور امہات کیلئے امان مانگی گئی تو جدات شامل نہ ہوں گی۔
اس کے برخلاف اول مثال میں بیٹوں کے بیٹے اور موالی کے موالی لفظ کے اطلاق پر بھی تابع ہیں اور خلقت میں بھی تابع ہیں۔ اسی وجہ سے تبعیت کے طریق پر بیٹوں اور موالی الموالی کو امان میں داخل مان لیا گیا تھا۔ اسی بیان سے دونوں کے درمیان فرق بھی سامنے آ گیا اور اتنے بڑے فرق کے ہوتے ہوئے ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا صحیح اور درست نہ ہوگا۔

marfat.com

Marfat.com

وانما تسری الکتابۃ الی ابیہ الخ یعنی کتابت باپ میں سرایت کر جاتی ہے۔ یہ بھی ایک سوال محذوف کا جواب ہے، مسئلہ یہ ہے کہ مکاتب نے اپنے باپ کو خرید لیا تو خریدنے کے بعد خریدا ہوا باپ اپنے مکاتب بیٹے پر مکاتب بن جاتا ہے اور بیٹے کی کتابت باپ میں سرایت کر جاتی ہے۔ اس مسئلہ یا یعنی کتابت کے سرایت کرنے کے مسئلہ میں شریعت نے بیٹے کو اصل مانا اور باپ کو اس کا تابع قرار دیدیا ہے۔ تو لازم آیا کہ اصل تابع ہوگیا اور فرع اصل بن گیا جس کو اوپر آپ ایک غیر معقول بات کہہ کر آئے ہیں۔

جواب لا لانہ دخول بالتبعیۃ الخ اس جگہ باپ کو اپنے لڑکے کا تابع نہیں بنایا گیا نہ تابع ہونیکی وجہ سے بیٹے کی کتابت باپ کے اندر پہونچی۔ بلکہ صورت حال یہ ہے انسان اس بات کا پابند ہے کہ وہ اپنے ماں باپ پر حسن سلوک اور احسان وصلہ رحمی کرے اور انکو بری حالت سے اچھی حالت کیطرف نکال کر لائے۔ اسی صلہ رحمی اور احسان وحسن سلوک کو ثابت کرنے کیلئے بیٹے کی کتابت کو باپ تک پہنچایا گیا اور اس کو مکاتب بنادیا گیا ہے کیونکہ اس جگہ کوئی ایسا لفظ موجود نہیں ہے کہ جس میں باپ اپنے بیٹے کی تبعیت میں داخل ہو جائے۔

فان الحر اذا اشتری الخ۔ اس لئے کہ جب آزاد بیٹے نے اپنے غلام باپ کو خریدا تو وہ باپ خریدے جانیکے بعد بیٹے کی ملکیت میں آتے ہی آزاد ہو جائے گا ابوۃ کے حق کی ادائیگی کی بناء پر۔ لہٰذا جب مکاتب بیٹے نے اپنے غلام باپ کو خرید لیا تو اس کی ملک میں آتے ہی مکاتب ہو جائے گا تاکہ اس کی حالت اور قوت کے مطابق صلہ رحمی کا حق پورا کیا جاسکے۔

واما حرمۃ نکاح الجدات الخ۔ یہ بھی ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ آیت حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ اُمَّهٰتُكُمْ الخ میں بالاتفاق امہات کے تابع ہو کر جدات بھی محرمات کی فہرست میں شامل اور داخل ہیں۔ یعنی اس آیت میں حکم ہے کہ جسطرح آدمی کا اپنی ماں سے نکاح کرنا حرام ہے اسی طرح دادیوں سے نکاح کرنا بھی حرام ہے۔ اس آیت میں بھی جدات جو کہ اصول ہیں وہ اپنی فروع یعنی امہات کے تابع ہیں حالانکہ بقول آپ کے اصول کا فروع کے تابع ہونا معقول نہیں ہے بلکہ غیر معقول بات ہے۔

فبالاجماع الخ۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ جدات کے نکاح کی حرمت کے مسئلے میں امہات کے تابع ہونا تابع متبوع یا اصل وفروع کیوجہ سے نہیں ہے۔ بلکہ اس حرمت کا سبب اجماع ہے یا پھر دلالۃ النص سے جدات کو محرمات میں داخل کیا گیا ہے۔ اور پھر جب جدات کے نکاح کی حرمت کا حکم اس آیت سے ثابت نہیں ہے بلکہ اجماع سے ثابت ہے یا دلالۃ النص سے ثابت ہے اور جب ان کے نکاح کی حرمت آیت سے ثابت نہیں تو جدات کا جو کہ اصل اصول ہیں امہات کیلئے اور امہات فروع ہیں تابع ہونا بھی لازم نہیں آتا۔

نیز اس اعتراض کا دوسرا جواب یہ بھی ہے کہ ہم نے اس بات سے بطور عموم مجاز کے اصول کو مراد لیا ہے یعنی مسلمان پر اس کے اصول سے نکاح کرنا ممنوع ہے اور اصول میں جس طرح اس کی ماں ہے اس کی دادی بھی شامل ہے۔ لہٰذا جدات کا امہات کے تابع ہونا لازم نہیں آتا۔ لہٰذا کوئی اشکال وارد نہیں ہوتا۔

Marfat.com

وَاِنَّمَا يَقَعُ عَلَى الْمِلْكِ وَالْاِجَارَةِ وَالدُّخُوْلُ حَافِيًا اَوْ مُتَنَعِّلًا فِيْمَا اِذَا حَلَفَ لَا يَضَعُ قَدَمَهٗ فِيْ دَارِ فُلَانٍ جَوَابُ سُؤَالٍ اٰخَرَ تَقْرِيْرُهٗ اَنَّهٗ اِذَا حَلَفَ شَخْصٌ لَا يَضَعُ قَدَمَهٗ فِيْ دَارِ فُلَانٍ فَاِنَّ حَقِيْقَةَ وَضْعِ الْقَدَمِ فِي الدَّارِ اَنْ يَكُوْنَ حَافِيًا وَمَجَازُهٗ اَنْ يَكُوْنَ مُتَنَعِّلًا وَقَدْ قُلْتُمْ اِنَّهٗ يَحْنَثُ بِكِلَا الْاَمْرَيْنِ فَيَلْزَمُ الْجَمْعُ بَيْنَ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ وَاَيْضًا اَنَّ حَقِيْقَةَ دَارِ فُلَانٍ اَنْ تَكُوْنَ بِطَرِيْقِ الْمِلْكِ لَهٗ وَمَجَازُهٗ اَنْ يَكُوْنَ بِطَرِيْقِ الْاِجَارَةِ وَالْعَارِيَةِ لَهٗ وَقَدْ قُلْتُمْ اَنَّهٗ يَحْنَثُ بِكِلَا الْاَمْرَيْنِ فَيَلْزَمُ الْجَمْعُ بَيْنَ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ مِنْ وَجْهٍ اٰخَرَ فَاَجَابَ بِاَنَّهٗ اِنَّمَا يَقَعُ هٰذَا الْحَلْفُ عَلَى الْمِلْكِ وَالْاِجَارَةِ جَمِيْعًا وَكَذَا عَلَى الدُّخُوْلِ حَافِيًا اَوْ مُتَنَعِّلًا فِيْ قَوْلِهٖ لَا يَضَعُ قَدَمَهٗ فِيْ دَارِ فُلَانٍ بِاعْتِبَارِ عُمُوْمِ الْمَجَازِ وَهُوَ الدُّخُوْلُ وَنِسْبَةُ السُّكْنٰى فَيُرَادُ مِنْ قَوْلِهٖ لَا يَضَعُ قَدَمَهٗ لَا يَدْخُلُ وَهُوَ مَعْنًى مَجَازِيٌّ شَامِلٌ لِلدُّخُوْلِ حَافِيًا اَوْ مُتَنَعِّلًا فَيَحْنَثُ بِعُمُوْمِ الْمَجَازِ لَا بِالْجَمْعِ بَيْنَ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ هٰذَا اِذَا لَمْ تَكُنْ لَهٗ نِيَّةٌ فَاِنْ كَانَتْ لَهٗ نِيَّةٌ فَعَلٰى مَا نَوٰى حَافِيًا اَوْ مُتَنَعِّلًا مَاشِيًا اَوْ رَاكِبًا وَاِنْ وَضَعَ الْقَدَمَ فَقَطْ مِنْ غَيْرِ دُخُوْلٍ لَمْ يَحْنَثْ لِاَنَّهٗ حَقِيْقَةٌ مَهْجُوْرَةٌ لَا تُعْمَلُ وَيُرَادُ مِنْ قَوْلِهٖ فِيْ دَارِ فُلَانٍ فِيْ سُكْنٰى فُلَانٍ وَهُوَ مَعْنًى مَجَازِيٌّ شَامِلٌ لِلْمِلْكِ وَالْاِجَارَةِ وَالْعَارِيَةِ فَيَحْنَثُ بِعُمُوْمِ الْمَجَازِ لَا بِالْجَمْعِ بَيْنَ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ لٰكِنْ يَرِدُ عَلَيْهِ اَنَّهٗ ذُكِرَ فِي الْفَتَاوٰى اَنَّهٗ اِنْ لَمْ تَكُنْ تِلْكَ الدَّارُ سُكْنٰى لِفُلَانٍ بَلْ كَانَتْ مِلْكًا عَاطِلَةً عَنِ السُّكُوْنَةِ يَحْنَثُ اَيْضًا اِلَّا اَنْ يُقَالَ اِنَّ السُّكْنٰى اَعَمُّ مِنْ اَنْ يَكُوْنَ تَحْقِيْقًا اَوْ تَقْدِيْرًا۔

ترجمہ

اور قسم کا اطلاق ملک، اجارہ اور گھر میں ننگے پیروں یا جوتے پہن کر داخل ہونے پر ہوگا اس صورت میں جبکہ کوئی حلف کھائے کہ وہ فلاں کے گھر میں قدم نہیں رکھے گا۔ مصنفؒ کی یہ عبارت ایک دوسرے سوال کا جواب ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ جب کسی شخص نے قسم کھائی کہ فلاں کے گھر میں قدم نہ رکھے گا تو اس قسم میں وضع قدم کا ذکر ہے تو دارِ فلاں میں وضع قدم کی حقیقت یہ ہے کہ شخص مذکور برہنہ پاؤں داخل ہو اور مجاز یہ ہے کہ جوتے پہن کر داخل ہو۔ اور اے احناف تم کہتے ہو کہ قسم کھانے والا دونوں باتوں میں حانث ہو جائے گا اس لئے جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آتا ہے۔ نیز اس میں دوسرا اعتراض یہ بھی ہے کہ دارِ فلاں کی حقیقت یہ ہے کہ دار اس کی ملک میں ہو اور دارِ فلاں کا مجاز یہ ہے کہ وہ گھر خواہ اجارہ کا ہو یا عاریت کا۔ اور تم نے کہا کہ وہ شخص ہر صورت میں حانث ہو جائے گا تو دوسرے طریق پر جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آیا۔ تو مصنفؒ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ یہ قسم ملک اور اجارہ دونوں پر لاگو ہو جائے گی۔ ایسے ہی خواہ دخول ننگے پاؤں ہو یا جوتے پہنکر اس کے قول لا یضع قدمہ فی دار فلان کہنے پر عموم مجاز کے اعتبا

marfat.com

Marfat.com

سے یعنی مطلق دخول اور مطلق رہنے کی جگہ کے لحاظ سے ۔ پس اس کے قول لا یضع قدمہٗ سے مراد لا یدخل ہے (یعنی داخل نہ ہو گا) اور یہ مجازی معنٰے ہیں جو ننگے پیروں اور جوتے پہنکر دونوں طریق سے داخل ہونے کو شامل ہے پس عموم مجاز کیوجہ سے حانث ہو جائے گا، جمع بین الحقیقت والمجاز کیوجہ سے نہیں ۔ یہ تقریر ہونا اسوقت ہے جبکہ اس نے کوئی نیت نہ کی ہو اور اگر اس نے نیت کر رکھی ہے تو حکم اس کی نیت کے مطابق ہو گا جیسی نیت ہوگی ویسا ہی حکم ہو گا۔ اگر نیت حافیًا کی ہے یا جوتے پہن کر کی ہے یا سوار ہو کر کی ہے یا پیدل چل کر ہے اور اگر بتکلف اس نے صرف مکان کے اندر قدم رکھدیئے اور مکان کے اندر داخل نہیں ہوا تو حانث نہ ہو گا۔ کیونکہ ایسی حقیقت ہے جو مہجور ہے اس کے مطابق عمل نہیں کیا جاتا ۔ اسی طرح اس کے قول دار فلاں سے مراد سکنیٰ فلاں ہے (یعنی فلاں کا رہائشی گھر) دار فلاں کے یہ معنٰے مجازی ہیں جو ملک، اجارہ، عاریت سب کو شامل ہیں۔ پس عموم مجاز کیوجہ سے حانث ہو گا نہ کہ جمع بین الحقیقت والمجاز کیوجہ سے ۔ لیکن اس پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ فتاویٰ میں مذکور ہے کہ یہ گھر اس کا رہائشی گھر نہ ہو بلکہ گھر ملک کا ہو مگر سکونت چھوڑ رکھی ہو۔ تو بھی حانث ہو جائے گا تو اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ رہائشی گھر سے مراد اعم ہے ۔ سکونت اس میں حقیقۃً ہو یا تقدیرًا ہو ۔

تشریح

وانما یقع علی الملک الخ۔ سابق میں قاعدہ بیان کیا گیا ہے کہ حقیقت و مجاز کا ایک جگہ جمع ہونا ناجائز ہے اس پر دوسرا اعتراض وارد کیا گیا ہے۔ اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں فلاں کے گھر میں داخل نہ ہونگا، اس کے بعد قسم کھانیوالا آدمی فلاں کے گھر میں برہنہ پا داخل ہوا تو حانث ہو جائے گا اور اگر جوتے پہن کر داخل ہوا تب بھی حانث ہو جائیگا۔ اس صورت سے جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آتا ہے۔ کیونکہ وضع قدم (پیر رکھنا) اس کی حقیقت برہنہ پیر اس گھر میں داخل ہو اور مجاز یہ ہے کہ اس گھر میں جوتے پہن کر داخل ہو اور تم نے کہا ہے کہ قسم کھانے والا دونوں صورتوں میں حانث ہو جائیگا۔ خواہ ننگے داخل ہو یا اس گھر میں جوتے پہن کر داخل ہو۔ تو اس صورت میں بھی حقیقت و مجاز کا ایک جگہ جمع ہونا لازم آتا ہے۔

دوسرا اعتراض اس مثال پر دار فلاں کا ہے۔ دار کی نسبت فلاں کی جانب دو طریقوں پر ہوتی ہے۔ گھر اس کی ملک ہو۔ یعنی فلاں شخص اس گھر کا مالک ہو، جب دار فلاں کہا جاتا ہے۔ اور اگر فلاں شخص اس گھر میں کرایہ پر یا عاریت کے بطور مقیم ہو، تب بھی دار کی نسبت فلاں کی جانب کی جاتی ہے جبکہ اس میں اگر دار اس کی ملک میں ہو تو دار فلاں میں دار کی نسبت فلاں کی جانب حقیقت ہے اور اگر بطریق عاریت یا کرایہ داری ہو تو یہ نسبت مجازی ہے۔ اور تم نے دونوں صورتوں میں فلاں کے گھر میں داخلہ کو حنث کا سبب مانا ہے۔ فلاں آدمی اس گھر کا مالک ہے تب بھی قسم کھانیوالا حانث ہو جائے گا اور کرایہ پر ہے تب بھی حانث ہو جائے گا تو دوسرا جمع بین الحقیقت والمجاز کا اعتراض وارد ہو گیا۔

Marfat.com

فلجاب بانہ انما یقع الخ۔ **مذکورہ اعتراض کا جواب**:۔ وَاللّٰہِ لَا اضعُ قَدَمِی فِی دَارِ فُلَانٍ اللہ کی قسم میں فلاں کے گھر میں اپنے قدم نہ رکھوں گا۔ اس بات کی قسم ہے کہ فلاں کے گھر میں داخل نہ ہوں گا۔ اور دخول کی دو صورتیں ہیں۔ ننگے پیروں گھر کے اندر داخل ہونا۔ جوتے پہن کر یا کسی سواری پر سوار ہو کر گھر کے اندر داخل ہونا۔ ان دونوں صورتوں میں اول دخول حقیقت ہے۔ اور دوسری صورت مجازاً داخلہ کی ہے۔ احناف نے ہر دو صورت کے داخلہ پر حنث کا حکم دیا ہے جس سے جمع بین الحقیقت والمجاز کا اعتراض شوافع کی جانب سے عائد کیا گیا ہے اس اعتراض کے جواب پر ماتن نے فرمایا "باعتبار عموم المجاز" اس قسم میں عموم مجاز کا اعتبار کیا گیا ہے۔ یعنی وضع قدم کے معنے وہ لئے گئے ہیں جس میں معنیٰ حقیقی اور معنیٰ مجازی دونوں پائے جاتے ہیں یعنی دخول کے خواہ دخول ننگے پیروں سے ہو جو کہ حقیقت ہے، اور خواہ دخول فلاں کے گھر میں جوتے پہنکر یا سواری پر سوار ہو کر کیا جائے جو کہ معنیٰ مجازی ہیں۔ بہرحال دو صورت دخول میں وہ حانث ہو جائے گا۔

وھذا اذا لم یکن لہ نیۃ الخ یہ حکم اس وقت ہے جب قسم کھانیوالا کوئی نیت نہ کئے ہو یعنی ننگے پیروں داخل ہونے یا جوتے پہن کر داخل ہونے کی نیت نہ کی ہو، تب عموم مجاز کا اعتبار کیا گیا ہے اور اگر اس نے نیت بھی کی ہے تو وضع قدم کے معنے وہ لئے جائیں گے جس کی اس نے نیت کی ہوگی۔ اگر ننگے پاؤں داخل ہونے کی نیت کی ہے تو برہنہ پا داخل ہونے میں حنث لازم آئیگا اور اگر جوتے پہن کر داخل ہونیکی نیت کی ہے تو جوتے پہنکر داخل ہونے میں حانث ہوگا۔ پیدل چل کر داخل ہونے کی نیت کی تھی تو پیدل چل کر داخل ہونے میں حانث ہوگا۔ اسی طرح اگر سواری پر سوار ہو کر داخل ہونیکی نیت کی تھی۔ تو جب سواری پر سوار ہو کر داخل ہوگا تب حانث ہوگا۔ حاصل کلام جس قسم کی نیت ہوگی اس کی نیت کا اعتبار کیا جائے گا اور اسی پر حکم مرتب ہوگا۔

وان وضع القدم بغیر دخول الخ۔ اور اگر اس نے داخلہ کی صورت یہ اختیار کی فلاں کے گھر اس نے پیر داخل کر دیئے مگر پورا بدن اس کا گھر سے باہر ہے مثلاً لیٹ گیا اور لیٹ کر صرف پیر اس نے گھر کے اندر داخل کر دیئے تو شارح نے فرمایا حانث نہ ہوگا اس لئے کہ وضع قدم کے معنے اس انداز کے داخلہ پر حقیقت تو ہے مگر حقیقت مہجورہ ہے۔ اس پر کوئی عمل درآمد نہ کیا جائے گا نہ اس پر کوئی حکم مرتب ہوگا۔

دوسرا قول دار فلان کا ہے۔ یعنی فلاں کا گھر۔ اس کے بھی دو معنیٰ ہیں۔ ایک معنے اس کے حقیقی ہیں یعنی وہ گھر اس شخص کا ذاتی اور ملکیت میں ہو۔ دوسرے معنے اس گھر میں فلاں شخص بطور عاریت کے رہتا ہے یا کرایہ کا مکان ہے۔ تینوں صورتوں میں دار فلاں کا اطلاق ہوتا ہے مگر ملک کی صورت حقیقت ہے۔ اور عاریت اور کرایہ داری کا مکان مجاز ہے۔ مگر شارح نے فرمایا "فیحنث بعموم المجاز لا بالجمع بین الحقیقۃ والمجاز" پس لا اضع قدمی فی دار فلان کی قسم کھانیوالا ہر دو قسم کے گھروں میں داخل ہوگا تو حانث ہو جائے گا۔ خواہ وہ گھر فلاں کی ملک ہو یا کرایہ اور عاریت کا مکان ہو۔ یہ حکم بھی بطور عموم مجاز کے ہے۔ اس پر بھی حقیقت و مجاز کو جمع نہیں کیا گیا کیونکہ دار فلان سے مطلق دار کے معنے لئے گئے جو عام ہیں ملک اور عاریت کے گھر کو۔

marfat.com

Marfat.com

لکن یرد علیہ الخ۔ شارح اس جواب پر اعتراض وارد کرتے ہیں۔ اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ فتاوی کی مشہور ترین کتاب یعنی فتاوی قاضی خاں میں لکھا ہے کہ قسم کھانیوالا جس گھر میں داخل ہوا ہے وہ گھر فلاں کا دار مسکونہ نہ ہو یعنی وہ شخص اس گھر میں رہتا نہ ہو ویسے ہی پڑا ہے۔ مگر فلاں کی ملکیت کا مکان ہو یعنی فلاں اس گھر کا مالک ہو تو قسم کھانے والا اگر اس گھر میں داخل ہو گا تو اپنی قسم میں حانث ہو جائے گا جبکہ قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ اس گھر میں داخل ہونے سے وہ شخص حانث نہ ہو کیونکہ وہ فلاں کا رہائشی گھر نہیں ہے تو اس میں داخل ہونے نہ ہونے سے مالک مکان کا کوئی نفع و نقصان یا کسی قسم کا کوئی تعارض وغیرہ نہیں ہے حالانکہ لکھا یہ ہے کہ اُسی گھر میں داخل ہونے سے بھی حانث ہو جائے گا۔ ایسا کیوں؟

الا ان یقال ان السکنیٰ اعم الخ۔ شارح نے تاویل فرمایا اور کہا دار فلاں عام ہے سکنیٰ اور غیر سکنیٰ سے۔ خواہ وہ گھر اس کا مسکونہ ہو یا غیر مسکونہ۔ مگر یہ اشکال صرف فتاوی قاضی خاں کے بقول وارد ہوگا ورنہ دوسرے فقہاء مثلاً شمس الائمہ سرخسیؒ کے نزدیک اس قسم کے خالی غیر آباد مکان میں داخل ہونے سے قسم کھانیوالا حانث نہ ہوگا۔ کیونکہ سکنیٰ کی نسبت مالک سے جدا ہے جب کہ وہ سکونت اختیار کئے ہوئے نہیں ہے۔ اس لئے کہ قسم کھانے والے نے کہا تھا دار فلان یعنی دار مسکونۃ فلان، فلاں کے رہائشی گھر میں داخل نہ ہوں گا۔

وَاِنَّمَا یَحْنَثُ اِذَا قَدِمَ لَیْلًا اَوْ نَهَارًا فِیْ قَوْلِهٖ عَبْدُهٗ حُرٌّ یَوْمَ یَقْدَمُ فُلَانٌ جَوَابُ سُؤَالٍ آخَرَ تَقْرِیْرُهٗ اَنَّهٗ اِذَا حَلَفَ اَحَدٌ فَقَالَ عَبْدِیْ حُرٌّ یَوْمَ یَقْدَمُ فُلَانٌ فَالْیَوْمُ حَقِیْقَةٌ فِی النَّهَارِ وَمَجَازٌ فِی اللَّیْلِ وَاَنْتُمْ جَمَعْتُمْ بَیْنَهُمَا وَقُلْتُمْ بِاَنَّهٗ اِنْ قَدِمَ فُلَانٌ لَیْلًا اَوْ نَهَارًا یَعْتِقُ الْعَبْدُ فَاَجَابَ بِاَنَّهٗ اِنَّمَا یَحْنَثُ فِیْ هٰذَا الْمِثَالِ بِالْقُدُوْمِ لَیْلًا اَوْ نَهَارًا لِاَنَّ الْمُرَادَ بِالْیَوْمِ الْوَقْتُ وَهُوَ عَامٌّ اَیِ الْوَقْتُ مَعْنًی مَجَازِیٌّ شَامِلٌ لِلنَّهَارِ وَاللَّیْلِ فَیَحْنَثُ بِاِعْتِبَارِ عُمُوْمِ الْمَجَازِ لَا بِاِعْتِبَارِ الْجَمْعِ بَیْنَ الْحَقِیْقَةِ وَالْمَجَازِ وَقِیْلَ هُوَ مُشْتَرَكٌ بَیْنَ النَّهَارِ وَبَیْنَ مُطْلَقِ الْوَقْتِ فَاُرِیْدَ هٰهُنَا مَعْنَی الْوَقْتِ وَبِالْجُمْلَةِ لَا بُدَّ هٰهُنَا مِنْ بَیَانِ ضَابِطَةٍ یُعْرَفُ بِهَا اَنَّهٗ فِیْ اَیِّ مَوْضِعٍ یُرَادُ بِهِ النَّهَارُ وَفِیْ اَیِّ مَوْضِعٍ یُرَادُ بِهِ الْوَقْتُ فَقِیْلَ اِذَا کَانَ الْفِعْلُ مُمْتَدًّا یُرَادُ بِهِ النَّهَارُ لِاَنَّهٗ زَمَانٌ مُمْتَدٌّ یَصْلُحُ اَنْ یَکُوْنَ مِعْیَارًا لِلْفِعْلِ وَاِنْ کَانَ غَیْرَ مُمْتَدٍّ یُرَادُ بِهِ الْوَقْتُ الْمُطْلَقُ لِاَنَّهٗ یَکْفِیْ لِذٰلِكَ الْفِعْلِ جُزْءٌ مِنَ الْوَقْتِ وَلٰکِنَّهُمْ اِخْتَلَفُوْا فِیْ اَنَّهٗ اَیُّ فِعْلٍ یُعْتَبَرُ فِیْ هٰذَا الْبَابِ الْمُضَافِ اِلَیْهِ اَوِ الْعَامِلِ فَالضَّابِطَةُ اَنَّهٗ اِذَا کَانَا مُمْتَدَّیْنِ مِثْلُ اَمْرُكِ بِیَدِكِ یَوْمَ یَرْکَبُ زَیْدٌ یُرَادُ بِالْیَوْمِ النَّهَارُ وَاِنْ کَانَا غَیْرَ مُمْتَدَّیْنِ مِثْلُ عَبْدِیْ حُرٌّ یَوْمَ یَقْدَمُ فُلَانٌ یُرَادُ بِالْیَوْمِ الْوَقْتُ وَاِنْ کَانَ اَحَدُهُمَا مُمْتَدًّا دُوْنَ الْاٰخَرِ مِثْلُ اَمْرُكِ بِیَدِكِ یَوْمَ یَقْدَمُ فُلَانٌ اَوْ اَنْتِ طَالِقٌ یَوْمَ یَرْکَبُ زَیْدٌ

Marfat.com

فَالْمُعْتَبَرُ هُوَ الْعَامِلُ دُوْنَ الْمُضَافِ إِلَيْهِ بِالْاتِّفَاقِ۔

ترجمہ

اور قسم کھانیوالا اپنے اس قول "عبدہٗ حرٌ اذا قدم فلانٌ" میں حانث ہو جائے گا جب کہ وہ شخص رات میں آئے یا دن میں۔ یہ عبارت بھی ایک سوالِ مقدر کا جواب ہے۔ سوال کی تقریر یہ ہے کہ جب کسی شخص نے قسم کھائی اور کہا میرا غلام آزاد ہے جس دن فلاں آدمی آجائے۔ اس مثال میں "الیوم" نہار میں حقیقت ہے اور لیل کے معنیٰ میں مجاز ہے۔ اور تم نے اسے احناف دونوں کے درمیان جمع کر دیا ہے۔ اور کہتے ہو کہ اگر فلاں آدمی رات میں آگیا یا دن میں تو غلام آزاد ہو جائے گا۔ تو مصنفؒ نے جواب دیا کہ بے شک وہ شخص اس مثال میں اس شخص کے رات یا دن کو آنے میں حانث ہو جائیگا۔ اس لئے کہ یوم سے مراد اس مثال میں وقت ہے اور وہ عام ہے۔ مطلب یہ ہے کہ "الوقت" معنیٰ مجازی ہیں جو دن اور رات دونوں کو شامل ہے۔ پس قسم کھانیوالا عمومِ مجاز کے طور پر حانث ہو گا، جمع بین الحقیقت والمجاز کے طور پر حانث نہ ہو گا۔ دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یوم مشترک ہے نہار اور مطلق وقت کے درمیان، پس یہاں وقت کے معنیٰ مراد لئے گئے ہیں۔ الغرض یہاں پر ایک ضابطہ کی ضرورت ہے جس کے ذریعہ یہ معلوم ہو سکے کہ کس موقع پر نہار کے معنیٰ اور کس موقع پر مطلق وقت کے معنیٰ مراد لئے جائیں گے۔ پس بعض کا قول یہ ہے کہ جب فعل ممتد ہو تو اس جگہ نہار کے معنیٰ مراد ہوں گے کیونکہ نہار میں ممتد زمانہ پایا جاتا ہے جس میں کام کرنے کی گنجائش اور صلاحیت ہوتی ہے اور وہ فعل کے لئے معیار ہوتا ہے۔ اور اگر فعل غیر ممتد ہو تو اس موقع پر وقت سے مطلق وقت مراد لیا جائے گا کیونکہ اس فعل کیلئے وقت کا جزئی حصہ کافی ہوتا ہے۔ لیکن اس کے بعد دوسرا اختلاف ان میں آپس میں یہ پیدا ہو گیا ہے کہ اس باب میں کون سا فعل معتبر ہو گا وہ فعل جو مضاف الیہ واقع ہے یا عامل مراد ہو گا تو ضابطہ یہ ہے کہ جب مضاف الیہ اور عامل دونوں ممتد ہوں جیسے امرکِ بیدکِ یوم یرکبُ زیدٌ تو یوم سے نہار مراد ہو گا اور دونوں غیر ممتد ہوں جیسے عبدی حرٌ یوم یقدم فلانٌ میں تو یوم سے وقت مراد ہو گا اور اگر دونوں میں سے ایک ممتد ہو دوسرا غیر ممتد ہو تو جیسے امرکِ بیدکِ یوم یقدم فلان، یا۔ انتِ طالقٌ یوم یرکبُ زیدٌ تو عامل کا اعتبار کیا جائے گا۔ مضاف الیہ کا اعتبار بالاتفاق نہ کیا جائے گا۔

تشریح

حقیقت ومجاز کا جمع ہونا ایک جگہ محال اور ناجائز ہے۔ اس قاعدہ پر یہ تیسرا اعتراض ہے۔ صورتِ مسئلہ یہ ہے۔ کسی نے قسم کھایا "عبدی حرٌ یوم یقدم فلانٌ" میرا غلام آزاد ہے جس دن فلاں شخص آجائے۔ اس مثال میں مذکور لفظ الیوم کے دو معنیٰ ہیں۔ اول معنیٰ نہار (دن) دوسرے معنیٰ لیل (رات) ان میں سے الیوم کے معنیٰ دن کے حقیقت ہے۔ اور لیل کے معنیٰ مجازی ہیں۔ اے احناف تم نے اس جگہ بھی حقیقت اور مجاز میں ایک جگہ دونوں کو جمع کر دیا ہے۔ اور کہتے ہو فلاں شخص اگر دن یا رات کسی بھی وقت آجائے گا تو غلام آزاد ہو جائے گا۔ اس جگہ رات اور دن دونوں معنیٰ الیوم کے لئے گئے ہیں جو جمع کرنا ہے حقیقت اور مجاز کو۔

marfat.com

Marfat.com

فاجاب بانہ انما یحنث الخ مذکورہ بالا تیسرے اعتراض کا اس عبارت میں جواب دیا گیا ہے۔ چنانچہ شارحؒ نے فرمایا "انما یحنث فی ہذا المثال" اس مثال میں دن اور رات میں سے کسی بھی وقت فلاں کے آجانے پر غلام کا آزاد ہوجانا۔
لان المراد بالیوم الوقت وھو عام الخ۔ اس لئے کہ اس جگہ لفظ الیوم سے مراد مطلق وقت ہے اور مطلق وقت وہ معنے ہیں جو حقیقت و مجاز دونوں معانی کو عام ہیں۔ نہار بھی وقت ہے اور لیل بھی وقت ہے۔ تو وقت ان دونوں کو عام اور شامل ہے۔ لہٰذا قسم کھانیوالا عموم مجاز کے طور پر اس قسم میں حانث ہوگا نہ کہ حقیقت و مجاز کے جمع ہونیکی بناء پر حانث کہا گیا ہے۔
جواب ثانی :- شارحؒ نے مذکورہ اعتراض کا دوسرا جواب بھی تحریر کیا ہے۔ چنانچہ فرمایا "وقیل ہو مشترک" بعض لوگوں نے کہا ہے کہ لفظ الیوم کے دو معنیٰ ہیں۔ الیوم کے ایک معنیٰ نہار کے ہیں دوسرے معنے وقت کے ہیں اور لفظ الیوم ان دونوں معنے کے درمیان مشترک ہے جبکہ اس جگہ دو معانی میں سے ایک معنیٰ یعنی مطلق کے مراد لئے گئے ہیں۔
وبالجملۃ لابد ھھنا الخ۔ اعتراض و جواب نقل کرنے کے بعد شارح فاضل دفع اشکال کیلئے ایک ضابطہ بیان کررہے ہیں۔ فرمایا۔ حاصل یہ ہے کہ یہاں پر اعتراضات سے بچنے کیلئے ایک قانون اور ضابطہ بیان کرنا ضروری ہے جس سے یہ معلوم ہوجائے کہ لفظ الیوم کے معنے کس جگہ دن کے ہوں گے، اور کس مقام پر لیل کے معنے ہوں گے، اور کہاں مطلق وقت کے معنے لئے جائیں گے۔ چنانچہ فرمایا۔
اذا کان الفعل ممتدا الخ۔ جب لفظ الیوم ایسے فعل پر داخل ہو جس میں امتداد پایا جاتا ہے اور وہ ممتد ہوسکتا ہو تو ایسے موقع پر یوم کے معنے نہار کے لئے جائیں گے۔ کیونکہ نہار میں زمانہ امتداد کا پایا جاتا ہے، اس کی صلاحیت رکھتا ہے کہ فعل کیلئے معیار واقع ہو۔
وان کان غیر ممتد الخ۔ اور اگر لفظ الیوم ایسے فعل پر داخل ہو جس میں امتداد کی شان نہیں پائی جاتی اور وہ فعل ممتد نہیں ہوسکتا تو ایسے موقع پر لفظ الیوم سے مطلق وقت کے معنے لئے جائیں گے کیونکہ جس میں امتداد نہیں پایا جاتا وہ فعل اس کے ایک جزء میں واقع ہوجائے گا۔
ولکنھم اختلفوا الخ۔ لیکن اس بارے میں اختلاف ہے۔ وجہ یہ ہے کہ یوم کے ساتھ دو فعل ذکر کئے جاتے ہیں۔ اولؔ وہ فعل جو یوم کا مضاف الیہ ہوتا ہے۔ دومؔ وہ فعل جو یوم کا عامل ہوتا ہے۔ دونوں میں سے کس فعل کا اعتبار امتداد و عدم امتداد میں کیا جائے گا۔ اس بارے میں ایک ضابطہ ہے جس کو فاضل شارح نے بیان کیا ہے۔
ضابطہ :- عامل اور فعل جب دونوں ایسے فعل ہوں جن میں امتداد ہو تو دن مراد ہوگا۔ جیسے کسی نے اپنی بیوی سے کہا "امرک بیدک یوم یرکب زید" (تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے جس دن زید سوار ہو) اس مثال میں دونوں افعال یعنی امر بالید اور رکوب میں امتداد کی صلاحیت ہے۔ اسلئے یوم سے نہار مراد لیا جائیگا۔ اور اگر دونوں غیر ممتد ہوں جیسے "عبدی حر یوم یقدم فلان"۔ عبدی حر اور قدوم فلان دونوں فعل غیر ممتد ہیں تو اس صورت میں مطلق وقت مراد ہوگا۔

Marfat.com

اور اگر دونوں میں سے ایک ممتد اور دوسرا غیر ممتد ہو مثلاً امرک بیدک یوم یقدم فلانٌ۔ اس میں اول فعل ممتد اور دوسرا قدوم فلان غیر ممتد ہے۔ دوسری مثال انت طالقٌ یوم یرکب زیدٌ۔ اول فعل ممتد اور ثانی غیر ممتد ہے۔ ان دونوں صورتوں میں عامل کا اعتبار ہے اور مضاف الیہ کا اعتبار نہیں کیا گیا۔ یعنی فعل عامل اگر ممتد ہو تو یوم سے نہار مراد ہوگا اور غیر ممتد ہو تو فعل عامل، اگر غیر ممتد ہو تو مطلق وقت مراد ہوگا۔ جیسے امرک بیدک یوم یقدم فلانٌ میں امرک بیدک فعل عامل ہے اور فعل ممتد ہے۔ لہٰذا یوم سے نہار مراد ہوگا۔ اور انت طالقٌ یوم یرکبُ زیدٌ میں عامل فعل طلاق ہے۔ اور وہ غیر ممتد فعل ہے۔ اس لئے یوم سے مطلق وقت مراد ہوگا۔ لہٰذا وہ مثال جو اعتراض میں پیش کی گئی ہے عبدی حرٌ یوم یقدم فلان میں حریت عبد عامل ہے اور غیر ممتد ہے۔ اس قاعدہ مذکورہ کے تحت یوم سے مطلق وقت مراد لیا جائے گا۔ اور وقت کا اطلاق رات دن دونوں پر ہوتا ہے اس لئے وہ شخص خواہ دن میں آئے یا رات میں ہر صورت میں غلام آزاد ہو جائیگا۔ حقیقت و مجاز کے جمع ہونیکا اعتراض بھی وارد ہوگا۔

وَاِنَّمَا اُرِیْدَ النَّذْرُ وَالْیَمِیْنُ فِیْمَا اِذَا قَالَ لِلّٰہِ عَلَیَّ صَوْمُ رَجَبٍ جَوَابُ سُوَالٍ اٰخَرَ تَقْرِیْرُہٗ اَنْ یُقَرَّ اِذَا قَالَ شَخْصٌ لِلّٰہِ عَلَیَّ صَوْمُ رَجَبٍ وَنَوٰی بِہِ النَّذْرَ وَالْیَمِیْنَ اَوْ نَوَی الْیَمِیْنَ فَقَطْ وَلَمْ یَخْطُرْ بِبَالِہِ النَّذْرُ فَاِنَّہٗ یَکُوْنُ نَذْرًا وَیَمِیْنًا مَعًا وَالنَّذْرُ مَعْنَاہُ الْحَقِیْقِیُّ وَالْیَمِیْنُ مَعْنَاہُ الْمَجَازِیُّ فَیَلْزَمُ الْجَمْعُ بَیْنَ الْحَقِیْقَۃِ وَالْمَجَازِ مَعًا حَتّٰی قِیْلَ یَلْزَمُ بِفَوَاتِہِ الْقَضَاءُ لِلنَّذْرِ وَالْکَفَّارَۃُ لِلْیَمِیْنِ وَلِھٰذَا قِیْلَ اِنَّہٗ یَنْبَغِیْ اَنْ یُقْرَأَ رَجَبَ غَیْرَ مُنَوَّنٍ لِیَکُوْنَ الْمُرَادُ رَجَبَ ھٰذِہِ السَّنَۃِ لِتَظْھَرَ ثَمَرَتُہٗ فِی الْفَوَاتِ بِخِلَافِ مَا اِذَا کَانَ رَجَبًا مِنَ الْعُمُرِ فَاِنَّہٗ لَا تَظْھَرُ ثَمَرَتُہٗ اِلَّا عِنْدَ الْمَوْتِ بِالْاِیْصَاءِ بِالْفِدْیَۃِ وَھٰذَا اِنَّمَا یَرِدُ عَلٰی اَبِیْ حَنِیْفَۃَؒ وَمُحَمَّدٍؒ بِخِلَافِ اَبِیْ یُوْسُفَؒ فَاِنَّہٗ عِنْدَہٗ نَذْرٌ فِی الْاَوَّلِ وَیَمِیْنٌ فِی الثَّانِیْ وَاِنْ لَّمْ یَنْوِ شَیْئًا اَوْ نَوَی النَّذْرَ مَعَ نَفْیِ الْیَمِیْنِ اَوْ بِلَا نَفْیِہٖ یَکُوْنُ نَذْرًا بِالْاِتِّفَاقِ وَاِنْ نَوَی الْیَمِیْنَ مَعَ نَفْیِ النَّذْرِ یَکُوْنُ یَمِیْنًا بِالْاِتِّفَاقِ وَالْاِیْرَادُ اِنَّمَا ھُوَ عَلَی الْوَجْھَیْنِ الْاَوَّلَیْنِ عَلٰی مَذْھَبِھِمَا۔

ترجمہ اور نذر اور یمین دونوں اس صورت میں مراد ہوں گے جبکہ کوئی شخص یہ کہے کہ للہ علیَّ صوم رجبٍ" (اللہ کیلئے میرے اوپر رجب کے روزہ ہیں) یہ بھی ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ جب کوئی شخص یہ کہے کہ "للہ علیَّ صوم رجب" اور اس سے نذر اور یمین دونوں کی نیت کرے یا فقط یمین کی نیت کرے اور اس کے دل میں نذر کا خطرہ بھی نہیں گذرا تو یہ قسم نذر بھی ہوگی اور یمین بھی ساتھ ساتھ اور نذر اس کے معنے حقیقی ہیں اور یمین معنی مجازی ہیں تو جمع بین الحقیقت والمجاز ساتھ ساتھ لازم آتا ہے۔ یہاں تک کہا گیا ہے کہ اگر اس نے رجب کا روزہ قضاء کر دیا تو نذر کی قضاء اور یمین کا کفارہ لازم آئے گا اور اسی وجہ

marfat.com

Marfat.com

سے کہا گیا ہے کہ اس جگہ عبارت میں رجب کو غیر منصرف بغیر تنوین کے پڑھنا چاہئے تاکہ اس سال کا رجب متعینہ مراد ہو جائے اور اس کا ثمرہ قضاء کی صورت میں ظاہر ہو۔ برخلاف اس کے کہ رجب سے عمر بھر میں کوئی بھی رجب کا مہینہ مراد لیا جائے تو اس کا ثمرہ ظاہر نہ ہوگا سوائے موت کے وقت کے کہ وہ فدیہ ادا کرنے کی وصیت کر جائے۔
اور یہ اعتراض حضرت امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ پر وارد ہوتا ہے بخلاف امام ابو یوسفؒ کے کیونکہ ان کے نزدیک پہلی صورت (یعنی جب نذر اور یمین دونوں کی نذر کرے) میں نذر ہے۔ اور دوسری صورت (یعنی صرف یمین کی نیت کرے) میں یمین ہے۔ اور اگر کسی چیز کی بھی نیت نہیں کی یا نذر کی نیت کی اور ساتھ ہی یمین کی نفی بھی کر دی یا بلا نفی نذر کی نیت کی تو ان تینوں صورتوں میں بالاتفاق نذر مراد ہوگی اور اگر یمین کی نیت کی اور ساتھ ہی نذر کی بھی نفی کر دی تو اس صورت میں بالاتفاق یمین مراد ہوگی۔ بہر حال سوال کا ورود صرف پہلی دونوں صورتوں کی بناء پر طرفین ؒ کے مذہب پر ہے۔

تشریح

اس صورت میں جب کسی نے کہا لِلّٰہِ علیّ صومُ رَجَبَ (اللہ کیلئے میرے ذمہ رجب کا روزہ ہے) میں نذر اور یمین دونوں مراد لئے گئے ہیں۔ یہ عبارت درحقیقت ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔

حاصل: قاعدہ بیان کیا گیا ہے کہ ایک وقت میں لفظ کے حقیقی اور مجازی معنیٰ مراد نہیں لئے جا سکتے۔ یعنی حقیقت و مجاز کا اجتماع ناجائز ہے۔ اس قاعدہ پر احناف کے اوپر یہ چوتھا اعتراض ہے کہ اگر کسی شخص نے کہا کہ میرے ذمہ اللہ کیلئے رجب کا روزہ ہے۔ اس کلام کے کہنے والے نے نذر اور یمین دونوں کی نیت کی یا صرف یمین کی نیت کی اور نذر کا کوئی ذکر نہیں کیا تو یہ کلام اس کا نذر بھی ہوگا اور یمین بھی۔ اب اگر اس نے رجب میں روزہ نہیں رکھا تو نذر کی وجہ سے روزہ کی قضاء واجب ہوگی اور یمین کی وجہ سے اس پر قسم کا کفارہ واجب ہوگا۔ معلوم ہوا کہ مذکورہ دونوں صورتوں میں نذر اور یمین دونوں کا اعتبار کیا گیا ہے جبکہ اس کلام میں نذر کے معنٰے حقیقی ہیں کیونکہ اس کلام کو نذر ہی کیلئے وضع کیا گیا ہے اس لئے نذر کے معنٰے اس کلام سے مراد لینے پر نیت کی بھی ضرورت نہیں ہے۔ بلکہ بغیر قرینہ کے بھی اس کلام سے نذر ہی کے معنٰے سمجھے جاتے ہیں۔ یہ سب لفظ کے حقیقی معنیٰ کی نشانی اور علامت ہیں۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ اس کلام کی حقیقت نذر ہے اور یمین اس کلام کے مجازی معنیٰ ہیں کیونکہ یمین کا ثبوت قرینہ پر موقوف ہے اور بغیر قرینہ کے مجازی معنیٰ مراد نہیں ہوتے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ یمین اس کلام کے معنٰے مجازی ہیں۔ لہٰذا جب نذر ماننے والے نے اس کلام سے نذر اور یمین دونوں کی نیت یا صرف یمین کی نیت کی تو اس کلام سے نذر اور یمین دونوں مراد ہوں گے جس سے حقیقت و مجاز کا اجتماع لازم آیا۔ حالانکہ احناف کے یہاں یہ ناجائز ہے۔ چنانچہ لفظ رجب کو غیر منصرف پڑھا جائے۔ یعنی رجب معین میں اس نے روزہ رکھنے کی نذر مانی ہے۔ لہٰذا جب اس رجب معین میں اس نے روزہ نہیں رکھا تو نتیجہ یہ ہوگا۔ کلام چونکہ نذر ہے اس لئے اس ماہ رجب کے روزوں کی قضاء واجب ہوگی۔ اس لئے کہ نذر جب فوت ہو جاتی ہے تو اس کا پورا کرنا واجب ہوتا ہے۔ لہٰذا اس ماہ کی قضاء واجب ہوگی اور نذر کے ساتھ ساتھ یہ کلام یمین بھی ہے۔ اس

Marfat.com

اس کو یمین کا کفارہ بھی دینا پڑے گا۔

رجب کو اگر تنوین سے پڑھا گیا تو کلام کا مطلب یہ ہوگا کہ سو کسی بھی غیر معین رجب میں روزہ رکھے گا اور موت کے وقت تک اس کو روزہ رکھ لینے کی اجازت ہوگی۔ مرتے وقت تک اگر روزہ نہیں رکھ سکا تو اس کو وجوب کے کفارہ سے بچنے کیلئے وصیت کرنا واجب ہوگا۔

والایراد وانما ہو علی الوجہین الاولین علی مذہبہما الخ اور اعتراض مذکورہ متعدد صورتوں میں سے صرف اول دو صورتوں پر وارد ہوتا ہے اور صرف ان دونوں کے مذہب پر وارد ہوتا ہے۔ یعنی مذکورہ بالا اعتراض صرف اول کی دو صورتوں پر اور صرف امام صاحبؒ اور امام محمدؒ کے مذہب پر وارد ہوتا ہے۔ امام ابو یوسفؒ کے مذہب پر اعتراض وارد نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ پہلی صورت میں یہ کلام یعنی جب اس نے نذر اور یمین دونوں کی نیت کی تو کلام صرف نذر ہوگا یعنی کلام کے صرف حقیقی معنے مراد ہوں گے۔ اور دوسری صورت میں یعنی جب اس نے صرف یمین کی نیت کی تو یہ کلام صرف یمین پر محمول کیا جائیگا اور کلام کے مجازی معنے مراد ہوں گے لہٰذا ان کے قول کے مطابق حقیقت و مجاز کا جمع کرنا لازم نہ آئیگا۔

شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ اگر متکلم نے اس کلام کے کہنے سے کوئی نیت نہیں کی یا صرف نذر کی نیت کی اور یمین کی نفی کر دی یا نذر کی نیت کی، یمین کا نفی اور اثبات میں کوئی ذکر نہیں کیا تو ان تینوں صورتوں میں کلام بالاتفاق نذر ہوگا یمین نہ ہوگا۔ اور اس وقت اگر اس نے رجب کے روزے نہیں رکھے تو اس پر ماہ کے روزوں کی قضاء واجب ہوگی مگر یمین کا کفارہ واجب نہ ہوگا۔ اور اگر اس کلام کے کہتے وقت اس نے یمین کی نیت کی اور نذر نہ ہونے کی نیت کی تو بالاتفاق یہ کلام یمین ہی ہوگا اور نتیجہ یہ نکلے گا کہ اگر اس نے رجب کے روزے نہ رکھے تو اس پر یمین کا کفارہ واجب ہوگا اور روزوں کی قضا واجب نہ ہوگی۔

فاجابَ المصنفُ بانہ انما اُرید النذرُ والیمینُ جمیعًا فی ہذہ الصورۃ لانہ نذرٌ بصیغتہ یمینٌ بموجَبِہ وتحریرُہ اَنّ قولَہ لِلّٰہِ علیّ صِیغۃُ نذرٍ وَہُوَ معناہُ الموضوعُ لہ وَکانَ صومُ رجب مثلاً قبلَ النذرِ مباحَ الفعلِ والترکِ وَبعدَ النذرِ صارَ الفعلُ واجبًا وَالترکُ حرامًا فیلزمُ مِن موجَبِ ہذا النذرِ تحریمُ المباحِ الذی ہُوَ الترکُ وتحریمُ الحلالِ یمینٌ لانَ الرسول صلی اللّٰہ علیہِ وَسلَّمَ قَدْ حرّمَ ماریۃَ اَو العسلَ علیٰ نفسہِ فسمّی اللّٰہُ ذٰلکَ یمینًا وَقالَ لِمَ تُحرِّمُ مَا اَحلَّ اللّٰہُ لکَ ثمّ قالَ قَدْ فرَضَ اللّٰہُ لکُم تحِلّۃَ اَیمانِکُم فعُلِمَ اَنَّ تحریمَ الحلالِ یمینٌ فیکونُ الیمینُ موجَبًا للکلامِ لا مُرادًا بطریقِ المجازِ وَلکنّہ یَرِدُ عَلَیہِ اَنّہ اِذا کانَ موجَبًا یَنبغِی اَن یثبُتَ بِدونِ النیّۃِ لِاَنّ موجَبَ الشیءِ لا یحتاجُ اِلی النیّۃِ اِلّا اَن یقالَ اِنہا کالحقیقۃِ المہجورۃِ فلذا یحتاجُ الی النیّۃِ وَقیلَ اِنّ الیمینَ ہِیَ المُرادۃُ مِنَ اللفظِ والنذرُ لیسَ بمرادٍ بل

marfat.com

Marfat.com

جَاءَ بصیغۃ اللفظِ وَلکنَّ ھٰذا اِنّما یَصِحُّ اِذا نوی الیمینَ فقط وَ اَمّا اِذا نواھُما فقد دخل النذرُ تحتَ الارادۃِ وَانْ لَمْ یکن محتاجاً الیہ وَقیلَ انّ قولہٗ لِلّٰہِ بمعنیٰ وَاللّٰہِ صیغۃُ یمینٍ وقولہٗ عَلیَّ صیغۃُ نذرٍ فلا یجتمعانِ فی لفظٍ واحدٍ۔

ترجمہ چنانچہ مصنفؒ نے اسی کے پیش نظر اس طرح فرمایا کہ اس صورت مذکورہ میں نذر اور یمین دونوں ایک ساتھ مراد ہیں۔ کیونکہ وہ قول اپنے صیغہ کے لحاظ سے نذر ہے اور اپنے موجب کے لحاظ سے یمین ہے اور اس کا بیان یہ ہے کہ اس کا قول "لِلّٰہِ عَلیَّ" کا صیغہ نذر کا صیغہ ہے اور یہی اس کا معنیٰ موضوع لہٗ ہے۔ اور رجب کا روزہ نذر ماننے سے پہلے مباح تھا رکھتا یا چھوڑ دیتا مگر نذر ماننے لینے کے بعد فعل واجب ہو گیا اور ترک کرنا حرام ہو گیا لہٰذا اس نذر کے موجب سے ایک مباح چیز جو کہ ترک صوم تھی حرام ہو گئی اور کسی حلال کو حرام کر لینا یمین کہلاتا ہے اس لئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اوپر حضرت ماریہ رضی اللہ عنہا کو یا شہد کو حرام کر لیا تھا تو اللہ تعالیٰ نے اس کا یمین نام رکھا ہے اور فرمایا لِمَ تُحَرِّمُ مَا اَحَلَّ اللّٰہُ لَکَ۔ پھر اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا قَدْ فَرَضَ اللّٰہُ لَکُمْ تَحِلَّۃَ اَیْمَانِکُمْ۔ پس معلوم ہوا کہ حلال کو حرام کرنا یمین ہے۔ لہٰذا اس مقام پر یمین کلام کا موجب ہوا نہ کہ مجاز کے طور پر مراد لیا گیا۔ لیکن یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب وہ (یمین) موجب ہے تو مناسب ہے کہ یمین بغیر نیت کے ثابت ہو جائے کیونکہ شے کا موجب نیت کا محتاج نہیں ہوتا۔ مگر اس کا جواب یہ دیا جائیگا کہ یہ (یمین) حقیقت مہجورہ (متروکہ) کی طرح ہے۔ اسی لئے نیت کا محتاج ہوتا ہے۔ اور بعض نے کہا ہے کہ یمین مقتضا اور موجب نہیں ہے بلکہ لفظ سے مراد ہے اور نذر مراد نہیں ہے بلکہ یہ صیغہ کے لفظ کے ساتھ آ گئی ہے مگر یہ تاویل اس وقت درست ہے جبکہ متکلم نے صرف یمین کی نیت کی ہو اور جب اس نے دونوں کی نیت کر لی ہو تو نذر ارادہ کے تحت داخل ہو جائے گی اگرچہ یہ ارادہ کا محتاج نہیں اور بعض نے کہا ہے کہ اس کا قول لِلّٰہِ معنیٰ میں وَاللّٰہِ کے یمین کا صیغہ ہے اور اس کا قول عَلیَّ نذر کا صیغہ ہے لہٰذا دونوں ایک لفظ میں جمع نہیں ہوتے۔

تشریح **جواب:۔** مذکورہ بالا اعتراض کا جواب ماتن نے دیا ہے کہ اس صورت میں نذر اور یمین دونوں ہی مراد ہیں مگر اس کی صورت جمع بین الحقیقت والمجاز کی نہیں ہے بلکہ تفصیل اس کی یہ ہے کہ یہ کلام اپنے صیغہ کے لحاظ سے تو نذر ہے اور اپنے موجب اور مقتضیٰ کے اعتبار سے یمین ہے۔ کیونکہ اس کلام میں لفظ علیَّ مذکور ہے جو کسی چیز کے واجب کرنے کیلئے آتا ہے اور اسی کا نام نذر ہے کیونکہ نذر اپنے اوپر کسی چیز کو واجب کرنے کو کہتے ہیں لہٰذا ثابت ہوا کہ یہ کلام اپنے صیغہ کے لحاظ سے نذر ہے یعنی نذر اس کلام کا موضوع لہٗ ہے۔ یہ کلام موجب کے لحاظ سے یمین ہے کیونکہ رمضان کے علاوہ دوسرے تمام مہینوں میں روزہ رکھنا مباح ہے۔ کوئی روزہ رکھے یا نہ رکھے۔ مگر کسی نے کسی ماہ میں روزہ رکھنے کی نذر مان لی تو اس ماہ کا روزہ اس پر نذر کی وجہ سے واجب ہو گیا اور روزہ ترک کرنا ناجائز و حرام ہو گیا اور اباحت حرمت سے بدل گئی کہ مباح کو ضروری یا حرام قرار دینا ہی یمین ہے۔ حدیث میں وارد ہے کہ حضرت ماریہ قبطیہ رضی اللہ عنہا نے اپنے اوپر شہد کو حرام قرار دے دیا تھا تو حق تعالیٰ

Marfat.com

نے اس حلال اور مباح فعل کو حرام کرنیکی وجہ سے اس کا نام یمین رکھا۔ فرمایا لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللهُ لَكَ. جس کو اللہ نے تمہارے لئے حلال فرمایا ہے۔ تم اس کو حرام کیوں قرار دیتے ہو۔ پھر فرمایا حق تعالٰی کا ارشاد ہے کہ تم کفارۂ یمین ادا کرکے اپنی قسم کو کھول دو یعنی قسم کے خلاف عمل کرو اور قسم کا کفارہ ادا کردو۔ اس سے بھی ثابت ہوا کہ کسی حلال کو حرام قرار دینا بھی یمین ہے لہٰذا اس کلام سے معلوم ہوا کہ یمین نذر کے لئے لازم ہے اور لازم ہی کا دوسرا نام موجب ہے۔

لہٰذا یہ کلام اپنے موجب اور مقتضٰے کے لحاظ سے یمین ہے نہ کہ بطریق مجاز۔ یعنی اس کلام سے یمین کے معنٰے موجب کیوجہ سے مراد لئے گئے نہ کہ مجازی معنٰے ہونیکی وجہ سے مراد لئے گئے لہٰذا ثابت ہوا کہ یہ کلام اپنے صیغہ کے لحاظ سے نذر ہے اور اپنے موجب و مقتضٰے کے اعتبار سے یمین ہے اسلئے نذر اور یمین دونوں مراد لینے سے اس اعتبار سے ان کا اجتماع لازم آئے گا کہ حقیقت و مجاز کے طور پر ان کا اجتماع لازم نہیں آئیگا لہٰذا جمع بین الحقیقت والمجاز کا اعتراض وارد نہ ہوگا۔

ولکن ما یرد علیہ الخ۔ البتہ اس پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ یمین کو آپ نے اس کلام کیلئے لازم اور موجب قرار دیا ہے لہٰذا موجب ہونیکی وجہ سے اس کے ثابت ہونے کیلئے نیت کی ضرورت نہیں ہے بلکہ بغیر نیت کے اس کو ثابت ہونا چاہئے حالانکہ نیت کے بغیر اس کا ثبوت نہیں ہوتا۔

الجواب :- جواب کا حاصل یہ ہے۔ اس کلام میں یمین حقیقتِ مہجورہ کے درجہ میں ہے اور عادۃً اس سے یمین کے معنٰے سلب کرلئے گئے ہیں جس طرح حضرت امام شافعیؒ کے یہاں یمین لغو سے یمین کے معنٰے سلب کرلئے گئے ہیں اور جب عادت کی دلیل سے اس پر یمین کا اطلاق نہیں کیا جاتا تو یہ یمین حقیقتِ مہجورہ کیطرح ہوگئی اور حقیقتِ مہجورہ پر عمل کرنے کیلئے نیت کی ضرورت ہوتی ہے لہٰذا اس جگہ یمین پر عمل کرنے کیلئے بھی نیت کی احتیاج ہوگی۔

وقیل إن الیمین ھی المرادۃ من اللفظ الخ۔ صاحب توضیح نے اصل اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ مذکورہ بالا کلام للہِ علیَّ صومُ رجب سے نذر کے بجائے یمین مراد ہے یعنی اس سے صرف یمین کا ارادہ کیا گیا ہے اور نذر اس کلام سے مراد نہیں لی گئی بلکہ صیغہ اور لفظ علیَّ سے نذر آگئی ہے۔ لہٰذا ارادہ میں دونوں کا اجتماع نہیں لازم آیا یعنی حقیقت و مجاز کا اجتماع لازم نہیں آیا لہٰذا یہ اجتماع ناجائز بھی نہ ہوگا اس لئے کہ ارادۃً ہی حقیقت و مجاز کا اجتماع ناجائز ہے۔ اس کے علاوہ ناجائز نہیں بلکہ جائز ہے مگر یہ جواب ناقص ہے اور پورا جواب بھی نہیں ہے کیونکہ جب متکلم نے اپنے اس کلام سے صرف یمین کی نیت کی ہو اور نذر کا دل میں خیال بھی نہ آیا ہو۔ اور اگر متکلم نے اپنے اس کلام سے نذر اور یمین دونوں کی نیت کی ہو تو اس صورت میں نذر کی طرح یمین بھی ارادہ کے تحت جمع ہو جائے گی اور جب نذر اور یمین دونوں ارادہ میں آگئے تو پھر سابقہ اعتراض جمع بین الحقیقت والمجاز عود کر آئے گی اسلئے جواب نامکمل رہا۔

شمس الائمہ سرخسیؒ کا جواب :- متکلم کا قول "للہِ علیَّ صومُ رجبَ بمعنیٰ واللہِ" ہوکر صیغۃً یمین ہے اور لفظ علیَّ یہ نذر کا متعین صیغہ ہے۔ پس ایک لفظ سے نذر کا اور دوسرے لفظ سے یمین کا ارادہ کیا گیا ہے لہٰذا حقیقت و مجاز کا ایک جگہ جمع ہونا لازم نہ آئیگا بلکہ دو لفظ ہیں اور دونوں کے الگ الگ معنٰے ہیں۔

marfat.com

Marfat.com

فهو كشراء القريب فانه تملك بصيغته تحرير بموجبه تشبيه لمسألة النذر به توضيحا وتاييدا فان من شرى القريب يكون تملكا باعتبار صيغته لان صيغته موضوعة للملك ولكن يكون تحريرا واعتاقا بموجبه لان موجب الملك مع القرابة هو العتق قال عليه السلام من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه والا فبين الشراء والتحرير منافاة بحسب الظاهر ثم لما فرغ المصنف عن التفريعات شرع في بيان علاقات المجاز فقال وطريق الاستعارة الاتصال بين الشيئين صورة او معنى والاستعارة في عرف الاصوليين يرادف المجاز وعند اهل البيان قسم من المجاز فان المجاز عندهم ان كانت فيه علاقة التشبيه يسمى استعارة باقسامها وان كانت فيه علاقة غير التشبيه من علاقات الخمس والعشرين مثل السببية والمسببية والحال والمحل واللازم والملزوم وغيرها يسمى مجازا مرسلا والمصنف عبر عن علاقات المجاز المرسل كلها بقوله صورة وعن علاقة الاستعارة المسماة بالتشبيه بقوله معنى فكانه قال وطريق المجاز وجود العلاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي بعلاقات المجاز المرسل او بعلاقة الاستعارة الاول هو الصوري والثاني هو المعنوي واراد بالصوري ان تكون صورة المعنى المجازي متصلا بصورة المعنى الحقيقي بنوع مجاورة بان يكون سببا له او علة او شرطا او حالا او عكسها وبالمعنوي ان يكونا متشاركين في معنى واحد خاص مشهور به في العرف۔

ترجمہ

پس وہ قریب کی شراء کیطرح ہے کیونکہ یہ شراء اپنے لفظ کے لحاظ سے تملک ہے اور اپنے موجب کے لحاظ سے تحریر ہے۔ نذر کے مسئلہ کی شراء قریب کے ساتھ تشبیہ دینے کا مطلب اسے واضح اور قوی کرنا ہے۔ اس لئے کہ جس نے اپنے عزیز قریب کو خریدا تو یہ خریدنا صیغہ کے لحاظ سے تملک ہوگا کیونکہ اس کا صیغہ یعنی شراء ملک کیلئے وضع کیا گیا ہے لیکن یہ اپنے مقتضٰی اور موجب کے لحاظ سے تحریر و اعتاق ہوگا کیونکہ ملک کا مقتضٰی قرابت کے ساتھ عتق ہے۔ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے "من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه" اگر کوئی شخص اپنے ذی رحم محرم کا مالک ہوگیا تو وہ مملوک اس پر آزاد ہو جائیگا ورنہ پس شراء اور تحریر کے درمیان ظاہر کے اعتبار سے منافات ہے۔

پھر جب مصنفؒ تفریعی مسائل کے بیان سے فارغ ہوگئے تو مجاز کے علاقات کا بیان شروع کیا اور فرمایا۔ اور استعارہ کا طریقہ یہ ہے کہ دو چیزوں کے درمیان اتصال ہو خواہ صوری ہو یا معنوی اور علماء اصول کی اصطلاح میں استعارہ مجاز کے مرادف ہے اور اہل بیان کے نزدیک مجاز کی ایک قسم ہے کیونکہ ان کے نزدیک مجاز میں اگر علاقہ تشبیہ کا ہو تو اس کا نام استعارہ رکھا جاتا ہے جس کی بہت سی قسمیں ہیں۔ اور اگر علاقہ تشبیہ کے علاوہ دوسرا علاقہ پچیس علاقوں میں سے

Marfat.com

پایا جائے تو اس کو مجاز مرسل کے ساتھ موسوم کیا جاتا ہے۔ پچیس علاقے یہ ہیں جیسے علاقہ سبب ومسبب کا، حال ومحل کا، لازم وملزوم کا اور ان کے علاوہ مصنفؒ نے مجاز مرسل کے تمام علاقات کو اپنے قول صورۃً سے تعبیر فرمایا ہے اور علاقہ استعارہ کو یعنی تشبیہ کے علاقہ کو معنے سے تعبیر کیا ہے۔ پس گویا مصنفؒ نے فرمایا مجاز کا طریقہ یہ ہے کہ اس کے معنیٰ حقیقی ومجازی کے درمیان علاقہ کا ہونا ضروری ہے۔ خواہ وہ مجاز مرسل کے علاقوں میں سے کوئی علاقہ ہو یا علاقہ استعارہ ہو۔ قسم اول (یعنی جس میں مجاز مرسل کا کوئی علاقہ ہو) صوری ہے۔ اور دوسری قسم (جس میں علاقہ استعارہ ہو) معنوی ہے۔ اور مصنفؒ نے صوری سے یہ ارادہ کیا ہے کہ معنے مجازی کی صورت معنے حقیقی کی صورت کے ساتھ مجاورت کی وجہ سے متصل ہو بایں طور کہ معنے مجازی معنیٰ حقیقی کا سبب ہو یا علت ہو یا شرط ہو یا حال ہو یا اس کا عکس ہو۔ اور معنوی سے ارادہ کیا ہے کہ دونوں کسی ایک ایسے معنے میں شریک ہوں جو خاص ہو اور عرف میں اس کی شہرت ہو۔

تشریح

سابق میں مذکورہ کلام جس کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ اپنے صیغہ کے اعتبار سے نذر ہے اور اپنے موجب کے لحاظ سے یمین ہے۔

فهو كشراء القريب الخ سے اس مسئلے کی نظیر بیان کی ہے۔ جب کسی نے اپنے کسی عزیز قریب کو خریدا تو اپنے صیغہ کے اعتبار سے تملک ہے یعنی مالک ہونا۔ کیونکہ لفظ شراء وضع کیا گیا ہے ملک کے لئے اور یہی شراء اپنے موجب کے لحاظ سے اعتاق یعنی آزاد کرنا بھی ہے کیونکہ قانون ہے قریب کی ملک کا موجب آزاد ہونا ہے یعنی اگر کوئی شخص اپنے ذی رحم محرم کا مالک ہو جاتا ہے تو ملک میں آتے ہی وہ مملوک قرابت کی وجہ سے آزاد ہو جاتا ہے جیساکہ حدیث ہے۔ آپ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "من ملک ذا رحم محرم منہ عتق علیہ" جو شخص اپنے عزیز قریب کا مالک ہو گیا تو وہ اس پر اس کی جانب سے آزاد ہو جاتا ہے۔ گو قریب کا مالک ہونا عتق کی علت ہے۔ اس لئے ملک قریب کے واسطہ سے آزادی کو شراء کی جانب منسوب کرایا گیا چنانچہ شراء قریب سے قریبی رشتہ دار آزاد ہو جاتا ہے ورنہ شراء اور عتق میں بظاہر کوئی مناسبت نہیں ہے بلکہ آپس میں منافات ہے اسلئے کہ شراء سے ملک ثابت ہوئی اور عتق ملک کو زائل کر دیتا ہے لہٰذا دونوں میں منافات ہے۔

ثم لما فرغ المصنف عن التفريعات الخ۔ پھر جب مصنف ماتن جمع بین الحقیقت والمجاز کے ناجائز ہونیکا قاعدہ بیان کرنے کے بعد اس پر چاروں تفریعات پھر ان پر وارد شدہ اعتراضات اور ان کے جوابات سے فارغ ہو گئے تو اب یہاں سے مجاز کے علاقات کو بیان کرنا چاہتے ہیں۔ اس سلسلے میں ماتن نے فرمایا استعارہ کا طریقہ یہ ہے کہ دو چیزوں کے درمیان اتصال ہو خواہ اتصال صورۃً ہو یا معنے۔ اور استعارہ علماء اصول کی اصطلاح میں مجاز کے مرادف ہے مگر علماء بیان کے نزدیک مجاز کی ایک قسم کا نام استعارہ ہے کیونکہ علماء بیان کے نزدیک اس میں علاقہ ہے مگر تشبیہ کا ہے۔ تو اس کا نام مجاز ہے مع اس کی تمام اقسام کے۔ اور اگر پچیس علاقات پر کوئی علاقہ ایسا ہے جو تشبیہ کے علاوہ ہے جیسے علاقہ سبب ومسبب کا ہے حال محل کا لازم اور ملزوم کا ہے یا ان کے علاوہ کسی اور کا تو اس کا نام مجاز مرسل ہے۔ ماتن نے ان تمام علاقات مجاز کو اتصال صورۃ سے تعبیر کیا ہے اور استعارہ کے تشبیہ کے علاقہ کو اتصال معنیٰ سے تعبیر کیا ہے۔

marfat.com

Marfat.com

ماتن کے قول کا ماحصل یہ ہے کہ حقیقی معنٰی اور مجازی معنٰی کے درمیان علاقہ مجاز مرسل کے پچیس علاقوں میں سے کسی کا علاقہ پایا جاتا ہے یا علاقہ استعارہ کا پایا جاتا ہو یعنی تشبیہ کا علاقہ ہو۔ اول کو اتصال صوری اور ثانی کو اتصال معنوی کہتے ہیں۔ اتصال صوری کی تفسیر شارح نے فرمایا۔ صوری سے ماتن کی مراد یہ ہے کہ معنٰی مجازی کی حقیقی معنٰی کی صورت کسی نوع کی مجاورت کیوجہ سے متصل ہو مثلاً مجازی معنٰی حقیقی معنٰی کیلئے سبب ہو یا علت ہو یا شرط ہو یا حال ہو یا اس کا عکس ہو یعنی حقیقی معنٰی مجازی معنٰی کیلئے سبب ہو یا علت ہو یا شرط ہو یا حال ہو۔

اسی طرح اتصال معنوی سے مراد حقیقی اور مجازی دونوں معانی کسی ایسے معنٰی میں شریک ہوں جو معنٰی مشبہ بہ میں زیادہ مشہور ہوں بمقابلہ دوسرے معنٰی اور اوصاف کے۔

اقسام استعارہ: استعارہ کی چار قسمیں ہیں۔ (۱) استعارہ بالکنایہ (۲) استعارہ تصریحیہ (۳) استعارہ تخییلیہ۔ (۴) استعارہ ترشیحیہ۔

استعارہ بالکنایہ کی تعریف: دل ہی دل میں ایک چیز کو دوسری چیز کے ساتھ تشبیہ دیکر مشبہ کو ذکر کردیا جائے اور ارکان تشبیہ میں سے تمام کو ترک کردیا جائے۔

استعارہ تخییلیہ: وہ استعارہ ہے کہ مشبہ بہ کو ترک کردیا جائے اور اس کے لازم کو مشبہ کے ساتھ ذکر کردیا جائے مثلاً اَنْشَبَتِ الْمَنِیَّۃُ اَظْفَارَھَا۔ موت نے اپنے پنجے گاڑ دیئے۔ اس مثال میں المنیۃ کے معنٰی موت کے ہیں اور موت کو درندہ کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے۔ اور مشبہ کو صرف ذکر کیا گیا ہے یعنی منیہ کو جس کے معنٰی موت کے ہیں اور ارکان تشبیہ یعنی مشبہ بہ، وجہ شبہ اور ادات تشبیہ کو ذکر نہیں کیا گیا ہے اسی وجہ سے اس کو استعارہ بالکنایہ کہا گیا ہے اور لازم یعنی مثال مذکور اظفار جمع ظفر (ناخن)، درندہ کے لوازم میں سے ہے اس کو مشبہ یعنی موت کے ساتھ ثابت کیا گیا ہے اس لئے یہ استعارہ تخییلیہ ہو گیا۔

اس کے بعد استعارہ ترشیحیہ کو لیجئے۔ استعارہ ترشیحیہ یہ ہے کہ مشبہ بہ جس کو کلام میں ذکر نہ کیا گیا ہو اس کا کوئی مناسب مشبہ مذکورہ کیلئے ثابت کردیا جائے۔ جیسے آیت کریمہ اُولٰٓئِکَ الَّذِیْنَ اشْتَرَوُا الضَّلٰلَۃَ بِالْھُدٰی فَمَا رَبِحَتْ تِّجَارَتُھُمْ۔ آیت میں بیان کیا گیا ہے کہ منافقین نے ضلالت کو ہدایت کے بدلے خریدا ہے۔ پس انکی اس تجارت سے ان کو کوئی نفع نہیں پہونچایا۔ اس آیت میں منافقین کے ہدایت کو چھوڑ کر ضلالت اختیار کرنے کو خرید و فروخت کیساتھ تشبیہ دی گئی ہے اور کلام میں صرف مشبہ مذکور ہے اور ارکان تشبیہ کو ذکر نہیں کیا گیا ہے۔ اور ربح (نفع) تجارت جو مشبہ بہ کے مناسبات میں سے ہیں۔ منافقین (یعنی مشبہ) کو تذلیل کرنے کیلئے ذکر کیا گیا ہے۔

استعارہ کی آخری قسم تصریحیہ ہے۔ اس میں مشبہ بہ کو ذکر کیا جاتا ہے اور مشبہ مراد لیا جاتا ہے جیسے رَأَیْتُ اَسَدًا یَرْمِیْ۔ میں نے شیر کو دیکھا تیر چلا رہا ہے۔ اس مثال میں اسد مشبہ بہ ہے مگر مشبہ یعنی بہادر آدمی (رجل شجاع) مراد ہے اور یرمی (تیر چلا رہا ہے) اس کا قرینہ ہے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے تیر چلانا حقیقی

Marfat.com

شیر نہیں بلکہ شیر سے جس کو تشبیہ دی گئی ہے یعنی مشبہ اور رجل شجاع مراد ہے
مجازِ مرسل:۔ کہ جن پچیس علاقوں کا اجمالاً اوپر ذکر کیا گیا ہے اس جگہ ہم اسکی تفصیل پیش کرتے ہیں۔ ملاحظہ ہو۔
(۱) سبب بول کر مسبب مراد لیا جائے۔ جیسے رعینا الغیث۔ اس مثال میں غیث سبب ہے اور گھاس وغیرہ مسبب ہے اس مثال میں غیث یعنی سبب کو ذکر کیا گیا ہے۔ اور مسبب یعنی گھاس وغیرہ مراد لی گئی ہے اسی لئے سبز گھاس وغیرہ کو چرایا جاتا ہے، بارش کو نہیں چرایا جاتا بلکہ گھاس وغیرہ زمین میں پیدا ہونیکا سبب بارش ہوتی ہے۔
(۲) مسبب بول کر سبب مراد لیا جائے جیسے اَمطرتِ السَّمَاءُ نَبَاتًا (آسمان نے گھاس کو برسایا) میں بارش سبب ہے اور نبات اس کا مسبب ہے۔ اس جگہ نبات یعنی مسبب بولا گیا ہے اور سبب یعنی بارش مراد لی گئی ہے۔ (۳) کل کیا اطلاق جزء پر کیا جائے۔ یعنی کل بولا جائے اور جزء مراد لیا جائے۔ اس کی مثال قرآن مجید کی آیت ہے یَجعَلُونَ اَصَابِعَهُم فِی اٰذَانِهِم۔ منافقین کے متعلق ایک حالت کا بیان ہے کہ جب آسمان پر بجلی کڑکتی ہے تو شدتِ خوف اور گھبراہٹ کی بناء پر یہ لوگ اپنی انگلیوں کو اپنے کانوں میں داخل کر لیتے ہیں۔ اس آیت مبارکہ میں لفظ اصابع، اصبعۃ کی جمع ہے یعنی انگلیاں۔ کل بولا گیا ہے اور جزء مراد لیا گیا ہے۔ (۴) جزء بولا جائے اور کل مراد لیا جائے جیسے فَتَحرِیرُ رَقَبَۃٍ (گردن کا آزاد کرنا) رقبہ جزء ہے مگر کل مراد ہے یعنی صاحب رقبہ (غلام) پورے غلام کے آزاد کرنیکا حکم ہے۔ (۵) مقید بولا جائے اور مطلق مراد لیا جائے جیسے مِشفَر اونٹ کے ہونٹ کو کہتے ہیں مگر مشفر کو بولا جاتا ہے اور مطلق ہونٹ مراد لیا جاتا ہے۔ یعنی مطلق ہونٹ خواہ اونٹ کا ہونٹ ہو یا کسی دوسرے جاندار کا (۶) مطلق بولا جائے اور مقید مراد لیا جائے۔ مثلاً مطلق یومٌ بولا جائے اور یوم القیامۃ یعنی قیامت کا دن مراد لیا جائے جو ایک مقید اور مخصوص دن ہے۔ (۷) مضاف مضاف الیہ میں سے مضاف کو حذف کر دیں اور اس کی جگہ صرف مضاف الیہ کو ذکر کر دیا جائے جیسے واسئل القریۃ (قریہ سے سوال کیجئے) مراد ساکن قریہ ہیں یعنی قریہ والے۔ یعنی اہل قریہ تو اہل کو حذف کر دیا گیا اور القریۃ مضاف الیہ کو اس کی جگہ ذکر کر دیا گیا ہے (۸) کسی چیز کا آئندہ کے یعنی مستقبل کے لحاظ سے نام رکھدینا۔ یعنی جو چیز ملکر اس وصف کے ساتھ متصف ہوگی اس کو حال ہی میں متصف سمجھکر نام دیدینا جیسے پہلی جماعت میں پڑھنے والے لڑکے کو مولوی کے نام سے پکارنا جبکہ وہ مولوی کا کورس دس سال بعد پڑھے گا۔ یا حج کا ارادہ کرنیوالے یا حج کے جانیوالے کو حاجی کہہ کر پکارنا حالانکہ حاجی تو وہ حج سے فراغت کے بعد بنے گا مگر پہلے ہی سے اس کو حاجی کہہ کر پکارا جانے لگے (۹)، ماضی اور زمانہ گذشتہ کے حال کو پیش نظر رکھکر مستقبل میں اس کو اس وصف سے متصف کر دینا جیسے وَاٰتُوا الیَتٰمٰی اَموَالَهُم (تم اموال یتیموں کو دیدو) اس جگہ جس کا باپ اس کے بالغ ہونے کے بعد انتقال کیا ہو ایسے بالغ بغیر باپ والے شخص کو یتیم کہا گیا ہے کیونکہ بالغ ہونیکے بعد یتیموں کا مال یتیموں کو دیدیا جاتا ہے۔ بالغ ہونے سے پہلے ان کو ان کا مال نہیں دیا جاتا حالانکہ وہ بچے بالغ ہونے سے پہلے تو یتیم تھے بالغ ہونے کے بعد یتیم نہیں رہے مال ملنے کیوجہ سے وہ مالدار ہوگئے! مگر ماضی کے لحاظ سے یعنی ماکان کے لحاظ سے ان کو یتیم کہا گیا ہے (۱۰) محل بول کر حال مراد لینا جیسے فَلیَدعُ نَادِیَہٗ

marfat.com
Marfat.com

پس چاہئے کہ وہ نادیہ کو بلائے۔ یعنی مجلس کو بلائے۔ مراد اھل مجلس ہیں. یعنی مجلس والوں کو بلائے۔ تو محل بولا گیا اور حال مراد لیا گیا ہے۔ (۱۱) حال بولا جائے اور محل مراد لیا جائے۔ جیسے وَاَمَّا الَّذِیْنَ ابْیَضَّتْ وُجُوْهُهُمْ فَفِیْ رَحْمَةِ اللّٰهِ بہر حال جن کے چہرے سفید ہوں گے تو وہ اللہ کی رحمت میں ہوں گے۔ اس جگہ رحمت سے جنت مراد ہے۔ا۔ جنت اللہ کی رحمت کا مقام اور محل ہے۔ تو وہ رحمت میں ہوں گے۔ یعنی محل رحمت۔ یعنی جنت میں ہوں گے (۱۲) کسی چیز کا آلہ بولا جائے آلہ مراد لیا جائے۔ یعنی آلہ شئ بولا جائے اور آلہ مراد لیا جائے جیسے وَاجْعَلْ لِّیْ لِسَانَ صِدْقٍ فِی الْاٰخِرِیْنَ۔ اے اللہ مجھ کو سچی زبان عطاء کردے۔ اس جگہ زبان سے ذکر مراد لیا گیا ہے۔ (۱۳) دو متضاد چیزوں میں ایک کا اطلاق دوسرے پر جیسے بصیر کا اعمیٰ (نابینا) کیلئے استعمال کیا جائے، اسی طرح اعمیٰ کا لفظ بصیر کیلئے استعمال کیا جائے۔ (۱۴) زیادہ جیسے لیس کمثلہ شئ۔ اس کے مانند کوئی چیز نہیں ہے۔ اس مثال میں کَ اور مثل ہم معنیٰ ہیں اور کَ زائد ہے تو اس مقام پر کاف کا زائد ہونا مجاز مرسل کا ایک علاقہ ہے (۱۵) نکرہ مثبت کلام میں عموم کیلئے بولنا جیسے عَلِمَتْ نَفْسٌ۔ قیامت میں ہر نفس جان لیگا جو اس نے دنیا میں عمل کیا ہے۔ کلام موجب ہے اور نفس نکرہ ہے جس سے عموم مراد لیا گیا ہے۔ (۱۶) مجاورت۔ یعنی قرب اور پڑوس کیوجہ سے ایک چیز کا اطلاق دوسری چیز پر کردیا جاتا ہے جیسے جری المیزاب۔ پرنالہ جاری ہو گیا۔ میزاب لفظ بولا گیا اور جاری ہونے والا یعنی پانی مراد لیا گیا ہے۔

(۱۷) احد البدلین یعنی بدلین میں ایک کا اطلاق دوسرے پر کرنا۔ جیسے فلانٌ اَکَلَ الدَّمَ۔ اس مثال میں دم سے دیت مراد ہے۔ لفظ دم بولا گیا اور دیت مراد لی گئی ہے کیونکہ دم کا بدل دیت ہے۔ (۱۸) معرفہ کا اطلاق کرنا احد نکرہ پر۔ جیسے اللئیم میں لئیم معرف باللام ہے مگر اس جگہ غیر متعین کمینہ مراد لیا گیا ہے۔ (۱۹) حذف۔ کسی چیز کو حذف کردینا مجاز مرسل ہے۔ جیسے انما الاعمال بالنیات۔ اس مثال میں ثواب کا لفظ محذوف ہے۔ اصل عبارت یہ ہے۔ انما ثواب الاعمال بالنیات۔ (۲۰) مضاف الیہ کو حذف کردینا جیسے عَلَّمَ اٰدَمَ الْاَسْمَآءَ۔ اس میں اسماء کا مضاف الیہ حذف کردیا گیا ہے اور الاسماء کا الف لام مضاف الیہ کے بدلے میں لایا گیا ہے۔ اصل عبارت یوں ہے۔ وعلّم آدم اسماء المسمیات۔ (۲۱) ملزوم بول کر لازم مراد لیا جاتا ہے جیسے فرزدق کے اس قول میں ہے

سأطلب بعد الدار عنکم لتقربوا ۔۔۔ وتسکب عینای الدموع لتجمد

اس شعر میں آنکھوں کا آنسو بہانا۔ ملزوم ہے اور رنج وملال اس کا لازم ہے۔ شاعر نے آنکھوں کے آنسو بہانے یعنی ملزوم بولکر رنج وملال یعنی لازم مراد لیا ہے۔ (۲۲) لازم بول کر ملزوم مراد لینا جیسے عورتوں سے یکسوئی کو ازار باندھنے سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ لہٰذا اگر کسی نے کہا میں نے اپنا ازار باندھ لیا ہے تو اس کلام سے مراد یہ ہوگی کہ اس نے عورت سے علیحدگی اختیار کرلی ہے پس اس مثال میں ازار باندھنا لازم ہے اور عورت ملزوم ہے۔ لازم بولا گیا اور ملزوم مراد لیا گیا ہے۔ (۲۳) خاص بولنا اور عام مراد لینا جیسے خُذْ مِنْ اَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً میں خطاب خاص کر کے حضور صلے اللہ علیہ وسلم سے فرمایا گیا ہے مگر عام مراد ہے، ہر زمانے کے حاکم مراد ہیں کہ وہ اپنے اپنے زمانے میں اختیار سے زکوٰۃ وصول کریں۔ (۲۴) عام بول کر خاص مراد لیا جائے جیسے کسی شخص کو سزا وتنبیہ دیتے ہوئے عام لفظ استعمال

Marfat.com

کرنا۔ لوگ فلاں فلاں غلطیاں کرتے ہیں۔ عام لفظ بولا گیا مگر مخصوص وہ شخص مراد ہے جس کو تنبیہ کی جارہی ہے۔
مذکورہ بالا چوبیس علاقات مجاز کے ہیں اور پچیسواں علاقہ استعارہ کا ہے اسلئے پچیس علاقے بیان کر دیئے گئے مگر یہ تعداد غور و فکر کے بعد بیان کی گئی ہے۔ اہل بیان اس میں اضافہ بھی کر سکتے ہیں۔

كَمَا فِي تَسْمِيَةِ الشُّجَاعِ اسدًا والمطرِ سماءً نشرٌ على غيرِ ترتيبِ اللفِّ فَإِنَّ الاوّلَ مثالٌ للاتصالِ المَعْنَوِيِّ اذ الرجلُ الشجاعُ وَالهيكلُ المعلومُ كلاهُمَا متشاركانِ في معنىً لازمٍ مشهورٍ مختصٍّ بالهيكلِ المعلومِ وَهُوَ الشجاعةُ اَعنِي الجرأةُ فلا يُسَمَّى الرجلُ اسدًا باعتبارِ الحيوانيةِ لعدمِ الاختصاصِ ولا الابخرِ لِعَدَمِ الشهرةِ وَالثاني مثالٌ للاتصالِ الصُّوريِّ فانّ صورةَ المطرِ متصلٌ بصُوْرةِ السَّماءِ يعني السَّحَاب فانَّ العُرفَ يسمّي كُلَّ ما علاكَ وَاظلّكَ سماءً وَالمطرُ ينزلُ مِنَ السَّحَابِ فيكونُ متصلًا بهِ ثمّ بيّنَ اَنّ هٰذينِ القسمَينِ كَمَا وُجِدَا فِي الحسّيّاتِ وَالمُحَاوراتِ كذٰلكَ وُجدَا فِي الاحكامِ الشرعيّةِ فقالَ وَفِي الشرعيّاتِ الاتصالُ مِنْ حيثُ السببيّةِ والتعليلِ نظيرُ الصوريِّ يَعنِي اَنَّ العلاقةَ بينَ الشيئَينِ مِنْ حيثُ كونِ الاوّلِ سببًا للثاني اَوْ مسبّبًا عنهُ اَوْ كونِ الاوّلِ علّةً للثاني اَوْ معلولًا لهُ نظيرُ الاتصالِ الصوريِّ مِنَ الحسّيّاتِ فانّ المسبّبَ يتصلُ بالسّببِ ويُجاوِرُهُ صُورةً وكذا المعلولُ يتصلُ بالعلّةِ وَيُجاوِرُهَا كالملكِ يتصلُ بالشراءِ وَملكِ المتعةِ يتصلُ بملكِ الرَّقَبَةِ۔

ترجمہ جیسے شجاع کو اسد اور مطر کو سماء سے موسوم کرتے ہیں۔ یہ مثال لف و نشر مرتب کے طور پر ہے کیونکہ اول اتصالِ معنوی کی مثال ہے اسلئے کہ رجلِ شجاع اور ہیکل معلوم دونوں معنے لازم مشہور میں شریک ہیں اور ہیکل معلوم کیلئے خاص ہے اور وہ شجاعت و بہادری ہے یعنی جرأت پس رجل کو حیوانیت کیوجہ سے اسد نہیں کہا جاتا کیونکہ حیوانیت اسد کے ساتھ خاص نہیں ہے اور نہ ہی اس بخار اور بدبو کیوجہ سے کہا جاتا ہے کیونکہ یہ مشہور نہیں ہے۔ اور دوسری مثال متن میں اتصالِ صوری کی ہے کیونکہ مطر کی صورت آسمانی صورت سے متصل ہے یعنی ابر سے متصل کو سماء بولتے ہیں کیونکہ جو چیز بلندی پر ہو اور سایہ دینے والی ہو اس کو سماء کہتے ہیں ابر میں بھی یہ بات پائی جاتی ہے اور مطر بادلوں سے نازل ہوتی ہے لہٰذا وہ سماء یعنی ابر سے متصل ہے۔
پھر مصنفؒ نے بیان فرمایا کہ جس طرح یہ دونوں قسمیں حسیات اور محاورات میں پائی جاتی ہیں اسی طرح احکام شرعیت میں بھی پائی جاتی ہیں لہٰذا فرمایا اور احکام شرعیہ میں سببیت اور تعلیل میں جو اتصال ہے وہ اتصال صوری کی مثال ہے مطلب یہ ہے کہ دو چیزوں کے درمیان اس طرح کا تعلق ہونا کہ شے اول ثانی کیلئے سبب ہو یا ثانی کا مسبب ہو۔ یا دو چیزوں میں سے اول علت ہو ثانی کیلئے یا ثانی کیلئے معلول ہو۔ حسیات میں اتصال صوری کی نظیر ہے کیونکہ مسبب

marfat.com

Marfat.com

اپنے سبب کے ساتھ متصل ہوا کرتا ہے اور صورۃً اس کا مجاور ہوتا ہے۔ ایسے ہی معلول بھی اپنی علت سے متصل اور اس کا مجاور ہوتا ہے جس طرح ملک شراء کے متصل ہوتی ہے اور ملک متعہ ملک رقبہ کے متصل ہوتی ہے۔

تشریح اوپر بیان کیا جا چکا ہے۔ مجاز مرسل کے جمیع علاقے اتصالِ صوری کے ہیں اور علاقۂ تشبیہ کو اتصال معنوی کہا تھا۔ اس عبارت سے بلا ترتیب لف و نشر مرتب کے ماتن نے ان دونوں کی مثالیں تحریر فرمایا۔ ان دونوں مثالوں میں سے اول مثال اتصالِ معنوی کی اور دوسری مثال اتصالِ صوری کی ہے حالانکہ ماتن نے ان میں اتصالِ صوری کو پہلے ذکر کیا تھا اور اتصالِ معنوی کو بعد میں ذکر کیا تھا۔ بہر حال مثال تسمیۃ الشجاع اسد کے کسی بہادر آدمی کا نام شیر رکھدینا۔ یہ اتصالِ معنوی کی مثال ہے۔ کیونکہ رجل شجاع اور اسد دونوں ایک معنے میں شریک ہیں اور وہ معنے صرف شیر کے ساتھ خاص ہیں وہ ہے دلیری اور بہادری۔ اور شیر کا یہ وصف خاص عوام و خواص سب جانتے ہیں اسی وجہ سے بطور استعارہ بہادر آدمی کو اسد کہدیا جاتا ہے اور رہا حیوان ہونا تو صرف شیر ہی کے ساتھ حیوانیت خاص نہیں ہے۔ اسی طرح جس آدمی کا منہ گندا ہو اور بدبو آتی ہو اس گندہ دہنی کیوجہ سے رجل شجاع کو اسد نہیں کہا گیا ہے۔ اس لئے گندہ دہن ہونے میں شیر ہر خاص و عام میں مشہور نہیں ہے جس طرح شجاعت اور دلیری میں شیر مشہور ہے۔

دوسری مثال اتصالِ صوری کی ہے۔ یعنی تسمیۃ المطر سماءً۔ بارش کا نام آسمان رکھدینا۔ کیونکہ مطر یعنی بارش کی صورت سماء (یعنی بادل) کی صورت سے متصل ہے اور مثال میں سماء بولا گیا ہے مگر بادل مراد لئے گئے ہیں کیونکہ عرب کے عرف میں ہر اوپر کی چیز کو سماء سے تعبیر کیا جاتا ہے تو چونکہ بادل بھی اوپر اور فوق میں ہوتا ہے اس لئے بادل کو بھی سماء کہدیا گیا ہے۔ قرآن پاک میں بھی فرمایا گیا "اَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ السَّمَاءِ" یعنی آسمان سے موسلا دھار بارش کیطرح۔ تو اس جگہ بھی سماء سے بادل مراد ہیں اور چونکہ بارش ہمیشہ بادل ہی سے برستی ہے اس لئے مطر کا صورۃً اتصال سماء سے ہوا اور جب مطر کا اتصال بادل (یعنی سماء) سے ہے تو اس اتصالِ صوری کیوجہ سے مجازاً مطر کو سماء (بادل) کہدیا گیا ہے۔

ثم بیّن ان ھٰذین القسمین الخ اس کے بعد مصنفؒ نے بیان فرمایا کہ اتصالِ صوری و معنوی کی دونوں صورتیں جس طرح محسوسات اور محاورات میں پائی جاتی ہیں اسی طرح شرعی احکام میں بھی پائی جاتی ہیں اسلئے فرمایا۔

وفی الشرعیات الاتصال الخ۔ شرعیات میں احکام شرع سے مراد وہ الفاظ ہیں جو ایسے معنے پر دلالت کرتے ہوں جن پر ایسے فوائد مرتب ہوں جن کا شریعت میں اعتبار کیا گیا ہے۔ جیسے احکام شرع میں ایک اتصال سبب اور علت کا ہوتا ہے۔ اس اتصال کا نام اتصالِ صوری ہے یعنی دو چیزوں کے درمیان اس قسم کا علاقہ اور اتصال کہ اول چیز دوسری کیلئے سبب ہو اور دوسری چیز مسبب ہو۔ یا اس قسم کا تعلق ہو کہ شئ اول علت اور ثانی معلول ہو ان دونوں کو اتصالِ صوری اور حسّی کہا جاتا ہے اس لئے مسبب صورۃً سبب سے ملا ہوا اور متصل ہوتا ہے۔ اسی طرح علت بھی اپنے معلول سے صورۃً متصل اور قریب ہوتی ہے۔ لہٰذا سبب مسبب اور علت و معلول کے

Marfat.com

درمیان اتصال صوری پایا جانا متحقق ہوگیا۔ مثال کے طور پر شراء علت ہے اور ملک معلول اور اس سے متصل ہوتی ہے کیونکہ خریداری تام ہوتے ہی فوراً خریدنے والے کے لئے ملک ثابت ہو جاتی ہے۔

دوسری مثال ملک رقبہ سبب ہے ملک بضع کیلئے اور ملکِ بضع مسبب ہے اور دونوں ایک دوسرے کے متصل اور قریب ہوتے ہیں۔

علت اور سبب کا فرق:۔ شرعاً علت وہ چیز ہے جس کو حکم مطلوب کیلئے وضع کیا گیا ہو لہٰذا اگر کسی جگہ حکم نہ پایا جائے تو اس جگہ علت بھی متحقق نہ ہوگی۔ اور حکم کا واجب ہونا اور حکم کا وجود دونوں کے دونوں علت کی جانب منسوب ہوتے ہیں جیسے لفظ نکاح ملکِ بضع کے افادہ کیلئے وضع کیا گیا اور نکاح کی جانب ملک بضع کا وجود اور وجوب منسوب ہیں لہٰذا معلوم ہوا نکاح ملک متعہ وبضعہ کے لئے علت ہے۔ اسی طرح سبب وہ ہے جو علت کی مشروع نہ ہو۔ بلکہ اس کا کام صرف یہ ہے۔ وہ حکم کی جانب مفضی اور پہنچانیوالا ہوتا ہے اور سبب اور حکم کے درمیان ایک امر ہوتا ہے جس کی جانب حکم منسوب ہوتا ہے لہٰذا سبب کی جانب حکم اور وجوب حکم میں سے کوئی منسوب نہیں ہوتا۔ مثلاً شراء ملک بضعہ کا سبب ہے اور شراء ملک بضع کی جانب صرف مفضی ہے۔ شراء کی جانب ملکِ بضع کا حکم اور وجوب کوئی منسوب نہیں ہے بلکہ شراء اور ملک بضع کے درمیان جو ملک رقبہ ہے اسی کیطرف ملک بضع کا وجود اور وجوب دونوں منسوب ہیں اسی وجہ سے کبھی کبھی شراء تو پائی جاتی ہے مگر ملک بضع نہیں پائی جاتی جیسے ایک شخص نے اپنی رضاعی بہن کو خریدلیا تو شراء پائی گئی مگر ملک متعہ نہیں پائی گئی۔ اور اگر کسی اجنبیہ عورت کو خریدا تو شراء کے ساتھ ملک متعہ بھی خریدنیوالے کو حاصل ہوگیا۔ یہ سبب کی مثال ہے۔ لہٰذا معلوم ہوا شراء ملک متعہ کا سبب تو ہے مگر علت نہیں ہے اور سبب وعلت کے مابین یہی فرق ہے۔

وَالاتِّصَالُ فِی مَعْنَى الْمَشْرُوعِ كَيْفَ شُرِعَ نَظِيرُ الْمَعْنَى اى العلاقة فى المعنى الّذى شرع المشروع لاجله حال كونه بانه كيفية شرع نظير الاتصال المعنوى فى المحسوسات كالاتصال بين الكفالة والحوالة فى كونهما توثيقا للدين وبين الصدقة والهبة فى كونهما تمليكا بغير عوض وامثاله ثم بعد ذلك ترك المصنف تفصيل الاتصال المعنوى وذكر بعض انواع الاتصال الصورى ليبتنى عليه الفرق بين العلة والسبب فقال والاول على نوعين اى الاتصال من حيث السببية والتعليل يتنوع على نوعين لان السببية قدمها حيث قال احدهما اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك بالشراء وانه يوجب الاستعارة من الطرفين فيجوز ان نذكر العلة ويراد الحكم وان يذكر الحكم ويراد العلة لان الحكم يحتاج الى العلة من حيث الثبوت والعلة محتاجة الى الحكم من حيث الشرعية اذ لم تشرع العلة الا للحكم فجاء الافتقار من الطرفين والاصل فى الاستعارة ان يذكر المفتقر اليه ويراد المفتقر نعم

marfat.com

Marfat.com

ترجمہ اور معنیٰ مشروع میں اتصال کہ وہ مشروع کس طرح پر ہوا اتصال لغوی کی مثال ہے یعنی علاقہ فی المعنیٰ جس کی وجہ سے حکم مشروع، مشروع اور جائز ہوا۔ اس حال کہ کس کیفیت سے مشروع ہوا۔ محسوسات میں اتصال معنوی کی مثال جیسے کفالہ اور حوالہ کے درمیان کا اتصال اس سلسلے میں کہ دونوں قرض کیلئے توثیق کا کام دیتے ہیں اور صدقہ اور ہبہ کے درمیان اتصال اس بات میں ہے کہ دونوں بلاسی عوض کے تملیک ہوتی ہے اور اس جیسی دوسری مثالیں۔ اس کے بعد ماتن مصنفؒ نے اتصال معنوی کی تفصیل کا بیان ترک کردیا اور اتصال صوری کی کچھ مثالوں کو بیان کیا تاکہ اس پر علت اور سبب کے درمیان کے فرق کی بنیاد قائم ہوسکے لہٰذا فرمایا۔ اتصال کی پہلی قسم دو قسموں پر مشتمل ہے یعنی وہ اتصال جو سببیت اور تعلیل کے لحاظ سے ہوتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں کیونکہ سببیت نوع آخر ہے اور تعلیل دوسری نوع ہے اور چونکہ علاقہ تعلیل اشرف ہے بمقابلہ علاقہ سببیت کے اسلئے اس کو مقدم ذکر کیا چنانچہ فرمایا۔ دونوں میں سے ایک حکم کا علت سے اتصال ہے جس طرح ملک کا اتصال شراء کے ساتھ ہوتا ہے اور یہ اتصال طرفین سے استعارہ کو ثابت کرتا ہے۔ پس جائز ہے کہ علت ذکر کی جائے اور حکم مراد لیا جائے اور یہ بھی جائز ہے کہ حکم ذکر کیا جائے اور علت مراد لی جائے کیونکہ حکم علت کا اپنے ثبوت میں محتاج ہے اور علت محتاج ہے حکم کے مشروع ہونے کے لحاظ سے کیونکہ علت نہیں مشروع ہوئی مگر حکم کے لئے۔ اور استعارہ میں اصل یہ ہے کہ محتاج الیہ ذکر کیا جائے اور محتاج مراد لیا جائے۔ لہٰذا استعارہ دونوں جانب سے صحیح ہے۔

تشریح **اتصال معنوی کی مثال**۔ جن معنے کی بناء پر ایک حکم مشروع ہوا ہے اگر دوسرے مشروع میں بھی وہ معنے پائے جائیں ان دونوں عقود مشروطہ میں سے ہر ایک کو دوسرے کیلئے استعارہ کیا جاسکتا ہے اور مجازاً ایک کو دوسرے کی جگہ استعمال بھی کیا جاسکتا ہے جیسے کفالہ اور حوالہ میں۔ کیونکہ کفالہ اور حوالہ میں سے ہر ایک اس بارے میں شریک ہیں، دونوں قرض کی توثیق کرتے ہیں۔ یعنی حوالہ بولکر کفالہ، اور کفالہ بولکر استعارۃً اور مجازاً مراد لینا درست ہے۔ چنانچہ حضرات فقہاء نے فرمایا کفالہ اصیل کی برارت کی شرط کے ساتھ حوالہ کہلاتا ہے اور حوالہ عدم برارت کی شرط کے ساتھ کفالہ کہلاتا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ کفالہ کی صورت میں مکفول عنہ یعنی اصیل مطالبہ سے بری نہیں ہوا کرتا بلکہ مالک اور مکفول لہٗ کو جس طرح کفیل سے مطالبہ کرنیکا حق ہے اسی طرح مکفول عنہ سے بھی مطالبہ کا حق ہوتا ہے۔

اور حوالہ میں اصیل یعنی قرض لینے والا مدیون مطالبہ سے بری ہوجاتا ہے چنانچہ جس کیلئے حوالہ کیا گیا ہے یعنی محتال لہٗ اور قرض دینے والا قرض خواہ کا صرف یہ حق ہوتا ہے کہ وہ ضامن یعنی محتال علیہ سے اپنے حق کا مطالبہ کرے اور محیل سے مطالبہ کرنیکا حق نہیں

اسی طرح صدقہ اور ہبہ دونوں اس میں شریک ہیں۔ دونوں میں سے ہر ایک بغیر عوض کے مالک بنانیکا ذریعہ ہیں۔ ہبہ بھی اور صدقہ بھی لہٰذا دونوں میں اس اتصال اور اشتراک کی بناء پر ہبہ کا لفظ صدقہ کے لئے اور صدقہ کا لفظ ہبہ کیلئے استعارہ کے طور پر استعمال کیا جاسکتا ہے یعنی صدقہ بول کر ہبہ اور ہبہ بول کر صدقہ مراد لیا جاسکتا ہے۔

Marfat.com

جیسے ایک شخص نے صدقہ کرنیکے ارادہ سے کہا۔ میں نے یہ چیز تجھ کو ہبہ کردی تو یہ صدقہ شمار ہوگا اور دینے والے کو اب اس چیز کے واپس لینے کا حق نہ ہوگا اس وجہ سے صدقہ کا واپس لینا جائز نہیں ہے۔

اور اگر کسی مالدار سے کہا میں نے یہ چیز تمکو صدقہ کردیا اور ارادہ ہبہ کا تھا تو صدقہ بول کر ہبہ کا ارادہ کرنا درست ہے اور دی ہوئی چیز کو واپس لینے کا حق دینے والے کو حاصل ہوگا اور وہ اپنی دی ہوئی چیز کو واپس لے سکتا ہے۔

ثم بعد ذلك ترك المصنف الخ۔ اس کے بعد پھر ماتن نے اتصال معنوی کی تفصیل کو ترک کردیا، ذکر نہیں فرمایا اور اتصال صوری کی بعض صورتوں کو ذکر کیا ہے تاکہ علت اور سبب کے درمیان فرق کو بیان کریں پس فرمایا۔

والاول علی نوعین الخ۔ معنی حقیقی اور معنی مجازی کے مابین اتصال صوری شرعی جو سببیت اور علت کی وجہ سے ہوتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں کیونکہ سبب اور علت دو علیحدہ علیحدہ قسم ہیں اور ان دونوں میں سے تعلیل اور علت کا علاقہ سببیت کے علاقہ سے اشرف ہے اس لئے علاقہ تعلیل سے بیان کیا اور سببیت کے علاقہ کو بعد میں ذکر کیا ہے اشرف ہونیکی وجہ یہ ہے کہ علاقہ تعلیل یا علت حکم کے وجود کے وقت موجود ہوتی ہے اور علت کے موجود نہ ہونیکی صورت میں حکم معدوم ہوتا ہے مگر سبب میں یہ بات نہیں پائی جاتی کیونکہ سبب کی جانب حکم وجود و عدم دونوں ہی میں منسوب نہیں ہوتا اسی شرافت کی بنا پر تعلیل کے علاقے کو مقدم ذکر کیا ہے۔

اتصال صوری کی مذکورہ دونوں اقسام میں سے اول قسم یہ ہے کہ حکم علت کے ساتھ متصل ہو جس طرح ملک شراء کے ساتھ متصل ہوتی ہے اور چونکہ شراء کا ملک اثر ہے کیونکہ حکم اور اثر کو کہتے ہیں جو کسی شئی پر مرتب ہو۔ اور علت وہ ہوتی ہے جس پر حکم مرتب ہوتا ہے پس شراء علت ہے کیونکہ شراء اس لئے وضع کی گئی ہے تاکہ اس پر ملک مرتب ہو۔

مصنف نے فرمایا اس قسم میں استعارہ جانبین سے درست ہے۔ لہٰذا علت بول کر حکم اور حکم بول کر علت مراد لے سکتے ہیں کیونکہ استعارہ میں محتاج الیہ کو ذکر کر کے محتاج کو مراد لیا جاتا ہے اور حکم اور علت دونوں محتاج الیہ بھی ہیں اور محتاج بھی ہیں لہٰذا جب دونوں میں سے ہر ایک محتاج اور محتاج الیہ ہیں تو ایک کو ذکر کرکے دوسرے کو مراد لیا جاسکتا ہے۔ اور جس جگہ حکم ثابت کرنا جائز نہ ہو اس جگہ علت بھی بیکار ہوتی ہے جیسے کسی نے حُر کو خریدا تو یہ شراء بیکار ہوگی کیونکہ حکم یعنی ملک حر ممکن نہیں ہے۔

خلاصہ یہ نکلا کہ حکم اور علت دونوں محتاج اور محتاج الیہ ہیں اسلئے ایک بولکر دوسرا اور دوسرا بولکر اول مراد لیا جاسکتا ہے۔

حتّٰی اذا قال اِن اشتریتُ عبدًا فهُو حُرٌّ و نوٰی به الملكَ اَو قال اِن ملکتُ عبدًا فهُو حُرٌّ و نوٰی به الشراءَ يُصدَّقُ فی فیهما دیانةً تفریعٌ للاستعارة العلّية للحكم وعكسه فانّ الشراءَ علةٌ والمِلكُ معلولٌ والاصلُ فِی الشراءِ اَن لا یشترط اِجتماعُ الكلِّ فِی الملكِ والاصلُ فِی

marfat.com

Marfat.com

الملكِ اَنْ يَشتَرِطَ الاجتماعَ عرفًا فان اشترىٰ نصفَ عبدٍ وباعَهُ ثُمَّ اشترىٰ النصفَ الآخرَ يعتقُ هٰذا النصفُ فِي صورةِ الشراءِ لافِي صورةِ الملكِ باعتبارِ المعنىٰ الحقيقي لا فِي صورةِ الملكِ باعتبارِ المعنى الحقيقي فَإِنْ قَالَ اَرَدْتُ باحدِهِمَا الآخرَ يُصدَّقُ فِي الصورتين دِيانةً لِصحةِ الاستعارةِ فيعتقُ نصفُ العبدِ الباقي فِي صورةِ مانوىٰ الشراءَ بالملكِ وَلَمْ يَعتقْ فِي صورةِ مانوىٰ الملكَ بالشراءِ ولكنَّ القاضي لايصدّقُهُ فِي هٰذا الاخيرِ لانَّهُ نوىٰ تخفيفًا عَلَيهِ فيصيرُ متهمًا فِي هٰذهِ النيةِ هكذا قالوا واعترضَ عليهِ بِأَنَّ فِي الصورةِ الاولىٰ ايضًا تخفيفًا عليهِ لِأَنَّ الملكَ كَانَ اَعَمَّ مِنْ اَنْ يكونَ بالشراءِ اَوْ بالهبةِ اَوْ بالوصيةِ اَوْ بالارثِ وَالشراءُ يختصُّ بسببٍ معيّنٍ منها فينبغي اَن لايُصدَّقَ قضاءً فِي الاولِ ايضًا ولكن هٰذا لايَرِدُ على المصنفِ لانهُ لَمْ يتعرّضْ لذكرِ القضاءِ وَهٰذا كلُّهُ إِذَا قَالَ عبدًا منكرًا اَمَّا اِذَا قِيلَ هٰذا العبدَ فالملكُ والشراءُ سَوَاءٌ فِي انَّهُ لَايشترطُ الاجتماعُ فيهِ لانَّ التفرقَ وَالاجتماعَ وَصفٌ والوصفُ فِي الحاضرِ لغوٌ وَفِي الغائبِ معتبرٌ۔

ترجمہ

یہاں تک کہ اگر کوئی شخص ان اشتریت عبدًا فهو حرٌّ کہے اور اس سے ملک کی نیت کرے۔ یا ان ملکت عبدًا فهو حرٌّ کہے اور اس سے خریدنے کی نیت کرے تو ان دونوں صورتوں میں دیانۃً اس کی تصدیق کی جائے گی یہ علت کا استعارہ حکم کے لئے ہے اور حکم کا استعارہ علت کے لئے تفریع ہے کیونکہ شراء علت ہے اور ملک اس کا معلول ہے اور شراء میں اصل یہ ہے کہ کل کا ملک میں جمع ہونا شرط نہیں ہے اور ملک میں اصل یہ ہے کہ عرفاً کل کا اجتماع شرط ہے۔ پس اگر کسی شخص نے نصف عبد خریدا اور اس کو فروخت کر دیا اس کے بعد نصف آخر کو خریدا تو یہ نصف آخر خریدنے کی صورت میں آزاد ہو جائے گا مگر ملک کی صورت میں حقیقی معنے کے اعتبار سے آزاد نہ ہوگا۔ پس اگر وہ شخص کہے کہ میں نے ان دونوں میں سے ایک سے دوسرا مراد لیا ہے تو دونوں صورتوں میں دیانۃً اس کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ استعارہ کرنا صحیح ہے لہٰذا غلام کا باقی نصف اس صورت میں جبکہ اس نے ملک بول کر شراء کی نیت کی ہو آزاد ہو جائے گا اور اس صورت میں آزاد نہ ہوگا جبکہ اس نے شراء بول کر ملک کی نیت کی ہو لیکن قاضی اس آخری صورت یعنی جس میں اس نے شراء بول کر ملک کی نیت کی ہے تصدیق نہ کریگا کیونکہ اس نے اپنی ذات میں تخفیف کرنیکا ارادہ کیا ہے۔ پس اس کی نیت کرنے میں متہم ہو جائے گا علماء نے ایسا ہی کہا ہے۔ اور مذکورہ قول پر اعتراض کیا گیا ہے کہ پہلی صورت (یعنی جس میں ملک بول کر شراء مراد لیا تھا) میں بھی اس پر تخفیف کرنیکا الزام عائد ہوتا ہے کیونکہ ملک عام ہے شراء سے۔ ہبہ، وصیت اور وراثت سب کو شامل ہے اور شراء ایک متعین سبب کیساتھ مخصوص ہے لہٰذا مناسب یہ ہے کہ اول صورت میں بھی قضاءً اس کی تصدیق کی جائے۔ لیکن یہ اعتراض مصنفؒ پر وارد نہیں ہوتا کیوں کہ انھوں نے قضاء کے ذکر کو نہیں چھیڑا۔ یہ پوری تفصیل اس وقت ہے جبکہ قائل نے عبد

کو نکرہ کہا ہو لیکن اگر ہٰذا العبد کہکر متعین کر دیا تو اس بارے میں ملک اور شراء دونوں برابر ہیں کہ اس میں اجتماع کل عبد کا شرط نہیں ہے کیونکہ متفرق اور اجتماعی طور پر ملک میں آجانا وصف ہے اور وصف حاضر میں لغو اور بیکار ہوتا ہے البتہ غائب میں اس کا اعتبار کیا جاتا ہے۔

تشریح

اتصال کی اول صورت یہ ہے کہ حکم علت کے ساتھ متصل ہو۔ جیسے ملک شراء کے ساتھ متصل ہوتی ہے اور اس میں استعارہ دونوں جانب سے درست ہے۔ اس اصول پر بطور تفریع کے فرمایا۔ اگر کسی نے کہا ان اشتریت عبدًا فهو حرٌ۔ اگر میں نے غلام کو خریدا پس وہ آزاد ہے۔ اور یا ان ملکت عبدًا فهو حرٌ۔ کہ اگر میں غلام کا مالک ہوا تو وہ آزاد ہے مراد لیا۔ اسی طرح اگر اس نے ان ملکت عبدًا فهو حرٌ کہا اور ان اشتریت عبدًا فهو حر مراد لیا۔ تو ان دونوں صورتوں میں قائل کی تصدیق دیانۃً کیجائے گی۔ مگر اول صورت میں قاضی کے یہاں قضاءً تسلیم نہ کیجائے گی اور دوسری صورت میں دیانۃً اور قضاءً دونوں میں قبول کی جائیگی۔

بہرحال ملک بول کر شراء مراد لینے کی صورت میں دیانۃً و قضاءً دونوں طرح قائل کی تصدیق کی جائے گی اور شراء بول کر ملک مراد لینے کی صورت میں دیانۃً تو تصدیق کی جائے گی مگر قضاءً تصدیق نہیں کی جائے گی۔ اس لئے کہ شراء علت ہے اور ملک معلول ہے۔ اور شراء میں اصل یہ ہے کہ مبیع کے تمام اجزاء کا ایک وقت میں خریدنے والے کی ملک میں جمع ہونا شرط نہیں ہے مثلاً کسی نے نصف غلام کو خریدا پھر فروخت کر دیا پھر ربع کو خریدا اس کو بیچدیا اور باقی ربع کو خریدا اور اس کو بھی فروخت کر دیا۔ مذکورہ جز جز کی صورت میں خریدنے میں یہ شخص اس شے کا خریدار اور مشتری تو ہے ادھر ملک کیلئے اصل یہ ہے کہ عرف کے لحاظ سے اس شے کے تمام اجزاء کا اجتماع شرط ہے لہٰذا اگر کوئی شخص ایک چیز کے نصف حصہ کا مالک ہوا اور اس کو فروخت کر دیا پھر دوسرے حصہ کا مالک ہوا اور اس کو فروخت کر دیا تو عرفاً اس کو یہ نہیں کہا جاتا کہ یہ آدمی اس شے کا مالک ہے۔

مذکورہ بالا قاعدہ کے مطابق اگر کسی نے ان اشتریت عبدًا فهو حرٌ کہا۔ یہ کہنے کے بعد اس نے یہ کیا کہ نصف غلام خریدا اور اس کو فروخت کر دیا اس کے بعد نصف آخر کو خریدا تو یہ دوسرا نصف حصہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ غلام کے آزاد ہونیکی شرط یعنی غلام کو خریدنا پایا گیا۔ اگرچہ یہ خریداری دو مرتبہ میں متفرق طریقے پر پائی گئی ہے لہٰذا جب شرط پائی گئی تو غلام کا وہ حصہ جو شرط کے پائے جانے کے وقت اس کی ملک میں ہے وہ حصہ آزاد ہو جائیگا اور پہلا حصہ اس لئے آزاد نہیں ہوگا کہ اس وقت شرط نہیں پائی گئی۔ کیونکہ حدیث میں ہے آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے۔ لا عتق فیما لا یملکہ ابن آدم۔ جس چیز کا ابن آدم مالک نہیں اس میں آزادی نافذ نہیں ہوتی۔

اور اگر کہنے والے نے کہا ان ملکت عبدًا فهو حرٌ: اگر میں غلام کا مالک ہوا تو وہ آزاد ہے اس کے بعد نصف غلام کو خریدلیا اور پھر اس کو فروخت کر دیا اس کے بعد باقی نصف حصہ کو خریدا تو یہ نصف آخر آزاد نہ ہوگا اسلئے کہ آزاد ہونیکے لئے شرط یہ ہے کہ وہ غلام کا مالک ہو اور ملک میں اصل یہ ہے کہ وہ پورے غلام کا مالک ہو اور یہاں

marfat.com

Marfat.com

پورا غلام اس کی ملک میں نہیں آیا اسلئے شرط نہیں پائی گئی لہذا غلام آزاد نہ ہوگا
شارح علیہ الرحمہ فرماتے ہیں اِن اشتریتُ بول کر جب اس نے ان ملکتُ کا ارادہ کیا تو قاضی اس کی تصدیق نہ کریگا بلکہ ان اشتریت عبدًا الخ کی بنیاد پر غلام کے نصف آخر کے آزاد ہونیکا فیصلہ کرے گا کیوں کہ اس صورت میں متکلم نے اپنے لئے تخفیف کا ارادہ کیا ہے اور نیت اپنے مفاد میں کی ہے اس طور پر کہ اس نیت کی صورت میں غلام کا کوئی حصہ آزاد نہیں ہوتا اور نیت نہ ہونیکی صورت میں نصف ثانی غلام کا آزاد ہو جاتا ہے لہذا شراء بول کر ملک مراد لینا بالکل متکلم کے حق میں اور مفاد میں ہے اور اس سے غلام کا نقصان ہے اسلئے متکلم متہم بالکذب ہو گیا۔ اس لئے قاضی اسکی نیت کی تصدیق نہ کریگا۔
اس دلیل سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ متکلم نے اگر ملک بولا اور شراء مراد لیا تو قاضی متکلم کی تصدیق کرے گا کیونکہ اس صورت میں متکلم نے اپنے لئے تخفیف کا ارادہ نہیں کیا ہے بلکہ ایک درجہ میں تشدید کی نیت کی ہے کیونکہ اس صورت میں غلام کا نصف حصہ آزاد ہو جاتا ہے جس میں متکلم کا نقصان ہے۔
اور ملک بول کر شراء مراد نہ لینے میں غلام کا کوئی حصہ آزاد نہیں ہوتا جس میں متکلم کا پورا پورا فائدہ ہے۔ خلاصہ یہ کہ جب متکلم اپنی نیت میں متہم نہیں ہے تو اس صورت میں قاضی اس کی تصدیق کر دیگا اور ان ملکتُ پر ان اشتریتُ کا فیصلہ کر دے گا۔
وَاعتُرِضَ علیہ الخ. مگر اس پر ایک اعتراض کیا گیا ہے۔ وہ یہ کہ جب متکلم نے اِنْ ملکتُ بول کر اِن اشتریتُ کا ارادہ کیا اس صورت میں بھی متکلم کے حق میں تخفیف کی نیت موجود ہے اور اس میں بھی متکلم کا مفاد ہے کیونکہ ملک عام ہے جو متعدد طریقوں سے حاصل ہو سکتی ہے مثلاً شراء، ہبہ، وصیت، میراث وغیرہ۔ یعنی اِنْ ملکتُ کہنے کی صورت میں متکلم کا غلام کا مالک ہونا اس وقت بھی صادق آئیگا جب اس نے غلام کو خریدا ہو اور اس وقت بھی جب کسی نے متکلم کو ہبہ کر دیا ہو، یا اس کیلئے وصیت کی ہو، یا اس کو وراثت میں غلام ملا ہو۔ اور شراء ان اسباب میں سے صرف ایک سبب کے ساتھ مخصوص ہے جس سے متکلم کا فائدہ ہی فائدہ ہے اور اِنْ ملکتُ کہکر اگر شراء کی نیت نہ کرتا تو مذکورہ دیگر صورتوں سے غلام کا مالک ہونے سے غلام آزاد ہو جاتا اور اس وقت غلام کا فائدہ ہوتا اور متکلم کا نقصان ہوتا۔ اور جب اس نے اِنْ ملکتُ کہا اور شراء کی نیت کی تو صرف شراء کی صورت میں غلام آزاد ہوتا۔ باقی صورتوں میں آزاد نہ ہوگا۔ اس میں متکلم کا فائدہ ہی فائدہ ہے۔ اور فائدہ ہے تو متکلم اپنی نیت میں متہم ہو گیا تو قضاءً اس کی نیت کی تصدیق نہ ہونا چاہئے تھا حالانکہ قضاءً اسکی نیت کا آپ اعتبار کرتے ہیں۔
جواب۔ شارح نے اس اعتراض کے جواب میں فرمایا: ولکن لا یرد علی المصنف لانہ لم یتعرض لذکر القضاء: شارح نے کہا ماتن پر یہ اعتراض اسلئے وارد نہ ہوگا کیونکہ مصنفؒ نے دونوں ہی صورتوں میں دیانۃً تصدیق کرنیکا تذکرہ کیا ہے مگر قضاءً تصدیق کئے جانیکا ذکر نہیں فرمایا تو جب مصنفؒ نے قضاء کا کوئی تذکرہ نہیں کیا تو اس پر کوئی اعتراض بھی وارد نہ ہوگا۔

Marfat.com

شارح کا قول:۔ مذکورہ بالا تفصیل اس صورت میں ہے جب متکلم نے لفظ عبد کو نکرہ ذکر کیا ہو یعنی ان اشتریتُ عبداً، ان ملکتُ عبداً کہا ہو۔ اور اگر نکرہ کے بجائے مذکورہ مثالوں میں عبداً کو معرفہ ذکر کیا ہے اور کہا ہے: ان ملکتُ ہٰذا العبدَ فہو حرٌّ، ان اشتریتُ ہٰذا العبدَ فہو حرٌّ، تو ان دونوں صورتوں میں اجتماع شرط نہ ہوگا۔ اور اجتماع کے شرط نہ ہونے میں ملک اور شراء دونوں ہی برابر ہے۔ اور دونوں صورتوں میں غلام کے جمیع افراد کا ملک کے اندر جمع ہونا شرط نہیں ہے۔ لہٰذا غلام کا آخری نصف حصہ دونوں صورتوں میں آزاد ہو جائیگا کیونکہ تفرق جدا ہونا اور اجتماع ایک جگہ جمع ہونا یہ اوصاف ہیں۔ اور وصف غائب میں معتبر ہوتے ہیں۔ حاضر اور جو موجود ہو اس میں وصف کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔

اور عبداً نکرہ والی صورت میں غلام حاضر اور موجود نہیں بلکہ غائب ہے اس لئے اس میں اوصاف تفرق و اجتماع کے معتبر ہوں گے

دیانۃً تصدیق کا مطلب:۔ یہ ہے کہ اس کے اور خداوند تعالےٰ کے درمیان اس کا قول معتبر ہوگا۔ یعنی مفتی اس کی نیت کے مطابق فتویٰ دے گا۔ اور قضاءً تصدیق کا مطلب یہ ہے کہ جب قاضی کے یہاں یہ مسئلہ پیش کیا جائیگا تو قاضی اسکی نیت کے موافق فیصلہ صادر کردے گا اور قضاءً تصدیق نہ کرنیکا مطلب یہ ہے کہ قاضی اس کی نیت کے مطابق فیصلہ نہ کریگا۔

وَالثَّانِی اِتِّصَالُ الْمُسَبَّبِ بِالسَّبَبِ اَلْمُرَادُ بِالسَّبَبِ مَا لَا یَکُوْنُ عِلَّۃً اُضِیْفَ اِلَیْھَا الْحُکْمُ وَفِی الْاِصْطِلَاحِ مَا یَکُوْنُ طَرِیْقًا اِلَی الْحُکْمِ وَلَا یُضَافُ اِلَیْہِ وُجُوْبٌ وَلَا وُجُوْدٌ وَلَا تُعْقَلُ فِیْہِ مَعَانِی الْعِلَلِ لٰکِنْ یَتَخَلَّلُ بَیْنَہٗ وَبَیْنَ الْحُکْمِ عِلَّۃٌ یُضَافُ اِلَیْھَا کَمَا سَیَأْتِیْ۔ کَاتِّصَالِ زَوَالِ مِلْکِ الْمُتْعَۃِ بِزَوَالِ مِلْکِ الرَّقَبَۃِ فَاِنَّہٗ اِذَا قَالَ لِاَمَتِہٖ اَنْتِ حُرَّۃٌ یَزُوْلُ بِہٖ مِلْکُ الرَّقَبَۃِ وَبِوَاسِطَۃِ زَوَالِہٖ یَزُوْلُ مِلْکُ الْمُتْعَۃِ فَلَا یَحِلُّ الْوَطْیُ بَعْدَہٗ اِلَّا بِالنِّکَاحِ وَھٰکَذَا اِتِّصَالُ ثُبُوْتِ مِلْکِ الْمُتْعَۃِ بِثُبُوْتِ مِلْکِ الرَّقَبَۃِ بِاَنْ یَقُوْلَ اشْتَرَیْتُ ھٰذِہِ الْاَمَۃَ فَیَثْبُتُ بِہٖ مِلْکُ الرَّقَبَۃِ وَبِوَاسِطَۃِ ثُبُوْتِہٖ یَثْبُتُ مِلْکُ الْمُتْعَۃِ۔

ترجمہ اور دوسری قسم مسبب کا سبب سے متصل ہونا ہے اور سبب سے مراد وہ چیز ہے جو ایسی علت نہ ہو جس کی طرف حکم منسوب ہو اور اصطلاح میں سبب اس چیز کو کہتے ہیں جو حکم کی طرف جانیوالی راہ ہو جس کیطرف نہ وجوب منسوب ہوتا ہے نہ وجود اور اس میں علتوں کے معانی بھی نہ سمجھے جاتے ہوں لیکن سبب کے اور حکم کے درمیان کوئی علت ایسی موجود ہو جس کی طرف حکم مضاف ہو جیسا کہ اس کی مثال آئندہ آئے گی۔ جیسے ملک متعہ کے زوال کا ملک رقبہ سے متصل ہونا۔ چنانچہ جب اس نے اپنی باندی سے کہا: انتِ حرۃ

marfat.com

Marfat.com

تو ملک رقبہ زائل ہو جائے گی تو اس کے زوال کے واسطے سے ملک متعہ بھی زائل ہو جائے گی پس اس کے بعد وطی حلال نہیں ہے یہاں تک کہ وہ نکاح کرلے۔ اسی طرح ملک متعہ کا ثبوت ملک رقبہ کے ثبوت سے متصل ہے۔ مثلاً یوں کہا "اشتریت ہٰذہ الامۃ" تو شراء سے ملک رقبہ ثابت ہو جائے گی اس ملک کے ثبوت کے واسطہ سے ملک متعہ بھی ثابت ہو جائے گی۔

تشریح

والثانی اتصال المسبب الخ دوسری قسم یہ ہے کہ مسبب اپنے سبب کے ساتھ متصل ہو۔ یہ اتصال شرعی صوری کی دوسری قسم ہے۔ اس جگہ سبب سے وہ شئی ہے جو علت نہ ہو اور اس کی جانب حکم براہ راست منسوب نہ ہو۔

اور علماء اصول فقہ کی اصطلاح میں سبب وہ چیز ہے جو حکم تک جانیوالا راستہ ہو گویا سبب اس واسطے کا نام ہے جو حکم تک جاتا ہو اور اس کی جانب وجوب حکم اور وجود حکم میں سے کوئی بھی منسوب نہ ہو اور نہ علت کے معنے پائے جاتے ہوں۔ ہاں اس واسطہ اور حکم کے درمیان ایک ایسی علت ہو جسکی جانب حکم منسوب ہو۔ اس مقام پر شارح نے وجوب کی قید کا اضافہ کیا ہے جس سے علت خارج ہو گئی کیونکہ علت کی جانب وجوب حکم منسوب ہوتا ہے اور دوسری قید وجود کی لگائی ہے اس قید کی بناء پر شرط خارج ہو گئی کیونکہ وجود حکم شرط ہی کی جانب منسوب ہوتا ہے اور جہاں تک سبب کا تعلق ہے تو اس کی جانب وجود حکم اور وجوب حکم میں سے کوئی منسوب نہیں ہوتا۔

کاتصال زوال ملک المتعۃ الخ۔ جس طرح ملک بضعہ کا زائل ہونا ملک رقبہ کے زائل ہونے کے ساتھ متصل ہوتا ہے۔ اس قسم کی مثال میں مصنف نے فرمایا۔ ملک متعہ کا زوال ملک رقبہ کے زوال سے متصل ہونیکی مثال اتصال مسبب بالسبب کی مثال ہے جو اس طرح ہے۔ اذا قال لامتہ انت حرۃ یزول بہ ملک الرقبۃ کہ جب کسی نے اپنی باندی سے کہا تو آزاد ہے تو اس قول کی بناء پر ملک رقبہ زائل ہو جائے گی اور وہ آزاد ہو جائیگی اور ملک رقبہ کے زوال کے توسط سے ملک متعہ بھی زائل ہو جائیگی اس لئے آقا کے لئے اب اس آزاد کردہ باندی سے وطی کرنا حلال نہ ہوگا۔

الا بالنکاح الخ۔ علاوہ اس کے کہ آزاد کرنیکے بعد آقا اس باندی سے بعد میں نکاح کرے۔ اس مثال میں انت حرۃٌ (تو آزاد ہے) سبب ہے اور زوال ملک متعہ مسبب ہے اور سبب و مسبب دونوں کے درمیان زوال ملک رقبہ علت ہے اور وہ ایسی علت ہے جس کے توسط سے حکم یعنی ملک متعہ کا زوال سبب یعنی انت حرۃ کی جانب منسوب ہے۔ خلاصہ یہ کہ زوال ملک متعہ زوال ملک رقبہ کی طرف بلاواسطہ مضاف ہے اور سبب کی جانب یعنی انت حرۃ کی جانب زوال ملک رقبہ سے واسطے کے ساتھ منسوب ہے اور مسبب یعنی ملک متعہ کا زوال ملک رقبہ کے زوال کے توسط سے سبب یعنی انت حرۃ سے متصل ہے کیونکہ جب آقا نے اپنی باندی کو انت حرۃٌ کہا تو متصلاً ہی ملک رقبہ اور ملک متعہ دونوں زائل ہو گئے۔ اسی طرح اتصال مسبب بالسبب کی مثال ملک متعہ کے ثبوت کا ملک رقبہ کے ثبوت کے ساتھ متصل ہونا ہے جس کی صورت یہ ہے کہ جب کسی شخص نے کسی باندی کو خریدنے کیلئے کہا اشتریت ہٰذہ الامۃ میں نے اس باندی کو خرید لیا اور مالک نے کہا بعتُ میں نے فروخت کر دیا تو اس بیع سے مشتری کیلئے ملک رقبہ ثابت ہو جائیگا اور ملک

Marfat.com

رقبہ کے واسطے سے ملک متعہ بھی ثابت ہو جائیگا۔ مذکورہ مثال میں عقد بیع سبب ہے۔ ملک متعہ کا ثبوت مسبب ہے۔ اور ان دونوں کے درمیان ملک رقبہ کا ثبوت ایک علت ہے اور یہ ایسی علت ہے جس کے توسط سے ملک متعہ کا ثبوت سبب یعنی عقد بیع کی جانب منسوب ہوگا اور مسبب یعنی ثبوت ملک متعہ سبب عقد بیع سے متصل ہوگا اور بیع تام ہوتے ہی مشتری کے باندی پر ملک متعہ ثابت ہو جائے گا۔

اس جگہ ثبوت ملک رقبہ سے عقد بیع مراد ہے مگر چونکہ ملک متعہ کا ثبوت عقد بیع کے ساتھ اتصال ثبوت ملک رقبہ کے واسطے سے ہوا کرتا ہے اسی لئے شارح نے بھی ثبوت ملک رقبہ تحریر کر دیا ہے۔

فَيَصِحُّ اسْتِعَارَةُ السَّبَبِ لِلْحُكْمِ دُوْنَ عَكْسِهِ بِأَنْ يَّقُوْلَ اَنْتِ حُرَّةٌ وَيُرِيْدُ بِهِ اَنْتِ طَالِقٌ اَوْ تَقُوْلُ بِعْتُ نَفْسِيْ مِنْكَ وَتُرِيْدُ بِهِ النِّكَاحَ وَلَا يَجُوْزُ اَنْ يَّقُوْلَ اَنْتِ طَالِقٌ وَيُرِيْدُ اَنْتِ حُرَّةٌ اَوْ اَنْ يَّقُوْلَ نَكَحْتُكِ وَيُرِيْدُ بِعْتُكِ لِاَنَّ الْمُسَبَّبَ مُحْتَاجٌ اِلَى السَّبَبِ مِنْ حَيْثُ الثُّبُوْتِ وَالسَّبَبُ لَا يَحْتَاجُ اِلَى الْمُسَبَّبِ مِنْ حَيْثُ الشَّرْعِيَّةِ لِاَنَّ الْعِتَاقَ لَمْ يُشْرَعْ اِلَّا لِاَجْلِ زَوَالِ مِلْكِ الرَّقَبَةِ وَزَوَالُ مِلْكِ الْمُتْعَةِ اِنَّمَا حَصَلَ مَعَهُ اِتِّفَاقًا فِيْ بَعْضِ الْاَحْيَانِ وَكَذَا الْبَيْعُ اِنَّمَا شُرِعَ لِمِلْكِ الرَّقَبَةِ وَحِلُّ الْوَطْيِ اِنَّمَا حَصَلَ مَعَهُ اِتِّفَاقًا فِيْ بَعْضِ الْاَحْوَالِ فَلَا يَجُوْزُ اَنْ يُذْكَرَ الْمُسَبَّبُ وَيُرَادُ بِهِ السَّبَبُ اِلَّا اِذَا كَانَ الْمُسَبَّبُ مُخْتَصًّا بِالسَّبَبِ كَقَوْلِهِ تَعَالٰى اِنِّيْ اَرٰىنِيْ اَعْصِرُ خَمْرًا فَاِنَّ الْخَمْرَ لَا يَكُوْنُ اِلَّا مِنَ الْعِنَبِ فَيَجْرِي الْاِفْتِقَارُ مِنَ الْجَانِبَيْنِ۔

ترجمہ چنانچہ سبب کا استعارہ حکم کیلئے صحیح ہے لیکن اس کے برعکس درست نہیں ہے مثلاً کوئی شخص اپنی بیوی کو "انت حرۃ" کہے اور اس سے انت طالق مراد لے۔ یا عورت کہے "بعت نفسی منک" اور اس سے نکاح مراد لے تو ان صورتوں میں (جبکہ سبب بول کر مسبب مراد لیا جاتا ہے) استعارہ صحیح ہوگا۔ اور جب کوئی شخص انت طالق کہے اور اس سے انت حرۃ مراد لے یا کوئی نکحتک کہے اور اس سے بعتک مراد لے تو ان صورتوں میں (جبکہ مسبب بول کر سبب مراد لیا گیا ہے) استعارہ صحیح نہ ہوگا۔ اس وجہ سے کہ مسبب ثبوت کے لحاظ سے سبب کا محتاج ہوتا ہے اور سبب شرعی اعتبار سے مسبب کا محتاج نہیں ہوتا اس وجہ سے کہ عتاق نہیں مشروع ہوا لیکن ملک رقبہ کے زوال کیلئے اور ملک متعہ کا زوال اتفاقاً اس کے ساتھ بعض اوقات حاصل ہو جاتا ہے۔ اسی طرح بیع ملک رقبہ کیلئے مشروع ہوئی ہے اور وطی کی حلت اتفاق سے بعض احوال میں اس کے ساتھ حاصل ہو جاتی ہے لہٰذا یہ جائز نہیں ہے کہ مسبب کو ذکر کیا جائے اور سبب مراد لیا جائے ہاں اس صورت میں جبکہ مسبب مخصوص ہو سبب کے ساتھ جیسے اللہ تعالیٰ کا یہ قول حکایت کرتے ہوئے "انی ارانی اعصر خمرا" (میں دیکھتا ہوں کہ شراب نچوڑ رہا ہوں) حالانکہ شراب نچوڑی نہیں جاتی بلکہ انگور نچوڑا جاتا ہے پس یہاں مسبب ذکر کیا گیا ہے اور سبب مراد لیا گیا ہے کیونکہ اصل شراب انگور ہی سے ہوتی ہے لہٰذا یہاں افتقار دونوں جانب سے ثابت ہوا۔

marfat.com

Marfat.com

تشریح

مصنفؒ نے کہا اتصال صوری کی اس دوسری قسم میں استعارہ صرف ایک جانب سے درست ہے سبب بول کر مسبب مراد لینا درست ہے مگر مسبب یعنی حکم بول کر سبب مراد لینا درست نہیں ہے یعنی سبب بول کر مسبب مراد لینا درست ہے مگر مسبب بول کر سبب مراد لینا درست نہیں ہے۔ لہٰذا اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا "انتِ حرۃ" (تو آزاد ہے) اور انتِ طالق مراد لیا یعنی تجھکو طلاق ہے۔ تو درست ہے۔ اگر کسی آزاد عورت نے کسی مرد سے کہا "بعتُ نفسی منک" (میں نے اپنے نفس کو تیرے ہاتھ فروخت کر دیا۔ اور اس سے نکاح کے معنے مراد لیا تو درست ہے اس لئے کہ بیع جس کے ذریعہ ملکِ رقبہ ثابت ہوتا ہے وہ سبب ہے اور نکاح جس کے ذریعہ ملک متعہ ثابت ہوتا ہے وہ مسبب ہے۔ اور سبب بول کر مسبب مراد لینا جائز ہے۔ اس لئے لفظ بیع بول کر نکاح مراد لینا بھی درست ہو گا۔

دوسری مثال:۔ اگر کسی نے اپنی باندی سے کہا انتِ طالقٌ اور انتِ حرۃٌ مراد لیا تو یہ جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ انتِ طالقٌ ملکِ متعہ کے زوال پر دلالت کرتا ہے وہ مسبب ہے اور انتِ حرۃٌ جو کہ زوال ملک رقبہ پر دال ہے وہ سبب ہے اور سابق میں گذر چکا ہے کہ مسبب بول کر سبب مراد لینا جائز نہیں۔ اس لئے انت طالقٌ بولیں اور انت حرۃٌ مراد لیں یہ درست نہیں۔

تیسری مثال:۔ کسی نے اپنی باندی سے کہا "نکحتکِ" (میں نے تجھ سے نکاح کر لیا) اور بعتکِ (میں نے تجھکو فروخت کر دیا) مراد لیا۔ تو یہ بھی درست نہیں۔ کیونکہ نکاح ملک بضعہ کے ثبوت پر دلالت کرتا ہے مسبب ہے اور بیع جو ثبوت ملک رقبہ پر دلالت کرتا ہے۔ اس جگہ سبب ہے۔ اور مسبب بول کر سبب مراد لینا درست نہیں ہے اس لئے نکاح بول کر بیع مراد لینا بھی درست نہیں ہے۔

دونوں کی وجہ:۔ یعنی سبب بول کر مسبب مراد لینا کیوں جائز ہے اور مسبب بول کر سبب مراد لینا جائز نہیں کیونکہ مسبب اپنے ثبوت میں سبب کا محتاج ہوتا ہے اس لئے کہ مسبب اثر ہوتا ہے سبب کا اور سبب اس کا مؤثر ہوتا ہے۔ اور اثر اپنے مؤثر کا محتاج ہوتا ہے لہٰذا ثابت ہوا کہ مسبب محتاج اور سبب اس کا محتاج الیہ ہے جیسا کہ پہلے قاعدہ بیان کیا جا چکا ہے کہ محتاج الیہ بول کر محتاج مراد لیا جا سکتا ہے۔ اس قاعدہ کے لحاظ سے سبب بولا جائے اور مسبب مراد لیا جائے تو درست ہے اس لئے کہ سبب اپنے مشروع ہونے میں مسبب کا محتاج نہیں مثلاً لفظ عتاق صرف ملک رقبہ کے زوال کیلئے وضع کیا گیا ہے اور اس کے ذریعہ ملک متعہ کا زائل ہونا اتفاقی امر ہے کیونکہ مثلاً اگر غلام کو انتَ حرٌ کہا گیا تو زوال ملک رقبہ صادق آئیگا مگر زوال ملک متعہ صادق نہ آئے گا۔ یہی لفظ اگر باندی سے کہا تو ملک رقبہ اور ملک متعہ دونوں کا زوال پایا جائے گا۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ انت حرۃٌ سبب ہے ملک رقبہ کے زوال پر دلالت کرتا ہے۔ مسبب کے بغیر پایا جا سکتا ہے اور جب سبب مسبب کے بجائے پایا جا سکتا ہے تو سبب مسبب کی جانب محتاج نہ ہوا۔ اسی طرح لفظ بیع ملک رقبہ کے ثبوت کیلئے مشروع ہے اور ملک متعہ کا ثبوت محض اتفاقی ہے۔ مثلاً بیع اگر باندی ہے تو ملک رقبہ کے ثبوت کے ساتھ ملک متعہ بھی حاصل ہو جائیگا اور اگر مبیع غلام یعنی مرد ہے تو ثبوت ملک رقبہ کے ساتھ ثبوت ملک متعہ نہ حاصل ہوگا کیونکہ مبیع مرد ہے۔

Marfat.com

بہر حال ثابت ہو گیا کہ سبب یعنی بیع جو ثبوت ملک رقبہ پر دلالت کرتا ہے مسبب یعنی ملک متعہ کے ثبوت کے بغیر متحقق ہو سکتا ہے۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ سبب مسبب کا محتاج نہیں ہوتا اور جب سبب مسبب کا محتاج نہیں تو مسبب محتاج الیہ بھی نہیں ہو گا اور جب مسبب محتاج الیہ نہیں تو مسبب بول کر سبب مراد لینا بھی جائز نہیں۔ اس وجہ سے کہ سابق میں بیان کیا جا چکا ہے کہ محتاج الیہ بول کر محتاج مراد لیا جا سکتا ہے اور مسبب جب محتاج الیہ نہیں تو مسبب بول کر سبب کس طرح مراد لیا جا سکتا ہے۔ حاصل یہ نکلا کہ یہ بات ثابت ہو گئی کہ مسبب بول کر سبب مراد لینا درست نہیں ہے ہاں مسبب اگر صرف سبب ہی کے ساتھ مخصوص ہو تو اس صورت میں مسبب بول کر سبب کا مراد لینا درست ہے کیونکہ اس وقت سبب بمعنیٰ علت ہو گا اور سبب اسی مسبب کیلئے مشروع ہوا ہو گا اور جب سبب بمعنیٰ علت ہے تو مسبب معلول کے معنیٰ میں ہو گا اور جیسا کہ سابق میں گذر چکا ہے کہ معلول بول کر علت مراد لینا درست ہے۔ اس لئے مذکورہ بالا صورت میں مسبب بول کر سبب مراد لینا درست ہو گا۔ جیسے آیت اِنِّیْ اَرٰىنِیْ اَعْصِرُ خَمْرًا میں ہے۔ (میں نے خواب میں دیکھا کہ میں شراب نچوڑ رہا ہوں)۔ اس جگہ اعصر کے تحت خمر نہیں بلکہ انگور کا عرق ہے اور انگور خمر کا سبب ہے اور خمر اس کا مسبب ہے اور یہ سبب اپنے مسبب کے ساتھ مخصوص ہے کیونکہ خمر صرف عنب سے تیار ہوتی ہے اور انگور کے علاوہ دوسری چیزوں سے جو خمر تیار کی جاتی ہے تو احناف اس کو خمر کا نام نہیں دیتے بلکہ اس کو مسکر نشہ آور چیز کہتے ہیں لہٰذا بقول احناف اس جگہ سبب مسبب کے ساتھ خاص ہوا لہٰذا احتیاج جانبین سے پیدا ہو گئی یعنی سبب مسبب کا محتاج ہے اور محتاج الیہ بول کر محتاج مراد لیا جا سکتا ہے اسلئے مسبب محتاج الیہ بول کر سبب محتاج مراد لیا جا سکتا ہے۔

وَقَالَ الشَّافِعِیُّ یَجُوْزُ اِسْتِعَارَۃُ الْعِتَاقِ لِلطَّلَاقِ وَبِالْعَکْسِ لِاَنَّ کُلًّا مِّنْہُمَا یَبْتَنِیْ عَلَی السِّرَایَۃِ وَاللُّزُوْمِ فَیَتَدَاخَلَانِ فِی الْاِتِّصَالِ الْمَعْنَوِیِّ وَنَحْنُ نَقُوْلُ الطَّلَاقُ مَوْضُوْعٌ لِرَفْعِ الْقَیْدِ وَالْعِتَاقُ مَوْضُوْعٌ لِاِثْبَاتِ الْقُوَّۃِ فَلَا یَتَشَابَہَانِ اَصْلًا وَلٰکِنْ یَرِدُ عَلٰی اَصْلِ الْقَاعِدَۃِ اَنَّ الْعِتَاقَ اِنَّمَا ہُوَ سَبَبٌ لِاِزَالَۃِ مِلْکِ الْمُتْعَۃِ الَّتِیْ کَانَتْ عَلٰی وَجْہِ مِلْکِ الْیَمِیْنِ دُوْنَ الْمُتْعَۃِ الَّتِیْ کَانَتْ فِی النِّکَاحِ وَکَذَا الْبَیْعُ اِنَّمَا ہُوَ سَبَبٌ لِثُبُوْتِ مِلْکِ الْمُتْعَۃِ الَّتِیْ کَانَتْ مِنْ جِہَۃِ مِلْکِ الْیَمِیْنِ دُوْنَ الْمُتْعَۃِ الَّتِیْ کَانَتْ فِی النِّکَاحِ وَاُجِیْبَ بِاَنَّہٗ یَکْفِیْ فِیْ ہٰذَا کَوْنُہٗ سَبَبًا عَلٰی وَجْہٍ مَخْصُوْصٍ بِہٖ۔

ترجمہ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ عتاق کا استعارہ طلاق کیلئے اور اس کا عکس یعنی طلاق کا استعارہ عتاق کیلئے جائز ہے اسلئے کہ دونوں میں سے ہر ایک سرایت کرنے اور لزوم پر مبنی ہے لہٰذا اعتاق معنوی ~~~~~ داخل ہیں۔ اور ہم کہتے ہیں کہ طلاق رفع قید کیلئے وضع کی گئی ہے۔ اور عتاق

marfat.com

Marfat.com

ثوت کو ثابت کرنیکے لئے موضوع ہوا ہے اس لئے دونوں ایک دوسرے کے بالکل مشابہ نہیں ہو سکتے۔ لیکن ایک اعتراض اصل قاعدہ پر وارد ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ عتاق ملک متعہ کے زوال کا سبب ہے جو ملک یمین کے تحت حاصل ہوئی تھی نہ کہ اس متعہ کے زوال کے لئے جو نکاح کے تحت حاصل ہوتی ہے۔ ایسے ہی بیع ملک متعہ کے ثبوت کا سبب ہے جو دراصل ملک یمین کی جہت سے حاصل ہوئی ہے نہ کہ اس متعہ کیلئے جو نکاح میں پائی جاتی ہے۔

تشریح ماتن نے احناف کا مسلک بیان کرتے ہوئے لکھا تھا کہ سبب کا استعارہ مسبب یعنی حکم کیلئے درست ہے مگر مسبب بول کر سبب کا استعارہ کرنا درست نہیں ہے مثال میں عتاق کے الفاظ کو استعمال کیا تھا جو اس واسطے وضع کئے گئے ہیں کہ ان کے ذریعہ ملک رقبہ کو زائل کیا جائے اور لفظ طلاق جو ملک متعہ کے زوال کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ اس میں عتاق کو طلاق کیلئے مستعار لیا جا سکتا یعنی عتاق بول کر طلاق کے معنیٰ مراد لئے جا سکتے ہیں۔ مگر طلاق کے الفاظ بول کر عتاق کے معنیٰ مراد نہیں لئے جا سکتے ہیں اس میں حضرت امام شافعیؒ کا اختلاف ہے ان کے نزدیک جانبین سے استعارہ درست ہے یعنی عتاق بول کر طلاق اور طلاق بول کر عتاق کے معنیٰ مراد لئے جا سکتے ہیں۔

امام شافعیؒ کی دلیل:۔ ان دونوں کے درمیان اتصال معنوی پایا جاتا ہے کیونکہ دونوں کے اندر اسقاط کے معنیٰ پائے جاتے ہیں۔ یعنی لفظ عتاق کے ذریعہ ملک رقبہ اور طلاق کے ذریعہ ملک بضعہ کا اسقاط پایا جاتا ہے بہر حال دونوں ہی کے اندر اسقاط کے معنیٰ پائے جاتے ہیں اور دونوں ہی کے اندر سرایت اور لزوم کے معنیٰ پائے جاتے ہیں۔ سرایت کے معنیٰ یہ ہیں کہ جب حکم شی کے بعض پر ثابت ہو جاتا ہے تو کل شے پر بھی سرایت کر جاتا ہے ثابت ہو جاتا ہے۔ جیسے کسی نے بیوی سے کہا وجہک طالق (تیرا چہرہ طلاق والا ہے یا تیرے چہرہ کو طلاق ہے)، متکلم نے بیوی کے چہرہ کو طلاق دی ہے مگر یہ طلاق بیوی کے باقی حصہ کو بھی سرایت کر جائے گی اور پوری بیوی یعنی کل پر طلاق واقع ہوگی۔

دوسری مثال کسی نے اپنے غلام سے کہا "وجہک حرۃ" (تیرا چہرہ آزاد ہے) اس مثال میں آزادی کو چہرہ کے لئے ثابت کیا گیا ہے مگر یہی آزادی غلام کے چہرہ سے پورے بدن یعنی کل پر سرایت کر جائے گی اور نتیجۃً پورا غلام آزاد ہو جائے گا۔

لزوم کے معنیٰ:۔ لاگو ہونا، فسخ اور انقطاع کو قبول نہ کرنا۔ یعنی عتاق اور طلاق جب واقع ہو جاتے ہیں تو پھر یہ جدا نہیں ہوتے بلکہ لازم ہو جاتے ہیں۔

تعلیق بالشرط:۔ اسی طرح طلاق اور عتاق شرط پر معلق کئے جا سکتے ہیں یعنی دونوں تعلیق بالشرط کا احتمال رکھتے ہیں لہٰذا معلوم ہوا کہ طلاق اور عتاق دونوں میں اتصال معنوی پایا جاتا ہے یعنی ازالۂ ملک، سرایت اور لزوم اور تعلیق بالشرط کا دونوں احتمال رکھتے ہیں۔ اور جب اتصال معنوی طلاق و عتاق کے درمیان موجود ہے تو اس اتصال کی وجہ سے ان میں سے ہر ایک کو دوسرے کے لئے استعارہ کیا جا سکتا ہے۔ مثلاً اسد اور رجل شجاع میں اتصال معنوی پایا جاتا ہے اس لئے رجل شجاع بول کر اسد اور اسد بول کر رجل شجاع مراد لے سکتے ہیں۔

marfat.com
Marfat.com

جواب :۔ امام شافعیؒ کے استدلال کا جواب احنافؒ کی جانب سے دیا جاتا ہے کہ طلاق اور عتاق کے درمیان باہم اتصال معنوی ہے کیونکہ دونوں کی وضع الگ الگ معانی کیلئے ہوئی ہے۔ چنانچہ طلاق نکاح کی قید کو ختم کرنے کے لئے وضع کی گئی ہے۔ عورت پر بیوی ہونے کے ناطے جو پابندیاں تھیں کہ وہ باہر نہیں نکل سکتی، بلا اجازت کہیں نہیں جا سکتی۔ جب اس کے شوہر نے اسکو طلاق دیدیا تو عورت پر سے نکاح کی جملہ پابندیاں ختم ہوگئیں اب عورت اپنی ضروریات کے لئے آزاد ہے۔

اسی طرح لفظ عتاق کا حال ہے۔ کہ آزادی غلام پر سے مملوکیت کی تمام پابندیوں کو ختم کر دیتی ہے چنانچہ عتاق کی وضع قوت کو ثابت کرنے کیلئے کی گئی ہے اور غلام کے اندر جو حکمی طور پر کمزوری اور ضعف تھی کہ وہ اپنی مرضی سے اپنی ضرورت طبعی یعنی نکاح نہیں کر سکتا، کوئی خرید و فروخت نہیں کر سکتا۔ اور جب اس کو آزاد کر دیا گیا اور اس کو عتاق حاصل ہو گیا تو اس قسم کی ساری پابندیاں اور کمزوریاں غلام پر سے دور ہوگئیں لہٰذا ثابت ہوا کہ عتاق کے ذریعہ وہ قوت غلام کو دیدی گئی جو پہلے سے حاصل نہیں تھی۔

حاصل یہ کہ طلاق نکاح کی قیود کو ختم کرنے اور عتاق کی قوت کو ثابت کرنے کیلئے وضع کیا گیا ہے تو ان دونوں کے مابین کسی چیز میں نہ اشتراک ہے اور نہ مشابہت ہی پائی جاتی ہے اور جب دونوں ایک دوسرے کے ساتھ مشترک ہیں نہ ایک دوسرے کے ساتھ مشابہت رکھتے ہیں تو پھر ان کے درمیان اتصال معنوی کے کیا معنیٰ؟ جب اتصال معنوی دونوں کے درمیان نہیں پایا جاتا تو ثابت ہو گیا کہ ان میں سے ایک کو دوسرے کیلئے استعارہ بھی نہیں کیا جا سکتا۔ یعنی طلاق کو عتاق کے لئے اور عتاق کو طلاق کیلئے استعارہ نہیں کیا جا سکتا وہو المطلوب۔

ولکن یرد علیٰ اصل القاعدۃ الخ ۔ شارحؒ نے فرمایا مگر اصل قاعدہ پر ایک اعتراض کیا جا سکتا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ احناف کہتے ہیں کہ سبب کا استعارہ حکم یعنی مسبب کیلئے کیا جا سکتا ہے اور مثال میں انت حرۃٌ کہا گیا ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ یہ قول ملک رقبہ کے ازالہ پر دلالت کرتا ہے۔ اس کو بول کر انتِ طالقٌ کے معنیٰ مراد لینا درست ہے جبکہ انتِ طالقٌ ملک متعہ کے زوال پر دلالت کرتا ہے کیونکہ عتاق یعنی انت حرۃٌ کہنا سبب ہے ملک متعہ کے زوال کے لئے یعنی انت طالقٌ کے معنیٰ کے لئے۔ اسی طرح دوسری مثال بعت نفسی منک میں نے اپنے نفس کو تیرے ہاتھ فروخت کر دیا' بول کر نکاح کے معنیٰ مراد لینا۔ کل جائز ہے اس لئے کہ بعتُ نفسی منک ثبوت ملک رقبہ پر دال ہے اور یہ سبب ہے ملک متعہ کے ثبوت کے لئے اور اس پر لفظ نکاح دلالت کرتا ہے۔

اعتراض :۔ اس پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے۔ وہ لفظ عتاق تو اس ملک بضعہ کے زوال پر دلالت کرتا ہے جو بطریق یمین آقا کو حاصل ہوتی ہے اور جو ملک بضعہ بندے کو نکاح کے سبب سے حاصل ہو اس کے زوال کا لفظ عتاق سبب نہیں ہے اور جب عتاق کا لفظ ملک متعہ نکاحی کے زوال کا سبب نہیں ہے تو لفظ عتاق یعنی انت حرۃ کہنا، اس لفظ سے انتِ طالق کے معنیٰ مراد لینا کیونکر درست ہو سکتا ہے۔ اسی طرح اس ملک متعہ کو ثابت کرتی ہے جو بطور ملک یمین کے حاصل ہو اور وہ ملک متعہ جو نکاح کے طور پر حاصل ہو بیع اس کے ثبوت کا سبب نہیں ہے

marfat.com

Marfat.com

اور جب بیع یعنی بعث ملک متعہ کے ثبوت کا سبب نہیں۔ اسی طرح جو ملک متعہ بطور نکاح کے ثابت ہو تو بیع سے نکاح کے معنے کیونکر مراد لے سکتے ہیں؟

جواب:۔ اس اعتراض کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ جو مجاز سبب ہونے کی بناء پر ہو ضروری نہیں کہ شئے حقیقی معنی مجازی کے متعین کرنے کا بھی سبب ہو اس کے لئے تو جنس معنے مجازی کا سبب ہونا بھی کافی ہوتا ہے جس طرح غیث جنس نبات کا سبب ہے اور نبات بارش سے حاصل یا دوسرے طریقہ پر سینچائی وغیرہ کرنے سے حاصل ہو۔ تو غیث بول کر جنس نبات مراد لے سکتے ہیں۔ اسی طرح اس جگہ بھی عتاق کا لفظ یعنی انت حرۃ بھی مطلقاً زوال ملکِ متعہ کا سبب ہے۔ ملکِ متعہ خواہ ملکِ یمین سے حاصل ہو خواہ نکاح کے طور پر حاصل ہوئی ہو۔

دوسری مثال مبیع کی بیع۔ اسی طرح بیع مطلق ملکِ متعہ کے ثبوت کا سبب ہے۔ اب ملک متعہ خواہ نکاح کے ذریعہ حاصل ہو۔ اسی طرح لفظ عتاق اس ملک متعہ کے زوال کا بھی سبب ہے جو نکاح کے ذریعہ ملک متعہ حاصل ہوتی ہے۔ تو لفظ عتاق کا استعارہ طلاق کے معنے کیلئے بھی جائز ہوگا نیز اسی طرح جب بیع مطلقاً ملک متعہ کے ثبوت کا سبب ہے تو اس ملک متعہ کے ثبوت کا بھی سبب ہوگی جو نکاح کے طور پر ملک متعہ ثابت ہو۔ تو بیع کا استعارہ نکاح کیلئے بھی کیا جا سکتا ہے۔

ثُمَّ بَعْدَ الفراغِ عَنْ بَيَانِ عَلَاقَاتِ الْمَجَازِ شَرَعَ اَنْ يُبَيِّنَ اَنَّهٗ فِي اَيِّ مَوْضِعٍ تُتْرَكُ الْحقيقة وَفِي اَيِّ مَوْضِعٍ يُتْرَكُ الْمَجَازُ فقالَ وَاِذَا كانَتِ الحقيقةُ متعذِّرةً اَوْ مهجورةً صِيرَ اِلَى الْمَجَازِ يَعْنِي بِالمتعذِّرِ مَالَا يمكن الوصولُ اِلَيْهِ اِلَّا بمشقّةٍ وبالمَهْجُورةِ مَالَا يمكنُ وُصولُهٗ اِلَّا اَنَّ النَّاسَ تركوهُ كَمَا اِذَا حلفَ لَا يَاْكُلُ مِنْ هٰذِهِ النخلةِ مثالٌ للمتعذِّرةِ اِذْ اَكْلُ النخلةِ نفسِهَا يتعذَّرُ فيُرادُ المَجَازُ وَهُوَ ثَمَرُهَا فَاِنْ لَمْ تَكُنِ الشجرةُ ذاتَ ثَمَرٍ يُرَادُ بِهَا ثَمَنُهَا الحاصِلُ بالبيعِ وَلَوْ تكلَّفَ وَاَكَلَ مِنْ عَيْنِ النخلةِ لَمْ يَحْنَثْ لِاَنَّ المتعذِّرَ لَا يتعلّقُ بِهٖ حُكْمٌ وَلَا يُقَالُ اِنَّ الْمَحْلُوفَ عَلَيْهِ هُوَ عَدَمُ اَكْلِ النخلةِ وَهُوَ غَيْرُ مُتَعَذِّرٍ وَاِنَّمَا المتعذِّرُ اَكْلُهَا لِاَنَّا نقولُ اليمينُ اِذَا دَخَلَتْ عَلَى النفيِ يكونُ لِلْمَنْعِ فمُوجِبُ اليَمِيْنِ اَنْ يَصِيْرَ الفعلُ مَمْنُوعًا باليمينِ وَمَا لَا يَكُوْنُ مَاْكُوْلًا لَا يكونُ مَمْنُوعًا باليمين بَلْ قَبْلَهَا۔

ترجمہ

پھر مصنفؒ مجاز کے علاقوں کے بیان سے فارغ ہو کر اس چیز کے بیان کو شروع کر رہے ہیں کہ کس جگہ حقیقت کو ترک کر دیا جاتا ہے اور وہ کون سی جگہ ہے جہاں مجاز کو چھوڑ دیا جاتا ہے پس فرمایا کہ جب حقیقت متعذر ہو یا مہجور ہو تو مجاز کیطرف رجوع کیا جاتا ہے۔ متعذر سے مراد وہ شئ ہے کہ اس تک پہنچنا مشقت کے بغیر ممکن نہ ہو اور مہجورہ سے مراد وہ شے ہے کہ وہاں تک پہنچنا ممکن ہو لیکن لوگوں نے اسکو

Marfat.com

ترک کر دیا ہو جیسے کسی نے قسم کھائی کہ میں اس نخلہ سے نہ کھاؤں گا (یعنی وہ اس کھجور کے درخت سے نہ کھائے گا)
یہ حقیقت متعذرہ کی مثال ہے کیونکہ فی نفسہ کھجور کے درخت کا کھانا دشوار ہے پس اس جگہ مجاز مراد لیا جائے گا۔
اور وہ اس کا پھل ہے۔ پس اگر وہ درخت جس کی اس نے قسم کھائی ہے پھلدار نہ ہو تو اس کی وہ قیمت مراد ہوگی جو
فروخت کرنے سے حاصل ہوگی۔ اور اگر کسی نے تکلف کیا اور عین نخلہ (کھجور) کو کھالیا تو قسم میں حانث نہ ہوگا کیونکہ
حقیقت متعذرہ کے ساتھ حکم لاگو نہیں ہوتا۔ اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ محلوف علیہ (جس پر قسم کھائی گئی ہے)
کھجور کے درخت کا نہ کھانا ہے اور یہ متعذر نہیں ہے متعذر تو اس کا کھانا ہے۔ تو ہم جواب دیں گے کہ (یہ ضابطہ ہے)
جب قسم نفی پر داخل ہوتی ہے تو نفی منع یعنی نہی کیلئے ہوتی ہے۔ لہٰذا قسم کا مطلب اور تقاضہ یہ ہے کہ فعل
منفی قسم کے سبب سے ممنوع ہوگا اور جو چیز ماکول اور کھائی جانیوالی نہ ہو تو وہ قسم کے سبب سے ممنوع نہیں ہوتی
بلکہ قسم کے پہلے ہی سے ممنوع ہے۔

تشریح

مجاز کے جملہ علاقوں کے بیان سے فراغت کے بعد ماتن نے یہ شروع کیا ہے کہ کس مقام پر حقیقت کو
اور کس مقام پر مجاز کو ترک کیا جاتا ہے۔
فقال واذا کانت الحقیقۃ متعذرۃ الخ تو ماتن نے فرمایا۔ جب لفظ کے حقیقی معنٰی متعذر
ہوں یا مہجور ہوں تو ان دونوں صورتوں میں حقیقت کو ترک کر دیا جاتا ہے اور مجاز پر عمل کیا جاتا ہے۔

حقیقت متعذرہ:۔ لفظ کے معنٰی جس پر عمل کرنا دشوار ہو اور آسانی سے اُن پر عمل کرنا ممکن نہ ہو۔

حقیقت مہجورہ:۔ لفظ کے وہ معنٰی جس پر عمل کرنا ممکن تو ہو مگر لوگوں نے ان معنٰی پر عمل کرنا ترک کر دیا ہو
اول کی مثال اگر کسی شخص نے کہا "واللّٰہ لا اٰکل من ھٰذہ النخلۃ" اللہ کی قسم میں اس کھجور کے درخت سے نہیں
کھاؤں گا۔ اس مثال میں بعینہٖ درخت یعنی نخلہ کا کھانا متعذر ہے اس لئے حقیقت کو چھوڑ کر مجازی معنٰی مراد لئے جائیں
گے۔ اگر درخت پھل والا ہے تو اس کے پھل کا کھانا مراد ہوگا اور اگر درخت پھلدار نہیں ہے تو اس کے فروخت کرنے
کے بعد جو قیمت حاصل ہوگی وہ قیمت مجازی معنٰی ہوں گے اور قسم کھانیوالا اگر پھل کھائے گا تو حانث ہوگا جب کہ
درخت پھلدار ہو ورنہ اس کی قیمت سے استفادہ کریگا تب تو حانث ہوگا۔
اب اگر تکلف کیا قسم کھانے والے نے اور بعینہٖ درخت کا کچھ حصہ لیکر کھالیا مثلاً درخت کی چھال، پتے، لکڑی
میں سے کچھ حصہ کھالیا تو وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ ایسا کرنا متعذر ہے اور متعذر کے ساتھ حکم متعلق نہیں ہوا کرتا۔
ولا یقال ان المحلوف علیہ الخ۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ اس جگہ محلوف یعنی جس کی قسم کھائی گئی
ہے وہ کھجور کے درخت کا نہ کھانا ہے۔ حالانکہ کھانا متعذر ہے درخت کا نہ کھانا کوئی متعذر نہیں ہے اور جب
محلوف علیہ یعنی جس کی قسم کھائی گئی ہے وہ متعذر نہیں ہے تو درخت بولکر اس کے پھل، یا پھل نہ ہونیکی
صورت میں اس کی قیمت مراد لینے کی کیا ضرورت ہے۔

جواب:۔ قاعدہ ہے کہ حرف نفی جب قسم پر داخل ہوتا ہے تو وہ نفی نہی کے معنٰی میں اور اپنے آپ کو فعل منفی سے

marfat.com
Marfat.com

روکنے کیلئے استعمال کی جاتی ہے مثلاً کسی نے کہا وَاللّٰہِ لَا اَشْرَبُ الْمَاءَ واللہ کی قسم میں پانی نہیں پیونگا، تو اس قسم کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ قسم کھانیوالا اپنے آپ کو پانی پینے سے روکنا چاہتا ہے۔ لہٰذا یمین کا تقاضہ یہ ہے کہ فعل منفی قسم کھانے کیوجہ سے ممنوع ہو جس طرح پانی کا پینا قسم کھانے کی وجہ سے ممنوع ہوا ہے اور قسم کھانے سے پہلے ممنوع نہیں تھا۔ اس کے برخلاف جو چیز عادۃً کھائی نہ جاتی ہو جیسے کھجور کے درخت بعینہٖ کھایا نہیں جاتا وہ قسم کھانے کی وجہ سے ممنوع نہیں ہوا بلکہ قسم کھانے سے پہلے بھی ممنوع تھا۔ اس سے ثابت ہوگیا کہ وَاللّٰہِ لَا اٰکُلُ مِنْ هٰذِهِ النَّخْلَةِ میں نخلہ کے کھانے سے ممنوع قسم کیوجہ سے نہیں بلکہ قسم کے پہلے ہی ممنوع و متعذر ہے۔ اور جب یہ فعل قسم سے پہلے ہی سے ممنوع تھا تو اس میں تعذر کا اعتبار کیا جائیگا اور کہا جائے گا کہ جس پر قسم کھائی گئی ہے یعنی محلوف علیہ اور اکل نخلہ ہے، متعذر ہے۔ اور جب محلوف علیہ متعذر ہے تو اس کو ترک کیا جائے گا اور اس کے مجازی معنی مراد لئے جائیں اور انھیں مجازی معنی پر حکم دیا جائے گا کہ اگر وہ اس درخت کے پھل کھائے گا یا پھر قیمت لگائے تو حانث ہو جائے گا۔

اَوْلَا يَضَعُ قَدَمَهٗ فِيْ دَارِ فُلَانٍ مِثَالٌ لِلْمَهْجُوْرَةِ لِاَنَّ وَضْعَ الْقَدَمِ فِي الدَّارِ حَافِيًا مِنْ خَارِجٍ بِدُوْنِ اَنْ يَدْخُلَ فِيْهَا مُمْكِنٌ لٰكِنَّ النَّاسَ هَجَرُوْهُ فَيُرَادُ بِهِ الدُّخُوْلُ لِلْعُرْفِ وَلَوْ وَضَعَ الْقَدَمَ فِي الدَّارِ مِنْ غَيْرِ دُخُوْلٍ لَمْ يَحْنَثْ لِاَنَّهٗ مَهْجُوْرٌ وَالْمَهْجُوْرُ شَرْعًا كَالْمَهْجُوْرِ عَادَةً مُرْتَبِطٌ بِقَوْلِهٖ اَوْ مَهْجُوْرَةً اَيْ لَا يَلْزَمُ فِي الْمَصِيْرِ اِلَى الْمَجَازِ اَنْ تَكُوْنَ الْحَقِيْقَةُ مَهْجُوْرَةً عَادَةً بَلِ الْمَهْجُوْرُ شَرْعًا اَيْضًا كَالْمَهْجُوْرِ عَادَةً حَتّٰى يَنْصَرِفَ التَّوْكِيْلُ بِالْخُصُوْمَةِ اِلَى الْجَوَابِ مُطْلَقًا تَفْرِيْعٌ لَهٗ يَعْنِيْ اِنْ وَكَّلَ اَحَدٌ رَجُلًا بِاَنْ يُخَاصِمَ الْمُدَّعِيْ عِنْدَ الْقَاضِيْ يُحْمَلُ عَلٰى مُطْلَقِ الْجَوَابِ لِاَنَّ الْخُصُوْمَةَ هُوَ الْاِنْكَارُ فَقَطْ مُحِقًّا كَانَ الْمُدَّعِيْ اَوْ مُبْطِلًا وَهُوَ حَرَامٌ شَرْعًا لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَلَا تَنَازَعُوْا فَلَا بُدَّ اَنْ يَنْصَرِفَ اِلَى الْجَوَابِ مُطْلَقًا بِالرَّدِّ وَالْاِقْرَارِ مَجَازًا مِنْ قَبِيْلِ اِطْلَاقِ الْخَاصِّ عَلَى الْعَامِّ فَلَوْ اَقَرَّ الْوَكِيْلُ عَلٰى مُوَكِّلِهٖ جَازَ عِنْدَنَا خِلَافًا لِزُفَرَ وَالشَّافِعِيِّ۔

ترجمہ یا قسم کھالے کہ وہ فلاں شخص کے گھر میں اپنا قدم نہ رکھے گا۔ یہ مہجورہ کی مثال ہے۔ کیوں کہ وہ مکان کے اندر داخل ہوئے بغیر ننگے پیر باہر سے گھر کے اندر رکھنا ممکن ہے لیکن لوگوں نے اس کو چھوڑ دیا ہے۔ لہٰذا اس سے دخول گھر کے اندر جانا مراد ہوگا عرف کیوجہ سے۔ اور اگر قسم کھانے والے نے گھر میں داخل ہوئے بغیر اپنا قدم باہر سے رکھدیا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ یہ مہجور ہے۔ اور شرعاً مہجور عادۃً مہجور کیطرح ہے۔ اس عبارت کا ربط مصنف کے قول او مہجورۃ سے ہے یعنی مطلب یہ ہے کہ مجاز کیطرف جانے کے لئے لازم نہیں ہے کہ حقیقی معنی عادۃً مہجور ہوں بلکہ شرعاً مہجور وہی درجہ رکھتا ہے جو درجہ عادۃً مہجور کا ہے۔

Marfat.com

چنانچہ توکیل بالخصومت مطلق جواب کیطرف لوٹائی جائیگی۔ یہ مذکورہ قاعدہ کی پہلی مثال ہے یعنی اگر کسی شخص نے ایک شخص کو وکیل بنایا کہ وہ قاضی کے سامنے مدعی سے مخاصمت کریگا تو یہ توکیل مطلق جواب کیطرف محمول کی جائیگی کیونکہ خصومت تو فقط انکار کا نام ہے۔ مدعی حق پر ہو یا باطل پر اور یہ شرعاً حرام ہے۔ کیونکہ اللہ تعالےٰ نے فرمایا ہے وَلَا تَنَازَعُوا۔ آپس میں لڑائی مت کرو۔ پس ضروری ہے کہ توکیل کو مطلق جواب پر محمول کیا جائے۔ خواہ جواب رد کا ہو یا اقرار کا مجازاً اطلاق خاص علی العام کے قاعدہ سے پس اگر وکیل نے اپنے مؤکل کے خلاف اقرار کرلیا تو امام صاحبؒ کے نزدیک جائز ہے۔ اس میں امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کا اختلاف ہے۔

تشریح

حقیقت مہجورہ کی مثال :۔ ماتن نے کہا واللہ لا اَضَعُ قَدَمِی فِی دَارِ فلان (اللہ کی قسم میں فلاں کے گھر میں اپنے قدم نہیں رکھوں گا) تو یہ قسم مطلق دخول پر محمول ہوگی۔ اس کلام کی حقیقت یہ ہے کہ قسم کھانیوالا باہر رہے اور اپنے برہنہ پیر اس کے گھر کے اندر پہنچادے۔ ایسا کرنا ممکن بھی ہے اور حقیقت بھی مگر عرفاً یہ معنے ترک کر دیئے گئے ہیں۔ لہٰذا جب یہ حقیقی معنے لفظ کے متروک معنیٰ مہجور رہیا تو اس کلام کے مجازی معنے پر عمل کیا جائے گا اور وضع قدم کے مجازی معنے مطلق دخول کے ہیں۔ بالفاظ دیگر عرفاً اس کے معنے دخول دار کے ہیں خواہ ننگے پاؤں، جوتا پہنکر اور سوار ہوکر ہر قسم کو شامل ہے۔ اور جب کلام سے مطلق دخول کے معنے مراد ہیں تو قسم کھانیوالا مطلق دخول سے حانث ہوگا۔ خواہ اس گھر میں سوار ہو کر داخل ہوا ہو یا ننگے پیروں یا جوتے پہنکر ہر طرح کے دخول سے حانث ہوجائے گا۔ اور جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا اس کلام کی حقیقت پر عمل کرتے ہوئے کوئی شخص مکان کے اندر پیر بڑھاکر رکھدے خود پورا جسم مکان سے باہر رکھے تو حقیقت پر عمل تو ہوگیا مگر اس طرح صرف پیر رکھنے سے وہ حانث نہ ہوگا۔ اس وجہ سے کہ اس کلام کے معنے حقیقی مہجور ہیں اور مہجور معنے کے ساتھ کوئی حکم متعلق نہیں ہوا کرتا۔

والمھجور شرعاً کالمھجور عادۃً الخ۔ مہجور شرعاً اور مہجور عادۃً کے حکم میں اتحاد ہے۔ یہ قول اور مہجورۃ کے قول سے ملا ہوا ہے۔ جو حقیقت شرعاً مہجور اور متروک ہو اس کا حکم وہی ہے جو عادۃً مہجور کا حکم ہے اور جس طرح حقیقت مہجورہ عادۃً کی صورت میں مجاز کی جانب رجوع کیا ہے یعنی حقیقت کو چھوڑ کر مجاز پر عمل کیا جاتا ہے، اسی طرح حقیقت مہجورہ شرعاً کی صورت میں حقیقت کو چھوڑ کر مجازی معنے کی جانب رجوع کیا جاتا ہے۔

اس اصول پر دو تفریعی مسائل

اولؔ مسئلہ :۔ ایک شخص نے دوسرے شخص پر مبلغ ایک ہزار روپیہ کا دعویٰ کیا تو مدعا علیہ نے اپنے دعویٰ کے بیان کے لئے وکیل بالخصومت کیا کر وہ اس کے اس کی بات کا انکار ہی کریگا تو اس صورت میں وکیل بالخصومت مطلق جواب پر محمول ہوگا بالفاظ دیگر خصومت تو لڑنے اور دعویٰ کو تسلیم نہ کرنے اور دعویٰ کے انکار کو کہتے ہیں۔ خواہ مدعی حق پر ہو یا غلط بات کا اس نے دعویٰ کیا ہو تو توکیل بالخصومت کی حقیقت یہ ہے مدعا علیہ کا وکیل مدعی کی بات کا انکار ہی کرتا رہے۔ حالانکہ بلاوجہ لڑنا، حق بات کا انکار کرنا شرعاً حرام ہے کیونکہ قرآن کریم نے ولا تنازعوا کا امر فرمایا ہے کہ باہم نزاع مت کرو۔ اور شرعاً جو چیز حرام ہوتی ہے وہ شرعاً مہجور و متروک ہوتی ہے اور جب شرعاً خصومت مہجور ہے تو مجاز کی جانب رجوع کیا جائے گا اور اس جگہ مجاز مطلق جواب ہے اور وکیل بالخصومت کو شرعاً اس کی اجازت ہوگی کہ وہ

marfat.com

Marfat.com

جس بات کو حق جانے اس پر کلام کرے خواہ وہ تم اقرار کرے یا انکار کرے۔
توکیل بالخصومت اور مطلق جواب کا باہمی ربط یہ ہے کہ خصومت بولنا اور مطلق جواب مراد لینا اطلاق خاص علی العام کے قبیلہ سے ہے اس لئے کہ خصومت خاص اور انکار اس کے معنے ہیں اور جواب عام ہے جس میں اقرار و انکار دونوں داخل ہیں۔ لہٰذا وکیل نے عدالت میں اگر اقرار کر لیا ایک ہزار روپیوں کا تو مدعا علیہ پر انکار کے باوجود ایک ہزار روپیہ ادا کرنا واجب ہوگا۔ ایسے ہی مدعی نے وکیل بنایا اور اس کیطرف جواب میں دعویٰ کے باطل ہونیکا اقرار کر لیا تو وکیل کا یہ اقرار کرنا مدعی پر شرعاً نافذ ہوگا اور اس کو ایک ہزار روپیہ لینے کا حق باقی نہ رہ جائیگا۔ یہ حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک ہے مگر امام زفرؒ نے فرمایا وکیل کا اپنے موکل کے خلاف اقرار کرنا درست نہیں ہے کیونکہ اس نے اس کو خصومت اور جھگڑے کا وکیل بنایا ہے اور اقرار کی بنا پر مصالحت ہوگئی جو خصومت کے منافی ہے اور وکیل جس کام کیلئے وکیل کیا جاتا ہے اس کے خلاف کرنے کا مجاز نہیں ہوتا اس لئے اس وکیل کا اپنے موکل کے خلاف اقرار کرنا جائز نہیں ہے۔

وَاِذَا حَلَفَ لَا يُكَلِّمُ هٰذَا الصَّبِيَّ لَمْ يَتَقَيَّدْ بِزَمَانِ صِبَاهُ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ يَنْصَرِفُ وَتَفْرِيْعٌ ثَانٍ لَهٗ لِاَنَّ هِجْرَانَ الصَّبِيِّ مَهْجُوْرٌ شَرْعًا قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ لَمْ يَرْحَمْ صَغِيْرَنَا وَلَمْ يُوَقِّرْ كَبِيْرَنَا وَلَمْ يُبَجِّلْ عَالِمَنَا فَلَيْسَ مِنَّا فَيُصْرَفُ اِلَى الْمَجَازِ اَيْ لَا يُكَلِّمُ هٰذِهِ الذَّاتَ فَلَوْ كَلَّمَهٗ بَعْدَ مَا كَبِرَ يَحْنَثُ اَيْضًا لَا يُقَالُ اِذَا حُمِلَ عَلَى الذَّاتِ يَلْزَمُ هِجْرَانُ الصَّبِيِّ مَا دَامَ صَبِيًّا وَتَرْكُ التَّوْقِيْرِ اِذَا كَبِرَ وَمُهَاجَرَةُ الْمُؤْمِنِ فَوْقَ ثَلٰثَةِ اَيَّامٍ فَالْتِزَامُ الْمَجَازِ لِلْاِحْتِرَازِ عَنِ الْوَاحِدِ يُفْضِيْ اِلٰى ثَلٰثَةِ مَعَاصٍ لِاَنَّا نَقُوْلُ الْمُعْتَبَرُ فِيْ هٰذَا الْبَابِ هُوَ الْقَصْدُ وَهٰذِهِ الثَّلٰثَةُ اِنَّمَا تَلْزَمُ الْتِزَامًا وَتَبْعًا لِلذَّاتِ لَا قَصْدًا فَلَا تُعْتَبَرُ وَاِنَّمَا قِيْلَ هٰذَا الصَّبِيَّ لِاَنَّهٗ لَوْ قَالَ لَا يُكَلِّمُ صَبِيًّا بِالتَّنْكِيْرِ يَتَقَيَّدُ بِزَمَانِ صِبَاهُ لِاَنَّ وَصْفَ الصِّبَا صَارَ مَقْصُوْدًا بِالْحَلْفِ وَهُوَ دَاعٍ اِلَى الْحَلْفِ لِاَنَّهٗ قَدْ يَكُوْنُ سَفِيْهًا يَجِبُ الْاِحْتِرَازُ عَنْهُ فَيَصِيْرُ اِلَى الْاَصْلِ وَاِنْ كَانَ مَهْجُوْرًا شَرْعًا۔

ترجمہ اور جب کوئی شخص قسم کھائے کہ وہ اس بچے سے بات نہیں کریگا تو یہ قسم بچپن ہی کے زمانہ کے ساتھ مقید نہ ہوگی۔ اس عبارت کا عطف ”ینصرف“ پر ہے۔ اور قاعدہ مذکورہ کا دوسرا تفریعی مسئلہ ہے۔ کیونکہ بچے سے بات کا ترک کر دینا شرعاً مہجور ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے ”مَنْ لَمْ يَرْحَمْ صَغِيْرَنَا وَلَمْ يُوَقِّرْ كَبِيْرَنَا وَلَمْ يُبَجِّلْ عَالِمَنَا فَلَيْسَ مِنَّا“ (جس نے ہمارے چھوٹوں پر رحم نہ کیا اور ہمارے بڑوں کا احترام نہ کیا اور ہمارے علماء کی عظمت نہ کیا تو وہ ہم میں سے نہیں ہے) لہٰذا اس کو مجاز کی طرف پھیرا جائے گا یعنی مراد یہ لی جائے گی کہ وہ شخص اس ذات سے کلام نہ کرے گا اسلئے اگر اس شخص نے بڑے ہونیکے بعد اس سے کلام کیا تو بھی حانث ہو جائے گا۔ یہاں پر یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ جب ذات پر حمل کیا جائے تو صبی کا ترک لازم آتا ہے جب تک وہ صبی ہو اور توقیر کا ترک لازم آتا ہے۔

Marfat.com
Marfat.com

جب کہ وہ بڑا ہو جائے۔ اور مومن سے بات چیت ترک کرنا تین دن سے زائد لازم آتا ہے تو ایک چیز سے بچنے کیلئے مجاز کا التزام تین گناہوں تک پہنچنے کا باعث ہوا۔ ہم جواب دیں گے کہ اس باب میں قصد کا اعتبار ہے اور یہ تینوں خرابیاں التزاماً ذات کے تابع ہو کر لازم آتی ہیں قصداً لازم نہیں آتیں بس معتبر نہ ہوں گی۔ مصنفؒ نے ہٰذا الصبی کا لفظ کہا ہے کیونکہ اگر کہنے والا " لا یکلم صبیاً" نکرہ کے ساتھ کہتا تو زمانہ صبابت (بچپن کا زمانہ) کے ساتھ قسم مقید ہوتی کیونکہ اس صورت میں صفت صبا قسم کا مقصود بن گیا اور اس صورت میں قسم کا داعی وہی صبابت ہے کیونکہ صبی کبھی ایسا ناسمجھ ہو جاتا ہے کہ اس کی احتراز ضروری ہو جاتا ہے لہٰذا اصل (حقیقت) ہی کیطرف رجوع کیا جائیگا اگرچہ وہ مہجور شرعی ہو۔

تشریح

تفریعی مثال:۔ حقیقت مہجورہ شرعاً حقیقت مہجورہ عادۃً کے مانند ہے۔ اس اصول پر یہ دوسرا تفریعی مسئلہ ماتن نے ذکر فرمایا ہے۔ حاصل اس کا یہ ہے۔ کسی نے کسی بچہ کیطرف اشارہ کرکے کہا "وَاللّٰہِ لَا اُکَلِّمُ ھٰذَا الصَّبِیَّ" (اللہ کی قسم میں اس بچے سے کلام نہیں کروں گا) تو یہ قسم اس لڑکے کے بچپن کے زمانہ کے ساتھ مقید نہ ہوگی بلکہ اس بچے کی ساری زندگی پر محمول کی جائے گی۔ اس وجہ سے کہ اس کلام یعنی قسم کی حقیقت شرعاً مہجور اور متروک ہے وہ یہ کہ کسی بچے سے کلام نہ کیا جائے اور اس سے تعلق کو قطع کرنا شرعاً مہجور ہے کیونکہ حدیث میں وارد ہوا ہے۔ آپؐ کا ارشاد ہے "مَنْ لَمْ یَرْحَمْ صَغِیْرَنَا وَلَمْ یُوَقِّرْ کَبِیْرَنَا وَلَمْ یُبَجِّلْ عَالِمِیْنَا فَلَیْسَ مِنَّا" (جس شخص نے ہمارے چھوٹوں پر رحم نہ کیا اور ہمارے بڑوں کا احترام نہ کیا اور ہمارے عالموں کی تعظیم نہ کی تو وہ ہم میں سے نہیں ہے) روایت میں ترک ترحم پر وعید فرمائی گئی ہے۔ اور بچوں کے ساتھ بات نہ کرنے پر ترحم کا ترک ہے۔ لہٰذا ثابت ہو گیا کہ بچوں کے ساتھ کلام کو ترک کرنا شرعاً مہجور ہے۔ اور جب بچوں کے ساتھ ترکِ کلام مہجور ہے تو اس کی قسم یعنی وَاللّٰہِ لَا اُکَلِّمُ ھٰذَا الصَّبِیَّ میں حقیقت کو چھوڑ کر مجاز کی جانب رجوع کیا جائے گا۔ اور معنی مجازی یہ ہیں کہ قسم کھانیوالے نے اس ذات سے بات نہ کرنے کی قسم کھائی ہے کیونکہ صبی اور ذاتِ صبی دونوں ہی سے مرکب ہے۔ لہٰذا لفظ صبی بدرجہ کل ذات کے ہوگا اور ذات جزء کے درجہ میں ہے۔ تو اس جگہ کل بول کر جزء مراد لیا گیا ہے یعنی صبی بول کر ذات مراد لی گئی ہے اور یہی مجاز ہے۔ اس لئے صبی بول کر ذات مراد لینا مجاز ہوا۔ اور نتیجہ یہ نکلے گا کہ قسم کھانیوالا اگر اس بچے سے بچپن میں بات کریگا تو حانث ہوگا اور اگر جوانی اور بڑھاپے میں کلام کریگا تب بھی حانث ہو جائے گا۔ اس لئے کہ صبی، جوانی، بڑھاپا تبدیل ہوتے رہیں گے مگر ذات بعینہ از اول تا آخر باقی رہے گی۔

ایک اعتراض:۔ دوسری تفریع پر شارح نے ایک اعتراض نقل کیا ہے۔ مذکورہ بالا مثال میں آپ نے حقیقت چھوڑ دیا ہے اور مجاز کو اختیار کیا ہے اور وجہ یہ بیان کی ہے کہ صبی سے کلام کا ترک کرنا حدیث کے خلاف ہے۔ حدیث میں ترک کلام صبی پر ممانعت وارد ہوئی ہے کیونکہ اس سے ترحم اور شفقت علی الصبی کا ترک کرنا لازم آتا ہے اور یہ ناجائز ہے اور یہ صرف ایک گناہ ہے۔ لیکن اگر صبی سے مراد صبی کی ذات لی جائے اور قسم کو اس کی پوری زندگی تک وسعت دیدی جائے۔ جوانی بڑھاپا ہر زمانے میں بات کرنے کو قسم کے خلاف قرار دیا جائے تو تین گناہ پر عمل لازم آتا ہے کیونکہ لا اکلم ہٰذا الصبی میں اشارہ صبی کی جانب ہوگا تو بچہ سے ترک کلام ہوگا اور جب بچہ جوان ہو جائے گا تو ہذا کا مخاطب ہوگا اور مشار الیہ جوان ہوگا

marfat.com

Marfat.com

تو اس میں توقیر کا ترک لازم آئے گا اور تین دن سے زائد ترک تکلم لازم آئیگا جو کہ حدیث کے خلاف ہے۔
بہر حال تین زمانوں میں سے ہر زمانہ میں ترک کلام معصیت ہے اسلئے تین گناہوں کا ارتکاب لازم آئیگا۔ اس سے بہتر ہے کہ قسم کو صبی کے ساتھ خاص کیا جائے تاکہ مزید دو گناہوں سے بچا جا سکے۔
جواب:۔ مذکورہ اعتراض کا جواب یہ ہے کہ قسم کے مسئلہ میں نیت کا بڑا دخل ہے جیسی نیت ہوتی ہے کلام کے معنے وہی مراد ہوتے ہیں۔ جب قسم میں ذات کا ارادہ کر لیا گیا تو ذات کے تابع ہو کر یہ تینوں گناہ لازم آتے ہیں، قصداً یہ معاصی لازم نہیں آتے اس لئے ان کا اعتبار بھی نہ کیا جائے گا۔ اسلئے اگر قسم کھانیوالا قسم کھاتا کہ میں اس ذات سے بات نہ کروں گا تو وہ کسی محذور کا مرتکب نہ شمار کیا جاتا۔
انما قیل هٰذا الصَّبِیّ الخ۔ شارح نے ایک نکتہ اور بیان کیا ہے۔ فرمایا کہ اس جگہ صبی کو الصبی کہا گیا ہے یعنی بصورت معرفہ ذکر کیا گیا ہے۔ اگر قسم کھانیوالا الصبی کہنے کے بجائے واللہ لا اکلم صَبِیًّا کہتا۔ یعنی صبی کو نکرہ کہتا تو قسم صرف بچپن کے زمانے کے ساتھ مخصوص اور مقید ہو گی۔ اس صورت میں اگر اس صبی سے وہ جوانی اور بڑھاپے کے زمانے میں بات کرے گا تو حانث نہ ہو گا۔
دلیل:۔ ثبوت یہ ہے کہ نکرہ کہنے کی صورت میں صبی کا وصف بچپن کا زمانہ ہی حلف کا مقصود ہو گا۔ مطلب یہ ہو گا کہ بچپن کی بناء پر اس سے کلام نہ کرنیکی قسم کھائی گئی ہے ذات سے کوئی نفرت نہیں ہے تو صبا کے وصف کو زائد قرار دیکر صرف ذات مراد لینا بھی ممکن نہیں ہو گا اس کے برخلاف هٰذا الصَّبِیّ کہنے میں صبا کا وصف ضمناً ہو گا کیونکہ قاعدہ ہے کہ اشارہ کے وقت مشار الیہ کی ذات مراد ہوتی ہے اور وصف بیکار اور لغو ہوتا ہے لہٰذا ثابت ہوا کہ نکرہ کی صورت میں صبا کا وصف معتبر ہوتا ہے اور بچپنا انسان کے کلام نہ کرنیکا سبب بھی ہوا کرتا ہے کیونکہ کبھی تو ایسا ہوتا ہے کہ بچہ بیوقوف ہے جس کیوجہ سے اس سے بات کرنے سے احتراز کیا جاتا ہے۔ پس نکرہ کی صورت میں وصف صبا کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ وہ حلف کا مقصود ہوتا ہے اور کلام کو حقیقت محمول کیا جائے گا اگرچہ شرعاً مہجور ہی کیوں نہ ہو۔

وَاِذَا كَانَتِ الْحَقِيْقَةُ مُسْتَعْمَلَةً وَالْمَجَازُ مُتَعَارَفًا فَهِيَ اَوْلٰى عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ خِلَافًا لَهُمَا يَعْنِيْ مَا ذَكَرْنَا سَابِقًا كَانَ فِي الْحَقِيْقَةِ الْمَهْجُوْرَةِ وَاِنْ لَمْ تَكُنْ مَهْجُوْرَةً بَلْ كَانَتْ مُسْتَعْمَلَةً فِي الْعَادَةِ وَلٰكِنْ كَانَ الْمَجَازُ مُتَعَارَفًا غَالِبَ الْاِسْتِعْمَالِ مِنَ الْحَقِيْقَةِ اَوْ غَالِبًا فِي الْفَهْمِ مِنَ اللَّفْظِ فَالْحَقِيْقَةُ اَوْلٰى عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ وَعِنْدَهُمَا الْمَجَازُ فَقَطْ اَوْلٰى فِيْ رِوَايَةٍ وَعُمُوْمُ الْمَجَازِ فِيْ رِوَايَةٍ

ترجمہ اور جب حقیقت مستعمل ہو اور مجاز متعارف ہو تو اس صورت میں امام صاحب کے نزدیک حقیقت اولیٰ ہے اس میں صاحبین کا اختلاف ہے ہم نے جو سابق میں ذکر کیا تھا وہ حقیقت مہجورہ کے بارے میں تھا اور اگر معنے حقیقی مہجور نہ ہوں عادۃً مستعمل ہوں لیکن معنے مجازی متعارف ہوں یعنی حقیقت کے مقابلہ میں

Marfat.com

غالب الاستعمال ہوں یا لفظ سے سمجھنے میں غالب ہوں تو اس وقت حقیقت اولیٰ ہے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اور صاحبینؒ کے نزدیک صرف مجاز اولیٰ ہے ایک روایت کے مطابق اور دوسری روایت میں عموم مجاز اولیٰ ہے۔

تشریح اور جب حقیقت مستعمل ہو اور مجازی معنیٰ متعارف ہوں تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اولیٰ یہ ہے کہ حقیقت اولیٰ ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک فقط مجاز اولیٰ ہے۔ اس لئے کہ اصل تو حقیقت ہی ہے اور اصل پر عمل کرنا ممکن بھی ہے۔ لہٰذا اصل کے موجود ہوتے ہوئے مجاز پر عمل اور خلیفہ پر عمل نہ کیا جائے گا۔ اور امام محمد اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک ایک روایت میں مجاز متعارف پر عمل کرنا اولیٰ ہے اور دوسری روایت انکی یہ ہے کہ عموم مجاز پر عمل کرنا بہتر اور اولیٰ ہے۔

مجاز متعارف کی تعریف:۔ اس تعریف میں مختلف اقوال ہیں۔ علماء بلخ کی رائے یہ ہے کہ متعارف کے معنیٰ معمول بہا کے ہیں یعنی جس پر تقابل ہو وہ متعارف ہے۔ مطلب یہ ہوا کہ حقیقت بھی معمول بہا ہے اور مجاز بھی مگر مجاز بہ نسبت حقیقت کے زیادہ معمول بہا اور مستعمل ہے۔

عراق کے مشائخ نے کہا ہے کہ متعارف سے تبادر اور تفاہم یعنی لفظ بول کر ذہن جن معنے کیطرف سبقت کرے اور وہ معنیٰ پہلے ذہن میں آجائیں۔ یعنی لفظ بول کر مجازی معنیٰ کی جانب ذہن جلدی متوجہ ہوتا ہے اس کو متعارف کہتے ہیں۔ چنانچہ شارحؒ نے غالب استعمال اور غالب فی الفہم کہکر انھیں دونوں مذاہب کی جانب اشارہ کیا ہے۔

كَمَا إِذَا حَلَفَ لَا يَاكُلُ مِنْ هٰذِهِ الْحِنْطَةِ اَوْ لَا يَشْرَبُ مِنْ هٰذِهِ الْفُرَاتِ فَإِنَّ حَقِيْقَةَ الْاَوَّلِ اَنْ يَاكُلَ مِنْ عَيْنِ الْحِنْطَةِ وَهُوَ مُسْتَعْمَلَةٌ لِاَنَّهَا تُغْلٰى وَتُقْلٰى وَتُوكَلُ قَضْمًا وَلٰكِنَّ الْمَجَازَ وَهُوَ الْخُبْزُ غَالِبُ الْاِسْتِعْمَالِ فِي الْعَادَةِ فَعِنْدَهُ اِنَّمَا يَحْنَثُ إِذَا اَكَلَ مِنْ عَيْنِ الْحِنْطَةِ وَعِنْدَهُمَا يَحْنَثُ اِذَا اَكَلَ مِنَ الْخُبْزِ اَوْ مِنْهَا بِاَنْ يُرَادَ بَاطِنُهَا وَعَلٰى هٰذَا يَنْبَغِيْ اَنْ يَحْنَثَ بِالسَّوِيْقِ اَيْضًا وَلٰكِنْ لَمَّا كَانَ جِنْسًا اٰخَرَ فِي الْعُرْفِ لَمْ يُعْتَبَرْ

ترجمہ جیسے اس صورت میں کہ کوئی شخص قسم کھائے کہ وہ اس گیہوں سے نہیں کھائیگا یا اس فرات (دریا) سے نہیں پئے گا۔ پس اول کی حقیقت یہ ہے کہ عین حنطہ سے کھائے کیونکہ گیہوں کا کھانا قابل عمل ہے اس لئے کہ وہ ابال کر، بھون کر اور چبا کر کھایا جاتا ہے لیکن اس میں مجاز خبز (روٹی) ہے۔ عادت میں غالب استعمال بھی ہے یعنی گیہوں بولکر اس کے معنیٰ مجازی روٹی کے ہیں۔ پس قسم کھانیوالا امام صاحبؒ کے نزدیک اسوقت حانث ہوگا عین حنطہ جب کھائیگا۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک جب روٹی کھائیگا تب حانث ہوگا یا پھر روٹی اور گیہوں دونوں کھائے۔ اس طور پر کہ گیہوں کا اندرونی حصہ مراد ہو۔ اس عموم مجاز کی بناء پر مناسب ہے کہ ستو کھانے سے بھی حانث ہوجائے لیکن جبکہ ستو عرف میں دوسری جنس ہے تو اس کا اعتبار نہیں ہے۔

marfat.com

Marfat.com

تشریح

حقیقت مستعملہ:۔ ماتن نے فرمایا۔ کسی نے قسم کھائی "واللہ لا اکل من هذه الحنطة"۔ واللہ کی قسم میں اس گیہوں سے نہیں کھاؤنگا، یا قسم کھائی "واللہ لا اشرب من هذه الفرات"۔ واللہ کی قسم میں اس فرات سے پانی نہیں پیوں گا۔
مذکورہ ہر دو مثال میں امام صاحبؒ کے نزدیک حقیقت پر عمل کیا جائیگا اس بارے میں صاحبینؒ کے دو قول ہیں۔ اول مجاز پر عمل کیا جائیگا۔ دوسری روایت انکی یہ ہے کہ عموم مجاز پر عمل کیا جائے گا۔

مسئلہ کی تفصیل:۔ اس اجمال کی قدرے تفصیل ملاحظہ فرمائیں: "واللہ لا اکل من هذه الحنطة"۔ اس قسم کا حاصل یہ ہے کہ قسم کھانیوالے نے متعین گیہوں نہ کھانیکی قسم کھائی ہے جبکہ حنطہ بعینہ کھایا جاتاہے یعنی اس لفظ کے حقیقی معنی پر عمل بھی پایا جاتاہے اس لئے گیہوں بھون کر کبھی ابال کر اور جب کچا ہوتاہے تو اس کو چباتے بھی ہیں۔ بہر حال تینوں طرح سے عین گیہوں ماکول ہے۔ حنطہ کے مجازی معنے گیہوں سے بنی ہوئی اشیاء ہیں۔ مثلاً اس کے آٹے کی روٹی، حلوہ وغیرہ۔ مگر گندم کی روٹی غالب استعمال اور متبادر الی الفہم بھی ہیں کیونکہ عام طور پر لوگ گیہوں کی روٹی کھاتے ہیں بعینہ گیہوں کے دانے کو چبانے کا عمل کم ہے اور جب کہا جائے کہ ہم روزانہ گیہوں کھاتے ہیں تو اس سے ذہن میں اس کی بنی ہوئی روٹی ہی کا تصور ہوتاہے اس لئے مجازی معنے غالب الی الفہم بھی ہیں۔ اس لئے حنطہ سے بنی ہوئی روٹی مجاز متعارف ہوا اور چونکہ امام صاحب کے نزدیک حقیقت پر عمل ممکن ہے اور حقیقی معنے مستعمل ہیں لہٰذا حقیقت اولیٰ ہوگی۔ اس لئے قسم کھانیوالے نے اگر گیہوں کے دانے کھالئے تو وہ اپنی قسم میں حانث ہوجائیگا۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک گیہوں کی روٹی کھانے سے حانث ہوگا گیہوں کے دانے کھانے سے حانث نہ ہوگا کیونکہ ان کے نزدیک مجاز متعارف پر عمل کرنا اولیٰ ہے۔ صاحبینؒ کی دوسری روایت کے مطابق بعینہ گیہوں یعنی دانے کے کھانے سے بھی حانث ہوجائیگا۔ اور گیہوں کی روٹی کھانے سے بھی حانث ہوجائیگا ———— کیونکہ یہی معنی عموم مجاز کے ہیں کہ ایسے معنے مراد لئے جائیں کہ حقیقت ان معنے کا جزء رہے۔

وعلی هذا ینبغی الخ:۔ اس اصول کی بناء پر مناسب ہے کہ مذکورہ قسم کھانے والا گیہوں کے ستو کھانے سے بھی حانث ہوجائے یہ در حقیقت ایک محذوف اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ صاحبین کے نزدیک جب مجاز متعارف پر عمل کرنا اولیٰ ہے تو ان کے قول کے مطابق گیہوں کے ستو کھانے سے بھی مذکورہ قسم میں حانث ہوجانا چاہئے۔ اس لئے کہ ستو بھی گیہوں سے تیار ہوتاہے جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک گیہوں کا ستو کھانے سے وہ حانث نہیں ہوگا۔

جواب:۔ صاحبینؒ کی جانب سے جواب یہ دیا جاتاہے کہ عرف میں ستو اور گندم اور گندم کا آٹا تینوں الگ الگ شمار کئے جاتے ہیں اور تینوں کی نوع الگ ہے اسی لئے ان کے نزدیک گیہوں کا ستو اور گیہوں کا آٹا تفاضل کے ساتھ فروخت کرنا درست ہے اور جب جنس الگ الگ ہے تو گیہوں کے عموم مجاز کے معنے یعنی گیہوں کا اندرونی حصہ جس سے آٹا مراد ہے ستو کو شامل نہیں لہٰذا عموم مجاز معنے مراد لینے کے باوجود ستو کے کھانے سے قسم کھانیوالا اپنی مذکورہ قسم میں حانث نہ ہوگا کیونکہ قسم ستو کو شامل نہیں ہے۔

Marfat.com

وَحَقِيقَةُ الثَّانِي اَنْ يَشْرَبَ مِنَ الْفُرَاتِ بِطَرِيْقِ الْكَرْعِ وَهِيَ مُسْتَعْمَلَةٌ كَمَا هُوَ عَادَةُ اَهْلِ الْبَوَادِي وَلٰكِنَّ الْمَجَازَ غَالِبُ الْاِسْتِعْمَالِ وَهُوَ اَنْ يَشْرَبَ مِنْ غَرْفٍ اَوْ اِنَاءٍ يَتَّخِذُ فِيْهِ الْمَاءَ مِنْهَا فَعِنْدَهُ يَحْنَثُ بِالْكَرْعِ فَقَطْ وَعِنْدَهُمَا بِالْاِنَاءِ وَالْغَرْفِ اَوْ بِهِمَا وَبِالْكَرْعِ جَمِيْعًا وَلَوْ شَرِبَ مِنْ نَهْرٍ مُنْشَعِبٍ مِنَ الْفُرَاتِ لَا يَحْنَثُ لِاَنَّهُ اِنْقَطَعَ اِسْمُ الْفُرَاتِ عَنْهُ بِخِلَافِ مَا اِذَا قِيْلَ مِنْ مَاءِ الْفُرَاتِ فَاِنَّهُ يَحْنَثُ بِالْاِتِّفَاقِ وَهٰذَا كُلُّهُ اِذَا لَمْ يَنْوِ فَاِنْ نَوٰى شَيْئًا فَعَلٰى حَسَبِ مَا نَوٰى۔

ترجمہ

دوسری مثال میں حقیقت یہ ہے کہ دریائے فرات سے منہ لگا کر پئے اور دریا سے منہ لگا کر پانی پینا مستعمل ہے چنانچہ جنگل میں رہنے والوں کی عادت ایسی ہی ہوتی ہے اور لیکن مجاز اس میں غالب الاستعمال ہے اور وہ یہ ہے کہ چلو سے یا برتن سے پئے اس میں پہلے پانی لے لے۔ پس امام صاحب کے نزدیک قسم کھانیوالا صرف منہ لگا کر پانی پینے سے حانث ہوگا اور صاحبین ؒ کے نزدیک برتن سے یا چلو سے یا دونوں سے اور منہ لگا کر پینے سے حانث ہوجائے گا اور اگر اس نے اس نہر سے پی لیا جو فرات سے نکالی گئی ہے تو حانث نہ ہوگا کیونکہ اس میں فرات کا نام منقطع ہوگیا۔ بخلاف اس صورت کے کہ یوں کہا من ماء الفرات (فرات کے پانی سے نہ پیوں گا) تو نہر کا پانی پینے سے حانث ہو جائے گا بالاتفاق۔ یہ سب اس وقت ہے کہ اس نے کوئی نیت نہیں کی تھی لیکن اگر نیت کرلی ہے تو نیت کے مطابق حکم ہوگا۔

تشریح

دوسری مثال کی حقیقت :۔ دوسری مثال یعنی واللہ لا اشرب من ھذا الفرات۔ (اللہ کی قسم میں اس فرات سے نہیں پیوں گا) کے حقیقی معنیٰ ہیں کہ میں اس دریا سے جس کی جانب اس نے اشارہ کیا ہے پانی سے منہ لگا کر نہیں پیوں گا جس طرح دریا میں منہ لگا کر جانور پانی پیتے ہیں۔ یہ معنیٰ مستعمل ہیں جیسا کہ دیہات اور جنگل کے باشندے دریا سے منہ لگا کر براہِ راست پانی پیتے ہیں۔

شارح کی رائے :۔ دوسری مثال جو قسم کھائی گئی ہے یعنی وَاللّٰہِ لَا اَشْرَبُ مِنْ ھٰذَا الْفُرَاتِ (میں اس دریائے فرات سے پانی نہ پیوں گا) کے حقیقی معنیٰ یہ ہیں کہ قسم کھانیوالے نے قسم یہ کھائی ہے کہ وہ فرات سے منہ لگا کر پانی نہ پئے گا۔ من ھذا الفرات میں حرف مِن داخل ہے جو ابتداء کے لئے آتا ہے۔ اس کا تقاضا یہ ہے کہ پانی پینے کی ابتداء دریائے فرات سے ہو۔ یہ جب ہی ممکن ہے کہ پانی دریائے فرات میں منہ لگا کر براہِ راست پیا جائے چلو اور برتن کو واسطہ نہ بنایا جائے اور دریا سے منہ لگا کر براہِ راست پینا مستعمل مروج بھی ہے جیسا کہ دیہاتی اور جنگلی لوگ کیا کرتے ہیں۔

اس کے مجازی معنیٰ یہ ہیں کہ فرات سے چلو بھر کر یا فرات سے برتن کے ذریعہ پانی پیا جائے اور اسی کی قسم حالف نے کھائی ہے اور یہ مجازی معنیٰ غالب الاستعمال اور غالب الی الفہم بھی ہیں۔ غالب الاستعمال تو اس بناء پر کہ جب یہ کہا جاتا ہے فلاں علاقے کے لوگ دریائے فرات سے پانی پیتے ہیں تو اس سے صرف یہ مفہوم ہوتا ہے کہ وہ لوگ دریائے فرات کا پانی پیتے ہیں جو دریائے فرات کی جانب منسوب ہو مگر یہ نہیں سمجھا جاتا کہ لوگ دریا میں منہ لگا کر یا چلو

marfat.com

Marfat.com

بھر کر پانی پیتے ہیں اس لئے بواسطہ برتن یا بواسطہ چلو دریا کا پانی پینا متعارف ہے۔

چونکہ امام صاحبؒ کے نزدیک حقیقت مجاز متعارف کے مقابلے میں اولیٰ ہے اسلئے اگر وہ شخص دریائے فرات میں منہ لگا کر براہ راست پانی پیئے گا تب اپنی قسم میں حانث ہوگا۔ بالواسطہ برتن اور چلو سے پانی پیئے گا تو حانث نہ ہوگا اور صاحبین کے نزدیک ایک روایت کے مطابق چونکہ مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہے لہٰذا چلو سے یا برتن میں لیکر پانی پیئے گا تو اپنی قسم میں حانث ہو جائے گا اور دریا سے بنوع تکلف اگر منہ لگا کر پیئے گا تو حانث نہ ہوگا۔ اور صاحبین کے نزدیک دوسری روایت کے مطابق یعنی عموم مجاز پر عمل کرنے کے نتیجہ میں دونوں صورتوں میں حانث ہو جائے گا خواہ برتن میں لیکر پانی پیئے یا دریا میں منہ لگا کر پانی پیئے۔

شارح کی تحقیق:۔ بقول شارح علیہ الرحمہ اگر اس شخص نے اس نہر سے پانی پیا جو دریائے فرات سے نکالی گئی ہو تو وہ حانث نہیں ہوگا کیونکہ فرات کا نام نہر سے جدا ہو گیا۔ اب وہ نہر کا پانی ہے دریا کا پانی نہیں ہے لہٰذا اس پانی کے پینے سے حالف حانث نہ ہوگا۔ اور اگر قسم کھانیوالے نے کہا من ماءِ الفرات (فرات کے پانی سے نہ پیئے گا تو اس نہر کے پانی کے پینے سے بالاتفاق حانث ہو جاتا کیونکہ اس قسم سے اس کی مراد یہ ہے کہ وہ پانی جو اس دریا کی جانب منسوب ہے وہ پانی نہیں پیئے گا۔ تو پانی چونکہ اگرچہ نہر میں موجود ہے مگر دریائے فرات کا پانی ہے لہٰذا قسم کھانیوالا اس پانی کے پینے سے حانث ہو جائے گا۔

شارح نے فرمایا یہ تفصیلی اختلاف اس صورت میں ہے جب اس کی کوئی نیت اس قسم کے کھانے کے وقت نہ رہی ہو لیکن اگر قسم کھاتے وقت اس نے نیت بھی کی تھی تو اس کی نیت کے مطابق عمل کیا جائیگا اور پھر مذکورہ بالا سارے اختلافات بھی نہ ہوں گے۔

وَهٰذا بناءٌ علىٰ اَصْلٍ اٰخَرَ وَهُوَ اَنَّ الخليفةَ فِي التكلُّمِ عِنْدَهٗ وَعِنْدَهُمَا فِي الحكمِ يَعْنِي اَنَّ الخلافَ المَشْهُوْرَ بين ابي حنيفةَ رحمهُ اللهُ وَصاحبَيْهِ مَبْنِيٌّ علىٰ اصلٍ اٰخَرَ مختلفٌ فيما بينهم وَهُوَ اَنَّ المَجَازَ خلفٌ للحقيقةِ عندهٗ فِي التكلم وعندهما في الحكم وهٰذا يقتضي بسطًا وهُوَ انّ المجاز خلفٌ فِي الحقيقةِ بالاتفاقِ وَلَا بُدَّ فِي الخلفِ ان يتصوّرَ وجودُ الاصلِ وَلَمْ يُوْجَدْ لعارضٍ وَهٰذا بالاتفاقِ ايضًا لكنهم اختلفوا فِي جهةِ الخلفيّةِ فعندهٗ المَجَازُ خلفٌ عَنِ الحقيقةِ فِي التكلم اَيْ قولُهٗ هٰذا اِبْنِي مُرَادًا بهِ الحُرِّيَّةَ خلفٌ عَنْ هٰذا اِبْنِي مُرَادًا بهِ البُنُوَّةَ فتُشْتَرَطُ صحةُ التكلمِ بالحقيقةِ مِنْ حيثُ العربيةِ حتّىٰ يُجْعَلَ مَجَازًا عَنْهُ وَقيلَ فِي تقريرِهٖ اَنَّ هٰذا اِبني مرادًا بهِ الحُرِّيَّةَ خلفٌ عَنْ قولهٖ هٰذا حُرٌّ وَالاوّلُ اَوْلىٰ لانهٗ يبقى الاصلُ وَالخلفُ علىٰ حالِهِمَا عليهِ بخلافِ الثاني فانّهٗ يتبدّلُ الاصلُ باصلٍ اٰخَرَ وبالجملةِ فعندهٗ لابُدَّ لِصِحّةِ المَجَازِ مِنْ اِستقامةِ الاصلِ مِنْ حيثُ العربيةِ وَاِن لم يستقم المعنى الحقيقي

Marfat.com

فيصار إلى المعنى المجازي وعندهما المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم أي حكم هذا ابني مرادًا به الحرية خلف عن حكمه مرادًا به البنوة فينبغي أن يستقيم الحكم الحقيقي ولم يحمل بعارض حتى يصار إلى المجاز فإذا كانت الخليفة عنده في التكلم فالتكلم بالحقيقة أولى لأن اللفظ موضوع لأجل المعنى الحقيقي وهو مستعمل في العادة غير مهجور فيها فأية ضرورة داعية إلى صيرورته مجازًا وعندهما لما كان خلفًا عنه في الحكم وللحكم المجازي رجحان على حكم الحقيقة إما باعتبار كونه غالب الاستعمال أو باعتبار كونه عامًا شاملًا للحقيقة أيضًا فلابد أن يكون العمل بالمجاز أولى للضرورة الداعية إليه۔

ترجمہ

اور یہ اختلاف ایک دوسری اصل پر مبنی ہے اور وہ یہ ہے کہ امام صاحبؒ کے نزدیک مجاز کا خلیفہ ہونا تلفظ میں ہوا کرتا ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک حکم میں۔ یعنی مذکورہ بالا اختلاف امام ابوحنیفہؒ اور صاحبین کے درمیان ایک دوسرے قاعدہ کلیہ پر مبنی ہے جو ان دونوں حضرات کے درمیان مختلف فیہ ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک مجاز حقیقت کا خلیفہ تکلم میں ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک حکم میں خلیفہ ہے مگر یہ تفصیل طلب ہے وہ یہ ہے کہ بالاتفاق مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے اور خلیفہ میں یہ بات ضروری ہے کہ اس میں اصل کا وجود متصور ہو اور وہ کسی عارض کیوجہ سے نہ پایا جاتا ہو یہ بھی بالاتفاق ہے البتہ یہ تینوں حضرات خلیفہ ہونے کی جہت میں مختلف ہیں پس امام صاحبؒ کے نزدیک مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے تلفظ میں۔ مطلب یہ ہے کہ مولیٰ کا اپنے غلام کو ایسی حالت میں "ہذا ابنی" کہنا کہ اس سے غلام کی حریت مراد ہو کہنا یہ قائم مقام اور خلیفہ ہے اس ھذا ابنی کا جس سے بنوت ہو۔ پس شرط یہ ہے کہ عربیت کے لحاظ سے حقیقت کا تکلم صحیح ہو تاکہ اس کا مجاز بنایا جا سکے۔ اس مسلک کی تقریر میں ایک قول یہ بھی ہے کہ حریت مراد لیکر "ہذا ابنی" کہنا قائم مقام ہے اس کے قول "ہذا حر" کا۔ لیکن ان دونوں قولوں میں سے اول قول بہتر ہے۔ کیونکہ اس صورت میں اصل اور خلیفہ دونوں اپنی حالت پر قائم رہتے ہیں بخلاف ثانی قول کے کہ اس میں ایک اصل دوسری اصل سے بدل جاتی ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مجاز کے صحیح ہونے کے لئے اصل کا درست ہونا باعتبار عربیت کے ضروری ہے۔ معنیٰ اگر درست نہ ہوں تو (حقیقت کو چھوڑ کر) معنیٰ مجازی کیطرف رجوع کریں گے۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک مجاز حقیقت کے حکم میں خلیفہ اور قائم مقام ہے۔ یعنی "ہذا ابنی" حریت مراد لیکر قائم مقام ہو گا "ہذا ابنی" کا جبکہ اس سے بنوت مراد لی گئی ہو۔ لہٰذا مناسب ہے کہ حقیقت کا حکم درست ہو مگر کسی عارض کیوجہ سے عمل نہ کیا جا سکے حتیٰ کہ مجاز کیطرف رجوع کیا جائیگا اور جب امام صاحبؒ کے نزدیک قائم مقامی تکلم میں ہے لہٰذا تکلم بالحقیقہ اولیٰ ہے کیونکہ لفظ معنے حقیقی کیوجہ سے وضع کئے گئے ہیں اور وہ عادۃً مستعمل بھی ہیں عادۃً مہجور بھی نہیں ہیں تو کون سی ضرورت مجاز کیطرف جانے کی داعی ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک جبکہ قائم مقامی حقیقت کے حکم میں ہے اور مجاز کے حکم کو حقیقت کے حکم پر ترجیح

marfat.com

Marfat.com

حاصل ہے یا تو غالب استعمال کیوجہ سے یا اس اعتبار سے کہ وہ عام ہیں حقیقت کو بھی شامل ہیں لہٰذا ضروری ہے کہ عمل مجاز پر اولیٰ اور بہتر ہو کیونکہ ضرورت اس کی طرف داعی ہے۔

تشریح

مذکورہ اختلاف ایک دوسری اصل پر مبنی ہے۔ وہ یہ ہے کہ حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک مجاز تلفظ میں حقیقت کا خلیفہ ہے اور صاحبین کے نزدیک مجاز حقیقت کا خلیفہ تکلم میں نہیں بلکہ حکم میں ہے

مجاز کس کا خلیفہ ہے:۔ احناف کے درمیان اس بارے میں اختلاف ہے اور یہ اختلاف ایک دوسرے قاعدہ کلیہ پر مبنی ہے اور اس قاعدہ کلیہ میں ان کا باہم اختلاف واقع ہوا ہے۔ امام صاحبؒ کے نزدیک تو مجاز صرف تلفظ میں حقیقت کا خلیفہ اور نائب ہے جبکہ حضرات صاحبین فرماتے ہیں کہ مجاز حقیقت کا نائب اور خلیفہ حکم میں ہے۔

مسئلہ کی وضاحتی تفصیل:۔ اس میں تو سب کا اتفاق ہے کہ مجاز حقیقت کا خلیفہ اور نائب ہے اور یہ بھی متفق علیہ ہے کہ خلیفہ کے اندر اصل کا وجود (پایا جانا) ضروری ہے اگرچہ کسی امر عارض کیوجہ سے نہ پایا جاتا ہو۔

جہت اختلاف:۔ پھر ان میں باہم جہت نیابت میں اختلاف ہے لہٰذا حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے، صرف تلفظ میں۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک حکم میں خلیفہ ہے۔ مثلاً آقا نے اپنے غلام سے کہا ھٰذا ابنی "یہ میرا لڑکا ہے" اور جیسا کہ مزید عرض کیا جا چکا ہے کہ نائب اور خلیفہ میں اپنی اصل کا پایا جانا ضروری ہے اس وجہ سے کہ خلیفہ ہونا اسی طرح اضافی امر ہے جس طرح دوسرے امور اضافیہ میں جب مضافین میں سے ایک کا تصور ہوتا ہے تو دوسرے کا تصور از خود ہو جایا کرتا ہے مثلاً اُبُوَّۃ اور بُنُوَّۃ آپس میں مضافین ہیں۔ ان میں سے جب باپ کا تصور کریں گے تو بیٹے کے وجود کا تصور از خود آجائے گا، اسی طرح جب بیٹے کا تصور کریں گے تو باپ کا تصور ضرور از خود ہو جائیگا۔

ٹھیک اسی طرح خلیفہ کو سمجھ لیجئے کہ خلیفہ میں بھی یہ بات ضروری ہے کہ اس کے تصور کے وقت اس کی اصل کا تصور آجائے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ خلیفہ ایک اضافی امر ہے اور جو چیزیں امور اضافیہ میں سے ہوتی ہے۔ اُن میں یہ چیز ضروری ہوتی ہے کہ جب مضافین میں سے ایک کا تصور کیا جاتا ہے تو اس کے ساتھ دوسرے کا تصور خود بخود ہو جاتا ہے مثلاً کسی نے اَب کا تصور کیا تو ابن کا تصور خود بخود ہو جاتا ہے۔ اسی طرح جب ابن کا تصور کیا جاتا ہے تو اس کے ساتھ ساتھ اب کا تصور خود بخود آجاتا ہے۔

اسی قاعدہ کے لحاظ سے اصل اور اس کے نائب یعنی حقیقت اور مجاز کو سمجھنا چاہئے۔ جب نائب اور خلیفہ کا تصور کیا جائیگا تو اس کی اصل یعنی حقیقت کا تصور ضروری ہے چنانچہ کسی کا خلیفہ اُسی وقت خلیفہ کہلائے گا جب اس کا اصل موجود ہو ہاں کسی مجبوری کیوجہ سے اس کو مراد نہیں لیا جا سکتا ہے۔

جہت اختلاف:۔ ان باتوں میں باہم اتفاق کے ساتھ ان حضرات کے درمیان اس بارے میں اختلاف واقع ہوا ہے۔ چنانچہ حضرت امام اعظمؒ کے نزدیک مجاز صرف تلفظ یعنی تکلم میں حقیقت کا نائب ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اصل تکلم تو حقیقت کا ہوتا ہے اور مجاز کا تکلم اس کا قائم مقام اور فرع ہوتا ہے۔

اس اصل کو اس سے سمجھ لیجئے مثلاً کسی آدمی نے اپنے غلام کی جانب اشارہ کرتے ہوئے کہا "ھٰذا ابنی"

Marfat.com

جبکہ صورتِ حال یہ ہے کہ غلام کا نسب آقا کے علاوہ کسی دوسرے سے معروف و مشہور ہے مگر غلام کی عمر ۲۵ برس کی ہے۔
اور غلام کی عمر صرف دس برس کی ہے
اس کلام سے ابنی کے معنے بیٹے کے مراد لینا حقیقت ہے اور بیٹے کے اندر جو آزاد ہونیکا وصف ہے یہ معنے مراد لینا مجاز ہے۔ اور چونکہ غلام کا نسب دوسرے آدمی سے ہونا سب جانتے ہیں اس لئے اس کلام سے ابنی کے حقیقی معنے کا مراد لینا متعذر اور دشوار ہے۔ یعنی ابنی کے لفظ سے حقیقی بیٹے کے معنے کا مراد لینا ممکن ہے البتہ حقیقت کے بجائے اس کے مجازی معنے کا مراد لینا ممکن ہے اور وہ ہے حریت یعنی غلام کا آزاد ہونا بطور مجاز کے هٰذا ابنی سے مراد لئے جائیں
امام اعظمؒ کی رائے:۔ اس بارے میں حضرت امام صاحبؒ کا قول یہ ہے کہ مجاز صرف تکلم و تلفظ کی حد تک حقیقت کا خلیفہ ہے اور خلیفہ میں اصل کا پایا جانا چونکہ ضروری ہے لہٰذا ترکیب لفظی یعنی نحوی ترکیب کے لحاظ سے درست ہو مگر کسی عارض کی بنا پر اسے مراد نہ لیا جا سکتا ہو تو عاقل و بالغ کے کلام کو لغو ہونے سے بچانے کیلئے اس حقیقت کے نائب کی جانب رجوع کریں گے اور اس پر عمل کریں گے یعنی مجازی معنے مراد لیں گے۔
اور اگر عربی قاعدہ کے لحاظ سے کلام درست نہ ہو تو کلام کو لغو قرار دیدیں گے جب کلام لغو ہو گیا تو مجاز کی جانب رجوع کرنے اور اس پر عمل کرنیکا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا لہٰذا مجاز کی جانب رجوع نہ کیا جائے گا اس لئے کہ امام صاحبؒ کی شرط نہیں پائی گئی۔ شرط یہ ہے کہ جب کلام عربیت کے لحاظ سے صحیح ہو یعنی تکلم بالعربیت درست ہو تب مجازی معنے کی جانب رجوع کیا جائے گا اور یہاں وہ شرط نہیں پائی جا رہی ہے۔
حاصلِ کلام یہ ہے کہ "هٰذا ابنی" میں هٰذا اسم اشارہ مبتدا ہے اور ابنی مضاف مضاف الیہ سے ملکر اس کی خبر ہے۔
اور جملہ اسمیہ خبریہ ہے لہٰذا عربیت کے لحاظ سے کلام صحیح ہے اور تکلم بالعربیت کی شرط پائی گئی لہٰذا جب حقیقت متعذر ہے کیونکہ وہ غلام جس کو اس نے ابنی (میرا بیٹا) کہا ہے اس کا نسب دوسرے آدمی سے معروف اور معلوم ہے تو حقیقت متعذر ہوئی لہٰذا امام صاحب کی دلیل کے مطابق هٰذا ابنی کے معنے هٰذا حرٌّ کے لئے جائیں اور مجازی معنی کے لحاظ سے غلام ابنی کے ذیل میں آ کر ابن کی خصوصیت لے لیگا یعنی آزاد ہو جائے گا کیونکہ بیٹا باپ پر ہمیشہ آزاد ہوتا ہے
شارح ملا جیونؒ نے فرمایا: دونوں اقوال میں سے اول قول زیادہ قابل اعتبار ہے کیونکہ اس صورت میں اصل اور اس کا نائب دونوں اپنی حالت پر باقی رہتے ہیں اور ان میں کسی قسم کی تبدیلی لازم نہیں آتی ہے کیونکہ اصل حقیقت اس کلام کی هٰذا ابنی ہے جب کہ اس سے بیٹا مراد لیا گیا ہو اور اصل کی فرع یعنی مجاز بھی هٰذا ابنی ہے جبکہ اس سے آزادی مراد لی گئی ہو۔ اور دوسرے قول میں ایسا نہیں ہے کیونکہ اس قول میں اصل اور فرع یعنی خلیفہ دونوں اپنی حالت پر قائم نہیں رہتے۔ بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ دونوں میں ایک اصل دوسری اصل سے تبدیل ہوتی ہے اور هٰذا ابنی حقیقت کلام ہے جس کا متکلم نے تکلم کیا ہے اور هٰذا حرٌّ یہ مجاز ہے۔ اس هٰذا ابنی هٰذا حرٌّ سے بدل گیا۔ اور کلام اگر اپنی حالت پر باقی رہے اور اس میں کسی قسم کا کوئی تغیر نہ ہو تو یہ بہتر اور اولیٰ ہے بمقابلہ اس کے کہ اصل کلام میں تغیر پیدا ہو جائے
لہٰذا معلوم ہوا کہ هٰذا ابنی کی پہلی تقریر زیادہ بہتر ہے

marfat.com

Marfat.com

حاصل یہ نکلا کہ صحت مجاز کیلئے ضروری شرط ترکیب نحوی معنی قواعد عربیت سے اصل کا درست ہونا اور ممکن ہونا ضروری ہے۔ اگر کلام صحیح ہونے کے بعد معنٰے حقیقی درست نہ ہوتے ہوں اور اس پر عمل کرنا ممکن نہ ہو تو معنٰے مجازی کی جانب رجوع کیا جائے گا۔

حضرات صاحبینؒ کی رائے :- اور صاحبین کے نزدیک مجاز حکم میں حقیقت کا خلیفہ ہے اس لئے ان کے نزدیک یہ ضروری ہے کہ حقیقت میں جو حکم مذکور ہے اور ممکن ہو محال نہ ہو مگر کسی عارض کی بناء پر اس پر عمل نہ کیا جا سکتا ہو تو مجازی معنٰے کی جانب رجوع کیا جائیگا جیسے مذکورہ مثال هٰذا ابنی والی ہے اس مخاطب کا بیٹا ہونا آقا کے نطفہ سے ممکن ہے کیونکہ دس سال کا غلام ۵۰ سال کے آقا سے پیدا ہونا ممکن ہے اگر دشوار امر اس جگہ یہ ہوگیا کہ اس مثال میں جو غلام مذکور ہے اس کا نسب دوسرے سے ہونا ممکن ہے اور دوسرے کا بیٹا ہونا اس غلام کے بارے میں مشہور بھی ہے۔

لہٰذا شہرت نسب عن الغیر کیوجہ سے دشواری پیدا ہوگئی اور حقیقت پر عمل کرنا مشکل ہوگیا اس لئے اس کلام کو لغو و بیکار ہونے سے بچانے کیوجہ سے کلام کو مجازی جانب رجوع کیا جائے گا اور غلام آزاد ہو جائے گا۔

اس اصول سے صاف ظاہر ہے کہ اگر حقیقت پر عمل کو چھوڑ کر مجازی جانب رجوع کیا گیا تو غلام آزاد ہو جائے گا۔ ایسا اس لئے کیا جائیگا تاکہ عاقل بالغ کا کلام لغو ہونے سے بچ جائے۔ اس سے یہ حقیقت واضح ہوگئی۔ اگر حقیقت کے مطابق حکم پر عمل کرنا ممکن نہ ہو بلکہ مشکل اور محال ہو تو صاحبین کے نزدیک مجاز کی جانب رجوع کرنا درست نہیں ہے بلکہ غلام کو لغو قرار دیا جائیگا کیونکہ ان کے نزدیک حکم حقیقی سے مجاز کی جانب رجوع کرنے کے جواز کی شرط یہی ہے کہ حقیقت کے مطابق حکم کرنا ممکن ہو مگر کسی عذر کی وجہ سے متعذر ہو۔

فاذا کانت الخلفیۃ عندہٗ فی التکلم الخ پس جب امام صاحبؒ کے نزدیک مجاز کا خلیفہ ہونا صرف تکلم اور تلفظ میں ہو۔ شارح نے اس عبارت میں صاحبینؒ اور امام صاحبؒ کے درمیان اصل مسئلہ میں اختلاف کی جانب اشارہ فرمایا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ امام صاحبؒ کے نزدیک مجاز کی خلفیت جب صرف تلفظ اور تکلم میں طے شدہ ہے تو ان کے نزدیک مجاز کا تلفظ کرنے کے بجائے متکلم کو چاہئے کہ وہ حقیقت ہی کا تکلم کرے کیونکہ قاعدہ کے مطابق الفاظ اپنے موضوع لٗہ کیلئے وضع کئے گئے ہیں اور عادت یہی ہے کہ لفظ کے حقیقی معنٰے مراد لئے جاتے ہیں ترک نہیں کئے جاتے تو پھر وہ ایسی کون سی ضرورت درپیش ہے جس کی وجہ سے قلب موضوع کیا جائے کہ حقیقت چھوڑ کر لفظ کے مجازی معنٰے کو مراد لیا جائے اور جب کوئی ضرورت داعی نہیں ہے تو اس حقیقت کو چھوڑ کر مجاز کی جانب رجوع نہ کیا جائیگا بلکہ حقیقت مستعملہ ہی پر عمل کیا جائے گا کیونکہ مجاز کے مقابلے میں حقیقت کا تلفظ ہی بہتر ہے۔ اس لئے کہ لفظ حقیقی معنٰے کیلئے وضع کیا گیا ہے اور وہ عادۃً مستعمل بھی ہیں انکو ترک نہیں کیا گیا ہے لہٰذا لفظ کے حقیقی معنٰے کو چھوڑ کر مجازی معنٰے مراد لینے کی جانب رجوع کرنیکی کوئی وجہ نہیں ہے اور جب مجاز کی جانب جانے اور اس پر عمل کرنے کی حاجت نہیں ہے تو حقیقت کو چھوڑ کر مجاز کی جانب رجوع نہ کیا جائے گا اور صرف حقیقت مستعملہ پر ہی عمل کیا جائے گا اور یہی بہتر اور اولیٰ ہے۔

صاحبینؒ کا جواب :- جب حکم کے اندر مجاز حقیقت کا نائب ہے اور مجاز کے حکم کو حقیقت کے حکم پر ترجیح

Marfat.com

دی گئی ہے تو مجاز پر ہی عمل کرنا افضل ہوگا۔ اب یہ سوال کہ مجاز کے حکم کو حقیقت کے حکم پر فوقیت حاصل کیوں ہے۔ تو اول جواب یہ دیا گیا ہے مجاز کا استعمال بمقابلہ حقیقت زائد ہے۔ دوسرے معنی مجازی ایسے معنی ہیں جس میں حقیقی معنی بھی پائے جاتے ہیں۔ یعنی مجازی معنی حقیقی معنی کو عام ہیں اور شامل ہیں اسلئے ضرورت کی بناء پر مجاز پر عمل کیا گیا اور حقیقت کو ترک کر دیا گیا ہے۔

خلاصۂ جواب صاحبینؒ کا یہ نکلا کہ مجاز چونکہ متعارف بین الناس ہے اس لئے عمل کرنا اس پر بہتر ہے۔ دوسرے جواب کا حاصل یہ ہے کہ مجازی معنی عموم مجاز پر مشتمل ہیں جس کے اندر حقیقت بھی داخل ہے۔

وَيَظْهَرُ الْخِلَافُ فِي قَوْلِهٖ لِعَبْدِهٖ وَهُوَ اَكْبَرُ سِنًّا مِنْهُ هٰذَا ابْنِيْ اَيْ تَظْهَرُ ثَمَرَةُ الْخِلَافِ بَيْنَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ وَصَاحِبَيْهِ فِيْ قَوْلِ الرَّجُلِ لِعَبْدِهٖ هٰذَا ابْنِيْ وَالْحَالُ اَنَّ الْعَبْدَ اَكْبَرُ سِنًّا مِنَ الْقَائِلِ حَيْثُ يُعْتَقُ الْعَبْدُ عِنْدَهٗ لَا عِنْدَهُمَا فَاِنَّ عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ هٰذَا الْكَلَامُ صَحِيْحٌ بِعِبَارَتِهٖ مِنْ حَيْثُ كَوْنِهٖ مُبْتَدَأً وَخَبَرًا مَوْضُوْعًا لِاِثْبَاتِ الْحُكْمِ وَلَيْسَ مَعْنٰى كَوْنِهٖ صَحِيْحًا اِسْتِقَامَةَ الْعَرَبِيَّةِ فَقَطْ كَمَا ظَنَّهٗ عُلَمَاؤُنَا لِاَنَّ اَبَا حَنِيْفَةَ قَالَ فِيْ قَوْلِ الرَّجُلِ لِعَبْدِهٖ اَعْتَقْتُكَ قَبْلَ اَنْ تُخْلَقَ اَوْ اُخْلَقَ اَنَّهٗ كَلَامٌ بَاطِلٌ لَا يَصِحُّ تَكَلُّمُهٗ مَعَ اَنَّهٗ بِحَسَبِ الْعَرَبِيَّةِ صَحِيْحٌ اَيْضًا بَلْ مَعْنَاهُ اَنْ يَكُوْنَ صَحِيْحًا بِعِبَارَتِهٖ وَتَسْتَقِيْمُ التَّرْجَمَةُ الْمَفْهُوْمَةُ مِنْهُ لُغَةً اَيْضًا وَلَا يَمْتَنِعُ عَقْلًا فَقَوْلُهٗ اَعْتَقْتُكَ قَبْلَ اَنْ تُخْلَقَ اَوْ اُخْلَقَ لَيْسَ كَذٰلِكَ بِخِلَافِ قَوْلِهٖ هٰذَا ابْنِيْ لِاَنَّهٗ صَحِيْحٌ مَعَ تَرْجَمَتِهٖ وَاِنَّمَا الْاِسْتِحَالَةُ جَاءَتْ مِنْ اَجْلِ اَنَّ الْمُشَارَ اِلَيْهِ اَكْبَرُ مِنَ الْقَائِلِ وَلِهٰذَا لَوْ قَالَ الْعَبْدُ الْاَكْبَرُ مِنِّيْ اِبْنِيْ لَغَا هٰذَا الْكَلَامُ فَاِذَا كَانَ قَوْلُهٗ هٰذَا ابْنِيْ صَحِيْحًا مِنْ حَيْثُ الْعَرَبِيَّةِ وَالتَّرْجَمَةِ وَكَانَ الْمَعْنَى الْحَقِيْقِيُّ مُحَالًا بِالنَّظَرِ اِلَى الْخَارِجِ صِيْرَ اِلَى الْمَجَازِ لِئَلَّا يَلْغُوَ الْكَلَامُ وَهُوَ الْعِتْقُ مِنْ حِيْنِ مِلْكِهٖ لِاَنَّ الْاِبْنَ يَكُوْنُ حُرًّا عَلَى الْاَبِ دَائِمًا وَعِنْدَهُمَا لَمَّا كَانَتِ الْخَلِيْفَةُ فِي الْحُكْمِ وَكَانَ اِمْكَانُ الْمَعْنَى الْحَقِيْقِيِّ شَرْطًا لِصِحَّةِ الْمَجَازِ لَغَا هٰذَا الْكَلَامُ لِاَنَّ الْبُنُوَّةَ مِنَ الْاَصْغَرِ سِنًّا لَا يُمْكِنُ حَتّٰى يُحْمَلَ عَلَى الْمَجَازِ الَّذِيْ هُوَ الْعِتْقُ۔

ترجمہ

اور یہ اختلاف مولیٰ کے اس قول "ہٰذا ابنی" (یہ میرا بیٹا ہے) میں جو اپنے اس غلام سے اس نے کہا جو اس سے عمر میں بڑا ہے نمایاں ہو جاتا ہے۔ یعنی امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کے درمیان اختلاف کا ثمرہ کسی شخص کے اس قول میں ظاہر ہو جاتا ہے جو وہ اپنے غلام کیلئے کہتا ہے کہ ہٰذا ابنی اور حال یہ ہے کہ غلام عمر میں قائل سے بڑا ہے کیونکہ غلام امام صاحبؒ کے نزدیک آزاد ہو جائیگا نہ کہ صاحبینؒ کے نزدیک کیونکہ امام صاحبؒ کے نزدیک یہ غلام اپنی عبارت میں درست ہے اس حیثیت سے کہ اس میں مبتداء اور خبر ہے اور حکم کو ثابت کرنے کیلئے وضع کیا

marfat.com

Marfat.com

گیا ہے۔ امام صاحبؒ کے قول کے معنیٰ کہ کلام عربیت میں صحیح ہو یہ نہیں ہے کہ عربیت ہی میں صرف درست ہو جیسا کہ ہمارے علماء نے گمان کیا ہے اس لئے کہ امام صاحبؒ نے فرمایا اس شخص کے قول کے بارے میں جس نے اپنے غلام سے کہا "اعتقتك قبل ان تخلق او اخلق" (میں نے تجھ کو تیری پیدائش سے پہلے آزاد کیا) تو یہ کلام باطل ہے۔ اس کا تکلم صحیح نہیں ہے باوجودیکہ یہ کلام عربیت کے لحاظ سے بھی صحیح ہے اور اس کے معنیٰ عبارت سے درست ہیں اور وہ ترجمہ جو اس عبارت سے مفہوم ہوتا ہے لغۃً وہ بھی صحیح ہے اور عقلاً محال بھی نہیں ہے پس اس کا قول "اعتقتك قبل ان تخلق یا اخلق" ایسا نہیں ہے (کیونکہ اس کا لغوی ترجمہ عقلاً محال ہے)۔ بخلاف اس کے قول "ہذا ابنی" کے کہ وہ عربیت اور ترجمہ کے لحاظ سے درست ہے البتہ استحالہ اس وجہ سے پیدا ہو گیا کہ مشار الیہ قائل سے عمر میں بڑا ہے اس لئے اگر آقا یہ الفاظ کہتا کہ "العبد الاکبر منی ابنی" (وہ غلام جو مجھ سے بڑا ہے میرا لڑکا ہے) تو کلام لغو ہو جاتا پس جب اس کا قول "ہذا ابنی" بحیثیت عربی و ترجمہ کے درست ہے اور حال یہ ہے کہ معنیٰ حقیقی خارج کو دیکھتے ہوئے محال ہیں تو مجاز کی طرف رجوع کیا گیا تاکہ کلام لغو نہ ہو جائے اور وہ اس کے مالک ہونے کے وقت غلام کی آزادی ہے کیوں کہ بیٹا باپ پر دائمی طور پر آزاد ہوتا ہے۔ اور حضرات صاحبینؒ کے نزدیک جبکہ قائم مقام اور خلیفہ ہونا حکم میں ہے اور ادھر مجاز کے صحیح ہونے کیلئے معنیٰ حقیقی کا ممکن ہونا شرط ہے تو یہ کلام لغو ہو گیا۔ کیونکہ عمر میں جو چھوٹا ہو اس سے کسی ایسے کا بیٹا ہونا جو عمر میں بڑا ہو ممکن نہیں ہے تاکہ مجاز پر محمول کیا جائے اور وہ آزادی ہے۔

تشریح ابھی اوپر صاحبینؒ اور امام ابو حنیفہؒ کے درمیان اس اختلاف کو بیان کیا گیا ہے کہ مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے۔ اور کس جہت سے خلیفہ ہے۔ ایک نے حکم میں خلیفہ مانا، دوسرے نے تکلم میں خلیفہ اور نائب قرار دیا ہے۔ اس عبارت میں مذکورہ اختلاف کی ایک مثال بطور نتیجہ ذکر کی گئی ہے۔ مثلاً کسی آقا نے اپنے غلام کی جانب اشارہ کرتے ہوئے کہا "ھذا ابنی" (یہ میرا بیٹا ہے) اور حال یہ ہے کہ مشار الیہ غلام عمر کے لحاظ سے آقا سے کافی بڑا ہے یا پھر کم از کم مولیٰ کی عمر کے برابر ہے یعنی مثلاً دونوں تیس تیس برس کے ہیں۔ تو حضرت امام صاحبؒ نے فرمایا اس قول کی بناء پر غلام مذکور آقا پر آزاد ہو جائے گا۔ اور حضرات صاحبینؒ نے فرمایا کہ غلام آزاد نہیں ہوگا۔ امام صاحبؒ نے فرمایا "ہذا ابنی" مبتداء و خبر پر مشتمل ہے اور عربی قاعدہ کے لحاظ سے اس کلام کا تکلم درست ہے لہٰذا اس کلام کی حقیقت کا تکلم صحیح ہے اس لئے حکم کو ثابت کرنے کیلئے درست ہے اور اس کا تلفظ کرنا بھی درست ہے۔

تکلم بالحقیقت کے صحیح ہونیکا مطلب: بقول شارح ملاجیونؒ نے فرمایا تکلم میں صحیح ہونیکے معنیٰ صرف یہی نہیں ہیں یہ کلام نحوی قاعدہ سے ترکیب میں درست ہے یعنی ایک مبتدا ہے اور دوسرا خبر ہے اور دونوں ملکر جملہ اسمیہ ہے صرف اس قدر صحیح نہیں ہے کیونکہ ایک مثال ایسی ہے جو نحوی عربیت کے قواعد سے درست ہے مگر وہ کلام لغو ہے وہاں مجاز پر عمل نہیں کیا جا سکتا مثلاً کسی نے اپنے غلام سے یہ بات کہی کہ میں نے تجھ کو اپنے پیدا ہونے سے پہلے ہی آزاد کر دیا، یا یہ کہا کہ میں نے تجھ کو تیری پیدائش سے پہلے آزاد کیا تو بقول حضرت امام صاحبؒ کے یہ اس کا کلام باطل

Marfat.com

ہے اس کلام پر کوئی حکم مرتب نہ ہوگا اور اس آدمی کا یہ کلام زبان پر لانا یعنی تکلم کرنا صحیح نہیں ہے جیسے آپ نے دیکھا میں نے تجھ کو تیری پیدائش سے پہلے ہی آزاد کر دیا، یا میں نے تجھے اپنی پیدائش سے پہلے آزاد کر دیا۔ نحوی ترکیب کے لحاظ سے یہ کلام بالکل درست ہے۔ اس کے باوجود حضرت امام صاحبؒ کا اس کلام کو لغو فرمانا جس سے صاف ظاہر ہے۔ مقصد امام صاحبؒ کا اس سے کہ کلام نحوی ترکیب کے لحاظ سے درست ہونا کلام کے مستقیم ہونیکے لئے کافی نہیں ہے بلکہ جس طرح کلام کی عبارت درست اور نحوی قواعد کے مطابق ہو اسی طرح دوسری شرط یہ بھی ہے کہ وہ کلام عقلاً ممتنع اور محال نہ ہو بلکہ ممکن ہو۔ اس لیے جب اس کلام میں مجاز کی جانب رجوع کرنیکی شرط پوری نہیں ہوئی تو یہ کلام لغو ہو گیا اور باطل بھی۔ اس کلام کو لغو ہونیکی وجہ سے مجاز پر بھی محمول نہ کریں گے۔

اس کے برخلاف کلام ھٰذا ابنی کسی اپنے سے بڑے عمر والے غلام کو کہنا تو اس میں چونکہ نحوی ترکیب درست ہے اور عربیت کے لحاظ سے بھی کلام صادق ہے اور باعتبار لغت کے اس کا ترجمہ بھی درست ہے "یعنی یہ میرا بیٹا ہے" مگر خارج میں جب اس کلام کو مطابق کیا گیا تو ظاہر ہوا کہ آقا سے غلام عمر میں کافی بڑا ہے اور خارج میں یہ بات ممتنع ہے کہ پندرہ برس کے لڑکے سے جو کہ آقا ہو اس سے پچیس برس کی عمر کا بیٹا پیدا ہوا ہو۔

لہٰذا جب یہ کلام عربیت اور ترکیب نحوی اور لغوی ترجمہ ہر سہ لحاظ سے صحیح ہے تو اس میں حقیقت کا نائب اور خلیفہ بننے کی شان پائی جاتی ہے البتہ خارج کے اعتبار سے حقیقی معنیٰ کا مراد لینا ممتنع اور محال ہے اس لئے اس کلام کو بیکار اور لغو ہونے سے بچانے کیلئے مجاز پر محمول کر لیا گیا ہے اور مطلب یہ ہوگا کہ یہ غلام جب سے آقا کی ملکیت میں آیا تھا جب ہی سے آزاد تھا اس لئے کہ بیٹا اپنے باپ پر ہمیشہ آزاد ہوتا ہے اور اس کلام میں حریت اور آزاد ہونا مجاز اس لئے ہے کہ بیٹا ہونے کیلئے آزاد ہونا لازم ہے اور یہاں ملزوم یعنی بیٹا ہونا بول کر لازم یعنی آزاد ہونا مراد لیا گیا ہے اور ملزوم بولنا اور لازم مراد لینا مجاز ہے۔ پس ثابت ہو گیا کہ اس کلام میں ملزوم بولا گیا اور لازم معنیٰ مراد لیا گیا ہے اور مجموعۂ کلام غلام کی آزادی کیلئے مجاز ہوگا اور اس کلام کا مجاز اس طور پر ہے کہ آقا جب سے اس غلام کا مالک بنا تھا اسی فرمانے سے یہ غلام آزاد سمجھا جائے گا اس لئے کھلے شدہ بات ہے کہ بیٹا ہمیشہ اپنے باپ پر ہمیشہ آزاد ہی ہوتا ہے۔

وکذا ھٰذا الخ۔ اسی طرح اگر مولیٰ اپنی عمر سے زائد عمر کے غلام سے کہتا ہے "یہ میرا بیٹا ہے"۔ تو بقول شارح علیہ الرحمہ اس کلام کو حقیقت کے بجائے مجاز پر محمول کرنے کیلئے دو باتیں ضروری ہیں۔ (۱) کلام کی عبارت صحیح ہو اور اس کا ترجمہ درست ہو۔ (۲) عقلاً محال نہ ہو۔ اس لئے اگر آقا نے کہا مجھ سے عمر میں جو غلام بڑا ہے وہ میرا لڑکا ہے تو بقول شارح یہ کلام درست ہونے کے بجائے لغو اور بیکار ہوگا اس لئے کہ اس کلام کی عبارت گرچہ صحیح ہے مگر ترجمہ و مطلب باعتبار عقل کے محال ہے کیونکہ بڑی عمر کا کوئی شخص کم عمر کا بیٹا ہو۔ اس مجاز کے خلیفہ بننے کی شرط نہیں پائی گئی اس لئے اس کلام کو مجاز پر محمول کرنا صحیح نہ ہوگا اور اس کلام کو لغو بے معنیٰ قرار دیا جائے گا۔

خلاصۂ کلام یہ نکلا کہ ہٰذا ابنی کے قول سے امام صاحبؒ کے نزدیک غلام آزاد شمار ہوگا مگر چونکہ حضرات صاحبینؒ

marfat.com

Marfat.com

کے نزدیک مجاز حکم کے اندر حقیقت کا نائب ہوتا ہے اور مجاز کے صحیح ہونیکے لئے حقیقت کا ممکن ہونا شرط ہے اسلئے ان دونوں حضرات کے نزدیک یہ کلام لغو ہو گیا اسلئے کہ یہ محال ہے کہ دس سال کے مولیٰ سے بیس برس کا غلام پیدا ہو۔

لَا يُقَالُ فَيَنْبَغِيْ اَنْ يَكُوْنَ قَوْلُهٗ زَيْدٌ اَسَدٌ لَغْوًا لِعَدَمِ اِمْكَانِ الْحَقِيْقَةِ لِاَنَّا لَا نُسَلِّمُ اَنَّهٗ مَجَازٌ بَلْ حَقِيْقَةٌ بِحَذْفِ حَرْفِ التَّشْبِيْهِ اَيْ زَيْدٌ كَالْاَسَدِ وَاَمَّا قَوْلُهٗ رَأَيْتُ اَسَدًا يَرْمِيْ فَاِنَّهٗ وَاِنْ كَانَ مَجَازًا لٰكِنَّ الْمَقْصُوْدَ بِالْحَقِيْقَةِ خَبَرُ الرُّؤْيَةِ لَا كَوْنُهٗ اَسَدًا حَتّٰى يَلْزَمَ الْمُحَالُ قَصْدًا وَقِيْلَ يُمْكِنُ كَوْنُهٗ اَسَدًا بِالْمَسْخِ وَهُوَ بَعِيْدٌ

ترجمہ اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ پس مناسب ہے کہ اس کا قول زیدٌ اسدٌ لغو ہے۔ کیونکہ حقیقت ممکن نہیں ہے کیونکہ ہم اس کو مجاز تسلیم نہیں کرتے بلکہ وہ حقیقت ہے اور حرف تشبیہ کو حذف کر دیا گیا ہے یعنی زیدٌ کالاسد تھا۔ اور بہر حال اس کا قول رأیت اسدا یرمی تو یہ قول اگرچہ مجاز ہے لیکن حقیقت بول کر مقصود رُویت تھی نہ کہ اس کا اسد ہونا بتلانا تھا تاکہ قصداً محال لازم آئے۔ اور بعض نے یہ جواب دیا ہے کہ زید کا اسد ہونا ممکن ہے مسخ کے بعد لیکن زید کا مسخ ہو کر شیر بن جانا عقل سے بعید ہے اور شریعت محمدیہ میں مسخ منع ہے۔

تشریح **صاحبینؒ کے قول پر اعتراض**:۔ اعتراض یہ ہے کہ ان کے قول پر زیدٌ اسدٌ بے معنی اور لغو ہے اس لئے کہ مجاز کی صحت کے لئے ان کے نزدیک معنےٰ حقیقی کا ممکن ہونا شرط ہے جب کہ زید اسد یعنی زید شیر ہے۔ یعنی زید کا شیر اور حیوان مفترس ہونا ممکن نہیں ہے تو مجاز کی جانب رجوع کرنا صحیح نہیں اور یہ کلام لغو ہے۔

جواب:۔ شارح علیہ الرحمہ نے ان کی جانب سے اس مقدر سوال کا جواب اپنی عبارت میں تحریر فرمایا ہے کہ ہم کو یہ تسلیم نہیں کہ زیدٌ اسدٌ مجاز کی مثال ہے بلکہ یہ کلام حقیقت ہے اور کاف تشبیہ کا اس میں محذوف ہے یعنی زیدٌ کالاسد (زید شیر کیطرح بہادر ہے) اور یہ کلام جب حقیقت ہے تو مجاز کو لیکر اعتراض کرنا بھی درست نہیں ہے۔

رأیتُ اسداً یرمی (میں نے شیر کو تیر چلاتے ہوئے دیکھا) تو یہ جملہ البتہ مجاز ہے اور اسد سے رجل شجاع مراد ہے جس پر لفظ یرمی قرینہ ہے۔ اس لئے کہ تیر چلانا شیر سے ناممکن ہے۔ یہ کلام مرد کا ہے اور اس جگہ رجل شجاع ہے لہٰذا یرمی کے قرینہ سے معلوم ہوا کہ رأیتُ اسداً یرمی میں مجاز مراد ہے اور مجاز کے صحیح ہونیکی شرط یعنی حقیقی معنیٰ کا ممکن ہونا اس میں موجود ہے۔ اس لئے کہ رأیت اسدا یرمی کے قائل کا مقصد یہ بتلانا ہے کہ اس نے اس کو دیکھا ہے۔ جس کو دیکھا وہ شیر ہے۔ یہ خبر دینا مقصود نہیں ہے۔ اسی لئے مجاز کی جانب رجوع کرنا بھی درست ہے اور رأیت اسدا یرمی کو لغو نہ قرار دیا جائے گا۔

دوسرا جواب:۔ بعض نے اس مثال میں رجل شجاعٌ کے بجائے اسد کو حقیقی معنیٰ میں مرادلینا ممکن قرار

Marfat.com

دیا ہے اس طریقہ پر کہ پہلی امتوں کی طرح اس شخص کو اللہ تعالیٰ مسخ کر کے شیر کی شکل میں منتقل فرمادے اور جب حقیقی
معنٰے اس طور پر ممکن ہو گئے تو اس سے مجاز کی جانب رجوع کرنا درست ہو گیا مگر اس قسم کا قول امت اسلام میں
ناممکن ہے کیونکہ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "رُفع عن امتی الخسف والمسخ" زمین میں دھنسا دینا اور
صورت مسخ کر دینا میری امت سے دونوں عذاب اٹھا لئے گئے ہیں۔

وَقَدْ تَتَعَذَّرُ الْحَقِيقَةُ وَالْمَجَازُ مَعًا إِذَا كَانَ الْحُكْمُ مُمْتَنِعًا يعني قَدْ يَتَعَذَّرُ الْمَعْنَى الْحَقِيقِيُّ
وَالْمَعْنَى الْمَجَازِيُّ مَعًا إِذَا كَانَ كِلَا الْحُكْمَيْنِ مُمْتَنِعًا فَيَلْغُو الْكَلَامُ حِينَئِذٍ بِالضَّرُورَةِ كَمَا فِي
قَوْلِهِ لِامْرَأَتِهِ هٰذِهِ بِنْتِي وَهِيَ مَعْرُوفَةُ النَّسَبِ وَتُولَدُ لِمِثْلِهِ أَوْ أَكْبَرُ سِنًّا مِنْهُ حَتَّى لَا تَقَعَ
الْحُرْمَةُ بِذٰلِكَ أَبَدًا فَإِنَّهُ إِذَا كَانَتِ الْامْرَأَةُ مَعْرُوفَةَ النَّسَبِ اسْتَحَالَ أَنْ تَكُونَ بِنْتَهُ
وَإِنْ كَانَتْ أَصْغَرَ سِنًّا مِنْهُ وَكَذَا إِذَا كَانَتْ أَكْبَرَ سِنًّا مِنْهُ فَإِنَّهُ اسْتَحَالَ أَنْ تَكُونَ بِنْتَهُ
أَبَدًا فَتَعَذُّرُ الْمَعْنَى الْحَقِيقِيِّ ظَاهِرٌ وَأَمَّا تَعَذُّرُ الْمَعْنَى الْمَجَازِيِّ فَلِأَنَّهُ لَوْ كَانَ مَجَازًا
لَكَانَ مِنْ قَوْلِهِ أَنْتِ طَالِقٌ وَهُوَ بَاطِلٌ لِأَنَّ الطَّلَاقَ يَقْتَضِي سَابِقِيَّةَ صِحَّةِ النِّكَاحِ وَالْبِنْتِيَّةُ
تَقْتَضِي أَنْ تَكُونَ مُحَرَّمَةً أَبَدًا فَلَا يَقَعُ بَيْنَهُ وَبَيْنَهَا نِكَاحٌ وَلَا طَلَاقٌ فَإِذَا لَمْ يَكُنْ مَجَازًا عَنْهُ
فَلَا تَقَعُ الْحُرْمَةُ بِذٰلِكَ الْقَوْلِ أَبَدًا فَيَلْغُو الْكَلَامُ إِلَّا أَنَّهُمْ قَالُوا إِذَا أَصَرَّ عَلَى ذٰلِكَ يُفَرِّقُ الْقَاضِي
بَيْنَهُمَا لَا لِأَنَّ الْحُرْمَةَ تَثْبُتُ بِهٰذَا اللَّفْظِ بَلْ لِأَنَّ الْحُرْمَةَ تَثْبُتُ بِهٰذَا اللَّفْظِ بَلْ لِأَنَّهُ بِالْإِصْرَارِ
صَارَ ظَالِمًا يَمْنَعُ حَقَّهَا فِي الْجِمَاعِ فَيَجِبُ التَّفْرِيقُ كَمَا فِي الْجَبِّ وَالْعُنَّةِ فَقَوْلُهُ أَوْ أَكْبَرُ سِنًّا
مِنْهُ عَطْفٌ عَلَى قَوْلِهِ مَعْرُوفَةُ النَّسَبِ وَقَوْلُهُ وَتُولَدُ لِمِثْلِهِ حَالٌ مِنْ قَوْلِهِ مَعْرُوفَةُ
النَّسَبِ يَعْنِي لَا بُدَّ أَنْ تَكُونَ مَعْرُوفَةَ النَّسَبِ حِينَ كَوْنِهَا مَوْلُودَةً لِمِثْلِهِ أَوْ أَنْ تَكُونَ
أَكْبَرَ سِنًّا مِنْهُ حَتَّى تَتَعَذَّرَ الْحَقِيقَةُ فَلَوْ فُقِدَ الشَّرْطَانِ مَعًا بِأَنْ كَانَتْ مَجْهُولَةَ النَّسَبِ
وَلَمْ تَكُنْ أَكْبَرَ سِنًّا مِنْهُ يَثْبُتُ نَسَبُهَا مِنْهُ فَمَا قِيلَ إِنَّ قَوْلَهُ أَوْ أَكْبَرُ سِنًّا مِنْهُ عَطْفٌ
عَلَى قَوْلِهِ وَتُولَدُ لِمِثْلِهِ فَتَوَهُّمٌ سَاقِطٌ وَقِيلَ الْحُكْمُ فِي مَجْهُولِ النَّسَبِ كَذٰلِكَ حَتَّى لَا تَحْرُمَ لِأَنَّ
الرُّجُوعَ عَنِ الْإِقْرَارِ بِالنَّسَبِ صَحِيحٌ قَبْلَ تَصْدِيقِ الْمُقَرِّ لَهُ إِيَّاهُ وَلَا يُمْكِنُ الْعَمَلُ بِمُوجَبِ
هٰذَا اللَّفْظِ قَبْلَ تَأَكُّدِهِ بِالْقَبُولِ۔

ترجمہ

اور کبھی حقیقت اور مجاز دونوں ایک ساتھ متعذر ہو جاتے ہیں جبکہ حکم ممتنع اور محال ہو۔ مطلب
یہ ہے کہ کبھی کبھی معنیٰ حقیقی اور مجازی دونوں ایک ساتھ متعذر ہو جاتے ہیں جبکہ حکم ممتنع اور
محال ہو بس بداہۃً اس وقت کلام لغو ہو جائے گا۔ جیسے کہنے والے کے اس قول میں کہ وہ اپنی بیوی کو "ہٰذہ بنتی"

marfat.com

Marfat.com

(یہ میری بیٹی ہے) کہے۔ حالانکہ وہ عورت مشہور نسب والی ہے اور اس (قائل) جیسے مرد سے اس جیسی عورت پیدا ہو سکتی ہو۔ یا عورت مرد سے عمر میں بڑی ہو حتیٰ کہ اس کے قول سے حرمت کبھی واقع نہ ہوگی کیونکہ جب عورت کا نسب معروف و مشہور ہو تو اس کا اس مرد کی بیٹی ہونا محال ہے اگرچہ بیوی عمر میں شوہر سے چھوٹی ہی کیوں نہ ہو اور ایسے ہی جب بیوی شوہر سے عمر میں بڑی ہو تو محال ہے کہ یہ عورت اس کی کبھی بیٹی ہو سکے پس معنے حقیقی کا متعذر ہونا ظاہر ہے اور بہرحال معنے مجازی کا متعذر ہونا پس اسلئے کہ اگر قول مذکور (ہٰذا بنتی) مجاز ہو تو " انت طالق " سے مجاز ہوگا لیکن یہ باطل ہے۔ کیونکہ طلاق سابق میں نکاح کے صحیح ہونیکا تقاضہ کرتی ہے۔ اور بنتیت (بیٹی ہونا) نکاح کے دائمی حرام ہونے کا تقاضہ کرتی ہے۔ پس جب ہٰذہ بنتی انت طالق سے مجاز ہی نہ ہوا تو اس قول سے حرمت کبھی واقع نہ ہو گی۔ یہ کلام لغو قرار دیا جائے گا لیکن فقہاء نے کہا ہے کہ اگر شوہر اس پر اصرار کرے تو قاضی دونوں کے درمیان تفریق پیدا کر دیگا اس وجہ سے نہیں کہ حرمت اس لفظ سے ثابت ہوئی ہے بلکہ اصرار کرنیکی وجہ سے شوہر ظالم بن گیا اس کے حق میں جماع سے روکنے کیوجہ سے پس تفریق واجب ہے جیسے مجبوب (جس کا عضو تناسل کٹ گیا ہو) اور عنین (نامرد) میں۔ پس ماتن کا قول " او اکبر سنا منہ " معروفۃ النسب پر عطف ہے اور اس کا قول " و تولد لمثلہ منہ " معروفۃ النسب سے حال واقع ہے۔ مطلب یہ ہے کہ عورت کا معروفۃ النسب ہونا ضروری ہے جبکہ اس جیسی عورت شوہر سے پیدا ہو سکتی ہو اور بیوی کی عمر کم ہو۔ یا پھر بیوی عمر میں شوہر سے بڑی ہو تاکہ حقیقت متعذر ہو جائے پس اگر دونوں شرطیں ایک ساتھ نہ پائی گئیں مثلاً عورت مجہولۃ النسب ہو اور عمر میں بڑی بھی نہ ہو تو بیوی کا نسب شوہر کے ساتھ ثابت ہو جائے گا۔ پس وہ جو کہا گیا ہے کہ مصنف کا قول " او اکبر سنا منہ " کا عطف اس کے قول " تولد لمثلہ " پر ہے محض توہم ہے اور بعض نے کہا ہے کہ مجہول النسب عورت میں بھی یہی حکم ہے حتیٰ کہ عورت شوہر پر حرام نہ ہوگی اس لئے اقرار بالنسب سے رجوع مقرلہ کی تصدیق سے پہلے درست ہے اور اس لفظ کے مقتضے پر عمل کرنا ممکن نہیں ہے جب تک وہ قبول کو مؤکد نہ کر دے۔

تشریح

ماتن یعنی صاحب منار نے کہا کبھی کبھی حقیقت و مجاز دونوں بیک وقت محال ہوتے ہیں تو دونوں معانی پر عمل کرنا متعذر ہو جاتا ہے اور کلام ایسے وقت میں لغو قرار دیدیا جاتا ہے کیونکہ کلام کی وضع افادۂ معانی کیلئے ہے جب وہ کوئی معنیٰ ہی نہ دے گا تو لغو ہو جائے گا۔

حاصل کلام یہ ہے کہ حقیقت و مجاز جب دونوں کے حکم متعذر ہوں تو چونکہ ان پر عمل کرنا دشوار ہوگا اس لئے کلام لغو قرار دیدیا جائے گا۔ مثال کے طور پر ایک شخص نے اپنی بیوی کی جانب اشارہ کرتے ہوئے کہا " ہٰذہ بنتی " (یہ میری لڑکی ہے) جب کہ اس عورت کا نسب شوہر کے علاوہ دوسرے سے مشہور ہے اگرچہ بیوی عمر میں اتنی چھوٹی ہو کہ اس جیسے مرد سے اس جیسی عورت پیدا ہو سکتی ہے مثلاً مرد کی عمر ۲۵ برس اور عورت کی عمر ۱۵ برس کی ہو۔

دوسری صورت یہ بھی ہے کہ اس جیسے مرد سے اسی جیسی عورت پیدا نہ ہو سکتی ہو مثلاً مرد کی عمر ۲۰ برس اور عورت کی عمر ۲۵ برس کی ہو تو ان دونوں ہی صورتوں میں اس کلام سے عورت حرام نہ ہوگی۔

Marfat.com

وجہ :- اس کی دلیل یہ ہے کہ جب عورت کا نسب دوسرے مرد سے مشہور ہے تو اس عورت کا قائل کی لڑکی ہونا محال اور ناممکن ہے۔

شارح نور الانوار کی تحقیق :- ھٰذہٖ بنتی کے ظاہری معنٰے متعذر ہیں کیونکہ اول تو عورت کا نسب دوسرے سے مشہور ہے۔ پھر عورت عمر میں اس سے بڑی بھی ہے لہٰذا اس کلام کے حقیقی معنٰے پر عمل کرنا دشوار ہوگا۔ اور جہاں تک ہٰذہٖ بنتی کے معنے مجازی کا تعلق ہے تو اس قول کے مجازی معنے ہیں ھٰذہٖ بنتی۔ یعنی ھٰذہٖ طالقٌ اس لئے کہ ہٰذہٖ بنتی مستلزم ہے انتِ طالق کو کیوں کہ ہٰذہٖ بنتی لڑکی ہونیکی وجہ سے حرمت پر دال ہے اور ہٰذہٖ طالق سے بھی حرمت نکاح ثابت ہوتی ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ بنت ہمیشہ کیلئے باپ پر حرام ہے اور مطلقہ بعد طلاق کے حرام ہوتی ہے۔

لہٰذا ھٰذہٖ بنتی سے اگر کہنے والا حرمت ثابت کرنا چاہے تو حرمتِ طلاق ثابت کرسکتا ہے یہی اس کی طاقت میں ہے کہ وہ منکوحہ کو طلاق دیکر اپنے اوپر حرام کرے۔ لہٰذا ھٰذہٖ بنتی کو اگر مجاز پر محمول کیا جائے گا تو انتِ طالقٌ کے معنے پر محمول کیا جائیگا مگر مشکل یہ ہے کہ اس جگہ مجاز بھی متعذر ہے۔ اسوجہ سے کہ بیٹی ہونا اور طلاق والی ہونا دونوں ایک ساتھ جمع نہیں ہوسکتے کیونکہ وقوع طلاق کا تقاضہ کہ پہلے نکاح صحیح ہو، اور بیٹی ہونیکا تقاضہ یہ ہے کہ نکاح ہمیشہ کیلئے حرام ہے۔ لہٰذا دونوں کے درمیان منافات پائی گئی۔ اور قاعدہ ہے کہ جن دو چیزوں کے درمیان منافات ہو۔ ان کے درمیان مجاز جائز اور نہ استعارہ کی گنجائش۔ اس لئے ہٰذہٖ بنتی اور ھٰذہٖ طالق کے درمیان مجاز جاری نہ ہوگا۔ اور ہٰذہٖ بنتی کہکر مجازاً ہٰذہٖ طالقٌ مراد لینا جائز نہ ہوگا اور کلام کو لغو قرار دیدیا جائے گا۔

فقہاء کی رائے :- اس بارے میں فقہاء کی رائے یہ ہے کہ ہٰذہٖ بنتی کا کہنے والا اگر اپنے اس قول پر اصرار کرے تو قاضی دونوں کے درمیان جدائی کرادیگا کیونکہ اصرار کرنیکی وجہ سے شوہر نے ظلم کیا اس لئے کہ جب وہ بیوی کو ہٰذہٖ بنتی کہنے پر مصر ہوگا تو حقوقِ زوجیت ادا نہ کرسکے گا اور نتیجۃً بیوی مطلقہ بن کر رہ جائیگی کیونکہ ایک طرف بنتی کہنے کی وجہ سے شوہر اس سے جماع نہیں کرتا دوسری جانب یہ عورت اپنا دوسرا نکاح بھی نہیں کرسکتی۔ اس لئے اس کو مطلقہ نہیں کہا جاسکتا اس لئے یہ عورت کالمعلقہ ہوگئی۔

اور عورت (بیوی) کو معلق رکھنے والا شوہر ظالم ہے اور عورت مظلومہ ہے اور مظلومہ سے ظلم کو دور کرنا وقت کے قاضی کا فریضہ ہے اسلئے رفع ظلم وستم کے نام پر قاضی دونوں میں تفریق کرادے گا۔

شرعاً رفع ظلم کی ایک مثال :- کما فی الجب والعنۃ جیسے مقطوع الذکر اور عنین میں رفع ظلم کیلئے قاضی تفریق کرادیتا ہے۔ اسی طرح ہٰذہٖ بنتی پر اصرار کرنیوالے شوہر کا حال ہے کہ وہ میاں بیوی میں تفریق کرادیگا۔

مقطوع الذکر اور عنین کے احکام میں فرق :- وہ شوہر جس کا عضو تناسل جڑ سے کٹا ہوا ہو اور کسی قسم کے استفادہ کے قابل ہی نہ ہو کیونکہ وہ موجود ہی نہیں۔ عورت اگر اس سے جدائی کی درخواست قاضی کو

marfat.com

Marfat.com

دیگی تو قاضی تحقیق حال کے بعد فوراً تفریق کردیگا کیونکہ مہلت دینے کی اس میں گنجائش ہی نہیں۔
البتہ وہ شوہر جس کا عضو تناسل موجود ہو مگر کسی مرض کی وجہ سے یا پیدائشی طور پر اس میں استادگی نہ ہوتی ہو اور وہ جماع کے قابل نہ ہو تو قاضی اس کو علاج معالجہ کی درخواست پر مہلت دے سکتا ہے جس کی مدت کم از کم ایک برس فقہاء نے لکھی ہے۔ اگر اس مدت میں عنین نے صحبت کرلی تو فبہا ورنہ عنین سے طلاق لے لی جائے گی اور طلاق نہ دینے کی صورت میں قاضی دونوں کے درمیان تفریق کرادے گا۔
فقولہٗ او اکبر سنا منہ الخ پس ماتن کا قول دراں حالیکہ بیوی اس سے عمر میں بڑی ہو۔ اس جملے کا تعلق اس کے قول "معروفۃ النسب" سے ہے۔ یعنی نحوی ترکیب کے لحاظ سے یہ جملہ معروفۃ النسب پر عطف ہے اور اس کا قول تولد لمثلہ حال واقع ہے اس کے قول معروفۃ النسب۔ یعنی شارح نے ماتن کی عبارت کی نحوی تحقیق فرمائی ہے۔ فرمایا اس کے قول اکبر سنا منہ (عورت شوہر سے عمر میں بڑی ہو) اس قول کا عطف ماقبل کی عبارت معروفۃ النسب پر کیا گیا ہے اور قول تولد لمثلہ معروفۃ النسب سے حال واقع ہے۔ اس ترکیب نحوی کے بعد عبارت کا ترجمہ و مطلب یہ ہوگا۔ شوہر نے جس عورت کو ہذہ بنتی کہا ہے اس کا نسب دوسرے سے مشہور ہو۔ یعنی کسی دوسر کی لڑکی ہو سب کو معلوم ہو اور اس عمر کی عورت اس جیسے شوہر سے پیدا ہوسکتی ہو۔ یعنی عورت کی عمر کم ہو اور شوہر کی عمر زائد ہو۔ یا یہ صورت ہو کہ شوہر کی عمر کم اور عورت کی عمر اس سے زائد ہو۔
مذکورہ ان دونوں صورتوں میں اس کلام کی حقیقت پر عمل کرنا دشوار ہوگا۔ اول صورت میں عورت کے نسب کے مشہور ہونیکی بناء پر، اور دوسری صورت میں عورت کی عمر کے زائد اور شوہر کی عمر کے اس سے کم ہونیکی وجہ سے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر کوئی صورت ایسی ہو کہ یہ دونوں شرطیں نہ پائی جائیں۔ مثلاً عورت کا نسب معروف نہ ہو اور عورت کی عمر شوہر سے کم ہو زائد نہ ہو تو ھذہ بنتی کہنے کی بناء پر اس عورت کا نسب اس مرد سے ثابت مان لیا جائیگا۔ چنانچہ قاضی دونوں میں تفریق کرادے گا۔
دوسرا احتمال:- شارح نے کہا بعض کا قول ہے کہ ماتن کا قول "او اکبر سنا منہ" ماتن کے قول وتولد لمثلہ پر عطف ہے۔ اس کا اعتبار نہیں ہے اس لئے کہ عورت جب معروفۃ النسب ہو تو اس کا شوہر کی بیٹی ہونا محال ہے اگرچہ عورت شوہر سے عمر میں چھوٹی ہی کیوں نہ ہو۔ گویا حاصل یہ ہے کہ معروفۃ النسب کی قید کے بعد اکبر سنا منہ کہنے کی کوئی حاجت نہیں ہے۔ عورت خواہ عمر میں چھوٹی ہو یا بڑی ہر حال میں ایک ہی حکم ہے۔

ثُمَّ شَرَعَ المُصَنِّفُ بَعْدَ ذٰلِکَ فِی بَیَانِ قَرَائِنِ العَمَلِ بِالمَجَازِ وَتَرْکِ الحَقِیْقَۃِ وَھِیَ خَمْسَۃٌ عَلٰی مَا زَعَمَہٗ فَقَالَ وَالحَقِیْقَۃُ تُتْرَکُ بِدَلَالَۃِ العَادَۃِ کَالنَّذْرِ بِالصَّلٰوۃِ وَالحَجِّ فَاِنَّ الصَّلٰوۃَ فِی اللُّغَۃِ الدُّعَاءُ کَمَا فِی قَوْلِہٖ تَعَالٰی یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا صَلُّوْا عَلَیْہِ وَقَوْلِہٖ عَ اِذَا کَانَ صَائِمًا فَلْیُصَلِّ اَیْ لِیَدْعُ ثُمَّ نُقِلَتْ اِلَی الاَرْکَانِ المَعْلُوْمَۃِ

marfat.com
Marfat.com

وَالْعِبَادَةِ الْمَعْهُوْدَةِ وَهُجِرَ مَعْنَاهُ الْاَوَّلُ فَاِنْ قَالَ اَحَدٌ لِلّٰهِ عَلَيَّ اَنْ اُصَلِّيَ يَجِبُ عَلَيْهِ الصَّلٰوةُ لَا الدُّعَاءُ وَكَذَا الْحَجُّ لُغَةً الْقَصْدُ مُطْلَقًا ثُمَّ نُقِلَ فِي الشَّرْعِ اِلَى الْمَنَاسِكِ الْمَعْهُوْدَةِ فِيْ مَكَّةَ فَلَوْ قَالَ لِلّٰهِ عَلَيَّ اَنْ اَحُجَّ يَجِبُ عَلَيْهِ الْعِبَادَةُ الْمَعْهُوْدَةُ وَفِيْ حُكْمِهِمَا سَائِرُ الْاَلْفَاظِ الْمَنْقُوْلَةِ شَرْعًا اَوْ عُرْفًا عَامًّا وَخَاصًّا وَكَذَا قَوْلُهٗ لَا يَضَعُ قَدَمَهٗ فِيْ دَارِ فُلَانٍ عَلٰى مَا مَرَّ۔

ترجمہ

پھر مصنفؒ نے اس کے بعد ان قرائن کا ذکر شروع فرمایا جہاں مجاز پر عمل کیا جاتا ہے اور حقیقت ترک کر دی جاتی ہے۔ لہٰذا فرمایا: اور حقیقت کبھی ترک کر دی جاتی ہے (۱) عادت کی دلالت کی وجہ سے جیسے صلوٰۃ اور حج کی نذر ماننا۔ اسلئے کہ صلوٰۃ کے لغوی معنٰے دعا کے ہیں جیسے اللہ تعالیٰ کا قول یَا اَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا صَلُّوْا عَلَیْہِ (اے ایمان والو حضور صلے اللہ علیہ وسلم پر دعا کرو یعنی درود بھیجو) اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول "واذا کان صائما فلیصل" میں صلوٰۃ کے معنٰے دعا کے ہیں پھر اس لفظ کو ارکان مخصوصہ اور متعینہ عبادت کیطرف نقل کر لیا گیا اور معنیٰ اول ترک کر دیئے گئے پس اگر کوئی شخص نذر مانے اور کہے "لِلّٰہِ عَلَیَّ اَنْ اُصَلِّیَ" تو اس پر نماز واجب ہوگی دعا واجب نہ ہوگی۔ ایسے ہی لفظ "حج" لغت میں قصد اور ارادہ کے ہیں مطلقاً۔ پھر اس کو شریعت میں نقل کیا گیا مکہ مکرمہ میں متعینہ مناسک ادا کرنے کی طرف۔ اسلئے اگر کسی شخص نے نذر کی اور کہا کہ "لِلّٰہِ عَلَیَّ اَنْ اَحُجَّ" تو اس پر حج کی متعین عبادت واجب ہوگی۔ اسی حکم میں وہ تمام الفاظ داخل ہیں جو شرعاً یا عرفاً نقل کئے گئے ہیں خواہ خاص ہوں یا معنیٰ عام ہوں۔ اسی طرح اس کا قول "لا یضع قدمہ فی دار فلان" میں جیساکہ گذر چکا ہے۔

تشریح

جن وجوہ واسباب کی بنا پر مجاز پر عمل کیا جاتا اور حقیقت کو ترک کر دیا جاتا ہے یہاں سے ان ہی اُن اسباب کا ذکر فرمایا ہے۔ مصنفؒ نے وہ پانچ اسباب وقرائن ذکر فرمایا ہے جہاں حقیقت کو چھوڑ کر مجاز پر عمل کیا جاتا ہے۔

وہ پانچ مقامات یہ ہیں: عادت کی دلالت۔ فی نفسہٖ لفظ کی دلالت۔ سیاق کلام کی دلالت۔ متکلم کے حال کی دلالت۔ محل کلام کی دلالت۔

تفصیلات:۔ والحقیقۃ تترک الخ۔ حقیقت کبھی عادت کی دلالت کیوجہ سے ترک کر دی جاتی ہے اور مجاز پر عمل کیا جاتا ہے۔ عادت کی دلالت کا مطلب یہ ہے کہ انسان کی جو عادت ہوتی ہے اس عادت کی دلالت کیوجہ سے لفظ کے حقیقی معنٰے ترک کر دیئے جاتے ہیں اور مجازی معنٰے پر عمل کیا جاتا ہے کیونکہ کلام کی وضع اس لئے ہوئی ہے کہ مخاطب کو سمجھایا جا سکے۔ پس جب کلام عرف اور عادت میں کسی چیز کے لئے استعمال کیا جائے اور لغوی معنٰے سے اس کو منتقل کر لیا گیا ہو تو اس عادت اور عرف کی دلالت کو ترجیح دی جاتی ہے اور اس کے لغوی اور حقیقی معنیٰ ترک کر دیئے جاتے ہیں مگر یہ اس وقت ہے جب لفظ کے حقیقی معنٰے مستعمل نہ ہوں۔ پس اگر لفظ کے معنیٰ حقیقی مستعمل ہوں تو امام صاحبؒ کے نزدیک لفظ کے معنٰے حقیقی مستعمل پر عمل کرنا اولیٰ ہے اور مجازی معنٰے جو متعارف ہوں ان پر عمل کرنا افضل نہیں ہے۔

marfat.com

Marfat.com

مثلاً کسی نے صلوٰۃ اور حج کی نذر مانی تو اس سے صلوٰۃ مخصوصہ قرارت، قیام، رکوع، سجود وغیرہ۔ اور حج سے شعائر معلومہ کا ادا کرنا لازم ہوگا۔ اس وجہ سے کہ لغت میں صلوٰۃ کے معنٰی صرف دعا کے ہیں جیسے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "یا ایھا الذین آمنوا صلوا علیہ وسلموا تسلیما۔ اور حدیث میں وارد ہے کہ اذا کان صائما فلیصل۔ دونوں جگہ صلوٰۃ کے معنٰی دعا کے ہیں۔ اس کے بعد شریعت نے صلوٰۃ کو ارکان مخصوصہ کے مجموعہ یعنی نماز کی جانب نقل کرلیا اور صلوٰۃ کے معنٰی دعا کے ترک کردیئے گئے۔ اب جب لفظ صلوٰۃ بولا جاتا ہے تو اس سے ارکان مخصوصہ یعنی مجازی معنٰی ہی مراد لئے جاتے ہیں۔ اس لئے اگر کسی نے نذر مانی کہ للہ علیَّ ان اُصلی تو اس پر نماز پڑھنا واجب ہوگا۔ جب نذر پوری ہوگی دعا کی تو نذر پوری نہ ہوگی۔

اسی طرح حج کے معنٰی لغت میں ارادہ کرنا، قصد کرنا ہیں۔ اس کے بعد شریعت نے ارکان مخصوصہ اور مخصوص عبادت کیطرف اس لفظ کو نقل کرلیا جو ارکان مکہ مکرمہ اور مخصوص مقامات پر ادا کئے جاتے ہیں اب جب لفظ حج بولا جاتا ہے تو ہر مسلمان کا ذہن انھیں معنٰی مجازی کی جانب منتقل ہوتا ہے لغوی معنٰی کی جانب ذہن منتقل نہیں ہوتا۔ لہٰذا اگر کسی نے نذر مانی کہ للہ علیَّ ان اَحُجَّ (خدا کے لئے مجھ پر حج واجب ہے) تو اس سے اصطلاحی حج ہی مراد لیا جائے گا، لغوی معنٰی قصد کرنے کے مراد نہیں لئے جائیں گے۔

وفی حکمھما سائر الالفاظ المنقولۃ الخ۔ فاضل شارح نے فرمایا جس طرح صلوٰۃ اور حج کا حکم آپ نے سنا یہی حکم تمام ان الفاظ کا ہے جن کے معنٰی لغت میں دوسرے اور شرعاً دوسرے ہیں۔ یا عرف عام یا عرف خاص میں ان کے معانی ہیں۔ وہی معنٰی مراد لئے جائیں گے اور حقیقت لغویہ کو ترک کردیا جائیگا۔

پھر شارح علیہ الرحمہ نے ماضی کا حوالہ دیتے ہوئے فرمایا۔ سابق میں واللہ لا اضع قدمی فی دار فلان میں بھی عرف عام کی دلالت کیوجہ سے وضع قدم کے حقیقی معنٰی ننگے پیروں داخل ہونے کو ترک کرکے مطلق دخول کے معنٰی لئے گئے ہیں۔ اور وضع قدم کے معنٰی مطلق دخول کے مجازی معنٰی ہیں۔

وبدلالۃ اللفظ فی نفسہ ای باعتبار ماخذ اشتقاقہ ومادۃ حروفہ لا باعتبار اطلاقہ بان کان اللفظ مثلاً موضوعاً لمعنی فیہ قوۃ فیخرج ما وجد فیہ ذلک المعنی ناقصا او لمعنی فیہ نقصان وضعف فیخرج ما وجد فیہ ذلک المعنی زائدا او یسمّٰی ھذا مشککا وعبّر عنہ صاحب التوضیح بکون بعض الافراد فیہ زائدا او ناقصا۔

ترجمہ اور فی نفسہ لفظ کی دلالت کیوجہ سے (حقیقی معنٰی ترک کردیئے جاتے ہیں) مطلب یہ ہے کہ لفظ کے ماخذ اور اس کے حروف مادی کے اعتبار سے حقیقی معنٰی ترک کردیئے جاتے ہیں نہ کہ اطلاق لفظ کیوجہ سے مثلاً ایک لفظ ایسے معنٰی کیلئے وضع کیا گیا ہے جس میں قوت وشدت پائی جاتی ہے پس وہ معنٰی خارج ہوجائیں گے جن میں اس سے نقص پایا جاتا ہو یا ضعف پایا جاتا ہو پس جس لفظ میں معنٰی زیادہ ہوں گے وہ بھی خارج

Marfat.com

ہو جائیگا ایسے لفظ کو مشکک کہا جاتا ہے اور اس کی تعبیر صاحب توضیح نے اس طرح پر کی ہے کہ یوں بعض افراد زائد یا ناقص۔

تشریح فی نفسہ لفظ کی دلالت کیوجہ سے اس لفظ کے حقیقی معنیٰ کو ترک کر دیا جاتا ہے۔ فی نفسہ کا مطلب یہ ہے کہ کلام کے سیاق وسباق و عادت کیطرف نظر کئے بغیر لفظ کے اصل مادہ جس سے اس لفظ کو مشتق کیا گیا ہے اس کی بنا پر اس کی حقیقت کو ترک کر دیا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر لفظ لحم ہے۔ اس کے مادہ میں شدت و قوت داخل ہے پس جب لفظ میں یہ قوت نہ پائی جاتی ہو یا ناقص پائی جاتی ہو اس پر یہ لفظ دلالت نہیں کریگا۔ چنانچہ مچھلی کے گوشت پر لحم کا حکم عائد نہ کیا جائے گا گو مچھلی کے گوشت پر لحم کے معنیٰ ضعف کے ساتھ یا ناقص پائے جاتے ہیں۔ ایسے لفظ کو ان کی اصطلاح میں مشکک بھی کہا جاتا ہے۔

مشکک: منطق کی اصطلاح میں وہ کلی ہے جو اپنے افراد پر شدت وضعف، اول آخر، اولیٰ وادنیٰ وغیرہ کے فرق کے ساتھ دلالت کرے یا صادق آئے۔

فَالْاَوَّلُ كَمَا اِذَا حَلَفَ لَا يَاكُلُ لَحْمًا فَلَا يَتَنَاوَلُ لَحْمَ السَّمَكِ وَقَوْلُهٗ كُلُّ مَمْلُوكٍ لِيْ حُرٌّ لَا يَتَنَاوَلُ الْمُكَاتَبَ فَاِنَّ لَفْظَ اللَّحْمِ لَا يَتَنَاوَلُ السَّمَكَ اِذْ هُوَ مُشْتَقٌّ مِنَ الْاِلْتِحَامِ وَهُوَ الشِّدَّةُ وَلَا شِدَّةَ بِدُوْنِ الدَّمِ وَالسَّمَكُ لَا دَمَ فِيْهِ لِاَنَّ الدَّمَوِيَّ لَا يَسْكُنُ الْمَاءَ وَلَا يَعِيْشُ فِيْهِ فَلَا يَتَنَاوَلُ هٰذَا الْحَلْفُ لَحْمَ السَّمَكِ وَاِنْ كَانَ اُطْلِقَ عَلَيْهِ فِي الْقُرْاٰنِ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى لِتَاْكُلُوْا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَبِهٖ تَمَسَّكَ مَالِكٌ رَّ فِيْ اَنَّهٗ يَحْنَثُ بِاَكْلِ لَحْمِ السَّمَكِ وَنَحْنُ نَقُوْلُ لَا يَحْنَثُ بِهٖ لِاَجْلِ مَاْخَذِ اللَّفْظِ وَلِاَنَّ بَائِعَهٗ لَا يُسَمّٰى فِي الْعُرْفِ بَائِعَ اللَّحْمِ وَلَفْظُ مَمْلُوكٍ فِيْ قَوْلِهٖ كُلُّ مَمْلُوكٍ لِيْ حُرٌّ لَا يَتَنَاوَلُ الْمُكَاتَبَ لِاَنَّهٗ مَا كَانَ مَمْلُوكًا كَامِلًا مِنْ جَمِيْعِ الْوُجُوْهِ يَدًا وَرَقَبَةً فَيَتَنَاوَلُ الْمُدَبَّرَ وَاُمَّ الْوَلَدِ وَلَا يَتَنَاوَلُ الْمُكَاتَبَ لِاَنَّهٗ مَمْلُوكٌ رَقَبَةً حُرٌّ يَدًا فَكَانَ نَاقِصًا فِيْ مَعْنَى الْمَمْلُوْكِيَّةِ۔

ترجمہ پس اول صورت کی مثال جیسے کسی نے قسم کھائی "لا یاکل لحما" پس یہ قسم مچھلی کو شامل نہ ہوگی۔ اور اس کا قول "کل مملوک لی حر" میں مکاتب شامل نہ ہوگا کیونکہ لفظ لحم مچھلی کو شامل نہیں ہے۔ کیونکہ لحم مشتق ہے التحام سے جس کے معنیٰ شدت کے ہیں اور شدت بغیر خون کے نہیں ہوتی اور مچھلی میں خون ہی نہیں ہوتا کیونکہ خون والا جانور پانی میں سکونت اختیار نہیں کرتا اور نہ اس میں زندگی بسر کر سکتا ہے۔ لہٰذا یہ قسم مچھلی کے گوشت کو شامل نہ ہوگی اگرچہ قرآن مجید میں مچھلی کے گوشت پر لحم کا استعمال کیا گیا ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے "لتاکلوا منہ لحما طریا" اور اسی سے امام مالکؒ نے استدلال کیا ہے کہ قسم کھانے والا مچھلی کا گوشت کھانے سے حانث ہو جائے گا۔ اور ہم احناف یہ کہتے ہیں کہ اس کے کھانے سے حانث نہ ہوگا لفظ کے ماخذ کو پیش نظر

marfat.com

Marfat.com

رکھتے ہوئے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ عرف میں مچھلی کے فروخت کرنیوالے کو بائع اللحم نہیں کہتے اور کل مملوک لی حرۃ میں لفظ مملوک مکاتب کو شامل نہیں ہے کیونکہ مکاتب یداً اور رقبۃً دونوں اعتبار سے پورے طور پر ملکیت میں داخل نہیں ہے لہٰذا کل مملوک کے تحت مدبر او رام ولد شامل ہو جائیں گے اور مکاتب شامل نہ ہوگا کیونکہ مکاتب رقبہ کے لحاظ سے مملوک ہے مگر ید کے لحاظ سے وہ آزاد ہے لہٰذا وہ مملوکیت میں ناقص ہے۔

تشریح

فالاول الخ لفظ کی فی نفسہٖ دلالت کی دو صورتیں ہیں۔ اول لفظ ایسے معنیٰ کیلئے اصل وضع میں بنایا گیا ہو جس میں قوت کے معنیٰ پائے جاتے ہیں۔ دوسری قسم لفظ کی فی نفسہٖ دلالت کے یہ معنیٰ ہیں کہ لفظ اصل وضع میں ایسے معنیٰ کیلئے وضع کیا گیا ہو جس میں فی نفسہٖ ضعف ہو یا پھر نقصان اور کمی ہو۔ اول کی مثال میں شارح نے لحم ذکر کیا ہے۔ یعنی ایک شخص نے قسم کھائی کہ میں گوشت (لحم) نہیں کھاؤں گا تو یہ قسم مچھلی کے گوشت کو شامل نہ ہوگی مگر شرط یہ ہے کہ قسم کھانیوالے کی قسم کھاتے وقت کوئی نیت نہ ہو۔ اگر قسم کھاتے وقت اس نے مچھلی کے گوشت کی نیت بھی کر لی تھی تو اب وہ گوشت اور مچھلی دونوں کے کھانے سے حانث ہو جائیگا۔ اور اگر اس نے کوئی نیت کی تھی تو صرف گوشت کے کھانے پر حانث نہ ہوگا۔ مچھلی اس کی قسم سے خارج ہوگی۔ اگر کھائے گا تو حانث نہ ہوگا۔

دوسری مثال :- ایک آدمی نے قسم کھائی کہ میرے جتنے مملوک ہیں تو وہ آزاد ہیں مملوک کے تحت مکاتب شامل نہ ہوگا۔ کیونکہ مکاتب کے اندر مالک کی ملکیت تام نہیں ہوتی۔ بدلِ کتابت ادا کر کے وہ غلام آزاد ہو جاتا ہے۔ اسی طرح مکاتب کو خرید و فروخت، لین دین کے وہی حقوق حاصل ہوتے ہیں جو ایک آزاد کو حاصل ہیں۔ جب مملوک (غلام) کو کوئی تصرفات کا حق نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ مکاتب میں ملکیت ناقص تھی اسی لئے وہ کل مملوک کے تحت داخل نہ ہوگا۔

اس بارے میں امام مالکؒ کا اختلاف:- مذکورہ قسم یعنی لا اٰکل لحماً کی قسم کھانے پر اگر اس نے مچھلی کا گوشت کھا لیا تو وہ حانث ہو جائے گا جیسا کہ قرآن کریم میں اس کا تذکرہ موجود ہے جس میں مچھلی کو لحم طریّا سے تعبیر کیا گیا ہے۔ معلوم ہوا لحم کا اطلاق مچھلی کے گوشت پر بھی ہوتا ہے۔

ونحن نقول الخ مگر ہم نے یعنی احناف کی جانب سے شارح علامؒ نے جواب دیا۔ لفظ کے ماخذِ اشتقاق کو پیش نظر رکھتے ہوئے لحم کا اطلاق مچھلی پر نہیں ہوتا کیونکہ لحم میں شدت ہے وہ خون سے پیدا ہوتا ہے جبکہ مچھلی خون سے پیدا نہیں ہوتی اور مچھلی میں نرمی اور ضعف پایا جاتا ہے۔

دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ بائع لحم اور بائع سمک دو الگ الگ افراد ہوتے ہیں۔ بائع سمک کو بائع لحم نہیں کہا جاتا، نہ بائع لحم کو بائع سمک ہی کہا جاتا ہے۔

اعتراض :- اشکال کا حاصل یہ ہے کہ کل مملوک لی فہو حرٌ والی صورت میں مکاتب بھی مملوک ہے اس کو کیوں خارج کر دیا گیا۔

جواب :- لا یتناول المکاتب الخ شارح نے فرمایا مالک کا قول کل مملوک لی الخ کے تحت مکاتب داخل

Marfat.com

ہی نہ تھا تو اس کو خارج کرنیکا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کیونکہ وہ مملوک کامل تھا ہی نہیں کیونکہ اس کا ہاتھ تو آزاد تھا، اس کی گردن آزاد تھی۔ یعنی وہ خرید و فروخت کرسکتا تھا مالک اس کو فروخت نہ کرسکتا تھا لہٰذا وہ معنیٰ مکاتب من وجہ آزاد ہوتا ہے اس لئے کل مملوک کے تحت وہ داخل نہ ہوگا۔

ہاں اس قول کے تحت مدبر اور ام ولد داخل رہیں گے۔ اور کل مملوک لی فہو حرٌّ کے کہنے سے آقا پر یہ دونوں آزاد ہو جائیں گے کیونکہ مملوکیت ام ولد اور مدبر میں آقا کی زندگی میں کامل ہوتی ہے۔

شرعی اصطلاح:۔ مدبر اس غلام کو کہتے ہیں جس سے اس کے آقا نے یہ کہدیا ہو کہ میرے مرنے کے بعد تو آزاد ہے۔ مدبر کا حکم شرعی یہ ہے کہ یہ مولیٰ کی زندگی میں غلام رہتا ہے مگر مولیٰ کے مرجانے کے بعد آزاد ہو جاتا ہے۔ آقا کے مرنے کے بعد اس غلام کا کوئی وارث نہیں ہوتا۔ نیز مدبر کو اس کا آقا اپنی زندگی میں آزاد کرنا چاہے تو آزاد کرسکتا ہے اور فروخت کرنا چاہے تو اس کو فروخت نہیں کرسکتا اسلئے کہ موت بہرحال ہر شخص کی یقینی ہے اس لئے اس کے مرجانے کے بعد مدبر کا آزاد ہو جانا بھی یقینی ہے۔ اس لئے مدبر کی بیع جائز نہیں۔

ام ولد: وہ باندی ہے جس کے بطن سے اس کے مالک آقا کے نطفہ سے کوئی اولاد مذکر یا مؤنث پیدا ہوئی ہو۔

ام ولد کا شرعی حکم:۔ اس کو آقا اپنی زندگی میں آزاد کرسکتا ہے۔ آقا کے مرجانے کے بعد یہ باندی اس کے لڑکے کی ماں ہے اور لڑکا آزاد ہے اس لئے ماں اس کی ملکیت میں آتے ہی آزاد ہو جاتی ہے۔

مکاتب:۔ وہ غلام کہلاتا ہے جس سے اس کے مولیٰ نے کہدیا ہو کہ اتنی رقم ادا کردو تو تم آزاد ہو۔

مکاتب کا شرعی حکم:۔ یہ اجازت پا جانے کے بعد بدل کتابت ادا کرنے کیلئے مکاتب سفر کرسکتا ہے، خرید و فروخت کرسکتا ہے، لین دین کرسکتا ہے، غلام خرید سکتا ہے۔ مگر جب تک بدل کتابت کی معمولی رقم اس کے ذمہ واجب الادا رہے گی یہ غلام ہی رہے گا آزاد نہ کہلائیگا۔ اگر بدل کتابت کے ادا کرنے سے مکاتب معذوری ظاہر کردے تو اس کو فروخت بھی کیا جاسکتا ہے اور اس پر وراثت بھی جاری ہوسکتی ہے۔

وَالثَّانِي مَا ذَكَرَهُ بِقَوْلِهِ وَعَكْسُهُ الْحَلْفُ بِأَكْلِ الْفَاكِهَةِ اَيْ عَكْسُ الْمَذْكُوْرِ مِنَ الْمِثَالَيْنِ مَا اِذَا حَلَفَ لَا يَاكُلُ الْفَاكِهَةَ فَلَا يَتَنَاوَلُ الْعِنَبَ لِاَنَّ الْفَاكِهَةَ اسْمٌ لِمَا يُتَفَكَّهُ بِهِ وَيُتَلَذَّذُ حَالَ كَوْنِهِ زَائِدًا عَلَى مَا يَقَعُ بِهِ قِوَامُ الْبَدَنِ فَهُوَ مَوْضُوْعٌ لِلنُّقْصَانِ وَالْعِنَبُ وَالرُّطَبُ وَالرُّمَّانُ فِيْهَا كَمَالٌ لَيْسَ فِي الْفَاكِهَةِ وَهُوَ اَنْ يَكُوْنَ بِهِ قِوَامُ الْبَدَنِ وَيَكْتَفِيْ بِهَا فِيْ بَعْضِ الْاَمْصَارِ لِلْغِذَاءِ فَلَا يَدْخُلُ فِي النَّاقِصِ وَاَمَّا اِدْخَالُ الطَّرَّارِ فِي السَّارِقِ وَاِنْ كَانَ فِيْهِ كَمَالٌ اَيْضًا مِنَ السَّارِقِ فَلِاَنَّ ذٰلِكَ الْكَمَالَ وَالزِّيَادَةَ لَيْسَ بِمُغَايِرٍ لِمَعْنَى الْاَصْلِ بَلْ مُكَمِّلٌ لَهُ مِنْ قَبِيْلِ دَلَالَةِ النَّصِّ فَيَشْمَلُهُ كَاشْتِمَالِ اُفٍّ فِيْ قَوْلِهِ تَعَالٰى وَلَا تَقُلْ لَهُمَا اُفٍّ لِلضَّرْبِ وَالشَّتْمِ بِخِلَافِ زِيَادَةِ الْعِنَبِ فَاِنَّهُ مُغَايِرٌ لِمَعْنَى التَّفَكُّهِ وَمُضِيٌّ لَهُ وَعِنْدَهُمَا يَحْنَثُ بِذٰلِكَ

marfat.com

Marfat.com

كُلِّهِ لِاَنَّهَا مِنْ اَعَزِّ الْفَوَاكِهِ هٰذَا اِذَا لَمْ يَنْوِ وَاَمَّا اِذَا نَوٰى ذٰلِكَ يَحْنَثُ اِتِّفَاقًا

ترجمہ

اور دوسری صورت وہ ہے جس کو مصنفؒ نے اپنے لفظوں میں اس طرح ذکر کیا ہے۔ اور اس کے برعکس میوہ کھانیکی قسم کھانا ہے۔ یہ مذکورہ دونوں صورتوں کے برعکس وہ صورت ہے کہ کوئی شخص یہ قسم کھائے کہ وہ میوہ نہیں کھائے گا۔

فلا یتناول العنب الخ۔ پس یہ قسم انگور کو شامل نہ ہوگی اس لئے کہ فاکہہ اس چیز کا نام ہے جس سے فرحت ولذت مقصود ہوتی ہے اور یہ چیز اس اصل چیز سے زائد ہوتی ہے جس سے بدن کا خمیر اور قوام تیار ہوتا ہے پس فاکہہ میں نقصان کے معنیٰ ملحوظ ہیں اور عنب، رطب اور رمان میں کمال کے معنیٰ ملحوظ ہیں جو فاکہہ میں نہیں ہیں۔ اور کمال کا مطلب یہ ہے کہ ان چیزوں سے بدن کا قوام بنتا ہے اور بعض علاقوں میں تو بطور غذا صرف انھیں چیزوں پر اکتفاء کیا جاتا ہے لہٰذا عنب ناقص میں داخل نہیں ہے اور بہرحال طرار یعنی جیب تراش کو سارق کے حکم میں داخل کرنا اگرچہ اس میں سارق کی بہ نسبت معنیٰ زائد پائے جاتے ہیں تو اس وجہ سے ہے کہ یہ کمال اور زیادتی اصل کے معنیٰ کو تبدیل کرنے والی نہیں ہے بلکہ دلالۃ النص کے قبیل سے اس کے معنیٰ مکمل کرنے والی ہے لہٰذا طرار سارق کے حکم میں اسی طرح شامل ہے جیسے لفظ اُف اللہ تعالیٰ کے قول "وَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ" میں ضرب اور شتم کو بخلاف عنب والی زیادتی کے کیونکہ عنب تفکہ کے معنیٰ کو بدلنے والا ہے اور تفکہ کیلئے مضر بھی ہے۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک قسم کھانیوالا ان چیزوں کے کھانے سے حانث ہو جائیگا کیونکہ یہ نہایت عمدہ تفکہ میں شمار ہوتے ہیں یہ اختلاف اس صورت میں ہے کہ قسم کھانے والے نے کوئی نیت نہیں کی اور اگر اس کی نیت کرلی ہو تو بالاتفاق حانث ہو جائیگا۔

تشریح

دوسری صورت کی مثال کا بیان :- یعنی اصل لغت میں اگر لفظ ایسے معنیٰ کیلئے وضع کیا گیا ہو کہ جس کے اندر ضعف اور نقصان کے معنیٰ پائے جاتے ہوں تو اس لفظ سے وہ معنیٰ خارج ہو جائیں گے کہ جن کے اندر قوت اور کمال پایا جاتا ہو مثلاً کسی آدمی نے کہا "واللہ لا آکل (اللہ تعالیٰ کی قسم میں فاکہہ نہیں کھاؤں گا)، تو اس آدمی کی یہ قسم عنب (انگور) کو شامل نہ ہوگی۔ یعنی اگر حالف انگور کھالے گا تو حانث نہ ہوگا۔ یہی حکم انار اور کھجور کا بھی ہے۔ یعنی ان کے کھا لینے سے حالف حانث نہ ہوگا۔ اس لئے لفظ فاکہہ اس کو کہتے ہیں جس کو بطور لذت کے کھایا جاتا ہے یعنی فاکہہ سے نہ پیٹ بھرا جاتا ہے اور نہ بطور خوراک کے اس کو کھایا جاتا ہے جس سے قوت حاصل ہو۔ لہٰذا فاکہہ اُن چیزوں سے زائد چیز کا نام ہے جن کو غذا اور خوراک کے بطور کھایا کھایا جاتا ہے ظاہر ہے۔ اس لحاظ سے فاکہہ میں نقصان اور ضعف کے معنیٰ پائے جاتے ہیں اس لئے فاکہہ سے انگور، کھجور، انار وغیرہ خارج ہو جائیں گے کیونکہ ان میں قوت ہوتی ہے اور یہ بطور غذا کے کھائے جاتے ہیں۔

حاصل بحث یہ نکلا کہ فی نفسہ لفظ کی دلالت کیوجہ سے لفظ کے حقیقی معنیٰ کو ترک کرنے کی یہ دوسری مثال ہے۔

ماتن کا قول واما الطرار الخ۔ طرار یعنی گرہ کٹ کو کہتے ہیں۔ ماتن کی یہ عبارت درحقیقت ایک مقدر سوال کا جواب ہے،

Marfat.com

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ طرار سارق کے حکم میں داخل نہ ہوا اور جو سزا سارق کی ہے وہ طرار پر عائد نہ کی جائے یعنی چور کی طرح گرہ کٹ کے ہاتھ نہ کاٹے جائیں اس لئے سارق کے معنٰے ہیں مالِ محفوظ کا خاموشی سے چرالینا۔ اور طرار کے معنٰے ہیں جیتے جاگتے، چلتے پھرتے معمولی غفلت پر کسی کی جیب کتر دینا، یا جیب سے کچھ نکال لینا۔ تو سارق کے معنٰے کے مقابلے میں طرار میں معنیٰ زائد پائے جاتے ہیں لہٰذا قوت وضعف کا فرق ہو گیا حالانکہ طرار اور سارق دونوں کا حکم ایک ہے یعنی پہلی مرتبہ چوری کرنے پر داہنے ہاتھ کا کاٹا جانا۔

سوال مذکور یا اعتراض مذکورہ کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ طرار میں اگرچہ سارق کے مقابلہ میں معنٰے زائد پائے جاتے ہیں مگر یہ زیادتی یا کمال سرقہ کے معنٰے میں تبدیلی پیدا نہیں کرتی البتہ مکمل اور تکمیل کرنیوالی تو بن سکتی ہے مثلاً اسطرح پر جب خاموشی سے کسی کے محفوظ مال کے لے لینے سے قطع ید واجب ہے تو بیداری کی حالت میں کسی کی جیب کاٹ دینے سے بدرجۂ اولیٰ قطع ید واجب ہونا چاہئے لہٰذا جب طرار میں معنٰے کی زیادتی سارق کے مقابلہ میں کسی معنیٰ یا جزم کا اضافہ نہیں کرتی۔

لہٰذا جب السارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیہما کے تحت چور کے ہاتھ کاٹے جاسکتے ہیں تو دلالۃ النص کے ذریعہ طرار میں سرقہ کا حکم جاری کیا جائیگا کیونکہ سرقہ میں جرم کم درجہ کا ہے تو یہی نص اس بات پر بھی دلالت کرتی ہے کہ طرار جس میں سرقہ کے مقابلے میں معنیٰ زائد اور جرم بڑا پایا جاتا ہے بدرجۂ اولیٰ ہاتھ کاٹا جانا چاہئے۔

اس فقہی مسئلہ کی ایک مثال:۔ والدین کے بارے میں حکم دیا گیا "وَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا الخ" دم اپنے والدین کو اُف مت کہو اور نہ ان کی ڈانٹ ڈپٹ کرو) معلوم ہوا والدین سے اظہار ناراضگی کرنا اور ناراضگی کا اظہار کرتے ہوئے ان کو کلمۂ اُف کہنا جو اظہار ناراضگی کا ایک ادنیٰ لفظ ہے جس کی ممانعت وارد ہوئی ہے تو ان کو زدوکوب کرنا بدرجۂ اولیٰ ممنوع اور حرام ہوگا۔ گویا اُف کہنے کی ممانعت عبارۃ النص سے ثابت ہوئی جو ادنیٰ درجہ کا ایک لفظ ہے جس سے والدین کو تکلیف پہنچتی ہے تو مارنا پیٹنا جس میں اذیت زائد ہے دلالۃ النص سے ممنوع وحرام ہوئی تو مارنا پیٹنا کلمۂ اُف کے معنٰے میں کوئی تغیر پیدا نہیں کرتے بلکہ اُس کیلئے مکمل اور تکمیل کرنیوالے ہیں۔ ٹھیک اسی طرح اوپر دی گئی مثال سارق اور طرار کی سمجھنا چاہئے۔ طرار کو اگر سارق کی سزا دی جاتی ہے یعنی ہاتھ کاٹا جاتا ہے تو طرار میں سرقہ کے معنیٰ میں اضافہ ہے اس لئے اس کا حکم دلالۃ النص سے ثابت کیا گیا ہے۔ اسی کے برخلاف انگور، کھجور اور انار ہیں ان کے معانی میں جو اضافہ یا زیادتی تفکہ کے معنیٰ کے مقابلے میں پائی جاتی ہے وہ زیادتی تفکہ کی حقیقت کو تبدیل کر دیتی ہے کیونکہ تفکہ کھانے کے بعد بطور تلذذ کے تھوڑی سی چیز کے کھانے کو کہتے ہیں جبکہ انار، کھجور اور عنب پیٹ بھرنے کیلئے کھائے جاتے ہیں اور ان کے کھانے سے غذا کا حاصل کرنا مقصود ہوا کرتا ہے۔ اس لئے فاکہہ کا لفظ انگور، کھجور اور انار کو شامل نہ ہوگا۔ اور فاکہہ نہ کھانیکی حلف کرنے سے انگور اور کھجور وانار کا کھالینا قسم کو نہ توڑے گا نہ اس پر قسم کے توڑنے کا کفارہ واجب ہوگا۔

صاحبینؒ کا اختلاف:۔ اس مسئلہ میں حضرات صاحبینؒ کا اختلاف ہے۔ چنانچہ شارح نے لکھا ہے کہ صاحبینؒ

marfat.com
Marfat.com

کے نزدیک فاکہہ نہ کھانے کی قسم کھانیوالے شخص نے اگر انگور وغیرہ کھالیا تو اپنی قسم میں حانث ہو جائیگا کیونکہ کھجور، انگور اور انار عمدہ قسم کے میوہ جات اور فاکہہ ہیں۔ اس لئے فاکہہ نہ کھانیکی قسم سے ان کا کھانیوالا اپنی قسم میں حانث ہو جائے گا۔

بعض فقہاء کی رائے یہ ہے کہ انھوں نے امام صاحب اور صاحبین کے مذکورہ اختلاف کو زمان و مکان کے اختلاف پر محمول کیا ہے۔ یعنی یہ کہ امام صاحبؒ کے زمانے میں ان کے علاقے میں انگور، کھجور اور انار بطور غذا کھائے جاتے تھے۔ اور صاحبینؒ کے زمانے میں ان کو تفکہ کے بطور کھایا جاتا تھا۔ یا پھر یہ حکم ان علاقوں کیلئے دیا گیا ہے جہاں انکو بطور غذا کے کھایا جاتا ہے اور وہاں انکی پیداوار کافی مقدار میں ہوتی ہے۔ لیکن جہاں پیداوار نہ ہو یا بطور فاکہہ کے ہی کھائے جاتے ہوں وہاں ان کا شمار فواکہ میں کیا جائے گا۔

وَبِدَلَالَةِ سِيَاقِ النَّظْمِ اَیْ بِسَبَبِ سُوْقِ الْكَلَامِ بِقَرِيْنَةٍ لَفْظِيَّةٍ اِلْتَحَقَتْ بِهٖ سَوَاءٌ كَانَتْ سَابِقَةً اَوْ مُتَاَخِّرَةً كَقَوْلِهٖ طَلِّقْ اِمْرَأَتِیْ اِنْ كُنْتَ رَجُلًا حَتّٰى لَا يَكُوْنَ تَوْكِيْلًا فَاِنَّ حَقِيْقَةَ هٰذَا الْكَلَامِ هُوَ التَّوْكِيْلُ بِالطَّلَاقِ لٰكِنْ تُرِكَ ذٰلِكَ بِقَرِيْنَةِ قَوْلِهٖ اِنْ كُنْتَ رَجُلًا لِاَنَّ هٰذَا الْكَلَامَ اِنَّمَا يُقَالُ عِنْدَ اِرَادَةِ اِظْهَارِ عَجْزِ الْمُخَاطَبِ عَنِ الْفِعْلِ الَّذِیْ قُرِنَ بِهٖ فَيَكُوْنُ الْكَلَامُ لِلتَّوْبِيْخِ مَجَازًا اَوْ مِثْلُهٗ قَوْلُهٗ تَعَالٰى فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَّمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ اِنَّا اَعْتَدْنَا لِلظّٰلِمِيْنَ نَارًا حَيْثُ تُرِكَتْ حَقِيْقَةُ الْمَشِيْئَةِ وَحَقِيْقَةُ قَوْلِهٖ فَلْيَكْفُرْ بِقَرِيْنَةِ قَوْلِهٖ تَعَالٰى اَعْتَدْنَا لِلظّٰلِمِيْنَ نَارًا وَحُمِلَ عَلَى التَّوْبِيْخِ

ترجمہ اور کبھی سیاقِ کلام کی دلالت کیوجہ سے یعنی ایسے کلام کے لانیکے سبب جو ایسے لفظی قرینہ کے ساتھ ہے جو اس کلام سے چلا ہوا ہے خواہ وہ قرینہ کلام سے پہلے ہو یا بعد میں جیسے کوئی شخص کہے طَلِّقْ اِمْرَأَتِیْ اِنْ كُنْتَ رَجُلًا (اگر تو مرد ہے تو میری بیوی کو طلاق دیدے) چنانچہ اس قول سے توکیل بالطلاق ثابت نہ ہوگی۔ اس کلام کی حقیقت توکیل بالطلاق ہے لیکن یہ معنٰے ترک کردیئے گئے ہیں۔ اِنْ كُنْتَ رَجُلًا کے قرینہ کیوجہ سے۔ کیونکہ اس قسم کا کلام مخاطب کے عجز کو ظاہر کرنیکے وقت بولا جاتا ہے کہ وہ اس فعل سے عاجز ہے جس سے یہ کلام ملا ہوا ہے پس یہ کلام مجازاً توبیخ کے لئے شمار ہوگا اور اسی کے مثل اللہ تعالٰے کا قول فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَّمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ اِنَّا اَعْتَدْنَا لِلظّٰلِمِيْنَ نَارًا بھی ہے اس جگہ مشیئت کی حقیقت اور فلیکفر کی حقیقت ترک کردی گئی ہے اِنَّا اَعْتَدْنَا لِلظّٰلِمِيْنَ نَارًا کے قرینہ کی وجہ سے اور اس کے قول کو توبیخ پر محمول کیا گیا ہے۔

تشریح جہاں لفظ کے حقیقی معنی کو ترک کردیا جاتا ہے ان میں سے یہ تیسرا مقام ہے۔ جہاں لفظ کی حقیقت کو ترک کرکے مجازی معنٰے پر عمل کیا جاتا ہے وہ ہے دلالتِ سیاقِ کلام۔ کلام کے سیاق و سباق، موقع محل کی وجہ سے اس کی حقیقت کو ترک کردیا جاتا ہے۔

سیاقِ کلام :۔ ایسا کلام جس کے ساتھ قرینہ لفظوں میں مذکور ہو خواہ پہلے ذکر کیا گیا ہو یا کلام کے بعد میں اس قرینہ

Marfat.com

کو ذکر کیا گیا ہو اور وہ قرینہ اس پر دلالت کرتا ہو کہ اس کلام کے حقیقی معنی متکلم نے مراد نہیں لیے ہیں۔
مثال:۔ طلق امرأتی ان کنت رجلاً (میری بیوی کو طلاق دیدے اگر تو مرد ہے) میں اصل کلام تو طلق امرأتی ہے اور ان کنت رجلاً اس کیلئے قرینہ لایا گیا ہے جس نے طلق امرأتی کے حکم کو بدل دیا ہے۔ طلق امرأتی میں تو صرف یہ حکم مذکور ہے کہ میری بیوی کو طلاق دیدے مگر ان کنت رجلاً جو شرط کا جملہ بعد میں متصلاً مذکور ہے اس میں مخاطب کو تنبیہ و تہدید مذکور ہے کہ اگر تو نے ایسا کام کیا تو انجام بد اپنا سوچ لینا۔
حاصل یہ کہ ان کنت رجلاً سیاق کلام ہے جس کی وجہ سے طلق امرأتی کے حقیقی معنے توکیل بالطلاق کے متروک ہو گئے۔ اور کلام کو تنبیہ اور تہدید پر محمول کر لیا گیا۔
دوسری مثال:۔ باری تعالیٰ کا قول ہے " فمن شاء فلیؤمن ومن شاء فلیکفر انا اعتدنا للظالمین نارا " (پس جو شخص چاہے پس وہ ایمان لے آئے اور جو چاہے تو پس وہ کفر کرے) کلام کے اس حصہ میں مخاطبین کو اجازت سمجھ میں آتی ہے اور یہ کہ ان کو باری تعالیٰ کی طرف سے دونوں باتوں کا اختیار ہے۔ اگر بندہ ایمان قبول کرے یا کفر کو اختیار کرلے باری تعالیٰ ناراض نہ ہوں گے مگر اس کے بعد کلام انا اعتدنا للظالمین نارا (ہم نے ظالمین (کافرین) کیلئے جہنم تیار کر رکھی ہے) بتا رہا ہے کہ باری تعالیٰ بندہ کے کفر پر راضی نہیں ہیں بلکہ ناراض ہیں۔ اور کفر کے اختیار کرنے والوں کیلئے باری تعالیٰ نے جہنم کی آگ تیار کر رکھی ہے۔ اس قرینہ کیوجہ سے اختیار کے معنے متروک ہو گئے اور ایمان کا قبول کرنا باری تعالیٰ کی رضا مندی ہوگی اور کفر کے اختیار کرنے سے باری تعالیٰ ناراض ہوں گے اور کافرین کو جہنم میں داخل کریں گے۔ اب فلیکفر کو اجازت کے بجائے تنبیہ اور توبیخ پر محمول کیا جائے گا۔

وبدلالة معنى يرجع الى المتكلم وقصده فيحمل على الاخص مجازا وان كان اللفظ دالا على العموم بحقيقته كما في يمين الفور وهو مشتق من فارت القدر اذا غلت واشتدت ثم سميت به الحالة التي لا لبث فيها ولا ريث باعتباره فوران الغضب كما اذا ارادت امرأة الخروج فقال لها الزوج ان خرجت فانت طالق فمكثت ساعة حتى سكن غضبه ثم خرجت لا تطلق فان حقيقة هذا الكلام ان تطلق في كل ما خرجت ولكن معنى الغضب الذي حدث في المتكلم وقت خروجها يدل على ان المراد هي هذه الخرجة المعينة فيحمل الكلام عليها مجازا بهذه القرينة ومثله قول الرجل لاحد تعال تغد معي فقال ان تغديت فعبدي حر فان حقيقته ان يعتق عبده ايما تغدى سواء كان مع الداعي او وحده في بيته ولكن معنى التغدية الذي حدث في المتكلم يدل على ان المراد هو الغداء المدعو اليه حال كونه مع الداعي فيحمل عليه فقط حتى لو تغدى بعد ذلك في بيته لا يحنث ولا يعتق عبده۔

marfat.com

Marfat.com

ترجمہ

اور کبھی ایسے معنی کے دلالت کرنیکے سبب جو متکلم کیطرف راجع ہوتے ہیں یعنی اس کے تکلم اور قصد کیطرف راجع ہوتے ہیں تو ایسا کلام اخص پر مجازاً محمول ہوتا ہے اگرچہ لفظ اپنی حقیقت کے اعتبار سے عموم پر دلالت کرتا ہے جیسے یمین فور میں۔ لفظ فور دراصل "فارت القدر" سے بنایا گیا ہے۔ یہ جملہ اس وقت بولا جاتا ہے جب ہانڈی خوب ابلنے لگے اور جوش آنے لگے پھر اس کے بعد اس لفظ فور سے جوش غضب کا لحاظ کرکے اس حالت کو کہا جانے لگا جس میں کوئی ٹھہراؤ اور تاخیر نہیں ہوتی جیسے اس صورت میں کہ ایک عورت شوہر سے لڑجھگڑ کر باہر نکلنے لگی تو شوہر نے اس سے کہا اِنْ خَرَجتِ فَانتِ طَالِق تو عورت تھوڑی دیر باہر نکلنے سے رک گئی حتیٰ کہ شوہر کا غصہ ٹھنڈا ہو گیا پھر باہر نکلی تو طلاق واقع نہ ہوگی پس اس کلام کی حقیقت یہ ہے کہ جب بھی عورت گھر سے باہر نکلے تو طلاق واقع ہو جائے لیکن غصہ کی کیفیت جو متکلم کے اندر عورت کے باہر نکلنے کیوقت پیدا ہو گئی تھی۔ یہ کیفیت دلالت کرتی ہے کہ شوہر کی مراد یہ متعینہ خروج ہے لہٰذا مجازاً اس قرینہ کیوجہ سے کلام کو متعینہ خروج پر محمول کیا جائے گا۔ اور اسی جیسا مرد کا کسی سے یہ کہنا بھی ہے کہ تعالِ تغدّ معی۔ پس اس نے جواب دیا اِن تغدیت فعبدی حُرٌّ۔ تو اس کلام کی حقیقت یہ ہے کہ اس کا غلام آزاد ہو جائے جہاں کبھی بھی یہ شخص صبح کا کھانا کھائے۔ برابر ہے کہ بلانیوالے کے ساتھ یا تنہا اپنے گھر میں کھائے لیکن تغدیہ کے معنے جو متکلم میں اس وقت پیدا ہوئے دلالت کرتا ہے کہ اس کی مراد وہ تغدیہ ہے جس کی طرف وہ بلایا گیا ہے درانحالیکہ تغدیہ داعی کے ساتھ ہو لہٰذا اس حالت کیوجہ سے کلام کو مجازاً اسی پر محمول کیا جائے گا یہاں تک کہ اس نے صبح کا کھانا اپنے گھر میں کھایا تو حانث نہ ہوگا اور نہ اس کا غلام آزاد ہوگا۔

تشریح

کلام کے حقیقی معنے ترک کئے جانیکا یہ چوتھا مقام ہے جہاں حقیقت کو ترک کرکے مجازی معنے مراد لئے جاتے ہیں اور وہ ایسی دلالت ہے جو خود متکلم کی جانب راجع ہوتی ہے یعنی متکلم کے قصد و ارادہ اور اس متکلم کے حال کو دیکھکر لفظ کے حقیقی معنیٰ کو ترک کر دیا جاتا ہے۔ بالفاظ دیگر مخاطب کو یہ معلوم ہو جائے کہ متکلم کا ارادہ لفظ کی حقیقت کے ترک کرنیکا ہے تو کلام کی حقیقت کو ترک کرکے مجازی معنے مراد لیا جائے گا مثلاً متکلم اپنے کلام کو اخص پر محمول کرنیکا ارادہ کر رہا ہے اگرچہ بطور حقیقت وہ لفظ عموم پر دلالت کرتا ہو یعنی کلام کی کامل حقیقت تو عموم ہے اور خصوص اس کی حقیقت قاصرہ ہے پس متکلم کے ارادہ اور حال کو دیکھ کر حقیقت کاملہ کو ترک کر دیا جاتا ہے اور حقیقت قاصرہ مراد لی جائے گی۔

اس مثال میں حقیقی معنے پورے طور پر متروک نہیں ہوتے چاہے وہ قاصرہ کے تحت ہوں مگر حقیقت ہیں۔ ماتن نے اس کی مثال یمین فور سے دی ہے۔ فور کے معنے جلدی اور عجلت کے ہیں۔ یعنی بلا تاخیر کسی کام کا ہونا۔ فور۔ فارت التنور سے ماخوذ ہے۔ جب اس پر رکھی ہوئی دیگ اچھی طرح پکنے لگے اور اس میں ابال آجائے ایسے موقع پر فار التنور بولتے ہیں۔ پھر جو غصے کے اندر بھی ایک قسم کا جوش پایا جاتا ہے اس لئے فار کو حالت غیظ و غضب کے ساتھ موسوم کر دیا گیا جس میں کسی قسم کی تاخیر نہ ہو۔ بحالت غیظ و غضب جو قسم کھائی جاتی ہے اس کو بھی یمین فور کہا جاتا ہے کیونکہ اس کا اطلاق غضب کی حالت پر ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر ایک گھر کے اندر شوہر اور بیوی میں زوردار

Marfat.com

لڑائی ہوئی کہ دونوں ایک دوسرے پر بہت زیادہ غضبناک ہو گئے۔ ٹھیک اسی حالت میں بیوی اُس گھر سے نکل کر باہر جانے لگی تو اس حالت میں شوہر نے بیوی سے کہا "اِن خرجتِ فانتِ طالقٌ" (اگر تو گھر سے باہر نکلی تو تو طلاق والی ہے)۔ عورت یہ سنتے ہی فوراً رک گئی باہر نہیں نکلی۔ اس کے بعد جب شوہر کا غیظ و غضب ٹھنڈا ہو گیا اور غصہ جاتا رہا تو عورت گھر سے باہر نکل کر چلی گئی تو ایسی صورت میں اس عورت پر طلاق واقع نہ ہوگی۔

اس جگہ اِن خرجتِ فانتِ طالقٌ کے حقیقی معنیٰ عام ہیں جس کا تقاضہ یہ ہے کہ عورت پر طلاق واقع ہو خواہ وہ بحالتِ غصہ و ناراضگی نکلے یا غصہ ٹھنڈا ہو جانے کے بعد دوسرے اور تیسرے روز گھر سے باہر نکلے مگر غیظ و غضب کے معنٰے جو مذکورہ صورت میں شوہر کے اندر پیدا ہو گئے اور جس کی بنا پر اس نے عورت کو یہ جملہ کہا تھا وہ خاص حالت ہے اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ شوہر کی مراد یہی خاص متعین خروج تھا مطلق خروج دار مراد نہیں تھی یعنی شوہر مطلقاً گھر سے باہر نکلنے سے بیوی کو منع نہیں کرنا چاہتا بلکہ صرف اسی حالت میں اور اسی وقت اس کو روکنے کیلئے اس نے یہ جملہ کہا تھا۔ یہی اس کلام کی حقیقتِ قاصرہ ہے۔ پس غضب کے قرینہ کی بناء پر اس کلام کی حقیقت کو ترک کر دیا گیا اور حقیقتِ قاصرہ یعنی خروج معین اُسی حالت اور اسی وقت کا خروج مراد ہے جب عورت غصہ کی حالت میں گھر سے باہر نکل کر جانے کا ارادہ کر رہی تھی۔

صاحبِ نور الانوار نے اسی سے ملتی جلتی ایک مثال اور تحریر فرمائی ہے۔ مثال ایک شخص نے دوسرے شخص سے کہا "تعالَ تغدّ معی" (آؤ صبح کا کھانا میرے ساتھ کھاؤ) تو اس نے جواب میں کہا "اِن تغدّیتُ فعبدی حُرٌّ" (اگر میں صبح کا کھانا کھاؤں تو میرا غلام آزاد ہے) اس کلام کے حقیقی معنٰے ہیں۔ یہ شخص تنہا کھانا صبح کا کھائے یا بلانے والے کے ساتھ کھائے، گھر میں کھائے یا باہر کھائے ہر حال میں تغدی ہوگا اور اس کا غلام آزاد ہو جانا چاہئے گو معنٰے حقیقی کے اعتبار سے اس کلام میں عموم پایا جاتا ہے۔ اسی کو حقیقتِ کاملہ بھی کہتے ہیں۔ مگر تغدی کے جو معنٰے اس وقت متکلم کا حال دیکھ کر پیدا ہوئے وہ یہ ہیں کہ اس نے داعی کی دعوت کے جواب میں یہ جملہ کہا ہے مطلقاً نہیں کہا ہے گویا خاص (تغدی) اس نے مراد لی ہے۔ تغدی عام مطلق اس کا مقصود نہیں ہے لہٰذا غلام کے آزاد ہونے کی تعلیق متکلم کے حال کو دیکھتے ہوئے مخصوص حالت پر موقوف ہوئی۔ اور وہ ہے داعی کی دعوت میں کھانا کھانے پر غلام کی آزادی کی تعلیق۔ یہی مخصوص حالت اس کلام کی حقیقت قاصرہ ہے۔ اسی قرینہ کی بناء پر اس کلام کی حقیقتِ کاملہ کو ترک کر دیا گیا اور اس کو خصوص یعنی حقیقتِ قاصرہ پر محمول کیا گیا ہے۔ لہٰذا اگر اس نے داعی کے ساتھ اسوقت اس کھانے میں شرکت اور کھانا کھایا تو اس کا غلام آزاد ہو جائے گا اور اس حالت کے بعد دوسرے وقت یا تنہا یا اس داعی کے ساتھ یا کسی کی ساتھ اس نے تغدی کی ان عام حالات میں اس کا غلام آزاد نہ ہوگا۔

وَبِدَلالَةِ مَحَلِّ الْكَلامِ وَعَدَمِ صَلاحِيَّتِهِ لِلْمَعْنَى الْحَقِيقِي لِلُزُومِ الْكَذِبِ فِيمَنْ هُوَ مَعْصُومٌ عَنْهُ فَلابُدَّ أَنْ يُحْمَلَ عَلَى الْمَجَازِ كَقَوْلِهِ إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ فَإِنَّ مَعْنَاهُ الْحَقِيقِي أَنْ لا تُوجَدَ

marfat.com

Marfat.com

اَعْمَالُ الجَوَارِحِ اِلَّا بِالنِّيَّةِ وَهُوَ كَذِبٌ لِاَنَّ اَكْثَرَ مَا يَقَعُ الْعَمَلُ مِنَّا فِيْ وَقْتِ خُلُوِّ الذِّهْنِ عَنِ النِّيَّةِ فَلَابُدَّ اَنْ يُحْمَلَ عَلَى الْمَجَازِ اَىْ ثَوَابُ الْاَعْمَالِ اَوْ حُكْمُ الاعمالِ بالنياتِ فَاِنْ قُدِّرَ الثوابُ فظاهِرٌ اَنَّهُ لَا يَدُلُّ عَلَى اَنَّ جوازَ الاعمالِ في الدنيا موقوفٌ على النِّيَّةِ وَاِنْ قُدِّرَ الحكمُ فهُوَ نوعانِ دُنيوِيٌّ كَالصِّحَّةِ وَالْفَسَادِ وَاُخْرَوِيٌّ كَالثوابِ وَالعِقَابِ وَالاُخرَوِيُّ مُرَادٌ بالاجماعِ بَيْنَنَا وَبينَ الشافعيِّ فلا يجوزُ اَنْ يُرَادَ الدُّنيوِيُّ ايضًا اَمَّا عندَهُ فَلِاَنَّهُ يَلْزَمُ عُمُومُ المَجَازِ وَاَمَّا عِندَنَا فلاَنَّهُ يَلْزَمُ عُمُومُ المشتركِ فَلَا يَدُلُّ عَلَى اَنَّ جوازَ العَمَلِ موقوفٌ عَلَى النِّيَّةِ فَلَا تكونُ النِّيَّةُ فرضًا في الوضوءِ على ما قالَ الشافعيُّ وَاَمَّا في سائرِ العباداتِ المَحْضَةِ فالمَقْصُوْدُ فيها الثوابُ فاذا خَلَتْ عَنِ الثوابِ بِدُوْنِ النِّيَّةِ فاتَ الجوازُ ايضًا بهذهِ الوتيرةِ لَا بِاَنَّ النَّصَّ دالٌّ على فوتِ الجوازِ۔

ترجمہ

اور محلِ کلام کی دلالت کے سبب اور اس کے حقیقی معنیٰ کی صلاحیت نہ رکھنے کی وجہ سے کیونکہ کذب لازم آتا ہے ان لوگوں کے کلام میں جو معصوم ہیں لہٰذا ضروری ہے کہ اس کو مجاز پر محمول کیا جائے جیسے نبی کریم کا فرمان "اِنَّمَا الْاَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ" (عمل کا دارومدار نیت پر ہے) کیونکہ اس حدیث کے معنیٰ تو یہ ہیں کہ بدن کے عمل بغیر نیت کے نہ پائے جائیں لیکن یہ معنیٰ کاذب ہیں کیونکہ بہت سے کام ہمارے بغیر نیت کے بھی واقع ہوتے ہیں۔ لہٰذا یہ حدیث نبوی مجازی معنیٰ پر محمول ہوگی یعنی حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ ثواب اعمال یا حکم اعمال نیت پر موقوف ہے۔ پس اگر یہاں ثواب کا لفظ مقدر ہو تو یہ اس بات کو نہیں بتاتا کہ اعمال کا جائز ہونا نیت پر موقوف ہے اور اگر حکم مقدر ہو تو اس کی دو قسمیں ہیں (۱) دنیاوی حکم۔ جیسے عمل کا صحت و فساد۔ (۲) اخروی حکم۔ ثواب عمل اور عمل کا عذاب۔ لیکن ہمارے اور شوافع کے نزدیک اخروی حکم مراد ہے لہٰذا دنیوی حکم بھی مراد لینا جائز نہیں ہے۔ بہرحال امام شافعیؒ کے نزدیک تو اس وجہ سے کہ عموم مجاز لازم آتا ہے اور یہ ان کے نزدیک جائز نہیں ہے اور بہرحال ہمارے نزدیک تو عموم مشترک لازم آتا ہے جو ہمارے یہاں باطل ہے کیونکہ لفظ مشترک المعنیٰ سے ایک ہی معنیٰ مراد لئے جاسکتے ہیں ایک وقت میں ایک ارادہ سے دو معنیٰ مراد نہیں لئے جاسکتے۔ پس یہ حدیث اس بات پر دلالت نہیں کرتی کہ فعل کا جواز نیت پر موقوف ہے لہٰذا وضو میں نیت فرض نہ ہوگی جیسا کہ امام شافعیؒ نے فرمایا ہے۔ اور بہرحال دوسری تمام عبادات محضہ میں تو ان میں مقصود چونکہ ثواب ہوتا ہے اور جب نیت کے بغیر عبادت ثواب سے خالی ہوگی تو جوازِ عبادت بھی فوت ہو جائے گا اس طریقہ پر نہ کہ اس طریقہ پر کہ نص دلالت کرتی ہے جواز عمل کے فوت ہونے پر۔

تشریح

محلِ کلام کی دلالت اور حقیقی معنیٰ کی صلاحیت نہ رکھنے کی بنا پر لفظ کے حقیقی معنیٰ کو ترک کر دیا جانا۔ کلام سے ترکِ حقیقت کا یہ پانچواں مقام ہے۔ یعنی کبھی کبھی محلِ کلام کی دلالت کی وجہ سے کلام کی حقیقت کو ترک کر دیا جاتا ہے۔

Marfat.com

محلِ کلام :۔ وہ مقام جس میں کلام واقع ہوا ہو اور جس کے ساتھ کلام متعلق ہوتا ہے۔
محلِ کلام کی دلالت :۔ وہ موقع محل اس کلام کی حقیقت کا متحمل نہیں ہے اور نہ اس کی صلاحیت رکھتا ہے۔ کیونکہ حقیقی معنے مراد لینے کی صورت میں ایسی پاک ہستی (یعنی جناب رسول اکرم صلے اللہ علیہ وسلم) کا کاذب ہونا لازم آتا ہے۔ جو ذات کذب سے بری اور معصوم ہے اسلئے ایسے کلام کو کذب پر محمول کیا جائے گا اور اس کلام کے معنی حقیقی کو ترک کردیا جائے گا۔ تاکہ جناب رسول اکرم صلے اللہ علیہ وسلم کا کاذب ہونا لازم نہ آئے۔ مثال حدیث پاک ہے "انما الاعمال بالنیات" (اعمال کا دارو مدار نیت پر ہے) عمل خواہ دل کے ارادہ کا نام ہو یا وہ عمل جو بدن اعضاء کے ذریعہ انجام دیا جاتا ہے۔ ہاتھ پیر، آنکھ، کان اور سر وغیرہ تمام کے تمام اعمال نیت پر موقوف ہیں گو نیت کے بغیر کوئی عمل نہیں پایا جاتا۔ حالانکہ یہ بات واقع کے خلاف ہے کیونکہ انسان کے بہت سے کام بغیر نیت، بے ارادہ بھی صادر ہوتے ہیں گویا عمل موجود ہوتا ہے مگر وہاں نیت وارادہ نہیں پایا جاتا اس لئے اگر مذکورہ روایت کو اس کی حقیقت پر محمول کیا جائے تو واقع کے خلاف معلوم ہوتی ہے کیونکہ حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ کوئی عمل بے ارادہ نہیں پایا جاتا اور واقع میں کتنے اعمال ایسے ہیں جہاں نیت وارادہ بھی پایا نہیں جاتا اسلئے اگر صادق مصدوق جناب رسول اکرم صلے اللہ علیہ وسلم کی حدیث کو حقیقت پر محمول کیا جاتا ہے تو کذب لازم آتا ہے اسلئے محدثین نے اس روایت کو مجاز پر محمول کیا ہے اور حدیث کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ یہاں لفظ الاعمال سے پہلے ثواب کا لفظ محذوف ہے یعنی مراد حدیث یہ ہے کہ ثواب الاعمال بالنیات (عمل کا ثواب نیت پر موقوف ہے) دوسرے لوگوں نے لفظ حکم کو مقدر مانا ہے، اور حدیث کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ حکم الاعمال بالنیات (عمل کا حکم نیت پر موقوف ہے) جیسی نیت ویسا ہی اس کا حکم ہوگا۔

پہلی صورت میں حدیث پاک کا مطلب یہ ہوگا کہ اعمال کا ثواب نیت پر موقوف ہے اور عمل پر ثواب اسی وقت حاصل ہوگا جب نیت پائی جائیگی اور اگر عمل ہو اور نیت نہ پائی جائے تو ثواب نہ ملیگا مگر اس سے لازم نہیں آتا کہ وہ عمل جائز نہ ہو یا یہ کہ دنیا میں پایا ہی نہ جاتا ہو کیونکہ ترتب ثواب علی العمل اور چیز ہے اور وجود عمل اور چیز ہے کیونکہ ایسا ممکن ہے کہ نیت کے نہ پائے جانیکی وجہ سے عمل کرنیوالے شخص کو ثواب نہ ملے مگر عمل جائز ہو اور موجود ہو لیکن اگر لفظ ثواب محذوف مان لیا جائے تو حدیث پاک کا مطلب بھی درست ہو جائیگا اور آنحضورؐ کا کاذب ہونا بھی لازم نہ آئے گا۔

دوسری صورت حکم کے مقدر ماننے کی ہے یعنی حکم الاعمال بالنیات (اعمال کا حکم نیتوں پر موقوف ہے۔ حکم درحقیقت دو قسم کے ہیں۔ دنیا کا حکم جیسے کسی عمل کا نیک و بد ہونا، جائز و ناجائز ہونا، حرام، مکروہ ہونا، صحیح ہونا، فاسد ہونا۔ دوسری قسم آخرت کا حکم جیسے کسی عمل پر ثواب، جزاء خیر کا مرتب ہونا، یا سزا اور عذاب کا مرتب ہونا

اختلافات :۔ اس حدیث کے بارے میں احناف اور شوافع متفق ہیں کہ حدیث میں عمل سے پہلے ثواب کا لفظ محذوف ہے۔ یعنی عمل پر ثواب اور عذاب نیت پر موقوف ہے اور ثواب و عذاب دونوں کا تعلق آخرت مابعد الموت سے ہے تو پھر اس سے ثواب دینا، صحت، فساد، جائز و ناجائز وغیرہ احکام مراد نہ لیا جانا چاہئے۔ اس لئے کہ اگر اس

marfat.com

Marfat.com

سے دنیاوی حکم بھی مراد لیا جائیگا تو حکم عام ہو جائیگا دنیا و آخرت کو اور یہ معنیٰ عام اس کے مجازی معنے ہیں اور اس سے عموم مجاز کا مراد لینا لازم آئے گا جبکہ خود امام شافعیؒ عموم مجاز کو جائز نہیں ملنتے لہٰذا ان کے نزدیک آخرت کا حکم ہی مراد لیا جائے گا۔ احنافؒ کے نزدیک دنیاوی حکم اسلئے مراد لینا جائز نہیں کہ اخروی حکم کے ساتھ دنیوی حکم بھی اگر مراد لے لیا جائے تو عموم مشترک ہو جائیگا جبکہ احناف کے یہاں عموم مشترک ناجائز ہے۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ احناف کے نزدیک بھی اس جگہ اخروی حکم مراد ہے۔ دنیاوی حکم مراد نہیں ہے البتہ دلائل واسباب شوافع واحناف کے باہم ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔

شوافع پر ایک اعتراض:۔ صاحب نور الانوار نے شوافع کی تاویل مذکورہ پر ایک اشکال نقل فرمایا ہے کہ جب عمل کا ثواب نیت پر موقوف ہے تو وضو میں نیت فرض نہ ہونا چاہیئے حالانکہ امام شافعیؒ وضو میں نیت کو فرض مانتے ہیں۔

اعتراض یہ ہے کہ اگر کسی نے وضو کر لیا اور ادائیگی صلوٰۃ کی نیت نہ کی تو وضو تو پایا گیا البتہ آخرت کا ثواب اس پر حاصل نہ ہوگا لیکن یہ لازم نہیں آتا کہ وہ وضو جو بغیر نیت کے انجام دیا گیا ہو جائز نہ ہو یا صحیح نہ ہو بلکہ ممکن ہے وضو جائز اور درست ہو مگر اس پر ثواب حاصل نہ ہو تو ثابت ہوا کہ وضو کے لئے نیت فرض نہ رہی۔

جواب:۔ اگر عبادت مطلقہ یا عبادت محضہ مثلاً نماز، روزہ وغیرہ اگر انکو بغیر نیت کے انجام دیا جائے وہ جائز نہیں ہوتیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے ان عبادتوں کی صحت بھی، اور ان کا ثواب بھی یہ دونوں نیت پر موقوف ہیں اور حدیث کے معنے یہ مراد لے جائیں گے کہ عمل کی صحت نیت پر موقوف ہے۔ اس لئے کہ اگر عمل کا ثواب نیت پر موقوف مان لیا جائے تو نیت کے نہ پائے جانے سے ان اعمال کے ثواب کو فوت ہونا چاہئے نہ کہ ان کا درست ہونا۔ خلاصہ یہ کہ نیت کے بغیر اگرچہ ثواب حاصل نہ ہو مگر عبادت کی فرضیت ذمہ سے ساقط ہو جانا چاہئے۔ اور واقع میں ایسا نہیں ہے۔ یعنی نیت کے بغیر عبادت صحیح نہیں ہوتی اور وہ فریضہ ذمہ میں واجب اور باقی رہتا ہے۔

جواب:۔ حدیث کا ترجمہ اور مطلب تو وہی ہے جس کا اوپر ذکر کیا گیا ہے۔ عمل کا ثواب نیت پر موقوف ہے اور بغیر نیت کے عمل کا ثواب آخرت پر مرتب نہیں ہوگا مگر ان کی صحت نیت پر موقوف نہیں ہے۔ البتہ عبادات مخصوصہ، صلوٰۃ صوم کا جہاں تک تعلق ہے تو ان کو ادا کرنے کا اصلی مقصد ثواب آخرت ہی ہوتا ہے اور جب نیت نہ پائے جانے کے باعث عبادت کا ثواب آخرت سے خالی ہو گیا تو ان عبادتوں کا مقصود اصلی فوت ہو گیا اور جب مقصود اصلی فوت ہو گیا تو عبادت کا فائدہ ہی کیا رہ گیا وہ بھی ختم ہو گئی۔ اس وجہ سے کہ جب کسی چیز کا اصلی مقصد فوت ہو جاتا ہے تو وہ چیز کالعدم شمار کی جاتی ہے تو عبادات محضہ میں نیت کے نہ پائے جانے سے ان کے جواز اور صحت کا فوت ہو جانا اسی تاویل پر ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ ان کے جائز ہونیکے فوات پر حدیث دلالت کرتی ہے کیوں کہ اوپر حدیث کی تاویل گذر چکی ہے کہ ثواب اور حکم اعمال نیت پر موقوف ہیں، صحت عمل نیت پر موقوف نہیں ہے۔

Marfat.com

وَقَولُه عليه السلام رُفِعَ عَن اُمَّتِي الخطاءُ وَالنِّسيَانُ فَإِنَّ ظَاهِرَه يَدُلُّ عَلَى اَنَّ الخطاءَ وَالنِّسيَانَ لَايُوجَدُ مِن اُمَّتِه وَهُوَ كِذبٌ بَاطِلٌ فَيُحمَلُ عَلَى اَنَّ حُكمَه فِي الاٰخِرَةِ اَعنِي المَاٰثَمَ مَرفُوعٌ وَاَمَّا فِي الدُّنيَا فَعُرمُه بَاقٍ فِي حُقُوقِ العِبَادِ البَتَّةَ وَكَذَا فِي فَسَادِ الصَّومِ بِالاَكلِ خَطَاءً وَفَسَادُ الصَّلٰوةِ بِالتَّكَلُّمِ خَطَاءً فَلَا يَصِحُّ التَّمَسُّكُ بِه لِلشَّافِعِيِّ فِي بَقَاءِ الصَّلٰوةِ فَتَمَّ الاٰنَ بَيَانُ المَوَاضِعِ الخَمسَةِ عَلَى استِقرَاءِ المُصَنِّفِ وَفِيهِ كَلَامٌ لَايَخفٰى۔

ترجمہ

اور رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا فرمان کہ میری امت سے خطا اور نسیان اٹھا لئے گئے ہیں۔ اس حدیث کا ظاہری مضمون اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ خطا اور نسیان اس امت میں پائے نہ جائیں گے۔ درانحالیکہ یہ کذب اور باطل ہے پس اس حدیث کو مجازی معنے پر محمول کیا جائے گا اور کہا جائیگا کہ اس کا حکم آخرت میں ہے یعنی اس کا گناہ اٹھا لیا گیا ہے البتہ دنیا میں تو اس کا تاوان حقوق العباد کے سلسلے میں باقی ہے۔ اسی طرح خطاءً کھا لینے کی وجہ سے روزہ کے فاسد ہونے میں، اور خطاءً بات کر لینے کی وجہ سے نماز کے فاسد ہونے میں۔ پس امام شافعیؒ کا استدلال درست نہیں ہے کہ خطاءً کھا لینے سے روزہ فاسد نہیں ہوتا اور خطاءً بات کر لینے میں نماز فاسد نہیں ہوتی۔ پس اب پانچوں مقامات کا بیان مصنفؒ کے تتبع و تلاش کے مطابق پورا ہو گیا مگر اس میں کلام کرنے کی گنجائش ہے جیسا کہ مخفی نہیں ہے۔

تشریح

محلِ کلام کی دلالت کی بناء پر کلام کی حقیقت کو ترک کئے جانے کی مثالِ ثانی: فرمایا رسول اکرم صلے اللہ علیہ وسلم نے "رفع عن امتی الخطاء والنسیان" (میری امت سے خطاء اور نسیان دونوں معاف کر دیئے گئے ہیں) یعنی جو کام خطاءً یا نسیاناً بندے سے صادر ہو جاتا ہے اس پر کوئی اخروی عذاب مرتب نہ ہوگا۔

خطاء:۔ میں آدمی کو اپنا فعل یاد ہوتا ہے مگر اس کام کے کرنے کا ارادہ نہیں ہوا کرتا۔

نسیان:۔ آدمی کو فعل یاد نہیں ہوتا۔ اس فعل کو انجام دینے کا ارادہ ضرور پایا جاتا ہے۔

مثالِ خطاء:۔ ایک آدمی روزہ سے تھا وضو کرنے لگا۔ اتفاق سے کلی کرتے وقت بے ارادہ کلی کا پانی حلق سے نیچے اتر گیا تو اس کو خطا کہا جائے گا۔

مثالِ نسیان:۔ ایک شخص روزہ سے ہے دوپہر کو بھوک لگی حسبِ عادت اس نے کھانا کھا لیا۔ جب کھا کر فارغ ہو گیا تو اس کو یاد آ گیا کہ میں روزہ سے تھا۔ تو فعل کو اس نے ارادۃً کیا ہے مگر روزہ اس کو یاد نہیں رہا تھا اسی کو نسیان کہا جاتا ہے۔

حدیث "رفع عن امتی الخطاء والنسیان" کے معنٰی حقیقی متروک ہیں۔ اس وجہ سے کہ حدیث کے معنٰی حقیقی تو یہ ہیں کہ آپ صلے اللہ علیہ وسلم کی امت پر خطاء اور نسیان موجود نہیں بلکہ میری امت سے انکو اٹھا دیا گیا ہے یعنی آپکی امت

marfat.com

Marfat.com

سے خطاء اور نسیان کا صادر ہونا ممکن نہیں ہے مگر چونکہ یہ دونوں چیزیں یعنی بھول چوک امت محمدیہ سے ممکن ہی نہیں بلکہ واقع ہے۔ جاہل عالم چھوٹے بڑے سبھی میں پائی جاتی ہیں اسلئے اگر حدیث مذکورہ اسی کی حقیقت پر محمول کی جائے تو اشکال لازم آئے گا یعنی یہ کہ حدیث پاک واقع کے مطابق نہیں ہے اس دشواری کو رفع کرنے کیلئے حدیث کو اس کے ظاہر یعنی معنیٰ حقیقی سے مجاز کی جانب نقل کیا گیا اور یہ کہا گیا کہ خطاء و نسیان امت محمدیہ سے رفع کئے جانیکا مطلب یہ ہے کہ آخرت میں ان پر باز پرس نہیں ہوگی یا یہ کہ ان پر کسی امتی کو عذاب نہ دیا جائے گا۔ اور جہاں تک اس دنیا فانی کا تعلق ہے تو اس دنیا کے اندر اس امت سے بھی دوسروں کی طرح خطاء و نسیان کا صدور ہوگا اگر خطاء و نسیان کا تعلق کسی حق عبد سے ہے یعنی بھولے سے کسی کو کوئی نقصان پہنچا دیا گیا یا کسی کو بے ارادہ نقصان پہنچ گیا یعنی چوک ہوگئی تو امور دنیا میں اس پر دار و گیر اور اس کی جزاء بہر حال دینی ہوگی گویا دنیاوی احکام میں ان کو مرفوع نہیں مانا گیا مثلاً قتل خطا پر قاتل کے اوپر دیت واجب ہوتی ہے اور بحالت صوم خطاءً کھا پی لینے سے روزہ ٹوٹ جائیگا اور اس کو دوبارہ اس روزہ کی قضا کرنی ہوگی

سوال:۔ جس طرح نسیان کی صورت میں روزہ فاسد نہیں ہوتا اسی طرح خطاءً کھا لینے سے بھی روزہ فاسد نہ ہونا چاہئے؟

جواب:۔ نسیان کا عذر قوی ہے، اس پر بندے کو مجرم نہیں قرار دیا جاتا اور خطا پر بندہ کا ارادہ شامل ہوتا ہے اس طرح اگر یہ احتیاط کرتا تو وضو کرتے وقت حلق سے نیچے پانی اترتا۔ اس فرق کیوجہ سے خطا کو نسیان پر قیاس نہیں کیا جاسکتا

حاصل یہ نکلا کہ مذکورہ بالا روایت میں امت محمدیہ سے خطاء و نسیان کے دفع کئے جانیکا محل دار آخرت ہے۔ امام شافعیؒ نے اسی قسم کا قیاس فرمایا انھوں نے نسیان پر خطا کو قیاس کرکے دونوں کا حکم یکساں کر دیا ہے۔ یہ غلط ہے مطلب یہ ہے کہ اس حدیث کی روشنی میں امام شافعیؒ کا یہ کہنا درست ہوگا کہ اگر کسی نے نماز کی حالت میں خطاءً بات کرلی یا کوئی چیز خطاءً کھا پی لیا تو روزہ فاسد نہ ہوگا۔

یہاں تک مصنفؒ کے بیان کردہ وہ پانچوں مقامات بیان کر دیئے گئے کہ جہاں سے کلام کے حقیقی معنیٰ کو ترک کر دیا جاتا ہے۔

وَالتَّحرِيمُ المُضَافُ إِلَى الأَعيَانِ كَالمَحَارِمِ وَالخَمرِ حَقِيقَةٌ عِندَنَا خِلَافًا لِلبَعضِ جُملَةٌ مُبتَدَأَةٌ تَتِمَّةٌ لِقَولِهِ وَبِدَلَالَةِ مَحَلِّ الكَلَامِ جِيءَ بِهَا رَدًّا لِزَعمِ البَعضِ فَإِنَّهُم زَعَمُوا أَنَّ التَّحرِيمَ المُضَافَ إِلَى العَينِ كَالمَحَارِمِ فِي قَولِهِ تَعَالَى حُرِّمَت عَلَيكُم أُمَّهَاتُكُم وَالخَمرِ فِي قَولِهِ حُرِّمَتِ الخَمرُ لِعَينِهَا مَجَازٌ عَنِ الفِعلِ أَي نِكَاحُ أُمَّهَاتِكُم وَشُربُ الخَمرِ فَتَكُونُ الحَقِيقَةُ مَترُوكَةً بِدَلَالَةِ مَحَلِّ الكَلَامِ لِأَنَّ المَحَلَّ عَينٌ لَا يَقبَلُ الحُرمَةَ لِأَنَّ الحِلَّ وَالحُرمَةَ مِن أَوصَافِ الفِعلِ فَقُلنَا نَحنُ أَنَّ هٰذِهِ الحُرمَةَ عَلَى حَالِهَا وَحَقِيقَتِهَا لِأَنَّهُ أَبلَغُ مِن أَن يَقُولَ حُرِّمَت نِكَاحُ أُمَّهَاتِكُم وَذٰلِكَ لِأَنَّ الحُرمَةَ نَوعَانِ نَوعٌ يُلَاقِي الفِعلَ فَيَكُونُ العَبدُ مَمنُوعًا وَالفِعلُ مَمنُوعًا عَنهُ وَنَوعٌ

Marfat.com

يُلَاقِي المَحَلَّ فَيَخْرُجُ الْمَحَلُّ مِنْ اَنْ يَكُوْنَ مُبَاحًا وَصَارَ العَيْنُ مَمْنُوْعًا وَالعَبْدُ مَمْنُوْعًا عَنْهُ وَهٰذَا اَبْلَغُ الوَجْهَيْنِ فِي المَنْعِ فَاِنَّ الاَوَّلَ كَمَا يُقَالُ لِلطِّفْلِ لَا تَاْكُلِ الخُبْزَ وَهُوَ بَيْنَ يَدَيْهِ وَالثَّانِي كَمَا يُرْفَعُ الخُبْزُ مِنْ بَيْنَ يَدَيْهِ وَيُقَالُ لَهٗ لَا تَاْكُلْ فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ النَّفْيِ وَالنَّسْخِ وَهُوَ اَبْلَغُ مِنَ النَّهْيِ الحَقِيْقِيِّ عَلٰى مَا مَرَّ تَقْرِيْرُهٗ وَقَالَ بَعْضُ المُعْتَزِلَةِ اِنَّهٗ مُجْمَلٌ لِاَنَّ العَيْنَ لَا يَكُوْنُ حَرَامًا فَلَابُدَّ مِنْ تَقْدِيْرِ الفِعْلِ وَهُوَ غَيْرُ مُعَيَّنٍ لِاِسْتِوَاءِ جَمِيْعِ الاَفْعَالِ فِيْهِ فَيَجِبُ التَّوَقُّفُ وَهُوَ خَلَفٌ مَنْشَؤُهٗ سُوْءُ الفَهْمِ -

ترجمہ

وہ حرمت جس کی نسبت عین کیطرف ہوتی ہے مثلاً محارم اور خمر کی تحریم وہ ہمارے نزدیک حقیقت پر اور بعض علماء کا اس میں اختلاف ہے۔ مصنفؒ کی یہ عبارت بدلالۃ محل الکلام کا تتمہ ہے۔ بعض لوگوں کے گمان کو رد کرنے کیلئے مصنفؒ اس کو لائے ہیں بعض نے یہ گمان کیا ہے کہ وہ تحریم جو اعیان کیطرف منسوب ہوتی ہے۔ جیسے محرم عورتیں اللہ تعالیٰ کے قول حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ اُمَّهَاتُكُمْ میں۔ اور جیسے خمر کی تحریم آنحضورؐ کے اس قول حرمت الخمر لعینہا میں وہ فعل یعنی نکاح امہات اور شرب خمر سے مجاز ہیں یعنی اس کے مجازی معنیٰ ہیں لہٰذا یہاں محل کلام کی دلالت کیوجہ سے حقیقی معنیٰ متروک ہو جائیں گے کیونکہ محل عین ہے قابل حرمت نہیں ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ حلال ہونا اور حرام ہونا فعل کے اوصاف میں سے ہے۔ پس ہم (اکثر حنفیہ) اس بات کے قائل ہیں کہ یہ حرمت اپنی حالت پر اور اپنی حقیقت پر قائم ہے کیوں کہ اس سے کہیں بلیغ ہے کہ فرماتے حرمت نکاح امہاتکم اور وجہ اس کی یہ ہے کہ حرمت کی دو قسمیں ہیں ایک قسم وہ ہے جو فعل سے ملتی ہے پس اس صورت میں بندہ تو ممنوع ہوتا ہے اور فعل ممنوع عنہ ہوتا ہے۔ اور دوسری قسم وہ ہے کہ جو محل سے ملتی ہے اس صورت میں محل مباح ہونے سے خارج ہو جاتا ہے اور عین ممنوع ہو جاتا ہے اور بندہ ممنوع عنہ ہوتا ہے اور یہ صورت منع کے باب میں سب سے زیادہ بلیغ وجہ ہے چنانچہ پہلی صورت کی مثال یہ ہے کہ بچے سے کہا جائے کہ روٹی مت کھا اس حال میں کہ روٹی اس کے سامنے رکھی ہے۔ دوسری صورت کی مثال ایسی ہے کہ روٹی بچے کے سامنے سے اٹھالی جائے پھر اس سے کہا جائے کہ مت کھا پس یہ صورت نفی اور نسخ کے درجہ میں ہے اور حقیقی نہی سے زیادہ بلیغ اور مؤثر ہے جیسا کہ نہی کی بحث میں اس کا بیان گذر چکا ہے۔ اور بعض معتزلہ کا قول یہ ہے کہ جو تحریم عین کیطرف منسوب ہوتی ہے وہ مجمل ہے کیونکہ عین حرام نہیں ہوتا لہٰذا فعل کا مقدر ماننا ضروری ہے حالانکہ فعل غیر معین ہے اس وجہ سے کہ تمام افعال اس میں برابر ہیں لہٰذا توقف واجب ہے اور یہ باطل ہے اس کا منشا فہم کی خرابی ہے۔

تشریح

والتحریم المضاف الی الاعیان الخ۔ اور وہ حرمت جو اعیان کی جانب منسوب ہو جیسے محارم اور خمر ہمارے نزدیک حقیقت ہے اس میں بعض معتزلہ کا اختلاف ہے۔
اس جملہ کا ماقبل سے کیا ربط ہے شارحؒ نے فرمایا کہ یہ جملہ مبتدأہ ہے۔ از سر نو اس کو

marfat.com

Marfat.com

بطور تتمہ کے لایا گیا ہے۔ پہلے بحث بدلالۃ محل الکلام کی گذری ہے۔ یعنی محل کلام کی دلالت کی بناء پر کبھی کلام کے معنے حقیقی کو ترک کر دیا جاتا ہے۔ اسی جملہ کا یہ جملہ یعنی والتحریم المضاف الخ تتمہ ہے۔ جس کو بعض لوگوں کے گمان کو رد کرنے کیلئے لایا گیا ہے بعض کا گمان یہ ہے کہ کسی چیز کا حلال یا حرام ہونا اس میں شئی تو موجود بنفسہ یعنی عین ہے اور اس پر مرتب ہونیوالا حکم حرام یا حلال ہونیکا یہ اس کا وصف اور فعل ہے۔ تو شریعت میں حرمت کی جو نسبت محارم کی جانب کی گئی ہے یعنی کہا گیا ہے کہ حرمت علیکم امہاتکم وبناتکم الخ کہ تم پر تمہاری مائیں اور بیٹیاں وغیرہ حرام کی گئیں ہیں تو اس آیت میں حرمت کی اسناد امہات اور بنات اور دوسری ان عورتوں کی جانب ہے جن سے نکاح کرنا حرام ہے۔ تو اس جگہ دو احتمال ہیں۔ اول یہ کہ فعل نکاح کی جانب ہے، یا ان عورتوں کی جانب ہے جن سے نکاح کو حرام کیا گیا ہے۔ اور آیا یہ عورتیں یعنی محارم از خود حرام ہیں یا ان سے نکاح کا فعل حرام ہے۔

اسی طرح حدیث شریف میں شراب کو حرام قرار دیا گیا ہے تو اس میں نفس خمر حرام ہے یا شراب کا فعل یعنی شرب خمر حرام ہے۔ تو شارح نے فرمایا وہ حرمت جو اعیان یعنی امہات، بنات وغیرہ عورتوں کی جانب منسوب کی گئی ہے اور خمر کی جانب منسوب کی گئی ہے۔ ہمارے نزدیک نسبت عین کی جانب کی گئی ہے۔ یہ فعل نکاح و فعل شرب خمر سے مجاز ہے اور مراد یہ ہے کہ تم پر تمہاری ماؤں سے نکاح کا فعل حرام کیا گیا ہے اور شراب کا پینا حرام کیا گیا ہے۔

فتکون الحقیقۃ الخ۔ پس مذکورہ دونوں مثالوں میں حقیقت کو ترک کیا گیا ہے، محل کلام کی دلالت کی بناء پر۔ کیونکہ اس جگہ محل ایسا عین ہے جو حرمت کو قبول نہیں کرتا کیونکہ حلت و حرمت یعنی حلال یا حرام ہونا۔ تو فعل کے اوصاف میں سے ہے۔

فقلنا نحن ان ھذہ الحرمۃ علی حالہا الخ۔ تو ہم نے جواب دیا کہ یہ حرمت تو اپنی حالت پر اور حقیقت پر ہے اس شئی کے وصف کی جانب اسناد کرنیکے مقابلے میں یعنی ان دونوں میں کہ محارم حرام ہیں یا محارم سے نکاح حرام ہے۔ شراب حرام ہے یا شرب خمر حرام ہے۔ تو ہمارے نزدیک نفس عورتیں ہی حرام ہیں اسی طرح نفس شراب حرام ہے۔ اور یہ اسناد حقیقی ہے اور یہ زیادہ بلیغ ہے فعل کی جانب نسبت کرنے کے مقابلے میں۔

لان الحرمۃ نوعان الخ۔ کیونکہ حرمت کی دو قسمیں ہیں۔ ایک نوع کا تعلق فعل سے ہے۔ اس وجہ سے کہ وہ حرمت یعنی تحریم کسی چیز کو حرام قرار دینا جو مذکورہ آیت اور مذکورہ روایت میں ذکر کی گئی ہے۔ اس کے لغوی معنی حقیقی معنی روکنے اور منع کرنے کے ہیں اور اس جگہ بھی معنے مراد بھی ہیں اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ تم سے تمہاری ماؤں، بہنوں، بیٹیوں کو منع کر دیا گیا ہے اور مردار کو تم سے روک دیا گیا ہے، اسی طرح شراب کو روک دیا گیا ہے۔ حاصل یہ کہ ان ہمگوں میں لفظ تحریم اپنی حقیقت پر استعمال کی گئی ہے اور ان لغوی معنے کے لئے حرام ہونا لازم ہے۔

اور حرمت کی دو اقسام ہیں۔ ایک وہ حرمت جو فعل سے متصل ہوتی ہے۔ ظاہر ہے کہ اس صورت میں تحریم سے مقصد یہ ہو گا کہ فعل ممنوع عنہ ہے اور انسان ممنوع ہے۔ یعنی بندے کو اس حرام فعل سے منع کیا گیا ہے مگر اس تاویل و تقریر کی صورت میں اعیان یعنی ذوات اور محل فعل کو قبول کرنیکی صلاحیت رکھتا ہے۔

Marfat.com

دوسری قسم وہ تحریم جو فعل کے بجائے محل سے متصل ہوتی ہے۔ اس صورت میں وہ جگہ اور محل ہی مباح ہونے سے خارج ہو جاتا ہے اور اس میں اُس فعل کے قبول کرنیکی استعداد نہیں ہوتی۔ اور محل یعنی بعینہٖ چیز ممنوع اور بندہ ممنوع عنہ قرار پاتا ہے یعنی عینِ شئی کو بندے سے روک دیا گیا ہے۔

مذکورہ دونوں تفسیروں میں سے تفسیرِ ثانی زیادہ بلیغ ہے کیونکہ اول صورت میں بندے کو اس فعل سے روکا ضرور گیا ہے لیکن محل چونکہ فعل کے قبول کرنیکی صلاحیت رکھتا ہے۔ اسلئے اس روکنے کو نہی کہا جائیگا بخلاف دوسری صورت کے کہ اس میں محل فعل کو قبول کرنے کیلئے باقی ہی نہیں رہا اسلئے اس روکنے کو نفی کا درجہ دیا گیا ہے۔

پہلی صورت کی مثال ایسی ہے جیسے کسی کے سامنے روٹی رکھی ہو اور اس سے کہا جائے تو اس کھانے کو مت کھا۔ اس میں بندے کو روٹی کھانے سے منع تو کیا گیا ہے مگر روٹی موجود ہے جسے وہ کھا سکتا ہے اسلئے یہ ممانعت بدرجۂ نہی کے ہوگی۔ اور دوسری صورت کی مثال ایسی ہے کہ اس شخص کے سامنے روٹی موجود نہیں پھر کہا جائے کہ تم روٹی مت کھاؤ۔ تو چونکہ یہاں روٹی موجود نہیں ہے اسلئے منع کرنا نفی اور نسخ کے درجہ میں ہوگا۔

اور سابق میں نہی کے بیان میں یہ بحث گذر چکی ہے کہ نفی بہ نسبت نہی کے زیادہ بلیغ ہوتی ہے کیونکہ ان دونوں مذکورہ صورتوں میں نفی والی صورت زیادہ بلیغ اور مؤثر ہے اس لئے مذکورہ تینوں نصوص میں بھی زیادہ بلیغ طریقہ اختیار کیا گیا ہے۔ اور حرمت فعل تحریم کو فعل کے بجائے محل سے متصل کیا گیا ہے۔ یہ کہا گیا کہ تمہاری مائیں اسی طرح مردار اور شراب اباحت سے بھی خارج ہیں۔ اس تفسیر کی بناء پر تینوں نصوص اپنی حقیقت پر برقرار رہیں گی اور مجاز کی جانب جانے کی احتیاج نہ ہوگی۔

معتزلہ کا استدلال:۔ اس نص کو معتزلہ نے مجمل قرار دیا ہے۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ عین ذات چونکہ بذات خود حرام نہیں ہوا کرتا اسلئے کوئی فعل ایسا محذوف ماننا پڑیگا جس کے ساتھ تحریم اور حرمت متعلق ہو سکے اور وہ فعل متعین نہیں ہے کیونکہ اس تعلق میں تمام افعال مساوی ہیں اور کسی کو راجح کرنیکی کوئی دلیل موجود نہیں ہے تو مقدر ماننے کے باب میں جب تمام افعال برابر ہیں تو تحریم مجمل ہوگی اسلئے توقف کرنا ضروری ہوگا جب تک کوئی دلیل ترجیح موجود نہ ہو کسی فعل کو مقدر نہیں مانا جاسکتا۔

جواب:۔ منشأ کسوء الفہم الخ۔ شارح علیہ الرحمہ نے معتزلہ کا رد فرمایا اور کہا کہ انکی یہ غلط فہمی ہے وہ اتنا بھی نہیں جانتے کہ جب تحریم کو کسی عین ذات کی جانب منسوب کیا جائے تو اس مقام کے مناسب فعل کو مقدر مان لیا جاتا ہے چنانچہ حرمت علیکم امہاتکم الخ (تم پر تمہاری مائیں حرام کی گئی ہیں) اس کے مناسب فعل نکاح ہے یعنی تمہاری ماؤں کو تمہارا نکاح حرام کیا گیا ہے۔ اور حرمت علیکم المیتۃ الخ (تم پر میتہ (مردار) کو حرام کیا گیا ہے) اس کے مناسب فعل اکل ہے۔ مراد یہ ہے کہ مردار کا کھانا تمہارے لئے ممنوع ہے۔ اور حرمت علیکم الخمر (تم پر شراب کو حرام کیا گیا ہے) یہاں اس کے مناسب فعل شرب ہے۔ یعنی شراب کا پینا تمہارے اوپر حرام ہے اس لئے قرینہ اور موقع محل کے موجود ہوتے ہوئے تمام افعال مساوی اور برابر نہ رہے کہ کسی مرجح کی حاجت پیش آئے اس لئے یہ آیت یا تحریم واجب التوقف اور مجمل نہ رہی۔

marfat.com

Marfat.com

وَلَمَّا فَرَغَ عَنْ بَيَانِ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ اَوْرَدَ بِذَيْلِهِمَا بَحْثَ حُرُوفِ الْمَعَانِي فَقَالَ وَيَتَّصِلُ بِمَا ذَكَرْنَا حُرُوفُ الْمَعَانِي اَيْ يَتَّصِلُ بِالْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ حُرُوفٌ لَهَا مَعَانٍ وَهِيَ الْحُرُوفُ النَّحْوِيَّةُ الْعَامِلَةُ وَغَيْرُ الْعَامِلَةِ فَاِنَّ فِي اِذَا كَانَتْ بِمَعْنَى الظَّرْفِيَّةِ تَكُونُ حَقِيقَةً وَاِنْ كَانَتْ بِمَعْنَى عَلٰى تَكُونُ مَجَازًا وَعَلٰى هٰذَا الْقِيَاسِ وَاحْتَرَزَ بِهَا عَنْ حُرُوفِ الْمَبَانِي اَعْنِي حُرُوفَ الْهِجَاءِ الْمَوْضُوعَةَ لِغَرَضِ التَّرْكِيبِ لَا لِلْمَعْنٰى وَقَدْ ذَكَرَ هٰذَا الْبَحْثَ صَاحِبُ الْمُنْتَخَبِ الْحُسَامِي وَنَحْوُهُ فِي خَاتِمَةِ الْكِتَابِ وَمَا فَعَلَهُ الْمُصَنِّفُ اِتِّبَاعًا لِلْجُمْهُورِ اَوْلٰى وَلٰكِنَّ اِطْلَاقَ الْحُرُوفِ عَلٰى مَا ذَكَرَ هٰهُنَا تَغْلِيبٌ لِاَنَّ كَلِمَاتِ الشَّرْطِ وَالظَّرْفِ اَسْمَاءٌ۔

ترجمہ

اور مصنفؒ جب حقیقت اور مجاز کے بیان سے فارغ ہو گئے تو ان دونوں کے ذیل میں حروفِ معانی کو ذکر فرمایا پس فرمایا اور ہم نے جو ابھی ذکر کیا ہے اس سے حروفِ معانی کا خاص تعلق ہے یعنی چند حروف حقیقت و مجاز سے متصل ہیں وہ حروف ایسے ہیں کہ جن کے معانی ہیں اور یہ حروفِ نحویہ ہیں کچھ عاملہ ہیں اور کچھ غیر عاملہ ہیں کیونکہ حرف فی جب ظرفیت کے معنیٰ میں ہوگا تو حقیقت ہے اور اگر علیٰ کے معنیٰ میں ہوگا تو مجاز ہے۔ اسی طرح دوسرے حروف کو قیاس کر لیجئے۔ مصنفؒ نے حروف کے ساتھ معانی کی قید لگا کر حروفِ مبانی (تہجی) سے احتراز کیا ہے کیونکہ حروفِ ہجاء ترکیب الفاظ کیلئے وضع کئے گئے ہیں نہ کہ معنیٰ کے لئے۔ اور اس بحث کو منتخب الحسامی کے مصنفؒ نے کتاب کے خاتمہ میں ذکر فرمایا ہے اور یہ جو مصنفؒ نے کیا تو جمہور علماء اصول کا اتباع فرمایا ہے۔ لیکن ان کو حروف سے تعبیر کرنا جیسا کہ ہم نے ذکر فرمایا ہے تغلیباً ہے اسلئے کہ کلمات شرط اور کلمات ظرف اسم ہیں حروف نہیں ہیں۔

تشریح

حروف معانی کا بیان:۔ ابتک مصنفؒ نے حقیقت و مجاز کو بیان کیا ہے۔ ان دونوں کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد حروف معانی کو بیان کیا ہے ان کا دوسرا نام حروفِ نحوی بھی ہے علماء نحو ان کا شمار نحو میں کرتے ہیں۔

مناسبت:۔ حروف نحویہ کو حروفِ معانی نام رکھنے اور ان کو اصول فقہ میں ذکر کرنیکی وجہ یہ ہے حقیقت و مجاز کے ساتھ ان کا خاص تعلق ہے کیونکہ یہ حروف کبھی حقیقت و مجاز کیطرف منقسم ہوتے ہیں۔ ان میں بعض معانی لغویہ حقیقیہ ہیں، اور دوسرے بعض معانی مجازی ہیں۔ جیسے حرف فی جارہ ہے جو اپنے مدخول کو جر دیتا ہے مگر کبھی ظرف کے معنیٰ میں بھی آتا ہے۔ جیسے زیدٌ فی الدار میں دار مجرور بھی ہے اور دار زید کیلئے ظرف بھی ہے اور دار کے ظرف ہونے پر فی دلالت کرتا ہے یعنی زید کا ظرف دار ہے اور زید گھر کے اندر موجود ہے۔

حاصل یہ کہ فی کے حقیقی معنیٰ ظرفیت کے ہیں۔ جیسے زید فی الدار میں۔ اور کبھی یہی حرف فی علیٰ کے معنیٰ میں بھی استعمال کیا جاتا ہے۔ جیسے لَاُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ۔ نخل: کھجور۔ جزوع: شاخ۔ اصلب: پھل

Marfat.com

واحد متکلم بحث نون تاکید بانون ثقیلہ اور لام تاکید کا شروع میں متصل ہے) معنی یہ ہیں میں البتہ ضرور بالضرور تم کو کھجور کی شاخ پر لٹکا کر سولی دوں گا۔

اس مثال میں فی بمعنی علی ہے۔ اور یہ معنی اس کے مجازی ہیں۔ اسی طرح دوسرے حروف کو بھی سمجھ لیجئے۔ خلاصہ کلام یہ نکلا کہ حروف معانی میں بھی بعض معانی حقیقی اور بعض مجازی ہوتے ہیں۔ اس حقیقت و مجاز کی بحث سے متصلاً حروف معانی کی بحث کو مصنفؒ نے ذکر فرمایا۔

اختلاف بسلسلہ ذکر حروف معانی:۔ بعض حضرات نے اس بحث کو کتاب کے خاتمہ میں ذکر کیا ہے۔ مگر مصنف اس بحث کو یہاں لائے ہیں۔ چنانچہ مصنف حسامی نے تو اس کا تذکرہ کتاب کے خاتمہ پر کیا ہے مگر جمہور علماء اصول نے اس بحث کو اسی مقام پر ذکر فرمایا ہے۔ ماتن نے جمہور کا اتباع کرتے ہوئے ان حروف کو یہاں ذکر فرمایا۔

اقسام حروف:۔ اصولی طور پر حروف کی دو قسمیں ہیں۔ اول حروف مبانی، دوم حروف معانی۔ حروف معانی کا کام یہ ہے کہ وہ معانی کے معانی کو ان کے اسماء تک پہنچاتے ہیں اور یہ حروف اسم اور فعل دونوں کے مقابل ہیں۔ یعنی حروف معانی میں سے کوئی حرف اسم ہو گا یا فعل ہو گا۔ اسی طرح اسم و فعل میں سے کوئی حروف معانی میں سے نہیں ہو سکتا۔

دوسری قسم حروف مبانی ہے یعنی وہ حروف جن کا دوسرا نام حروف ہجائی بھی ہے۔ یعنی وہ حروف جن کو ملا کر لفظ بنتا ہے۔ لفظ اسم و فعل میں منقسم ہوتا ہے وغیرہ جیسے ز۔ ی۔ د سے ملکر زید بنا اور یہ لفظ ذات پر دال ہے اسلئے اسم ہے۔

ولکن اطلاق الحروف الخ۔ یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ حروف معانی کے تحت جن کو ذکر کیا گیا ہے وہ تمام کے تمام حروف ہی نہیں ہیں بلکہ ان میں سے بعض اسماء ہیں یعنی کلمات شرط، کلمات جزاء کا بھی اس بحث میں تذکرہ کیا گیا ہے جو اسم کے اقسام میں سے ہیں، حرف نہیں ہیں۔

جواب:۔ اس بحث کے تحت جن کلمات کا تذکرہ کیا گیا ہے اس میں اکثریت حروف ہی کی ہے، بقدر قلیل اسماء کا بھی تذکرہ ہے مگر تغلیباً حروف کو اسماء پر غلبہ دیدیا گیا ہے اور عنوان حروف معانی کا اختیار کیا گیا ہے۔

ثم لما كانت حروف العطف اكثرها وقوعا قدمها وقال فالواو لمطلق العطف من غير تعرض لمقارنة ولا ترتيب يعني ان الواو لمطلق الشركة فان كان في عطف المفرد فالشركة ثابتة في المحكوم عليه او به وان كان في عطف الجمل فالشركة في مجرد الثبوت والوجود وبالجملة هو لا يتعرض للمقارنة كما زعمه بعض اصحابنا ولا للترتيب كما زعمه بعض اصحاب الشافعي فاذا قيل جاءني زيد وعمرو يحتمل انهما جاءا معا او تقدم احدهما على الآخر وحجة الشافعي قوله عليه السلام نبدأ بما بدأ الله في قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله ففهم النبي عليه السلام منه الترتيب وقوله تعالى واركعوا واسجدوا فان تقديم الركوع على السجود واجب والجواب عن الاول ان النبي عليه السلام لعله فهم الترتيب من

marfat.com

Marfat.com

وَحْیٌ غَیْرُ مَتْلُوٍّ وَ اِنَّمَا اَحَالَ عَلَی الْاٰیَۃِ بِاِعْتِبَارِ اَنَّ التَّقْدِیْمَ فِی الذِّکْرِ لَا یَخْلُوْ عَنِ الْاِھْتِمَامِ وَ التَّرْجِیْحِ وَعَنِ الثَّانِیْ اَنَّہٗ مُعَارِضٌ لِقَوْلِہٖ تَعَالٰی وَاسْجُدِیْ وَارْکَعِیْ خِطَابًا لِمَرْیَمَ فَاِنَّ تَقْدِیْمَ السُّجُوْدِ عَلَی الرُّکُوْعِ لَیْسَ بِفَرْضٍ بِالْاِجْمَاعِ

ترجمہ

اور چونکہ حرف عاطفہ کا وقوع زیادہ ہوتا ہے اسلئے مصنفؒ نے ان کے بیان کو مقدم فرمایا اور کہا واؤ مطلقا عطف کیلئے آتا ہے بلا لحاظ مقارنت اور ترتیب کے۔ یعنی واؤ مطلق شرکت کیلئے آتا ہے پس اگر مفرد کا عطف مفرد پر ہے تو شرکت محکوم علیہ یا محکوم بہ میں ثابت ہوتی ہے۔ اور اگر جملوں پر عطف ہوتا ہے تو شرکت صرف ثبوت اور وجود میں ہوتی ہے۔ حاصل یہ ہے کہ واؤ مقارنت سے تعرض نہیں کرتا جیسا کہ ہمارے بعض اصحاب کا خیال ہے اور نہ ہی ترتیب سے تعرض کرتا ہے جیسا کہ امام شافعیؒ کے بعض اصحاب نے گمان کیا ہے۔ پس جب جاءنی زیدٌ وعمروٌ کہا جائے تو احتمال رکھتا ہے کہ دونوں کے ساتھ ساتھ آئے ہوں یا ایک آگے آیا اور دوسرا بعد میں آیا ہو۔ اور امام شافعیؒ کی دلیل نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم کا قول ہے ابدؤا بما بدأ اللہ کہ ہم ابتداء کریں گے جس سے اللہ تعالیٰ نے اپنے قول اِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَۃَ الخ میں ابتداء فرمایا ہے۔ پس نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم نے آیت کریمہ سے ترتیب سمجھی۔ دوسری دلیل اور اللہ تعالیٰ کا قول وَارْکَعُوْا وَاسْجُدُوْا ہے کہ رکوع کی تقدیم سجود پر واجب ہے۔ اور ہماری طرف سے امام شافعیؒ کے پہلے استدلال کا جواب یہ ہے کہ نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم نے وحی غیر متلو سے ترتیب سمجھا تھا اور اس کو آیت کریمہ کی طرف محول اس اعتبار سے فرمایا کہ ذکر میں مقدم اہتمام اور ترجیح سے خالی نہیں ہوتی۔ اور دوسرے استدلال کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ قول وَاسْجُدِیْ وَارْکَعِیْ سے معارض ہے جس میں حضرت مریم علیہا السلام کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا گیا ہے نیز رکوع پر سجود کی تقدیم بالاجماع فرض نہیں ہے۔

تشریح

سوال پیدا ہوتا ہے کہ حرف کی دو قسمیں ہیں۔ حروف معانی عاملہ، حروف معانی غیر عاملہ۔ ظاہر ہے کہ حروف معانی عاملہ قوی ہوتے ہیں بہ نسبت حروف معانی غیر عاملہ کے تو ذکر میں مصنف کو بھی عاملہ کو غیر عاملہ پر مقدم کرنا چاہئے تھا حالانکہ انہوں نے ایسا کرنے کے بجائے غیر عاملہ یعنی حروف عاطفہ کو پہلے ذکر کیا ہے۔ نیز جب حروف عاطفہ کا ذکر کیا تو سب سے پہلے واؤ عاطفہ کا ذکر مقدم کیا۔ اسکی کیا وجہ ہے؟

جواب: پہلے سوال کے جواب میں مصنفؒ نے فرمایا لما کانت حروف العطف اکثرھا وقوعا۔ چونکہ حروف غیر عاملہ یعنی حروف عاطفہ وقوع میں کثیر ہوتے ہیں اور عربی عبارتوں کے جملوں میں ان کا ذکر کثرت سے آتا ہے اسلئے حاجت کی کثرت کی بناء پر ان کو اہمیت حاصل ہوگئی اور استعمال کی کثرت کیوجہ سے مصنفؒ نے بھی حروف غیر عاملہ یعنی حروف عاطفہ کو عاملہ پر مقدم کیا ہے۔

جواب ثانی: دوسرے سوال کا جواب یہ ہے کہ حروف عاطفہ میں بھی اکثر وقوع واؤ عاطفہ ہی کا ہوتا ہے۔ اس بناء پر ان میں واؤ کو پہلے ذکر کیا گیا ہے۔

Marfat.com

حاصل یہ کہ مصنفؒ نے کہا کلمہ واؤ مطلقاً عطف کیلئے آتا ہے یعنی ثانی کو اول کے ساتھ ملانے اور شرکت کرنیکے لئے آتا ہے مگر اس شرکت میں ایک کا دوسرے سے ملا ہوا ہونا یعنی مقارنت۔ اور ایک کا دوسرے کے بعد ہونا اور دوسرے کا اول کے بعد ہونا یعنی ترتیب دونوں کا لحاظ نہیں کیا گیا۔ مطلب یہ ہے: دو چیزوں کا ایک وقت میں جمع ہونا اور حرف عطف کے بعد والے کا پہلے والے سے زمانے میں مؤخر ہونا جس کو ترتیب کہا جاتا ہے دونوں میں ملحوظ نہیں رکھی گئی۔

فالواو لمطلق العطف الخ پس حرف واؤ مطلق یعنی صرف شرکت بیان کرنے کیلئے آتا ہے جس کے معنے یہ ہیں کہ اس میں مقارنت اور ترتیب ملحوظ نہیں ہوا کرتی۔ مقارنت کے معنٰی ہیں دو چیزوں کا ایک وقت میں پایا جانا۔ اور ترتیب کے معنٰی ہیں مالبعد حرف عطف کے ماقبل کے ساتھ حکم میں مرتب ہونا یعنی بعد میں ہونا۔ اب اگر واؤ کے ذریعہ ایک کا دوسرے پر عطف مفرد کی صورت میں یعنی عطف مفرد علی المفرد ہو جیسے قَامَ وَقَعَدَ زیدٌ ہے۔ قام فعل اور قعدَ فعل ہے۔ زید دونوں کا فاعل اور محکوم علیہ ہے۔ قامَ اور قعدَ دونوں کا حکم زید محکوم علیہ پر کیا گیا ہے۔ یا شرکت صرف محکوم بہ کے اندر پائی جائے۔ قامَ زیدٌ وعمرٌو۔ زید اور عمرو دونوں کھڑے ہوئے۔ اس مثال میں قیام محکوم بہ ہے اور زید اور عمرو دونوں اس میں شریک ہیں۔

عطف کی دوسری صورت:۔ اور عطف جملہ علی الجملہ ہو تو دونوں کی شرکت ثبوت اور وجود میں سمجھی جائے گی جیسے قام زیدٌ وقعدَ عمرٌو۔ متکلم اس مثال کو کہکر یہ بیان کرنا چاہتا ہے کہ زید کیلئے قیام اور عمرو کیلئے قعود ثابت ہے۔ یا قیام زید میں اور قعود عمرو میں موجود ہے۔ حاصل یہ کہ واؤ عاطفہ دو چیزوں کے ملانے اور مقارنت پر دلالت کرتا ہے نہ کہ ترتیب پر دال ہے۔ صرف جمع کے معنٰے پر دلالت کرتا ہے۔ تمام اہل لغت کا یہی مذہب ہے، احناف بھی اسی کے قائل ہیں، سیبویہ نحوی کا بھی یہی مذہب ہے، نیز بصرہ وکوفہ کے نحویوں کا قول بھی یہی ہے۔

احناف میں سے بعض علماء کا قول ہے کہ واؤ مقارنت کیلئے آتا ہے۔ اور شوافع کا مذہب یہ ہے کہ واؤ ترتیب کیلئے آتا ہے۔ جیسے جاءنی زید وعمرٌو۔ اس مثال میں شوافع کے قول کے مطابق اس بات کو بیان کیا گیا ہے کہ پہلے زید آیا اور اس کے بعد عمرو آیا۔ بعض احناف کہتے ہیں اس مثال کے معنٰے ہیں عمرو زید کے ساتھ آیا۔ اور احناف نے کہا اس مثال میں صرف دونوں کی مجیئت کو بیان کیا گیا ہے نہ مقارنت مقصود ہے اور نہ ہی ان کے آنے کی ترتیب کو ذکر کرنا مقصود ہے۔

شوافع کی دلیل:۔ حق تعالٰی نے فرمایا "ارکعوا واسجدوا" اس لئے اولاً نماز میں رکوع ہے پھر اس کے بعد سجدہ کیا جاتا ہے اور یہ فرض ہے۔ نیز رسول اکرم صلے اللہ علیہ وسلم نے باری تعالٰی کے فرمان اِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللّٰہ تو حج کے افعال کے سلسلہ میں سعی کیلئے حکم فرمایا "نحن نبدأ بما بدأ اللہ تعالٰی" آپ اہل زبان بھی ہیں، تربیت یافتہ حق بھی، اس لئے آپ نے بھی آیت مبارکہ سے ترتیب کو سمجھا ہے ورنہ فرماتے نحن نسعی بین الصفا والمروۃ

شوافع کی دوسری دلیل:۔ وہ فرماتے ہیں۔ اللہ تعالٰی نے ارشاد فرمایا ارکعوا واسجدوا۔ اس سے معلوم ہوا واؤ ترتیب کیلئے آتا ہے کیونکہ رکوع مقدم اور سجدہ اس کے بعد کیا جاتا ہے کیونکہ اگر ترتیب فرض نہ ہوتی تو رکوع کو سجدہ سے پہلے ادا کرنا جائز ہوتا حالانکہ بالاتفاق ایسا نہیں ہے۔

marfat.com

Marfat.com

تیسری دلیل: شوافع نے کہا ابن عباسؓ صحابہ کو حکم فرماتے تھے کہ وہ عمرہ حج سے پہلے ادا کریں۔ تو صحابہؓ نے دریافت کیا کہ ایسا کرنیکا حکم آپ ہم کو کیوں فرماتے ہیں۔ حالانکہ حق تعالےٰ کا حکم ہے "واتموا الحج والعمرة لله" کہ تم حج اور عمرہ اللہ کے لئے ادا کیا کرو۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ تم پہلے حج کرو پھر عمرہ کو ادا کرو۔ یعنی حضرات صحابہ اہل زبان ہیں انھوں نے کلام خدا سے سمجھا کہ واؤ ترتیب کیلئے آتا ہے۔ پہلے حج اور اس کے بعد عمرہ ادا کرنا چاہیئے۔ اس وجہ سے حضرت ابن عباسؓ کی ہدایت پر سوال پیدا ہوا۔

جوابات احناف: حضرات شوافع کے استدلالات کا جواب ممکن ہے۔ آپ صلے اللہ علیہ وسلم نے بذریعۂ وحی غیر متلو حج کے افعال پر ترتیب کو معلوم کیا ہو یعنی وحی کے ذریعہ آپ کو اس ترتیب کا حکم دیا گیا ہے کہ سعی کی ابتداء صفا سے کی جائے۔ اِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ میں کسی چیز کو مقدم نہ کرنا ترجیح اور اہتمام پر دلالت کرتا ہے۔

دوسری دلیل کا جواب: جہاں تک قول باری تعالےٰ ارکعوا واسجدوا کا تعلق ہے اگر ترتیب کیلئے اس قول مبارک کو حجت مان لیا جائے تو فرمان باری تعالےٰ اس کے خلاف میں بھی ہے جس سے مذکورہ ترتیب کا عکس معلوم ہوتا ہے۔ فرمان ہے حضرت مریم علیہا السلام کو مخاطب کرکے ارشاد فرمایا تھا اسجدی وارکعی سجدہ کا ذکر مقدم اور رکوع کا ذکر مؤخر ہے۔ تو اس سے تعارض کلام باری تعالےٰ میں واقع ہوگا جو کہ عظیم ترین گناہ ہے۔ تو یہی تاویل کی جائے گی کہ ان دونوں آیتوں میں دو ارکان کا ذکر ہے۔ اس سے بحث نہیں کی گئی کہ پہلے کس کو اور بعد میں کس فرض کو ادا کیا جائے۔ اسی طرح ترتیب کا مسئلہ بھی ہے وارکعوا واسجدوا سے ترتیب ثابت نہیں ہوتی بلکہ ترتیب کا ثبوت دوسری دلیل سے ہے لہٰذا اس آیت سے یہ ثابت نہ ہوسکا کہ واؤ ترتیب کیلئے آتا ہے۔

تیسری دلیل کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ حضرات صحابہؓ کے سوال کے باوجود حضرت ابن عباسؓ کا صحابہ کو حکم دینا کہ عمرہ پہلے ادا کیا جائے اور حج اس کے بعد تو حضرت ابن عباس کا یہ فرمان جہاں ترتیب پر دال ہے وہیں اس پر بھی دلالت کرتا ہے کہ واؤ ترتیب کیلئے نہیں ہے اس لئے کہ واؤ اگر ترتیب کیلئے ہوتا تو چونکہ قرآن کا فرمان ہے "وَاَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ" کہ اللہ کے لئے حج اور عمرہ کو پورا کرو) کی روشنی میں حضرت ابن عباسؓ فرماتے کہ حج کو عمرہ پر مقدم کرو۔ جبکہ آپنے اس کے برعکس کا حکم دیا یعنی یہ کہا کہ تم لوگ پہلے عمرہ ادا کرو اس کے بعد حج کرو۔

دلیل احناف: اہل عرب کے کلام کو مد نظر رکھتے ہوئے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ واؤ عاطفہ مطلق جمع کیلئے آتا ہے یعنی واو عاطفہ اپنے مابعد کو ماقبل کے ساتھ حکم میں شریک کرنیکے لئے آتا ہے جس میں مقارنت اور ترتیب کا لحاظ نہیں ہوتا۔

دوسری دلیل احناف کی جانب سے: منفی پہلو سے بھی ایک دلیل دی جاتی ہے کہ مثلاً کسی نے کہا "قاتَلَ زید وعمروٌ" (زید اور عمرو نے لڑائی کی) اس مثال میں صرف دونوں کے لڑنے جھگڑنے کی اطلاع دی گئی ہے بلا لحاظ اس کے کہ کس نے ابتداء کی اور کون کس کے بعد اور کون پہلے لڑائی شروع کرنیوالا ہے۔ تو ایسے مقام پر جہاں ترتیب یا مقارنت کے بغیر دو چیزوں کو جمع کرنا مقصود ہو وہاں واؤ عاطفہ کو نہ لایا جاتا، اس سے دوسرے حرف کو ذکر کیا جاتا لہٰذا اس کا لحاظ کئے بغیر واؤ کا ذکر کرنا اس کی علامت ہے کہ واؤ بغیر ترتیب کو بیان کئے بھی مستعمل ہے

Marfat.com

احناف کی جانب سے تیسری دلیل یہ دی جاتی ہے کہ فرض کیجئے کہ واؤ عاطفہ ترتیب کیلئے وضع کیا گیا ہے تو قرآن پاک کی یہ دو آیات یعنی وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا (تم دروازہ پر سجدہ کرتے ہوئے داخل ہو) دوسری آیت ہے وَقُولُوا حِطَّةٌ نَّغْفِرْ لَكُمْ (تم حطۃ کہو تو ہم تمہاری مغفرت کردیں گے) ان دونوں آیتوں میں تعارض و تناقض ہے۔ کیونکہ اول آیت میں واؤ ترتیب کیلئے ہونکی وجہ سے سجدہ کی حالت میں دروازہ پر داخل ہونا مقدم ہے۔ اور وَقُولُوا حِطَّةٌ نَّغْفِرْ لَكُمْ یہ آیت مؤخر ہے۔ مگر دوسری جگہ جہاں سورۂ اعراف میں ان کا ذکر کیا گیا ہے وہاں اس کے برعکس استعمال ہے جبکہ دونوں ہی مقام پر واقعہ ایک ہی ہے لہٰذا دونوں میں تعارض واقع ہوگیا۔

اس تعارض سے احتراز کی یہی صورت ہے کہ واؤ مطلق جمع کیلئے ہے۔ کلام پاک میں نفس واقعہ کا ذکر مقصود ہے جس میں کوئی ترتیب واقعہ کا بیان کرنا مقصود نہیں ہے۔ صرف اس قوم بنی اسرائیل کو باری تعالےٰ کیطرف سے دونوں باتوں کے انجام دینے کا حکم دیا گیا تھا۔ اس سے بحث نہیں کہ کس کو پہلے اور کس کو اس کے بعد کریں۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ واؤ عاطفہ ترتیب کیلئے وضع نہیں کیا گیا ہے۔

وَفِي قَوْلِهِ لِغَيْرِ الْمَوْطُوءَةِ إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ وَطَالِقٌ وَطَالِقٌ جَوَابُ سُؤَالٍ مُقَدَّرٍ يَرِدُ عَلَيْنَا وَهُوَ أَنَّهُ إِذَا قَالَ أَحَدٌ لِامْرَأَتِهِ الْغَيْرِ الْمَوْطُوءَةِ إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ وَطَالِقٌ وَطَالِقٌ فَعِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ تَقَعُ وَاحِدَةٌ وَعِنْدَهُمَا ثَلَاثٌ فَعُلِمَ أَنَّ الْوَاوَ لِلتَّرْتِيبِ عِنْدَهُ فَيَقَعُ الْأَوَّلُ مُنْفَرِدًا وَلَمْ يَبْقَ الْمَحَلُّ لِلثَّانِي وَالثَّالِثِ وَلِلْمُقَارَنَةِ عِنْدَهُمَا فَيَقَعُ الْكُلُّ دَفْعَةً وَاحِدَةً وَالْمَحَلُّ يَقْبَلُهَا

ترجمہ اور شوہر کے اس قول میں کہ وہ اپنی غیر موطوءہ بیوی سے کہے "اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ وَطَالِقٌ وَطَالِقٌ" اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تو طلاق والی ہے اور طلاق والی ہے اور طلاق والی ہے۔ یہ عبارت ایک سوالِ مقدر کا جواب ہے جو ہم پر وارد ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ جب کوئی شخص اپنی غیر موطوءہ بیوی سے کہے "ان دخلت الدار الخ" تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایک طلاق ہوگی اور صاحبینؒ کے نزدیک تین طلاق واقع ہوگی۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ واؤ یہاں پر امام صاحبؒ کے نزدیک ترتیب کیلئے ہے لہٰذا ایک طلاق واقع ہوگئی اور عورت اس کے بعد طلاق ثانی و ثالث کا محل باقی نہیں رہی۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک واؤ مقارنت کیلئے آتا ہے اسی لئے پوری طلاقیں ایک ہی دفعہ میں واقع ہوگئیں اور محل ان کو قبول کرتا ہے۔

تشریح اور کہنے والے کا قول اپنی غیر موطوءہ بیوی سے کہ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ وَطَالِقٌ وَطَالِقٌ۔ مصنفؒ کی یہ عبارت ایک محذوف سوال کا جواب ہے۔

اعتراض کی تفصیل:۔ اگر کسی نے اپنی بیوی سے جس سے صرف نکاح کیا ہے مگر ابھی اسکے ساتھ

marfat.com

Marfat.com

جماع نہیں کیا ہے۔ کہا ان دخلت الدار الخ کہ اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو پس تو طلاق والی ہے اور طلاق والی ہے اور طلاق والی ہے۔ گویا اس نے تین طلاقوں کو گھر کے داخل ہونے پر مشروط اور معلق کیا ہے۔ اور ان تین طلاقوں کو واو عطف کے ساتھ ذکر کیا ہے تو امام صاحبؒ کے نزدیک جب شرط پائی جائے گی اس وقت اس عورت پر صرف اول طلاق واقع ہوگی۔ اور صاحبینؒ نے کہا اس پر تین طلاقیں واقع ہوں گی۔ اس سے اندازہ ہوا کہ امام صاحبؒ کے نزدیک واؤ عاطفہ ترتیب کیلئے ہے۔ مسئلہ یہ ہے کہ امام صاحبؒ کے نزدیک یہ عورت اول طلاق سے مطلقہ بائنہ ہوگئی اور چونکہ غیر مدخول بہا ہے اس لئے اس پر کوئی عدت بھی واجب نہ ہوگی اور جب وہ بائنہ ہوگئی تو دوسری اور تیسری طلاقوں کیلئے وہ محل نہ رہی لہٰذا یہ لغو ہو جائیں گی۔

اور اگر واو عاطفہ ترتیب کیلئے نہ ہوتا تو صاحبینؒ کے قول کیطرح اس عورت پر تینوں طلاقوں کے واقع ہونیکا قول ذکر کرتے۔ نیز دوسری بات اس مسئلہ سے یہ معلوم ہوئی کہ واؤ عاطفہ صاحبین کے نزدیک مقارنت کیلئے آتا ہے کیوں کہ ان کے نزدیک اس مثال میں عورت پر تین طلاقیں واقع ہوئی ہیں۔ نیز مسئلہ بھی ہے کہ اگر کسی نے غیر مدخول بہا عورت کو ایک ساتھ تین طلاقیں دیدیں ہیں تو تینوں طلاقوں کا واقع ہونا اس کی علامت اور دلیل ہے کہ ان کے نزدیک واو مقارنت کیلئے آتا ہے۔ حالانکہ ایک قول یہ ہے کہ صاحبینؒ کے نزدیک واو مقارنت کیلئے نہیں آتا۔

فَاَجَابَ بِاَنَّ فِیْ هٰذَا الْمِثَالِ اِنَّمَا تَطْلُقُ وَاحِدَةً عِنْدَ اَبِیْ حَنِیْفَةَ لِاَنَّ مُوْجَبَ هٰذَا الْكَلَامِ الْاِفْتِرَاقُ فَلَا یَتَغَیَّرُ بِالْوَاوِ وَقَالَا مُوْجَبُهُ الْاِجْتِمَاعُ فَلَا یَتَغَیَّرُ بِالْوَاوِ یَعْنِیْ اَنَّ هٰذَا التَّرْتِیْبَ عِنْدَهٗ وَالْمُقَارَنَةُ عِنْدَهُمَا لَمْ یَجِیْ مِنَ الْوَاوِ بَلْ مِنْ مُوْجَبِ الْكَلَامِ فَاِنَّ مُوْجَبَ الْكَلَامِ عِنْدَهٗ الْاِفْتِرَاقُ اِذْ لَوْ لَمْ یَكُنْ كَذٰلِكَ لَقَالَ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ ثَلٰثًا فَاِذَا لَمْ یَقُلْ ثَلٰثًا بَلْ قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ وَطَالِقٌ وَطَالِقٌ عُلِمَ اَنَّهٗ قَصَدَ الْاِفْتِرَاقَ فَیَقَعُ كُلٌّ مِنْهَا عَلٰی حِدَةٍ فَیَقَعُ الْاَوَّلُ وَلَمْ یَبْقَ مَحَلٌّ لِلثَّانِیْ وَلِلثَّالِثِ وَعِنْدَهُمَا مُوْجَبُ الْكَلَامِ الْاِجْتِمَاعُ لِاَنَّهٗ لَوْ لَمْ یَكُنْ كَذٰلِكَ لَمَا عَلَّقَ الثَّلٰثَ كُلَّهٗ بِشَرْطٍ وَاحِدٍ فَاِذَا عَلَّقَهٗ جُمْلَةً وَقَعَ جُمْلَةً وَاحِدَةً وَقَدْ مَالَ فَخْرُ الْاِسْلَامِ وَصَاحِبُ التَّقْوِیْمِ اِلٰی رُجْحَانِ قَوْلِهِمَا فِیْ وُقُوْعِ الثَّلٰثِ وَهٰذَا كُلُّهٗ اِذَا قَدَّمَ الشَّرْطَ وَاِنْ اَخَّرَهٗ بِاَنْ قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ وَطَالِقٌ وَطَالِقٌ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ یَقَعُ الثَّلٰثُ اِتِّفَاقًا لِاَنَّهٗ وُجِدَ فِیْ اٰخِرِ الْكَلَامِ مَا یُغَیِّرُ اَوَّلَهٗ وَهُوَ الشَّرْطُ فَتَوَقَّفَ الْاَوَّلُ عَلٰی اٰخِرِهٖ فَیَقَعْنَ جُمْلَةً۔

ترجمہ پس مصنفؒ نے اس سوال کا جواب دیا کہ اس مثال میں اس عورت پر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایک طلاق واقع ہوگی کیوں کہ اس کلام کا موجب افتراق ہے پس وہ واؤ کی وجہ سے نہیں بدلے گا اور صاحبینؒ نے فرمایا موجب اس کا اجتماع ہے لہٰذا واؤ سے متغیر نہیں ہوگا۔ مطلب اس عبارت کا یہ ہے کہ امام صاحبؒ کے نزدیک

Marfat.com

ترتیب اور صاحبینؒ کے نزدیک مقارنت واؤ سے نہیں آئی ہے بلکہ کلام کے موجب اور مقتضی سے آئی ہے کیونکہ کلام کا مقتضے امام صاحبؒ کے نزدیک افتراق (الگ الگ طلاق دینا) ہے۔ کیونکہ اگر افتراق موجب نہ ہوتا تو وہ اِنْ دخلتِ الدارَ فانتِ طالقٌ ثلاثاً ہی کہدیتا اور جب اس نے ثلاثاً نہیں کہا بلکہ انتِ طالقٌ وطالقٌ وطالقٌ کہا تو جان لیا گیا کہ اس کا قصد افتراق کا ہے۔ پس ہر ایک طلاق علیحدہ علیحدہ واقع ہوگی لہٰذا طلاقِ اول واقع ہوگی اور عورت ثانی وثالث کا محل باقی نہ رہی اور صاحبینؒ کے نزدیک کلام کا مقتضا اجتماع ہے کیونکہ اگر ایسا نہ ہوتا تو وہ شخص تینوں طلاقوں کو ایک شرط کے ساتھ معلق نہ کرتا۔ جب اس نے جملہ طلاقوں کو معلق کر دیا تو جملۃً واحدۃً واقع بھی ہو جائیں گی۔ اور امام فخر الاسلام اور صاحب تقویم دونوں کا میلان صاحبینؒ کے قول تین طلاق واقع ہونے کی ترجیح کیطرف ہے۔ یہ سب اس وقت ہے جبکہ متکلم نے شرط کو مقدم کیا ہے اور اگر شرط کو مؤخر کر دیتا اور یوں کہتا کہ انتِ طالق وطالق وطالق ان دخلتِ الدار تو بالاتفاق تین طلاق واقع ہوں گی کیونکہ آخری کلام میں وہ چیز پائی گئی جس نے اول کلام کو تبدیل کر دیا اور وہ شرط ہے لہٰذا اول وثانی موقوف ہوتی رہیں اور آخر میں تینوں واقع ہو گئیں۔

تشریح

فاجاب بان الخ۔ مذکورہ اعتراض کا جواب شارحؒ نے اس عبارت میں دیا ہے کہ کہنے والے کا قول اپنی غیر مدخول بہا عورت سے کہ اِنْ دخلتِ الدارَ فانتِ طالقٌ وطالقٌ وطالقٌ جب شرط پائی جائے گی تو ایک طلاق واقع ہوگی۔ امام صاحبؒ کے نزدیک اور تین طلاقیں ہوں گی۔ صاحبینؒ کے نزدیک یہ حکم ان دونوں حضرات کا اس وجہ سے نہیں کہ واؤ عاطفہ امام صاحبؒ کے نزدیک ترتیب کیلئے آتا ہے یا صاحبینؒ کے نزدیک واؤ عاطفہ مقارنت کے لئے آتا ہے بلکہ امام صاحبؒ نے فرمایا کہنے والے کا یہ قول واؤ عاطفہ کے ساتھ طلاق کو الگ الگ اور افتراق کے ساتھ واقع ہوں تو ترتیب واؤ کیوجہ سے نہیں آئی بلکہ قائل کے ان طلاقوں کو یکے بعد دیگرے اس طور پر ذکر کرنے سے آئی ہے۔ پہلی طلاق تو شرط پر معلق رہے گی اور دوسری طلاق اول طلاق کے توسط سے معلق ہے۔ ثالث طلاق اول و ثانی کے توسط سے شرط پر مشروط اور معلق ہے۔

دلیل اس کی یہ ہے کہ اگر اس کا منشاء افتراق نہ ہوتا۔ یعنی طلاقوں کو الگ الگ ایک ایک کر کے واقع کرنا مقصود نہ ہوتا تو قائل تینوں کو یکے بعد دیگرے الگ الگ ذکر نہ کرتا بلکہ ایک ساتھ طلاق دیتے ہوئے یوں کہدیتا کہ اِنْ دخلتِ الدارَ فانتِ طالقٌ ثلاثاً۔ اور جب اس نے طالقٌ ثلاثاً نہیں کہا بلکہ ایک ایک کو الگ الگ بیان کیا تو معلوم ہوا کہ کہنے والا اپنے فعل میں افتراق کا ارادہ رکھتا ہے۔

لہٰذا خلاصہ یہ نکلا کہ اس کلام کا مقتضاء افتراق فی ایقاع الطلاق ہے اور چونکہ واؤ مطلقاً جمع کیلئے آتا ہے اس سے افتراق باطل نہ ہوگا کیوں کہ مطلق جمع میں افتراق موجود ہے یعنی چند چیزیں الگ الگ مذکور ہونیکے باوجود جمع ہو سکتی ہیں اور جب منشاء اس کلام کا افتراق ہے اور اسی وجہ سے تینوں طلاقوں کو الگ الگ یکے بعد دیگر شرط میں معلق کیا گیا ہے لہٰذا واقع بھی اسی انداز پر الگ الگ ہوں گی جس انداز پر ان کو معلق اور مشروط کیا گیا ہے اور جب یہ طلاقیں ایک ایک کر کے الگ الگ واقع ہوئیں تو چونکہ مذکورہ عورت غیر مدخول بہا ہے اس لئے شرط پائے جانے کے وقت ایک

marfat.com

Marfat.com

یعنی اول طلاق واقع ہوگئی اور ایک طلاق واقع ہوتے ہی عورت بائنہ ہوگئی دوسری اور تیسری طلاق کی محل باقی نہ رہی اور دونوں طلاقیں لغو ہوگئیں۔

حاصل کلام یہ نکلا کہ امام صاحب کے نزدیک مذکورہ مسئلہ میں اول طلاق کا واقع ہونا اور دوسری اور تیسری طلاق کا واقع نہ ہونا اس وجہ سے نہیں کہ واؤ عاطفہ ان کے نزدیک ترتیب کا متقاضی ہے بلکہ واقع ہونیکی صورت وہی ہے جس کو اوپر ذکر کیا گیا ہے۔

صاحبینؒ کا استدلال:۔ صاحبینؒ کے نزدیک شرط کے پائے جانے پر عورت کو تینوں طلاقیں واقع ہوجائیں گی کیونکہ ان کے نزدیک اس کلام کا مقتضے اجتماع ہے اسلئے کہ اگر اس کا مقصد اجتماع کا نہ ہوتا تو کہنے والا ان طلاقوں کو ایک ہی شرط پر معلق نہ کرتا بلکہ تینوں کیلئے شرطیں الگ الگ ذکر کرتا۔ اور ایک شرط پر ان تینوں کو معلق کرنا اس کی دلیل ہے کہ اس کا مقصد اجتماع ہے وہ ایک شرط پر تینوں کو واقع کرنا چاہتا ہے اور اس کا یہ مقصد واو عاطفہ کے جمع کے لئے ہونے پر مؤثر نہیں ہے۔ یعنی اجتماع کا مقصد واو عاطفہ کے جمع کیلئے آنیکی وجہ سے متغیر نہ ہوگا کیونکہ واو عاطفہ تو صرف مطلق جمع پر دال ہے اور مطلق جمع اجتماع میں بھی پایا جاتا ہے کیونکہ جب عورت پر تین طلاقیں ایک ساتھ واقع ہوں گی تو ان میں جمع کے معنے بھی پائے جائیں گے اور اجتماع کے معنے بھی۔ بہرحال صاحبینؒ کے نزدیک اس کا منشا اور مقتضاء اجتماع ہے۔ اور وہ ان طلاقوں کو ایک ساتھ واقع کرنا چاہتا ہے اور ایک ساتھ تین طلاقیں غیر مدخول بہا پر واقع بھی کی جاسکتی ہیں اور واقع بھی ہوجاتی ہیں۔

اسلئے صاحبینؒ کے قول کے مطابق تین طلاقیں واقع ہوں گی اور یہ وقوع اسوجہ سے نہیں کہ واؤ مقارنت کیلئے آتا ہے بلکہ متکلم کے کلام کا منشا اجتماع ہے۔

شارح کی رائے:۔ محترم شارح اور علامہ فخر الاسلام، صاحب تقویم وغیرہ نے ان دونوں فقہاء کے اقوال میں سے صاحبینؒ کے قول کو راجح کہا ہے اور فتویٰ دیا ہے کہ اس صورت میں اس عورت پر تین طلاقیں واقع ہوں گی۔

ترجیح کی دلیل:۔ اور وجہ ترجیح یہ بیان فرمائی ہے کہ صاحبینؒ اور امام صاحبؒ کے درمیان مذکورہ بالا اختلاف کی صورت یہ نہیں ہے بلکہ وہ یہ ہے کہ کلام میں شرط مقدم اور جزاء اس کی مؤخر ہو لیکن اگر شرط کو مؤخر کرکے شوہر نے بیوی سے اس طرح پر کہا کہ انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار (تو طلاق والی ہے اور طلاق والی ہے اور طلاق والی ہے اگر تو گھر کے اندر داخل ہوئی) یعنی اگر انت طالق وطالق وطالق کے بعد شرط مذکور نہ ہوئی تو عورت پر فوری طور پر طلاق واقع ہوجاتی اور باقی طلاقوں کی محل باقی نہ رہتی اسلئے وہ دونوں طلاق لغو ہوجائیں اور شرط کے ذکر کردینے سے فوری طور پر طلاق واقع ہونیکے بجائے شرط کے پائے جانے پر طلاقوں کا واقع ہونا معلق ہوگیا۔

وَ اِذَا قَالَ لِغَيْرِ الْمَوْطُوْءَةِ اَنْتِ طَالِقٌ وَطَالِقٌ وَطَالِقٌ اِنَّمَا تَبِيْنُ بِوَاحِدَةٍ جوابُ سُوَالٍ اٰخَرَ عَلٰى عُلَمَائِنَا وَهُوَ اَنْ يُقَالَ اِذَا نُجِّزَ الطَّلَاقُ بِدُوْنِ الشَّرْطِ لِغَيْرِ الْمَوْطُوْءَةِ بِاَنْ يَقُوْلَ اَنْتِ طَالِقٌ

Marfat.com

وَطَالِقٌ وَطَالِقٌ فعلماءُ نا الثلثة اتفقوا على انه تقع الواحدة ههنا ففهم انه للترتيب عند الكل فاجاب بان في هذه المسئلة انما تبين بواحدة لان الاول وقع قبل التكلم بالثاني والثالث فسقطت ولايته لفوت محل التصرف يعني ماجاء الترتيب من الواو بل من التكلم اللساني لان الانسان لايقدر ان يتكلم بثلث كلمات دفعة واحدة فاذا تكلم بالاول ووقع الفراغ عنه لم يبق المحل للثاني والثالث بدليل انه لو قال بلا واو انت طالق طالق طالق تبين بالاول بالاتفاق فعلم انه لامدخل للواو فيه وعند الشافعيؒ يقع الثلث فيما نحن فيه لان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع

ترجمہ جب شوہر نے اپنی غیر موطوءہ بیوی سے کہا انت طالقٌ وطالقٌ وطالقٌ تو عورت ایک طلاق سے بائنہ ہو جائے گی۔ ہمارے علماء پر دوسرا سوال وارد ہوتا ہے۔ مذکورہ عبارت اس کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ جب کسی نے فوری یعنی بغیر شرط کے معلق کئے غیر موطوءہ کو فوری طلاق دے دی بایں طور کہ کہے انت طالق وطالق وطالق تو ہمارے علماء نے اس بات پر اتفاق کیا ہے کہ یہاں ایک طلاق واقع ہوگی۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ واؤ سب کے نزدیک ترتیب کیلئے ہے۔ تو مصنفؒ نے جواب دیا کہ عورت ایک طلاق سے بائنہ ہو جائے گی۔ کیونکہ طلاق اول دوسری اور تیسری طلاق کے تکلم سے پہلے ہی واقع ہوگئی پس اس کی ولایت ساقط ہوگئی تصرف کا محل فوت ہو جانے کی وجہ سے مطلب یہ ہے کہ یہاں ترتیب واؤ کی وجہ سے نہیں آئی بلکہ تکلم لسانی کی وجہ سے ترتیب قائم ہوگئی۔ کیونکہ انسان قادر نہیں ہے کہ ایک دفعہ میں تین کلمات کا تکلم کر سکے پس جب اس نے اول طلاق کا تکلم کیا اور اس سے فراغت حاصل ہوئی تو عورت ثانی و ثالث طلاق کا محل باقی نہ رہ گئی اور دلیل اس کی یہ ہے کہ اگر یہی کہنے والا واؤ کے بغیر تکلم کرتا اور کہتا انت طالق طالق طالق تو بالاتفاق عورت اول طلاق سے بائنہ ہو جاتی لہٰذا معلوم ہوا کہ واؤ کا اس میں کوئی دخل نہیں ہے۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک تین طلاقیں واقع ہوں گی جس صورت مسئلہ میں ہم کلام کر رہے ہیں۔ دلیل امام شافعیؒ کی یہ ہے کہ حرف جمع کی وجہ سے جو جمع ہوتی ہے اس کا حکم وہی ہے جو جمع کے لفظ کا حکم ہے۔

تشریح اور جب کسی نے غیر مدخول بہا سے کہا انت طالق وطالق وطالق تو عورت اول طلاق سے بائنہ ہو جائیگی۔

جواب سوال آخر:- یہ عبارت ایک دوسرے اعتراض کے جواب پر مشتمل ہے۔ اعتراض احنافؒ کے اس قول پر وارد ہوتا ہے۔ اگر کسی نے اپنی غیر مدخول بہا عورت سے کہا انت طالقٌ وطالقٌ وطالق اور اس پر کسی شرط کا اضافہ نہیں کیا تو احناف نے کہا اس پر صرف ایک طلاق واقع ہوگی اور دو طلاقیں لغو ہو جائیں گی جس سے اندازہ ہوتا ہے واؤ اس جگہ ترتیب کیلئے ہے جمع کیلئے نہیں ہے۔

مسئلہ ان کے یہاں یہ ہے کہ غیر مدخول بہا عورت ایک طلاق سے بائنہ ہو گئی اور دوسری اور تیسری طلاق کی محل باقی نہ رہی۔ نیز اس عورت پر عدتِ طلاق کا گذارنا بھی واجب نہیں ہے۔

marfat.com

Marfat.com

جواب:۔ اصل اعتراض کا جواب منجانب احناف یہ دیا گیا ہے کہ اس مثال میں بھی ترتیب واؤ کی وجہ سے نہیں ہوئی۔ واؤ ترتیب کا مان کر اس پر ایک طلاق واقع ہوئی بلکہ قائل کے زبانی قول پر پیدا ہوئی ہے کیوں کہ آدمی آن واحد میں صرف ایک کلام کا تکلم کر سکتا ہے، ایک سے زائد کا تکلم نہیں کر سکتا اس پر وہ قادر نہیں ہے۔ لہٰذا جب اس مثال میں شوہر نے اول طلاق کا لفظ اپنی زبان سے صادر کیا تو یہ طلاق واقع ہو گئی اور ابھی اس نے ثانی و ثالث طلاق کا تکلم بھی نہیں کیا ہے۔ اور جب عورت بائنہ ہو گئی تو عورت شوہر کے نکاح کی ملکیت سے خارج ہو کر اجنبیہ بن گئی اسلئے شوہر اس پر دوسری اور تیسری طلاق واقع کرنے کا مجاز نہ رہا۔

اس مثال میں بھی واؤ ترتیب کیلئے ہے اس کا ثبوت یہ ہے کہ اگر شوہر نے اپنی غیر مدخول بہا عورت سے انت طالق طالق طالق واو عاطفہ کے بغیر تینوں طلاق واقع کر دیں تو بالاتفاق عورت اول طلاق سے بائنہ ہو جاتی ہے جس سے صاف واضح ہے کہ احناف کے یہاں واو ترتیب کیلئے نہیں آتا اور اس میں واؤ کے ترتیب کیلئے ہونے کا کوئی دخل نہیں ہے۔

شارح کی رائے:۔ شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا اگر کسی نے اپنی غیر مدخول بہا عورت کو انت طالق وطالق وطالق کہا تو اگرچہ ہمارے نزدیک طلاق ایک ہی واقع ہوتی ہے مگر امام شافعیؒ کے یہاں اس قول میں اس پہ تین طلاقیں ہوں گی۔

شوافع کی دلیل:۔ جو جمع حرف یعنی واؤ کے ذریعہ ہوتی ہے وہ اس جمع کیطرح ہے جو صیغۂ جمع یا لفظ جمع سے حاصل ہوتی ہے۔ لہٰذا جس طرح لفظ جمع مثلاً انت طالق ثلاثاً کہنے سے تین طلاقیں واقع ہوتی ہیں اسی طرح حرف جمع کے آجانے پر بھی حکم ہے یعنی مذکورہ قول میں تین طلاق واقع ہوں گی۔

جواب:۔ احناف نے شوافع کی دلیل کا جواب یہ دیا ہے کہ واؤ حرف جمع ہے ہی نہیں وہ تو مطلق عطف پر دلالت کرتا ہے۔ اسی کے لئے اس کو وضع کیا گیا ہے۔ اور جب واؤ جمع کا حرف نہیں ہے تو اس کے ذکر کرنے سے ثلاثاً کیطرح تین طلاقیں کس طرح واقع ہوں گی۔

وَإِذَا زَوَّجَ أَمَتَيْنِ مِنْ رَجُلٍ بِغَيْرِ إِذْنِ مَوْلَاهُمَا وَبِغَيْرِ إِذْنِ الزَّوْجِ ثُمَّ قَالَ الْمَوْلَى هٰذِهٖ حُرَّةٌ وَهٰذِهٖ مُتَّصِلًا جَوَابُ سُؤَالٍ آخَرَ عَلَى عُلَمَائِنَا وَهُوَ أَنَّهُ إِذَا زَوَّجَ فُضُولِيٌّ أَمَتَيْنِ لِشَخْصٍ مِنْ رَجُلٍ آخَرَ سَوَاءٌ كَانَ بِعَقْدٍ أَوْ بِعَقْدَيْنِ بِغَيْرِ إِذْنِ الزَّوْجِ وَبِغَيْرِ إِذْنِ الْمَوْلٰى كِلَيْهِمَا فَقَالَ الْمَوْلٰى هٰذِهٖ حُرَّةٌ وَهٰذِهٖ بِكَلَامٍ مُتَّصِلٍ فَإِنَّهُ يَبْطُلُ نِكَاحُ الثَّانِيَةِ بِالْاتِّفَاقِ بَيْنَنَا فَعُلِمَ أَنَّ الْوَاوَ لِلتَّرْتِيبِ وَإِلَّا لَصَحَّ نِكَاحُهُمَا فَأَجَابَ بِأَنَّ فِي هٰذَا الْمِثَالِ إِنَّمَا يَبْطُلُ نِكَاحُ الثَّانِيَةِ لِأَنَّ عِتْقَ الْأُولٰى يُبْطِلُ مَحَلِّيَّةَ الْوَقْفِ فِي حَقِّ الثَّانِيَةِ فَبَطَلَ الثَّانِي قَبْلَ التَّكَلُّمِ بِعِتْقِهَا يَعْنِي أَنَّ هٰذَا التَّرْتِيبَ أَيْضًا لَمْ يَجِئْ مِنَ الْوَاوِ بَلْ مِنَ الْكَلَامِ لِأَنَّ نِكَاحَ الْأَمَتَيْنِ كَانَ مَوْقُوفًا عَلٰى إِجَازَةِ الْمَوْلٰى وَإِجَازَةِ الزَّوْجِ جَمِيعًا فَإِذَا أَعْتَقَ الْمَوْلَى الْأُولٰى أَوَّلًا كَانَتِ الثَّانِيَةُ مَوْقُوفَةً وَالْأُولٰى نَافِذَةً فَلَزِمَ أَنْ يَتَوَقَّفَ نِكَاحُ الْأَمَةِ عَلَى الْحُرَّةِ وَهُوَ غَيْرُ جَائِزٍ

Marfat.com

كَمَا اَنَّ نِكَاحَهَا عَلَى الْحُرَّةِ غَيْرُ جَائِزٍ فَلَمْ يَبْقَ لِلثَّانِيَةِ مَحَلُّ تَوَقُّفٍ اِلَى اَنْ يَتَكَلَّمَ بِعِتْقِهَا وَيَقُولُ وَهٰذِهٖ وَهٰذَا كُلُّهٗ اِذَا قَبِلَ فُضُولِيٌّ اٰخَرُ مِنْ جَانِبِ الزَّوْجِ لِاَنَّ الْفُضُولِيَّ الْوَاحِدَ لَا يَتَوَلّٰى طَرَفَيِ النِّكَاحِ وَقِيْلَ اِذَا تَكَلَّمَ الْفُضُولِيُّ الْوَاحِدُ بِكَلَامَيْنِ بِاَنْ قَالَ زَوَّجْتُ فُلَانَةَ مِنْ فُلَانٍ وَقَبِلْتُ مِنْهُ يَتَوَقَّفُ وَلَا يَبْطُلُ وَقِيْلَ لَا حَاجَةَ اِلٰى قَوْلِهٖ بِغَيْرِ اِذْنِ الزَّوْجِ لِاَنَّ حُكْمَ الْمَسْأَلَةِ لَا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ وَلِهٰذَا لَمْ يُقَيِّدْهُ شَمْسُ الْاَئِمَّةِ بِهٰذَا الْقَيْدِ وَاِنْ اَعْتَقَهُمَا الْمَوْلٰى بِلَفْظٍ وَاحِدٍ بِاَنْ قَالَ اَعْتَقْتُهُمَا لَا يَبْطُلُ نِكَاحُ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا لِعَدَمِ تَحَقُّقِ الْجَمْعِ بَيْنَ الْحُرَّةِ وَالْاَمَةِ وَاِنْ اَعْتَقَهُمَا بِكَلَامٍ مَفْصُولٍ فَاَجَازَ الزَّوْجُ نِكَاحَهُمَا اَوْ وَاحِدَةً مِنْهُمَا جَازَ نِكَاحُ الْمُعْتَقَةِ الْاُوْلٰى وَيَبْطُلُ نِكَاحُ الثَّانِيَةِ فَلَا تَلْحَقُهُ الْاِجَازَةُ هٰذَا اِذَا كَانَ النِّكَاحَانِ فِيْ عَقْدٍ وَاحِدٍ فَاَمَّا اِذَا كَانَا فِيْ عَقْدَيْنِ فَاِنْ كَانَ مَوْلَى الْاَمَتَيْنِ وَاحِدًا فَالْحُكْمُ كَمَا ذَكَرْنَا وَاِنْ كَانَا اِثْنَيْنِ فَاَعْتَقَ الْاَمَتَانِ عَلَى التَّعَاقُبِ فَالنِّكَاحَانِ مَوْقُوفَانِ فَاَيُّهُمَا اَجَازَ الزَّوْجُ جَازَ وَاِنْ اَجَازَهُمَا مَعًا جَازَ نِكَاحُ الْمُعْتَقَةِ الْاُوْلٰى۔

ترجمہ

اور جب کسی شخص نے دو باندیوں کی شادی ایک مرد سے کر دے اور اس مرد سے اجازت نہ لے نہ دونوں باندیوں کے آقا سے اجازت لے پھر آقا نے کہا ہٰذہ حرۃ وہٰذہ (یہ آزاد ہے اور یہ) متصلاً کہے۔ یہ عبارت ایک دوسرے سوال کا جواب ہے جو یہم پر وارد ہوتا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ فضولی نے ایک شخص کی دو باندیوں کا نکاح ایک مرد سے کر دیا۔ برابر ہے کہ ایک عقد سے نکاح کیا ہو یا دو عقدوں سے نکاح کیا زوج کی اجازت کے بغیر اور مولیٰ کی اجازت کے بغیر۔ پس آقا نے متصل کلام سے ہٰذہ حرۃ وہٰذہ کہا تو بالاتفاق ثانیہ باندی کا نکاح باطل ہو گیا لہٰذا معلوم ہوا کہ واؤ اس جگہ ترتیب کیلئے واقع ہے ورنہ دونوں ہی کا نکاح صحیح ہو جاتا۔ تو مصنفؒ نے جواب دیا کہ اس مثال میں دوسری باندی کا نکاح صرف اس لئے باطل ہے۔ پہلی باندی کا عتق دوسری کے حق میں محلیت وقت کو باطل کر دیتا ہے۔ لہٰذا دوسری باندی کے عتق کے ساتھ کلام کرنے سے پہلے ہی نکاح ثانی باطل ہو گیا۔ مذکورہ مسئلہ میں جو ترتیب پائی جاتی ہے وہ ترتیب بھی واؤ سے نہیں آئی بلکہ کلام سے آئی ہے کیونکہ دونوں باندیوں کا نکاح مولیٰ اور زوج دونوں کی اجازت پر موقوف تھا پس جب مولیٰ نے اولاً پہلی باندی کو آزاد کر دیا تو دوسری باندی موقوف ہو گئی اور اول نافذ ہو گئی پس لازم آیا کہ باندی کا نکاح حرہ کے نکاح پر موقوف ہے اور یہ جائز نہیں ہے جس طرح پر باندی کا نکاح حرہ کی موجودگی میں جائز نہیں ہے لہٰذا ثانیہ باندی کے لئے محل توقف باقی نہ رہ گیا تاکہ وہ اس کی آزادی کا تکلم کرتا اور وہٰذہ کہتا۔ یہ حکم اس وقت ہے جب دوسرے فضولی نے زوج کی طرف سے قبول کر لیا ہو۔ اس وجہ سے کہ فضولی واحد نکاح کے دونوں طرف (زوج، زوجہ) کا متولی نہیں ہوتا اور بعض نے کہا ہے کہ جب ایک فضولی نے دو کلاموں سے تکلم کیا۔ مثلاً کہے زوجت فلانۃ من فلان (میں نے فلاں عورت کا نکاح فلاں شوہر سے کر دیا) اور شوہر کی طرف سے

marfat.com

Marfat.com

میں نے قبول کیا تو نکاح موقوف رہیگا باطل نہ ہوگا۔ اور تیسرا قول یہ ہے کہ متن میں بغیر اذن الزوج کی قید کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ مسئلہ کا حکم اس پر موقوف نہیں ہے اسی وجہ سے شمس الائمہ نے اس قید کا ذکر نہیں فرمایا۔ اور اگر مولیٰ نے دونوں باندیوں کو لفظ واحد سے آزاد کر دیا مثلاً یوں کہا "اعتقہا" تو دونوں میں سے کسی کا نکاح باطل نہ ہوگا جمع بین الحرۃ والامۃ کا تحقق نہ ہونے کی وجہ سے۔ اور اگر دونوں باندیوں کو کلام مفصول (علیحدہ علیحدہ کلام) سے آزاد کیا تو ثانیہ باندی کا نکاح باطل ہو جائے گا لہٰذا دوسری کے نکاح کو اجازت لاحق نہ ہوگی یہ حکم اس صورت میں ہے کہ دونوں باندیوں کا نکاح عقد واحد میں ہو اور جیسا کہ ہم نے ابھی اوپر ذکر کیا اگر دونوں نکاح دو عقد میں ہوں بس اگر دونوں باندیوں کا آقا ایک ہے تو حکم وہی ہے جو ہم نے ذکر کیا اور اگر مولیٰ دو ہوں تو یکے بعد دیگرے باندیاں آزاد ہو جائیں گی اور دونوں نکاح موقوف رہیں گے جس جس نکاح کی اجازت شوہر دے دیگا وہ درست ہو جائیگا اور اگر اس نے دونوں نکاحوں کی اجازت ایک ساتھ دے دی تو پہلی آزاد شدہ باندی کا نکاح درست ہوگا۔

تشریح

واذا زوج امتین الخ۔ ایک شخص نے دو باندیوں کا ان کے مولیٰ کی اجازت کے بغیر نکاح کر دیا اسکے بعد آقا نے ان دونوں باندیوں میں سے ایک کی جانب اشارہ کرتے ہوئے کہا ہٰذہٖ حرۃٌ یہ آزاد ہے وہٰذہٖ۔ اور پھر دوسری کی جانب اشارہ کرتے ہوئے اُس قول سے متصلاً کہے وہٰذہٖ اور یہ۔

ان دونوں کو اس طرح پر کہا ہے کہ درمیان میں کوئی فصل نہ کیا ہو، پہلے جملے سے متصلاً فوراً ہی دوسرا وہٰذہٖ کہدے تو باتفاق علماء احناف اس باندی کا نکاح جس کو لفظ وہٰذہٖ سے اس نے اشارہ کیا ہے باطل ہو جائیگا۔ اس وجہ سے کہ اس قول میں احناف کے نزدیک دونوں باندیاں ترتیب وار آزاد ہوئی ہیں چنانچہ جب مولیٰ ہٰذہٖ حرۃ کہدے تو پہلی والی آزاد ہوگی اور جب اسی سے ملاکر متصلاً وہٰذہٖ اس نے کہا تو دوسری بھی آزاد ہوگئی۔ اس صورت میں خرابی یہ لازم آئی کہ اول باندی چونکہ حرہ ہو چکی اور منکوحہ ہے ہی۔ اس لئے لازم آیا کہ آزاد عورت کی موجودگی میں اس نے دوسری سے یعنی باندی سے نکاح کیا ہے اور نکاح میں حرہ کے موجود ہوتے ہوئے باندی سے نکاح جائز نہیں ہے اسلئے دوسری باندی کا نکاح باطل ہو گیا۔

خلاصہ سوال مذکورہ تقریر احناف سے ثابت ہوا کہ واؤ مذکورہ مثال میں ترتیب کیلئے آیا ہے کیونکہ اگر اس کے نکاح میں دونوں باندیاں ایک ساتھ آزاد ہو جاتیں ترتیب وار یکے بعد دیگرے آزاد نہ ہوتیں تو نکاح دونوں درست ہو جاتا۔ اور یہ اشکال وارد نہ ہوتا کہ اس نے حرہ سے نکاح کرنے کے بعد اس کی موجودگی میں باندی سے نکاح کیا ہے۔ حاصل یہ کہ پہلی باندی سے نکاح کا جواز اور دوسری باندی سے نکاح کا عدم جواز اس بات کا مزید ثبوت ہے کہ واؤ ان کے یہاں ترتیب کیلئے آتا ہے نہ مطلق جمع کے لئے۔

جواب :۔ من جانب احناف اس اشکال کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ جس کا حاصل یہ ہے کہ پہلے کیطرح یہاں پر بھی واؤ ترتیب کیلئے نہیں ہے بلکہ کلام کی ترتیب کیوجہ سے اتفاقاً یہ صورت پیدا ہوگئی ہے کیونکہ مذکورہ صورت میں دونوں باندیوں کا نکاح ان کے مولیٰ کی اجازت پر موقوف تھا۔ اور جب آقا نے ہٰذہٖ حرۃ کہکر اول باندی کو آزاد کر دیا تو دوسرے وہٰذہٖ کہنے کی

marfat.com
Marfat.com

پہلے یعنی اس کو آزاد کرنے سے پہلے اول باندی کا نکاح نافذ ہو گیا اور وہ منکوحہ حرہ ہوگئی اور لازم آیا کہ اس نے آزاد عورت کی موجودگی میں باندی سے نکاح کیا ہے اور یہ جائز نہیں ہے کیونکہ ارشاد ہے لا تنکح الامۃ علی الحرۃ (حرہ کی موجودگی میں باندی سے نکاح نہ کیا جائے) اس لئے جہاں دوسری باندی سے نکاح کا عدم جواز ثابت ہوا وہیں یہ بھی ثابت ہوا کہ باندی کا نکاح اب موقوف علی الاجازۃ بھی نہیں رہا۔ کیوں کہ یہ بھی ناجائز ہے اسلئے اس کے آزاد ہونے سے پہلے ہی اس کا نکاح باطل ہو چکا تھا۔ لہٰذا معلوم ہوا کلام کے تلفظ کی ترتیب کے لحاظ سے اتفاقاً یہ صورت حال پیدا ہوگئی ورنہ واؤ پہلے ترتیب کیلئے تھا۔ نہ اس مثال میں واؤ کو ترتیب کیلئے مانا گیا۔

صاحب نور الانوار کی رائے: مذکورہ بالا حکم اس وقت ہے جبکہ فضولی دو شخص ہوں۔ ایک مرد کی جانب سے دوسرا دونوں باندیوں کی جانب سے فضولی ہو جس نے نکاح کو قبول کیا ہو۔ کیونکہ فضولی جانبین سے اگر ایک ہی شخص ہو وہی ایجاب کرے پھر وہی ان باندیوں کیطرف سے قبول کرے تو صورت جائز نہیں ہے اور جب ایک فضولی دونوں جانب کے نکاح کا متولی نہیں ہو سکتا تو جواز نکاح کیلئے جانبین سے ایک ایک فضولی ہونا چاہئے جو متولی ہونے کے فرائض انجام دے۔ لہٰذا جب دو ہوں ایک نے مرد کی جانب سے قبول کیا ہو اور دوسرے فضولی نے باندیوں کی جانب سے قبول کیا ہو تو یہ نکاح ایک جانب مرد (شوہر) کی اجازت پر اور دوسری جانب مولیٰ کی اجازت پر موقوف ہو کر منعقد ہو جائے گا لیکن اگر فضولی جانبین سے صرف ایک ہی ہو تو سرے سے نکاح ہی درست نہ ہوگا۔ دوسرے فقہاء کی رائے ہے کہ مذکورہ بالا صورت میں ایک فضولی ہی کافی ہے دوسرے فضولی کی حاجت نہیں ہے۔ مگر جواز نکاح کی صورت یہ ہوگی کہ وہ دو کلام کے ساتھ کلام کرے۔ ایک کلام باندی کی جانب سے اور دوسرا کلام شوہر کی جانب سے کرے اور اس طرح یہ کہے کہ میں نے فلاں مرد کی جانب سے اس ایجاب کو قبول کر لیا تو نکاح ایک طرف مولیٰ کی اجازت پر اور دوسری جانب باندی کی اجازت پر موقوف رہے گا اور باطل ہونے سے بچ جائیگا۔ لہٰذا متن میں جو یہ کہا گیا کہ بغیر اذن الزوج کی حاجت نہیں کیونکہ مسئلہ کا اس قول سے کوئی واسطہ نہیں ہے۔ اس وجہ سے کہ اگر فضولی نے مذکورہ نکاح شوہر کی اجازت سے کر دیا اور ابھی مولیٰ سے اجازت نہیں لیا ہے اس کے بعد مذکورہ صورت پیش آئی یعنی آقا نے سنکر ھٰذہٖ حرۃ و ھٰذہٖ کہدیا تو بھی یہی حکم ہے یعنی اول کا نکاح درست اور دوسری باندی کا نکاح باطل ہو جائیگا۔ خرابی وہی ہے جس کا اوپر ذکر کیا جا چکا ہے یعنی نکاح امۃ علی الحرہ جائز نہیں ہے۔

اگر مولیٰ نے دونوں باندیوں کو جدا جدا کلام سے آزاد کیا مثلاً اس نے ایک کی جانب اشارہ کرتے ہوئے کہا ہٰذہٖ حرۃٌ (یہ آزاد ہے) اس کے بعد تھوڑی دیر تک مولیٰ خاموش رہا پھر کچھ دیر کے بعد دوسری باندی کی جانب اشارہ کرتے ہوئے اس نے کہا وہٰذہٖ حرۃٌ (اور یہ بھی آزاد ہے) اس کے بعد شوہر نے ان دونوں باندیوں کے یا صرف ایک کے ساتھ نکاح کی اجازت دیدی تو اس صورت میں جس باندی کو مولیٰ نے پہلے آزاد کیا ہے اس باندی کا نکاح صحیح ہو جائے گا اور دوسری باندی کا نکاح باطل ہو جائے گا کیونکہ اس صورت میں بھی وہی خرابی لازم آتی ہے یعنی نکاح الامۃ علی الحرۃ (حرہ کی موجودگی میں باندی سے نکاح کرنا) اب اگر شوہر نے اس

marfat.com

Marfat.com

دوسری باندی سے بھی نکاح کی اجازت دیدی تو اس کا اعتبار نہ کیا جائیگا اور نکاح درست نہ ہوگا۔

شارح کی رائے یہ ہے کہ یہ حکم اس صورت میں ہے جب دونوں باندیوں سے نکاح ایک ہی عقد میں کیا گیا ہو اور اگر نکاح دونوں باندیوں سے الگ الگ مستقل عقود کے ذریعہ ہوا ہے تو اس کی دو صورتیں ہیں۔

اول صورت یہ ہے کہ اگر دونوں باندیوں کا مولیٰ ایک ہی ہو تو پھر حکم نکاح کے جواز و عدم جواز کا وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کیا یعنی اول کا نکاح درست اور دوسری باندی کا نکاح ناجائز۔

دوسری صورت یہ ہے کہ دونوں باندیوں کے مالک دو ہوں۔ اور ان دونوں باندیوں کو ان کے آقاؤں نے الگ الگ مگر آگے پیچھے (یکے بعد دیگرے) آزاد کیا ہو۔ تو دونوں ہی کا نکاح شوہر کی اجازت پر موقوف ہوگا اور شوہر ان میں سے جس سے نکاح کی اجازت دیگا وہ درست ہو جائیگا۔

ایک صورت یہ بھی ہے کہ شوہر نے نکاح الحرۃ علی الامۃ کے اشکال سے بچنے کیلئے دونوں سے اپنے نکاح کی اجازت ایک ساتھ دیدی تو بھی جس باندی کو اس کے آقا نے آزاد کیا ہے نکاح اس سے جائز ہو جائیگا مگر دوسری سے نکاح درست نہ ہوگا کیونکہ وہی اشکال یہاں بھی وارد ہوگا۔ اس وجہ سے کہ جب ان کے مولیٰ نے یکے بعد دیگرے ان کو آزادی دی ہے تو جو باندی پہلے آزاد ہوئی ہے وہ حرہ ہو گئی اور اس وقت تک دوسری باندی کے مولیٰ نے ابھی اس کو آزاد نہیں کیا ہے تو اس صورت میں نکاح الامۃ علی الحرہ کا موقوف ہونا لازم آیا اور یہ بات گذر چکی ہے کہ نکاح الامۃ علی الحرہ کا موقوف ہونا اسی طرح صحیح نہیں ہے جس طرح نکاح الامۃ علی الحرہ جائز نہیں ہے۔

لہٰذا جو باندی اولاً اور پہلے آزاد ہوئی ہے اس کا نکاح تو جائز ہو گیا۔ اور جو باندی بعد میں آزاد ہوئی مذکورہ بالا خرابی لازم آنے کی بناء پر اس کا نکاح درست نہ ہوگا۔ واللہ اعلم بالصواب

وَإِذَا زَوَّجَ رَجُلاً اُخْتَيْنِ فِي عَقْدَيْنِ بِغَيْرِ إِذْنِ الزَّوْجِ فَبَلَغَهُ الْخَبَرُ فَقَالَ أَجَزْتُ نِكَاحَ هٰذِهِ وَهٰذِهِ بَطَلَا كَمَا إِذَا أَجَازَهُمَا مَعًا وَإِنْ أَجَازَهُمَا مُتَفَرِّقًا بَطَلَ نِكَاحُ الثَّانِيَةِ هٰذَا أَيْضًا جَوَابُ سُؤَالٍ مُقَدَّرٍ يَرِدُ عَلَيْنَا وَهُوَ أَنَّهُ إِذَا زَوَّجَ أَحَدٌ رَجُلاً أُخْتَيْنِ مَعًا فِي عَقْدَيْنِ فَبَلَغَ الزَّوْجَ خَبَرُ النِّكَاحِ فَإِنْ أَجَازَهُمَا الزَّوْجُ بِكَلَامٍ مَوْصُولٍ وَقَالَ أَجَزْتُ نِكَاحَ هٰذِهِ وَهٰذِهِ بَطَلَ النِّكَاحَانِ كَأَنَّهُ أَجَازَهُمَا مَعًا فَهٰذَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْوَاوَ لِلْمُقَارَنَةِ وَإِنْ أَجَازَهُمَا الزَّوْجُ بِكَلَامٍ مَفْصُولٍ بَطَلَ نِكَاحُ الثَّانِيَةِ بِلَا شُبْهَةٍ وَهٰذَا اِسْتِطْرَادِيٌّ لِلْأَوَّلِ فَأَجَابَ بِأَنَّ فِي هٰذِهِ الصُّورَةِ إِنَّمَا بَطَلَ النِّكَاحَانِ كِلَاهُمَا لَا لِأَنَّ الْوَاوَ لِلْمُقَارَنَةِ بَلْ لِأَنَّ صَدْرَ الْكَلَامِ يَتَوَقَّفُ عَلَى آخِرِهِ إِذَا كَانَ فِي آخِرِهِ مَا يُغَيِّرُ أَوَّلَهُ كَالشَّرْطِ وَالْاِسْتِثْنَاءِ إِذَا تَأَخَّرَا فِي الْكَلَامِ يَكُونُ أَوَّلُ الْكَلَامِ مَوْقُوفًا عَلَيْهِمَا لِأَنَّهُمَا مُغَيِّرَانِ فَكَذٰلِكَ هٰهُنَا نِكَاحُ الْأُخْتِ الْأَخِيرَةِ يُغَيِّرُ أَوَّلَهُمَا إِذْ يَلْزَمُ الْجَمْعُ بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ بِسَبَبِ تَزْوِيجِ الْأَخِيرَةِ فَلِذَا تَوَقَّفَ أَوَّلُ الْكَلَامِ عَلَى آخِرِهِ فَلَا جَرَمَ يَقْتَرِنَانِ فِي الزَّمَانِ۔

Marfat.com

ترجمہ

اور جب کسی شخص نے ایک شخص کا نکاح دو بہنوں سے دو عقدوں میں کرادیا اور زوج سے اجازت کے بغیر کرادیا پس زوج کو خبر پہنچی تو مرد نے کہا اجزتُ نکاحَ ہذہ وہذہ (میں نے اس کے اور اس کے نکاح کی اجازت دی) تو دونوں نکاح باطل ہو جائیں گے جیسے اس صورت میں نکاح باطل ہو جاتا ہے جبکہ دونوں نے نکاح کی اجازت ساتھ ساتھ دی ہو۔ اور اگر اجازت متفرق طور پر دی ہے تو ثانیہ کا نکاح باطل ہو گیا۔ یہ بھی ایک سوال مقدر کا جواب ہے وہ سوال یہ وارد ہوتا ہے کہ جب ایک شخص نے کسی مرد کا نکاح دو حقیقی بہنوں سے کردیا۔ پس زوج کو نکاح کی خبر پہنچی پس اگر زوج نے کلام موصول سے دونوں کی اجازت دی ہے اور کہا اجزتُ نکاحَ ہذہ وہذہ تو دونوں نکاح باطل ہو گئے گویا اس نے دونوں کو ایک ساتھ اجازت دے دی ہے۔ یہ مسئلہ دلالت کرتا ہے کہ واؤ مقارنت کیلئے آتا ہے اور اگر کلام مفصول سے اجازت دی تو ثانیہ کا نکاح بلا شبہ باطل ہو گیا مگر یہ اول کے تابع ہے۔ پس مصنفؒ نے جواب دیا کہ اس صورت میں دونوں باطل ہیں اس وجہ سے نہیں کہ واؤ مقارنت کے معنی کیلئے آتا ہے کیونکہ کلام کا ابتدائی حصہ اس کے آخری حصہ پر موقوف ہوتا ہے جبکہ اس کے آخری حصہ میں کوئی چیز ایسی ہو جو اس کے اول حصہ کو بدل دے جیسے شرط اور استثناء۔ جب شرط اور استثناء کلام کے آخر میں مذکور ہوں تو شروع کلام ان پر موقوف رہے گا کیونکہ دونوں تبدیلی پیدا کرنے والے ہیں۔ اسی طرح یہاں پر بھی اخیر والی بہن کا نکاح دونوں کے اول کو تبدیل کر دیتا ہے کیونکہ اخیر والی بہن سے شادی کرنے کی صورت میں دونوں بہنوں کا جمع کرنا لازم آتا ہے اسی واسطے اول کلام اپنے آخری حصہ پر موقوف ہو گیا پس لامحالہ دونوں حصے اول و آخر زمانے میں مقترن ہو گئے۔

تشریح

واذا زوّج رجلاً الخ۔ اور اگر فضولی نے کسی مرد کا نکاح دو بہنوں سے دو عقدوں کے ساتھ کردیا اور یہ نکاح شوہر کی اجازت کے بغیر کیا ہے اس کے بعد شوہر کو اس کی اطلاع ملی تو شوہر نے کہا میں نے اس کے اور اس کے ساتھ نکاح کی اجازت دے دی تو دونوں نکاح باطل ہو جائیں گے

مذکورہ بالا متن کی عبارت احناف پر وارد کئے گئے چوتھے اعتراض کے جواب پر مشتمل ہے۔

اعتراض کی تفصیل: یہ اعتراض دراصل واؤ کے مقارنت کیلئے ماننے پر کیا گیا ہے۔

صورت مسئلہ:۔ ایک اجنبی شخص نے ایک اجنبی شخص کا نکاح دو حقیقی بہنوں کے ساتھ دو عقدوں سے شوہر کی اجازت کے بغیر کردیا، نکاح کردینے کے بعد پھر شوہر کو اس نکاح مع الاختین کی اطلاع ملی تو اطلاع ملتے ہی متصلاً شوہر نے دونوں کے نکاح کی اجازت ان الفاظ میں دے دی۔ اس نے کہا "اجزتُ نکاحَ ہذہ وہذہ میں نے اس کے اور اس کے نکاح کی اجازت دیدی تو دونوں کا نکاح باطل ہو جائے گا۔ جس طرح ایک تیسری صورت میں اس قسم کا نکاح باطل ہو جاتا ہے یعنی یہ کہ اس نے اجازت کے الفاظ اس طرح کہے "اجزتُ نکاحہما" (میں نے ان دونوں کے نکاح کی اجازت دی) تو دونوں کا نکاح باطل ہو جاتا ہے۔ لہٰذا جب شوہر نے "اجزتُ نکاحَ ہذہ وہذہ" کہا تو جمع بین الاختین لازم آیا اور دونوں کا نکاح باطل ہو گیا۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ھذہ اور ھذہ کے درمیان جو واؤ مذکور ہے وہ مقارنت کیلئے آیا ہے اور شوہر نے دونوں بہنوں کے نکاح کی ایک ساتھ

marfat.com

Marfat.com

اجازت دی ہے جبکہ احناف کے یہاں واؤ مقارنت کے معنے نہیں دیتا۔
مسئلہ:۔ اس کے برخلاف اگر شوہر نے دونوں بہنوں سے نکاح فصل کے ساتھ کیا مثلاً اس نے ایک بہن کی جانب اشارہ کرکے کہا اَجزتُ نکاحَ ہٰذِہٖ (میں نے اس سے نکاح کی اجازت دی) پھر تھوڑی دیر خاموش رہا۔ جب کچھ عرصہ گذر گیا تو دوسری بہن کی جانب اشارہ کرکے کہا "اجزتُ نکاحَ ہٰذِہٖ" (میں نے اس سے نکاح کی اجازت دی۔ اس صورت میں اول نکاح جائز ہوگیا اور دوسری بہن سے نکاح باطل ہوگیا۔ اس لئے کہ جب اُس نے پہلی بہن سے نکاح کی اجازت دی تھی تو دوسری بہن اس سے نکاح میں نہ ہونیکی وجہ سے مزاحم نہیں ہوئی اسلئے نکاح درست ہوگیا اور جب دوسری سے نکاح کی اجازت دی تو پہلی بہن اس کیلئے مزاحم ہوگئی اور جمع بین الاختین لازم ہونیکی وجہ سے ثانی کا نکاح باطل ہوگیا۔
شارح کی رائے:۔ مصنف نور الانوار کی رائے یہ ہے کہ پہلے مسئلے کے تابع بناکر ذکر کردیا گیا ہے ورنہ اعتراض سے اس مسئلے کو تعلق نہیں ہے سوال تو صرف اس مسئلہ سے تھا کہ شوہر نے کلام موصول سے اجازت دی ہے اور اس سوال کا جواب ذکر کئے گئے مسئلے میں دونوں عورتوں سے نکاح کا بطلان اس بنا پر نہیں ہے۔ اَجزتُ ہٰذِہٖ و ہٰذِہٖ میں واؤ مقارنت کیلئے لایا گیا ہے بلکہ یہاں پر قاعدہ دوسرا پایا گیا۔ قانون یہ ہے کہ کلام کے آخری حصہ میں اگر کوئی چیز ایسی آجائے جو شروع کلام کے حکم کو بدل دے جیسے شرط اور استثنار کی صورتیں۔ یعنی جب کسی کلام کے آخر میں شرط مذکور ہو یا استثنار تو اس کی وجہ سے شروع کلام کا حکم بدل جاتا ہے جیسے مثال کے طور پر آپ نے انتِ طالقٌ ان دخلت الدارَ کہا، یا جارنی القوم الا زیدٌ کہا۔ اول مثال کے آخر میں شرط مذکور ہے اور دوسری مثال کے آخر میں اِلَّا حرف استثنار ذکر کیا گیا ہے تو قاعدہ یہ ہے کہ اول حصہ اس کلام کے آخری حصہ پر موقوف رہتا ہے اسلئے کہ خواہ استثنار ہو یا شرط وہ دونوں کے دونوں حکم کو تبدیل کردیتے ہیں۔
ٹھیک یہی صورت اس مسئلے میں یعنی اَجزتُ نکاحَ ہٰذِہٖ و ہٰذِہٖ میں پیش آئی ہے۔ اس مثال میں شوہر کے آخری کلام و ہٰذِہٖ نے اول کلام کے حکم کو بدل دیا ہے اول سے نکاح کا جواز ثابت ہو رہا تھا مگر جب آخری کلام آیا تو اس نے دوسری بہن سے نکاح کی اجازت دیکر اول کے نکاح کی صحت کو فساد سے تبدیل کردیا ہے۔ یعنی شوہر نے جب اَجزتُ نکاحَ ہٰذِہٖ کہا تو پہلی بہن سے نکاح درست ہوگیا اور جب دوسری بہن کی جانب اشارہ کرکے و ھٰذِہٖ کہدیا تو دو بہنوں کا ایک شخص کے نکاح میں جمع ہونا لازم آیا۔ وَاَنْ تَجْمَعُوْا بَیْنَ الْاُخْتَیْنِ کی ممانعت آئی ہے اس لئے وہ نکاح فاسد اور ناجائز ہوگیا اور جب یہ قاعدہ ہے کہ کلام کے آخر میں کوئی چیز ایسی موجود ہو جو شروع اور اول کلام کو بدل دے تو شروع کلام آخر کلام پر موقوف ہو جاتا ہے اس لئے شوہر کے مذکورہ کلام اجزتُ ہٰذِہٖ و ہٰذِہٖ میں کلام اول یعنی اجزتُ ہٰذِہٖ موقوف ہوگیا۔ کلام آخر کی صحت و فساد پر اور ہٰذِہٖ و ہٰذِہٖ ہے اور قاعدہ ہے کہ موقوف علیہ اور موقوف کے وقوع کا زمانہ ایک ہوا کرتا ہے۔ لہٰذا اس قاعدہ کی بنا پر اول عورت کے نکاح کی اجازت موقوف اور دوسری بہن کے نکاح کی اجازت شوہر کی جانب سے موقوف علیہ ہوگئی اور دونوں ایک دوسرے سے ملی ہوئی ہونا یعنی دونوں کے

Marfat.com

جواز نکاح کا زمانہ ایک ہی ہوگا اور یہ جمع بین الاختین کے قانون کے خلاف ہے لہٰذا دونوں کا نکاح باطل ہو جائیگا۔

وَقَدْ تَكُونُ الْوَاوُ لِلْحَالِ هٰذَا بَيَانُ الْمَجَازِ فِي مَعْنَى الْوَاوِ كَمَا اَنَّ كَوْنَهَا لِلْعَطْفِ كَانَ بَيَانَ الْحَقِيقَةِ كَقَوْلِهِ لِعَبْدِهِ اَدِّ اِلَيَّ اَلْفًا وَاَنْتَ حُرٌّ حَتّٰى لَا يَعْتِقَ اِلَّا بِالْاَدَاءِ فَالْوَاوُ فِي قَوْلِهِ وَاَنْتَ حُرٌّ لَيْسَتْ لِلْعَطْفِ اِذْ لَا يَحْسُنُ عَطْفُ الْخَبَرِ عَلَى الْاِنْشَاءِ فَيُحْمَلُ عَلَى الْحَالِ وَالْحَالُ يَكُونُ شَرْطًا وَقَيْدًا لِلْعَامِلِ فَيَنْبَغِي اَنْ يَتَوَقَّفَ الْعِتْقُ عَلٰى اَدَاءِ الْاَلْفِ وَيَرِدُ عَلَيْهِ اَنَّ الْحَالَ هُوَ قَوْلُهُ وَاَنْتَ حُرٌّ لَا قَوْلُهُ اَدِّ اِلَيَّ اَلْفًا فَيَنْبَغِي اَنْ يَكُونَ الْاَدَاءُ مَوْقُوفًا عَلَى الْعِتْقِ لَا الْعِتْقُ مَوْقُوفًا عَلَى الْاَدَاءِ وَاُجِيبَ بِاَنَّهُ مِنْ بَابِ الْقَلْبِ اَيْ كُنْ حُرًّا وَاَنْتَ مُؤَدٍّ لِلْاَلْفِ وَبِاَنَّهُ مِنْ قَبِيلِ الْحَالِ الْمُقَدَّرَةِ اَيْ اَدِّ اِلَيَّ اَلْفًا حَالَ كَوْنِكَ مُقَدَّرًا اَنَّ الْحُرِّيَّةَ فِي حَالِ الْاَدَاءِ فَتَكُونُ الْحُرِّيَّةُ مَوْقُوفَةً عَلَيْهِ وَبِاَنَّ الْجُمْلَةَ الْحَالِيَّةَ قَائِمَةٌ مَقَامَ جَوَابِ الْاَمْرِ كَاَنَّهُ قِيلَ اَدِّ اِلَيَّ اَلْفًا فَتَصِيرَ حُرًّا وَبِاَنَّ الْحُرِّيَّةَ حَالُ الْاَدَاءِ وَالْحَالُ وَصْفٌ فِي الْمَعْنٰى وَالْوَصْفُ لَا يَتَقَدَّمُ عَلَى الْمَوْصُوفِ فَالْحُرِّيَّةُ لَا تَتَقَدَّمُ عَلَى الْاَدَاءِ

ترجمہ اور واؤ کبھی حال کے معنی کیلئے آتا ہے۔ واؤ کے معنی میں یہ مجازی معنی کا بیان ہے جس طرح کہ واؤ کا عطف کیلئے ہونا اس کی حقیقت کا بیان تھا جیسے کوئی شخص اپنے غلام سے کہے کہ اَدِّ اِلَیَّ اَلْفًا وَ اَنْتَ حُرٌّ" (مجھے ایک ہزار ادا کردے اور تو آزاد ہے) حتیٰ کہ وہ غلام ادا کئے بغیر آزاد نہ ہوگا پس واؤ اس کے قول "وانت حرٌّ" میں عطف کا نہیں ہے کیونکہ خبر کا عطف انشاء پر اچھا نہیں ہوتا پس اس کو حال پر محمول کیا جائے گا۔ اور حال اپنے عامل کی قید اور شرط ہوا کرتا ہے پس مناسب ہے کہ عتق (آزاد ہونا) الف کے ادا کرنے پر موقوف ہو۔ اس پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ حال تو "وانت حرٌّ" ہے نہ کہ اس کا قول اَدِّ اِلَیَّ اَلْفًا" پس مناسب تو یہ ہے کہ الف کی ادائیگی عتق پر موقوف ہو نہ یہ کہ عتق موقوف ہو ادائیگی الف پر۔ تو اس کا جواب تو یہ ہے کہ یہ قول باب قلب کے قبیل سے ہے یعنی اصل میں عبارت یہ تھی "کُنْ حُرًّا وَ اَنْتَ مُؤَدٍّ لِلْاَلْفِ" (یعنی تو آزاد ہو جا اس حالت میں کہ تو ایک ہزار ادا کرنیوالا ہے۔ اس کا دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ حال مقدرہ کے قبیل سے ہے۔ یعنی اصل عبارت یہ تھی اَدِّ اِلَیَّ اَلْفًا حَالَ کَوْنِکَ مُقَدَّرًا اَنَّ الْحُرِّیَّۃَ فِیْ حَالِ الْاَدَاءِ (یعنی تو مجھے ایک ہزار ادا کردے اس حال میں کہ تم مانتے ہو کہ آزادی ادا کی حالت ہی میں ہے پس اس صورت میں آزادی الف کی ادا پر موقوف رہے گی۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ جملہ حالیہ جواب امر کا قائم مقام ہے گویا یہ کہا گیا کہ اَدِّ اِلَیَّ اَلْفًا فَتَصِرْ حُرًّا (یعنی تو مجھے ایک ہزار ادا کردے تو تو آزاد ہے۔ اور چوتھا جواب یہ ہے کہ حریت حال ادا کا نام ہے اور حال باعتبار معنے کے صفت ہے اور صفت موصوف پر مقدم نہیں ہوتی لہٰذا حریت ادا پر مقدم نہ ہوگی۔

marfat.com

Marfat.com

تشریح

اور واؤ کبھی حال کیلئے آتا ہے۔ واؤ کے حقیقی معنیٰ بیان کرنے کے بعد اب شارح اس کے مجازی معنیٰ کو بیان کر رہے ہیں چنانچہ فرمایا، واؤ کبھی حال کیلئے آتا ہے مثلاً مولیٰ نے اپنے غلام سے کہا" اَدِّ اِلَیَّ الفًا وانت حُرٌّ (کہ مجھ کو ایک ہزار دیدے اور تو آزاد ہے) اس صورت میں غلام روپیہ ادا کئے بغیر آزاد نہ ہوگا۔ لہٰذا اس مثال میں وانت حرٌّ میں واؤ عاطفہ نہیں ہے ورنہ لازم آئیگا کہ جملہ خبریہ پر جملہ انشائیہ کو معطوف کیا گیا ہے اور جب واؤ عاطفہ نہیں ہے تو اس واؤ کو مجازاً حال کیلئے مان لیا جائیگا۔ اور یہ قاعدہ ہے کہ حال ذوالحال کے عامل کیلئے قید اور شرط کا درجہ رکھتا ہے لہٰذا غلام اسی وقت آزاد ہوگا جب وہ ایک ہزار روپیہ ادا کریگا۔

اعتراض:۔ اس موقع پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے وہ یہ کہ اس مثال میں وَانت حرٌّ حال ہے، اَدِّ اِلَیَّ الفًا تو۔ ال نہیں ہے۔ اسلئے اگر ترکیب یہ قرار دی جائے کہ شرط ہے۔ وانت حرٌّ۔ اور ادِّ الیّ الفًا اس کی جزا ہے۔ اور قاعدہ ہے کہ شرط پر جزا موقوف ہوا کرتی ہے لہٰذا مناسب یہ ہے کہ غلام کی آزادی پر ایک ہزار کی ادائیگی موقوف قرار دی جائے جبکہ اوپر حکم اس کے برعکس دیا گیا ہے یعنی غلام کا آزاد ہونا ایک ہزار روپیہ کے ادا کرنے پر موقوف قرار دیا گیا ہے۔

(جواب ۱) اس کلام میں قلب ہے یعنی یہ کہ واؤ بظاہر وَانتَ حُرٌّ پر داخل ہے مگر باعتبار معنے کے واؤ اَدِّ اِلَیَّ پر داخل ہوا ہے۔ عبارت اصل میں اس طرح ہے" کُنْ حُرًّا وَّانتَ مُؤدٍّ لِلالفِ اِلَیَّ" (تو آزاد ہو جا اس حال میں کہ تو مجھے ایک ہزار روپیہ ادا کرنیوالا ہو) لہٰذا اس طرح پر ایک ہزار روپیہ کا ادا کرنا آزادی کیلئے شرط ہو جائیگا اور غلام کا آزاد ہونا اس شرط کی جزا ہو جائے گی لہٰذا آزادی موقوف ہو گی ایک ہزار روپیہ کی ادائیگی پر۔ مگر یہ صفت قلب بظاہر حال ظاہری کلام کے خلاف ہے اس لئے کسی قرینہ صارفہ کی ضرورت ہو گی تو قرینہ کیلئے مقصود متکلم اور اس کا ارادہ اس کیلئے قرینہ قرار دیا جائے کیونکہ مقصد مولےٰ کا اس کلام سے یہ ہے کہ وہ ایک ہزار روپیہ کی رقم لیکر غلام کو آزاد کرنا نہیں چاہتا اور تعلیق کلام میں اس کی جانب سے جائز مانی جاتی ہے جس کی جانب سے تنجیز درست ہوتی ہے یعنی جو فوری طور پر کلام حکم کو واقع کر سکتا ہے وہ معلق کر کے بھی واقع کر سکتا ہے۔ اور اس جگہ صورت حال یہ ہے کہ مولیٰ کی وسعت میں تنجیز ادا نہیں ہے یعنی متکلم اور مولیٰ۔ اگر چاہئے کہ تعلیق کے بغیر فوری طور پر غلام پر ایک ہزار کی ادائیگی لازم کر دی جائے تو اس کا اختیار مولےٰ کو نہیں ہے تو پھر وہ ایک ہزار کی ادائیگی پر غلام کی آزادی کو معلق کس طرح کر سکتا ہے اسلئے کلام بھی لغو ہو جائے گا لہٰذا اس کلام کو بیکار ہونے سے بچانے کے لئے کیونکہ غلام کی آزادی کا مسئلہ ہے کہا گیا کہ اس کلام میں قلب ہے اور غلام کا آزاد ہونا ایک ہزار روپیہ کے ادا کرنے پر موقوف ہے کیونکہ مولیٰ بغیر تعلیق کے بھی غلام کو آزاد کر سکتا ہے اور کسی چیز پر اس کی آزادی کو معلق بھی کر سکتا ہے اس کو دونوں باتوں کا اختیار حاصل ہے۔

(جواب ۲) اس قول میں قلب نہیں ہے بلکہ اپنی اصل پر قائم ہے البتہ اس کا قول وانت حرٌّ حال مقدرہ کے جنس میں سے ہے مطلب یہ ہے کہ مولیٰ اپنے غلام کو تنجیزاً آزاد کرنا نہیں چاہتا بلکہ اس کا مقصود یہ ہے کہ پہلے ایک ہزار روپیہ کی ادائیگی غلام کی جانب سے پائی جائے۔ اس کے بعد میری طرف سے اس کے حق میں آزادی کا حکم ہو

Marfat.com

ٹھیک یہی استعمال باری تعالیٰ کے فرمان میں ہے۔ حق تعالیٰ کا ارشاد ہے "فادخلوہا خالدین" اس آیت میں دخول کا حکم خالدین (خلود ہمیشہ رہنا) کی قید کے ساتھ (بلکہ حال) کے ساتھ ہے یعنی اس میں تم داخل ہو اس حال میں کہ تم اس میں ہمیشہ رہنے والے ہو۔ لہٰذا آقا کے قول کا صحیح مفہوم یہ ہوگا "اَدِّ اِلَیَّ الفا حال کونک مُعلقا اَنَّ الحریۃ فی حال الاداء" (تو مجھ کو ہزار روپیہ پیش کردے اس حال میں کہ آزادی بحالت ادائے الف ہے) لہٰذا حال کو مقدر مان کر غلام کی آزادی الف کی ادائیگی پر موقوف ہوگی۔

(جواب ۳) اور اس اعتراض کا ایک تیسرا جواب بھی دیا جاسکتا ہے۔ آقا کا قول "وانت حرٌّ" قائم مقام جواب امر ہے اور سمجھا یہ جائیگا کہ مولیٰ نے غلام سے یہ کہا ہے "اَدِّ اِلَیَّ الفا فتصر حُرًّا" (کہ تو مجھے ایک ہزار روپیہ دیدے اور بس تو آزاد ہو جائے گا)۔

اس اعتراض کا ایک جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ اس کا قول "وانت حرٌّ" "اَدِّ اِلَیَّ الفا" کا حال واقع ہے اور چونکہ حال معنیٰ وصف ہوا کرتا ہے۔ لہٰذا حریت صفت اور ادا اس کا موصوف قرار دیا جائے۔ اور وصف اپنے موصوف سے پہلے نہیں آتا اسلئے ادا پر حریت مقدم نہ ہوگی۔ لہٰذا غلام ایک ہزار روپیہ کے ادا کئے بغیر آزاد نہیں ہوگا۔

وَقَدْ تَكُونُ لِعَطْفِ الْجُمْلَةِ هٰذَا يَصْلُحُ اَنْ تَكُوْنَ عَلَى الْحَقِيْقَةِ وَاِنَّمَا اَخَّرَهَا عَنْ بَيَانِ الْحَالِ الَّتِيْ هِيَ مَجَازٌ لِيَتَفَرَّعَ عَلَيْهِ الْمِثَالُ الْمُخْتَلَفُ فِيْهِ عَلٰى مَا سَيَاْتِيْ وَيَحْتَمِلُ اَنْ تَكُوْنَ لِلْمَجَازِ لِاَنَّ اَصْلَ الْعَطْفِ هُوَ الْمُشَارَكَةُ فِي الْحُكْمِ لَمْ يُوْجَدْ هٰهُنَا وَاِنَّمَا هِيَ فِيْ مُجَرَّدِ الثُّبُوْتِ وَالْوُقُوْعِ فَلَا تَجِبُ بِهِ الْمُشَارَكَةُ فِي الْخَبَرِ كَقَوْلِهٖ هٰذِهٖ طَالِقٌ ثَلٰثًا وَهٰذِهٖ طَالِقٌ فَتَطْلُقُ الثَّانِيَةُ وَاحِدَةً فَقَطْ لِاَنَّ كُلًّا مِنَ الْجُمْلَتَيْنِ تَامَّةٌ لَا تَفْتَقِرُ اِحْدٰهُمَا اِلَى الْاُخْرٰى وَالْعَطْفُ لَيْسَ اِلَّا لِمُجَرَّدِ سِيَاقَةِ الْكَلَامِ

ترجمہ اور واؤ کبھی جملہ کو عطف کرنیکے لئے آتا ہے۔ عطف علی الجملہ والی صورت صلاحیت رکھتی ہے کہ واؤ اپنی حقیقت پر ہو اور حال کے بیان سے اس کے بیان کو مؤخر کیا جبکہ حال مجازی معنیٰ ہیں تاکہ مصنف اس پر ایک مختلف فیہ مثال کی تفریع کریں جیسا کہ آئندہ آئے گی۔ اور احتمال ہے کہ عطف علی الجملہ مجاز کیلئے ہو کیونکہ عطف کی اصل حکم میں شرکت ہے اور وہ یہاں نہیں پائی جاتی۔ شرکت یہاں صرف وقوع اور ثبوت میں ہے۔ پس حکم میں اس کے ذریعہ مشارکت واجب نہیں ہے جیسے اس کا قول ہٰذہ طالقٌ ثالثًا وہٰذہ طالقٌ (یہ تین طلاق والی ہے اور یہ طلاق والی ہے) تو دوسری کو فقط ایک طلاق واقع ہوگی کیونکہ دونوں جملوں میں سے ہر جملہ تام ہے دونوں میں سے ایک دوسرے کا محتاج نہیں ہے اور عطف کا فائدہ صرف یہ ہے کہ سیاق کلام پایا جاتا ہے۔

marfat.com

Marfat.com

تشریح

اور واو کے معنیٰ حقیقی یہ بھی ہیں کہ وہ عطف جملہ علی الجملہ پر دلالت کرتا ہے۔ شارح نے کہا۔ واو کے یہ معنیٰ عطف جملہ علی الجملہ کے معنیٰ ممکن ہے حقیقی ہوں۔ مگر اس پر اعتراض ہوگا کہ جب یہ معنیٰ واو کے حقیقی تھے تو اس کو مقدم کرکے بیان کرنا چاہئے تھا پہلے واؤ کے معنیٰ حقیقی بیان کرتے۔ اس کے بعد مجازی معنیٰ کا ذکر کرتے؟

جواب:۔ اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ چونکہ عطف جملہ علی الجملہ کے قاعدہ پر ایک ایسی مثال متفرع کرنا مقصود تھا جو فقہاء کے درمیان مختلف فیہ ہے۔ دوسرا احتمال یہ بھی ہے کہ یہ معنیٰ یعنی عطف جملہ علی الجملہ کے معنیٰ واؤ کے حقیقی نہ ہوں بلکہ مجازی ہوں کیونکہ واوِ عاطفہ کی اصل حقیقت یہ ہے کہ معطوف علیہ اور معطوف دونوں حکم میں شریک ہوں۔ جبکہ جملہ کا عطف جملہ پر کرنے میں حکم میں شرکت نہیں ہوا کرتی۔ صرف ثبوت اور وقوع میں شرکت ہوا کرتی ہے اس لئے عطف جملہ علی الجملہ کے معنیٰ واؤ کے مجازی ہونا چاہئے حقیقی نہیں ہونا چاہئے مثلاً کسی نے اپنی بیوی کی جانب اشارہ کرتے ہوئے کہا ہٰذہٖ طالق ثلاثاً وہٰذہٖ طالق (یہ تین طلاق والی ہے اور یہ طلاق والی ہے) تو اول عورت پر تین اور دوسری عورت پر صرف ایک طلاق واقع ہوگی اس لئے ان میں سے ہر ایک جملہ تام ہے۔ اس ایک کا دوسرے کے حکم میں شریک ہونیکی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

اب اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ جب جملہ تامہ ہے تو اس کو ماقبل کے جملے میں عطف کرنے سے کوئی فائدہ بھی نہیں ہے لہٰذا عطف کرنے کی ضرورت ہی کیا تھی؟

جواب:۔ ان دونوں جملوں میں عطف فقط سیاقِ کلام کی بنا پر کر دیا گیا ہے۔ صرف یہ مقصود ہے دونوں عورتوں کیلئے طلاق کا وقوع ثابت ہے کیونکہ اگر شوہر کا مقصود دونوں بیویوں کو تین طلاقوں میں شریک کرنا مقصود ہوتا تو وہ اس طرح کہتا ہٰذہٖ طالق ثلاثاً وہٰذہٖ" (یہ تین طلاق والی ہے اور یہ بھی) اور ایک جملہ میں ثلاثاً کا ذکر کرنا اور دوسرے جملہ تامہ میں عدد کا ذکر نہ کرنا اس کی علامت ہے کہ وہ دوسری کو ثلاثاً کے عدد کے ساتھ طلاق نہیں دے رہا ہے۔

وَكَذا فِي قَوْلِهَا طَلِّقْنِي وَلَكَ اَلْفُ دِرْهَمٍ حَتّٰى اِذَا طَلَّقَهَا لَا يَجِبُ شَيْءٌ لِلزَّوْجِ عَلَيْهَا عِنْدَ اَبِي حَنِيفَةَ لِاَنَّ قَوْلَهَا وَلَكَ الْفُ مَعْطُوفٌ عَلٰى مَا سَبَقَ وَلَيْسَ لِلْحَالِ حَتّٰى يَكُونَ شَرْطًا لِاَنَّ اَصْلَ الطَّلَاقِ اَنْ يَكُونَ بِلَا مَالٍ لِاَنَّهٗ اِنْ ذُكِرَ الْمَالُ سُمِّيَ خُلْعًا وَيَصِيرُ يَمِينًا مِنْ جَانِبِهٖ وَلَيْسَ اَيْضًا مِنْ صِيَغِ الْوَعْدِ وَالنَّذْرِ حَتّٰى يَلْزَمَ عَلَيْهَا وَفَاؤُهٗ فَكَانَ لَغْوًا وَفِيهِ تَأَمُّلٌ وَقَالَا اِنَّهَا لِلْحَالِ فَيَصِيرُ شَرْطًا وَبَدَلًا فَيَجِبُ الْاَلْفُ يَعْنِي اَنَّ عِنْدَهُمَا هٰذِهِ الْوَاوُ لَيْسَتْ لِلْعَطْفِ كَمَا كَانَتْ عِنْدَهٗ بَلْ لِلْحَالِ وَالْحَالُ فِي مَعْنَى الشَّرْطِ لِلْعَامِلِ فَيَصِيرُ كَاَنَّهَا قَالَتْ طَلِّقْنِي وَالْحَالُ اَنَّ لَكَ الْفًا عَلَيَّ فَلَمَّا قَالَ طَلَّقْتُ كَانَ تَقْدِيرُهٗ طَلَّقْتُ بِذٰلِكَ الشَّرْطِ فَكَانَ مُعَاوَضَةً فِي مَعْنَى الْخُلْعِ فَيَجِبُ الْاَلْفُ وَيَكُونُ الطَّلَاقُ بَائِنًا۔

Marfat.com

ترجمہ

اسی طرح عورت کے قول " طلقنی ولک الف درہم " میں جب شوہر نے اس کو طلاق دیدی تو کوئی چیز واجب نہ ہوگی شوہر کیلئے عورت پر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک۔ کیونکہ عورت کا قول " ولک الف " ماسبق پر عطف ہے حال کے لئے نہیں ہے تاکہ وہ شرط کا کام دے۔ اس وجہ سے کہ طلاق کی اصل یہ ہے کہ بغیر مال کے دی جائے کیوں کہ طلاق میں اگر مال کا ذکر کردیا گیا تو وہ خلع بن جاتی ہے اور شوہر کی جانب سے یمین۔ نیز یہ وعدہ اور نذر کے صیغے بھی نہیں ہیں تاکہ عورت پر اس کا پورا کرنا واجب ہو جائے لہٰذا لغو ہوگیا مگر اس میں تامل ہے۔ اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ یہ واؤ حال کیلئے ہے۔ لہٰذا یہ قول شرط اور بدل بن جائے گا پس الف واجب ہوگا۔ مطلب یہ ہے کہ مذکورہ مثال میں واو صاحبینؒ کے نزدیک عطف کے لئے نہیں ہے جیسا کہ امام صاحبؒ کے نزدیک تھا بلکہ حال کے لئے ہے اور حال اپنے عامل کے لئے شرط کے درجہ میں ہوتا ہے۔ پس یہ کلام ایسا ہوگیا جیسا کہ عورت کہے " طلقنی والحال ان لک الفا علیّ " پس جب شوہر نے طلقت کہدیا تو تقدیر عبارت یہ ہوگی " طلقت بذلک الشرط " لہٰذا یہ معاوضہ بصورت خلع ہوجائے گا پس الف واجب ہوں گے اور طلاق بائن واقع ہوگی۔

تشریح

قولہ کذا فی قولہا طلقنی ثلاثا الخ۔ اسی طرح بیوی کا اپنے شوہر سے مطالبہ کرنا کہ مجھے تین طلاق دیدے اس حالت میں کہ تیرے لئے ایک ہزار ہیں۔

اختلاف :۔ یہ ایک فقہی مسئلہ ہے جس میں صاحبینؒ اور امام صاحبؒ کے درمیان اختلاف ہے صاحبینؒ نے اس مثال میں واؤ کو حال کیلئے مانا۔ یعنی معنٰی مجازی کا اعتبار کیا۔ اور امام صاحبؒ نے واؤ کو حقیقت پر محمول کیا ہے اور اس قول کو عطف جملہ علی الجملہ کے قبیل سے مانا ہے اسلئے شوہر نے اگر طلاق دیدی تو عورت پر طلاق واقع ہو جائے گی اور عورت پر کوئی رقم دینا واجب نہ ہوگا۔ اسلئے ولک الف درھم اس کے قول طلقنی پر معطوف ہے جس میں معطوف علیہ تو انشاء ہے اور معطوف خبر ہے اور یہ عطف اچھا نہیں ہے۔ البتہ جائز ضرور ہے۔

امام صاحبؒ کی دلیل :۔ امام صاحبؒ کے نزدیک یہ واؤ برائے عطف ہے یعنی واؤ عاطفہ ہے نہ کہ برائے حال۔ تاکہ الف درہم کو وقوع طلاق کیلئے شرط مان لیا جائے۔ اس لئے دونوں جمع الگ الگ ہیں کیونکہ طلاق کی اصل تو یہ ہے کہ وہ زبان سے کہنے پر ہی واقع ہو جاتی ہے۔ وقوع طلاق کیلئے مال کی ضرورت نہیں ہے اور طلاق بشرط المال دیجائے تو اس طلاق کو امام صاحبؒ خلع سے تعبیر کرتے ہیں یعنی وہ خلع ہوتی ہے نہ کہ طلاق اور اس باب یعنی باب طلاق میں خلع یعنی بدلِ خلع اور معاوضہ اس کے عوارض میں سے ہے۔ حقیقت سے خارج ہے اور خلع شوہر کے حق میں یمین بن جاتا ہے کیونکہ اس نے وقوع طلاق کو ادائیگی پر مشروط اور معلق قرار دیا ہے اسی کو یمین کہتے ہیں۔

لہٰذا چونکہ اصل طلاق میں اس کا بلا مال ہونا ہے، معاوضہ اس کے عوارض میں سے ہے اور عوارض کی وجہ سے حقیقت کو ترک نہیں کیا جاتا کیونکہ کسی ضعیف کی رعایت پر قوی کو ترک کرنا درست نہیں ہے اس لئے شوہر کا قول طلقنی ولک الف درہم۔ اصل کی رعایت کرکے اس کو عطف کے لئے مانا گیا ہے اور طلاق کو بغیر مال کے واقع کیا گیا اور ولک الف درہم کو لغو قرار دیدیا گیا البتہ عورت پر ایک ہزار روپیہ واجب کرنے کی دوسری صورت ہے جو اس سے بالکل

marfat.com

Marfat.com

جدا گانہ ہے اور وہ یہ کہ ولک الف درہم کو وعدہ یا نذر پر محمول کرلیا جائے اور جس کا پورا کرنا عورت پر ضروری ہو لہٰذا ایک ہزار درہم بطور نذر یا وعدہ عورت پر واجب ہوں گے۔ مگر شارح نے اس تاویل کو پسند نہیں فرمایا اور کہا یہ کلام ولک الف درہم از قبیل وعدہ و نذر بھی نہیں ہیں کہ اس کو نذر پر محمول کرلیا جاتا اور عورت پر الف درہم ایفاء نذر کے بطور واجب قرار دیئے جائیں اس وجہ سے کہ جب الفاظ وعدہ کے ہیں تو نذر کے طور پر ان کا پورا کرنا بھی عورت پر واجب نہیں

ایک سوال:۔ اس پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ "ولک الف درہم" عورت کا قول اگر وعدہ یا نذر کا نہیں ہے لیکن عورت کی جانب سے شوہر کیلئے ایک ہزار درہم دینے کا اقرار تو ہے۔ اور فرمان رسول ہے "المرء یوخذ باقرارہ (آدمی) اپنے اقرار سے پکڑا اور گرفت میں لیا جاتا ہے۔ اس لئے مناسب ہے کہ ہر اس جملے کو برائے اقرار مان کر عورت پر ایفاء اقرار کے بطور ایک ہزار واجب کر دیئے جائیں ؟

جواب:۔ ہمارا مقصود صرف یہ ہے کہ طلاق دینے پر عورت کے ذمہ ایک ہزار درہم کا دینا واجب نہیں بلکہ بلا مال کے دیئے بھی طلاق واقع ہوجاتی ہے اور جہاں تک اقرار کی بات ہے تو اگر اس کلام سے مفہوم و مستدل ہوتا ہے تو ہم کو اس کا انکار بھی نہیں ہے۔

امام صاحبؒ کی رائے پر ایک سوال:۔ ایک شخص نے کہا "احمل ھذا الشئ من ھنا الی مکان کذا ولک الف درہم" (تم اس چیز کو اس مقام سے فلاں مقام تک پہنچا دو اور تم کو ایک ہزار دراہم ملیں گے) اس مثال میں واؤ کو حال کیلئے مانا گیا ہے اور الف درہم کی ادائیگی ضروری قرار دی گئی ہے۔ ٹھیک اسی پر عورت کے کلام طلقنی ولک الف درہم کو بھی قیاس کر لینا چاہیئے اور واؤ کو برائے حال قرار دیدیا جائے۔

جواب:۔ جس مثال پر قیاس کیا گیا ہے یعنی مقیس علیہ احمل ہذا الطعام الخ پر تو اس کا تعلق اجارہ سے ہے جس کی حقیقت میں اجرت داخل ہے اسلئے کوئی اجارہ بغیر اجرت کے ذکر کئے ہوئے پورا نہیں ہوا کرتا لیکن طلاق کی حقیقت پر مال داخل نہیں۔ بغیر مال اور بلا ذکر مال صرف مجرد طلاق بھی واقع ہوجاتی ہے حتیٰ کہ نفی مالی کیساتھ بھی طلاق واقع ہوجاتی ہے اس لئے مقیس علیہ اور مقیس میں مساوات نہیں ہے لہٰذا یہ قیاس مع الفارق ہے جو کہ غلط ہے۔

اس بارے میں صاحبینؒ کا مسلک یہ ہے کہ "طلقنی ولک الف درہم" میں واؤ برائے عطف نہیں ہے بلکہ واؤ برائے حال ہے اور قاعدہ ہے کہ حال اپنے ذوالحال کے عامل کیلئے شرط اور قید ہوا کرتا ہے لہٰذا عورت کے قول کے معنٰی یہ لئے جائیں گے "طلقنی والحال ان لک الف درہم علی" یعنی بقول صاحبین عورت کے قول کے معنٰی ہیں تو مجھے طلاق دیدے۔ اس حال میں تیرے لئے میرے ذمہ ایک ہزار درہم کی ادائیگی واجب ہے۔ یعنی شرط یہ ہے کہ میرے ذمہ ایک ہزار واجب ہیں۔ اور جب اس عورت کے مطالبہ کے جواب میں اس کے شوہر نے طلقت کہہ کر طلاق دیدی تو اس عبارت کا مطلب یہی لیا جائے کہ اس شرط کی بناء پر میں نے تجھ کو طلاق دیدی۔ لہٰذا یہ قول بمعنی خلع اور معاوضہ سمجھا جائیگا اس لئے کہ عورت کی جانب سے مطالبہ طلاق کا عام طور پر بالعوض ہوا کرتا ہے اور عوض دیکر اپنی جان کو شوہر سے چھڑایا کرتی ہے اور بالعوض طلاق دیئے جانے میں طلاق بائنہ واقع ہوتی ہے لہٰذا عورت پر صاحبینؒ کے

Marfat.com

نزدیک طلاق بائنہ واقع ہوگی اور عورت کے ذمہ ایک ہزار کی ادائیگی ضروری ہوگی۔

وَالفَاءُ لِلوَصلِ وَالتَّعقِیبِ اَی لِکَونِ المَعطُوفِ مَوصُولًا بِالمَعطُوفِ عَلَیہِ مُتَعَقِّبًا لَہٗ بِلَا مُہلَۃٍ فَیَتَرَاخَی المَعطُوفُ عَنِ المَعطُوفِ عَلَیہِ بِزَمَانٍ وَاِن لَطُفَ اَی قَلَّ ذٰلِکَ الزَّمَانُ بِحَیثُ لَا یُدرَکُ اِذ لَو لَم یَکُنِ الزَّمَانُ فَاصِلًا اَصلًا کَانَ مَقَامًا تُستَعمَلُ فِیہِ کَلِمَۃُ مَعَ وَاِطلَاقُ التَّرَاخِی ھٰھُنَا بِالمَعنَی اللُّغَوِیِّ لَا الاِصطِلَاحِیِّ الَّذِی کَانَ مَدلُولَ ثُمَّ فَاِذَا قَالَ اِن دَخَلتِ ھٰذِہِ الدَّارَ فَھٰذِہِ الدَّارَ فَاَنتِ طَالِقٌ فَالشَّرطُ اَن تَدخُلَ الثَّانِیَۃَ بَعدَ الاُولٰی بِلَا تَرَاخٍ فَاِن لَم تَدخُلِ الدَّارَینِ اَو دَخَلَت اِحدٰھُمَا فَقَط اَو دَخَلَتِ الاُولٰی بَعدَ الثَّانِیَۃِ اَو دَخَلَتِ الثَّانِیَۃَ بَعدَ الاُولٰی بِتَرَاخٍ لَم تَطلُق لِاَنَّہٗ لَم یُوجَدِ الشَّرطُ۔

ترجمہ اور فاء وصل اور تعقیب کیلئے آتی ہے یعنی اس لئے تاکہ معطوف معطوف علیہ سے متصل اور بلا مہلت واقع ہو۔ لہٰذا معطوف معطوف علیہ سے باعتبار زمانہ کے مؤخر ہوگا اگرچہ لطیف ہی کیوں نہ ہو (یعنی بہت کم) یعنی وہ زمانہ اتنا معمولی ہو کہ اس کا ادراک نہ کیا جا سکے کیونکہ اگر زمانہ بالکل فاصل نہ ہوگا تو مقارن ہو جائیگا جس کیلئے کلمۂ مع مستعمل ہے اور تراخی کا اطلاق یہاں پر لغوی معنے کے لحاظ سے ہے، اصطلاحی لحاظ سے نہیں ہے جو کہ ثم کا مدلول ہے۔ پس جب شوہر نے بیوی سے کہا "اِن دخلت ہٰذہ الدار فہٰذہ الدار فانت طالق" تو طلاق واقع ہونیکی شرط یہ ہے کہ ثانی گھر میں دخول پہلے گھر کے بعد بلا تاخیر پایا جائے۔ پس اگر عورت دونوں گھروں میں داخل نہ ہوئی یا صرف دونوں میں سے ایک گھر میں داخل ہوئی یا اولی گھر میں ثانی گھر کے بعد داخل ہوئی یا ثانی گھر میں اولی کے بعد داخل ہوئی مگر تاخیر سے داخل ہوئی تو مطلقہ نہ ہوگی کیونکہ شرط نہیں پائی گئی۔

تشریح قولہٗ الفاءُ للوصل والتعقیب الخ۔ فاء وصل اور تعقیب کیلئے آتا ہے کیونکہ معطوف کلام میں معطوف علیہ کے ساتھ موصول اور ملا ہوا ہوتا ہے اور عطف کی بناء پر اس کے متصلاً بلا تاخیر بعد میں مذکور ہوتا ہے۔ وصل کے معنے ہیں معطوف علیہ اور معطوف دونوں وقوع کے اعتبار سے ایک دوسرے سے ملے ہوئے ہوں، متصل ہوں۔

تعقیب اور عطف مع التعقیب کا مفہوم یہ ہے کہ معطوف بلا کسی تاخیر کے اس کے بعد مذکور ہو یا واقع ہو۔

حاصل کلام یہ ہے کہ فاء اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ معطوف اپنے معطوف علیہ سے متصل ہو اور بعد میں واقع ہو اور تاخیر نہ ہو گویا معطوف کا زمانۂ وقوع قدرے تاخیر سے ہوگا اگر اتنا مؤخر ہو کہ اس کا احساس نہ کیا جا سکے۔ فاء کے مدلول میں تراخی کیوں؟ کلمۂ فاء تاخیر مع وصل بالفاظ دیگر تراخی مع الوصل پر کیوں دلالت کرتا ہے۔ اس کی وجہ کیا ہے۔ جب معطوف علیہ اور معطوف کے درمیان فاصلہ بالکل نہ ہو اور دونوں ایک دوسرے سے

marfat.com

Marfat.com

متصل ہوں تو لازم آئے گا کہ دونوں کے وقوع کا زمانہ ایک دوسرے کے مقارن ہو یعنی مقارنت پائی جائے گی جبکہ کلمۂ مع اس مفہوم پر دلالت کرتا ہے نہ کہ فاء اس لئے مع اور فاء دونوں کلمات کے مدلولات پر فرق کو باقی رکھنے کے لئے ضرورت پیش آئی کہ ان کے معانی میں تھوڑا سا فرق رکھا جائے اور کہا جائے کہ کلمۂ فاء میں معطوف علیہ سے اس کا معطوف کسی مہلت کے بغیر صرف زمانہ کے لحاظ سے مؤخر ہوگا مگر اس سے ملاہوا زمانہ پایا جائے گا۔

تراخی کا اطلاق :۔ اس عبارت میں مصنف نے ایک مقدر سوال کو حل کیا ہے۔ جب معطوف مؤخر اور معطوف علیہ اس پر مقدم ہوگا تو یہ تاخیر اور تراخی ہے۔ تو یہ معنےٰ کلمۂ ثم کے مدلول ہیں یعنی کلمۂ ثم تراخی کیلئے وضع کیا گیا ہے کلمۂ فا اس کیلئے موضوع نہیں ہے اس لئے فیتراخی المعطوف عن المعطوف علیہ مصنفؒ کا قول کسطرح صحیح ہوسکتا ہے؟

جواب :۔ فاء کے بیان میں تراخی کے لغوی معنے مراد ہیں یعنی تاخیر بغیر مہلت کے۔ جبکہ کلمۂ ثم دلالت کرتا ہے تراخی مع المہلت پر یعنی ثم کے معنے تاخیر کے ہیں اور اس پر زمانہ کے لحاظ سے تاخیر پائی جاتی ہے لہٰذا دونوں کے معنے جدا جدا ہوگئے تو اعتراض بے معنے ہوکر رد ہوگیا۔

ماتن کا قول کلمۂ فاء کی مثال میں "اِنْ دخلتِ ہٰذہ الدار فہٰذہ الدار فانتِ طالقٌ" (تو اگر اس گھر میں داخل ہوئی پس اس گھر میں داخل ہوئی تو بس تو طلاق والی ہے) یعنی پہلے اِس گھر میں پھر اس کے بعد دوسرے والے اس گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق ہے۔

اس مثال میں وقوع طلاق کے لئے شرط یہ قرار پائیگی کہ بیوی جس سے مذکورہ بالاکلام شوہر نے کہا ہے اولاً پہلے گھر میں پھر بلا تاخیر بعد میں دوسرے گھر میں داخل ہو تب طلاق واقع ہوگی۔ پس عورت اگران دونوں گھروں میں سے کسی میں بھی داخل نہ ہو تو طلاق واقع نہ ہوگی کیوں کہ شرط نہیں پائی گئی۔ یا پھر اول گھر میں بعد میں اور دوسرے گھر میں پہلے داخل ہوئی یعنی جس نے داخل ہوتے وقت شوہر کی بیان کردہ ترتیب کے برعکس کیا تو چونکہ شرط نہیں پائی گئی اسلئے اس صورت میں بھی طلاق واقع نہ ہوگی۔ یا صرف ایک ہی گھر میں داخل ہوئی خواہ پہلے والے گھر میں یا بعد والے گھر میں تو بھی شرط نہیں پائی گئی۔ لہٰذا طلاق واقع نہ ہوگی۔

وَتُسْتَعْمَلُ فِي اَحْكَامِ الْعِلَلِ عَلٰى سَبِيْلِ الْحَقِيْقَةِ لِاَنَّ الْفَاءَ لِلتَّعْقِيْبِ وَالْاَحْكَامُ تَعْقُبُ الْعِلَلَ وَتَتَرَتَّبُ عَلَيْهَا بِالذَّاتِ وَاِنْ كَانَتْ مُقَارِنَةً لَهَا بِالزَّمَانِ فَاِذَا قَالَ بِعْتُ مِنْكَ هٰذَا الْعَبْدَ بِكَذَا وَقَالَ الْاٰخَرُ فَهُوَ حُرٌّ يَكُوْنُ قَبُوْلًا لِلْبَيْعِ اَيْ قَبِلْتُ فَحُرِّرَتْ لِاَنَّهُ رَتَّبَ الْاِعْتَاقَ عَلَى الْاِيْجَابِ وَلَا يَتَرَتَّبُ عَلَيْهِ اِلَّا بَعْدَ ثُبُوْتِ الْقَبُوْلِ بِطَرِيْقِ الْاِقْتِضَاءِ وَلَوْ قَالَ هُوَ حُرٌّ اَوْ وَهُوَ حُرٌّ لَا يَكُوْنُ قَبُوْلًا لِلْبَيْعِ فَيَحْتَمِلُ اَنْ يَكُوْنَ اِخْبَارًا عَنِ الْحُرِّيَّةِ الثَّابِتَةِ قَبْلَ الْاِيْجَابِ وَاَنْ يَكُوْنَ اِنْشَاءً لِلتَّحْرِيْرِ بَعْدَ الْقَبُوْلِ فَلَا يَثْبُتُ الْقَبُوْلُ وَالْاِعْتَاقُ بِالشَّكِّ

Marfat.com

ترجمہ

اور فاء احکام میں بطور علت کے استعمال کیا جاتا ہے اس وجہ سے کہ فاء تعقیب کیلئے آتا ہے۔ اور احکام علتوں کے بعد ہوا کرتا ہے اور یہ علتوں پر بالذات مرتب ہوتے ہیں اگرچہ بالزمان احکام علت سے متصل ہی کیوں نہ ہوں۔ پس جب کسی شخص نے کہا "بعتُ منکَ ہٰذا العبدَ بکذا" (میں نے یہ غلام تجھے اتنے میں بیچ دیا) اور دوسرا کہے "فھو حرٌّ" (پس وہ آزاد ہے) تو مطلب یہ ہے کہ میں نے بیع کو قبول کر لیا پھر آزاد کر دیا۔ کیونکہ قائل نے اعتاق کو ایجاب پر مرتب کیا ہے اور اعتاق مرتب نہیں ہو سکتا لیکن قبول بیع کے ثابت ہو جانے کے بعد اقتضاء کے طور پر۔ اور اگر قائل نے "ہو حُرٌّ" یا "وہو حُرٌّ" کہا تو یہ قول بیع کا قبول کرنا شمار نہ ہوگا۔ پس احتمال ہے کہ قائل اس حریت کی خبر دے رہا ہے جو ایجاب بیع سے پہلے ثابت ہو چکی ہے اور اس کا بھی احتمال ہے کہ قبول بیع کے بعد حریت کا انشاء مقصود ہو لہٰذا شک کی وجہ سے قبول بیع یا اعتاق عبد ثابت نہ ہوگا۔

تشریح

قولہ وتستعمل فی الاحکام العلل الخ اور کلمۂ فا احکام اور علتوں کے مواقع میں استعمال کیا جاتا ہے یعنی کلمۂ فاء علت کے معنے بھی ادا کرتا ہے اور علت کے معنے فاء کے حقیقی ہیں مجازی نہیں ہیں کیونکہ اس کی اصل تعقیب ہے یعنی بعد میں ہونا۔ اور حکم ہمیشہ علت کے بعد ہوا کرتا ہے اور علت پر مرتب ہوتا ہے۔ تو حکم اپنی علت کے ساتھ باعتبار زمانہ متصل اور مقارن ہوا کرتا ہے، مؤخر نہیں ہوتا مگر اس اتصال اور مقارنت کے باوجود چونکہ حکم اپنی علت کے بعد میں واقع ہوتا ہے۔ ادھر فاء میں تعقیب اور بعدیت پر دلالت کرتا ہے یعنی فاء جس کلمہ پر داخل ہوگا وہ بعد میں پایا جائے گا اسلئے حکم پر فاء کو داخل کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے جیسے کسی نے کہا "بعتُ منکَ ہٰذا العبد بکذا" غلام کی جانب اشارہ کرتے ہوئے کہا کہ میں نے اس غلام کو تیرے ہاتھ اتنی رقم کے بدلے فروخت کر دیا۔ یہ سنکر اس شخص نے کہا فھو حرٌّ تو پس وہ آزاد ہے۔ اس قول کو فقہاء نے بیع کے قبول کرنے کے الفاظ قرار دیا ہے جس کی صورت فقہاء نے یہ بیان کی ہے۔ مخاطب نے پہلے بیع کو قبول کیا اور غلام مذکور کو مذکورہ قیمت کے مطابق خرید لیا اور جب غلام اس کی ملکیت میں آ گیا اور مخاطب یعنی خریدنے والا اس غلام کا مالک ہو گیا تو اس نے اپنے مملوک غلام کو کہا پس تو آزاد ہے۔

دلیل اس کی یہ بیان کی جاتی ہے کہ اس شخص نے غلام کے آزاد کرنے کو بائع کے ایجاب کے بعد کہا ہے جبکہ غلام کا آزاد کرنا قبول بیع کے بغیر مرتب نہیں ہو سکتا یعنی پہلے قبول بیع ہو پھر اس پر آزادی غلام مرتب ہو لہٰذا اس شخص کا ایجاب کی جگہ فھو حرٌّ کہنا اس کا تقاضا کرتا ہے کہ اس نے پہلے بیع کو قبول کر لیا اس کے بعد جب غلام اس کی ملکیت میں آ گیا تب اس کے بعد اس نے غلام کو آزاد کیا ہے اس جگہ قبول بیع کے الفاظ مذکور نہیں ہیں مگر قبول کو مقدر ملنے بغیر فھو حرٌّ اس پر مرتب نہیں ہو سکتا۔ اس ضرورت سے بطور اقتضاء قبول بیع کو مقدر مانا گیا ہے۔

وَہُوَ حرٌّ وھو حُرٌّ الخ۔ اور اگر اس شخص نے فھو حُرٌّ کہنے کے بجائے صرف ہو حُرٌّ کہا۔ یا وہو حرٌّ کہا تو اس کلام کو قبول بیع میں شمار نہ کیا جائے گا اور وھو حرٌّ کہنے سے غلام آزاد نہ ہوگا۔

دلیل اس کی یہ بیان کی گئی ہے کہ ہُوَ حُرٌّ یا وہو حُرٌّ کا ماقبل سے کیا تعلق ہے یہ ماقبل پر مرتب اور متفرع

marfat.com

Marfat.com

ہے یا اس کا حال ہے یا جملہ مستانفہ ہے کیونکہ ایک ترجمہ یہ ہے کہ وہ پہلے سے آزاد ہے۔ لہٰذا اس کو فروخت کرنا جائز کیسے ہوگا۔ اور ایک احتمال یہ ہے کہ اس کلام میں اس شخص نے پہلے قبول کرنے کے بعد حریت کو نافذ کرنا چاہا ہو یعنی انشاء ہو حریت کا۔ اول تفسیر کی بناء پر قبول بیع نہ ہوگا اور جب قبول بیع نہ ہوگا تو آزادی اس پر مرتب نہ ہوگی لہٰذا غلام آزاد نہ ہوگا۔

دوسرے احتمال کی بناء پر اس کا قول قبول بیع شمار ہوگا اور غلام بھی آزاد ہو جائیگا لہٰذا اس کلام پر قبول بیع مان کر غلام کو آزاد قرار دیا جائے یا جملہ مستانفہ مان کر غلام کو آزاد نہ مانا جائے۔ دونوں کا احتمال ہے اسلئے شک واقع ہوگیا اور بوجہ شک نہ بیع قبول ہوتی ہے نہ آزادی ثابت ہوتی ہے۔ اسلئے فَهُوَ حُرٌّ کہنے کے بجائے هُوَ حُرٌّ کہنا یا وَهُوَ حُرٌّ کہنے سے نہ بیع کے قبول کرنیکا حکم دیا جائیگا نہ ہی غلام کے آزاد ہونیکا حکم دیا جائے گا۔

وَقَدْ تَدْخُلُ عَلَى الْعِلَلِ اِذَا كَانَتْ مِمَّا تَدُوْمُ فَتَكُوْنُ مَوْجُوْدَةً بَعْدَ الْحُكْمِ كَمَا كَانَتْ مَوْجُوْدَةً قَبْلَ الْحُكْمِ فَيَحْصُلُ التَّعْقِيْبُ الَّذِيْ كَانَ مَدْلُوْلُ الْفَاءِ وَاِنْ لَمْ يُشْتَرَطِ الدَّوَامُ فِي الْعِلَّةِ لَمْ يَحْسُنْ دُخُوْلُ الْفَاءِ عَلَيْهَا فَاِنَّهَا تَتَقَدَّمُ الْحُكْمَ فَكَيْفَ تَكُوْنُ مَحَلَّ الْفَاءِ وَهٰذَا كَمَا يُقَالُ اَبْشِرْ فَقَدْ اَتَاكَ الْغَوْثُ فَاِنَّ اِتْيَانَ الْغَوْثِ وَاِنْ كَانَ آنِيًّا لٰكِنْ ذَاتُهُ دَائِمَةٌ تَبْقٰى اِلٰى مُدَّةٍ فَيَكُوْنُ سَابِقًا عَلَى الْبِشَارَةِ وَلَاحِقًا عَنْهَا فَيَتَحَقَّقُ مَعْنَى التَّعْقِيْبِ فَيَدْخُلُ عَلَيْهِ الْفَاءُ وَهٰذَا مِمَّا شَرَطَهُ فَخْرُ الْاِسْلَامِ احْتِيَاطًا لِمَعْنَى التَّعْقِيْبِ وَذَكَرَ صَاحِبُ التَّوْضِيْحِ وَغَيْرُهُ اَنَّهَا اِنَّمَا تَدْخُلُ عَلَى الْعِلَّةِ اِذَا كَانَتْ عِلَّةً غَائِيَّةً لِيَكُوْنَ وُجُوْدُهَا مُؤَخَّرًا عَنِ الْمَعْلُوْلِ فَيَتَحَقَّقُ مَعْنَى التَّعْقِيْبِ وَالْكَلَامُ فِيْهِ طَوِيْلٌ

ترجمہ

اور کبھی فاء علل پر داخل ہوتا ہے جبکہ علل ان چیزوں میں سے ہوں جو دائم رہتی ہوں لہٰذا علت حکم کے بعد بھی پائی جائے گی جس طرح کہ حکم سے پہلے موجود تھی پس تعقیب حاصل ہو جائے گی جو کہ فاء کا مدلول ہے اور اگر علت میں دوام شرط نہ ہوتا تو فاء کا داخل ہونا حکم پر مستحسن نہ ہوتا کیونکہ علت حکم سے مقدم ہوتی ہے پس فاء کا محل کیسے ہو سکتی ہے۔ اور یہ ایسا ہے جیسا کسی مصیبت میں گرفتار سے کہا جاتا ہے ابشر فقد اتاک الغوث (تجھے بشارت ہو کیونکہ تیرے پاس فریاد سننے والا آ گیا) کیونکہ غوث کا آنا اگرچہ آنی ہے مگر اس کی ذات دائمی ہے۔ جو ایک مدت تک باقی رہے گی۔ لہٰذا غوث کی ذات بشارت سے مقدم ہوگی اور اس سے لاحق ہوگی۔ لہٰذا تعقیب کے معنٰی متحقق ہو گئے پس اس پر فاء داخل ہو جائیگی۔ امام فخر الاسلام نے یہ شرط لگائی ہے تاکہ تعقیب کے معنٰی پیدا ہونیکا حیلہ بن جائے۔ اور صاحب توضیح وغیرہ نے ذکر کیا ہے کہ فاء علت پر داخل ہوتی ہے جبکہ علت علت غائی ہو تاکہ علت کا وجود معلول سے مؤخر ہو جائے پس تعقیب کے معنٰی متحقق ہو جائینگے مگر اس میں کلام طوالت طلب ہے۔

Marfat.com

تشریح

کلمۂ فاء کے دخول کے سلسلہ میں مصنفؒ نے فرمایا کہ کلمۂ فاء کبھی کبھی علت پر داخل ہوتا ہے مگر اس کی شرط یہ ہے کہ علت کوئی ایسی چیز ہو جس میں دوام پایا جاتا ہو۔

دوام: وہ شے ہے جس کی ماضی میں کوئی ابتداء نہ ہو بلکہ ہمیشہ سے ہو۔ اور مستقبل میں کوئی انتہاء نہ ہو یعنی کبھی وہ ختم نہ ہو۔ مالا بدایۃ لہ، ولا نہایۃ لہ فہو دائم۔ جس کی کوئی ابتداء اور انتہاء نہ ہو تو وہ چیز دائمی کہلاتی ہے۔ تو علت کیلئے دوام شرط ہے کیونکہ جس طرح علت دائمی ہونیکی وجہ سے معلول اور حکم سے پہلے پائی جاتی ہے اسی طرح معلول اور حکم کے وجود کے بعد بھی پائی جائے گی۔ اور جب حکم کے بعد بھی علت پائی جائے گی تو بعدیت کی بناء پر اس میں تعقیب کے معنے پیدا ہو گئے کیونکہ فاء تعقیب کیلئے آتا ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ جس پر کلمۂ فاء داخل ہو تو وہ کلمہ بعد میں اور مؤخر ہوگا جبکہ علت اپنے حکم سے مؤخر نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ علت مؤثر اور حکم اس مؤثر کا اثر ہوا کرتا ہے۔ مؤثر پہلے اور اثر اس کے بعد ہوتا ہے۔ لہٰذا علت پہلے اور حکم اس کے بعد میں ہوگا اسلئے علت پر فاء اس طرح داخل ہو سکتی ہے اور علت پر فاء کا داخل ہونا ایسا ہی ہے جیسے اس مثال میں فاء کو داخل کیا گیا ہے۔ مثال اَبشر فقد اتاک الغوث (خوش ہو جا اسلئے کہ تیرے پاس مددگار آ گئے) اس مثال کا محل وقوع یہ ہے کہ ایک شخص نہایت تنگی پریشانی میں مبتلا ہونیکی بناء پر پریشان ہے، یا کسی ظالم کے ظلم سے سخت ضیق میں مبتلاء ہے ایسے میں کسی نے اس مظلوم اور پریشان شخص کو خوش خبری دی کہ خوش ہو جا کہ تیرا مددگار آ گیا۔

اس مثال میں مددگار کا آنا ایک وقتی چیز ہے مگر نفس مددگار وقتی نہیں ہے وہ جس طرح آنے سے پہلے موجود تھا اسی طرح آنے کے بعد بھی موجود رہے گا اسی بناء پر اس کو علت قرار دینا درست ہو گیا اور فاء تعقیب کا لانا درست ہو گیا۔

ایک سوال اور اس کا جواب:۔ غوث کی آمد اس مثال میں دائمی نہیں بلکہ آنی اور وقتی ہے اور اس کا جو فاعل ہے یعنی مدد کرنیوالے کی ذات تو وہ اگرچہ دائمی ہے جو علت سے پہلے اور بعد میں موجود ہے مگر وہ فاء کا مدخول نہیں ہے۔ فاء کا مدخول تو اس کا مددگار ہونا ہے جو ذات کا ایک وصف ہے۔

جواب:۔ اس جگہ مددگار (غوث) کی آمد سے مراد غوث کا وجود ہی ہے اور وہ دائمی ہے۔ یعنی وجود غوث دائمی ہے اس لئے معلوم ہوا کہ فاء کا مدخول دائم ہے اور جب اس کا مدخول دائم ہے تو اس پر اب کوئی اعتراض باقی نہ رہا۔

فاء کا برلئے علت ہونا:۔ علت کا دائمی ہونا فاء کا مدخول ہونے کیلئے شرط قرار دینا تاکہ اس کے اندر بعدیت اور تعقیب کے معنے پیدا ہو جائیں یہ شرط جمہور کیطرف سے نہیں۔ صرف علامہ فخر الاسلام نے لگائی ہے۔ دوسرے علماء اصول مثلاً صاحب توضیح وغیرہ نے تو یہ کہا ہے کہ فاء علت پر جب داخل ہوگا کہ فاء کا مدخول علت، علت غائی ہو۔ اس لئے کہ غایت مقصد سے پہلے ہوا کرتی ہے۔ لہٰذا جہاں علت غائی معلول سے مؤخر ہو تو علت غائی پر فاء کا داخل ہونا بھی درست ہے مگر یہ ایک طویل بحث ہے جس کو ہم نے دوسری کتاب میں بیان کیا ہے۔ وہاں اس کا تفصیل سے مطالعہ کیا جا سکتا ہے۔

marfat.com

Marfat.com

اقسام علت :۔ علت کی چار قسمیں ہیں۔ (۱) علتِ فاعلی۔ (۲) علتِ مادی۔ (۳) علتِ صوری۔ (۴) علتِ غائی۔
علتِ فاعلی :۔ وہ علت ہے جس سے فعل کا صدور ہوتا ہے۔ اور علتِ مادی وہ علت ہے جس سے وہ شئے مرکب ہوتی ہے اور اسی وجہ سے وہ شئی بالقوہ موجود ہوتی ہے۔ علتِ صوری وہ علت ہے جو شئی کا بالفعل وجود ثابت کرتی ہے اور وہ علت مادی کے ساتھ وابستہ ہوتی ہے۔ علتِ غائی وہ علت کہلاتی ہے جو کسی فاعل کو فعل کے انجام دینے اور مادے کو جمع کرنے پر ابھارتی اور آمادہ کرتی ہے۔ جیسے میز کے لئے لکڑی، بنانیوالا بڑھئی، اور پھر اس کی شکل وصورت، اور اس کے بعد آخر اس پر سامان کتابیں دوات وغیرہ ضرورت کا سامان رکھنا۔

کقولہٖ اَدِّ اِلَیَّ اَلفًا فَاَنتَ حُرٌّ اَی اَدِّ اِلَیَّ الفًا لِاَنَّكَ حُرٌّ فیعتقُ فی الحالِ فالحُرِّیَّۃُ دائمۃُ الوجودِ حیثُ کانت موجودۃً قبلَ الاداءِ وتبقٰی بعدَہٗ اِلٰی مُدَّۃٍ فلا تتوقفُ علٰی اداءِ الالفِ بل یکونُ حُرًّا ویصیرُ الالفُ دینًا علیہِ فان قیلَ لِمَ لا یجوزُ اَن یکونَ تقدیرُہٗ اِن اَدَّیتَ فانتَ حُرٌّ فیصیرُ جوابًا للامرِ وتتوقفُ الحُرِّیَّۃُ علی الاداءِ ویتحققُ معنی التعقیبِ بلا تکلُّفٍ اُجیبَ بِاَنَّ الامرَ اِنَّما یستحقُّ الجوابَ بتقدیرِ کلمۃِ اِن وکلمۃُ اِن اِنَّما تجعلُ الماضیَ والجملۃَ الاسمیۃَ بمعنی المستقبلِ اِذا کانت ظاہرۃً اَمَّا اِذا کانت مقدرۃً فلا تجعلُھما بمعنی المستقبلِ فلا یُقالُ اِئتِنی اَکرمتُكَ اَو اَنتَ مُکرَمٌ۔

ترجمہ جیسے کوئی شخص اپنے غلام سے کہے اَدِّ اِلَیَّ الفًا فانتَ حُرٌّ (ایک ہزار تم مجھے ادا کردو کیونکہ تم آزاد ہو) تو اس وقت غلام فوراً آزاد ہو جائیگا۔ کیونکہ حریت کا وجود دائمی ہے اسلئے کہ ادائیگی الف سے پہلے موجود ہے۔ اور ادائیگی کے بعد بھی ایک عرصہ تک باقی رہے گی لہٰذا ادائیگی الف پر موقوف نہ ہوگی بلکہ غلام آزاد ہو جائیگا اور الف اس کے ذمہ قرض ہوں گے۔ پس اگر اعتراض کیا جائے کہ ایسا کیوں جائز نہیں کہ مذکورہ عبارت کی اصل اس طرح پر ہو اِن ادیتَ فانتَ حُرٌّ (اگر تونے ادا کردیا تو تو آزاد ہے) تو فانت حرٌّ امر کا جواب ہو جائے اور حریت ادائیگی پر موقوف ہو جائے گی اور بلا تکلف تعقیب کے معنیٰ متحقق ہو جائیں گے۔ اس اعتراض کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ امر جواب کا متحقق ہوتا ہے کلمۂ اِن کے مقدر ہونیکی صورت میں اور کلمۂ اِن ماضی اور ان جملہ اسمیہ کو مستقبل کے معنٰے میں اس صورت میں تبدیل کرتا ہے جبکہ کلام میں ظاہر ہو۔ اور بہرحال جب اِنْ مقدر ہو تو دونوں کو مستقبل کے معنٰے میں تبدیل نہیں کرتا۔ پس ائتنی اکرمتك او انت مکرمٌ نہیں بولا جاتا۔

تشریح **فاء کا علت پر داخل ہونا** :۔ اس کی مثال آقا نے اپنے غلام سے کہا اَدِّ اِلَیَّ الفًا فانتَ حُرٌّ یعنی تو مجھے ایک ہزار دیدے پس تو آزاد ہے۔ اس مثال کے اصل معنٰے یہ ہیں جس پر استدلال کی بنیاد ہے کہ اَدِّ اِلَیَّ الفًا لانكَ حُرٌّ مجھے ایک ہزار دیدے اس وجہ سے کہ تو آزاد ہے۔ تو اس قول

marfat.com
Marfat.com

کی بنا پر غلام تو اسی وقت فوراً ہی آزاد ہو جائیگا۔ کیونکہ غلام کی آزادی یعنی حریت کا وجود دائمی ہے۔ وہ غلام کے آزاد کرنے اور بعد دونوں زمانوں میں موجود ہے۔ اس لئے معلوم ہوا کہ اس مثال میں وَانتَ حُرٌّ علت ہے اور ہزار کا ادا کرنا اس کا معلول ہے اور علت اپنے معلول پر موقوف نہیں ہوتی البتہ معلول اپنی علت پر موقوف ہوا کرتا ہے اس لئے اس مثال میں حریت موقوف نہ ہوگی الف کی ادائیگی پر بلکہ حکم یہ ہوگا کہ غلام فوراً آزاد ہو جائے اور ہزار روپیہ کی ادائیگی اس غلام کے ذمہ قرض ہے جس کو بعد میں ادا کریگا۔

ایک اعتراض اور اس کا جواب: اگر مولیٰ کے قول "وَانتَ حُرٌّ" کو اَدِّ اِلَیَّ امر کا جواب مان لیا جائے اور اس طرح اس قول کی تعبیر کی جائے کہ تو ایک ہزار ادا کردے تو تو آزاد ہے۔ عربی میں پھر اس عبارت کو اس طرح پر کہا جائے گا کہ "اِن اَدَّیتَ اِلَیَّ الفًا فَانتَ حُرٌّ" (اگر تو نے ایک ہزار ادا کردیئے تو پھر تو آزاد ہے) ظاہر ہے عبارت کی تفسیر کی بنا پر غلام کا آزاد ہونا الف کی ادائیگی پر موقوف رہے گا۔ اور فار کے حقیقی معنے یعنی تعقیب کے معنے بھی درست ہو جائیں گے

جواب: مولیٰ کے قول "فَانتَ حُرٌّ" کو جواب امر اسی وقت قرار دیا جاسکتا ہے جب جواب امر مستقبل کے معنے دے رہا ہو۔ اور امر کیلئے جواب کا لانا اسی وقت ضروری ہوتا ہے جب کلمۂ اِنْ شرطیہ کو محذوف مانیں۔ کیونکہ ان شرطیہ ماضی کو بھی اور جملہ اسمیہ کو بھی مستقبل کے معنے میں تبدیل کر دیتا ہے مگر شرط یہ ہے کہ اِن شرطیہ لفظوں میں موجود ہو اور مقدر ہونیکی صورت میں ماضی اور جملہ اسمیہ کو مستقبل کے معنے میں تبدیل نہیں کرتا۔ مثال جیسے اِن تَاتِنِی اُکرِمْکَ اگر تو میرے پاس آئیگا تو میں تیرا اکرام کروں گا۔ دوسری مثال اِن تَاتِنِی فَانتَ مُکرَمٌ۔ اگر تو میرے پاس آئے گا تو بس مکرم ہوگا، تیرا اعزاز و اکرام کیا جائے گا کہنا قاعدگی رو سے درست نہیں ہے بلکہ صحیح یہ ہے "اِتنِی اُکرِمْکَ" تو میرے پاس آئیگا تو تیرا اکرام کروں گا۔

اور مذکورہ بالا مثال میں مولےٰ کے قول میں اِنْ لفظوں میں ذکر نہیں کیا گیا اسلئے فَانتَ حُرٌّ کو محذوف اِنْ شرطیہ مستقبل کے معنے میں تبدیل نہ کریگا کیونکہ انتَ حُرٌّ جملہ اسمیہ ہے لہٰذا اس کو تو جواب امر بھی نہیں کہا جاسکتا اس لئے جواب امر کیلئے مستقبل کا ہونا ضروری ہے۔

وَتُستَعَارُ بِمَعنَى الوَاوِ فِي قَولِهِ لَهُ عَلَيَّ دِرهَمٌ فَدِرهَمٌ حَتَّى لَزِمَهُ دِرهَمَانِ بَيَانٌ لِلمَعنَى المَجَازِيِّ فِي الفَاءِ بَعدَ بَيَانِ حَقِيقَتِهَا لِاَنَّ الفَاءَ فِي قَولِهِ فَدِرهَمٌ لَا يُمكِنُ اَن تَكُونَ لِلتَّعقِيبِ اِذِ التَّعقِيبُ اِنَّمَا يَكُونُ فِي الاَعرَاضِ دُونَ الاَعيَانِ وَالدِّرهَمُ عَينٌ لَا يُتَصَوَّرُ فِيهِ التَّعقِيبُ اِلَّا بِسَبَبِ الوُجُوبِ فِي الذِّمَّةِ وَالحَالُ اِنَّهُ لَم يُبَاشِر سَبَبًا آخَرَ بَعدَ التَّكَلُّمِ بِالدِّرهَمِ حَتَّى يَكُونَ وُجُوبُ هٰذَا عَقِيبَ الاَوَّلِ فَلَابُدَّ اَن يَكُونَ بِمَعنَى الوَاوِ فَيَلزَمُهُ دِرهَمَانِ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ لَمَّا لَم يَستَقِم مَعنَى الفَاءِ جُعِلَ تَاكِيدًا لِمَا قَبلَهُ كَاَنَّهُ قِيلَ فَهُوَ دِرهَمٌ فَيَلزَمُهُ دِرهَمٌ وَاحِدٌ

marfat.com

Marfat.com

ترجمہ

اور کلمۂ فا اقرار کرنیوالے کے قول لہ علیّ درہم فدرہم" میں واؤ کے معنے میں استعارہ کیا گیاہے۔ چنانچہ اس پر دو درہم لازم ہیں۔ یہاں پر فار کے معنے مجازی کا بیان ہے۔ اس کے حقیقی معنے بیان کرنے کے بعد۔ کیونکہ فار اس کے قول فدرہم میں تعقیب کیلئے ہونا ممکن نہیں ہے کیونکہ تعقیب عرض میں ہوا کرتی ہے اعیان میں نہیں ہوتی۔ اور درہم عین ہے اس میں تعقیب نہیں پائی جاتی لیکن ذمہ میں وجوب کے لحاظ سے۔ اور حال یہ ہے کہ درہم کا تکلم کرنیکے بعد کسی دوسرے سبب کو اختیار نہیں کیاہے تاکہ ثانی کا وجوب اول درہم کے بعد ہو جائے۔ لہٰذا ضروری ہے کہ فار یہاں پر واؤ کے معنے میں ہو پس اس کے ذمہ دو درہم لازم ہوں گے۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ چونکہ یہاں فار کے معنے درست نہیں ہیں لہٰذا اس کو ماقبل کی تاکید قرار دیا گیا گویا کہا گیا لہ علیّ درہم فدرہم پس اقرار کرنیوالے کو ایک درہم دینا پڑیگا۔

تشریح

اور کلمۂ فار کبھی واؤ کے معنے میں مستعار لے لیا جاتا ہے۔ یہاں سے فار کے مجازی معنے کو بیان کیا جا رہا ہے اسلئے فرمایا کلمۂ فا کبھی واؤ کے معنے میں استعارہ کیا جاتاہے، مجازاً واؤ کے معنے میں بولا جاتا ہے۔ مثلاً کسی نے کہا لہ علیّ درہم فدرہم (فلاں کا میرے ذمہ ایک درہم ہے اور ایک درہم)، تو یہ فار واؤ کے معنے میں لیا جاتاہے اور اقرار کرنیوالے پر دو درہم واجب ہوں گے اسلئے اس مثال میں فار کا برائے تعقیب ہونا درست نہیں کیونکہ تعقیب اعراض میں ہوتی ہے جواہر اور اعیان میں تعقیب نہیں ہوتی۔ البتہ وجوب ذمہ کو اصل قرار دیا جائے۔ یہ معنوی چیز ہے، عرض ہے۔ اسلئے اس میں تعقیب ہو سکتی ہے۔

مگر اقرار کرنیوالے نے درہم کہنے کے علاوہ کوئی دوسرا سبب ذکر نہیں کیا تاکہ پہلے درہم کے بعد دوسرے درہم کا وجوب مانا جائے اسلئے کلمۂ فار کا تعقیب کیلئے ہونا صحیح نہیں۔ اور جب کلمہ اپنے حقیقی معنی یعنی تعقیب پر دلالت نہ کریگا تو اس کے مجازی معنے لئے جائیں گے۔ تو اب تقدیر عبارت یہ ہوگی "لہ علیّ درہم ودرہم" (فلاں کیلئے میرے ذمہ ایک درہم ہے اور ایک درہم ہے۔ اور یہ واؤ برائے عطف ہوگا اور نتیجہ یہ ہوگا کہ اقرار کرنیوالے کے ذمہ دو درہم واجب ہوں گے۔

امام شافعیؒ کی رائے:۔ اس بارے میں امام شافعیؒ نے فرمایا کہ کلمۂ فا جب برائے تعقیب یعنی حقیقی معنے میں نہیں ہے تو اس کے مجازی معنی لینے کے بجائے تاکید کیلئے مان لیا جائے تو گویا امام شافعیؒ کے بقول اصل عبارت اس طرح ہے "لہ علیّ درہم فہو درہم" (اس کا میرے ذمہ ایک درہم ہے پس وہ ایک درہم ہے) دوسرا جملہ اول کی تاکید ہے۔ اس صورت میں اقرار کرنیوالے پر صرف ایک درہم واجب ہوگا دو درہم واجب نہ ہوں گے۔

راجح قول احناف کا ہے:۔ بقول امام شافعیؒ اس کلام میں مبتدا یعنی کلمۂ ہو مقدر ہے اور احناف کے قول کے مطابق ماتن کے کلام پر مجاز ہوگا اور فار مجازاً واؤ کے معنی میں ہوگا اور جب دونوں احتمال ہوں۔ یعنی مجاز کا ہونا یا محذوف ہونا تو ایسے موقع پر مجاز پر محمول کرنا اولیٰ اور بہتر ہے۔ اس وجہ سے مجاز میں ابہام معمولی ہوتاہے اور محذوف میں ابہام زیادہ ہوتا ہے کیونکہ مجاز میں ابہام صرف معنیٰ میں پایا جاتاہے لفظ میں

Marfat.com

ابہام نہیں ہوتا جبکہ محذوف میں ابہام معنی میں بھی ہوتا ہے اور لفظوں میں بھی ابہام ہوتا ہے۔
احناف کے قول کے راجح ہونیکی دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ احناف کے قول کے مطابق متکلم کا مذکورہ قول فدرہم دوسرا جملہ ہے جو تاسیس اور جدید معنی پر دال ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک جملۂ ثانیہ جملۂ اولیٰ کی تاکید ہے۔ جدید افادہ پر مشتمل نہیں ہے۔

وَثُمَّ للتراخی بمنزلۃ مالو سکت ثم استأنف فاذا قال انتِ طالقٌ ثم طالقٌ فکأنما سکت علی قولہ انتِ طالقٌ وبعد ذٰلک قال ثم طالقٌ وھٰذا ھو الکامل فی التراخی ای فی التکلم والحکم جمیعا وھو مذھب ابی حنیفۃؒ لانّ التراخی فی الحکم مع الوصل فی التکلم ممتنعٌ فی الانشاءات فلما کان الحکم متراخیا کان التکلم متراخیا تقدیرًا وعندھما التراخی فی الحکم مع الوصل فی التکلم عملًا بالظاھر لانّ ظاھر اللفظ موصولٌ مع الاول والعطف لا یصحّ مع الانفصال فکان الاولیٰ ھو التراخی فی الحکم فقط۔

ترجمہ

اور ثم تراخی کیلئے ہے اس درجہ میں کہ متکلم نے سکوت اختیار کیا پھر اس کے بعد کلام شروع کیا پس جب اس نے انتِ طالقٌ ثم طالقٌ کہا تو گویا وہ انتِ طالقٌ کہکر خاموش ہوگیا اور اس کے بعد کہا ثم طالقٌ۔ یہ معنی تراخی میں کامل ہیں جو تکلم اور حکم دونوں میں موجود ہے یہی امام ابوحنیفہؒ کا مذہب ہے۔ کیوں کہ انشاءات میں تکلم میں وصل کے ساتھ حکم میں تراخی ممتنع اور محال ہے۔ پس جب حکم میں تراخی ہے تو تکلم میں بھی تقدیرًا تراخی ہوگی۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک تراخی حکم میں ہوتی ہے تکلم میں وصل کے ساتھ ظاہر پر عمل کرتے ہوئے کیوں کہ ظاہری لفظ اول کے ساتھ ملا ہوا ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ عطف انفصال کے ساتھ صحیح نہیں ہوتا لہٰذا اولیٰ ہے کہ تراخی صرف حکم میں ہو۔

تشریح

قولہ وثم للتراخی الخ۔ حروفِ عاطفہ میں سے ایک حرف ثم بھی ہے۔ جو اپنے معطوف ہوکر معطوف علیہ سے مؤخر کرنے پر دلالت کرتا ہے یعنی پہلے معطوف علیہ کا صدور ہوتا ہے پھر کچھ دیر کے بعد معطوف کا صدور ہوتا ہے۔ جیسے جاءنی زید ثم عمرو (میرے پاس پہلے زید آیا اس کے تھوڑی دیر بعد عمرو آیا)

ثم کے تراخی کیلئے آنیکی فقہی مثال:۔ ایک شخص نے کہا انتِ طالقٌ ثم طالقٌ (تو طلاق والی ہے پھر طلاق والی ہے) تو اس قول کا شریعت میں یہ مطلب بیان کیا گیا ہے کہ شوہر نے انتِ طالق کہا پھر کچھ دیر رُکا رہا اور تھوڑی دیر گذر جانے کے بعد پھر کہا ثم طالقٌ پھر تو طلاق والی ہے۔

تراخی کا کامل درجہ:۔ شارح کے نزدیک تراخی میں کامل درجہ تو یہی ہے کہ تکلم اور حکم کے اندر تراخی پائی

marfat.com

Marfat.com

جائے۔اس کا مطلب یہ ہے کہ معطوف علیہ کے بعد معطوف تکلم میں بھی مؤخر ہو اور حکم کے اندر بھی تاخیر سے پایا جائے چنانچہ سیدنا امام اعظم ابو حنیفہ کا مسلک یہی ہے۔ اس کی ایک صورت یہ ہے کہ تکلم میں وصل ہو مگر حکم میں تاخیر پائی جائے تو کلام الشارع میں یہ منع ہے۔ کیونکہ اس سے لازم آتا ہے کہ علت پائی جائے اور معلول اور حکم نہ پایا جائے اور یہ جائز نہیں ہے اس لئے کلمۂ ثم کو تکلم اور حکم دونوں میں ہی تاخیر کیلئے آنا چاہئے۔ اس لئے جب حکم مؤخر ہوگا تو تقدیراً اس کی علت یعنی تکلم کو بھی مؤخر مانا جائے گا۔ گویا شوہر نے معطوف علیہ کا تکلم کر دیا پھر اس نے سکوت اختیار کر لیا پھر تھوڑی دیر کے بعد حکم کا تکلم کر دیا پھر اس نے سکوت اختیار کر لیا پھر تھوڑی دیر کے بعد حکم کا تکلم کیا یعنی معطوف کا۔

دلیل ثانی:۔ کلمۂ ثم مطلقاً تراخی کیلئے آتا ہے اور مطلق سے ہمیشہ فرد کامل مراد لیا جاتا ہے اور اس میں کامل فرد یہ ہے کہ تکلم اور حکم دونوں ہی میں تاخیر پائی جائے کیونکہ اگر فرض کیجئے حکم میں تراخی پائی جائے اور تکلم کے اندر تراخی نہ پائی جائے تو لازم آئیگا کہ من وجہ تراخی پائی جائے حالانکہ من وجہ تراخی نہیں پائی جاتی۔

صاحبینؒ کا مسلک:۔ ان کے نزدیک ثم کے ذریعہ صرف حکم کے اندر تراخی ہوا کرتی ہے۔ تکلم میں تراخی نہیں ہوتی تکلم میں معطوف علیہ اور معطوف دونوں ایک دوسرے سے ملے ہوئے ہوتے ہیں۔

صاحبینؒ کی دلیل:۔ انہوں نے لفظ کے ظاہر پر عمل کیا ہے کیونکہ ظاہر میں معطوف علیہ کے ساتھ اس کا معطوف ملا ہوا ہوتا ہے اور اگر دونوں کے درمیان فصل کر دیا جائے تو قاعدہ ہے کہ انفصال معطوف علیہ اور معطوف کے ساتھ عطف جائز نہیں لہٰذا معلوم ہوا کہ ثم کے ذریعہ صرف حکم میں تراخی پائی جائے گی، تکلم میں تراخی نہ ہوگی۔

وَثَمَرَةُ هٰذَا الْخِلَافِ مَا بَيَّنَهُ بِقَوْلِهِ حَتّٰى اِذَا قَالَ لِغَيْرِ الْمَدْخُوْلِ بِهَا اَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَعِنْدَهٗ يَقَعُ الْاَوَّلُ وَيَلْغُوْ مَا بَعْدَهٗ لِاَنَّ التَّرَاخِيَ لَمَّا كَانَ فِي التَّكَلُّمِ فَكَاَنَّهٗ قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ وَسَكَتَ عَلٰى هٰذَا الْقَدْرِ فَوَقَعَ هٰذَا الطَّلَاقُ وَلَمْ يَبْقَ مَحَلًّا لِمَا بَعْدَهٗ لِاَنَّهَا غَيْرُ مَوْطُوْءَةٍ فَيَلْغُوْ وَهٰذَا اِذَا اَخَّرَ الشَّرْطَ۔

ترجمہ

اور اس اختلاف کا ثمرہ وہ ہے جس کو مصنفؒ نے اپنے اس قول میں بیان فرمایا ہے حتیٰ اذا قال لغیر المدخول بہا الخ یہاں تک کہ جب شوہر نے اپنی غیر مدخول بہا عورت سے "انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار" کہا۔ تو اس صورت میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک پہلی طلاق واقع ہوگی اور بعد والی طلاقیں لغو ہو جائیں گی۔ اس لئے کہ تراخی جب تکلم میں ہوئی تو گویا اس نے صرف انت طالقؒ کہا اور اس حد پر جا کر ساکت ہو گیا پس یہ طلاق واقع ہو گئی اور اس کے بعد مابعد والی طلاقوں کا محل باقی نہ رہ گئی کیونکہ وہ غیر مدخول بہا ہے پس کلام لغو ہو گیا۔ یہ حکم جب ہے کہ شرط کو اس نے مؤخر ذکر کیا ہو۔

Marfat.com

تشریح

صاحبینؒ اور امام صاحبؒ کے مابین اس اصولی اختلاف کا نتیجہ اس مثال میں ظاہر ہوگا کہ شوہر نے اپنی غیر مدخول بہا عورت کو کہا "انتِ طالقٌ ثم طالقٌ ثم طالقٌ ان دخلتِ الدار" تو طلاق والی ہے پھر طلاق والی ہے پھر تو طلاق والی ہے اگر تو گھر کے اندر داخل ہوئی۔

اس قول میں حضرت امام صاحبؒ نے فرمایا اول طلاق واقع ہو جائے گی اور دوسری اور تیسری طلاقیں لغو اور بیکار ہو جائیں گی۔ کیوں کہ ان کے نزدیک ثم تکلم میں بھی تاخیر پر دلالت کرتا ہے اور حکم کے اندر بھی تو گویا متکلم نے پہلے انت طالق کہا پھر تھوڑی دیر تک خاموش رہا اس کے کچھ دیر گذرنے کے بعد پھر کہا ثم طالق، اسی طرح پھر تھوڑی دیر ٹھہرا رہا اور کچھ دیر ٹھہرنے کے بعد پھر تیسری بار ثم طالق کہا۔ لہٰذا اول کلام یعنی انت طالق کے ساتھ بعد میں ذکر کی گئی شرط کا کوئی تعلق نہیں رہا لہٰذا طلاق اسی وقت واقع ہو گئی اور غیر مدخول بہا ہونیکی وجہ سے عورت اسی وقت ایک طلاق سے بائنہ ہو جائے گی۔ اور عدت بھی اس پر واجب نہ ہوگی لہٰذا دوسری طلاق اور تیسری طلاق کیلئے یہ عورت محل نہیں رہی۔ لہٰذا بعد والی دوسری اور تیسری طلاقیں لغو ہو جائیں گی۔

شارح کی رائے:- مذکورہ بالا حکم اسی وقت ہے جب متکلم نے اپنے کلام میں شرط کو بعد میں ذکر کیا ہو۔

وَلَوْ قَدَّمَ الشَّرْطَ بِأَنْ قَالَ إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ تَعَلَّقَ الْأَوَّلُ بِهِ وَوَقَعَ الثَّانِي وَلَغَا الثَّالِثُ لِأَنَّ الْأَوَّلَ مُتَّصِلٌ بِالشَّرْطِ فَلَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ مُعَلَّقًا بِهِ ثُمَّ لَمَّا سَكَتَ وَقَالَ طَالِقٌ وَقَعَ هٰذَا الثَّانِي فِي الْحَالِ ثُمَّ لَمَّا قَالَ طَالِقٌ لَغَا هٰذَا الثَّالِثُ لِعَدَمِ الْمَحَلِّ وَفَائِدَةُ تَعَلُّقِ الْأَوَّلِ أَنَّهُ إِنْ مَلَكَهَا ثَانِيًا بِالنِّكَاحِ وَوُجِدَ الشَّرْطُ يَقَعُ الطَّلَاقُ حِينَئِذٍ بِالتَّعْلِيقِ السَّابِقِ وَلَا يُقَالُ إِذَا كَانَ التَّرَاخِي فِي التَّكَلُّمِ بَقِيَ قَوْلُهُ طَالِقٌ بِلَا مُبْتَدَأٍ فَكَيْفَ يَقَعُ لِأَنَّا نَقُولُ يُضْمَرُ الْمُبْتَدَأُ بِدَلَالَةِ الْعَطْفِ لِأَنَّهُ ضَرُورِيٌّ فَكَأَنَّهُ قَالَ ثُمَّ أَنْتِ طَالِقٌ بِخِلَافِ الشَّرْطِ فَإِنَّهُ زَائِدٌ لَا يَحْتَاجُ إِلَى التَّقْدِيرِ۔

ترجمہ

اور اگر شرط کو مقدم کیا بایں طور کہ یوں کہا "اِنْ دخلتِ الدارَ فانتِ طالقٌ ثم طالقٌ ثم طالقٌ" تو طلاق اول شرط کے ساتھ معلق ہو گئی اور ثانی طلاق واقع ہو گئی اور تیسری طلاق لغو ہو گئی۔ اس لئے کہ طلاق اول شرط کے ساتھ متصل ہے پس اس کے ساتھ معلق ہونا ضروری ہے پھر جب اس نے سکوت کیا اور کہا "طالق" تو یہ ثانی طلاق فی الحال واقع ہو گئی پھر جب اس نے طالق کہا تو یہ تیسری طلاق لغو ہو گئی محل نہ ہونیکی وجہ سے اور اول طلاق کے معلق ہونے کا فائدہ یہ ہوگا کہ اگر نکاح کے بعد اس کا دوبارہ مالک ہو جائے اور شرط مذکور پائی جائے تو تعلیق سابق کی بنا پر طلاق اسی وقت واقع ہو جائے گی۔ اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ چونکہ تراخی تکلم میں ہے اس لئے زوج کا قول طالق بغیر مبتدا کے رہ جاتا ہے تو طلاق کیونکر واقع ہوگی؟ اس لئے کہ ہم جواب دیں گے کہ

marfat.com

Marfat.com

دلالت عطف کیوجہ سے مبتدا یہاں محذوف ہے کیونکہ یہ ضروری ہے بس گویا اس نے یوں کہا "ثم انت طالق" بخلاف شرط کے کہ وہ ایک زائد چیز ہے اس کو محذوف ماننے کی ضرورت نہیں ہے۔

تشریح

مثال مذکور میں شرط کی تقدیم :- مذکورہ بالا مثال میں شوہر نے اگر ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق کہا۔ یعنی شرط کو مقدم ذکر کیا تو پھر حکم امام صاحبؒ نے فرمایا پہلی طلاق شرط پر معلق رہے گی اور دوسری طلاق فوراً واقع ہوجائے گی اور تیسری طلاق لغو ہوجائے گی۔

امام صاحبؒ کی دلیل :- امام صاحبؒ کے نزدیک تراخی تکلم میں بھی ہوتی ہے اس لئے ایسا ہوگیا کہ جیسے شوہر نے پہلے کہا ان دخلت الدار فانت طالق" اس کے بعد پھر کہا ثم طالق" تو پہلی والی طلاق تو شرط پر معلق ہوگئی۔ اس کے بعد جب ثم طالق" کہا تو دوسرا قول ثم طالق" فوراً نافذ ہوگیا اور بیوی پر ایک طلاق واقع ہوگئی اور یہ غیر مدخول بہا ہے لہٰذا بائنہ ہوکر اجنبیہ ہوگئی۔ اور اب تیسری بار جب اس نے ثم طالق" کہا تو محل طلاق باقی نہ رہی اس لئے آخر والی طلاق لغو ہوگئی۔

اول طلاق کے معلق ہونیکا فائدہ :- مصنفؒ نے اس جگہ ایک مقدر سوال کا جواب ذکر فرمایا ہے۔ عورت غیر مدخول بہا ہے اور دوسری طلاق سے وہ بائنہ ہوگئی تو چونکہ وہ ایک بائنہ پڑنے سے جدا ہوگئی۔ تو جس طرح آخری طلاق لغو ہوگئی اسی طرح پہلی طلاق بھی لغو ہوگئی۔ اسی طرح پہلی طلاق بھی لغو ہوجانا چاہئے اس کو شرط پر معلق کیوں قرار دیا گیا ہے؟

جواب :- اگر شوہر نے اس عورت سے دوبارہ نکاح کیا اور شرط پائی گئی تو یہ معلق طلاق اس عورت پر واقع ہوجائے گی۔ اسی لئے اس طلاق کو شرط پر معلق باقی رکھا گیا۔

امام صاحبؒ پر ایک سوال :- جب امام صاحبؒ کے نزدیک ثم تراخی فی التکلم پر دلالت کرتا ہے تو جب شوہر نے ثم طالق" کہا تو سوال یہ ہے کہ یہ تو ادھورا کلام ہے۔ مبتداء اس کا مذکور نہیں ہے۔ لہٰذا طلاق واقع نہ ہونا چاہئے۔

جواب :- امام صاحبؒ کی جانب سے اس سوال کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ اس جگہ عطف کی دلالت موجود ہے جسکی وجہ سے مبتداء کو مقدر مان لیا گیا ہے کیونکہ دوسرا طالق اول طالق پر معطوف ہے۔ اس معطوف ہونے کی وجہ سے جو حکم معطوف علیہ ہے وہی معطوف کا بھی ہوگا اور معطوف علیہ میں انت طالق ہے اس لئے یہاں بھی لفظ انت مبتدا کو محذوف مان لیا گیا ہے تو یہ کلام مفید دال بر معنیٰ ہے اور اس سے طلاق واقع ہوجائیگی۔

اشکال :- جس طرح آپ نے ثم طالق سے پہلے انت کو مبتداء محذوف مانا ہے اسی طرح ان دخلت الدار یعنی شرط کو بھی محذوف ماننا چاہئے جس سے ثانی وثالث طلاقیں بھی شرط پر معلق ہوجائیں گی۔

جواب :- کلام میں شرط زائد شئی ہوا کرتی ہے۔ کلام کا اتمام شرط پر موقوف نہیں ہوتا اس لئے اسکو محذوف ماننے کی حاجت نہیں رہی اس کے برخلاف انت کا محذوف ماننا تھا تو چونکہ وہ مبتداء ہے بغیر مبتداء کے کلام ناقص رہتا ہے۔ اسلئے کلام کو پورا کرنے کی غرض سے مبتداء یعنی انت کو محذوف مانا گیا۔

Marfat.com

وَقَالَا يَتَعَلَّقْنَ جَمِيعًا وَيَنْزِلْنَ عَلَى التَّرْتِيبِ لِاَنَّ الْوَصْلَ فِي التَّكَلُّمِ مُتَحَقِّقٌ عِنْدَهُمَا وَلَا فَصْلَ فِي الْعِبَارَةِ فَيَتَعَلَّقُ الْكُلُّ بِالشَّرْطِ سَوَاءٌ قَدَّمَ الشَّرْطَ اَوْ اَخَّرَ وَلٰكِنْ فِي وَقْتِ الْوُقُوعِ يَنْزِلْنَ عَلَى التَّرْتِيبِ فَاِنْ كَانَتْ مَدْخُولًا بِهَا يَقَعُ الْاَوَّلُ وَبَانَتْ بِهٖ وَلَا يَقَعُ الثَّانِي وَالثَّالِثُ وَاَمَّا عِنْدَ اَبِي حَنِيْفَةَ رح فَاِنْ كَانَتْ غَيْرَ مَدْخُولٍ بِهَا فَقَدْ عَلِمْتَ حَالَهَا وَاِنْ كَانَتْ مَدْخُولًا بِهَا فَاِنْ قَدَّمَ الْجَزَاءَ يَقَعُ الْاَوَّلُ وَالثَّانِي فِي الْحَالِ وَتَعَلَّقَ الثَّالِثُ بِالشَّرْطِ فَكَاَنَّهٗ سَكَتَ عَلَى الْاَوَّلَيْنِ ثُمَّ قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ وَاِنْ قَدَّمَ الشَّرْطَ تَعَلَّقَ الْاَوَّلُ بِالشَّرْطِ وَوَقَعَ الثَّانِي وَالثَّالِثُ فِي الْحَالِ لِمَا قُلْنَا هٰكَذَا قِيْلَ

ترجمہ اور صاحبین رح نے فرمایا کہ یہ تینوں طلاقیں معلق ہو جائیں گی اور علی الترتیب واقع ہوں گی کیوں کہ وصل فی التکلم صاحبین رح کے نزدیک ثابت ہے اور یہ عبارت میں کوئی فصل نہیں ہے لہٰذا کل طلاقیں شرط پر معلق ہو جائیں گی۔ برابر ہے کہ شرط کو مقدم کرے یا مؤخر کرے البتہ وقوع کے تحت طلاقیں ترتیب وار واقع ہونگی پس اگر عورت مدخول بہا ہے تو تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی اور اگر مدخول بہا نہ ہو تو اول طلاق واقع ہو گی اور عورت اسی طلاق سے بائنہ ہو جائے گی اور ثانی و ثالث طلاق واقع نہ ہوں گی۔ اور بہر حال امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک عورت اگر غیر مدخول بہا ہے تو تم نے اس کا حال اوپر جان لیا اور اگر مدخول بہا ہے تو اگر جزاء کو مقدم لایا تو اول اور ثانی دو طلاقیں فی الحال واقع ہو جائیں گی اور تیسری شرط پر معلق ہو جائے گی پس گویا متکلم (شوہر) پہلی دو طلاقیں دیکر خاموش رہا اس کے بعد پھر انت طالق ان دخلت الدار کہا۔ اور اگر اس نے شرط کو مقدم کیا تو اول طلاق شرط پر معلق رہے گی اور ثانی و ثالث فی الحال واقع ہو جائیں گی جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا ایسے ہی دوسرے لوگوں نے بھی بیان کیا ہے۔

تشریح حضرات صاحبین کی رائے :۔ مذکورہ بالا مسئلے میں اوپر صرف امام صاحب رح کا مسلک ذکر کیا گیا ہے۔ مصنف رح اب اس جگہ سے صاحبین رح کا قول ذکر فرما رہے ہیں۔ چنانچہ فرمایا صاحبین رح کے نزدیک مذکورہ بالا مسئلے میں تینوں طلاقیں یعنی اول، دوم، سوم تینوں طلاقیں شرط پر معلق ہو جائیں گی یعنی جب شرط پائی جائے گی تب تینوں طلاقیں ترتیب وار عورت پر واقع ہوں گی۔

صاحبین رح کی دلیل :۔ ان کے نزدیک کلمۂ ثم تراخی فی التکلم پر دلالت نہیں کرتا بلکہ تکلم میں اتصال اور وصل پایا جاتا ہے اسلئے تینوں طلاقیں شرط پر معلق رہیں گی۔ اس میں کوئی فرق نہیں کہ شوہر نے شرط کو پہلے ذکر کیا ہو اور طلاق کو بعد میں۔ یا طلاقوں کا تذکرہ پہلے کیا ہو اور شرط کو آخر میں ذکر کیا ہو۔ دونوں صورتوں میں تینوں طلاقیں وقوع شرط پر موقوف اور معلق رہیں گی۔ اور جب شرط پائی جائے گی یعنی دخول دار عورت کی جانب سے پایا جائیگا تو اس وقت تینوں طلاق ترتیب وار واقع ہو جائیں گی اس لئے کہ وہ عورت جو مدخول بہا ہو وہ تینوں طلاقوں کی محل ہوتی ہے۔ البتہ وہ عورت جو غیر مدخول بہا ہو تو اس پر اول طلاق واقع ہو جائے گی اس کے بعد وہ بائنہ ہو جائے گی۔ اور دوسری اور تیسری طلاق

marfat.com
Marfat.com

کا وہ محل نہیں رہی اس لئے دونوں طلاقیں ضائع اور لغو ہو جائیں گی۔

شارح کا قول:۔ عورت اگر غیر مدخول بہا ہے تو اس کا تفصیلی حکم امام صاحبؒ کے قول کے مطابق اوپر ذکر کر دیا گیا ہے۔ اور اگر عورت مدخول بہا ہو اور شوہر کے کلام میں شرط مؤخر اور جزاء مقدم ہو یعنی شوہر نے اپنی مدخول بہا عورت سے اس طرح کہا "انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار" تو اس صورت میں اول اور ثانی دونوں طلاقیں اسی وقت واقع ہو جائیں گی اور ثالث طلاق شرط پر معلق رہے گی۔ اس مثال میں شوہر نے تینوں طلاقوں کے درمیان ثم کا لفظ ذکر کیا ہے تو شرعاً اس کا مطلب یہ ہوا کہ شوہر نے کہا انت طالق ثم طالق۔ پھر اس کے بعد اس نے سکوت اختیار کیا تھوڑی دیر کے بعد پھر کہا "ثم طالق ان دخلت الدار۔ لہٰذا اول اور ثانی کے بعد سکوت پایا گیا اسلئے شرط کے ساتھ ان دونوں طلاقوں کا کوئی تعلق نہیں رہا اس لئے یہ دونوں طلاقیں اسی وقت واقع ہو جائیں گی اور آخری یعنی تیسری طلاق شرط پر معلق رہے گی اور اس مدخول بہا عورت کی جانب سے جب دخول دار کی شرط پائی جائیگی خواہ زمانہ عدت میں ہی پائی جائے تو یہ تیسری طلاق واقع ہو جائے گی۔

اگر شرط مقدم ہو اور عورت مدخول بہا ہے اور کلام میں شرط پہلے اور طلاق کا ذکر بعد میں کیا گیا ہے۔ مثلاً شوہر نے اس طرح کہا "ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق۔ اس صورت میں پہلی طلاق شرط کے ساتھ معلق ہو جائیگی اور اس کے بعد کی دونوں طلاقیں اسی وقت واقع ہو جائیں گی۔

امام صاحبؒ کے نزدیک پہلی طلاق کے بعد سکوت متحقق ہے۔ اس کے بعد دوسری اور تیسری کو شوہر نے کہا ہے لہٰذا جب پہلی طلاق کے بعد سکوت پایا گیا۔ لہٰذا اول طلاق ہی کا تعلق شرط کے ساتھ پایا گیا اس لئے وہی شرط پر معلق رہے گی اور چونکہ بعد کی دونوں طلاقوں کا شرط کے ساتھ کوئی رابطہ نہیں ہے اور عورت مدخول بہا ہے اس دوسری اور تیسری طلاق کا محل بھی ہے اس لئے یہ دونوں طلاقیں عورت پر اسی وقت واقع ہو جائیں گی۔ واللہ اعلم بالصواب۔

وفی قوله فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير بيان لمجازية كلمة ثم بعد بيان حقيقتها وجواب سؤال مقدر وهو ان الشافعي يقول بجواز تقديم الكفارة بالمال على الحنث لانه قال من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير فاتيان الخير كناية عن الحنث وذكرها بلفظ ثم بعد التكفير فعلم ان تقديم الكفارة على الحنث جائز فاجاب المص ان لفظ ثم في هذا الحديث۔

ترجمہ اور نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم کی حدیث "فلیکفر عن یمینہ ثم لیأت بالذی ہو خیر" میں ثم کے معنی حقیقی بیان کرنے کے بعد یہاں سے اس کے معنی مجازی کا بیان ہے اور ایک سوال مقدر کا جواب ہے اور وہ یہ ہے کہ امام شافعیؒ حنث پر کفارہ بالمال کی تقدیم کو جائز کہتے ہیں کیونکہ حضورؐ کی حدیث ہے من حلف علی یمین

فرأی غیرھا خیرا منہا فلیکفر عن یمینہ ثم لیات بالذی ھو خیر (جو شخص کسی قسم کا عہد کرے اس کے بعد اس قسم کے غیر کو اس سے بہتر دیکھے تو اسے چاہئے کہ اپنی قسم کا کفارہ دیدے پھر وہ کام کرے جو اس سے بہتر ہو) اس میں اتیان خیر حنث سے کنایہ ہے جس کو لفظ ثم سے تکفیر کے بعد ذکر کیا ہے۔ پس معلوم ہوا کہ کفارہ کی تقدیم حنث پر جائز ہے۔ پس اس اعتراض کا مصنفؒ نے جواب دیا ہے کہ لفظ ثم اس حدیث میں۔

تشریح

قولہٗ وفی قولہ علیہ السلام فلیکفر عن یمینہ الخ یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے اور اس کے ضمن میں ثم کے مجازی معنے کا بیان ہے۔

سوال کی تقریر:۔ امام شافعیؒ کا قول ہے کہ قسم پر حانث ہونے سے پہلے اگر کفارہ ادا کر دیا جائے اور کفارہ ادا کر دینے کے بعد پھر قسم کھانے والا حانث ہو جائے تو یہ جائز ہے اور کفارہ ادا ہو گیا اس مسئلہ میں احناف کا اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل:۔ حضور اکرم صلے اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا من حلف علی یمین فرأی غیرھا خیرا منہا فلیکفر عن یمینہ ثم لیات بالذی ھو خیر (اگر کسی نے کسی چیز پر قسم کھائی کہ ایسا نہ کروں گا پھر اس کے بعد اس کے علاوہ کو اس سے بہتر سمجھا تو چاہئے کہ وہ اپنے قسم کا کفارہ ادا کر دے پھر وہ کام کرے جو اس سے بہتر ہو) پوری حدیث کی تفصیل یہ ہے۔ عن عبد الرحمٰن بن سمرۃ قال قال النبی صلے اللہ علیہ وسلم یا عبد الرحمٰن بن سمرۃ اذا حلفت علی یمین فرأیت غیرھا خیرا منہا فکفر عن یمینک ثم ائت الذی ھو خیر (ای عبد الرحمٰن بن سمرہ اگر تم کسی کام پر قسم کھاؤ پھر تم اس کے علاوہ کو اس سے بہتر جانو تو اپنی قسم کا کفارہ ادا کر دو پھر وہ کرو جو اس سے بہتر ہو)

حدیث میں اتیان خیر مذکور ہے جس سے اشارہ کیا گیا ہے قسم توڑنے کی جانب اور اس حنث کو کفارہ ادا کرنے کے بعد کلمۂ ثم سے ذکر کیا گیا ہے۔ جس سے واضح ہو گیا کہ کفارہ اگر قسم میں حانث ہونے سے پہلے ادا کر دیا جائے تو درست ہے اور یہ احناف کے مسلک کے خلاف ہے۔

اُستُعِیرَ بِمَعنَی الوَاوِ عَمَلاً بِحَقِیقَةِ الاَمرِ تَدُلُّ عَلَیہَا الرِّوَایَةُ الاُخرٰی وَہِیَ قَولُہٗ فَلیَاتِ بِالَّذِی ہُوَ خَیرٌ ثُمَّ لِیُکَفِّر عَن یَمِینِہٖ فَاِنَّہٗ یَقتَضِی تَقدِیمَ الحِنثِ عَلَی الکَفَّارَةِ فَوَجَبَ التَّطبِیقُ بَینَہُمَا بِاَن یَجعَلَ ثُمَّ فِی الرِّوَایَةِ الاُولٰی بِمَعنَی الوَاوِ فَیُفہَمُ مِنہُ وُجُوبُ کِلَا الاَمرَینِ اَعنِی الکَفَّارَةَ وَالحِنثَ مِن غَیرِ تَقدِیمِ اَحَدِہِمَا عَلَی الآخَرِ ثُمَّ یُفہَمُ التَّرتِیبُ وَہُوَ تَقدِیمُ الحِنثِ عَلَی الکَفَّارَةِ مِنَ الرِّوَایَةِ الاُخرٰی وَلَم یُعکَس لِاَنَّ تَقدِیمَ الکَفَّارَةِ عَلَی الحِنثِ غَیرُ وَاجِبٍ بِالاِتِّفَاقِ غَایَتُہٗ اَنَّہٗ جَائِزٌ عِندَ الشَّافِعِیِّ فَلَو عَمِلنَا بِالرِّوَایَةِ الاُولٰی یَلزَمُ وُجُوبُ تَقدِیمِ الکَفَّارَةِ عَلَی الحِنثِ وَہُوَ خِلَافُ الاِجمَاعِ وَیَلزَمُ تَخصِیصُ الکَفَّارَةِ بِالمَالِ مِن غَیرِ مُرَجِّحٍ وَیَلزَمُ اِلغَاءُ الرِّوَایَةِ الاُخرٰی فَلِذَا عَمِلنَا بِالرِّوَایَةِ الاُخرٰی وَجَعَلنَا لَفظَ ثُمَّ فِی الاُولٰی بِمَعنَی الوَاوِ لِیَبقَی الاَمرُ عَلٰی

marfat.com

Marfat.com

حقيقة لأن المجاز في الحرف خير من المجاز في الفعل بحمل الامر على الاباحة ونحوها.

ترجمہ ثم اس حدیث میں واؤ کے معنیٰ میں مستعار ہے تاکہ حقیقت امر پر عمل ہو سکے جس پر دوسری روایت دلالت کرتی ہے اور دوسری روایت یہ ہے فلیات بالذی ہو خیر ثم لیکفر عن یمینہ "پس یہ حدیث حنث کو کفارہ پر مقدم کرنا چاہتی ہے لہٰذا دونوں روایتوں میں مطابقت پیدا کرنا ضروری ہے۔ بایں طور کہ پہلی روایت میں ثم کو واؤ کے معنیٰ میں مستعار لیا جائے۔ پس اس روایت سے یہ سمجھا جائیگا کہ دونوں امر واجب ہیں یعنی کفارہ، اور حنث۔ ایک کو دوسرے پر مقدم کئے بغیر پھر ترتیب سمجھ لی جائے اور کفارہ پر حنث کی تقدیم ہے دوسری روایت سے اور اس کا عکس نہیں کیا گیا کیونکہ کفارہ کی تقدیم حنث پر بالاتفاق واجب نہیں ہے۔ زیادہ سے زیادہ بات یہ ہے کہ ایسا کرنا امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے۔ پس اگر پہلی روایت کے مطابق عمل کریں گے تو حنث پر کفارہ کی تقدیم کا وجوب لازم آئیگا اور یہ اجماع کے خلاف ہے اور بغیر کسی مرجح کے کفارۂ مالیہ کی تخصیص بھی لازم آتی ہے اور نیز دوسری روایت کو لغو کردینا لازم آتا ہے اسی واسطے ہم نے دوسری روایت پر عمل کیا ہے اور پہلی روایت میں لفظ ثم کو واؤ کے معنیٰ میں لے لیا ہے تاکہ امر اپنی حقیقت پر قائم رہے کیونکہ مجاز فی الحرف مجاز فی الفعل سے بہتر ہے مثلاً امر کو اباحت پر محمول کرنا وغیرہ۔

تشریح یہاں پر مصنفؒ نے مذکورہ اعتراض اور امام شافعیؒ کے استدلال کا جواب ذکر کرتے ہوئے یوں فرمایا کہ اس حدیث میں کلمۂ ثم کو لایا گیا ہے جو اس جگہ واؤ کے معنے میں ہے کیوں کہ دونوں کے درمیان علاقہ موجود ہے کیونکہ واؤ تو مطلق جمع یعنی عطف کے لئے آتا ہے اور ثم عطف کیلئے آتا ہے مگر یہ عطف مع التراخی کی قید کے ساتھ مقید ہے تو اس جگہ قاعدہ یہ پایا جائیگا کہ مقید بولا جائے اور مطلق مراد لیا جائے اور یہ مجازی معنے ہیں اس لئے اس جگہ روایت میں ثم بولکر واؤ کے معنے مراد لینا از قبیل مجاز ہے۔

ثم کو واؤ کے معنیٰ میں مراد لینے کی وجہ یہ ہے کہ تاکہ فلیکفر امر للوجوب کے معنیٰ میں استعمال کیا جاسکے کیونکہ اگر واؤ کے معنے میں ثم کو نہ لیا گیا تو امر کا وجوب کے معنے میں لینا ممکن نہ ہوگا۔ کیونکہ اگر ثم کو اپنی حقیقت پر رکھتے ہوئے امر کو وجوب کیلئے لیا گیا تو ثابت ہوگا کہ کفارہ کا مقدم کرنا حنث پر واجب ہے حالانکہ اجماع سے ثابت ہے کہ کفارہ کا مقدم ادا کرنا حانث ہونے سے پہلے واجب نہیں ہے اور امام شافعیؒ کے یہاں صرف جواز کا قول ہے، واجب وہ بھی نہیں کہتے اس لئے امام شافعیؒ کو بھی اس حدیث پر عمل کرنے کیلئے امر کو حقیقت سے نکال کر مجازاً اباحت کیلئے لینا پڑے گا جبکہ فعل میں مجاز کا ارتکاب کرنا اس سے بہتر ہے کہ حرف میں مجاز کا ارتکاب کرلیا جائے اس لئے ثابت ہوا کہ کلمۂ ثم کو واؤ کے معنیٰ میں لیکر مطلق عطف کیلئے لے لینا زیادہ بہتر ہے۔ اس کے مقابلے میں کہ فعل امر کو اباحت پر محمول کیا جائے۔

دونوں روایتوں کے درمیان تطابق ۱۔ روایت اول میں کلمۂ ثم کو واؤ کے معنے میں لے لیا جائے

Marfat.com

اور اس سے صرف مطلقاً جمع کے معنیٰ لئے جائیں جو کہ واؤ کے معنیٰ ہیں۔ اس طرح اب حدیث سے صرف یہ مفہوم ہوگا کہ حنث اور کفارہ دونوں واجب ہیں اس سے قطع نظر کہ ان میں سے کون مقدم ہے اور کون مؤخر ہے۔

اس کے بعد دوسری روایت جس میں کلمۂ ثم اپنی حقیقت پر ہے جس سے ترتیب کا ثبوت ہوتا ہے یعنی یہ واجب ہے کہ اولاً حانث ہو پھر کفارہ ادا کرے۔ اس تاویل کی صورت میں احناف کا مسلک ثابت ہوگا۔ شوافع کا مسلک ثابت نہ ہوگا۔

شوافع کا جواب :۔ جب دونوں روایتوں میں تطابق ہی پیدا کرنا ہے تو اوپر کی ترتیب کے بجائے اس کا عکس کر لیا جائے یعنی پہلی روایت میں ثم کو اپنی حقیقت پر رکھا جائے اور دوسری روایت میں ثم کو واؤ کے معنیٰ میں مستعار لے لیا جائے تو کفارہ کی تقدیم حنث پر ثابت ہو جائے گی۔

جواب :۔ شوافع کا مسلک اس تاویل سے بھی ثابت نہ ہوگا اس لئے کہ اگر دوسری روایت میں ثم کو اپنی حقیقت پر باقی رکھا جائے تو ثابت ہوگا کہ ادائیگی کفارہ حانث ہونے سے پہلے واجب ہے جبکہ اس کے وجوب کا قائل کوئی بھی نہیں ہے۔ امام شافعیؒ صرف جواز کے قائل ہیں۔ شارحؒ نے احناف کی جانب سے مزید فرمایا۔ اگر ہم اول روایت پر پوری طرح بلا تاویل کے عمل کر لیں گے تو متعدد خرابیاں لازم آئیں گی۔

اول :۔ کفارہ کی ادائیگی حانث ہونے سے پہلے واجب ہے اور یہ اجماع کے خلاف ہے۔ **دوم** :۔ روایت اول مطلق ہے۔ کفارہ بالصوم اور کفارہ بالمال دونوں کو شامل ہے تو دونوں کو حانث ہونے سے پہلے ادا کرنا واجب ہونا چاہئے جبکہ سیدنا امام شافعیؒ صرف کفارہ بالمال میں تقدیم کفارہ علی الحنث کے جواز کے قائل ہیں، کفارہ بالصوم میں تقدیم کو جائز نہیں کہتے۔ اس سے لازم آتا ہے کہ کسی مرجح کے بغیر کفارہ بالمال کو کفارہ بالصوم پر ترجیح دی گئی جو مستقل امام شافعیؒ پر اعتراض ہے۔ **سوم** :۔ اگر روایت اول پر عمل کیا جاتا ہے تو دوسری روایت کا بالکل ترک کرنا لازم آتا ہے۔ وجہ ترجیح کا سوال ثانی امام شافعیؒ پر وارد ہوگا۔

مذکورہ خرابیوں اور اشکالات کی بناء پر احناف نے پہلی روایت کو معمول بہا بنایا اور دوسری روایت میں یہ تاویل کی کہ اس روایت میں کلمۂ ثم واؤ کے معنیٰ میں مستعار لے لیا گیا ہے تاکہ دوسری روایت سے مطابقت بھی ہو جائے اور وجہ ترجیح کا اشکال بھی وارد نہ ہو۔

وَبَلْ لِاِثْبَاتِ مَا بَعْدَهٗ وَالْاِعْرَاضِ عَمَّا قَبْلَهٗ عَلٰی سَبِيْلِ التَّدَارُكِ اَیْ تَدَارُكِ الْغَلَطِ يَعْنِیْ اِنَّا غَلِطْنَا فِیْ تَكَلُّمِ مَا قَبْلَ بَلْ اِذْ لَمْ يَكُنْ مَقْصُوْدُ الْبَتَّةَ وَاِنَّمَا الْمَقْصُوْدُ مَا بَعْدَهٗ لَا اَنَّهٗ خَطَاءٌ فِی الْوَاقِعِ وَنَفْسِ الْاَمْرِ فَاِذَا قُلْتَ جَاءَنِیْ زَيْدٌ بَلْ عَمْرٌو كَانَ مَعْنَاهُ اَنَّ الْمَقْصُوْدَ اِثْبَاتُ الْمَجِیْءِ لِعَمْرٍو لَا لِزَيْدٍ فَزَيْدٌ يَحْتَمِلُ مَجِيْئَهٗ وَعَدَمَهٗ فَاِذَا زِدْتَ عَلَيْهَا لَا فَتَقُوْلُ جَاءَنِیْ فِی الْاِثْبَاتِ وَاِنْ جَاءَ فِی النَّفْیِ بِاَنْ يُقَالَ مَا جَاءَنِیْ زَيْدٌ بَلْ عَمْرٌو فَقِيْلَ

marfat.com

Marfat.com

يَصِيرُ النَّفْيُ مَا إِلَى عَمْرٍو وَقِيلَ يَصِيرُ الْإِثْبَاتُ إِلَيْهِ عَلَى مَا عُرِفَ فِي النَّحْوِ۔

ترجمہ اور بل اپنے مابعد کو ثابت کرنے اور اپنے ماقبل سے اعراض کرنے کی غرض سے بطور تدارک آتا ہے۔ یعنی غلطی کے تدارک کیلئے آتا ہے جس کے معنے یہ ہیں کہ ہم نے بل کے ماقبل کے تکلم میں غلطی کی ہے کیونکہ بل سے پہلے جو ہم نے بیان کیا ہے وہ ہمارا مقصود نہیں تھا، ہمارا مقصود تو بل کے بعد والا بیان ہے۔ بات یہ نہیں ہے کہ واقع اور نفس الامر میں کوئی غلطی تھی۔ پس جب تم نے جاءنی زیدٌ بل عمروٌ کہا تو اس کے معنے یہ ہوں گے کہ مقصد عمرو کی مجیئت کو ثابت کرنا تھا نہ کہ زید کی پس عمرو کا آنا اور نہ آنا دونوں محتمل ہے اور جب تو نے اپنے کلام میں لا کا اضافہ کر کے جاءنی زیدٌ لا بل عمرو کہا تو یہ آگی زیادتی زید سے مجیئت کے سلب کرنے میں نص صراحت ہو جائے گی۔ بہرحال بل کے یہ مذکورہ بالا معنے اس صورت میں ہیں جب کہ بل اثبات کے موقع پر آئے مثلاً ماجاءنی زیدٌ بل عمرو کہا جائے تو ایک قول یہ ہے کہ نفی کو عمرو کیطرف پھیرا جائیگا اور بعض نے کہا ہے کہ نحوی قاعدے کے مطابق اثبات کو اس کی طرف پھیرا جائیگا۔

تشریح حروف عاطفہ میں سے ایک کلمہ بل بھی ہے جس کو مصنف نے اس جگہ بیان کیا ہے چنانچہ فرمایا کلمۂ بل غلطی کے تدارک کے طور پر معطوف یعنی اپنے مابعد کو ثابت کرنے اور معطوف علیہ یعنی اپنے ماقبل سے اعراض کرنے کیلئے آتا ہے مگر شرط یہ ہے کہ اعراض کرنا کلام سابق سے ممکن بھی ہو۔ اور اگر اعراض ممکن نہ ہو تو کلمۂ بل کے لانے سے اعراض کے معنے نہ لئے جائیں گے۔

حاصل یہ کہ متکلم نے کلمۂ بل کے ماقبل کو غلطی سے ذکر کر دیا ہے۔ اصل مقصود اس کا بل کے مابعد کا تکلم تھا اور کلمہ سے پہلے جو بیان کیا گیا اس کا مقصود نہ تھا مگر اس کا مطلب یہ نہ لیا جائے کہ کلمۂ بل کا ماقبل ایک باطل چیز ہے جو نفس الامر کے خلاف ہے بلکہ اصل مقصد بل کے مابعد یعنی معطوف کی خبر دینا تھا مثلاً کسی شخص نے کہا جاءنی زید بل عمروٌ میرے پاس زید آیا بلکہ عمرو آیا۔ مقصود متکلم کا اس عبارت سے عمرو کی آمد کو بیان کرنا تھا، زید کی آمد کو بیان کرنا مقصود نہیں تھا۔ زیادہ سے زیادہ اس جگہ زید سے سکوت اختیار کیا گیا ہے نہ آمد کا ذکر کرنا مقصود تھا نہ زید کی آمد کا بیان کرنا پیش نظر تھا۔

دوسرا قاعدہ:۔ اگر کلمۂ بل سے قبل حرف لا کا اضافہ کر دیا جائے اور کہا جائے کہ جاءنی زیدٌ لا بل عمروٌ کہ میرے پاس زید آیا نہیں بلکہ عمرو آیا۔ اس صورت میں زید کی آمد سے سکوت اختیار کرنا مقصود نہیں بلکہ یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ زید کی آمد نہیں ہوئی۔

شارح کی رائے:۔ شارح نے فرمایا کہ پہلی مثال میں کلمۂ بل معطوف علیہ سے اعراض اور معطوف کے اثبات کے لئے تھا جب کہ کلام موجب ہو، اور اگر کلام غیر موجب ہو تو یہ معنے نہیں۔ بلکہ مثلاً اس نے کہا ماجاءنی زید بل عمرو کسی شخص نے کہا تو اس بارے میں اختلاف کیا گیا ہے۔ بعض علماء کا قول ہے کہ حرف نفی معطوف علیہ کے بجائے

Marfat.com

معطوف کی جانب راجح ہوگی یعنی یہ معنے ہوں گے کہ عمرو نہیں آیا۔ اور معطوف علیہ یعنی زید سے سکوت اختیار کیا گیا ہے۔ زید کا آنا اور نہ آنا دونوں محتمل ہیں۔

دوسرے علماء کی رائے یہ ہے کہ عمرو کی جانب اثبات راجح ہوگا اور زید یعنی معطوف علیہ مسکوت عنہ کے درجہ میں ہوگا اور ترجمہ اس مثال کا یہ کیا جائے گا میرے پاس عمرو تو آیا ہے مگر زید کی آمد اور غیر آمد دونوں محتمل ہیں۔

فَتَطلُقُ ثَلٰثًا اِذَا قَالَ لِاِمْرَأَتِہِ الْمَوْطُوءَۃِ اَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَۃً بَلْ ثِنْتَیْنِ لِاَنَّہٗ لَمْ یَمْلِکْ اِبْطَالَ الْاَوَّلِ فَیَقَعَانِ تَفْرِیْعٌ عَلٰی کَوْنِہٖ لِلْاِعْرَاضِ عَمَّا قَبْلَہٗ یَعْنِیْ اَنَّ الْاِعْرَاضَ عَمَّا قَبْلَہٗ اِنَّمَا یَصِحُّ اِذَا کَانَ مَا قَبْلَہٗ صَالِحًا لِلْاِعْرَاضِ کَمَا فِی الْاِخْبَارِ اَمَّا فِی الْاِنْشَاءَاتِ فَلَا یُمْکِنُ ذٰلِکَ فَیَقَعُ الْاَوَّلُ وَالثَّانِیْ جَمِیْعًا فَفِیْ مَسْئَلَۃِ الطَّلَاقِ اَرَادَ اَنْ یَضْرِبَ عَنِ الْوَاحِدَۃِ اِلَی الْاِثْنَیْنِ فَالْقِیَاسُ یَقْتَضِیْ اَنْ لَا یَقَعَ الْاَوَّلُ بَلِ الْاٰخِرُ لٰکِنْ لَمَّا لَمْ یَصِحَّ الْاِعْرَاضُ عَنِ الطَّلَاقِ لَاجَرَمَ یَعْمَلُ بِالْاَوَّلِ وَالْاٰخِرِ مَعًا فَیَقَعُ الثَّلٰثُ۔

ترجمہ چنانچہ تین طلاقیں واقع ہوجائیں گی جب کوئی شوہر اپنی موطوءہ بیوی سے کہے "انت طالق واحدۃ بل ثنتین" اس لئے کہ اول کے ابطال کا مالک نہیں رہتا لہٰذا بل کے دونوں جانب کی طلاقیں واقع ہوجائیں گی۔ یہ ایک تفریعی مثال ہے۔ اس قاعدہ پر کہ بل اپنے ماقبل سے اعراض کیلئے آتا ہے۔ مطلب یہ کہ ماقبل سے اعراض اس وقت صحیح ہوتا ہے جبکہ بل کا ماقبل اعراض کی صلاحیت رکھتا ہو جیسا کہ خبر میں، کیونکہ خبر صدق وکذب دونوں کی صلاحیت رکھتی ہے لیکن انشاء میں یہ ممکن نہیں ہے۔ لہٰذا اول اور ثانی دونوں جانب کی طلاقیں واقع ہوجائیں گی پس مسئلہ طلاق میں شوہر نے ارادہ کیا کہ واحدہ سے اثنین کیطرف اعراض کرے۔ تو قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ اول طلاق واقع نہ ہو بلکہ بعد والی واقع ہو، لیکن جب طلاق سے اعراض کرنا صحیح نہ ہوا تو لامحالہ بل کے اول اور آخر کے مطابق ساتھ ساتھ عمل کیا جائیگا لہٰذا تین طلاقیں واقع ہونگی۔

تشریح ایک تفریعی مثال فقہی مسئلہ سے اس بات پر کہ کلمۂ بل ماقبل سے اعراض اور مابعد کو ثابت کرنے کیلئے آتا ہے جبکہ اعراض ممکن ہو اور اگر کسی موقع پر ماقبل سے اعراض ممکن نہ ہو تو ماقبل اور مابعد دونوں ہی ثابت مانے جائیں گے۔

فتطلق ثلاثا الخ۔ پس وہ بیوی جو موطوءہ یعنی مدخول بہا عورت سے اگر کسی نے کہا انت طالق واحدۃ (تو ایک طلاق والی ہے)، بل ثنتین (بلکہ دو طلاق والی) تو اس صورت میں چونکہ بل کے ماقبل سے اعراض کرنا ممکن نہیں ہے اس لئے ماقبل کی ایک طلاق اور بعد والی دو طلاقیں تینوں واقع ہوجائیں گی اور عورت تین طلاق سے مطلقہ ہوجائے گی۔

marfat.com

Marfat.com

اعراض کی صحت:۔ کلام انشاء میں اعراض درست نہیں ہے، اعراض اخبار میں درست ہوتا ہے کیونکہ خبر صدق اور کذب ہر دو کا احتمال رکھتی ہے اور کلام انشاء اس کا احتمال نہیں رکھتا۔

انشاء کا حکم:۔ کلام انشائی صدق و کذب کا احتمال نہیں رکھتا بلکہ تکلم کے فوراً بعد وہ واقع ہو جاتا ہے اس لئے اب اس سے اعراض کرنیکا موقع ہی نہیں باقی رہتا۔ پس مسئلہ مذکورہ میں شوہر نے ایک طلاق دیکر دو طلاقوں کی جانب اعراض کیا ہے تو قیاس کا تقاضا تو یہی تھا کہ بل کا ماقبل یعنی طلاق واحدہ واقع نہ ہو بلکہ بل کا مابعد یعنی دو طلاقیں واقع ہو جائیں مگر طلاق از قبیل انشاء ہے جس سے اعراض ممکن نہیں ہے لہٰذا طلاق واحد یعنی بل کا ماقبل اور بل کا مابعد یعنی دو طلاقیں دونوں بیوی پر واقع ہو جائیں گی اور نتیجۂ عورت پر مذکورہ صورت میں تین طلاقیں واقع ہوں گی۔

متن میں موطوءہ کی قید کا فائدہ یہ ہے کہ اگر یہی کلام کسی غیر مدخول بہا عورت سے کہا جائے تو اس پر فقط ایک طلاق واقع ہوگی کیونکہ اس سے اعراض ممکن نہیں ہے اور چونکہ غیر مدخول بہا ہے اس لئے اسی ایک طلاق سے وہ بائنہ ہو جائے گی پھر بل کے مابعد یعنی دو طلاقوں کی وہ محل نہ رہ گئی اس لئے بعد والی دونوں طلاقیں محل نہ ہونے کی وجہ سے لغو اور بیکار ہو جائیں گی۔

بخلاف قوله له علیّ الفٌ بل الفان جوابٌ عن قیاس زفرؒ فانه یقیس مسألة الاقرار علی مسألة الطلاق فیقول یلزم فی هذا المثال ثلثة الاف ونحن نقول انه اقرار واخبار وهو یحتمل الاضراب وتدارک الغلط فیعمل علی اصله والطلاق انشاء لا یحتمل التدارک فجاءت فیه الضرورة الداعیة الی العمل بهما۔

ترجمہ

بخلاف مقر کے قول له علیّ الفٌ بل الفان کے (اس کے میرے ذمہ ایک ہزار بلکہ دو ہزار ہیں) یہ عبارت امام زفرؒ کے قیاس کا جواب ہے۔ وہ مسئلہ طلاق پر مسئلہ اقرار کو قیاس کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ اس کو مذکورہ اقرار میں تین ہزار واجب ہوں گے۔ اور ہم احناف کہتے ہیں کہ یہ اقرار اور اخبار ہے۔ یہ اضراب اور غلطی کے تدارک کا احتمال رکھتا ہے لہٰذا اس کی اصل پر ہی عمل کیا جائے گا اور طلاق انشاء ہے جس میں تدارک کا احتمال ہی نہیں ہے پس کلمۂ بل پر ایسی ضرورت آپڑی کہ اس کے دونوں جانبوں پر عمل کیا جائے۔

تشریح

بخلاف قوله الخ۔ امام زفرؒ کا مذہب ہے۔ طلاق کی طرح اقرار کے مسئلہ میں بھی کل سابق سے اعراض درست نہیں ہے لہٰذا بل کا ماقبل اور مابعد دونوں کا اقرار تصور کیا جائیگا چنانچہ کسی نے اگر پہلے کہا له علیّ الفٌ بل الفان (فلاں کے میرے ذمہ ایک ہزار ہیں بلکہ دو ہزار ہیں) تو ان کے نزدیک تین ہزار کا اقرار سمجھا جائیگا اور اقرار کرنے والے شخص پر پورے تین ہزار واجب ہوں گے۔

Marfat.com

احناف کی جانب سے اس کا جواب دیا گیا کہ مثال لہٗ علیّ الفٌ بل الفان" میں کہا گیا ہے کہ اقرار کرنیوالے نے لہٗ علیّ الفٌ کہہ کر ایک ہزار کا اقرار کیا ہے لیکن جب اس نے بل الفان کہا تو اس نے پہلے اقرار سے اعراض کیا اور اس بات کا اعتراف کیا کہ پہلے کلام میں اس نے غلطی کی تھی اور صحیح یہ ہے کہ اس کے میرے ذمہ دو ہزار ہیں۔

دوسری اس کی مثال یہ ہے مثلاً کسی نے کہا "سنی ستون سنۃ بل سبعون" (میری عمر ساٹھ سال ہے بلکہ ستر سال ہے) تو یہ اقرار درست ہے۔ لیکن جہاں تک طلاق کے مسئلہ کا تعلق ہے تو وہ از قسم اخبار نہیں بلکہ انشاء ہے جس میں نہ اعراض کا احتمال ہوتا ہے نہ کسی غلطی کی تلافی کی کوئی گنجائش رہتی ہے۔

وَلٰكِنَّ لِلِاسْتِدْرَاكِ بَعْدَ النَّفْيِ اَيْ دَفْعِ تَوَهُّمٍ نَاشٍ مِنَ الْكَلَامِ السَّابِقِ كَقَوْلِكَ مَا جَاءَ نِيْ زَيْدٌ فَاُوْهِمَ اَنَّ عَمْرًوا اَيْضًا لَمْ يَجِئْ لِمُنَاسَبَةٍ وَمُلَازَمَةٍ بَيْنَهُمَا فَاسْتَدْرَكْتَ بِقَوْلِكَ لٰكِنْ عَمْرٌو وَهِيَ اِنْ كَانَتْ مُخَفَّفَةً فَهِيَ عَاطِفَةٌ وَاِنْ كَانَتْ مُشَدَّدَةً فَهِيَ مُشَبَّهَةٌ مُشَارِكَةٌ لِلْعَاطِفَةِ فِي الْاِسْتِدْرَاكِ ثُمَّ اِنْ كَانَ عَطْفُ مُفْرَدٍ عَلٰى مُفْرَدٍ يُشْتَرَطُ وُقُوْعُهَا بَعْدَ النَّفْيِ وَاِنْ كَانَ عَطْفُ جُمْلَةٍ عَلٰى جُمْلَةٍ يَقَعُ بَعْدَ النَّفْيِ وَالْاِثْبَاتِ جَمِيْعًا غَيْرَ اَنَّ الْعَطْفَ اِنَّمَا يَصِحُّ عِنْدَ اتِّسَاقِ الْكَلَامِ وَاِلَّا فَهُوَ مُسْتَانَفٌ يَعْنِيْ اَنَّ لٰكِنْ وَاِنْ كَانَتْ لِلْعَطْفِ لٰكِنَّ الْعَطْفَ اِنَّمَا يَصِحُّ اِذَا كَانَ الْكَلَامُ مُتَّسِقًا مُرْتَبِطًا وَنَعْنِيْ بِالْاِتِّسَاقِ اَنْ يَكُوْنَ لٰكِنْ مَوْصُوْلًا بِالْكَلَامِ السَّابِقِ وَلَا يَكُوْنَ نَفْيُ فِعْلٍ وَاِثْبَاتُهٗ بِعَيْنِهٖ بَلْ يَكُوْنُ النَّفْيُ رَاجِعًا اِلٰى شَيْءٍ آخَرَ وَاِنْ فُقِدَ اَحَدُ الشَّرْطَيْنِ فَحِيْنَئِذٍ يَكُوْنُ الْكَلَامُ مُسْتَانَفًا مُبْتَدَأً لَا مَعْطُوْفًا۔

ترجمہ

اور کلمہ لکن نفی کے بعد تدارک کیلئے آتا ہے یعنی اس وہم کو دور کرنے کیلئے آتا ہے جو کلام سابق میں پیدا ہوا ہے جیسے تیرا قول ما جاءنی زیدٌ پس اس کلام کو سنکر وہم ہوا کہ عمرو نہیں آیا کیونکہ دونوں کے درمیان ایک مناسبت اور لزوم تھا تو تم نے اپنے اس قول سے اس کا تدارک کیا کہ لکن عمرو (لیکن عمرو آیا) لیکن اگر مخففہ ہو تو یہ عاطفہ ہوتا ہے اور اگر مشددہ ہو تو مشبہ ہوتا ہے اور استدراک میں عاطفہ کے شریک ہوتا ہے پھر اگر عطف مفرد علی المفرد ہو تو شرط یہ ہے کہ "لکن" کا وقوع نفی کے بعد ہو۔ اور اگر جملہ کا عطف جملہ پر ہے تو اس کا وقوع نفی اور اثبات دونوں کے بعد ہوگا علاوہ اس کے کہ عطف اس وقت صحیح ہوتا ہے جبکہ کلام مربوط ہو ورنہ کلام مستانف ہوگا۔ مراد یہ ہے کہ لکن اگرچہ عطف کیلئے آتا ہے لیکن عطف صحیح اس وقت ہوتا ہے جبکہ کلام میں ربط موجود ہو اور اتساق کلام سے مراد یہ ہے کہ لکن کلام سابق سے ملا ہوا ہو اور جس فعل کی نفی اسی فعل کا اثبات بعینہ نہ ہو بلکہ فعل ایک شئ کیطرف اور اثبات دوسری شئ کیطرف راجع ہو۔ اگر یہ دونوں شرطیں نہ پائی جائیں گی تو کلام میں اتصال باقی نہ رہ جائیگا بلکہ کلام مستانف ہوگا از سر نو شروع ہوگا معطوف نہ ہوگا۔

marfat.com

Marfat.com

تشریح

حرف لکنؔ بھی حروف عاطفہ میں سے ایک حرف ہے۔ یہ کلمہ نفی کے بعد استدراک (تدارک) کیلئے آتا ہے مطلب یہ ہے کہ لکن سے پہلے کلام سے جو وہم پیدا ہوا تھا اس کو دور کرنے کیلئے اس کلمہ کو لایا جاتا ہے مثال۔ کسی نے کہا ما جاءنی زیدٌ میرے پاس زید نہیں آیا۔ تو اس سے یہ تأثر پیدا ہوتا ہے کہ شاید عمرو بھی نہ آیا ہوگا تو اس توہم کو لکن لا کر دور کیا گیا اور کہا گیا لکن عمرًا لیکن عمرو آیا ہے۔ یعنی زید تو نہیں آیا مگر اس سے جو یہ وہم پیدا ہوا تھا کہ چونکہ زید اور عمرو کے درمیان غایت تعلق ہے۔ تو جب زید نہیں آیا تو عمرو بھی نہ آیا ہوگا۔ اس توہم کو لکن عمرًا کہہ کر دور کیا گیا ہے۔

لکن کی تحقیق۔ شارح علیہ الرحمہ نے کہا لکن اگر مخففہ ہے تو یہ برائے عطف ہوگا اور اگر یہ حرف مشددہ ہے تو پھر حروف مشبہ بالفعل میں سے ہوگا مگر استدراک کے معنٰے دینے میں لکن عاطفہ کے ساتھ شریک ہوگا۔

لکن حرف کے ذریعہ اگر مفرد کا عطف مفرد پر کیا گیا ہے تو شرط یہ ہے کہ لکن نفی کے بعد واقع ہو۔ اس لئے ضربت زیدًا لکن عمروا کہنا صحیح نہیں ہے۔ اور اگر کہا جائے ما ضربت زیدًا لکن عمرًا تو یہ درست ہے۔

اور عطف جملہ کا جملہ پر کیا گیا ہے تو کلمہ لکن دو جگہ آسکتا ہے کلام موجب میں بھی اور کلام منفی میں بھی۔ البتہ یہ ضروری ہے کہ لکن سے پہلے والا جملہ مثبت ہو تو بعد والا منفی ہو۔ یا اس کا عکس ہو۔ دونوں جملوں کا اثبات و نفی میں مختلف ہونا لفظوں میں ہو۔ جیسے جاءنی زید لکن عمرو لم یجیٔ۔ یا لفظوں میں مذکور نہ ہو صرف معنے میں ہو۔ سافر زیدٌ لکن عمرًا حاضرٌ۔ اس مثال میں دونوں جملے مثبت میں مذکور ہیں مگر معنوی اعتبار سے دونوں میں اختلاف ہے۔ یعنی زید کیلئے سفر کا اثبات اور عمرو کیلئے سفر کی نفی بیان کی گئی ہے

لکن کے بارے میں ماتن کی رائے:۔ حرف لکن کے ذریعہ عطف کرنا اسی وقت درست ہوگا جب کلام مربوط ہو یعنی ملا ہوا ہو اور لکن کے بعد والا کلام اس کے منافی نہ ہو۔ یعنی لکن سے پہلے جس کی نفی کی گئی ہو لکن کے بعد اسی کا اثبات نہ کیا گیا ہو بلکہ نفی اور اثبات دونوں کا تعلق دو مختلف جانب راجع ہو۔ اگر ان دونوں شرطوں میں سے کوئی ایک شرط نہ پائی گئی تو لکن کا مابعد والا کلام ماقبل پر معطوف نہ ہوگا بلکہ یہ کلام مستأنفہ ہوگا۔

وَلَمَّا کَانَ اَمْثِلَۃُ الْاِتِّسَاقِ ظَاهِرَۃً فِیْمَا بَیْنَ الْاُصُوْلِیِّیْنَ لَمْ یَتَعَرَّضْ لَهَا وَ ذَکَرَ مِثَالَ عَدَمِ الْاِتِّسَاقِ خَاصَّۃً فَقَالَ کَالْاَمَۃِ اِذَا تَزَوَّجَتْ بِغَیْرِ اِذْنِ مَوْلَاهَا بِمِائَۃِ دِرْهَمٍ فَقَالَ لَا اُجِیْزُ النِّکَاحَ وَلٰکِنْ اُجِیْزُهُ بِمِائَۃٍ وَّ خَمْسِیْنَ دِرْهَمًا اَنَّ هٰذَا فَسْخٌ لِلنِّکَاحِ وَجَعَلَ لٰکِنْ مُبْتَدَأً لِاَنَّ هٰذَا نَفْیُ فِعْلٍ وَّ اِثْبَاتُهُ بِعَیْنِهٖ فَاِنَّ فِیْ هٰذَا الْمِثَالِ لَمَّا قَالَ الْمَوْلٰی اَوَّلًا لَا اُجِیْزُ النِّکَاحَ فَقَدْ قَلَعَ النِّکَاحَ عَنْ اَصْلِهٖ وَلَمْ یَبْقَ لَهٗ وَجْهُ صِحَّۃٍ ثُمَّ لَمَّا قَالَ بَعْدَهٗ لٰکِنْ اُجِیْزُهُ بِمِائَۃٍ وَّخَمْسِیْنَ یَلْزَمُ اَنْ یَّکُوْنَ اِثْبَاتُ ذٰلِکَ الْفِعْلِ الْمَنْفِیِّ بِعَیْنِهٖ لِاَنَّ الْمَهْرَ فِی النِّکَاحِ تَابِعٌ لَا اِعْتِبَارَ لَهٗ فَیَتَنَاقَضُ اَوَّلُ الْکَلَامِ بِاٰخِرِهٖ فَحَمَلْنَاهُ عَلٰی اِبْتِدَاءِ النِّکَاحِ بِهِمَا

Marfat.com

أخر وفسخ النكاح الأول الذي عقدته فيكون لكن للاستيناف لا للعطف ولو قال المولى في جوابها لا أجيز النكاح بمائة وخمسين يكون هذا بعينه مثال الاتساق فيبقى اصل النكاح ويكون النفي راجعا الى قيد المائة والاثبات الى قيد المائة والخمسين فلا يكون نفي فعل واثباته بعينه

ترجمہ اور جبکہ اتساق کلام کی مثالیں علماء اصول کے یہاں ظاہر تھیں تو مصنف نے ان سے تعرض نہیں کیا۔ صرف عدم اتساق کی مثال بیان کر دیا اور فرمایا جیسے کوئی باندی جب اپنے آقا کی اجازت کے بغیر ایک سو درہم کے عوض نکاح کر لے اس کے بعد آقا کہے لا اجیز النکاح ولکن اجیزہ بمائۃ وخمسین درھما تو اس مثال میں مولیٰ کا قول نکاح کیلئے باعث فسخ ہوگا اور کلمۂ لکن کو مبتدا کرنے کا موجب ہوگا کیونکہ اس میں اسی فعل کی نفی اور بعینہ اسی فعل کا اثبات ہے۔ پس اس مثال میں آقا نے جب اولاً لا اجیز النکاح کہا تھا تو اس نے نکاح کو اصل سے اکھاڑ دیا تھا اور نکاح کے صحیح ہونے کی کوئی وجہ باقی نہ رہ گئی تھی۔ پھر جب اس کے بعد اس نے ولکن اجیزہ بمائۃ وخمسین درھما کہا تو لازم آیا کہ جس فعل کی نفی کر چکا ہے بعینہ اسی فعل کا ثبوت کر رہا ہے کیونکہ نکاح میں مہر محض تابع اور زائد ہوا کرتا ہے اس کا اصل نکاح سے کوئی تعلق نہیں۔ پس شروع کلام آخر کلام سے مناقض ہوگیا تو ہم نے اس دوسرے نکاح کو ابتداءً نکاح پر حمل کیا دوسرے مہر کے عوض اور عقد اول جو باندی نے کیا تھا وہ نکاح فسخ ہوگیا تو کلمۂ لکن استیناف کیلئے ہوگیا عطف کے لئے نہ رہا۔ اور اگر مولیٰ اس کے جواب میں لا اجیز النکاح بمائۃ ولکن اجیزہ بمائۃ وخمسین کہتا تو یہی مثال بعینہ اتساق کلام کی بن جاتی لہٰذا اصل نکاح باقی رہتا اور نفی مأۃ کی طرف راجع ہوجاتی اور اثبات مأۃ و خمسین کی طرف ہوجاتی اور اثبات فعل و نفی فعل بعینہ لازم نہ آتا۔

تشریح کلمۂ لکن کے مابعد اور لکن کے ماقبل کے درمیان اتصال پایا جاتا ہے۔ یعنی لکن کا مابعد والا کلام پہلے والے کلام سے موصول اور ملا ہوا ہے۔ اور دوسری بات بھی پائی جاتی ہے کہ لکن کا مابعد ماقبل کے مناقض بھی نہیں ہے۔ تو ان دونوں شرطوں کے پائے جانے کے بعد حرف لکن عطف کے معنی دیگا اور اگر یہ دونوں شرطیں نہیں پائی جاتیں یا ان میں سے ایک شرط پائی جاتی ہے تو لکن برائے عطف نہ ہوگا بلکہ کلام مستانف ہوگا۔ شارح نے فرمایا۔ مذکورہ بالا اتصال یعنی اتساق کی مثالیں علمائے اصول کے نزدیک ظاہر تھیں اسلئے اتساق کی مثالیں ذکر نہیں کی گئیں اور عدم اتساق کی مثالیں ظاہر نہ تھیں اسلئے ان کو بیان کر دیا گیا ہے۔

عدم اتساق کی مثال:۔ ایک باندی نے اپنے مولیٰ کی اجازت کے بغیر اپنا نکاح ایک سو درہم کے بدلے کر لیا یہ سنکر مولیٰ نے کہا "لا اجیز النکاح ولکن اجیزہ بمائۃ وخمسین درھما" یعنی میں نکاح کی اجازت نہیں دیتا مگر ایک سو پچاس درہم کے بدلے میں اجازت دیتا ہوں۔ تو اس کا حکم یہ ہے کہ باندی نے جو از خود بلا اجازت اپنے آقا کے نکاح سو درہم کے بدلے کر لیا ہے وہ فاسخ ہوگیا اور کلمۂ لکن سے کلام از سر نو شروع ہوگا اسلئے کہ اس مثال

marfat.com

Marfat.com

میں مولیٰ نے نکاح کی اجازت کی نفی بھی کی ہے اور نکاح کی اجازت بھی دی ہے۔ گویا جس فعل کی نفی کی گئی ہے اسی کا اثبات بھی کیا گیا ہے۔ اسلئے اس کلام کا پہلا حصہ اس کلام کے آخری حصہ کے منافی اور مناقض ہو گیا اسلئے اتساق کی شرط نہ پائی گئی۔ لہٰذا اس مثال میں حرف لکن عطف کے معنٰے نہ دیگا بلکہ لکن برائے استیناف ہو گا اور سمجھا جائے گا کہ اس کے مولیٰ نے باندی کو ایک سو پچاس درہم کے عوض نکاح کرنیکی اجازت دی ہے۔

سوال:۔ مولیٰ کے کلام میں بعینہ اس کلام کی نفی نہیں کی گئی جس کا اثبات کیا گیا ہے اس وجہ سے کہ نکاح ثانی جس کی آقا نے اجازت دی ہے وہ ایک سو پچاس درہم کے مہر کے ساتھ ہے۔ اور جس نکاح کی اجازت نہیں دی وہ صرف ایک سو درہم کے عوض کیا گیا ہے۔

حاصل یہ کہ دونوں نکاح الگ الگ ہیں۔ کیونکہ ایک مثبت ہے اور دوسرا منفی ہے۔ اور فعل مثبت و فعل منفی دونوں ایک دوسرے کے مغایر ہوتے ہیں۔ تو لکن کا ماقبل مابعد کے مناقض نہ رہا اور جب مناقض نہ رہا تو اتساق کی شرط نہ پائی گئی۔ اسلئے اس جگہ کلمۂ لکن کو عطف کیلئے ہونا چاہیئے نہ کہ استیناف کیلئے؟

جواب:۔ اس اشکال کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ نکاح میں مہر کا باب ہے اور زائد ہوا کرتا ہے۔ اس کا کوئی اعتبار انعقاد و عدمِ انعقادِ نکاح میں نہیں کیا جاتا چنانچہ مہر کے ذکر کے بغیر بلکہ مہر کی نفی کے ساتھ بھی نکاح منعقد ہو جاتا ہے اور جب مہر کا اعتبار نہیں تو آقا کے کلام کا مطلب ہوا کہ اس نے پہلے نکاح کی نفی کی پھر لکن کے ذریعہ اسی نکاح کی اجازت دیدی اس لئے فعل منفی اور فعل مثبت دونوں ایک ہو گئے اور اتساق کی شرط نہیں پائی گئی۔ اس لئے حرفِ لکن استیناف کیلئے ہو گا، عطف کیلئے نہ ہو گا۔

وَاَوْ لِاَحَدِ الْمَذْكُوْرَيْنِ وَقَوْلُهٗ هٰذَا حُرٌّ اَوْ هٰذَا كَقَوْلِهٖ اَحَدُهُمَا حُرٌّ وَهٰذَا مُخْتَارُ شَمْسِ الْاَئِمَّةِ وَفَخْرِ الْاِسْلَامِ وَذَهَبَ طَائِفَةٌ مِّنَ الْاُصُوْلِيِّيْنَ وَجَمَاعَةُ النَّحْوِيِّيْنَ اِلٰى اَنَّهَا مَوْضُوْعَةٌ لِلشَّكِّ وَهُوَ لَيْسَ بِسَدِيْدٍ لِاَنَّ الشَّكَّ لَيْسَ مَعْنًى مَقْصُوْدًا لِلْمُتَكَلِّمِ قَصْدًا تَفْهِيْمَهٗ لِلْمُخَاطَبِ وَاِنَّمَا يَلْزَمُ الشَّكُّ مِنْ مَحَلِّ الْكَلَامِ وَهُوَ الْخَبَرُ الْمَجْهُوْلُ وَلِذَا لَزِمَ مِنْهُ التَّخْيِيْرُ فِي الْاِنْشَاءِ وَلَوْ سُلِّمَ اَنَّ الشَّكَّ مَقْصُوْدٌ فَقَدْ وُضِعَ لَهٗ لَفْظُ الشَّكِّ۔

ترجمہ اور اَو مذکورین (معطوف، معطوف علیہ) میں سے کسی ایک کیلئے آتا ہے۔ اور قائل کا قول ہٰذا حُرٌّ اَو ہٰذا ایسا ہی ہے۔ جیسا کسی نے کہا احدہما حُرٌّ۔ یہ پسندیدہ رائے شمس الائمہ اور امام فخر الاسلام ؒ کی ہے اور علماء اصول اور علماء نحو کا ایک گروہ اس بات کیطرف گیا ہے کہ اَو شک کے لئے وضع کیا گیا ہے مگر یہ درست نہیں ہے کیونکہ شک کے کوئی ایسے معنیٰ نہیں ہیں کہ جس کا ارادہ متکلم نے مخاطب کو سمجھانے کیلئے کیا ہے۔ البتہ شک محل کلام سے لازم آتا ہے اور خبر مجہول ہے۔ اس وجہ سے اس سے انشاء

Marfat.com

میں تخییر لازم آتی ہے اور یہ بات مان لی جائے کہ شک متکلم کا معنٰے مقصود ہے تو اس کیلئے لفظ شک وضع کیا جا چکا ہے۔

تشریح

حرف عطف اَوْ کا بیان :۔ کلمہ اَوْ حرف عطف ہے۔ اپنے معطوف علیہ اور معطوف دونوں میں سے ایک کیلئے آتا ہے۔ یعنی دونوں میں سے کوئی بغیر کسی یقین کے کوئی ایک مراد لیا گیا ہے۔

مثلاً کسی نے کہا ہٰذا حرٌّ او ہٰذا تو اس کا مطلب یہ لیا جائے گا کہ اس نے احدہما حرٌّ کہا ہے کہ جس طرح احدہما حرٌّ سے بغیر کسی تعیین کے معطوف میں سے ایک غلام آزاد ہے اسی طرح مذکورہ بالا مثال میں بھی دونوں غلاموں میں سے کوئی ایک غلام لاعلی التعیین آزاد ہوگا۔

شارح نے فرمایا کہ شمس الائمہ سرخسی اور امام فخر الاسلامؒ کا یہی مذہب ہے۔ نیز نحویوں کی ایک جماعت۔ دوسرے علماء اصول کا مذہب یہ ہے کہ کلمہ اَوْ خبر میں شک بیان کرنے کے واسطے لایا جاتا ہے۔ اور انشاء میں یعنی امر میں تخییر اور اباحت کے معنٰے دیتا ہے۔

تخییر اور اباحت کا فرق :۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ اباحت میں معطوف اور معطوف علیہ دونوں جمع ہو سکتے ہیں مگر تخییر میں دونوں کا اجتماع جائز نہیں ہے۔

تخییر کی مثال :۔ اِضْرِبْ زیداً او عمرواً (تو زید یا عمرو کو مار) یعنی مخاطب کو اس کا حق حاصل ہے کہ دونوں میں سے جس کو بھی چاہے مارے مگر دونوں کو مارنے کی اجازت نہیں ہے۔

اباحت کی مثال :۔ جالس الحسنَ او ابنَ سیرین۔ اس مثال میں حق دیا گیا ہے۔ مخاطب دونوں کی مجالس میں بیٹھ سکتا ہے۔

حاصل یہ کہ ان حضرات کے نزدیک کلمہ اَوْ خبر میں شک کو بیان کرنیکے لئے ہے۔ شارحؒ نے فرمایا یہ قول درست نہیں ہے۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ کلام مخاطب کو سمجھانیکے لئے وضع کیا گیا ہے۔ اور شک میں ایسے معنٰے مقصود نہیں کہ جن کو سمجھانے کا قصد کیا جائے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ اَوْ شک کے لئے وضع نہیں کیا گیا۔ زیادہ سے زیادہ محل کلام میں شک واقع ہو سکتا ہے یعنی چونکہ خبر نامعلوم اور مجہول ہے اسلئے شک پیدا ہو جائیگا۔ جیسے کسی نے کہا جاءنی زید او عمرو۔ متکلم نے اس مثال میں لاعلی التعیین دونوں میں سے ایک کی آمد کا تذکرہ کیا ہے۔ اس لئے سننے والے کو شک واقع ہو گیا کہ دونوں میں سے کون آیا ہے۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ شک محل کلام میں واقع ہوا ہے اسلئے نہیں کہ اَوْ شک کیلئے آتا ہے کیونکہ اگر یہ کلمہ اَوْ شک کیلئے موضوع ہوتا تو ہر جگہ یہی معنٰے دیتا حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ اسلئے کہ انشاء میں کلمہ اَوْ تخییر کیلئے آتا ہے اور اباحت کے معنٰے بھی دیتا ہے، شک کے لئے نہیں آتا اسلئے کلمہ اَوْ کا بعض مقامات میں شک کیلئے نہ آنا اس کا ثبوت ہے کہ کلمہ اَوْ حقیقت میں شک کیلئے وضع نہیں کیا گیا۔

شارح علیہ الرحمہ نے کہا کہ اگر متکلم مخاطب کو یہ بتانا چاہتا ہے کہ خبر دینے میں اس کو شک ہے تو اس کیلئے شک کا لفظ موجود ہے اس کو اَوْ کے بجائے شک کے لفظ کو استعمال کرنا چاہئے۔

---

marfat.com

Marfat.com

وهذا الكلام انشاء يحتمل الخبر فاوجب التخيير على احتمال انه بيان يعني ان قوله هذا حر او هذا انشاء من حيث الشرع لان الشرع وضعه لايجاد الحرية بهذا اللفظ ولكنه يحتمل ان يكون اخبارا عن حرية سابقة على هذا الكلام لاجل كونه خبرا من حيث اللغة ولما كان هو ذا جهتين فاوجب التخيير اى تخيير المتكلم من حيث كونه انشاء بعد ذلك بان يوقع العتق في ايهما شاء ويعين ان هذا كان مرادا لي على احتمال ان يكون هذا التعيين بيانا للخبر المجهول الصادر عنه من حيث كونه خبرا وجعل البيان انشاء من وجه واظهارا من وجه اى كما ان المبين ذو جهتين فكذلك البيان ذو جهتين انشاء من وجه كانه يوجد العتق الآن في وقت البيان فتشترط له صلاحية المحل لان انشاء العتق لايكون الا في محل صالح له فاذا مات احد العبدين قبل البيان ويقول انه كان مرادا لي لم يقبل لانه لم يبق محلا لايجاد العتق وتعين الحي للعتق واظهار من وجه للخبر المجهول السابق فلهذا يجبر عليه من جانب القاضي والا ففي الانشاء لايجبر القاضي بان يعتق عبده البتة فالحاصل ان جهة الانشائية والخبرية قد اعتبرت في كل من المبين والبيان بوجهين مختلفين احتياطا ففي المبين من حيث قبوله التخيير والبيان وفي البيان من حيث كونه في موضع التهمة وغيره فان بين الميت لايصح للتهمة وان بين عبدا قيمته اكثر من ثلث المال في مرض موته يصح لعدم التهمة

ترجمہ اور یہ کلام اگرچہ انشاء ہے (مگر) خبر کا احتمال رکھتا ہے۔ پس تخییر واجب کردی گئی ہے۔ اس احتمال پر کہ تعیین بیان واقع ہو۔ مطلب یہ ہے کہ اس کا قول "ہذا حرٌ" اور "ہذا" شرع کی حیثیت سے انشاء ہے۔ کیونکہ شریعت نے اس لفظ کو ایجاد حریت کیلئے وضع کیا ہے لیکن احتمال رکھتا ہے کہ یہ حریت سابقہ کی خبر دے رہا ہے جو اس کلام سابق سے ہو۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ یہ قول باعتبار لغت کے خبر ہے۔ اور چونکہ یہ قول دو جہت والا ہے اسلئے اختیار واجب ہو گیا یعنی متکلم کی تخییر اس حیثیت سے کہ یہ قول انشاء ہے۔ بایں طور کہ قائل جس میں چاہے آزادی کو واقع کرلے اور متعین کردے کہ میری مراد یہی تھی اس احتمال کے ساتھ یہ تعیین خبر مجہول کی بیان واقع ہو جائے جو اس سے خبر ہونے کی حیثیت سے صادر ہوئی ہے۔ اور اس بیان کو من وجہ انشاء اور من وجہ اظہار خبر قرار دیدیا جائے یعنی جس طرح بیان کرنیوالا دو جہت والا ہے بیان بھی ایسے ذو جہتین ہو جائے۔ من وجہ انشاء بنادیا جائے گویا عتق اسی وقت پائی جارہی ہے جس وقت کہ بیان ہو رہا ہے پس اس کیلئے محل کا صلاحیت رکھنا شرط ہے کیونکہ عتق کا انشاء اسی محل میں ہو سکتا ہے جو اس کا صالح ہو پس احد العبدین بیان سے پہلے اگر مر جائے اور بیان کرنیوالا کہے کہ یہ میری

Marfat.com

مراد تھی تو قبول نہ کیا جائیگا کیونکہ مردہ غلام ایجادِ عتق کا محل باقی نہیں رہا اور زندہ غلام آزاد ہونیکے لئے متعین ہو گیا۔
اور اس بیان کو من وجہٍ خبر مجہول سابق کیلئے اظہار قرار دیا جائے۔ لہٰذا قاضی کی جانب سے اس کو مجبور کیا جائے گا ورنہ انشاء میں قاضی مجبور نہیں کر سکتا کہ وہ اپنے غلام کو یقینی آزاد کردے۔ پس حاصل کلام یہ ہے کہ انشاء اور خبر ہونیکی جہت مبیّن اور بیان میں سے ہر ایک میں دو مختلف وجہوں سے احتیاطاً اعتبار کی گئی ہے پس مبیّن میں تو اس وجہ سے کہ وہ تخییر اور بیان دونوں کو قبول کرتا ہے۔ اور بیان میں اس اعتبار سے کہ وہ موضع تہمت میں ہے۔ پس اگر اس نے میت کے حق میں بیان کر دیا تو تہمت کیوجہ سے صحیح نہیں ہے اور اگر بیان کر دیا ایسے غلام کو جس کی قیمت ثلث مال سے زیادہ ہے یہ اور بیان مرض الموت میں کیاہے تو صحیح قرار دی جائے گی عدم تہمت کیوجہ سے۔

تشریح

قولہ ھٰذا حرٌّ او ھٰذا الخ۔ یہ کلام شرعاً انشاء ہے مگر از روئے لغت یہ کلام خبر ہے۔ انشاء ہونے کی وجہ یہ ہے کہ شریعت نے اس کلام کو حریت کے انشاء کیلئے وضع کیاہے اور جو کلام شئی کی ایجاد کیلئے وضع کیا جائے اسی کو انشاء کہا جاتا ہے اس لئے شرعاً یہ کلام انشاء ہے۔

خبر ہونیکی وجہ:۔ اور لغت کے اعتبار سے یہ کلام خبر ہے کیونکہ لغت والوں نے اس کلام کو خبر دینے کیلئے وضع کیاہے۔
حاصل یہ نکلا کہ شرعاً ھٰذا حرٌّ او ھٰذا انشاء ہے مگر احتمال خبر ہونیکا بھی رکھتاہے یعنی یہ کہ اس کلام کے کہنے سے پہلے آزادی موجود ہے اس کی اطلاع اس کلام کے ذریعہ دی گئی ہے۔ معلوم ہوا یہ کلام دو جہتیں رکھتاہے۔ ایک جانب انشاء ہے اور دوسری جانب خبر بھی ہے اور جیساکہ سابق میں گذر چکاہے کہ کلمۂ اَوْ انشاء میں اختیار دینے کے لئے آتاہے اسلئے اس کلام کے کہنے والے کو یعنی مولیٰ کو اختیار ہوگا کہ ان دونوں غلاموں میں سے جس کو چاہے وہ آزاد کردے یعنی متعین طور پر یہ کہدے کہ آزاد کرنے سے میری مراد فلاں غلام کو آزاد کرنا ہے۔

بہرکیف اگر اس کلام کو خبر پر محمول کر لیا جائے تو جیساکہ یہ بھی پہلے گذر چکاہے کہ کلمۂ اَوْ مذکورین میں سے ایک کیلئے آتاہے اور کلمۂ اَوْ سے جو خبر دی جاتی ہے وہ متعین نہیں بلکہ مجہول ہوتی ہے اور جب وہ اس کلام کا بیان کرے گا تو انشاء کیوجہ سے ایک غلام کو متعین کرنیوالا ہوگا تو ساتھ میں اس مجہول خبر کا بیان کرنیوالا بھی ہو جائیگا۔

مصنفؒ کا قول: جس طرح مذکورہ بالا کلام یعنی ھٰذا حرٌّ او ھٰذا۔ انشاء اور خبر کے احتمال رکھنے کیوجہ سے دو جہتین ہے۔ اسی طرح وہ کلام جو اس کا بیان کرنیوالا یعنی مبیّن ہوگا اس میں بھی دو جہتوں کا احتمال ہوگا یعنی وہ بھی من وجہٍ انشاء ہوگا اور من وجہٍ خبر ہوگا اور یہ ایسا ہی ہوگا جیسے آقا بیان کے وقت اب اس غلام کو آزاد کررہاہے۔ اور جب یہ کلام مبیّن یعنی بیان کرنیوالا ہے یعنی یہ کلام من وجہٍ انشاء ہے اور آقا گویا اسی وقت غلام کو آزاد کررہاہے تو اس آزادی کیلئے محل یعنی غلام کا آزادی کے قابل ہونا بھی ضروری ہے اس وجہ سے کہ عتق اور آزادی اسی جگہ واقع ہوگی جو عتق کیلئے محل ہوگی یعنی عتق کے قبول کرنیکی صلاحیت رکھتی ہوگی۔ لہٰذا اگر اس بیان سے پہلے ان دونوں غلاموں میں سے کوئی ایک غلام مرگیا اور آقا نے کہا کہ آزادی سے میری مراد یہی مرا ہوا غلام تھا تو اس کا یہ بیان قابلِ قبول نہ ہوگا اسلئے کہ میت غلام محلِ عتق نہیں ہے جبکہ بوقت بیان اس

marfat.com
Marfat.com

کا محل عتق ہونا ضروری ہے۔ ان دونوں غلاموں میں سے جو غلام ابھی زندہ ہے آزادی کیلئے وہی متعین ہوگا۔

بیان کا خبر ہونا:۔ اگر یہ بیان پورے طور پر اخبار ہوتا تو بحالت بیان محل کے صلاحیت کی شرط نہ ہوتی بلکہ پہلا ایجاب کیوقت جب وہ کلام مبین کا تکلم کررہا تھا اس وقت قیام محل اور صلاحیت محل کی شرط ہوتی۔ مگر بیان کی حالت میں صلاحیت محل شرط کا ہونا اس بات کی علامت ہے کہ یہ بیان پورے طور پر اخبار نہیں ہے بلکہ من وجہ انشاء بھی ہے اور بیان معنی وہ کلام جس کیلئے بیان کیا جارہا ہے معنی کلام مبہم چونکہ من وجہ اس خبر کی اخبار ہے جو مجہول ہے اور وہ خبر مجہول اس بیان سے پہلے ہے۔ اس قاضی کیطرف سے آقا کو مجبور کیا جائے گا کہ وہ دونوں غلاموں میں سے کسی کو متعین کردے۔

کلام کا انشاء ہونا:۔ اگر من کل الوجوہ یہ کلام انشاء ہوتا تو پھر قاضی اس کا مجاز نہ ہوتا کہ وہ اپنے غلام کو متعین طور پر آزاد کردے اسلئے کہ کلام انشاء میں قاضی کو اس کا اختیار نہیں دیا گیا۔

شارح کا قول:۔ مبیّن یاء کے فتحہ کے ساتھ اور مبیّن یاء کے کسرہ کے ساتھ دونوں میں مختلف اعتبارات سے دو جہتیں ہونیکا اعتبار بطور احتیاط کے کیا گیا ہے۔ چنانچہ مبیّن یاء کے فتحہ والا اس لئے اس میں انشاء کا اعتبار کیا گیا اور چونکہ بیان کو قبول کرتا ہے اس لئے اس میں خبر کا اعتبار کیا گیا اور وہ کلام جو بیان ہے معنی کلام مبیّن میں تہمت کا احتمال ہے۔ اس لئے مولیٰ کا قول قبول نہیں ہوتا۔ لہٰذا اس میں انشاء کا اعتبار کیا گیا۔

وَإِذَا دَخَلَتْ فِي الْوَكَالَةِ يَصِحُّ بِأَنْ يَقُولَ وَكَّلْتُ هٰذَا أَوْ هٰذَا فَأَيُّهُمَا تَصَرَّفَ صَحَّ وَلَا يُشْتَرَطُ اِجْتِمَاعُهُمَا لِأَنَّ أَوْ فِي مَوْضِعِ الْإِنْشَاءِ لِلتَّخْيِيرِ وَالتَّوْكِيلُ إِنْشَاءٌ بِخِلَافِ الْبَيْعِ وَالْإِجَارَةِ فَإِنَّهُ لَا يَصِحُّ التَّرْدِيدُ فِيهِمَا بِأَنْ يَقُولَ بِعْتُ هٰذَا أَوْ هٰذَا أَوْ بِعْتُ هٰذَا بِأَلْفٍ أَوْ بِأَلْفَيْنِ وَأَجَرْتُ هٰذَا أَوْ هٰذَا أَوْ أَجَرْتُ هٰذَا بِأَلْفٍ أَوْ بِأَلْفَيْنِ لِبَقَاءِ الْمَعْقُودِ عَلَيْهِ أَوِ الْمَعْقُودِ بِهِ مَجْهُولًا مَعَ عَدَمِ تَعَيُّنِ مَنْ لَهُ الْخِيَارُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَنْ لَهُ الْخِيَارُ مَعْلُومًا فِي اثْنَيْنِ أَوْ ثَلٰثَةٍ مُتَعَلِّقٌ بِالْبَيْعِ وَالْإِجَارَةِ أَيْ لَا يَصِحُّ الْبَيْعُ وَالْإِجَارَةُ قَطُّ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَنْ لَهُ الْخِيَارُ مَعْلُومًا بِأَنْ يَقُولَ عَلٰى أَنَّ الْخِيَارَ فِي التَّعْيِينِ لِلْبَائِعِ أَوْ لِلْمُشْتَرِيْ أَوْ لِلْآجِرِ أَوْ لِلْمُسْتَاجِرِ وَيَكُونُ الْخِيَارُ وَاقِعًا فِي اثْنَيْنِ أَوْ ثَلٰثَةٍ مِنَ الْمَبِيعِ وَالثَّمَنِ وَمِنَ الْأُجْرَةِ وَالدَّارِ لَا أَزْيَدُ مِنَ الثَّلٰثَةِ لِأَنَّ الثَّلٰثَةَ تَشْتَمِلُ عَلَى الْجَيِّدِ وَالْوَسَطِ وَالرَّدِيِّ وَالرَّابِعُ زَائِدٌ لَا حَاجَةَ إِلَيْهِ وَالْجَهَالَةُ غَيْرُ مُفْضِيَةٍ إِلَى الْمُنَازَعَةِ لِتَعَيُّنِ مَنْ لَهُ الْخِيَارُ فَيَصِحُّ اِسْتِحْسَانًا إِلْحَاقًا لِهٰذَا الْخِيَارِ بِخِيَارِ الشَّرْطِ وَعِنْدَ زُفَرَ وَالشَّافِعِيِّ لَا يَصِحُّ قِيَاسًا لِلْجَهَالَةِ

ترجمہ اور لفظ أَوْ جب وکالت کے باب میں داخل ہو تو وکالت صحیح ہوگی مثلاً کوئی شخص یوں کہتا ہے

Marfat.com

"وکلتُ ہٰذا او ہٰذا" تو ان میں سے جس میں تصرف کریگا صحیح ہوگا دونوں کا اجتماع مشروط نہیں ہے اس لئے کہ لفظ او انشاء کے مقام پر تخییر کیلئے آتا ہے اور توکیل انشاء ہے بخلاف بیع اور اجارہ کے کیونکہ ان دونوں میں تردید صحیح نہیں ہوتی مثلاً کوئی شخص اس طرح کہتا ہے بعتُ ہٰذا او ہٰذا، یا کہے بعت ہٰذا بالف او بالفین، یا کہے آجرتُ ہٰذا او ہٰذا، یا کہے آجرت ہٰذا بالف او بالفین تو یہ تردید صحیح نہیں ہے کیونکہ مقصود علیہ یا مقصود بہ مجہول ہے اور ساتھ ہی یہ بھی متعین نہیں ہے کہ اختیار کس کو حاصل ہے مگر اس صورت میں کہ من لہ الخیار دو یا تین میں معلوم ہو کہ دو کے درمیان واقع ہوگا یا تین کے درمیان مثلاً یوں کہے کہ خیار بائع کو ہے یا مشتری کو حاصل ہے یا اجرت میں دینے والے کو یا اجرت پر لینے والے کو اور خیار مبیع، ثمن، اجرت اور دار میں دو میں یا تین میں واقع ہو تین سے زائد نہ ہو کیونکہ ثلاثہ عمدہ، اوسط، ادنیٰ پر مشتمل ہے اور چوتھی چیز زائد ہے اس کی حاجت نہیں ہے اور جہالت جنگ و جدال کی طرف مفضی نہیں ہے کیونکہ من لہ الخیار متعین ہے۔ مطلب یہ ہے کہ استحساناً صحیح ہوں گے اس خیار کو خیار شرط کے ساتھ لاحق کرتے ہوئے اور امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک صحیح نہیں ہے وہ جہالت پر اس کو قیاس کرتے ہیں۔

تشریح

ماتن نے کہا کہ کلمہ او اگر وکالت کے باب میں داخل ہو تو وکالت درست ہوگی جیسے کسی نے کہا وکلت ہٰذا او ہٰذا ببیع ہٰذا العبد (اس غلام کو فروخت کرنیکے لئے میں نے اس کو یا اس کو وکیل بنایا۔ تو یہ وکیل بنانا استحساناً جائز ہوگا۔ ٹھیک اسی طرح جیسے کسی نے کہا "وکلتُ احدھما ببیع ہٰذا" ہے (میں نے ان دو میں سے ایک کو اس غلام کی بیع کیلئے وکیل بنایا) تو بطور استحسان یہ وکالت درست ہے۔ لہٰذا ان دونوں وکیلوں میں سے جو بھی غلام کو فروخت کردیگا بیع درست ہو جائے گی مگر یہ درستگی بیع استحساناً ہوگی۔ اور یہ شرط نہیں کہ دونوں وکیل جمع ہو کر فروخت کریں تب بیع درست ہو مگر قیاس میں یہ وکالت جائز نہ ہوگی کیونکہ کلمہ او کے داخل ہونیکی بناء پر وکیل ماموّر مجہول ہو گیا اور اسی جہالت کیوجہ سے وکالت درست نہ ہوگی۔

استحسان کی دلیل:۔ وجہ استحسان یہ ہے کہ کلمہ او جب انشاء میں داخل ہوتا ہے تو تخییر کا فائدہ دیتا ہے۔ اور وکیل بنانا بھی از قسم انشاء ہے اور یہ تخییر حکم کی تعمیل کیلئے مانع نہیں ہے اس لئے کہ دونوں وکیلوں میں سے جو بھی مؤکل کے حکم کی تعمیل کردیگا وہی مؤکل کے حکم کی تعمیل کرنیوالا سمجھا جائے گا اور مؤکل کے حکم کی تعمیل کرنا ہی وکالت کا مقصد ہے۔ لہٰذا جب کلمہ او کے داخل کرنے سے وکالت کا مقصد حاصل ہو جاتا ہے تو وکالت بھی جائز ہو جائے گی اور جہاں تک وکیل کے مجہول ہونیکا تعلق ہے تو اس کا حل یہ ہے کہ اس جگہ وکالت کی بنیاد توسع پر ہے اس لئے وکیل کا اس انداز سے مجہول ہونا نزاع کی جانب مفضی نہ ہوگا۔ اور وکالت کے باب میں اس قسم کی جہالت گوارا کرلی جاتی ہے۔

کلمہ او کا بیع اور اجارہ کے باب میں داخل ہونا:۔ اگر کلمہ او اجارہ اور بیع کے باب میں داخل ہو تو بیع درست ہوگی نہ اجارہ درست ہوگا۔ جیسے ایک شخص نے کہا "بعتُ ہٰذا او ہٰذا" (میں نے اس کو یا اس کو فروخت کیا تو جس پر عقد بیع کیا گیا ہے یعنی مبیع اس صورت میں چونکہ مجہول ہے اس لئے بیع درست نہ ہوگی۔

marfat.com

Marfat.com

اجارہ کی دوسری مثال: کسی نے کہا آجرت ہٰذا او ہٰذا (میں نے اسکو یا اس کو کرایہ پر دیا) تو جس چیز کو کرایہ پر دیا گیا ہے وہ مجہول ہے۔ تو یہ درست نہیں ہے۔ لیکن اگر اس نے کہا" اجرت ہٰذا بالف او بالفین (میں نے اس کو ایک ہزار یا دو ہزار کے عوض اجرت پر دیا تو چونکہ معقود بہ یا اجارہ کا بدل مجہول ہے اسلئے یہ اجارہ درست نہ ہوگا

شارح کا قول: شارح نے فرمایا جب کہ کلمۂ او باب اجارہ میں داخل ہو، یا بیع کے باب میں داخل ہو تو جیسا کہ اوپر گذر چکا ہے کہ معقود علیہ یا معقود بہ مجہول ہوتے ہیں اور یہ اس کی جہالت کیوجہ سے نزاع پیدا ہوتا ہے اور جس کو خیار دیا گیا ہے یعنی من لہ الخیار وہ متعین نہیں ہے۔ اسلئے بیع اور اجارہ دونوں جائز نہیں ہوں گے۔ البتہ اگر من لہ الخیار متعین ہو یعنی عقد کرنیوالوں میں سے کسی ایک عاقد کیلئے جو کہ متعین ہو اس کا اختیار حاصل ہو جائے کہ وہ دو میں سے کسی ایک کو اختیار کرلے تو اس صورت میں باوجودیکہ کلام میں کلمۂ او مذکور ہے مگر بیع اور اجارہ دونوں درست ہو جائیں گے جیسے ایک شخص نے کہا "بعت ہٰذا او ہٰذا" (میں نے اس کو یا اس کو فروخت کیا) یا اس نے کہا "بعت ہٰذا بالف او الفین" (میں نے اس کو ایک ہزار کے عوض یا دو ہزار کے عوض فروخت کیا) اور ایک کو متعین کرنیکا اختیار خریدار کو دیدیا یا خود اپنے لئے بائع نے اختیار لے لیا تو یہ بیع درست ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر شئی مستاجر کو کلمۂ او کے پہلے ذکر کیا، یا اجرت کو او کے کلمہ کے ساتھ ذکر کیا اور من لہ الخیار کو متعین کردیا تو یہ اجارہ جائز ہوگا۔

شارح کا قول: بیع، اجرت، مکان جس کو کرایہ پر لیا گیا ہو دو یا اس سے زائد ہوں اور کلمۂ او کے ذریعہ ان کو ذکر کیا گیا ہو تو جس کو خیار حاصل ہے اس کے لئے گنجائش ہے کہ وہ ان میں سے کسی ایک کو متعین کرلے۔ اور اگر مذکورہ چیزیں تین سے زیادہ ہوں تو مثلاً اگر اس نے یوں کہا "بعت ہٰذا او ہٰذا او ہٰذا او ہٰذا" اور یہ کہہ کر خریدار کو اختیار دیدیا تو یہ بیع درست نہ ہوگی اور جس کو خیار حاصل ہے اس کو ان میں سے کسی کے اختیار کرنے کا حق نہ ہوگا۔

دلیل: خیار تعیین کو ضرورت کے تحت مشروع کیا گیا ہے۔ جس طرح ضرورت کے تحت خیار شرط کو مشروع کیا گیا ہے اور ضرورت تین سے پوری ہو جاتی ہے کیونکہ تین میں ادنیٰ، اوسط اور اعلیٰ تینوں درجوں کی چیزیں موجود ہیں اور چوتھا یہ زائد ہے اس کی ضرورت نہیں ہے۔

الحاصل خیار تعیین میں معقود علیہ یا معقود بہ اگرچہ مجہول ہوتا ہے لیکن چونکہ من لہ الخیار کے متعین ہونے کی بناء پر یہ جہالت نزاع نہ پیدا کرے گی اور جس جہالت سے نزاع واقع نہ ہو وہ مفسد نہیں ہوتی اس لئے یہ جہالت بھی مفضی الی النزاع نہ ہوگی۔

اور ماتن نے کہا خیار تعیین کی صورت میں عقد بیع اور عقد اجارہ دونوں استحساناً جائز ہیں اور اس خیار کو یعنی خیار تعیین کو خیار شرط کے ساتھ لاحق کردیا جائے گا اور ضرورت کی بناء پر جس طرح خیار شرط مشروع ہے۔ اسی طرح خیار تعیین بھی مشروع ہے لیکن امام زفرؒ اور امام شافعیؒ قیاس کا اعتبار

Marfat.com
Marfat.com

کر کے کہتے ہیں کہ معقود علیہ اور معقود بہ کی جہالت کی بنا پر بیع اور اجارہ درست نہیں ہیں۔

وَفِی المَهرِ کَذٰلِکَ عِندَهُمَا اِن صَحَّ التَّخيِيرُ وَفِی النَّقدَينِ يَجِبُ الاَقَلُّ يَعنِی اِذَا دَخَلَ اَو فِی المَهرِ بِاَن يَقُولَ تَزَوَّجتُ عَلٰی هٰذَا اَو هٰذَا فَاَيُّهُمَا اَعطَاهَا صَحَّ عِندَهُمَا وَلٰکِن بِشَرطِ اَن يَصِحَّ التَّخيِيرُ بَينَ الشَّيئَينِ بِاَن يَکُونَ کُلٌّ مِنهُمَا دَائِرًا بَينَ النَّفعِ وَالضَّرَرِ بِاختِلَافِ الجِنسِ اَوِ الصِّفَةِ بِاَن يَقُولَ عَلٰی اَلفٍ حَالَّةٍ اَو اَلفَينِ مُؤَجَّلَةٍ اَو يَقُولَ عَلٰی هٰذَا العَبدِ اَو هٰذَا العَبدِ فَاِنَّ کُلًّا مِن هٰؤُلَاءِ مُشتَمِلٌ عَلٰی نَفعٍ وَضَرَرٍ وَعُسرٍ وَيُسرٍ فَيَصِحُّ التَّخيِيرُ فَيُعطِيهَا مَا شَاءَ وَاِن لَم يَصِحَّ التَّخيِيرُ بِاَن يَکُونَ بَينَ القَلِيلِ وَالکَثِيرِ مِن جِنسٍ وَاحِدٍ مِنَ النَّقدَينِ مَثَلًا يَقُولُ تَزَوَّجتُکِ عَلٰی اَلفِ دِرهَمٍ اَو اَلفَی دِرهَمٍ يَجِبُ الاَقَلُّ لَا مُحَالَةَ اِذ لَا فَائِدَةَ لِلزَّوجِ فِی هٰذَا الاِختِيَارِ بَل نَفعُهُ فِی اِعطَاءِ الاَقَلِّ البَتَّةَ وَلَم يُعتَبَر نَفعُهَا فِی قَبُولِ الکَثِيرِ لِاَنَّ الاَصلَ بَرَاءَةُ الذِّمَّةِ وَالمَالُ فِی النِّکَاحِ لَيسَ اَمرًا اَصلِيًّا حَتّٰی تُعتَبَرَ رِعَايَةُ الزِّيَادَةِ وَقَد فُهِمَ مِن هٰذَا التَّقرِيرِ اَنَّ قَيدَ فِی النَّقدَينِ اِتِّفَاقِیٌّ لِاَنَّهُ اِذَا تَزَوَّجَ عَلٰی هٰذَا العَبدِ اَو هٰذَا العَبدِ يَجِبُ عِندَهُمَا العَبدُ الاَقَلُّ قِيمَةً هٰکَذَا قِيلَ وَهٰذَا کُلُّهُ عِندَهُمَا وَعِندَهُ يَجِبُ مَهرُ المِثلِ فِی کُلٍّ مِن هٰذِهِ المَسَائِلِ لِاَنَّهُ هُوَ المُوجَبُ الاَصلِیُّ فِی النِّکَاحِ وَالعُدُولُ عَنهُ اِلَی المُسَمّٰی اِنَّمَا يَکُونُ عِندَ مَعلُومِيَّةِ التَّسمِيَةِ وَلَم تُوجَد وَلٰکِن فِی صُورَةِ الاَلفِ الحَالَّةِ وَالاَلفَينِ النَّسِيئَةِ اِن کَانَ مَهرُ المِثلِ اَلفَينِ اَو اَکثَرَ فَالخِيَارُ لَهَا وَاِن کَانَ اَقَلَّ مِن اَلفٍ فَالخِيَارُ لِلزَّوجِ يُعطِيهَا اَيَّهُمَا شَاءَ۔

ترجمہ

اور صاحبینؒ کے نزدیک مہر میں بھی ایسا ہی (حکم) ہے اگر تخییر صحیح ہو اور نقدین میں جو سب سے کم ہو واجب ہوگا۔ مطلب یہ ہے کہ جب اَو کا کلمہ مہر میں داخل ہو مثلاً شوہر کہے کہ زوجت علی ہذا و ہذا، تو دو میں سے جو بھی مہر دیگا صحیح ہے لیکن صحیح شرطیہ ہے کہ یہ تخییر دو چیزوں کے درمیان دائر ہو یعنی نفع اور نقصان کے درمیان جنس یا صفت کے مختلف ہونے سے مثلاً یوں کہے علی الف درہم او مأة دینار۔ یا کہے علی الف حالۃ او الفین مؤجلۃ۔ یا کہے علی ہذا العبد او ہذا العبد۔ کیونکہ مذکورہ بالا تمام مثالیں نفع نقصان تنگی اور آسانی پر مشتمل ہے لہٰذا تخییر صحیح ہے جو چاہے دیدے۔ اور اگر تخییر صحیح نہ ہو بایں طور کہ نقدین کے ایک جنس کے قلیل و کثیر کے درمیان دائمی ہو۔ مثلاً شوہر کہتا ہے تزوجتکِ علی الف درھم او علی الفی درھم تو لا محالہ اقل واجب ہوگا۔ کیونکہ اس اختیار میں زوج کا کوئی فائدہ نہیں ہے بلکہ اقل مقدار دینے میں اس کا نفع ہے۔ عورت کا نفع معتبر نہیں ہے کثیر کے قبول کرنے میں کیونکہ اصل تو ذمہ سے بری ہوتا ہے اور نکاح میں مالی اصلی چیز نہیں ہے تاکہ زیادتی کی رعایت کا اعتبار کیا جائے۔ اس تقریر سے

marfat.com

Marfat.com

یہ بات سمجھ میں آگئی ہوگی کہ نقدین کی قید محض اتفاقی ہے۔ کیونکہ جب شوہر نے شادی کی علی ہٰذا العبد او علی ہٰذا العبد تو صاحبینؒ کے نزدیک کم قیمت والا غلام واجب ہوگا ایسا ہی کہا گیا ہے مگر یہ صاحبینؒ کا قول ہے۔ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ان تمام صورتوں میں مہر مثل واجب ہوگا کیونکہ مہر مثل ہی نکاح میں موجب اصلی ہے اور اس مہر مسمیٰ کیطرف عدول اسوقت ہے جب مہر متعین اور معلوم ہو اور مذکورہ صورتوں میں پایا نہیں گیا البتہ صرف اس صورت میں کہ اس نے الالف الحالہ مہر مقرر کیا یا الالفین النسیۃ (ہزار نقد یا دو ہزار ادھار) اگر مہر مثل ہزار یا اس سے اکثر ہو تو عورت کو اختیار حاصل ہے اور اگر مہر مثل ایک ہزار سے کم ہے تو اختیار زوج کو حاصل ہے عورت کو دونوں مقداروں میں سے جو چاہے دیدے۔

تشریح کلمۂ او اگر مہر میں داخل ہو تو صاحبینؒ کے نزدیک یہ اَوْ تخییر کیلئے ہوگا مگر شرط یہ ہے کہ تخییر مفید اور درست ہو یعنی جن دو چیزوں میں کلمۂ او داخل کیا گیا ہے وہ دونوں چیزیں اختلافِ جنس یا اختلافِ وصف کی بنا پر نفع و نقصان آسانی و تنگی کے درمیان دائر ہوں۔

اختلاف وصف :۔ مذکور مثال میں ایک نقد ہو، دوسرا ادھار ہو۔ اگرچہ دونوں کی جنس ایک ہو جیسے شوہر نے کہا تزوجتُ علیٰ الف حالٍ اَو الفین مؤجلۃٍ (میں نے ایک ہزار نقد یا دو ہزار ادھار کے بدلے نکاح کیا۔

دوسری مثال تزوجتُ علیٰ ہٰذا العبد او ہٰذا العبد (میں نے اس غلام کے بدلے نکاح کیا یا اس غلام کے بدلے جبکہ دونوں غلاموں میں سے ایک غلام کم دام والا ہو۔ یعنی اس کی قیمت کم ہو اور دوسرا غلام اس سے زائد قیمت والا ہو۔ ان مثالوں میں سے ہر ایک مثال میں نفع و ضرر پایا جاتا ہے یا پھر تنگی اور آسانی کا فرق پایا جاتا ہے۔ لہٰذا ان جیسی مثالوں میں تخییر درست ہوگی اور جب جن مثالوں میں تخییر درست اور مفید ہے تو وہاں او کا کلمہ ہمیشہ تخییر کے معنے دیگا چنانچہ مذکورہ مثال میں شوہر کو اختیار حاصل ہے کہ جو رقم چاہے عورت کو دیدے کیونکہ اس جگہ اَوْ کا کلمہ مذکور ہے جس کا تقاضا تخییر کا ہے اور تخییر کے مطابق عمل کرنا ممکن بھی ہے اسلئے تخییر کا قائل ہونا واجب ہوگا لیکن اگر کسی جگہ تخییر کے معنے دینا مفید اور درست نہ ہو مثلاً تخییر نقود میں ہو اور نقود ایک ہی جنس کے ہوں۔ البتہ قلیل و کثیر کا ان میں فرق ہو جیسے کسی نے کہا تزوجتُکِ علیٰ الف درہم او الفی درہم (میں نے ایک ہزار درہم یا دو ہزار درہم کے بدلے تجھ سے نکاح کیا۔ دوسری مثال تزوجتُکِ علی الف دینار او الفی دینار (میں نے تجھ سے ایک ہزار دینار یا دو ہزار دینار کے بدلے نکاح کیا۔ تو شوہر کو اختیار حاصل نہ ہوگا یعنی اس کو تخییر کا حق حاصل نہ ہوگا بلکہ مذکورین میں سے جو رقم تعداد میں کم ہوگی وہی شوہر پر واجب ہوگی ورنہ پھر شوہر کو اختیار دینے کا کوئی مفاد نہ ہوگا جبکہ اس کا مفاد اسی میں ہے کہ اسے کم رقم خرچ کرنی پڑے۔

باقی رہی یہ بات کہ زائد رقم دینے میں عورت کا فائدہ ہے اور کم رقم دینے میں اس کا نقصان ہے لہٰذا اس صورت میں بھی تخییر مفید و درست ہے اور جب تخییر درست ہے تو کلمہ او کو تخییر کیلئے ہونا چاہئے اور شوہر کو اختیار حاصل ہونا چاہئے تھا۔

جواب :۔ اصل میں قاعدہ یہ ہے کہ شوہر اپنی ذمہ داری سے عہدہ برآ ہو جائے کم رقم ادا کرنے پر بھی وہ ذمہ داری

Marfat.com

سے نکل جاتا ہے۔ اس لئے شوہر پر کم رقم کا ادا کرنا واجب ہے اور جہاں تک عورت کے مفاد اور نفع کا تعلق ہے تو اس کا سیدھا سادہ جواب یہ ہے کہ باب نکاح میں مال (یعنی مہر) کوئی اصلی چیز نہیں ہے تاکہ زائد رقم دیکر عورت کے نفع کا لحاظ کیا جائے یعنی نکاح میں چونکہ مال اصلی چیز نہیں ہے اس لئے مال کی زیادتی کی رعایت کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے۔

وفی النقدین یجب الاقل الخ۔ اور اگر اَوْ کو دو نقود کے درمیان داخل کیا جائے تو اقل رقم واجب ہوگی۔ یہ متن ہے شارح نے اس کی تشریح میں فرمایا "من جنس واحد من النقدین" کہہ کر ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ عبارت وفی النقدین یجب الاقل سے تو معلوم ہوتا ہے کہ نقد خواہ کوئی بھی ہو اس میں جو کم ہوگی وہی شوہر پر واجب ہوگی۔ خواہ اَوْ کے پہلے اور بعد کی نقود ایک ہوں یا الگ الگ جنس کی ہوں۔ مثلاً مرد نے کہا تزوجت علی الف درہم او مأة دینار (میں نے ایک ہزار درہم یا ایک سو دینار کے عوض نکاح کیا)، تو ان دونوں میں سے جو رقم کم ہو شوہر کے ذمہ وہ رقم واجب ہونا چاہئے حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں تو شوہر کو اختیار حاصل ہے کہ جو رقم چاہے ادا کردے جیساکہ اوپر گذر چکا ہے۔

لہٰذا شارح ملا جیونؒ نے من جنس واحد کہہ کر بات کو صاف کر دیا ہے کہ اگر دونوں نقود ایک جنس کی ہوں۔ اَوْ کے پہلے اور بعد صرف درہم مذکور ہوں یا صرف دینار کا ذکر کیا گیا ہو۔ نیز ان کے اوصاف بھی مختلف نہ ہوں تب شوہر پر اقل رقم واجب ہوگی اور تخییر شوہر کو حاصل نہ ہوگی اور اگر اَوْ کے پہلے اور بعد کی ذکر کردہ نقود کی جنس مختلف ہوں یا جنس تو متحد ہو مگر اوصاف میں فرق ہو تو اس صورت میں شوہر اقل رقم دینے کا مستحق نہیں ہوگا بلکہ اس کو اختیار حاصل ہوگا لہٰذا من جنس واحد کہنے سے مذکورہ اعتراض وارد نہ ہوگا۔

بقول شارح مذکورہ بیان سے یہ بھی واضح ہوگیا کہ متن کی عبارت وفی النقدین کی قید اتفاقی ہے احترازی قید نہیں ہے کیونکہ اقل مقدار کے واجب ہونیکا حکم نقدین کے علاوہ دو چیزوں کو کلمہ اَوْ کے ذریعہ ذکر کیا جائے جو ایک ہی جنس کی ہوں اور ان دونوں کی قیمتوں میں کمی بیشی کا فرق ہو تو صاحبینؒ کے نزدیک اس میں بھی اقل شئی واجب ہوگی اور شوہر کیلئے اختیار ثابت نہیں ہوتا جیسے کسی شخص نے کہا تزوجتک علی ہٰذا العبد او ہٰذا العبد (میں نے تجھ سے اس غلام یا اس غلام کے عوض نکاح کیا جبکہ ان مذکورہ غلاموں میں سے ایک کی قیمت زائد ہے اور دوسرے کی اس سے کم قیمت ہے۔ تو شوہر پر کم قیمت والا غلام دینا واجب ہوگا۔ شارح نے فرمایا مہر کے مسئلے میں ابتک جو بیان کیا گیا ہے وہ تمام کا تمام صاحبینؒ کے قول کے مطابق ہے۔

اور امام اعظم ابو حنیفہؒ کے نزدیک تو مذکورہ تمام صورتوں میں صرف مہر مثل کا حکم دیا جائے گا اور مہر مثل اگر مقدار اقل سے کم ہو تو مقدار اقل ہی واجب ہوگی، اور اگر مقدار اکثر سے مہر زائد ہے تو مقدار اکثر واجب ہوگی اور مہر اگر مقدار اقل و مقدار اکثر کے درمیان ہے تو پھر مہر مثل واجب ہوگا۔ مثلاً اس نے علی ہٰذا العبد او علی ہٰذا العبد کہہ کر کسی عورت سے نکاح کیا جبکہ ایک غلام کی قیمت دوسرے سے کم ہے تو امام صاحبؒ کے نزدیک مہر مثل واجب ہوگا۔ اور مہر مثل اگر کم دام والے غلام سے کم ہو تو کم دام والا غلام دینا واجب ہوگا کیونکہ شوہر عورت کو اس کے مہر مثل سے زائد دینے

marfat.com

Marfat.com

پر راضی ہوگیا ہے اور مہر مثل اگر زائد رقم والے غلام سے بھی زائد مقدار میں ہو تو شوہر کے ذمہ وہ مقدم واجب ہوگا جو دونوں غلاموں میں سے زائد قیمت والا ہو اسلئے کہ عورت مہر مثل سے کم پر راضی ہو چکی ہے۔ اور اگر مہر مثل دونوں کی قیمتوں کے درمیان ہو تو اس وقت مہر مثل ہی واجب ہوگا۔

البتہ اگر شوہر نے یہ کہا "تزوجتک علی الف حالۃ او الفین نسیئۃ" (میں نے تجھ سے ایک ہزار نقد یا دو ہزار ادھار پر نکاح کیا)، تو اس صورت مہر مثل کا حکم دیا جائے گا۔ مگر امام صاحبؒ نے اس صورت میں فرمایا کہ اگر مہر مثل دو یا دو ہزار سے زائد ہو تو پھر عورت کو اختیار حاصل ہوگا کہ ان دونوں میں سے جو رقم چاہے لے لے۔ یعنی ایک ہزار نقد لے لے یا دو ہزار ادھار لے لے کیونکہ عورت بہر حال مہر مثل سے کم پر راضی ہے اور چونکہ دونوں ہی صورتوں میں مرد پر تبرع کا برتاؤ کرنیوالی ہے لہٰذا شوہر کو کوئی اختیار حاصل نہ ہوگا۔

اور مہر مثل اگر ایک ہزار سے کم ہو تو پھر شوہر کو اختیار حاصل ہوگا کہ وہ ایک ہزار نقد ادا کر دے یا پھر دو ہزار ادھار دیدے اس لئے کہ شوہر بیوی کو مہر مثل سے زائد دینے پر راضی ہو گیا ہے۔ اور چونکہ دونوں صورتوں میں شوہر تبرع ہی کر رہا ہے۔ ایک ہزار نقد کی صورت میں تبرع یہ ہے کہ وہ نقد ہی دے رہا ہے یہی اس کا تبرع ہے۔ اور دو ہزار ادھار والی صورت میں تبرع اس طرح ہے کہ وہ مہر مثل سے ایک ہزار زائد دے رہا ہے اسی وجہ سے عورت کو کوئی اختیار حاصل نہیں ہے۔

اور اگر مہر مثل درمیانی ہو یعنی ایک ہزار سے زائد اور دو ہزار سے کم مقدار میں ہو تو عورت کیلئے مہر مثل واجب ہوگا۔

امام صاحبؒ کی دلیل: نکاح کے باب میں موجب اصلی مہر مثل ہے کیونکہ مہر مثل ہی بضع کے مساوی ہوتا ہے۔ اور مہر مثل کو چھوڑ کر متعین شدہ مہر کی جانب اس وجہ سے رجوع کیا جاتا ہے کہ وہ متعین اور معلوم ہے اور جہاں کلمہ اَوْ داخل ہو وہاں مہر متعین اور معلوم نہیں ہوتا اور ایسی حالت میں مہر مثل کی جانب رجوع کرنا واجب ہے کیونکہ اصلی موجب وہی ہے۔

وفی الکفارۃ یجب احدُ الاشیاء عندنا خلافًا للبعض یعنی اَنَّ فی کلِ کفارۃٍ ورد فیھا بین الاشیاءِ بکلمۃِ اَوْ کما فی کفارۃِ الیمین من قولہ تعالٰی اِطعَامُ عَشْرَۃِ مَسَاکِینَ مِنْ اَوْسَطِ ما تُطعِمُونَ اَھْلِیکُمْ اَوْ کِسْوَتُھُمْ اَوْ تَحْرِیْرُ رَقَبَۃٍ وَکَمَا فِی کَفَّارَۃِ حلقِ الرأسِ مِنْ عُذْرٍ مِنْ قولہ تعالٰی فَفِدْیَۃٌ مِنْ صِیَامٍ اَوْ صَدَقَۃٍ اَوْ نُسُکٍ وَکَمَا فِی کَفَّارَۃِ جزاءِ الصَّیْدِ مِنْ قولہ تعالٰی فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ یَحْکُمُ بِہٖ ذَوَا عَدْلٍ مِنْکُمْ ھَدْیًا بَالِغَ الْکَعْبَۃِ اَوْ کَفَّارَۃٌ طَعَامُ مَسَاکِینَ اَوْ عَدْلُ ذٰلِکَ صِیَامًا یجبُ عندنا اَحَدُ الاشیاءِ علی سبیلِ الاباحۃِ فلو اَدّی الکُلَّ لا یقعُ عَنِ الکفارۃِ الّا واحدٌ والباقی تبرعٌ وَاِن عَطَّلَ الکُلَّ یُعاقَبُ علی واحدٍ منھا بخلافِ البعضِ وَھُمُ العِراقیُّونَ والمعتزلۃ فاِنَّ الکُلَّ واجبٌ عندھم علی سبیلِ البَدَلِ فاِنْ فعَلَ اَحَدَھا سَقَطَ وجوبُ باقیھا وان ادّی الکلَّ یقعُ الکلَّ واجبًا وَاِنْ عَطَّلَ الکلَّ یعاقَبُ علی الجمیعِ قلنا ھذا خلافُ وضعِ اللغۃِ والشرعِ فلا یُعتَبَرُ۔

Marfat.com

ترجمہ اور کفارہ میں چند امور میں سے کوئی ایک واجب ہوتا ہے اس میں بعض کا اختلاف بھی ہے یعنی ہر اس کفارہ میں کہ جس میں چند چیزوں کے درمیان تردید کلمہ او کے ذریعہ کی گئی ہو جیسا کہ کفارۂ یمین میں۔ اللہ تعالیٰ کے قول اِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ۔ اور حاجی کیلئے کسی عذر کی بناء پر حلق راس کرلینے میں اللہ تعالیٰ کے قول فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ۔ اور جیسے جزاء صید کے کفارہ کے سلسلہ میں اللہ تعالیٰ کے قول فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ الكعبة أو كفارة طعام مساكين أو عدل ذلك صياما۔ ہمارے نزدیک اباحت کے طور پر ان اشیاء میں سے کوئی ایک واجب ہوگی۔ پس اگر کسی نے کل کو ادا کردیا تو کفارہ میں صرف ایک شمار ہوگی اور باقی اس کی طرف سے تبرع سمجھا جائیگا اور اگر سب کی سب کو معطل کردیا یعنی کوئی نہ دیا تو ان میں سے ایک پر سزا پائے گا بخلاف بعض علماء عراق اور معتزلہ کے کہ ان کے نزدیک سب کے سب کفارہ میں واجب ہوں گے اور اگر اس نے تمام کے تمام کو معطل کردیا تو تمام پر سزا پائے گا۔ ہم جواب دیں گے کہ یہ وضع لغت اور شرع دونوں کے خلاف ہے لہٰذا اعتبار نہ کیا جائے گا۔

تشریح **کلمۂ او کفارات میں:۔** کلمۂ او چونکہ انشاء کے مقام میں تخییر کے معنٰی دیتا ہے۔ اس کفارات کے مقام پر جن جن چیزوں کو ذکر کیا جائے گا ہمارے نزدیک ان میں سے صرف ایک ہی واجب ہوگی۔ اور کفارہ ادا کرنیوالے کو اختیار حاصل ہوگا کہ ان میں سے کسی ایک چیز کو کفارہ پر ادا کردے۔

اختلاف:۔ اس بارے میں علماء عراق اور بعض معتزلہ کا اختلاف ہے۔ مثال کے طور پر کفارہ یمین کو لے لیجئے۔ حق تعالیٰ کا ارشاد ہے لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَٰكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ (سورۂ مائدہ) حق تعالیٰ تمہاری لغو قسموں پر مواخذہ نہیں کریں گے لیکن جس قسم کو تمہارے ایمان نے مضبوط عقد کیا ہو گا ان کا مواخذہ کریں گے تو اس کا کفارہ دس مسکینوں کو کھانا کھلانا ہے اوسط درجہ کا کھانا جو تم اپنے اہل وعیال کو کھلاتے ہو، یا ان کو کپڑا پہنانا ہے یا غلام کا آزاد کرنا ہے۔

مذکورہ بالا آیت میں باری تعالیٰ نے قسم کا کفارہ تین باتوں کے ساتھ ذکر فرمایا ہے۔ اول دس مسکینوں کو اوسط درجہ کا کھانا کھلانا۔ دوم۔ دس مساکین کو کپڑا دینا۔ سوم۔ ایک غلام کو آزاد کرنا۔ لہٰذا جس پر قسم کا کفارہ واجب ہو وہ ان میں سے کوئی ایک کفارہ ادا کرسکتا ہے۔ دوسری جگہ کفارہ کا ذکر اس طرح فرمایا گیا ہے فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ (سورۂ بقرہ) پس اے حج کرنے والو تم میں سے جو شخص مریض ہو یا اس کو سر کا عارضہ ہو تو اس کے ذمہ فدیہ کی ادائیگی ہے روزہ رکھ کر یا صدقہ کرکے یا قربانی کے ذریعہ۔

حج کرنیوالا احرام کی حالت میں ہو اور کسی عذر کی بناء پر اس نے سر کا بال اتروا دیا یعنی سر منڈا دیا اس کو اس جرم کی سزا میں کفارہ ادا کرنا ہوگا اور کفارہ میں تین امور کو ذکر کیا گیا ہے (۱) تین روزہ رکھنا (۲) چھ مسکینوں کو صدقہ دے۔ جس کی مقدار ہر مسکین کو نصف صاع گیہوں یا ایک صاع کھجور ادا کرے یا پھر ایک بکری کو ذبح کردے اور جس پر یہ کفارہ واجب ہو وہ ان تینوں میں سے کوئی ایک کفارہ ادا کرسکتا ہے۔

marfat.com

Marfat.com

بحالت احرام اگر محرم نے شکار کرلیا تو اس بارے میں ارشاد باری ہے۔ یا ایہا الذین آمنوا لا تقتلوا الصید وانتم حرم ومن قتلہ متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم یحکم بہ ذوا عدل منکم ہدیا بالغ الکعبۃ او کفارۃ طعام مساکین او عدل ذلک صیاما لیذوق وبال امرہ (مائدہ) اے ایمان والو تم بحالت احرام کسی شکار کو قتل مت کرو اور تم میں سے جو شخص عمداً قتل کردیگا تو جو جانور قتل کیا ہے اس کے مثل کا بدلہ دینا ہوگا اور اس کا فیصلہ تم میں سے دو عادل آدمی کریں گے جو اس سے واقفیت رکھتے ہوں اور اس ہدی کو بطور نیاز کعبہ تک پہنچایا جائے گا یا پھر چند مسکینوں کو کھانا کھلانا ہے یا اس کے مطابق یعنی مساوی اس کو روزہ رکھنا ہوگا تاکہ وہ اپنے کیئے کی سزا چکھے۔

مطلب یہ ہے کہ اگر کسی نے احرام کی حالت میں کسی جانور کو قتل کردیا تو دو عادل آدمی اس کی قیمت کا تخمینہ لگائیں۔ اگر اس قیمت میں کوئی ہدی کا جانور خریدا جاسکتا ہو تو اس مجرم کو کفارہ ادا کرنے کیلئے تین باتوں میں سے کسی ایک کا ادا کرنیکا اختیار حاصل ہے۔ اول ہدی کا جانور خریدلے (ہدی کے جانور معروف ہیں یعنی بکری، گائے اور اونٹ) ان کو خریدلے اور لیجاکر سرزمین مکہ میں اس کو ذبح کردے۔ دوم یا اس قیمت سے گیہوں یا دوسرا اناج خریدلے اور فقراء مکہ پر تقسیم کردے جس کی مقدار نصف صاع گیہوں یا ایک صاع دوسرے غلہ کے حساب سے ہر ایک فقیر کو ادا کردے۔ سوم کفارہ یہ ہے کہ ہر مسکین کے غلہ کے بدلے یہ شخص ایک روزہ رکھے۔ اور اگر اس رقم کے بدلے جو دو عادل آدمیوں نے اس کے جانور کے بدلے تجویز کیا ہے، ہدی کا جانور نہ خریدا جاسکے یعنی قیمت کم ہو اور ہدی کی قیمت زائد ہو تو پھر مساکین کا کھانا یا اس کے بقدر روزے رکھنے کا اس کو اختیار ہے۔ دونوں میں سے ایک ادا کردے۔

حاصل یہ کہ صید کے قتل کی سزا یعنی کفارہ اس کو بھی کلمۂ او کے ذریعہ قرآن میں ذکر کیا گیا ہے اس لئے مجرم کو ان تین کفارات میں سے کسی ایک کفارہ کے ادا کرنیکا اختیار حاصل ہے۔ لہٰذا احناف کے نزدیک اسی کلمۂ او کی وجہ سے تینوں کفارات میں سے کسی ایک کفارہ کا ادا کرنا واجب ہوگا اور تینوں میں سے کسی ایک کفارہ کی تعیین کا حق مبتلا بہ کو حاصل ہے کہ وہ اپنے فعل سے اس کی تعیین کردے قول سے تعیین کا اعتبار نہیں ہے۔ فرض کیجئے اگر اس شخص نے تینوں کفارات کو ادا کردیا جیسے کفارۂ قسم میں غلام بھی آزاد کردیا، مساکین کو کھانا بھی کھلادیا تو کفارہ کے نام پر صرف ایک ہی کا شمار کیا جائے گا جو قیمت کے لحاظ سے اعلیٰ ہو اور باقی دو کفارے نہیں بلکہ تبرع شمار ہوں گے اور اگر تینوں کو ادا نہ کیا بلکہ ان کی ادائیگی ترک کردی تو صرف ایک کے ادا نہ کرنیکا گنہگار سمجھا جائے گا اور اسی کی سزا بھی دی جائے گی اس لئے کہ اس نے صرف ایک واجب کے ترک کا ارتکاب کیا ہے البتہ اتنی رعایت ضرور کی جائے گی کہ مذکورہ امور میں سے جو ادنیٰ درجہ کا ہوگا اس کی سزا دی جائے گی کیونکہ اس نے ایک کفارہ کی ادائیگی میں کوتاہی کی ہے۔

علماء عراق اور بعض معتزلہ نے کہا بطور کفارہ علی سبیل البدلیت تینوں کفارے واجب ہیں اور اگر ان میں سے کسی ایک کفارہ کو اس نے ادا کردیا تو باقی دونوں کفارے اس کے ذمہ سے ساقط ہو جائیں گے۔ اور اگر اس نے تمام کفارے ادا کردیئے تو وہ ان کے نزدیک جمیع کفارات کا ادا کرنیوالا شمار کیا جائے گا۔ تبرع کا کوئی سوال نہیں۔

Marfat.com

الجواب من جانب احناف:۔ احناف کی طرف سے معتزلہ اور علماء عراق کو جواب دیا گیا ہے کہ آپ کا یہ مسلک لغت اور شرع دونوں کے خلاف ہے اس وجہ سے او کا کلمہ احد الاشیاء کے لئے وضع کیا گیا ہے، جمع بین الاشیاء کیلئے نہیں آتا۔ لہٰذا او کے ذریعہ مذکورہ امور میں سے صرف ایک شئ واجب ہوگی نہ کہ تمام اشیاء

ثُمَّ بَعْدَ الْفَرَاغِ عَنْ حَقِيقَةِ كَلِمَةِ اَوْ شَرَعَ فِي مَجَازِهَا فَقَالَ وَفِي قَوْلِهِ تَعَالَى اَنْ يُقَتَّلُوا اَوْ يُصَلَّبُوا لِلتَّخْيِيرِ عِنْدَ مَالِكٍ وَعِنْدَنَا بِمَعْنَى بَلْ تَمَامُ الْآيَةِ اِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِيْنَ يُحَارِبُوْنَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ وَيَسْعَوْنَ فِي الْاَرْضِ فَسَادًا اَنْ يُقَتَّلُوا اَوْ يُصَلَّبُوا اَوْ تُقَطَّعَ اَيْدِيْهِمْ وَاَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ اَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْاَرْضِ فَاِنَّ اللّٰهَ تَعَالَى قَدْ نَقَلَ لِلْمُحَارِبِيْنَ وَلِسَاعِي الْفَسَادِ اَعْنِي قُطَّاعَ الطَّرِيْقِ اَرْبَعَةَ اَجْزِيَةٍ مِنَ الْقَتْلِ وَالصَّلْبِ وَقَطْعِ الْاَيْدِيْ وَالْاَرْجُلِ مِنْ خِلَافٍ وَالنَّفْيِ مِنَ الْاَرْضِ بِطَرِيْقِ التَّرْدِيْدِ بِكَلِمَةِ اَوْ فَمَالِكٌ يَقُوْلُ اِنَّهَا عَلَى حَالِهَا فَيَتَخَيَّرُ الْاِمَامُ بَيْنَهَا وَعِنْدَنَا بِمَعْنَى بَلْ لِلْاِضْرَابِ عَنْ كَلَامٍ وَشُرُوْعٍ فِي آخَرَ لِاَنَّ جِنَايَاتِ قُطَّاعِ الطَّرِيْقِ كَانَتْ عَلَى اَرْبَعَةِ اَنْوَاعٍ اَعْنِي اَخْذَ الْمَالِ فَقَطْ وَالْقَتْلَ فَقَطْ وَالْقَتْلَ وَاَخْذَ الْمَالِ جَمِيْعًا وَالتَّخْوِيْفَ فَقَطْ مِنْ غَيْرِ قَتْلٍ وَاَخْذِ مَالٍ فَقَابَلَ بِهٰذِهِ الْجِنَايَاتِ الْاَرْبَعِ الْاَجْزِيَةَ الْاَرْبَعَ وَلٰكِنْ لَمْ يَذْكُرِ الْجِنَايَاتِ فِي النَّصِّ اِعْتِمَادًا عَلَى فَهْمِ الْعَاقِلِيْنَ وَذٰلِكَ لِاَنَّ الْجَزَاءَ اِنَّمَا يَكُوْنُ عَلَى حَسَبِ الْجِنَايَةِ فَغَلِظُهَا بِغِلَظِهِ وَخِفَّتُهَا بِخِفَّتِهِ وَلَا يَلِيْقُ مِنَ الْحَكِيْمِ الْمُطْلَقِ اَنْ يُجَازِيَ اَغْلَظَ الْجِنَايَةِ بِاَخَفِّ الْاَجْزِيَةِ بِالْعَكْسِ فَكَانَ تَقْدِيْرُ عِبَارَةِ الْقُرْاٰنِ اَنْ يُقَتَّلُوا اِذَا قَتَلُوْا فَقَطْ بَلْ يُصَلَّبُوا اِذَا ارْتَفَعَتِ الْمُحَارَبَةُ بِقَتْلِ النَّفْسِ وَاَخْذِ الْمَالِ بَلْ تُقَطَّعُ اَيْدِيْهِمْ وَاَرْجُلُهُمْ اِذَا اَخَذُوا الْمَالَ فَقَطْ بَلْ يُنْفَوْا مِنَ الْاَرْضِ اِذَا خَوَّفُوا الطَّرِيْقَ وَقَدْ وَرَدَ هٰذَا الْبَيَانُ بِعَيْنِهٖ بِمَا رُوِيَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اَنَّهٗ وَادَعَ اَبَا بُرْدَةَ اَنْ لَا يُعِيْنَهٗ وَلَا يُعِيْنَ عَلَيْهِ فَجَاءَ اُنَاسٌ يُرِيْدُوْنَ الْاِسْلَامَ فَقَطَعَ اَصْحَابُ اَبِيْ بُرْدَةَ عَلَيْهِمُ الطَّرِيْقَ فَنَزَلَ جِبْرَئِيْلُ بِالْحَدِّ فِيْهِمْ اَنَّ مَنْ قَتَلَ وَاَخَذَ الْمَالَ صُلِبَ وَمَنْ قَتَلَ وَلَمْ يَاْخُذِ الْمَالَ قُتِلَ وَمَنْ اَخَذَ الْمَالَ وَلَمْ يَقْتُلْ قُطِعَتْ يَدُهٗ وَرِجْلُهٗ مِنْ خِلَافٍ وَمَنْ اَخَافَ الطَّرِيْقَ نُفِيَ مِنَ الْاَرْضِ وَلٰكِنْ حَمَلَ اَبُوْ حَنِيْفَةَ قَوْلَهٗ مَنْ قَتَلَ وَاَخَذَ الْمَالَ صُلِبَ عَلَى اخْتِصَاصِ الصَّلْبِ بِهٰذِهِ الْحَالَةِ لَا اخْتِصَاصِ هٰذِهِ الْحَالَةِ بِالصَّلْبِ بِحَيْثُ لَا يَجُوْزُ فِيْهَا غَيْرُهٗ بَلْ اَثْبَتَ لِلْاِمَامِ الْخِيَارَ فِي الْاَرْبَعَةِ اِنْ شَاءَ قَطَعَ ثُمَّ قَتَلَ اَوْ صَلَبَ وَاِنْ شَاءَ قَتَلَ اَوْ صَلَبَ مِنْ غَيْرِ قَطْعٍ لِاَنَّ الْجِنَايَةَ تَحْتَمِلُ الْاِتِّحَادَ وَالتَّعَدُّدَ فَتُرَاعٰى كِلْتَا الْجِهَتَيْنِ فِيْهِ وَالْمُرَادُ مِنَ النَّفْيِ لَيْسَ الْجَلَاءَ عَنِ الْوَطَنِ كَمَا يُوْهِمُهُ الظَّاهِرُ بَلِ النَّفْيُ عَنِ الظُّهُوْرِ عَلٰى وَجْهِ الْاَرْضِ بِاَنْ يُحْبَسُوْا حَتّٰى يَتُوْبُوْا

marfat.com

Marfat.com

ترجمہ

اور پھر کلمۂ او کے حقیقی معنے بیان کرنے کے بعد مصنفؒ نے اس کے مجازی معنیٰ کو بیان فرمایا ہے اور اللہ تعالیٰ کے قول اَنْ یُّقَتَّلُوْٓا اَوْ یُصَلَّبُوْٓا (وہ قتل کر دیئے جائیں یا سولی دیدیے جائیں) میں کلمۂ او امام مالکؒ کے نزدیک تخییر کیلئے ہے اور ہمارے نزدیک بل کے معنے میں ہے۔ پوری آیت اس طرح پر ہے" اِنَّمَا جَزٰٓؤُا الَّذِیْنَ یُحَارِبُوْنَ اللّٰہَ وَرَسُوْلَہٗ وَیَسْعَوْنَ فِی الْاَرْضِ فَسَادًا اَنْ یُّقَتَّلُوْٓا اَوْ یُصَلَّبُوْٓا اَوْ تُقَطَّعَ اَیْدِیْهِمْ مِّنْ خِلَافٍ اَوْ یُنْفَوْا مِنَ الْاَرْضِ (پ مائدہ)
اس آیت کریمہ میں اللہ تعالیٰ نے جنگ کرنیوالے، فساد کی کوشش کرنیوالے، قطاع الطریق (ڈاکو) کیلئے چار جزائیں قتل، سولی، ہاتھ اور پیر مخالف جانب سے کاٹنا اور اس مقام سے باہر نکالدینا بیان فرمایا ہے۔ اور کلمۂ او کے ساتھ تردید کے طور پر بیان فرمایا ہے۔ پس امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ یہاں کلمۂ او اپنی اصلی حالت پر قائم ہے لہٰذا خلیفۂ وقت کو ان میں اختیار ہے اور ہمارے نزدیک کلمۂ او بل کے معنٰے میں ہے۔ ایک کلام سے اعراض کرنے اور دوسرے میں شروع ہونیکے لئے آتا ہے کیونکہ قطاع الطریق کے جرائم چار طرح کے ہوتے ہیں۔ اخذ المال فقط، القتل فقط، القتل واخذ المال اور تخویف فقط بغیر قتل کئے، اور اخذ المال۔ پس ان چاروں قسم کی جنایتوں کے مقابل چار جزائیں تجویز ہوئیں لیکن نص میں جنایتوں کا ذکر نہیں کیا گیا عقل والوں کی فہم پر اعتماد کرتے ہوئے کیونکہ جزا جرم کے مطابق ہوتی ہے پس جزا غلیظ ہوگی جرم کے غلیظ ہونے سے اور سزا خفیف ہوگی جرم کے خفیف ہونیکی صورت میں اور حکیم مطلق کی شان سے بعید ہے کہ غلیظ ترین جرم کی سزا خفیف ترین تجویز کرے یا اس کا عکس تجویز کرے۔ پس قرآن مجید کی عبارت کی تقدیر یہ ہے" ان یقتلوا اذا قتلوا فقط بل یصلبوا اذا ارتفعت المحاربۃ بقتل النفس واخذ المال بل تقطع ایدیھم وارجلھم اذا اخذوا المال فقط بل ینفوا من الارض اذا خوّفوا الطریق"۔ انکی سزا یہ ہے کہ وہ قتل کر دیئے جائیں جب وہ صرف قتل کریں بلکہ وہ سولی پر چڑھا دیئے جائیں جب جنگ کا شعلہ قتل نفس اور اخذ مال کی وجہ سے بلند ہو جائے بلکہ

ان کے ہاتھ پیر کاٹ دیئے جائیں جب وہ صرف مال چھین لیں بلکہ جلاوطن کر دیئے جائیں جب راستے میں محض ڈرائیں دھمکائیں اور بعینہٖ یہی بیان نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے ابو بردہ سے مصالحت کی تھی کہ وہ نہ حضورؐ کی مدد کریگا اور نہ وہ حضور کے خلاف دوسروں کی مدد کریگا۔ اس کے بعد کچھ لوگ آپ کی خدمت میں اسلام لانیکے ارادہ سے حاضر ہوئے پس ابو بردہ کے ساتھیوں نے ان پر راستے میں ڈاکہ ڈالا تو حضرت جبرئیلؑ ان پر حد کا حکم لیکر نازل ہوئے کہ جس نے قتل کیا اور مال لوٹ لیا اسے سولی دی جائے اور جس نے قتل کیا مگر مال نہیں لوٹا تو اسے قتل کیا جائے۔ اور جس نے مال لوٹ لیا مگر قتل نہیں کیا تو اس کے ہاتھ پیر خلاف میں کاٹ دیئے جائیں اور جس نے صرف ڈرایا دھمکایا وہ جلاوطن کر دیا جائے۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ نے قول "من قتل واخذ المال صُلب" کو اس پر محمول فرمایا ہے کہ صلب اسی حالت کے ساتھ مخصوص ہے۔ اس بات پر محمول نہیں کیا کہ یہ حالت صلب ہی کے ساتھ مخصوص ہے کہ غیر صلب جائز نہ ہو بلکہ امام صاحبؒ نے خلیفۂ وقت کو اختیار دیا ہے کہ وہ ان چار سزاؤں میں سے جو سزا تجویز کرے جائز ہے۔ اگر امام چاہے تو پہلے قطع کر دے پھر قتل کرے یا سولی دیدے

Marfat.com
Marfat.com

اور اگر چاہے تو قتل کر دے یا سولی دیدے اور قطع نہ کرے اس لئے کہ جنایت اتحاد کا احتمال رکھتی ہے اور تعدد کا بھی۔ لہٰذا دونوں جہتوں کی رعایت کر سکتا ہے۔ نفی سے مراد جلا وطنی نہیں ہے جیسا کہ ظاہر کلام سے وہم ہوتا ہے بلکہ سرزمین پر کھلے بندوں رہنے سے باز رکھنا مقصود ہے کہ ان کو قید میں ڈال دیا جائے تاکہ وہ توبہ کر لیں۔

تشریح

کلمۂ اَوْ کے مجازی معنےٰ کا بیان:۔ کلمۂ اَوْ کے معنےٰ حقیقی بیان کرنے کے بعد اب ماتن نے یہاں سے اس کے مجازی معانی کو ذکر فرمایا ہے۔ باری تعالےٰ کا قول "ان یقتلوا او یصلبوا الخ" (وہ قتل کئے جائیں یا سولی دیدیئے جائیں) اس قول میں کلمۂ اَوْ امام مالکؒ کے نزدیک اپنی حقیقت پر ہے لیکن تخییر کیلئے مگر ہمارے نزدیک اس جگہ کلمۂ او بمعنی بل استعمال کیا گیا ہے۔ چنانچہ ارشاد ربانی ہے" اِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِيْنَ يُحَارِبُوْنَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ وَيَسْعَوْنَ فِي الْاَرْضِ فَسَادًا اَنْ يُّقَتَّلُوْٓا اَوْ يُصَلَّبُوْٓا اَوْ تُقَطَّعَ اَيْدِيْهِمْ وَاَرْجُلُهُمْ مِّنْ خِلَافٍ اَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْاَرْضِ (مائدہ) (جو لوگ اللہ اور اس کے رسول سے جنگ کرتے ہیں اور زمین میں فساد برپا کرتے ہیں ان کو قتل کر دیا جائے یا ان کو سولی پر چڑھا دیا جائے یا ان کے ہاتھ اور پیر مخالف جانب سے کاٹ دیئے جائیں یا پھر ان کو جلا وطن کر دیا جائے۔

مذکورہ بالا آیت میں باری تعالےٰ نے لڑائی کرنے والوں اور ڈاکوؤں کی سزا تجویز فرمائی ہے کہ سزائیں چار تجویز فرمائی گئی ہیں اور کلمۂ اَوْ کے ذریعہ ان کا ذکر کیا گیا ہے۔ چار سزائیں یہ ہیں۔ قتل کرنا، سولی پر چڑھا کر مار ڈالنا، داسنا ہاتھ اور بایاں پیر کاٹ دینا، وطن سے باہر نکال دینا۔

اختلافی اقوال:۔ اس بارے میں امام مالکؒ نے فرمایا کہ کلمۂ اَوْ اپنی حقیقت پر ہے جو علیٰ سبیل التخییر چاروں امور پر دال ہے۔ لہٰذا امام المسلمین کو اختیار حاصل ہوگا کہ وہ ان چاروں میں سے کسی کو نافذ کر دے۔

احناف کی رائے:۔ اس بارے میں احناف کی رائے یہ ہے کہ اس جگہ کلمۂ او اپنی حقیقت پر نہیں ہے بلکہ مجازاً بمعنےٰ بل ہے۔ جیسے اَوْ اَشَدُّ قسوۃ میں کلمۂ او بل کے معنےٰ میں ہے اور بَلْ اور اَوْ کے درمیان مناسبت بھی پائی جاتی ہے یعنی جس طرح کلمۂ بل کے ذریعہ اول کلام سے اعراض اور آخر کلام کا اثبات ہوتا ہے اسی طرح اَوْ کے اندر بھی اس تعین سے اعراض کیا جاتا ہے جو پہلے کلام میں ثابت ہے۔ یعنی اَوْ سے پہلے جو شئی مذکور ہوتی ہے وہ کلمۂ او سے پہلے متعین اور ثابت ہوتی ہے۔ اور جب کلمۂ اَوْ اس پر داخل ہو جاتا ہے تو اس ثابت شدہ سے اعراض کر لیا جاتا ہے۔ اور نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ کلمۂ او سے پہلے اور بعد کی دونوں اشیاء متعین نہیں رہ جاتیں بلکہ مذکورین میں سے کوئی ایک مراد لی جاتی ہے اسلئے ثابت ہوگیا کہ کلمۂ اَوْ اور کلمۂ بل دونوں کے درمیان مناسبت پائی جاتی ہے لہٰذا اَوْ کو مجازاً بل کے معنےٰ میں لینا جائز ہو گیا۔ اَوْ کو بل کے معنےٰ میں لینے کے بعد معنےٰ ہوں گے کہ ڈاکوؤں کے چار احوال ہیں۔ صرف لوگوں کا مال چھین لینا۔ صرف قتل کر دینا۔ مال چھین لینا اور قتل بھی کر دینا۔ راہ گیروں کو صرف ڈرانا اور دھمکانا، ان کے مال اور انکی جان سے کوئی تعارض نہ کرنا۔ حق تعالےٰ شانہٗ نے ڈاکوؤں کے ان چار حالات پر چار احکام نازل فرمائے ہیں۔ اسلئے کہ سزا جرم کے

marfat.com

Marfat.com

مطابق ہوتی ہے۔ جرم ہلکا ہے تو سزا بھی ہلکی ہوگی، اور جرم بڑا اور خطرناک ہے تو اس کی سزا بھی بڑی ہوگی۔ بہر حال جرم کے مطابق سزا دی جاتی ہے۔ اس لئے اس جگہ اَوْ کے معنے تخییر کیلئے لینا مناسب نہ ہوگا کیونکہ باری تعالےٰ حکیم ہیں اور حکیم جرم کے مطابق ہی سزا تجویز کرتا ہے۔ اور اَوْ کو تخییر کیلئے ماننے میں لازم آتا ہے کہ فرض کیجئے ڈاکوؤں نے کسی کو قتل بھی کیا اور اس کا مال واسباب بھی چھین لیا ہو۔ جرم سخت ہے۔ اور امام المسلمین ان کو صرف جلاوطنی کی سزا تجویز کردے تو لازم آئے گا کہ جرم سخت اور سزا اس کی ہلکی ہے جو حکمت کے خلاف ہے۔ اسی طرح فرض کیجئے ڈاکوؤں نے کسی کو صرف ڈرانے دھمکانے پر اکتفاء کیا ہو اور امام المسلمین ان کو قتل کرادے تو جرم ہلکا اور سزا سخت ہوگئی۔

ایک سوال:۔ جرم کا تقابل سزا سے کرنا درست نہیں۔ کیونکہ تقابل کا تقاضا تو یہ ہے کہ آیت میں جرم اور سزا دونوں کا ذکر کیا جائے جبکہ آیت میں سزائیں مذکور ہیں جرم کا تذکرہ نہیں ہے اسلئے جرم اور سزا کے درمیان تقابل کیوں کر درست ہوگا؟

جواب:۔ شارح نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ اہل عقل کی فہم و فراست پر اعتماد کرکے جرائم کا ذکر نہیں کیا گیا ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ جرائم کا ذکر آیت میں حکماً موجود ہے حقیقۃً اگرچہ مذکور نہیں ہے۔

مذکورہ بالا بحث کا حاصل یہ نکلا کہ اَوْ کے ذریعہ یہاں تخییر کے معنے ممکن نہیں ہے اسلئے کلمۂ اَوْ کو اس جگہ مجازاً بل کے معنے میں لے لیا گیا ہے اور آیت کی تقدیر اس طرح پر ہوگی "اَنْ یُّقتلوا اذا قتلوا اَو یُصَلَّبُوْا اذا ارتفعت المحاربۃ بقتل النفس واخذ المال بل تقطع ایدیھم وارجلھم اذا اخذوا المال بل یُنفَوْا من الارض اذا اخوفوا الطریق"۔

مطلب یہ ہوا کہ ڈاکوؤں کو قتل کی سزا دی جائے جب وہ صرف قتل کا ارتکاب کریں بلکہ ان کو سولی پر چڑھا دیا جائے جب وہ قتل کریں اور مال چھین لیں۔ بلکہ ان کا داہنا ہاتھ اور بایاں پیر کاٹ دیا جائے جب وہ صرف مال لوٹنے لینے پر اکتفاء کریں بلکہ ان کو جلاوطن کردیا جائے جب وہ راستہ میں مسافروں کو ڈرائیں دھمکائیں۔

اس کی تصدیق اور تائید حدیث رسول اکرم صلے اللہ علیہ وسلم سے بھی ہوتی ہے۔ آپ نے حضرت ابوبردہؓ سے صلح کی تھی اور شرط یہ عائد فرمائی تھی کہ وہ یعنی ابوبردہ آپ کی مدد کریں نہ آپ کے مقابلے میں آپ کے دشمنوں کی مدد کریں۔ ایک مرتبہ کچھ لوگ آپ کی خدمت میں اسلام قبول کرنے کے ارادہ سے حاضر ہوئے۔ راستہ میں ابوبردہ کے ساتھیوں نے ان پر حملہ کیا تو بذریعۂ وحی ان کے بارے میں حکم نازل ہوا کہ ان میں سے جن لوگوں نے قتل کرنے اور مال چھیننے کا جرم کیا ہے ان کو سولی پر لٹکا دیا جائے اور جن لوگوں نے صرف قتل کا ارتکاب کیا ہے مال وغیرہ نہیں لوٹا تو ان کو قتل کرنے پر اکتفاء کیا جائے۔ اور جن لوگوں نے صرف مال چھین لیا ہے قتل وغیرہ کچھ نہیں کیا ہے تو ان کا داہنا ہاتھ اور بایاں پیر کاٹ دیا جائے۔ اور اگر صرف ڈرایا دھمکایا ہے تو اس کو وطن سے باہر نکال دیا جائے۔ مذکورہ روایت سے بھی احناف کے مسلک کی تائید ہوتی ہے کہ ہر سزا جرم کے مطابق ہے اور یہ کہ ہر جرم کی سزا الگ ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ جیسا امام مالکؒ کا قول ہے کہ امام وقت کو ان چاروں سزاؤں میں سے کسی ایک

Marfat.com

کو نافذ کرنے کا اختیار ہے۔

ایک اعتراض :- حدیث کے الفاظ ہیں کہ یہ قافلہ مشرف بہ اسلام نہیں ہوا تھا بلکہ اسلام لانیکے ارادہ سے سفر کیا تھا ان کو مسلمان نہیں کہا جا سکتا البتہ غیر مسلم مستامن کا درجہ دیا جا سکتا ہے۔ اور کسی غیر مسلم مستامن پر ڈاکہ ڈالنے سے حد شرعی واجب نہیں ہوتی اسلئے ابو بردہ کی قوم کے ڈاکوؤں پر کہ جنھوں نے غیر مسلم مستامن پر ڈاکہ ڈالا حد واجب نہ ہونا چاہیئے ؟

جواب :- حدیث میں اسلام سے اسلامی احکام کا تعلم مراد ہے یعنی آنیوالے لوگ مسلمان ہو چکے تھے اور وہ مسائل اسلام سیکھنے کیلئے سفر کر رہے تھے۔ اس کی تائید اس حدیث سے بھی ہوتی ہے جس میں یریدون الاسلام کے الفاظ کے بجائے یریدون رسول اللہ کے الفاظ مذکور ہیں۔ یعنی آنیوالے لوگ اسلام کے احکام سیکھنے کی غرض سے آرہے تھے۔ اس تاویل کے بعد ابو بردہ کے ساتھیوں کا حملہ مسلمانوں پر سمجھا جائیگا اور مسلمانوں پر ڈاکہ ڈالنا حد کا موجب ہے اس لئے بذریعۂ وحی ابو بردہ کے ساتھیوں کیلئے حد کا بیان نازل ہوا۔

دوسرا جواب :- اس اشکال کا ایک جواب یہ بھی دیا جاتا ہے کہ آنیوالا گروہ مسلمان نہیں تھا مگر اسلام قبول کرنیکے ارادہ سے آرہے تھے۔ اور قاعدہ ہے کہ جو شخص اسلام قبول کرنیکے ارادہ سے سفر کرتا ہے ذمی کے مانند ہوتا ہے اور ذمی پر ڈاکہ ڈالنا حد کا موجب ہے اس لئے ان لوگوں پر ڈاکہ ڈالنے کی وجہ سے حد جاری کی گئی۔

قولہ ولکن جعل ابو حنیفہؒ الخ :- اس عبارت میں ایک سوال مقدر کا جواب مذکور ہے۔ امام صاحبؒ کا قول یہ ہے کہ امام وقت کو فروع میں مذکورہ چاروں امور میں سے ایک کے اختیار کرلینے کا حق حاصل ہے جبکہ احناف کا مسلک اوپر یہ ذکر کیا گیا ہے کہ امام صاحبؒ کے نزدیک ہر جرم کی سزا الگ ہے بلکہ جیسا جرم ویسی ہی سزا تجویز کی جائے گی۔ اس میں تناقض کا وہم ہوتا ہے ؟

جواب :- اس اشکال کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ جن چار چیزوں کا ذکر کیا گیا ہے ان سے وہ چار سزائیں مراد نہیں ہیں جن کا آیت میں ذکر ہے۔ ان میں تو حضرت امام صاحبؒ امام وقت کو کوئی اختیار نہیں دیتے بلکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اشیاء اربعہ سے مراد یہ ہے کہ ڈاکو اگر کسی شخص کو قتل کرے اور مال بھی چھین لے تو اسکے دو جرم ہو گئے۔ لہٰذا امام وقت ان چار سزاؤں میں سے کوئی ایک سزا دے سکتا ہے۔ ڈاکو کا داہنا ہاتھ اور بایاں پیر کاٹ دے پھر اس کو قتل کر دے یا پھر ہاتھ پیر کاٹ کر اس کو سولی پر لٹکا دے، یا ہاتھ پیر کاٹے بغیر صرف اس کو قتل کر دے، یا ہاتھ پیر کاٹے بغیر اس کو سولی دیدے۔ گویا جرم ایک ہے اور اس کی سزائیں چار ہیں۔ اور ان چاروں میں امام وقت کو اختیار ہے جس کو چاہے جاری کرے۔

امام صاحب نے آیت میں بیان کردہ چار جرائم کی چار سزاؤں میں امام کیلئے خیار کو ثابت نہیں کیا ہے۔ لہٰذا امام صاحب کے اقوال میں کوئی تعارض نہیں رہا۔

ایک اعتراض :- اس تاویل پر بھی ایک اعتراض وارد ہوتا ہے۔ اس جگہ اتحاد کا شبہ پایا جاتا ہے اس لئے قتل

marfat.com

Marfat.com

اور مال چھیننے کو دو جرم قرار دینا اور اس کے مقابلے میں دو سزائیں تجویز کرنا شبہ کے موجود ہوتے ہوئے حد جاری کرنا ہے جبکہ شبہ پر حد ختم ہو جاتی ہے جاری نہیں ہوتی۔ چنانچہ اس شبہ کی بنا پر کہا گیا ہے۔ اس مسئلہ میں حضرات صاحبینؒ کا مذہب راجح ہے یعنی قتل اور اخذ مال دو جرم ہیں۔ ان کی سزا سولی ہے۔

نفی من الارض:۔ یعنی زمین سے جلاوطن کر دینا۔ یہی معنے اس کے ظاہر ہیں۔ دوسرے فقہاء نے بھی یہی معنی بیان کئے ہیں مگر شارح نور الانوار نے امام صاحبؒ کی رائے کی رعایت کرتے ہوئے فرمایا کہ آیت میں نفی سے مراد جلا وطن کرنا نہیں ہے بلکہ مجرم کو قید کر دینا مراد ہے کیونکہ قید کرنے میں بھی جلاوطنی کے معنے پائے جاتے ہیں۔ کیونکہ جلا وطن کرنیکا مفاد یہ ہے کہ وہاں کے لوگ اس کے شر سے محفوظ ہو جائیں گے۔ قید کرنے سے بھی یہ مقصد حاصل ہو جاتا ہے بلکہ دیکھا جائے تو قید کرنے سے یہ مقصد زیادہ حاصل ہو جاتا ہے اس لئے کہ قید کر دینے سے سبھی لوگ اس کے شر سے بچ جائیں گے اور جلا وطن کرنے سے پہلے والے لوگ محفوظ ہو جائیں گے مگر جہاں یہ ڈاکو جائے گا وہاں کے لوگ اس کے شر سے محفوظ نہ رہ سکیں گے۔

لہٰذا اگر ڈاکو راہ گیر کو ڈرائیں دھمکائیں تو ان کو جیل بھیجدیا جائے یہاں تک کہ وہ اپنے اس جرم سے توبہ کرلیں اور ان کے حالات سے یہ یقین ہو جائے کہ باہر جاکر اب یہ اس جرم کا دوبارہ اعادہ نہ کریں گے ورنہ ان کو قید خانے ہی میں مرجانے دیا جائے۔

ثُمَّ شَرَعَ فِي مِثَالٍ اٰخَرَ لِمَجَازِهَا عَلٰى مَذْهَبِ اَبِيْ حَنِيْفَةَ خَاصَّةً فَقَالَ وَقَالَا اِذَا قَالَ لِعَبْدِهٖ وَدَابَّتِهٖ هٰذَا حُرٌّ اَوْ هٰذَا اَنَّهٗ بَاطِلٌ لِاَنَّهٗ اسْمٌ لِاَحَدِهِمَا وَغَيْرُ عَيْنٍ وَذٰلِكَ غَيْرُ مَحَلٍّ لِلْعِتْقِ لِاَنَّ حَقِيْقَةَ كَلِمَةِ اَوْ اَنْ يَتَرَدَّدَ بَيْنَ شَيْئَيْنِ يَكُوْنُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا صَالِحًا لِذٰلِكَ الْحُكْمِ عَلٰى سَبِيْلِ الْبَدَلِ حَتّٰى يُعَيِّنَ الْمُتَكَلِّمُ بَعْدَ ذٰلِكَ اَحَدَهُمَا وَهٰهُنَا الدَّابَّةُ غَيْرُ صَالِحَةٍ لِلْعِتْقِ فَاسْتَحَالَ الْحُكْمُ الْحَقِيْقِيُّ فَبَطَلَ الْكَلَامُ وَقِيْلَ اِنَّ هٰذَا اِذَا لَمْ يَنْوِ وَاِنْ نَوَى الْعَبْدَ خَاصَّةً يُعْتَقُ عِنْدَهُمَا عَلٰى مَا فِي الْمَبْسُوْطِ

ترجمہ پھر مصنفؒ نے ایک دوسری مثال اَوْ کے مجازی معنیٰ کی بیان فرمائی جو صرف امام ابو حنیفہؒ کے مذہب پر مخصوص ہے۔ پس فرمایا وَقَالَا اِذَا قَالَ لِعَبْدِهٖ الخ اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ جب مالک اپنے غلام اور جانور کو کہے ہٰذا حرٌّ او ہٰذا تو یہ کہنا باطل ہے کیونکہ یہ احدہما غیر معین کا اسم ہے اور یہ عتق کا محل نہیں ہے۔ اس لئے کہ اَوْ کی حقیقت یہ ہے کہ دو چیزوں کے درمیان تردید کرے اور دونوں چیزوں میں سے ہر ایک اس حکم کی علیٰ سبیل البدلیت صلاحیت رکھتی ہوں تاکہ اس کے بعد متکلم ان دو میں سے کسی ایک کی تعیین کردے اور اس مثال میں دابہ عتق کی صلاحیت نہیں رکھتا لہٰذا حکم حقیقی محال ہو گیا پس کلام باطل ہو گیا اور بعض نے کہا ہے کہ یہ حکم اس وقت ہے جب اس نے

Marfat.com

نیت نہیں کی۔ اور اگر مالک نے عبد کی بطور خاص نیت کرلی ہے تو غلام آزاد ہوجائیگا جیساکہ مبسوط میں موجود ہے۔

تشریح امام اعظم ابوحنیفہ رح کے مسلک کی ایک اور مثال جس میں کلمۂ اَوْ کو مجازی معنے میں استعمال کیا گیا ہے۔
مسئلہ: اگر آقا نے اپنے غلام اور جانور کی جانب اشارہ کرتے ہوئے کہا ہٰذا حُرٌّ اَوْ ہٰذا۔ یہ آزاد ہے یا یہ تو صاحبین رح کے نزدیک یہ کلام لغو ہے کیونکہ ان کے نزدیک اَوْ مذکورین میں سے ایک غیر معین کیلئے آتا ہے جبکہ مذکورہ مثال میں جانور بھی ہے جو محلِ عتق نہیں ہے۔ اور اَوْ احد المذکورین میں کسی ایک کو بیان کرنے کیلئے آتا ہے جب مذکورین اس کی صلاحیت رکھتے ہوں۔ جیسے جاءنی زیدٌ اَوْ بکرٌ میں زید اور بکر دونوں میں آنے کی صلاحیت موجود ہے۔ اس میں متکلم کو اختیار ہے کہ وہ ان مذکورین میں سے کسی ایک کو ترجیح دیدے کہ میری مراد زید ہے یا بکر ہے۔
بہرحال کلمۂ اَوْ کی حقیقت یہی ہے کہ وہ جن دو چیزوں کے درمیان داخل ہو ان میں سے دونوں میں اس کی صلاحیت ہو کہ متکلم ان میں سے کسی ایک کی تعیین کردے۔ اور جانور اور غلام کی جانب اشارہ کرکے ہٰذا حُرٌّ اَوْ ہٰذا والی مثال میں آزاد ہونیکی صلاحیت جانور میں نہیں ہے۔ لہٰذا وہ اس کی مثال نہیں بن سکتا اس لئے کلام لغو اور باطل ہوگیا۔ اسلئے آقا اس مثال میں صرف غلام کے آزاد کرنیکی نیت سے مذکورہ کلام بولے تو بھی غلام آزاد نہ ہوگا۔
بعض علماء کا قول یہ ہے کہ صاحبین رح کے نزدیک یہ مثال اس وقت باطل قرار دی جائے گی جب آقا نے کوئی نیت نہ کی ہو۔ اگر آقا نے غلام کو آزاد کرنے کی نیت سے یہ کلام کہا ہے تو صاحبین رح کے نزدیک غلام آزاد ہو جائے گا اس لئے کہ اس صورت میں احد المذکورین کا مصداق فقط غلام ہوگا۔

وَعِنْدَهٗ هُوَ كَذٰلِكَ لٰكِنْ عَلٰى احْتِمَالِ التَّعْيِيْنِ قَالَ اَبُوْحَنِيْفَةَ اِنَّ الْاَمْرَ كَذٰلِكَ فِي الْحَقِيْقَةِ وَ نَفْسِ الْاَمْرِ عَلٰى مَا قُلْتُمْ لٰكِنَّهٗ عَلٰى سَبِيْلِ الْمَجَازِ يَحْتَمِلُ التَّعْيِيْنَ حَتّٰى لَزِمَهُ التَّعْيِيْنُ كَمَا فِيْ مَسْأَلَةِ الْعَبْدَيْنِ بِاَنْ يُّرَدِّدَ بَيْنَ الْعَبْدَيْنِ وَيَقُوْلُ هٰذَا حُرٌّ اَوْ هٰذَا فَيُجْبِرُهُ الْقَاضِيْ عَلَى التَّعْيِيْنِ فَلَوْ لَمْ يَكُنْ يَحْتَمِلُ التَّعْيِيْنَ كَمَا اَجْبَرَهٗ عَلَيْهِ وَالْعَمَلُ بِالْمُحْتَمَلِ اَوْلٰى مِنَ الْاِهْدَارِ لِاَنَّ كَلَامَ الْعَاقِلِ الْبَالِغِ يَصِحُّ حَتَّى الْاِمْكَانِ بِالْحَقِيْقَةِ اَوِ الْمَجَازِ فَجَعَلَ مَا وُضِعَ لِحَقِيْقَتِهٖ مَجَازًا عَمَّا يَحْتَمِلُهٗ وَاِنِ اسْتَحَالَتْ حَقِيْقَتُهٗ فَجَرٰى عَلٰى اَصْلِهِ الْمَذْكُوْرِ فِيْ قَوْلِهٖ لِلْاَكْبَرِ سِنًّا مِنْهُ هٰذَا ابْنِيْ بِجَعْلِهٖ مَجَازًا عَمَّا يَحْتَمِلُهٗ بَعْدَ اسْتِحَالَةِ الْحَقِيْقَةِ وَهُمَا يُنْكِرَانِ الْاِسْتِعَارَةَ عِنْدَ اسْتِحَالَةِ الْحُكْمِ فَهُمَا جَرَيَا اَيْضًا عَلٰى اَصْلِهِمَا فِيْ ذٰلِكَ الْمِثَالِ فَيَبْطُلُ هٰهُنَا كَمَا بَطَلَ ثَمَّةَ۔

ترجمہ اور امام صاحب رح کے نزدیک بھی یہی ہے مگر تعیین کا احتمال باقی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ امام صاحب رح نے بھی حقیقت اور نفس الامر میں صاحبین رح ہی کے قول کے مطابق فرمایا ہے مگر بطور مجاز تعیین کا احتمال موجود ہے حتی کہ مالک پر تعیین کرنا واجب ہے جس طرح عبدین والے مسئلہ میں۔ بایں طور کہ مالک اپنے

marfat.com

Marfat.com

دونوں غلاموں کے درمیان کلمۂ او کو لائے اور تردید کرتے ہوئے کہے ہٰذا حرٌ او ہٰذا۔ تو قاضی اس کو تعیین پر مجبور کرے گا پس اگر کلام تردید کا احتمال نہ رکھتا تو قاضی اس کو تعیین پر مجبور نہ کرتا۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ کلام کے محتمل پر عمل کرنا اس کو ضائع کر دینے سے بہتر ہے کیونکہ کسی عاقل و بالغ کا کلام صحیح قرار دیا جاتا ہے حقیقۃً ہو یا مجازاً پس وہ لفظ جو معنیٰ حقیقی کیلئے وضع کیا گیا تھا اسے امام صاحبؒ نے اس شئے سے مجاز قرار دیدیا جس کا وہ احتمال رکھتا ہے اگرچہ اس کی حقیقت محال ہے۔ پس امام صاحبؒ نے اپنے اس قاعدے پر قائم رہتے ہوئے جس کا ذکر سابق میں ان کا قول عبد اکبر سنا منہ ہٰذا ابنی کے ذیل میں گذر چکا ہے اس کلام کو مجاز پر محمول فرمایا تھا اس کلام کے احتمال رکھنے کی بنا پر مجاز پر حمل فرمایا ہے حقیقت کے محال ہونیکی وجہ سے۔ اور صاحبینؒ استعارہ سے انکار کرتے ہیں حکم کے محال ہونے کے وقت۔ پس صاحبینؒ بھی اپنے سابقہ اصول پر قائم رہے جو مذکورہ مثال میں گذر چکا ہے پس کلام اس جگہ باطل رہے گا جیسا کہ سابق میں اس جگہ پر باطل تھا۔

تشریح جب کسی شخص نے اپنے غلام اور جانور دونوں کی جانب اشارہ کرتے ہوئے کہا ہٰذا حرٌ او ہٰذا؛ امام صاحبؒ کے نزدیک نفس الامر میں ویسا ہی ہے جیسا صاحبینؒ کا قول ہے۔ یعنی او احد المذکورین غیر معین کیلئے آتا ہے۔ اور اس جگہ مذکورین میں سے ایک عتق کا محل نہیں ہے مگر ہٰذا حرٌ او ہٰذا مجازاً تعیین کا احتمال رکھتا ہے کہ متعین طور پر غلام مراد لے لیا جائے اور جب بطور مجاز تعیین کا احتمال رکھتا ہے اسلئے غلام آزاد ہو جائے گا جیسے آقا نے اپنے غلاموں کی جانب اشارہ کرکے یہ کلام کہا تو قاضی تعیین کرنے پر اس کو مجبور کریگا کہ وہ ان میں سے کسی ایک کو آزادی کیلئے متعین کر دے۔

نیز اگر یہ کلام تعیین کا احتمال نہ رکھتا تو قاضی کو یہ حق نہ ہوتا کہ وہ متکلم کو احد المذکورین میں سے کسی کو متعین کرنے پر مجبور کرے۔ معلوم ہوا کہ یہ کلام مجازاً تعیین کا احتمال رکھتا ہے۔ نیز یہ بھی طے شدہ بات ہے کہ کسی عاقل بالغ کے کلام کو لغو اور بے معنے قرار دینے کے بجائے بہتر یہ ہے کہ کسی ایک محتمل شئ پر عمل کر لیا جائے۔ اور عمل کرنے کی ایک صورت یہ ہے کہ کلمۂ او کو اس کے حقیقی معنے پر محمول کر لیا جائے یعنی واحد غیر معین پر حمل کیا جائے۔ اور اس جگہ یہ معنیٰ دشوار ہیں۔ اس لئے امام صاحبؒ نے اس کو واحد غیر معین کیلئے مجاز قرار دیا مگر حضرات صاحبینؒ اس جگہ او کو مجاز کے لئے تسلیم نہیں کرتے اور دونوں اپنے اپنے اصول پر قائم ہیں جس کو پہلے تفصیل سے ذکر کیا جا چکا ہے۔ کہ اگر کسی شخص نے اپنے ایسے غلام کو جو آقا سے عمر میں کافی بڑا ہو ہٰذا ابنی کہا یعنی یہ میرا لڑکا ہے تو اس کلام کو حقیقت پر محمول کرنا اگرچہ محال ہے کہ کسی بیس برس والے آقا سے اسی برس کا غلام پیدا ہو۔ مگر اس کلام کو لغو ہونے سے بچانے کیلئے اس کلام کو مجاز پر محمول کر لیا جائے گا۔ یعنی ابنی سے حریت کے معنے مراد لئے جائیں اور غلام کی آزادی قرار دیدی جائے مگر صاحبینؒ حقیقت کے دشوار ہونیکی صورت میں استعارہ کرنے یعنی مجاز پر عمل کرنیکا انکار کرتے ہیں اسلئے ان کے نزدیک اس کلام کو لغو قرار دیدیں گے۔ اسی پر مذکورہ مسئلہ کو بھی قیاس کر لیا جائے۔

Marfat.com

ثُمَّ ذَكَرَ مجازاً آخرَ لها فقالَ وتُستعارُ للعمومِ فتصيرُ بمعنى واوِ العطفِ لا عينِها يعني كما أنَّ الواوَ تدلُّ على اثباتِ الحكمِ للمعطوفِ والمعطوفِ عليهِ كليهما فكذلكَ أوْ فتكونُ بمعنى الواوِ لكنَّ الواوَ تدلُّ على الاجتماعِ والشمولِ وأوْ تدلُّ على انفرادِ كلٍّ منهما عنِ الآخرِ فلا يكونُ عينَها۔

ترجمہ پھر مصنفؒ نے ایک اور مثال او کے مجاز کی بیان فرمائی ہے پس فرمایا اور کلمہ او عموم کیلئے استعارہ کیا جاتا ہے پس واو عاطفہ کے معنی میں ہو جاتا ہے بعینہٖ واو عاطفہ نہیں ہو جاتا۔ مطلب یہ ہے کہ جس طرح واو عاطفہ معطوف اور معطوف علیہ دونوں کو حکم میں ثابت کرتا ہے او بھی اسی طرح سے ہے پس او بمعنی واو کے ہو گیا۔ فرق اتنا ہے کہ واو تو اجتماع اور شمولیت پر دال ہے اور کلمہ او ہر ایک کے دوسرے سے انفراد پر دلالت کرتا ہے لہٰذا او بعینہٖ واو عاطفہ نہیں ہوتا۔

تشریح **کلمہ او کے دوسرے مجازی معنی:۔** اور کلمہ او عموم کے معنی کیلئے مستعار لیا جاتا ہے تو اس وقت کلمہ او بمعنی واو ہو گا مگر بعینہٖ واو نہیں ہو جائیگا بلکہ جس جگہ واو معطوف علیہ اور معطوف کے لئے حکم کو ثابت کرتا ہے۔ اسی طرح او بھی منفی کلام میں دونوں کی نفی کے معنی دیتا ہے۔

کلمہ او۔ اور واو کے مابین فرق:۔ واو عاطفہ شمول اور اجتماع پر دلالت کرتا ہے۔ اور کلمہ او معطوف علیہ اور معطوف میں سے ہر ایک کے جدا ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ لہٰذا واو اگر کلام منفی ہو تو اجتماعی طور پر دونوں کی نفی پر دلالت کرتا ہے۔ اور اگر او داخل ہو گیا تو دونوں کی نفی پر الگ الگ دلالت کرتا ہے جیسے حق تعالیٰ کا ارشاد ہے "ولا تطع منہم آثما او کفورا" او کفورا کے معنی ہیں ولا کفورا۔ اسلئے مسلمان دونوں میں سے جس کی فرمانبرداری اور اطاعت کریگا تو گنہگار ہو گا۔ اور کفور کی اطاعت کی تب بھی گنہگار ہو گا۔ یعنی منفی حکم۔ یعنی اطاعت نہ کرنا۔ الگ الگ دونوں کیلئے ثابت ہے۔ اور اگر اس جگہ او کے بجائے واو ہوتا اور آیت کریمہ اس طرح ہوتی "ولا تطع منہم آثما وکفورا" تو عدم اطاعت کا حکم ایکساتھ اجتماعی طور پر ہوتا۔

وَذٰلكَ أي كونُها مستعارةً بمعنى الواوِ إذا كانتْ في موضعِ النفيِ أو موضعِ الاباحةِ لانّهما قرينتانِ لهذا المجازِ ولا يُصارُ اليهِ الا بقرينةٍ كقولهِ واللهِ لا أُكلِّمُ فلاناً أو فلاناً حتى إذا كلَّمَ احدَهما يحنثُ ولو كلَّمهما لم يحنثْ الا مرةً مثالٌ لوقوعِها في موضعِ النفيِ والظاهرُ أنَّ قولهُ حتى إذا كلَّمَ تفريعٌ لكونِها بمعنى الواوِ وقولهُ ولو كلَّمهما تفريعٌ لعدمِ كونِها عينَ الواوِ يعني إذا كانتْ بمعنى الواوِ فيعمُّ الحنثُ بتكلّمِ احدِهما ايّهما كانَ إذ لو لم تكنْ بمعنى الواوِ لم يحنثْ الا بتكلّمِ احدِهما فإذا تكلّمَ باحدِهما ارتفعَ اليمينُ وحنثَ بهِ ثم بتكلّمِ آخرَ لم يتعلّقْ حكمُ الحنثِ وإذا لم تكنْ عينَ الواوِ فلو كلَّمهما جميعاً لم يحنثْ الا مرةً ولم يجبْ عليهِ الا كفارةُ يمينٍ واحدةٍ

marfat.com

Marfat.com

إذ هتك حرمة إسم الله تعا لم يوجد الأمرة واحدة و لو كانت عين الواو لصار بمنزلة اليمينين فتجب الكفارة لكل واحد منهما على حدة و قيل التفريع على العكس يعني أن قوله حتى إذا كلم احدهما يحنث تفريع على عدم كونها عين الواو لانها لو كانت عين الواو لم يحنث الا بتكلم المجموع من حيث المجموع فيتوقف الحنث على ان يتكلم بكليهما فلا يحنث بمجرد تكلم احدهما فاذا لم تكن عين الواو يحنث بتكلم ايهما كان و ان قوله و لو كلمهما لم يحنث الامرة واحدة تفريع على كونها بمعنى الواو إذ لو تكلم في هذا المقام بالواو لم يحنث الامرة و لم تجب الا كفارة واحدة و ان كلمهما جميعا فكذلك۔

ترجمہ

اور وہ یعنی کلمۂ اوؔ کا واؤ کے معنے میں مستعار ہونا اس وقت ہوتا ہے جبکہ کلمۂ اوؔ مقام نفی یا مقام اباحت میں ہو۔ اور یہ دونوں مقام اس لئے شرط قرار دیئے گئے ہیں کہ یہ دونوں مجاز کے قرینہ ہیں۔ اور قاعدہ ہے کہ مجاز کیطرف بغیر کسی قرینہ کے رجوع نہیں کیا جاسکتا۔ جیسے قائل کا قول" واللہ لا اکلم فلانا او فلانا" (اللہ کی قسم نہیں بات کروں گا میں فلاں سے یا فلاں سے) یہاں تک کہ جب اس نے دونوں میں سے کسی ایک سے کلام کرلیا تو حانث ہو جائیگا۔ اور اگر دونوں سے کلام کرلیا تو حانث نہ ہوگا مگر ایک مرتبہ۔ یہ کلمۂ او کے مقام نفی میں واقع ہونے کی ایک مثال ہے۔ اور مصنفؒ کا قول بظاہر حتیٰ اذا کلم احدھما الخ واؤ کے معنے میں مثال اور تفریع ہے۔ اور مصنفؒ کا قول ولو کلمھما یہ مثال اس کی ہے کہ کلمۂ او بعینہ واؤ کے معنے میں نہیں ہو جاتا۔ مطلب یہ ہے کہ جب اوؔ واؤ کے معنے میں ہوگا تو حنث عام ہو جائیگا دونوں میں سے کسی سے کلام کرنے کی صورت میں وہ دونوں میں سے ایک جو بھی ہو۔ اسوجہ سے کہ اگر اوؔ واؤ کے معنے میں ہوتا تو حانث نہ ہوتا بجز دو میں سے ایک سے کلام کرنیکی صورت میں پس وہ دو میں سے ایک سے کلام کریگا تو قسم ختم ہو جائیگی اور اسی سے حانث ہو جائیگا۔ پھر دوسرے سے کلام کرنیکی صورت میں حانث ہونیکا حکم لاگو نہ ہوگا۔ اور جب کلمۂ او عین واؤ نہیں ہوا تو اگر دونوں سے کلام کرلیا تو ایک مرتبہ حانث کے علاوہ حانث نہ ہوگا اور واجب نہ ہوگا مگر صرف ایک کفارۂ یمین۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کے نام مبارک کی ہتک صرف ایک مرتبہ پائی گئی ہے اور اگر کلمۂ او بعینہ واؤ کے معنے میں ہوتا تو البتہ یہ کلام دو یمین کے درجہ میں ہوتا پس ہر یمین کا کفارہ علیحدہ واجب ہوتا۔ اور بعض نے یہ بھی کہا ہے کہ مثال اس کے برعکس ہے۔ یعنی مصنفؒ کا قول حتیٰ اذا کلم احدھما یحنث" یہ واؤ کے معنے میں نہ ہونیکی تفریع ہے۔ اسلئے کہ اگر عین واؤ ہوتا تو حانث نہ ہوتا مگر مجموعے کے ساتھ کلام کرنیکی صورت میں۔ لہٰذا حنث دونوں سے کلام کرنے تک موقوف رہے گا پس محض دونوں میں سے کسی ایک سے کلام کرنیکی صورت میں حانث نہ ہوگا۔ پس جب اوؔ عین واؤ نہیں ہے تو دو میں سے جس کسی سے بھی کلام کریگا حانث ہو جائیگا اور بیشک مصنف ماتن کا قول" ولو کلمھما لم یحنث الا مرۃ واحدۃ" یہ واؤ کے معنے میں ہونیکی مثال ہے۔ کیونکہ اگر اس موقع پر واؤ کا تکلم کرتا تو حانث نہ ہوتا مگر ایک مرتبہ اور واجب نہ ہوتا مگر صرف ایک کفارہ اگرچہ

Marfat.com

دونوں میں سے ایک ہی سے کیوں نہ کلام کرے پس کلمۂ او کا حکم بھی ایسا ہی ہے۔

تشریح

ماتن نے کہا اَوْ واو کے معنٰی میں اسوقت مستعمل ہوتا ہے جب کلمۂ او اباحت یا نفی کے مقام میں واقع ہو کیونکہ حقیقت کو چھوڑ کر مجازی کی جانب رجوع بغیر قرینہ کے نہیں کیا جاتا ہے۔ جبکہ اباحت اور نفی کے مقام اس بات کا قرینہ ہیں کہ کلمۂ او حقیقت پر نہیں بلکہ مجازی معنٰی میں مستعمل ہے۔ جیسے وَاللہِ لَا اُکَلِّمُ فلانًا اَوْ فلانًا (اللہ کی قسم میں فلاں یا فلاں سے بات نہیں کروں گا) اس مثال میں قسم کھانیوالے نے اگر ان میں سے کسی ایک سے کلام کر لیا تو اپنی قسم میں وہ حانث ہو جائے گا۔ اور اگر دونوں ہی سے ایک ساتھ کلام کرلے تو صرف ایک مرتبہ حانث ہوگا دو مرتبہ حانث نہ ہوگا۔

شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا۔ مذکورہ بالا مثال کلمۂ اَوْ کے نفی کے مقام میں واقع ہونے کی ایک مثال ہے۔ ماتن نے متن میں دو باتیں بیان کی تھیں۔ ایک تو یہ کہ کلمۂ او کبھی واؤ عاطفہ کے معنٰی دیتا ہے۔ دوسری بات یہ کہ کلمۂ اَوْ بعینہٖ واؤ نہیں ہوجاتا۔ ترتیب سے مصنف نے دو تفریعیں اسی قاعدہ کی بیان فرمائی ہیں۔ مثلاً حتّٰی اذا کلم الخ سے اس قاعدہ کی تفریع بیان کی ہے کہ کلمۂ اَوْ واؤ کے معنٰی میں آتا ہے۔ دوسری مثال لو کلمہا الخ میں اس قاعدہ کی تفریع فرمائی ہے کہ کلمۂ او بعینہٖ واؤ نہیں بن جاتا۔

خلاصۂ کلام یہ کہ کلمۂ او چونکہ کبھی واؤ کے معنٰی میں آتا ہے اسلئے اگر متکلم اور قسم کا کھانیوالا ان دونوں میں سے کسی ایک سے بھی کلام کرے گا تو حانث ہو جائے گا۔ یعنی دو مرتبہ حنث لازم آئے گا۔ اول سے کلام کرے گا تو وہ حانث ہوگا۔ اور جب دوسرے سے کلام کریگا تب بھی حانث ہوگا۔ گویا حنث دو مرتبہ لازم آیا اور اس پر دو کفارہ قسم کے واجب ہوں گے۔ اسلئے کہ اگر کلمۂ اَوْ واؤ کے معنٰی میں نہ ہوتا تو قسم کھانیوالا صرف ایک سے کلام کرنے سے حانث ہوتا اور اس کی قسم پوری ہو جاتی۔ اب اگر وہ دوسرے سے کلام کرتا تو قسم میں حانث نہ ہوتا کیونکہ کلمۂ او حقیقۃً مذکورین میں سے ایک کیلئے آتا ہے نہ کہ دونوں امور کیلئے۔

پس اس مثال میں حنث کا عموم یعنی دونوں میں سے ہر ایک سے اگر علیحدہ علیحدہ بات کی تو الگ الگ دو مرتبہ حانث ہوگا۔ یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ اس جگہ کلمۂ او بمعنی واؤ لیا گیا ہے۔

کلمۂ او بعینہٖ واؤ نہیں ہوتا:۔ مذکورہ مثال میں قسم کھانیوالا دونوں سے ایک ساتھ کلام کرلے گا تو ایک مرتبہ ہی حانث ہوگا اور اس کے ذمہ ایک مرتبہ حانث ہونیکا کفارۂ واحدہ واجب ہوگا۔ اسلئے کہ حنث اور وجوب کفارہ خدا کے نام کی بے حرمتی کی بناء پر لاگو ہوتا ہے۔ اور دونوں سے ایک ساتھ کلام کرنے میں اللہ کے نام کی بے حرمتی صرف ایک مرتبہ صادر ہوئی اس لئے اس کو ایک مرتبہ حانث ہونا سمجھا جائے گا اور اس پر ایک ہی کفارہ واجب ہوگا۔ جس طرح مثال واللہ لا اکلم فلانا و فلانا میں دو قسم ہے۔ لہٰذا اگر دونوں سے بات چیت کرلی تو اس پر دو کفارے قسم کے واجب ہوں گے۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ کلمۂ او بعینہٖ واؤ نہیں۔

یہ تفریع متن کی تفریع کے برعکس ہے جیساکہ بعض حضرات کا ایک خیال یہ بھی ہے۔ کیونکہ مصنف کا قول

marfat.com

Marfat.com

حتی اذا کلم احدھما یحنث (یہاں تک کہ اگر دونوں میں سے صرف ایک سے کلام کرے گا تو وہ حانث ہو جائیگا) یہ مثال کلمۂ او کے عین واؤ نہ ہونیکی تفریع ہے جبکہ متن میں ہے۔ یہ اس مثال کو واؤ کے معنیٰ میں ہونیکی تفریع کے طور پر ذکر کیا گیاہے اور یہ عبارت ان حضرات کے نزدیک او کے عین واؤ نہ ہونیکی تفریع ہے۔ اسلئے کہ او اگر اس مثال میں عین واؤ ہوتا تو قسم کھانیوالا مجموعہ من حیث المجموعہ کے ساتھ بات کرنے پر حانث ہوتا گویا حانث ہونا اس بات پر موقوف ہوتا کہ قسم کھانیوالا دونوں سے بات کرے۔ اگر صرف ایک ہی سے بات کر لیتا تو حانث نہ ہوتا۔ جس طرح اس مثال میں کہ واللہ لا اکلم فلانا وفلانا میں دونوں سے ایک ساتھ بات کرنے میں حانث ہوتاہے اور صرف ایک سے کلام کر لینے میں حانث نہیں ہوتا۔

معلوم ہوا کہ کلمۂ او چونکہ عین واؤ نہیں ہے اسلئے دونوں میں سے کسی ایک سے کلام کرنیکی صورت میں بھی حانث ہو جاتاہے اور دونوں سے بات کرنے سے اس کا حانث ہونا موقوف نہیں ہے۔

قولہٗ ولو کلمھما لم یحنث الامرۃ واحدۃ الخ میں کلمۂ او بمعنیٰ واو ہے اس کی تفریع ہے۔ جبکہ متن میں اس کو واؤ کے عین واؤ نہ ہونے پر تفریع کہا گیاہے۔ بہرحال ان کے نزدیک یہ عبارت او کے عین واؤ نہ ہونے پر یہ تفریع اس وجہ سے ہے۔ کیونکہ اگر او عین واؤ ہوتا تو قسم کھانیوالا مجموعہ کے ساتھ کلام کرنے سے حانث ہوتا۔ اور حانث ہونا اس بات پر موقوف ہوتا کہ وہ دونوں سے کلام کرے۔ اگر اس نے صرف ایک سے کلام کیا تو قسم میں حانث نہ ہو گا جس طرح لا اکلم فلانا وفلانا میں دونوں سے ایک ساتھ کلام کرنے سے حانث ہوتاہے اور صرف ایک کے ساتھ کلام کرنے سے وہ حانث نہیں ہوتا۔

قولہٗ ولو کلمھما لم یحنث الامرۃ واحدۃ۔ یہ اس اصول کی تفریع ہے کہ کلمۂ او مجازاً واو کے معنٰے میں ہے۔ جبکہ اس عبارت کو متن میں او کے عین واؤ نہ ہونے پر متفرع کیا گیاہے۔ بہرحال ان علماء کے نزدیک اس عبارت میں مذکور کلمۂ او بمعنیٰ واؤ ہے۔ اس لئے تفریع ہے کہ قسم کھانیوالا اس جگہ او کے بجائے واؤ سے تکلم کرتا تو وہ دونوں سے بات کرنے کے باوجود صرف ایک بار حانث ہوتا اور اس کو ایک کفارہ ادا کرنا ہوتا۔ اسی طرح کلمۂ او کے ساتھ تکلم کرنیکی صورت میں قسم کھانیوالا اگر دونوں سے ایک ساتھ بات کرلے تو وہ ایک مرتبہ حانث ہو گا اور صرف ایک ہی کفارہ واجب ہو گا۔

ولو حلف لا یکلم احدا الا فلانا او فلانا فلہ ان یکلمھما مثالٌ لوقوعھا فی موضع الاباحۃ لان الاستثناء من الحظر اباحۃ واطلاقٌ والتفریعُ فی قولہٖ فلہٗ ان یکلمھما تفریعٌ علٰی کونھا بمعنی الواو اذ لو تکلم ھٰھنا بالواو لجازلہ التکلم بھما فکذا فی او ولو لم تکن بمعنی الواو لایحل التکلم الا من واحدٍ فاذا کلم احدھما انحلت الیمین ثم اذا کلم بالاٰخر تجب الکفارۃ ولم یذکر ھٰھنا ثمرۃ عدم کونھا عین الواو وقیل تظھر ثمرتہ فی قولہ جالس الفقھاء او المحدثین فانہ ان تکلم بالواو تجب علیہ مجالستھما وان تکلم باو تباح

لہٗ مجالستھما فاوٌ تفیدُ اباحۃَ الجمعِ وَالواوُ توجبہٗ وھٰذا ممّا لا یُعرفُ وَالفرقُ بَینَ الاباحۃِ وَالتخییرِ علٰی طریقِ العربیۃِ وَالاصولیّین مشھورۃٌ ۔

ترجمہ اور اگر کسی نے قسم کھائی کہ علاوہ فلاں یا فلاں کے کسی اور سے کلام نہ کریگا۔ تو اس صورت میں اس کیلئے دونوں سے کلام کرنا جائز ہوگا۔ یہ کلمۂ او کے مقام اباحت میں ہونیکی مثال ہے۔ کیوں کہ حظر (ممانعت) کے بعد استثناء اباحت اور اطلاق کیلئے آتا ہے۔ اور مصنف کا قول فلا یکلمھما یہ واؤ کے معنی میں ہونیکی تفریع ہے کیونکہ اس مقام پر اگر وہ واو کا تکلم کرتا تو دونوں سے کلام کرنا جائز ہوتا۔ لہٰذا او میں بھی ایسا ہی ہے۔ اور اگر واؤ کے معنے میں نہ ہوتا تو کلام کرنا حلال نہ ہوتا لیکن صرف ایک سے۔ پس جب دونوں میں سے ایک سے کلام کرلیتا تو یمین ختم ہوجاتی، پھر جب دوسرے سے کلام کرتا تو کفارہ واجب ہوجاتا۔ اور مصنفؒ نے کلمۂ او کے مبین واو نہ ہونیکا ثمرہ ذکر نہیں فرمایا۔ بعض نے کہا ہے کہ اس کا ثمرہ یہ مثال ہے "جالس الفقہاء او المحدثین"۔ اس مثال میں اگر وہ واو کا تکلم کرتا تو دونوں کی مجلس میں بیٹھنا واجب ہوتا۔ اور اگر اس نے او کا تکلم کیا تو اس کے لئے دونوں کی مجالست مباح ہوگی۔ لہٰذا کلمۂ او جمع کے مباح ہونیکا فائدہ دیتا ہے اور واو اس کو واجب کرتا ہے اور یہ بات زیادہ مشہور نہیں ہے۔ اور اباحت اور تخییر کے درمیان فرق اہل عربیہ اور علماء اصول کے نظریہ کے مطابق مشہور ہے۔

تشریح **کلمۂ او مقام اباحت میں**:۔ اس جگہ اسی قاعدے کی مثال ذکر کی گئی ہے۔ اگر کسی نے قسم کھائی کہ واللہ لا اکلم احداً الا فلاناً او فلاناً (اللہ کی قسم میں کسی سے بات نہ کروں گا مگر فلاں یا فلاں سے) تو قسم کھانیوالے کیلئے جن دو افراد کا اس نے کلام نہ کرنے سے استثناء کیا ہے کلام کرنا جائز ہوگا۔ یہ مثال کلمۂ او کے مقام اباحت کے مقام میں واقع ہونے کی ایک فقہی مثال ہے اسی لئے یہاں ممنوع اور منفی سے استثناء کیا گیا ہے جبکہ ممنوع اور منفی کلام سے استثناء اباحت ہوتا ہے اس لئے یہ کلام مقام اباحت میں کلمۂ او کے واقع ہونے کی ایک مثال ہے۔

قولہٗ فلہٗ ان یکلمھما الخ۔ پس اس کے لئے جائز ہے کہ وہ ان دونوں سے کلام کرے۔ یہ عبارت اس بات کی تفریع ہے کہ کلمۂ او بمعنی واؤ ہے کیونکہ اگر اس جگہ اوؔ کے بجائے واؤ سے کلام کرتا تو بھی جن دو کا استثناء کیا ہے۔ ان کے ساتھ بات کرنا جائز ہوتا۔ اسی طرح کلمۂ او کیساتھ تکلم کرنیکی صورت میں دونوں کے ساتھ کلام کرنا مباح ہوتا۔ اور اگر صرف ایک کے ساتھ کلام کرلیتا تو اس کی قسم پوری ہوجاتی لیکن اگر پھر دوسرے سے کلام کرتا تو قسم میں حانث ہوجاتا اور کفارۂ حنث واجب ہوجاتا۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ اس کیلئے دونوں سے کلام کرنا جائز ہے اور صرف ایک سے کلام کرنے کی صورت میں قسم پوری نہیں ہوتی اور نہ دوسرے کے ساتھ کلام کرنے سے اس پر کفارہ ہی واجب ہوتا ہے۔ مذکورہ تفصیل سے واضح ہوگیا کہ کلمۂ او اپنی حقیقت پر نہیں بلکہ واؤ کے معنے میں ہے۔

marfat.com

Marfat.com

کلمۂ او عین واو نہیں :۔ شارح نے فرمایا۔ ماتن نے اس اصول پر تفریع بیان نہیں کی کہ کلمۂ او عین واو نہیں ہے۔ البتہ دوسرے علماء نے اس پر تفریع بیان کرتے ہوئے کہا کہ کلمۂ او کے عین واو نہ ہونیکا نتیجہ اس قول میں ظاہر ہوگا کہ کسی نے کسی کو مخاطب کر کے کہا "جالس الفقہاء او المحدثین" (تم فقہاء یا محدثین کی مجلس میں بیٹھو) اس مثال میں اگر او کی جگہ واو ہوتا تو مخاطب پر فقہاء اور محدثین دونوں کی مجلس میں بیٹھنا واجب ہو جاتا۔ اور جب او کے ساتھ کلام کر لیا تو دونوں کی مجلس میں بیٹھنا اس کیلئے مباح ہے۔

معلوم ہوا کہ کلمۂ او معطوف علیہ اور معطوف دونوں کو جمع کرنیکی اباحت کا فائدہ دیتا ہے جبکہ واو دونوں کے اجتماع کو واجب کرتا ہے۔ اور جب او اور واو دونوں کلمات کے درمیان اس قدر فرق ہے تو کلمۂ او بعینہٖ واو کس طرح ہو سکتا ہے یعنی کلمۂ او بعینہٖ واو نہیں ہو سکتا۔

شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ واو اور او کے درمیان کا مذکورہ فرق عام طور پر لوگوں کو معلوم نہیں ہے بلکہ صرف خواص ہی کو اس سے واقفیت ہے اور اہل عربیہ اور اہل اصول کے طریق پر اباحت اور تخییر کے درمیان فرق بہت مشہور ہے یعنی یہ کہ اباحت میں دونوں کو جمع کیا جا سکتا ہے اور تخییر میں جمع نہیں کیا جا سکتا۔

ثُمَّ ذَكَرَ مَجَازًا آخَرَ لِاَوْ فَقَالَ وَتُسْتَعَارُ بِمَعْنَى حَتّٰى اَوْ اِلَّا اَنْ اِذَا فَسَدَ الْعَطْفُ لِاخْتِلَافِ الْكَلَامِ وَيَحْتَمِلُ ضَرْبَ الْغَايَةِ يَعْنِي الاصلُ فِي اَوْ اَنْ تَكُونَ لِلْعَطْفِ فَاِذَا لَمْ يَسْتَقِمِ الْعَطْفُ بِاَنْ يَخْتَلِفَ الْكَلَامَانِ اسْمًا وَفِعْلًا اَوْ مَاضِيًا وَمُضَارِعًا اَوْ مُثْبَتًا وَمَنْفِيًّا اَوْ شَيْئًا آخَرَ يُشَوِّشُ الْعَطْفَ وَيَمْنَعُهُ وَيَكُونُ اَوَّلُ الْكَلَامِ مُمْتَدًّا بِحَيْثُ تُضْرَبُ لَهُ غَايَةٌ فِيمَا بَعْدَهَا فَحِيْنَئِذٍ تُسْتَعَارُ كَلِمَةُ اَوْ بِمَعْنَى حَتّٰى اَوْ اِلَّا اَنْ فَعَدَمُ اسْتِقَامَةِ الْعَطْفِ بِاخْتِلَافِ الْكَلَامَيْنِ يَكْفِي لِخُرُوجِ اَوْ عَنْ مَعْنَاهَا وَلٰكِنَّ كَوْنَ السَّابِقِ مُمْتَدًّا بِحَيْثُ يَحْتَمِلُ ضَرْبَ الْغَايَةِ فِيمَا بَعْدَهَا شَرْطٌ لِكَوْنِهَا بِمَعْنَى حَتّٰى اَوْ اِلَّا اَنْ لِاَنَّ حَتّٰى لِلْغَايَةِ يَنْتَهِي بِهَا الْمُغَيَّا كَمَا اَنَّ اَحَدَ الشَّيْئَيْنِ فِي اَوْ يَنْتَهِي بِوُجُودِ الْآخَرِ وَاِلَّا اَنْ اسْتِثْنَاءٌ فِي الْوَاقِعِ حُكْمُهُ مُخَالَفَةُ مَا سَبَقَ فِي الْاَحْكَامِ كَمَا اَنَّ حُكْمَ الْمَعْطُوفِ بِاَوْ يُخَالِفُ حُكْمَ الْمَعْطُوفِ عَلَيْهِ بِوُجُودِ اَحَدِهِمَا فَقَطْ فَيَتَحَقَّقُ بَيْنَ اَوْ وَبَيْنَ كُلٍّ مِنْ حَتّٰى وَاِلَّا اَنْ اَنَّ حَتّٰى تَجِيءُ بِمَعْنَى الْعَطْفِ اَيْضًا دُونَ اِلَّا اَنْ وَاَنَّ كَوْنَ الثَّانِي جُزْءًا مِنَ الْاَوَّلِ عِنْدَهُ شَرْطٌ فِي حَتّٰى دُونَ اِلَّا اَنْ وَسَيَجِيءُ تَحْقِيقُهُ فِي بَحْثِ حَتّٰى۔

ترجمہ

پھر مصنف رحمہ اللہ نے کلمۂ او کے دوسرے مجازی معنیٰ بیان کئے ہیں پس کہا اور کلمۂ او حتّٰی یا الّا اَن کے معنیٰ میں بھی مستعار لیا جاتا ہے اس وقت جبکہ کلام کے اختلاف کیوجہ سے عطف فاسد ہو جائے اور کلام بیانِ غایت کا احتمال رکھتا ہو۔ مطلب یہ ہے کہ کلمۂ او میں اصل تو یہ ہے کہ وہ عطف کیلئے ہو اور جب عطف درست نہ ہو

Marfat.com

بایں صورت کہ دونوں اسم و فعل کے اعتبار سے مختلف ہوں، یا ماضی و مضارع کے لحاظ سے، مثبت اور منفی کے اعتبار سے ۔ یا کوئی دوسری ایسی چیز ہو جو عطف میں تشویش پیدا کر دے یا رکاوٹ پیدا کرے اور کلام اول ممتد ہو اس طریقہ پر کہ کلمۂ او کے بعد اس کی کوئی غایت بیان کی جائے تو اس صورت میں کلمۂ او حتیٰ کے معنے میں مستعار لیا جاتا ہے یا پھر الا ان کے معنٰی میں لیا جاتا ہے کیونکہ حتیٰ غایت کیلئے آتا ہے جہاں مغیا آکر منتہی ہوتی ہے جس طرح پر کہ کلمۂ او میں دو چیزوں میں سے ایک دوسری چیز کے وجود سے منتہی ہوتی ہے اور کلمۂ "الا ان" حقیقت میں تو استثناء ہے اس کا حکم ماقبل کے خلاف ہوتا ہے ۔ ایسے ہی جس طرح معطوف بأو کا حکم معطوف علیہ کے حکم کے مخالف ہوتا ہے ۔ اس صورت میں کہ دونوں میں سے صرف ایک کا وجود ہو جائے لہٰذا کلمۂ او اور حتیٰ اور الا ان میں سے ہر ایک کے درمیان مناسبت ثابت ہو گئی جس سے اس کا استعارہ ان دونوں کیلئے کرنا جائز ہو جاتا ہے البتہ کلمۂ حتیٰ اور الا ان کے درمیان فرق ہے وہ یہ کہ حتیٰ عطف کے معنے میں بھی آتا ہے الا ان نہیں آتا ۔ اور یہ بھی کہ ثانی کلام کا اول کلام کیلئے جز ہونا ۔ عبد القاہر جرجانی کے نزدیک کلمۂ حتیٰ میں شرط ہے الا ان میں شرط نہیں ہے ۔ اس کی پوری تحقیق کلمۂ حتیٰ کی بحث میں انشاء اللہ آئے گی ۔

تشریح **کلمۂ او کے ایک اور مجازی معنٰی** :۔ اگر کلام اول اور کلام آخر کے درمیان اختلاف کی وجہ سے عطف درست نہ ہو اور آخر کلام اول کلام کیلئے غایت بننے کی صلاحیت رکھتا ہو تو اس صورت میں کلمۂ او مجازاً حتیٰ کے معنے میں ہوگا یا الا ان کے معنٰی میں ہوگا ۔ شارح کہتے ہیں کہ اصل تو یہی ہے کہ کلمۂ او صرف عطف کیلئے ہوتا ہے لیکن کسی جگہ جب عطف درست نہ ہو مثلاً دو کلام ایک دوسرے سے مختلف ہوں جیسے ایک اسم ہو، دوسرا فعل ہو ۔ یا ایک ماضی اور دوسرا مضارع ہو ۔ یا ایک کلام مثبت ہو، دوسرا منفی ہو ۔ یا اس کے علاوہ کوئی چیز وجہ اختلاف ہو جو عطف سے مانع ہو ۔ اور کلمۂ او کا ماقبل ممتد ہو اس طور پر کہ او کا مابعد اس کی غایت ہو تو ایسی صورت میں مجازاً کلمۂ او کے معنٰی حتیٰ ہو گا ۔ یا پھر الا ان کے معنٰی میں ہوگا ۔

شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ دو مختلف کلاموں کے درمیان عطف کا درست نہ ہونا یا او کے ماقبل کا مابعد سے مختلف ہونے کی بناء پر عطف کا درست نہ ہونا اس بات کیلئے کافی ہے کہ کلمۂ او اس جگہ برائے عطف معنٰی اپنی حقیقت پر نہیں ہے ۔ البتہ حتیٰ یا الا ان کے معنٰی میں ہونے کیلئے شرط یہ ہے کہ کلمۂ او کا ماقبل ممتد ہو اور اس کا مابعد ماقبل کیلئے غایت بن سکتا ہو ۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ کلمۂ حتیٰ غایت کیلئے آتا ہے جس کے معنٰی یہ ہیں کہ حتیٰ کا مابعد اسکے ماقبل کیلئے غایت ہوتی ہے اور حتیٰ کا ماقبل مغیا ہوتا ہے ۔ اسی طرح کلمۂ او جب عطف کیلئے ہوتا ہے تو اس وقت اس کا معطوف اور معطوف علیہ دونوں ایک دوسرے کیلئے غایت بن جاتے ہیں ۔ اس لئے دونوں کے درمیان مناسبت ثابت ہو گئی اس لئے کلمۂ او کو کلمۂ حتیٰ کے معنٰی میں لینا درست ہو گیا ۔

الا ان اور او کے درمیان مناسبت :۔ الا ان تو حقیقت استثناء ہے جس میں الا ان کا ماقبل حکم میں مابعد کا مخالف ہوتا ہے ۔ اسی طرح او جب عاطفہ ہو تو معطوف کا حکم معطوف علیہ کے حکم کے خلاف ہوتا ہے ۔ لہٰذا او اور

marfat.com

Marfat.com

الّا ان کے درمیان مناسبت پائی گئی لہٰذا کلمۂ اَوْ کو الّا ان کے معنٰی میں لینا بھی درست ہوگیا۔

حتّٰی اور الّا اَن کے مابین فرق ✤ البتہ ان دونوں کے درمیان ایک فرق تو یہ ہے کہ کلمۂ حتّٰی غایت کے ساتھ کبھی کبھی برائے عطف بھی آتا ہے مگر الّا اَن کبھی عطف کیلئے نہیں آتا۔

دوسرا فرق یہ ہے کہ حتّٰی میں شرط یہ ہے کہ ثانی اول کا جز ہو یعنی معطوف معطوف علیہ کا جز واقع ہو۔ جیسے "اکلتُ السمکَ حتّٰی راسہا" میں السمک اور راس میں السمک کل ہے اور راس اس کا جز ہے۔ اور اگر جز نہ ہو تو انتہائی درجہ کا دونوں کے درمیان خلط اور اتحاد ہو جس کی بناء پر وہ جز کے درجہ میں ہوگیا ہو۔ جیسے ضربنی السادات حتّٰی عبیدہم "مجھ کو سرداروں نے مارا یہاں تک کہ اُن غلاموں نے بھی۔ اس مثال میں عبید سادات کا جز نہیں ہے مگر کثرتِ اختلاط کی بناء پر جز جیسا ہوگیا۔

كقولہ تعالیٰ لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ فَاِنَّ قولہ أَوْ يتوب لا يَصلحُ اَنْ يكونَ مَعْطوفًا علٰى قولہ ليسَ لكَ لعَدَمِ اِتِّسَاقِ النظمِ وَلَا علٰى قولہ الامرِ اَوْ شيءٌ وَهُوَ ظاهِرٌ وَلكنّہ يَصلحُ قولہ ليسَ لكَ اَن يمتدَّ الٰى غايةِ التوبةِ اَوِ التعذيبِ فيكونُ اَوْ بمعنٰى حتّٰى اَوْ اِلّا اَنْ فيكونُ المعنٰى ليسَ لكَ مِنْ اَمرِ الكفارِ شيءٌ فِي دعاءِ الشرِّ اَوْ طلبِ الشفاعةِ حتّٰى يتوبَ اللهُ تعالٰى عليهم فانّہ ح يكونُ لكَ طلبُ الشفاعةِ اَوْ يعذّبَهُمْ فيكونُ لكَ الدعاءُ بالشرِّ وَيُروٰى اَنَّ النبيَّ عم استأذنَ اللهَ اَنْ يدعُوَ عليهم فنزلتْ وَقيلَ اِنّہ لمّا شُجَّ وجهُہ عليہ السلام يومَ اُحُدٍ سَأَلَ اَصحابُہ اَنْ يدعُوَ عليهم فقالَ عليہ السلام ما بعثني اللهُ لعّانًا ولكن بعثني داعيًا اللّٰهُمَّ اهدِ قومي فانّهم لا يعلمونَ فنزلتْ وَنهى اللهُ عنِ الدعاءِ عليهم اَوْ سؤالِ الهدايةِ لهم وهٰذا ما جرٰى عليہ الاصوليونَ وَقد ذكرَ صاحبُ الكشافِ اَنَّ قولہ اَوْ يتوبَ عليهم معطوفٌ علٰى قولہ ليقطعَ طرفًا مِنَ الذينَ كفروا اَوْ يكبتَهُمْ وَقولہ ليسَ لكَ مِنَ الامرِ شيءٌ جملةٌ معترضةٌ بينَهُمَا وَالمعنٰى اَنَّ اللهَ مالكُ اَمرِهِمْ فامّا اَنْ يُهلكَهُمْ اَوْ يهزمَهُمْ اَوْ يتوبَ عليهم اِنْ اسلمُوا اَوْ يعذّبَهُمْ اِنْ اَصَرُّوا علَى الكفرِ وليسَ لكَ مِنْ اَمرِهِمْ شيءٌ اِنّما اَنتَ عبدٌ مبعوثٌ لِاِنذارِهِمْ فنظرُ الاصوليينَ اِنّما هو في مجرد قولہ ليسَ لكَ مِنَ الامرِ شيءٌ حتّٰى منعُوا العطفَ عليہ ولم يلتفتُوا الٰى ما سبقَ فكِلَا الامرينِ صحيحٌ كما ترٰى۔

ترجمہ جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ (آپ کو کچھ اختیار نہیں یا اللہ تعالیٰ ان کی توبہ قبول فرمائے یا ان کو عذاب میں ڈال دے۔ پس اس آیت میں اَوْ يتوب اس کی صلاحیت نہیں رکھتا کہ اللہ تعالیٰ کے قول لَيْسَ لَكَ پر معطوف ہو کیونکہ ان دونوں میں کلام

Marfat.com

کا ربط نہیں ہے۔ اور قول الامر یا شئی پر بھی معطوف نہیں ہو سکتا (کیونکہ فعل کا اسم پر عطف لازم آتا ہے) اور یہ ظاہر ہے کہ البتہ قول لیس لک توبہ کی غایت تک ممتد ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے یا تعذیب تک ممتد ہو سکے۔ پس اس صورت میں کلمۂ او حتیٰ یا الا اَن کے معنٰے میں ہو گا۔ پس معنٰے یہ ہوں گے "لَیْسَ لَکَ مِنْ اَمْرِ الْکُفَّارِ شَیْءٌ فِیْ دُعَاءِ الشَّرِّ اَوْ طَلَبِ الشَّفَاعَۃِ حَتّٰی یَتُوْبَ عَلَیْہِمْ" اے پیغمبر اس معاملہ میں یعنی کفار کے بارے میں بد دعا کرنے یا ان کیلئے شفاعت طلب کرنے میں تمہیں کوئی اختیار نہیں ہے یہاں تک کہ اللہ تعالےٰ انکی طرف متوجہ ہو جائے تو اس وقت آپ کو شفاعت کرنیکا حق حاصل ہو گا۔ یا انھیں عذاب دینے کا ارادہ کرے تو آپ کو اس وقت بد دعا کرنیکا حق حاصل ہو گا۔ اور روایت ہے کہ نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالےٰ سے کفار کے خلاف بد دعا کرنے کی اجازت چاہی تو آیت نازل ہوئی۔ بعض نے فرمایا ہے کہ جس وقت جناب رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا چہرۂ مبارک یوم احد میں زخمی ہو گیا تو آپ کے صحابہ نے کفار کے خلاف بد دعا کرنے کی درخواست کی تو نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔ اللہ تعالےٰ نے مجھے لعنت کرنیوالا بنا کر نہیں بھیجا بلکہ دعا کرنیوالا بنا کر بھیجا ہے۔ اے اللہ میری قوم کو ہدایت عطاء فرما کیونکہ یہ لوگ مجھکو نہیں جانتے۔ تو مذکورہ بالا آیت نازل ہوئی۔ اور اللہ تعالےٰ نے ان کے خلاف بد دعا کرنے یا ہدایت پانے کی دعا کرنے سے منع فرمایا۔ یہ ساری باتیں علماء اصول کے طرز پر تھیں۔ اور علامہ زمخشری صاحب کشاف نے ذکر فرمایا ہے کہ قول "اَوْ یَتُوْبَ عَلَیْہِمْ" قول "لِیَقْطَعَ طَرَفًا مِّنَ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا اَوْ یَکْبِتَہُمْ" پر معطوف ہے۔ اور قول "لَیْسَ لَکَ مِنَ الْاَمْرِ شَیْءٌ" دونوں کے مابین جملہ معترضہ واقع ہے۔ اور آیت کریمہ کے معنٰی یہ ہیں: بیشک اللہ تعالیٰ ان کے معاملہ کے مالک ہیں۔ پس یا اللہ تعالےٰ ان کو ہلاک کر دے یا ان کو شکست دیدے یا ان کی توبہ قبول کر لے، اگر وہ اسلام قبول کر لیں۔ اور اگر وہ کفر پر اصرار کریں تو ان کو عذاب دیدے۔ اور اگر آپ کو اے پیغمبر ان کے معاملہ میں کوئی اختیار ہی ہے تو آپ تو ایک ایسے بندے ہیں جو ان کو ڈرانے کے لئے مبعوث ہوئے ہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ اصولیین کی نظر صرف لیس لک من الامر شئی پر ہے چنانچہ انھوں نے اس پر معطوف کرنے کو منع فرمایا مگر ماسبق کیطرف توجہ نہیں فرمائی لہٰذا دونوں باتیں درست ہیں۔ جیسا کہ آپ خود دیکھ رہے ہیں۔

تشریح او مجازاً حتیٰ اور الا اَنْ کے معنٰے میں آتا ہے۔ ذیل میں اس اصول کی مثال مصنفؒ نے یہ بیان فرمائی ہے "وَمَا جَعَلَہُ اللّٰہُ اِلَّا بُشْرٰی لَکُمْ وَلِتَطْمَئِنَّ قُلُوْبُکُمْ بِہٖ وَمَا النَّصْرُ اِلَّا مِنْ عِنْدِ اللّٰہِ الْعَزِیْزِ الْحَکِیْمِ لِیَقْطَعَ طَرَفًا مِّنَ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا اَوْ یَکْبِتَہُمْ فَیَنْقَلِبُوْا خَآئِبِیْنَ لَیْسَ لَکَ مِنَ الْاَمْرِ شَیْءٌ اَوْ یَتُوْبَ عَلَیْہِمْ اَوْ یُعَذِّبَہُمْ فَاِنَّہُمْ ظٰلِمُوْنَ" (اور نہیں بنایا اس کو حق تعالےٰ نے تمہارے لئے مگر بشارت اور خوشی تاکہ اس سے تمہارے قلوب کو اطمینان وسکون حاصل ہو جائے اور مدد صرف اللہ تعالےٰ ہی کی جانب سے ہوتی ہے۔ جو غالب حکمت والا ہے تاکہ وہ ہلاک کر دے بعض کافروں کو یا پھر ان کو رسوا کر دے تاکہ وہ ذلیل ہو کر واپس ہو جائیں اس میں آپ کے لئے کچھ نہیں (اپنی اس باری میں آپ کو کوئی دخل نہیں ہے) اللہ تعالےٰ ان کو توبہ کی توفیق دیدے

marfat.com

Marfat.com

یا ان کو سزا دے۔ اسلئے کہ بیشک وہ ظالم ہیں۔
اس مثال میں شارح فرماتے ہیں کہ اَوْ یَتُوبَ عَلَیْہِم کا عطف لَیْسَ لَکَ مِنَ الْاَمْرِ شَیْءٌ پر ہے کیونکہ معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان مناسبت کا ہونا ضروری ہے۔ جبکہ اس جگہ ان دونوں کے درمیان مناسبت معلوم نہیں ہوتی بلکہ دونوں میں اختلاف ہے۔ کیونکہ لَیْسَ لَکَ مِنَ الْاَمْرِ تو ماضی ہے، اور یتوب صیغۂ مضارع ہے۔ دوسرا فرق یہ ہے: لیس لک الخ نفی ہے اور یتوب مثبت ہے۔ بہر حال دونوں کے درمیان ربط کے بجائے اختلاف پایا جاتا ہے اسلئے نحوی قاعدہ سے عطف جائز نہیں ہے۔
شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا: اَوْ یَتُوبَ عَلَیْہِم کا عطف الامر پر بھی جو کہ مثبت ہے درست نہیں ہے۔ حاصل یہ کہ لیس لک اور اَوْ یتوب دونوں کے درمیان مختلف وجوہ سے اختلاف ہے اسلئے ان دونوں کے درمیان عطف جائز نہیں ہے۔ نیز شارح نے کہا اَوْ یتوب اور الامر پر عطف جائز نہیں ہے۔ اسی طرح لفظ شَیْءٌ پر بھی عطف درست نہیں ہے۔ اس وجہ سے کہ اس صورت میں معطوف علیہ یعنی الامر یا لفظ شیء اسم قرار پائیگا۔ اور یتوب جو کہ معطوف ہے فعل ہوگا۔ اور جب ایک اسم اور دوسرا فعل ہو تو اس میں بھی اسم اور فعل کا اختلاف پایا گیا لہٰذا دونوں میں اتحاد نہیں رہا اسلئے عطف درست نہیں ہے۔
بہر حال مذکورہ بالا تفصیل سے واضح ہوگیا کہ لفظ اَوْ یَتُوبَ کا عطف ان تین میں سے کسی پر بھی مناسبت و اختلاط نہ ہونیکی وجہ سے درست نہیں ہے اس لئے کلمۂ اَوْ اپنی حقیقت پر نہ ہوگا یعنی عاطفہ نہ ہوگا۔ البتہ اس جگہ ایک چیز پائی جاتی ہے۔ وہ یہ کہ لَیْسَ لَکَ مِنَ الْاَمْرِ جو کہ توبہ کی غایت ہے کلمۂ اَوْ کا ماقبل لَیْسَ لَکَ تک ممتد ہوسکتا ہے اور تعذیب کی غایت بھی بن سکتا ہے۔ اور کلمۂ او کا مابعد یعنی یَتُوبَ یا یُعَذِّبَہُمْ اس کی غایت بن سکتی ہے۔ اسوجہ سے اس جگہ کلمۂ اَوْ کو حتّٰی کے معنٰی میں یا اِلَّا اَنْ کے معنٰی میں لے لیا گیا ہے۔
اب آیت کریمہ کا مفہوم یہ ہوگیا کہ اے پیغمبر آپ کفار کے حق میں بد دعا کرنے یا شفاعت طلب کرنیکا کوئی حق نہیں ہے یہاں تک کہ باری تعالیٰ ان کو توبہ کی توفیق دے تو پھر آپ شفاعت طلب کرسکتے ہیں۔ اور اگر اللہ تعالیٰ انکو عذاب دینے کا ارادہ کرے تو پھر آپ کو ان کے حق میں بد دعا کرنیکا حق ہوگا۔
مذکورہ بالا آیت کے شان نزول کے بارے میں لکھا ہے کہ جناب نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم نے حق تعالےٰ سے درخواست کی تھی کہ وہ آپ کو کفار کے لئے بد دعا کرنے کی اجازت عطا فرمادے۔ اس پر مذکورہ بالا آیت نازل ہوئی تھی۔
دوسرا قول شان نزول کے بارے میں یہ بیان کیا جاتا ہے کہ غزوۂ احد میں جب آنحضور کا چہرۂ مبارک زخمی ہوگیا اور آپ کے سامنے کے دانت مجروح ہوگئے تو حضرات صحابہؓ نے آپ سے عرض کیا کہ آپ ان کافروں کے حق میں بددعاء فرمادیں۔ اس پر آپ نے جواب میں فرمایا کہ حق جل مجدہٗ نے مجھ کو لعنت کرنیوالا نہیں بھیجا بلکہ خیر کی جانب دعوت دینے والا بناکر بھیجا ہے۔ پھر آپ نے ان کفار کے حق میں دعاء فرمائی۔ فرمایا خداوند تعالےٰ میری قوم کو ہدایت دے کیونکہ وہ مجھ کو اور میرے مقصد کو نہیں جانتے ہیں۔ اس موقع پر مذکورہ بالا

Marfat.com

آیت نازل ہوئی جس میں اللہ تعالیٰ نے کفار کے حق میں بد دعاء کرنے یا دعاء کرنے سے منع فرمایا۔

شارح نے کہا علامہ زمخشری نے اس آیت کے بارے میں لکھا ہے کہ باری تعالےٰ کا قول "او یتوب علیہم" اسکے قول لیقطع طرفاً من الذین کفروا او یکبتہم پر عطف ہے۔ اور قول لیس لک من الامر شیٔ جملہ معترضہ ہے جو معطوف علیہ اور معطوف کے درمیان مذکور ہے۔ آیت کریمہ کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ شانہٗ ان کفار کے جملہ امور کا مالک مختار ہے اس لئے وہ ان کو ہلاک کرے یا ان کو شکست عطاء فرمائے یا ان کو اسلام قبول کرنے کی سعادت عطاء فرمائے یا پھر ان کو عذاب میں مبتلا کردے اگر وہ کفر پر جمے ہوئے ہیں۔ اور دیکھئے اے پیغمبر آپ کو ان کافروں کے متعلق کوئی اختیار حاصل نہیں ہے، آپ تو صرف دعوت دینے اور ڈرانے کیلئے مبعوث کئے گئے ہیں۔

شارح نے کہا علماء اصول کی نظر صرف فرمان باری تعالےٰ "لَیْسَ لَکَ مِنَ الْاَمْرِ شَیْئٌ" پر ہے۔ اس لئے انھوں نے قول "اَوْ یَتُوْبَ عَلَیْہِمْ" کو قول "لیس لک من الامر شیٔ" پر عطف کرنے سے روک دیا ہے۔ اور قول لِیَقْطَعَ طَرَفًا مِّنَ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا کی جانب التفات نہیں کی جبکہ دونوں ہی باتیں درست ہیں یعنی علمائے اصول اور صاحب کشاف علامہ زمخشری کا قول دونوں درست ہیں۔

وَحَتّٰی للغَایَۃِ کَاِلٰی معنیٰ اَنَّ حَتّٰی وَاِن عُدَّتْ ھٰہنا فِی حُرُوْفِ الْعَطْفِ لٰکِنَّ الْاَصْلَ فِیْھَا معنَی الغَایَۃِ کَاِلٰی بِاَنْ یَکُوْنَ مَا بعدھَا جُزْءً لِمَا قبلھَا کَمَا فِی اَکَلْتُ السمکۃَ حَتّٰی رَاْسَھَا اَو غیرَ جزءٍ کَمَا فِی قولہٖ تعالیٰ ھِیَ حَتّٰی مَطْلَعِ الفَجْرِ وَ اَمّا عندَ الاطلاقِ وَعدمِ القرینۃِ فَالاکثرُ علٰی اَنَّ مَا بعدھَا دَاخلٌ فِیما قبلھَا وَسَیَاْتِی تفصِیْلُ اِلٰی فِی مَوْضِعِھا وَتُسْتَعْمَلُ لِلْعَطْفِ مَعَ قیامِ معنی الغَایَۃِ بِمناسبَۃِ اَنَّ المعطوفَ یَعْقُبُ المعطوفَ علیہِ فِی الذِّکْرِ وَالحُکْمِ کَمَا اَنّ الغَایَۃَ تَعْقُبُ الْمُغَیَّا کقولھِمْ اسْتَنَّتِ الفِصَالُ حَتَّی القَرْعٰی الفِصَالُ جَمْعُ فَصِیْلٍ وَھُوَ وَلَدُ النَّاقَۃِ وَالاستنَانُ اَن یرفَعَ یَدَیْہِ ویطرحھُمَا معًا فِی حَالَۃِ العَدْوِ وَالقَرْعٰی جمعُ قَرِیعٍ وَھُوَ الفصیلُ الَّذِی لَہٗ بَثْرٌ ابیضُ للدَّاءِ فھو معطوفٌ عَلَی الفِصَالِ مَعَ قیامِ معنی الغَایَۃِ لِاَنَّہٗ کَانَ اَرْذَلَ مِنَ الفِصَالِ لَا یُتَوَقَّعُ الاستنَانُ منھا وَھٰذا مَثَلٌ یُضْرَبُ لِمَنْ یَتَکَلَّمُ مَعَ مَنْ لَا یَنْبَغِیْ اَنْ یَتَکَلَّمَ بَیْنَ یَدَیْہِ لِعُلُوِّ قَدْرِہٖ وَھٰذا کُلُّہٗ فِی الاسماءِ

ترجمہ

اور حتّیٰ الیٰ کیطرح غایت کے لئے آتا ہے۔ یعنی کلمۂ حتّیٰ اگرچہ اس جگہ حروفِ عاطفہ میں شمار کیا گیا ہے لیکن اس کی اصل وضع غایت کے لئے ہوتی ہے جیسے کہ الیٰ۔ بایں طور کہ حتّیٰ کا مابعد ماقبل کا جز واقع ہوتا ہے جیسے کہ اکلت السمک حتّیٰ راسہا میں۔ یا غیر جز ہوتا ہے جیسے کہ اللہ تعالےٰ کے قول ہی حتّیٰ مطلع الفجر میں۔ بہر حال جب مطلق بولا جائے اور کوئی قرینہ موجود نہ ہو تو اکثر و بیشتر ایسا ہوتا ہے کہ حتّیٰ کا مابعد ماقبل کے حکم

marfat.com

Marfat.com

میں داخل ہوتا ہے اور کلمۂ الیٰ کی تفصیل اپنے مقام میں آئیگی۔ اور کلمۂ حتیٰ عطف کیلئے مستعمل ہوتا ہے غایت کے معنیٰ قائم رکھنے کے ساتھ اور مناسب یہ ہے کہ معطوف ذکر میں بھی اور امر محکم میں بھی معطوف علیہ کے بعد ہوتا ہے جس طرح غایت مغیا کے بعد آتی ہے۔ جیسے ان کا قول استنت الفصال حتیٰ القرعیٰ (اونٹ کے طاقتور بچوں نے بے تحاشا جست لگائی یہاں تک کہ کمزور بچوں نے بھی) الفصال فصیل کی جمع ہے جس کے معنے اونٹ کے بچے کے ہیں۔ اور الاستنان کے معنیٰ بے تحاشا دوڑنا اس طور پر کہ دوڑتے وقت بچہ اپنے دونوں اگلے پیروں کو اوپر اٹھائے پھر ایک ساتھ نیچے ڈالے۔ اسی طرح القرعیٰ قریع کی جمع ہے جس کے معنے اس بچے کے ہیں جس کا چمڑا بیماری کیوجہ سے سفید ہو گیا ہو۔ اس کا عطف الفصال پر واقع مع غایت کے ہے کیونکہ قرعیٰ یعنی دبلے اور کمزور بچے الفصال یعنی مضبوط طاقتور بچوں سے نسبۃً کم مرتبہ والے ہیں۔ ان سے بے تحاشا دوڑنے یعنی کود پھاند کر چلنے کی امید نہیں کی جاتی اور یہ ایک ضرب المثل (کہاوت) ایسے آدمی سے کہی جاتی ہے جو ایسے شخص سے بات کرتا ہے جس کے سامنے اسکی بلندیٔ مرتبہ کیوجہ سے اس کے لئے کلام کرنا مناسب نہیں ہوتا۔ یہ تفصیل اس وقت ہے جبکہ کلمۂ حتیٰ اسم پر داخل ہو۔

تشریح جس طرح کلمۂ الیٰ غایت کو بیان کرتا ہے، کلمۂ حتیٰ بھی اسی طرح غایت کیلئے آتا ہے۔ اور حتیٰ کا ذکر اگرچہ حروف عاطفہ میں کیا گیا ہے مگر غایت کے معنے اس کے حقیقی ہیں۔ جس طرح الیٰ حرف جار ہے مگر غایت کے معنیٰ حقیقی ہیں۔

بطور ثبوت یہ ہے کہ حتیٰ کا مابعد اپنے ماقبل کا جز واقع ہوتا ہے جیسے اکلت السمکۃ حتیٰ راسہا۔ اس مثال میں راس جز اور سمک اس کا کل ہے، اور اکل سمک کی انتہاء اور غایت راس سمک ہے۔ یا حتیٰ کا مابعد اپنے ماقبل کا جز تو نہ ہو جیسے اس مثال ہی حتیٰ مطلع الفجر میں۔ ھی سے لیلۃ القدر مراد ہے یعنی لیلۃ القدر پوری رات موجود رہتی ہے یہاں تک کہ فجر طلوع ہو جائے۔ تو طلوع فجر لیلۃ القدر کا جز نہیں ہے۔

شارح نے کہا کہ جب کلمہ مغیٰ کسی قید یا کسی قرینہ کے مذکور ہو تو بیشتر نحوی یہ کہتے ہیں کہ حتیٰ کا مابعد اس کے ماقبل کے حکم میں داخل ہوتا ہے۔ دوسرے علماء نے کہا کہ حتیٰ کا مابعد حتیٰ کے ماقبل کے حکم میں داخل نہیں ہوتا۔ مبرد نامی نحوی نے کہا کہ اگر حتیٰ کا مابعد اس کے ماقبل کا جز ہو تو مابعد اس کے ماقبل کے حکم میں داخل ہوگا ورنہ نہیں۔

خلاصۂ کلام:۔ حتیٰ کے معنے حقیقی غایت کے ہیں۔ اور کبھی کبھی غایت کے ساتھ ساتھ برائے عطف بھی آتا ہے مگر یہ استعمال بطور مجاز کے ہوگا۔

لفظ حتیٰ کے معنیٰ حقیقی و مجازی کے درمیان مناسبت:۔ اس سلسلہ میں یہ ہے کہ جس طرح غایت حکم اور بیان میں اپنی مغیا کے بعد ہوا کرتی ہے اسی طرح معطوف بھی اپنے معطوف علیہ کے بعد مذکور ہوتا ہے گویا بعد میں مذکور ہونا دونوں میں قدر مشترک ہے اسی مناسبت کی بناء پر کلمۂ حتیٰ کو مجازاً عطف کیلئے استعمال کرنا جائز ہے جیسے جاءنی القوم حتیٰ زید۔ تیرے پاس قوم آئی یہاں تک کہ زید بھی آیا۔ اس مثال میں زید اپنی قوم میں کوئی افضل آدمی ہے یا پھر سب سے کمتر شخص ہے۔ ان دونوں معنوں کے اعتبار سے اس میں غایت بننے کی صلاحیت پائی

Marfat.com

جاتی ہے۔ اس مثال میں حتیٰ غایت کے معنیٰ کا فائدہ دینے کے ساتھ عطف کے معنے کا فائدہ دے رہا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ میرے پاس قوم اور زید بھی آئے۔

ایک اشکال :- جب حتیٰ کو غایت کے ساتھ عطف کیلئے استعمال کیا جائیگا تو معنیٰ حقیقی اور معنیٰ مجازی دونوں کا ایک ساتھ جمع کرنا لازم آئے گا اور یہ ناجائز ہے؟

جواب :- جب حتیٰ کو عطف کیلئے مجازاً استعمال کیا جائیگا تو غایت کے معنے اس میں بغیر کسی ارادہ کے نکل آتے ہیں جیسا کہ حقیقت ومجاز کا اجتماع ارادۃً ممنوع ہے۔ خود جمع ہو جائیں تو کوئی حرج نہیں ہے۔

حتیٰ غایت کے ساتھ عطف کیلئے بھی استعمال کیا گیا ہو۔ اس کی مثال " استنت الفصال حتی القرعیٰ " (اونٹ کے جوان طاقتور بچوں نے جست لگائی یہاں تک کہ کمزور وناتواں بچوں نے بھی) فصال کے معنے اونٹ کے بچوں کے ہیں، استنان کے معنے بے تحاشا دوڑنا، اور قرعیٰ جمع قریع کی ہے۔ قریع اس بچے کو کہتے ہیں جس کا چمڑا بیماری اور کمزوری کی بناء پر سفید ہو گیا ہو۔ اس مثال میں القرعیٰ معطوف اور الفصال معطوف علیہ ہے۔ اور اس میں غایت کے معنے بھی پائے جاتے ہیں۔

شارح نے کہا کہ اہل عرب کا یہ مقولہ ایک کہاوت ہے۔ یہ مثال اس آدمی کے سامنے کہی جاتی ہے جس کو اس کے رتبہ کے بلند ہونیکی بناء پر اس سے کلام کرنا مناسب نہیں سمجھا جاتا۔ اور ہندوستانی کہاوت بھی اسی کے قریب قریب بولی جاتی ہے۔ سوپ تو چھلنی کیا بولے جس میں بہتّر چھید۔

شارح نے کہا مذکورہ بالا تفصیل حتیٰ کے بارے میں اس صورت میں ہے جب کہ کلمۂ حتیٰ اسم پر داخل ہو اور کلمۂ حتیٰ کے فعل میں داخل ہونے کا بیان ذیل میں فرمایا۔

وَمَوَاضِعُهَا فِي الْاَفْعَالِ اَيْ بَيَانُ مَوَاضِعِ اسْتِعْمَالِ كَلِمَةِ حَتّٰى فِي الْاَفْعَالِ اَنْ تُجْعَلَ غَايَةً بِمَعْنٰى اِلٰى اَوْ غَايَةً هِيَ جُمْلَةٌ مُبْتَدَأَةٌ فَالْاَوَّلُ كَقَوْلِهٖ سِرْتُ حَتّٰى اَدْخُلَهَا فَاِنَّ حَتّٰى مَعَ مَا بَعْدَهَا مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِهٖ سِرْتُ فَيَكُوْنُ مِنْ اَجْزَاءِ اَوَّلِ الْكَلَامِ كَمَا لَوْ دَخَلَ اِلٰى كَانَ كَذٰلِكَ وَالثَّانِيْ كَقَوْلِهٖ خَرَجَتِ النِّسَاءُ حَتّٰى خَرَجَتْ هِنْدٌ فَاِنَّ هٰذِهٖ جُمْلَةٌ مُبْتَدَأَةٌ غَيْرُ مُتَعَلِّقَةٍ بِمَا قَبْلَهَا وَلَيْسَ لَهَا مَحَلٌّ مِنَ الْاِعْرَابِ كَمَا كَانَ لِلْاَوَّلِ۔

ترجمہ

اور حتیٰ کے مقامات افعال میں یعنی کلمۂ حتیٰ کے مواقع استعمال افعال میں یہ ہیں کہ حتیٰ کو الیٰ کے معنیٰ میں لیکر غایت قرار دیا جائے۔ یا ایسی غایت قرار دی جائے کہ وہ جملہ ابتدائیہ ہو۔ پہلا مقام جیسے سرت حتیٰ ادخلها۔ دیکھئے اس مثال میں حتیٰ اپنے مابعد سمیت سرت کے متعلق ہے۔ پس اول کلام کے اجزاء میں سے ہو گیا جس طرح پر کہ اگر اس جگہ الیٰ داخل ہوتا تو ایسا ہی ہوتا۔ دوسرا مقام جیسے اس کا قول خرجت النساء

marfat.com

Marfat.com

تشریح

حتیٰ خرجت ہند۔ یہ ایک ایسا جملہ ہے جو ابتدائیہ ہے ماقبل سے متعلق نہیں ہے نہ اس کا محل اعراب ہے جیساکہ پہلے مقام کیلئے تھا۔
ماتن نے کہاکہ اگر کلمۂ حتیٰ کو فعل میں داخل کیا جائے تو اس کے دخول کے دو مقام ہیں۔ اول مقام یہ ہے کہ حتیٰ کو بمعنیٰ الیٰ لیکر غایت کے لئے قرار دیا جائے۔ دوسرا مقام یہ ہے کہ حتیٰ کو ایسی غایت اور انتہاء بنایا جائے کہ وہ ابتدائی جملے میں ہو۔

پہلی صورت میں کلمۂ حتیٰ اپنے مابعد والے کلام کے ساتھ مل کر اپنے ماقبل کا متعلق ہوگا اور حتیٰ کا مابعد جزء ہوگا حتیٰ کے ماقبل والے کلام کا۔

دوسری صورت میں ایسا نہ ہوگا۔ اول مقام کی مثال جیسے سرتُ حتیٰ ادخلہا۔ اس میں حتیٰ ادخلہا جو حتیٰ کا مابعد کلام ہے وہ سرتُ سے متعلق ہوگا اور حتیٰ ادخلہا سرتُ یعنی شروع کلام کا جز ہوگا کیونکہ لفظ سرتُ میں فعل اور فاعل دونوں موجود ہیں اور ادخلَ ان ناصبہ مصدر کی تاویل میں ہوکر سرتُ کا مفعول واقع ہوگا اور تقدیر عبارت کی اس طرح پر ہوگی کہ سرتُ حتیٰ دخولہا۔ جس طرح اگر اس مثال میں بجائے حتیٰ کے الیٰ مذکور ہوتا تو عبارت اس طرح ہوتی سرت الیٰ دخولہا (میں اس کے داخل ہونے تک چلتا رہا) اس مثال میں الیٰ اپنے مابعد کے ساتھ ملکر اپنے ماقبل کا متعلق ہے اور شروع کلام کا جز ہے۔

دوسرے مقام کی مثال خرجت النساء حتیٰ خرجت ہند (تمام عورتیں نکل آئیں یہانتک کہ ہندہ بھی نکل آئی) اس جملے کا ماقبل سے کوئی ربط نہیں ہے، کیونکہ نہ تو یہ اپنے ماقبل کا فاعل ہے اور نہ ہی مفعول اور ان کے علاوہ کوئی اور معمول بھی نہیں ہے۔

وَعَلَامَةُ الْغَايَةِ اَنْ يَحْتَمِلَ الصَّدْرُ الْامْتِدَادَ وَاَنْ يَصْلُحَ الْاٰخِرُ دَلَالَةً عَلَى الْاِنْتِهَاءِ كَالسَّيْرِ يَحْتَمِلُ الْامْتِدَادَ اِلٰى مُدَّةٍ مَدِيْدَةٍ وَالدُّخُوْلُ يَصْلُحُ اَنْ يَمْتَدَّ اِلٰى خُرُوْجِ هِنْدٍ لِاَنَّهَا تَكُوْنُ اَعْلٰى مِنْهُنَّ اَوْ خَادِمَةً لَهُنَّ وَهُوَ يَصْلُحُ لِلْاِنْتِهَاءِ اِلَيْهِ فَاِنْ وُجِدَ الشَّرْطَانِ مَعًا تَكُوْنُ حَتّٰى لِلْغَايَةِ فِي الْفِعْلِ فَاِنْ لَمْ تَسْتَقِمْ فَلِلْمُجَازَاةِ بِمَعْنٰى لَامِ كَيْ اَيْ فَاِنْ عُدِمَ الشَّرْطَانِ جَمِيْعًا اَوْ اَحَدُهُمَا فَتَكُوْنُ حَتّٰى بِمَعْنٰى لَامِ كَيْ لِاَجْلِ السَّبَبِيَّةِ فَيَكُوْنُ الْاَوَّلُ سَبَبًا وَالثَّانِيْ مُسَبَّبًا لِلْمُنَاسَبَةِ بَيْنَ الْغَايَةِ وَالْمُجَازَاةِ لِاَنَّ الْفِعْلَ يَنْتَهِيْ بِوُجُوْدِ الْجَزَاءِ كَمَا يَنْتَهِي الْمُغَيَّا بِوُجُوْدِ الْغَايَةِ فَاِنْ تَعَذَّرَ هٰذَا جُعِلَتْ مُسْتَعَارَةً لِلْعَطْفِ الْمَحْضِ وَيَبْطُلُ مَعْنَى الْغَايَةِ اَيْ اِنْ تَعَذَّرَتِ السَّبَبِيَّةُ اَيْضًا تَكُوْنُ حَتّٰى لِلْعَطْفِ الْمَحْضِ مَجَازًا وَلَا يُرَاعٰى حَتّٰى مَعْنَى الْغَايَةِ اَصْلًا وَهٰذِهِ اسْتِعَارَةٌ اخْتَرَعَهَا الْفُقَهَاءُ وَلَا نَظِيْرَ لَهَا فِيْ كَلَامِ الْعَرَبِ۔

Marfat.com

ترجمہ

اور غایت ہونیکی ایک علامت یہ ہے کہ صدر کلام ممتد ہونیکا احتمال رکھے۔ اور دوسری علامت یہ ہے کہ آخری کلام منتہی ہونے پر دلالت کرنے کی صلاحیت رکھے جیسے لفظ میں مدت دراز تک پھیلنے کا احتمال رکھتی ہے اور دخول اس کی انتہاء کا ایسے خروج فساد ایسا جملہ ہے جو اس کی صلاحیت رکھتا ہے کہ خروج ہندہ کے خروج تک ممتد ہو کیونکہ عورتوں میں وہ سب سے اعلیٰ درجہ کی ہے یا انکی خادمہ جو خروج کی انتہاء بننے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ پس اگر دونوں شرطیں ساتھ پائی گئیں تو حتیٰ فعل میں غایت کے لئے ہوگا پس اگر علامت درست نہ ہو تو حتیٰ لام کئ کے معنے میں مجازات کیلئے آئے گا یعنی اگر دونوں شرطیں نہ پائی جائیں یا کوئی ایک شرط نہ پائی جائے تو حتیٰ ایسے وقت میں لام کئ کے معنیٰ میں ہوگا۔ سبب ہونیکی وجہ سے۔ لہٰذا جملہ میں اول سبب اور دوسرا مسبب ہوگا۔ اس وجہ سے کہ غایت اور مجازات کے درمیان مناسبت پائی جاتی ہے کیونکہ فعل جزاء کے موجود ہونے پر منتہی ہو جاتا ہے جس طرح مغیا کے پائے جانے کے وقت غایت منتہی ہو جایا کرتی ہے۔ پس اگر کلمہ حتیٰ کا مجازاۃ کیلئے ہونا متعذر ہو جائے تو اس کو عطف کیلئے مستعار لیا جاتا ہے اور غایت کے معنے باطل ہو جاتے ہیں یعنی اگر سببیت بھی متعذر ہو جائے تو اس صورت میں معنیٰ صرف عطف محض کیلئے آئے گا، مجازاً اور غایت کے معنے کی رعایت بالکل نہ کرے گا۔ یہ مجازی معنے ایسے ہیں کہ جس کو فقہاء نے وضع کیا ہے کلام عرب میں اس کی کوئی نظیر نہیں ہے۔

تشریح

ماتن نے کہا کہ غایت کی دو علامات ہیں۔ پہلی علامت یہ ہے کہ کلام اول امتداد کا احتمال رکھتا ہو۔ دوسری پہچان یہ ہے کہ آخری کلام غایت بننے کی صلاحیت رکھتا ہو جیسے سِرتُ حتیٰ اَدخُلَہا۔ اس مثال میں سِرتُ ایسا فعل ہے جس میں امتداد کی صلاحیت پائی جاتی ہے اور دخول بلد اس کی صلاحیت رکھتا ہے کہ سیر یہاں پہونچ کر انتہاء کو پہونچ جائے۔

دوسری مثال میں خرجت النساء حتیٰ ہندٌ۔ خروج نساء میں امتداد کا احتمال ہے کہ وہ خروج ہندہ تک ممتد ہو۔ اس وجہ سے کہ اگر ہندہ ان عورتوں میں سب سے بڑے رتبہ والی ہے یا ان سب میں کم درجہ کی ہے۔ اگر رتبہ میں بلند ہے تو معنیٰ یہ ہوں گے کہ عورتیں نکل آئیں حتیٰ کہ ان سب میں جو سب سے بڑے مرتبہ والی عورت ہندہ تھی وہ بھی نکل آئی۔

دوسری صورت میں مطلب یہ ہوگا۔ عورتیں نکلیں یہانتک کہ ان سب میں جو سب سے کمتر عورت تھی وہ بھی باہر نکل آئی۔ دونوں مثالوں میں اتنا فرق ہے کہ اول مثال میں ادنیٰ سے اعلیٰ کی جانب ترقی ہے۔ اور دوسری مثال میں اس کے مقابلے تنزل اعلیٰ سے ادنیٰ کی جانب مذکور ہے۔

حاصل یہ نکلا کہ اس مثال میں خروج نساء خروج ہندہ تک ممتد ہو سکتی ہے، اور خود خروج ہندہ اس بات کی صلاحیت رکھتا ہے کہ خروج نساء اس پر آکر ختم ہو جائے۔ لہٰذا اس میں دونوں شرطیں پائی جاتی ہیں اسلئے کلمہ حتیٰ اس مثال میں غایت کیلئے ہوگا اور فعل پر داخل ہوگا اور غایت کے معنے دے گا۔

marfat.com

Marfat.com

اور اگر غایت کی بیان کی ہوئی علامت درست نہ ہو تو اس وقت کلمۂ حتیٰ لام کی کے معنے دے گا اور مجازات کیلئے ہوگا یعنی سببیت کے معنیٰ میں ہوگا اور حتیٰ کا ماقبل یعنی شروع کلام سبب ہوگا اور حتیٰ کا مابعد والا حصہ سبب ہوگا۔

غایت اور مجازات یعنی سببیت کے درمیان مناسبت: اس لئے کہ وہ فعل جو سبب پر دال ہے جب اس فعل کی جزار مذکور ہو یا اس کا مسبب مذکور ہو تو وہ اس پر آکر ختم ہو جاتا ہے جس طرح مغیا غایت پر آکر ختم ہو جاتی ہے اسی مناسبت کی بنار پر جس وقت حتیٰ کے معنے غایت کے درست نہ ہوں تو وہاں حتیٰ کو سببیت اور مجازات کے لئے لیں گے۔

مصنف نے کہا کہ اگر کلمۂ حتیٰ کو مجازات کے لئے لینا بھی دشوار ہو تو اس صورت میں کلمۂ حتیٰ صرف عطف کے لئے فائدہ دیگا اور اس کے حقیقی معنے یعنی غایت کے معنے کا کوئی لحاظ نہ کیا جائے گا اور اس صورت میں حقیقت و مجاز کے درمیان مناسبت اس طرح پر ہوگی کہ جس طرح غایت ہمیشہ مغیا کے بعد آیا کرتی ہے۔ اسی طرح معطوف بھی ہمیشہ اپنے معطوف علیہ کے بعد مذکور ہوتا ہے۔ تو پھر اس وقت کلمۂ حتیٰ فار کے معنے میں ہوگا یا ثمّ کے معنے کا فائدہ دیگا۔

شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا:۔ حتیٰ کا صرف عطف کیلئے مجازاً استعمال کرنا اس کو صرف فقہار نے جاری کیا ہی کلام عرب میں اس قسم کی کوئی مثال نہیں ملتی۔

اعتراض: جب اہل لغت عرب اور عرف عرب میں کلمۂ حتیٰ محض عطف کیلئے استعمال نہیں کیا جاتا تو پھر حضرات فقہار کو حتیٰ کو صرف عطف کے لئے استعمال نہیں کیا جاتا تو پھر حضرات فقہار کو حتیٰ کو صرف عطف کے لئے مجازاً استعمال کرنے پر اور اس پر شرعی احکام متفرع کرنے کا کوئی جواز نہیں ہے؟

جواب: کلمۂ حتیٰ کو محض عطف کے لئے صرف امام محمدؒ سے ثابت ہے اور لغت عرب کے باب میں امام محمدؒ کا قول ایک مضبوط دلیل اور سند مانا گیا ہے۔ لہٰذا اس استعارہ میں بھی امام محمدؒ کا قول سند بنے گا اور احکام شرع کے متفرع کرنیکی وجہ جواز موجود ہے۔

جواب ثانی: الفاظ کے معنے لینے کے باب میں فقہار کو نحویوں پر برتری اور فوقیت حاصل ہے اس لئے ان کے مقابلہ میں نحویوں کے اقوال کا کوئی اعتبار نہ کیا جائے گا

ثم ذکر امثلۃ کلٍ من الثلثۃ من الفقہ فقال وعلیٰ ھذا مسائل الزیادات ای علیٰ ھذہ القواعد الثلثۃ الامثلۃ المذکورۃ فی الزیادات کان لم اضربك حتیٰ تصیح فعبدی حرٌّ ھذا مثال للغایۃ التی بمعنی الیٰ فان ضرب المخاطب امرٌ یصلح ان یکون ممتداً الی الصیاح والصیاح یصلح انتہاءً لہ لھیجان الرحمۃ

Marfat.com

اذ لحدوث الخوف من احد فان ترك الضرب قبل الصياح او لم يضرب اصلا يحنث

ترجمہ

پھر مصنف نے مذکورہ صورتوں کی تین مثالیں مسائل فقہیہ سے ذکر فرمایا ہے۔پس فرمایا وعلی ہذا مسائل الخ اور اسی کے مطابق زیادات کے مسائل ہیں یعنی مذکورہ تینوں قواعد اور اصول کے مطابق وہ مثالیں ہیں جو زیادات میں ذکر کی گئی ہیں جیسے ان لم اضربک حتی تصیح فعبدی حر (یعنی اگر میں تجھ کو نہ ماروں یہانتک کہ تو چیخ پڑے تو میرا غلام آزاد ہے) یہ اس غایت کی مثال ہے جو الی کے معنے میں ہے کیونکہ مخاطب کو مارنا الیسام ہے کہ جو صلاحیت رکھتا ہے کہ وہ چیخنے تک ممتد ہو جائے اور چیخنا اس کے انتہاء کی صلاحیت رکھتا ہے کیوں کہ جذبۂ رحم ابھر آتا ہے۔ یا پھر کسی دوسرے کا خوف سوار ہو جاتا ہے پس اگر اس نے ضرب کو ترک کر دیا صیاح سے پہلے یا بالکل مارا ہی نہیں تو دونوں صورتوں میں حانث ہو جائے گا۔

تشریح

شارح علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ مذکورہ قواعد غایت کا الی کے معنے میں ہونا اور مجازات کے معنے دینا اور حتی کا صرف عطف کیلئے رہنا جن کی مثالیں ماتن نے فقہ کی تحریر کی ہیں انہیں قواعد کے تحت وہ مسائل بھی ہیں جن کو کتاب زیادات میں ذکر کیا گیا ہے۔پس حتی کا معنی الی ہونا اس کی مثال ان لم اضربک حتی تصیح فعبدی حر (اگر میں تجھ کو اس وقت تک نہ ماروں یہانتک کہ تو چیخنے لگے تو پس میرا غلام آزاد ہے) اس مثال میں قسم کھانیوالے نے حتی الصیاح کو نہ مارنے کی شرط قرار دی ہے۔اس لئے اگر اس نے بالکل نہ مارا، یا چیخنے سے پہلے اپنی ضرب کو روک دیا تو دونوں صورتوں میں غلام آزاد ہو جائیگا کیونکہ شرط غلام کے آزاد نہ ہونے کی نہیں پائی گئی۔

نیز اس مثال میں حتی کے مابعد کے غایت بننے کی علامتیں موجود ہیں اسلئے کلمۂ حتی غایت کے معنے دینے کے لئے الی کے معنے میں ہوگا کیونکہ اول کلام ایسی چیز ہے جو مخاطب کے چیخ پکار تک ممتد ہو سکتا ہے۔ اور چیخنا اس کی صلاحیت رکھتا ہے کہ ضرب کی انتہاء اس پر ہو جائے۔

وان لم آتك حتى تغديني فعبدي حر هذا مثال للمجازاة لان الاتيان وان صلح للامتداد بحدوث الامثال لكن التغدية لا تصلح انتهاء له لانها احسان وهو داع لزيادة الاتيان لا لنهي فلم يصلح حملنا على الغاية فتكون بمعنى لام كي اي ان لم آتك لكي تغديني فان اتاه ولم يغده لم يحنث لانه اتاه للتغدية والتغدية فعل المخاطب لا اختيار فيه للمتكلم

ترجمہ

(اور اگر میں تمہارے پاس اس وقت تک نہ آسکا تا آنکہ تمہارے ساتھ دن کا کھانا کھاؤں

marfat.com

Marfat.com

تو میرا غلام آزاد ہے) یہ مجازات کی مثال ہے۔ کیونکہ اتیان (آنا) اگر امتداد کی صلاحیت رکھتا ہے کہ حدوث امثال سے ممتد ہو جائے لیکن تغدیہ اس کی انتہاء بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اس لئے کہ تغدیہ تو احسان ہے یہ آنے میں زیادتی کا داعی ہے، منتہی کیسے ہو جائے گا لہٰذا غایت پر اس کا حمل درست نہیں ہے بلکہ لام کے معنے میں ہو جائیگا۔ یعنی ان لم آتک لان تغدینی (اگر میں نہ آؤں تاکہ تو مجھے دوپہر کا کھانا کھلائے) پس اگر شخص مذکور آگیا مگر اس کے ساتھ کھانا نہ کھایا تو حانث نہ ہوگا کیوں کہ وہ اس کے پاس کھانا کھلانے کے لئے آیا ہے اور تغدیہ مخاطب کا فعل ہے۔ متکلم کا اس میں کوئی اختیار نہیں ہے۔

تشریح قولہ وان لم آتک حتی تغدینی فعبدی حر (یعنی اور اگر میں تیرے پاس نہ آؤں تاکہ تو مجھ کو صبح کا کھانا کھلائے تو بس میرا غلام آزاد ہے) یہ مجازات اور سببیت کی مثال ہے۔ اس مثال میں اتیان سبب ہے، اور تغدیہ یعنی صبح کا کھانا کھلانا اس کا مسبب ہے اور اتیان میں ایک حرکت ہے جس میں امتداد کی صلاحیت موجود ہے مگر تغدیہ کھانا کھلانا اس کی صلاحیت نہیں رکھتا کہ وہ اتیان کا منتہیٰ بن سکے اسلئے کہ کھانا کھلانا ایک تبرع ہے جو زیادتی اتیان کا سبب تو بن سکتا ہے مگر منتہیٰ نہیں بن سکتا لیکن جب تبرع و احسان یعنی تغدیہ زیادتی اتیان کا سبب ہے تو تغدیہ اتیان کا منتہیٰ نہ ثابت ہوگا اس لئے غایت بننے کی جو دو شرطیں تھیں۔ ان میں سے دوسری شرط نہ پائی گئی اسلئے کلمۂ حتیٰ کو غایت کے لئے محمول کرنا جائز نہیں بلکہ مجازاً کلمۂ حتیٰ مجازات اور سببیت کے لئے ہو جائیگا جس کے معنے یہ ہوں گے کہ اگر میں تیرے پاس نہ آؤں تاکہ تو مجھ کو صبح کا کھانا کھلائے تو میرا غلام آزاد ہے۔ مطلب یہ ہوا کہ صبح کے کھانے کیلئے میں تیرے پاس ضرور آؤں گا لہٰذا قسم کھانیوالے نے غلام کو آزاد ہونے کے لئے شرط قرار نہیں دیا۔ اس لئے اگر قسم کھانے والا مخاطب کے پاس نہ آئے تو شرط کے پائے جانے کی وجہ سے حانث نہ ہوگا اور اس کا غلام آزاد ہو جائیگا۔ اور اگر قسم کھانے والا اس کے پاس آیا مگر مخاطب نے اس کو کھانا نہیں کھلایا تو وہ حانث نہ ہوگا اور اس کا غلام بھی آزاد نہ ہوگا کیوں کہ قسم کھانیوالا تو اس کے پاس صبح کا کھانے ہی کیلئے آیا تھا مگر کھانا کھلانا مخاطب کا کام تھا، قسم کھانے والے کا اس میں کوئی اختیار اور دخل نہیں ہے لہٰذا یہی کہنا پڑے گا کہ غلام کے آزاد ہونیکی شرط یعنی تغدی کے لئے نہ آنا موجود نہیں ہے اور جب شرط موجود نہیں تو قسم کھانیوالا بھی حانث نہ ہوگا اور اس کا غلام بھی آزاد نہ ہوگا۔

وَاِنْ لَمْ آتِكَ حَتّٰى اَتَغَدّٰى عِنْدَكَ فَعَبْدِىْ حُرٌّ هٰذَا مِثَالٌ لِلْعَطْفِ الْمَحْضِ لِعَدَمِ اسْتِقَامَةِ الْمُجَازَاةِ فَاِنَّ التَّغَدِّيَةَ فِىْ هٰذَا الْمِثَالِ فِعْلُ الْمُتَكَلِّمِ كَالْاِتْيَانِ وَالْاِنْسَانُ لَا يُجَازِىْ نَفْسَهٗ فِى الْعَادَةِ وَلِهٰذَا قِيْلَ اَسْلَمْتُ كَىْ اَدْخُلَ الْجَنَّةَ بِصِيْغَةِ الْمَجْهُوْلِ

Marfat.com

لا بصیغۃ المعلوم فتعین ان تجعل مستعارۃ للعطف فکانہ قیل ان لم آتک فلم اتغد عندک فعبدی حر فان لم یات اولم یتغد او اتاہ وتغدی متراخیا عن الاتیان یحنث لان الاقرب فی ھذہ الاستعارۃ حرف الفاء فاذا جعلت بمعنی الفاء لا یستقیم التراخی وقیل کونھا بمعنی الواو انسب لان المجوز للاستعارۃ الاتصال وھو فی الواو اکثر ولکنھم یتکلموا فی انہ لابد ان یکون قولہ اتغدی باسقاط الالف لیکون مجزوما معطوفا علی آتک وقیل لا باس بہ لان ما قلنا بیان حاصل المعنی لا بیان تقدیر الاعراب وما یتوھم انہ معطوف علی النفی دون المنفی فساقط لا عبرۃ بہ فتامل۔

ترجمہ اگر میں تیرے پاس نہ آسکوں تا آنکہ میں تیرے پاس دن کا کھانا کھاؤں تو میرا غلام آزاد ہے۔ یہ عطف محض کی مثال ہے کیونکہ مجازات کے معنے یہاں درست نہیں ہیں کیونکہ تغدیہ اس مثال میں متکلم کا فعل ہے جیسے کہ اتیان اس کا فعل ہے مگر عادت یہ ہے کہ انسان اپنے آپ کو جزا نہیں دیا کرتا اسی واسطے بولا جاتا ہے۔ وَسُلِمَ حتی ادخل الجنۃ میں مجہول استعمال کیا گیا ہے معروف کا صیغہ استعمال نہیں کیا گیا لہٰذا عطف کے لئے مستعار لینا متعین ہو گیا پس گویا اس طرح کہا گیا کہ ان لم اٰتک فلم اتغدی فعبدی حر (اگر میں تمہارے پاس نہ آسکوں اور تمہارے پاس غذا نہ کھا سکوں تو میرا غلام آزاد ہے) پس اگر متکلم مخاطب کے پاس نہ آئے یا آجائے مگر غدائیہ نہ کھائے یا اگر غدائیہ دیر سے کھائے تو ان سب صورتوں میں وہ حانث ہو جائیگا کیوں کہ اس استعارہ میں قریب ترین حرف فاء ہے۔ پس جب حتی کو فاء کے معنے میں کر دیا گیا تو تراخی کے معنے درست نہ ہوں گے۔ اور بعض لوگوں نے کہا ہے کہ حتی کا واؤ کے معنے میں ہونا زیادہ مناسب ہے کیوں کہ استعارہ کو جائز کرنیوالا اتصال ہے اور اتصال کے معنی واؤ کی صورت میں زیادہ ہیں لیکن علماء اصول نے فرمایا ہے کہ مناسب یہ ہے کہ لفظ اتغدی کو الف گرا کر پڑھا جائے تاکہ آتک مجزوم ہو کر معطوف ہو جائے۔ اور بعض نے فرمایا ہے کہ الف کے ساتھ لکھنے اور پڑھنے میں کوئی حرج نہیں ہے کیوں کہ ہم نے جو کچھ کہا ہے حاصل معنے ہے اعراب کی تقدیر کا بیان کرنا مقصود نہیں ہے۔ اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ "اتغدی" نفی یعنی لم پر معطوف ہے۔ منفی پر یعنی آتک پر نہیں ہے ایک گری پڑی سی بات ہے اس کا اعتبار نہیں ہے پس غور کر لو۔

تشریح قولہ ان لم اتک حتی اتغدی عندک فعبدی حر (اگر میں تیرے پاس نہ آیا تاکہ تیرے پاس صبح کا کھانا کھاؤں تو بس میرا غلام آزاد ہے)

اس مثال میں کلمۂ حتی مذکور ہے جو حرف عطف کے لئے لایا گیا ہے۔ اس لئے کہ اس

marfat.com

Marfat.com

جگہ سببیت کے معنے صحیح نہیں ہیں کیونکہ اس مثال میں تغدی یعنی صبح کا کھانا کھانا، متکلم کا فعل ہے اور اتیان بھی خود اسی کا فعل ہے اور عادت یہ ہے کہ آدمی خود اپنے آپ کو جزا نہیں دیا کرتا۔ اس کی تائید اس مثال سے ہوتی ہے کہ کسی نے کہا "اسلمتُ کی اُدْخَلَ الجنۃ" میں ادخل صیغہ مجہول ہے (میں اسلام لایا تاکہ جنت میں داخل کیا جاؤں) معروف کے ساتھ یہ مثال صحیح نہیں ہے۔ اس لئے کہ معروف کی صورت میں دخولِ اسلام اور دخولِ جنت دونوں میں متکلم کے فعل ہو جائیں گے اور لازم آتا ہے کہ یہ شخص خود اسلام لا کر اپنی جزا دینا چاہتا ہے اور حاصل معنیٰ اس عبارت کے یہ ہوئے کہ میں اسلام میں داخل ہوا تاکہ خود جنت میں داخل ہو جاؤں اور یہ صحیح نہیں ہے۔ دخولِ جنت تو خداوند تعالےٰ کی مرضی اور اجازت پر موقوف ہے نہ اسلام لانے پر۔

اور مجہول کی صورت میں اس عبارت کا ترجمہ یہ ہوگا کہ میں اسلام میں داخل ہوا تاکہ جنت میں داخل کیا جاؤں۔ اس صورت میں دخولِ اسلام تو بندے کا فعل ہوا اور دخولِ جنت حق تعالےٰ کی مرضی پر موقوف ہوگا۔ اور یہ بالکل درست ہے۔ حاصلِ کلام یہ ہوا کہ متن کی مثال میں تغدی اور اتیان دونوں کے دونوں خود متکلم کے اپنے فعل ہیں۔ اور اگر حتیٰ کو مجازات کے لئے قرار دیا جائے تو لازم آتا ہے کہ آدمی خود اپنے کو جزا دے رہا ہے جو قاعدہ کے خلاف ہے۔ لہٰذا اس جگہ کلمۂ حتیٰ کو صرف عطف کے لئے ہونا ہی متعین ہے۔ گویا اس نے یہ کہا ہے کہ "ان لم اٰتك فلم اتغدی عندك فعبدی حرٌّ" (اگر میں تیرے پاس نہ آیا پھر تیرے پاس کھانا نہ کھایا تو میرا غلام آزاد ہے) مطلب یہ لیا جائے گا۔ میں ضرور بالضرور آؤں گا پھر آکر کھانا کھاؤں گا۔ پس غلام آزاد ہونے کی شرط عدم اتیان پھر متصلاً عدم تغدی کو قرار دیا جائے گا

اگر قسم کھانیوالا مخاطب کے پاس آگیا پھر متصلاً صبح کا کھانا بھی اس نے کھا لیا تو اس کی قسم پوری ہوگئی اور نتیجہ یہ نکلے گا کہ اس کا غلام آزاد نہ ہوگا۔ اور اگر قسم کھانیوالا آیا نہیں، یا آیا تو مگر تغدی نہیں کھایا کچھ دیر کے بعد تغدی کی تو ان تینوں صورتوں میں وہ حانث ہو جائے گا۔ اور اس کا غلام بھی آزاد ہو جائے گا۔

شارح نے کہا کہ اگر قسم کھانیوالا مخاطب کے پاس آیا اور کچھ دیر گذر جانے کے بعد اس نے کھانا کھایا تو قسم کھانے والا اس وجہ سے حانث ہوگا۔ اس مثال میں قریب ترین حرفِ فاء مذکور ہے اور حتیٰ کو فاء کے معنے میں لینا اس لئے اقرب ہے کیونکہ حتیٰ غایت کے لئے آتا ہے اور فاء تعقیب کے لئے آتا ہے جبکہ تعقیب کے معنے غایت کے معنے کے بالکل قریب قریب ہیں۔ اس لئے کہ جس طرح غایت مغیا کے فوراً بعد آتی ہے اسی طرح فاء کا مابعد بھی فاء کے ماقبل کے فوراً بعد آتا ہے۔ اس لئے حتیٰ کو بمعنیٰ فاء کے لینا زیادہ قریب ہے اور جب حتیٰ کو بمعنیٰ فاء لے لیا گیا تو پھر تراخی کے معنے درست نہ ہوں گے بلکہ مخاطب کے پاس آنے کے فوراً بعد تغدی کا پایا جانا ضروری ہوگا اس لئے آنے کے بعد اگر تغدی میں تاخیر ہوگئی تو شرط چونکہ پائی گئی اس لئے قسم کھانے والا اپنی قسم میں حانث ہو جائے گا اور نتیجہ یہ ہوگا کہ اس کا غلام آزاد ہو جائے گا۔

حتیٰ بمعنیٰ واؤ۔ اس مثال میں بعض حضرات نے کہا ہے کہ حتیٰ کو واؤ کے معنے میں لینا زیادہ مناسب ہے

Marfat.com

کیونکہ مجازی معنے مراد لینے کیلئے اتصال ضروری ہے اور دونوں کے درمیان اتصال بصورت واؤ زیادہ پایا جاتا ہے
واؤ کے معنے میں لینے کی صورت میں عدم اتیان اور عدم تعدی دونوں غلام کے آزاد ہونے کیلئے شرط ہو جائیں
گے۔ پس اگر متکلم مخاطب کے پاس نہیں آیا یا آیا مگر اس نے تعدی نہیں کی تو شرط پائی گئی اور غلام آزاد
ہو جائے گا۔ اور اگر آیا مگر تعدی کچھ تاخیر سے کی تو اس صورت میں شرط نہیں پائی گئی۔ اس وجہ سے کہ مذکورہ
دونوں افعال یعنی اتیان اور تعدی جن کے نہ پائے جانے کو غلام کی آزادی کے لئے شرط قرار دیا ہے
وہ دونوں ہی موجود ہیں اس لئے قسم کھانے والا حانث ہو جائیگا۔

قولہ التغدی الخ۔ بعض نے کہا لفظ التغدیٰ کے الف کو ساقط کردینا ضروری ہے یعنی واؤ کے کسرہ کے ساتھ
پڑھنا ضروری ہے۔ تا التغدی لفظ آتک پر معطوف ہو جائے۔ آتک کیطرح التغدی بھی مجزوم بلم ہو جائے۔
اور بعض نے کہا کہ التغدیٰ الف کے ساتھ پڑھنے میں اس صورت میں بھی کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ یہاں مسئلہ
کا تعلق معنے سے ہے الفاظ سے نہیں ہے کیونکہ حضرات فقہاء اعراب اور وجوہ اعراب پر بحث نہیں کرتے۔ انکی توجہ
تو صرف کلام کے مقصد کی جانب ہوتی ہے۔ اگر اعراب کے لحاظ سے عبارت غلط ہی کیوں نہ ہو۔ مثلاً اگر کسی شخص
نے کسی آدمی سے کہا "زنیت" بصیغہ واحد مؤنث حاضر تو اس پر حد قذف واجب ہو گی کیوں کہ کہنے والے نے
اپنے کلام میں مرد کو مخاطب کیا ہے اگرچہ صیغہ مؤنث کا استعمال کیا ہے دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ تغدی میں بحالت
جزم حرف علت کا باقی رہنا ساقط نہ ہونا بھی اہل عرب کی لغت ہے اس لئے مجزوم ہونے کے باوجود لفظ التغدی
الف کے ساتھ پڑھنے میں مضائقہ نہیں ہے۔

شارح علیہ الرحمہ نے کہا کہ لفظ التغدیٰ کے بارے میں بعض حضرات کا قول یہ ہے کہ یہ لفظ لم آتک پر معطوف
ہے اور منفی یعنی آتک پر عطف نہیں ہے تو ان کا یہ خیال محض ایک خیال ہے اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے کیونکہ
اس صورت میں معنی عبارت کے یہ ہوں گے کہ اگر میں تیرے پاس نہ آیا۔ اور تیرے پاس آکر تغدی کروں تو میرا
غلام آزاد ہے۔ یعنی اتیان نہ پایا جائے اور تغدی پائی جائے تو میرا غلام آزاد ہے۔ یہ معنی غلط ہیں۔ اسلئے کہ
آئے بغیر تغدی اس کے پاس کیسے ممکن ہوگی۔

وَمِنْهَا حُرُوْفُ الْجَرِّ وَهُوَ مَعْطُوْفٌ عَلٰى مَضْمُوْنِ الْكَلَامِ السَّابِقِ كَاَنَّهٗ قَالَ اَوَّلًا مِنْهَا حُرُوْفُ
الْعَطْفِ ثُمَّ بَعْدَ الْفَرَاغِ عَنْهَا عَطَفَ هٰذَا عَلَيْهِ فَالْبَاءُ لِلْاِلْصَاقِ فَمَا دَخَلَ عَلَيْهِ الْبَاءُ هُوَ
الْمُلْصَقُ بِهٖ هٰذَا هُوَ اَصْلُهَا فِى اللُّغَةِ وَالْبَوَاقِىْ مَجَازٌ فِيْهَا وَتَصْحَبُ الْاَثْمَانَ حَتّٰى لَوْ
قَالَ اشْتَرَيْتُ مِنْكَ هٰذَا الْعَبْدَ بِكُرٍّ مِنْ حِنْطَةٍ جَيِّدَةٍ يَكُوْنُ الْكُرُّ ثَمَنًا فَيَصِحُّ الْاِسْتِبْدَالُ بِهٖ
لِاَنَّهٗ لَمَّا كَانَ مَدْخُوْلُ الْبَاءِ هُوَ الثَّمَنُ كَانَ الْعَبْدُ مَبِيْعًا وَكُرُّ الْحِنْطَةِ ثَمَنًا فَيَكُوْنُ
الْبَيْعُ حَالًا وَيَصِحُّ اِسْتِبْدَالُ كُرِّ الْحِنْطَةِ بِكُرِّ الشَّعِيْرِ قَبْلَ الْقَبْضِ اِذْ يَجُوْزُ الْاِسْتِبْدَالُ

marfat.com

Marfat.com

فی الثمن قبل القبض ولو کان مبیعًا لم یجز ذلک بخلاف ما إذا أضاف العقد إلی الکر
بأن قال اشتریت منک کرًا من حنطۃ بھذا العبد حیث یکون ھذا العقد عقد السلم
إذ العبد مشار إلیہ موجود فیسلمہ فی المجلس والکر غیر معین فیکون مبیعًا غیر معین
فلا بد فیہ أن توجد شرائط السلم حتی یصح فلا یجوز استبدالہ إذ لا یجوز الاستبدال
فی المسلم فیہ

ترجمہ

اور حروف معانی کے قبیل سے حروفِ جر بھی ہیں۔ سابق کلام کے مضمون سے اس کا تعلق ہے۔ گویا مصنفؒ نے پہلے یوں کہا "منہا حروف العطف"۔ پھر ان کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد فرمایا منہا حروف الجر۔ یعنی حروفِ عطف پر حروف جر کو عطف کیا۔ جن میں سے حرف بار الصاق کیلئے آتی ہے لہٰذا جس اسم پر حرف بار داخل ہوگا وہ ملصق بہ ہوگا۔ لغۃً یہی اس کی اصل ہے اور باقی دوسرے معنے اس کے مجازی ہیں اور حرف بار اثمان پر داخل ہوتی ہے چنانچہ اگر کوئی شخص "اشتریت منک ہذا العبد بکر من حنطۃ جیدۃ (میں نے تم سے ایک کر عمدہ گیہوں کے بدلے یہ غلام خریدا) کہے تو کر ثمن ہوگا اور اس سے استبدال صحیح ہوگا۔ اس وجہ سے کہ جب بار کا مدخول ثمن ہوتا ہے تو عبد مبیع ہوگا۔ کر الحنطۃ اس کا ثمن (قیمت) ہوگا۔ پس بیع درست ہوجائے گی اور کر حنطہ کا کر شعیر سے تبدیل کرنا قبضہ سے پہلے درست ہوگا کیونکہ ثمن میں تبدیلی کرنا قبضہ سے پہلے درست ہے اور اگر کر حنطہ مبیع ہوتا تو یہ تبدیلی جائز نہ ہوتی۔ بخلاف اس صورت کے کہ متکلم عقد کو کر کی طرف منسوب کرے یعنی یوں کہے "اشتریت منک کرًا من حنطۃ بہذا العبد" تو یہ بیع اس صورت میں بیع سلم ہوجائے گی کیونکہ مشار الیہ غلام موجود ہے لہٰذا اس کو اسی مجلس میں سپرد کردے اور چونکہ کر متعین نہیں ہیں لہٰذا بیع غیر معین ہوگی۔ لہٰذا اس میں بیع سلم کی شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے تاکہ بیع سلم صحیح ہوجائے لہٰذا کر کا تبدیل کرنا درست نہ ہوگا کیوں کہ مسلم فیہ میں قبضہ سے پہلے تبدیلی کرنا جائز ہے۔

تشریح

قولہ ومنہا حروف الجر الخ۔ اصل میں حروف کی دو قسمیں ہیں۔ اول حروف مبانی دوم حروف معانی۔ اور پھر حروف معانی بھی دو قسموں پر ہے۔ حروف عاملہ، حروف غیر عاملہ۔ سابق میں حروف معانی غیر عاملہ یعنی حروفِ عطف کو مصنفؒ نے بیان کیا ہے۔ مذکورہ عنوان قائم کرکے ماتن نے حروف معانی عاملہ کا ذکر شروع کیا ہے۔ حروف معانی عاملہ میں سے حروفِ جارہ بھی ہیں۔ اس لئے فرمایا۔

ومنہا حروف الجر الخ۔ کہ حروف معانی عاملہ میں سے حروفِ جر بھی ہیں۔ جر کے معنے لغت میں کھینچنے کے آتے ہیں۔ حروف جر چونکہ فعل کے معنی کو اسم تک کھینچ کر لاتے ہیں اس لئے ان کو حروفِ جر سے موسوم کیا گیا ہے۔

Marfat.com

قولہ: فالباءُ للالصاقِ الخ۔ پھر حروف عاطفہ کے بیان سے فراغت کے بعد انھیں پر عطف کرتے ہوئے ماتن نے کہا پس بار الصاق کیلئے آتا ہے۔ الصاق کبھی حقیقۃً آتا ہے جیسے بہ داءٌ۔ اور الصاق کبھی مجازاً ہوتا ہے جیسے مررتُ بزیدٍ (میں زید کے قریب گذرا) اصل میں الصاق کی حقیقت ہے ایک چیز کا دوسری چیز کے ساتھ متصل ہونا۔ لہٰذا جس اسم پر حرف بار داخل ہوگا اس کو ملصق بہ کہا جائے گا اور جس کو متصل کیا جائے وہ ملصق ہوگا۔

شارح نے کہا الصاق کے معنیٰ حرف بار کے حقیقی اور لغوی دونوں معانی ہیں۔ ان دو کو چھوڑ کر باقی بار کے جتنے معانی آتے ہیں۔ وہ سب بار کے مجازی معانی ہیں جیسے بار کبھی برائے استعانت آتا ہے جیسے کتبتُ بالقلم میں نے قلم کی مدد سے لکھا۔

بار کبھی مجازاً ظرف کے معنیٰ دیتاہے جیسے صلیتُ بالمسجدِ میں نے مقام مسجد میں نماز پڑھی۔ کبھی بار علت بیان کرنے کے لئے آتا ہے جیسے انکم ظلمتم باتخاذکم العجل" تم نے گائے کے بچے کو معبود بنا کر اپنے اوپر ظلم کیاہے۔ اس مثال میں بار برائے تعلیل ہے اور بار کبھی مقارنت کے معنیٰ دیتاہے جیسے اشتریتُ الفرسَ بسرجہ۔ میں نے گھوڑے کو اس کے پالان سمیت خریدا۔ اور قسم کے معنیٰ بھی دیتاہے۔ جیسے باللہ لافعلن کذا (اللہ کی قسم میں ایسا ضرور کروں گا) اور کبھی اپنے مدخول کو متعدی بنانے کیلئے بھی آتاہے۔ جیسے ذہبَ اللہُ بنورِہم (اللہ تعالیٰ انکی روشنی کو لے گیا) کبھی مقابلہ کے معنیٰ دیتاہے۔ جیسے اشتریتُ العبدَ بالفرسِ (میں نے غلام کو گھوڑے کے بدلہ خریدا) کبھی زیادت کیلئے آتاہے جیسے ولا تلقوا بایدیکم الی التہلکۃ (تم اپنے ہاتھوں کو ہلاکت میں مت ڈالو)

ماتن نے کہا: حرف بار ثمن پر داخل ہوتاہے اور وہ مقابلہ کے معنیٰ دیتاہے۔ اور اس کے ساتھ الصاق کے معنیٰ بھی پائے جاتے ہیں۔ اسی وجہ سے کہا جاتاہے کہ مقابلہ بھی الصاق ہی کے معنیٰ میں ہے مثلاً کسی نے کہا اشتریتُ منکَ ہٰذا العبدَ بکُرٍّ من حنطۃٍ (میں نے تجھ سے ایک کُر گیہوں کے بدلے اس غلام کو خریدا) اس مثال میں ایک کُر گیہوں ثمن بنے گا اور غلام مبیع قرار دیا جائے گا۔

اس مثال میں چونکہ کُر پر بار داخل ہے اس لئے کُر ثمن ہوگا اور اس کا طرف آخر مبیع ہوگا۔ اور یہ بیع حالی شمار ہوگی بیع سلم نہ ہوگی جس میں بیع ادھار ہوتی ہے اور مشتری اگر کُر پر قبضہ کرنے سے پہلے جو کے ایک کُر کے بدلے گیہوں کا تبادلہ کرے تو یہ تبادلہ درست ہوگا کیوں کہ مذکورہ مثال میں ایک کُر گیہوں ثمن ہے اور ثمن پر قبضہ کرنے سے پہلے اس کا تبدیل کرنا درست ہے اور اگر یہ کُر گندم کا مبیع ہوتا تو قبضہ کرنے سے پہلے اس کا تبادلہ جائز نہ ہوتا اس وجہ سے کہ مبیع پر قبضہ سے پہلے تبادلہ درست نہیں ہے۔

اس کے برخلاف اگر خریدنے والا یہ کہتا اشتریتُ منکَ کُرًّا من حنطۃ بہٰذا العبدِ" (میں نے تجھ سے ایک کُر گیہوں اس غلام کے عوض خریدا) تو یہ عقد سلم ہوگا۔ اور کسی مؤجل کو معجل کے بدلے فروخت کرنے کا نام بیع سلم ہے۔ مگر اس میں کچھ شرطیں بھی ہیں۔ عقد سلم میں مبیع کا نام مسلم فیہ ہے اور ثمن

marfat.com

Marfat.com

کا نام رأس المال ہے، اور سلم کا معاملہ کرنیوالا (فروخت کنندہ) مسلم الیہ کہلاتا ہے۔ اور خریدار کو رب السلم کہتے ہیں۔ لہٰذا مذکورہ بالا مثال میں عقد سلم کے لحاظ سے غلام تو رأس المال ہوگا۔ اور ایک کر گیہوں مسلم فیہ ہے۔ اور غلام جو کہ اس مثال میں رأس المال ہے وہ سامنے موجود ہی ہے جس کا مجلس عقد میں سپرد کرنا ضروری ہے۔ اس لئے خریدار یعنی مشتری اور رب السلم اس غلام کو مسلم الیہ یعنی بائع کے سپرد کردے اور چونکہ کر حنطہ متعین نہیں ہے لہٰذا یہ مبیع اور مسلم فیہ ہے جو کہ غیر معین ہے اور غیر معین ہونے کی بنا پر مسلم الیہ کے ذمہ قرض ہوگی۔ لہٰذا جب اس معاملۂ عقد میں رأس المال اور مسلم فیہ دونوں کے دونوں موجود ہیں تو یہ عقد بیع سلم کہلائے گی اور گیہوں کا ایک کر مسلم فیہ ہے اور قبضہ سے پہلے مسلم فیہ کا تبدیل کرنا ناجائز ہے اس گندم کا تبدیل کرنا درست نہ ہوگا۔

فَلَوْ قَالَ اِنْ اَخْبَرْتَنِیْ بِقُدُوْمِ فُلَانٍ فَعَبْدِیْ حُرٌّ یَقَعُ عَلَی الْحَقِّ اَیْ عَلَی الْخَبَرِ الْوَاقِعِ فِیْ نَفْسِ الْاَمْرِ وَ ذٰلِکَ لِاَنَّ الْبَاءَ لَمَّا کَانَتْ لِلْاِلْصَاقِ کَانَ الْمَعْنٰی اِنْ اَخْبَرْتَنِیْ خَبَرًا مُلْصَقًا بِقُدُوْمِ فُلَانٍ وَلَا یَکُوْنُ مُلْصَقًا بِالْقُدُوْمِ اِلَّا اِذَا وَقَعَ قُدُوْمُ فُلَانٍ فَاِنْ اَخْبَرَ بِالْقُدُوْمِ خَبَرًا صَادِقًا یَحْنَثُ الْمُتَکَلِّمُ وَاِلَّا لَا بِخِلَافِ مَا اِذَا قَالَ اِنْ اَخْبَرْتَنِیْ اَنَّ فُلَانًا قَدِمَ فَاِنَّهٗ یَقَعُ عَلَی الصِّدْقِ وَالْکَذِبِ مَعًا لِاَنَّ مُقْتَضَی الْخَبَرِ هُوَ الْاِطْلَاقُ وَلَا مُقْتَضِیَ لِلْعُدُوْلِ عَنْهُ وَلَا یُقَالُ اِنَّ تَعْدِیَةَ الْاِخْبَارِ لَا یَکُوْنُ اِلَّا بِالْبَاءِ فَیَکُوْنُ التَّقْدِیْرُ اِنْ اَخْبَرْتَنِیْ بِاَنَّ فُلَانًا قَدِمَ فَکَانَ کَالْاَوَّلِ لِاَنَّا نَقُوْلُ تَقْدِیْرُ الْبَاءِ لَا یَکْفِیْ اِلَّا لِسَلَامَةِ الْمَعْنٰی دُوْنَ تَاْثِیْرَاتِهِ الْاُخَرِ۔

ترجمہ لہٰذا اگر کوئی شخص کہے "ان اخبرتنی بقدوم فلان فعبدی حرٌّ" (اگر تو مجھ کو فلاں کے آنے کی خبر دے تو میرا غلام آزاد ہے) تو قدوم حق پر واقع ہوگا یعنی ایسی خبر پر جو نفس الامر میں واقع ہو کیونکہ حرف باء جب الصاق کے لئے ہے تو معنی یہ ہوں گے کہ "ان اخبرتنی خبرًا ملصقًا بقدوم فلان" (اگر تو مجھ کو ایسی خبر دے جو فلاں کے قدوم سے ملصق ہو) اور خبر ملصق بالقدوم ہو نہیں سکتی جب تک کہ فلاں کا قدوم واقع میں نہ پایا جائے۔ پس اگر اس فلاں کے قدوم کی خبر صادق دی تو متکلم حانث ہوگا ورنہ حانث نہ ہوگا۔ برخلاف اس صورت کے کہ متکلم یہ کہے "ان اخبرتنی ان فلانا قدم" (اگر تو مجھ کو خبر دے کہ فلاں آدمی آگیا) اس مثال میں خبر کا وقوع صدق وکذب دونوں پر ایک ساتھ ہوگا کیونکہ خبر کا مقتضٰی یہ ہے کہ مطلق ہو، نہ صدق کی قید سے مقید ہو اور یہاں ایسا کوئی مقتضی نہیں ہے کہ اس اطلاق سے عدول کر لیا جائے اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ خبر کا تعدیہ بغیر باء کے لائے نہیں ہوتا لہٰذا التقدیر

Marfat.com

عبارت یہ ہوگی" ان اخبرتنی بان فلاناً قدم" (اگر تو نے مجھ کو خبر دی کہ بیشک فلاں آگیا) گویا یہ کلام بھی پہلے کیطرح ہوگیا۔ کیونکہ ہم جواب دیں گے کہ بار کی تقدیر صرف سلامت معنے کیلئے کافی ہے۔ دوسری تاثیرات کے لئے کافی نہیں ہے۔

تشریح قولہ، فلو قال ان اخبرتنی الخ۔ بار کے الصاق کیلئے ہونے پر ایک تفریعی مثال ہے کہ اگر کسی نے کہا" ان اخبرتنی بقدوم فلان فعبدی حر" (اگر تو نے فلاں کے آنے کی خبر دی تو میرا غلام آزاد ہے) یہ مثال ایک قسم ہے جو خبر صادق پر واقع ہوگی۔ کیونکہ وہ بار جو قدوم پر داخل ہے برائے الصاق ہے۔ اور الصاق کے لئے ہونے میں مثال کے معنے ہوں گے کہ اے مخاطب اگر تو نے مجھ کو ایسی خبر دی جو فلاں کی آمد سے ملصق ہو تو میرا غلام آزاد ہے۔ اور یہ خبر قدوم فلاں سے ملصق اس وقت میں ہوگی جب کہ قدوم فلاں واقع کے مطابق ہو۔ اس لئے اگر مخاطب نے فلاں کے قدوم کی خبر سچی دی ہے تو قسم کھانیوالا یعنی متکلم اپنی قسم میں حانث ہو جائے گا اور غلام آزاد ہو جائے گا۔ اور اگر مخاطب نے قدوم فلاں کی خبر واقع کے مطابق یعنی صحیح خبر نہیں دی ہے تو کہا جائے گا کہ یہ خبر قدوم فلاں سے ملصق نہیں ہے لہٰذا حنث کی شرط نہیں پائی گئی اسلئے متکلم حانث نہ ہوگا اور غلام بھی آزاد نہ ہوگا۔

البتہ اگر متکلم نے یہ کہا تھا کہ" ان اخبرتنی ان فلاناً قدم فعبدی حر" (اگر تو نے مجھ کو خبر دی کہ بیشک فلاں شخص آگیا تو بس میرا غلام آزاد ہے) تو یہ خبر صادق و کاذب دونوں پر محمول ہوگی۔ لہٰذا اگر مخاطب نے قدوم فلاں کی سچی خبر دی تو بھی متکلم حانث ہو جائے گا، اور جھوٹی خبر دی ہے تب بھی وہ حانث ہو جائے گا۔ اور غلام آزاد ہو جائیگا اس وجہ سے کہ اس مثال میں حرف باء جو الصاق پر دال تھا مذکور نہیں ہے، اس کی خبر مطلق ہے جو کہ صدق و کذب دونوں کا احتمال رکھتی ہے۔

شارح نے کہا" ولا یقال ان تعدیۃ الاخبار لا یکون الا بالباء"۔ اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ اخبار میں تعدیہ باء کے بغیر نہیں ہوا کرتا۔ یعنی اخبار اگر لازم کا صیغہ ہو تو وہ کسی مفعول کا متقاضی نہیں ہوتا۔ اور اگر باب افعال سے ہو تو مفعول اول ہی کی جانب متعدی ہوگا۔ ہاں اگر دوسرے مفعول کی جانب متعدی ہوگا تو وہ باء کیوجہ سے ہی متعدی ہوگا۔ اس جگہ اتفاق سے یہی بات پائی جا رہی ہے کہ لفظ اخبر دوسرے مفعول یعنی ان فلاناً قدم کی جانب متعدی ہے اس لئے یہ باء ہی کیوجہ سے متعدی ہوا ہے اور اصل عبارت یہ مانی جائے گی کہ ان اخبرتنی بان فلاناً قدم۔ لہٰذا قدوم فلاں پر باء داخل ہے۔ اسلئے یہ مثال اور اول مثال دونوں برابر ہوگئیں لہٰذا اول مثال کیطرح یہ مثال بھی صحیح خبر پر قسم واقع مانی جائے گی اور صرف سچی خبر دینے پر متکلم حانث اور غلام آزاد ہوگا۔

مذکورہ بالا تفصیل کے مطابق اعتراض نہ کیا جائے۔ اس لئے کہ ہم جواب دیں گے کہ ہم کو یہ تسلیم نہیں کہ اخبار

marfat.com

Marfat.com

دوسرے مفعول کی جانب صرف حرفِ باء کے ذریعہ ہی متعدی ہوا کرتا ہے بلکہ بلا واسطۂ باء کے بھی متعدی ہوتا ہے لہٰذا ممکن ہے کہ مثال اِنْ اخبرتنی ان فلانًا قدمَ میں اخبر دوسرے مفعول کی جانب بلا واسطہ باء کے متعدی ہو لہٰذا باء کو لیکر جو اعتراض کیا گیا ہے وہ واقع نہ ہوگا۔ اور اگر یہ تسلیم بھی کرلیا جائے کہ اخبر دوسرے مفعول کیجانب بواسطۂ باء متعدی ہوتا ہے تو دوسرا جواب یہ دیا جائیگا کہ باء کی تقدیر معنے کو سلیس بنانیکے لئے ہوتی ہے نہ کہ مطلق خبر کو مقید بنانیکے لئے۔ اس خبر کو صرف سچی خبر کے ساتھ مقید کرنا صحیح نہیں ہے۔ لہٰذا خبر خواہ صادق ہو یا کاذب خبر دینے سے متکلم حانث اور غلام اس کا آزاد ہوجائے گا۔

ولو قال اِنْ خَرَجتِ مِنَ الدّارِ اِلّا بِاِذنی یَشترِطُ تکرارُ الاِذنِ لِکُلِّ خُروجٍ لانّ مَعناهُ اِنْ خَرجتِ مِنَ الدّارِ فَاَنتِ طالقٌ اِلّا خروجًا ملصقًا باذنی وَهُوَ نکرةٌ موصوفةٌ فی الاثباتِ فتعُمُّ بعمومِ الصّفةِ فیحرمُ ماسواهُ فحیثما تخرجُ بلا اِذنِه تکونُ طالقًا ولعلّهٗ فیما لم توجَدْ قرینةُ یمینِ الفورِ اَوْ تکونُ رِعایَةُ الباءِ غالبَةً علیها بخلافِ قولهٖ اِلّا اَنْ آذن لکِ اَیْ یقولُ اِنْ خَرجتِ مِنَ الدّارِ اِلّا اَنْ آذَنَ لکِ فَاَنتِ طالقٌ فانّهٗ لَا یشترطُ تکرارُ الاذنِ فیهِ لکلِّ خُروجٍ بَلْ اِذا وُجِدَ الاذنُ مَرّةً یکفی لِعَدَمِ الحِنثِ لاَنّ الباءَ لیسَتْ بموجودةٍ فیهِ وَالاستثناءُ لَیسَ بمستقیمٍ لانّ الاذنَ لایُجانِسُ الخروجَ فیکونُ بمعنے الغایَةِ وَالغایَةُ یکفی وجودُها مرّةً فترتفعُ حرمةُ الخروجِ بوجودِ الاذنِ مرةً وَیُعترضُ علیهِ بانّ تقدیرَ الغایَةِ تکلّفٌ وَالاَولیٰ تقدیرُ الباءِ فیکونُ المَعنیٰ اِلّا خروجًا بِاَنْ آذَنَ لکِ فیکونُ مَآلُهٗ وَمَآلُ قولهٖ اِلّا بِاِذنی وَاحِدًا فیشترِطُ تکرارُ الاذنِ لکلِّ خروجٍ اَوْ یقالُ اِنّ المضارِعَ مَعَ اَنْ بتاویلِ المصدرِ وَالمَصدرُ قد یقعُ حِینًا کما یقالُ آتیکَ خفوقَ النّجمِ اَیْ وَقتَ خفوقِهٖ فیکونُ المَعنیٰ لَا تخرجُ وَقتًا اِلّا وَقتَ الاذنِ فیجبُ لکلِّ خُروجٍ اِلاذْنُ وَاُجیبَ عَنِ الاوّلِ بانّ تَقدیرَ قولهٖ اِلّا خروجًا بِاَنْ آذَنَ لکِ کَلامٌ مختلٌّ لایُعرفُ لهٗ وَجهُ صِحّةٍ وَعَنِ الثانی بانّهٗ یحنثُ ثَمَّ اِنْ خَرجَتْ مَرّةً بلا اِذنٍ وَعلیٰ التقدیرِ الاوّلِ لَا یحنثُ فَلا یحنثُ بالشّکِّ وَاَمّا وجوبُ الاذنِ لکلِّ دُخولٍ فی قولهٖ تعالیٰ لاتدخلوا بیوتَ النّبیِّ اِلّا اَنْ یُؤذَنَ لکُم فمستفادٌ مِنَ القرینةِ العقلیّةِ وَاللفظیّةِ وَهی قولهٗ تعالیٰ اِنَّ ذٰلِکُم کانَ یُؤذی النّبیَّ الآیة۔

ترجمہ اور اگر کسی شخص نے کہا "ان خرجتِ من الدار الا باذنی" (اگر تو گھر سے نکلے گی مگر میری اجازت سے) تو اجازت کا ہونا ہر خروج کیلئے شرط ہوگا۔ کیونکہ اس کلام کا مطلب یہ ہوا کہ اِنْ خرجتِ مِنَ الدارِ فانتِ طالقٌ الاخروجًا ملصقًا باذنی (اگر تو گھر سے نکلے گی تو تجھے طلاق ہے مگر یہ نکلنا ایسا ہو جو میری اجاز

سے ملا ہوا ہو، اور چونکہ یہ خروج نکرہ موصوفہ کلام موجب میں واقع ہے لہٰذا صفت کے عموم کے ساتھ عام ہو جائے گا اسلئے اس کا خروج غیر حرام ہوگا۔ لہٰذا جب کبھی اس کی اجازت کے بغیر نکلے گی تو طلاق والی ہو جائے گی۔ ممکن ہے یہ چیز خروج کے عموم تکرار اذن کی شرط اس صورت میں ہو جب کہ یمین فور کا قرینہ موجود نہ ہو یا پھر حرف بار کا لحاظ اس قرینہ پر غالب ہو۔ بخلاف اس کے قول "الا ان اذن لك" کے۔ یعنی شوہر یہ کہے کہ ان خرجت من الدار الا ان اذن لك فانت طالق (اگر تو گھر سے نکلے گی مگر یہ کہ میں تجھے اجازت دے دوں تو تجھ پر طلاق ہے) دیکھئے متکلم اس جگہ خروج پر اجازت کو شرط قرار نہیں دے رہا ہے بلکہ اجازت جب ایک مرتبہ پائی جائے گی تو حانث نہ ہونے کیلئے کافی ہوگی کیونکہ حرف بار اس کلام میں موجود نہیں ہے اور استثناء یہاں پر درست نہیں ہے کیونکہ اذن خروج کے ہم جنس نہیں ہے لہٰذا غایت کے معنے میں ہوگا اور غایت کا وجوب ایک مرتبہ کافی ہے لہٰذا خروج کی حرمت ایک مرتبہ اجازت پائے جانے سے رفع ہو جائے گی۔ اور یہاں پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ غایت کو مقدر ماننا بھی محض تکلف ہے۔ اولیٰ یہ ہے کہ بار کو مقدر مان لیا جائے تو معنے یہ ہو جائیں گے کہ الا خروجا بان اذن لك لیکن وہ خروج جس میں میں تجھ کو اجازت دیدوں) تو اس کلام اور الا باذن دونوں کلاموں کا انجام ایک ہو جائے گا لہٰذا اذن کا تکرار ہر خروج کے ساتھ شرط ہو جائیگا، یا پھر یہ کہا جائے کہ فعل مضارع اَنْ مصدر کی تاویل میں ہے۔ اور مصدر کبھی وقت ہوتا ہے جیسے بولا جاتا ہے "اتیك خفوق النجم (میں تیرے پاس ستاروں کے غروب کے وقت آؤں گا) تو اس صورت میں کلام کے معنے یہ ہوں گے لا تخرج وقتا الا وقت الاذن (تو کسی وقت مت نکل مگر اجازت لینے کے وقت) تو ہر خروج کے لئے اجازت واجب ہوگی۔

پہلے اعتراض کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس کے قول کی تقدیر الا خروجا بان آذن لك ایک بگڑا ہوا جملہ ہے جس کے صحیح ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ اور دوسرے اعتراض کا جواب دیا گیا ہے کہ متکلم اس وقت حانث ہو جائے گا اگر عورت بلا اجازت ایک مرتبہ نکل جائے گی۔ اور پہلی تقدیر پر حانث نہ ہوگی۔ لہٰذا شک واقع ہو جانیکی وجہ سے حانث نہ ہوگا۔ اور بہر حال اجازت کا ہر دخول کے وقت واجب ہونا اللہ تعالیٰ کے قول "لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ" (نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم کے گھروں میں داخل مت ہو لیکن جب تم کو اجازت دیدی جائے) میں ہر دخول کے لئے اجازت کا واجب ہونا قرینہ عقلیہ ولفظیہ دونوں سے مستفاد ہے اور قرینہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ "إِنَّ ذَٰلِكُمْ كَانَ يُؤْذِي النَّبِيَّ" (بلا شبہ نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم کو یہ تکلیف دیتا ہے۔

تشریح

بار کے الصاق کیلئے ہونے پر دوسری تفریع ؛ ماتن نے کہا: ان خرجت من الدار الا باذنی فانت طالق (اگر تو گھر سے بغیر میری اجازت کے باہر نکلی تو بس تو طلاق والی ہے) یہ کہنے کی وجہ سے عورت کو اپنے باہر جانے کے لئے ہر بار

marfat.com

Marfat.com

اجازت لینا ضروری ہوگا۔ اس لئے کہ اس کا قول باذنی میں بار داخل ہے جو کہ الصاق کیلئے ہے اور معنی اس عبارت کے یہ ہوں گے کہ ان خرجت من الدار فانت طالق الا خروجاً ملصقاً باذنی (اگر تو گھر سے نکلی تو تو طلاق والی ہے مگر وہ خروج جو میری اجازت کے ساتھ ملا ہوا ہو۔ اس میں خروجاً اسم نکرہ ہے اور ملصقا باذنی کی صفت کے ساتھ متصف ہے۔ اور جب یہ صفت عام ہے تو نکرہ بھی عام ہی رہے گا۔ مطلب یہ ہے کہ جہاں بھی اس صفت کا تحقق ہوگا وہاں وہ نکرہ موصوفہ بھی پایا جائے گا۔ اس لئے اس مثال میں ہر وہ خروج جو شوہر کی اجازت کے ساتھ ملا ہوا ہوگا وہ طلاق سے مستثنیٰ ہوگا۔ اس کے علاوہ جو خروج بھی عورت کی جانب سے ہوگا وہ باعث طلاق ہوگا۔ اور عورت جب کبھی بھی شوہر کی اجازت کے بغیر باہر جائے گی اس پر طلاق ہو جائیگی۔

شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ خروج کیلئے اجازت کا مکرر ہونا اس وقت مشروط ہے جب یمین فور کا کوئی قرینہ وہاں نہ پایا جائے، یا قرینہ یمین فور کا موجود تو ہو مگر بار کی رعایت اس پر غالب ہو لہذا اگر یمین فور کا قرینہ پایا جاتا ہو اور باء کی رعایت اس پر غالب نہ ہو تو اس صورت میں ہر خروج کے لئے اجازت کا لینا ضروری نہ ہوگا اور اس کی قسم صرف متعین خروج پر محمول ہوگی۔

اور اگر شوہر نے کہا اِنْ خرجتِ من الدارِ الّا اَنْ اٰذنَ لکِ فانتِ طالقٌ یعنی اگر تو گھر سے باہر نکلی بجز اس کے کہ میں تجھ کو اجازت دوں تو بس تو طلاق والی ہے۔ اس صورت میں ہر خروج پر عورت کے لئے بار بار اجازت لینا ضروری نہ ہوگا بلکہ طلاق کے وقوع سے بچنے کیلئے صرف ایک بار اجازت لے لینا کافی ہوگا۔ کیونکہ اس مثال میں بار جو الصاق کے لئے آتا ہے مذکور نہیں ہے۔ اور الا کے ذریعہ استثناء کرنا بھی درست نہیں ہے کیونکہ مستثنیٰ کا مستثنیٰ منہ کی جنس سے ہونا ضروری ہے جبکہ یہاں اذن مستثنیٰ ہے اور خروج مستثنیٰ منہ ہے دونوں ایک جنس کے نہیں ہیں اس لئے اس جگہ الا کا برائے استثناء ہونا بھی درست نہیں لہذا یہاں الا مجازاً الی کے معنے میں ہوگا اور غایت کے معنے دیگا اور قسم پورا ہونے کے لئے غایت کا صرف ایک مرتبہ تحقق کافی ہے اس لئے یہاں پر خروج کے لئے ایک مرتبہ اجازت لینا ضروری ہوگا اس کے بعد خروج کا وہ حکم یعنی بغیر اجازت باہر جانے پر وقوع طلاق کا حکم واقع نہ ہوگا۔

استثناء اور غایت کے درمیان مناسبت: ان دونوں کے درمیان مناسبت یہ ہے کہ دونوں کا مابعد ماقبل کے مخالف ہوتا ہے اور دونوں کا ماقبل دونوں کے مابعد سے منتہی ہو جاتا ہے۔ یہی ان دونوں کے درمیان مناسبت ہے۔ اسی مناسبت کی بناء پر الا کو مجازاً الی غایت کے معنے میں لیا گیا ہے۔

شارح نے فرمایا کہ الا خروجاً بان اذن لک اس کی تقدیر نکالنا یعنی بار کو اس مثال میں مقدر ماننا صحیح نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں حرف بار اَنْ پر داخل ہوگا جب کہ حرف جر ہمیشہ اسم پر داخل ہوتا ہے فعل اور حرف پر داخل نہیں ہوتا۔ اسی خرابی کی بناء پر یہاں بار کا مقدر ماننا جائز نہیں ہے۔

جواب ثانی۔ اس جگہ بار کو مقدر ماننا اصلِ قاعدہ کے بھی خلاف ہے، اسی طرح لفظ الا جو کہ حرف استثناء

Marfat.com

ہے اس کو الیٰ حرف جار کے معنیٰ میں لیکر غایت کے معنیٰ میں مجازاً لینا یہ بھی خلاف اصل ہے البتہ مجاز بہ نسبت حذف کرنیکے کمتر درجہ کی خرابی ہے بالخصوص جہاں حذف زیادہ ہو جس طرح اس مثال میں ایسا ہی ہے کہ اگر بار محذوف مانا جاتا ہے تو لفظ خروج بھی محذوف ماننا پڑیگا لہٰذا حذف کے مقابلے میں مجاز اہون ہے اس لئے بہتر ہے کہ الّا کو الیٰ کے معنیٰ میں لے لیا جائے اور بار کو محذوف نہ مانا جائے۔

دوسرے قول کا جواب : آذن فعل مضارع کو ان کے ساتھ مصدر کی تاویل میں کیا جائے تو وقت کے معنیٰ دے گا اس لئے عورت ایک مرتبہ اجازت لیکر اگر دوبارہ باہر نکلی تو متکلم حانث اور عورت پر طلاق واقع ہو جائے گی۔ اس لئے اس تقدیر عبارت کے نتیجہ میں عورت کو ہر ہر خروج پر اجازت لینا طلاق سے بچنے کے لئے ضروری ہے۔ اور اگر الّا کو بمعنے الیٰ لے لیا جائے تو ایک بار اجازت لیکر نکلنے کے بعد جب دوسری یا تیسری بار عورت گھر سے باہر نکلے گی تو وہ مطلقہ نہ ہوگی اور متکلم اپنی قسم میں حانث نہ ہوگا اس لئے کہ اس صورت میں عورت پر صرف ایک مرتبہ اجازت لینا ضروری ہے۔

اسلئے اِلّا اَنْ آذَنَ لَکِ سے کلام کرنے کی صورت میں متکلم ایک صورت میں حانث اور دوسری صورت میں حانث نہیں ہوتا لہٰذا اس کے حانث ہونے میں شک ہو گیا۔ اور قاعدہ ہے کہ بصورت شک حنث واقع نہیں ہوتا لہٰذا متکلم اس صورت میں حانث نہ ہوگا۔ اس لئے معلوم ہوا کہ اس جگہ آذن لک میں اَن پوشیدہ نہیں ہے تاکہ مصدر کی تاویل میں ہو کر وقت کے معنےٰ دیگا بلکہ حرف اِلّا حرف الیٰ کے معنےٰ میں ہے جو غایت کا معنیٰ دے رہا ہے۔

وَفِی قَوْلِہٖ اَنْتِ طَالِقٌ بِمَشِیْئَۃِ اللّٰہِ تَعَ بِمَعْنَی الشَّرْطِ فَیَکُوْنُ تَقْدِیْرُہٗ اَنْتِ طَالِقٌ اِنْ شَاءَ اللّٰہُ تَعَ فَلَا یَقَعُ وَلَا یُرِیْدُ بِھٰذَا اَنَّ الْبَاءَ بِمَعْنَی الشَّرْطِ لِاَنَّہٗ لَمْ یَرِدْ فِیْہِ اسْتِعْمَالٌ بَلْ مَعْنَاہُ اَنَّ الْبَاءَ لِلْاِلْصَاقِ عَلٰی اَصْلِھَا فَیَکُوْنُ الْمَعْنٰی اَنْتِ طَالِقٌ طَلَاقًا مُلْصَقًا بِمَشِیْئَۃِ اللّٰہِ وَلَا یَکُوْنُ مُلْصَقًا بِھَا اِلَّا اَنْ یَّشَاءَ اللّٰہُ تَعَ وَھِیَ لَا تُعْلَمُ قَطُّ فَلَا یَقَعُ الطَّلَاقُ بِہٖ وَلٰکِنَّہٗ اُعْتُرِضَ عَلَیْہِ بِاَنَّہٗ لِمَ لَا یَجُوْزُ اَنْ تَکُوْنَ الْبَاءُ لِلسَّبَبِیَّۃِ وَیَکُوْنَ الْمَعْنٰی اَنْتِ طَالِقٌ بِسَبَبِ مَشِیْئَۃِ اللّٰہِ تَعَالٰی فَیَقَعُ الطَّلَاقُ کَمَا فِیْ قَوْلِہٖ بِعِلْمِ اللّٰہِ وَقُدْرَتِہٖ وَاَمْرِہٖ وَحُکْمِہٖ وَالْجَوَابُ اَنَّ الْاَصْلَ فِی الطَّلَاقِ الْحَظْرُ فَیَنْبَغِیْ اَنْ لَّا یَقَعَ اَمَّا وُقُوْعُہٗ فِیْ عِلْمِ اللّٰہِ تَعَ وَنَحْوِہٖ فَلِاَنَّہٗ لَمْ یَجِیْ بِمَعْنٰی اِنْ عَلِمَ اللّٰہُ فَلَا مَسَاغَ فِیْہِ اِلَّا بِجَعْلِہٖ بِمَعْنَی السَّبَبِیَّۃِ وَوُقُوْعِ الطَّلَاقِ بِہٖ فَتَأَمَّلْ۔

ترجمہ اور اس شخص کے قول انتِ طالقٌ بمشیئۃ اللہ تعالےٰ میں بار شرط کے معنےٰ میں ہے۔ پس تقدیر عبارت یہ ہو گی "انت طالقٌ اِن شاء اللہ" پس طلاق واقع نہ ہو گی۔ مصنفؒ کی مراد یہ نہیں ہے کہ بار شرط کے معنےٰ میں ہے کیونکہ اس کے بارے میں استعمال ثابت نہیں ہے بلکہ معنے یہ ہیں کہ بار الصاق

marfat.com

Marfat.com

کے لئے اپنی اصل پر ہے۔ لہٰذا معنٰے یہ ہوں گے" انتِ طالقٌ طلاقاً ملصقاً بمشیئۃ اللہ تعالیٰ (تو طلاق والی ہے ایسی طلاق جو اللہ تعالیٰ کی مشیئت سے ملصق ہو) اس کی مشیئت کے ساتھ ملصق نہیں ہوگی لیکن اللہ تعالیٰ چاہے اور مشیئت کبھی معلوم نہ ہوسکے گی لہٰذا اس کے کہنے سے طلاق واقع نہ ہوگی۔ لیکن اس پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ ایسا کیوں جائز نہیں کہ باء یہاں پر سببیت کے لئے ہو۔ اور کلام کے معنے یہ ہوں گے" انت طالق بسبب مشیئۃ اللہ تعالیٰ تو طلاق واقع ہو جائے گی جیسے اس کے قول بعلم اللہ وقدرتہ وامرہ وحکمہ میں طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اصل طلاق ممانعت ہے پس مناسب یہ ہے کہ واقع نہ ہو اور بہرحال فی علم اللہ تعالیٰ وامرہ وغیرہ میں طلاق کا واقع ہو جانا، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ حرف باء ان تمام صورتوں میں ان علم اللہ کے معنے میں نہیں آیا ہے۔ پس اس کے سوا کوئی گنجائش نہیں کہ باء کو سببیت کے معنے میں کر دیا جائے اور اس سے طلاق واقع ہو جائے پس غور کیجئے

تشریح

باء برائے الصاق آتا ہے اس کی تفریع ایک فقہی مسئلہ ہے : اَنتِ طالقٌ بمشیئۃ اللہ تعالیٰ۔ اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا تو طلاق والی ہے اللہ تعالیٰ کی مشیئت سے۔ یعنی اگر اللہ تعالیٰ چاہے تو تو طلاق والی ہے۔ اس مثال میں باء برائے شرط ہے اور مقولہ کی اصل یہ ہوگی" انت طالقٌ ان شاء اللہ تعالیٰ" یہ کہنے سے طلاق واقع نہیں ہوتی، پس بمشیئۃ اللہ کہنے سے بھی طلاق واقع نہ ہوگی۔

شارح علیہ الرحمہ نے کہا کہ ماتن کا مقصد اس عبارت سے یہ نہیں ہے کہ اس مثال میں باء ان کے معنے میں ہے اس لئے کہ اس طرح کا استعمال کلام عرب سے منقول نہیں ہے۔ ماتن کی مراد دراصل یہ ہے کہ باء تو اپنی اصل کے لحاظ سے بمعنی الصاق ہے۔ اور اس جملے کے معنے ہیں" انت طالق طلاقاً ملصقاً بمشیئۃ اللہ تعالیٰ (تو طلاق والی ہے ایسی طلاق جو اللہ تعالیٰ کی مشیئت سے ملصق ہو)۔ طلاق کا یہ الصاق اس وقت ممکن ہے جب اللہ تعالیٰ کی مشیئت موجود ہو حالانکہ اللہ تعالیٰ کی مشیئت کبھی بھی معلوم نہیں ہوسکتی۔ اس لئے اس جملے سے عورت پر طلاق واقع نہ ہوگی۔

اعتراض :۔ اللہ تعالیٰ کی مشیئت قدیم سے موجود ہے لہٰذا طلاق واقع ہو جانا چاہیئے؟

جواب :۔ اس کا جواب یہ دیا جائیگا کہ نفس مشیئت یعنی ارادہ باری تعالیٰ کی صفت قدیمہ ہے۔

شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا۔ ہماری ذکر کردہ تاویل پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے۔ وہ یہ ہے کہ اس جگہ باء کو الصاق کے بجائے اگر سبب کا مان لیا جائے تو کیا حرج ہے۔ اگر باء اس مثال میں سبب کیلئے ہوتی تو عورت پر فی الحال طلاق واقع ہو جاتی جس طرح انتِ طالق بعلم اللہِ، اور انت طالقٌ بقدرۃ اللہِ و بامر اللہ اور بحکم اللہ کہنے پر طلاق واقع ہو جاتی۔

اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ طلاق ابغض المباحات ہے اور جو چیز ابغض المباحات ہوگی وہ ممنوع بھی ہوگی اور خداوند تعالیٰ کو ناپسند بھی ہوگی۔ معلوم ہوا طلاق میں اصل ممانعت اور ناپسندیدگی ہے۔ تو اس کے مناسب یہی بات ہے کہ طلاق واقع نہ ہو اور کوشش بھی اسی کی کرنا چاہئے کہ طلاق واقع نہ ہو۔ اور اس پر

Marfat.com

عمل جب ہی ممکن ہے کہ اس جگہ بار کو الصاق کے لئے مان لیا جائے، سبب کے لئے نہ مانا جائے۔ اور جہانتک بعلم اللہ اور بقدرۃ اللہ میں طلاق کے واقع ہونیکا تعلق ہے تو ان میں طلاق ہو جاتی ہے۔ اگر بار کو الصاق کے لئے مان لیا جاتا تو ان صورتوں میں بھی طلاق نہ واقع ہوتی؟

تو کہا جائیگا کہ بار کو الصاق کیلئے ماننے میں معنی غلط ہو جاتے ہیں کیونکہ بار کو ان جگہوں میں الصاق کے لئے ماننے میں معنی ہوں گے: ون علم وقدرۃ حالانکہ بعلم اللہ کا بار ان علم اللہ کے معنے میں نہیں آیا اسلئے مجبوراً بار کو برائے سبب مانا گیا ہے جس سے طلاق واقع ہو گئی۔

وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رح اَلْبَاءُ فِي قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ لِلتَّبْعِيْضِ فَيَكُوْنُ الْمَعْنٰى وَامْسَحُوْا بَعْضَ رُءُوْسِكُمْ وَالْبَعْضُ مُطْلَقٌ بَيْنَ اَنْ يَكُوْنَ شَعْرًا اَوْ مَا فَوْقَهٗ حَتّٰى قَرِيْبِ الْكُلِّ فَعَلٰى اَيِّ بَعْضٍ يَمْسَحُ يَكُوْنُ آتِيًا بِالْمَأْمُوْرِ بِهٖ وَقَالَ مَالِكٌ اِنَّهَا صِلَةٌ اَيْ زَائِدَةٌ فَكَانَ الْمَعْنٰى وَامْسَحُوْا رُءُوْسَكُمْ وَالظَّاهِرُ مِنْهُ الْكُلُّ فَيَكُوْنُ مَسْحُ كُلِّ الرَّاْسِ فَرْضًا وَلَيْسَ كَذٰلِكَ اَيْ لَيْسَ لِلتَّبْعِيْضِ وَلَا لِلزِّيَادَةِ لِاَنَّ التَّبْعِيْضَ مَجَازٌ فَلَا يُصَارُ اِلَيْهِ وَلَوْ كَانَ التَّبْعِيْضُ حَقِيْقَةً وَهُوَ مُوْجَبٌ مِنْ لُزُوْمِ الْاِشْتِرَاكِ وَالتَّرَادُفِ وَكِلَاهُمَا خِلَافُ الْاَصْلِ وَكَذٰلِكَ الزِّيَادَةُ اَيْضًا خِلَافُ الْاَصْلِ بَلْ هِيَ لِلْاِلْصَاقِ حَقِيْقَةً عَلٰى اَصْلِ وَضْعِهَا وَاِنَّمَا جَاءَ التَّبْعِيْضُ فِيْ مَسْحِ الرَّاْسِ بِطَرِيْقٍ اٰخَرَ كَمَا قَالَ لٰكِنَّهَا اِذَا دَخَلَتْ فِيْ اٰلَةِ الْمَسْحِ كَانَ الْفِعْلُ مُتَعَدِّيًا اِلٰى مَحَلِّهٖ فَيَتَنَاوَلُ كُلَّهٗ كَمَا اِذَا قِيْلَ مَسَحْتُ الْحَائِطَ بِيَدِيْ فَالْحَائِطُ مَحَلُّ الْفِعْلِ وَمَفْعُوْلٌ لَهٗ يُرَادُ بِهٖ كُلُّهٗ وَالْيَدُ اٰلَةٌ دَخَلَ عَلَيْهَا الْبَاءُ يُرَادُ بِهَا الْبَعْضُ اِذِ الْمُعْتَبَرُ فِي الْاٰلَةِ قَدْرُ مَا يَحْصُلُ بِهِ الْمَقْصُوْدُ وَاِذَا دَخَلَتْ فِيْ مَحَلِّ الْمَسْحِ بَقِيَ الْفِعْلُ مُتَعَدِّيًا اِلَى الْاٰلَةِ كَمَا اِذَا قِيْلَ مَسَحْتُ بِالْحَائِطِ اَوْ قِيْلَ وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ فَحِ يَكُوْنُ الْمَسْحُ مُتَعَدِّيًا اِلَى الْاٰلَةِ فَكَاَنَّهٗ قِيْلَ مَسَحْتُ الْيَدَ بِالْحَائِطِ فَيُشْبِهُ الْمَحَلُّ بِالْوَسَائِلِ فِيْ اَخْذِ بَعْضِهٖ فَلَا يَقْتَضِيْ اِسْتِيْعَابَ الرَّاْسِ وَاِنَّمَا يَقْتَضِيْ اِلْصَاقَ الْاٰلَةِ بِالْمَحَلِّ وَذٰلِكَ لَا يَسْتَوْجِبُ الْكُلَّ عَادَةً فَصَارَ الْمُرَادُ بِهٖ اَكْثَرَ الْيَدِ وَذٰلِكَ مِقْدَارُ ثَلٰثِ اَصَابِعَ لِاَنَّ الْاَصَابِعَ اَصْلٌ فِي الْيَدِ وَالْكَفُّ تَابِعٌ وَالثَّلٰثُ اَكْثَرُهَا فَاُقِيْمَ مَقَامَ الْكُلِّ فَصَارَ التَّبْعِيْضُ مُرَادًا بِهٰذَا الطَّرِيْقِ لَا كَمَا زَعَمَ الشَّافِعِيُّ مِنْ اَنَّ الْبَاءَ لِلتَّبْعِيْضِ هٰذَا اِحْدٰى رِوَايَتَيْ اَبِيْ حَنِيْفَةَ وَلَمْ يَتَعَرَّضْ لِلرِّوَايَةِ الْاُخْرٰى وَهِيَ اَنَّهَا مُجْمَلٌ فِيْ حَقِّ الْمِقْدَارِ لِاَنَّهٗ لَمْ يُعْلَمْ اَنَّ الْمُرَادَ كُلُّ الرَّاْسِ اَوْ بَعْضُهٗ فَيَكُوْنُ فِعْلُ النَّبِيِّ هُوَ اَنَّهٗ مَسَحَ عَلٰى نَاصِيَتِهٖ بَيَانًا لَهٗ وَالنَّاصِيَةُ هِيَ مِقْدَارُ رُبْعِ الرَّاْسِ فَيَكُوْنُ مَسْحُ رُبْعِ الرَّاْسِ فَرْضًا سَوَاءٌ كَانَ بِثَلٰثِ اَصَابِعَ اَوْ كُلِّهَا لِاَنَّ الْكَلَامَ فِيْهَا طَوِيْلٌ وَاِنَّمَا يَثْبُتُ

marfat.com

Marfat.com

إستيعابُ مَسْحِ الوجهِ وَاليدِ فِي التيمّمِ لقولهٖ تعٰ فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَاَيْدِيْكُمْ لانّهٗ خلفٌ عَنِ الوضوءِ فيُعَامَلُ مُعَامَلتهٖ فِي الوجهِ وَاليدِ وَلانّهٗ ثبتَ الإستيعابُ فيهِ بالسُّنّةِ المشهورةِ وَهِيَ قولُهٗ علیہ السّلام لعمّارٍ يكفيكَ ضربتانِ ضربةٌ للوجهِ وَضربةٌ للذراعينِ وَالزيادةُ بِمثلهٖ جائزٌ

ترجمہ اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ بار اللہ تعالیٰ کے قول وَامْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ "میں تبعیض کیلئے ہے لہٰذا آیت کے معنیٰ یہ ہوں گے کہ وامسحوا بعض رؤسکم۔ اپنے بعض سروں کا مسح کرو۔ اور بعض اس کے درمیان مطلق ہے کہ ایک بال ہو یا اس سے زائد ہوں حتیٰ کہ کل بالوں کے قریب ہوں لہٰذا جس بعض پر عمل کیا جائے گا مامور بہ کو بجالانے والا شمار ہوگا۔ اور امام مالکؒ نے فرمایا با یہاں پر صلہ کی ہے یعنی زائدہ ہے پس گویا کہ مطلب یہ ہے وامسحوا رؤسکم (تم اپنے سروں کا مسح کرو) اس سے ظاہر ہے کہ کل مراد ہے لہٰذا پورے سر کا مسح کرنا فرض ہوگا۔ حالانکہ واقعہ ایسا نہیں ہے۔ مطلب یہ ہے کہ حرف با تبعیض کیلئے نہیں ہے اور نہ زیادت کے لئے ہے اس لئے کہ تبعیض معنیٰ مجازی ہیں۔ لہٰذا اس کی طرف رجوع نہ کیا جائے گا۔ اور اگر تبعیض کے معنیٰ حقیقی ہوتے درانحالیکہ تبعیض مِن کا مقتضیٰ ہے تو اشتراک اور ترادف لازم آجاتا اور یہ دونوں خلاف اصل ہیں، ایسے ہی زیادت کے معنیٰ بھی خلاف اصل ہیں۔ بلکہ حرف با الصاق کے لئے ہے یعنی حرف با اپنی اصل وضع کے لحاظ سے حقیقی معنیٰ (الصاق) کے لئے ہے اور مسح راس میں تبعیض کے لئے آنا دوسری وجہ سے ہے۔ لیکن جب وہ (با) آلہ مسح میں داخل ہوتا ہے تو فعل (مسح) اپنے محل کیطرف متعدی ہو جاتا ہے اور کل محل کو شامل ہو جاتا ہے جیسے کہا جاتا ہے مسحتُ بالحائط (میں نے دیوار کو چھوا) یا وَامْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ (اپنے سروں کا مسح کرو) کہا جائے تو اس صورت میں مسح اپنے آلہ کیطرف متعدی ہو جاتا ہے تو گویا مسحتُ الید بالحائط کہا جاتا ہے (یعنی میں نے ہاتھ کو دیوار سے چھوا)۔ پس محل اپنے وسیلوں کے مشابہ ہو گیا بعض کے اخذ کے سلسلہ میں۔ لہٰذا آیت میں فعل (مسح) پورے سر کے مسح کرنیکا مقتضیٰ نہیں ہے، البتہ اس امر کا مقتضیٰ ہے کہ آلہ محل سے ملصق ہو اور یہ عادۃً کل کا تقاضا نہیں کرتا لہٰذا نتیجہ یہ نکلا کہ اس سے ید کا اکثر حصہ مراد ہے۔ اور اکثر ید تین انگلیوں کی مقدار ہے کیوں کہ ید میں اصابع ہی اصل ہیں اور کف (ہتھیلی) تابع ہے۔ اور تین ان میں اکثر ہیں پس تین انگلیوں کو کل کے قائم مقام دیدیا گیا ہے۔ لہٰذا تبعیض اس طریق پر مراد ہوگئی۔ ایسا نہیں ہے جیسا کہ امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ حرف با تبعیض کے لئے ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کی دو روایتوں میں سے یہ ایک روایت ہے اور مصنفؒ نے دوسری روایت سے تعرض نہیں فرمایا۔ وہ یہ ہے کہ آیت مقدار کے حق میں مجمل ہے کیونکہ آیت سے معلوم نہیں ہوتا کہ کل راس مراد ہے یا بعض راس مراد ہے۔ لہٰذا نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا فعل اور وہ یہ ہے کہ مَسَحَ عَلٰی نَاصِيَتِهٖ (آپؐ نے

Marfat.com

اپنی پیشانی کے برابر سر کا مسح کیا) اس کے لئے یہ بیان واقع ہوگیا اور ناصیہ ہی چوتھائی سر کی مقدار ہے پس ربع سر کا مسح فرض ہو گیا۔ برابر ہے کہ ہاتھ کی تین انگلیوں سے مسح کرے یا پوری پوری انگلیوں سے کیونکہ اس مقام پر کلام طویل ہے۔ اور تیمم میں وجہ اور ید کے مسح کا استیعاب اللہ تعالٰی کے قول "فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ" (پس مسح کرو اپنے چہروں کا اور ہاتھوں کا) سے ثابت ہوتا ہے۔ کیونکہ تیمم وضو کا خلیفہ ہے لہٰذا وجہ اور ید میں معاملہ وضو ہی جیسا کرے گا۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ تیمم میں استیعاب سنتِ مشہورہ سے ثابت ہے اور وہ حضرت عمارؓ سے آنحضورؐ کا فرمان ہے "یکفیک ضربتان ضربۃ للوجہ وضربۃ للذراعین (تیمم میں تم کو صرف دو ضرب کافی ہیں، ایک ضرب چہرہ کے لئے اور ایک ضرب دونوں ہاتھوں کے لئے) اور اس جیسی مشہور حدیث سے زیادتی علی الکتاب جائز ہے۔

تشریح سر کے مسح کے بارے میں ائمہ کا اختلاف ہے۔ چنانچہ امام اعظم ابو حنیفہؒ نے فرمایا چوتھائی سر کا مسح فرض ہے، اور امام مالکؒ کے نزدیک پورے سر کا مسح (استیعاب) فرض ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک مطلق سر کا مسح فرض ہے۔ ان کے نزدیک سر کی کوئی مقدار مسح کے لئے متعین نہیں ہے۔ اتفاق سے ان تینوں ائمہ کی دلیل باری تعالٰی کا قول "وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ" ہے۔ اس آیت میں بار امام شافعیؒ کے نزدیک تبعیض کے لئے ہے اور آیت کے معنٰے یہ لیتے ہیں کہ تم اپنے بعض سروں کا مسح کرو۔ اور لفظ بعض مطلق ہے۔ ایک بال بھی اس کا فرد ہے اور چند بال بھی اور چند بال بھی۔ لہٰذا مسح کرنیوالا جس قدر بالوں کا مسح کرلے گا وہ آیت پر عمل کرنیوالا اور فرض کا پورا کرنیوالا شمار کیا جائے گا۔

اور امام مالکؒ نے فرمایا بار صلہ کی ہے اور زائدہ ہے کیونکہ مسح ایسا فعل ہے جو بنفسہٖ متعدی ہوتا ہے بار کے توسط کی حاجت نہیں ہے اس لئے بار کو برائے تاکید مانا جائے گا جس طرح "وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ" میں بار زائدہ ہے۔ اور جب برؤسکم میں بار زائدہ ہے تو آیت کریمہ کے معنٰے ہوں گے وامسحوا رؤسکم جس سے بظاہر پورا سر مراد لیا جائیگا کیونکہ راس پورے سر کو کہتے ہیں، بعض سر کو نہیں کہا جاتا۔ لہٰذا امام مالکؒ کے قول کے مطابق پورے سر کا مسح کرنا فرض ہوگا۔

امام صاحبؒ کی دلیل برؤسکم میں بار نہ زائد ہے نہ برائے تبعیض ہے۔ کیونکہ یہ بار کے مجازی معنٰے ہیں۔ اور بلا ضرورت معنٰی مجازی مراد نہیں لئے جاتے اور برائے تبعیض مراد لینے کی حاجت نہیں ہے۔ فرض کیجئے کہ بار کے حقیقی معنٰے تبعیض کے لئے جائیں تو اشتراک اور ترادف لازم آئیگا کیونکہ حرف من کے معنٰے بھی تبعیض کے ہیں۔ حاصل یہ کہ بار کے حقیقی معنٰی الصاق کے ہیں اور تبعیض کے بھی۔ تو لازم آتا ہے کہ دلالت کرنیوالا ایک، اور جن معنٰی پر دال ہے وہ متعدد ہیں اسی کا نام اشتراک ہے اور یہ معنٰے اصل کے خلاف ہیں۔ اس لئے کہا جائیگا کہ بار اپنی اصل یعنی الصاق کے لئے ہے۔

سوال :- اگر بار برائے الصاق حقیقت ہے تو تبعیض کے معنٰے جو کہ اس کے مجازی معنٰی ہیں کیونکر لیے گئے

marfat.com

Marfat.com

اور بعض سر کا مسح جائز کیوں قرار دیا گیا؟

جواب:۔ مسح رأس میں بعض رأس کا مسح آیت سے نہیں بلکہ حرف باء جب آلہ پر داخل ہوتی ہے مثلاً ید پر داخل ہوتا ہے تو فعل مسح اپنے محل یعنی ممسوح کی جانب متعدی ہوتا ہے اور پورے محل کو شامل ہوتا ہے۔ جیسے مسحتُ الحائطَ بیَدِی (میں نے دیوار کو اپنے ہاتھ سے مسح کیا) اس مثال میں دیوار فعل مسح کا محل ہے۔ اور اس کا مفعول بھی ہے اور فعل مسح چونکہ پوری دیوار کی جانب منسوب ہے۔ لہٰذا اس سے پوری دیوار کا مسح مراد ہوگا۔ اور ید جس پر باء داخل ہے وہ چونکہ آلہ مسح ہے اسلئے اس کا بعض مراد ہوگا کیونکہ آلہ مقصود بالمسح نہیں مقصود بالمسح تو دیوار ہے۔ اور غیر مقصود چیز سے اسی قدر مراد ہوتی ہے جس سے کہ مقصود حاصل ہو جائے اس لئے اس جگہ آلہ سے کل مراد نہ ہوگا بلکہ اتنا حصہ مراد ہوگا جس سے مقصود حاصل ہو جائے اور مراد یہ ہوگا کہ میں نے ہاتھ کے بعض حصہ سے دیوار کا مسح کیا۔

اور حرف باء جب محل پر داخل ہوتا ہے تو فعل مسح آلہ کی جانب متعدی ہوا کرتا ہے اور محل باء کا مجرور ہوگا اور آلہ فعل مسح کا مفعول ہوگا جیسے جب کسی نے کہا مسحتُ بالحائط تو اس کی اصل یہ سمجھی جائے گی کہ مسحت الیدَ بالحائط۔ اور آیت کی تقدیر اسی طرح یہ ہوگی کہ وَامْسَحُوا الأَیدِی بِرُؤُسِکُم (تم اپنے ہاتھوں کا مسح کرو اپنے سروں کے ذریعہ سے) اس طرح محل مسح آلہ اور وسیلہ کے مشابہ ہوگیا اور جس طرح حرف باء جب آلہ پر داخل ہوتا ہے تو اس کا بعض مراد ہوتا ہے، اسی طرح جب باء محل پر داخل ہوگا تو محل کا بھی بعض ہی مراد ہوگا۔ تو آیت میں مسح کا فعل پورے سر کو گھیرنے کا تقاضہ نہ کرے گا بلکہ صرف الصاق کا تقاضہ کریگا کہ آلہ محل کے ساتھ ملصق ہو جائے اور عادۃً اس کا تقاضہ نہیں کرتا کہ آلہ کامل مراد ہو۔ لہٰذا اس کا اکثر مراد ہوگا اور ید کا اکثر تین انگلیوں کی مقدار ہے لہٰذا ان تین انگلیوں کو کل کا قائم مقام قرار دیکر تین انگلیوں سے مسح کرنے کی اجازت دیدی گئی۔ پس آیت وامسحوا برءوسکم (تم اپنے سروں کا مسح کرو) میں فعل مسح ید کی جانب متعدی نہیں ہے اس لئے قاعدہ کے مطابق بعض رأس مراد ہوگا۔

شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ باء کو تبعیض کے لئے قرار دینا امام صاحب کی دو روایتوں میں سے ایک روایت یہ بھی ہے۔ امام صاحبؒ کی دوسری روایت یہ ہے کہ حق تعالے کا قول وَامْسَحُوا بِرُءُوسِکُم میں سر کے مسح کا حکم دیا گیا ہے۔ مگر مقدار رأس مجمل ہے اس لئے الایدی جو کہ وامسحوا کا مفعول ہے مقدر ماننا اصل کے خلاف ہے۔ اس لئے وامسحوا کو لازم کا درجہ دیدیا جائے۔ اور أَوجِدُوا مسحَ الرأسِ اس کا ترجمہ کیا جائے یعنی مسح راس کو موجود کرو۔ اس سے یہ معلوم نہ ہوسکا کہ باری تعالٰے کی مراد رأس ہے۔ یا بعض رأس مراد ہے۔ اس لئے مقدار کے بارے میں یہ آیت مجمل ہے جس کی تفسیر حدیث سے کی گئی ہے کہ آپؐ نے مقدار ناصیہ کا مسح فرمایا اور ناصیہ سر کے جوانب میں سے ایک جانب کا نام ہے اس لئے ناصیہ سے چوتھائی سر مراد لے لیا گیا اس طرح چوتھائی سر کا مسح فرض قرار پایا۔ چاہے تین انگلیوں سے کیا جائے یا تمام انگلیوں سے کیا جائے۔

Marfat.com

مگر اس قول پر اعتراضات وجوابات بہت زیادہ ہیں اسلئے ماتن نے اس قول کو بیان نہیں کیا ہے۔
قولہٗ انما یثبت استیعاب مسح الوجہ الخ چہرہ کے مسح میں استیعاب ثابت ہے۔ یہ عبارت ایک محذوف سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ تیمم والی آیت میں "وامسحوا بوجوہکم وایدیکم" مذکور ہے۔ اس آیت میں حرف بار محل پر داخل ہے اور فعل مسح آلہ کی جانب متعدی ہے۔ جس کی اصل یہ ہے "فامسحوا الایدی بوجوہکم و ایدیکم" مذکور ہے۔ اس آیت میں حرف بار محل پر داخل ہے اور فعل مسح آلہ کی جانب متعدی ہے جس کی اصل یہ ہے "فامسحوا الایدی بوجوہکم وایدیکم"۔ لہٰذا مذکورہ بیان کردہ قاعدہ کے مطابق تیمم میں چہرہ اور ہاتھ کے مسح کا استیعاب نہ ہونا چاہیئے جب کہ دونوں میں آپ استیعاب کے قائل ہیں؟
جواب:۔ چونکہ تیمم وضو کا نائب ہے جیسے حق تعالیٰ نے فرمایا ہے "وَاِنْ کُنْتُمْ مَرْضٰی اَوْ عَلٰی سَفَرٍ اَوْ جَاءَ اَحَدٌ مِّنْکُمْ مِنَ الْغَائِطِ اَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوْا مَاءً فَتَیَمَّمُوْا صَعِیْدًا طَیِّبًا فَامْسَحُوْا بِوُجُوْہِکُمْ وَاَیْدِیْکُمْ"۔ جس سے صاف ظاہر ہے کہ تیمم وضو کا قائم مقام ہے اور قائم مقام اور نائب کے ساتھ وہی سلوک کیا جاتا ہے جو اصل کے ساتھ کیا جاتا ہے لہٰذا جس طرح وضو کے اندر چہرہ اور ہاتھ دونوں کا استیعاب ضروری قرار دیا گیا ہے تیمم میں بھی ضروری ہوگا۔ لہٰذا کہا جائیگا کہ تیمم کی آیت میں بھی حرف بار زائد ہے۔
اعتراض:۔ اس جواب پر اعتراض وارد کیا گیا ہے کہ موزوں پر مسح دونوں پیروں کے دھونے کے قائم مقام ہے جب کہ پیروں کے دھونے میں استیعاب شرط ہے مگر مسح میں استیعاب شرط نہیں ہے۔
جواب:۔ اس اعتراض کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ آپ کو غلط فہمی ہوئی خف پر مسح پیروں کے غسل کا قائم مقام نہیں بلکہ بدل ہے لہٰذا بدل کو قائم مقام اور خلیفہ پر قیاس کرنا درست نہیں ہے کیوں کہ بدل اور خلیفہ کے مابین فرق ہے اسلئے کہ بدل تو مبدل منہ کے امکان کے ساتھ مشروع ہے اور خلیفہ میں یہ بات نہیں ہوتی۔ کیونکہ جب موزوں پر مسح کیا جاتا ہے اس وقت کے مبدل منہ یعنی پیروں کو دھویا بھی جاسکتا ہے یعنی دھونا پیروں کا ممکن ہے اور جب تیمم کیا جاتا ہے اس وقت وضو کرنا ممکن نہیں ہے۔

وَعَلٰی لِلْاِلْزَامِ نَقُوْلُہٗ لَہٗ عَلَیَّ اَلْفُ دِرْہَمٍ یَکُوْنُ دَیْنًا اِلَّا اَنْ یَتَّصِلَ بِہَا الْوَدِیْعَۃُ لِاَنَّ حَقِیْقَۃَ عَلٰی فِی اللُّغَۃِ الْاِسْتِعْلَاءُ وَالْاِسْتِعْلَاءُ قَدْ یَکُوْنُ حَقِیْقَۃً نَحْوُ زَیْدٌ عَلَی السَّطْحِ وَقَدْ یَکُوْنُ حُکْمًا بِاَنْ یَلْزَمَ عَلٰی ذِمَّتِہٖ مِثْلُ لَہٗ عَلَیَّ اَلْفُ دِرْہَمٍ فَکَاَنَّہٗ یَعْلُوْہُ وَیَرْکَبُہٗ فَیَجِبُ عَلَیْہِ فَاِنْ یَتَّصِلْ بِہَا لَفْظُ الْوَدِیْعَۃِ بِاَنْ یَقُوْلَ لَہٗ عَلَیَّ اَلْفُ دِرْہَمٍ وَدِیْعَۃً لَمْ تَخْرُجْ عَنْ مَعْنَی الْاِلْزَامِ وَلٰکِنْ یَجِبُ عَلَیْہِ حِفْظُہٗ لَا اَدَاءُہٗ۔

ترجمہ اور علیٰ لازم کرنے کیلئے آتا ہے چنانچہ کسی شخص کا لہٗ علیّ الفُ درہم کہنا دَین کے طور پر ہوگا مگر یہ

marfat.com

Marfat.com

کہ اس کے ساتھ ودیعت کا لفظ متصل ہو کیونکہ حرف علیٰ کی حقیقت لغت میں استعلاء ہے۔ اور استعلاء کبھی حقیقت ہوتا ہے جیسے زیدٌ علی السطح (زید چھت کے اوپر ہے) اور استعلاء کیلئے حکماً ہوتا ہے بایں طور کہ اس کے ذمہ میں کوئی چیز لازم ہو جیسے لہٗ علیّ الف درہم، پس گو الف درہم اس سے بلند ہیں اور اس پر سوار ہیں۔ پس اس پر الف درہم واجب ہوں گے۔ پس اگر اس کے ساتھ لفظ ودیعت کو متصل کر دیا۔ بایں طور کہ وہ یہ کہتا ہے لہٗ علیّ الف درہم ودیعۃً تو الزام کے معنیٰ سے خارج نہ ہوگا۔ البتہ اس کے ذمہ حفاظت واجب ہوگی نہ کہ اس کی ادائیگی واجب ہوگی۔

تشریح

کلمۂ علیٰ کا بیان:۔ ماتن نے فرمایا کہ حرف علیٰ الزام کیلئے آتا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ کلمۂ علیٰ بلا واسطہ الزام کیلئے آتا ہے یہ صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ کلمۂ علیٰ حقیقۃً استعلاء کے معنے کیلئے وضع کیا گیا ہے۔ یعنی اپنے آپ کو بلند سمجھنے کیلئے۔ اس کے بعد استعلاء کی دو قسمیں ہیں حقیقۃً ایک شئ کا دوسری شئ پر بلند ہونا جیسے زیدٌ علی السطح (زید چھت کے اوپر ہے) اور چھت اس کے نیچے ہے۔ حکمی بلند ہونا۔ مثلاً کوئی شخص اپنے ذمہ کوئی چیز واجب قرار دے لے۔ جیسے لفلانٍ علیّ الف درہم "فلاں کے میرے ذمہ ایک ہزار دراہم واجب ہیں۔ اس مثال میں ایک ہزار دراہم اقرار کرنے والے کے ذمہ واجب اور اس پر سوار ہیں۔

شارح نے کہا: اگر اس قول کے ساتھ ودیعۃً کا لفظ ملا دیا جائے۔ اور اس طرح کہا جائے کہ لفلانٍ علیّ الف درہم ودیعۃً۔ تو کلمۂ علیٰ الزام کے معنے سے جدا نہ ہوگا۔ البتہ اس کے ذمہ دراہم کا حفاظت کرنا ضروری ہوگا۔ اور ان کو ادا کرنا بھی واجب نہ ہوگا کیونکہ لفظ ودیعۃً بیانِ تغییر ہے۔ کیونکہ لہٗ علیّ الفٌ سے اس کے ذمہ قرض کے ایک ہزار واجب ہوئے تھے جن کا ادا کرنا اس کے ذمہ واجب تھا اور ودیعۃً کے لفظ سے صرف اس کے ذمہ ان دراہم کی حفاظت واجب ہوئی ہے لہٰذا ودیعۃً کے لفظ سے اول کلام کا حکم تبدیل ہو گیا۔ اس لئے ودیعۃً کلام اول کیلئے بیانِ تغییر واقع ہوگا اور ودیعۃً کی صورت میں حفاظت واجب ہوتی ہے، ادائیگی واجب نہیں ہوتی۔ لہٰذا ان دراہم کی حفاظت تو لازم ہوگی مگر ادا کرنا واجب نہ ہوگا۔

فَاِنْ دَخَلَتْ فِي الْمُعَاوَضَاتِ الْمَحْضَةِ كَانَتْ بِمَعْنَى الْبَاءِ بِاَنْ يَقُوْلَ مَثَلًا بِعْتُ هٰذَا اَوْ آجَرْتُ هٰذَا اَوْ نَكَحْتُهَا عَلٰى اَلْفِ دِرْهَمٍ فَكَانَ بِمَعْنٰى بِاَلْفِ دِرْهَمٍ مَجَازًا لِاَنَّ الْبَاءَ لِلْاِلْصَاقِ وَعَلٰى لِلْاِلْزَامِ فَالْاِلْصَاقُ يُنَاسِبُ اللُّزُوْمَ وَالْمُرَادُ مِنَ الْمُعَاوَضَاتِ مَا يَكُوْنُ الْعِوَضُ فِيْهَا اَصْلِيًّا وَلَا يَنْفَكُّ قَطُّ عَنِ الْعِوَضِ فَيُحْمَلُ عَلٰى اَنَّ الْمُسَمّٰى عِوَضُهٗ

ترجمہ

پس اگر محض معاوضہ کے موقع پر علیٰ داخل ہو تو اس وقت باء کے معنے میں ہوگا

Marfat.com

مثلاً کوئی شخص کہتا ہے۔ "بعت ہذا او اجرت ہذا او نکحتہا علی الف درہم" (میں نے اس کو فروخت کیا یا اس کو اجرت پر دیا، یا میں نے اس کا نکاح کر دیا ایک ہزار درہم کے بدلے) تو مجازاً بالف درہم کے معنیٰ میں ہوگا۔ کیونکہ باء الصاق کے لئے آتی ہے اور علیٰ الزام کیلئے آتا ہے لہٰذا الصاق لزوم کے مناسب ہے اور معاوضات سے مراد وہ ہیں جن میں عوض اصلی ہوں اور عوض سے بالکل جدا نہ ہو پس محمول کیا جاتا ہے کہ مدخول علیٰ اس کا عوض ہے۔

تشریح

کلمہ علیٰ معاوضات محضہ میں داخل ہونیکی صورت :۔ اگر کلمۂ علیٰ معاوضات محضہ میں داخل ہو تو کلمۂ علیٰ باء کے معنیٰ میں ہوتا ہے۔ محضہ کی قید لگا کر ماتن نے طلاق بالمال اور عتاق بالمال کو خارج کیا ہے۔ کیونکہ معاوضات محضہ سے وہ مراد ہیں جو معنیٰ اسقاط سے خالی ہوں۔ اور طلاق و عتاق دونوں میں اسقاط کے معنیٰ پائے جاتے ہیں اسلئے یہ دونوں معاوضات محضہ سے خارج ہوں گے۔

اگر کلمۂ علیٰ معاوضہ کے مقام پر استعمال کیا جائے تو وہ باء کے معنیٰ دے گا۔ جب کسی نے کہا بعت ھذا العبد علی الف درہم" (میں نے اس غلام کو ہزار درہم کے بدلے فروخت کیا) دوسری مثال آجرت ہذا علی الف (میں نے اس کو ایک ہزار کرایہ پر لیا) تیسری مثال نکحت ہذا علی الف" (میں نے اس سے ایک ہزار کے بدلہ نکاح کیا۔ ان تینوں مذکورہ بالا مثالوں میں علیٰ بمعنیٰ باء ہے اور علی الف کے معنیٰ بالف کے ہوں گے۔ اس لئے کہ حرف باء برائے الصاق آتی ہے اور علیٰ برائے الزام آتا ہے اور الصاق الزام کے مناسب ہے۔ کیونکہ جب ایک چیز دوسری چیز کے ساتھ لازم ہوگی تو وہ اس کے ساتھ ملی ہوئی اور ملصق بھی ہوگی لہٰذا الزام کے ساتھ الصاق بھی پایا گیا اسی مناسبت کی بناء پر علیٰ کو باء کے معنیٰ میں مجازاً لے لیا جاتا ہے۔

قولہ والمراد من المعاوضات الخ یہ عبارت ایک محذوف سوال کا جواب ہے۔ سوال کی تقریر یہ ہے معاوضہ محضہ کے مفہوم میں مال داخل ہوتا ہے۔ اس لئے نکاح کو معاوضہ محضہ میں شمار کرنا کیونکر درست ہوگا۔ اس لئے کہ نکاح کے مفہوم میں مال داخل نہیں ہے جبکہ شارح نے معاوضہ محضہ کی مثال میں نکاح کا ذکر بھی کیا ہے۔

جواب :۔ شارح نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ اس جگہ معاوضات سے وہ معاوضہ مراد ہے جس میں عوض اصلی ہو، عارضی نہ ہو اور عوض اس سے کبھی جدا نہ ہوتا ہو۔ نکاح میں یہ دونوں باتیں پائی جاتی ہیں۔ اس لئے نکاح کو ان میں شمار کر لیا گیا ہے۔

لہٰذا معلوم ہوا کہ علیٰ جب معاوضات میں داخل ہو تو وہ باء کے معنیٰ میں ہوتا ہے۔ اسلئے جس پر علیٰ داخل ہوگا وہ عوض شمار کیا جائے گا۔

وَكَذَا اِذَا اسْتُعْمِلَتْ فِي الطَّلَاقِ عِنْدَهُمَا بِاَنْ تَقُوْلَ الْمَرْأَةُ لِزَوْجِهَا طَلِّقْنِيْ ثَلٰثًا عَلٰى اَلْفٍ

marfat.com
Marfat.com

درہم نعندہما ھو بمعنی بالف درہم کما کان فی البیع والاجارۃ لان الطلاق اذا دخلہ عوض صار فی معنی المعاوضات وان لم یکن فی الاصل منہا فان طلقہا الزوج واحدۃ یجب ثلث الالف لان اجزاء العوض تنقسم علی اجزاء المعوض وعند ابی حنیفۃ للشرط فی ھذا المثال لان الطلاق لم یکن من المعاوضات فی الاصل وانما العوض فیہ عارض فلم یلحق بہا فکانہا قالت علی شرط الف درہم وکلمۃ علی تستعمل بمعنی الشرط قال اللہ تعالی یبایعنک علی ان لا یشرکن باللہ شیئا لان الجزاء لازم للشرط فیکون اقرب الی معنی الحقیقۃ من معنی الباء فان طلقہا واحدۃ لا یجب شئ لان اجزاء الشرط لا تنقسم علی اجزاء المشروط ھکذا قالوا۔

ترجمہ

اور اسی طرح وہ مسئلہ جب طلاق میں استعمال کیا جائے تو صاحبین کے نزدیک کلمۂ باء کے معنی میں ہوگا بایں طور کہ عورت اپنے شوہر سے کہے "طلقنی ثلثا علی الف درہم" (مجھ کو تین طلاق ایک ہزار درہم کے عوض میں دیدے) تو صاحبین کے نزدیک علی الف درہم معنی میں بالف درہم کے ہے جس طرح بیع اور اجارہ میں (علی باء کے معنی میں آتا ہے) اس وجہ سے کہ طلاق پر جب عوض داخل ہوتا ہے تو طلاق معاوضات کے معنی میں ہوجاتی ہے اگرچہ وہ اصل میں معاوضات کے قبیل سے نہیں ہے۔ پس اگر زوج نے ایک طلاق دیدی تو ثلث الف واجب ہوگا کیونکہ عوض معوض کے اجزاء پر منقسم ہوتا ہے۔ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک علی شرط کیلئے ہے یعنی اس مثال میں۔ کیونکہ اصل وضع میں طلاق معاوضات کے باب میں سے نہیں ہے عوض تو کبھی اس کو عارض ہوجاتا ہے لہٰذا عارض کی وجہ سے معاوضات کے ساتھ لاحق نہ کریں گے پس گویا عورت نے علی شرط الف درہم کہا تھا (ایک ہزار درہم کی شرط پر) اور کلمۂ علی شرط کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے جیسے اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے یبایعنک علی ان لا یشرکن باللہ شیئا (انھوں نے آپ سے بیعت کیا ہے اس شرط پر کہ وہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ کسی کو شریک نہ کریں گے)۔ کیونکہ جزا شرط کیلئے لازم ہوتی ہے لہٰذا شرط کے معنی علی کے حقیقی معنی کے زیادہ قریب ہیں بمقابلہ باء کے معنی کے لہٰذا اگر شوہر نے ایک طلاق دی ہے تو عورت پر کچھ واجب نہ ہوگا کیوں کہ شرط کے اجزاء مشروط کے اجزاء پر منقسم نہیں ہوتے۔ علماء اصول نے اسی طرح کہا ہے۔

تشریح

اور کلمۂ علی جب طلاق کے باب میں داخل کیا جائے تو بھی صاحبینؒ کے نزدیک وہ علی بمعنی باء ہوگا۔ مثلاً عورت نے اپنے شوہر سے طلقنی ثلاثا علی الف درہم (تو مجھ کو ایک ہزار درہم کے عوض تین طلاقیں دیدے) تو صاحبینؒ کے نزدیک یہ کلام بالف درہم کے معنی میں ہوگا جس طرح بیع اور اجارہ میں جب علی داخل ہو تو وہ بمعنی باء ہوتا ہے اسی طرح یہاں بھی باء کے معنی دیگا کیوں کہ طلاق اگرچہ اپنی اصل کے لحاظ سے معاوضات میں سے نہیں ہے لیکن جب اس پر عوض داخل

Marfat.com

ہوجاتا ہے تو معاوضات کے معنے میں ہوجاتی ہے۔ اور قاعدہ ہے کہ علیٰ جب معاوضات کے موقع پر داخل ہو تو وہ بار کے معنے میں ہوتا ہے اس لئے اس مثال طلقنی ثلاثا علی الف درہم میں بھی بالف درہم کے معنے میں ہوگا اور تین طلاقیں اس کا معوض ہوں گی۔ اس لئے شوہر نے اگر صرف ایک ہی طلاق دی تو عورت پر الف کا تہائی واجب ہوگا۔ اور عورت ایک ہی طلاق سے بائنہ ہوجائے گی کیونکہ یہ طلاق علیٰ مال ہے اور طلاق علیٰ مال سے طلاق بائن واقع ہوتی ہے اس لئے عورت پر یہاں بھی ایک طلاق بائن واقع ہوگی۔

تنبیہ:۔ اس مسئلہ میں امام صاحب علیٰ کو شرط کیلئے مانتے ہیں کیونکہ اصل میں طلاق از قسم معاوضات ہے ہی نہیں اسلئے معاوضات سے مراد یہ ہے کہ اس کا عوض اصلی ہو عارضی نہ ہو اور عوض اس سے کبھی علیحدہ نہ ہو اور طلاق میں اصل عوض نہیں ہے بلکہ عارضی ہے اور وہ یعنی عوض طلاق سے جدا بھی ہوجاتا ہے کیونکہ طلاق اگر مال کے بدلے میں ہوتی ہے تو بغیر مال کے بھی ہوجاتی ہے۔ جب طلاق از قسم معاوضات نہیں تو معاوضات کے ساتھ ملحق بھی نہ ہوگی۔

مذکورہ بالا مثال میں علیٰ بمعنی بار نہ ہوگا جو کہ عوض کے لئے آتا ہے بلکہ مجازاً علیٰ شرط کیلئے ہوگا۔ عبارت کا مفہوم اب یہ ہوگیا کہ عورت نے کہا طلقنی ثلاثا علی شرط الف درہم (تو مجھے تین طلاقیں ایک ہزار درہم کی شرط پر دیدے)

اعتراض:۔ اس صورت میں ایک ہزار درہم شرط ہوں گے اور تین طلاقیں مشروط ہوں گی اور یہ صحیح نہیں ہے۔ شوہر کسی چیز پر موقوف کئے بغیر بھی تین طلاقیں دے سکتا ہے۔ اور اگر ایک ہزار درہم کا دینا تین طلاقوں کیلئے شرط ہوتا تو شوہر بلا ہزار درہم کے طلاق دینے کا مجاز نہ ہوتا حالانکہ یہ غلط ہے

جواب:۔ دراصل اس کلام کی اصل یہ ہے کہ تین طلاقیں شرط ہیں اور ہزار درہم کی ادائیگی مشروط ہے۔ لہٰذا اس مثال میں کلمۂ علیٰ شرط کے لئے ہے۔

کلمۂ علیٰ کا استعمال شرط کیلئے:۔ باری عز اسمہٗ کا قول یُبَایِعْنَکَ عَلٰی اَنْ لَّا یُشْرِکْنَ بِاللّٰہِ شَیْئًا وہ مومنین آپ سے اس شرط پر بیعت کرتی ہیں کہ وہ باری تعالےٰ کے ساتھ کسی کو شریک نہ کریں گی۔

اور مجازی معنے لینے کیلئے مناسبت ضروری ہے اس لئے شارح نے علیٰ کی حقیقت استعلاء اور شرط جو کہ مجازی معنے ہیں دونوں کے درمیان مناسبت ذکر کی ہے۔ فرمایا جو بلندی چاہنے والا ہوتا ہے جس پر بلندی چاہی جاتی ہے اس کے لئے لازم ہوتا ہے۔ اسی طرح جزاء شرط کے لئے لازم ہوتی ہے اسی مناسبت کی بناء پر علیٰ کو شرط کے معنے میں لے لیا گیا ہے۔

وَمِنْ لِلتَّبْعِيضِ هٰذَا أَصْلُ وَضْعِهَا وَالْبَوَاقِي مِنَ الْمَعَانِي مَجَازٌ فِيهَا فَإِذَا قَالَ مَنْ شِئْتَ مِنْ عَبِيدِي عِتْقَهُ فَأَعْتِقْهُ لَهُ أَنْ يُعْتِقَهُمْ إِلَّا وَاحِدًا مِنْهُمْ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ ٢٨
وَذٰلِكَ لِأَنَّ كَلِمَةَ مَنْ لِلْعُمُومِ وَكَلِمَةَ مِنْ لِلتَّبْعِيضِ فَيَجِبُ أَنْ يُحْمَلَ عَلٰى بَعْضٍ عَامٍّ لِيَسْتَقِيمَ

marfat.com

Marfat.com

العَمَلُ بِهِمَا للمُخَاطِبِ اَنْ يعتقَ مَنْ شَاءَ مِنْ اَيِّ بَعْضٍ عَامٍّ فيبقَى الواحِدُ منهم وَعندَهُمَا مِنْ للبَيَانِ فَلَهُ اَنْ يُعتِقَ كُلًّا منهم كَمَا فِي قولِهٖ مَنْ شَاءَ مِنْ عَبِيدِيْ عِتقَهُ فَاَعْتِقْهُ فَاِنْ شَاءَ الكلُّ عَتَقُوا جميعًا والفَرقُ لِاَبِي حنيفةَ رح مثلُ مَا مَرَّ فِي اَيِّ عَبِيدِيْ ضَرَبَكَ لِاَنَّ الْمَشِيئَةَ صِفَةٌ عَامَّةٌ فِيهِ نُسِبَتْ اِلٰى كَلِمَةِ مَنْ فَيَعُمُّ بِعُمُومِ الصِّفَةِ بِخِلَافِ مَنْ شِئْتَ فَاِنَّهُ نُسِبَتْ فِيهِ الْمَشِيئَةُ اِلَى الْمُخَاطَبِ دُوْنَ مَنْ فَلَا يَعُمُّ وَلِاَنَّ العَمَلَ بِالتَّبعِيضِ اَيْضًا مُمكِنٌ ثَمَّهُ فَاِنَّ كُلَّ عَبدٍ بَعضٌ مَعَ قَطعِ النَّظَرِ عَنْ غَيرِهٖ بِخِلَافِ مَنْ شِئْتَ فَاِنَّهُ لَا يُمكِنُ التَّبعِيضُ فِيهِ اِلَّا بِاِخْرَاجِ وَاحِدٍ مِنْهُمْ۔

ترجمہ

اور مِن تبعیض کیلئے آتا ہے۔ یہ اس کی اصل وضع ہے اور باقی معانی اس میں مجازی ہیں۔ چنانچہ جب کوئی مالک کسی سے کہے "مَن شئتَ مِنْ عبیدی عتقہ فاعتقہ" جو بھی میرے غلاموں میں سے آزادی چاہے تو اس کو آزاد کردے) تو امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک مخاطب کیلئے جائز ہے کہ ایک کو چھوڑ کر باقی کو آزاد کردے۔ اور حضرت امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ کلمۂ مَن عموم کیلئے آتا ہے اور کلمۂ مِن تبعیض کے لئے۔ لہٰذا اس قول کو بعض عام پر حمل کرنا واجب ہے تاکہ دونوں کے مطابق عمل درست ہو جائے لہٰذا مخاطب کیلئے جائز ہے کہ جن بعض غلاموں کو چاہے آزاد کردے لہٰذا ایک ان میں سے باقی رہ جائے گا۔ اور صاحبین کے نزدیک مِن بیان کیلئے ہے۔ لہٰذا مخاطب کو اجازت ہے کہ وہ سب کو آزاد کردے۔ جیسے مالک کے اس قول میں کہ من شاء من عبیدی عتقہ فاعتقہ (میرے غلاموں میں سے جو آزاد ہونا چاہے تو اسکو آزاد کردے) پس اگر سب غلاموں نے چاہ لیا تو سب آزاد ہو جائیں گے۔ اور امام صاحب رح یہاں پر بھی وہی فرق بیان کرتے ہیں جو عام کی بحث میں ایّ عبیدی ضربک فهو حرٌ کی مثال میں بیان فرما چکے ہیں کیونکہ من شاء من عبیدی عتقہ فاعتقہ میں مشیئت صفتِ عامہ ہے جو کلمۂ من کیطرف منسوب کی گئی ہے لہٰذا صفت کے عموم کی وجہ سے یہ قول عام ہو جائے گا۔ بخلاف مَن شئت کے، کیوں کہ اس میں مشیئت مخاطب کیطرف منسوب کی گئی ہے نہ کہ مَن کیطرف لہٰذا یہ قول عام نہ ہوگا۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ وہاں (یعنی مَن شاء من عبیدی عتقہ فاعتقہ) میں تبعیض پر بھی عمل کرنا ممکن ہے کیون کہ ہر ایک غلام الگ الگ دوسرے سے قطع نظر کرکے بعض ہے بخلاف مَن شئتَ کے کہ اس میں تبعیض کے معنٰی ایک کو خارج کرنے کے سوا کوئی صورت تبعیض کے معنٰی کے لئے ممکن نہیں ہے۔

تشریح

حرف مِن کا بیان:۔ حروف جارہ میں سے حرف من بھی ہے۔ اکثر فقہاء کی رائے میں حرف مِن اپنی اصل وضع کے اعتبار سے تبعیض کے لئے آتا ہے اس کے علاوہ دوسرے تمام معنٰی مِن کے مجازی ہیں۔ اہلِ لغت نے کہا مِن اصل میں ابتداء غایت کیلئے آتا ہے۔

marfat.com

Marfat.com

اور بعض نے کہا حرف مِنْ برائے تبیین آتا ہے۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ مِنْ ان تمام معانی کے درمیان مشترک ہے۔
ماتن نے بھی اکثر فقہاء کے مذہب کو اختیار کیا ہے۔ اور فرمایا مَنْ شِئْتَ مِنْ عبیدی العتق فاعتقہ" تو جس کو چاہے میرے غلاموں میں سے آزادی کو تو پس اس کو تو آزاد کر دے: امام صاحبؒ نے اس صورت میں فرمایا مخاطب ان غلاموں میں ایک کو چھوڑ کر باقی تمام غلاموں کے آزاد کرنے کا مجاز ہے۔

امام صاحبؒ کی دلیل :- حرف مَنْ برائے عموم وضع کیا گیا ہے۔ اور حرف مِنْ تبعیض کیلئے۔ اس لئے اس کلام میں دونوں کی رعایت کی جائے گی۔ لہٰذا مخاطب غلاموں میں سے بعض کے آزاد کرنیکا مجاز ہوگا۔
اس لئے کہ کلمۂ مَنْ کے عموم کی وجہ سے اس کو اختیار ہوگا کہ جس غلام کو چاہے آزاد کر دے۔ مگر کلمۂ مِنْ کا تقاضہ یہ ہے کہ بعض غلام اس کی ملک میں باقی رہے اسلئے اگر مخاطب کرنے کے بعد دیگرے تمام غلاموں کو آزاد کر دیا تو جو غلام آخر میں باقی رہ گیا ہے وہ آزاد نہ ہوگا۔ اور اگر سارے غلاموں کو ایک ساتھ آزاد کر دیا تو ایک غلام کے سوا باقی تمام غلام آزاد ہو جائیں گے اور ایک کی تعیین میں آقا کو اختیار ہوگا۔

صاحبینؒ کی رائے :- حضرات صاحبینؒ نے فرمایا کہ اس مثال میں مِنْ برائے بیان ہے۔ اور مطلب یہ ہے کہ اگر تو میرے غلاموں کو آزاد کرنا چاہے تو تو ان کو آزاد کر دے۔ لہٰذا اگر مخاطب نے تمام غلاموں کو آزاد کر دیا تو سب آزاد ہو جائیں گے جیسے اگر مولیٰ نے کہا "مَنْ شاءَ مِنْ عبیدی العتق فاعتقہ" میرے غلاموں میں سے جو آزاد ہونا چاہے تو تو اس کو آزاد کر دے۔ اس صورت میں اگر تمام غلاموں نے اپنی آزادی چاہ لی تو سب کے سب آزاد ہو جائیں گے۔ یہ امام صاحبؒ کا قول ہے۔ تو جس طرح اس مثال میں حرف مِنْ بیان کے لئے ہے اسی طرح متن میں بیان کردہ مثال میں بھی حرف مِنْ بیان کے لئے ہے۔ حاصل یہ کہ ان دونوں مثالوں کا حکم صاحبینؒ کے نزدیک ایک ہی ہے اور تمام غلام آزاد ہو جائیں گے۔ البتہ امام صاحبؒ کے نزدیک دونوں مثالوں میں فرق ہے۔ متن والی مثال میں ایک غلام کا بغیر آزادی کے باقی رہ جانا ضروری ہے اور دوسری مثال میں تمام غلام آزاد ہو سکتے ہیں۔

وجہ فرق :- امام صاحبؒ کے نزدیک تو شارح نے فرق بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ جس طرح اَیُّ عبیدی ضربک فہو حرٌّ" میں ای عبیدی ضربتہ فہو حرٌّ جو فرق ہم بیان کر چکے ہیں وہی فرق یہاں بھی ہے۔
مثال اول میں اگر مخاطب کو تمام غلاموں نے مارا تو تمام غلام آزاد ہو جائیں گے۔ اور دوسری مثال میں اگر مخاطب نے تمام غلاموں کو مارا تو سب غلام آزاد نہ ہوں گے بلکہ بعض آزاد ہوں گے اس لئے کہ اول مثال میں اَیُّ نکرہ ہے اور ضارب ہونا صفت عام ہے اس لئے صفت کے عام ہونیکی بنا پر اَیُّ عام ہو جائیگا اسی عموم کیوجہ سے تمام غلام آزاد ہو جائیں گے۔ اور دوسری مثال میں ضرب مخاطب کی جانب منسوب ہے اَیُّ کیطرف منسوب نہیں اس لئے اَیُّ وصف سے خارج ہو گیا اسلئے اس میں اب عموم نہ رہا اور جب عموم نہ رہا تو تمام غلام آزاد نہ ہوں گے صرف بعض غلام آزاد ہوں گے۔

marfat.com

Marfat.com

وَالٰی لِانتهاءِ الغَایَةِ اَیْ لِانتهاءِ المُسَافَةِ اُطلِقَ عَلیھَا الغَایَةُ اِطْلَاقًا للجزءِ عَلٰی کُلِّ مَا قِیلَ ثُمَّ بَیَّنَ قَاعِدَةً اَنَّهٗ اَیُّ مَوْضِعٍ تَدْخُلُ الغَایَةُ فِیهِ وَاَیُّ مَوْضِعٍ لَاتَدْخُلُ فقَالَ وَاِنْ کَانَتِ الغَایَةُ قَائِمَةً بِنَفْسِھَا کَقَولِهٖ مِنْ ھٰذِهِ الحَائِطِ اِلٰی ھٰذِهِ الحَائِطِ لَا تَدخلُ الغَایَتَانِ فِی الاقرارِ فَاِنَّ الحَائِطَ غَایَةٌ قَائِمَةٌ بِنَفْسِھَا اَیْ موجودةٌ قبلَ التکلّمِ غیرُ مفتقرةٍ فِی وجودِھَا الی المغیّا فلا تدخلانِ فِی المُغیّا وَاحترزنا بقولنا موجودٌ قبلَ التکلّمِ عَنِ الآجالِ المضروبةِ للدیونِ وَالثمنِ فِی قولِهٖ بعتُ ھٰذا اَوْ اَجَّلْتُ الثمنَ اِلٰی شَھْرٍ اَوْ اَجَّرْتُهٗ اِلٰی رَمَضَانَ اَوْ اِلَی الغَدِ وَنَحْوِهٖ فَاِنَّ کُلَّ ھٰذِهٖ وَاِنْ کَانَتْ قَائِمَةً بِنَفْسِھَا ظَاھِرًا لٰکِنَّھَا وُجِدَتْ بَعْدَ التَّکَلُّمِ وَاحترزنا بقولنا غیرُ مفتقرةٍ فی وجودِھَا عَنِ اللیلِ فَاِنَّهٗ مفتقرٌ فِی وُجودِهٖ اِلَی النَّھَارِ وَاَمَّا دخولُ المسجدِ الاقصٰی فِی قولِهٖ تعالٰی سُبْحَانَ الَّذِیْ اَسْرٰی بِعَبْدِهٖ لَیْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ اِلَی الْمَسْجِدِ الْاَقْصٰی فبالاخبارِ المشھورةِ لَا بالنصِّ وَاِنْ لَمْ تَکُنْ قَائِمَةً بِنَفْسِھَا فَاِنْ کَانَ صَدْرُ الکلامِ مُتنَاوِلًا للغَایَةِ کَانَ ذِکْرُھَا لِاخْرَاجِ مَاوَرَاءَھَا فَتَدْخُلُ کَمَا فِی المَرَافِقِ فِی قولِهٖ تعالٰی وَاَیْدِیَکُمْ اِلَی المَرَافِقِ فَاِنَّھَا لَیْسَتْ قَائِمَةً بِنَفْسِھَا وَصَدْرُ الکلامِ وَھُوَ الاَیْدِیْ مُتَنَاوِلٌ لَھَا لِاَنَّھَا مُتَنَاوِلٌ اِلَی الْاٰبَاطِ فیکونُ ذِکْرُھَا لِاخراجِ مَاوَرَاءَھَا فَتَدْخُلُ بِنَفْسِھَا فَبَطَلَ مَاقَالَ زُفَرُ اِنَّ کُلَّ غَایَةٍ لَاتَدْخُلُ تَحْتَ المُغَیَّا وَتُسَمّٰی ھٰذِهٖ غَایَةَ الاسقاطِ اَیْ غَایَةُ الغَسْلِ لِاَجْلِ اسقاطِ مَاوَرَاءَھَا اَوْ غَایَةٌ لَفْظِ الاسقاطِ اَیْ مُسْقِطِیْنَ اِلَی المَرَافِقِ فَھِیَ خَارِجَةٌ عَنِ الاسقاطِ وَیَنْتَقِضُ ھٰذَا بِقَولِهٖ قَرَاْتُ ھٰذَا الکتابَ اِلٰی بَابِ القِیَاسِ فَاِنَّ بَابَ القِیَاسِ خَارِجٌ عَنِ القراءةِ وَاِنْ کَانَ الکتابُ مُتنَاوِلًا لَهٗ عَمَلًا بِالْعُرْفِ وَاِنْ لَمْ یَتَنَاوَلْھَا اَوْ کَانَ فِیْهِ شَکٌّ فَذِکْرُھَا لِمَدِّ الحکمِ اِلَیْھَا فَلَاتَدْخُلُ کَاللَّیْلِ فِی الصَّوْمِ فِی قَولِهٖ تَعَالٰی ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّیَامَ اِلَی اللَّیْلِ مِثَالٌ لِمَا لَمْ یَتَنَاوَلْھَا الصَّدْرُ فَاِنَّ الصَّوْمَ لُغَةً الامساکُ سَاعَةً فَذِکْرُ اللَّیْلِ لِاَجْلِ مَدِّ الصَّوْمِ اِلٰی نَفْسِهٖ فَلَایَدْخُلُ ھُوَ تَحْتَ الصَّوْمِ وَمِثَالُ مَافِیْهِ الشَّکُّ مِثْلُ الآجالِ فِی الاَیمَانِ کَمَا اِذَا حَلَفَ لَایُکَلِّمُ اِلٰی رَجَبَ فَاِنَّ فِیْ دُخُوْلِ رَجَبَ فِیْمَا قَبْلَهٗ شَکًّا فَلَایَدْخُلُ فِیْ ظَاھِرِ الرِّوَایَةِ عَنْهُ وَھُوَ قَوْلُھُمَا وَفِیْ رِوَایَةِ الحَسَنِ عَنْهُ اَنَّهٗ یَدْخُلُ لِاَنَّ اَوَّلَ الکلامِ کَانَ لِلتَّاْبِیْدِ فَلَاتَخْرُجُ الغَایَةُ عَمَّا قَبْلَھَا وَتُسَمّٰی ھٰذِهٖ غَایَةَ الامتدادِ لِاَنَّ الغَایَةَ مَدَّتِ الحُکْمَ اِلٰی نَفْسِھَا وَبَقِیَتْ بِنَفْسِھَا خَارِجَةً عَنْهُ

marfat.com
Marfat.com

ترجمہ اور کلمۂ الیٰ غایت کی انتہاء کیلئے وضع کیا گیا ہے یعنی کلمۂ الیٰ مسافت کی انتہاء بیان کرنیکے واسطے آتا ہے۔ مسافت پر یہاں غایت کا اطلاق اسی طرح ہے جیسے جز کا اطلاق کل پر جیسا کہ علماء اصول کا قول ہے۔ پھر اس کے بعد مصنفؒ نے ایک قاعدہ بیان کیا ہے کہ کس جگہ غایت مغیا میں داخل ہوتی ہے اور کس جگہ داخل نہیں ہوتی۔ چنانچہ فرمایا پس اگر غایت بذاتِ خود قائم ہو جیسے اس مثال میں "من ہٰذہ الحائط الیٰ ہٰذہ الحائط" (اس دیوار سے اُس دیوار تک) تو دونوں غایتیں اقرار کے باب میں داخل نہ ہوں گی کیونکہ حائط (دیوار) بذاتہٖ قائم ہے یعنی تکلم سے پہلے موجود ہے۔ اپنے وجود میں مغیا کی محتاج نہیں ہے لہٰذا دونوں غایتیں مغیا میں داخل نہ ہوں گی اور اپنے قول "موجودۃ قبل التکلم" کہکر ہم نے ان مدتوں سے احتراز کیا ہے جو دیون اور ثمن کے لئے مقرر کی جاتی ہیں جیسے "بعتُ ہٰذا واجلتُ الثمن الیٰ شہر" (میں نے اس کو فروخت کیا اور قیمت کی ادائیگی کی مدت ایک ماہ مقرر کیا) یا آجرتُ الیٰ رمضان او الیٰ الغد (میں نے رمضان تک کے لئے اجرت پر دیا یا کل آئندہ تک کیلئے دیا) اسی طرح کے دوسرے قول میں متعین ہوتے ہیں۔ پس ان میں سے ہر ایک اگرچہ ظاہرًا قائم بذاتہٖ ہیں لیکن تکلم کے بعد موجود ہوئی ہیں۔ اور مصنف نے اپنے قول غیر مفتقرۃ فی وجودہا کے ذریعہ لیل سے احتراز کیا ہے کیونکہ لیل اپنے وجود میں نہار کی محتاج ہے اور اللہ تعالیٰ کا قول سُبحانَ الَّذِی اَسریٰ بِعَبدِہٖ لیلاً مِّنَ المَسجِدِ الحَرَامِ اِلَی المَسجِدِ الاَقصٰی (پاک ہے وہ ذات جو اپنے بندے کو راتوں رات مسجد حرام سے مسجد اقصٰے تک لے گئی) میں مسجد اقصٰی کا دخول احادیثِ مشہورہ سے ہے، نص کے سبب سے نہیں ہے۔ اور اگر غایت قائم بنفسہٖ نہ ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں (۱) یہ ہے کہ صدر کلام اگر غایت کو شامل ہو تو اس صورت میں غایت کا ذکر اس کے ماسوا کو خارج کرنیکے لئے ہوگا اور غایت مغیا میں داخل ہو جائے گی۔ جیسے اللہ تعالیٰ کے قول وَاَیدِیَکُم اِلَی المَرَافِقِ میں ہے۔ کیونکہ اس مثال میں مرافق غایت ہے اور قائم بنفسہا نہیں ہے اور صدر کلام ایدی ہے جو اس کو شامل ہے کیونکہ ید ابط (بغل) تک شامل ہے۔ لہٰذا مرافق کا ذکر ماسوا کو خارج کرنے کے لئے ہوگا۔ لہٰذا غایت بنفسہٖ مغیا میں داخل ہوگی اس لئے امام زفرؒ کا قول باطل ہے کہ کوئی غایت مغیا کے تحت داخل نہیں ہوتی۔ اور اس غایت کو غایتِ اسقاط کہا جاتا ہے یعنی یہ غایت غسل ہے اور ماوراء کو ساقط کرنے کیلئے ہے یا یہ غایت (الی المرافق) غایت لفظ اسقاط ہے یعنی غسل کو مرافق تک ساقط کرتے ہوئے پس غایت اسقاط سے خارج ہے (اور اسقاط سے جب خارج ہوئی تو غسل میں داخل ہوگئی) مگر یہ قاعدہ اس مثال "قرأت ہٰذا الکتابَ الیٰ باب القیاس" (میں نے اس کتاب کو باب القیاس تک پڑھا) سے ٹوٹ گیا۔ اس مثال میں باب القیاس قراءت سے خارج ہے اگرچہ کتاب اس کو شامل ہے عرف پر عمل کرتے ہوئے۔ (۲) یعنی دوسری صورت یہ ہے کہ اگر صدر کلام غایت کو شامل نہ ہو یا اس کے شامل ہونے میں شک ہو تو غایت کا ذکر اس لئے ہوگا کہ حکم کو غایت تک کھینچا جائے۔ پس ایسی صورت میں غایت مغیا میں داخل نہ ہوگی جیسے لیل صوم میں داخل نہیں اللہ تعالیٰ کے اس قول ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّیَامَ اِلَی اللَّیلِ میں۔ یہاں

marfat.com

Marfat.com

مقام کی مثال ہے جہاں صدر کلام غایت کو شامل نہیں ہوتا کیونکہ صوم لغت میں امساک ساعۃً کا نام ہے پس لیل کا ذکر صوم کو لیل تک کھینچنے کیلئے ہے۔ لہٰذا لیل صوم میں داخل نہ ہوگی۔ اور جس مقام میں صدر کلام کے غایت کو شامل ہونے میں شک ہے اس کی مثال قسموں میں اوقات ہیں جیسے کسی شخص نے قسم کھائی لایکلم الیٰ رجب (وہ رجب تک کلام نہ کریگا) پس رجب کے اپنے ماقبل کے دخول میں شک ہے۔ لہٰذا امام صاحبؒ کی ظاہری روایت کے مطابق رجب داخل نہ ہوگا اور صاحبینؒ کا بھی یہی قول ہے اور حضرت حسن کی روایت امام صاحبؒ سے یہ ہے کہ رجب داخل ہے کیونکہ صدر کلام تابید کے لئے تھا لہٰذا غایت اپنے ماقبل سے خارج نہ ہوگی۔ اور اس غایت کو غایت الامتداد کہتے ہیں کیونکہ غایت نے حکم کو اپنی ذات تک کھینچ لیا ہے۔

تشریح

حرفِ الیٰ کا بیان:- حرفِ الیٰ غایت کے معنٰے دینے کے لئے وضع کیا گیا ہے مگر غایت کے معنٰے انتہاء ہیں۔ اس کے معنٰے یہ ہوئے کہ کلمۂ الیٰ انتہاء کی انتہاء کیلئے آتا ہے اور انتہاء کی انتہاء کے کوئی معنٰے نہیں اس سوال کے جواب میں شارح نے کہا۔ غایت سے مراد یہاں پر مسافت ہے اور غایت پر مسافت کا اطلاق ہوتا ہے۔ اور غایت کا اطلاق مسافت پر ایسا ہی ہے جیسے جزء کا اطلاق کل پر ہوتا ہے اور مسافت کل ہے اور غایت اس مسافت کا آخری جزء ہے اور جب غایت سے اس جگہ مسافت مراد ہے تو معنٰے ہوں گے کہ کلمۂ الیٰ مسافت کی انتہاء کو بیان کرتا ہے۔

قاعدہ:- غایت اپنی مغیا میں کب داخل ہوگی اور کب داخل نہ ہوگی۔ اس کا ایک اصول شارح نے بیان کیا ہے چنانچہ فرمایا کہ اس بارے میں چار اقوال ہیں۔

(۱) الیٰ کا مابعد اپنے ماقبل کے حکم میں مطلقاً داخل ہوگا۔ (۲) الیٰ کا مابعد اپنے ماقبل کے حکم میں مطلقاً داخل نہ ہوگا۔ (۳) اگر الیٰ کا مابعد اس کے ماقبل کی جنس سے ہو تو داخل ہوگا۔ ورنہ داخل نہ ہوگا۔ (۴) الیٰ کے داخل ہونے نہ ہونے پر کوئی دلالت نہ ہو بلکہ الیٰ کے مابعد کا داخل ہونا نہ ہونا کسی خارجی دلیل کا محتاج ہو۔

مصنفؒ نے اس آخری مذہب کی قدرے تفصیل کی ہے کہ اگر غایت بذاتہ قائم ہو یعنی ماقبل کا جزء نہ ہو اور تکلم سے پہلے موجود ہو یعنی اپنے وجود میں مغیا کی محتاج نہ ہو۔ تو اس صورت میں غایت ابتداء اور غایت انتہاء دونوں کے دونوں مغیا میں داخل نہ ہوں گی جیسے من هٰذہ الحائط الیٰ هٰذہ الحائط (اس دیوار سے اُس دیوار تک) اس مثال میں دونوں دیواریں اس کے کلام سے خارج ہوں گی اس کے کلام میں داخل نہ ہوں گی اس لئے کہ کلمۂ الیٰ ازخود دخول اور عدمِ دخول پر دلالت نہیں کرتا لیکن اگر غایت مستقل بذاتہ نہ ہو بلکہ اپنے وجود میں مغیا کے تابع ہو تو وہ غایت مغیا کے حکم کے تحت داخل ہوگی۔ مگر اس جگہ غایت تو مستقل ہے اور دوسرا کوئی سبب موجود نہیں تو داخل ہونے کی دلیل ثابت نہیں

marfat.com

Marfat.com

ہوئی۔ اس لئے غایت مغیا کے حکم کے تحت داخل نہ ہوگا۔

شارح علیہ الرحمہ نے کہا: ہم نے وجود قبل التکلم کی قید لگا کر اُن اوقات سے احتراز کیا ہے جو دین اور ثمن کیلئے مقرر ہوتے ہیں جیسے بعتُ ہٰذا واجلتُ الثمن الی شہر (میں نے اس کو فروخت کیا اور اس کی قیمت ایک ماہ کی مقرر کی) اس مثال میں شہر اجل اور وقت ہے۔ دوسری مثال اٰجرتہ الی رمضان (میں نے اس کو رمضان تک کیلئے کرایہ پر لے لیا) اس مثال میں رمضان غایت ہے۔ ان دونوں میں سے ہر ایک غایت موجود بنفسہ اگرچہ ہے اور مغیا کی محتاج نہیں ہے مگر ان کا وجود تکلم کے بعد ہوا ہے جبکہ مابعد کا ماقبل کے حکم میں داخل ہونے کی شرط یہ ہے کہ غایت قبل التکلم موجود ہو۔

اور غیر مفتقرۃ فی وجودہا کی قید اس لئے لگائی کہ رات اور مرافق کو خارج کردیا ہے کیونکہ رات اپنے وجود میں دن کی محتاج ہے اور مرافق اپنے اپنے وجود میں ایدی کی محتاج ہیں۔ رات دن کی اس لئے محتاج ہے کہ رات وہ زمانہ ہے کہ جس کی ابتداء غروب شمس سے ہوتی ہے اس لئے رات اپنے وجود میں سورج کے غروب کی محتاج ہوئی اور غروب شمس نہار کا محتاج ہے۔ اسی طرح مرفق ید کا محتاج ہے کیونکہ مرفق بغیر ید کے نہیں پایا جاتا اسلئے مرفق بھی ید کا محتاج ہے

قولہٗ واما دخول مسجد الاقصٰے الخ یہ عبارت ایک سوال مقدر کے جواب پر مشتمل ہے۔ باری تعالےٰ کا قول ہے سُبْحَانَ الَّذِیْ اَسْرٰی بِعَبْدِهٖ لَیْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ اِلَی الْمَسْجِدِ الْاَقْصٰی۔ اس مثال میں غایت مکان ہے اور بنفسہٖ قائم ہے اور قبل التکلم موجود ہے اور اپنے وجود میں مغیا کی محتاج نہیں ہے۔ اسلئے بیان کردہ قاعدہ کے مطابق مسجد اقصٰی کو جو کہ غایت ہے مغیا کے تحت یعنی اسراء کے تحت داخل نہ ہونا چاہئے جب کہ اسراء کے حکم میں مسجد اقصٰے داخل ہے اور دلیل سے ثابت ہے کہ رسول اکرم صلے اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اسراء کے موقعہ پر بیت المقدس میں داخل ہوئے اور مسجد اقصٰی میں نماز پڑھی ہے؟

جواب:۔ اس مثال میں مسجد اقصٰے یعنی غایت کا مغیا کے حکم میں داخل ہونا احادیثِ مشہورہ سے ثابت ہے نہ کہ مذکورہ آیت سے۔ اگر داخل ہو تو یقیناً سوال پیدا ہو سکتا ہے لیکن جب حدیث سے ثابت ہے تو سوال ہی پیدا نہ ہوگا۔

اگر غایت قائم بنفسہ نہ ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں۔ صدرِ کلام غایت کو شامل ہے یا نہیں۔ اگر ہے تو پھر غایت کا ذکر غایت کے ماسوا کو خارج کرنے کیلئے آتا ہے اور خود غایت مغیا کے تحت داخل ہوگی۔ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَ اَیْدِیَكُمْ اِلَى الْمَرَافِقِ میں مرافق از خود قائم نہیں ہے۔ بلکہ اپنے وجود میں ید کا محتاج ہے اور صدرِ کلام مرافق کو شامل ہے اسلئے کہ ید کا اطلاق ابط تک ہوتا ہے اس لئے یہ حکم مرفق کو شامل ہوگا اور اس جگہ غایت کا ذکر اس کے ماسوا کو خارج کرنے کیلئے لایا گیا ہے۔

اس سلسلے میں شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ متن میں جو قاعدہ بیان کیا گیا ہے اس سے امام زفرؒ کا قول کہ

marfat.com

Marfat.com

کوئی غایت مغیا میں داخل نہیں ہوتی بلکہ خارج ہوتی ہے باطل ہو جائے گا اور یہ غایت جس کا اوپر ابھی تذکرہ ہوا اس غایت کو غایتِ اسقاط کہا جاتا ہے اور الی المرافق فاغسلوا کے متعلق ہے اور غسل کے حکم میں داخل ہے۔ اور مرفق کے ماسوا کو خارج کرنے کیلئے آئی ہے۔

ایدیکم مسقطین الی المرافق الخ اور تم اپنے دونوں ہاتھوں کو دھوؤ اس حال میں کہ تم ساقط کرنے والے ہو مرافق تک۔ اس صورت میں مرافق اسقاط کے حکم سے خارج اور غسل کے تحت داخل ہوں گے۔

قولہ وینتقض ھٰذا الخ یہاں ایک سوال کا جواب دینا مقصود ہے۔ آپ نے کہا تھا کہ صدر کلام اگر غایت کو شامل ہو تو اس صورت میں غایت مغیا کے حکم میں شامل ہوتی ہے۔ اس مثال کا کیا جواب ہوگا مثلاً ایک شخص نے کہا قرأتُ ھٰذا الکتاب الی باب القیاس" میں نے اس کتاب کو باب القیاس تک پڑھا۔ اس مثال میں باب القیاس قرارت سے خارج ہے۔ ماقبل کے حکم پر داخل نہیں ہے۔ حالانکہ اس مثال میں صدر کلام غایت کو شامل ہے۔ اس شمولیت کا تقاضا ہے غایت مغیا کے حکم میں داخل ہے۔

جواب:۔ اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ قاعدہ اس وقت ہے جبکہ عدم دخول کی کوئی قوی دلیل موجود نہ ہو۔ اور اگر عدم دخول کی دوسری کوئی قوی دلیل موجود ہو تو اس کے باوجود کہ صدر کلام غایت کو شامل ہے۔ مگر غایت مغیا کے حکم میں داخل نہیں ہوتی۔ اس مثال میں اگرچہ صدر کلام غایت کو شامل ہے مگر عرف جو اس کی قوی دلیل ہے اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ باب القیاس قرارت سے خارج ہو لہٰذا عرف کی دلیل کی بناء پر اس مثال میں غایت مغیا کے حکم میں داخل نہیں ہے۔

فائدہ) اگر صدر کلام غایت کو شامل نہ ہو یا صدر کلام کے غایت میں شامل ہونے پر شبہ ہو تو ان دونوں صورتوں میں غایت کا ذکر اس لئے کیا جاتا ہے تاکہ حکم کو غایت تک پہنچا دیا جائے۔ یعنی غایت کا ذکر حکم کو کھینچنے کیلئے کیا جاتا ہے اور خود غایت حکم میں داخل نہیں ہوتی جس طرح ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّیَامَ اِلَی اللَّیْلِ میں صیام کا حکم لیل تک لایا گیا مگر خود لیل حکم صیام میں داخل نہیں ہے۔

دوسری مثال:۔ ایک شخص نے روزہ نہ رکھنے کی قسم کھائی اس کے بعد اس نے روزہ کی نیت کر لی اور تھوڑی دیر روزہ رکھا پھر اس کو توڑ دیا تو وہ شخص اپنی قسم میں حانث ہو جائیگا۔ کیونکہ مطلق امساک پایا گیا۔ اسی طرح اس آیت میں لیل کا ذکر اسلئے ہے کہ صوم کے حکم کو لیل تک پہنچایا جائے اور بتایا جائے کہ روزہ رات تک قائم رہے گا مگر چونکہ روزہ رات کو شامل نہیں ہے رات خود صوم میں داخل نہ ہوگی۔

شارح نے کہا: اگر صدر کلام کے غایت کو شامل ہونے پر شبہ ہو تو اس کی مثال وہ اوقات ہیں جو قسم میں ذکر کئے جاتے ہیں جیسے کسی نے قسم کھائی واللہ لا اکلم الی رجب اللہ کی قسم میں رجب تک کلام نہ کرونگا۔ اس قسم میں رجب کا ماقبل کے حکم میں داخل ہونا مشکوک ہے اس لئے صدر کلام یعنی واللہ لا اکلم مطلق ہے جو تابید کا تقاضا نہیں کرتا تو یہ بھی نہیں ہو سکتا کہ الی رجب کا کلام ماسوا کے ساقط کرنے کے

Marfat.com

لئے لایا گیا ہے اس لئے اس جگہ غایت یعنی الیٰ رجب کا ماقبل کے حکم میں داخل ہونا مشکوک ہے۔ حضرت امام صاحبؒ نے فرمایا اس مثال میں الیٰ رجب ماقبل کے حکم میں داخل نہیں ہے اور اس قسم کا اطلاق ماہِ رجب سے پہلے تک ہوگا یہی قول حضرات صاحبینؒ کا بھی ہے۔

وَفِيْ لِلظَّرْفِيَّةِ وَهٰذَا هُوَ اَصْلُ مَعْنَاهُ فِي اللُّغَةِ وَاتَّفَقَ اَصْحَابُنَا فِيْ هٰذَا الْقَدْرِ وَلٰكِنَّهُمْ اخْتَلَفُوْا فِيْ حَذْفِهٖ وَاِثْبَاتِهٖ فِيْ ظَرْفِ الزَّمَانِ اَيْ فِيْ كَوْنِ مَا بَعْدَهُ مِعْيَارًا لِمَا قَبْلَهُ غَيْرَ فَاضِلٍ عَنْهُ اَوْ كَوْنِهٖ ظَرْفًا فَاضِلًا عَنْهُ فَقَالَا هُمَا سَوَاءٌ فِيْ اَنَّهٗ يَسْتَوْعِبُ جَمِيْعَ مَا بَعْدَهُ فَاِنْ قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ غَدًا اَوْ فِيْ غَدٍ وَلَمْ يَنْوِ يَقَعُ فِيْ اَوَّلِ الْغَدِ وَاِنْ نَوٰى اٰخِرَ النَّهَارِ يُصَدَّقُ فِيْهِمَا دِيَانَةً لَا قَضَاءً لِاَنَّهٗ خِلَافُ الظَّاهِرِ فَاِنَّ الْاَصْلَ فِيْهِ اَنْ يَسْتَوْعِبَ الطَّلَاقُ جَمِيْعَ الْغَدِ سَوَاءٌ كَانَ بِذِكْرِ فِيْ اَوْ بِحَذْفِهٖ وَفَرَّقَ اَبُوْ حَنِيْفَةَ بَيْنَهُمَا فِيْمَا اِذَا نَوٰى اٰخِرَ النَّهَارِ فَاِنْ قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ غَدًا وَلَمْ يَنْوِ يَقَعُ فِيْ اَوَّلِ النَّهَارِ وَاِنْ نَوٰى اٰخِرَ النَّهَارِ يُصَدَّقُ دِيَانَةً لَا قَضَاءً وَاِنْ قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ فِيْ غَدٍ يَقَعُ فِيْ اَوَّلِ النَّهَارِ اِنْ لَمْ يَنْوِ وَاِنْ نَوٰى اٰخِرَهٗ يُصَدَّقُ دِيَانَةً وَقَضَاءً لِاَنَّ ذِكْرَ فِيْ لَا يَقْتَضِي الْاِسْتِيْعَابَ عِنْدَهٗ وَنَظِيْرُ هٰذَا لَاَصُوْمَنَّ الدَّهْرَ وَفِي الدَّهْرِ فَاِنَّ الْاَوَّلَ يَقْتَضِيْ اِسْتِيْعَابَ الْعُمُرِ بِخِلَافِ الثَّانِيْ۔

ترجمہ اور فی ظرفیت کیلئے ہے اور لغت میں یہ اس کے اصلی معنےٰ ہیں۔ اس حد تک ہمارے علماء احناف متفق ہیں۔ لیکن وہ ظرفِ زمان میں اس کلمہ کو حذف کرنے اور قائم رکھنے کے باب میں مختلف ہیں یعنی اس باب میں مختلف ہیں کہ فی کا مابعد اپنے ماقبل کیلئے معیار ہے۔ زائد نہیں ہے یا یہ کہ اس کا مابعد ظرف ہے اور زائد ہے تو صاحبینؒ نے فرمایا کہ اس کا حذف کرنا اور باقی رکھنا دونوں برابر ہیں یعنی وہ اپنے مابعد کے تمام اجزاء کو مستوعب اور گھیرے ہوئے ہے۔ پس اگر اس نے انت طالق غداً کہا یا فی غد کہا اور کوئی نیت نہیں کی تو طلاق اول غد (صبح سویرے) واقع ہو جائے گی اور اگر اس نے آخر نہار کی نیت کی تو دونوں صورتوں میں دیانۃً تصدیق کی جائے گی قضاءً نہیں کیوں کہ یہ ظاہر کے خلاف ہے اسلئے کہ فی میں اصل یہ ہے کہ طلاق جمیع غد کو گھیرے میں لیلے خواہ فی کا ذکر کیا ہو یا نہ کیا ہو اور امام ابوحنیفہؒ اُن دونوں (حذف و اثبات) کے درمیان فرق کیا ہے اس صورت میں جبکہ طلاق دینے والا دن کے آخری حصہ کی نیت کرے۔ پس اگر شوہر نے انت طالق غداً کہا اور کوئی نیت نہیں کی۔ اور طلاق اولِ نہار میں واقع ہو جائے گی اور اگر اس نے آخرِ نہار کی نیت کی تو دیانۃً اس کی تصدیق

marfat.com

Marfat.com

کی جلئے گی قضاءً نہیں۔ اور اگر انتِ طالقٌ فی غدٍ کہا تو طلاق اول نہار میں واقع ہوگی اگر نیت نہیں کی ہے۔ اور اگر آخر وقت کی نیت کی ہے تو دیانۃً وقضاءً تصدیق کی جلئے گی کیونکہ کلمۂ فی کا ذکر کرنا استیعاب کا تقاضا امام صاحبؒ کے نزدیک نہیں کرتا اور اس کی نظیر لَاَصُومَنَّ الدھر (میں زمانے میں روزہ ضرور رکھونگا) اور لَاَصُومَنَّ فی الدھر ہے کیونکہ اول مثال عمر کے استیعاب کا تقاضہ کرتی ہے بخلاف دوسری مثال کے۔

تشریح

حرف فی کا بیان: حرف جارہ میں سے ایک حرف فی بھی ہے۔ احنافؒ کے نزدیک یہ حرف ظرفیت کیلئے آتا ہے اور لغت میں بھی اس کے حقیقی معنے یہی ہیں۔ اور اگر اس حرف کو زمان کیلئے لایا گیا ہو تو اس کو حذف کرنے یا ذکر کرنے کے مسئلے میں اختلاف ہے۔

اور یہ اختلاف جواز و عدم جواز کا نہیں ہے اس لئے کہ فی کا حذف کرنا تو سب کے نزدیک جائز ہے البتہ اس بارے میں اختلاف واقع ہوا ہے کہ فی کا حذف اور فی کا ذکر ان دونوں میں سے کون سا فی کے دخول کیلئے استیعاب کا تقاضہ کرتا ہے اور کون تقاضہ نہیں کرتا۔ یعنی کس صورت میں حرف فی کا مابعد اپنے ماقبل کے لئے معیار ہوگا اور کون سی صورت میں حرف فی زائد ہوگا اور کس صورت میں حرف فی کا مابعد اپنے ماقبل کے ظرف اور ماقبل سے زائد ہوگا۔

صاحبینؒ کے نزدیک فی کا ذکر اور اس کا حذف دونوں اس بارے میں مساوی ہیں کہ فی اپنے ماقبل کے تمام اجزاء کو گھیر لیتا ہے اور دونوں ہی صورتوں میں فی کا مابعد ماقبل کیلئے معیار واقع ہوتا ہے اور فی کا مابعد ماقبل سے زائد نہیں ہوتا۔ جیسے کسی نے اپنی بیوی سے کہا "انت طالقٌ غدًا" یا اس نے کہا "انت طالق فی غدٍ" اور یہ کہتے وقت شوہر نے کوئی نیت نہیں کی ہے تو دونوں صورتوں میں غد کے اول حصہ میں طلاق واقع ہوجائے گی اور عورت غد کے تمام اجزاء میں مطلقہ رہے گی کیوں کہ جب شوہر نے کوئی نیت نہیں کی تو غد کے اول جز میں کوئی مزاحم نہیں پایا جاتا اس لئے ترجیح بلا مرجح سے احتراز کرتے ہوئے اول غد میں وقوع طلاق کا حکم دیا گیا ہے۔ اور اگر شوہر نے آخر دن کی نیت کی ہے تو دیانۃً اس کی نیت کا اعتبار کر لیا جائے گا مگر قضاءً اس کی نیت کا اعتبار نہ ہوگا۔ دیانۃً نیت کے معتبر ہونیکی وجہ یہ ہے کہ آخری دن اس کے کلام کا محتمل ہے۔ اور کلام کے محتمل کی نیت دیانۃً معتبر ہوتی ہے اور مفتی دیانۃً کا اعتبار کرتے ہوئے اس کی نیت کے مطابق فتویٰ دے گا۔

اور قضاءً نیت کے معتبر نہ ہونیکی وجہ یہ ہے کہ دن کے آخری حصہ کی نیت کرنا ظاہر حال کے خلاف ہے اس لئے فی کا کلام میں ذکر کیا جانا، نہ کیا جانا دونوں صورتوں میں طلاق غد کے پورے اجزاء کو گھیر لے گا۔ اس لئے جب شوہر نے آخری دن کی نیت کی تو اس نے گویا دن کے بعض اجزاء کو خاص کرنے کی نیت کی ہے اور بعض اجزاء کو خاص کرنا ظاہر کے خلاف ہے اور ظاہر کے خلاف کی نیت قضاءً معتبر نہیں ہوتی۔ امام صاحبؒ کے نزدیک اگر شوہر نے انت طالق غدًا کہا یعنی فی کا ذکر نہیں کیا اور کوئی نیت بھی

Marfat.com

نہیں کی۔ تو مذکورہ دلیل کی بنا پر دن کے پہلے حصہ میں طلاق واقع ہو جائے گی۔ اور اگر اس نے دن کے آخری حصہ کی نیت کی ہے تو دیانۃً اس کی تصدیق کی جائے گی۔ کیونکہ اس کا کلام آخری نہار کا احتمال تو رکھتا ہے اور ظاہر کے خلاف ہونیکی بناء پر قضاءً میں اس کا اعتبار نہ ہوگا۔

اور اگر شوہر نے انت طالق فی غد کہا یعنی فی کو لفظوں میں ذکر کیا ہے اور کوئی نیت نہیں کی تو کوئی مزاحم نہ ہونیکی بناء پر اول نہار میں طلاق واقع ہو جائیگی اور اگر اس نے فی کا ذکر کیا اور آخری نہار کی نیت کی ہے تو قضاءً اس کی تصدیق کرلی جائے گی اس لئے کہ امام صاحبؒ کے نزدیک فی کا ذکر استیعاب کا تقاضہ نہیں کرتا کیوں کہ اس صورت میں ظرف ظرف ہی رہتا ہے اور ظرف کے کسی جزء میں فعل کا وقوع کافی ہے۔ اس لئے آخری نہار کی نیت کرنا ظاھر کے خلاف کی نیت نہیں ہے لہٰذا اس کی نیت دیانۃً اور قضاءً دونوں میں معتبر مانی جائے گی۔

اول کی نظیر واللّٰہ لاصومن دھرًا اللہ کی قسم کسی زمانہ میں روزہ رکھوں گا۔ دوسری مثال واللّٰہ لاصومن فی دھرٍ اللہ کی قسم میں زمانہ میں روزہ رکھوں گا۔ یہ پہلی مثال جس میں حرف فی محذوف ہے تقاضا کرتی ہے پوری عمر کے استیعاب کا۔ چنانچہ اس کو پوری زندگی روزہ رکھنا ضروری ہوگا اور دوسری مثال جس میں حرف فی مذکور ہے استیعاب کا تقاضا نہیں کرتی بلکہ تھوڑی دیر کا روزہ بھی قسم کو پورا کرنے کیلئے کافی ہوگا۔

وَاِذَا اُضِيفَ اِلَى مَكَانٍ بِاَنْ يَقُولَ اَنْتِ طَالِقٌ فِي مَكَّةَ يَقَعُ حَالًا لِاَنَّ الْمَكَانَ لَا يَصْلُحُ مُقَيِّدًا لِلطَّلَاقِ اِذِ الطَّلَاقُ يَقَعُ فِي الْاَمَاكِنِ كُلِّهَا فَيَلْغُوا ذِكْرُ الْمَكَانِ اِلَّا اَنْ يُضْمَرَ الْفِعْلُ اَيِ الْمَصْدَرُ بِاَنْ يُرَادَ فِي دُخُولِكِ مَكَّةَ فَيَصِيرُ بِمَعْنَى الشَّرْطِ فَكَاَنَّمَا قِيلَ حِ اِنْ دَخَلْتِ مَكَّةَ فَاَنْتِ فَتَطْلُقُ مَعَ الدُّخُولِ لَا بَعْدَ الدُّخُولِ كَمَا فِي حَقِيقَةِ الشَّرْطِ يُؤَيِّدُهُ اَنَّهُ لَوْ قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ مَعَ نِكَاحِكِ لَا يَقَعُ الطَّلَاقُ وَاِنْ نَكَحَهَا وَلَوْ قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ اِنْ نَكَحْتُكِ يَقَعُ الطَّلَاقُ بَعْدَ النِّكَاحِ۔

ترجمہ اور جب طلاق کسی مکان کیطرف منسوب ہو اس طور پر کہ کوئی اپنی بیوی سے کہے انتِ طالقٌ فی مکۃ (تجھے مکہ میں طلاق ہو) تو طلاق فی الحال واقع ہو جائے گی کیونکہ مکان اس بات کی صلاحیت نہیں رکھتا کہ وہ طلاق کیلئے مقید ہو کیوں کہ طلاق جب واقع ہوتی ہے تو تمام مکانات میں ہوتی ہے لہٰذا اس جگہ مکان کا ذکر لغو ہو گیا مگر جبکہ فعل مضمر ہو یعنی مصدر مثلاً مذکورہ مثال میں یہ مراد لیا جائے فی دخولک مکۃ (تیرے مکہ داخل ہونے میں) تو اس صورت میں کلمۂ فی شرط کے معنے میں ہو جائیگا گویا اس صورت میں اس طرح کہا گیا ہے ان دخلت مکۃ فانت طالقٌ۔ تو مکہ میں داخل ہونے کے ساتھ ہی طلاق واقع ہو جائے گی، داخل

marfat.com

Marfat.com

ہونیکے بعد نہیں۔ جس طرح حقیقی شرط میں دخول کے بعد مطلقہ ہوتی ہے۔ اس کی تائید اس مسئلہ سے ہوتی ہے کہ اگر شوہر نے کہا انت طالق مع نکاحک (تجھے تیرے نکاح کے ساتھ طلاق ہو) تو طلاق واقع نہ ہوگی اگرچہ وہ اس سے نکاح کرلے۔ اور اگر اس نے کہا انت طالق ان نکحتک (تجھے طلاق ہے اگر میں تجھ سے نکاح کروں) تو طلاق نکاح کے بعد واقع ہوگی۔

تشریح

طلاق اگر مکان کی جانب مضاف ہو :- ماتن نے کہا کہ طلاق اگر مکان کی جانب منسوب کی جائے مثلاً کسی نے کہا "انتِ طالق فی مکۃ" تو مکہ میں طلاق والی ہے۔ تو اس صورت میں عورت پر فی الحال طلاق واقع ہو جائے گی۔ اس لئے کہ مذکورہ مثال میں مکہ ظرف ہے اور شئ کی ظرفیت اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ شئ اول اپنے مظروف شئ ثانی یعنی ظرف کے ساتھ خاص ہو اور مکہ کو طلاق کے لئے خاص کرنا اس کا تقاضہ کرتا ہے کہ طلاق مکہ کے ساتھ مختص ہو جبکہ طلاق اس معنے کو قبول نہیں کرتی کیونکہ طلاق مکان اور زمان کے ساتھ مختص نہیں ہے اس لئے مکہ کا ذکر اس مثال میں زائد اور لغو ہوگا اور صرف انتِ طالق باقی رہ جائے گا۔

ہاں اگر مکان سے قبل مصدر محذوف ہو اور فی مکۃ سے مراد فی دخولک مکۃ ہو تو اس صورت میں حرف فی بمعنے شرط ہوگا چنانچہ متن میں فعل سے مصدر مراد لیا گیا ہے، نحوی اور اصطلاحی فعل مراد نہیں لیا گیا۔ اس وجہ سے کہ حرف فی مصدر پر تو داخل ہو جاتا ہے مگر نحوی فعل پر داخل نہیں ہو سکتا۔ اس لئے فی کے بعد محذوف ہونیوالا کلمہ فعل نہیں بلکہ مصدر ہوگا۔ اور جب مصدر محذوف مان لیا گیا تو گویا شوہر نے بیوی سے کہا "اِن دخلتِ مکۃ فانتِ طالق" (اگر تو مکہ میں داخل ہوئی تو تو طلاق والی ہے۔ پس اس مثال میں کلمہ فی بمعنے شرط ہے لہٰذا عورت کے مکہ میں داخل ہونیکے ساتھ ہی طلاق واقع ہو جائے گی، دخول کے بعد واقع نہ ہوگی۔ جس طرح حقیقۃً شرط اور شرط محض کی صورت میں دخول کے بعد طلاق واقع ہوتی ہے

حقیقۃ شرط، معنےً شرط کا فرق :- شارح نے فرمایا طلاق کو اگر حقیقت شرط پر معلق کیا جائے تو شرط کے پائے جانے کے بعد طلاق واقع ہوتی ہے۔ مثلاً شوہر نے کہا "اِن دخلتِ مکۃ فانتِ طالق" تو اگر مکہ میں داخل ہوئی تو تجھ کو طلاق ہے۔ تو اس صورت میں دخول مکہ کے بعد طلاق واقع ہوگی۔ اور اگر اس نے کہا "انتِ طالق فی دخولک مکۃ" تو طلاق والی ہے تیرے مکہ میں داخل ہونے کے وقت۔ یہ معنیٰ شرط میں طلاق کے معلق ہونیکی مثال ہے لہٰذا دخول مکہ کے ساتھ ہی طلاق واقع ہو جائے گی۔

حقیقت شرط کی صورت میں شرط کے پائے جانے کے بعد طلاق واقع ہوتی ہے۔ اس مسئلہ کی مثال اگر کسی نے کسی اجنبیہ عورت سے کہا انت طالق مع نکاحک۔ تو طلاق واقع نہ ہوگی اگرچہ اس نے اس عورت سے نکاح کر بھی لیا کیونکہ نکاح کے ساتھ طلاق واقع ہوگی اور چونکہ ابھی نکاح نہیں ہوا اس لئے وہ اجنبیہ ہے لہٰذا طلاق کا محل نہ ہونیکی وجہ سے طلاق اس پر واقع نہ ہوگی۔ اس کے برخلاف اگر اس نے اجنبیہ

marfat.com
Marfat.com

سے یہ کہا کہ انت طالقٌ ان نکحتکِ (تو طلاق والی ہے اگر میں تجھ سے نکاح کروں) تو اس صورت میں نکاح کے بعد طلاق واقع ہو گی اسلئے کہ اس نے طلاق کو حقیقت شرط کے پائے جانے پر معلق کیا ہے۔

اور اگر انت طالقٌ فی نکاحکِ اس نے کہا اور اس عورت سے نکاح کر لیا تو عورت پر طلاق واقع نہ ہو گی جس طرح مع نکاحکِ میں فی حقیقۃً برائے ظرف حقیقۃً شرط ہوتا تو بعد نکاح اس پر طلاق واقع ہو جاتی جس طرح ان نکحتکِ فانتِ طالق میں نکاح کے بعد طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ ظرف شرط کے معنیٰ میں ہوتا ضرور ہے مگر حقیقۃً شرط کیلئے نہیں ہوتا اور دونوں کے احکامات جداگانہ ہیں۔

وَلَمَّا ذَكَرَ اَنَّ فِيْ لِلظَّرْفِيَّةِ اَوْرَدَ بِعَقَبِهٖ بَيَانَ بَاقِيْ اَسْمَاءِ الظُّرُوْفِ الْمُضَافَةِ وَاِنْ لَمْ تَكُنْ حُرُوْفَ جَرٍّ فَقَالَ وَمِنْهَا اَسْمَاءُ الظُّرُوْفِ فَمَعَ لِلْمُقَارَنَةِ اَيْ لِمُقَارَنَةِ مَا بَعْدَهَا لِمَا قَبْلَهَا فَاِذَا قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً يَقَعُ ثِنْتَانِ سَوَاءٌ كَانَتْ مَوْطُوْءَةً اَوْ لَا۔

ترجمہ اور چونکہ مصنفؒ نے ذکر کیا ہے کہ کلمۂ فی ظرفیت کیلئے آتا ہے اسی مناسبت کے پیش نظر ان اسماء ظروف کا بھی ذکر کر دیا ہے جو مضاف واقع ہوا کرتے ہیں اگرچہ وہ حروف جارہ نہیں ہیں اور حروف معانی میں سے اسماء ظروف بھی ہیں پس کلمۂ مع مقارنت کیلئے وضع کیا گیا ہے یعنی اپنے مابعد کو اپنے ماقبل سے ملانے اور قریب کرنے کیلئے وضع کیا گیا ہے پس جب کسی نے انت طالق واحدۃ مع واحدۃ کہا یا معہا واحدۃ کہا تو اس صورت میں دو طلاق واقع ہوں گی خواہ موطوءہ ہو یا غیر موطوءہ

تشریح **اسمائے ظروف کا بیان** :- ابھی ماتن نے بیان کیا ہے کہ کلمۂ فی برائے ظرفیت آتا ہے اسی مناسبت سے باقی اسمائے ظروف کا بھی ذکر کیا ہے جو مضاف ہو کر استعمال کئے جاتے ہیں اگرچہ وہ حروف جارہ نہیں ہیں۔

فرمایا: حروف معانی میں سے اسمائے ظروف بھی ہیں۔ ان پر حروف کا اطلاق تغلیباً کیا جاتا ہے۔ اسماء ظروف میں سے ایک اسم ظرف کلمۂ مع بھی ہے جس کی وضع اس لئے ہوئی ہے کہ وہ اپنے مابعد کو ماقبل سے مقارن کرتا ہے۔ مثلاً کسی نے اپنی بیوی سے کہا انت طالق واحدۃ مع واحدۃٍ یا انتِ طالق واحدۃ معہا واحدۃٌ (تو ایک طلاق والی ہے ایک کے ساتھ) تو ان دونوں صورتوں میں عورت پر دو طلاقیں بلا کسی ترتیب کے واقع ہو جائیں گی۔ عورت کے ساتھ دخول کیا ہو یا ابھی دخول نہ کیا ہو۔

وَقَبْلُ لِلتَّقْدِيْمِ اَيْ لِكَوْنِ مَا قَبْلَهَا مُقَدَّمًا عَلٰى مَا اُضِيْفَ اِلَيْهِ وَبَعْدُ لِلتَّاْخِيْرِ اَيْ لِكَوْنِ مَا قَبْلَهَا مُؤَخَّرًا عَمَّا اُضِيْفَ اِلَيْهِ وَحُكْمُهَا فِي الطَّلَاقِ ضِدُّ حُكْمِ قَبْلُ اَيْ فِيْ كُلِّ مَوْضِعٍ

marfat.com

Marfat.com

يَقَعُ فِي لفظِ قَبْلِ طلاقٌ واحِدٌ يَقَعُ فِي لفظِ بَعْدِ طلاقانِ وفي كُلِّ مَوضعٍ يَقَعُ فِي لفظِ قَبْلِ طلاقانِ يَقَعُ فِي لفظِ بعدِ طلاقٌ واحِدٌ عَلَى ما قَالَ وَاِذا قُيِّدَتْ بِالكنايةِ كانت صِفَةً لِمَا بعدَها أي إذا قُيِّدَ كُلٌّ مِنَ القَبْلِ والبَعْدِ بالكنايةِ بِأَنْ يقولَ أنتِ طالقٌ واحدةً قبلَها واحدةٌ أو بعدَها واحدةٌ تكونُ القبليةُ أو البعديةُ صِفَةً لِمَا بَعْدَها في المَعْنَى وَإِنْ كانت بحَسْبِ التركيبِ النحوي صِفَةً لِمَا قبلَها فيقعُ في الأوّلِ طلاقانِ وفي الثاني طلاقٌ واحدٌ لِأَنَّ معنَى الأوّلِ أنتِ طالقٌ واحدةً التي سَبَقَتْها واحدةٌ أُخرى فتقعانِ معًا في الحالِ ومعنى الثاني أنتِ طالقٌ واحدةً التي ستجيءُ بعدَها أُخرى فتقعُ هٰذِهٖ في الحالِ ولا يُعلَمُ ما سيجيءُ وإذا لم تقيَّدْ كانت صفةً لِمَا قبلَها أي إذا لم يقيَّدْ كلٌّ مِنَ القَبْلِ والبعدِ بالكنايةِ بأن يقولَ أنتِ طالقٌ واحدةً أو بعدَ واحدةٍ تكونُ القبليةُ والبعديةُ صفةً لِمَا قبلَها فيقعُ في الأوّلِ طلاقٌ وفي الثاني طلاقانِ لِأَنَّ معنَى الأوّلِ أنتِ طالقٌ واحدةً التي كانت قبلَ الواحدةِ الأخرى الآتيةِ فتقعُ الأولى ولا يُعلَمُ حالُ الآتيةِ ومعنى الثاني أنتِ طالقٌ واحدةً التي كانت بعدَ الواحدةِ الأخرى الماضيةِ فتقعانِ معًا وهٰذا كُلُّهٗ في الطلاقِ وأمّا في الإقرارِ فيلزَمُ في قولِهٖ لَهٗ عَلَيَّ دِرهمٌ وَاحِدٌ قبلَ درهمٍ درهمٌ واحدٌ وفي الصُّوَرِ الأُخَرِ يَلزَمُهٗ دِرهمانِ هٰكذا قالوا۔

ترجمہ

اور کلمۂ قَبْلُ تقدیم کیلئے وضع کیا گیا ہے یعنی اس لئے وضع کیا گیا ہے کہ اس کا ماقبل اس چیز (مضاف الیہ) سے پہلے ہو جس کی طرف یہ مضاف کیا گیا ہے۔ اور کلمۂ بَعْدُ تاخیر کیلئے وضع کیا گیا ہے یعنی اس لئے وضع کیا گیا ہے کہ اس کا ماقبل اس چیز (مضاف الیہ) سے بعد میں ہے جس کی طرف یہ مضاف ہوا ہے۔ اور اس کا حکم طلاق کے باب میں قبل کے حکم کے برعکس ہے۔ یہ ہر اس جگہ میں کہ جہاں لفظ قبل کہنے سے ایک طلاق ہوتی ہے اس جگہ بعد بعد کہنے سے دو طلاقیں واقع ہوں گی۔ اور جس جگہ لفظ قبل میں دو طلاقیں واقع ہوتی ہیں وہاں لفظ بعد کہنے سے ایک طلاق ہوگی جیسا کہ مصنفؒ نے فرمایا۔ اور یہ الفاظ جب کنایہ سے مقید ہوں تو اپنے مابعد کی صفت واقع ہوتے ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ لفظ قبلُ اور بعدُ میں سے ہر ایک جب کنایہ سے مقید کئے جائیں مثلاً شوہر کہے "انتِ طالقٌ واحدةً قبلہا واحدة وبعدہا واحدة" تو قبلیت اور بعدیت معنیٰ میں اپنے مابعد کی صفت واقع ہوں گے۔ اگرچہ ترکیب اسمی کے اعتبار سے ماقبل ہی کی صفت کیوں نہ واقع ہوں۔ پس پہلی صورت (واحدة قبلہا واحدة) میں دو طلاقیں واقع ہوں گی۔ اور دوسری صورت میں ایک طلاق واقع ہوگی۔ اس وجہ سے کہ پہلی صورت کے معنے یہ ہیں کہ انتِ طالق واحدة تو وہ ایک طلاق والی ہے کہ جس سے پہلی دوسری طلاق گذر چکی ہے پس فی الحال دونوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔

Marfat.com

اور دوسری صورت کے معنے یہ ہیں کہ تو اس ایک طلاق والی ہے کہ عنقریب اس کے بعد دوسری آئیگی پس موجود طلاق فی الحال واقع ہو جائے گی اور آئندہ جو آئے گی اس کا حال معلوم نہیں ہے۔ اور جب قبل و بعد مقید نہیں ہوتے تو اپنے ماقبل کی صفت ہوتے ہیں۔ یعنی جب قبلُ اور بعدُ میں سے ہر ایک کنایہ سے مقید نہیں ہوتے بایں طور کہ شوہر کہے" انت طالقٌ واحدۃً قبل واحدۃٍ او بعد واحدۃٍ تو اس صورت میں قبل اور بعد اپنے ماقبل کی صفت بنتے ہیں۔ لہٰذا پہلی مثال انت طالق واحدۃ قبل واحدۃٍ میں ایک طلاق اور دوسری یعنی انت طالق واحدۃ بعد واحدۃ میں دو طلاقیں واقع ہونگی۔ اس وجہ سے کہ پہلی صورت کے معنے یہ ہیں کہ انت طالق واحدۃً تو وہ ایک طلاق والی ہے جو دوسری ایک طلاق کے پہلے ہے جو آنیوالی ہے۔ پس اول طلاق واقع ہو جائے گی اور آنے والی طلاق کا حال معلوم نہیں ہے۔ اور دوسری مثال کے معنے یہ ہیں انت طالق واحدۃ التی کانت بعد الواحدۃ الاخریٰ الماضیہ۔ پس دو طلاقیں ایک ساتھ واقع ہوں گی۔ یہ پوری تفصیل قبلُ اور بعدُ کی مسئلۂ طلاق میں ہے اور بہر حال مسئلۂ اقرار میں پس اس کے قول لہٗ علیّ درہم واحد قبل درہم میں ایک درہم واجب ہوگا اور باقی دوسری صورت میں اس کے ذمہ دو درہم واجب ہوں گے۔ علماء نے اسی طرح فرمایا ہے۔

تشریح

قولہٗ وقبلُ للتقدیم الخ۔ اسمائے ظروف میں سے قبلُ اور بعدُ بھی ہیں ان میں لفظ قبلُ اس لئے وضع کیا گیا ہے تاکہ بتلائے کہ قبلُ کا ماقبل اس کے مابعد سے مؤخر ہے اور طلاق کے مسئلے میں بعدُ کا حکم قبلُ کے برعکس ہے۔ اور جس جگہ قبل کے ذکر کرنے پر ایک طلاق واقع ہوتی ہے اس جگہ اگر بعدُ کا لفظ ذکر کیا جائے تو دو طلاقیں واقع ہوتی ہیں۔ اور جہاں لفظ قبل کے ذکر کرنے پر دو طلاقیں واقع ہوتی ہیں اگر اس جگہ لفظ بعدُ ذکر کیا جائے تو ایک طلاق واقع ہوتی ہے۔

قولہٗ واذا قیدت بالکنایۃ الخ اور لفظ قبلُ اور بعدُ کو جب ضمیر کے ساتھ مقید کر دیا جائے۔ یعنی ان دونوں کا مضاف الیہ کوئی ضمیر واقع ہو تو یہ اگرچہ اپنے ماقبل کی صفت بنتے ہیں مگر باعتبار معنے یہ اپنے مابعد کی صفت بن جاتے ہیں۔ جیسے ایک شخص نے اپنی غیر مدخول بہا عورت سے اس طرح کہا" انت طالق واحدۃ قبلہا واحدۃ۔ یا یہ کہا انت طالق واحدۃ بعد واحدۃ۔ تو اس صورت میں قبلُ اور بعدُ معنے کے لحاظ سے اپنے مابعد کی صفت ہوں گے اور قبل والی صورت میں دو طلاقیں اور بعد والی صورت میں صرف ایک طلاق واقع ہوگی۔ اسلئے کہ ترجمہ یہ ہے۔ تو ایک طلاق والی ہے اور اس سے پہلے ایک طلاق ہو چکی ہے۔
اس مثال میں ایک طلاق فی الحال واقع کی گئی اور قبلہا واحدۃ کہکر ایک طلاق اس سے پہلے ماضی میں واقع کی گئی اسلئے جو طلاق زمانہ حال میں واقع کی گئی ہے وہ زمانۂ تکلم میں واقع ہو گئی اور جو طلاق زمانہ ماضی میں دی گئی وہ بھی اسی کے ساتھ زمانہ حال میں واقع ہو جائے گی۔ اس طرح عورت پر دو طلاقیں واقع ہوں گی۔ کیونکہ صاحب ہدایہ نے لکھا ہے" الایقاع طلاق فی الماضی ایقاع فی الحال۔ زمانہ ماضی میں طلاق کا واقع کرنا دراصل زمانہ حال میں واقع کرنا ہے۔ اس لئے زمانہ ماضی کی طلاق بھی حال والی طلاق

marfat.com
Marfat.com

کے ساتھ واقع ہو جائے گی اور اس عورت پر ایک ساتھ دو طلاقیں ہو جائیں گی۔
دوسری صورت میں یعنی انت طالق واحدۃ بعدہا واحدۃ میں ایک طلاق زمانہ حال میں اور ایک طلاق زمانہ حال کے بعد والے زمانے میں یعنی زمانۂ استقبال میں واقع کی گئی ہے۔
پس انت طالقٌ واحدۃً کہہ کر جو طلاق زمانۂ حال میں دی گئی ہے وہ تو فوراً واقع ہو جائے گی۔ مگر بعدہا واحدۃً کہہ کر جو زمانۂ آئندہ میں طلاق دی گئی ہے وہ واقع نہ ہوگی اس لئے کہ عورت غیر مدخول بہا ہے لہٰذا اس پر عدت واجب نہیں ہے اسلئے وہ ایک طلاق واقع ہو جانے کے بعد دوسری طلاق کے لئے محل باقی نہ رہی اس لئے بعد واحدۃٍ سے جو دوسری طلاق دی گئی ہے وہ واقع نہ ہوگی۔

ایک اعتراض:۔ مذکورہ قاعدہ پر بعض نے اعتراض کیا ہے کہ مثلاً کسی نے کہا جاءنی رجلٌ وزید قبلہ (میرے پاس مرد آیا اور اس سے پہلے زید آیا) اس مثال میں قبل ضمیر کیطرف مضاف ہے اور ضمیر اس کا مضاف الیہ ہے۔ مگر اس کے باوجود قبل اپنے ماقبل یعنی زید کی صفت بن رہا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ میرے پاس ایک ایسا شخص آیا کہ جس سے پہلے زید آیا۔ جب کہ آپ کے قاعدہ کے مطابق لفظ قبلُ کو اپنے مابعد کی صفت واقع ہونا چاہئے تھا؟

جواب:۔ یہ قاعدہ اس صورت میں ہے جب قبل کے بعد اسم ظاہر ہو اگرچہ وہ لفظ قبل کا مضاف الیہ واقع نہ ہو۔ اور مذکورہ بالا مثال میں لفظ قبل کے بعد کوئی اسم ظاہر مذکور نہیں ہے۔ لہٰذا اس مثال کو اعتراض میں پیش کرنا درست نہیں ہے۔

دوسرا قاعدہ:۔ مصنفؒ نے فرمایا اگر یہ دونوں لفظ یعنی لفظ قبل اور لفظِ بعدُ کسی ضمیر کیطرف مضاف نہ ہوں تو دونوں اپنے ماقبل کی صفت واقع ہوں گے۔ جیسے کسی نے اپنی غیر مدخول بہا عورت سے کہا انت طالقٌ واحدۃً قبل واحدۃٍ۔ یا اس نے اس طرح کہا انت طالق واحدۃ بعد واحدۃٍ تو ان دونوں مثالوں میں قبلُ اور بعدُ اپنے ماقبل کی صفت ہوں گے۔ اور قبل والی صورت میں ایک طلاق اور بعد والی صورت میں دو طلاقیں واقع ہوں گی۔ اس لئے کہ قبل والی صورت میں مطلب یہ ہے کہ تجھ پر ایک ایسی طلاق واقع ہے جو ایک اور طلاق بعد میں آنے والی ہے وہ اس سے پہلے ہے اس لئے انت طالق واحدۃ سے تو ایک طلاق فوراً واقع ہو جائے گی اور غیر مدخول بہا ہونیکی وجہ سے دوسری طلاق کی محل باقی نہ رہی اس لئے دوسری طلاق بیکار ہو جائے گی۔
اور دوسری مثال میں مطلب یہ ہوگا کہ تجھ پر ایک ایسی طلاق واقع ہے جو ایک دوسری گذری ہوئی طلاق کے بعد واقع ہے یعنی ایک طلاق تو فی الحال واقع ہے اور ایک طلاق زمانۂ ماضی میں واقع ہے۔
اس مثال میں جو طلاق انت طالق واحدۃ کے ذریعہ دی گئی وہ تو فی الحال واقع ہو جائے گی۔ اور جو طلاق ماضی کی جانب منسوب کر کے دی گئی ہے وہ بھی فی الحال ہی اسی طلاق کے ساتھ ساتھ واقع ہوگی۔ اسی مذکورہ قاعدہ کے مطابق کہ ایقاع طلاق فی الماضی ایقاع فی الحال۔ لہٰذا بعد والی صورت میں دونوں

Marfat.com

طلاقیں فی الحال واقع ہو جائیں گی۔

اس قاعدہ پر ایک اعتراض:۔ جاءنی رجلٌ قبل زید غلامہ۔ اس مثال میں قبل کا لفظ ضمیر کے ساتھ مقید نہیں ہے بلکہ اسم ظاہر یعنی زید کی جانب مضاف ہے۔ اس لئے قبل کو اپنے ماقبل کی صفت ہونا چاہئے۔ حالانکہ اس مثال میں لفظ قبلُ اپنے مابعد کی صفت بن رہا ہے۔ نہ کہ اپنے ماقبل کی صفت واقع ہے۔

جواب:۔ یہ قاعدہ اس صورت میں ہے جب لفظ قبل کے بعد مضاف الیہ کے علاوہ کوئی اسم ظاہر مذکور نہ ہو جبکہ اس مثال میں مضاف الیہ کے علاوہ غلامہٗ اسم ظاہر مذکور ہے۔ لہٰذا اس قاعدہ پر اس مثال سے اعتراض وارد نہ ہوگا۔

شارح نے فرمایا کہ مذکورہ احکام صرف غیر مدخول بہا عورت کے حق میں ہیں۔ اور اگر عورت مدخول بہا ہو تو مذکورہ بالا صورتوں میں دو طلاقیں واقع ہوں گی۔ یہ دونوں لفظ یعنی قبل اور بعد خواہ اسم ظاہر کی جانب مضاف ہوں، یا اسم ضمیر کی جانب مضاف ہوں۔

اور اگر طلاق کے علاوہ اقرار کے موقع پر ان دونوں الفاظ کا استعمال کیا جائے تو اس کے احکام طلاق کے احکام کے علاوہ ہیں، بعینہٖ ایک حکم نہیں ہے۔ جیسے کسی نے اقرار کیا اور کہا لہٗ علیَّ درھمٌ بعدہٗ درھمٌ۔ اس کے میرے ذمہ ایک درہم ہے اس کے بعد ایک درہم ہے۔ تو اس صورت میں اقرار کرنے والے کے ذمہ دو دراہم واجب ہوں گے۔ اور عبارت کا مفہوم یہ مراد لیا جائیگا کہ اس کے لئے میرے ذمہ ایک درہم ہے اور اس کے بعد ایک درہم ہے جو مجھ پر واجب ہے۔ جبکہ مسئلہ طلاق میں بعد والی صورت میں اگر بعدہٗ کو ضمیر کی جانب مضاف کیا جائے تو عورت پر صرف ایک طلاق واقع ہوتی ہے۔

اسی طرح اگر اقرار کرنیوالا کہے لہٗ علیَّ درہم قبلہٗ درہمٌ۔ اس کے لئے میرے ذمہ ایک درہم ہے اور اس سے پہلے ایک درہم ہے۔ یا لہٗ علیَّ درھمٌ بعدہٗ درہم کہے۔ ان دونوں صورتوں میں بھی اقرار کرنے والے کے ذمہ دو درہم واجب ہوں گے۔

اور اگر اقرار کرنیوالے نے کہا لہٗ علیَّ درہم واحدٌ قبل درہم۔ تو اس صورت میں صرف ایک درہم اس پر واجب ہوگا۔ دلیل اس کی یہ بیان فرمائی ہے کہ اس مثال کا مطلب یہ ہے کہ میرے اوپر اس کا ایک درہم واجب ہے ایک درہم سے پہلے جو آئندہ واجب ہوگا۔ لہٰذا جس درہم کا اس نے اقرار پہلے کیا ہے وہ واجب ہو گیا۔ اور جس درہم کے وجوب کا آئندہ کیلئے ذکر کیا ہے وہ چونکہ معلوم نہیں ہے اس لئے وہ درہم فی الحال اس کے ذمہ واجب نہ ہوگا مگر صاحب توضیح و تلویح کی رائے یہ ہے کہ اس صورت میں بھی اقرار کرنے والے کے ذمہ دو درہم واجب ہوں گے جس طرح باقی تین صورتوں میں اس کے ذمہ دو درہم واجب ہوتے ہیں۔ اور اس کے اقرار لہٗ علیَّ درہم واحدٌ قبل درہم کا مطلب یہ ہے کہ اس کا میرے ذمہ ایک درہم ہے۔ فی الحال ایک درہم سے پہلے نہ یہ کہ آئندہ زمانہ میں واجب ہونے والے درہم سے پہلے۔ گویا صورت حال یہ ہے کہ اس نے

marfat.com

Marfat.com

آگے پیچھے تقدیم وتاخیر سے دو درہموں کے وجوب کا فی الحال اقرار کیا ہے لہٰذا اس پر دو ہی درہم واجب ہونگے نہ کہ ایک درہم۔ لہٰذا اس صورت میں بھی دو ہی درہم واجب ہوں گے۔

اقرار اور طلاق کے مابین فرق :۔ مذکورہ صورت غیر مدخول بہا عورت کیلئے فرض کی گیا ہے اور غیر مدخول بہا ایک طلاق سے بائنہ ہو جاتی ہے اور اس پر عدت واجب نہیں ہوتی۔ اس لئے جن صورتوں میں عورت پر دو طلاقیں واجب ہوتی ہیں۔ ان میں صرف اول طلاق واقع ہوگی۔ اور دوسری طلاق کے واقع ہونے سے پہلے وہ بائنہ ہو جاتی ہے اور محل طلاق کا باقی نہیں رہتی۔ اس لئے دوسری طلاق لغو ہو جاتی ہے اور دین واجب کرنے کیلئے محل چونکہ باقی رہتا ہے۔ اس ایک درہم واجب کرنے کے بعد دوسرا درہم بھی واجب ہوسکتا ہے کیونکہ اقرار کرنے والا اور اس کا اقرار باقی ہے۔

وَعِنْدَ لِلْحَضْرَةِ فَاِذَا قَالَ لِغَيْرِهِ لَكَ عِنْدِيْ اَلْفُ دِرْهَمٍ كَانَ وَدِيْعَةً لِاَنَّ الْحَضْرَةَ تَدُلُّ عَلَى الْحِفْظِ دُوْنَ اللُّزُوْمِ لِاَنَّ عِنْدَ يَكُوْنُ لِلْقُرْبِ وَالْقُرْبُ الْمُتَيَقَّنُ هُوَ قُرْبُ الْاَمَانَةِ دُوْنَ الدَّيْنِ لِاَنَّهٗ مُحْتَمَلٌ وَلِهٰذَا اِذَا وَصَلَ بِهٖ لَفْظَ الدَّيْنِ بِاَنْ يَقُوْلَ لَكَ عِنْدِيْ اَلْفٌ دَيْنًا يَكُوْنُ دَيْنًا۔

ترجمہ اور لفظ عند موجودگی بتانے کیلئے وضع کیا گیا ہے۔ چنانچہ جب کوئی شخص کسی دوسرے شخص سے کہے لک عندی الف درہم (تمہارا میرے پاس ہزار درہم ہے) تو اس کا یہ کہنا ودیعت کا اقرار ہوگا کیونکہ کسی شئی کی موجودگی اس کی حفاظت کی نشاندہی کرتی ہے، اس کے لزوم کی نہیں۔ اس وجہ سے کہ لفظ عند قریب کیلئے آتا ہے۔ اور یقینی قرب وہ امانت کا قرب شمار ہوتا ہے نہ کہ قرض کا کیونکہ قرض تو محتمل ہے۔ اسی لئے جب اقرار کرنیوالے نے لفظ دین اس کے ساتھ ملا دیا بایں طور کہ کہے لک عندی الف دینا تو دین شمار ہوگا۔

تشریح **عند کا بیان** :۔ اسماء ظروف میں سے ایک اسم لفظ عند بھی ہے۔ یہ لفظ موجودگی کے بیان کرنے کے لئے آتا ہے۔ خواہ موجودگی حقیقۃً ہو جیسے زید عند عمرو۔ یا موجودگی حکماً ہو جیسے عندی مالٌ (میرے پاس مال ہے) یہ اس وقت بھی کہا جاسکتا ہے جب مال اس کی جیب میں موجود نہ ہو بلکہ مال اس کے گھر میں رکھا ہوا ہو۔ بہر حال لفظ عند موجودگی کو بیان کرتا ہے۔ جیسے ایک آدمی نے دوسرے سے کہا لک عندی الف درہم (تمہارے میرے پاس ایک ہزار دراہم ہیں) تو یہ کلام ودیعت پر محمول کیا جائے گا، دین پر محمول نہ ہوگا۔ اس لئے لفظ عند اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ایک ہزار دراہم میرے پاس موجود ہیں، لازم ہونے پر دلالت نہیں کرتا۔ اس وجہ سے کہ لفظ عند قرب کو

Marfat.com

بیان کرتا ہے۔ اور یقینی قرب امانت کا قرب ہوتا ہے دین کا نہیں ہوتا، دین کا قرب صرف احتمال کے درجہ میں ہوتا ہے لہٰذا اس کا قریب ہونا یقینی ہے۔ یعنی امانت کا قرب کلام کو اسی پر حمل کیا جائیگا اس کے علاوہ پر محمول نہ کیا جائیگا۔ اور چونکہ لفظ قرب دین کا بھی احتمال بعید رکھتا ہے اس لئے اگر یوں کہا جائے "عندی الف درہم دینًا" (میرے پاس ایک ہزار دراہم قرض کے ہیں) تو یہ کلام قرض پر محمول ہوگا اور لفظ دین کو اس احتمال کی تفسیر قرار دیں گے

وَغَيْرُ يُسْتَعْمَلُ صِفَةً لِلنَّكِرَةِ وَيُسْتَعْمَلُ اسْتِثْنَاءً لٰكِنَّ الْاِسْتِعْمَالَ الْاَوَّلَ اَصْلٌ فِيْهِ وَالثَّانِيْ تَبَعٌ فَهُوَ اَيْضًا دَاخِلٌ فِي الظُّرُوْفِ تَغْلِيْبًا كَقَوْلِهٖ لَهٗ عَلَيَّ دِرْهَمٌ غَيْرُ دَانِقٍ بِالرَّفْعِ فَيَلْزَمُهٗ دِرْهَمٌ لِاَنَّهٗ حِ صِفَةٌ لِلدِّرْهَمِ فَيَكُوْنُ الْمَعْنٰى لَهٗ عَلَيَّ الدِّرْهَمُ الَّذِيْ مُغَايِرٌ لِلدَّانِقِ فَلَا يُسْتَثْنٰى مِنْهُ شَيْءٌ فَيَلْزَمُ دِرْهَمٌ تَامٌّ وَلَوْ قَالَ بِالنَّصْبِ كَانَ اسْتِثْنَاءً فَيَلْزَمُهٗ دِرْهَمٌ اِلَّا دَانِقًا وَهُوَ مِقْدَارُ سُدُسِ الدِّرْهَمِ وَسِوٰى مِثْلُ غَيْرٍ فِيْ كَوْنِهٖ صِفَةً وَاسْتِثْنَاءً وَهُوَ ظَرْفٌ فِي الْحَقِيْقَةِ لٰكِنْ لَمَّا كَانَ اِعْرَابُهٗ تَقْدِيْرِيًّا يُحَالُ عَلَى النِّيَّةِ وَلَعَلَّ الْقَاضِيْ لَا يُصَدِّقُهٗ فِيْ صُوْرَةِ التَّخْفِيْفِ۔

ترجمہ

اور لفظ غیر نکرہ کی صفت کے طور پر مستعمل ہے اور استثناء کے طور پر بھی استعمال کیا جاتا ہے لیکن لفظ غیر میں پہلا استعمال اصل ہے اور دوسرا تابع ہے۔ لہٰذا یہ بھی تغلیب کے طور پر ظرف میں داخل ہو گیا جیسے کہنے والے کا قول لہ علیّ درہم غیر دانق (غیر کو رفع پڑھنے کی صورت میں) اس پر پورا ایک درہم واجب ہوگا۔ کیونکہ لفظ غیر اس وقت درہم کی صفت ہے تو معنی یہ ہو گئے کہ اس کے لئے میرے ذمہ ایسا درہم ہے جو دانق کے علاوہ ہے (دانق ایک سکہ ہے جو درہم کا چھٹا حصہ ہوتا ہے) پس اس سے کوئی چیز مستثنیٰ نہیں ہوئی لہٰذا درہم تام واجب ہوگا۔ اور اگر اس نے لفظ غیر کو نصب دیکر پڑھا تو وہ استثناء ہوگا اور ایک دانق چھوڑ کر ایک درہم اس پر لازم ہوگا اور دانق درہم کا چھٹا حصہ ہوتا ہے۔ اور لفظ سوی لفظ غیر کی طرح ہے یعنی لفظ سوی بھی صفت و استثناء ہونے میں غیر کی طرح ہے ورنہ درحقیقت وہ ظرف ہے لیکن چونکہ اس کا اعراب تقدیری ہے لہٰذا اس کو نیت کے حوالہ کیا جائے گا اور شاید قاضی تخفیف کی صورت میں اس کی تصدیق نہ کرے۔

تشریح

لفظ غیر کا بیان:۔ یہ لفظ گو اسماء ظروف میں سے نہیں ہے مگر تغلیبًا اسکو یہاں ذکر کیا گیا ہے۔

لفظ غیر کے استعمال:۔ یہ لفظ کسی نکرہ کی صفت بھی واقع ہو جاتا ہے اور کبھی استثناء کے لئے بھی۔ مگر ان دونوں میں اول استعمال اس کا اصل ہے اور دوسرا استعمال اصل نہیں ہے۔

marfat.com

Marfat.com

صفت ہوکر استعمال ہونیکی وجہ یہ ہے کہ یہ لفظ اسم صفتی ہے کیونکہ کلمہ غیر بمعنی مغیر ہے اور مغیر ذات مع تغیر کا نام ہے یعنی غیر ذات مع التغییرۃ پر اس کی دلالت ہے اس لئے یہ غیر اسم صفتی ہوگا لہٰذا اس کو صفت قرار دینا بھی درست ہے۔

لفظ غیر نکرہ کی صفت کیوں؟:- اس کی وجہ یہ ہے کہ لفظ غیر خود تو نکرہ ہے، اور اگر یہ معرفہ کی جانب مضاف ہو جائے تو بھی نکرہ ہی رہتا ہے، معرفہ نہیں ہوتا اس لئے جب یہ نکرہ ہے تو نکرہ ہی کی صفت واقع ہوگا۔

لفظ غیر استثناء کے لئے:- اس وجہ سے استعمال کیا جاتا ہے کہ یہ حرف الّا کے مشابہ ہے۔ کیوں کہ ان دونوں میں ان کا مابعد ماقبل کا غیر ہوا کرتا ہے اسی مشابہت کی بنا پر لفظ غیر کو استثناء کیلئے استعمال کر لیا جاتا ہے جیسے کسی نے کہا لہٗ علیّ درہم غیر دانق۔ اور اگر اس نے غیر کو رفع پڑھا تو اقرار کرنے والے پر ایک درہم پورا واجب ہوگا۔ اس لئے کہ رفع کی صورت میں غیر دانق کی صفت واقع ہے۔

اور اگر اقرار کرنیوالے نے لفظ غیر کو نصب پڑھا تو لفظ غیر استثناء کے معنٰے دے گا اور مطلب یہ ہوگا کہ مجھ پر ایک دانق کم ایک درہم واجب ہے اس لئے اقرار کرنیوالے پر ایک دانق کم ایک درہم واجب ہوگا۔ دانق میں نون کو فتحہ اور کسرہ دونوں درست ہیں۔ اور درہم کے چھٹویں حصہ کو دانق کہا جاتا ہے۔

لفظ سوی:- یہ لفظ بھی نکرہ کی صفت بنتا ہے اور استثناء کے معنٰے دیتا ہے۔ یہ لفظ درحقیقت ظرف ہے۔ مثلاً کسی نے کہا ضربتُ خالدًا سوی حامدٍ یعنی مکانَ حامدٍ میں نے حامد کی جگہ خالد کو مارا۔ اور چونکہ سوی کا اعراب محذوف ہوتا ہے اس لئے اس کو نیت پر موقوف مانا جاتا ہے۔ اگر نیت رفع کے ساتھ پڑھنے کی ہے تو بطور صفت کے استعمال ہوگا اور اقرار کرنیوالے پر پورا درہم واجب ہوگا اور اگر اس کو نصب کی نیت سے پڑھا تو یہ استثناء کے معنٰے دیگا اور اس پر ایک دانق کم ایک درہم واجب ہوگا۔

شارح نے فرمایا کہ ممکن ہے کہ قاضی تخفیف کی وجہ سے اس کو قبول نہ کرے اور یہ کہہ کر رد کر دے کہ اس نے اپنے مفاد کی وجہ سے استثناء کا ارادہ کیا ہے۔

وَمنها حروفُ الشرطِ فَاِنَّ اَصلُ فیھا اِلَّا نھا لَم تُستعمَلُ اِلَّا لھٰذ المعنٰے وغیرُھا تُستعمَلُ لمعانٍ اُخرٰ ولھٰذا غُلِّبَ اِنْ نُسمّی الکلَّ بحرفِ الشرطِ وَاِن کانَ بعضُھا اسمًا وانّما تدخلُ علٰے امرٍ معدومٍ علٰے خطرِ الوجودِ ولیس بکائنٍ لامحالۃَ فلا تستعمَلُ فیما لم یکن علٰی خطرِ الوجود بل محالًا اِلّا بضربٍ من التاویلِ لانہٗ محلُّ لو ولا یُستعمَلُ علٰے امرٍ کائنٍ لامحالۃَ اِلّا بالتاویلِ لانّہٗ محلُّ اِذا فاذا قال ان لم اُطلِّقْکِ فانتِ طالقٌ لَم تُطلق حتّٰے یموتَ احدھما لانّ ھٰذا الشرطَ لا یُعلم قطعًا اِلّا

Marfat.com

حِيْنَ مَوْتِ أَحَدِهِمَا فَاتَ، قَبْلَ الْمَوْتِ يُمْكِنُ فِي كُلِّ حِيْنٍ أَنْ يُطَلِّقَهَا فَإِذَا لَمْ يُطَلِّقْ وَشَارَفَ مَوْتُ الزَّوْجِ تَطْلُقُ وَتُحْرَمُ عَنِ الْمِيْرَاثِ إِنْ كَانَتْ غَيْرَ مَدْخُوْلٍ بِهَا بِخِلَافِ مَا إِذَا كَانَتْ مَدْخُوْلًا بِهَا لِأَنَّ امْرَأَةَ الْفَارِّ تَرِثُ بَعْدَ الدُّخُوْلِ وَكَذَا إِذَا شَارَفَ مَوْتُ الْمَرْأَةِ تَطْلُقُ الْبَتَّةَ لِأَنَّهُ تَحَقَّقَ الشَّرْطُ حِ۔

ترجمہ

اور انھیں حروف معانی میں سے حروف شرط بھی ہیں۔ اور حرف اِنْ ان میں اصل ہے کیونکہ لفظ اِنْ صرف انھیں معانی کیلئے مستعمل ہے مگر دوسرے حروف دیگر معانی کیلئے بھی استعمال کرلئے جاتے ہیں۔ اس لئے غالب ہے کہ ان سب کا نام حروف شرط رکھا گیا اگرچہ بعض ان میں سے اسم بھی ہیں اور حرف اِنْ شئی معدوم پر وجود کے اندیشہ کے ساتھ داخل ہوتا ہے اور وہ یقینی طور پر موجود نہیں ہوتی لہٰذا یہ حرف اِنْ اس جگہ مستقل نہ ہوگا جو وجود کے اندیشہ میں نہ ہو بلکہ امر محال ہو البتہ کسی تاویل سے استعمال ہوسکتا ہے کیونکہ یہ مقام دراصل کلمۂ لو کا ہے اور نیز اِنْ ایسے امر پر بھی داخل نہیں ہوتا جو یقینی طور پر ہونیوالا ہو البتہ کسی تاویل سے اس کا استعمال ہوسکتا ہے کیوں کہ یہ اذا کا محل ہے۔ چنانچہ جب کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے کہ اگر میں تجھے طلاق نہ دوں تو تو طلاق والی ہے تو عورت کو طلاق واقع نہ ہوگی یہانتک کہ دونوں میں سے کوئی انتقال کرجائے کیونکہ یہ شرط یقینی طور پر اس وقت تک معلوم نہ ہوگی جب تک دونوں میں سے ایک مر نہ جائے اس لئے کہ موت سے پہلے ہر وقت میں ممکن ہے کہ وہ طلاق واقع کردے پس جب اس نے طلاق نہ دی اور شوہر کی موت قریب ہوگئی تو عورت مطلقہ ہوجائے گی اور میراث سے محروم ہوجائے گی اگر غیر مدخول بہا ہے بخلاف اس صورت کے کہ عورت مدخول بہا ہو کیونکہ امرأۃ الفار دخول کے بعد وارث ہوتی ہے۔ ایسے ہی جب عورت مرنے کے قریب ہوجائے گی تو البتہ مطلقہ ہوجائے گی کیونکہ یقین سے اب معلوم ہوگیا کہ شرط متحقق ہوگئی۔

تشریح

حروف شرط کا بیان:۔ ماتن نے فرمایا کہ حروف معانی میں سے حروف شرط بھی ہیں۔ ان حروف میں حرف اِنْ اصل ہے کیونکہ یہ شرط کے معنے کے ساتھ مخصوص ہے اور اسی معنیٰ میں استعمال بھی کیا جاتا ہے دوسرے کسی معنے میں حرف اِنْ کا استعمال نہیں ہوتا۔ اس کے علاوہ دوسرے حروف شرط کا جہاں تک تعلق ہے تو وہ شرط کے علاوہ دوسرے معانی بھی دیتے ہیں۔

اِنْ حرف شرط ہے اور حرف ہے۔ اس دوسرے حروف شرط کو بھی تغلیباً حرف کہدیا جاتا ہے۔ گو ان حروف شرط میں سے بعض جیسے اذا یہ اسم ہے

سوال:۔ آپ کا یہ قول کہ اِنْ حرف شرط کے معنیٰ دیتا ہے دوسرے کوئی معنے نہیں دیتا جبکہ اِنْ کلمۂ

marfat.com

Marfat.com

نافیہ بھی ہے۔ یہ نفی کے معنٰی دیتا ہے۔

جواب ۱ :۔ اس نام کے دو حرف ہیں۔ اول اِنْ حرف شرط، دوسرا اِنْ نافیہ۔ جو اِنْ حرف شرط ہے وہ صرف شرط ہی کے معنٰی دیتا ہے دوسرے کوئی معنٰی نہیں دیتا۔

جواب ۲ :۔ اس اعتراض کا یہ بھی جواب دیا گیا ہے کہ اِن کو حرف شرط میں اصل کا درجہ اس وجہ سے دیا گیا ہے کہ یہ صرف حرف شرط کے معنٰی دیتا ہے۔ دوسرے کوئی معنٰی نہیں دیتا۔ اس میں ظرفیت وغیرہ کا کوئی اعتبار نہیں کیا گیا ہے جس طرح دوسرے حروف میں مثلاً متیٰ اور اذا ان میں شرط کے ساتھ ظرف ہونیکا بھی اعتبار کرلیا جاتا ہے۔

مصنف ؒ نے فرمایا کہ حرف ان ایسے معدوم پر داخل ہوتا ہے جس کے وجود کا احتمال ہو اور وہ وجود و عدم کے درمیان متردد ہو۔ اس لئے ان کا داخل کرنا ایسے امر پر جس کا وجود یقینی ہو یا جس کا وجود محال ہو درست نہیں ہے۔ بجز اس کے کہ اس کی تاویل کرکے محال ہونے سے نکال کر محتمل کے درجہ میں لے آیا جائے۔ محال اور ممتنع پر حرف اِنْ اس وجہ سے داخل نہیں ہوتا کیوں کہ جس کا وجود متحقق ہو وہ تو اذا کا محل ہے یعنی اس جگہ حرف اذا داخل ہوتا ہے۔ مثلاً ان لم اطلقک فانت طالق (اگر میں تجھ کو طلاق نہ دوں تو تو طلاق والی ہے۔ شوہر نے عورت کو طلاق دینے کو طلاق نہ دینے پر معلق کر دیا ہے۔ تو اس صورت میں عورت پر طلاق اس وقت واقع ہوگی جب شوہر اور بیوی میں سے کسی ایک کے مرنے کا وقت آجائے گا اس لئے کہ طلاق نہ دینے کی شرط یقینی طور پر اسی وقت پائی جائے گی۔ جب ان میں سے کسی کے مرنے کا وقت قریب آجائے گا کیونکہ اس سے پہلے ہر وقت طلاق دینے کا امکان پایا جاتا ہے اس لئے موت سے پہلے طلاق واقع نہ ہوگی۔ اور جب شوہر نے پوری زندگی طلاق نہیں دی اور اس کی موت کا وقت آگیا اور صرف انت طالق کہنے کا وقت باقی ہے تو اب شرط پائی گئی یعنی طلاق نہ دینے کی شرط پائی گئی۔ اور جب شرط پائی گئی تو وہ طلاق جو شرط پر معلق تھی وہ اب اس وقت میں واقع ہو جائے گی۔

اور عورت اگر غیر مدخول بہا ہے تو میراث سے محروم ہو جائے گی۔ کیونکہ اگر وہ عدت والی ہوتی یا عدت میں ہوتی تو مطلقہ بیوی کی میراث پانے کا حق حاصل ہوتا۔ اور یہ چونکہ عدت میں نہیں ہے اس لئے وراثت سے محروم ہو جائے گی۔

شارح علیہ الرحمہ نے کہا کہ اسی طرح اگر عورت کے مرنیکا وقت قریب آگیا اور جان نکلنے کے وقت انت طالق کہنے کی گنجائش باقی نہ رہی تو چونکہ طلاق نہ دینے کی شرط پائی گئی اس لئے اس عورت پر مرتے وقت طلاق واقع ہو جائے گی۔

Marfat.com

وَإِذَا عِنْدَ نُحَاةِ الْكُوفَةِ تَصْلُحُ لِلْوَقْتِ وَالشَّرْطِ عَلَى السَّوَاءِ فَيُجَازَى بِهَا مَرَّةً وَلَا يُجَازَى بِهَا أُخْرَى يَعْنِي أَنَّهَا مُشْتَرَكَةٌ بَيْنَ الظَّرْفِ وَالشَّرْطِ فَتُسْتَعْمَلُ تَارَةً عَلَى اسْتِعْمَالِ كَلِمِ الْمُجَازَاةِ مِنْ جَعْلِ الْأَوَّلِ سَبَبًا وَالثَّانِي مُسَبَّبًا وَمِنْ جَزْمِ الْمُضَارِعِ بَعْدَهَا وَدُخُولِ الْفَاءِ فِي جَزَائِهَا وَتَارَةً عَلَى اسْتِعْمَالِ كَلِمَاتِ الظُّرُوفِ مِنْ غَيْرِ جَزْمٍ وَدُخُولِ فَاءٍ فِيمَا بَعْدَهَا وَإِنْ كَانَ الْمَذْكُورُ بَعْدَهَا كَلِمَتَيْنِ عَلَى نَمَطِ الشَّرْطِ وَالْجَزَاءِ مِثَالُ الْأَوَّلِ شعر: وَاسْتَغْنِ مَا أَغْنَاكَ رَبُّكَ بِالْغِنَى وَإِذَا تُصِبْكَ خَصَاصَةٌ فَتَحَمَّلِ وَمِثَالُ الثَّانِي شعر: وَإِذَا تَكُونُ كَرِيهَةٌ أُدْعَى لَهَا وَإِذَا يُحَاسُ الْحَيْسُ يُدْعَى جُنْدَبُ وَإِذَا جُوزِيَ بِهَا سَقَطَ عَنْهَا الْوَقْتُ كَأَنَّهَا حَرْفُ الشَّرْطِ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ لِأَنَّهُ لَمَّا كَانَتْ مُشْتَرَكَةً بَيْنَ الشَّرْطِ وَالظَّرْفِ وَلَا عُمُومَ لِلْمُشْتَرَكِ فَتَعَيَّنَ عِنْدَ إِرَادَةِ أَحَدِ الْمَعْنَيَيْنِ بُطْلَانُ الْآخَرِ ضَرُورَةً۔

ترجمہ

اور کلمۂ اذا نحاۃ کوفہ کے نزدیک وقت اور شرط دونوں کیلئے بیک وقت صلاحیت رکھتا ہے چنانچہ اس کے ذریعہ کبھی جزاء کا ذکر کردیا جاتا ہے اور کبھی نہیں بھی کیا جاتا۔ مطلب یہ ہے کہ کلمۂ اذا ظرف اور شرط دونوں کے درمیان مشترک ہے پس کبھی کلمات مجازات (شرط) کے بطور استعمال کیا جاتا ہے۔ اول جز کو سبب اور ثانی جز کو مسبب کردیا جاتا ہے اور اس کے بعد فعل مضارع کو جزم کرکے اس کی جزا میں فاء داخل کردیا جاتا ہے۔ اور کبھی کلمات ظروف کیطرح استعمال ہوتا ہے بغیر جزم کے اور بغیر دخول فاء کے یعنی اس کے بعد فعل مضارع پر جزم نہ آئیگا اور نہ جزا میں فاء داخل ہوگی اگرچہ شرط و جزا کے طرز پر دو کلمے اس کے بعد مذکور ہوں۔ مثال اول (یعنی جب اذا شرط کیلئے ہو)۔ شعر کا ترجمہ یہ ہے۔

اے مخاطب قناعت اور بے نیازی کے ساتھ زندگی بسر کر جب تک تیرا رب تجھے مال کے ذریعہ مالدار بنائے رکھے۔ اور جب فقر و فاقہ کی مصیبت آپڑے تو صبر سے کام لے۔

(دوسرے شعر کے معنے یہ ہوں گے) یعنی جب کلمۂ اذا وقت کے معنے میں ہو۔

جب کوئی مشکل اور سختی پیش آتی ہے تو مجھے بلایا جاتا ہے، اور جب عمدہ کھانا پکایا جاتا ہے تو جندب کو بلایا جاتا ہے اور جب کلمۂ اذا کے ذریعہ جزا لائی جائے تو اس وقت اس سے وقت کے معنیٰ ساقط ہوجاتے ہیں۔ گویا کلمۂ اذا حرف شرط ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کا یہی قول ہے۔ اس وجہ سے کہ اذا شرط و ظرف دونوں میں مشترک ہے۔ اور قاعدہ ہے کہ مشترک میں عموم نہیں ہوتا لہٰذا دو معنوں میں سے کسی ایک معنیٰ کے مراد لینے کے وقت دوسرے معنیٰ کا باطل ہونا ظاہر ہے۔

marfat.com

Marfat.com

تشریح

کلمہ اذا کا بیان۔ حروف شرط میں سے ایک شرط کا حرف اذا بھی ہے۔ اس کے متعلق کوفہ اور بصرہ کے نحویوں میں اختلاف واقع ہوا ہے۔ کوفی کہتے ہیں کلمہ اذا شرط اور ظرف دونوں میں مشترک ہے۔ کبھی شرط اور کبھی ظرف مان کر کیا جاتا ہے۔

کلمہ اذا کے تین استعمال۔ جس جملے میں کلمہ اذا داخل ہوتا ہے اس کا اول جز سبب اور دوسرا جز مسبب ہوتا ہے۔

اذاؔ کے بعد اگر فعل مضارع ہو تو وہ مجزوم ہوتا ہے۔

اذاؔ کی جزا پر فاء داخل ہوگا۔ یہ تینوں استعمال اس صورت میں ہیں جبکہ اذا برائے شرط استعمال کیا گیا ہو۔ لیکن اگر شرط کے علاوہ کسی دوسری وجہ سے مثلاً ظرف کیلئے یا وقت کے معنے دینے کیلئے اس کو استعمال کیا گیا ہے تو مذکورہ تینوں باتیں نہ ہوں گی۔

شعر: واذا تصبك خصاصة فتحمّل۔ اور جب تجھے کوئی تکلیف پہنچے تو تو تحمل سے کام لے۔

اس مصرعہ میں اذا بمعنی اِن ہے۔ اور شرط کیلئے استعمال ہوا ہے۔ اور اذا کے بعد فعل مضارع مجزوم ہے۔ اور جب کلمہ اذا بمعنی وقت ہو تو اس کی مثال وَاذا تکون کریهة ادعیٰ لها واذا یحاس الحیس یدعیٰ جندب: جب کوئی مصیبت کا وقت آجاتا ہے تو اس وقت میں بلایا جاتا ہوں۔ اور جب حلوے مانڈے کی ہوتی ہے تو جندب کو بلایا جاتا ہے۔

اس شعر میں تکون، ادعیٰ اور یحاس فعل ہیں اور مجزوم نہیں ہیں۔ اس لئے معلوم ہوا یہاں اذا شرط کیلئے نہیں ہے بلکہ ظرف کیلئے ہے۔

ماتن نے فرمایا کہ جب اذا کو بولکر شرط کے معنے مراد لئے جائیں تو وہ وقت کے معنے میں دلالت نہ مطابقۃً کریگا اور نہ ہی تضمناً دلالت کریگا۔ یہی امام صاحبؒ کی رائے ہے اس کی وجہ دراصل یہ ہے کہ کلمہ اذا جب شرط اور ظرف دونوں معانی کیلئے مشترک ہے اور عموم مشترک درست نہیں ہے۔ اس لئے جب لفظ کے دو معانی ہیں سے کوئی ایک معنے مراد لئے جائیں گے تو دوسرے معنیٰ از خود ساقط ہو جائینگے۔

وَعِندَ نُحَاةِ البَصرةِ هِيَ لِلوَقتِ حَقِيقَةً فَقَط وَقَد تُستَعمَلُ لِلشَّرطِ مِن غَيرِ سُقوطِ الوقت عنها عَلىٰ سَبِيلِ المَجَازِ مِثلَ مَتىٰ فَاِنَّها لِلوَقتِ لَا يَسقُطُ عنها ذٰلِكَ بِحَالٍ وَاِذَا لَم يَسقُطُ ذٰلِكَ عَن مَتىٰ مَعَ لزوم المجازاة لها فِي غَيرِ موضع الاستفهام فَالاَولىٰ اَن لا يسقط ذٰلِكَ عَن اِذا مَعَ عَدَمِ لزوم المجازاة لَهَا وَهُوَ قَولُهُمَا اَي اَبِي يُوسُفَ و مُحَمَّدٍ وَلٰكِن يَرِدُ عَلَيهِمَا اَنَّهُ اِذَا لَم يَسقُطِ الوَقتُ عَنهَا يَلزَمُ الجَمعُ بَينَ الحَقِيقَةِ وَالمَجَازِ وَالجَوَابُ اَنَّهَا لَم تُستَعمَل اِلَّا فِي الوَقتِ الَّذِي هُوَ مَعنىً حَقِيقِيٌّ لَهَا وَالشَّرطُ اِنَّمَا لَزِمَ

Marfat.com

تضمنًا من غیر ارادۃ کالمبتدأ المتضمن لمعنی الشرط۔

ترجمہ اور نحاۃ بصرہ کے نزدیک کلمۂ اذا حقیقۃً صرف وقت کیلئے موضوع ہے۔ کبھی کلمۂ متی کیطرح وقت کے معنے ساقط ہوئے بغیر اس کا استعمال شرط کیلئے بھی ہوجاتا ہے۔ مگر یہ استعمال بطور مجاز ہوتا ہے۔ چنانچہ کلمۂ متی وقت کیلئے وضع کیا گیا ہے اس سے وقت کے معنے کسی وقت ساقط نہیں ہوتے اور جب یہ معنے متی سے ساقط نہیں ہوئے باوجودیکہ مجازات یعنی شرط اس کے لئے لازم ہے جب کہ استفہام کے مقام میں نہ ہو تو اولیٰ یہ ہے کہ کلمہ اذا سے بھی وقت کے معنے ساقط نہ ہوں جبکہ کلمۂ اذا کیلئے مجازات (شرط) لازم بھی نہیں ہے۔ یہ صاحبینؒ کا قول ہے یعنی امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا۔ لیکن ان دونوں پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب وقت کے معنیٰ اذا سے ساقط نہ ہوں گے تو جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آئے گا۔ جواب اس کا یہ ہے کہ اذا صرف وقت ہی کے معنیٰ میں مستعمل ہوتا ہے جو اس کے حقیقی معنیٰ ہیں اور شرط کے معنیٰ ضمنًا بلا ارادہ کے لازم آجاتے ہیں جیسے وہ مبتدا جو شرط کے معنے کو متضمن ہو جیسے الذی یاتینی فلہ درہم (وہ شخص جو میرے پاس آئے گا اس کیلئے درہم ہے)

تشریح **کلمۂ اذا کے معنیٰ بصریوں کے نزدیک**:۔ علماء بصرہ نے کہا ہے کہ کلمۂ اذا صرف وقت کے معنے میں آتا ہے اور کبھی متی کیطرح اس سے وقت کے معنے کے بجائے شرط کے معنے لے لئے جاتے ہیں مگر وقت کے معنے ساقط نہیں ہوتے اور شرط کے معنے اس کے مجازی ہوں گے۔ اس لئے کہ لفظ متی برائے وقت وضع کیا گیا ہے اور وقت کے معنے اس سے کبھی ساقط نہیں ہوتے، خبر میں اس کو استعمال کیا جائے یا استفہام میں۔ لہٰذا جب استفہام کے ماسوا میں کلمہ متی سے شرط کے معنے لازم ہونیکے باوجود اس سے وقت کے معنے ساقط نہیں ہوتے تو کلمۂ اذا جس کے لئے شرط کے معنے لازم بھی نہیں ہیں اس سے وقت کے معنے کس طرح ساقط ہوسکتے ہیں۔

حاصل یہ کہ اذا بطور مجاز شرط کے لئے بھی استعمال کرلیا جاتا ہے مگر اس سے وقت کے معنے ساقط نہیں ہوتے۔ حضرات صاحبینؒ کا یہی مذہب ہے۔

اعتراض:۔ کلمۂ اذا کو جب مجازًا شرط کے معنے میں استعمال کرلیا گیا اور اس سے وقت کے معنے جو کہ اس کے حقیقی معنیٰ ہیں ساقط نہیں ہوتے تو اس صورت میں حقیقت و مجاز کا اجتماع لازم آتا ہے اور یہ ناجائز ہے۔

جواب:۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اذا صرف اپنے حقیقی معنیٰ یعنی بمعنیٰ وقت استعمال ہوتا ہے اور شرط کے معنے ضمنًا لازم آجاتے ہیں جن کا ارادہ بھی نہیں کیا جاتا۔ اور حقیقت و مجاز کا اجتماع اس وقت ناجائز ہے جب ارادۃً ایسا کیا جائے اور اگر از خود جمع ہوجائیں تو یہ ناجائز نہیں ہے۔

marfat.com

Marfat.com

یہاں پر بھی دونوں معنی کا اجتماع غیر ارادی ہے اس لئے ناجائز نہ ہوگا جیسے وہ مبتدا جس میں شرط کے معنے بھی پائے جاتے ہوں جیسے الذی یاتینی فلہ درہم۔ تو اس میں مبتدا اور خبر کا ہونا اس کی حقیقت اور اصل ہے۔ اور شرط و جزا کا پایا جانا مجاز ہے۔ اور اس مثال میں یہ دونوں صادق آتے ہیں مگر شرط و جزا کا اس میں ارادہ نہیں کیا گیا ہے اس لئے اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

حَتّٰی اِذَا قَالَ لِاِمْرَأَتِہٖ اِذَا لَمْ اُطَلِّقْکِ فَاَنْتِ طَالِقٌ لَایَقَعُ الطَّلَاقُ عِنْدَہٗ مَالَمْ یَمُتْ اَحَدُھُمَا لِاَنَّہٗ عِنْدَہٗ بِمَنْزِلَۃِ حَرْفِ الشَّرْطِ وَسَقَطَ مَعْنَی الْوَقْتِ فَصَارَ کَاَنَّہٗ قَالَ اِنْ لَّمْ اُطَلِّقْکِ فَاَنْتِ طَالِقٌ وَفِیْہِ لَایَقَعُ مَالَمْ یَمُتْ اَحَدُھُمَا وَقَالَا یَقَعُ کَمَا فَرَغَ مِثْلَ مَتٰی لَمْ اُطَلِّقْکِ لِاَنَّہٗ عِنْدَھُمَا لَا یَسْقُطُ عَنْہُ مَعْنَی الْوَقْتِ فَصَارَ الْمَعْنٰی فِیْ زَمَانٍ لَّمْ اُطَلِّقْکِ فَاَنْتِ طَالِقٌ فَاِذَا فَرَغَ مِنْ ھٰذَا الْکَلَامِ وُجِدَ زَمَانٌ لَّمْ یُطَلِّقْھَا فِیْہِ فَیَقَعُ فِی الْحَالِ کَمَا فِیْ مَتٰی وَالدَّلِیْلُ عَلَیْہِ اَنَّہٗ لَوْ قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ اِذَا شِئْتِ لَا یَتَقَیَّدُ بِالْمَجْلِسِ کَمَتٰی شِئْتِ وَالْجَوَابُ عَنْہُ اَنَّہٗ تَعَلَّقَ الطَّلَاقُ بِالْمَشِیْئَۃِ فَوَقَعَ الشَّکُّ فِی انْقِطَاعِہٖ فَلَا یَنْقَطِعُ وَفِیْمَا نَحْنُ فِیْہِ وَقَعَ الشَّکُّ فِی الْوُقُوْعِ فِی الْحَالِ فَلَا یَقَعُ بِالشَّکِّ وَھٰذَا کُلُّہٗ اِذَا لَمْ یَنْوِ شَیْئًا اَمَّا اِذَا نَوَی الْوَقْتَ اَوِ الشَّرْطَ فَھُوَ عَلٰی مَا نَوٰی وَاِذَا مِثْلُ اِذَا لٰکِنَّہٗ لَمْ یَنْفَکَّ عَنْہُ مَعْنَی الْمُجَازَاۃِ بِالْاِتِّفَاقِ۔

ترجمہ یہانتک کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے اذا لم اطلقک فانت طالق (جب میں تجھے طلاق نہ دوں تو تجھے طلاق ہے) تو اس صورت میں امام صاحبؒ کے نزدیک طلاق واقع نہ ہوگی جب تک ان دونوں میں سے کوئی ایک مر نہ جائے۔ کیونکہ امام صاحبؒ کے نزدیک کلمۂ اذا قائم مقام شرط کے ہے اور وقت کے معنے ساقط ہو چکے ہیں۔ پس گویا اس نے یہ کہا ان لم اطلقک فانت طالق۔ (اگر میں تجھے طلاق نہ دوں تو تو طلاق والی ہے) اور اس قول میں جب تک دونوں میں سے کوئی مر نہ جائے گا طلاق واقع نہ ہوگی۔ اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ مذکورہ صورت میں کلام سے فارغ ہوتے ہی طلاق واقع ہو جائیگی جیسے متی لم اطلقک میں واقع ہو جاتی ہے۔ کیونکہ صاحبینؒ کے نزدیک کلمۂ اذا سے وقت کے معنی ساقط نہیں ہوتے تو اس کے قول کے معنے یہ ہوئے فی زمان لم اطلقک فانت طالق (اس زمانہ میں کہ میں تجھے طلاق نہ دوں تجھے طلاق ہے) پس جب وہ اس کلام سے فارغ ہو گیا تو ایسا زمانہ پایا گیا جس میں اس نے طلاق نہیں دی ہے لہٰذا طلاق فی الحال واقع ہو جائے گی جس طرح متی کہنے کی صورت میں۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر شوہر نے کہا انت طالق اذا شئت تو طلاق والی ہے جب تو چاہے تو یہ طلاق مجلس

Marfat.com

کے ساتھ مقید نہیں ہوتی جیسے کہ متی شئت کہنے کی صورت میں۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ اذا عموم وقت کیلئے وضع کیا گیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ شوہر نے طلاق کو اس کی مشیت کے ساتھ متعلق کیا ہے۔ پس اس تعلق کے انقطاع میں شک واقع ہو گیا لہٰذا منقطع نہ ہوگی۔ اور ہم جس مسئلے میں گفتگو کر رہے ہیں یعنی اذا لم اطلقک فانت طالق میں شک فی الحال وقوع میں ہو گیا ہے لہٰذا شک کیوجہ سے طلاق واقع نہ ہوگی۔ یہ بحث اس وقت ہے جبکہ شوہر نے کوئی نیت نہ کی تھی۔ بہرحال جب اس نے وقت یا شرط کی نیت کر لی ہے تو اس کی نیت کے مطابق حکم ہوگا۔ اور کلمۂ اذا ما کلمۂ اذ کیطرح ہے لیکن اس میں سب کا اتفاق ہے کہ مجازات (شرط) کے معنیٰ اس سے جدا نہیں ہوتے۔

تشریح

اِذا کی مثال فقہی مسئلہ سے:۔ کلمۂ اذا کے متعلق صاحبین اور امام صاحبؒ کا اختلاف اوپر بیان کیا جا چکا ہے کہ جب اذا سے شرط کے معنٰے لئے جائیں گے تو وقت کے معنٰے اس سے ساقط ہو جاتے ہیں اور حرف اذا جب ان کے معنیٰ میں ہوگا تو شرط کے معنٰے دے گا اور صاحبینؒ کے نزدیک اگر اذا سے شرط کے معنٰے مراد لئے جائیں گے تو اس سے وقت کے معنٰے ساقط نہ ہونگے بلکہ وہ شرط اور وقت دونوں کے معنٰے دیگا جس طرح کلمۂ متیٰ میں ایسا ہی ہے۔

اس اصولی اختلاف کی مثال فقہی مسئلہ سے ماتن نے ذکر فرمائی ہے۔ چنانچہ فرمایا اذا لم اطلقک فانت طالقٌ (جب میں تجھے طلاق نہ دوں تو تو طلاق والی ہے)

امام صاحبؒ نے فرمایا کہ اذا سے اس مثال میں وقت کے معنیٰ ساقط ہو گئے ہیں اور وہ صرف شرط کے لئے ہے اور اذا لم اطلقک فانت طالقٌ بمعنیٰ ان لم اطلقک فانت طالق کے معنٰے میں ہے اور شرط کے معنٰے میں ہونے کی وجہ سے عورت پر طلاق اس وقت تک واقع نہ ہوگی جب تک دونوں میں کوئی ایک مرنے کے قریب نہ پہنچ جائے اور علاماتِ موت ظاہر نہ ہونے لگیں۔ لہٰذا اذا لم اطلقک فانت طالق کہنے پر بھی مذکورہ حکم دیا جائے گا کہ طلاق بالکل آخری وقت میں واقع ہوگی جب وہ مرنے کے قریب ہو جائیگا۔

صاحبینؒ کے نزدیک اذا سے شرط کے معنٰے مراد لینے کے باوجود وقت کے معنیٰ ساقط نہیں ہوئے اس لئے اذا لم اطلقک فانت طالق معنیٰ میں متیٰ لم اطلقک فانت طالق کے ہے۔ اور متیٰ والی صورت میں حکم جب کلام سے فارغ ہوتا ہے اسی وقت طلاق واقع ہو جاتی ہے۔

شارح نے فرمایا:۔ صاحبینؒ کے مسلک پر اس کی دلیل کہ اذا کلمۂ متیٰ کے مانند ہے، حرف اِن کے مانند نہیں ہے یہ مسئلہ ہے۔ کسی نے اپنی بیوی سے کہا انت طالقٌ اذا شئتِ۔ تو عورت کا یہ خیار اس مجلس تک محدود نہ رہے گا بلکہ اگر اس مجلس کے بعد بھی عورت نے طلاق کو چاہا تو اس پر طلاق واقع ہو جائے گی جس طرح انت طالق متیٰ شئتِ والی صورت میں یہی حکم دیا گیا ہے کہ عورت کا اختیار اس مجلس تک مقید نہیں رہتا بلکہ مجلس کے بعد بھی اس کو طلاق چاہنے کا اختیار حاصل ہوتا ہے۔ اور اگر اذا بمعنیٰ اِن ہوتا جیسا کہ

marfat.com

Marfat.com

امام صاحبؒ کی رائے ہے۔ تو عورت کا یہ خیار اسی مجلس کے ساتھ مقید رہتا جس طرح انت طالق ان شئت والی صورت میں خیار اسی مجلس کے ساتھ مقید ہے لہٰذا اس مسئلہ میں کلمۂ اذا کا متیٰ کے مانند ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ کلمۂ اذا سے وقت کے معنٰی ساقط نہیں ہوئے بلکہ شرط کے معنٰی مراد لینے کے باوجود وقت کے معنٰی باقی رہتے ہیں۔

امام اعظمؒ کی جانب سے اس دلیل کا رد :۔ انتِ طالق اذا شئت میں عورت کی چاہت کا اس مجلس کے ساتھ مقید نہ ہونا اسلئے نہیں ہے کہ کلمۂ اذا بمعنٰی متیٰ ہے۔ بلکہ اس وجہ سے ہے کہ جب اس کے شوہر نے انت طالق اذا شئت کہا تو طلاق مشیت کے ساتھ معلق ہوگئی اور یقینی طور پر طلاق واقع کرنیکا اختیار عورت کو حاصل ہوگیا۔ لہٰذا اگر بعد میں کلمۂ اذا کو کلمۂ انْ یعنی شرط کے معنٰی مراد لئے گئے تو مجلس بدلنے کے بعد یہ اختیار باطل ہو جائیگا اس وجہ سے کہ انت طالق انْ شئت اسی مجلس کے ساتھ مقید ہے اور اس میں عورت کا اختیار تبدیل مجلس کے بعد ختم ہو جاتا ہے۔

اور اگر اذا کو متیٰ کے معنٰی میں لے لیا جائے اور وقت معنٰی لئے جائیں تو بعد مجلس عورت کا حق باطل نہیں ہوتا کیونکہ انتِ طالق متیٰ شئتِ مجلس کے ساتھ مقید نہیں ہے بلکہ مجلس کے بعد بھی اختیار باقی رہتا ہے۔

مذکورہ بالا تفصیل سے معلوم ہوا کہ ایک صورت میں عورت کا اختیار باطل ہو جاتا ہے، اور ایک صورت میں یہ اختیار باطل نہیں ہوتا ہے باقی رہتا ہے۔ لہٰذا انت طالق اذا شئت کہنے سے جو اختیار عورت کو یقینی طور پر حاصل ہوا تھا بعد مجلس اس اختیار میں شک پیدا ہو گیا اور اس قاعدہ سے کہ الیقین لا یزول بالشک اس مقام پر بھی شک کی وجہ سے عورت کا حاصل شدہ یقینی حق باطل نہ ہوگا۔

لہٰذا اس جگہ عورت کے حق کا بعد مجلس کے ختم نہ رہنا اس لئے نہیں ہے کہ کلمۂ او متیٰ کے معنٰی میں ہو کر وقت کے معنٰی میں ہے جیساکہ صاحبینؒ کا مسلک ہے بلکہ مذکورہ بالا وجہ کی بناء پر ہے۔ اور مسئلہ جو اس وقت زیر نظر ہے وہ یہ کہ اذا لم اطلقک فانت طالق میں جو طلاق ——— فی الحال واقع نہیں ہوتی وہ اس وجہ سے نہیں کہ کلمۂ اذا بمعنٰی ان ہے بلکہ اس لئے ہے کہ اس کلام کے ذریعہ فی الحال طلاق کے وقوع میں شک واقع ہو گیا ہے لہٰذا فی الحال طلاق کا واقع ہونا مشکوک ہے کیونکہ شک کی وجہ سے عورت کا اختیار ختم نہ ہوگا اور وہ اپنے اختیار کو استعمال کر سکتی ہے اور طلاق آخری عمر میں واقع ہوگی اور یہ اس وجہ سے نہیں کہ کلمۂ اذا بمعنٰی انْ شرطیہ کے ہے بلکہ وقوع شک کی بناء پر جس کی تفصیل اوپر بیان کی جا چکی ہے۔

شارح نے فرمایا کہ امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کا مذکورہ بالا اختلاف اس صورت میں ہے جبکہ شوہر کی کوئی نیت نہ ہو۔ اور اگر اس نے اذا کے بارے میں ظرف ہونے یا شرط ہونے کی نیت

marfat.com
Marfat.com

کرلی تھی تو جو اس کی نیت ہوگی اسی کے مطابق حکم دیا جائیگا اس لئے کہ کلمۂ اذا میں دونوں احتمال پائے جاتے ہیں یعنی برائے ظرف اور وقت اور برائے شرط بمعنی اِن شرطیہ۔ اس لئے اگر شوہر نے ظرف کی نیت کی ہے تو طلاق اسی وقت واقع ہو جائے گی۔ اور اگر شرط کے معنٰی کی نیت کی تھی تو طلاق آخری عمر میں واقع ہوگی۔

قولہٗ اذا ما مثل اذا الخ:۔ ماتن نے کہا کلمۂ اذا ما مانند کلمۂ اذا کے ہے۔ استعمال میں بھی اور حکم میں بھی۔ مگر فرق صرف یہ ہے کہ کلمۂ اذا ما سے شرط کے معنٰی جدا نہیں ہوتے۔ اس میں سب کا اتفاق ہے۔

وَلَوْ لِلشَّرْطِ وَرُوِیَ عَنْهُمَا اَنَّهٗ اِذَا قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ لَوْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ یَعْنِیْ اَنَّ لَوْ لَمْ یَبْقَ عَلٰی مَعْنَاہُ الْاَصْلِیِّ وَهُوَ مَعْنَی الْمَاضِیْ بِمَعْنٰی اَنَّ انْتِفَاءَ الْجَزَاءِ فِی الْخَارِجِ فِی الزَّمَانِ الْمَاضِیْ بِاِنْتِفَاءِ الشَّرْطِ كَمَا هُوَ عِنْدَ اَهْلِ الْعَرَبِیَّةِ اَوْ اَنَّ انْتِفَاءَ الشَّرْطِ فِی الْمَاضِیْ لِاَجْلِ انْتِفَاءِ الْجَزَاءِ كَمَا هُوَ عِنْدَ اَرْبَابِ الْمَعْقُوْلِ بَلْ صَارَ بِمَعْنٰی اِنْ فِیْ حَقِّ الْاِسْتِقْبَالِ فِیْ عُرْفِ الْفُقَهَاءِ وَلَمْ یُرْوَ عَنْ اَبِیْ حَنِیْفَةَ فِیْ هٰذَا الْبَابِ شَیْءٌ اَصْلًا۔

ترجمہ

اور کلمۂ لو شرط کیلئے وضع کیا گیا ہے۔ اور صاحبین رحمہما اللہ سے منقول ہے کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے انت طالق لو دخلت الدار تو یہ قائم مقام ان دخلت الدار کے ہے۔ یعنی کلمۂ لو اپنے معنٰے اصلی پر باقی نہیں رہا۔ اور معنی حقیقی یہ ہیں کہ اور وہ ماضی منفی کے معنٰے ہیں مطلب یہ ہے کہ خارج میں زمانہ ماضی میں جزاء کی نفی ثابت ہے شرط نہ پائے جانیکی وجہ سے۔ یہی مذہب اہل عربیہ کا بھی ہے۔ دوسرے لفظوں میں یوں ہے کہ زمانہ ماضی میں شرط کا انتفاء اس وجہ سے پایا گیا کہ جزاء نہیں پائی گئی جیساکہ ارباب معقول کی رائے ہے۔ اور فقہاء کی اصطلاح میں استقبال کے معنٰے دینے کیلئے اِن کے معنیٰ میں ہو جاتا ہے لیکن امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے اس باب میں کوئی بات منقول نہیں ہے۔

تشریح

کلمۂ لو کا بیان:۔ کلمۂ لو یہ بھی برائے شرط آتا ہے مگر اس کے لئے ضروری ہے جہاں یہ داخل ہو وہ فعل ماضی ہو۔ یعنی لو فعل ماضی پر داخل ہوتا ہے جیسے لو جئتنی لاکرمتک اگر تو میرے پاس آتا تو میں تیرا اکرام کروں گا۔ دوسرا ترجمہ: اگر تو میرے پاس آتا تو میں تیرا اکرام کرتا۔ اس ترجمہ کے لحاظ سے زمانہ ماضی میں مجیئت کے نہ پائے جانے کی بناء پر اکرام کی نفی کی گئی ہے۔ صاحبین رحمہما اللہ کا قول ہے۔ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا انت طالق لو دخلت الدار تو یہ قول انت طالق ان دخلت الدار کے معنٰے میں ہوگا۔ یعنی کلمۂ لو اپنے اصلی معنیٰ میں باقی نہیں رہا بلکہ فعل مضارع کے معنیٰ دیگا۔

marfat.com

Marfat.com

لو کے اصلی معنیٰ کیا ہیں۔ اس بارے میں اہل عربیت کا قول یہ ہے کہ کلمۂ لو خارج میں انتفاء شرط کی وجہ سے انتفاء جزاء کے لئے آتا ہے۔

ارباب معقول نے کہا انتفاء جزاء کی بناء پر انتفاء شرط کیلئے آتا ہے۔ دونوں نے باری تعالیٰ کا یہ قول اپنی دلیل میں ذکر فرمایا ہے لَوْ کَانَ فِیْھِمَا اٰلِھَۃٌ اِلَّا اللّٰہُ لَفَسَدَتَا اہل عربیۃ نے اس آیت کا ترجمہ یہ کیا ہے۔ اگر ان دونوں (زمین و آسمان) میں خدا کے سوا اور بھی خدا ہوتے تو ان کا یہ نظام درہم برہم ہو جاتا، مگر چونکہ اس کے علاوہ دوسرا کوئی خدا نہیں ہے اس لئے ان کا نظام فاسد نہیں ہوا۔

حاصل یہ نکلا کہ الٰہ کے متعدد نہ ہونیکی بناء پر فساد نہیں ہوا۔ ارباب معقول نے اس آیت کا ترجمہ یہ کیا اگر زمین و آسمان میں چند خدا ہوتے تو ان دونوں کا نظام فاسد ہو جاتا مگر چونکہ نظام عالم فاسد نہیں ہوا۔ اس سے معلوم ہوا کہ عالم میں خدا کے سوا کوئی دوسرا خدا بھی نہیں ہے۔ مطلب یہ ہوا کہ عالم کے فساد کے نہ ہونیکی بناء پر تعدد الٰہ کا انتفاء ہوا۔

علمائے اصول کے نزدیک اس آیت کے معنیٰ یہ ہیں اور وہ معنیٰ مذکور دونوں معانی سے مختلف ہیں اور یہ کہ اس جگہ کلمۂ لو بمعنیٰ اِنْ ہے جس کا استعمال استقبال کیلئے کیا جاتا ہے اور جس طرح اِنْ حرف شرط ماضی پر داخل ہو کر اپنے مدخول کو مستقبل کے معنے میں تبدیل کر دیتا ہے اسی طرح حرف لو بھی ماضی پر داخل ہوگا اور اپنے مدخول کو مستقبل کے معنے میں بدل دیگا لہٰذا حرف لو پر وہی احکام جاری ہوں گے جو حرف اِنْ شرطیہ پر جاری ہوتے ہیں۔

شارح نے فرمایا کہ اس بارے میں امام صاحبؒ کا کوئی قول ہم کو معلوم نہیں اس لئے صاحبینؒ کے قول پر عمل کیا گیا ہے۔

وَکَیْفَ لِلسُّؤَالِ عَنِ الْحَالِ فِیْ اَصْلِ وَضْعِ اللُّغَۃِ تَقُوْلُ کَیْفَ زَیْدٌ اَیْ اَصَحِیْحٌ اَمْ سَقِیْمٌ فَاِنِ اسْتَقَامَ اَیِ السُّؤَالُ عَنِ الْحَالِ فِیْھَا وَاِلَّا بَطَلَ لَفْظُ کَیْفَ وَالْمُرَادُ بِاسْتِقَامَۃِ السُّؤَالِ عَنْھَا اَنْ یَکُوْنَ ذٰلِکَ الشَّیْئُ ذَا کَیْفِیَّۃٍ وَحَالٍ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ اَنْ یَکُوْنَ ثَمَّۃَ سُؤَالٌ اَوْ لَا کَمَا فِی الطَّلَاقِ وَبِعَدَمِ اسْتِقَامَتِہٖ اَنْ لَا یَکُوْنَ ذٰلِکَ الشَّیْئُ ذَا کَیْفِیَّۃٍ وَحَالٍ کَمَا فِی الْعَتَاقِ عَلٰی مَا نُبَیِّنُہٗ۔

ترجمہ اور کیف لغت میں حالت دریافت کرنے کیلئے وضع کیا گیا ہے۔ تم کہتے ہو کیف زیدٌ زید کا کیا حال ہے یعنی بیمار ہے یا تندرست ہے؟ پس اگر تندرست ہے یعنی حالت کے بارے میں سوال درست ہے تو بہتر ہے ورنہ لفظ کیف کا ذکر بیکار ہو جائیگا۔ سوال کے درست ہونے سے مراد

Marfat.com

یہ ہے کہ وہ شئی کیفیت اور حالت والی ہو۔ اس سے قطع نظر کہ وہاں کیفیت کا سوال کیا گیا ہے یا نہیں جیسے مسئلہ طلاق میں اور اس کے درست نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ شئی کیفیت والی یا حال والی نہ ہو جیسے اعتاق میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک۔

تشریح

کیف کا بیان:۔ اور حرف کیف حال کے سوال کیلئے آتا ہے۔ حال سے مراد صفت اور حالت ہے اس سے حال نحوی مراد نہیں اور نہ وہ حال مراد ہے جو ماضی کے بعد مستقبل سے پہلے ہوتا ہے اور نہ حال کے معنے وہ ہیں جو ملکہ کے مقابل آتا ہے یعنی حال سے وہ کیفیت مراد لینا جو راسخ نہ ہو۔ لہٰذا مطلب یہ ہوا کہ حرف کیف باعتبار لغت صفت اور حالت کو دریافت کرنے کیلئے وضع کیا گیا ہے مثلاً کسی نے کیف زید کہا یعنی زید کیسا ہے تو اس سے مراد سائل کی یہ ہوگی کہ تندرست ہے یا مریض ہے۔

ماتن نے فرمایا کہ اگر کسی کی حالت کو معلوم کرنا مقصود ہو تو اس وقت کیف اپنے صحیح معنے دیگا ورنہ کیف کے کوئی اور دوسرے معنٰی نہ ہوں گے۔

شارح نے کہا، سوال کے صحیح اور درست ہونیکا مطلب یہ ہے کہ جس اسم پر لفظ کیف داخل ہوتا ہے وہ اسم کیفیت اور حالت والا ہوگا اس سے بحث نہیں کہ اس جگہ کوئی سوال ہے یا نہیں۔ جیسے طلاق کے باب میں۔ اس لئے طلاق وہ اسم ہے جس میں کیفیت پائی جاتی ہے۔ کیونکہ طلاق بائنہ، رجعیہ اور مغلظہ تینوں کیفیتوں کی ہوتی ہے۔ اگر طلاق بائنہ ہے پھر دیکھا جائے کہ وہ بائنہ خفیفہ ہے یا بائنہ غلیظہ ہے۔

سوال کے درست نہ ہونیکا مطلب یہ ہے کہ جس اسم پر لفظ کیف داخل ہے وہ اسم حالت اور کیفیت والا نہ ہو جیسے عتاق میں امام صاحبؒ کے نزدیک۔ کیونکہ ان کے نزدیک عتاق کوئی کیفیت نہیں ہے۔ اس لئے اگر آقا نے اپنے غلام سے کہا" انت حرٌ کیف شئتَ " تو غلام فی الحال آزاد ہو جائیگا۔

ثُمَّ بَیَّنَ کِلَا الْمِثَالَیْنِ عَلٰی غَیْرِ تَرْتِیْبِ اللَّفِّ فَقَالَ وَلِذٰلِکَ قَالَ اَبُوْ حَنِیْفَۃَؒ فِیْ قَوْلِہٖ اَنْتَ حُرٌّ کَیْفَ شِئْتَ اَنَّہٗ اِیْقَاعٌ مِثَالٌ لِبُطْلَانِ لَفْظِ کَیْفَ فَاِنَّ الْعِتْقَ لَیْسَ ذَا حَالٍ عِنْدَ اَبِیْ حَنِیْفَۃَؒ وَکَوْنُہٗ مُدَبَّرًا اَوْ مُکَاتَبًا عَلٰی مَالٍ وَغَیْرِ مَالٍ عَوَارِضُ لَہٗ فَلَا یُعْتَبَرُ فَیَلْغُوْ کَیْفَ شِئْتَ وَیَقَعُ الْعِتْقُ فِی الْحَالِ وَفِی الطَّلَاقِ تَقَعُ الْوَاحِدَۃُ وَیَبْقَی الْفَضْلُ فِی الْوَصْفِ وَالْقَدْرِ مُفَوَّضًا اِلَیْہَا بِشَرْطِ نِیَّۃِ الزَّوْجِ مِثَالٌ لِاسْتِقَامَۃِ الْحَالِ فَاِنَّ الطَّلَاقَ ذُوْ حَالٍ عِنْدَ اَبِیْ حَنِیْفَۃَؒ مِنْ کَوْنِہٖ رَجْعِیًّا اَوْ بَائِنًا خَفِیْفَۃً اَوْ غَلِیْظَۃً عَلٰی مَالٍ فَیَقَعُ نَفْسُ الطَّلَاقِ بِمُجَرَّدِ التَّکَلُّمِ بِقَوْلِہٖ اَنْتِ طَالِقٌ کَیْفَ شِئْتِ وَیَکُوْنُ بَاقِی التَّفْوِیْضِ اِلَیْہَا فِیْ حَقِّ الْحَالِ الَّذِیْ ہُوَ مَدْلُوْلُ کَیْفَ وَہُوَ فَضْلُ الْوَصْفِ اَعْنِیْ کَوْنَہٗ بَائِنًا وَالْقَدْرِ اَعْنِیْ کَوْنَہٗ ثَلٰثًا وَاثْنَیْنِ اِذَا وَافَقَ نِیَّتَہٗ

marfat.com

Marfat.com

الزَّوج فَاِنِ اتَّفق نیتھُمَا یقعُ مَا نویَا وَاِنْ اختلفَ فَلَابُدَّ مِنْ اعتبارِ النیّتین فَاذا تَعَارَضَا تَسَاقَطَا فبقی اَصْلُ الطلاقِ الذی هو الرَّجعیُّ فَاِنْ نَوَتِ الثنتَیْنِ وَنوٰهُمَا ایضًا لایقع لانّهٗ عَدَدٌ محضٌ لیسَ مَدْلولًا للفظِ وَاَمَّا الثلثُ فانّهٗ وَاِنْ لَمْ یَکُنْ ایضًا مَدلولَ اللفظ لکنّهٗ وَاحِدٌ اعتباریٌّ بِمَا احتمَلَهُ اللفظ عند وجُودِ الدلیلِ والدَّلیلُ هٰهنا هُوَ لفظ کیفَ وَانمَا احْتَاجَ الیٰ موافقةِ نیةِ الزوجِ مَعَ انّهٗ فَوَّضَ الاحْوَال بیدِهَا لِاَنَّ حَالَةَ مشیَّتِهَا مشترکةٌ بَیْنَ البَیْنُوْنَةِ وَالعَدَمِ مُحْتَاجَةٌ اِلَی النیّةِ لیتعَیَّنَ اَحَدُ محتملیهِ هٰذا کُلّهٗ اِذا کَانَتْ مَدخولًا بِهَا فَاِنْ لَّمْ تَکُنْ مَدْخولًا بِهَا ....

.... تَقَعُ الواحِدَةُ وَتَبِیْنُ بِهَا وَیلغُو قولُهٗ کیفَ شئتِ لعَدَمِ الفَائدَةِ۔

ترجمہ

پھر لف ونشر کی ترتیب کا لحاظ کئے بغیر مصنفؒ نے دونوں کی مثالیں تحریر فرمایا اور کہا اور اسی وجہ سے امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا اس کے قول انت حرٌّ کیف شئت (تو آزاد ہے جس طرح چاہے) میں کہ وہ ایقاع حریت ہے۔ لفظ کے باطل ہونے کی یہ ایک مثال ہے کیونکہ عتق حالت وکیفیت والی شئ نہیں ہے امام صاحبؒ کے نزدیک اور غلام کا مدبَّر یا مکاتب مال اور بغیر مال وغیرہ غلام کے عوارض ہیں (اوصاف نہیں ہیں) پس یہ معتبر نہ ہوں گے۔ لہٰذا مذکورہ کلام میں کیف شئت کا لفظ بے معنٰے اور لغو ہے اور آزادی فی الحال واقع ہوجائیگی۔ اور طلاق میں ایک طلاق واقع ہوگی اور وصف اور قدر میں زیادتی عورت کیطرف سونپ دی جائے گی بشرطیکہ شوہر نے نیت کی ہو۔ کیف کے حال والا ہونیکی یہ ایک مثال ہے کیونکہ طلاق حالت وکیفیت والی ہے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یعنی یہ کہ وہ رجعی ہے یا بائن اور خفیفہ ہے یا غلیظہ، مال کے بدلے ہے یا بلامال کے بدلے۔ لہٰذا محض انت طالق کیف شئت کے تکلم سے نفس طلاق واقع ہوجائے گی اور باقی طلاقیں عورت کیطرف سونپ دی جائیں گی۔ کیفیت وحالت کے بارے میں جو کہ کیفیت کا مدلول ہے اور وہ طلاق کے وصف کی زیادتی ہے یعنی طلاق کا بائن ہونا اور قدر یعنی ثلاث یا اثنین ہونا یہ جب ہے کہ زوج کی نیت کے موافق ہو لہٰذا اگر دونوں کی نیتیں متفق ہوگئیں تو وہ مقدار طلاق واقع ہوجائے گی جس کی دونوں (میاں بیوی) نے نیت کی ہے۔ اور اگر عورت کی نیت مختلف ہے پس دونوں نیتوں کا اعتبار کرنا ضروری ہوگا۔ اور جب دونوں میں تعارض واقع ہوگیا تو دونوں ساقط ہوگئیں پس اصل طلاق باقی رہ گئی اور وہ طلاق رجعی ہے۔ پس اگر عورت نے دو طلاق کی نیت کی اور شوہر نے بھی رہنے کی نیت کی تھی تو طلاق واقع نہ ہوگی کیوں کہ دو کا عدد محض عدد ہے لفظ کا مدلول نہیں ہے۔ اور بہرحال تین یہ بھی اگرچہ لفظ کا مدلول نہیں ہے مگر واحد اعتباری ہے کیونکہ لفظ دلیل موجود ہونے کے وقت اس کا احتمال رکھتا ہے اور لفظ کیف

Marfat.com

Marfat.com

یہاں پر دلیل ہے پھر زوج کی نیت کی موافقت کا محتاج ہونا باوجودیکہ عورت کیطرف احوال کو سپرد کردیا گیا ہے کیونکہ اس کی مشیت کی حالت بینونت اور عدد کے درمیان مشترک ہے اور حالت نیت کی محتاج ہے۔ تاکہ دونوں محتمل میں سے کسی ایک کی تعین ہو جائے۔ یہ ساری بحث اس وقت ہے جبکہ عورت مدخول بہا ہو۔ اور اگر عورت مدخول بہا نہ ہو تو ایک طلاق واقع ہوگی اور اسی سے بائنہ ہو جائے گی اور کیف شئت شوہر کا قول لغو ہو جائیگا کوئی فائدہ نہ ہونیکی وجہ سے۔

تشریح

دو مثالیں :۔ ماتن نے لفظ کیف سے حالت کے سوال کرنیکے درست ہونے اور درست نہ ہونیکی ہر دو مثال کو بغیر ترتیب کے ذکر کیا ہے چنانچہ فرمایا انت حر کیف شئت تو آزاد ہے جس کیفیت سے تو چاہے امام صاحب کے نزدیک عتاق چونکہ کیفیت والا نہیں ہے نہ اس میں کوئی حالت ہے اس لئے کیفیت کا ذکر بیکار اور لغو ہے۔ پس کوئی معنی اور حکم نہیں ہوگا اور غلام فوراً آزاد ہو جائے گا

سوال :۔ غلام بغیر عتق کی حالت و کیفیت کے کیونکر ہو سکتا ہے جبکہ غلام مدبر ہوتا ہے، غلام مکاتب ہوتا ہے، کبھی آزادی مال کے بدلہ ہوتی ہے اور کبھی بغیر مال کے ہوتی ہے۔ مذکورہ احوال کے ہوتے ہوئے یہ کہنا کیونکر درست ہوگا کہ عتاق بغیر حالت ہوتا ہے۔

جواب :۔ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ مذکورہ امور غلام کی کیفیت اور حالت نہیں ہیں بلکہ عتاق سے خارج اور عارض ہیں جبکہ عوارض اور اوصاف میں فرق ہے۔ کیونکہ اوصاف سے مراد وہ عوارض ہوا کرتے ہیں جو اصل کے پائے جانے کے بعد ثابت ہوں جیسے طلاق واقع ہوتی ہے اور وقوع طلاق مشیت کے متعلق ہو جاتے ہیں اور جہاں تک عوارض کا تعلق ہے تو وہ اصل کے ساتھ ساتھ پائے جاتے ہیں لہذا عتاق کے ساتھ مدبر ہونا وغیرہ یہ اوصاف عتق کے عوارض ہیں اور عوارض نہ تو حال ہوتے ہیں نہ وصف بنتے ہیں اسلئے یہ کہنا صحیح ہے کہ عتاق نہ صاحب حال ہے اور نہ صاحب کیفیت۔ اس لئے انت حر کیف شئت کی مثال اسی قاعدہ کی ہے کہ عتاق میں کیف کا عمل کچھ نہیں ہے اور اس سے حالت کو دریافت بھی نہیں کیا جا سکتا۔

اب سوال یہ ہے کہ کیف سے حال کا دریافت کرنا کہاں درست ہے۔ کسی نے اپنی بیوی سے کہا انت طالق کیف شئت (تو طلاق والی ہے جس طرح تو چاہے) تو اس کے اس قول پر فوراً ایک طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ اور یہ زیادتی اور وصف دونوں عورت کے اختیار میں ہوں گے جبکہ شوہر کی نیت بھی ہو اس لئے کہ حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک طلاق حالت و کیفیت والی ہے اور وہ کبھی رجعی ہوتی ہے اور کبھی بائن ہوتی ہے اور یہ بینونۃ خفیفہ اور ثقیلہ دونوں قسم کی ہوتی ہے۔ پھر طلاق کبھی بالمال ہوتی ہے اور کبھی بغیر المال ہوتی ہے۔ اس لئے ایک طلاق تو انت طالق کیف شئت

marfat.com

Marfat.com

کہنے کے بعد فوراً ہی واقع ہو جائیگی۔ باقی طلاق کے دوسرے احوال وکوائف وہ عورت کے سپرد ہوں گے مثلاً طلاق کا بائن ہونا یہ وصف کی زیادتی ہے اور مقدار کی زیادتی یعنی طلاق کا دو ہونا یا تین ہونا عورت کو ان امور کا اختیار حاصل ہے کہ وہ بعد میں اضافہ کرلے مگر یہ اختیار اس وقت حاصل ہوگا جب شوہر ان کی نیت بھی کرلے۔ اگر دونوں کی نیت مطابق ہوگئی تو دونوں کی نیت کے مطابق طلاق واقع ہوگی۔ اور اگر دونوں کی نیتوں میں اختلاف ہے تو دونوں کی نیت کا اعتبار کرنا ضروری ہوگا۔ اس لئے کہ شوہر کی نیت طلاق کے واقع کرنے کے مسئلہ میں اصل ہے اور بیوی کی نیت کا اعتبار اس لئے کرنا ضروری ہوگا کہ طلاق کے جملہ احوال شوہر نے عورت کے سپرد کر دیئے ہیں۔ اس لئے اگر دونوں کی نیتوں میں تعارض ہو جیسے عورت نے طلاق بائن کا ارادہ کیا، اور شوہر نے تین طلاقوں کا ارادہ کیا، یا اس کے برعکس کا دونوں نے ارادہ کیا تو اس صورت میں دونوں کی نیت ساقط ہو جائیگی۔ اور اصل طلاق یعنی طلاق رجعی باقی رہ جائے گی۔ اور اگر شوہر اور بیوی دونوں نے دو دو طلاقوں کی نیت کی ہے تو دونوں کی نیتوں میں اتحاد پایا گیا تو اتفاق نیت کے باوجود عورت پر دو طلاقیں واقع نہ ہوں گی۔ اس لئے کہ دو محض ایک عدد ہے۔ عدد دو فرد حقیقی نہیں ہے، نہ ہی فرد حکمی ہے اور انت طالق اس پر دلالت بھی نہیں کرتا تو دو کی نیت کے باوجود دو طلاقیں واقع نہ ہوں گی۔

اور تین طلاقیں فرد حکمی ہیں، فرد حقیقی نہیں ہیں مگر اس پر دلالت کرنے کیلئے لفظ کیف جو مقدار کی زیادتی پر دلالت کرتا ہے۔ موجود ہے۔ اس لئے کلام انت طالق اس کا احتمال بھی رکھتا ہے اور محتمل کلام کو نیت سے ثابت کیا جاسکتا ہے۔ اس لئے اگر دونوں نے تین طلاقوں کے وقوع کی نیت کی ہے تو تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔

ایک سوال:۔ جب کیف شئت کے ذریعہ جملہ احوال وکوائف کو عورت کے سپرد کر دیا گیا تو اب شوہر کی نیت کے توافق کی کیا ضرورت باقی رہ گئی؟

جواب:۔ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ بات صحیح ہے کہ تمام احوال وکوائف کو عورت کے سپرد کر دیا گیا ہے مگر یہ حالت بینونت اور عدد کے درمیان مشترک ہے کیونکہ وہ کیفیت اور حالت ایک بائن بھی ممکن ہے اور تین طلاقیں بھی ممکن ہیں۔ اور جب عورت کی حالت بائنہ ہونے اور عدد کے درمیان مشترک ہے۔ تو اس احتمال کو یقین کرنے کیلئے شوہر کی نیت کی ضرورت ہے۔

قولہ هذا كله اذا كانت مدخولا بها الخ۔ مذکورہ تفصیلات اس وقت ہیں یعنی یہ کہ انت طالق کیف شئت کہنے پر ایک طلاق کا اسی وقت وقوع اور جمیع احوال وکوائف کا عورت کے سپرد ہونا اس وقت ہے جب عورت جس کو انت طالق کیف شئت کہا گیا ہے مدخول بہا ہو۔ لیکن عورت اگر غیر مدخول بہا ہو تو عورت پر ایک طلاق واقع ہو جائے گی اور وہ اسی طلاق سے بائنہ ہو جائے گی اور کیف شئت کا کلام اس کے

Marfat.com
Marfat.com

حق میں بے معنی اور بے اثر ہو جائے گا اور چونکہ اس پر عدت بھی واجب نہیں ہے اسلئے وہ طلاق کا بھی محل باقی نہ رہ گئی اور کوائف واحوال کا اس کی مشیت پر معلق کرنا بھی بیکار ہو جائے گا، عورت پر اس کا کوئی اثر مرتب نہ ہو گا۔

وَقَالَا مَالَمْ يَقْبَلِ الْاِشَارَةَ فَحَالُهٗ وَوَصْفُهٗ بِمَنْزِلَةِ اَصْلِهٖ فَيَتَعَلَّقُ الْاَصْلُ بِتَعَلُّقِهٖ يعني اَنَّ عندهما كُلَّ مَاكَانَ مِنَ الْاُمُوْرِ الشَّرْعِيَّةِ الغيرِ المحسوسةِ كالطلاقِ والعتاقِ ونحوهما فالحالُ والاصلُ بمنزلةٍ واحدةٍ اذهما غيرُ محسوسَيْنِ فلا معنىً لجعلِ احدِهما واقعًا والاٰخرِ موقوفًا بل يُعَلَّقُ الاصلُ بالمشيئةِ كما تعلَّقَ الوصفُ بها فلا يقعُ مالم تشأْ وذلك لئلّا يلزمَ الترجيحُ بلا مُرَجِّحٍ لا لِاَنَّ قيامَ العرضِ بالعرضِ ممتنعٌ فينبغي ان يقوما معًا بالمحلِّ على ما ظنّوا وبنوا عليه النكاتَ وبما حرّرنا اندفعَ ماقيلَ اِنَّ في كلامِ المصنّف مسامحةَ القلبِ والاَولىٰ اِن يقولَ فاصلُهٗ بمنزلةِ حالِهٖ ووصفِهٖ فيتعلَّقُ الاصلُ بتعلّقهِ وذلكَ لانّهٗ اذا جُعِلَ الحالُ والاصلُ بمنزلةِ الشيِّ الواحدِ اخذَ كلٌّ منهما حكمَ الاٰخرِ وابوحنيفة يقولُ يلزمُ مِنْ هٰذا اتباعُ الاصلِ للوصفِ وهو خلافُ القياسِ فلا يُعتبرُ۔

ترجمہ اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ جو شئی قابلِ اشارہ نہ ہو اس کا حال اور وصف اس کے اصل کے درجہ میں ہوتے ہیں لہٰذا وصف و حال کے تعلق سے اصل متعلق ہو گا۔ مراد یہ ہے کہ صاحبینؒ کے نزدیک تمام امور شرعیہ غیر محسوسہ مثلاً طلاق، عتاق اور اس جیسے دوسرے امور میں حال اور وصف ایک ہی درجہ رکھتے ہیں کیونکہ دونوں ہی غیر محسوس ہیں لہٰذا دو میں سے ایک کو واقع اور دوسرے کو موقوف قرار دینے سے کوئی فائدہ نہیں ہے بلکہ اصل مشیئت کے ساتھ معلق رہے گی جس طرح پر کہ وصف معلق ہوتا ہے لہٰذا طلاق واقع نہ ہو گی جب تک کہ عورت نہ چاہے گی تاکہ ترجیح بلا مرجح لازم نہ آئے۔ اس وجہ سے نہیں کہ ایک عرض کا قیام دوسرے عرض کے ساتھ محال ہے۔ پس مناسب ہے کہ دونوں (اصل اور وصف) ایک ساتھ محل میں قائم ہوں جیساکہ فقہاء نے گمان کیا ہے اور اسی اصول پر بہت سے نکات مرتب کئے ہیں۔ اور ہماری تحریر سے وہ اعتراض دفع ہو گیا کہ مصنفؒ کے کلام میں قلب موضوع کی مسامحت پائی جاتی ہے۔ البتہ بہتر اور اولیٰ یہ ہے کہ یوں فرماتے فاصلہ بمنزلۃ حالہ ووصفہ پس اس کی اصل اس کے حال اور وصف کے درجہ میں ہے۔ پس اس کے تعلق سے اصل بھی متعلق ہو جاتی۔ دلیل یہ ہے کہ جب حال اور اصل دونوں ایک درجہ میں ہو گئے تو ہر ایک نے ایک دوسرے کا حکم اخذ کر لیا۔ اور امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں اس سے اصل کا وصف کے تابع ہونا لازم آتا ہے اور یہ خلاف قیاس ہے لہٰذا معتبر نہیں ہے۔

marfat.com

Marfat.com

تشریح

قولہ وقالا مالم یقبل الاشارۃ الخ۔ آپ پڑھ چکے ہیں کہ حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک اگر لفظ کیف کہکر طلاق کو عورت کے چاہنے پر معلق کر دیا جائے تو طلاق کی حالت اور کیفیت دونوں عورت کے حوالہ ہو جائیں گی مگر اصلی طلاق حوالہ نہ ہوگی اور نفس طلاق انت طالق کیف شئت کہتے ہی طلاق واقع ہو جائیگی۔

اس مسئلہ میں حضرات صاحبین کی رائے یہ ہے کہ جس طرح وصف عورت کے چاہنے پر معلق رہتا ہے اسی طرح اصل طلاق بھی اس کی مشیئت پر معلق رہے گی۔

قاعدہ:۔ کیونکہ اصول یہ ہے کہ جو شئی غیر محسوس ہو اور امر شرعی ہو مثلاً طلاق امر شرعی اور غیر محسوس ہے۔ اسی طرح بیع، نکاح وغیرہ بھی امور شرعیہ ہیں اور محسوس نہیں ہیں تو ایسی چیزوں کا حال (حالت اور کیفیت) اور اصل دونوں ہی ایک درجہ میں ہوتے ہیں اور یہاں حالت اور اصل دونوں ہی امر شرعی اور غیر محسوس ہیں تو اصل کے غیر محسوس ہونیکی بناء پر اس کی شناخت اور پہچان اوصاف سے ہوگی یا آثار سے ہوگی۔ اور جب اصل کی پہچان اس کے آثار واحوال سے ہوگی تو اصل کی معرفت اس کے وصف کے ذریعہ ہوگی اور اصل کی معرفت اس کے وصف کی معرفت کی محتاج ہوگی۔ ادھر خود وصف بھی اصل کا محتاج ہے اس لئے وصف بھی اور اصل بھی دونوں ہی برابر ہیں۔ اس لئے ان میں سے اول یعنی اصل طلاق کو واقع قرار دینا اور دوسرے یعنی طلاق کے وصف کو عورت کی مشیئت پر معلق کر دینا کوئی معنیٰ نہیں رکھتا۔ لہٰذا جس طرح وصف طلاق عورت کی مشیئت پر بالاتفاق معلق ہے اصل طلاق بھی اس کی مشیئت پر معلق ہونا چاہئے۔ اور جب یہ بھی عورت کی مشیئت پر معلق ہوگئی تو انت طالق کیف شئت کہتے ہی اس پر ایک طلاق واقع نہ ہوگی بلکہ وقوع طلاق عورت کی مشیئت پر معلق رہے گی تاکہ ترجیح بلا مرجح لازم نہ آئے۔

بعض لوگوں نے صاحبینؒ کے قول کی وجہ دوسری بیان کی ہے۔ اور وہ یہ کہ قیام العرض بالعرض چونکہ محال ہے اس لئے طلاق کو اصل کہنا درست نہیں ہے۔ اور کیفیت اس کی عرض ہے لہٰذا عرض اور حال اس کے ساتھ قائم ہوں گے۔ اور اصل بھی طلاق ہونیکی وجہ سے ایک عرض ہے لہٰذا قیام العرض بالعرض لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔ بلکہ اصل وجہ یہ ہے کہ اصل طلاق اور وصف طلاق دونوں مساوی ہیں اس لئے دونوں ہی کو عورت پر ایک ساتھ قائم اور واقع ہونا چاہئے۔ لہٰذا جب وصف طلاق عورت کی مشیت پر معلق ہے تو دوسرا بھی اس کی مشیئت پر معلق ہوگا۔

شارح نے فرمایا، ہماری تقریر کہ جس میں ہم نے اصل اور وصف دونوں کو برابر کہا ہے مصنفؒ پر جو قلب کا اعتراض وارد ہوتا ہے دور ہوگیا۔ اور اچھا یہ تھا کہ مصنفؒ یہ فرماتے کہ اس کی اصل اس حال اور وصف کے درجہ میں ہے۔ اس لئے جب اصل معلق ہوگی تو وصف بھی معلق ہوگا۔ اور متن میں اس کے برعکس تقریر کی گئی ہے۔

marfat.com
Marfat.com

اعتراض وارد ہونیکی وجہ: جب اصل اور حال ایک درجہ میں ہو گئے تو ان میں سے ہر ایک نے دوسرے کا حکم لے لیا۔ لہٰذا اصل کو وصف کے درجہ میں لیجا کر اس پر قیاس کریں یا اس کا عکس کریں اور قیاس کریں۔ دونوں مساوی ہیں

امام صاحبؒ کا جواب صاحبینؒ کے استدلال کے رد میں۔ وصف طلاق کے معلق ہونیکی بناء پر اصل طلاق کو بھی اگر معلق کر دیا گیا تو لازم آئیگا کہ اصل تابع اور وصف متبوع ہے۔ اور یہ خلاف قیاس ہے اس لئے اس کے معتبر ہونیکا کوئی سوال نہیں۔ صاحب حاشیہ نے بھی صاحبین کی رائے کی تائید کی ہے۔

وَكَمْ اِسْمٌ لِلْعَدَدِ الْوَاقِعِ فَاِذَا قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ كَمْ شِئْتِ لَمْ تَطْلُقْ مَالَمْ تَشَأْ لِاَنَّهٗ لَمَّا كَانَ اِسْمًا لِلْعَدَدِ الْوَاقِعِ الْمَوْجُوْدِ فِي الْخَارِجِ وَلَمْ يَكُنْ فِي الْخَارِجِ هٰهُنَا عَدَدٌ حَتّٰى يُسْأَلَ عَنْهُ اَوْ يُخْبَرَ عَنْهُ لِتَكُوْنَ اِسْتِفْهَامِيَّةً اَوْ خَبَرِيَّةً فَلَا بُدَّ اَنْ يُسْتَعَارَ بِمَعْنٰى اَيِّ عَدَدٍ شِئْتِ وَهُوَ تَمْلِيْكٌ يَقْتَصِرُ عَلَى الْمَجْلِسِ فَكَاَنَّهٗ قَالَ اِنْ شِئْتِ وَاحِدَةً فَوَاحِدَةٌ وَاِنْ شِئْتِ مَازَادَ فَمَازَادَ عَلَيْهَا فَاِنْ شَاءَتْ فِي الْمَجْلِسِ يَقَعُ الطَّلَاقُ عَلٰى حَسَبِ نِيَّةِ الزَّوْجِ وَاِلَّا لَا۔

ترجمہ اور کم یہ اسم ہے عددِ واقع کیلئے وضع کیا گیا ہے۔ چنانچہ جب کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے انت طالق کم شئت (تجھے طلاق ہے جتنی تو چاہے) تو عورت اس وقت تک طلاق والی نہ ہوگی جب تک کہ اس کی مشیئت نہ ہوگی۔ اس وجہ سے کہ جب کم عدد واقع موجود للخارج کا نام ہے اور یہاں خارج میں کوئی عدد موجود نہیں ہے جس کو دریافت کیا جائے یا جس کی خبر دی جاسکے تاکہ وہ خبریہ یا استفہامیہ ہو جائے پس ضروری ہے کہ اس کو ای عدد شئت کے معنیٰ میں مستعار لیا جائے اور یہ تملیک ہے جو اسی مجلس میں منحصر رہے گی پس گویا شوہر نے یہ کہا ہے اگر تو چاہے تو ایک ہے اور اگر اس سے زائد چاہے تو جو اس سے زائد ہو۔ پس اگر عورت نے اس مجلس میں خواہش کی تو شوہر کی نیت کے مطابق طلاق واقع ہو جائے گی ورنہ نہیں۔

تشریح **حرف کم کا بیان:-** حروفِ معانی میں سے ایک حرف کم بھی ہے۔ کم در حقیقت اس عدد کو کہتے ہیں جو خارج میں موجود ہوتا ہے۔ اور یہ لفظ واقعی اور خارجی عدد پر دلالت کرتا ہے جیسے جب شوہر نے اپنی بیوی سے کہا انت طالق کم شئت۔ تو طلاق والی ہے جتنی تو چاہے تو اس پر اس کی مشیئت کے بعد طلاق واقع ہوگی پہلے کوئی طلاق واقع نہ ہوگی۔

کم کے اقسام:- کم دو قسم پر ہے۔ اول خبریہ، دوم استفہامیہ۔ اور جب کم اس عدد کو کہتے ہیں جو

marfat.com

Marfat.com

خارج میں موجود ہو اور مثال مذکور میں کوئی ایسا موجود نہیں ہے جس کے بارے میں کہا جائے کہ شوہر نے دریافت کیا ہے اور کم کو استفہامیہ مان لیا جائے۔ اسی طرح جب وہ عدد خارج میں موجود نہیں تو کس موجود کی خبر دی جائے گی جبکہ طلاق کا کوئی عدد خارج میں موجود نہیں ہے اور کم کو خبریہ مان لیا جائے۔

اس لئے ماننا پڑیگا کہ اس جگہ کم کی دو قسموں میں سے کوئی بھی صادق نہیں آتی اس لئے مجازاً اس لفظ کم کو شرط کیلئے لینا ہوگا۔ اور اصل عبارت کا مطلب یہ لیا جائیگا کہ انت طالق ای عدد شئت۔ تو طلاق والی ہے جو عدد تو چاہے۔ اگر کہنے والا ای عدد الفاظ میں لے آتا تو یہ شرط بن جاتا اور طلاق کا وقوع عورت کے کسی عدد کے چاہنے پر موقوف اور معلق رہتا۔ اور معنی شوہر کی عبارت کے یہ ہوتے کہ اگر تو ایک طلاق چاہے تو ایک طلاق اور اس سے زائد چاہے تو وہ واقع ہے۔

اور اس کے باوجود کہ عدد صرف عورت کی مشیئت پر موقوف ہے مگر ساتھ میں مرد کی نیت بھی اس عدد کی ہو نا ضروری ہے تب وہ عدد واقع ہوگا ورنہ نہیں۔

شارح نے فرمایا کہ شوہر کا یہ قول تملیک ہے اور شوہر نے اپنے اس کلام کے ذریعہ ت کو طلاق کا مالک بنا دیا ہے اور جتنی تملیک کی چیزیں ہیں سب مجلس پر مقید ہوتی ہیں اس لئے یہ کلام بھی اس مجلس کے ساتھ مقید ہوگا اور عورت کو صرف اسی مجلس میں طلاق کے واقع کرنیکا اختیار حاصل ہوگا مجلس کے ختم ہونیکے بعد یہ اختیار ختم ہو جائے گا۔

وَحَیْثُ وَاَیْنَ اِسْمَانِ لِلْمَکَانِ فَاِذَا قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ حَیْثُ شِئْتِ اَوْ اَیْنَ شِئْتِ اَنَّہٗ لَا یَقَعُ مَالَمْ تَشَأْ لِاَنَّہُمَا لَمَّا کَانَا لِلْمَکَانِ وَالطَّلَاقُ مِمَّا لَا یَخْتَصُّ بِالْمَکَانِ اَصْلًا فَیُحْمَلُ عَلٰی مَعْنٰی اِنْ شِئْتِ فَلَا یَقَعُ مَالَمْ تَشَأْ وَتَتَوَقَّفُ مَشِیْئَتُہَا عَلَی الْمَجْلِسِ بِخِلَافِ اِذَا وَمَتٰی لِاَنَّہُمَا لَمَّا جُعِلَا بِمَعْنٰی اِنْ وَاَنْ یَقْتَضِیَ عَلَی الْمَجْلِسِ فَکَذَا ہُمَا وَاِذَا وَمَتٰی یَدُلَّانِ عَلٰی عُمُوْمِ الزَّمَانِ وَکُلِّیَّتِہٖ فَلَا یَتَوَقَّفُ الْمَشِیْئَۃُ فِیْہِمَا عَلَی الْمَجْلِسِ وَاِنَّمَا لَمْ یُجْعَلَا بِمَعْنٰی اِذَا وَمَتٰی لِاَنَّہُمَا اِذَا خَلَصَا عَنْ مَعْنَی الْمَکَانِ فَالْاَقْرَبُ اِلَیْہِمَا ہُوَ اَنَّ الدَّالَّۃَ عَلٰی مُجَرَّدِ الشَّرْطِ وَلَا یُنَاسِبُ اَنْ یُجْعَلَ عُمُوْمُ الْمَکَانِ مُسْتَعَارًا مِنْ عُمُوْمِ الزَّمَانِ فَلِکُلٍّ وَاحِدٍ مِنْ کَیْفَ وَکَمْ وَحَیْثُ وَاَیْنَ مُشَابَہَۃٌ مِنْ مَعْنَی الشَّرْطِ فَلِذٰلِکَ ذُکِرَتْ فِیْہَا۔

ترجمہ

اور حیث اور این یہ دونوں مکان کے اسم ہیں پس جب کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے انت طالق حیث شئت (تو طلاق والی ہے جس جگہ تو چاہے اور جہاں کہیں تو چاہے)

Marfat.com

تو اس صورت میں عورت جب تک نہ چاہے طلاق واقع نہ ہوگی۔ اس وجہ سے کہ جب دونوں مکان کیلئے وضع کئے گئے ہیں اور طلاق ان چیزوں میں سے ہے جو مکان کے ساتھ اصلاً خاص نہیں ہے لہٰذا ان کو اِنْ شِئْتِ کے معنیٰ پر حمل کیا جائیگا۔ پس طلاق اس وقت تک واقع نہ ہوگی جب تک کہ عورت کی منشا نہ ہو۔ اور اس عورت کی مشیئت مجلس پر موقوف رہے گی بخلاف اذا اور متیٰ کے۔ اس لئے کہ یہ دونوں کلمۂ اِنْ کے معنیٰ میں ہیں اور اِنْ مجلس تک منحصر رہتا ہے۔ لہٰذا یہ دونوں بھی مجلس تک ہی منحصر رہیں گے۔ اور کلمۂ اذا اور متیٰ دونوں عموم زمانہ اور اس کے کلی ہونے پر دلالت کرتے ہیں لہٰذا ان دونوں کلموں میں مشیئت مجلس پر موقوف نہ رہے گی اور یہ دونوں اذا اور متیٰ کے معنیٰ میں نہیں لئے گئے۔ کیونکہ جب ان دونوں کو مکان کے معنیٰ سے جدا کر لیا جاتا ہے تو ان سے زیادہ قریب کلمہ ان ہے جو محض شرط پر دلالت کرتا ہے اور عموم زمانہ سے مستعار لیکر ان دونوں کو عموم مکان کے لئے لینا مناسب نہیں ہے لہٰذا ہر ایک کو ان مذکورہ میں سے شرط کے ساتھ مشابہت ہے۔ اسی مشابہت سے ان کلمات کو شرط کے بیان میں ذکر کر دیا گیا ہے۔

تشریح

لفظِ حیثُ اور اَینَ کا بیان: ماتن نے لفظ حیثُ اور اینَ کا ذکر کرتے ہوئے کہا کہ یہ دونوں برائے مکان وضع کئے گئے ہیں۔ اگر شوہر نے انتِ طالق این شئتِ یا حیث شئت کہا ہے تو عورت کے چاہے بغیر طلاق واقع نہ ہوگی اور عورت کی یہ مشیئت اسی مجلس کے ساتھ مقید ہوگی۔ اس لئے اگر بعد مجلس عورت نے چاہا تو طلاق واقع نہ ہوگی۔ اس وجہ سے کہ یہ دونوں الفاظ مکان کیلئے وضع کئے گئے ہیں مگر طلاق چونکہ کسی مکان کے ساتھ خاص نہیں۔ جب واقع ہوگی تو تمام مکانوں میں واقع ہوگی اس لئے حیث اور این دونوں کا اپنے حقیقی معنیٰ میں استعمال کرنا متعذر ہو گیا۔ اور جب معنیٰ حقیقی متعذر ہو گئے تو مجازاً ان کو اِنْ شرط کے معنیٰ میں لے لیا گیا ہے اور حیث اور این شئتِ کے معنیٰ اِن شئتِ کے ہو جائیں گے۔

اور شوہر کے قول انت طالق (۱) شئتِ میں طلاق عورت کے چاہنے پر موقوف رہتی ہے اور مشیت مجلس کے ساتھ مقدر رہتی ہے اس لئے کہ جب شوہر نے حیث شئتِ کہا، یا این شئتِ کہا تو عورت کی طلاق اس کی مشیئت پر معلق رہے گی۔ اور مشیئت اس مجلس کے ساتھ مقید ہوگی۔

ماتن نے کہا کہ حیث اور این بمعنٰے اذا اور متیٰ کے نہیں ہیں۔ کیونکہ یہ دونوں لفظ یعنی اذا اور متیٰ وقت اور زمانہ کے عموم پر دال ہیں اور اسی وجہ سے عورت کی مشیئت مجلس کے ساتھ مقید نہیں ہوتی بلکہ بعد مجلس بھی عورت کو مشیئت کا حق حاصل رہتا ہے۔ لہٰذا لفظ حیث اور این اگر اذا اور متیٰ کے معنیٰ میں ہوتے تو ان میں بھی عورت کی مشیئت مجلس کے ساتھ خاص نہ ہوتی جب کہ اوپر آپ پڑھ چکے ہیں کہ حیث اور این کی صورت میں عورت کی مشیئت مجلس کے ساتھ مقید رہتی ہے جس سے اندازہ ہو گیا کہ لفظ حیث اور این بمعنیٰ اذا اور متیٰ کے نہیں ہیں بلکہ ان حرف شرط کے معنیٰ میں ہیں۔

marfat.com

Marfat.com

سوال :۔ حیثُ اور اینَ کو اذا اور متیٰ کے معنٰے میں کیوں نہیں لیا گیا اور ان حرف شرط کے معنٰے میں کیوں لیا گیا؟
جواب :۔ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ جب حیث اور این کے معنٰے مکان کے لینا متعذر ہے تو ان کو مکان کے معنٰے سے مجرد کر لیا گیا تو ان دونوں کو انھیں معنٰے میں تبدیل کیا جائیگا جو ان کے معنٰے اصلی سے قریب ہوں اور ان دونوں سے زیادہ قریب ان شرطیہ ہی ہے۔ کیونکہ حرف ان کا برائے شرط ہونا بہ نسبت اذا اور متیٰ کے اصل ہے۔ اس لئے کہ ان حرف برائے شرط استعمال کیا جاتا ہے اس کے دوسرے کوئی معنٰے نہیں ہیں جن پر اس کو استعمال کیا جاتا ہو لہٰذا حیث اور این تو مقید ہوں گے مگر ان حرف شرط مقید نہ ہوگا بلکہ مطلق ہوگا۔
اور مطلق کو مقید پر تقدیم حاصل ہے۔ اس لئے کہ مطلق مقید کا ایک جز ہوتا ہے اور قاعدہ ہے کہ جز اپنے کل پر مقدم ہوتا ہے اس لئے مطلق بھی مقید پر مقدم ہوگا۔ اور جب مطلق مقید پر مقدم ہے تو حیث اور این حرف شرط ان سے زیادہ قریب ہو گئے نہ کہ اذا اور متیٰ سے اس لئے حیث اور این کو صرف ان کے معنٰے میں محمول کرنا مناسب ہوگا۔
اس کے برخلاف حرف اذا اور متیٰ ہیں کہ کبھی یہ برائے شرط استعمال ہوتے ہیں اور کبھی بغیر شرط کے استعمال ہوتے ہیں۔ لہٰذا یہ دونوں مقید ہوں گے اور کلمۂ اِنْ مطلق ہوگا اور قاعدہ کے مطابق مطلق مقید پر مقدم ہے اس لئے حیث اور این اِنْ شرطیہ سے زیادہ قریب ہوں گے نہ کہ اذا اور متیٰ کے معنٰے سے۔ اس لئے اِنْ شرطیہ کے معنیٰ پر محمول کرنا مناسب ہے اور اذا اور متیٰ کے معنٰے پر محمول کرنا غیر مناسب ہوگا۔
اسی مضمون کو شارح نے اپنے الفاظ میں اس طرح فرمایا ہے کہ عموم مکان جو لفظ حیث اور اینَ میں پایا جاتا ہے اس کو اس عموم زمان سے عاریت میں لینا مناسب نہیں ہے۔ جو عموم زمان کہ اذا اور متیٰ میں پایا جاتا ہے۔ اور حیث اور این کو بطور مجاز اذا اور متیٰ کے معنیٰ میں نہ لینا اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ طلاق میں رکاوٹ اصل ہے اور حیث اور این کو اگر اذا اور متیٰ کے معنٰے میں لیا جاتا ہے تو طلاق میں اباحت اصل نکلتی ہے۔ اس طرح کہ اگر حیث اور این کو اذا اور متیٰ کے معنٰے میں نہ لیا جائے بلکہ ان حرف شرط کے معنٰے میں لیا جائے تو عورت کے لئے بعد مجلس طلاق کا چاہنا جائز نہ ہوگا۔ اور اگر اذا اور متیٰ کے معنٰے پر محمول کر لیا جائے تو مجلس کے بعد بھی عورت کیلئے طلاق کا چاہنا مباح رہے گا۔
حاصل کلام یہ نکلا کہ حیث اور این کو جب اذا اور متیٰ کے معنٰے پر محمول کرنے سے ممانعت کی اصل اباحت سے بدل جاتی ہے جو کہ جائز نہیں ہے تو ان دونوں کو اذا اور متیٰ کے معنٰے پر محمول کرنا بھی درست نہ ہوگا۔
قولہٗ فلکل واحد من کیف الخ یہ ایک مقدر سوال کا جواب ہے۔ سوال کی تقریر یہ ہے کہ کیف، کم، حیث اور اینَ یہ چاروں حروف شرط میں سے نہیں ہیں۔ اس لئے ان کو حروف شرط کے بیان میں کیوں ذکر کیا گیا ہے؟
جواب :۔ یہ چاروں حروف ظرف کے معنٰے دینے میں اذا شرطیہ کے مشابہ ہیں۔ یعنی جس طرح اذا شرطیہ ہونے کے باوجود ظرف کے معنٰے دیتا ہے اسی طرح یہ چاروں حروف ظرفیت کے معنٰے پر دلالت کرتے ہیں۔

Marfat.com

اس لئے کہ کیف حال پر دلالت کرتا ہے کہ ظرف کے قائم مقام ہے اور کم کی تمیز کبھی ظرف واقع ہوتی ہے اسی طرح لفظ حیث اور این یہ دونوں بھی ظرف پر دلالت کرتے ہیں۔ حاصل یہ کہ چونکہ یہ کلمات چاروں ظرف کے معنی دینے میں اذا شرطیہ کے مشابہ ہیں اسی وجہ سے ان کو حروفِ شرط کی بحث میں ذکر کر لیا گیا ہے۔

ثُمَّ بَعْدَ ذٰلِكَ ذَكَرَ الْجَمْعَ فِي بَحْثِ حُرُوْفِ الْمَعَانِي بِاعْتِبَارِ اَنَّ الْوَاوَ وَالْيَاءَ وَالْاَلِفَ وَالتَّاءَ كُلَّهَا حُرُوْفٌ دَالَّةٌ عَلٰى مَعْنَى الْجَمْعِيَّةِ فَقَالَ الْجَمْعُ الْمُذَكَّرُ بِعَلَامَةِ الذُّكُوْرِ عِنْدَنَا يَتَنَاوَلُ الذُّكُوْرَ وَالْاِنَاثَ عِنْدَ الْاِخْتِلَاطِ وَلَا يَتَنَاوَلُ الْاِنَاثَ الْمُنْفَرِدَاتِ لِاَنَّ تَنَاوُلَ الْجَمْعِ الْمُذَكَّرِ لِلْاِنَاثِ اِنَّمَا هُوَ التَّغْلِيْبُ وَالتَّغْلِيْبُ اِنَّمَا يَتَحَقَّقُ عِنْدَ الْاِخْتِلَاطِ دُوْنَ الْاِنَاثِ الْمُنْفَرِدَاتِ وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ لَا يَتَنَاوَلُ الْاِنَاثَ عِنْدَ الْاِخْتِلَاطِ اَيْضًا لِاَنَّ كُلَّ عَلَامَةٍ مَخْصُوْصَةٌ لِمَعْنًى هُوَ حَقِيْقَتُهَا فَلَوْ تَنَاوَلَ الْاِنَاثَ لَزِمَ الْجَمْعُ بَيْنَ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ وَلَزِمَ التَّكْرَارُ فِي قَوْلِهٖ اِنَّ الْمُسْلِمِيْنَ وَالْمُسْلِمَاتِ قُلْنَا نُزُوْلُ الْاٰيَةِ فِي حَقِّهِنَّ لِتَطْيِيْبِ قُلُوْبِهِنَّ حَيْثُ قُلْنَ مَا بَالُنَا لَمْ نُذْكَرْ فِي الْقُرْاٰنِ صَرِيْحًا وَاسْتِقْلَالًا فَنَزَلَتِ الْاٰيَةُ فِي حَقِّهِنَّ لَا لِاَجْلِ هٰذَا اَنَّهُنَّ لَمْ يَدْخُلْنَ فِي الْجَمْعِ الْمُذَكَّرِ وَالتَّغْلِيْبُ بَابٌ وَاسِعٌ فِي الْقُرْاٰنِ۔

ترجمہ پھر مذکورہ حروف کے بعد ہی متصلاً حروف معانی کی بحث میں جمع کا ذکر اس اعتبار سے کیا کہ واؤ اور یاء اور الف اور تاء ایسے حروف ہیں جو جمع ہونے کے معنی کو بتلاتے ہیں۔ چنانچہ مصنفؒ نے فرمایا کہ ہمارے نزدیک جو جمع مذکر کی علامت کے ساتھ مذکور ہو وہ مذکر و مؤنث سب ہی کو شامل ہوتی ہے اس جگہ جہاں سب ملے جلے ہوں اور مؤنث کو شامل نہیں ہوتی جبکہ ان میں مذکور نہ ہوں۔ اس وجہ سے کہ جمع مذکر کا مؤنث کو شامل ہونا تغلیباً ہے اور تغلیب دونوں کے مخلوط ہونیکے وقت ہی ہوسکتی ہے تنہا مؤنث ہونیکی صورت میں نہیں۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اختلاط کی صورت میں بھی مؤنث کو شامل نہ ہوگا کیونکہ ہر علامت اپنے لئے مخصوص معنی رکھتی ہے اور وہی اس کی حقیقت ہے۔ اگر جمع مذکر مؤنث کو بھی شامل ہوگیا تو جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آئے گا۔ نیز اللہ تعالیٰ کے قول اِنَّ الْمُسْلِمِيْنَ وَالْمُسْلِمَاتِ میں تکرار لازم آئے گا۔ ہم جواب دیں گے کہ اس آیت کا نزول انکی طرف اطمینان خاطر کیلئے ہے جب انھوں نے کہا تھا کہ ہماری حقیقت ہی کیا ہے ہمارا تو قرآن مجید میں ذکر ہی صراحت سے اور مستقل طور پر نہیں کیا گیا۔ لہٰذا یہ آیت ان کے حق میں اس وجہ سے نازل ہوئی۔ اس وجہ سے نہیں کہ عورتیں جمع مذکر کے ضمن میں شامل نہیں تھیں اور تغلیب کا باب قرآن مجید میں وسیع ہے۔

تشریح قولہ ثم بعد ذلک ذکر الجمع الخ اس کے بعد جمع کا ذکر حروف معانی کی بحث میں کیا گیا۔ مصنفؒ کی یہ عبارت ایک مقدر سوال کا جواب ہے۔

marfat.com

Marfat.com

سوال کی تقریر:۔ یہ بحث حروف معانی کے بیان میں ہے۔ اور جمع حروف معانی میں سے نہیں ہے کیونکہ یہ از قبیل فعل ہے، یا پھر اسم کے قبیل سے ہے اور ان دونوں میں سے ہر ایک حروف کے مغایر ہے لہٰذا ثابت ہوا کہ جمع حروف معانی میں سے نہیں ہے تو پھر اسے حروف معانی کی بحث میں زیر بحث کیوں لایا گیا؟

جواب:۔ جمع بیشک حروف معانی میں سے نہیں ہے مگر جمع کی علامتیں مثلاً واؤ، یاء، الف اور تاء وہ حروف ہیں جو جمعیت کے معانی پر دلالت کرتے ہیں اسلئے ان حروف جمع کا لحاظ کرتے ہوئے جمع کو حروف معانی کی بحث میں لے آیا گیا ہے۔

چنانچہ ماتن نے کہا کہ ہمارے نزدیک جمع مذکر سالم جو مذکر کی علامت کے ساتھ مذکور ہوتی ہے وہ مذکر اور مؤنث دونوں کو شامل ہوتی ہے جبکہ مذکر اور مؤنث دونوں ملے جلے ہوں۔ اگر کسی موقع پر صرف مؤنث ہوں اور مذکر وہاں نہ ہوں تو جمع مذکر سالم ان کو شامل نہیں ہوتی کیونکہ جمع مذکر سالم کا اناث کو شامل ہونا صرف تغلیب کی بناء پر ہوتا ہے اور تغلیب جب ہی صادق آئے گی جب مجمع میں مذکر و مؤنث دونوں موجود ہوں۔ اور اگر صرف عورتیں ہی عورتیں ہوں مذکر نہ ہوں تو تغلیب اس جگہ صادق نہ آئے گی اس لئے جمع مذکر سالم کا اطلاق بھی درست نہ ہوگا۔

امام شافعیؒ کی رائے اس بارے میں یہ ہے کہ صیغہ جمع مذکر سالم جبکہ مذکر کی علامت کے ساتھ مذکور ہو اناث کو اس وقت بھی شامل نہ ہوگی جبکہ مجمع میں مذکر اور مؤنث دونوں موجود ہوں۔

دلیل:۔ امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ ہر علامت ان معانی کیلئے مخصوص ہوتی ہے جو معانی اس علامت کی حقیقت ہوں اور جمع مذکر سالم کی جو علامت ہے اس کی حقیقت مذکر ہیں عورتیں اس کی حقیقت نہیں ہیں۔ لہٰذا جمع مذکر سالم مذکر کے ساتھ مؤنث کو بھی شامل ہو۔ تو اس صورت میں حقیقت یعنی مذکر اور مجاز یعنی مؤنث کا اجتماع لازم آئے گا اور یہ ناجائز ہے۔ اور اِنَّ الْمُسْلِمِیْنَ وَالْمُسْلِمٰتِ میں تکرار لازم آئے گا کیونکہ لفظ المسلمین مذکر کے ساتھ مؤنث کو بھی شامل ہے، مسلمات میں بھی عورتوں کا ذکر موجود ہے جبکہ بلا وجہ کا تکرار بھی ناپسندیدہ اور غیر مناسب ہے۔

جواب:۔ احناف کی جانب سے امام شافعیؒ کے استدلال کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ہم نے اس کو تغلیب کے باب سے قرار دیا ہے اور تغلیب بھی واضع کی جانب سے ہوا کرتی ہے لہٰذا تغلیب کو مجاز کے قبیل سے شمار کرنا صحیح نہیں ہوگا۔ اور جب تغلیب از قبیل مجاز نہیں ہے تو حقیقت و مجاز کے درمیان جمع بھی لازم نہ آئیگا۔ اور تغلیب کو اگر از قسم مجاز شمار بھی کر لیا جائے تو وہ عموم مجاز ہوگا جس کا ایک فرد حقیقت اور دوسرا فرد مجاز ہوتا ہے اور عموم مجاز کی شکل میں جمع بین الحقیقت والمجاز لازم نہ آئے گا۔

دوسری خرابی کا جواب احناف کی جانب سے یہ دیا گیا ہے کہ مذکورہ بالا آیت عورتوں کی تسلی و تشفی کے متعلق نازل ہوئی ہے۔ اس لئے کہ آنحضورؐ کی بعض بیویوں نے فرمایا تھا خداوند تعالے کے یہاں

Marfat.com

ھماری کوئی حقیقت نہیں ہے کیونکہ صراحۃً قرآن میں ھمارا کہیں پر بھی ذکر نہیں ہے۔ اس وقت یہ آیت نازل ہوئی تھی۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہوا کہ عورتیں جمع مذکر سالم میں داخل نہیں ہیں اور جہاں تک تغلیب کا تعلق ہے تو وہ قرآن مجید کا ایک بڑا اور وسیع باب ہے، قرآن مجید میں بارہا اس کا اعتبار کیا گیا ہے۔

وَاِنْ ذُكِرَ بِعَلَامَةِ التَّانِيْثِ يَتَنَاوَلُ الْاِنَاثَ خَاصَّةً لِاَنَّ الرَّجُلَ لَا يَكُوْنُ تَبْعًا لِلْاُنْثٰى حَتّٰى يَدْخُلَ فِيْ تَغْلِيْبِ الْاُنْثٰى حَتّٰى قَالَ فِي السِّيَرِ الْكَبِيْرِ اِذَا قَالَ اٰمِنُوْنِيْ عَلٰى بَنِيَّ وَلَهٗ بَنُوْنَ وَبَنَاتٌ اَنَّ الْاَمَانَ يَتَنَاوَلُ الْفَرِيْقَيْنِ لِاَنَّ الْجَمْعَ الْمُذَكَّرَ يَتَنَاوَلُ الذُّكُوْرَ وَالْاِنَاثَ عِنْدَ الْاِخْتِلَاطِ وَلَوْ قَالَ اٰمِنُوْنِيْ عَلٰى بَنَاتِيْ لَا يَتَنَاوَلُ الذُّكُوْرَ مِنْ اَوْلَادِهٖ لِاَنَّ الْجَمْعَ لِلْمُؤَنَّثِ لَا يَتَنَاوَلُ الذُّكُوْرَ عَلٰى سَبِيْلِ التَّغْلِيْبِ وَلَوْ قَالَ عَلٰى بَنِيَّ وَلَيْسَ لَهٗ سِوَى الْبَنَاتِ لَا يَثْبُتُ الْاَمَانُ لَهُنَّ لِاَنَّ الْجَمْعَ الْمُذَكَّرَ اِنَّمَا يَتَنَاوَلُ الْمُؤَنَّثَ عِنْدَ الْاِخْتِلَاطِ تَغْلِيْبًا دُوْنَ الْاِنْفِرَادِ لِعَدَمِ التَّغْلِيْبِ وَلَوْ ذَكَرَ هٰذِهِ الْاَمْثِلَةَ عَلٰى سَبِيْلِ النَّشْرِ الْمُرَتَّبِ لَكَانَ اَوْلٰى وَاَخْصَرَ۔

ترجمہ اور اگر جمع علامت تانیث کے ساتھ ذکر کی جائے تو خاص طور پر اناث کو شامل ہوگی۔ کیونکہ مرد عورت کے تابع نہیں ہوتا تاکہ مؤنث کی تغلیب مان کر مرد کو داخل مان لیا جائے چنانچہ امام محمدؒ نے سیر کبیر میں فرمایا ہے کہ جب کافر کہے اٰمنونی علٰی بنیّ (مجھے اپنے بیٹوں سمیت امن دو) اور اس کے بیٹے اور بیٹیاں ہوں تو اس صورت میں امان دونوں فریق (بیٹا بیٹی) کو شامل ہوگی۔ کیونکہ اختلاط کی صورت میں جمع مذکر کا صیغہ مذکر و مؤنث دونوں کو شامل ہوتا ہے۔ اور اگر کہا کہ مجھ کو میری بیٹیوں سمیت امان دو تو یہ امان اس کی مذکر اولاد کو شامل نہ ہوگی اسلئے کہ جمع مؤنث مذکر کو تغلیبا شامل نہیں ہوتی۔ اور اگر کافر نے کہا مجھے امن دو میرے بیٹوں سمیت حالانکہ اس کے لئے لڑکیوں کے سوا کوئی لڑکا نہیں ہے تو امان لڑکیوں کیلئے ثابت نہ ہوگی۔ اس وجہ سے کہ جمع مذکر مؤنث کو اختلاط کے وقت تغلیبا شامل ہوتی ہے الگ سے تنہا مؤنث کو شامل نہیں ہوتی۔ تغلیب نہ پائے جانیکی وجہ سے۔ اور اگر ماتن رحمۃ اللہ علیہ ان تمام مثالوں کو ترتیب وار ذکر فرماتے تو مختصر بھی ہوتا اور بہتر بھی ہوتا۔

تشریح **جمع کی علامت تانیث کا ذکر:۔** ماتن رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ اگر صیغہ جمع علامت تانیث یعنی الف اور تاء کیساتھ مذکور ہو تو وہ صیغہ خاص کر عورتوں کیلئے ہوگی۔ مردوں کو شامل نہ ہوگی۔ اس لئے مرد عورت کے تابع نہیں ہے اس لئے مردوں پر عورتوں کو غالب کر کے ان کو جمع مؤنث کے صیغہ میں داخل نہیں کیا جاسکتا۔

marfat.com

Marfat.com

استعمال جمع کے قواعد:۔ صیغۂ جمع، علامتِ جمع برائے مذکر دونوں کو یعنی مذکر اور مؤنث دونوں فریق کو شامل ہوتا ہے۔ (۲) علامت جمع مذکر صرف عورتوں کو شامل نہیں ہوتی۔ (۳) صیغۂ جمع علامتِ جمع مؤنث کیساتھ صرف عورتوں کو شامل ہوتی ہے جیسے ایک شخص نے کہا اٰمنونی علی بنی (مجھے میرے بچوں سمیت امن دو) جبکہ اس آدمی کے لڑکے اور لڑکیاں دونوں قسم کی اولاد ہے۔ تو یہ امان دونوں قسم کی اولاد ہے تو یہ امان دونوں قسم کی اولاد کو شامل ہوگی۔ کیونکہ اگر مذکر اور مؤنث دونوں شامل ہوں تو صیغہ جمع مذکر ہر دو فریق کو شامل ہوتا ہے۔

تیسرے قاعدہ کی مثال: اٰمنونی علی بناتی (مجھ کو میری بیٹیوں سمیت امن دو) تو یہ امان اس کی مذکر اولاد کو شامل نہ ہوگی۔ دوسرے قاعدے کی مثال میں شارح نے فرمایا اٰمنونی علی بنی۔ اگر لڑکیوں کے سوا اس کے بچے نہ ہوں۔ تو یہ امان لڑکیوں کو شامل نہ ہوگی اسلئے جمع مذکر اختلاط کے وقت تغلیباً مؤنث کو شامل ہوتی ہے اگر تنہا مؤنث ہی ہوں تو جمع مذکر ان اناث کو شامل نہ ہوگی۔

وَاَمَّا الصَّرِيْحُ فَمَا ظَهَرَ الْمُرَادُ بِهٖ ظُهُوْرًا بَيِّنًا حَقِيْقَةً كَانَ اَوْ مَجَازًا فِيْهِ تَنْبِيْهٌ عَلٰى اَنَّ الصَّرِيْحَ وَالْكِنَايَةَ يَجْتَمِعُ مَعَ كُلٍّ مِنَ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ فَكَاَنَّهُمَا قِسْمَانِ مِنْهُمَا وَلَمَّا كَانَ ظُهُوْرُهٗ مِنْ وُجُوْهِ الْاِسْتِعْمَالِ فَلَا حَاجَةَ اِلٰى قَيْدٍ يَخْرُجُ بِهِ النَّصُّ وَالْمُفَسَّرُ لِاَنَّ ظُهُوْرَهٗ مِنْ حَيْثُ الْاِسْتِعْمَالِ وَظُهُوْرُهُمَا بِقَصْدِ الْمُتَكَلِّمِ وَالْقَرَائِنِ كَقَوْلِهٖ اَنْتَ حُرٌّ وَاَنْتِ طَالِقٌ اَلظَّاهِرُ اَنَّهُمَا مِثَالَانِ لِلصَّرِيْحِ مِنَ الْحَقِيْقَةِ فَاِنَّهُمَا حَقِيْقَتَانِ شَرْعِيَّتَانِ فِيْ اِزَالَةِ الرِّقِّ وَالنِّكَاحِ صَرِيْحَانِ فِيْهِمَا وَيَحْتَمِلُ اَنْ يَكُوْنَا مِثَالَيْنِ لِلْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ بِاعْتِبَارِ جِهَتَيْنِ لِاَنَّهُمَا مَجَازَانِ لُغَوِيَّانِ فِيْ هٰذَا الْمَعْنٰى وَحَقِيْقَتَانِ شَرْعِيَّتَانِ فِيْهِ هٰكَذَا قِيْلَ۔

ترجمہ اور بہر حال صریح وہ لفظ ہے جس کے معنے اور مراد دونوں بالکل ظاہر ہوں۔ لفظ بولتے ہی اس کے معنے سمجھ میں آجائیں خواہ صریح حقیقۃً ہو یا مجازاً۔ اس میں تنبیہ ہے کہ صریح اور کنایہ میں سے ہر ایک حقیقت اور مجاز کے ساتھ جمع ہو سکتا ہے پس گویا دونوں (صریح اور کنایہ) حقیقت اور مجاز کی قسمیں ہیں اور جب کہ اس کا ظہور باعتبار استعمال ہی کے ہوتا ہے۔ اس لئے ایسی قید کی حاجت نہیں کہ جس سے نص اور مفسر خارج ہو جائیں کیونکہ صریح کا ظہور باعتبار استعمال کے ہوگا اور نص اور مفسر میں ظہور قرائن سے ہوگا یا پھر متکلم کے قصد وارادہ سے جیسے کوئی شخص اپنے غلام سے انتَ حُرٌّ کہے اور بیوی سے انتِ طالقٌ کہے۔ ظاہر ہے کہ یہ دونوں صریح حقیقی کی مثالیں ہیں کیونکہ یہ دونوں معنے ازالۂ رقیت

Marfat.com

اورازالۂ نکاح کے مسئلے میں حقیقتِ شرعی ہیں اور دونوں صریح ہیں۔ اوراس کا بھی احتمال ہے کہ دونوں مثالیں حقیقت اور مجاز کی ہوں دو جہتوں سے کیونکہ یہ دونوں لغت کے لحاظ سے مجاز لغوی ہیں اوران معنیٰ میں حقیقت شرعی ہیں ایسا ہی کہا گیا ہے۔

تشریح

صریح کی تعریف:۔ تیسری تقسیم کی دو قسمیں ہیں۔ حقیقت اور مجاز۔ مصنفؒ نے ان دونوں کو بیان کیا ہے۔ اس سے فارغ ہو کر اب انھوں نے تیسری قسم یعنی صریح کی تعریف اور اس کا حکم بیان کیا ہے۔

فرمایا:۔ صریح وہ لفظ ہے جس کی مراد اوراس کے معنیٰ بالکل ظاہر ہوں اور کسی قسم کا احتمال باقی نہ ہو اور لفظ کو بولتے ہی اس کے معنیٰ سمجھ میں آجائیں۔ خواہ لفظ صریح حقیقۃً ہو یا مجازاً

شارح نے فرمایا۔ مصنفؒ نے حقیقۃً کان اَو مجازاً کہا ہے۔ اس سے تنبیہ کرنا مقصود ہے کہ صریح اور کنایہ یہ دونوں ہی حقیقت و مجاز میں جمع ہو سکتے ہیں۔ چنانچہ صریح حقیقی اور مجاز دونوں ہو سکتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ صریح اور کنایہ دونوں حقیقت اور مجاز کی اقسام ہیں۔ لہٰذا حقیقت کی دو قسمیں ہیں۔ اول صریح دوم کنایہ۔ اسی طرح مجاز کی بھی دو قسمیں ہیں صریح اور کنایہ۔

قولہٗ ولما کان ظہورہٗ من وجوہ الاستعمال الخ۔ یہ عبارت ایک اعتراض کا جواب ہے۔ سوال کی تقریر یہ ہے کہ صریح کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں ہے جبکہ تعریف کو جامع اور مانع ہونا چاہئے۔ کیونکہ صریح کے معنیٰ میں جس طرح ظہور پایا جاتا ہے اسی طرح نص، مفسر وغیرہ میں بھی ظہور پایا جاتا ہے۔ لازم آتا ہے کہ صریح کی تعریف میں نص و مفسر وغیرہ داخل ہو جائیں۔ اس لئے صریح کی تعریف میں کوئی قید ان کو خارج کرنے کیلئے ضروری ہے۔

جواب:۔ صریح میں ظہور استعمال میں ہوتا ہے۔ اور نص و مفسر اور دوسری اقسام میں ظہور متکلم کے ارادہ اور قرینہ سے ہوتا ہے اس قید کی بناء پر صریح کی تعریف سے نص مفسر وغیرہ اقسام خارج ہو گئیں۔

صریح کی مثال:۔ مولیٰ کا قول اپنے غلام سے انتَ حُرٌّ۔ اسی طرح شوہر کا اپنی بیوی سے انتِ طالقٌ کہنا یہ دونوں صریح حقیقی کی مثالیں ہیں کیونکہ حر کا لفظ ازالۂ رقیت پر اور طالق کا لفظ صریح ہے ازالۂ ملک نکاح میں۔ مگر اس کا بھی احتمال ہے کہ یہ دونوں حقیقت اور مجاز کی مثالیں ہوں اور یہ کہا جائے کہ ازالۂ رقیت اور ازالۂ ملک نکاح لغت میں مجاز ہوں اور شرعاً حقیقت ہوں۔ اس طرح یہ دونوں صریح حقیقی کی بھی مثال ہوں، اور صریح مجازی کی بھی۔

وَحُكْمُهٗ تَعَلُّقُ الْحُكْمِ بِعَيْنِ الْكَلَامِ وَقِيَامُهٗ مَقَامَ مَعْنَاهُ حَتّٰى اسْتَغْنٰى عَنِ الْعَزِيْمَةِ اَىْ لَا يَحْتَاجُ اِلٰى اَنْ يَّنْوِىَ الْمُتَكَلِّمُ ذٰلِكَ الْمَعْنٰى مِنَ اللَّفْظِ فَاِنْ قَصَدَ اَنْ يَّقُوْلَ سُبْحَانَ

marfat.com

Marfat.com

اللہِ فجریٰ علیٰ لسانہٖ اَنتِ طالقٌ یقعُ الطلاقُ ولو لم یقصدہٗ وھٰکذا قولہٗ بعتُ و اشتریتُ

ترجمہ

اور اس کا حکم یہ ہے کہ حکم نفس کلام سے متعلق ہو اور کلام اپنے معنٰے کے قائم مقام ہو حتیٰ کہ ارادہ اور نیت سے بے نیاز ہو۔ مطلب یہ ہے کہ متکلم ان معنیٰ کو لفظ سے مراد لینے کیلئے نیت کا محتاج نہ ہو۔ پس اگر اس نے ارادہ کیا تھا کہ سبحان اللہ کہے پس اس کی زبان سے انت طالق جاری ہوگیا تو طلاق واقع ہو جائے گی اگرچہ اس نے قصداً ارادہ نہ کیا ہو۔ اسی طرح اس کا قول بعتُ اور اشتریتُ بھی ہے۔

تشریح

صریح کا حکم:۔ صریح کا حکم یہ ہے کہ اس کا حکم نفس کلام سے متعلق ہو اور کلام اپنے معنیٰ کے قائم مقام ہو جس میں کسی ارادہ کی ضرورت ہو نہ نیت کی حاجت ہو۔ مثلاً کسی نے ارادہ سبحان اللہ کہنے کا کیا مگر اس کی زبان سے انت طالق صادر ہوگیا تو اس سے قضاءً طلاق واقع ہو جائے گی اگرچہ اس نے طلاق دینے کا ارادہ نہیں کیا تھا۔ اسی طرح ارادہ اور نیت کے بغیر اس نے بعتُ (میں نے فروخت کردیا) اور اشتریتُ (میں نے خرید لیا) کہا تو ان صریح الفاظ سے بیع اور شراء ثابت ہو جائے گی

وَاَمَّا الکنایۃُ فما استتر المرادُ بہٖ ولا یُفھمُ الّا بقرینۃٍ حقیقۃً کان او مجازاً فیہ تنبیہٌ ایضاً علیٰ انّ الکنایۃَ تجتمعُ مع الحقیقۃِ والمجازِ والمرادُ بالاستتار ھو الاستتارُ بحسب الاستعمالِ ولا حاجۃَ الی اخراج الخفیِ والمشکلِ لانّ خفاءھما بحسب مانعٍ اٰخر فلو وقع الخفاءُ فی الصریحِ او الظھورُ فی الکنایۃِ بعوارضَ اُخر لا یضرُّ ذٰلک فی کونہٖ صریحاً او کنایۃً لانّ العوارضَ الاُخر لا تعتبرُ فالمدارُ فیھما علی الاستعمالِ ولھٰذا قالوا انّ الحقیقۃَ المھجورۃَ کنایۃٌ والمستعملۃَ صریحۃٌ والمجازَ المتعارفَ صریحٌ وغیرَ المتعارفِ کنایۃٌ مثلُ الفاظِ الضمیرِ لھاءِ الکنایۃِ وانا وانت فانّ کلّھا وُضعت لیستعملھا المتکلّمُ علیٰ طریق الاستتارِ والخفاءِ وکونُہٗ اعرفَ المعارفِ عند النحویّین لا یضرُّ بکونہٖ کنایۃً لانّ ذٰلک شیءٌ اٰخر ولھٰذا انکر رسولُ اللہِ علیٰ من دقّ بابہٗ فقال من انت فقال انا فقال علیہ السلام انا انا ای لِمَ تقولُ انا انا بل اُذکر اسمک حتّی افھم ثمّ الظاھرُ انّہٗ مثالٌ للکنایۃِ الحقیقیۃِ ولم یذکر مثالَ الکنایۃِ المجازیۃِ

ترجمہ

اور بہرحال کنایہ پس وہ لفظ ہے جس کے معنٰے پوشیدہ ہوں اور کسی قرینہ کے بغیر سمجھے نہ جاتے ہوں خواہ وہ حقیقی ہوں یا مجازی۔ نیز اس میں بھی تنبیہ ہے کہ کنایہ حقیقت اور مجاز دونوں کیساتھ جمع ہو سکتا ہے۔ اور پوشیدہ ہونے سے مراد یہ ہے کہ استعمال کے لحاظ سے پوشیدہ ہو اور اس سے خفی اور

Marfat.com

مشکل کو خارج کرنے کی حاجت نہیں ہے کیوں کہ ان دونوں کا خفاء دوسری رکاوٹ کیوجہ سے ہوتا ہے۔ لہٰذا اگر صریح میں پوشیدگی یا کنایہ میں ظہور کسی دوسرے عارض کیوجہ سے واقع ہو جائے تو یہ صریح کے صریح ہونے اور کنایہ کے کنایہ ہونے کیلئے مضر نہیں ہے۔ اس وجہ سے کہ دوسرے عوارض کا اعتبار نہیں کیا گیا۔ غرض صریح وکنایہ میں دارومدار استعمال پر ہے۔ اسی وجہ سے حضرات فقہائے کرام نے تصریح فرمائی ہے کہ حقیقت مہجورہ کنایہ ہے اور حقیقت مستعملہ صریحہ ہے اور مجاز متعارف صریح ہے اور غیر متعارف کنایہ ہے جیسے الفاظ ضمیر مثلاً ھلئے کنایہ اور انا وَاَنْتَ وغیرہ ضمیریں۔ ان میں سے ہر ایک وضع کئے گئے ہیں تاکہ متکلم ان کو پوشیدگی اور خفاء کے طور پر استعمال کر سکے۔ اور نحویوں کے یہاں ان کا اعرف المعارف ہونا ان کے کنایہ ہونے کے لئے مضر نہیں ہے کیونکہ وہ اور بات ہے۔ اور چونکہ ضمیر میں مراد پوشیدہ ہوتی ہے اور اسی وجہ سے آنحضرت صلی اللہ تعالےٰ علیہ وسلم نے اس صحابی پر نکیر فرمائی جس نے دروازہ مبارک کو کھٹکھٹایا تو حضور اکرم صلے اللہ علیہ وسلم نے دریافت فرمایا مَنْ اَنْتَ (تم کون ہو؟) تو اس نے جواب دیا اَنَا۔ تو آپؐ نے فرمایا اَنَا اَنَا یعنی یہ کہ تم انا انا کیوں کہتے ہو اپنا نام ظاہر کرو۔ تاکہ میں سمجھ سکوں۔ پھر یہ بات ظاہر ہے کہ یہ کنایہ حقیقیہ کی مثال ہے۔ مصنفؒ نے کنایہ مجازیہ کی مثال بیان نہیں فرمائی۔

تشریح

قولہٗ اَمَّا الْکِنَایَۃ الخ تیسری تقسیم کی چوتھی قسم کنایہ ہے۔ کنایہ وہ لفظ ہے جس کی مراد پوشیدہ ہو اور قرینہ کے بغیر وہ مراد سمجھ میں نہ آئے۔ کنایہ حقیقۃً ہو یا مجازاً۔

حقیقۃً او مجازاً کہکر صاحب کتاب نے اس بات پر آگاہ کیا ہے کہ کنایہ دونوں کیساتھ جمع ہو سکتا ہے حقیقت کے ساتھ بھی اور مجاز کے ساتھ بھی۔

قولہٗ والمراد بالاستتار الخ۔ یہ عبارت ایک مقدر سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ مراد تو خفی، مشکل وغیرہ میں بھی پوشیدہ ہوتی ہے لہٰذا کیا یہ سب بھی کنایہ میں داخل ہیں۔ اگر ایسا ہے تو کنایہ کی تعریف غیر کے دخول سے خالی نہ رہے گی۔ لہٰذا کنایہ کی تعریف میں کوئی ایسی قید ضرور ہونا چاہئے جس کیوجہ سے خفی مشکل مجمل وغیرہ کنایہ کی تعریف سے خارج ہو جائیں؟

جواب:۔ کنایہ میں مراد کی جو پوشیدگی ہوتی ہے وہ استعمال کے لحاظ سے ہوتی ہے۔ جبکہ متقابلات میں خفاء دوسرے وجوہ کی بناء پر ہوتی ہے جو استعمال کے علاوہ ہیں۔ لہٰذا کنایہ کی تعریف میں کسی مزید قید کے اضافہ کرنے کی ضرورت باقی نہیں رہی۔

اور بالفرض خفی وغیرہ اگر کنایہ کی تعریف میں داخل ہو جاتے ہیں تو کیا حرج ہے کیونکہ خفی مشکل وغیرہ دوسری تقسیم کے افراد ہیں۔ اور کنایہ دوسری تقسیم کے اقسام میں سے ہے۔ اور اس میں کوئی حرج نہیں کہ دو الگ الگ تقسیموں کے اقسام آپس میں ایک دوسرے میں داخل ہو جائیں۔

شارح نے کہا کہ اگر صریح میں خفاء داخل ہو جائے، اسی طرح کنایہ میں ظاہر کسی عارض کیوجہ سے

marfat.com

Marfat.com

داخل ہو جائے تو اس سے اس کے صریح اور کنایہ ہونے میں فرق نہیں پڑتا، صریح صریح ہی رہے گا اور کنایہ کنایہ ہی رہے گا کیونکہ صریح اور کنایہ میں استعمال کا اعتبار کیا گیا ہے۔ دوسرے عوارض کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے۔ چنانچہ اسی بناء پر علماء نے کہا کہ حقیقت مہجورہ کنایہ ہے اس لئے کہ حقیقت مہجورہ کی مراد معلوم نہیں ہوتی البتہ اگر حقیقت مہجورہ کے ترک کئے جانیکا قرینہ موجود ہو اور حقیقت مستعملہ صریحہ ہے۔ کیونکہ اس کی مراد ظاہر ہوتی ہے اسی طرح مجاز متعارف کی مراد بھی ظاہر ہوتی ہے اس لئے وہ بھی صریح ہوگا۔ اور مجاز غیر متعارف کی ظاہر نہیں ہوتی بلکہ پوشیدہ ہوتی ہے اس لئے مجاز غیر متعارف کنایہ ہوگا۔

کنایہ کی مثال الفاظ ضمیر ہیں جیسے ھو غائب کیلئے اور حاضر کیلئے انتَ اور ضمیر متکلم جیسے انا۔ اس وجہ سے ان ضمیروں کو واضع نے اس لئے وضع کیا ہے کہ متکلم ان کو خفاء اور پوشیدگی کے طور پر استعمال کرے۔ جیسے اگر متکلم کسی نام کی صراحت نہ کرنا چاہے تو اس کی جگہ لفظ ھو ضمیر کا استعمال کر سکتا ہے۔ کیونکہ ضمیروں میں مراد پوشیدہ ہوتی ہے۔

ایک صحابی نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی گھر کی کنڈی بجائی پھر جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دریافت فرمایا کہ تم کون ہو؟ تو اس نے جواب میں عرض کیا اَنَا (میں ہوں) تو آپ نے باندازِ ناپسندیدگی فرمایا اَنَا اَنَا۔ یعنی یہ کہ یہ انا انا کیا ہے۔ تم کو اس وقت اپنا نام بتانا چاہئے، ضمیر کا استعمال نہ کرنا چاہئے تاکہ میں سمجھ لیتا کہ دروازہ پر کون ہے۔ اس حدیث سے اس مسئلہ کی تصدیق ہوگئی کہ ضمیر کی مراد پوشیدہ ہوتی ہے

اعتراض:۔ علماء نحو کے نزدیک ضمیریں اعرف المعارف ہوتی ہیں۔ اس ضمیر کنایہ کی مثال کیسے بن سکتی ہے۔ اس لئے کہ کنایہ میں تو ابہام ہوتا ہے مراد معلوم نہیں ہوتی۔

جواب:۔ ضمائر کا تمام معرفوں میں سب سے اعرف ہونا ان کے کنایہ ہونے کیلئے مضر نہیں ہے کیوں کہ اعرف المعارف ہونے کا مطلب ہے کہ ضمیر سے کسی غیر متعین چیز کا مراد لینا درست نہیں۔ اس کے برخلاف جو غیر اعرف المعارف ہیں وہاں غیر معین چیز کا مراد لینا درست ہوتا ہے۔ لہٰذا اعرف المعارف ہونے کے باوجود ضمیروں میں ایک طرح کی پوشیدگی ہو سکتی ہے اسی لئے ضمیر کنایہ کی مثال میں ذکر کی گئی ہے۔

شارح نے کہا۔ بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ ضمیر کنایہ حقیقیہ کی مثال ہے اور جہاں تک کنایہ مجازیہ کا تعلق ہے تو اس کو ماتن نے ذکر نہیں کیا ہے مگر جو مجاز بھی غیر متعارف ہوگا وہ کنایہ مجازیہ کی مثال بن سکتا ہے۔

وَحُكْمُهُمَا اَنْ لَا يَجِبَ الْعَمَلُ بِهَا اِلَّا بِالنِّيَّةِ اَيْ بِنِيَّةِ الْمُتَكَلِّمِ لِكَوْنِهَا مُسْتَتِرَةَ الْمُرَادِ فَلَا يُطَلَّقُ فِيْ اَنْتِ بَائِنٌ مَا لَمْ يَنْوِ نِيَّتَهُ اَوْ لَمْ يَكُنْ شَيْءٌ قَائِمًا مَقَامَهَا كَدَلَالَةِ الْغَضَبِ اَوْ مُذَاكَرَةِ الطَّلَاقِ۔

marfat.com
Marfat.com

ترجمہ

اور کنایہ کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا متکلم کی نیت کے بغیر واجب نہیں ہے۔ نیت سے متکلم کی نیت مراد ہے۔ کیوں کہ نیت کی مراد پوشیدہ ہوتی ہے۔ لہٰذا عورت انتِ بائنٌ کہنے سے مطلقہ نہ ہوگی جب تک طلاق کی نیت نہ کرے یا کوئی چیز اس کی قائم مقام ہو۔ مثلاً غصہ کی حالت یا طلاق کا باہمی ذکر وغیرہ

تشریح

کنایہ کا حکم:- کنایہ کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا واجب نہ ہو بغیر متکلم کی نیت کے۔ مطلب یہ ہے کہ کنایہ پر عمل کرنا اسی وقت واجب ہوگا جبکہ متکلم نے اس کی نیت کی ہو۔ کیونکہ جب کنایہ کی مراد ظاہر نہیں ہوتی بلکہ پوشیدہ ہوتی ہے تو اس پر عمل کرنا کسطرح ممکن ہوگا۔ اسی وجہ سے کنایہ پر عمل کرنا اسی وقت واجب ہے۔ جب متکلم کی جانب سے نیت پائی جائے اور نیت نہ ہو تو نیت کے قائم مقام کوئی چیز ہونا چاہئے جو اس کی نیت پر دلالت کرتی ہو۔ جیسے کسی نے اپنی بیوی سے کہا انت بائن (تو جدا ہے) تو اس جملے کو زبان سے کہنے کیوجہ سے طلاق نہ ہوگی بلکہ شوہر یہ جملہ کہتے وقت نیت طلاق کی کرے۔ یا پھر نیت کا قائم مقام کوئی ایسی چیز موجود ہو جو اس پر دلالت کرے۔ جیسے آپس میں طلاق کا ذکر ہو رہا ہو یا شوہر عورت پر غضبناک ہو اور غصہ کی حالت میں انت بائن کہا ہو تو ایسی صورت میں طلاق واقع ہو جائے گی۔

وَكِنَايَاتُ الطَّلَاقِ سُمِّيَتْ بِهَا مَجَازًا حَتّٰى كَانَتْ بَوَائِنَ جَوَابُ سُؤَالٍ مُقَدَّرٍ وَهُوَ أَنَّكُمْ قُلْتُمْ إِنَّ الْكِنَايَةَ مَا اسْتَتَرَ الْمُرَادُ بِهِ وَالْحَالُ إِنَّ أَلْفَاظَ الطَّلَاقِ الْبَائِنِ مِثْلُ قَوْلِهِ أَنْتِ بَائِنٌ وَبَتَّةٌ وَبَتْلَةٌ وَحَرَامٌ وَنَحْوُهَا كُلُّهَا مَعْلُوْمَةُ الْمَعَانِي وَاسْتُعْمِلَتْ فِيْهَا صَرَاحَةً فَكَيْفَ تُسَمُّوْنَهَا كِنَايَةً فَأَجَابَ بِأَنَّ تَسْمِيَتَهَا كِنَايَةً إِنَّمَا هِيَ بِطَرِيْقِ الْمَجَازِ لِأَنَّ مَعْنٰى كُلِّ وَاحِدٍ مَعْلُوْمٌ لَا إِبْهَامَ فِيْهِ إِذْ مَعْنَى الْبَائِنِ وَاضِحٌ لٰكِنْ لَا يُعْلَمُ مِنْ أَيِّ شَيْءٍ بَائِنٌ أَمِنَ الزَّوْجِ أَوْ مِنَ الْعَشِيْرَةِ أَوْ مِنَ الْمَالِ أَوِ الْجَمَالِ فَإِذَا نَوٰى أَنَّهَا بَائِنٌ عَنِ النِّكَاحِ زَالَ الْإِبْهَامُ فَكَانَ عَامِلًا بِمُوْجِبِهِ وَلِهٰذَا وَقَعَ الطَّلَاقُ الْبَائِنُ بِهَا وَلَوْ كَانَتْ كِنَايَاتٍ حَقِيْقَةً لَكَانَتْ مِنْ قَبِيْلِ أَنْ يَذْكُرَ أَنْتِ بَائِنٌ وَيُرَادُ بِهِ أَنْتِ طَالِقٌ فَيَقَعُ الطَّلَاقُ الرَّجْعِيُّ۔

ترجمہ

اور کنائی طلاقوں کو مجازاً کنایات کہا جاتا ہے حتیٰ کہ بوائن ہو گئیں۔ یہاں ایک سوال مقدر کا جواب دیا گیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ اے احناف تم کہتے ہو کہ کنایہ وہ ہے جس کی مراد پوشیدہ ہو۔ اور حالت یہ ہے کہ طلاق بائن کے الفاظ جیسے شوہر کا قول انت بائنٌ، بتۃ، بتلۃ، حرام اور اس جیسے دوسرے کلمات کے معانی معلوم ہیں اور طلاق بائن میں صراحۃً استعمال کئے جاتے

marfat.com

Marfat.com

ہیں تو ان کا کنایہ نام کیوں رکھتے ہیں؟ تو احناف نے جواب دیا کہ ان الفاظ طلاق کا کنایہ کہنا بطور مجاز کے ہے کیونکہ ان الفاظ میں سے ہر ایک کے معنٰی معلوم ہیں کوئی ابہام نہیں ہے کیونکہ بائن کے معنٰی (جدا ہونے والی) واضح ہیں۔ لیکن یہ بات واضح نہیں ہے کہ کس چیز سے بائن (جدا) ہے آیا زوج سے یا گھر خاندان سے یا مال سے یا جمال سے۔ پس جب شوہر نے یہ نیت کرلی کہ عنّی (مجھ سے) تو ابہام دور ہو گیا۔ اور وہ اس کے موجب و مقتضیٰ پر عمل کرنے والا شمار ہوگا۔ اس وجہ سے ان الفاظ کے ذریعہ طلاق بائن واقع ہوتی ہے۔ اور اگر یہ الفاظ حقیقۃً کنائی ہوتے تو ہوتا یہ کہ انتِ بائن کہا جاتا اور انت طالق مراد لیا جاتا۔ پس اس صورت میں طلاقِ رجعی واقع ہوگی۔

تشریح

قولہٗ وکنایات الطلاق الخ یہ عبارت ایک سوالِ محذوف کا جواب ہے۔ احناف کے نزدیک کنایہ وہ لفظ ہے جس کی مراد پوشیدہ ہو اور انتِ بائن، انتِ بتۃٌ بتلۃ، انتِ حرامٌ وغیرہ الفاظ کنائی ہیں۔ حالانکہ ان سب کے معنٰی معلوم ہیں مثلاً بائن کے معنٰی جدا ہونے کے ہیں اور یہ بینونۃ سے ماخوذ ہے، لفظ حرام حرمت سے ماخوذ ہے اور اس کے معنٰی منع کرنے کے ہیں اور لفظ بتۃٌ اَلْبَتّۃ سے ماخوذ ہے اور اس کے معنٰی کاٹنے کے ہیں۔ اسی طرح بتلۃٌ بتلٌ سے ماخوذ ہے۔ اور معنٰی ہیں جدا کرنا، کاٹنا۔ پس ثابت ہو گیا کہ مذکورہ الفاظ کنائی میں سے ہر ایک کے معنٰی معلوم ہیں اور یہ الفاظ ان معانی میں صراحۃً استعمال کئے گئے ہیں۔ لہٰذا ان کو الفاظ کنائی میں شمار کرنا کیونکر جائز ہوگا۔

جواب:۔ اس سوال کا جواب احناف کی جانب سے یہ دیا گیا ہے کہ ان الفاظ کو الفاظِ کنائی کہنا مجازاً ہے حقیقۃً یہ الفاظ کنایہ کیلئے وضع نہیں کئے گئے ہیں۔ کیونکہ ان الفاظ کے معنٰی معلوم ہیں ان میں کوئی پوشیدگی نہیں ہے اور نہ ہی کوئی ابہام پایا جاتا ہے لیکن اس کے باوجود یہ معلوم نہیں کہ بیوی کو انتِ بائن کہنے کی صورت میں عورت کس چیز سے جدا ہے۔ آیا وہ مال سے جدا ہے یا کسی دوسری چیز سے جدا ہے۔ اسی وجہ سے ان الفاظ کو الفاظ کنائیہ حقیقیہ کے مشابہ قرار دیا گیا ہے۔ اور اس مشابہت کی بناء پر ان الفاظ کو الفاظِ کنایہ کہا گیا ہے۔ اس لئے اگر انتِ بائن کہنے کے وقت زوج نے نیت کی کہ تو مجھ سے جدا ہے تو کلام کی پوشیدگی رفع ہو جائے گی اور اس لفظ کے کہنے کی بناء پر شوہر جدائی پیدا کرنیوالی چیز پر عمل کرنیوالا بن گیا اور موجب جدائی انتِ بائن میں طلاقِ بائن ہے۔ لہٰذا عورت پر طلاق بائن واقع ہو جائے گی۔ اور اگر یہ الفاظ حقیقۃً کنایاتِ طلاق ہوتے تو جب شوہر اپنی بیوی کو انتِ بائن کہتا تو اس کا مطلب یہ ہوتا کہ اس نے انتِ بائن بول کر انتِ طالق مراد لیا ہے۔ اور انتِ طالق سے طلاقِ رجعی واقع ہوتی ہے۔ اس لئے انتِ بائن کہنے کی صورت میں انت طالق کے معنٰی ہونیکی وجہ سے طلاقِ رجعی واقع ہونی چاہئے اور اے احناف تم اس سے طلاق بائن مراد لیتے ہو۔

Marfat.com

حاصل یہ کہ یہ الفاظ درحقیقت کنایات نہیں ہیں بلکہ ان کو مجازاً کنایات کہا جاتا ہے۔

وَاعْتُرِضَ عَلَيْهِ بِاَنَّ الْكِنَايَةَ مَاكَانَ مَعْنَاهُ الْمُرَادُ بِهٖ مُسْتَتِرًا لَامَعْنَاهُ اللُّغَوِيُّ وَهٰهُنَا كَذٰلِكَ فَاِنَّ الْبَائِنَ وَاِنْ كَانَ مَعْنَاهُ اللُّغَوِيُّ وَاضِحًا لٰكِنَّ مَعْنَاهُ الْمُرَادُ بِهٖ مُسْتَتِرٌ وَهُوَ اَنَّهَا بَائِنٌ عَنِ الزَّوْجِ فَكَانَتْ كِنَايَاتٌ حَقِيْقَةً وَلِهٰذَا قَالُوْا اِنَّهَا كِنَايَاتٌ عَلٰى مَذْهَبِ عُلَمَاءِ الْبَيَانِ دُوْنَ الْاُصُوْلِ فَاِنَّ الْكِنَايَةَ عِنْدَهُمْ اَنْ يُذْكَرَ لَفْظٌ وَيُرَادُ بِهٖ مَعْنَاهُ الْمَوْضُوْعُ لَهٗ لَامِنْ حَيْثُ ذَاتِهٖ بَلْ مِنْ حَيْثُ يَنْتَقِلُ مِنْهُ اِلٰى مَلْزُوْمِهٖ كَمَا فِيْ طَوِيْلِ النِّجَادِ يُرَادُ بِهٖ طُوْلُ النِّجَادِ لَامِنْ حَيْثُ ذَاتِهٖ بَلْ مِنْ حَيْثُ يَنْتَقِلُ مِنْهُ اِلٰى مَلْزُوْمِهِ الَّذِيْ هُوَ طُوْلُ الْقَامَةِ وَهٰهُنَا كَذٰلِكَ فَاِنَّ بَائِنًا مَحْمُوْلٌ عَلٰى مَعْنَاهُ لٰكِنْ لِيَنْتَقِلَ مِنْهُ اِلٰى مَلْزُوْمِهٖ وَهُوَ الطَّلَاقُ بِصِفَةِ الْبَيْنُوْنَةِ عِنْدَ النِّيَّةِ وَهُوَ اَيْضًا لَايَخْلُوْ مِنْ خَدْشَةٍ فَتَاَمَّلْ

ترجمہ اور اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ کنایہ وہ لفظ ہے جس کے معنیٰ مرادی پوشیدہ ہوں۔ نہ کہ معنیٰ لغوی اور یہاں بھی ایسا ہی ہے چنانچہ لفظ بائن کے اگرچہ لغوی معنیٰ واضح ہیں مگر مرادی معنیٰ پوشیدہ ہیں اور وہ یہ ہیں کہ عورت شوہر سے جدا ہے لہٰذا یہ کنایہ حقیقی ہے اسواسطے لوگوں نے کہا ہے کہ یہ لفظ علماء بیان کے مذہب کے مطابق الفاظ کنائی ہیں نہ کہ اصولیین کے نزدیک کیونکہ علماء بیان کے نزدیک کنایہ یہ ہے کہ لفظ ذکر کیا جائے اور اس کے معنے موضوع لہٗ مراد لئے جائیں بحیثیت ذات کے نہیں بلکہ اس حیثیت سے کہ اس سے ذہن اس کے ملزوم کی جانب منتقل ہو جائے۔ جیسے لفظ طویل النجاد میں۔ طویل النجاد سے مراد پرتلے کا دراز ہونا ہے لیکن طویل النجاد اپنے معنے نجاد پر اپنی ذات سے دلالت نہیں کرتا بلکہ اس حیثیت سے کہ ذہن طویل النجاد سے اس کے ملزوم کیطرف منتقل ہوتا ہے۔ اور وہ طول قامت ہے۔ (جس کا قد لمبا ہوگا اس کا پیر بھی لمبا ہوگا)۔ یہاں پر ایسا ہی ہے کیوں کہ بائن اپنے معنیٰ موضوع لہٗ پر محمول ہے لیکن اس واسطے کہ اس سے ذہن ملزوم کیطرف منتقل ہو اور وہ طلاق ہے بوصفت بینونت کے ساتھ متصف ہے۔ نیت کے پائے جانیکی صورت میں۔ مگر ان الفاظ کا علمائے بیان کے طریقہ پر کنائی ہونا محل غور ہے۔

تشریح **سابقہ جواب پر ایک اعتراض:۔** طلاق کے الفاظ کنایات کو کنایہ بطور مجاز کے کہا جاتا ہے، حقیقت کے طور پر نہیں کہا جاتا۔ یہ قول صحیح نہیں ہے۔ اس لئے کہ کنایہ کہتے ہیں جس کی مراد پوشیدہ ہو ظاہر نہ ہو مگر اس لفظ کے معنے لغوی پوشیدہ نہ ہوں۔

marfat.com

Marfat.com

چنانچہ یہاں پر یہی صادق آتا ہے۔ اس لئے کہ مثلاً بائن کے لغوی معنے جدا ہونے کے ہیں مگر اس کے مرادی معنے ظاہر نہیں ہیں بلکہ پوشیدہ ہیں۔ اس طرح پر کہ جب شوہر نے بیوی سے انت بائن کہا تو یہ معلوم ہوگیا کہ عورت شوہر سے جدا ہے مگر جدائی کے معنے پوشیدہ ہیں۔ آیا وہ مال سے جدا ہے، کمال سے جدا ہے، نکاح سے جدا ہے۔ بہر حال متعدد احتمالات ہیں اور مراد پوشیدہ ہے اس لئے ان الفاظ پر کنایہ کی تعریف صادق آتی ہے اس لئے یہ الفاظ حقیقۃً الفاظ کنائی ہیں نہ کہ مجازاً۔

چنانچہ علمائے اصول نے کہا یہ الفاظ علماء بیان کے نزدیک کنایات ہیں علماء اصول کے مذہب کے مطابق کنائی الفاظ نہیں ہیں اس لئے کہ علماء بیان کے نزدیک کنایہ کی تعریف یہ ہے کہ لفظ ذکر کیا جائے اور معنی موضوع لہٗ اس سے مراد لئے جائیں اس حیثیت سے کہ وہ معنی موضوع لہٗ سے اس کے معنی ملزوم کی جانب منتقل ہوتا ہو۔ مثال کے طور پر طویل النجاد ایک لفظ ہے جس کے موضوع لہٗ معنی ہیں پرتلے کا طویل ہونا۔ اور پرتلے کا دراز ہونا اس حیثیت سے ہے کہ وہ اس کے ملزوم یعنی طویل القامت کی جانب منتقل ہوتا ہے۔ ٹھیک اسی طرح بائن میں بھی پایا جاتا ہے کیونکہ لفظ بائن سے اس کے موضوع لہٗ معنے یعنی بینونت (جدا ہونا) مراد ہے مگر ذات کی حیثیت سے نہیں بلکہ بوقت نیت اس سے اس کے ملزوم معنے طلاق کی جانب منتقل ہوتا ہے۔ حاصل یہ کہ یہ الفاظ علمائے بیان کے مطابق حقیقۃً کنایہ ہیں۔ مگر اعتراضات سے خالی نہیں۔ اور یہ الفاظ مجازاً کنایہ نہیں ہیں۔

جواب:۔ احناف نے اس طویل اور اہم اعتراض کا جواب یہ دیا ہے کہ بائن، بتۃ، بتلۃ وغیرہ الفاظ بینونت عن الزوج سے کنایہ ہیں اسلئے ان الفاظ سے بینونت کا پایا جانا ضروری ہوگا۔ یہ الفاظ طلاق سے کنایہ نہیں ہیں اور جب یہ الفاظ طلاق سے کنایہ نہیں ہیں۔ اور ان الفاظ کے معنے بھی طلاق کے نہیں اسلئے ان الفاظ کا کنایات الطلاق کہا جانا بطور مجاز کے ہوگا، حقیقۃً کنائی الفاظ نہ ہوں گے۔

اِلَّا اِعْتَدِّیْ وَاسْتَبْرِئِیْ رَحِمَكِ وَاَنْتِ وَاحِدَةٌ اِسْتِثْنَاءٌ مِنْ قَوْلِهٖ حَتّٰى كَانَتْ بَوَائِنَ يَعْنِيْ اَنَّ الْفَاظَ الْكِنَايَاتِ كُلَّهَا بَوَائِنُ اِلَّا هٰذِهِ الْاَلْفَاظَ الثَّلٰثَةَ فَاِنَّهَا رَجْعِيَّةٌ لِاَجْلِ وُجُوْدِ لَفْظِ الطَّلَاقِ فِيْهَا تَقْدِيْرًا اَمَّا فِيْ قَوْلِهٖ اِعْتَدِّيْ فَلِاَنَّهٗ يَحْتَمِلُ اِعْتَدِّ نِعْمَةَ اللّٰهِ عَلَيْهَا وَيَحْتَمِلُ اِعْتَدَّ الْحَيْضَ لِلْفَرَاغِ عَنِ الْعِدَّةِ فَاِذَا نَوٰى هٰذَا يَقَعُ الطَّلَاقُ الرَّجْعِيُّ فَاِنْ كَانَتْ مَدْخُوْلًا بِهَا يَثْبُتُ الطَّلَاقُ اقْتِضَاءً كَاَنَّهٗ الطَّلَاقُ وَيَجِبُ الْعِدَّةُ وَاِنْ كَانَتْ غَيْرَ مَدْخُوْلٍ بِهَا فَلَا عِدَّةَ عَلَيْهَا اَصْلًا فَيَجِبُ اَنْ يُجْعَلَ قَوْلُهٗ اِعْتَدِّيْ مُسْتَعَارًا عَنْ قَوْلِهٖ كُوْنِيْ طَالِقًا اَوْ طَلِّقِيْ فَقَدْ ذُكِرَ الْمُسَبَّبُ وَاُرِيْدَ بِهِ السَّبَبُ وَهُوَ جَائِزٌ اِذَا كَانَ الْمُسَبَّبُ مُخْتَصًّا بِالسَّبَبِ وَالْاِعْتِدَادُ فِي الْاَصْلِ وَبِالذَّاتِ مُخْتَصٌّ بِالطَّلَاقِ لِاَنَّهَا مَا شُرِعَتْ اِلَّا لِتَعَرُّفِ بَرَاءَةِ الرَّحِمِ

Marfat.com

وَاَمَّا فِی الْاَمَةِ اِذَا اُعْتِقَتْ فَاِنَّمَا شُرِعَ عَلَيْهَا الْعِدَّةُ تَشْبِيْهًا بِالطَّلَاقِ وَفِی الْمَوْتِ اِنَّمَا شُرِعَتْ لِاَجْلِ الْحِدَادِ فَلَا يَكُوْنُ فِی الْوَاقِعِ مِنَ الْعِدَّةِ وَلِهٰذَا شُرِعَتْ بِالْاَشْهُرِ دُوْنَ الْحَيْضِ ۔

ترجمہ مگر لفظ اعتدی (عدت شمار کر) استبرئی رحمک (اپنے رحم کو پاک کرلے) اور انت واحدۃ (تو ایک ہے)۔ مصنف کا یہ قول حتی کانت بوائن سے استثناء ہے۔ لہٰذا الفاظ کنائی سب کے سب بائن ہیں مگر یہ تین الفاظ رجعی ہیں۔ کیونکہ ان میں لفظ طلاق بطور تقدیر موجود ہے۔ بہرحال لفظ (اعتدی) میں ایک احتمال یہ ہے کہ اللہ کی ان نعمتوں کا شمار کرنا مراد ہو جو اس پر ہیں۔ اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ حیض کا شمار کرنا مراد ہو۔ عدت سے فارغ ہونے کے لئے۔ پس جب شوہر نے اس کی نیت کرلی تو طلاق رجعی واقع ہو گی پس اگر عورت مدخول بہا ہے تو طلاق اقتضاءً ثابت ہوگی۔ گویا شوہر نے کہا اعتدی لانی طلقتک (تو اپنی عدت شمار کر کیونکہ میں نے تجھ کو طلاق دے دی ہے) یا کہا کہ طلقی ثم اعتدی (پہلے تو طلاق واقع کر پھر عدت شمار کر) یا کونی طالقا ثم اعتدی (اولاً تو طلاق والی ہو جا پھر عدت شمار کر) تو طلاق واقع ہو گی اور عدت واجب ہو گی۔ اور عورت اگر غیر مدخول بہا ہے تو اس صورت میں اس پر عدت بالکل نہیں ہے۔ چنانچہ اس صورت میں واجب ہے کہ اس کے قول اعتدی کو مستعار لیا جائے کونی طالقا یا طلقی سے غرض مسبب (عدت) ذکر کیا گیا اور سبب (طلاق) مراد لیا گیا۔ اور یہ جائز ہے جبکہ مسبب اسی سبب کے ساتھ خاص ہو اور اعتداد اصل اور ذات دونوں حیثیت سے طلاق کیساتھ خاص نہ ہے کیونکہ اعتداد کی مشروعیت رحم کی براءۃ معلوم کرنے کیلئے ہوئی ہے لیکن امۃ میں جب اس کو آزاد کر دیا جائے تو اس کے لئے عدت اس لئے مشروع ہوئی تاکہ طلاق سے تشبیہ دی جاسکے۔ اور موت کی صورت میں باندی پر عدت (چار ماہ دس دن) صرف سوگ منانےکی غرض سے مشروع ہوئی ہے۔ لہٰذا فی الواقع عدت نہیں ہے۔ اسی واسطے موت کی عدت مہینوں سے مشروع ہوئی حیض سے نہیں۔

تشریح الفاظ کنایہ سے طلاق بائن واقع ہوتی ہے۔ اس مسئلے کو پہلے بالتفصیل ذکر کیا گیا ہے مگر یہ تین الفاظ اعتدی، استبرئی رحمک اور انت واحدۃ وہ الفاظ ہیں کہ جن سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے۔ اس وجہ سے کہ ان تینوں لفظوں میں طلاق کے معنے تقدیراً پائے جاتے ہیں اور لفظ طلاق سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے۔ اس لئے مذکورہ تینوں الفاظ سے طلاق رجعی واقع ہو گی جیسے لفظ اعتدی ہے۔ اس لفظ کے دو معنے ہیں۔ اول اللہ کے انعامات کو شمار کرلے۔ دوسرے معنی ہیں حیض کی مدت شمار کرلے اور دونوں میں سے جب شوہر دوسرے معنے کی نیت کرے گا تو اس سے رجعی طلاق واقع ہو گی۔

marfat.com

Marfat.com

طلاق رجعی واقع ہونیکی وجہ :۔ کیونکہ عورت مدخول بہا ہے یا غیر مدخول بہا ہے۔ اگر مدخول بہا ہے تو اقتضاءً طلاق ثابت ہوگی کیونکہ شوہر نے (اعتدی کہہ کر بیوی کو عدت گذارنیکا امر کیا ہے اور عدت طلاق کے بعد ثابت ہوتی ہے۔ اس لئے عدت کے حکم کو درست کرنے کے لئے اعتدی کہنے سے پہلے طلاق کا اعتبار کرنا ضروری ہوگا۔ اور تقدیر عبارت یہ ہوگی اعتدی لانی طلقتک (تو عدت گذار لے اس لئے کہ میں نے تجھ کو طلاق دیدی) بہر حال اعتدی سے پہلے یا بعد میں طلاق محذوف ہے۔ اور لفظ طلاق سے رجعی طلاق واقع ہوتی ہے۔ اس لئے اعتدی کہنے سے طلاق رجعی واقع ہوگی۔ اور عورت اگر مدخول بہا ہے تو اس کے ذمہ عدت کا گذارنا واجب ہے۔ اور عورت اگر غیر مدخول بہا ہے تو اس پر عدت واجب نہ ہوگی۔

لفظ اعتدی کی تشریح :۔ اعتدی (تو عدت کے دن شمار کرلے) اس کی اصل یہ ہے۔ معنیٰ میں ہے طلقی کے یا کونی طالقًا کے (تو اپنے آپ کو طلاق دے لے یا تو طلاق والی ہوجا) یعنی طلقی یا کونی طالقًا سے اس کو عاریت میں لے لیا گیا ہے اور اعتدی کا لفظ مجازًا کونی طالقًا کے معنےٰ میں ہے۔

اگر کوئی اعتراض کرے کہ اعتدی کو انت طالق سے یا انت مطلقۃٌ سے مستعار کیوں نہیں لیا گیا؟ اس کا جواب یہ دیا جائے گا۔ اعتدی صیغہ امر کا ہے، انت طالقٌ امر کا صیغہ نہیں ہے۔ اسی وجہ سے اول انشاء اور دوسرا خبر ہے۔ لہٰذا مناسب ہوگا جیسے کونی طالقًا یا طلقی وغیرہ۔

مستعار لینے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں طلاق دینا سبب ہے اور عدت کا گذارنا اس کا مسبب ہے۔ اور یہاں مسبب بول کر سبب مراد لیا گیا ہے اسی کو استعارہ کہتے ہیں۔ لہٰذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ اعتدی کونی طالقًا یا طلقی کے معنےٰ میں مجازًا استعمال کیا گیا ہے۔ اور کونی طالقًا طلاق کے لئے صریح ہے جس سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے لہٰذا لفظ اعتدی سے بھی طلاق رجعی واقع ہونا چاہئے مگر عورت چونکہ غیر مدخول بہا ہے اور چونکہ غیر مدخول بہا عورت پر عدت واجب نہیں ہوتی اس لئے جو طلاق بھی اس پر واقع ہوگی وہ بائنہ ہوجائے گی اسی وجہ سے یہاں پر بھی غیر مدخول بہا عورت بائنہ ہوجائے گا۔

عدت بالذات طلاق کے ساتھ خاص ہے :۔ عدت کی مشروعیت براءۃ رحم کیلئے ہوئی ہے۔ اور باندی جب آزاد ہوتی ہے تو آزاد ہونے کے بعد نکاح کرنے سے پہلے بھی عدت ضروری ہے اس کا مقصد بھی براءۃ رحم ہی ہے کیونکہ حریت کو طلاق کے ساتھ مشابہ قرار دیا گیا ہے۔ اور موت کی صورت میں عورت پر عدت کا وجوب سوگ منانے کی غرض سے ہوا ہے اس لئے واقعی یہ عدت نہیں ہے۔ چنانچہ اس کی عدت مہینوں سے شمار کی جاتی ہے نہ کہ حیض سے۔

وَاَمَّا فِیْ قَوْلِہٖ اِسْتَبْرِئِیْ رَحِمَكِ فَلِاَنَّہٗ یَحْتَمِلُ اَنْ یَّكُوْنَ طَلَبَ بَرَاءَۃِ الرَّحِمِ لِاَجْلِ الْوَلَدِ اَوْ لِنِكَاحِ زَوْجٍ اٰخَرَ فَاِذَا نَوٰی ھٰذَا یَقَعُ الطَّلَاقُ الرَّجْعِیُّ فَاِنْ كَانَتْ مَدْخُوْلًا

Marfat.com

بِهَا فَكَأَنَّهُ قَالَ كُونِي طَالِقًا ثُمَّ اسْتَبْرِئِي رَحِمَكِ وَإِنْ لَمْ تَكُنْ مَدْخُولًا بِهَا يَكُونُ قَوْلُهُ اسْتَبْرِئِي رَحِمَكِ مُسْتَعَارًا مِنْ قَوْلِهِ كُونِي طَالِقًا عَلَى نَحْوِ كُلِّ مَا مَرَّ فِي اعْتَدِّي وَأَمَّا أَنْتِ وَاحِدَةٌ فَلِأَنَّهُ يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ مَعْنَاهُ أَنْتِ طَالِقٌ طَلْقَةً وَاحِدَةً فَإِذَا نَوَى هٰذَا فَيَقَعُ الطَّلَاقُ الرَّجْعِيُّ وَلِهٰذَا قَالَ بَعْضُهُمْ إِنَّهُ إِنْ قَرَئَ وَاحِدَةٌ بِالرَّفْعِ لَمْ تُطَلَّقْ قَطُّ لِأَنَّ مَعْنَاهَا مُنْفَرِدَةٌ عَنْ قَوْمِكِ وَإِنْ قَرَئَ وَاحِدَةً بِالنَّصْبِ يَقَعُ الطَّلَاقُ الْبَتَّةَ لِأَنَّ مَعْنَاهَا أَنْتِ طَالِقٌ طَلْقَةً وَاحِدَةً وَإِنْ قَرَئَ بِالْوَقْفِ فَيَحْتَاجُ إِلَى النِّيَّةِ فَإِنْ نَوَى تَقَعُ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ وَلٰكِنَّ الْأَصَحَّ أَنْ لَا اعْتِبَارَ لِلْإِعْرَابِ لِأَنَّ الْعَوَامَّ لَا يُمَيِّزُونَ عَنْ وُجُوهِ الْإِعْرَابِ فَعَلَى كُلِّ حَالٍ يَحْتَاجُ إِلَى النِّيَّةِ أَمَّا فِي الْوَقْفِ وَالنَّصْبِ فَظَاهِرٌ أَنَّهُ يَصِحُّ مَعْنَى الطَّلَاقِ بِالنِّيَّةِ وَأَمَّا فِي الرَّفْعِ فَلِأَنَّهُ يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ مَعْنَاهُ أَنْتِ ذَاتُ طَلْقَةٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ حُذِفَ الْمُضَافُ وَأُقِيمَ الْمُضَافُ إِلَيْهِ مَقَامَهُ۔

ترجمہ اور بہر حال اس کے قول استبرئی رحمکِ تو اپنے رحم کو پاک کرلے۔ تو اس وجہ سے کہ شوہر رحم سے براءۃ کا مطالبہ کر رہا ہے بچے کیلئے۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ رحم پاک کرنے کی طلب دوسرے شوہر سے نکاح کرنے کے لئے ہو۔ پس جب شوہر اس لفظ سے دوسرے معنٰی کی نیت کرے تو طلاق رجعی واقع ہوجائے گی کیونکہ یہ عورت مدخول بہا تھی پس گویا شوہر نے کہا کونی طالقًا ثم استبرئی رحمکِ، اول تو طلاق والی ہوجا پھر اپنے رحم کو پاک کرلے۔ عورت اگر مدخول بہانہ ہو تو اس کا قول استبرئی رحمکِ مستعار ہوگا کونی طالقًا سے اسی طریقہ پر جیساکہ اعتدّی میں پہلے گذر چکا ہے۔ اور بہر حال انتِ واحدۃ یہ لفظ بھی کئی احتمال رکھتا ہے۔ ایک معنٰی یہ ہیں کہ تو اپنی قوم میں ایک ہے یا تو میرے نزدیک ایک ہے جمال میں یا مال میں۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ انتِ طالقٌ طلقۃ واحدۃ (تو مطلقہ ہے ایک طلاق سے) پس جب شوہر اس کی نیت کرے تو طلاق رجعی واقع ہوگی اسی وجہ سے بعض علماء نے کہا ہے کہ اس مثال میں جب واحدۃٌ رفع کے ساتھ پڑھا جائے تو طلاق ہرگز واقع نہ ہوگی کیوں کہ اس کے معنٰی ہیں تو اپنی قوم میں منفرد عورت ہے اور واحدۃً نصب کے ساتھ پڑھا جائے تو البتہ طلاق واقع ہوجائے گی کیونکہ اس صورت میں جملہ کے معنٰی ہوجائیں گے انت طالق طلقۃ واحدۃً (تو مطلقہ ہے ایک طلاق سے) اور اگر واحدہ وقف کے ساتھ پڑھا جائے تو اس صورت میں نیت کی احتیاج ہوگی۔ پس اگر شوہر نے طلاق کی نیت کی ہے تو طلاق رجعی واقع ہوجائے گی ہمارے نزدیک۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک طلاق واقع نہ ہوگی۔ مگر صحیح بات یہ ہے کہ اعراب کا اعتبار نہیں ہے کیونکہ عوام الناس اعراب کے اقسام کو نہیں جانتے۔ لہٰذا ہر حالت میں نیت کی احتیاج ہوگی۔ بہر حال وقف اور نصب کی حالت میں تو ظاہر ہے کہ طلاق کے معنٰی نیت سے صحیح ہوتے ہیں۔ اور رفع والی صورت میں تو اس کا بھی احتمال ہے کہ

marfat.com

Marfat.com

اس کے معنی انتِ ذاتُ طلقۃٍ واحدۃٍ کے ہوں۔ پھر مضاف کو حذف کر دیا گیا ہو اور مضاف الیہ کو اسکی جگہ قائم کر دیا گیا ہو۔

تشریح جن الفاظ کے کہنے سے عورت پر طلاق رجعی واقع ہوتی ہے ان میں سے دوسرا لفظ استبرئی رحمکِ ہے۔ (تو اپنے رحم کو بری کرلے صاف کرلے) اس وجہ سے کہ استبرئی رحمکِ کے دو معنے ہیں۔ اول معنی رحم کی صفائی اس لئے کی جائے تاکہ اس میں بچہ کا نطفہ ڈالا جائے۔ اور شوہر کا مقصد یہ ہو کہ وہ بیوی سے کہنا چاہتا ہے کہ تو حیض سے اپنے رحم کو صاف کرلے تاکہ میں تجھ سے جماع کروں اور اس کے ذریعہ بچہ کی پیدائش ہو۔

استبرئی رحمکِ کے دوسرے معنی یہ ہیں کہ شوہر کا مقصد اس لفظ کے کہنے سے یہ ہو کہ اگلے نکاح (دوسرے شوہر سے نکاح) کرنے کے لئے تو اپنے رحم کو صاف کرلے۔ چونکہ میں نے تجھے طلاق دیدی ہے۔

استبرئی رحمکِ اپنے اندر ان دونوں معانی کا احتمال رکھتا ہے اور جب شوہر نے ان میں سے کسی ایک معنی کی نیت کرلی تو بیوی پر ایک طلاق رجعی واقع ہوگی۔ لہٰذا عورت اگر مدخول بہا ہے تو عبارت کی اصل یہ ہوگی "کونی طالقاً ثم استبرئی رحمکِ" تو طلاق والی ہو جا اس کے بعد دوسرے سے نکاح کیلئے اپنے رحم کو صاف کرلے۔

اور عورت اگر غیر مدخول بہا ہے تو استبرئی رحمکِ کے معنے یہ ہوں گے کہ یہ لفظ کونی طالقاً سے مستعار لیا گیا ہے جس طرح اعتدی میں ایسا کیا گیا تھا۔ اور لفظ طلاق سے عورت پر طلاق رجعی واقع ہوتی ہے۔ اس لئے استبرئی رحمکِ کہنے سے بھی طلاق رجعی واقع ہوگی۔

انتِ واحدۃ کی تفصیل:۔ اس لفظ کے کہنے پر بھی عورت پر طلاق رجعی واقع ہوتی ہے۔ مگر اس لفظ کے بھی کئی احتمال ہیں۔ اول معنی "انتِ واحدۃ عند قومکِ" تو اپنی قوم میں ایک ہے۔ اس سے عورت کے حسن وخوبی کی تعریف کرنا مقصود ہے۔ دوسرے معنے انت واحدۃ عندی فی الکمال والمال والجمال تو میرے نزدیک کمال، جمال اور مال میں ایک ہے۔ یعنی تمام عورتوں میں تو اپنے حسن وجمال کے لحاظ سے مجھ کو پسند ہے۔ تیسرے معنے انت طالق طلقۃ واحدۃ۔ تو ایک طلاق والی ہے۔ شوہر جب ان آخری معنے کی نیت کریگا تو عورت پر ایک طلاق رجعی واقع ہوگی۔ کیونکہ اس صورت میں طلاق کا لفظ صراحت سے ذکر کیا گیا ہے۔ اور جب طلاق کا لفظ صراحت سے مذکور ہو تو اس صورت میں طلاق رجعی واقع ہوتی ہے۔

انھیں متعدد احتمالات کیوجہ سے بعض علماء نے کہا ہے کہ لفظ واحدۃٌ اگر مرفوع پڑھا جائے تو عورت پر طلاق واقع نہ ہوگی کیوں کہ واحدۃ بالرفع پڑھنے کی صورت میں معنے ہوں گے کہ تو حسن وجمال میں ایک ہے اور حسن وجمال کے اظہار کرنے سے عورت پر طلاق واقع نہیں ہوتی۔ لہٰذا انت واحدۃٌ

marfat.com
Marfat.com

کہنے سے طلاق ہی واقع نہ ہوگی۔
اور اگر انتِ واحدۃً بالنصب پڑھا جائے تو البتہ طلاق واقع ہوگی۔ اس وجہ سے کہ نصب پڑھنے کی صورت میں تقدیرِ عبارت یہ ہوگی "انت طالق طلقةً واحدةً" (تو ایک طلاق والی ہے) اس عبارت میں طالق موصوف اور واحدۃ صفت ہے۔ یعنی واحدۃ کا موصوف صریح طلاق ہے۔ اس لئے صریح طلاق دینے کی وجہ سے ایک طلاقِ رجعی واقع ہوتی ہے۔
انت واحدۃ۔ اور اگر واحدۃ کے لفظ کو وقف کے ساتھ پڑھا جائے یعنی سکون کے ساتھ پڑھا جائے تو اس لفظ کے معنے نیت کے محتاج ہوں گے۔ اگر شوہر نے طلاق کی نیت کی ہے تو عورت پر ایک طلاقِ رجعی واقع ہوگی اور امام شافعیؒ کے نزدیک کوئی طلاق واقع نہ ہوگی۔
انتِ واحدۃ میں فاضل شارحؒ نے فرمایا کہ واحدۃ کے اعراب کا اعتبار نہیں ہے، عوام الناس اعراب کی اقسام سے واقف نہیں ہوتے نہ اعراب میں امتیاز ہی کر پاتے ہیں اس لئے شوہر نصب و رفع و وقف جو اعراب بھی پڑھے ہر حالت میں نیت کی ضرورت ہوگی۔ وقف اور نصب کی صورت میں طلاق کی نیت اگر کی گئی تو طلاق کے معنے کا ظاہر ہونا اوپر معلوم ہو چکا ہے اور بصورت رفع یہ تاویل کی جائے گی کہ عبارت کی اصل انت ذات طلقۃ واحدۃ۔ اس سے مضاف کو حذف کر کے مضاف الیہ کو اس کی جگہ قائم کر دیا۔ مگر شارحؒ کیلئے مناسب یہ تھا کہ وہ یوں فرماتے۔ اس عبارت سے ذات کو یعنی مضاف کو اور طلقۃ یعنی مضاف الیہ کو حذف کر کے مضاف الیہ کی صفت کو اس کی جگہ قائم کر دیا گیا ہے۔

وَالاَصلُ فِي الكَلامِ الصَّرِيحِ فَفِي الكِنَايَةِ ضَربُ قُصُورٍ لِاَنَّهَا تَحتَاجُ اِلَى النِّيَّةِ اَو دَلَالَةِ الحَالِ بِخِلَافِ الصَّرِيحِ وَيَظهَرُ هٰذَا التَّفَاوُتُ فِيمَا يُدرَءُ بِالشُّبهَاتِ وَهُوَ الحُدُودُ وَالكَفَّارَاتُ فَاِنَّهَا لَا تَثبُتُ بِالكِنَايَةِ كَمَا اِذَا اَقَرَّ عَلٰى نَفسِهِ بِاَنِّي جَامَعتُ فُلَانَةَ جِمَاعًا حَرَامًا لَا يَجِبُ عَلَيهِ حَدُّ الزِّنَا وَكَذَا اِذَا قَالَ لِاٰخَرَ جَامَعتَ فُلَانَةَ لَا يَجِبُ عَلَيهِ حَدُّ القَذفِ مَا لَم يَقُل نِكتَهَا اَو زَنَيتَ بِهَا وَكَذَا اِذَا قَالَ لِاٰخَرَ زَنَيتَ فَقَالَ صَدَقتَ حَدَّ الزِّنَا لِاَنَّهُ يَحتَمِلُ اَن يَكُونَ مَعنَاهُ صَدَقتَ قَبلَ ذٰلِكَ فَلِمَ كَذَبتَ الآنَ بِخِلَافِ مَا اِذَا قَذَفَ رَجُلًا بِالزِّنَا فَقَالَ الآخَرُ هُوَ كَمَا قُلتَ يُحَدُّ هٰذَا المُصَدِّقُ حَدَّ القَذفِ لِاَنَّ كَافَ التَّشبِيهِ يُوجِبُ العُمُومَ فِي جَمِيعِ مَا وَصَفَ بِهِ فَبَطَلَ كَونُهُ كِنَايَةً

ترجمہ اور اصل کلام میں صریح ہے کیونکہ کنایہ میں کسی قدر قصور ہے کیونکہ کنایہ نیت کا محتاج ہوتا ہے یا دلالتِ حال کا۔ بخلاف صریح کے اور فرق ان چیزوں میں ظاہر ہوتا ہے جو

marfat.com

Marfat.com

محض شبہات میں دور کئے جاتے ہیں اور وہ حدود اور کفارات ہیں اس لئے کہ یہ دونوں کنایہ سے ثابت نہیں ہوتے جیسے جب کسی شخص نے اپنے نفس پر اقرار کیا کہ میں نے فلاں عورت سے جماع حرام (زنا) کیا ہے۔ تو اس پر حد زنا جاری نہ ہوگی۔ اور اسی طرح جب کسی شخص نے کسی کے بارے میں کہا کہ جامعت فلانۃ تو نے فلاں عورت سے جماع کیا ہے۔ تو عیب لگانیوالے پر حد قذف جاری نہیں کی جائے گی جب تک یہ شخص نکتہا یا زنیت بہا نہ کہے (تو نے اس سے بدکاری کی، تو نے اس سے زنا کیا ہے) اور اسی طرح جب ایک شخص نے دوسرے سے کہا زنیت (تو نے زنا کیا ہے) تو اس نے جواب میں کہا صدقت (تو نے سچ کہا ہے) تو حد زنا جاری نہیں کی جائے گی۔ کیونکہ یہ کلام احتمال رکھتا ہے کہ صدقت قبل ذلك (تو نے اس سے پہلے سچ کہا تھا) فلم کذبت الان (تو نے اب جھوٹ کیوں کہا) بخلاف اس صورت کے کہ کسی نے کسی شخص کو زنا کی تہمت لگائی تو تیسرے نے جواب میں کہا ہو کما قلت (وہ ایسا ہی ہے جیسا کہ تو نے کہا) تو اس تصدیق کرنیوالے پر تیسرے شخص کے اوپر حد قذف جاری کی جائے گی۔ کیونکہ کاف تشبیہ عموم کو واجب کرتا ہے ان تمام چیزوں میں جو اس سے متصف ہوتی ہوں اس لئے اس کا کنائی ہونا باطل ہے۔

تشریح

کلام میں اصل صریح ہے:۔ ماتن نے صریح و کنایہ کو بیان کرنے کے بعد فرمایا کہ کلام میں صریح اصل ہے۔ اور غیر صریح یعنی کنایہ خلاف اصل ہے۔ اس وجہ سے کہ کلام کنایہ سے سمجھنے سمجھانے میں تقصیر ہوتی ہے۔ کیونکہ کلام کنائی مقصود کی دلالت میں نیت کا محتاج ہوتا ہے جبکہ صریح میں اس کی حاجت نہیں ہے۔

صریح اور کنایہ کے مابین فرق:۔ ماتن نے فرمایا کہ ان دونوں کے درمیان جو فرق ہے وہ ان حدود اور کفارات میں ظاہر ہو جائے گا، جو شبہہ کی بناء پر ختم ہو جاتے ہیں جیسے ایک آدمی نے اقرار کیا کہ اس نے فلاں عورت کے ساتھ حرام طریقہ پر جماع کیا ہے تو اس پر زنا کی حد جاری نہ ہوگی۔ اس وجہ سے کہ حد زنا کا وجوب زنا کے اقرار کرنے پر واجب ہوتا ہے اور اس جگہ اس نے جامعت کہا ہے۔ اور جامعت کا لفظ زنا کے معنے میں صریح نہیں ہے اور احتمال ہے کہ اس نے جماع یا مباشر فاحشہ کا ارادہ کیا ہو۔ اس لئے جماع کا لفظ زنا کے معنے میں صریح نہیں رہا بلکہ کنایہ ہو گیا اور کنایہ سے حد زنا ثابت نہیں ہوتی اسلئے جامعت کے لفظ سے زنا کا اقرار کرنے پر حد زنا واجب نہ ہوگی۔

دوسری مثال:۔ ایک شخص نے دوسرے شخص کے بارے میں کہا جامعت فلانۃ تو نے فلاں اجنبیہ عورت سے جماع کیا ہے۔ تو اس کہنے والے پر حد قذف واجب نہ ہوگی جب تک وہ یہ نہ کہے کہ تو نے بدکاری کی ہے، یا یہ نہ کہے کہ تو نے زنا کیا ہے۔

تیسری مثال:۔ ایک شخص نے دوسرے کو مخاطب کر کے کہا کہ تو نے فلاں عورت سے زنا کیا ہے۔ یہ سنکر مخاطب نے کہا کہ تو نے سچ کہا ہے۔ تو اس صورت میں بھی مخاطب پر حد زنا واجب نہ ہوگی۔

Marfat.com
Marfat.com

کیونکہ اس کلام کے دو معنی ہیں (۱) تو نے سچ کہا ہے۔ یعنی اس نے زنا کا اقرار کر لیا ہو (۲) متکلم نے مخاطب سے کہا ہو کہ تو ابتک تو سچ بولا کرتا تھا، آج کیا ہوا کہ تو جھوٹ بول رہا ہے۔ اس صورت میں زنا کا اقرار نہیں بلکہ مخاطب کی جانب سے متکلم کے قول کی تردید ہوگی۔ دونوں احتمالات کی بنا پر مخاطب کے اوپر حد زنا واجب نہ ہوگی۔

ایک شخص نے دوسرے شخص کو زنا کی تہمت لگائی اور ایک تیسرے شخص نے بطور گواہی کے کہا ہو کما قلت وہ ایسا ہی ہے جیسا کہ تو نے اس کو کہا ہے تو اس صورت میں گواہ پر حد قذف جاری کی جائے گی۔ اس لئے کہ کما قلت میں حرف کاف برائے تشبیہ ہے اور کاف تشبیہ عموم کا فائدہ دیتا ہے ان تمام اشیاء میں جو اس سے متصف ہوتی ہیں اس لئے اس کا کنایہ ہونا، ختم ہونا اور صریح ہونا ثابت ہو گیا۔ حد قذف چونکہ صریح سے واجب ہوتی ہے اس لئے ھو کما قلت کہنے سے گواہ پر حد قذف جاری ہوگی۔

ثُمَّ شَرَعَ الْمُصَنِّفُ فِي التَّقْسِيمِ الرَّابِعِ فَقَالَ وَأَمَّا الْاِسْتِدْلَالُ بِعِبَارَةِ النَّصِّ فَهُوَ الْعَمَلُ بِظَاهِرِ مَا سِيْقَ الْكَلَامُ لَهُ، إِنَّمَا عَدَّ الْاِسْتِدْلَالَ مِنْ أَقْسَامِ النَّظْمِ تَسَامُحًا لِأَنَّهُ فِعْلُ الْمُسْتَدِلِّ وَالَّذِي هُوَ مِنْ أَقْسَامِ الْكِتَابِ هُوَ ذَاتُ عِبَارَةِ النَّصِّ وَمَا ثَبَتَ بِهِ هُوَ الْحُكْمُ الثَّابِتُ بِعِبَارَةِ النَّصِّ الْاِسْتِدْلَالُ هُوَ الْاِنْتِقَالُ مِنَ الْأَثَرِ إِلَى الْمُؤَثِّرِ أَوْ بِالْعَكْسِ وَا... يُرْ هُوَ الْمُرَادُ هٰهُنَا وَالنَّصُّ هُوَ عِبَارَةُ الْقُرْاٰنِ أَعَمُّ مِنْ أَنْ يَكُوْنَ نَصًّا أَوْ ظَاهِرًا أَوْ مُفَسَّرًا أَوْ خَاصًّا وَهٰذَا الْإِطْلَاقُ شَائِعٌ فِي عُرْفِ الْفُقَهَاءِ مِنْ غَيْرِ نَكِيْرٍ وَلِذَا جَاءَ فِي التَّعْرِيْفِ بِقَوْلِهِ مَا سِيْقَ الْكَلَامُ لَهُ دُوْنَ مَا سِيْقَ النَّصُّ لَهُ وَالْعَمَلُ هُوَ عَمَلُ الْمُجْتَهِدِ أَعْنِي الْاِسْتِنْبَاطَ دُوْنَ عَمَلِ الْجَوَارِحِ فَيَصِيْرُ حَاصِلُ الْمَعْنٰى وَأَمَّا انْتِقَالُ الذِّهْنِ مِنْ عِبَارَةِ الْقُرْاٰنِ إِلَى الْحُكْمِ فَهُوَ اسْتِنْبَاطُ الْمُجْتَهِدِ مِنْ ظَاهِرِ مَا سِيْقَ الْكَلَامُ لَهُ وَالْمُرَادُ مِنْ هٰذَا السَّوْقِ أَعَمُّ مِمَّا يَكُوْنُ فِي النَّصِّ فَإِنَّ السَّوْقَ فِي النَّصِّ مَا يَكُوْنُ مَقْصُوْدًا أَصْلِيًّا وَفِي عِبَارَةِ النَّصِّ مَا كَانَ مَقْصُوْدًا أَصْلِيًّا أَوْ لَا فَإِذَا تَمَسَّكَ أَحَدٌ لِإِبَاحَةِ النِّكَاحِ بِقَوْلِهِ تَعَالٰى فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ كَانَ عِبَارَةَ النَّصِّ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ نَصًّا فِيْهِ بَلْ ظَاهِرًا بِخِلَافِ الْعَدَدِ فَإِنَّهُ نَصٌّ فِيْهِ۔

ترجمہ پھر مصنفؒ نے تقسیم رابع شروع فرمائی چار فرمایا اور بہر حال استدلال بعبارۃ النص پس یہ عمل کرنا ہے اس کے ظاہر پر جس کیلئے بالقصد کلام کو لایا گیا ہے۔ مصنفؒ نے استدلال کو اقسام نظم میں بطور مسامحت شمار کیا ہے کیونکہ یہ مستدل کا فعل ہے۔ اور وہ جو کتاب کی اقسام میں داخل ہے وہ ذات عبارۃ النص ہے اور وہ چیز جو اس حکم سے ثابت ہو وہ حکم ہے جو عبارۃ النص سے ثابت ہے اور

marfat.com

Marfat.com

استدلال اثر سے مؤثر کیطرف انتقال کو کہتے ہیں اور اس کے برعکس کو بھی۔ اور اخیر ہی یہاں مراد ہے (یعنی مؤثر سے اثر کی جانب انتقال کرنا) اور نص عبارۃ القرآن کا نام ہے۔ عام ہے کہ نص ہو یا ظاہر یا مفسر یا خاص ہو اور یہ اطلاق فقہاء کی اصطلاح میں شائع ہے بغیر کسی نکیر کے۔ اسی وجہ سے تعریف میں مصنفؒ نے ماسیق الکلام لہٗ فرمایا ماسیق النص لہٗ نہیں فرمایا۔ اور عمل سے مراد مجتہد کا فعل ہے یعنی استنباط کرنا۔ اعضاء بدن کا عمل مراد نہیں ہے۔ حاصل مطلب یہ نکلا کہ عبارۃ القرآن سے ذہن کا حکم کی جانب انتقال کرنا استنباط ہے جو مجتہد ماسیق الکلام لہٗ کے ظاہر سے کرتا ہے اور اس سوق کلام سے مراد عام ہے کہ وہ نص میں ہو۔ اسلئے کہ سوق فی النص کا مطلب یہ ہے کہ جو نص کا مقصود اصلی ہو۔ اور عبارۃ النص نام ہے جو مقصود اصلی ہو یا مقصود اصلی نہ ہو۔ پس جب کسی شخص نے نکاح کی اباحت کو اللہ تعالیٰ کے اس قول سے استدلال کیا ہے کہ فانکحوا ما طاب لکم (پس تم اپنی پسندیدہ عورتوں سے نکاح کرو) تو یہ عبارۃ النص ہوگا اگرچہ آیت مذکورہ اس میں نص نہیں ہے بلکہ نص سے ظاہر ہے بخلاف بیان تعداد نکاح کے کہ یہ آیت اس مسئلہ میں نص ہے۔

تشریح **چوتھی تقسیم کا بیان:**۔ اس تقسیم میں چار اقسام کو ذکر فرمایا ہے۔ اول: عبارۃ النص سے استدلال کرنا۔ دوم: اشارۃ النص سے استدلال کرنا۔ سوم: جو حکم دلالۃ النص سے ثابت ہو اس سے استدلال کرنا۔ چہارم: اقتضاء النص سے جو حکم ثابت ہو اس سے استدلال کرنا۔

عبارۃ النص سے استدلال یعنی قرآن مجید کی عبارت کو دلیل کے طور پر پیش کرنا اور اس کے ظاہر پر عمل کرنا جس کیلئے کلام کو لایا گیا ہے، انما عد الاستدلال الخ۔ سوال یہ ہے کہ استدلال کو نظم کی قسموں میں شمار کرنا جائز نہیں ہے اس لئے کہ استدلال دو طرح کے ہوتے ہیں۔ ذہن کا اثر سے مؤثر کی جانب توجہ کرنا جیسے دھواں دیکھ کر آگ کی جانب عقل کا منتقل ہونا۔ اس کا دوسرا نام استدلال من المعلول الی العلۃ ہے۔ کیونکہ مذکورہ بالا مثال میں دھواں معلول ہے اور آگ اس کی علت ہے۔ اور معلول کو دیکھ کر علت پر استدلال کیا گیا ہے۔ استدلال کا دوسرا طریقہ مؤثر سے اثر کی جانب ذہن کا منتقل ہونا۔ مذکورہ بالا مثال میں آگ کو دیکھ کر دھویں کی جانب عقل کا منتقل ہونا۔ اس کو استدلال من العلۃ الی المعلول کہا جاتا ہے۔ اس میں آگ کو دیکھ کر دھویں کے وجود پر استدلال کیا جاتا ہے۔ اس مقام پر استدلال کی یہ دوسری قسم مراد ہے۔ کیونکہ مجتہد دلائل سے احکام کو ثابت کرتا ہے اور یہ بات دلیل سے حکم کیطرف منتقل ہونے میں حاصل ہوتی ہے معلوم ہوا اس جگہ یہی دوسری قسم مراد لی گئی ہے۔ اور دلائل سے احکام کا اثبات مجتہد کا کام ہے اور مجتہد کا فعل از قسم نظم نہیں ہے اس لئے استدلال کو نظم کی قسموں میں ذکر کرنا بھی درست نہیں ہے۔ اسی مفہوم کو مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ استدلال کو نظم کے اقسام میں مسامحۃً شمار کیا گیا ہے۔ اسوجہ سے استدلال مجتہد کا فعل ہے اور قسم جس کا تعلق کتاب اللہ سے ہے وہ بنفسہٖ عبارۃ النص ہے۔

Marfat.com

اور اس سے ثابت شدہ حکم کو حکم ثابت بعبارۃ النص کہتے ہیں۔

جواب اس کا یہ دیا گیا ہے کہ اس جگہ مصنفؒ نے استدلال کو مجازاً نظم کی اقسام میں شمار کیا ہے۔ اسی وجہ سے مجتہد کا فعل بھی تو نظم کیطرف ہوتا ہے اس لئے مجازاً اس استدلال کو نظم کی قسموں میں شمار کیا گیا ہے۔

شارحؒ نے کہا: اس جگہ نص سے وہ نص مراد نہیں ہے جس کو متقابلات میں ذکر کیا گیا ہے۔ اس جگہ نص بول کر الفاظِ قرآن اور قرآن مجید کی عبارت مراد ہے۔ اور الفاظِ قرآن خواہ بصورت نص ہوں یا بصورت ظاہر ہوں اور چاہے وہ مفسّر کی صورت میں ہوں اور نص بول کر قرآن کے الفاظ مراد لینا حضرات فقہاء کی اصطلاح میں بہت مشہور بات ہے۔ اور نص سے چونکہ الفاظ قرآن مراد لئے گئے ہیں۔ اس وجہ سے اس کی تعریف ماسیق الکلام لاجلہ سے کی گئی ہے، اور ماسیق النص لاجلہ نہیں کیا گیا ہے۔ اور عمل سے مجتہد کا عمل مراد ہے۔ یعنی شریعت کے اصول کے ذریعہ شرعی مسائل کا استنباط کرنا۔ یہاں جسم کے اعضاء کا فعل وعمل مراد نہیں ہے۔

شارحؒ نے فرمایا: ماسیق الکلام لہٗ میں سوق کے معنیٰ عام ہیں، ایک سوق نص میں ہوتا ہے وہ مقصود ہوتا ہے۔ دوسرا سوق عبارۃ النص میں ہوتا ہے۔ وہ اگرچہ مقصود تو ہوتا ہے مگر مقصود اصلی ہو یا غیر اصلی دونوں کو شامل ہے۔ جیسے کسی نے نکاح کو جائز اور مباح ثابت کرنے کیلئے قرآن کی عبارت فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ سے استدلال کیا تو اس کو عبارۃ النص کہیں گے۔ اسی لئے اس سے اباحت نکاح کا بیان اگرچہ مقصود اصلی نہیں ہے مگر مقصود تو بہر حال ہے۔ اباحت نکاح کے باب میں یہ قول ظاہر ہوگا نہ کہ نص۔ البتہ اس آیت میں چونکہ عدد کا بیان کرنا مقصود اصلی ہے۔ اس لئے بیانِ عدد میں یہ آیت نص ہوگی۔

وَاَمَّا الاستدلالُ باشارةِ النصِّ فهُوَ العَمَلُ بِمَا ثبتَ بنظمهِ لغةً لكنَّهُ غيرُ مقصودٍ وَلاسيقَ لهُ النصُّ وَليسَ بظاهرٍ مِنْ كلِّ وجهٍ فقولُهُ بنظمهِ شاملٌ للعبارةِ وَالاشارةِ وَلكن تخرجُ بهِ دلالةُ النصِّ لانهُ ليسَ بثابتٍ بالنظمِ بَلْ بمعنى النظمِ وَقولُهُ لغةً يخرجُ بهِ المقتضى لانهُ ليسَ بثابتٍ لغةً بَلْ شرعًا او عقلًا وقولُهُ لكنّهُ غيرُ مقصودٍ ولاسيقَ لهُ النصُّ تخرجُ بهِ العبارةُ لانها مقصودةٌ مسوقةٌ وقولُهُ ليس بظاهرٍ مِنْ كلِّ وجهٍ زيادةُ تاكيدٍ في اخراجِ العبارةِ وَتوضيحٌ للتعريفِ وَاِنْ لَمْ يكُنْ محتاجًا اليهِ يعني انهُ ظاهرٌ مِنْ وجهٍ دُونَ وجهٍ كَمَا اِذا راى انسانٌ انسانًا بقصدِ نظرةٍ وَمَعَ ذٰلكَ يرى من كانَ عَنْ يمينهِ وشمالهِ بموقِ عينهِ مِنْ غيرِ التفاتٍ وقصدٍ فالاولُ بمنزلةِ العبارةِ وَالثاني بمنزلةِ الاشارةِ

marfat.com

Marfat.com

كقوله تعالى وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ مثالٌ للعبارة والاشارة معًا وضمير هُنَّ راجعٌ الى الوالدات المذكورة في قوله تعالى وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ اَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ فان كان المراد به ايجاب نفقتها وكسوتها لاجل انها زوجته ومنكوحته فلا مضايقة فيه وان كان لاجل انها مرضعة لولده يحمل على انهن مطلقات منقضية عدتهن وعلى كل تقدير سيق لاثبات النفقة وفيه اشارة الى ان النسب الى الآباء لان المعنى وعلى الذي وُلِدَ الولد لاجله رزق الوالدات وكسوتهن فالنسبة اليه بلام الاختصاص يعرف به ان الاب هو الذي اختص بهذه النسبة بخلاف لفظ الوالد والاب فانه لا يدل على هذا المعنى اذ ليس فيه لام الاختصاص وكذا يشير هذا الى ان للاب حق التملك في مال ولده عند الحاجة لانه مملوكه والى انه لا يشارك الوالد احدٌ في نفقة ولده كما لا يشاركه في هذه النسبة احدٌ على ما فصلنا كل ذلك في التفسير الاحمدى۔

ترجمہ

اور بہرحال اشارۃ النص سے استدلال تو وہ عمل کرنا ہے جو نظم قرآن سے ثابت ہو باعتبار لغت کے لیکن وہ عبارت کا مقصود نہیں ہوتا اور نہ اس کے لئے کلام ہی لایا جاتا ہے اور وہ معنے پورے طور پر ظاہر بھی نہیں ہوتے۔ پس مصنف کا قول "بنظمہ" عبارۃ النص، اشارۃ النص دونوں کو شامل ہے مگر اس سے دلالۃ النص خارج ہوگیا کیونکہ وہ نظم نص سے ثابت نہیں ہوتا، بلکہ معنیٰ نظم سے ثابت ہوتا ہے اور اس کا قول "لغۃ" اس قید سے اقتضاء النص خارج ہوگیا۔ کیونکہ مقتضیٰ لغۃً ثابت نہیں ہوتا بلکہ وہ شرعًا یا عقلًا ثابت ہوتا ہے اور اس کا قول "لکنہ غیر مقصود" "ولا سیق لہ النص" ان دونوں قیود سے عبارۃ النص خارج ہوگئی۔ اس لئے کہ عبارۃ النص کلام کا مقصود ہوتا ہے اور اس کے لئے کلام لایا جاتا ہے اور اس کا قول "لیس بظاہر من کل وجہ" کی قید سے کسی چیز کو خارج کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ مزید تاکید کیلئے اضافہ کیا گیا ہے اور تعریف کی توضیح مقصود ہے اگرچہ اس کی احتیاج نہ تھی یعنی یہ کہ وہ من وجہ ظاہر اور من وجہ ظاہر نہ ہو جیسے جب ایک شخص نے کسی انسان کو قصدًا اپنی نظر سے دیکھا اور اس کے ساتھ ساتھ اس شخص کو بھی دیکھ لیتا ہے جو اس کی داہنی جانب یا بائیں جانب میں ہو اپنی آنکھ کے کناروں سے بغیر نگاہ پھیرے اور بغیر کسی قصد وارادہ کے دیکھ لیتا ہے۔ شخص اول بمنزلہ عبارت کے ہے دوسرا اشارہ کے درجہ میں ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا قول وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ یعنی باپ پر ان کے کھلانے اور پہنانے کی ذمہ داری ہے۔ یہ عبارۃ النص اور اشارۃ النص دونوں کی مثال ہے۔ اور ہُنَّ ضمیر والدات کیطرف راجع ہے جن کا ذکر اللہ تعالیٰ کے اس قول میں ہے وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ اَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ (مائیں اپنی

marfat.com
Marfat.com

اولاد کو دو سال مکمل دودھ پلائیں) پس اگر اس آیت سے مراد بیوی کا نفقہ اور کپڑا واجب کرنا ہے اس وجہ سے کہ وہ اس کی بیوی اور منکوحہ ہے تو اس میں کوئی حرج کی بات نہیں ہے۔ اور اگر یہ نفقہ اور کپڑا اس وجہ سے ہے کہ عورت اس کے بچے کی مرضعہ ہے تو اس پر حمل کیا جائیگا کہ یہ عورتیں (جن کا حکم بیان کیا گیا ہے) مطلقہ ہیں اور اپنی عدت پوری کر رہی ہیں۔ بہرحال ہر صورت میں آیت نفقہ کو ثابت کرنے کے لئے لائی گئی ہے۔ اور اس میں اشارہ اس بات کیطرف ہے کہ بچے کا نسب آباء کیطرف ثابت ہے۔ اس وجہ سے کہ معنے یہ ہیں کہ اس شخص پر جس کیوجہ سے بچہ پیدا ہوا ہے۔ ماؤں کا رزق اور ان کا کپڑا واجب ہے۔ پس لام اختصاص سے اس کیطرف نسبت کرنے سے معلوم ہوا کہ اب (باپ) وہ شخص ہے جو اس نسبت کے ساتھ مخصوص ہے۔
بخلاف لفظ والد اور لفظ اب کے، کیونکہ یہ دونوں اس اختصاص پر دلالت نہیں کرتے۔ کیونکہ اس میں لام اختصاص میں داخل نہیں ہے۔ اسی طرح یہ اختصاص اس طرف بھی اشارہ کرتا ہے کہ لڑکے کے مال میں حق تملیک باپ ہی کو حاصل ہے حاجت کے وقت۔ اس وجہ سے کہ بچہ اس کا مملوک ہے، اور اس طرف بھی اشارہ کرتا ہے کہ لڑکے کے نفقہ میں کوئی شخص باپ کا شریک بھی نہیں ہے، جس طرف اس نسبت میں باپ کے ساتھ دوسرا شریک نہیں ہے جیسا کہ ہم نے اس کی تفصیل اپنی کتاب تفسیر احمدی میں کر دی ہے۔

تشریح

چوتھی تقسیم کی دوسری قسم:۔ اس کا نام استدلال باشارۃ النص ہے۔ یعنی اشارۃ النص سے استدلال کرنے کا مطلب یہ ہے کہ نص کے اشارہ کو دلیل بنانا یعنی جو بات لفظ قرآن سے لغۃً ثابت ہو۔ اس پر عمل کرنا۔ مگر الفاظ قرآن سے جو لغۃً ثابت ہو وہ مقصود نہ ہو۔ نہ اس کو بیان کرنے کیلئے نص کو لایا گیا ہو اور وہ پورے طور پر ظاہر بھی نہ ہوں۔
شارح نے فرمایا: ماتن کا قول بنظمہ دونوں کو شامل ہے۔ یعنی عبارت النص کو بھی اور اشارۃ النص کو بھی۔ کیونکہ نظم نص پر دونوں قسموں میں عمل کیا جاتا ہے مگر دلالۃ النص سے استدلال کرنا اس سے خارج ہے کیونکہ دلالت کا تعلق نظم کے بجائے معنیٔ نظم سے ہوتا ہے۔ اسی طرح لغۃً کی قید کیوجہ سے اقتضاء النص خارج ہو گیا اسلئے کہ اقتضاء النص لغۃً سے ثابت نہیں ہوتا۔ اسی طرح مصنف کی ولکنہ غیر مقصود ولا سیق لہ النص کی قید کیوجہ سے تعریف سے عبارۃ النص نکل گئی اسوجہ سے کہ عبارۃ النص مقصود ہوتی ہے اور نص کو اس کے بیان کرنے کیلئے لایا بھی جاتا ہے۔ اور ولیس بظاہر من کل وجہ کی قید عبارۃ النص کو خارج کرنے اور مزید وضاحت کیلئے لائی گئی ہے مگر اس عبارت کے لانے کی ضرورت نہیں تھی۔
حاصل کلام یہ نکلا کہ نظم نص سے جو حکم لغۃً ثابت ہوتا ہے یعنی اشارۃ النص تو وہ من بعض الوجوہ ظاہر اور بعض وجوہ سے غیر ظاہر ہوتا ہے اور عبارۃ النص کا جہاں تک تعلق ہے تو وہ من کل وجہ ظاہر ہوتا ہے۔
عبارۃ النص اور اشارۃ النص کی مثال حسیات میں یہ ہے کہ ایک شخص نے بالقصد آنکھ سے دوسرے شخص

marfat.com
Marfat.com

کو دیکھا تو اس کے ساتھ بغیر ارادہ کے آنکھ کے کناروں سے داہنی اور بائیں جانب کے لوگ بھی نظر میں آگئے تو جس شخص کو بالارادہ آنکھ سے دیکھا ہے وہ عبارۃ النص کے درجہ میں ہے اور جن لوگوں کو آنکھ کے کناروں سے دیکھ لیا ہے وہ بدرجہ اشارۃ النص کے ہیں۔

احکام میں دونوں کی مثال:۔ باری تعالیٰ کا قول ہے وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ کا مطلب یہ ہے والدات کا نفقہ اوران کا کپڑا مولودلہ یعنی باپ کے ذمہ واجب ہے۔ آیت میں ھن ضمیر والدات کی جانب راجع ہے جس کا ذکر اس آیت میں کیا گیا ہے کہ وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ میں مذکور ہے۔

شارح نے فرمایا: اس آیت کے بموجب شوہر پر بیوی کا نفقہ اور کپڑا واجب ہے۔ اس لئے کہ وہ اس کی بیوی ہے اور منکوحہ ہے۔ تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے اس لئے کہ شوہر پر اپنی بیوی کا نفقہ اور کپڑا دونوں واجب ہیں۔ اور اگر بیوی کیلئے نفقہ وکسوہ کا وجوب اس وجہ سے ہو کہ وہ اس کی اولاد کو دودھ پلاتی ہے تو اسکو عورت کے مطلقہ ہونے پر محمول کیا جائیگا جن کی عدت گذر چکی ہے اور شوہر نے اس عورت کو اپنے بچے کے دودھ پلانے کیلئے اجرت پر مقرر کر رکھا ہے۔

حاصل یہ نکلا کہ والدات (ماؤں) کا نفقہ اور کپڑا بیوی ہونے کی وجہ سے ہو ... ... نیکی وجہ سے ہو، دونوں صورتوں میں باری تعالیٰ کا یہ قول نفقہ کو ثابت کرنے کیلئے لایا گیا ہے۔ اس لئے نفقہ کے اثبات میں یہ آیت عبارۃ النص کے درجہ میں ہے اور اسی آیت سے اشارۃ النص کے ذریعہ یہ بات بھی ثابت ہے کہ اولاد کا نسب آباء کی جانب منسوب ہوتا ہے اس لئے کہ آیت کے معنیٰ ہیں وَعَلَى الَّذِي وَلَدَ الْوَلَدَ لِاَجْلِهٖ رِزْقُ الْوَالِدَاتِ وَكِسْوَتُهُنَّ اور اس شخص کے ذمہ جس کی وجہ سے بچہ پیدا ہوا اس لڑکے کی والدہ کا نفقہ اور کپڑا مولود لہٗ کے ذمہ واجب ہے۔ مولود لہٗ کے لفظ سے یہ مسئلہ بھی واضح ہوا کہ باپ ہی اس نسبت کے لئے خاص ہے اور لڑکے کا نسب باپ ہی کی جانب منسوب ہوگا۔

اس کے برخلاف فرض کیجئے کہ باپ قریش میں سے ہو اور اس کی ماں عجمی ہو تو بچہ قریشی شمار ہوگا اور قریشی ہونیکے احکام اس پر عائد کئے جائیں گے جیسے بچہ کے کفو کا مسئلہ، یا امامت وغیرہ کے مسائل۔

ایک اعتراض یہ ہے کہ آیت وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ اور تمہارے لئے ترکہ میں سے نصف حصہ ہے (جو تمہاری بیویاں چھوڑ کر مرجائیں اگر ان کی اولاد نہ ہو) اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ اولاد کی نسبت ماں کی جانب ہوتی ہے؟

اس اعتراض کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ آیت میں لفظ لھن مذکور ہے اور لھن کا لام اپنی حقیقت پر نہیں ہے یعنی ملک کیلئے نہیں ہے بلکہ برائے ملابست ہے۔ اس لئے کہ ماں سے بچہ کا نسب بالاجماع ثابت نہیں ہے۔ البتہ اس آیت سے اشارۃ النص کے ذریعہ یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ بوقت ضرورت باپ کو اس کا حق

Marfat.com

حاصل ہے کہ وہ اپنے لڑکے کے مال کا مالک ہو اور اس میں تصرف کر سکتا ہے۔ اس وجہ سے مولود لہ میں لام برائے ملک ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ بچہ باپ کی ملک ہے اور بچہ اس کا مملوک ہے مگر چونکہ حقیقۃً بچہ باپ کا مملوک نہیں ہوتا۔ اس لئے دلیل پر بقدر امکان عمل کرنے کیلئے اس کے اثر کو اس پر باقی رکھا گیا ہے کہ ضرورت کے وقت باپ بیٹے کے مال کا مالک ہو جائے۔

البتہ ضرورتیں دو طرح کی ہوتی ہیں۔ اول ضرورت کاملہ کہلاتی ہے۔ زندگی باقی رکھنے کی ضرورت سے کھانے پینے کی ضرورت میں اپنے بچہ کے مال میں خرچ کر سکتا ہے۔ دوسری ضرورت ناقصہ ہے۔ جیسے بیٹے کی باندی سے باپ کا جماع کرنا، اور ام ولد بنالینا۔ اس ضرورت میں باپ کے مال کا ضمان دیگا مگر تصرف کرنیکا مجاز بہرحال ہے۔ نیز بطریق اشارۃ النص یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اولاد کے نفقہ کے باب میں باپ تنہا ذمہ دار ہوتا ہے۔ دوسرا کوئی اس کے ساتھ اس ذمہ داری میں شریک نہیں ہے کیونکہ نسب میں باپ کے ساتھ دوسرا کوئی شریک نہیں۔ تو جب نسب میں باپ کے ساتھ دوسرا کوئی شریک نہیں تو اس کے حکم یعنی انفاق علی الاولاد میں بھی دوسرا کوئی شریک نہ ہوگا۔ اس کی پوری تفصیل تفسیر احمدی میں ملاحظہ فرمائیں۔

وَهُمَا سَوَاءٌ فِي اِيْجَابِ الْحُكْمِ اِلَّا اَنَّ الْاَوَّلَ اَحَقُّ عِنْدَ التَّعَارُضِ يَعْنِي اَنَّ كُلًّا مِنَ الْعِبَارَةِ وَالْاِشَارَةِ قَطْعِيُّ الدَّلَالَةِ عَلَى الْمُرَادِ لٰكِنْ تَرَجُّحُ الْعِبَارَةِ عَلَى الْاِشَارَةِ وَقْتَ التَّعَارُضِ مِثَالُهُ قَوْلُهُ فِي حَقِّ النِّسَاءِ اِنَّهُنَّ نَاقِصَاتُ عَقْلٍ وَدِيْنٍ قُلْنَ وَمَا نُقْصَانُ عَقْلِنَا وَدِيْنِنَا قَالَ اَلَيْسَ شَهَادَةُ النِّسَاءِ مِثْلَ نِصْفِ شَهَادَةِ الرِّجَالِ قُلْنَ بَلٰى قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ تَقْعُدُ اِحْدٰىكُنَّ شَطْرَ دَهْرِهَا فِي قَعْرِ بَيْتِهَا لَا تَصُوْمُ وَلَا تُصَلِّي قُلْنَ بَلٰى قَالَ فَذٰلِكَ مِنْ نُقْصَانِ دِيْنِهَا الْحَدِيْثَ وَاِنْ كَانَ مَسُوْقًا لِنُقْصَانِ دِيْنِهِنَّ لٰكِنَّهُ يُفْهَمُ مِنْهُ اِشَارَةٌ اِلٰى اَنَّ اَكْثَرَ الْحَيْضِ خَمْسَةَ عَشَرَ يَوْمًا لِاَنَّ لَفْظَ الشَّطْرِ مَوْضُوْعٌ لِلنِّصْفِ فِي اَصْلِ اللُّغَةِ وَبِهِ تَمَسَّكَ الشَّافِعِيُّ فِي اَنَّ اَكْثَرَ الْحَيْضِ خَمْسَةَ عَشَرَ يَوْمًا وَلٰكِنَّهُ مُعَارِضٌ بِمَا رُوِيَ اَنَّهُ قَالَ اَقَلُّ الْحَيْضِ لِلْجَارِيَةِ الْبِكْرِ وَالثَّيِّبِ ثَلٰثَةُ اَيَّامٍ وَلَيَالِيْهِنَّ وَاَكْثَرُهُ عَشَرَةُ اَيَّامٍ لِاَنَّهُ عِبَارَةٌ فِي هٰذَا الْمَعْنٰى فَرُجِّحَتْ عَلَى الْاِشَارَةِ۔

ترجمہ اور وہ دونوں حکم کے واجب کرنے میں برابر ہیں۔ البتہ تعارض کے وقت اول (عبارت) زیادہ حق رکھتی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ عبارۃ النص اور اشارۃ النص میں ہر ایک معنیٰ مرادی پر قطعی الدلالۃ ہیں لیکن تعارض واقع ہونے کے وقت عبارۃ النص کو اشارۃ النص پر ترجیح حاصل ہے اس کی مثال آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان مبارک ہے جو عورتوں کے بارے میں ہے۔ بیشک وہ ناقص عقل اور ناقص

marfat.com
Marfat.com

دین والی ہیں تو عورتوں نے دریافت فرمایا ہماری عقل و دین کا نقصان کیا ہے تو رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔ کیا عورتوں کی شہادت مردوں کی شہادت کے نصف کے مانند نہیں ہے۔ عورتوں نے جواب دیا ہاں یا رسول اللہ۔ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا پس یہ ان کے عقل کا نقصان ہے۔ پھر حضور نے ارشاد فرمایا تم میں سے ہر ایک نصف ماہ گھر کے اندر بیٹھی رہتی ہے نہ روزہ رکھتی ہے اور نہ نماز پڑھتی ہے۔ عورتوں نے جواب دیا۔ ہاں یا رسول اللہ۔ تو آنحضورؐ نے ارشاد فرمایا یہ ان کے دین کا نقصان ہے۔ پس یہ حدیث اگرچہ ان کے دین کے نقصان کو بیان کرنے کیلئے لائی گئی ہے لیکن اس سے اشارۃً یہ بھی سمجھا جاتا ہے کہ اکثر مدت حیض پندرہ دن ہے کیونکہ لفظ شطر لغت میں نصف کے معنے کیلئے وضع کیا گیا ہے اور امام شافعیؒ نے اسی سے استدلال فرمایا ہے کہ اکثر مدت حیض پندرہ دن ہے لیکن یہ حدیث اس روایت کے معارض ہے کہ جناب رسول اکرم صلے اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا اقل مدت حیض باکرہ اور ثیبہ کیلئے تین دن اور ان کی راتیں ہیں۔ اور اکثر مدت دس دن ہیں اور یہ حدیث ان معنے میں عبارۃ النص ہے لہٰذا اشارۃ النص پر راجح قرار دی جائے گی۔

تشریح ماتن نے فرمایا کہ وہ دونوں یعنی عبارۃ النص اور اشارۃ النص مساوی ہیں کہ ان سے جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ قطعی ہوتا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک اپنی مراد پر قطعی طور پر دلالت کرتا ہے جس میں کسی شبہ کی گنجائش نہیں ہوتی۔ البتہ اگر دونوں میں تعارض واقع ہو تو عبارۃ النص کو اشارۃ النص پر ترجیح دیں گے۔ اس لئے جو حکم عبارۃ النص سے ثابت ہوتا ہے وہ مقصود ہوتا ہے اور اس کو ثابت کرنے کیلئے کلام کو لایا جاتا ہے۔ اس کے برخلاف اشارۃ النص ہے کہ جو حکم اشارۃ النص سے ثابت ہو وہ مقصود نہیں ہوتا اور نہ اس کو بیان کرنے کیلئے کلام کو لایا جاتا ہے۔ اس لئے جو حکم عبارت النص سے ثابت ہوگا وہ اقوی ہوگا اور حکم اشارۃ النص سے ثابت ہوگا وہ غیر اقوی ہوگا یعنی اس درجہ کا نہ ہوگا۔ اور تعارض کیوقت اقوی کو غیر اقوی پر ترجیح دی جاتی ہے۔ اس لئے عبارۃ النص کو اشارۃ النص پر ترجیح حاصل ہے۔

مثال: آنحضور صلی اللہ تعالے علیہ وسلم نے عورتوں کے بارے میں ارشاد فرمایا ہے کہ عورتیں دین اور عقل میں دو حیثیت سے کمزور اور ناقص ہوتی ہیں۔ جب عورتوں نے آپؐ سے دریافت کیا کہ ہمارے دین اور ہماری عقل کا نقصان کیا ہے؟ تو آپؐ نے جواب میں فرمایا کہ عورتوں کی گواہی مردوں کی نصف گواہی کے برابر ہوتی ہے جو ان کے ناقص ہونیکی علامت ہے اور مہینہ میں نصف ماہ نماز و روزہ کے قابل نہیں رہتیں جو ان کے دین کے ناقص ہونیکی علامت ہے۔ یہ حدیث متکلم فیہ ضرور ہے۔ مگر بہر حال حدیث ہے جس سے عورتوں کے دین کے نقصان کا حکم ثابت ہوتا ہے اور اس حدیث سے بطور اشارۃ النص کے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ حیض کی اکثر مدت پندرہ یوم ہے۔ اسلئے کہ حدیث میں شطر کا لفظ مذکور ہے۔

Marfat.com

جس کے معنی نصف کے ہیں چنانچہ سیدنا امام شافعیؒ نے اس حدیث سے اس بات پر استدلال قائم فرمایا ہے کہ حیض کی اکثر مدت پندرہ یوم ہے۔ مگر چونکہ یہ حدیث دوسری حدیث کے معارض ہے جس میں آپ نے ارشاد فرمایا "اقل الحیض للجاریۃ البکر والثیب ثلاثۃ ایام ولیالیهن واکثرہ عشرۃ ایام۔ اس حدیث کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ عورت کی اکثر مدت حیض کی دس دن ہے۔

بہر حال پہلی حدیث سے بطریق اشارۃ النص معلوم ہوا کہ اکثر مدت حیض پندرہ یوم۔ اور دوسری حدیث کی عبارت سے معلوم ہوا کہ اکثر مدت حیض کی دس یوم ہے۔ اور عبارت النص سے جو حکم ثابت ہو وہ اقوی ہوتا ہے اور جو حکم اشارۃ النص سے ثابت ہو وہ غیر اقوی ہے۔ اور اقوی کو غیر اقوی پر ترجیح حاصل ہوتی ہے لہٰذا پندرہ دن والی حدیث مرجوح اور دس دن والی حدیث راجح ہوگی۔

وللاشارۃ عموم کما للعبارۃ لان کلا منهما ثابت بنفس النظم فیحتمل ان یکون کل منهما خاصا وان یکون عاما مخصوص البعض وغیرہ ومثال الاشارۃ المخصوص البعض قولہ تع ولا تقولوا لمن یقتل فی سبیل اللہ اموات فانہ سیق لعلو درجات الشہداء ولکنہ یفهم منہ اشارۃ الی ان لا یصلی علیہ لانہ حی والحی لا یصلی علیہ ثم خص منہ حمزۃ رضی فانہ صلی علیہ سبعین صلوۃ وھذا کلہ علی رأی الشافعی واما علی رأینا فمثالہ ما قیل انہ خص من عموم قولہ تع وعلی المولود لہ الأیۃ وطی الاب جاریۃ ولدہ فانہ لا یحل حتی وجبت علیہ قیمتها علی ما عرف۔

ترجمہ اور اشارۃ النص کے بھی اسی طرح عموم ہے جس طرح عبارۃ النص کیلئے ہے۔ کیونکہ دونوں ہی نفس نظم سے ثابت ہوئی ہیں لہٰذا احتمال رکھتی ہیں کہ دونوں خاص ہوں اور یہ کہ دونوں عام مخصوص منہ البعض وغیرہ ہوں۔ اشارۃ النص مخصوص منہ البعض کی مثال اللہ تعالیٰ کا قول ہے "ولا تقولوا لمن یقتل فی سبیل اللہ اموات" اور تم اس شخص کو جو اللہ تعالیٰ کی راہ میں قتل کیا گیا مردہ مت کہو کیونکہ یہ آیت کریمہ شہداء کے بلند مقام کو بیان کرنے کے لئے لائی گئی ہے لیکن اس سے اشارۃ یہ سمجھا جاتا ہے کہ ان پر نماز جنازہ نہ پڑھی جائے کیونکہ شہید زندہ ہے۔ اور زندہ پر نماز نہیں پڑھی جاتی۔ پھر اس مفہوم عام سے حضرت حمزہؓ کو خاص کر لیا گیا۔ کیونکہ ان پر نماز جنازہ ستر مرتبہ پڑھی گئی۔ یہ پورا بیان امام شافعیؒ کی رائے پر ہے اور بہر حال ہماری رائے پر تو اس کی مثال وہ ہے جو کہا گیا ہے کہ اس کو خاص کیا گیا ہے باری تعالیٰ کے قول عام سے وہ یہ ہے وعلی المولود لہ یعنی باپ کا اپنے لڑکے کی باندی سے وطی کرنا چنانچہ پس یہ حلال نہیں ہے حتی کہ باپ پر باندی کی قیمت واجب نہ ہو جائے جیسا کہ مشہور ہے۔

marfat.com

Marfat.com

تشریح

اشارة النص ۔ عبارة النص کیطرح اشارة النص میں بھی عموم ہوتا ہے۔ کیونکہ دونوں نظم نص سے ثابت ہوتے ہیں۔ اور عموم وخصوص نظم کے عوارض میں سے ہیں۔ اسلئے دونوں یعنی اشارة النص اور عبارة النص میں عموم وخصوص دونوں کا احتمال ہوتا ہے، پھر اس کے ساتھ عام خص عنہ البعض اور عام لم یخص عنہ شئ میں سے دونوں کا بھی احتمال ہوتا ہے۔

قاضی ابوزید نے کہا ہے کہ ماثبت باشارة النص فلایجری فیہ العموم جو چیز اشارة النص سے ثابت ہوتی ہے اس کے اندر عموم کا احتمال نہیں ہوا کرتا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ عموم اس میں ہوتا ہے جس کے بیان کیلئے نص کو لایا گیا ہے اور اشارة النص کو بیان کرنے کیلئے نص کو لایا نہیں جاتا۔ اور جب اشارة النص میں عموم نہیں پایا جاتا تو عام خص عنہ البعض بھی نہ پایا جائے گا کیونکہ عام خص عنہ البعض عام کی فرع ہے۔ جب اصل نہیں پایا جاتا تو فرع کیوں کر نہیں پائی جائے گی۔

شارح علیہ الرحمہ نے اپنے بیان کی دلیل میں فرمایا کہ جو حکم اشارة النص سے ثابت ہو اور اس میں عموم پایا جاتا ہو اور اس سے بعض افراد کو خاص کر لیا گیا ہو۔ اس کی مثال وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ "جو لوگ اللہ کے راستے میں قتل کر دیئے گئے ہیں انکو مردہ مت کہو" یہ آیت اپنی عبارت سے شہداء کے عالی مرتبہ ہونے پر دال ہے۔ اور دلالة النص سے اس پر دال ہے کہ شہداء پر نماز جنازہ بھی نہ پڑھی جائے کیونکہ قرآن میں شہید کو زندہ کہا گیا ہے اور کسی زندہ شخص پر نماز جنازہ نہیں پڑھی جاتی۔

بہرحال آیت سے ثابت شدہ یہ حکم عام ہے مگر اس حکم عام سے حضرت امیر حمزہ رضی اللہ عنہ کو خاص کر لیا گیا ہے کیوں کہ ان پر تقریباً ستر بار نماز جنازہ پڑھی گئی ہے۔ بقول شارح عام خص عنہ البعض کی یہ مثال امام شافعیؒ کے نزدیک ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ تلوار نے مرنیوالے کے تمام گناہوں کو ختم کر دیا ہے۔ اس لئے شہید پر نماز جنازہ نہ پڑھی جائے گی۔ مگر احناف اس کی مثال میں فرماتے ہیں "وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ" مولود لہ کے ذمہ عورتوں کا نفقہ وکپڑا واجب ہے۔ اس آیت سے بطریق اشارة النص یہ ثابت ہوتا ہے کہ بیٹے کے مال میں باپ کے مالک ہونے اور اس کے مال میں تصرف کرنیکا پورا حق حاصل ہے مگر اس عموم سے باندی کو خاص کر لیا گیا ہے۔ اس لئے باپ اپنے بیٹے کی باندی سے جماع کا تصرف نہیں کر سکتا۔ اور باپ کے لئے اپنے لڑکے کی باندی سے وطی کرنا اس وقت تک جائز نہ ہوگا جب تک کہ اس باندی کی قیمت باپ پر واجب نہ ہو جائے۔

وَأَمَّا الثَّابِتُ بِدَلَالَةِ النَّصِّ فَمَا ثَبَتَ بِمَعْنَى النَّصِّ لُغَةً لَا اجْتِهَادًا اَعَدَلَ هٰهُنَا عَنْ طَرِيقِ الْعِبَارَةِ وَالْإِشَارَةِ وَكَانَ يَنْبَغِي أَنْ يَقُولَ أَمَّا الْاِسْتِدْلَالُ بِدَلَالَةِ النَّصِّ فَالْعَمَلُ بِمَا ثَبَتَ لٰكِنْ هٰذِهٖ مُسَامَحَةٌ قَدِيْمَةٌ مِنْ فَخْرِ الْإِسْلَامِ حَيْثُ يَذْكُرُ

Marfat.com

تارۃً الاستدلال والوقوف وھو فعل المجتھد وتارۃً العبارۃ والاشارۃ وھو من اقسام النظم حقیقۃً وتارۃً الثابت بالعبارۃ والاشارۃ وھو من صفات الحکم ولا ضیر فیہ بعد وضوح المقصود وعلٰی کل تقدیر خرجت من قولہ بمعنی النص العبارۃ والاشارۃ ولیس المراد بہ معناہ اللغوی الموضوع لہ بل معناہ الالتزامی کالایلام من التافیف وقولہ لغۃً تمیز عن معنی النص ویخرج بہ الاقتضاء والمحذوف لانھما ثابتان شرعًا او عقلا وقولہ لا اجتھادًا تاکید لقولہ لغۃً وفیہ رد علٰی من زعم ان دلالۃ النص ھو القیاس لکنہ خفی والدلالۃ جلی وکیف یکون ھذا والقیاس ظنی لا یقف علیہ الا المجتھد والدلالۃ قطعیۃ یعرفھا کل من اھل اللسان وایضا کانت ھی مشروعۃ قبل شرع القیاس ولا ینکرھا منکر والقیاس۔

ترجمہ

اور بہر حال ثابت بدلالۃ النص پس وہ چیز جو معنیٔ نص سے لغۃً ثابت ہو نہ کہ مجتہد کے اجتہاد سے۔ مصنف نے دلالۃ النص کی تعریف عبارۃ النص و اشارۃ النص کے طریقہ پر نہیں فرمائی۔ اس کو چھوڑ دیا ہے۔ مناسب تھا کہ یوں فرماتے اما الاستدلال بدلالۃ النص فالعمل بما ثبت الخ (اور بہر حال استدلال دلالت النص سے پس وہ عمل کرنا ہے جو معنیٔ نص سے ثابت ہو) مگر یہ امام فخر الاسلامؒ کی یہ مسامحت قدیم سے چلی آرہی ہے۔ چنانچہ وہ کبھی تو استدلال اور وقوف کے الفاظ سے تعریف کرتے ہیں۔ حالانکہ یہ مجتہد کے افعال میں سے ہے۔ اور کبھی عبارۃ النص اور اشارۃ النص ذکر کرتے ہیں۔ حالانکہ وہ درحقیقت نظم کی اقسام ہیں اور کبھی کہتے ہیں الثابت بعبارۃ النص و اشارۃ النص حالانکہ یہ حکم کی صفات ہیں مگر مقصد کے واضح ہو جانے کے بعد اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ بہر حال تمام صورتوں میں معنیٔ نص کی قید سے عبارۃ النص اور اشارۃ النص دونوں خارج ہو گئیں اور اس کے معنے لغوی جو موضوع لہ ہوتے ہیں مراد نہیں ہیں بلکہ التزامی معنے مراد ہیں۔ جس طرح لفظ تافیف (اُف کہنا) کے معنیٔ ایلام (دکھ پہنچانا، رنج پہنچانا) کے لینا۔ اور مصنفؒ کا قول لغۃً یہ معنیٔ نص سے تمیز واقع ہے۔ اس قید سے اقتضاء اور محذوف خارج ہو گئے کیونکہ یہ دونوں شرعًا یا نقلاً ثابت ہوتے ہیں۔ اور اس کا قول لا اجتھادًا لغۃً کی تاکید واقع ہے۔ اور اس میں اس شخص کے قول کا رد بھی ہے جس نے گمان کیا ہے کہ دلالۃ النص قیاس ہے مگر قیاس خفی ہوتا ہے اور دلالۃ النص جلی ہوتا ہے۔ ایسا کیونکر درست ہو سکتا ہے حالانکہ قیاس ظنی ہوتا ہے۔ اس پر واقفیت صرف مجتہد حاصل کر سکتا ہے اور دلالۃ النص قطعی ہے ہر اہل زبان اس کو معلوم کر سکتا ہے اور نیز یہ تو قیاس کے مشروع ہونے سے

marfat.com

Marfat.com

پہلے مشروع تھی۔ اس کا کوئی بھی منکرِ قیاس انکار نہیں کرتا۔

تشریح

چوتھی تقسیم کی تیسری قسم کا بیان:۔ جو چیز معنے نص سے لغۃً ثابت ہوتی ہے دلالۃ النص سے بھی وہی ثابت ہوتی ہے! مجتہد کے اجتہاد سے ثابت نہیں ہوتی۔

شارح نے کہا۔ ماتن نے دلالۃ النص کی تعریف دوسرے انداز سے کی ہے۔ اور وہ طریقہ اختیار نہیں کیا جو اشارۃ النص اور عبارۃ النص کی تعریفات میں اختیار کیا تھا۔

عبارۃ النص اور اشارۃ النص کی تعریفوں کی طرح ماتن کو چاہئے تھا کہ وہ اس طرح کہتے" اما الاستدلال بدلالۃ النص فالعمل بما ثبت الخ دلالۃ النص سے استدلال کرنے کے معنیٰ ہیں کہ معنے نص سے جو حکم ثابت ہو اس پر عمل کرنا۔

مگر امام فخر الاسلام کی عادت جاری ہے وہ مختلف اندازو الفاظ سے تعریف کرتے ہیں۔ وہ تعریف میں کبھی استدلال کا لفظ، کبھی وقوف کا لفظ ذکر کرتے ہیں جبکہ یہ دونوں مجتہد کے افعال ہیں۔ اور کبھی عبارۃ، اور کبھی اشارۃ کے الفاظ ذکر کرتے ہیں۔ حالانکہ یہ دونوں نظم کے اقسام سے تعلق رکھتے ہیں۔ اسی طرح وہ الثابت بالعبارۃ اور الثابت بالاشارۃ کے الفاظ ذکر کرتے ہیں جبکہ یہ حکم کے اوصاف ہیں۔ اور المنار کے مصنف نے بھی فخر الاسلام کی تقلید فرمایا ہے۔ اس لئے انھوں نے بھی امام فخر الاسلام کا طریقہ اختیار فرمایا ہے مگر جب اصلی مقصود کی وضاحت ان کے بیان سے ہو جاتی ہے تو اس طریقہ کار کے اختیار کرنے میں کوئی حرج نہیں معلوم ہوتا۔

فوائد قیود کا بیان:۔ قولہٗ بمعنے النص الخ اس قید سے عبارۃ النص اور اشارۃ النص دونوں کو دلالۃ النص کی تعریف سے خارج کردیا اسلئے کہ ان دونوں کا ثبوت نص سے ہوتا ہے، معنیٰ نص سے نہیں ہوتا۔

قولہٗ ولیس المراد بہ معناہ اللغوی الخ سے ایک سوال کا جواب دیا گیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ لفظ معنیٰ نص کی قید سے مذکورہ دونوں اقسام یعنی عبارۃ النص اور اشارۃ النص کو خارج کرنا صحیح نہیں ہے۔ اس وجہ سے کہ ان دونوں کے اندر اسی چیز پر عمل ہوتا ہے جو چیز کہ معنے نص سے لغۃً ثابت ہو۔

الجواب:۔ دونوں اقسام یعنے عبارۃ النص اور اشارۃ النص میں معنیٰ سے مراد معنیٰ لغوی ضرور ہیں مگر وہی معنیٰ ہیں جن کے لئے لفظ کو وضع کیا گیا ہے جبکہ دلالۃ النص میں معنیٰ لغوی سے معنیٰ لغوی موضوع لہٗ مراد نہیں ہیں۔ بلکہ التزامی معنے مراد ہوتے ہیں۔ جیسے حق تعالےٰ کا فرمان " وَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ " میں اُف سے رنج پہنچانے کے معنے مراد ہیں، اور مارنے گالی دینے وغیرہ سبھی کو شامل ہیں۔ لہٰذا جب لغوی معنے سے دونوں جگہ الگ الگ معنے مراد لئے گئے ہیں تو معنے نص لغۃً کی قید سے دونوں کو خارج کرنا صحیح ہوگیا۔ اور اس قید سے مقتضی النص کو دلالت النص کی تعریف سے خارج کرنا مقصود ہے کیونکہ ان کا ثبوت شرعًا اور عقلاً ہوتا ہے، لغۃً ان کا ثبوت نہیں ہوتا۔

Marfat.com

لہٰذا التعریف کا ماحصل یہ نکلا کہ دلالۃ النص وہ دلالت ہے جو ایسے معنٰی سے ثابت ہو جو نص سے لغوی معنٰی ہوں اجتہادی نہ ہوں اور اس پر عمل کرنا قیاس اور اجتہاد پر موقوف نہ ہو بلکہ ہر لغت کا جاننے والا اس کو جانتا اور پہچانتا ہو۔
لا اجتہادًا کی قید کے بارے میں شارح نے فرمایا ہے کہ یہ قید احترازی نہیں ہے۔ بلکہ ماتن کے قول لغۃً کی تاکید ہے۔ اور اس قید کے ذریعہ ان لوگوں کا رد کرنا مقصود ہے۔ جو کہتے ہیں کہ دلالۃ النص کو قیاس کہتے ہیں مگر قیاس خفی ہے اور دلالۃ النص کے مقابلہ میں قیاس جلی ہوتا ہے کیونکہ دلالۃ النص میں حکم کا ثبوت لازم معنٰی کے جاننے پر موقوف ہے۔ آیت مذکورہ بالا "ولا تقل لھما اف" میں دو چیزیں ہیں۔ اول تافیف سے روکنا اور یہ اصل ہے۔ دوسرے والدین کو مارنا، گالی دینا اور ایذاء پہنچانا وغیرہ یہ اس کی فرع ہے۔ اور ان دونوں معانی کے درمیان مشترک والدین کی اذیت ہے۔ اور جس طرح ماں باپ کو اذیت پہنچانے کیلئے کلمۂ اُف کہنے کی ممانعت ہے، اسی طرح ان کو اذیت پہنچانے کیلئے مارنا، گالی دینا وغیرہ بھی ممنوع اور حرام ہے۔
لہٰذا اس جگہ اصل کے ساتھ فرع، علت مشترکہ سب موجود ہیں۔ اس لئے قیاس کے پورے معنٰی پائے گئے اسی وجہ سے اس قیاس کو قیاس جلی کا نام دیا گیا ہے، اور محض قیاس میں ایک درجہ کا خفاء پایا جاتا ہے اس لئے اس قیاس کو قیاسِ خفی کا نام دیا گیا ہے۔ حالانکہ دلالۃ النص اور قیاس کے درمیان بڑا فرق ہے۔ مثلاً یہ کہ قیاس عام طور پر ظنی ہوتا ہے۔ اور دلالۃ النص ظنی نہیں بلکہ قطعی ہوتی ہے، اسی طرح قیاس پر مجتہد ہی اطلاع پاتا ہے مگر دلالت النص کو ہر زبان جاننے والا اور لغت سے واقفیت رکھنے والا بھی جان سکتا ہے۔
قیاس کی مشروعیت بعد کی ہے جب کہ دلالۃ النص پہلے ہی سے مشروع ہے اور جو لوگ قیاس کا سرے سے انکار کرتے ہیں وہ بھی دلالۃ النص کا انکار نہیں کرتے۔ اگر دلالۃ النص قیاس کا دوسرا نام ہوتا تو مذکورہ بالا فرق نہ ہوتا۔

كَالنَّهْيِ عَنِ التَّافِيفِ يُوقَفُ بِهٖ عَلٰى حُرْمَةِ الضَّرْبِ بِدُوْنِ الْاِجْتِهَادِ فِي الْمِثَالِ مُسَامَحَةٌ وَالْاَوْلٰى اَنْ يَقُوْلَ كَحُرْمَةِ الضَّرْبِ الَّذِيْ يُوْقَفُ عَلَيْهِ مِنَ النَّهْيِ عَنِ التَّافِيفِ وَالْمَقْصُوْدُ وَاضِحٌ يَعْنِيْ اَنَّ قَوْلَهٗ تَعَالٰى فَلَا تَقُلْ لَهُمَا اُفٍّ مَعْنَاهُ الْمَوْضُوْعُ لَهُ النَّهْيُ عَنِ التَّكَلُّمِ بِاُفٍّ فَقَطْ وَهُوَ ثَابِتٌ بِعِبَارَةِ النَّصِّ وَمَعْنَاهُ اللَّازِمُ الَّذِيْ هُوَ الْاِيْلَامُ دَلَالَةُ النَّصِّ وَمَا ثَبَتَ مِنْهُ هُوَ حُرْمَةُ الضَّرْبِ وَالشَّتْمِ وَالْاَمْثِلَةُ الشَّرْعِيَّةُ الَّتِيْ ذَكَرَهَا الْقَوْمُ مَذْكُوْرَةٌ فِي الْمُطَوَّلَاتِ۔

ترجمہ

جیسے نہی عن التافیف سے اجتہاد کے بغیر ضرب کی حرمت معلوم ہوتی ہے۔ مثال مذکور میں مسامحت ہے۔ بہتر تو یہ تھا کہ مصنفؒ فرماتے کحرمۃ الضرب الذی یوقف علیہ من النہی عن التافیف (جیسے اس ضرب کی حرمت جس کا علم نہی عن التافیف سے ہوتا ہے) اور مقصود بہر حال واضح ہے یعنی اللہ تعالیٰ

marfat.com

Marfat.com

کا قول فلا تقل لھما اُف (ماں اور باپ کو اُف بھی مت کہو) کے معنی موضوع لہ ہوئے، صرف اُف کہنے سے روکنا اور یہ عبارت النص سے ثابت ہے اور اس کے معنی التزامی جو کہ ایلام (دکھ پہنچانا) ہیں۔ وہ دلالۃ النص ہے اور وہ حکم جو اس سے ثابت ہوا وہ ہے مارنے گالی دینے کا حرام ہونا اور قوم (جماعت) نے جو شرعی مثالیں پیش کی ہیں طویل کتابوں میں بیان کی گئی ہیں۔

تشریح قولہ کالنھی عن التافیف الخ۔ نہی عن التافیف یہ دلالت النص کی مثال ہے۔ یعنی والدین کو کلمۂ تافیف یعنی اُف کہنا ممنوع اور منہی عنہ ہے۔ شریعت نے اس سے منع کیا ہے، اس کلمہ سے اجتہاد کے بغیر اس بات پر واقفیت حاصل ہو جاتی ہے کہ والدین کو مارنا، پیٹنا اور گالی دینا وغیرہ بھی ممنوع ہے۔ اس واقفیت میں کسی اجتہاد مجتہد کی حاجت نہیں ہے۔ اس وجہ سے آیت ولا تقل لھما اُف سے مفہوم ہوا کہ والدین کو اذیت دینا ممنوع اور حرام ہے۔ لہٰذا جب اف سے اُن کو اذیت ہوتی ہے جو ادنیٰ درجہ کی تکلیف ہے تو مارنا، گالی دینا وغیرہ تو بدرجۂ اولیٰ ممنوع اور حرام ہوں گے۔

بقولِ شارح ماتن کی اس مثال میں مسامحت پائی جاتی ہے۔ کیونکہ تافیف سے ممانعت تو عبارۃ النص سے ثابت ہے، دلالۃ النص سے ثابت نہیں اور جب نہی عن التافیف دلالۃ النص سے ثابت نہیں ہے تو دلالۃ النص کی مثال میں اس کو ذکر کرنا کیسے درست ہوگا۔

اس کے برخلاف ماتن اگر یہ تحریر فرماتے "کحرمۃ الضرب الذی یوقف علیہ من النھی عن التافیف" یعنی دلالۃ النص کی مثال جیسے اُس ضرب کا حرام ہونا جو والدین کی شان میں تافیف کی ممانعت سے معلوم ہوتی ہے۔ اس طرح پر ضرب اور شتم کا حرام ہونا دلالت النص کی مثال بن جاتا۔

شارح نے فرمایا۔ اس موقع پر دوسری مثالیں جن کو دوسرے مصنفین نے ذکر فرمایا وہ بڑی کتابوں میں مذکور ہیں جیسے بعض علماء نے مواظبت کی سزا وہ مقرر کی ہے جو زنا کی حدِ شرعی ہے اور دلیل میں کہا کہ زنا میں جس طرح محل حرام میں مادہ بہا کر اپنی شہوت کو پورا کرنا پایا جاتا ہے مواظبت میں بھی یہ معنی پائے جاتے ہیں لہٰذا مواظبت میں بھی حد زنا جاری ہوگی۔

وَالثَّابِتُ بِهٖ كَالثَّابِتِ بِالْاِشَارَةِ اِلَّا عِنْدَ التَّعَارُضِ يَعْنِيْ اَنَّ الدَّلَالَةَ اَيْضًا كَالْاِشَارَةِ فِيْ كَوْنِهَا قَطْعِيَّةً لٰكِنَّ الْاِشَارَةَ اَوْلٰى عِنْدَ التَّعَارُضِ وَمِثَالُهٗ قَوْلُهٗ تَعَالٰى وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ فَاِنَّهٗ لَمَّا اَوْجَبَ الْكَفَّارَةَ عَلَى الْخَاطِئِ بِعِبَارَةِ النَّصِّ وَهُوَ اَدْنٰى حَالًا فَالْاَوْلٰى اَنْ تَجِبَ عَلَى الْعَامِدِ وَهُوَ اَعْلٰى حَالًا وَبِهٰذَا تَمَسَّكَ الشَّافِعِيُّ فِيْ وُجُوْبِ الْكَفَّارَةِ عَلَى الْعَامِدِ وَنَحْنُ نَقُوْلُ اِنَّهٗ يُعَارِضُهٗ قَوْلُهٗ تَعَالٰى وَمَنْ يَّقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهٗ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيْهَا فَاِنَّهٗ يَدُلُّ بِاِشَارَةِ النَّصِّ عَلٰى اَنَّهٗ لَيْسَ

Marfat.com

علیہ الکفارۃ اذ الجزاء اسم للکافی وایضا ھو کل المذکور فعلم انہ لا جزاء لہ سوی جھنم ولا یقال لو کان کذلک لما وجب علیہ الدیۃ والقصاص لانا نقول ذلک جزاء المحل واما جزاء الفعل فھو الکفارۃ فی الخطاء وجھنم فی العمد ولو سلم ذلک فالقصاص ثبت بنص اخر۔

ترجمہ اور دلالت النص سے جو چیز ثابت ہوتی ہے وہ اس چیز کے برابر ہے جو اشارۃ النص سے ثابت ہوتی ہے مگر تعارض کے وقت یہ بات نہیں ہے۔ مطلب یہ ہے کہ دلالت النص بھی اشارۃ النص کیطرح قطعی ہے مگر تعارض کے واقع ہونے کے وقت اشارۃ النص اولی اور راجح ہے۔ اس کی مثال اللہ تعالٰی کا قول "ومن قتل مؤمنا خطاء فتحریر رقبۃ مؤمنۃ" (اور جو شخص کسی مسلمان کو خطاء سے قتل کردے تو ایک غلام کو آزاد کرنا ہے۔ کیونکہ عبارۃ النص سے جب اللہ تعالٰی نے خطاء سے قتل کرنیوالے پر کفارہ واجب کیا حالانکہ یہ کم درجہ کا قصور ہے تو اولی ہے کہ یہ سزا عمداً قتل کرنے والے کی بھی ہو۔ حالانکہ وہ حالت میں اس سے بڑھ کر ہے۔ امام شافعیؒ نے اسی آیت سے عمداً قتل کرنیوالے پر کفارہ کے واجب ہونے پر استدلال فرمایا ہے۔ اور ہم کہتے ہیں کہ امام شافعیؒ کے معارض اللہ تعالٰی کا یہ قول "ومن قتل مؤمنا متعمدا فجزاءہ جھنم خالدا فیھا" ہے (اور جو شخص کسی مومن کو عمداً قتل کردے تو اس کا بدلہ جہنم ہے جہاں وہ ہمیشہ رہے گا) یہ آیت اشارۃ النص سے دلالت کرتی ہے کہ عامد پر کفارہ واجب نہیں ہے کیونکہ لفظ جزاء نام ہے کافی کا اور نیز جزاء سے مراد پوری جزاء ہے۔ تو معلوم ہوا کہ اس کیلئے سوا جہنم کے کوئی دوسرا جزاء نہیں ہے کیونکہ جزاء جہنم کے معنٰے کافیہ جھنم (اس کو جہنم بس کافی) کے ہوئے۔ اور یہ اعتراض نہ وارد کیا جائے کہ اگر ایسا ہی ہوتا تو اس پر دنیا میں دیت اور قصاص واجب نہ ہوتے۔ کیونکہ ہم جواب دیں گے کہ دیت اور قصاص محل کی جزاء ہے اور فعل کی جزاء خطاء کی صورت میں کفارہ ہے اور قتل عمد کی صورت میں جہنم ہے۔ اور اگر اعتراض کو صحیح مان بھی لیا جائے تو دوسرا جواب یہ ہے کہ اس کے اوپر قصاص کا واجب ہونا نص آخر سے ثابت ہے۔

تشریح **دلالۃ النص کا درجہ:۔** یہ دلالت یعنی دلالۃ النص اور دوسری قسم یعنی اشارۃ النص ـــــ قطعی ہونے میں دونوں مساوی ہیں۔

مطلب یہ ہے کہ اشارۃ النص سے جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ قطعی ہوتا ہے۔ اسی طرح دلالۃ النص سے جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ بھی قطعی ہوتا ہے لیکن اگر دونوں میں تعارض واقع ہوجائے تو دلالۃ النص کے بجائے اشارۃ النص پر عمل کرنا اولی ہے۔

دلیل:۔ کیونکہ اشارۃ النص میں نظم اور معنٰے دونوں پائے جاتے ہیں۔ اس کے برخلاف

marfat.com

Marfat.com

کے فعل کی جزاء کفارہ ہے یعنی رقبہ مومنہ کا آزاد کرنا اور جہاں تک دیت اور قصاص کی سزا کا تعلق ہے تو وہ فعل کی سزا نہیں ہے بلکہ وہ مقتول کی جزاء ہے یعنی فعل قتل کے محل کی۔ اور یہ مقتول کے اولیاء کا حق ہے اس لئے دونوں کا محل بدل گیا اور اگر معترض کی بات تسلیم بھی کرلی جائے کہ عامد قاتل کی جزاء کامل جزاء ہے اس لئے دوسری جزاء کی حاجت نہیں ہے تو ہم دوسرا جواب یہ دیں گے کہ قاتل عامد پر قصاص کا وجوب دوسری نص سے ثابت ہے۔ آیت یہ ہے وَکَتَبْنَا عَلَیْهِمْ أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَیْنَ بِالْعَیْنِ الخ۔

وَلِهٰذَا اَصَحَّ اِثْبَاتُ الْحُدُوْدِ وَالْكَفَّارَاتِ بِدَلَالَةِ النُّصُوْصِ دُوْنَ الْقِيَاسِ اَیْ لِاَجْلِ اَنَّ الدَّلَالَةَ قَطْعِيَّةٌ وَالْقِيَاسُ ظَنِّيٌّ يَصِحُّ اِثْبَاتُ الْحُدُوْدِ وَالْكَفَّارَاتِ بِالْاَوَّلِ دُوْنَ الثَّانِیْ وَهٰذَا اِذَا كَانَ الْقِيَاسُ بِعِلَّةٍ مُسْتَنْبَطَةٍ وَاَمَّا اِذَا كَانَ بِعِلَّةِ الْحُدُوْدِ بِالدَّلَالَةِ اِثْبَاتُ حَدِّ الزِّنَا بِالرَّجْمِ عَلٰى غَيْرِ مَاعِزٍ الَّذِیْ ثَبَتَ عَلَيْهِ الْعِبَارَةُ لِاَنَّ مَاعِزًا اِنَّمَا رُجِمَ لِاَنَّهٗ زَانٍ مُحْصَنٌ لَا لِاَنَّهٗ مَاعِزٌ اَوْ صَحَابِیٌّ فَكُلُّ مَنْ كَانَ كَذٰلِكَ يُرْجَمُ وَلٰكِنْ ثَبَتَ الرَّجْمُ عَلٰى كُلِّ زَانٍ مُحْصَنٍ بِنَصٍّ اٰخَرَ اَيْضًا وَاِثْبَاتُ حَدِّ قَطْعِ الطَّرِيْقِ عَلٰى مَنْ كَانَ رِدْءً لَهُمْ بِدَلَالَةِ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَيَسْعَوْنَ فِی الْاَرْضِ فَسَادًا۔

ترجمہ اور اسی وجہ سے حدود اور کفارات کو دلالت نصوص سے ثابت کرنا درست ہے اور قیاس سے درست نہیں ہے۔ مطلب یہ ہے کہ دلالت نصوص چونکہ قطعی ہیں اور قیاس ظنی ہے۔ اس لئے اول سے حدود اور کفارات کا ثابت کرنا صحیح ہے، ثانی سے نہیں۔ یہ اس وقت ہے جبکہ قیاس کا ثبوت کسی علت مستنبطہ سے ہو۔ اور اگر قیاس کا ثبوت کسی ایسی علت سے ہو جو منصوص ہو تو ایسا قیاس دلالۃ النص کے مساوی ہے قطعی ہونے میں بھی اور حدود و کفارات کے اثبات میں بھی۔ اثبات الحدود بالدلالۃ کی مثال زنا کی حد کا رجم سے ثابت کرنا ہے۔ حضرت ماعز رضی اللہ عنہ کے علاوہ دوسرے لوگوں پر جن پر کہ حد زنا عبارۃ النص سے ثابت ہوئی تھی۔ کیوں کہ حضرت ماعز رضی اللہ عنہ کو رجم کیا گیا اسلئے کہ وہ زانی محصن (شادی شدہ) تھے۔ اس وجہ سے نہیں کہ وہ ماعز صحابی تھے لہٰذا جو شخص بھی ایسا ہوگا اس کو سنگسار کیا جائے گا البتہ ہر زانی محصن پر رجم دوسری نص سے ثابت ہے۔ اور ڈاکو کی حد کو ثابت کرنا اس شخص پر جو ان کا مددگار ہو تو وہ يَسْعَوْنَ فِی الْاَرْضِ فَسَادًا (زمین پر فساد کرتے پھرتے ہیں) کی دلالت سے ثابت کیا گیا ہے۔

تشریح دلالۃ النص قطعی الدلالۃ ہے، یعنی جس طرح اشارۃ النص قطعی الدلالۃ ہے اسی طرح دلالۃ النص بھی قطعی ہے۔ اسی لئے اس سے حدود اور کفارات کا ثابت کرنا جائز ہے اور قیاس چونکہ ظنی ہے: اس شبہ کی بناء پر قیاس سے حدود و کفارات کو ثابت نہیں کیا

Marfat.com

جا سکتا البتہ شبہ پیدا ہو جانے پر حدود و کفارات ساقط ہو جاتے ہیں۔

ایک سوال :۔ خبرِ واحد بھی ظنی ہے جس میں شبہ کی گنجائش ہوتی ہے جبکہ خبرِ واحد کی دلیل سے حدود اور کفارات ثابت ہو جاتے ہیں۔

جواب :۔ خبرِ واحد میں جو شبہ ہوتا ہے وہ اس خبر کے ثابت ہونے کے طریق یعنی سند میں ہوتا ہے۔ نفسِ حدیث میں کوئی شبہ نہیں ہوتا اسلئے کہ اصل میں وہ فرمان رسول اور حدیث پاک ہے جبکہ قیاس اپنی اصل ہی میں ظنی ہوتا ہے۔ اس لئے شبہ قیاس کی اصل میں ثابت ہوتا ہے۔

شارح کی رائے :۔ قیاس ظنی دلیل اس وقت ہوتا ہے جبکہ اس کا ثبوت ایسی علت سے ہو جو استنباط سے ثابت ہو۔ اگر اس کا ثبوت کسی منصوص علت سے ہو تو وہ قطعی ہونے میں دلالۃ النص کے برابر ہے اور اس سے حدود و کفارات کو ثابت کیا جا سکتا ہے جیسا کہ اس کا ذکر شروع میں گزر چکا ہے۔

دلالۃ النص سے حد شرعی کے اثبات کی مثال۔ حضرت ماعز اسلمی رضی اللہ عنہ کے علاوہ دوسرے لوگوں پر حد زنا کو نافذ کرنا ہے۔ کیونکہ حضرت ماعز اسلمیؓ پر حدِ زنا کا ثبوت عبارت النص سے ہوا ہے جن کا واقعہ بہت مشہور ہے۔

شارح نے فرمایا اس کے علاوہ دوسری نص سے بھی زانی محصن پر حدِ زنا کا ثبوت ملتا ہے۔ دوسری نص ہے والشیخ والشیخۃ اذا زنیا فارجموھما نکالا من اللہ واللہ عزیز حکیم (توراۃ) (بوڑھا مرد اور بوڑھی عورت جب زنا کا ارتکاب کریں تو پس ان دونوں کو سنگسار کرو۔ یہ خدا کی طرف سے سزا ہے اور اللہ حکمت والا غالب ہے)

اس آیت کی تلاوت اگرچہ منسوخ ہے مگر حکم باقی ہے وہ منسوخ نہیں ہوا۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ محصن زانی پر حدِ زنا دلالۃ النص اور اشارۃ النص دونوں سے ثابت ہے۔ اور اس میں کوئی حرج نہیں کہ ایک حکم متعدد دلائل سے ثابت ہو۔

دلالۃ النص سے حد ثابت ہونیکی دوسری مثال حق تعالے کا قول انما جزاء الذین یحاربون اللہ ورسولہ ویسعون فی الارض فسادا (بیشک وہ لوگ اللہ اور اس کے رسول سے جنگ و جدل کرتے ہیں اور زمین میں فساد مچاتے ہیں) یعنی ڈاکہ ڈالنے اور لوگوں کو پریشان کرتے ہیں۔

عبارۃ النص سے جنگ کرنیوالوں پر ڈاکہ ڈالنے کی سزا (یعنی حد شرعی) واجب ہے۔ اور جو لوگ ان ڈاکوؤں کی مدد کریں، دلالۃ النص سے ان پر بھی حد شرعی واجب ہے۔

وَمِثَالُ اِثْبَاتِ الْكَفَّارَاتِ بِالدَّلَالَةِ اِثْبَاتُ الْكَفَّارَةِ عَلَى امْرَأَةٍ وُطِئَتْ عَمْدًا فِي نَهَارِ رَمَضَانَ بِدَلَالَةِ نَصٍّ وَرَدَ فِي الْاَعْرَابِيِّ حِيْنَ جَامَعَ فِي رَمَضَانَ عَمْدًا اَوْ عَلٰى كُلِّ مَنْ يَفْعَلُ الْجِمَاعَ سَوَاءٌ لِاَنَّهٗ اِنَّمَا وَجَبَتْ عَلَيْهِ الْكَفَّارَةُ لِفَسَادِ صَوْمِهٖ لَا لِاَنَّهٗ اَعْرَابِيٌّ مَخْصُوْصٌ اَوْ رَجُلٌ وَاِثْبَاتُ الْكَفَّارَةِ عَلٰى مَنْ اَكَلَ اَوْ شَرِبَ عَمْدًا بِدَلَالَةِ هٰذَا النَّصِّ الْوَارِدِ فِي الْجِمَاعِ لِاَنَّهٗ اِنَّمَا وَجَبَتْ عَلَيْهِ الْكَفَّارَةُ لِاَجْلِ اَنَّهٗ اِفْسَادٌ لِلصَّوْمِ لَا لِاَنَّهٗ جِمَاعٌ

marfat.com
Marfat.com

دلالۃ النص میں صرف لغوی معنیٰ ہی معتبر ہوتے ہیں۔ ان دونوں نصوص کے معانی کے درمیان تعارض واقع ہوا۔ تو دونوں کے معنے ایک دوسرے کے مقابل ہوئے مگر اشارۃ النص میں نظم پائی جاتی ہے، دلالۃ النص میں نہیں اسلئے نظم بغیر کسی مقابل اور معارض کے باقی رہ گئی۔ اسلئے اشارۃ النص کو ترجیح حاصل ہوگئی۔

قرآنی آیت سے ایک مثال:۔ وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاءً فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ (جس نے کسی مومن کو دھوکہ اور خطاء سے قتل کر دیا تو اس کی جزاء میں ایک مؤمن غلام کا آزاد کرنا ہے)

اس آیت میں خطاءً قتل کرنے والے پر کفارہ (رقبہ مومنہ کا آزاد کرنا) واجب کیا گیا ہے۔ حضرت امام شافعیؒ اس آیت کی دلالت سے عمداً قتل کرنیوالے شخص پر بھی کفارہ کے وجوب کے قائل ہیں۔ خطاء کرنیوالا جو ایک گونہ معذور بھی ہے۔ جب اس پر کفارہ واجب ہے تو عمداً قتل کرنیوالا جو معذور بھی نہیں اور جرم بھی اس کا بڑھا ہوا ہے۔ بدرجہ اولیٰ کفارہ واجب ہونا چاہئے۔

احناف نے امام شافعیؒ کے استدلال کا جواب یہ دیا کہ باری تعالےٰ کا قول وَمَنْ يَّقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيْهَا (اور جو شخص کسی مومن کو جان بوجھ کر قتل کرے تو اس کی جزاء جہنم ہے جس میں وہ ہمیشہ رہے گا)

مذکورہ آیت میں عمداً قاتل کی سزا نص سے ثابت ہے۔ یعنی عمداً کسی مومن کو قتل کرنیوالا ہمیشہ کیلئے جہنم میں جائے گا۔ یہی اس قاتل کی سزا ہے جو عبارۃ النص سے ثابت ہے تو بطور اشارۃ النص کے یہ بھی معلوم ہو رہا ہے کہ اس کے علاوہ دوسری اور کوئی سزا اس پر عائد نہیں کی گئی۔ وجوب کفارہ کس طرح اس پر عائد کیا جائے گا جیساکہ امام شافعیؒ نے فرمایا ہے۔ کیونکہ آیت میں لفظ جزاء کا مذکور ہے۔ جزاء کے معنے کافی کے ہیں۔ اور آیت میں جو جزاء مذکور ہے۔ وہ قاتل عامد کی پوری پوری جزاء ہے لہٰذا قاتل عامد پر کوئی دوسری جزاء واجب نہ کی جائے گی۔

ولا یقال علیہ الخ۔ بعض علماء نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ اگر قاتل عامد کی سزا جہنم ہے اور یہی جزا کافی ہے تو پھر اس پر دنیا میں دیت اور قصاص کیوں واجب ہوتے ہیں جب عمداً قتل کرنے پر قصاص ہے اور بعض صورتوں میں بجائے قصاص کے صرف دیت واجب ہوتی ہے جیسے باپ اگر اپنے بیٹے کو قتل کردے تو باپ پر دیت واجب ہوتی ہے، قصاص واجب نہیں ہوتا۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ آخرت میں اس قاتل کا جہنم میں داخل کیا جانا پوری جزاء نہیں ہے بلکہ دیت یا قصاص بھی اس پر واجب ہوتی ہے۔

اس آیت میں جزاء سے جزاء آخرت مراد ہے یعنی عمداً قتل کرنے پر دار آخرت میں پوری جزاء دخول جہنم ہے اس لئے اگر دنیا میں جزاء کے طور پر کفارہ واجب کر دیا جائے تو اس میں کیا حرج ہے؟

احناف نے اس اشکال کا جواب یہ دیا ہے کہ اس جگہ جزاء سے کامل جزاء ہے۔ اور آیت میں مذکور جزاء قتل کرنے کے فعل کی جزاء ہے۔ اور عمداً قتل کرنے کے فعل کی پوری جزاء جہنم ہے۔ اسی طرح خطاءً قتل کرنے

Marfat.com

فقط فكلُّ مَا فِيهِ افسادٌ للصوم مِنَ الاَكلِ وَالشربِ وَالوطي تجبُ فِيهِ الكفارةُ غيرُ مختصٍ بالجماعِ وَالشافعيُّ اَنكرَ هٰذه الدلالةَ ويقولُ لاتجبُ الكفارةُ الا بالجماعِ فالعلةُ عندَهُ ليسَ إفسادُ الصومِ بَل الجماعُ فقط وهٰذا قالوا اِنَّ عدَّ امثالِ هٰذهِ الاحكامِ فِي الدلالةِ لايحسُنُ لانَ الشافعيَّ لَم يعرفْ هٰذا مَعَ انَّهُ مِن اهلِ اللسانِ فكانَ ينبغي اَن يُعدَّ فِي القياسِ وَمثلُ هٰذا اكثيرٌ لناولهُ۔

ترجمہ

اور دلالت النص سے کفارات کا اثبات اس کفارہ کا ثابت کرنا ایسی عورت پر کہ جس سے عمداً رمضان میں دن کے وقت میں وطی کی گئی ہو اُس دلالۃ النص سے جو ایک اعرابی کے بارے میں وارد ہوئی تھی جس وقت کہ اُس نے ماہِ رمضان میں بوقت دن قصداً وطی کرلی تھی، یا ہر اس شخص پر کفارہ کا لاگو کرنا جو جماع کا ارتکاب کرے کیونکہ اس اعرابی پر جو کفارہ واجب ہوا تھا وہ اعرابی ہونے کیوجہ سے نہ تھا بلکہ روزہ فاسد کرنیکی وجہ سے ہوا تھا اس لئے نہیں کہ یہ ایک اعرابی ہے یا ایک رجل ہے۔ اور کفارہ ثابت کرنا ہر اس شخص پر جس نے عمداً کھایا یا پیا ہو اس دلالت النص سے جو جماع کے بارے میں وارد ہوئی تھی کیونکہ جماع کرنیوالے پر کفارہ اس وجہ سے واجب ہوا تھا کہ فقط جماع کرنے سے افسادِ صوم صادر ہوا تھا، اس وجہ سے نہیں کہ وہ فقط جماع تھا۔ لہٰذا ہر وہ عمل جس میں افسادِ صوم پایا جائیگا خواہ وہ اکل ہو یا شرب یا وطی اس پر کفارہ واجب ہوگا اور کفارہ جماع کے ساتھ مختص نہیں ہے۔ اور امام شافعیؒ نے اس دلالت کا انکار کیا ہے اور وہ فرماتے ہیں کہ کفارہ صرف جماع سے واجب ہوتا ہے لہٰذا علت ان کے نزدیک افسادِ صوم نہیں ہے بلکہ فقط جماع ہے۔ اس اختلاف کیوجہ سے علماء نے کہا ہے کہ ان جیسے احکام کو دلالۃ النص میں شمار کرنا مستحسن نہیں ہے۔ کیونکہ حضرت امام شافعیؒ نے اس کو نہیں پہچانا حالانکہ وہ اہل زبان ہیں۔ لہٰذا مناسب تھا کہ اس کا شمار قیاس میں ہوتا۔ اس قسم کی مثالیں ہماری اور اس کی بکثرت ہیں۔

تشریح

دلالت النص سے کفارات کا اثبات:۔ ایک دیہاتی نے ماہِ رمضان المبارک میں دن کے وقت اپنی منکوحہ سے جماع کا ارتکاب کرلیا۔ اس کے بعد جناب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا تذکرہ کیا جس پر حدیث وارد ہوئی۔ حضرت ابوہریرہؓ نے اس کو نقل کیا ہے اور یہ حدیث بخاری میں مذکور ہے۔ حضرت ابوہریرہؓ نے فرمایا ایک مرتبہ ہم حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی مجلس میں بیٹھے تھے، اس وقت اتفاق سے ایک شخص آیا اور اس نے حضورؐ سے عرض کیا یارسول اللہ! میں تو مارا گیا، میں تو ہلاک ہوگیا۔ آپؐ نے دریافت فرمایا کہ آخر کیا ہوا؟ تو اس نے اپنا حال بیان کیا۔ کہا بحالتِ صوم دن کے وقت میں نے اپنی بیوی سے جماع کرلیا ہے۔ آپ نے دریافت فرمایا۔ تمہارے پاس غلام ہے جس کو اس قصور کی سزا میں تو آزاد کرسکے؟ اس نے جواب دیا نہیں۔ آپ نے دریافت فرمایا۔

marfat.com
Marfat.com

کیا مسلسل دو ماہ تک روزہ رکھ سکتے ہو؟ اس نے نفی میں جواب دیا۔ آپ نے اس صحابی سے دریافت فرمایا۔ کیا ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلا سکتے ہو؟ تو صحابی نے نفی میں جواب دیا۔ تو آپ نے فرمایا: ٹھیر جاؤ۔

اتفاق سے کچھ دیر کے بعد آپ کی خدمت اقدس میں کھجوریں آئیں آپ نے سوال کرنیوالے کو بلایا۔ اس نے جواب دیا یا رسول اللہ میں حاضر ہوں۔ آپ نے فرمایا یہ کھجور لے لو اور ان کو لیجاکر غریبوں میں صدقہ کردو۔ صحابی نے عرض کیا۔ سرکار مجھ سے اور میرے بچوں سے زائد غریب اور کون ہوگا جو اس کا مستحق ہو۔ یہ سنکر حضور ﷺ کو ہنسی آئی۔ اور فرمایا یہ کھجوریں اپنے گھر والوں پر خرچ کردو۔

حدیث مذکور سے ثابت ہوا کہ جان بوجھ کر روزہ توڑ دینے سے کفارہ یعنی غلام آزاد کرنا لازم ہوتا ہے یا پھر دو مہینے کے پے درپے روزے رکھے جائیں یا ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلایا جائے۔

یہ حدیث ایک دیہاتی صحابی کے بارے میں وارد ہوئی ہے اس لئے اس صحابی پر کفارہ کا وجوب تو عبارۃ النص سے ہوا مگر اس کی بیوی جس کے ساتھ اس نے جماع کیا تھا۔ کفارہ کا وجوب دلالت النص سے ہوگا اسلئے اس صحابی پر کفارہ کا وجوب مرد ہونے یا دیہاتی ہونے کی بناء پر نہیں ہے بلکہ ایک جرم کے ارتکاب کرنے سے ہوا ہے لہٰذا جس کی جانب سے بھی جرم پایا جائیگا اس پر کفارہ واجب ہوگا۔

اسی طرح اگر کوئی شخص رمضان شریف کے مہینہ میں دن کے وقت میں روزہ کی حالت میں کھالے یا پی لے تو اس پر بھی اسی نص کی دلالت سے کفارہ واجب ہوگا۔ اس لئے اعرابی پر جو کفارہ واجب ہوا وہ اس لئے واجب نہیں کہ اس نے جماع کیا ہے بلکہ کفارہ کا وجوب روزہ فاسد کرنے کی کامل جنایت کا ارتکاب کیا تھا اسلئے اس پر کفارہ واجب کیا گیا۔ اس لئے جس صورت میں بھی روزہ کو فاسد کرنیکا جرم پایا جائے اس پر کفارہ واجب ہوگا خواہ جماع ہو یا عمداً کھانا پینا ہو۔

شارح نے فرمایا کہ جناب امام شافعیؒ نے اس دلالت کا انکار کیا ہے اس لئے ان کے نزدیک جماع کرنے سے کفارہ واجب ہوتا ہے، عمداً کھانے پینے سے کفارہ واجب نہیں ہوتا اس لئے ان کے نزدیک کفارہ کے وجوب کی علت روزہ کا افساد نہیں ہے بلکہ جماع تام وجوب کفارہ کا سبب ہے۔ لہٰذا جب جماع تام پایا جائیگا تب ہی کفارہ واجب ہوگا۔ اور عورت کی جانب سے جماع تام نہیں پایا گیا اسلئے عورت پر کفارہ واجب نہ ہوگا۔

شارح نے کہا کہ چونکہ امام شافعیؒ نے اس جگہ دلالۃ النص کا انکار فرمایا ہے اسلئے علمائے اصول نے کہا ہے کہ ان جیسے احکام کو دلالۃ النص میں شمار کرنا پسندیدہ نہیں ہے کیونکہ جب امام شافعیؒ اہل زبان میں اس کو نہ جان سکے اگر دلالۃ النص کا ثبوت اس جگہ ہوتا تو وہ ضرور اس کا قول فرماتے۔ اسی لئے اس مثال کو باب القیاس میں شمار کیا جانا زیادہ مناسب ہے۔

...

Marfat.com

وَالثَّابِتُ بِهٖ لَا يَحْتَمِلُ التَّخْصِيْصَ لِاَنَّهٗ لَا عُمُوْمَ لَهٗ اِذِ الْعُمُوْمُ وَالْخُصُوْصُ مِنْ عَوَارِضِ الْاَلْفَاظِ وَهٰذَا مَعْنًى لَازِمٌ لِلْمَوْضُوْعِ لَهٗ لَا لِلَّفْظِ وَلِاَنَّ الْعِلَّةَ كَالْاَذٰى مَثَلًا اِذَا ثَبَتَ كَوْنُهَا عِلَّةً لِلْحُرْمَةِ لَا يَحْتَمِلُ اَنْ يَكُوْنَ غَيْرَ عِلَّةٍ بِاَنْ يُوْجَدَ الْاَذٰى وَلَمْ تُوْجَدِ الْحُرْمَةُ فَاَيْنَمَا وُجِدَتِ الْعِلَّةُ وُجِدَتِ الْحُرْمَةُ وَلَا يُسَمّٰى هٰذَا تَعْمِيْمًا۔

ترجمہ اور جو حکم دلالت سے ثابت ہوتا ہے وہ تخصیص کا احتمال نہیں رکھتا کیونکہ اس کے لئے عموم نہیں ہے۔ کیونکہ عموم وخصوص دونوں الفاظ کے عوارض میں سے ہیں اور یہ (دلالۃ النص) معنیٰ ہیں جو موضوع لہٗ کو لازم ہیں لفظ کو نہیں (یہ دلالت موضوع لہٗ کے لوازم میں سے ہے نہ کہ لفظ کے لوازم میں سے) دوسری دلیل یہ ہے کہ علت مثلاً اذیٰ جب ثابت ہو جائے کہ یہ حرمت کی علت ہے تو اس کا احتمال نہیں ہے کہ یہ غیر علت ہو۔ بایں صورت کہ علت اذیٰ پائی جائے اور اس جگہ حرمت نہ پائی جائے۔ لہٰذا جہاں کہیں علت پائی جائے گی وہاں حرمت بھی پائی جائے گی۔ اس کا نام تعمیم یا عموم نہیں ہے۔

تشریح دلالت النص سے ثابت شدہ حکم تخصیص کا احتمال نہیں رکھتا۔ اس لئے تخصیص کا احتمال عام رکھتا ہے یا پھر وہ چیز جس میں عموم پایا جاتا ہو اور چونکہ دلالۃ النص سے جو حکم ثابت ہوتا ہے اس میں عموم نہیں پایا جاتا۔ اسلئے جب عموم نہیں تو تخصیص کی گنجائش بھی نہیں۔ کیونکہ عموم ہو یا خصوص یہ دونوں لفظ کے عوارضات ہیں اور وہ معنے جو دلالت النص سے ثابت ہوتے ہیں وہ اپنے موضوع کیلئے لازم ہوتے ہیں نہ کہ لفظ کیلئے اس لئے ان معنے کے اندر عموم وخصوص کا احتمال نہیں۔

دلیل ثانی:۔ جب کسی حکم میں اس کی علت کا علت ہونا دلیل سے ثابت ہو جائے تو اس میں غیر علت ہونیکا احتمال نہ رہے گا۔ جیسے تافیف کے حرام ہونیکی علت والدین کی اذیت کی حرمت ہے۔ لہٰذا جہاں یہ اذیت پائی جائے گی وہ بھی حرام ہو گی اسی اصول کے تحت ماں باپ کو مارنا، گالی دینا ممنوع اور حرام ہے اور ایسا نہ ہو گا کہ علت پائی جائے۔ اس کا حکم نہ پایا جائے جیسے والدین کی اذیت پائی جائے اور اس کا حکم یعنی اس کا ممنوع اور حرام ہونا نہ پایا جائے تو اس لئے اس میں تخصیص کا بھی احتمال نہیں ہو گا اس لئے کہ تخصیص وہاں پائی جائے گی جہاں علت کے اندر غیر علت ہونیکا احتمال ہو اس لئے جہاں علت پائی جائیگی وہاں اس کا حکم بھی پایا جائے گا۔ اس میں لفظ کے عام ہونے یا خاص ہونے کا کوئی تعلق نہیں ہے اس وجہ سے اس میں نہ خصوص کی گنجائش ہے نہ عموم ہی کی۔

وَاَمَّا الثَّابِتُ بِاقْتِضَاءِ النَّصِّ فَمَا لَا يَعْمَلُ النَّصُّ اِلَّا بِشَرْطِ تَقَدُّمِهٖ فَاِنَّ ذٰلِكَ اَمْرٌ اقْتَضَاهُ النَّصُّ لِصِحَّةِ مَا تَنَاوَلَهٗ فَصَارَ هٰذَا مُضَافًا اِلَى النَّصِّ بِوَاسِطَةِ الْمُقْتَضٰى فَكَانَ

marfat.com

Marfat.com

كالثابت بالنص في هذه العبارة توجيهان احدهما ان يكون الثابت باقتضاء النص هو المقتضى اسم المفعول والاقتضاء مصدر على معناه ويكون المعنى واما المقتضى فما لم يعمل النص الا بشرط تقدمه على النص فان ذلك المقتضى امر اقتضاء النص بصحة ما تناوله فصار هذا اي المقتضى مضافا الى النص بواسطة الاقتضاء فحينئذ يكون قوله المقتضى بمعنى الاقتضاء ونسخة تقدمه بالاضافة اولى من تقدم بالماضي ويكون تعريفا للمقتضى لا للحكم الثابت به فيخالف قرينة اعني الثابت بدلالة النص وثانيهما ان يكون الاقتضاء بمعنى للمقتضى هو تعريف للحكم الثابت بالمقتضى وقوله تقدم صيغة فعل ماض والمعنى واما الحكم الثابت بمقتضى النص فما لم يعمل النص فيه الا بشرط تقدم ذلك الشرط امر اقتضاه النص لصحة ما تناوله فصار اي الحكم الذي نحن في تعريفه مضافا الى النص المقتضى بواسطة المقتضى فان النص المقتضى دال على المقتضى وهو دال على حكمه في يكون قوله فان ذلك امر دليلا لقوله الا بشرط تقدم ويكون حمل قوله فما لم يعمل النص على قوله واما الثابت بواسطة قوله فصار هذا والا فلا ارتباط بينهما۔

ترجمہ اور بہر حال وہ چیز جو اقتضاء النص سے ثابت ہو پس وہ یہ ہے کہ نص عمل نہیں کرتی ہے مگر اس شرط کے ساتھ کہ وہ نص پر مقدم ہو کیونکہ مقتضیٰ ایسی چیز ہے جس کے وجود کی مقتضی نص ہے اپنے مفہوم کی صحت کیلئے لہٰذا یہ مقتضیٰ اقتضاء کیواسطے نص کیطرف مضاف ہو۔ اس عبارت کی دو توجیہیں ہیں اول اقتضاء النص سے جو چیز ثابت ہوتی ہے وہ مقتضیٰ اسم مفعول ہے۔ اور اقتضاء مصدر اس کے معنے میں ہے اور مطلب یہ ہوگا کہ بہر حال مقتضیٰ تپس وہ ہے کہ نص عمل نہ کرے لیکن اس شرط کے ساتھ کہ وہ مقتضے نص پر مقدم ہو۔ کیونکہ یہ مقتضیٰ وہی ہے جس کا تقاضا نص نے کیا ہے تاکہ ما یتناولہٗ کی صحت ہو سکے۔ لہٰذا یہ مقتضیٰ نص کیطرف بواسطۂ اقتضاء مضاف ہے پس اس تاویل کی بناء پر مصنف کا قول المقتضیٰ مجازاً اقتضاء کے معنے میں ہے۔ اور لفظ تقدمہ کو اضافت سے پڑھنا ماضی کے صیغہ تقدمہ کے پڑھنے سے اولیٰ بھی ہے اور اصح بھی۔ تو یہ تعریف مقتضیٰ ہو جائے گی نہ کہ اس حکم کی جو اس سے ثابت ہے۔ لہٰذا اس صورت میں اپنے قرین (ساتھی) کے خلاف ہوگی۔ یعنی اس امر کے مخالف ہوگی جو دلالۃ النص سے ثابت ہے۔ دوسری توجیہ یہ ہے کہ مصنفؒ کے قول میں لفظ اقتضاء اس کو مقتضیٰ کے معنے میں لیا جائے۔ تو اس صورت میں یہ تعریف اس حکم کی ہو جائے گی جو مقتضیٰ سے ثابت ہے۔ مقتضیٰ کی تعریف نہ ہوگی۔ اور توجیہ کی صورت میں لفظ تقدمہ ماضی کا صیغہ ہوگا اور متن کی عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ بہر حال وہ حکم جو مقتضیٔ نص سے ثابت ہے وہ چیز ہے جس میں نص عمل نہیں کرتی ہے مگر اس

Marfat.com

شرط کے ساتھ کہ وہ شرط اس نص سے مقدم ہو ورنہ شرط مقتضٰی ہے۔ کیونکہ وہ شرط ایسا امر ہے جس کی نص مقتضی ہے اپنے مفہوم کے صحیح ہونے کیلئے۔ پس یہ حکم جس کی ہم تعریف کر رہے ہیں اس نص مقتضی کیطرف مضاف ہے مقتضٰی کیواسطے سے کیونکہ نص مقتضی مقتضٰی لہ پر دلالت کرتی ہے اور مقتضٰی حکم پر دلالت کرتا ہے۔ پس اس تفسیر و تاویل کی بنا پر مصنف کا قول فان ذلك امرٌ دلیل بن جائیگا مصنف کے قول لا یشترط تقدم کے لئے اور مصنفؒ کا قول فما لم یعمل النص کا حمل اس کے قول واما الثابت پر ہو جائیگا بواسطہ" فصار هذا" کے ورنہ تو مصنف کے قول فما لم یعمل النص اور واما الثابت کے مابین کوئی ربط نہ رہے گا۔

تشریح

اور نص کے اقتضاء سے جو حکم ثابت ہوگا تو وہ ایسا حکم ہوگا جس پر نص کوئی عمل نہ کرتی ہو مگر اس شرط کی بناء پر جس کا ذکر پہلے گذر چکا ہو کیونکہ اس شرط کا تقاضہ خود نص نے کیا ہے اپنے معانی کی صحت کے لئے۔ لہٰذا یہ مقتضٰی بھی مقتضی کے توسط سے نص ہی کی جانب منسوب ہوگا۔ پس وہ حکم جو مقتضائے نص سے ثابت ہو ویسا ہی ہے جو حکم کہ اس حکم کا ہے جو نص سے ثابت ہو۔

اس عبارت کی تشریح شارح ملاجیون نے دو طریقوں سے فرمائی ہے۔ اول توجیہ کا حاصل یہ ہے کہ الثابت باقتضاء النص، اس عبارت سے مقتضٰی نص ہے معنیٰ اسم مفعول کا صیغہ۔ اس کے بعد اقتضاء النص میں جو اقتضاء کا لفظ ہے وہ مصدر ہو اور مصدر کے معنے میں محمول ہو اور بواسطة المقتضی جو لفظ المقتضی ہے وہ اسم مفعول کا صیغہ ہے وہ بھی اقتضاء مصدری کے معنے میں ہو اور لفظ بشرط تقدمہ میں لفظ تقدم مضاف اور اس کے ساتھ ٭ ضمیر اس کا مضاف الیہ ہو۔ چنانچہ شارح نے کہا کہ تقدم کو اضافت کے ساتھ پڑھنا زیادہ مناسب ہے، بجائے اس کے کہ تقدم کو ماضی کا صیغہ پڑھا جائے۔

اس تشریح کے بعد اب اس کا خلاصہ یہ ہوگا کہ مقتضٰی (اسم مفعول پڑھا جائے) وہ چیز ہے جس کا تقاضا نص نے کیا ہو تاکہ اس کے اپنے معنے درست ہو جائیں۔ اس صورت میں مقتضٰی صیغہ اسم مفعول بواسطہ اقتضاء نص کی جانب منسوب ہے۔ اس صورت میں مقتضٰی (اسم مفعول) کی تعریف ہو جائے گی۔ اور وہ حکم جو اس مقتضٰی سے ثابت ہو اس کی تعریف نہ ہوگا اور یہ تاویل اس امر کے خلاف ہوگی جو دلالت النص میں اس حکم کی تعریف کی گئی ہے جو دلالت النص سے ثابت ہوتا ہے اور اس جگہ اقتضاء النص میں خود مقتضٰی کی تعریف کی گئی ہے۔ مذکورہ تشریح کی بناء پر اقتضاء النص کی تعریف دوسری ہوگی اور دلالۃ النص کی تعریف دوسری ہوگی۔

دوسری توجیہ :۔ مصنفؒ کا قول اما الثابت باقتضاء النص میں لفظ اقتضاء اسم مفعول کے معنے میں ہو یعنی مقتضٰی کے معنے میں ہو۔ اور اس صورت میں عبارت کا مطلب یہ ہوگا۔ وہ چیز جو نص کے مقتضٰی سے ثابت ہو۔ وہ حکم ہے اور اس صورت میں اس حکم کی تعریف ہوگی جو مقتضائے نص سے ثابت ہو، نفس مقتضٰی کی تعریف نہ ہوگی اور شارح کا قول والا بشرط تقدمہا میں لفظ تقدم ماضی کا صیغہ ہے۔ اس تشریح کے بعد چوتھی قسم کی تعریف اس طرح ہوگی کہ بہرحال وہ حکم جو مقتضائے نص سے ثابت ہو وہ چیز ہوگی جس میں نص عمل نہیں کرتی مگر

marfat.com

Marfat.com

اس شرط کے ساتھ کہ وہ شرط اس نص سے پہلے پائی جائے اور وہ شرط مقتضیٰ کا پایا جانا ہے اس لئے کہ شرط ایسی چیز ہے جس کا نص نے اس لئے تقاضا کیا ہے تاکہ خود نص کا اپنا مفہوم صحیح ہو جائے۔

حاصل یہ کہ جس حکم کی تعریف اس جگہ کی جا رہی ہے۔ نص مقتضِی (تقاضا کرنیوالی نص) کی جانب مقتضیٰ (اسم مفعول) کے توسط سے منسوب ہے۔ اس وجہ سے کہ تقاضہ کرنیوالی نص اس مقتضے پر دلالت کرتی ہے۔ اور مقتضیٰ جو اسم مفعول کا صیغہ ہے وہ اس کے حکم پر دلالت کرتا ہے۔

وَعَلَامَتُهُ اَنْ يَصِحَّ بِهِ الْمَذْكُورُ وَلَا يُلْغٰى عِنْدَ ظُهُورِهٖ بِخِلَافِ الْمَحْذُوفِ يَعْنِي اَنَّ عَلَامَةَ الْمُقْتَضٰى اَنْ لَا يَتَغَيَّرَ الْمُقْتَضِي عِنْدَ ظُهُورِهٖ كَقَوْلِهٖ اِنْ اَكَلْتُ فَعَبْدِي حُرٌّ فَاِذَا قَدَّرَهُ الْمُقْتَضِي بِاَنْ يَقُولَ اِنْ اَكَلْتُ طَعَامًا لَا يَتَغَيَّرُ بَاقِي الْكَلَامِ عَنْ سُنَّتِهٖ فِي اللَّفْظِ وَالْمَعْنٰى بِخِلَافِ الْمَحْذُوفِ اِذَا قَدَّرَهُ انْقَطَعَ الْكَلَامُ عَنْ سُنَّتِهٖ كَمَا فِي قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَاسْاَلِ الْقَرْيَةَ فَاِذَا قَدَّرَهُ لَفْظَ الْاَهْلِ وَيُقَالُ وَاسْاَلْ اَهْلَ الْقَرْيَةِ يَتَحَوَّلُ السُّؤَالُ عَنِ الْقَرْيَةِ اِلَى الْاَهْلِ وَيَتَغَيَّرُ اِعْرَابُ الْقَرْيَةِ مِنَ النَّصْبِ اِلَى الْجَرِّ وَلٰكِنْ تَنْتَقِضُ الْقَاعِدَتَانِ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا فَاِنَّهٗ اِنْ قَدَّرَهُ قَوْلَهٗ فَضَرَبَ فَانْشَقَّ الْحَجَرُ فَانْفَجَرَتْ لَا يَتَغَيَّرُ الْكَلَامُ الْبَاقِي بِتَقْدِيرِهٖ مَعَ اَنَّهٗ مَحْذُوفٌ وَبِقَوْلِهٖ اَعْتِقْ عَبْدَكَ عَنِّي بِاَلْفٍ فَاِنَّهٗ اِنْ قَدَّرَ الْبَيْعَ وَيُقَالُ بِعْ عَبْدَكَ عَنِّي وَكُنْ وَكِيْلِي بِالْاِعْتَاقِ فَاِنَّهٗ يَتَغَيَّرُ الْكَلَامُ ح مَامُورًا بِاِعْتَاقِ عَبْدِ الْاٰمِرِ وَيَكُونُ قَبْلَ ذٰلِكَ مَامُورًا بِاِعْتَاقِ عَبْدِ الْمَامُورِ وَلِهٰذَا قِيْلَ اِنَّ الْفَرْقَ بَيْنَهُمَا اَنَّ الْمُقْتَضٰى شَرْعِيٌّ وَالْمَحْذُوفُ لُغَوِيٌّ وَاَمْثَالُهٗ وَقِيْلَ اِنَّ الْمُقْتَضٰى وَالْمُقْتَضِي كِلَاهُمَا يُرَادَانِ فِي الْاِقْتِضَاءِ بِخِلَافِ الْمَحْذُوفِ فَاِنَّ الْمُرَادَ فِيْهِ الْمَحْذُوفُ لَا غَيْرُ وَبِالْجُمْلَةِ فَالْمَحْذُوفُ فِي حُكْمِ الْمُقَدَّرِ لَا يَخْلُو عَنِ الْعِبَارَةِ وَالْاِشَارَةِ وَالدَّلَالَةِ وَالْاِقْتِضَاءِ وَلَيْسَ قِسْمًا خَارِجًا عَنِ الْاَرْبَعَةِ۔

ترجمہ اور مقتضیٰ کی علامت یہ ہے کہ کلام مذکور اس سے درست ہو اور اس کے ظہور کے وقت لغو نہ ہو بخلاف محذوف کے یعنی مقتضیٰ ہونیکی پہچان یہ ہے کہ مقتضیٰ اس کے ظاہر ہونے کیوقت متغیر نہ ہو جیسے قائل کا قول "ان اکلتُ فعبدی حرٌّ" پس جب وہ شخص مقتضیٰ کو مقدر کر کے اس طرح کہے اِن اکلتُ طعامًا فعبدی حرٌّ" تو باقی کلام اپنے طریق اور معنے سے تبدیل نہیں ہوتا۔ لیکن یہ دونوں قاعدے اللہ تعالےٰ کے اس قول سے ٹوٹ جاتے ہیں۔ فقلنا اضرب بعصاک الحجر فانفجرت منہ اثنتا عشرۃ عینًا (پس ہم نے کہا آپ اپنا عصا پتھر پر ماریں پس جاری ہو گئے اس سے بارہ چشمے) کیونکہ اگر قول

Marfat.com

فضرب فانشقّ الحجر فانفجرت کو مقدر مان لیا جائے تو اس تقدیر کی وجہ سے باقی کلام متغیر نہیں ہوتا باوجودیکہ وہ محذوف ہے۔ اسی طرح اس کے قول اعتق عبدک عنی بالف سے بھی۔ اگر اس جگہ بیع کو مقدر مان لیا جائے اور اس طرح کہا جائے بع عبدك عنی وکن وکیلی بالاعتاق تو اس صورت میں کلام متغیر ہو جائیگا باوجودیکہ وہ مقتضیٰ ہے کیونکہ تقدیر ماننے کی صورت میں وہ مامور باعتاق عبد الآمر۔ آمر کے غلام کے آزاد کرنیکا مامور ہو جائیگا۔ اور تقدیر سے پہلے وہ مامور کے غلام کے آزاد کرنیکا مامور ہوگا۔ اسی واسطے کہا گیا ہے کہ فرق دونوں کے درمیان یہ ہے کہ مقتضیٰ تو شرعی چیز ہے اور محذوف لغوی ہے اور اسی طرح دوسرے امور ہیں۔ اور بعض نے کہا ہے کہ اقتضاء میں مقتضیٰ اور مقتضی دونوں ہی مراد ہیں بخلاف محذوف کے کیونکہ اس میں مراد محذوف ہوتی ہے دوسری کوئی چیز محذوف نہیں ہوتی۔ اور خلاصہ کلام یہ ہے کہ محذوف مقدر کے حکم میں ہے خالی نہیں ہوتا عبارۃ، اشارۃ، دلالۃ، اقتضاء چاروں سے اور ان چاروں کے علاوہ الگ سے کوئی قسم نہیں ہے۔

تشریح

مقتضیٰ اور محذوف کے درمیان فرق:۔ مصنفؒ نے دونوں کے درمیان فرق یہ بیان کیا ہے۔ مقتضیٰ کی پہچان یہ ہے کہ جب عبارت میں اس کو ذکر کر دیا جائے تو کلام میں کوئی فرق نہ پڑے۔ لفظوں میں نہ معنوں میں۔ مثلاً کسی نے کہا ان اکلت فعبدی حرٌّ (اگر میں کھاؤں تو میرا غلام آزاد ہے)۔

اس مثال میں اگر اکلتُ کا مفعول یعنی کلام کے مقتضیٰ کو لفظوں میں ذکر کرکے کہا جائے اِنْ اکلتُ طعامًا فعبدی حرٌّ تو اس سے کلام میں کوئی فرق نہیں واقع ہوا لفظوں میں اور نہ ہی معنوں میں۔ اور محذوف میں ایسا نہیں ہوتا۔ کیونکہ محذوف کو جب کلام میں ذکر کر دیا جاتا ہے تو کلام اپنے پہلے طرز سے تبدیل ہو جاتا ہے جیسے وَاسْئَلِ القَرْیَۃَ۔ اس جگہ لفظ اھل محذوف ہے۔ اصل عبارت یہ تھی وَاسْئَلْ اھلَ القریۃِ (آپ گاؤں والوں سے دریافت کیجئے) فرق ذکر اور حذف کا یہ ہے القریہ پہلے اسئل کا مفعول ہونے کی بناء پر منصوب تھا اور اہل کے ذکر کر دیئے جانے کے بعد اہل مفعول ہو گیا۔ اور القریہ اس کا مضاف الیہ بن گیا اس لئے مجرور ہو گیا۔ معنوی فرق یہ ہے کہ اہل کے ذکر کرنے سے پہلے سوال قریہ سے تھا اور اہل کے ذکر کرنے کے بعد سوال قریہ والوں سے ہو گیا۔

شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا: محذوف اور مقتضیٰ کے بارے میں جو دو قاعدے ذکر کئے گئے ہیں وہ یہ ہیں۔ (۱) مقتضیٰ کے ذکر کرنیکے وقت کلام میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی (۲) محذوف کے ذکر کرنے سے کلام تبدیل ہو جاتا ہے۔ ان دونوں میں اعتراض ہے۔ دوسرے قاعدے پر نقض کیلئے باری تعالیٰ کا قول فقلنا اضرب بعصاک الحجر فانفجرت منہ اثنتا عشرۃ عینا ذکر کیا گیا ہے کہ اس جگہ فضرب فانشق من الحجر عبارت کو حذف کیا گیا ہے اور جب اس عبارت کو لفظوں میں لے آیا جائے اور کہا جائے فقلنا اضرب بعصاک الحجر فضرب فانشق الحجر فانفجرت منہ اثنتا عشرۃ عینا۔ تو اس سے کلام میں کوئی تبدیلی نہیں پیدا ہوئی بلکہ کلام لفظاً اور معنےً

marfat.com

Marfat.com

ہر دو لحاظ سے حسب سابق ہی رہتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ محذوف کو لفظوں میں ذکر کر دینے پر بھی کلام میں کوئی تغیر نہیں ہوتا جیسا کہ اوپر قاعدہ بیان کیا گیا ہے کہ کلام لفظ اور معنے دونوں کے لحاظ سے حسب سابق درست رہتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ محذوف کو کلام میں ذکر کر دینے سے کلام میں تغیر پیدا ہو جاتا ہے۔

شارح نے فرمایا کہ مقتضیٰ اور محذوف کے درمیان اوپر دو قاعدے بیان کئے گئے ہیں، ان پر بعض علماء نے اعتراض کیا ہے اسلئے علماء نے ان دونوں کے درمیان اس طرح فرق کیا ہے۔

(۱) مقتضیٰ کا ثبوت شریعت سے ہوتا ہے جبکہ محذوف لغۃً ثابت ہوتا ہے (۲) مقتضیٰ اور مقتضی کلام میں دونوں اقتضاء میں مقصود ہوتے ہیں اور حذف میں صرف محذوف مقصود ہوتا ہے اور جو صراحۃً ذکر کیا گیا ہو وہ مقصود نہیں ہوتا جیسے وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ میں مقصود سوال کا اہل ہیں جو کہ محذوف ہے القریہ مقصود نہیں حالانکہ وہ مذکور ہے۔

قولہ وبالجملۃ فالمحذوف فی حکم المقدر یخلو عن العبارۃ والاشارۃ الخ۔ یہ عبارت ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ محذوف جب مقتضیٰ سے الگ اور علاوہ چیز ہے تو بیان کردہ چار قسموں کے علاوہ ایک پانچویں قسم وجود میں آگئی جبکہ کوئی بھی اس پانچویں قسم کا قائل نہیں ہے۔

الجواب :- محذوف ملفوظ کے حکم میں ہوتا ہے اور ملفوظ کی چار اقسام اوپر بیان کی گئی ہیں یعنی عبارۃ النص، اشارۃ النص، دلالۃ النص اور اقتضاء النص۔ لہٰذا جب محذوف ملفوظ کے حکم میں ہے تو یہ بھی ان چار قسموں میں داخل ہو گیا علاوہ سے کوئی نئی قسم نہ رہا تاکہ اس کو پانچویں قسم کا نام دیا جاسکے۔

وَمِثَالُهُ الْأَمْرُ بِالتَّحْرِيرِ لِلتَّكْفِيرِ مُقْتَضٍ لِلْمِلْكِ وَلَمْ يَذْكُرْهُ وَالظَّاهِرُ أَنَّ الْأَمْرَ بِالتَّحْرِيرِ هُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَإِنَّهُ مُقْتَضٍ لِلْمِلْكِ الْغَيْرِ الْمَذْكُورِ فَكَأَنَّهُ قَالَ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مَمْلُوكَةٍ لَكُمْ فَإِنَّ إِعْتَاقَ الْحُرِّ وَعَبْدِ الْغَيْرِ لَا يَصِحُّ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُقْتَضٍ وَمَمْلُوكَةٍ لَكُمْ مُقْتَضًى وَحُكْمُهُ وَهُوَ الْمِلْكُ ثَابِتٌ بِالْمُقْتَضَى وَقِيلَ الْمُرَادُ بِهِ قَوْلُهُ أَعْتِقْ عَبْدَكَ عَنِّي بِأَلْفٍ فَإِنَّهُ يَقْتَضِي مَعْنَى الْبَيْعِ فَكَأَنَّهُ قَالَ بِعْ عَبْدَكَ عَنِّي وَكُنْ وَكِيلِي بِالْإِعْتَاقِ فَلَمَّا ثَبَتَ الْبَيْعُ اقْتِضَاءً فَلَا يُشْتَرَطُ فِيهِ شَرَائِطُ نَفْسِهِ فَيَسْتَغْنِي عَنِ الْإِيجَابِ وَالْقَبُولِ وَلَا يَجْرِي فِيهِ خِيَارُ الرُّؤْيَةِ وَالْعَيْبِ وَالشَّرْطِ بَلْ يُشْتَرَطُ فِيهِ شَرَائِطُ الْإِعْتَاقِ مِنْ كَوْنِ الْآمِرِ مُكَلَّفًا أَهْلًا لِلْإِعْتَاقِ فَلَا يَصِحُّ مِنَ الصَّبِيِّ وَالْمَجْنُونِ وَعَلَى هٰذَا يَقُولُ أَبُو يُوسُفَ لَوْ قَالَ أَعْتِقْ عَبْدَكَ عَنِّي بِغَيْرِ ذِكْرِ الْأَلْفِ فَإِنَّهُ يَقْتَضِي الْهِبَةَ كَمَا أَنَّ الْأَوَّلَ اقْتَضَى الْبَيْعَ وَيَسْتَغْنِي هٰذِهِ الْهِبَةُ عَنِ الْقَبْضِ كَمَا يَسْتَغْنِي الْبَيْعُ عَنِ الْإِيجَابِ وَالْقَبُولِ بَلْ أَوْلَى لِأَنَّ الْقَبْضَ شَرْطٌ وَالْإِيجَابَ وَالْقَبُولَ رُكْنٌ فَلَمَّا احْتَمَلَ الرُّكْنُ السُّقُوطَ فَالشَّرْطُ أَوْلَى وَلٰكِنْ نَقُولُ إِنَّ الْإِيجَابَ وَالْقَبُولَ فِي الْبَيْعِ مِمَّا يَحْتَمِلُ السُّقُوطَ كَمَا فِي التَّعَاطِي بِخِلَافِ الْقَبْضِ فِي الْهِبَةِ فَإِنَّهُ لَا يَحْتَمِلُ السُّقُوطَ بِحَالٍ۔

Marfat.com

ترجمہ اور اس کی مثال تکفیر (ادا ء کفارہ) کیلئے تحریر کا حکم ہے جو ملک کا مقتضی ہے حالانکہ مصنف رح نے اس کو ذکر نہیں کیا۔ ظاہر یہ ہے کہ تحریر کا حکم اور اللہ تعالیٰ کا قول فتحریر رقبۃ ہے پس یہ کلام ملک کا تقاضہ کرتا ہے جس کا ذکر مذکور نہیں ہے پس گویا اللہ تعالیٰ نے فرمایا فتحریر رقبۃ مملوکۃ لکم (پس آزاد کرنا ہے ایک ایسے غلام کا جو تمہارا مملوک ہو) کیونکہ آزاد کو آزاد کرنا اور غیر کے غلام کو آزاد کرنا صحیح نہیں ہے لہٰذا تحریر رقبۃ مقتضی ہے اور مملوکۃ لکم اس کا مقتضیٰ ہے اور اس کا حکم وہ ملک ہے جو مقتضیٰ سے ثابت ہے اور مقتضیٰ جو مقتضی سے ثابت ہے۔ اور بعض لوگوں نے کہا ہے کہ اس امر بالتحریر سے مراد باری تعالیٰ کا قول فتحریر الخ نہیں ہے بلکہ قائل کا یہ قول اعتق عبدک عنی بالف ہے۔ اس مثال میں اعتاق کا حکم بیع کے معنے کا مقتضی ہے۔ گویا کہنے والے نے یہ کہا بع عبدک عنی بالف وکن وکیلی بالاعتاق (اپنا غلام میرے ہاتھ ایک ہزار میں فروخت کردے اور میرا وکیل بالاعتاق ہو جا) پس جب بیع اقتضاءً ثابت ہوئی ہے تو اس میں خود اس کے شرائط شرط نہ ہوں گے۔ لہٰذا ایجاب وقبول سے مستغنی ہوگا اور اس بیع میں خیار رویت، خیار عیب اور خیار شرط وغیرہ جاری نہ ہوں گے بلکہ اس میں اعتاق کے شرائط لاگو ہوں گے مثلاً آمر کا مکلف ہونا، آزاد کرنے کا اہل ہونا۔ لہٰذا یہ امر بچے اور مجنون کیطرف سے صحیح نہ ہوگا۔ اور اسی بنا پر امام ابو یوسف رح فرماتے ہیں کہ اگر اس نے کہا اعتق عبدی عنی (اپنا غلام میری جانب سے آزاد کردے) بغیر الف کے ذکر کے تو یہ کلام ہبہ کا تقاضہ کریگا جیساکہ اول کلام نے بیع کا تقاضہ کیا اور یہ ہبہ قبضہ سے مستغنی ہوگا جس طرح پہلے کلام میں بیع ایجاب وقبول سے مستغنی تھی بلکہ ہبہ کا مراد لینا اولیٰ ہے کیونکہ قبضہ تو صحت ہبہ کیلئے صرف شرط ہے اور ایجاب وقبول تو رکن ہیں پس جبکہ رکن ساقط ہونیکا احتمال رکھتاہے تو شرط بدرجہ اولیٰ ہوگا۔ لیکن ہم جواب دیں گے کہ بیع میں ایجاب وقبول ساقط ہو سکتے ہیں جیساکہ باہمی لین دین میں بخلاف ہبہ میں قبضہ کے کیوں کہ ہبہ سے قبضہ کسی حال میں ساقط ہونیکا احتمال نہیں رکھتا۔

تشریح مقتضیٰ بالکسر کی مثال ادائیگی کفارہ کیلئے غلام آزاد کرنیکا حکم ہے۔ یہ امر ملک کا تقاضہ کرتا ہے جبکہ کلام میں ملک کا ذکر نہیں کیا گیا ہے۔ اور قرآن کریم میں غلام کے آزاد کرنیکا جو حکم دیا گیا ہے وہ ملک کا تقاضہ کرتا ہے حالانکہ ملک کا کلام میں کوئی ذکر نہیں کیا گیا ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول فتحریر رقبۃ یعنی کفارہ ادا کرنیکے لئے حق تعالیٰ شانہٗ نے غلام کے آزاد کرنیکا حکم فرمایا ہے اور یہ امر ملک کا تقاضہ کرتا ہے اور ملک عبارۃ النص میں مذکور نہیں ہے گویا حق تعالیٰ نے یہ فرمایا ہے فتحریر رقبۃ مملوکۃ لکم" اور ملک کا تقاضہ امر بالتحریر اس وجہ سے کرتا ہے کہ آزاد آدمی کو کفارہ میں آزاد کرنا درست نہیں کیونکہ آزاد تو پہلے سے آزاد ہے اس کو آزاد کرنیکے کیا معنے۔ اسی طرح امر بالتحریر کسی دوسرے کی ملک سے متعلق نہیں کہ کفارہ دینے والا دوسرے کے مملوک غلام کو اپنے کفارہ میں ادا کردے۔ لہٰذا آیت میں فتحریر رقبۃ سے جب مملوکِ غیر اور آزاد مراد نہیں تو فتحریر رقبۃ تقاضہ کرنیوالا ہوا یعنی مقتضی ہوا، اور مملوکۃ لکم یہ اس کا مقتضیٰ ہوا جس کا حکم امر بالتحریر سے ثابت ہے یعنی آزاد کرنیوالا اپنے مملوک غلام

marfat.com

Marfat.com

کو آزاد کردے۔

بعض نے کہا۔ متن میں جو امر بالتحریر کی عبارت ہے اس سے قائل کا قول مراد ہے یعنی اعتق عبدک عنی بالف عن کفارۃ یمینی (تو اپنے غلام کو میری جانب سے ایک ہزار کے بدلے میرے کفارۂ یمین کے سلسلہ کا آزاد کردے) اس مثال میں اعتق عبدک عنی بالف، بیع کے معنی کا تقاضہ کرتا ہے کیونکہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے لاعتق فیما لایملکہ (اپنے غیر مملوک میں عتق کا کوئی سوال نہیں) یعنی غیر مملوک کو آزاد کرنے سے آزاد نہیں ہوتا۔ اس آزاد کرنیکا حکم یعنی امر بالاعتاق اپنے تام ہونے کیلئے اس بات کا تقاضہ کرتا ہے جس کو غلام کے آزاد کرنیکا حکم دیا گیا ہے یعنی مامور پہلے وہ غلام کو کہنے والے کے سپرد کردے اور اس کو غلام کا مالک بنادے۔ اس کے بعد اس کی طرف سے وکیل بن جائے اور بحیثیت وکیل کے اس کی طرف سے غلام کو آزاد کردے۔ عبارت کی تشریح اس طرح پر ہوگی" بع عبدک عنی بالف وکن وکیلی بالاعتاق" (اپنے غلام کو ایک ہزار کے عوض میرے ہاتھ فروخت کردے پھر میری طرف سے اس کو آزاد کرنیکا وکیل بن جا) چنانچہ مخاطب نے اس غلام کو آزاد کردیا تو آزادی آمر کی جانب سے پائی جائے گی۔ اور اس کا کفارہ ادا ہوجائیگا اور حکم دینے والے کو ولاء کا حق ہوگا۔ نیز اس پر غلام کی قیمت واجب ہوگی۔

حاصل یہ نکلا کہ مذکورہ بالا مثال میں غلام کے آزاد کرنیکا حکم دینا مقتضی ہے، تقاضہ کرنیوالا ہے اور اس کلام کو پورا ہونے کے لئے بیع کے معنے مقتضے ہے اور اس مثال سے بیع کا ثبوت اقتضاء ہوا ہے اور جو چیز اقتضاءً ثابت ہوتی ہے اس میں وہ شرائط ملحوظ نہیں ہوا کرتیں جو شرطیں اس چیز میں ملحوظ ہوتی ہیں جو بالقصد ثابت ہو۔

فلما ثبت البیع الخ۔ اور اس میں بیع جب اقتضاءً ثابت ہے تو اس میں بیع کی شرطیں مشروط نہ ہوں گی کہ اس میں ایجاب کی حاجت ہوگی اور نہ قبول کی اور خیار رؤیت بھی اس میں جاری نہ ہوگا۔ البتہ اعتاق کی شرطیں اس میں عائد ہوں گی۔ مثلاً آمر کا مکلف ہونا، اعتاق کا اہل ہونا۔ لہٰذا کوئی مجنون اور بچہ غلام کو آزاد کریگا تو آزادی نافذ نہ ہوگی۔ چنانچہ امام ابو یوسفؒ نے فرمایا اگر آمر نے کہا اعتق عبدک عنی (اپنے غلام کو میری جانب سے آزاد کردے) اور اس نے عوض یعنی الف کا کوئی ذکر نہیں کیا تو یہ قول ہبہ کا مقتضی ہوگا جس طرح پہلے قول نے بیع کا تقاضہ کیا تھا اور ہبہ میں قبضہ کرلینا اولیٰ ہے کیونکہ قبضہ کرنا ہبہ کی صحت کیلئے شرط ہے اور ایجاب و قبول رکن ہیں اور جب ہبہ سے ایجاب و قبول رکن ہونے کے باوجود ساقط ہوسکتے ہیں تو شرط بدرجۂ اولیٰ ساقط ہوسکتی ہے۔

قولہ ولکن نقول الخ۔ شارح نے فرمایا۔ ہم کہتے ہیں کہ بیع میں ایجاب و قبول سقوط کا احتمال رکھتے ہیں جیسے تعاطی کی صورت میں ایجاب و قبول کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اس کے برخلاف ہبہ ہے۔ قبضہ ہبہ میں ضروری ہے، سقوط کا احتمال نہیں رکھتا۔ اور اس جگہ قبضہ نہیں پایا گیا اس لئے ہبہ درست نہ ہوگا۔

Marfat.com

اور آمر غلام کا مالک بھی نہ ہوگا۔ چونکہ ہبہ درست نہیں تھا اور جب آمر غلام کا مالک نہیں ہوا تو غلام اس کی جانب سے آزاد بھی نہ ہوگا اور یہ آزادی مامور کی جانب سے پائی جائے گی۔ اور ولاء کا حق بھی مامور ہی کو ملے گا۔

وَالثَّابِتُ مِنْهُ كَالثَّابِتِ بِدَلَالَةِ النَّصِّ إِلَّا عِنْدَ الْمُعَارَضَةِ أَيْ هُمَا سَوَاءٌ فِي إِيجَابِ الْحُكْمِ الْقَطْعِيِّ إِلَّا أَنَّهُ يَتَرَجَّحُ الدَّلَالَةُ عَلَى الْاِقْتِضَاءِ عِنْدَ الْمُعَارَضَةِ مِثَالُهُ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِعَائِشَةَ حُتِّيهِ ثُمَّ اقْرُصِيهِ ثُمَّ اغْسِلِيهِ بِالْمَاءِ فَإِنَّهُ يَدُلُّ بِاقْتِضَاءِ النَّصِّ عَلَى أَنْ لَا يَجُوزَ غَسْلُ النَّجِسِ بِغَيْرِ الْمَاءِ مِنَ الْمَائِعَاتِ لِأَنَّهُ لَمَّا أَوْجَبَ الْغَسْلَ بِالْمَاءِ فَيَقْتَضِي صِحَّتَهُ أَنْ لَا يَجُوزَ بِغَيْرِ الْمَاءِ وَلٰكِنَّهُ بِعَيْنِهِ يَدُلُّ بِدَلَالَةِ النَّصِّ عَلَى أَنَّهُ يَجُوزُ غَسْلُهُ بِالْمَائِعَاتِ وَذٰلِكَ لِأَنَّ الْمَعْنَى الْمَأْخُوذَ مِنْهُ الَّذِي يَعْرِفُهُ كُلُّ أَحَدٍ هُوَ التَّطْهِيرُ وَذٰلِكَ يَحْصُلُ بِهِمَا جَمِيعًا أَلَا تَرَى أَنَّ مَنْ أَلْقَى الثَّوْبَ النَّجِسَ لَا يُؤَاخَذُ بِاسْتِعْمَالِ الْمَاءِ فِيهِ لِأَنَّ الْمَقْصُودَ وَهُوَ إِزَالَةُ النَّجَاسَةِ حَاصِلٌ عَلَى كُلِّ حَالٍ فَتَرَجَّحَتِ الدَّلَالَةُ عَلَى الْاِقْتِضَاءِ وَمَا قِيلَ مِنْ أَنَّ مِثَالَهُ لَمْ يُوجَدْ فِي النُّصُوصِ فَإِنَّمَا هُوَ مِنْ قِلَّةِ التَّتَبُّعِ۔

ترجمہ اور اقتضاء النص سے جو چیز ثابت ہوتی ہے وہ اس چیز کی طرح ہے جو دلالت النص سے ثابت ہوتی ہے مگر تعارض کے وقت یعنی اقتضاء النص اور دلالت النص حکم قطعی واجب کرنے میں دونوں مساوی ہیں اور تعارض کے وقت دلالۃ النص کو اقتضاء النص پر ترجیح حاصل ہوگی۔ اس کی مثال آنحضورؐ کا حضرت عائشہؓ سے فرمانا "حُتِّيهِ ثم اقرصيه ثم اغسليه بالماء" (نجس کپڑے کو رگڑو پھر اس کو انگلیوں سے مسل دو اس کے بعد اسے پانی سے دھو ڈالو) یہ حدیث اقتضاء النص سے دلالت کرتی ہے کہ نجس چیز کا بغیر پانی کے دھونا مثلاً بہنے والی چیزوں سے دھونا جائز نہیں ہے کیونکہ جب آنحضورؐ نے پانی سے دھونا واجب قرار دیا تو اس کی صحت مقتضی ہے کہ غسل بغیر پانی کے جائز نہ ہو۔ لیکن بعینہٖ یہی حدیث دلالۃ النص سے اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ ایسے کپڑے کا بہنے والی چیزوں سے دھونا جائز ہے کیونکہ اس سے جو معنی مفہوم ہوتے ہیں وہ ہے تطہیر اور پاکی دونوں ہی سے حاصل ہو جاتی ہے۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ جس نے کسی نجس کپڑے کو ڈال دیا پانی کے استعمال سے اس سے مواخذہ نہیں کیا جائیگا۔ کیونکہ مقصود نجاست کا ازالہ ہے جو ہر حال میں حاصل ہے لہٰذا دلالۃ النص اقتضاء النص پر راجح ہوگی اور وہ جو کہا گیا ہے کہ اس کی نظیر نصوص میں نہیں ملتی ہے تو یہ ان کی تتبع و تحقیق کی کمی کی وجہ سے ہے۔

تشریح **اقتضاء النص اور دلالۃ النص کا حکم**:۔ ماتن نے کہا جو حکم اقتضاء النص سے ثابت ہو اور جو حکم دلالۃ النص سے ثابت ہو قطعی ہونے میں دونوں برابر ہیں یعنی دونوں کے

marfat.com

Marfat.com

ثابت شدہ حکم قطعی ہوتے ہیں جن پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے۔ اگر دونوں میں تعارض واقع ہو جائے تو دلالۃ النص کو اقتضاء النص پر ترجیح دی جائے گی۔ مثلاً آنحضور نے حضرت عائشہؓ سے فرمایا حُتّیہ ثم اقرصیہ ثم اغسلیہ بالماء (نجاست کو رگڑ دو پھر اس کو کھرچ دو پھر اس کو پانی سے دھو دو۔ اس حدیث میں ماء کا لفظ مذکور ہے۔ اس لئے یہ حدیث اقتضاء النص کے طریق سے اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ نجس کپڑے کو پاک کرنے کیلئے پانی کا استعمال کرنا ضروری ہے۔

اگر دوسری بہنے والی چیز سے نجاست کو صاف کیا جائے تو کافی نہ ہوگا مگر ساتھ ہی یہ روایت اس پر بطور دلالۃ النص کے اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ ہر بہنے والی چیز سے نجاست کا صاف کرنا درست ہو۔ اس لئے کہ غسل کا مقصد پاکی حاصل کرنا ہوتا ہے اور پاکی جس طرح پانی سے حاصل ہوتی ہے اسی طرح پانی کے بجائے دوسری بہنے والی چیزوں سے بھی حاصل ہو جاتی ہے۔

قولہ الاتری ان من القیٰ الخ۔ چنانچہ اگر کسی نے نجس کپڑے کو پانی میں ڈال دیا تو اس سے مواخذہ نہ کیا جائے گا کیونکہ مقصد اس سے ازالۂ نجاست ہے اور وہ دونوں صورتوں میں حاصل ہو جاتا ہے۔ کپڑے کو پانی میں داخل کر کے بھی، اور پانی ہاتھ میں لیکر کپڑے میں ڈالنے سے بھی، یا کسی بہنے والی چیز سے اس کو دھو دیا جائے۔

حاصل یہ ہے کہ حدیث کا منشاء اور مقتضیٰ اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ پاکی کا حصول پانی کے سوا دوسری چیز سے نہ ہو جبکہ اس حدیث کی دلالت اس پر دال ہے کہ پانی کے علاوہ دوسری بہنے والی چیزوں سے بھی پاکی حاصل کی جاسکتی ہے اور تعارض کے وقت دلالت النص کو اقتضاء النص پر ترجیح دی جاتی ہے اس لئے یہاں پر بھی دلالت النص کو ترجیح دی جائے گی اور کہا جائیگا کہ کپڑے کی پاکی جس طرح پانی سے حاصل کی جاسکتی ہے اسی طرح دوسری بہنے والی چیزوں سے بھی حاصل کی جاسکتی ہے۔

قولہ وما قیل من ان مثالہ لم یوجد الخ۔ اور وہ جو کہا جاتا ہے کہ دلالۃ النص اور اقتضاء النص کے درمیان تعارض کی مثال نصوص میں نہیں ملتی تو یہ ان کے تتبع و تلاش کی کمی کا نتیجہ ہے، ورنہ پہلے اس کی مثال میں حدیث ذکر کی جا چکی ہے۔

شارح کی تحقیق کا جواب بعض لوگوں نے یہ دیا ہے کہ دو ایسی نصوص جن میں سے ایک دلالۃ النص اور دوسری اقتضاء النص دال ہوں ان کے درمیان تعارض واقع ہوا ہو۔ ایسی مثال نہیں ملتی اور شارح نے ایک ہی حدیث سے اقتضاء النص اور دلالۃ النص کے درمیان تعارض کی مثال ذکر کی ہے۔

وَلَا عُمُوْمَ لَہٗ عِنْدَنَا لِاَنَّ الْعُمُوْمَ وَالْخُصُوْصَ مِنْ عَوَارِضِ الْاَلْفَاظِ وَالْمُقْتَضٰی مَعْنًی لَا لَفْظٌ وَعِنْدَ الشَّافِعِیِّ رَحِمَہُ اللّٰہُ یَجْرِیْ فِیْہِ الْعُمُوْمُ وَالْخُصُوْصُ لِاَنَّہٗ عِنْدَہٗ کَالْمَحْذُوْفِ الَّذِیْ یُقَدَّرُ وَھٰذَا الْاَصْلُ کَبِیْرٌ مُخْتَلِفٌ بَیْنَنَا وَبَیْنَہٗ یَتَفَرَّعُ عَلَیْہِ کَثِیْرٌ مِّنَ الْاَحْکَامِ وَلَا یُقَالُ اِنَّ قَوْلَہٗ اَعْتِقْ عَبْدَکَ عَنِّیْ یَقْتَضِی الْبَیْعَ ھُوَ عَامٌّ لِلْعَبِیْدِ کُلِّھِمْ لِاَنَّا نَقُوْلُ اِنَّہٗ فِیْ مَعْنٰی

Marfat.com

بِعْ عَبِيدَكَ عَنِّي ثُمَّ كُنْ وَكِيلِي بِاعْتَاقِهِمْ فَالعَبِيدُ مَذْكُورٌ صَرِيحٌ فِي العِبَارَةِ وَلِهٰذَا يَكُونُ عَامًّا۔

ترجمہ اور ہمارے نزدیک اقتضاء یعنی مقتضیٰ کیلئے عموم نہیں ہے کیونکہ عموم وخصوص الفاظ کے عوارض ہیں۔ اور مقتضیٰ معنے ہیں لفظ نہیں ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک عموم وخصوص اقتضاء میں جاری ہوتا ہے۔ کیونکہ مقتضیٰ ان کے نزدیک اس محذوف کیطرح ہوتا ہے جو مقدر مانا جاتا ہے اور یہ ایک بنیادی اصول ہے جو ہمارے اور ان کے درمیان مختلف فیہ ہے جس پر کثیر احکام متفرع ہوتے ہیں۔ اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ قائل کا قول اعتق عبیدک عنی" (اپنے غلام کو میری جانب سے آزاد کردے) بیع کا تقاضہ کرتا ہے اور یہ ہر عبید کو عام ہے۔ کیوں کہ اس اعتراض کا جواب ہم یہ دیں گے کہ معنیٰ اس قول کے یہ ہیں کہ بع عبیدک عنی ثم کن وکیلی باعتاقہم (اپنے غلاموں کو میرے ہاتھ فروخت کردے پھر ان کو آزاد کرنیکا میرا وکیل بن جا) لہٰذا عبید تو عبارت میں صراحۃً موجود ہے۔ مقتضیٰ ہے ہی نہیں اسی وجہ سے عام ہے۔

تشریح اور اقتضاء النص سے جو حکم ثابت ہوتا ہے اس میں عموم نہیں ہوتا اور نہ ہی خصوص جاری ہوتا ہے۔ کیونکہ عام ہونا یا خاص ہونا یہ الفاظ کے عوارضات میں سے ہے لفظ عموم وخصوص کا تقاضہ حقیقۃً کرتا ہے اور نہ تقدیراً کرتا ہے۔ لہٰذا جب عموم وخصوص لفظ کا مقتضیٰ نہیں ہے اور عموم وخصوص لفظ میں پائے جاتے ہیں تو مقتضیٰ میں عموم وخصوص جاری نہ ہوگا۔

اس کے برخلاف سیدنا امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مقتضیٰ میں عموم وخصوص دونوں پائے جاتے ہیں ان کے نزدیک مقتضیٰ بالکل محذوف کے مانند ہے اور محذوف لفظوں میں مقدر ہوتا ہے یعنی محذوف ہو کر بھی وہ ملفوظ ہی ہوتا ہے اور جب ملفوظ ہوتا ہے ادھر مقتضیٰ محذوف کیطرح ہے لہٰذا اس پر بھی عموم اور خصوص دونوں ہی جاری ہوں گے۔

اعتراض :۔ احناف کے مذہب پر کہ مقتضیٰ میں عموم وخصوص جاری نہیں ہوتے اعتراض کیا گیا ہے۔ کہ ایک شخص نے کہا اعتق عبیدک عنی (اپنے غلام کو میری جانب سے آزاد کردے) یہ قول بیع کا متقاضی ہے اور بیع اس کے اقتضاء سے ثابت ہے یعنی مقتضیٰ ہے حالانکہ یہ مقتضیٰ تمام غلاموں کو عام اور شامل ہے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ مقتضیٰ میں بھی عموم پایا جاسکتا ہے۔

جواب :۔ مذکورہ کلام کی اصل اس طرح ہے" بع عَبِيدَكَ عَنِّي ثم كن وكيلي باعتاقهم" (میرے ہاتھ اپنے غلاموں کو فروخت کردے پھر میری جانب سے ان کے آزاد کرنیکا وکیل بن جا) عبید جمع کا صیغہ لفظ میں مذکور ہے اس لئے اس میں عموم پیدا ہوا ہے ورنہ نفس مقتضیٰ میں عموم ہوتا ہے نہ خصوص پایا جاتا ہے کیوں کہ یہ لفظ کے عوارض ہیں۔

marfat.com

Marfat.com

حتّٰی اِذَا قَالَ اِنْ اَکَلْتُ فَعَبْدِیْ حُرٌّ وَنَوٰی طَعَامًا دُوْنَ طَعَامٍ لَا یُصَدَّقُ عِنْدَنَا لَا دِیَانَۃً وَلَا قَضَاءً لِاَنَّ طَعَامًا اِنَّمَا یَنْشَأُ مِنِ اقْتِضَاءِ الْاَکْلِ لِاَنَّہٗ لَا یَکُوْنُ بِدُوْنِ الْمَاْکُوْلِ فَلَا یَکُوْنُ عَامًّا فَلَا یَقْبَلُ التَّخْصِیْصَ وَاَمَّا حِنْثُہٗ بِکُلِّ طَعَامٍ فَاِنَّمَا ھُوَ لِوُجُوْدِ مَاھِیَّۃِ الْاَکْلِ لَا لِاَنَّ الطَّعَامَ عَامٌّ وَاِنْ قَالَ اِنْ اَکَلْتُ طَعَامًا اَوْ لَا اٰکُلُ اَکْلًا یَحْنَثُ بِکُلِّ طَعَامٍ وَیُصَدَّقُ فِیْ نِیَّۃِ التَّخْصِیْصِ لِاَنَّہٗ مَلْفُوْظٌ ح وَلٰکِنَّ اِیْرَادَ ھٰذَا الْمِثَالِ عَلٰی قَوْلِ مَنْ یَشْتَرِطُ فِی الْمُقْتَضٰی اَنْ یَکُوْنَ شَرْعِیًّا مُشْکِلٌ لِاَنَّہٗ عَقْلِیٌّ وَالْاَوْلٰی اَنْ یُقَالَ اَنَّ الْمُقْتَضٰی مَا یَکُوْنُ شَرْعِیًّا اَوْ عَقْلِیًّا وَالْمَحْذُوْفُ مَا یَکُوْنُ لُغَوِیًّا۔

ترجمہ

چنانچہ جب کوئی شخص اِنْ اَکَلْتُ فَعَبْدِیْ حُرٌّ کہے (اگر میں کھاؤں تو میرا غلام آزاد ہے) اور کسی خاص قسم کے کھانے کی نیت کرے تو اس کی تصدیق نہ کی جائے گی۔ یعنی ہمارے نزدیک اس کی تصدیق نہ دیانۃً کی جائے گی اور نہ قضاءً کی جائے گی کیونکہ اس مثال میں طعام اکل کی اقتضاء سے پیدا ہوا ہے کیونکہ اکل کا صدور بغیر ماکول کے نہیں ہوتا۔ لہٰذا طعام عام نہیں ہوگا پس تخصیص کو بھی قبول نہ کریگا اور بہر حال اس کا ہر کھانا کھانے سے حانث ہو جانا تو وہ ماہیت اکل کے پائے جانے کی وجہ سے ہے۔ اس وجہ سے نہیں کہ طعام عام ہے اور اگر اس نے کہا ان اکلتُ طعامًا (اگر میں کھانا کھاؤں)، یا کہے لا اکل اکلاً (نہیں کھاؤں گا میں کھانا) تو ہر کھانا کے کھانے سے حانث ہو جائیگا اور تخصیص کی نیت کی تصدیق اس وجہ سے کی جاتی ہے کہ اس وقت وہ ملفوظ ہے۔ لیکن اس مثال کو ان لوگوں کے قول کے مطابق لانا جو مقتضٰی میں شرعی ہونے کی قید لگاتے ہیں مشکل ہے کیونکہ مذکورہ مثال عقلی ہے مگر اولیٰ یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ مقتضٰی وہ ہے جو شرعی ہو یا عقلی اور محذوف وہ ہے جو لغوی ہو۔

تشریح

مقتضٰی میں عموم وخصوص نہ ہونا:۔ مقتضٰی میں عموم یا خصوص پایا جاتا ہے کہ نہیں؟ تو ہمارے نزدیک مقتضٰی میں عموم وخصوص نہیں پایا جاتا۔ جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک پایا جاتا ہے۔ اس اختلافی مسئلہ کی تفریع کے طور پر ماتن نے یہ مثال ذکر فرمائی ہے۔

چنانچہ انھوں نے فرمایا: اگر کسی نے کہا اِنْ اکلت فعبدی حُرٌّ (اگر میں نے کھایا تو میرا غلام آزاد ہے) اگر یہ کہتے وقت اس نے کسی خاص کھانے کی نیت کی ہو تو ہمارے نزدیک اس کی تصدیق نہ کی جائے گی قضاءً بھی اور دیانۃً بھی۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک دیانۃً اس کی تصدیق کی جائے گی۔

احناف کی دلیل:۔ اکلتُ کہنے کے بعد اس کو پورا کرنے کیلئے طعام ہے جس کی ضرورت ہوئی کیونکہ ماکول کے بغیر اکل کا پایا جانا ممکن نہیں ہے اس لئے اس کلام کا مقتضٰی طعام ہوگیا اور چونکہ ہمارے نزدیک مقتضٰی میں عموم نہیں پایا جاتا اس لئے اس جگہ کلام کو پورا کرنے کیلئے طعام عام کی ضرورت نہیں ہے اور جب طعام

Marfat.com

میں عموم نہیں ہے تو پھر تخصیص کی بھی کوئی حاجت نہ ہوگی۔ اور جب طعام تخصیص کے قابل نہیں تو تخصیص کی نیت کا بھی کوئی اعتبار نہ کیا جائیگا دیانۃً بھی اور قضائً بھی۔

سوال :- جب اس جگہ طعام میں عمومیت نہیں ہے تو قسم کھانیوالا ہر کھانے کو کھانے سے کیوں حانث ہو جاتا ہے؟

جواب :- ہر طعام میں ماہیتِ اکل پائی جاتی ہے اس لئے وہ ہر کھانے کے کھانے سے حانث ہو جائیگا۔ چنانچہ مذکورہ متن والی مثال میں اس کا غلام آزاد ہو جائیگا خواہ اس نے کوئی طعام بھی کھایا ہو۔

اور ہر طعام کے کھانے سے اس کے غلام کے آزاد ہونیکا حکم اس وجہ سے نہیں دیا گیا کہ طعام میں عمومیت پائی جاتی ہے۔

امام شافعیؒ نے فرمایا کہ ان اکلتُ میں جو طعام ہے وہ اکلت کا مقتضیٰ ہے اور وہ عام ہے کیونکہ طعام اِن اکلت کے تحت واقع ہے اور ان اکلتُ شرط ہے اس لئے نکرہ ہے اور معنًے وہ نفی کے تحت واقع ہے۔ کیونکہ ان اکلتُ طعامًا کے معنےٰ ہیں لا اکلُ طعامًا۔ اور جب طعام عام ہے تو اس میں تخصیص کا احتمال بھی ہو سکتا ہے۔ اس لئے تخصیص کی نیت کرنا بھی جائز ہوگا اور چونکہ تخصیص کی نیت کرنا ظاہر کے خلاف ہے اس لئے صرف دیانۃً نیت کا اعتبار کیا جائیگا، قضاءً اعتبار نہیں کیا جائیگا۔

قولہٗ واما حنثہٗ بکل طعام الخ۔ اور بہر حال قسم کھانیوالے کا ہر طعام کے کھانے سے حانث ہوجانا یعنی کسی نے اِن اکلتُ طعامًا کہا، یا کسی نے لا اکلُ طعامًا تو دونوں صورتوں میں کوئی بھی کھانا وہ کھائے گا ہر کھانے کے کھانے سے حانث ہو جائیگا۔ لیکن اس قسم کے وقت اس نے کسی مخصوص کھانے کی نیت کی ہے تو اس کی تصدیق کی جائے گی۔ اس لئے لفظ طعام اس وقت لفظوں میں مذکور رہے۔ اور مذکور وملفوظ میں خاص وعام دونوں کا حکم جاری ہوتا ہے اس لئے اس جگہ طعام عام ہے تو تخصیص کا بھی احتمال رکھے گا۔

قولہٗ لکن ایراد ھذا المثال علیٰ قول من یشترط الخ۔ شارحؒ نے فرمایا: جو لوگ مقتضیٰ میں شرعی ہونے کی قید لگاتے ہیں ان کے نزدیک یہ مثال صحیح نہ ہوگی کیونکہ مذکورہ مثال میں جو کلام ہے وہ محض عقلی ہے کیونکہ طعام کی ضرورت ہر شخص کو ہوتی ہے۔ اس لئے زیادہ مناسب یہ تھا کہ یوں کہا جاتا کہ مقتضیٰ خواہ شرعی ہو یا عقلی ہو۔ اور محذوف وہ ہے جو لغوی ہو۔ اگر اس طرح کہا جاتا تو اس مثال کو مقتضیٰ کی تعریف میں ذکر کرنا صحیح ہو جائیگا۔

مگر احناف کی جانب سے جواب یہ دیا جاتا ہے کہ مقتضیٰ عقلی بھی شرعی حجت ہے۔ اس لئے جو چیز عقلاً ثابت ہوگی اس کو بھی شرعی ہی کہا جائیگا لہٰذا اس کو مقتضیٰ کی مثال میں ذکر کرنا صحیح ہے۔

وَكَذَا اِذَا قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ اَوْ طَلَّقْتُكِ وَنَوَى ثَلٰثًا لَا يَصِحُّ تفريعٌ اٰخرُ علىٰ عدمِ كونِ المقتضىٰ عامًا وَذٰلِكَ لِاَنَّ قَوْلَهٗ اَنْتِ طَالِقٌ اَوْ طَلَّقْتُكِ خَبَرٌ وَهُوَ لَا يَصِحُّ اِلَّا اَنْ يَسْبِقَ عَلَيْهِ

marfat.com

Marfat.com

طلاقٌ مِن جانبِ الزوج لیکون ھذا اخبارًا عنہُ ولم یسبق الطلاق منہُ فی الواقع فلضرورۃ تصحیح الکلام وصدقہٖ قدّرنا ان الزوج قد طلّقہا قبل ذٰلک وھذا اِخبارٌ منہُ فکانہ قال فی الاول انتِ طالقٌ لانی طلقتکِ قبل ھذا او الطلاق المفہوم بحسب اللغۃ فی ضمن قولہٖ انتِ طالقٌ ھو الطلاق الذی ھو وصفُ المرأۃ لا التطلیق الذی ھو فعل الزوج فلا یکون ھذا الا اقتضاءً فلا تصح فیہ نیۃُ الثلث والاثنین واما قولہٗ طلقتکِ فھو وان کان دالا علی التطلیق الذی ھو فعلُ المتکلم لکنہ دالٌ علی مصدرٍ ماضٍ لا علی مصدرٍ حادثٍ فی الحال فالمصدرُ الحادثُ لایثبتُ الا اقتضاءً من الشرع فلم تصح فیہ نیۃ اثنین والثلث وقال الشافعیؒ یقعُ مانوی من الثلث او الاثنین لانہ یدلُ علی الطلاق فتعمل نیتہ فیہ بخلاف قولہٖ طلقی نفسکِ وانتِ بائنٌ علی اختلاف التخریج یعنی تخریج طلقی نفسکِ فی صحۃ الثلث علی حدۃٍ وتخریج انتِ بائنٌ فیھا علی حدۃٍ اما تخریج طلقی نفسکِ فھو انہ امرٌ یدلُ علی المصدر لغۃً وھو لفظُ فردٍ یقعُ علی الواحدِ ویحتملُ الثلث عند النیۃ فھو لیس بمقتضی حتی لم یجز فیہ العموم واما تخریج انتِ بائنٌ فھو ان البینونۃ نوعانِ غلیظۃ وخفیفۃ فاذا نوی الغلیظۃ وھو الثلثُ فقد نوی احدَ محتملیہِ فتصحُ ولا یکون ھذا من العموم فی شیٍ ولا یُتصوّرُ مثلُ ھذا فی طلقی نفسکِ لان الطلاق انما یشتمل علی الافرادِ من الواحدِ والاثنین والثلثۃ لا علی نوعی الغلیظۃ والخفیفۃ عرفًا وقیل معنٰی قولہٖ علی اختلاف التخریج ان تخریجنا علی حدۃٍ وتخریج الشافعی علی حدۃٍ فتخریجنا ھو مابیّنا وتخریج الشافعی ھو ان کلَّ ذٰلک مقتضٰی ویجری فیہ العموم فتصحُ فیہ نیۃُ الثلث۔

ترجمہ اسی طرح جب کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے "انت طالق یا طلقتکِ" اور تین طلاق کی نیت کرے تو اس کی نیت صحیح نہ ہوگی۔ یہ مقتضٰے کے عام نہ ہونے کی دوسری تفریع ہے۔ یہ اس وجہ سے کہ اس کا قول انت طالق یا طلقتکِ ایک خبر ہے اور خبر اس وقت تک صحیح نہ ہوگی جب تک کہ اس سے سابق زمانہ میں طلاق شوہر کی جانب سے ہو چکی ہو تاکہ اسی سابق طلاق کی خبر ہو جائے حالانکہ واقع میں اس سے پہلے کوئی طلاق نہیں ہے۔ مگر ایک عاقل بالغ مسلم کے کلام کو صحیح اور برمحل قرار دینے کیلئے ہم نے مقدر مان لیا کہ اس نے طلاق اس سے پہلے دیدی ہے اور یہ قول اس کی خبر دے رہا ہے گویا اس نے یوں کہا "انت طالقٌ لانی طلقتک قبل ہذا" (تو طلاق والی ہے کیونکہ اس سے پہلے میں نے تجھ کو طلاق دے دی ہے) اور وہ طلاق جو باعتبار لغت کے انت طالق کے ضمن میں مفہوم ہو رہی ہے یہ وہی طلاق ہے جو عورت کا وصف ہے نہ کہ وہ تطلیق جو شوہر کا فعل ہے پس شوہر سے تطلیق کا ثبوت اقتضاء ہی سے ہوگا لہٰذا اس قول میں دو یا تین

Marfat.com

کی نیت صحیح نہ ہوگی۔ اور بہر حال شوہر کا قول طلقتکِ اگرچہ یہ تطلیق دلالت کرتا ہے جو کہ متکلم کا فعل ہے لیکن مصدر ماضی پر دلالت کرتا ہے نہ کہ اس مصدر پر جو حال میں رونما ہوا ہے۔ پس مصدر حادث نہیں ثابت ہوتا مگر شرعاً اور اقتضاءً۔ اسلئے دو اور تین کی نیت صحیح نہیں ہے۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ وہ طلاق ہوگی جو اس نے دو یا تین کی نیت کی ہے۔ کیونکہ یہ قول الطلاق پر دلالت کرتا ہے لہٰذا قائل کی نیت اس میں عمل کرے گی۔ بخلاف اس کے قول طلقی نفسکِ وانت بائن کے اختلاف کی تخریج کے ساتھ ساتھ۔ یعنی تین طلاق کی صورت میں طلقی نفسکِ کی تخریج علاحدہ ہے اور انت بائن کی تخریج علیحدہ۔ بہر حال طلقی نفسکِ کی تخریج یہ ہے کہ طلقی امر ہے جو لغۃً مصدر پر دلالت کرتا ہے اور وہ مفرد لفظ ہے جو ایک پر محمول ہوتا ہے۔ اور نیت کے پائے جانے کی صورت میں تین کا احتمال رکھتا ہے لہٰذا مقتضے نہیں ہے تاکہ اس میں عموم داخل نہ ہوسکے اور بہر حال تخریج انت بائن کی وہ یہ ہے کہ بینونت دو قسم پر ہے۔ ایک غلیظہ اور دوسری خفیفہ۔ پس جب شوہر نے غلیظہ کی نیت کی اور وہ تین ہے تو اس نے اپنے قول کے دو محتملوں میں سے ایک کی نیت کی لہٰذا نیت صحیح ہوگی اس میں عموم کچھ بھی نہیں ہے اس طرح کی تخریج طلقی نفسکِ جیسی مثالوں میں متصور نہیں ہے۔ اس لئے الطلاق افراد پر مشتمل ہے اور وہ واحد، اثنین اور ثلاثہ ہیں۔ غلیظہ اور خفیفہ دو قسموں پر عرفاً مشتمل نہیں ہوتا ہے۔ اور بعض نے کہا ہے کہ مصنفؒ کے قول "علی اختلاف التخریج" کے معنٰے یہ ہیں کہ ہماری تخریج علیحدہ ہے، اور امام شافعیؒ کی تخریج علیحدہ ہے۔ پس ہماری تخریج وہی ہے جو ہم بیان کر چکے۔ اور امام شافعیؒ کی تخریج یہ ہے کہ مذکورہ اقوال مقتضٰی ہیں اور ان میں عموم جاری ہوتا ہے لہٰذا اس میں تین کی نیت صحیح ہے۔

تشریح

مقتضے کے عام نہ ہونے کی دوسری مثال۔ کسی نے اپنی بیوی سے کہا "انت طالق" یا کہا "طلقتکِ"۔ اور کہتے وقت اس نے تین طلاقوں کی نیت کی تو اس کی یہ نیت صحیح نہ ہوگی اور بیوی پر تین طلاقیں واقع نہ ہوں گی۔

دلیل: جب شوہر نے بیوی سے کہا انت طالق تو طلاق والی ہے۔ یا کہا طلقتکِ میں نے تجھ کو طلاق دیدی ہے۔ یہ دونوں کلام خبر ہیں۔ اول میں تو عورت کو طلاق کے ساتھ متصف ہونے کی خبر دی گئی ہے اور دوسری مثال میں عورت کو ایک طلاق دیئے جانے کی اطلاع دی گئی ہے۔ بہر حال دونوں مثالیں خبر پر مشتمل ہیں اور خبر اپنے صادق ہونے پر مخبر عنہ کے سابق ہونیکا تقاضہ کرتی ہے۔ یعنی جس واقعہ کی خبر دی گئی ہے وہ پہلے ہی گذر چکا ہو۔ اسلئے انت طالق ہو یا طلقتکِ ہو دونوں خبر کے جملے ہیں۔ ان سے پہلے طلاق کا واقع ہونا پایا جانا چاہئے تاکہ یہ دونوں کلام کلام سابق کی خبر بن سکیں۔ حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ ان جملوں کے کہنے سے پہلے شوہر کی جانب سے کوئی

marfat.com

Marfat.com

طلاق نہیں صادر ہوئی کہ جس کی اطلاع ان دونوں کلاموں سے کی گئی ہو۔ اس لئے ایک عاقل بالغ مسلمان کے کلام کو صحیح قرار دینے کے لئے یہ فرض کر لیا گیا کہ شوہر نے انت طالق یا طلقتک اپنی بیوی کو کہنے سے پہلے اس کو طلاق دیدی ہے اور بعد میں یہ کلام عورت کو اطلاع دینے کے لئے اس نے کہا ہے۔ گویا اس نے اول مثال میں اس طرح کہا ہے "انت طالق لانی طلقتک قبل ہٰذا" تو طلاق والی ہے اس لئے کہ میں نے تجھ کو اس سے پہلے طلاق دیدی ہے۔ اور انت طالق کے ضمن میں جو طلاق مفہوم ہوتی ہے۔ یہی عورت کا وصف ہے یعنی طلاق کے ساتھ متصف ہونیکی وجہ سے مطلقہ ہونا۔

اس کا قول یعنی انت طالق کے ضمن میں تطلیق مفہوم نہیں ہوتی جو شوہر کا فعل ہے۔ بلکہ شوہر کا فعل تطلیق اقتضائً ثابت ہوتا ہے۔ اس شوہر کا فعل طلاق دینا وہ مقتضیٰ ہوا اور مقتضیٰ میں عموم ہوتا ہے نہ خصوص ہوتا ہے اس لئے دو یا تین طلاقوں کی نیت کرنا صحیح نہیں ہے۔

شوہر کا دوسرا کلام یعنی طلقتک اگرچہ متکلم کے فعل پر دلالت کرتا ہے جو کہ تطلیق ہے مگر یہ اگرچہ مصدر ہے مگر فعل ماضی پر دلالت کرتا ہے، زمانۂ حال پر دلالت نہیں کرتا اور طلاق زمانہ حال میں واقع ہوتی ہے اور مصدر حادث سے واقع ہوتی ہے۔ ماضی کے کسی مصدر سے واقع نہیں ہوتی۔ اسلئے متکلم کے کلام درست کرنے کیلئے یہ تاویل کی جائے گی کہ اس جگہ مصدر حادث اقتضائً شرعاً ثابت ہے لغۃً ثابت نہیں۔ لہٰذا اس کلام میں بھی تطلیق مصدر حادث مقتضیٰ ہوا۔ اور کلام کو پورا کرنے کے لئے جو مقتضیٰ نکالا جاتا ہے اس مقتضیٰ میں عموم و خصوص کا حکم جاری نہیں کیا جاتا اس لئے طلقتک کہنے پر بھی دو یا تین طلاقوں کی نیت کرنا صحیح نہ ہوگا۔

امام شافعیؒ کا اختلاف:۔ اس باب میں امام شافعیؒ نے فرمایا۔ ان دونوں مثالوں یعنی انت طالق اور طلقتک میں شوہر دو یا تین کی نیت کریگا تو وہ قابل قبول ہوگی اور عورت پر اس کی نیت کے مطابق طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ ان کے نزدیک مقتضیٰ میں عموم و خصوص دونوں جاری ہوتے ہیں۔

قولہ بخلاف قولہ طلقی نفسك وانت بائن الخ ماتن نے کہا اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا طلقی نفسك تو اپنے آپ کو طلاق دے لے، یا کہا انت بائن تو مجھ سے جدا ہے۔ تو تین کی نیت کرنا درست ہوگا اگرچہ اصل دونوں مثالوں کی علیحدہ علیحدہ ہے۔ بہر حال اول کلام یعنی شوہر کا بیوی سے طلقی نفسك کہنا۔ اس کی تخریج اس طرح ہے: طلقی امر ہے، خبر نہیں ہے۔ اس کلام میں طلاق کا معاملہ عورت کے سپرد کر دیا گیا ہے اور یہ کلام باعتبار لغت مصدر پر دلالت کرتا ہے نہ کہ بطور اقتضاء کے۔ لہٰذا طلاق مصدر مقتضیٰ نہیں اور جب مقتضیٰ نہیں ہے تو اس کے بارے میں یہ کہنا بھی جائز نہیں ہے

Marfat.com

اس کے اندر عموم جاری نہ ہوگا۔ اور جو مصدر لغتہً ثابت ہو تو اس کی بحث پہلے گذر چکی ہے کہ مصدر میں ایک فرد حقیقی مراد ہوتا ہے۔ اور اگر اس فرد حکمی کا ارادہ کیا جائے تو فرد حکمی بھی مراد ہو جاتا ہے لہٰذا اگر طلقی نفسک کہتے وقت شوہر نے تین طلاقوں کی نیت کی ہے تو تین طلاقیں واقع ہو جاتی ہیں کیونکہ تین طلاقوں کا مجموعہ مصدر طلاق فرد حکمی ہے۔ اور مصدر سے فرد حکمی کی نیت کرنا جائز ہے اس لئے اس کلام سے بھی تین کی نیت کرنا صحیح ہے۔

انت بائن کی تخریج اس طرح ہے۔ بینونت دو قسم پر ہے۔ اول بینونت غلیظہ، دوم بینونت خفیفہ پس جب بائن سے بینونت غلیظہ کی نیت کی جائے گی تو صحیح ہوگی۔ کیونکہ شوہر نے کلام کے دو احتمالوں میں سے ایک احتمال کا ارادہ کیا ہے۔ اور کلام کے دو احتمالوں میں سے کسی ایک کی نیت کرنا درست ہے اس لئے بینونت غلیظہ کی نیت کرنا یعنی تین طلاقوں کی نیت کرنا درست ہے۔ اور یہ تین طلاقوں کی نیت کی درستگی عموم کی بناء پر نہیں ہے۔

بعض نے کہا کہ مصنفؒ کا قول علی اختلاف التخریج کا مطلب یہ ہے کہ احناف اور شوافع کی تخریج الگ الگ ہے۔ ہماری تخریج تو اوپر گذر چکی ہے۔ یعنی طلقی نفسک لغۃً مصدر پر دلالت کرتا ہے اور مصدر کا فرد حکمی یعنی تین طلاق کا احتمال رکھنا، اسی طرح انت بائن بینونت خفیفہ و غلیظہ ہر دو قسم پر مشتمل ہونا۔ شوہر دونوں قسموں میں سے جس کو چاہے مراد لے سکتا ہے۔ اور امام شافعیؒ کی تخریج میں وہ تمام اقوال کہ جن کو اوپر ذکر کیا گیا ہے مثلاً انت طالق، طلقتک، طلقی نفسک اور انت بائن سب کے سب مقتضیٰ ہیں اور مقتضیٰ میں عموم کا احتمال ہوتا ہے اس لئے ان تمام مثالوں میں تین طلاقوں کی نیت کرنا درست ہے۔

ثُمَّ لَمَّا كَانَتْ تمسكاتُ أَبِي حنيفةَ منحصرةً فِي الأربعِ أعني العبارةَ والاشارةَ والدلالةَ والاقتضاءَ وكَانَ مَنْ سواه مِنَ العلماءِ يتمسكونَ بوجوهٍ أُخَرَ ايضاً سوى هذه أفردَه المصنف فصلاً بعدَ ذلكَ لتحقيقها وبيانِ فسادها فقال فَصْلُ التنصيصِ عَلَى الشئِ

باسمه العَلَمِ يدلُّ على الخصوصِ عند البعضِ هذا وجهٌ أوّلُ مِنَ الوجوهِ الفاسدةِ أي الحكمُ على العلمِ يدلُّ على نفسه عَنْ غيره عند البعضِ والمُراد بالعَلَم هٰهُنا هُوَ اللفظ الدَّالُّ على الذاتِ دُونَ الصفةِ سواءٌ كَانَ علماً أوْ اسمَ جنسٍ وَ بالبعضِ هُوَ بعضُ الاشعريّةِ والحنابلةِ ويسمّى هذا مفهومَ اللقب عند هم والاصلُ فيه انّ ما يُفهَمُ مِنَ اللفظِ إمّا انْ يفهمَ مِنْ صريحِ اللفظِ وَهو المنطوقُ أوْ لا وَهُوَ المفهومُ والمفهومُ نوعانِ مفهومُ موافقةٍ وَهُوَ انْ يفهمَ مِنَ اللفظِ حالُ المسكوتِ عنهُ على وَفقِ المنطوقِ

marfat.com

Marfat.com

وَمفهومُ مخالفةٍ وَهُوَ اَنْ يُفْهَمَ منهُ حَالهُ خلافُ مَافُهِمَ مِنَ المنطوقِ وَهُوَ اِنْ فُهِمَ مِنْ اسم العَلَمِ سُمِّيَ مفهومُ اللقب وَاِنْ فُهِمَ مِنَ الشرطِ اَوالوصفِ سُمِّيَ مفهومُ الشرطِ اَوِ الوصفِ علیٰ ماسيأتي ولكنهُمْ اِشترطوا اَنْ لاتظهرَ اَولويّةُ المسكوتِ عَنْهُ اومُسَاواته للمنطوقِ وَلايخرجُ مخرجَ العَادَةِ ولا يكونُ لسُوالٍ اَوحَادثةٍ ولا للكشفِ اومَدْحٍ اَوْ ذمٍ وَلَايفيدُ فائدةً اُخریٰ فح يتعينُ النفی عمّا عَدَاهُ۔

ترجمہ پھر جبکہ امام ابوحنیفہؒ کے تمسکات اور استدلات چار پر منحصر ہیں یعنی عبارۃ النص، اشارۃ النص، دلالۃ النص اور اقتضاء النص۔ اور امام صاحبؒ کے ماسواء دوسرے حضرات علماء وفقہاء ان وجوہ مذکورہ کے علاوہ دوسرے وجوہ سے بھی استدلال فرماتے ہیں۔ تو مصنفؒ نے اس کے بعد اس کی تحقیق اور ان کا فساد بیان کرنے کیلئے ایک فصل ذکر فرمایا۔ پس فرمایا کہ کسی شے کو اس کے اسم علم کے ذریعہ صراحت سے بیان کرنا بعض علماء کے نزدیک خصوصیت پر دلالت کرتا ہے یہ وجوہ فاسدہ کی پہلی وجہ ہے۔ یعنی علم پر حکم کرنا غیر سے اس حکم کی نفی پر دلالت کرتا ہے بعض کے نزدیک۔ اور علم سے مراد یہاں پر وہ لفظ ہے جو ذات پر دلالت کرے نہ کہ صفت پر، برابر ہے کہ علم ہو یا اسم جنس ہو۔ اور بعض سے مراد بعض اشاعرہ وبعض حنابلہ ہیں۔ ان کے یہاں اس کا نام مفہوم اللقب ہے۔ اس میں اصل بات یہ ہے کہ جو چیز لفظ سے مفہوم ہوتی ہے یا تو لفظ سے صراحۃً سمجھی جاتی ہے اس کا نام منطوق ہے، صراحۃً لفظ سے مفہوم نہیں ہوتی تو یہ مفہوم ہے۔ اور مفہوم کی دو قسمیں ہیں۔ اول مفہوم موافق۔ اور وہ یہ ہے کہ لفظ سے مسکوت عنہ (جس کلام میں خاموشی اختیار کی گئی ہے) کا حال منطوق کلام کے موافق سمجھا جائے۔ دوسری قسم مفہوم مخالف ہے اور وہ یہ ہے کہ لفظ سے منطوق کلام کے مخالف مسکوت عنہ کا حال سمجھا جائے۔ اور یہ اگر اسم علم سے سمجھا گیا ہے تو اس کا نام مفہوم اللقب، اور اگر شرط یا وصف سے سمجھا گیا ہے تو اس کا نام مفہوم الشرط یا مفہوم الوصف رکھا جاتا ہے جیساکہ عنقریب آئے گا۔ لیکن ان حضرات نے (اشاعرہ، حنابلہ نے) مفہوم مخالف میں شرط لگائی ہے کہ مسکوت عنہ کا منطوق سے اولیٰ یا مساوی ہونا ظاہر نہ ہونے پائے اور کلام عادت کے خلاف نہ بولا گیا ہو۔ نیز یہ کہ کلام کسی سوال کے جواب یا کسی حادثہ کے رونما ہونے پر نہ بولا گیا ہو، نہ ہی کشف مدح اور ذم کے لئے ہو اور دوسرا کوئی فائدہ بھی نہ دیتا ہو تو اس صورت میں اس کے ماسواء کی نفی متعین ہوگی۔

تشریح قولہ ثم لما کانت الخ۔ چونکہ امام صاحبؒ کے تمسکات صرف چار دلائل پر منحصر تھے یعنی عبارۃ النص، اشارۃ النص، دلالۃ النص اور اقتضاء النص پر

Marfat.com

ہی منحصر تھے جبکہ دوسرے علماء ان چار کے علاوہ سے بھی استدلال کرتے ہیں۔ یعنی ان کے تمسکات چار سے زائد ہیں جن کو انکی اصطلاح میں وجوہ فاسدہ کا نام دیا جاتا ہے۔ ان کے ذکر کے لئے مصنفؒ نے مستقل اور علیحدہ فصل قائم کرتے ہوئے فرمایا۔

فصلٌ التنصیص علی الشئ باسمہ العلم یدل علی الخصوص۔ اگر کسی چیز کو اس کے علم کے نام کے ساتھ ذکر کیا گیا ہو تو بعض کے نزدیک یہ تنصیص خصوصیت پر دلالت کرتا ہے اور اسم علم پر کوئی حکم عائد کیا گیا وہ حکم اس کے علاوہ دوسرے میں نہیں پایا جائے گا۔

قولہ والمراد من العلم ھٰھنا الخ۔ شارح نے کہا اس جگہ علم سے مراد وہ لفظ ہے جو متعین ذات پر دلالت کرتا ہو۔ خواہ وہ علم ہو یا جنس ہو۔ اور متن میں جن بعض کا ذکر کیا گیا ہے ان سے حنابلہ اور اشاعرہ مراد ہیں۔ کیونکہ ان کے نزدیک علم پر حکم لگانیکا نام مفہوم لقب ہے۔ مگر اس بارے میں ایک ضابطہ ہے کہ جو چیز لفظ سے سمجھ میں آتی ہے اس کی دو قسمیں ہیں۔ یا تو وہ لفظ سے صراحۃً مفہوم ہوگی یا صراحۃً مفہوم نہ ہوگی بلکہ لفظ اس پر بغیر محل نطق کے دلالت کرے گا۔ ان میں سے اول کو منطوق اور دوسرے کو مفہوم کہتے ہیں۔

اس کے بعد منطوق کی دو قسمیں ہیں۔ اول صریح، دوم غیر صریح۔ لفظ کے مدلول مطابقی اور مدلول تضمنی دونوں کو منطوق صریح۔ اور مدلول التزامی کو منطوق غیر صریح کہتے ہیں۔ اسی طرح مفہوم کی بھی دو قسمیں ہیں۔ مفہوم موافق، مفہوم مخالف۔ مفہوم موافق اس کو کہا جاتا ہے کہ کلام مثبت ہو یا منفی دونوں حالتوں میں لفظ سے مسکوت عنہ کا حال منطوق کے موافق ہو۔ اور مفہوم مخالف یہ ہے کہ لفظ سے مسکوت عنہ کا حال منطوق کے خلاف مفہوم ہو۔

قولہ وھو ان فہم من اسم العلم الخ۔ پھر یہ مفہوم اگر لفظ کے اسم علم سے سمجھا گیا ہے تو اس مفہوم کو مفہوم لقب کہا جاتا ہے۔ اور اگر شرط یا وصف سے مفہوم ہو تو اس کو مفہوم شرط اور مفہوم وصف کا نام دیا جاتا ہے جیسا کہ اس کا ذکر آئندہ آئیگا۔ شارح نے کہا۔ اشاعرہ کے نزدیک مفہوم مخالف کیلئے شرط یہ ہے کہ مسکوت عنہ منطوق سے اولیٰ نہ ہو، نہ ہی وہ منطوق کے مساوی ہو۔

وجہ اس کی یہ ہے کہ مسکوت عنہ اگر منطوق سے اولیٰ یا مساوی ہوگا تو وہ قیاس کے ذریعہ یا دلالت النص کے ذریعہ مسکوت عنہ کا حال منطوق کے موافق ہوگا، مخالف نہ ہوگا۔ اسی طرح مفہوم مخالف کیلئے شرط یہ ہے کہ کلام عادت کے موقع پر نہ بولا گیا ہو۔ اس لئے کہ اگر کلام عادت کے طور پر بولا گیا ہو جیسے وَرَبَائِبُکُمُ اللَّاتِی فِی حُجُورِکُم اور تمہاری وہ ربیبہ مائیں جو تمہاری پرورش میں ہوں۔ اس مثال میں فی حجورکم کی قید بطور عادت ذکر کی گئی ہے۔ کیونکہ عادت یہ ہے کہ ربیبہ ہمیشہ شوہر کی پرورش میں رہتی ہے۔ اس لئے فی حجورکم کی قید سے وہ ربیبہ جو تمہاری پرورش میں نہ ہو

marfat.com

Marfat.com

اس سے خارج نہ ہوں گی۔ اور حجورکم کی قید اس کو خارج کرنے کیلئے نہیں ہے۔ بلکہ ربیبہ پرورش میں ہو یا نہ ہو ہر دو صورت میں ان سے نکاح حرام ہے مگر شرط یہ ہے کہ ربیبہ کی ماں سے شوہر نے نکاح کے بعد جماع کر لیا ہو۔

اسی طرح مفہوم مخالف کے لئے بھی یہ شرط ہے کہ وہ کسی سوال کے جواب پر مشتمل نہ ہو، نہ کسی حادثہ کے واقع ہونیکے بعد ہو۔ اسلئے کہ کلام اگر کسی سوال کے جواب پر مشتمل ہے یا کسی حادثہ کو اس کلام میں بیان کیا گیا ہو تو پھر مفہوم مخالف کا اعتبار نہ کیا جائیگا جیسے ایک شخص نے استفسار کیا کہ کیا زیور میں زکوٰۃ واجب ہے۔ تو عالم نے جواب میں کہا ہاں زیور میں زکوٰۃ واجب ہے۔ اب اگر اس کلام کے مفہوم مخالف کا اعتبار کیا جائیگا تو زیور کے علاوہ سونے اور چاندی میں زکوٰۃ واجب نہ ہوگی، تو یہ مطلب بالکل غلط ہوگا۔ یا کسی واقعہ کے رونما ہونے پر کسی نے یہ کہدیا کہ زیور میں زکوٰۃ واجب ہے۔ تو اس کا مطلب یہ بالکل نہیں کہ زیور کے علاوہ سونے اور چاندی میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔

اسی طرح مفہوم مخالف کے لئے ایک شرط یہ بھی ہے کہ جو علم صراحۃً ذکر کیا گیا ہو وہ کسی وضاحت کے لئے نہ ہو نہ مدح اور ذم کے لئے اس کو ذکر کیا گیا ہو۔

بہر حال جب اوپر کی ذکر کردہ تمام شرطیں پائی جائیں گی تو اس وقت مفہوم مخالف کا اعتبار کیا جائے گا اور منطوق کے ماسوا کی نفی بھی معتبر ہوگی۔

كقولهٖ الماءُ من الماءِ فالماءُ الاوّلُ الغسلُ وَالماءُ الثانى المنىُّ ولمّا كان معناهُ الغسلُ مِنَ المنىِّ فهمَ الانصارُ عدمَ وجوب الاغتسال بالاكسال لعدم الماءِ وهو اخراج الذكر قبلَ الانزالِ وهم كانوا اهلَ اللسانِ فلو لم يدلّ على النفى عمّا عداه لما فهموا ذلكَ وعندنا لايدلّ عليه اى على النفى عمّا عداه و الّا يلزمُ الكفرُ وَالكذبُ فى قولهٖ محمّدٌ رّسول الله لانّهٗ يلزمُ اَنْ لايكون غيرُ محمّدٍ رسولاً وَذلك كفرٌ وكذبٌ سَوَاءٌ كانَ مقرونًا بالعددِ اَوْلم يكن فيهِ رَدٌّ على مَنْ فرّقَ بينهما وقالَ اِن كانَ مقرونًا بالعددِ نحو قولهٖ خمسٌ مِنَ الفواسق يُقتلن فِى الحِلِّ والحَرَمِ الحِدَأةُ والفارةُ وَالكلبُ العقورُ وَالحيّةُ وَالعقربُ فيدلُّ على النّفى عمّا عداهُ البتّةَ وَالّا لبَطَلَ فائدةُ العددِ وَعِندَنا وَجهُ التخصيص به زيادةُ اِهتمامِهٖ وَالاعتناءُ بشانهٖ ونحو ذلكَ وَلكن افتى المتأخّرون بانّهٗ فِى الرّوايات يدلُّ على النفى عمّا عداهُ دُونَ المخاطبات كما قالَ صاحبُ الهدايةِ اَنّ قولهٗ فِى الكتابِ جازَ الوضوءُ مِنَ الجانب الاٰخر اشارةٌ اِلٰى اَنّهٗ يتنجّسُ موضعُ

Marfat.com

الوقوعِ وَمِثلُ هٰذا فی کتابِهٖ کثیرٌ وَمَا یوهِمُهٗ کلامُهُم مِنَ النفی عَمَّا عدَاهُ فی بَعضِ الاستدلالات فکُلُّ ذٰلِكَ مُؤَوَّلٌ بتاوِیلاتٍ نتنبَّهُ لهٗ لِاَنَّ النصَّ لَم یتنَاوَلهُ فکیفَ یُوجِبُ نفیًا اَو اثباتًا ای لا یدُلُّ علَی المَسکوتِ عنهُ اَصلًا فکیفَ یُوجِبُ الحکمَ مِن حیثُ النفیِ وَالاثباتِ فاِذَا قُلتَ جاءَنی زَیدٌ فقَد سَکَتَّ عَن عَمرٍو فلا یدُلُّ علی نفیِهٖ وَاثباتِهٖ وَفائدةُ التخصیصِ اَن یتأمَّلَ المُستنبطُونَ فیهِ فیُثبِتُونَ الحُکمَ فی غیرِهٖ بالقیاسِ وَینالُونَ درجةَ الاجتهادِ۔

ترجمہ جیسے حضور صلے اللہ علیہ وسلم کا قول الماء من الماء، پس ماء اول سے غسل مراد ہے اور دوسرے ماء سے منی مراد ہے اور جب کہ اس حدیث کے معنے الغسل من المنی کے تھے۔ اسی وجہ سے انصار نے سمجھا تھا کہ اکسال سے غسل واجب نہیں ہوتا کیونکہ منی خارج نہیں ہوتی۔ اور اکسال عضو تناسل کا بغیر انزال منی کے باہر نکال لینا ہے۔ اور یہ حضرات چونکہ اہل زبان تھے، اگر مذکورہ حدیث میں نفی ماعداہ پر دلالت نہ ہوتی تو اس سے مذکورہ مفہوم نہ سمجھتے۔ اور ہمارے نزدیک اس پر دلالت نہیں کرتا یعنی ماعدا کی نفی پر دلالت نہیں کرتا ورنہ کفر اور کذب دونوں خرابیاں لازم آجاتیں اس کے قول محمد رسول اللہ میں کیونکہ اس سے لازم آتا کہ غیر محمد رسول نہیں ہیں اور یہ کفر بھی ہے اور کذب بھی۔ خواہ یہ صراحۃً بیان عدد کے ساتھ مقرون ہو یا نہ ہو۔ اس قول میں ان لوگوں کا رد ہے جو اس میں فرق کرتے ہیں۔ اور کہا ہے کہ یہ صراحتی بیان اگر عدد کے ساتھ مقرون ہو جیسے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول خمس من الفواسق یقتلن فی الحرم الحدأة والفارة والکلب العقور والحیة والعقرب فواسق میں سے پانچ جانور ایسے ہیں جن کو حل و حرم ہر جگہ قتل کیا جاتا ہے۔ چیل، چوہا، کاٹ کھانیوالا کتا، سانپ اور بچھو تو اس وقت البتہ یہ نفی ماعدا پر دلالت کرے گا ورنہ عدد کا فائدہ باطل ہو جائے گا۔ لیکن متاخرین فقہاء نے فتویٰ دیا ہے کہ روایات کے باب میں تنصیص علی الشیٔ نفی ماعدا پر دلالت کرتی ہے۔ مگر مخاطبات (نصوص شرعیہ) میں ایسا نہیں ہے جیسا کہ صاحب ہدایہ نے فرمایا ہے کہ بیشک اس کا قول کتاب میں کہ وضو دوسری جانب سے جائز ہے اس بات کیطرف اشارہ ہے کہ موضع وقوع نجاست ہو جاتا ہے اور اس قسم کے اقوال ان کی کتاب میں بکثرت موجود ہیں۔ بعض استدلالات میں ہمارے فقہاء کی عبارتوں سے مفہوم ہوتا ہے کہ تنصیص علی الشیٔ ماعدا کی نفی کا فائدہ دیتی ہے مگر اس قسم کی تمام عبارتوں کی تاویل کی گئی ہے لہٰذا ہمیشہ اس سے آگاہ رہنا چاہیئے۔ کیونکہ نص غیر منصوص کو شامل نہیں ہے لہٰذا غیر منصوص پر نفی یا اثبات کا حکم کس طرح لگایا جا سکتا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ نص مسکوت عنہ پر اصلاً دلالت ہی نہیں کرتی لہٰذا حکم کیونکر واجب ہو سکتا ہے خواہ نفیاً ہو یا اثباتاً۔ مثلاً تم نے جاءنی زید کہا تو تم نے عمرو سے سکوت اختیار کیا ہے لہٰذا یہ کلام عمرو کی نفی یا اثبات پر دال نہیں ہے۔ البتہ تخصیص

marfat.com

Marfat.com

سے فائدہ یہ ہوتا ہے کہ استنباط کرنیوالے علمائے کرام اس میں غور وفکر کریں اور اس کے بعد قیاس سے اس کے ماسوا میں حکم ثابت کریں اور درجۂ اجتہاد کو حاصل کریں۔

تشریح

وجوہ فاسدہ کا بیان جاری ہے جو اوپر بیان کیا گیا ہے کہ اسم علم یا اسم جنس پر اگر کوئی حکم صراحۃً لگایا گیا ہو تو اس کے ماسوا یعنی ان کے مفہوم مخالف کی نفی ہو جاتی ہے اس کی مثال حدیث شریف سے آپؐ نے ارشاد فرمایا الماء من الماء اس میں اول الماء سے غسل مراد ہے، اور دوسرے الماء سے منی کا خروج مراد ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ خروج منی سے غسل واجب ہو جاتا ہے۔ اس حدیث میں غسل کا حکم خروج منی پر دیا گیا ہے۔ اس حدیث سے اہل مدینہ نے یہ سمجھا کہ غسل کا وجوب بصورتِ اکسال نہیں ہوگا یعنی جماع پایا جائے اور انزال منی کا نہ ہو تو غسل واجب نہ ہوگا۔

مدینہ کے انصار جبکہ اہل زبان ہیں اور انھوں نے کلام کے مفہوم مخالف کا اعتبار کیا ہے۔ چنانچہ انھوں نے سمجھا کہ حدیث کے منطوق پر یعنی خروج منی پر غسل کا حکم دیا گیا ہے، اس کے مفہوم مخالف یعنی عدم خروج منی پر غسل کا حکم نہ ہوگا۔ اگر اسم علم یا اسم جنس پر حکم لگانا ان کے ماسوا کے اخراج کیلئے نہ ہوتا تو مدینہ کے انصار اس حدیث سے یہ ہرگز نہ سمجھتے کہ بغیر خروج منی کے غسل واجب نہیں ہوتا۔

مگر احناف کے نزدیک اگر کسی علم یا اسم جنس پر صراحۃً حکم لگایا جائے تو اس سے دوسروں سے حکم کی نفی نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ اشاعرہ اور حنابلہ کیطرح علم اور اسم جنس پر کیا ہوا حکم ماسوا کی نفی پر دلالت کرے گا۔ تو کہنے والے کے قول محمدؐ رسول اللہ پر کفر اور کذب لازم آئے گا۔ اسلئے کہ لفظ محمد اسم علم ہے اور اس پر رسول اللہ ہونیکا حکم صراحۃً لگایا گیا ہے۔ اب اگر اس کے مفہوم مخالف کا اعتبار کیا جائے گا تو محمد کے ماسوا دوسرے حضرات سے رسول اللہ ہونیکی نفی کا اعتبار کرنا ہوگا اور معنی یہ ہوں گے محمد کے سوا دوسرا کوئی رسول اللہ نہیں ہے، حالانکہ یہ واقع کے خلاف اور سراسر جھوٹ ہے اور قرآن و حدیث کے خلاف ہے اسلئے ایسا عقیدہ رکھنا کفر ہے۔

ماتنؒ نے فرمایا۔ اسم علم یا اسم جنس پر حکم لگانا ہمارے نزدیک ماسوا کی نفی پر دلالت نہیں کرتا۔ عدد کے ساتھ ملا ہوا ہو یا بغیر عدد کے ذکر کیا گیا ہو۔ اس قول میں اُن لوگوں کے قول کی تردید ہے جنھوں نے کہا ہے کہ علم اور اسم جنس اگر عدد کے ساتھ ملا ہوا ہو تو ماسوا کی نفی پر یقین کے ساتھ دلالت کرتا ہے جیساکہ حدیث میں اشارہ ہے خمس من الفواسق یقتلن فی الحل والحرم الحداٰۃ والفارۃ والکلب العقور والحیۃ والعقرب (فواسق میں سے پانچ ایسے جانور ہیں جو حل ہو یا حرم ہو دونوں جگہ قتل کئے جائیں گے۔ چیل، چوہا، کاٹ کھانیوالا کتا، سانپ اور بچھو)

علم یا اسم جنس کو عدد کے ساتھ مقید کرنے کی صورت میں ماسوا کی نفی پر اسلئے دلالت کرتا

Marfat.com

ہے کیونکہ اگر ماسوار کی نفی پر دلالت نہ کریگا تو پھر عدد کے ذکر کرنے سے کوئی فائدہ حاصل نہ ہوگا۔ مگر احناف نے اس کا جواب یہ دیا کہ عدد کا ذکر اس جگہ ماسوار کی نفی کرنے کے لئے نہیں کیا گیا ہے بلکہ عدد کی اہمیت کو بڑھانے کے لئے عدد کو ذکر کیا گیا ہے تاکہ اس کی طرف خاص طور پر توجہ کیجائے۔

قولہ ولکن افتی المتاخرون الخ۔ شارح نے یہاں ایک سوال کا جواب تحریر کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے۔ پہلے ذکر کیا جا چکا ہے علم یا اسم جنس کی صراحت ماسوار کی نفی پر دلالت کرتی ہے جس پر گمان کیا جاتا ہے کہ یہ قاعدہ شریعت میں عام ہے اور اوپر اس کے خلاف بیان کیا گیا ہے۔ اس کے جواب میں شارح نے کہا۔ متاخرین علمار نے کہا ہے کہ علم یا اسم جنس کی صراحت سے فقہی مسائل میں ماسوار کی نفی ثابت ہو جاتی ہے مگر شرعی نصوص میں ماعدار کی نفی پر دلالت نہیں ہوتی ہے۔ جیسے صاحب ہدایہ نے غدیرہ عظیمہ کی تعریف اس طرح کی ہے۔

غدیر عظیم، بڑا تالاب جس کو ایک طرف حرکت دینے سے دوسری طرف حرکت میں نہ آئے۔ ایسے تالاب میں اگر کسی ایک جانب میں نجاست پڑی ہو تو دوسری جانب سے وضو کرنا درست ہے۔ صراحت سے یہ حکم دینا اس کی دلیل ہے کہ اس تالاب کا وہ جانب جدھر نجاست موجود ہو وہ جا نجس ہے اور وضو کرنا اس جانب سے درست نہیں ہے۔

اس سے ثابت ہوا کہ فقہ میں اسم علم یا اسم جنس کی صراحت ماسوار کی نفی پر دلالت کرتی ہے۔

بقول شارح احناف کے بعض استدلالات کو دیکھ کر وہم ہوتا ہے کہ اسم علم یا اسم جنس کی کسی موقع میں صراحت اس کے ماسوار کی نفی پر دلالت کرتی ہے مگر اس قسم کی خلاف اصول استدلالات کی تاویل کر کی جاتی ہے۔ اپنے مذہب پر مصنفؒ نے یہ دلیل تحریر کی ہے نص غیر منصوص کو شامل نہیں ہوتی اسلئے غیر منصوص پر نفی یا اثبات کا حکم بھی نہیں لگایا جا سکتا۔ مثلاً آپ نے کہا جاری زید کے پاس زید آیا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ آپ زید کے ماسوار سے خاموش ہیں۔ اور آپ کا یہ سکوت عمرو کے آنے نہ آنے پر دلالت نہیں کرتا۔

مگر یہاں ایک سوال یہ ہے کہ اسم علم اور اسم جنس کی صراحت نفی ماعدار پر دلالت نہیں کرتی۔ تو پھر خصوصیت سے اسم علم اور اسم جنس کے ذکر کرنے سے فائدہ ہی کیا ہوگا؟

اس اشکال کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ اس قسم کی تخصیص کے بیان کرنے سے فائدہ یہ ہوتا ہے کہ حضرات فقہار مجتہدین اس مسئلے میں غور و فکر اور تحقیق کریں اور دوسرے موقع پر اس پر قیاس کر کے حکم نافذ کریں۔

marfat.com
Marfat.com

ثم اَجَابَ عَنْ اِسْتِدلالِهم بفهم الانصار فقال وَالاستدلال منهم بحرف الاستغراق ای الاستدلال من الانصار علی عدم وجوب الغسل بالاکسال انما کان بحرف اللام الذی هو للاستغراق عند عدم دلالة العهد فیکون المعنی اَنَّ جمیع افراد الغسل من المنی بواسطة ان التنصیص بالشیٔ یدل علی النفی عما عداه وَیَرِدُ علینا ان الحدیث قد دل علی عدم وجوب الغسل بالاکسال سواءٌ کان باللام او بالتنصیص فمن این قلتم بوجوب الغسل بالاکسال فاجاب وقال وعندنا هو کذلک فیما یتعلق بعین الماء غیر ان الماء یثبت مرة عیانا وطورا دلالة یعنی ان عندنا الحصر ایضًا ثابت فی الغسل الذی یتعلق بالمنی ای جمیع الغسل الذی یتعلق بالشهوة منحصر فی الماء فلا یضر خروج الغسل بالحیض والنفاس لان وجوبه لا یتعلق بالشهوة ولکن الماء علی نوعین مرة یکون عیانا بان ینزل فی نفس الامر فی النوم او الیقظة بالوطی او بغیره ومرة یکون دلالة بان یقام دلیله وهو التقاء الختانین مقامه لانه سبب نزول الماء ونفسه تغیب عن بصره ولعله لم یشعر به لقلته فاقمنا السبب واوجبنا الغسل علیه بمجرد الالتقاء احتیاطا۔

ترجمہ

یہیں مصنفؒ نے ان اشاعرہ وحنابلہ کے استدلال کا جواب تحریر فرمایا ہے جس میں انصار کے فہم کا حوالہ دیا گیا تھا۔ چنانچہ مصنفؒ نے فرمایا۔ اور حضرات انصار کا استدلال چونکہ اہل زبان تھے حرف استغراق سے متعلق تھا یعنی حضرات انصار کا استدلال اکسال کی صورت میں غسل کے واجب نہ ہونیکا وہ حرف لام سے تھا جو کہ ان کے نزدیک استغراق کے لئے آتا ہے جبکہ وہ عہد پر دال نہ ہو پس حدیث مذکورہ بالا کا مطلب یہ ہے کہ غسل کے جمیع افراد منی سے متعلق ہوتے ہیں اس وجہ سے نہیں کہ تنصیص علی الشئ ماعدا کی نفی پر دلالت کرتی ہے۔ اور اسوقت (اکسال کی صورت میں) ہمارے اوپر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ حدیث رسول اکسال کی صورت میں غسل کے واجب نہ ہونے پر دلالت کرتی ہے خواہ لام سے استدلال کیا جائے یا تنصیص علی الشئ باسمہ سے استدلال کیا جائے۔ لہٰذا اے احناف تم اکسال سے غسل کیوں واجب کرتے ہو؟ پس مصنفؒ نے اس اعتراض کا جواب دیا ہے فرماتے ہیں اور ہمارے نزدیک وہی حکم بعینہ اس چیز میں بھی ہے جس کا تعلق عین ماء (منی) سے ہو۔ یہ اور بات ہے کہ ماء کا ثبوت عیاناً ہوتا ہے اور کبھی دلالۃً ہوتا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ حصر ہمارے نزدیک بھی اس غسل میں ثابت ہے جو منی سے متعلق ہے۔ یعنی تمام وہ غسل جو شہوت سے متعلق ہیں وہ الماء میں منحصر ہیں۔ لہٰذا اس غسل

Marfat.com

کے خارج ہو جانے میں کوئی حرج نہیں ہے جو حیض و نفاس سے واجب ہوتا ہے کیونکہ حیض و نفاس کا غسل شہوت سے متعلق نہیں ہوتا۔ البتہ الماء (منی) کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) منی کبھی عیاناً ہوتی ہے بایں طور کہ وہ واقع اور نفس الامر میں نازل ہوتی ہے۔ نوم یا بیداری کی حالت میں بذریعہ وطی کے یا بغیر وطی کے۔ (۲) اور کبھی نزول ماء دلالۃً ہوتا ہے۔ بایں صورت کہ خروج ماء کی دلیل موجود ہے اور وہ التقاءِ ختانین ہے اپنے مقام پر کیونکہ عورت و مرد دونوں کے شرمگاہوں کا ایک دوسرے سے ملنا نزولِ ماء (انزال) کا سبب ہوتا ہے۔ نیز عضو تناسل بنفسہٖ نظروں سے غائب ہوتا ہے۔ اور شاید جماع کرنیوالے نے احساس و شعور نہیں کیا منی کے رقیق یا کم ہونیکی وجہ سے۔ اسلئے ہم نے سبب کو مسبب کی جگہ قائم کر دیا اور صرف التقاءِ ختانین سے احتیاطاً غسل کو واجب قرار دیدیا۔

تشریح

جو لوگ لقب یعنی قضیہ کے مفہوم مخالف کے قائل ہیں انکی دلیل یہ ہے الماءُ من الماءِ یہ ایک حدیث ہے جو غسل کے باب میں وارد ہوئی ہے۔ جماع کرنے سے غسل واجب ہوتا ہے یا نہیں؟ تو الفاظ کا اس حدیث سے یہ سمجھ لینا کہ اکسال کی صورت مذکورہ بیان حدیث سے خارج ہے اسلئے کہ اکسال میں منی کا خروج نہیں ہوتا۔ اور غسل کا وجوب خروج منی کی صورت میں واجب ہے۔ مطلق جماع سے غسل کا وجوب نہیں ہوتا بلکہ اکسال والی صورت اس سے خارج ہے۔ مطلب یہ ہوا غسل کے سارے افراد کا وجوب خروج منی پر ہوگا یعنی جب منی خارج ہو گی تب غسل واجب ہوگا اور جب منی کا اخراج نہ ہوگا تو غسل بھی واجب نہ ہوگا۔

اسلئے ثابت ہو گیا کہ جماع کی وہ صورت جس میں جماع تو پایا جائے مگر منی کا انزال نہ ہو یعنی اکسال کی صورت میں غسل واجب نہ ہوگا۔

احناف پر ایک اعتراض:۔ الماءُ من الماءِ اس حدیث میں الماء کا الف لام برائے استغراق ہو یا برائے جنس ہو۔ بہر حال اکسال کی صورت میں غسل واجب نہ ہوگا۔ تو احناف نے اکسال کی صورت میں غسل کو کہاں سے واجب کہتے ہیں؟

جواب:۔ حدیث الماء من الماء منسوخ ہے۔ ابتدائے اسلام میں غسل کے واجب ہونے کے لئے منی کا خروج ضروری تھا۔ اور جماع ہو مگر منی خارج نہ ہو یعنی اکسال کی صورت ہو تو اس میں غسل واجب نہ تھا۔ بعد میں یہ حکم منسوخ ہو گیا اور مطلق جماع کرنے پر غسل کے واجب ہونے کا حکم دیا گیا۔

دوسرا جواب:۔ احناف کے نزدیک بھی وجوب غسل منی کے خروج پر موقوف ہے اور حیض و نفاس کی وجہ سے عورت پر جو غسل واجب ہوتا ہے وہ اس سے خارج ہے۔ کیونکہ یہ غسل اخراج

marfat.com
Marfat.com

منی کیوجہ سے واجب نہیں ہوتا۔ انقطاع حیض اور انقطاع نفاس پر واجب ہوتا ہے۔ لہٰذا غسل کے تمام افراد کا خروج منی پر منحصر کہنا کیسے درست ہوگا؟ تو کہا جائے گا کہ حیض و نفاس کے انقطاع پر غسل کا وجوب شہوت کی بناء پر نہیں ہے بلکہ انقطاع دم کی بناء پر ہے۔ شہوت کیوجہ سے غسل واجب نہیں ہوتا۔

حاصل یہ کہ شہوت سے جو غسل واجب ہوتا ہے اس کے تمام افراد کا وجوب خروج منی پر منحصر ہے۔ اور خروج منی دو طریقہ سے ہوتا ہے۔ اول یہ منی کا خروج بالکل ظاہر باہر ہو جیسے خواب میں منی کا خارج ہونا۔ دوسرے یہ کہ منی کا خروج بالکل ظاہر نہیں مگر منی کے خروج پر دلالت موجود ہے یعنی جماع کی صورت۔ اس جماع کو خروج منی کے قائم مقام کر کے غسل کے وجوب کا حکم دیدیا گیا ہے کیونکہ جماع کرنا منی کے نکلنے اور خارج ہونیکا سبب ہے اور عضو تناسل اندر ہوتا ہے اس لئے ممکن ہے کہ منی کی مقدار قلیل ہو جس کے خروج کا احساس نہیں ہو سکا اس جماع کو جب خروج منی کا سبب مانا گیا تو سبب کو مسبب کے قائم مقام کر کے غسل کو واجب قرار دے دیا اکسال میں بھی یہی صورت ہوتی ہے۔ اس لئے اگر جماع ہو اور منی کے خروج کا احساس نہ ہو تو بھی غسل واجب ہو جاتا ہے۔

وَالْحُكْمُ إِذَا أُضِيفَ إِلَى مُسَمًّى هٰذَا ابْتِدَاءُ وَجْهٍ ثَانٍ مِنَ الْوُجُوهِ الْفَاسِدَةِ وَهُوَ يَتَضَمَّنُ مَفْهُومَ الْوَصْفِ وَالشَّرْطِ يَعْنِي أَنَّ الْحُكْمَ إِذَا أُسْنِدَ إِلَى شَيْءٍ مَوْصُوفٍ بِوَصْفٍ خَاصٍّ أَوْ عُلِّقَ بِشَرْطٍ كَانَ دَلِيلًا عَلَى نَفْيِهِ أَيْ كَانَ كُلٌّ مِنَ الْوَصْفِ وَالتَّعْلِيقِ دَالًّا عَلَى نَفْيِ الْحُكْمِ عِنْدَ عَدَمِ الْوَصْفِ أَوِ الشَّرْطِ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ حَتّٰى لَا تَجُوزُ نِكَاحُ الْأَمَةِ عِنْدَ طَوْلِ الْحُرَّةِ وَنِكَاحُ الْأَمَةِ الْكِتَابِيَّةِ لِفَوَاتِ الشَّرْطِ وَالْوَصْفِ الْمَذْكُورَيْنِ فِي النَّصِّ وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالٰى وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَّنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ أَيْ مَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ زِيَادَةً وَقُدْرَةً أَنْ يَنْكِحَ الْحَرَائِرَ الْمُؤْمِنَاتِ لِأَجْلِ زِيَادَةِ مَهْرِهِنَّ وَنَفَقَتِهِنَّ فِي مَعَاشِهِنَّ فَلْيَنْكِحْ مَمْلُوكَةً مِنْ مَمْلُوكَاتِ أَيْمَانِكُمْ أَيْ أَيْمَانِ إِخْوَانِكُمْ إِذْ لَا يَجُوزُ نِكَاحُ أَمَتِهِ أَصْلًا مِنْ إِمَائِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ فَاللّٰهُ تَعَالٰى قَدْ نَصَّ عَلٰى أَنَّهُ إِنْ لَمْ يَسْتَطِعِ الْحُرَّةَ فَلْيَنْكِحْ أَمَةً ثُمَّ قَيَّدَ الْأَمَةَ بِالْمُؤْمِنَةِ فَلَوْ عَمِلْنَا بِالْوَصْفِ وَالشَّرْطِ جَمِيعًا حَكَمْنَا أَنَّ طَوْلَ الْحُرَّةِ مَانِعٌ لِلْأَمَةِ وَإِنَّ الْأَمَةَ الْكِتَابِيَّةَ أَيْضًا لَا يَجُوزُ نِكَاحُهَا لِلْمُؤْمِنِ مَا لَمْ تَصِرْ مُؤْمِنَةً وَعِنْدَنَا جَازَ نِكَاحُ الْأَمَةِ

Marfat.com

الكتابية والمؤمنة على طول الحرة وعدمه جميعًا وحاصله اى حاصل ما قاله الشافعي رحمه الله شيئان الاول انه الحق الوصف بالشرط فى كونه موجبًا للحكم عند وجوده غير موجب عند عدمه الا ترى ان من قال لامرأته انت طالق راكبة كانه قال انت طالق ان كنت راكبة فكما ان الطلاق يتوقف على الركوب فى صورة الشرط فكذا فى صورة الوصف والثانى انه اعتبر التعليق بالشرط عاملا فى منع الحكم دون السبب ففى قوله ان دخلت الدار فانت طالق السبب هو انت طالق والحكم هو وقوع الطلاق والتعليق بالشرط اعنى دخول الدار انما عمل فى منع الحكم هو وقوع الطلاق والتعليق بالشرط اعنى دخول الدار انما عمل فى منع الحكم دون السبب فانه قد وجد حسًا ولا مرد له فلا تعلق عليه الا وقوع الطلاق فيكون عدم الحكم لاجل عدم الشرط عدمًا شرعيًا لا عدمًا اصليًا على ما قلنا فينتفى الحكم بانتفاء الشرط ضرورة ويكون هذا التعليق نظير التعليق الحسى كتعليق القنديل بالحبل فانه لا يؤثر فى ازالة ثقله وانما يؤثر فى ازالة سقوطه وتصح تعدية هذا الحكم العدم الى غيره ونحن نخالفه فى جميع هذا

ترجمہ دوسری دلیل یہ ہے کہ حکم جب ایسی شئ کیطرف مضاف ہو۔ یہ وجوہ فاسدہ کیوجہ ثانی کی ابتداء ہے اور یہ وصف اور شرط کے مفہوم پر مشتمل ہے یعنی جب حکم کسی شئ کیطرف منسوب ہو جو کسی وصف خاص سے موصوف ہو یا کسی شرط سے معلق ہو تو ان میں سے ہر ایک حکم کی نفی پر دلالت کریگا یعنی وصف اور تعلیق میں سے ہر ایک حکم کی نفی پر دلالت کرے گا۔ اس وقت جبکہ وصف یا شرط نہ پائے جاتے ہوں، امام شافعیؒ کے نزدیک۔ چنانچہ انھوں نے اس امر کی اجازت نہیں دی ہے کہ کوئی شخص حرہ یا کتابیہ باندی سے نکاح پر قدرت رکھتے ہوئے کسی باندی سے نکاح کرلے کیونکہ اس صورت میں شرط اور وصف جن دو امور کا ذکر نص میں ہے فوت ہوجاتے ہیں۔ اور وہ نص اللہ تعالیٰ کا قول یہ ہے وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ (یعنی تم میں سے جو شخص اتنی قدرت نہ رکھتا ہو کہ وہ مسلم، شریف عورتوں سے نکاح کرسکے تو اس کو چاہئے کہ اپنی مملوکہ باندیوں سے نکاح کرلے) آیت میں ایمانکم سے ایمان اخوانکم مراد ہے۔ کیونکہ اپنی مومنہ باندی سے نکاح کرنا اصلاً جائز نہیں ہے لہٰذا اللہ تعالیٰ نے اس امر پر تنصیص فرمادی ہے کہ جو شخص حرہ سے نکاح کرنے کی استطاعت نہ رکھتا ہو پس چاہیئے کہ وہ باندی سے نکاح کرلے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے امۃ کو "مؤمنۃ" سے مقید فرمایا۔ پس اگر ہم

Marfat.com

وصف و شرط دونوں کے مطابق عمل کریں تو حکم دینگے کہ حرّہ عورت سے نکاح کرنیکی استطاعت باندی سے نکاح کرنے سے مانع ہے، نیز کتابیہ باندی سے بھی نکاح کرنا مومن کیلئے جائز نہیں ہے جب تک وہ مومنہ نہ ہو۔ اور ہم احناف کے نزدیک کتابیہ باندی اور مومنہ باندی سے نکاح کرنا حرّہ عورت سے نکاح کرنے کی استطاعت اور عدم استطاعت دونوں صورتوں میں جائز ہے۔ اس کا حاصل یعنی امام شافعیؒ کے قول کا حاصل دو چیزیں ہیں اول تو یہ ہے کہ انھوں نے وصف کو شرط کے ساتھ لاحق کردیا ہے حکم کیلئے موجب ہونے میں جبوقت کہ وہ موجود اور پائی جائے اور عدم کے وقت یعنی وصف کے نہ پائے جانے کے وقت حکم کیلئے موجب نہ ہونا۔ کیا تم نے نہیں دیکھا کہ جس شخص نے اپنی بیوی سے کہا انت طالق راکبۃً (تو طلاق والی ہے سوار ہونیکی حالت میں) تو گویا اس نے انت طالق ان کنت راکبۃً (تو طلاق والی ہے اگر تو سواری پر ہے) کے معنے میں ہے۔ پس جس طرح شرط کی صورت میں طلاق رکوب پر طلاق معلق رہے گی ایسے ہی وصف کی صورت میں بھی ہوگی۔ اور دوسری چیز یہ ہے کہ انھوں نے تعلیق بالشرط کو منع حکم میں عامل اعتبار کیا ہے سبب میں نہیں۔ چنانچہ اس کے قول ان دخلت الدار فانت طالق میں سبب طلاق انت طالق ہے اور حکم وقوع ہے اور تعلیق بالشرط دخول دار ہے تو دخول دار نے حکم کے روکنے میں عمل کیا ہے، سبب نے نہیں۔ کیونکہ سبب تو حسًّا پایا گیا اور اس کا کوئی واپس کرنیوالا نہیں ہے لہٰذا حکم اس پر معلق نہ ہوگا مگر صرف وقوع طلاق پس حکم کا نہ پایا جانا یعنی طلاق کا واقع نہ ہونا عدم شرط کیوجہ سے ہے اور عدم سے عدم شرعی مراد ہے نہ کہ عدم اصلی۔ جیساکہ ہم پہلے کہہ چکے ہیں۔ لہٰذا بداہۃً حکم منتفی ہے۔ شرط کے نہ پائے جانے کیوجہ سے اور یہ تعلیق دراصل تعلیق حسّی کی نظیر ہوگی جیسے کسی چراغ کو رسی پر لٹکا دینا تو رسی اس کے بوجھ کے زائل کرنے میں مؤثر نہیں ہے البتہ سقوط سے ازالہ میں مؤثر ہے گرنے سے روکتی ہے، وزن کو نہیں دور کرتی۔ اور اس حکم عدم کو غیر کیطرف متعدی کرنا صحیح ہے لیکن ہم سب مادی باتوں میں امام شافعیؒ کی مخالفت کرتے ہیں۔

تشریح **وجوہ فاسدہ میں سے دوسری وجہ کا بیان**:- کوئی حکم شریعت کا جب کسی خاص وصف کے ساتھ موصوف ہو یا کسی شرط کے ساتھ مشروط ہو تو امام شافعیؒ کے نزدیک وصف اور شرط اس پر دلالت کرتے ہیں کہ جب حکم میں یہ پائے جائیں گے یعنی وہ وصف نہ پایا جائے جس کے ساتھ حکم متصف تھا، یا وہ شرط نہ پائی جائے جس کے ساتھ حکم مشروط اور معلق تھا تو حکم بھی منتفی ہوگا نہ پایا جائیگا۔ جیسے حق تعالیٰ کا قول وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ (اور تم میں سے جو شخص محصنہ مومنہ عورت سے نکاح کرنے کی طاقت اور وسعت نہ رکھتا ہو تو وہ ان باندیوں سے نکاح کرسکتا ہے جو مومنہ ہوں۔

Marfat.com

آیت میں فرمایا گیا کہ باندی مومنہ سے نکاح کے جائز ہونیکی شرط یہ ہے کہ نکاح کا خواہشمند محصنہ مؤمنہ سے نکاح کرنے کی طاقت اور وسعت نہ رکھتا ہو۔ گویا باندی سے نکاح کا جواز عدم استطاعت علی الحرہ کی شرط پر معلق ہے۔

ایمان سے مراد آیت میں اخوان ہے۔ یعنی تم اپنے مسلمان بھائیوں کی مومنہ باندیوں سے نکاح کر سکتے ہو کیونکہ خود اپنی باندی سے نکاح کرنا درست نہیں ہے کیونکہ اپنی مملوکہ باندی سے بغیر نکاح کے جماع کرنا جائز ہے نکاح کی حاجت نہیں ہے۔

مذکورہ آیت میں وصف اور شرط دونوں کا ذکر موجود ہے۔ لہٰذا اگر ہم شرط اور وصف دونوں مفہوم پر عمل کریں گے جیسا کہ امام شافعیؒ کا قول ہے تو کہنا ہوگا کہ حرہ کے ساتھ نکاح کرنے کی طاقت اور وسعت ہوتے ہوئے کسی باندی سے نکاح کرنا درست نہیں ہے۔ اسی طرح کوئی غلمان کسی باندی سے نکاح کریگا تو اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ مومنہ باندی سے نکاح کرے، کافرہ مشرکہ باندی سے نکاح کرنا درست نہ ہوگا۔

احناف کے نزدیک باندی اہل کتاب میں سے ہو یا مومنہ باندی ہو، دونوں سے نکاح کرنا جائز ہے اور یہ نکاح اس وقت بھی جائز ہے کہ حرہ سے نکاح کرنے کی طاقت اور وسعت ہو۔ اور اسوقت بھی جائز ہے جب حرہ سے نکاح کرنے کی وسعت اس میں نہ پائی جاتی ہو۔

مصنفؒ نے فرمایا کہ حضرت امام شافعیؒ کے قول کا حاصل صرف دو باتیں ہیں۔ اول امام شافعیؒ نے وصف کی شرط کے ساتھ ملحق فرمادیا ہے۔ اور جس طرح شرط کے پائے جانے پر حکم پایا جاتا ہے، اور شرط کے نہ پائے جانے پر حکم بھی نہیں پایا جاتا یہی درجہ وصف کو بھی دیدیا ہے کہ وصف پایا جائیگا تو حکم پایا جائیگا، وصف نہ پایا جائیگا تو حکم بھی نہ پایا جائے گا۔ جیسے ایک شخص نے اپنی بیوی سے کہا انتِ طالق راکبۃً، تو گویا اس نے انتِ طالق ان کنتِ راکبۃً کہا ہے اور جس طرح شرط کی صورت میں طلاق کا وقوع شرط کے پائے جانے پر معلق رہے گا اسی طرح وصف کی صورت میں بھی وقوع طلاق اس کے سوار ہونے پر موقوف رہے گا۔

ایک اعتراض:۔ فرض کیجئے کوئی کہتا ہے کہ راکبۃ صفت نہیں ہے بلکہ یہ حال واقع ہے اور طالق میں ہی ضمیر پوشیدہ ہے وہ اس کا ذوالحال ہے۔ اس لئے حال کو صفت کی مثال میں کیوں پیش کیا گیا ہے یہ درست نہیں ہے۔

جواب:۔ حال باعتبار معنےٰ کے وصف ہی ہوتا ہے۔ اس جگہ وصف سے نحوی وصف مراد نہیں ہے بلکہ وہ کیفیت ہے جو غیر کے ساتھ قائم ہو، وصف نحوی ہو یا وصف نحوی نہ ہو۔

Marfat.com

دوسری بات یہ ہے کہ حضرت امام شافعیؒ نے شرط پر معلق کرنے کو مؤثر مانا ہے وقوع حکم پر۔ منع سبب میں عامل قرار نہیں دیا ہے۔ یعنی شرط پر حکم کو معلق کرنے سے حکم اُس وقت تک رک جاتا ہے جب تک شرط نہ پائی جائے مگر سبب موجود رہتا ہے۔ جیسے اگر کسی نے کہا اِنْ دخلتِ الدار فانت طالق تو اس کلام میں انت طالق سبب ہے اور طلاق کا واقع ہو جانا اس سبب کا حکم ہے اور شرط پر معلق کرنا یعنی اِنْ دخلتِ الدار حکم کے منع کرنے میں مؤثر ہے، اگر شرط پر معلق نہ ہوتی تو وقوع طلاق کا حکم فوراً ثابت ہو جاتا مگر شرط پر معلق ہونے کی بناء پر وقوع طلاق کا حکم شرط کے پائے جانے پر معلق رہے گا۔ اسی طرح وصف کی صورت میں بھی وقوع طلاق اس کے سوار ہونے پر موقوف رہے گا۔

ایک اعتراض:۔ فرض کیجئے کوئی کہتا ہے کہ راکبۃ صفت نہیں ہے بلکہ حال واقع ہے اور طالق میں جو ضمیر پوشیدہ ہے وہ اس کا ذوالحال ہے اسلئے حال کو صفت کی مثال میں کیوں پیش کیا گیا۔

جواب:۔ حال باعتبار معنیٰ کے وصف ہی ہوتا ہے۔ اس جگہ وصف سے نحوی وصف مراد نہیں ہے بلکہ وہ کیفیت جو غیر کے ساتھ قائم ہو، وصف نحوی ہو یا وصف نحوی نہ ہو۔

دوسری بات یہ ہے کہ حضرت امام شافعیؒ نے شرط پر معلق کرنے کو مؤثر مانا ہے وقوع حکم پر۔ منع سبب میں عامل قرار نہیں دیا ہے۔ یعنی شرط پر حکم کو معلق کرنے سے حکم اس وقت تک رک جاتا ہے۔ جب تک شرط نہ پائی جائے مگر سبب موجود رہتا ہے۔ جیسے اگر کسی نے کہا اِنْ دخلت الدار فانتِ طالق تو اس کلام میں انت طالق سبب ہے اور طلاق کا واقع ہو جانا اس سبب کا حکم ہے اور شرط پر معلق کرنا یعنی اِن دخلتِ الدار حکم کے منع کرنے میں مؤثر ہے۔ اگر شرط پر معلق نہ ہوتی تو وقوع طلاق کا حکم فوراً ثابت ہو جاتا۔ مگر شرط پر معلق ہونیکی بناء پر وقوع طلاق کا حکم شرط کے پائے جانے پر معلق رہے گا مگر شرط پر معلق کرنا سبب کے منع کرنے میں مؤثر نہیں ہے اس لئے سبب یعنی انت طالق تو موجود ہے جسے رد نہیں کیا جا سکتا۔ لہٰذا شرط کے پائے جانے پر طلاق کا واقع ہونا معلق رہے گا اور شرط کے نہ پائے جانے کی صورت میں حکم کا نہ پایا جانا یعنی طلاق کا نہ پایا جانا جو مفہوم مخالف سے ثابت ہوتا ہے شرعی نہ ہو گا اور عدم اصلی نہ ہو گا۔ اسوجہ سے کہ عدم اصلی سبب کے نہ پائے جانے سے ہوتا ہے جبکہ سبب یہاں موجود بھی ہے۔ لہٰذا شرط کے نہ پائے جانے سے حکم کا نہ پایا جانا بدیہی ہے۔ یہ تعلیق، حسی تعلیق کی مثال ہے۔ معلوم ہوا تعلیق حسی حکم کے روکنے میں مؤثر ہوتی ہے مگر منع سبب میں مؤثر نہیں ہوتی۔ اسی طرح تعلیق بالشرط حکم کے روکنے میں مؤثر ہوتا ہے۔ منع سبب میں اس کا اثر نہیں ہوتا ہے۔

شارح علیہ الرحمہ فرماتے ہیں مذکورہ جملہ امور میں احناف نے شوافع کی مخالفت کی ہے آئندہ احناف کے مذہب کا ذکر آئے گا۔

Marfat.com

حتیٰ ابطل تعلیق الطلاق والعتاق بالملک تفریعٌ لما ذھب الیہ الشافعیؒ ای اذا قال لاجنبیۃ ان نکحتک فانت طالقٌ او ان ملکتک فانت حرۃ یبطل ھذا الکلام عندہ لانہ قد وجد السبب وھو قولہ انت طالقٌ وانت حرۃٌ ولم یتصل ولم یصادف المحل فیلغو فصار کما اذا قال لاجنبیۃ ان دخلت الدار فانت طالقٌ وھو باطلٌ بالاتفاق۔

ترجمہ یہاں تک کہ امام شافعیؒ نے طلاق اور عتاق کو ملک سے معلق کرنے کو باطل قرار دیا ہے۔ یہ امام شافعیؒ کے مذہب کی تفریع ہے۔ جب کسی شخص نے اجنبیہ سے کہا ان نکحتک فانت طالقٌ۔ یا اس نے کہا ان ملکتک فانت حرۃ۔ تو امام شافعیؒ کے نزدیک یہ کلام باطل ہے۔ کیونکہ سبب پایا گیا۔ اور انت طالقٌ اور انت حرۃٌ ہے مگر وہ محل سے متصل اور ملی ہوئی نہیں ہے پس لغو ہو جائیگا جیسے کسی نے اجنبیہ سے کہا ان دخلت الدار فانت طالق۔ اور یہ بالاتفاق باطل ہے۔

تشریح **حضرت امام شافعیؒ کے مسلک پر ایک تفریعی مثال**۔ کسی نے اجنبیہ عورت سے کہا اگر میں تجھ سے نکاح کروں تو تو طلاق والی ہے۔ اور کسی باندی سے کہا اگر میں تیرا مالک ہو جاؤں تو تو آزاد ہے۔ یعنی اس نے پہلی مثال میں طلاق کو ملک نکاح پر معلق کیا ہے۔ اسی طرح آزادی کو ملکِ رقبہ پر معلق کیا ہے۔ دونوں صورتوں میں کلام اس کا باطل اور لغو ہے کیونکہ تعلیق بالشرط ثبوتِ حکم کے لئے مانع ہوتا ہے۔ وجودِ سبب کے لئے مانع نہیں ہوتا۔

مذکورہ بالا دونوں مثالوں میں سبب پایا گیا یعنی انت طالق اور انت حرۃٌ پائے گئے۔ کیوں کہ طلاق واقع ہونیکا سبب انت طالق ہے، اور آزاد ہونیکا سبب انت حرۃ ہے مگر یہ سبب کسی محل سے متصل نہیں ہے کیونکہ جب متکلم نے انت طالق کا تکلم کیا تھا اس وقت عورت اجنبیہ تھی، منکوحہ نہیں تھی۔ اسی طرح فانتِ حرۃ کے تکلم کے وقت باندی متکلم کی مملوک نہیں تھی۔ اس لئے سبب کے پائے جانے کے وقت سبب محل سے متصل نہیں ہوا۔ اسی لئے کلام باطل ہو گیا۔ اب اگر اس متکلم نے اس عورت سے نکاح کر لیا تو اس پر طلاق واقع نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر متکلم نے اس باندی کو خرید لیا تو اب وہ آزاد نہ ہوگی اور یہ ایسا ہی ہے۔ جیسے کسی نے اجنبیہ عورت سے کہا ان دخلتِ الدار فانتِ طالق۔ تو یہ کلام سب کے نزدیک باطل اور لغو ہے۔ لہٰذا متکلم نے یہ کہنے کے بعد اگر اس عورت سے نکاح کر لیا اور وہ بعد نکاح گھر میں داخل ہوئی تو طلاق واقع نہ ہوگی۔

Marfat.com

وَجَوَّزَ التَّكْفِيْرَ بِالْمَالِ قَبْلَ الْحِنْثِ تَفْرِيْعٌ اٰخَرُ لَهٗ اَيْ اِذَا حَلَفَ وَاللّٰهِ لَا اَفْعَلُ كَذَا وَلَمْ يَحْنَثْ بَعْدُ وَكَفَّرَ بِالْمَالِ يَصِحُّ عِنْدَهٗ وَيُعْتَبَرُ بِهَا بَعْدَ الْحِنْثِ لِاَنَّهٗ قَدْ وُجِدَ السَّبَبُ وَهُوَ الْيَمِيْنُ اِذْ عِنْدَهٗ الْيَمِيْنُ سَبَبٌ لِلْكَفَّارَةِ وَالْحِنْثُ شَرْطٌ لَهَا وَالتَّعْلِيْقُ بِالشَّرْطِ مُقَدَّرٌ فَكَاَنَّهٗ قَالَ الْحَالِفُ اِنْ حَنِثْتُ فَعَلَيَّ كَفَّارَةُ يَمِيْنٍ فَاِذَا وُجِدَ السَّبَبُ يَصِحُّ الْحُكْمُ مُرَتَّبًا عَلَيْهِ وَعِنْدَنَا الْيَمِيْنُ سَبَبٌ لِلْبِرِّ وَاِنَّمَا يَنْعَقِدُ سَبَبًا لِلْكَفَّارَةِ بَعْدَ الْحِنْثِ فَكَانَ الْحِنْثُ سَبَبًا لَهَا وَاِنَّمَا قَيَّدَ بِالْمَالِ لِاَنَّ نَفْسَ الْوُجُوْبِ يَنْفَكُّ عَنْ وُجُوْبِ الْاَدَاءِ فِيْهِ عَلٰى زَعْمِهٖ كَالثَّمَنِ الْمُؤَجَّلِ يَثْبُتُ نَفْسُ وُجُوْبِهٖ بِمُجَرَّدِ الذِّمَّةِ وَلَا يَثْبُتُ وُجُوْبُ الْاَدَاءِ اِلَّا عِنْدَ حُلُوْلِ الْاَجَلِ فَفِي الْكَفَّارَةِ الْمَالِيَةِ اَيْضًا يُمْكِنُ اَنْ يَثْبُتَ نَفْسُ الْوُجُوْبِ بِالْحَلْفِ وَوُجُوْبُ الْاَدَاءِ يَكُوْنُ بَعْدَ حِنْثِهٖ بِخِلَافِ الْبَدَنِيِّ فَاِنَّ نَفْسَ الْوُجُوْبِ لَا يَنْفَكُّ عَنْهُ وُجُوْبُ الْاَدَاءِ فَيَكُوْنَانِ مَعًا بَعْدَ الْحِنْثِ وَنَحْنُ نَقُوْلُ هٰذَا الْفَرْقُ سَاقِطٌ لِاَنَّ ذَاتَ الْمَالِ اِنَّمَا تُقْصَدُ فِيْ حُقُوْقِ الْعِبَادِ وَاَمَّا فِيْ حُقُوْقِ اللّٰهِ فَالْمَقْصُوْدُ هُوَ الْاَدَاءُ فَيَكُوْنُ كَالْبَدَنِيِّ لَا يَنْفَكُّ فِيْهِ نَفْسُ الْوُجُوْبِ عَنْ وُجُوْبِ الْاَدَاءِ۔

ترجمہ: اور تکفیر بالمال کو حانث ہونے سے پہلے جائز کیا ہے۔ یہ امام شافعیؒ کے مذکورہ قاعدہ کی دوسری تفریع ہے۔ یعنی جب کسی شخص نے قسم کھایا واللہ لا افعل کذا اور اس کے بعد وہ حانث نہیں ہوا اور مال کا کفارہ قسم دیدیا تو ان کے نزدیک صحیح ہے۔ اور حانث ہونیکے بعد اس کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ سبب پایا گیا اور وہ قسم ہے۔ کیونکہ امام شافعیؒ کے نزدیک یمین کفارہ کا سبب ہے اور حانث ہونا اس کیلئے شرط ہے۔ اور تعلیق بالشرط مقدر ہے۔ گویا قسم کھانے والے نے کہا" ان حنثتُ فعلیّ کفارۃ یمینٍ" (اگر میں حانث ہوگیا تو میرے ذمہ کفارۂ یمین ہے) لہٰذا جب سبب پالیا گیا تو حکم کا ترتب اس پر صحیح ہوگا۔ اور ہمارے نزدیک یمین بر (قسم پوری) ہونیکا سبب ہے۔ اور یمین کفارہ کا سبب حانث ہونے کے بعد ہوتا ہے پس گویا حنث اس کا سبب بن گیا۔ مصنفؒ نے تکفیر کو مال سے مقید کیا ہے کیونکہ امام شافعیؒ کے یہاں نفسِ وجوب وجوبِ ادار سے الگ ہوتا ہے جیسے ثمن مؤجل اس میں نفس وجوب صرف ذمہ میں ہونے سے ثابت ہوجاتا ہے اور وجوب ادار مدت اور وقت کے داخل ہو جانے کے بعد ثابت ہوتا ہے۔ لہٰذا کفارۂ مالیہ میں بھی یہ بات ممکن ہے کہ نفس وجوب حلف سے ثابت ہو جائے اور وجوب ادا حانث ہونے کے بعد ثابت ہو بخلاف کفارۂ بدنی کے کیونکہ اس میں نفس وجوب سے وجوب ادا جدا نہیں ہوتا۔ لہٰذا حانث ہونیکے بعد دونوں ایک ساتھ ہوں گے۔ اور ہم کہتے ہیں کہ

Marfat.com

مذکورہ جاری کردہ فرق بیکار ہے۔ کیونکہ حقوق العباد میں تو نفس مال ہی اصل مقصود ہوا کرتا ہے اور بہر حال حقوق اللہ میں اس میں مقصود ادائیگی ہوتی ہے لہٰذا کفارۂ مالیہ بھی کفارۂ بدنیہ کے مانند ہوگا اور اس میں بھی نفس وجوب وجوب ادا سے الگ نہ ہوگا۔

تشریح

امام شافعیؒ کے مسلک کی دوسری تفریع:۔ امام شافعیؒ نے حانث ہونے سے پہلے کفارہ بالمال کے ادا کرنے کو جائز کہا ہے۔ صورت مسئلہ کی یہ ہے کہ جب کسی شخص نے قسم کھائی کہ واللہ لا افعل کذا (اللہ کی قسم میں فلاں کام نہیں کروں گا) اور ابھی اس نے وہ کام نہیں کیا ہے مگر اس کا کفارہ بالمال ادا کر دیا ہے تو امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک درست ہے۔ اور کفارہ ادا کر دینے کے بعد جب قسم کھانیوالا اپنی اس قسم میں حانث ہوگا۔ تو اس کفارہ کا اعتبار کر لیا جائے گا۔ کیونکہ سبب یعنی یمین اور قسم پائی گئی۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک یمین ہی کفارہ کا سبب ہے۔ اور حانث ہونا وجوب کفارہ کے لئے شرط ہے اور تعلیق بالشرط اس میں مقدر تھی۔ گویا قسم کھانیوالے نے یہ کہا تھا۔ اگر میں اپنی قسم میں حانث ہوگیا تو مجھ پر قسم کا کفارہ واجب ہوگا۔ لہٰذا جب سبب پایا گیا تو وہ حکم جو اس پر مرتب ہے صحیح ہو جائیگا۔ جیسے نصاب کا مالک ہونا وجوب زکوٰۃ کا سبب ہے۔ اور حولان حول اس کیلئے شرط ہے۔ پس اگر کسی نے سال پورا ہونے سے پہلے ہی زکوٰۃ ادا کر دے تو اس کی یہ زکوٰۃ ادا ہو جائیگی اور سال کے پورا ہونے پر اب دوبارہ اس پر زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔

قولہ وعندنا الیمین سبب للبر الخ۔ شارح نے کہا ہمارے نزدیک یمین وجوب کفارہ کا سبب نہیں ہے بلکہ یمین پوری ہونیکا سبب ہے۔ ہاں کفارہ کیلئے یمین سبب ہوتا ہے مگر حانث ہونے کے بعد سبب بنتا ہے۔ اس لئے اصل سبب کفارہ کے واجب ہونیکا حنث ہوا، یا حانث ہونے کے سبب سے اس پر کفارہ واجب ہوا ہے۔ اور یہ حقیقت مسلمہ ہے کہ سبب کے پائے جانے سے پہلے سبب نہیں پایا جاتا۔ اس کی مثال نماز ہے۔ جس کے وجوب کا سبب وقت ہے اور نماز وقت پر مقدم نہیں ہو سکتی۔ اس لئے سبب یعنی حانث ہونے سے پہلے کفارہ کا ادا کرنا درست نہیں۔

قولہ وانما قید بالمال لان نفس الوجوب الخ۔ اس جگہ کفارہ کو مال کے ساتھ مقید کیا گیا ہے یعنی حانث ہونے سے پہلے وہ کفارہ ادا کرنا جائز ہے جو بصورت مال ہو اور کفارہ غیر مال کا ہے مثلاً بدنی کفارہ ہے یعنی روزہ رکھنا تو اس کو حانث ہونے سے پہلے پورا کر دینا یعنی ادا کر دینا درست نہیں ہے۔

کفارہ بالمال اور کفارہ بدنی کے درمیان فرق:۔ امام شافعیؒ کے نزدیک کفارہ بالمال میں نفس وجوب، وجوب ادا سے جدا ہوتا ہے۔ جیسے ایک آدمی نے اپنے غلام کو کسی کے

Marfat.com

ہاتھ ایک ماہ کے ادھار پر فروخت کر دیا۔ تو اس بیع کے نتیجہ میں غلام کی قیمت کا نفس وجوب عقد بیع کے وقت مشتری کے ذمہ ثابت ہو جائے گا مگر اس کا وجوب ادا ایک ماہ کی مدت پوری ہونے کے بعد ثابت ہوگا اور یہاں مال کا نفس وجوب، وجوب ادا سے علیحدہ ہو گیا ہے۔ لہٰذا اسی طرح کفارہ بالمال بھی نفس وجوب قسم سے ثابت ہو گیا اور وجوب ادا حانث ہونیکے بعد ثابت ہو گا۔

اس کے برخلاف بدنی کفارہ ہے کہ اس کفارہ میں نفس وجوب وجوب ادا سے علیحدہ نہیں ہوتا اسلئے بدنی کفارہ کا وجوب اور وجوب ادا، دونوں کے دونوں حانث ہونے کے بعد ایک ساتھ ثابت ہوں گے۔

لہٰذا جب بدنی کفارہ میں نفس وجوب وجوب ادا سے جدا نہیں ہوتا اور دونوں حانث ہونے کے بعد ثابت ہوتے ہیں تو بدنی کفارہ کو حنث پر مقدم کرنا جائز نہ ہوگا اور کفارہ مال میں نفس وجوب اور وجوب ادا، دونوں جدا ہو جاتے ہیں۔ اس لئے کفارۂ مالیہ حنث سے پہلے ادا کر سکتے ہیں۔

احناف کی جانب سے اس استدلال کا جواب۔ ونحن نقول هٰذا الفرق ساقط اور ہم کہتے ہیں دونوں کفاروں کے درمیان امام شافعیؒ نے جو فرق بیان کیا ہے اس کا کوئی بھی اعتبار نہیں ہے کیونکہ حقوق العباد میں بعینہٖ مال مقصود ہوتا ہے اور حقوق اللہ میں ادا کرنا مقصود ہوتا ہے اس لئے فی نفسہٖ مال کوئی عبادت نہیں ہے، عبادت تو وہ فعل ہے جس کو بندہ اللہ تعالےٰ کیلئے اپنے نفس کے خلاف کرتا ہے۔ لہٰذا جب حقوق اللہ میں نفس ادائیگی مقصود ہے تو مال بھی بدنی عبادت کیطرح ہو گیا۔ اور نفس وجوب وجوب ادا سے جدا نہ ہو گا۔ اور کفارہ کے ادا کرنے کا وجوب حانث ہونے کے بعد ہوتا ہے اسلئے حانث ہونے سے پہلے کفارۂ مالی کا ادا کرنا بھی جائز نہ ہوگا۔

وَعِنْدَنَا اَلْمُعَلَّقُ بِالشَّرْطِ لَا يَنْعَقِدُ سَبَبًا حَقِيْقَةً وَاِنْ انْعَقَدَ صُوْرَةً فَاِذَا قَالَ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ فَكَاَنَّهٗ لَمْ يَتَكَلَّمْ بِقَوْلِهٖ اَنْتِ طَالِقٌ قَبْلَ دُخُوْلِ الدَّارِ فَحِيْنَ يُوْجَدُ دُخُوْلُ الدَّارِ يُوْجَدُ التَّكَلُّمُ بِقَوْلِهٖ اَنْتِ طَالِقٌ لِاَنَّ الْاِيْجَابَ لَا يُوْجَدُ اِلَّا بِرُكْنِهٖ وَلَا يَثْبُتُ اِلَّا فِىْ مَحَلِّهٖ وَهٰهُنَا وَاِنْ وُجِدَ الرُّكْنُ وَهُوَ اَنْتِ طَالِقٌ لٰكِنْ لَمْ يُوْجَدِ الْمَحَلُّ لِاَنَّ الشَّرْطَ حَالٌ بَيْنَهٗ وَبَيْنَ الْمَحَلِّ فَيَبْقٰى غَيْرَ مُضَافٍ اِلَيْهِ اَىْ غَيْرَ مُتَّصِلٍ بِالْمَحَلِّ وَبِدُوْنِ الْاِتِّصَالِ بِالْمَحَلِّ لَا يَنْعَقِدُ سَبَبًا فَاِذَا كَانَ كَذٰلِكَ انْعَكَسَ حَالُ التَّفْرِيْعَاتِ فَيَصِحُّ تَعْلِيْقُ الطَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ بِالْمِلْكِ فِيْمَا اِذَا قَالَ اِنْ نَكَحْتُكِ فَاَنْتِ طَالِقٌ اَوْ اِنْ مَلَكْتُكِ فَاَنْتِ حُرٌّ لِاَنَّهٗ لَمْ يُوْجَدْ

Marfat.com

قوله انت طالق وانت حرۃ حتی یحتاج الی المحل فاذا وجد النکاح والملک فیکون محلاً لو رود قوله انت طالق وانت حرۃ فلا بأس به لوقوعه فی محله وبطل التکفیر بالمال قبل الحنث لان الیمین لا ینعقد الا للبر فکیف یکون سببا للحنث فلا یصح التقدیم علی السبب وصحته ان عدم الحکم عندنا لیس لعدم السبب فلا یکون عدما شرعیا بل عدما اصلیا لا یتعدی الی غیرہ وبهذا هو ثمرۃ الخلاف بیننا وبینه والا فلا یخفی ان قبل دخول الدار فی قوله انت طالق ان دخلت الدار لو طلق بطلاق اخر یقع بالاتفاق بیننا وبینه فتقرر ان الشرط فی التعلیقات یدخل فی السبب والحکم جمیعا لانها من قبیل الاسقاطات فتقبل التعلیق بکماله بخلاف البیع فانه من قبیل الاثباتات ولا یقبل التعلیق اذ به یصیر قمارا فاذا دخل علیه خیار الشرط یکون مانعا للحکم فقط دون السبب لیقل اثر الشرط حتی الامکان۔

ترجمہ

اور ہمارے نزدیک جو چیز معلق بالشرط ہوگی وہ سبب ہوگی یعنی حقیقۃ سبب ہوگی اگرچہ صورۃ سبب بن جائے پس جب اس نے کہا" ان دخلت الدار فانت طالق تو گویا اس نے انت طالق کا تکلم گھر میں داخل ہونے سے پہلے کیا ہی نہیں ہے لہٰذا جس وقت دخول دار پایا جائیگا تو اس وقت تکلم انت طالق کا پایا جائیگا۔ کیونکہ ایجاب نہ اپنے رکن کے بغیر پایا جاتاہے اور نہ اپنے محل کے بغیر ثابت ہوتاہے۔ یہاں پر رکن اور وہ انت طالق ہے اگرچہ پایا جارہاہے مگر محل نہیں پایا گیا۔ اسلئے کہ ایجاب اور محل کے درمیان شرط حائل ہوگئی ہے لہٰذا وہ اس طرف منسوب نہ رہا یعنی ایجاب محل سے متصل نہ رہا اور محل سے متصل ہوئے بغیر ایجاب سبب نہ ہوگا۔ جب صورت حال اس طرح پر ہے تو مذکورہ بالاتمام تفریعی مثالوں کا حال پلٹ گیا۔ لہٰذا طلاق، عتاق کو معلق بالملک کرنا صحیح ہے اس صورت میں جبکہ کسی نے اجنبیہ سے کہا" ان نکحتک فانت طالق" یا" ان ملکتک فانت حرۃ"۔ کیونکہ یہ دونوں صیغے انت طالق اور انت حرۃ پائے ہی نہیں گئے تاکہ محل محتاج ہو جائے اور جب نکاح یا ملک پائے جائیں گے تو اس وقت انت طالق" اور انت حرۃ کا محل پایا جائیگا۔ پس اس کے اپنے محل میں واقع ہونے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اسی طرح حنث سے پہلے مال سے کفارہ ادا کرنا بھی باطل ہے کیونکہ یمین منعقد نہیں ہوئی مگر قسم پوری ہونے کے لئے۔ لہٰذا وہ حنث کا سبب کیونکر ہو جائے گی۔ پس کفارہ بالمال کو سبب پر مقدم کرنا صحیح نہ ہوگا۔ یہ بات صحیح ہے کہ ہمارے نزدیک حکم کا عدم شرط کے عدم کیوجہ سے نہیں ہوتا بلکہ عدم سبب کیوجہ

سے عدم حکم ہوا کرتا ہے لہٰذا یہ عدم شرعی نہ رہا بلکہ عدم اصلی ہوگیا جو غیر کی طرف متعدی نہ ہوگا۔ ہمارے اور امام شافعیؒ کے مابین جو اختلاف مذکور ہوا یہ اس کا نتیجہ ہے۔ ورنہ یہ بات مخفی نہیں ہے کہ انت طالق ان دخلت الدار میں دخول دار سے پہلے اگر شوہر دوسری طلاق دیدے تو وہ ہمارے اور امام شافعیؒ کے درمیان بالاتفاق واقع ہو جائیگی۔ لہٰذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ شرط تعلیقات میں سبب اور حکم دونوں پر داخل ہوتی ہے کیونکہ تعلیقات از قبیل اسقاطات ہوتی ہے چنانچہ وہ تعلیق کو پورے طور پر قبول کرتی ہے بخلاف بیع کے کیونکہ بیع از قبیل اثبات ہے اور تعلیق کو قبول نہیں کرتی کیونکہ تعلیق سے جُوا بن جاتی ہے پس جب خیار شرط بیع میں داخل ہوگیا تو حکم سے مانع بن جاتی ہے، سبب کے لئے مانع نہیں ہوتا تاکہ حتی الامکان شرط کا اثر کم رہے۔

تشریح معلق بالشرط تعلیق کے لئے سبب ہوتی ہے امام شافعیؒ کے نزدیک۔ احناف کے نزدیک حقیقۃً وہ سبب نہیں ہوتی، گو صورۃً سبب ہو۔ مثلاً ایک شخص نے اپنی بیوی سے کہا" ان دخلت الدار فانت طالق"۔ احناف کے نزدیک دخول دار سے پہلے انت طالق کہا ہی نہیں ہے۔ اور جب دخول دار پالیا گیا تو انت طالق کا وجود بھی ہو گیا۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ ایجاب کے لئے دو چیزیں ضروری ہیں۔ کلام کا عاقل بالغ سے صادر ہونا، دوسرے محل کلام کا موجود ہونا۔ لہٰذا اگر کسی نابالغ یا مجنون کی جانب سے ایجاب کا صدور ہوا تو ایجاب صحیح نہ ہوگا۔ اسی لئے اگر بیع کا محل نہ پایا جائے مثلاً کسی آزاد کی بیع ہو تو یہاں محل نہیں پایا گیا اس لئے بیع درست نہ ہوگی۔ بہرحال بیع درست ہونے کے لئے دو امور ضروری ہیں۔ اول رکن کا موجود ہونا، دوسرے محل کا پایا جانا۔ اسلئے کہ ایجاب ان دونوں کے بغیر نہیں پایا جاتا۔

اور انت طالق ان دخلت الدار والی صورت میں ایجاب کا رکن یعنی انت طالق اگرچہ موجود ہے لیکن محل طلاق موجود نہیں ہے اس لئے کہ ایجاب اور محل کے درمیان دخول دار کی شرط رکاوٹ بنی ہوئی ہے اسلئے انت طالق یعنی ایجاب اپنے محل کے ساتھ متصل نہیں رہا اور ایجاب محل سے اتصال کے بغیر سبب نہیں ہوسکتا۔ اس لئے جو چیز شرط کے ساتھ معلق ہوتی ہے وہ سبب نہیں ہوتی۔ اس لئے امام شافعیؒ کی جانب سے اس اصول کے تحت جو جزئیات منقول ہیں ان کے احکام برعکس ہو جائیں گے۔

یعنی طلاق اور عتق کو اس صورت میں ملک پر معلق کرنا درست ہوگا۔ اگر کسی نے اجنبیہ عورت سے ان نکحتک فانت طالق کہا، یا کسی دوسرے کے غلام سے کہا" ان ملکتک فانت حرٌ" تو یہ کہنا درست ہوگا۔ اس لئے کہ تعلیق کے وقت ان دونوں میں سے کوئی موجود نہیں تھا اور جب تعلیق کے وقت یہ موجود نہ تھے تو ان محل کی ضرورت بھی نہ ہوگی۔ مگر جب نکاح

Marfat.com

پایا گیا، یا ملک پائی گئی۔ تو اس وقت کے قول کے وارد ہونیکا محل پایا گیا اسلئے انت طالق اپنے محل پر اور انت حرٌ اپنے محل پر واقع ہو جائیں گے اور اس میں کوئی مضائقہ بھی نہیں ہے۔ اور یہ سمجھا جائیگا کہ شوہر نے اپنی بیوی سے نکاح کے بعد انت طالق کہا ہے۔ اسی طرح مالک نے اپنے غلام سے انت حرٌ کہا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس صورت میں طلاق بھی واقع ہو جائیگی اور غلام آزاد ہو جائے گا۔

شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا:۔ حانث ہونے سے پہلے اگر کفارہ بالمال ادا کر دیا تو وہ ضائع ہو جائے گا کیونکہ قسم تو صرف پوری ہونے کے لئے منعقد ہوئی ہے۔ اور جب یمین حانث ہونیکے لئے منعقد نہیں ہوئی تو یمین حانث ہونیکا سبب کیسے ہوگی۔ اور یمین جب حنث کا سبب نہیں تو وہ وجوب کفارہ کا سبب بھی نہ ہوگی تو حانث ہونا کفارہ کے وجوب کا سبب ہوگا اور یہ بات تسلیم شدہ ہے کہ سبب پر مسبب کا مقدم کرنا درست نہیں ہے اسلئے کفارہ خواہ بالمال ہو یا بالبدن حنث سے پہلے ادا کرنا درست نہ ہوگا۔ اور حانث ہونے سے پہلے کفارہ ادا کر دیا تو شرعاً درست نہ ہوگا

قولہٗ وصح ان عدم الحکم الخ۔ یہ صحیح ہے کہ ہمارے نزدیک عدم حکم عدم شرط کی بناء پر نہیں ہے بلکہ سبب کے پائے جانے کی بناء پر ہے۔ اسی لئے یہ عدم شرعی عدم نہیں ہے بلکہ عدم اصلی ہے جس کو قیاس کے ذریعہ دوسرے کی جانب متعدی نہیں کیا جا سکتا۔

شارح علیہ الرحمہ نے کہا ہمارے اور شوافع کے درمیان اس اختلاف کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ امام شافعیؒ کے نزدیک عدم حکم عدم شرط کیوجہ سے عدم شرعی ہے، اور ہمارے نزدیک عدم حکم عدم سبب کیوجہ سے عدم اصلی ہے۔ اس کے سوا احناف و شوافع کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے کیونکہ دونوں فریق اس پر متفق ہیں کہ جب شرط پائی جائے گی تب مشروط پایا جائے گا۔ اور شرط کے پائے جانے سے پہلے جو چیز شرط پر معلق کی گئی ہے وہ موجود نہیں ہوتی۔ لہٰذا جب کسی نے کہا انت طالق ان دخلت الدار تو گھر میں داخل ہونے کے بعد بالاتفاق طلاق واقع ہو جائے گی۔ اور گھر میں داخل ہونے سے پہلے دونوں فریق کے نزدیک طلاق واقع نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر کسی نے دخول دار سے پہلے کوئی اور طلاق علیحدہ سے دیدی تو محل طلاق چونکہ موجود ہے اس لئے بالاتفاق طلاق واقع ہو جائے گی۔

اس سے معلوم ہوا کہ تعلیقات میں شرط سبب اور حکم دونوں میں داخل ہوتا ہے۔ اور وہ شرط سبب اور حکم دونوں کے وقوع سے مانع ہوتی ہے۔ کیونکہ تعلیقات یعنی طلاق اور عتاق وغیرہ از قبیل اسقاطات ہیں۔ اس لئے وہ تعلیق کو پوری طرح قبول کریں گی۔ اور پورے طور پر تعلیق کو قبول کرنیکا مطلب یہ ہے کہ سبب حکم اور حکم دونوں شرط پر معلق ہوں۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ تعلیقات میں شرط سبب اور حکم دونوں شرط پر معلق ہوتی ہیں۔ اس کے برخلاف بیع کا معاملہ ہے کہ شرط

Marfat.com

خیار صرف حکم یعنی ملک پر داخل ہوتا ہے، سبب پر شرط خیار داخل نہیں ہوتی۔ کیونکہ بیع از قسم اثباتات ہے۔ کیونکہ بیع کے ذریعہ خریدار کو ملک ثابت ہوتی ہے اور جن تعلیق کو قبول نہیں کرتی کیونکہ تعلیق کی وجہ سے بیع جوا اور قمار کے حکم میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ لہٰذا جب بیع پر شرط خیار داخل ہوگی تو سبب کے لئے مانع نہ ہوگی، صرف حکم کیلئے مانع ہوگی۔ حالانکہ قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ شرط خیار کے پائے جانے کی صورت میں بیع ناجائز ہو۔ جس طرح دوسری شرطوں کا حال ہے مگر اسلام نے شرط خیار کو ضرورت کی بناء پر جائز رکھا ہے اسلئے ضرورت کے بقدر ہی اس کا لحاظ کیا جائے گا اور صرف حکم کے واقع ہونے پر ضرورت پوری ہو جاتی ہے اور سبب یعنی عقد بیع کے لئے مانع نہ ہو۔ چنانچہ اسی وجہ سے شرط خیار کو بیع کے حکم یعنی ثبوت ملک کے لئے مانع قرار دیا گیا ہے، اور نفس عقد بیع جو کہ سبب ہے حکم کا اس کے لئے شرط مانع نہیں ہے۔

وَقَدْ يُقَرَّرُ الاختلافُ بيننا وبينه بعنوانٍ اٰخر وَهُوَ اَنَّ الشافعيؒ يقولُ اِنَّ الكلام هُوَ الجزاءُ والشرطُ قيدٌ لَهٗ فكأنَّهٗ قالَ اَنْتِ طالقٌ فِي وقتِ دُخولكِ الدارَ فهٰذا القيدُ يُفيدُ حصرَ الطلاقِ فِيهِ وَهُوَ مذهبُ اَهلِ العربيةِ وابوحنيفةَ يقولُ اِنَّ الشرطَ والجزاءَ كلاهما بمنزلةِ كلامٍ واحدٍ يدلُّ علىٰ وقوعِ الطلاقِ حِيْنَ الشرطِ وساكتٌ عَنْ سائرِ التقاديرِ فلا يدلُّ علَى الحصرِ وَهُوَ مذهبُ اَهلِ المعقولِ ولَمْ يذكرِ المُصنفُ جوابًا عن الوصفِ اِمّا لِاَنَّ الجوابَ عَنِ الشرطِ جوابٌ عنه وَاِمّا لوضوحِهٖ وشهرتِهٖ وَهُوَ اَنَّ للوصفِ درجاتٍ ثلثًا اَدناها اَنْ يكونَ اتفاقيًا كقولهٖ تعالىٰ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ واوسطُها اَنْ يكونَ بمعنى الشرطِ كقولهٖ تعالىٰ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ واَعلاها اَنْ يكونَ بمعنى العلةِ كقولهٖ السارقُ والزاني ولا اثرَ لانتفاءِ العلةِ فِي انتفاءِ الحكمِ فما دونَهٗ اَوْلىٰ۔

ترجمہ اور یہ اختلاف جو ہمارے اور امام شافعیؒ کے درمیان ہے دوسرے طریقہ سے بھی بیان کیا جاتا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ کلام اصلی تو جزاء ہوتی ہے اور شرط اس کی قید ہوتی ہے۔ پس گویا کہنے والے نے انتِ طالق فی وقت دخولک الدار کہا ہے۔ لہٰذا یہ قید اس بات کا فائدہ دیتی ہے کہ طلاق اس میں منحصر ہو۔ اہل عربیہ کا بھی یہی مذہب ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ شرط اور جزاء دونوں مل کر بمنزلہ ایک ایسے کلام کے ہوتے ہیں جو کلام کہ شرط کے پائے جانے کے وقت وقوع طلاق پر دلالت کرتا ہے اور وہ ساری تقادیر

Marfat.com

سے ساکت ہوتا ہے۔ پس وہ حصر پر دلالت نہیں کرتا، اہل معقول کا بھی یہی مذہب ہے۔ اور مصنف نے وصف کے بارے میں کوئی جواب تحریر نہیں کیا۔ یا تو اس وجہ سے کہ جو جواب شرط کا ہے وہی وصف کا جواب ہے، یا اس وجہ سے کہ اس کا جواب واضح اور مشہور ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ وصف کے تین درجے ہیں۔ درجۂ ادنیٰ اس کا یہ ہے کہ وصف محض اتفاقی ہو جیسے وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُم (اور تمہاری وہ ربیبائیں جو تمہاری گود میں ہوں)۔ اور اوسط درجہ کا وصف یہ ہے کہ وہ شرط کے معنے میں ہو۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا قول مِن فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ (تمہاری مومنہ باندیاں) اسمیں مومنات فتیات کا وصف ہے۔ اور وصف کا اعلیٰ درجہ یہ ہے کہ علت کے معنی میں ہو۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا قول السارق، الزانی۔ اور انتفاء علت کا انتفاء حکم میں کوئی اثر نہیں ہوتا۔ کیونکہ حکم واحد کے لئے متعدد علتیں ہوا کرتی ہیں۔ جب اعلیٰ وصف کا یہ حال ہے تو ادنیٰ اور اوسط میں بدرجۂ اولیٰ وصف کے انتفاء کا کوئی دخل اور اثر انتفاء حکم پر نہ ہوگا۔

تشریح

قولہ وقد یقرر الاختلاف الخ۔ مذکورہ بالا اختلاف احناف وشوافع کے درمیان کی تقریر دوسرے عنوان اور دوسرے طریق سے بھی بیان کی جاتی ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک جملہ شرطیہ میں کلام اصل میں صرف جزاء کا نام ہے اور حکم بھی جزاء کے اندر ہی پایا جاتا ہے۔ اور جہاں تک شرط کا تعلق ہے تو وہ حال ہے یا ظرف کے درجہ میں قید ہوا کرتی ہے۔ اس لئے اِنْ دخلتِ الدار فانتِ طالقٌ کے معنے ہوں گے انتِ طالقٌ فی وقت دخولک الدار یعنی گھر میں تیرے داخل ہونے کے وقت تجھ کو طلاق ہے۔ اس قید سے فائدہ یہ ہوگا کہ طلاق اس پر منحصر ہوگی اور جب تک شرط نہ پائی جائے گی حکم بھی نہ پایا جائیگا۔ اہل عربیہ کا بھی یہی مذہب ہے اور حضرت امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ شرط اور جزاء دونوں کا مجموعہ ایک کلام ہے۔ جو شرط کے پائے جانے کے وقت حکم کے پائے جانے پر دلالت کرتا ہے۔ اور دوسری تمام تقادیر سے یہ کلام ساکت رہتا ہے۔ لہٰذا کلام کے خاص وقت میں حکم کے منحصر کرنے پر یہ دلالت نہیں کرتا اہل معقول کا یہی مذہب ہے۔

شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا۔ احناف وشوافع کے درمیان شرط اور وصف دو چیزوں میں اختلاف تھا مگر ماتن نے صرف شرط سے متعلق جواب دیا ہے اور وصف سے متعلق جواب سے خاموشی اختیار فرمائی ہے۔

اس کی دو وجوہات ہیں۔ چونکہ امام شافعیؒ نے وصف کو شرط کے ساتھ لاحق کر دیا ہے۔ اس کا جواب شرط سے متعلق ہوگا وہی وصف کے متعلق بھی ہو جائیگا۔

دوسری وجہ:۔ چونکہ وصف سے متعلق جواب بالکل واضح اور ظاہر ہے۔ اس لئے اس کو ذکر

marfat.com
Marfat.com

نہیں فرمایا۔ اسی کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ وصف کو شرط کے ساتھ لاحق کرنا ہم کو تسلیم نہیں ہے۔ اس وجہ سے کہ وصف کے تین درجے ہیں۔

اول درجہ یہ ہے کہ کلام کے اندر وصف اتفاقی ہو احترازی نہ ہو۔ صرف عادت کے طور پر اس کو ذکر کر دیا گیا ہو۔ جیسے آیت "وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ" میں حجور کی قید محض اتفاقی ہے۔ کیونکہ ربیبہ کا شوہر حرام ہے۔ جبکہ ربیبہ کی ماں کے ساتھ شوہر نے وطی کر لیا ہو۔ ربیبہ شوہر کی پرورش میں ہو یا نہ ہو۔ لہٰذا حجور کا لفظ صرف عادت کے طور پر لایا گیا ہے۔ کیونکہ لوگوں کی عادت یہ ہے کہ ربیبہ شوہر کی تربیت میں ماں کے ساتھ رہتی ہے۔ حجور کا لفظ اس جگہ کسی کو خارج کرنے کیلئے نہیں لایا گیا ہے۔

وصف کا اوسط درجہ یہ ہے کہ وصف شرط کے معنیٰ میں ہو جیسے حق تعالیٰ کا ارشاد ہے "مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ" مراد وہ باندیاں ہیں جو صفتِ ایمان کے ساتھ متصف ہوں۔

وصف کا اعلیٰ درجہ یہ ہے کہ وہ حکم میں اثرانداز ہو۔ جو علت کی شان ہے۔ جیسے الزانی میں وصف زنا پایا جاتا ہے مگر علت کے درجہ میں ہے۔ اسی طرح السارق میں وصف سرقہ پایا جاتا ہے جو علت ہے قطع ید کے لئے۔

اس باب میں اصل قاعدہ یہ ہے کہ جب کوئی حکم کسی اسم مشتق پر عائد ہو تو سمجھنا چاہئے کہ اس صیغہ کا ماخذ اشتقاق یعنی مصدر اس حکم کی علت واقع ہے۔ شارح کہتے ہیں وصف کا اعلیٰ درجہ یعنی علت کے نہ پائے جانے سے حکم کے نہ پائے جانے میں کوئی دخل نہیں ہے۔ اور علت کا انتفاء حکم کے انتفاء کو مستلزم نہیں ہے۔ کیونکہ ممکن ہے اس حکم کے لئے کوئی دوسری علت ہو جو اس علت کے علاوہ ہو۔ اور جب وہ وصف جو علت کے درجہ میں ہے نہ پائے جانے سے حکم پر کوئی اثر نہیں واقع ہوتا تو وہ اوصاف جو صرف وصف ہوں یا صفت کاشفہ ہوں، یا بطور عادت ان کو ظاہر کر دیا گیا ہو۔ کیونکر حکم میں مؤثر ہو سکتے ہیں۔

وَالْمُطْلَقُ مَحْمُولٌ عَلَى الْمُقَيَّدِ هٰذَا وَجْهٌ ثَالِثٌ مِنَ الْوُجُوهِ الْفَاسِدَةِ وَالْمُطْلَقُ هُوَ الْمُتَعَرِّضُ لِلذَّاتِ دُونَ الصِّفَاتِ لَا بِالنَّفْيِ وَلَا بِالْاِثْبَاتِ وَالْمُقَيَّدُ هُوَ الْمُتَعَرِّضُ لِلذَّاتِ مَعَ صِفَةٍ مِنْهَا فَاِذَا وَرَدَا فِي مَسْأَلَةٍ شَرْعِيَّةٍ فَالْمُطْلَقُ مَحْمُولٌ عَلَى الْمُقَيَّدِ اَيْ يُرَادُ بِهِ الْمُقَيَّدُ وَاِنْ كَانَا فِي حَادِثَتَيْنِ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ وَيُعْلَمُ مِنْهُ اَنَّهُمَا اِنْ كَانَا فِي حَادِثَةٍ وَاحِدَةٍ فَهُوَ مَحْمُولٌ عَلَى الْمُقَيَّدِ عِنْدَهُ بِالطَّرِيْقِ الْاَوْلٰى وَنَظِيْرُهُ لَمْ يُذْكَرْ فِي الْمَتْنِ وَهُوَ اٰيَةُ كَفَّارَةِ الظِّهَارِ فَاِنَّهَا حَادِثَةٌ

Marfat.com

وَاحِدَةٌ ذُكِرَ فِيهَا ثَلٰثُ اَحْكَامٍ مِنَ التَّحْرِيْرِ وَالصِّيَامِ وَالْاِطْعَامِ وَقُيِّدَ الْاَوَّلُ وَالثَّانِيْ بِقَوْلِهٖ مِنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَاسَّا وَلَمْ يُقَيَّدِ الْاِطْعَامُ بِهٖ فَالشَّافِعِيُّ يَحْمِلُ الْاِطْعَامَ عَلَى التَّحْرِيْرِ وَالصِّيَامِ وَيُقَيِّدُهٗ بِقَوْلِهٖ مِنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَاسَّا اَيْضًا ۔

ترجمہ تیسری دلیل وجوہ فاسدہ کی یہ ہے کہ مطلق مقید پر محمول ہوتا ہے۔ وجوہ فاسدہ کی تیسری قسم ہے۔ اور مطلق وہ جو صرف ذات کو عارض ہو نہ کہ صفات کو نہ نفی میں اور نہ اثبات میں۔ اور مقید وہ ہے جو ذات کو مع صفت کے درپے ہوتا ہے۔ پس کسی مسئلہ شرعیہ میں مطلق اور مقید دونوں دو حادثوں میں ہوں۔ یہ امام شافعیؒ کے نزدیک ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر مطلق اور مقید دونوں ایک ہی حادثہ میں واقع ہوں تو بدرجہ اولیٰ مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا مگر اس کی نظیر متن میں مذکور نہیں ہے۔ اور وہ کفارۂ ظہار والی آیت ہے۔ کیونکہ وہاں حادثہ ایک ہے جس میں تین احکام بیان کئے گئے ہیں تحریر رقبہ، صیام، اطعام اور آیت میں اول اور ثانی کو من قبل ان یتماسا کی قید سے مقید کیا گیا ہے۔ اور تیسرے یعنی اطعام کو قید سے مقید نہیں کیا گیا۔ اور امام شافعیؒ اطعام کو تحریر رقبہ وصیام پر محمول فرماتے ہوئے اطعام کو بھی من قبل ان یتماسا کی قید سے مقید کرتے ہیں۔

تشریح قولہٗ وَالْمُطْلَقُ مَحْمُوْلٌ عَلَى الْمُقَيَّدِ الخ وجوہ فاسدہ کی تیسری وجہ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک مطلق مقید پر محمول ہوتا ہے۔ مطلق صرف ذات پر اور مقیدات مع صفت کے اوپر دلالت کرتا ہے۔ جیسے رقبہ اور رقبہ مومنہ میں سے رقبہ ذات عبد پر اور رقبۂ مومنہ عبد مومن پر دلالت کرتا ہے۔

قولہ: فَاِذَا وَرَدَا فِيْ مَسْئَلَةٍ شَرْعِيَّةٍ الخ۔ لہٰذا جب مطلق اور مقید دونوں کسی شرعی مسئلہ میں وارد ہوں تو مطلق مقید پر محمول ہوگا اور مطلق سے مقید ہی مراد لیا جائے گا۔ اگرچہ مطلق اور مقید دونوں الگ الگ واقعات میں وارد ہوئے ہوں۔ اور اگر یہ دونوں کسی ایک واقعہ میں وارد ہوئے ہوں تو بدرجہ اولیٰ مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا مثلاً وَالَّذِيْنَ يُظٰهِرُوْنَ مِنْ نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُوْدُوْنَ لِمَا قَالُوْا فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مِّنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَاسَّا ذٰلِكُمْ تُوْعَظُوْنَ بِهٖ وَاللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُوْنَ خَبِيْرٌ فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَاسَّا فَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ فَاِطْعَامُ سِتِّيْنَ مِسْكِيْنًا ذٰلِكَ لِتُؤْمِنُوْا بِاللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ وَتِلْكَ حُدُوْدُ اللّٰهِ وَلِلْكٰفِرِيْنَ عَذَابٌ اَلِيْمٌ ۝

(اور وہ لوگ جو اپنی عورتوں سے ظہار کرتے ہیں پھر وہ اپنے قول سے رجوع کر لیتے ہیں تو بس ایک غلام کا آزاد کرنا جماع سے پہلے، تم کو اس سے نصیحت کی جاتی ہے اور اللہ تعالیٰ تمہارے عمل سے

marfat.com
Marfat.com

باخبر ہے۔ پس جو شخص (غلام) نہ پائے (یعنی غلام آزاد کرنے کی وسعت نہ ہو) تو پس دو مہینے کے مسلسل روزے رکھنا ہے جماع سے پہلے۔ پس جو شخص اس کی استطاعت نہ رکھے تو پس ساٹھ مسکینوں کا کھانا کھلانا ہے۔ یہ اس وجہ سے ہے کہ تم اللہ اور اس کے رسول پر ایمان لاؤ۔ یہ اللہ تعالیٰ کی حدود ہیں اور کافروں کیلئے دردناک عذاب ہوگا۔

مذکورہ آیت میں ظہار کا کفارہ ذکر کیا گیا ہے۔ واقعہ ایک ہے اور احکام اس میں تین مذکور ہیں۔ پہلے حکم کو اور دوسرے حکم یعنی غلام کو آزاد کرنیکا حکم، اور ساٹھ دن روزہ رکھنے کا حکم یہ دونوں من قبل ان یتماسا کی قید کے ساتھ مقید ہیں۔ اور تیسرا حکم ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانے کا بطور کفارہ ذکر فرمایا گیا مگر اس کو من قبل ان یتماسا کی قید کے ساتھ مقید نہیں کیا گیا ہے بلکہ ویسے ہی مطلق ذکر کیا گیا ہے۔ امام شافعیؒ نے اس تیسرے حکم کو بھی پہلے دونوں احکام پر محمول کرکے اطعام ستین مسکینا کو بھی مقید پر محمول کرکے من قبل ان یتماسا کے ساتھ مقید کرتے ہیں۔ اور نتیجہ یہ نکلے گا کہ کھانا کھلانے کے درمیان مظاہر اگر اس بیوی سے کہ جس سے اس نے ظہار کیا ہے جماع کرلے گا تو کھلانے کا اعادہ لازم ہوگا۔

وَنَظِيْرُ مَا وَرَدَا فِي حَادِثَتَيْنِ هُوَ قَوْلُهُ مِثْلُ كَفَّارَةِ الْقَتْلِ وَسَائِرِ الْكَفَّارَاتِ فَإِنَّ كَفَّارَةَ الْقَتْلِ حَادِثَةٌ وَرَدَ فِيهَا الْمُقَيَّدُ وَهُوَ قَوْلُهُ فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَكَفَّارَةُ الظِّهَارِ وَالْيَمِيْنِ حَادِثَةٌ أُخْرَى وَرَدَ فِيهَا الْمُطْلَقُ وَهُوَ قَوْلُهُ فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ فَالشَّافِعِيُّ يَقُوْلُ إِنَّ قَيْدَ الْإِيْمَانِ مُرَادٌ هٰهُنَا أَيْضًا لِأَنَّ قَيْدَ الْإِيْمَانِ زِيَادَةُ وَصْفٍ يَجْرِي مَجْرَى الشَّرْطِ فَيُوْجِبُ النَّفْيَ عِنْدَ عَدَمِهِ فِي الْمَنْصُوْصِ فَكَأَنَّهُ قَالَ فِي كَفَّارَةِ الْقَتْلِ فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ إِنْ كَانَتْ مُؤْمِنَةً وَيُفْهَمُ مِنْهُ أَنَّهَا إِنْ لَمْ تَكُنْ مُؤْمِنَةً لَا يَجُوْزُ فِي كَفَّارَةِ الْقَتْلِ بِنَاءً عَلَى مَا مَضَى مِنْ أَصْلِهِ أَنَّ الشَّرْطَ وَالْوَصْفَ كِلَاهُمَا يُوْجِبُ نَفْيَ الْحُكْمِ عِنْدَ عَدَمِهِمَا وَإِذَا ثَبَتَ هٰذَا فِي الْمَنْصُوْصِ وَهُوَ عَدَمٌ شَرْعِيٌّ يُحْمَلُ عَلَيْهِ سَائِرُ الْكَفَّارَاتِ بِطَرِيْقِ الْقِيَاسِ لِاشْتِرَاكِهَا فِي كَوْنِهَا كَفَّارَةً وَهٰذَا مَعْنَى قَوْلِهِ وَفِي نَظِيْرِهَا مِنَ الْكَفَّارَاتِ لِأَنَّهَا جِنْسٌ وَاحِدٌ وَعِنْدَ بَعْضِ أَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ يُحْمَلُ عَلَيْهِ لَا بِطَرِيْقِ الْقِيَاسِ وَهُوَ مَعْرُوْفٌ۔

ترجمہ اور اس صورت کی نظیر جس میں دونوں (مطلق، مقید) دو حادثوں میں وارد ہوئے ہوں اس میں مصنف کا قول یہ ہے "مثل کفارۃ القتل وسائر الکفارات" جیسے کفارۂ قتل

Marfat.com

اور دیگر تمام کفارات۔ اس لئے کہ کفارۂ قتل ایک حادثہ ہے جس میں حکم مقید وارد ہوا ہے اور وہ اس کا قول فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ (پس مومن غلام کا آزاد کرنا) ہے۔ اور کفارۂ ظہار اور کفارۂ یمین دوسرا حادثہ ہے جس میں حکم مطلق وارد ہوا ہے اور اللہ تعالیٰ کا قول ہے فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ۔ پس امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ مومنہ کی قید یہاں بھی مراد ہے کیونکہ ایمان کی قید ایک وصف زائد ہے جو شرط کے قائم مقام ہوتا ہے۔ لہٰذا وصف زائد اپنی غیر موجودگی میں منصوص کے اندر حکم کی نفی کو ثابت کریگا۔ پس گویا کفارۂ قتل میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ان كانت مومنۃً۔ اور اس سے مفہوم ہوتا ہے کہ اگر رقبہ مومنہ نہ ہو تو وہ کفارۂ قتل میں آزاد کرنا جائز نہیں ہے ان کی سابقہ اصل کے پیش نظر۔ یعنی یہ کہ شرط اور وصف دونوں حکم کی نفی کو واجب کرتے ہیں جبکہ دونوں نہ پائے جاتے ہوں۔ اور جب یہ قاعدہ منصوص میں ثابت ہو گیا اور وہ عدم شرعی ہے تو اسی پر تمام کفارات کو بھی بطریق قیاس حمل کر لیا جائے گا کیونکہ دوسرے کفارات نفس کفارہ ہونے میں کفارۂ منصوصہ سے مشترک ہیں۔ مصنفؒ کی آئندہ عبارت کا مطلب یہی ہے جس کو فرمایا "وفی نظیرہ من الکفارات لانہا جنس واحد" اور اس کی نظیر میں کفارات سے، کیونکہ یہ اس کی نظیر ہیں اور بعض اصحاب شافعیؒ کے نزدیک اس کا حمل بطریق قیاس نہیں ہوگا اور یہی قول معروف ومشہور ہے۔

تشریح مطلق اور مقید دو الگ الگ واقعات میں مذکور ہوں مثلاً کفارۂ قتل کی سزا میں ارشاد فرمایا وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ (اور جو شخص کسی مومن کو خطاءً قتل کر دے تو ایک مومن غلام کو آزاد کرنا ہے)۔

اس آیت میں رقبہ (غلام) کو صفت ایمان کے ساتھ مقید کیا گیا ہے۔ اور کفارۂ ظہار جس کا اوپر ذکر آیا ہے جیسے حق تعالیٰ شانہ کا ارشاد ہے فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا (پس ایک غلام کو آزاد کرنا ہے جماع سے پہلے)۔ اسی طرح قسم کے کفارہ کے سلسلہ میں ارشاد فرمایا گیا اَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ (یا غلام کا آزاد کرنا ہے)۔

حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک مومنہ کی قید جو قتل کے کفارہ میں مذکور ہے وہی قید ان دونوں کفارات میں بھی ملحوظ رہے گی جن میں مومنہ کی قید نہیں۔ کیونکہ کفارۂ قتل میں ایک وصف زائد ہے یعنی ایمان کی قید کا اضافہ ہے۔ اور وصف قائم مقام شرط کے ہے۔ لہٰذا جس طرح شرط نہ پائے جانے سے مشروط یعنی حکم بھی نہیں پایا جاتا اسی طرح وصف کے منتفی ہونے سے حکم منتفی نہ ہو گا۔

لہٰذا کفارۂ قتل میں آیت کے اندر صفت ایمان کا ذکر کیا گیا ہے۔ چنانچہ اگر غلام ہو مگر مومن غلام نہ ہو تو کفارہ ادا نہ ہو گا۔ گویا آیت کا مطلب یہ ہوا فتحریر رقبۃ ان کانت مومنۃً (پس آزاد کرنا ہے ایک غلام کو اگر وہ مومن ہو) اور شرط اور وصف کے نہ پائے جانے سے حکم منتفی ہو جاتا ہے۔

marfat.com

Marfat.com

اور یہ نص میں وارد ہے یعنی کفارۂ قتل میں ثابت ہو گیا۔ جبکہ یہ عدم عدم شرعی ہے۔ لہٰذا قیاس کے ذریعہ دوسرے کفارات کو بھی اس پر محمول کیا جائے گا۔ مطلب یہ ہوا کہ مطلق کو مقید پر حمل کیا جائیگا قیاس کرنے کی علت یہ ہے کہ کفارہ ہونے میں تمام کفارات شریک ہیں۔

قولہ وفی نظیرھا من الکفارات الخ دوسرے کفارات بھی اس کی نظیر بنیں گے کیونکہ کفارہ ہونے میں سب شریک ہیں مگر بعض شوافع کے نزدیک مطلق مقید پر محمول ہوتا تو ہے مگر قیاس کے طور پر محمول نہیں ہوتا۔

ثُمَّ اُعْتُرِضَ عَلَى الشَّافِعِيِّ اِنَّكُمْ كَمَا حَمَلْتُمُ الْيَمِيْنَ عَلَى الْقَتْلِ فِيْ حَقِّ قَيْدِ الْاِيْمَانِ فَيَنْبَغِيْ اَنْ تَحْمِلُوا الْقَتْلَ عَلَى الْيَمِيْنِ فِيْ حَقِّ اِطْعَامِ عَشَرَةِ مَسَاكِيْنَ وَتُثْبِتُوْا فِيْهِ الطَّعَامَ اَيْضًا فَاَجَابَ عَنْهُ بِقَوْلِهٖ وَالطَّعَامُ فِي الْيَمِيْنِ لَمْ يَثْبُتْ فِي الْقَتْلِ لِاَنَّ التَّفَاوُتَ ثَابِتٌ بِاسْمِ الْعَلَمِ وَهُوَ لَا يُوْجِبُ اِلَّا الْوُجُوْدَ اِذْ لَفْظُ عَشَرَةِ مَسَاكِيْنَ اِسْمُ عَلَمٍ مِنْ اَسْمَاءِ الْعَدَدِ وَهُوَ لَا يُوْجِبُ اِلَّا وُجُوْدَ الْحُكْمِ عِنْدَ وُجُوْدِهٖ وَلَا يَنْفِيْ عِنْدَ نَفْيِهٖ فَاِذَا لَمْ يُوْجِبِ النَّفْيَ فِي الْاَصْلِ وَهُوَ كَفَّارَةُ الْيَمِيْنِ فَكَيْفَ يُعَدّٰى اِلَى الْفَرْعِ وَهُوَ كَفَّارَةُ الْقَتْلِ بِخِلَافِ الْوَصْلِ فَاِنَّهٗ يُوْجِبُ النَّفْيَ عِنْدَ نَفْيِهٖ عَلٰى اَصْلِهٖ عَلٰى مَا مَهَّدْنَاهُ وَاِنَّمَا قَيَّدَ الطَّعَامَ بِالْيَمِيْنِ لِاَنَّ طَعَامَ الظِّهَارِ وَهُوَ اِطْعَامُ سِتِّيْنَ مِسْكِيْنًا ثَابِتٌ فِي الْقَتْلِ فِيْ رِوَايَةٍ عَنِ الشَّافِعِيِّ عَلٰى مَا قِيْلَ۔

ترجمہ پھر امام شافعی رحمہ اللہ پر اعتراض وارد کیا گیا ہے کہ تم جس طرح ایمان کے ساتھ مقید کرنے میں یمین کو قتل پر حمل کرتے ہو تو مناسب ہے کہ قتل کو یمین پر بھی محمول کرو دس مسکینوں کے کھانا کھلانے کے بارے میں اور کفارۂ قتل میں کھانا کھلانا بھی ثابت کرو۔ تو مصنفؒ نے امام شافعیؒ کی طرف سے اپنے اس قول سے جواب دیا ہے اور یمین میں جو طعام ہے وہ قتل میں ثابت نہیں ہے کیونکہ اسم علم سے تفاوت ثابت ہے اور یہ صرف حکم وجود کا موجب ہے کیونکہ لفظ عشرۃ مساکین اسمائے عدد کا ایک اسم علم ہے اور یہ صرف یہ ثابت کرتا ہے کہ اس کے پائے جانے کے وقت حکم پایا جائے گا مگر اس کی نفی سے حکم منفی نہ ہوگا۔ پس جب اس قید نے اصل میں نفی کو واجب نہیں کیا اور وہ کفارۂ یمین ہے تو اس کی فرع کی جانب کیونکر متعدی کیا جا سکتا ہے اور وہ کفارۂ قتل ہے۔ بخلاف وصف کے کہ وہ اصل میں حکم کو منتفی کر دیتا ہے وصف کی نفی کے وقت جیسا کہ ہم تمہید میں بیان کر چکے ہیں۔ اور طعام کی قید کفارۂ یمین میں اس وجہ سے

Marfat.com

ہے کہ ظہار کا طعام جو کہ ساٹھ مساکین کا ہے امام شافعیؒ کی ایک روایت میں ثابت ہے جیسا کہ بیان کیا گیا۔

تشریح

اس جگہ پہلے امام شافعیؒ پر ایک اعتراض نقل کیا گیا ہے اس کے بعد اس کا جواب دیا گیا ہے۔

اعتراض کی تقریر: تم نے کفارۂ یمین کو کفارۂ قتل پر محمول کر کے کفارۂ یمین میں غلام کے ساتھ ایمان کی قید کا اضافہ کیا ہے۔ اور کہا ہے کہ قسم کے کفارہ میں جو غلام آزاد کیا جائے گا اس کا مومن ہونا ضروری ہے۔ تو ایسے ہی اے شوافع تم کو چاہئے کہ کھانا کھلانے والے کفارہ میں کفارۂ قتل کو کفارۂ یمین پر محمول کرو۔ اور جس طرح دس مسکینوں کو کھانا کھلا دینا کفارۂ یمین میں کافی ہے۔ اسی طرح قتل کے کفارہ میں دس مسکینوں کو کھانا کھلا دینا کافی ہونا چاہئے حالانکہ وہ تمہارے نزدیک بھی کافی نہیں ہے۔

اس اعتراض کا جواب مصنفؒ نے یوں دیا ہے کہ کفارۂ یمین میں جو طعام ہے وہ قتل میں ثابت نہیں ہے۔ اس وجہ سے کہ کفارۂ قتل اور کفارۂ یمین کے درمیان اسم علم کے ذریعہ فرق بیان کیا ہے۔ اور اسم علم صرف حکم کے وجود کو ثابت کرتا ہے۔ اسی وجہ سے کہ عشرۃ مساکین اسم عدد ہے اور یہی اسم علم بھی ہے۔ یہ جب پایا جائے گا تو کفارۂ یمین کو ثابت کریگا۔ اور اگر یہ کفارہ نہ پایا جائے تو اس سے کفارۂ یمین کی نفی نہیں ہو جاتی۔ یعنی دس مسکینوں کو کھانا کھلا دینے سے کفارۂ یمین ادا ہو جاتا ہے۔ لیکن ضروری نہیں کہ دس مسکینوں کو کھانا کھلا دینے سے کفارۂ یمین بھی منتفی ہو جائے کیونکہ ممکن ہے قسم کھانیوالا دس مسکینوں کو کپڑا پہنادے یا غلام کو آزاد کردے۔ معلوم ہوا عشرۃ مساکین کے اطعام کی نفی سے کفارۂ یمین منتفی نہیں ہوا بلکہ کپڑے دیکر یا غلام آزاد کر کے اس کفارہ کو ادا کر دیا گیا۔ اس لئے کہ جب اصل میں یعنی کفارۂ یمین میں دس مسکینوں کو کھانا نہ کھلانے سے حکم یعنی کفارۂ یمین منتفی نہیں ہوتا تو جو اس کی فرع ہے یعنی کفارۂ قتل اس میں یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ دس مسکینوں کو کھانا کھلانے سے کفارۂ قتل بھی منتفی ہو جائے۔

اس کے برخلاف مومنہ کی قید کا حال تھا۔ وہ اپنی اصل کے مطابق اپنے وجود کے وقت وجود حکم کو ثابت کرتا ہے، اور اپنے عدم وجود کے وقت حکم کی نفی کو واجب کرتا ہے۔

قولہ انما قید الطعام بالیمین الخ مصنفؒ نے طعام کو یمین کے ساتھ اس لئے مقید کیا ہے کہ ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا کفارۂ قتل میں امام شافعیؒ کے نزدیک ثابت ہے۔ اگر یہ بات صحیح ہے تو ظہار کے کفارہ میں طعام کے ذریعہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ پر اعتراض وارد کرنا کیوں کر صحیح اور درست ہو سکتا ہے۔

...

Marfat.com

وَعِنْدَنَا لَا يُحْمَلُ الْمُطْلَقُ عَلَى الْمُقَيَّدِ وَإِنْ كَانَا فِي حَادِثَةٍ وَاحِدَةٍ لِإِمْكَانِ الْعَمَلِ بِهِمَا إِذْ لَا تَضَادَّ وَلَا تَنَافِيَ بَيْنَهُمَا فَيَكُونُ فِي الظِّهَارِ الصِّيَامُ وَالتَّحْرِيرُ قَبْلَ التَّمَاسِّ وَالطَّعَامُ أَعَمُّ مِنْ أَنْ يَكُونَ قَبْلَ التَّمَاسِّ أَوْ بَعْدَهُ وَإِذَا كَانَ ذٰلِكَ فِي حَادِثَةٍ وَاحِدَةٍ فَفِي الْحَادِثَتَيْنِ بِالطَّرِيقِ الْأَوْلٰى فَيُحْكَمُ فِي الْقَتْلِ بِإِعْتَاقِ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَفِي غَيْرِهِ بِإِعْتَاقِ رَقَبَةٍ أَعَمَّ إِلَّا أَنْ يَكُونَا فِي حُكْمٍ وَاحِدٍ مِثْلُ صَوْمِ كَفَّارَةِ الْيَمِينِ فِي قَوْلِهِ تَعَالٰى فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلٰثَةِ أَيَّامٍ فَإِنَّ قِرَاءَةَ الْعَامَّةِ مُطْلَقَةٌ وَقِرَاءَةَ ابْنِ مَسْعُودٍ فَصِيَامُ ثَلٰثَةِ أَيَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ مُقَيَّدَةٌ بِالتَّتَابُعِ وَالْقِرَاءَتَانِ بِمَنْزِلَةِ الْآيَتَيْنِ فِي حَقِّ الْمُعَامَلَةِ فَيَجِبُ هٰهُنَا أَنْ يُقَيَّدَ قِرَاءَةُ الْعَامَّةِ أَيْضًا بِالتَّتَابُعِ لِأَنَّ الْحُكْمَ وَهُوَ الصَّوْمُ لَا يَقْبَلُ وَصْفَيْنِ مُتَضَادَّيْنِ فَإِذَا ثَبَتَ تَقْيِيدُهُ بَطَلَ إِطْلَاقُهُ وَالشَّافِعِيُّ إِنَّمَا لَمْ يَحْمِلْ هٰذَا الْمُطْلَقَ عَلَى الْمُقَيَّدِ مَعَ أَنَّهُ قَاعِدَةٌ مُسْتَمِرَّةٌ لَهُ لِأَنَّهُ لَا يَعْمَلُ بِالْقِرَاءَةِ الْغَيْرِ الْمُتَوَاتِرَةِ مَشْهُورَةً أَوْ آحَادًا فَالْمِثَالُ الْمُتَّفَقُ عَلٰى قَبُولِهِ هُوَ قَوْلُهُ لِأَعْرَابِيٍّ جَامَعَ امْرَأَتَهُ فِي نَهَارِ رَمَضَانَ مُتَعَمِّدًا صُمْ شَهْرَيْنِ وَفِي رِوَايَةٍ صُمْ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ

ترجمہ

اور ہمارے نزدیک مطلق مقید پر محمول نہیں ہوتا اگر یہ دونوں ایک حادثہ میں ہو کیونکہ یہ ممکن ہے کہ دونوں پر عمل کیا جا سکے۔ کیونکہ دونوں کے درمیان نہ تضاد پایا جاتا ہے اور نہ منافات۔ لہٰذا کفارۂ ظہار میں صیام اور تحریر دونوں جماع سے پہلے ہونگے اور طعام عام ہے قبل تماس بھی ہو سکتا ہے اور بعد تماس بھی۔ اور جب ایک ہی واقعہ اور حادثہ میں ایسا ہے کہ مطلق کو اس کے اطلاق پر اور مقید کو اس کی قید کے ساتھ عمل کیا جا سکتا ہے تو اگر دونوں دو مختلف حادثوں میں پائے جاتے ہوں تو بدرجۂ اولیٰ دونوں پر الگ الگ عمل کیا جائیگا۔ پس کفارۂ قتل میں رقبۂ مومنہ کا حکم دیا جائے گا اور اس کے علاوہ پر مطلق رقبہ کے آزاد کرنیکا حکم ہوگا۔ مگر اس صورت میں کہ وہ دونوں ایک حکم میں مذکور ہوں جیسے کفارۂ یمین کا روزہ اللہ تعالےٰ کے قول فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلٰثَةِ أَيَّامٍ میں۔ پس اس آیت میں ایک قرارت عام اور مطلق ہے یعنی ایام مطلق ہے مگر حضرت ابن مسعودؓ کی قرارت میں فصیام ثلثۃ ایام متتابعات (تین پے درپے روزے رکھنا) یعنی ایام تتابع کی قید سے مقید ہے۔ اور دو قرائن معاملہ میں دو آیتوں کے قائم مقام ہیں۔ پس واجب ہے کہ قرارت عامہ کو بھی تتابع کی قید سے (مقید ہو) کیونکہ حکم یعنی صوم دو متضاد صفتوں کو قبول نہیں کرتا۔ پس جس وقت اس کی تقیید ثابت ہو جائے

Marfat.com

گی اس وقت اس کا اطلاق باطل ہو جائیگا اور امام شافعیؒ نے اس مطلق کو مقید پر محمول نہیں فرمایا باوجودیکہ ان کا قاعدہ مستمرہ بھی ہے کیونکہ وہ قراءۃ غیر متواترہ، مشہورہ یا قراءۃ آحاد پر عمل نہیں کرتے۔ لہٰذا ایسی مثال جس پر ان کا اتفاق ہو وہ نبی کریمؐ کا قول ہے کہ ایک اعرابی سے جس نے اپنی بیوی سے رمضان میں دن کے اوقات میں قصداً جماع کرلیا تھا۔ آپؐ نے فرمایا تھا صُمْ شہرین (دو ماہ کے روزے رکھو) اور دوسری روایت میں ہے صُمْ شہرین متتابعین (دو ماہ کے مسلسل روزے رکھو)

تشریح

مطلق اور مقید میں احناف کا مسلک:۔ ماتن نے کہا کہ احناف کے نزدیک مطلق کو مقید پر محمول نہ کیا جائے گا۔ اگر یہ دونوں ایک ہی واقعہ میں ذکر کیے گئے ہوں۔ کیوں کہ ان دونوں کے درمیان منافات اور تضاد نہیں اسلئے دونوں پر عمل کیا جا سکتا ہے اور مطلق و مقید میں سے ہر ایک پر جب عمل کرنا ممکن ہے تو مطلق کو مقید پر محمول کرنے کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہ جاتی۔

اسلئے مذکورہ بالا کفارہ یعنی کفارۂ ظہار میں غلام کو آزاد کرنا جماع سے پہلے ضروری ہوگا۔ اور دوسرا کفارہ یعنی روزہ رکھنا یہ بھی جماع سے پہلے ضروری ہوگا۔ کیونکہ ان دونوں میں من قبل ان یتماسّا کی قید لگی ہوئی ہے۔ اور تیسرا کفارہ یعنی ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا اس میں جماع سے پہلے کھلانے کی قید نہیں ہے اسلئے مبتلیٰ بہ کو اختیار ہے کہ وہ کھانا کھلانے کے درمیان جماع کرے یا بعد میں جماع کرے۔ کیونکہ کھانا کھلانے کا کفارہ مطلق ہے اس لئے اس کو مقید پر محمول نہ کیا جائے گا۔

اور جب ایک حادثہ میں مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا گیا تو اگر یہ دونوں دو الگ الگ واقعات میں مذکور ہوں تو بدرجہ اولیٰ مطلق کو مقید پر محمول نہ کریں گے۔ جیسے نص میں قتل کا کفارہ مومن غلام کا آزاد کرنا ہے یعنی غلام مومن کی قید کے ساتھ مقید ہے۔ اور دوسرے کفاروں میں جیسے کفارہ ظہار اور کفارہ قسم میں غلام مطلق کا ذکر ہے۔ یعنی مطلق غلام کا آزاد کرنا کفارہ ہے تو یہ دونوں الگ الگ دو حادثوں میں ہیں۔ لہٰذا مطلق غلام کے آزاد کرنے کا حکم دیا گیا ہے کہ غلام مومن ہو یا کافر ہو۔

اور مطلق و مقید دونوں اگر ایک واقعہ اور ایک ہی حکم میں مذکور ہوں تو احناف کے نزدیک ایسے مطلق کو مقید پر محمول کریں گے۔ جیسے حق تعالیٰ کا قول فمن لم یجد فصیام ثلاثۃ ایام میں ثلاثۃ ایام قراءت متواترہ میں متتابعات کی قید نہیں ہے جبکہ قراءۃ غیر متواترہ میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی قراءت میں متتابعات کی قید مذکور ہے۔ یہ اگرچہ ایک ہی آیت ہے

Marfat.com

مگر چونکہ قراءتیں دو ہوگئیں اسلئے فقہاء نے اس ایک آیت کو مختلف قراءتوں کی وجہ سے دو آیتیں مان لیا ہے ان میں سے ایک آیت متتابعات کی قید کے ساتھ مقید ہے اور دوسری مطلق ہے، دونوں میں تناقض واقع ہوگیا اسلئے رفع تعارض کے لئے اس جگہ مطلق کو مقید پر حمل کرنا واجب ہوگیا ہے لہٰذا تاویل یہ کی جائیگی کہ جس طرح ابن مسعودؓ کی قراءت میں متتابعات کی قید ہے۔ قراءۃ عامہ متواترہ بھی اس قید کے ساتھ مقید ہے۔ کیونکہ روزہ کا حکم مطلق بھی ہو اور مقید بھی ہو اور ان دونوں متضاد صفات کا روزہ متحمل نہیں ہے اس لئے کہ جب تتابع کی قید کے ساتھ مقید کرنا ثابت ہو جائیگا تو مطلق کا حکم باطل ہو جائے گا ورنہ دو متضاد احکام کا اجتماع لازم آئے گا۔

امام شافعیؒ جن کا اصول ہی یہ طے شدہ ہے کہ ان کے نزدیک مطلق کو مقید پر محمول کیا جاتا ہے۔ ان کے نزدیک مذکورہ مسئلے میں مطلق کو مقید پر محمول نہ کیا جائے گا کیونکہ ان کے نزدیک غیر متواترہ قراءت کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ قراءۃ مشہورہ ہو یا قراءۃ خبر واحد کے درجہ کی ہو۔ ان کے نزدیک قراءۃ غیر متواترہ قرآن کا جزء نہیں، نہ ہی سنت رسول اکرم صلے اللہ علیہ وسلم میں قراءۃ غیر متواترہ جزء ہو سکتی ہے۔

کیونکہ غیر متواترہ کو قرآن مجید کے طریق پر نقل کیا گیا ہے نہ حدیث کے طریق پر نقل کیا گیا ہے۔ لہٰذا کفارہ یمین میں ان کے نزدیک کفارۂ صوم متتابعات کی قید کے ساتھ مقید نہ ہوگا۔ بلکہ تین روزے چاہے جس طرح رکھ لئے جائیں کافی ہو جائیں گے، غیر متواتر رکھے یا الگ الگ متفرق طور پر رکھ لے کفارہ ادا ہو جائیگا۔ لہٰذا یہ مثال مطلق کو مقید پر محمول کرنے کی مثال شوافع کے نزدیک نہ بنے گی، احناف کے نزدیک مثال ہو جائے گی۔

احناف وشوافع کی متفقہ مثال:۔ جس میں مطلق کو مقید پر محمول کیا گیا ہو وہ حدیث ہے جس میں ایک صحابی اعرابی نے روزہ کی حالت میں ماہ رمضان میں دن کے اندر اپنی بیوی کے ساتھ جماع کرنے کا اقرار حضور اکرم صلے اللہ علیہ وسلم کے سامنے کیا، تو اس کے کفارہ میں آنحضورؐ نے فرمایا صُمْ شھرین۔ اور دوسری جگہ روایت ہے جس میں متتابعین کی قید کا اضافہ موجود ہے۔

وحينئذٍ يَرِدُ علينا أنكم إذا قرّرتم أنّا يجب العملُ بالحملِ في الحادثةِ الواحدةِ والحكمِ الواحدِ ففي قوله أدّوا عن كلِّ حرٍّ وعبدٍ وقوله أدّوا عن كلِّ حرٍّ وعبدٍ من المسلمين فينبغي أن يحمل المطلقُ على المقيّدِ إذ

Marfat.com

الحادثۃُ واحدۃٌ وھو صدقۃُ الفطرِ والحکمُ واحدٌ وھو اداءُ الصاعِ او نصفہٖ فاجاب بقولہٖ وفی صدقۃِ الفطرِ ورد النصانِ فی السبب ولا مزاحمۃ فی الاسباب فوجب الجمع بینھما یعنی ان ما قلنا انہ یُحمل المطلقُ علی المقیدِ فی الحادثۃِ الواحدۃِ والحکمِ الواحدِ انما ھو اذا وردا فی الحکم المتضادِ واما اذا وردا فی الاسباب او الشروطِ فلا مضایقۃ فیہ ولا تضادَّ فیمکن ان یکون المطلق سببًا باطلاقہٖ والمقیدُ سببًا بتقییدہٖ فالحاصلُ ان فی اتحادِ الحکمِ والحادثۃِ یجب الحملُ بالاتفاقِ وفی تعددھما یجب الحملُ بالاتفاقِ وفیما سواھما اختلافٌ وتحقیقُ ذلک فی التوضیح۔

ترجمہ اور اسوقت ہمارے اوپر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اے احناف جب تم نے اس بات کا اقرار کرلیا کہ حادثہ واحد اور حکم واحد میں مطلق کو مقید پر حمل کیا جاتا ہے تو مناسب ہے کہ دو حدیثوں میں بھی مطلق کو مقید پر محمول کرو۔ دونوں حدیثیں یہ ہیں۔ حضورؐ نے فرمایا ادوا عن کل عبد وحر، اور دوسری حدیث میں آپ نے ارشاد فرمایا ادوا عن کل حر وعبد من المسلمین، اول میں عبد مطلق ہے، اور ثانی میں المسلمین کے ساتھ مقید ہے۔ لہٰذا مناسب ہے کہ مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے کیونکہ حادثہ واحدہ ہے اور وہ ہے صدقۂ فطر کی ادائیگی اور حکم بھی ایک ہے اور وہ ہے ایک صاع یا نصف صاع۔ تو مصنفؒ نے اس اعتراض کا جواب دیا ہے چنانچہ فرمایا وفی صدقۃ الفطر نصان الخ کہ صدقۂ فطر میں جو دو نص وارد ہیں وہ اسباب کے متعلق ہیں اور اسباب میں تضاد اور تزاحم نہیں ہوا کرتا لہٰذا وہاں دونوں کا اجتماع واجب ہوا۔ مطلب یہ ہے کہ ہم نے مطلق کو مقید پر حادثہ واحدہ اور حکم واحد میں حمل نہیں کیا۔ حمل تو اس وقت لازم آتا جب دونوں حدیثیں متضاد حکم میں وارد ہوتیں مگر جب دونوں نفی اسباب اور شروط میں وارد ہوں تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے اور نہ ہی کوئی تضاد ہے۔ پس ممکن ہے کہ مطلق سبب اپنے اطلاق کیوجہ سے ہو اور مقید اپنی تقیید کیوجہ سے ہو۔ پس حاصل کلام یہ ہے کہ حکم اور حادثہ کے ایک ہونیکی صورت میں حمل بالاتفاق واجب ہے اور وہ دونوں کے متعدد ہونیکی صورت میں بالاتفاق واجب نہیں ہے! اور ان دونوں کے علاوہ میں اختلاف ہے۔ اسکی مزید تحقیق توضیح میں موجود ہے۔

تشریح **احناف پر ایک اعتراض** :۔ مذکورہ عبارت میں مصنفؒ نے ایک اعتراض نقل کیا ہے جو احناف پر وارد ہوتا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ اے احناف تم نے ایک حادثہ میں اور ایک حکم میں مطلق اور مقید جب مذکور

Marfat.com

ہوں تو مطلق کو مقید پر محمول کرنا ضروری اور واجب ہے۔

لہٰذا فرمان رسول ادّوا عن کل حر وعبد اور حدیث ادّوا عن کل حر وعبد مؤمن میں بھی مناسب ہے کہ مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے۔ اسلئے کہ دونوں روایتوں میں واقعہ ایک ہے۔ اور حکم بھی ایک ہے یعنی صدقۂ فطر کا ادا کرنا۔ حدیث اول میں مطلق عبد کا ذکر ہے اور دوسری روایت میں عبد کے ساتھ من المسلمین کی قید ہے۔ پہلی حدیث کا تقاضہ یہ ہے کہ غلام عام ہے مسلم ہو یا غیر مسلم کی جانب سے صدقۂ فطر کا ادا کرنا واجب ہے۔ اور دوسری روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ صدقۂ فطر صرف عبد مسلم کی جانب سے ادا کرنے کا حکم ہے۔

احناف کے نزدیک کافر غلام کی جانب سے بھی مولیٰ پر صدقۂ فطر واجب ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ احناف نے مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا ہے جبکہ حادثہ اور حکم دونوں ایک ہیں اسلئے محمول کرنا چاہئے تھا۔

جواب :- احناف کی جانب سے اس اعتراض کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ صدقۂ فطر کے وجوب میں جو دو حدیثیں وارد ہوئی ہیں وہ اسباب کے سلسلے میں ہیں اور اسباب میں مزاحمت نہیں ہوتی اور نہ ہی تضاد۔ اس لئے کہ شئ واحد کے متعدد اور مختلف اسباب کا ہونا ممکن ہے اس لئے دونوں روایتوں پر عمل کرنا ضروری ہے۔

معلوم ہوا اگر اطلاق و تقید اسباب اور شرائط میں واقع ہوں تو چونکہ شئ واحد کے اسباب متعدد اور مختلف ہو سکتے ہیں اور شرطیں بھی۔ اس لئے وہاں مطلق کو مقید پر محمول نہ کریں گے۔

مطلق کو مقید پر حمل کرنا اس وقت واجب ہے جب مطلق نص اور مقید نص دونوں کسی ایک حکم متضاد میں وارد ہوں۔ اور اگر اسباب و شرائط میں مطلق و مقید پائے جائیں تو اس میں کوئی تضاد نہیں ہے نہ کوئی حرج ہے۔ دونوں پر الگ الگ عمل کر لیا جائے گا۔ مطلق کو مقید پر حمل کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ اس مذکورہ بالا مسئلہ صدقۂ فطر میں وجوب کا سبب افراد ہیں۔ اور افراد پہلی حدیث میں مطلق ہیں۔ اور دوسری حدیث میں مؤمن کی قید کے ساتھ مقید ہے۔ اس لئے مطلق اپنے اطلاق کے ساتھ صدقۂ فطر کے وجوب کا سبب ہوگا، اسی طرح مقید اپنی قید کے ساتھ صدقۂ فطر کے وجوب کا سبب ہوگا۔

شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا اس کی مزید تحقیق توضیح میں ملاحظہ فرمائیں۔ صاحب حاشیہ نے اس کو اس طرح بیان کیا ہے۔ نص مطلق اور نص مقید کے ورود کی متعدد صورتیں ہیں۔

(۱) دونوں حکم کے بجائے اسباب میں وارد ہوں۔ (۲) مطلق اور مقید ایک حادثہ اور ایک حکم میں پائے جائیں۔ (۳) حکم تو ایک ہو مگر حوادث دو ہوں۔ (۴) حادثہ ایک ہو مگر دو احکام مختلفہ

Marfat.com

میں مطلق و مقید وارد ہوں۔ (۵) دو حادثے ہوں اور دو مختلف حکم ہوں جن میں یہ دونوں وارد ہوں۔
صورت اولیٰ میں احناف کے نزدیک مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائیگا۔ جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک محمول کیا جائیگا۔ صدقۂ فطر والی صورت میں اس تفصیل سے بیان کر دیا گیا ہے۔
مذکورہ بیان کردہ صورتوں میں سے ثانی صورت میں مطلق کو مقید پر بالاتفاق محمول کیا جائے گا۔ اس کی مثال الا ان یکونا فی حکم واحد میں گذر چکی ہے اور تیسری صورت میں امام شافعیؒ کے نزدیک مطلق کو مقید پر حمل کرنا واجب ہے مگر احناف کے نزدیک اس صورت میں مطلق کو مقید پر محمول نہ کیا جائے گا وان کانا فی حادثتین الخ سے مصنفؒ نے اشارہ کیا ہے۔ اور چوتھی صورت میں بھی مطلق کو مقید پر حمل کرنا واجب ہوگا نہ کہ احناف کے نزدیک۔ اور پانچویں صورت میں مطلق کو مقید پر حمل کرنا بالاتفاق واجب نہیں ہے اس کی مثال صیام کو تتابع کی قید کے ساتھ مقید کرنا قتل کے کفارہ میں۔ اور کفارۂ ظہار میں اطعام کو مطلق ذکر کیا ہے۔

ثم شرع فی جواب الشافعیؒ فقال وَلَانُسَلِّمُ اَنَّ القیدَ بمعنی الشرطِ لاَنَّ الوصفَ قد یکونُ اتفاقیًا وَقَدْ یکونُ بمعنی العِلّةِ وَقَدْ یکونُ للکشفِ اَوْ للمدحِ اَوِ الذمِّ وَلئن کانَ فلا نسلّمُ اَنّهٗ یُوجِبُ النفیَ لاَنَّ المتنازَعَ فیهِ هو الشرطُ النحوی الذی تدخلُ علیهِ الادواتُ وَلا تاثیرَ لنفیهِ فی نفیِ الحکمِ لان نفیَ الحکمِ نفیٌ اصلیٌّ لاشرعیٌّ علی مَا قدّمنا ولئن کانَ فانّما یصحّ الاستدلالُ بهٖ علی غیرِهٖ اِنْ صحّتِ المماثلةُ ولیس کذلکَ فانَّ القتلَ مِنْ اعظمِ الکبائرِ یعنی لو سلّمنا نفیَ الحکمِ فی الاصلِ المنصوصِ لکن لا نسلّمُ المساواةَ بینهٗ وبینَ المسکوتِ حتّی یحملَ علیهِ فانَّ القتلَ مِنْ اعظمِ الکبائرِ فیمکن اَنْ تشترطَ فیهِ الرقبةُ المؤمنةُ بخلافِ الظهارِ والیمینِ فانّهمَا صغیرتانِ یمکنُ جبرُهمَا بالرقبةِ المطلقةِ اَعمُّ مِنْ اَن یکونَ کافرةً اَوْ مؤمنةً وَایضا توزیعُ کلٍّ منهمَا مختلفٌ فانَّ فی القتلِ حکمَ اَوّلاً بالتحریرِ ثمّ بالصیامِ فی شهرینِ فی الظهارِ حکمَ اَوّلاً بالتحریرِ ثمّ بالصیامِ فی شهرینِ ثمّ بِاطعامِ ستّینَ مسکینًا وفی الیمینِ خیّرَ اَوّلاً بینَ اِطعامِ عشرةٍ اَوْ کسوتِهم اَوْ تحریرِ رقبةٍ ثمّ اِن لم یستطع هؤلاءِ فصیامُ ثلثةِ ایّامٍ فاللهُ تعالٰی العالمُ بمصالحِ العبادِ وَحکمتِهم قَدْ حَکَمَ بما شاءَ فی کلِّ جنایةٍ علی حالِهَا فلا ینبغی لنا اَنْ نتعرّضَ لشیءٍ منهَا اَوْ نحمِلَ نصَّ اَحدٍ منهمَا علی الآخرِ بالاطلاقِ وَالتقییدِ فانَّ فیهِ تضییعَ الاسرارِ التی اُوْدِعَهَا فیهِ۔

Marfat.com

ترجمہ

پھر مصنفؒ نے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے استدلال کا جواب شروع فرمایا چنانچہ کہا کہ ہم اسے تسلیم نہیں کرتے کہ قید شرط کے معنے میں ہے کیونکہ وصف کبھی اتفاقی ہوتی ہے اور کبھی علت کے معنے میں ہوتی ہے اور کبھی کشف کے لئے یا مدح و ذم کیلئے ہوتی ہے۔ مثال وصف اتفاقی وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُم۔ وصف بمعنیٰ علت جیسے اَلسَّارِقُ، اَلزَّانِي۔ کشف جیسے الجسم الطویل العریض العمیق۔ مدح کی مثال جیسے اللہ الرحمٰن الرحیم۔ یا ذم جیسے الشَّیطَانِ الرَّجِیم۔ اور اگر قید شرط کے معنے میں ہو جب بھی ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ شرط حکم کی نفی کو واجب کرتی ہے اس وجہ سے کہ متنازع فیہ شرط نحوی ہے جس میں ادوات (حروف) شرط داخل ہوتے ہیں اور ان کی نفی کا حکم کی نفی میں کوئی اثر اور دخل نہیں ہے کیونکہ حکم کی نفی نفی اصلی ہے شرعی نہیں جیسا کہ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں۔ اور اگر یہ بھی ہو تو پھر اس قید سے اس کے غیر پر استدلال کرنا صحیح ہوگا۔ اگر مماثلت صحیح ہو حالانکہ ایسی بات نہیں ہے کیونکہ قتل اعظم کبائر میں سے ہے یعنی اصل منصوص میں اگر ہم حکم کی نفی بھی تسلیم کر لیں لیکن یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ منصوص اور مسکوت عنہ کے درمیان مساوات پائی جاتی ہے تاکہ مسکوت عنہ کو منصوص پر حمل کیا جا سکے۔ اور قتل تو اعظم کبائر میں سے ہے لہٰذا یہ ممکن ہے کہ کفارہ میں رقبہ مومنہ کی قید لگادی جائے۔ بخلاف کفارۂ ظہار اور کفارۂ یمین کے کیونکہ یہ صغیرہ ہیں ان میں تلافی مطلق رقبہ سے کی جا سکتی ہے عام اس سے کہ رقبہ مومنہ ہو یا کافرہ اور نیز تقسیم بھی دونوں کی مختلف ہے کیونکہ قتل میں اولاً تحریر رقبہ کا حکم لگا گیا پھر اس کے بعد دو مہینوں کے روزوں کا۔ اور ظہار میں اولاً تحریر کا حکم لگایا گیا پھر دو مہینے کے روزے کا اس کے بعد ساٹھ مسکینوں کے کھانا کھلانے کا۔ اور کفارۂ یمین میں پہلے تو مبتلا بہ کو دس مسکینوں کو کھانا کھلانے یا ان کو کپڑا دینے یا ایک غلام آزاد کرنے کے درمیان اختیار دیا گیا۔ پھر اگر ان تینوں میں سے کوئی نہ کر سکے تو تین دن کے روزے رکھے۔ پس اللہ تبارک وتعالیٰ بندوں کے مصالح اور حکم کو اچھی طرح جانتے ہیں، ہر جنایت کے بارے میں اس کے حسب حال جو چاہا حکم نازل فرمایا لہٰذا ہمارے لئے مناسب نہیں ہے کہ ہم ان میں سے کسی میں تعرض کریں، اور ایک نص کو دوسری نص پر اطلاق و تقیید کے لحاظ سے محمول کریں۔ کیونکہ اس صورت میں ان اسرار اور رموز کی تفسیخ لازم آتی ہے جو حق تعالیٰ نے ان میں ودیعت فرمایا ہے۔

تشریح

ایمان کی قید کو امام شافعیؒ شرط کے معنے میں لیتے ہیں۔ پھر اس کے بعد شرط کا قانون اس پر جاری کرتے ہیں کہ اِذَا فَاتَ الشَّرْطُ فَاتَ الْمَشْرُوْطُ۔ یعنی جب شرط نہ پائی جائے گی تو حکم بھی نہ پایا جائے گا۔ امام شافعیؒ کے استدلال کی یہ تیسری وجہ ہے جن کو فاضل مصنفؒ نے وجوہ فاسدہ میں شمار کیا ہے۔

Marfat.com

ماتن نے اس استدلال کے جواب میں فرمایا لا نسلم ان القید بمعنے الشرط کہ ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے کہ ایمان کی قید فتحریر رقبۃ مومنۃ میں شرط کے معنے میں ہے اس لئے آپ نے وصف کو شرط کے معنے میں لینے کی کوشش کی ہے۔ وصف کلی طور پر شرط کے لئے آتا تو ایک وجہ جواز کی ہوتی مگر وصف کبھی اتفاقی بھی ہوتا ہے جیسے وربائبکم اللاتی فی حجورکم میں حجور زوج کی قید اتفاقی ہے۔ اور کبھی علت کے معنے میں ہوتا ہے۔ جیسے السارق والسارقۃ میں سرقہ کی قید اور الزانیۃ والزانی میں زنا کی قید برائے علت ہے۔ اور کبھی انکشاف حقیقت کیلئے یعنی صفت کاشفہ ہوتا ہے۔ جیسے الجسم الطویل العریض۔ کبھی وصف کو لاکر مدح بیان کی جاتی ہے۔ جیسے بسم اللہ الرحمن الرحیم اور کبھی مذمت بیان کی جاتی ہے۔ جیسے الشیطان الرجیم۔ ان احتمالات کے موجود ہوتے ہوئے علی الاطلاق وصف کو شرط کے معنے میں لے لینا صحیح نہیں ہے۔

قولہ ولئن کان فلا نسلم انہ یوجب النفی الخ۔ اور اگر اس کو تسلیم بھی کر لیا جائے کہ وصف کی قید شرط کیلئے آتی ہے تو ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے کہ اس کی نفی سے حکم کی نفی لازم آتی ہے۔

اس وجہ سے جس وصف کو یہاں شرط کے لئے لیا جارہا ہے وہ شرط نحوی ہے جس میں اول تو حروف شرط داخل ہوتے ہیں۔ اور نحوی شرط کی نفی سے حکم کے منتفی ہونے میں کوئی دخل نہیں ہے کیونکہ حکم کی نفی نفی اصلی ہے نفی شرعی نہیں ہے جیسا کہ ہم اس کی تفصیل پہلے بیان کر چکے ہیں۔

مصنفؒ نے فرمایا اگر ہم یہ بات مان لیں کہ شرط کی نفی سے حکم کی نفی ہو جاتی ہے تو مقید سے مطلق پر استدلال کرنا اس وقت صحیح ہو سکتا ہے جب یہ ثابت ہو جائے کہ جنایات میں مساوات اور یکسانیت ہے حالانکہ جرائم میں یکسانیت نہیں ہوتی۔ اس لئے مثال کے طور پر قتل سب سے بڑا گناہ ہے۔

حاصل کلام یہ نکلا کہ اگر ہم اس کو تسلیم بھی کر لیتے ہیں کہ قتل کے کفارہ میں غلام کے ساتھ ایمان کی قید ہے۔ اس کی نفی سے حکم کی نفی ہو جائے گی۔ یعنی غیر مومن غلام کا آزاد کرنا کفارہ کی ادائیگی میں شمار نہیں کیا جائے گا تو اس کے باوجود اس قاعدے سے کفارۂ ظہار اور کفارۂ قسم کی جانب متعدی نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ کفارۂ قتل اور کفارۂ ظہار و کفارۂ قسم کے درمیان مساوات نہیں ہے اور نہ ہی مماثلت پائی جاتی ہے۔ جب ان کے درمیان مساوات نہیں ہے تو جہاں ایمان کی قید موجود نہیں بلکہ مطلق غلام کے آزاد کرنے کا حکم دیا گیا ہے یعنی ظہار اور یمین کے کفارہ کو کفارۂ قتل پر محمول نہ کیا جائے گا۔ کیونکہ دونوں کو ایک دوسرے پر محمول کرنے کے لئے مماثلت اور مساوات ضروری ہے۔

لہٰذا قتل جو کہ بڑا گناہ اور جرم عظیم ہے اس کے کفارہ میں مومن غلام کی قید لگانا ممکن ہے تاکہ

Marfat.com

مجرم پر کچھ تنگی اور پریشانی لاحق ہو اور زائد قیمت اس کو ادا کرنا پڑے۔ اس لئے کہ جرم کے غلیظ ہونے سے کفارہ میں بھی غلاظت آسکتی ہے۔ اور کفارۂ ظہار اور کفارۂ یمین دونوں اس درجہ نہ غلیظ ہیں اور نہ اتنے عظیم ترین ہی کہے جا سکتے ہیں بلکہ مقابلۃً یہ قتل سے بہت ہی چھوٹے گناہ ہیں اسلئے انکی تلافی کے لئے سزا بھی شریعت نے ہلکی ہی مقرر کی ہے یعنی غلام کا آزاد کرنا جس میں کوئی قید ملحوظ نہیں بلکہ جو غلام بھی میسر آجائے وہی اس کفارہ میں ادا کرنے کے لئے کافی ہوگا۔

ایک اعتراض :- کفارہ تو قتل خطاء میں واجب کیا گیا ہے، قتل عمد میں کفارہ واجب نہیں کیا گیا ہے جب کہ قتل خطا گناہ کبیرہ نہیں ہے۔ تو مصنف نے اس کو اعظم کبائر (بڑا گناہ) کیسے کہا۔

جواب :- یہ اعتراض تو از قبیل جواب الزامی ہے۔ گویا شوافع کو یہ جواب دیا گیا کہ تمہارے نزدیک قتل عمد میں کفارہ واجب ہے اور قتل عمد بڑا گناہ ہے۔

ایک کفارہ کو دوسرے کفارہ پر حمل نہ کرنے کا دوسرا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ کفارۂ قتل جس میں رقبہ کے ساتھ مومنہ کی قید ہے۔ اور کفارۂ ظہار و کفارۂ یمین میں رقبہ کے ساتھ مؤمنہ کی قید نہیں ہے۔ ان میں سے ہر ایک کی تقسیم الگ الگ ہے۔ کیونکہ قتل کے کفارہ میں پہلے غلام کے آزاد کرنے کا حکم دیا گیا ہے پھر دو ماہ کے روزے رکھنے کا حکم دیا گیا۔ اس کے برخلاف کفارۂ ظہار میں پہلے غلام آزاد کرنے کا حکم دیا گیا ہے پھر دو ماہ کے روزے رکھنے کا حکم دیا گیا ہے اس کے بعد ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانے کا حکم دیا گیا ہے۔

اسی طرح کفارۂ یمین کو لیجئے۔ اول تو تین قسم کے کفارات کے درمیان بندے کو اختیار دیدیا گیا۔ اولاً قسم میں حانث ہونے پر دس مسکینوں کو کھانا کھلانا۔ ثانیاً دس مسکینوں کو کپڑا پہنانا۔ تیسرے غلام آزاد کرنا۔ پھر اگر ان تین میں سے کسی پر قادر نہ ہو تو صرف تین دن کے روزوں کا حکم دیا گیا ہے

حق تعالیٰ شانہٗ اپنے بندوں کے حالات و مصالح سے اچھی طرح واقف ہیں اس لئے ہر گناہ کا حکم اس کے مطابق ہی لگایا ہے۔ اس لئے باری تعالیٰ کے مقرر کردہ اور تجویز کردہ پر ہمارے لئے مناسب نہیں ہے کہ ہم اس میں کوئی کمی بیشی کر دیں۔ یا ایک کے اطلاق کو دوسرے حکم کی تقیید پر محمول کریں۔ یا حکم باری تعالیٰ میں کوئی تعارض کریں۔ ایسا کرنے سے باری تعالیٰ کی حکمتیں اور رموز ضائع ہو جائیں گے۔ جن کے تحت حق تعالیٰ نے ہر ایک کی سزا الگ الگ مقرر فرمائی ہے حاصل یہ نکلا کہ ظہار اور یمین دونوں کے کفارہ میں مطلق غلام کے آزاد کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ اس کو مطلق رکھیں اور قتل کے کفارہ میں رقبہ مومنہ کی قید ہے اس کے مطلق کو مقید پر محمول نہ کریں کیونکہ ایسا کرنا جائز نہ ہوگا۔

Marfat.com

فأما قيد الاسامة والعدالة فلم يوجب النفي جواب عما يرد علينا من النقضين وهو انكم قلتم اذا ورد الاطلاق والقيد في السبب لا يحمل احدهما على الآخر وههنا ورد قوله في خمس من الابل شاة وقوله في خمس من الابل السائمة شاة في الاسباب لأن الابل سبب الزكوة والاول مطلق والثاني مقيد بالاسامة وقد حملتم المطلق ههنا على المقيد حتى قلتم لا تجب الزكوة في غير السائمة وايضا قلتم اذا كانت الحادثة مختلفة لا يحمل المطلق على المقيد وقد حملتم قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم على قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم حتى شرطتم العدالة في الاشهاد مطلقا مع ان الاول وارد في حادثة الدين والثاني في باب الرجعة في الطلاق فأجاب ان قيد الاسامة في المسئلة الاولى وقيد العدالة في المسئلة الثانية لم يوجب النفي عما عداه كما فهمتم لكن السنة المعروفة في ابطال الزكوة عن العوامل والحوامل اوجبت نسخ الاطلاق يعني انما عملنا في المسئلة الاولى بالسنة الثالثة الدالة على نفي الزكوة عن غير السائمة وهي قوله لا زكوة في العوامل والحوامل والعلوفة لان هذه الثلثة كلها غير السائمة وما عملنا بحمل المطلق على المقيد۔

والامر بالتثبت في نبأ الفاسق اوجب فسخ الاطلاق يعني هكذا انما عملنا في المسئلة الثانية بالنص الثالث الوارد في باب التثبت في نبأ الفاسق وهو قوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فلما كان خبر الفاسق واجب التوقف فلا جرم نشترط العدالة في المخبر وما عملنا بحمل المطلق على المقيد۔

ترجمہ

اور بہرحال اسامہ اور عدالۃ کی قید تو یہ حکم کی نفی کو واجب نہیں کرتی ہے۔ یہ دو اعتراضوں کا جواب ہے جو ہم پر وارد ہوتے ہیں۔ اول یہ کہ جب تم نے کہا ہے کہ اطلاق اور تقیید سبب میں وارد ہوں تو ایک کو دوسرے پر حمل نہیں کیا جاتا۔ اور یہاں اسباب میں ایسا پایا جا رہا ہے کیونکہ حدیث میں ہے خمس من الابل شاۃ (پانچ اونٹوں میں ایک بکری ہے) اور دوسری حدیث میں ہے خمس من الابل السائمۃ شاۃ (پانچ اونٹوں میں جو سائمہ ہوں ایک بکری ہے) کیوں کہ ابل زکوٰۃ کا سبب ہے۔ اول مطلق اور ثانی اسامہ (جنگل میں چر کر زندگی گذارنا) کے ساتھ مقید ہے۔ تم نے یہاں پر مطلق کو مقید پر محمول کیا ہے یہاں تک کہ تم قائل ہو کہ غیر سائمہ میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ نیز تم نے کہا ہے کہ جب حادثہ مختلف اور

Marfat.com

متعدد ہوں تو مطلق کو مقید پر حمل نہ کیا جائے گا۔ حالانکہ تم نے حمل کیا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا قول وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ (اپنے مردوں میں سے دو آدمیوں کو گواہ بنالو) اس قول کو تم نے اللہ تعالیٰ کے قول وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ (اور دو عادل آدمیوں کو اپنے میں سے گواہ بنالو) پر حمل کیا ہے یہانتک کہ تم نے شہادت دینے میں مطلقاً عدالت کی شرط لگائی ہے۔ حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ اول آیت دین (قرض) کے حادثہ میں نازل ہوئی ہے اور ثانی مسئلہ طلاق میں رجعت کے باب میں نازل ہوئی ہے۔ تو مصنف نے جواب میں فرمایا کہ مسئلہ اولیٰ میں اسامہ کی قید اور مسئلہ ثانیہ میں عدالت کی قید ماعدا کی نفی کو واجب نہیں کرتی جیسا کہ تم نے سمجھ لیا ہے۔ البتہ وہ سنت جو زکوٰۃ کو عوامل وحوامل سے باطل کردینے میں مشہور ہے اس نے اطلاق کے نسخ کو ثابت کردیا ہے۔ یعنی ہم نے مسئلہ اولیٰ میں تیسری حدیث پر عمل کیا ہے جو غیر سائمہ پر زکوٰۃ کی نفی کرتی ہے۔ اور آنحضور کا قول ہے لا زکوٰۃ فی العوامل والحوامل والعلوفۃ (ان جانوروں میں زکوٰۃ نہیں ہے جو کھیتی کے کام آتے ہوں اور جو بوجھ لادنے کے کام آتے ہوں اور جو محض چارہ کھاتے ہوں) کیونکہ یہ تینوں قسم کے جانور سائمہ نہیں ہیں۔ ہم نے مطلق کو مقید پر حمل کرنے کا کام نہیں کیا ہے۔ اور فاسق کی خبر میں توقف وتحقیق کا حکم اطلاق کے نسخ کا موجب ہوا ہے یعنی اس طرح ہم نے دوسرے مسئلہ میں بھی ایک تیسری نص پر عمل کیا ہے جو فاسق کی خبر کے جانچ پڑتال تحقیق وتفتیش کے بارے میں نازل ہوئی ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا" (اے ایمان والو اگر فاسق تمہارے پاس کوئی خبر لائے تو تم توقف وتحقیق سے کام لو) پس جب فاسق کی خبر واجب التوقف ہے تو لامحالہ خبر میں عدالت کی شرط لگائی جائے اور ہم نے مطلق کو مقید پر حمل کرنے کا کام نہیں کیا ہے۔

تشریح

قولہ فاما قید الاسامۃ الخ۔ یہاں احناف پر دو اعتراض وارد کئے گئے ہیں۔ ماتن نے ان دونوں کو ذکر کر کے احناف کا جواب بھی تحریر فرمایا ہے۔ اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ مطلق اور مقید جب سبب میں وارد ہوں تو ان میں سے مطلق کو مقید پر محمول نہ کریں گے۔ حالانکہ ہم اس کے خلاف پاتے ہیں۔ ہم دیکھتے ہیں کہ مطلق اور مقید دونوں اسباب میں داخل ہیں۔ اور احناف نے مطلق کو مقید پر محمول کیا ہے۔ مثلاً حدیث میں ہے فی خمس من الابل شاۃ (ہر پانچ اونٹوں میں ایک بکری زکوٰۃ ہے) دوسری حدیث ہے فی خمس من الابل السائمۃ شاۃ (پانچ سائمہ اونٹوں میں ایک بکری واجب ہے)۔

دونوں روایات اسباب وجوب زکوٰۃ پر دلالت کرتی ہیں۔ ان میں سے اول حدیث مطلق ہے

Marfat.com

اس میں ابل کے ساتھ سائمہ کی قید بھی ہے۔ اس مقام پر احناف مطلق کو مقید پر محمول کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ پانچ اونٹ جو سائمہ ہوں ان میں زکوٰۃ واجب ہے، غیر سائمہ پر زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ اگر حادثے دو الگ الگ ہوں تو مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جاتا۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ اے احناف تم اپنے اس اصول کے خلاف کرتے ہو۔ مثلاً دَین کے مسئلہ میں حق تعالےٰ کا ارشاد ہے "وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ" (تم مردوں میں سے دو گواہ بنالو) یہ آیت مطلق ہے۔ اس میں رجال کو عدالت کی قید کے ساتھ مقید نہیں کیا گیا ہے۔ اور دوسرے مقام میں جہاں طلاق سے رجعت کا حکم بیان کیا گیا ہے ارشاد ہے واشہدوا ذوی عدل منکم (اور اپنے میں سے دو عادل کو گواہ بنالو) یہاں شاہدوں کو وصف عدالت کے ساتھ مقید کیا گیا ہے۔ واقعات دو ہیں۔ اول میں رجال مطلق ہے، اور دوسرا حادثہ رجعت سے متعلق ہے۔ جہاں گواہوں کو عدالت کے ساتھ مقید کیا ہے۔ مگر اے احناف تم نے ہر گواہی کے لئے عدالت کو شرط قرار دیا ہے یعنی مطلق کو مقید پر محمول کیا ہے جو تمہارے اصول کے خلاف ہے۔

جواب:- پہلے سوال میں سائمہ کی قید اور دوسرے میں عادل ہونے کی قید کے نہ پائے جانے کے وقت حکم کی نفی نہیں ہوتی جیسا کہ سوال کرنیوالے نے سمجھ لیا ہے۔ بعض جانوروں مثلاً حوامل (بوجھ ڈھونیوالے جانور) عوامل (جو کھیتی وغیرہ کے کام آتے ہوں۔ اور علوفہ (جن جانوروں کو مالک سال بھر یا اکثر سال گھر میں باندھ کر چارہ کھلاتا ہو) وغیرہ جانوروں میں زکوٰۃ کا واجب نہ ہونا سائمہ کی قید کیوجہ سے نہیں بلکہ ان کے حق میں تیسری حدیث وارد ہوئی ہے اور وہ یہ ہے "لا زکوٰۃ فی العوامل والحوامل والعلوفۃ" اور یہ تینوں قسم کے جانور سائمہ کے علاوہ ہیں۔ گو آنحضرت صلعم نے ارشاد فرمایا جانور سائمہ نہ ہوں تو ان میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔

اس لئے ہم نے اونٹوں کی زکوٰۃ میں سائمہ ہونے کی قید لگائی ہے، مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا گیا ہے لہٰذا مقید کرنے کا اعتراض ہم پر وارد نہ ہوگا۔

دوسرے اعتراض کا جواب ہم نے دوسرے مسئلہ میں مذکورہ دونوں آیتوں کے علاوہ تیسری آیت سے استدلال کیا ہے جس میں وارد ہوا ہے کہ فاسق کی لائی ہوئی خبر جانچ پڑتال کر لینا چاہئے مثلاً ارشاد باری عزّ اسمہٗ ہے "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا" معلوم ہوا فاسق کی خبر سوچ سمجھ کر اور جانچ پڑتال کے بعد قبول کی جائے۔ اس وجہ سے خبر دینے والے میں صرف عدالت کو شرط قرار دیا گیا ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ ہم نے اس مسئلہ میں بھی مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا ہے اس لئے اعتراض کرنا درست نہیں ہے۔

Marfat.com

وَقِيلَ إِنَّ القِرَانَ فِي النَّظمِ هٰذَا وَجهٌ رَابِعٌ مِنَ الوُجُوهِ الفَاسِدَةِ ذَهَبَ إِلَيهِ مَالِكٌ وَهُوَ أَنَّ الجَمعَ بَينَ الكَلَامَينِ بِحَرفِ الوَاوِ يُوجِبُ القِرَانَ فِي الحُكمِ اي الاشتراك فيه لِأَنَّ رِعَايَةَ المُنَاسَبَةِ بَينَ الجُمَلِ شَرطٌ فَلَا تَجِبُ الزَّكوٰةُ عَلَى الصَّبِيِّ لِاقتِرَانِهَا بِالصَّلوٰةِ فِي قَولِهِ تَعَالٰى اَقِيمُوا الصَّلوٰةَ وَآتُوا الزَّكوٰةَ فَهُمَا جُملَتَانِ كَامِلَتَانِ عُطِفَت اَحَدُهُمَا عَلَى الاُخرٰى بِالوَاوِ فَيَقتَضِي التَّسوِيَةَ بَينَهُمَا وَعِندَنَا اَيضًا لَا تَجِبُ الزَّكوٰةُ عَلَى الصَّبِيِّ لٰكِن لَا لِاَجلِ العَطفِ بَل لِقَولِهِ لَا زَكوٰةَ فِي مَالِ الصَّبِيِّ وَاعتَبَرُوا بِالجُملَةِ النَّاقِصَةِ اي قاس هؤلاء القَائِلُونَ الجُملَةَ الكَامِلَةَ المَعطُوفَةَ عَلَى الكَامِلَةِ مِثلُ قَولِهِ زَينَبُ طَالِقٌ وَهِندٌ طَالِقٌ بِالجُملَةِ النَّاقِصَةِ المَعطُوفَةِ عَلَى الكَامِلَةِ مِثلُ قَولِهِ زَينَبُ طَالِقٌ وَهِندٌ فَاِنَّهُمَا يَشتَرِكَانِ فِي الخَبَرِ لَا مَحَالَةَ فَكَذَا الاُولَيَانِ وَقُلنَا اِنَّ عَطفَ الجُملَةِ عَلَى الجُملَةِ لَا يُوجِبُ الشِّركَةَ اِنَّمَا وَجَبَت فِي الجُملَةِ النَّاقِصَةِ لِافتِقَارِهَا اِلٰى مَا تَتِمُّ بِهٖ وَهُوَ الخَبَرُ فَاِنَّ هِندًا كَانَ مُحتَاجًا اِلٰى طَالِقٌ فَلِهٰذَا جَاءَت الشِّركَةُ بِخِلَافِ الكَامِلَةِ المَعطُوفَةِ فَاِنَّهَا تَامَّةٌ فَاِذَا تَمَّت بِنَفسِهَا لَا تَجِبُ الشِّركَةُ اِلَّا فِيمَا يَفتَقِرُ اِلَيهِ كَالتَّعلِيقِ فِي قَولِهِ اِن دَخَلتِ الدَّارَ فَاَنتِ طَالِقٌ وَعَبدِي حُرٌّ فَاِنَّ الجُملَةَ الاَخِيرَةَ وَاِن كَانَت تَامَّةً اَيضًا لٰكِنَّهَا نَاقِصَةٌ تَعلِيقًا فَصَارَت مُشتَرِكَةً مَعَهَا فِي التَّعلِيقِ بِخِلَافِ قَولِهِ اِن دَخَلتِ الدَّارَ فَاَنتِ طَالِقٌ وَزَينَبُ طَالِقٌ فَاِنَّهُ لَا يَتَعَلَّقُ طَلَاقُ زَينَبَ اِذ لَو كَانَ غَرَضُهُ التَّعلِيقَ لَقَالَ وَزَينَبُ بِدُونِ ذِكرِ الخَبَرِ لِاَنَّ خَبَرَ كِلتَا الجُملَتَينِ وَاحِدٌ فَاِذَا اَعَادَهُ عُلِمَ اَنَّ غَرَضَهُ التَّنجِيزُ۔

ترجمہ

اور بعض نے کہا ہے کہ الفاظ میں قرآن یہ وجوہ فاسدہ کی چوتھی وجہ ہے اور یہ امام مالک کا مذہب ہے اور وہ یہ ہے کہ دو کلاموں کے درمیان حرف واؤ سے جمع کردینا حکم میں اشتراک کو ثابت کرتا ہے۔ کیونکہ جملوں کے درمیان مناسبت کی رعایت کرنا شرط ہے لہٰذا نابالغ بچے پر زکوٰۃ واجب نہ ہوگی، کیونکہ زکوٰۃ صلوٰۃ سے مقرون ہے اللہ تعالیٰ کے قول اَقِيمُوا الصَّلوٰةَ وَآتُوا الزَّكوٰةَ (نماز قائم کرو اور زکوٰۃ ادا کرو) پس یہ دونوں کامل جمع ہیں۔ واؤ کے ذریعہ ایک کو دوسرے سے عطف کیا گیا ہے لہٰذا یہ عطف دونوں میں برابر رہتا ہے۔ اور زکوٰۃ بچے پر ہمارے نزدیک بھی واجب نہیں ہوتی ہے لیکن یہ عدم وجوب عطف کی وجہ سے نہیں بلکہ نبی کریم کے اس قول کی وجہ سے ہے کہ لا زکوٰۃ فی مال الصبی (نابالغ بچے کے مال میں زکوٰۃ نہیں ہے) اور ان لوگوں نے جملہ ناقصہ پر اعتبار کرلیا ہے یعنی ان قائلین نے جملہ کاملہ پر جو کہ دوسرے جملہ کاملہ پر معطوف ہو۔ جیسے

Marfat.com

زینبُ طالقٌ وھندٌ طالق کو قیاس کر لیا ہے جملہ ناقصہ پر جو جملہ کاملہ پر عطف ہو جیسے زینب طالق وہندٌ کیونکہ یہ دونوں لامحالہ خبر میں شریک ہوتے ہیں لہٰذا پہلے دونوں بھی ایسے ہی ہوں گے۔ اور ہم اس امر کے قائل ہیں کہ عطف جملہ علی الجملہ شرکت فی الحکم کو ثابت نہیں کرتا کیونکہ شرکت تو صرف جملہ ناقصہ میں ثابت ہوئی ہے اس لئے کہ جملہ ناقصہ ایسی چیز کی طرف محتاج ہے جس کے ذریعہ وہ تام ہو جائے اور وہ خبر ہے کیونکہ مذکورہ مثال زینب طالق وہند میں' ہند طالق کی محتاج ہے اسی وجہ سے شرکت آئی ہے بخلاف جملہ کاملہ معطوفہ کے کیوں کہ وہ تامہ ہوتا ہے۔ لہٰذا جب وہ خود ہی تام ہو گئے تو شرکت ثابت نہ ہوگی لیکن اس چیز میں جس میں جملہ تامہ محتاج ہو جیسے قول ان دخلت الدار فانت طالق وعبدی حرٌ میں تعلیق ہے۔ کیونکہ آخری جملہ (عبدی حرٌ) اگر واقع کرنے کے اعتبار سے تام ہے مگر تعلیق کے اعتبار سے ناقص ہے۔ لہٰذا تعلیق میں یہ جملہ پہلے جملہ کے ساتھ مشترک ہو گیا۔ بخلاف اس کے قول ان دخلت الدار فانت طالق وزینب طالق کے۔ کیونکہ زینب کی طلاق معلق نہیں ہے اس لئے کہ اگر قائل کی غرض تعلیق ہوتی تو وزینبُ صرف کہتا اور خبر (طالق) کو ذکر نہ کرتا۔ کیونکہ دونوں جملوں میں خبر ایک ہے اور جب اس نے زینب میں خبر کا اعادہ کیا تو معلوم ہو کہ اس کی غرض تنجیز ہے۔

تشریح

وجوہ فاسدہ میں سے چوتھی وجہ:۔ اگر دو جملوں کو واؤ عاطفہ کے ذریعہ جمع کر دیا جائے تو وہ حکم میں اشتراک کو شامل کرتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب متعدد جملے ایک جگہ جمع ہوں تو ان میں مناسبت کی رعایت کرنا ضروری ہے اور مناسبت کی رعایت اسی وقت ہو سکتی ہے جب وہ جملے حکم میں شریک ہوں کیوں کہ نظم اور الفاظ میں جو مقترن ہو اس کو حکم میں اشتراک سبب بتایا گیا ہے اور جب نظم میں قرآن حکم کے اندر اشتراک کو ثابت کرتا ہے تو اس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ کسی نابالغ بچے پر زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔ اس وجہ سے زکوٰۃ کو نماز کے ساتھ ملا کر ذکر کیا گیا ہے۔ ارشاد فرمایا گیا اَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ وَ اٰتُوا الزَّکٰوۃَ یہ دونوں کامل جملے ہیں۔ اس لئے واو عاطفہ کے ذریعہ ان کو ایک دوسرے کے قریب کیا گیا ہے۔ اور عطف اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ دونوں جملے حکم میں برابر ہوں۔ لہٰذا جس طرح نابالغ بچے پر نماز فرض نہیں ہے، زکوٰۃ بھی فرض نہیں ہوگی تاکہ نظم میں مقترن ہونے کی وجہ سے دونوں حکم میں بھی مساوی ہو جائیں۔ نابالغ بچے پر ہمارے نزدیک بھی زکوٰۃ فرض نہیں ہے مگر واجب نہ ہونے کا سبب واؤ عاطفہ کے ذریعہ دو جملوں کا اقتران نہیں ہے بلکہ آنحضورؐ کا فرمان لا زکوٰۃ فی مال الصبی ہے۔ یعنی بچہ کے مال میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔

دلیل:۔ اصحاب مالکؒ نے دو کامل جملوں کو جن کو واؤ عاطفہ کے ذریعہ ایک جگہ مقترن

marfat.com
Marfat.com

کیا گیا ہو حکم میں شریک کہا ہے جیسے زینبُ طالقٌ وہندطالقٌ۔ ان دونوں کو اُس جملے پر قیاس کیا ہے جو ناقص ہو اور کامل جملے پر اس کا عطف کیا گیا ہو۔ جیسے زینب طالق وہند۔ قیاس اس طریقہ پر کیا گیا ہے۔ اگر ایک کامل جملہ دوسرے کامل جملہ پر معطوف ہو جیسے زینب طالق وہند طالقٌ تو یہ دونوں جملے خبر دینے میں شریک ہوں گے۔ اور زینب اور ہندہ دونوں پر طلاق واقع ہو جائیگی۔

جواب:۔ احناف نے اس دلیل کا جواب اس طرح دیا ہے کہ ایک جملے کا عطف اگر دوسرے جملہ پر کیا گیا ہو تو عطف حکم میں شرکت کو ثابت نہیں کرتا، شرکت فی الحکم جملہ ناقصہ میں ثابت ہوتی ہے جملہ تامہ میں نہیں کیونکہ جملہ ناقصہ اسی کا محتاج ہوتا ہے جیسے زینب طالق وہند میں کہ اس جملہ میں ہند کا لفظ طالق کا محتاج ہے۔ چنانچہ ضرورت اور حاجت کی بناء پر معطوف علیہ اور معطوف کے درمیان شرکت ثابت ہوئی ہے۔ اور جملہ تامہ میں چونکہ دونوں جملے تام ہوتے ہیں ان میں خبر کی ضرورت نہیں ہوتی اسلئے ان میں شرکت فی الحکم ثابت نہ ہوگی۔ اور حضرات مالکیہ کا قیاس جملہ ناقصہ پر جملہ تامہ کا یہ قیاس مع الفارق ہے۔ اس لئے یہ قیاس درست نہیں ہے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ نظم میں اقتران حکم میں اشتراک کو ثابت نہیں کرتا۔

البتہ جملہ تامہ اگر کسی چیز کی جانب محتاج ہو تو اس میں جملہ تامہ بھی شریک ہو سکتا ہے جیسے اگر کسی جملے کو شرط پر معلق کیا گیا ہو اور اس پر دوسرے جملہ تامہ کو معطوف کیا گیا ہو تو معطوف اور معطوف علیہ دونوں شرط پر معلق ہونے میں شریک ہوں گے جیسے اِنْ دخلتِ الدارَ فانتِ طالق وعبدی حرٌّ، تو شرط کے پائے جانے پر عورت پر طلاق ہو جائیگی اور غلام بھی آزاد ہو جائے گا۔ اور شرط جب تک نہ پائی جائے گی عورت کی طلاق معلق رہے گی، اسی طرح غلام کا آزاد ہونا بھی معلق رہے گا۔ کیونکہ کلام کی ترتیب اس پر دال ہے کہ کہنے والا فوری طور پر غلام کو آزاد کرنا نہیں چاہتا نہ ہی طلاق دینا چاہتا ہے۔ اس لئے دونوں جملے گھر میں داخل ہونے پر معلق رہینگے اور اگر کہنے والے نے یہ کہا کہ ان دخلت الدارَ فانتِ طالقٌ وزینبُ طالقٌ۔ تو جملہ ثانیہ کی طلاق دخولِ دار پر معلق نہ رہے گی۔ کیونکہ اگر کہنے والا زینب کی طلاق کو معلق کرنا چاہتا تو دوسرے جملے کو ناقص استعمال کرتا اور صرف زینب کہتا۔ زینب طالق نہ کہتا۔ اور جب جملہ کو کامل ذکر کیا تو معلوم ہوا کہ وہ دوسرے جملے کو اول پر شریک کرکے معلق کرنا نہیں چاہتا اس لئے زینب پر فوری طلاق واقع ہو جائے گی۔

وَالعَامُ اِذَا خَرَجَ مَخْرَجَ الجَزَاءِ هٰذَا وَجْهٌ خَامِسٌ مِنَ الوُجُوْهِ الفَاسِدَةِ اَوْرَدَهٗ عَلٰى خِلَافِ طَرْزِ السَّابِقِ حَيْثُ اَكْرَرَ مَذْهَبَنَا اِصَالَةً وَالمَذْهَبُ الفَاسِدُ تَبَعًا وَ

Marfat.com

تفصیلہ اَنَّ صیغۃَ العامِ اِذا اُوْرِدَتْ فِی حقِّ شخصٍ خاصٍ فِی نصٍّ اَوْ قولِ الصحابۃ فَاِنْ کَانَتْ کلامًا مُبتدِأً فلا خلافَ فِی اَنّھا عامۃٌ لجمیع افرادھا وَلا تختصُّ بسببٍ خاصٍّ وَرَدَتْ فیہِ وَاَمّا اِذا لَمْ تکُنْ کذٰلِکَ بل خَرَجَتْ مخرجَ الجزاءِ کَما رُوِیَ اَنَّ مَاعِزًا زنٰی فرُجِمَ اَوْ سَھٰی رَسُولُ اللّٰہِ صلی اللّٰہُ علیہِ وسلّمَ فسَجَدَ فَاِنَّ قولَہٗ رُجِمَ وَسَجَدَ عامٌّ صالحٌ فِی نفسہٖ لکُلِّ رَجمٍ وَکُلِّ سجودٍ وَقعَ موقعَ الجزاءِ اَوْ مخرجَ الجوابِ وَلَمْ یزِدْ علیہِ باَنْ یقولَ مَنْ دُعِیَ اِلی الغداءِ اِنْ تغدّیتُ فعبدِیْ حُرٌّ فانَّہٗ وَقعَ فِی موضعِ الجوابِ ولَمْ یَزِدْ علی قدرِہٖ اوْلَمْ یستقِلَّ بنفسہٖ عطفٌ علی قولِہٖ وَلَمْ یزِدْ فھُوَ قیدٌ للجوابِ ای خرج مخرجَ الجوابِ وَلَمْ یکُنْ مستقلاً بنفسہٖ باَنْ قالَ شخصٌ لِاٰخرَ الیسَ لی علیکَ اَلفُ درہمٍ فقالَ بلٰی اَوْ قالَ اَکانَ لِی علیکَ الفُ درہمٍ فقالَ نعَمْ لانّہٗ اِنْ کانَ مستقلاً بنفسہٖ بِاَنْ یقولَ لکَ علیَّ الفُ درہمٍ فھوَ اقرارٌ مبتدِأٌ خارجٌ عَمّا نحنُ فیہِ یختصُّ بسببہٖ ای یختصُّ العامُّ فی ھٰذہِ الصورِ الثلٰث بسببِ الورودِ اتفاقًا وَلا یحتملُ ابتداءَ الکلامِ قطّ۔

ترجمہ

اور صیغۂ عام جو جزاء کے موقعہ پر ظاہر ہو۔ وجوہ فاسدہ کی یہ پانچویں وجہ ہے۔ مصنفؒ اس کو سابق طرز کے خلاف لائے ہیں۔ کیونکہ اپنے مذہب کو بحیثیت اصل کے اور دیگر مذاہب کو تابع بناکر لائے ہیں۔ اور اس کی تفصیل یہ ہے کہ صیغۂ عام جب کسی صحابی کے قول میں یا نص میں یا عام شخص کے قول میں آئے۔ تو اگر یہ کلام ابتدائی کلام ہے تو اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ کہ یہ صیغہ اپنے تمام افراد کو عام ہوگا۔ اور وہ اس سبب کے ساتھ مخصوص نہیں ہے جس میں وہ وارد ہے۔ اور جب کلام ایسا نہ ہو بلکہ جزاء کے موقع پر ظاہر ہو جیسے مروی ہے کہ حضرت ماعزؓ سے زنا کا صدور ہوا اور ان کو رجم کیا گیا یا حضورؐ سے نماز میں سہو ہوا تو آپ نے سجدہ سہو فرمایا۔ تو اس مثال میں صیغۂ رُجِمَ اور سَجَدَ عام ہیں۔ فی نفسہٖ ہر رجم اور ہر سجدہ کو شامل ہے اور ہر ایک جزاء کے موقعہ پر وارد ہوا ہے۔ یا جواب کے موقع پر وارد ہو مگر اس سے زائد نہ ہو مثلاً کسی شخص کو صبح کے کھانے کیطرف بلایا گیا تو وہ کہتا ہے اِنْ تغدیتُ فعبدی حرٌّ۔ تو یہ کلام جواب کے موقع پر وارد ہے لیکن قدر جواب سے زیادہ نہیں ہوا۔ یا بنفسہٖ مستقل نہ ہو۔ اس جملے کا عطف اس کے قول ولم یزِدْ پر ہے۔ لہٰذا یہ جواب کی قید ہے۔ مطلب یہ ہے کہ جواب کے موقعہ پر ظاہر ہو اور بنفسہٖ مستقل نہ ہو۔ مثلاً ایک شخص نے دوسرے سے کہا الیس لی علیک الف درہم۔ تو اس نے جواب میں بلیٰ کہا۔ یا کہنے والے نے اَکانَ لی علیک الف درہم، کہا تو

marfat.com

Marfat.com

دوسرے نے جواب میں نعم کہا۔ کیونکہ اگر یہ کلام مستقل ہوتا بایں صورت کہ جواب دینے والا کہتا لک علی الف درہم تو یہ از سر نو اقرار ہوتا اور ہماری بحث سے خارج ہوتا۔ تو ان تمام صورتوں میں اپنے سبب کے ساتھ مخصوص ہو گا یعنی مذکورہ تینوں صورتوں میں صیغۂ عام سبب ورود کے ساتھ مخصوص ہو گا بالاتفاق اور قطعاً ابتدائے کلام کا احتمال نہ رکھے گا۔

تشریح

وجوہ فاسدہ میں سے پانچویں وجہ۔ اس وجہ کو مصنفؒ نے نئے انداز سے ذکر کیا ہے۔ شروع میں اپنا مسلک بیان کیا ہے اور اس کے تابع بنا کر وجہ فاسد کو ذکر فرمایا ہے۔

فرمایا: صیغۂ عام کسی خاص شخص کے بارے میں وارد ہو تو اس کی متعدد صورتیں ہیں۔ اگر کلام ابتداءً از سر نو شروع کیا گیا ہو تو بالاتفاق وہ صیغۂ عام جمیع افراد کو شامل ہو گا اور صرف اسی سبب کے ساتھ خاص نہ ہو گا جس کے متعلق وہ وارد ہوا ہو۔ اور اگر کلام بطور جزاء کے لایا گیا ہو یعنی وہ ایسا کلام ہو جو اپنے پہلے جملے پر مرتب ہوتا ہو۔ بطور جزاء کلام کے استعمال ہونے کی ایک مثال زنیٰ ماعز فرجم، یا سہیٰ رسول اللہ صلی اللہ علیہ فسجد۔ پہلا واقعہ ماعز اسلمیؓ سے متعلق ہے اور بہت مشہور واقعہ ہے۔

اور دوسرے واقعہ کی تفصیل یہ ہے: آپؐ نے ایک دفعہ چار رکعت والی نماز میں دو رکعتیں پڑھ کر سلام پھیر دیا۔ ایک صحابیؓ نے کھڑے ہو کر عرض کیا یا رسول اللہ! نماز میں قصر فرمایا ہے یا آپ کو سہو ہوا ہے۔ آپؐ نے جواب نفی میں دیا اور فرمایا کل ذٰلک لم یکن ان میں سے کچھ بھی نہیں ہوا۔ تو صحابیؓ نے عرض کیا قد کان بعض ذٰلک اس میں سے بعض تو ہوا ہے۔ پھر صحابہؓ نے ان صحابی کی تصدیق فرمائی۔ تو آپؐ نے باقی ماندہ دونوں رکعتوں کو پورا فرمایا اور آخر میں سجدۂ سہو فرمایا۔ یہ ابتدائی زمانہ کی بات ہے جب نماز کے اندر بات کرنے کی ممانعت نہیں وارد ہوئی تھی۔

حاصل یہ ہوا کہ مذکورہ مثال میں اول جملہ رجم کا لفظ ہے۔ اور دوسرے میں فسجد کا لفظ ہے، فی نفسہٖ عام ہے ہر رجم اور ہر سجدہ کی صلاحیت رکھتا ہے مگر فاء کا قرینہ اس پر دال ہے کہ یہاں بطور جزاء کے استعمال کیا گیا ہے۔ یا وہ صیغۂ عام جواب کے مقام پر وارد ہوا ہو اور صرف جواب ہی پر مشتمل ہو، جواب سے زائد اور کوئی چیز اس میں مذکور نہ ہو۔ جیسے ایک آدمی کو صبح کے کھانے پر بلایا گیا تو اس نے بلانے کے جواب میں کہا ان تغدیت فعبدی حرٌ۔ اس جگہ ان تغدیت فعبدی حرٌ جواب کی جگہ استعمال کیا گیا ہے اور جواب کی مقدار سے زیادہ بات اس میں نہیں کہی گئی ہے۔

Marfat.com
Marfat.com

یا وہ صیغۂ عام جواب کے مقام پر وارد ہوا ہوا اور صرف جواب ہی پر مشتمل ہو، جواب سے زائد اور کوئی چیز اس میں مذکور نہ ہو جیسے ایک آدمی کو صبح کے کھانے پر بلایا گیا تو اس نے بلانے والے کے جواب میں کہا ان تغدیت فعبدی حر۔ اس جگہ ان تغدیت فعبدی حر جواب کی جگہ استعمال کیا گیا ہے اور جواب کی مقدار سے زیادہ بات اس میں نہیں کہی گئی ہے۔

یا صیغۂ عام بطور جواب لایا گیا ہو مگر وہ بنفسہٖ مستقل کلام نہ ہو۔ جیسے ایک آدمی نے دوسرے سے کہا "الیس لی علیک الف درہم" تو اس نے جواب میں کہا بلیٰ۔ یا اس نے کہا اکان لی علیک الف درہم، تو اس نے جو میں کہا نعم۔ جواب کو غیر مستقل کہا گیا ہے۔ یعنی وہ فی نفسہٖ مستقل کلام نہ ہو۔ کیونکہ اگر وہ فی نفسہٖ مستقل کلام ہو جیسے لک علی الف درہم۔ تیرے لئے میرے ذمہ ایک ہزار دراہم واجب ہیں۔ اس جواب کو از سر نو اقرار کہا جائیگا اور یہ ہماری اس جگہ کی بحث سے باہر ہے۔

مصنفؒ نے کہا آخر کی تین صورتیں یعنے عام جب جزاء کے بطور استعمال کیا جائے یا بطور جواب بولا جائے۔ مگر اس میں جواب سے زائد کچھ نہ ہو اور وہ بنفسہٖ مستقل نہ ہو تو ان صورتوں میں وہ صیغہ عام اسی سبب کے ساتھ خاص ہوگا جس موقع پر اس کو استعمال کیا گیا ہے یعنی سبب ورود کے ساتھ خاص ہوگا اور یہ نہ سمجھا جائے گا کہ یہ ابتدائی کلام ہے اور سبب نزول کے ساتھ منحصر ہے، دوسرے کی جانب اس کو متعدی نہ سمجھا جائے گا کہ ابتدائی کلام ہے اور سبب نزول کے ساتھ منحصر ہے۔ دوسرے کی جانب اس کو متعدی نہ سمجھا جائیگا اور دوسرے کی جانب اگر حکم کو متعدی کرنا ہوگا تو اسی پر قیاس کرنے کی ضرورت ہوگی۔ یا دلالت النص سے ہوگا یا پھر کسی دوسرے نص سے۔

مذکورہ بالا تینوں صورتوں کو صیغۂ عام کے سبب ورود کے ساتھ خاص ہونے کی وجہ یہ ہے کہ فاء برائے جزا ہے جو اپنی شرط کے ساتھ مربوط ہوتا ہے اس لئے جو صیغہ عام کا جزا کے بطور استعمال ہوا ہے وہ بھی ماقبل کے ساتھ متعلق ہوگا۔

اور صورت ثانی میں جواب چونکہ سوال پر مبنی اور اسی کے مطابق ہوتا ہے اس لئے یہ جواب اسی سوال کے ساتھ متعلق اور خاص ہوگا جس کے جواب میں صیغۂ عام کو بولا گیا ہے۔

اور بصورت ثالث جواب غیر مستقل ہے اس لئے تام ہونے کے لئے اس کو ماقبل کے ساتھ متعلق ہونے کی ضرورت ہے۔ اس لئے صیغۂ عام اپنے ماقبل کے ساتھ خاص ہوگا۔

marfat.com
Marfat.com

وَاِنْ زَادَ عَلٰى قَدْرِ الجواب بِاَنْ يقولَ المدعوُّ الى الغداءِ اِنْ تغدّيتُ اليومَ فعبدِی حرٌّ وهٰذا هُوَ القسمُ الرابعُ المتنازَعُ فيهِ فعندنا لا يختصُّ بالسبب ويصير مبتدأً حتّٰى لا تلغو الزيادةُ خلافًا للبعض وهو مالكٌ والشافعیُّ وزفرُ فعندهم يختصُّ بسببه ايضًا فانْ تغدّٰى فی ذٰلك اليوم مع غيرِ الداعی او وحدَهٗ لا يعتقُ عبدُهٗ ونحنُ نقولُ اِنَّ فيه الغاءَ القيدِ الزائدِ وهُوَ قولُهُ اليوم فينبغی اَنْ لا يختصَّ بسببه بل اينما تغدّٰى او حيثما تغدّٰى فی ذٰلك اليوم مع الداعی او وحدَهٗ او مع غيرِهٖ يحنثُ البتّةَ احترازًا عن الغاءِ الكلام ولٰكن فی اطلاق العامّ على هٰذه الصِّيَغ نوعُ مسامحةٍ فقيل اِنّهٗ مع قطع النظر عمّا وردَ تحتهٗ صالحٌ لكلِّ رجمٍ سواءٌ كان للزنا او لغيرِهٖ وكذا لكلِّ سجودٍ اعمُّ مِن اَنْ يكون للسهو او لغيرِهٖ وكذا لكلِّ الفٍ مِن جنسِ هٰذا المال او مِن غيرِهٖ وكذا لكلِّ غداءٍ مدعوٍّ او غيرِهٖ وقيل اِنّهٗ اُريد بالعامّ ههنا المطلقُ كما هو رأیُ الشافعیِّ لا المصطلحُ عليه فتأمّل۔

ترجمہ اور اگر صیغۂ عام جواب کے موقع پر ظاہر ہوا اور قدر جواب سے زائد ہو جائے مثلاً دوپہر کے کھانے کیطرف بلایا جانے والا شخص کہتا ہے اِنْ تغدّیتُ الیوم فعبدی حرٌّ۔ (اگر آج کے دن میں کھانا دوپہر کا کھاؤں تو میرا غلام آزاد ہے) یہی چوتھی قسم ہے جو متنازع فیہ ہے۔ تو ہمارے نزدیک سبب کے ساتھ مخصوص نہ ہو گا بلکہ نیا کلام ہو جائے گا۔ یہاں تک کہ زائد حصہ لغو نہ ہو گا۔ بخلاف بعض ائمہ کے اور وہ امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام زفرؒ ہیں۔ ان کے نزدیک عام اپنے سبب کے ساتھ بھی مخصوص ہو گا۔ لہٰذا اگر اس نے دوپہر کا کھانا اس دن میں داعی کے غیر کے ساتھ یا تنہا کھا لیا تو اس کا غلام آزاد نہ ہو گا۔ اور ہم یہ سمجھتے ہیں کہ اس میں یعنی اختصاص بالسبب کی صورت میں زائد قید کا لغو کر دینا لازم آتا ہے اور وہ الیوم ہے۔ لہٰذا مناسب ہے کہ اپنے سبب کے ساتھ مخصوص نہ ہو بلکہ جہاں اور جس جگہ وہ دوپہر کا کھانا اس دن کھائے خواہ داعی کے ساتھ یا تنہا یا کسی غیر کے ساتھ تو وہ البتہ حانث ہو جائے گا تاکہ الغاءِ کلام سے بچا جا سکے۔ لیکن عام کا اطلاق ان صیغوں میں ایک قسم کی غلطی ہے۔ پس بعض نے کہا کہ عام اپنے ماتحت کے قطع نظر تمام افراد کے رجم کی صلاحیت رکھتا ہے۔ برابر ہے کہ زنا کے لئے ہو یا غیر زنا کے لئے۔ اسی طرح وہ بھی ہر سجدہ کے لئے صلاحیت رکھتا ہے برابر ہے کہ وہ سہو کے لئے ہو یا غیر سہو کے لئے۔ اسی طرح تمام افراد الف کو شامل ہے خواہ اس مال

Marfat.com

کی جنس سے ہو یا غیر جنس سے۔ اسی طرح ہر تغدی کے لئے عام ہے خواہ وہ مدعو الیہ ہو یا غیر مدعو الیہ۔ اور بعض نے کہا ہے کہ عام سے یہاں مطلق مراد ہے جیسا کہ امام شافعیؒ کی رائے ہے۔ عام اصطلاحی مراد نہیں ہے۔ پس تم غور کر لو۔

تشریح

وجوہ فاسدہ کی پانچویں وجہ:۔ صیغۂ عام جواب کے موقع پر مذکور ہو اور جواب کی مقدار سے زائد ہو۔ جیسے ایک شخص نے ایک شخص کو صبح کے کھانے پر بلایا تو اس نے جواب میں کہا "ان تغدیت الیوم فعبدی حر" یہ جملہ جواب کی جگہ بولا گیا ہے اور جواب میں لفظ الیوم مقدار جواب سے زائد ہے۔

احناف کے نزدیک اس صورت میں صیغہ عام اپنے سبب کے ساتھ خاص نہ ہوگا بلکہ کلام مبتدءہ ہوگا جس کو از سر نو شروع کیا گیا ہے اور بطور عام وہ حکم کا فائدہ دے گا۔ مگر الیوم کا اضافہ لغو نہ ہوگا۔

مگر حضرت امام مالک، امام شافعی اور امام زفر رحمہم اللہ کے نزدیک اس صورت میں عام کا صیغہ اپنے سبب ورود کے ساتھ خاص ہوگا لہٰذا کہنے والے نے اگر اسی دن بلانے والے کے ساتھ صبح کا کھانا کھا لیا تو وہ حانث ہو جائے گا۔ اور غلام آزاد ہو جائیگا۔ اور اگر اسی دن بلانے والے کے علاوہ دوسرے کے ساتھ یا تنہا کھایا تو حانث نہ ہوگا نہ اس کا غلام آزاد ہوگا۔

احناف کہتے ہیں صیغہ عام کو اس کے سبب کے ساتھ اگر خاص کیا گیا ہو تو لفظ الیوم جس کا ذکر موجود ہے، کلام سے لغو قرار دینا پڑے گا، اسی لئے اس کے لغو سے بچانے کے لئے عام کو اپنے سبب کے ساتھ خاص نہ ہونا چاہئے بلکہ اس دن جہاں بھی اس نے تغدی کی ہو اپنی قسم میں حانث ہو جانا چاہیئے۔

قولہٗ ولکن اطلاق العام علی ہذہ الصیغ الخ:۔ مصنفؒ نے اس جگہ ماتن پر ایک اعتراض کیا ہے۔ رُجم، سُجِدَ، بلیٰ، نعم اور ان تغدیت کو انھوں نے عام قرار دیا ہے مگر ان کو عام کہنا صحیح نہیں ہے کیونکہ الفاظ عموم میں سے نہیں ہیں۔

بعض حضرات نے اس کا جواب دیا ہے۔ وہ واقعہ جس کے بارے میں یہ وارد ہوا ہے، واقعہ سے اگر قطع نظر کر لی جائے تو فی نفسہ ان میں عموم پایا جاتا ہے جیسے رُجِمَ، رجم کیا گیا، سنگسار کیا گیا کوئی بھی ہو۔ خواہ یہ رجم زنا کی سزا ہو یا مرتد ہونے کی وجہ سے ہو، فتنہ و فساد کی وجہ سے عمل میں آیا ہو۔

اسی طرح سُجِدَ۔ ہر سجدہ پر دلالت کرتا ہے سجدہ تلاوت ہو یا سجدۂ سہو ہو۔ اسی طرح الف درہم کا الف ہر الف (ہزار) کو شامل ہے۔ مال ہو یا مال کے علاوہ کوئی اور چیز ہو۔

marfat.com
Marfat.com

ایسے ہی لفظ ان تغدیت ہر قسم کی غذا کو شامل ہے۔ خواہ تغدی ہو جس کی جانب اس کو بلایا گیا ہو یا وہ تغدی ہو یا . . . . . . جو اس نے اپنی خواہش سے کی ہے۔ یا وہ تغدی ہو جو بغیر بلائے عمل میں آئی ہو۔

دوسرے حضرات نے ایک جواب اور دیا ہے کہ اس جگہ صیغہ عام سے اصطلاحی عموم مراد نہیں ہے البتہ مطلق ضرور ہیں۔ کسی قید کے ساتھ مقید نہیں ہے۔

فتأمل کہہ کر شارح علیہ الرحمہ نے ایک اور جواب کی جانب اشارہ فرمایا ہے وہ یہ ہے کہ وہ صیغہ عین خاص نہ ہو، خواہ مطلق عام ہو یا پھر اصطلاحی عام ہو۔

وَقِيلَ الْكَلَامُ الْمَذْكُورُ لِلْمَدْحِ اَوِ الذَّمِّ لَا عُمُومَ لَهٗ وَاِنْ كَانَ اللَّفْظُ عَامًّا وَهٰذَا هُوَ الْوَجْهُ السَّادِسُ مِنَ الْوُجُوْهِ الْفَاسِدَةِ فَلَا يَكُوْنُ عِنْدَهُمْ قَوْلُهٗ تَعَالٰى اِنَّ الْاَبْرَارَ لَفِيْ نَعِيْمٍ وَّاِنَّ الْفُجَّارَ لَفِيْ جَحِيْمٍ مِمَّا يُسْتَدَلُّ بِهٖ عَلٰى حَالِ كُلِّ بَرٍّ وَّفَاجِرٍ بَلْ عَلٰى مَنْ نَزَلَ فِيْ حَقِّهِمْ فَقَطْ وَالْبَاقِيْ يُقَاسُ عَلَيْهِمْ اَوْ يَثْبُتُ بِنَصٍّ اٰخَرَ وَعِنْدَنَا هٰذَا فَاسِدٌ لِاَنَّ اللَّفْظَ دَالٌّ عَلَى الْعُمُوْمِ فَلَا يُنَافِيْهِ دَلَالَتُهٗ عَلَى الْمَدْحِ وَالذَّمِّ اَيْضًا فَيَجُوْزُ اَنْ يَّتَمَسَّكَ بِعُمُوْمِ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَالَّذِيْنَ يَكْنِزُوْنَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ الْاٰيَةَ عَلٰى وُجُوْبِ الزَّكٰوةِ فِيْ حُلِيِّ النِّسَآءِ وَاِنْ كَانَ وَارِدًا فِيْ قَوْمٍ مَّخْصُوْصٍ كَنَزُوا الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَيَكُوْنُ اِطْلَاقُ صِيْغَةِ الْمُذَكَّرِ اَعْنِي الَّذِيْنَ عَلَيْهِنَّ تَغْلِيْبًا كَمَا حَرَّرْتُهٗ فِي التَّفْسِيْرِ الْاَحْمَدِيِّ

ترجمہ اور بعض نے کہا ہے کہ وہ کلام جو مدح یا ذم کے لئے ذکر کیا گیا ہو اس میں عموم نہیں ہوتا اگرچہ لفظ عام ہی کیوں نہ ہو۔ اور یہ وجوہ فاسدہ کی چھٹی وجہ ہے۔

لہٰذا ان کے نزدیک اللہ تعالیٰ کا قول "ان الابرار لفی نعیم اور ان الفجار لفی جحیم" میں اول ہر بر (نیک صالح) کیلئے اور ثانی آیت میں ہر فاجر کیلئے استدلال نہ کیا جائیگا بلکہ فقط ان لوگوں پر استدلال ہوگا جن کے بارے میں یہ آیت نازل ہوئی تھی اور باقی افراد کو ان پر یا تو قیاس کیا جائیگا یا پھر دوسری نص سے ثابت کیا جائے گا اور ہمارے نزدیک یہ فاسد ہے کیونکہ لفظ عموم پر دلالت کرتا ہے پس اس کی دلالت مدح و ذم پر اس کے منافی نہیں ہے۔ پس اس اصول کے تحت اللہ تعالیٰ کے قول "والذین یکنزون الذہب والفضۃ الآیۃ (اور وہ لوگ جو سونا اور چاندی کو بطور خزانہ جمع کرتے ہیں) کے عموم سے عورتوں کے زیورات پر وجوب زکوٰۃ کا استدلال

Marfat.com

جانا جائز ہے۔ اگرچہ آیت مخصوص قوم کے بارے میں نازل ہوئی جنھوں نے سونا چاندی کو بطور خزانہ جمع کیا تھا۔ اور لفظ الذین مذکر کا اطلاق عورتوں پر تغلیباً ہوگا جیسا کہ میں نے تفسیر احمدی میں تحریر کیا ہے۔

تشریح

وجوہ فاسدہ کی چھٹی وجہ:- اگر کوئی جملہ مدح کیلئے ذکر کیا جائے جیسے اِنَّ الْاَبْرَارَ لَفِیْ نَعِیْمٍ (نیک کام کرنے والے البتہ نعمتوں میں ہوں گے) یا کوئی جملہ ایسا ہو جس میں برائی بیان کی گئی ہے۔ جیسے اِنَّ الْفُجَّارَ لَفِیْ جَحِیْمٍ (فاسق اور فاجر لوگ البتہ جہنم میں جائیں گے) تو ان دونوں صورتوں میں اس کلام میں عموم نہ ہوگا۔ اگرچہ لفظ عام ہی کیوں نہ ہو۔ اور صرف انھیں لوگوں کے ساتھ خاص ہوگا جن کے متعلق وہ کلام استعمال کیا گیا ہے۔ لہٰذا ان لوگوں میں سے بعض شوافع کے نزدیک اِنَّ الْاَبْرَارَ لَفِیْ نَعِیْمٍ سے ہر نیکی کرنے والے کیلئے اور اِنَّ الْفُجَّارَ لَفِیْ جَحِیْمٍ سے ہر بدکار کے لئے استدلال کرنا درست نہیں ہے۔ ان سے صرف وہی لوگ مراد ہوں گے جن کے بارے میں یہ آیات نازل ہوئی تھیں۔ اور اس کے دوسرے نیک اور بد لوگوں کو انھیں آیات پر قیاس کر کے حکم دیا جائیگا، یا ان کے لئے دوسری نص سے استدلال کیا جائیگا۔ احناف اس کو فاسد مانتے ہیں کیونکہ الابرار اور الفجار الفاظ عام ہیں جو عموم پر دلالت کرتے ہیں اور عموم کے خلاف کوئی قرینہ بھی نہیں پایا جاتا جو ان میں تخصیص پر دال ہو اور جب حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہو اور اس کے خلاف کوئی قرینہ نہ ہو تو حقیقت پر عمل کرنا واجب ہوگا لہٰذا اس جگہ پر بھی حقیقت پر عمل کرنا واجب ہے۔ اور اچھائی اور برائی پر دلالت کرنا ان کے عام ہونے کے منافی نہیں ہے اس لئے بھی اس کلام کو اپنے عموم کے معنے ہی پر محمول کرنا ہوگا۔

اور جب مدح اور ذم پر مشتمل کلام میں مذکور ہے، وہ عام ہے تو دوسری آیت میں فرمان باری تعالےٰ ہے" وَالَّذِیْنَ یَکْنِزُوْنَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ" اس میں بھی عموم پایا جاتا ہے جس سے عورتوں کے زیورات پر زکوٰۃ کے وجوب کا استدلال کرنا درست ہوگا۔ اگرچہ یہ آیت خاص کر ان لوگوں کے بارے میں نازل ہوئی تھی جنھوں نے سونا اور چاندی کا ذخیرہ کر رکھا تھا اور اس کی زکوٰۃ ادا نہیں کرتے تھے۔ لہٰذا آیت" وَالَّذِیْنَ یَکْنِزُوْنَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا یُنْفِقُوْنَهَا فِیْ سَبِیْلِ اللّٰهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ اَلِیْمٍ" میں کنز کے اصلی معنے اس خزانے کے ہیں جس کو زمین کے اندر دفن کر دیا گیا ہو۔ اس جگہ صرف جمع کرنے کے معنی ہیں۔ اور یہ کہ وہ زکوٰۃ ادا نہیں کرتے۔ وعید کا تعلق مال مدفون سے نہیں ہے بلکہ وہ مال مراد ہے جس کی زکوٰۃ ادا نہ کی گئی ہو۔

ایک اعتراض:- اَلَّذِیْنَ کا صیغہ تو مذکر کے لئے ہے۔ لہٰذا اس آیت کے تحت عورتیں

marfat.com
Marfat.com

کیونکر داخل ہوں گی؟
جواب:- الذین کا صیغہ مذکر کیلئے تو ہے مگر تغلیباً اس کا اطلاق عورتوں پر بھی کر دیا گیا ہے

وَقِيلَ الْجَمْعُ الْمُضَافُ اِلَى الْجَمَاعَةِ هٰذَا وَجْهٌ سَابِعٌ مِنَ الْوُجُوْهِ الْفَاسِدَةِ فَاِنَّ عِنْدَهُمْ اِذَا وَقَعَتْ مُقَابَلَةُ الْجَمْعِ بِالْجَمْعِ حُكْمُهٗ حُكْمُ حَقِيْقَةِ الْجَمَاعَةِ فِيْ حَقِّ كُلِّ وَاحِدٍ اَيْ لَابُدَّ لِكُلِّ فَرْدٍ مِنْ اَفْرَادِ الْجَمْعِ الْاَوَّلِ مِنْ كُلِّ فَرْدٍ مِنْ اَفْرَادِ الثَّانِيْ فَفِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى خُذْ مِنْ اَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً لَابُدَّ فِيْ كُلِّ مَالٍ مِنَ السَّوَائِمِ وَالنُّقُوْدِ وَالْعُرُوْضِ لِكُلِّ اَحَدٍ مِنَ الْاَغْنِيَاءِ اَنْ تَجِبَ الصَّدَقَةُ وَنَحْنُ نَقُوْلُ لَا تَجِبُ الصَّدَقَةُ فِيْ كُلِّ دِرْهَمٍ وَدِيْنَارٍ بِالْاِجْمَاعِ مَعَ اَنَّهُمَا مِنْ اَفْرَادِ الْاَمْوَالِ فَلَا تَجِبُ فِيْ كُلِّ اَنْوَاعِهَا اَيْضًا عَلٰى مَا ذُكِرَ فِي الْعَضُدِيِّ وَعِنْدَنَا يَقْتَضِيْ مُقَابَلَةَ الْاٰحَادِ عَلَى الْاٰحَادِ حَتّٰى اِذَا قَالَ لِامْرَاَتَيْهِ اِذَا وَلَدْتُمَا وَلَدَيْنِ فَاَنْتُمَا طَالِقَتَانِ فَوَلَدَتْ كُلُّ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا وَلَدًا طَلُقَتَا وَلَا يَلْزَمُ اَنْ تَلِدَ كُلُّ امْرَاَةٍ وَلَدَيْنِ كَمَا قَالَ زُفَرُ وَالشَّافِعِيُّ وَاِطْلَاقُ الْجَمْعِ عَلَيْهِمَا مُسَامَحَةٌ بِاعْتِبَارِ مَا فَوْقَ الْوَاحِدِ وَنَحْوُهٗ لَبِسُوْا ثِيَابَهُمْ وَرَكِبُوْا دَوَابَّهُمْ وَقَوْلُهٗ تَعَالٰى فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمُ الْاٰيَةَ عَلٰى مَا تَقَرَّرَ فِي الْفِقْهِ۔

ترجمہ اور بعض لوگوں نے کہا ہے کہ وہ صیغۂ جمع جو جماعت کیطرف منسوب ہو۔ وجوہ فاسدہ کی یہ ساتویں وجہ ہے۔ ان کے نزدیک جمع، جمع کے مقابلے میں واقع ہو تو اس کا حکم وہی ہے جو حقیقتِ جماعت کا حکم ہر فرد کے حق میں ہوتا ہے۔ یعنی اول جمع کے افراد میں سے ہر فرد کے مقابل دوسری جمع کے افراد میں سے ایک فرد ضرور ہو گا۔ پس اللہ تعالے کے قول خذ من اموالہم صدقۃ (آپ ان کے اموال میں سے صدقہ وصول کیجئے) ہر مال سے خواہ وہ سوائم میں سے ہو یا سونا چاندی میں سے یا عروض میں سے ہر ایک مال پر اغنیاء میں سے ہر ایک پر ضروری ہے کہ صدقہ واجب ہو۔ اور ہم کہتے ہیں کہ ہر درہم اور ہر دینار پر صدقہ بالاتفاق واجب نہیں باوجودیکہ وہ بھی افراد اموال میں سے ہوں لہٰذا ان کے ہر نوع پر نیز صدقہ واجب نہ ہوگا۔ جیساکہ عضدی میں مذکور ہے۔ اور ہمارے نزدیک اس کا حکم یہ ہے کہ آحاد آحاد کے مقابل ہوں، چنانچہ جب کوئی شوہر اپنی دو بیویوں سے کہے اذا ولدتما ولدین فانتما طالقان (جب تم دونوں دو لڑکے جنو تو تم دونوں طلاق والی ہو) پس ہر ایک بیوی نے ایک ایک لڑکا جنا تو

Marfat.com

دونوں مطلقہ ہوجائیں گی۔ اور یہ لازم نہیں ہے کہ دونوں بیویوں میں سے ہر ایک دو بچے پیدا کرے جیسا کہ امام شافعیؒ اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے۔ ان دونوں پر جمع کا اطلاق مسامحت ہے مافوق الواحد کے اعتبار سے ہے۔ اسی نوع سے یہ مقولہ بھی ہے "لبسوا ثیابہم ورکبوا دوابہم (انھوں نے اپنے کپڑے پہن لئے اور وہ اپنے اپنے گھوڑوں پر سوار ہوگئے) اسی طرح اللہ تعالیٰ کا قول ہے فاغسلوا وجوہکم الآیۃ (ہر ایک فرد اپنے اپنے چہرہ کو دھوئے۔ جیسا کہ کتب فقہ میں ہے۔

تشریح

وجوہ فاسدہ میں سے ساتویں وجہ:- امام شافعیؒ کے نزدیک اگر جمع کے ایک صیغہ کے مقابلہ میں دوسرا جمع کا صیغہ لایا گیا ہو تو ایک جمع کے افراد میں سے ہر فرد دوسرے جمع کے ہر فرد کیلئے ثابت ہوگا جیسے خذ من اموالہم صدقۃ۔ اس آیت میں یہ قاعدہ کے مطابق کہا گیا ہے کہ اموال جمع ہے اور مضاف ہے ہم ضمیر کی جانب۔ یعنی مالدار کے اموال میں سے ہر مال میں زکوٰۃ واجب ہوگی خواہ از قبیل عروض ہو یا نقد ہو یا جانور ہوں۔

امام شافعیؒ کے فاسد استدلال کا جواب ہماری جانب سے یہ دیا گیا ہے کہ اس پر تو سبھی کا اتفاق ہے کہ ہر درہم اور دینار میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی جبکہ درہم اور دینار میں سے ہر ایک مال کے افراد میں سے ہیں۔ معلوم ہوا اموال کے تمام انواع واقسام میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی تو صورت مبحوث عنہا یعنی اگر ایک جمع کو دوسری جمع کی جانب منسوب کیا گیا ہو تو ایک جمع کا فرد دوسری جمع کے فرد کے لئے ثابت ہوگا۔ جیسے کسی نے اپنی دو بیویوں کو مخاطب کرکے کہا اذا ولدتما ولدین فانتما طالقتان۔ اس مثال میں دو بچوں کی پیدائش کو دو عورتوں کی جانب منسوب کیا گیا ہے، اس احاد علی الاحاد کی تقسیم کے مطابق مطلب یہ ہوگا کہ اس نے اس نے ایک عورت سے کہا کہ جب تو نے ایک بچہ پیدا کیا تو تجھ کو طلاق، اور جب تو نے ایک بچہ جنا تو تجھ کو طلاق۔ اور جب دونوں نے ایک ایک بچہ پیدا کردیا تو شرط پائے جانے کیوجہ سے جزا واقع ہوجائے گی۔ اور طلاق واقع کرنے کیلئے دونوں کو دو دو بچے جننا ضروری نہ ہوگا۔ جیسا کہ امام زفر اور امام شافعیؒ کا قول ہے۔

قولہ اطلاق الجمع علیہما الخ۔ یہاں ایک سوال کا جواب دینا مقصود ہے۔ سوال یہ ہے کہ مذکورہ بالا مثال میں ولدتما اور ولدین دو صیغے ہیں۔ اور دونوں تثنیہ کے صیغے ہیں اور مسئلہ بیان کیا جارہا ہے اضافت جمع الی الجمع کا تو ان پر جمع کا اطلاق کیونکر درست ہوگا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ تثنیہ بہرحال واحد سے زائد ہے تو مافوق الواحد پر مسامحۃ جمع کا اطلاق کردیا گیا ہے۔ مقابلہ جمع کا جمع سے کرنے کی مثال نہیں ہے۔ جمع کا تقابل جمع سے کرنے

Marfat.com

کی مثال "لبسوا ثیابہم" (انھوں نے اپنے کپڑے پہنے) "رکبوا دوابہم" (انھوں نے اپنی اپنی سواری پر سواری کی) "فاغسلوا وجوہکم" (تم سب اپنے اپنے چہروں کو دھوؤ) یہ سب نقسیم احاد علی الاحاد کی مثالیں ہیں۔ اسی وجہ سے کہا گیا ہے فاغسلوا ایدیکم وارجلکم میں ایک ایک ہاتھ اور ایک ایک پیر کا دھونا نص سے ثابت ہے۔ اور دوسرے ہاتھ اور دوسرے پیر کا دھونا اجماع اور دلالۃ النص سے ثابت ہے۔

وَقِيلَ الامرُ بالشيءِ هٰذا وَجْهٌ ثامِنٌ مِنَ الْوجوهِ الفاسدةِ وَفيهِ اِخْتِلَافٌ كثيرٌ فقيلَ لا حُكْمَ للامرِ وَالنهيِ فِي ضدِّهِمَا اَصْلًا وَقيلَ لَهُ الحُكْمُ فيهِ وَهُوَ اَنَّ الامْرَ بالشيءِ يقتضي النهيَ عَنْ ضدِّهِ والنهيُ عن الشيءِ يكونُ اَمْرًا بضدِّهِ فيدلُّ الامْرُ على تحريمِ ضدِّهِ وَالنهيُ على وُجوبِ ضدِّهِ فانْ كانَ لهُ ضِدٌّ وَاحِدٌ فيهمَا وَاِنْ كانت لهُ اَضْدَادٌ كثيرةٌ ففي الامرِ يَحْرُمُ جميعَ اَضْدَادِهِ وَفِي النهيِ يكفي لهُ الاتيانُ بواحدٍ مِنَ الاضدادِ غيرِ معيّنٍ وَهٰذا هُوَ مختارُ الجصّاصِ وَعندَنا اَلامْرُ بالشيءِ يقتضي كَرَاهَةَ ضدِّهِ وَالنهيُ عَنِ الشيءِ يقتضِي اَنْ يكونَ ضِدُّهُ فِي مَعْنٰى سُنَّةٍ وَاجبةٍ وَذٰلكَ لِاَنَّ الشيءَ فِي نفسِهِ لا يدلُّ على ضدِّهِ وَاِنَّمَا يلزمُ الحُكْمُ في الضدِّ ضرورةً للامتثالِ فتكفي الدرجةُ الادنٰى في ذٰلكَ وَهِيَ الكراهةُ فِي الاوّلِ لِاَنَّهَا دُونَ التحريمِ وَالسُّنَّةُ الواجبةُ فِي الثاني لانّها دُوْنَ الفرضِ وَليسَ المُرادُ بالاقتضاءِ المُصْطلحَ السابقَ بجعلِ غيرِ المنطوقِ منطوقًا لتصحيحِ المنطوقِ بَلْ اِثْبَاتَ اَمْرٍ لازِمٍ فقط وهٰذا اِذا لَمْ يلزمْ مِنَ الاشتغالِ بالضدِّ تفويتُ المامورِ بهِ فَاِنْ لَزِمَ مِنْهُ ذٰلكَ يكونُ حَرَامًا بالاتفاقِ وَهٰذا معنٰى مَا قالَ وَفائدةُ هٰذا الاصلِ اَنَّ التحريمَ لَمَّا لَمْ يَكُنْ مقصودًا بالامرِ لَمْ يُعْتَبَرْ اِلَّا مِنْ حَيْثُ يفوتُ الامْرُ فاذا لم يُفَوِّتْهُ كانَ مكروهًا كالامرِ بالقيامِ يعني الى الركعةِ الثانيةِ بَعْدَ فراغِ الاُولٰى او الثالثةِ بَعْدَ فراغِ التشهّدِ ليسَ بنهيٍ عنِ القعودِ قصدًا حتّٰى اِذا قَعَدَ ثم قامَ لا تفسُدُ صلاتُهُ بنفسِ القعودِ وَلٰكنَّهُ يكرهُ لاَنَّ نفسَ القعودِ وَهُوَ قعودٌ مِقْدارَ تسبيحةٍ لا يفوِّتُ القيامَ فيكرهُ وَاِنْ مَكَثَ كثيرًا بحيثُ ذهبَ اَوانُ القيامِ يفسدُ الصلٰوةَ وَمِنْ هٰهُنا ظَهَرَ اَنَّ الاشتغالَ بالضدِّ فِي الوقتِ الموسّعِ للصلٰوةِ لا يحرُمُ وَفِي الوقتِ المُضَيَّقِ لها يَحْرُمُ وَاِنْ كانَ ذٰلكَ الضدُّ فِي نفسِهِ عبادةً مقصودةً اَوْ اَمْرًا مُبَاحًا۔

ترجمہ اور بعض نے کہا ہے کہ امر بالشی، یہ وجوہ فاسدہ کی آٹھویں وجہ ہے اور اس میں

Marfat.com

کثیر اختلاف ہے۔ پس بعض نے کہا ہے کہ امر اور نہی کا اپنی ضد میں کوئی حکم نہیں ہوتا۔ اور بعض نے کہا ہے کہ اس میں حکم ہوتا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ امر بالشئ نہی عن ضدہٖ کا تقاضہ کرتا ہے۔ اور شئ سے نہی اس شے کی ضد کے لئے اپنی ضد کیواسطے امر کا تقاضہ کرتی ہے۔ پس امر بالشئ اپنی ضد کی تحریم پر دلالت کرتا ہے اور نہی عن الشئ اس کی ضد کے وجوب پر دلالت کرتی ہے۔ لہٰذا اگر شئ کے لئے ایک ہی ضد ہے تو خیر، اور اگر اس کی اضداد کثیر ہیں تو امر کی صورت میں اس کے تمام ماسوا اضداد حرام ہو جائیں گے، اور نہی کی صورت میں کسی ایک پر عمل کرنا کافی ہوتا ہے۔ یہ جصاص کا مختار قول ہے۔ اور ہمارے نزدیک امر بالشئ اپنی ضد کی کراہیت کو چاہتا ہے، اور نہی عن الشئ اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ اس کی ضد سنت واجبہ کے معنے میں ہے یعنی سنت مؤکدہ ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ شئ فی نفسہٖ اپنی ضد پر دلالت نہیں کرتی البتہ امتثال امر کی ضرورت سے اس کی ضد پر حکم لازم آجاتا ہے۔ پس اس کے لئے ادنیٰ درجہ کافی ہوتا ہے اور ادنیٰ درجہ اول میں یعنی امر میں یہ ہے کہ اس کی ضد مکروہ ہو کیونکہ یہ حرمت کا ادنیٰ درجہ ہے اور ثانی میں ادنیٰ درجہ سنت واجبہ (سنت مؤکدہ) کا ہی کیونکہ یہ فرض سے کم درجہ ہے۔ اور اقتضاء سے یہاں اصطلاحی اقتضاء مراد نہیں ہے یعنی منطوق کو صحیح قرار دینے کے لئے غیر منطوق کو منطوق قرار دینا جس کا ذکر سابق میں گذر چکا ہے بلکہ صرف امر لازم کو ثابت کرنا مقصود ہے۔ اور یہ یعنی مامور بہٖ کے مخالف کا مکروہ ہونا اس صورت میں ہے جبکہ مخالف میں مشغول ہونے میں مامور بہٖ کا ترک کر دینا لازم نہ آئے۔ اور اگر ترک لازم آئے تو بالاتفاق مامور بہٖ کے خلاف کا ارتکاب حرام ہو جائیگا۔ مصنفؒ کے قول کا یہی مطلب ہے۔ اس اصل کا فائدہ یہ ہے کہ تحریم امر سے مقصود نہیں ہے اس لئے اس تحریم کا اعتبار صرف اسی صورت میں ہوگا جبکہ وہ مامور بہٖ کو فوت کرنیوالی ہو۔ لہٰذا جب مفوّت نہ ہو تو مخالف امر مکروہ ہوگا۔ جیسے قیام کا امر یعنی دوسری رکعت کیطرف قیام کا امر رکعت اولیٰ سے فراغت کے بعد یا تیسری رکعت کیلئے قیام کا امر تشہد سے فراغت کے بعد۔ قصداً نہی عن القعود نہیں ہے۔ چنانچہ جب کوئی مصلی قعود کر کے پھر کچھ تاخیر کرنے کے بعد قیام کرے تو نفس قعود سے اس کی نماز فاسد نہ ہوگی، البتہ مکروہ ہوگی کیونکہ نفس قعود اور وہ ایک تسبیح کی مقدار ہے قیام کو فوت نہیں کرتا لہٰذا مکروہ ہے۔ اور اگر زیادہ دیر ٹھہر گیا اس طور پر کہ قیام کا وقت جاتا رہا تو نماز فاسد ہو جائے گی۔ یہاں سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ اشتغال بالضد جبکہ نماز کے وقت میں گنجائش ہو تو یہ اشتغال حرام نہیں ہے اور نماز کے تنگ وقت میں یہ حرام ہے۔ اگرچہ اس اشتغال بالضد میں عبادت ہی کیوں نہ ہو، یا امر مباح ہو۔

---

marfat.com

Marfat.com

تشریح

وجوہ فاسدہ میں سے آٹھویں وجہ :- اس وجہ میں بڑا اختلاف واقع ہوا ہے۔ مثلاً امام غزالیؒ اور امام الحرمین نے کہا امر اور نہی کا حکم ان کے اضداد میں نہیں پایا جاتا یعنی کسی چیز کا حکم کرنا اس شئی کی نہی کی ضد پر دلالت کرتا ہے، اسی طرح کسی چیز سے نہی کا حکم کرنا اس کی ضد کے حکم کا تقاضہ کرتا ہے۔ لہٰذا امر بالشئی اپنی ضد کے حرام ہونے پر دلالت کریگا، اسی طرح نہی اپنی ضد کے واجب ہونے پر دلالت کریگا لہٰذا اگر امر کی ضد صرف امر واحد ہو تو فبہا ورنہ اس کے کثیر افراد ہوں تو وہ سب کے سب ممنوع اور حرام ہوں گے اور نہی کی صورت میں اس کی ضد کے کسی ایک فرد غیر معتین پر عمل کرنا کافی ہوگا۔ جیسے اگر قیام کا امر کیا جائے تو جو قیام کے اضداد ہیں مثلاً قعود رکوع، سجود وغیرہ سب حرام ہیں۔

اور بصورت نہی اس کی اضداد میں سے کسی ایک غیر معین پر عمل کرلینا کافی ہوگا جیسے شراب کے پینے سے منع کیا گیا۔ تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ شراب کی جتنی اضداد ہیں سب کا پینا ضروری ہے بلکہ ان اضداد میں سے کسی ایک کا پی لینا کافی ہوگا۔ امام جصاص کا مذہب یہی ہے۔

اس بارے میں احناف کا مذہب یہ ہے کہ امر بالشئی اپنی ضد کی کراہت کا تقاضہ کرتا ہے اور نہی عن الشئی کی ضد سنت مؤکدہ ہوگی۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ شئی فی نفسہ اپنی ضد پر دلالت نہیں کرتی، صرف تعمیل حکم کے پیش نظر حکم کو ضد میں لازم قرار دیتا ہے اور اس میں ادنیٰ درجہ کافی ہے۔ اور امر کی صورت میں امر کا ادنیٰ درجہ کراہت ہے کیونکہ کراہت تحریم سے کم ہوتی ہے۔ اور نہی کی صورت میں اس کی ضد کا ادنیٰ درجہ سنت مؤکدہ ہے۔ اسلئے سنت مؤکدہ کا درجہ فرض سے کم ہوتا ہے۔

قولہ کالیس المراد بالاقتضاء الخ۔ متن میں جو اقتضاء کا ذکر کیا گیا ہے اس سے اصطلاحی اقتضاء مراد نہیں ہے یعنی کسی منطوق کلام کو درست کرنے کے لئے غیر منطوق کو منطوق قرار دینا بلکہ صرف امر لازم ثابت کرنا مراد ہے۔ اور ما مور بہ کی ضد کا مکروہ ہونا اس وقت ہے۔ اگر اس کی ضد کے ساتھ شغل ہو جائے گا تو ما مور بہ کا فوت کرنا لازم آئیگا لیکن اگر ما مور بہ کی ضد کے ساتھ مشغول ہوتے میں ما مور بہ کو فوت کرنا لازم آتا ہو تو ما مور بہ کو فوت کردینا اور اس کی ضد پر عمل کرنا حرام ہے۔ اس پر سبھی کا اتفاق ہے۔

چنانچہ مصنفؒ نے فرمایا امر بالشئی اپنی ضد کی کراہت کا تقاضہ کرتا ہے۔ اس قاعدہ کا مفاد یہ ہے کہ امر سے تحریم مقصود نہیں ہوا کرتی۔ یعنی اگر کسی چیز کا امر کیا جائے تو اس کا مطلب یہ نہیں ہوگا کہ اس کی ضد کی تحریم کرنی مقصود ہے۔ تحریم اس وقت مقصود ہوگی

Marfat.com

جب ضد میں مشغول ہونے سے امر کا حکم فوت ہوتا ہے۔ لہٰذا جس صورت میں مامور بہ پر عمل کرنا فوت نہ ہو تو اس کی ضد پر عمل کرنا صرف مکروہ ہوگا۔ جیسے پہلی رکعت پڑھنے کے بعد دوسری رکعت کے لئے کھڑے ہونیکا حکم، یا تشہد سے فارغ ہونے کے بعد تیسری رکعت کے لئے کھڑے ہونیکا حکم کرنا بالقصد قعود کی نہی شمار نہ ہوگا اس لئے نماز پڑھنے والے نے اگر دو رکعت پڑھکر قعدہ کیا پھر تھوڑی سی تاخیر کے ساتھ بعد میں قیام کے لئے اٹھا تو نفس قعود سے اس کی نماز فاسد نہ ہوگی البتہ مکروہ ہوگی۔ کیونکہ نفس قعود یعنی سبحان اللہ کہنے کی مقدار کا بیٹھنا قیام کو فوت نہیں کرتا اور جب نفس قعود قیام کو فوت کردے تو نفس قعود مکروہ ہوگا، اور اگر قعود کا سلسلہ طویل ہوگیا کہ قعود کا وقت جاتا رہا تو اب نماز فاسد ہوجائے گی۔

وَلِهٰذَا قُلْنَا اِنَّ الْمُحْرِمَ لَمَّا نُهِيَ عَنْ لُبْسِ الْمَخِيْطِ كَانَ مِنَ السُّنَّةِ لُبْسُ الْاِزَارِ وَالرِّدَاءِ تَفْرِيْعٌ عَلٰى اَصْلٍ اَنَّ النَّهْيَ تَقْتَضِيْ اَنْ يَكُوْنَ ضِدُّهٗ فِيْ مَعْنٰى سُنَّةٍ وَاجِبَةٍ وَذٰلِكَ لِاَنَّهٗ لَمَّا نُهِيَ الْمُحْرِمُ عَنْ لُبْسِ الْمَخِيْطِ وَلَا بُدَّ اَنْ يَلْبَسَ شَيْئًا يَسْتُرُ بِهِ الْعَوْرَةَ وَاَدْنٰى مَا يَكُوْنُ بِهِ الْكِفَايَةُ هُوَ الْاِزَارُ وَالرِّدَاءُ لَزِمَ اَنْ لَا يَتْرُكَهَا كَمَا لَمْ تُتْرَكِ السُّنَّةُ الْمُؤَكَّدَةُ وَاِلَّا فَالسُّنَّةُ الْاِصْطِلَاحِيَّةُ هُوَ مَا كَانَ مَرْوِيًّا عَنِ الرَّسُوْلِ قَوْلًا اَوْ فِعْلًا لَا مَا يَثْبُتُ بِالْعَقْلِ وَقَالَ اَبُوْ يُوْسُفَ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ قُلْنَا وَتَفْرِيْعٌ عَلٰى اَصْلٍ اَنَّ الْاَمْرَ يَقْتَضِيْ كَرَاهَةَ ضِدِّهٖ عَلٰى غَيْرِ تَرْتِيْبِ اللَّفِّ يَعْنِيْ لِاَجْلِ هٰذِهِ الْقَاعِدَةِ قَالَ اَبُوْ يُوْسُفَ خَاصَّةً اَنَّ مَنْ سَجَدَ عَلٰى مَكَانٍ نَجِسٍ لَمْ تَفْسُدْ صَلٰوتُهٗ لِاَنَّهٗ غَيْرُ مَقْصُوْدٍ بِالنَّهْيِ وَاِنَّمَا الْمَامُوْرُ بِهٖ فِعْلُ السُّجُوْدِ عَلٰى مَكَانٍ طَاهِرٍ فَاِذَا اَعَادَهَا عَلٰى مَكَانٍ طَاهِرٍ جَازَ عِنْدَهٗ فَالْاِشْتِغَالُ بِالسُّجُوْدِ عَلٰى مَكَانٍ نَجِسٍ يَكُوْنُ مَكْرُوْهًا عِنْدَهٗ لَا مُفْسِدًا لِلصَّلٰوةِ لِاَنَّهٗ لَمْ يُفَوِّتِ الْمَامُوْرَ بِهٖ حِيْنَ اَعَادَهَا وَقَالَا السَّاجِدُ عَلَى النَّجِسِ بِمَنْزِلَةِ الْحَامِلِ لَهٗ اَيْ لِلنَّجِسِ لِاَنَّهٗ اِذَا سَجَدَ عَلَى النَّجِسِ اَخَذَ وَجْهُهٗ صِفَةَ النَّجِسِ لِاَجْلِ الْمُجَاوَرَةِ فَلَمْ تُوْجَدِ الطَّهَارَةُ فِيْ اَجْزَاءِ الصَّلٰوةِ وَالتَّطْهِيْرُ عَنْ حَمْلِ النَّجَاسَةِ فَرْضٌ دَائِمٌ فَيَصِيْرُ ضِدُّهٗ مُفَوِّتًا لِلْفَرْضِ كَمَا فِي الصَّوْمِ فَكَمَا اَنَّ الْكَفَّ عَنْ قَضَاءِ الشَّهْوَةِ فَرْضٌ فِي الصَّوْمِ وَالصَّوْمُ يَفُوْتُ بِالْاَكْلِ فِيْ جُزْءٍ مِنْ وَقْتِهٖ فَكَذٰلِكَ الْكَفُّ عَنْ حَمْلِ النَّجَاسَةِ فَرْضٌ فِي الصَّلٰوةِ وَهُوَ يَفُوْتُ بِالسُّجُوْدِ عَلٰى مَكَانٍ نَجِسٍ فَتَفْسُدُ۔

marfat.com
Marfat.com

ترجمہ

اور اسی وجہ سے آپ نے تصریح کر دی ہے کہ محرم سلے ہوئے کپڑے سے روک دیا گیا ہے۔ اس لئے تہبند اور چادر کا پہننا سنت ہے۔ یہ اس اصل کی تفریعی مثال ہے۔ نہی تقاضہ کرتی ہے کہ اس کی ضد سنت مؤکدہ کے درجہ میں ہو۔ اور یہ اس وجہ سے کہ جب احرام باندھنے والا سلے ہوئے کپڑوں سے روک دیا گیا ہے اور ستر کو چھپانے کیلئے کچھ پہننا ضروری ہے اور ادنیٰ درجہ جس سے ستر پوشی کی کفایت ہو جائے وہ تہبند اور چادر ہے تو لازم ہے کہ ان کا پہننا نہ چھوڑے جس طرح سنت مؤکدہ کو نہیں چھوڑتا۔ ورنہ سنت مؤکدہ اصطلاحی وہی ہے جو رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے قولاً یا فعلاً ثابت ہو نہ کہ وہ عقلاً ثابت ہو۔ اور امام ابو یوسف نے فرمایا ہے، یہ قلنا پر عطف ہے اور اس قاعدہ کی تفریع ہے کہ امر اپنی ضد کی کراہت کا تقاضہ کرتا ہے بغیر لف کی ترتیب کے یعنی اس قاعدہ کیوجہ سے امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے خاص کر فرمایا کہ جو شخص کسی ناپاک جگہ پر سجدہ کرے گا اس کی نماز فاسد نہ ہوگی کیونکہ ناپاک جگہ پر سجدہ کرنا نہی سے مقصود نہیں ہے بلکہ مامور بہ صرف پاک جگہ پر سجدہ کرنا ہے چنانچہ جب وہ پاک جگہ پر اعادہ کرلے گا تو امام ابو یوسف کے نزدیک اس کی نماز جائز ہو جائے گی لہٰذا ناپاک جگہ میں سجدہ کیلئے مشغول ہونا ان کے نزدیک مکروہ ہے۔ نماز کیلئے مفسد نہیں ہے کیونکہ مصلی نے جب اس سجدہ کا اعادہ کیا تو وہ مامور بہ کا فوت کرنیوالا نہیں ہے۔ اور طرفین نے فرمایا کہ ناپاک جگہ پر سجدہ کرنیوالا حامل نجس کے درجہ میں ہے کیونکہ جب وہ نجس جگہ پر سجدہ کرے گا تو اس کا چہرہ نجس کی قربت و ہمسائگی کیوجہ سے صفت نجس کو قبول کرلے گا پس نماز کے بعض اجزاء میں طہارت نہ پائی جائیگی۔ اور حمل نجاست سے پاکی ایک دائمی فرض ہے لہٰذا اس کا مخالف (ناپاک جگہ پر سجدہ کرنا) فرض کا فوت کرنیوالا ہوگا، جیسا کہ صوم میں جس طرح قضاء شہوت سے رکنا صوم میں فرض ہے اور صوم اوقات صیام کے کسی جزء میں کھانے سے فوت ہو جاتا ہے اسی طرح حمل نجاست سے رکنا بھی نماز میں فرض ہے۔ اور یہ فرضیت نجس جگہ سجدہ کرنے سے فوت ہو جاتی ہے لہٰذا نماز فاسد ہو جائے گی

تشریح

احناف کے دو اصول۔ اول امر بالشئ اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ اس کی ضد مکروہ ہے۔ دوم: نہی عن الشئ اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ اس کی ضد سنت مؤکدہ ہے۔

اول اصول کی تفریع کے پیش نظر فرمایا کہ محرم کو سلے ہوئے کپڑوں کے پہننے سے منع کیا گیا ہے۔ چنانچہ بخاری شریف میں عبد اللہ بن عمرؓ کی روایت ہے کہ ایک شخص نے حضور اکرم صلے اللہ علیہ وسلم سے دریافت فرمایا کہ محرم کون سے کپڑے پہن سکتا ہے۔ فرمایا، کرتا نہ پہنو، پگڑی نہ باندھو، پاجامہ نہ پہنو، ٹوپی اور موزے نہ پہنو۔ البتہ کسی کے پاس جوتے نہ ہوں تو وہ موزے پہن سکتا ہے مگر ٹخنوں کے نیچے ہونا چاہئے

Marfat.com

لہٰذا بغیر سلے ہوئے کپڑے جیسے تہبند اور چادر کا پہننا سنت ہوگا۔ کیونکہ محرم کو جب سلے ہوئے کپڑوں کے پہننے سے منع کیا گیا ہے تو ستر کو چھپانے کی ضرورت سے وہ کوئی نہ کوئی کپڑا ضرور پہنے گا، اور ستر پوشی کے لئے تہبند اور چادر کافی ہو جاتے ہیں۔ لہٰذا احرام کی حالت میں ان دونوں کپڑوں کو ترک نہ کریں گے جیسے سنت مؤکدہ کو ترک نہیں کیا جاتا۔ لہٰذا ثابت ہو گیا کہ شئی کی نہی اس کی ضد کے سنت مؤکدہ ہونے کا تقاضہ کرتی ہے۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ وہ بعینہٖ سنت مؤکدہ بن جائے، ورنہ تو یہ واقع کے خلاف ہوگا۔ کیونکہ اصطلاح میں تو سنت وہی ہے جس کو حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے کیا ہو یا ارشاد فرمایا ہو یا کسی کو وہ کام کرتے دیکھ کر سکوت فرمایا ہو۔ وہ سنت مؤکدہ مراد نہیں ہے جو صرف عقل کی مدد سے ثابت ہو۔

اس اصول کی تفریع میں امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ اگر کسی نے ناپاک جگہ پر سجدہ کیا تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی کیونکہ نہی سے مقصود ناپاک جگہ پر سجدہ کرنا نہیں ہے، مامور بہ صرف پاک جگہ پر سجدہ کرنا ہے۔ لہٰذا اگر ناپاک جگہ پر سجدہ کرنے کے بعد پاک جگہ پر سجدہ کر لیا تو اس کی نماز صحیح ہو جائے گی۔

خلاصۂ کلام یہ کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ناپاک جگہ پر سجدہ کرنا مکروہ ہے، نماز فاسد نہ ہوگی۔ اس وجہ سے کہ جب اس نے دوسری پاک جگہ پر اعادہ کر لیا تو اب وہ مامور بہ کو فوت کرنے والا نہ ہوا۔ اور جب مامور بہ کو فوت نہیں کیا تو مامور بہ کی ضد حرام نہ ہوگی۔

حضرت امام صاحب اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک کسی ناپاک جگہ پر سجدہ کرنے والا ایسا ہے جیسے اس نے اپنے ہاتھ میں نجاست لے رکھی ہے۔ کیونکہ جب وہ نجس جگہ پر سجدہ کریگا تو اس جگہ سجدہ کرنے کی وجہ سے اتنی دیر نجاست کے ساتھ رہے گا۔ اور صفت نجاست سے متصف ہوگا اور نماز کے بعض حصے میں طاہر نہ رہے گی جبکہ نجاست سے طہارت کا ہونا ضروری اور فرض ہے۔ اور ناپاک جگہ پر سجدہ کرنے سے فرض فوت ہو جاتا ہے۔ اس وجہ سے ناپاک جگہ پر سجدہ کرنا حرام ہے، اس بنا پر نماز فاسد ہوگی۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے روزہ میں شہوت کو پورا کرنے سے بچنا فرض ہے۔ اور اگر روزہ کے اوقات میں سے کسی وقت بھی کھا لیا جائے تو روزہ فاسد ہو جاتا ہے۔ اسی طرح نماز میں نجاست کے اٹھانے سے باز رہنا فرض ہے۔ اور ناپاک جگہ پر سجدہ کرنے سے یہ فرض ادا نہ ہو سکے گا، اسلئے اس فرض کے فوت ہو جانے کی وجہ سے نماز صحیح اور درست نہ ہوگی۔

وَلَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ عَنْ بَيَانِ اَقْسَامِ الْكِتَابِ بِلَوَاحِقِهَا اَوْرَدَ بَعْدَهَا بَعْضَ مَا ثَبَتَ مِنَ الْكِتَابِ مِنَ الْاَحْكَامِ الْمَشْرُوعَةِ اقْتِدَاءً لِفَخْرِ الْاِسْلَامِ وَكَانَ يَنْبَغِيْ اَنْ يَّذْكُرَهَا بَعْدَ بَابِ الْقِيَاسِ فِيْ جُمْلَةِ بَحْثِ الْاَحْكَامِ الْاٰتِيَةِ كَمَا فَعَلَ ذٰلِكَ صَاحِبُ التَّوْضِيْحِ فَقَالَ فَصْلٌ اَلْمَشْرُوْعَاتُ عَلٰى نَوْعَيْنِ عَزِيْمَةٌ يَعْنِيْ اَنَّ الْاَحْكَامَ الْمَشْرُوْعَةَ الَّتِيْ شَرَعَهَا اللّٰهُ

Marfat.com

لعبادہ على نوعين احدهما العزيمة والثاني الرخصة فالعزيمة وهي اسم لما هو اصل منها غير متعلق بالعوارض يعني لم يكن شرعها باعتبار العوارض كما كان شرع الافطار باعتبار المرض بل يكون حكما اصليا من الله تعالى ابتداء سواء كان متعلقا بالفعل كالمامورات او متعلقا بالترك كالمحرمات۔

ترجمہ

اور مصنفؒ جب کتاب اللہ کے اقسام اور ان کے لواحق کے بیان سے فارغ ہو چکے تو بعد میں بعض احکام مشروعہ کا ذکر فرمایا جو کتاب اللہ سے ثابت شدہ ہیں۔ اس میں بھی امام فخر الاسلام رحمہ اللہ کا اتباع کیا ہے۔ اور مناسب یہ تھا کہ ان کو باب القیاس کے بعد احکام کی بحث میں ذکر فرماتے، جیسا کہ صاحب توضیح نے ایسا ہی کیا ہے۔ چنانچہ فرمایا، احکام مشروعہ دو قسموں پر منقسم ہیں۔ قسم اول عزیمت ہے یعنی وہ احکام مشروعہ جکو اللہ تبارک وتعالےٰ نے اپنے بندوں پر مشروع فرمایا ہے وہ دو قسم پر ہیں۔ اول عزیمت، دوسرے رخصت۔ لہٰذا عزیمت اس چیز کا نام ہے جو قوانین مشروعہ میں اصل ہے۔ اور عوارض سے متعلق نہیں ہے لیکن اس کی مشروعیت عوارض کیوجہ سے نہ ہوئی ہو۔ جسطرح روزہ میں افطار مرض کے عارض کیوجہ سے مشروع ہو بلکہ عزیمت حکم اصلی ہے منزل من اللہ ابتداء ہی سے ہے خواہ وہ فعل سے متعلق ہو جیسے مامور بہ یا ترک سے متعلق ہو جیسے محرمات۔

تشریح

شارح نے کہا کہ مصنفؒ جب کتاب اللہ کے اقسام اور ان اقسام کے لواحق سے فارغ ہو گئے تو اب بعض ان احکام کو ذکر کرتے ہیں جو کتاب اللہ سے ثابت ہیں۔

مگر شارح کی اس بارے میں یہ رائے ہے کہ ان احکام کو مصنفؒ باب القیاس کے بعد ذکر کرتے تو زیادہ بہتر تھا، چنانچہ صاحب توضیح نے ایسا ہی کیا ہے۔

خلاصہ یہ کہ وہ احکام جو منجانب اللہ بندہ کو سپرد کئے گئے ہیں وہ دو قسم کے ہیں۔ اول عزیمت۔ دوسرے رخصت۔ عزیمت اس کو کہتے ہیں جو حکم میں اصل ہو اور عوارض کے ساتھ متعلق نہ ہو۔ یعنی اس کی مشروعیت کسی امر عارض کیوجہ سے نہ ہوئی ہو۔ جیسے ماہ رمضان المبارک میں مریض کیلئے افطار کرنا مشروع ہوا ہے۔ افطار کی یہ مشروعیت عزیمت نہیں ہے بلکہ اسکو رخصت کہتے ہیں۔ حاصل یہ کہ عزیمت وہ ہے جو ابتداء ہی سے اللہ کی جانب سے اصلی حکم ہو اگر اس کا تعلق فعل سے ہے تو وہ مامورات کہلاتے ہیں۔ عزیمت کی دوسری تعریف، وہ حکم ہے جو اسطرح ثابت ہو کہ جس میں دلیل شرعی کی مخالفت نہ ہو۔ اور عزیمت وہ ہے جس کی دلیل موانع سے محفوظ ہو۔ عزیمت کی ایک تعریف یہ بھی کی جاتی ہے کہ وہ حکم جو بندوں پر حق تعالےٰ کے واجب کرنے سے واجب ہوئے ہوں جیسے پنجگانہ نمازیں۔

Marfat.com

وھی اربعۃ انواع لانھا لا تخلو من ان یکفر جاحدھا اولا الاول ھو الفرض والثانی لا یخلو اما ان یعاقب بترکہ اولا الاول ھو الواجب والثانی لا یخلو اما ان یستحق تارکہ الملامۃ اولا فالاول ھو السنۃ والثانی ھو النفل والحرام داخل فی الفرض باعتبار الترک وکذا المکروہ فی الواجب والمباح مما لیس بمشروع بالمعنی الذی قلنا فالاول فریضۃ وھی مالا یحتمل زیادۃ ولا نقصانا ثبتت بالدلیل لا شبھۃ فیہ فاعداد الرکعات والصیامات وکیفیتھا کلھا متعین بتعیین لا ازدیاد فیہ ولا نقصان وثابت بمقطوع لا یحتمل الشبھۃ ولا یقال انہ یتناول بعض المباحات والنوافل الثابتین کذلک لان کلمۃ ما عبارۃ عن عزیمۃ معھودۃ لم یتناولھا قط کالایمان والارکان الاربعۃ وھی الصلوۃ والزکوۃ والصوم والحج۔

ترجمہ اور عزیمت کی چار اقسام ہیں۔ اس لئے کہ وہ دو صورت سے خالی نہیں۔ اول اس کے منکر کو کافر کہا جائیگا یا نہیں۔ اول کو فرض کہتے ہیں۔ اور دوسری صورت کی پھر دو صورتیں ہیں۔ اگر منکر کو کافر نہ کہا جائیگا تو آیا اس کے ترک پر عذاب دیا جائیگا یا نہیں۔ اگر عذاب دیا جائیگا تو وہ واجب ہے اور اگر ترک پر عذاب نہ دیا جائے تو پھر اس کی بھی دو صورتیں ہیں، تارک مستحق ملامت ہے یا نہیں۔ اگر اول ہے یعنی مستحق ملامت ہے تو وہ سنت ہے، اور اگر مستحق ملامت نہیں ہے تو وہ نفل ہے۔ اور حرام فرض ہی میں شمار ہے مگر باعتبار ترک کے۔ اور مکروہ واجب کے تحت داخل ہے اور مباح اس معنی میں نہیں آتا جس کو ہم نے اوپر بیان کیا ہے۔ پس پہلی قسم فرض ہے۔ یہ وہ حکم شروع ہے جو زیادتی اور کمی کا احتمال نہیں رکھتا اور ایسی دلیل سے ثابت ہوا ہو جس میں شک و شبہ نہ ہو۔ لہٰذا رکعتوں اور روزوں کی تعداد اور انکی کیفیت اس طریق پر متعین شدہ ہے کہ نہ اس میں زیادتی کی گنجائش ہے نہ کمی کرنے کی۔ اور ایسی دلیل سے ثابت ہے جو قطعی ہے اس کے ثبوت میں کوئی شبہ کا احتمال نہیں ہے۔ اور یہ اعتراض وارد نہ کیا جائے کہ اس میں اس تعریف کی بناء پر فرض ایسے بعض مباحات اور نوافل کو بھی شامل ہو جائیگا جن کا ثبوت دلیل قطعی سے ہے اور کوئی شبہ نہیں ہے۔ اس لئے کہ تعریف میں کلمۂ ما معہود متعین ہے جس سے متعین معہود عزیمت مراد ہے جو مباح اور نفل کو شامل نہیں ہے۔ جیسے ایمان اور ارکان اربعہ اور وہ صلوٰۃ، زکوٰۃ، صوم اور حج ہیں۔

تشریح ماتن نے کہا: عزیمت کی چار قسمیں ہیں۔ فرض، واجب، سنت، نفل۔ دلیل حصر یہ ہے کہ عزیمت کی دو صورتیں ہیں۔ اس کا منکر کافر ہوگا، یا اس کا منکر کافر نہ ہوگا۔ اول صورت فرض ہے۔ اور دوسری صورت کی دو قسمیں ہیں۔ اس کے ترک کرنیوالے کو عذاب ہوگا،

marfat.com
Marfat.com

یا عذاب نہ ہوگا۔ جس کے ترک سے عذاب ہوگا وہ واجب ہے۔ اور جس کے ترک سے عذاب نہ ہوگا اس کی دو صورتیں ہیں۔ اُس کا تارک مستحق ملامت ہوگا یا مستحق ملامت نہ ہوگا۔ اگر مستحق ملامت ہے تو وہ سنت ہے، اور اگر مستحق ملامت نہیں تو وہ نفل ہے۔

قولہ، والحرام داخل فی الفرض الخ۔ جواب ہے ایک اعتراض کا۔ اعتراض یہ ہے کہ عزیمت کو مذکورہ چار اقسام میں منحصر کرنا صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ اس سے حرام، مکروہ اور مباح خارج ہو جاتے ہیں۔ جبکہ یہ تینوں عزیمت میں داخل ہیں؟

جواب:۔ حرام یا تو فرض میں داخل ہے یا واجب میں داخل ہے۔ اسطرح سے کہ حرام کا ترک کرنا اگر دلیل قطعی سے ثابت ہو تو وہ ترک فرض ہوگا، اور اگر دلیل ظنی سے ثابت ہو تو وہ ترک واجب ہوگا۔ اول کی مثال شرب خمر کا ترک کرنا، دوسرے کی مثال شطرنج کھیلنے کو ترک کرنا واجب ہے۔

حاصل یہ کہ حرام باعتبار ترک فرض میں داخل ہے یا پھر واجب میں۔ اس وقت اس سے عام معنیٰ مراد لئے جائیں گے۔ خواہ اس کا کرنا فرض ہو یا اس کا ترک کرنا فرض ہو۔

اقسام مکروہ:۔ مکروہ کی دو قسمیں ہیں۔ مکروہ تحریمی، مکروہ تنزیہی۔ مکروہ تحریمی واجب میں داخل ہے اس وجہ سے کہ مکروہ تحریمی کا ترک کرنا واجب ہے۔ جیسے گوہ کا کھانا مکروہ تحریمی ہے۔ اس تعریف کے لحاظ سے واجب سے بھی عام معنیٰ مراد ہوں گے۔ اور اس کی دو قسمیں اس طرح ہو نگی مثلاً اس کا کرنا یا تو واجب ہوگا یا اس کا ترک کرنا واجب ہوگا۔ اور مکروہ تنزیہی سنت میں داخل ہوگا۔ کیونکہ مکروہ تنزیہی کا ترک کرنا بھی سنت ہے۔ اس لئے سنت سے بھی عام معنیٰ مراد ہوں گے خواہ اس کا کرنا سنت ہے، یا اس کا ترک کرنا سنت ہے۔ مباح کے متعلق کہا گیا ہے کہ وہ نفل میں داخل ہے۔ کیونکہ نفل وہ ہے جس کا منکر کافر نہ ہو۔ اور اس کا ترک کرنیوالا نہ مستحق ملامت ہوگا اور نہ ہی عذاب دیا جائیگا۔ نفل کی یہ تعریف مباح پر بھی صادق آتی ہے، لہٰذا مباح نفل کی تعریف میں داخل ہوگا۔ اور جب حرام فرض یا واجب میں داخل ہے اور مکروہ تحریمی واجب میں اور مکروہ تنزیہی سنت میں اور مباح نفل میں داخل ہے تو عزیمت کو مذکورہ قسموں میں منحصر کرنا غلط نہ ہوگا۔

تفصیل دلائل سمعیہ:۔ ایسے دلائل کی تعداد چار ہے۔ اول جن کا ثبوت قطعی ہو اور اپنے معنیٰ پر قطعیت کے ساتھ دلالت کرتے ہوں۔ جیسے نص قرآن، مفسر، محکم وغیرہ اور وہ سنت متواترہ جس کا مفہوم قطعی ہو۔ دوم ثبوت قطعی ہو اور دلالت ظنی ہو۔ جیسے وہ آیات جن کی تاویل کی گئی ہو۔ تیسری قسم ثبوت ظنی ہو اور دلالت قطعی ہو۔ جیسے خبر واحد جس کا مفہوم قطعی ہو۔ چہارم جس کا ثبوت ظنی اور دلالت ظنی ہو۔ جیسے وہ خبر واحد جس کا مضمون ظنی ہو۔

پہلی دو دلیلوں سے فرض اور حرام ثابت ہوتا ہے، اور تیسری اور چوتھی دلیل سے واجب،

Marfat.com

مکروہ تحریمی ثابت ہوتا ہے، اور چوتھی سے سنت اور مستحب ثابت ہوتا ہے۔

قولہ لا یقال انہ یتناول الخ۔ اعتراض یہ ہے کہ مذکورہ بالا تعریف کی بنا پر فرض بعض ایسے مباحات کو بھی شامل ہو جاتا ہے جو اسی قسم کی دلیل سے ثابت ہوں؟

جواب:۔ فرض کی تعریف میں کلمۂ ما مذکور ہے اس سے مراد وہ حکم مشروع ہے جو ان بعض مباحات و نوافل کو شامل نہیں ہے۔

وَحُكْمُهُ اللُّزُومُ عِلْمًا وَتَصْدِيقًا بِالْقَلْبِ قِيلَ هُمَا مُتَرَادِفَانِ وَالْأَصَحُّ أَنَّ التَّصْدِيقَ مَا يُعْتَقَدُ فِيهِ بِالْاِخْتِيَارِ الْقَصْدِيِّ وَهُوَ أَخَصُّ مِنَ الْعِلْمِ الْقَطْعِيِّ إِذْ قَدْ يَحْصُلُ بِلَا اخْتِيَارٍ وَلَا يُصَدَّقُ بِهِ كَمَا كَانَ لِلْكُفَّارِ الَّذِينَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَعَمَلًا بِالْبَدَنِ فَفِي الْعِبَادَةِ الْبَدَنِيَّةِ هُوَ أَدَاؤُهَا بِالْبَدَنِ وَفِي الْمَالِيَّةِ إِعْطَاؤُهَا أَوْ إِنَابَتُهَا وَكِيلٌ لَهَا حَتَّى يُكَفَّرَ جَاحِدُهُ أَيْ يُنْسَبَ إِلَى الْكُفْرِ مُنْكِرُهُ تَفْرِيعٌ عَلَى الْعِلْمِ وَالتَّصْدِيقِ وَيُفَسَّقَ تَارِكُهُ بِلَا عُذْرٍ تَفْرِيعٌ عَلَى الْعَمَلِ بِالْبَدَنِ وَاحْتَرَزَ بِهِ عَنِ التَّرْكِ بِعُذْرِ الْإِكْرَاهِ أَوْ بِعُذْرِ الرُّخْصَةِ فَإِنَّهُ لَا يُفَسَّقُ حِينَئِذٍ۔

ترجمہ: اور اس کا حکم اس پر دل سے یقین رکھنا اور اعتقاد رکھنا ہے۔ اور بعض علماء نے کہا ہے کہ علم اور تصدیق دونوں مترادف ہیں۔ اور اصح یہ ہے کہ تصدیق وہ ہے جس پر اختیار قصدی سے اعتقاد رکھا جائے۔ اور یہ علم قطعی سے اخص ہے۔ کیونکہ علم قطعی بلا اختیار کے بھی حاصل ہو جاتا ہے مگر اس کی تصدیق نہیں کی جاتی جس طرح کہ کفار کو علم قطعی حاصل تھا مگر اس کی تصدیق نہیں کی جاتی تھی۔ قرآن مجید میں ارشاد ہے کہ وہ رسول اللہ کو اسی طرح پہچانتے ہیں جس طرح وہ اپنے بیٹوں کو پہچانتے ہیں اور اعضاء بدن سے عمل کرنا لازم ہے۔ چنانچہ عبادت بدنی میں اس کی ادائیگی بدن سے ہوگی، اور عبادت مالیہ میں اس کو دیدینا یا اس کے لئے وکیل بنانا لازم ہے۔ یہانتک کہ اس کے منکر کو کفر کی طرف منسوب کیا جائے گا۔ یہ تفریع علم اور تصدیق کی بناء پر ہے، اور اس کے بلا عذر چھوڑ دینے والے کو فاسق کہا جائیگا۔ یہ عمل بالبدن کی تفریع ہے۔ اس کے ذریعہ اکراہ یا رخصت کے عذر سے ترک کر دینے سے احتراز مقصود ہے کیونکہ ایسی صورت میں تارک کو فاسق نہ کہا جائیگا۔

تشریح: قولہ وحکمہ اللزوم الخ۔ اور فرض کا حکم اس کے حق ہونے کا یقین کرنا اور اس کا اعتقاد رکھنا ہے۔ بعض کے نزدیک تو علم اور تصدیق دونوں کے معنیٰ ایک ہیں۔ اور علما کے بعد تصدیق کا لفظ تفسیر کے لئے ہے مگر صحیح بات یہ ہے کہ تصدیق اس کو کہتے ہیں جس میں اپنے اختیار اور ارادہ سے اعتقاد کیا جائے، اور علم قطعی اختیار اور بغیر اختیار بھی حاصل ہو جاتا

Marfat.com

ہے مگر اس کی تصدیق نہیں کی جاتی جس طرح اہل کتاب کافروں کو قطعی علم اگرچہ حاصل تھا مگر تصدیق انہیں حاصل نہ تھی۔ جیساکہ باری تعالےٰ کا ارشاد ہے اَلَّذِیْنَ اٰتَیْنٰهُمُ الْكِتٰبَ يَعْرِفُوْنَهٗ كَمَا يَعْرِفُوْنَ اَبْنَآءَهُمْ (جن کو ہم نے کتابیں دی ہیں وہ انکو یعنی آنحضورؐ کو اسی طرح پہچانتے ہیں جسطرح وہ اپنی اولاد کو جانتے اور پہچانتے ہیں) اس کے باوجود وہ حضورؐ کی تصدیق نہیں کرتے ہیں۔

حاصل یہ کہ فرض کا حکم یہ ہے کہ دل سے اس کے حق ہونیکا یقین کیا جائے، اور دل و دماغ سے اس کا اعتقاد کیا جائے اور بدن کے اعضاء سے اس پر عمل کیا جائے۔ اور یہ تینوں چیزیں ضروری اور لازم ہیں۔ اگر وہ عبادت بدن سے ادا کرنے سے تعلق رکھتی ہے تو بدن سے اس کو پورا کیا جائے، اور اگر از قسم مالی ہے تو مال خرچ کرکے اس کو پورا کیا جائے۔ اور اس کے منکر کو کافر کہا جائے گا۔

مذکورہ بالا تفریع اس کے علم اور تصدیق کی بناء پر ہے۔ اور اگر اس کو کوئی شخص بلا عذر ترک کر دے تو وہ فاسق ہوگا اور گنہگار ہوگا۔ یہ بدن سے عمل کے لازم ہونیکی تفریع ہے۔ اور اگر ترکِ عمل کسی شرعی عذر یا کسی مجبوری یا اکراہ کی بناء پر ہوا ہے تو اس کے تارک کو فاسق نہ کہا جائے گا۔

وَالثَّانِیْ وَاجِبٌ وَهُوَ مَا ثَبَتَ بِدَلِیْلٍ فِیْهِ شُبْهَةٌ كَالْعَامِّ الْمَخْصُوْصِ الْبَعْضِ وَالْمُجْمَلِ وَخَبَرِ الْوَاحِدِ كَصَدَقَةِ الْفِطْرِ وَالْاُضْحِیَّةِ فَاِنَّهُمَا ثَبَتَا بِخَبَرِ الْوَاحِدِ الَّذِیْ فِیْهِ شُبْهَةٌ فَیَكُوْنَانِ وَاجِبَیْنِ وَحُكْمُهٗ اللُّزُوْمُ عَمَلًا لَا عِلْمًا عَلَی الْیَقِیْنِ فَهُوَ مِثْلُ الْفَرْضِ فِی الْعَمَلِ دُوْنَ الْعِلْمِ حَتّٰی لَا یُكَفَّرَ جَاحِدُهٗ لِعَدَمِ الْعِلْمِ وَیُفَسَّقُ تَارِكُهٗ اِذَا اسْتَخَفَّ بِاَخْبَارِ الْاٰحَادِ بِاَنْ لَا یَرَی الْعَمَلَ بِهَا وَاجِبًا لَا اَنْ یَّتَهَاوَنَ بِهَا فَاِنَّ التَّهَاوُنَ بِالشَّرِیْعَةِ كُفْرٌ وَاِنَّمَا خَصَّ اَخْبَارَ الْاٰحَادِ بِالذِّكْرِ اعْتِبَارًا لِلْغَالِبِ لَا لِاَنَّ الْوَاجِبَ لَا یَثْبُتُ اِلَّا بِاَخْبَارِ الْاٰحَادِ فَاَمَّا مُتَاَوِّلًا فَلَا اَیْ فَاَمَّا تَرْكُ الْعَمَلِ بِاَخْبَارِ الْاٰحَادِ بِطَرِیْقِ التَّاْوِیْلِ بِاَنْ یَّقُوْلَ هٰذَا الْخَبَرُ ضَعِیْفٌ اَوْ غَرِیْبٌ اَوْ مُخَالِفٌ لِلْكِتَابِ فَلَا یُفَسَّقُ فِیْهِ لِاَنَّ هٰذَا لَیْسَ لِلْهَوٰی وَالشَّهْوَةِ بَلْ مِمَّا تَوَارَثَ بِهِ الْعُلَمَآءُ لِاَجْلِ الدِّقَّةِ وَالْفَطَانَةِ۔

ترجمہ اور دوسری قسم واجب ہے۔ واجب وہ حکم شرعی ہے جو ایسی دلیل سے ثابت ہوا ہو جس میں کسی قدر شبہ ہو جیسے عام مخصوص البعض اور مجمل اور خبر واحد جیسے صدقۂ فطر اور قربانی۔ کیونکہ یہ دونوں اس خبر واحد سے ثابت ہوئے ہیں جس میں کسی قدر شبہ ہے لہٰذا دونوں واجب ہونگے اور اس کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا لازم ہے، اور اس پر اعتقاد اور یقین کرنا لازم نہیں پس واجب فرض کے مثل عمل میں ہے نہ کہ علم میں یہی وجہ ہے کہ اس کے منکر کو کافر نہیں کہا جائیگا یعنی عدم علم

Marfat.com

یقین کیوجہ سے اس کی تکفیر نہیں کی جائیگی اور البتہ اس کے تارک کو اس وقت فاسق کہا جائیگا جبکہ وہ اخبار آحاد کا استخفاف کرے۔ بایں طور کہ وہ ان اخبار آحاد پر عمل کو واجب نہ سمجھے، یہ نہیں کہ وہ اخبار آحاد کی تحقیر کرے کیونکہ شریعت کی تحقیر کفر ہے۔ اور متن میں اخبار آحاد کو خصوصیت سے ذکر کرنا غالب کا اعتبار کرکے ہے۔ ایسا نہیں کہ واجب صرف اخبار آحاد سے ہی ثابت ہوتا ہے۔ مگر جب وہ تاویل کرتا ہو تو فاسق نہیں کہا جائیگا۔ اور بہر حال بطریق تاویل اخبار آحاد پر عمل کا ترک کرنا مثلاً یوں کہتا ہے کہ یہ خبر ضعیف ہے یا غریب ہے یا کتاب اللہ کے مخالف ہے تو اس صورت میں فاسق نہ کہا جائے گا۔ کیونکہ تاویل اس کی خواہش نفسانی کے لئے نہیں ہے بلکہ یہ اس قبیل سے ہے کہ علماء کو ذہانت اور دقت نظر کیوجہ سے ملی ہے۔

تشریح

قولہ والثانی واجب الخ۔ عزیمت کی دوسری قسم واجب ہے۔ واجب اس شرعی حکم کو کہا جاتا ہے جو ایسی دلیل سے ثابت ہو کہ جس کے ثبوت میں شبہ ہو۔ اس کی بہترین مثال عام مخصوص البعض ہے۔ اسی طرح مجمل اور خبر واحد ایسے دلائل ہیں جن کے ثبوت میں شبہ ہے۔ جیسے صدقۂ فطر اور قربانی کا وجوب ہے۔ ان دونوں کا ثبوت ایسے دلائل سے ہوا ہے جن کے ثبوت میں شبہ ہے۔ دلیل میں شبہ کی بناء پر اس سے ثابت شدہ حکم کو واجب کہا جاتا ہے۔

واجب کا حکم:۔ اس کے تقاضے پر عمل کرنا واجب ہے مگر اس کے مطابق یقین اور اعتقاد کرنا واجب نہیں ہے، گویا عمل میں تو فرض کے مانند ہوتا ہے البتہ اعتقاد اور یقین میں فرض کے برابر نہیں ہوتا۔ چنانچہ اسی فرق کی بناء پر کہ اس کی دلیل میں شبہ ہوتا ہے واجب کے منکر کو کافر نہیں کہا جائے گا۔ البتہ اگر کوئی شخص خبر واحد کی تخفیف کرے اور اس پر عمل کو واجب قرار نہ دیکر عمل نہیں کرتا تو ایسے شخص کو فاسق کہا جائیگا۔ اور اگر ان کی اہانت کرے پھر عمل کو ترک کردے تو ایسے شخص کی تکفیر کی جائیگی اس لئے کہ شریعت کی توہین کرنا کفر ہے۔

قولہ وانما خص اخبار الآحاد بالذکر الخ۔ خبر واحد کا ذکر متن میں خاص طور پر اسوجہ سے کیا گیا ہے کہ واجب کا ثبوت بالعموم اخبار آحاد سے ہی ہوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ نہ لینا چاہئے کہ واجب کا ثبوت خبر واحد کے علاوہ دوسرے دلائل سے نہیں ہوتا۔

تارک واجب فاسق کیوں؟ واجب کے تارک کو فاسق اس صورت میں کہا جائیگا جب اس نے اس پر عمل کو کسی تاویل کی بناء پر ترک نہ کیا ہو۔ اور اگر کسی تاویل کی بنیاد پر واجب پر عمل کو ترک کیا گیا جیسے تارک نے یہ کہکر عمل کو ترک کیا کہ یہ خبر ضعیف ہے، یا یہ خبر غریب ہے۔ یا یہ کہتا ہے کہ یہ کتاب اللہ کے خلاف ہے تو اس صورت میں ایسے تارک کو فاسق نہ کہا جائے گا۔ اسوجہ سے کہ یہ تاویل علمی اور تحقیقی بنیاد پر ہے، ہوائے نفس کیوجہ سے نہیں۔ بالخصوص یہ نظر کی باریکی اور ذہانت کیوجہ سے ہے جو علماء کو ورثہ میں ملی ہے۔

Marfat.com

وَالثالث سُنَّةٌ وَهِيَ الطَّرِيقَةُ المَسلُوكَةُ فِي الدِّينِ وَحُكمُهَا أَنْ يُطَالَبَ المَرءُ بِإقَامَتِهَا
مِنْ غَيرِ افتِرَاضٍ وَلَا وُجُوبٍ فَاحتَرَزَ بِقَولِهِ أَنْ يُطَالَبَ عَنِ النَّفلِ وَبِقَولِهِ مِنْ غَيرِ افتِرَاضٍ
وَلَا وُجُوبٍ عَنِ الفَرضِ وَالوَاجِبِ وَكَانَ يَنبَغِي أَنْ يَذكُرَ هٰذِهِ القُيُودَاتِ فِي التَّعرِيفِ إِلَّا أَنَّهُ
اِكتَفَى عَنهَا بِالحُكمِ وَلٰكِنْ قَالُوا إِنَّ هٰذَا التَّعرِيفَ وَالحُكمَ لَا يَصدُقَانِ إِلَّا عَلَى سُنَّةِ الهُدَى
وَالتَّقسِيمُ الآتِي إِنَّمَا هُوَ لِمُطلَقِ السُّنَّةِ إِلَّا أَنَّ السُّنَّةَ تَقَعُ عَلَى طَرِيقَةِ النَّبِيِّ وَغَيرِهِ يَعنِي الصَّحَابَةَ
يُقَالُ سُنَّةُ أَبِي بَكرٍ وَعُمَرَ وَسُنَّةُ الخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ مُطلَقُهَا طَرِيقَةُ النَّبِيِّ
يَعنِي إِذَا أُطلِقَ لَفظُ السُّنَّةِ بِلَا قَرِينَةٍ لَا يُطلَقُ عَلَى طَرِيقَةِ الصَّحَابَةِ كَمَا رُوِيَ أَنَّ سَعِيدَ بنَ المُسَيَّبِ
قَالَ مَا دُونَ الثُّلُثِ مِنَ الدِّيَةِ لَا يُنَصَّفُ وَهُوَ السُّنَّةُ أَرَادَ بِهَا سُنَّةَ النَّبِيِّ عَلَيهِ السَّلَامُ وَهِيَ أَنَّ الدِّيَةَ
إِذَا لَمْ تَبلُغْ ثُلُثًا فَالرَّجُلُ وَالأُنثَى فِيهِ سَوَاءٌ وَإِذَا بَلَغَ الثُّلُثَ فَصَاعِدًا يُؤخَذُ لِلمَرأَةِ وَنِصفُ مَا
يُؤخَذُ لِلرَّجُلِ وَإِذَا أُرِيدَتْ سُنَّةُ غَيرِ النَّبِيِّ يُقَالُ هٰذِهِ سُنَّةُ الشَّيخَينِ أَوْ سُنَّةُ أَبِي بَكرٍ
وَنَحوِهِ وَهِيَ نَوعَانِ أَيْ مُطلَقُ السُّنَّةِ لَا الَّتِي مَضَى تَعرِيفُهَا وَحُكمُهَا عَلَى نَوعَينِ الأَوَّلُ سُنَّةُ
الهُدَى وَتَارِكُهَا يَستَوجِبُ إِسَاءَةً أَيْ جَزَاءَ إِسَاءَةٍ كَاللَّومِ وَالعِتَابِ أَوْ سُمِّيَ جَزَاءُ الإِسَاءَةِ
إِسَاءَةً كَمَا فِي قَولِهِ تَعَالَى جَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثلُهَا كَالجَمَاعَةِ وَالأَذَانِ وَالإِقَامَةِ فَإِنَّ
هٰؤُلَاءِ كُلَّهَا مِنْ جُملَةِ شَعَائِرِ الدِّينِ وَأَعلَامِ الإِسلَامِ وَلِهٰذَا قَالُوا إِذَا أَصَرَّ أَهلُ مِصرٍ عَلَى
تَركِهَا يُقَاتَلُوا بِالسِّلَاحِ مِنْ جَانِبِ الإِمَامِ وَقَدْ وَرَدَتْ فِي كُلٍّ مِنهَا آثَارٌ لَا تُحصَى وَالثَّانِي
الزَّوَائِدُ وَتَارِكُهَا لَا يَستَوجِبُ إِسَاءَةً كَسِيَرِ النَّبِيِّ عَلَيهِ السَّلَامُ فِي لِبَاسِهِ وَقُعُودِهِ وَقِيَامِهِ فَإِنَّ
هٰؤُلَاءِ كُلَّهَا لَا تَصدُرُ مِنهُ عَلَى وَجهِ العِبَادَةِ وَقَصدِ القُربَةِ بَلْ عَلَى سَبِيلِ العَادَةِ فَإِنَّهُ كَانَ
يَلبَسُ جُبَّةً حَمرَاءَ وَخَضرَاءَ وَبَيضَاءَ طَوِيلَ الكُمَّينِ وَرُبَّمَا يَلبَسُ عِمَامَةً سَودَاءَ وَحَمرَاءَ وَكَانَ
مِقدَارُهَا سَبعَةَ أَذرُعٍ أَوْ اثنَي عَشَرَ ذِرَاعًا أَوْ أَقَلَّ أَوْ أَكثَرَ وَكَانَ يَقعُدُ مُحتَبِيًا تَارَةً
وَمُتَرَبِّعًا لِلعُذرِ وَعَلَى هَيئَةِ التَّشَهُّدِ أَكثَرَ فَهٰذِهِ كُلُّهَا مِنْ سُنَنِ الزَّوَائِدِ يُثَابُ المَرءُ
عَلَى فِعلِهَا وَلَا يُعَاقَبُ عَلَى تَركِهَا وَهُوَ فِي مَعنَى المُستَحَبِّ إِلَّا أَنَّ المُستَحَبَّ مَا أَحَبَّهُ العُلَمَاءُ
وَهٰذَا مَا اعتَادَ بِهِ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيهِ وَسَلَّمَ

ترجمہ

اور تیسری قسم سنت ہے وہ ایسے اچھے طریقے کا نام ہے جو دین میں مسلوک اور رواج پذیر ہو۔
اس کا حکم یہ ہے کہ انسان سے بغیر فرض اور وجوب کے اس کے قائم کرنے کا مطالبہ کیا جائے۔
مصنفؒ نے اپنے قول یطالب سے نفل سے احتراز فرمایا ہے اور من غیر افتراض ولا وجوب کی قید سے فرض اور واجب
سے احتراز کیا ہے۔ اور مناسب تھا کہ مصنف ان قیودات کو تعریف میں ذکر فرما دیتے لیکن انھوں نے لفظ حکم کہہ کر

Marfat.com

ان سے اکتفا کیا ہے مگر بعض علماء نے کہا ہے کہ یہ سنت کی مذکورہ تعریف اور حکم دونوں صرف سنن ہدیٰ پر صادق آتے ہیں اور آئندہ آنیوالی تقسیم مطلق سنت کی ہے۔ مگر سنت کا اطلاق نبی کریمؐ اور غیر نبیؐ یعنی صحابہ دونوں کے طریقے پر ہوتا ہے۔ چنانچہ کہا جاتا ہے سنت ابی بکرؓ اور سنت عمرؓ اور سنت خلفاء راشدین رضی اللہ عنہم اجمعین۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا مطلق سنت کا اطلاق صرف طریقۂ نبی صلے اللہ علیہ وسلم پر ہوتا ہے یعنی جب بلا کسی قرینہ کے سنت کا اطلاق کیا جائے تو وہ صحابہ کی سنت پر اطلاق نہیں کیا جائیگا جیسا کہ مروی ہے کہ حضرت سعید بن المسیبؒ نے فرمایا دیت کا وہ حصہ جو تہائی سے کم ہو اس کی تنصیف نہیں ہوتی۔ یہی سنت ہے اور سنت سے نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم کی سنت مراد لی ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ دیت جو تہائی تک نہ پہنچے تو اس میں مرد اور عورت دونوں برابر ہیں۔ اور جب ثلث اور اس سے اوپر تک پہنچ جائے تو اس میں مرد کے لئے جو حصہ لیا جائے گا عورت کے لئے اس کا آدھا حصہ لیا جائیگا۔ اور جب غیر نبی کی سنت کا ارادہ کیا جائیگا تو کہا جائیگا کہ یہ شیخین کی سنت ہے یا حضرت ابوبکر کی سنت ہے۔ اسی طرح دوسرے صحابہؓ کے لئے کہا جائیگا۔ اور سنت کی دو قسمیں ہیں، یعنی مطلق سنت کی نہ کہ اس سنت کی جس کی تعریف گذر چکی ہے اور اس کا حکم دو قسموں پر ہے۔ پہلی قسم سنت ہدیٰ ہے جس کا تارک اساءۃ کا مستحق ہوتا ہے یعنی اساءت کی جزاء کا جیسے ملامت کرنا، سزا دینا۔ اور جزاء کا نام اساءۃ اس لئے رکھا گیا ہے کہ باری تعالیٰ کا فرمان ہے جَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا۔ جیسے جماعت، اذان اور اقامت۔ کیونکہ یہ تمام کی تمام شعائر دین میں سے ہیں۔ اسی لئے علماء نے کہا ہے کہ جب اہلِ شہر اس کے ترک پر اصرار کریں تو امام وقت کیطرف سے ہتھیاروں کے ذریعہ قتال کیا جائیگا۔ اور ان مذکورہ کے بارے میں بیشمار روایتیں وارد ہوئی ہیں۔ دوسری قسم سنن زوائد (سنن غیر مؤکدہ) ہے جس کا تارک اساءت کا مستحق نہیں ہوتا مثلاً نبی اکرمؐ کے وہ اخلاق و عادات جو آپ سے لباس اور قعود اور قیام کی حالتوں میں صادر ہوئے ہیں۔ کیونکہ ان میں سے تمام کے تمام بطور عبادت صادر نہیں ہوئے ہیں، نہ قربت کے ارادہ سے صادر ہوئے بلکہ عادت کے طور پر صادر ہوئے کیونکہ نبی کریمؐ جبہ زیب تن فرماتے تھے اور کبھی سرخ دھاریوں والا اور کبھی سبز رنگ کا اور کبھی بالکل سفید بھی ہوتا تھا اور آستین لمبی ہوا کرتی تھی اور کبھی کبھی سر مبارک پر سیاہ رنگ کا عمامہ باندھتے اور کبھی سرخ دھاریوں والا اور اس کی لمبائی سات ہاتھ کی ہوتی تھی اور بارہ ہاتھ کی بھی ہوتی تھی اور کبھی اس سے کم اور کبھی اس سے زائد۔ اور بسا اوقات احتباء بیٹھتے اور کبھی چہار زانو ہو کر بیٹھتے تھے اور اکثر و بیشتر تشہد کی ہیئت پر بیٹھا کرتے تھے۔ یہ تمام سنن زوائد میں سے ہیں۔ انسان ایسا کرنے پر ثواب پائے گا اور اس کے ترک کرنے پر سزا نہ دیا جائیگا۔ یہ بمعنی مستحب ہیں مگر اصطلاحی مستحب وہ ہے جس کو علماء نے پسندیدہ قرار دیا ہو اور یہ وہ ہیں جو نبی کریمؐ کی عادت شریفہ تھی۔

تشریح

عزیمت کی تیسری قسم کا نام سنت ہے۔ سنت ایسے طریقے کا نام ہے جو دین میں رائج ہو اور فرض واجب سے جداگانہ ہے۔ فرض اور واجب کے ماسوا کی قید ایسے قرینہ کی

marfat.com

Marfat.com

بنیاد پر لگائی گئی ہے کہ جس سے یہ واضح ہو جائے کہ سنت فرض اور واجب کے بالمقابل ہوا کرتی ہے چنانچہ سنت میں جو طریقہ رائج ہوگا وہ فرض اور واجب کے طریقہ کے ماسوا ہوگا۔ طریقہ مسلوکہ سے ایسا طریقہ مراد ہے جس کو نبی اکرم صلے اللہ تعالے علیہ وسلم نے اختیار کیا ہو اسی طرح اسکو صحابہ کرام نے بھی اختیار کیا ہو۔ سنت کا یہ حکم ہے کہ انسان سے بغیر فرض اور وجوب کے اس کو قائم کرنیکا مطالبہ کیا جائے۔ مطالبہ کئے جانیکی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا" یعنی رسول جو چیز تمہارے لئے پیش کریں اسکو قبول کرلو اور جس چیز سے منع فرمائیں اس سے باز آجاؤ۔

قولہٗ ان یطالب الخ۔ مصنف علیہ الرحمہ نے ان یطالب کی قید اس لئے بیان کی ہے تاکہ نفل سے احتراز ہو جائے۔ اور من غیر افتراض ولا وجوب کی قید اس لئے لگائی ہے تاکہ فرض اور واجب سے احتراز ہو جائے۔ مگر ان قیود کو تعریف میں ذکر کرنا مناسب تھا لیکن وہاں ذکر نہ کرتے ہوئے حکم ہی پر اکتفاء کر لیا گیا۔

قولہٗ ولکن قالوا ان ھذا التعریف الخ۔ شارح علیہ الرحمہ کی یہ عبارت ایک شبہ کے ازالہ پر مبنی ہے۔ شبہ یہ پیدا ہوتا ہے کہ مذکورہ تعریف اور حکم معلوم ہوتا ہے یہ سنت کے ہیں۔

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ تعریف اور حکم کا مصداق صرف سنت ہدیٰ یعنی سنت مؤکدہ ہے۔ کیونکہ سنت ہدیٰ ہی دین میں رائج طریقہ ہے اور اسی کے قائم کرنیکا مطالبہ بھی کیا جاتا ہے جبکہ سنن زوائد یہ بطور عادت کے رائج ہوتی ہیں نہ کہ عبادت کے طور پر۔

قولہٗ والتقسیم الآتی انما ھو لمطلق السنۃ الخ۔ اس عبارت سے ایک اعتراض مقدر کا جواب دیا گیا ہے۔ اعتراض یہ پیدا ہوتا ہے کہ مذکورہ تعریف اور حکم صرف سنت ہدیٰ پر صادق آتی ہے تو پھر اس سنت کی تقسیم سنت ہدیٰ اور سنن زوائد کیطرف کیسے درست اور مناسب ہوگی؟

اس اعتراض کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ آنیوالی تقسیم سنت ہدیٰ کی نہیں ہے بلکہ یہ تقسیم مطلق سنت کی ہے۔

قولہٗ الا ان السنۃ تقع الخ۔ اس عبارت سے مصنفؒ نے شوافع اور احناف کے مابین ایک اختلاف کو ذکر کیا ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ سنت کی ذکر کردہ تعریف اور حکم میں احناف اور شوافع کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے ہاں اختلاف اس سلسلہ میں ہے کہ سنت کا اطلاق نبیؐ کے علاوہ کے طریقہ پر ہو سکتا ہے یا نہیں۔ امام شافعیؒ نے فرمایا کہ سنت کا اطلاق غیر نبی کے طریقہ پر نہیں ہوتا الغرض بغیر کسی قرینہ کے مطلق سنت کا اطلاق صحابہؓ کے طریقہ پر نہیں ہوتا۔ اور احناف کے نزدیک سنت کا اطلاق جس طرح نبیؐ کے طریقہ پر ہوتا ہے بعینہ صحابہؓ کے طریقہ پر بھی ہوتا ہے۔

احناف کی دلیل آپؐ کا قول مَنْ سَنَّ سُنَّةً حَسَنَةً فَلَهُ أَجْرُهَا وَأَجْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا" جس شخص نے کوئی اچھا طریقہ رائج کیا اس کے لئے اس کا اجر ہوگا اور جو اس پر عمل کریگا اس کا اجر بھی اس کیلئے ہوگا۔ یہاں حدیث میں کلمۂ مَنْ عام ہے اسلئے نبی، غیر نبی جو بھی اچھا طریقہ رائج کریگا اس کے لئے یہ اجر ہوگا اور اس کے رائج کردہ طریقہ کو سنت کہا

Marfat.com

جائیگا امام شافعیؒ کی دلیل سے پہلے دیت کے بارے میں یہ غور فرمالیں کہ احناف کے نزدیک عورت مطلقاً مرد کی دیت سے نصف ہوا کرتی ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک ایک تہائی دیت سے کم میں عورت اور مرد دونوں مساوی ہیں انھوں نے اپنے مذہب کی تائید کے لئے یہ روایت ذکر کی ہے کہ سعید بن المسیبؒ نے فرمایا کہ ایک تہائی دیت سے کم کی تنصیف نہیں ہوا کرتی۔ اور یہ سنت ہے اور یہاں سعید بن المسیبؒ کی مراد سنت سے نبی علیہ السلام کی سنت ہے۔ اس سے معلوم یہ ہوا کہ سنت کا لفظ جب مطلقاً بولا جاتا ہے تو اس سے نبیؐ کی سنت مراد ہوتی ہے، غیر نبیؐ کی سنت مراد نہیں ہوتی۔ چنانچہ جب غیر نبی کی سنت کا ارادہ کیا جائے تو اسکو اضافت کے ساتھ ذکر کیا جاتا ہے مثلاً یوں کہا جاتا ہے ہٰذہ سنۃ الشیخین، ہٰذہ سنۃ ابی بکرؓ وغیرہ۔

احناف اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ سعید بن المسیبؒ کی اس روایت میں سنت سے مراد سنت نبی نہیں ہے بلکہ یہاں زید بن ثابتؓ کی سنت مراد ہے۔ چنانچہ زید بن ثابتؓ فرمایا کرتے تھے کہ جب دیت ثلث تک نہ پہنچے تو اس میں مرد اور عورت دونوں برابر ہیں۔ اس سے معلوم ہو گیا کہ سنت کا اطلاق نبی اور غیر نبی دونوں کی سنت پر ہوتا ہے اور یہی ہمارا مدعیٰ بھی ہے۔

اقسام سنت:۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ سنت کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) سنن ہدیٰ (۲) سنن زوائد۔

سنن ہدیٰ وہ ہے جس کا ترک کرنیوالا اساءت کی سزا کا مستحق ہوتا ہے یعنی تارک زجر و توبیخ کا مستحق ہوتا ہے۔ متن میں اساءت سے پہلے جزاء کا لفظ محذوف ہے یا جزاء اساءت کو اساءت کے نام سے موسوم کیا گیا ہے جیسے قرآن کریم میں ہے جزاء سیئۃ سیئۃ مثلہا کہ جزاء سیئۃ کو سیئۃ کے ساتھ موسوم کر دیا گیا ہے۔

سنت ہدیٰ کی مثال جماعت، اذان اور اقامت ہے۔

سنن زوائد وہ ہیں جن پر عمل کرنا ضروری نہ ہو اور ان کا تارک مستحق ملامت نہ ہو بلکہ کرنے پر ثواب ملے جیسے آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم کے اخلاق و عادات جو آپ سے لباس پہننے اٹھنے اور بیٹھنے میں صادر ہوئے بلکہ وہ امور آپ سے بطور عادت صادر ہوئے۔ مثلاً آپ نے جبہ کا استعمال فرمایا، کبھی سرخ دھاریوں والا، اور کبھی سبز رنگ کا، اور کبھی بالکل سفید آستین انکی لمبی ہوا کرتی تھی، لبسا اوقات آپ نے عمامہ مبارک سر پر باندھا کبھی سرخ دھاریوں والے کپڑے کا۔ اور دستار کی لمبائی کبھی سات ہاتھ کی اور کبھی بارہ ہاتھ کی ہوتی تھی۔ اسی طرح آپؐ جتو بنا کر بیٹھتے تھے اور عذر کی بناء پر چار زانو ہو کر بیٹھنا بھی آپ سے ثابت ہے مگر زیادہ تر آپ کا بیٹھنا تشہد کی ہیئت پر ہوتا تھا۔ یہ سب از قسم سنن زوائد ہیں۔ ان کے مطابق عمل کرنے پر ثواب مرتب ہوگا اور نہ کرنے پر کسی قسم کی ملامت نہ کی جائے گی، نہ سزا دی جائے گی۔ یہی معنے مستحب کے بھی ہیں

مستحب اور سنن زوائد کا فرق:۔ مستحب وہ ہے۔ آپ صلے اللہ علیہ وسلم کے اعمال و اخلاق میں سے جن کو علماء حق نے پسند فرمایا ہو۔ اور سنن زوائد وہ ہیں جن کو آپ صلے اللہ علیہ وسلم نے بطور

Marfat.com

عادت انجام دیا ہو۔ سنن ہدیٰ کی تعداد کم اور سنن زوائد کی تعداد زیادہ ہیں۔ اسی وجہ سے ماتن نے سنن ہدیٰ کیلئے مفرد کا لفظ اور زوائد کے لئے جمع کا لفظ استعمال فرمایا ہے۔

وَالرَّابِعُ النفلُ وَهُوَ مَا يُثَابُ المَرْءُ عَلٰى فِعْلِهٖ وَلَا يُعَاقَبُ عَلٰى تَرْكِهٖ عَرَّفَهٗ بِحُكْمِهٖ اِتِّبَاعًا لِلسَّلَفِ وَفِي ذِكْرِ نَفْيِ العِقَابِ دُوْنَ الذَّمِّ وَالعِتَابِ تَنْبِيْهٌ عَلٰى اَنَّهٗ لَا يُدْرٰى حَالُ الذَّمِّ وَالعِتَابِ وَالزَّائِدُ عَلَى الرَّكْعَتَيْنِ لِلْمُسَافِرِ نَفْلٌ لِهٰذَا المَعْنٰى اَنَّهٗ يُثَابُ عَلٰى فِعْلِهٖ وَلَا يُعَاقَبُ عَلٰى تَرْكِهٖ وَلَا يُقَالُ اِنَّهٗ يُخَالِفُ مَا ذَكَرَ الفُقَهَاءُ اَنَّهٗ لَوْ صَلّٰى اَرْبَعًا وَقَعَدَ عَلَى الرَّكْعَتَيْنِ تَمَّ فَرْضُهٗ وَاَسَاءَ لِاَنَّ هٰذِهِ الاِسَاءَةَ لَيْسَتْ بِاعْتِبَارِ نَفْسِ الرَّكْعَتَيْنِ بَلْ لِتَاخِيْرِ السَّلَامِ وَاخْتِلَاطِ النَّفْلِ بِالفَرْضِ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ لَمَّا شُرِعَ النَّفْلُ عَلٰى هٰذَا الوَصْفِ وَجَبَ اَنْ يَبْقٰى كَذٰلِكَ يَعْنِيْ اَنَّهٗ لَا يَلْزَمُ فِيْ حَالِ البَقَاءِ كَمَا كَانَ لَمْ يَلْزَمْ قَبْلَ الاِبْتِدَاءِ فَاِنْ شَرَعَ فِي النَّفْلِ لَا يَلْزَمُ اِتْمَامُهٗ وَلَوْ اَفْسَدَهٗ لَا يَلْزَمُ قَضَاءُهٗ سَوَاءٌ كَانَ صَوْمًا اَوْ صَلٰوةً قُلْنَا اِنَّ مَا اَدَّاهُ وَجَبَتْ صِيَانَتُهٗ وَلَا سَبِيْلَ اِلَيْهَا اِلَّا بِالْزَامِ البَاقِيْ لِاَنَّ الصَّلٰوةَ وَالصَّوْمَ مِمَّا لَمْ يُفِدْ حُكْمَهٗ اِلَّا اِذَا كَانَ تَامًّا بِكَوْنِهٖ شَفْعًا اَوْ صَوْمَ يَوْمٍ فَاِنْ اَدّٰى بَعْضَ الصَّلٰوةِ اَوِ الصَّوْمِ فَعَلَيْهِ اَنْ يُتِمَّهٗ وَاِلَّا يَلْزَمُ اِبْطَالُ عَمَلِهٖ وَهُوَ حَرَامٌ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَلَا تُبْطِلُوْا اَعْمَالَكُمْ وَاِنْ اَفْسَدَهٗ يَجِبُ اَنْ يَقْضِيَهٗ لِتَكُوْنَ فِيْهِ صِيَانَةٌ وَلَا يُقَالُ لَيْسَ فِيْهِ اِبْطَالُ العَمَلِ بَلْ اِمْتِنَاعٌ عَنْهُ لِاَنَّا نَقُوْلُ اِنَّ الاَجْزَاءَ المُؤَدَّاةَ لَمَّا كَانَ لَهٗ عُرْضَةٌ اَنْ تَصِيْرَ عِبَادَةً بَعْدَ التَّمَامِ وَلَمْ يُتِمَّهَا فَكَاَنَّهٗ اَبْطَلَهَا وَهُوَ كَالنَّذْرِ صَارَ لِلّٰهِ تَسْمِيَةً لَا فِعْلًا اَيِ الشُّرُوْعُ مَقِيْسٌ عَلَى النَّذْرِ لِاَنَّ النَّذْرَ صَارَ لِلّٰهِ تَعَالٰى مِنْ حَيْثُ الذِّكْرِ لَا مِنْ حَيْثُ الفِعْلِ بِاَنْ قَالَ لِلّٰهِ عَلَيَّ اَنْ اُصَلِّيَ رَكْعَتَيْنِ ثُمَّ وَجَبَ لِصِيَانَتِهٖ ابْتِدَاءُ الفِعْلِ اَيْ ثُمَّ وَجَبَ لِصِيَانَةِ هٰذَا الذِّكْرِ اِبْتِدَاءُ الفِعْلِ بِالاِجْمَاعِ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ فَاِذَا وَجَبَ لِتَعْظِيْمِ ذِكْرِ اسْمِ اللّٰهِ تَعَالٰى ابْتِدَاءُ الفِعْلِ فِي النَّذْرِ بِالاِتِّفَاقِ فَلِاَنْ يَجِبَ لِصِيَانَةِ ابْتِدَاءِ الفِعْلِ بَقَاؤُهٗ اَوْلٰى بِالاِهْتِمَامِ وَالدَّوَامِ لِاَنَّ الدَّوَامَ اَسْهَلُ مِنَ الاِبْتِدَاءِ فِي البَيْهِ وَالفِعْلُ اَوْلٰى مِنَ التَّسْمِيَةِ فِي الاِهْتِمَامِ۔

ترجمہ

اور چوتھی قسم نفل ہے۔ نفل وہ امر مشروع ہے جس کے کرنے پر انسان کو ثواب دیا جائیگا، اور نہ کرنے پر عذاب نہ ہوگا۔ مصنفؒ نے نفل کی تعریف اس کے حکم سے سلف کا اتباع کرتے ہوئے کی ہے۔ اور عذاب کی نفی کے ذکر کرنے میں نہ کہ مذمت یا عتاب کا لفظ کرنے میں تنبیہ ہے کہ ذم اور عتاب کا حال معلوم نہیں ہے۔ اور ان معنٰی کے لحاظ سے دو رکعتوں سے زائد مسافر کیلئے نفل ہے کہ وہ اس کے کرنے پر ثواب دیا جائے گا اور اس کو ترک کر دینے سے عذاب نہ دیا جائے گا۔ اور یہ اعتراض نہ وارد کیا جائے کہ یہ تو فقہاء

Marfat.com

کی صراحت کے خلاف ہے کہ مسافر مصلی نے اگر چار رکعتیں پڑھ لیا اور دو رکعت پڑھکر قعود کیا ہے تو اس کا فرض تمام ہوگیا مگر اس نے برا کیا۔ جواب یہ ہے کہ یہ برائی نفس رکعتوں کے پڑھنے کیوجہ سے نہیں ہے بلکہ سلام کو مؤخر کردینے کیوجہ سے ہے نیز نفل کو فرض کے ساتھ مخلوط کردینے کیوجہ سے۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ جس مصلی نے نفل نماز کو اس وصف سے شروع کیا تو واجب ہے کہ اسی وصف کے ساتھ باقی بھی رہے۔ یعنی شروع کردینے کے بعد نفل لازم نہیں ہوتی جس طرح سے کہ شروع کرنے سے پہلے لازم نہیں تھی۔ لہٰذا اگر کسی نے نماز نفل شروع کردی تو تمام اس کے لئے لازم نہیں، اور اگر فاسد کردے تو اس کی قضاء لازم نہیں ہے خواہ نفل نماز ہو یا نفلی روزہ ہو۔ ہم جواب دیں گے کہ نفل کے ادا کرنیوالے نے جو کچھ بھی ادا کیا ہے اس کی حفاظت واجب ہے۔ اور حفاظت کی صورت یہی ہے کہ نفل کا جو حصہ باقی رہ گیا ہے اس کو لازم قرار دیا جائے کیونکہ نماز روزہ اس قبیل سے ہیں کہ جن کا حکم مفید نہیں ہوگا جب تک کہ وہ تمام نہ ہو جائیں۔ نماز میں تمام نہ ہونے کی صورت یہ ہے کہ وہ شفع ہو جائے اور روزہ ہے تو دن پورا ہو جائے۔ لہٰذا اگر اس نے نماز یا روزہ کو ادا کرنا شروع کردیا ہے تو اس پر واجب ہے کہ انکو پورا کرے ورنہ ابطال عمل لازم آئیگا اور یہ حرام ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ اپنے عملوں کو باطل مت کرو۔ اور اگر فاسد کردیا ہے تو اس کی قضا واجب ہے تاکہ عمل کی حفاظت ہو سکے۔ اعتراض نہ کیا جائے کہ اس صورت میں ابطال عمل نہیں ہے، بلکہ عمل سے امتناع ہے۔ کیونکہ ہم جواب دیں گے کہ وہ اجزاء جو ادا کیے جا چکے ہیں اس کے لئے جب ایسی قوت حاصل ہو چکی ہے جو تمام ہونے کے بعد عبادت ہو جائے اور اس نے اس کو تمام نہیں کیا تو گویا اسے باطل کردیا۔ اور وہ نذر کیطرح ہے جو اللہ کے لئے محض زبان متعین کردینے سے ہو گئی ہے نہ فعل کے لحاظ سے۔ مصنفؒ نے اس شروع فی النفل کو نذر پر قیاس کیا ہے کیونکہ نذر صرف زبان سے ذکر کردینے سے اللہ تعالےٰ کیلئے ہو جاتی ہے نہ کہ بحیثیت فعل کے۔ مثلاً ایک شخص کہتا ہے لِلّٰهِ عَلَيَّ أَنْ أُصَلِّيَ رَكْعَتَيْنِ مجھ پر واجب ہے کہ میں اللہ کے لئے دو رکعت پڑھوں۔ پس اس کی حفاظت کے لئے فعل کا شروع کرنا واجب ہوا یعنی اس ذکر لسانی کی حفاظت کے لئے ابتداء فعل واجب ہو گیا اس میں ہمارے اور تمہارے درمیان اجماع ہے۔ لہٰذا جب ذکر اللہ کی تعظیم کے لئے بالاتفاق نذر میں ابتداء فعل لازم ہو گیا تو بدرجۂ اولیٰ ابتداء فعل کی حفاظت کے لئے اس فعل کی بقاء واجب ہوگی یعنی اہتمام و دوام کے لحاظ سے کیونکہ ابتداء سے دوام آسان ہے سہولت کے بارے میں اور اہتمام میں فعل زیادہ آسان ہے قول و ذکر کے مقابلہ میں۔

تشریح

قولہ والرابع النفل الخ۔ اور عزیمت کی چوتھی قسم نفل ہے۔ نفل اس شرعی حکم کا نام ہے جس کے انجام دینے پر ثواب دیا جاتا ہے، اور عمل نہ کرنے پر کوئی گناہ نہیں ہوتا۔ ماتن نے حکم نفل کی تعریف جن لفظوں سے کی ہے وہی نفل کا حکم بھی ہے۔ اسلاف نے بھی یہی طرز اختیار فرمایا ہے۔ متن میں نفل کے تارک سے عذاب کی نفی کی گئی ہے، ذم اور عتاب کی نفی نہیں

marfat.com

Marfat.com

کی گئی کیونکہ ذم اور عتاب کی حالت معلوم نہیں ہے یعنی یہ معلوم نہیں کہ نفل کے ترک کرنے پر ملامت اور عذاب ہوگا یا نہیں۔ تو ان کو چونکہ اس کا علم نہیں ہے اس لئے صرف عتاب کی نفی کی گئی ہے۔

نفل کی تعریف کے پیش نظر مسافر چار رکعت والی نماز کو دو رکعت کے بجائے اگر چار رکعت پڑھ لیتا ہے تو دو رکعت نفل ہوں گی۔ اب اگر کوئی شخص یہ اشکال کرے کہ فقہاء نے کہا ہے کہ چار رکعت والی نماز کو مسافر اگر چار رکعت پڑھ لے اور دو رکعت کے بعد قعدہ کرلے تو اس کا فرض ادا ہو جائیگا اور وہ گنہگار ہوگا۔ تو ایسا کرنے پر اس کا گنہگار ہونا اس کی علامت ہے کہ فقہاء کی نظر میں یہ دو رکعت نفل نہیں ہیں۔ اگر یہ دونوں رکعتیں اس کی نفل شمار ہوتیں تو یہ شخص گنہگار کیوں ہوتا؟

اس علمی سوال کا جواب یہ دیا جائیگا کہ اس مسافر کا گنہگار ہونا دو رکعت نفل پڑھنے کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ فرض کی دو رکعت پڑھنے کے بعد اور سلام پھیرنے میں چونکہ اس نے تاخیر کی ہے اس تاخیر اور نفل کو فرض کے ساتھ مخلوط کرنے کی بناء پر اس کو گنہگار کہا گیا ہے

اس بارے میں اختلاف ہے کہ نفل شروع کرنے کے بعد واجب ہو جاتا ہے یا نہیں۔ حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا کہ نفل جس وصف کے ساتھ شروع کیا جاتا ہے اسی وصف کے ساتھ آخر تک باقی رہتا ہے گویا نفل جس طرح شروع کرنے سے پہلے نفل تھا، واجب نہیں تھا شروع کرنے کے بعد آخر تک وہ نفل ہی باقی رہتا ہے واجب نہیں ہوتا۔ کیونکہ شے کی بقاء اس کی ابتداء کے خلاف نہیں ہوتی۔ اس لئے نفل کو شروع کرنے کے بعد اس کو پورا کرنا واجب نہیں۔ اور شروع کرنے کے بعد اگر اس کو فاسد کر دیا جائے تو اس کی قضاء واجب نہ ہوگی خواہ نفل بصورت صلوٰۃ ہو یا صوم ہو۔

امام اعظم ابوحنیفہؒ کے نزدیک نفل شروع کرنے کے بعد واجب ہو جاتا ہے اور اس کو پورا کرنا بھی واجب اور ضروری ہو جاتا ہے۔ اور اگر درمیان میں اس کو فاسد کر دیا جائے تو اس کی قضاء بھی واجب ہوتی ہے۔ کیونکہ نفل کے ادا کرنیوالے نے جو عبادت کی ہے اس کی حفاظت کرنا ضروری ہے تاکہ عمل باطل نہ ہونے پائے اس کی حفاظت اسی وقت ہو سکتی ہے جب باقی ماندہ حصہ کو لازم قرار دیا جائے۔ اس لئے نفل اگر بصورت نماز ہے تو وہ ایک شفعہ پوری ہو جائے اور روزہ ہے تو پورے دن میں پورا ہو جائے۔ لہٰذا اگر اس نے نماز اور روزہ میں سے ایک ایک حصہ پورا کر دیا تو باقی ماندہ حصہ کا پورا کرنا واجب ہے ورنہ عمل کا باطل کرنا لازم آئیگا اور یہ عمل لاتبطلوا اعمالکم کے خلاف ہے، اس لئے عمل کو باطل کرنا حرام اور ناجائز ہوگا۔ اور اگر فاسد کر دیا جائے تو اس کی حفاظت کا تقاضہ یہ ہے کہ اس کی قضا واجب قرار دی جائے۔

ایک اعتراض:۔ ولا یقال الخ سے مصنفؒ نے ایک اعتراض اور اس کا جواب تحریر فرمایا ہے سوال یہ ہے کہ نفل کو شروع کرنے کے بعد باطل کرنے سے امتناع عن العمل لازم آتا ہے جبکہ حرام عمل کا ابطال ہے، امتناع عمل حرام نہیں ہے۔ اس لئے نفل کو شروع کرنے کے بعد اس کو پورا نہ

Marfat.com

کرنے سے قضاء واجب نہ ہونا چاہئے۔

جواب:۔ اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ نفل کا جو حصہ ادا کیا جا چکا ہے جو ایسا ہے کہ پورا ہونے کے بعد عبادت بن جائے مگر فاسد کر کے اس نے اس حصہ کو پورا نہیں کیا اس لئے کہا جائیگا کہ گویا اس نے اس کو ضائع کر دیا ہے اس لئے نفل کو شروع کرنے کے بعد ابطالِ عمل لازم آیا اور ابطالِ عمل حرام ہے اس لئے اس کی حفاظت کرنے کی غرض سے اس کو پورا کرنا لازم اور ضروری ہے اور فاسد کرنے کی صورت میں قضاء واجب ہے۔

احناف نے نفل کی قضاء کے وجوب کو نذر پر محمول کیا ہے اس لئے کہ اگر کسی نے اللہ کیلئے نذر مانی اور کہا للہ علی ان اصلی رکعتین (اللہ کے واسطے میرے ذمہ دو رکعتیں لازم ہیں) تو یہاں اگرچہ فعل موجود نہیں ہے، صرف زبان سے وہ فعل کا نام لے رہا ہے۔ مگر صرف زبان سے کہنے کی بناء پر اس نذر کا پورا کرنا واجب ہو جاتا ہے اور اس کی حفاظت کیلئے نذر ماننے ہوئے فعل کا شروع کرنا واجب ہو جاتا ہے اور اس پر شوافع بھی متفق ہیں۔ لہٰذا جب نذر میں اللہ کے نام کی عظمت اور احترام کو برقرار رکھنے کے لئے باتفاق فعل کا شروع کرنا واجب ہے تو نفل کو شروع کرنے میں ابتدائے فعل کی حفاظت کیلئے اس کا باقی رکھنا بدرجۂ اولیٰ واجب ہو گا۔ کیونکہ بقاء و دوام فعل کی ابتداء سے آسان ہوتا ہے۔ ذکر کے مقابلے میں فعل اولےٰ ہوتا ہے۔

وَرُخصَۃٌ عُطِفَ عَلٰی قَولِہٖ عَزِیمَۃٌ وَلَمْ یُعَرِّفْہَا لِاَنَّہَا لَیسَتْ بِمُشْتَرِکَۃٍ مَعْنًی وَلَیسَ لَہَا حَقِیقَۃٌ مُتَّحِدَۃٌ تُوجَدُ فِی جَمِیعِ اَنوَاعِہَا عَلَی السَّوِیَّۃِ بَلْ قَسَّمَہَا اَوَّلًا اِلَی الْاَنوَاعِ ثُمَّ عَرَّفَ کُلَّ نَوعٍ عَلٰی حِدَۃٍ وَتَقسِیمُہَا بِاعْتِبَارِ مَا یُطْلَقُ عَلَیہِ اِسْمُ الرُّخصَۃِ فَقَالَ وَہِیَ اَربَعَۃُ اَنوَاعٍ نَوعَانِ مِنَ الحَقِیقَۃِ اَحَدُہُمَا اَحَقُّ مِنَ الْاٰخَرِ وَنَوعَانِ مِنَ المَجَازِ اَحَدُہُمَا اَتَمُّ مِنَ الْاٰخَرِ وَتَفْصِیلُہٗ اَنَّ الرُّخصَۃَ الحَقِیقِیَّۃَ ہِیَ الَّتِی تَبقٰی عَزِیمَتُہَا مَعْمُولَۃً فَکُلَّمَا کَانَتِ العَزِیمَۃُ ثَابِتَۃً کَانَتِ الرُّخصَۃُ اَیضًا فِی مُقَابَلَتِہَا حَقِیقَۃً فَفِی القِسْمَینِ الْاَوَّلَینِ لَمَّا کَانَتِ العَزِیمَۃُ مَوجُودَۃً مَعْمُولَۃً فِی الشَّرِیعَۃِ کَانَتِ الرُّخصَۃُ فِی مُقَابَلَتِہَا اَیضًا حَقِیقَۃً ثَابِتَۃً ثُمَّ فِی القِسْمِ الْاَوَّلِ مِنْہُمَا لَمَّا کَانَتِ العَزِیمَۃُ مَوجُودَۃً مِنْ جَمِیعِ الوُجُوہِ کَانَتِ الرُّخصَۃُ اَیضًا حَقِیقَۃً مِنْ جَمِیعِ الوُجُوہِ بِخِلَافِ القِسْمِ الثَّانِی فَاِنَّ العَزِیمَۃَ فِیہِ مَوجُودَۃٌ مِنْ وَجْہٍ دُونَ وَجْہٍ فَلَا تَکُونُ الرُّخصَۃُ اَحَقَّ اَیضًا وَفِی القِسْمَینِ الْاٰخَرَینِ لَمَّا فَاتَتِ العَزِیمَۃُ مِنَ البَینِ وَلَمْ تَکُنْ مَوجُودَۃً کَانَتِ الرُّخصَۃُ فِی مُقَابَلَتِہَا مَجَازًا بِمَعْنٰی اَنَّ اِطْلَاقَ الرُّخصَۃِ عَلَیہِمَا مَجَازٌ اِذْ ہِیَ صَارَتْ بِمَنْزِلَۃِ العَزِیمَۃِ قَائِمَۃً مَقَامَہَا ثُمَّ فِی القِسْمِ الْاَوَّلِ مِنْہُمَا لَمَّا فَاتَتِ العَزِیمَۃُ مِنْ تَمَامِ العَالَمِ وَلَمْ تَکُنْ مَوجُودَۃً فِی شَیْءٍ مِنَ المَوَادِّ کَانَتِ الرُّخصَۃُ اَتَمَّ المَجَازِ لَاشُبْہَۃَ لَہٗ مِنَ الحَقِیقَۃِ اَصْلًا بِخِلَافِ القِسْمِ الثَّانِی

marfat.com

Marfat.com

فَإِنَّهُ لَمَّا وُجِدَتِ الْعَزِيمَةُ فِي بَعْضِ الْمَوَادِّ كَانَتِ الرُّخْصَةُ النَّقْصَ فِي مَجَازِيَّتِهَا۔

ترجمہ اور دوسری قسم رخصت ہے۔ یہ اس کے قول عزیمت پر عطف ہے۔ مصنفؒ نے اس کی تعریف اس لئے نہیں کی کہ یہ معنی مشترک نہیں ہے اور نہ اس کے ایسے معنی واحد ہیں کہ جو اس کی تمام انواع میں مساوی پائے جاتے ہوں، بلکہ پہلے اس کی تقسیم کی ہے پھر ہر نوع کی علیحدہ علیحدہ تعریف کی ہے اور اس کی تقسیم اس اعتبار سے ہے کہ اس پر رخصت کا اطلاق کیا جاسکے۔ چنانچہ فرمایا کہ رخصت کی چار قسمیں ہیں۔ دو قسمیں حقیقت کی ہیں جن میں سے ایک دوسری کے مقابلے میں زیادہ قوی ہے۔ اور دو قسمیں مجاز کی ہیں جن میں ایک قسم دوسری کے مقابلے میں زیادہ کامل ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ رخصت حقیقیہ وہ ہے کہ جس کی عزیمت پر عمل باقی رہے، لہٰذا جب کبھی عزیمت ثابت ہوگی تو اس کے مقابلہ میں رخصت حقیقیہ بھی باقی رہے گی۔ لہٰذا پہلی دونوں قسموں میں جب کہ عزیمت شریعت میں موجود اور معمول بہا ہے تو رخصت بھی اس کے مقابلے میں حقیقۃً ثابت رہے گی پھر پہلی قسم میں جب کہ عزیمت من کل الوجوہ موجود رہے گی تو رخصت بھی من کل الوجوہ موجود ہوگی۔ بخلاف دوسری قسم کے کہ اس میں عزیمت من وجہ دون وجہ موجود ہوتی ہے لہٰذا رخصت بھی پورے طور پر ثابت نہ ہوگی۔ اور بعد کی دو قسموں میں جب عزیمت درمیان سے فوت ہوگئی تو اس کے مقابلے میں رخصت بھی مجازاً ہوگی۔ یعنی رخصت کا اطلاق ان پر مجازاً ہوگا کیونکہ رخصت عزیمت کے قائم مقام ہوگئی۔ پھر ان دونوں قسموں میں سے قسم اول میں جب عزیمت سارے عالم سے فوت ہوچکی اور کسی درجہ میں باقی نہ رہ گئی تو رخصت اتم المجاز ہوگی جس کی کوئی مشابہت حقیقت سے باقی نہ رہ گئی، بخلاف قسم ثانی کے کہ جب عزیمت بعض مقام پر مادوں میں پائی جاتی ہے تو رخصت اس کے مقابلے میں مجازیت میں ناقص ہوگی۔

تشریح قولہ والرخصۃ الخ۔ اس عبارت کا عزیمت پر عطف ہے۔ رخصت وہ شرعی حکم ہے جس میں مشکل حکم کو کسی عذر اور مجبوری کی بناء پر آسان کیا گیا ہو۔

ماتن نے رخصت کی تعریف بیان نہیں کی ہے صرف تقسیم کی ہے حالانکہ پہلے رخصت کی تعریف کرنا چاہئے تھا، پھر اس کی تقسیم کو ذکر کرنا چاہئے تھا۔ وجہ تعریف نہ کرنے کی یہ ہے کہ رخصت میں مشترک اقسام میں سے کسی قسم کی تعریف صادق نہیں آتی، اس میں نہ اشتراک لفظی پایا جاتا ہے جس طرح لفظ عین میں اشتراک لفظی ہے کہ لفظ عین کے متعدد معانی ہیں اور ہر معنی کے وضع کرنے والے مختلف طبقے اور گروہ ہیں۔ اسی طرح مشترک مفہوم بھی نہیں پایا جاتا ہے کہ اس کے کوئی کلی معنے ہوں جس کے متعدد افراد پائے جاتے ہوں۔ جیسے منطق میں لفظ انسان حیوانِ ناطق کے معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے اور حیوانِ ناطق کے افراد کثیر ہیں۔

اسی اشتراک کے نہ پائے جانے کی بناء پر ماتن نے رخصت کی تعریف ذکر کرنے کے بجائے اسکی

Marfat.com

تقسیم بیان فرمائی ہے، اور ہر قسم کی تعریف الگ الگ ذکر کی ہے۔

اعتراض:۔ قولہ وتقسیمہا باعتبار ما الخ۔ جب رخصت کی کوئی حقیقت نہیں جو اس کی تمام اقسام کو عام اور شامل ہو تو اس کو اپنی انواع و اقسام کی جانب منقسم کرنا کیسے صحیح ہوگا؟

جواب:۔ اس سوال کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ رخصت کی تقسیم اس لحاظ سے ہے کہ اس پر رخصت کا اطلاق کیا جاتا ہے۔ اس سے قطع نظر کہ وہ معنے اس کے حقیقی ہوں یا مجازی ہوں جیسے مشترک لفظی میں ایسا ہی کیا جاتا ہے۔

رخصت کی اقسام:۔ رخصت کی چار قسمیں ہیں۔ اولاً رخصت کی دو قسمیں ہیں۔ رخصتِ حقیقی، رخصتِ مجازی۔ ان میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں۔

بہر حال رخصتِ حقیقی کی اقسام، رخصتِ حقیقی وہ ہے جس کی عزیمت قابلِ عمل ہو اور باقی ہو۔ لہٰذا جب عزیمت ثابت ہوگی تو رخصت بھی اس کے مقابلے میں باقی رہے گی۔ اور اول دو قسموں میں عزیمت شریعت میں معمول پر باقی رہتی ہے اور اس کے مقابلے میں رخصت بھی باقی رہتی ہے، اور عزیمت پورے اعتبارات کے ساتھ باقی رہتی ہے اس لئے رخصت بھی اپنے تمام اعتبارات کے ساتھ باقی رہتی ہے۔ اور دوسری قسم میں بعض اعتبارات سے عزیمت باقی رہتی ہے، اور بعض اعتبارات سے باقی نہیں رہتی اور اس کے مقابلے میں رخصت بھی پورے طور پر ثابت نہیں ہوتی۔ اور بعد والی دو قسموں میں درمیان سے عزیمت فوت ہو جاتی ہے اور موجود نہیں رہتی اس لئے اس کے مقابلے میں رخصت مجازاً ہوگی۔ اور مجاز کا استعمال اس پر مجازاً ہی کیا جائیگا اس لئے کہ یہ رخصت نہیں بلکہ عزیمت کے درجہ میں اس کے قائم مقام ہے۔ اور ان میں سے جو قسم اول ہے اس میں عزیمت غائب ہوتی ہے، کسی جگہ موجود نہیں ہوتی۔ اس وجہ سے اس کو رخصت اتم المجاز کا نام دیا جاتا ہے۔ اس قسم کا حقیقت سے کوئی واسطہ نہیں ہوتا۔

اور دوسری قسم میں عزیمت بعض مقامات میں موجود ہوتی ہے۔ اس وجہ سے رخصت کی یہ قسم مجاز ہونے میں کم درجہ کی ہے اور اس کا مجاز ہونا ناقص ہے۔

أَمَّا أَحَقُّ نَوْعَيِ الْحَقِيقَةِ فَمَا اسْتُبِيحَ أَيْ عُومِلَ مُعَامَلَةَ الْمُبَاحِ فِي سُقُوطِ الْمُؤَاخَذَةِ لَا أَنَّهُ يَصِيرُ مُبَاحًا فِي نَفْسِهِ مَعَ قِيَامِ الْمُحَرِّمِ وَقِيَامِ حُكْمِهِ جَمِيعًا وَهُوَ الْحُرْمَةُ فَلَمَّا كَانَ الْمُحَرِّمُ وَالْحُرْمَةُ كِلَاهُمَا مَوْجُودَيْنِ فَالِاحْتِيَاطُ وَالْعَزِيمَةُ فِي الْكَفِّ عَنْهُ وَمَعَ ذٰلِكَ يُرَخَّصُ فِي مُبَاشَرَةِ الطَّرَفِ الْمُقَابِلِ فَكَانَ هُوَ أَحَقُّ بِإِطْلَاقِ اسْمِ الرُّخْصَةِ عَلَيْهِ مِنَ الْوُجُوهِ الْبَاقِيَةِ كَالْمُكْرَهِ عَلَى إِجْرَاءِ كَلِمَةِ الْكُفْرِ أَيْ كَتَرَخُّصِ مَنْ أُكْرِهَ عَلَى إِجْرَاءِ كَلِمَةِ الْكُفْرِ بِمَا يَخَافُ عَلَى نَفْسِهِ أَوْ عَلَى عُضْوٍ مِنْ أَعْضَائِهِ لَا بِمَا دُونَهُ فَإِنَّهُ رُخِّصَ لَهُ إِجْرَاؤُهَا عَلَى اللِّسَانِ بِشَرْطِ أَنْ يَكُونَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنًّا بِالْإِيمَانِ مَعَ أَنَّ الْمُحَرِّمَ لِلشِّرْكِ وَهُوَ حُدُوثُ الْعَالَمِ وَالنُّصُوصُ الدَّالَّةُ

Marfat.com

عَلَيْهِ وَالْحُرْمَةُ كِلَاهُمَا مَوْجُوْدَانِ بِلَا رَيْبٍ وَمَعَ ذٰلِكَ يُرَخَّصُ لَهُ لِاَنَّ حَقَّهُ فِيْ نَفْسِهِ يَفُوْتُ عِنْدَ الْاِمْتِنَاعِ صُوْرَةً وَمَعْنًى اَمَّا صُوْرَةً فَبِتَخْرِيْبِ الْبُنْيَةِ وَاَمَّا مَعْنًى فَبِزُهُوْقِ الرُّوْحِ وَفِي الْاِقْدَامِ عَلَيْهَا لَا يَفُوْتُ حَقُّ اللّٰهِ تَعَالٰى مَعْنًى لِاَنَّ التَّصْدِيْقَ بَاقٍ۔

ترجمہ

پہلی قسم حقیقت کی قوی ترین قسم وہ ہے جسے مباح اور جائز سمجھا جاتا ہے یعنی جس کے ساتھ سقوط مواخذہ میں مباح جیسا معاملہ کیا جاتا ہے اس لئے نہیں کہ وہ فی نفسہ مباح ہو جاتی ہے۔ قیام محرم اور قیام حکم (حرمت) کے باوجود۔ لہٰذا جب محرم (سبب حرمت) اور حرمت دونوں موجود ہیں تو احتیاط اور عزیمت اس سے رکنے ہی میں ہے۔ اس کے باوجود جانب مقابل (عزیمت) کے کرنے میں رخصت دی جاتی ہے۔ لہٰذا باقی اقسام سے یہ قسم رخصت کے نام کے اطلاق میں زیادہ حقدار ہوتی ہے۔ جیسے اس شخص کا رخصت پر عامل ہونا جسے کلمۂ کفر کے اجراء پر مجبور کیا گیا ہو اس وجہ سے کہ اس کو اپنی جان کا خطرہ ہے، یا اعضاء بدن میں سے کسی عضو کے ضائع ہونے کا خطرہ درپیش ہے۔ اس کے علاوہ پر نہیں کیونکہ کلمۂ کفر کے اجراء کی رخصت اس کو اس شرط کے ساتھ دی گئی ہے کہ اس کا دل ایمان پر مطمئن ہے اس کے باوجود کہ شرک کو حرام کرنے والی اشیاء موجود ہیں اور عالم کا حادث ہونا اور ان نصوص کا موجود ہونا جو اس پر دلالت کرتی ہیں اور اس کے حرام ہونے پر بھی دال ہیں بلا شک و شبہ دونوں چیزیں موجود ہیں اس کے باوجود اس کو رخصت دیدی گئی ہے۔ کیونکہ امتناع کی صورت میں بظاہر اس کا حق اپنے نفس میں فوت ہوتا ہے صورۃً بھی اور معنًی بھی۔ صورت کی مثال یہ ہے کہ اس کا اصل ڈھانچہ ہی بدل جاتا ہے اور معنًی اس لئے کہ روح نکل جاتی ہے اور کلمۂ کفر کے جاری کرنے کی صورت میں معنوی طور پر اللہ تعالیٰ کا حق فوت ہو جاتا ہے کیونکہ تصدیق قلبی تو باقی ہے۔

تشریح

رخصتِ حقیقیہ کی اول قسم جو اقوی بھی ہے اور اس بات کی زیادہ مستحق ہے کہ اس کو رخصت کہا جائے وہ قسم ہے کہ حرمت کے موجود ہونے اور محرم کے پائے جانے کے باوجود اس سے اخروی مواخذہ ساقط ہو جائے اور اس کے ساتھ وہی معاملہ کیا جائے جو مباح کا کیا جاتا ہے۔ اس کا مطلب یہ نہ لیا جائے کہ یہ قسم فی نفسہ مباح ہو گئی۔ اس لئے کہ مواخذہ کا نہ ہونا اس کے مباح ہونے کو مستلزم نہیں ہے۔ مثلاً ایک شخص نے اپنے گناہ کو اقرار و اعتراف کیا اور حق تعالیٰ نے اس کی توبہ و استغفار کو قبول فرما لیا تو اس سے اس معصیت کا مواخذہ نہ ہو گا۔ لیکن اس عدم مواخذہ سے وہ گناہ ہونے سے خارج نہیں ہوا۔ اسی طرح رخصت کی یہ نوع بھی ہے کہ حرمت کے باوجود فی نفسہ مباح نہیں ہوتی، البتہ معاملہ مباح جیسا کیا جاتا ہے اور اس کے مرتکب سے مواخذہ نہ کیا جائے گا۔

خلاصہ یہ ہے کہ اس نوع میں محرم اور حرمت دونوں موجود ہوتے ہیں اس لئے عزیمت اور احتیاط کا تقاضہ یہ ہے کہ اس کو عمل میں نہ لایا جائے بلکہ اس سے بچا جائے لہٰذا یہ قسم دوسری اقسام کی بہ نسبت

Marfat.com

زیادہ مستحق ہے کہ اس کو رخصت کا نام دیا جائے۔
مصنفؒ نے اس رخصت کی مثال میں فرمایا کہ اگر کسی شخص کو کلمۂ کفر کہنے پر مجبور کر دیا گیا اور اس کو جان کے تلف کرنے یا بدن کے کسی حصہ کے بیکار کرنے کی دھمکی دی گئی تو اس کو زبان سے کفر کا کلمہ کہنے کی اجازت ہے مگر شرط یہ ہے کہ اس کے دل میں ایمان موجود ہو۔ حالانکہ یہاں محرم اور حرمت دونوں موجود ہیں محرم شرک عالم کا حدوث ہے اور کفر پر دلالت کرنیوالی نص اور حرمت دونوں موجود ہیں مگر اس کے باوجود اس شخص کو کلمۂ کفر کے کہنے کی اجازت دی گئی ہے۔ لہٰذا اگر اس کلمۂ کفر کو زبان سے کہہ دیا تو اس سے مواخذہ نہ ہوگا۔ اس وجہ سے کہ اگر اس مجبور شخص نے دھمکی کے وقت کلمۂ کفر زبان سے نہ کہا تو اس کا حق صورۃً و معنیً دونوں فوت ہو جائے گا۔ کیونکہ کلمۂ کفر نہ کہنے کی صورت میں اگر اس کو قتل کر دیا گیا تو اس کا نفس صورۃً اور معنیً دونوں طرح ہلاک ہوگیا۔ صورۃً تو تلف کی صورت یہ ہے کہ مرجانے سے اس کا جسم خراب و برباد ہوگیا۔ اور معنیً تلف ہونیکی یہ صورت ہے کہ اس کی جان نیست و نابود ہو گئی۔ اور اس کے کلمۂ کفر کہنے کی صورت میں اللہ تعالےٰ کا حق فوت نہیں ہوتا۔ کیونکہ ایمان کا اصلی رکن تصدیق قلبی باطنی چیز ہے وہ موجود ہے۔ اس لئے کلمۂ کفر کے زبان سے کہنے سے باز رہنا عزیمت ہے۔ چنانچہ اگر اس آدمی نے اکراہ کے باوجود کلمۂ کفر زبان سے نہیں کہا اور اس کو تلف کر دیا گیا تو اس کو اس صبر کا اجر ملے گا۔

اکراہ کی اقسام:- قسم اول اکراہ کی یہ ہے کہ مکرہ کو جان یا اعضاء بدن کے تلف کر دینے کی دھمکی دی جائے۔ دوسری قسم یہ ہے کہ اس آدمی کو کلمۂ کفر نہ کہنے پر جان اور تلف عضو سے کم کی دھمکی دی جائے مثلاً اس کے مال و جائداد کے ہلاک کرنیکی دھمکی، اس کو جیل میں قید کرنے کی دھمکی، یا بے تحاشا مارنے پیٹنے کی دھمکی دینا۔
اول قسم کی اکراہ پر کلمۂ کفر کہنے کی شریعت نے اجازت و رخصت دی ہے۔ دوسری قسم کی اکراہ ابتلاء اور آزمائش قرار دیا ہے۔ لہٰذا اس کو برداشت کرنا چاہئے، کلمۂ کفر زبان سے ہرگز نہ ادا کرنا چاہئے

وَافطَارُہٗ فِی رَمَضَانَ اَیْ اِذَا اُکرِہَ الصَّائِمُ بِمَا فِیہِ الْجَاءٌ عَلٰی افطَارِہٖ فِی رَمَضَانَ یُبَاحُ لَہُ الْاِفْطَارُ اَنَّ الْمُحَرِّمَ وَھُوَ شُھُوْدُ رَمَضَانَ وَالْحُرْمَۃَ کِلَاھُمَا مَوْجُوْدٌ اِن لَانَّ حَقَّہٗ یَفُوْتُ رَاسًا وَحَقُّ اللّٰہِ تَعَالٰی بَاقٍ بِالْخَلَفِ

ترجمہ اور رمضان میں مجبور شخص کا افطار کرنا۔ یعنی جب کوئی روزہ دار ایسی چیز پر مجبور کیا گیا ہو جس سے اس کو افطار پر ماہ رمضان میں مجبور ہونا پڑے تو اس کیلئے افطار مباح ہے، باوجودیکہ محرم اور وہ ماہ رمضان کا موجود ہونا اور حرمت دونوں موجود ہیں کیونکہ اس کا حق بالکل فوت ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ کا حق نائب موجود ہونیکی وجہ سے فوت نہیں ہوتا

marfat.com

Marfat.com

تشریح
مکرہ کا رمضان میں افطار کر لینا:۔ رخصت کی اس قسم کی یہ دوسری مثال ہے کہ رمضان میں روزہ دار کو اس کے روزہ کے توڑنے پر مجبور کیا جائے تو اس کے لئے اس کی اجازت ہے۔ جبکہ محرم افطار یعنی ماہ رمضان کا موجود ہونا اور حرمت دونوں ہی پائے جاتے ہیں۔
وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر اس نے افطار نہ کیا تو اس کا حق بالکل فوت ہو جائیگا۔ اور افطار کر لیا تو اللہ تعالےٰ کا حق فوت نہیں ہوتا کیونکہ اس کی تلافی قضا سے ہو جاتی ہے۔ اس لئے اگرچہ افطار کرنا ہی عزیمت ہے مگر اس شخص کو روزہ توڑ دینے کی اجازت ہے۔

وَاِتْلَافُهٗ مَالَ الْغَيْرِ اَيْ اِذَا اُكْرِهَ عَلٰى اِتْلَافِ مَالِ الْغَيْرِ رُخِّصَ لَهٗ ذٰلِكَ مَعَ اَنَّ الْمُحَرِّمَ وَالْحُرْمَةَ كِلَاهُمَا مَوْجُوْدَانِ لِاَنَّ حَقَّهٗ يَفُوْتُ رَأْسًا وَحَقُّ الْمَالِكِ بَاقٍ بِالضَّمَانِ۔

ترجمہ
اور اس شخص کا دوسرے کے مال کو ضائع کر دینا۔ یعنی جب کوئی شخص غیر کے مال کو ہلاک کرنے پر مجبور کیا گیا تو اس کو رخصت دی گئی ہے۔ باوجودیکہ محرم اور حرمت دونوں موجود ہیں کیونکہ اس کا حق بالکلیہ فوت ہو جاتا ہے اور مالک کا حق تاوان کی صورت میں باقی رہتا ہے۔

تشریح
دوسرے کے مال کو ہلاک کرنے پر کسی کو مجبور کرنا، تو شریعت نے مکرہ کو اس کی رخصت دی ہے۔ اور یہ اجازت و رخصت اس کے باوجود ہے کہ محرم اور حرمت دونوں موجود ہیں۔
رخصت دینے کی وجہ یہ ہے کہ اگر اس نے کلمۂ کفر کو زبان سے نہ کہا تو اس کا حق بالکل فوت ہو جاتا ہے۔ اور مال غیر میں مالک کا حق بصورت تاوان باقی رہتا ہے۔ اس لئے اگر مال کا ہلاک و برباد کرنے سے باز رہنا ہی عزیمت ہے مگر مال کو تلف کر دینے کی بھی اس کو اجازت ہے۔

وَتَرْكُ الْخَائِفِ عَلٰى نَفْسِهٖ الْاَمْرَ بِالْمَعْرُوْفِ عَطْفٌ عَلَى الْمُكْرَهِ اَيْ اِذَا تَرَكَ الْخَائِفُ عَلٰى نَفْسِهٖ الْاَمْرَ بِالْمَعْرُوْفِ لِلسُّلْطَانِ الْجَائِرِ جَازَ لَهٗ ذٰلِكَ مَعَ اَنَّ الْمُحَرِّمَ وَهُوَ الْوَعِيْدُ عَلٰى تَرْكِ الْاَمْرِ مَعَ مُوْجِبِهٖ قَائِمٌ لِاَنَّ حَقَّهٗ يَفُوْتُ رَأْسًا وَحَقُّ اللّٰهِ تَعَالٰى بَاقٍ بِاعْتِقَادِ حُرْمَةِ التَّرْكِ۔

ترجمہ
اور اپنی جان کا خوف کرنیوالے کا امر بالمعروف کو چھوڑ دینا۔ اس کا عطف مکرہ پر ہے۔ یعنی جب اپنی جان پر خوف کرنیوالا شخص جابر بادشاہ کیوجہ سے امر بالمعروف کو چھوڑ دے تو اس کے لئے جائز ہے باوجودیکہ محرم اور وہ امر بالمعروف کے ترک کرنے پر اللہ تعالیٰ کیطرف سے وعید ہے اور اس کا موجب بھی موجود ہے کیونکہ اس کا حق بالکل فوت ہو جاتا ہے اور اللہ تعالےٰ کا حق اس طور پر باقی ہے کہ اس کا اعتقاد ہے کہ یہ ترک حرام ہے۔

Marfat.com

تشریح مصنفؒ کی عبارت کا عطف مکرہ پر ہے۔ اور یہ حقیقی رخصت کی پہلی قسم کی مثال ہے۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے ظالم و جابر بادشاہ کے سامنے اپنی جان کے ضائع ہونے کے اندیشہ سے امر بالمعروف کو نہ چھوڑا تو اس کا حق بالکل ختم ہو جائیگا۔ کیونکہ بادشاہ ظالم و جابر ہے اس کو قتل کر دیگا اور اگر اس نے اس خوف و اندیشہ سے امر بالمعروف کے کام کو ترک کر دیا تو حق تعالیٰ کا حق تو باقی رہتا ہی کیونکہ امر بالمعروف کے چھوڑنیکا حرام ہونا اس کے دل میں بصورت اعتقاد موجود ہے۔

وَجِنَايَتُهُ عَلَى الْإِحْرَامِ أَيْ وَكَجِنَايَةِ الْمُكْرَهِ عَلَى إِحْرَامِهِ يُبَاحُ لَهُ مَا أُكْرِهَ عَلَيْهِ مَعَ قِيَامِ الْمُحَرَّمِ وَحُكْمِهِ جَمِيعًا لِأَنَّ حَقَّهُ يَفُوتُ رَأْسًا وَحَقُّ اللّٰهِ تَعَالٰى بَاقٍ بِأَدَاءِ الْغُرْمِ وَلَا يَخْلُو هٰذَا اللَّفْظُ عَنْ اِنْتِشَارٍ وَلَوْ أَرْجَعَ ضَمِيرَهُ إِلَى الْخَائِفِ يَخْرُجُ عَنِ الْانْتِشَارِ قَلِيلًا وَلَوْ قَدَّمَهُ عَلَى قَوْلِهِ وَتَرْكَ الْخَائِفِ فِي الذِّكْرِ لَكَانَ أَوْلٰى بِاتِّصَالِ أَمْثِلَةِ الْمُكْرَهِ كُلِّهَا۔

ترجمہ اور احرام کی حالت میں اس کا جنایت کا مرتکب ہونا۔ یعنی جیسے کسی شخص کو بحالت احرام جنایت کرنے پر مجبور کر دیا جائے تو اس کیلئے وہ امر مباح ہے جس کیلئے اسے مجبور کیا گیا ہے باوجود محرم اور اس کا حکم دونوں موجود ہیں کیونکہ اس کا حق بالکل فوت ہو جاتا ہے اور اللہ تعالیٰ کا حق باقی ہے کہ وہ تاوان ادا کر دے گا مگر لفظ جنایت میں انتشار پایا جاتا ہے۔ اور اگر اس کی ضمیر خائف کیطرف لوٹائی جائے تو انتشار سے تھوڑا بہت نکل جاتا ہے اور اگر ترک الخائف پر اس کو مقدم ذکر کر دیتے ہیں تو زیادہ بہتر ہوتا تاکہ مکرہ کی تمام مثالیں متصل رہتیں۔

تشریح مکرہ کی دوسری مثال۔ اگر کسی حج یا عمرہ کا احرام باندھے ہوئے محرم کو ایسے کام پر مجبور کیا جائے جو احرام کے منافی ہے تو اس محرم کے لئے بحالت اکراہ اس جنایت کے کرنے کی اجازت ہے جبکہ محرم یعنی احرام کی حالت کا ہونا اور اس کا حکم یعنی کسی جنایت کی حالت میں حرام ہونا، دونوں پائے جاتے ہیں۔ اس لئے کہ اگر اس نے اس جنایت کا ارتکاب نہ کیا تو بالکل فوت ہو جائیگا کیونکہ اس کو بادشاہ قتل کر دے گا اور اگر اس نے احرام کے احترام میں جنایت کا ارتکاب نہ کیا تو اس کی قضاء واجب ہو گی۔ یہ قضاء ادا کر کے اللہ کے حق کو ادا کر سکتا ہے۔ اس لئے محرم کو مجبوراً جنایت پر عمل نہ کرنا ہی عزیمت ہے لیکن اگر ارتکاب کر لیا تو اسکو اس کی اجازت ہے۔

قولہ ولا یخلو هٰذا اللفظ الخ۔ شارح نے اس جگہ عبارت میں سقم بتایا ہے۔ اگر انتشار سے بچنا مقصود ہے تو اس کی ضمیر کو مکرہ یعنی خائف کی جانب راجع ہو تو لفظوں کا انتشار ختم ہو جائیگا۔ اور اگر ترک الخائف کو بعد میں اور جنایت علی الاحرام کو مقدم ذکر کیا جاتا تو مکرہ کی مثال کے ساتھ متصل ہو جاتا۔ اور کلام میں

marfat.com
Marfat.com

قدرے اتصال باقی رہتا۔

وَتَنَاوُلُ الْمُضْطَرِّ مَالَ الْغَيْرِ اَىْ كَتَنَاوُلِ الشَّخْصِ الْمُضْطَرِّ بِالْمَخْمَصَةِ حَيْثُ يُرَخَّصُ لَهُ تَنَاوُلُ طَعَامِ الْغَيْرِ لِاَنَّ حَقَّهُ يَفُوتُ بِالْمَوْتِ عَاجِلًا وَحَقُّ الْمَالِكِ مَرْعِيٌّ بِالضَّمَانِ بَعْدَهُ مَعَ اَنَّ الْمُحَرِّمَ وَالْحُرْمَةَ كِلَاهُمَا مَوْجُودَانِ مَعًا۔

ترجمہ اور مضطر کا دوسرے کا مال تناول کرلینا۔ یعنی بھوک سے بے چین آدمی کا دوسرے کا مال تناول کرلینا کیونکہ اس کو رخصت دی گئی ہے کہ وہ دوسرے کا مال کھالے۔ کیونکہ بھوک سے مرجانے کی صورت میں اس کا حق فوت ہوجائیگا اور مالک طعام کا حق اس کے بعد تاوان دینے سے پورا ہوجائے گا۔ باوجودیکہ محرم (ملک غیر) اور حرمت ساتھ ساتھ دونوں موجود ہیں۔

تشریح کسی مضطر آدمی کا دوسرے کے مال کو لے لینا۔ یہ رخصت حقیقیہ کی ایک اور مثال ہے۔ مثلاً ایک شخص بھوک سے بیقرار ہے اور اندیشہ ہے کہ اگر نہ کھائیگا تو بھوک سے مرجائیگا۔ یہ شخص اپنی جان بچانے کی حد تک اگر دوسرے کے مال سے چوری کرلے یا غصب کرکے کھالے اور جان کو بچالے تو اس کی اجازت ہے اس لئے کہ اگر نہ کھائیگا تو یہ مرجائیگا جس سے دنیاوی نفع فوت ہوجائیگا اور دوسری جانب مال کے مالک کا حق بصورت تاوان بھی ادا کیا جاسکتا ہے۔ اس مثال میں بھی دونوں امور یعنی محرم اور حرمت دونوں موجود ہیں۔ مگر رخصت پر عمل درآمد کرنے کی اجازت ہے۔

وَحُكْمُهُ اَىْ حُكْمُ هٰذَا النَّوْعِ الْاَوَّلِ مِنَ الرُّخْصَةِ اَنَّ الْاَخْذَ بِالْعَزِيْمَةِ اَوْلٰى حَتّٰى لَوْ صَبَرَ وَقُتِلَ فِىْ صُوْرَةِ الْاِكْرَاهِ كَانَ شَهِيْدًا لِاَنَّهُ بَذَلَ نَفْسَهُ لِاِقَامَةِ حَقِّ اللّٰهِ تَعَالٰى وَكَذَا لَوْ اَمَرَ بِالْمَعْرُوْفِ فِىْ صُوْرَةِ الْخَوْفِ اَوْ لَمْ يَتَنَاوَلْ مَالَ الْغَيْرِ وَمَاتَ لَمْ يَمُتْ آثِمًا بَلْ شَهِيْدًا وَاِنْ عَمِلَ بِالرُّخْصَةِ اَيْضًا يَجُوْزُ لَهُ عَلٰى مَا حَرَّرْتُ۔

ترجمہ اور اس کا حکم یعنی رخصت کی پہلی قسم کا حکم یہ ہے کہ عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے یہانتک کہ مکرَہ اگر صبر کرے اور حالت اکراہ میں قتل کردیا جائے تو شہید ہوگا۔ کیونکہ اس نے اللہ کا حق قائم کرنے کے لئے اپنی جان قربان کردی ہے۔ اسی طرح خوف کی صورت میں اگر وہ امر بالمعروف کرے گا یا بھوک سے بے چینی کی حالت میں دوسرے کا مال نہ کھائے اور مرجائے تو گنہگار ہوکر نہ مرے گا بلکہ شہید ہوگا اور اگر رخصت پر عمل کرلیا تو یہ بھی جائز ہے جیسا کہ میں نے تحریر کیا۔

Marfat.com

Marfat.com

تشریح

نوع اول کا حکم:۔ ماتن نے فرمایا اس کا یعنی رخصت کی اس قسم اول کا حکم عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہوتا ہے حتیٰ کہ اگر اکراہ کے باوجود عزیمت پر عمل کیا اور جابر وظالم نے اس کو قتل ہی کر دیا تو یہ شہید ہوگا اسلئے کہ اس آدمی نے اللہ تعالیٰ کے حق کی حفاظت کرتے ہوئے خود کو قربان کر دیا ہے ایسے ہی مکرہ امر بالمعروف کا کام ترک نہ کرے باوجودیکہ اس کو اپنی جان کا شدید خطرہ درپیش ہے۔ ایسے ہی دوسرے کے مال کو نہ کھائے جان خواہ چلی ہی جائے۔ تو یہ شخص بھی شہید ہوگا۔ اور اگر اس نے رخصت پر عمل کر لیا تو اس کے لئے اس کی بھی اجازت ہے۔ جیساکہ ماسبق کے بیان سے واضح ہو چکا ہے۔

وَالثَّانِي مَا اسْتُبِيحَ مَعَ قِيَامِ السَّبَبِ لٰكِنَّ الْحُكْمَ مُتَرَاخٍ عَنْهُ فَهُوَ اَدْوَنُ مِنَ الْاَوَّلِ لِاَنَّهُ مِنْ حَيْثُ اَنَّ السَّبَبَ قَائِمٌ فَهُوَ مِنَ الرُّخَصِ الْحَقِيْقِيَّةِ وَمِنْ حَيْثُ اَنَّ الْحُكْمَ مُتَرَاخٍ عَنْهُ كَانَ غَيْرَ اَحَقَّ كَالْمُسَافِرِ اَيْ كَاِفْطَارِ الْمُسَافِرِ يُرَخَّصُ لَهُ فَاِنَّ السَّبَبَ وَهُوَ شُهُوْدُ الشَّهْرِ مَوْجُوْدٌ فِيْ حَقِّهِ لٰكِنَّ حُكْمَهُ وَهُوَ وُجُوْبُ اَدَاءِ الصَّوْمِ مُتَرَاخٍ عَنْهُ اِلٰى اِدْرَاكِ عِدَّةٍ مِنْ اَيَّامٍ اُخَرَ۔

ترجمہ

اور دوسری قسم رخصت حقیقیہ کی یہ ہے کہ سبب کے قیام کے باوجود اسے مباح سمجھا جائے البتہ حکم شرعی اس سے متراخی ہوگا۔ لہٰذا یہ قسم پہلی کے مقابلے میں کمتر ہے کیونکہ اس حیثیت سے سبب موجود ہے لہٰذا وہ رخصت حقیقیہ ہے۔ اور اس حیثیت سے کہ حکم اس سے مؤخر ہے غیر اولیٰ ہے جیسے یعنی جیسے مسافر کا افطار کر لینا کہ اسکی اس کو رخصت دی گئی ہے اس وجہ سے کہ رمضان کا موجود ہونا کے حق میں موجود ہے لیکن اس کا حکم یعنی وجوب اداء صوم اسے مؤخر کر دیا گیا ہے یہاں تک کہ وہ دوسرے

تشریح

رخصت حقیقیہ کی دوسری قسم کا بیان:۔ سبب محرم موجود ہوتے ہوئے اس فعل کو مباح سمجھنا، البتہ حکم اس سے مؤخر ہو جاتا ہے۔ بقول شارح قسم ثانی پہلی قسم سے کمتر اور ادنیٰ ہے۔ اور سبب محرم کے پائے جانے کی بناء پر یہ رخصت حقیقیہ ہے اور چونکہ حکم اس سے مؤخر ہے اس لئے وہ غیر احق ہے مثلاً مسافر کو ماہ رمضان میں روزہ نہ رکھنے کی اجازت ہے جبکہ سبب محرم عن الافطار یعنی ماہ رمضان کا موجود ہونا ہے۔ کیونکہ فمن شہد منکم الشہر فلیصمہ کے مصداق جس طرح مقیم آدمی ہے اسی طرح مسافر بھی اس کا مخاطب ہے مگر فمن کان مریضا او علی سفر فعدۃ من ایام اخر کی روشنی میں دوسرے وقت کے لئے مؤخر ہے۔ اس لئے مریض یا مسافر ماہ رمضان میں اگر وفات پا گیا یا رمضان کے بعد فوراً مر گیا تو اس کو روزہ ادا کرنے کا موقع نہ مل سکا۔

اس لئے اس مسافر کے ذمہ اس صورت میں قضا ریا دوسری چیز واجب نہیں ہوگی۔ اس لئے کہ اس کو اس بات کی رخصت ملی ہے کہ دوسرے ایام میں رکھ لیتا مگر دیگر ایام وہ نہ پاسکا۔

marfat.com
Marfat.com

وَحُكْمُهٗ اَنَّ الْاَخْذَ بِالْعَزِيْمَةِ اَوْلٰى لِكَمَالِ سَبَبِهٖ وَهُوَ شُهُوْدُ الشَّهْرِ حَتّٰى كَانَ الصَّوْمُ فِي السَّفَرِ اَفْضَلُ مِنَ الْاِفْطَارِ عِنْدَنَا وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ الْاِفْطَارُ اَفْضَلُ لِقَوْلِهٖ اُولٰئِكَ الْعُصَاةُ اُولٰئِكَ الْعُصَاةُ وَقَوْلِهٖ لَيْسَ مِنَ الْبِرِّ الصِّيَامُ فِي السَّفَرِ قُلْنَا ذٰلِكَ مَحْمُوْلٌ عَلٰى حَالَةِ الْجِهَادِ وَلِتَرَدُّدٍ فِي الرُّخْصَةِ فَالْعَزِيْمَةُ تُؤَدِّيْ مَعْنَى الرُّخْصَةِ مِنْ وَجْهٍ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ لِكَمَالِ سَبَبِهٖ فَهُوَ دَلِيْلٌ ثَانٍ لِكَوْنِ الْعَزِيْمَةِ اَوْلٰى وَذٰلِكَ لِاَنَّ الرُّخْصَةَ اِنَّمَا هِيَ لِلْيُسْرِ وَالْيُسْرُ كَمَا يَكُوْنُ فِي الْاِفْطَارِ وَهُوَ اَيْضًا كَذٰلِكَ يَكُوْنُ فِي الصَّوْمِ لِاَجْلِ مُوَافَقَةِ الْمُسْلِمِيْنَ وَشِرْكَتِهٖ مَعَ سَائِرِ النَّاسِ فَاِنَّ الْبَلِيَّةَ اِذَا عَمَّتْ طَابَتْ فَمَا ظَنُّكَ بِالْعِبَادَةِ ثُمَّ بَعْدَ ذٰلِكَ يَعْسُرُ عَلَيْهِ الصَّوْمُ فِي الْاِقَامَةِ اِذَا رَاٰى سَائِرَ النَّاسِ يُفْطِرُوْنَ وَمَا اَحْسَنَ هٰذِهِ الدِّقَّةَ لِلْحَنَفِيَّةِ وَلَقَدْ جَرَّبْنَا هَا مِرَارًا اِلَّا اَنْ يُضْعِفَهُ الصَّوْمُ اِسْتِثْنَاءٌ مِنْ قَوْلِهِ الْاَخْذُ بِالْعَزِيْمَةِ اَوْلٰى يَعْنِيْ اَنَّ عِنْدَنَا الْعَزِيْمَةُ اَوْلٰى فِيْ كُلِّ حِيْنٍ اِلَّا اَنْ يُضْعِفَهُ الصَّوْمُ فَحِيْنَئِذٍ الْفِطْرُ اَوْلٰى بِالْاِتِّفَاقِ كَمَا اِذَا كَانَ مَعَهُ الْجِهَادُ اَوْ مَشَاغِلُ اُخَرُ فَاِنْ صَامَ وَمَاتَ يَمُوْتُ اٰثِمًا۔

ترجمہ

اور اس قسم کا حکم یہ ہے کہ عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے کیونکہ اس کا سبب کامل ہے اور وہ شہود شہر ہے۔ یہانتک کہ سفر کی حالت میں روزہ رکھنا ہمارے نزدیک افطار سے افضل ہوگا اور امام شافعیؒ کے نزدیک افطار افضل ہے کیونکہ نبی کریمؐ نے ارشاد فرمایا ہے اُولٰئِكَ العصاة اولئك العُصَاة (یہ لوگ جو حالت سفر میں روزہ رکھنے والے ہیں نافرمان ہیں نافرمان) اور آنحضورؐ کا ارشاد ہے "لَيْسَ مِنَ الْبِرِّ الصِّيَامُ فِي السَّفَرِ (سفر میں روزہ رکھنا نیکی نہیں ہے) ہم جواب دیں گے یہ حالت جہاد پر محمول ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ رخصت میں تردد ہے لہٰذا عزیمت من وجہ رخصت کے معنے کو بھی ادا کرتی ہے۔ اس کا عطف لکمال سببہ پر ہے۔ لہٰذا یہ عزیمت کے اولیٰ ہونیکی دوسری دلیل ہے۔ وجہ یہ ہے کہ رخصت آسانی کیوجہ سے ہے اور لیسر جس طرح افطار میں پایا جاتا ہے اور یہ ظاہر ہے اسی طرح سہولت روزہ رکھنے میں بھی ہے۔ کیونکہ عامۃ المسلمین کے ساتھ موافقت ہورہی ہے اور تمام لوگوں کے ساتھ روزہ رکھنے میں شرکت بھی پائی جاتی ہے کیونکہ مقولہ ہے کہ بلا جب عام ہو جاتی ہے تو خوشگوار بن جاتی ہے تو عبادت کے بارے میں آپ کا گمان کیا ہے۔ مگر ماہِ رمضان گذر جانے کے بعد روزہ رکھنا اس کو دشوار گذرے گا جبکہ دوسرے لوگوں کو کھاتے پیتے ہوئے دیکھے گا۔ احناف کی نظر کتنی دقیق ہے، ہم نے اس کا بار بار تجربہ کیا ہے۔ مگر جب روزہ اسے زیادہ کمزور بنادے۔ یہ عبارت الاخذ بالعزیمۃ اولیٰ سے استثناء ہے۔ یعنی ہمارے نزدیک عزیمت ہر حال میں اولیٰ ہے۔ لیکن اگر روزہ اسے کمزور بنادے تو اس وقت افطار اولیٰ ہے بالاتفاق۔ ایسے ہی جس طرح کہ اس کے ساتھ جہاد یا دوسرے مشاغل ہوں، اس وقت اگر روزہ رکھے گا اور مرجائیگا تو گنہگار مرے گا۔

Marfat.com

تشریح

دوسری قسم کا حکم:- عزیمت پر عمل کرنا بمقابلہ رخصت کے اولیٰ ہے۔ کیونکہ سبب اس کے حق میں بھی کامل ہے اور موجود ہے۔ اسی بناء پر احناف کے نزدیک مسافر کے لئے افطار کے مقابلہ روزہ رکھ لینا افضل قرار دیا گیا ہے جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک افطار افضل ہے۔

حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا کہ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے" اولئک العصاۃ اولئک العصاۃ" (وہ لوگ نافرمان ہیں وہ لوگ نافرمان ہیں) دوسری جگہ ارشاد فرمایا" لیس من البر الصیام فی السفر" (سفر میں روزہ رکھنا کوئی کار خیر نہیں ہے)

احناف کی جانب سے جواب:- یہ دونوں روایتیں جہاد کی حالت کے لئے ہیں۔ مجاہد کے لئے بحالت جہاد صوم کے مقابلہ میں افطار کرنا افضل ہے۔ عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے۔

دوسری دلیل:- رخصت میں گویا ایک تردد پایا جاتا ہے جبکہ عزیمت میں من وجہ رخصت کے معنی بھی ہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ رخصت آسانی پر مبنی ہے، اور آسانی اگر روزہ نہ رکھنے میں پائی جاتی ہے تو روزہ رکھنے میں بھی سہولت ہے۔ اس لئے روزہ عام لوگ رکھتے ہیں، اگر یہ شخص روزہ رکھے گا تو عام مسلمانوں کے ساتھ مشابہت اور موافقت ہو جائے گی اور پھر مشکل نہیں رہتی آسان ہو جاتی ہے۔ کیونکہ کوئی مصیبت جب عام ہو جاتی ہے تو وہ خوشگوار اور بھلی معلوم ہونے لگتی ہے۔ جب مصیبت عام ہونے پر بھلی معلوم ہونے لگتی ہے تو عبادت بدرجۂ اولیٰ عام ہونے پر خوشگوار معلوم ہوگی۔ لہٰذا مسافر پر اس عمومیت کی بناء پر روزہ رکھنا آسان ہوگا، دشوار نہ ہوگا۔ اور اگر اس نے سفر میں روزہ نہ رکھ کر اس کی قضاء بحالت اقامت یعنی مقیم ہو کر ادا کی تو سب لوگ افطار کی حالت میں ہوں گے اور تنہا یہ شخص روزہ دار ہوگا تو یہ اس پر گراں گذرے گا۔

شارح نے کہا۔ احناف کی دلیل نہایت دقیق اور تحسین کے قابل ہے جس کا ہم کو بار بار تجربہ مصنفؒ نے فرمایا۔ ہمارے نزدیک عزیمت پر عمل کرنا عام طور پر اولیٰ ہے۔ لیکن اگر روزہ رکھنے سے کمزوری آ جائے، یا جہاد میں جانا ہو اور جہاد کرنے میں اس کی جان کو کوئی خطرہ لاحق ہو جائے یا اسی طرح کا کوئی کام دوسرا فوت ہو جانے کا اندیشہ ہو جائے تو مسافر بالاتفاق افطار کر سکتا ہے۔ اور ایسا کرنا اس کے لئے اولیٰ ہوگا۔ اس لئے روزہ رکھنے سے اگر یہ کمزور ہو جائے اور وفات پا جائے تو گنہگار ہوگا

وَاَمَّا اَتَمُّ نَوْعَیِ الْمَجَازِ فَمَا وُضِعَ عَنَّا مِنَ الْاِصْرِ وَالْاَغْلَالِ اَیْ سَقَطَ عَنَّا وَلَمْ یُشْرَعْ فِیْ حَقِّنَا مَا کَانَ فِی الشَّرَائِعِ السَّابِقَةِ مِنَ الْمِحَنِ الشَّاقَّةِ وَالْاَعْمَالِ الثَّقِیْلَةِ وَالْاِصْرُ هُوَ الشِّدَّةُ وَالْاَغْلَالُ جَمْعُ غُلٍّ اَیِ الْمَوَاثِیْقُ اللَّازِمَةُ کَالْغُلِّ وَالظَّاهِرُ اَنَّهُمَا جَمِیْعًا کِنَایَةٌ عَنِ الْاُمُوْرِ الشَّاقَّةِ وَاِنْ خَصَّ الْمُفَسِّرُوْنَ الْبَعْضَ بِالْاِصْرِ وَالْبَعْضَ بِالْاَغْلَالِ وَذٰلِکَ مِثْلُ قَطْعِ الْاَعْضَاءِ الْخَاطِئَةِ وَقَرْضِ

Marfat.com

مَوَاضِعِ النَّجَاسَةِ وَقَتْلُ النَّفْسِ بِالتَّوْبَةِ وَعَدَمِ جَوَازِ الصَّلٰوةِ فِي غَيْرِ الْمَسْجِدِ وَعَدَمِ التَّطْهِيْرِ بِالتَّيَمُّمِ وَحُرْمَةِ أَكْلِ الصَّائِمِ بَعْدَ النَّوْمِ وَحُرْمَةِ الْوَطْئِ فِي لَيَالِيْ رَمَضَانَ وَمَنْعِ الطَّيِّبَاتِ عَنْهُمْ بِالذُّنُوْبِ وَكَوْنِ الزَّكٰوةِ رُبْعَ الْمَالِ وَعَدَمِ صَلَاحِيَّةِ الزَّكٰوةِ وَالْغَنَائِمِ لِشَيْئٍ إِلَّا لِلْحَرْقِ بِالنَّارِ الْمُنَزَّلَةِ مِنَ السَّمَاءِ وَمُجَازَاةِ حَسَنَةٍ بِحَسَنَةٍ لَا بِعَشْرٍ وَكِتَابَةِ ذَنْبِ اللَّيْلِ بِالصُّبْحِ عَلَى الْبَابِ وَوُجُوْبِ خَمْسِيْنَ صَلٰوةً فِي كُلِّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ وَحُرْمَةِ الْعَفْوِ عَنِ الْقِصَاصِ وَعَدَمِ مُخَالَطَةِ الْحَائِضَاتِ فِي أَيَّامِهَا وَتَحْرِيْمِ الشُّحُوْمِ وَالْعُرُوْقِ فِي اللَّحْمِ وَتَحْرِيْمِ السَّبْتِ وَفَرْضِيَّةِ الصَّلٰوةِ فِي اللَّيْلِ وَأَمْثَالُ ذٰلِكَ كَثِيْرٌ فَرُفِعَ كُلُّ هٰذَا عَنْ أُمَّتِنَا تَخْفِيْفًا وَتَكْرِيْمًا فَسُمِّيَ ذٰلِكَ رُخْصَةً مَجَازًا لِأَنَّ الْأَصْلَ لَمْ يَبْقَ مَشْرُوْعًا لَنَا قَطُّ وَلَوْ عَمِلْنَا بِهٖ أَحْيَانًا أَثِمْنَا وَعُوْتِبْنَا وَكَانَ الْقِيَاسُ فِي ذٰلِكَ أَنْ يُسَمّٰى نَسْخًا وَإِنَّمَا سَمَّيْنَاهُ رُخْصَةً مَجَازًا مَحْضًا۔

ترجمہ

اور بہرحال رخصت مجاز کی دو قسموں میں سے اتم اور کامل ترین قسم ہے وہ اصر اور اغلال جو ہم سے اٹھا لیا گیا ہے یعنی ہم سے ساقط ہے، ہمارے حق میں وہ مشروع نہیں رہا جو سابقہ شریعتوں میں سختی، دشواری، بھاری اعمال مشروع تھے۔ اور اصر کے معنے شدت کے ہیں، اور اغلال غلٌ کی جمع ہے (ہتھکڑی طوق) اور ظاہر بات یہ ہے کہ یہ دونوں بول کر امور شاقہ مراد لئے گئے ہیں۔ اگرچہ مفسرین نے اس میں سے بعض اعمال کو اصر کے ساتھ اور بعض کو اغلال کے ساتھ مخصوص کر دیا ہے۔ اور ان تکلیف دہ احکامات میں سے بعض یہ ہیں، خطاء کرنے والے اعضاء کا کاٹ دینا، اور مواضع نجاست (جہاں نجاست لگی ہو) اسے کتر دینا، اور توبہ میں انسان کو قتل کر دینا، مسجد کے علاوہ نماز کا جائز نہ ہونا، تیمم سے پاکی کا حاصل نہ ہونا، سو جانے کے بعد روزہ دار کیلئے کھانے کا حرام ہونا، اسی طرح رمضان کی راتوں میں عورت سے وطی کا حرام ہونا، گناہ کی وجہ سے عمدہ، پاکیزہ لذیذ چیزوں کا اس پر حرام ہونا، زکوٰۃ کا نصاب مال کا چوتھائی حصہ ادا کرنا۔ زکوٰۃ اور غنائم کے اموال کا کسی قابل نہ ہونا مگر صرف یہ کہ آگ آسمان سے نازل ہو اور اسے جلا دے، ایک نیکی کا بدلہ صرف ایک ثواب کا مستحق ہونا دس گنا ثواب نہ ملنا، رات کا کیا ہوا گناہ صبح کو روزہ دار پر لکھ جانا، پچاس نمازوں کا دن رات میں فرض ہونا، قصاص میں معافی کا حرام ہونا، حائضہ عورتوں سے خلط ملط کا ممنوع ہونا ایام حیض میں، اور گوشت میں چربی اور رگوں کا حرام ہونا، سنیچر کے مچھلی کے شکار کا حرام ہونا، رات کے اوقات میں نماز کا فرض ہونا۔ اس جیسے بہت سے احکام ہیں۔ یہ سب کے سب ہماری امت سے کرامۃً اور تخفیف کے پیش نظر اٹھا لئے گئے ہیں۔ پس اس قسم کا رخصت نام مجازاً رکھا گیا ہے کیونکہ انکی اصل ہمارے لئے مشروع باقی نہیں رہی۔ اگر کسی وقت ان پر عمل کر لیا تو ہم گنہگار ہوں گے اور سزا پائیں گے، حالانکہ قیاس کا تقاضہ اس میں یہ تھا کہ اسکو نسخ کہا جاتا مگر ہم نے اسکا نام رخصت محض مجازاً رکھا ہے۔

تشریح

مجاز کی دو انواع میں سے جو زیادہ تام ہے یعنی رخصت مجاز کی قسم اول وہ احکام ہیں جو مشقت سے

Marfat.com

بھر لور رہیا اور زہ امم سابقہ میں جائز تھے مگر امت محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم سے وہ احکام ساقط ہو گئے ہیں۔ جیسے خطار کرنے والے اعضاء کو کاٹ دینا، نجاست کے مقام کو کاٹ دینا، توبہ کیلئے قتل نفس، سوائے مسجد کے عام جگہوں میں نماز کا عدم جواز، بذریعۂ تیمم طہارت کا حاصل نہ ہونا، سو جانے کے بعد روزہ رکھنے والے کیلئے کھانے پینے وغیرہ کی حرمت، ماہِ رمضان کی راتوں میں جماع کی حرمت، گناہ کی وجہ سے پاک چیزوں کی رکاوٹ، چوتھائی مال کا زکوٰۃ میں واجب ہونا، اور زکوٰۃ کے مال اور مالِ غنیمت کو آسمان سے آگ کا نازل ہو کر جلا دینا، ایک عمل پر ایک ہی نیکی کا ملنا، رات کا کیا ہوا گناہ صبح کو دروازہ پر جلی قلم سے لکھا ہوا ہونا، اسی طرح شب و روز میں پچاس نمازوں کی فرضیت، قصاص کی معافی کا حرام ہونا، ایام حیض میں حائضہ عورت سے استفادہ نہ کر سکنا، اسی طرح گوشت میں جو چربی یا رگیں شامل ہوتی ہیں ان کا حرام ہونا، سنیچر کے دن شکار کی ممانعت، شب میں تہجد کی فرضیت وغیرہ۔ احکام میں سہولت اور اعزاز و اکرام کے لئے اس امت سے مذکورہ احکام اٹھا لئے گئے۔

مصنفؒ نے فرمایا اس قسم کا نام رخصت بطور مجاز رکھا گیا ہے کیونکہ ان احکام کی اصل اس امت کیلئے اب بھی مشروع نہیں ہیں۔ اگر کسی وقت ان پر عمل کر لیا تو گنہگار ہوں گے اور عذاب میں مبتلا ہوں گے۔ قاعدہ سے ان احکام کو منسوخ ہونیکا نام دیا جانا چاہئے تھا مگر مجازاً ان کو رخصت کا نام دیا گیا۔

وَالنَّوعُ الرَّابِعُ مَا سَقَطَ عَنِ العِبَادِ مَعَ كَونِهٖ مَشرُوعًا فِي الجُملَةِ اَيْ فِي بَعضِ المَوَاضِعِ سِوٰى مَوضِعِ الرُّخصَةِ فَمِنْ حَيثُ اَنَّهُ لَمْ يَبقَ فِي مَوضِعِ الرُّخصَةِ كَانَ مِنْ قِسمِ المَجَازِ وَمِنْ حَيثُ اَنَّهُ بَقِيَ فِي مَوضِعٍ اٰخَرَ كَانَ اَنقَصَ فِي المَجَازِيَّةِ فَيَكُونُ شَبِيهًا بِالقِسمِ الاَوَّلِ كَقَصرِ الصَّلٰوةِ فِي السَّفَرِ فِيهِ مُسَامَحَةٌ وَالاَولٰى اَنْ يَقُولَ كَسُقُوطِ اِكمَالِ الصَّلٰوةِ فِي السَّفَرِ لِيُوَافِقَ قَرِينَهُ وَيُطَابِقَ اَصلَهُ لٰكِنَّهُ عَبَّرَ بِالحَاصِلِ تَخفِيفًا فَهُوَ عِندَنَا رُخصَةُ اِسقَاطٍ لَا يَجُوزُ العَمَلُ بِعَزِيمَتِهَا وَعِندَ الشَّافِعِيِّ رُخصَةُ تَرفِيهٍ وَالاَولٰى الاِكمَالُ بِقَولِهٖ تَعَالٰى وَاِذَا ضَرَبتُم فِي الاَرضِ فَلَيسَ عَلَيكُم جُنَاحٌ اَنْ تَقصُرُوا مِنَ الصَّلٰوةِ اِنْ خِفتُم اَنْ يَفتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا عَلَّقَ القَصرَ بِالخَوفِ وَنَفٰى فِيهِ الجُنَاحَ فَعُلِمَ اَنَّ الاَولٰى هُوَ الاِكمَالُ وَنَحنُ نَقُولُ اِنَّهُ لَمَّا نَزَلَتِ الاٰيَةُ قَالَ عُمَرُؓ يَا رَسُولَ اللّٰهِ مَا بَالُنَا نَقصُرُ وَنَحنُ اٰمِنُونَ فَقَالَ هٰذِهٖ صَدَقَةٌ تَصَدَّقَ اللّٰهُ بِهَا عَلَيكُم فَاقبَلُوا صَدَقَتَهُ سَمَّاهُ صَدَقَةً وَالصَّدَقَةُ بِمَا لَا يَحتَمِلُ التَّملِيكَ اِسقَاطٌ مَحضٌ لَا يَحتَمِلُ الرَّدَّ عَنْ جِهَةِ العِبَادِ كَوَلِيِّ القِصَاصِ اِذَا عَفَا عَنِ الجِنَايَةِ لَا يَحتَمِلُ الرَّدَّ وَاِنْ كَانَ المُتَصَدِّقُ مِمَّنْ لَا تَلزَمُ طَاعَتُهُ فَمِمَّنْ تَلزَمُ طَاعَتُهُ وَهُوَ اللّٰهُ تَعَالٰى اَولٰى بِاَنْ لَا يُرَدَّ وَاَمَّا نَفيُ الجُنَاحِ عَنهُم فَاِنَّمَا هُوَ لِتَطيِيبِ اَنفُسِهِم لِاَنَّهُم كَانُوا مَظِنَّةً اَنْ يَخطُرَ بِبَالِهِم اَنَّ عَلَيهِم جُنَاحًا فِي القَصرِ بِهٖ عُلِمَ اَنَّ قَيدَ الخَوفِ اَيضًا اِتِّفَاقِيٌّ لَا مَوقُوفًا عَلَيهِ القَصرُ۔

Marfat.com

ترجمہ

اور مجاز کی چوتھی قسم ناقص ترین قسم ہے جو فی الجملہ مشروع ہونے کے باوجود بندوں سے ساقط ہے۔ یعنی بعض جگہوں پر رخصت کے مواضع کے علاوہ۔ پس اس حیثیت سے کہ موضع رخصت میں باقی نہیں رہے یہ مجاز کی قسم میں شمار ہو گئے۔ اور چونکہ دوسرے مقام پر باقی ہیں اس لئے مجازیت میں انقص ہو گئے لہٰذا یہ قسم رابع اول قسم کے مشابہ بن گئی۔ جیسے حالت سفر میں نماز قصر کرنا۔ مصنف سے اس مقام میں چوک ہو گئی بہتر یہ تھا کہ مصنفؒ فرماتے جیسے اکمال صلوٰۃ کا سفر کی حالت میں ساقط ہونا تاکہ اپنے قرین (سابق) کے ہم مشابہ ہو جاتی اور اصل کے مطابق ہو جاتی۔ قرائن سے مراد آنیوالا قول سقوط حرمۃ الخمر ہے۔ مگر مصنفؒ نے تخفیف کے پیش نظر کلام کا خلاصہ بیان کر دیا ہے۔ پس نماز میں قصر ہمارے نزدیک رخصت اسقاط ہے۔ اس کی عزیمت پر عمل کرنا جائز نہیں ہے۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک رخصت ترفیہ ہے اور اولیٰ اکمال صلوٰۃ ہے۔ اللہ تعالیٰ کے اس قول کی وجہ سے کہ جب تم زمین میں سفر کرو تو تم پر حرج (گناہ) نہیں ہے کہ نماز میں قصر کرو۔ اگر تم کو ڈر ہو کہ تم کو کافر ستائیں گے۔" یہاں پر قصر کو خوف پر معلق کیا گیا ہے۔ اور گناہ (حرج) کی نفی کی گئی ہے۔ پس معلوم ہوا کہ اولیٰ اکمال ہے۔ اور ہم جواب دیں گے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی تو حضرت عمر فاروقؓ نے جناب حضور اکرم صلے اللہ علیہ وسلم سے دریافت فرمایا کہ یارسول اللہ ہم کو کیا ہوا کہ ہم نماز میں قصر کریں جبکہ ہم امن کی حالت میں ہیں تو حضورؐ نے ارشاد فرمایا یہ صدقہ ہے۔ اللہ تعالیٰ نے تمہیں بخشا ہے۔ پس تم اس صدقہ کو قبول کرو آنحضورؐ نے قصر کو صدقہ قرار دیا ہے۔ وہ صدقہ جو تملیک کا احتمال نہ رکھتا ہو وہ اسقاط محض ہوا کرتا ہے۔ بندوں کی طرف سے رد کے جانیکا احتمال نہیں رکھتا ہے۔ جیسے ولی جنایت جب جنایت کو معاف کردے تو رد کا احتمال نہیں رکھتا۔ اگر صدقہ دینے والا ان لوگوں میں سے ہو جس کی فرمانبرداری لازم نہیں، تو ایسی ذات بابرکات جس کی طاعت سب پر لازم ہے وہ اللہ تعالیٰ کی ذات بابرکات ہے اولیٰ ہے کہ نہ رد کیا جائے۔ اور بہرحال گناہ کی نفی ایسے لوگوں سے جو قصر کرتے ہوں تو ان کی تسکین خاطر کے لئے ہے۔ کیونکہ وہ اس گمان میں تھے کہ اپنے دلوں میں خیال کرتے کہ ہم پر قصر کرنے میں گناہ ہوگا۔ اس تقریر سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ خوف کی قید محض اتفاقی ہے اس پر نماز کا قصر موقوف نہیں ہے۔

تشریح

رخصت مطلقہ کی چوتھی قسم کا بیان:۔ یہ رخصت مجازی کی دوسری قسم ہے۔ یہ قسم پہلی کی بہ نسبت ناقص ہے۔ یہ قسم فی الجملہ مشروع ہے مگر بندوں سے ساقط العمل ہے۔ اور چونکہ یہ نوع رخصت کے مقام میں باقی نہیں رہتی اس لئے اس کو مجاز کہا گیا ہے۔ اور دوسرے مقام پر یہ باقی ہے اس لئے اس کا مجاز ہونا ناقص ہے مگر یہ قسم پہلی قسم کے مشابہ ضرور ہے جیسے بحالت سفر نماز کا قصر۔ مگر بقول شارح اس کے بجائے ماتن کو دوسری مثال دینا چاہئے تھا۔ مناسب تھا کہ فرماتے کسقوط اکمال الصلوٰۃ فی السفر (سفر میں اکمال نماز کا ساقط ہو جانا) اس مثال اور آگے آنیوالی مثال وسقوط حرمۃ الخمر میں مناسبت بھی ہو جاتی، اور اصل سے مطابقت بھی رہتی۔ مگر مصنفؒ نے صرف کلام کا

Marfat.com

حاصل اور خلاصہ تخفیف کیلئے ذکر فرمایا ہے۔ الحاصل نماز کا قصر کرنا رخصتِ اسقاط ہے اور اس رخصت کی عزیمت یعنی نماز کا پورا پڑھنا درست نہیں ہے۔ اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک یہ رخصت آسانی کیلئے ہے اور اولیٰ یہ ہے کہ نماز کو پوری پڑھا جائے۔ اس لئے مسافر پر چار رکعت کے بجائے صرف دو رکعتیں فرض ہیں۔ امام شافعیؒ کے نزدیک وقتِ صلوٰۃ چار رکعتوں کا سبب ہے اور وہ موجود ہے۔ صرف آسانی اور سہولت کے لئے دو رکعت پڑھنے کا حکم دیا گیا ہے۔ جس طرح رمضان کے مہینہ میں دن کے اندر روزہ فرض ہے مگر افطار کرنے کی اجازت ہے۔ اس لئے ان کے نزدیک رخصت پر عمل کرتے ہوئے قصر کی بھی اجازت ہے۔ مگر عزیمت پر عمل کرتے ہوئے نماز کو پوری پڑھنا افضل ہے۔ امام شافعیؒ نے اپنے مسلک کی دلیل میں یہ آیت پیش فرمائی ہے وَاِذَا ضَرَبْتُمْ فِی الْاَرْضِ فَلَیْسَ عَلَیْکُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَقْصُرُوْا مِنَ الصَّلٰوۃِ اِنْ خِفْتُمْ اَنْ یَّفْتِنَکُمُ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا (اور جب تم زمین میں سفر کرو تو تم پر کوئی حرج نہیں ہے کہ تم نماز میں قصر کرو اگر تم خوف کرو کہ کافر تم کو پریشان کریں گے) حاصل یہ کہ اس آیت میں قصر صلوٰۃ کو خوف پر موقوف کیا گیا ہے اور گناہ کی نفی بھی کی گئی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ سفر میں قصر کرنے میں تم پر کوئی حرج نہیں ہے اس سے صاف ظاہر ہے کہ نماز کا اکمال ہی قصر کے مقابلہ میں اولیٰ اور بہتر ہے۔

احناف کا جواب:۔ اس آیت کے نزول کے وقت حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا تھا کہ اب ہم محفوظ اور بے خوف ہیں تو قصر کی کیا ضرورت ہے۔ کیونکہ انھوں نے سمجھا تھا کہ قصر صلوٰۃ خوف کے وقت ہی مشروع ہے اور جب ہم کو امن حاصل ہو گیا اور خوف وہراس دور ہو گیا تو اب قصر کی کیا حاجت ہے۔ اس کے جواب میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ قصر صلوٰۃ اللہ تعالیٰ کی جانب سے ایک صدقہ ہے جو خدا نے اپنے بندوں کو عطا فرمایا ہے اس لئے اس کو قبول کرنا چاہئے۔ الغرض آنحضورؐ نے قصر صلوٰۃ کو صدقہ سے تعبیر کیا ہے، اور قاعدہ ہے کہ وہ صدقہ جس میں تملیک نہ ہو اسقاط ہوتا ہے۔ بندوں کی جانب سے اس کو رد کرنا ممکن نہیں۔ اس کی ایک مثال یہ ہے کہ اگر مقتول کے ولی قصاص کو معاف کردیں تو قاتل اس کے رد کرنے کا مجاز نہیں۔ لہٰذا جب وہ صدقہ اسقاط کا احتمال نہیں رکھتا جو بندوں کی جانب سے کیا گیا ہو جبکہ بندوں کی اطاعت واجب بھی نہیں ہے تو حق تعالیٰ کا اسقاط جن کی اطاعت لازم اور ضروری ہے اس کا زیادہ حق رکھتا ہے کہ ایسے صدقہ کو رد نہ کیا جائے۔ اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ وہ صدقہ جو حق تعالیٰ نے عطا کردیا ہے اس کا قبول کرنا لازم اور ضروری ہے، اس کو رد کرنا جائز نہیں ہے۔ مگر اوپر کی پہلی آیت میں لَا جُنَاحَ عَلَیْکُمْ اَنْ تَقْصُرُوْا فرما کر گناہ کی نفی کی گئی ہے تو اس وقت کچھ لوگوں کا یہ خیال تھا کہ قصر کرنے میں حرج ہوگا جس پر اللہ تعالیٰ نے ان کے اس گمان کو لا جناح کہہ کر رد فرمایا ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ قصر کرنے میں خوف کی قید محض اتفاقی ہے احترازی نہیں ہے جس پر قصر مذکور کو موقوف کیا گیا ہو۔

وَسُقُوْطُ حُرْمَۃِ الْخَمْرِ وَالْمَیْتَۃِ فِیْ حَقِّ الْمُضْطَرِّ وَالْمُکْرَہِ فَاِنَّ حُرْمَتَہُمَا لَمْ تَبْقَ وَقْتَ الْاِضْطِرَارِ

marfat.com

Marfat.com

وَالْاِکْرَاہِ اَصْلًا وَاِنْ بَقِیَتْ فِیْ حَقِّ غَیْرِہِمَا لِقَوْلِہٖ تَعَالٰی وَقَدْ فَصَّلَ لَکُمْ مَا حَرَّمَ عَلَیْکُمْ اِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ اِلَیْہِ فَاِنَّ قَوْلَہٗ مَا اضْطُرِرْتُمْ اِلَیْہِ اِسْتِثْنَاءٌ مِنْ قَوْلِہٖ مَا حَرَّمَ عَلَیْکُمْ فَکَاَنَّہٗ قِیْلَ وَقَدْ فَصَّلَ لَکُمْ مَا حَرَّمَ عَلَیْکُمْ فِیْ جَمِیْعِ الْاَحْوَالِ اِلَّا حَالَ الضَّرُوْرَۃِ فَاِنْ لَمْ یَاْکُلِ الْمَیْتَۃَ اَوْ لَمْ یَشْرَبِ الْخَمْرَ حَتّٰی مَاتَ یَمُوْتُ اٰثِمًا بِخِلَافِ الْاِکْرَاہِ عَلٰی کَلِمَۃِ الْکُفْرِ فَاِنَّہٗ وَاِنْ ذُکِرَ فِیْہِ الْاِسْتِثْنَاءُ اَیْضًا بِقَوْلِہٖ اِلَّا مَنْ اُکْرِہَ وَقَلْبُہٗ مُطْمَئِنٌّ بِالْاِیْمَانِ لٰکِنَّہٗ لَیْسَ اِسْتِثْنَاءً مِنَ الْحُرْمَۃِ بَلْ مِنَ الْغَضَبِ اَوِ الْعَذَابِ اِذِ التَّقْدِیْرُ مَنْ کَفَرَ بِاللّٰہِ مِنْ بَعْدِ اِیْمَانِہٖ فَعَلَیْہِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللّٰہِ وَلَہُمْ عَذَابٌ عَظِیْمٌ اِلَّا مَنْ اُکْرِہَ وَقَلْبُہٗ مُطْمَئِنٌّ بِالْاِیْمَانِ وَفِیْ رِوَایَۃٍ عَنْ اَبِیْ یُوْسُفَؒ وَالشَّافِعِیِّؒ اَنَّہٗ لَا تَسْقُطُ الْحُرْمَۃُ وَلٰکِنْ لَا یُؤَاخَذُ بِہَا کَمَا فِی الْاِکْرَاہِ عَلَی الْکُفْرِ فَہُوَ مِنْ قَبِیْلِ الْقِسْمِ الْاَوَّلِ لِقَوْلِہٖ تَعَالٰی فَمَنِ اضْطُرَّ غَیْرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ فَلَا اِثْمَ عَلَیْہِ اِنَّ اللّٰہَ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ دَلَّ اِطْلَاقُ الْمَغْفِرَۃِ عَلٰی قِیَامِ الْحُرْمَۃِ وَالْجَوَابُ اَنَّ اِطْلَاقَ الْمَغْفِرَۃِ بِاعْتِبَارِ اَنَّ الْاِضْطِرَارَ الْمُرَخِّصَ لِلتَّنَاوُلِ یَکُوْنُ بِالْاِجْتِہَادِ وَعَسٰی اَنْ یَقَعَ التَّنَاوُلُ زَائِدًا عَلٰی قَدْرِ الْحَاجَۃِ لِاَنَّ مَنِ ابْتُلِیَ بِہٰذِہِ الْمَخْمَصَۃِ تَعَسَّرَ عَلَیْہِ رِعَایَۃُ قَدْرِ الْحَاجَۃِ وَفَائِدَۃُ الْخِلَافِ تَظْہَرُ فِیْمَا اِذَا حَلَفَ لَا یَاْکُلُ حَرَامًا فَشَرِبَ خَمْرًا حَالَ الْاِضْطِرَارِ فَعِنْدَہُمَا یَحْنَثُ وَعِنْدَنَا لَا۔

ترجمہ

اور شراب اور مردے کی حرمت کا ساقط ہو جانا مضطر اور مکرَہ کے حق میں۔ کیونکہ اضطرار اور اکراہ کی صورت میں ان کی حرمت اصلاً باقی نہیں رہتی اگرچہ ان دونوں کے غیر کے حق میں حرمت اسی طرح باقی رہتی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "وَقَدْ فَصَّلَ لَکُمْ مَا حَرَّمَ عَلَیْکُمْ اِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ اِلَیْہِ" (اور وہ واضح کر چکا ہے جو کچھ اس نے تم پر حرام کیا ہے مگر جب مجبور ہو جاؤ اس کے کھانے پر) یہاں پر "اِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ" استثناء ہے "مَا حَرَّمَ عَلَیْکُمْ" سے۔ گویا اللہ تعالیٰ کی طرف سے یہ کہا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے لئے "مَا حَرَّمَ عَلَیْکُمْ" کو پوری تفصیل سے تمام حالات میں بیان کر دیا ہے لیکن ضرورت کی حالت میں۔ کیونکہ اگر اضطرار اور اکراہ کی حالات میں مبتلیٰ ہونے مردار کو نہ کھایا، یا خمر کا استعمال نہ کیا اور مر گیا تو گنہگار ہو کر مریگا۔ بخلاف کلمۂ کفر کے زبان پر لانے پر مجبور کئے جانے کے۔ تو استثناء کا ذکر اگرچہ اس جگہ پر بھی موجود ہے جیسے "اِلَّا مَنْ اُکْرِہَ وَقَلْبُہٗ مُطْمَئِنٌّ بِالْاِیْمَانِ"۔ لیکن یہ استثناء حرمت سے نہیں ہے بلکہ عذاب اور غضب سے ہے۔ کیونکہ تقدیر عبارت اس طرح پر ہے "مَنْ کَفَرَ بِاللّٰہِ مِنْ بَعْدِ اِیْمَانِہٖ فَعَلَیْہِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللّٰہِ وَلَہُمْ عَذَابٌ اَلِیْمٌ اِلَّا مَنْ اُکْرِہَ وَقَلْبُہٗ مُطْمَئِنٌّ بِالْاِیْمَانِ" (جس نے اللہ کا کفر کیا ایمان لے آنے کے بعد، تو ان پر اللہ تعالیٰ کا غضب ہے اور ان کیلئے بڑا عذاب ہے، لیکن وہ شخص جو مجبور کیا گیا مگر اس کا دل ایمان سے مطمئن ہے)۔

اور ایک روایت امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ سے منقول ہے کہ اس سے حرمت ساقط نہیں ہوتی لیکن اس سے آخرت میں مواخذہ نہیں ہوگا جیسے اکراہ علی الکفر کی صورت میں۔ پس یہ قسم اول کی قسم میں سے ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا "فَمَنِ اضْطُرَّ غَیْرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ فَلَا اِثْمَ عَلَیْہِ اِنَّ اللّٰہَ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ" (پھر جو کوئی بے اختیار ہو جائے تو وہ

Marfat.com

نافرمانی کرے اور نہ زیادتی کرے تو اس پر کچھ گناہ نہیں ہے۔ بیشک اللہ تعالیٰ بڑا بخشنے والا نہایت رحم والا ہے) اس آیت میں مغفرت کا اطلاق حرمت کے قیام پر دلالت کرتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مغفرت کا اطلاق اس وجہ سے ہے کہ وہ اضطرار جس کی وجہ سے تناول کی رخصت دی گئی ہے اجتہادی ہے۔ ممکن ہے کہ تناولِ حرام حاجت کی مقدار سے زائد ہو جائے کیونکہ جو شخص اس مخمصہ میں مبتلا ہو جائے تو مقدارِ حاجت کی رعایت کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔ اور اس اختلاف کا فائدہ اس صورت میں ظاہر ہوگا کہ اس نے قسم کھائی لا یاکلُ حرامًا (وہ حرام چیز نہیں کھائیگا) اس کے بعد بحالت اضطراری اس نے شراب پی لی تو امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک قسم میں حانث ہو جائیگا اور ہمارے نزدیک ہوگا

تشریح

قولہ وسقوط حرمۃ الخمر والمیتۃ - یہ بھی رخصت کی چوتھی قسم کی ایک مثال ہے۔ کہ شراب اور میتہ کا حرام ہونا اس شخص کیلئے جو مضطر نہ ہو، نہ ہی اس کو کھانے پر مجبور کیا گیا ہو، بحالہٖ موجود ہے۔ مگر اس شخص کیلئے جو مکرہ یا مضطر ہو حرمت اس سے ساقط ہے کیونکہ حق تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے "وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ (حق تعالیٰ نے تمہارے لئے جن چیزوں کو حرام کیا ہے اس کی تفصیل بیان فرما دیا ہے مگر جن کے کھانے میں تم مضطر ہو)۔ گویا حرمت سے ما اضطررتم کو ما حرم علیکم سے مستثنیٰ کیا گیا ہے۔

حاصل یہ نکلا کہ باری تعالیٰ کی طرف سے وہ تمام اشیاء جو تم پر عام حالات میں حرام ہیں صاف صاف وضاحت سے بیان کر دی گئی ہیں سوائے ضرورت اور مجبوری کی حالتوں کے حرام نہیں ہیں۔ اس لئے اگر کسی مضطر شخص نے حرام کا استعمال نہ کیا یا شراب نہ پی اور بھوک کی شدت کو برداشت نہ کر کے مر گیا تو وہ بحالت گناہ مریگا لیکن اگر وہ کلمۂ کفر کے کہنے پر مجبور کیا گیا مگر اس نے اس کلمۂ کفر کو زبان سے ادا نہ کیا اور مر گیا تو وہ گنہگار ہو کر مرے گا۔ تو یہاں بھی اگرچہ استثنائی صورت موجود ہے کہ اِلَّا مَنْ اُكْرِهَ وَقَلْبُهٗ مُطْمَئِنٌّ بِالْاِيْمَانِ لیکن جو شخص مجبور کیا گیا حالانکہ اس کا دل حق سے مطمئن اور تصدیق کر رہا ہے۔ چونکہ یہ استثناء حرمت سے نہیں ہے کہ بحالتِ اکراہ اس کے لئے کلمۂ کفر کہنا مباح ہو۔ درحقیقت یہ استثناء غضب اور عذاب الٰہی سے ہے۔ اس کی تقدیر عبارت اس طرح پر ہے "من كَفَرَ بِاللّٰهِ مِنْ بَعْدِ اِيْمَانِهٖ فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللّٰهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيْمٌ اِلَّا مَنْ اُكْرِهَ وَقَلْبُهٗ مُطْمَئِنٌّ بِالْاِيْمَانِ (جس نے خدا پر ایمان لے آنے کے بعد اللہ تعالیٰ کا انکار کر دیا تو ایسے لوگوں پر حق تعالیٰ کا غضب اور بڑا عذاب ہوگا مگر وہ شخص جس کو ایسے کلمے کے کہنے پر مجبور کر دیا گیا اور اس کا دل مطمئن ہو تو اس پر نہ عذاب ہوگا نہ حق تعالیٰ کا غضب نازل ہوگا)

حاصل یہ نکلا کہ کلمۂ کفر کے کہنے کی حرمت تو بحالتِ اکراہ باقی ہے لیکن اگر مکرہ نے کلمۂ کفر کو جان بچانے کیلئے کہہ دیا تو اس پر عذاب نہ ہوگا۔ اور چونکہ یہ حرمت اکراہ کے وقت بھی موجود ہے۔ اس لئے اگر مکرہ نے کلمۂ کفر کو زبان سے بھی نہ کہا اور مر گیا تو وہ گنہگار ہو کر نہ مرے گا بلکہ حق تعالیٰ کے یہاں اس کو شہادت کا اجر و ثواب بھی ملے گا۔ امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ کا ایک قول شراب اور میتہ کے متعلق یہ ہے کہ بحالتِ اکراہ و اضطرار ان کی حرمت باقی رہتی ہے ساقط نہیں ہوتی۔ البتہ ان کے استعمال کرنے میں بازپرس نہ ہوگی جس طرح اکراہ علی الکفر کی صورت میں ہے۔ اس لئے یہ قسم ان دونوں حضرات کے نزدیک رخصت کی قسمِ اول

marfat.com

Marfat.com

کے قبیل سے ہے۔ ان دونوں حضرات نے اپنے قول کی تصدیق میں یہ فرمایا "فَمَنِ اضْطُرَّ غَیْرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ فَلَا اِثْمَ عَلَیْہِ اِنَّ اللّٰہَ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ" اس میں مغفرت کا لفظ مذکور ہے جو اس بات پر دال ہے کہ شراب اور مردار وغیرہ حرام اشیاء کی حرمت بحالت اکراہ و اجبار بھی موجود ہے۔ احناف کی جانب سے اس استدلال کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس آیت میں مغفرت کا لفظ اس لئے مذکور نہیں ہے کہ شراب اور میتہ وغیرہ کا حرام ہونا بحالت اضطرار بھی موجود ہے، مغفرت کے ذکر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ اضطرار جس کی بناء پر ان چیزوں کی رخصت دی گئی ہے یہ رخصت اجتہادی ہے کیونکہ اس میں اس بات کا امکان پایا جاتا ہے کہ کھانے کی صورت میں کھالینا اس مقدار سے زائد ہو جائے جس کی شرعاً اجازت دی گئی ہے۔ اس لئے کہ ایسے شخص پر ضرورت کی مقدار کی رعایت کرنے کی پابندی مشکل ہے۔ اس لئے اس ضرورت سے زائد کھالینے کے متعلق ارشاد فرمایا گیا ہے کہ اگر زائد کھالیا تو حق تعالیٰ معاف کرنیوالے ہیں۔

شارح نے فرمایا کہ مذکورہ اختلاف کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ اگر کسی شخص نے قسم کھالیا کہ میں حرام شئی تناول نہ کروں گا، اس کے بعد اس آدمی نے اضطراری کی حالت میں شئی حرام تناول کر لیا۔ تو حضرت امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک یہ شخص اپنی قسم میں حانث ہو جائیگا کیونکہ ان کے نزدیک اضطراری کے وقت بھی حرمت ساقط نہیں ہوتی۔ احناف کے نزدیک یہ شخص حانث نہ ہوگا کیونکہ احناف کے نزدیک بحالت اضطراری حرمت ساقط ہو جاتی ہے۔ اس لئے اس کو حرام کا تناول کرنیوالا نہ کہا جائیگا۔

وَسُقُوْطُ غَسْلِ الرِّجْلِ فِیْ مُدَّۃِ الْمَسْحِ فَاِنَّ اِسْتِتَارَ الْقَدَمِ بِالْخُفِّ یَمْنَعُ سِرَایَۃَ الْحَدَثِ اِلَیْہِ وَقَدْ کَانَ طَاھِرًا وَمَا حَلَّ فَوْقَ الْخُفِّ فَقَدْ زَالَ بِالْمَسْحِ فَلَا یُشْرَعُ الْغَسْلُ فِیْ ھٰذِہِ الْمُدَّۃِ وَاِنْ بَقِیَ فِیْ حَقِّ غَیْرِ اللَّابِسِ وَھٰذَا عَلٰی رِوَایَۃِ الْاُصُوْلِیِّیْنَ وَاَمَّا صَاحِبُ الْھِدَایَۃِ فَقَدْ قَالَ اِنْ نَزَعَ الْخُفَّ فِی الْمُدَّۃِ وَغَسَلَ الرِّجْلَ یَکُوْنُ مَاجُوْرًا۔

ترجمہ اسی طرح غسلِ رجل کا ساقط ہو جانا مدتِ مسح میں۔ اس وجہ سے کہ قدم کو موزہ سے پوشیدہ کر لینا حدث کو سرایت کرنے سے روک دیتا ہے۔ اور موزہ پہننے سے پہلے وہ طاہر تھا اور وہ نجاست جو موزہ کے اوپر داخل ہو گئی ہے وہ مسح سے زائل ہو جائے گی۔ لہٰذا اس مدت میں غسلِ رجل مشروع نہ ہوگا اگرچہ غیر لابس کے حق میں یہ حکم باقی رہے گا۔ یہ علماء اصول کی روایت کی بناء پر ہے۔ اور بہر حال صاحب ہدایہ نے تو فرمایا ہے کہ اگر مدت مسح میں موزہ اتار لیا اور پیر دھو لیا تو اجر کا مستحق ہوگا۔

تشریح مسح کی مدت میں پیر کے دھونے کا حکم ساقط ہو جانا اس وجہ سے ہے کہ پیر چھپ جاتا ہے اور پیر کا چھپ جانا نجاست کے سرایت کرنے سے مانع ہے جبکہ اس نے موزے کو پہنا تھا تو قدم اس وقت پاک تھا۔ اور جو نجاست موزے کے اوپر داخل ہوئی ہے وہ مسح کرنے سے زائل ہو گئی

Marfat.com

لہٰذا اس مدت میں پیر کا دھونا مشروع نہ ہوگا۔ حالانکہ غسل رجل کا حکم اس کے حق میں جس نے موزہ کا استعمال نہیں کیا اور اس کا پیر کھلا ہوا ہے باقی ہے۔ یہ حکم اصولیین کی روایت کی بناء پر ہے۔ مگر صاحب ہدایہ نے کہا کہ اگر مدت مسح کے اندر اس نے موزہ نکال کر پیر دھولیا تو اس کو ثواب ملے گا۔

وَلَمَّا فَرَغَ عَنْ بَيَانِ الْاَحْكَامِ الْمَشْرُوْعَةِ ذَكَرَ بَعْدَهَا بَيَانَ اَسْبَابِهَا بِهٰذَا التَّقْرِيْبِ اِقْتِدَاءً بِفَخْرِ الْاِسْلَامِ وَكَانَ الْاَوْلٰى اَنْ يَّذْكُرَهَا بَعْدَ الْقِيَاسِ فِيْ بَحْثِ الْاَسْبَابِ وَالْعِلَلِ كَمَا فَعَلَهٗ صَاحِبُ التَّوْضِيْحِ فَقَالَ فَصْلٌ۔ الْاَمْرُ وَالنَّهْيُ بِاَقْسَامِهِمَا مِنْ كَوْنِ الْاَمْرِ مُوَقَّتًا اَوْ مُطْلَقًا مُوَسَّعًا اَوْ مُضَيَّقًا وَكَوْنِ النَّهْيِ عَنِ الْاُمُوْرِ الشَّرْعِيَّةِ اَوِ الْحِسِّيَّةِ اَوْ قَبِيْحًا لِعَيْنِهٖ اَوْ لِغَيْرِهٖ اَوْ نَحْوُ ذٰلِكَ لِطَلَبِ الْاَحْكَامِ الْمَشْرُوْعَةِ الْمُرَادُ بِالْاَحْكَامِ الْمَحْكُوْمِ بِهَا مِنَ الْعِبَادَاتِ وَغَيْرِهَا لَا نَفْسُ الْاَحْكَامِ وَبِالطَّلَبِ اَعَمُّ مِنْ اَنْ يَّكُوْنَ لِفِعْلٍ اَوْ لِكَفٍّ وَلَهَا اَسْبَابٌ تُضَافُ اِلَيْهَا اَيْ عِلَلٌ شَرْعِيَّةٌ تُنْسَبُ الْاَحْكَامُ اِلَيْهَا مِنْ حَيْثُ الظَّاهِرِ وَاِنْ كَانَ الْمُؤَثِّرُ الْحَقِيْقِيُّ فِي الْاَشْيَاءِ كُلِّهَا هُوَ اللّٰهُ تَعَالٰى مِنْ حُدُوْثِ الْعَالَمِ وَالْوَقْتِ وَمِلْكِ الْمَالِ وَاَيَّامِ شَهْرِ رَمَضَانَ وَالرَّاْسِ الَّذِيْ يَمُوْنُهٗ وَيَلِيْ عَلَيْهِ وَالْبَيْتِ وَالْاَرْضِ النَّامِيَةِ بِالْخَارِجِ تَحْقِيْقًا اَوْ تَقْدِيْرًا وَالصَّلٰوةِ وَتَعَلُّقِ الْبَقَاءِ الْمَقْدُوْرِ بِالتَّعَاطِيْ هٰذِهٖ كُلُّهَا اَسْبَابٌ۔

ترجمہ اور مصنفؒ جب احکام شرعیہ کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اس موقع کی مناسبت سے احکام کے اسباب کو شروع فرمایا اتباع کرتے ہوئے امام فخر الاسلامؒ کی۔ حالانکہ مناسب یہ تھا کہ انکو قیاس کی بحث کے بعد اسباب و علل کی بحث میں اس کو بیان کرتے جیسا کہ صاحب توضیح نے ایسا ہی کیا ہے۔ پس فصل امر اور نہی دونوں اپنے تمام اقسام کے ساتھ جیسے امر کا مؤقت یا مطلق ہونا، موسع یا مضیق ہونا۔ اور نہی کا امور شرعیہ سے ہونا یا افعال حسیہ سے ہونا، یا قبیح لعینہٖ یا قبیح لغیرہٖ ہونا۔ یا اس کے مانند۔ احکام مشروعہ کی طلب کیلئے ہیں۔ احکام سے مراد وہ عبادات یا غیر عبادات ہیں جن کو ادا کرنے کا حکم دیا گیا ہے، نفس احکام مراد نہیں ہیں اور طلب سے فعل کی طلب مراد ہو یا فعل سے رکنا مراد ہو۔ اور ان احکام کے بہت سے اسباب ہیں جنکی طرف یہ منسوب ہوتے ہیں یعنی شرعی علتیں ہیں۔ ان کی طرف ظاہری طور پر احکام کی نسبت کی جاتی ہے اگرچہ تمام اشیاء میں حقیقی مؤثر اللہ تعالیٰ ہی ہیں۔ جیسے عالم کا حادث ہونا، وقت کا ہونا، مال کا مالک ہونا، ماہ رمضان کے ایام کا ہونا۔ شخص کا ہونا جس کا بار برداشت کرتا ہو، بیت اللہ کا ہونا، ارض نامیہ میں حقیقۃً پیداوار کا ہونا یا ارض نامی کا تقدیراً ہونا، نماز کا ہونا، بقاء مقدور کا لین دین سے متعلق ہونا۔ یہ سب کے سب اسباب ہیں۔

تشریح **احکام مشروعہ کے اسباب کا بیان:۔** مصنفؒ نے اسباب مشروعہ کو فخر الاسلامؒ کی ترتیب پر بیان کیا ہے جبکہ صاحب توضیح اور دوسرے حضرات نے ان اسباب کو اسباب و

marfat.com

Marfat.com

علل کے بعد باب القیاس میں بیان کیا ہے۔ چنانچہ فرمایا امر اور نہی مع اپنی تمام اقسام کے احکام مشروعہ کی طلب کے لئے وضع کئے گئے ہیں جیسے امر کا موقت اور مطلق ہونا، وسعت دیا ہوا ہونا، ایسا امر ہونا جب تنگی ہے۔ اسی طرح اقسام نہی کا امور شرعی ہونا، امر حسی ہونا، قبیح لعینہ اور قبیح لغیرہ ہونا۔ یہ تمام اقسام احکام مشروعہ کی طلب کیلئے آتے ہیں۔

شارح نے فرمایا۔ احکام سے وہ عبادتیں مراد ہیں جن کے بارے میں شریعت میں امر کیا گیا ہے۔ ایسے ہی طلب سے عام طلب مراد ہے۔ یہ طلب ایجادِ فعل اور ترکِ فعل دونوں کے لئے ہوسکتی ہے۔ ماتن نے فرمایا ان احکام کے اسباب متعدد اور کثیر ہیں جن کی جانب یہ احکام منسوب ہوتے ہیں۔ یعنی وہ اسباب اور علتیں کثیر ہیں جن کی جانب ان احکام کو منسوب کیا جاتا ہے مگر تمام اسباب میں مؤثر باری تعالیٰ ہی ہیں۔

ماتن نے فرمایا: ان اسباب میں سے ایک سبب عالم کا حدوث ہے: ایسے ہی وقت کا پایا جانا، مالکِ نصاب ہونا، رمضان کا مہینہ ہونا، ان افراد کا ہونا جن کا بوجھ برداشت کرتا ہو اور وہ افراد اس کی پرورش میں ہوں اسی طرح خانۂ کعبہ شریف کا ہونا، زمین کی پیداوار کے سلسلہ میں زمین کا نامی ہونا خواہ حقیقۃً یا تقدیرًا، نماز کا ہونا، ایسے امور کا ہونا جو زندگی کی بقاء کے لئے ضروری ہیں۔ یہ ان اسباب کے مسبب اور احکام ہیں۔

ثم شرع بعد ہا فی بیانِ المسبّبات علی طریق اللفّ والنشر المرتّب فقال للایمانِ ہٰذا مسبّبٌ لحدوث العالمِ فانّ الایمانَ بالصّانعِ لایجبُ الا لحدوثِ العالمِ اذ لولم یکن حادثًا لما احتجنا الی الصّانعِ کما قال اعرابیٌّ البعرۃُ تدلُّ علی البعیرِ و آثارُ الاقدامِ علی المسیرِ فسماءٌ ذاتُ ابراجٍ و ارضٌ ذاتُ فجاجٍ کیفَ لاتدلُّ علی اللطیفِ الخبیرِ والصّلٰوۃ ہٰذا متعلّقٌ بالوقتِ سببُ وجوبِ الصّلٰوۃِ بایجابِ اللہِ تعالیٰ فی ہٰذا الوقتِ والایجابُ غیبٌ عنّا فاقیمَ الوقتُ مقامہٗ والزکوٰۃ ہٰذا ناظرٌ الی ملکِ المالِ فانّ المالَ النامیَ الحولیَّ الذی ہو زائدٌ علی قدرِ الحاجۃِ سببُ وجوبہا والصّومُ ہٰذا متعلّقٌ بایامِ شہرِ رمضانَ فانّ وجوبَ الصّومِ بسبب شہرِ رمضانَ بدلیلِ اضافتہٖ الیہِ وتکرّرہٖ بتکرّرہٖ لکنّ اللہَ تعالیٰ اخرجَ اللیالیَ عن محلّیّۃِ الصّومِ فتعیّنَ لہٗ النہارُ وصدقۃُ الفطرِ ہٰذا ناظرٌ الی الرّأسِ الذی یمونہٗ ویلی علیہ فانّہٗ سببٌ لوجوبِ ہٰذہِ الصّدقۃِ والاصلُ فی ذٰلک ہو رأسہٗ فانّہٗ یمونہٗ ویلی علیہ ثم اولادہ الصّغارُ وعبیدہٗ فانّہٗ یمونہم ویلی علیہم بخلافِ الزوجۃِ واولادِ الکبارِ فانّہٗ لایلی علیہم والحجّ ناظرٌ الی البیتِ فانّہٗ سببُ وجوبِ الحجّ ولہٰذا لم یتکرّر فی العمرِ لانّ البیتَ واحدٌ والوقتُ شرطہٗ وظرفہٗ والعشرِ ہٰذا ناظرٌ الی الارضِ النامیۃِ بالخارجِ تحقیقًا فانّہٗ اذا حدثَ الخارجُ من الارضِ تحقیقًا یجبُ العشرُ وسقطَ اذا اصطلمتِ الزرعَ آفۃٌ ویتکرّرُ الوجوبُ بتکرّرِ النماءِ والخراجِ ہٰذا ناظرٌ

Marfat.com

اِلٰی قولہٖ اَوْ تقدِیْرًا فَاِنَّ الارْضَ النَّامِیَۃَ بِالخَارِجِ تقدِیْرًا بالتمکّن مِنَ الزِّرَاعَۃِ سَبَبٌ لِلْخراجِ سَوَاءٌ زَرَعَهَا اَوْ عَطَّلَهَا وَهُوَ الالیقُ بحَالِ الکَافِرِ المُتَوَغِّلِ فی الدنیا وَالطَّهَارَۃِ هٰذا نَاظِرٌ اِلی الصَّلٰوۃِ فَاِنَّ شَرْعِیَّۃَ الصَّلٰوۃِ سَبَبُ وُجوبِ الطَّهَارَۃِ الحقیقیَّۃِ وَالحکمیَّۃِ وَالصُّغْرٰی وَالکُبْرٰی کَمَا اَنَّ الوقتَ سَبَبٌ لَهَا وَالمُعَامَلَاتِ هٰذا نَاظِرٌ اِلٰی تعلّقِ البقاءِ المقدورِ فَاِنَّهٗ لَمَّا حَکَمَ اللّٰہُ تعالٰی بِبقاءِ العَالَمِ اِلٰی یومِ القیامَۃِ وَمَعلُومٌ اَنَّهٗ لَا یبقٰی مَالَمْ یکنْ بینهُمْ مُعَامَلَۃٌ یتهیَّأُ بِهَا مَعَاشُهُمْ مِنَ البیعِ وَالاِجَارَۃِ وَنکاحٌ یکونُ مُبقِیًا لِهٰذا الجِنْسِ بالتَّوالُدِ عُلِمَ اَنَّ تعلّقَ البقاءِ المقدورِ بالتعاطی هُوَ سَبَبُ المُعَامَلَاتِ وَشَرْعِیَّتِهَا وَهٰذا مختصٌّ بالانسانِ بخلافِ الحیوانَاتِ فَاِنَّهُمْ یَبقُوْنَ اِلٰی یومِ القیامَۃِ بِدُونِ مُعَامَلَۃٍ وَنکاحٍ لِاَنَّ خلقتَهُمْ کذٰلِکَ وَلَا یتعلّقُ بِافعالِهِمْ اَمرٌ وَنَهْیٌ

ترجمہ

پھر لف و نشر مرتب کے انداز پر ان کے مسببات کو ذکر فرمایا اور کہا للایمان (ایمان کے لئے) یہ حدوث عالم کا مسبب ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ پر ایمان لانا واجب نہیں ہے مگر حدوث عالم کی وجہ سے۔ کیونکہ عالم اگر حادث نہ ہوتا تو ہم صانع عالم کے محتاج نہ ہوتے جیسے کسی دیہاتی عربی نے کہا ہے البعرۃ تدل علی البعیر مینگنی اونٹ پر دلالت کرتی ہے، اور نشانِ قدم گذرنے پر دلالت کرتے ہیں۔ پس آسمان کا برجوں والا ہونا اور زمین کا پھٹ جانیوالی ہونا لطیف وخبیر پر دلالت نہ کریں گی۔ اور نماز کے لئے۔ یہ جملہ وقت سے متعلق ہے کیونکہ وقت وجوب صلوٰۃ کا سبب ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے نماز کو اس وقت واجب فرمایا ہے اور ایجاب ہم سے غائب ہے لہٰذا اس کی جگہ وقت کو قائم کر دیا گیا ہے۔ اور زکوٰۃ کیلئے۔ یہ مال کے مالک ہونے کے اعتبار سے ہے کیونکہ مال نامی جس پر سال گذر چکا ہو اور وہ مال حاجت کی مقدار سے زائد ہو تو زکوٰۃ کے وجوب کا سبب ہے۔ اور روزہ کیلئے۔ اس کا تعلق شہر رمضان کے دنوں سے ہے۔ کیونکہ روزہ کا وجوب شہر رمضان کے سبب سے ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ صوم کی اضافت شہر رمضان کیطرف کی گئی ہے۔ اور صوم میں تکرار شہر رمضان کے تکرار سے ہوتا ہے مگر اللہ تعالےٰ نے اپنے فضل وکرم سے راتوں کو محلیت صوم سے خارج فرما دیا ہے لہٰذا ماہِ رمضان کے دن اس کا محل قرار پا گئے۔ اور صدقۂ فطر کیلئے۔ یہ اس شخص کے لحاظ سے ہے جس کا بار یہ شخص اٹھاتا ہے اور ان کا ولی ہے ان کی پرورش کرتا ہے۔ کیونکہ وہی اس صدقہ کے وجوب کا سبب ہے اور اصل اس کے وہ افراد ہیں کیونکہ وہ ان کا ذمہ دار اور کفیل ہے پھر اس کی چھوٹی اولاد اور غلام ہیں کیونکہ وہ انکی کفالت کرتا اور پرورش کرتا ہے۔ بخلاف بیوی اور بڑی اولاد کے کیونکہ صدقہ دینے والا انکی پرورش نہیں کرتا۔ اور حج کیلئے۔ یہ فریضہ بیت اللہ شریف کے اعتبار سے ہے کیونکہ بیت اللہ وجوب حج کا سبب ہے۔ اسی وجہ سے حج عمر میں ایک مرتبہ کے بعد دوبارہ فرض نہیں ہوتا۔ کیونکہ بیت اللہ شریف ایک ہی ہے۔ اور حج کے لئے اس کا وقت شرط اور ظرف ہے۔ اور عشر کے لئے۔ اس کا وجوب

Marfat.com

ارض نامیہ کے اعتبار سے واجب ہے جبکہ پیداوار حقیقت میں ہوئی ہو۔ کیونکہ زمین پر جب درحقیقت پیداوار ہوگی تو عشر واجب ہوگا۔ اور ساقط ہو جائیگا جب زمین اور کھیتی میں کوئی آفت آجانے سے پیداوار برباد ہو جائے اور پیداوار کے مکرر سہ کرر ہونے پر وجوب عشر بھی مکرر ہوتا ہے۔ اور خراج کے لئے۔ یہ اس زمین کے لحاظ سے ہے جس میں پیداوار کی قوت تقدیرًا ہو۔ کیونکہ زمین کی قوت پیداوار پر محصول واجب ہوتا ہے۔ برابر ہے کہ اس نے کھیتی بوئی ہے یا نہیں بوئی۔ اور بیکار پڑی رہنے دی۔ اور یہ کافر کے حق میں ہے جو کہ دنیا میں پھنسا ہوا ہے زیادہ لائق ہے۔ اور طہارت کیلئے۔ یہ حکم نماز کے اعتبار سے واجب ہے کیونکہ نماز کی مشروعیت طہارت حقیقیہ وحکمیہ کے وجوب کا سبب ہے۔ اور طہارت صغریٰ اور طہارت کبریٰ کی مشروعیت کا سبب بھی نماز ہے جس طرح پر کہ وقت نماز کے وجوب کا سبب ہے۔ اور معاملات کے لئے۔ یہ بقاء مقدور کی بقاء کے لحاظ سے واجب ہوئے ہیں کیونکہ جب اللہ تعالیٰ نے عالم کے بقاء کا قیامت تک کے لئے امر فرمایا ہے۔ اور واضح ہے کہ بقاء اسوقت تک ممکن نہیں ہے جب تک کہ مخلوق کے مابین آپس میں معاملات نہ ہوں جس سے ان کے معاشی معاملات طے ہوں۔ مثلاً بیع، اجارہ اور نکاح جو کہ توالد وتناسل کے ذریعہ اس جنس کی بقاء ہے۔ تو معلوم ہوا کہ بقاء مقدور آپسی لین دین سے ہوگی۔ یہی معاملات کی مشروعیت کا سبب ہے۔ اور یہ انسان کے ساتھ مخصوص ہے بخلاف حیوانات کے کیونکہ حیوانات قیامت تک معاملات اور نکاح کے بغیر بھی باقی رہیں گے کیونکہ ان کی تخلیق بھی اسی طرح سے ہے، ان کے افعال سے امر اور نہی متعلق نہیں ہے۔

تشریح **مسبب اور احکام کا بیان**:۔ حدوث عالم کا مسبب ایمان ہے اور خود حدوث عالم اس کا سبب ہے اس لئے کہ حدوث عالم کی بناء پر خدائے کارساز پر ایمان لانا فرض ہے۔ اس لئے کہ اگر عالم حادث نہ ہوتا تو مخلوق قادر مطلق کی محتاج نہ ہوتی۔ اس بارے میں عرب کے ایک دیہاتی نے کہا کہ جب راستہ میں پڑی ہوئی اونٹ کی مینگنی اونٹ کا سراغ بتاتی ہے، اسی طرح قدم کے نشان آنے جانے والے کا پتہ بتاتے ہیں تو یہ برجوں والا آسمان اور یہ دروں والی زمین خالق برحق اور لطیف وخبیر کا پتہ کیوں کر نہ بتائیں گے۔

لہٰذا عالم کا حادث ہونا ایمان کا سبب ہے اور خود ایمان اس کا مسبب ہے۔ اسی طرح سبب وقت ہے اور نماز اس کا مسبب ہے کیونکہ اِنَّ الصَّلٰوۃَ کَانَتْ عَلَی الْمُؤْمِنِیْنَ کِتٰبًا مَّوْقُوْتًا کے ذریعہ حق تعالیٰ نے نماز کے لئے وقت کو سبب بنایا ہے، اور حقیقت میں واجب کرنیوالی ذات حق برحق ہے مگر چونکہ وہ ہماری نگاہوں، وہم وگمان سے غائب ہے۔ اس لئے وقت کو اس کے قائم مقام قرار دیا گیا، وقت کو وجوب نماز کا سبب بنایا گیا۔

زکوٰۃ اموال: یہ ایک فریضہ ہے جس کا سبب مال کا مالک ہونا ہے اس لئے کہ وہ مال جو نامی ہو اور اس پر سال پورا گذر چکا ہو اور سال بھر کی ضروریات سے فاضل وفارغ ہو اس مال کے مالک پر زکوٰۃ دینا واجب ہے۔

Marfat.com

روزہ: یہ شہود شہر رمضان کا سبب ہے۔ اس لئے کہ رمضان کا مہینہ ہونا یہ سبب ہے روزے کا، کیونکہ روزہ کو مہینہ کی جانب مضاف کیا گیا ہے۔ اور کہا گیا صوم رمضان (رمضان کے مہینہ کا روزہ) اور روزہ میں تکرار اسی ماہِ رمضان کے مکرر سہ کرر آنے سے فرض ہوتا ہے۔ اور چونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے "کُلُوا وَاشْرَبُوا حَتّٰی یَتَبَیَّنَ لَکُمُ الْخَیْطُ الْاَبْیَضُ مِنَ الْخَیْطِ الْاَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّیَامَ اِلَی اللَّیْلِ کہ کر حق تعالیٰ نے دن کا روزہ فرض کیا ہے، اور رات کو کھانے پینے اور دیگر ضروریات کے لئے اجازت عطاء فرما کر روزہ سے رات کو الگ کر دیا ہے۔ اس لئے رات محلِ صوم نہیں رہی۔

اسی طرح صدقۃ الفطر بھی ایک امر شرعی اور بندوں پر واجب ہے۔ یہ ان افراد کا سبب ہے جن کی کفالت اور مؤنۃ بندے کے ذمہ ہو۔ یہی افراد وجوب صدقۃ الفطر کا سبب ہیں۔ فریضۂ حج: یہ فریضہ خانۂ کعبہ کا سبب اور خانۂ کعبہ یا بیت اللہ شریف اس کے وجوب کا سبب ہے۔ اسی وجہ سے حج عمر میں صرف ایک بار فرض ہوتا ہے کیونکہ سبب ایک ہی ہے اس میں تبدیلی و تکرار نہیں پایا جاتا۔ حج کا وقت وجوب حج کا حقیقی سبب نہیں ہے۔ زیادہ سے زیادہ وقت وجوب حج کے لئے شرط اور ظرف ہے۔ عشر: یہ نامی زمین کا سبب ہے، جب زمین میں حقیقۃً نمو ہوگا تو عشر واجب ہوگا، اور وہ زمین جس میں حقیقۃً نمو کی صلاحیت نہیں ہے تو اس میں عشر واجب نہیں ہے۔ اور نمو حقیقی کی قید سے یہ فائدہ ہوگا کہ جس زمین میں حقیقۃً نمو ہو وہی عشر کے وجوب کا سبب ہے۔ لہٰذا جب زمین سے تحقیقاً پیداوار ہوگی تو پیداوار کا دسواں حصہ واجب ہوگا۔ اگر کسی سماوی آفت نے زمین کی پیداوار کو برباد کر دیا ہو تو اس زمین سے عشر ساقط ہو جائیگا۔ اور عشر پیداوار کے مکرر ہونے سے مکرر ہوگا۔ خراج: یہ زمین کے تقدیراً نامی ہونیکا سبب ہے۔ اس لئے کہ زمین نمو کا تقدیراً فوت ہونا خراج کے وجوب کا سبب ہے۔ خواہ کاشتکار زمین میں کاشت کرے یا ویسے ہی خالی چھوڑ دے اس پر یہ خراج بہر حال واجب ہوگا۔

شارح نے فرمایا کہ خراج کا وجوب کافر کے مال سے زیادہ مناسب ہے جو ہمہ تن دنیا ہی میں مبتلا رہتا ہے۔

طہارت: اس کا سبب نماز ہے، اور نماز کا سبب طہارت ہے کیونکہ نماز طہارت کی حالت میں واجب ہوتی ہے، طہارت حکمیہ ہو یا طہارتِ حقیقیہ ہو اور خواہ طہارت صغریٰ ہو یا طہارت کبریٰ ہو۔ بہر حال طہارت نماز کے لئے مسبب ہے۔ نماز کے سبب سے طہارت واجب ہوئی ہے۔ اسی طرح باہمی معاملات ہیں۔ بقاء باہمی کا مسبب ہے کیونکہ جب عالم قیامت تک باقی رہنے والا ہے اور بقاء عالم کے لئے ضروری ہے کہ لوگ ایک دوسرے کے ساتھ مل کر زندگی گذاریں اور زندگی کی بقاء کے لئے لوگوں کا آپس میں مل جل کر رہنا، ایک دوسرے سے لین دین کرنا، خرید و فروخت کرنا وغیرہ امور کا میسر ہونا ضروری ہے، اور باہمی توالد و تناسل کے لئے رشتۂ ازدواج کا ہونا بھی ضروری ہے۔ یہ امور انسان کے لئے مخصوص ہیں اور حیوانات کے لئے ان امور کی ضرورت نہیں ہے اس لئے حیوانات سے امور نہی کا کوئی تعلق نہیں رکھا گیا ہے۔

Marfat.com

وَقَدْ تَمَّ اللَّفُّ وَالنَّشْرُ الْمُرَتَّبُ بَيْنَ اَسْبَابِ الْعِبَادَاتِ وَالْمُعَامَلَاتِ وَمُسَبَّبَاتِهَا وَبَقِيَتِ الْعُقُوبَاتُ وَشِبْهُهَا فَبَيَّنَهَا بِقَوْلِهٖ وَاَسْبَابُ الْعُقُوبَاتِ وَالْحُدُوْدِ وَالْكَفَّارَاتِ مَا نُسِبَتْ اِلَيْهِ مِنْ قَتْلٍ وَزِنًا وَسَرِقَةٍ وَاَمْرٍ دَائِرٍ بَيْنَ الْحَظْرِ وَالْاِبَاحَةِ فَالْعُقُوْبَاتُ اَعَمُّ مِنَ الْحُدُوْدِ لِاَنَّهٗ يَشْمَلُ الْقِصَاصَ اَيْضًا وَالْكَفَّارَةُ نَوْعٌ آخَرُ فَسَبَبُ الْقِصَاصِ هُوَ الْقَتْلُ الْعَمْدُ وَسَبَبُ حَدِّ الزِّنَا هُوَ الزِّنَا وَسَبَبُ قَطْعِ الْيَدِ هُوَ السَّرِقَةُ وَيُقَالُ حَدُّ السَّرِقَةِ وَسَبَبُ الْكَفَّارَةِ هُوَ اَمْرٌ دَائِرٌ بَيْنَ الْحَظْرِ وَالْاِبَاحَةِ وَذٰلِكَ لِاَنَّهَا لَمَّا كَانَتْ دَائِرَةً بَيْنَ الْعِبَادَةِ وَالْعُقُوْبَةِ فَسَبَبُهَا لَابُدَّ اَنْ يَكُوْنَ اَمْرًا دَائِرًا بَيْنَ الْحَظْرِ وَالْاِبَاحَةِ لِتَكُوْنَ الْعِبَادَةُ مُضَافَةً اِلٰى صِفَةِ الْاِبَاحَةِ وَالْعُقُوْبَةُ مُضَافَةً اِلٰى صِفَةِ الْحَظْرِ كَالْقَتْلِ خَطَاءً فَاِنَّهٗ مِنْ حَيْثُ الصُّوْرَةِ رَمْيٌ اِلٰى صَيْدٍ وَهُوَ مُبَاحٌ وَمِنْ حَيْثُ تَرْكِ التَّثَبُّتِ مَحْظُوْرٌ لِاَنَّهٗ قَدْ اَصَابَ آدَمِيًّا وَاَتْلَفَهٗ فَتَجِبُ فِيْهِ الْكَفَّارَةُ وَالْاِفْطَارُ عَمْدًا فِيْ رَمَضَانَ فَاِنَّهٗ مُبَاحٌ مِنْ حَيْثُ اتِّصَالِ مَا هُوَ مَمْلُوْكٌ لِمَالِكِهٖ وَمَحْظُوْرٌ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ جِنَايَةٌ عَلَى الصَّوْمِ وَالشَّرْعِ فَيَصْلُحُ اَنْ يَكُوْنَ سَبَبًا لِلْكَفَّارَةِ وَاِنَّمَا يُعْرَفُ السَّبَبُ بَيَانُ كُلِّيَّةٍ لِمَعْرِفَةِ السَّبَبِ بَعْدَ بَيَانِ تَفْصِيْلِهٖ لِيُعْلَمَ مِنْهُ مَا لَمْ يُعْلَمْ قَبْلَهٗ اَيْ اِنَّمَا يُعْرَفُ كَوْنُ الشَّيْءِ سَبَبًا لِلْحُكْمِ بِنِسْبَةِ الْحُكْمِ اِلَيْهِ وَتَعَلُّقِهٖ بِهٖ فَالْمَنْسُوْبُ اِلَيْهِ وَالْمُتَعَلَّقُ بِهٖ يَكُوْنُ سَبَبًا لِلْمَنْسُوْبِ وَالْمُتَعَلِّقِ الْبَتَّةَ لِاَنَّ الْاَصْلَ فِيْ اِضَافَةِ شَيْءٍ اِلٰى شَيْءٍ وَتَعَلُّقِهٖ بِهٖ اَنْ يَكُوْنَ مُسَبَّبًا لَهٗ وَحَادِثًا بِهٖ كَمَا يُقَالُ كَسْبُ فُلَانٍ وَحَجُّ يَرِدُ عَلَيْنَا اَنَّكُمْ رُبَّمَا اَضَفْتُمْ اِلَى الشَّرْطِ فَكَيْفَ يَطَّرِدُ هٰذَا فَقَالَ وَاِنَّمَا يُضَافُ اِلَى الشَّرْطِ مَجَازًا كَصَدَقَةِ الْفِطْرِ وَحَجَّةِ الْاِسْلَامِ فَاِنَّ الْفِطْرَ وَهُوَ يَوْمُ الْعِيْدِ شَرْطٌ لِلصَّدَقَةِ وَالسَّبَبُ هُوَ الرَّاْسُ الَّذِيْ يَمُوْنُهٗ وَيَلِيْ عَلَيْهِ وَالصَّدَقَةُ تُضَافُ اِلَيْهِمَا جَمِيْعًا۔

ترجمہ بہرحال عبادات و معاملات کے اسباب و مسببات کا بیان بالترتیب پورا ہوگیا اور عقوبات اور انکے مشابہ اور ان کے اسباب کا بیان باقی رہ گیا جن کو مصنفؒ نے اپنے اس قول سے شروع کیا ہے اور عقوبات، حدود اور کفارات کے اسباب وہ چیزیں ہیں جن کی طرف یہ چیزیں منسوب ہوتی ہیں۔ جیسے قتل، زنا، سرقہ اور ایسا کوئی کام جو ممانعت اور اباحت کے درمیان دائر ہو۔ پس عقوبات حدود سے عام ہیں۔ کیونکہ یہ قصاص کو بھی شامل اور کفارہ دوسری نوع ہے۔ پس خلاصہ یہ ہے کہ قصاص کا سبب قتل عمد ہے اور حد زنا کا سبب زناکاری ہے، اور قطع ید کا سبب مال محفوظ کی چوری ہے۔ بعض لوگوں نے کہا ہے کہ حد سرقہ اور سبب کفارہ ایسے امور ہیں جو حظر اور اباحت کے درمیان دائر ہیں اور دلیل اس کی یہ ہے کہ یہ امور جبکہ عبادت بھی ہیں اور عقوبت بھی تو ان کا سبب بھی ضروری ہے کہ ایسا امر ہو جو اباحت و حظر کے درمیان دائر ہو تاکہ عبادت صفتِ اباحت کیطرف منسوب ہو جائے اور عقوبت صفتِ حظر کی طرف جیسے قتل خطا

Marfat.com

کیونکہ صورۃً تو اس نے شکار کو مارا ہے اور وہ مباح ہے اور ترکِ احتیاط کی وجہ سے ممنوع ہے کیونکہ اس نے آدمی کو پایا اور وہ مر گیا، پس اس میں کفارہ واجب ہوگا۔ اور ماہِ رمضان میں جان بوجھ کر کھا پی لینا یہ فعل مباح ہے کیوں کہ مالک کے ساتھ مملوک متصل ہو گئی۔ اور ممنوع و محظور اس وجہ سے ہے کہ صوم مشروع میں یہ جرم ہے لہٰذا کفارہ بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ اور سبب اس سے پہچانا جاتا ہے۔ یہاں پر سبب کے پہچاننے کا ایک کلی قاعدہ بیان کیا گیا ہے سبب کی تفصیل کے بیان کر دینے کے بعد۔ تاکہ ماقبل میں جو بات معلوم نہیں ہو سکی وہ اس قاعدہ سے معلوم ہو جائے یعنی شئی کا حکم کے لئے سبب ہونا معلوم ہوگا حکم کی اس کیطرف نسبت کرنے سے اور اس کے ساتھ متعلق کرنے سے، پس منسوب الیہ اور متعلق بہ منسوب اور متعلق کا سبب ہوگا۔ کیونکہ ایک شئی کے دوسری شئی کیطرف منسوب ہونے اور ایک شئی کے دوسری شئی سے متعلق ہونے میں ایک عام قاعدہ یہ ہے کہ شئی مضاف اور مضاف الیہ کیلئے سبب ہوتی ہے اور اسی سے حادث ہوتی ہے جیسے کہا جاتا ہے کسب فلاں۔ مگر اس وقت اعتراض وارد ہوتا ہے کہ کبھی کبھی تم شرط کیطرف اضافت کرتے ہو۔ لہٰذا یہ قاعدہ مذکورہ بالا مطرد کیسے ہو سکتا ہے۔ تو مصنف نے اس کے جواب میں فرمایا کہ البتہ شرط کیطرف جو چیز مضاف ہوتی ہے وہ مجازاً ہوتی ہے۔ جیسے صدقۂ فطر اور حج اسلام۔ کیونکہ فطر اور وہ یوم عید ہے صدقۂ فطر کے لئے شرط ہے۔ اور سبب اس کا وہ افراد ہیں جن کی یہ شخص کفالت کرتا ہے اور ان کا وہ ولی ہے۔ اور صدقۂ فطر دونوں کیطرف منسوب ہوتا ہے۔ ایسے ہی حج اسلام ادا کرنے کی شرط ہے اور بیت اللہ شریف اس کا سبب ہے اور حج دونوں ہی کیطرف منسوب ہوتا ہے۔

تشریح معاملات اور عبادات کے اسباب اور ان کے مسببات کا بیان لف و نشر مرتب کے طور پر پورا ہو گیا ہے۔ اب عقوبات، حدود، کفارات اور ان کے اسباب کہ جنکی جانب قتل، زنا، سرقہ وغیرہ منسوب ہیں اور ان امور کے اسباب جو حظر اور اباحت کے درمیان دائر ہیں ان کا بیان ابھی باقی ہے۔ عقوبات کا جہاں تک تعلق ہے تو وہ حدود سے عام ہیں اس لئے کہ عقوبات قصاص کو بھی شامل ہے اور کفارہ ایک دوسری نوع ہے۔ لہٰذا قصاص کا سبب قتل عمد ہے، اور حد زنا کا سبب زناکاری ہے اور قطع ید سبب مال کی چوری ہے اس کو حد سرقہ بھی کہتے ہیں اور کفارہ کا سبب وہ امر ہے جو اباحت اور ممانعت کے درمیان دائر ہے۔

قولہٗ فالعقوبات الخ۔ شارح نے کہا عقوبات حدود سے عام ہیں کیونکہ عقوبات قصاص کو بھی شامل ہیں۔ اور کفارہ مستقل ایک نوع ہے۔ پس قصاص کا سبب قتل عمد ہے، اور حد زنا کا سبب خود زنا ہی ہے، اور قطع ید انسان کے ہاتھ کاٹنے کی سزا سرقہ (چوری) ہے۔ جس کو اصطلاح میں حد سرقہ کہا جاتا ہے۔ اور کفارہ کا سبب وہ چیز ہے جو اباحت اور حظر کے درمیان دائر ہے کیونکہ کفارہ جبکہ عبادۃ اور عقوبت دونوں کے درمیان دائر ہے تو اس کے سبب کے لئے ضروری ہے کہ وہ بھی اباحت اور حظر کے درمیان دائر ہو تاکہ کفارہ میں جو عبادت ہے وہ صفتِ اباحت کی جانب منسوب ہو جائے اور جو عقوبت ہے وہ حظر کی صفت کیجانب مضاف ہو جائے

Marfat.com

قولہ کالقتل خطاء الخ۔ جیسے قتل خطا کی صورت میں۔ اسوجہ سے کہ یہ قتل ظاہری صورت کے اعتبار سے کسی کی جانب تیر پھینکا گیا ہے۔ اور کسی شکاری جانور کی جانب تیر چلانا اور اس کا شکار کرنا شرعاً مباح ہے مگر اس میں یعنی شکاری جانور کی جانب تیر کے پھینکنے میں تھوڑی سی چوک بھی ہو گئی ہے اور اطمینان، ہوشمندی اور احتیاط کے خلاف بھی حرکت صادر ہوئی ہے، اس لئے ایک ممنوع چیز کا ارتکاب لازم آگیا ہے یعنی تھوڑی بے احتیاطی کیوجہ سے ممنوع چیز کا ارتکاب لازم آگیا ہے کیونکہ شکار کی جانب پھینکا جانیوالا تیر اس بے احتیاطی اور بے خبری کی بنا پر آدمی کے لگ گیا اور اس کو ہلاک کر ڈالا ہے لہٰذا اس قتل میں کفارہ لازم آئے گا۔

قولہ والافطار عمداً فی رمضان الخ۔ ماتن نے کہا اور رمضان کے مہینہ میں قصداً کھا پی لینا۔ تو اس کے اندر بھی اباحت کی ایک شان پائی جارہی ہے۔ کیونکہ مالک نے اپنی شئ مملوک کو تناول کیا ہے اس لئے ایک شئ مملوک اپنے مالک کے پاس پہونچ گئی۔ جیسے کہا جاتا ہے "حق بہ حقدار رسید" اور اس عمداً افطار میں دوسری شان محظور ہونیکی بھی پائی جاتی ہے یعنی صوم مشروع میں جنایت کا ارتکاب کیا گیا ہے۔ اسی جرم اور جنایت کی بناء پر یہ افطار اس بات کی صلاحیت رکھتا ہے کہ وہ کفارہ کا سبب بن جائے۔

قولہ وانما یعرف السبب الخ۔ ماتن نے اسباب کو تفصیل سے بیان کرنے کے بعد ایک قاعدہ اس جگہ بیان کیا ہے تاکہ اس قاعدہ کی روشنی میں سبب سے متعلق جو باتیں ابتک سابقہ بیان سے معلوم نہ ہوسکیں معلوم ہو جائیں۔ یعنی یہ معلوم ہو جائے کہ کوئی چیز حکم کا سبب کیسے اور کس طرح بنتی ہے۔ اور اول تو حکم کو اس چیز کی جانب مضاف کر دیا جاتا ہے جیسا کہ اوپر کی مثالوں سے ظاہر ہے۔ جیسے زنا حد زنا کا سبب ہے، اور سرقہ حد سرقہ کا سبب، افطار صوم رمضان کفارہ صوم کا سبب ہے۔ مضاف کرنے کے بعد اس حکم کو اس سبب سے متعلق کر دیا جاتا ہے تو اس منسوب اور منسوب الیہ میں سے یہی منسوب الیہ اور متعلق بھی تو سبب ہوا کرتا ہے۔ اور جو منسوب ہوتا ہے اس کو حکم کہا جاتا ہے اور متعلق بھی اس کا نام رکھا جاتا ہے۔

قولہ لان الاصل فی اضافۃ الشئ الخ۔ اس لئے کہ ایک چیز کی اضافت دوسری چیز کی جانب کرنے اور اس کے ساتھ متعلق کرنے میں اصل یہ ہے کہ وہ شئ اس شئ کا سبب ہو یعنی مضاف الیہ اور متعلق ہو تو سبب اور حکم ہوتا ہے اور اضافت کی جانے والی چیز اور جس کو متعلق کیا جاتا ہے وہ اس کا سبب ہوا کرتا ہے۔ مثلاً کہا جاتا ہے کسب فلاں فلاں نے یہ کام کیا ہے اور یہ فلاں کا فعل ہے۔

اعتراض:۔ مذکورہ اصول پر شارح نے ایک اعتراض وارد فرمایا ہے۔ چنانچہ فرمایا احناف پر اس قاعدہ کے بیان پر ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ اے احناف تم حکم کو شرط کی جانب بھی مضاف کر دیتے ہو تو تمہارا بیان کردہ قاعدہ منتظر کیونکر ہوگا۔ یعنی سبب اور شرط میں فرق باقی نہ رہ گیا۔

جواب:۔ مذکورہ اعتراض کے جواب میں ماتن نے فرمایا کہ حکم کی اضافت شرط کی جانب حقیقۃً نہیں کی جاتی محض مجازاً اس کی اضافت شرط کی جانب کر دی جاتی ہے۔ جیسے صدقۃ الفطر میں صدقہ فطر کے وجوب کا

Marfat.com

سبب حقیقۃً وہ افراد ہیں جن کی کفالت مالدار کے ذمہ ہو، مگر اس صدقہ کو بھی مجازاً فطر یعنی شرط کی جانب اضافت کر دی گئی ہے۔ کیونکہ فطر شرط ہے وجوب صدقۂ فطر کے لئے۔

اسی طرح حجۃ الاسلام (اسلام کا حج) تو حج ایک حکم ہے جس کو اسلام کا مضاف الیہ بنایا جاتا ہے۔ یہ اضافت بھی مجازاً ہی کی گئی ہے۔ اس لئے کہ حج کے وجوب کے لئے اسلام کا ہونا شرط ہے اسی کو شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا۔

قولہ فان الفطر الخ۔ اس لئے کہ فطر یعنی یوم عید صدقہ کے وجوب کے لئے شرط ہے اور اس کے وجوب کا سبب وہ افراد ہیں جن کی مالدار کفالت اور مؤنت کرتا ہے اور وہ ان کا سرپرست ہے مگر صدقہ دونوں کی جانب مضاف ہوتا ہے —— واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب

سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ وَسَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِينَ وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِينَ

تمت بالخیر

مکتبۂ شرکتِ علمیہ
بیرون بوہڑ گیٹ - ملتان فون ۵۴۷۳۰۹

Marfat.com

بہارِ بوستان

جاوید دادا

شرح اُردو "بوستان"

مصنف :- شیخ مصلح الدین سعدی شیرازی

شارح :- مولانا فضل الرحمٰن ، دھرمکوٹی

مکتبہ شرکتِ علمیہ
بیرون بوہڑ گیٹ ○ ملتان

marfat.com
Marfat.com

اِزاحۃ الشجن

شرح اردو

نفحۃ الیمن

مصنف: الشیخ محمد بن احمد الیمنی شروانی

شارح: مولانا اِفتخار علی صاحب

مکتبۂ شرکتِ علمیہ

بیرون بوہڑ گیٹ۔ ملتان

marfat.com

Marfat.com

مدارس عربیہ کے
اساتذہ و طلباء کے لیے
خوشخبری
علم ادب کی مشہور کتاب
نفحۃ العرب
کی
اردو شرح
تحفۃ الادب
مصنفہ: مولانا محمد حنیف صاحب فاضل دار العلوم دیوبند،
جو کہ عرصہ دراز سے نایاب تھی،
چھپ کر منظر عام پر آچکی ہے
سفید کاغذ
اعلیٰ کتابت
نفیس طباعت
ہدیہ
صرف

اس کے علاوہ
مندرجہ ذیل درسی کتابیں بھی ہم سے مل سکتی ہیں۔
قیمت انتہائی مناسب
- ہدایہ اولین عکسی گلیز
- ہدایہ اخیرین
- گلستاں
- بوستان
- بہارستان شرح اردو گلستان
- بہار بوستان ” بوستان
- مالابد منہ عکسی گلیز
- پندنامہ
- بدائع منظوم محشی
- نصیحت نامہ شرح پندنامہ
- بدائع منظوم مترجم
- کریما محشی
- کریما مترجم و محشی
- نام حق محشی
- نام حق مترجم و محشی
- علم الصیغہ
- ابواب الصرف جدید
- علم الصرف اولین
- علم الصرف اخیرین
- علم النحو
- عوامل النحو
- عربی کا آسان قاعدہ
- فارسی کا آسان قاعدہ

مکتبہ شرکت علمیہ
بیرون بوہڑ گیٹ ملتان شہر

Marfat.com

الصبح النوری

شرح اردو

مختصر القدوری

مصنفہ

حضرت مولانا محمد حنیف صاحب گنگوہی فاضل دیوبند

مکتبہ شرکت علمیہ

بیرون بوہڑ گیٹ - ملتان شہر

✆ 32309

marfat.com

Marfat.com

أشرف الهداية

۱ — ۲ — ۳

أشرف الهداية

۴ — ۵ — ۶ — ۷

أشرف الهداية

۸ — ۹ — ۱۰ — ۱۱ — ۱۲

أشرف الهداية

۱۳ — ۱۴ — ۱۵ — ۱۶

مکتبہ شرکت [illegible]

بیرون بوہڑ گیٹ ملتان

[illegible] 544913