

منظور الخواتمی

شرح

اصول السامی



متن مع اعراب، سلیس ترجمہ، تشریح عبارت
قواعد ضروریہ، فروق متفرقہ، مضامین مفیدہ
مباحث نقشہ جات

ترجمہ و تشریح

محمد منظور نظامی

فاضل جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور

ناشر
الکتاب سلیب لاہور

اے ایمان والو تم اللہ تعالیٰ (کتاب اللہ) کی اطاعت کرو اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم
 (سنت رسول) کی اطاعت کرو اور ان حاکموں (اجماع) کی جو تم میں سے ہوں
 پس اگر تمہارے درمیان کسی چیز میں اختلاف واقع ہو تو اسے اللہ اور رسول
 (قیاس) کی طرف لوٹاؤ۔ (سورۃ النساء: ۵۹)

اُردو شرح

اصول الشاشی

تشریح عبارت

سلیس ترجمہ

متن مع اعراب

مضامین مفیدہ

فروق متفرقہ

قواعد ضروریہ

مباحث نقشہ جات

مجتہد منظور نظامی

فاضل جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور

زیریںٹر ۴۰ اردو بازار لاہور

Ph: 37352022

اکبر پبلشرز

جملہ حقوق بحق ناشر محفوظ ہیں

منظور الحواشی شرح اصول الشاشی	نام کتاب
محمد منظور نظامی	تالیف
مدرس جامعة المدینہ انوار مدینہ میر پور آزاد کشمیر		
محمد منظور نظامی	مقدمہ
مدرس جامعة المدینہ انوار مدینہ میر پور آزاد کشمیر		
مفتی شیخ فرید زکریا علی	پیش لفظ
ڈپٹی ڈائریکٹر محکمہ امور دینہ حکومت آزاد کشمیر		
شاہد خاقان 0321/0311-5841622	کمپوزنگ
محمد ذوالقرنین عطاری معلم درجہ خامسہ جامعہ المدینہ انوار مدینہ میر پور	پروف ریڈنگ
محمد عجب گل		
جون 2015ء بمطابق شعبان 1436ھ	سن اشاعت
	تعداد بار اول
	قیمت

800/-

فہرست

نمبر شمار	عنوانات	صفحہ نمبر
۱-	انتساب	۱۷
۲-	اہداء	۱۸
۳-	پیش لفظ	۱۹
۴-	مقدمۃ الشارح	۲۳
۵-	اصول فقہ میں فقہ حنفی کے اہم مراجع اور ائمہ اصول فقہ	۲۶
۶-	مصنف کے حالات	۳۳
۷-	اعتذار	۳۴
۸-	مقدمة الكتاب	۳۵
	البحث الاول في كتاب الله (۳۵ فصلیں)	۶۹
۱-	فصل في الخاص والعام	۷۴
۲-	فصل في المطلق والمقيد	۱۲۰
۳-	فصل في المشترك والمؤول	۱۲۸
۴-	فصل في الحقيقة والمجاز	۱۶۳
۵-	فصل في تعريف طريق الاستعارة	۱۹۱
۶-	فصل في الصريح والكنایة	۲۰۶
۷-	فصل في المتقابلات	۲۱۹
۸-	فصل فيما يترك به حقائق الالفاظ	۲۵۹
۹-	فصل في متعلقات النصوص	۲۷۹
۱۰-	فصل في الامر (۶ فصلیں)	۳۱۲

اور اصول الشاشی کے عنوانات پر اکتفاء کیا گیا۔ تاہم شرح کی ضمنی فہرست دی گئی ہے۔
نوٹ: شرح کے عنوانات کی فہرست طوالت کی وجہ سے ترک کی گئی

٣٢٣	فصل في اختلاف الناس في الامر المطلق	-١١
٣٢٩	فصل الامر بالفعل لا يقتضى التكرار	-١٢
٣٣٤	فصل المامور به نوعان	-١٣
٣٥٣	فصل الامر بالشئ يدل على حسن المامور به	-١٤
٣٥٩	فصل الواجب بحكم الامر نوعان	-١٥
٣٨٩	فصل في النهي	-١٦
٣٥٢	فصل في تعريف طريق المراد بالنصوص	-١٤
٣١٤	فصل في تقرير حروف المعاني (١١ فصليين)	-١٨
٣٢٨	فصل الفا للتعقيب	-١٩
٣٢٣	فصل ثم للتراخي	-٢٠
٣٣٤	فصل بل لتدارك الغلط	-٢١
٣٥٠	فصل لكن للاستدراك	-٢٢
٣٥٦	فصل او لتناول احد المذكورين	-٢٣
٣٦٥	فصل حتى للغاية	-٢٤
٣٤٣	فصل الى لانتهاى الغاية	-٢٥
٣٤٨	فصل كلمة على للالزام	-٢٦
٣٨٣	فصل كلمة في للظرف	-٢٤
٣٩١	فصل حرف الباء للالصاق	-٢٨
٣٩٦	فصل في وجوه البيان (٤ فصليين)	-٢٩
٥٠٠	فصل واما بيان التفسير	-٣٠
٥٠١	فصل واما بيان التغيير	-٣١
٥١٥	فصل واما بيان الضرورة	-٣٢

٥١٨	فصل واما بيان الحال	-٣٣
٥٢١	فصل واما بيان العطف	-٣٣
٥٢٥	فصل واما بيان التبديل	-٣٥
٥٣٠	البحث الثاني في سنة رسول الله ﷺ (٣ فصولين)	
٥٣٢	فصل في اقسام الخبر	-١
٥٦١	فصل خبر الواحد حجة	-٢
٥٦٦	البحث الثالث في الاجماع (٣ فصولين)	
٥٦٦	فصل اجماع هذه الامة	-١
٥٨٣	فصل ثم بعد ذلك نوع	-٢
٥٨٩	فصل الواجب على المجتهد	-٣
٦٠٣	البحث الرابع في القياس (١٠ فصولين)	
٦٠٣	فصل القياس حجة	-١
٦٠٩	فصل شروط صحة القياس	-٢
٦٢١	فصل القياس الشرعي	-٣
٦٢٥	فصل الاسئلة المتوجهة	-٤
٦٦٦	فصل الحكم يتعلق بسببه	-٥
٦٨٠	فصل الحكم الشرعية تتعلق باسبابها	-٦
٦٩٣	فصل اقسام الموانع	-٤
٤٠١	فصل معنى الفرض والسته	-٨
٤٠٩	فصل في العزيمة والرخصة	-٩
٤١٦	فصل في الاحتجاج بلا دليل	-١٠
٤٣٦	تنخارج الاحاديث لاصول الشاشي	☆

ضمنی فہرست

فروق متفرقہ (۶۵ فصلیں)

صفحہ نمبر	عنوانات	نمبر شمار
۲۳	حمد، مدح اور شکر میں فرق	-۱
۵۶	نبی اور رسول میں فرق	-۲
۵۷	صحابہ اور اصحاب میں فرق	-۳
۶۹	اولہ ثلاثہ اور قیاس میں فرق	-۴
۷۹	شمولیت اور بدلیت میں فرق	-۵
۷۹	اجزا اور افراد میں فرق	-۶
۸۰	من اور ما کے استعمال میں فرق	-۷
۱۰۸	نسیان، خطا اور سہو میں فرق	-۸
۱۱۷	تخصیص اور نسخ میں فرق	-۹
۱۱۸	قوم، من اور ما میں فرق	-۱۰
۱۲۵	عام اور مطلق میں فرق	-۱۱
۱۲۵	تخصیص اور تقیید میں فرق	-۱۲
۱۲۸	حد اور تعزیر میں فرق	-۱۳
۱۳۹	عام اور مشترک میں فرق	-۱۴
۱۶۵	مجاز اور مجاز میں فرق	-۱۵
۱۷۲	امہات اور امانات میں فرق	-۱۶
۱۹۵	علت اور سبب میں فرق	-۱۷
۲۱۹	مجاز اور کنایہ کے قرینہ میں فرق	-۱۸

۲۳۸	نکاح موقت اور نکاح متعہ میں فرق	-۱۹
۲۳۰	ثمن اور قیمت میں فرق	-۲۰
۲۴۱	اقرار اور اعتراف میں فرق	-۲۱
۲۴۱	نظیر اور مثال میں فرق	-۲۲
۲۵۱	ثمر اور فاکہہ میں فرق	-۲۳
۲۶۷	المطلق ینصرف الخ اور المطلق یجری الخ میں فرق	-۲۴
۲۶۸	مکاتب اور مدبر وغیرہ میں فرق	-۲۵
۲۷۵	فقیر اور مسکین میں فرق	-۲۶
۲۸۲	نص اور عبارت النص میں فرق	-۲۷
۲۸۲	مال غنیمت اور مال فیء میں فرق	-۲۸
۲۹۳	دلالت النص اور قیاس میں فرق	-۲۹
۲۹۳	دلالت، عبارت اور اشارہ کے معنی میں فرق	-۳۰
۳۰۵	مقتضی، محذوف اور مقدر میں فرق	-۳۱
۳۰۸	رکن اور شرط میں فرق	-۳۲
۳۱۶	امر، التماس اور دعا میں فرق	-۳۳
۳۱۹	محال اور ممتنع میں فرق	-۳۴
۳۲۵	مشترک لفظی اور مشترک معنوی میں فرق	-۳۵
۳۲۶	اختلاف اور خلاف میں فرق	-۳۶
۳۲۶	ندب اور اباحت میں فرق	-۳۷
۳۳۰	موجب اور محتمل میں فرق	-۳۸
۳۳۱	فرد اور عدد میں فرق	-۳۹
۳۳۳	فرد حقیقی اور فرد حکمی میں فرق	-۴۰

۳۳۳	جنس اور اسم جنس میں فرق	-۳۱
۳۳۱	قدرت قاصرہ اور قدرت کاملہ میں فرق	-۳۲
۳۳۹	عزم، نیت اور قصد میں فرق	-۳۳
۳۶۳	بیع باطل اور بیع فاسد میں فرق	-۳۴
۳۶۵	دین اور قرض میں فرق	-۳۵
۳۷۰	نقود اور عروض میں فرق	-۳۶
۳۸۸	نہی اور نفی میں فرق	-۳۷
۴۳۰	فا اور ثم کے مدلول میں فرق	-۳۸
۴۳۷	توکیل اور تفویض میں فرق	-۳۹
۴۵۲	لکن اور بل میں فرق	-۵۰
۴۷۲	حتی اور ثم میں فرق	-۵۱
۴۷۲	حتی اور الی میں فرق	-۵۲
۴۸۰	قرض اور امانت میں لزوم کے لحاظ سے فرق	-۵۳
۴۸۶	جذبی اور ذکر فی کے حکم میں فرق	-۵۴
۵۰۰	ودیعت اور امانت میں فرق	-۵۵
۵۳۱	سنت، حدیث اور خبر میں فرق	-۵۶
۵۳۹	خبر متواتر اور مشہور میں من وجہ اشتراک من وجہ افتراق	-۵۷
۵۴۵	قہقہ، خجک اور تبسم میں فرق	-۵۸
۵۸۳	خبث اور حدث میں فرق	-۵۹
۶۲۸	مسافر کی نماز اور روزے میں فرق	-۶۰
۶۳۰	اغما اور جنون میں فرق	-۶۱
۶۶۵	نقض اور معارضہ میں فرق	-۶۲

٦٩١	عشر اور خراج میں فرق	-٦٣
٤٠٥	فرض اور واجب میں فرق	-٦٣
٤١١	عزم اور ارادہ میں فرق	-٦٥

قواعد ضروريه (٩٣٩ فصلين)

صفحہ نمبر	عنوانات	نمبر شمار
٣٥	اذا تعارضا تساقطا	-١
٥٥	ترتب الحكم على الوصف	-٢
٦٦	المقدر كالمفوض	-٣
٨١	الاصل في الدلائل الاعمال	-٣
١٠١	اليقين لا يزول بالشك	-٥
١٠٨	المطلق ينصرف الى الفرد الكامل	-٦
١١٥	اذا تعارض المانع والمقتضى	-٤
١٢٥	اذا جاء الاحتمال بطل	-٨
١٣٩	المطلق يجزى على اطلاقه	-٩
١٣٩	المقيد يجزى على تقييده	-١٠
١٣٣	اذا يمكن العمل على الحقيقة	-١١
١٣٥	لا وجود للمطلق الا في	-١٢
١٦٠	التاسيس اولى من التاكيد	-١٣
١٨٣	اذا تعذرت الحقيقة	-١٤
٢٠٨	الحدود تندريء	-١٥
٢٠٩	الصريح لا يحتاج الى النية	-١٦
٢١١	الضرورات تقدر بقدرها	-١٤

٢١١	الساقط لا يعود	-١٨
٢١١	ما ابيح للضرورة	-١٩
٢١٢	ما جاز بعذر بطل	-٢٥
٢٥٢	العادة محكمة	-٢١
٢٦٢	العادة معتبرة في تقييد	-٢٢
☆	الثابت بالعرف كالثابت	-٢٣
٢٦٣	المعروف عرفا	-٢٢
☆	انما تعتبر العادة	-٢٥
☆	لاتنكر تغير الاحكام	-٢٦
٢٨٢	الشيء اذا ثبت	-٢٤
☆	للاكثر حكم الكل	-٢٨
٣٥٤	الشيء لا يوجد الا بركنه	-٢٩
☆	الصيرورة الى البدل	-٣٥
٣٤٤	الضرر يدفع بقدر	-٣١
٣٤٤	الضرر الاشد يزال	-٣٢
٣٣٦	اذا اجتمع الحلال والحرام	-٣٣
٣٣٥	المعلق بالشرط	-٣٢
☆	ما ثبت على خلاف القياس	-٣٥
☆	المطلق ينصرف الى المتعارف	-٣٦
٦٤٢	فاذا اجتمع المباشر والمسبب	-٣٤
٤٢٣	الاستصحاب حجة	-٣٨
٥٢١	السكوت في محل البيان بيان	-٣٩

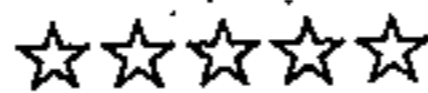
مضامین مفیدہ (۲۵ مضامین)

صفحہ نمبر	عنوانات	نمبر شمار
۳۵	تسمیہ کے ترجمہ میں اہم امور کی طرف توجہ	۱-
۵۵	لفظ نبی کا لغوی معنی منجر اور مصباح اللغات میں	۲-
۶۳	کیا درود، فقط درود ابراہیمی ہی ہے	۳-
۱۰۹	اولیاء کرام کے نام پر پالا ہوا جانور	۴-
۱۲۲	مطلق اور معمولات اہل سنت	۵-
۲۰۲	صالحین کی طرف بعض افعال کی نسبت مجازی	۶-
۲۰۹	گستاخانہ کلام میں تاویل کی گنجائش	۷-
۲۳۱	قبروں پر پھول ڈالنا	۸-
۲۵۹	علم نبوی اور تشابہات	۹-
۲۶۳	عرف کے بدلنے سے احکام کا بدلنا	۱۰-
۲۸۶	باغ فدک	۱۱-
۲۹۶	اختیارات مصطفیٰ ﷺ	۱۲-
۳۰۱	سماع موتی	۱۳-
۳۲۱	فقط سنت فعلی کے مطالبہ کے پس پشت دیگر دلائل شرعیہ کا انکار	۱۴-
۴۲۱	دعا بعد نماز جنازہ	۱۵-
۵۶۳	حدیث ضعیف کی شرعی حیثیت (انگوٹھے چومنا)	۱۶-
۶۰۱	شرعی احکام بدلنے کی سات بنیادیں	۱۷-
۶۰۷	حدیث معاذ بن جبل سے معمولات اہل سنت پر اچھوتا استدلال	۱۸-
۶۰۸	حدیث اسماء سے علم شرع کے اصول و کلیات ہونے پر استدلال	۱۹-
۷۰۰	احکام تکلیفیہ میں امام احمد رضا خان <small>رحمۃ اللہ علیہ</small> کی نادر تحقیق	۲۰-

۷۰۷	حکم تکلفی کی گیارہ اقسام مع تعریفات	-۲۱
۷۱۷	منکرین معمولات اہل سنت کا عدم دلیل سے عدم حکم پر استدلال کرنے کی شرعی حیثیت	-۲۲
۷۳۲	حلال و حرام کا اسلوب	-۲۳
۷۳۳	اباحت کی شرعی حیثیت	-۲۴
۷۳۸	قواعد الفقہ کا تعارف مع سو قواعد الفقہ	-۲۵

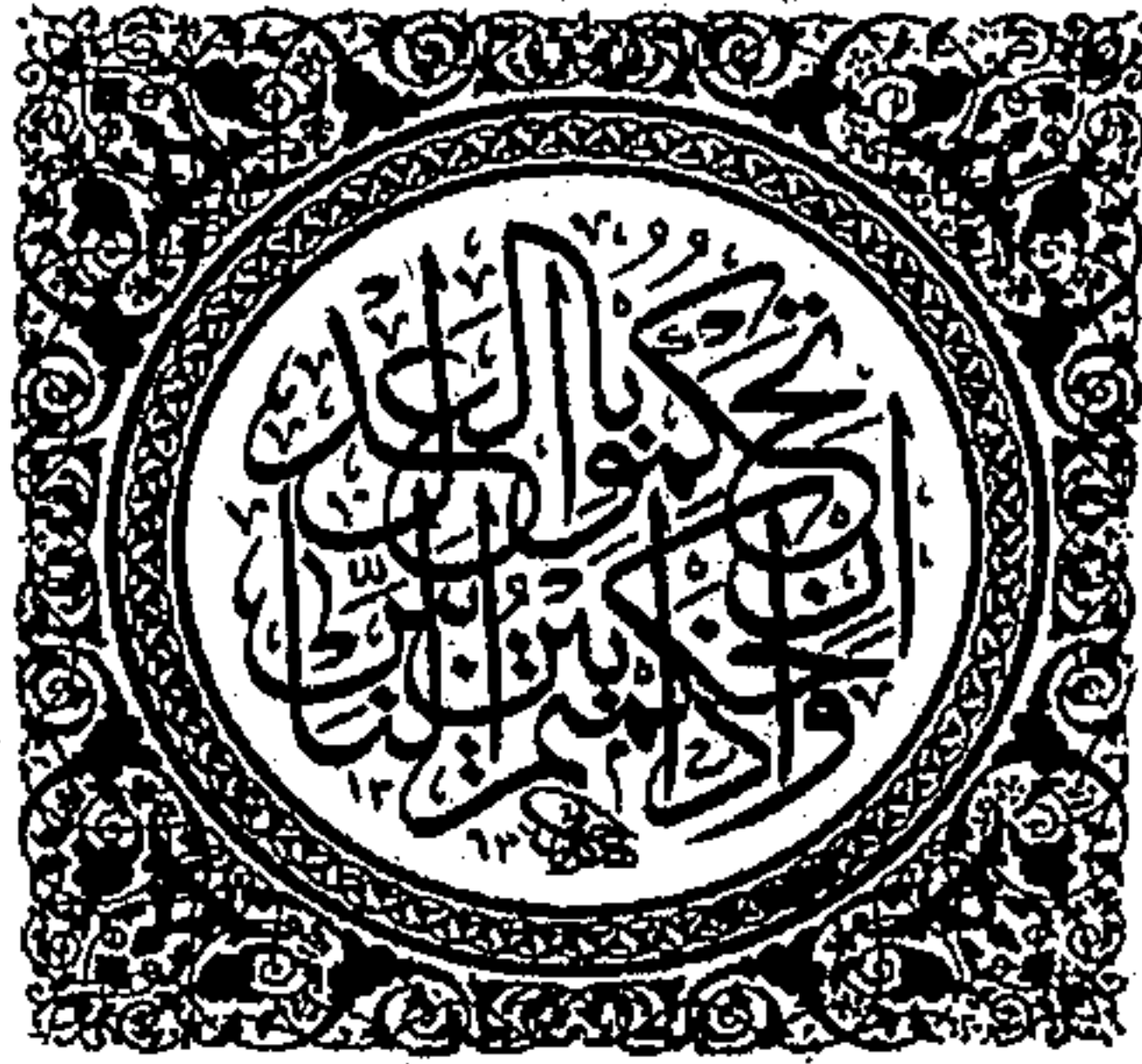
تقسیمات کی کہانی نقشہ جات کی زبانی (۹ نقشہ جات)

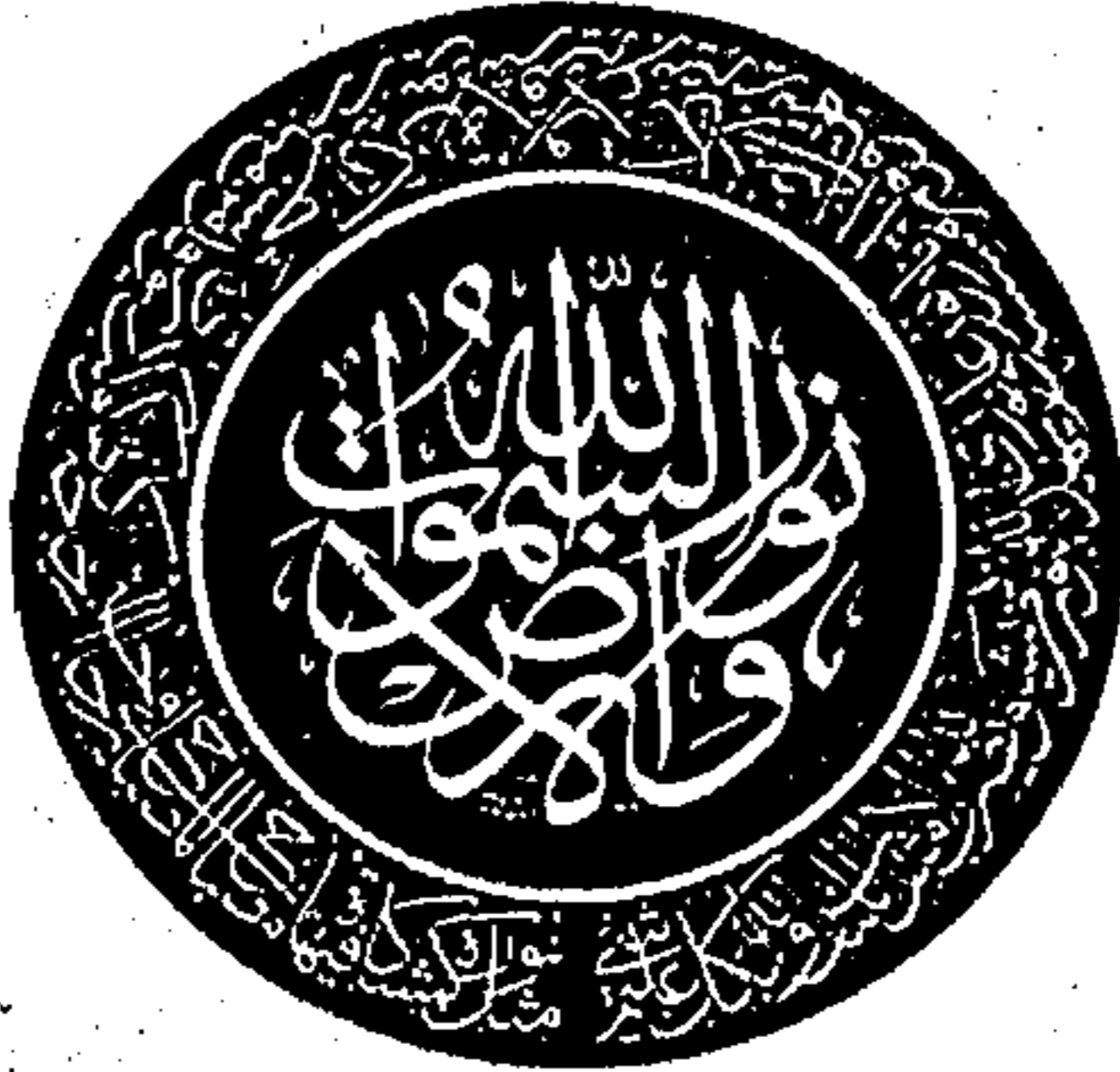
صفحہ نمبر	عنوانات	نمبر شمار
۶۸	ادلہ اربعہ کا نقشہ	۱
۷۳	کتاب اللہ کی تقسیمات کا نقشہ	۲
۳۱۴	امر کی مباحث کا نقشہ	۳
۳۸۷	نہی کی مباحث کا نقشہ	۴
۵۷۵	اجماع کا نقشہ	۵
۶۳۲	ولایت انکاح کا نقشہ	۶
۶۶۸	حکم وضعی کا نقشہ	۷
۷۰۱	حکم تکلفی کا نقشہ (الف)	۸
۷۱۱	حکم تکلفی کا نقشہ (ب)	۹



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مَدِينَةُ الْمَدِينَةِ
الْمَدِينَةِ الْمَدِينَةِ
الْمَدِينَةِ الْمَدِينَةِ
الْمَدِينَةِ الْمَدِينَةِ





انتساب

میں اپنی اس کاوش کو بالخصوص

جامع المعقول والمنقول، زینت المدرسین
استاذ الاساتذہ، مفتی اعظم پاکستان، استاذی المکرم
حضرت علامہ مفتی محمد عبدالقیوم ہزاروی رحمۃ اللہ علیہ (متوفی ۲۰۰۳ھ)
بانی و مہتمم جامعہ نظامیہ رضویہ
کے نام منسوب کرتا ہوں۔

اور

بالعموم اپنے ان تمام اساتذہ کرام کے نام
کہ جن کی شفقتوں اور محبتوں نے
مجھ جیسے حقیر کو قلم پکڑنے کا سلیقہ سکھایا۔

العبد الضعیف

محمد منظور نظامی
المتوطن: چھم ضلع ہٹیاں بالا آزاد کشمیر

ابداء

میں اپنی اس کاوش کو

اپنے خاندان اور سلسلہ نسب کے
ان تمام اسلاف کے لیے بطور ہدیہء نیاز پیش کرتا ہوں
جو نبی اکرم نور مجسم ﷺ کے دین سے وابستہ رہے

خصوصاً ”والدین کریمین مرحومین رحمۃ اللہ علیہما“
کی بارگاہ میں بطور نیاز و نذرانہ عقیدت پیش کرتا ہوں
جو مجھے علم دین کی شاہراہ پر گامزن کر کے راہ حق کے مسافر ہوئے

اللہ تعالیٰ ان کی قبور پر کروڑوں رحمتیں نازل فرمائے
اور راقم کی اس کاوش کو ان کے لیے ذریعہ نجات بنائے

آمین بجاہ نبی الکریم

العبد الضعیف

محمد منظور نظامی

التوطن: چھم ضلع ہٹیاں بالا آزاد کشمیر

پیش لفظ

حضرت علامہ مفتی شیخ فرید زید مجدہ

فاضل جامعہ نظامیہ رضویہ

ڈپٹی ڈائریکٹر محکمہ امور دینیہ آزاد حکومت ریاست جموں و کشمیر

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على رسوله الامين سيدنا محمد
وعلى آله وصحبه اجمعين اما بعد فاعوذ بالله من الشيطان الرجيم ، بسم
الله الرحمن الرحيم ن والقلم وما يسطرون۔

قلم اور اس کے لکھے کی قسم (کنز الایمان) تبلیغ دین کے تین موثر ذریعے ہیں: (۱) تدریس۔ (۲) تقریر۔
(۳) تحریر۔ ان تینوں میں سے موثر الذکر تبلیغ کا ایسا ذریعہ ہے کہ انسان اپنی جگہ رہ کر اپنی آواز دنیا کے گوشے گوشے
تک پہنچا سکتا ہے بلکہ آدھی جب کام کر چکا ہو تو اب وہ کچھ بھی کر رہا ہو، چل رہا، سو رہا ہو، جاگ رہا ہو یعنی جس حال
میں بھی ہو اس کا تبلیغی مشن جاری رہتا ہے یہاں تک کہ مرنے کے بعد بھی جاری و ساری رہتا ہے اور مولف کے لیے
صدقہ جاریہ بن جاتا ہے اور انسان کو مرنے کے بعد بھی زندہ رکھتا ہے۔ اسی مشن کو اپناتے ہوئے حضرت مولانا محمد
منظور نظامی مدظلہ العالی نے درس نظامی کی متداول کتاب ”اصول الشاشی“ جو اصول فقہ کا علمی ذخیرہ ہے کی اردو زبان
میں عام فہم شرح تحریر کی ہے اصول الشاشی زمانہ تالیف سے لے کر آج تک مدارس دینیہ میں شامل نصاب ہے یہ اصول
فقہ کی پہلی کتاب ہے کہ جس سے درس نظامی کے طلباء اصول فقہ کے فن سے آشنا ہوتے ہیں چونکہ یہ کتاب عربی زبان
میں ہے اور ہے بھی فن اصول فقہ کی پہلی کتاب کہ جس کی وجہ سے مبتدی طلباء کے ذہن پر بیک وقت دو بوجھ پڑ جاتے
ہیں ایک عربی زبان کا سمجھنا اور دوسرا اس فن کو اپنی صلاحیت کے مطابق اخذ و جذب کرنا۔ غالباً پاک و ہند میں یہ قدیم
روایت رہی ہے کہ جس زمانے میں قومی اور دفتری زبان فارسی تھی تو اس زمانے میں فارسی زبان میں ہر فن کی پہلی
کتاب پڑھائی جاتی تھی جس کی روشن مثالیں آج بھی تحریر کی صورت میں ہماری سامنے موجود ہیں ”فن صرف“ میں
میزان الصرف اور علم الصیغہ ”فن نحو“ میں نحو میر اور ”فن منطق“ میں کبری وغیرہ اور ”فن فقہ“ میں مالابد یہ سب

فارسی زبان میں لکھی گئیں اور کئی حواشی بھی فارسی میں تھے مگر اس دور نے فارسی کی جگہ اردو کو لے لیا اگرچہ جو فوائد تحصیل و تدریس کے عربی زبان میں ہیں وہ کسی اور زبان میں نہیں لیکن اس علمی انحطاط کے دور میں کہ جس میں کئی اسباب آڑے آتے ہیں اس لیے اگر ہرن کی پہلی کتاب اپنی قوم زبان اردو میں پڑھائی جائے تو طلباء کے لیے افہام و تفہیم میں آسانی ہوتی ہے کم از کم عربی اصول شاشی سے پہلے اصول فقہ پر کوئی مختصر کتاب پڑھائی جائے تو اصول شاشی کے سمجھنے میں مدد و معاون ہوگی۔ تاہم نظامی صاحب نے اردو زبان میں اس کی شرح لکھ کر طلباء پر بہت بڑا احسان فرمایا ہے۔ امید ہے کہ دینی مدارس کے اساتذہ کرام اور دینی طلباء اس کو قدر کی نگاہ سے دیکھیں گے۔ نظامی صاحب علوم و فنون سے نہایت ہی شغف رکھنے والے نوجوان عالم دین ہیں کئی سالوں سے علوم و فنون کی تدریس میں انہماک رکھنے کے علاوہ مختلف موضوعات پر لکھنے کا بھی شوق رکھتے ہیں زمانہ حال ہی میں ان کی ایک ضخیم کتاب ”عقائد و معمولات اہل سنت کا تحقیقی اور تحقیقی جائزہ“ کے نام سے منصفہ شہود ہو کر اہل علم میں مقبولیت حاصل کر چکی ہے کہ اس کتاب میں ۹۳ عنوانات ہیں اور اس کے صفحات ۷۲۳ ہیں اب اختصاراً اسی کتاب کو از سر نو مرتب کیا جا رہا ہے اور پہلے تین پاروں کی صیغوی تحقیق و تعلیل وغیرہ پر بھی کام جاری ہے نیز قدوری کی جدید انداز میں شرح کا بھی ارادہ رکھتے ہیں۔

موصوف خوش اخلاق متواضع، منکسر المزاج، صابر و قانع، متورع اور ماہر مدرس ہیں اللہ تعالیٰ موصوف کے علم و فضل اور عمر میں برکت نصیب فرمائے۔ اور ان کے قلم کو مزید قوت سے نوازے۔ اب منظور الحواشی شرح اصول الشاشی کی چند خصوصیات ملاحظہ کیجیے۔

منظور الحواشی کی خصوصیات:

- ۱۔ عربی عبارت کو ”اعراب“ سے مزین کیا گیا ہے۔
- ۲۔ اکثر و بیشتر ترجمہ ”بامحاورہ“ ہے تاہم بعض جگہوں پر ”لفظی“ بھی کیا گیا ہے۔
- ۳۔ شرح کرتے ہوئے کتاب کی عبارت کی طرف اشارہ ”قولہ“ سے کیا گیا ہے۔
- ۴۔ شرح میں ”سیاق و سباق“ کا خصوصی لحاظ رکھا گیا ہے۔
- ۵۔ مسئلہ کی افہام و تفہیم کے لیے حسب ضرورت ”تمہیدی مقدمات“ کو بھی لایا گیا ہے۔
- ۶۔ اختلاف مذاہب کو ”ہدایہ“ کے طرز پر ترتیب دیا گیا ہے۔
- ۷۔ جا بجا مسئلہ میں فقہی قواعد کو ”قاعدہ“ کا عنوان دے کر بیان کیا گیا ہے۔
- ۸۔ کتاب کے آخر میں ”قواعد الفقہ“ کے عنوان سے ایک سو قواعد بیان کیے گئے ہیں۔

- ۹۔ اکثر ابحاث میں الفاظ و اصطلاحات کے درمیان ”فروق متفرقة“ کو بیان کیا گیا ہے۔
- ۱۰۔ اصول فقہ کو معمولات اہل سنت میں جاری کرتے ہوئے ”اختیاری مطالعہ“ کے عنوان کے ذیل میں مختلف ”مضامین مفیدہ“ بیان کیے گئے ہیں۔
- ۱۱۔ اصول فقہ کو تقسیمات کی ”وجہ حصہ“ اور ”نقشہ جات“ سے بھی مزین کیا گیا ہے۔
- ۱۲۔ مولف کا ”مقدمہ“ بھی قابل مطالعہ ہے کہ جس میں اختصار کا پہلو سامنے رکھتے ہوئے بھی اصول فقہ کے تعارف پر معتد بہ حصہ ہے۔

شمارح اصول الشاشی کا تعارف:

محمد منظور نظامی بن چوہدری فضل دین ایک ایسے خاندان کے چشم و چراغ ہیں کہ جس خاندان کا اثر و رسوخ اپنے علاقے میں ایک عرصے سے چلا آ رہا ہے اپنے علاقے میں اس خاندان کو قدر و منزلت کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے اور باہمی تنازعات کی صورت میں ان کے خاندان کی طرف رجوع کیا جاتا ہے۔ تاہم اس خاندان میں دینی علوم کا پہلے بھی رجحان تھا مگر مروجہ علوم درس نظامی کی طرف آنے والے پہلے فرد ہیں کہ جنہوں نے ۱۹۹۵ء میں اہل سنت کی ماہیہ ناز علمی درس گاہ جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور میں داخلہ لے کر ان عظیم اساتذہ کرام سے دورہ حدیث تک علوم و فنون حاصل کیے کہ جن کی علمی مہارت کا زمانہ گواہ ہے۔

اساتذہ کرام کے اسماء گرامی:

- ۱۔ مفتی اعظم پاکستان مفتی محمد عبدالقیوم ہزاروی رحمۃ اللہ علیہ
- ۲۔ شرف ملت تدریس و تحقیق کے ڈرنگیں علامہ محمد عبدالحکیم شرف قادری رحمۃ اللہ علیہ
- ۳۔ رئیس المدرسین استاذ الاساتذہ مفتی گل احمد خان رحمۃ اللہ علیہ
- ۴۔ ادیب شہر فخر محققین حضرت علامہ مفتی محمد صدیق ہزاروی مدظلہ العالی
- ۵۔ جامع المعقول والمنقول حضرت علامہ حافظ محمد عبدالستار سعیدی مدظلہ العالی
- ۶۔ رئیس المناظرین حضرت علامہ محمد عبدالنواب صدیقی مدظلہ العالی
- ۷۔ شیخ الحدیث علامہ خادم حسین رضوی مدظلہ العالی
- ۸۔ شیخ الادب مولانا فضل حنان سعیدی

۹۔ جانشین شیخ سعید مولانا محمد منشا تابش قصوری مدظلہ العالی

۱۰۔ حضرت مولانا محمد صدیق نظامی مدظلہ العالی

۲۰۰۳ء سے فراغت کے بعد ۲۰۱۲ء کے نصف تک ضلع مظفر آباد آزاد کشمیر کی معروف علمی درسگاہ جامعہ اسلامیہ برکاتیہ میں دس سال تک تدریس کے فرائض سرانجام دیتے رہے، اب عرصہ تین ماہ سے جامعہ المدینہ انوار مدینہ (دعوت اسلامی) میرپور آزاد کشمیر میں درس نظامی کی تدریس میں مصروف عمل ہیں۔

آبائی علاقہ:

گاؤں ”چھم“ ڈویژن مظفر آباد ضلع و تحصیل ہٹیاں بالا ڈاکخانہ چناری آزاد کشمیر۔

۲۸ دسمبر ۲۰۱۲ء

فارئین:

آخر میں ان تمام حضرات کا شکر گزار ہوں کہ جنہوں نے میری اس ادنیٰ کاوش میں میرے ساتھ جس طرح بھی معاونت کی اور میں بالخصوص ڈپٹی ڈائریکٹر مفتی شیخ فرید صاحب کا شکر گزار ہوں کہ جنہوں نے پیش لفظ لکھ کر کتاب میں حسن پیدا کیا اور پروف ریڈر کا بھی شکریہ بجالاتا ہوں کہ جنہوں نے ٹائم نکال کر اغلاط کی تصحیح فرمائی۔ میں ان کا تہ دل سے شکر گزار ہوں اور ان کے علم و فضل مال و متاع میں خیر و برکت کا دعا گو ہوں اور اللہ تعالیٰ ان کو آخرت میں اس کا اجر عظیم عطا فرمائے۔ بجاہ نبی الکریم ﷺ

مقدمة الشارح

الحمد لله الذي بنى على اصول الشريعة قصر الاحكام واحكم بنيانه
بالكتاب والسنة ثم زينہ بمصائب الاجماع والقياس والصلوة والسلام على
الامام الاعظم للرسول الكرام مالكي وشافعي احمد الكرام وعلى آله
 واصحابه وعلى الصاحبين وجميع المجتهدين والاصوليين وعلماء اهل
السنة اجمعين -

ہر علم و فن سے پہلے تین امور کا جاننا واجب کے درجے میں ہے: ۱: اس علم و فن کی تعریف۔ ۲: موضوع۔ ۳: غرض
وغایت۔ ان کے علاوہ باقی امور مستحبات کے درجے میں ہیں۔ لہذا آئیے ان کا مطالعہ کرتے ہیں۔

اصول فقہ کی تعریف:

اصول فقہ کی دو طرح سے تعریف کی جاتی ہے:

- ۱- تعریف اضافی کے لحاظ سے کہ جس کو "حد اضافی" بھی کہا جاتا ہے۔ تعریف اضافی یہ ہے کہ مضاف (اصول)
کی الگ تعریف کی جائے اور مضاف الیہ (فقہ) کی الگ تعریف کی جائے۔
- ۲- اصول فقہ کی تعریف، تعریف لقمی کے لحاظ سے کی جائے جس کو "حد لقمی" بھی کہا جاتا ہے۔ تعریف لقمی یہ ہے
کہ مضاف (اصول) اور مضاف الیہ (فقہ) کے مجموعے کی ایک ہی تعریف کی جائے۔

تعریف اضافی:

تعریف اضافی میں پہلی جز اصول ہے جو فُعُول کے وزن پر اصل کی جمع ہے۔ علماء لغت نے اصل کی مختلف
لغوی تعریضیں بیان فرمائی ہیں لیکن مشہور یہ ہے کہ لغت میں اصل کا معنی "جز" ہے۔ اسی طرح لفظ اصل کے مختلف
اصطلاحی معانی بیان فرمائے۔ مثلاً: اصل بمعنی راجح ہو جیسے: "إِنَّ الْأَصْلَ فِي الْأَسْتِعْمَالِ الْحَقِيقَةُ" کہ استعمال میں

حقیقت راجح ہے۔ ۲: اصل بمعنی قاعدہ ہو جیسے ”إِنَّ الْفَاعِلَ مَرْفُوعٌ أَصْلٌ مِنَ النَّحْوِ“ کہ فاعل کا مرفوع ہونا نحو کا ایک قاعدہ ہے۔ ۳: اصل بمعنی دلیل ہو جیسے ”إِنَّ اتُّوَا الزَّكَاةِ أَصْلٌ وَجُوبُ الزَّكَاةِ“ آیت ”وَاتُّوَا الزَّكَاةَ“ وجوب زکوٰۃ کی دلیل ہے۔ ۴: اصل بمعنی استصحاب حال ہو۔ جیسے ”طَهَارَةُ الْمَاءِ أَصْلٌ“ کہ پانی میں اصل طہارت ہے۔ کہ کسی چیز کی موجودہ حالت کو سابقہ حالت پر قیاس کرنا استصحاب حال کہلاتا ہے۔ تعریف اصافی میں مضاف الیہ لفظ فقہ ہے۔ لفظ فقہ کا مادہ تین ابواب: اسمع یسمع۔ ۲: فتح یفتح۔ ۳: کرم یكرم سے آتا ہے لغت میں فقہ کا معنی فہم، سمجھداری اور ذہانت کے آتے ہیں۔ لفظ فقہ کی مختلف اصطلاحی تعریضیں بیان کی گئیں لیکن ان میں زیادہ جامع اور مکمل تعریف یہ ہے: ”أَلْعِلْمُ بِالْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ الْعَمَلِيَّةِ الْمُكْتَسِبَةِ مِنْ أَدْلَتِهَا التَّفْصِيلِيَّةِ“ فقہ، احکام شرعیہ عملیہ کے اس علم کا نام ہے کہ جو تفصیلی دلائل سے حاصل ہو۔

تعریف لقمی:

اصول فقہ کی تعریف لقمی یہ ہے: ”هُوَ الْعِلْمُ بِالْقَوَاعِدِ الَّتِي يَتَوَصَّلُ بِهَا إِلَى اسْتِنْبَاطِ الْأَحْكَامِ الْفَقِيهِيَّةِ عَنْ دَلِيلِهَا“ اصول فقہ ایسے قواعد کے جاننے کا نام ہے کہ جن کے ذریعے سے دلائل کے ساتھ احکام فقہیہ تک پہنچنا ممکن ہو۔

اصول فقہ کا موضوع:

اصول فقہ کے موضوع میں تین اقوال ہیں: ۱: فقط دلائل۔ ۲: فقط احکام۔ ۳: دلائل و احکام کا مجموعہ۔ لیکن ان میں سے تیسرا قول راجح ہے کہ اصول فقہ کا موضوع دلائل و احکام کا مجموعہ ہے کہ دلائل اس اعتبار سے موضوع ہیں کہ وہ احکام کو ثابت کرتے ہیں جبکہ احکام اس لحاظ سے موضوع ہیں کہ احکام دلائل سے ثابت ہوتے ہیں۔

غرض و غایت:

اصول فقہ کی غرض احکام شرعیہ کو تفصیلی دلائل کے ساتھ جاننا اور استنباط کے قواعد کو معلوم کرنا ہے۔

مابہ الاستمداد:

وہ علوم کہ جن کے ذریعے اصول فقہ کو سمجھنا آسان ہوتا ہے وہ تین ہیں: ۱: علم الکلام۔ ۲: علم العربی۔ ۳: احکام شرعی۔

اصول فقہ کے فروع:

اصول فقہ کے فروع تین ہیں: ۱: علم النظر۔ ۲: علم الجدل۔ ۳: علم المناظرہ۔

اصول فقہ کی ضرورت:

ہر مسلمان شرعی حکم کا مکلف ہوتا ہے اور شرعی احکام بے حد و بے شمار ہیں کہ جن کے لیے جداگانہ حکم بیان کرنا مشکل ہے اس لیے اس بات کی اشد ضرورت تھی کہ ایسے اصول و قواعد کی تدوین ہو کہ جن کے ذریعے ہر دور میں نئے پیدا ہونے والے مسائل کی شرعی حیثیت معلوم کی جاسکے اور اس کی ضرورت صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے زمانے میں اس لیے نہ تھی کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم صحبت نبوی اور جلاء قلبی کی وجہ سے نو پیدا مسائل حل کر لیتے تھے۔

اصول فقہ کی تاریخ:

دیگر علوم کی طرح اس علم کے اصول و قواعد کا بھی اصل سرچشمہ کتاب و سنت ہیں اور عہد نبوی میں بھی اصول و قواعد تھے مگر ان میں آئے دن وسعت ہوتی چلی گئی۔ قرآن و حدیث کی نصوص سے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اور بعد کے ائمہ کرام اور مجتہدین ان کو نکھار نکھار کر پیش کرتے رہے۔ ایک زمانے تک یہ اصول و قواعد ذہنوں میں مستحضر رہے یا زبانوں پر جاری ہوتے رہے اور ان اصول و قواعد کا وجود تحریراً ائمہ اربعہ کی کاوشوں کے نتیجے میں آیا تاہم سب سے پہلے ان اصول کو لکھنے کا شرف حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو حاصل ہے کہ آپ نے حضرت موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کو ایک خط لکھا تھا کہ جس میں چند اصول درج تھے بعد کے فقہاء نے اصول فقہ کے لیے اسی خط کو بنیادی دستور قرار دیا ہے پھر کتابی صورت میں اولین مرتبین میں امام ابو یوسف رضی اللہ عنہ اور امام محمد رضی اللہ عنہ ہیں لیکن ان کی تصانیف ہم تک نہ پہنچ سکیں لیکن تدوین کی صورت میں پہلی کتاب امام شافعی رضی اللہ عنہ کی ہے جو کتاب الام کا مقدمہ ”الرسالۃ“ کے نام سے مشہور ہے۔

اصول کو ایجاد کا اعزاز:

پوری تاریخ انسانیت میں اصول قانون کو بطور علم و فن، ایجاد و تدوین کا شرف و امتیاز ”امت مسلمہ“ کو حاصل ہے، دنیا میں قوانین پہلے بھی تو رائج تھے لیکن اصول قانون کا کوئی تصور پہلے موجود نہ تھا مسلمانوں نے اس فن کو صرف وجود ہی نہیں بخشا بلکہ عروج و کمال کی اس منزل تک پہنچا دیا کہ رہتی دنیائے انسانیت اپنے قوانین کی تشکیل و تطبیق کے لیے اسلامی اصول فقہ سے برابر رہنمائی حاصل کرتی رہے گی۔

اصول فقہ میں فقہ حنفی کے اہم مراجع اور آئمہ اصول فقہ

نمبر شمار	نام کتاب	مصنف
۱	کتب فقہ حنفی	امام اعظم ابوحنیفہ، امام ابو یوسف اور امام محمد <small>رضی اللہ عنہم</small>
۲	خبر الواحد	امام عیسیٰ بن ابان متوفی ۲۲۰ھ
۳	اثبات القیاس	امام عیسیٰ بن ابان متوفی ۲۲۰ھ
۴	اجتہاد الرأی	امام عیسیٰ بن ابان متوفی ۲۲۰ھ
۵	کتاب اثبات القیاس	امام علی بن موسیٰ قمی متوفی ۳۰۵ھ
۶	الاجتہاد	امام علی بن موسیٰ قمی متوفی ۳۰۵ھ
۷	خبر الواحد	امام علی بن موسیٰ قمی متوفی ۳۰۵ھ
۸	اصول الشاشی	(بمطابق ایک قول) امام اسحاق بن ابراہیم خراسانی شاشی متوفی ۳۲۵ھ
۹	مآخذ الشرائع	امام ابو منصور محمد بن محمد ماتریدی متوفی ۳۲۳ھ
۱۰	اصول کرخی	امام ابو الحسن عبید اللہ کرخی متوفی ۳۲۰ھ
۱۱	الاصول	امام ابو بکر احمد ہاص رازی متوفی ۳۷۰ھ
۱۲	تقویم الادلہ	امام ابو زید دبوئی متوفی ۴۳۰ھ
۱۳	تاسیس النظر	امام ابو زید دبوئی متوفی ۴۳۰ھ
۱۴	کنز الوصول الی معرفۃ الاصول	امام علی بن محمد بزدوی متوفی ۴۸۲ھ
۱۵	شرح تقویم الادلہ	امام علی بن محمد بزدوی متوفی ۴۸۲ھ
۱۶	الاصول	امام ابو بکر محمد حسنی متوفی ۴۹۰ھ
۱۷	اصول الفقہ	امام عمر بن برہان صدر شہید متوفی ۵۳۶ھ
۱۸	اصول السمرقندی	امام علاء الدین احمد سمرقندی متوفی ۵۴۰ھ

۱۹	اصول الفقہ	امام عبدالغفار کردری متوفی ۵۶۲ھ
۲۰	منتخب حسامی	امام حسام الدین محمد بن محمد حسیکی متوفی ۶۲۳ھ
۲۱	المنار	امام ابوالبرکات عبداللہ بن احمد نسفی متوفی ۷۱۰ھ
۲۲	تنقیح الاصول	صدر الشریعہ عبید اللہ بن مسعود متوفی ۷۷۲ھ
۲۳	تنقیح الاصول کی شرح توضیح	صدر الشریعہ عبید اللہ بن مسعود متوفی ۷۷۲ھ
۲۴	التحریر	امام کمال الدین بن ہمام متوفی ۸۶۱ھ
۲۵	مسلم الثبوت	ملاحب اللہ بہاری متوفی ۱۱۱۹ھ

یہ فقہ حنفی کے اصول سے متعلق اہم اور معتمد متون ہیں ان میں سے متعدد کی نہایت ہی اہم شروحات ہیں کہ جن کو مستقل اہمیت حاصل ہے۔ یہاں تفصیلاً ذکر کی گنجائش نہیں۔

درس نظامی میں داخل نصاب کتب:

مندرجہ ذیل کتب روز تالیف سے اب تک مدارس دینیہ کے نصاب میں شامل ہیں:

- ۱۔ تنقیح اس کی شرح توضیح اور اس کی شرح تلوخ لسعد الدین تفتازانی
- ۲۔ المنار اور اس کی شرح نور الانوار لملا جیون
- ۳۔ منتخب حسامی
- ۴۔ اصول الشاشی
- ۵۔ پہلے نصاب میں مسلم الثبوت بھی داخل تھی اب کہیں کہیں پڑھائی جاتی ہے۔

پاک و ہند میں اصول فقہ پر کام:

پاک و ہند میں زیادہ تر توجہ اصول بزدوی، حسامی، المنار اور توضیح و تلوخ کے حواشی اور تعلیقات پر رہی تاہم مستقل اہمیت کی حامل کتب میں لکھی گئیں۔ جبکہ ملاحب اللہ بہاری کی تصنیف ”مسلم الثبوت“ ہے جس کو بڑی ہی مقبولیت ملی اور اس پر شروحات کا بھی کافی کام ہوا تاہم مشہور شرح بحر العلوم کی ”فواجیح الرحموت“ ہے۔ اسی طرح المنار کی شرح نور الانوار اور حسامی کی شرح نامی اور اصول شاشی پر بھی حواشی و شروحات لکھی گئیں۔

پاک و ہند میں بالخصوص بچپن سے زائد علوم و فنون میں ید طولیٰ رکھنے والی شخصیت امام علم و فن جامع علوم عقلیہ و نقلیہ وحید العصر، مجدد مائتہ حاضرہ امام الشاہ احمد رضا خان محدث بریلی رحمۃ اللہ علیہ بھی ہیں کہ جن کو دیگر علوم و فنون کی طرح اصول فقہ میں بھی غایت درجہ کی گہری بصیرت حاصل تھی۔ فتاویٰ رضویہ کی تیس جلدوں میں مسائل محققہ میں حسب مواقع آپ نے جا بجا اصول فقہ کے مسائل و ابحاث پر تحقیقات فرمائیں ہیں اور اس فن کی بعض متداول کتب پر مفصل حواشی بھی لکھے خاص طور پر مسلم الثبوت اور اس کی شرح فواتح الرحموت کو حواشی و تعلیقات سے نکھارا۔ امام علم و فن نے بعض اہل اصول کی بعض تحقیقات سے اختلاف بھی کیا اور بعض مواقع پر لائیکل مسائل کی عقدہ کشائی بھی فرمائی۔

اور کچھ ایسے مقامات بھی ہیں جن میں آپ نے اصلاحات فرمائیں اور کچھ ایسے نوادرات بھی پیش کیے ہیں جن کا نمونہ گذشتہ ادوار میں نہیں ملتا۔ مثال کے طور پر اہل اصول میں سے بعض نے حکم کی تقسیم کرتے ہوئے پانچ قسمیں اور بعض نے سات قسمیں بیان کی ہیں لیکن امام احمد رضا نے حکم کی گیارہ اقسام بیان کی ہیں۔ پانچ جانب فعل میں بطور تنازل، فرض، واجب، سنت موكده، غیر موكده، مستحب اور پانچ جانب ترک میں بطور ترقی، خلاف اولیٰ، مکروہ تنزیہی، اساءت، مکروہ تحریمی، حرام اور ان کے درمیان میں مباح خالص۔ تقسیم احکام کے بعد دوسرا مرحلہ تعریفات و قیود کا ہے۔ اس موقع پر بھی آپ نے ایک ماہر الاصول فقیہ اور تبحر عالم کی حیثیت سے ان کی تعریف و تقسیم میں مکمل جامعیت ملحوظ رکھی ہے اور تمام قیود کی واضح افادیت کی نشاندہی بھی فرمائی ہے۔

امام احمد رضا بریلوی رحمۃ اللہ علیہ کی اصول فقہ کی مباحث و تحقیقات پر مشتمل چند کتب حسب ذیل ہیں:

۱	العاج المکمل فی انارة مدلول کان یفعل	عربی
۲	تقریب الاشباہ والنظائر	عربی
۳	حاشیہ حموی شرح الاشباہ والنظائر	عربی
۴	حاشیہ فواتح الرحموت	عربی
۵	نشر العرف فی بناء بعض الاحکام علی العرف	عربی
۶	حاشیہ مسلم الثبوت	عربی
۷	السہوف المخیفة علی عائد ابی حنیفة	اردو

دور جدید میں اصول فقہ پر تصانیف:

دور جدید میں بعض علمائے اسلام نے اس فن کی جانب اپنی توجہ مبذول کی جس کی بدولت بعض نہایت عمدہ و معیاری کتابیں تصنیف ہوئی ہیں۔ جن میں سے چند کتب کے اسماء حسب ذیل ہیں:

۱	اصول الفقہ	ابوزہرہ
۲	تسهيل الوصول الى علم الاصول	شیخ عبدالرحمن الامحلاوی
۳	اصول الفقہ الاسلامی	ڈاکٹر وہبہ الزحیلی
۴	نظرية الضرورة الشرعية	ڈاکٹر وہبہ الزحیلی
۵	اصول الفقہ	شیخ محمد الخضری بک
۶	تاریخ التشريع الاسلامی	شیخ محمد الخضری بک
۷	علم اصول الفقہ	شیخ عبدالوہاب خلاف
۸	ضوابط المصطلحة في الشريعة الاسلامیہ	ڈاکٹر محمد سعید رمضان البوطی
۹	المدخل الفقہی العام	ڈاکٹر مصطفیٰ احمد زرقاء
۱۰	فقہ الاسلام	شیخ حسن احمد الخطیب
۱۱	اصول التشريع الاسلامی	شیخ علی حسب اللہ
۱۲	فلسفة التشريع في الاسلام	شیخ صبحی المحصانی
۱۳	الاورضاع التشريعية في الدول العربیہ	شیخ صبحی المحصانی

اصول الشاشی پر کام:

- ۱۔ فصول الحواشی شرح اصول الشاشی
- ۲۔ احسن الحواشی حاشیہ عربی اصول الشاشی (مطبوعہ المدینہ العلمیہ دعوت اسلامی)
- ۳۔ عمدۃ الحواشی اردو شرح اصول الشاشی (انڈیا)

- ۳۔ انوار الحواشی (انوار العلوم ملتان)
- ۵۔ اطیب الحواشی (جامعہ رسولیہ شیرازیہ لاہور)
- ۶۔ التعليقات الفاطمیہ (علامہ سید عقیل بخاری صاحب)
- ۷۔ التسهیل الکافی (بھیرہ شریف)
- ۸۔ اردو سوالاً جواباً (مترجم) استاذی المکرم شیخ الحدیث علامہ محمد صدیق ہزاروی مدظلہ العالی۔
- ۹۔ تلخیص اصول الشاشی (علامہ ہزاروی صاحب ایضاً)
- ۱۰۔ تلخیص اصول الشاشی (المدینۃ العلمیہ دعوت اسلامی)
- ۱۱۔ شرح اصول الشاشی (مولانا لیاقت علی رضوی)
- ۱۲۔ منظور الحواشی شرح اصول الشاشی (مؤلف "منظور نظامی")

اصول الشاشی میں اولہ اربعہ کی مباحث کا ایک جائزہ:

کتاب اللہ ۳۵ فصلوں پر مشتمل ہے۔۔۔ سنت رسول ۲ فصلوں پر مشتمل ہے۔۔۔ اجماع امت ۳ فصلوں پر مشتمل ہے۔۔۔ قیاس ۱۰ فصلوں پر مشتمل ہے۔۔۔ خلاصہ یہ ہے اصول الشاشی میں کل ۵۰ فصلیں ہیں۔

تنظیم المدارس کے نصاب کے مطابق:

طلباء کے نصاب کے مطابق درجہ ثالثہ خاصہ سال اول (ایف اے سال اول) میں اصول الشاشی کا مکمل نصاب ہے جب کہ طالبات کے نصاب میں اصول الشاشی کا نصاب دو سالوں پر مشتمل ہے۔ عالیہ سال اول میں کتاب اللہ اور سنت کی بحث ہے جبکہ عالیہ سال دوم میں اجماع اور قیاس کی بحث ہے۔

متاخرین فقہاء کرام کے مدون کردہ اصول فقہ کا ایک اہم حصہ:

اصول فقہ کے دو حصے ہیں ایک تو وہ حصہ ہے کہ جس میں الفاظ و معانی کے اعتبار سے خاص، عام، مشترک و مودول وغیرہ میں بحث ہوتی ہے جو عموماً اصول الشاشی، نور الانوار، حسامی، توضیح و تلویح اور عام کتب اصول فقہ میں زیر بحث لائے جاتے ہیں۔ لیکن ان کے علاوہ اصول فقہ کا ایک حصہ اور بھی ہے کہ جس کے مضامین و مباحث جداگانہ ہیں

مثلاً "الامور بمقاصدها اليقين لايزول بالشك" اور "العادة محكمة" وغیرہ جیسے اہم اصول و قواعد کا ذکر ہوتا ہے۔ افادیت اور ضرورت کے پیش نظر اصول فقہ کا یہ حصہ پہلے حصے کی بنسبت زیادہ مفید اور اہمیت کا حامل ہے کہ اس میں ایسے اصول بیان کیے جاتے ہیں کہ جن کی ضرورت ہر زمانے میں مفتی کو بکثرت پیش آتی ہے اسی وجہ سے شعبہ افتاء میں اصول فقہ کی اس قسم سے متعلق "الاشياء والنظائر" لازماً پڑھائی جاتی ہے لیکن ہمارے مدارس دینیہ میں بطور نصاب کے اس حصے سے کنارہ کشی نظر آتی ہے اسی وجہ سے اکثر طلباء کرام اصول فقہ کے اس حصے سے نا آشنا ہوتے ہیں۔ میری اصحاب حل و عقد سے یہ گزارش ہے کہ "قواعد الفقه" کے فن کو بھی اصول فقہ کے پہلے حصے کے ساتھ شامل نصاب کیا جائے۔

قواعد کی تعریف:

قواعد، قاعدہ کی جمع ہے اور قاعدہ کا لغوی معنی بنیاد ہے جب کہ قاعدہ کی اصطلاحی تعریف یہ ہے: "هو حکم کلی یمنطبق علی جمیع جزئیات لتعرف احکامها منه" قاعدہ اس امر کلی کو کہا جاتا ہے جو اپنی ساری جزئیات پر منطبق ہو، تا کہ اس قاعدے کے ذریعے اس کی جزئیات کا علم حاصل ہو سکے۔

قاعدہ، ضابطہ اور اصول میں فرق:

قاعدہ وہ ہے جو کسی خاص باب کے ساتھ مختص نہ ہو۔ جیسے "اليقين لايزول بالشك" یہ قاعدہ امام جلال الدین سیوطی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک فقہ کے تین چوتھائی مسائل میں جاری ہوتا ہے جب کہ ضابطہ وہ ہے جو کسی خاص باب کے ساتھ مختص ہو جیسے کہ چوری کے بارے میں ضابطہ ہے: "لاقطع فی ثمر ولا کثر" بعض نے اصول اور قاعدہ میں یوں بھی فرق بیان کیا ہے کہ اصول کی حیثیت کلیات کی ہوتی ہے جب کہ قواعد اکثر یہ ہوتے ہیں بعض اہل علم ان تینوں کے درمیان کوئی فرق نہیں کرتے ایک دوسرے کی جگہ استعمال کرتے ہیں مگر اہل فن ضرور فرق کا لحاظ کرتے ہیں۔

قواعد کی تاریخی حیثیت:

اصول فقہ کے اس حصے کی تاریخی حیثیت وہی ہے جو اصول فقہ کے پہلے حصے کی بیان کی گئی لیکن متاخرین نے اس صنف کو الگ مستقل حیثیت سے بطور اشباہ و نظائر کے عنوان سے بیان کیا اور اس حصے کو الگ مدون کرنے کا اعزاز سلطان العلماء عبدالعزیز بن عبدالسلام متوفی ۶۶۵ھ کو جاتا ہے کہ جنہوں نے "القواعد الصغری" اور "القواعد

الکبریٰ“ نامی دو کتابیں تصنیف فرمائیں اس کے بعد یہ سلسلہ آئے روز ترقی کرتا چلا گیا یہاں تک اس فن میں علامہ جلال الدین سیوطی اور علامہ ابن نجیم مصری کی ”الاشباہ والنظائر“ کے نام سے کتابیں مشہور و متداول ہیں۔

الحمد للہ رقم نے اپنی تالیف منظور الحواشی شرح اصول الشاشی میں بقدر استطاعت قواعد الفقہ کو مثالوں میں بیان کیا ہے نیز کتاب کے آخر میں بطور افادہ ایک سو ”قواعد الفقہ“ کو مفہوم کے ساتھ ذکر کیا ہے تاکہ اصول فقہ کا یہ حصہ بھی پیش نظر رہے۔



مصنف کے حالات

مصنف رحمۃ اللہ علیہ کا نام قطعی اور یقینی طور پر معلوم نہیں ہو سکا، یہ مصنف رحمۃ اللہ علیہ کا کمال اخلاص ہے کہ انہوں نے کتاب کے شروع میں اپنا نام نہیں لکھا اور نہ ہی شارحین نے نام کی تصریح فرمائی اور یہی کیفیت ہدایۃ النحو کے مصنف کی ہے۔ اس کے باوجود اللہ تعالیٰ نے کتاب کو حسن قبولیت عطا فرمائی ہے کہ یہ کتاب درس نظامی کے نصاب میں ایک عرصے سے داخل ہے اور اصول فقہ کی بنیادی کتاب کی حیثیت سے پڑھی اور پڑھائی جا رہی ہے۔

کتاب کا نام:

ملاکاتب جلی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب ”کشف الظنون“ میں اصول الشاشی کا نام ”خمسین“ لکھا ہے اور خمسین کی وجہ یا تو یہ ہے کہ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے یہ کتاب پچاس دنوں میں لکھی یا وجہ یہ ہے کہ پچاس سال کی عمر میں لکھی، جس کی مناسبت سے اس کا نام خمسین رکھا، لیکن بعد میں ”اصول الشاشی“ کے نام سے یہ کتاب مشہور ہو گئی۔

مصنف کے نام کی تحقیق:

ملاکاتب جلی رحمۃ اللہ علیہ نے مصنف رحمۃ اللہ علیہ کا نام نظام الدین شاشی ذکر کیا ہے اور علامہ عبدالحی نے ”الفوائد البہیہ فی تراجم الحنفیہ“ میں صاحب کشف الظنون کے حوالے سے مصنف رحمۃ اللہ علیہ کا نام نظام الدین الشاشی ہی تحریر کیا ہے لیکن علماء نے یہ لکھا ہے کہ تواریخ کی کتب میں اصول الشاشی کے مصنف کا نام نظام الدین شاشی مشہور نہیں ہے لہذا اس قول کے مطابق آپ غیر مشاہیر علماء سے قرار پائیں گے۔ لیکن حلیۃ العلماء میں اصول الشاشی کے مصنف رحمۃ اللہ علیہ کا نام ابو یعقوب اسحاق بن ابراہیم الخراسانی الشاشی ہے، خراسان آپ کے علاقے کا نام تھا اور شاش آپ کے گاؤں کا نام تھا جس کی طرف آپ منسوب ہو کر شاشی کہلاتے تھے۔ اس وجہ سے آپ کی کتاب بھی اصول الشاشی کے نام سے مشہور ہو گئی، بعد میں آپ مصر منتقل ہو گئے تھے اور وہاں پر قضا کے عہدہ پر فائز رہے اور ۳۲۵ھ میں وہیں پر آپ کا انتقال ہوا۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ زید بن اسامہ سے ابو سلیمان جوزجانی رحمۃ اللہ علیہ کے واسطے سے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب الجامع الکبیر روایت کرتے تھے اس لحاظ سے گویا آپ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے دو واسطوں سے شاگرد ہوئے اور صحیح قول یہی ہے۔

اعتذار

کمپوزنگ، صحت عبارت
میں بدرجہ اتم احتیاط کے باوجود
بہ تقاضائے بشریت غلطی کا امکان موجود ہے
برائے مہربانی اغلاط کی درستی کے لیے
مولف کی رہنمائی فرمائیں۔ (شکریہ)

مولف کا رابطہ نمبر

0315-8103895

0355-8121068

مقدمة الكتاب

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

تسمیہ کے ترجمہ میں چند امور کی طرف توجہ

- اکثر و بیشتر مترجمین کا ترجمہ مندرجہ ذیل امور یا بعض امور پر لازماً مشتمل ہوتا ہے:
- ۱- مرکب ناقص (توصیفی) کا ترجمہ مرکب تام (ہے، ہیں) سے کرنا۔
 - ۲- اللہ تعالیٰ کے لیے صیغہ واحد کے بجائے صیغہ جمع (والے، ہیں) کا استعمال۔
 - ۳- اسم جلالت (اللہ) کی تقدیم کے بجائے اپنے فعل (اشرع) کی تقدیم۔

اب اجمال مذکور کی تفصیل ملاحظہ کیجیے:

۱- مرکب ناقص کا ترجمہ مرکب تام سے کرنا:

”بسم اللہ“ کا ترجمہ کرتے ہوئے بعض مترجمین نے علم نحو کے اصول کی یوں خلاف ورزی کی ہے کہ مرکب ناقص کا ترجمہ مرکب تام سے کیا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ ”اللہ“ اسم جلالت موصوف ہے اور ”الرحمن“ ”الرحیم“ یکے بعد دیگرے دونوں اسم جلالت کی صفتیں ہیں اور سب نحوی اس بات پر متفق ہیں کہ موصوف اپنی صفات سے مل کر ہمیشہ مرکب ناقص ہی بنتا ہے نہ کہ مرکب تام کہ جس کا ترجمہ ”میں“ اور ”ہیں“ نہیں آتے لیکن بعض لوگ اس ترجمہ کو نحوی اصول کے خلاف کہنے کے بجائے دفاع میں اس طرح مشغول ہوئے کہ ”الرحمن“ اور ”الرحیم“ میں ”هو“ ضمیر پوشیدہ ہے جو اللہ اسم جلالت کی طرف لوٹ رہی ہے لہذا اب مکمل جملہ بن گیا مگر ان لوگوں نے صیغہ صفات (اسم فاعل، اسم مفعول، صفت مشبہ وغیرہ) کی ترکیب سے ناواقفیت کی بناء پر کہا ہے کیونکہ تمام نحوی اس پر متفق

ہیں کہ صیغہ صفات اپنے فاعل سے مل کر ہمیشہ شبہ جملہ اسمیہ بنتے ہیں۔ جملہ نہیں بنتے اور بعض نے تو یوں دفاع کیا کہ ”الرحمن“ اور ”الرحیم“ سے قبل ”هو“ ضمیر پوشیدہ ہے جو مبتدا اور ما بعد خبر ہے اگرچہ ”بسم اللہ“ کی ترکیب میں کثیر احتمالات موجود ہیں مگر یہاں حالت جر (الرحمن الرحیم) کی ترکیب مراد ہے جو مشہور و معروف ہے لہذا اس کے مطابق مبتدا و خبر والی ترکیب اس لیے درست نہیں کہ اگر ”الرحمن الرحیم“ کو خبر بنائیں گے تو ان کو مرفوع پڑھا جائے گا حالانکہ موجودہ قرأت میں دونوں مجرور ہیں لہذا ترجمہ میں ”ہے“ اور ”ہیں“ کا لانا نحوی اصول کی خلاف ورزی ہے۔

۲۔ اللہ تعالیٰ کے لیے جمع کا صیغہ استعمال کرنے کی شرعی حیثیت:

بعض مترجمین نے اللہ تعالیٰ کے لیے جمع (والے، ہیں) کے صیغہ استعمال کیے ہیں بلکہ اب تو اللہ تعالیٰ کے لیے جمع کا صیغہ استعمال کرنا ایک فیشن بنتا جا رہا ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں، رحم کرتے ہیں، رزق دیتے ہیں وغیرہ جمع کا صیغہ استعمال کرنا چار دلائل کی وجہ سے ناجائز ہے:

(الف) تعلیم الہی کے خلاف ہونا۔

(ب) انبیاء کرام ﷺ صحابہ و اہل بیت، تابعین اور تبع تابعین رضی اللہ عنہم کے طریقے کے مخالف ہونا۔

(ج) نحو و لغت اور تفسیر کے مخالف ہونا۔

(د) خالق کی تعظیم کو مخلوق کی تعظیم پر قیاس کرنے کی وجہ سے حرام ہونا۔

(الف) تعلیم الہی کے مخالف ہونا:

اللہ تعالیٰ واحد حقیقی ہے لہذا اس کے شایان شان واحد ہی کا صیغہ ہے اسی وجہ سے باری تعالیٰ نے اپنے حق میں واحد کا صیغہ استعمال کرنے کی تعلیم اپنے بندوں کو دیتے ہوئے فرمایا: ”إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ“ سب میں واحد مذکر حاضر کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے اسی تعلیم کی وجہ سے سورہ فاتحہ کا ایک نام ”سورۃ المسئلہ“ بھی ہے۔ تمام قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے واحد ہی کے صیغے کے ساتھ اپنے آپ کو پکارنے کی تعلیم دی ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کے لیے جمع کا صیغہ استعمال کرنا اللہ تعالیٰ کی تعلیم کے خلاف ہے اور جو کام اللہ تعالیٰ کی تعلیم کے خلاف ہوا سے ترک کرنا لازم ہے۔

(ب)۔ انبیاء کرام ﷺ اور صالحین امت کے طریقے کے مخالف ہونا:

اللہ تعالیٰ کے لیے جمع کا صیغہ استعمال کرنا انبیاء کرام ﷺ کی تعلیم اور ان کے طریقے کے مخالف ہے کہ سلسلہ نبوت کے آغاز (حضرت آدم علیہ السلام) سے لے کر سلسلہ نبوت کے اختتام (حضرت محمد مصطفیٰ ﷺ) تک کسی بھی نبی نے اللہ تعالیٰ کے لیے جمع کا صیغہ استعمال نہیں فرمایا اس دعویٰ پر دلیل قرآن مجید میں وہ دعائیں ہیں جو کسی نہ کسی نبی نے اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں کیں کہ کسی بھی دعا اور کسی بھی گفتگو میں جمع کا صیغہ استعمال نہیں فرمایا۔ انبیاء کرام ﷺ کی تعلیم کے مظہر ان کے اصحاب و اہل بیت ہوتے ہیں ان سے بھی اللہ تعالیٰ کے لیے جمع کا صیغہ مستعمل نہیں۔ یہاں تک کہ ائمہ اربعہ سے اسماعیل دہلوی تک کسی سے بھی جمع کا صیغہ ثابت نہیں بلکہ اس بدعت کا موجد و بانی شاہ اسماعیل دہلوی ہے کہ جس نے اپنی کتب میں جا بجا اس بدعت کو رواج دیا پھر اس کی اتباع میں اس کے پیروکاروں نے اس کو اپنے ماتھے کا جھومر سمجھ کر اپنایا۔ پرچار تو توحید کا ہے مگر عمل و قول توحید کے منافی، کئی ”الہ“ ماننے والوں کو جمع کے صیغے سے ان کے لیے یہ جواز مہیا کر رہے ہیں کہ ”الہ“ ایک سے زائد ہو سکتے ہیں۔ اسی لیے تو مسلمانوں نے اس کے لیے جمع کا صیغہ استعمال کیا ہے۔

مگر تعجب ہے ان مدعیان قرآن و حدیث پر کہ جو معمولات اہل سنت پر شرک و بدعت کے فتوے لگاتے ہیں حالانکہ ان معمولات کا ثبوت قرآن و حدیث کی نصوص کے اطلاق و عموم سے ہے مگر جس عقیدہ کا ثبوت کسی بھی طریقے سے نہیں اس کو قبول کیے ہوئے ہیں۔ قارئین کرام! پورے قرآن میں صرف ایک مقام ایسا ہے کہ جہاں مخلوق کی جانب سے اللہ تعالیٰ کے لیے جمع کا صیغہ استعمال ہوا ہے ”رب ارجعون“ (المؤمنون: ۹۹) کہ ”ارجعوا“ جمع کا صیغہ ہے اور یہ بھی ایک کافر کی زبان سے صادر ہوا ہے نہ کہ مومن کی زبان سے اب جو لوگ جمع کا صیغہ استعمال کرنے پر مصر ہیں گویا وہ کافروں کے نظریے کی پیروی کرتے ہیں اور کافروں کے نظریے کو مسلمانوں پر چسپاں کرتے ہیں۔

(ج)۔ نحو و لغت اور تفسیر کے مخالف ہونا:

بعض لوگ اللہ تعالیٰ کے لیے جمع کا صیغہ استعمال کرنے کے جواز میں قرآن مجید کی ان آیات سے سہارا لیتے ہیں کہ جن میں اللہ تعالیٰ نے اپنے لیے جمع کا صیغہ استعمال کیا مثلاً ”إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ، إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ“ ان جیسی اور بھی آیات ہیں لیکن ان حضرات نے جمع متکلم کے صیغوں کی وضع کی طرف توجہ نہیں کی نحو و لغت اور تفسیر میں یہ بات ثابت ہے کہ جمع متکلم کا صیغہ مشترک لفظی کے قبیل سے ہے کہ جمع کے لیے بھی وضع کیا گیا ہے اور واحد متکلم کے

لیے بھی لیکن واحد کے لیے استعمال کی شرط یہ ہے کہ متکلم جب اپنی عظمت ظاہر کرے تو جمع کا صیغہ استعمال کرتا ہے اس کو علم نحو کی زبان میں "معظم لنفسه" کہا جاتا ہے اب حوالے ملاحظہ کیجیے۔ النحو الوافی میں ہے "وذن للمتكلم المعظم نفسه او معه غيره" (۱/۲۰۳ مطبوعہ تہران) مجمع الجوامع مع ہمع البوامع میں ہے: "وذن معظما او مشاركا (ذن للمتكلم معظما لنفسه نحو ذن ذن نقص)" (۱/۶۰ مطبوعہ تہران)

جس طرح نحو کی مبسوطات میں جمع کے صیغے کی دو قسمیں بیان کی ہیں اس طرح تفاسیر میں بھی یہی بات بیان کی ہے۔ روح المعانی میں ہے: "ای ذن معظم شاننا وعلو جانبنا"۔

(الحجر: ۹، ۱۶، ۱۳ بیروت)

تفسیر جمل میں ہے: "بنیا للفاعل المعظم نفسه وهو باری تعالیٰ"۔

(الحجر: ۸، ۲، ۵۳۹ بیروت)

خلاصہ کلام:

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے مخلوق کے لیے استعمال ہونے والا جمع کا صیغہ اپنی ذات کے لیے بطور واحد متکلم معظم لنفسه استعمال کیا ہے جیسا کہ علم نحو اور تفاسیر کے حوالہ جات سے ثابت ہوا۔ اگر جواز کے قائلین ذن، انا وغیرہ سے جمع کا صیغہ بولنے پر استدلال کرتے ہیں تو ان سے گزارش ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے: "ولقد خلقنا السموات والارض" اگر ہم "خلقنا" کو جمع کا صیغہ قرار دیں تو لازم آئے گا کہ آسمانوں اور زمینوں کی تخلیق میں اللہ تعالیٰ کے ساتھ مخلوق بھی شریک ہے اور یہ اعتقاد صریح کفر و شرک ہے۔

امام النحو علامہ غلام جیلانی میرٹھی رحمۃ اللہ علیہ:

امام النحو علامہ غلام جیلانی میرٹھی رحمۃ اللہ علیہ اہل سنت کی وہ عظیم شخصیت ہیں کہ جنہوں نے درس نظامی کے نصاب میں علم نحو کی کتب کی تحقیقی شروحات تصنیف فرمائی ہیں اور جمع کا صیغہ استعمال کرنے والوں کی گرفت بھی سب سے پہلے آپ ہی نے کی ہے۔ لہذا انہی کے قلم سے انداز محققانہ ملاحظہ کیجیے۔

(د)۔ خالق کی تعظیم کو مخلوق کی تعظیم پر قیاس کرنا:

جمع کا صیغہ استعمال کرنے والے حضرات یہ وجہ بیان فرماتے ہیں کہ صیغہ جمع استعمال کرنے میں تعظیم ہے جس

کو ہر عام ذہن بآسانی قبول کر لیتا ہے۔ لیکن یہ وجہ وسوسہ سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتی۔ ہم پوچھتے ہیں کیا باری عزا اسمہ کے لیے صیغہ واحد استعمال کرنے میں تعظیم ہے یا نہیں اگر کہے نہیں تو لازم آتا ہے کہ باری تعالیٰ نے بندوں کو سورہ فاتحہ میں ایسے صیغے سے خطاب کرنے کی تعلیم دی جس میں تعظیم نہیں اور تعظیسی صیغہ ترک فرما دیا اور انبیاء کرام ﷺ وغیرہ حضرات عمر بھر اللہ تعالیٰ کو ایسے صیغے سے یاد کرتے رہے جس میں تعظیم نہ تھی۔ درآنحالیکہ تعظیسی صیغہ موجود تھا اور یہ لازم باطل ہے اور اگر کہے کہ صیغہ واحد میں بھی تعظیم ہے تو تین حال سے خالی نہیں برابر ہے یا کم یا زیادہ۔ اگر برابر ہے تو تعلیم الہی کے متعلق بصیغہ واحد ہونے اور انبیاء کرام وغیرہ کے صیغہ واحد اختیار فرمانے سے صیغہ واحد راجح ہو اور صیغہ جمع مرجوح، عاقل کی شان نہیں کہ مرجوح کو اختیار کرے اور راجح کو ترک کر دے اور اگر کم ہے تو لازم آیا کہ کم تعظیسی صیغہ کے ساتھ خطاب کرنے کی تعلیم دی گئی اور انبیاء کرام ﷺ وغیرہ حضرات تمام عمر کم تعظیسی صیغہ سے باری تعالیٰ کو یاد کرتے رہے جو انبیاء کرام کی شان کے لائق نہیں۔۔۔ اور اگر صیغہ واحد میں تعظیم زیادہ ہے یا صیغہ واحد ہی میں تعظیم ہے صیغہ جمع میں نہیں تو وہی اختیار کرنا چاہیے تاکہ تعلیم الہی کے خلاف نہ ہو اور اپنا عمل انبیاء کرام کے مطابق رہے۔

(البشیر شرح نحو میر صفحہ ۲۱ قاسم پہلی کیشنز کراچی)

مزید تفصیل دیکھنے کے لیے حضرت علامہ پیر محمد چشتی پشاوری مدظلہ العالی کی تصنیف لطیف ”مدارج العرفان فی مناہج کنز الایمان“ جلد اول بحث تسمیہ ضرور ملاحظہ کیجیے کہ جنہوں نے حضرت جیلانی کے بعد بڑی شرح و بسط سے بحث کی ہے۔

۳۔ اسم جلال کی تقدیم کے بجائے اپنے فعل کی تقدیم:

بعض مترجمین نے بسم اللہ کے ترجمہ میں اپنے فعل ”شروع کرتا ہوں“ کو اللہ تعالیٰ کے نام سے پہلے لکھا ہے جو کہ بسم اللہ کے تقاضے کے خلاف ہے چونکہ بسم اللہ کا تقاضا یہ ہے کہ آغا اللہ تعالیٰ کا نام لایا جائے جیسا کہ صاحب کنز الایمان نے ترجمہ کیا ہے۔

اہم نوٹ:

قرآن مجید کے تراجم میں ترجمہ کے معیار کو پرکھنے کے لیے قرآن فہمی کے لیے علوم آلیہ کے بھرپور استعمال سے مزین ”مدارج العرفان فی مناہج کنز الایمان“ کی تالیف جاری و ساری ہے جس کی دو جلدیں (سورہ بقرہ مکمل)

مارکیٹ سے ملتی ہیں لہذا ہر مدرس اور بالخصوص طلباء درس نظامی کے لیے اصول موتی ہے کہ جس کو کئی علوم و فنون میں غوطہ زنی کے بعد مرتب کیا گیا ہے اپنے اسلاف کی علمی میراث کو سینے سے لگائیے۔

”الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَعْلَىٰ مَنْزِلَةَ الْمُؤْمِنِينَ بِكُرْبِهِمْ بِحُطَابِهِ وَرَفَعَ دَرَجَةَ الْعَالَمِينَ بِمَعَانِي كِتَابِهِ وَخَصَّ الْمُسْتَبِطِينَ مِنْهُمْ بِمَزِيدِ الْإِصَابَةِ وَتَوَابِهِ“

تمام خوبیاں اس اللہ تعالیٰ کے لیے خاص ہیں کہ جس نے مومنوں کے مرتبہ کو اپنے معزز خطاب کے ذریعے بلند کیا اور جس نے علماء کے درجہ کو اپنے کتاب کے معانی جاننے کے سبب بلند کیا اور ان علماء میں سے مجتہدین کو حق تک رسائی اور ثواب کی زیادتی کے ساتھ مخصوص فرمایا۔

تسمیہ اور تحمید سے آغاز کی وجوہات:

قولہ۔ الحمد: مصنف اصول الشاشی نے اپنی کتاب کا آغاز تسمیہ اور تحمید سے تین وجوہات کی بناء پر کیا ہے:
پہلی وجہ: یہ ہے کہ قرآن مجید کے اسلوب کی اتباع کی کیونکہ قرآن مجید کا آغاز تسمیہ اور تحمید سے ہوتا ہے۔

دوسری وجہ: یہ ہے کہ ارشاد نبوی ﷺ کی اتباع کی ارشاد نبوی یہ ہے ”کل امر ذی بال لم یبدء بسم اللہ فهو ابر“ اسی طرح تحمید کے متعلق بھی حدیث ہے کہ جس میں ”بسم اللہ“ کی جگہ ”بحمد اللہ“ فهو اقطع“ کے الفاظ ہیں جن کا مفہوم یہ ہے کہ جو کام ”بسم اللہ“ اور ”الحمد لله“ کے بغیر کیا جائے وہ ادھورا اور بے برکت رہتا ہے۔

تیسری وجہ: یہ ہے کہ سلف صالحین اور جملہ مصنفین و مؤلفین کا ہمیشہ سے یہی دستور و معمول چلا آ رہا ہے کہ اپنی کتاب کا آغاز تسمیہ و تحمید سے کرتے چلے آئے ہیں۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ نقل، عقل اور صلحاء کے عمل کا یہی مقتضی تھا کہ جس پر مصنف نے عمل کیا ہے۔

اعتراض: تسمیہ اور تحمید والی احادیث میں سے ہر ایک تقاضا کرتی ہے کہ اس سے ابتداء کی جائے اور بیک وقت ابتداء تو ایک ہی سے ہو سکتی ہے لہذا ان کے درمیان تعارض پایا گیا اور تعارض کے متعلق قاعدہ ہے: ”اذا تعارضتا تساقطا“ کہ جب دو چیزوں کے درمیان تعارض پایا جائے تو ان دونوں پر عمل کرنے کا حکم اٹھ جاتا ہے پھر ان دو طرح کی حدیثوں پر عمل کس طرح ہوا؟

جواب:

اعتراض کا جواب یہ ہے کہ دو چیزوں کے درمیان تعارض کا قاعدہ تو مسلمہ ہے مگر یہ قاعدہ اس وقت جاری ہوتا ہے کہ جب دو چیزوں کے درمیان موافقت کی کوئی صورت نہ نکل سکے جب کہ تسمیہ و تحمید والی احادیث کے درمیان موافقت ہو سکتی ہے۔ موافقت کو بیان کرنے سے پہلے جواب کو سمجھنے کے لیے ایک تمہیدی مقدمہ کا جاننا ضروری ہے۔ تمہیدی مقدمہ یہ ہے کہ ابتداء کی تین قسمیں ہیں:

- ۱۔ ابتداء حقیقی
- ۲۔ ابتداء اضافی
- ۳۔ ابتداء عرفی

- ۱۔ ابتداء حقیقی: یہ ہے کہ جو سب سے مقدم ہو۔
- ۲۔ ابتداء اضافی: یہ ہے کہ جو بعض سے مقدم اور بعض سے مؤخر ہو۔
- ۳۔ ابتداء عرفی: یہ ہے کہ جو مقصود پر مقدم ہو۔

تمہیدی مقدمہ کے بعد تسمیہ اور تحمید والی احادیث کے درمیان موافقت کی صورتیں ملاحظہ کریں:

موافقت کی صورتیں:

تسمیہ اور تحمید والی احادیث کے درمیان موافقت کی تین صورتیں ہیں:

موافقت کی پہلی صورت: یہ ہے کہ تسمیہ والی حدیث ابتداء حقیقی پر محمول ہوگی کیونکہ تسمیہ میں باری تعالیٰ کی ذات (اللہ) کا ذکر ہے اور تحمید میں باری تعالیٰ کی صفت (حمد) کا ذکر ہے اور یہ بات اظہر من الشمس ہے کہ ذات صفت پر مقدم ہوتی ہے جب کہ تحمید والی حدیث ابتداء اضافی پر محمول ہوگی کیونکہ تحمید، تسمیہ کے بعد اصل کتاب سے پہلے ہے۔

موافقت کی دوسری صورت: یہ ہے کہ تسمیہ والی حدیث ابتداء حقیقی پر محمول ہوگی اور تحمید والی حدیث ابتداء عرفی پر محمول ہوگی کیونکہ تحمید بہر حال مقصود (اصول فقہ کی مباحث) سے مقدم ہے۔

موافقت کی تیسری صورت: یہ ہے کہ دونوں حدیثوں میں ابتداء سے مرد ابتداء عرفی ہے کیونکہ مقصود سے تسمیہ اور تحمید دونوں مقدم ہیں۔

الف لام کی تحقیق:

”الحمد“ پر الف لام کے متعلق محققین کے دو مذہب ہیں:

۱- علامہ سعد الدین تفتازانی رحمۃ اللہ علیہ:

امام مکملین علامہ سعد الدین تفتازانی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مختار یہ ہے کہ ”الحمد“ پر الف لام جنسی ہے اس صورت میں معنی ہوگا جنس ”حمد“ اللہ تعالیٰ کے لیے ہے۔

۲- علامہ میر سید شریف جرجانی رحمۃ اللہ علیہ:

علامہ میر سید شریف جرجانی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مختار یہ ہے کہ ”الحمد“ پر الف لام استغراقی ہے، اس صورت میں معنی ہوگا ہر فرد ”حمد“ اللہ تعالیٰ کے لیے ہے۔ باقی الف لام کی تفصیلی مباحث کافیہ میں ”الکلمہ“ پر کی جاتی ہیں۔ لہذا یہاں اتنی ہی بحث کافی ہے۔

حمد کی تحقیق:

”حمد“ کا لغوی معنی: تعریف کرنا

اصطلاحی معنی:

”الثناء باللسان علی الجمیل الاختیاری لعمۃ کان او غیرھا علی وجہ التعظیم“

”حمد“ زبان کے ساتھ اختیاری اوصاف پر تعظیم کے طریقے پر تعریف کرنا ہے خواہ وہ اختیاری خوبی نعمت ہو یا غیر نعمت۔

تعریف کے فوائد قیود:

”حمد“ کی تعریف کے فوائد قیود کو بیان کرنے سے پہلے ایک تمہیدی مقدمہ کا سمجھنا ضروری ہے تاکہ یہ تمہیدی مقدمہ ہر تعریف میں کام آئے۔ تمہیدی مقدمہ یہ ہے کہ جب کسی چیز کی تعریف کی جاتی ہے تو اس میں لازماً دو چیزیں ہوتی ہیں:

۱- وہ چیز کہ جس کی تعریف کی جائے اس کو معرف اور محدود کہا جاتا ہے۔

۲- جن کلمات والفاظ کے ساتھ تعریف کی جاتی ہے ان کو تعریف، معرف اور حد کہا جاتا ہے۔

- تعریف کا اپنے افراد کو جامع اور غیر سے مانع ہونے کے لیے دو چیزوں کی ضرورت ہوتی ہے:
- ۱۔ جنس جو معرف اور غیر معرف سب کو شامل ہوتی ہے جس کو بمنزلہ جنس، قائم مقام جنس اور ماہہ الاشتراک سے تعبیر کرتے ہیں۔
 - ۲۔ فصلیں جو معرف سے غیر معرف کو خارج کر کے جامع و مانع بناتیں ہیں کہ جن کو قید اور ماہہ الامتیاز سے بھی تعبیر کرتے ہیں۔

الثناء: "الثناء" قائم مقام جنس کے ہے جو حمد، مدح اور شکر تینوں کو شامل ہے۔

باللسان: یہ پہلی فصل (قید) ہے کہ جس سے شکر خارج ہو گیا کیونکہ شکر میں زبان کی قید نہیں ہوتی بلکہ اس میں عموم ہوتا ہے کہ جس کی وضاحت شکر کی تعریف میں آئے گی۔

الجمیل الاختیاری: یہ دوسری فصل ہے کہ جس سے تمام افعال قبیحہ اور صفات غیر اختیار یہ خارج ہو گئیں نیز اس فصل سے مدح بھی خارج ہو گئی کیونکہ مدح میں اختیاری کی قید نہیں بلکہ عموم ہے جیسا کہ مدح کی تعریف میں واضح ہوگا۔

وجه التعظیم: یہ تیسری فصل ہے کہ جس سے مزاق اور تمسخر خارج ہو گیا کہ جو تعریف بطور مزاق و تمسخر کی جائے وہ مدح نہیں کہلاتی۔

مدح کی اصطلاحی تعریف: "هو الثناء باللسان علی الجمیل الاختیاری او غیر الاختیاری"۔ (مدح زبان کے ساتھ اچھے اوصاف پر تعریف کرنا ہے خواہ وہ اوصاف اختیاری ہوں یا غیر اختیاری)

شکر کی اصطلاحی تعریف: "هو فعل ینبیء عن تعظیم المنعم لکونه منعماً سواء کان باللسان او بالجنان او بالارکان"۔ (شکر ایسا فعل ہے جو منعم کی تعظیم کی خبر اس کے انعام کرنے کی وجہ سے دیتا ہے خواہ وہ فعل زبان سے ہو یا دل سے ہو یا دیگر اعضاء سے ہو)۔

حمد، مدح اور شکر میں فرق:

حمد، مدح اور شکر میں دو طرح کا فرق ہے:

- پہلا فرق معنی کے اعتبار سے ہے کہ جس کو ان کے درمیان "نسبت" کے عنوان سے بیان کیا جائے گا۔
- دوسرا فرق استعمال کے اعتبار سے ہے جس کو پہلے فرق کے بعد بیان کیا جائے گا۔

حمد اور مدح میں نسبت:

حمد اور مدح میں عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے وہ اس طرح کہ حمد اور مدح دونوں کا مورد (جائے صدور) فقط زبان ہے لیکن ان کے متعلق میں فرق یہ ہے کہ حمد کا متعلق فقط اختیاری اوصاف ہیں لہذا احمد خاص ہوئی۔ جب کہ مدح کا متعلق عام ہے چاہے اوصاف اختیاری ہوں یا غیر اختیاری لہذا مدح عام ہوئی۔

عموم و خصوص مطلق کی پہچان کا معیار یہ ہے کہ جہاں یہ نسبت ہوگی وہاں دو مادے ہوں گے ایک مادہ اجتماعی اور دوسرا مادہ افتراقی ہوگا۔ حمد اور مدح کے درمیان اجتماعی مادہ یہ ہے کہ مثلاً کہا جائے ”حَدِثُ خَالِدٍ عَلِيٍّ حَسَنٌ كَتَابَتُهُ“ اسی طرح یہ کہا جائے ”مَدْحُ خَالِدٍ عَلِيٍّ حَسَنٌ كَتَابَتُهُ“ ان دونوں میں سے ہر ایک حمد بھی ہے کیونکہ حسن کتابت اختیاری وصف ہے اور ہر ایک مدح بھی ہے کیونکہ مدح میں اختیاری اور غیر اختیاری کی قید نہیں ان کے درمیان مادہ افتراقی یہ ہے کہ مثلاً کہا جائے: ”مَدْحُ خَالِدٍ عَلِيٍّ حَسَنٌ“ یہ مدح تو ہے لیکن حمد نہیں کیونکہ حسن غیر اختیاری وصف ہے جب کہ حمد کے لیے وصف اختیاری کی شرط ہے۔

حمد اور شکر میں نسبت:

حمد اور شکر میں عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے کیونکہ حمد اور شکر دونوں میں سے ہر ایک میں من وجہ عموم بھی ہے اور من وجہ خصوص بھی ہے وہ اس طرح کہ حمد اپنے متعلق کے اعتبار سے عام ہے کہ حمد چاہے نعمت پر ہو یا غیر نعمت پر لیکن حمد اپنے مورد کے لحاظ سے خاص ہے کہ حمد فقط زبان سے ادا ہو سکتی ہے جب کہ شکر کا معاملہ حمد کے برعکس ہے شکر اپنے متعلق کے اعتبار سے خاص ہے کہ وہ فقط نعمت ہی کے بدلے میں ہو سکتا ہے اور اپنے مورد کے اعتبار سے عام ہے کہ زبان، دل اور دیگر اعضاء سے ادا ہو سکتا ہے۔

عموم و خصوص من وجہ کی پہچان کا معیار یہ ہے کہ جہاں بھی دو کلیوں کے درمیان عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہوگی وہاں تین مادوں کا ہونا ضروری ہے ان میں سے ایک مادہ اجتماعی ہوگا اور دو مادے افتراقی ہوں گے۔

حمد اور شکر کے درمیان اجتماعی مادہ یہ ہے کہ مثلاً زید نے خالد کو پن دیا کہ اس پر خالد نے زید کا شکر یہ بجالاتے ہوئے کہا ”آپ کا شکر یہ“ یہ حمد بھی ہے کیونکہ زبان سے تعریف کی گئی اور شکر بھی ہے کیونکہ نعمت کے مقابلہ میں شکر یہ ادا کیا گیا۔

پہلا افتراقی مادہ یہ ہے کہ مثلاً زید نے خالد کی تعریف زبان سے ویسے ہی کر دی یہ حمد تو ہے لیکن شکر نہیں۔
دوسرا افتراقی مادہ یہ ہے کہ مثلاً زید نے خالد کو کوئی چیز دی تو اس پر خالد نے زید کی تعظیم زبان کی بجائے ہاتھ سے کی یہ شکر تو ہے لیکن حمد نہیں۔

تینوں میں استعمال کے لحاظ سے فرق:

حمد اور مدح کا مقابل ”ذم“ آتا ہے کیوں کہ اچھائیوں کے ذکر کرنے پر حمد اور مدح کا اطلاق ہوتا ہے اور برائیوں کے ذکر کرنے پر ذم کا اطلاق ہوتا ہے ظاہر ہے کہ جب اچھائی کا مقابل برائی ہے تو ان پر دلالت کرنے والے الفاظ بھی ایک دوسرے کے مقابل ہوں گے۔ جب کہ شکر کا مقابل ”کفران“ ہے کیونکہ شکر کا معنی اظہار نعمت ہے اور کفران کا معنی کتمان نعمت ہے جب اظہار کا مقابل کتمان ہے تو ان پر دلالت کرنے والے الفاظ بھی ایک دوسرے کے مقابل ہوں گے۔

قولہ . لله : اللہ میں لام جارہ اختصاص کے لیے ہے۔

اسم جلال ”اللہ“ کی تحقیق:

اسم جلال اللہ کے متعلق کئی طرح کا اختلاف ہے مثلاً یہ لفظ عربی ہے یا غیر عربی، مشتق ہے یا جامد، علم ہے یا غیر علم۔ اسی وجہ سے علامہ مجدد الدین فیروز آبادی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ اسم جلال اللہ کی تحقیق و تشریح میں تیس سے زیادہ اقوال ہیں کہ جس طرح مخلوق ذات باری تعالیٰ کے متعلق حیران و سرگرداں ہے، اسی طرح اس کے نام کی تحقیق میں بھی ورطہ حیرت میں ہے یہاں صرف چھ اقوال کا خلاصہ ذکر کیا جاتا ہے۔ چھٹے مختار قول پر امام رحمۃ اللہ علیہ مجدد مائتہ حاضرہ امام احمد رضا فاضل بریلوی رحمۃ اللہ علیہ کی تحقیق پیش کی جائے گی:

پہلا قول: یہ ہے کہ لفظ ”اللہ“ عربی لفظ نہیں بلکہ سریانی لفظ ہے یہ قول ابو زید بلخی رحمۃ اللہ علیہ نے اختیار کیا۔

دوسرا قول: یہ ہے کہ لفظ ”اللہ“ عربی لفظ ہے، یہ اسم ذات اور علم نہیں بلکہ کریم، رحیم کی طرح صفت مشتقہ ہے یہ قول علامہ ابوالحیاء اندلسی رحمۃ اللہ علیہ نے اختیار کیا۔

تیسرا قول: یہ ہے کہ لفظ ”اللہ“ صفت اور علم نہیں بلکہ اسم ذات ہے اس کو شیخ ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ نے فتوحات مکیہ میں ذکر کیا ہے۔

چوتھا قول: یہ ہے کہ لفظ ”اللہ“ اسم بھی ہے اور علم بالغلبہ بھی ہے لیکن علم بالوضع نہیں جس طرح اللہ جمع ہے اس قول کو امام بیضاوی نے اختیار کیا۔

پانچواں قول: یہ ہے کہ لفظ ”اللہ“ علم بالوضع ہے اور مشتق ہے اس کے مشتق منہ میں مختلف اقوال ہیں جن کو تفسیر بیضاوی میں تفصیلاً ذکر کیا گیا اسی قول کو علامہ زحشری، علامہ نسفی اور دیگر علماء نے اختیار کیا۔

چھٹا قول: یہ ہے کہ لفظ ”اللہ“ علم بالوضع ہے اور یہ کسی سے مشتق نہیں یہ قول جمہور علماء کا ہے اس قول کو امام اعظم ابوحنیفہ، امام شافعی، امام غلیل نحوی، امام زجاج، علامہ سہلی اور امام احمد رضا فاضل بریلوی رحمۃ اللہ علیہ نے مختار قرار دیا ہے۔

امام احمد رضا رحمۃ اللہ علیہ کی تحقیق:

”عرض: اللہ کا لفظ مرکب ہے یا مفرد؟ ادشاد: مشہور یہ ہے کہ ال تعریف اور الہ سے مرکب ہے ہمزہ کی حرکت لام کو دے کر اس کو حذف کر دیا اور لام کو لام میں ادغام کر دیا لفظ اللہ ہو گیا مگر مجھے دوسرا قول پسند ہے کہ لفظ اللہ مرکب نہیں بلکہ بہت کذا ایہ علم ہے ذات باری کا کہ جس طرح اس کی ذات ”غیر مرکب“ ہے اسی طرح اس کا نام بھی غیر مرکب ہونا چاہیے اور ان کا مؤید یہ طرز استدلال بھی ہے کہ وقت ندا اس کا الف نہیں گرتا ”یا اللہ“ میں ایسا نہیں ہوتا کہ ہمزہ اور الف گر کر یا لام میں مل جائے، اگر لام تعریف ہوتا تو ضرور ایسا ہوتا کہ اس کا ہمزہ وصلی ہوتا ہے اور منادی بیا معروف بلام سے پہلے ایہا زیادہ کرتے ہیں یہاں حرام ہے اور اگر معنی کا تصور کر کے ہو تو کفر ہے ایہا کے معنی ہوتے ہیں ایک مبہم ذات جس کا بیان آگے ہے یہاں ابہام کیسا وہ تو اعرف المعارف ہے ہر شیء کو تعیین تو وہیں سے عطا ہوتی ہے۔“

(ملفوظات اعلیٰ حضرت صفحہ ۵۱۸ مکتبۃ المدینہ کراچی)

کلی اور جزئی ہونے میں اختلاف:

اسم جلالت ”اللہ“ کے متعلق ایک اختلاف یہ بھی ہے کہ یہ جزئی حقیقی ہے یا کلی اس میں دو مذہب ہیں:
۱۔ علامہ سعد الدین قننازانی رحمۃ اللہ علیہ: کے نزدیک لفظ اللہ جزئی حقیقی ہے کہ اس میں نکرہ کا احتمال نہیں تو ان کے نزدیک اللہ نام ہے اس معبود حقیقی واجب الوجود کا جو تمام صفات کمالیہ کا جامع اور نقص و زوال سے

منزہ ہو۔

۲۔ علامہ بیضاوی: کے نزدیک لفظ اللہ وضع کے اعتبار سے کلی ہے مگر یہ ایسی کلی ہے جو فرد واحد میں منحصر ہے اور دلائل سے ثابت ہے کہ اس کا دوسرا فرد محال ہے ان کے نزدیک اللہ ذات ہے جو واجب الوجود ہے جو تمام صفات کمالیہ کا جامع اور نقص و زوال سے منزہ ہو۔

تمام مومنوں کے لیے لفظ اعلیٰ اور لفظ منزلة کا انتخاب:

قولہ۔ اعلیٰ منزلة المومنین: مصنف نے خطبہ میں تین گروہوں کا ذکر کیا اور ہر گروہ کے لیے مختلف صنف کا صیغہ استعمال کیا۔ تمام مومنوں کے لیے ”اعلیٰ“ کا صیغہ استعمال کیا جو علم صرف کے لحاظ سے ناقص و ادوی ہے کیونکہ ”اعلیٰ“ کی اصل ”اعلو“ ہے پھر بمطابق ”علم الصیغہ“ معتل کے قانون نمبر ۲۰ کے تحت ”اعلیٰ“ ہوا پھر معتل ہی کے قانون نمبر ۷ کے تحت ”اعلیٰ“ ہو گیا۔ عام مومنوں کے لیے ناقص کا صیغہ استعمال کرنے کی وجہ یہ ہے کہ عام مومن علم کے فقدان کی وجہ سے علماء و مجتہدین سے ناقص ہوتا ہے اس نکتہ سنجی کی وجہ سے عام مومنوں کے لیے صیغہ ناقص کا استعمال کیا۔

لفظ منزلة لانے کی وجہ:

مومنوں کے لیے لفظ منزلة لانے کی وجہ یہ ہے کہ منزلہ نزول باب ضرب یضرب سے مشتق ہے جس کا معنی اوپر سے نیچے اترنا کہ عام مومن ایمان سے مشرف ہو کر بلند مقام پر فائز ہوتا ہے لیکن عمر کے بڑھنے کے ساتھ ساتھ کمی کے امکانات بھی غالب ہیں اس نکتہ کی طرف اشارہ کرنے کے لیے منزلہ کا لفظ لایا گیا۔

نحوی تحقیق:

قولہ۔ بکریم خطابہ: ”بکریم خطابہ“ نحوی ترکیب کے لحاظ سے ”اضافة الصفة الی الموصوف“ ہے کہ یہ اصل میں ”خطابہ الکریم“ تھا کہ جس طرح ”جود قطیفة“ (پرانی چادر) کی اصل ”قطیفة جود“ تھا۔ حاصل کلام یہ ہے کہ ”بکریم خطابہ“ اصل میں مرکب توصیفی ہے۔ پھر اس کو مرکب اضافی کی طرف عدول کیا گیا۔

عدول کی وجہ:

اس کی کئی وجوہات ہیں:

پہلی وجہ: تو یہ ہے کہ بکریم خطابہ پر پہلی نظر پڑھنے کے ساتھ ہی معلوم ہو جائے گا کہ باری تعالیٰ نے مومنوں کو اچھے خطاب سے یاد فرمایا اور وہ خطاب ”یا ایہا الذین امنوا“ ہے جو باری تعالیٰ کی طرف سے شفقت پر دلالت کرتا ہے ورنہ مطلق خطاب میں مومنوں کے ساتھ کفار و مشرکین بھی شامل ہیں۔

دوسری وجہ: رعایت بیچ ہے۔

تیسری وجہ: یہ ہے کہ مرکب تو صیغی سے مرکب اضافی کی طرف عدول کرنے میں نیا پن اور جدت ہے جیسا کہ ہر نئی چیز کے بارے میں مقولہ ہے: ”کل جدید لذین“ کہ ہر نئی چیز لذین ہوتی ہے۔

کریم کے معانی:

کریم عموماً پانچ معانی میں استعمال ہوتا ہے:

- ۱۔ جو غیر حق دار سائل کو دے۔
 - ۲۔ سائل کو دے کر احسان نہ جتلائے۔
 - ۳۔ قلیل مطالبہ کی صورت میں زیادہ دے۔
 - ۴۔ جس چیز کا نفع زیادہ ہو۔
 - ۵۔ شریف و معزز۔
- عبارت میں پانچواں معنی مراد ہے۔

علماء کے لیے لفظ ”رفع“ کا انتخاب:

قولہ۔ رفع درجة العالمین بمعانی کتابہ: مصنف نے دوسرے گروہ (علماء) کے لیے ”رفع“ کا صیغہ استعمال کیا جو علم صرف کی روشنی میں ”صحیح“ ہے کہ اس میں کوئی حرف علت نہیں۔ اس لفظ کو علماء کے لیے استعمال کرنے کی وجہ یہ ہے کہ علماء بنسبت عام لوگوں کے جہالت کی علت سے صحیح و سالم ہوتے ہیں اس نکتہ کی طرف اشارہ کرنے کے لیے صحیح کا صیغہ لایا گیا۔

لفظ ”درجہ“ کا انتخاب:

لفظ ”درجہ“ کو علماء کے لیے منتخب کرنے کی وجہ یہ ہے کہ ”درجہ“ کا معنی ”سیڑھی پر چڑھنا“ کیونکہ علماء علم و عمل کی وجہ سے دن بدن ترقی پر گامزن ہیں اور اپنے علم و عمل کی وجہ سے روز بروز ترقی کی سیڑھی پر چڑھتے ہیں اس نکتہ کی طرف اشارہ کرنے کے لیے علماء کے لیے لفظ ”درجہ“ کا انتخاب کیا۔

بمعانی کتابہ: یہاں کتاب سے مراد قرآن مجید ہے اور قرآن مجید کے معانی کے جاننے کو درجہ کی بلندی قرار دینے میں حکمت یہ ہے کہ جو شخص قرآن مجید کے علوم و معارف سے واقف ہوگا وہ یقیناً دیگر علوم و فنون کو بھی جانتا ہوگا کیونکہ دیگر تمام علوم و فنون کا سرچشمہ قرآن مجید ہی ہے۔ قرآن فہمی کی وجہ سے ان لوگوں پر درجہ بلند ہوتا ہے جو قرآن مجید کے معانی کی سوجھ بوجھ نہیں رکھتے یا اس جملے سے اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ علماء کی صف میں وہی شمار ہوگا کہ جو قرآن مجید کے معانی کا عالم ہوگا وہی شریعت کی روشنی میں عالم کہلانے کا مستحق ہوگا اور اس فضیلت میں فقہ کا عالم یقیناً داخل ہے کیونکہ فقہ قرآن مجید سے مستنبط ہے۔

”با“ میں احتمالات:

بمعانی میں با جارہ کے معنی میں دو احتمال ہیں:

- ۱۔ با تعدیہ کے لیے ہے کہ جس کا معنی ہوگا اس نے اپنی کتاب کے معانی جاننے والوں کے درجہ کو بلند کیا اس صورت میں با جارہ کا متعلق ”العالمین“ ہے۔
- ۲۔ با سببیت کے لیے ہے کہ جس کا معنی ہوگا اس نے علماء کے درجہ کو اپنی کتاب کے معانی جاننے کے سبب بلند کیا، اس صورت میں با جارہ کا متعلق ”رفع“ ہے۔

مجتہدین کے لیے لفظ ”خص“ کے انتخاب کرنے کی وجہ:

قولہ۔ خص المستنبطین منهم بمزید الاصابة وثوابہ: مصنف نے تیسرے گروہ (مجتہدین) کے لیے ”خص“ کا صیغہ اس لیے استعمال کیا کہ یہ علم صرف کی روشنی میں مضاعف ہے اور مضاعف کا معنی دو گنا ہے اور چونکہ مجتہدین کو نفس اجتہاد اور اجتہاد کے درست ہونے کی بناء پر دو گنا اجر ملتا ہے اس خصوصی عظمت کی طرف اشارہ کرنے کے لیے مضاعف کا صیغہ لایا گیا۔

مستنبطین لانے کی وجہ:

”مستنبطین“ سے مراد مجتہدین ہیں مصنف نے مجتہدین کے لفظ کے بجائے ”مستنبطین“ کا لفظ لا کر مشقت کے پہلو کی طرف اشارہ کیا کیونکہ استنباط کا معنی ”مشقت کے ساتھ کنوے سے پانی نکالنا“ چونکہ مجتہدین بھی مسائل کے استخراج میں مشقت یوں اٹھاتے ہیں کہ اولاً اصول اربعہ میں غور کرتے ہیں پھر علت نکال کر احکام نکالتے ہیں پھر اس حکم کو حسب ضرورت غیر منصوص مسئلہ میں منتقل کرتے ہیں اس لیے ان کو ”مستنبطین“ کہتے ہیں۔

بمزید الاصابۃ و ثوابہ لانے کی وجہ:

مصنف نے مجتہدین کو حق تک رسائی اور ثواب کی زیادتی کے ساتھ مخصوص فرمایا کہ اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ مجتہدین عموماً درست مسئلہ مستنبط کرتے ہیں ان سے خطا کا وقوع شاذ و نادر ہے لہذا مسئلہ کے درست ہونے پر اجر بھی دوہرا ملتا ہے اگر مسئلہ غلط ہو جائے تو نفس اجتهاد کا ثواب پھر بھی ملتا ہے مگر غلطی پر گناہ نہیں ملتا لیکن اگر غیر مجتہدین سے غلطی ہو جائے تو اسے گناہ ملے گا اس فرق کی مثال یہ ہے کہ اگر اسپیشلسٹ ڈاکٹر اپنے تجربے و مہارت کی بناء پر کسی مریض کے لیے دوائی تجویز کرے اور اس دوائی کے کھانے سے مریض فوت ہو جائے تو وہ مجرم نہیں کہلائے گا کہ اس نے اپنے تجربے اور مہارت کی بناء پر دوائی دی تھی لیکن اگر کوئی غیر مستند ڈاکٹر کی دوائی سے مریض مر جاتا ہے تو وہ مجرم کہلائے گا اور اس کے خلاف قانون حرکت میں آئے گا اور یہی صورت حال مجتہد اور غیر مجتہد کی غلطی کا ہے۔

”وَالصَّلٰوةُ عَلٰی النَّبِيِّ وَاَصْحَابِهِ وَالسَّلَامُ عَلٰی اَبِي حَنِيفَةَ وَاَحْبَابِهِ“

اور رحمت کاملہ نبی کریم ﷺ اور آپ کے صحابہ پر نازل ہو اور سلامتی امام اعظم ابوحنیفہ اور آپ کے ساتھیوں پر نازل ہو۔

حمد کے بعد صلوٰۃ لانے پر دلائل:

قولہ۔ والصلوة: حمد کے بعد صلوٰۃ لانے پر دو طرح کے دلائل ہیں:

- ۱۔ دلائل نقلیہ
- ۲۔ دلائل عقلیہ

دلائل نقلیہ:

دلائل نقلیہ میں اولاً قرآن مجید ہے کہ جس میں اللہ تعالیٰ نے مومنوں سے خطاب کرتے ہوئے فرمایا: ”یا ایہا الذین امنوا صلوا علیہ وسلموا تسلیماً“ اے ایمان والو! تم نبی ﷺ پر خوب صلوٰۃ و سلام بھیجو۔ اس آیت کریمہ میں اللہ تعالیٰ نے نبی ﷺ پر صلوٰۃ و سلام بھیجنے کا حکم دیا ہے اسی حکم کے پیش نظر مصنف حمد کے بعد صلوٰۃ لائے۔

دلائل نقلیہ میں سے ثانیاً حدیث نبوی ﷺ ہے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: ”خصنی اللہ بکرامات احدھا اذا ذکر ذکر معہ“ اللہ تعالیٰ نے مجھ کو چند ایسی خصوصیات سے نوازا ہے کہ جن میں سے ایک یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ کا ذکر کیا جاتا ہے تو میرا ذکر بھی کیا جاتا ہے مگر چند مقامات میں حضور ﷺ کا ذکر اللہ تعالیٰ کے ذکر کے ساتھ نہیں کیا جاتا مثلاً بسم اللہ اور ذبح میں باقی کلمہ اذان، نماز، درود و سلام اور دیگر کئی مقامات پر اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ حضور ﷺ کا نام لیا جاتا ہے اور ان مقامات میں سے ایک مقام خطبہ بھی ہے۔

دلائل عقلیہ:

صلوٰۃ کو حمد کے بعد لانے پر کچھ عقلی دلائل بھی ہیں:

۱۔ اللہ تعالیٰ نور محض ہے اور ہم جیسے گنہگار انسان خاک محض ہیں اور نور محض سے اکتساب کے لیے کچھ مناسبت اور تعلق چاہے تو ایسی صورت میں وہ انبیاء کرام ﷺ ہی ہیں جو نور ہونے کے لحاظ سے اللہ تعالیٰ سے احکام لیتے ہیں اور افضل البشر ہونے کے لحاظ سے احکامات الہیہ کو مخلوق تک پہنچاتے ہیں اور امام الانبیاء میں یہ وصف بدرجہ اتم پایا جاتا ہے۔ لہذا حضور ﷺ کا خالق و مخلوق کے درمیان وسیلہ ہونا ہمارے لیے احسان عظیم ہے اس کا شکر یہ بجالاتے ہوئے حمد کے بعد صلوٰۃ لائے۔

۲۔ اللہ تعالیٰ کی طرف سے جتنی بھی نعمتیں میسر ہوئیں ان کا سرچشمہ حضور ﷺ کی ذات مقدسہ ہے تو حضور ﷺ پر درود بھیجنے میں تکمیل حمد بھی ہے اور محسن انسانیت کا شکر یہ بجالانے کا ایک ذریعہ بھی ہے۔

۳۔ حمد میں ریا کاری بھی ہو سکتی ہے کہ جس کی وجہ سے حمد قبول نہ ہو لیکن درود ایک ایسی عبادت ہے جو ہر حال میں مقبول و مستجاب ہے اس لیے قبولیت حمد کے لیے اس کو بطور وسیلہ لائے۔

۴۔ یہ بات بھی ہو سکتی ہے کہ مصنف اس بات کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں کہ مسلمان اور غیر مسلم کی کتاب میں فرق یہ ہے کہ غیر مسلم حمد الہی تو بجالاتا ہے مگر درود کو بجا نہیں لاتا جب کہ مسلمان حمد کے بعد درود بھی پڑھتا اور لکھتا ہے۔

لفظ صلوة کی صرفی تحقیق:

لفظ "صلوة" کی اصل میں دو مذہب ہیں:

۱۔ مذہب زحشری ۲۔ مذہب جمہور

مذہب زحشری: علامہ زحشری کے نزدیک صلوة، صلی، صلاة سے ماخوذ ہے کہ جس کا معنی "سرین کو حرکت دینا" ہے چونکہ نماز میں بھی سرین کو حرکت ہوتی ہے پھر اس کا اطلاق ارکان مخصوصہ (نماز) پر ہونے لگا۔

مذہب جمہور: جمہور کا مذہب یہ ہے کہ صلوة باب تفعیل سے اسم مصدر ہے جو مصدر کی جگہ استعمال ہوتا ہے کیونکہ ناقص سے باب تفعیل کا مصدر "تفعلة" کے وزن پر آتا ہے جب کہ باب تفعیل سے تفعلة کے وزن پر تصلیہ نہیں آتا۔ صلوة اصل میں صلوة تھا پھر "علم الصیغہ" کے قانون نمبر ۸ کے تحت صلوة ہو گیا یا اس کی اصل صلوة تھی پھر معتل کا قانون نمبر ۷ جاری ہوا تو صلوة بن گیا۔

واو کا الف ہو جانے کے باوجود باقی رہنا:

واو کے الف ہو جانے کے باوجود باقی رہنے کی دو وجہیں ہیں:

- ۱۔ تغخیم کی وجہ سے واو کو برقرار رکھا گیا ہے۔
- ۲۔ صرفیوں نے پانچ ایسے اسماء ذکر کیے ہیں کہ جن میں واو الف ہو جانے کے باوجود باقی رہتی ہے:

۱۔ صلوة	۲۔ زکوٰۃ
۳۔ ربو	۴۔ مشکوٰۃ
	۵۔ حیوة

ان کو صرفی شاذ سے تعبیر کرتے ہیں۔

لفظ صلوة کی معنوی تحقیق:

لفظ صلوة کی معنوی تحقیق میں دو مذہب مشہور ہیں:

۱۔ مذہب جمہور ۲۔ مذہب بعض محققین

مذہب جمہور:

جمہور کے نزدیک صلوٰۃ کے معنی ”دعا“ کے ہیں پھر مجاز مرسل کے طور پر نماز کے معنی میں استعمال ہونے لگا کیونکہ دعا بھی نماز کی ایک جز ہے لہذا جز بول کر کل مراد لیا گیا اس کو علمی اصطلاح میں ”تسمیۃ الكل باسم الجزء“ کہتے ہیں۔

مذہب بعض محققین:

بعض محققین نے صلوٰۃ کے معنی کی تحقیق کرتے ہوئے یہ بیان کیا کہ صلوٰۃ کا معنی نسبت کے بدلنے سے بدل جاتا ہے:

- ۱- جب صلوٰۃ کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہو مثلاً ”صلوٰۃ اللہ“ تو اس صورت میں رحمت کا معنی مجازی ”احسان“ مراد ہوگا جو رحمت کی علت اور غایت ہے اگرچہ دعا کا معنی طلب رحمت ہے مگر یہاں رحمت، طلب کے معنی سے خالی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ طلب کے معنی سے پاک ہے۔
- ۲- جب صلوٰۃ کی نسبت ملائکہ کی طرف ہو مثلاً ”صلوٰۃ الملائکہ“ تو اس صورت میں ”استغفار“ کا معنی ہوگا۔
- ۳- جب صلوٰۃ کی نسبت وحوش و طیور کی طرف ہو مثلاً ”صلوٰۃ الطہور“ تو اس صورت میں ”تسبیح و تہلیل“ کا معنی ہوگا۔
- ۴- جب صلوٰۃ کی نسبت مومنوں کی طرف ہو مثلاً ”صلوٰۃ المومنین“ تو اس صورت میں طلب رحمت، دعا کا معنی ہوگا۔

اصول الشاشی کی عبارت میں صلوٰۃ کا پہلا معنی مراد ہے کیونکہ علی کا متعلق نازلہ مقدر ہے نزول رحمت کا ہونا ہے باقی تینوں معانی کے لیے نزول کا لفظ استعمال نہیں ہوتا۔

صلوٰۃ کا استعمال اور حکم:

محققین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ انبیاء کرام علیہم السلام پر صلوٰۃ تنہا بھیجنا جائز ہے، اسی طرح اللہ تعالیٰ، حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور فرشتوں کا غیر نبی پر مستقلاً صلوٰۃ بھیجنا جائز ہے لیکن جمہور کے نزدیک غیر نبی پر استقلاً صلوٰۃ بھیجنا جائز نہیں بلکہ تابع رکھ کر صلوٰۃ بھیجنا جائز ہے۔ صلوٰۃ کا لفظ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے خصوصاً استعمال ہوتا ہے۔

سلام کا استعمال اور حکم:

سلام کا لفظ عموماً حضور نبی کریم ﷺ کے علاوہ دیگر انبیاء کرام ﷺ کے ناموں کے ساتھ بھی استعمال ہوتا ہے مثلاً عیسیٰ علیہ السلام وغیرہ، سلف صالحین اور عرف کی اصطلاح کے مطابق کلمات تعظیم اور دعائیہ جملوں صلوة، سلام، ترضی اور ترحم کا استعمال اس طرح ہوتا ہے کہ صلوة و سلام کا مجموعہ حضور ﷺ کے لیے اور نبیہا سلام دیگر انبیاء کرام ﷺ کے لیے ”رسول اللہ“ صحابی کے لیے ”عبداللہ“ تابعین سے لے کر علماء امت تک کے لیے اور عام مومنین کے لیے مغفور، مرحوم۔

جب کہ لغوی معنی کے لحاظ سے مذکورہ دعائیہ جملوں کا استعمال ذکر کردہ افراد کے ساتھ خاص نہیں لیکن عرف عام کے مطابق ذکر کردہ تصریح کے مطابق ان کو استعمال کرنا چاہیے۔ (چونکہ شریعت نے عرف کی اہمیت کو بڑی ترجیح دی ہے) تاکہ بعض الفاظ ایسے بھی ہوں جو کسی ایک صنف کی عظمت و مرتبہ کو ظاہر کر رہے ہوں اور فرق بھی ظاہر ہو۔ مثلاً لغوی لحاظ سے اگرچہ ممانعت نہیں لیکن عرف کا لحاظ کرتے ہوئے زندہ آدمی کو ”عبداللہ“ نہیں کہا جاتا ہے بلکہ فوت شدہ کو کہا جاتا ہے اسی طرح یہاں بھی اصطلاح کا لحاظ کرنا چاہیے۔ فقیر نظامی نے اس مسئلہ میں افراط و تفریط سے محفوظ راستہ بیان کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ ہمیں فتویٰ بازی سے محفوظ رکھے۔

لفظ نبی کی صیغوی اور معنوی تحقیق:

قولہ۔ العبسی: نبی فعیل کے وزن پر صفت مشبہ کا صیغہ ہے لفظ نبی کے مادہ میں دو مذہب ہیں پہلا مذہب یہ ہے کہ نبی، نبویا نبوة ناقص واوی سے مشتق ہے اس صورت میں نبی کی اصل نبیو ہے پھر علم الصیغہ کے مطابق معتل کا قانون نمبر ۱۴ (سید والا) جاری ہوا تو نبی بن گیا۔ فعیل کا وزن کبھی فاعل کے معنی میں آتا ہے تو اس صورت میں نبی کا معنی ”بلند ہونے والا“ ہوگا اور کبھی مفعول کے معنی میں آتا ہے تو اس صورت میں نبی کا معنی ”بلند کیا ہوا“ چونکہ نبی غیر سے بلند ہوتا ہے۔ دوسرا مذہب یہ ہے کہ نبی، نبایا نبوة مہوز اللام سے ہے تو اس صورت میں نبی کی اصل نبسیء ہے پھر مہوز کا قانون نمبر ۶ (عطیئة والا) جاری ہوا کہ ہمزہ کو یا کیا پھر یاء کا یاء میں ادغام کر دیا گیا تو نبی ہو گیا۔

راج مذہب:

محققین نے دوسرے مذہب (مہوز لام) کو مختار قرار دیا ہے مہوز اللام کی صورت میں نبسی کا معنی بیان کرتے

ہوئے صاحب منجد نے لکھا ہے ”المخبر عن الغیب“ غیب کی خبر دینے والا

(المنجد صفحہ نمبر ۹۸۷ دار الاضاعت کراچی)

اور یہی معنی صاحب مصباح اللغات نے بیان کیا۔

(مصباح اللغات صفحہ نمبر ۹۴۷ مکتبہ امدادیہ ملتان)

نوٹ:

منجد کا جو ترجمہ مکتبہ دانیال لاہور نے شائع کیا ہے اس میں نبی کا ”پیغمبری“ کیا ہے اور احکامات الہیہ کو خبر دینے والا حالانکہ پیغمبری فارسی کا لفظ ہے جو رسول کا معنی ہے جب کہ نبی کا معنی وہی ہے جو صاحب منجد اور صاحب مصباح اللغات نے ”المخبر عن الغیب“ سے کیا ہے۔

سوال: لفظ نبی ہی کا انتخاب کیوں؟

جواب: دیگر اوصاف کو چھوڑ کر لفظ نبی کو منتخب کرنے کی چند وجوہات ہو سکتی ہیں:

- ۱۔ قرآن مجید میں جہاں درود کا حکم دیا گیا وہاں بھی لفظ نبی ہے لہذا قرآن مجید کی اتباع کرتے ہوئے لفظ نبی کا انتخاب کیا گیا جیسا کہ ”یصلون علی النبی“ ہے۔
- ۲۔ نبی عام ہے اور رسول خاص ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ جو حکم عام پر لگتا ہے وہ حکم بدرجہ اولیٰ خاص پر بھی لگتا ہے۔ لہذا جب صفت نبوت کی وجہ سے درود کے مستحق ہیں تو صفت رسالت کی وجہ سے بدرجہ اتم صلوٰۃ کے مستحق ہوں گے۔
- ۳۔ لفظ رسول کا اطلاق نبی اور غیر نبی دونوں پر ہوتا ہے کہ جس طرح حضرت جبرائیل علیہ السلام کے لیے رسول کا لفظ استعمال ہوا ”انہ لرسول رسول کریم“ جب کہ لفظ نبی کا اطلاق غیر نبی پر نہیں ہوتا۔ چونکہ یہ مقام، مقام مدح و تعریف ہے اور مقام مدح اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ یہاں ایسا لفظ لایا جائے جو اشتراک کو قبول نہ کرتا ہو اور وہ لفظ نبی ہے۔
- ۴۔ صلوٰۃ میں لفظ نبی لانے میں عقیدہ اہل سنت کی ترجمانی بھی ہے وہ اس طرح کہ مشہور قاعدہ ہے: ”ترتب الحکم علی الوصف یشعر بعلیتہ لہ“۔

کہ جب کسی وصف پر حکم لاگو ہو تو وہ وصف اس حکم کی علت ہونے کی خبر دیتا ہے۔ صلوٰۃ بھیجنے کا حکم نبی پر ہے اور نبی کا معنی ”المخبر عن الغیب“ ہے جب کہ درود بھیجنے کا حکم ہر مومن کو ہے چاہے وہ کسی بھی دور میں ہو، کسی بھی جگہ ہو، کسی بھی زبان میں پڑھ رہا ہو تو نبی اپنی نور نبوت سے اس کو جانتے ہیں اور پہنچاتے بھی ہیں اور فرشتے بھی آپ تک درود و سلام پہنچاتے ہیں مگر اہل محبت کے درود و سلام کے متعلق نبی کریم ﷺ نے خود ارشاد فرمایا: ”اسمع صلوٰۃ اهل محبتی واعرفهم وتعرض علی صلوٰۃ غیرہم عرضاً“ میں اہل محبت کا درود خود سنتا ہوں اور ان کو پہنچاتا بھی ہوں اور دوسروں کا درود مجھ پر پیش کیا جاتا ہے۔

نبی اور رسول میں فرق:

بعض علماء ان کے درمیان ترادف کے قائل ہیں کہ دونوں میں کوئی فرق نہیں کہ کئی مقامات پر نبی رسول کے معنی میں اور رسول نبی کے معنی میں استعمال ہوتا ہے جب کہ بعض محققین نے ان کے درمیان فرق یوں بیان کیا کہ رسول وہ انسان ہوتا ہے جو نئی شریعت اور نئی کتاب لے کر آئے لیکن نبی کے لیے نئی شریعت اور نئی کتاب ضروری نہیں، اس صورت میں ان کے مابین عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہوگی کہ ہر رسول نبی تو ہے مگر ہر نبی رسول نہیں بلکہ بعض نبی رسول ہیں۔

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم پر صلوٰۃ بھیجنے کی وجہ:

قولہ۔ واصحابہ: چونکہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اسلام کے اولین مخاطبین ہیں کہ جنہوں نے اشاعت میں تن، من، دھن سب کچھ قربان کیا اور ہم تک بعینہ دین اسلام کو پہنچانے میں اساسی کردار کے حامل ہیں اور وہی دین اسلام کی حفاظت کا ذریعہ تھے اس لیے ان کے احسان کا شکریہ بجالانے کے لیے مصنف نے حضور نبی کریم ﷺ پر صلوٰۃ بھیجنے کے بعد ان پر صلوٰۃ بھیجی۔

اصحاب کی واحد:

اصحاب کے واحد میں چار اقوال ہیں:

- ۱۔ اصحاب، صاحب کی جمع ہے کہ جس طرح اطہار، طاہر کی جمع ہے۔
- ۲۔ اصحاب، صحب کی جمع ہے کہ جس طرح انہار، نہر کی جمع ہے۔

- ۳- اصحاب، صحب کی جمع ہے کہ جس طرح انمار، نمر کی جمع ہے۔
۴- اصحاب، صحیب کی جمع ہے کہ جس طرح اشراف، شریف کی جمع ہے۔

صحابی کی تعریف:

صحابی وہ خوش نصیب شخص ہے کہ جس نے حالت ایمان میں حضور ﷺ کی زیارت کی ہو یا مجلس کی ہو اور حالت ایمان پر خاتمہ ہوا ہو۔۔۔۔۔ آل کو خطبے میں ذکر نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ مصنف کے نزدیک چونکہ آل، اصحاب میں داخل ہے اس لیے الگ سے ذکر نہیں کیا۔

صحابہ اور اصحاب میں فرق:

لفظ صحابہ کا اطلاق فقط حضور نبی کریم ﷺ کے ساتھیوں پر ہوتا ہے جب کہ لفظ اصحاب کا اطلاق عام ہے کہ انبیاء کرام کے ساتھیوں اور غیر انبیاء کرام کے ساتھیوں پر بھی ہوتا ہے۔

آل اور اصحاب کے درمیان نسبت:

- آل اور اصحاب کے درمیان نسبت کا دار و مدار آل کے مصداق پر ہے اور آل کے مصداق میں چھ اقوال ہیں:
- ۱- ہر مومن حضور ﷺ کی آل ہے: جیسا کہ حدیث میں آیا ہے "کل مومن تقی فہو آلی" کہ اس صورت میں آل و اصحاب کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے کہ ہر اصحاب آل تو ہے مگر ہر آل اصحاب نہیں مثلاً حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ صحابی بھی ہیں اور آل بھی ہیں۔ ہم آل تو ہیں مگر اصحاب نہیں۔
 - ۲- بنو ہاشم مطلب: اس صورت میں آل و اصحاب کے درمیان عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ صحابی بھی ہیں اور آل بھی ہیں جب کہ ابوطالب (بنو ہاشم) ہیں مگر اصحاب نہیں۔ حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ صحابی تو ہیں لیکن آل (بنو ہاشم) ہیں۔
 - ۳- صرف بنو ہاشم جو خنس کا مستحق ہیں: تو اس صورت میں بھی عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے مثالیں دوسرے قول والی ہیں۔

- ۴- اہل بیت کرام: تو اس صورت میں آل و اصحاب کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے کہ آل خاص ہے جب کہ اصحاب عام ہے مثلاً حضرت علی پر آل و اصحاب دونوں لفظ صادق آتے ہیں جبکہ حضرت امیر معاویہ پر

فقط اصحاب کا لفظ صادق آتا ہے نہ کہ آل (اہل بیت) کا۔

۵۔ ازواج مطہرات، اولاد، داماد: اس صورت میں عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے مثلاً حضرت علی، حضرت عثمان پر آل و اصحاب دونوں صادق آتے ہیں جب کہ حضرت غوث الاعظم پر آل کا لفظ تو صادق آتا ہے مگر اصحاب کا لفظ صادق نہیں آتا اور حضرت ابوذر غفاری پر اصحاب تو صادق آتا ہے مگر آل نہیں۔

۶۔ صرف اولاد پاک: تو اس صورت میں عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے مثلاً حضرت حسین کریمین آل اور اصحاب دونوں ہیں جب کہ حضرت داتا گنج بخش آل تو ہیں مگر اصحاب نہیں اور حضرت فاروق اعظم اصحاب تو ہیں مگر آل (اولاد) نہیں۔

امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی سوانح حیات پر ایک طائرانہ نظر:

جائے ولادت اور اس کی اہمیت:

قولہ والسلام علی ابی حنیفۃ واحبابہ: امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ ۸۰ھ میں مملکت عراق کے مشہور شہر کوفہ میں پیدا ہوئے۔ کوفہ کو حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کی زیر نگرانی میں ۷۱ھ میں تعمیر و آباد کیا گیا۔

کوفہ کے متعلق اقوال:

حضرت سیدنا فاروق اعظم رضی اللہ عنہ سے کوفہ کے متعلق مختلف ذریعہ اقوال ملاحظہ کیجیے:

۱۔	کوفہ:	راس العرب	---	(عرب کا مغز)
۲۔		راس الاسلام	---	(اسلام کا مغز)
۳۔		قبة الاسلام	---	(اسلام کا قلعہ)
۴۔		رمح اللہ	---	(اللہ کا نیزہ)
۵۔		کنز الایمان	---	(ایمان کا خزانہ) کہا

(فتوح البلدان صفحہ نمبر ۲۸۷۔۔۔۔۔ ۲۹۷ مطبوعہ معر)

کوفہ میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا ورود:

کوفہ شہر ۱۰۵۰ صحابہ کرام کا مسکن رہا کہ جن میں سے ۲۴ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم بدری تھے۔ جب حضرت علی رضی اللہ عنہ خلیفہ بن کر کوفہ میں تشریف لائے تو دیکھا کہ کوفہ کے شہر کا ہر گھر قرآن و حدیث کا دارالعلوم ہے تو اس پر حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حضرت عبداللہ بن مسعود کو خصوصی دعاؤں سے نوازا۔ پھر ۶۱ ہجری میں آ کر ایک مخصوص طبقے نے اہل بیت کے ساتھ بے وفائی کی کہ جس کی وجہ سے واقعہ کربلا پیش آیا جس واقعہ کی وجہ سے کوفہ پر بے وفائی کا داغ لگ گیا بالآخر اللہ تعالیٰ نے ۸۰ھ میں کوفہ کی سرزمین پر ایک ایسی ہستی کو بھیجا کہ جن کے متعلق حدیث شریف میں پیش گوئی تھی:

”لو كان العلم بالثريا لتناوله رجال من ابناء الفارس“

اگر علم اوج ثریا تک پہنچ جائے تو فارس کے جواں مردوں میں سے ایک مرد اس کو ضرور حاصل کر لے گا۔

ان کی پیدائش سے کوفہ ایک بار پھر شریعت محمدی کا مینارہ نور بن کر ابھرا۔

نام و نسب:

آپ کا نام نعمان ہے اور والد گرامی کا نام ثابت ہے۔

کنیت اور اس کی وجہ تسمیہ:

آپ کی کنیت ”ابو حنیفہ“ ہے۔ آپ کی یہ کنیت وضعی نہیں کہ آپ کی اولاد میں سے کسی کے نام پر ابو حنیفہ کہلائے چونکہ آپ کی اولاد میں ”حنیفہ“ نام کی کوئی اولاد ہی نہیں بلکہ آپ نے اپنی کنیت قرآن مجید کی آیت ”فاتبعوا ملة ابراهيم حنيفا“ میں لفظ ”حنيف“ کے معنی وضعی کے لحاظ سے رکھی اور حنیف کا معنی ہر باطل سے اعراض کر کے حق کو اپنانے والا ہے، ابو حنیفہ میں ”ابو“ کا معنی والا ہے اور صاحب ہے کہ جس طرح ابو ہریرہ میں ابو کا معنی بلیوں والا اسی طرح ابو حنیفہ کا معنی ”ملت حنیفہ والا“۔

القاب:

آپ کے القابات میں سے چند القابات یہ ہیں:

- ۱- امام الائمہ
- ۲- سراج الائمہ
- ۳- امام المجتہدین
- ۴- سید التابعین
- ۵- امام المسلمین

لیکن ان میں سے مشہور ترین "امام الاعظم" ہے۔

امام اعظم کے لقب پر تنقید کا جائزہ:

امام الاعظم لقب پر بعض متعصب غیر مقلد یہ اعتراض کرتے ہیں کہ سب سے بڑے امام تو حضور نبی کریم ﷺ ہیں اور حضرت نعمان بن ثابت کو امام اعظم کہنا گویا حضور ﷺ کے مساوی قرار دینا ہے؟ اس تنقید کا جواب یہ ہے کہ نجدی فکر رکھنے والے چاہے مقلد ہوں یا غیر مقلد ان کا یہ وتیرہ ہے کہ وہ ظاہری الفاظ کو دیکھ کر فوراً کفر و شرک، حرام و بدعت کا فتویٰ جڑ دیتے ہیں ان الفاظ کے حقیقی و مجازی معانی اور محل و موقع کی مناسبت کو نظر انداز کر دیتے ہیں کہ جس کی وجہ سے ایک طرف کفر و شرک، حرام و بدعت ثابت کرنے میں مصروف ہوتے ہیں جب کہ دوسری طرف اسی طرح کی ترکیب کا استعمال اتنا عام ہے کہ وہاں فتویٰ بازوں کا فتویٰ ماند پڑ جاتا ہے مثلاً امام اعظم، غوث اعظم اور اعلیٰ حضرت کے الفاظ پر شد و مد سے تنقید کرتے ہیں مگر جب ان کو انہی جیسی ترکیب والے الفاظ دکھائے جائیں مثلاً صدیق اکبر، فاروق اعظم اور قائد اعظم یا تو ان کو سنتے ہی چپ سادھ لیتے ہیں یا جواز کو ثابت کرنے کے لیے تاویلات کا سلسلہ شروع کر دیتے ہیں مگر پہلے تین القابات اور اسی طرح داتا گنج بخش، گنج شکر، غریب نواز، مشکل کشا وغیرہ تنقید کے نشانے سے کبھی بھی بچ نہیں سکتے۔ ہم امام اعظم ابوحنیفہ اور دیگر مجتہدین کو علوم نبوت کا خادم، کتاب و سنت کا شارح ہونے کی حیثیت سے پیشوا مانتے ہیں اور انہیں فقہ و اجتہاد میں ماہر ہونے کی وجہ سے قرآن و سنت کے پیچیدہ مسائل میں شرعی حل کی غرض سے ان کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ امام اعظم کی اصطلاح ایک فقہی اصطلاح ہے کہ جس کا معنی سب سے بڑا مجتہد ہے اور مجتہد امتی ہی ہو سکتا ہے نہ کہ نبی حضرت نعمان بن ثابت رضی اللہ عنہ اپنے زمانے سے تاقیامت تمام ائمہ کرام سے افضل ہیں اس لیے امام اعظم کہا جاتا ہے۔

حدیث میں آپ کا مقام:

بعض متعصب امام اعظم پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ آپ کو احادیث پر دسترس حاصل نہ تھی کیا متعصب لوگ اس بات پر غور نہیں کرتے کہ امام اعظم نے عبادات، معاملات، معاشیات، عمرانیات اور قضایا و عقوبات کے ان گنت مسائل و احکام بیان کیے یہاں تک کہ حیات انسانی کا کوئی گوشہ ایسا نہیں کہ جس کا حل آپ کے بیان کردہ اصول و احکام میں نہ ہو جب کہ متعصب آج تک کوئی ایسا مسئلہ نہ بتا سکے کہ جو حدیث کے خلاف ہو اس سے بڑھ کر اور کیا دسترس ہو سکتی ہے؟

خصوصی امتیازات:

باقی تین ائمہ کرام کی نسبت آپ کی مندرجہ ذیل خصوصیات ہیں:

- ۱- آپ زمانہ صحابہ رضی اللہ عنہم میں پیدا ہوئے جو خیر القرون ہے۔
- ۲- آپ نے متعدد صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی زیارت کی اور ان سے روایات بھی لیں۔
- ۳- آپ نے تابعین کے دور میں اجتہاد کیا اور فتوے بھی دیئے۔
- ۴- آپ نے چار ہزار مشائخ سے علم حاصل کیا۔
- ۵- آپ کو شاگردوں کی وہ جماعت ملی جو بعد میں کسی کو میسر نہ آئی۔
- ۶- آپ فقہ کے مدون اول ہیں۔
- ۷- آپ کے مذہب پر دنیا میں اسی فیصد لوگ عمل پیرا ہیں۔

فضائل:

- ۱- بیت اللہ کے اندر ایک رکعت میں قرآن مجید ختم کیا۔
- ۲- اپنے دور میں سب سے زیادہ عبادت گزار تھے۔
- ۳- چالیس سال تک عشاء کے وضو سے فجر کی نماز پڑھی۔
- ۴- ہر رمضان میں ساٹھ مرتبہ قرآن مجید ختم کرتے۔
- ۵- جس جگہ وصال ہوا سات ہزار مرتبہ قرآن مجید ختم کیا گیا تھا۔
- ۶- اکثر شاگردوں کے اخراجات خود برداشت کرتے تھے۔

آپ کے فضائل کی یہ ایک جھلک ہے ورنہ آپ کے فضائل ہم جیسے کم علم، کم فہم کہاں بیان کر سکتے ہیں صرف امام شافعی کے اس شعر کے پیش نظر کچھ لکھا:

اعد ذکر نعمان لنا ان ذکره
هو مسك ما كررت به يتوضو

حضرت امام ابوحنیفہ کا ہمارے سامنے بار بار ذکر کیجیے کہ وہ مشک ہیں کہ جتنا ان کا ذکر کرو گے اتنی ہی اس کی خوشبو بھڑ کے اور مہکے گی۔

آپ پر سلام بھیجنے کی وجہ:

مصنف نے استقلالاً آپ پر سلام ان حضرات کے قول کو اختیار کرتے ہوئے بھیجا ہے کہ جن کے نزدیک غیر نبی پر مستقل طور پر بھی سلام بھیجنا جائز ہے نیز وجہ یہ بھی ہے کہ فقہ بطور فن آپ ہی کی مرہون منت ہے اور فقہ کے اصول کے مدون حقیقت میں آپ کے شاگرد رشید امام ابو یوسف ہیں ظاہر ہے کہ شاگرد کا کمال استاذ کا کمال ہوتا ہے اور چونکہ اصول الشاشی بھی اصول فقہ کے فن میں ہے۔ لہذا اس احسان عظیم کا شکر یہ بجالانے کا ایک ذریعہ یہ بھی ہے کہ کسی کو دعاؤں میں یاد رکھا جائے۔

احباب سے مراد:

احباب سے مراد یا تو آپ کے مشائخ ہیں یا آپ کے ہم عصر علماء کرام ہیں یا بالخصوص آپ کے تلامذہ ہیں جو ہزاروں میں ہیں لیکن ان شاگردوں میں سے خصوصاً وہ حضرات کہ جن پر فقہ حنفی نازاں ہے کہ جن کی مساعی جمیلہ سے فقہ حنفی کا خزانہ آج ہمارے ہاتھوں میں ہے وہ چار شخصیات ہیں:

- | | | | |
|----|---------------|----|--|
| ۱۔ | امام ابو یوسف | ۲۔ | امام محمد |
| ۳۔ | امام زفر | ۴۔ | امام حسن بن زیاد <small>رضی اللہ عنہ</small> |

ان چاروں میں سے امام ابو یوسف اور امام محمد فقہ کی دنیا میں ”صاحبین“ کے لقب سے جانے جاتے ہیں۔ امام اعظم کے علم کا خزانہ انہی دو حضرات سے توضیحات و تشریحات کی صورت میں فقہ حنفی کا ماخذ منبع بنا۔ امام ابو یوسف نے فقہ کی تدوین و اشاعت میں جودت طبع اور جولانی فکر کا ثبوت دیا اور اپنے استاذ امام اعظم کی علمی میراث کو یوں عام کیا کہ سترہ سال تک قضا و افتاء اور وزارت عدل و انصاف کے منصب پر فائز ہو کر فقہ حنفی کو سرکاری طور پر بطور قانون نافذ

کیا اور آپ اسلام کے حکومتی طور پر پہلے قاضی القضاة (چیف جسٹس) کہلائے جب کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے فقہ حنفی کو چھ مشہور کتب میں محفوظ کیا کہ جن کو فقہ حنفی کا مآخذ و مراجع کا مقام حاصل ہے۔ اس احسان عظیم کی وجہ سے حنفی مصنف نے سلام میں ان کو بھی شامل کیا اور چونکہ راقم بھی ان کا خوشہ چین ہے۔ ائمہ احناف کا تذکرہ کرنا اپنے لیے عظمت سمجھتا ہے۔ لہذا محل و موقع کی مناسبت سے اختصاراً ان کی بارگاہ میں حاضری دی ہے۔

اختیاری شرط

کیا فقط درود ابراہیمی ہی درود ہے؟

قارئین کرام: ”والصلوة علی النبی“ کی مناسبت سے درود شریف کے متعلق اختصاراً کچھ معروضات پیش خدمت ہیں: اللہ تعالیٰ نے مومنوں کو حکم دیتے ہوئے ارشاد فرمایا ”یا ایہا الذین امنوا صلوا علیہ وسلموا تسلیماً“۔

(الاحزاب: ۵۶)

اے ایمان والو! تم بھی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر خوب درود و سلام بھیجو۔

آیت کریمہ میں صلوة (درود) کا حکم مطلق ہے، اللہ تعالیٰ نے کسی ایک صیغہ یا عبارت کے ساتھ مقید نہیں کیا اور نہ ہی سید عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے مقید کیا اسی طرح اس حکم کو صحابہ کرام، تابعین و تبع تابعین، ائمہ مجتہدین، محدثین، فقہاء بلکہ جمیع صلحاء امت نے مطلق ہونے کا عقیدہ رکھا جب کہ بعض لوگ وقت اور صیغوں کے ساتھ مقید کر کے ناجائز و بدعت کہتے ہیں یہ ایسی شرط ہے کہ جس کو خود سرکار و عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے رد فرمایا: حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

”فما بال رجال یشرطون شروطاً لیست فی کتاب اللہ ما کان من شرط لیس فی کتاب اللہ

فہو باطل وان کان مائة شرط“۔ (مشکوٰۃ: ۲۴۹، صحیح مسلم ۱/۴۹۴)

ان لوگوں کا کیا حال ہے جو کتاب اللہ میں ایسی شرط لگاتے ہیں جو کتاب اللہ میں نہیں ہے جو شرط کتاب اللہ میں نہیں ہے وہ باطل ہے اگرچہ وہ سو شرطیں بھی ہوں۔

اس حدیث میں کتنے واضح الفاظ کے ساتھ شرط لگانے والوں کا حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے رد فرمایا کہ جو اپنی طرف سے شرط کا اضافہ کرتے ہیں جب کہ کتاب اللہ کا حکم مطلق ہے کہ جس کے تحت درود ابراہیمی اور اسی طرح دیگر درود بھی داخل ہیں لہذا ”الصلوة والسلام علیک یا رسول اللہ“ بھی درود ہے لہذا اس میں یا کے نہ ہونے کی یا خطاب کے نہ ہونے کی شرط لگانا کتاب اللہ میں شرط لگانا ہے جس کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے رد فرمایا ہے۔ تمام علماء کرام نے درود کے حکم کو مطلق ہی سمجھا ہے۔

اسی وجہ سے ہر مصنف نے اپنی کتاب کے خطبہ میں مختلف الفاظ و عبارات کے ساتھ صلوة و سلام کو لکھا ہے کسی ایک مصنف نے بھی کتاب کے آغاز میں درود ابراہیمی کو نہیں لکھا حالانکہ درود ابراہیمی ایک مسنون درود ہے کہ جس کی بڑی فضیلت ہے لیکن اس کے باوجود مصنف اصول الشاشی نے بھی درود ابراہیمی کو نہیں لکھا۔ لہذا معلوم ہوا کہ درود کا حکم مطلق ہے جو چاہیں پڑھ اور لکھ سکتے ہیں اگر ”الصلوة والسلام علیک یا رسول اللہ“ درود نہیں ہے تو درود ابراہیمی یا دیگر مسنون درود جو کتب حدیث میں مذکور ہیں تو ان امور کا کیا جواب ہوگا۔ کیا تمام محدثین، مفسرین، مجتہدین، فقہاء کرام، اولیاء کرام کی تصانیف، مدارس دینیہ کے نصاب میں پڑھائی جانے والی کتب، تقاریر، خطبات پر مشتمل کتب اسی طرح منکرین کی تمام تصانیف کردہ کتب کے خطبہ جات میں درود ابراہیمی یا احادیث میں مذکورہ درود ہی لکھا گیا ہے؟

مگر کسی تنقید کرنے والے کو ہمت نہ ہوگی کہ وہ ہاں میں جواب دے سکے کیونکہ تمام مصنفین نے کتاب اللہ کے حکم کو مطلق سمجھ کر اپنے عقیدہ و عمل کو مختلف انداز میں درود و سلام کی صورت میں اپنی محبت کے جذبات کا اظہار کیا ہے جب کہ دوسری طرف چند افراد کی عقل و خرد شرع سے کوسوں دور ہے۔ (”معمولات اہل سنت اور مطلق“ کی نفیس بحث کو مطلق کی بحث کے تحت اختیاری مطالعہ میں دیکھیے)۔

”وَبَعْدُ فَإِنَّ أَصُولَ الْفِقْهِ أَرْبَعَةٌ كِتَابُ اللَّهِ تَعَالَى وَسُنَّةُ رَسُولِهِ وَأَجْمَاعُ الْأُمَّةِ وَالْقِيَاسُ فَلَا بُدَّ مِنَ الْبَحْثِ فِي كُلِّ وَاحِدٍ مِّنْ هَذِهِ الْأَقْسَامِ لِيُعْلَمَ بِذَلِكَ طَرِيقُ تَخْرِيجِ الْأَحْكَامِ“

اور حمد و صلوة کے بعد پس تحقیق اصول فقہ چار ہیں، کتاب اللہ اور سنت رسول اور اجماع امت اور قیاس پس ان اقسام کے بارے میں سے ہر ایک میں بحث کرنا ضروری ہے تاکہ اس کے ذریعے مجتہد کو احکام نکالنے کا طریقہ معلوم ہو جائے۔

واو کی تعیین:

قوله۔ و: بعد سے پہلے واو کے متعلق اہل تحقیق کے دو قول ہیں:

۱۔ واو عاطفہ ۲۔ واو اما شرطیہ کے قائم مقام

واو عاطفہ:

اس صورت میں واو سے قبل معطوف علیہ اور واو کے بعد معطوف دونوں معنی جملہ فعلیہ ہونگے اور عبارت کی اصل یوں ہوگی: ”احمد اللہ واصلى واسلم واقول بعد الحمد والصلوة والسلام ان اصول الفقه الخ“۔

واو اما شرطیہ کے قائم مقام:

اس قول کے مطابق اما حرف شرط کو شہرت کی وجہ سے حذف کر دیا گیا اور اس کے قائم مقام واو کو رکھا گیا اور اما شرطیہ دو معنوں کے لیے آتا ہے۔

۱۔ استینافیہ: کہ جس کے ماقبل کسی چیز میں اجمال نہ ہو جیسا کہ کتابوں کے خطبہ میں واقع ہونے والا "اما" ہوتا ہے۔

۲۔ تفصیلیہ: کہ جس کے ماقبل اجمال ہو اور اس کی تفصیل اما سے کی جائے جیسے "فمنہم شقی وسعید" کہ اس اجمال کی تفصیل اما کے ذریعے یوں بیان کی گئی: "فاما الذین شقوا ففی النار واما الذین سعدوا ففی الجنة"۔

بعد کی نحوی تحقیق:

قولہ۔ بعد: بعد اسماء ظروف میں سے ظرف زماں ہے اس کی تین حالتیں ہیں:

۱۔ اس کا مضاف الیہ مذکور ہو۔ جیسے "قد دخلت من قبلہ الرسل"۔

۲۔ اس کا مضاف الیہ نسیا منسیا ہو جیسے "من بعد"۔

۳۔ اس کا مضاف الیہ محذوف منوی ہو۔ جیسے اما بعد خطبات وغیرہ میں۔

مذکورہ تین صورتوں میں سے پہلی دو صورتیں معرب ہیں ان کا اعراب حسب عامل ہوتا ہے جب کہ تیسری صورت میں بعد مبنی بر ضم ہوگا۔

بعد کے مبنی ہونے کی وجہ:

بعد مبنی اس لیے ہے کہ بعد کو مبنی الاصل میں سے حروف کے ساتھ احتیاجی میں مشابہت حاصل ہے وہ اس طرح کہ جیسے تمام حروف اپنے معانی پر دلالت کرنے میں دوسرے کلمہ کے ساتھ ملائے جانے کے محتاج ہوتے ہیں، اسی طرح بعد بھی ان اسماء میں سے ہے جو اپنے معنی پر دلالت کرنے میں مضاف الیہ کا محتاج ہوتے ہیں لہذا اس مشابہت کی وجہ سے مبنی ہے۔

مبنی بر ضم ہونے کی وجہ:

بعد کے مبنی بر ضم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ بعد مبنی کی اقسام میں سے مشابہ مبنی الاصل ہے اور بعد ان اسماء میں سے ہے کہ جن کو اضافت لازم ہے جب کہ یہاں مضاف الیہ محذوف ہے کہ جس کی وجہ سے خفت پائی گئی۔ لہذا اس خفت کو دور کرنے کے لیے ثقل کی حرکت ضمہ دی گئی اور جن اسماء ظروف کا مضاف الیہ محذوف ہو چاہے نسیا منسیا ہو یا منوی ہو ان کو غایات بھی کہا جاتا ہے۔ ان کو غایات کہنے کی وجہ یہ ہے کہ غایات جمع ہے غایۃ کی اور غایت کا معنی انتہاء ہے اور چونکہ اضافت میں کلام کی انتہاء مضاف الیہ پر ہوتی ہے جب کہ مذکورہ دو صورتوں میں مضاف الیہ محذوف ہوتا ہے۔ لہذا کلام کی انتہاء بعد جیسے اسماء پر ہونے کی وجہ سے ان کو غایات کہا جاتا ہے۔

فان پر "فا" کی تحقیق:

قولہ۔ فان کی "فا" میں دو قول ہیں:

- ۱۔ فا جزائیہ کہ اس صورت میں اس کی دو صورتیں ہیں: پہلی صورت یہ ہے کہ شرط محذوف ہو اور تقدیری عبارت یہ ہو "اذا فرغت من الحمد والصلوة فاقول ان اصول الفقه الخ"۔ دوسری صورت یہ ہے کہ اما مقدر ہو اور مقدر کے بارے میں قاعدہ ہے "المقدر كالمفوض" کہ مقدر مفوض کے حکم میں ہوتا ہے یا اما کے مقدر ہونے پر واؤ دلالت کر رہی ہے اور اما کے جواب میں فا کا لانا واجب ہے لہذا "فا" جزائیہ ہوئی۔
- ۲۔ فافسیر یہ ہے اس قول کو شرح تہذیب کے محشی نے مختار قرار دیا ہے کہ واؤ اما کے مقدر ہونے پر نہ دلالت کرتی ہے اور نہ ہی اما مقدر ہے کہ اس کو مفوض کا حکم دیا جاسکے۔

اصول فقہ میں اضافت پر قیل وقال:

سوال: قولہ۔ اصول الفقہ: اصول فقہ میں اصول کی اضافت فقہ کی طرف اضافت لامی ہے جو تخصیص کا فائدہ دیتی ہے کہ کتاب و سنت، اجماع و قیاس فقط فقہ کے اصول ہیں، حالانکہ قیاس کے علاوہ باقی تین اصول جس طرح فقہ کے اصول ہیں اسی طرح علم عقائد و تصوف کے بھی اصول ہیں۔ لہذا اصول الفقہ کہنا درست نہیں؟

جواب: اس سوال کے تین جواب ہیں:

پہلا جواب یہ ہے کہ اصول فقہ میں اضافت منوی کی تین اقسام میں سے اضافت لامی ہے اگرچہ یہ تخصیص کے

لیے ہوتے ہیں علم عقائد و تصوف کے لیے مضر نہیں کیونکہ ”الفقہ“ سے مراد ”الشرع“ ہے کہ جس طرح دوسری اصول فقہ کی کتب مثلاً نور الانوار، حسامی وغیرہ میں اصول الشرع کہا گیا ہے اور شرع کا لفظ فقہ، عقائد اور تصوف سب کو شامل ہے۔ عقائد و تصوف فقہ سے تو خارج ہیں مگر شرع سے خارج نہیں لہذا یہ تخصیص اصول عقائد و تصوف کے منافی نہیں۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اصول کی فقہ کی طرف اضافت میں تخصیص ”اربعۃ“ کے لحاظ سے ہے اور یہ بات تو ظاہر ہے کہ مذکورہ چاروں اصول، اصول فقہ ہیں جب کہ عقائد و تصوف کے پہلے تین ہی اصول ہیں۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ ہر جگہ اضافت تخصیص ہی کا فائدہ نہیں دیتی بلکہ دیگر امور کا بھی فائدہ دیتی ہے ان میں سے ایک فائدہ یہ ہے کہ محض تعلق و نسبت کو بیان کرنا ہو جیسا کہ یہاں اصول فقہ کی نسبت چار کو بیان کرنا ہے۔ اصول فقہ کی دو طرح کی تعریف مقدمہ میں گزر چکی ہے۔

ان کی مراد و مقدار:

قوله کتاب اللہ وسنة رسوله واجماع الامة والقیاس: کتاب اللہ سے مراد قرآن مجید ہے کہ جس کی وہ پانچ سو آیات اصول فقہ کا ماخذ ہیں جن میں احکام شرعیہ کا ذکر ہے، سنت رسول سے مراد ہمارے نبی ﷺ کی تین ہزار احادیث مراد ہیں کہ جو اصول فقہ کا ماخذ ہیں۔ اجماع الامة سے مراد امت محمدیہ کے مجتہدین کا اجماع ہے۔ قیاس سے مراد قیاس شرعی ہے جو کتاب و سنت اور اجماع سے مستنبط ہو۔ پہلے تین اصولوں کو ”اصول مطلقہ“ کہا جاتا ہے جب کہ قیاس فقط منظر حکم ہے۔ باقی ان چاروں کی تعریف اپنے اپنے محل پر کی جائے گی۔

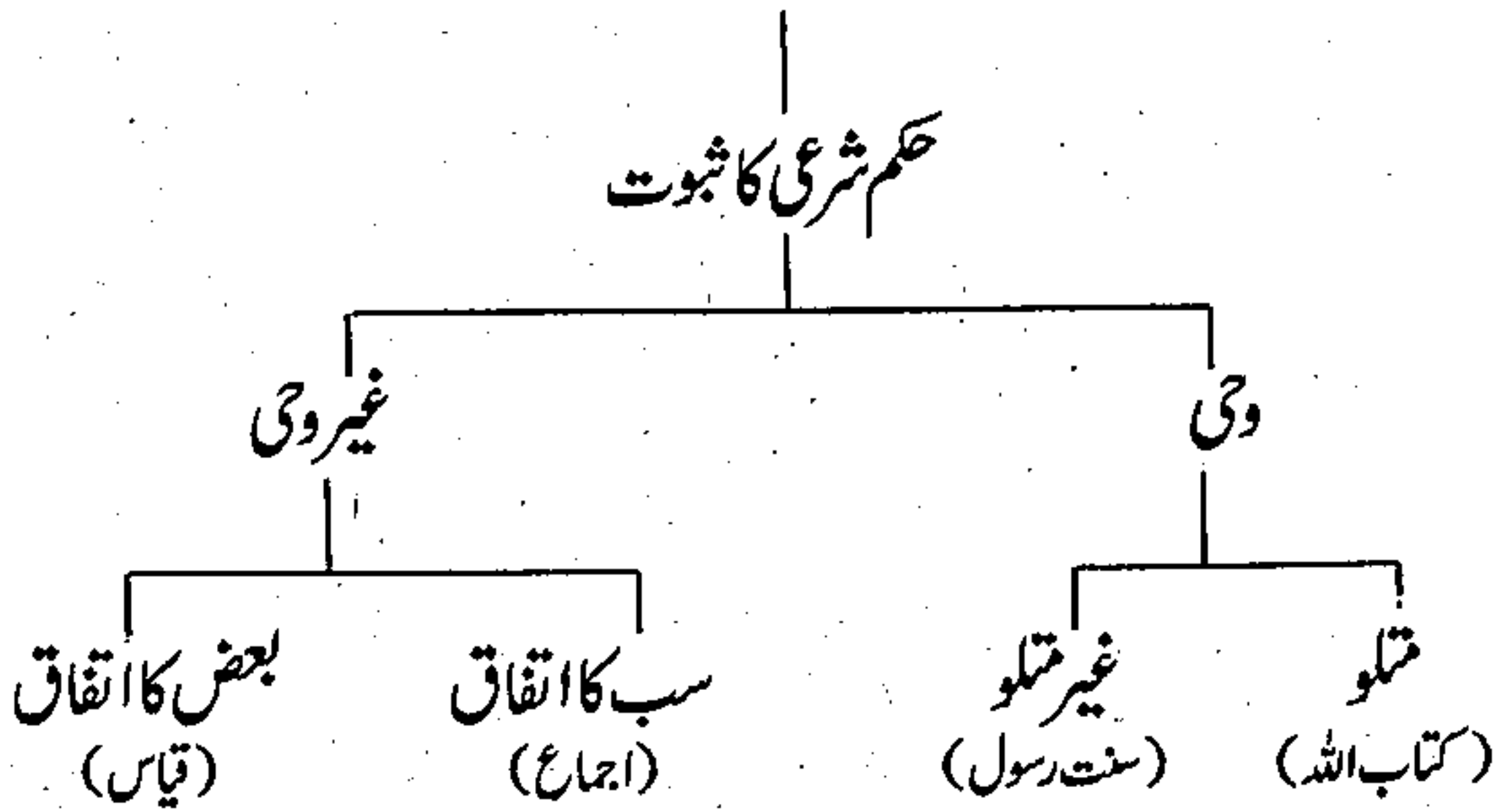
اصول اربعہ کی وجہ حصر:

حکم شرعی کا ثبوت دو حال سے خالی نہیں کہ وحی سے ہوگا یا غیر وحی سے اگر وحی سے ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں کہ وحی متلو (جس کی تلاوت کی جاتی ہو) ہوگی یا غیر متلو اگر وحی متلو ہوگی تو کتاب اللہ اگر وحی غیر متلو ہے تو سنت رسول اگر حکم شرعی کا ثبوت غیر وحی سے ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں کہ اجتہاد سے ثابت ہوگا یا غیر اجتہاد سے اگر اجتہاد سے ثابت ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں کہ تمام مجتہدین کا قول ہے یا بعض کا اگر تمام کا قول ہے تو اجماع امت اگر بعض کا قول ہے تو قیاس اگر حکم غیر اجتہاد (ذاتی رائے جو کتاب و سنت اور اجماع سے مستنبط نہ ہو) سے ثابت ہو تو وہ حکم مردود ہوگا۔

وجہ حصر پر وارد ہونے والے اشکال کا ازالہ:

اصول اربعہ کی وجہ حصر اپنے افراد کو جامع ہے کہ شرائع سابقہ، تعامل ناس، قول صحابی اور اصحاب حال سے اصول اربعہ کی وجہ حصر پر کوئی اشکال وارد نہیں ہو سکتا کیونکہ اصول فقہ کے دلائل شرعیہ حقیقت میں چار ہی ہیں باقی ذکر کردہ امور میں سے ہر ایک، اصول اربعہ میں سے کسی ایک اصول کے تحت ضرور داخل ہے مثلاً شرائع سابقہ اگر ان کے احکام منسوخ نہیں تو کتاب و سنت میں سے کسی ایک میں داخل ہیں۔ تعامل ناس مثلاً آرڈر پر کوئی چیز بنوانا یہ اجماع کے تحت داخل ہے قول صحابی اگر قیاس کے موافق ہے تو قیاس کے تحت داخل ورنہ سنت کے تحت داخل۔ اصحاب حال (زمانہ حال کو زمانہ ماضی پر قیاس کرنا) قیاس میں داخل ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ اصول اربعہ کی وجہ حصر جامع و مانع ہے:

اول اربعہ کا نقشہ



ایک ہی آیت سے چاروں کا ثبوت:

قرآن مجید کی ایک ایسی آیت ہے کہ جس سے چاروں دلائل کا ثبوت ملتا ہے:

”یا ایہا الذین امنوا اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول واولی الامر منکم فان تنازعتم فردوہ الی اللہ ورسولہ“

”اطيعوا الله“ سے مراد ”كتاب الله“۔ ”اطيعوا الرسول“ سے مراد ”سنت رسول“۔ ”اولی الامر“ سے مراد ”اجماع امت“ اور ”فردوة الى الله ورسوله“ سے ”قیاس“ مراد ہے۔

چاروں کے درمیان فرق:

کتاب، سنت، اجماع اور قیاس کے درمیان فرق یہ ہے کہ قیاس مظہر حکم ہے جب کہ باقی تین مثبت حکم ہیں جب حکم کتاب اللہ، سنت رسول اور اجماع سے ثابت ہو تو قیاس کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا، اسی وجہ سے پہلے تین اصولوں کو اصول مطلقہ کہا جاتا ہے۔

لابد کی ترکیب نحوی:

قولہ۔ فلا بد من البحث: لابد کی ترکیب میں دو قول ہیں:

- ۱۔ امام سیبویہ کے نزدیک لا اور بدو دونوں ملکر مبتداء اور من البحث متعلق سے مل کر خبر کہ جس طرح امام سیبویہ کے نزدیک جب شدت اتصال کی وجہ سے مثل کلمہ واحدہ کے مبتداء اور زید خبر ہے۔
- ۲۔ جمہور کے نزدیک لا، لاء نفی جنس بد اس کا اسم اور من البحث اپنے متعلق سے مل کر خبر ہے۔ لابد کا معنی ضروری ہوتا ہے۔

جملہ سابقہ کی علت:

قولہ۔ لیعلم بذلك الخ: لیعلم الخ ما قبل جملہ لابد کی علت ہے اس پورے جملے کا مطلب یہ ہے کہ اقسام اربعہ میں سے ہر ایک میں بحث کرنا ضروری ہے تاکہ اس بحث کے ذریعے مجتہد احکام کی تخریج کر سکے۔

”الْبَحْثُ الْأَوَّلُ فِي كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى“

پہلی بحث کتاب اللہ کے بیان میں۔

”فی“ کی ظرفیت سے مراد:

قولہ۔ فی کتاب اللہ: ”فی کتاب اللہ“ میں فی ظرف مجازی کے لیے ہے نہ کہ ظرف حقیقی کے لیے مثلاً

”نظرت فی الكتاب“۔ میں ظرف مجازی ہے اسی طرح فصلوں میں جہاں بھی کلمہ فی آئے گا تو ظرفیت کا معنی مجازی ہی مراد ہوگا مثلاً ”فصل فی الخاص والعام“ وغیرہ۔

کتاب اللہ کی بحث کو مقدم کرنے کی وجہ:

کتاب اللہ کی بحث کو باقی اصول پر اس لیے مقدم کیا کہ کتاب اللہ مرتبہ اور وجود کے لحاظ سے دیگر اصول سے مقدم ہے، اس لیے مصنف نے اس بحث کو مقدم کیا نیز کتاب اللہ تمام اصول کی اصل ہے چونکہ اصل اصول دیگر اصول پر مقدم ہوتا ہے اس لیے کتاب اللہ کی بحث کو مقدم کیا گیا۔

کتاب اللہ کی تعریف نہ کرنے کی وجہ:

عموماً یہ اسلوب ہے کہ کسی چیز کی تقسیمات کو بیان کرنے سے پہلے اس چیز کی تعریف کی جاتی ہے لیکن مصنف نے اس اسلوب کو کتاب اللہ کی تعریف میں ترک کر دیا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ کسی چیز کی تعریف کرنے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ معرف کو غیر معرف سے ممتاز کیا جائے جب کہ قرآن مجید ایسی کتاب ہے کہ جس کو ہر عام و خاص جانتا و پہچانتا ہے کہ اس کی پہلی صورت ”الحمد لله“ اور آخری سورت ”والعاس“ ہے اور اس کی ۱۱۴ سورتیں ہیں۔ جب تعریف کا مقصد پہلے ہی حاصل ہے کہ قرآن مجید غیر قرآن سے ممتاز ہے تو اس وجہ سے مصنف نے کتاب اللہ کی تعریف نہیں کی۔

لفظ قرآن کی لغوی تحقیق:

لغوی تحقیق یہ ہے کہ لفظ قرآن میں دو احتمال ہیں:

پہلا احتمال یہ ہے کہ قرآن اسم جنس ہے اور اس پر الف لام داخل ہونے کی وجہ سے علم ہو گیا کہ جس طرح نجم اسم جنس تھا مگر الف لام (النجم) کے داخل ہونے کے بعد علم ہوا۔ غیر منصرف کے اسباب میں سے علیت اور الف و نون زائدتان کے پائے جانے کے باوجود غیر منصرف اس لیے نہیں کہ قرآن حضور ﷺ کے زمانہ اقدس میں علم نہ تھا۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ قرآن مصدر ہے اور یہاں مصدر اسم مفعول کے معنی میں ہے۔ قرآن کے اسم مفعول میں

دو احتمال ہیں۔ پہلا احتمال یہ ہے کہ اگر لفظ قرآن مہوز اللام ہو تو قرء یقرء کا مصدر ہوگا تو اس صورت میں مقرو کے معنی میں ہوگا اور مقرو کا معنی پڑھا ہوا ہے چونکہ قرآن مجید پڑھا جاتا ہے اس لیے اس کو قرآن کہا جاتا ہے۔ دوسرا احتمال یہ ہے لفظ قرآن قرنہ یقرن کا مصدر ہو تو اس صورت میں مقرون کے معنی میں ہوگا اور مقرون کا معنی ملا ہوا ہے چونکہ قرآن مجید کی آیات ایک دوسری سے ملی ہوئی ہیں اس لیے اس کو قرآن کہا جاتا ہے۔

قرآن کی اصطلاحی تعریف:

”القرآن المنزل علی الرسول المکتوب فی المصاحف المنقول عنہ نقلًا متواترًا بلاشبہة“

قرآن وہ کتاب ہے جو رسول اللہ ﷺ پر اتاری گئی جو صحیفوں میں لکھی گئی بغیر شبہ کے حضور ﷺ سے منقول ہو کر نقل متواتر کے ساتھ ہم تک پہنچی ہے۔

فوائد قیود:

القرآن: بمنزلہ جنس کے ہے جو لغوی معنی کے اعتبار سے ہر پڑھی جانے والی یا ملی ہوئی چیز کو شامل ہے خواہ وہ کتاب اللہ ہو یا اس کے علاوہ ہو۔

المنزل: پہلی فصل ہے کہ جس سے تمام غیر آسمانی کتابیں خارج ہو گئیں کیونکہ وہ منزل نہیں۔

علی الرسول: دوسری فصل ہے کہ جس سے قرآن مجید کے علاوہ دیگر آسمانی کتابیں خارج ہو گئیں کیونکہ الرسول پر الف لام عہد خارجی کا ہے کہ جس سے مراد حضور ﷺ کی ذات اقدس ہے۔

المکتوب فی المصاحف: تیسری فصل ہے کہ جس کے ذریعے قرآن ہونے سے وہ آیات خارج ہو گئیں کہ جن کی تلاوت منسوخ ہے۔ مثلاً ”الشیخ والشیخوخة اذا زینا فارجموہما نکالا من اللہ“ وغیرہ ”منسوخ التلاوت“ آیتیں ہیں۔

المنقول عنہ نقلًا متواترًا بلاشبہة: یہ چوتھی فصل ہے کہ جس سے وہ آیات خارج ہو گئیں جو بطور خبر احاد منقول ہیں جیسے قضاء رمضان کے بارے میں حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہما کی قرأت ”فعدتہ من

ایام آخر متابعات“ میں لفظ متابعات بطور احاد منقول ہے اسی طرح وہ آیات بھی خارج ہو گئیں جو بطور شہرت منقول ہیں مثلاً حدیث کے سلسلے میں حضرت عبداللہ بن مسعود کی قرأت ”فاقطعوا ایمانہما“ میں لفظ ایمانہما اور کفارہ یمن میں ”فصیام ثلثة ایام متابعات“ میں لفظ متابعات بطور شہرت منقول ہے۔ بلاشبہ کونقل متواتر کی تاکید کے لیے لایا گیا ہے۔

سوال: قرآن کس چیز کا نام ہے؟

جواب: اس کے متعلق تین اقوال ہیں:

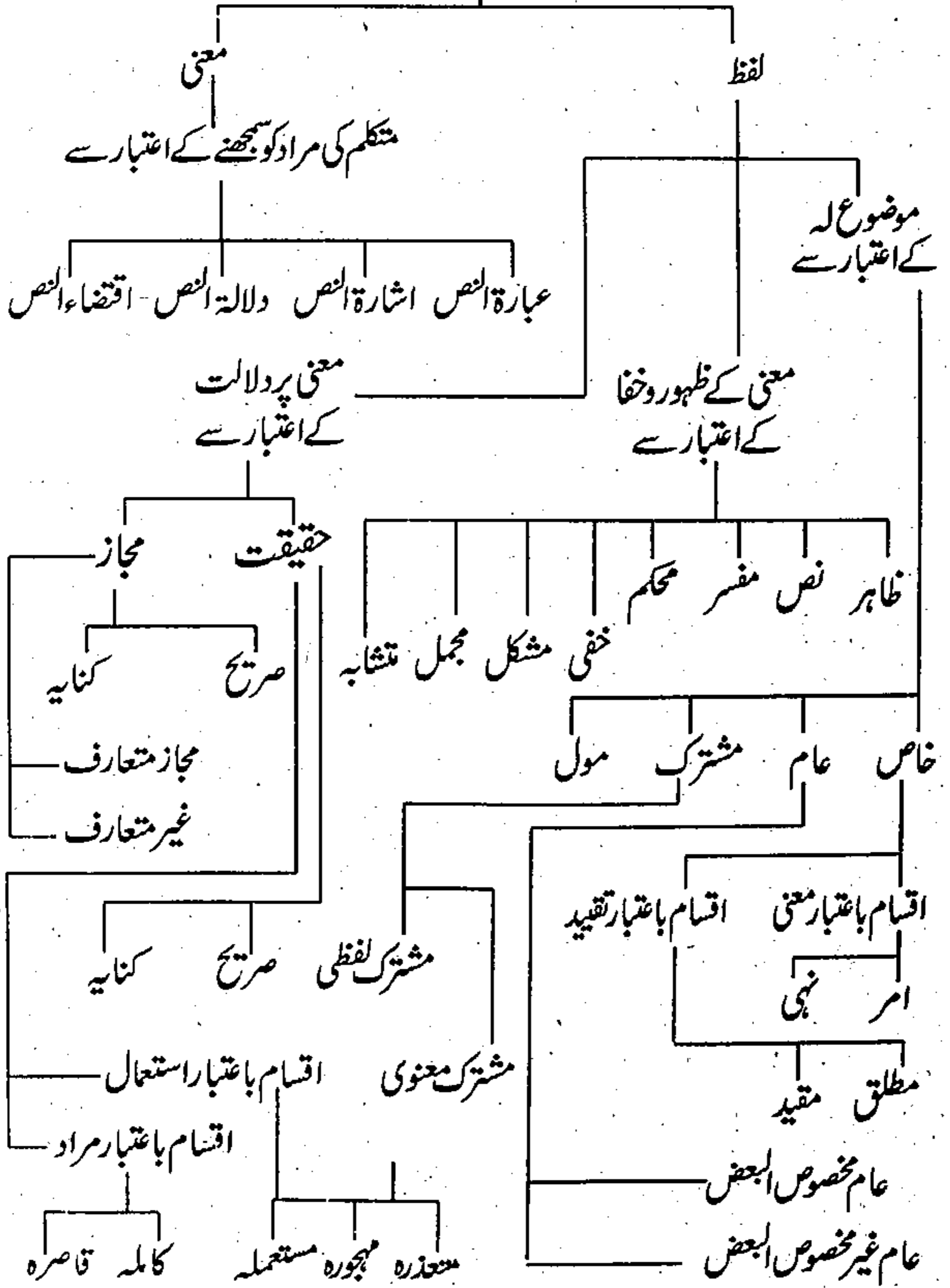
- ۱۔ قرآن فقط نظم (لفظ) کا نام ہے۔
- ۲۔ قرآن فقط معنی کا نام ہے۔
- ۳۔ قرآن نظم و معنی دونوں کے مجموعے کا نام ہے۔

جبکہ جمہور کے نزدیک تیسرا قول راجح ہے پہلے دونوں اقوال کے دلائل کو جمع کرنے سے تیسرا مذہب ثابت ہوگا کہ قرآن نظم و معنی کے مجموعے کا نام ہے باقی تفصیل نور الانوار میں آئے گی انشاء اللہ تعالیٰ۔

کتاب اللہ کی تقسیمات کی وجہ حصر:

کتاب اللہ کی چار تقسیمات ہیں جن کی کل ۲۰ اقسام بنتی ہیں۔ تقسیمات کی وجہ حصر یہ ہے کہ کتاب اللہ میں بحث دو حال سے خالی نہیں کہ لفظ سے ہوگی یا معنی سے اگر لفظ سے ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں کہ بحث معنی پر دلالت کرنے کے اعتبار سے ہوگی یا استعمال کے اعتبار سے اگر معنی پر دلالت کے اعتبار سے ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں کہ اس میں ظہور و خفا کا لحاظ ہوگا یا نہیں۔ اگر ظہور و خفا کا لحاظ نہ ہوگا تو پہلی تقسیم خاص، عام، مشترک اور مؤول اگر ظہور و خفا کا اعتبار ہو تو دوسری تقسیم ظاہر، نص، مفسر اور محکم ان کے مقابلات خفی، مشکل، مجمل اور تشابہ اگر بحث معنی پر دلالت کے اعتبار سے ہو تو تیسری تقسیم حقیقت، مجاز، صریح اور کنایہ اگر بحث معنی سے ہو تو چوتھی تقسیم استدلال بعبارة النص، استدلال باشارة النص، استدلال بدلالة النص اور استدلال باقتضاء النص۔

کتاب اللہ میں بحث



اہم نوٹ:

بعض علماء اس بات کے قائل ہیں کہ پہلی تین تقسیمیں فقط لفظ کی ہیں اور چوتھی تقسیم معنی کی ہے اسی قول کے مطابق وجہ حصر بیان کی گئی ہے جب کہ بعض کہتے ہیں کہ پہلی تین تقسیمیں اور چوتھی تقسیم کی پہلی دو قسمیں عبارتہ النص، اشارۃ النص لفظ سے ہیں جب کہ دلالت النص اور اقتضاء النص معنی سے ہیں اور بعض کہتے ہیں کہ ہر قسم میں لفظ اس طرح ملحوظ ہوتا ہے کہ وہ معنی پر بھی دلالت کرے۔

”۱: فَصْلٌ فِي الْخَاصِّ وَالْعَامِّ فَالْخَاصُّ لَفْظٌ وَضِعَ لِمَعْنَى مَعْلُومٍ أَوْ لِمَسْمُومٍ مَعْلُومٍ عَلَى الْإِنْفِرَادِ كَقَوْلِنَا فِي تَخْصِيصِ الْفَرْدِ زَيْدٌ وَفِي تَخْصِيصِ النَّوعِ رَجُلٌ وَفِي تَخْصِيصِ الْجِنْسِ إِنْسَانٌ“

یہ فصل خاص اور عام کے بیان میں ہے، پس خاص وہ لفظ ہے جو معنی معلوم یا ذات معلوم کے لیے انفرادی طور پر وضع کیا گیا ہو جیسا کہ ہمارا قول فرد کی تخصیص میں زید اور نوع کی تخصیص میں رجل اور جنس کی تخصیص میں انسان ہے۔

پہلی تقسیم کی اقسام اور ان کی وجہ حصر:

قوله۔ فصل فی الخاص و العام: کتاب اللہ کی پہلی تقسیم لفظ کی وضع کے اعتبار سے ہے۔ اس کی چار قسمیں

ہیں:

- | | | | |
|----|-------|----|------|
| ۱۔ | خاص | ۲۔ | عام |
| ۳۔ | مشترک | ۴۔ | مؤول |

ان کی وجہ حصر یہ ہے کہ وضع کے اعتبار سے لفظ دو حال سے خالی نہیں کہ ایک معنی پر دلالت کرے گا یا ایک سے زائد پر اگر ایک معنی پر دلالت کرے گا تو پھر دو حال سے خالی نہیں کہ وہ معنی افراد سے خالی ہو گا یا افراد پر مشتمل ہو گا اگر معنی افراد سے خالی ہو تو خاص اگر معنی افراد پر مشتمل ہو تو عام اگر لفظ ایک سے زائد معنی پر دلالت کرے تو پھر دو حال سے خالی نہیں کہ ان میں سے کوئی ایک معنی تاویل کی وجہ سے راجح ہو گا یا نہیں اگر راجح ہو تو مؤول اگر راجح نہ ہو تو مشترک۔

خاص اور عام کو ایک ہی فصل میں جمع کرنے کی وجہ:

خاص اور عام کو ایک ہی فصل میں جمع اس لیے کیا کہ یہ دونوں ایک ہی معنی کے لیے وضع کرنے میں مشترک ہیں اگرچہ خاص مجرد عن الافراد اور عام مشتمل علی الافراد ہوتا ہے مگر ما بہ الاشتراک کی وجہ سے ایک فصل میں جمع کیا نیز جمع کرنے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ خاص و عام دونوں حکم قطعی کا فائدہ دینے میں مشترک ہیں اس قدر مشترک کی وجہ سے ایک ہی فصل میں جمع کیے گئے۔

خاص کی تقدیم کی وجہ:

خاص کو عام پر مقدم کرنے کی دو وجہیں ہیں:

- ۱۔ خاص بمنزلہ مفرد ہے جب کہ عام بمنزلہ مرکب ہے یہ بات ظاہر ہے کہ مفرد مرکب پر طبعاً مقدم ہوتا ہے تو مصنف نے خاص کو عام پر مقدم کر کے وضع کو طبع کے موافق کر دیا ہے۔
- ۲۔ خاص کا حکم احناف کے نزدیک متفق علیہ ہے کہ وہ یقین کا فائدہ دیتا ہے جب کہ عام کے حکم میں شواہع اور بعض احناف کا اختلاف تھا اس لیے متفق علیہ کو مختلف فیہ پر مقدم کر دیا۔

قوله فالخاص لفظ الخ:

خاص کی اصطلاحی تعریف:

”فالخاص لفظ وضع لمعنی معلوم او لمسمى معلوم علی الافراد“

خاص وہ لفظ ہے جو معنی معلوم یا ذات معلوم کے لیے انفرادی طور پر وضع کیا گیا ہو۔

تعریف کے فوائد قیود:

لفظ: قائم مقام جنس ہے جو موضوع و مہمل ہر دو الفاظ کو شامل ہے۔ وضع: پہلی فصل ہے کہ جس کی وجہ سے مہمل الفاظ خارج ہو گئے۔ معلوم: دوسری فصل ہے پھر معلوم میں دو احتمال ہیں کہ معلوم سے مراد یا تو معلوم المراد ہے یا معلوم البیان اگر معلوم المراد ہو تو اس فصل سے مشترک خارج ہو گیا کیونکہ مشترک کی مراد متعین نہیں ہوتی

بلکہ مشترک ہر معنی کا احتمال رکھتا ہے اور عام ”علی الافراد“ کی قید سے خارج ہو جائے گا کیونکہ عام افراد سے خالی نہیں ہوتا بلکہ افراد پر مشتمل ہوتا ہے۔

اگر معلوم سے مراد معلوم البیان ہو تو مشترک معلوم کی قید سے خارج نہ ہوگا کیونکہ مشترک کے معانی ظاہر ہوتے ہیں اس صورت میں مشترک اور عام دونوں ”علی الافراد“ کی قید سے خارج ہو جائیں گے مشترک تو اس لیے خارج ہو جائے گا کہ وہ دو سے زائد افراد کے لیے وضع کیا گیا ہے اور عام اس لیے خارج ہو جائے گا کہ وہ افراد پر مشتمل ہوتا ہے جب کہ خاص افراد سے منفرد ہوتا ہے۔

معنی کے بعد مسمیٰ کے لانے کی وجہ:

معنی کے بعد مسمیٰ ذکر کرنے کی دو وجہیں ہو سکتی ہیں:

۱۔ فقط معنی معلوم ذکر کرنے سے خاص کی تعریف خاص الجنس اور خاص النوع دونوں کو تو شامل ہوتی مگر خاص الفرد کو شامل نہ ہوتی کیونکہ خاص الفرد کو کسی معنی کے لیے وضع نہیں کیا جاتا بلکہ اس کی وضع کسی شخص معین کے لیے ہوتی ہے جو مسمیٰ تو ہے لیکن معنی نہیں لہذا خاص الفرد کو شامل کرنے کے لیے مسمیٰ کا بھی ذکر کیا۔

۲۔ معنی معلوم سے مراد اعراض ہیں جو قائم بنفسہ نہیں ہوتے جیسے علم، جہل وغیرہ جب کہ مسمیٰ معلوم سے مراد جواہر (ذوات) ہیں خاص کی تینوں اقسام کو داخل کرنے کے لیے معنی کے بعد مسمیٰ کا ذکر کیا۔

نیز معنی اور مسمیٰ دونوں متحد بالذات اور مختلف بالا اعتبار ہیں دونوں متحد بالذات تو اس طرح ہیں کہ جو ذہن میں مفہوم خاص ہو وہ معنی بھی ہے اور مسمیٰ بھی ہے جب کہ مختلف بالا اعتبار اس طرح ہے کہ لفظ سے جس چیز کا ارادہ کیا گیا ہو تو وہ معنی ہے اور لفظ کو اس چیز کے لیے وضع کیا گیا ہو تو وہ مسمیٰ ہے۔

کلمہ ”او“ کی تعیین:

خاص کی تعریف میں کلمہ ”او“ شک و تردید کے لیے نہیں ہے کہ جس کے لانے کی وجہ سے تعریف میں شک پیدا ہوتا ہو بلکہ یہاں ”او“ تنویح و تقسیم کے لیے ہے کہ جس سے مصنف نے اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ خاص کی تعریف میں اعراض اور جواہر دونوں داخل ہیں۔

قولہ۔ کقولنا فی تخصیص الفرد الخ: یہاں سے مصنف خاص کی اقسام بیان کر رہے ہیں۔

خاص کی اقسام:

خاص کی تین اقسام ہیں:

۱۔ خاص الفرد ۲۔ خاص النوع ۳۔ خاص الجنس

خاص الفرد کی تعریف: وہ لفظ ہے جو فرد واحد کے لیے وضع کیا گیا ہو اس کو خاص فردی، خاص معین اور خاص الفرد بھی کہتے ہیں۔ مثلاً اشخاص ومقامات وغیرہ۔

تخصیص النوع کی تعریف: وہ لفظ کہ جس کو کسی ایک نوع کے لیے وضع کیا گیا ہو اس کو خاص نوعی اور خاص النوع بھی کہتے ہیں جیسے مرد کہ معنی کے اعتبار سے خاص ہے اگرچہ اس کے مصداق متعدد ہیں مثلاً زید، عمر، بکر وغیرہ مگر ہر مرد غرض کے لحاظ سے متحد ہے۔

تخصیص الجنس کی تعریف: وہ لفظ کہ جس کو ایک جنس کے لیے وضع کیا گیا ہو اس کو خاص جنسی اور خاص الجنس بھی کہتے ہیں جیسے انسان کہ معنی کے اعتبار سے جنس خاص ہے اگرچہ اس کا مصداق مرد و عورت دونوں ہیں مگر مرد و عورت غرض کے لحاظ سے مختلف ہیں کہ مرد حاکم، امام، مجاہد بنتا ہے جب کہ عورت کی غرض گھر کا انتظام و انصرام کرنا ہے۔

خاص کی اقسام سے ایک وہم کا ازالہ:

خاص کی اقسام سے اس بات کے وہم کا ازالہ ہو گیا کہ خاص تو وہی ہوتا ہے کہ جس کا مصداق صرف ایک ہی ہو بلکہ حقیقت یہ ہے کہ ایک معنی پر اطلاق کا مطلب یہ ہے کہ خاص کا مصداق فرد واحد بھی ہوتا ہے جیسے خاص الفرد اور خاص کا مصداق ایسا مفہوم بھی ہوتا ہے جو ایک سے زائد ہو جیسے خاص الجنس اور خاص النوع۔ اسی طرح اسماء عدد پر بھی خاص کا اطلاق ہوتا ہے اگرچہ ایک سے زائد ہوں مثلاً ثلثہ کہ مفہوم کے اعتبار سے خاص ہے جو دو سے زائد اور چار سے کم پر دلالت کرتا ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ خاص کی وحدت کبھی حقیقی ہوتی ہے جیسے خاص الفرد اور کبھی وحدت اعتباری ہوتی ہے جیسے خاص النوع اور خاص الجنس، خاص العدد۔

جنس اور نوع کی تعریف میں اہل اصول اور مناطقہ کا اختلاف:

اہل اصول اور مناطقہ کے درمیان جنس اور نوع کی تعریف میں اختلاف ہے، اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ اہل اصول اغراض و مقاصد سے بحث کرتے ہیں جب کہ مناطقہ اشیاء کی حقیقتوں سے بحث کرتے ہیں کیونکہ مناطقہ کا مقصد حقائق کی معرفت ہے لہذا اہل اصول کے نزدیک جنس و نوع کی تعریف یہ ہوگی ”جنس وہ کلی ہے جو ایسے بہت سے افراد پر محمول ہو کہ جن کی غرض الگ الگ ہو اور نوع وہ کلی ہے جو ایسے بہت سے افراد پر محمول ہو کہ جن کی غرض ایک ہو“۔ جب کہ مناطقہ کے نزدیک ”جنس وہ کلی ہے جو ایسے افراد پر محمول ہو کہ جن کی حقیقت الگ الگ ہو اور نوع وہ کلی ہے جو ایسے افراد پر محمول ہو کہ جن کی حقیقت ایک ہو“۔ اس اختلاف کی وجہ سے بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ جو چیز مناطقہ کے ہاں نوع ہے وہ اہل اصول کے نزدیک جنس ہوتی ہے۔ مثلاً انسان مناطقہ کے نزدیک نوع ہے جب کہ اہل اصول کے نزدیک جنس ہے۔

”وَالْعَامُّ كُلُّ لَفْظٍ يَنْتَظِمُ جَمْعًا مِنَ الْاَفْرَادِ اِمَّا لَفْظًا كَقَوْلِنَا مُسْلِمُونَ
وَمُشْرِكُونَ وَاِمَّا مَعْنَى كَقَوْلِنَا مَنْ وَمَا“

اور عام ہر وہ لفظ ہے جو افراد کی ایک جماعت کو شامل ہو خواہ وہ شمولیت لفظی ہو جیسے ہمارا قول
مسلمون، مشرکون یا وہ شمولیت معنوی ہو جیسے ہمارا قول من اور ما

قولہ۔ والعام کل لفظ الخ: مصنف خاص کی تعریف و اقسام کے بعد عام کی تعریف اور اس کی صورتوں کو بیان
کر رہے ہیں۔

عام کی تعریف:

”وَالْعَامُّ كُلُّ لَفْظٍ يَنْتَظِمُ جَمْعًا مِنَ الْاَفْرَادِ“

عام ہر وہ لفظ ہے جو افراد کی ایک جماعت کو شامل ہو۔

فوائد ثیود:

عام کی تعریف میں کل لفظ: قائم مقام جنس کے ہے کہ جس میں خاص اور مشترک دونوں داخل ہیں اور

یہاں لفظ سے مراد لفظ موضوع ہے کیونکہ لفظ کی تقسیم وضع کے اعتبار سے ہے، لہذا جب مہمل لفظ میں داخل ہی نہیں تو نکلنے کے لیے قید کی بھی حاجت نہیں۔ یہ تعظیم پہلی فصل ہے کہ جس کے ذریعے مشترک اور خاص خارج ہو گئے خاص تو اس لیے خارج ہو گیا کہ اس میں شمولیت نہیں ہوتی جب کہ عام میں شمولیت کا ہونا ضروری ہے اور مشترک اس لیے خارج ہو گیا کہ مشترک ایک سے زائد معنی کو شامل نہیں ہوتا بلکہ علی سبیل البدلیت ہر معنی کا احتمال رکھتا ہے حالانکہ عام میں شمولیت کا ہونا ضروری ہے۔

شمولیت اور بدلیت میں فرق:

”شمولیت یہ ہے کہ لفظ کثیر افراد پر بیک وقت صادق آتا ہو جب کہ بدلیت یہ ہے کہ الفاظ اپنے افراد پر یکے بعد دیگرے باری باری صادق آتا ہو“۔ جمعا من الافراد: دوسری فصل ہے کہ جس کے ذریعے تشبیہ اور اسماء اعداد عام کی تعریف سے خارج ہو گئے کیونکہ عام افراد کو شامل ہوتا ہے جبکہ اسم عدد اجزاء کو شامل ہوتا ہے حالانکہ اجزاء اور افراد کے درمیان فرق ہے۔

اجزاء اور افراد کے درمیان فرق:

ان کے درمیان فرق یہ ہے کہ اجزاء کل کے ٹکڑے ہوتے ہیں اور کل ان اجزاء سے مرکب ہوتا ہے اور کل اپنے اجزاء پر محمول نہیں ہوتا مثلاً زید زید (زید کا ہاتھ زید ہے) نہیں کہا جاسکتا جب کہ افراد کلی کے مصداق ہوتے ہیں اور کلی افراد سے مرکب نہیں ہوتی بلکہ اپنے افراد پر محمول ہوتی ہے مثلاً زید انسان (زید انسان ہے) کہا جاتا ہے۔ لہذا اس فرق سے معلوم ہوا کہ اسماء اعداد اجزاء کو شامل ہوتے ہیں نہ کہ افراد کو جب کہ عام کے لیے افراد کو شامل ہونا ضروری ہے۔ لہذا اسماء اعداد عام سے خارج ہو گئے۔

قولہ۔ لفظاً۔۔۔ معنی الخ: مصنف عام کی شمولیت کی تقسیم کر رہے ہیں۔

شمولیت کی اقسام:

شمولیت کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ شمولیت لفظی

۲۔ شمولیت معنوی

شمولیت لفظی: یہ ہے کہ عام اپنے افراد کو لفظ اور صیغہ کے اعتبار سے شامل ہو جیسے جمع کے صیغے مسلمان، مشرکون وغیرہ کہ ان میں جمع کی علامت ”واو“ موجود ہے یہ دونوں صیغے بیک وقت مسلمانوں اور مشرکوں کے بہت سے افراد کو شامل ہیں۔ **شمولیت معنوی:** یہ ہے کہ عام اپنے افراد کو فقط معنی کے لحاظ سے شامل ہو اس میں صیغے کا کوئی دخل نہ ہو جسے من، ما کہ ان میں بظاہر جمع کی کوئی علامت نہیں اگر ان سے عموم مراد لیا جائے تو عموم پر دلالت کرتے ہیں اگر ان سے خصوص مراد لیا جائے تو خصوص پر بھی دلالت کرتے ہیں۔

من اور ما میں فرق:

من عموماً ذوالعقول کے لیے آتا ہے لیکن بعض اوقات غیر ذوالعقول کے لیے بھی آتا ہے۔ ما عموماً غیر ذوالعقول کے لیے آتا ہے لیکن بعض اوقات ذوالعقول کے لیے بھی آتا ہے۔

دیگر الفاظ:

ایسے بہت سے الفاظ ہیں جو عموم پر دلالت کرتے ہیں:

- ۱- وہ الفاظ جو جمع تو نہ ہوں لیکن جمع کا معنی دیتے ہوں۔ مثلاً انس، جن، قوم، رھط وغیرہ
 - ۲- وہ اسم کہ جس پر الف لام استغراقی داخل ہو چاہے وہ اسم مفرد ہو یا جمع ہو، اسم جمع ہو یا جنس ہو مثلاً حرم الربوا۔
 - ۳- وہ اسم کہ جس پر الف لام جنسی داخل ہو مثلاً الرجل خیر من المرأة۔
 - ۴- جمع منکر ہو جیسے آلهة
 - ۵- وہ اسم جو معرفہ کی طرف مضاف ہو اور اضافت استغراق کا فائدہ دیتی ہو جیسے اولادکم
 - ۶- اسماء شرط، اسماء استفہام۔
 - ۷- اسماء موصولہ جو معین افراد پر دلالت نہ کرتے ہوں۔
 - ۸- ایسا نکرہ کہ جس کی صفت عام ہو۔
 - ۹- نکرہ تحت نفی ہو۔
 - ۱۰- بعض کے نزدیک نکرہ محل اثبات میں ہو۔
 - ۱۱- وہ اسم کہ جس کی طرف لفظ کل اور جمع مضاف ہو۔
- ان کی تفصیل کے لیے ”نور الانوار“ کا انتظار کیجیے۔

”وَحُكْمُ الْخَاصِّ مِنَ الْكِتَابِ وَجُوبُ الْعَمَلِ بِهِ لَامُحَالَةٌ فَإِنْ قَابَلَهُ خَبَرُ الْوَاحِدِ
أَوْ الْعِيَّاسِ فَإِنَّ امْكَنَ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا بَدْوْنِ تَغْيِيرٍ فِي حُكْمِ الْخَاصِّ يُعْمَلُ
بِهِمَا وَإِلَّا يُعْمَلُ بِالْكِتَابِ وَيُتْرَكُ مَا يُقَابَلُهُ“

اور کتاب اللہ کے خاص کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا یقیناً واجب ہے اگر اس کے مقابلے میں خبر واحد یا قیاس آجائے تو پس اگر ان کو خاص کے حکم میں تبدیلی کیے بغیر جمع کرنا ممکن ہو تو دونوں پر عمل کیا جائے گا ورنہ کتاب اللہ پر عمل کیا جائے گا اور جو اس کے مقابلے میں ہے اس کو چھوڑ دیا جائے گا۔

قولہ۔ وحکم الخاص الخ: کتاب اللہ کے خاص کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا قطعی اور یقینی طور پر واجب ہے۔

حکم کی وضاحت:

احناف کے نزدیک خاص کا حکم قطعی ہوتا ہے جب کہ امام شافعی اور شیخ ابو منصور ماتریدی رحمہما اللہ کے نزدیک ظنی ہوتا ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ ہر خاص مجاز کا احتمال رکھتا ہے اور احتمال قطعیت کے منافی ہے لہذا خاص کا حکم ظنی ہوا جبکہ احناف کے نزدیک خاص کا حکم قطعی ہے اور قطعی کا اطلاق دو معنوں پر ہوتا ہے، قطعی کا پہلا معنی یہ ہے کہ جس میں کسی بھی طرح کا احتمال نہ ہونے کا احتمال قریب اور نہ احتمال بعید اور نہ ہی دلیل سے پیدا ہونے والا احتمال اور نہ ہی بغیر دلیل کے پیدا ہونے والا احتمال، قطعی کا دوسرا معنی یہ ہے کہ جس میں ایسا احتمال نہ ہو جو "ناشی عن الدلیل" (دلیل سے پیدا ہونے والا) ہو اور یہ احتمال قطعیت کے منافی نہیں اور خاص کے حکم میں قطعی کا دوسرا معنی مراد ہے اور جو احتمال قطعیت کے منافی ہے وہ "ناشی عن الدلیل" ہے اور جو احتمال بغیر دلیل کے ہو اس کا کچھ اعتبار نہیں ہوتا ورنہ شریعت کے تمام احکام مشکوک ہو کر رہ جائیں گے۔ لہذا خاص میں مجاز کا احتمال بغیر دلیل کے ہے خاص ظنی نہیں ہوگا بلکہ قطعی ہی رہے گا۔

خاص کے مقابلے میں خبر واحد یا قیاس آنے کی صورت میں حکم:

قولہ۔ فان قابله خبر الواحد الخ: بطور تمہید پہلے خبر واحد اور قیاس کی تعریف ملاحظہ کیجیے۔ خبر واحد وہ حدیث ہے کہ جس کے راویوں کی تعداد حد شہرت اور حد تو اتر کو نہ پہنچی ہو، حکم کو اصل سے فرع کی طرف علت مشترکہ کی وجہ سے متعدی کرنا شرعی قیاس کہلاتا ہے۔

اگر کتاب اللہ کے خاص کے مقابلے میں خبر واحد یا قیاس آجائے تو پہلے تطبیق کی صورت پیدا کریں گے کہ ان کو جمع کرنے کی صورت میں خاص کے حکم میں کمی اور زیادتی لازم نہ آتی ہو تو دونوں کو عمل میں جمع کیا جائے گا جیسا کہ قاعدہ ہے: "الاصل فی الدلائل الاعمال دون الایمال" کہ دلائل میں اصل یہ ہے کہ ان سب پر عمل کیا جائے اگر

جمع کرنے کی صورت میں خاص کے حکم پر کمی یا زیادتی لازم آتی ہو تو خاص پر عمل کیا جائے گا اس کے مقابلے میں خبر واحد یا قیاس کو چھوڑ دیا جائے گا کیونکہ کتاب اللہ قطعی ہے اور خبر واحد اور قیاس ظنی ہے قطعی کو ظنی پر ترجیح ہوتی ہے لہذا قطعی پر عمل کیا جائے گا۔

خبر واحد اور قیاس کے ظنی ہونے کی وجہ:

خبر واحد اس لیے ظنی ہے کہ اس میں شبہ ہوتا ہے کہ یہ حضور ﷺ سے ثابت ہے یا نہیں اور قیاس اس لیے ظنی ہوتا ہے کہ اس کا دار و مدار رائے پر ہوتا ہے کہ جس میں غلطی کا احتمال ہوتا ہے۔

مقابلہ و معارضہ کی حقیقت:

مقابلہ و معارضہ یہ ہے کہ احکام کا ایک دوسرے کے خلاف اس طور پر ہونا کہ ایک پر عمل سے دوسرے کا چھوڑنا لازم آتا ہو۔ تعارض کے ثبوت کے لیے چار چیزوں میں اختلاف اور چار میں اتحاد ضروری ہے۔

چار اختلافی امور یہ ہیں:

- | | |
|----------|---------|
| ۱۔ ایجاب | ۲۔ نفی |
| ۳۔ حلت | ۴۔ حرمت |

چار اتفاقی امور یہ ہیں:

- | | |
|--------|--------|
| ۱۔ وقت | ۲۔ محل |
| ۳۔ شخص | ۴۔ جنس |

جب کسی مسئلہ میں دو دلیلیں چار امور کے حق میں مختلف ہوں اور آخری چار میں متحد ہوں تو اس وقت ان میں تعارض ثابت ہوگا۔ مثلاً ایک ہی وقت ایک ہی محل میں ایک ہی شخص کے لیے ایک ہی قسم کے دلائل کا حلت و حرمت یا اثبات و نفی کے حق میں اس طریقے پر اختلاف ہو کہ کسی ایک پہلو کو اختیار کرنے پر دوسرے پہلو کو چھوڑنا ضروری ہو۔

قرآن و حدیث کے دلائل میں اس انداز کا باہمی اختلاف ہمارے علم کی نسبت سے ہوتا ہے ورنہ ایسا نہیں کیوں کہ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ کو اس بات کا بخوبی علم ہوتا ہے کہ یہ حکم کس وقت میں کس محل و حال کے لیے

کس شخص کے لیے ہے چونکہ ہم اپنے علم کے مطابق اس کو سمجھنے سے عاجز ہیں۔ اس لیے ہمیں تقابل و تعارض نظر آتا ہے۔

اصول الشاشی میں مقابلہ سے مراد:

صاحب اصول الشاشی نے کتاب اللہ کے خاص اور خبر واحد یا قیاس کے مابین تقابل کا ذکر کیا ہے اس سے تقابل و تعارض کا وہ اصطلاحی معنی مراد نہیں کہ جس کا ذکر پیچھے ہوا بلکہ اس سے مراد لغوی معارضہ ہے کہ جس میں مساوات کی شرط نہیں یا معارضہ سے مراد صوری معارضہ ہے کہ جس میں دو دلیلوں کا برابر ہونا شرط نہیں۔

”مِثَالُهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ فَإِنَّ لَفْظَةَ الثَّلَاثَةِ خَاصٌّ فِي تَعْرِيفِ عَدَدٍ مَعْلُومٍ فَيَجِبُ الْعَمَلُ بِهِ وَلَوْ حَمَلُ الْأَقْرَاءِ عَلَى الْأَطْهَارِ كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الشَّافِعِيُّ بِإِعْتِبَارِ أَنَّ الطُّهْرَ مُذَكَّرٌ دُونَ الْحَيْضِ وَقَدْ وَرَدَ الْكِتَابُ فِي الْجَمْعِ بِلَفْظِ التَّائِيثِ دَلٌّ عَلَى أَنَّهُ جَمْعُ الْمَذَكَّرِ وَهُوَ الطُّهْرُ لِزَمِّ تَرْكِ الْعَمَلِ بِهَذَا الْخَاصِّ لِأَنَّ مَنْ حَمَلَهُ عَلَى الطُّهْرِ لَا يُوجِبُ ثَلَاثَةَ أَطْهَارٍ بَلْ طَهْرَيْنِ وَبَعْضُ الثَّلَاثِ وَهُوَ الَّذِي وَقَعَ فِيهِ الطَّلَاقُ“

خاص کی مثال اللہ تعالیٰ کے قول ”یتربصن بانفسهن ثلاثہ قروء“ میں ہے کیونکہ لفظ ”ثلاثہ“ متعین عدد کی معرفت میں خاص ہے لہذا اس پر عمل کرنا واجب ہے اور اگر اقراء یعنی ”قروء“ کو اطہار پر محمول کیا جائے جیسے کہ حضرت امام شافعی اس طرف گئے ہیں اس بات کا اعتبار کرتے ہوئے کہ طہر مذکر ہے نہ کہ حیض اور کتاب اللہ جمع کو بیان کرنے میں مؤنث لفظ کے ساتھ وارد ہوئی جس نے اس بات پر دلالت کی کہ ”قروء“ مذکر کی جمع ہے اور وہ طہر ہے تو اس خاص پر ترک عمل لازم آئے گا اس لیے کہ وہ حضرات جنہوں نے لفظ ”قروء“ کو طہر پر محمول کیا ہے وہ تین طہر ثابت نہیں کر سکتے بلکہ دو طہر اور تیسرا طہر کا بعض حصہ ثابت ہو سکے گا اور تیسرا وہ ہے جس میں طلاق واقع ہوئی ہے۔

قوله يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء الخ: مصنف کتاب اللہ سے خاص کی مثال بیان کر رہے ہیں۔

آیت کی مراد:

ائمہ کرام کے مابین اختلاف کو بیان کرنے سے پہلے آیت مذکورہ میں ”مطلقات“ کی مراد کو سمجھنا ضروری ہے کہ اس آیت میں ”مطلقات“ سے مراد وہ عورتیں ہیں کہ جن کو خلوت صحیحہ کے بعد ایک یا دو طلاق رجعی یا بابتہ دی گئی ہوں اور انہیں حیض بھی آتا ہو اور غیر حاملہ ہوں تو ان کی عدت تین ”قروء“ سے بیان کی گئی ایسی عورت کو ”مطلقہ مدخول بہا ذات الحیض غیر حاملہ“ کہا جاتا ہے۔

احناف و شوافع کے درمیان اختلاف:

نفس اختلاف یہ ہے کہ ”مطلقہ مدخول بہا ذات الحیض غیر حاملہ“ عدت حیض کے لحاظ سے گزارے گی یا طہر کے لحاظ سے اس میں احناف و شوافع کا اختلاف ہے احناف کے نزدیک حیض کے لحاظ سے جب کہ شوافع کے نزدیک طہر کے لحاظ سے عدت گزارے گی۔ دونوں حضرات کا استدلال یہی آیت ہے لیکن طرز استدلال مختلف ہے اور اس آیت میں لفظ ”قروء“، حیض اور طہر کے معنی میں مشترک ہے۔

شوافع کے دلائل:

صاحب اصول الشاشی نے امام شافعی کی طرف سے قیاس لغوی (نحوی ضابطہ) کو بطور دلیل پیش کیا ہے نحوی ضابطہ یہ ہے کہ تین سے لے کر نو تک اسماء اعداد کے استعمال کا طریقہ یہ ہے کہ اگر معدود (تمیز) مذکور ہو تو اسم عدد (تمیز) مؤنث ہوگا مثلاً ”ثلاثة رجال“ اگر معدود مؤنث ہو تو اسم عدد مذکور ہوگا مثلاً ”ثلاث نسوة“ اس ضابطہ کے تحت آیت مذکورہ میں اسم عدد مؤنث ہے لہذا معدود (”قروء“) کو مذکور ہونا چاہیے اور ”قروء“ قرء کی جمع ہے قرء کے دو معنی ہیں: ۱: حیض۔ ۲: طہر۔ ان دونوں میں سے طہر مذکور ہے اور حیض مؤنث ہے معدود ”قروء“ اسم عدد ثلاثة کے خلاف تب ہوگا کہ جب ”قروء“ اطہار کے معنی میں ہو اور صرف اسی صورت میں نحوی ضابطے کی رعایت باقی رہتی ہے لہذا معلوم ہوا کہ عورت طہر کے لحاظ سے عدت گزارے گی نہ کہ حیض کے لحاظ سے۔

امام شافعی کے مذہب پر اصول الشاشی میں بیان کردہ دلیل کے علاوہ دو دلیلیں:
اور پیش کی جاتی ہیں:

پہلی دلیل یہ ہے کہ آیت میں لفظ "یتربصن" باب تفعیل سے ہے اور باب تفعیل کا خاصہ "تکلف" ہے اب معنی یہ ہوگا مطلقہ عورتیں اپنے آپ کو بتکلف دوکیں، بتکلف روکنار غبت کے زمانہ میں ہوتا ہے چونکہ جماع کی رغبت عورتوں کو حیض میں نہیں ہوتی بلکہ طہر میں ہوتی ہے لہذا باب تفعیل کا استعمال بھی اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ عدت طہر کے لحاظ سے گزاریں گی۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ فرمان باری تعالیٰ ہے: "اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن" اس آیت سے طہر مراد لینے پر استدلال اس طرح ہے کہ لعدتهن میں لام توقيت (وقت) کے لیے ہے کہ عورتوں کو ان کی عدت کے وقت طلاق دو اس سے معلوم ہوا کہ عدت اور طلاق کا وقت ایک ہی ہے اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ طلاق مشروع کا وقت طہر ہے نہ کہ حیض۔ لہذا عدت کا وقت بھی طہر ہوگا۔

اجتہاد کے دلائل:

امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے مذہب پر دلیل قرآن مجید کی یہی آیت ہے طرز استدلال اس طرح ہے کہ آیت میں لفظ ثلثة خاص ہے جو دو سے زائد اور چار سے کم "تین" پر دلالت کرتا ہے کتاب اللہ کے خاص کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا قطعی اور یقینی طور پر واجب ہے جو کمی بیشی کو قبول نہیں کرتا۔ ثلثة پر عمل تب ہوگا کہ جب "قروء" سے مراد حیض لیا جائے اگر "قروء" سے مراد طہر لیا جائے تو اس صورت میں کتاب اللہ کے خاص میں کمی یا زیادتی لازم آتی ہے وہ اس طرح کہ طلاق مسنون یہ ہے کہ جو طہر میں دی جائے اور حیض میں طلاق دینا ویسے بھی بدعت ہے اور یہاں طلاق مسنون میں بحث ہے لہذا جو طلاق طہر میں دی وہ طہر دو حال سے خالی نہیں کہ وہ عدت میں شمار ہوگا یا نہیں اگر عدت میں شمار ہو تو دو طہر کامل اور تیسرے کا وہ بعض حصہ کہ جس طہر میں طلاق واقع ہوئی ظاہر ہے کہ طہر کا کچھ حصہ گزر جانے کے بعد ہی طلاق دی جائے گی اس صورت میں تین میں کمی واقع ہوئی اگر جس طہر میں طلاق واقع ہوئی اس کو عدت میں شمار نہ کریں تو اس صورت میں تین طہر کامل اور چوتھے کا وہ حصہ کہ جس میں طلاق واقع ہوئی اس صورت میں کتاب اللہ کے خاص پر زیادتی لازم آتی۔ لہذا "قروء" سے مراد حیض ہے کہ جس کی وجہ سے کتاب اللہ کے خاص میں نہ کمی واقع ہوتی ہے اور نہ ہی زیادتی لازم آتی ہے۔

نحوی ضابطہ کا جواب:

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے استدلال کا پہلا جواب تو یہ ہے کہ نحوی ضابطہ کو کتاب اللہ کے خاص کے مقابلہ میں ترک کر دیا جائے گا، کتاب اللہ کے خاص (ثلاثة) پر عمل اسی وقت ممکن ہے کہ جب "قروء" سے مراد حیض لیا جائے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ حیض مراد لینے کی صورت میں بھی نحوی ضابطہ کی خلاف ورزی لازم نہیں آتی کیونکہ نحوی ضابطوں کا تعلق الفاظ سے ہوتا ہے اور لفظی لحاظ سے "قروء" مذکر ہے اسی وجہ سے اسم عدوثة کو مؤنث لایا گیا ہے اسم عدو کا ضابطہ تو درست بیان کیا گیا مگر طرز استدلال نحوی حضرات کے مسلک کے خلاف ہے کیونکہ نحوی حضرات الفاظ سے بحث کرتے ہیں جب کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے "قروء" کے معنی سے استدلال کیا ہے۔

امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے مذہب پر اصول الشاشی کی بیان کردہ دلیل کے علاوہ دو اور دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔ پہلی دلیل قرآن پاک کی آیت فرمان باری تعالیٰ ہے:

”واللانی یئسن من المحیض من نساءکم ان رتبتم فعدتھن ثلاثة اشھر
واللانی لم یحضن“

اور تمہاری عورتوں میں جنہیں حیض کی امید نہ رہی اگر تمہیں کچھ شک ہو تو ان کی عدت تین مہینے ہیں اور ان کی جنہیں ابھی حیض نہ آیا۔

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے غیر حائضہ کی عدت عدم حیض کی وجہ سے تین ماہ مقرر کی ہے اور ہر مہینہ ایک حیض کے قائم مقام ہوگا۔ لہذا اس سے یہ معلوم ہوا کہ جس کو حیض آتا ہو وہ عدت حیض سے گزارے گی اور "قروء" سے مراد بھی حیض ہے کیونکہ قرآن کا ایک حصہ دوسرے حصے کی تفسیر کرتا ہے۔

دوسری دلیل حدیث پاک ہے کہ لوٹڈی کی عدت دو حیض ہے: "عدتھما حیضتان" اس حدیث سے جب یہ ثابت ہوا کہ لوٹڈی عدت حیض کے لحاظ سے گزارے گی تو آزاد عورت بھی حیض ہی سے گزارے گی کیونکہ حدیث قرآن کی تفسیر ہے لہذا "قروء" سے مراد بھی حیض ہے۔

تربص کا جواب:

حیض کے زمانہ میں عورتوں کو اگرچہ جماع کی طرف رغبت نہیں ہوتی مگر نکاح کی طرف رغبت ہوتی ہے، آیت

میں عورتوں کو اس بات سے روکا گیا کہ وہ عدت کے زمانہ میں نکاح کی بات چیت سے باز رہیں لہذا ترہص "قروء" میں طہر کے معنی پر کوئی رہنمائی نہیں کرتا۔

لام توقیت کا جواب:

لعدة میں لام توقیت کے لیے نہیں بلکہ تعلیل و سمیت کے لیے ہے کہ آیت کا معنی یہ ہے کہ "تم عورتوں کو ان کی عدت کی وجہ سے طلاق نہ دو" مطلب یہ ہے کہ ایسے طہر میں طلاق نہ دو کہ جس میں وطی کی ہو کیونکہ حمل ٹھہرنے کی صورت میں عدت لمبی ہو جائے گی۔

"فِيخْرَجُ عَلَىٰ هَذَا حُكْمُ الرَّجْعَةِ فِي الْحَيْضَةِ الْعَالِيَةِ وَزَوَالِهِ وَتَصْحِيحِهِ بِكَاحِ الْغَيْرِ وَإِبْطَالِهِ وَحُكْمُ الْحَبْسِ وَالْإِطْلَاقِ وَالْمَسْكَنِ وَالْإِنْفَاقِ وَالْخُلْعِ وَالطَّلَاقِ وَتَزْوُجِ الزَّوْجِ بِأَخْتِهَا وَأَرْبَعٍ سِوَاهَا وَأَحْكَامُ الْمِيرَاثِ مَعَ كَثْرَةِ تَعْدَايَاهَا"

پس اس اختلاف کی بناء پر تیسرے حیض میں رجعت کا حکم متفرع کیا جائے گا اور حکم رجعت کا زائل اور ممنوع ہونا اور غیر زوج کے نکاح کا صحیح قرار دینا اور اس نکاح کو باطل اور ناجائز قرار دینا اور ٹھہرنے رہنے اور رہائی اور سکنی اور نفقہ دینے اور خلع کرنے اور طلاق دینے اور شوہر کا اس معتدہ کی بہن سے نکاح کرنے اور اس کے علاوہ چار عورتوں سے نکاح کا حکم اور میراث کے احکام ان کی کثیر مقدار کے ساتھ۔

عبارت کی غرض:

قولہ۔ فیخرج علیٰ هذا الخ: عبارت لانے کی غرض یہ ہے کہ "لفظ قروء" کی مراد میں احناف اور شوافع کا اختلاف تھا اس اختلاف کی وجہ سے تیسرے حیض میں دونوں فریقوں کے درمیان کئی مسائل میں اختلاف پڑ جاتا ہے ان مختلف فیہ سات مسائل کو مصنف رحمہ اللہ نے یہاں بیان کیا "هذا" اسم اشارہ کا مشار الیہ احناف اور شوافع کا وہ اختلاف ہے جو معتدہ کی عدت کے بارے میں واقع ہوا کہ حیض کے لحاظ سے عدت گزارے گی یا طہر کے لحاظ سے عدت گزارے گی۔

سات مختلف فیہ مسائل:

- ۱- حکم الرجعة النخ: اگر کسی مرد نے اپنی بیوی کو ایک یا دو طلاق رجعی دیں تو احناف کے نزدیک تیسرے حیض میں شوہر کو رجوع کا حق حاصل ہوگا کیونکہ احناف کے نزدیک ابھی تک عدت باقی ہے جب کہ شوافع کے نزدیک تیسرے حیض میں رجوع کا حق باقی نہیں رہتا کیوں کہ عورت تیسرے طہر کے ختم ہونے کے ساتھ ہی عدت سے نکل چکی ہے۔
- ۲- تصحیح نکاح الغیر النخ: اگر کوئی شخص اس مطلقہ سے تیسرے حیض میں نکاح کرنا چاہے تو احناف کے نزدیک نکاح کرنا جائز نہیں کیونکہ عورت ابھی عدت میں ہے جب کہ شوافع کے نزدیک اس عورت کا غیر سے نکاح جائز ہے کیوں کہ عورت کی عدت تیسرے طہر کے ختم ہونے کے ساتھ ہی ختم ہو چکی ہے۔
- ۳- حکم الحبس والاطلاق: احناف کے نزدیک تیسرے حیض میں عورت شوہر کے مکان میں رہنے کی پابند ہے اس کو عدت کے گھر سے جانے کی اجازت نہیں کیوں کہ ابھی عدت باقی ہے جبکہ شوافع کے نزدیک جہاں جانا چاہے جاسکتی ہے کیوں کہ وہ عدت سے نکل چکی ہے۔
- ۴- المسکن والانفاق: احناف کے نزدیک تیسرے حیض میں عورت کی رہائش اور اس کا خرچہ شوہر پر لازم ہے کیوں کہ ابھی عدت باقی ہے جبکہ شوافع کے نزدیک یہ امور شوہر پر لازم نہیں کیوں کہ عورت کی عدت ختم ہو چکی ہے۔
- ۵- الخلع والطلاق: احناف کے نزدیک اگر خاوند تیسرے حیض میں عورت سے خلع کرنا چاہے تو خلع کر سکتا ہے یا کوئی طلاق باقی ہو تو طلاق دے سکتا ہے کیوں کہ عورت ابھی عدت میں ہے جب کہ شوافع کے نزدیک نہ خلع کر سکتا ہے اور نہ ہی مزید طلاق دے سکتا ہے کیوں کہ عدت کا زمانہ گزر چکا ہے۔
- ۶- تزویج الزوج النخ: احناف کے نزدیک طلاق دینے والے کو یہ جائز نہیں کہ وہ تیسرے حیض میں معتدہ کی بہن سے نکاح کرے یا اس کے علاوہ چار سے نکاح کرے کیوں کہ ابھی عدت باقی ہے جس کی وجہ سے پہلی صورت میں جمع بہن الاحتمس اور دوسری صورت میں مطلقہ کے علاوہ چار عورتوں سے نکاح کرنا لازم آتا ہے جو کہ جائز نہیں جب کہ شوافع کے نزدیک یہ دونوں امور جائز ہیں کیوں کہ عورت عدت سے نکل چکی ہے۔
- ۷- احکام المیراث النخ: احناف کے نزدیک اگر شوہر تیسرے حیض میں مر جاتا ہے تو معتدہ شوہر کی میراث کی حقدار ہوگی کیوں کہ ابھی عدت باقی ہے اور خاوند کو تیسرے حیض میں معتدہ کے لیے وصیت کرنا جائز نہ ہوگی

کیوں کہ حدیث میں ہے کہ کسی وارث کے لیے وصیت درست نہیں جبکہ شواہح کے نزدیک یہ عورت شوہر کی میراث کی حقدار نہ ہوگی اور اس کے لیے وصیت جائز ہے کیوں کہ عورت عدت سے نکل چکی ہے لہذا اجنبی ہوئی۔ مصنف فرماتے ہیں میراث کے تمام احکام کی تفصیل اسی اختلاف پر مبنی ہوگی۔

”وَكذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ خَاصٌّ فِي التَّقْدِيرِ الشَّرْعِيِّ فَلَا يُتْرَكُ الْعَمَلُ بِهِ بِإِعْتِبَارِ أَنَّهُ عَقْدٌ مَالِيٌّ فَيُعْتَبَرُ بِالْعُقُودِ الْمَالِيَّةِ فَيَكُونُ تَقْدِيرُ الْمَالِ فِيهِ مَوْكُولًا إِلَى رَأْيِ الزَّوْجَيْنِ كَمَا ذَكَرَهُ الشَّافِعِيُّ وَفَرَعَ عَلَيَّ هَذَا أَنَّ التَّخْلِيَّ لِنَفْلِ الْعِبَادَةِ أَفْضَلُ مِنَ الْإِسْتِغْثَالِ بِالنِّكَاحِ وَأَبَاحَ إِبْطَالِهِ بِالطَّلَاقِ كَيْفَ مَا شَاءَ الزَّوْجُ مِنْ جَمْعٍ وَتَفْرِيقٍ وَأَبَاحَ إِرْسَالِ الثَّلَاثِ جُمْلَةً وَاحِدَةً وَجَعَلَ عَقْدَ النِّكَاحِ قَابِلًا لِلْفُسْخِ بِالْخُلْعِ“

اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا فرمان ”تحقیق ہمیں معلوم ہے جو ہم نے شوہر پر ان بیویوں کے حق میں فرض کیا“ شرعی اندازے میں خاص ہے پس قیاس کی وجہ سے اس سے عمل ترک نہیں کیا جائے گا کہ نکاح عقد مالی ہے کہ اس کو عقود مالیہ پر قیاس کیا جائے تو اس میں مال کی تعیین زوجین کی رائے کے سپرد کی جائے جیسا کہ امام شافعی نے اس کو ذکر کیا ہے اور امام شافعی نے اسی اصل پر یہ حکم متفرع کیا ہے کہ نفلی عبادت میں مشغول ہونا نکاح میں مشغول ہونے سے افضل ہے اور امام شافعی نے طلاق کے ذریعے نکاح باطل کر دینے کو شوہر کے لیے مباح قرار دیا ہے خواہ تین طلاقوں کو جمع کر کے یا متفرق کر کے اور امام شافعی نے تین طلاقوں کو یکبارگی بھیجنے اور واقع کرنے کو بھی مباح قرار دیا ہے اور امام شافعی نے نکاح کو خلع کے ذریعے قابل فسخ قرار دیا ہے۔

عبارت کی غرض:

قولہ۔ وکذالک قولہ تعالیٰ قد علمنا ما فرضنا الخ: کتاب اللہ کے خاص کے مقابلے میں قیاس کو ترک کرنے کی دوسری مثال بیان کرنا مقصود ہے کہ جس طرح اس سے قبل مثال میں لفظ ثلثہ خاص تھا اسی طرح آنے والی مثال میں لفظ ”فرض“ خاص ہے۔

مہر کی تعیین و عدم تعیین میں اختلاف:

احناف اور امام شافعی رحمہما اللہ کا اس بات میں اختلاف ہے کہ شریعت کی جانب سے مہر کی تعیین ہے یا نہیں۔
احناف کے نزدیک شریعت کی جانب سے مہر کی تعیین ہے جب کہ امام شافعی کے نزدیک مہر کی تعیین ہی نہیں۔

امام شافعی کی دلیل:

اس مسئلہ میں امام شافعی کی دلیل قیاس ہے کہ انہوں نے عقد نکاح کو عقد مالی پر قیاس کرتے ہوئے کہا کہ جس طرح عقد مالی میں عوض کی مقدار شرعاً معین و مقرر نہیں ہوتی بلکہ عاقدین (بائع و مشتری) کی رائے پر موقوف ہوتی ہے کہ جس چیز کو عاقدین عوض و ثمن بنانے پر راضی ہو جائیں وہی ثمن و عوض ہوگا اسی طرح نکاح میں بھی مہر کی مقدار شریعت کی جانب سے مقرر نہیں بلکہ زوجین کی رائے پر موقوف ہے کہ جس چیز کو عقد مالی میں عوض و ثمن بنانا جائز ہوگا اس کو عقد نکاح میں مہر بنانا بھی درست ہوگا۔

احناف کے دلائل:

احناف کے نزدیک شریعت کی جانب سے مہر مقرر ہے اس کی تقدیر و تعیین میں بندوں کو کوئی دخل نہیں اس پر دلیل قرآن پاک کی آیت ہے: "قد علمنا ما فرضنا علیہم فی ازواجہم" ہم کو معلوم ہے کہ جو ہم نے ان مردوں پر ان کی بیویوں کے حق میں مقرر کیا۔

اس آیت سے استدلال اس طرح ہے کہ فرضنا میں لفظ فرض ایک خاص لفظ ہے جو تقدیر و تعیین کے لیے وضع کیا گیا اس پر دلیل یہ ہے کہ لفظ فرض شرعی طور پر تقدیر کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اس غلبہ استعمال کی وجہ سے فرض کا بمعنی تقدیر ہونا حقیقت عرفیہ بن گیا جیسا کہ "فرض القاضی النفقة" کہا جاتا ہے کہ قاضی نے نفقہ مقرر کیا۔ لہذا اس آیت سے یہ بتانا مقصود ہے کہ مہر کی مقدار شرعی اللہ تعالیٰ کے علم میں مقرر ہے کہ مہر اس سے کم نہیں ہو سکتا۔ یہاں فرض سے نفقہ مراد نہیں ہو سکتا جیسا کہ امام شافعی نے "ما ملکت" کا عطف "ازواجہم" پر ہونے کی وجہ سے فرض سے نفقہ مراد لیا ہے کیوں کہ نفقہ قاضی یا زوجین یا جماعت کے ذریعہ سے متعین کیا جاتا ہے نہ کہ اللہ تعالیٰ کی جانب سے مقرر ہوتا ہے۔

آیت کریمہ میں فرض بمعنی ”تقدیر“ خاص ہے جو اپنے مدلول کو قطعی طور پر شامل ہے مگر اس آیت میں مقرر کی ہوئی مقدار مجمل ہے اور مجمل چونکہ بیان کا محتاج ہوتا ہے اس لیے اس کی تفسیر صاحب شریعت (حضور ﷺ) نے یوں بیان فرمائی ”لامہر لاقول من عشرة دواہم“ (مہر دس درہم سے کم نہیں) اس سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کی مقرر کردہ مقدار کم از کم دس درہم ہے۔

مہر کی مقدار کم از کم دس درہم ہو اس کی تائید قیاس بھی کرتا ہے وہ اس طرح کہ اگر کسی شخص نے دس درہم یا اس کی مالیت کا سامان چوری کیا تو چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ اس سے معلوم ہوا کہ ایک عضو کی قیمت کم از کم دس درہم ہے اور چونکہ مہر بھی ایک عضو (بضع) کے مقابلہ میں ہوتا ہے لہذا مہر بھی کم از کم دس درہم ہونا چاہیے احناف کے نزدیک اگر کسی نے مہر کی مقدار قلیل شیء کو ٹھہرایا یا مہر کا تذکرہ ہی نہیں کیا یا نہ دینے کی شرط لگائی تب بھی مہر دس درہم ہے کم نہ ہوگا۔ لہذا عقد نکاح کو عقد مالی پر قیاس کر کے مہر کی مقدار کو زوجین کی رائے پر موقوف نہیں رکھا جائے گا کہ جس سے خاص کو چھوڑنا لازم آتا ہے۔ بلکہ قیاس کو ترک کر کے کتاب اللہ کے خاص پر عمل کیا جائے گا اور مہر کی مقدار دس درہم سے کم نہ ہوگی اور بعض علماء کرام نے فرضنا میں ”نا“ ضمیر متکلم کی غیر متکلم کی طرف نسبت کرتے ہوئے خاص ہونے سے استدلال کیا ہے جب کہ صاحب توضیح نے فرض کی ”نا“ کی طرف نسبت کو بھی خاص کہا ہے۔

امام شافعی کے قیاس کا جواب:

عقد نکاح کو عقد مالی پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے کیونکہ عقد مالی محض بندے کا حق ہے جب کہ نکاح میں اللہ تعالیٰ کا حق بھی وابستہ ہے کہ نکاح میں سنت اور عبادت کا پہلو بھی ہے کہ نکاح کے لیے کچھ شرعی شرائط بھی ہیں لہذا خاص کے مقابلے میں اس قیاس کو ترک کیا جائے گا۔

اسم اشارہ کا مشار الیہ:

قولہ۔ وفرع علی ہذان التغلی الخ: عبارت میں ہذا اسم اشارہ کا مشار الیہ ”نکاح کو عقد مالیہ پر قیاس کرنا“ ہے۔

مصنف کی غرض:

غرض مصنف یہ ہے کہ امام شافعی کے اس اصل پر کہ نکاح عقد مالی ہے چند مسائل کو بیان کر رہے ہیں اور ان مسائل کا مدار اس بات پر ہے کہ نکاح میں مشغولیت افضل ہے یا نقلی عبادت میں خلوت نشینی افضل ہے۔ نکاح اور نقلی عبادت میں افضلیت و مفضولیت کا اختلاف بھی مطلقاً نہیں بلکہ اس صورت میں ہے کہ جب انسان حالت اعتدال میں ہو کہ اس پر شہوت کا غلبہ نہ ہو مہر، نان و نفقہ، رہائش دے سکتا ہو تو ایسی حالت میں امام شافعی کے نزدیک نکاح کرنا مباح ہے سنت نہیں جب کہ امام اعظم کے نزدیک نکاح کرنا ضروری ہے۔

امام شافعی کے نقلی عبادت کے افضل ہونے پر دلائل:

حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے نقلی عبادت کی افضلیت کو پانچ طرح کے دلائل سے ثابت کیا ہے:

- ۱۔ قرآن مجید سے دلیل یہ دی کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت یحییٰ علیہ السلام کی مدح کرتے ہوئے فرمایا "سیدنا وحصورا" حضور کا معنی اپنے نفس کو لذات (نکاح وغیرہ) سے بہت دور رکھنے والے کے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے ترک نکاح پر مدح فرمائی۔ لہذا معلوم ہوا کہ ترک نکاح افضل ہے۔
- ۲۔ حدیث پاک سے دلیل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے رجل خفیف کو بہتر فرمایا جس کی وضاحت خود اسی حدیث میں "لا اهل له ولا ولد له" سے ہے کہ جس کے اہل و عیال نہ ہوں لہذا اس حدیث سے ترک نکاح کا افضل ہونا ثابت ہوا۔
- ۳۔ اجماع سے دلیل یہ ہے کہ کافر بھی نکاح کا اہل ہے اگر نکاح عبادت ہو تو کافر بھی عبادت کا اہل ہو حالانکہ کافر عبادت کا اہل نہیں لہذا معلوم ہوا کہ نکاح افضل نہیں۔
- ۴۔ قیاس سے دلیل یہ ہے کہ نکاح عقود مالیہ کی طرح ہے کہ جس طرح دوسرے عقود میں مشغول ہونے سے نقلی عبادت میں مشغول ہونا افضل ہے۔ اسی طرح نکاح میں مشغول ہونے سے نقلی عبادت میں مشغول ہونا افضل ہے۔
- ۵۔ عقلی دلیل یہ ہے کہ نکاح کے ذریعے انسان نفسانی خواہشات کو پورا کرتا ہے جب کہ نقلی عبادت میں مشغول ہونے سے نفسانی خواہشات کو مارتا ہے اور اللہ تعالیٰ کی خوشنودی حاصل کرتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کی خوشنودی حاصل کرنا افضل ہے لہذا نقلی عبادت میں مشغول ہونا افضل ہوا۔

احناف کے نزدیک نکاح کے افضل ہونے پر دلائل:

- ۱- احناف نے بھی نکاح کی افضلیت کو قرآن مجید، حدیث، اجماع، قیاس اور عقلی دلائل سے ثابت کیا ہے:
- ۱- قرآن مجید سے دلیل یہ ہے: "وانکحوا الایامی منکم الخ" (اور تم بے نکاحوں کا نکاح کراؤ) اسی آیت کے آخر میں فرمایا "یغنهم اللہ من فضلہ" (کہ اللہ تعالیٰ ان کو اپنے فضل سے غنی کر دے گا) اس آیت میں نکاح کو غنا کا سبب قرار دیا اور نکاح کو مندوب قرار دیا لہذا نقلی عبادت سے نکاح افضل ہے۔
- ۲- حدیث پاک سے دلیل یہ ہے: "النکاح سنتی فمن رغب عن سنتی فلیس منی" (نکاح میری سنت ہے پس جس نے میری سنت سے اعراض کیا وہ میرا متبع نہیں رہا)۔
- ۳- اجماع سے دلیل یہ ہے کہ جہاد نقلی عبادت سے افضل ہے اور جہاد کے لیے افراد کا ذریعہ نکاح ہے لہذا افضل کا ذریعہ بھی افضل ہوتا ہے پس نکاح بھی نقلی عبادت سے افضل ہوا۔
- ۴- قیاس سے دلیل یہ ہے کہ نکاح میں اہل و عیال کے حقوق کی ذمہ داری، عورتوں کی بد مزاجی پر صبر، ان کے لیے کسب حلال میں محنت اور تعلیم و تربیت میں محنت و کوشش کرنے کا موقع نصیب ہوتا ہے۔
- ۵- عقلی دلیل یہ ہے کہ نکاح کی وجہ سے نفس کی حفاظت ہوتی ہے۔

امام شافعی کے استدلال کے جوابات:

قرآن سے استدلال کا جواب یہ ہے کہ حضرت یحییٰ علیہ السلام کی مدخ ترک نکاح پر کرنا کسی دوسرے فعل کے افضل ہونے کے منافی نہیں نیز یہ بھی ممکن ہے کہ حضرت یحییٰ علیہ السلام کی شریعت میں ترک نکاح افضل ہو لیکن شریعت محمدیہ میں ترک نکاح کی افضلیت منسوخ ہو کر نکاح کرنا افضل ہو گیا۔

حدیث سے استدلال کا جواب یہ ہے کہ کافر کا نکاح کے اہل ہونا اس بات کے منافی نہیں کہ ہمارے لیے عبادت نہ ہو مثلاً کافر وضو کا اہل ہے مگر وضو ہماری طرف نسبت کی وجہ سے عبادت ہے۔

قیاس سے استدلال کا جواب یہ ہے کہ عقد نکاح کو عقود مالیہ پر قیاس کرنا درست نہیں کیوں کہ نکاح میں اللہ تعالیٰ کا حق بھی ہے کہ اگر مہر نہ دینے کی شرط لگائی بھی گئی تو تب بھی لازم ہے۔ نکاح میں مال کا ہونا عبادت سے خارج نہیں کرتا کہ جس طرح حج اور جہاد میں مال کا پایا جانا ان کو عبادت ہونے سے خارج نہیں کرتا اسی طرح مال (مہر) بھی نکاح کو عبادت ہونے سے خارج نہیں کرتا جب کہ عقود مالیہ میں مال صرف بندوں کا حق

ہے۔
دلیل عقلی کا جواب یہ ہے کہ نکاح کو محض نفسانی خواہشات کہنا غلط ہے اگرچہ نکاح کرنے میں لذت تو ہے مگر نکاح سے بہت سی دینی اور دنیاوی مصلحتیں بھی تو وابستہ ہیں۔

امام شافعی کے تخریج شدہ مسائل:

۱۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے اس اصل پر کہ نکاح عقد مالی ہے چند مسائل کی تخریج کی ہے ان میں سے پہلا مسئلہ وہی ہے جس کو اس سے قبل فریقین کے دلائل کے ساتھ بیان کیا گیا کہ نکاح افضل ہے یا نقلی عبادت میں مشغول ہونا افضل ہے۔

۲۔ وایح الخ: امام شافعی کے نزدیک نکاح عقد مالی کی طرح ہے کہ جس طرح عقود مالیہ میں عقد مالی کو جس طرح فسخ کرنا چاہے فسخ کر سکتا ہے خواہ وہ اقالہ کے ذریعے ہو یا خیار عیب کے ذریعے یا خیار شرط کے ذریعے اسی طرح شوہر نکاح کو طلاق کے ذریعے ختم کر سکتا ہے چاہے ایک طلاق یا دو طلاق یا تین طلاق کے ذریعے سے ختم کرے پھر تین طلاقیں چاہے ایک طہر میں دے یا متفرق طہروں میں دے۔ اس بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ امام شافعی کے نزدیک عقود مالیہ کی طرح نکاح کو بلا کراہت ہر طرح ختم کرنا جائز ہے جب کہ احناف کے نزدیک دو یا تین طلاقوں کو ایک طہر میں جمع کرنا یا ایک لفظ سے واقع کرنا بدعت ہے کیونکہ نکاح ایک ایسی سنت ہے کہ جس کے ساتھ کئی دینی اور دنیاوی مصلحتیں وابستہ ہیں لہذا اس کو بقدر ضرورت ہی ختم کرنا جائز ہوگا اور ضرورت فقط ایک طلاق دے کر بھی پوری ہو سکتی ہے لہذا ایک طہر میں دو یا تین طلاقیں دینا ضرورت سے زائد ہیں جو مکروہ اور بدعت ہیں۔

۳۔ قرآن مجید سے دلیل یہ دی کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ”وجعل عقدہ النکاح الخ“ امام شافعی کے نزدیک نکاح عقد مالی کی طرح ہے کہ جس طرح عقد مالی میں بائع اور مشتری باہم رضامندی سے بیع کر سکتے ہیں کہ جس کو اقالہ کہتے ہیں اسی طرح زوجین بھی باہم رضامندی سے شوہر بیوی سے پیسے لے کر نکاح کو فسخ کر سکتا ہے جس کو خلع کہتے ہیں اسی وجہ سے امام شافعی کے نزدیک خلع کے ذریعے نکاح فسخ ہو جاتا ہے جیسا کہ بیع، اقالہ کے ذریعے فسخ ہو جاتی ہے جب کہ احناف کے نزدیک خلع طلاق بائن ہے فسخ نکاح نہیں۔

ثمرہ اختلاف:

احناف اور شوافع کے درمیان خلع میں اختلاف کا ثمرہ اس شخص کے متعلق ظاہر ہوگا کہ جس نے نکاح کرنے کے بعد بیوی سے خلع کیا، دوسرے کے ساتھ نکاح کرنے سے پہلے اس نے دوبارہ اس سے نکاح کر لیا تو احناف کے نزدیک یہ شوہر دو طلاقوں کا مالک رہے گا جبکہ امام شافعی کے نزدیک خلع چونکہ طلاق نہیں بلکہ رفع نکاح ہے لہذا شوہر تین طلاقوں کا مالک ہوگا۔

”وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ خَاصٌ فِي وُجُودِ النِّكَاحِ مِنَ الْمَرْأَةِ فَلَا يَتْرُكُ الْعَمَلُ بِهِ بَدَا رُويَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَيَّمَا أَمْرٍ أُنْكَحَتْ نَفْسَهَا بِغَيْرِ إِذْنٍ وَلِيَّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ بَاطِلٌ وَيَتَفَرَّعُ مِنْهُ الْخِلَافُ فِي حَلِّ الْوَطِيِّ وَكَزُومِ الْمَهْرِ وَالنَّفَقَةِ وَالسُّكْنَى وَوُقُوعِ الطَّلَاقِ وَالنِّكَاحِ بَعْدَ الطَّلَاقِ الثَّلَاثِ عَلَى مَا نَهَبَ إِلَيْهِ قَدَمَاءُ أَصْحَابِهِ بِخِلَافِ مَا اخْتَارَهُ الْمُتَأَخِّرُونَ مِنْهُمْ“

اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا قول ”حتیٰ تنکح زوجا غیرہ“ عورت کی جانب سے نکاح کے پائے جانے میں خاص ہے پس اس خاص پر اس خبر واحد کی وجہ سے عمل کو ترک نہیں کیا جائے گا جو نبی کریم ﷺ سے روایت کی گئی ہے کہ جو عورت اپنے ولی کی اجازت کے بغیر اپنا نکاح کرے تو اس کا نکاح باطل ہے باطل ہے باطل ہے اور اسی اختلاف مذکور سے یہ اختلاف ظاہر ہوگا کہ وطی کے حلال ہونے اور مہر اور نفقہ اور سکنی کے لازم ہونے اور طلاق کے واقع ہونے اور اس مذہب کے مطابق کہ جس کی طرف امام شافعی کے اصحاب متقدمین گئے ہیں۔ تین طلاقوں کے بعد نکاح ہونے میں برخلاف اس مذہب کے جس کو شوافع میں سے متاخرین نے اختیار کیا ہے۔

غرض مصنف:

قولہ۔ وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ الخ: ”وَكَذَلِكَ“ سے مصنف کی غرض کتاب اللہ کے خاص پر تیسری مثال کو پیش کرنا ہے کہ جس کے مقابلہ میں خبر واحد کو ترک کیا جاتا ہے کذا لک کا مطلب یہ ہے کہ جس

طرح گذشتہ مثال میں لفظ، فرض، خاص تھا اسی طرح اس مثال میں لفظ صحیح خاص ہے جو اپنے مدلول کو قطعی و یقینی طور پر شامل ہے۔

نفس مسئلہ: آزاد عاقلہ بالغہ عورت نے اگر اپنا نکاح ولی کی اجازت کے بغیر کر دیا تو وہ نکاح منعقد ہوگا یا نہیں اس میں امام اعظم اور امام شافعی کا اختلاف ہے امام اعظم کے نزدیک نکاح منعقد ہو جائے گا جبکہ امام شافعی کے نزدیک منعقد نہیں ہوگا۔

امام شافعی کے دلائل:

امام شافعی حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے مروی حدیث کو بطور دلیل پیش کرتے ہیں: "ایما امرئ نکحت نفسها بغیر اذن ولیها فنکاحها باطل باطل باطل" (اگر کسی عورت نے اپنا نکاح ولی کی اجازت کے بغیر کر دیا تو اس کا نکاح باطل ہے باطل ہے باطل ہے) اس حدیث سے معلوم ہوا کہ ولی کی اجازت کے بغیر کیا ہوا نکاح باطل ہوگا اسی کے ہم معنی حدیث حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ سے مروی ہے: "لانکاح الا بولی" کہ ولی کے بغیر نکاح منعقد نہیں ہوتا۔

اہم فائدہ:

نکاح کے باب میں ولایت کی وہی ترتیب ہوگی جو وراثت کے باب میں ہے:

- ۱۔ بنوت (بیٹیا یا پوتا)
- ۲۔ ابوت (باپ، دادا)
- ۳۔ اخوت (حقیقی یا سو تیل بھائی)
- ۴۔ عمومت (حقیقی چچا وغیرہ)

ان کی عدم موجودگی میں ان کی اولاد اس کے قائم مقام ہوگی۔

امام اعظم کے دلائل:

قرآن مجید سے دلیل ایک تو یہی آیت ہے "حتی تنکح زوجاً" اس آیت سے وجہ استدلال یہ ہے کہ لفظ تنکح خاص ہے جو عورت کی جانب سے نکاح کے منعقد ہونے پر دلالت کرتا ہے اگرچہ لفظ تنکح واحد مذکر حاضر اور واحد مؤنث غائب دونوں کا احتمال رکھتا ہے مگر آیت مذکورہ میں نکاح کی اسناد عورت کی طرف کی گئی ہے جس پر قرینہ

آیت کا سیاق و سباق ہے لہذا عورت کی طرف اسناد کی وجہ سے لفظ تکمیل خاص ہوا کہ عورت اپنے نکاح میں مستقل ہے وہ ولی وغیرہ کی اجازت کی محتاج نہیں اسی طرح وہ آیات کہ جن میں نکاح کرنے کی نسبت عورتوں کی طرف کی گئی ہے مثلاً "لا تعضلوهن ان ینکحن ازواجهن" یعنی جب عورتوں کی عدت مکمل ہو جائے تو تم ان عورتوں کو دوسرے شوہروں کے ساتھ نکاح کرنے سے نہ روکو۔ ان آیات سے معلوم ہوا کہ اگر عورتوں کے نکاح کرنے سے نکاح منعقد نہ ہوتا تو نکاح کرنے کی نسبت عورتوں کی طرف ہرگز نہ کی جاتی ان کی طرف نکاح کرنے کی نسبت کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ عورتوں کا کیا ہوا نکاح منعقد ہو جاتا ہے۔

حدیث سے دلیل یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے: "الایم احق بنفسها من ولیها" ایم کا معنی صاحب ہدایہ نے یہ کیا ہے: "من لاذوج له بکرا کانت او ثیباً" کہ وہ عورت جس کا شوہر نہ ہو چاہے وہ باکرہ ہو یا ثیبہ ہو۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ عورت اپنے نفس کا اختیار ولی سے زیادہ رکھتی ہے لہذا اس کا کیا ہوا نکاح منعقد ہو جاتا ہے۔

قیاس سے دلیل یہ ہے کہ سب ائمہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ عاقلہ بالغہ کی کی ہوئی بیع و شراء منعقد ہو جاتی ہے اور نکاح بھی ایک عقد ہے لہذا عاقلہ بالغہ کا کیا ہوا عقد نکاح بھی منعقد ہو جاتا ہے۔ قاعدہ کلیہ سے ثبوت یہ ہے کہ جو اپنے مال میں تصرف کر سکتا ہے وہ اپنی ذات میں بھی تصرف کر سکتا ہے اور جس کو اپنے مال میں تصرف کا حق حاصل نہیں اسے اپنی ذات میں بھی تصرف کا حق حاصل نہیں لہذا جب عاقلہ بالغہ کو اپنے مال میں تصرف کا حق حاصل ہے تو اسے اپنی ذات میں بھی تصرف کا حق حاصل ہوگا اور چونکہ نابالغہ مجنونہ کو اپنے مال پر اختیار حاصل نہیں اس لیے اپنی ذات پر بھی اختیار حاصل نہیں۔

امام شافعی کے استدلالات کے جوابات:

حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے مروی حدیث کے چند جوابات ہیں:

۱۔ حدیث خود راویہ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کے عمل کے منافی ہے وہ اس طرح کہ آپ نے اپنے بھائی حضرت عبدالرحمن بن ابی بکر کی عدم موجودگی میں ان کی بیٹی کا نکاح کر دیا جب وہ واپس آئے ناراض تو ہوئے لیکن نکاح نافذ رہا کسی حدیث کے مرجوح یا منسوخ ہونے کا ایک ضابطہ یہ بھی ہے کہ جب راوی کی روایت کردہ حدیث راوی کے عمل کے مخالف ہو تو وہ حدیث راوی کے نزدیک یا تو مرجوح ہوتی ہے یا منسوخ لہذا یہ

حدیث مرجوح یا منسوخ ہے۔

۲۔ یا یہ حدیث لونڈی، صغیرہ اور مجنونہ پر محمول ہے کہ ان کا نکاح ہمارے نزدیک بھی ولی کی اجازت پر موقوف ہے۔

۳۔ حدیث عاقلہ بالغہ کو شامل ہے لیکن ولایت استحباب مراد ہے اور مستحب اور بہتر ہی ہے کہ عاقلہ بالغہ عورت اپنا نکاح ولی کی اجازت سے کرے نہ کہ ولایت اجبار سے کہ جس میں عورت کی رضامندی کو نہیں دیکھا جاتا۔

۴۔ غیر کفو میں نکاح کرنے پر محمول ہے۔

حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث کے چند جوابات ہیں:

- ۱۔ اس حدیث کی سند میں اضطراب ہے جو قابل استدلال نہیں۔
- ۲۔ اگر صحت کو تسلیم بھی کر لیں پھر بھی احادیث میں تطبیق کی خاطر یہ توجیہ ہوگی کہ یہاں کمال کی نفی ہے صحت کی نفی نہیں۔ ذخیرہ احادیث میں اس طرح کی مثالیں بے شمار ہیں مثلاً: لا صلوة لجمار المسجد الا فی المسجد، لا ایمان لمن لا عهد له وغیرہ۔
- ۳۔ لونڈی، صغیرہ، مجنونہ پر محمول ہوگی کہ جس کے لیے ولی کی اجازت ضروری ہے۔
- ۴۔ غیر کفو میں نکاح کرنے پر محمول ہوگی کہ ولی کو اختیار ہوگا کہ چاہے نکاح کو باقی رکھے یا ختم کرادے۔

غرض مصنف:

قولہ۔ ویترفع منه الخلاف الخ: یہاں سے مصنف کی غرض یہ ہے کہ جب گذشتہ عبارت میں یہ بحث ثابت ہوگئی کہ آزاد عاقلہ بالغہ کا نکاح ولی کی اجازت کے بغیر کیا ہوا احناف کے نزدیک نافذ ہوگا جب کہ امام شافعی کے نزدیک نافذ نہ ہوگا اسی اختلاف کی بناء پر چند مسائل میں اختلاف پڑ جاتا ہے ان کو بیان کرنا ہے۔

مختلف فیہ مسائل:

- ۱۔ فی حل الوطی الخ: چونکہ احناف کے نزدیک آزاد، عاقلہ بالغہ کا کیا ہوا نکاح منعقد ہو جاتا ہے لہذا عورت سے وطی حلال ہوگی اور شوہر پر مہر اور نان و نفقہ لازم ہونگے اور طلاق بھی دے سکتا ہے جبکہ امام شافعی کے نزدیک آزاد عاقلہ بالغہ کا نکاح ہی منعقد نہیں ہوا۔ لہذا نہ وطی حلال ہے اور نہ ہی شوہر پر مہر اور نان و نفقہ لازم ہیں اور نہ

ہی طلاق واقع ہو سکتی ہے چونکہ نکاح ہی نہیں یہ عورت تو اجنبیہ ہے۔

۲۔ والنکاح بعد الطلقات الثلث الخ: اگر اس عورت کو تین طلاقیں دے دیں پھر اجازت ولی سے عورت نے اسی کے ساتھ نکاح کر لیا تو احناف کے نزدیک بغیر حلالہ کے اسی شوہر سے نکاح جائز نہیں جب کہ امام شافعی کے نزدیک بغیر حلالہ کے جائز ہے کیونکہ پہلا نکاح ان کے نزدیک منعقد ہی نہیں ہوا تھا جب نکاح نہیں تھا تو ان کے نزدیک تین طلاقیں بھی واقع نہیں ہوں گی اب ولی کی اجازت سے نکاح کیا ہے۔ لہذا یہ ابتداءً نکاح ہوا مصنف اصول الشاشی فرماتے ہیں بغیر حلالہ کے نکاح کا صحیح ہونا متقدمین شافعیوں کے نزدیک ہے مگر متاخرین شوافع اس مسئلہ میں احناف کے ساتھ ہیں کہ وہ حلالہ کو لازم قرار دیتے ہیں اور بغیر حلالہ کے نکاح کو (لازم) جائز قرار نہیں دیتے۔ حلالہ یہ ہے کہ تین طلاقیں دینے کے بعد عورت عدت گزارے اس کے بعد کسی اور سے نکاح کرے اور اس سے شوہر وطی بھی کرے پھر تین طلاقیں دے دے تو عدت گزارنے کے بعد پہلے شوہر سے نکاح کر سکتی ہے۔

”وَأَمَّا الْعَامُّ فَتَوْعَانِ عَامٌ خُصَّ عَنْهُ الْبَعْضُ وَعَامٌّ لَمْ يُخَصَّ عَنْهُ شَيْءٌ فَالْعَامُّ الَّذِي لَمْ يُخَصَّ عَنْهُ شَيْءٌ فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ الْخَاصِّ فِي حَقِّ لُزُومِ الْعَمَلِ بِهِ لِأَمْحَالَةٍ“

اور بہر حال عام پس اس کی دو قسمیں ہیں ایک وہ عام جس سے بعض افراد کو خاص کر لیا گیا ہو اور دوسرا وہ عام جس سے کسی فرد کو خاص نہ کیا گیا ہو پس وہ عام جس سے کسی فرد کو خاص نہ کیا گیا ہو تو وہ خاص کے درجہ میں ہے اس پر یقینی طور سے عمل لازم ہونے کے حق میں۔

قولہ۔ وام العام فتوعان الخ: مصنف کی غرض عام کی تعریف کے بعد عام کی اقسام کو بیان کرنا ہے۔

عام کی اقسام:

عام کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ عام خص عنه البعض: وہ عام کہ جس کے افراد میں سے بعض افراد کو خاص کر لیا گیا ہو اس کو عام مخصوص البعض بھی کہتے ہیں۔

۲۔ عام لم يخص عنه البعض: وہ عام کہ جس کے افراد میں سے کسی کو خاص نہ کیا گیا ہو اس کو عام غیر مخصوص البعض بھی کہتے ہیں۔

عام لم یخص عنہ البعض کا حکم:

عام غیر مخصوص البعض کے حکم میں دو مذہب ہیں احناف کے نزدیک عام غیر مخصوص البعض کا مفید یقین اور لزوم عمل میں وہی حکم ہے جو خاص کا ہے کہ جس طرح خاص مفید یقین اور لزوم عمل میں قطعی و یقینی ہوتا ہے اسی طرح عام غیر مخصوص البعض بھی مفید یقین اور لزوم عمل میں قطعی اور یقینی ہوتا ہے۔ جبکہ امام شافعی کے نزدیک جس طرح خاص ظنی تھا اسی طرح عام غیر مخصوص البعض بھی ظنی ہے جو خبر واحد اور قیاس کے درجہ میں ہے کہ اس پر عمل کرنا تو واجب ہے لیکن اعتقاد و یقین واجب نہیں۔

امام شافعی کی دلیل:

امام شافعی نے عام غیر مخصوص البعض کے ظنی ہونے پر اس کلیہ سے استدلال کیا ہے: ”ما من عام الا وقد خص عنہ البعض“ کہ ہر عام خاص ہونے کا احتمال رکھتا ہے اور احتمال کے ہونے کی صورت میں اس کا حکم قطعی نہیں رہ سکتا لہذا عام غیر مخصوص البعض قیاس اور خبر واحد کی طرح ظنی ہے اور ظنی کی تخصیص ظنی سے جائز ہے کہ ان پر عمل کرنا تو واجب ہے لیکن اعتقاد واجب نہیں۔ اگر عام غیر مخصوص البعض میں تخصیص کا احتمال کسی دلیل سے زائل ہو جائے تو قطعی ہوتا ہے۔ مثلاً ”ان الله بكل شیء علیہم“ یعنی اس دلیل سے یہ بات ثابت ہے کہ کوئی شیء اللہ تعالیٰ کے علم سے باہر نہیں۔

احناف کی دلیل:

احناف نے عام غیر مخصوص البعض کے قطعی ہونے پر یہ دلیل دی ہے کہ لفظ عام کو عموم و شمول کے لیے وضع کیا گیا ہے اور جس لفظ کو جس کے لیے وضع کیا گیا ہو اس معنی پر لفظ کی دلالت قطعی اور یقینی ہوتی ہے۔ لہذا لفظ عام کو جس معنی کے لیے وضع کیا گیا ہے، اس پر لفظ عام کی دلالت قطعی اور یقینی ہوگی اور اگر دلالت قطعی نہ ہو تو پھر الفاظ کو وضع کرنے کا فائدہ کیا ہے؟

نیز عام غیر مخصوص البعض کے قطعی اور یقینی ہونے کی دلیل یہ بھی ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اور ان کے بعد مجتہدین و مفکرین قرآن و حدیث کے عمومات سے استدلال کرتے چلے آئے ہیں یہاں بطور نمونہ ایک دلیل پیش خدمت ہے کہ جب حضور نبی کریم ﷺ کا وصال ہوا اور آپ کا خلیفہ مقرر کرنے میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے درمیان اختلاف ہوا تو

انصار مدینہ نے کہا ”منا امیر ومنکم امیر“ کہ ایک امیر ہمارا ہو اور دوسرا امیر تم قریش کا ہو اس جھگڑے کو ختم کرنے کے لیے دانائے امت سیدنا ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے حدیث ”الائمة من القریش“ سنائی تو جھگڑا ختم ہو گیا۔ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے حدیث کے عموم سے استدلال کیا کہ امامت کبریٰ ہمیشہ قریش میں رہے گی اس استدلال کو تمام صحابہ رضی اللہ عنہم نے قبول کیا اور سب نے آپ کے ہاتھ پر بیعت کی۔

امام شافعی کی دلیل کا جواب:

امام شافعی کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ عام میں خاص ہونے کا احتمال بغیر دلیل کے ہے اور جو احتمال بغیر دلیل کے ہو وہ یقین کے منافی نہیں جیسا کہ اصول فقہ کا قاعدہ یہ ہے کہ: ”الیقین لایزول بالشک“ کہ یقین شک سے زائل نہیں ہوتا اس قاعدہ کے متعلق علامہ جلال الدین سیوطی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ فقہ کے تین چوتھائی مسائل کا استخراج اسی قاعدہ پر ہوتا ہے۔

”وَعَلَىٰ هَذَا قُلْنَا إِذَا قُطِعَ يَدُ السَّارِقِ بَعْدَ مَا هَلَكَ الْمَسْرُوقُ عِنْدَهُ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ الضَّمَانُ لِأَنَّ الْقَطْعَ جَزَاءُ جَمِيعٍ مَا اكْتَسَبَهُ السَّارِقُ فَإِنَّ كَلِمَةَ مَا عَامَّةٌ يَتَنَاوَلُ جَمِيعَ مَا وَجَدَ مِنَ السَّارِقِ وَبِتَقْدِيرِ إِيْجَابِ الضَّمَانِ يَكُونُ الْجَزَاءُ هُوَ الْمَجْمُوعُ وَلَا يَتْرَكَ الْعَمَلُ بِهِ بِالْقِيَاسِ عَلَى الْغَضَبِ“

اور اسی پر ہم نے کہا کہ جب چور کے پاس سے چوری کیا ہو مال ہلاک ہونے کے بعد چور کا ہاتھ کاٹ دیا جائے گا تو اس پر ضمان واجب نہ ہوگا اس لیے کہ قطع ید ان تمام جرموں کی سزا ہے جس کا چور نے کسب و ارتکاب کیا ہے کیونکہ ما عام ہے جو ان تمام جرائم کو شامل ہے جو چور کی جانب سے پائے گئے اور ضمان واجب کرنے کی صورت میں جزاء مجموعہ ہو جائے گی اور غضب پر قیاس کر کے اس میں کلمہ ما کے عموم کو ترک نہیں کیا جائے گا۔

قولہ۔ وعلى هذا قلنا الخ: مصنف کی غرض عام غیر مخصوص البعض کے حکم پر ایک مسئلہ کی تفریح بٹھانا ہے اور وہی حکم ہذا اسم اشارہ کا مشار الیہ ہے۔ مسئلہ یہ ہے کہ اگر چور نے دس درہم یا اس کی مالیت کا مال چوری کر لیا اگر وہ مال چور کے پاس ہے یا اس نے کسی کو فروخت کر دیا یا کسی کو ہبہ کر دیا اگر مشتری (خریدار) اور موہب لہ (جس کو ہبہ کیا ہے) کے پاس مال موجود ہو تو ان تمام صورتوں میں بالاتفاق مال مالک کو واپس کیا جائے گا کیونکہ مال موجود ہونے کی

صورت میں مالک کی ملکیت مال پر برقرار رہتی ہے۔

اگر چوری کیا ہو مال چور نے ہلاک کر دیا ہو یا وہ خود ہلاک ہو گیا ہو تو اس صورت میں احناف و شوافع کے درمیان اختلاف یہ ہے کہ ہاتھ کاٹنے کے ساتھ مال کا ضمان (چٹی) بھی ہو گا یا نہیں۔ احناف کے نزدیک حد سرقہ فقط ہاتھ کاٹنا ہے جب کہ شوافع کے نزدیک ہاتھ کاٹنے کے ساتھ ساتھ مال کا ضمان بھی واجب ہے۔

شوافع کی دلیل:

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے حد سرقہ میں ہاتھ کاٹنے کے ساتھ ضمان کے واجب ہونے کو قیاس سے ثابت کیا ہے وہ اس طرح کہ چوری کے مسئلہ کو غصب کے مسئلہ پر قیاس کرتے ہوئے کہا کہ کوئی شخص کسی کا مال غصب کر لے پھر مال منسوب غاصب کے پاس ہلاک ہو جائے تو غاصب پر اس ہلاک شدہ مال منسوب کا ضمان واجب ہوتا ہے تو اسی طرح اگر مال مسروقہ ہلاک ہو جائے یا ہلاک کر دیا جائے تو سارق پر ہلاک شدہ مال مسروقہ کا ضمان بھی واجب ہوگا۔ لہذا امام شافعی کے نزدیک حد سرقہ دو چیزوں کا مجموعہ ہوئی: ۱: ہاتھ کاٹنا۔ ۲: ضمان کا واجب ہونا۔

احناف کی دلیل:

احناف کے نزدیک ظاہر روایت کے مطابق چاہے مال ہلاک ہوا ہو یا ہلاک کیا ہو ہر دو صورتوں میں حد سرقہ فقط ہاتھ کاٹنا ہے ضمان واجب نہیں اس پر قرآن مجید کی آیت دلیل ہے: "السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا" اس آیت سے استدلال اس طرح ہے کہ کلمہ ما عام غیر مخصوص البعض ہے جو ان تمام جرموں کو شامل ہے جو چور کی جانب سے پائے گئے ہوں چاہے وہ جرم چوری کا ہو یا مال کا ہلاک ہونا یا مال کا ہلاک کرنا ہوا ان سب جرموں کی سزا قرآن مجید نے فقط ہاتھ کاٹنا بیان کی ہے۔ لہذا سرقہ (چوری) کو غصب پر قیاس کر کے ضمان کو واجب قرار نہیں دیا جاسکتا کہ جس کی وجہ سے عام کا عمل باطل ہو جائے۔ لہذا یہ قیاس کتاب اللہ کے مقابلہ میں ہے اس کو ترک کیا جائے گا اور ضمان واجب نہ ہوگا۔

دوسرا استدلال یہ بھی ہے کہ قرآن مجید میں لفظ جزاء آیا ہے جو کلمی کے معنی میں ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ ہاتھ کاٹنا سزا کافی ہے مزید سزا کی ضرورت نہیں۔ امام اعظم ابوحنیفہ سے حسن بن زیاد نے ایک روایت یہ بھی نقل کی ہے کہ اگر مال کو ہلاک کر دیا تو ضمان واجب ہوگا تاہم یہ ایک روایت ہے مذہب پہلے بیان ہو چکا ہے۔

”وَالدَّلِيلُ عَلَى أَنَّ كَلِمَةَ مَا عَامَّةً مَا ذَكَرَهُ مُحَمَّدٌ إِذَا قَالَ الْمَوْلَى لِجَارِيَتِهِ إِنْ كَانَ مَا فِي بَطْنِكَ غُلَامًا فَانْتِ حُرَّةٌ فَوَلَدَتْ غُلَامًا وَجَارِيَةٌ لَا تَعْتِقُ“

اور اس بات پر دلیل ہے کہ کلمہ ما عام وہ ہے جس کو امام محمد نے ذکر کیا ہے کہ جب مولیٰ اپنی باندی سے کہے کہ اگر جو کچھ تیرے پیٹ میں ہے لڑکا ہو تو تو آزاد ہے پس اس باندی نے لڑکا اور لڑکی دونوں جنم دیئے تو وہ آزاد نہیں ہوگی۔

قولہ۔ والدلیل علی ان کلمة العن: اس عبارت کو لانے کی غرض کلمہ ما کے عام ہونے پر امام محمد کے قول کو بطور دلیل پیش کرنا ہے۔ امام محمد ہی کے قول کو اس لیے پیش کیا کہ جس طرح ما کا تعلق لغت سے ہے اسی طرح اس کا تعلق فقہاء کی اصطلاح سے بھی ہے امام محمد جس طرح فقہ کے امام ہیں، اسی طرح آپ لغت کے بھی امام ہیں چونکہ ما کا تعلق لغت و فقہ دونوں سے تھا اس لیے ایسے امام کا قول بطور حجت پیش کیا جو دونوں میں مسلم ہیں۔

امام محمد کا قول یہ ہے کہ اگر مولیٰ نے اپنی لونڈی سے کہا ”ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة“ اگر جو کچھ تیرے پیٹ میں ہے وہ لڑکا ہے تو تو آزاد ہے اگر لونڈی نے اسی حمل سے ایک لڑکا بنا اور ایک لڑکی جنی تو آزاد نہ ہوگی کیونکہ آزادی کی شرط یہ تھی کہ اس کا پیٹ سارے کا سارا لڑکے پر مشتمل ہو جب کہ یہاں ایک لڑکا اور ایک لڑکی ہے کلمہ ما کا تقاضا یہ تھا کہ حمل لڑکے پر مشتمل ہو اگر ایک لڑکا یا دو لڑکے جنے تو آزاد ہو جائے گی کیونکہ ما کے عموم میں ایک اور دو لڑکے داخل ہیں۔

”وَبِمَعْلِهِ نَقُولُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى فَأَقْرَنُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ فَإِنَّهُ عَامٌ فِي جَمِيعِ مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ وَمِنْ ضَرُورَتِهِ عَدَمُ تَوَقُّفِ الْجَوَازِ عَلَى قِرَاءَةِ الْفَاتِحَةِ وَجَاءَ فِي الْخَبَرِ أَنَّهُ قَالَ لَا صَلَوةَ إِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ فَعَمِلْنَا بِهِمَا عَلَى وَجْهِ لَا يَتَغَيَّرُ بِهِ حُكْمُ الْكِتَابِ بَأَنَّ نَحْمِلَ الْخَبَرَ عَلَى نَفْسِ الْكَمَالِ حَتَّى يَكُونَ مُطْلَقُ الْقِرَاءَةِ فَرَضًا بِحُكْمِ الْكِتَابِ وَقِرَاءَةِ الْفَاتِحَةِ وَاجِبَةً بِحُكْمِ الْخَبَرِ“

اور اسی کی مثل ہم اللہ تعالیٰ کے قول ”فَأَقْرَنُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ“ میں کہتے ہیں پس یقیناً قول باری تعالیٰ تمام قرآن کے بارے میں عام ہے جو بھی نمازی کے لیے آسان ہو اور اس عموم کی ضرورت میں سے سورہ فاتحہ کی قرات پر نماز کے جواز کا موقوف نہ ہونا ہے اور حدیث میں آیا ہے کہ نبی ﷺ

نے فرمایا کہ سورہ فاتحہ کے بغیر نماز نہیں ہوگی چنانچہ ہم نے ان دونوں پر اس طریقے سے عمل کیا کہ جس سے کتاب اللہ کا حکم متغیر نہ ہو بایں طور کہ ہم خبر واحد کو کمال کی نفی پر محمول کریں گے یہاں تک کہ مطلق قرأت کتاب اللہ کے حکم کی وجہ سے فرض ہوگی اور سورہ فاتحہ کی قرأت خبر واحد کے حکم کی وجہ سے واجب ہوگی۔

وَبِمِثْلِهِ نَقُولُ فِي قَوْلِهِ: بِمِثْلِهِ كَيْ تَوْضِيح: مصنف کے قول بمثلہ میں ضمیر کے مرجع میں دو احتمال ہو سکتے ہیں:

- ۱۔ ضمیر کا مرجع عام غیر مخصوص البعض کا حکم ہو کہ جس طرح پہلی مثال میں یہ بات ثابت کر دی کہ عام پر عمل کرنا قطعی ہے اسی طرح آنے والی آیت میں بھی لفظ ما کے عموم پر عمل کرنا قطعی و یقینی ہے۔
- ۲۔ ضمیر کا مرجع پہلی مثال ”بما کسبنا“ میں کلمہ ما ہے کہ جس طرح کلمہ ما کے عموم پر قطعی طور پر عمل کیا گیا ہے اسی طرح آنے والی مثال میں بھی کلمہ ما کے عموم پر قطعی و یقینی طور پر عمل کرنا لازم ہے۔

سورہ فاتحہ کی رکنیت ہونے میں اختلاف:

سورہ فاتحہ کا نماز میں پڑھنا فرض ہے یا نہیں اس میں ائمہ کرام کا اختلاف ہے احناف کے نزدیک نماز میں مطلق قرأت فرض ہے سورہ فاتحہ کا بطور تعیین پڑھنا فرض نہیں جب کہ امام شافعی کے نزدیک سورہ فاتحہ کا نماز میں متعین طریقے سے پڑھنا فرض ہے اور امام مالک کے نزدیک سورہ فاتحہ اور کسی سورت کا ملانا دونوں فرض ہیں۔

امام شافعی کی دلیل:

امام شافعی سورہ فاتحہ کی فرضیت پر حدیث سے دلیل لاتے ہیں حدیث میں ہے: ”لا صلوة الا بفتح الكتاب“ کہ بغیر سورہ فاتحہ کے نماز نہیں ہوگی اس حدیث سے استدلال اس طرح ہے کہ کلمہ لا جنس کی نفی کے لیے ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ نماز سورہ فاتحہ کے بغیر شرعاً موجود ہی نہیں اور سورہ فاتحہ کے بغیر نماز کا شرعاً موجود نہ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ نماز کا جواز سورہ فاتحہ کی قرأت پر موقوف ہو لہذا سورہ فاتحہ کا پڑھنا فرض ہے۔

احناف کی دلیل:

احناف کی دلیل قرآن مجید کی یہ آیت ہے: ”فاقرءوا ما تنسرو من القرآن“ پس تم قرأت کرو جو تمہیں

قرآن سے آسان لگے۔ اس آیت سے استدلال اس طرح ہے کہ کلمہ ماعام غیر مخصوص البعض ہے ماقرآن مجید کے ہر اس حصہ کو عام ہے کہ جس کا پڑھنا آسان ہو چاہے سورہ فاتحہ ہو یا اس کے علاوہ ہو چونکہ یہ آیت نماز کے متعلق نازل ہوئی ہے۔ لہذا اس سے یہ معلوم ہوا کہ قرآن مجید کا جو بھی حصہ نماز میں پڑھا جائے وہ نماز کے لیے کافی ہوگا کلمہ ماعام کا یہ تقاضا ہے کہ نماز کا جو از سورہ فاتحہ کی قرأت پر موقوف نہ ہو لہذا سورہ فاتحہ کا پڑھنا فرض نہ ہوا۔

امام شافعی کے استدلال کے جوابات:

امام شافعی کی پیش کردہ حدیث کے چند جوابات ہیں:

۱۔ ”لا صلوة“ والی حدیث کو اگرچہ بعض محدثین نے خبر مشہور کہا ہے لیکن اس سے کتاب اللہ کے عام میں تخصیص جائز نہیں کیوں کہ وہ خبر مشہور جو محکم ہو کسی اور معنی کا احتمال نہ رکھتی ہو اس سے تخصیص جائز ہے جب کہ یہ ایسی مشہور حدیث ہے کہ جس میں دیگر احتمال بھی ہیں مثلاً لا کو جنس کی نفی کے بجائے کمال کی نفی پر محمول کیا جائے لہذا حدیث کے ذریعے کتاب اللہ کے عموم کو باطل کرنا جائز ہے۔

۲۔ احناف کا یہ اصول ہے کہ جب کتاب اللہ کے حکم میں تبدیلی کے بغیر حدیث پر عمل کرنا ممکن ہو تو دونوں پر عمل کیا جائے گا اور یہاں تطبیق ممکن ہے وہ اس طرح کہ کتاب اللہ کی روشنی میں مطلقاً قرأت فرض ہوگی اور حدیث کی روشنی میں سورہ فاتحہ کا پڑھنا واجب ہوگا اگر سورہ فاتحہ چھوٹ گئی تو سجدہ سہو کیا جائے گا۔

۳۔ امام شافعی کے نزدیک کتاب اللہ کا نسخ خبر متواتر سے جائز نہیں تو ان کے نزدیک خبر واحد سے نسخ کیسے جائز ہو گیا؟

۴۔ جن آیات میں فاتحہ خلف الامام کا ذکر ہے ان میں سے کسی ایک میں بھی یہ تصریح نہیں کہ تم امام کے پیچھے فاتحہ پڑھ لیا کرو بلکہ مجمل اور مطلق الفاظ ہیں کہ جن کا یہ بھی مطلب ہو سکتا ہے کہ سورہ فاتحہ کی قرأت صرف منفرد اور امام کے لیے لازم ہے مقتدی کے لیے نہیں نیز اگر سورہ فاتحہ کا پڑھنا فرض ہوتا تو جو مقتدی رکوع میں ملا اس کی نماز نہیں ہونی چاہیے تھی کیونکہ سورہ فاتحہ رہ چکی ہے جو کہ فرض تھی حالانکہ امام شافعی کے نزدیک بھی مدرک رکوع مدرک رکعت ہے لہذا معلوم ہوا کہ فاتحہ کا پڑھنا فرض نہیں۔

اعتراض: ”فاقرء واما تمسر من القرآن“ میں کلمہ ماعام غیر مخصوص البعض نہیں بلکہ عام مخصوص البعض ہے کیونکہ احناف کے نزدیک بھی آیت سے کم حصہ ماعام کے تحت داخل نہیں لہذا آیت سے کم حصہ کو نکالنے کی وجہ سے

تخصیص پائی گئی اب عام ظنی ہو گیا اور ظنی سے مطلق قرأت کی فرضیت کس طرح ثابت ہو سکتی ہے؟
جواب: عرف عام میں آیت سے کم حصہ پر قرأت کا اطلاق نہیں ہوتا کیوں کہ آیت سے کم حصہ کو عرف عام میں قرأت کے ارادہ کے بغیر بھی پڑھ دیتے ہیں جیسے بسم اللہ الحمد للہ اور سبحان اللہ وغیرہ اس سے معلوم ہوا کہ قرأت تب ہی ہوگی جب کم از کم ایک آیت ہو آیت سے کم پڑھنے والے کو قاری قرآن نہیں کہا جاتا۔ شریعت میں عرف عام کا بھی لحاظ ہے جیسا کہ مشہور قاعدہ ہے: "العادة محكمة" کہ عرف و عادت میں شرعاً عمل کیا جائے گا۔ لہذا اس آیت میں کوئی تخصیص نہیں ہوئی کہ آیت کا حکم ظنی ہو جائے۔

"وَقُلْنَا كَذَلِكَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَلَاتَا كَلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكُرْ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ أَنَّهُ
يُوجِبُ حُرْمَةَ مَتْرُوكِ التَّسْمِيَةِ عَامِدًا وَجَاءَ فِي الْخَبَرِ أَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ سُئِلَ عَنْ
مَتْرُوكِ التَّسْمِيَةِ عَامِدًا فَقَالَ كَلَوْهَ فَإِنَّ تَسْمِيَةَ اللَّهِ تَعَالَى فِي قَلْبٍ كُلِّ امْرَأَةٍ
مُسْلِمَةٍ فَلَا يُمْكِنُ التَّوْفِيقُ بَيْنَهُمَا لِأَنَّهُ لَوْ ثَبَتَ الْجِلُّ بَتْرِكِهَا عَامِدًا لَثَبَتَ الْجِلُّ
بَتْرِكِهَا نَاسِيًا فَحِينَئِذٍ يَرْتَفِعُ حُكْمُ الْكِتَابِ فَيُتْرَكُ الْخَبَرُ"

اور اسی طرح باری تعالیٰ کے قول "فلاتا کلاوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ" اس میں ہم نے کہا کہ یہ قول متروک التسمیہ عامہ کی حرمت کو ثابت کرتا ہے، حالانکہ حدیث میں آتا ہے کہ آنحضرت ﷺ سے متروک التسمیہ عامہ کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا اسے کھاؤ کیونکہ ہر مسلمان کے دل میں اللہ کا نام ہے۔ پس ان دونوں کے درمیان تطبیق ممکن نہ ہوگی کیونکہ اگر ترک تسمیہ عامہ کی صورت میں ذبیحہ کی حلت ثابت ہوگی تو اس حدیث سے ترک تسمیہ ناسیہ کی صورت میں ذبیحہ کی حلت (بدرجہ اولیٰ) ثابت ہوگی پس اس وقت حکم کتاب مرتفع ہو جائے گا لہذا خبر کو ترک کر دیا جائے گا۔

قولہ۔ وَقُلْنَا كَذَلِكَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَلَاتَا كَلُوا الْعَم: مصنف رضی اللہ عنہ یہ بیان کرتے ہیں کہ جس طرح ہم نے اس سے قبل عام غیر مخصوص البعض کے حکم کے متعلق یہ بیان کیا تھا کہ اس پر عمل کرنا قطعی اور یقینی طور پر واجب ہے اور ظنی دلیل اس کے معارض نہیں ہو سکتی جیسا کہ اس سے قبل چند مثالوں سے واضح کیا اسی طرح ہم قرآن مجید کی اس آیت "وَلَاتَا كَلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكُرْ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَانَّهُ فَسَقٌ" کے متعلق کہتے ہیں کہ اس میں بھی لفظ عام ہے۔

اہم نوٹ: مصنف نے اس آیت کو عام غیر مخصوص البعض کی مثال قرار دیتے ہوئے بحث کی ہے حالانکہ

حقیقت میں یہ عام مخصوص البعض کی مثال ہے چونکہ ”ما“ عام و ناسی دونوں کو شامل ہے لیکن ناسی اس سے خارج ہے تو یہ آیت عام مخصوص البعض ہوئی تاہم مصنف کی وضع کے مطابق تشریح ملاحظہ کیجیے۔

آیت کا مطلب یہ ہے کہ ذبح کے وقت جس جانور پر اللہ تعالیٰ کا نام نہ لیا گیا ہو اس کا کھانا حلال نہیں، بسم اللہ نہ پڑھنے کی دو صورتیں ہیں۔ ایک صورت یہ ہے کہ ذبح کرنے والا بسم اللہ پڑھنا بھول گیا ہو۔ دوسری صورت یہ ہے کہ ذبح کرنے والا بسم اللہ کو قصداً چھوڑ دے یہ آیت بظاہر ان دونوں صورتوں کو شامل ہے کہ ان دونوں صورتوں میں جانور کو کھانا حلال نہیں۔

اس مسئلہ میں ائمہ کرام کے مذاہب:

اس مسئلہ میں تین مذاہب ہیں پہلا مذہب امام اعظم کا ہے کہ جن کے نزدیک ترک تسمیہ عمداً کی صورت میں جانور حرام ہے مگر ترک تسمیہ نسیاناً کی صورت میں حلال ہے۔ دوسرا مذہب امام مالک کا ہے جو ترک تسمیہ عمداً اور نسیاناً دونوں صورتوں میں ذبح ہونے والے جانور کو حرام قرار دیتے ہیں۔ تیسرا مذہب امام شافعی کا ہے ترک تسمیہ عمداً اور نسیاناً دونوں صورتوں میں حلال قرار دیتے ہیں۔

امام مالک کی دلیل:

امام مالک کی دلیل آیت مذکورہ ہے کہ جس کے عموم میں عمداً اور نسیاناً دونوں داخل ہیں لہذا اس جانور کا کھانا حلال نہیں۔

امام شافعی کی دلیل:

امام شافعی نے دونوں صورتوں میں حلال ہونے پر پہلی دلیل حدیث سے یہ پیش کی ہے کہ حضور ﷺ سے اس شخص کے ذبیحہ کے متعلق پوچھا گیا کہ جس نے تسمیہ کو ذبح کرتے ہوئے جان بوجھ کر چھوڑ دیا ہو اس کا کھانا جائز ہے یا نہیں تو حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: ”کلوا فان تسمية الله في قلب كل امرء مسلم“ کہ اسے کھاؤ کیونکہ اللہ کا نام ہر مسلمان کے دل میں ہوتا ہے۔ دوسری حدیث یہ ہے کہ ”المومن يذبح على اسم الله سمي او لم يسم“ مومن شخص اللہ تعالیٰ ہی کے نام سے ذبح کرتا ہے چاہے وہ نام لے یا نہ لے۔ امام شافعی نے فرمایا کہ اگر عمداً بسم اللہ کو ترک کرنے والے کا ذبیحہ حلال ہے تو نسیاناً بسم اللہ کو ترک کرنے والے کا ذبیحہ بدرجہ اولیٰ حلال ہوگا۔

احناف کے دلائل:

احناف نے اسی آیت سے استدلال کرتے ہوئے کہا کہ یہ آیت اگرچہ بظاہر ترک تسمیہ عمد اور نسیان دونوں کو شامل ہے۔ مگر حقیقت میں یہ آیت ترک تسمیہ نسیان کو شامل ہی نہیں اس پر دو دلیلیں ہیں پہلی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ترک تسمیہ کو ذبح کے وقت فسق فرمایا ہے: "وانه لفسق" حالانکہ ترک تسمیہ سہواً فسق نہیں کہلاتا کیوں کہ سہواً اور بھول بندے کی طرف سے نہیں ہوتی بلکہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہوتی ہے اس کی نظیر یہ ہے کہ اگر کوئی شخص روزے کی حالت میں کھاپی لے تو روزہ نہیں ٹوٹتا، اسی طرح یہاں ذبح کرتے وقت بسم اللہ بھول سے چھوٹ گئی تو معاف ہے چونکہ بھول اور نسیان کو امت محمدیہ سے اٹھالیا گیا ہے جیسا کہ حدیث میں ہے: "رفع عن امتی الخطاء والنسوان" لہذا معلوم ہوا کہ ترک تسمیہ سہواً اس آیت میں داخل نہیں۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ ناسی قائم مقام ذاکر کے ہے اور ذکر کبھی زبان سے ہوتا ہے اور کبھی دل سے ہوتا ہے گویا اس نے دل میں اللہ کا ذکر کیا اور اس آیت میں "لم یذکر" ہے جس کا معنی یہ ہے کہ عمداً ذکر نہ کیا گیا ہو اور "لم یعد ذکر" کا لفظ نہیں کہ جس کا معنی "یاد نہ رہا ہو" ہے۔ نیز "لم یذکر" مطلق ہے اور مطلق ذات کے متعلق قاعدہ ہے: "المطلق ینصرف الی الفرد الکامل" ترک تسمیہ قصداً کامل فرد ہے نہ کہ سہواً۔ اسی وجہ سے مصنف نے فرمایا کہ آیت مذکورہ ترک تسمیہ عامہ کی حرمت کو ثابت کرتی ہے ناسی اس آیت کے تحت داخل نہیں لہذا یہ آیت عام غیر مخصوص البعض ہی ہے۔

نسیان خطا اور سہو میں فرق:

ان کے درمیان فرق یہ ہے کہ نسیان یہ ہے کہ قوت حافظہ سے شی کی صورت کا زائل ہو جانا یہاں تک کہ کسب جدید کا محتاج ہو جب کہ خطا یہ ہے کہ صورت تو باقی ہو مگر تکلم کے وقت ارادہ ایک چیز کا کرے مگر دوسری چیز بغیر ارادہ کے لکھے اور سہو یہ ہے کہ قوت مدد کہ سے صورت زائل ہو جائے نسیان اور سہو دونوں کا شرعی حکم ایک ہی ہے۔

امام مالک اور شافعی کے استدلالات کے جوابات:

امام مالک کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ اگر ترک تسمیہ عمد اور نسیان دونوں صورتوں میں ذبیحہ حرام ہو تو نسیان کے متعلق جو احادیث آتی ہیں ان کا کیا جواب ہوگا۔ امام شافعی کی بیان کردہ احادیث کا جواب یہ ہے کہ قرآن مجید اور ان

احادیث کے درمیان تطبیق ممکن نہیں کیونکہ اگر ترک تسمیہ عمداً کو حلال مان لیں تو ترک تسمیہ نسیاناً بدرجہ اولیٰ حلال ہے جیسا کہ احناف اور شوافع کا اس بات پر اتفاق ہے تو اس صورت میں عام کے تحت ایک فرد بھی باقی نہیں رہے گا اور کتاب اللہ کا حکم اٹھ جائے گا گویا آیت میں ممانعت ہے ہی نہیں جب تطبیق ممکن نہیں تو قرآن مجید پر عمل کیا جائے گا اور اس کے مقابل خبر واحد اور قیاس کو ترک کر دیا جائے گا کیونکہ عام غیر مخصوص البعض قطعی ہوتا ہے جب کہ خبر واحد ظنی ہوتی ہے اور ترجیح قطعی کو ہوتی ہے۔ نیز امام شافعی کی بیان کردہ احادیث ضعیف ہیں۔ اجماع سے بھی یہ بات ثابت ہے کہ تمام صحابہ کرام رضی اللہ عنہم ترک تسمیہ عمداً کے حرام ہونے پر متفق تھے۔

اختیاری مطالعہ

اولیاء کرام کی طرف منسوب جانور کا شرعی حکم:

اس عنوان پر چند سطور لکھنے کا سبب یہ ہے کہ ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی کے بعد نو پیدا عقائد میں سے ایک عقیدہ یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کے کسی ولی کے نام پر کوئی جانور مشہور ہو جائے اگرچہ اس کو صرف اللہ تعالیٰ کا نام لے کر ذبح کیا جائے تب بھی حرام ہے اس عقیدے کی آبیاری کے لیے اسی عقیدے کے معتقدین جب بھی سورۃ النعام کی آیت نمبر ۱۱۸ تا ۱۲۱ (لَا تَاْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يَذْكُرِ اللّٰهُ عَلَيْهِ — وَمَا اَهْلٌ بِهِ الْبُغْ) کی تفسیر و تشریح کرتے ہیں تو لازماً اس عقیدے کو بیان کرتے ہیں۔ درس نظامی کے نصاب میں داخل درسی تفاسیر کی شروحات ہوں یا فقہ و اصول فقہ کی کتب کی شروحات ہوں یہاں تک کہ کالجزویو نیورٹی کے اسلامی نصاب میں زیر بحث آیت کی تشریح میں اسی عقیدے کو اجاگر کیا جاتا ہے اس کی ایک مثال اصول الشاشی کی شرح نجوم الحواشی ص ۵۸ پر ملاحظہ فرمائیں کہ اختیاری مطالعہ کا عنوان دے کر یوں لکھا ہے ”وہ جانور جو غیر اللہ کے لیے مشہور کیا گیا ہو اس پر چاہے اللہ کا نام بھی لیا ہو اس کا کھانا درست نہیں“ اس پر ”وما اهل به لغير الله“ کو بطور دلیل پیش کیا جاتا ہے۔

قارئین کرام: اس آیت کے متعلق جمہور محققین اہل سنت کی تحقیقات کا خلاصہ دیکھیے:

”وما اهل“ آیت کی تعداد:

قرآن مجید میں یہ آیت چار مقامات پر آتی ہے:

۱۔ سورۃ البقرہ آیت نمبر ۱۷۳۔ سورۃ البقرہ میں ”اهل“ کے بعد ”به“ ہے: ”وما اهل به لغير الله“

- ۲۔ سورۃ المائدہ آیت نمبر ۳
۳۔ سورۃ الانعام آیت نمبر ۱۲۵
۴۔ سورۃ النحل آیت نمبر ۱۱۵

آخری تینوں مقامات پر بہ لغیر کے بعد ہے ”وما اهل لغیر اللہ بہ“۔

”وما اهل بہ لغیر اللہ“ کی ترکیب نحوی:

آیت مذکورہ میں واو عاطفہ ہے اور ما موصولہ ہے نہ کہ موصوفہ اہل ماضی مجہول ہے بہ جار مجرور قائم مقام نائب فاعل ہے۔

(اعراب القرآن ۱/۲۲۲ دمشق بیروت ایضاً شیخ زادہ علی البیضاوی، اور تفسیر البحر المحیط وغیرہ)

آیت کے مختلف تراجم:

اس آیت کے چار طرح کے تراجم ہیں ایک ترجمہ جمہور مفسرین و مترجمین کا ہے اور تین تراجم جمہور کے علاوہ ایک ہی مکتبہ فکر کے ہیں، اب پہلے تین تراجم اور ان کے باطل ہونے کی وجوہات ملاحظہ کیجیے:

پہلا ترجمہ: ”اور ایسی چیز کہ جس پر غیر اللہ کا نام پکارا گیا ہو“۔

باطل ہونے کی وجوہات:

- ۱۔ باطل ہونے کی پہلی وجہ یہ ہے کہ مترجم نے موصولہ کے بجائے موصوفہ (ایسی) کا ترجمہ کیا ہے نیز ”اہل“ کا نائب فاعل ”بہ“ ہے جب کہ ترجمہ میں ”لغیر اللہ“ کو نائب فاعل بنایا گیا ہے۔
- ۲۔ باطل ہونے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ ”ما“ سے عموم مراد لیتے ہوئے ترجمہ چیز سے کیا گیا حالانکہ ما سے مراد بالخصوص جانور ہے جیسا کہ آیت کا سیاق و سباق ہے کہ جانوروں کی حرمت کا تذکرہ چل رہا ہے۔
- ۳۔ باطل ہونے کی تیسری وجہ یہ ہے کہ عموم کی وجہ سے کائنات کی ہر چیز چاہے مطعومات سے ہو یا مشروبات سے وہ کسی نہ کسی غیر اللہ کی طرف ضرور منسوب ہے مثلاً تیرا کھانا، خالد کی بکری، زید کی بیوی تو تمام چیزیں اس ترجمہ سے حرام قرار پائیں گی۔ اس ترجمے کا پس منظر اور پیش منظر صرف ایصالِ ثواب کے لیے مقرر کردہ اشیائے خورد و نوش کو حرام قرار دینا ہے۔

دوسرا ترجمہ: ”اور جس جانور پر غیر اللہ کا نام پکارا گیا ہو“۔

باطل ہونے کی وجوہات: کہ جب پہلے ترجمہ کی وجہ سے ہر چیز حرام ہونے لگی تو بعد میں آنے والوں نے ”ما“ سے مراد جانور لیا۔ اس میں باطل ہونے کی دو وجہیں ہیں: ۱: ”اہل“ کا نائب فاعل ”غیر اللہ“ کو قرار دیا گیا ہے حالانکہ نائب فاعل بہ ہے۔ ۲: باطل ہونے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ مطلق جانور پر بھی غیر اللہ کا نام منسوب ہوتا ہے مثلاً خالد کی بکری، زاہد کا مرغاً تو اس ترجمہ سے تمام حلال جانور حرام قرار پائیں گے کہ اگرچہ ذبح کے وقت تسمیہ پڑھی گئی لہذا معلوم ہوا کہ یہ ترجمہ صرف ایصالِ ثواب کے لیے ذبح کیے جانے والے جانوروں کو حرام قرار دینے کے لیے کیا گیا ہے۔

قیسرا ترجمہ: ”جس جانور پر بقصد تقرب نام لیا جائے“۔

باطل ہونے کی وجوہات: جب دوسرے ترجمہ کی وجہ سے تمام حلال جانور حرام ہونے لگے کیوں کہ ہر جانور غیر اللہ کی طرف منسوب ہوتا ہے تو بعد میں آنے والوں نے اس قید (بقصد تقرب) کا اضافہ کیا۔

اگر مطلقاً تقرب کو وجہ حرمت قرار دیں تو مندرجہ ذیل صورتوں میں جانور حرام قرار پائیں گے:

- (۱) کسی قابل تعظیم شخصیت کی آمد کے سلسلے میں روحانی تقرب کے حصول کے لیے ذبح کیا جانے والا جانور۔
- (۲) کسی دنیاوی مفاد کے حصول کے لیے بادشاہ کا تقرب پانے کے لیے ذبح کیا جانے والا جانور۔
- (۳) کسی سیاسی شخصیت کے تقرب کے حصول کے لیے ذبح کیا جانے والا جانور حرام قرار پائے گا حالانکہ کسی بھی مذہب میں ذکر کردہ صورتوں میں جانور حرام نہیں ہوتا۔

تقرب کی اقسام:

تقرب کی دو قسمیں ہیں: ۱: تقرب حقیقی یہ خالصتاً عبادت ہے اس کا مستحق فقط باری تعالیٰ ہے کسی مسلمان کے متعلق یہ ہرگز نہیں کہا جاسکتا کہ اس نے تقرب حقیقی کو غیر اللہ کی طرف منسوب کیا۔ ۲: تقرب مجازی کہ جس طرح کسی آدمی کا قرب و نزدیکی حاصل کرنا اسی طرح اولیاء کرام کے ایصالِ ثواب کے لیے جانوروں کو نامزد کرنا کہ بوقت ذبح صرف ذات باری کا نام لیا جاتا ہے۔ اولیاء کے لیے بطور ایصالِ ثواب نامزد کرنا یہ تقرب مجازی ہے کہ بعض لوگ یا تو اس اصطلاح سے چشم پوشی کرتے ہیں یا ہٹ دھرمی کرتے ہیں حالانکہ عرف و مجاز پر بیمار شریعت کے مسائل کا انحصار ہے۔ حقیقت و مجاز کے تحت لازماً ”مجاز“ کی بحث پڑھے اسی طرح آٹھویں فصل میں دلالت عرف کے تحت ”عرف کی شرعی حیثیت“ بھی ملاحظہ کیجیے۔

حلال جانوروں کو حرام قرار دینا شیوہ کفار:

جب کافروں نے بحیرہ، سائبہ، وصیلہ اور حام اونٹنیوں کو حرام قرار دیا تو باری تعالیٰ نے ان کا رد کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ اللہ پر جھوٹ ہے بلکہ ان کو کھاؤ حالانکہ کافرتوں کی عبادت کے لیے ان جانوروں کو نامزد کرتے تھے پھر بھی مسلمان اللہ کا نام لے کر ذبح کرے تو حلال ہے مگر حیرت ہوتی ہے ان مفتیوں پر کہ جو یہ نہیں دیکھتے کہ مسلمان اولیاء کرام کے ایصالِ ثواب کے لیے نامزد کرتے ہیں نہ کہ بطور عبادت اور ذبح کے وقت صرف اللہ کا نام لیتے ہیں پھر بھی حرام قرار دیتے ہیں ان حضرات کو اپنے عقائد و نظریات کے لیے فقط بت اور کافر ہی ملتے ہیں کہ ان سے اپنے عقائد کی بنیاد رکھتے ہیں۔

جانور کو غیر اللہ کی طرف منسوب کرنا:

بطور مثال صرف ایک حدیث ملاحظہ کیجیے۔ حضرت مقداد رضی اللہ عنہ سے روایت ہے:

”فاذبحها لرسول الله ﷺ“

(صحیح مسلم رقم ۱۷۴)

پس میں نے حضور ﷺ کے لیے بکری ذبح کی۔

آیت میں ذبح کی قید:

قرآن مجید میں سینکڑوں ایسی آیات ہیں کہ جو ترجمہ کرنے میں فقط لغت کی متحمل نہیں ہو سکتیں لہذا مفسر و مترجم کے لیے یہ بات لازم ہو جاتی ہے کہ وہ ان الفاظ میں شرعی و عرفی تخصیص کا خیال رکھتے ہوئے ترجمہ کرے مخصوص مکتبہ فکر کا تمام زور اس بات پر ہوتا ہے کہ کس لفظ کا ترجمہ ذبح کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ ہم لغوی معنی کو ترجیح دیتے ہیں اس آیت میں لغوی معنی کو ترجیح دینا بارہ سو سال کے بعد کا ہے جب کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے لے کر حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ تک جملہ مفسرین و مترجمین نے ذبح کی قید لگائی یہاں تک کہ دنیا میں عجمی زبان میں سب سے پہلا ترجمہ فارسی کا حضرت شیخ سعدی شیرازی رحمۃ اللہ علیہ کا ہے انہوں نے بھی ذبح کی قید لگائی اور برصغیر میں پہلا ترجمہ فارسی زبان میں حضرت شاہ ولی اللہ کا ہے۔ اس میں بھی ذبح کی قید ہے درس نظامی کے نصاب میں پڑھائی جانے والی درسی تفاسیر میں سے تفسیر جلالین میں سورۃ البقرہ: ۱۷۳ صفحہ نمبر ۲۴ قدیمی کتب خانہ کراچی اور تفسیر بیضاوی ۱/۶۱۱ میں بھی ذبح کی قید ہے۔

خلاصہ کلام:

امت کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ذبح کے وقت غیر اللہ کا نام لیا جائے تو جانور حرام ہے اور اگر ذبح کے وقت اللہ تعالیٰ کا نام لیا جائے اس سے قبل جانور جس کی بھی طرف منسوب ہو حلال ہی ہوگا۔

تمام خامیوں سے پاک باکمال ترجمہ:

”اور وہ جانور جو غیر اللہ کے نام پر ذبح کیا گیا ہو۔“

(کنز الایمان)

”وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى وَأَمَّهُتُكُمْ الَّتِي أَرْضَعُنَّكُمْ بِعَمُومِهِ حُرْمَةٌ نِكَاحِ الْمُرْضِعَةِ وَقَدْ جَاءَ فِي الْخَبَرِ لَا تَحْرُمُ الْمَصَّةُ وَلَا الْمُصْتَانِ وَلَا الْأُمْلَاجَةُ وَلَا الْأُمْلَاجَتَانِ فَلَمْ يُمْكِنِ التَّوْفِيقُ بَيْنَهُمَا فَيَتْرَكَ الْخَبَرَ“

اور اسی طرح باری تعالیٰ کا قول ”وَأَمَّهُتُكُمْ الَّتِي أَرْضَعُنَّكُمْ“ اپنے عموم کی وجہ سے دودھ پلانے والی کے نکاح کی حرمت کا تقاضا کرتا ہے اور حدیث میں آتا ہے کہ ایک مرتبہ چوسنا دو مرتبہ چوسنا اور ایک مرتبہ پستان کو منہ میں داخل کرنا اور دو مرتبہ منہ میں داخل کرنا حرام نہیں کرتا پس ان دونوں کے درمیان توفیق (تطبیق) ممکن نہیں ہے لہذا حدیث کو ترک کر دیا جائے گا۔

قولہ۔ وکذالك قوله تعالى امهتكم الغ: مصنف کی غرض یہ ہے کہ جس طرح گذشتہ مثال میں عام غیر مخصوص البعض کے مقابلے میں خبر واحد کو ترک کر دیا گیا تھا اسی طرح اس آیت میں ارضعن عام غیر مخصوص البعض ہے جس کے مقابلے میں خبر واحد کو ترک کر دیا جائے گا قرآن مجید کی اس آیت میں رضائی ماں کی حرمت کو بیان کیا گیا۔ ائمہ کرام کا اس بات پر اختلاف ہے کہ حرمت رضاعت کتنی مقدار دودھ پینے سے ثابت ہوگی۔

امام اعظم ابوحنیفہ کے نزدیک مدت رضاعت میں مطلقاً دودھ پینے سے رضاعت ثابت ہو جائے گی بشرطیکہ دودھ پیٹ تک پہنچ گیا ہو اس میں قلیل و کثیر کی کوئی قید نہیں جب کہ امام شافعی کے نزدیک حرمت رضاعت پانچ گھونٹ دودھ پینے کے ساتھ ثابت ہوگی اس سے کم میں نہیں۔

امام شافعی کی دلیل:

حضرت امام شافعی حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے مروی حدیث کو بطور دلیل پیش کرتے ہیں: "ولا تصرم المصبة ولا المصتان ولا الاملاجة ولا الاملاجتان"۔ نہ ایک مرتبہ دودھ پینے والے کا پستان کو چوسنا اور نہ ہی دو مرتبہ پستان کو چوسنا اور نہ ہی ایک بار پستان کو منہ میں داخل کرنا اور نہ ہی دو بار پستان کو منہ میں داخل کرنا حرمت رضاعت کو ثابت کرتا ہے۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ ایک دو گھونٹ سے رضاعت ثابت نہ ہوگی جب تک پانچ گھونٹ نہ پی لے پانچ گھونٹ والی حدیث بھی حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے ہی مروی ہے۔

احناف کی دلیل:

احناف کی دلیل قرآن مجید کی یہی آیت ہے کہ جس میں "ارضعن" صیغہ عام غیر مخصوص البعض ہے۔ جس کے عموم کا تقاضا یہ ہے کہ مدت رضاعت میں مطلقاً بغیر کسی قید کے دودھ پینے سے رضاعت ثابت ہوگی اس میں قلیل و کثیر کی کوئی قید نہیں اور مدت رضاعت میں دو (۲) سال کی قید سے "ارضعن" کا صیغہ عام غیر مخصوص البعض سے خارج نہیں ہوتا۔ دودھ پلانے والی اصل ہوئی تو دودھ پینے والے فرع اور اس کے اجزاء ہوں گے۔ جزئیت اور باخصیت اس وقت ثابت ہوگی کہ جب دودھ سے بچے کا گوشت، پوست اور ہڈیوں کی نشوونما ہو۔ یہ نشوونما دودھ پینے کے وقت میں متصور ہے جیسا کہ اس کی رہنمائی حدیث سے ملتی ہے: "انما الرضاعة من المجاعة" کہ رضاعت بھوک کے زمانہ میں ہے لہذا مدت رضاعت سے اس آیت میں تخصیص واقع نہیں ہوئی۔ حدیث سے دلیل یہ ہے حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا "یحرم من الرضاعة ما یحرم من النسب" جو نسب سے حرام ہے وہ رضاعت سے بھی حرام ہے۔

امام شافعی کے دلائل کے جوابات:

امام شافعی کی بیان کردہ پہلی حدیث کے چند جوابات ہیں:

۱۔ یہ حدیث خبر واحد ہے جو ظنی ہے جب کہ کتاب اللہ کا عام غیر مخصوص البعض قطعی ہے، لہذا ظنی سے قطعی پر زیادتی جائز نہیں۔

۲۔ یہ حدیث محتمل ہے کیونکہ یہ احتمال بھی ہے کہ ایک بار یا دو بار پستان کو داخل کرنے سے بعض اوقات دودھ نہیں

اتر تا جب تک تین چار مرتبہ منہ سے پستان کو نہ دبایا جائے۔

۳۔ پہلی اور دوسری حدیث دونوں حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہیں۔ یہ احادیث مرجوحہ ہیں کیونکہ کتاب اللہ کے مقابلے میں ہیں نیز ان احادیث میں اضطراب بھی ہے کہ کسی میں تعداد دو اور کسی میں سات اور کسی میں دس تک کے الفاظ ہیں۔ لہذا اس اضطراب کی وجہ سے روایات میں ضعف پیدا ہو گیا جو کہ قابل استدلال نہ رہیں۔

۴۔ دونوں احادیث پانچ چسکیوں سے کم دودھ پینے کو مباح قرار دیتی ہیں۔ جبکہ قرآن مجید کی آیت مطلقاً حرمت کو ثابت کرتی ہے۔ ضابطہ یہ ہے کہ جب حرمت اور حلت کے دلائل جمع ہو جائیں تو حرمت والے دلائل کو ترجیح ہوتی ہے جیسا کہ اصول فقہ کا قاعدہ ہے: "اذا تعارض المانع والمقتضی فانه يقدم المانع" جب دلیل مانع اور دلیل مقتضی باہم متعارض ہو جائیں تو دلیل مانع کو مقدم کیا جائے گا۔

۵۔ آیت اور احادیث کے درمیان تطبیق بھی ممکن نہیں لہذا ایسی صورت میں احادیث کو ترک کر دیا جائے گا اور آیت کے عموم پر عمل کرنا واجب ہوگا اور مدت رضاعت میں دودھ پینے سے مطلقاً رضاعت ثابت ہوگی۔

”وَأَمَّا الْعَامُّ الَّذِي خَصَّ عَنْهُ الْبَعْضُ فَحُكْمُهُ أَنَّهُ يَجِبُ الْعَمَلُ بِهِ فِي الْبَاقِي مَعَ الْإِحْتِمَالِ فَإِذَا قَامَ الدَّلِيلُ عَلَى تَخْصِيصِ الْبَاقِي يَجُوزُ تَخْصِيصُهُ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ أَوْ الْعِيَّاسِ إِلَى أَنْ يَبْقَى الثَّلَاثُ وَبَعْدَ ذَلِكَ لَا يَجُوزُ تَخْصِيصُهُ فَيَجِبُ الْعَمَلُ بِهِ“

اور وہ عام جس سے بعض افراد کو خاص کیا گیا ہو اور اس کا حکم یہ ہے کہ تخصیص کے احتمال کے ساتھ باقی افراد میں اس پر عمل کرنا واجب ہے۔ پس جب باقی کی تخصیص پر دلیل قائم ہو تو خبر واحد یا قیاس سے اس کی تخصیص جائز ہوگی یہاں تک کہ تین افراد باقی رہیں اور اس کے بعد تخصیص جائز نہ ہوگی پس اس پر عمل کرنا واجب ہوگا۔

قولہ۔ واما العام الذي خص عنه البعض الخ: اس سے قبل مصنف نے عام کی پہلی قسم (عام غیر مخصوص البعض) کے حکم کو تفصیلاً مثالوں کے ساتھ بیان کیا اس سے فراغت کے بعد عام کی دوسری قسم عام مخصوص البعض کا حکم، تخصیص کی حد اور مخصوص البعض کی دو صورتوں کو بیان کریں گے۔

سوال: عام مخصوص البعض میں تخصیص جاری ہوتی ہے لہذا تخصیص کے وجود کے لیے کون کون سی شرائط ہیں

ائمہ احناف اور شوافع کا موقف بیان کریں؟

جواب: تخصیص کا لغوی معنی، لغت میں مجموعہ افراد کے حکم سے بعض افراد کے حکم کو الگ کرنے کا نام تخصیص

ہے۔

اصطلاحی معنی میں اختلاف:

تخصیص کے اصطلاحی معنی میں احناف اور شوافع کے درمیان اختلاف ہے۔

احناف کے نزدیک اصطلاحی تعریف:

احناف کے نزدیک تخصیص کی اصطلاحی تعریف یہ ہے کہ "قصر العام علی بعض مسمیاتہ بکلام مستقل موصول" عام کو کلام مستقل موصول کے ذریعے اس کے بعض افراد پر منحصر کرنے کا نام تخصیص ہے۔ تعریف کی وضاحت یہ ہے کہ تخصیص تین شرطوں کے پائے جانے سے حاصل ہوتی ہے:

- ۱۔ عام الفاظ و کلام ہو۔
- ۲۔ کلام مستقل (مفید حکم) ہو۔
- ۳۔ عام اور تخصیص دونوں کا تلفظ ایک ساتھ ہوا ان شرائط کی وضاحت آگے فوائد قیود میں آرہی ہے۔

فوائد قیود:

پہلی فصل (قید) "کلام" ہے جس سے غیر کلام خارج ہو گیا لہذا البغیر عبارت لائے محض عقل و عادت یا حس کی بناء پر بعض افراد کو عام سے علیحدہ کرنے کو تخصیص نہیں کہا جائے گا۔ مثلاً عقل کے ذریعے سے "اللہ خالق کل شیء" میں لفظ شیء کے عموم سے ذات باری تعالیٰ خارج ہے کہ اس کے لیے کوئی کلام نہیں لایا گیا۔ مثلاً علیحدگی عادت کے ذریعے ہو: "لا اکل راسا" میں راس (سری) سے وہ سری مراد ہے جو عرف میں کھائی جاتی ہے۔ اس کے لیے بھی کوئی کلام نہیں لایا گیا۔ لہذا تخصیص کے لیے الفاظ و کلام کا ہونا ضروری ہے۔

دوسری فصل (قید) "مستقل" ہے کہ جس کے ذریعے سے کلام غیر مستقل خارج ہو گیا کہ جو مفید حکم نہ ہو۔ لہذا عام سے جو افراد غایت، شرط، استثناء، صفت اور بدل البعض وغیرہ سے علیحدہ کیے گئے ہوں ان کو تخصیص نہیں کہیں

گے۔ مثلاً علیحدہ غایت کے ذریعے ہو: "واتموا الصیام الی اللیل" یہاں رات کو خارج کرنے والا کلمہ الی ہے جو غایت کے لیے آتا ہے۔

قتیری فصل (قید) "موصول" ہے کہ جس کے ذریعے کلام غیر موصول خارج ہو گیا کیونکہ عام کے تکلم کے بعد فی الفور تخصیص آنا چاہیے کہ دونوں کے زمانہ میں نہ فاصلہ ہو اور نہ دوری ہو اگر عام اور تخصیص کے درمیان دوری ہو تو اس کو تخصیص نہیں کہیں گے بلکہ نسخ کہیں گے مثلاً "فمن شهد منکم الشهر فلیصمه" میں لفظ من تندرست اور بیمار دونوں کو شامل ہے کہ جب رمضان کا مہینہ پائیں تو روزہ رکھیں گے بیمار کو "من کان مریضاً" نے آ کر خارج کر دیا من عام اور کان مریضاً تخصیص کے درمیان بعد زمانی ہے یہ تخصیص نہیں بلکہ نسخ جزئی ہے لہذا اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ احناف کے نزدیک تخصیص تب ہوگی کہ جب اس میں مذکورہ تینوں شرطیں پائی جائیں۔ بعض اہل اصول نے کہا ہے کہ یہ تینوں شرطیں اس تخصیص کے لیے ہیں جو عام میں پہلی بار واقع ہو مگر دوسری بار تخصیص تخصیص ہی کہلائے گی۔ چاہے غایت سے ہو یا شرط وغیرہ سے۔

شواہخ کے نزدیک تخصیص کی تعریف:

شواہخ کے نزدیک تخصیص کی تعریف یہ ہے: "قصر العام علی بعض المسمیات مطلقاً" عام کو اس کے بعض افراد پر منحصر کرنے کا نام تخصیص ہے۔ شواہخ کی بیان کردہ تعریف سے معلوم ہوا کہ ان کے نزدیک کلام مستقل موصول کا ہونا ضروری نہیں تخصیص کلام کے ذریعے ہو یا غیر کلام کے ذریعے کلام مستقل ہو یا غیر مستقل، کلام مقترن ہو یا غیر مقترن ہر حال میں تخصیص ہی کہلائے گی۔

تخصیص اور نسخ میں فرق:

تخصیص کے لیے اولاً ہی بعض افراد کا ارادہ کرنا ضروری ہے جبکہ نسخ میں اولاً عام سے تمام افراد کا ارادہ کیا جاتا ہے پھر بعض افراد کا حکم اٹھا دیا جاتا ہے۔

عام مخصوص البعض کا حکم:

عام مخصوص البعض کے حکم میں چار مذہب ہیں۔ مصنف نے جمہور علماء کے مذہب کو بیان کرتے ہوئے فرمایا

کہ عام مخصوص البعض پر باقی افراد میں تخصیص کا احتمال ہو تو عمل کرنا واجب ہے چونکہ یہ عام تخصیص کے بعد ظنی ہو جاتا ہے لہذا جب باقی افراد کی تخصیص پر کوئی دلیل مل جائے تو ان افراد کی تخصیص خبر واحد اور قیاس سے جائز ہے یہاں تک کہ عام کے تحت تین افراد باقی رہ جائیں پھر اس کے بعد تخصیص جائز نہیں ہوگی۔ خلاصہ یہ ہے کہ جب عام میں پہلی بار دلیل قطعی (کتاب اللہ، حدیث، اجماع) کے ذریعے تخصیص ہوگئی تو پھر باقی افراد میں تخصیص کا احتمال باقی رہے گا لہذا وہ ظنی ہو گیا خبر واحد اور قیاس بھی ظنی ہیں لہذا ظنی کے ذریعے ظنی کی تخصیص جائز ہے۔

تخصیص کے بعد عام کے تحت افراد کی تعداد:

تحقیقی بات یہ ہے کہ اگر عام لفظاً اور معنی جمع مذکر کا صیغہ ہے۔ مثلاً "مسلمون" کہ لفظاً اور معنی جمع ہے اور کمرہ بھی ہے یا اسم جمع ہو کہ معنی توجع کا ہے مگر اس کا واحد نہیں ان دو صورتوں میں عام ہونے کے لیے تین افراد کا باقی ہونا ضروری ہے اس کے بعد تخصیص جائز نہیں۔ اگر وہ ایسا اسم ہے جو نہ جمع ہے اور نہ اسم جمع ہے بلکہ اس سے جمع کا معنی لینا چاہیں تو جمع کا معنی لے سکتے ہیں۔ مثلاً "من، ما" تو ایسی صورت میں عام کے تحت ایک فرد کے باقی رہنے تک تخصیص ہو سکتی ہے اس کے بعد جائز نہیں کیوں کہ جب عام کے تحت کوئی فرد ہی باقی نہ رہا ہو کہ جس طرح امام شافعی کے مذہب کے مطابق "لانا کلوا مما ذکر اسمہ اللہ علیہ" میں ما کی عمومیت ختم ہو جاتی ہے تو اس سے عام کی وضع کا بے سود ہونا لازم آئے گا اور یہی حکم اسم جنس اور جمع کا ہوگا جب کہ وہ معرف باللام ہوں مثلاً "المرأۃ المسلمون" اور کمرہ تحت ظنی کا بھی یہی حکم ہے۔

قوم، من اور ما میں فرق:

ان کے درمیان فرق یہ ہے کہ قوم اسم جمع ہے کہ جس کو جمعیت لازم ہے اسی وجہ سے ایک فرد کے لیے قوم کا لفظ استعمال کرنا درست نہیں جب کہ من، ما میں معنی کے اعتبار سے عموم ہے کہ واحد کے لیے بھی استعمال ہوتے ہیں اور جمع کے لیے بھی استعمال ہوتے ہیں لہذا ان میں عموم لازم نہیں اسی لیے ان میں تخصیص ایک فرد تک جائز ہے کہ ان کو عموم، جمعیت لازم نہیں۔

"وَأَمَّا جَا زَ ذَٰلِكَ لِأَنَّ الْمُخَصَّصَ الَّذِي أُخْرِجَ الْبَعْضَ عَنِ الْجُمْلَةِ لَوْ أُخْرِجَ
بَعْضًا مَجْهُولًا يَثْبُتُ الْإِحْتِمَالُ فِي كُلِّ فَرْدٍ مَعِينٍ فَجَا زَ أَنْ يَكُونَ بَاقِيًا تَحْتَ

حُكْمُ الْعَامِّ وَجَازٍ أَنْ يَكُونَ دَاخِلًا تَحْتَ دَلِيلِ الْخُصُوصِ فَاسْتَوَى الطَّرْفَانِ فِي حَقِّ الْمَعِينِ فَإِذَا قَامَ الدَّلِيلُ الشَّرْعِيُّ عَلَى أَنَّهُ مِنْ جُمْلَةٍ مَا دَخَلَ تَحْتَ دَلِيلِ الْخُصُوصِ تَرَجَّحَ جَانِبُ تَخْصِيصِهِ وَإِنْ كَانَ الْمَخْصِصُ أُخْرَجَ بَعْضًا مَعْلُومًا عَنِ الْجُمْلَةِ جَازٍ أَنْ يَكُونَ مَعْلُومًا بِعِلَّةٍ مَوْجُودَةٍ فِي هَذَا الْفَرْدِ الْمَعِينِ فَإِذَا قَامَ الدَّلِيلُ الشَّرْعِيُّ عَلَى وُجُودِ تِلْكَ الْعِلَّةِ فِي غَيْرِ هَذَا الْفَرْدِ الْمَعِينِ تَرَجَّحَ جِهَةٌ تَخْصِيصِهِ فَيَعْمَلُ بِهِ مَعَ وُجُودِ الْإِحْتِمَالِ “

اور یہ تخصیص جائز ہے اس لیے کہ جس شخص نے عام کے جملہ افراد سے بعض کو نکالا ہے اگر بعض مجہول افراد کو نکالا ہے تو ہر فرد معین میں احتمال تخصیص ثابت ہوگا پس جائز ہے کہ وہ حکم عام کے تحت باقی ہو اور جائز ہے کہ وہ فرد دلیل خصوص کے تحت داخل ہو پس ہر فرد معین کے بارے میں دونوں طرفیں برابر ہو گئیں پس جب اس بات پر دلیل شرعی قائم ہو جائے کہ وہ فرد ان افراد کے مجموعہ سے ہے جو دلیل خصوص کے تحت داخل ہیں تو اس فرد کی تخصیص کی جانب راجح ہو جائے گی اور اگر شخص نے عام کے جملہ افراد سے بعض معلوم افراد کو نکالا ہے تو ممکن ہے کہ وہ معلوم فرد میں کسی علت کے پائے جانے کے ساتھ معلول ہو پس جب اس فرد معلول کے علاوہ میں علت کے پائے جانے پر دلیل شرعی قائم ہو جائے تو اس کی تخصیص کی جانب راجح ہو جائے پس عام پر باقی افراد میں تخصیص کے احتمال کے ساتھ عمل کیا جائے گا۔

ظنی دلیل سے تخصیص کا جواز:

قولہ۔ وانما جاز ذلك الخ: سے پہلے مصنف نے یہ بیان کیا تھا کہ جب عام سے پہلی مرتبہ تخصیص دلیل قطعی سے ہو جائے تو اس کے بعد خبر واحد اور قیاس سے تخصیص جائز ہے، ”انما جاز“ سے ظنی دلیل سے تخصیص کے جائز ہونے پر دلیل بیان کی کہ جب دلیل قطعی سے تخصیص ہو گئی تو عام ظنی ہو گیا لہذا ظنی سے شخص جائز ہے دلیل شخص نے عام سے جن افراد مخصوصہ کو نکالا ہے وہ دو حال سے خالی نہیں کہ مجہول ہوں گے یا معلوم اگر افراد مخصوصہ مجہول ہوں تو ہر فرد معین میں یہ احتمال باقی رہے گا کہ وہ خاص کیے ہوئے افراد کے تحت داخل ہیں یا عام کے تحت داخل ہیں جب ہر فرد میں دونوں جہتیں برابر ہو گئیں تو ہر فرد میں احتمال ثابت ہو گیا۔ مثلاً کسی حاکم نے حکم دیتے ہوئے کہا کہ ”اتعلوا المشركين“ جو تمام مشرکین کے افراد کو عام ہے پھر حاکم نے کہا ”ولا تتعلوا بعضهم“ اس کلام نے آ کر بعض غیر

معین افراد کو قتل کے حکم سے خارج کر دیا مگر وہ بعض متعین نہیں بلکہ مجہول ہیں لہذا ہر فرد مشرک میں یہ احتمال رہے گا کہ وہ "اقتلوا المشرکین" کے حکم میں داخل ہو اور قتل کیا جائے اور یہ احتمال بھی رہے گا کہ وہ "لا تقتلوا بعضہم" کے تحت داخل ہو اور قتل نہ کیا جائے اس کے بعد جب کوئی دلیل (اگرچہ ظنی ہی ہو) پائی جائے کہ یہ فرد دلیل خصوص کے تحت داخل ہے تو وہ فرد عام سے نکل جائے گا اور اس کی تخصیص کر دی جائے گی۔ جیسے قرآن مجید میں ہے "احل اللہ البیع و حرّم الربو" اس میں البیع معرف باللام (الف لام جنسی) ہونے کی وجہ سے عام ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جس حالت کو بیان فرمایا وہ عام ہے چاہے عوض و معوض دونوں برابر ہوں یا کم و بیش ہوں مثلاً ایک کلو گندم کے بدلے میں ایک کلو گندم یا دو کلو گندم ہو پھر اس عموم سے "حرّم الربو" کہہ کر ریبا کو خاص کر لیا۔ ریبا کے معنی مطلق زیادتی کے ہیں مگر آیت میں مطلق زیادتی کو حرام قرار دینا مراد نہیں کیونکہ بیع میں نفع اور مال کی زیادتی ہی مقصود ہوتی ہے لہذا ریبا کا مفہوم مجہول ہے کہ اس سے کون سی زیادتی مراد ہے جو حرام ہے پھر شارع علیہ السلام نے اس کی وضاحت یوں کی "الحنطة بالحنطة الخ" میں چھ چیزوں کے ذریعے سے وضاحت کر دی کہ ان میں کمی اور بیشی ریبا (سود) ہوگی مگر ان چھ (سونا، چاندی، گندم، جو، کھجور اور نمک) کے علاوہ دیگر اشیاء کا حکم معلوم نہ ہو سکا اس لیے امام اعظم کے نزدیک ریبا کی علت کیل مع جنس ہے جبکہ امام شافعی کے نزدیک شمیت اور طعمیت ہے۔

اگر دلیل تخصّص (دلیل قطعی) نے افراد مخصوصہ معلوم کو عام سے خارج کیا تو اس میں یہ احتمال ہے کہ جن افراد مخصوصہ کو عام سے خارج کیا گیا ہے ہر ایسی علت سے معلول ہوں کہ جو علت اس فرد معین میں موجود ہو لہذا یہ علت جس جس فرد معین میں دلیل شرعی (اگرچہ ظنی ہو) کی بناء پر پائی جائے گی اس اس فرد میں تخصیص کی جہت کو عدم تخصیص پر ترجیح ہوگی مثلاً کسی حاکم نے حکم دیتے ہوئے کہا "اقتلوا المشرکین" اس میں المشرکین تمام مشرکوں کو شامل ہے لیکن پھر کہا "ولا تقتلوا اهل الذمّیة" کہہ کر ذمیوں کو خاص کر لیا گیا جن کے عدم قتل کی علت لڑائی نہ کرنا ہے تو جہاں جہاں یہ علت پائی جائے گی وہیں وہیں تخصیص ہو جائے گی لہذا ابوڑھے، بچے، عورتیں اور اباہج وغیرہ کو بھی قتل نہیں کیا جائے گا چونکہ نہ لڑنا ان کے اندر بھی موجود ہے مصنف نے فرمایا کہ تخصیص کے بعد عام کے تحت جو افراد باقی بچ گئے ان پر عمل کرنا واجب ہوگا لیکن باقی افراد میں تخصیص کا احتمال باقی رہے گا لہذا دلیل خصوص کے ذریعے جو افراد عام کے حکم سے خارج ہوتے رہیں گے ان پر عمل بھی ترک ہوتا رہے گا اور جو افراد باقی بچ گئے ان پر عمل کرنا واجب ہوگا۔

"فَصَلِّ فِي الْمَطْلَقِ وَالْمَقِيدِ فَهَبْ أَصْحَابِنَا إِلَى أَنْ الْمَطْلَقِ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ
تَعَالَى إِذَا امْكَنَّ الْعَمَلُ بِإِطْلَاقِهِ فَالزِّيَادَةُ عَلَيْهِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ وَالْقِيَاسِ لَا يَجُوزُ"

مِثَالَهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ فَالْمَامُورُ بِهِ هُوَ الْغَسْلُ عَلَى الْإِطْلَاقِ
فَلَا يَزَادُ عَلَيْهِ شَرْطُ النِّيَّةِ وَالترْتِيبِ وَالْمَوَالَاتِ وَالتَّسْمِيَةِ بِالْخَبَرِ وَلَكِنْ يَعْمَلُ
بِالْخَبَرِ عَلَى وَجْهِ لَا يَتَغَيَّرُ بِهِ حُكْمُ الْكِتَابِ فَيُقَالُ الْغَسْلُ الْمَطْلُوقُ فَرَضٌ
بِحُكْمِ الْكِتَابِ وَالنِّيَّةِ سُنَّةٌ بِحُكْمِ الْخَبَرِ۔

یہ فصل مطلق اور مقید کے بیان میں ہے ہمارے اصحاب اس جانب گئے ہیں کہ کتاب اللہ کے مطلق پر
جب اس کے اطلاق کے ساتھ عمل کرنا ممکن ہو تو اس پر خبر واحد اور قیاس کے ذریعے زیادتی جائز نہ
ہوگی اس کی مثال اللہ تعالیٰ کے قول ”فاغسلوا وجوهکم“ میں ہے پس مامور بہ مطلق غسل ہے
لہذا اس پر خبر واحد کے ذریعے نیت اور ترتیب اور موالات اور تسمیہ کی شرط کو زیادہ نہیں کیا جائے گا
لیکن خبر واحد کے ساتھ اس طور پر عمل کیا جائے گا جس سے کتاب اللہ کا حکم متغیر نہ ہو چنانچہ کہا جائے گا
کہ مطلق غسل کتاب اللہ کے حکم کی وجہ سے فرض ہے اور نیت حدیث کے حکم کی وجہ سے سنت ہے۔

مطلق و مقید کا خاص سے تعلق:

قولہ۔ فصل فی المطلق والمقید: مطلق اور مقید دونوں کا خاص سے تعلق یہ ہے کہ یہ دونوں خاص کی دو
قسموں (خاص النوع اور خاص جنس) سے ہیں خاص الفرد سے نہیں لہذا یہ کتاب اللہ کی کوئی مستقل قسمیں نہیں بلکہ
خاص ہی کے تحت داخل ہیں۔

دونوں کو ایک فصل میں جمع کرنے کی وجہ:

مصنف نے ان دونوں کو ایک ہی فصل میں اس لیے جمع کیا کہ تقیید اطلاق کو عارض ہوتی ہے لہذا ان دونوں
کے درمیان تقابل ہے کسی دو چیزوں کے درمیان تقابل کا ہونا بھی مناسب و علاقہ کو ظاہر کرتا ہے اسی مناسبت و علاقہ
(تقابل) کی وجہ سے ایک فصل میں جمع کیا۔

مطلق کی تعریف:

”والمطلق كل لفظ يدل على الذات من غير ان يلاحظه فيه الوصف“ مطلق ہر وہ لفظ ہے جو صرف

ذات پر دلالت کرے اس میں کسی وصف کا لحاظ نہ کیا گیا ہو۔ خلاصہ تعریف یہ ہے کہ جس چیز میں صفت، شرط، زمان، مکان، عدد اور حال وغیرہ کا ذکر نہ ہو وہ مطلق ہے۔

مقید کی تعریف:

”المقید کل لفظ يدل على الذات مع ملاحظة الوصف فيه“ مقید ہر وہ لفظ ہے جو ایسی ذات پر دلالت کرے کہ جس میں کسی نہ کسی وصف کا لحاظ کیا گیا ہو یعنی جس میں شرط، زمان، مکان، عدد اور حال وغیرہ کا ذکر ہو۔

احناف کے نزدیک مطلق کا حکم:

قوله۔ ذهب اصحابنا الى ان المطلق النسخ: احناف کے نزدیک کتاب اللہ کے مطلق کا حکم یہ ہے کہ کتاب اللہ کا مطلق خاص کی طرح قطعی ہے جب تک کتاب اللہ کے مطلق پر عمل کرنا ممکن ہو تو اس وقت تک خبر واحد اور قیاس سے مطلق پر زیادتی جائز نہیں کیونکہ کتاب اللہ کے مطلق کو مقید کرنا نسخ ہے اور نسخ کے لیے اصول یہ ہے کہ دلیل ناسخ کا منسوخ سے قوی یا مساوی ہونا شرط ہے جب کہ خبر واحد اور قیاس دونوں ظنی ہیں لہذا ظنی سے ظنی پر زیادتی جائز نہیں۔

شوافع کے نزدیک مطلق کا حکم:

شوافع کے نزدیک کتاب اللہ کے مطلق کا حکم یہ ہے کہ کتاب اللہ کا مطلق عام کی طرح ظنی ہے لہذا مطلق کو خبر واحد اور قیاس سے مقید کرنا جائز ہے کیونکہ ظنی سے ظنی پر زیادتی جائز ہے لہذا مطلق کو خبر واحد اور قیاس سے مقید کرنا جائز ہے۔

مطلق کے حکم پر مثال:

قوله۔ مثاله وفي قوله تعالى 'فاغسلوا النجس' سے پہلے مصنف نے کتاب اللہ کے مطلق کا حکم بیان کیا تھا اب یہاں سے اس پر اپنے اسلوب کے مطابق پہلی مثال قرآن مجید سے پیش کر رہے ہیں کہ جس کے مقابل آنے والی احادیث میں تطبیق دی جائے گی۔

نیت اور ترتیب:

امام شافعی کے نزدیک وضو میں نیت اور ترتیب شرط ہیں نیت کی فرضیت پر حدیث سے دلیل لاتے ہیں "انما الاعمال بالنیات" اعمال کا دار و مدار نیتوں پر ہے اس حدیث سے استدلال اس طرح ہے کہ وضو بھی اعمال میں سے ایک عمل ہے اور اعمال کی صحت نیتوں پر موقوف ہے لہذا وضو کی صحت بھی نیت پر موقوف ہوگی جب وضو کی صحت نیت پر موقوف ہے تو وضو میں نیت کا شرط ہونا ثابت ہو گیا۔ ترتیب کی فرضیت پر یہ حدیث پیش کرتے ہیں: "لا یقبل اللہ صلوة امرء حتی یضع الطهور فی مواضعہ فیغسل وجہہ ثم یدیه" اللہ تعالیٰ کسی کی نماز کو قبول نہیں فرماتا یہاں تک کہ وہ وضو کو اپنی جگہوں میں نہ رکھے پس اپنا چہرہ دھوئے پھر اپنے ہاتھ دھوئے۔ اس حدیث سے استدلال اس طرح ہے کہ غسل ید کو ثم حرف عطف کے ذریعہ بیان کیا گیا ہے اور ثم ترتیب کے لیے آتا ہے لہذا معلوم ہوا اعضاء وضو کے دھونے میں ترتیب ضروری ہے۔

پے در پے دھونا:

امام مالک کے نزدیک وضو میں اعضاء کو پے در پے دھونا فرض ہے انہوں نے اس حدیث سے استدلال کیا: "انہ یغسلون امرء رجلاً صلی وفی قدمہ لمعة باعادة الوضوء والصلوة" حضور ﷺ نے ایک شخص کو نماز اور وضو دونوں کو لوٹانے کا حکم دیا کہ جس کے پاؤں میں چمک تھی اس حدیث کے علاوہ یہ دلیل دیتے ہیں کہ حضور ﷺ نے پے در پے وضو فرمانے پر مواظبت فرمائی لہذا مواظبت کی وجہ سے فرض ہے۔

تسمیہ پڑھنا:

داؤد ظاہری وضو میں تسمیہ پڑھنے کو شرط قرار دیتے ہیں ان کی دلیل یہ حدیث ہے: "لا وضوء لمن لم یذکر اسم اللہ علیہ" اس شخص کا وضو ہی نہیں کہ جس نے وضو میں بسم اللہ نہ پڑھی۔ اس حدیث سے استدلال اس طرح ہے کہ لا، لافعی جنس ہے کہ جس نے بسم اللہ نہ پڑھنے پر وضو کے وجود کی نفی کر دی لہذا وضو میں تسمیہ پڑھنا شرط ہے۔

احناف کا مذہب:

احناف کے نزدیک وضو کے چار ہی فرائض ہیں ان کے علاوہ نہ کوئی چیز فرض ہے اور نہ ہی شرط ہے اس پر دلیل

قرآن مجید کی آیت وضو ہے: "فاغسلوا وجوهکم الخ" میں اوصاف و شرائط کا لحاظ کیے بغیر مطلقاً اعضاء ثلاثہ کو دھونے اور سر پر مسح کرنے کا حکم ہے اور آیت وضو میں غسل اور مسح کو مطلق رکھا ہے اور یہی دو فرض ہیں لہذا وضو کی صحت کے لیے صرف دو چیزیں کافی ہیں: ۱: اعضاء ثلاثہ کا دھونا۔ ۲: سر کا مسح کرنا۔ لہذا اخبار احاد سے کتاب اللہ کے مطلق پر زیادتی نسخ ہے اور نسخ کے لیے اصول یہ ہے کہ دلیل ناسخ کا منسوخ سے قوی یا برابر ہونا ضروری ہے جب کہ اخبار احاد ظنی ہیں لہذا ظنی سے قطعی پر زیادتی جائز نہیں جب کتاب اللہ کے مقابلہ میں اخبار احاد آجائیں تو احناف اپنے اسلوب کے مطابق قرآن و حدیث کے درمیان تطبیق پیدا کرتے ہیں جو یہاں ممکن ہے وہ اس طرح کہ کتاب اللہ کی روشنی میں اعضاء ثلاثہ کا دھونا اور سر کا مسح کرنا فرض ہے اور وضو میں واجبات ہیں ہی نہیں کہ آیت اور حدیث کے درمیان تطبیق دیتے ہوئے احادیث سے ثابت شدہ امور کو واجب قرار دیتے لہذا احادیث سے ثابت شدہ امور سنت کہلائیں گے۔

ائمہ کے دلائل کے جوابات:

امام شافعی رحمہ اللہ کی جانب سے بیان کردہ حدیث کا ایک جواب یہ ہے کہ اعمال سے پہلے ثواب کا لفظ محذوف ہے کہ ثواب الاعمال یعنی اعمال کے ثواب کا دار و مدار نیتوں پر ہے اگر بغیر نیت کے وضو کر لیا تو وضو ہو جائے مگر ثواب نہیں ملے گا اگر عمل کے وجود کے لیے نیت ضروری ہوتی تو بغیر نیت کے نہانے، کپڑے دھونے اور جگہ کو پاک کرنے سے پاک نہیں ہونا چاہیے حالانکہ شوافع کے نزدیک بھی یہ امور ثابت ہوں گے۔

ترتیب کے متعلق بیان کردہ حدیث کا جواب یہ ہے کہ محدثین کرام نے اس حدیث کو ضعیف کہا ہے نیز سنن ابوداؤد میں ہے کہ ایک دفعہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم وضو کے دوران سر کا مسح بھول گئے تو آپ نے وضو سے فارغ ہونے کے بعد مسح کیا اگر ترتیب فرض ہوتی تو آپ وضو کا اعادہ فرماتے اعادہ نہ فرمانا اس بات کی دلیل ہے کہ ترتیب فرض نہیں نیز واؤ مطلق جمع کے لیے آتی ہے اس کے لیے ترتیب شرط نہیں۔

امام مالک کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا مواظبت فرمانا فرض ہونے کی دلیل نہیں ورنہ مضمضہ (کلی کرنا) استمشاق (ناک میں پانی چڑھانا) بھی فرض ہوتے حالانکہ ان پر بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مواظبت فرمائی بلکہ مواظبت فرمانا سنت کی بھی دلیل ہے جیسا کہ رمضان کے آخری عشرہ کا اعتکاف سنت مؤکدہ ہے مگر وہ مواظبت و جوہ کی دلیل ہوگی کہ جس کے ترک پر وعید سنائی ہو واؤ و ظاہری کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ لا وضو میں لا جنس کی نفی کے لیے

نہیں بلکہ کمال کی نفی کے لیے آتا ہے کہ بسم اللہ کے بغیر وضو کامل (ثواب مرتب) نہیں ہوتا ہے کیونکہ لا جس طرح صحت کی نفی کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ اسی طرح کمال کی نفی کے لیے بھی آتا ہے۔ لہذا احتمال کے متعلق مشہور قاعدہ ہے: "اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال" کہ جب احتمال آجائے تو استدلال باطل ہو جاتا ہے لہذا اس حدیث سے فرضیت کو ثابت کرنا باطل ہے۔

عام اور مطلق میں فرق:

عام اور مطلق کے درمیان تین طرح کا فرق ہے:

- ۱۔ عام بیک وقت اپنے تمام افراد کو شامل ہوتا ہے جب کہ مطلق اپنے افراد میں سے بعض غیر متعین افراد کو علی سبیل البدلیت (یکے بعد دیگرے) شامل ہوتا ہے۔
- ۲۔ عام شخص سے خالی ہوتا ہے جبکہ مطلق صفت کی قید سے خالی ہوتا ہے۔
- ۳۔ عام کے افراد ہوتے ہیں جبکہ مطلق ایک فرد پر بھی صادق آ سکتا ہے۔

تخصیص اور تقیید میں فرق:

تخصیص اور تقیید کے درمیان چار طرح کا فرق ہے:

- ۱۔ تخصیص یہ ہے کہ لفظ کا لغوی معنی میں تصرف کرنا جب کہ تقیید یہ ہے کہ لفظ کے لغوی مفہوم پر کسی قید کا اضافہ کرنا۔
- ۲۔ تخصیص کے بعد عام کا اصل مصداق معمول بہا رہتا ہے جب کہ تقیید کی صورت میں اس کے ساتھ کسی دوسرے مفہوم کی قید لگائی جاتی ہے۔
- ۳۔ تخصیص کلام اور غیر کلام دونوں سے ہو سکتی ہے جب کہ تقیید صرف کلام سے ہو سکتی ہے۔
- ۴۔ تخصیص اگر کلام سے ہو تو جملہ کا ہونا ضروری ہے جب کہ تقیید غیر جملہ سے ہی بھی ہو سکتی ہے۔

”وَكَذَلِكَ قُلْنَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى الزَّائِبَةُ وَالزَّائِبُ فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ إِنْ الْكِتَابُ جَعَلَ جُلْدَ الْمِائَةِ حُدًّا لِلزَّانَا فَلَا يَزَادُ عَلَيْهِ التَّغْرِيبُ حُدًّا لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْبُكَرُ بِالْبُكَرِ جُلْدُ مِائَةٍ وَتَغْرِيبٌ عَامٍ بَلْ يُعْمَلُ بِالْخَبْرِ عَلَى وَجْهِ

لَا يَتَغَيَّرُ بِهِ حُكْمُ الْكِتَابِ فَيَكُونُ الْجُلْدُ حَدًّا شَرْعِيًّا بِحُكْمِ الْكِتَابِ
وَالْتَّغْيِيرُ بِمَشْرُوعٍ سِيَاسَةٍ بِحُكْمِ الْخَبَرِ“

اور اس طرح اللہ تعالیٰ کے قول ”الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما النخ“ میں ہم نے کہا کہ کتاب اللہ نے سو کوڑے مارنے کو زنا کی حد قرار دیا ہے لہذا اس پر بطور حد کے نبی کریم ﷺ کے قول ”البكر بالبكر فاجلد مائة وتغريب عام“ کی وجہ سے تغريب یعنی ایک سال کے لیے شہر بدر کرنے کی زیادتی نہیں کی جائے گی بلکہ خبر مذکورہ پر اس طور سے عمل کیا جائے گا کہ جس سے کتاب اللہ کا حکم متغیر نہ ہو پس سو کوڑے مارنا کتاب اللہ کے حکم کی وجہ سے حد شرعی ہوگا اور ایک سال کی جلا وطنی حدیث کے حکم کی وجہ سے سیاست و مصلحت مشروع ہوگی۔

مطلق کے حکم پر دوسری مثال:

قوله۔ و كذلك قلنا في قوله تعالى الزانية النخ: مصنف نے اس سے قبل کتاب اللہ کے مطلق پر پہلی مثال پیش کی تھی اس کی فراغت کے بعد یہاں سے کتاب اللہ کے مطلق پر دوسری مثال پیش کر رہے ہیں اور فرمایا اسی طرح یعنی جس طرح گزشتہ مثال میں کتاب اللہ کے مطلق کو اس کے اطلاق پر باقی رکھتے ہوئے عمل کیا گیا اور اس کے مقابل آنے والی احادیث سے اس پر زیادتی نہیں کی گئی بلکہ ان کو معمول بہا بنانے کے لیے تطبیق دی گئی اسی طرح آنے والی مثال میں بھی کتاب اللہ کے مطلق کو اس کے اطلاق پر باقی رکھا جائے گا اور اس کے مقابل آنے والی حدیث سے اس پر زیادتی نہیں کی جائے گی بلکہ حدیث کو بھی معمول بہا بنانے کے لیے تطبیق دی جائے گی۔

حد زنا میں ائمہ کرام کا اختلاف:

نفس مسئلہ یہ ہے کہ اگر غیر شادی شدہ مرد و عورت زنا کریں تو کیا ان کی حد فقط سو کوڑے ہیں یا کوڑوں کے ساتھ ایک سال کی جلا وطنی (ملک بدر کرنا) بھی ہے، اس میں احناف اور شوافع کا اختلاف ہے۔ احناف کے نزدیک حد زنا فقط سو کوڑے ہیں جب کہ شوافع کے نزدیک حد زنا سو کوڑے اور ایک سال کی جلا وطنی کا مجموعہ ہے۔

شوافع کی دلیل:

شوافع حدیث سے دلیل دیتے ہیں کہ حضور ﷺ نے غیر شادی شدہ مرد و عورت کی حد زنا بیان کرتے ہوئے

ارشاد فرمایا: ”البکر بالبکر جلد مائة وتغريب عام“ حدیث میں البکر سے پہلے الفاظ محذوف ہو گئے ”عقوبة زنا البکر بالبکر الخ“ تاکہ مفہوم سمجھ آئے اگر غیر شادی شدہ مرد و عورت زنا کریں تو ان کو سو کوڑے مارے جائیں اور ایک سال ملک بدر کیا جائے عبارت میں تغریب کا عطف جلد مائة پر ہے جو حکم معطوف علیہ کا ہوتا ہے وہی حکم معطوف کا ہوتا ہے جب معطوف علیہ (جلد مائة) حد شرعی ہے تو معطوف (تغریب عام) بھی حد شرعی ہوگا۔ لہذا اس حدیث میں دو چیزوں کے مجموعے کو حد زنا قرار دیا ہے۔

احناف کی دلیل:

احناف کی دلیل قرآن مجید کی آیت ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ”الزانية والزانی فاجلدوا کل واحد منهما مائة جلدة“ عورت اور مرد زنا کریں پس ان میں سے ہر ایک کو سو کوڑے مارو۔ اس آیت سے استدلال اس طرح ہے کہ ”الزانية“ اور ”الزانی“ پر الف لام عہد خارجی کا ہے جس سے مراد غیر شادی شدہ ہیں قرآن مجید نے غیر شادی شدہ مرد و عورت کی حد زنا فقط سو کوڑے بیان کی ہے اور سو کوڑے مارنا مطلق ہے جو کسی قید سے مقید نہیں لہذا اس مطلق کا تقاضا یہ ہے کہ حد فقط سو کوڑے ہی ہوں اگر خبر واحد سے سو کوڑے مارنے کے ساتھ ایک سال کی جلا وطنی کو بھی حد میں شمار کریں تو حد زنا دو چیزوں کا مجموعہ بن جائے گی کہ جس سے کتاب اللہ کے مطلق پر زیادتی لازم آتی ہے کتاب اللہ کے مطلق پر زیادتی نسخ ہے اور نسخ کے بارے میں ضابطہ یہ ہے کہ دلیل ناسخ کا منسوخ سے قوی یا اس کے مساوی ہونا شرط ہے حالانکہ خبر واحد ظنی ہے اور ظنی نہ ہی کتاب اللہ کے اصل حکم کو منسوخ کر سکتی ہے اور نہ ہی اس کے وصف اطلاق کو ختم کر سکتی ہے لہذا خبر واحد کے ذریعے جلا وطنی کو بطور حد ثابت نہیں کیا جاسکتا۔

نیز اسی آیت میں اسی بات پر ایک اور قرینہ دلالت کرتا ہے کہ سو کوڑے کو جزا سے تعبیر کیا ہے اور جزا الاجزاء سے ماخوذ ہے جس کا معنی کافی ہونے کے ہیں لہذا معلوم ہوا کہ زنا کے لیے حد سو کوڑے کافی ہیں۔

شوافع کی دلیل کا جواب:

شوافع کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ خبر واحد کتاب اللہ کے مطلق کو مقید نہیں کر سکتی لہذا کتاب اللہ کے مطلق کو اپنے اطلاق پر باقی رکھتے ہوئے حدیث اور کتاب اللہ کے درمیان اس طرح تطبیق دیں گے کہ حدیث بھی معمول بہا ہو جائے لہذا کتاب اللہ کی روشنی میں حد فقط سو کوڑے ہوں گے اور حدیث کی روشنی میں ایک سال کی جلا وطنی بطور تعزیر ہوگی چاہے حاکم ملک بدر کرے یا نہ کرے۔

حد اور تعزیر میں فرق:

حد اور تعزیر میں فرق یہ ہے کہ حد اللہ تعالیٰ کی جانب سے مقرر و معین ہوتی ہے جس کی کمی بیشی میں بندے کو کچھ اختیار نہیں۔ جب کہ تعزیر یہ ہے کہ جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے مقرر نہ ہو بلکہ اس کی تعیین حاکم وقت کی رائے پر موقوف ہو۔ تعزیر عام تعزیر ہے حد شرعی نہیں لہذا امام وقت اور حاکم وقت اگر کسی انتظامی مصلحت کے تحت یہ ضروری سمجھتا ہو کہ اس کو ملک بدر کرنے میں ہی فائدہ ہے تو ملک بدر کر سکتا ہے ورنہ نہیں۔ حد شرعی کے نہ ہونے پر یہ بھی دلیل ہے کہ ملک بدر کرنا صرف زنا کے ساتھ خاص نہیں بلکہ جب قاضی کسی جرم میں ملک بدر کرنے میں انتظامی مصلحت سمجھتا ہو تو وہ دیگر جرائم میں بھی ملک بدر کر سکتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ تعزیر عام حد شرعی نہیں۔ تعزیراً ملک بدر کرنے پر ایک شاہد تو یہ ہے کہ حضور ﷺ نے ہیئت نامی محث کو کسی مصلحت کے تحت مدینہ منورہ سے نکال دیا تھا اور یہ نکالنا بطور حد نہ تھا بلکہ تعزیراً تھا اسی طرح سیدنا فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے امیہ بن خلف زانی کو سو کوڑے مار کر جب ملک بدر کیا تو وہ ہر قل سے مل کر نصرانی ہو گیا تو جب اس بات کی خبر حضرت عمر کو ہوئی تو انہوں نے فرمایا کہ میں اب کسی کو ملک بدر نہیں کروں گا اس واقعہ سے معلوم ہوا کہ ملک بدر کرنا حد شرعی نہیں بلکہ تعزیر ہے کیونکہ حد بندے کے ساقط کرنے سے ساقط نہیں ہوتی جب کہ حضرت عمر نے فرمایا کہ میں اب کسی کو ملک بدر نہیں کروں گا آپ کا یہ قول اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ملک بدر کرنا تعزیر ہے نہ کہ حد شرعی۔

شادی شدہ مرد و عورت کی حد زنا:

شادی شدہ مرد و عورت کی شرعی سزا رجم (سنگسار) ہے جس کی دلیل باری تعالیٰ یہ فرمان ہے: "الشیخ والشیخۃ اذا زینا فارجموہما" یہ آیت اگرچہ تلاوۃ منسوخ ہے لیکن اس کا حکم باقی ہے اس کے علاوہ حضرت معز اسلمی رضی اللہ عنہ والا واقعہ بھی دلیل ہے اور اجماع سے بھی یہی ثابت ہے اگر ایک شادی شدہ اور دوسرا غیر شادی شدہ ہو تو شادی شدہ کو سنگسار اور غیر شادی شدہ کو کوڑے مارے جائیں گے۔ محصن اور محصنہ ہونے کے لیے سات شرائط ہیں:

- ۱۔ عقل۔
- ۲۔ بلوغ۔
- ۳۔ حریت۔
- ۴۔ اسلام۔
- ۵۔ نکاح صحیح۔
- ۶۔ زوجین کا ان صفات کا حامل ہونا۔
- ۷۔ ان صفات کے پائے جانے کے بعد جماع کا ہونا۔

جب یہ تمام شرطیں پائیں جائیں تب رجم کیا جائے گا۔

خون کے مباح ہونے کی صورتیں:

مسلمان کا خون تین صورتوں میں مباح ہے:

- ۱- ایمان لانے کے بعد کفر کرنا۔
- ۲- محسن ہونے کے بعد زنا کرنا۔
- ۳- کسی کو ناحق قتل کرنا۔

سوال: آیت سرقہ میں سارق کو پہلے اور سارقہ کو بعد میں ذکر کیا جبکہ حد زنا والی آیت میں زانیہ کو پہلے اور زانی کو بعد میں ذکر کیا اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب: اس اسلوب میں حکمت یہ ہے کہ سرقہ (چوری) میں جرات و بہادری کی ضرورت ہے بزدل آدمی چوری نہیں کر سکتا چونکہ مردوں میں بہاری بنسبت عورتوں کے زیادہ ہوتی ہے اس لیے آیت سرقہ میں مذکر (سارق) کو مقدم کیا نیز چوری میں مرد اصل ہے لہذا اصل کے تقدم کی وجہ سے ذکر میں بھی پہلے لایا گیا جب کہ حد زنا والی آیت میں عورت (زانیہ) کو پہلے لایا گیا کیونکہ زنا کے واقع ہونے کا سبب شہوت ہے اور عورتوں میں شہوت بنسبت مردوں کے زیادہ ہے اس لیے عورت کو مرد پر مقدم کیا نیز زنا میں عورت اصل ہوتی ہے لہذا اصل کے تقدم کی وجہ سے ذکر میں بھی پہلے لائی گئی۔

”وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى وَلِيَطُوفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ مُطْلَقٌ فِي مَسْمَى الطَّوَّافِ بِالْبَيْتِ فَلَا يَزَادُ عَلَيْهِ شَرْطُ الْوُضُوءِ بِالْخَبَرِ بَلْ يَعْمَلُ بِهِ عَلَى وَجْهِ لَا يَتَّغَيَّرُ بِهِ حُكْمُ الْكِتَابِ بَأَنَّ يَكُونُ مُطْلَقُ الطَّوَّافِ فَرَضًا بِحُكْمِ الْكِتَابِ وَالْوُضُوءِ وَاجِبًا بِحُكْمِ الْخَبَرِ فَيَجِبُ النُّقْصَانُ اللَّازِمُ بِتَرْكِ الْوُضُوءِ الْوَاجِبِ بِالْدَمِّ“

اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا قول ”وليطوفوا بالبيت العتيق“ طواف کعبہ کے مسمی و مفہوم میں مطلق ہے لہذا اس پر حدیث کی وجہ سے وضو کی شرط کو زیادہ نہیں کیا جائے گا جس سے کتاب اللہ کا حکم متغیر نہ ہو بایں طور کہ کتاب اللہ کے حکم کی وجہ سے مطلق طواف فرض ہوگا چنانچہ واجب وضو کے ترک سے لازم آنے والے نقصان کی تلافی دم و بیکر کی جائے گی۔

قوله۔ وکذا لک قوله تعالى وليطوفوا الخ: مصنف کی غرض یہ ہے کہ جس طرح اس سے پہلے مثال میں ”مائة جلدہ“ مطلق تھا اسی طرح آنے والی مثال میں ”ولیطوفوا“ میں طواف زیارت مطلق ہے۔

طواف زیارت میں وضو کی شرعی حیثیت:

طواف زیارت میں وضو کی شرط ہے یا نہیں، اس میں دو ائمہ کرام کا اختلاف ہے امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک طواف زیارت کے لیے وضو شرط نہیں جب کہ امام شافعی کے نزدیک طواف کے لیے وضو شرط ہے۔

امام شافعی کی دلیل:

امام شافعی طواف زیارت کے لیے وضو کی شرط پر اس حدیث سے دلیل لاتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”الطواف بالبيت مثل الصلوة“ خانہ کعبہ کا طواف نماز کی طرح ہے۔ اس حدیث سے استدلال اس طرح ہے کہ خانہ کعبہ کے طواف کو نماز کے ساتھ تشبیہ دی ہے کہ جس طرح نماز کے لیے وضو شرط ہے اسی طرح طواف کے لیے بھی وضو شرط ہوگا لہذا طواف زیارت کے لیے وضو شرط ہوگا۔

احناف کے مذہب پر دلیل:

احناف، طواف کے لیے وضو کی شرط نہ ہونے پر قرآن مجید سے دلیل دیتے ہیں ارشاد باری تعالیٰ ہے: ”ولیطوفوا بالبيت العتيق“ اور چاہیے کہ وہ پرانے گھر کا طواف کریں۔ اس آیت سے استدلال اس طرح ہے کہ آیت میں ”ولیطوفوا“ مطلق ہے جو خانہ کعبہ کے گرد چکر لگانے پر دلالت کرتا ہے اس میں وضو اور عدم وضو کی کوئی قید نہیں ہے لہذا خبر واحد کے ذریعے سے کتاب اللہ کے مطلق کو وضو کی شرط کے ساتھ مقید کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ احناف کے نزدیک کتاب اللہ کے مطلق کے اصل کو بدلنا یا کسی وصف کے ساتھ مقید کرنا نسخ ہے جب کہ خبر واحد کے ذریعے سے کتاب اللہ کا نسخ جائز نہیں احناف کا یہ اسلوب ہے کہ جب کتاب اللہ کے مقابلے میں خبر واحد آجائے اگر ان دونوں کے درمیان کتاب اللہ کے مطلق کے حکم میں تبدیلی واقع ہوئے بغیر جمع کرنا ممکن ہے وہ اس طرح کہ کتاب اللہ کے مطلق کی روشنی میں مطلق طواف فرض ہوگا اور حدیث کی روشنی میں طواف کے لیے وضو واجب ہوگا۔ واجب کے رہ جانے سے طواف زیارت میں جو کمی واقع ہوئی اس کا ازالہ اولاً تو اعادہ طواف سے کیا جائے گا اگر اعادہ نہ کر سکا تو اس کی تلافی دم (بکری) دے کر کی جائے گی اگر طواف زیارت کے علاوہ طواف مسنون ہو تو صدقہ و خیرات کرنے سے نقصان کو پورا کیا جائے گا۔

امام شافعی کی طرف سے وارد ہونے والا اعتراض مع جوابات:

امام شافعی کی طرف سے احناف پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اگر خانہ کعبہ کا طواف مطلقاً فرض ہے تو تم نے مطلق کو سات چکر لگانے اور ان کو حجر اسود سے شروع کرنے والی احادیث سے مقید کر دیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ”ولیطوفوا“ طواف میں تو مطلق ہے مگر چکروں کی تعداد اور آغاز کے مقام کے متعلق مجمل ہے اور مجمل کا بیان خبر واحد اور قیاس سے جائز ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ صاحب نور الانوار نے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ ممکن ہے سات چکروں والی حدیث اور حجر اسود سے ابتداء والی حدیث خبر مشہور ہو لہذا خبر مشہور سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے۔

خانہ کعبہ کو عتیق کہنے کی وجوہات:

خانہ کعبہ کو عتیق کہنے کی تین وجوہات ہیں:

- ۱- عتیق بمعنی قدیم کیونکہ عبادت گاہوں میں سے پہلی عبادت گاہ خانہ کعبہ ہے۔
 - ۲- عتیق بمعنی آزاد چونکہ خانہ کعبہ کو اللہ تعالیٰ نے ہر طرح کی شرارتوں سے پاک و آزاد رکھا ہے۔
 - ۳- عتیق بمعنی معنی کیوں کہ خانہ کعبہ لوگوں کو جہنم سے آزاد رکھنے والا ہے اس وجہ سے اس کو عتیق کہا جاتا ہے۔
- ”وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَىٰ وَارْكُوعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ مُطْلَقٌ فِي مَسْمَى الرَّكُوعِ فَلَا يَزَادُ عَلَيْهِ شَرْطُ التَّعْدِيلِ بِحُكْمِ الْخَبَرِ وَلَكِنْ يُعْمَلُ بِالْخَبَرِ عَلَىٰ وَجْهِ لَا يَتَغَيَّرُ بِهِ حُكْمُ الْكِتَابِ فَيَكُونُ مُطْلَقٌ الرَّكُوعِ فَرَضًا بِحُكْمِ الْكِتَابِ وَالتَّعْدِيلِ وَاجِبًا بِحُكْمِ الْخَبَرِ“

اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا قول ”واركعوا مع الراكعين“ ركوع کے مسمیٰ اور مفہوم میں مطلق ہے لہذا حدیث کی وجہ سے اس پر تعدیل ارکان کی شرط کو زیادہ نہیں کیا جائے گا لیکن حدیث پر اس طور سے عمل کیا جائے گا جس سے کتاب اللہ کا حکم متغیر نہ ہو چنانچہ مطلق ركوع کتاب اللہ کے حکم کی وجہ سے فرض ہوگا اور تعدیل ارکان حدیث کے حکم کی وجہ سے واجب ہوں گے۔

وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَىٰ وَارْكُوعُوا الخ: جس طرح گذشتہ مثال میں ”ولیطوفوا“ مطلق تھا کہ جس پر خبر واحد کے ذریعے وضو کی شرط جائز نہیں تھی، اسی طرح آنے والی مثال میں ”واركعوا“ مطلق ہے کہ جس پر خبر واحد کے ذریعے تعدیل ارکان کی شرط جائز نہیں۔

تعدیل ارکان کی رکنیت میں ائمہ کرام کا اختلاف:

نماز میں تعدیل ارکان (ارکان کو آہستہ ادا کرنا) فرض ہے یا نہیں اس میں دو مذہب ہیں طرفین (امام اعظم اور امام محمد) کا مذہب یہ ہے کہ تعدیل ارکان نماز میں فرض نہیں بلکہ واجب ہے جب کہ امام ابو یوسف اور امام شافعی کے نزدیک تعدیل ارکان فرض ہے۔

امام ابو یوسف اور امام شافعی کی دلیل:

امام ابو یوسف اور امام شافعی نے تعدیل ارکان کی فرضیت پر حدیث سے دلیل دی ہے حضور نبی کریم ﷺ نے ایک دیہاتی (خلاد بن رافع انصاری) سے ارشاد فرمایا کہ جنہوں نے مسجد نبوی میں داخل ہو کر جلدی جلدی نماز پڑھ کر ختم کر دی تھی ”تم فصل فانك لم تصل“ جاؤ دوبارہ نماز پڑھو کہ تم نے نماز نہیں پڑھی۔ وہ صحابی دوبارہ نماز پڑھ کر واپس آئے پھر حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: ”تم فصل فانك لم تصل“ پھر گئے نماز پڑھ کر آئے پھر ارشاد فرمایا: ”تم فصل فانك لم تصل“ پھر صحابی نے عرض کیا یا رسول اللہ مجھے ایسی ہی نماز پڑھنی آتی ہے آپ مجھے سکھائیں چنانچہ حضور ﷺ نے اس کو نماز سکھائی۔

اس حدیث سے استدلال اس طرح ہے کہ حضور ﷺ نے تعدیل ارکان کے نہ ہونے کی وجہ سے نماز کی نفی فرمائی اور نماز کی نفی فرض کے چھوٹنے پر ہوتی ہے، واجب اور سنت کے چھوٹنے پر نماز کی نفی نہیں ہوتی لہذا اس حدیث سے تعدیل ارکان کا فرض ہونا ثابت ہوا۔

طرفین کی دلیل:

امام اعظم ابو حنیفہ اور امام محمد تعدیل ارکان کے فرض نہ ہونے پر قرآن مجید کی آیت بطور دلیل پیش کرتے ہیں۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ”واركعوا مع الزاكعین“ اور رکوع کرو رکوع کرنے والوں کے ساتھ۔ واركعوا سے مراد فقط رکوع نہیں بلکہ کل نماز مراد ہے گویا جز بول کر کل مراد لیا گیا ہے اس آیت سے استدلال اس طرح ہے کہ ”واركعوا“ میں مطلق رکوع کا حکم ہے اور رکوع خاص معنی پر دلالت کرنے کے لیے وضع کیا گیا ہے اور وہ حالت قیام سے جھکنا ہے لہذا کتاب اللہ کے مطلق پر تعدیل ارکان کی قید بڑھا کر مقید کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ مطلق کو مقید کرنا نسخ ہے اور نسخ خبر واحد سے جائز نہیں۔

جب قرآن و حدیث کے درمیان بظاہر تعارض آجائے تو احناف کا اسلوب یہ ہے کہ اگر ان دونوں کو جمع کرنے سے کتاب اللہ کے مطلق کے حکم میں تبدیلی پیدا ہوئے بغیر جمع کرنا ممکن ہو تو دونوں پر عمل کریں گے ورنہ خبر واحد کو ترک کر دیں گے مگر یہاں دونوں میں تطبیق ممکن ہے وہ اس طرح کہ کتاب اللہ کی روشنی میں مطلقاً رکوع فرض ہوگا اور حدیث کی روشنی میں تعدیل ارکان واجب ہے۔

امام شافعی و امام ابو یوسف کی بیان کردہ حدیث کے جوابات:

حضرت خلا د بن رافع انصاری رضی اللہ عنہ والی حدیث کے چند جوابات ہیں:

- ۱- حدیث اعرابی میں نماز کی نفی سے مراد نماز کامل کی نفی ہے اور نماز کو دہرانے کا حکم نقصان کے ازالہ کے لیے ہے یا زجر و توبیح کے لیے ہے۔
- ۲- تعدیل ارکان (طمانیت) رکن کو مکمل کرنے کے قبیل سے ہے اور جو رکن کو مکمل کرنے کے قبیل سے ہو وہ واجب ہوتا ہے۔ لہذا نماز میں تعدیل ارکان ان امور کے لیے واجب ہے جو فرض ہیں مثلاً رکوع، سجود، قیام وغیرہ باقی جو امور واجب ہیں ان میں تعدیل ارکان سنت ہے۔ مثلاً قومہ اور جلسہ کہ یہ واجبات میں سے ہیں اور حدیث میں رکوع و سجود میں تعدیل ارکان کو اداء نہیں کیا گیا تھا جو کہ فرض کی تکمیل کے لیے واجب ہے اس کے ترک کی وجہ سے جو نقصان لازم آیا اس کی تلافی کے لیے نماز کے دہرانے کا حکم دیا گیا کہ جس طرح ترک رکن (فرض) کی بناء پر نماز پر عدم اور فساد کا حکم لگا دیا جاتا ہے۔ اسی طرح ترک واجب پر بھی عدم و فساد کا حکم لگا دیا جاتا ہے کیونکہ من وجہ ترک واجب پر بھی عدم کا حکم لگتا ہے۔ اسی وجہ سے واجب کے ترک ہو جانے سے سجدہ سہو کرنا پڑتا ہے اگر سجدہ سہو نہ کیا تو نماز کو دہرانا لازمی ہوتا ہے اگر قصداً واجب کو ترک کر دیا تو تارک واجب گنہگار ہوگا اور نماز کا اعادہ فرض ہوگا۔

”وَعَلَىٰ هَذَا قُلْنَا يَجُوزُ التَّوَضُّعُ بِمَاءِ الزُّعْفَرَانِ وَبِكُلِّ مَاءٍ خَالِطَهُ شَيْءٌ طَاهِرٌ
فَغَيْرَ أَحَدٍ أَوْصَافِهِ لِأَنَّ شَرْطَ الْمَصِيرِ إِلَى التَّيَمُّمِ عَدَمُ مُطْلَقِ الْمَاءِ وَهَذَا قَدْ
بَقِيَ مَاءً مُطْلَقًا فَإِنَّ قَيْدَ الْإِضَافَةِ مَا أزالَ عَنْهُ اسْمُ الْمَاءِ بَلْ قَرَرَهُ فَيَدْخُلُ
تَحْتَ حُكْمِ مُطْلَقِ الْمَاءِ وَكَانَ شَرْطُ بَقَائِهِ عَلَى صِفَةِ الْمُنْزَلِ مِنَ السَّمَاءِ
قَيْدًا لِهَذَا الْمُطْلَقِ وَبِهِ يُخْرِجُ حُكْمُ مَاءِ الزُّعْفَرَانِ وَالصَّابُونَ وَالْأَشْيَانِ

وَأَمْثَالَهُ وَخَرَجَ عَنْ هَذِهِ الْقَضِيَّةِ الْمَاءُ النَّجَسُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى وَلَكِنْ يُرِيدُ
لِيُطَهَّرَكُمْ وَالنَّجَسُ لَا يُغَيِّدُ الطَّهَارَةَ وَبِهَذَا الْإِشَارَةَ عَلِمَ أَنَّ الْحَدِيثَ شَرْطٌ
لِوُجُوبِ الْوُضُوءِ فَإِنَّ تَحْصِيلَ الطَّهَارَةِ بَدُونِ وُجُودِ الْحَدِيثِ مُحَالٌ۔

اور اسی اصل کی بناء پر ہم احناف نے کہا کہ وضو جائز ہے زعفران کے پانی سے اور ہر اس پانی سے جس
میں کوئی پاک چیز مل گئی اور اس نے پانی کے اوصاف میں سے کسی ایک وصف کو بھی بدل دیا ہو اس
لیے کہ تیمم کی طرف لوٹنے کی شرط مطلق پانی کا نہ ہونا ہے اور یہ یعنی ماء الزعفران اور پاک چیز ملا ہو پانی
ماء مطلق رہ کر ہی باقی ہیں کیونکہ اضافت کی قید نے ماء الزعفران وغیرہ سے پانی کے نام کو ختم نہیں کیا
بلکہ اس کو واضح اور ثابت کر دیا ہے پس وہ ماء مطلق ہی کے حکم کے تحت داخل رہے گا اور پانی کے منزل
من السماء کی صفت پر باقی رہنے کی شرط اس مطلق کے لیے قید ہے اور اسی سے زعفران اور صابون
اور اشنان اور اس جیسے دیگر پانیوں کے حکم کی تخریج کی جائے اور اس حکم سے یعنی ماء الزعفران وغیرہ
میں اضافت کے باوجود ماء کے مقید نہ ہونے بلکہ مطلق رہنے کے حکم سے اللہ تعالیٰ کے قول ”ولکن
یرید لیطہرکم“ میں غور و فکر کرنے سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ وضو واجب ہونے کے لیے حدیث
شرط ہے کیونکہ بغیر وجود حدیث کے پاکی حاصل کرنا محال ہے۔

قوله۔ وعلى هذا قلنا يجوز التوضيء الخ: عبارت میں ہذا اسم اشارہ کا مشار الیہ مطلق کا حکم ہے لہذا اس
عبارت سے مصنف کی غرض کتاب اللہ کے مطلق پر ایک مسئلہ کی تفریح بیان کرنا ہے۔

ماء زعفران کے حکم کی تخریج:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر پانی میں زعفران یا کوئی پاک چیز مل جائے اور پانی کے تین اوصاف میں سے کوئی وصف بھی
بدل جائے کیا ایسے پانی کی موجودگی میں وضو کرنا جائز ہوگا یا تیمم کرنا واجب ہوگا؟ اس میں دو مذہب ہیں:

- ۱۔ احناف کے نزدیک ایسے پانی کی موجودگی میں تیمم جائز نہیں ہوگا بلکہ اسی پانی سے وضو کرنا لازم ہوگا۔
- ۲۔ امام شافعی اور امام مالک کے نزدیک ایسے پانی کی موجودگی میں تیمم واجب ہوگا اس پانی سے وضو کرنا جائز نہ
ہوگا۔

امام شافعی اور امام مالک کی دلیل:

ان لہتمہ کرام کے نزدیک ماء زعفران وغیرہ سے وضو کرنا جائز نہیں بلکہ اس پانی کی موجودگی میں تیمم کرنا واجب ہوگا ان کی دلیل قرآن مجید کی یہ آیت ہے: "فان لم تجدوا ماء فتیمموا صعبا طیبا" پس اگر تم مطلق پانی نہ پاؤ تو پاک مٹی سے تیمم کرو۔ اس آیت سے استدلال اس طرح ہے کہ آیت میں "ماء" مطلق ہے لہذا آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر ماء مطلق میسر نہ ہو تو تیمم کر لیا کرو۔ اللہ تعالیٰ نے ماء مطلق کے معدوم ہونے کی صورت میں تیمم کرنے کا حکم دیا ہے جب کہ ماء زعفران وغیرہ میں پانی مطلق نہیں بلکہ مقید ہے کیونکہ زعفران نے آ کر پانی کو اس حالت سے نکال دیا ہے کہ جس حالت پر پانی آسمان سے اترتا ہے جیسے ارشاد باری ہے: "وانزلنا من السماء ماء طهورا" اور ہم نے آسمان سے پاک کرنے والا پانی اتارا حالانکہ زعفران نے آ کر مطلق پانی کو مقید کر دیا ہے یہ پانی ایسے ہی ہے کہ جس طرح "ماء الورد" (گلاب کا پانی) "ماء اللحم" (گوشت کا پانی) ہیں۔ لہذا جس طرح ان پانیوں کے ہوتے ہوئے وضو کرنا جائز نہیں بلکہ تیمم واجب ہے اسی طرح ماء الزعفران، ماء الصابون، ماء الاشان سے وضو کرنا جائز نہ ہوگا بلکہ ایسے پانی کی موجودگی میں بھی تیمم واجب ہوگا۔

احناف کی دلیل:

احناف کے نزدیک ماء زعفران مطلق پانی ہے، لہذا اس سے وضو کرنا جائز ہوگا، ماء زعفران کے ماء مطلق ہونے پر دلیل یہ ہے کہ جب کسی کو پانی لانے کا حکم دیا جائے اگر پانی لانے والا شخص ماء زعفران لے آتا ہے تو اس کو حکم کی تعمیل کرنے والا شمار کیا جاتا ہے جبکہ ماء الورد کے لانے والے کو حکم کی تعمیل کرنے والا شمار نہیں کیا جاتا۔ نیز ماء زعفران کی طرف پانی لانے والے کے ذہن کا منتقل ہونا یہ بھی اس کے مطلق ہونے پر دلالت کرتا ہے جب ماء زعفران مطلق پانی ہے تو اس کے ہوتے ہوئے تیمم کرنا جائز نہیں ہوتا لہذا وضو کرنا اس پانی سے جائز ہو اسی طرح اگر پانی میں کوئی پاک چیز مل جائے مثلاً دودھ، سرکہ، ذریب وغیرہ ان کے ملنے سے پانی مغلوب ہوا۔ پانی اس وقت مغلوب ہوتا ہے کہ جب پانی کا نام ختم ہو تو اس صورت میں اس پانی سے وضو کرنا جائز ہے اگرچہ تینوں اوصاف (رنگ، بو، ذائقہ) "احد اوصافہ" کی قید قید احترازی نہیں لہذا اگر کسی ایک وصف کے واقع ہونے سے پانی کا نام ختم ہو جائے اور وہ شیء غالب ہو اور پانی مغلوب ہو تو وضو کرنا جائز نہ ہوگا بلکہ تیمم کرنا واجب ہوگا۔ اگر تینوں اوصاف بدل جائیں لیکن پانی کا نام باقی رہے تو ایسے پانی سے وضو کرنا جائز ہے۔

امام شافعی کی دلیل کا جواب:

امام شافعی نے یہ دلیل دی تھی کہ آیت میں ماء مطلق ہے جب کہ زعفران نے آ کر ماء کو مقید کر دیا ہے لہذا اس سے وضو کرنا جائز نہیں بلکہ ماء مطلق کی عدم موجودگی میں تیمم واجب ہے اس کا جواب مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے ”فان قید الاضافة“ سے دیا ہے۔

جواب سے پہلے ایک تمہیدی مقدمہ ہے تمہیدی مقدمہ یہ ہے کہ اضافت کی دو قسمیں ہیں:

- ۱۔ اضافت تقيدي جیسے ”ماء الورد، ماء اللحم“۔
- ۲۔ اضافت تعريفی جیسے ”ماء الزعفران، ماء الصابون، غلام زيد“ وغیرہ

ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ اضافت تقيدي میں شیء قید کے ساتھ مقید ہوتی ہے مثلاً ماء الورد سے مراد وہ پانی ہوگا جو گلاب سے نچوڑ کر نکالا گیا ہو جب کہ اضافت تعريفی میں شیء قید سے مقید نہیں ہوتی بلکہ اس قید سے کیفیت روشن ہوتی ہے مثلاً ”ماء النهر، ماء البحر“ نہر کا پانی، دریا کا پانی۔ لہذا اضافت تقيدي سے پانی کے نام کی نفی کرنا صحیح ہے جب کہ اضافت تعريفی سے پانی کے نام کی نفی کرنا درست نہیں۔ تمہیدی مقدمہ کے بیان کے بعد جواب کا حاصل یہ ہے کہ زعفران، صابون، اشنان وغیرہ کی اضافت اضافت تعريفی ہے نہ کہ اضافت تقيدي۔ لہذا اس اضافت کے باوجود زعفران والا پانی ماء مطلق ہی رہے گا بلکہ اضافت نے آ کر اس کے پانی ہونے کو مزید واضح کر دیا۔ کیونکہ اس اضافت کی وجہ سے باقی تمام پانیوں کی تمیز ہوگی لہذا امام شافعی کا اعتراض ہم پر وارد ہونے کے بجائے خود انہی کی طرف لوٹتا ہے وہ اس طرح کہ آیت میں پانی مطلق ہے ”فان لم تجدوا ماء“ جب کہ امام شافعی نے ”منزل من السماء“ کی صفت پر ہونے کی قید لگا کر آیت میں ماء کو مقید کر دیا حالانکہ آیت میں ماء کو مطلق رکھا گیا ہے۔

اعتراض مع جواب:

قوله۔ وعرج عن هذه القضية الخ: یہاں سے مصنف رحمۃ اللہ علیہ شواہد کی طرف سے اضافت پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ احناف کے نزدیک ماء زعفران میں اضافت کے باوجود ماء مطلق ہے کہ اس سے وضو کرنا جائز ہے جب کہ اسی طرح کی اضافت ”ماء النجس“ میں بھی ہے مگر اے احناف تم نے کہا کہ اس پانی سے وضو کرنا جائز نہیں حالانکہ اس میں بھی اضافت ماء زعفران کی طرح ہے پھر فرق کیسا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ وضو کا مقصد تو طہارت حاصل کرنا ہے جس کا مفہوم ”ولکن یرید لیطہر کم“ سے حاصل ہوتا ہے اور دوسرے کو پاک کرنے کے لیے خود پاک ہونا ضروری ہے جب کہ ماء نجس خود پلید ہے اس لیے اس سے طہارت کس طرح حاصل کی جاسکتی ہے۔ لہذا ماء نجس ”فان لم تجدوا ماء“ کے تحت داخل نہیں اور یہ آیت ماء طاہر کے حق میں مطلق ہے نیز ”ماء النجس“ میں اضافت تقيیدی ہے کہ جس نے آ کر پانی کے نام کو ختم کر دیا ہے۔

ضمنی مسئلہ کی وضاحت:

اس عبارت سے مصنف کی غرض ”ولکن یرید لیطہر کم“ سے اشارۃً (اشارۃ النص) معلوم ہونے والے ایک مسئلے کو بیان کرنا ہے کہ آیت میں غور و فکر کرنے سے معلوم ہوا کہ وضو کا مقصد تحصیل طہارت ہے اور تحصیل طہارت سے مراد حدث کا ازالہ کرنا ہے۔ لہذا وضو واجب ہونے کے لیے حدث کا پایا جانا ضروری ہے کیونکہ بغیر حدیث کے اس کا ازالہ ممکن ہی نہیں لہذا آیت وضو کی عبارت اس طرح ہوگی: ”یا ایہا الذین امنوا اذا قمتم الی الصلوٰۃ وانتم محدثون او نائمون فاغسلوا الی“ اسی کو مصنف نے یوں بیان فرمایا کہ حدث کے پائے جانے کے بغیر تحصیل طہارت محال ہے کیونکہ اس میں تحصیل حاصل لازم آ رہا ہے۔ اور تحصیل حاصل باطل ہے باقی رہا وضو پر وضو کرنا تو اس کے دو جواب ہیں۔ ایک جواب انکاری اور دوسرا جواب تسلیمی۔ جواب انکاری یہ ہے کہ وضو تحصیل طہارت کے لیے نہیں بلکہ تحصیل فضیلت و قربت کی بناء پر ہے جواب تسلیمی یہ ہے کہ وضو پر وضو کرنا تحصیل طہارت کے لیے بھی درست ہے کہ جو گناہ زبان آنکھ وغیرہ سے صادر ہوئے ہیں وضو جدید کی وجہ سے ان سے طہارت حاصل ہو جاتی ہے۔ لہذا جس طرح ظاہری حدث کے لیے وضو کرنا جائز ہے۔ اسی طرح حدث معنوی کے لیے بھی وضو کرنا جائز ہے۔

”قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ رضی اللہ عنہ عَنِ الْمُنْظَاهِرِ إِذَا جَامَعَ امْرَأَتَهُ فِي جِلَالِ الْإِطْعَامِ لَا يَسْتَأْنِفُ الْإِطْعَامَ لِأَنَّ الْكِتَابَ مُطْلَقٌ فِي حَقِّ الْإِطْعَامِ فَلَا يَزَادُ عَلَيْهِ شَرْطٌ عَدَمِ الْمَسِيَسِ بِالْقِيَاسِ عَلَى الصَّوْمِ بَلِ الْمُطْلَقُ يَجْرِي عَلَى إِطْلَاقِهِ وَالْمَقِيدُ عَلَى تَقْيِيدِهِ“

حضرت امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ظہار کرنے والا جب اپنی بیوی سے کھانا کھلانے کے دوران جماع کر لے تو از سر نو کھانا نہیں کھلائے گا کیونکہ کھانا کھلانے کے حق میں کتاب اللہ مطلق ہے۔ لہذا کھانا کھلانے پر جماع نہ کرنے کی شرط لگا کر روزے پر قیاس کرتے ہوئے زیادتی نہیں کی جائے گی بلکہ مطلق اپنے اطلاق پر باقی رہے گا اور مقید اپنی قید پر باقی رہے گا۔

امام اعظم کا متفرع کردہ مسئلہ:

قولہ۔ قال ابو حنیفۃ النخ: مصنف کی غرض مطلق کے حکم پر امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے متفرع کردہ مسئلے کو بیان کرنا ہے مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی مرد نے اپنی بیوی کو محرمات ابدیہ (جن سے نکاح دائم حرام ہو) میں سے کسی کے ایسے عضو سے تشبیہ دی کہ جس کا دیکھنا مظاہر (ظہار کرنے والے) پر حرام ہو مثلاً یوں کہا "انت علی کظہر امی" کہ تو مجھ پر میری ماں کی پیٹھ کی طرح ہے تو اس کا حکم یہ ہے کہ وہ عورت مظاہر پر حرام ہو جائے گی کہ اس سے نہ جماع جائز ہے اور نہ ہی دوائی جماع (چھوٹا، بوسہ دینا) ظہار سے نکاح تو نہیں ٹوٹتا مگر جماع اور دوائی جماع تب حلال ہونگے کہ وہ ظہار کا کفارہ ادا کرے ظہار کے کفارے کی تین قسمیں ہیں کہ جن میں سے کسی ایک کو ادا کرنا ضروری ہوتا ہے:

- ۱۔ غلام آزاد کرنا۔
- ۲۔ اگر غلام میسر نہ ہو تو دو ماہ کے مسلسل روزے رکھنا اور ان دونوں قسموں میں تمام ائمہ کے نزدیک جماع سے پہلے کفارہ کی کوئی ایک قسم ادا کرنا لازمی ہے کیونکہ ان دونوں قسموں میں سے ہر ایک قسم میں "من قبل ان یعماسا" کی قید مذکور ہے۔
- ۳۔ اگر پہلی دونوں قسموں میں سے کسی قسم پر قادر نہیں تو ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا ہے کفارے کی اس قسم میں احناف اور شوافع کا اختلاف ہے کہ احناف کے نزدیک کھانا کھلانے کے کفارے میں "من قبل ان یعماسا" کی قید ملحوظ نہیں جب کہ شوافع کے نزدیک یہ قید ملحوظ ہوگی۔

امام شافعی کی دلیل:

امام شافعی کے نزدیک کھانا کھلانے کے کفارہ میں "من قبل ان یعماسا" کی قید ملحوظ ہوگی ان کی دلیل قیاس ہے کہ انہوں نے کفارہ اطعام کو کفارہ صوم پر قیاس کیا ہے وہ اس طرح کہ کفارہ اطعام اور کفارہ صوم دونوں کفارہ ہونے میں مشترک ہیں روزہ اور اطعام میں سے ہر ایک کو زجر و توبیح کے لیے واجب کیا گیا ہے لہذا جس طرح روزوں کے درمیان جماع کرنے کی صورت میں سختی کرتے ہوئے دوبارہ روزے رکھنا ضروری قرار دیا گیا ہے۔ اسی طرح کھانا کھلانے میں بھی اگر چند افراد کو کھانا کھلایا پھر جماع کر دیا تو از سر نو کھانا کھلایا جائے گا لہذا کفارہ اطعام میں بھی "من قبل ان یعماسا" کی قید ملحوظ ہوگی۔

امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کی دلیل:

امام اعظم ابوحنیفہ کے نزدیک کھانا کھلانے میں ”من قبل ان یتماسا“ کی قید ملحوظ نہیں ہوگی ان کی دلیل کفارہ ظہار والی آیت ہے کہ جس میں کفارہ اطعام کو مطلق رکھا گیا ہے: ”فمن لم يستطع فاطعام ستین مسکینا“ کھانا کھلانے کے حق میں یہ آیت مطلق ہے: ”من قبل ان یتماسا“ (قبل جماع) کی قید سے مقید نہیں ہے۔ لہذا قیاس کے ذریعے کتاب اللہ کے مطلق کو مقید کرنا جائز نہیں کیونکہ مطلق کو مقید کرنا نسخ ہے اور کتاب اللہ کا نسخ قیاس سے جائز نہیں۔ اللہ تعالیٰ نے کفارہ رقبہ (غلام) اور کفارہ صوم (روزہ) دونوں میں سے ہر ایک کو ”من قبل ان یتماسا“ کی قید سے مقید کیا ہے لہذا باری تعالیٰ کا کفارہ کی دو قسموں میں اس قید کو ذکر کرنا اور ایک قسم میں اس کو ذکر نہ کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ منشاء خداوندی یہی ہے کہ پہلی دو قسمیں ”من قبل ان یتماسا“ کی قید سے مقید ہوں اور تیسری قسم اس قید سے مطلق رہے۔ اس میں کوئی ایسی حکمت پوشیدہ ہے کہ جس تک ہماری رسائی ممکن نہیں ہے۔ لہذا مطلق پر ”المطلق یجری علی اطلاقہ“ کے تحت اور مقید پر ”المقید یجری علی تقييده“ کے تحت عمل کیا جائے گا۔

”وَكَذَلِكَ قُلْنَا الرُّقْبَةَ فِي كَفَّارَةِ الظُّهَارِ وَالْيَمِينِ مُطْلَقَةً فَلَا يَزَادُ عَلَيْهِ شَرْطُ
الْإِيمَانِ بِالْعِيَّاسِ عَلَى كَفَّارَةِ الْقَتْلِ“

اور اسی طرح ہم نے کہا کہ ظہار اور یمین کے کفارہ میں رقبہ مطلق ہے لہذا اس پر ایمان کی شرط کو کفارہ قتل پر قیاس کر کے زیادہ نہیں کیا جائے گا۔

مطلق پر کفارہ ظہار و یمین سے مثال:

قولہ۔ و كذلك قلنا الرقبه الغ: سے مصنف کی غرض کتاب اللہ کے مطلق کے حکم پر ایک مثال پیش کرنا ہے۔ نفس مسئلہ یہ ہے کہ ظہار اور قسم کے کفارہ میں آزاد ہونے والے غلام میں مومن ہونے کی قید ہوگی یا نہیں اس میں احناف اور امام شافعی کا اختلاف ہے احناف کے نزدیک کفارہ ظہار اور کفارہ یمین میں مطلقاً غلام کو آزاد کرنے سے کفارہ ادا ہو جائے گا یعنی کافر ہو یا مومن جب کہ امام شافعی کے نزدیک کفارہ ظہار اور کفارہ یمین میں مومن غلام کو آزاد کرنا ضروری ہے۔

امام شافعی کی دلیل:

امام شافعی کے نزدیک کفارہ ظہار اور کفارہ یمین میں مومن غلام کا آزاد کرنا ضروری ہے ان کی دلیل قیاس ہے کہ انہوں نے کفارہ ظہار اور کفارہ یمین کو کفارہ قتل پر قیاس کیا ہے کہ جس طرح کفارہ قتل میں مومن غلام کا ہونا ضروری ہے اسی طرح ظہار اور یمین کے کفارے میں بھی غلام کے مومن ہونے کا لحاظ ہوگا ان کے درمیان وجہ اشتراک یہ ہے کہ سب کفارات ہونے میں ہم جنس ہیں اس لیے ہم کفارہ ظہار اور کفارہ یمین کو کفارہ قتل پر قیاس کرتے ہوئے غلام میں مومن ہونے کی قید لگاتے ہیں۔

احناف کی دلیل:

احناف کے نزدیک کفارہ ظہار اور کفارہ یمین میں مطلقاً غلام کو آزاد کرنے سے کفارہ ادا ہو جائے گا اس کی دلیل قرآن مجید کی آیت ہے: "او تحریر رقبة" اس آیت میں رقبة (غلام) مطلق ہے جو مومنہ کی قید سے خالی ہے لہذا کفارہ ظہار اور کفارہ یمین میں کافر و مومن میں سے جو بھی آزاد کیا گیا کفارہ ادا ہو جائے گا۔ لہذا ان کو کفارہ قتل پر قیاس کرنا جائز نہیں کیونکہ کفارہ قتل میں رقبة کے ساتھ مومنہ کی قید ہے جب کہ کفارہ ظہار اور کفارہ یمین میں مطلق رقبة (غلام) ہے لہذا مطلق کو اپنے اطلاق پر باقی رکھتے ہوئے عمل کرنا واجب ہے جو چاہے غلام آزاد کیا جائے جب کہ جو مقید ہے اس کو تقیید پر باقی رکھتے ہوئے عمل کرنا واجب ہے لہذا کفارہ قتل میں مومن غلام آزاد کیا جائے گا۔

"فَإِنْ قِيلَ إِنَّ الْكِتَابَ فِي مَسْحِ الرَّأْسِ يُوجِبُ مَسْحَ مُطْلَقِ الْبَعْضِ وَقَدْ قِيدَتْ مَوَةٌ بِمِقْدَارِ النَّاصِيَةِ بِالْخَبَرِ وَالْكِتَابُ مُطْلَقٌ فِي انْتِهَاءِ الْحُرْمَةِ الْغَلِيظَةِ بِالنِّكَاحِ وَقَدْ قِيدَتْ مَوَةٌ بِالْدُّخُولِ بِحَدِيثِ امْرَأَةٍ رَفَاعَةَ قُلْنَا إِنَّ الْكِتَابَ لَيْسَ بِمُطْلَقٍ فِي بَابِ الْمَسْحِ فَإِنَّ حُكْمَ الْمُطْلَقِ أَنْ يَكُونَ الْآتِي بَأَيِّ فَرْدٍ كَانَ آتِيًا بِالْمَأْمُورِ بِهِ وَالْآتِي بَأَيِّ بَعْضٍ كَانَ هُنَا لَيْسَ بَأْتٍ بِالْمَأْمُورِ بِهِ فَإِنَّهُ لَوْ مَسَحَ عَلَى النِّصْفِ أَوْ عَلَى الثَّلَاثِينَ لَأَيْكُونُ الْكُلُّ فَرْضًا وَبِهِ فَارِقَ الْمُطْلَقِ الْمَجْمَلِ وَأَمَّا قَيْدُ الدُّخُولِ فَقَدْ قَالَ الْبَعْضُ أَنَّ النِّكَاحَ فِي النَّصِّ حُمِلَ عَلَى الْوَطْئِ إِذَا الْعُقْدُ مُسْتَفَادٌ مِنْ لَفْظِ الزَّوْجِ وَبِهَذَا يَزُولُ السُّوَالُ وَقَالَ الْبَعْضُ قَيْدُ الدُّخُولِ

ثَبَّتَ بِالْخَبَرِ وَجَعَلُوهُ مِنَ الْمَشَاهِيرِ فَلَا يَلْزَمُهُمْ تَقْيِيدُ الْكِتَابِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ۔
پس اگر اعتراض کیا جائے کہ کتاب اللہ مسح راس میں مطلق بعض کے مسح کو واجب کرتی ہے حالانکہ تم نے اس کو خبر کے ذریعے مقدار ناصیہ کے ساتھ مقید کیا ہے اور کتاب اللہ نکاح کے ذریعے حرمت غلیظہ کے ختم ہو جانے میں مطلق ہے حالانکہ تم نے اس کو رفاعہ کی بیوی والی حدیث کی وجہ سے دخول کے ساتھ مقید کیا ہے ہم جواب دیں گے کہ کتاب اللہ باب مسح میں مطلق نہیں ہے کیونکہ مطلق کا حکم یہ ہے کہ اس کے جس فرد کو ادا کرنے والا ہو مامور بہ کو ادا کرنے والا شمار ہوگا اور یہاں مطلق کے ہر فرد کو ادا کرنے والا مامور بہ کو ادا کرنے والا شمار نہیں ہوتا کیوں کہ اگر کسی نے آدھے سر پر مسح کیا یا دو تہائی پر مسح کیا تو یہ کل فرض نہ ہوگا اور اسی وجہ سے مطلق مجمل سے جدا ہو گیا اور بہر حال قید دخول تو بعض نے کہا کہ آیت میں لفظ نکاح وطی پر محمول ہے اس لیے کہ عقد لفظ زوج سے مستفاد ہے۔ خبر واحد کے ذریعے کتاب اللہ کو مقید کرنے کا الزام وارد نہ ہوگا۔

شواہح کی طرف سے دوا اعتراض:

قولہ۔ فان قيل الغ: مصنف کی غرض یہ ہے کہ شواہح کی طرف سے احناف کے نزدیک مطلق کے حکم (خبر واحد اور قیاس سے مطلق کو مقید کرنا جائز نہیں) پر دوا اعتراض نقل کرنا اور "وقلبنا" سے ان دونوں اعتراضات کے جوابات کو لف و نشر مرتب (ترتیب وار) کے طریقہ پر بیان کرنا ہے۔

پہلا اعتراض یہ ہے کہ وضو میں "وامسحوا براء وسکم" مطلق ہے جو احناف و شواہح دونوں کے نزدیک مطلقاً بعض سر کے مسح پر دلالت کرتا ہے دونوں حضرات کے نزدیک بعض حصے کی فرضیت پر دلیل یہ ہے کہ جب "باء" محل پر داخل ہوتی ہے تو محل کا بعض حصہ مراد ہوتا ہے اور یہاں محل مسح سر ہے۔ لہذا مطلقاً سر کا بعض حصہ مراد ہوگا۔ لہذا جب یہ آیت مطلق ہے اے احناف تم نے حضرت مغیرہ بن شعبہ والی حدیث سے سر کے مسح کو مقدار ناصیہ (چوتھائی سر) کے ساتھ مقید کر دیا ہے حالانکہ تمہارے نزدیک خبر واحد سے مطلق کو مقید کرنا جائز نہیں لہذا تم نے خود اپنے اصول کے خلاف کیا؟

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ آیت "حتی تنکح زوجاً غیرہ" اس بات میں مطلق ہے کہ جب شوہر نے تین طلاقیں دیں اور عدت گزرنے کے بعد دوسرے شوہر سے نکاح کر لیا تو فقط نکاح سے ہی شوہر اول کے لیے مطلقاً

حرم غلیظہ کو ختم کرنے پر آیت دلالت کرتی ہے جب کہ اے احناف تم نے شوہر اول کے لیے حلال ہونے کی یہ شرط لگائی کہ شوہر ثانی نکاح کے بعد جماع کرے گا تو تب شوہر اول کے لیے حلال ہوگی اور تم نے ”تسک“ مطلق کو حضرت رفاعہ کی بیوی والی حدیث کی وجہ سے حلالہ کی قید سے مقید کیا ہے حالانکہ تمہارے نزدیک مطلق کو خبر واحد کے ذریعہ مقید کرنا جائز نہیں؟

لف و نشر مرتب کے طریقے پر جوابات:

پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ جس چیز کو آپ نے لے کر اعتراض کیا ہے وہ یہاں مراد نہیں اور جو یہاں مراد ہے اس پر اعتراض نہیں چونکہ آیت میں ”وامسحوا“ مطلق نہیں بلکہ مجمل ہے مطلق اور مجمل میں فرق یہ ہوتا ہے کہ مطلق وہ ہے کہ جس کے کسی بھی فرد پر عمل کرنے والا مطلق پر عمل کرنے والا شمار ہوتا ہے گویا کہ اس نے مامور بہ کو ادا کیا ہے اور مجمل وہ ہے کہ جس کا معنی تو معلوم ہو مگر مراد متعین و معلوم نہ ہو اور یہ آیت مسح کے حق میں مجمل ہے مطلق نہیں اگر مطلق ہوتی تو کل سرنصف، ثلث، ثلثین کا مسح جو مطلق کے افراد ہیں ان پر عمل کرنے والا مامور بہ کو ادا کرنے والا شمار کیا جاتا۔ حالانکہ نہ احناف کے نزدیک ان حصوں کی مقدار فرض ہے اور نہ ہی شوافع کے نزدیک یہ مقدار فرض ہے لہذا معلوم ہوا کہ یہ آیت مجمل ہے اور مجمل بیان کا محتاج ہوتا ہے کہ جب تک متکلم کی جانب سے بیان نہیں آئے گا اس وقت تک حکم واضح نہیں ہوگا۔ آیت سے بعض سر کا مسح تو مامور بہ ہے مگر یہ معلوم نہیں کہ بعض کا کون سا حصہ مراد ہے چونکہ آیت مجمل ہے اور مجمل کے لیے خبر واحد تفسیر و بیان بن سکتی ہے اسی وجہ سے احناف نے مغیرہ بن شعبہ والی حدیث کو بعض سر کی مقدار (چوتھائی حصہ) کے لیے بیان و تفسیر قرار دیا ہے۔

دوسرے اعتراض کا جواب:

مصنف نے دوسرے اعتراض کا جواب دو طریقوں سے دیا ہے۔ پہلا طریقہ یہ ہے کہ ”تسک“ کو خبر واحد (حدیث امرالہ رفاعہ) سے مقید نہیں کیا بلکہ حلالہ کی قید خود نص (تسک) سے ثابت ہے وہ اس طرح کہ ”تسک“ نکاح سے مشتق ہے اور نکاح کے دو معنی ہیں: (۱) حقیقی معنی۔ (۲) مجازی معنی۔ نکاح کا حقیقی معنی وطی ہے جیسا کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا ”ناکح الہید ملعون“ ہاتھ کے ساتھ وطی کرنے والا ملعون ہے اور نکاح کا مجازی معنی عقد ہے کیونکہ عقد نکاح ہی وطی کے حلال ہونے کا سبب ہوتا ہے اور اس جگہ پر نکاح کا حقیقی معنی (وطی) مراد لینا ممکن ہے اور فاعلہ ہے:

”اذاحتی یمكن العمل علی الحقیقة لایجوز العدول الی المجاز“۔

جب تک حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہو مجاز کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا۔ یہاں حقیقی معنی مراد لینا فقط ممکن ہی نہیں بلکہ حقیقی معنی مراد لینا بہتر ہے کیونکہ عقد نکاح کا معنی ”زوجا“ سے حاصل ہو رہا ہے کیونکہ زوج تب ہی بنتا ہے کہ جب عقد نکاح منعقد ہو چکا ہو اگر لفظ نکاح سے بھی عقد کا معنی مراد لیا جائے تو عقد نکاح کا اعادہ (دوبارہ) ہوگا اور کلام کو اعادہ پر محمول کرنے کی نسبت افادہ پر محمول کرنا اولیٰ ہوتا ہے نیز **فاعدہ** ہے ”التاسیس اولیٰ من التاکید“ کہ تاسیس (نیا معنی مراد لینا) تاکید سے بہتر ہے۔ لہذا ”نکاح“ سے مراد وطی اور ”زوج“ سے مراد عقد نکاح لینا بہتر ہے اس جواب سے دوسرا اعتراض بالکل واقع نہیں ہوتا کیونکہ مطلق کو خبر واحد سے مقید نہیں کیا بلکہ حلالہ کی قید خود نص (تسکیم) میں موجود ہے باقی رہی یہ بات کہ جب ”تسکیم“ میں وطی کا معنی مراد ہے تو وطی تو مرد کی جانب سے واقع ہوتی ہے نہ کہ عورت کی جانب سے جب کہ یہاں نکاح کی نسبت عورت کی طرف کی گئی، اس کا جواب یہ ہے کہ عورت چونکہ مرد کو وطی پر قدرت دیتی ہے اور وطی کا محل ہوتی ہے اس لیے مجازاً وطی کی اسناد عورت کی طرف کر دی گئی ہے۔

دوسرے اعتراض کے جواب کا دوسرا طریقہ یہ ہے کہ حلالہ (دخول) کی قید خبر واحد سے نہیں بلکہ خبر مشہور سے ہے رفاعہ کی بیوی حضور ﷺ کے پاس آئی اور کہا حضور میرے شوہر نے مجھے تین طلاقیں دے دیں ہیں پھر میں نے عبدالرحمن بن زبیر سے نکاح کر لیا پھر میں نے اسے کپڑے کا پلو (نامرد) پایا اس پر حضور ﷺ نے فرمایا کیا رفاعہ کے پاس دوبارہ جانا چاہتی ہو کہا ہاں تو حضور ﷺ نے فرمایا: ”حتی تذوقی من عسیلہ ویذوق ہو من عسیلتک“ یہاں تک کہ تو اس کا ذائقہ اور وہ تیرا ذائقہ چکھ لے۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ شوہر اول کے حلال ہونے کے لیے عورت اور مرد دونوں کا ذائقہ چکھنا ضروری ہے اور حدیث میں عسیلہ سے مراد جماع ہے۔ لہذا حلالہ میں انزال ہونا شرط نہیں۔ نیز مراہق (قریب البلوغ) مرد بھی حلالہ کر سکتا ہے۔

امام شافعی نے حدیث عسیلہ کو خبر واحد سمجھ کر احناف پر اعتراض کیا تھا جب کہ یہ حدیث خبر مشہور ہے اور خبر مشہور سے کتاب اللہ کے مطلق پر زیادتی جائز ہے لہذا اس صورت میں بھی اعتراض وارد نہیں ہو سکتا۔

اختیاری مطالعہ

مطلق اور معمولات اہل سنت:

اسلام ایک عالمگیر مذہب ہے کہ جس نے ہر دور میں پیدا ہونے والے مسائل کا حل پیش کیا ہے، اسلام نے ہمیں قرآن و حدیث کی صورت میں ایک دستور عطا فرمایا جو قواعد و قوانین کا نام ہے جیسا کہ تمام کتب میں فقط کلیات کا ذکر ہوتا ہے نہ کہ جزئیات کا کیونکہ جزئیات تو انگنت و ناقص ہیں کہ جن کو احاطہ تحریر میں لانا محال ہے اگر ہر جزی پر صریح دلیل طلب کی جائے تو تمام دین کو جھٹلانا اور بدعت کہنا لازم آئے گا اور دین اسلام کا نوپیدا مسائل کے حل میں ناقص ہونا لازم آئے گا۔ مثلاً اگر کوئی مسلمان دن کے ایک بجے قرآن مجید کی تلاوت کرتا ہے تو آج کا فاضل اور قرآن و حدیث پر عمل کرنے کا مدعی اپنے رویہ کے مطابق یہ کہے کہ مخصوص ایک بجے تلاوت قرآن مجید کرنا نہ حضور ﷺ سے ثابت ہے اور نہ ہی صحابہ و تابعین سے ثابت ہے۔ لہذا بدعت ہے اسی طرح کوئی بھی نیک کام متعین وقت میں کیا جائے تو یہی اعتراض فوراً کیا جاتا ہے تو اس سے دین کے اکثر احکام بدعت ہو کر رہ جائیں گے اسی وجہ سے اہل اصول نے کسی کام کے جواز و عدم جواز کے لیے قواعد مقرر کیے ہیں جن کی طرف رجوع کیا جائے گا ان مسائل کی ایک جھلک دیکھیے کہ جن میں اہل سنت کے ساتھ دوسرے لوگوں کا اختلاف ہے مثلاً:

- ۱۔ معمولات اہل سنت میں سے ایک مسئلہ ایصال ثواب کا ہے جس کی حقیقت بعض لوگ تو بالکل ہی تسلیم نہیں کرتے بعض لوگ مطلقاً جواز کے قائل ہیں مگر اس کی وہ صورتیں (جزئیات) جو خارج میں پائی جاتی ہیں جیسے سوئم، بیسواں، چالیسواں، سالانہ عرس، گیارہویں، ختم جمعرات، حیلہ اسقاط وغیرہ ان کی موجودہ ہیئت کذا یہ اور متعین ہونے کی وجہ سے ناجائز و بدعت کہتے ہیں۔
- ۲۔ درود و سلام کہ جن کو معترضین مطلقاً جائز مانتے ہیں مگر جس درود میں حرف ”یا“ آجائے یا صیغہ خطاب آجائے اسی طرح اذان سے قبل اور بعد درود و سلام یا جمعہ و محافل کے بعد صلوٰۃ و سلام کھڑے ہو کر پڑھنے کو ان متعین صورتوں میں ناجائز و حرام کہتے ہیں۔
- ۳۔ دعا کو مطلقاً تو جائز کہتے ہیں مگر وہ دعا جو فرائض و سنن و نوافل کے بعد اجتماعی کی جاتی ہے یا وہ دعا جو سامنے کھانا رکھ کر کی جاتی ہے اس کو ناجائز و بدعت کہتے ہیں۔
- ۴۔ ذکر کو مطلقاً تو جائز کہتے ہیں مگر فرض نمازوں کے بعد اور نماز جنازہ کے ساتھ پڑھنے کو ناجائز کہتے ہیں۔

اسی طرح دیگر کئی معمولات اہل سنت ہیں جن کی تفصیل بیان کرنا یہاں مقصود نہیں صرف حق کے متلاشیوں کے لیے گزارش ہے کہ خالی الذہن ہو کر ان معمولات اہل سنت کو اہل اصول کے قوانین کی کسوٹی پر پرکھیں کہ جائز ہیں یا ناجائز کہ ان معمولات اہل سنت کو مطلقاً جائز کہا جائے لیکن خارج میں جزئیات کے پائے جانے کو ناجائز کہا جائے۔

قاعدہ:

اہل اصول کے قواعد میں سے ایک قاعدہ یہ ہے کہ مطلق کا وجود خارج میں تب ہی پایا جائے گا کہ جب خارج میں اس کی کوئی بڑی پائی جائے۔ امام ^{مؤکلمین} علامہ سعد الدین تفتازانی ^{رحمۃ اللہ علیہ} لکھتے ہیں: "لا وجود للمطلق الا فی ضمن الجزئی" یعنی مطلق کا وجود جزئی ہی کے ضمن میں پایا جائے گا۔

(شرح عقائد صفحہ ۳۱ مکتبۃ العلم کراچی)

وجہ استدلال:

امام ^{مؤکلمین} کی عبارت سے معلوم ہوا کہ مطلق کا وجود خارج میں تب پایا جائے گا کہ جب مطلق کسی نہ کسی جزئی کی صورت میں ہوگا۔ مثلاً انسان کا وجود خارج میں اس وقت تک نہیں پایا جائے گا کہ جب تک اس کے افراد و جزئیات یعنی زید، عمر، خالد خارج میں معین و مشخص نہ ہوں گے بالکل اسی طرح ایصالِ ثواب کا وجود بھی خارج میں اس وقت تک نہیں پایا جائے گا کہ جب تک ایصالِ ثواب کی جزئیات مثلاً سوئم، بیسواں، عرس اور اسی طرح صورتیں نہ پائی جائیں اسی طرح دیگر امور کی بھی حیثیت ہے، ایصالِ ثواب کی مذکورہ صورتوں کو موجودہ ہیئت کذا یہ اور معین و مشخص ہونے کی وجہ سے حرام و بدعت کہنے والوں کو اہل سنت کی طرف سے یہ چیلنج ہے کہ قیامت تو آجائے گی مگر معترضین ایصالِ ثواب کی کوئی ایسی صورت کبھی نہیں دکھا سکیں گے کہ جس میں نہ "دن کی تعیین ہو" اور نہ "تاریخ کی تعیین ہو" اور نہ ہی "ہیئت و شکل کی تعیین ہو" کہ کیونکہ جو بھی صورت ایصالِ ثواب کی دکھائیں گے لازماً اس کے لیے دن بھی ہوگا رات بھی ہوگی تاریخ بھی ہوگی جگہ کا تعیین بھی ہوگا خلاصہ یہ ہے کہ جو بھی صورت ہوگی اس سے معترضین خود بھی نہیں بچ سکتے۔

روزمرہ کے معمولات سے تعیین کے جواز پر استدلال:

معمولات اہل سنت کے ناجائز و بدعت ہونے پر ایک شبہ یہ پیش کیا جاتا ہے کہ یہ معمولات تعیین کرنے کی وجہ

سے ”بدعت“ کہلاتے ہیں شبہ پیش کرنے والوں سے روزمرہ کے معمولات میں غور و فکر کرنے کی اپیل کی جاتی ہے تاکہ اپنی جہالت و عناد سے باز آ جائیں۔ بخگانہ نماز ہر کوئی پڑھتا ہے اسی طرح جمعہ اور عیدین کی نمازیں اور نماز جنازہ وغیرہ شریعت نے ہر نماز کے آغاز اور انتہاء کے وقت کو بیان کیا گھنٹے اور منٹ کی تعیین شریعت نے نہیں کی مگر آج تمام لوگ چاہے تعیین کو جائز کہنے والے ہوں یا ناجائز کہنے والے ہوں سب ہی نے ہر نماز کے لیے گھنٹہ اور منٹ کو مقرر کیا ہوا ہے اگر مقرر کردہ ٹائم سے جلدی یا بعد میں نماز پڑھائی جائے تو امام کو مسجد سے نکالنے پر آمادہ ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح مدارس میں قرآن و حدیث پڑھانے کے لیے ٹائم ٹیبل مقرر کیے ہوئے ہیں اگر کوئی ٹائم ٹیبل کی خلاف ورزی کرتا ہے تو اسے سزا دی جاتی ہے غرضیکہ دین و دنیا کا کوئی بھی کام اس تعیین سے خالی نہیں معترضین خود بھی مذکورہ کاموں میں تعیین کرتے ہیں اور اہل سنت کی مخالفت میں ہماری تعیین کو حرام کہتے ہیں ہم یہی کہتے ہیں کہ جس طرح مذکورہ امور میں تعیین عرفی ہے جو سہولت کے پیش نظر کی جاتی ہے اسی طرح عرس اور دیگر محافل ایصالِ ثواب میں بھی تعیین عرفی ہوتی ہے جب باقی امور میں تعیین عرفی جائز ہے تو عرس اور ایصالِ ثواب میں تعیین عرفی کیوں حرام ہے؟ یہ فرق سمجھ سے بالاتر ہے۔

عرفی تعیین کو شرعی تعیین میں بدلنے کے مرتکب کون؟

اہل سنت و جماعت پر یہ الزام لگایا جاتا ہے کہ باری تعالیٰ نے جائز و مستحسن امور کو مطلق رکھا ہے کہ جب بھی ادا کیا جائے تو ادا کرنا جائز ہے مگر ان میں تعیین کرنا، چاہے وقت کی ہو یا شکل و صورت کی یہ جائز نہیں ہے جس کی وجہ سے وہ فعل ناجائز و حرام ہو جاتا ہے اس الزام کا جائزہ لیتے ہیں کہ حقیقت کیا ہے ان لوگوں کی دوزخیوں کو دیکھیے کہ جب ایک فعل کی ادائیگی کو مطلق رکھا ہے اس کی ادائیگی جب بھی کی جائے تو جائز ہے بشرطیکہ کوئی ممانعت کی دلیل نہ ہو مثلاً درود شریف پڑھنے کا حکم مطلق دیا ہے کسی وقت کی تعیین نہیں کی کہ فلاں وقت پڑھنا جائز ہے۔ اور فلاں وقت ناجائز ہے، جبکہ معترضین کا عقیدہ یہ ہے کہ اذان سے پہلے اور اذان کے بعد درود پڑھنا جائز نہیں اور ”الصلوة والسلام علیک یا رسول اللہ“ کہ جس میں حرف (یا) آئے وہ ناجائز ہے اسی طرح ایصالِ ثواب میں سوئم، بیسواں، چالیسواں، عرس، معین تاریخ میں ناجائز ہیں اور میلاد النبی ﷺ بھی مخصوص ہیئت کذائیہ کے ساتھ ناجائز ہے دیکھا کہ جس چیز کا الزام ہم پر تھا کہ شریعت نے مطلق حکم بیان کیا ہے مگر یہ مقید کرتے ہیں ہم تو پھر بھی فعل کی تعیین شرعی لحاظ سے نہیں کرتے بلکہ معمولات اہل سنت میں تعیین عرفی ہوتی ہے کہ جس میں یہ عقیدہ نہیں ہوتا کہ اگر فعل اس سے پہلے یا اس کے بعد یہ عمل کیا جائے تو ناجائز و حرام ہوتا ہے جبکہ مخالفین یہ کہتے ہیں کہ ان معمولات کو ان ایام اور تاریخ میں کرنا

ناجائز و حرام ہے گویا کہ انہوں نے سال کے ایام سے ان ایام مخصوصہ کو ناجائز و حرام کے لیے خاص کر دیا ہے باقی ایام کو افعال کے لیے جائز قرار دیا ان کی یہ تعیین عرفی نہیں بلکہ شرعی ہے کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ ان مخصوص ایام میں فلاں فعل ناجائز و حرام ہے ان سے سوال یہ ہے کہ ناجائز و حرام اور تعیین شرعی پر ان کے پاس کون سی صحیح اور صریح دلیل ہے کہ جس میں یہ بات ہو کہ یہ تعیین بدعت ہے کہ انہوں نے معمولات اہل سنت والے ایام کو حرمت و بدعت کے ساتھ متعین کر دیا اور باقی ایام کو جواز کے لیے متعین کر دیا کیا معمولات اہل سنت میں تعیین شرعی اہل سنت کی بدعت ہے یا معترضین کی؟

مطلق کا حکم اور معمولات اہل سنت:

احناف کے نزدیک مطلق کا حکم یہ ہے کہ اس کو اپنے اطلاق پر باقی رکھتے ہوئے اس پر عمل کرنا واجب ہے خبر واحد (حدیث) اور قیاس (فقہی) سے اس پر زیادتی جائز نہیں کیوں کہ احناف کے نزدیک مطلق پر زیادتی نسخ ہے اور نسخ کے لیے قاعدہ یہ ہے کہ دلیل نسخ کا منسوخ سے قوی یا اس کے برابر ہونا شرط ہے جبکہ خبر واحد اور قیاس ظنی ہیں لہذا ان کے ذریعے کتاب اللہ کے مطلق کو کسی وقت یا وصف کے ساتھ مقید کرنا جائز نہیں جب کہ امام شافعی کے نزدیک خبر واحد اور قیاس سے مطلق کو مقید کرنا جائز ہے۔ مطلق کے حکم سے معلوم ہوا کہ جو حکم مطلق ہو مثلاً ایصال ثواب، درود و سلام، دعا، ذکر اور دیگر نیک امور ان کے تحت ان کی جزئیات میں داخل ہیں اور جائز ہیں اور جو ان کو ناجائز و حرام اور بدعت کہے گویا اس نے مطلق کے حکم پر زیادتی کی جو احناف کے نزدیک نسخ ہے نسخ کے لیے قرآن کی آیت یا خبر متواتر یا خبر مشہور ہونی چاہیے جبکہ منکرین کے پاس معمولات اہل سنت کے ناجائز و حرام ہونے پر خبر متواتر یا خبر مشہور تو کیا خبر واحد اور قیاس مجتہد بھی نہیں بلکہ وہ قیاس ہے جس کو تمام اہل اصول نے قیاس فاسد کہہ کر رد کر دیا ہے ”یہ کہنا کہ یہ امور اس لیے جائز نہیں کہ یہ حضور ﷺ نے یا صحابہ کرام نے یا تابعین یا تبع تابعین نے نہیں کیے“ اس کو عدم علت سے عدم حکم پر استدلال کرنا کہا جاتا ہے جس کو ”احتجاج بلا دلیل“ بھی کہا جاتا ہے مخالفین ہمیشہ اسی قیاس کو پیش کرتے ہیں۔ لہذا اس کی نفس تحقیق کے لیے قیاس کی ”دسویں فصل“ کا انتظار کیجیے: ”فانتظروا فاسی معکم من المنتظرین“ جو ائمہ کرام کی تقلید کا دم بھرتے ہیں کم از کم ان کو چاہیے کہ وہ اصول فقہ پڑھاتے ہوئے ان اصول کو مصرف میں لا کر حنفی ہونے کا مظاہرہ کریں ان سے چشم پوشی نہ کریں بلکہ جن مسائل میں اختلاف کرتے ہیں تو ان کا حل ائمہ کرام کے بیان کردہ کلیات و ضوابط کی روشنی میں کرنا چاہیے نہ کہ ان دلائل سے کہ جن کو ”اہل اصول“ فاسد و باطل قرار دیتے ہیں۔

”۳: فصل فی المشترک والمؤول المشترک ما وضع لمعنيين مختلفين أو
لمعانٍ مختلفة الحقائق معاً قولنا جاریةً فإنها تتناول الأمة والسفينة
والمشتری فإنه يتناول قابل عقد البیع وکوکب السماء وقولنا بائن فإنه
يحتمل البين والبيان“

یہ فصل مشترک اور مؤول کے بیان میں ہے مشترک وہ لفظ ہے جو دو یا چند مختلفہ الحقیقہ معانی کے لیے
وضع کیا گیا ہو۔ مشترک کی مثال ہمارا قول جاریہ ہے کہ وہ باندی اور کشتی کو شامل ہے اور مشتری کہ وہ
عقد بیع قبول کرنے والے اور آسمان کے ستاروں کو شامل ہے ہمارا قول بائن ہے کہ وہ فرقت اور ظہور کا
احتمال رکھتا ہو۔

رابطہ اور ایک فصل میں جمع کرنے کی وجہ:

فصل فی المشترک والمؤول: اس سے پہلے مصنف نے لفظ کی وضع کے لحاظ سے چار اقسام میں سے خاص
اور عام کی بحث کو تفصیلاً بیان کیا ان کی فراغت کے بعد لفظ کی وضع کے لحاظ سے دو قسموں (مشترک و مؤول) کی تفصیل
باقی رہتی تھی ان کو یہاں سے بیان کر رہے ہیں۔ دونوں کو ایک فصل میں بیان کرنے کی وجہ یہ ہے کہ مؤول مشترک ہی
ہوتا ہے مگر فرق یہ ہے کہ جب دو یا دو سے زائد معانی میں سے کسی ایک معنی کو ترجیح حاصل نہ ہو تو وہ مشترک ہوتا ہے لیکن
جب کسی ایک کو ترجیح حاصل ہو جائے تو مؤول بن جاتا ہے چونکہ تاویل اشتراک کو لاحق ہوتی ہے اس مناسبت کی وجہ
سے مشترک اور مؤول کو ایک فصل میں جمع کر دیا گیا۔

مشترک کی اصطلاحی تعریف: (قولہ۔ المشترک ما الخ):

”المشترک ما وضع لمعنيين مختلفين أو لمعانٍ مختلفة الحقائق“

مشترک وہ لفظ ہے جو دو یا دو سے زائد مختلف حقیقتوں والے معانی کے لیے وضع کیا گیا ہو۔

فوائد قیود:

تعریف میں لفظ مشترک میں دو احتمال ہیں۔ (۱) مشترک باب افتعال سے اسم ظرف کا صیغہ ہو۔ (۲)
مشترک اسم مفعول کا صیغہ ہو لیکن اس کے بعد ”فیہ“ محذوف ہے: تعریف میں کلمہ (ما) قائم مقام جنس کے ہے

”وضع لمعینین“ یہ پہلی فصل (قید) ہے کہ جس سے خاص خارج ہو گیا کیونکہ خاص فقط ایک معنی کے لیے موضوع ہوتا ہے اور اس سے عام بھی خارج ہو گیا کیونکہ عام بھی ایک ہی معنی پر دلالت کرنے کے لیے وضع کیا گیا ہے اگرچہ اس کا مصداق متعدد افراد ہوتے ہیں نیز مشترک کی تعریف کے تحت تشنیہ اور جمع داخل نہیں کیونکہ تشنیہ کو دو معانی کے لیے وضع نہیں کیا گیا بلکہ دو کے مقابلے میں وضع کیا گیا ہے اسی طرح جمع کو بھی تین معانی کے لیے وضع نہیں کیا گیا بلکہ معنی واحد کے لیے وضع کیا گیا۔ ”مختلفین“ کی قید قید احترازی نہیں بلکہ یہ قید صرف معنیین کی تاکید کا فائدہ دیتی ہے کیونکہ دو معانی تب ہونگے کہ جب ان کی حقیقتیں مختلف ہوں گی ”او لمعان“ کو اس لیے ذکر کیا ہے کہ مشترک کے وجود کا ہونا ضروری ہے مگر مشترک کے معانی کثیر بھی ہو سکتے ہیں۔

مثالین: چونکہ مشترک کے معانی کا تعلق کبھی اعیان (اجسام) سے ہوتا ہے کبھی اعراض (اوصاف) سے بھی ہوتا ہے اس لیے مصنف نے دونوں طرح کی مثالیں دیں ہیں۔ (۱) اعیان کی مثالیں جیسا کہ جاریہ کہ اس کو لوٹنی اور کشتی میں سے ہر ایک کے لیے علیحدہ علیحدہ طور پر وضع کیا گیا ہے اور لفظ مشتری کہ اس کو سامان خریدنے والے مرد اور آسمان کے ستارے کے لیے وضع کیا گیا ہے۔ (۲) اعراض کی مثالیں جیسا کہ بائن یہ دو معانی کے درمیان مشترک ہے کہ جب یہ ”بان یبہن بینا و بینوۃ“ سے مشتق ہو تو اس کا معنی جدا ہونے والا اور جب یہ ”بان یبہن بینا“ سے مشتق ہو تو اس کا معنی ظاہر ہونے والا ہے۔

دو سے زائد معانی میں مشترک کی مثال لفظ عین ہے کہ یہ چند معانی میں مشترک ہے (۱) آنکھ، (۲) چشمہ (۳) ذات۔ (۴) سونا۔ (۵) سورج۔ (۶) جاسوس وغیرہ۔ جس طرح اشتراک مذکورہ مثالوں میں اسم میں جاری ہوتا ہے اسی طرح فعل اور حرف میں بھی جاری ہوتا ہے فعل کی مثالیں امر ونہی میں اور حرف کی مثالیں حروف معانی میں آئیں گی۔

عام اور مشترک کے مابین فرق:

عام اور مشترک کے درمیان چند وجوہات سے فرق ہے:

۱۔ عام کا موضوع لہ ایک ہوتا ہے اگرچہ اس کا مصداق متعدد افراد ہوتے ہیں جب کہ مشترک کا موضوع لہ متعدد ہوتے ہیں۔

۲۔ عام کی وضع ایک مرتبہ ہوتی ہے جبکہ مشترک کی وضع ایک سے زائد مرتبہ ہوتی ہے۔

۳۔ عام کے مدلول میں تعدد ہوتا ہے مگر حصر نہیں ہوتا جبکہ مشترک کا مدلول متعدد ہونے کے ساتھ ساتھ محصور بھی ہوتا ہے۔

۴۔ عام کے مدلول تمام افراد کو بیک وقت مراد لیا جاسکتا ہے جبکہ مشترک کے مدلول متعدد معانی میں سے بیک وقت ایک ہی معنی مراد لیا جاسکتا ہے یہاں مشترک سے مراد مشترک لفظی ہے مشترک معنوی نہیں چونکہ مشترک معنوی عام کے تحت ہے۔

اشتراک کے اسباب:

کسی لفظ کے متعدد معانی میں استعمال ہونے کی چند وجوہات ہیں:

- ۱۔ ایک لفظ کے واضح مختلف ہوں چاہے ملک کے لحاظ سے ہوں یا قوم کے لحاظ سے یا علاقہ کے لحاظ سے ہوں۔
- ۲۔ واضح تو ایک ہو مگر لفظ کو مختلف اوقات میں مختلف معانی میں استعمال کیا گیا ہو۔
- ۳۔ کسی لفظ کو معنی حقیقی کے بجائے معنی اصطلاحی میں استعمال کیا جائے جیسا کہ اصطلاحی تعریفات ہوتی ہیں۔
- ۴۔ معنی حقیقی کے بجائے معنی مجازی میں اس طرح استعمال کیا جائے کہ معنی مجازی حقیقت بن جائے۔
- ۵۔ دو معانی کے درمیان کسی مناسبت کی وجہ سے لفظ کا استعمال ہو اور بعد میں اسے ان معانی کے لیے موضوع لہ سمجھا جائے۔

”وَحُكْمُ الْمُشْتَرِكِ أَنَّهُ إِذَا تَعَيَّنَ الْوَاحِدُ مُرَادًا بِهِ سَقَطَ إِعْتِبَارُ إِرَادَةِ غَيْرِهِ
وَلِهَذَا أَجْمَعَ الْعُلَمَاءُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ عَلَى أَنَّ لَفْظَ الْقُرْءِ الْمَذْكُورِ فِي كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى
مَحْمُولٌ إِمَّا عَلَى الْحَيْضِ كَمَا هُوَ مَذْهَبُنَا أَوْ عَلَى الطَّهْرِ كَمَا هُوَ مَذْهَبُ
الشَّافِعِيِّ وَقَالَ مُحَمَّدٌ إِذَا أُوصِيَ لِمَوْلَى بِنِي فَلَانٍ وَلِبِنِي فَلَانٍ مَوَالٍ مِنْ
أَعْلَى وَمَوَالٍ مِنْ أَسْفَلٍ فَمَاتَ بَطَلَتْ الْوَصِيَّةُ فِي حَقِّ الْفَرِيقَيْنِ لِإِسْتِحَالَةِ
الْجَمْعِ بَيْنَهُمَا وَعَدَمِ الرَّجْحَانِ“

مشترک کا حکم یہ ہے کہ جب ایک معنی کسی دلیل کی وجہ سے مراد ہو کر متعین ہو جائے تو دوسرے معنی کے مراد ہونے کا اعتبار ساقط ہو جائے گا اسی وجہ سے تمام علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ لفظ ”قرء“ جو کتاب میں مذکور ہے وہ یا تو حیض پر محمول ہے جیسا کہ ہمارا مذہب ہے یا طہر پر محمول ہے جیسا کہ امام

شافعی کا مذہب ہے اور امام محمد نے فرمایا ہے کہ جب کسی نے بنی فلان کے لیے وصیت کی اور بنی فلاں کے لیے مولیٰ اعلیٰ آزاد کرنے والے بھی ہیں پس وصیت کرنے والا فوت ہو گیا تو فریقین کے حق میں وصیت باطل ہو جائے گی کیوں کہ ان دونوں کو جمع کرنا محال ہے اور مرجع موجود نہیں ہے۔

قوله۔ وحکم المشترك: مشترک کے حکم میں تین مذہب ہیں:

- ۱۔ جمہور احناف
- ۲۔ بعض احناف کہ جن میں سے صاحب ہدایہ بھی ہیں، امام شافعی، امام مالک، قاضی ابو بکر باقلانی وغیرہ۔
- ۳۔ امام شافعی اور امام مالک وغیرہ کا مذہب۔

امام شافعی اور امام مالک کے نزدیک مشترک کا حکم یہ ہے کہ لفظ مشترک کے بیک وقت متعدد معانی مراد لیے جا سکتے ہیں بشرطیکہ ان معانی کے درمیان تضاد نہ ہو تو وہ کلام چاہے، منفی ہو یا مثبت اس کو عموم مشترک کہتے ہیں اس کی مثال یہ ہے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: "الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر الخ" اس آیت میں سجود و معانی کے درمیان مشترک ہے (۱) "وضع الجبهة على الارض" یہ انسانوں کا سجدہ ہے۔ (۲) "عشوع مع التذلل" یہ غیر انسانوں کا سجدہ ہے اور ان دو معانی کے درمیان کوئی تضاد نہیں لہذا عموم مشترک جائز ہے۔ لیکن جہاں معانی کے درمیان تضاد ہو وہاں عموم مشترک جائز نہیں جیسا کہ لفظ "قروء" جو طہر اور حیض دونوں میں مشترک ہے مگر ان کے درمیان تضاد ہے لہذا یہاں فقط بیک وقت ایک ہی معنی مراد ہوگا اسی طرح "ان الله وملائكته يصلون" میں صلوة کی جب نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہو تو معنی رحمت ہے۔

بعض احناف کا مذہب:

علماء احناف میں سے صاحب ہدایہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر کلام منفی ہو تو عموم مشترک جائز ہے اور اگر کلام مثبت ہو تو عموم مشترک نا جائز ہے۔ مثلاً "لا اكله موالی" میں لفظ موالی "معتق" (آزاد کرنے والا) اور "معتق" (آزاد کردہ) دونوں کے درمیان مشترک ہے لہذا جس سے بھی گفتگو کرے گا تو حائث ہو جائے گا۔

جمہور احناف کا مذہب:

امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مشترک کا حکم یہ ہے کہ جب مشترک کے معانی میں سے کوئی ایک معنی کسی قرینہ یا دلیل کی وجہ سے متعین ہو جائے تو دوسرے معنی کو اسی وقت مراد لینا جائز نہیں ہونا چاہیے۔ خواہ کلام مثبت ہو یا منفی کیونکہ

مشترک مختلف اور متباین معانی کا احتمال رکھتا ہے اور مختلف و متباین چیزوں کو جمع کرنا محال ہے اس کی مثال اس طرح ہے کہ لفظ کپڑے کی مانند ہے اور معانی کپڑے پہننے والوں کی مانند ہیں کہ جس طرح بیک وقت ایک کپڑے کا پہننا سب کے لیے محال ہے کہ مکمل طور پر کوئی بھی نہیں پہن سکتا۔

لہذا اسی طرح ایک وقت میں ایک لفظ کا دو معنوں پر اس طرح دلالت کرنا محال ہوگا کہ ان میں سے ہر ایک معنی مکمل طور پر مراد لیا جائے نیز اگر مشترک کے متعدد معانی ہوتے ہیں تو ان کی وضعیں بھی متعدد ہوتی ہیں گویا کہ ایک واضح ایک معنی کے لیے وضع کرتا ہے اور دوسرا واضح دوسرے معنی کے لیے وضع کرتا ہے۔ جب مشترک کے دونوں معانی کو بیک وقت مراد لینا جائز نہیں تو کسی ایک معنی کو معین کرنے کے لیے مجتہد پر اس وقت تک توقف واجب رہے گا کہ جب تک دلائل و قرائن کی بناء پر کسی ایک معنی کو ترجیح حاصل نہ ہو جائے جب کوئی معنی غور و فکر کی وجہ سے متعین ہو جائے تو دوسرا معنی مراد لینا جائز نہ ہوگا۔ لہذا اس تمام بحث کا خلاصہ یہ ہوا کہ احناف کے نزدیک عموم مشترک جائز نہیں ہے۔ اس کی مثال لفظ ”قروء“ ہے جو دو معانی میں مشترک ہے احناف کے نزدیک حیض مراد ہے جب کہ امام شافعی کے نزدیک طہر مراد ہے ان کے دلائل ماقبل گزر چکے ہیں۔

دیگر مذاہب کے دلائل کے جوابات:

احناف کے نزدیک عموم مشترک جائز نہیں کہ ایک ہی وقت میں دونوں معانی مراد لیے جائیں لہذا جو آیات امام شافعی اور امام مالک نے پیش کی ہیں ان کا جواب یہ ہے کہ ہم ان آیات میں لفظ سجود اور لفظ صلوة میں عموم مشترک کے قائل نہیں بلکہ ہم ان میں عموم مجاز کے قائل ہیں اور عموم مجاز یہ ہوتا ہے کہ لفظ کا ایسا عام معنی مراد لیا جائے کہ جس کے تحت تمام معانی کے افراد آجائیں۔ لہذا آیت مذکورہ میں سجدہ سے مراد خشوع اور اطاعت ہے یہ ایسا معنی ہے جو انسانوں اور غیر انسانوں دونوں کو شامل ہے کہ انسانوں کا خشوع اور اطاعت پیشانی گوزمین پر ٹیکنے کی صورت میں ہے جب کہ غیر انسانوں کا خشوع و اطاعت اظہار تذلل کی صورت میں ہے کہ ان کی کیفیت جیسی بھی ہو۔

دوسری آیت میں لفظ صلوة سے مراد اہتمام شان ہے یہ ایسا معنی ہے جو بیک وقت مراد لیا جاسکتا ہے اللہ تعالیٰ کی طرف سے حضور ﷺ کے لیے اہتمام شان یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ آپ پر رحمت بھیجتا ہے اور فرشتوں کی طرف سے استغفار ہے لہذا ان آیات میں عموم مشترک نہیں کہ جس کو ثابت کرنے کے لیے ان آیات سے استدلال کیا جائے بلکہ یہ عموم مجاز کے قبیل سے ہیں۔

عموم مشترک کے ناجائز ہونے پر دلیل:

قولہ۔ وقال محمد اذا اوصى الخ: مصنف کی غرض یہ ہے کہ چونکہ احناف کے نزدیک عموم مشترک جائز نہیں لہذا اس پر امام محمد کے قول کو بطور دلیل پیش کرنا ہے کہ امام محمد جس طرح فقہ کے امام ہیں اسی طرح لغت کے بھی امام ہیں اور مشترک کا تعلق لفظ وضع سے ہے اس لیے ایک ایسے امام کے قول کو بطور دلیل پیش کیا کہ جو ایک فقیہ ہونے کے ساتھ ساتھ لغت کے بھی امام ہیں۔

امام محمد کا قول:

امام محمد کا قول یہ ہے کہ جب کسی شخص نے یوں وصیت کی کہ میرے مرنے کے بعد نبی فلاں کے مولیوں کو اتنے روپے دینے ہیں پھر وصی (وصیت کرنے والا) فوت ہو گیا۔ اب فلاں قبیلے والوں کے مولی دو طرح کے ہیں: (۱) مولی اعلیٰ یعنی معتق (آزاد کرنے والا)۔ (۲) مولی اسفل یعنی معتق (آزاد کیا ہوا)۔ اس کی مثال یہ ہے کہ زید (بنی فلاں) نے اپنے غلام بکر کو آزاد کیا پھر بکر سرمایہ دار ہوا تو اس نے خالد کو خرید لیا پھر بکر نے خالد کو آزاد کر دیا۔ اس مثال میں زید کے دو مولی ہوئے ایک بکر جس کو خود زید نے آزاد کیا جو مولی اعلیٰ کہلایا۔ دوسرا مولی خالد جس کو زید کے آزاد کردہ (بکر) نے آزاد کیا۔ اب زید کی وصیت دونوں کے حق میں باطل ہو جائے گی کیونکہ اگر وصیت کا مال مولی اعلیٰ اور مولی اسفل دونوں کو دے دیا جائے تو عموم مشترک لازم آتا ہے جو کہ امام اعظم کے نزدیک جائز نہیں اور اگر دونوں میں سے کسی ایک کو دے دیں تو یہ ترجیح بلا مرجح ہے اسی کو مصنف نے "لاستحالة الجمع بينهما عدم الرجحان" سے بیان کیا چونکہ دونوں میں سے کسی ایک کو ترجیح اس لیے حاصل نہیں ہو سکتی کہ وصیت کرنے والے افراد کے اغراض و مقاصد مختلف ہوتے ہیں کہ ہو سکتا ہے مولی اعلیٰ کے لیے وصیت اس لیے کی ہو کہ اس نے ایک جان کو غلامی سے آزاد کیا ہے یہ بھی ہو سکتا ہے کہ مولی اسفل کے لیے وصیت اس لیے کی ہو کہ وہ ابھی نیا نیا آزاد ہوا ہے مال و متاع کی ضرورت ہوگی چونکہ موصی پر معتق اور معتق میں سے کسی ایک کا احسان نہیں بلکہ موصی کا معتق اور معتق پر احسان یہ ہے کہ اس نے مال کی وصیت کی ہے ان کو موصی کا احسان مند ہونا چاہیے جب کسی حیثیت کو ترجیح نہیں تو وصیت باطل ہو جائے گی۔

”وَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ إِذَا قَالَ لِزَوْجَتِهِ أَنْتِ عَلَيَّ مِثْلُ أُمِّي لَا يَكُونُ مُظَاهَرًا لِأَنَّ
الْفِعْلَ مُشْتَرِكًا بَيْنَ الْكِرَامَةِ وَالْحُرْمَةِ فَلَا يَتَرَجَّحُ جِهَةُ الْحُرْمَةِ إِلَّا بِالْبَيِّنَةِ“

اور امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ جب کسی نے اپنی بیوی سے کہا کہ ”انت علی مثل امی“ تو یہ شخص ظہار کرنے والا شمار نہ ہوگا کیونکہ لفظ ”انت علی مثل امی“ کرامت اور حرمت کے درمیان مشترک ہے لہذا بغیر نیت کے حرمت کی جہت کو ترجیح حاصل نہ ہوگی۔

عموم مشترک کے عدم جواز پر مثال:

قولہ۔ وقال ابوحنیفۃ الخ: سے مصنف کی غرض یہ ہے کہ چونکہ امام اعظم کے نزدیک عموم مشترک جائز نہیں لہذا اس پر امام اعظم کے بیان کردہ ایک مسئلے کو بطور دلیل پیش کرنا ہے۔

نفس مسئلہ:

نفس مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی مرد نے اپنی بیوی سے کہا ”انت علی مثل امی“ تو مجھ پر میری ماں کی طرح ہے۔ ”انت علی مثل امی“ تین معانی کے درمیان مشترک ہے: ۱۔ کرامت۔ ۲۔ ظہار۔ ۳۔ طلاق۔ اس کا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ تو میرے نزدیک میری ماں کی طرح معزز و مکرم ہے اور اس کا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے۔ کہ تو مجھ پر میری ماں کے مشابہ ہے اور اس کا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ تو مجھ پر حرام ہے شوہر کا کلام تین معانی میں مشترک ہے۔ تینوں معانی کو بیک وقت مراد لینا جائز نہیں لہذا کسی قرینہ کی ضرورت ہے اگر کلام کے وقت ظہار کی نیت کی تو ظہار ہوگا کیونکہ ظہار میں تشبیہ دی جاتی ہے اور یہاں تشبیہ موجود ہے۔ اگر طلاق کی نیت کی تو طلاق بائن ہوگی کیوں کہ لفظ مثل کنایہ ہے اگر اعزاز و اکرام کی نیت کی ہو یا کسی کی بھی نیت نہ کی ہو تو کوئی چیز واقع نہ ہوگی۔ یہ کلام تکریم و تعظیم پر محمول ہوگا مشترک کے معانی میں سے کسی ایک معنی کو بھی ترجیح حاصل نہ ہوگی۔

مشترک کے معانی میں سے کسی ایک معنی کو ترجیح دینے کے ذرائع:

مشترک کے معانی میں سے کسی ایک معنی کو ترجیح دینے کے چند ذرائع ہیں:

- ۱۔ سابق کلام (گذشتہ کلام)۔
- ۲۔ سیاق کلام (آئندہ کلام کا حصہ)۔
- ۳۔ محل کلام (جو لفظ کسی علم و فن میں مشہور ہو وہی مراد لیا جائے گا)۔
- ۴۔ حقیقی معنی موقع کی مناسبت سے۔
- ۵۔ نیت وغیرہ۔

”وَعَلَىٰ هَذَا قُلْنَا لَا يَجِبُ النَّظِيرُ فِي جَزَاءِ الصَّيْدِ لِقَوْلِهِ تَعَالَىٰ فَجَزَاءُ مِثْلٍ مَا قُتِلَ مِنَ النِّعَمِ لِأَنَّ الْمِثْلَ مُشْتَرِكٌ بَيْنَ الْمِثْلِ صُورَةً وَبَيْنَ الْمِثْلِ مَعْنَىٰ وَهُوَ الْقِيَمَةُ وَقَدْ أُرِيدَ الْمِثْلُ مِنْ حَيْثُ الْمَعْنَىٰ بِهَذَا النَّصِّ فِي قَتْلِ الْحَمَامِ وَالْعَصْفُورِ وَنَحْوِهِمَا بِالِاتِّفَاقِ فَلَا يَزَادُ الْمِثْلُ مِنْ حَيْثُ الصُّورَةُ إِذْ لَا عُمُومٌ لِلْمُشْتَرِكِ أَصْلًا فَيَسْقُطُ إِعْتِبَارُ الصُّورَةِ لِإِسْتِحَالَةِ الْجَمْعِ“

اور اسی اصل پر ہم نے کہا جزاء صید میں مثل صوری واجب نہ ہوگا کیونکہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے پس اس پر بدلہ ہے اسی مارے ہوئے کے برابر مویشی میں سے کیونکہ لفظ مثل مثل صوری اور مثل معنوی یعنی قیمت کے درمیان مشترک ہے اور چڑیا اور کبوتر وغیرہ کے قتل میں بالاتفاق مثل معنوی مراد ہے لہذا مثل صوری مراد نہ ہوگا کیونکہ مشترک کے لیے بالکل عموم نہیں ہے لہذا جمع کے محال ہونے کی وجہ سے مثل صوری کا اعتبار ساقط ہو جائے گا۔

قوله۔ وعلى هذا: سے مصنف کی غرض امام اعظم کے نزدیک عموم مشترک جائز نہیں اس پر ایک مسئلہ کی تفریح بیان کرنا ہے۔

نفس مسئلہ:

نفس مسئلہ یہ ہے کہ محرم کو حالت احرام میں شکار کرنے سے منع کیا گیا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ“ اے ایمان والو تم حالت احرام میں شکار نہ کرو اگر ممانعت کے باوجود کسی نے شکار کر دیا تو ارشاد باری تعالیٰ ہے: ”وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النِّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدِيًّا بِأَلْفَا الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ أَوْ عَدَمٌ ذَلِكَ صِيَامًا لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ“ اس آیت میں یہ حکم دیا گیا کہ اگر حالت احرام میں شکار کر دیا تو اس جانور کی مثل دیا جائے اور مثل کی دو قسمیں ہیں: (۱) مثل صوری۔ (۲) مثل معنوی: مثل صوری سے مراد یہ ہے کہ ایک چیز جسامت اور خلقت کے لحاظ سے دوسری چیز کے برابر ہو مثلاً ہرن کا مثل صوری بکری ہے اور خرگوش کا مثل صوری ایک سال سے کم عمر بکری کا بچہ ہے۔ مثل معنوی سے مراد قیمت ہے اور یاد رہے کہ یہاں مثل سے مثل شرعی مراد ہے جو مثل صوری اور مثل معنوی دونوں میں مشترک ہے کیونکہ شریعت میں مثل کا اطلاق صوری اور معنوی دونوں پر برابر ہے لیکن مثل لغوی کے لحاظ سے مثل صوری میں حقیقت ہے اور مثل معنوی میں مجاز ہے اس لیے یہاں مثل سے مثل لغوی مراد نہیں بلکہ مثل شرعی مراد ہے۔

شکار کے عوض میں ائمہ کا اختلاف:

اگر محرم نے حالت احرام میں شکار کر دیا چاہیے وہ جانور ماکول اللحم ہو یا غیر ماکول اللحم تو اس کے بدلے میں اسی جسامت جیسا حلال جانور دینا واجب ہوگا یا اس کی قیمت دینا واجب ہوگی اس مسئلہ میں دو مذہب ہیں:

۱۔ پہلا مذہب: امام اعظم ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کا ہے ان کے نزدیک اگرچہ شکار کردہ جانور کا مثل صوری موجود ہو لیکن ہر حال میں مثل معنوی (قیمت) ہی دیا جائے گا۔

۲۔ دوسرا مذہب: امام شافعی، امام مالک اور امام محمد کا ہے: ان کے نزدیک جب تک شکار کردہ جانور کا مثل صوری موجود ہے اس وقت تک مثل معنوی (قیمت) دینا جائز نہ ہوگا۔

امام شافعی، امام مالک اور امام محمد کی دلیل:

ان حضرات کی دلیل یہی آیت ہے کہ ”فجزاء مثل ما قتل من النعم“ اس سے استدلال اس طرح ہے کہ آیت کا مطلب یہ ہے کہ قاتل پر مقتول کی جزاء اس کی مثل ہے پھر مثل کی تفسیر من النعم سے کی گئی ہے کہ مقتول کی جزاء نعم (جانور) سے ہونی چاہیے یہ بات تو ظاہر ہے کہ نعم قیمت نہیں ہے۔ نیز حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بدنہ (اونٹ یا گائے) کو شتر مرغ کے عوض واجب قرار دیا تھا۔ اسی طرح خرگوش کے عوض بکری کا بچہ واجب قرار دیا تھا لہذا ان دونوں دلیلوں سے مثل صوری کا دینا ثابت ہوا۔

امام اعظم اور امام ابو یوسف کی دلیل:

شیخین کی دلیل یہ ہے کہ ہر وہ جانور جس کا مثل صوری نہ ہو تو تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ اس صورت میں مثل معنوی (قیمت) دیا جائے گا جب آیت کریمہ میں ”مثل ما قتل من النعم“ سے ایک مقام پر مثل معنوی کو مراد لیا گیا ہے کہ جب چڑیا وغیرہ قتل کیا گیا تو اس کی قیمت دینا پڑے گی آیت میں نعم سے مراد چوپائے نہیں بلکہ صید ہے جیسا کہ شکار کرنے کی ممانعت میں ”لا تلتعلوا الصيد“ ہے لہذا جب نعم سے مراد صید (شکار) ہے تو شکار میں چوپائے ہوں یا کبوتر سب داخل ہیں لہذا نعم سے مثل معنوی کو ثابت کرنے کے لیے کبوتر اور چڑیا سے استدلال درست ہے چونکہ یہ کلام موضوع اثبات میں ہے لہذا بالاتفاق ائمہ احناف کے نزدیک عموم مشترک جائز نہیں لہذا مثل صوری ممکن ہو یا نہ ہو ہر صورت میں مثل معنوی ہی دیا جائے گا۔

اسی آیت میں مثل معنوی کی مراد پر دوسری دلیل یہ ہے کہ فجزاء مثل الغر کے بعد والی آیت میں ”یحکم بہ ذوا عدل منکم“ سے دو صاحب عدل شخصیات کے فیصلہ کا ذکر ہے ظاہر ہے کہ عدل و انصاف کی حاجت وہاں پڑتی ہے کہ جہاں غور و فکر کی ضرورت پڑے یہ بات تو ظاہر ہے غور و فکر کی ضرورت قیمت مقرر کرنے کی صورت میں پیش آتی ہے جب کہ مثل صوری میں جسامت اور مشابہت ظاہری ہوتی ہے اس کو ہر ایک جان لیتا ہے کہ وہاں عدالت کی ضرورت نہیں ہوتی لہذا امام اعظم اور امام ابو یوسف کے نزدیک ہر حال میں مثل معنوی ہی واجب ہوگا اور مقتول جانور کی قیمت دو عدل و انصاف والے اشخاص اس طرح لگائیں گے کہ جو قیمت اس جگہ کی یا اس کے قریب ترین جگہ کی ہوگی وہی مقرر کریں گے۔

قیمت کے تعین کے بعد جس محرم شخص پر قیمت کی ادائیگی واجب ہے اس کو اختیار ہے چاہے اسی قیمت سے ہدی (جانور) خرید کر صدقہ کر دے یا اس قیمت سے کھانا خرید کر صدقہ کر دے یا ہر ایک فقیر کو نصف صاع گندم دے یا ایک صاع جو یا کھجور دے اگر چاہے تو نصف صاع گندم یا ایک صاع جو یا کھجور کے بدلے روزہ رکھے۔

امام شافعی اور امام محمد کی دلیل کا جواب:

امام شافعی اور امام محمد نے آیت کریمہ میں ”من النعم“ کو قتل کی تفسیر قرار دیا تھا مگر شیخین کے نزدیک ”من النعم ما قتل“ کی تفسیر ہے باقی حضرت عمر کے قول کا جواب یہ ہے کہ یہ بات ممکن ہے کہ پہلے ان جانوروں کی قیمت لگائی گئی ہو پھر اس قیمت کے عوض ہدی کو صدقہ کر دیا گیا ہو۔ ”اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال“ تاہم مسئلے کی تحقیق و تنقیح یہی ہے لیکن دور حاضر میں محرم کو شکار سے واسطہ پڑتا ہی نہیں۔

”ثُمَّ إِذَا تَرَجَّحَ بَعْضُ وُجُوهِ الْمُشْتَرَكِ بِغَالِبِ الرَّأْيِ يَصِيرُ مَوْوَلًا“

پھر جب مشترک کے معانی میں سے کوئی ایک معنی غالب رائے سے راجح ہو جائے تو وہ مؤول ہو جائے گا۔

مؤول کی تعریف: قولہ۔ ثم اذا ترجح الخ:

”إِذَا تَرَجَّحَ بَعْضُ وُجُوهِ الْمُشْتَرَكِ بِغَالِبِ الرَّأْيِ يَصِيرُ مَوْوَلًا“

جب مشترک کے معانی میں سے کوئی ایک معنی ظن غالب سے راجح ہو جائے تو وہ مؤول کہلاتا ہے۔

ظن غالب سے مراد دلیل ظنی ہے چاہے وہ خبر واحد ہو یا قیاس یا کوئی دوسرے قرآن مثلاً سیاق و سباق، غور و فکر، یا لفظی قرینہ ہو تو مشترک مؤول بن جاتا ہے اگر دلیل قطعی سے کسی ایک معنی کو ترجیح حاصل ہو تو وہ مفسر بن جاتا ہے۔

سوال: مؤول کو لفظ کی وضع کی تقسیم میں شمار کرنا درست نہیں کیونکہ مؤول ظن غالب سے بنتا ہے ظن غالب تو مجتہد کا فعل ہے پھر اس کو لفظ کی تقسیم میں شمار کرنا کیسے درست ہے؟

جواب: اگرچہ مؤول مجتہد کے عمل سے بنتا ہے لیکن اس کے باوجود مؤول کو لفظ کی اقسام میں اس لیے شمار کیا گیا کہ تاویل کے بعد حکم مؤول لفظ کی طرف منسوب ہوتا ہے۔ اس لیے اس کو لفظ کی اقسام میں شمار کیا جاتا ہے اور کسی شے کی قسم کی قسم اس شے کی قسم کہلاتی ہے۔ اس لیے مؤول کو لفظ کی تقسیم میں شمار کیا جاتا ہے۔

سوال: اگر مؤول لفظ کی اقسام سے ہے تو پھر مشترک اور مؤول میں تقابل ہونا چاہیے کیونکہ ایک تقسیم کی اقسام آپس میں متباین ہوتی ہیں جب کہ مؤول اور مشترک میں متباین نہیں ہے؟

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ جب مؤول مشترک ہی کی قسم ہے تو مؤول اور مشترک کے درمیان تقابل ضروری نہ ہوگا کیونکہ قسم اور مقسم کے درمیان تقابل نہیں ہوتا جیسا کہ مؤول کی تعریف سے معلوم ہوا کہ مؤول حقیقت میں مشترک ہی ہوتا ہے مگر کسی معنی کے راجح ہونے کی وجہ سے مؤول بن جاتا ہے۔ اسی وجہ سے بعض حضرات نے لفظ کی وضع کے لحاظ سے تین ہی قسمیں بیان کی ہیں خاص، عام اور مشترک اگر مؤول کو مشترک کا قسم ہی کہا جائے جیسا کہ مشہور ہے تو قسمین کے درمیان تقابل کا جواب یہ ہوگا کہ مؤول اور مشترک میں تقابل اس طرح موجود ہے کہ مشترک عدم ترجیح کی قید سے مقید ہے جب کہ مؤول ترجیح کی قید سے مقید ہے لہذا ان کے درمیان تقابل پایا گیا۔

”وَحُكْمُ الْمُؤَوَّلِ وَجُوبُ الْعَمَلِ بِهِ مَعَ إِحْتِمَالِ الْخَطَاةِ“

اور مؤول کا حکم غلطی کے احتمال کے ساتھ اس پر عمل کا واجب ہونا ہے

مؤول کا حکم:

قولہ۔ وحکم المؤول الخرج کم یہ ہے کہ مجتہد کی تاویل کے بعد جو معنی متعین ہوگا اس پر عمل کرنا واجب ہوگا مگر غلطی کا احتمال باقی رہے گا چونکہ مجتہد نے دلیل ظنی سے تاویل کی ہے لہذا غلطی اور درستگی دونوں کا احتمال رہے گا اسی احتمال کی وجہ سے مؤول ظنی الدلالة ہوتا ہے قطعی الدلالة نہیں ہوتا لہذا اس کا منکر کافر نہیں ہوگا۔ حنفی، شافعی، مالکی اور حنبلی اختلاف بھی مؤول ہی کے قبیل سے ہے۔

”وَمِثَالُهُ فِي الْحُكْمِيَّاتِ مَا قُلْنَا إِذَا أُطْلِقَ الثَّمَنُ فِي الْبَيْعِ كَانَ عَلَى غَالِبِ نَقْدِ الْبَلَدِ وَذَلِكَ بِطَرِيقِ التَّأْوِيلِ وَلَوْ كَانَتْ النُّقُودُ مُخْتَلِفَةً فَسَدَ الْبَيْعُ لِمَا ذَكَرْنَا وَحَمْلُ الْأَقْرَاءِ عَلَى الْحَيْضِ وَحَمْلُ النِّكَاحِ فِي الْآيَةِ عَلَى الْوَطِيِّ وَحَمْلُ الْكِنَايَاتِ حَالًا مَذَاكَرْنَا الطَّلَاقَ عَلَى الطَّلَاقِ مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ“

اور احکام میں اس کی مثال وہ مسئلہ ہے جو ہم نے کہا ہے کہ جب عقد بیع میں ثمن مطلق ہو تو وہ غالب نقد بلد پر محمول ہوگا اور یہ بطریق تاویل ہوگا اور اگر نقود مختلف ہوں تو بیع مذکورہ دلیل کی وجہ سے فاسد ہو جائے گی اور اقراء کو حیض پر اور آیت میں نکاح کو وطی پر اور مذاکرہ طلاق کے وقت کنایات کو طلاق پر محمول کرنا اسی قبیل سے ہے۔

مؤول پر چار مثالیں:

قولہ۔ ومثله في الحكميات: سے مصنف کی غرض مؤول کی تعریف اور حکم کو بیان کرنے کے بعد مؤول پر احکام شرعیہ سے چار مثالوں کو بیان کرنا ہے۔

پہلی مثال: یہ ہے کہ اگر کسی نے بیع میں مطلق ثمن رکھا کہ ثمن کی مقدار تو بیان کر دی مگر اس کی صفت بیان نہیں کی مثلاً یہ کہا ”اشتریت القلم بخمسة دراهم“ کہ میں نے پانچ درہم کے بدلے میں قلم خرید لیا لفظ درہم اس لحاظ سے مشترک ہے کہ وہ درہم پندرہ روپے کی مالیت کا ہے یا بیس یا پچیس کی مالیت کا ہے اور شہر میں مختلف مالیت کے درہم

چلتے ہیں تو ثمن میں وہ مراد لیے جائیں گے کہ جن کا رواج زیادہ ہو لہذا رواج والے درہم مراد لینا تاویل کی بنا پر ہے کیونکہ ثمن مطلق ہے اور مطلق کے متعلق قاعدہ ہے: "المطلق اذا اطلق يراد به الفرد الكامل" کہ جب مطلق فرد بولا جائے تو اس سے فرد کامل مراد ہوتا ہے اور ثمن کا فرد کامل وہی درہم ہے جن کا رواج اور چلن زیادہ ہے لہذا جو لوگوں کے درمیان چلنے میں زیادہ مشہور و معروف ہوں وہی درہم مراد ہوں گے اور بیچ میں وہی درہم دیے جائیں گے اگر شہر میں مختلف درہم رائج ہیں تو اس کی چار صورتیں ہیں:

۱- رواج اور مالیت میں مختلف ہوں۔

۲- مالیت میں برابر ہوں مگر رواج میں مختلف ہوں تو ان دونوں صورتوں کا وہی حکم ہے جو ابھی بیان ہوا یعنی شہر میں زیادہ چلنے والے درہم مراد ہونگے۔

۳- رواج اور مالیت دونوں میں برابر ہوں تو مشتری کو اختیار ہے کہ جو چاہے ادا کرے۔

۴- رواج میں برابر مگر مالیت میں مختلف ہوں تو اس صورت میں بیچ فاسد ہوگی جس کی طرف مصنف نے "لماذ کرنا" سے اشارہ کیا کہ جب درہم کی مالیت مختلف ہو مگر رواج برابر ہو تو نہ کسی ایک کو ترجیح حاصل ہوگی اور نہ ہی سب درہم کو مراد لینا جائز ہوگا کیونکہ اس صورت میں عموم مشترک لازم آتا ہے لہذا اس صورت میں بیچ فاسد ہو جائے گی۔

دوسری مثال: "و حمل الاقراء" سے دی کہ قرآن مجید کی آیت میں "قروء" کو حیض پر محمول کرنا احناف کے نزدیک مؤول ہے لفظ "قروء" حیض اور طہر کے درمیان مشترک ہے پھر لفظ "قروء" کو امام اعظم نے اس طرح مؤول بنایا کہ لفظ "ثلاثة" خاص ہے جو کمی بیشی کو قبول نہیں کرتا یہ اسی صورت میں ممکن ہے کہ جب اس سے حیض مراد لیا جائے اسی طرح لونڈی کی عدت سے "قروء" کے معنی کو حیض پر محمول کیا لہذا قروء کو حیض کے معنی میں لینا مؤول ہوا۔

تیسری مثال: "حتى تنكح زوجا غيره" سے دی کہ احناف کے نزدیک "تنكح" کو وطی کے معنی پر محمول کرنا مؤول ہے کیونکہ نکاح دو معانی کے درمیان مشترک ہے: (۱) عقد نکاح۔ (۲) وطی۔ آیت میں نکاح کو وطی پر محمول کرنے کا قرینہ یہ ہے کہ "زوجاً" سے عقد نکاح مستفاد ہوتا ہے کیونکہ شوہر تب ہی کہلاتا ہے کہ جب اس کا عقد نکاح ہو چکا ہو لہذا "تنكح" سے نیا معنی مراد لینا بہتر ہوگا کیونکہ قاعدہ ہے: "التأسيس اولیٰ من العاکد" کہ تاکید کے بجائے تاسیس کا معنی مراد لینا اولیٰ ہے لہذا "تنكح" کو وطی کے معنی میں لینا مؤول کے قبیل سے ہے لیکن یہ بات ذہن میں رہے کہ اگرچہ "قروء" اور "تنكح" میں تاویل پر قرینہ قرآنی الفاظ ہی ہیں مگر پھر بھی تفسیر نہیں کہلائیں

گے چونکہ شارع کی طرف سے ”قروء“ حیض کے معنی میں اور ”تدکم“ وطی کے معنی میں قطعی نہیں اسی وجہ سے ان کی مراد میں ائمہ کرام کا اختلاف ہے لہذا یہ مؤول کے قبیل سے ہیں۔

چوتھی مثال: ”وحمل الکنايات“ سے وی کہ الفاظ کنایہ مثلاً لفظ بائن جو دو معانی کے درمیان مشترک ہے: (۱) ظہور۔ (۲) جدائی۔ مگر شوہر طلاق کے تذکرہ کے وقت جب بیوی کو ”ابت بائن“ کہے تو تذکرہ طلاق اس کا قرینہ ہوگا کہ بائن کو طلاق کے معنی کے ساتھ مؤول کیا جائے لہذا عورت پر طلاق بائنہ واقع ہو جائے گی۔

”وَعَلَىٰ هَذَا قُلْنَا الدَّيْنَ الْمَانِعُ مِنَ الزَّكَاةِ يُصْرَفُ إِلَىٰ أَيْسَرِ الْمَالَيْنِ قَضَاءً لِلدَّيْنِ وَقَرَعَ مُحَمَّدٌ عَلَىٰ هَذَا فَقَالَ إِذَا تَزَوَّجَ امْرَأَةٌ عَلَىٰ نِصَابٍ وَكَهْ نِصَابٍ مِنَ الْغَنَمِ وَنِصَابٍ مِنَ الدِّرَاهِمِ يُصْرَفُ الدَّيْنُ إِلَىٰ الدِّرَاهِمِ حَتَّىٰ لَوْ حَالَ عَلَيْهِمَا الْحَوْلُ تَجِبُ الزَّكَاةُ عِنْدَهُ فِي نِصَابِ الْغَنَمِ وَلَا تَجِبُ فِي الدِّرَاهِمِ“

اور اسی بناء پر ہم نے کہا کہ جو مانع زکوٰۃ ہے اس کو ایسے مال کی طرف پھیرا جائے گا جس سے دین ادا کرنا آسان ہو اور امام محمد نے اس پر تفریح پیش کی ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ جب مرد نے کسی عورت سے ایک نصاب پر نکاح کیا اور اس کے پاس ایک نصاب بکری کا ہے اور ایک نصاب دراہم کا ہے تو دین کو دراہم کی طرف پھیرا جائے گا حتیٰ کہ اگر دونوں پر سال گزر گیا تو امام محمد کے نزدیک بکری کے نصاب میں زکوٰۃ واجب ہوگی اور دراہم کے نصاب میں واجب نہ ہوگی۔

فقہی مسئلوں کی تخریج:

قولہ۔ وعلى هذا قلنا الخ: سے مصنف کی غرض مؤول کے اصول پر علماء احناف کے بیان کردہ دو فقہی مسئلوں کی وضاحت کرنا ہے۔

پہلا مسئلہ: یہ ہے کہ اگر کسی کے پاس چند طرح کا نصاب زکوٰۃ ہے اور وہ مقروض بھی ہے تو دین (قرض) مانع زکوٰۃ ہوتا ہے تو دین کو ایسے نصاب کی طرف پھیرا جائے گا کہ جس سے دین (قرض) کو ادا کرنا آسان ہو مثلاً زید کے پاس ایک نصاب دراہم (دوسو) کا ہے اور دوسرا نصاب بکریوں (چالیس عدد) کا ہے اور تیسرا نصاب اونٹوں (پانچ) کا ہے دین اس اعتبار سے مشترک ہے کہ اس کی ادائیگی دراہم سے بھی ہو سکتی ہے، بکریوں سے بھی ہو سکتی ہے اور اونٹوں سے بھی ہو سکتی ہے مگر ان تینوں نصابوں میں سے دین کی ادائیگی دراہم سے آسان ہے کیونکہ بکریوں یا

اونٹوں کی طرح ان کو فروخت نہیں کرنا پڑتا اس لیے مقروض کی سہولت کے پیش نظر اس مال کی طرف پھیرا جائے گا جس کی ادائیگی آسان ہو۔ لہذا حوالان حول (سال گزرنے) کے بعد دراہم والے نصاب پر زکوٰۃ واجب نہ ہوگی کیونکہ وہ مال مشغول بالدين ہے اسی کو مصنف نے ”الدين المانع من الزکوٰۃ“ سے تعبیر کیا ہے اگر دین کی ادائیگی کے بعد دراہم بچ جائیں تو ان پر زکوٰۃ واجب ہوگی اگر تمام دراہم دینے کے بعد بھی ادا نہ ہو تو دین کی ادائیگی سامان کی طرف پھیری جائے گی اگر سامان سے بھی ادائیگی نہ ہو سکے قرض بچ جائے تو جانوروں سے قرض ادا کیا جائے گا۔

دوسرا مسئلہ: یہ ہے کہ امام محمد نے اسی اصول پر کہ جس مال سے دین کی ادائیگی آسان ہو وہ مال زکوٰۃ کے واجب ہونے سے مانع ہوگا کہ اگر کوئی مرد کسی عورت سے اپنے نصابوں میں سے کسی ایک نصاب کو مہر قرار دینے پر شادی کرے اور اس کے پاس دراہم، بکریوں وغیرہ کا نصاب موجود ہے اور مرد کے ذمہ جو عورت کا قرض (مہر) ہے اس کو دراہم کی طرف پھیرا جائے گا کیونکہ دراہم کو ادا کرنا آسان ہے بخلاف دیگر اشیاء کے کیونکہ ان کو بیچنے میں کافی دقت پیش آتی ہے لہذا اگر دراہم اور بکریوں کے نصاب پر حوالان حول ہوگا تو زکوٰۃ صرف بکریوں پر واجب ہوگی اور دراہم پر زکوٰۃ واجب نہ ہوگی کیونکہ دراہم مشغول بالدين ہیں دراہم عورت کا قرض ہیں جو شوہر کی ملکیت سے نکل گئے ہیں۔ اس لیے ان پر زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔

”وَلَوْ تَرَجَّحَ بَعْضُ وَجُوهِ الْمُشْتَرِكِ بِيَانٍ مِنْ قِبَلِ الْمُتَكَلِّمِ كَانَ مُفْسِّرًا
وَحُكْمُهُ أَنَّهُ يَجِبُ الْعَمَلُ بِهِ يَقِينًا مِثَالَهُ إِذَا قَالَ لِفُلَانٍ عَلَيَّ عَشْرَةٌ دَرَاهِمٍ مِنْ
نَقْدٍ بُخَارَى فَقَوْلُهُ مِنْ نَقْدٍ بُخَارَى تَفْسِيرٌ لَهُ فَلَوْ لَا ذَلِكَ لَكَانَ مُنْصَرَفًا إِلَى
غَالِبِ نَقْدِ الْبَلَدِ بِطَرِيقِ التَّأْوِيلِ فَيَتَرَجَّحُ الْمَفْسَّرُ فَلَا يَجِبُ نَقْدُ الْبَلَدِ“

اور اگر متکلم کے بیان سے مشترک کے کسی معنی کو ترجیح حاصل ہو جائے تو وہ مفسر ہوگا اور مفسر کا حکم یہ ہے کہ اس پر یقینی طور پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے اس کی مثال یہ ہے کہ جب کسی نے کہا فلاں کے لیے مجھ پر بخارا کے دراہم میں سے دس دراہم ہیں تو اس کا قول ”من نقد بخارا“ اس کے لیے تفسیر ہوگا اور اگر یہ نہ ہوتا تو بطریق تاویل غالب نقد بلد کی طرف پھیر دیا جاتا۔ پس مفسر راجح ہوگا اور نقد بلد واجب نہ ہوگی۔

مشترک سے مفسر بننے کی صورت:

قولہ۔ ولو ترجح الخ: اس سے پہلے مصنف نے یہ بیان کیا تھا کہ جب مشترک کے معانی میں سے کوئی ایک

معنی دلیل ظنی کی وجہ سے ترجیح پا جائے تو وہ مؤول ہو جاتا ہے اب یہ بات بیان کر رہے ہیں کہ جب مشترک کے معانی میں سے کوئی ایک معنی متکلم کی جانب سے بیان کی وجہ سے ترجیح پا جائے تو اس کو مؤول کے بجائے مفسر کہتے ہیں۔

مفسر کا حکم:

اس پر قطعی اور یقینی طور پر عمل کرنا واجب ہے اس کی مثال یہ ہے کہ کسی نے کہا ”لفلان علی عشرة دراهم من نقد بخارا“ کہ فلاں شخص کے مجھ پر نقد بخارا سے دس دراهم ہیں لفظ دراهم مشترک تھا مگر اس کا بیان خود متکلم سے یوں واقع ہوا کہ من نقد بخارا، دراهم کی تفسیر ہے لہذا متکلم پر دس دراهم بخارا ہی کے واجب ہو گئے کیونکہ متکلم نے خود وضاحت کر دی لہذا مشترک مفسر ہو گیا۔ اگر متکلم من نقد بخارا نہ کہتا تو تاویل کے طور پر وہ دراهم مراد ہوتے جو شہر میں زیادہ چلتے ہیں۔ لہذا اس صورت میں مشترک مؤول ہوتا ہے۔

مفسر اور مؤول میں تعارض کے وقت ترجیح:

جب مفسر اور مؤول میں تعارض آجائے تو ترجیح مفسر کو ہوگی کیونکہ مؤول ظنی ہوتا ہے جب کہ مفسر قطعی ہوتا ہے اور قطعی کو ظنی پر ترجیح حاصل ہے لہذا مفسر مؤول کے مقابلے میں راجح ہوگا اگرچہ شہر میں نقد بخارا کم چلتے ہوں کہ ان کا رواج اتنا عام نہیں ہے کہ جتنے باقی دراهم چلتے ہیں مگر متکلم نے دراهم کی تفسیر خود من نقد بخارا سے کر دی ہے اس لیے مفسر کو مؤول پر ترجیح حاصل ہوگی۔

”۴: فصل فی الحقیقۃ والمجاز“

فصل حقیقت اور مجاز کے بیان میں ہے۔

تقسیم کی تعیین:

قولہ۔ فصل فی الحقیقۃ والمجاز: حقیقت و مجاز کتاب اللہ کی استعمال کے لحاظ سے تقسیم ہے کتاب اللہ کی استعمال کے لحاظ سے چار اقسام ہیں: (۱) حقیقت۔ (۲) مجاز۔ (۳) صریح۔ (۴) کنایہ۔

وجہ حصر: لفظ کا استعمال دو حال سے خالی نہیں کہ اپنے معنی موضوع لہ میں استعمال ہو گیا کسی علاقہ کی بناء پر غیر موضوع لہ میں استعمال ہوگا بصورت اول حقیقت اور بصورت ثانی مجاز پھر ان دونوں میں سے ہر ایک دو حال سے خالی نہیں کہ ظاہر المراد ہو گیا یا خفی المراد بصورت اول صریح اور بصورت ثانی کنایہ۔

دونوں کو ایک فصل میں جمع کرنے کی وجہ:

مصنف نے دونوں کو ایک فصل میں اس لیے جمع کیا ہے کہ ان کے درمیان تضاد و تقابل کی نسبت موجود ہے نیز خاص و عام ہونے میں دونوں شریک ہیں اس شرکت کی وجہ سے ایک فصل میں جمع کیا۔

حقیقت کا لغوی معنی اور وجہ تسمیہ:

حقیقۃً، فعیلۃ کے وزن پر ہے اور ”تا“ میں دو قول ہیں پہلا قول یہ ہے کہ تا نقل کی ہے جو وصفیت سے اسمیت کی طرف منتقل ہونے پر دلالت کرتی ہے اس قول کو اکثر نے لیا ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ تاء تانیث کی ہے۔ لہذا حقیق فعیل کے وزن پر ہے اور فعیل کبھی اسم فاعل کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور کبھی اسم مفعول کے معنی میں استعمال ہوتا ہے جب حقیق اسم فاعل کے معنی میں استعمال ہوگا اس صورت میں فعل لازم ”حق الشیء“ سے ماخوذ ہوگا جس کا معنی ”ثبت الشیء“ ہے اور مثبت ثابت (ثابت رہنے والا) کے معنی میں ہوگا لہذا حقیق، ثابت اور حقیقۃً، مثبتۃً (ثابت شدہ چیز) کے معنی میں ہوگا اس صورت میں حقیقت کو حقیقت اس لیے کہتے ہیں کہ لفظ حقیقت اپنے موضوع لہ پر ثابت رہتا ہے اور اسی ”حق یحق“ فعل لازم سے قیامت کا ایک نام بھی ”الحاقۃ“ ہے جس کا وقوع ہو کر رہے گا حق کو بھی حق اس لیے کہتے ہیں کہ وہ بھی ثابت ہوتا ہے۔

جب حقیق اسم مفعول کے معنی میں ہوگا تو اس صورت میں فعل متعدی ”حققت الشیء“ سے ماخوذ ہوگا جس کا معنی ”الثبت الشیء“ ہے لہذا اس صورت میں حقیق بمعنی محقق اور حقیقۃً بمعنی محققۃً (مثبتۃً) ہوگا کہ جس کا معنی ”ثابت کیا ہوا“ اس صورت میں حقیقت کو حقیقت اس لیے کہتے ہیں کہ حقیقت کو دلائل وضعیہ سے اپنے موضوع لہ کے لیے ثابت کیا جاتا ہے۔

مجاز کا لغوی معنی اور وجہ تسمیہ:

مجاز مفعول کے وزن پر مصدر میسی ہے اور مصدر کبھی اسم فاعل کے معنی میں ہوتا ہے اور کبھی اسم مفعول کے معنی میں ہوتا ہے اور یہاں مجاز اسم فاعل کے معنی میں ہے کہ تجاوز کرنے والا کیونکہ مجاز معنی موضوع لہ میں استعمال ہوتا ہے اپنے مقام سے تجاوز کرنے کی وجہ سے اس کو مجاز کہتے ہیں۔

مجاز اور مجاز میں فرق:

مجاز مصدر میسی ہے جس کی تفصیل ما قبل گزری اور مجاز باب افعال سے اسم مفعول کا صیغہ ہے جس کا معنی اجازت دیا ہوا ہے عرف عام میں کسی پیر کے جانشین کو خلیفہ مجاز کہا جاتا ہے یہ غلط ہے بلکہ خلیفہ مجاز کے بجائے خلیفہ مجاز کہنا چاہیے۔

”كُلُّ لَفْظٍ وَضَعَهُ وَاضِعُ اللُّغَةِ بِأَزَاءِ شَيْءٍ فَهُوَ حَقِيقَةٌ لَهُ وَكَوَّ اسْتَعْمِلَ فِي غَيْرِهِ يَكُونُ مَجَازًا لِاحْتِيقَةِ“

ہر وہ لفظ جس کو واضع لغت نے کسی شی کے مقابلہ میں وضع کیا ہو وہ لفظ اس شی کے لیے حقیقت ہے اور اگر اس کے علاوہ میں استعمال کیا گیا ہو تو مجاز ہوگا نہ کہ حقیقت۔

حقیقت کی اصطلاحی تعریف:

قولہ۔ کل لفظ الخ ”کل لفظ وضعه واضع اللغة بأزاء شيء فهو حقيقة له“: ہر وہ لفظ جس کو واضع لغت نے کسی معین شی کے مقابلہ میں وضع کیا ہو تو وہ لفظ اس شی کے لیے حقیقت ہوگا۔ مثلاً اسد بول کر درندہ (شیر) مراد لیا جائے اس تعریف میں ”کل لفظ“ سے اس بات کی طرف اشارہ ہوا کہ حقیقت اور مجاز لفظ کے اوصاف سے ہیں جیسا کہ کہا جاتا ہے لفظ حقیقی، لفظ مجازی لہذا حقیقت اور مجاز کا معنی کے ساتھ استعمال ہونا مجازاً ہے جیسا کہ معنی حقیقی معنی مجازی۔

سوال:

یہ تعریف اپنے افراد کو جامع نہیں کیونکہ مصنف نے ”واضع اللغة“ کی قید لگا کر حقیقت شرعیہ اور حقیقت عرفیہ کو خارج کر دیا حالانکہ یہ دو قسمیں بھی حقیقت کی اقسام ہیں؟

جواب:

اس کا جواب یہ ہے کہ حقیقت شرعیہ اور حقیقت عرفیہ بھی یقیناً حقیقت کی اقسام ہیں مگر ان کو تعریف میں نہ لانے کی چار وجوہات ہو سکتی ہیں:

- ۱- اختصار کے پیش نظر باقی اقسام بیان نہیں کیں۔
- ۲- "واضع اللغة" سے مراد وہ شخص ہو جو الفاظ کو اپنے محاورات میں استعمال کرے چاہے وہ اہل لغت سے ہو یا اہل شرع سے ہو یا اہل عرف سے ہو۔
- ۳- "واضع اللغة" قید احترازی نہیں کہ جس سے باقی اقسام خارج ہوتی ہوں بلکہ صرف اس کی اصلیت کی وجہ سے کہہ دیا کیونکہ حقیقت لغویہ میں کسی کا اختلاف نہیں۔
- ۴- مصنف نے ابو بکر باقلانی کا مذہب اختیار کیا کیونکہ وہ معنی شرعی اور عربی کو مجاز کہتے ہیں۔

حقیقت لغویہ، حقیقت شرعیہ اور حقیقت عرفیہ کی مثالوں سے وضاحت:

- ۱- حقیقت لغویہ: یہ ہے کہ اہل لغت نے لفظ کو کسی چیز کے مقابلے میں وضع کیا ہو جیسا کہ لفظ صلوة کہ اس کا لغوی معنی "دعا" ہے۔
- ۲- حقیقت شرعیہ: یہ ہے کہ اہل شرع نے لفظ کو کسی چیز کے مقابلے میں وضع کیا ہو جیسا کہ لفظ صلوة اس کا شرعی معنی "نماز" ہے۔
- ۳- حقیقت عرفیہ: کہ اس کی دو صورتیں ہیں اگر عوام الناس نے کسی لفظ کو کسی معنی کے مقابلے میں وضع کیا ہو تو عرف عام کہلاتا ہے مثلاً لفظ دابہ کی وضع چوپائے کے لیے اگر خاص لوگوں نے کسی لفظ کو کسی معنی کے مقابلے میں وضع کیا ہو تو عرف خاص کہلاتا ہے جیسا کہ صرغی، نحوی، منطقی حضرات کے نزدیک اصطلاحی تعریفات عرف خاص کے قبیل سے ہیں، حقیقت کی اقسام کو وضع کی اقسام بھی کہا جاتا ہے کیونکہ وضع اور حقیقت کا ایک ہی مفہوم ہے اس لیے بعض اوقات اس عنوان سے بیان کیا جاتا ہے:

۱- وضع لغوی	۲- وضع شرعی
۳- وضع عرف خاص	۴- وضع عرف عام

مجاز کی اصطلاحی تعریف:

"ولو استعمل فی غیرہ یکون مجازاً للاحقیقۃ" اور اگر لفظ کو معنی غیر موضوع لہ میں (کسی مناسبت و قرینہ کی وجہ سے) استعمال کیا جائے تو مجاز کہلاتا ہے۔

مجاز کا ثبوت:

مجاز کے ثبوت کے لیے دو چیزوں کا ہونا ضروری ہے اگرچہ صاحب اصول الشاشی نے ان دو چیزوں کا تذکرہ تو تعریف میں نہیں کیا مگر ان دونوں کا لحاظ ضروری ہے جیسا کہ اردو کی تعریف میں ان دونوں کو ذکر کیا گیا ہے پہلی چیز یہ ہے کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی کے درمیان کسی مناسبت کا ہونا ضروری ہے جس کو عموماً علاقہ یا اتصال کہتے ہیں اگر مناسبت نہ ہو تو وہ مجاز نہیں بلکہ ”ہزل“ (مذاق) کہلائے گا دوسری چیز یہ ہے کہ کوئی ایسا قرینہ ہو جو مجاز کا تقاضا کرے۔ مجاز کی مثال یہ ہے کہ کوئی کہے ”رایت اسد فی الحمام“ کہ میں نے شیر کو حمام میں دیکھا اسد کا غسل خانے میں ہونا اس بات پر قرینہ ہے کہ اس سے کوئی مرد مراد ہے۔

مجاز کی اقسام:

جس طرح حقیقت کی تین قسمیں تھیں۔ اسی طرح مجاز کی بھی تین قسمیں ہیں:

- ۱۔ مجاز لغوی یہ ہے کہ اہل لغت صلوة کا معنی دعا کے بجائے نماز کالیں تو مجاز لغوی ہوگا۔
- ۲۔ مجاز شرعی یہ ہے کہ اگر اہل شرع صلوة کا معنی نماز کے بجائے دعا کالیں تو مجاز شرعی ہوگا۔
- ۳۔ مجاز عرفی کہ اس کی دو صورتیں ہیں کہ اگر عوام الناس دابہ کے معنی چوپائے کے بجائے مطلقاً جانور مراد لیں تو مجاز عرف عام ہوگا۔ اگر خاص لوگ اسم کی اصطلاحی تعریف کے بجائے لغوی معنی بلندی مراد لیں تو مجاز عرف خاص ہوگا۔

حقیقت اور مجاز کی پہچان کے طریقے:

حقیقت اور مجاز کی پہچان کے دو طریقے ہیں:

پہلا طریقہ یہ ہے کہ اگر معنی موضوع لہ سے لفظ کی نفی درست نہ ہو تو یہ حقیقت ہے اگر نفی درست ہو تو مجاز ہے مثلاً اب کا اطلاق باپ اور دادا دونوں پر ہوتا ہے مگر باپ کے متعلق یہ نہیں کہہ سکتے ”انہ لیس باب“ لہذا اب کا اطلاق باپ پر حقیقت ہوگا مگر دادا کے متعلق یہ کہہ سکتے ہیں ”انہ لیس باب“ لہذا اب کا اطلاق دادا پر مجاز ہوگا۔

پہچان کا دوسرا طریقہ یہ ہے کہ لفظ معنی حقیقی پر بغیر قرینہ کے دلالت کرتا ہے جیسے ”جاء الاسد“ اس میں اس سے مراد شیر ہے اگر قرینہ ہو تو مجاز ہوگا۔ مثلاً ”رایت الاسد یقرء القرآن“ اس میں ”اسد“ سے مراد بہادر مرد ہے کیونکہ قرینہ قرأت قرآن ہے۔

”ثُمَّ الْحَقِيقَةُ مَعَ الْمَجَازِ لَا يَجْتَمِعَانِ إِرَادَةً مِنْ لَفْظٍ وَاحِدٍ فِي حَالَةٍ وَاحِدَةٍ
وَلِهَذَا قُلْنَا لَمَّا أُرِيدَ مَا يَدْخُلُ فِي الصَّاعِ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا تَبِيعُوا الدِّرْهَمَ
بِالدِّرْهَمَيْنِ وَلَا الصَّاعَ بِالصَّاعَيْنِ سَقَطَ إِعْتِبَارُ نَفْسِ الصَّاعِ حَتَّى جَازَ بِيَعُ
الْوَاحِدِ مِنْهُ بِاللَّيْنَيْنِ وَلَمَّا أُرِيدَ الْوِقَاعُ مِنْ آيَةِ الْمَلَأْمَسَةِ سَقَطَ إِعْتِبَارُ إِرَادَةِ
الْمَسِّ بِالْيَدِ“

پھر ایک لفظ سے ایک حالت میں حقیقت اور مجاز دونوں کو اکٹھا مراد نہیں لیا جاسکتا۔ اسی وجہ سے ہم نے
کہا کہ جب حضور ﷺ کے فرمان ”الصَّاعَ بِالصَّاعَيْنِ“ سے مراد مظر وف لیا گیا تو نفس صاع کا
اعتبار ساقط ہو گیا حتیٰ کہ ایک طرف کو دو طرفوں کے عوض بیچنا جائز ہے اور جب آیت ملامت سے
جماع مراد لیا گیا تو ہاتھ سے چھونے کو مراد لینے کا اعتبار ساقط ہو گیا۔

حقیقت و مجاز کا حکم:

قوله۔ ثم الحقیقة مع المجاز لا یجتمعان الاخر: حقیقت اور مجاز کی تعریف کرنے کے بعد ”ثم الحقیقة“
سے حقیقت اور مجاز کا حکم بیان کرنا مقصود ہے۔ حقیقت اور مجاز کے حکم میں دو مذہب ہیں: (۱) مذہب احناف
(۲) مذہب شوافع۔

احناف کا مذہب یہ ہے کہ ایک لفظ سے ایک ہی حالت میں معنی حقیقی اور معنی مجازی کو مراد نہیں لیا جاسکتا۔ شوافع
کا مذہب یہ ہے کہ اگر معنی حقیقی اور معنی مجازی کو جمع کرنا عقلی طور پر محال نہ ہو تو دونوں کو جمع کرنا جائز ہے۔

شوافع کی دلیل:

ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ جس طرح حقیقت لفظ کا مدلول بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اسی طرح مجاز بھی لفظ کا
مدلول بننے کی صلاحیت رکھتا ہے لہذا ان دونوں کو اگر عقلی طور پر جمع کرنا محال نہ ہو تو بیک وقت دونوں کو مراد لینا جائز
ہوگا مثلاً قرآن مجید میں ہے: ”قَالُوا نَعْبُدُ الْهَيْكَلِ وَالْآبَانِكَ اِبْرَاهِيمَ وَاسْمَاعِيلَ وَاسْحَاقَ“ اس آیت میں آباء
سے مراد باپ، دادا اور چچا تینوں ہیں کیونکہ یعقوب علیہ السلام کے بیٹوں نے یہ کہا تھا اور اسحاق علیہ السلام، یعقوب علیہ السلام کے
باپ حضرت ابراہیم، حضرت یعقوب کے دادا ہیں اور حضرت اسماعیل، حضرت یعقوب علیہ السلام کے چچا ہیں لہذا اثابت ہوا
کہ اگر عقلاً محال نہ ہو تو حقیقت اور مجاز کو ایک حالت میں جمع کرنا جائز ہے۔

احناف کی دلیل:

احناف کی دلیل یہ ہے کہ حقیقت اپنے محل میں ثابت ہوتی ہے جب کہ مجاز اپنے محل سے متجاوز ہوتا ہے یہ بات تو یقیناً محال ہے کہ ایک چیز ایک وقت میں اور ایک ہی حالت میں اپنے محل میں ثابت بھی ہو اور اپنے محل سے متجاوز بھی ہو یہ ایسے ہی ہے کہ جس طرح اصول الشاشی بیک وقت کسی کی ملک میں بھی ہو اور اس کے پاس عاریۃً بھی ہو لہذا حقیقت اور مجاز کو ایک وقت میں اور ایک ہی حالت میں جمع کرنا محال ہے۔

شواہح کی دلیل کا جواب:

حقیقت و مجاز کے اجتماع کی جو بھی دلیل دی جائے گی۔ وہ احناف کے نزدیک عموم مجاز پر محمول ہوگی کہ ایسا معنی لیا جائے کہ جس کے تحت معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں آجائیں لہذا آیت میں اب سے مراد ابوة ہے کہ جس میں بھی باپ ہونے کی نسبت پائی جائے اس پر اب کا اطلاق کیا جاتا ہے۔

چند مسائل کی تخریج:

قولہ۔ ولہذا الخ: سے مصنف اس قاعدہ پر کہ بیک وقت ایک ہی حالت میں حقیقت اور مجاز کو جمع کرنا درست نہیں ہے چند مسائل بیان کر رہے ہیں۔

پہلا مسئلہ یہ ہے کہ حضور نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا "لاتبوعوا الدرہم بالدرہمین ولا الصاع بالصاعین" ایک درہم کو دو درہموں کے بدلے ایک صاع کو دو صاعوں کے بدلے میں نہ بیچو۔ اس حدیث میں لفظ صاع دو معنوں پر دلالت کرتا ہے (۱) معنی حقیقی۔ (۲) معنی مجازی۔

صاع معنی حقیقی نفس برتن ہے کہ جس کے ذریعے غلہ وغیرہ ماپا جاتا ہے اور صاع کا معنی مجازی وہ غلہ ہے جو صاع کا مظروف بنتا ہے اور حدیث میں معنی مجازی مراد ہے کہ ایک صاع اناج دے کر دو صاع اناج نہ لو اگر یہ معنی ہو کہ ایک نفس برتن دے کر دو نفس برتن نہ لو تو اس صورت میں حقیقت و مجاز کا جمع ہونا لازم آئے گا جو کہ جائز نہیں معنی مجازی مراد لینے پر دیگر احادیث اور صحابہ کرام کے معاملات دلائل ہیں کہ جن میں مکیلی اور موزونی ہم جنس چیزوں میں کمی و زیادتی کے ساتھ فروخت کرنے کو روکا گیا ہے۔ جب کہ امام شافعی کے نزدیک معنی حقیقی (ظرف) اور معنی مجازی (مظروف) دونوں کو بیک وقت مراد لینا جائز ہے کیوں کہ ان کے نزدیک ان کا اجتماع عقلاً محال نہیں۔

دوسرا مسئلہ ”ولما ارید“ سے اسی قاعدہ پر بیان کیا کہ بیک وقت ایک ہی حالت میں حقیقت اور مجاز کو جمع کرنا جائز نہیں۔ نفس مسئلہ یہ ہے کہ عورت کو چھونے سے وضو ٹوٹتا ہے یا نہیں اس میں ائمہ اربعہ (امام اعظم، امام مالک، امام شافعی، امام احمد) کا اختلاف ہے اس اختلاف کی مکمل تفصیل اصول الشاشی کے صفحہ نمبر ۳۹ ”بحث طریق معرفۃ المراد بالنصوص“ کہ نصوص کو پہچاننے کے طریقوں میں سے دوسرے طریقے کے تحت بیان کی جائے گی۔

یہاں احناف اور امام شافعی کے اختلاف کو حقیقت و مجاز کے حکم کی روشنی میں مختصراً بیان کیا جاتا ہے۔ آیت تیمم میں ہے: ”وان کنتم مرضی او علی سفر او جاء احد منکم من الغائط او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا“ اور اگر تم بیمار ہو یا سفر پر ہو یا تم میں سے کوئی شخص استنجاء سے آیا ہو یا تم نے بیویوں سے ملاست کی ہو پھر تم کو پانی نہ ملے تو تم پاک زمین سے تیمم کر لو۔ ”لامستم ملامست“ سے مشتق ہے۔ ملاست کے دو معنی ہیں: (۱) معنی حقیقی ہاتھ سے مس کرنا۔ (۲) معنی مجازی جماع کرنا۔

آیت مذکورہ میں احناف کے نزدیک فقط معنی مجازی (جماع) مراد ہے جب کہ امام شافعی کے نزدیک دونوں معنوں کو مراد لینا جائز ہے۔

امام شافعی کی دلیل:

امام شافعی فرماتے ہیں لامستم میں معنی حقیقی ہاتھ سے چھونا اور معنی مجازی جماع دونوں مراد لینے میں عقلی استحالہ نہیں لہذا یہ آیت دونوں معنوں پر محمول ہے ہاتھ سے چھونا اور جماع دونوں ناقض طہارت ہیں جب دونوں ناقض طہارت ہیں تو پانی نہ ملنے کی صورت میں اگر ہاتھ سے چھوا ہے تو تیمم وضو کے لیے ہوگا اگر جماع کیا ہے تو تیمم غسل کے لیے ہوگا امام شافعی کے مفتی بہ قول کے مطابق مطلقاً چھونے کے ساتھ وضو ٹوٹ جاتا ہے چاہے عورت کبیرہ ہو یا صغیرہ، محرّمہ ہو یا غیر محرّمہ، شہوت کے ساتھ ہو یا بلا شہوت بشرطیکہ جسم کے درمیان کوئی چیز حائل نہ ہو۔

احناف کی دلیل:

احناف کے نزدیک ملاست سے معنی مجازی (جماع) مراد ہے اس پر دلیل یہ ہے کہ جب احناف اور شوافع کا اس بات پر اتفاق ہے کہ جماع سے وضو ٹوٹ جاتا ہے تو یہ وہ اجتماعی صورت ہے جو لامستم میں دونوں فریقوں کے نزدیک پائی جاتی ہے لہذا اگر معنی حقیقی (ہاتھ سے چھونا) بھی مراد لیا جائے تو اس صورت میں جمع بین الحقیقۃ والجاز

لازم آتا ہے جس کو ہم پہلے ثابت کر چکے ہیں کہ ان کا اجتماع جائز نہیں۔

”قَالَ مُحَمَّدٌ إِذَا أَوْصَى لِمَوْلِيهِ وَكَه مَوَالٍ أَعْتَقَهُمْ وَلِمَوْلِيهِ مَوَالٍ أَعْتَقُوهُمْ
كَانَتْ الْوَصِيَّةُ لِمَوْلِيهِ دُونَ مَوَالِي مَوْلِيهِ وَفِي السِّيرِ الْكَبِيرِ لَوْ اسْتَأْمَنَ أَهْلُ
الْحَرْبِ عَلَى آبَائِهِمْ لَأَتَدَخَّلُ الْأَجْدَادُ فِي الْأَمَانِ وَلَوْ اسْتَأْمَنُوا عَلَى أُمَّهَاتِهِمْ
لَأَيَّسَتْ الْأَمَانُ فِي حَقِّ الْجَدَّاتِ“

امام محمد نے فرمایا ہے کہ جب کسی نے اپنے موالی کے لیے وصیت کی اور اس کے لیے ایسے موالی ہیں جن کو اس نے آزاد کیا ہے اور اس کے موالی کے لیے ایسے موالی ہیں جنہوں نے ان کو آزاد کیا ہے تو وصیت اس کے موالی کے لیے ہوگی نہ کہ اس کے موالی کے موالی کے لیے اور سیر کبیر میں ہے کہ اگر حربی لوگوں نے اپنے آباء پر امن طلب کیا تو اجداد امان میں داخل نہ ہوں گے اور اگر اپنی ماؤں پر امان طلب کیا تو جدات کے حق میں امان ثابت نہ ہوگا۔

امام محمد کے بیان کردہ تین مسائل:

قولہ۔ وقال محمد اذا اوصى الخ: مصنف حقیقت و مجاز کی اجتماعیت کے ناجائز ہونے پر حضرت امام محمد کے بیان کردہ تین مسلوں کو بیان کر رہے ہیں:

۱۔ پہلا مسئلہ ”اذا اوصی“ سے اس طرح بیان کیا کہ جب کسی آزاد نسل شخص نے اپنے موالیوں کے لیے وصیت کی اور اس شخص کے موالی دو طرح کے ہیں ایک وہ موالی (غلام) ہیں کہ جن کو موسیٰ (وصیت کرنے والے) نے خود آزاد کیا ہے دوسرے وہ موالی (غلام) ہیں کہ جن کو آزاد کردہ غلاموں نے آزاد کیا ہے۔ موسیٰ فوت ہو گیا لہذا وہ موالی کہ جن کو موسیٰ نے خود آزاد کیا تھا ان کے لیے لفظ موالی حقیقت ہے کیوں کہ ان کو موسیٰ نے بلا واسطہ آزاد کیا ہے اور وہ موالی کہ جن کو آزاد کردہ غلاموں نے آزاد کیا ان کے لیے لفظ موالی مجاز ہے کیوں کہ ان کو موسیٰ نے براہ راست آزاد نہیں کیا۔ لہذا یہ وصیت موسیٰ کے اپنے آزاد کردہ غلاموں کے لیے ہوگی جو کہ حقیقت ہے اب آزاد کردہ غلاموں کے آزاد کردہ غلاموں کو مراد لینا جائز نہ ہوگا ورنہ حقیقت اور مجاز کا جمع ہونا لازم آئے گا جو کہ قطعاً جائز نہیں۔

۲۔ دوسرا مسئلہ ”وفی السیر الکبیر لو استامن اهل الحرب“ سے اس طرح بیان کیا کہ امام محمد نے سیر کبیر میں فرمایا کہ اگر حربیوں (جنگجوؤں) نے مسلمانوں سے اپنے آباء کے لیے امان طلب کیا اور مسلمانوں نے امان

دے دیا تو یہ امان صرف باپوں کو شامل ہوگا جو آباء کا حقیقی معنی ہے اس امان میں دادے شامل نہ ہوں گے کیونکہ آباء دادوں کے حق میں مجاز ہے اگر دادوں کے لیے بھی امان مراد لیا جائے تو حقیقت اور مجاز کا جمع ہونا لازم آئے گا جو کہ جائز نہیں لہذا امان فقط باپوں کو حاصل ہوگا۔

۳۔ تیسرا مسئلہ: ”ولو استامنوا علی امہاتہم“ سے اپنی امہات کے لیے امان طلب کیا اور مسلمانوں نے امان دے دیا تو یہ امان فقط ماؤں کو شامل ہوگا جو کہ امہات کا حقیقی معنی ہے اس امان میں دادیاں اور نانیاں شامل نہ ہوں گی کیونکہ امہات دادیوں اور نانیوں کے حق میں مجاز ہے اگر دادیوں اور نانیوں کے لیے بھی امان مراد لیا جائے تو حقیقت و مجاز کا جمع ہونا لازم آئے گا جو کہ جائز نہیں لہذا یہ امان فقط ماؤں کو شامل ہوگا۔

امہات سے دادیاں مراد لینے پر قیل و قال:

تیسرے مسئلہ پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ آپ نے کہا کہ امان میں فقط ماؤں داخل ہوں گی دادیاں داخل نہ ہوں گی ورنہ حقیقت و مجاز کا جمع ہونا لازم آئے گا حالانکہ ”حرمت علیکم امہاتکم“ میں امہات سے ماں اور دادی دونوں مراد ہیں اور دونوں کی حرمت اسی نص (آیت) سے ثابت ہے لہذا حقیقت و مجاز کا جمع ہونا لازم آیا حالانکہ آپ ان کے جمع ہونے کو ناجائز کہتے ہیں؟

اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ ماں کی حرمت عبارتہ النص سے ثابت ہے جب کہ دادی کی حرمت علاقہ جزئیت و بعضیت کی وجہ سے دلالتہ النص سے ثابت ہے لہذا حقیقت و مجاز کا جمع ہونا لازم نہ آیا۔۔۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ امہات سے مراد ”اصول“ ہیں جو عموم مجاز کے قبیل سے ہیں کہ جس کے تحت ماں اور دادی دونوں داخل ہیں لہذا حقیقت اور مجاز کا اجتماع لازم نہ آیا۔۔۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ دادیوں سے نکاح کی حرمت اجماع سے ثابت ہے۔

امہات اور امانات کے درمیان فرق:

ان کے درمیان یہ فرق بیان کیا جاتا ہے کہ امہات کا اطلاق فقط ذوالعقول کی ماؤں پر ہوتا ہے جب کہ امانات کا اطلاق فقط غیر ذوالعقول کی ماؤں پر ہوتا ہے۔

”وَعَلَىٰ هَذَا قُلْنَا إِذَا أُوصِيَ لِابْنِكِ بْنِ فُلَانٍ لَاتَدْخُلَ الْمَصَابَةَ بِالْفَجْوَرِ فِي حُكْمِ الْوَصِيَّةِ وَلَوْ أُوصِيَ لِبَنِي فُلَانٍ وَلَهُ بَنُونَ وَبَنُو بَنِيهِ كَانَتِ الْوَصِيَّةُ لِبَنِيهِ“

دُونِ بَنِي بَيْنِهِ“

اور اسی اصل پر ہم نے کہا ہے کہ جب کسی نے بنی فلاں کی باکرہ لڑکیوں کے لیے وصیت کی تو وصیت کے حکم میں مصائبہ بالثجور (وہ لڑکی جس کا پردہ بکارت زنا سے زائل ہوا ہو) داخل نہ ہوگی اور اگر بنی فلاں کے لیے وصیت کی اور اس کے ابناء اور ابناء الابناء دونوں ہیں تو وصیت اس کے ابناء کے لیے ہوگی اس کے ابناء کے ابناء کے لیے نہ ہوگی۔

حقیقت و مجاز کے حکم پر دو مثالیں:

قوله وعلى هذا قلنا الخ: مصنف اسی قاعدہ پر کہ حقیقت اور مجاز کو احناف کے نزدیک جمع کرنا جائز نہیں دو مسئلوں کی تفریح پیش کر رہے ہیں۔

پہلا مسئلہ: ”اذا اوصی“ سے اس طرح بیان کیا کہ کسی اجنبی نے کسی قبیلہ کی باکرہ لڑکیوں کے لیے وصیت کی تو یہ وصیت ان لڑکیوں کو شامل نہ ہوگی کہ جن کا پردہ بکارت فحور (زنا) سے زائل ہو چکا ہو اور مصنف نے پردہ بکارت کے زائل ہونے کو فحور (زنا) کی قید سے مقید کیا ہے لہذا معلوم ہوا کہ اگر کسی عورت کا پردہ بکارت اچھلنے، کودنے یا کثرت حیض کی وجہ سے یا زیادہ مدت ٹھہرنے یا زخم کی وجہ سے زائل ہو جائے تو وہ حقیقی باکرہ ہی کہلائے گی اور وہ وصیت میں داخل ہوگی لہذا باکرہ کے دو معنی ہیں ایک معنی حقیقی ہے کہ وہ لڑکی کہ جس کا پردہ بکارت زنا سے زائل نہ ہوا ہو۔ دوسرا معنی مجازی ہے کہ وہ لڑکی کہ جس نے ابھی تک شادی نہ کی ہو لیکن اس کا پردہ بکارت زنا سے زائل ہو چکا ہو احناف کے ائمہ ثلاثہ (امام اعظم، صاحبین) کے نزدیک بالاتفاق وصیت میں مصائبہ بالزنا (زنا سے پردہ بکارت زائل ہو جانے والی) باکرہ لڑکیوں کی وصیت میں داخل نہ ہوگی تاہم امام اعظم اور صاحبین کا اس بات میں اختلاف ہے کہ جس لڑکی کا پردہ بکارت زنا سے زائل ہو چکا ہو نکاح کے سلسلے میں اجازت طلب کرنے پر اس کی خاموشی رضامندی کی دلیل ہوگی یا نہیں۔

امام اعظم کا مذہب یہ ہے کہ اس کی خاموشی رضامندی کی دلیل ہوگی نکاح کے مسئلہ میں امام اعظم اس کو باکرہ ہی شمار کرتے ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ لوگ اس کو باکرہ ہی سمجھتے ہیں لہذا اگر وہ کلام کرے گی تو لوگ اس کو معیوب سمجھیں گے اور وہ اس سے حیا کرے گی اور بات نہ کرنے پائے گی کہ جس کی وجہ سے اس کے مصالح معطل ہو کر رہ جائیں گے اس لیے امام صاحب نے اس کو نکاح کے سلسلے میں باکرہ ہی کا حکم دے رکھا ہے۔ جب کہ صاحبین ایسی

عورت کو حقیقتاً شبیہ کا حکم دیتے ہیں کہ نکاح کے بعد جو عمل ہونا ہے وہ نکاح سے پہلے ہو چکا ہے چونکہ نکاح کے بعد بھی وہی عمل واقع ہوگا جو کہ پہلے ہی واقع ہو چکا ہے لہذا یہ شبیہ ہے نکاح میں اس کی خاموشی رضامندی کی دلیل نہ ہوگی بلکہ کلام کرنا لازم ہوگا۔

دوسرا مسئلہ: "ولو اوصی لبدی فلان" سے اس طرح بیان کیا کہ کسی اجنبی نے کسی کے اہماء (بیٹوں) کے لیے وصیت کی تو یہ وصیت صرف اس شخص کے حقیقی بیٹوں کے لیے ہوگی، اس وصیت میں پوتے داخل نہ ہوں گے اس لیے کہ اہماء کے دو معنی ہیں: (۱) معنی حقیقی۔ (۲) معنی مجازی۔

معنی حقیقی یہ ہے کہ جو اس کے اپنے بیٹے ہیں اور معنی مجازی یہ ہے کہ جو اس کے بیٹوں کے بیٹے (پوتے) ہیں لہذا اس وصیت میں فقط حقیقی بیٹے داخل ہوں گے ورنہ حقیقت و مجاز کا جمع ہونا لازم آئے گا۔ یہ امام اعظم کا مذہب ہے جب کہ صاحبین کے نزدیک عموم مجاز کے طریقے ابہام پر مذکر نسل بیٹے (پوتے) وصیت میں داخل ہوں گے لیکن صاحبین کے نزدیک بھی حقیقت و مجاز کے اجتماع کے لحاظ سے نہیں بلکہ عموم مجاز کے لحاظ سے دونوں شامل ہوں گے۔

پہلا اعتراض: احناف کا مذہب یہ ہے کہ حقیقت اور مجاز دونوں کو ایک حالت میں جمع کرنا جائز نہیں حالانکہ احناف کی یہ روایت بھی ہے کہ اگر حریوں نے مسلمانوں سے امان طلب کرتے ہوئے کہا کہ ہمارے اہماء کو امن دو اگر امن دے دیا تو یہ امن بیٹوں کے ساتھ پوتوں کو بھی حاصل ہوگا اس صورت میں حقیقت اور مجاز کا جمع ہونا لازم آ رہا ہے پھر وصیت میں پوتے داخل کیوں نہیں؟

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ اہماء میں بیٹوں کے ساتھ ظاہر پوتے بھی شامل ہیں ظاہری طور پر شامل ہونا یہ شبہ کے درجہ میں ہے اور امان شبہ سے بھی ثابت ہو جاتا ہے وہ اس لیے کہ امان میں خونریزی سے بچنا ہوتا ہے اس لیے اس بات میں گنجائش ہے کہ امان میں پوتے بھی داخل ہوں شبہ کمزور دلیل ہے اس لیے اس کا اعتبار وہاں ہوگا۔ جہاں اس کا کوئی مانع نہ ہو مگر جب پوتوں کے فساد ہونے کا علم ہو یا امان دینے والا ان کی نیت نہ کرے تو شامل نہ ہوں گے وصیت میں پوتے اس لیے شامل نہ ہوں گے کہ وصیت کا مدار احتیاط پر ہے لہذا شبہ کی وجہ سے وصیت میں پوتے داخل نہ ہوں گے۔

دوسرا اعتراض: جب احناف کی ایک روایت کے مطابق اہماء کو امن دینے میں پوتے بھی شامل ہیں تو آباء اور امہات کو امن دینے میں دادا اور دادی کیوں داخل نہیں حالانکہ آباء اور امہات میں ان کے داخل ہونے کا شبہ موجود ہے؟

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ شبہ کمزور دلیل ہے اور یہاں اس کا مانع موجود ہے اور مانع یہ ہے کہ داداء، دادی اصول ہیں آباء اور امہات میں دادوں اور دادیوں کی شمولیت حکماً معدوم ہے جیسا کہ قاعدہ ہے: "الاصل لا یتبع الفرع" اصل (داداء، دادی) فرع (باپ، ماں) کے تابع نہیں ہو سکتا۔ لہذا ماں باپ کے لیے امن طلب کرنے کی صورت میں اصول داداء، دادی امان میں داخل نہ ہوں گے اسی طرح وصیت میں بھی داخل نہ ہوں گے۔

”قَالَ أَصْحَابُنَا لَوْ حَلَفَ لِأَيِّنِكَ فُلَانَةٌ وَهِيَ أجنبيَّةٌ كَانَ ذَلِكَ عَلَى الْعُقْدِ حَتَّى لَوْ زَنَا بِهَا لَأَيَّحْتُ“

ہمارے علماء احناف نے کہا کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ فلاں اجنبیہ عورت سے نکاح نہیں کرے گا تو یہ عقد پر محمول ہوگا حتیٰ کہ اگر اس کے ساتھ زنا کیا تو حائث نہ ہوگا۔

معنی مجازی کے متعین ہونے کی صورت میں معنی حقیقی کا متروک ہونا:

قولہ۔ قال اصحابنا الخ: سے مصنف اصول الشاشی حقیقت و مجاز کے حکم پر اصحاب احناف کا بیان کردہ ایک مسئلہ بیان کر رہے ہیں۔ نفس مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے قسم کھاتے ہوئے کہا کہ میں فلاں عورت سے نکاح نہیں کروں گا اور وہ عورت اجنبیہ ہے تو یہ قسم عقد نکاح پر محمول ہوگی اگر اس شخص نے اس عورت سے زنا کر دیا تو حائث نہ ہوگا اس لیے کہ نکاح کا حقیقی معنی وطی ہے اور مجازی معنی عقد نکاح ہے جب نکاح سے مراد معنی مجازی ہے۔ تو معنی حقیقی (وطی) ساقط ہوگا دونوں مراد لینے کی صورت میں حقیقت و مجاز کا جمع ہونا لازم آئے گا جو کہ جائز نہیں اور یہاں معنی مجازی کی تعین پر قرینہ ہے کہ وہ عورت اجنبیہ ہے اور اجنبیہ عورت سے وطی (زنا) شرعاً مہجور ہے لہذا جو شرعاً مہجور ہو وہ عادتاً بھی متروک ہوتا ہے اور حقیقت مہجورہ کے بارے میں یہ متفقہ اصول ہے کہ حقیقت مہجورہ سے مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

”وَلَا يُنَّ قَالَ إِذَا حَلَفَ لَا يَضَعُ قَدَمَهُ فِي دَارِ فُلَانٍ يَحْنَثُ لَوْ دَخَلَهَا حَافِيًا أَوْ مُتَعَبًا أَوْ رَاكِبًا وَكَذَلِكَ لَوْ حَلَفَ لَا يَسْكُنُ دَارَ فُلَانٍ يَحْنَثُ لَوْ كَانَتِ الدَّارُ مِلْكًا لِفُلَانٍ أَوْ كَانَتْ بِأَجْرَةٍ أَوْ عَارِيَّةً وَذَلِكَ جَمْعٌ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ وَكَذَلِكَ لَوْ قَالَ عَبْدُهُ حُرٌّ يَوْمَ يَتَّقِدُ فُلَانٌ فَقَدِمَ فُلَانٌ لَيْلًا أَوْ نَهَارًا يَحْنَثُ“

اور اگر کہے کہ جب کسی نے قسم کھائی کہ وہ فلاں کے گھر میں اپنا قدم نہیں رکھے گا تو حائث ہو جائے گا خواہ اس میں برہنہ پاؤں داخل ہو یا جوتے پہن کر یا سوار ہو کر داخل ہو اور اگر قسم کھائی کہ فلاں کے گھر میں نہیں رہے گا تو حائث ہوگا خواہ مکان فلاں کا مملوک ہو یا اجرت پر ہو یا عاریت پر ہو اور یہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز ہے اور اسی طرح اگر کہا کہ اس کا غلام آزاد ہے جس دن فلاں آئے پس فلاں رات میں آئے یا دن میں حائث ہو جائے گا۔

امام شافعی کی جانب سے تین اعتراضات:

قولہ۔ ولأن قال الخ: سے مصنف احناف کے نزدیک مشترک کے حکم پر امام شافعی کی طرف سے وارد ہونے والے تین اعتراضات کو نقل کر رہے ہیں۔

پہلا اعتراض: "ولأن قال" سے اس طرح بیان کیا کہ اے احناف تمہارا اصول یہ ہے کہ حقیقت اور مجاز کو ایک ہی حالت میں جمع کرنا جائز نہیں حالانکہ تم نے اس صورت میں ان دونوں کو جمع کیا ہے کہ جب کسی نے کسی بناء پر قسم کھاتے ہوئے کہا: "والله لا اضع قدمی فی دار فلان" اللہ کی قسم میں فلاں شخص کے گھر میں قدم نہیں رکھوں گا۔

امام اعظم ابوحنیفہ کے نزدیک قسم کھانے والا فلاں شخص کے گھر میں داخل ہوتے ہی حائث (قسم توڑنے والا) ہو جائے گا چاہے وہ ننگے پاؤں داخل ہو یا جوتے پہن کر داخل ہو یا چاہے سواری کی حالت میں داخل ہو یا پیدل چل کر داخل ہو۔ حالانکہ ننگے پاؤں سے داخل ہونا حقیقت ہے اور باقی صورتوں میں گھر میں داخل ہونا مجاز ہے اگر مطلقاً داخل ہونے سے حائث قرار دیا جائے تو حقیقت اور مجاز کا اجتماع لازم آئے گا جب کہ تمہارے نزدیک یہ جائز نہیں لہذا تمہارے نزدیک اس کا کیا جواب ہے؟

دوسرا اعتراض: "لو حلف لا یسکن" سے اس طرح بیان کیا کہ کسی نے قسم کھاتے ہوئے کہا "والله لا یسکن فسی دار فلان" کہ اللہ کی قسم میں فلاں کے گھر میں سکونت نہیں کروں گا اے احناف تمہارے نزدیک قسم کھانے والا فلاں شخص کے جس گھر میں بھی داخل ہوگا تو حائث (قسم توڑنے والا) ہو جائے گا چاہے وہ گھر اس شخص کا ذاتی ہو یا کرائے پر ہو یا کسی کے مکان میں مفت رہائش رکھی ہو تو تم ان سب صورتوں میں حائث قرار دیتے ہو حالانکہ ذاتی مکان حقیقت ہے اور باقی صورتیں مجاز کی ہیں اس صورت میں حقیقت اور مجاز کا اجتماع لازم آتا ہے جب کہ تمہارے نزدیک یہ جائز نہیں۔ فما جوابکم؟

تیسرا اعتراض: "لو قال عبده حر" سے اس طرح بیان کیا کہ اگر کسی نے کہا "عبدی حر يقدم فلان" کہ میرا غلام فلاں کے آنے کے دن آزاد ہے اے احناف تم کہتے ہو کہ فلاں شخص چاہے دن کو آئے یا رات کو آئے بہر حال غلام آزاد ہو جائے گا حالانکہ یوم کا حقیقی معنی دن ہے اور مجازی معنی رات ہے اس صورت میں حقیقت اور مجاز کا اجتماع لازم آتا ہے جب کہ تمہارے نزدیک یہ جائز نہیں تم نے خود ہی اپنے اصول کی خلاف ورزی کی ہے؟

"قُلْنَا وَضَعُ الْقَدَمِ صَارَ مَجَازًا عَنِ الدُّخُولِ بِحُكْمِ الْعُرْفِ وَالِدُخُولِ لَإِيتِفَاوَتُ فِي الْفَصْلَيْنِ وَدَارُ فُلَانٍ صَارَ مَجَازًا عَنِ دَارِ مَسْكُونَةٍ لَهُ وَذَلِكَ لِإِيتِفَاوَتُ بَيْنَ أَنْ يَكُونَ مِلْكًا لَهُ أَوْ كَانَتْ بِأَجْرَةٍ لَهُ وَالْيَوْمُ فِي مَسْئَلَةِ الْقُدُومِ عِبَارَةٌ عَنِ مُطْلَقِ الْوَقْتِ لِأَنَّ الْيَوْمَ إِذَا أُضِيفَ إِلَى فِعْلٍ لَإِيمْتِدُّ يَكُونُ عِبَارَةً عَنِ مُطْلَقِ الْوَقْتِ كَمَا عُرِفَ فَكَانَ الْحَدِيثُ بِهَذَا الطَّرِيقِ لِإِبْطَرِيقِ الْجَمْعِ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ"

ہم جواب دیں گے کہ وضع قدم بحکم عرف دخول سے مجاز ہو گیا ہے اور دخول دونوں صورتوں میں متفاوت نہیں ہے اور دار فلان اس کے دار مسکونہ سے مجاز ہو گیا ہے اور یہ اس بات کے درمیان متفاوت نہیں ہے کہ دار فلاں کی ملک ہو یا فلاں کے لیے اجرت کے ساتھ ہو اور مسئلہ قدم یوم سے مراد مطلق وقت ہے اس لیے کہ یوم کو جب فعل غیر ممتد کی طرف مضاف کیا گیا ہو تو وہ مطلق وقت سے عبارت ہوتا ہے جیسا کہ معلوم ہوا پس حانث اس طریقہ پر ہو گا نہ کہ جمع بین الحقیقت والمجاز کے طریقہ پر۔

لف و نشر مرتب کے طریقے پر اعتراضات کے جوابات:

قولہ۔ قلنا وضع القدم الخ: سے مصنف امام شافعی کی طرف سے گذشتہ وارد ہونے والے اعتراضات کے جوابات لفظ و نشر مرتب کے طریقے پر دے رہے ہیں۔

پہلے اعتراض کا جواب:

"قُلْنَا وَضَعُ الْقَدَمِ" سے اس طرح دیا کہ قسم کھانے والا شخص مطلقاً دخول سے حانث اس لیے نہیں ہوا کہ

حقیقت و مجاز کا اجتماع پایا گیا بلکہ عموم مجاز کی وجہ سے حانث ہوا عموم مجاز یہ ہے کہ لفظ کا ایسا معنی مراد لیا جائے کہ جس کے تحت معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں آجائیں۔ لہذا وضع قدم سے عموم مجاز کے طریقہ پر دخول مراد ہے کہ جس طرح بھی دخول پایا جائے حانث ہو جائے گا کیونکہ دخول بغیر قدم رکھنے کے ثابت ہی نہیں ہوگا۔ لہذا سبب (وضع قدم) بول کر سبب (دخول) مراد لیا گیا جو کہ مجاز ہے اور وضع قدم دخول کے معنی میں حقیقت عرفیہ بن چکا ہے جیسے قاعدہ ہے: "الحقیقة تترك بدلالة العادة" کہ عرف کی دلالت کی وجہ سے حقیقی معنی متروک ہے۔ گویا کہ قسم کھانے والے نے یہ کہا "والله لا ادخل فی دار فلان" اور دخول کی دونوں صورتوں میں چاہے حقیقی ہو یا مجازی دخول دخول ہی کہلاتا ہے لہذا دخول کی مختلف صورتوں میں حکم کے لحاظ سے کچھ فرق نہیں پڑتا بہر حال حالف عموم مجاز کی وجہ سے حانث ہو جائے گا۔

دوسرے اعتراض کا جواب:

"و دار فلان" سے اس طرح دیا ہے کہ یہاں بھی عموم مجاز کی وجہ سے حانث ہوا ہے نہ کہ حقیقت و مجاز کے جمع ہونے کی وجہ سے ہوا ہے کیونکہ دار فلان سے مراد دار مسکونہ ہے خواہ وہ ملکا ہو یا استعارہ ہو یا اجارہ ہو کیونکہ قسم کھانے والے کا مقصد اس مکان میں داخل نہ ہونا ہے کہ جس میں فلاں نے سکونت اختیار کر رکھی ہے اور دار مسکونہ چاہے اپنی ملکیت میں ہو یا کرائے پر ہو ان میں کچھ فرق نہیں کیونکہ حالف کو حلف پر ابھارنے والی چیز فلاں گھر والے پر غیظ و غضب ہے نہ کہ ذاتی مکان سے یہی وجہ ہے کہ اگر ذاتی مکان میں نہ رہتا ہو بلکہ کرائے کے مکان میں رہتا ہو تو قسم کھانے والا شخص اگر ذاتی مکان میں داخل ہوتا ہے تو حانث نہ ہوگا۔

تیسرے اعتراض کا جواب:

"والهوم فی مسئلة القدوم" سے دیا ہے جواب کو سمجھنے کے لیے ایک تمہیدی مقدمہ کا سمجھنا ضروری ہے کہ فعل کی دو قسمیں ہیں: فعل ممتد اور فعل غیر ممتد۔ فعل ممتد وہ فعل ہوتا ہے کہ جس کی کوئی مدت بیان کی جاسکے جیسے لبس (پہننا)، صوم (روزہ)، رکوب (سوار ہونا) ان افعال کو کھینچا اور بڑھایا جاسکتا ہے۔۔۔۔۔ فعل غیر ممتد وہ فعل ہوتا ہے کہ جس کی کوئی مدت نہ بیان کی جاسکے اور نہ ہی کھینچا اور بڑھایا جاسکتا ہو بلکہ وہ آنا فنا واقع ہوتا ہو جیسے دخول (داخل ہونا)، خروج (کلنا) قدوم (آنا) وغیرہ۔

اب اعتراض کا جواب یہ ہے کہ آقا نے یہ کہا کہ ”عبدی حر یوم یقدم فلان“ اور قدم قدم سے مشتق ہے اور قدم فعل غیر ممتد سے ہے آقا کی عبارت میں یوم کی اضافت فعل غیر ممتد کی طرف ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ ”جب یوم کی اضافت فعل غیر ممتد کی طرف ہو تو اس سے مطلق وقت مراد ہوتا ہے جو دن و رات دونوں کو شامل ہوتا ہے“ اس قاعدہ کی وجہ سے آنے والا شخص چاہے دن کو آئے یا رات کو آئے غلام آزاد ہو جائے گا لہذا یہ آزاد ہونا عموم مجاز کی وجہ سے ہے نہ کہ حقیقت و مجاز کے اجتماع کی وجہ سے ہے نیز اگر یوم کی اضافت فعل ممتد کی طرف ہو تو یوم سے فقط دن مراد ہوتا ہے۔

”ثُمَّ الْحَقِيقَةُ أَنْوَاعٌ ثَلَاثَةٌ مُتَعَذِّرَةٌ وَمَهْجُورَةٌ وَمُسْتَعْمَلَةٌ وَفِي الْقِسْمَيْنِ الْأَوَّلَيْنِ يُصَارُ إِلَى الْمَجَازِ بِالِاتِّفَاقِ“

پھر حقیقت کی تین قسمیں ہیں معذرہ، مہجورہ، مستعملہ پہلی دو قسموں میں بالاتفاق مجاز کی طرف رجوع کیا جاتا ہے۔

حقیقت کی اقسام:

قولہ۔ ثم الحقیقة الخ: سے پہلے مصنف حقیقت و مجاز کی تعریف، حکم اور ان پر وارد ہونے والے اعتراضات کے جوابات سے فراغت کے بعد یہاں سے حقیقت کی اقسام ثلاثہ کو بیان کر رہے ہیں: (۱) حقیقت معذرہ۔ (۲) حقیقت مہجورہ۔ (۳) حقیقت مستعملہ۔

حقیقت کی اقسام ثلاثہ کی تعریفات:

- ۱۔ حقیقت معذرہ وہ حقیقت کہلاتی ہے کہ جس تک رسائی بغیر مشقت کے ممکن نہ ہو جیسے عین درخت کا کھانا۔
- ۲۔ حقیقت مہجورہ وہ حقیقت کہلاتی ہے کہ جس پر لوگوں نے عمل کرنا چھوڑ دیا ہو اگرچہ رسائی بغیر مشقت کے ممکن ہو۔
- ۳۔ حقیقت مستعملہ وہ حقیقت کہلاتی ہے کہ جس پر لوگوں کا عمل جاری و ساری ہو کہ نہ لوگوں نے ترک کیا ہو اور نہ ہی اس تک رسائی مشکل ہو۔

حقیقت معذرہ اور مہجورہ کا حکم:

حقیقت معذرہ اور حقیقت مہجورہ دونوں میں بالاتفاق معنی مجازی کی طرف رجوع کیا جائے گا بشرطیکہ معنی حقیقی کی نیت نہ کی ہو۔ معنی مجازی کی طرف رجوع کرنے کی وجہ یہ ہے تاکہ عاقل و بالغ شخص کا کلام لغو نہ ہو اگر حقیقی معنی کی نیت کی ہو تو معنی حقیقی ہی مراد ہوگا۔

”وَنَظِيرُ الْمُتَعَذِّرَةِ إِذَا حَلَفَ لَا يَأْكُلُ مِنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ أَوْ مِنْ هَذِهِ الْعِدْرِ فَإِنْ أَكَلَ الشَّجَرَةَ أَوْ الْعِدْرَ مُتَعَذِّرٌ فَيُنْصَرَفُ ذَلِكَ إِلَى ثَمَرَةِ الشَّجَرَةِ وَإِلَى مَا يَجِبُ فِي الْعِدْرِ حَتَّى لَوْ أَكَلَ مِنْ عَيْنِ الشَّجَرَةِ أَوْ مِنْ عَيْنِ الْعِدْرِ بِنَوْعٍ تَكَلَّفَ لَا يَحْنُثُ وَعَلَى هَذَا قُلْنَا إِذَا حَلَفَ لَا يَشْرَبُ مِنْ هَذِهِ الْبُئْرِ يَنْصَرَفُ ذَلِكَ إِلَى الْإِغْتِرَافِ حَتَّى لَوْ فَرَضْنَا أَنَّهُ لَوْ كَرَعَ بِنَوْعٍ تَكَلَّفَ لَا يَحْنُثُ بِالِاتِّفَاقِ وَنَظِيرُ الْمَهْجُورَةِ لَوْ حَلَفَ لَا يَضَعُ قَدَمَهُ فِي دَارِ فُلَانٍ فَإِنْ أَرَادَهُ وَضَعَ الْقَدَمَ مَهْجُورَةً عَادَةً وَعَلَى هَذَا قُلْنَا التَّوَكُّيلُ بِنَفْسِ الْخُصُومَةِ يَنْصَرَفُ إِلَى مُطْلَقِ جَوَابِ الْخُصْمِ حَتَّى يَسَعَهُ لِلتَّوَكُّيلِ أَنَّهُ يَجِبُ بِنَعْمٍ كَمَا يَسَعُهُ أَنَّهُ يَجِبُ بِلَا لِأَنَّ التَّوَكُّيلَ بِنَفْسِ الْخُصُومَةِ مَهْجُورٌ شَرْعًا وَعَادَةً“

اور حقیقت معذرہ کی مثال یہ ہے کہ جب کوئی قسم کھائے کہ وہ اس درخت سے یا اس ہانڈی سے نہیں کھائے گا پس چونکہ درخت یا ہانڈی کا کھانا معذرہ ہے اس لیے یہ درخت کے پھل کی طرف راجع ہوگا اور اس چیز کی طرف راجع ہوگا جو ہانڈی میں ہے حتیٰ کہ اگر تکلف کر کے بعینہ درخت یا بعینہ ہانڈی سے کھالیا تو حانث نہ ہوگا اور اسی اصل پر ہم نے کہا ہے کہ جب کوئی یہ قسم کھائے کہ وہ اس کنویں سے نہیں پیئے گا تو یہ قسم چلو سے پینے کی طرف راجع ہوگی حتیٰ کہ اگر اس نے تکلف کر کے منہ لگا کر پی لیا تو بالاتفاق حانث نہ ہوگا اور حقیقت مہجورہ کی مثال اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ اپنا قدم فلان کے گھر میں نہیں رکھے گا کیونکہ قدم رکھنے کا مراد لینا عادتاً متروک ہے اسی اصل پر ہم نے کہا کہ نفس خصومت کی توکیل خصم کے مطلق جواب کی طرف راجع ہوگی حتیٰ کہ وکیل کے لیے نعم کے ساتھ جواب دینے کی اس طرح گنجائش ہے جیسا کہ لا کے ساتھ جواب دینے کی گنجائش ہے کیونکہ نفس خصومت کی توکیل عادتاً اور شرعاً متروک ہے۔

حقیقت معذرہ و مہجورہ کی مثالیں:

قولہ۔ ونظير المتعذرة الخ: مصنف نے حقیقت معذرہ کی تین مثالیں دی ہیں۔

پہلی مثال یہ ہے کہ کسی نے قسم کھاتے ہوئے کہا ”والله لا اكل من هذه الشجرة“ اللہ کی قسم میں اس درخت

سے نہیں کھاؤں گا۔

دوسری مثال یہ ہے کہ کسی نے قسم کھاتے ہوئے کہا: "والله لا اکل من هذه العدر" اللہ کی قسم میں اس ہانڈی سے نہیں کھاؤں گا تو ان دونوں صورتوں میں مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا کیونکہ حقیقت معذرہ اور حقیقت مجبورہ کا حکم یہ ہے کہ جب کلام بغیر نیت کے ہو تو مجاز کی طرف رجوع کیا جاتا ہے کیونکہ عین درخت اور عین ہانڈی کا کھانا معذرہ اور مشکل ہے لہذا اور سخت سے معنی مجازی پھل یا اس کی قیمت مراد ہوگی اور ہانڈی سے مراد وہ چیز جو اس میں پکی ہوئی ہے یعنی قسم کھانے والے نے سبب (درخت یا ہانڈی) بول کر سبب (پھل یا پکا ہوا) مراد لیا ہے۔ لہذا اگر حالف نے مختلف عین درخت یا عین ہانڈی سے کچھ کھا بھی لیا اور نیت بھی حقیقت کی نہ تھی تو حائث نہ ہوگا اگر حقیقت کی نیت کی تھی تو عین کو کھانے سے حائث ہو جائے گا اور یہ حکم اس درخت کے بارے میں ہے جو کھایا جاتا ہو مثلاً گنا وغیرہ کہ اس کی نیت نہ کی ہو تو بھی اس کے کھانے سے حائث ہو جائے گا اور یہی حکم اس ہانڈی کے بارے میں ہے کہ جو ایسی چیز سے بنائی گئی ہو جو کھائی جاتی ہو مثلاً گڑ وغیرہ سے کہ اس کی نیت نہ کی ہو تو بھی اس کے کھانے سے حائث ہو جائے گا کیونکہ یہ حقیقت معذرہ نہیں۔

یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ آپ نے عین درخت اور عین ہانڈی کو معنی مجازی پر محمول کیا ہے آپ ان دونوں میں مضاف کو محذوف کیوں نہیں مانتے مثلاً "من ثمره هذه الشجرة من طعام هذه العدر؟" اس کا جواب یہ ہے کہ جب کوئی کلام حذف اور مجاز کے درمیان دائر ہو تو مجاز کی طرف کلام کو پھیرنا اولیٰ ہوتا ہے کیونکہ حذف کی طرف جبوری کے وقت رجوع کیا جاتا ہے۔

تیسری مثال "وعلى هذا قلنا" سے دی ہے اس اصول پر کہ جب حقیقت معذرہ یا حقیقت مجبورہ ہو تو معنی مجازی کی طرف رجوع کیا جائے گا اسی اصل پر اگر کسی نے قسم کھاتے ہوئے کہا "والله لا اشرب من هذا البئر" اللہ کی قسم میں اس کنویں سے نہیں پیوں گا کنویں سے پانی پینے کے دو معنی ہیں ایک معنی حقیقی ہے جس کا تقاضا لفظ من کر رہا ہے کیونکہ یہ من ابتدائیہ ہے حقیقی معنی یہ ہے کہ منہ لگا کر پانی پینا کیونکہ اس صورت میں وقت اور پریشانی ہے لہذا اس پانی کو چلو یا برتن کے ساتھ پی لیا تو بالاتفاق حائث نہ ہوگا مصنف نے اگرچہ بالاتفاق کہا تاہم منہ لگا کر پانی پینے سے صاحبین کے نزدیک حائث ہو جائے گا جب کہ امام اعظم کے نزدیک حائث نہ ہوگا اس اختلاف کی تفصیل خود مصنف کی ذہانی دو مسئلوں کے بیان کے بعد "ولو كانت الحقيقة المستعملة" کے تحت آرہی ہے۔

حقیقت مجبورہ کی مثال:

حقیقت مجبورہ کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھاتے ہوئے ”واللہ لا اضع قدمی فی دار فلان“ کہا یعنی اللہ کی قسم میں فلاں کے گھر میں قدم نہیں رکھوں گا تو وضع قدم کے دو معنی ہیں معنی حقیقی یہ ہے کہ دروازے سے باہر رہ کر پاؤں اندر داخل کیے جائیں لیکن یہ معنی مجبور و متروک ہے اور وضع قدم کا دوسرا حقیقی معنی یہ ہے کہ ننگے پاؤں داخل ہونا یہ مجبور نہیں لیکن عموم مجاز کے طریقہ سے مطلقاً دخول مراد ہوگا کہ جس کے تحت حقیقی معنی (ننگے پاؤں داخل) اور مجازی معنی (جوتے پہن کر داخل ہونا) دونوں داخل ہیں۔ لہذا جس صورت میں بھی داخل ہوگا حائث ہو جائے گا لیکن اگر قدم بغیر داخل ہوئے رکھ دیے تو حائث نہ ہوگا بشرطیکہ حقیقی معنی کی نیت نہ کی ہو اگر حقیقی معنی کی نیت کی ہو تو حائث ہو جائے گا۔

”وعلی هذا القیاس الخ“ میں ہذا کے مشارالیه میں دو احتمال ہیں ایک یہ ہے کہ اس کا مشارالیه اس سے گذشتہ عبارت مجبورہ عادیہ ہو اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس کا مشارالیه حقیقت معذرہ اور حقیقت مجبورہ کا حکم ہو کہ ان دونوں صورتوں میں معنی مجازی کی طرف رجوع کیا جائے گا تاہم اس کا مشارالیه جو بھی ہو اس کا خلاصہ یہ ہے کہ حقیقت مجبورہ عادیہ متروک ہے۔ لہذا معنی مجازی کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

”وعلی هذا القیاس“ سے مصنف نے اسی قاعدہ پر کہ حقیقت مجبورہ عادیہ متروک ہوتی ہے وکیل بالخصوص کے مسئلہ کو بیان کیا کہ جس میں حقیقی معنی شرعی لحاظ سے متروک ہے جو شرعاً متروک ہو وہ عادیہ بھی متروک ہوتا ہے اس کی مثال وکیل بالخصوص ہے مثلاً مدعی (دعویٰ کرنے والا) نے مدعی علیہ (جس پر دعویٰ کیا گیا ہو) پر یہ دعویٰ کر دیا کہ میرے اس کے ذمہ پانچ ہزار روپے ہیں اب اس جھگڑے میں مدعی نے اپنی طرف سے وکیل مقرر کر دیا۔ اس کو وکیل بالخصوص کہتے ہیں جھگڑے کی وکالت کا حقیقی معنی یہ ہے کہ مدعی کا وکیل مدعی علیہ کی ہر بات کا انکار کرے اور ہر بات کے جواب میں لاکے خواہ وہ دعویٰ برحق ہی کیوں نہ ہو چونکہ وکیل بالخصوص کا حقیقی معنی یہی ہے کہ ہر بات کا انکار کرے لہذا اگر وکیل مدعی علیہ کی کسی بات کا اقرار کر لے تو مسالہ بن جاتا ہے منازعہ (جھگڑا) نہیں رہتا اور قیاس کا بھی تقاضا ہے کہ وکیل کا کسی ایسی بات کا اقرار کرنا درست نہیں جو مؤکل کے لیے نقصان دہ ہو مگر یہ حقیقی معنی شرعاً مجبور و متروک ہے کیونکہ ارشاد رب العلمین ہے: ”ولاتنزعوا“ آپس میں جھگڑے مت کرو لہذا جب یہ معنی شرعاً مجبور و متروک ہے تو عادیہ اور عرفاً بھی متروک ہوگا۔

چونکہ جو چیز شرعاً متروک ہوتی ہے لوگوں سے عقل و دیانت کی وجہ سے اس سے باز رہنے کی توقع ہوتی ہے لہذا

یہاں معنی مجازی سے مطلق جواب دینا مراد ہوگا چونکہ یہ ”اسم الجزء علی الكل“ کے قبیل سے ہے پس ثابت ہوا کہ وکیل کو مکمل حق حاصل ہوگا کہ وہ نعم اور لا کے ساتھ جواب دے اور کسی بات کا اقرار کرنے کی صورت میں امام اعظم اور امام محمد کے نزدیک یہ اقرار مؤکل (مدعی) پر نافذ ہوگا جب کہ امام زفر اور امام شافعی کے نزدیک وکیل بالخصوصۃ کو صرف ”لا“ کے ساتھ جواب دینے کا حق ہے نعم کے ساتھ جواب دے کر مؤکل کو نقصان پہنچانا ہے جب کہ وکیل اس لیے مقرر کیا ہے کہ مؤکل کو فائدہ دے بہر حال جمہور احناف کے نزدیک وکیل بالخصوصۃ مطلق جواب دینے کا حق رکھتا ہے۔

”وَلَوْ كَانَتِ الْحَقِيقَةُ مُسْتَعْمَلَةً فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا مَجَازٌ مُتَعَارَفٌ فَالْحَقِيقَةُ أَوْلَى بِالْإِخْلَافِ وَإِنْ كَانَ لَهَا مَجَازٌ مُتَعَارَفٌ فَالْحَقِيقَةُ أَوْلَى عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَعِنْدَهُمَا الْعَمَلُ بِعُمُومِ الْمَجَازِ أَوْلَى مِثَالُهُ لَوْ حَلَفَ لِأَيِّ كَلٍّ مِنْ هَذِهِ الْحِنْطَةِ يَنْصَرِفُ ذَلِكَ إِلَى عَيْنِهَا عِنْدَهُ حَتَّى لَوْ أَكَلَ مِنَ الْخُبْزِ الْحَاصِلِ مِنْهَا لَا يَحْنُثُ عِنْدَهُ وَعِنْدَهُمَا يَنْصَرِفُ إِلَى مَا تَتَّضَمُّنُهُ الْحِنْطَةُ بِطَرِيقِ عُمُومِ الْمَجَازِ فَيَحْنُثُ بِأَكْلِهَا وَبِأَكْلِ الْخُبْزِ الْحَاصِلِ مِنْهَا وَكَذَا لَوْ حَلَفَ لَا يَشْرَبُ مِنَ الْفِرَاتِ يَنْصَرِفُ إِلَى الشُّرْبِ مِنْهَا كَرَعًا عِنْدَهُ وَعِنْدَهُمَا إِلَى الْمَجَازِ الْمُتَعَارَفِ وَهُوَ شُرْبُ مَائِهَا بِأَيِّ طَرِيقٍ كَانَ“

اور اگر حقیقت مستعملہ ہو پس اگر اس کے لیے مجاز متعارف نہ ہو تو بالاتفاق حقیقت اولیٰ ہے اور اگر اس کے لیے مجاز متعارف ہو تو امام صاحب کے نزدیک حقیقت اولیٰ ہوگی اور صاحبین کے نزدیک عموم مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ اس گندم سے نہیں کھائے گا تو امام صاحب کے نزدیک یہ قسم عین گندم کی طرف راجع ہوگی حتیٰ کہ اگر ایسی روٹی کھالی جو اس گندم سے حاصل ہوئی ہے تو امام صاحب کے نزدیک حانث نہ ہوگا اور صاحبین کے نزدیک عموم مجاز کے طریقہ پر اس چیز کی طرف راجع ہوگی جس کو گندم شامل ہے لہذا عین گندم کے کھانے سے بھی حانث ہوگا اور اس روٹی کے کھانے سے بھی جو اس گندم سے حاصل ہوئی ہے اور اسی طرح اگر قسم کھائی کہ وہ فرات سے نہیں پیئے گا تو امام صاحب کے نزدیک یہ قسم فرات سے منہ لگا کر پینے کی طرف راجع ہوگی اور صاحبین کے نزدیک مجاز متعارف کی طرف راجع ہوگی اور مجاز متعارف فرات کے پانی کا پینا ہے جس طریقہ پر بھی ہو۔

قولہ۔ ولو كان الحقیقة مستعملة الخ: مصنف سے حقیقت مستعملہ کی دو صورتوں کا حکم اور اس پر دو مثالیں پیش کر رہے ہیں۔

حقیقت مستعملہ کی تعریف:

واضع نے لفظ کو جس معنی کے لیے وضع کیا ہے وہ لفظ اسی معنی میں استعمال ہوتا ہو تو حقیقت مستعملہ کہلاتی ہے۔

حقیقت مستعملہ کی صورتیں:

حقیقت مستعملہ کی دو صورتیں ہیں: (۱) اس کا مجاز متعارف ہو۔ (۲) اس کا مجاز متعارف نہ ہو۔

مجاز متعارف کی تعریف:

مجاز متعارف وہ معنی ہے جس کی طرف ذہن لفظ کے بولتے ہی فوراً منتقل ہو اور وہ حقیقت کے مقابلہ میں زیادہ استعمال ہوتا ہو۔

حقیقت مستعملہ کے لیے مجاز متعارف نہ ہونے کی صورت میں حکم:

اگر حقیقت مستعملہ کے لیے مجاز متعارف نہ ہو تو ایسی صورت میں بغیر کسی اختلاف کے حقیقت پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا جیسا کہ اصول فقہ کا قاعدہ ہے۔: "الاصول فی الکلام الحقیقة" کہ کلام میں اصل حقیقت ہی ہے۔

مجاز متعارف ہونے کی صورت میں حکم:

اگر حقیقت مستعملہ کے لیے مجاز متعارف ہو تو اس کے حکم میں امام اعظم اور صاحبین کا اختلاف ہے، امام اعظم کا مذہب یہ ہے کہ مجاز متعارف ہونے کی صورت میں بھی حقیقت پر عمل کرنا اولیٰ ہے۔ امام اعظم کی دلیل یہ ہے کہ حقیقت اصل ہے اور مجاز فرع ہے اور یہ اصول ہے کہ مجاز کی طرف رجوع اس وقت کیا جاتا ہے کہ جب حقیقت پر عمل کرنا ممکن نہ ہو جیسا کہ اصول فقہ کا قاعدہ ہے: "اذا تعدت الحقیقة یصار الی المجاز" کہ جب حقیقت پر عمل کرنا ممکن نہ ہو تو اس وقت مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا چونکہ حقیقت اصل ہے اور مجاز اس کا خلیفہ ہے اور اصل پر عمل کے ممکن ہونے کی صورت میں خلیفہ کی طرف رجوع نہیں کیا جاتا۔ لہذا مجاز متعارف ہونے کی صورت میں بھی حقیقت ہی پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا۔

صاحبین کا مذہب مع الدلیل:

صاحبین کا مذہب یہ ہے کہ اگر حقیقت کے لیے مجاز متعارف ہو تو ایسی صورت میں مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ کلام سے مقصود اصلی معنی ہوتا ہے۔ حقیقت کے لیے مجاز متعارف ہونے کی صورت میں معنی مجازی بہ نسبت معنی حقیقی کے راجح ہوتا ہے۔ لہذا اس صورت میں عموم مجاز پر عمل کیا جائے گا۔ عموم مجاز یہ ہے کہ لفظ کا ایسا معنی مراد لیا جائے کہ جس کے تحت حقیقت اور مجاز دونوں داخل ہوں۔

حقیقت مستعملہ اور مجاز متعارف کی مثالیں:

مصنف نے دو مثالیں پیش کی ہیں ان مثالوں میں امام اعظم اور صاحبین کے درمیان اختلاف اس صورت میں ہوگا کہ جب قسم اٹھانے والے نے حقیقت اور مجاز متعارف میں سے کسی ایک کی نیت نہ کی ہو اگر نیت کی ہو تو اس کے مطابق ہی حکم ہوگا اس میں کسی کا اختلاف نہیں۔

پہلی مثال: یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھاتے ہوئے کہا: "واللہ لا اکل من ہذہ الحنطة" اللہ کی قسم میں اس گندم سے نہیں کھاؤں گا۔ امام اعظم کے نزدیک یہ قسم گندم کے دانوں کی طرف لوٹے گی کیوں کہ گندم کے دانے کھانا لوگوں کے ہاں مستعمل ہے کہ کبھی ضرورت اور کبھی بغیر ضرورت کے کچے اور بھون کر کھاتے ہیں۔ لہذا حالف گندم کے دانے کھانے سے حانث ہوگا اگر گندم کی روٹی کھائی یا گندم کے ستو کھالیے تو حانث نہ ہوگا جبکہ صاحبین کے نزدیک یہ قسم مطلقاً ہر اس چیز کی طرف لوٹے گی کہ جس کو گندم کا نام شامل ہے۔ گندم کا نام دانوں اور اس سے بنی ہوئی روٹی دونوں کو شامل ہے لہذا عموم مجاز کی وجہ سے حالف چاہے گندم کے دانے کھائے یا گندم کی روٹی، ہر دو صورتوں میں حانث ہو جائے گا کیوں کہ عرف عام میں مشہور ہے کہ جب یہ کہا جائے کہ فلاں لوگ گندم زیادہ کھاتے ہیں تو اس سے گندم کا آثار مراد ہوتا ہے اگر ستو کھالیے تو صاحبین کے نزدیک بھی حانث نہ ہوگا کیوں کہ آثار علیحدہ جنس ہے اور ستو علیحدہ جنس ہیں، اگر یہ کہا کہ گندم نہیں کھاؤں گا تو بالاتفاق دانے اور گندم کی روٹی کھانے سے حانث ہو جائے گا کیوں کہ گندم کھانے اور گندم سے کھانے میں بڑا فرق ہے۔

دوسری مثال: یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھاتے ہوئے کہا: "واللہ لا اشرب من الفرات" اللہ کی قسم میں دریائے فرات سے نہیں پیوں گا تو امام اعظم کے نزدیک یہ قسم دریائے فرات سے منہ لگا کر پانی پینے کی طرف لوٹے گی

کیوں کہ گاؤں کے بکروال اور زمیندار لوگ نہر سے منہ لگا کر پیتے رہتے ہیں۔ لہذا اگر حالف نے منہ لگا کر پانی پیا تو حائث ہو جائے گا اور اگر چلو یا برتن سے پانی پیا تو حائث نہ ہوگا جبکہ صاحبین کے نزدیک نہر فرات سے مطلقاً پانی پینے سے حائث ہو جائے گا چاہے منہ لگا کر پیئے یا چلو اور برتن سے پیئے یہ حائث ہونا عموم مجاز کی وجہ سے ہوگا۔

”ثُمَّ الْمَجَازُ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ خَلْفٌ عَنِ الْحَقِيقَةِ فِي حَقِّ اللَّفْظِ وَعِنْدَهُمَا خَلْفٌ عَنِ الْحَقِيقَةِ فِي حَقِّ الْحُكْمِ حَتَّىٰ لَوْ كَانَتِ الْحَقِيقَةُ مُمَكِّنَةً فِي نَفْسِهَا إِلَّا أَنَّهُ امْتَنَعَ الْعَمَلُ بِهَا لِمَانِعٍ يُصَارُ إِلَى الْمَجَازِ وَالْأَصَارُ الْكَلَامُ لَعَوًا وَعِنْدَهُ يُصَارُ إِلَى الْمَجَازِ وَإِنْ لَمْ تُكُنِ الْحَقِيقَةُ مُمَكِّنَةً فِي نَفْسِهَا مِثَالَهُ إِذَا قَالَ لِعَبْدِهِ وَهُوَ أَكْبَرُ سِنًا مِنْهُ هَذَا ابْنِي لَا يُصَارُ إِلَى الْمَجَازِ عِنْدَهُمَا لِإِسْتِحَالَةِ الْحَقِيقَةِ وَعِنْدَهُ يُصَارُ إِلَى الْمَجَازِ حَتَّىٰ يُعْتَقَ الْعَبْدُ“

پھر مجاز امام صاحب کے نزدیک حقیقت کا خلیفہ ہے تکلم میں اور صاحبین کے نزدیک حکم میں حقیقت کا خلیفہ ہے حتیٰ کہ اگر بنفسہ ممکن ہو مگر مانع کی وجہ سے اس پر عمل کرنا ممتنع ہو تو مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا ورنہ کلام لغو ہو جائے گا اور امام صاحب کے نزدیک مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا اگرچہ حقیقت بنفسہ ممکن نہ ہو اس کی مثال یہ ہے کہ جب مولیٰ نے اپنے غلام سے کہا: ”ہذا ابنی“ حالانکہ وہ غلام عمر میں مولیٰ سے بڑا ہے تو صاحبین کے نزدیک مجاز کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا کیونکہ حقیقت محال ہے اور امام صاحب کے نزدیک مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا حتیٰ کہ غلام کو آزاد کر دیا جائے گا۔

قولہ۔ ثم المجاز عند أبي حنيفة الخ: سے قبل مصنف نے امام اعظم اور صاحبین کے مابین یہ اختلاف بیان کیا تھا کہ جب حقیقت مستعملہ کے لیے مجاز متعارف ہو تو امام صاحب کے نزدیک حقیقت پر عمل کرنا اولیٰ ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک مجاز متعارف پر عمل کرنا اولیٰ ہے۔ یہ اختلاف درحقیقت ایک اور اختلاف پر مبنی ہے جس کو مصنف یہاں سے بیان کر رہے ہیں، اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ مجاز حقیقت کا خلیفہ اور قائم مقام ہے اور اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ حقیقت و مجاز الفاظ کے عوارض میں سے ہیں جیسا کہ کہا جاتا ہے حقیقت وہ لفظ ہے مجاز وہ لفظ ہے البتہ اس بات میں اختلاف ہے کہ مجاز حقیقت کا کس لحاظ سے خلیفہ ہے اس میں امام اعظم اور صاحبین کا اختلاف ہے۔

امام اعظم کا مذہب مع الدلیل:

امام اعظم کا مذہب یہ ہے کہ مجاز لظلم (لفظ) کے لحاظ سے حقیقت کا خلیفہ ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ حقیقت اور مجاز لفظ کے اوصاف سے ہیں اور لفظ کا تکلم ہوتا ہے لہذا اگر حقیقت کا تکلم ترکیب نحوی اور صرفی کے لحاظ سے درست ہے کہ مبتداء، خبر وغیرہ بن سکتے ہیں اور ترجمہ بھی درست ہے مگر کسی امر عارض کی وجہ سے یہاں حقیقی معنی مراد لینا ممکن نہیں تو کلام کو لغو ہونے سے بچانے کے لیے مجازی معنی کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ امام اعظم کے نزدیک مجازی معنی مراد لینے کے لیے حقیقی معنی پر عمل کا ممکن ہونا شرط نہیں شرط صرف یہ ہے کہ اس کی ترکیب نحوی درست ہو۔

صاحبین کا مذہب مع الدلیل:

صاحبین کا مذہب یہ ہے کہ مجاز حقیقت کا حکم کے لحاظ سے خلیفہ ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ کلام سے حکم ہی مقصود ہوتا ہے اور یہی عبارت وہ مقصود تک پہنچنے کا ایک ذریعہ وسیلہ ہوتی ہے لہذا خلیفہ ہونے میں مقصود کا اعتبار کرنا اولیٰ اور بہتر ہے اسی وجہ سے مجاز کو حکم کے لحاظ سے خلیفہ قرار دیا گیا اگر حقیقی معنی پر عمل کرنا ممکن ہو مگر کسی امر عارض کی وجہ سے یہاں حقیقی معنی مراد لینا جائز نہ ہو تو کلام کو مجاز کی طرف پھیرا جائے گا اگر حقیقی معنی مراد لینا جائز نہ ہو تو کلام کو مجاز کی طرف پھیرا جائے گا اگر حقیقی معنی پر عمل کرنا ممکن ہی نہ ہو تو کلام لغو ہو جائے گا۔ خلاصہ یہ ہے کہ مجازی معنی کی طرف رجوع کرنے کے لیے صاحبین کے نزدیک حقیقی معنی پر عمل کا ممکن ہونا شرط ہے۔

اختلاف کی وضاحت مثال سے:

مثالہ: سے مصنف امام اعظم اور صاحبین کے مابین اختلاف کی حقیقت کو مثال سے واضح کر رہے ہیں۔ ثمرہ اختلاف کی مثال یہ ہے کہ آقا نے اپنے سے زیادہ عمر والے غلام کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا: ”هذا ابني“ یہ میرا بیٹا ہے، امام اعظم کے نزدیک وہ غلام آزاد ہو جائے گا کیوں کہ حقیقی معنی مراد لینا اس سے جائز نہیں کہ وہ غیر کی طرف منسوب ہے اور عمر میں بڑا ہے۔ لہذا اس امر عارض کی وجہ سے مجاز (آزادی) کی طرف کلام کو پھیرا جائے گا تا کہ کلام لغو نہ ہو چونکہ امام اعظم کے نزدیک مجاز تکلم کے لحاظ سے حقیقت کا خلیفہ ہے ان کے نزدیک یہ شرط نہیں کہ حقیقی معنی پر عمل کرنا ممکن ہو بلکہ معنی مجازی مراد لینے کے لیے ترکیب نحوی کا درست ہونا ضروری ہے جو کہ ”هذا ابني“ میں پائی گئی کہ ہذا مبتداء ہے اور ابني خبر ہے جب ترکیب نحوی اور ترجمہ کے لحاظ سے کلام درست ہے۔ لہذا غلام آزاد ہو جائے گا

کیوں کہ بنوت (بیٹا) کو آزادی لازم ہے کہ جب بھی باپ غلام بیٹے کا مالک بن جائے تو بیٹا فوراً آزاد ہو جاتا ہے جیسا کہ ارشاد نبوی ہے: "من ملک ذارحم محررم منه عتق علیہ" خلاصہ یہ ہے کہ آقا نے ملزوم (بنوت) بول کر لازم (حریت) مراد لیا ہے اور علم بیان کی اصطلاح میں ملزوم بول کر لازم مراد لینا مجاز ہے لہذا "ذکر الملزوم اراحۃ السلازم" کی وجہ سے غلام آزاد ہو جائے گا جبکہ صاحبین کے نزدیک غلام آزاد نہیں ہوگا بلکہ کلام لغو ہو جائے گا چونکہ صاحبین کے نزدیک مجاز حکم میں حقیقت کا خلیفہ ہے اور مجاز کی طرف رجوع کرنے کے لیے حقیقی معنی پر عمل کا ممکن ہونا شرط ہے جبکہ "ہذا ابی" میں حقیقی معنی پر عمل کرنا ممکن نہیں ہے کیونکہ بیٹا ہمیشہ عمر میں باپ سے چھوٹا ہوتا ہے جبکہ مثال مذکور میں غلام عمر میں اپنے آقا سے بڑا ہے لہذا مجاز کی طرف رجوع کی شرط نہ پائی گئی۔

لہذا کلام لغو ہوگا اس سے غلام آزاد نہ ہوگا اگر غلام عمر میں آقا سے چھوٹا ہوتا تو صاحبین کے نزدیک بھی آزاد ہو جاتا چونکہ یہاں حقیقی معنی پر عمل کرنا ممکن ہے۔

"وَعَلَىٰ هَذَا يَخْرُجُ الْحُكْمُ فِي قَوْلِهِ لَهُ عَلَى الْفِ أَوْ عَلَىٰ هَذَا الْجِدَارِ وَقَوْلُهُ عَبْدِي أَوْ حِمَارِي حُرٌّ وَلَا يَلْزَمُ عَلَىٰ هَذَا إِذَا قَالَ لِإِمْرَأَتِهِ هَذِهِ ابْنَتِي وَلَهَا نَسَبٌ مَعْرُوفٌ مِنْ غَيْرِهِ حَيْثُ لَاتَحْرُمُ عَلَيْهِ وَلَا يَجْعَلُ ذَلِكَ مَجَازًا عَنِ الطَّلَاقِ سِوَاءَ كَانَتِ الْمَرْأَةُ صُغْرَىٰ سِنًا مِنْهُ أَوْ كِبْرَىٰ لِأَنَّ هَذَا اللَّفْظَ لَوْ صَحَّ مَعْنَاهُ لَكَانَ مُنَافِيًا لِلنِّكَاحِ فَيَكُونُ مُنَافِيًا لِحُكْمِهِ وَهُوَ الطَّلَاقُ وَلَا اسْتِعَارَةَ مَعَهُ وَجُودَ التَّنَافِي بِخِلَافِ قَوْلِهِ هَذَا ابْنِي فَإِنَّ الْبَنُوَّةَ لَا تَنَافِي تَبَوُّتِ الْمَلِكِ لِلْكَابِ بَلْ يَثْبُتُ الْمَلِكُ لَهُ ثُمَّ يَعْتَقُ عَلَيْهِ"

اور اس اصل پر حکم کی تخریج کی جائے گی اس کے قول "لہ علی الف" اور "علیٰ ہذا الجدار" میں (اس کے لیے مجھ پر یا اس دیوار پر ایک ہزار ہے) اور اس کے قول "عبدی او حماری حر" میں (میرا غلام یا میرا گدھا آزاد) اور اس پر اعتراض نہ ہوگا جبکہ کسی نے اپنی بیوی سے "ہذا ابنتی" کہا اور اس عورت کا شوہر کے علاوہ سے نسب معروف ہے تو یہ عورت اس پر حرام نہ ہوگی اور اس قول کو طلاق سے مجاز قرار نہیں دیا جائے گا خواہ عورت عمر میں شوہر سے چھوٹی ہو یا بڑی ہو اس لیے کہ یہ لفظ اگر اس کے معنی درست ہوں تو یہ لفظ نکاح کے منافی ہوگا۔ لہذا نکاح کے حکم کے بھی منافی ہوگا اور وہ طلاق ہے اور منافات کے ہوتے ہوئے استعارہ نہیں ہوتا اس کے برعکس اس کا قول "ہذا ابنتی"

ہے کیونکہ بنوت باب کے لیے ثبوت ملک کے منافی نہیں ہے بلکہ اس کے لیے ملک ثابت ہوتی ہے پھر وہ اس پر آزاد کیا جاتا ہے۔

اختلافی قاعدہ پر مسائل کی تخریج:

قوله۔ وعلى هذا يخرج النخ: سے مصنف امام اعظم اور صاحبین کے مابین اختلافی قاعدہ پر مسلوں کی تخریج کر رہے ہیں۔

پہلا مسئلہ: یہ ہے کہ اگر کسی نے کہا "لہ علی الف او علی ہذا الجدار" فلاں کے مجھ پر یا اس دیوار پر ایک ہزار روپے ہیں امام اعظم کے نزدیک قائل پر ایک ہزار روپیہ لازم ہو جائے گا کیونکہ امام اعظم کے نزدیک مجازی معنی مراد لینے کے لیے حقیقی معنی پر عمل کا ممکن ہونا شرط نہیں بلکہ کلام کا ترکیب نحوی کے لحاظ سے درست ہونا ضروری ہے۔ لہذا امام صاحب کے نزدیک قائل کے کلام میں او کو واؤ کے معنی میں لے کر مجازاً قائل پر ایک ہزار روپیہ لازم ہوگا چونکہ او اور واؤ دونوں حروف عطف میں سے ہیں اور یہ ایک دوسرے کی جگہ استعمال ہوتے ہیں لہذا قائل کا مقصد یہ ہے کہ جو ان دونوں میں سے ایک ہزار کے لازم ہونے کا محل بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اس پر ایک ہزار روپیہ ہے ظاہر ہے کہ اس کا محل فقط انسان ہے دیوار نہیں جبکہ صاحبین کے نزدیک قائل پر ایک ہزار روپیہ لازم نہ ہوگا کیونکہ ان کے نزدیک معنی مجازی مراد لینے کے لیے معنی حقیقی پر عمل کا ممکن ہونا شرط ہے جبکہ یہاں قائل غیر معین طریقے سے دونوں میں سے کسی ایک پر ایک ہزار روپیہ لازم کر رہا ہے اور دونوں میں سے ایک دیوار لزوم کا محل نہیں ہے تو جب حقیقی معنی ممکن نہیں تو مجازی کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا لہذا قائل پر ہزار روپیہ لازم نہ ہوگا۔

دوسرا مسئلہ: یہ ہے کہ اگر مولیٰ نے کہا "عبدی او حماری حد" میرا غلام یا میرا گدھا آزاد ہے۔ امام اعظم کے نزدیک غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ امام اعظم کے نزدیک معنی مجازی مراد لینے کے لیے معنی حقیقی پر عمل کا ممکن ہونا شرط نہیں بلکہ ترکیب نحوی کا درست ہونا شرط ہے جبکہ یہاں مبتدا اور خبر ہونے کی حیثیت سے ترکیب درست ہوتی ہے لہذا امام صاحب کے نزدیک او کو واؤ کے معنی میں لے کر مجازاً مولیٰ کے غلام کی آزادی کا حکم دیا جائے گا چونکہ یہاں قائل کا مقصد یہ ہے کہ ان دونوں میں سے جو بھی آزاد ہونے کا محل بنتا ہے وہ آزاد ہے۔ ظاہر ہے کہ آزادی غلام پر واقع ہوگی جبکہ صاحبین کے نزدیک غلام آزاد نہ ہوگا کیونکہ ان کے نزدیک معنی مجازی مراد لینے کے لیے معنی حقیقی پر عمل کا ممکن ہونا شرط ہے جبکہ یہاں عمل ممکن نہیں جیسا کہ سابقہ مسئلہ میں گزر لہذا ان کے نزدیک کلام لغو ہو جائے گا۔

امام اعظم کے اصول پر وارو ہونے والے ایک اعتراض کا جواب:

قولہ۔ ولایلز علی هذا الخ: سے مصنف امام اعظم کے اصول پر وارو ہونے والے ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔

اعتراض یہ ہے کہ امام اعظم کے نزدیک مجاز حقیقت کا تلفظ کے لحاظ سے خلیفہ ہے معنی مجازی مراد لینے کے لیے فقط ترکیب نحوی کا درست ہونا شرط ہے معنی حقیقی پر عمل کرنا ممکن ہو یا نہ ہو لیکن کسی امر عارض کی وجہ سے حقیقی معنی مراد لینا جائز نہ ہو تو معنی مجازی مراد لیا جاتا ہے جیسا کہ ”هذا ابنتی“ میں غلام کی آزادی مراد لی گئی لہذا اسی اصول پر اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا ”هذه ابنتی“ یہ میری بیٹی ہے یہ بھی معلوم ہے کہ اس کی بیوی ہے اور یہ بھی معروف و مشہور ہے کہ فلاں کے نسب سے ہے اس عبارت کی ترکیب نحوی بھی درست ہے کہ یہ ترکیب مبتدا اور خبر پر مشتمل ہے لہذا امام صاحب کے نزدیک اس سے مجاز اطلاق مراد لی جانی چاہئے کہ وہ عورت شوہر پر حرام ہو جائے جب کہ امام صاحب کے نزدیک یہ کلام لغو ہوگا۔

اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ ”هذه ابنتی“ ترکیب نحوی کے لحاظ سے درست ہے مگر امام اعظم کے نزدیک مجازی معنی اطلاق مراد لے کر بیوی شوہر پر حرام نہ ہوگی چاہے بیوی عمر میں شوہر سے چھوٹی ہو یا بڑی مجازی معنی (طلاق) مراد نہ لینے کی وجہ یہ ہے کہ ”بنتیت“ (بیٹی ہونا) اور نکاح کے درمیان منافات و تضاد ہے کیوں کہ بیٹی سے کسی بھی صورت میں نکاح جائز نہیں جب بیٹی ہونا نکاح کے منافی ہے تو نکاح کا ثمر (طلاق) اس سے بدرجہ اولیٰ منافی ہوگا۔ اور جب دو چیزوں کے درمیان منافات ہو تو اس صورت میں استعارہ (ایک لفظ بول کر دوسرا معنی مراد لینا) جائز نہیں ہوتا لہذا بیوی کو بیٹی بول کر مجاز اطلاق مراد لینا جائز نہیں اور خلاصہ کلام یہ ہے کہ امام اعظم اور صاحبین دونوں کے نزدیک یہ کلام لغو ہو جائے گا یہ مسئلہ اس صورت میں تھا کہ جب وہ معروف النسب تھی جیسا کہ مصنف نے ”لها نسب معروف“ فرمایا اگر غیر معروف النسب ہے تو ”هذه ابنتی“ کہنے سے وہ شوہر پر حرام ہو جائے گی اور اسی سے اس کا نسب ثابت ہوگا۔

دو جملوں کے درمیان فرق:

”بخلاف قوله هذا ابنتی“ سے مصنف ان دو جملوں کے درمیان فرق بیان کر رہے ہیں کہ جب مولیٰ نے اپنے مشہور النسب غلام کو ”هذا ابنتی“ کہا اور شوہر نے اپنی مشہور النسب بیوی کو ”هذه ابنتی“ کہا تو پہلی صورت میں

”ابنی“ سے مجازاً غلام کی آزادی مراد لی جائے گی جبکہ دوسری صورت میں ”ابنتی“ سے مجازاً اطلاق مراد نہیں لی جائے گی ان کے درمیان فرق یہ ہے کہ بنوت (بیٹا ہونا) اور حریت (آزادی) کے درمیان کوئی منافات نہیں ہے کیونکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ بیٹے کو دار حرب میں کسی نے قید کر لیا اور باپ نے اس کو خرید لیا تو خریدنے کی وجہ سے باپ مالک اور بیٹا مملوک بن گیا اگرچہ بیٹا خریدتے ہی آزاد ہو جائے گا کیونکہ حدیث ہے: ”من ملک ذا رحم محرّم منه عتق علیہ“ جو کسی ذی رحم محرم کا مالک ہو اوہ اس پر آزاد ہو جائے گا۔ جبکہ بیٹی اور نکاح میں تضاد ہے جس کا اجتماع کبھی بھی جائز نہیں لہذا ابنتیت اور طلاق کے درمیان استعارہ بھی جائز نہ ہوگا۔ فرق کا خلاصہ یہ ہوا کہ غلام کو ”هذا ابنی“ کہہ کر مجازاً آزادی مراد لی جاسکتی ہے جبکہ بیوی کو ”هذه ابنتی“ کہہ کر مجازاً اطلاق مراد نہیں لی جاسکتی۔

”۵: فصل فی تعریف طریق الاستعارة اعلم ان الاستعارة فی احکام الشرع مطردة بطريقتين أحدهما لوجود الاتصال بين العلة والحكم والثاني لوجود الاتصال بين السبب المحض والحكم فالأول منهما يوجب صحة الاستعارة من الطرفين والثاني يوجب صحتها من أحد الطرفين وهو استعارة الأصل للفرع مثال الأول فيما إذا قال إن ملكت عبداً فهو حر فملك نصف العبد فباعه ثم ملك النصف الآخر لم يعتق إذ لم يجتمع في ملكه كل العبد ولو قال إن اشتريت عبداً فهو حر فاشتري نصف العبد فباعه ثم اشتري النصف الآخر عتق النصف الثاني ولو عني بالملك الشراء أو بالشراء الملك صحت بيته بطريق المجاز لأن الشراء علة الملك والملك حكمه فعبت الاستعارة بين العلة والمعلول من الطرفين إلا أنه فيما يكون تخفيفاً في حقه لا يصدق في حق القضاء خاصة لمعنى التهمة لا لعدم صحة الاستعارة ومثال الثاني إذا قال لإمرأتی حررتک ونوی به الطلاق یصح لأن التحریر بحقیقته یوجب زوال ملک البضع بواسطة زوال ملک الرقبة فكان سبباً محضاً لزوال ملک المتعة فجاز أن يستعار عن الطلاق الذي هو مزيد لملك المتعة ولا يقال لو جعل مجازاً عن الطلاق لوجب أن يكون الطلاق الواقع به رجعيًا كصريح الطلاق لأننا نقول لا نجعله مجازاً عن الطلاق بل

عَنِ الْمَزِيلِ لِمَلِكِ الْمُتَعَةِ وَذَلِكَ فِي الْبَائِنِ إِذَا الرَّجْعِيُّ لَا يُزِيلُ مَلِكَ الْمُتَعَةِ
عِنْدَنَا وَلَوْ قَالَ لِأَمْتِهِ طَلَّقْتُكَ وَنَوَى بِهِ التَّحْرِيرَ لَا يَصِحُّ لِأَنَّ الْأَصْلَ جَازٍ أَنْ
يُثَبَّتَ بِهِ الْفَرْعُ وَأَمَّا الْفَرْعُ فَلَا يَجُوزُ أَنْ يُثَبَّتَ بِهِ الْأَصْلُ“

(یہ) فصل استعارہ کے طریقہ کی تعریف (کے بیان) میں ہے کہ استعارہ احکام شرع میں دو طریقوں پر رائج ہے ان دونوں میں سے ایک علت اور حکم کے درمیان اتصال پائے جانے کی وجہ سے اور دوسرا سبب محض اور حکم کے درمیان اتصال کے پائے جانے کی وجہ سے ہے پس ان دونوں میں سے اول صحت استعارہ کو طرفین سے ثابت کرتا ہے اور ثانی اس کی صحت کو احد الطرفین سے ثابت کرتا ہے اور وہ اصل کا استعارہ ہے فرع کے لیے طریق اول کی مثال اس مسئلہ میں یہ ہے کہ جب کسی نے کہا اگر میں غلام کا مالک ہو گیا تو وہ آزاد ہے پس وہ آدھے غلام کا مالک ہو گیا پھر اس کو فروخت کر دیا پھر دوسرے آدھے کا مالک ہو گیا تو وہ غلام آزاد نہ ہوگا کیونکہ پورا غلام اس کی ملک میں جمع نہیں ہوا ہے اور اگر کہا اگر میں نے غلام خریدا تو وہ آزاد ہے پس آدھے کو خریدا پھر اس کو فروخت کر دیا پھر دوسرے آدھے کو خریدا لیا تو دوسرا آدھا آزاد ہو جائے گا اور اگر ملک سے شراء مراد لی یا شراء سے ملک مراد لی تو اس کی نیت بطریق مجاز صحیح ہوگی کیونکہ شراء ملک کی علت ہے اور ملک اس کا حکم ہے لہذا علت اور معلول کے درمیان دونوں طرف سے استعارہ عام ہوگا۔ مگر اس صورت میں جس صورت میں قائل کے حق میں تخفیف ہو تو تہمت کی وجہ سے قضاء اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی نہ کہ استعارہ کے صحیح نہ ہونے کی وجہ سے۔

اور دوسرے طریقہ کی مثال جب کسی نے اپنی عورت سے کہا میں نے تجھ کو آزاد کر دیا اور اس سے طلاق کی نیت کی تو صحیح ہے اس لیے کہ لفظ تحریر اپنی حقیقت کے اعتبار سے زوال ملک رقبہ کے واسطہ سے زوال ملک بضعہ کو ثابت کرتا ہے پس لفظ تحریر زوال ملک متعہ کے لیے سبب محض ہوگا لہذا یہ بات جائز ہے کہ اس طلاق سے مستعار لیا جائے جو ملک متعہ کو زائل کرنے والی ہے۔

اور نہ کہا جائے کہ اگر تحریر کو طلاق سے مجاز قرار دیا گیا ہے تو ضروری ہے کہ وہ طلاق جو اس سے واقع ہو رجعی ہو جیسے صریح طلاق اس لیے کہ ہم جواب دیں گے کہ ہم تحریر کو طلاق سے مجاز قرار نہیں دیتے بلکہ اس سے جو ملک متعہ کو زائل کرنے والا ہے وہ مراد لیتے ہیں اور یہ طلاق بائن میں ہے کیونکہ ہمارے

نزدیک طلاق رجعی ملک متعہ کو زائل نہیں کرتی۔

اور اگر مولیٰ نے اپنی باندھی سے ”طاعتك“ کہا اور اس سے تحریر کی نیت کی تو صحیح نہ ہوگی اس لیے کہ اصل (سبب) جائز ہے کہ اس سے فرع (حکم، مسبب) ثابت ہو اور بہر حال فرع (مسبب) تو جائز نہیں کہ اس سے اصل (سبب) ثابت ہو۔

رابطہ:

قولہ۔ فصل فی تعریف طریق الاستعارۃ: مصنف حقیقت و مجاز کی تعریف، ان کی اقسام کی تعریفات مع حکم کے بیان سے فراغت کے بعد مجاز کی اصطلاحی تعریف میں جس چیز کا ہونا ضروری تھا کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی کے درمیان کوئی مناسبت و علاقہ ہو اس مناسبت و علاقہ کو اس فصل میں بیان کرنا چاہتے ہیں یاد رکھیں کہ مناسبت، علاقہ، اتصال سب کا ایک ہی مفہوم ہے۔

مناسبت کی تعریف:

وہ وصف جو معنی حقیقی اور معنی مجازی کے درمیان ربط پیدا کرتا ہو۔

انقسام: محققین کا اس کی اقسام میں اختلاف ہے بعض نے حقیقت و مجاز کے درمیان ۲۵ علاقے شمار کیے اور بعض نے ۱۲ شمار کیے اور بعض نے ۴ شمار کیے اور بعض نے تو صرف دو میں منحصر کر دیا۔ (۱) مشابہت۔ (۲) مجاورت کہ جس کی طرف استعارہ اور مجاز مرسل کی تقسیم بھی راہنمائی کرتی ہے علماء بلاغت نے حقیقت و مجاز کے درمیان علاقہ کی ۲۵ صورتیں بیان کی ہیں پھر ان کو دو ناموں کے تحت تقسیم کیا: (۱) مجاز مرسل۔ (۲) استعارہ۔

اہل بیان کے نزدیک:

اہل بیان کے نزدیک استعارہ مجاز کی ایک قسم ہے کہ اگر حقیقت و مجاز کے درمیان علاقہ تشبیہ کا ہو تو استعارہ کہلاتا ہے اگر علاقہ تشبیہ کا نہ ہو تو مجاز مرسل کہلاتا ہے لہذا اہل بیان نے نزدیک استعارہ مجاز کی ایک قسم ہے مجاز مرسل کی ۱۲۳ اقسام ہیں پچیسویں قسم استعارہ ہے۔

اہل اصول کے نزدیک:

اہل اصول کے نزدیک مجاز مرسل اور استعارہ دونوں مترادف ہیں کہ حقیقت و مجاز کے درمیان کسی علاقہ کی بناء پر لفظ کو معنی مجازی میں استعمال کرنا مجاز مرسل بھی ہے اور استعارہ بھی ہے۔

مجاز مرسل اور استعارہ کی تعبیر:

اہل اصول مجاز مرسل (۲۲۲ اقسام) کو اتصال صوری سے اور استعارہ کو اتصال معنوی سے تعبیر کرتے ہیں۔

اتصال صوری کی تعریف:

معنی حقیقی اور معنی مجازی کا ایک دوسرے کے ساتھ صورتاً تعلق رکھنا اتصال صوری کہلاتا ہے چاہے معنی حقیقی و مجازی میں سے کوئی ایک دوسرے کے لیے علت ہو یا سبب ہو یا شرط ہو یا حال ہو وغیرہ اس کی مثال سماء (آسمان) بول کر بادل مراد لیا جائے کیوں کہ بادل کی صورت سماء کی صورت سے متصل ہے کہ عرف میں اوپر والی چیز کو سماء کہا جاتا ہے۔

اتصال معنوی کی تعریف:

معنی حقیقی اور معنی مجازی کا اپنے حقیقی مصداق کے علاوہ کسی وصف میں شریک ہونا اتصال معنوی کہلاتا ہے اس کو یوں بھی تعبیر کیا جاسکتا ہے کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی میں تشبیہ کا علاقہ ہو جیسے بہادر مرد کو شیر کہہ دینا وصف شجاعت میں شرکت کی بناء پر اس کو اہل بلاغت کی اصطلاح میں قدر مشترک، وجہ شبہ، وجہ جامع کہتے ہیں جب کہ اہل اصول اس کو علت کہتے ہیں۔

اتصال صوری کو بیان کرنے کی وجہ:

مصنف نے اتصال کی دو قسموں میں سے اتصال صوری پر بحث کی ہے اور اس کی بھی ۲۲۲ اقسام میں سے فقط دو قسموں (۱۔ علت و معلوم - ۲۔ سبب و مسبب) کے درمیان استعارہ کو بیان کیا ہے کیونکہ شریعت کے اکثر و بیشتر مسائل کی بنیاد ان ہی دو پر ہے اسی وجہ سے مصنف نے احکام الشرع کی قید لگا کر باقی ۲۲۲ اقسام کو ترک کر دیا ہے ان کی تفصیل

بلاغت کی کتب میں دیکھی جاسکتی ہے مصنف نے اتصال معنوی کو بالکل بیان ہی نہیں کیا کیونکہ اس کے ساتھ شرعی مسائل کا تعلق نہیں ہے۔

علت کی تعریف:

”العلۃ ما یتوقف علیہ وجود الشیء“ علت وہ ہے کہ جس پر شیء کا وجود موقوف ہو۔

سبب کی تعریف:

”السبب عبارة عما یکون طریقاً للوصول الی الحکم“ سبب وہ ہے کہ جو حکم تک پہنچنے کا ذریعہ ہو۔

علت اور سبب کے مابین فرق:

ان کے درمیان مندرجہ ذیل فرق بیان کیا جاتا ہے:

۱۔ علت کی وجہ سے حکم (معلول) موجود بھی ہوتا ہے اور واجب بھی ہوتا ہے علت اور حکم کے درمیان کوئی ایسا امر نہیں ہوتا کہ جس کی طرف حکم منسوب ہوتا ہو مثلاً لفظ نکاح ملک متعہ کا فائدہ دینے کے لیے وضع کیا گیا ہے کہ لفظ نکاح کی وجہ سے شوہر کے لیے ملک متعہ موجود ہوتی ہے اور عورت پر بضعہ کا سپرد کرنا واجب ہے لفظ نکاح اور متعہ کے درمیان کوئی ایسا امر نہیں کہ جس کی طرف حکم منسوب ہوتا ہو لہذا لفظ نکاح ملک متعہ کی علت ہے جبکہ سبب مفہمی الی الحکم ہوتا ہے کہ سبب اور حکم (سبب) کے درمیان ایسا امر ہوتا ہے کہ جس کی طرف حکم منسوب ہوتا ہے لہذا سبب کی طرف نہ حکم کا وجود منسوب ہوتا ہے اور نہ ہی حکم کا وجود منسوب ہوتا ہے مثلاً شراء (خریدنا) ملک متعہ کا سبب ہے کہ شراء کی طرف نہ ملک متعہ کا وجود منسوب ہے اور نہ ہی وجوب منسوب ہے بلکہ شراء اور ملک متعہ کے درمیان ملک رقبہ ہے کہ جس کی طرف ملک متعہ کا وجود اور وجوب دونوں منسوب ہیں کہ بعض اوقات شراء تو موجود ہوتا ہے لیکن ملک متعہ موجود نہیں ہوتی مثلاً کسی نے اپنی رضاعی بہن کو خرید لیا اس صورت میں شراء تو موجود ہے مگر ملک کا حصول نہیں اور بعض صورتوں میں شراء اور ملک متعہ دونوں موجود ہوتے ہیں مثلاً اجنبی لونڈی خرید لی تو شراء بھی ہے اور ملک متعہ کا حصول بھی ہے لہذا شراء ملک متعہ کی علت نہیں بلکہ سبب ہے۔

۲۔ وجود علت وجود حکم (معلول) کو مستلزم ہوتا ہے جبکہ وجود سبب وجود حکم (سبب) کو مستلزم نہیں ہوتا۔

- ۳۔ بعض نے یوں فرق بیان کیا ہے کہ اگر مؤثر اور اس کے حکم کے درمیان وہ وصف سمجھ آتا ہو تو اس وصف کو علت کہتے ہیں مثلاً خریدنا ملکیت کی علت ہے کہ ان میں تعلق سمجھ آتا ہے اگر ان کے درمیان تعلق سمجھ نہ آتا ہو تو اس کو سبب کہتے ہیں مثلاً نماز کے لیے وقت سبب ہے مگر یہ ایسا تعلق ہے جو عقل سے ماوراء ہے۔
- ۴۔ بعض حضرات ان کے درمیان کچھ فرق نہیں کرتے لیکن یہ ضعیف قول ہے۔

نوٹ:

علت اور سبب میں دیگر تفصیلات کے لیے ”قیاس“ کی بحث کا انتظار کیجیے۔

علت و سبب میں جانبین سے استعارہ کے متعلق ضابطہ:

علت و معلول، سبب و مسبب میں جانبین سے استعارہ کے جواز اور عدم جواز کا مدار اس ضابطہ پر ہے کہ اگر جانبین میں سے ہر ایک محتاج الیہ بھی بنتا ہو اور محتاج بھی بنتا ہو تو جانبین سے استعارہ جائز ہوگا اور جانبین سے احتیاجی علت میں پائی جاتی ہے وہ اس طرح کہ معلول (حکم) اپنے وجود میں علت کا محتاج ہوتا ہے کہ معلول بغیر علت کے نہیں پایا جاتا لہذا علت محتاج الیہ ہوئی اور معلول محتاج الیہ اس طرح بنتا ہے کہ شریعت میں مقصود حکم ہوتا ہے لہذا معلول محتاج الیہ ہو جب علت اور معلول میں سے ہر ایک محتاج ہے اور محتاج الیہ بھی ہے اور استعارہ بھی اسی کا نام ہے کہ محتاج الیہ بول کر محتاج مراد لیا جائے لہذا علت بول کر معلول اور معلول بول کر علت مراد لینا جائز ہے۔ اگر جانبین سے احتیاجی نہ پائی جائے بلکہ ایک محتاج الیہ بنتا ہو اور دوسرا فقط محتاج بنتا ہو تو یہ صورت سبب محض اور مسبب کی ہے وہ اس طرح کہ سبب مؤثر ہے اور مسبب اس کا اثر ہے کہ اثر (مسبب) اپنے وجود میں مؤثر (سبب) کا محتاج ہے لیکن مؤثر (سبب) اپنے وجود میں اثر (سبب) کا محتاج نہیں استعارہ بھی اسی کا نام ہے کہ محتاج الیہ بول کر محتاج مراد لیا جائے لہذا سبب بول کر مسبب مراد لینا جائز ہے لیکن مسبب بول کر سبب مراد لینا جائز نہیں۔

سبب کے ساتھ لفظ محض کی قید:

مصنف نے سبب کے ساتھ لفظ محض کی قید اس لیے لگائی ہے کہ اگر سبب محض (صرف) ہے تو استعارہ اصل (سبب) سے فرع (مسبب) کی طرف جائز ہے لیکن فرع (مسبب) سے اصل (سبب) کی طرف جائز نہیں اگر ایسا مسبب ہو جو سبب کے ساتھ خاص ہو پھر جانبین سے استعارہ جائز ہوگا اس صورت میں سبب علت کے معنی میں ہوگا۔

مثلاً قرآن مجید میں ہے: "انسی ارانی اعصر حمرا" میں خود کو شراب (انگور) نچوڑتا ہوا دیکھتا ہوں چونکہ احناف کے نزدیک خمروہ شراب ہوتی ہے جو صرف انگور سے بنتی ہے لہذا سبب (خمر) بول کر سبب (انگور) مراد لینا جائز ہے۔

قولہ۔ مثال الاول فیما الخ: اس سے قبل مصنف نے علت اور سبب میں جانہین سے استعارہ کے جواز و عدم جواز پر بحث کی اب لف و نشر مرتب کے طریقے پر علت و معلول میں جانہین سے استعارہ کے جواز پر مثال پیش کر رہے ہیں لیکن مثال سے پہلے مصنف نے ایک تمہید ذکر کی ہے وہ تمہید یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے "ان ملک عبد افھو حر" کہا اگر میں غلام کا مالک ہوا تو وہ آزاد ہے پھر غلام کا آدھا حصہ خرید کر اس کو فروخت کر دیا پھر دوسرا آدھا خرید اتو یہ دوسرا حصہ آزاد نہ ہوگا اگر "ان اشتریت عبد افھو حر" کہا اگر میں نے غلام خرید اتو وہ آزاد ہے پھر نصف حصہ خرید کر فروخت کر دیا پھر دوسرا نصف خرید اتو دوسرا نصف آزاد ہو جائے گا۔

دونوں جملوں کے درمیان وجہ فرق:

ملک اور شراء میں عرف عام کے لحاظ سے فرق ہے کہ شراء (خریدنے) کے ثبوت کے لیے خریدی ہوئی چیز کا تمام اجزاء کے ساتھ خریدنے والے کی ملک میں جمع ہونا شرط نہیں جیسا کہ کسی شخص نے ایک لاکھ کی مشین کا سودا کیا مگر وہ قسطوں سے پیسے دے رہا ہے لیکن عرف عام میں اس کو مشتری (خریدار) کہتے ہیں حالانکہ مشتری نے تمام اجزاء کو ابھی تک نہیں خریدا جبکہ ملک عرف عام میں اس وقت بولتے ہیں کہ جب خریدی ہوئی چیز اپنے تمام اجزاء کے ساتھ خریدار کی ملک میں ہو۔ لہذا اگر کوئی شخص قسط وار خریدتا ہے تو اس کو مالک نہیں کہتے۔ لہذا "ان ملک عبد افھو حر" میں غلام کے تمام اجزاء کا بیک وقت مالک نہیں بنا جبکہ ملکیت کے ثبوت کے لیے تمام اجزاء پر ملکیت کا ہونا شرط ہے چونکہ نصف اول میں اس کی ملکیت ہی نہیں کیونکہ اس کو فروخت کر چکا ہے لہذا غلام آزاد نہ ہوگا جب کہ "ان اشتریت عبد افھو حر" میں غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ خریدار کہلانے کے لیے خریدی ہوئی چیز کے بیک وقت تمام اجزاء کا خریدنا شرط نہیں لہذا غلام آزاد ہو جائے گا۔

علت و معلول میں جانہین سے استعارہ کی مثال:

اس تمہید کے بعد مثال کی وضاحت یہ ہے کہ اگر قائل نے ملک سے شراء اور شراء سے ملک کا ارادہ کیا تو اس کی نیت بطور مجاز درست ہوگی اس لیے کہ شراء ملک کی علت ہے اور ملک اس کا حکم (معلول) ہے علت اور معلول کے

درمیان جانبین سے استعارہ جائز ہے لہذا شراء بول کر ملک اور ملک بول کر شراء مراد لینا جائز ہوگا اگر قائل نے "ملکت" (معلول) بول کر "اشتریت" (علت) اور "اشتریت" (علت) بول کر "ملکت" (معلول) مراد لیا تو جائز ہے چونکہ علت اور معلول میں جانبین سے استعارہ جائز ہے مگر جس صورت میں قائل کے حق میں کچھ تخفیف اور فائدہ ہو دیا نہ (اللہ اور بندے کے درمیان) تو اس کی تصدیق کی جائے گی مگر قضاء اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی ممکن ہے کہ جھوٹ بول رہا ہو مثلاً "اشتریت" بول کر "ملکت" مراد لیتا ہے تو قاضی اس کی تصدیق نہیں کرے گا اگرچہ یہ کلام استعارہ درست ہے مگر تصدیق نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ "ملکت" بولنے کی صورت میں غلام کا دوسرا آدھا حصہ آزاد نہیں ہوتا اس میں مشکلم کا فائدہ ہی فائدہ ہے اس متہم بالکذب کی وجہ سے قضاء تصدیق نہیں کی جائے گی شراء (علت) بول کر ملک (معلول) مراد لینے کی صورت میں قضاء غلام آزاد نہیں ہوگا اسی بات کو مصنف نے "الا ان یكون تخفیفاً" سے بیان کیا ہے۔

علت اور معلول میں جانبین سے استعارہ تو جائز ہے مگر تصدیق کے لحاظ سے فرق یہ ہے کہ "ملکت" بول کر "اشتریت" مراد لینے کی تصدیق دیانۃ اور قضاء دونوں طرح کی جائے مگر اشتریت بول کر ملک مراد لینے کی صورت میں دیانۃ تو تصدیق کی جائے گی مگر قضاء تصدیق نہ کی جائے گی یہ تمام بحث اس صورت میں تھی کہ جب عبداً کو نکرہ لایا گیا ہو اگر قائل نے عبداً نکرہ کے بجائے معرفہ "اشتریت فهذا العبد فهو حر" کہا تو اس صورت میں شراء بول کر ملک مراد لینے سے بھی غلام آزاد ہو جائے گا۔

سبب و مسبب کی مثال:

قولہ۔ ومثال الثانی اذا قال العز: اس سے قبل مصنف نے استعارہ کی پہلی قسم علت و معلول کی مثال کو بیان کیا ہے، اس کی فراغت کے بعد "مثال الثانی" سے استعارہ کی دوسری قسم سبب و مسبب کی مثال بیان کر رہے ہیں۔ مثلاً اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا "حررتک" میں نے تجھے آزاد کیا اس سے طلاق کی نیت کر لے تو اس کی نیت درست ہوگی اور اس کی بیوی پر طلاق بائن واقع ہو جائے گی جو کہ ملک متعہ کو زائل کرتی ہے کیونکہ "حررت" تحریر سے بنا ہے اور لفظ تحریر سے اولاً ملک رقبہ زائل ہوتی ہے تو یہ لفظ ملک متعہ کے زوال کے لیے سبب محض ہوا کیونکہ یہ لفظ ملک متعہ کے زوال کے لیے موضوع نہیں بلکہ ملک رقبہ کے زوال کے لیے موضوع ہے اور ملک متعہ کا زوال نہ اس لفظ کی طرف وجوداً اور نہ ہی وجوباً منسوب ہوتا ہے اس لفظ سے ملک رقبہ کا زوال یقینی ہے مگر ملک متعہ کا زوال امر اتقائی

ہے کہ بعض اوقات ملک رقبہ کے زوال کے ساتھ ہی ملک متعہ کا بھی زوال ہوتا ہے مثلاً آقائے اپنی لوٹھی کو آزاد کیا تو ملک رقبہ کے واسطے سے ملک متعہ (بضعہ) بھی زائل ہو جائے گی لیکن اگر اپنے غلام کو آزاد کیا تو ملک رقبہ کا زوال تو ثابت ہوا مگر ملک متعہ کا زوال ثابت نہیں ہے لہذا لفظ تحریر ملک رقبہ کے واسطے سے ملک متعہ کے زوال کو ثابت کرتا ہے جو کہ ملک متعہ کے زوال کے لیے سبب محض ہوگا سبب (تحریر) بول کر مسبب (طلاق) مراد لینا جائز ہے کیونکہ مسبب اپنے ثبوت میں سبب کا محتاج ہوتا ہے لہذا سبب محتاج الیہ ہوا اور مسبب محتاج ہوا اور استعارہ بھی اسی کا نام ہے کہ محتاج الیہ (سبب) بول کر محتاج (مسبب) مراد لیا جائے لیکن مسبب (طلاق) بول کر سبب (تحریر) مراد لینا جائز نہیں کیونکہ مسبب محتاج تو ہے لیکن محتاج الیہ نہیں بن سکتا حالانکہ استعارہ کے لیے محتاج الیہ کا ہونا ضروری ہے۔ مسبب بول کر سبب مراد لینا جائز نہیں اس کی تفصیل آنے والے اعتراض و جواب کے بعد اپنے مقام پر بیان کی جائے گی۔ انتظار کیجیے۔

قولہ۔ ولا یقال له جعل الخ: سے گذشتہ عبارت میں لفظ "حدرتك" پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کو بیان کیا جا رہا ہے اعتراض یہ ہے کہ مصنف نے فرمایا تھا کہ "حدرتك" بول کر طلاق کی نیت کرنا صحیح ہے لہذا جب "حدرتك" طلاق سے استعارہ و مجاز ہے اور جب "حدرتك" قائم مقام "طلعتك" کے ہے تو اصول یہ ہے کہ جو حکم اصل کا ہوتا ہے وہی حکم قائم مقام کا ہوتا ہے جب اصل (طلعتك) سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے تو قائم مقام (حدرتك) سے بھی طلاق رجعی واقع ہونی چاہے جب کہ "حدرتك" سے طلاق بائن واقع ہوتی ہے؟

جواب: "لانا نقول" سے اسی اعتراض کا جواب دیا گیا اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے لفظ تحریر (حدرتك) کو لفظ طلاق سے مجاز قرار نہیں دیا بلکہ ہر اس چیز سے مجاز قرار دیا ہے جو ملک متعہ کو زائل کرنے والی ہو اور احناف کے نزدیک ملک متعہ کو زائل کرنے والی طلاق بائن ہے نہ کہ طلاق رجعی لہذا جس چیز سے ہم نے تحریر کو مجاز مانا ہے اس پر آپ کا اعتراض نہیں اور جس چیز پر آپ کا اعتراض ہے اس سے ہم نے مجاز مانا ہی نہیں "ولو قال لامته الخ" سے مصنف اس بات کو بیان کر رہے ہیں کہ مسبب (طلاق) بول کر سبب (تحریر) مراد لینا جائز نہیں مثلاً اگر کسی شخص نے اپنی لوٹھی سے کہا "طلعتك" میں نے تجھے طلاق دی اس سے تحریر و آزادی کی نیت کی تو یہ نیت درست نہ ہوگی کہ اس سے لوٹھی آزاد نہ ہوگی کیونکہ مسبب (طلعتك) بول کر سبب (حدرتك) مراد لینا جائز نہیں اس لیے کہ سبب و مسبب میں استعارہ کے بارے میں ضابطہ یہ ہے کہ اصل (سبب) کے ساتھ فرع (مسبب) تو ثابت ہوتی ہے لیکن فرع (مسبب) کے ساتھ اصل (سبب) کو ثابت نہیں کیا جاسکتا۔

”وَعَلَىٰ هَذَا نَقُولُ يَنْعَقِدُ النِّكَاحُ بِلَفْظِ الْهَبَةِ وَالتَّمْلِيكِ وَالْبَيْعِ لِأَنَّ الْهَبَةَ

بِحَقِيقَتِهَا تُوجِبُ مِلْكَ الرَّقَبَةِ وَمِلْكَ الرَّقَبَةِ يُوجِبُ مِلْكَ الْمُتَعَةِ فِي الْأَمَاءِ
فَكَانَتْ الْهَبَةُ سَبَبًا مَحْضًا لِثَبُوتِ مِلْكَ الْمُتَعَةِ فَجَازَهُ أَنْ يُسْتَعَارَ عَنِ النِّكَاحِ
وَكَذَلِكَ لَفْظُ التَّمْلِيكِ وَالْبَيْعِ وَلَا يَنْعَكِسُ حَتَّى لَا يَنْعَقِدَ الْبَيْعُ وَالْهَبَةُ بِلَفْظِ
النِّكَاحِ—

اور اسی اصل پر ہم کہتے ہیں کہ نکاح لفظ ہبہ تملیک اور بیع سے منعقد ہو جائے گا کیونکہ لفظ ہبہ اپنے معنی
حقیقی کے اعتبار سے ملک رقبہ کو ثابت کرتا ہے اور ملک رقبہ باندیوں میں ملک متعہ کے لیے سبب محض
ہوگی پس لفظ ہبہ کو نکاح سے مستعار لینا جائز ہوگا اسی طرح لفظ تملیک اور بیع اور اس کا برعکس نہیں ہوگا
یہاں تک کہ بیع اور ہبہ لفظ نکاح سے منعقد نہیں ہوں گے۔

مجازا نکاح کا انعقاد:

اس سے قبل مصنف نے یہ بیان کیا تھا کہ سبب بول کر مسبب مراد لینا جائز ہے اسی پر یہاں سے چند الفاظ کو
بیان کر رہے ہیں کہ جن سے مجازا نکاح منعقد ہو جاتا ہے مصنف نے فرمایا کہ نکاح لفظ ہبہ لفظ تملیک اور لفظ بیع سے
منعقد ہو جاتا ہے لہذا اگر کسی عورت نے دو مردوں کی موجودگی میں کسی مرد سے ”وہبت نفسي لك“ کہا یا ”ملکت
نفسی لك“ کہا یا ”بعت نفسي لك“ کہا تو مرد نے ”قبلیت“ کہا تو نکاح منعقد ہو جائے گا اس کی وجہ یہ ہے کہ لفظ ہبہ،
تملیک اور بیع سے انسان شی کا مالک بن جاتا ہے جیسا کہ ملک رقبہ کے واسطے سے لونڈیوں میں ملک متعہ بھی حاصل ہو
جاتی ہے اور نکاح سے بھی ملک متعہ کا حصول ہوتا ہے۔ لہذا لفظ ہبہ، تملیک اور بیع نکاح کے لیے سبب محض ہیں کہ جن
سے نکاح منعقد ہونا درست ہوگا چونکہ اصل (ہبہ، تملیک اور بیع) بول کر فرع (نکاح) مراد لینا جائز ہے لیکن فرع
(نکاح) بول کر اصل (ہبہ، تملیک اور بیع) مراد لینا جائز نہ ہوگا۔

”ثُمَّ فِي كُلِّ مَوْضِعٍ يَكُونُ الْمَحَلُّ مُتَعَيَّنًا لِنَوْعٍ مِنَ الْمَجَازِ لَا يَحْتَاجُ فِيهِ إِلَى
النِّيَّةِ—“

پھر ہر اس جگہ میں جہاں محل کسی قسم کے مجاز کے لیے متعین ہونیت کی ضرورت نہ ہوگی۔

جس مجاز میں نیت کی حاجت نہیں:

قولہ۔ ثم فی کل موضع النحر: مصنف اس بات کو بیان کر رہے ہیں کہ مجاز کی وہ کون سی صورت ہے کہ جس

میں نیت کی ضرورت نہیں ہوتی تو مصنف نے فرمایا کہ ہر وہ مقام کہ جس میں مجاز متعین ہو کہ حقیقی معنی مراد لینا ممکن نہ ہو تو مجاز مراد لینے کے لیے نیت کی ضرورت نہیں ہوتی کیوں کہ نیت کی ضرورت وہاں پڑتی ہے کہ جہاں دو یا دو سے زائد معانی میں سے کسی ایک کو متعین کرنا ہو جبکہ جہاں مجازی معنی متعین ہو تو وہاں نیت کی ضرورت نہیں پڑتی مثلاً اگر کسی اجنبی آزاد عورت سے کسی مرد نے کہا ”مالکینی نفسک“ تو اپنے نفس کا مجھے مالک بنا دے تو اس عورت نے ”ملکنتک نفسی“ کہا میں نے تجھے اپنے نفس کا مالک بنا دیا ان الفاظ سے نکاح منعقد ہو جائے گا اور نیت کی ضرورت نہیں ہوگی کیونکہ یہاں مجازی معنی (نکاح) متعین ہے چونکہ آزاد عورت تملیک، ہبہ وغیرہ کے حقیقی معانی کا محل بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی لہذا مجازی معنی متعین ہو جائے گا ایلۃ الفاظ کنایہ میں نیت کی ضرورت پڑتی ہے مثلاً بیوی کو ”انت حرۃ“ کہا جائے اس کی تفصیل کنایہ کی بحث کے تحت آئے گی۔

”لَا يُقَالُ وَلَمَّا كَانَ امْكَانُ الْحَقِيقَةِ شَرْطًا لِصِدْقَةِ الْمَجَازِ عِنْدَهُمَا كَيْفَ يُصَارُ إِلَى الْمَجَازِ فِي صُورَةِ النِّكَاحِ بِلَفْظِ الْهَبَةِ مَعَ أَنَّ تَمْلِيكَ الْحُرَّةَ بِالْبَيْعِ وَالْهَبَةِ مَحَالٌ لِأَنَّ نَقُولَ ذَلِكَ مُمَكِّنٌ فِي الْجُمْلَةِ بَأَنَّ ارْتِدَاءَ نِسَاءٍ وَكَلِمَاتٍ بِدَارِ الْحَرْبِ ثُمَّ سَبَّيْتُ وَصَارَ هَذَا نَظِيرُ مَسِّ السَّمَاءِ وَأَخْوَاتِهِ“

یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ جب صاحبین کے نزدیک صحت مجاز کے لیے حقیقت کا ممکن ہونا شرط ہے تو لفظ ہبہ کے ساتھ نکاح کی صورت میں مجاز کی طرف کیسے رجوع کیا جائے گا باوجودیکہ بیع اور ہبہ کے ذریعہ آزاد عورت کا مالک بنانا محال ہے اس لیے کہ ہم جواب دیں گے کہ یہ درنی الجملہ ممکن ہے اس طور پر کہ وہ عورت مرتد ہو کر دار الحرب میں چلی جائے پھر قید کر لی جائے اور یہ آسمان کو چھونے اور اس کے اخوات کی نظیر ہے

صاحبین کے اصول پر اعتراض:

قولہ۔ لا یقال الذی: مصنف صاحبین کے نزدیک مجاز مراد لینے کے اصول پر ایک اعتراض نقل کر رہے ہیں اس کے بعد اس کا جواب بھی دیں گے اعتراض یہ ہے کہ صاحبین کے نزدیک مجاز کی طرف رجوع کرنے کے لیے شرط یہ ہے کہ حقیقی معنی پر عمل کرنا ممکن ہو لیکن کسی امر عارض کی وجہ سے یہاں حقیقی معنی مراد لینا جائز نہ ہو تو معنی مجازی کی طرف رجوع کیا جاتا ہے اگر معنی حقیقی پر عمل ہی ممکن نہ ہو تو مجازی معنی مراد نہیں لے سکتے بالکل ام لغو ہو جائے گا لیکن صاحبین نے آزاد عورت کے حق میں ہبہ اور بیع کے ساتھ مجاز نکاح کے منعقد ہونے کے جواز کو بیان کیا ہے۔ حالانکہ

آزاد عورت کا بیچ اور ہبہ کا محل بننا ممکن ہی نہیں لہذا صاحبین کے نزدیک حقیقی معنی پر عمل کے ممکن نہ ہونے کی وجہ سے کلام لغو ہونا چاہیے نہ کہ ان سے نکاح کے منعقد ہونے کا فتویٰ دینا چاہیے۔ فما الجواب؟

اعتراض کا جواب:

”لانا نقول“ سے مصنف نے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ آزاد عورت کا ہبہ اور بیچ کا محل بننا کسی نہ کسی صورت میں ممکن ہے اسی بات کو مصنف نے ”فی الجملة“ سے تعبیر کیا ممکن اس طرح ہے کہ آزاد عورت مرتد ہو کر دار الحرب میں چلی گئی پھر مسلمانوں نے میدان جہاد سے اس کو پکڑ لیا اور مملوکہ بنا لیا اب یہ عورت ہبہ اور بیچ کا محل بننے کی صلاحیت رکھتی ہے حالانکہ پہلے آزاد تھی۔ مجازی معنی مراد لینے کے لیے امکانات کا ہونا کافی ہے کہ جس طرح کسی نے قسم کھاتے ہوئے کہا اللہ کی قسم میں آسمان کو نہیں چھوؤں گا اسی طرح یہ کہا کہ میں پتھر کو سونا بناؤں گا یا ہوا میں اڑوں گا تو قسم کھانے والے کی قسم منعقد ہو جائے گی اور قسم اٹھانے والے پر کفارہ واجب ہوگا حالانکہ کفارہ اسی صورت میں واجب ہوتا ہے کہ جب قسم کو پورا کرنا ممکن تو ہو مگر قسم پوری نہ کی ہو مگر چونکہ مذکورہ صورتوں میں عادیۃ عرفاً قسم کا پورا کرنا محال ہے لہذا کفارہ واجب نہیں ہونا چاہیے کیونکہ خلیفہ (کفارہ) کے ثبوت کے لیے اصل (قسم کا پورا کرنا) کا ممکن ہونا ضروری ہے؟

اس کا جواب مصنف نے یوں دیا ہے کہ مذکورہ قسموں کو پورا کرنا ممکن ہے وہ اس طرح کہ کرامت کے طور پر کوئی آسمان کو چھو لے یا پتھر کو سونا بنا دے یا ہوا میں اڑے وغیرہ جب امکان ثابت ہے تو قسم پوری نہ کرنے کی صورت میں کفارہ واجب ہو جائے گا۔ خلاصہ یہ ہے کہ جس طرح مذکورہ قسموں میں فی الجملة امکان معتبر ہے اسی طرح آزاد عورت کے حق میں بھی ہبہ اور بیچ کے محل بننے کا امکان معتبر ہے۔

اختیاری مطالعہ

انبیاء کرام ﷺ اور اولیاء عظام رضی اللہ عنہم کی طرف بعض افعال کی نسبت مجازی:

ہر وہ صفات جو باری تعالیٰ کے ساتھ خاص ہیں مثلاً رزق دینا، موت دینا، عزت دینا، اولاد دینا، حاجت پوری کرنا وغیرہ اس بحث میں یہ تحقیق پیش کی جائے گی کہ ان صفات کو اگر مخلوق کی طرف منسوب کیا جائے مثلاً مجھے فلاں نے رزق دیا، عزت دی، ذلت دی یا فلاں ولی نے اولاد دی کیا یہ نسبت کرنا شرک ہے یا نہیں؟

اس بات کی وضاحت یہ ہے کہ حقیقتاً ان تمام امور کا مستحق باری تعالیٰ ہے کہ اس کی ذاتی صفات ہیں مگر باری تعالیٰ نے اپنی صفات کا مظہر اتم اپنے مقربین کو بنایا ہے کہ جن سے اللہ تعالیٰ کی صفات کا ظہور ہوتا ہے۔ حقیقت میں ہر کام اللہ تعالیٰ کے ارادے اور مشیت سے ہوتا ہے مگر دنیا میں ظاہری اسباب بھی باری تعالیٰ نے بنائے ہیں۔ اس ظاہری سبب کے لحاظ سے ان چیزوں کی نسبت مخلوق کی طرف کرنا جائز ہے۔ کہ ان کی دعا کے سبب کام ہوتا ہے۔ لہذا اس کام کو سبب کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ فلاں ولی نے بیٹا دیا یعنی اس کی دعا سبب سے اللہ تعالیٰ نے بیٹا عطا کیا۔ فعل کو سبب کی طرف منسوب کرنے کو اسناد مجازی کہتے ہیں۔

علامہ عبدالرحمن قزوینی لکھتے ہیں کہ:

”وہو فی القرآن کثیر واذا تلیت علیہم آیاتہ زادتهم ایمانہم“

(تلخیص المفتاح ۱۶ مکتبہ ضیاء العلوم راولپنڈی، مختصر المعانی ۵۹ مکتبہ نعمانیہ)

مجاز عقلی کی وضاحت:

مصنف تلخیص المفتاح نے قرآن پاک میں مجاز عقلی واقع ہونے کی چند مثالیں پیش کی ہیں جن میں سے ایک یہ ہے: ”واذا تلیت علیہم آیاتہ زادتهم ایمانہم“ اور جب ان کے سامنے آیات خداوندی پڑھی جاتی ہیں تو وہ ان کے ایمان میں اضافہ کر دیتی ہیں۔

اس آیت میں زیادت کی اسناد اس ضمیر کی طرف کی گئی ہے جس کا مرجع آیات ہیں۔ حالانکہ زیادتی کرنا اللہ کا فعل ہے یعنی زیادت کا حقیقی فاعل تو اللہ تعالیٰ ہے۔ مگر اللہ تعالیٰ عاۃ آیات کے ذریعہ ایمان میں اضافہ کرتا ہے۔ لہذا آیات سبب ہونے کی وجہ سے زیادت کا فاعل مجازی ہوں گی اور فاعل مجازی غیر ماہولہ کی طرف اسناد کرنے کا نام ہے۔ چونکہ مجاز عقلی ہے اس لیے اس آیت میں زیادت کی اسناد مجاز عقلی ہوگی۔ اسناد مجازی کو مجاز عقلی، مجاز حکمی، مجاز فی الایجابات بھی کہتے ہیں۔

(مختصر المعانی ص ۵۳ مکتبہ نعمانیہ کوئٹہ)

بعض لوگ اہل سنت و جماعت کے معمولات و نظریات میں طرح طرح کے عیب تلاش کرتے ہیں اور جہالت پر مبنی اشکال وارد کرتے ہیں مگر جن حضرات کو قرآن و حدیث اور معاشرے کے رسم و رواج سے وابستگی ہے وہ ان کے خارجی نظریات کو تسلیم نہیں کریں گے مثلاً علماء اہل سنت کے ہاں یہ بات مشہور ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا ہے کہ میں نے اللہ سے عطا بھی کرتے ہیں۔ اس طرح غوث پاک نے بیٹا دیا فلاں ولی نے حاجت پوری کر دی وغیرہ۔ تو اس پر فوراً غضب

ناکی کے عالم میں شرک و بدعت کے فتوے لگتے ہیں کہ عطا کرنا، نوازنا، بیٹا دینا، حاجت پوری کرنا اللہ کی صفات ہیں۔ غیر اللہ کے لیے ان الفاظ کا استعمال کرنا شرک ہے کاش کہ معترضین نے علم بلاغت کو سمجھا ہوتا تو یہ اشکال وارد کرنے کی نوبت پیش نہ آتی جیسا کہ اس سے پہلے تلخیص المفتاح کی عبارت اور اس کی تشریح گزری کہ جس سے معلوم ہوا کہ قرآن میں بھی اسناد مجازی جاری و ساری ہے اس کا انکار حماقت اور جہالت ہے اسناد مجازی کی اقسام میں سے ایک سبب کی طرف نسبت کرنا بھی ہے۔

علامہ تفتازانی (متوفی ۷۹۱ھ) کی وضاحت:

”وبنی الامیر مدینة فی السبب“

(مختصر المعانی ص ۵۵۔ مکتبہ نعمانیہ کوئٹہ)

یعنی جو کہ یہ کہا جاتا ہے کہ امیر نے شہر بنایا حالانکہ یہ کام امیر کے مزدوروں نے کیا ہے اس کا جواب یہی ہے چونکہ امیر کے حکم سے شہر بنایا گیا پس امیر شہر بنانے کا سبب ہے تو اس کی طرف اسناد کر کے مجازاً یہ کہا گیا کہ امیر نے شہر بنایا اسی طرح چونکہ انبیاء کرام علیہم السلام اولیاء عظام علیہم السلام کی دعا سے اللہ تعالیٰ رزق یا اولاد عطا فرماتا ہے تو اس عطا میں یہ لوگ سبب قرار پائے۔ اس لیے مجازاً یہ کہا جاتا ہے کہ انبیاء کرام علیہم السلام یا اولیاء عظام علیہم السلام نے اولاد یا رزق دیا۔

غنی کرنے کی نسبت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف:

قرآن مجید میں ہے:

”وَمَا نَقْمُوا إِلَّا أَنْ أَغْنَاهُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ مِنْ فَضْلِهِ“

(التوبة آیت نمبر ۱۷۴)

ان منافقوں کو برا لگا مگر یہ کہ مومنین کو اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے فضل سے غنی کر دیا۔ اس آیت میں غنی کرنے کی اسناد نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کی گئی ہے۔ حالانکہ غنی اللہ تعالیٰ کی صفت ہے پس ثابت ہوا کہ یہ اسناد مجازی ہے۔

اسناد مجازی حدیث سے:

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

”ما ينعم ابن جميل الا انه كان فقيرا فاغناه الله تعالى ورسوله“

(بخاری جلد ۱ ص ۹۸ قدیمی کتب خانہ کراچی)

ابن جمیل کو برانہ لگا مگر یہ کہ وہ فقیر تھا پس اللہ اور اس کے رسول ﷺ نے اسے غنی کر دیا۔

بیٹے دینے کی نسبت حضرت جبرائیل علیہ السلام کی طرف:
قرآن مجید سے:

”لاهب لك غلاما زكيا“

(سورہ مریم ۱۹)

حضرت جبرائیل علیہ السلام نے حضرت مریم سے کہا: ”تا کہ میں تم کو ایک پاکیزہ لڑکا دوں“ اور لڑکا دینا اللہ تعالیٰ کی صفت اور اس کا خاصہ ہے مگر اس آیت کریمہ میں اس کی اسناد فرشتے کی طرف کی گئی ہے یہ اسناد مجازی پر قرآن کریم سے دوسری مثال ہے اور اسناد مجازی کی تفصیل دیکھنی ہو تو تلخیص المفتاح، مختصر المعانی، مطول اور دیگر کتب بلاغت کی طرف رجوع کیا جائے۔

اسناد مجازی ایک علمی اصطلاح:

جب قرآن و حدیث سے اسناد مجازی پر مثالیں پیش کی جائیں تو مسلمانوں کو مشرک اور بدعتی کہنے والے یہ حیلہ و بہانہ کرتے ہیں کہ اسناد مجازی ایک علمی اصطلاح ہے، عوام اس پر مطلع نہیں ہے۔ اس لیے کہ عوام کا یہ کہنا ہے کہ غوث پاک نے بیٹا دیا یہ ہر صورت میں شرک ہے یہ حقائق سے چشم پوشی ہے کیونکہ عوام اسناد مجازی کے مفہوم سے واقف ہیں اگرچہ اس کی تعبیر و اصطلاح پر مطلع نہیں ہیں۔ مثلاً سب جانتے ہیں کہ اپنے عرف میں کہتے ہیں کہ تاج محل شاہجہان نے بنایا ہے حالانکہ وہ بھی جانتے ہیں کہ شاہجہان اس کے بنانے کا سبب تھا حقیقت میں تاج محل تو مزدوروں نے بنایا تھا اور اسی طرح کہتے ہیں کہ حضرت غوث پاک نے بیٹا دیا حالانکہ وہ خوب جانتے ہیں کہ اولاد غوث پاک کی دعا سے یا توسل سے ملی اور دینے والا اللہ کے سوا کوئی نہیں ہے۔ اس مفہوم کو وہ اسناد مجازی کی اصطلاح سے تعبیر کرنے پر اگرچہ قادر نہیں مگر وہ ان کی حقیقت سے واقف ہیں۔

الحمد لله ہم نے قرآن و حدیث، شہادت سلف اور عوام کے عرف سے ثابت کر دیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی دعاؤں سے سب کچھ مل سکتا ہے اور مجازاً یہ کہنا صحیح ہے کہ حضور ﷺ نوازتے ہیں اور عطا کرتے ہیں۔ داتا، غریب نواز، غوث، گنج بخش وغیرہ القابات کو اولیاء کرام کی طرف منسوب کرنا مجازاً ہے کہ اللہ تعالیٰ کی عطا سے نوازتے اور مدد کرتے ہیں حالانکہ یہ نام (داتا، غریب نواز وغیرہ) اللہ تعالیٰ کے اسماء میں نہیں آتے بلکہ جو صفاتی نام باری تعالیٰ

کے ہیں ان میں سے بعض کا اطلاق قرآن مجید میں مخلوق پر بھی ہوتا ہے مثلاً سمیع، بصیر، غنی، علیم، خبیر وغیرہ۔ مزید یہ کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں اپنی صفت ”رب“ کا اطلاق مخلوق پر بھی کیا ہے مثلاً: ”کما ریسی صغیراً“ جیسا کہ ان دونوں (والدین) نے مجھے پالا۔ اسی طرح صفت ”خلق“ کا اطلاق مخلوق پر ہوتا ہے۔ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا ارشاد مبارک ہے: ”انی اخلق لکم من الطین کھینۃ الطیر“۔

جب قرآن مجید میں لفظ رب کا اطلاق والدین پر اور سورہ یوسف میں دو مقام پر بادشاہ کے لیے ہوا اور خلق کا اطلاق حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے فعل پر ہوا اور یہ اطلاق مخلوق پر مجازی ہے اور اللہ تعالیٰ پر حقیقی ہے جب ان صفات کا مختص ہونے کے باوجود مخلوق پر اطلاق شرک نہیں۔ تو داتا گنج بخش کا اطلاق حضرت علیؓ جویری پر کس طرح شرک ہو سکتا ہے جب کہ اہل سنت کا یہ عقیدہ ہے کہ مخلوق کے لیے ان الفاظ کا استعمال مجازاً ہے کہ جن کو بعض لوگ شرک کہتے ہیں وہ صفات و افعال جو خالق و مخلوق کے درمیان مشترک استعمال ہوتے ہیں۔ ان میں فرق کرنے کا پیمانہ حقیقت و مجاز ہی ہے کہ خالق کے لیے ان کا استعمال حقیقت ہوگا اور مخلوق کے لیے استعمال مجازاً ہوگا۔ صرف عبادت وہ عمل ہے جس میں حقیقت و مجاز کی تقسیم نہیں چل سکتی باقی استعانت، عطا، رزق، عزت و ذلت وغیرہ میں یہی تقسیم شرک سے بچاتی ہے مجازی معنی کو چھوڑنے کی صورت میں قرآنی آیات کے درمیان مطابقت نہیں رہ سکتی۔ لہذا کسی کو رازق ماننا شرک لیکن رزق کا سبب ماننا شرک نہیں اور اللہ ہمیشہ مسبب ہی ہوتا ہے وہ خود سبب نہیں بنتا بلکہ اولاد، عزت و ذلت وغیرہ میں کسی کو سبب بنا دیتا ہے اور سبب ہمیشہ مخلوق میں سے ہوتا ہے اور اسی سبب کو وسیلہ اور واسطہ کا نام دیا جاتا ہے۔ لہذا سبب سے تو سل اور مسبب پر توکل ہوتا ہے اور کسی نفع و نقصان کا سبب ماننا ایمان ہے شرک نہیں۔ مثلاً سانپ نے کاٹ لیا تو سانپ نقصان کا سبب بنا۔ ڈاکٹر نے دوا دی تو مریض شفا یاب ہو گیا تو ڈاکٹر کی دوائی شفا کا سبب بنی مگر ان اسباب کو مؤثر حقیقی ماننا شرک ہے۔

”فصل فی الصریح والکنایۃ الصریح لفظ یكون المراد به ظاهراً کقولہ بعث واشتریت وأمثاله وحکمہ انه یوجب ثبوت معناه بآی طریق کان من أخبار أو نعت أو یداء ومن حکمہ انه یتغنی عن النیۃ“۔

یہ فصل صریح اور کنایہ کے بیان میں ہے۔ صریح وہ لفظ ہے جس کی مراد ظاہر ہو جیسے اس کا قول بعث اور اشتریت اور صریح کا حکم یہ ہے کہ اپنے معنی کے ثبوت کو واجب کرنا، جس طریقہ پر بھی ہوا اخبار کے طریقہ پر یا نعت کے طریقہ پر یا نداء کے طریقہ پر اور اس کا حکم یہ ہے کہ وہ نیت سے مستغنی ہوتا ہے۔

رابط:

قولہ۔ فصل فی الصریح والکنایۃ الخ: اس سے قبل مصنف نے کتاب اللہ کی دوسری تقسیم (استعمال کے لحاظ) کی چار اقسام میں سے حقیقت اور مجاز کو تفصیلاً بیان کیا ان کی فراغت کے بعد صریح اور کنایہ کی تحقیق پیش کر رہے ہیں۔

صریح اور کنایہ کو ایک فصل میں جمع کرنے کی وجہ:

ان دونوں کو ایک فصل میں جمع اس لیے کیا گیا کہ دونوں میں سے ہر ایک کا نام دوسرے کی نسبت سے رکھا گیا کہ صریح کو کنایہ کی طرف نسبت کرتے ہوئے صریح کہا گیا اور کنایہ کو صریح کی طرف نسبت کرتے ہوئے کنایہ کہا گیا اس مناسبت کی وجہ سے ایک فصل میں جمع کیا گیا۔

صریح کا لغوی معنی:

لغوی لحاظ سے صریح صفت مشبہ کا صیغہ ہے جو ”صریح یصرح صراحۃً“ سے ماخوذ ہے کہ جس کا معنی واضح ہوتا ہے۔

تصریح کا اصطلاحی معنی:

”الصریح لفظ یکون المراد بہ ظاہراً“ صریح وہ لفظ ہے کہ جس کی مراد لفظ کے بولتے ہی ظاہر ہو جائے مثلاً ”بعت واشتریت“ میں نے بیچا اور میں نے خریدا کہ جن کے بولنے کے ساتھ ہی بیچنے اور خریدنے کا معنی فوراً ذہن میں آ گیا۔

صریح کی تعریف کا دخول غیر سے مانع نہ ہونا:

اعتراض یہ ہے کہ جس طرح صریح میں معنی کا ظہور ہوتا ہے اسی طرح کتاب اللہ کی تیسری تقسیم ظہور کے لحاظ سے ہے کہ ظاہر نص، مفسر، محکم میں بھی معنی کا ظہور ہوتا ہے حالانکہ تعریف کا جامع و مانع ہونا ضروری ہوتا ہے؟

جواب یہ ہے کہ صریح کی تعریف دخول غیر سے مانع ہے اس میں کسی اور کی قید لگانے کی ضرورت نہیں کہ

جس سے ظاہر، نص وغیرہ کو نکالنا مفقود ہو کیونکہ صریح میں ظہور اور لحاظ سے ہے جب کہ ظاہر، نص وغیرہ میں ظہور اور لحاظ سے ہے اور یہ ضابطہ ہے کہ حیثیت کے بدلنے سے حکم بدل جاتا ہے کہ صریح میں ظہور کثرت استعمال کے لحاظ سے ہے جب کہ نص میں ظہور لیس کلام کی وجہ سے اور نص میں سوق کلام کی وجہ سے اور محکم میں متکلم کے بیان کی وجہ سے ہے لہذا صریح کی تعریف دخول غیر سے مانع ہوئی نیز اہم بات یہ ہے کہ ظاہر، نص وغیرہ اقسام صریح کی تقسیم نہیں ہیں لہذا ان کا اجتماع جائز ہے۔

یہ تو دوسری تقسیم کی اقسام تھیں بلکہ صریح اور کنایہ کہ جن کو حقیقت و مجاز کی تقسیم سمجھا جاتا ہے حالانکہ یہ حقیقت و مجاز کی تقسیم نہیں چونکہ صریح اور کنایہ میں سے ہر ایک حقیقت اور مجاز کے ساتھ جمع ہوتے ہیں لہذا صریح کے تحت مندرجہ ذیل اقسام داخل ہیں (۱) مشترک بعد از تاویل۔ (۲) مجاز مع قرینہ۔ (۳) مجاز متعارف۔ (۴) حقیقت مستعملہ۔ (۵) ظہور کی چار اقسام ظاہر، نص، مفسر، محکم۔

صریح کے احکام:

پہلا حکم یہ ہے کہ: "الصریح یوجب ثبوت معناه بانى طریق کان من اخبار او نعت او نداء" صریح کا حکم یہ ہے کہ وہ اپنے معنی کو ہر جہت سے ثابت کرتا ہے۔ چاہے وہ خبر کے ذریعے سے ہو یا نعت کے ذریعے یا نداء کے ذریعے ہو۔ **دوسرا حکم** یہ ہے کہ: "هو يستغنى عن النية" وہ اپنے ثبوت میں نیت کا محتاج نہیں ہوتا خلاصہ کلام یہ ہے کہ لفظ صریح خود معنی کے قائم مقام ہے لہذا اگر کوئی شخص "سبحان الله، ماشاء الله" کہنا چاہ رہا تھا مگر زبان سے بے ساختہ "امراتی طالق" یا "انت طالق" نکل گیا تو طلاق واقع ہو جائے گی اگرچہ اس کی طلاق دینے کی نیت نہ تھی مگر چونکہ لفظ طلاق کی وضع ہی طلاق کے لیے ہے جو اپنے معنی میں ظاہر ہے اور صریح کو نیت کی ضرورت نہیں ہوتی۔

سوال: جب صریح تاویل و نیت کا محتاج نہیں تو جب کوئی شخص قاضی کے پاس جا کر زنا کا اقرار کرے تو قاضی کہتا ہے کہ تو نے بوسہ دیا ہو گا یا چھوا ہو گا حالانکہ زنا کا اقرار صریح ہے پھر تاویل کیوں؟

جواب: صریح کا حکم مسلم ہے کہ نہ وہ تاویل کا احتمال رکھتا ہے اور نہ ہی نیت کا محتاج ہوتا ہے یہ قاضی کے ہاں صریح میں تاویل نہیں بلکہ تعلیم کا انکار ہے اور تعلیم کا انکار اس وقت ہوتا ہے کہ جب جرم کا ثبوت شرائط پر پورا نہ اترتا ہو چونکہ شک و شبہات سے حدیں ساقط ہوتی ہیں جیسا کہ "الحدود تعدیء بالشبہات"۔

”وَعَلَىٰ هَذَا قُلْنَا إِذَا قَالَ لِامْرَأَتِهِ أَنْتِ طَالِقٌ أَوْ طَلَّقْتِكِ أَوْ يَا طَالِقُ يَعْنِي
الطَّلَاقُ نَوَىٰ بِهِ الطَّلَاقَ أَوْ لَمْ يَنْوِ وَكَذَلِكَ قَالَ لِعَبْدِهِ أَنْتَ حُرٌّ أَوْ حَرَّرْتِكِ أَوْ
يَا حُرٌّ“

اور صریح کے اسی حکم کی بناء پر ہم احناف نے کہا ہے کہ کسی خاوند نے اپنی بیوی سے کہا کہ تو طلاق والی
ہے یا میں نے تجھے طلاق دی یا اے طلاق والی تو اس کہنے سے طلاق واقع ہو جائے گی خواہ خاوند نے
اس سے طلاق کی نیت کی ہو یا نیت نہ کی ہو اور اسی طرح اگر کسی آدمی نے اپنے غلام سے کہا تو آزاد
ہے یا میں نے تجھے آزاد کیا یا اے آزاد۔

قولہ۔ وعلى هذا الخ: مصنف صریح کے حکم پر چند مثالیں پیش کر رہے ہیں کہ جب کسی شخص نے اپنی بیوی
سے بطور صفت کہا ”انت طالق“ (انت امرأة طالق) یا بطور خبر کہا ”طلقتك“ یا بطور ندا کہا ”يا طالق“ تو ان تینوں
صورتوں میں طلاق واقع ہو جائے گی خواہ طلاق کی نیت کی ہو یا نہ کی ہو لہذا اگر ”انت طالق“ کہنے کے بعد شوہر کہے کہ
میری مراد عورت کو طلاق دینا نہیں بلکہ میں نے اپنی خدمت اور دیگر امور سے خلاصی کی نیت کی تھی قائل اور اللہ تعالیٰ
کے درمیان تو تصدیق ہوگی مگر قاضی اس نیت کا اعتبار نہیں کرے گا اور طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ صریح نیت کا محتاج
نہیں ہوتا جیسا کہ **قاعدة** ہے: ”الصريح لا يحتاج الى النية“ اسی طرح اگر آقا نے اپنے غلام کو بطور صفت کہا ”انت
حر“ یا بطور خبر کہا ”حررتك“ یا بطور ندا کہا۔ یا حر ان تینوں صورتوں میں آزاد ہو جائے گا خواہ آزادی کی نیت کی ہو یا نہ کی
ہو۔

اختیاری مسطاب

گستاخانہ کلام میں تاویل کی گنجائش:

اس سلسلہ میں تحقیق یہ ہے کہ جس لفظ کے متعدد معنی ہوں اس کے متعلق قائل یہ کہہ سکتا ہے کہ میری نیت میں
گستاخانہ معنی نہیں تھا بلکہ فلاں معنی ہے لیکن جس لفظ کا از روئے لغت یا عرف یا شرع صرف ایک ہی معنی ہو اور وہ
معنی خدا خواستہ گستاخانہ اور کفریہ ہو تو اب قائل کی نیت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا اور اس کی تکفیر کے سوا اور کوئی چارہ کار
نہیں ہوگا۔ دیکھیے ”انت طالق“ (تم کو طلاق) کا لفظ عرف اور شرع میں طلاق کے لیے معین ہے اگر کوئی شخص اپنی
بیوی کو ”انت طالق“ کہہ دے تو اس کی بیوی پر طلاق واقع ہو جائے گی، اب اگر وہ یہ کہے کہ طالق سے میری نیت لغوی

معنی تھا یعنی وہ کھلی ہوئی ہے بندھی ہوئی نہیں ہے یا میں نے یہ کلمہ یونہی کہہ دیا تھا میری نیت اس کلمہ سے طلاق دینا نہیں تھی تو اس کی نیت کا اعتبار نہیں ہوگا کیونکہ لفظ صریح میں نیت کا اعتبار نہیں ہوتا۔ اس کے برخلاف اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو "انت امی" (تو میری ماں ہے) کہتا ہے تو یہ لفظ کیونکہ طلاق کے لئے معین نہیں ہے، اس میں اس کی نیت کا اعتبار ہوگا اگر وہ طلاق کا ارادہ کرتا ہے تو طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر عزت و کرامت کا ارادہ کرتا ہے تو اس معنی کا اعتبار ہوگا اور طلاق نہیں ہوگی۔

ان تصریحات کے پیش نظر جو شخص نبی ﷺ کی شان میں ایسا کلام کرتا ہے جو عرف میں توہین کیلئے متعین ہو تو اس کی تکفیر کی جائے گی خواہ اس نے توہین کی نیت نہ کی ہو۔ علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں۔ جو چیز توہین کی دلیل ہو اس پر تکفیر کی جائے گی خواہ اس نے توہین کی نیت نہ کی ہو۔ (رد المحتار ج ۳ ص ۳۹۴، مطبوعہ مطبع عثمانیہ استنبول ۱۳۷۴ھ) اور حبیب بن ربیع نے کہا کہ لفظ صریح میں تاویل کا دعویٰ قبول نہیں کیا جاتا۔ (الشام ج ۲ ص ۱۹۱ مطبوعہ عبد التواب اکیڈمی لبنان) قاضی عیاش رحمۃ اللہ علیہ کی اس عبارت کی تشریح کرتے ہوئے حضرت ملا علی قاری اور علامہ خفاجی نے بھی اس بات کو ثابت رکھا ہے کہ صریح لفظ میں تاویل قبول نہیں ہوتی۔ اسی طرح علامہ وشتانی مالکی نے بھی شرح مسلم میں کہا ہے کہ لفظ صریح تاویل کو قبول نہیں کرتا۔ نیز قاضی عیاض رحمۃ اللہ علیہ نے تشریح کی ہے کہ نبی ﷺ کی شان میں کوئی توہین آمیز کلمات کہے اور توہین کا قصد ہو یا نہ ہو قائل کی تکفیر کی جائے گی کیونکہ اصول فقہ کا قاعدہ ہے: "الصریح لا یحتاج الی النیة" چند عبارات ملاحظہ کیجیے۔

”وَعَلَىٰ هَذَا قُلْنَا إِنَّ التَّيْمَ يُغِيدُ الطَّهَارَةَ لِأَنَّ قَوْلَهُ تَعَالَىٰ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ صَرِيحٌ فِي حُصُولِ الطَّهَارَةِ بِهِ وَلِلشَّافِعِيِّ فِيهِ قَوْلَانِ أَحَدُهُمَا أَنَّهُ طَهَارَةٌ ضَرُورِيَّةٌ وَالْآخَرُ أَنَّهُ لَيْسَ بِطَهَارَةٍ بَلْ هُوَ سَائِرٌ لِلْحَدِيثِ“

اور صریح کے اسی حکم کی بناء پر ہم احناف نے کہا کہ بیشک تیمم کامل طہارت کا فائدہ دیتا ہے اس لیے کہ باری تعالیٰ کا فرمان ”ولکن یرید لیطہرکم“ تیمم کے ساتھ طہارت کے حاصل ہونے میں صریح ہے اور امام شافعی کے تیمم میں دو قول ہیں پہلا قول یہ ہے کہ تیمم طہارت ضروریہ ہے اور دوسرا یہ کہ تیمم طہارت ہی نہیں بلکہ وہ حدیث کو چھپانے والا ہے۔

تیمم طہارت مطلقہ یا طہارت ضروریہ:

قولہ۔ وعلیٰ هذا الخ: مصنف صریح کے حکم پر ایک مسئلہ کی تفریح بیان کر رہے ہیں کہ تیمم طہارت کا فائدہ دیتا ہے۔ ارشادِ بانی ہے: "فتیمموا صعبدا طیباً فامسحوا بوجوهکم وایدیکم منه ما یرید اللہ لیجعل علیکم من عرج ولکن یرید لیطہرکم" اس آیت میں "لیطہرکم" کا لفظ صراحۃً تیمم سے طہارت حاصل ہونے پر دلالت کرتا ہے کیونکہ "لیطہر" تطہیر مصدر سے مشتق ہے اور تطہیر کا لفظ ازالہ نجاست اور اثبات طہارت کے لیے استعمال ہوتا ہے۔

لہذا امام اعظم کے نزدیک تیمم سے طہارت مطلقہ حاصل ہوگی اور تیمم وضو کا بدل مطلق ہے کہ جس طرح وضو سے مکمل طہارت حاصل ہوتی ہے اس سے فرائض و نوافل جو چاہیں پڑھ سکتے ہیں اسی طرح تیمم سے بھی متعدد فرائض و نوافل پڑھ سکتے ہیں جب کہ امام شافعی سے تیمم کے ذریعے حصول طہارت میں دو قول ہیں۔ پہلا قول یہ ہے کہ تیمم طہارت ضروریہ ہے اس کو صرف ضرورت کے تحت طہارت مانا گیا ہے جیسا کہ قاعدہ ہے: "الضرورات تقدر بقدرها" کہ ضرورتیں بقدر ضرورت ہی جائز ہوتی ہیں۔ اس قول پر دلیل یہ ہے کہ مٹی طبعاً آلودہ کرنے والی ہے پاک کرنے والی نہیں لہذا جب ضرورت ختم ہو جائے تو طہارت بھی ختم ہو جائے گی۔

دوسرا قول یہ ہے کہ تیمم سائر حدث (حدث کو چھپانے والا) ہے رافع حدث (حدث کو ختم کرنے والا) نہیں اس قول پر دلیل یہ ہے کہ اگر تیمم (تیمم کرنے والا) کو پانی نظر آ جائے تو حدث سابق واپس لوٹ آتا ہے اور تیمم ٹوٹ جاتا ہے اور وضو کرنا واجب ہو جاتا ہے جب کہ پانی کو دیکھنا خروج نجاست تو نہیں کہ جس سے تیمم ٹوٹ جائے لہذا معلوم ہوا کہ اگر تیمم طہارت مطلقہ اور رافع حدث ہوتا تو پانی دیکھنے سے حدث کیسے لوٹتا حالانکہ زائل شدہ چیز واپس نہیں لوٹی جیسا کہ قاعدہ ہے: "الساقط لا یعود" لہذا معلوم ہوا کہ تیمم کے باوجود حدث باقی ہے مگر ضرورت کی وجہ سے مباح رکھا ہے کہ جس طرح استحاضہ کی حالت میں وضو کے باقی رہنے کو مباح رکھا گیا ہے جیسا کہ قاعدہ ہے: "ما ایبہ للضرورة یقدر بقدرها" جو چیز ضرورت کے تحت جائز ہو وہ بقدر ضرورت ہی جائز ہوتی ہے۔

امام اعظم کے مذہب پر دلائل:

تیمم کے طہارت مطلقہ ہونے پر پہلی دلیل آیت تیمم میں "لیطہرکم" کے الفاظ ہیں جو صراحۃً تیمم کے طہارت مطلقہ ہونے پر دلالت کرتے ہیں۔ دوسری دلیل حدیث ہے: "التیمم وضو المسلم ولو الی عشر حجہ

مالہ یجد الماء۔۔۔۔۔ نبی پاک ﷺ نے اپنی خصوصیات کو بیان کرتے ہوئے ایک خصوصیت یہ بیان فرمائی: "جعلت لی الارض مسجداً وطهوراً" میرے لیے زمین کو جائے نماز اور پاک کرنے والی بنایا گیا لہذا ان حدیثوں سے تیمم کا طہارت مطلقہ ہونا ثابت ہوا۔۔۔۔۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ تیمم وضو کا خلیفہ ہے اور خلیفہ کا حکم وہی ہوتا ہے جو اصل کا ہوتا ہے جب اصل (وضو) طہارت مطلقہ ہے تو خلیفہ (تیمم) بھی طہارت مطلقہ ہوگا۔

امام شافعی کو جواب:

امام شافعی نے فرمایا تھا کہ تیمم ستر حدث ہے زافع حدث نہیں چونکہ پانی نظر آتے ہی حدث لوٹ آتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ تیمم کے جائز ہونے اور باقی رہنے کے لیے شرط یہ تھی کہ آدمی پانی کے استعمال پر قادر نہ ہو جب آدمی پانی کے استعمال پر قادر ہو جائے تو تیمم کی شرط (عدم قدرة علی الماء) فوت ہوگئی تو تیمم ٹوٹ گیا جیسا کہ قاعدہ ہے: "ما جاز بعد بطل بزوالہ" جو کسی عذر کی وجہ سے جائز ہو جائے تو اس عذر کو ختم ہوتے ہی باطل ہو جاتا ہے لہذا اگر تیمم پانی کو دیکھ رہا ہے مگر استعمال پر قادر نہیں تو تیمم باقی رہے گا۔ پس معلوم ہوا کہ تیمم کے صحیح ہونے کے لیے ابتداء اور بقاء پانی کے استعمال پر قادر نہ ہونا شرط ہے۔

"وَعَلَىٰ هَذَا يُخْرَجُ الْمَسَائِلُ عَلَىٰ مَذْهَبَيْنِ مِنْ جَوَازِهِ قَبْلَ الْوَقْتِ وَأَدَاءِ الْفَرْضَيْنِ بِتَيْمُمٍ وَاحِدٍ وَأَمَامَةِ الْمُتَيْمِمِ لِلْمُتَوَضِّئِينَ وَجَوَازِهِ بَدُونِ خَوْفٍ تَلْفِ النَّفْسِ أَوْ الْعَضْوِ بِالْوَضْوِ وَجَوَازِهِ لِلْعِيدِ وَالْجَنَازَةِ وَجَوَازِهِ بِنِيَّةِ الطَّهَارَةِ"

اور اسی اختلاف پہ کئی مسائل کا حکم نکالا جاتا ہے دونوں مذہبوں پہ یعنی تیمم کا جائز ہونا وقت نماز سے پہلے اور ایک تیمم کے ساتھ دو فرضوں کو ادا کرنا اور تیمم کرنے والے کا امامت کرنا وضو کرنے والوں کو اور تیمم کا جائز ہونا وضو کے ساتھ جان یا عضو کی ہلاکت کے اندیشے کے بغیر اور تیمم کا جائز ہونا عید اور جنازہ کی نماز کے لیے تیمم کا جائز ہونا طہارت کی نیت کے ساتھ۔

ربط: قوله۔ وعلى هذا الخ: اس سے قبل مصنف نے امام اعظم ابو حنیفہ اور امام شافعی کے درمیان تیمم کی طہارت کے متعلق اختلاف کو بیان کیا تھا کہ امام اعظم کے نزدیک تیمم طہارت مطلقہ ہے جب کہ امام شافعی کے اس کے متعلق دو قول ہیں تاہم مشہور قول طہارت ضروریہ والا ہے اسی اختلاف کی بناء پر دونوں ائمہ کے درمیان کئی مسائل میں اختلاف پڑ جاتا ہے۔ مصنف انہی کو یہاں سے بیان کرنا چاہتے ہیں۔

احناف اور شوافع کے مابین مختلف فیہ مسائل:

۱- من جوازہ قبل الوقت: امام اعظم کے نزدیک نماز کا وقت داخل ہونے سے پہلے تیمم کرنا جائز ہے کیونکہ تیمم وضو کا بدل مطلق ہے کہ جس طرح وضو (اصل) وقت سے پہلے کرنا جائز ہے اسی طرح تیمم (بدل) بھی وقت سے پہلے کرنا جائز ہوگا۔ جب کہ امام شافعی کے نزدیک نماز کا وقت داخل ہونے سے پہلے تیمم کرنا جائز نہیں کیونکہ تیمم طہارت ضروریہ ہے اور ضرورت تو وقت کے داخل ہونے کے بعد ہے لہذا وقت سے پہلے تیمم جائز نہ ہوگا۔

۲- واداء الفرضین النحر: امام اعظم کے نزدیک ایک تیمم سے جتنی نمازیں چاہیں پڑھ سکتے ہیں چونکہ تیمم وضو کا بدل ہے کہ جس طرح ایک وضو سے متعدد فرض نمازیں پڑھ سکتے ہیں اسی طرح ایک تیمم سے بھی متعدد نمازیں پڑھ سکتے ہیں جب کہ امام شافعی کے نزدیک ایک تیمم سے صرف ایک ہی فرض نماز پڑھ سکتے ہیں کہ جس کے لیے تیمم کیا ہے چونکہ تیمم طہارت ضروریہ ہے اور ضرورت ایک فرض نماز کی ہے اور ایک فرض نماز سے مراد اس کی سنتیں اور نوافل بھی شامل ہیں کہ یہ فرض کے مکملات میں سے ہیں لہذا یہ بھی فرض کی ادائیگی کے ساتھ شامل ہیں۔

۳- وامامة المتيمم النحر: امام اعظم کے نزدیک تیمم کرنے والے شخص کی امامت وضو کرنے والے شخص کے لیے درست ہے کیونکہ تیمم طہارت مطلقہ ہے جب کہ امام شافعی کے نزدیک تیمم کرنے والے کے پیچھے وضو کرنے والے کی نماز درست نہ ہوگی کیونکہ مقتدیوں کی حالت بہ نسبت امام کی حالت کے اعلیٰ ہے لہذا اعلیٰ کی نماز ادنیٰ حالت والے کے پیچھے نہیں ہو سکتی۔

۴- وجوازہ بدون خوف تلف النفس النحر: امام اعظم کے نزدیک وضو کرنے سے جان کی ہلاکت یا عضو کے ضائع ہونے کے خوف کے بغیر محض بیماری میں اضافے کے خوف سے بھی تیمم کرنا جائز ہے محض مرض کے بڑھنے کے خوف سے تیمم اس لیے جائز ہے کہ مرض کا بڑھنا موت کا سبب ہے موت اور سبب موت کا خوف دونوں کی حیثیت ایک ہے نیز جب مرض کے بڑھنے کے خوف سے روزہ افطار کرنا اور بیٹھ کر نماز پڑھنا ایک رکن (قیام) کو ساقط کر سکتا ہے تو مرض کا خوف وضو کو بدرجہ اولیٰ ساقط کر سکتا ہے جو نماز کے لیے شرط ہے رکن نہیں۔ جب کہ امام شافعی کے نزدیک تیمم کا جواز صرف جان کی ہلاکت یا کسی عضو کے ضائع ہونے کے خوف سے ہے لیکن مرض کے بڑھنے کے خوف سے تیمم جائز نہیں۔

۵۔ وجوازہ للعید الخ: امام اعظم کے نزدیک نماز عید کے فوت ہونے کا خطرہ ہو کہ اگر وضو کرے گا تو نماز نکل جائے گی بشرطیکہ دیگر مساجد میں پہنچنے کا وقت بھی نہ ہو تو تیمم کرنا جائز ہے اسی طرح نماز جنازہ کے فوت ہونے کا اندیشہ ہو کہ جب وہ غیر ولی ہو چونکہ اگر ولی کی اجازت کے بغیر نماز جنازہ پڑھی گئی تو ولی کو اعادہ کا حق ہے۔ امام اعظم کے نزدیک نماز عید اور نماز جنازہ میں تیمم کرنے کا جواز اس لیے ہے کہ امام اعظم کے نزدیک نہ ان کی قضا ہے اور نہ ہی غیر ولی کو نماز جنازہ دوبارہ پڑھنے کا اختیار ہے لہذا ان کے فوت ہونے کے اندیشے کے پیش نظر تیمم کرنا جائز ہوگا جبکہ امام شافعی کے نزدیک ان کی قضا ممکن ہے لہذا تیمم کرنا جائز نہ ہوگا نیز نماز عید امام شافعی کے نزدیک سنت ہے۔

۶۔ وجوازہ بسیمۃ الطہارۃ: امام اعظم کے نزدیک چونکہ تیمم طہارت مطلقہ ہے اس لیے تیمم کرتے وقت محض طہارت کی نیت کرنا بھی جائز ہے جبکہ امام شافعی کے نزدیک تیمم کے متعلق دو قول ہیں کہ ایک قول کے مطابق تیمم طہارت ہی نہیں اور دوسرے قول کے مطابق طہارت ضروریہ ہے لہذا ضرورت تو فرض نماز کی ہے لہذا فرض نماز کی نیت کرنا ضروری ہے مطلق نیت کافی نہ ہوگی لہذا اگر نفل نماز کے لیے نیت کی تو اس تیمم سے فرض نماز کی ادائیگی جائز نہ ہوگی۔

سوال: جب تیمم "لیطهرکم" سے صراحتاً ثابت ہے تو صریح نیت کا محتاج تو نہیں ہوتا پھر تیمم میں نیت کیوں ضروری ہے؟

جواب: اس سوال کا جواب یہ ہے کہ آیت حصول طہارت میں صریح ہے اور حصول طہارت میں نیت شرط نہیں، نیت تو حصول تیمم میں شرط ہے کہ جس میں آیت صریح نہیں۔

سوال: کس تیمم سے نماز جنازہ، سجدہ تلاوت اور قرآن کو چھوٹا جائز ہے؟

جواب: ہر وہ تیمم کہ جس میں مطلقاً طہارت کی نیت کی ہو یا نماز کے جائز ہونے کی نیت کی ہو تو جو امور بغیر طہارت کے جائز نہیں ہوتے وہ ایسے تیمم سے جائز ہو جاتے ہیں لہذا نماز جنازہ، سجدہ تلاوت اور قرآن مجید کو چھوٹا جائز ہوگا چونکہ یہ امور یا تو عبادت مقصودہ ہیں یا عبادت مقصودہ کے اجزاء ہیں۔ اگر یہ دونوں صورتیں نہ ہوں مثلاً مسجد میں داخل ہونے کے لیے تیمم کیا تو اس تیمم سے نہ عبادت مقصودہ جائز ہے اور نہ ہی اس کے اجزاء جائز ہیں۔

”وَالْكِنَايَةُ هِيَ مَا اسْتَتَرَ مَعْنَاهُ وَالْمَجَازُ قَبْلَ أَنْ يَصِيرَ مُتَعَارَفًا بِمَعْرِفَةِ الْكِنَايَةِ
وَحُكْمُ الْكِنَايَةِ ثَبُوتُ الْحُكْمِ بِهَا عِنْدَ وُجُودِ الْعِبَادَةِ أَوْ بِدَلَالَةِ الْحَالِ إِذَا لَابَدَلَهُ

مِنْ دَكِيلٍ يَزُولُ بِهِ التَّرَدُّ وَيَتَرَجَعُ بِهِ بَعْضُ الْوُجُوهِ وَكَلِمَاتُ الْمَعْنَى سَمِي لَفْظُ
الْبَيْنُونَةِ وَالْتَحْرِيمِ كِنَايَةٌ فِي بَابِ الطَّلَاقِ لِمَعْنَى التَّرَدُّ وَاسْتِتَارِ الْمُرَادِ لِأَنَّ
يَعْمَلُ عَمَلِ الطَّلَاقِ -

کنایہ وہ لفظ ہے جس کا معنی چھپا ہوا ہو اور مجاز متعارف بننے سے پہلے کنایہ کی طرح ہوتا ہے اور کنایہ کا حکم یہ ہے کہ اس کے ساتھ حکم کا ثابت ہونا نیت کے پائے جانے کے وقت یا حالت کی دلالت کے ساتھ اس لیے کہ حکم کے ثابت ہونے کے لیے کسی ایسی دلیل کا ہونا ضروری ہے جس دلیل کے ساتھ تردد دور ہو جاتا ہو اور اس کے ساتھ کوئی معنی راجح ہو جاتا ہو اور اسی معنی کے چھپا ہوا ہونے کی وجہ سے لفظ بینونت اور تحریم کو کنایہ کا نام دیا گیا ہے طلاق کے باب میں تردد اور مراد کے چھپا ہوا ہونے کی وجہ سے نہ یہ کہ لفظ بینونت وغیرہ طلاق کا عمل کرتے ہیں۔

کنایہ کا لغوی معنی:

کنایہ کسی یکنسی (ض) سے مصدر ہے جس کا معنی مخفی ہونا ہے۔

اصطلاحی معنی:

کنایہ وہ لفظ ہے کہ جس کے مراد میں متعدد امکانات کی وجہ سے پوشیدگی ہو۔

مجاز کے درجہ میں دیگر اقسام:

قولہ - وَالْمَجَازُ الْغُ: مصنف یہ بات بیان کر رہے ہیں کہ کنایہ کے درجہ میں اور کون میں اقسام داخل ہیں تو ان میں سے مصنف نے ایک قسم کو بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ جب تک مجاز، متعارف نہ ہو تو اس وقت تک مجاز کنایہ کے درجہ میں رہتا ہے کیونکہ اس میں یہ احتمال باقی ہوتا ہے کہ معنی حقیقی مراد ہے یا معنی مجازی اور یہ اس مجاز کی بات ہے کہ جس پر کوئی قرینہ نہ ہو نیز مجاز کے علاوہ دیگر اقسام یہ ہیں جو کنایہ کے درجے میں داخل ہیں:

۱- مشترک تاویل سے پہلے۔

۲- حقیقت مجبورہ جب کہ اس کی نیت نہ کی گئی ہو۔

۳۔ خفا کی چاروں اقسام، خفی، مشکل، مجمل اور متشابہ یہ سب کنایہ کے قبیل سے ہیں۔

قولہ۔ وحکم الکناية الخ: اس سے قبل مصنف نے کنایہ کی تعریف اور اس کے درجہ میں ایک قسم کو بیان کیا تھا اب کنایہ کا حکم بیان کر رہے ہیں۔

کنایہ کا حکم:

کنایہ کے ذریعے حکم اس وقت ثابت ہوگا کہ جب متکلم کسی ایک معنی کی نیت کرے یا کسی ایک معنی کے مراد ہونے پر کوئی قرینہ موجود ہو نیت کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے لفظ کنایہ کا تکلم کرتے وقت کسی ایک معنی کی نیت کی اور اپنی بیوی سے کہا "انت ہائن" اور اس سے طلاق کی نیت کی تو طلاق بائن واقع ہو جائے گی۔

دلالت حال (قرینہ) کی مثال یہ ہے کہ بیوی شوہر سے طلاق کا مطالبہ کر رہی تھی کہ اس وقت شوہر نے بیوی سے "انت ہائن" یا "انت حرام" کہا تو ان الفاظ کے ذریعے عورت پر طلاق بائن واقع ہو جائے گی۔ اگرچہ شوہر یہ بھی کہے کہ میری نیت طلاق کی نہ تھی الفاظ کنایہ سے حکم کے ثبوت کے لیے دو امور میں سے کسی ایک کا ہونا ضروری ہے یا معنی کی تعیین پر نیت پائی جائے یا دلالت حال (قرینہ) پائی جائے تاکہ الفاظ کنایہ کے تردد کو زائل کر کے کسی ایک معنی کو ترجیح حاصل ہو جائے۔

طلاق کے باب میں الفاظ کنایہ:

قولہ۔ ولهذا المعنى الخ: مصنف یہ بیان کر رہے ہیں کہ کنایہ کی مراد میں تردد اور پوشیدگی ہوتی ہے اسی تردد کی وجہ سے طلاق کے باب میں لفظ "بیئوت" اور لفظ "تحدیم" کو بھی کنایہ میں شمار کیا گیا ہے ورنہ یہ الفاظ حقیقتاً کنایہ نہیں کیونکہ ان الفاظ کے معانی لغت کے لحاظ سے متعین ہیں۔ مثلاً "بیئوت" کا لغوی معنی جدائی ہے مگر جب شوہر بیوی سے "انت ہائن" کہے تو اس میں یہ احتمال بھی ہے کہ نکاح سے جدائی مراد ہو یا معصیت سے جدائی مراد ہو یا بھلائیوں سے جدائی مراد ہو وغیرہ۔

اسی طرح لفظ تحریم کا لغوی معنی منع کرنے، حرام کرنے کے ہیں لیکن جب شوہر نے بیوی سے "انت حرام" کہا تو اس میں ایک احتمال یہ بھی ہے کہ تو مجھ پر حرام ہے یہ بھی ہو سکتا ہے کہ تو باقی لوگوں پر حرام ہے اور یہ مطلب بھی ہو سکتا ہے کہ تجھے معاصی سے روک دیا گیا ہے یا نیکیوں سے روک دیا گیا ہے وغیرہ لہذا اگر شوہر نے انہی الفاظ (بیئوت،

تحریم) کے ذریعے طلاق کی نیت کی یا طلاق پر کوئی قرینہ (تذکرہ طلاق) موجود ہو تو طلاق بائن واقع ہو جائے گی اگر ان الفاظ سے نہ ہی طلاق کی نیت کی ہو اور نہ طلاق پر کوئی قرینہ موجود ہو تو طلاق واقع نہ ہوگی۔

اعتراض کا جواب:

قولہ۔ لانه يعمل عمل الطلاق الخ: اس عبارت سے ایک اعتراض کا جواب دینا مقصود ہے اعتراض یہ ہے کہ جب یہ الفاظ (بینونت، تحریم) طلاق سے کنایہ ہیں کہ طلاق کی نیت کرنے سے طلاق واقع ہو جاتی ہے تو ان الفاظ (بینونت، تحریم) کو بھی طلاق والا عمل کرنا چاہیے کہ جس طرح لفظ طلاق سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے اسی طرح ان الفاظ سے بھی طلاق رجعی واقع ہونی چاہیے کہ جس طرح امام شافعی کے نزدیک ان الفاظ سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے جبکہ احناف کے نزدیک ان الفاظ سے طلاق بائن واقع ہوتی؟

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ الفاظ (بینونت، تحریم) عین طلاق سے کنایہ نہیں کہ طلاق والا عمل کریں بلکہ ان کے معانی میں قطعیت و شدت کا معنی ہے جو زوجین کے درمیان جدائی پر دلالت کرتا ہے اور جدائی طلاق بائن سے ہو سکتی ہے نہ کہ طلاق رجعی سے البتہ کنایہ سے دو لفظ ایسے ہیں جو طلاق والا عمل کرتے ہیں: (۱) اعتدی۔ (۲) استبری۔ کہ ان دونوں میں بینونت اور تحریم کے معانی والی شدت نہیں لہذا ان دونوں سے طلاق رجعی واقع ہوگی لفظ اعتدی مجاز بھی ہے اور کنایہ بھی کنایہ اس طرح ہے کہ اعتدی کا معنی تو شمار کر ہے، شمار کرنے میں متعدد احتمالات ہیں کہ کوئی چیز شمار کرنے کو کہا جا رہا ہے۔ مجاز اس لحاظ سے ہے کہ اس سے طلاق مراد ہے اس لیے کہ وہ عدت کے دنوں کے گننے کا سبب ہوتی ہے۔

”وَيَتَفَرَّغُ مِنْهُ حُكْمُ الْكِنَايَاتِ فِي حَقِّ عَدَمِ وَلَايَةِ الرَّجْعَةِ وَكُلُّ جُودٍ مَعْنَى التَّرَدُّ فِي الْكِنَايَةِ لَا يُقَامُ بِهَا الْعُقُوبَاتُ حَتَّىٰ لَوْ أَقْرَأَ عَلَىٰ نَفْسِهِ فِي بَابِ الزِّنَا وَالسَّرِقَةِ لَا يُقَامُ عَلَيْهِ الْحَدُّ مَا لَمْ يَذْكُرِ اللَّفْظَ الصَّرِيحَ وَلِهَذَا الْمَعْنَى لَا يُقَامُ الْحَدُّ عَلَى الْأَخْرَسِ بِالْإِشَارَةِ وَلَوْ قَذَفَ رَجُلًا بِالزِّنَا فَقَالَ الْأَخْرَسُ صَدَقْتَ لِأَجِبِ الْحَدُّ عَلَيْهِ لِإِحْتِمَالِ التَّصَدِيقِ لَهُ فِي غَيْرِهِ“

اور اسی بینونت کے معنی سے کنایات کا حکم نکالا جاتا ہے رجوع کے اختیار کے نہ ہونے کے حق میں اور کنایہ میں معنی تردد کے پائے جانے کی وجہ سے کنایہ کے ساتھ حدود کی سزاؤں کو قائم نہیں کیا جائے

اس لیے اگر کسی آدمی نے اپنے آپ پر زنا یا چوری کا اقرار کیا تو اس پر حد کو قائم نہیں کیا جائے گا جب تک وہ زنا یا چوری کے صریح لفظ کو ذکر نہ کرے اور اسی تردد کے معنی کی وجہ سے حد قائم نہیں کی جائے گی گوئیے پر اشارہ کیساتھ اور اگر کسی نے دوسرے آدمی پر زنا کی تہمت لگائی اور دوسرے نے کہا تو نے سچ کہا تو اس پر حد واجب نہیں ہوگی کیوں کہ اس بات کا احتمال ہے کہ کہنے والے نے قاذف کی تصدیق کی ہو غیر قذف میں۔

قوله ويعترف منه الخ: اس عبارت سے مصنف یہ بیان کر رہے ہیں کہ جب یہ معلوم ہوا کہ الفاظ کنایہ طلاق والا عمل نہیں کرتے بلکہ ان کے معانی میں شدت و سختی ہے لہذا کنایات کے حکم پر یہ متفرع ہوگا کہ شوہر کو "انت ہائن" اور "انت حرام" کہنے کے بعد رجوع کا حق حاصل نہ رہے گا کیونکہ ان الفاظ سے طلاق بائن واقع ہو چکی ہے اور بائن کے بعد رجوع نہیں بلکہ ازسر نو نکاح کرنا ہوتا ہے۔

قوله ولو جود المعنى الخ: یہاں سے مصنف یہ بات بیان کر رہے ہیں کہ جب کنایہ کے معنی میں تردد ہوتا ہے تو کنایہ کے ذریعے حدود نافذ نہیں کی جاسکتیں، اس معنی کی تعیین نیت سے ہو یا دلالت حال سے ہو کیونکہ حدود ادنیٰ سے ادنیٰ شبہ سے بھی ساقط ہو جاتی ہیں۔ جیسا کہ قاعدہ ہے: "الحدود تعدیء بالشبهات" لہذا اگر کسی شخص نے اقرار زنا کرتے ہوئے کہا کہ "جماعت فلانة" میں نے فلاں عورت سے جماع کیا یا اس نے کہا "وطیعتها" میں نے اس عورت سے وطی کی تو ان الفاظ سے اس شخص پر حد زنا واجب نہ ہوگی کیونکہ جماع اور وطی کے معنی میں کئی احتمال ہیں اسی طرح اگر کسی شخص نے چوری کا اقرار کرتے ہوئے کہا "احدات مال فلان" میں نے فلاں کا مال لیا اب مال کے لینے میں بھی کئی احتمالات ہیں لہذا اس پر بھی حد سرقہ (چوری کی حد) جاری نہ ہوگی جب تک اقرار کرنے والا صریح لفظ "زہمت فلانة" یا "سرقت مال فلان" نہ کہے گا۔

قوله ولهذا المعنى الخ: یہاں سے مصنف یہ بیان کر رہے ہیں کہ جب کنایہ کے معنی میں تردد و شک ہوتا ہے لہذا گوئیے آدمی نے زنا یا چوری کا اقرار اشارہ سے کیا تو اس پر حد زنا یا حد سرقہ واجب نہ ہوگی اگر کسی نے کسی پر زنا کی تہمت لگائی حالانکہ اس نے زنا نہیں کیا تھا کسی دوسرے نے اس کی تصدیق کرتے ہوئے "صدقت" کہہ دیا کہ تو نے سچ کہا تو تصدیق کرنے والے پر حد قذف نافذ نہ ہوگی کیونکہ تصدیق کرنے والے کے قول "صدقت" میں یہ بھی احتمال ہے کہ ہو سکتا ہے کسی اور معاملہ میں قاذف کی تصدیق کر رہا ہو نہ کہ ثبوت زنا کی تصدیق کر رہا ہو۔ لہذا حد قذف فقط قاذف پر لگے گی اور تصدیق کرنے والے پر حد نہیں لگے گی اگر قاذف کی کسی آدمی نے تصدیق صراحتہ کر دی کہ اس

میں کوئی شبہ باقی نہ رہے چونکہ قاذف کی تصدیق بھی قذف ہے اس لیے تصدیق کرنے والے پر بھی حد قذف نافذ ہوگی کہ جس طرح قاذف پر حد نافذ ہوتی ہے۔

مجاز اور کنایہ کے قرآن میں فرق:

مجاز اور کنایہ کے قرآن میں فرق یہ ہے کہ مجاز میں حقیقی معنی کے بجائے مجازی معنی مراد لینے کے لیے قرینہ کی ضرورت ہوتی ہے جبکہ کنایہ میں مراد کی تعیین اور ظہور کے لیے قرینہ ہوتا ہے۔

”۷: فَصَلْ فِي الْمُتَعَابِلَاتِ نَعْنِي بِهَا الظَّاهِرُ وَالنَّصُّ وَالْمُنْسَرُّ وَالْمُحَكَّمُ مَعَ مَا يُقَابِلُهَا مِنَ الْخَفِيِّ وَالْمُشْكِلِ وَالْمَجْمَلِ وَالْمُتَشَابِهِ“

یہ فصل متقابلات کے بیان میں ہے متقابلات سے ہماری مراد ظاہر، نص، مفسر اور محکم ہیں ان اقسام کے ساتھ جو ان کے مقابلے میں آتی ہیں یعنی وہ خفی، مشکل، مجمل اور تشابہ ہیں۔

تقسیم کی تعیین:

فصل فی المتقابلات الع: اس سے قبل مصنف نے کتاب اللہ کی دوسری تقسیم (حقیقت، مجاز، صریح کنایہ) لفظ کی وضع کے اعتبار سے تفصیلاً بیان کی اس سے فراغت کے بعد اب کتاب اللہ کی تیسری تقسیم کو (لفظ کے ظہور و خفا کے لحاظ سے) بیان کر رہے ہیں۔

متقابلات سے مراد:

متقابلات تقابل سے مشتق ہے اور تقابل کا معنی یہ ہے کہ ایک زمانہ میں اور ایک ہی محل میں ایک ہی جہت سے دو چیزوں کا جمع ہونا تقابل کہلاتا ہے اور اہل اصول کے نزدیک تقابل اور تضاد دونوں کا مفہوم ایک ہی ہے اسی لیے مصنف نے یہاں تقابل کا ذکر کیا اسی تقابل کو آگے چل کر تضاد (ضد الظاہر الخفی) سے تعبیر کریں گے لہذا اہل اصول کے نزدیک دونوں کا مفہوم ایک ہی ہے۔ اس فصل میں چند ایسی چیزوں کا بیان ہے کہ جن میں چند چیزوں کا چند چیزوں کے ساتھ تضاد و تقابل ہے کتاب اللہ کی تیسری تقسیم، معنی کے ظہور و خفا کے لحاظ سے ہے کہ ظہور کی چار اقسام ہیں۔ ظاہر، نص، مفسر، محکم اور خفاء کے لحاظ سے بھی چار اقسام ہیں۔ خفی، مشکل، مجمل، تشابہ یہ آٹھ اقسام باہم اس

طرح تقابل میں ہیں کہ ظاہر خفی کا، نص مشکل کا، مفسر مجمل کا اور محکم تشابہ کا مقابل ہے۔

اعتراض: اس سے پہلے دو تقسیموں میں بھی تقابل موجود تھا کہ خاص و عام، مشترک و مؤول چاروں ایک دوسرے کے تقابل میں ہیں اسی طرح حقیقت و مجاز ایک دوسرے کے تقابل میں اور صریح و کنایہ ایک دوسرے کے تقابل میں ہیں تو ان کے لیے لفظ متقابلات کا لفظ ذکر کیوں نہیں کیا پھر ان میں اس لفظ کے ذکر کی خصوصیت کیا ہے؟

جواب: یہ ہے کہ جس طرح سوال میں پہلی دو تقسیموں کی اقسام میں تقابل پیش کیا گیا۔ وہ حقیقی تقابل و تباین ہے اس لیے تقابل کا لفظ ذکر کرنے کی ضرورت نہ رہی جب کہ ظہور کے لحاظ سے چار اقسام میں حقیقی تقابل و تباین نہیں پایا جاتا بلکہ ادنیٰ اعلیٰ میں داخل ہے کہ ظاہر، نص میں اور نص، مفسر میں اور مفسر، محکم میں داخل ہے اسی طرح خفا کے لحاظ سے چار اقسام میں بھی حقیقی تقابلی و تباین نہیں پایا جاتا بلکہ ادنیٰ اعلیٰ میں داخل ہے کہ خفی، مشکل میں اور مشکل اور تشابہ میں داخل ہے لیکن ہر چار، چار کے مقابل ہیں، اس لیے ان کے لیے لفظ متقابلات کا لفظ لائے جیسے قاعدہ ہے: "تعرف الاشياء باضدادها"۔

نیز اگرچہ ہر چار کے درمیان تقابل ذاتی نہیں بلکہ تقابل اعتباری ضرور ہے وہ اس طرح کہ خفی میں عدم سوق کلام کا اعتبار ہے جب کہ نص میں سوق کلام کا اعتبار ہے اور تشابہ میں قبول نسخ کا احتمال ہے جب کہ محکم میں قبول نسخ کا اعتبار نہیں اسی طرح دیگر چار خفا کے لحاظ سے ان میں بھی فرق اعتباری موجود ہے۔

معنی کے ظہور کے لحاظ سے چار اقسام کی وجہ حصر:

معنی کے ظہور کے لحاظ سے لفظ دو حال سے خالی نہیں کہ وہ تاویل و تخصیص کا احتمال رکھتا ہے یا نہیں اگر تاویل و تخصیص کا احتمال رکھتا ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں کہ معنی کا ظہور فقط صیغہ کے لحاظ سے ہوگا یا اس کے لیے کلام کو لایا گیا ہوگا بصورت اول ظاہر اور بصورت ثانی نص۔ اگر وہ معنی تاویل و تخصیص کا احتمال نہیں رکھتا تو پھر دو حال سے، خالی نہیں کہ وہ نسخ کو قبول کرتا ہے یا نہیں بصورت اول مفسر اور بصورت ثانی محکم۔

معنی کے خفا کے لحاظ سے چار اقسام کی وجہ حصر:

معنی کے خفا کے لحاظ سے لفظ دو حال سے خالی نہیں کہ اس میں خفا نفس صیغہ کی وجہ سے ہوگا یا صیغہ کے علاوہ کسی اور امر عارض کی وجہ سے، بصورت ثانی خفی اور اگر خفا نفس صیغہ کی وجہ سے ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں کہ سیاق و سباق

میں غور و فکر کرنے کی وجہ سے اس کا ادراک ممکن ہے یا نہیں بصورت اول مشکل اگر اس کا ادراک ممکن نہیں تو پھر دو حال سے خالی نہیں کہ متکلم کی جانب سے اس کی وضاحت کی توقع ہے یا نہیں بصورت اول مجمل اور بصورت ثانی متشابہ۔

”فَالظَّاهِرُ اسْمٌ لِكُلِّ كَلَامٍ ظَهَرَ الْمُرَادُ بِهِ لِلْسَّامِعِ بِنَفْسِ السَّمَاعِ مِنْ غَيْرِ تَأَمُّلٍ وَالنَّصُّ مَا سَبَقَ الْكَلَامَ لِأَجَلِهِ وَمِثَالُهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَالآيَةُ سَبَقَتْ لِبَيَانِ التَّفْرِيقِ بَيْنَ الْبَيْعِ وَالرِّبَا رَدًّا لِمَا ادَّعَاهُ الْكُفَّارُ مِنَ التَّسْوِيَةِ بَيْنَهُمَا حَيْثُ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَقَدْ عَلِمَ حَلُّ الْبَيْعِ وَحُرْمَةُ الرِّبَا بِنَفْسِ السَّمَاعِ فَصَارَ ذَلِكَ نَصًّا فِي التَّفْرِيقِ ظَاهِرًا فِي حَلِّ الْبَيْعِ وَحُرْمَةِ الرِّبَا“

پس ظاہر نام ہے ہر اس کلام کا جس کی مراد سامع کے سامنے ظاہر ہو صرف سننے کے ساتھ بغیر غور و فکر کے اور نص وہ کلام ہے جس کی مراد کے لیے کلام کو چلایا گیا ہو ہر ایک کی مثال باری تعالیٰ کے فرمان ”احل الله البيع وحرم الربو“ میں ہے پس اس آیت کریمہ کو چلایا گیا ہے خرید و فروخت اور سود کے درمیان فرق بیان کرنے کے لیے دونوں کے درمیان اس برابری کی تردید کرنے کے لیے جس برابری کا دعویٰ کفار نے کیا تھا چنانچہ انہوں نے کہا تھا خرید و فروخت تو سود کی طرح ہے حالانکہ معلوم ہو گیا خرید و فروخت کا حلال اور سود کا حرام ہونا آیت کریمہ کے سننے کے ساتھ پس باری تعالیٰ کا فرمان ”احل الله البيع الخ“ نص بن گیا ہے خرید و فروخت اور سود کے درمیان فرق بیان کرنے میں اور ظاہر بن گیا ہے خرید و فروخت کے حلال ہونے میں اور سود کے حرام ہونے میں۔

قوله فالظاهر الخ: سے مصنف کی غرض ظاہر کی اصطلاحی تعریف بیان کرنا ہے۔

ظاہر کی اصطلاحی تعریف:

”فَالظَّاهِرُ اسْمٌ لِكُلِّ كَلَامٍ ظَهَرَ الْمُرَادُ بِهِ لِلْسَّامِعِ بِنَفْسِ السَّمَاعِ مِنْ غَيْرِ تَأَمُّلٍ“ ظاہر اس کلام کو کہتے ہیں کہ جس کی مراد سامع (بشرطیکہ اہل زبان ہو) کو بغیر غور و فکر کے محض سننے سے ہی ظاہر ہو جائے۔

ظاہر کی تعریف پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے اعتراض یہ ہے کہ ظاہر کی تعریف میں لفظ ظہر کے ذکر کرنے سے تعریف میں دو لازم آتا ہے وہ اس طرح کہ معرّف (ظاہر) اور معرّف (ظہر) کا لفظ مذکور ہے پس ظاہر کا سمجھنا ظہور

پر موقوف ہوگا اس سے "تعریف الشیء لنفسه" لازم آتا ہے کہ شے کا خود اس کی ذات سے تعریف کرنا جو دور کو مستلزم ہے اور جو دور کو مستلزم ہو وہ باطل ہے لہذا ظاہر کی تعریف میں لفظ ظہر کا ذکر کرنا باطل ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ فالظاہر سے ظاہر کا اصطلاحی معنی مراد ہے اور ظہر سے لغوی معنی وضاحت و انکشاف مراد ہے لہذا ان کے درمیان تغایر پایا گیا اور "تعریف الشیء لنفسه" کا اعتراض باطل ہے لہذا لفظ ظہر کا ذکر کرنا درست ہے۔

پہلی فصل "بنفس السماء" ہے کہ جس سے نص، مفسر، محکم اور اسی طرح خفی، مشکل، مجمل، متشابہ نکل گئے کیونکہ نص کے لیے کلام کو چلایا جاتا ہے اور مفسر میں وضاحت متکلم کی جانب سے ہوتی ہے جب کہ محکم قوت میں ان سے آگے ہے کہ جس میں نسخ کا احتمال بھی ختم ہو جاتا ہے باقی خفاء کی اقسام ویسے بھی ظاہر کی ضد ہیں لہذا وہ بھی خارج ہو گئیں۔ "من غیر تامل" کے الفاظ بنفس السماء کا بیان ہے قید احترازی نہیں۔

نص کی اصطلاحی تعریف:

قوله النص النخ: "النص ما سبق الكلام لاجله" نص وہ چیز ہے جس کے لیے کلام کو لایا گیا ہو۔ لہذا نص کی تعریف سے مفسر، محکم اور ظاہر بھی خارج ہو گئے کیونکہ نص کے علاوہ باقیوں کے لیے کلام کو لانا مقصود نہیں ہوتا۔

ظاہر اور نص کے درمیان مثال سے فرق:

ان دونوں کے درمیان فرق کی مثال یہ ہے کہ زید نے کہا میں نے بکر کو دیکھا جبکہ اس کے ساتھ حامد بھی تھا کہ اس کلام میں بکر کے دیکھنے کو بیان کرنا ہے کہ جس کے لیے کلام کو لایا گیا لہذا بکر کو دیکھنے میں یہ کلام نص ہے اور بکر کے ساتھ حامد کو دیکھنا چونکہ مقصود نہیں ہے لہذا حامد کا ساتھ دیکھنے میں کلام ظاہر ہے۔

مصنف کی غرض:

قوله مثاله فی قوله تعالیٰ احل الله البیع الخ: مصنف ظاہر اور نص کی تعریف کے بعد ان دونوں کی پہلی مثال پیش کر رہے ہیں۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: "احل الله البیع و حرم الربو" اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال کیا اور ربو کو حرام کیا اس آیت کو بیع اور ربو (سود) کے درمیان فرق بیان کرنے کے لیے لایا گیا کیونکہ کفار ربو کے حلال ہونے کا

اعتقاد رکھتے تھے ان کے نزدیک ربا اور بیع حلال ہونے میں دونوں برابر تھے بلکہ ربا کے حلال ہونے پر سختی سے اعتقاد رکھتے تھے اسی وجہ سے بیع کو ربا سے تشبیہ دیتے تھے جیسا کہ ان کے اعتقاد کے مطابق قرآن مجید میں ”انما البیع مثل الربو“ ہے حالانکہ عقل کا تقاضا یہ تھا کہ یوں ہوتا۔ ”انما الربو مثل البیع“ کہ اختلاف تو ربا میں تھا نہ کہ بیع میں لیکن کافر اس کے برعکس کہتے اس تشبیہ کو تشبیہ مقلوب کہتے ہیں جو کہ جائز ہے۔

جب کہ اس آیت کے لفظ احل سے بیع کا حلال ہونا اور لفظ حرم سے ربا کا حرام ہونا بغیر غور و فکر کے سمجھ آتا ہے لہذا یہ آیت بیع کے حلال ہونے اور ربا کے حرام ہونے میں ظاہر ہے خلاصہ بحث یہ ہے کہ آیت ظاہر کی مثال بھی ہے اور نص کی بھی۔

”وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى فَإِنْ كُفُّوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرِبَاعًا سَبِقَ الْكَلَامُ لِبَيَانِ الْعَدِيدِ وَقَدْ عَلِمَ الطَّلَاقُ وَالْإِجَازَةُ بِنَفْسِ السَّمَاءِ فَصَارَ ذَلِكَ ظَاهِرًا إِلَى حَقِّ الْإِطْلَاقِ نَصًّا فِي بَيَانِ الْعَدِيدِ وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى لِأَجْنَاسٍ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً نَصٌّ فِي حُكْمٍ مَنْ لَمْ يَسْمَعْ لَهَا الشَّهْرَ وَظَاهِرٌ فِي اسْتِبْدَادِ الزَّوْجِ بِالطَّلَاقِ وَإِشَارَةٌ إِلَى أَنَّ النِّكَاحَ بَدُونِ ذِكْرِ الْمَهْرِ يَصِحُّ وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ مَلَكَ فَا رَحِمَ مُحْرَمًا مِنْهُ عَتِقَ عَلَيْهِ نَصٌّ فِي اسْتِحْقَاقِ الْعَتَقِ لِلْقَرِيبِ وَظَاهِرٌ فِي ثُبُوتِ الْمِلْكِ لَهُ“

اور اسی طرح ہے باری تعالیٰ کا فرمان ”پس تم نکاح کرو ان عورتوں سے جو تمہیں پسند ہوں خواہ دو دو ہوں یا تین تین ہوں یا چار چار ہوں“ اس کلام کو چلایا گیا ہے عورتوں کی تعداد بیان کرنے کے لیے اور حال یہ ہے کہ نکاح کا مباح ہونا اور جائز ہونا معلوم ہو گیا ہے اس آیت کے صرف سننے کے ساتھ پس باری تعالیٰ کا یہ کلام ظاہر ہو گیا۔ اباحت نکاح کے حق میں نص ہے عورتوں کی تعداد کے بیان کرنے میں اور اسی طرح باری تعالیٰ کا فرمان ”تم پر کوئی مؤاخذہ نہیں اگر تم عورتوں کو طلاق دو اور اس وقت کہ تم نے ان کو ہاتھ نہ لگایا ہو اور ان کے لیے مقرر نہ کیا ہو“ یہ کلام نص ہے ان عورتوں کے حکم میں جن کے لیے مہر مقرر نہ کیا گیا ہو اور ظاہر ہے خاوند کا طلاق کے ساتھ مستقل ہونے میں اور اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ نکاح، مہر کے ذکر کیے بغیر صحیح ہوتا ہے اور اسی طرح ہے حضور ﷺ کا فرمان ہے کہ: ”جو

آدمی مالک بنا اپنے قریبی رشتہ دار کا تو وہ اس پر آزاد ہو جاتا ہے“ یہ فرمان نص ہے قریبی رشتہ دار کی آزادی کے حقدار ہونے میں اور دوسرے قریبی رشتہ دار کی ملک ہونے میں ظاہر ہے۔

قوله و كذلك قوله تعالى فانكحوا الخ: یہاں سے مصنف ظاہر و نص پر دوسری مثال قرآن مجید سے دے رہے ہیں: ”فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فان خفتم ان لاتعدلوا فواحدة“ اس آیت کو اس لیے لایا گیا ہے کہ آزاد آدمی بیک وقت چار عورتوں سے نکاح کر سکتا ہے جیسا کہ مثنی، ثلاثہ رباع کے الفاظ دلالت کرتے ہیں کہ بیک وقت چار سے زائد سے نکاح نہیں کر سکتا۔ جبکہ یہ آیت نکاح کے جائز و مباح ہونے میں ظاہر اس طرح ہے کہ ”فانكحوا“ صیغہ امر کا ہے اور امر کے معانی میں سب سے کم درجہ اباحت کا ہے اور اہل زبان ”فانكحوا“ کا صیغہ سنتے ہی اس سے مباح و جائز کا معنی سمجھ لیتے ہیں لہذا یہ آیت عدد کے بیان میں نص ہے اور نکاح کے مباح ہونے میں ظاہر ہے۔

سوال: مثنی، ثلاثہ رباع سے باطل فرقوں نے چار سے زائد بیویوں سے نکاح کے جائز ہونے پر کس طرح استدلال کیا ہے؟

جواب: بعض اصحاب ظاہر اور بعض روافض نے اس آیت سے ۹ عورتوں سے نکاح کے جواز کا استدلال کیا ہے کہ مثنی بمعنی اثنین ہے کہ دو عورتوں سے ثلاث بمعنی ثلاث کہ تین عورتوں سے رباع بمعنی اربع ہے چار عورتوں سے لہذا (2+3+4=9) نو عورتوں سے نکاح کا جواز معلوم ہوا اور بعض نے تو انتہا کر دی کہ مثنی، ثلاثہ رباع میں سے ہر ایک کے معنی میں تکرار ہے لہذا دو، دو، تین تین، چار چار کل ۱۸ کی تعداد بنی لہذا ۱۸ سے نکاح جائز ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اہل عرب کا یہ اسلوب ہے کہ جب عدد کثیر کو عدد قلیل کے بعد ذکر کریں تو عدد قلیل عدد کثیر میں داخل ہوتا ہے۔ علیحدہ شمار نہیں ہوتا ہمارے ہاں عام محاورہ ہے کہ جب کوئی عمر پوچھتا ہے کہ تمہاری عمر کتنی ہے؟ تو کہا جاتا ہے کہ ۲۵ یا ۳۰ سال ہے اس سے مراد دونوں کو جمع کر کے ۵۵ سال نہیں ہوتی بلکہ ۲۵ میں ۵ کا اضافہ کرنا مقصود ہوتا ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ مثنی، ثلاثہ رباع کے درمیان واو حکم میں جمع کرنے کے لیے ہے کہ جس طرح دو عورتوں سے نکاح جائز ہے اسی طرح تین اور چار سے بھی جائز ہے اس آیت میں حکم نکاح کی حد بیان کی گئی ہے۔

وقوله و كذلك قوله تعالى لاجتماع علیکم الخ: یہاں سے مصنف ظاہر اور نص پر تیسری مثال پیش کر رہے ہیں: ارشاد باری تعالیٰ ہے: ”لاجتماع علیکم ان طلقتن النساء مالم تمسوهن او تقرضواهن فریضة

ومتعوهن“ اس آیت میں اس عورت کا حکم بیان کرنا مقصود ہے کہ جس کا مہر مقرر نہیں کیا گیا اور جماع سے پہلے طلاق واقع ہوگئی تو ایسی عورت کے لیے متعہ (کپڑوں کا جوڑا) دینا واجب ہوگا اس کے لیے مہر نہ ہوگا لہذا یہ آیت مذکورہ صفت عورت کے حکم کو بیان کرنے میں نص ہے۔ جبکہ یہ آیت ظاہر کی مثال اس طرح ہے کہ ”طلعتہم“ کے لفظ سے ظاہر ہوتا ہے کہ طلاق کا اختیار مردوں کو ہے کہ شوہر طلاق دینے میں مستقل ہے کہ وہ عورت کی رضا اور اجازت کا محتاج نہیں یہ بات ”طلعتہم“ سے بغیر کسی غور و فکر کے معلوم ہوتی ہے۔ لہذا طلاق کا اختیار مردوں کے لیے ہونے میں یہ آیت ظاہر ہے۔

”واشارة الی“ سے مصنف آیت کریمہ میں غور و فکر کرنے سے حاصل ہونے والے نکتہ کو بیان کر رہے ہیں جو اشارۃ النص سے ثابت ہے مصنف فرماتے ہیں کہ آیت میں غور و فکر کرنے سے اس بات کا اشارہ ملتا ہے کہ نکاح کے وقت مہر کا ذکر کیے بغیر بھی نکاح صحیح ہو جاتا ہے کیونکہ اس آیت میں جن عورتوں کی طلاق کا ذکر ہے یہ وہ عورتیں ہیں جن کا مہر متعین نہیں کیا گیا تھا اور طلاق اس وقت ہو سکتی ہے جب نکاح صحیح موجود ہو لہذا معلوم ہوا کہ مہر کے ذکر کیے بغیر بھی نکاح درست ہے۔

چوتھی مثال:

قولہ من ملک النحر: یہاں سے ظاہر نص پر چوتھی مثال پیش کی جا رہی ہے ارشاد نبوی ہے ”من ملک ذا رحم محرّم منہ عتق علیہ“ اس حدیث کو اس لیے لایا گیا ہے کہ قریبی رشتہ دار اگر مملوک (غلام) بن جائے تو اس کو فوراً آزادی مل جاتی ہے خواہ وہ اس کو آزاد کرنے کا ارادہ کرے یا نہ کرے اس سلسلہ میں یہ حدیث نص ہے اور ظاہر اس طرح ہے کہ لفظ ”مَلَّكَ“ سے معلوم ہوتا ہے کہ آدمی اپنے خوئی رشتہ داروں کا مالک بن جاتا ہے اس سلسلہ میں یہ حدیث ظاہر ہے۔

رشتہ دار کے آزاد ہونے کے لیے شرطیں:

رشتہ دار کو آزادی تب ملے گی کہ جب اس میں دو شرطیں بیک وقت پائی جائیں:

۱۔ مالک و مملوک کا خوئی رشتہ ہو۔

۲۔ ان کے درمیان نکاح حرام ہو۔

اگر ایک شرط پائی جائے اور دوسری نہ پائی جائے تو خریدنے کے ساتھ ہی خود بخود آزاد نہ ہوگا بلکہ آزاد کرنا پڑے گا مثلاً رضاعی بہن خود بخود آزاد نہ ہوگی کیونکہ شرط اول خونی رشتہ نہیں اسی طرح چچا کی لڑکی آزاد نہ ہوگی۔ کیوں کہ شرط ثانی (نکاح کا حرام ہونا) نہیں پائی جاتی اگر دونوں شرطیں پائی جائیں تو خریدنے کے ساتھ ہی خود بخود آزاد ہو جائے گا۔

”وَحُكْمُ الظَّاهِرِ وَالنَّصِّ وَجُوبُ الْعَمَلِ بِهِمَا عَامِينَ كَانَا أَوْ خَاصِّينَ مَعَ اِحْتِمَالِ ارَادَةِ الْغَيْرِ وَذَلِكَ بِمَنْزِلَةِ الْمَجَازِ مَعَ الْحَقِيقَةِ“

ظاہر اور نص کا حکم ان دونوں پر عمل کا واجب ہونا ہے خواہ وہ دونوں عام ہوں یا دونوں خاص ہوں دوسرے معنی کے ارادے کے احتمال کے ساتھ دوسرے معنی کا احتمال رکھنے میں نص اور ظاہر حقیقت کے ساتھ مجاز کی طرح ہیں۔

ظاہر اور نص کا حکم:

قوله وحكم الظاهر والنص الخ: یہاں سے مصنف ظاہر اور نص کا حکم بیان کر رہے ہیں ظاہر اور نص کا حکم یہ ہے: ”وجوب العمل بهما عامين كانا او خاصين مع احتمال ارادة الغير“ کہ یہ دونوں عام ہوں یا خاص ان پر غیر کے احتمال کے ساتھ عمل کرنا واجب ہے۔

ظاہر اور نص کے حکم کے قطعی اور ظنی ہونے میں ائمہ کرام کا اختلاف:

ظاہر اور نص کے قطعی اور ظنی ہونے میں دو مذہب ہیں ان دو مذہبوں کے اختلاف کا مدار اس بات پر ہے کہ جب کسی امر میں غیر کا احتمال بلا دلیل پایا جائے تو اس احتمال کا اعتبار ہوگا یا نہیں جن حضرات کے نزدیک ایسا احتمال (بلا دلیل) قابل اعتبار ہے۔ ان کے نزدیک اس امر سے ثابت ہونے والا حکم ظنی ہوگا اور جن حضرات کے نزدیک احتمال بلا دلیل معتبر نہیں ان کے نزدیک اس امر سے ثابت ہونے والا حکم قطعی ہوگا۔

اب دونوں مذہب ملاحظہ کیجیے:

۱۔ امام کرخی، امام ابو بکر خصاص اور قاضی ابوزید کے نزدیک جو احتمال بلا دلیل ہو وہ قطعیت کے منافی نہیں۔ لہذا ان کے نزدیک ظاہر اور نص سے ثابت شدہ حکم پر اعتقاد اور حکم دونوں قطعی طور پر واجب ہیں اگرچہ ظاہر و نص

میں سے ہر ایک عام و خاص ہوتا ہے۔ ہر عام تخصیص کا اور ہر خاص مجاز کا احتمال رکھتا ہے مگر یہ ایسا احتمال ہے جو بغیر دلیل کے ہے۔

۲۔ امام ابو منصور ماتریدی اور اصحاب حدیث کے نزدیک جو احتمال بغیر دلیل کے ہو وہ بھی قطعیت کے منافی ہے۔ لہذا ان کے نزدیک ظاہر اور نص سے ثابت شدہ حکم پر ظنی طور پر تو عمل کرنا واجب ہے مگر اعتقاد واجب نہیں لیکن اللہ کی مراد کے حق ہونے پر اعتقاد واجب ہے اور مصنف نے دوسرا مذہب اختیار کیا ہے فرمایا کہ ظاہر اور نص حقیقت و مجاز کے درجہ میں ہیں کہ جس طرح حقیقت مجاز کا احتمال رکھتی ہے اسی طرح ظاہر اور نص بھی تخصیص و تاویل اور مجاز کا احتمال رکھتے ہیں اور یہ احتمال بغیر دلیل کے ہے جو مصنف کے اختیار کردہ مذہب میں تو معتبر ہے لیکن جمہور کے نزدیک معتبر نہیں۔

”وَعَلَىٰ هَذَا قُلْنَا إِذَا اشْتَرَىٰ قَرِيبَهُ حَتَّىٰ عَتَقَ عَلَيْهِ يَكُونُ هُوَ مُعْتَقًا وَيَكُونُ الْوَلَاءُ لَهُ“

اور ظاہر نص پر عمل کے واجب ہونے کے ضابطہ کی بناء پر ہم احناف نے کہا کہ جب کسی رشتہ دار کو خریدا یہاں تک کہ وہ رشتہ دار اس خریدنے والے پر آزاد ہو گیا تو خریدنے والا اس کا معتق ہوگا اور معتق کی ولاء خریدنے والے رشتہ دار کے لیے ہوگی۔

قولہ وعلى هذا الخ: مثال: مصنف اسی ضابطہ پر (کہ ظاہر نص پر عمل کرنا واجب ہے) ایک مثال پیش کر رہے ہیں ارشاد نبوی ﷺ ہے: ”من ملك ذارحم محرر منه عتق عليه“ اس حدیث میں لفظ ملک سے قریبی رشتہ دار پر ملکیت کا ظاہر ہونا ثابت ہے اور اس قریبی رشتہ دار کے لیے آزادی کا ثابت ہونا نص ہے لہذا ظاہر اور نص پر عمل کے واجب ہونے کی وجہ سے اولاً قریبی رشتہ دار پر ملکیت ثابت ہوگی پھر فوراً اس پر آزادی کا ثبوت مرتب ہوگا اس قریبی رشتہ دار کو خریدنے والا معتق اور قریبی رشتہ دار معتق کہلائے گا اور آزاد شدہ کی ولاء (میراث) اس کے مرنے کے بعد آزاد کرنے والے کے لیے ہوگی۔

”وَالْمَا يَظْهَرُ التَّفَاوُتُ بَيْنَهُمَا عِنْدَ الْمُقَابَلَةِ وَلِهَذَا لَوْ قَالَ لَهَا طَلَّقِي نَفْسِكَ فَقَالَتْ ابْنَتُ نَفْسِي يَتَعَمُّ الطَّلَاقُ رَجْعِيًّا لِأَنَّ هَذَا نَصٌّ فِي الطَّلَاقِ ظَاهِرٌ فِي الْبَيْنُونَةِ فَيُتَرَجَّحُ الْعَمَلُ بِالنَّصِّ“

نص اور ظاہر کے حکم میں فرق دونوں کے تعارض کے وقت ظاہر ہوگا اور دونوں کے حکم میں اسی فرق کی

وجہ سے اگر کسی نے اپنی بیوی کو کہا تو اپنے آپ کو طلاق دے دے اور اس عورت نے کہا میں نے اپنے آپ کو بائنتہ کر دیا تو طلاق رجعی واقع ہوگی اس لیے کہ عورت کا "اہنت نفسی" کہنا طلاق میں نص ہے اور بائنتہ ہونے میں ظاہر ہے پس نص پر عمل کرنا راجح ہوگا۔

تعارض کی صورت میں حکم:

قوله وانما لظہر الخ: اب مصنف یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ جب ظاہر اور نص کے درمیان بظاہر تعارض آجائے تو ایک سے کسی حکم کا ثبوت ہے اور دوسرے سے اسی حکم کی نفی ہے تو ترجیح نص کو ہوگی کیونکہ مقصود کلام نص ہی ہوتا ہے۔

سوال: ظاہر اور نص میں تقابل ممکن ہی نہیں کیونکہ نص ظاہر سے قوی ہے جبکہ تقابل کے لیے مساوات کا ہونا شرط ہے پھر مصنف نے مقابلہ کا لفظ ذکر کیوں کیا؟

جواب: اس سوال کا جواب یہ ہے کہ ان کے درمیان تقابل سے مراد تقابل حقیقی نہیں بلکہ تقابل صوری و ظاہری ہے اسی وجہ سے ہم نے "الظاہر" کا لفظ ذکر کیا ہے۔

قوله ولهذا لو قال الخ: مصنف نے ظاہر اور نص کے درمیان تعارض کی مثال بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا "طلقى نفسك" اور بیوی نے جواب میں کہا "اہنت نفسی" تو اس سے طلاق رجعی واقع ہوگی اور عورت کا کلام "اہنت نفسی" طلاق بائن کے واقع ہونے میں ظاہر ہے کیونکہ "اہنت نفسی" کہنے کے ساتھ ہی یہ بات معلوم ہوئی کہ عورت اپنے آپ کو طلاق بائن دینا چاہتی ہے اور شوہر کا کلام "طلقى نفسك" طلاق رجعی میں نص ہے چونکہ بیوی اس جملے کو اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کے لیے استعمال کرتی ہے جس کو شوہر نے سپرد کیا تھا اور شوہر نے جس طلاق کا اختیار دیا تھا وہ صریح طلاق تھی اور صریح طلاق سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے اور بیوی کو اتنا ہی اختیار حاصل رہے گا کہ جتنا اختیار شوہر نے دیا ہے اور شوہر نے طلاق رجعی کا اختیار دیا ہے لہذا نص "طلقى نفسك" کو ظاہر "اہنت" پر ترجیح حاصل ہوگی اور "اہنت" سے طلاق رجعی واقع ہوگی نہ کہ طلاق بائن۔

وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِأَهْلِ عُرَيْنَةَ اشْرَبُوا مِنْ آبَائِهَا وَالْبَائِهَا نَصٌّ فِي بَيَانِ سَبَبِ الشِّفَاءِ وَظَاهَرٌ فِي إِجَازَةِ شُرْبِ الْبَوْلِ وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ اسْتَنْزَهُوا مِنَ الْبَوْلِ فَإِنَّ عَامَّةَ عَذَابِ الْقَبْرِ مِنْهُ نَصٌّ فِي وَجُوبِ الْإِحْتِرَازِ عَنِ الْبَوْلِ فَيُتَرَجَّحُ

النَّصُّ عَلَى الظَّاهِرِ فَلَا يَحِلُّ شُرْبُ الْبَوْلِ أَصْلًا۔

اور اسی طرح حضور ﷺ کا فرمان عرینہ والوں سے کہ تم پیو اونٹوں کے پیشاب اور ان کے دودھ کو یہ فرمان نص ہے ان کی شفا کے سبب کو بیان کرنے میں اور ظاہر ہے پیشاب کو پینے کی اجازت میں اور حضور ﷺ کا فرمان کہ ”تم پیشاب سے بچو اس لیے کہ قبر کا اکثر عذاب اسی پیشاب کی وجہ سے ہوتا ہے“ نص ہے پیشاب سے بچنے کے ضروری ہونے میں پس نص ظاہر پر راجح ہو گئی تو پیشاب کا پینا حلال نہیں ہوگا بالکل۔

قوله و كذلك الخ: حدیث سے مثال: اب مصنف ظاہر اور نص کے درمیان تعارض کی صورت میں نص کو ترجیح حاصل ہونے پر حدیث سے مثال پیش کر رہے ہیں۔

حدیث کا پس منظر:

اس حدیث کو حدیث عرینہ کہتے ہیں اس کا پس منظر یہ ہے کہ بعض اہل عرینہ (عرفات کی ایک بستی کا نام ہے) نے اسلام قبول کیا اور مدینہ منورہ میں رہائش اختیار کر لی مگر ان کو آب و ہوا موافق نہ آئی ان کے پیٹ پھول گئے اور سخت پیاس لگی اور چہرے زرد پڑ گئے تو انہوں نے اپنی کیفیت حضور ﷺ کو بتائی تو حضور ﷺ نے انہیں حکم دیا کہ صدقات کے اونٹ چر رہے ہیں وہاں جاؤ اور ان کا دودھ اور پیشاب پیو چونکہ یہ لوگ اسلام لانے سے قبل یہی پیتے تھے بالآخر وہ گئے اور انہوں نے دونوں چیزوں کو پیا اور صحت مند ہو گئے اور اس کے بعد یہ لوگ اسلام لانے سے قبل یہی پیتے مرتد ہو گئے اور اونٹوں کے چرواہوں کو قتل کر دیا اور اونٹ لے کر بھاگ گئے جب اس کی خبر حضور ﷺ کو ہوئی تو آپ ﷺ نے ان کے پیچھے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو بھیجا انہوں نے گرفتار کر کے حضور ﷺ کی بارگاہ میں پیش کر دیے اور حضور ﷺ نے قصاصاً ان مرتدوں کے ہاتھ پاؤں کٹوا کر شدید گرمی میں چھوڑ دیا یہاں تک کہ وہ مر گئے یہ حدیث پیشاب کے پینے کی اجازت میں ظاہر ہے اور پیشاب سے شفا حاصل ہونے میں نص ہے اس کے معارض ایک اور حدیث ہے اور اس کا پس منظر یہ ہے کہ جب ایک نیک سیرت صحابی کو حضور ﷺ نے دفنایا اور اس کے بعد آپ نے دیکھا کہ اس کو عذاب قبر ہو رہا ہے چونکہ حضور ﷺ کی نگاہ عالم دنیا میں رہ کر عالم برزخ کے حالات کو دیکھتی ہے اور یہ اللہ تعالیٰ کی حضور ﷺ کو عطا کیں ہیں تاہم حضور ﷺ اس شخص کے گھر گئے اور اس کے معمولات کے متعلق پوچھا تو بتایا گیا کہ بہت نیک سیرت تھے لیکن بکریوں کو چرایا کرتے تھے اور ان کے پیشاب کی چھینٹوں سے نہ بچتے تھے پھر آپ نے صحابہ

کرام رضی اللہ عنہم سے تر شاخ طلب فرمائی اور دو ٹکڑے کر کے دو قبروں پر گاڑ دیے (قبروں پر پھول ڈالنے کی بحث آگے اختیاری مطالعہ میں دیکھیے)۔

اس وقت حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: "استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه" تم پیشاب سے بچو کیونکہ عموماً عذاب قبر اسی وجہ سے ہوتا ہے۔ اس حدیث کا مقصد پیشاب سے بچنے کو واجب قرار دینا ہے کہ جس کے لیے اس کو لایا گیا لہذا یہ حدیث پیشاب کے پینے کے ناجائز ہونے میں نص ہے جبکہ حدیث عرینہ پیشاب کے پینے میں ظاہر ہے اور اصول یہ ہے کہ جب ظاہر اور نص میں تعارض آجائے تو ترجیح نص کو ہوتی ہے لہذا پیشاب کا پینا بالکل جائز نہ ہوگا۔

ماکول اللحم جانوروں کا پیشاب پینے میں ائمہ احناف کا اختلاف:

ماکول اللحم جانوروں کا پیشاب پینے میں ائمہ احناف کے تین مذہب ہیں:

- ۱۔ امام محمد کے نزدیک حدیث عرینہ کے پیش نظر ماکول اللحم جانوروں کا پیشاب پینا جائز ہے۔
- ۲۔ امام ابو یوسف کے نزدیک بطور علاج کے پینا جائز ہے ان کی دلیل بھی حدیث عرینہ ہی ہے۔
- ۳۔ امام اعظم ابو حنیفہ کے نزدیک مطلقاً پیشاب پینا ناجائز ہے جس پر دلیل "استنزهوا من البول الخ" والی حدیث ہے۔

حدیث عرینہ کے چند جوابات ہیں:

- ۱۔ بعض احادیث میں صرف دودھ کا ذکر ہے پیشاب کا نہیں۔
- ۲۔ یہ حدیث منسوخ ہے۔
- ۳۔ پیشاب کا پینا اہل عرینہ کی خصوصیت ہے۔
- ۴۔ بذریعہ وحی بتایا گیا کہ ان کی شفاء پیشاب پینے میں ہی ہے۔

اختیاری مسطاسالعمہ

قبروں پر پھول ڈالنا:

اہل سنت و جماعت کا قبروں پر پھول ڈالنے کے متعلق نظریہ:

۱: اہل سنت کے نزدیک قبروں اور مزاروں پر پھول اور ہری چیز ڈالنا جائز ہے اور اس سے میت کو فائدہ پہنچتا ہے اگر میت گنہگار ہے تو اس کے عذاب میں تخفیف ہوتی ہے اگر میت نیک ہے تو ہری چیزوں کی تسبیحات سے اس کے درجے بلند ہوتے ہیں اور پھول ڈالنے کی اصل حدیث سے ثابت ہے۔

احادیث سے پھول ڈالنے پر دلائل:

امام بخاری اور امام مسلم رحمۃ اللہ علیہما حضرت سیدنا عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کرتے ہیں کہ ایک بار حضور ﷺ کا گزر دو قبروں کے پاس سے ہوا تو آپ نے فرمایا کہ ان دو قبر والوں کو عذاب ہو رہا ہے ان میں سے ایک پیشاب کی چھینٹوں سے نہیں بچتا تھا اور دوسرا چغلی کیا کرتا تھا تو حضور ﷺ نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو ارشاد فرمایا کہ تر شاخ لاؤ تر شاخ لائی گئی:

”ثم اخذ جريدة رطبة فشقها نصفين ثم غرز في كل قبر واحدة قالوا يا رسول الله لم صنعت هذا فقال لعله ان يخفف عنهما ما لم ييبسا“

(صحیح بخاری)

پھر حضور ﷺ نے تر ٹہنی کو لیا اس کو توڑ کر دو حصے کیے پھر ہر قبر پر ایک حصہ گاڑ دیا صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول ﷺ یہ عمل آپ نے کس لیے کیا پس فرمایا تاکہ ان دونوں کے عذاب میں تخفیف ہو جائے جب تک دونوں شاخیں تر رہیں گی۔

وجہ استدلال:

اس حدیث سے دو باتیں معلوم ہونیں ایک یہ کہ ہر مسلمان کی قبر پر سبز چیز کار کھنا جائز ہے دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ تر و سبز چیز کی تسبیح سے میت کے عذاب میں تخفیف ہوتی ہے ان دونوں قبروں کے عذاب میں تخفیف ٹہنی کے تر

ہونے کی وجہ سے ہوئی لیکن بعض لوگ ٹہنی کی تسبیح کی وجہ سے عذاب میں تخفیف کا انکار کرتے ہیں۔

قابل غور بات:

یہاں قابل غور بات یہ ہے کہ حضور اقدس ﷺ کے دست مبارک کی برکت اور دعا کی تاثیر اپنی جگہ مسلم ہے۔ حضور اقدس ﷺ کا دست مبارک تو دست مبارک ہے اگر نعلین پاک کسی کی قبر پر رکھ دیں تو ہمیشہ کے لیے عذاب قبر کیا عذاب جہنم ٹل جائے گا اور دعا کے اثر کا حال اس سے بھی بڑھ کر ہے پھر حضور ﷺ نے تخفیف عذاب کی دعا کیوں نہیں فرمائی صرف دست مبارک یا قدم پاک یا نعل مقدس کیوں نہیں رکھا اگر حضور ﷺ ان کے عذاب میں تخفیف کے لیے دست مبارک رکھ دیتے یا دعا فرمادیتے تو کھجور کی شاخ رکھنے کی کوئی ضرورت نہیں تھی مگر حضور ﷺ نے نہ دعا فرمائی نہ دست مبارک اور نہ ہی قدم مبارک رکھا بلکہ کھجور کی شاخ رکھی یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس خاص واقعہ میں تخفیف عذاب کی علت نہ دعا ہے نہ دست مبارک کا رکھنا بلکہ صرف اس شاخ کی تری ہے جس پر حدیث کے یہ الفاظ ”مالم ییبسا“ صراحتاً دلالت کرتے ہیں اس میں نکتہ اور حکمت یہ تھی کہ اگر حضور ﷺ دعا فرما کر یا دست مبارک رکھ کر تخفیف عذاب کر دیتے تو آپ کے وصال اقدس کے بعد آنے والے ہزاروں، لاکھوں امت کے افراد کو تخفیف عذاب کا یہ نسخہ معلوم نہ ہوتا تو حضور ﷺ نے کھجور کی شاخ رکھ کر قیامت تک آنے والی اپنی امت کو تخفیف عذاب کا یہ نسخہ عطا فرما دیا چوں کہ دست پاک کی برکت سے وہی مستفیض ہو سکتے تھے جو حیات ظاہری میں موجود تھے مگر اس عطیہ سرکاری سے قیامت تک کی امت مصطفوی ﷺ بہرہ مند ہوتی رہے گی۔

۲۔ صحابی رسول حضرت بریدہ بن حبیب اسلمی رضی اللہ عنہ کی وصیت کو امام بخاری نے باب الجریدۃ علی القبر کے تحت نقل کیا ہے: ”واوصی بریدۃ الاسلمی ان يجعل فی قبرہ جریدان“۔ (صحیح بخاری جلد ۸ صفحہ ۸۱ قدیمی کتب خانہ) اور حضرت سیدنا بریدہ اسلمی رضی اللہ عنہ نے وصیت فرمائی تھی کہ میری قبر پر دو کھجور کی شاخیں رکھی جائیں۔

وجہ استدلال:

گذشتہ حدیث سے ترچیز کا قبر پر رکھنا حضور ﷺ کے عمل سے ثابت ہے لہذا سنت مصطفیٰ ہے نیز اس حدیث سے صحابی رسول حضرت بریدہ رضی اللہ عنہ کی وصیت سے سنت صحابی کا ہونا ثابت ہوا حضور ﷺ نے اپنے صحابہ کی اقتداء کے بارے میں فرمایا: ”اصحابی کالنجوم فباہم اقتدیتم اھتدیتم“ میرے صحابہ ستاروں کی مانند ہیں ان میں سے جس کی بھی پیروی کروں گے ہدایت پا جاؤ گے۔

حضور ﷺ کی حدیث اور صحابی رسول کی وصیت سے محدثین و فقہاء نے قبروں پر تر شاخیں اور پھول ڈالنے کو مستحب لکھا ہے۔ جیسا کہ فقہ حنفی کی مشہور کتاب فتاویٰ شامی میں تفصیلاً بیان کیا گیا۔ لہذا صحابی رسول کی اقتداء کرنا منکرین کی اقتداء کرنے سے کروڑ ہا درجہ بہتر ہے۔ ان لوگوں کی سرشت میں داخل ہے کہ جس چیز سے اہل قبور کو فائدہ پہنچتا ہو اس کو بدعت کہتے ہیں۔

”وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَا سَقَّتْهُ السَّمَاءُ فَنِيهِ الْعَشْرُ نَصٌّ فِي بَيَانِ الْعَشْرِ وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَيْسَ فِي الْخَضِرَاوَاتِ صَدَقَةٌ مُؤَوَّلٌ فِي نَفِي الْعَشْرِ لِأَنَّ الصَّدَقَةَ تَحْتَمِلُ وُجُوهًا فَيَتَرَجَعُ الْأَوَّلُ عَلَى الثَّانِي“

اور اسی طرح حضور ﷺ کا فرمان زمین کی ہر وہ پیداوار جس کو آسمان کے پانی نے سیراب کیا ہو اس میں عشر ہے نص ہے اس پیداوار میں عشر کے بیان میں اور حضور ﷺ کا فرمان ”سبزیوں اور پھلوں میں صدقہ نہیں“ مؤول ہے عشر کی نفی میں اس لیے کہ صدقہ کئی معنی کا احتمال رکھتا ہے پس حضور ﷺ کا پہلا فرمان دوسرے فرمان پر راجح ہوگا۔

تعارض پر حدیث سے مثال:

قوله عليه السلام: مصنف ظاہر اور نص کے درمیان تعارض پر مزید مثال حدیث سے پیش کر رہے ہیں مثال میں زیر بحث مسئلہ یہ ہے کہ زمین کی مطلقاً پیداوار میں عشر واجب ہے یا نہیں اس میں دو مذہب ہیں:

۱۔ صاحبین اور امام شافعی کے نزدیک زمین کی پیداوار پر عشر کے واجب ہونے کے لیے دو شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے۔ پہلی شرط یہ ہے کہ وہ پیداوار ایسی ہو جو سال بھر باقی رہ سکتی ہو جیسے گندم، جو وغیرہ۔ دوسری شرط یہ ہے کہ اس پیداوار کی مقدار کم از کم پانچ وسق ہو۔

صاحبین اور امام شافعی کی دلیل:

ان حضرات کی ایک دلیل یہ حدیث ہے کہ ارشاد نبوی ﷺ ہے: ”لَيْسَ فِي الْخَضِرَاوَاتِ صَدَقَةٌ“ سبزیوں میں صدقہ نہیں۔ اس سے استدلال اس طرح ہے کہ اگرچہ صدقہ میں زکوٰۃ کا احتمال بھی ہے مگر اس حدیث میں زکوٰۃ مراد نہیں ہو سکتی کیونکہ ایک سال تک سبزیوں باقی نہیں رہ سکتیں لہذا صدقہ سے مراد عشر ہی ہے۔ دوسری دلیل یہ حدیث

ہے: "لہس فی مادون خمسة اوسق صدقة" کہ پانچ اوسق سے کم میں صدقہ (عشر) نہیں۔

۲: امام اعظم ابوحنیفہ کے نزدیک مطلقاً زمین کی پیداوار میں عشر واجب ہے خواہ وہ پیداوار ایک سال تک رہ سکتی ہو جیسے گندم، چاول وغیرہ یا وہ پیداوار سال بھر نہ رہ سکتی ہو مثلاً سبزیاں وغیرہ اور عشر کے لیے کوئی مقدار مقرر نہیں۔

امام صاحب کی دلیل:

امام اعظم ابوحنیفہ کی دلیل حدیث پاک ہے:

ارشاد نبوی ہے:

"وما سقته السماء فقیہ العشر"

جس زمین کو بارش نے سیراب کیا اس میں عشر (دسواں حصہ) ہے۔

یہ حدیث مطلقاً پیداوار میں عشر کے واجب ہونے کے لیے لائی گئی ہے لہذا یہ حدیث مطلقاً پیداوار میں صریح ہے جو صاحبین و امام شافعی کی دلیل ہے وہ زکوٰۃ، عشر، اور نفلی صدقہ تینوں کا احتمال رکھتی ہے اور ان حضرات کے نزدیک بھی صدقہ سے تاویل کے طریقہ پر عشر مراد لیا گیا لہذا یہ حدیث مؤول کہلائی اب نص اور مؤول کے درمیان تعارض واقع ہوا لہذا نص کو مؤول پر ترجیح حاصل ہوگی اور مطلقاً پیداوار پر عشر واجب ہوگا چاہے سبزیاں ہوں یا پانچ اوسق سے کم ہو۔

سوال: بیان تو ظاہر اور نص کے درمیان تعارض کا چلا آ رہا ہے جب کہ مصنف نے مثال مؤول اور نص کی

پیش کر دی؟

جواب: مؤول ظاہر کے منافی نہیں کیونکہ صدقہ چند معانی کے محتمل ہونے میں ظاہر ہے لہذا یہ مثال نص اور ظاہر مؤول کی ہوئی نیز جب ظاہر اور نص میں تعارض ہو تو اس وقت ترجیح نص کو ہوتی ہے لہذا اسی طرح نص اور مؤول کے درمیان تعارض واقع ہو تو ترجیح نص ہی کو ہوگی۔

"وَأَمَّا الْمَغْسُرُ فَهُوَ مَا ظَهَرَ الْمُرَادُ بِهِ مِنَ اللَّفْظِ بَيِّنًا مِّنْ قِبَلِ الْمُتَكَلِّمِ بِحَيْثُ لَاقِبَتِي مَعَهُ إِحْتِمَالُ التَّأْوِيلِ وَالتَّخَصُّيصِ"

اور بہر حال مفسر وہ کلام ہے جس کلام کی مراد اس کلام کے لفظ سے متکلم کی جانب سے بیان کے

ساتھ ظاہر ہو اس طور پر کہ اس بیان کے ساتھ تاویل اور تخصیص کا احتمال باقی نہ رہتا ہو۔

قولہ اما المفسر الخ: اس سے قبل مصنف نے ظاہر اور نص کو بیان کیا اب تیسری قسم مفسر کو بیان کرنا چاہتے

ہیں۔

مفسر کی تعریف:

”وَأَمَّا الْمُفْسِّرُ فَهُوَ مَا ظَهَرَ الْمُرَادُ بِهِ مِنَ اللَّفْظِ بَيَّانٍ مِّنْ قِبَلِ الْمُتَكَلِّمِ بِحَيْثُ لَا يَبْغَىٰ مَعَهُ إِحْتِمَالُ التَّأْوِيلِ وَالتَّخْصِيسِ“

مفسر وہ کلام ہے جس کی مراد متکلم کے بیان سے اس طور پر واضح ہو کہ تاویل اور تخصیص کا احتمال باقی نہ

رہے۔

قوائد قیود:

مفسر کی تعریف میں ”من اللفظاً“ کا بیان ہے ”بحیث لا یبغی الخ“ کی قید کا فائدہ یہ ہے کہ بیان کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) کافی و شافی جس کو بیان قاطع بھی کہا جاتا ہے۔ (۲) بیان غیر کافی و شافی کہ جس کو بیان غیر قاطع بھی کہا جاتا ہے بیان کے بعد ”بحیث لا یبغی الخ“ کے لانے کی وجہ سے بیان غیر کافی کو خارج کیا گیا مثلاً ”حرم الربو“ میں ربو کے معنی مطلق زیادتی کے ہیں مگر مطلقاً زیادتی حرام نہیں ہو سکتی کیونکہ بیع کا مقصود ہی زیادتی اور نفع ہوتا ہے لہذا لفظ ربو میں غور و فکر کرنے کے باوجود اس کی مراد متعین نہ ہو سکی لہذا اس کا بیان حدیث ربو (چھ اشیاء والی حدیث) ”الحنطة بالحنطة والی بنی لیکن ان چھ اشیاء کے علاوہ میں یہ بیان غیر شافی ہے اسی وجہ سے حضور نبی کریم ﷺ کی وفات کے بعد حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا تھا: ”وخرج العبی بنی من الدنیا ولم یبین لنا ابواب الربو“ لہذا حدیث ربو حرم الربو کے لیے مفسر نہیں بن سکتی کیونکہ مفسر کے لیے ایسے بیان کا ہونا ضروری ہے کہ جس کے بعد تاویل و تخصیص کا دروازہ بند ہو جائے۔

تخصیص کی تعریف:

قلت اشترک کا نام تخصیص ہے۔

تاویل کی تعریف:

لفظ کو اس کے ظاہر کے خلاف پھیرنا تاویل کہلاتا ہے۔
 ”مِثَالَهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ فَاسْمُ الْمَلَائِكَةِ ظَاهِرٌ
 فِي الْعُمُومِ إِلَّا أَنَّ إِحْتِمَالَ التَّخْصِيفِ قَائِمٌ فَانْسُدَّ بَابُ التَّخْصِيفِ بِقَوْلِهِ
 كُلُّهُمْ ثُمَّ بَقِيَ إِحْتِمَالُ التَّفْرِيقِ فِي السُّجُودِ فَانْسُدَّ بَابُ التَّأْوِيلِ بِقَوْلِهِ
 أَجْمَعُونَ“

اس کی مثال باری تعالیٰ کے فرمان میں: ”پس سجدہ کیا تمام فرشتوں نے اکٹھے“ پس ملائکہ کا لفظ ملائکہ کے عموم میں ظاہر ہے لیکن اس سے ملائکہ کے بعض افراد کو نکالنے کی تخصیص کا احتمال موجود ہے پس تخصیص کا دروازہ بند ہو گیا باری تعالیٰ کے فرمان کلمہ کے ساتھ پھر بھی فرشتوں کا سجدہ کرنے میں متفرق ہونے کا احتمال باقی ہے پس تاویل کا دروازہ بند ہو گیا باری تعالیٰ کے فرمان اجمعون کے ساتھ۔

مفسر کی مثال قرآن سے:

قوله مثاله في قوله تعالى الخ: مصنف قرآن پاک سے مفسر پر مثال پیش کر رہے ہیں ارشاد باری تعالیٰ ہے:
 ”فسجد الملائكة كلهم اجمعون“ یہ آیت حضرت آدم علیہ السلام کو فرشتوں کے سجدہ کرنے میں ظاہر ہے اور حضرت آدم علیہ السلام کی تعظیم کرنے میں نص ہے اور الملائكة جمع معرف بلام ہونے کی وجہ سے عام ہونے میں ظاہر ہے مگر تخصیص کا احتمال باقی ہے کہ تمام فرشتوں نے سجدہ کیا یا بعض نے چونکہ بعض اوقات جمع بول کر واحد مراد لیا جاتا ہے مثلاً قرآن مجید میں ہے: ”اذا قالت الملائكة يا مريم“ اس آیت میں الملائكة سے مراد صرف جبریل امین ہیں اسی طرح اہل عرب بھی دو کو ایک اور ایک کو دو کے صیغے سے پکارتے ہیں۔ لہذا اس آیت میں احتمال موجود تھا کہ ہو سکتا ہے۔ کہ الملائكة سے مراد بعض فرشتے ہوں اور یہ آیت مخصوص البعض ہو اور اسی تخصیص کے احتمال کو لفظ ”كلهم“ مفسر سے ختم کر دیا کہ تمام فرشتوں نے سجدہ کیا پھر سجدہ کرنے میں یہ احتمال بھی باقی تھا کہ سب نے مل کر سجدہ کیا یا متفرق طور پر سجدہ کیا اس احتمال کو اجمعون مفسر نے ختم کر دیا کہ سب نے اجتماعی طور پر سجدہ کیا۔

مفسر کی اقسام:

۱- وہ مفسر جو لفظ اور صیغہ کے اعتبار سے تاویل و تخصیص کا احتمال نہ رکھتا ہو مثلاً اسمائے اعداد کہ جن میں تاویل و تخصیص کی گنجائش نہیں ہوتی۔

۲- وہ مفسر جو لفظ اور صیغہ کے اعتبار سے تاویل و تخصیص کا احتمال رکھتا ہو لیکن کسی قطعی دلیل کی وجہ سے یہ احتمال ختم ہو جائے جیسا کہ ”فسجد الملائكة“ میں احتمال تھا لیکن قرآن مجید حضور ﷺ کی ظاہری زندگی میں مفسر تھا کہ نسخ کا احتمال موجود تھا مگر جب آپ ظاہری طور پر دنیا سے پردہ فرما چکے تو اب قرآن مجید محکم بن گیا کہ اب نسخ کا احتمال ختم ہو گیا۔

”وَفِي الشَّرْعِيَّاتِ إِذَا قَالَ تَزَوَّجْتُ فَلَانَةَ شَهْرًا بَكْدًا فَقَوْلُهُ تَزَوَّجْتُ ظَاهِرٌ فِي النِّكَاحِ إِلَّا أَنَّ إِحْتِمَالَ الْمُتَعَةِ قَائِمٌ بِقَوْلِهِ شَهْرًا فَسَرَّ الْمُرَادُ بِهِ فَقُلْنَا هَذَا مُتَعَةٌ وَلَيْسَ بِنِكَاحٍ“

اور شرعی احکام میں مفسر کی مثال یہ ہے کہ جب کسی مرد نے کہا کہ میں نے فلاں عورت سے اتنے مہر کے بدلے میں ایک مہینے کے لیے نکاح کیا تو اس کا قول ”تزوجت“ نکاح میں ظاہر ہے مگر اس میں متعہ کا احتمال موجود ہے تو متکلم نے اپنے قول ”شہرا“ سے اس کی مراد کو واضح کر دیا۔ پس ہم نے کہا کہ یہ قول ”تزوجت فلانة“ متعہ ہے نکاح نہیں ہے۔

مفسر کی مثال احکام شرعیہ سے:

قوله وفي الشرعيات الخ: اس سے قبل مصنف رحمہ اللہ نے اخبار کے قبیل سے مفسر کی مثال دی تھی اب ”وفی الشرعيات“ سے احکام شرعیہ کے قبیل سے مفسر کی مثال پیش کر رہے ہیں کہ اگر کسی مرد نے یہ جملہ ”تزوجت فلانة شہرا بکذا“ کہا کہ میں نے فلاں عورت سے ایک ماہ کے لیے اتنے پیسوں کے عوض نکاح کیا تو اس جملہ میں قائل کا قول ”تزوجت“ لفظ خاص ہے جو نکاح کے معنی میں ظاہر ہے اور اس کا اسی معنی میں استعمال ہونا حقیقت ہے مگر ”تزوجت“ میں مجاز متعہ کا احتمال بھی موجود ہے کیوں کہ جس طرح نکاح میں عورت سے وطی کی ملک حاصل ہوتی ہے اسی طرح متعہ میں بھی وطی کی ملک حاصل ہوتی ہے اگرچہ نکاح میں ملک دواماً ہوتی ہے اور متعہ میں وقت معین کے لیے ہوتی ہے لیکن متکلم نے اپنے قول ”شہرا“ سے تزوجت کی مراد کو متعہ کے ساتھ خاص کر دیا کہ ”تزوجت“ سے میری

مراد نکاح متعہ ہے نکاح صحیح نہیں لہذا مفسر پر عمل کرتے ہوئے یہی کہا جائے گا کہ متکلم کا یہ کلام نکاح متعہ پر محمول ہے۔

سوال: "تزوجت" کو نکاح متعہ پر محمول کرنا درست نہیں ہے کیوں کہ متعہ کے انعقاد کے لیے لفظ "اتمتعت" آتا ہے نیز مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے متکلم کے قول "شہرا" کی وجہ سے "تزوجت" کو نکاح متعہ پر محمول کیا ہے حالانکہ "شہرا" کی تفسیر سے نکاح مؤقت ہو انہ کہ نکاح متعہ؟

جواب: اگرچہ متعہ کے انعقاد کے لیے اتمتعت یا استمتعت کا لفظ آتا ہے مگر یہاں "تزوجت" سے مجازاً متعہ ہی مراد ہے جس کی تعیین "شہرا" سے ہو رہی ہے۔

نکاح متعہ اور نکاح مؤقت میں فرق:

باقی رہی یہ بات کہ یہ نکاح مؤقت ہے نہ کہ نکاح متعہ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ بعض علماء کرام نے نکاح متعہ اور نکاح مؤقت میں تین فرق بیان کیے ہیں۔ پہلا فرق یہ ہے کہ متعہ میں لفظ اتمتعت یا استمتعت بولا جاتا ہے جب کہ نکاح مؤقت میں لفظ نکاح بولا جاتا ہے۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ متعہ میں گواہ مقرر نہیں کیے جاتے جب کہ نکاح مؤقت میں گواہ مقرر ہوتے ہیں۔ تیسرا فرق یہ ہے کہ متعہ میں عورت کے لیے نفقہ و سکنی و وراثت و طلاق وغیرہ کے احکام نہیں ہوتے جب کہ نکاح مؤقت میں یہ تمام احکام جاری ہوتے ہیں۔

لیکن نکاح متعہ اور نکاح مؤقت کے بارے میں تحقیقی بات وہی ہے جو شارح ہدایہ امام ابن ہمام اور علامہ کاسانی صاحب البدائع والصنائع نے لکھی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ نکاح مؤقت متعہ کے افراد میں سے ایک فرد ہے نام دو ہیں مگر بیچہ دونوں ایک ہی شے ہیں۔ لہذا محققین کے نزدیک نکاح مؤقت اور نکاح متعہ دونوں ایک ہی چیز ہیں۔

نکاح متعہ کی شرعی حیثیت:

نکاح متعہ کی حقیقت یہ ہے کہ جس عقد میں مدت اور معاوضہ کا تعین ہو یہ نکاح بالاتفاق ائمہ اربعہ کے نزدیک حرام ہے اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کی طرف صاحب ہدایہ نے جو جواز کی نسبت کی ہے اس کو محققین نے صاحب ہدایہ کا سہو قرار دیا ہے کیوں کہ امام مالک کا مؤطا امام مالک میں احادیث لانے کا اسلوب یہ ہے کہ جو حدیث ان کے مذہب کے مطابق ہو وہی لاتے ہیں اور مؤطا میں حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث لائے ہیں کہ جس میں متعہ کی حرمت موجود ہے لہذا امام مالک کے نزدیک بھی متعہ حرام ہے۔

متعہ ابتداء اسلام میں جائز تھا پھر خیبر کے دن حرام قرار دیا گیا اور فتح مکہ ہی یوم او طاس ہے پھر اس کے بعد تا قیامت حرام کر دیا گیا خلاصہ یہ ہے کہ متعہ کی حلت و حرمت دوبار ہوئی اور جن حضرات تک حرمت متعہ کا حکم نہیں پہنچا تھا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس حکم کی اچھی طرح تبلیغ کرنے کے بعد متعہ کی حرمت اور ممانعت پر سختی سے عمل کرایا اور بدکاری کے ارتکاب کے لیے اس چور دروازے کو ہمیشہ کے لیے بند کر دیا لیکن مسلمان کہلوانے والوں میں سے صرف شیعہ حضرات متعہ کرنے کو باعث اجر و ثواب سمجھتے ہیں اور اس کی فضیلت بڑھ چڑھ کر بیان کرتے ہیں۔

”وَلَوْ قَالَ لِفُلَانٍ عَلَيَّ أَلْفٌ مِّنْ ثَمَنٍ هَذَا الْعَبْدِ أَوْ مِثْلُ هَذَا الْمَتَاعِ فَقَوْلُهُ
عَلَيَّ أَلْفٌ نَّصٌّ فِي لُزُومِ أَلْفٍ إِلَّا أَنْ إِحْتِمَالَ التَّفْسِيرِ بَاقٍ فَبَقَوْلِهِ مِثْلُ هَذَا الْعَبْدِ أَوْ مِثْلُ هَذَا الْمَتَاعِ بَيْنَ الْمُرَادِ بِهِ فَيُتَرَجَّحُ الْمَفْسَرُ عَلَى النَّصِّ
حَتَّى لَا يَلْزِمَهُ الْمَالُ إِلَّا عِنْدَ قَبْضِ الْعَبْدِ أَوْ الْمَتَاعِ وَقَوْلُهُ لِفُلَانٍ عَلَيَّ أَلْفٌ
ظَاهِرٌ فِي الْإِقْرَارِ نَصٌّ فِي نَقْدِ الْبَلَدِ فَإِذَا قَالَ مِثْلُ نَقْدِ بَلَدٍ كَذَا يَتَرَجَّحُ الْمَفْسَرُ
عَلَى النَّصِّ فَلَا يَلْزِمُهُ نَقْدُ الْبَلَدِ بَلْ نَقْدُ بَلَدٍ كَذَا وَعَلَى هَذَا نَظَائِرُهُ“

اور اگر کسی نے کہا کہ فلاں کے مجھ پر ایک ہزار روپے اس غلام کے ثمن یا اس سامان کے ثمن سے ہیں تو قائل کا قول ”علی الف“ ایک ہزار روپے لازم ہونے میں نص ہے مگر تفسیر کا احتمال باقی ہے پس قائل کے قول ”من ثمن هذا العبد او من ثمن هذا المتاع“ نے قائل کے قول ”علی الف“ کی مراد کو بیان کر دیا۔ پس مفسر کو نص پر ترجیح حاصل ہوگی یہاں تک کہ قائل پر مال صرف غلام اور سامان کے قبضہ کرنے کے بعد لازم ہوگا اور اس کا قول ”لفلان علی الف“ اقرار میں ظاہر ہے شہر کے سکے میں نص ہے پس جب اس نے ”من نقد بلد کذا“ کہا تو مفسر، نص پر راجح ہوگا پس اس پر شہر کے سکے دینا لازم نہ ہوں گے بلکہ فلاں متعین شہر کے سکے لازم ہوں گے اور اسی پر مفسر کی بہت سی نظیریں ہیں۔

مفسر کی نص پر ترجیح کی مثالیں:

قوله ولو قال لفلان علي الف الف الف: اس سے قبل مصنف رحمہ اللہ نے مفسر کی مثال دی تھی اب ”ولو قال“ سے مفسر کے نص پر راجح ہونے کی مثال پیش کر رہے ہیں مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کہا کہ فلاں کے مجھ پر اس غلام یا

اس سامان کے ثمن سے ایک ہزار روپے ہیں تو قائل کے اس کلام میں ”علی الف“ ایک ہزار روپے کے لازم ہونے میں نص ہے کیوں کہ کلمہ ”علی“ الزام کے لیے آتا ہے کہ جس کا تقاضا یہ ہے کہ قائل پر مقررہ (جس کے لیے اقرار کیا گیا) کے لیے فوراً ایک ہزار روپے واجب الاداء ہوں مگر قائل نے اپنے قول ”من ثمن هذا العبد او من ثمن المتاع“ سے یہ ظاہر کر دیا کہ مجھ پر ایک ہزار روپے اس غلام یا اس سامان کے عوض ہیں کہ جو میں نے آپ سے خریدا ہے اس کلام کا تقاضا یہ ہے کہ قائل پر اس وقت تک ایک ہزار روپے لازم نہ ہوں کہ جب تک قائل اس غلام یا سامان پر قبضہ نہ کر لے اس بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ ”لفلان علی الف“ نص کا تقاضا یہ ہے کہ قائل پر مطلقاً ایک ہزار روپے لازم ہوں جب کہ مفسر (من ثمن هذا العبد او من ثمن هذا المتاع) کا تقاضا یہ ہے کہ قائل پر ایک ہزار روپے غلام یا سامان پر قبضہ کرنے کے بعد لازم ہوں گے۔ یہاں نص اور مفسر کے درمیان تعارض واقع ہوا تو تعارض کی صورت میں مفسر کو نص پر ترجیح حاصل ہوتی ہے لہذا یہاں مفسر کو نص پر ترجیح دیتے ہوئے یہی کہیں گے کہ قائل پر ہزار روپے کی ادائیگی تب لازم ہوگی کہ جب وہ غلام یا سامان پر قبضہ کر لے۔

ثمن اور قیمت میں فرق:

ان دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ جو دام بائع اور مشتری کے مابین طے ہو وہ ثمن کہلاتا ہے اور جو دام بازار کا ہے وہ قیمت کہلاتا ہے۔

قولہ فاذا قال من بعد بلد كذا: یہاں سے مصنف رحمہ اللہ مفسر کی نص پر ترجیح کی دوسری مثال پیش کر رہے ہیں کہ اگر کوئی شخص یہ کہے ”لفلان علی الف“ کہ فلاں کے مجھ پر ہزار روپے ہیں تو قائل کا یہ کلام ایک ہزار کے اقرار میں ظاہر ہوگا کیوں کہ یہ کلام سنتے ہی اقرار کا معنی سمجھ آ جاتا ہے اور قائل کے شہر میں چلنے والے ایک ہزار روپے کے لازم ہونے میں یہ عبارت نص ہے کیونکہ اقرار کرنے والا اپنے ہی شہر کے ہزار روپے کو لازم کرنے کے لیے کلام کو لایا ہے لہذا شہر کے ہزار روپے کے لازم ہونے میں ”لفلان علی الف“ نص ہے اگر قائل آگے کلام نہیں کرتا بلکہ اسی کلام پر سکوت کرتا ہے تو نص پر عمل کرتے ہوئے قائل کے ہی شہر کے ایک ہزار روپے لازم ہوں گے۔

لیکن اگر اس نے ”لفلان علی الف“ کے بعد ”من بعد بلد كذا“ کہہ کر کسی خاص شہر کی کرنسی مراد لی مثلاً یہ کہا کہ فلاں شخص کا مجھ پر ایک ہزار روپیہ بخارا کا ہے تو قائل پر بخارا ہی کا ہزار روپیہ لازم ہوگا قائل کے اپنے شہر کا ایک ہزار روپیہ لازم نہ ہوگا کیوں کہ اصول یہ ہے کہ جب نص اور مفسر میں تعارض ہو تو ترجیح مفسر کو ہوتی ہے لہذا مفسر کو ترجیح دیتے ہوئے قائل پر بخارا کا ایک ہزار روپیہ لازم ہوگا۔

اقرار اور اعتراف میں فرق:

ان کے درمیان دو فرق بیان کیے جاتے ہیں (۱) اقرار یہ ہے کہ جو حق نفس پر لازم ہے اس کو نفس کی آمادگی کے ساتھ تسلیم کرنا۔ اعتراف بھی یہی ہے صرف نفس کی آمادگی نہیں ہوتی۔ (۲) اقرار کبھی زبان سے کبھی غیر زبان سے ہوتا ہے جب کہ اعتراف زبان کے ساتھ ہوتا ہے۔ (فروق اللغات صفحہ ۵۴)

وعلى نظاهرة: سے مصنف یہ بتانا چاہتے ہیں کہ مفسر کو نص پر اور نص کو ظاہر پر ترجیح حاصل ہونے کی بہت سی نظیریں ہیں لیکن اختصاراً ان کو یہاں ترک کر دیا جاتا ہے۔

مثال اور نظیر میں فرق:

مثال وہ ہے جو مثل لہ کے افراد اور حکم دونوں میں داخل ہو مثلاً زید اسم کی مثال ہے کہ زید اسم کے افراد عمر، بکر، خالد وغیرہ میں بھی داخل ہے اور اسم کے احکام یعنی اس پر الف لام کا داخل ہونا، تنوین کا آنا، مسند الیہ کا ہونا وغیرہ بھی لاگو ہوتے ہیں جب کہ نظیر یہ ہے کہ جو مثل لہ کے حکم میں تو داخل ہو لیکن افراد سے خارج ہو مثلاً چالیس بکریوں میں ایک بکری زکوٰۃ واجب ہے اگر بکری کے بجائے اس کی قیمت دے دی تو بھی زکوٰۃ ادا ہو جائے گی لہذا قیمت دینا نظیر ہے جو بکری میں تو شامل نہیں لیکن حکم میں داخل ہے۔

مفسر کا حکم:

مفسر کا حکم محکم کے حکم کے ساتھ بیان ہوگا انظار کیجیے۔
”وَأَمَّا الْمُحْكَمُ فَهُوَ مَا أزدَادَ قُوَّةً عَلَى الْمَوْسَرِ بِحَيْثُ لَا يَجُوزُ خِلَافُهُ أَصْلًا مِثَالَهُ
فِي الْكِتَابِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ وَإِنَّ اللَّهَ لَإِيْظِلُّمُ النَّاسِ شَيْئًا“

اور محکم وہ کلام ہے جو مفسر کی بہ نسبت قوت میں بڑھا ہوا ہو اس طور پر کہ محکم کے خلاف کوئی بھی احتمال بالکل جائز نہ ہو محکم کی مثال کتاب اللہ میں ”ان الله بكل شيء عليم“ اور ”ان الله لا يظلم الناس شيئاً“ ہے۔

قوله واما المحكم الخ: اس سے قبل مصنف رحمہ اللہ نے معنی کے ظہور کے لحاظ سے چار اقسام میں سے تین

اقسام (ظاہر، نص اور مفسر) کو بیان کیا اب چوتھی قسم محکم کو بیان کرنا چاہتے ہیں۔ چنانچہ مصنف ”واما المحکم الخ“ سے محکم کی اصطلاحی تعریف بیان کر رہے ہیں کہ محکم کا لغوی معنی پختہ اور مضبوط ہے۔

اصطلاحی تعریف:

”هو ما ازداد قوة على المفسر بحيث لا يجوز خلافه اصلاً“

محکم وہ کلام ہے جو قوت میں مفسر سے اس طرح قوی و مضبوط ہو کہ اس کے خلاف بالکل جائز نہ ہو۔

مفسر اور محکم میں ما بہ الاشتراک اور ما بہ الاتیاز:

مفسر اور محکم اس بات میں تو مشترک ہیں کہ معنی کے ظہور و وضاحت میں دونوں برابر ہیں اسی وجہ سے مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے محکم کی تعریف میں ”وضوحاً“ کے بجائے ”قوة“ کا لفظ ذکر کیا ہے لیکن اس بات میں فرق ہے کہ مفسر تفسیر کا احتمال رکھتا ہے جب کہ محکم تفسیر کا احتمال نہیں رکھتا۔ محکم کے حکم کا خلاصہ یہ ہے کہ محکم تاویل، تخصیص اور تفسیر ہر تینوں احتمالات سے محفوظ و مامون ہے اسی وجہ سے اس کو محکم کہا گیا ہے۔

محکم پر مثالیں:

مثالہ: سے مصنف محکم پر قرآن مجید سے دو مثالیں پیش کر رہے ہیں۔ محکم کی پہلی مثال یہ ہے کہ فرمان باری تعالیٰ ہے: ”ان الله بكل شيء عليم“ جس کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو ہر چیز کا علم ہے یہ ایک ایسا کلیہ ہے کہ جو واجب، ممکن، قدیم و حادث، موجود، معدوم، مفروض اور غیر مفروض کو قطعی طور پر شامل ہے کہ اس کے علم سے کوئی بھی چیز خارج نہیں کیوں کہ علم صفت کمال ہے اور اللہ تعالیٰ تمام صفات کمالیہ کو مستجمع ہے علم کی ضد جہل ہے اور اللہ تعالیٰ جہل سے پاک و منزہ ہے۔ کیوں کہ اللہ تعالیٰ کے علم کا ہر چیز کو محیط ہونا ایسی بات ہے جو کسی بھی تبدیلی و نسخ کا احتمال نہیں رکھتی۔ لہذا اللہ تعالیٰ کے متعلق ایسا تصور پیش کرنا کہ جس سے اللہ تعالیٰ کے لیے جہل ثابت ہو کفر ہے جیسا کہ بعض لوگوں نے ترجمہ قرآن میں ایسا تصور پیش کیا ہے۔

دوسری مثال: ”وان الله لا يظلم العاس شيئاً“ ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی پر ظلم نہیں کرتا۔ اور ظلم صفت مذموم ہے جب کہ اللہ تعالیٰ صفات مذمومہ سے پاک و منزہ ہے کیوں کہ وہ سیوہ قدوس ہے جو ہر عیب سے پاک ہے اور اللہ تعالیٰ کا صفت ظلم سے پاک ہونا بھی ایسا امر ہے جو تبدیلی و نسخ کا احتمال نہیں رکھتا۔ لہذا اگر تقدیر الہی

سے کوئی واقعہ رونما ہو تو اس پر یہ کہنا کفر ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ظلم کیا۔ (العیاذ باللہ)۔ جیسا کہ بعض لوگ اور بالخصوص عورتیں کسی حادثہ پر بے لگام باتیں کرتیں ہیں ان کی اصلاح کرنی چاہیے۔

محکم کی اقسام:

محکم کی دو قسمیں ہیں:

- (۱) محکم لذاتہ۔
- (۲) محکم لغيرہ۔

محکم لذاتہ کی تعریف:

وہ محکم ہے جو اپنے معنی کے اعتبار سے احکام کے مخالف اوصاف سے خالی ہو۔ محکم لذاتہ کی بھی دو صورتیں ہیں: (۱) کلام میں ایسا لفظ موجود ہو جو اس حکم کی پہنچگی کو بتاتا ہو جیسا کہ ازواج مطہرات سے نکاح کی ممانعت والی آیت: "ولاتنکحوا ازواجہ من بعدہ ابدًا" میں ابد کے لفظ نے بتایا کہ یہ حکم ہمیشہ کے لیے ہے۔ (۲) کلام کا نفس مضمون ہی نسخ کا احتمال نہ رکھتا ہو جیسا کہ آیات توحید اور آیات اعتقادات وغیرہ۔

سوال: اللہ تعالیٰ کا وہ کلام کہ جس میں خبر دی گئی ہو وہ ظاہر ہو یا نص ہو یا مفسر اس کو محکم کہنا چاہیے کیوں کہ اللہ تعالیٰ کے کلام میں نسخ کا احتمال نہیں۔ پھر اللہ تعالیٰ کے کلام سے ظاہر، نص اور مفسر کی مثالیں کیسے دی جاتی ہیں؟

جواب: ظاہر، نص اور مفسر میں کلام اپنی ذات کے اعتبار سے نسخ کا احتمال رکھتا ہے لیکن اس عارض کی وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ نے خبر دی ہے نسخ کا احتمال نہیں رکھتا خلاصہ یہ ہے کہ جہاں کلام الہی میں ظاہر، نص اور مفسر کے احکام جاری ہوتے ہیں وہاں ذات کے اعتبار سے ہیں۔

"وَفِي الْحُكْمِيَّاتِ مَا قُلْنَا فِي الْإِقْرَارِ أَنَّهُ لِفُلَانٍ عَلَى الْفِ مِنْ ثَمَنٍ هَذَا الْعَبْدِ
فَإِنَّ هَذَا اللَّفْظَ مُحْكَمٌ فِي لُزُومِهِ بَدَلًا عَنْهُ وَعَلَى هَذَا نَظَاهِرُهُ"

اور شرعی احکام میں محکم کی مثال وہ ہے جو ہم نے اقرار میں بیان کی کہ فلاں شخص کا مجھ پر اس غلام کے ثمن سے ایک ہزار واجب ہے پس یہ لفظ (جملہ) غلام کا عوض ہو کر ایک ہزار کے لازم ہونے میں محکم ہے اور اسی مثال پر دیگر نظیریں ہیں۔

احکام شرعیہ سے مثال:

وفی الحکمیات الخ: اس سے قبل مصنف نے قرآن مجید سے محکم کی مثالیں پیش کی تھیں اب وفی الحکمیات سے شرعی احکامات میں سے ایک مثال پیش کر رہے ہیں مصنف فرماتے ہیں کہ یہ وہی مثال ہے جس کو ہم مفسر کی بحث میں بیان کر چکے ہیں وہ قول یہ ہے کہ کسی شخص نے کسی کے لیے ایک ہزار روپے کا اقرار کرتے ہوئے کہا: "لفلان علی الف من ثمن هذا العبد" کہ فلاں شخص کا مجھ پر اس غلام کے ثمن کے عوض ایک ہزار واجب ہے۔ مقرر کے اس جملے میں "علی الف" ایک ہزار کے واجب ہونے کے کئی اسباب کا احتمال ہے کہ یہ احتمال بھی ہے کہ وہ ایک ہزار روپیہ غصب کے طور پر ہو اور یہ احتمال بھی ہے کہ وہ قرض حسنہ کے طور پر ہو اور یہ احتمال بھی ہے کہ غلام کے علاوہ کسی اور بیچ کے عوض کے طور پر ہو اور یہ احتمال بھی ہے کہ غلام کے عوض کے طور پر ہو لیکن جب مقرر نے "من ثمن هذا العبد" کہا تو "علی الف" ایک ہزار روپیہ غلام کے عوض واجب ہونے میں محکم ہو گیا اب دیگر تمام احتمالات ختم ہو گئے۔ اب مقرر اس اقرار سے رجوع نہیں کر سکتا کیوں کہ اصول فقہ کا قاعدہ ہے: "المرء یؤخذ باقراره" کہ آدمی اپنے اقرار کی وجہ سے ماخوذ ہوتا ہے۔

محکم کی مثال پر اعتراض و جواب:

اعتراض: مصنف نے مفسر اور محکم کی ایک ہی مثال "لفلان علی الف من ثمن هذا العبد" پیش کی ہے حالانکہ محکم مفسر سے قوت میں زیادہ ہے لہذا ان کے درمیان تغایر ہے پھر دونوں کی ایک ہی مثال پیش کرنا کس طرح درست ہے؟

جواب: اس اعتراض کے دو جواب ہیں پہلا جواب یہ ہے کہ شرعی احکام میں مفسر اور محکم دونوں برابر ہیں کیوں کہ وضاحت اور ظہور میں برابر کا درجہ رکھتے ہیں اور وضاحت کی انتہاء مفسر پر ہوتی ہے لہذا مصنف نے اس برابری کی وجہ سے دونوں کی ایک ہی مثال پیش کی ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ مثال میں "من ثمن هذا العبد" حقیقہ محکم نہیں ہے بلکہ نسخ کا احتمال نہ ہونے کی وجہ سے محکم کے درجے میں ہے۔

"وَحُكْمُ الْمَوْسِرِ وَالْمُحَكَّمِ لَزُومُ الْعَمَلِ بِهِمَا لِأَمْحَالَةٍ"

اور مفسر اور محکم کا حکم ان دونوں پر قطعی و یقینی طور پر عمل کا واجب ہونا ہے۔

مفسر اور محکم کا حکم:

قولہ وحکم المفسر والمحكم الخ: اس سے قبل مصنف نے مفسر اور محکم کی تعریفات کے بعد مثالوں پر بحث کی ہے اور اب مفسر اور محکم دونوں کا حکم بیان کر رہے ہیں اور دونوں کا چوں کہ حکم ایک تھا اس لیے اکٹھا بیان کر رہے ہیں ان دونوں کا حکم یہ ہے کہ ان دونوں پر عمل کرنا بھی لازم ہے اور یقین کرنا بھی لازم ہے۔

ایک حکم ہونے پر اعتراض و جواب:

اعتراض: جب مفسر اور محکم کے درمیان تغایر ہے پھر دونوں کا حکم بھی الگ الگ ہونا چاہے تھا تو دونوں کا حکم ایک کیسے؟

جواب: اس اعتراض کا جواب یہ ہے جو امور کئی باتوں میں مشترک ہوں اور کسی ایک بات میں مختلف ہوں تو اکثر باتوں میں مشترک ہونے کی وجہ سے ایک ہی حکم لگایا جاتا ہے اور جو فرق ہوتا ہے اس کو تعریف میں بیان کر دیا جاتا ہے مفسر اور محکم تین امور میں مشترک تھے کہ جن کی وجہ سے دونوں کا حکم ایک بیان کیا گیا وہ تین امور یہ ہیں: (۱) دونوں پر عمل کرنا لازم ہے۔ (۲) دونوں پر اعتقاد رکھنا لازم ہے۔ (۳) تاویل و تخصیص کا احتمال دونوں میں نہیں ہے۔ ان تین امور میں برابری کی وجہ سے مفسر اور محکم کا حکم اکٹھا بیان کیا گیا۔ باقی رہی یہ بات کہ مفسر نسخ کا احتمال رکھتا ہے جب کہ محکم نسخ کا احتمال نہیں رکھتا پھر مفسر پر عمل اور اعتقاد کس طرح لازم ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ قرآن و حدیث میں نسخ کا احتمال حضور ﷺ کی ظاہری زندگی تک تھا جب آپ ﷺ کا وصال مبارک ہو گیا اب نسخ کا احتمال بھی ختم ہو چکا ہے۔

ظاہر، نص، مفسر اور محکم کا باہمی ربط اور ان کے مراتب:

ظاہر، نص، مفسر اور محکم چاروں اقسام کا باہمی ربط یہ ہے کہ ہر بعد والی قسم پہلی قسم کے مفہوم کی رعایت کرتی ہے کہ نص میں ظاہر اور مفسر میں ظاہر اور نص دونوں اور محکم میں پہلی تینوں کی رعایت ہوتی ہے۔ اور نص اور اوقات چاروں اقسام ایک مثال میں جمع ہو جاتی ہیں مثلاً: "فسجد الملائكة کلھم اجتمعون" یہ محکم اس لیے ہے کہ یہ واقعہ اور قصہ ہے اور نسخ کا ضابطہ یہ ہے کہ وہ قصہ اور خبر میں جاری نہیں ہوتا لہذا یہ آیت محکم ہے ان کے درمیان باہمی ربط کے ساتھ ساتھ فرق مراتب یہ ہے کہ ظاہر سے محکم تک چاروں اقسام میں سے کم تر ظاہر اور سب سے برتر محکم ہے اس فرق کا

ظہوران کے درمیان تعارض کے وقت ہوتا ہے کہ دوسری قسم پہلی قسم پر راجح ہوگی۔
”ثم لهذه الأربعة أربعة أخرى تُقابلها فِضْدُ الظَّاهِرِ الخَفِيِّ وَضِدُّ النَّصِّ
المُشْكَلِ وَضِدُّ المفسِّرِ المُجْمَلِ وَضِدُّ المَحْكَمِ المُتَشَابِهِ“

پھر ان چار اقسام کے لیے دوسری چار اقسام ہیں جو ان کے مقابل ہیں کہ ظاہر کی ضد خفی ہے اور نص کی ضد مشکل ہے اور مفسر کی ضد مجمل ہے اور محکم کی ضد متشابہ ہے۔

قولہ ثم لهذه الأربعة الخ: اس سے قبل مصنف نے معنی کے ظہور کے لحاظ سے چار اقسام یعنی ظاہر، نص، مفسر اور محکم بیان کی ہیں اب ان کے مقابلہ میں معنی کے خفا کے لحاظ سے چار اقسام یعنی خفی، مشکل، مجمل اور متشابہ کو بیان کر رہے ہیں۔

تقابل اور ضد کی وضاحت:

مصنف ظاہر، نص، مفسر اور محکم کے مقابل اقسام کو بیان کرتے ہوئے دو لفظ لائے ہیں: (۱) ضد (۲) تقابل۔ ضد کی تعریف یہ ہے کہ جو کسی کا مقابل ہو اور اس کے ساتھ ایک زمانے میں ایک جہت سے محل واحد میں جمع نہ ہو سکتی ہو۔ اہل اصول کے نزدیک تقابل اور ضد دونوں ایک ہی چیزیں ہیں اگرچہ تقابل کی چار اقسام مشہور ہیں: (۱) تقابل متناہیین جیسے انسان اور غیر انسان۔ (۲) تقابل متضالیین جیسے باپ اور بیٹا۔ (۳) تقابل ضدین جیسے سیاہ اور سفید۔ (۴) تقابل عدم و ملکہ جیسے بعض کے نزدیک حرکت و سکون۔ لیکن اہل اصول کے نزدیک چاروں اقسام پر ضد کا اطلاق ہوتا ہے اسی لیے مصنف نے تقابل اور ضد کو استعمال کیا اس سے قبل کئی اقسام میں تقابل تھا مگر مصنف نے تقابل اور تضاد کا لفظ اس لیے استعمال نہیں کیا کہ وہ صرف دو قسموں میں تضاد تھا جب کہ یہاں چار قسموں کا چار قسموں سے تضاد ہے۔ اس کثرت تعداد کی بناء پر بالخصوص یہاں تقابل و تضاد کے الفاظ استعمال فرمائے کیوں کہ تقابل سے شی خوب واضح ہو جاتی ہے جیسا کہ مشہور مقولہ ہے: ”تعرف الأشياء باضدادها“۔

آٹھ اقسام کے درمیان تقابل کی صورتیں یعنی ظاہر، نص، مفسر اور محکم کے مقابلہ میں دیگر چار خفی، مشکل، مجمل اور متشابہ ہیں اور ان سے ہر دو کے مابین تقابل اس طرح ہے کہ ظاہر کے مقابلہ میں خفی ہے کہ جس طرح ظاہر میں معنی کا ظہور صرف نفس صیغہ کی وجہ سے تھا اسی طرح خفی میں معنی کا خفا صرف امر عارض خارجی کی وجہ سے ہے۔ لہذا ان کے مابین ظہور و خفا کا ایک درجہ ہوتا ہے۔ نص کے مقابلہ میں مشکل ہے کہ جس طرح نص میں نفس کلام اور سیاق کلام کی

بناءً پر دو گنا ظہور ہوتا ہے اسی طرح مشکل میں معنی کے خفاء کے ساتھ ساتھ ہم شکلوں میں داخل ہونے کی وجہ سے دو گنا خفا ہوتا ہے۔ لہذا ان کے مابین ظہور و خفا کے دو درجے ہوتے ہیں۔ مفسر کے مقابلے میں مجمل ہے کہ جس طرح مفسر میں معنی کا اتنا ظہور ہوتا ہے کہ متکلم خود بیان کر دیتا ہے اور تاویل و تخصیص کا احتمال باقی نہیں رہتا اسی طرح مجمل میں معنی کا اتنا خفا ہوتا ہے کہ متکلم کے بیان کے بغیر محض طلب و تامل سے اس کا خفا دور نہیں ہو سکتا۔

محکم کے مقابلے میں تشابہ ہے کہ جس طرح محکم میں اتنا ظہور اور قوت ہوتی ہے کہ اس میں تغیر و تبدل کا وہم بھی نہیں ہوتا۔ اسی طرح اس کے مقابلے میں تشابہ ہے کہ جس میں اتنا خفا ہوتا ہے کہ متکلم کی جانب سے دنیا میں اس کے بیان کی امید نہیں ہوتی۔

معنی کے خفاء کے لحاظ سے اقسام کی وجہ حصر:

لفظ میں معنی کی پوشیدگی دو حال سے خالی نہیں کہ نفس صیغہ کی وجہ سے ہے یا کسی امر عارض کی وجہ سے۔ اگر پوشیدگی امر عارض کی وجہ سے ہے تو خفی اور اگر پوشیدگی نفس صیغہ کی وجہ سے ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں کہ قرآن میں غور و فکر کرنے کی وجہ سے پوشیدگی دور ہو جائے گی یا نہیں اگر غور و فکر کرنے سے پوشیدگی دور ہو جاتی ہے تو مشکل اگر قرآن میں غور و فکر کرنے سے پوشیدگی دور نہیں ہو سکتی تو پھر دو حال سے خالی نہیں کہ متکلم کی طرف سے بیان کی امید ہے یا نہیں اگر بیان کی امید ہے تو مجمل اور اگر بیان کی امید نہیں تو تشابہ۔

”فَالْخَفِيُّ مَا خَفِيَ الْمُرَادُ بِهِ بَعَارِضٌ لَا مِنْ حَيْثُ الصَّبِيغَةُ مِثَالَهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا فَإِنَّهُ ظَاهِرٌ فِي حَقِّ السَّارِقِ خَفِيُّ فِي حَقِّ الطَّارِقِ وَالنَّبَاشِ“

پس خفی وہ لفظ ہے کہ جس کی مراد کسی امر عارض کی وجہ سے پوشیدہ ہونہ کہ صیغہ کے اعتبار سے اس کی مثال اللہ تعالیٰ کے فرمان ”السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما“ میں ہے کیوں کہ یہ فرمان چور کے حق میں تو ظاہر ہے جیب کترے اور کفن چور کے حق میں خفی ہے۔

قوله فالخفي الخ: مصنف خفی کا اصطلاحی معنی بیان کر رہے ہیں کہ خفی کا لغوی معنی پوشیدہ ہونا ہے۔ خفی کا اصطلاحی معنی: ”وما خفي المراد به بعارض لا من حيث الصبيغة“ کہ خفی وہ لفظ ہے کہ جس کی مراد نفس صیغہ کے علاوہ کسی امر عارض کی وجہ سے پوشیدہ ہو۔ کہ لفظ اپنے معنی پر دلالت کرنے میں تو ظاہر ہو لیکن کسی دوسری وجہ سے اس

میں خفا پایا جائے کہ جو معمولی غور و فکر سے ختم ہو جاتا ہو۔

خفی میں خفا کا سبب یہ ہے کہ لفظ جن جن افراد پر صادق آتا ہے ان میں سے بعض افراد کے ایسے مخصوص نام ہوتے ہیں کہ جن میں خصوصی وصف کا لحاظ رکھا ہوتا ہے کہ جس کی وجہ سے بعض افراد میں ایسی کمی اور زیادتی پائی جاتی ہے کہ وہ وصف ایک دوسرے کو جدا کر دیتا ہے۔

قولہ مثالیہ: (خفی کی پہلی مثال) سے قبل مصنف نے خفی کا اصطلاحی معنی بیان کیا۔ اب مصنف خفی پر پہلی مثال قرآن مجید سے پیش کر رہے ہیں۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: "والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما" چور اور چورنی جب چوری کریں تو ان دونوں کے ہاتھ کاٹو۔ اس آیت میں لفظ سارق مفہوم لغوی اور مفہوم شرعی دونوں لحاظ سے ظاہر ہے۔ مفہوم لغوی یہ ہے کہ سارق سرقہ سے ماخوذ ہے جس کا معنی چوری کرنا ہے۔ سارق کا مفہوم شرعی یہ ہے کہ چور کے چوری کرنے پر ہاتھ کاٹنا واجب ہے مگر لفظ سارق، طرار (جیب کترے) اور نباش (کفن چور) کے حق میں خفی ہے۔ خفی اس لیے ہے کہ سرقہ کی تعریف یہ ہے کہ مال محفوظ محترم کو خفیہ طریقے سے لینا سرقہ (چوری) ہے اس کا حکم یہ ہے کہ جب چور دس درہم یا اس کی مالیت کی چیز چوری کرے تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا لیکن سرقہ کا یہ معنی طرار اور نباش کے حق میں خفی ہے۔ معنی کا خفا ایسے امر عارض کی وجہ سے ہے جو خود لفظ طرار اور نباش میں موجود ہے وہ امر عارض یہ ہے کہ عرف عام میں کوئی بھی شخص جیب کترے اور کفن چور کو سارق نہیں کہتا بلکہ ان دونوں کے لیے الگ الگ الفاظ کی وضع ہے کہ جیب کترے کو طرار اور کفن چور کو نباش کہتے ہیں اگر عرف عام میں جیب کترے اور کفن چور چور ہی ہوتے تو ان کے لیے بھی لفظ سارق استعمال ہوتا جب کہ جیب کترے کے لیے طرار اور کفن چور کے لیے نباش کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے جس سے معلوم ہوا کہ یہ دونوں سارق نہیں لہذا ان پر سارق کا حکم جاری نہیں ہونا چاہیے جب کہ طرار پر سارق کا حکم جاری ہوتا ہے کہ اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ طرار پر سارق کا حکم لاگو ہونے اور نباش پر سارق کا حکم لاگو نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جب سارق، طرار اور نباش کے حق میں خفی ہے اور خفی کا حکم یہ ہے کہ اس میں غور و فکر کیا جائے۔

یہاں تک کہ خفا دور ہو جائے جب ہم نے طرار کے معنی میں غور و فکر کیا تو معلوم ہوا کہ سارق کے معنی کی بنسبت طرار کے معنی میں زیادتی ہے وہ اس طرح ہے کہ مال محفوظ محترم کو خفیہ طریقے سے لینا سرقہ ہے جب کہ مال محفوظ محترم کا مالک بیدار ہو اور حفاظت کا ارادہ رکھتا ہو مگر ذرا سی غفلت کی وجہ سے مال کا لینا طر (جیب کاٹنا) ہے۔

طرار کا معنی سارق کے معنی سے زائد ہے تو دلالت انص سے یہ حکم ثابت ہوا کہ جب سارق پر دس درہم یا اس کی مالیت کی چیز چوری کرنے پر ہاتھ کاٹنے کا حکم ہے تو طرار کا بدرجہ اولیٰ اتنی ہی مالیت کی چوری پر ہاتھ کاٹا جائے گا

اگرچہ طرار کا فعل سارق کے فعل سے نوعیت میں سخت ہے مگر حکم ایک ہی ہے اسی طرح جب ہم نے نباش کے معنی میں غور و فکر کیا تو معلوم ہوا کہ سارق کے معنی کی بنسبت نباش کے معنی میں کمی ہے وہ اس طرح کہ کفن چور دن کے بعد ان مردوں سے کفن چوری کرتا ہے جو کفن کی حفاظت نہیں کر سکتے گویا کفن چور مال غیر محفوظ کو لیتا ہے۔ جب کہ سارق مال محفوظ کو لیتا ہے جب نباش کے معنی میں سارق کے معنی کی بنسبت کمی ہے تو نباش پر سارق کا حکم بھی جاری نہیں ہوگا یہ مذہب طرفین (امام اعظم ابوحنیفہ اور امام محمد) کا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ ہاتھ کا شامع ہے اور حد کے متعلق قاعدہ ہے: "الحدود تندری بالشبهات" کہ شکوک و شبہات کی وجہ سے حدیں ساقط ہو جاتی ہیں۔ لہذا نباش میں سارق کے معنی کی کمی کی وجہ سے سارق کا حکم جاری نہیں ہوگا جب کہ امام شافعی اور امام ابو یوسف کے نزدیک کفن چور کا بھی بطور حد ہاتھ کا ٹاٹا جائے گا۔

”وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي ظَاهِرٌ فِي حَقِّ الزَّانِي خَفِيَ فِي حَقِّ اللُّوطِيِّ وَكَوْ حَلْفَ لَا يَأْكُلُ فَاكِهَةً كَانَ ظَاهِرًا فِيمَا يَتَنَفَّكُهُ بِهِ خَفِيًّا فِي حَقِّ الْعِنَبِ وَالرُّمَّانِ وَحُكْمُ الْخَفِيِّ وَجُوبُ الطَّلَبِ حَتَّى يَزُولَ عَنْهُ الْخِفَاءُ“

اور اسی طرح باری تعالیٰ کا فرمان ”الزانية والزاني“ زانی کے حق میں ظاہر ہے، لوطی کے حق میں خفی ہے اور اگر کسی نے قسم اٹھاتے ہوئے کہا وہ میوہ نہیں کھائے گا یہ ان چیزوں کے حق میں ظاہر ہے جن کو لذت حاصل کرنے کی خاطر کھایا جاتا ہے۔ انگور اور انار کے حق میں خفی ہے اور خفی کا حکم طلب کا واجب ہونا ہے یہاں تک کہ اس سے پوشیدگی دور ہو جائے۔

قوله و كذلك قوله تعالى الخ: سے قبل مصنف نے خفی کی پہلی مثال پیش کی تھی اب یہاں سے خفی کی دوسری مثال پیش کر رہے ہیں اور فرمایا کہ جس طرح اس سے قبل مثال میں سارق، طرار اور نباش کے حق میں خفی تھا اسی طرح ”الزانية والزاني الخ“ میں زانی لوطی کے حق میں خفی ہے۔ مصنف نے خفی کی مثال ”الزانية والزاني“ پیش کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ آیت زنا کار کے بارے میں ظاہر ہے کہ جو غیر شادی شدہ مرد و عورت زنا کا ارتکاب کریں ان کو بطور حد سو کوڑے مارے جائیں گے اگر شادی شدہ ہوں تو رجم کیا جائے گا یہ آیت زانی کے حق میں اس لیے ظاہر ہے کہ زنا کا مفہوم یہ ہے کہ عورت کے سامنے کی شرم گاہ میں شہوت کو لوطی کے ذریعے پورا کرنا بشرطیکہ وہ عورت نہ حقیقتاً ملک میں ہو اور نہ شبہتاً ملک میں ہو لیکن یہ آیت لوطی (غلام باز) کے حق میں خفی ہے کہ جو مرد کسی شخص کے پیچھے کے مقام سے برا فعل کرے کہ اس پر حد زنا جاری ہوگی یا نہیں۔

لوٹی پر حد زنا کے جاری ہونے یا نہ ہونے کا مدار خفا پر ہے اور یہ خفا ایک امر عارض کی وجہ سے ہے امام اعظم ابوحنیفہ کے نزدیک وہ امر عارض یہ ہے کہ قوم لوط کا فعل کرنے والے کو عرف عام میں لوٹی کہا جاتا ہے زانی نہیں کہا جاتا اور ناموں کے اختلاف سے معافی بدل جاتے ہیں۔ جس سے معلوم ہوا کہ لوٹی کو زانی نہ کہنا اس بات کی دلیل ہے کہ قوم لوط کا فعل کرنے والا زانی نہیں اور چونکہ زانی، لوٹی کے حق میں خفی ہے اور خفی کا حکم یہ ہے کہ اس میں غور و فکر کیا جاتا ہے تا کہ خفا دور ہو جائے جب لواطت کے معنی کی جستجو کی تو معلوم ہوا کہ لواطت کے معنی میں زنا کی بنسبت کمی ہے کیونکہ زنا کے مفہوم کے دو جزء ہیں: (۱) عورت کی سامنے کی شرمگاہ میں شہوت کو پورا کرنا۔ (۲) ملک غیر کا ہونا جب کہ لواطت میں ایک امر تو قدر مشترک ہے کہ غیر کی ملک میں شہوت کو پورا کرنا ہے مگر سامنے کی شرمگاہ نہیں ہوتی جس سے ایک جزء میں کمی واقع ہوئی نیز زنا میں مرد و عورت دونوں میں کمال شہوت ہوتی ہے جب کہ لواطت میں مفعول کو شہوت ہوتی ہی نہیں اگر ہوتی بھی ہے تو کم ہوتی ہے۔ لواطت میں زنا کا مفہوم کم پایا جاتا ہے۔ لہذا جب لوٹی میں زانی کا مفہوم کم پایا جاتا ہے تو اب یہ شبہ ہوگا کہ لوٹی پر حد زنا جاری ہوگی یا نہیں اور حد کے متعلق مسلمہ قاعدہ ہے: "الحدود تعدیء بالشبهات" کہ حدیں شبہات کی وجہ سے ساقط ہو جاتی ہیں لہذا امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک لوٹی پر حد تو جاری نہیں ہوگی تاہم تعزیر اور دیگر سزا دی جائے گی جس سزا میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اختلاف ہے کہ بعض کے نزدیک لوٹی کو جلانا، بعض کے نزدیک بلند مقام سے گرانا اور بعض کے نزدیک بدبو دار جگہ قید کر دینا ہے اس اختلاف سے معلوم ہوا کہ لوٹی کی سزا زنا کی سزا نہیں بلکہ حاکم وقت کی رائے پر موقوف ہے کہ جو مناسب سمجھے اسے سزا دے۔

جب کہ صاحبین (امام ابو یوسف و امام محمد) کے نزدیک خفا کا امر عارض یہ ہے کہ قوم لوط والا فعل کرنے والے کو لوٹی کہنا زنا کے مفہوم کی کمی کی وجہ سے نہیں بلکہ زنا کے مفہوم سے زیادتی کی وجہ سے ہے کہ زانی اور لوٹی دونوں اس بات میں تو مشترک ہیں کہ دونوں ملک غیر میں ناجائز طریقے سے شہوت کو پورا کرتے ہیں مگر لوٹی چونکہ تنگ مقام اور نجاست میں شہوت پوری کرتا ہے اس لیے لوٹی کا جرم زنا سے بڑھ کر ہے لہذا اس پر حد زنا بدرجہ اولیٰ نافذ ہونی چاہیے۔

قولہ ولو حلف لایاکل الخ: (عرف عام سے خفی کی مثالیں) اس سے قبل مصنف نے قرآن مجید سے خفی کی دو مثالیں پیش کی تھیں اب قرآن مجید سے ہٹ کر عرف عام میں استعمال ہونے والی مثال پیش کر رہے ہیں۔ مثال یہ ہے کہ اگر کسی نے کسی مسئلے پر قسم کھاتے ہوئے کہا "واللہ لا اکل فسا کھہ" اللہ تعالیٰ کی قسم میں میوہ نہیں کھاؤں گا۔ قسم اٹھانے والے کا یہ کلام ان میوہ جات اور پھلوں میں ظاہر ہے کہ جن کو بطور لذت اور خوش طبعی کے کھایا جاتا ہے کہ ان کے کھانے سے قسم ٹوٹ جائے گی۔

لیکن یہ کلام انگور اور انار کے حق میں خفی ہے اور ان میں خفا ایک امر عارض کی وجہ سے ہے۔ امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک امر عارض یہ ہے کہ فاکہہ تفکہ سے ماخوذ ہے جس کا معنی لذت اور خوش طبعی حاصل کرنا ہے۔ لذت اور خوش طبعی غذا سے زائد چیز ہیں کیونکہ غذا سے بدن قائم رہتا ہے اور جس سے بدن قائم رہے اسے عرف عام میں تفکہ و تنعم نہیں کہا جاتا لہذا تفکہ اور فاکہہ اسے ہی کہا جائے گا جو لذت اور خوش طبعی کے لیے کھایا جائے جب کہ انگور کھانے سے بدن قائم رہ سکتا ہے لہذا اس میں غزائیت کا پہلو پایا جاتا ہے اور انار میں دواء کا معنی پایا جاتا ہے کہ اس سے بدن کی بقا بھی ہے۔ اور بدن کا قوام بھی ہے جب ان میں تفکہ کا معنی ناقص ہے تو فاکہہ، انگور اور انار کے حق میں خفی ہے لہذا انگور اور انار کے کھانے سے امام اعظم ابوحنیفہ کے نزدیک حائث نہ ہوگا بشرطیکہ قسم کھانے والے نے ان کی نیت نہ کی ہو اگر نیت کی ہو تو امام اعظم اور صاحبین کے نزدیک متفقہ طور پر حائث ہو جائے گا جبکہ صاحبین کے نزدیک فاکہہ، انگور اور انار کے حق میں اس لیے خفی ہے کہ انگور اور انار میں فا کہہ کے معنی کی زیادتی ہے کیونکہ ان دونوں میں عمدگی اور لذت کے ساتھ غذائیت کا پہلو بھی ہے۔ لہذا ان دونوں کے کھانے سے صاحبین کے نزدیک قسم ٹوٹ جائے گی۔

امام اعظم اور صاحبین کے مابین اختلاف کی وجہ:

ان کے مابین اختلاف کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ امام صاحب کے زمانہ میں انگور اور انار فاکہہ میں شمار نہ ہوتے ہوں جب کہ صاحبین کے زمانہ میں عرف کے بدلنے سے فاکہہ میں شمار ہوتے ہوں (عرف کے بدلنے سے احکام کے بدلنے پر مفید بحث آٹھویں فصل میں اختیاری مطالعہ کے عنوان کے تحت آ رہی ہے انتظار کیجیے)۔

ثمر اور فاکہہ میں فرق:

ثمر اور فاکہہ کے درمیان یوں فرق بیان کیا گیا ہے کہ ثمر کا استعمال دو معانی کے لیے ہوتا ہے: (۱) مال دزر۔ (۲) درخت کا پھل جب کہ فاکہہ ہر ایسے میوے اور پھل کو کہا جاتا ہے جو عموماً غذا کے بعد لذت اور خوش طبعی کے لیے کھایا جائے جیسا کہ عرب میں دستور ہے۔ (مآرب الطلبہ ص ۲۲۴)

خفی کا حکم:

قوله وحکم الخفی الخ: سے مصنف خفی کا حکم بیان کر رہے ہیں کہ خفی کا حکم یہ ہے کہ لفظ کے معانی میں غور

و فکر کیا جائے تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ خفا کی وجہ لفظ میں معنی کی زیادتی ہے یا معنی کی کمی ہے اگر لفظ میں ظاہر کے معنی کی بنسبت زیادتی ہے تو اس پر وہی حکم نافذ ہوگا جو ظاہر پر نافذ ہوتا ہے اگر لفظ میں ظاہر کے معنی کی بنسبت کمی ہے تو خفی پر ظاہر کا حکم نافذ نہیں ہوگا جیسا کہ گذشتہ تینوں مثالوں سے واضح ہوا۔

”وَأَمَّا الْمَشْكَلُ فَهُوَ مَا ازْدَادَ خِفَاءً عَلَى الْخَفِيِّ كَأَنَّهُ بَعْدَ مَا خَفِيَ عَلَى السَّمِيعِ حَقِيقَتَهُ دَخَلَ فِي أَشْكَالِهِ وَأَمْثَالِهِ حَتَّى لَا يُنَالُ الْمَرَادُ إِلَّا بِالطَّلَبِ ثُمَّ بِالتَّامُّلِ حَتَّى يَتَمَيَّزَ عَنِ أَمْثَالِهِ وَنَظِيرِهِ فِي الْأَحْكَامِ حَلْفَ لَا يَأْتِدِمُ فَإِنَّهُ ظَاهِرٌ فِي الْخَلِّ وَالذَّبْسِ فَإِنَّمَا هُوَ مُشْكَلٌ فِي اللَّحْمِ وَالْبَيْضِ وَالْجُبْنِ حَتَّى يُطَلَّبَ فِي مَعْنَى الْإِيتِدَامِ ثُمَّ يُتَّامَلُ أَنَّ ذَلِكَ الْمَعْنَى هَلْ يُوْجَدُ فِي اللَّحْمِ وَالْبَيْضِ وَالْجُبْنِ أَمْ لَا“

اور بہر حال مشکل پس وہ لفظ ہے جس میں پوشیدگی خفی سے زیادہ ہو گیا سامع پر اس کی حقیقت مخفی ہونے کے بعد وہ اپنے ہم شکلوں اور ہم مثلوں میں داخل ہو گیا ہو یہاں تک کہ اس کی مراد کو حاصل نہیں کیا جاسکتا مگر طلب سے پھر غور و فکر کرنے سے یہاں تک کہ وہ اپنے ہم مثلوں سے جدا ہو جائے۔ مشکل کی مثال احکام شرع میں یہ ہے کہ کسی نے قسم کھائی کہ وہ ادام (سالن) نہیں کھائے گا تو اس کا یہ قول سرکہ اور کھجور کے شیرہ میں ظاہر ہے مگر یہ قول گوشت، انڈے اور پنیر کے حق میں مشکل ہے یہاں تک کہ پہلے ایتدام کا معنی طلب کیا جائے گا پھر اس میں غور و فکر کیا جائے گا کہ یہ معنی گوشت، انڈے اور پنیر میں پایا جاتا ہے یا نہیں۔

قولہ واما المشكل الخ: سے قبل مصنف نے خفی کی بحث بیان فرمائی اب معنی کے خفاء کے اعتبار سے دوسری قسم مشکل کی بحث کا آغاز کر رہے ہیں۔

مشکل کی اصطلاحی تعریف:

مصنف نے مشکل کی اصطلاحی تعریف یوں بیان فرمائی کہ مشکل وہ لفظ ہے جس میں خفاء نفس صیغہ کی وجہ سے خفی سے بھی زیادہ ہو۔ کہ مشکل میں خفا اس درجے کا ہوتا ہے کہ اولاً اس لفظ کی مراد سامع پر مخفی تھی پھر اس میں مزید خفا یوں پیدا ہو گیا کہ وہ ہم شکلوں اور ہم مثلوں میں داخل ہو گیا۔ مشکل کی مراد کو پانے کے لیے یکے بعد دیگرے دو امور کا

ہونا ضروری ہے کہ اولاً اس لفظ کے معانی طلب (تلاش) کیے جائیں کہ یہ لفظ کتنے معانی میں استعمال ہوتا ہے پھر ثانیاً اس بات میں قرآن کی مدد سے تامل (غور و فکر) کیا جائے کہ یہاں کون سا معنی مراد ہے تاکہ وہ لفظ اپنے ہم شکلوں سے جدا ہو جائے۔ مشکل کی تشریح سے یہ بات بھی عیاں ہوگئی کہ مشکل میں دو امور کا ہونا ضروری ہے: (۱) طلب۔ (۲) تامل: جب کہ خفی میں فقط طلب ہوتی ہے۔ اب خفی کی مثال حسی طور پر یوں سمجھئے کہ ایک لڑکا اپنے لباس اور وضع قطع کو تبدیل کیے بغیر گھر سے بھاگ کر کسی جامعہ میں چلا گیا تو یہاں صرف طلب کافی ہے جب کہ مشکل کی مثال اس طرح ہوگی کہ وہ لڑکا اپنے لباس اور وضع قطع کو بدل کر جامعہ کے بھیس میں ڈھل جائے اور ہم شکلوں میں خلط ملط ہو جائے اب یہاں اولاً تو تلاش کیا جائے گا کہ وہ لڑکا کہاں ہے جب علم ہو گیا کہ یہیں ہے تو پھر تامل (غور و فکر) کیا جائے گا کہ ان میں سے میرا لڑکا کون سا ہے اور یہی صورت حال معنوی طور پر بھی ہے۔

قولہ ونظیرہ الخ: سے مصنف شرعی احکام سے مشکل پر ایک مثال پیش کر رہے ہیں کہ اگر کسی شخص نے کسی وجہ سے قسم کھاتے ہوئے کہا "اللہ لا اتدبر" اللہ کی قسم کہ میں ادا م (سالن) نہیں کھاؤں گا۔ اس مثال میں ادا م کے معنی میں پہلے طلب پھر تامل کیا جائے گا تاکہ معنی مراد کی تک پہنچا جاسکے کہ کیا ادا م کا معنی گوشت، انڈے اور پنیر پر بھی صادق آتا ہے یا نہیں؟ جب ادا م کے معنی کو تلاش کیا تو اس میں احناف کے دو مذہب سامنے آئے: (۱) مذہب امام ابوحنیفہ۔ (۲) مذہب صاحبین۔

مذہب امام اعظم ابوحنیفہ:

امام اعظم کے نزدیک ادا م وہ چیز ہے کہ جس میں روٹی کو تر کیا جاسکے لہذا امام صاحب کے نزدیک ادا م کا اطلاق ہر اس سالن پر ہوگا جو شور بے والا اور بہنے والا ہو کہ جس کو روٹی کے تابع بنا کر کھایا جاتا ہو۔ نیز ادا م، مداومت بمعنی موافقت سے ماخوذ ہے اور کمال موافقت تب ہو سکتی ہے کہ جب روٹی سالن میں تر اور گھل مل جائے لہذا امام صاحب کے نزدیک ادا م کی تعریف سے معلوم ہوا کہ ادا م سر کہ اور کھجور کے شیرہ کے حق میں ظاہر ہے کہ ان کے کھانے سے حالف (قسم کھانے والا) حائث ہو جائے گا کیوں کہ ان میں ادا م کا معنی کامل طور پر موجود ہے مگر ادا م بھونے ہوئے گوشت، انڈے اور پنیر کے حق میں مشکل ہے کیوں کہ ان کو روٹی کے تابع بنا کر نہیں کھایا جاتا بلکہ الگ طور پر کھایا جاتا ہے لہذا ان کے کھانے سے حائث نہ ہوگا۔

مذہب صاحبین:

صاحبین کے نزدیک ادا م وہ چیز ہے کہ جس سے روٹی لذیذ ہو جائے اور لذت کو دو بالا کر دے لہذا صاحبین کے نزدیک ادا م کا معنی عام ہے چاہے شوربے دار ہو یا بغیر شوربے کے ہو نیز ادا م، مداومت بمعنی موافقت سے ماخوذ ہے لہذا جو چیز کھانے میں روٹی کے موافق ہو وہ ادا م ہے چاہے گوشت ہو یا انڈا ہو یا پنیر لہذا ان کے کھانے سے بھی حالف حائث ہو جائے گا۔

قسم کے احکام کا مدار:

قسم کے احکام کا سمجھنا ائمہ کرام کے اصول کو سمجھنے پر موقوف ہے کہ حضرت امام شافعی کے نزدیک قسم کا مدار حقیقت لغویہ پر ہے اور حضرت امام مالک کے نزدیک استعمال قرآن پر اور حضرت امام احمد بن حنبل کے نزدیک نیت پر جب کہ احناف کے نزدیک عرف پر (جب کہ حالف نے محتمل لفظ کی نیت نہ کی ہو)۔

لہذا جب احناف کے نزدیک قسم کا تعلق عرف سے ہے تو امام اعظم کے دور کے عرف میں ہو سکتا ہے کہ ادا م کا اطلاق فقط بننے والے سالن پر ہوتا ہو اس لیے امام صاحب کے نزدیک بھونے ہوئے گوشت، انڈے اور پنیر پر ادا م کا اطلاق نہیں ہوتا جب کہ صاحبین کے دور کے عرف میں ان پر ادا م کا اطلاق ہوتا ہو کہ جس طرح ہمارے دور میں بھی بھونے ہوئے گوشت، انڈے وغیرہ کو روٹی کے ساتھ کھاتے ہیں ہمارے دور میں ان پر سالن کا اطلاق ہوتا ہے اور عرف کے بارے میں قاعدہ ہے: "العادة محكمة" کہ عرف و عادت پر شرعاً عمل کیا جائے گا لہذا فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے کہ گوشت، انڈے اور پنیر کے کھانے سے حالف حائث ہو جائے گا۔

سوال: لفظ کن وجوہات کی وجہ سے مشکل ہوتا ہے؟

جواب:

- ۱- لفظ کا بطور اشتراک استعمال ہونا۔
- ۲- معنی مجازی کا معنی موضوع لہ سے زیادہ مشہور ہونا۔
- ۳- کسی لفظ کا دو چہین ہونا ہر وجہ جدا حکم کا تقاضا کرتی ہو۔
- ۴- کسی دوسری نص سے تعارض کا ہونا۔

۵۔ نادر و عامض استعارہ کا استعمال وغیرہ۔

”ثُمَّ فَوْقَ الْمَشْكَلِ الْمَجْمَلِ وَهُوَ مَا احْتَمَلَ وَجُوهًا فَصَارَ بِحَالٍ لَا يُوقِفُ عَلَى الْمُرَادِ بِهِ إِلَّا بَيَّانٌ مِنْ قِبَلِ الْمُتَكَلِّمِ وَنَظِيرَةٌ فِي الشَّرْعِيَّاتِ قَوْلُهُ تَعَالَى وَحَرَّمَ الرِّبَا فَإِنَّ الْمَفْهُومَ مِنَ الرِّبَا هُوَ الزِّيَادَةُ الْمُطْلَقَةُ وَهِيَ غَيْرُ مُرَادٍ بَلِ الْمُرَادُ الزِّيَادَةُ الْخَالِيَّةُ عَنِ الْعَوَضِ فِي بَيْعِ الْمُتَدْرَاتِ الْمُتَجَانِسَةِ وَاللَّفْظُ لِدَلَالَةٍ لَهُ عَلَى هَذَا فَلَا يُنَالُ الْمُرَادُ بِالتَّأَمُّلِ“۔

پھر مشکل سے بھی بڑھ کر مجمل ہے اور مجمل وہ لفظ ہے جو کئی صورتوں کا احتمال رکھتا ہو کہ وہ ایسی حالت میں ہے کہ جس کی مراد پر متکلم کی طرف سے بیان کے بغیر واقفیت حاصل نہیں کی جاسکتی، مجمل کی مثال شرعی احکام میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”اس نے سود کو حرام کیا“ کیوں کہ ربا کا مفہوم مطلقاً زیادتی ہے حالانکہ (آیت میں) مطلق زیادتی مراد نہیں بلکہ مراد وہ زیادتی ہے جو ملکیتی و موزونی چیزوں کو ہم جنس کے ساتھ بیچنے کی صورت میں عوض سے خالی ہو اور لفظ ربا کے لیے اس مراد پر کوئی دلالت اور قرینہ بھی نہیں ہے پس غور و فکر کے ذریعے ربا کی مراد کو حاصل نہیں کیا جاسکتا۔

قوله ثم فوق المشكل المجمع الخ: اس سے قبل مصنف نے مشکل پر بحث کی اس سے فراغت کے بعد تیسری قسم مجمل کو بیان کر رہے ہیں مصنف نے فرمایا کہ مجمل خفا میں مشکل سے بھی بڑھا ہوا ہے کیونکہ مشکل کی مراد طلب کے بعد تامل سے ظاہر ہو سکتی ہے جب کہ مجمل کی مراد متکلم کے بیان کے بغیر ظاہر نہیں ہو سکتی اگرچہ پہلے طلب پھر تامل کو استعمال میں لایا جائے۔ مجمل کی اصطلاحی تعریف بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ ”مجمل وہ لفظ ہے جو کئی وجوہات کا احتمال رکھتا ہو جس کی وجہ سے مجمل کی مراد اس نتیجہ پر پہنچ جائے کہ متکلم کے بیان کے بغیر ظاہر ہی نہ ہو سکے“ چونکہ مجمل متکلم کے بیان کا محتاج ہوتا ہے لہذا مجمل کے لیے متکلم کا بیان دو حال سے خالی نہیں کہ وہ بیان شافی ہو گا یا غیر شافی اگر وہ بیان شافی ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں کہ وہ بیان شافی قطعی الثبوت ہو گا یا ظنی الثبوت اگر بیان شافی قطعی الثبوت ہو تو اس صورت میں مجمل مفسر بن جائے گا اس کی مثال یہ ہے کہ صلوٰۃ و زکوٰۃ یہ دونوں مجمل ہیں کہ ان کے لفظی معنی تو معلوم ہیں مگر وہ مراد نہیں مثلاً صلوٰۃ کے معنی دعا کے ہیں مگر حضور نبی کریم ﷺ نے اس کی وضاحت فرمادی کہ صلوٰۃ سے مراد عبادت مخصوصہ ہے کہ ارکان مخصوصہ کو اوقات مخصوصہ میں ہیئت مخصوصہ کے ساتھ ادا کرنا صلوٰۃ ہے۔ صلوٰۃ و زکوٰۃ مجمل ہیں مگر ان کا بیان متکلم کی جانب سے قطعاً قطعاً ہے لہذا قطعاً قطعاً بیان کے بعد صلوٰۃ و زکوٰۃ مفسر بن

گئے اگر بیان شافی ظنی الثبوت ہو تو اس صورت میں مجمل مؤول بن جائے گا اس کی مثال قرآن مجید میں آیت وضو میں سر کے مسح کی ہے۔

کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: "وامسحوا براء وسکم" اور تم اپنے سروں کا مسح کرو آیت کا یہ حصہ مسح کے بارے میں مجمل ہے ہر ذمہ پر براء بعضیت ہے کہ اس سے یہ تو معلوم ہوا کہ سر کے بعض حصے کا مسح کرنا فرض ہے مگر بعض کی مقدار میں مجمل ہے کہ بعض کی کتنی مقدار فرض ہے تو اس مجمل کا بیان حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث ہے کہ سر کے چوتھائی حصے کا مسح ہے۔ یہ حدیث مجمل کا بیان شافی ہے لیکن ظنی اس لیے کہ یہ حدیث خبر واحد ہے اور خبر واحد ظنی الثبوت ہوتی ہے جب مجمل کا بیان شافی ظنی الثبوت ہو تو مجمل مؤول بن جاتا ہے لہذا مسح والی آیت کا حصہ مؤول کہلایا۔

اگر مجمل کا بیان شافی نہ ہو تو اس بیان غیر شافی کی وجہ سے مجمل مشکل ہو جاتا ہے کہ جو لفظ مجمل تھا وہ بیان غیر شافی کے آجانے کے بعد اجمال سے نکال کر اشکال کے مقام میں داخل ہو جاتا ہے پھر اس صورت میں اس مجمل کا وہی حکم ہوگا جو مشکل کا تھا کہ پہلے طلب پھر تامل سے خفا کا ازالہ کیا جائے۔ اس کی مثال خود مصنف نے شرعی احکام سے دی ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد گرامی ہے: "وحرم الربو" اور اللہ تعالیٰ نے ربو کو حرام فرمایا اس آیت میں لفظ ربو مجمل ہے کہ اس کا معنی اگرچہ معلوم ہے جو مطلقاً زیادتی پر دلالت کرتا ہے مگر مطلق زیادتی تو حرام نہیں کیوں کہ بیچ میں نفع اور زیادتی ہی مقصود ہوتی ہے تو معلوم ہوا کہ ربو میں کوئی خاص زیادتی مراد ہے جو حرام ہے اس خاص زیادتی کو پہلے طلب پھر تامل سے بھی معلوم نہیں کیا جاسکتا کہ جب تک متکلم کا بیان نہ ظاہر کر دے لہذا جس زیادتی کو قرآن مجید نے حرام قرار دیا اس میں آیت مجمل ہے اس اجمال کو دور کرنے کے لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے: "الحنطة بالحنطة والشعیر بالشعیر والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلاً بمثل یدایدا یدایدا والفضل ربو"۔

اس حدیث میں ان چھ چیزوں کو ہم جنس کے عوض فروخت کیا جائے تو دونوں عوض برابر ہوں اور ہاتھوں ہاتھ ہوں اگر ان میں کچھ زیادتی ہو تو وہ زیادتی ربا کہلائے گی جو کہ سود ہے اور حرام ہے مگر یہ حدیث بیان شافی نہیں۔ کیونکہ چھ اشیاء میں تو ظاہر ہے مگر دیگر بے شمار چیزوں میں ربا ہے مگر حکم معلوم نہیں اسی بیان غیر شافی کی وجہ سے سیدنا فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے فرمایا تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نیا سے تشریف لے گئے مگر ربا کے متعلق تشفی بخش وضاحت باقی رہی لہذا آیت ربا چھ اشیاء کے حق میں مؤول ہے لیکن باقی اشیاء کے حق میں مشکل ہے اور مشکل میں پہلے طلب پھر تامل سے مراد

ظاہر ہوتی ہے اشیاء ستہ کے علاوہ باقی اشیاء میں آیت رلا مشکل تھی اس لیے مجتہدین کرام کو علت رلا تلاش کرنے کے لیے غور و فکر کرنا پڑی تاکہ علت مشترکہ کا استخراج و استنباط کیا جاسکے۔

امام اعظم ابوحنیفہ کے نزدیک رلا کی علت قدر (ملکی و موزونی) مع الجبس ہے اور امام شافعی کے نزدیک مطعومات میں طعمیت اور سونا، چاندی میں ثمنیت ہے جب کہ امام مالک کے نزدیک سونا چاندی میں علت رلا ثمنیت ہے اور غیر ثمنیت میں اذخار و اقیات (ذخیرہ اندوزی کا اہل ہونا اور روزی بنانا) ہے۔ پھر ہر ایک کے نزدیک جہاں جہاں ان کی شرائط موجود ہوں گی رلا کا حکم لاگو ہوگا اور جہاں شرائط موجود نہ ہوں گی وہاں رلا کا حکم لاگو نہ ہوگا۔

سوال: مجمل میں اجمال کی کیا وجوہات ہوتی ہیں؟

جواب: اجمال کی معروف و مشہور وجوہات بیان کی جاتی ہیں وہ تین ہیں:

۱۔ لفظ میں غرابت ہو جیسے کہ ”خلق الانسان هلو عا“ میں ہلو عا غیر معروف لفظ ہے جس کی وضاحت اس سے اگلی آیت میں کر دی گئی۔

۲۔ معنی تو معلوم ہو مگر وہ مراد نہ ہو جیسے صلوة و زکوٰۃ۔

۳۔ معنی معلوم ہو مگر متعدد ہوں کہ وجہ ترجیح معدوم ہو۔

”ثم فوق المَجْمَلِ فِي الْخِفاءِ الْمُتَشَابِهِ مِثَالُ الْحُرُوفِ الْمُتَقَطَّعَاتِ فِي
أَوَائِلِ السُّورِ حُكْمُ الْمُجْمَلِ وَالْمُتَشَابِهِ إِعْتِقَادُ حَقِيقَةِ الْمُرَادِ بِهِ حَتَّى يَأْتِيَ
الْبَيَانُ“

پھر پوشیدگی میں مجمل سے بڑھ کر تشابہ ہے تشابہ کی مثال سورتوں کے شروع میں حروف مقطعات ہیں اور مجمل اور تشابہ کا حکم ان میں سے ہر ایک کی مراد کے حق میں ہونے کا اعتقاد رکھنا ہے یہاں تک کہ بیان آجائے۔

قولہ ثم فوق المَجْمَلِ فِي الْخِفاءِ الخ: اس سے قبل مصنف نے مجمل کی بحث بیان فرمائی اس سے فراغت کے بعد چوتھی قسم تشابہ کی بحث کا آغاز کرتے ہوئے فرمایا کہ تشابہ میں خفا مجمل سے بھی بڑھ کر ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ مجمل میں متکلم کی جانب سے بیان آنے کی امید ہوتی ہے جب کہ تشابہ میں بیان کی امید نہیں ہوتی۔ فقہاء کی اصطلاح میں تشابہ وہ کلام ہے کہ جس کی مراد کو حاصل کرنے کا کوئی بھی راستہ نہ ہو حتیٰ کہ امت مسلمہ سے اس کی مراد طلب کرنے کا حکم ساقط ہو گیا ہو۔ تشابہ کی مراد آخرت میں ظاہر کر دی جائے گی۔ تشابہ کی دو قسمیں ہیں:

۱- تشابہ کی وہ قسم کہ جس کا معنی بالکل معلوم نہ ہو جیسے حروف مقطعات ہیں جو قرآنی سورتوں کے آغاز میں آتے ہیں جن کی تعداد (۱۴) ہے اور ان کا مجموعہ ”نص حکیمہ قاطعہ لہ سر“ ہے ان کی مراد میں اتنا خفا ہے کہ ظہور کی توقع نہیں۔

۲- تشابہ کی وہ قسم کہ جس کے لغوی معنی تو معلوم ہوں مگر مرادی معنی معلوم نہ ہوں جیسے اللہ تعالیٰ کے لیے قرآن مجید میں مستعمل الفاظ ”وجہ اللہ ید اللہ الرحمن علی العرش استوی“ ان الفاظ کے معانی تو معلوم ہیں مگر ان چیزوں سے اللہ تعالیٰ کی کیا مراد ہے معلوم نہیں۔

مجمل اور تشابہ کا حکم:

مصنف نے مجمل اور تشابہ کا حکم بیان کرتے ہوئے فرمایا: ”اعتقاد حقیقۃ المراد بہ حتی یأتی البیان“ کہ مجمل اور تشابہ سے جو اللہ تعالیٰ کی مراد ہے اس کے حق ہونے پر اعتقاد رکھنا یہاں تک کہ بیان آجائے۔ مجمل کا بیان دنیا میں اور تشابہ کا بیان آخرت میں ہو گا یہ حکم بالخصوص امت کے حق میں ہے۔ حضور نبی کریم ﷺ ان کا حکم دنیا میں جانتے تھے ورنہ حضور ﷺ سے مجمل کلام سے خطاب کرنا لازم آئے گا حالانکہ کلام کرنے والا اللہ تعالیٰ ہے اور اللہ تعالیٰ حکیم ہے اور حکیم مجمل الفاظ سے کبھی کلام نہیں کرتا۔ لہذا حضور ﷺ ان کا علم رکھتے تھے اور علماء راہین تشابہات کا علم نہیں رکھتے اس سے قطعی علم کی نفی ہے۔ یہی امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب ہے۔

”المد“ وغیرہ کی جو تشریح علماء کرام سے منقول ہے وہ ظنی ہے راہین سے جس کی نفی ہے وہ قطعی ہے کہ تشابہات کا قطعی علم صرف اللہ تعالیٰ اور اس کی عطاء سے اس کے حبیب ﷺ کو حاصل ہے جب کہ امام شافعی کے نزدیک علماء راہین بھی جانتے ہیں اس سے ظنی علم کا ثبوت مراد ہے۔ لہذا احناف و شوافع کے مابین یہ اختلاف لفظی ہے حقیقی نہیں کہ دونوں کا مقصد ایک ہی ہے کہ علماء راہین علم ظنی جانتے ہیں قطعی نہیں۔ (علم نبوی اور تشابہات کی مختصراً تحقیق اختیاری مطالعہ میں ملاحظہ فرمائیں)۔

تشابہات کا تعلق:

تشابہات کا تعلق عقائد سے ہے کہ جس کا حاصل مان لینا اور تسلیم کر لینا ہے ان کا تعلق عمل سے نہیں۔

اختیاری مطالعہ

علم نبوی ﷺ اور تشابہات:

قارئین کرام امت مسلمہ قرآن و حدیث کی روشنی میں یہ بات تسلیم کرتی آرہی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضور ﷺ کو تشابہات کا علم عطا فرمایا ہے۔ خلفاء راشدین سے لے کر آج تک اہل علم نے اسی موقف کو اختیار کرتے ہوئے حق قرار دیا ہے یہاں تک کہ حضور ﷺ کے علم مبارک کو عقل کے ترازو پر تولنے والوں کی بھی اکثریت اسی موقف کو اختیار کیے ہوئے ہے کہ تشابہات کا علم حضور ﷺ کو حاصل ہے۔

اصحاب اصول فقہ میں سے بعض نے افعال النبی ﷺ اور بعض نے اجتہاد نبوی ﷺ اور بعض نے تشابہ کی بحث میں حضور ﷺ کے لیے تشابہ کے علم کو تسلیم کرتے ہوئے کھل کر بیان کیا ہے اختصاراً دو حوالہ جات ملاحظہ فرمائیں:

۱۔ حضرت ملا جیون رحمۃ اللہ علیہ نے تشابہ کی تعریف کی شرح کرتے ہوئے لکھا کہ تشابہ کا علم نہیں یہ امت کے حق میں ہے اور حضور ﷺ کو اس کا علم ہے: ”هذا في حق الامة واما في حق النبي ﷺ فكان معلوما“ (نور الانوار ص ۹۳) اسی بحث کے تحت مسلک دیوبند کے علامہ عبدالحفیظ نے اشرف الانوار جلد ۲ صفحہ ۱۲۸ پر حضور ﷺ کے لیے تشابہات کا علم تفصیلاً ثابت کیا ہے۔ نور الانوار کی دوسری شرح قوت الاخیار جلد ۲ صفحہ ۵۰ پر از جمیل احمد نے بھی تفصیلاً اس کے اثبات میں لکھا ہے اسی شارح نے حسامی کی شرح فیض سبحانی صفحہ ۱۶۹ پر بھی لکھا ہے: ”تشابہ کے بارے میں امام صاحب کے نزدیک حق یہ ہے کہ اس کی مراد اللہ تعالیٰ اور محمد ﷺ بھی جانتے ہیں۔“

۲۔ اصول الشاشی کے محشی علامہ برکت اللہ لکھنوی نے بھی حضرت ملا جیون رحمۃ اللہ علیہ والی عبارت لکھی ہے۔ جب کہ اصول الشاشی کی مسلک دیوبند سے تین شروحات کے حوالہ جات ملاحظہ کیجیے کہ جس میں حضور ﷺ کے لیے تشابہات کا علم ثابت مانا ہے یہ بحث تشابہ کی بحث کے تحت ہے۔ (۱) نجوم الحواشی صفحہ ۱۶۹ از حسین احمد ہر دواری۔ (۲) اجمل الحواشی صفحہ ۱۳۰ از جمیل احمد۔ (۳) منقوۃ الحواشی صفحہ ۱۶۷ از عبدالغفار۔

”۸: فَصَلْ فِيمَا يُتْرَكُ بِهِ حَقَائِقُ الْأَلْفَاظِ وَمَا يُتْرَكُ بِهِ حَقِيقَةُ اللَّفْظِ خَمْسَةٌ
أَنْوَاعٌ أَحَدُهَا دَلَالَةُ الْعُرْفِ وَذَلِكَ لِأَنَّ ثَبُوتَ الْأَحْكَامِ بِالْأَلْفَاظِ إِنَّمَا كَانَ

لِدَلَالَةِ اللَّفْظِ عَلَى الْمَعْنَى الْمُرَادِ لِلْمُتَكَلِّمِ فَإِنَّمَا كَانَ الْمَعْنَى مُتَعَارِفًا بَيْنَ
النَّاسِ كَانَ ذَلِكَ الْمَعْنَى الْمُتَعَارِفُ دَلِيلًا عَلَى أَنَّهُ هُوَ الْمُرَادُ بِهِ ظَاهِرًا فَيَتَرْتَبُ
عَلَيْهِ الْحُكْمُ مِثَالُهُ لَوْ حَلَفَ لَا يَشْتَرِي رَأْسًا فَهُوَ عَلَى مَا تَعَارَفَهُ النَّاسُ
فَلَا يَحْتَسِبُ بِرَأْسِ الْعُصْفُورِ وَالْحِمَامَةِ وَكَذَلِكَ لَوْ حَلَفَ لَا يَأْكُلُ بَيْضًا كَانَ
ذَلِكَ عَلَى الْمُتَعَارِفِ فَلَا يَحْتَسِبُ بِتَنَاوُلِ بَيْضِ الْعُصْفُورِ وَالْحِمَامَةِ لَوْ حَلَفَ
لَا يَأْكُلُ بَيْضًا كَانَ ذَلِكَ عَلَى الْمُتَعَارِفِ فَلَا يَحْتَسِبُ بِتَنَاوُلِ الْعُصْفُورِ
وَالْحِمَامَةِ۔

یہ فصل ان چیزوں کے بیان میں ہے کہ جن کے ذریعے الفاظ کے حقیقی معانی ترک کر دیے جاتے ہیں اور وہ چیز کہ جس کی وجہ سے لفظ کے حقیقی معنی کو ترک کر دیا جاتا ہے اس کی پانچ اقسام ہیں ان پانچ اقسام میں سے ایک عرف کی دلالت ہے اور وہ اس لیے کہ احکام کا ثبوت الفاظ سے اس وجہ سے ہے کہ لفظ متکلم کے معنی مراد پر دلالت کرتا ہے پس جب معنی لوگوں کے درمیان مشہور ہے تو وہ معنی متعارف اس بات کی دلیل ہے کہ وہ معنی متعارف ہی اس لفظ سے مراد ہے لہذا اسی معنی متعارف پر حکم مرتب ہوگا۔ دلالت عرف کی وجہ سے حقیقت کے متروک ہونے کی مثال کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ وہ سری نہیں خریدے گا تو وہ قسم اس سر پر محمول ہوگی جس کو لوگ جانتے پہچانتے ہوں لہذا چڑیا اور کبوتر کا سر خریدنے سے حائث نہ ہوگا اور اسی طرح اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ انڈا نہیں کھائے گا تو اس کی یہ قسم متعارف انڈے پر محمول ہوگی لہذا وہ شخص چڑیا اور کبوتر کا انڈا تناول کرنے سے حائث نہ ہوگا۔

حقیقی معنی کو ترک کرنے کے پانچ مقامات:

یہاں سے مصنف کتاب اللہ کی بحث میں آٹھویں فصل میں ان مقامات کو بیان کرنا چاہتے ہیں کہ جہاں حقیقی معنی متروک ہو جاتا ہے اور مجازی معنی پر عمل کیا جاتا ہے مصنف نے ایسے پانچ مقامات بیان کیے ہیں: (۱) دلالت عرف۔ (۲) دلالت نفس کلام۔ (۳) دلالت سیاق کلام۔ (۴) دلالت متکلم۔ (۵) دلالت محل کلام۔

پہلا مقام دلالت عرف کی دلالت:

قولہ احدھا الخ: سے مصنف پانچ مقامات میں سے پہلے مقام کو بیان کر رہے ہیں کہ حقیقی معنی کو ترک کرنے کا پہلا مقام دلالت عرف ہے پھر عرف کی دو قسمیں ہیں: (۱) عرف عام۔ (۲) عرف خاص۔ عرف عام سے مراد عام لوگوں کا عرف ہے اور عرف خاص سے مراد کسی مخصوص جماعت جیسے صرئی اور نحوی وغیرہ کا عرف ہے۔ عرف خاص عام ہو یا عرف خاص جو معنی ان عرف والوں کے نزدیک مشہور و معروف ہے وہی معنی مراد لیا جائے گا بشرطیکہ حقیقی معنی کی نیت نہ کی ہو تو حقیقی معنی ترک کر دیا جائے گا۔

حقیقی معنی کو ترک کرنے کی دلیل یہ ہے کہ احکام الفاظ سے ثابت ہوتے ہیں اور الفاظ ان معانی پر دلالت کرتے ہیں جو معانی متکلم کی مراد ہوتے ہیں لہذا جب الفاظ کے ایسے معانی مراد ہوں جو عرف عام یا عرف خاص والوں کے نزدیک مشہور و معروف ہوں تو وہی معانی مراد لیے جائیں گے اور انہی پر حکم بھی مرتب ہوگا۔ اس بات کو یوں بھی بیان کیا جاسکتا ہے کہ الفاظ کی وضع سمجھنے اور سمجھانے کے لیے ہوئی ہے تاکہ مخاطب متکلم کے الفاظ کو سن کر اس کی مراد کو سمجھ سکے لہذا الفاظ کے جو معانی عرف میں مشہور ہوں گے متکلم کی مراد بھی وہی معانی ہوں گے اور حکم انہی پر مرتب ہوگا۔

سوال: کیا دلالت عرف کی وجہ سے مطلقاً حقیقی معنی متروک ہوگا؟

جواب: دلالت عرف کی وجہ سے حقیقی معنی کا متروک ہونا مطلقاً نہیں بلکہ اس شرط سے مشروط ہے کہ حقیقت مستعمل نہ ہو اگر حقیقت مستعمل ہوگی تو حضرت امام اعظم ابوحنیفہ کے نزدیک حقیقت مستعملہ ہی پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا اور مجاز متعارف پر عمل کرنا خلاف اولیٰ ہوگا اس کی تفصیل حقیقت کی بحث میں گزر چکی ہے ملاحظہ کیجیے:

قولہ معالہ الخ: سے مصنف دلالت عرف کی وجہ سے حقیقی معنی کے متروک ہونے پر پہلی مثال پیش کر رہے ہیں مثال یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھاتے ہوئے کہا "واللہ لا اشعری رأساً" اللہ کی قسم میں سری نہیں خریدوں گا۔ اس کلام میں لفظ رأس کا حقیقی معنی سر ہے جو تمام حیوانات کے سر پر صادق آتا ہے لیکن عرف عام میں رأس سے مراد مطلقاً سر نہیں بلکہ وہ سری مراد ہے کہ جس کی لوگوں کے ہاں خرید و فروخت ہوتی ہے اور پکا کر کھائی جاتی ہے جیسا کہ گائے، بکری اور بھینس وغیرہ کی سری کہ ان کی سری کھانے سے قسم ٹوٹ جائے گی کیوں کہ قسموں کا اعتبار عرف پر ہوتا ہے لہذا اگر کسی جگہ فقط بکری و بھینس کی سری ہی کھائی جاتی ہے تو اسی کا اعتبار ہوگا تو گائے، بھینس کی سری کھانے سے حائف نہ

ہوگا۔ لیکن جن سروں کی خرید و فروخت عرف عام میں نہیں ہوتی مثلاً کبوتر، چڑیا تو ان کی سری قسم کھانے والے کے کلام میں داخل نہ ہوگی اگر ان کو کھا بھی لیا تو حانث نہ ہوگا۔ اس مثال میں حقیقت کے بعض افراد کو لیا اور بعض کو ترک کر دیا اس کو حقیقت قاصرہ کہتے ہیں جس کی وضاحت مصنف خود دوسری مثال کے بعد کریں گے۔

قوله وکذا لک: سے مصنف یہ بیان کرتے ہیں کہ جس طرح ما قبل کی مثال میں دلالت عرف کی وجہ سے حقیقی معنی ترک کر دیا تھا اسی طرح اس مثال میں بھی بیض (انڈا) کا حقیقی معنی کہ جو ہر انڈے کو شامل تھا ترک کر کے وہ انڈے مراد لیے جائیں کہ جو عرف عام میں کھائے جاتے ہیں۔

”وَبِهَذَا ظَهَرَ أَنَّ تَرَكَ الْحَقِيقَةَ لِأَيُّوجِبِ الْمَصِيرِ إِلَى الْمَجَازِ بَلْ جَازٍ أَنْ يَثْبُتَ بِهِ الْحَقِيقَةُ الْقَاصِرَةُ وَمِثَالُهُ تَقْيِيدُ الْعَامِ بِالْبَعْضِ وَكَذَلِكَ لَوْ نَذَرَ حَجًّا أَوْ مَشَى إِلَى بَيْتِ اللَّهِ تَعَالَى أَوْ أَنَّ يَضْرِبَ بِغُوبِهِ حَطِيمَ الْكَعْبَةِ يَلْزَمُهُ الْحَدُّ بِأَفْعَالٍ مَعْلُومَةٍ لَوْجُودِ الْعُرْفِ“

اور اس سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ حقیقت کو چھوڑنا مجاز کی طرف رجوع کرنے کو واجب نہیں کرتا بلکہ جائز ہے کہ اس سے حقیقت قاصرہ ثابت ہو جائے اور اس کی مثال عام کو بعض کے ساتھ مقید کرنا ہے اور اسی طرح اگر کسی نے حج کی نذر مانی یا بیت اللہ کی طرف چلنے کی یا اپنے کپڑوں سے حطیم کعبہ کو مارنے کی تو اس پر افعال معلوم کے ساتھ حج لازم ہوگا کیوں کہ عرف موجود ہے۔

قوله وبهذا الخ: سے مصنف سابقہ دو مثالوں کی تشریح سے حاصل ہونے والا ایک اصول بیان کر رہے ہیں وہ اصول یہ ہے کہ جب حقیقی معنی پر عمل کرنا معذور ہو یا مجبور ہو تو اس صورت میں معنی مجازی کی طرف رجوع کرنا ضروری نہیں بلکہ حقیقت قاصرہ بھی مراد لی جاسکتی ہے کہ جس طرح گذشتہ دو مثالوں سے واضح ہوا کہ حقیقت کاملہ اور مجاز کے درمیان بھی کلام کی ایک صورت بنتی ہے وہ یہ ہے کہ حقیقت کے بعض افراد مراد لیے جائیں اور بعض ترک کر دیے جائیں اس کو حقیقت قاصرہ کہتے ہیں مثلاً ”رأس“ سے مراد صرف وہ سری ہو جو عرف میں کھائی جاتی ہو اسی طرح ”بعض“ سے مراد بھی وہ انڈا ہو جو کھایا جاتا ہے۔ نتیجہ کلام یہ ہے کہ حقیقی معنی کو ترک کرنے سے یہ بات لازم نہیں آتی کہ معنی مجازی ہی کی طرف رجوع کیا جائے۔ مصنف فرماتے ہیں کہ حقیقت قاصرہ کی مثال عام کو بعض افراد کے ساتھ مقید کرنا ہے اسی طرح مطلق کو عرف و عادت کی قید سے مقید کرنا ہے جیسا کہ ”العادة معتبرة في تقيد مطلق الكلام“ حقیقت قاصرہ کہلائے گی۔

قوله وكذا لك لو نذر الخ: سے مصنف نے فرمایا کہ جس طرح اس سے قبل مثالوں سے واضح ہوا کہ حقیقی معنی کو ترک کرنے سے مجازی معنی کی طرف رجوع کرنا لازم نہیں بلکہ حقیقت قاصرہ بھی مراد لی جاسکتی ہے اسی طرح آنے والی مثال میں بھی حقیقت قاصرہ مراد لی گئی ہے۔

پہلا مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے حج کی نذر مانی تو اس پر وہی حج لازم ہوگا جو لوگوں کے نزدیک مشہور و معروف ہے کہ احرام، طواف، عرفہ، مزدلفہ، منی اور صفا و مروہ کے افعال کے ساتھ ہو۔ لہذا عرف کی وجہ سے حج کا لغوی و حقیقی معنی "ارادہ" مراد نہیں ہوگا۔ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے بیت اللہ کی طرف چلنے کی نذر مانی تو اس سے وہی حج مراد ہوگا جو لوگوں کے ہاں مشہور و معروف ہے کہ اس سے پیدل چل کر حج کرنا مراد ہوگا نہ کہ تجارت یا عمرہ کی نیت سے چل کر جانا مراد ہوگا۔ تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے حطیم کعبہ (میزاب رحمت کے برابر خالی حصہ) کو کپڑا مس کرنے کی نذر مانی تو اس پر بھی وہی حج مراد ہوگا جو لوگوں کے ہاں مشہور و معروف ہے نہ کہ فقط حطیم کعبہ کو کپڑا لگانا مراد ہوگا۔

خلاصہ یہ ہے کہ دلالت عرف کی وجہ سے تینوں مسئلوں میں حج شرعی مراد ہوگا۔

اختیاری مطالعہ

عرف اور زمانے کے بدلنے کی صورت میں احکام کی شرعی حیثیت:

عرف و عادت کو فقہاء کرام نے بڑی اہمیت دی ہے کہ شریعت کے بیشتر وہ مسائل کہ جن کے متعلق نصوص نہیں ہیں ان کا دار و مدار عرف و عادت پر رکھا ہے اسی وجہ سے فقہاء کرام نے مفتی وقت پر یہ زور دیا ہے کہ وہ مسائل کے جواز اور عدم جواز میں عرف و عادت، فساد زمانہ، عموم بلوی، ضرورت اور قرآن احوال پر نظر رکھ کر فتویٰ دے اگر ان امور سے جاہل ہے تو اسے غیر منصوص علیہا مسائل میں فتویٰ دینے کا قطعاً جواز نہیں۔ عرف و عادت اور زمانے کے بدلنے سے احکام کے بدلنے پر اختصار کے پیش نظر ایک طائرانہ نظر ڈالتے ہیں۔ عرف و عادت وہی معتبر ہیں کہ جن کا استعمال غالب و اکثر ہو۔ جیسا کہ فقہاء نے: "انما تعتبر العادة اذا اطردت او غلبت" اسی وجہ سے یہ عرف و عادت شرط کا درجہ حاصل کر لیتے ہیں۔ جیسا کہ اہل اصول کا قاعدہ ہے: "المعروف عرفاً كالشروط شرعاً" اور وہی عرف معتبر ہوگا جو ایک زمانے سے چلا آ رہا ہو اور عرف کا تعلق معاملات سے ہے نہ کہ تعلق سے جہاں عرف اور شرع میں تضاد ہو تو عرف کو مقدم رکھا جائے گا۔ بالخصوص قسموں میں یہ صورت پیش آتی ہے جب عرف اور لغوی معنی میں تضاد ہو تو عرف کو

ترجیح حاصل ہوگی جب کہ عرف کی شرائط کا حقیقہ پائی جائیں۔

نیز زمانے کے بدلنے سے احکام کا بدلنا بھی فقہاء کرام کے نزدیک مسلمہ اصول ہے کہ بہت سارے احکام کہ جن کی بنیاد صاحب مذہب مجتہد نے اپنے عرف اور اپنے زمانے کے احوال پر رکھ کر بیان کیے تھے مگر وہ احکام زمانے کے بدلنے سے بدل گئے اس تبدیلی کی دو وجوہ ہو سکتی ہیں: (۱) لوگوں میں فساد آنے کی وجہ۔ (۲) عام ضرورت کے پیش نظر اس کی مثال یہ ہے کہ علامہ علاؤ الدین حصکلی نے لکھا ہے کہ اس زمانہ میں تعلیم قرآن، تعلیم فقہ، امامت اور اذان پر اجرت لینے کے جواز کا فتویٰ ہے اور اجرت پر رکھے جانے والے کو اجرت لینے پر مجبور کیا جائے گا قرآن مجید کی تدریس پر علماء محققین نے اجرت لینے کو ناجائز کہا ہے جب کہ متاخرین نے جائز کہا ہے۔ (درمختار جلد ۵ صفحہ ۳۶ طابہ استنبول ترکی) محققین اور متاخرین کے درمیان حد فاضل ۳۰۰ سال ہے کہ محققین علماء کا دورہ ۳۰۰ سال قبل اور اس کے بعد متاخرین کا دورہ آتا ہے۔

فقہاء کرام کی عبارت اس بات کی رہنمائی کرتی ہے کہ جس زمانے میں دین میں سستی، کاہلی واقع ہو اور لوگوں کا رجحان اللہ تعالیٰ اور حضور نبی کریم ﷺ کی طرف کم ہو جائے دنیا میں کھوجائیں فکر آخرت بھول جائیں، مذہبی رنگ کم ہو جائے، اسلامی شعار کو ترک کر دیں، غیر مسلموں کے سامنے اجتماعیت کا ظہور نہ ہو رہا ہو انفرادی اور اجتماعی طور پر اسلامی رسومات کو ادا کرنے پر کوتاہی کی جارہی ہو تو ایسی صورت حال میں مذہبی پروگرام منعقد کیے جائیں کہ جن کی وجہ سے لوگوں کا رجحان اللہ تعالیٰ اور حضور نبی کریم ﷺ کی طرف ہو خصوصاً جب لوگوں میں عشق مصطفیٰ ﷺ اجاگر ہوگا تو خود مذہبی رنگ معاشرے پر عیاں ہوگا اسی طرح اولیاء کرام کے فضائل و مناقب کے لیے محافل منعقد کی جائیں یہ نفسا نفسی کا دور ہے لوگ انفرادی طور پر دین کی طرف توجہ نہیں دیتے اس لیے سواد اعظم اہل سنت و جماعت نے مذہبی پروگرام مثلاً یوم میلاد النبی ﷺ، ایام اصحاب رسول ﷺ، شب قدر، شب برات اور گیارہویں شریف، نعت خوانی، حسن قرأت اور دیگر کئی مذہبی جلسے جلوس شروع کیے کہ جن کی وجہ سے دینی اقدار چارج ہوتا رہتا ہے اور یہ پروگرام اسلام کی سر بلندی کا ذریعہ بنتے ہیں۔

اسی طرح محققین کے دور میں جنازے کے ساتھ بلند آواز سے ذکر کرنے کو بعض فقہاء نے مکروہ لکھا ہے کیوں کہ اس دور میں لوگوں کے اندر خوف خدا تھا اور جنازے کے ساتھ یوں چلتے کہ گویا وہ خود میت ہیں کہ موت کو سامنے رکھتے ہوئے فضول باتوں کی سکت نہ تھی جب زمانے کے بدلنے سے خوف ختم ہوتا گیا کہ ادھر جنازہ چل رہا ہے ادھر سیاست اور کاروبار کی باتیں ہو رہی ہیں کہ دنیاوی لہو ولہب میں مشغول ہیں اس لیے متاخرین نے جنازے کے

ساتھ بلند آواز سے ذکر کو جائز و مستحسن کہا ہے تاکہ زبان اللہ کے ذکر میں مشغول رہے اسی طرح کہ نمازوں کے بعد ذکر و درود و سلام کا فلسفہ ہے جب بھی زمانے نے اپنے اثرات مرتب کیے تو سواد اعظم نے ایسے افعال جاری کیے کہ جن کا عمومی ثبوت قرآن و حدیث سے ہے۔ نتیجہ کلام یہ ہے کہ عرف و عادت اور زمانے کے تبدیل ہونے سے احکام تبدیل ہو جاتے ہیں جیسا کہ اہل اصول نے قاعدہ بیان کیا ہے: "لا تنکر تغیر الاحکام بتغییر الازمان"۔

”وَالْعَالِيُّ قَدْ تَرَكَ الْحَقِيقَةَ بِدَلَالَةٍ فِي نَفْسِ الْكَلَامِ مَعَالَهُ إِذَا قَالَ كُلُّ مَمْلُوكٍ لِي فَهُوَ حُرٌّ لَمْ يَعْتِقْ مَكَاتِبَهُ وَلَا مَنْ أَعْتَقَ بَعْضَهُ إِلَّا إِذَا نَوَى دُخُولَهُمْ لِأَنَّ لَفْظَ الْمَمْلُوكِ مُطْلَقٌ يَتَنَاوَلُ الْمَمْلُوكَ مِنْ كُلِّ وَجْهِ وَالْمَكَاتِبُ لَيْسَ بِمَمْلُوكٍ مِنْ كُلِّ وَجْهِ وَلِهَذَا لَمْ يَجْزُ تَصْرِفُهُ فِيهِ وَلَا يَحِلُّ لَهُ وَطْئُ الْمَكَاتِبِ وَلَوْ تَزَوَّجَ الْمَكَاتِبُ بِنْتِ مَوْلَاهُ ثُمَّ مَاتَ الْمَوْلَى وَوَرَّثَتْهُ الْبِنْتُ لَمْ يَفْسُدِ النِّكَاحُ وَإِذَا لَمْ يَكُنْ مَمْلُوكًا مِنْ كُلِّ وَجْهِ لَا يَدْخُلُ تَحْتَ لَفْظِ الْمَمْلُوكِ الْمُطْلَقِ وَهَذَا بِخِلَافِ الْمُدْبَرِ وَأَمَّ الْوَكْدِ فَإِنَّ الْمَلِكَ فِيهِمَا كَامِلٌ وَلِذَا حَلَّ وَطْئُ الْمُدْبَرِ وَأَمَّ الْوَكْدِ وَإِنَّمَا النُّقْصَانُ فِي الرِّقِّ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ يَزُولُ بِالْمَوْتِ لِامْتِحَالِهِ“۔

اور دوسری قسم بھی نفس کلام میں دلالت کی وجہ سے حقیقی معنی کو ترک کر دیا جاتا ہے اس کی مثال جب کسی نے کہا میرا ہر مملوک آزاد ہے تو اس کے مکاتب غلام آزاد نہ ہوں گے اور نہ ہی وہ غلام آزاد ہوگا کہ جس کا پہلے ہی بعض حصہ آزاد کیا گیا ہو مگر جب ان کے داخل رہنے کی نیت کی ہو اس لیے کہ مملوک کا لفظ مطلق ہے جو ہر جہت کے مملوک کو شامل ہے اور مکاتب غلام ہر جہت سے مملوک نہیں ہے اور اسی وجہ سے آقا کا اس میں تصرف جائز نہیں اور نہ ہی آقا کے لیے مکاتبہ لوٹڈی سے وطی کرنا حلال ہے اور اگر مکاتب غلام نے اپنے آقا کی بیٹی سے نکاح کیا پھر آقا مر گیا اور بیٹی مکاتب غلام (اپنے شوہر) کی وارث بن گئی تو نکاح فاسد نہیں ہوگا اور جب مکاتب کلی طور پر مملوک نہیں تو مطلق مملوک کے لفظ کے تحت داخل نہ ہوگا اور یہ (مکاتب، بعض آزاد کردہ) مدبر اور ام ولد کے خلاف ہے کیوں کہ ان دونوں میں ملک کامل ہے اسی وجہ سے آقا کا مدبرہ لوٹڈی اور ام ولد سے وطی کرنا حلال ہے اور نقصان غلامی میں ہے اس لحاظ سے کہ وہ آقا کے مرنے کے ساتھ یقینی طور پر زائل ہو جائے گی۔

دوسرا مقام نفس کلام کی دلالت:

قولہ والغانی الغ سے مصنف حقیقی معنی کو ترک کیے جانے کا دوسرا مقام بیان کر رہے ہیں کہ جس کو نفس کلام کی دلالت سے موسوم کیا گیا۔ نفس کلام کی دلالت کا مطلب یہ ہے کہ کلام کے سیاق و سباق اور خارجی قرائن کا لحاظ کیے بغیر صرف لفظ اپنے ماخذ اشتقاق اور مادہ حروف کے اعتبار سے دلالت کرتا ہو اور نفس کلام کی دلالت اپنے بعض افراد پر کامل اور بعض پر ناقص ہوتی ہے جس کو اہل منطقہ کی اصطلاح میں کلی مشکک کہتے ہیں تو جب کلام کو بغیر نیت کے مطلق بولا جائے تو فرد کامل مراد ہوگا۔ معالہ سے مصنف نفس کلام کی دلالت کی بناء پر حقیقی معنی کو ترک کرنے کی مثال پیش کر رہے ہیں لیکن مثال کو سمجھنا ایک تمہیدی مقدمہ پر موقوف ہے۔

ایک تمہیدی مقدمہ:

تمہیدی مقدمہ یہ ہے کہ آنے والی مثال کا تعلق غلام اور لونڈی سے ہے۔ غلام اور لونڈی کے لیے متعدد الفاظ مختلف معانی کے لیے آتے ہیں۔ وہ پانچ الفاظ ہیں:

- ۱۔ مملوك، مملوكہ: وہ غلام یا لونڈی ہے کہ جس پر آقا کو ملک رقبہ (غلامی) کے ساتھ ساتھ ملک تصرف کا بھی حق حاصل ہو مملوک کو عبد اور رقیق بھی کہا جاتا ہے۔ ان میں غلامی اور ملکیت دونوں کامل پائی جاتی ہیں۔
- ۲۔ مكاتبہ مكاتبہ: وہ غلام یا لونڈی ہیں کہ جن کو آقا نے کہا ہو کہ تو اتنے پیسے کما کر دے دے تو تو آزاد ہے غلام یا لونڈی نے اس معاہدے کو تسلیم کر لیا تو اس معاہدے کو عقد کتابت اور ان پیسوں کو بدل کتابت کہا جاتا ہے مکاتب اور مكاتبہ میں غلامی کامل ہے غلامی کامل ہونے کا اصول یہ ہے کہ جس غلامی کا زائل ہونا یقینی نہ ہو وہ کامل غلامی ہوتی ہے چونکہ مكاتب اور مكاتبہ میں بدل کتابت کو ادا کرنا یقینی نہیں بلکہ ممکن ہے کہ ادا نہ کر سکیں لیکن ان میں ملکیت ناقص ہے کیونکہ عقد کتابت کے بعد آقا ان میں کسی قسم کا تصرف نہیں کر سکتا نہ ان سے خدمت لے سکتا ہے، نہ ان کو بیچ سکتا ہے اور نہ ہی مكاتبہ سے وطی کر سکتا ہے۔
- ۳۔ معتق البعض: وہ غلام یا لونڈی ہے کہ جس کا بعض حصہ آقا نے آزاد کر دیا ہو۔ ان میں بھی مكاتب اور مكاتبہ کی طرح غلامی تو کامل ہے مگر ملکیت ناقص ہے۔
- ۴۔ مدبر، مدبرہ: وہ غلام یا لونڈی ہیں کہ جن کو آقا نے کہا ہو کہ تو میرے مرنے کے بعد آزاد ہے تو ان کی غلامی

ناقص ہے کیونکہ ان کی آزادی یقینی ہے جس کو آقا نے اپنی موت کے ساتھ معلق کیا ہے جب موت یقینی ہے تو غلامی ناقص ہوگی مگر ان کی ملکیت کامل ہے اسی وجہ سے مدبر اور مدبرہ میں آقا بیچنے کے علاوہ باقی تصرف کر سکتا ہے۔

۵۔ امر ولد: وہ لونڈی ہے کہ جس نے اپنے آقا کی وطی کے نتیجے میں لڑکا جنا ہو اور آقا نے یہ دعویٰ بھی کر دیا ہو کہ یہ بچہ میرا ہے تو یہ لونڈی آقا کے مرتے ہی آزاد ہو جائے گی اس میں بھی مدبر اور مدبرہ کی طرح غلامی ناقص ہے مگر ملکیت کامل ہے آقا بیچنے کے علاوہ اس میں تصرف کا حق رکھتا ہے۔
تمہیدی مقدمہ کے بعد اب مثال دیکھیے:

نفس کلام کی دلالت کی مثال:

اگر کسی آقا نے کہا ”کل مملوك لی فہو حر“ جو میرا مملوک ہے وہ آزاد ہے اور اس آقا کا ملک میں مملوک، مکاتب و مکاتبہ، معتق البعض، مدبر و مدبرہ اور ام الولد سب ہیں لہذا آقا کے اس کلام ”کل مملوك لی فہو حر“ سے وہ غلام اور لونڈی آزاد ہوں گے کہ جن پر آقا کو من کل الوجوہ ملکیت حاصل ہے مثلاً مملوک، مدبر و مدبرہ اور ام ولد اگرچہ آقا کا کلام غلاموں اور لونڈیوں کی تمام اقسام کو شامل ہے مگر لفظ مملوک کی دلالت اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ مملوک سے مراد مملوک کا فرد کامل ہو کیوں کہ آقا نے مملوک کا لفظ مطلق بولا ہے اور مطلق کے بارے میں قاعدہ ہے: ”المطلق ینصرف الی الفرد الکامل“ لہذا آقا کے کلام سے وہ غلام اور لونڈی آزاد نہیں ہوں گے کہ جو من وجہ مملوک ہیں اور من وجہ مملوک نہیں جیسا کہ مکاتب مکاتبہ اور معتق البعض کہ ان میں ملکیت ناقص ہے جو من کل الوجوہ مملوک نہیں ہیں اسی وجہ سے آقا کو ان میں تصرف کا حق حاصل نہیں یہ بحث اس صورت میں ہے کہ جب آقا نے کلام کرتے وقت ان کی آزادی کی نیت نہ کی ہو اگر ان کی بھی نیت کی ہو تو یہ بھی آزاد ہو جائیں گے نیت کی ضرورت اس لیے پڑی کہ مکاتب، مکاتبہ اور معتق البعض میں حقیقت کا متروک ہونا مجاز کے درجہ میں ہے اور مجاز مراد لینے کے لیے نیت یا دلالت حال کا ہونا ضروری ہوتا ہے۔

المطلق ینصرف الی الفرد الکامل اور المطلق یجری الی الخ کے استعمال میں فرق:

”المطلق ینصرف الی الفرد الکامل“ کا تعلق ذات سے ہے جب کہ ”المطلق یجری علی اطلاقہ“ کا تعلق صفت سے ہے۔

ملکیت ناقصہ پر تفریح:

قولہ ولو تزوج: سے مصنف ملکیت ناقصہ پر ایک مسئلہ کو بطور تفریح پیش کر رہے ہیں۔ مسئلہ یہ ہے کہ اگر آقا کی بیٹی نے مکاتب غلام سے نکاح کر لیا پھر آقا مر گیا تو بیٹی اپنے والد کی میراث کی مستحق ہوگی اور والد کی وراثت میں مکاتب غلام بھی ہے لہذا بیٹی اپنے شوہر مکاتب کی مالکہ بن گئی اور اصول یہ ہے کہ جب زوجین میں سے کوئی ایک دوسرے کا مالک بن جائے تو نکاح فاسد ہو جاتا ہے جب کہ یہاں نکاح فاسد نہیں ہوتا لہذا معلوم ہوا کہ مکاتب میں آقا کی ملکیت ناقصہ ہوتی ہے باقی رہا یہ اعتراض کہ احتاف کے نزدیک مکاتب میں وراثت جاری نہیں ہوتی پھر آقا کی بیٹی مکاتب کی وارث کیسے بن سکتی ہے جیسا کہ مصنف نے ”ورثتہ البنت“ کہا ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ آقا کی بیٹی کا مکاتب کا وارث بننا اس بات پر محمول ہے کہ بیٹی بدل کتابت کی وارث ہوگی کیوں کہ عقد کتابت آقا کے مرنے کے بعد بھی باقی رہتا ہے۔ اگر غلام بدل کتابت ادا کرنے سے عاجز آ جائے تو مملوک بن گیا اس صورت میں آقا کے مرنے کے بعد بیٹی کا نکاح وارث بنتے ہی فاسد ہو جائے گا۔

معتق البعض اور مدبر وغیرہ کے درمیان فرق:

وهذا بخلاف المدبر الخ: سے مصنف مکاتب اور معتق البعض کا مدبر، مدبرہ اور ام ولد کے درمیان فرق واضح کرتے ہیں کہ مکاتب و مکاتبہ اور معتق البعض، غلام و لونڈی آزاد نہیں ہوں گے کیوں کہ ان میں ملکیت ناقصہ ہے جب کہ مدبر و مدبرہ اور ام ولد غلام و لونڈی آزاد ہو جائیں گے کیوں کہ ان میں ملکیت من کل الوجہ کامل ہے اسی وجہ سے آقا کا ان سے خدمت لینا اور مدبرہ و ام ولد سے وطی کرنا بھی حلال ہے لہذا جب مدبر و مدبرہ اور ام ولد میں ملکیت کامل ہے تو آقا کے قول ”کل مملوک لی فہو حر“ کہنے کی صورت میں یہ آزاد ہو جائیں گے۔

سوال مقدر کا جواب:

وانما النقصان سے ایک سوال کا جواب دینا مقصود ہے سوال یہ ہے کہ جب مدبر و مدبرہ اور ام ولد میں ملکیت کامل ہے تو کفارہ میں ان کو آزاد کرنا درست ہونا چاہیے حالانکہ ان کو آزاد کرنے سے کفارہ ادا نہ ہوگا؟ اس کا جواب دیا کہ ان میں آقا کی ملکیت اگرچہ کامل ہے مگر رقبہ (غلامی) ناقص ہے رقبہ ناقص اس وجہ سے ہے کہ جب آقا نے غلام کو اپنے مرنے کے ساتھ آزادی کی نوید سنائی تو مدبر بن گیا اسی طرح لونڈی سے وطی کرنے کے نتیجے میں ام ولد کر

أَمِنًا وَلَوْ قَالَ الْحَرَبِيُّ الْأَمَانُ الْأَمَانُ فَقَالَ الْمُسْلِمُ الْأَمَانُ الْأَمَانُ وَلَوْ قَالَ
الْأَمَانُ سَتَعْلَمُ مَا تَلْقَى غَدًا وَلَا تَعْجَلْ حَتَّى تَرَى فَنَزَلَ لَا يَكُونُ أَمِنًا وَلَوْ قَالَ
إِشْتَرَيْتُ جَارِيَةً لِتَخْدِمَنِي فَاشْتَرَى الْعَمِيَاءُ أَوْ الشَّلَاءُ لَا يَجُوزُ وَلَوْ قَالَ إِشْتَرَيْتُ
جَارِيَةً حَتَّى أَطَاهَا فَاشْتَرَى أُخْتَهُ مِنَ الرِّضَاعِ لَا يَكُونُ عَنِ الْمَوْكَلِ—

اور تیسری قسم کبھی حقیقی معنی کو طرز کلام کی وجہ سے ترک کر دیا جاتا ہے۔ امام محمد نے سیر کبیر میں فرمایا کہ جب مسلمان نے حربی (جنگجو) سے کہا تو اتر آ تو وہ امن پانے والا ہوگا اور اگر کہا تو اتر آ اگر مرد ہے تو وہ امن پانے والا نہیں ہوگا اور اگر حربی نے کہا امان امان تو مسلمان نے امان امان کہا تو امن پانے والا ہوگا اور اگر حربی نے کہا امان تو مسلمان نے کہا عنقریب تو جان لے گا جو تجھے کل ملے گا اور تو جلدی نہ کر یہاں تک کہ تو دیکھ لے پس وہ اتر آ تو ان پانے والا نہ ہوگا اور اگر کسی نے کسی کو کہا تو میرے لیے لوٹدی خریدتا کہ وہ میری خدمت کرے پس اس نے اندھی یا پاچ لوٹدی خریدی تو یہ خرید جائز نہ ہوگی اور اگر کہا کہ تو میری لوٹدی خریدتا کہ میں اس سے وطی کروں تو اس نے اس کی رضاعی بہن خریدی تو یہ خرید موکل کی جانب سے نہیں ہوگی۔

تیسرا مقام سیاق کلام کی دلالت:

والعالم الخ سے مصنف حقیقی معنی کو ترک کیے جانے کا تیسرا مقام بیان کر رہے ہیں اور تیسرا مقام سیاق کلام کی دلالت ہے کہ جس کی وجہ سے کلام کا حقیقی معنی متروک ہو جاتا ہے۔ سیاق کلام کا معنی کلام کا اسلوب اور طرز بیان ہے اہل اصول کے نزدیک سیاق کلام کا مراد معنی سمجھنے کے لیے ایک تمہیدی مقدمہ کا جاننا ضروری ہے تمہیدی مقدمہ یہ ہے کہ سیاق کلام میں قرینہ کا عمل دخل ہے اور قرینہ کی تعریف یہ ہے کہ قرینہ وہ شئی ہے جو تعین مقصود پر بغیر وضع کے دلالت کرے پھر قرینہ کی دو قسمیں ہیں۔ قرینہ لفظی اور معنوی اور سیاق کلام میں قرینہ لفظی کا اعتبار ہوتا ہے اور نیز سیاق کا حقیقی معنی آئندہ کلام کا طرز بیان ہے مگر اہل اصول کے نزدیک یہاں سیاق سے مراد مطلقاً قرینہ ہے چاہے اصل کلام سے پہلے ہو یا بعد میں ہو۔ سیاق کلام کا مراد معنی یہ ہوا کہ سیاق کلام وہ قرینہ لفظی ہے جو کلام کے ساتھ لاحق ہو وہ قرینہ چاہے مقدم ہو یا مؤخر ہو۔

سیاق کلام پر چار مثالیں:

قال فی السیر الکبیر الخ سے مصنف سیاق کلام کی دلالت کی وجہ سے حقیقی معنی کو ترک کرنے پر حضرت امام محمد کی سیر کبیر سے چار مثالیں پیش کر رہے ہیں۔ پہلی مثال یہ ہے کہ اگر کوئی مسلمان کسی حربی کو قلعہ میں بند ہونے کی حالت میں کہے: ”انزل“ تو اتر آ یہ حربی کے لیے امان ہوگا اور انزل اپنے حقیقی معنی پر محمول ہوگا کہ حربی کو امن دے کر اترنے کی اجازت دینا مقصود ہے لہذا وہ حربی اگر قلعہ سے اتر آتا ہے تو اس کو قتل نہیں کیا جاسکتا کیوں کہ امن دینے کے بعد قتل کرنا دھوکہ اور غداری ہے لیکن اگر مسلمان ”انزل“ کے بعد ”ان کنت رجلاً“ کہے یہ ایسا قرینہ لفظیہ متاخرہ ہے کہ جو ”انزل“ کا حقیقی معنی مراد نہ ہونے پر دلالت کر رہا ہے کہ امن دے کر اترنے کی اجازت دینا مقصود نہیں بلکہ مجازاً تویین و تعجیز (جھڑکنا، عاجز کرنا) مراد ہے کہ جس طرح عام لوگ کسی کو ڈرانے دھمکانے کی خاطر یہ کہتے ہیں کہ اگر تو نے اپنی ماں کا دودھ پیا ہے تو میدان میں آ جا۔ لہذا اگر حربی قلعہ سے اتر آتا ہے تو امن پانے والا نہیں سمجھا جائے گا کیوں کہ حربی نے مسلمان کی مراد کے خلاف عمل کیا ہے۔

دوسری مثال یہ ہے کہ اگر حربی مسلمان سے امن طلب کرتے ہوئے کہے الامان الامان کہ مجھے امن دو امن دو اور اس کے جواب میں مسلمان کہے الامان الامان کہ تجھے امن ہے امن ہے اگر حربی قلعہ سے اتر آتا ہے تو اسے امن ملے گا کیوں کہ مسلمان کا کلام الامان، الامان حقیقی معنی پر محمول ہے کہ کوئی لفظی قرینہ ایسا نہیں کہ جو کلام کو حقیقی معنی سے پھیرتا ہو۔ لیکن اگر مسلمان الامان الامان کے بعد یہ کہے: ”ستعلم ما تلغی غدا ولا تعجل حتی تری“ تو عنقریب جان لے گا جو کل تجھے ملے گا جلدی نہ کر یہاں تک کہ تو خود دیکھ لے گا۔ مسلمان کا یہ کلام ستعلم الخ ایسا قرینہ لفظیہ متاخرہ ہے کہ جو الامان کا حقیقی معنی مراد نہ ہونے پر دلالت کرتا ہے کہ امن دے کر اترنے کی اجازت دینا مقصود نہیں بلکہ مجازاً تویین و تعجیز مراد ہے اگر حربی اتر آتا ہے تو امن پانے والا نہ ہوگا۔

سوال: انزل اور الامان کے بعد قرینہ لفظیہ متاخرہ ہونے کی صورت میں انزل اور الامان کا مجازی معنی مراد لینا کیسے درست ہو سکتا ہے جب کہ ان کا حقیقی معنی امن دینا اور مجازی معنی امن نہ دینا ہے، حقیقی اور مجازی معنی کے درمیان منافات ہے اور منافات کی صورت میں استعارہ درست نہیں ہوتا لہذا امن دینے کے بعد زجر و توبیخ کیسے مراد ہو سکتی ہے؟

جواب: اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ ایک چیز کا استعارہ اس کی ضد کے ساتھ بطور تشبیہ درست ہے جیسا کہ

بزدل کو شیر اور بخیل کو خنجر کہا دیا جاتا ہے اس کی نظیر قرآن مجید میں بھی ہے: "فبشرهم بعذاب الیم" حالانکہ بشارت تو اچھی خبر کو کہتے ہیں۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ سیاق کلام کی دلالت کی وجہ سے حقیقی معنی کے ترک پر تیسری مثال ولو قال سے دے رہے ہیں مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی کو خریداری کا وکیل بناتے ہوئے کہا "اشترلی جاریۃ لتخدمنی" تو میرے لیے ایک لوٹھی خرید جو میری خدمت کرے تو وکیل نے اندھی یا اپاہج لوٹھی خریدی تو یہ خریداری مؤکل کی طرف سے نہ ہوگی لہذا اس خریداری کا ذمہ دار خود وکیل ہوگا وہی اس کے پیسے بھرے گا اس کی وجہ یہ ہے کہ مؤکل کا یہ کہنا کہ "لتخدمنی" یہ ایسا قرینہ لفظیہ متاخرہ ہے جو اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ وہ لوٹھی ایسی ہو جو تندرست و توانا ہو اپنے آقا کی خدمت کر سکتی ہو اگرچہ لفظ جاریۃ مطلق ہونے کی وجہ سے تندرست، اپاہج، اندھی وغیرہ سب کو شامل ہے جیسا کہ مطلق کا قاعدہ ہے: "المطلق یجری علی اطلاقہ" مگر "لتخدمنی" کے قرینہ کی وجہ سے حقیقی معانی متروک ہیں اس سے صرف وہ لوٹھی مراد ہوگی جو خدمت کرنے کی اہلیت رکھتی ہو لہذا اس مثال میں حقیقت کو ترک کر کے حقیقت قاصرہ مراد لی گئی ہے۔

چوتھی مثال یہ دی ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی کو خریداری کا وکیل بناتے ہوئے کہا: "اشترلی جاریۃ حتی اطاہا" تو میرے لیے ایک لوٹھی خریدتا کہ میں اس سے وطی کروں تو وکیل نے مؤکل کی رضائی بہن خرید لی تو یہ خریداری مؤکل کی طرف سے نہ ہوگی بلکہ اس کے پیسے خود وکیل بھرے گا کیوں کہ مؤکل کا یہ کہنا "حتى اطاہا" تاکہ میں اس سے وطی کروں یہ ایسا قرینہ لفظیہ متاخرہ ہے جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ وہ لوٹھی ایسی ہو کہ جس کے ساتھ وطی حلال ہو چونکہ رضائی بہن سے وطی حلال نہیں لہذا مؤکل کے کلام سے وہ لوٹھی مراد ہوگی کہ جس سے وطی حلال ہو اس مثال میں بھی حقیقت کو ترک کر کے حقیقت قاصرہ مراد لی گئی ہے۔

"وَعَلَىٰ هَذَا قُلْنَا فِي قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذَا وَقَعَ الذُّبَابُ فِي طَعَامٍ أَحَدِكُمْ فَاْمَقْلُوهٓ ثُمَّ اِنْقَلُوهٗ فَإِنَّ فِي أَحَدِي جَنَاحِيهِ دَاءٌ وَفِي الْأُخْرَى دَوَاءٌ وَإِنَّهُ لَيَقْدِمُ الدَّاءُ عَلَى الدَّوَاءِ دَلَّ سِيَاقُ الْكَلَامِ عَلَى أَنَّ الْمَقْلَ لِيَدْفِعَ الْأَذَى عَنَّا لِأَمْرٍ تَعَبُدِي حَقًّا لِلشَّرْعِ فَلَا يَكُونُ لِلْإِجَابِ وَقَوْلُهُ تَعَالَى إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ عَقِيبُ قَوْلِهِ تَعَالَى وَمِنْهُمْ مَنْ يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ ذِكْرَ الْأَصْنَافِ لِقَطْعِ طَمَعِهِمْ مِنَ الصَّدَقَاتِ بِيَهَانِ الْمَصَارِفِ لَهَا فَلَا يَتَوَقَّفُ الْخُرُوجُ عَنْ

العُهدَةُ عَلَى الْأَدَاوِ إِلَى الْكُلِّ -

اور اسی بناء پر ہم نے نبی کریم ﷺ کے فرمان کے بارے میں کہا جب کبھی تم میں سے کسی کے کھانے میں گر جائے تو اس کو ڈبو دو پھر اس کو نکالو اس لیے کہ اس کے دو پروں میں سے ایک میں بیماری ہے اور دوسرے میں دوا ہے اور وہ بیماری کے پر کو دوا والے پر مقدم رکھتی ہے۔ سیاق کلام نے اس بات پر دلالت کی کہ ڈبونا ہم سے تکلیف دور کرنے کے لیے ہے عبادت شرعیہ کے لیے حکم نہیں لہذا یہ امر وجوب ثابت کرنے کے لیے نہیں ہوگا اور باری تعالیٰ کا فرمان ”انما الصدقات“ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان ”ومنہم من یلمزک فی الصدقات“ کے بعد اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مصارف صدقات کی اقسام کا ذکر صدقات سے منافقین کی طمع کو ختم کرنے کے لیے ہے لہذا اداء صدقہ کی ذمہ داری سے سبکدوش ہونا تمام اقسام کو ادا کرنے پر موقوف نہ ہوگا۔

قوله وعلى هذا الخ: مصنف رحمہ اللہ سیاق کلام کی دلالت پر حقیقی معنی کو ترک کرنے پر حدیث سے مثال پیش کر رہے ہیں حدیث یہ ہے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ جب تم میں سے کسی کے کھانے میں کبھی گر جائے تو اسے ڈبو پھر نکال دو۔ اس حدیث میں ”فامقلوا“ صیغہ امر کا ہے اہل اصول کا یہ قاعدہ ہے ”الامر للوجوب مطلق“ کہ جب امر مطلق واقع ہو تو وجوب کے لیے آتا ہے لہذا مطلق امر کا وجوب کے لیے آنا حقیقت ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ کبھی کو ڈبونا واجب ہے مگر سیاق کلام ”فان فی احدی جناحیہ داء وفی الاخری دواء“ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ امر کا حقیقی معنی مراد نہیں کہ ڈبونا واجب ہو جو کہ شریعت مطہرہ کا حق ہے بلکہ ”فامقلوا“ میں امر ارشاد (شفقت) کے معنی میں ہے کہ ہم پر شفقت کرتے ہوئے یہ ارشاد فرمایا کہ ڈبو کہ یہ حکم شفقت پر محمول ہے کہ جس پر عمل کرنے اور نہ کرنے کا اختیار ہے کہ بندہ اس کے ترک سے گنہگار نہیں ہوتا لہذا حدیث میں امر وجوب کے لیے نہیں بلکہ ارشاد (دنیوی مصلحت کے پیش نظر رہنمائی کرنے) کے لیے ہے امر اکیس معانی کے لیے آتا ہے جن میں سے ایک معنی ارشاد بھی ہے (باقی تفصیل امر کی بحث میں آئے گی)۔

قوله وقوله تعالیٰ انما الصدقات الخ: یہ عبارت لانے کی غرض سیاق کلام کی وجہ سے حقیقی معنی کو ترک کرنے پر قرآن مجید سے مثال پیش کرنا ہے اور یہ مثال مصارف زکوٰۃ کے متعلق ہے اور مصارف زکوٰۃ آٹھ ہیں: (۱) فقراء۔ (۲) مساکین۔ (۳) عاملین (زکوٰۃ و عشر وصول کرنے والے)۔ (۴) مؤلفۃ القلوب (نومسلموں کو اسلام کی طرف راغب کرنے کے لیے دینا)۔ (۵) مکاتب۔ (۶) مقروض۔ (۷) مجاہد۔ (۸) مسافر۔ زکوٰۃ ان آٹھ مصارف میں

سے ہر ایک کو اداء کرنے سے ادا ہوگی یا کسی ایک صنف کو ادا کرنے سے ادا ہو جائے گی اس میں احناف اور شوافع کا اختلاف ہے۔ احناف کے نزدیک کسی ایک صنف کو زکوٰۃ دینے سے زکوٰۃ ہو جاتی ہے جب کہ شوافع کے نزدیک جب تک ہر صنف میں سے کم از کم تین اشخاص کو زکوٰۃ نہ دی جائے تو اس وقت تک ادا نہ ہوگی۔

شوافع کی دلیل:

شوافع کا استدلال اس طرح ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مصارف زکوٰۃ کو جمع کے صیغہ کے ساتھ بیان فرمایا ہے اور ان آٹھ اصناف کو واو عاطفہ کے ساتھ بیان فرمایا اور واو کے بارے میں قاعدہ ہے: "الواو للجمع المطلق" کہ واو مطلق جمع کے لیے آتی ہے اور نحو یوں کے نزدیک جمع کا اطلاق کم از کم تین پر ہوتا ہے نیز "للفعراء" میں لام استحقاق کے لیے ہے کہ جس کا مطلب یہ ہوا کہ جب تک مصارف زکوٰۃ میں سے ہر صنف کے تین تین افراد کو زکوٰۃ نہیں دیں گے اس وقت تک زکوٰۃ ادا نہ ہوگی کیونکہ جمع اور واو دونوں کا حقیقی معنی یہی ہے۔ غلبہ اسلام کی وجہ سے مؤلفہ القلوب کو زکوٰۃ کا مصرف بننے سے خارج کر دیا ہے لہذا اب مصارف زکوٰۃ باقی سات رہے لہذا $21 = 3 \times 7$ افراد بنے۔

احناف کی دلیل:

احناف کہتے ہیں کہ جمع اور واو کا حقیقی معنی وہی ہے کہ جو شوافع نے بیان کیا مگر سیاق کلام کی دلالت کی وجہ سے حقیقی معنی متروک ہے اور سیاق کلام باری تعالیٰ کا وہ فرمان ہے کہ جس کو "انما الصدقات" سے پہلے لایا گیا اور یہ قرینہ لفظیہ مقدمہ ہے وہ آیت یہ ہے "ومنهم من یلمزک فی الصدقات فان اعطوا منها رضوا وان لم یعطوا منها اذا هم یسخطون" جس کا خلاصہ یہ ہے کہ غزوہ حنین کی نصیحت کی تقسیم کے وقت بعض منافقین تقسیم صدقات کے وقت حضور ﷺ پر بدگمانیاں اور طعنہ زنی کرتے تھے کہ آپ تقسیم صدقات میں انصاف سے کام نہیں لیتے بلکہ اپنے ہم خیال لوگوں کو زیادہ دیتے ہیں اور منافقین کا یہ خیال تھا کہ کچھ مال ہمیں بھی مل جائے تو اللہ تعالیٰ نے مصارف صدقات زکوٰۃ کو بیان کر کے ان کی طمع و حرص کو ختم کر دیا کہ مصارف صدقات کے مصارف فلاں فلاں حضرات ہیں تم نہیں لہذا زکوٰۃ کی ادائیگی کے لیے مصارف زکوٰۃ میں سے ہر ایک صنف کو دینے سے زکوٰۃ کی ادائیگی شرط نہیں بلکہ کسی ایک کو دینے سے بھی زکوٰۃ ادا ہو جائے گی کیوں کہ قرینہ لفظیہ مقدمہ "ومنهم من یلمزک" کی دلالت کی وجہ سے حقیقی معنی متروک ہے لہذا زکوٰۃ کی ادائیگی کے عہدہ سے سبکدوش ہونے کے لیے تمام مصارف کو زکوٰۃ دینا لازم نہیں۔

فقیر اور مسکین میں فرق:

فقیر اور مسکین کے مابین دو طرح سے فرق بیان کیا جاتا ہے: (۱) فقیر وہ شخص ہے کہ جس کے پاس اس کی ضرورت کے نصف سے بھی کم مال ہو جب کہ مسکین وہ شخص ہے کہ جس کے پاس اس کی ضرورت کے نصف سے کچھ زائد ہو گویا کہ فقیر کی حالت مسکین سے کم تر ہے۔ (۲) امام اعظم ابوحنیفہ کے نزدیک فقیر وہ شخص ہے جس کے پاس ادنیٰ شے ہو جب کہ مسکین وہ شخص ہے جس کے پاس کچھ نہ ہو گویا کہ مسکین کی حالت فقیر سے کم تر ہے۔

”وَالرَّابِعُ قَدْ تَتَرَكُ الْحَقِيقَةَ بِدَلَالَةِ مِنْ قِبَلِ الْمُتَكَلِّمِ مِثَالَهُ قَوْلُهُ تَعَالَى فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ وَذَلِكَ لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى حَكِيمٌ وَالْكَفْرُ قَبِيحٌ وَالْحَكِيمُ لَا يَأْمُرُ بِهِ فَيُتْرَكُ دَلَالَةُ اللَّفْظِ عَلَى الْأَمْرِ بِحِكْمَةِ الْأَمْرِ“

اور چوتھی قسم کبھی حقیقت کو متکلم کی جانب سے دلالت کی بنا پر ترک کر دیا جاتا ہے اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا فرمان ”فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر“ ہے اور یہ اس لیے کہ بیشک اللہ تعالیٰ حکیم ہے اور کفر قبیح ہے اور حکیم قبیح چیز کا حکم نہیں دیتا پس لفظ کی دلالت امر پر امر کی حکمت کی وجہ سے ترک کر دی جائے گی۔

چوتھا مقام دلالت متکلم:

والرابع قد تترك الـ: مصنف حقیقی معنی کو ترک کرنے کا چوتھا مقام بیان کر رہے ہیں کہ چوتھا مقام یہ ہے کہ حقیقت کو متکلم کی جانب سے پائی جانے والی دلالت کی بنا پر ترک کر دیا جاتا ہے کہ متکلم کی حالت اور اس کی شان اس بات کا قرینہ ہو کہ یہاں حقیقی معنی مراد نہیں مثلاً کوئی استاذ اپنے شاگرد کو غصہ کی حالت میں کہے کہ پڑھ یا نہ پڑھ۔

قرآن مجید سے مثال یہ ہے: ”فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر“ جو چاہے ایمان لائے اور جو چاہے کفر کرے۔ آیت کا ظاہری اور حقیقی معنی تو یہی ہے کہ بندے کو ایمان اور کفر میں سے کسی ایک کا اختیار دینا ہے لیکن ان دونوں میں سے ایک کفر ہے جو قبیح ہے اور یہاں امر اللہ تعالیٰ کی ذات ہے جو حکیم ہے اور حکیم کا کوئی کام حکمت سے خالی نہیں ہوتا جب کہ کفر قبیح چیز ہے اور حکیم قبیح چیز کا حکم نہیں دے سکتا جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ”ان الله لا يامر بالفحشاء“ لہذا ”فليكفر“ میں حقیقی معنی طلب کفر مراد نہ ہوگا جب حقیقی معنی وجوب، اباحت وغیرہ مراد نہیں تو امر

تہذیبی (زجر و توبیخ) معنی کے لیے ہوگا کہ جو ڈانٹ ڈپٹ اور زجر و توبیخ پر محمول ہے۔

”وَعَلَىٰ هَذَا قُلْنَا إِذَا وَكَّلَ بِشَرَاءِ اللَّحْمِ فَإِنْ كَانَ مُسَافِرًا نَزَلَ عَلَى الطَّرِيقِ فَهُوَ عَلَى الْمَطْبُوعِ أَوْ عَلَى الْمَشُورَىٰ وَإِنْ كَانَ صَاحِبَ مَنْزِلٍ فَهُوَ عَلَى النَّبِيِّ وَمِنْ هَذَا النَّوعِ يَمِينُ الْفُورِ مِثَالُهُ إِذَا قَالَ تَعَالَ تَعَدُّ مَعِيَ فَقَالَ وَاللَّهِ لَا أَتَعَدِّي يَنْصَرِفُ ذَلِكَ إِلَى الْغَدَاءِ الْمَدْعُوِّ إِلَيْهِ حَتَّىٰ لَوْ تَعَدَّي بَعْدَ ذَلِكَ فِي مَنْزِلِهِ مَعَهُ أَوْ مَعَ غَيْرِهِ فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ لَا يَحْتَسِبُ وَكَذَا إِذَا قَامَتِ الْمَرَأَةُ تَرِيدُ الْخُرُوجَ فَقَالَ الزَّوْجُ إِنْ مَخَرَجْتُ فَأَنْتِ نَكْذَا كَانَ الْحُكْمُ مَقْصُورًا عَلَى الْحَالِ حَتَّىٰ لَوْ مَخَرَجْتُ بَعْدَ ذَلِكَ لَا يَحْتَسِبُ“۔

اور اسی بناء پر ہم نے کہا کہ جب گوشت خریدنے کے لیے کسی نے وکیل بنایا پس اگر وہ مسافر ہے راستے میں پڑاؤ ڈالا ہے تو وہ وکالت پکے ہوئے گوشت پر محمول ہوگی یا بھنے ہوئے پر اور اگر اپنے گھر میں مقیم ہے تو کچے پر محمول ہوگی اور اسی قسم سے یمین فور ہے اس کی مثال جب کسی نے کہا آئیے میرے ساتھ ناشتہ کیجیے تو اس نے کہا اللہ کی قسم میں ناشتہ نہیں کروں گا تو یہ قسم اس ناشتے کی طرف راجع ہوگی کہ جس کی طرف اس کو بلایا گیا ہے حتیٰ کہ اگر اس حالف نے اس کے بعد داعی کے گھر میں داعی کے ساتھ یا اس کے غیر کے ساتھ ہی اسی دن صبح کا ناشتہ کر لیا تو وہ حائث نہ ہوگا اور اسی طرح اگر عورت نکلنے کے ارادے سے کھڑی تھی تو شوہر نے کہا اگر تو نکلی تو تو (طلاق والی) ہے یہ حکم اسی حالت پر منحصر ہوگا حتیٰ کہ اگر اس کے بعد نکلی تو حائث نہ ہوگی۔

وکالت سے مثال:

قولہ وَعَلَىٰ هَذَا النِّجْمُ: متکلم کی جانب سے دلالت پر حقیقی معنی کو ترک کرنے کی دوسری مثال پیش کی جا رہی ہے مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے گوشت کی خریداری کے لیے وکیل مقرر کرتے ہوئے کہا کہ میرے لیے گوشت خریدو اب گوشت کی صنف کی خریداری مؤکل (متکلم) کی حالت پر منحصر ہے کہ اگر مؤکل مسافر ہے تو پکے ہوئے یا بھونے ہوئے گوشت کی خریداری مراد ہوگی کیوں کہ عام مسافر کے لیے کچا گوشت پکانے میں دقت پیش آتی ہے ہاں اگر ایسا مسافر ہے جو کھانے پکانے کے اسباب و آلات ساتھ رکھے ہوئے ہے اور سفر میں کھانا پکانے کا معمول ہے تو کچے

گوشت پر خریداری معمول ہوگی اسی طرح اگر وہ مقیم ہے تب بھی کچا گوشت مراد ہوگا کیوں کہ گھر میں کچا گوشت لا کر پکایا جاتا ہے اگرچہ گوشت کی وکالت مطلق ہے کہ کچے اور پکے دونوں کو شامل ہے مگر متکلم کی حالت گوشت کی صنف کو متعین کرے گی لہذا مؤکل کی حالت کے خلاف اگر گوشت خریدا گیا تو وکیل خود ذمہ دار ہوگا۔

یہین فور سے مثال:

قوله ومن هذا الخ: متکلم کی حالت کی دلالت کی وجہ سے حقیقی معنی ترک کرنے کی مثال یہین فور سے دینی مقصود ہے مثال سے پہلے ایک تمہیدی مقدمہ کا سمجھنا ضروری ہے کہ یہین کا معنی ”قسم“ اور فور کا معنی ”غضب و غصہ“ ہے۔ اس کو یہین فور اس لیے کہتے ہیں کہ متکلم سے اس قسم کا وقوع غضب و غصہ کی حالت میں ہوتا ہے لہذا جو قسم غصہ کی حالت میں اٹھائی جائے اسے یہین فور کہتے ہیں اور اس قسم کا اطلاق صرف غصہ کی حالت پر ہوگا اس کے بعد والی حالتوں پر نہیں ہوگا اب مثال دیکھیے اگر کسی شخص کی اپنے دوست کے ساتھ کسی معاملے پر ناچاقی ہوگئی پھر اس شخص نے اپنے دوست کو صبح کا ناشتہ کرنے کی دعوت دی تو دوست نے کہا ”والله لا اتغدى“ اللہ کی قسم میں ناشتہ نہیں کروں گا اگرچہ قسم اٹھانے والے کا کلام مطلق ہے کہ حالف ہر ناشتہ کرنے سے حانث ہو جائے گا کہ دعوت دینے والے کے ساتھ کرے یا کسی اور کے ساتھ کرے لیکن متکلم کی حالت اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ حالف کے کلام کا حقیقی معنی متروک ہو کیوں کہ جو قسم غصہ کی حالت میں اٹھائی جائے وہ اسی حالت پر معمول ہوگی لہذا دعوت دینے والے نے جس ناشتہ کی دعوت دی تھی وہی ناشتہ مراد ہوگا اور اسی دعوت دینے والے کے ساتھ کھانا مراد ہوگا اگر اسی دن صبح کا ناشتہ حالف دعوت دینے والے کے ساتھ کرتا ہے تو حالف حانث ہو جائے گا اگر اسی صبح دعوت دینے والے کے ساتھ ناشتہ نہیں کرتا بلکہ اکیلا کرتا ہے یا کسی اور کے ساتھ کرتا ہے یا اسی کے ساتھ کرتا ہے مگر بعد میں آنے والی صبح تو ان صورتوں میں حالف حانث نہ ہوگا۔

و کذا اذا قامت الخ سے عبارت کی غرض یہ ہے کہ جس طرح گذشتہ مثال میں متکلم کی حالت کی دلالت کی وجہ سے یہین فور میں حقیقی معنی متروک ہو جاتا ہے اسی طرح کی ایک مثال یہ بھی ہے کہ اگر شوہر اور بیوی کے درمیان ناچاقی تھی کہ اسی حالت میں عورت گھر سے نکلنے کے ارادہ سے کھڑی ہوئی تو شوہر نے کہا اگر تو باہر نکلی تو تجھے طلاق ہے۔ اگرچہ شوہر کا کلام ”ان خرجت فانت طالق“ عام ہے کہ چاہے عورت شوہر کے غصے کی حالت میں نکلے یا بعد میں نکلے مگر یہ حقیقی معنی متکلم کی حالت کی دلالت کی وجہ سے متروک ہے لہذا وہ خاص حالت کہ جس میں شوہر نے کلام کیا

ہے اگر اسی حالت میں گھر سے نکلتی ہے تو طلاق واقع ہو جائے گی اگر غصہ ٹھنڈا ہونے کے بعد نکلتی ہے تو طلاق واقع نہیں ہوگی۔

”وَالْخَامِسُ قَدْ تَبَرَّكَ الْحَقِيقَةُ بِدَلَالَةِ مَحَلِّ الْكَلَامِ بِأَنَّ كَانَ الْمَحَلُّ لَا يُعْبَلُ حَقِيقَةَ اللَّفْظِ وَمِثَالُهُ اِنْعَادُ نِكَاحِ الْحُرَّةِ بِلَفْظِ الْبَيْعِ وَالْهَبَةِ وَالْتَمْلِيكِ وَالصَّدَقَةِ وَقَوْلُهُ لِعَبْدِهِ وَهُوَ مَعْرُوفُ النَّسَبِ مِنْ غَيْرِهِ هَذَا ابْنِي وَكَذَا إِذَا قَالَ لِعَبْدِهِ وَهُوَ أَكْبَرُ سِنًا مِنَ الْمَوْلَى هَذَا ابْنِي كَانَ مَجَازًا عَنِ الْعِتْقِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رضي الله عنه خِلَافًا لَهَا بِنَاءً عَلَى مَا ذَكَرْنَا أَنَّ الْمَجَازَ خَلْفَ عَنِ الْحَقِيقَةِ فِي حَقِّ اللَّفْظِ عِنْدَهُ وَفِي حَقِّ الْحُكْمِ عِنْدَهُمَا“۔

اور پانچواں مقام کبھی حقیقت کو محل کلام کی دلالت کی وجہ سے چھوڑ دیا جاتا ہے بایں طور کہ محل ایسا ہو کہ لفظ کے حقیقی معنی کو قبول نہ کرتا ہو اور اس کی مثال لفظ بیع، ہبہ، تملیک اور صدقہ سے آزاد عورت کے نکاح کا منعقد ہونا ہے اور آقا کا قول اپنے غلام سے حالانکہ وہ غیر کے نسب سے مشہور ہے یہ میرا بیٹا ہے اور اسی طرح جب آقا نے اپنے غلام سے کہا حالانکہ وہ عمر میں اس سے بڑا ہے یہ میرا بیٹا ہے۔ یہ کلام امام اعظم کے نزدیک آزادی سے مجاز ہو گا صاحبین کا اختلاف اسی پر مبنی ہے جو ہم نے ذکر کیا کہ امام صاحب کے نزدیک مجاز حقیقت کا لفظ کے اعتبار سے خلیفہ ہے اور صاحبین کے نزدیک حکم کے حق میں خلیفہ ہے۔

پانچواں مقام محل کلام کی دلالت:

قولہ والخامس الخ: مصنف وہ پانچواں مقام بیان کر رہے ہیں کہ جہاں حقیقی معنی کو ترک کر دیا جاتا ہے پانچواں مقام یہ ہے کہ محل کلام کی دلالت اس بات کا تقاضا کرتی ہو کہ یہ محل وقوع حقیقی معنی کا مصداق بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا لہذا حقیقی معنی متروک ہو کر مجازی معنی مراد ہوگا۔

پہلی مثال: قولہ ومثاله: محل کلام کی دلالت کی وجہ سے حقیقی معنی کے متروک ہونے پر پہلی مثال پیش کی جا رہی ہے۔ مثال یہ ہے کہ اگر آزاد عورت نے کسی مرد سے کہا ”بعت نفسي منك“ میں نے تجھے اپنے آپ کو بیچ دیا یہ کہا ”وهبت لك نفسي ملكتك نفسي، تصدقت لك نفسي“ کلام مذکور میں بیع، ہبہ، تملیک اور تصدق ایسے الفاظ

ہیں جو آزاد عورت کے حق میں حقیقی معنی کی صلاحیت نہیں رکھتے چوں کہ آزاد عورت کو نہ بیچا جاسکتا ہے اور نہ ہبہ کیا جاسکتا ہے اور نہ مملوک بنایا جاسکتا ہے اور نہ ہی صدقہ کیا جاسکتا ہے لہذا محل کلام کی دلالت کی وجہ سے حقیقی معانی متروک ہوں گے اور مجازی معانی مراد لیے جائیں گے اور مجازی نکاح کا انعقاد ہے کہ امام اعظم اور صاحبین کے نزدیک ان الفاظ سے نکاح منعقد ہو جائے گا بشرطیکہ مرد عورت کے ایجاب کو قبول کر لے۔ یہ الفاظ سبب بول کر مسبب مراد لینے کے قابل سے ہیں۔

دوسری مثال: وقوله لعبدہ الخ: مصنف محل کلام کی دلالت کی بناء پر حقیقی معنی کے متروک ہونے پر دوسری مثال پیش کر رہے ہیں مثال یہ ہے کہ اگر آقا نے اپنے مشہور النسب غلام سے ”هذا ابنی“ کہا یا اپنے سے بڑی عمر والے غلام سے ہذا ابنی کہا۔ تو یہاں حقیقی معنی مراد نہیں ہو سکتے کیوں کہ کلام کا محل کہ دوسرے کے بیٹا کو اپنا بیٹا اور اپنی عمر سے بڑی عمر والے غلام کو اپنا بیٹا بنانے کی صلاحیت نہیں رکھتا لہذا مجازی معنی غلام کی آزادی مراد ہوگی کیوں کہ اگر حقیقی بیٹا مملوک بن جائے تو فوراً آزاد ہو جاتا ہے جیسا کہ حدیث ہے: ”من ملک ذارحم محرر منه عتق علیہ“۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ آقا نے ملزوم (ابن) بول کر لازم (آزادی) مراد لیا ہے اور ملزوم بول کر لازم مراد لینا مجاز ہے لہذا امام اعظم ابوحنیفہ کے نزدیک بیان کردہ دونوں صورتوں میں غلام آزاد ہو جائے گا کیوں کہ امام صاحب کے نزدیک مجازی معنی مراد لینے کے لیے ترکیب نحوی کا درست ہونا ضروری ہے اور وہ ”هذا ابنی“ میں پائی جا رہی ہے جب کہ صاحبین کے نزدیک دونوں صورتوں میں کلام لغو ہو جائے گا کیوں کہ صاحبین کے نزدیک مجازی مراد لینے کے لیے حقیقی معنی پر عمل کا ممکن ہونا شرط ہے جب کہ یہاں ممکن نہیں کہ ایک غیر کے نسب سے مشہور ہے اور دوسرا آقا کی عمر سے بڑا ہے لہذا ان کے نزدیک کلام لغو ہو جائے گا۔ اس کی تفصیل چوتھی فصل میں حقیقت و مجاز کے تحت گزر چکی ہے۔

۹: فَصَلٌ فِي مُتَعَلِّقَاتِ النَّصُوصِ نَعْنِي بِهَا عِبَارَةَ النَّصِّ وَإِشَارَتَهُ وَدَلَالَتَهُ وَإِقْتِضَائَهُ فَأَمَّا عِبَارَةُ النَّصِّ فَهِيَ مَا سَبَقَ الْكَلَامَ لِأَجَلِهِ وَأُرِيدُ بِهِ قَصْدًا وَأَمَّا إِشَارَةُ النَّصِّ فَهِيَ مَا ثَبَتَ بِنَظْمِ النَّصِّ مِنْ غَيْرِ زِيَادَةٍ وَهُوَ غَيْرُ ظَاهِرٍ مِنْ كُلِّ وَجْهِ وَلَا سَبَقَ الْكَلَامَ لِأَجَلِهِ مِثَالُهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ الْآيَةُ فَإِنَّهُ سَبَقَ لِإِبْيَانِ اسْتِحْقَاقِ الْغَنِيمَةِ فَصَارَ نَصًّا فِي ذَلِكَ وَقَدْ ثَبَتَ فَتَرَاهُمْ بِنَظْمِ النَّصِّ فَكَانَ إِشَارَةً إِلَى أَنَّ اسْتِئْثَاءَ الْكَافِرِ عَلَى

مَالُ الْمُسْلِمِ سَبَبٌ لِثُبُوتِ الْمِلْكِ لِلْكَافِرِ إِذْ لَوْ كَانَتْ الْأَمْوَالُ بَاقِيَةً عَلَى
مِلْكِهِمْ لَا يَثْبُتُ فَقْرُهُمْ وَيَخْرُجُ مِنْهُ الْحُكْمُ فِي مَسْأَلَةِ الْإِسْتِعْلَاءِ وَحُكْمُ
ثُبُوتِ الْمِلْكِ لِلتَّاجِرِ بِالشَّرَاءِ مِنْهُمْ وَتَصَرُّفَاتِهِ مِنَ الْبَيْعِ وَالْهَبَةِ وَالْإِعْتَاقِ
وَحُكْمُ ثُبُوتِ الْإِسْتِغْنَامِ وَثُبُوتِ الْمِلْكِ لِلْغَازِي وَعِجْزُ الْمَالِكِ عَنِ انْتِزَاعِهِ
مِنْ يَدِهِ وَتَفْرِيعَاتِهِ -

فصل نصوص کے متعلقات کے بیان میں ہے اس سے ہم عبارت النص، اشارہ النص، دلالت النص اور
اقتضاء النص مراد لیتے ہیں پس بہر حال عبارت النص وہ ہے کہ جس کے لیے کلام لایا گیا ہو اور اس سے
قصد مراد بھی یہی ہو اور بہر حال اشارہ النص وہ چیز ہے جو بغیر زیادتی کے نص کے الفاظ سے ثابت
ہو اور وہ ہر لحاظ سے ظاہر نہ ہو اور نہ ہی اس کی خاطر کلام کو لایا گیا ہو اس کی مثال اللہ تعالیٰ کے فرمان
میں مال غنیمت اور مال فیء ہجرت کرنے والے ان فقراء کے لیے ہے جن کو اپنے گھروں سے نکال
دیا گیا ہے۔ یہ مکمل آیت ہے پس بیشک یہ کلام مال غنیمت کے استحقاق کو بیان کرنے کے لیے لایا گیا
ہے تو یہ کلام اس میں نص ہو گیا اور تحقیق ان کا فقر نص کے لفظ فقراء سے ثابت ہے بس یہ اشارہ النص
ہو اس بات کی طرف کہ مسلمان کے مال پر کفار کا قبضہ کرنا کافر کے لیے ثبوت ملک کا سبب ہے اس
لیے کہ اگر مال ان مہاجرین کی ملک میں باقی رہتا تو ان کا فقر ثابت نہ ہوتا اور اس سے غلبہ کے مسئلہ
میں حکم کی تخریج کی جائے گی اور ان سے تاجر کے خریدنے کے ساتھ تاجر کے لیے ملک کے ثبوت کا
حکم اور اس میں تصرفات بیچنا، ہبہ کرنا، آزاد کرنا اور مال غنیمت بنانے کا ثبوت اور مجاہد کے لیے
ملکیت کا ثبوت اور مجاہد کے قبضہ سے مالک کا عاجز ہونا اور اس کی جزئیات و تفریعات۔

سوال: متعلقات النصوص میں صیغوی احتمال کے لحاظ سے عبارت کا مفہوم واضح کریں نیز متعلقات
النصوص میں اضافت کی تعیین کریں؟

جواب: متعلقات جمع کا صیغہ ہے جس کا واحد متعلق ہے اور صیغوی لحاظ سے متعلق میں دو احتمال ہیں:
(۱) طرف۔ (۲) مصدر مبیعی۔ اگر اسم طرف ہو تو اس صورت میں متعلقات النصوص میں اضافت، اضافت بیانیہ ہوگی
کہ جس میں مضاف اور مضاف الیہ دونوں شی واحد ہوتے ہیں لہذا اس صورت میں متعلقات اور نصوص دونوں ایک ہی
شی ہونے اب معنی یہ ہوگا کہ نصوص کے متعلقات تو اس صورت میں متعلقات کی تفسیر عبارت النص، اشارہ النص، دلالت

النص اور اقتضاء النص سے ہوگی۔ اگر مصدر میمی ہو تو متعلقات النصوص سے مراد استدلال بالنصوص ہوگا اس صورت میں اضافت ادنی ملا بست کی وجہ سے ہوگی اس صورت میں متعلقات النصوص کی تفسیر استدلال بعبارة النص، استدلال بإشارة النص، استدلال بدلالة النص اور استدلال باقتضاء النص سے ہوگی۔

چوتھی تقسیم کی تعبیر:

قوله متعلقات النصوص یعنی بہا الخ: مصنف کتاب اللہ کی چار تقسیمات میں سے چوتھی تقسیم کو بیان کر رہے ہیں۔ چوتھی تقسیم کس لحاظ سے ہے اس کی تعبیر مختلف الفاظ سے کی جاسکتی ہے مثلاً چوتھی تقسیم کلام سے احکام کے استنباط کے لحاظ سے یا عبارت سے احکام پر استدلال کے لحاظ سے یا لفظ کی متکلم کی مراد پر دلالت کے لحاظ سے یا یوں بھی کہہ سکتے ہیں چوتھی تقسیم متکلم کی مراد کو سمجھنے کے لحاظ سے چار قسمیں ہیں: (۱) عبارة النص۔ (۲) اشارة النص۔ (۳) دلالة النص۔ (۴) اقتضاء النص۔

اقسام اربعہ کی وجہ حصر:

مجہد کا استدلال دو حال سے خالی نہیں کہ وہ لفظ سے استدلال کرے گا یا معنی سے اگر لفظ سے استدلال کرے گا تو پھر دو حال سے خالی نہیں کہ وہ لفظ قصد اسی معنی کے لیے لایا گیا ہے یا نہیں بصورت اول عبارة النص بصورت ثانی اشارة النص اگر معنی سے استدلال کرے گا پھر دو حال سے خالی نہیں کہ وہ معنی نظر و فکر کے بغیر حاصل ہوگا یا نہیں بصورت اول دلالة النص بصورت ثانی پھر دو حال سے خالی نہیں کہ اس معنی پر لفظ کی دلالت عقلاً یا شرعاً موقوف ہے یا نہیں بصورت اول اقتضاء النص بصورت ثانی استدلال فاسد استدلال فاسد کو کتاب اللہ کی انیسویں فصل میں تمسکات ضعیفہ کے عنوان سے بیان کیا جائے گا۔

قوله فاما عبارة النص سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ عبارة النص کی تعریف ہے لیکن حقیقت میں یہ عبارة النص کی تعریف نہیں بلکہ عبارة النص سے ثابت شدہ حکم کی تعریف ہے۔ کیوں کہ عبارت سے مراد لفظ ہے اور نص سے مراد قرآن ہے اس صورت میں عبارة النص کا معنی لفظ قرآن اور عبارت قرآن ہو اور نص کا اطلاق قرآن پر فقہاء کرام کی زبان پر عام ہے جس کا کوئی بھی منکر نہیں اب عبارة النص اور اس سے ثابت شدہ حکم کی تعریف ملاحظہ کیجیے۔

عبارة النص کی تعریف: عبارة النص وہ عبارت اور کلام ہے کہ جس سے ایسا حکم ثابت ہو کہ جس

کے لیے کلام کو لایا گیا ہو اور وہ مقصود بھی ہو۔

عبارة النص سے ثابت شدہ حکم کی تعریف: عبارة النص سے ثابت شدہ حکم وہ ہے کہ جس کے لیے کلام کو لایا گیا ہو اور مقصود بھی وہی ہو۔

نص اور عبارة النص میں فرق:

نص اور عبارة النص میں فرق یہ ہے کہ نص معنی کے ظہور کے لحاظ سے دوسری قسم ہے اور اس میں سوق کلام (کلام کا چلاؤ) مقصود اصلی ہوتا ہے جب کہ عبارة النص میں سوق کلام مقصود تو ہے مگر مقصود میں عمومیت ہے کہ مقصود اصلی ہو یا غیر اصلی چونکہ عبارة النص سے مراد لفظ قرآن اور عبارت قرآن ہے لہذا عبارة النص ظاہر کی صورت میں ہو یا نص کی صورت میں یا مفسر یا مطلق کی صورت میں ہر ایک پر اطلاق ہوتا ہے۔ نص اور عبارة النص کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی نے نکاح کی اباحت کو اللہ تعالیٰ کے فرمان: "فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى الثم" سے استدلال کیا تو یہ عبارة النص ہے کہ اس کلام کو اگرچہ اباحت نکاح کو بیان کرنے کے لیے نہیں لایا گیا کہ مقصود اصلی کہلائے لیکن مقصود تو ہے لہذا یہ آیت اباحت نکاح کے سلسلے میں ظاہر ہوگی اور چون کہ اس آیت کو تعدد النساء بیان کرنے کے لیے لایا گیا ہے جو مقصود اصلی ہے لہذا یہ فرمان عدد کے سلسلے میں نص ہے۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ تعدد النساء بیان کرنے میں نص اور اباحت نکاح میں عبارة النص ہے جو معنی کے ظہور کے لحاظ سے ظاہر ہے۔

واما اشارة النص فهو الخ سے عبارت کی غرض یہ ہے جس طرح کہ اس سے قبل عبارة النص سے ثابت شدہ حکم کو بیان کیا گیا تھا جس کو عبارة النص کی تعریف سمجھا جاتا ہے اسی طرح اما اشارة النص سے اشارة النص سے ثابت شدہ حکم کی تعریف ہے۔ اشارة النص کی تعریف اور اس سے ثابت شدہ حکم کی تعریف ملاحظہ کیجیے۔

اشارة النص کی تعریف:

اشارة النص وہ عبارت اور کلام ہے جس سے ایسا حکم ثابت ہو جو کسی قسم کی زیادتی کے بغیر الفاظ میں غور و فکر کرنے سے ثابت ہو اور اس کے لیے کلام نہ لایا گیا ہو۔

اشارۃ النص سے ثابت شدہ حکم کی تعریف:

اشارۃ النص سے ثابت شدہ حکم یہ ہے کہ جو عبارتہ النص کی طرح نص کے الفاظ سے اس طرح ثابت ہو کہ نہ اس کے لیے کسی قسم کی زیادتی کی گئی ہو اور نہ ہی وہ مکمل طور پر ظاہر ہو اور نہ ہی اس کے لیے کلام کو لایا گیا ہو بلکہ غور و فکر کے بعد ضمناً حاصل ہو۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ اشارۃ النص کے ثبوت کے لیے تین قیود ہیں: (۱) بنظم النص کہ اس سے دلالت النص خارج ہوگئی کیونکہ دلالت النص کا ثبوت معنی سے ہوتا ہے نہ کہ لفظ سے۔ (۲) من غیر زیادۃ کہ اس سے اقتضاء النص خارج ہوگئی کیونکہ اقتضاء النص عبارت کی زیادتی سے ثابت ہوتی ہے۔ (۳) ولا سبق الکلام لاجلہ: کہ اس سے عبارتہ النص خارج ہوگئی کیونکہ عبارتہ النص سبق کلام سے ثابت ہوتی ہے۔

لفظ کے بجائے نظم لانے کی وجہ:

قرآن مجید کے لیے لفظ کے استعمال کے بجائے نظم کے استعمال کرنے کی وجہ یہ ہے کہ لفظ کا لغت میں معنی پھینکنا ہے اور اس میں بے ادبی کا پہلو ہے جبکہ نظم کا معنی موتیوں کا لڑی میں پرونا ہے اس معنی میں ادب کا پہلو ہے اس لیے قرآن مجید کے لیے نظم کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے۔

ومعناہ سے مصنف عبارتہ النص اور اشارۃ النص پر ایک مثال قرآن مجید سے پیش کر رہے ہیں مثال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: "للفقراء المهاجرین الذین اخرجوا من ديارهم واموالهم" ان فقراء مهاجرین کے لیے ہے جو اپنے گھروں اور مالوں سے نکال دیے گئے۔

آیت کا شان نزول:

یہ آیت سورہ حشر کی ان ابتدائی آیات میں سے ہے کہ جن میں غزوہ بنو نضیر میں ملنے والے مال کے متعلق شرعی حکم بیان کیا گیا کہ جو مال غزوہ بنو نضیر میں بغیر جنگ کے حاصل ہوا وہ مال فیء ہے اور مال فیء کو مال غنیمت کی طرح فوج میں تقسیم نہیں کیا جاسکتا ان کے درمیان فرق آگے آرہا ہے۔ اور سورہ حشر کی آیات میں یہ بات واضح ہے کہ اموال فیء کسی شخص کی ذاتی ملکیت نہیں ہو سکتے بلکہ مسلمانوں کے مفاد عامہ اور یتیموں، مسکینوں اور مسافروں کے لیے قیامت تک وقف ہوتے ہیں اموال فیء کے وقف ہونے پر سورہ حشر کی یہ آیات نص قطعی ہیں۔ باغ فدک بھی مال فیء ہے اس کے متعلق اختیاری مطالعہ دیکھیں۔

مال غنیمت اور مال فیء میں فرق:

ان دونوں مالوں میں وجہ اشتراک یہ ہے کہ ان دونوں کا اطلاق کافروں سے حاصل شدہ مال پر ہوتا ہے اسی وجہ سے غنیمت اور فیء ایک دوسرے کی جگہ استعمال ہوتے ہیں جیسا کہ اصول الشاشی کے مصنف نے فیء کی جگہ غنیمت کا لفظ استعمال کیا وجہ افتراق یہ ہے کہ مال غنیمت وہ مال ہوتا ہے جو کافروں کے ساتھ جنگ و غلبہ کے نتیجہ میں حاصل ہو جب کہ مال فیء وہ مال ہوتا ہے جو بغیر جنگ و جدال کے کافروں سے حاصل ہو چاہے وہ مال چھوڑ کر بھاگ جائیں یا ان سے جزیہ اور خراج کی صورت میں مال حاصل ہو۔

للفقراء الخ: (پہلی مثال) آیت مال غنیمت (خمس) کے مستحقین کو بیان کرنے کے لیے لائی گئی ہے کہ مال غنیمت کے مستحق مہاجرین و فقراء ہیں لہذا استحقاق غنیمت کو بیان کرنے میں یہ آیت عبارتہ النص ہوئی اور اسی آیت کے لفظ فقراء میں غور و فکر کرنے سے مہاجرین کا فقیر ہونا ثابت ہوا کہ وہ مال جو مہاجرین مکہ مکرمہ میں ہجرت کے وقت چھوڑ آئے ہیں ان پر ان کی ملکیت نہیں رہی اسی وجہ سے ان کو فقراء کہا گیا لہذا ان کو فقیر کہنا اس بات کی دلیل ہے کہ ان کی ملکیت سے مال نکل چکا ہے چونکہ فقیر وہ ہوتا ہے کہ جس کی ملکیت میں کچھ بھی نہ ہو یا نصاب کی مقدار کوئی چیز نہ ہو۔ لہذا لفظ فقراء میں غور و فکر کرنے سے معلوم ہوا کہ مہاجرین مکہ مکرمہ فقیر ہیں اس کا ثبوت اشارۃ النص سے ہے کہ جس کے لیے کلام کو نہیں لایا گیا بلکہ اس میں غور و فکر سے حاصل ہوا۔

نیز ”فکان اشارۃ الی ان استیلاء الکافر الخ“ سے مزید اشارۃ النص سے حاصل ہونے والے مسئلہ کو بیان کر رہے ہیں کہ لفظ فقراء میں غور و فکر کرنے سے یہ بات بھی ثابت ہوئی کہ مہاجرین کے مال پر کافروں کا قبضہ کرنا کافروں کی ملکیت کا سبب ہے کہ اس قبضہ سے کافروں کو مسلمانوں کے مالوں پر ملکیت حاصل ہو جائے گی یہ نہیں ہو سکتا کہ مال مسلمانوں کی ملکیت سے نکل جائے مگر کسی کی ملکیت میں داخل نہ ہو جیسا کہ قاعدہ ہے: ”لا ضیاع فی الاسلام“ لہذا وہ مال کافروں کے غلبہ کی وجہ سے لازماً کافروں کی ملکیت میں داخل ہو جائے گا جیسا کہ مقصد ہے: ”الشیء اذا ثبت ثبت بلوزمہ“ کہ جب کوئی شیء ثابت ہوتی ہے اپنے لوازمات کے ساتھ ثابت ہوتی ہے لہذا کافروں کے قبضہ کی وجہ سے لازماً ان کی ملکیت ثابت ہوگی۔ نیز مہاجرین کے مال کو کافروں کی ملکیت میں داخل ہونے کو اجماع کی ایک قسم عدم القائل بالفصل سے ثابت کیا ہے جس کا تفصیلی تذکرہ اجماع کی بحث میں دوسری فصل کے تحت آئے گا۔

جس کا خلاصہ یہ ہے کہ جو شخص مہاجرین کے مالوں کو ان کی ملکیت سے نکلنے کا قائل ہے وہ کافروں کی ملکیت میں داخل ہونے کا بھی قائل ہے اور جو شخص مہاجرین کے مالوں کا ان کی ملکیت سے نہ نکلنے کا قائل ہے وہ کافروں کی ملکیت میں داخل نہ ہونے کا بھی قائل ہے لہذا اس بات کا کوئی بھی قائل نہیں کہ مسلمانوں کی ملکیت سے مال نکل جائے مگر کسی کی ملکیت میں داخل ہی نہ ہو یہ احناف کا مذہب ہے جب کہ امام شافعی اشارۃ النص سے حاصل ہونے والے مسائل کو تسلیم نہیں کرتے۔

ویسخرج سے مصنف رحمۃ اللہ علیہ عبارت النص سے حاصل شدہ حکم (مہاجرین کے مال ان کی ملکیت سے نکل کر کافروں کی ملکیت میں داخل ہو گئے) کہ جس کی وجہ سے مہاجرین کا فقیر ہونا ثابت ہو اس سے التزامی طور پر چند باتیں ثابت ہوتی ہیں ان کو بیان کرنا چاہتے ہیں۔

۱- مسئلۃ الاستیلاء: کہ مہاجرین کے مال پر کافروں کے قبضہ کرنے کی وجہ سے کافروں کو ملکیت حاصل ہو جائے گی اور مہاجرین کی ملکیت سے مال نکل چکا ہے۔

۲- وحکم ثبوت الملك الخ: اگر کوئی تاجر کافروں سے اس قبضہ کیے ہوئے مال کو خرید لے تو تاجر کی ملکیت ثابت ہو جائے گی لہذا تاجر کا تصرف بیع، ہبہ وغیرہ سب درست ہوں گے اگر وہ مال غلام ہے تو اس کو آزاد کرنا بھی درست ہوگا۔

۳- وحکم ثبوت الاستغناء و ثبوت الملك للغازی: اگر پھر کافروں سے مسلمانوں کا مقابلہ ہو جائے اور مسلمان اس مال پر قابض ہو جائیں تو اس مال کو مال غنیمت بنانا درست ہوگا اور مجاہدین کی ملکیت ثابت ہو جائے گی۔

۴- وعجز المالك الخ: اور تقسیم کے بعد پہلا مالک کسی مجاہد سے اپنے سابق مالک کو چھیننے کا حق نہیں رکھتا بلکہ پہلا مالک مجاہد اور غازی سے مال لینے سے عاجز ہوگا یہ حکم مال غنیمت کو تقسیم کرنے کے بعد کا ہے اگر مال غنیمت جمع ہوا بھی تقسیم نہ ہوا ہو تو پہلا مالک اپنا سامان لینا چاہے تو لے سکتا ہے۔

۵- تفریعاتہ: تفریعات کا مطلب یہ ہے کہ تقسیم کے بعد جو حصہ جس مجاہد کے ہاتھ میں آ گیا وہ اسے خود استعمال کر سکتا ہے مثلاً اگر کوئی باندی ہے تو اس سے وطی کر سکتا ہے اور اسی طرح اس کو آزاد بھی کر سکتا ہے۔

اختیاری مسطالم

باغ فدک :

باغ فدک سات ہجری کو صلح سے بطور فیء حاصل ہوا اور اہل سنت کا باغ فدک کے متعلق نظریہ یہ ہے کہ فدک حضور ﷺ کو بغیر جنگ کے حاصل ہوا تھا اور یہ مال فیء تھا جس کے متعلق سورہ حشر میں یہ تصریح ہے کہ مال فیء کسی شخص کی ذاتی ملکیت نہیں ہوتا بلکہ وہ وقف ہوتا ہے اور وقف میں نہ وراثت جاری ہو سکتی ہے اور نہ ہی اس کو ہبہ کیا جا سکتا ہے لہذا اہل تشیع کا یہ دعویٰ باطل ہے کہ حضور نے باغ فدک حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کو ہبہ کر دیا تھا اور کبھی کہتے ہیں کہ یہ حضور کی وراثت تھی بلکہ باغ فدک حضور ﷺ خلفاء راشدین اور بالخصوص حضرت علی اور امام حسن کے دور خلافت میں بھی وقف ہی رہا اور ان کے بعد حضرت عمر بن عبدالعزیز اور ان کے بعد کے خلفاء نے بھی بطور وقف ہی استعمال کیا۔ ۱۳۳۲ھ کے بعد فدک ویران ہو گیا اب اس نام کی کوئی بستی ہی نہیں۔

”وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفِثِ إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ فَأَلِمْسَاكُ فِي أَوَّلِ الصُّبْحِ يَتَحَقَّقُ مَعَ الْجَنَابَةِ لِأَنَّ مِنْ ضَرُورَةٍ حَلَّ الْمُبَاشَرَةِ إِلَى الصُّبْحِ أَنْ يَكُونَ الْجُزْءُ الْأَوَّلُ مِنَ النَّهَارِ مَعَ وُجُودِ الْجَنَابَةِ وَالْإِمْسَاكِ فِي ذَلِكَ الْجُزْءِ صَوْمُ أَمْرِ الْعَبْدِ بِإِتْمَامِهِ فَكَانَ هَذَا إِشَارَةً إِلَى أَنَّ الْجَنَابَةَ لَا تَنَافِي الصَّوْمِ وَكَزَمَ مِنْ ذَلِكَ أَنَّ الْمَضْمُضَةَ وَالْإِسْتِشْقَ لَا يَنَافِي بَقَاءَ الصَّوْمِ وَيَتَفَرَّعُ مِنْهُ أَنَّ مَنْ ذَاقَ شَيْئًا بِفِيهِ لَمْ يَفْسُدْ صَوْمُهُ فَإِنَّهُ لَوْ كَانَ الْمَاءُ مَالِحًا يَجِدُ طَعْمَهُ عِنْدَ الْمَضْمُضَةِ لَا يَفْسُدُ بِهِ الصَّوْمُ وَعَلِمَ مِنْهُ حُكْمُ الْإِحْتِلَامِ وَالْإِحْتِجَامِ وَالْأَدْمَانِ لِأَنَّ الْكِتَابَ لِمَا سَمِيَ الْإِمْسَاكُ الْإِلَازِمُ بِوَسِطَةِ الْإِتْمَاءِ عَنِ الْأَشْيَاءِ الثَّلَاثَةِ الْمَذْكُورَةِ فِي أَوَّلِ الصُّبْحِ صَوْمًا عَلِيمًا أَنَّ رُكْنَ الصَّوْمِ يَتِمُّ بِالْإِتْمَاءِ عَنِ الْأَشْيَاءِ الثَّلَاثَةِ وَعَلَى هَذَا يَخْرُجُ الْحُكْمُ فِي مَسْأَلَةِ التَّبَهُيْتِ فَإِنَّ قَصْدَ الْإِتْيَانِ بِالْمَأْمُورِ بِهِ إِنَّمَا يَلْزَمُ عِنْدَ تَوَجُّهِ الْأَمْرِ وَالْأَمْرُ إِنَّمَا يَتَوَجَّهُ بَعْدَ الْجُزْءِ الْأَوَّلِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ“

اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا فرمان حلال کیا گیا تمہارے لیے رمضان کی راتوں میں جماع کو اللہ تعالیٰ کے اس فرمان تک پھر تم روزے کو رات تک مکمل کرو پس صبح کے پہلے وقت میں جنابت کے ساتھ رکنا ثابت ہوگا اس لیے کہ صبح تک مباشرت کے حلال ہونے کے لیے ضروری ہے کہ دن کا پہلا جزء جنابت کے ساتھ ہو اور اس جزء میں تین چیزوں سے رکنا روزہ ہے کہ جس کو مکمل کرنے کا بندے کو حکم دیا گیا ہے پس یہ اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ جنابت روزے کے منافی نہیں اور اس سے یہ بات بھی لازم آئی کہ کلی اور ناک میں پانی چڑھانا روزہ کے باقی رہنے کے منافی نہیں اور اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ جس شخص نے حالت روزہ میں منہ میں کوئی چیز چکھ لی روزہ فاسد نہ ہوگا پس اگر نمکین پانی کا ذائقہ کلی کے وقت پائے گا تو اس سے روزہ فاسد نہ ہوگا اور اس سے احتلام اور سچھنے لگوانے اور تیل لگانے کا حکم معلوم ہوا اس لیے کہ جب کتاب اللہ نے اس امساک کا نام روزہ رکھا جو صبح کا پہلا جزء تین مذکورہ چیزوں سے باز رہنے کے واسطے سے لازم آئے۔ معلوم ہوا کہ روزہ کا رکن تین چیزوں سے رکنے سے پورا ہو جاتا ہے۔ اور اسی نص کی بناء پر رات کو نیت کرنے کے مسئلہ کا حکم نکالا جائے گا اس لیے کہ یقیناً ما مور بہ کو بجالانے کی قید امر کے متوجہ ہونے کے وقت لازم ہوتی ہے اور امر پہلے جزء کے بعد متوجہ ہوتا ہے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان ”واتموا الصيام الى الليل“ کی وجہ سے۔

دوسری مثال:

وكذلك الخ: اس سے قبل مصنف نے عبارة النص اور اشارة النص پر پہلی مثال پیش کی تھی اب ”وكذلك“ سے دوسری مثال قرآن مجید سے پیش کر رہے ہیں وہ مثال یہ ہے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

”احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم هن لباس لكم وانتم لباس لهن علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم فالئن باشرؤهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ثم اتموا الصيام الى الليل“

اس آیت کا شان نزول یہ ہے کہ جب ابتداء رمضان کے روزے فرض کیے گئے تو افطار کے بعد کھانے، پینے اور اپنی بیویوں سے جماع کی اجازت صرف اس صورت میں تھی کہ جب تک آدمی جاگتا رہے اور سونے کے بعد یہ

امور حرام تھے جب صحابہ کرام اس صورت حال کی وجہ سے پریشان ہوئے تو یہ حکم منسوخ کرتے ہوئے رمضان کی راتوں میں مطلقاً کھانے، پینے اور جماع کی اجازت دی گئی اسی حکم کو بیان کرنے کے لیے یہ آیت لائی گئی کہ پہلے جو رمضان المبارک کی راتوں میں مخصوص حالت میں مفطرات ثلاثہ (کھانا، پینا اور جماع) کی اجازت تھی مگر اس آیت نے آ کر مفطرات ثلاثہ کی اجازت مطلقاً دے دی لہذا ان تین چیزوں کی اباحت کا ثبوت عبارتہ النص سے ہوا۔

اور اسی آیت سے دوسری بات یہ ثابت ہوئی کہ جنابت روزے کے منافی نہیں اگر روزہ جنابت کی حالت میں شروع ہوا یا روزے کی حالت میں احتلام کی وجہ سے جنابت لاحق ہوئی تو اس سے روزہ باطل نہیں ہوتا اور جنابت کا روزے کے منافی نہ ہونا اشارۃ النص سے ثابت ہوا اس کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے رمضان کی راتوں میں کھانے، پینے اور جماع کی اجازت رات کے آخر تک دی ہے اور یہ بات عبارتہ النص سے ثابت ہے اور یہ بات بھی عبارتہ النص سے ثابت ہے کہ صبح صادق سے غروب آفتاب تک روزے کو مکمل کرنے کا حکم دیا گیا اور یہ بات ظاہر ہے کہ رات کے آخری جز (صبح صادق) کے درمیان اتنا وقت نہیں کہ جنبی غسل کر سکے کیونکہ غسل ایک ممتد فعل ہے جس کو بجالانے کے لیے کچھ وقت اور انتظام درکار ہے۔

لہذا اگر کسی شخص نے صبح کاذب کے آخر میں جماع کیا تو لازماً روزے کا ایک حصہ صبح صادق کے طلوع ہونے کے فوراً بعد کے وقت میں جو روزہ ہوگا وہ حالت جنابت میں ہوگا کیوں کہ تین چیزوں سے رکنے کا نام روزہ ہے جس کو پورا کرنے کا حکم اللہ تعالیٰ نے دیا ہے۔ اور یہ بات بھی ظاہر ہے کہ پورا کرنا شروع کرنے کے بعد ہی ہوگا اور روزے کی شروع کی کیفیت حالت جنابت میں ہے لہذا اگر روزہ جنابت کے منافی ہوتا تو روزہ کا وجود نہ ہوتا حالانکہ روزہ موجود ہے لہذا معلوم ہوا کہ روزہ جنابت کے منافی نہیں کیوں کہ شی اپنے منافی کے ساتھ نہیں پائی جاتی اس بحث کا نتیجہ یہ ہے کہ فرمان باری تعالیٰ ”قالنن ہاشروہن“ سے اشارۃ النص سے یہ بات ثابت ہوئی کہ جنابت روزے کے منافی نہیں۔ لہذا جنابت کا روزے کے منافی نہ ہونے سے یہ بات بھی ثابت ہوئی کہ غسل جنابت میں کلی اور ناک میں پانی چڑھانا روزے کے منافی نہیں چونکہ غسل جنابت میں کلی اور ناک میں پانی چڑھانا دونوں فرض ہیں البتہ روزے کی حالت میں کلی کی جائے گی غرارہ نہیں کیا جائے گا۔

قولہ۔ ویسفرع معہ الخ سے قبل مصنف نے یہ بیان کیا تھا کہ ناک میں پانی چڑھانا اور کلی کرنا روزے کی صحت کے منافی نہیں تو اس سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ اگر روزہ دار کوئی چیز چکھ کر تھوک دے تو روزہ فاسد نہیں ہوگا کیونکہ جب نمکین پانی کے ذریعے کلی کرنے اور اس کے چمکنے سے روزہ نہیں ٹوٹتا تو پانی کے علاوہ دوسری شی کے چمکنے

سے بھی روزہ نہیں ٹوٹے گا۔

سوال: کیا روزہ دار کو مطلقاً چکھنے کی اجازت ہے یا کچھ قید بھی ہے؟

جواب: چکھنے کی اجازت کے متعلق یہ بات یاد رہے کہ مجبوری کے وقت فقہاء کرام نے چکھنے کی اجازت دی ہے کہ مثلاً کسی عورت کا شوہر اتنا سخت ہے کہ سالن میں مصالحہ جات کے کم و زیادہ ہونے پر بیوی کو زد و کوب کرتا ہے تو اس صورت میں چکھ کر تھوک دینے کی اجازت ہے اس طرح کسی بچے کے لیے اور کوئی غذا نہیں تو روٹی چبا کر دی جاسکتی ہے جب کہ کوئی بے روزہ نہ ملے۔ خلاصہ یہ ہے کہ بلا ضرورت نہیں چکھنا چاہیے مگر ضرورت کے تحت جائز ہے جیسا کہ ضرورت کے متعلق مشہور قاعدہ ہے: "الضرورات تقدر بقدرها"۔

"وعلم" سے مصنف یہ بیان کر رہے ہیں کہ جب اللہ تعالیٰ نے تین چیزوں سے رکنے کو روزہ قرار دیا ہے تو اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ اگر کسی شخص کو خواب میں احتلام ہو جائے یا چھپنے لگوانے یا تیل لگائے تو یہ امور روزے کے منافی نہیں لہذا ان امور کے واقع ہونے سے روزہ فاسد نہیں ہوگا کیونکہ روزہ تین چیزوں سے رکنے کا نام ہے جس میں نیت بھی ضروری ہے اس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔ چھپنے لگوانے کے متعلق حدیث میں آتا ہے "افطر الحاجم والمحبوم" چھپنے لگانے والے اور لگوانے والے دونوں کا روزہ افطار ہو گیا۔ اس حدیث میں یہ تلامنا مقصود نہیں کہ ان کا روزہ ٹوٹ گیا بلکہ یہ بتانا ہے کہ روزہ ٹوٹنے کے قریب ہے وہ اس طرح کہ چھپنے لگانے والا منہ کے ذریعے خون کو چوستا ہے ممکن ہے کہ چونے کی وجہ سے حلق سے اتر جائے اور روزہ ٹوٹ جائے اور چھپنے لگوانے والے کا روزہ ٹوٹنے کے اس طرح قریب ہے کہ کمزوری کی وجہ سے عموماً روزہ توڑ دیا جاتا ہے۔

مسئلہ تبییت کی تخریج:

قولہ۔ وعلى هذا يخرجه النحر: عبارت میں "هذا" اسم اشارہ کا مشار الیہ "كلوا واشربوا النحر" نص قرآنی ہے۔ مصنف اسی نص قرآنی سے ایک مسئلہ کی تخریج کر رہے ہیں اور وہ مسئلہ تبییت ہے۔ تبییت باب تفعیل کا مصدر ہے جس کا معنی رات کو نیت کرنا ہے۔ مسئلہ یہ ہے کہ ادا رمضان میں رات کو روزے کی نیت کرنا شرط ہے یا نہیں اس میں احناف اور شوافع کا اختلاف ہے احناف کا مذہب یہ ہے کہ ادا رمضان میں رات کو روزے کی نیت کرنا شرط نہیں بلکہ صبح صادق سے لے کر زوال سے پہلے تک نیت کرنا جائز ہے۔ جب کہ شوافع کے نزدیک رات کو نیت کرنا شرط ہے اس کے بعد صبح صادق سے نیت کی گئی تو روزہ ادا نہ ہوگا۔

امام شافعی کی دلیل:

حضرت امام شافعی حدیث سے دلیل دیتے ہیں کہ حضور نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "لا صیام لمن لم یبنو الصیام من اللیل" اس شخص کا روزہ ہی نہیں کہ جس نے رات کو نیت نہیں کی۔ لہذا معلوم ہوا کہ رات کو روزے کی نیت کرنا ضروری ہے۔ نیز اداء رمضان میں اسی طرح رات کو نیت کرنا ضروری ہے کہ جس طرح قضاء، کفارہ اور نذر مطلق کے روزوں میں رات کو نیت کرنا ضروری ہے۔

امام اعظم کی دلیل:

حضرت امام اعظم ابوحنیفہ کی دلیل مصنف نے "فان قصد الاتیان الخ" سے بیان کی جس کی وضاحت یہ ہے کہ روزہ عبادت مقصودہ میں سے ہے جس میں نیت ضروری ہے کہ نیت کے بغیر عمل درست نہیں ہوگا۔ نیت قصد و ارادے کا نام ہے اور مامور بہ (جس کا حکم دیا گیا) کو بجالانے کا ارادہ اسی وقت ضروری ہے کہ جب مامور بہ کی ادائیگی کی طلب پائی جائے اور یہاں مامور بہ روزہ ہے کہ جس کی ادائیگی کے سلسلے میں اللہ تعالیٰ کا امر "ثم اتموا الصیام الی اللیل" ہے جو صبح صادق کے جزء اول کے بعد متوجہ ہو رہا ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے صبح صادق تک کھانے، پینے اور جماع کی اجازت دی ہے لہذا روزہ صبح صادق کے جزء اول سے شروع ہوا کہ جس کو مکمل کرنے کا حکم "ثم اتموا الصیام الی اللیل" سے دیا گیا اور یہ بات اظہر من الشمس ہے کہ کسی چیز کی تکمیل اس کو شروع کرنے کے بعد ہی ہو سکتی ہے لہذا روزے کی تکمیل اس کے جزء اول میں شروع ہونے پر دلالت کرتی ہے۔ اس پر قرینہ کلمہ "ثم" ہے جو تعقیب مع التراخی کے لیے آتا ہے کہ جس سے معلوم ہوا کہ روزے کے شروع ہونے کے بعد امر "اتموا الصیام الی اللیل" متوجہ ہوا لہذا روزے کی نیت رات کو کرنا ضروری نہیں بلکہ صبح صادق کے شروع ہونے کے بعد بھی جائز ہے۔

آیت اور حدیث میں تطبیق:

امام شافعی کی بیان کردہ حدیث کا جواب یہ ہے کہ اولاً یہ حدیث احناف کے مؤقف کے خلاف نہیں کیوں کہ احناف کا یہ اصول ہے کہ جب قرآن مجید کے معارض حدیث آجائے تو پہلے ان کے درمیان تطبیق پیدا کرنے کی کوشش کرتے ہیں تا کہ حدیث بھی معمول بہ ہو جائے۔ اور یہاں تطبیق ممکن ہے وہ اس طرح کہ روزہ ایک ایسا عمل ہے جو

رات تک بڑھتا ہے اور نیت عمل کو متعین کرنے کے لیے ہے چونکہ حدیث رات کو روزے کی نیت کے شرط ہونے پر دلالت کرتی ہے جب کہ آیت محض جائز ہونے پر دلالت کرتی ہے لہذا آیت کے تحت ”للاکثر حکم الكل“ کی وجہ سے صبح صادق سے لے کر زوال سے پہلے تک نیت کرنے کو جائز قرار دیا تا کہ دن کا اکثر حصہ نیت کے ساتھ پایا جائے کیونکہ شرعی لحاظ سے روزے کے صحیح ہونے کے لیے نیت ضروری ہے لہذا حدیث کی روشنی میں رات کو نیت کرنا بھی جائز اور آیت کی روشنی میں صبح صادق سے لے کر زوال تک نیت کرنا بھی جائز ٹھہری۔

ثانیاً امام شافعی کی بیان کردہ حدیث ان احادیث کے مخالف ہے کہ جن میں یہ بات ثابت ہے کہ نفلی روزے کی حالت میں جب حضور ﷺ صبح کو گھر تشریف لاتے تو حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے پوچھتے کہ کچھ کھانے کے لیے ہے اگر جواب ہاں میں ہوتا تو کھا لیتے اگر جواب نہ میں ہوتا تو فرماتے کہ میں روزہ دار ہوں لہذا امام شافعی کی بیان کردہ حدیث میں نفی کمال پر محمول ہے کہ جس طرح ”لاصلوة الا بغاتحة الكتاب“ وغیرہ احادیث میں تاویل کی جاتی ہے اسی طرح اس حدیث میں بھی تاویل ہے۔

اداء رمضان کو قضاء وغیرہ پر قیاس کرنا:

امام شافعی کا اداء رمضان کو قضاء، کفارہ اور نذر مطلق پر قیاس کرنا جائز نہیں کیوں کہ اداء رمضان میں رمضان کا روزہ خود معین ہے کہ جس میں غیر کا ازدہام نہیں جب کہ قضاء، کفارہ اور نذر مطلق کے روزوں میں غیر کا ازدہام ہے کہ جس دن ان میں سے کسی کو رکھا جا رہا ہے اسی دن دوسرے روزے کو بھی رکھنا جائز ہے اس لیے ان میں رات کو تعین لازم ہے۔

سوال: عبارة النص اور اشارة النص کا کیا حکم ہے نیز تعارض کے وقت کس کو ترجیح ہوگی؟

جواب: عبارة النص اور اشارة النص دونوں میں سے ہر ایک اپنی مراد پر قطعی طور پر دلالت کرتے ہیں البتہ فرق یہ ہے کہ عبارة النص کا مدلول ہر حال میں قطعی ہوتا ہے جب کہ اشارة النص کا مدلول کبھی قطعی ہوتا ہے اور کبھی ظنی ہوتا ہے اگر ان دونوں کے درمیان تعارض آجائے تو عبارة النص کو اشارة النص پر ترجیح حاصل ہوگی اس کی وجہ یہ ہے کہ جو چیز عبارة النص سے ثابت ہوتی ہے وہ مقصود بھی ہوتی ہے اور اس کے لیے کلام کو بھی لایا جاتا ہے جب کہ اشارة النص اس کے برعکس ہے کہ نہ وہ مقصود ہوتی ہے اور نہ ہی اس کے لیے کلام کو لایا جاتا ہے۔

”وَأَمَّا دَلَالَةُ النَّصِّ فَهِيَ مَا عُلِمَ عِلَّةٌ لِلْحُكْمِ الْمُنْصُوصِ عَلَيْهِ لُغَةً لِأَجْتِهَادًا“

وَلَا اسْتِبْطَاءَ مِثَالَهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا فَالْعَالِمُ
بِأَوْضَاعِ اللَّغَةِ يَفْهَمُ بِأَوَّلِ السَّمَاءِ أَنَّ تَحْرِيمَ التَّأْفِيفِ لِيَدْفَعَ الْأَذَى عَنْهُمَا
وَحُكْمُ هَذَا النَّوْعِ عَمُومُ الْحُكْمِ الْمَنْصُوصِ عَلَيْهِ لِعُمُومِ عَلَيْهِ وَلِهَذَا الْمَعْنَى
قُلْنَا بِتَحْرِيمِ الضَّرْبِ وَالشُّعْمِ وَالْإِسْتِخْدَامِ عَنِ الْأَبِّ بِسَبَبِ الْإِجَارَةِ
وَالْحُبْسِ بِسَبَبِ الدِّينِ أَوْ الْقَتْلِ قِصَاصًا۔

اور بہر حال دلالت النص تو وہ معنی ہے کہ جس کا حکم منصوص علیہ کے لیے بطور لغت اور عرف معلوم ہوا ہو
نہ کہ اجتہاد اور استنباط کے طور پر اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا فرمان ”وَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا“ میں
ہے پس لغت عرب کی وضعوں کو جاننے والا پہلی بار سنتے ہی سمجھ لیتا ہے کہ والدین سے تکلیف دور
کرنے کے لیے اُف کہنا حرام ہے اور اس نوع (دلالت النص) کا حکم اس حکم کی علت کے عام ہونے
کی وجہ سے حکم منصوص علیہ کا عام ہونا ہے اور اسی معنی کی وجہ سے ہم نے کہا کہ والدین کو مارنا، گالی دینا
مزدوری کے طور پر باپ سے خدمت لینا اور قرض کی وجہ سے ان کو قید کرنا اور قصاص میں قتل کرنا حرام
ہے۔

قوله واما دلالة النص الخ سے قبل مصنف نے چوتھی تقسیم کی دو قسمیں بیان کی تھیں اب دلالت النص سے
تیسری قسم بیان کر رہے ہیں۔

دلالت النص کی تعریف :

مصنف نے اصطلاحی تعریف کرتے ہوئے فرمایا: ”دلالت النص ہی ما علم فيه علة للحكم المنصوص
عليه لغة لا اجتهدا ولا استنباطا“ دلالت النص وہ معنی ہے جس کے متعلق لغت یہ معلوم ہو جائے کہ وہ حکم منصوص علیہ کی
علت ہے کہ جس میں اجتہاد کو دخل نہیں ہوتا۔ خلاصہ تعریف یہ ہے کہ جو معنی دلالت النص سے ثابت ہو وہی معنی حکم کی
علت ہوتا ہے۔

تعریف کے فوائد قیود:

تعریف کے فوائد قیود کو بیان کرنے سے یہ بات پیش نظر رہے کہ گذشتہ دو قسموں (عبارة النص اور اشارة
النص) کا تعلق نظم (لفظ) سے تھا اور باقی دو قسموں (دلالت النص اور اقتضاء النص) کا تعلق معنی سے ہے اب فوائد قیود

یہ ہیں کہ کلمہ ”ما“ سے مراد معنی ہے اس قید سے عبارت النص اور اشارۃ النص خارج ہو گئے کیوں کہ ان دو قسموں کا تعلق لفظ سے ہے نہ کہ معانی سے اور ”لفظ“ کی قید سے اقتضاء النص خارج ہو گئی کیونکہ وہ عقلاً یا شرعاً معلوم ہوتی ہے نہ کہ لفظ اور اسی طرح اس قید سے قیاس بھی خارج ہو گیا کیونکہ اس کا ثبوت لفظ سے نہیں بلکہ علت اجتہادی سے ہے لہذا مصنف نے ”لا اجتہاداً ولا استنباطاً“ لاکر لفظ کی تاکید کرتے ہوئے ان لوگوں کا رد کیا کہ جو دلالت النص اور قیاس کو صرف علت دیکھتے ہوئے ایک شمار کرتے ہیں۔

دلالت النص اور قیاس میں فرق:

ان کے درمیان چار طرح کا فرق ہے: ۱: دلالت النص قطعی ہوتی ہے جب کہ قیاس عموماً ظنی ہوتا ہے۔ ۲: دلالت النص کو ہر ماہر زبان جان سکتا ہے جب کہ قیاس پر مجتہد کے علاوہ کوئی مطلع نہیں ہو سکتا۔ ۳: دلالت النص کی مشروعیت قیاس کی مشروعیت سے مقدم ہے۔ ۴: منکرین قیاس بھی دلالت النص کا انکار نہیں کرتے۔ ان چار فرقوں نے آکر ان لوگوں کے نظریے کو باطل کر دیا کہ جو دلالت النص اور قیاس کو ایک ہی چیز شمار کرتے ہیں۔

عبارۃ النص، اشارۃ النص اور دلالت النص کے معنی میں فرق:

ان کے معنی میں فرق یہ ہے کہ عبارت النص اور اشارۃ النص میں معنی سے مراد لغوی معنی ہے جس کے لیے لفظ موضوع لہ ہے جبکہ دلالت النص میں معنی سے مراد لغوی معنی نہیں بلکہ التزامی معنی ہے۔

دلالت النص کی مثال:

قوله ومثاله فی قوله تعالیٰ: سے مصنف دلالت النص پر قرآن مجید سے مثال پیش کر رہے ہیں۔ ارشاد ربانی ہے: ”ولاتقل لهما اف ولا تنہر“ اور تم والدین کو اف نہ کہو اور نہ ان کو جھڑکو۔ اس آیت میں یہ بات تو عبارت النص سے ثابت ہے کہ والدین کے لیے کلمہ اف کہنا ممنوع و حرام ہے۔ یہ آیت دلالت النص کی مثال اس طرح بنتی ہے کہ صاحب زبان ”ولاتقل لهما اف ولا تنہر“ پڑھ اور سن کر یہ سمجھ سکتا ہے کہ باری تعالیٰ کا مقصد صرف لفظ اف کہنے سے روکنا نہیں بلکہ اس کے معنی التزامی (تکلیف اور رنج پہنچانے) سے روکنا مراد ہے اور اس کو سمجھنے کے لیے کسی غور و فکر یا اجتہاد کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ لہذا والدین کو مارنا، گالی گلوچ وغیرہ کا حرام ہونا دلالت النص سے ثابت ہوا۔

دلالت النص کا حکم:

قوله وحکم هذا النوع الخ: یہاں سے دلالت النص کا حکم بیان کیا جا رہا ہے۔ دلالت النص کا حکم یہ ہے کہ جہاں جہاں علت پائی جائے گی وہاں وہاں منصوص علیہ کا حکم بھی پایا جائے گا مثلاً فرمان باری تعالیٰ "ولا تعد لهما" کا حکم یہ ہے کہ والدین کے سامنے کلمہ "افی" کہنا حرام ہے اس کے حرام ہونے کی علت کلمہ "افی" کہنے سے والدین کو تکلیف پہنچانا ہے لہذا جہاں جہاں تکلیف پہنچنے کی علت پائی جائے گی وہاں وہاں اس قول و فعل کے حرام ہونے کا حکم پایا جائے گا چونکہ والدین کو مارنے، گالی دینے، مزدور بننا کر خدمت لینے، قرضہ کے عوض ان کو قید کرنے اور اس طرح بیٹے کو ناحق قتل کرنے پر قصاص والدین کو قتل کیے جانے سے تکلیف پہنچتی ہے لہذا یہ تمام قول و فعل دلالت النص کی وجہ سے حرام ہوں گے۔

کلمہ اف کی نحوی حیثیت:

"افی" اسم فعل ہے اور اس فعل کی عموماً دو قسمیں ہیں اسم فعل بمعنی ماضی اور اسم فعل بمعنی امر حاضر لیکن ایک قسم قلیل الاستعمال بھی ہے جو فعل مضارع کے معنی میں آتی ہے اور کلمہ "افی" فعل مضارع "اتضجر" کے معنی میں ہے اور بعض نحو یوں نے پھر "اتضجر" کو "تضجرت" ماضی کے معنی میں لیا ہے۔

ثُمَّ دَلَّاهُ النَّصَّ بِمَنْزِلَةِ النَّصِّ حَتَّى صَبَّ إِثْبَاتُ الْعُقُوبَةِ بِدَلَالَةِ النَّصِّ قَالَ
أَصْحَابُنَا وَجَبَتْ الْكُفَّارَةُ بِالْوَقَائِعِ بِالنَّصِّ بِالْأَكْلِ وَالشُّرْبِ بِدَلَالَةِ النَّصِّ وَعَلَى
إِعْتِبَارِ هَذَا الْمَعْنَى قِيلَ يُدَارُ الْحُكْمُ عَلَى تِلْكَ الْعِلَّةِ قَالَ الْإِمَامُ الْقَاضِي
أَبُو زَيْدٍ لَوْ أَنَّ قَوْمًا يَعْتَدُونَ التَّأْفِيفَ كَرَامَةً لَكَيْحَرَمُوا عَلَيْهِمُ التَّأْفِيفَ الْأَبْوِينَ۔

پھر دلالت النص، نص کے درجہ میں ہے یہاں تک کہ دلالت النص کے ذریعے حدود و کفارات کو ثابت کرنا صحیح ہے۔ ہمارے علماء نے کہا کہ جماع کی وجہ سے کفارہ، نص سے ثابت ہے کھانے اور پینے کی وجہ سے دلالت النص سے ثابت ہے اور اسی معنی کا اعتبار کرتے ہوئے کہا گیا کہ اسی علت پر حکم کا دار و مدار ہوگا۔ امام قاضی ابو زید نے کہا کہ اگر لوگ اف کہنے کو اپنے معاشرے میں عزت سمجھتے ہوں تو ان پر اپنے والدین کے سامنے اف کہنا حرام نہ ہوگا۔

دلالت النص کا حکم:

قولہ 'ثم دلالة النص': مصنف کی غرض دلالت النص کے حکم کو بیان کرنا ہے کہ جس طرح عبارة النص مفید یقین اور لزوم عمل میں قطعی و یقینی ہے، اسی طرح دلالت النص بھی مفید یقین اور لزوم عمل میں قطعی اور یقینی ہوتی ہے اس کی دلیل یہ دی کہ جس طرح عبارة النص سے حدود و کفارات ثابت ہوتے ہیں اسی طرح دلالت النص سے بھی حدود و کفارات ثابت ہوتے ہیں لہذا حدود و کفارات کا دلالت النص سے ثابت ہونا اس بات کی بین دلیل ہے کہ دلالت النص کا حکم قطعی ہے ظنی نہیں کیونکہ اگر دلالت النص کا حکم ظنی ہوتا تو اس سے حدود و کفارات ثابت نہ ہوتے چونکہ ظنی میں شبہ ہوتا ہے اور شبہ سے حدیں ساقط ہو جاتی ہیں۔

دلالت النص سے حد ثابت ہونے کی مثال یہ ہے کہ حضرت ماعز رضی اللہ عنہ سے زنا سرزد ہو گیا تو حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو شادی شدہ ہونے کی وجہ سے رجم کیا۔ حضرت ماعز کو رجم کرنا عبارة النص سے ثابت ہے۔ اور حضرت ماعز کے علاوہ شادی شدہ شخص کا زنا کی وجہ سے رجم کیا جانا دلالت النص سے ثابت ہے وہ اس طرح کہ حضرت ماعز کو رجم اس لیے نہیں کیا گیا کہ وہ ماعز تھے یا صحابی رسول تھے یا کسی خاص علاقہ سے تعلق رکھتے تھے بلکہ اس حکم (رجم) کی علت کو صاحب زبان فوراً سمجھ لے گا کہ اس حکم کی علت شادی شدہ ہونے کی صورت میں زنا کرنا ہے لہذا جہاں بھی یہ علت پائی جائے گی وہاں وجوب رجم کا حکم پایا جائے گا لہذا حضرت ماعز کے علاوہ کو حد زنا لگانا دلالت النص سے ثابت ہے۔

دلالت النص سے کفارہ ثابت ہونے کی مثال حدیث اعرابی ہے کہ ایک اعرابی نے روزے کی حالت میں اپنی بیوی سے جماع کر لیا پھر اس نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کی یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم "میں برباد ہو گیا اور میں نے دوسرے کو بھی برباد کر دیا" تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کیا ہوا تو عرض کی کہ رمضان کے روزے کی حالت میں جماع کر بیٹھا تو حضور نے فرمایا ایک غلام بطور کفارہ ادا کرو، اس پر اعرابی نے عرض کیا یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں اپنی گردن کے علاوہ کسی گردن کا مالک ہی نہیں میں تو نہایت ہی غریب ہوں اس پر حضور نے فرمایا کہ دو مہینے کے روزے رکھو، اس پر اعرابی نے عرض کی یا رسول اللہ میں ایک روزے کی حالت میں اس مصیبت میں گرفتار ہو گیا تو دو ماہ کے روزے کیسے رکھ سکتا ہوں۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلا دو، اس پر اعرابی نے عرض کی یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں نہایت ہی غریب ہوں اس کی بھی طاقت نہیں رکھتا، اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ایک طرف ہو

کر بیٹھ جاؤ وہ اعرابی بیٹھ گیا کہ کچھ ہی دیر بعد ایک کھجوروں کا ٹوکرا حضور کی بارگاہ میں پیش کیا گیا تو حضور ﷺ نے فرمایا وہ اعرابی کدھر ہے تو اعرابی نے عرض کی میں حاضر ہوں تو حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ یہ کھجوروں کا ٹوکرا لے کر غریبوں میں تقسیم کر دو تو اس پر اس اعرابی نے عرض کی یا رسول اللہ مجھ سے زیادہ غریب کون ہے اس پر حضور مسکرائے اور فرمایا جا تو ہی کھالے اور اپنی اولاد کو کھلا دے اور تیرے بعد یہ مقدار کسی کے لیے کافی نہیں۔ (اس حدیث سے اختیارات مصطفیٰ ﷺ کا ثبوت بھی ملتا ہے جس کی نفیس بحث اختیاری مطالعہ میں دیکھیں)۔

اس حدیث سے یہ بات تو عبارة النص سے ثابت ہے کہ اگر کسی روزہ دار نے جماع سے روزہ توڑ دیا تو اس پر کفارہ واجب ہے اور جماع کے علاوہ قصداً کھانے اور پینے سے روزے کے کفارے کا واجب ہونا دلالت النص سے ثابت ہے وہ اس طرح کہ کفارہ کے واجب ہونے کا حکم اس لیے نہیں دیا گیا کہ وہ اعرابی تھے یا صحابی رسول تھے بلکہ اس حکم (وجوب کفارہ) کی علت کو صاحب زبان فوراً سمجھ لے گا کہ اس حکم کی علت قصداً روزے کا توڑنا ہے لہذا جہاں یہ علت پائی جائے گی وہاں حکم بھی پایا جائے گا لہذا جماع کے علاوہ قصداً کھانے اور پینے کی وجہ سے کفارہ لازم آئے گا یہ بات دلالت النص سے ثابت ہوئی۔

وعلى اعتبار هذا المعنى الخ: سے مصنف کی غرض گذشتہ عبارت میں بیان کردہ ضابطہ پر دلیل بیان کرنا ہے۔ ضابطہ یہ تھا کہ جہاں علت ہوگی وہاں حکم بھی پایا جائے گا اور جہاں علت معدوم ہوگی وہاں حکم بھی معدوم ہوگا۔ مصنف نے اسی ضابطہ پر پہلی مثال قاضی امام ابو زید کے قول کو پیش کیا ہے قاضی امام ابو زید کا قول یہ ہے کہ قرآن مجید میں "لا تغفل لهما اف" میں والدین کو اف کہنے کی مطلقاً ممانعت ہے مگر چونکہ دلالت النص میں حکم کا مدار علت پر ہوتا ہے لہذا اگر کسی علاقہ میں لوگ والدین کے لیے اف کے کلمہ کو اعزاز و تعظیم سمجھتے ہوں تو اس جگہ علت (ایذا رسانی) موجود نہیں ہے لہذا حکم (تحریم تافیف) بھی موجود نہ ہوگا اگرچہ یہ بات آیت "ولا تغفل لهما اف" کے ظاہری لحاظ سے مخالف ہے۔

اختیاری مطالعہ

اختیارات مصطفیٰ ﷺ

حدیث اعرابی اختیارات مصطفیٰ ﷺ پر ایک بڑی واضح دلیل ہے اسی کی مناسبت سے عقیدہ اہل سنت کو پیش کیا جاتا ہے اہل سنت و جماعت کا اختیارات مصطفیٰ کے بارے میں "عقیدہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضور نبی کریم ﷺ

کو یہ مقام و مرتبہ عطا فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کی مشیت اور قضاء الہی کے ماتحت جس چیز کو چاہیں حلال قرار دیں اور جس کو چاہیں حرام قرار دیں اور جس کو چاہیں عطا فرمادیں اور جس کو چاہیں تو عمومی حکم سے مستثنیٰ قرار دے دیں۔ اختیارات مصطفیٰ کو تفویض احکام بھی کہتے ہیں۔ مشیت اور قضاء الہی کی قید سے ان لوگوں کا لایعنی سوال ختم ہو گیا کہ جو کہتے ہیں کہ اگر حضور کو اختیار تھا تو آپ کافر رشتہ داروں کو مسلمان کیوں نہیں بنا سکے حالانکہ حضور ﷺ کو یہ پسند تھا کہ سب لوگ مسلمان ہو جائیں چونکہ حضور مشیت الہی اور قضا و قدر کے تحت اختیارات رکھتے ہیں اور ہوتا وہی ہے جو مشیت الہی اور تقدیر الہی میں ہوتا ہے۔ اختیارات مصطفیٰ ﷺ کے عقیدے کو بیان کرنے سے مراد یہ ہرگز نہیں کہ حضور ﷺ حضور اللہ تعالیٰ کے احکام کے مقابلے میں احکام نافذ کرتے ہیں بلکہ اس سے یہ بتلانا مقصود ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو محض پیغام رساں اور اپیلچی بنا کر نہیں بھیجا جیسا کہ منکرین اختیارات مصطفیٰ ﷺ کا عقیدہ ان کی کتب میں موجود ہے۔ بلکہ حضور ﷺ اللہ تعالیٰ کی مرضی اور مشیت کے نمائندے تھے اور اسرار الوہیت کے محرم اور مزاج خداوندی کے شناساں تھے آپ کو اللہ تعالیٰ نے اپنے اذن سے شارع بنا کر بھیجا تھا اور آپ کا بنایا ہوا ہر قانون اور قاعدہ رضاء الہی کا مظہر تھا آپ محض قانون دان ہی نہ تھے بلکہ قانون ساز بھی تھے اس لیے اللہ تعالیٰ نے آپ کی اطاعت کو اپنی اطاعت قرار دیا ہے اختیارات مصطفیٰ پر بیسیوں قرآن مجید کی آیات اور سینکڑوں احادیث کریمہ ہیں لیکن یہاں حدیث اعرابی کو ہی پیش کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے کفارے میں دیے جانے والے کھانے کا مصرف مسکین کو قرار دیا ہے کہ کفارہ دینے والا کفارہ کی رقم یا کھانا خود استعمال نہیں کر سکتا جب کہ حدیث اعرابی میں صراحتاً موجود ہے کہ حضور نے کفارہ دینے والے کو خود اور اس کی اولاد کو کھانے کی اجازت عطا فرمائی اور ساتھ یہ بھی فرمایا کہ یہ مقدار صرف تیرے لیے ہے تیرے بعد کسی کے لیے جائز نہیں کہ حضور ﷺ نے عمومی حکم سے نکال کر اعرابی کو خود کھانے کی اجازت دی یہ بات یاد رہے کہ جب بھی خارجی لوگ اختیارات مصطفیٰ ﷺ کی نفی میں کوئی آیت یا حدیث پیش کریں گے تو آیت یا حدیث کا آدھا حصہ پڑھتے ہیں اور جس حصہ میں ثبوت ہے اس کو چھوڑ دیتے ہیں یا مفہوم کو توڑ کر پیش کرتے ہیں۔

”وَكَذَلِكَ قُلْنَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ بِالْآيَةِ وَلَوْ فَرَضْنَا بَيْعًا لَا يَمْنَعُ الْعَاقِدِينَ عَنِ السَّعْيِ إِلَى الْجُمُعَةِ بَأَنْ كَانَا فِي سَفِينَةٍ تَجْرِي إِلَى الْجَامِعِ لَا يَكْرَهُ الْبَيْعُ وَعَلَى هَذَا قُلْنَا إِذَا حَلَفَ لَا يَضْرِبُ امْرَأَتَهُ فَمَدَّ شَعْرَهَا أَوْ عَضَهَا أَوْ خَنَقَهَا يَحْنُثُ إِذَا كَانَ بَوَجْهِ الْإِبْلَامِ وَلَوْ وَجَدَ صُورَةَ الضَّرْبِ وَمَدَّ الشَّعْرَ عِنْدَ الْمَلَاعِبَةِ دُونَ الْإِبْلَامِ لَا يَحْنُثُ وَمَنْ حَلَفَ لَا يَضْرِبُ فَلَانَا فَضْرِيَّةٌ بَعْدَ مَوْتِهِ لَا يَحْنُثُ لِإِبْعَادِ مَعْنَى الضَّرْبِ وَهُوَ الْإِبْلَامُ وَكَذَا

لَوْ خَلَفَ لَأَيُّكُمْ فَلَانَا فَكَلِمَةٌ بَعْدَ مَوْتِهِ لَأَيُّكُمْ لِعَدَمِ الْإِفْهَامِ وَيَأْتِيهِ هَذَا الْمَعْنَى يُقَالُ إِذَا حَلَفَ لِأَيِّكُمْ كُلُّ لَحْمًا فَكُلْ لَحْمَ السَّمَكِ أَوْ الْجَرَادِ لَأَيُّكُمْ وَلَوْ أَكَلَ لَحْمَ الْخِنْزِيرِ أَوْ الْإِنْسَانَ يَحْنُثُ لِأَنَّ الْعَالِمَ بِأَوَّلِ السَّمَاءِ يَعْلَمُ أَنَّ الْحَامِلَ عَلَى هَذَا الْيَمِينِ إِنَّمَا هُوَ الْإِحْتِرَازُ عَمَّا يَنْشَأُ مِنَ الدَّمِ فَيَكُونُ الْإِحْتِرَازُ عَنِ تَنَاوُلِ الدَّمُومِيَّاتِ فَيَدَارُ الْحُكْمُ عَلَى ذَلِكَ۔

اور اسی طرح ہم نے باری تعالیٰ کے قول ”یا ایہا الذین امنوا اذا نودی للصلوة الخ“ کے متعلق کہا کہ اگر ہم بیچ کی کوئی ایسی صورت تجویز کر لیں جو بائع اور مشتری کو جمع کی طرف سعی کرنے سے نہ روکے، بایں طور کہ وہ دونوں ایسی کشتی میں سوار ہوں کہ جو جامع مسجد کی طرف چل رہی ہو تو بیچ مکروہ نہیں ہوگی اور اس پر ہم نے کہا کہ جب کسی نے قسم کھائی کہ وہ اپنی بیوی کو نہیں مارے گا پھر اس نے اس کے بال پکڑ کر کھینچے یا اس کو دانتوں سے کاٹا یا اس کا گلابوچا تو وہ حادث ہو جائے گا جب کہ مذکورہ امور میں سے ایک تکلیف پہنچانے کی غرض سے ہو اور اگر مارنے کی صورت اور بال کھینچے بغیر دروہو ولہب کی صورت میں بطور مذاق پایا جائے تو وہ حادث نہ ہوگا اور جس شخص نے قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص کو نہیں مارے گا پھر اس نے اس کو مرنے کے بعد مارا تو وہ شخص معنی ضرب کے معدوم ہونے کی وجہ سے حادث نہ ہوگا اور اسی طرح کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ فلاں سے گفتگو نہیں کرے گا پھر اس شخص نے اس کی موت کے بعد گفتگو کی تو قسم اٹھانے والا افہام و تفہیم کے نہ پائے جانے کی وجہ سے حادث نہ ہوگا اور اس معنی کا اعتبار کرتے ہوئے کہا جائے گا کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ گوشت نہیں کھائے گا پھر اس نے مچھلی یا مڈی کا گوشت کھالیا تو وہ حادث نہ ہوگا اور اگر خنزیر یا انسان کا گوشت کھالیا تو وہ حادث ہو جائے گا اس لیے کہ لغت اور محاورہ کو جاننے والا سنتے ہی یہ بات جان لے گا کہ اس قسم پر اجماع نے والی چیز اس گوشت سے احتراز ہے جو خون سے پیدا ہوتا ہے پس خون سے پیدا ہونے والی چیزوں سے احتراز کرنا مراد ہوگا لہذا حکم کو اسی پر دائر کیا جائے گا۔

و كذلك قلنا في قوله تعالى يا ايها الذين امنوا الخ: اس سے قبل مصنف نے ایک ضابطہ بیان کیا تھا کہ حکم کا دار و مدار علم پر ہے اس ضابطہ پر ایک مثال قاضی امام ابو زید کے قول سے دی تھی اب اسی ضابطہ پر دوسری مثال قرآن مجید کی آیت سے دے رہے ہیں۔ جمعہ المبارک کے متعلق ارشاد باری تعالیٰ ہے: ”یا ایہا الذین امنوا

اذا نودی للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الی ذکر الله وادروا البیع“ اس آیت کریمہ سے یہ ثابت تو عیبارۃ النص سے ثابت ہے کہ جب جمعہ کی اذان ہو جائے تو جمعہ کی ادائیگی کے لیے کوشش کرنا واجب ہے اور کاروبار و تجارت کو چھوڑنا لازم ہے لیکن کاروبار کو چھوڑنے کا حکم اس علت کی بنا پر ہے کہ جمعہ کی ادائیگی میں کاروبار خلل انداز ہو رہا ہو تو یہ کاروبار ممنوع ہوگا اور دلالت النص سے یہ بات ثابت ہوئی کہ اگر کاروبار کی کوئی ایسی صورت ہو کہ جس میں کاروبار بھی جاری و ساری ہو اور جمعہ کی طرف جانے میں رکاوٹ بھی نہ ہو مثلاً کٹی یا گاڑی پر بیٹھ کر خرید و فروخت کرنے والے جامع مسجد کی طرف جمعہ کی ادائیگی کے لیے جارہے ہوں تو یہ بیع جائز ہوگی کیوں کہ ممانعت کی علت جمعہ کی طرف جانے میں رکاوٹ کا ہونا ہے جو یہاں معدوم ہے لہذا علت معدوم ہے تو حکم (ممانعت) بھی معدوم ہوگا اور یہ بیع بغیر کراہت کے جائز ہوگی۔

وعلی هذا قلنا سے اسی ضابطہ پر تیسری مثال دے رہے ہیں کہ حکم کا دار و مدار علت پر ہے اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے قسم کھاتے ہوئے کہا کہ میں اپنی بیوی کو نہیں ماروں گا اس قسم کی علت بیوی کو تکلیف نہ دینا ہے لہذا اگر شوہر نے بیوی کو مارا نہیں مگر بال کھینچے یا کاٹ دیا یا گلاب بوچا اگر یہ امور شوہر سے بیوی کو تکلیف پہنچانے کی غرض سے کیے گئے تو شوہر حائث ہو جائے گا کیونکہ علت (اذیت) پائی گئی تو حکم (حائث ہونا) بھی پایا جائے گا اگر مذکورہ امور تکلیف پہنچانے کی غرض سے نہ ہوں یا مارنا تو ہو مگر مزاق اور لعو و لہب کے طور پر ہو تو حائث نہ ہوگا کیونکہ علت (اذیت) نہ پائی گئی تو حکم (حائث کا نہ ہونا) بھی نہیں پایا جائے گا۔

ومن حلف الی غیر سے معنی گذشتہ ضابطہ پر چوتھی مثال دے رہے ہیں اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی کو نہ مارنے کی قسم کھائی پھر قسم کھانے والے نے اس شخص کے فوت ہونے کے بعد اسے مارا تو حائث نہ ہوگا اس قسم کی علت اس کو تکلیف نہ پہنچانا ہے لہذا اگر مرنے کے بعد اس کو مارا تو حائث اس لیے نہ ہوگا کہ مرنے کے بعد میت کو مارنے سے تکلیف نہیں ہوگی لہذا جب علت (تکلیف کا ہونا) معدوم ہے تو حکم (حائث ہونا) بھی معدوم ہوگا۔

وکذا لو حلف الی غیر سے معنی اسی ضابطہ پر پانچویں مثال دے رہے ہیں اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں فلاں سے بات نہیں کروں گا پھر قسم کھانے والے نے فلاں کے مرنے کے بعد اس سے کلام کیا تو حائث نہ ہوگا کیونکہ اس قسم کی علت اس شخص کو سمجھانا ہے جو کہ معدوم ہے لہذا علت (افہام) کے معدوم ہونے کی وجہ سے حکم (حائث ہونا) بھی معدوم ہوگا۔

سوال: چوتھی اور پانچویں مثال پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ میت کو تکلیف پہنچانا اور میت کا سننا قرآن

واحادیث سے ثابت ہے پھر حالف حانث کیوں نہیں ہوتا؟

جواب: میت کو تکلیف پہنچنا اور میت کا سننا یقیناً قرآن وحدیث سے ثابت ہے باقی حالف کا حانث نہ ہونا عدم عرف کی وجہ سے ہے کہ عرف عام میں تکلیف پہنچنا اور میت کا سننا نہیں سمجھا جاتا اور چونکہ قسم کا دار ومدار عرف پر ہوتا ہے۔ (سماع موتی پر اختیاری مطالعہ دیکھیں)۔

وباعتبار هذا المعنى الخ: سے مصنف گذشتہ ضابطہ پر چھٹی مثال دے رہے ہیں مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے قسم کھاتے ہوئے کہا اللہ کی قسم میں گوشت نہیں کھاؤں گا اگر اس نے مچھلی یا ٹڈی کھالی تو حانث نہ ہوگا اگر انسان یا خنزیر کا گوشت کھالیا تو حانث ہو جائے گا اس کی دو تقریریں ہیں۔

پہلی تقریر:

یہ ہے کہ صاحب زبان پہلی مرتبہ لحم کا نام سنتے ہی سمجھ لیتا ہے کہ اس قسم کھانے کا مقصد ان چیزوں کے کھانے سے رکنا ہے جو خون سے پیدا ہوتی ہیں چونکہ مچھلی اور ٹڈی میں خون نہیں ہوتا بلکہ ان میں رطوبت ہوتی ہے کیونکہ خون کی پہچان یہ ہے کہ خون دھوپ میں خشک ہو جانے کے بعد سیاہ ہو جاتا ہے جب کہ ان کا خون سیاہ نہیں بلکہ سفید ہو جاتا ہے جس سے معلوم ہوا کہ ان میں خون نہیں بلکہ خون کے مشابہ رطوبت ہے نیز مچھلی اور ٹڈی میں خون نہ ہونے کی یہ دلیل بھی ہے کہ یہ دیگر خون والے جانوروں کی طرح ذبح نہیں ہوتے خصوصاً مچھلی میں خون نہ ہونے کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ مچھلی پانی میں رہتی ہے اور خون والا جانور پانی میں زندگی بسر نہیں کر سکتا جب حالف نے مطلقاً گوشت نہ کھانے کی قسم کھائی تو مطلق کے متعلق **قاعدة** ہے: "المطلق يعدصرف الى الفرد الكامل" کہ مطلق کو فرد کامل کی طرف پھیرا جائے گا اور فرد کامل وہ گوشت ہے کہ جس میں خون ہونے کی وجہ سے شدت پائی جائے جب کہ مچھلی کے گوشت میں خون نہ ہونے کی وجہ سے شدت کا پہلو نہیں لہذا مچھلی کا گوشت فرد کامل نہیں تو علت (خون) کے معدوم ہونے کی وجہ سے حکم (حانث ہونا) بھی معدوم ہوگا یہ حکم اس صورت میں ہے کہ جب حالف نے بغیر نیت کے قسم کھائی ہو اگر مچھلی کی نیت کی تو مچھلی کھانے سے بھی حانث ہو جائے گا۔

دوسری تقریر:

مچھلی کا گوشت کھانے سے حانث نہ ہونے کی وجہ عرف عام بھی ہے چونکہ قسموں کا دار ومدار عرف پر ہوتا ہے

اور عرف میں مچھلی فروش کو گوشت فروش (قصابی) نہیں کہا جاتا ہر دو کے کاروبار کرنے والوں کے ناموں کا الگ ہونا اس بات کی بین دلیل ہے کہ مچھلی فروش گوشت فروش نہیں اور قسموں کا دار و مدار عرف پر ہوتا ہے چونکہ عرف میں مچھلی گوشت نہیں لہذا علت (گوشت) کے معدوم ہونے سے حکم (حادث ہونا) بھی معدوم ہوگا اگرچہ قرآن مجید میں مچھلی پر لحم کا اطلاق ہوا ہے مگر وہ مجازاً ہے چونکہ مچھلی میں لحم کا حقیقی معنی (خون سے پیدا شدہ گوشت) نہیں پایا جاتا۔

انسان اور خنزیر:

باقی رہی یہ بات کہ انسان اور خنزیر کا کھانا تو حرام ہے مگر گوشت کا اطلاق ان پر بھی ہوتا ہے کیونکہ ان کا گوشت خون ہی سے بنتا ہے اور حالف کا اس لحم سے رکننا مراد ہے جو خون سے پیدا شدہ ہو لہذا انسان اور خنزیر میں علت (خون سے پیدا شدہ گوشت) کے پائے جانے کی وجہ سے کھانے پر حکم (حادث ہونا) لاگو ہوگا۔

سوال: دلالت النص اور اشارة النص سے ثابت شدہ حکم میں تعارض آجائے تو ترجیح کس کو ہوگی وجہ بیان کریں؟

جواب: جب دلالت النص اور اشارة النص سے ثابت شدہ حکم میں تعارض آجائے تو اشارة النص کو دلالت النص پر ترجیح حاصل ہوگی اس کی وجہ یہ ہے کہ اشارة النص میں نظم (لفظ) اور معنی دونوں موجود ہوتے ہیں جب کہ دلالت النص میں فقط معنی معتبر ہوتا ہے چونکہ معنی کے معتبر ہونے کے لحاظ سے اشارة النص اور دلالت النص دونوں برابر ہیں لیکن اشارة النص میں نظم کی قید زائد ہے جس کی وجہ سے اشارة النص کو دلالت النص پر ترجیح حاصل ہے۔

اختیاری مطالبات

سماع موتی:

اہل سنت و جماعت کا سماع موتی (میت کے سننے) کے متعلق عقیدہ یہ ہے کہ سماع موتی قرآن و حدیث سے ثابت ہے اور سماع موتی کا دار و مدار قبر و برزخ کی زندگی پر موقوف ہے اگر قبر و برزخ کی زندگی ہوگی تو سماع موتی بھی ثابت ہوگا اہل سنت کا یہ متفق علیہ عقیدہ ہے کہ کفار و مشرکین اور گنہگار مومن کے لیے عذاب اور نیکوں کے لیے ثواب برحق ہے اس عقیدے کی مخالفت معتزلہ، خوارج اور بعض روافض نے کی ہے صاحب اصول الشاشی کی بیان کردہ چوتھی اور پانچویں مثال کا سہارا لے کر بعض حنفی کہلانے والے لوگ معتزلہ اور خوارج کے نظریے کو ثابت کرنے کے لیے

کوشاں ہیں بلکہ قسموں میں اس طرح کی مثالیں جس فقہی کتاب میں ہوں ان کو پیش کرتے ہیں۔ ائمہ احناف نے قسموں کے مسائل میں ان مثالوں کو صرف فقہی مسئلہ کے طور پر بیان فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ وہ فلاں سے کلام نہیں کرے گا اگر اس کے مرنے کے بعد کلام کیا تو حانث نہ ہوگا ائمہ کرام نے صرف اتنا کلام کیا ہے جب کہ اس سے خارجیوں نے ائمہ احناف کی طرف منسوب کرتے ہوئے استدلال کیا کہ احناف بھی عدم سماع کے قائل ہیں یہ صراحتاً جھوٹ ہے بلکہ ائمہ احناف کا وہی عقیدہ ہے جو شروع میں بیان کیا گیا۔

حانث نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ قسموں کا دار و مدار عرف پر ہے اور عرف عام میں صرف دنیوی زندگی میں ہی ناراضگی اور خفگی کے اظہار کے لیے کلام ترک کیا جاتا ہے میت کے ساتھ کلام کرنا اگرچہ حقیقی کلام ہے کہ میت سنتی اور سمجھتی ہے لیکن عرف میں کلام سے دنیوی زندگی میں کلام کرنا مراد ہے اسی طرح مارنے کی بھی یہی صورت ہے کہ دنیوی زندگی میں مارنا مراد ہے ان قسموں کو دنیوی زندگی کے ساتھ مقید کرنے کی وجہ عرف عام ہے عرف عام کی شرعی حیثیت کو اس سے قبل اختیاری مطالعہ کے تحت بیان کیا گیا ہے ملاحظہ کیجیے۔ لہذا میت سے سماع کی نفی کو ثابت کرنے کے لیے ان فقہی جزئیات کو پیش کرنا کم علمی کی دلیل ہے۔

”وَأَمَّا الْمُقْتَضِي فَهُوَ زِيَادَةٌ عَلَى النَّصِّ لِأَيْتَحَقِّقَ مَعْنَى النَّصِّ إِلَّا بِهِ كَانَ النَّصُّ اِقْتِضَاءً لِيَصِحَّ فِي نَفْسِهِ مَعْنَاهُ مِثَالُهُ فِي الشَّرْعِيَّاتِ قَوْلُهُ أَنْتِ طَالِقٌ فَإِنَّ هَذَا نَعْتٌ الْمَرَاةِ إِلَّا أَنَّ النَّعْتَ يَقْتَضِي الْمَصْدَرَ فَكَانَ الْمَصْدَرُ مَوْجُودًا بِطَرِيقِ الْاِقْتِضَاءِ وَإِذَا قَالَ أَعْتَقْتُ عَبْدَكَ عَنِّي بِالْفِ دِرْهَمٍ فَقَالَ أَعْتَقْتُ يَقَعُ الْعِتْقُ عَنِ الْأَمْرِ فَيَجِبُ عَلَيْهِ الْأَلْفُ وَلَوْ كَانَ الْأَمْرُ نَوِيًّا بِهِيَ الْكُفَّارَةَ يَقَعُ عَمَّا نَوِيًّا وَذَلِكَ لِأَنَّ قَوْلَهُ أَعْتَقَهُ عَنِّي بِالْفِ دِرْهَمٍ يَقْتَضِي مَعْنَى قَوْلِهِ بَعَهُ عَنِّي بِالْفِ ثُمَّ كُنْ وَكَيْلِي بِالْاِعْتِقَاقِ فَاعْتَقَهُ عَنِّي فَيُثَبِّتُ الْبَيْعَ بِطَرِيقِ الْاِقْتِضَاءِ وَيُثَبِّتُ الْقَبُولَ كَذَلِكَ لِأَنَّهُ رُكْنٌ فِي بَابِ الْبَيْعِ“

اور بہر حال اقتضاء النص پس وہ نص پر ایسی زیادتی ہے کہ جس کے بغیر نص کا معنی ثابت نہ ہو گیا کہ نص نے اس عبارت کی زیادتی کا تقاضا کیا تا کہ اس کا معنی فی نفسہ صحیح ہو سکے اس کی مثال شرعی احکام میں شوہر کا قول ”انت طالق“ ہے کیونکہ طالق عورت کی صفت ہے مگر صفت مصدر کا تقاضا کرتی ہے گویا مصدر اقتضاء موجود ہے اور جب کسی شخص نے کہا کہ تو اپنے غلام کو میری طرف سے ایک ہزار

درہم کے عوض آزاد کر۔ پس اس نے کہا کہ میں نے آزاد کر دیا تو یہ آزادی حکم دینے والے کی طرف سے واقع ہوگی لہذا اس پر ایک ہزار واجب ہوگا اگر حکم دینے والے نے اس میں کفارے کی نیت کی تو آزادی اسی سے واقع ہوگی کہ جس کی نیت کی اور یہ اس لیے کہ اس کا قول تو اس کو میری طرف سے ایک ہزار درہم کے عوض آزاد کر۔ تقاضا کرتا ہے کہ اس کے اس قول کا معنی تو فروخت کر اس کو مجھے ایک ہزار کے بدلے پھر تو میرا وکیل بن جا آزاد کرنے کے لیے پھر اسے میری طرف سے آزاد کر دے تو بیع اقتضاء کے طور پر ثابت ہوگی اور قبول بھی اسی طرح ثابت ہوگا کیونکہ وہ بیع کے باب میں رکن ہے۔

واما المقتضی سے مصنف چوتھی تقسیم کی چوتھی قسم اقتضاء النص کی بحث کا آغاز کر رہے ہیں:

اقتضاء النص کی تعریف:

اصطلاحی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "اما المقتضی فهو زیادة علی النص لایتحقق معنی النص الا بہ" اقتضاء النص، نص پر وہ زیادتی ہے کہ جس کے بغیر نص کا معنی ثابت نہ ہو۔

تعریف کی تشریح:

اقتضاء النص کی عام فہم تعریف یہ ہے کہ عبارت کا اپنے الفاظ کے معانی سے زائد کسی ایسے معنی پر دلالت کرنا کہ جس پر شرعاً یا عقلاً کلام کا سچا ہونا یا درست ہونا موقوف ہو اور جہاں اقتضاء النص ہوگی وہاں چار چیزیں ہوں گی: (۱) وہ عبارت جو زیادتی کو چاہتی ہو اسے مقتضی (اسم فاعل کا صیغہ) کہا جاتا ہے۔ (۲) جو زیادتی چاہی گئی ہو اسے مقتضی (اسم مفعول کا صیغہ) کہا جاتا ہے۔ (۳) مقتضی اور مقتضی کے درمیان نسبت کو اقتضاء کہا جاتا ہے۔ (۴) وہ حکم جو مقتضی سے ثابت ہوگا۔

نص پر زیادتی کی صورتیں:

جیسا کہ اقتضاء النص کی تشریح میں یہ بیان کیا تھا کہ کلام کے سچا ہونے یا درست ہونے کے لیے زیادتی کا نام اقتضاء النص ہے اس سے معلوم ہوا کہ اولاً اس کی دو صورتیں ہیں: ۱: جس زیادتی کا مقصد کلام کے صدق کے لیے ہو۔ ۲: جس زیادتی کا مقصد کلام کے درست ہونے کے لیے ہو پھر دوسری صورت کی دو صورتیں ہیں: ۱: جس زیادتی کا

اعتبار شرعی لحاظ سے ہو۔ ۲: جس زیادتی کا لحاظ عقلی لحاظ سے ہو لہذا مجموعی لحاظ سے کل تین صورتیں ہوں گی۔

شرعاً صدق کی صورت:

اس کا مطلب یہ ہے کہ جب تک اس معنی کا لحاظ نہ کیا جائے تو شریعت کی روشنی میں صدق کا ثبوت نہ ہو سکے گا اس کی مثال یہ حدیث ہے کہ: "ان الله رفع عن امتی الخطا والعیبان" اللہ تعالیٰ نے میری امت سے خطا اور نسیان کو اٹھالیا بظاہر اس حدیث کے دو مفہوم بنتے ہیں۔ پہلا یہ کہ امت محمدیہ سے خطا اور نسیان کا صدور نہیں ہو سکتا۔ دوسرا مفہوم یہ کہ خطا اور نسیان سے اگر کوئی عمل ہو جائے تو اس کو ختم کیا جاسکتا ہے حالانکہ یہ دونوں مفہوم درست نہیں کہ امت محمدیہ سے خطا اور نسیان کا صدور بھی ہوتا ہے اور جو عمل خطا اور نسیان کی صورت میں واقع ہوتا ہے اس کو ختم بھی نہیں کیا جاسکتا۔ حالانکہ یہ حدیث (ارشاد نبوی) ہے کہ جس کے جھوٹا ہونے کا امکان بھی پیدا نہیں ہو سکتا۔ اس لیے حدیث کے سچا ہونے کے پیش نظر خطا اور نسیان سے پہلے "الم یا حکم" کا لفظ مقدر ہوگا جس سے معنی یہ ہوگا کہ خطا اور نسیان کا گناہ یا حکم اس امت سے اٹھالیا گیا ہے۔

شرعاً صحت کی صورت:

اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر اس زائد معنی کا لحاظ نہ کیا جائے تو کلام شرعی لحاظ سے درست ہی نہ ہو مثلاً قرآن مجید میں کفارہ کی مد میں آزاد کیے جانے والے غلام کا تذکرہ "تحریر رقبة" کے الفاظ سے موجود ہے اس عبارت کے بظاہر دو مفہوم ہیں پہلا مفہوم یہ ہے کہ کسی بھی گروں کو آزاد کیا جائے چاہے وہ آزاد ہی کیوں نہ ہو لیکن یہ مفہوم اس لیے باطل ہے کہ آزادی کا محل غلام ہوتا ہے نہ کہ آزاد دوسرا مفہوم یہ ہے کہ کسی کا غلام پکڑ کر آزاد کر دیا جائے لیکن یہ مفہوم بھی باطل ہے کیوں کہ آزاد کرنے والے کی اپنی ملکیت میں غلام کا ہونا ضروری ہے۔ لہذا کفارہ کے درست ہونے کے لیے "رقبة" کے ساتھ "مملوكة له" مقدر ہوگا اب معنی یہ ہوگا کہ جو غلام آزاد کرنے والے کی اپنی ملک میں ہو۔

عقلاً صحت کی صورت:

اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر زائد معنی کا اعتبار نہ کیا جائے تو عقلی لحاظ سے کلام درست نہ ہوگا مثلاً ارشاد ربانی ہے: "واسئل العریة" بہستی سے پوچھیے حالانکہ عقلی لحاظ سے پوچھ گچھ اور گفتگو کسی انسان ہی سے ہو سکتی ہے جمادات تو اس کے اہل نہیں اس لیے بظاہر یہ کلام درست نہیں کہ جب تک "العریة" سے پہلے ایسا لفظ مقدر نہ مانیں جو انسانوں

کے لیے ہو۔ لہذا ”العریۃ“ سے پہلے اہل یا اصحاب کا لفظ مقدر ہوگا اب معنی یہ ہوگا بستی والوں سے پوچھیے۔

مقتضی، محذوف اور مقدر میں فرق:

ان تینوں کے درمیان وجہ اشتراک یہ ہے کہ یہ تینوں لفظوں میں مذکور نہیں ہوتے لیکن وجہ افتراق میں تفصیل یہ ہے کہ احناف میں سے ائمہ متقدمین ان کے درمیان کچھ فرق نہیں کرتے مصنف نے بھی متقدمین کا مسلک اپنائے ہوئے اقتضاء النص کی تعریف میں لغت، عقل اور شرع کی قید نہیں لگائی۔ جب کہ متاخرین ان کے درمیان فرق کرتے ہیں ان تینوں کے درمیان مختلف تعبیرات سے فرق بیان کیا گیا ہے مگر اس فرق کو دیگر لوگوں نے دلائل سے رد کیا ہے لیکن زیادہ تر ان کے درمیان یہ فرق بیان کیا جاتا ہے کہ جو چیز کلام کو لغت یا شرعاً یا عقلاً درست کرنے کے لیے ثابت کی گئی ہوگی وہ مقدر کہلائے گی اور جو چیز کلام کو لغت درست کرنے کے لیے ہوگی وہ محذوف کہلائے گی اور جو کلام کو شرعاً درست کرنے کے لیے ہوگی وہ مقتضی کہلائے گی۔

مقتضی کے تعیین کے ذرائع:

مقتضی کی تعیین کے دو ہی ذرائع ہیں: (۱) دلائل۔ (۲) قرائن۔

اقتضاء النص کی مثال:

قوله مثاله فی الشرعیات قوله انت طالق الخ: مصنف اقتضاء النص پر شرعی احکام سے پہلی مثال پیش کر رہے ہیں۔ مثال یہ ہے کہ شوہر نے اپنی بیوی سے کہا ”انت طالق“ تو طلاق والی ہے شوہر کا جملہ ”انت طالق“ اگرچہ جملہ تامہ ہے کہ ”انت“ مبتدا اور ”طالق“ سے پہلے ”امراة“ موصوف محذوف اپنی صفت طالق سے مل کر ”انت“ مبتدا کی خبر ہے مگر ”طالق“ صیغہ صفت اسم فاعل کا ہے اور صیغہ اسم فاعل اسماء مشتقہ میں سے ایک صیغہ صفت ہے اور ضابطہ یہ ہے کہ ہر صیغہ صفت اپنے مشتق منہ (مصدر) پر دلالت کرتا ہے۔

جب ”طالق“ صیغہ صفت ہے اور صیغہ صفت مصدر کا تقاضا کرتا ہے لہذا ”طالق“ کے تقاضے کی وجہ سے ”طالق“ کے بعد لفظ طلاق مصدر معتبر ہوگا لہذا ”انت طالق“ کہنا ”انت طالق طلاق“ کہنا ہوگا اس جملے میں ”انت طالق“ مقتضی اور لفظ طلاق مصدر مقتضی ہوگا۔

سوال: "انت" مبتدأ مؤنث ہے تو خبر بھی مؤنث "طالعة" ہونی چاہیے جب کہ "طالق" مذکر ہے اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب: نحوی ضابطہ یہ ہے کہ ہر وہ الفاظ جو مؤنث کے ساتھ مخصوص ہوں تو ان میں تانیث کی علامت لانا اور نہ لانا دونوں درست ہیں لہذا طالق اور طالعة حائض اور حائضہ حامل اور حاملہ اسی طرح مرضع اور مرضعة دونوں طرح پڑھنا جائز ہے۔

دوسری مثال:

قوله واذا قال النخ: اقتضاء النسخ کی دوسری مثال پیش کی جا رہی ہے مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے دوسرے آدمی سے کہا "اعتق عبدك عني بالف درهم" کہ تو اپنے غلام کو میری طرف سے ایک ہزار درہم کے عوض آزاد کر دے تو اس نے کہا کہ میں نے آزاد کر دیا تو یہ غلام آمر (حکم دینے والے) کی طرف سے آزاد ہوگا اگر آمر نے آزادی سے کفارہ کی نیت کی تو کفارہ ادا ہو جائے گا اور آمر پر غلام کا عوض ایک ہزار درہم واجب ہو جائیں گے۔ آمر کے جملہ "اعتق" میں آزاد کرنے کا حکم ہے اور "عبدك" میں دوسرے کی ملکیت کا اقرار ہے اور "بالف درهم" میں باعوض و بدل کی ہے یہ جملہ بیع کا تقاضا کرتا ہے مگر بیع و شرا کا ذکر نہیں کیونکہ آمر کا امر "اعتق" کا تقاضا ہے کہ غلام کو آزاد کرے حالانکہ غلام پر آمر کی ملکیت نہیں جب غلام پر ملکیت حاصل نہیں تو آزاد بھی نہیں کر سکتا اور "بالف درهم" کا تقاضا ہے کہ عوض ہے تو معوض بھی ہوگا حالانکہ معوض (غلام مملوک) موجود نہیں تو اس جملے اور عبارت نے اپنے مفہوم کی درستگی کے لیے تقاضا کیا کہ کچھ عبارت مقدر مانی جائے تاکہ اعتاق اور عوض وغیرہ ثابت ہو سکیں تو اصل عبارت یہ ہوگی "بم عبدك عني بالف ثم کن و کیلی بالاعتاق فاعتقه عني" تو اس غلام کو مجھے ایک ہزار کے بدلے میں فروخت کر پھر تو میرا آزاد کرنے کا وکیل بن کر اس کو میری طرف سے آزاد کر دے۔ بیع کو مقدر ماننے کی طرح وکالت کو بھی اقتضاء النسخ کے طور پر مقدر مانا جائے گا کیوں کہ غلام کو آزاد کرنے کا حق یا تو مالک کو ہے یا اس کے وکیل کو ہے۔

"ویعتب القبول كذالك النخ": سے ایک وہم کا ازالہ کیا وہم یہ ہے کہ یہ بات تو سمجھ آگئی کہ بیع اقتضاء النسخ سے ثابت ہوئی مگر بیع کے انعقاد کے لیے ایجاب و قبول بھی ضروری ہیں جب کہ یہاں موجود نہیں؟ اس وہم کا ازالہ یوں کیا کہ جس طرح بیع اقتضاء النسخ سے ثابت ہوئی تھی اسی طرح بیع کے رکن بھی اقتضاء النسخ سے ثابت ہوں گے

کیونکہ کوئی بھی شیء اپنے رکن کے بغیر نہیں پائی جاسکتی جیسا کہ قاعدہ ہے: "الشیء لا یوجد الا برکنہ"۔
 "وَلِهَذَا قَالَ أَبُو يُوْسُفَ إِذَا قَالَ أَعْتَقَ عَبْدَكَ عَنِّي بِغَيْرِ شَيْءٍ فَقَالَ أَعْتَقْتُ يَقَعُ
 الْعِتْقُ عَنِ الْأَمْرِ وَيَكُونُ هَذَا مُقْتَضِيًا لِلْهَبَةِ وَالتَّوَكُّيلِ وَلَا يَحْتَاجُ فِيهِ إِلَى
 الْقَبْضِ لِأَنَّهُ بِمَنْزِلَةِ الْقَبُولِ فِي بَابِ الْبَيْعِ وَلَكِنَّا نَقُولُ الْقَبُولُ رُكْنٌ فِي بَابِ
 الْبَيْعِ فَإِذَا اثْبَتْنَا الْبَيْعَ اقْتِضَاءً اثْبَتْنَا الْقَبُولَ ضَرُورَةً بِخِلَافِ الْقَبْضِ فِي بَابِ
 الْهَبَةِ فَإِنَّهُ لَيْسَ بِرُكْنٍ فِي الْهَبَةِ لِيَكُونَ الْحُكْمُ بِالْهَبَةِ بِطَرِيقِ الْاِقْتِضَاءِ حُكْمًا
 بِالْقَبْضِ وَحُكْمًا الْمَقْتَضَى أَنَّهُ يَثْبُتُ بِطَرِيقِ الضَّرُورَةِ فَيَقْدَرُ بِقَدْرِ
 الضَّرُورَةِ"۔

اور اسی وجہ سے امام ابو یوسف نے کہا جب کسی شخص نے کہا تو اپنا غلام بغیر کسی عوض کے میری طرف سے آزاد کر دے تو اس نے کہا میں نے آزاد کر دیا تو آزادی آمر کی طرف سے واقع ہو گئی اور یہ کلام ہبہ اور توکیل کا تقاضا کرتا ہے اور اس میں قبضہ کی ضرورت نہ ہوگی کیونکہ بیع کے باب میں قبضہ قبول کے درجے میں ہے لیکن ہم جواب دیں گے کہ قبول بیع میں رکن ہے پس جب ہم نے بیع کو اقتضاء ثابت کیا تو قبول کو ضرورت ثابت کیا برخلاف باب ہبہ میں قبضہ کے کیونکہ قبضہ میں ہبہ رکن نہیں ہے کہ اقتضاء النص کے طریقے سے ہبہ کا حکم ہونا قبضہ کا بھی حکم ہو جائے اور مقتضی کا حکم یہ ہے کہ وہ بطریق ضرورت ثابت ہوتا ہے لہذا بقدر ضرورت مقدر ہوگا۔

ولہذا: سے مصنف نے اقتضاء النص پر تیسری مثال پیش کی جو امام ابو یوسف کا مذہب ہے جب کہ طرفین کا مذہب ان کے خلاف ہے:

امام ابو یوسف کا مذہب مع دلیل:

امام ابو یوسف نے فرمایا کہ جب کسی شخص نے دوسرے مرد سے کہا "اعتق عبدک عنی بغیر شیء" تو اپنا غلام میری طرف سے بغیر کسی عوض کے آزاد کر تو مخاطب نے جواب دیتے ہوئے کہا "اعتقت" میں نے آزاد کر دیا تو یہ آزادی آمر کی جانب سے ہوگی اور یہاں ہبہ اور توکیل اقتضاء ثابت ہوں گے۔ اس مسئلہ کو امام یوسف نے گذشتہ مسئلے "اعتق عبدک عنی بالف درهم" پر قیاس کرتے ہوئے کہا کہ جس طرح "عنی بالف درهم" میں بیع اقتضاء

ثابت ہوئی تھی اس بیچ میں اس کا رکن قبول بھی اقتضاء ثابت ہوا تھا اسی طرح "عسی بغیر شیء" میں بھی یہ کلام بغیر عوض کی وجہ سے اقتضاء ہبہ اور توکیل پر محمول ہوگا اور اس کی اصل عبارت یہ ہوگی "ہب لی عبدک ثم کن وکلی بالاعتاق" تو اپنا غلام مجھے ہبہ کر پھر تو آزاد کرنے کا میرا وکیل بن جاچوں کہ ہبہ میں قبضہ شرط ہے لہذا جس طرح بیچ میں رکن (قبول) اقتضاء ثابت ہوا تھا اسی طرح ہبہ میں قبضہ بھی اقتضاء ثابت ہوگا لہذا جب رکن ساقط ہو سکتا ہے تو شرط بدرجہ اولیٰ ساقط ہو سکتی ہے۔ امام ابو یوسف کے مذہب کا خلاصہ یہ ہے کہ امام ابو یوسف کے نزدیک آمر نے غلام موہوب پر اگر چہ قبضہ نہیں کیا لیکن اس کے باوجود آمر ہی کی جانب سے آزادی پائی گئی۔

امام ابو یوسف کے قیاس کا جواب:

ولکن اصول سے مصنف نے طرفین کی طرف سے امام ابو یوسف کو جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ امام ابو یوسف کا ہبہ کے مسئلے کو بیچ کے مسئلے پر قیاس کرنا، قیاس مع الفارق ہے وجہ فرق یہ ہے کہ قبول بیچ میں رکن ہے جب کہ قبضہ ہبہ میں شرط ہے۔

رکن اور شرط میں فرق:

رکن اور شرط میں فرق یہ ہے کہ رکن شی میں داخل ہوتا ہے لہذا قبول اقتضاء ثابت ہوگا جب کہ شرط شی سے خارج ہوتی ہے لہذا قبضہ اقتضاء ثابت نہ ہوگا نیز ایجاب و قبول ساقط بھی ہو جاتے ہیں مثلاً بغیر ایجاب و قبول کے لین دین کیا جائے تو رکن (ایجاب و قبول) ساقط ہو جاتے ہیں اس کو بیچ تعاطی کہتے ہیں جب کہ ہبہ میں قبضہ کسی بھی حالت میں ساقط ہونے کا احتمال نہیں رکھتا لہذا ہبہ میں قبضہ کا ہونا شرط ہے چونکہ اس جگہ ہبہ میں قبضہ نہیں پایا گیا لہذا ہبہ کے درست نہ ہونے کی وجہ سے غلام کی آزادی آمر کی جانب سے نہیں ہوگی کہ اس کی جانب سے کفارہ ادا ہو سکے بلکہ یہ آزادی مامور کی طرف سے ہوگی اور غلام کی دلا مامور کے لیے ہوگی۔

اقتضاء النص کا حکم:

وحکم المعتضی سے مصنف اقتضاء النص کا حکم بیان کر رہے ہیں اقتضاء النص کا حکم یہ ہے کہ مقتضی ضرورت کے پیش نظر ثابت ہوتا ہے اور جو چیز ضرورہ ثابت ہو وہ بقدر ضرورت ہی ثابت ہوتی ہے لہذا مقتضی جب بھی ثابت ہوگا اس کی اتنی ہی مقدار ثابت ہوگی کہ جس سے اس کی ضرورت پوری ہو سکے کہ جس طرح پہلی مثال "انت

طالق“ میں طلاق اور دوسری مثال ”اعتق عبدك عنى بالف درهم“ میں قبول کو ثابت مانا گیا۔
 ”وَلِهَذَا قُلْنَا إِذَا قَالَ أَنْتِ طَالِقٌ وَنَوَى بِهِ الْعَلْتُ لَا يَصِحُّ لِأَنَّ الطَّلَاقَ يُعَدُّ
 مَذْكَورًا بِطَرِيقِ الْاِقْتِضَاءِ فَيُعَدُّ بِعَدْرِ الضَّرُورَةِ وَالضَّرُورَةُ تَرْتَفِعُ بِالْوَاحِدِ
 فَيُعَدُّ مَذْكَورًا فِي حَقِّ الْوَاحِدِ وَعَلَى هَذَا يُخْرَجُ الْحُكْمُ فِي قَوْلِهِ إِنْ أَكَلْتُ
 وَنَوَى بِهِ طَعَامًا دُونَ طَعَامٍ لَا يَصِحُّ لِأَنَّ الْأَكْلَ يُقْتَضَى طَعَامًا فَكَانَ ذَلِكَ
 ثَابِتًا بِطَرِيقِ الْاِقْتِضَاءِ فَيُعَدُّ بِعَدْرِ الضَّرُورَةِ وَالضَّرُورَةُ تَرْتَفِعُ بِالْفَرْدِ الْمُطْلَقِ
 وَلَا تُخَصِّصُ فِي الْفَرْدِ الْمُطْلَقِ لِأَنَّ التَّخْصِصَ يُعْتَمَدُ الْعُمُومَ“

اور اس وجہ سے ہم نے کہا جب کسی شخص نے کہا ”تو طلاق والی ہے“ اور اس سے تین کی نیت کی تو صحیح نہیں اس لیے کہ طلاق کو اقتضاء مذکور فرض کیا جاتا ہے لہذا بقدر ضرورت مقدر مانا جائے گا اور ضرورت ایک طلاق سے اٹھ جاتی ہے لہذا ایک طلاق کے حق میں مقدر مانا جائے گا اور اسی اصول پر اس قول کا حکم نکالا جائے گا ”اگر میں نے کھایا“ اور اس سے ایک کھانے کی نیت کی نہ کہ دوسرے کی تو یہ نیت درست نہ ہوگی۔ اس لیے کہ لفظ اکل کھانے کی چیز کا تقاضا کرتا ہے۔ پس کھانے کی چیز اقتضاء ثابت ہوگی لہذا اطعام بقدر ضرورت مقدر مانا جائے گا اور ضرورت فرد مطلق سے پوری ہو جاتی ہے اور فرد مطلق میں تخصیص نہیں ہے کیونکہ تخصیص عموم پر اعتماد رکھتی ہے۔

قوله ولهذا قلنا انت طالق الخ: ولهذا سے مصنف اسی اصول پر کہ مقتضی بقدر ضرورت ہی مقدر مانا جاتا ہے پہلی مثال پیش کر رہے ہیں مثال یہ ہے کہ اگر شوہر نے بیوی سے کہا ”انت طالق“ اور اس سے تین طلاقوں کی نیت کی تو یہ نیت درست نہ ہوگی تین طلاقوں کی نیت کے باوجود بیوی پر ایک طلاق واقع ہوگی کیونکہ ”انت طالق“ سے جو طلاق ثابت ہے وہ اقتضاء ثابت ہے کہ جس کی عبارت ”انت طالق طلاقا“ ہے اور جو اقتضاء ثابت ہو وہ بقدر ضرورت ہی ثابت ہوتی ہے لہذا بقدر ضرورت ایک طلاق مراد لینا کافی ہے کہ جس سے ”انت طالق طلاقا“ کا تکلم صحیح ہو، تاکہ عاقل و بالغ کا کلام لغو نہ ہو جائے لہذا اس کلام کو درست قرار دینے کے لئے ایک طلاق کافی ہے دو کی نیت کرنا درست نہ ہوگی کیونکہ دو طلاقیں نہ فرد حقیقی ہیں اور نہ ہی فرد حکمی ہیں (اس کی تفصیل آخری مثال میں آ رہی ہے) اور تین کی بھی نیت کرنا درست نہیں کیونکہ تین کی نیت کرنا ضرورت سے زائد ہے اور ضرورت ایک سے حاصل ہو سکتی ہے اسی بات کو مصنف نے ”فیعقد مذکوراً فی حق الواحد“ سے بیان کیا ہے۔

وعلى هذا يخرج الحكم الفخري من مصنف اصول پر کہ مقتضی بقدر ضرورت ہی معتبر مانا جاتا ہے ایک حکم کی تخریج بیان کر رہے ہیں کہ اگر کسی شخص نے یوں کہا "ان اکلت فعبدی حر" اگر میں نے کھایا تو میرا غلام آزاد ہے کہ قسم کھانے والے نے پہلے ماکول و مطعوم کو مطلقاً بولا پھر قسم کھانے والے نے کسی مخصوص کھانے کی نیت کی تو احناف کے نزدیک اس کی تصدیق نہ دیانۃً (بندے اور اللہ تعالیٰ کے درمیان) اور نہ ہی قضاءً (قاضی کے نزدیک) کی جائے گی جب کہ امام شافعی کے نزدیک اس کی تصدیق دیانۃً تو کی جائے گی مگر قضاءً نہیں کی جائے گی۔

امام شافعی کی دلیل:

امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ "اکلت" کا مقتضی "طعاماً" ہے جو کہ امام شافعی کے نزدیک عام ہے۔ عام ہونے کی دلیل یہ ہے کہ "طعاماً" ان اکلت کے سیاق میں نکرہ ہے کہ جس طرح نکرہ تحت نفی ہونے کی وجہ سے عام ہوتا ہے اسی طرح نکرہ سیاق شرط میں ہونے کی وجہ سے عام ہے جب طعام عام ہے تو تخصیص کی نیت کرنا بھی درست ہے مگر یہ نیت خلاف ظاہر ہے اور جہاں نیت خلاف ظاہر ہو وہاں دیانۃً تو تصدیق کی جاتی ہے مگر قضاءً تصدیق نہیں کی جاتی۔ نیز امام شافعی اکلت فعل کے متعدی ہونے کی وجہ سے مفعول طعاماً کو مقدر مانتے ہیں اور مقدر کا وہی حکم ہے جو ملفوظ کا ہوتا ہے جیسا کہ قاعدہ ہے: "المقدر كالملفوظ" لہذا ملفوظ عام میں تخصیص کی نیت درست ہونے کی طرح مقدر عام میں بھی تخصیص طعام کی نیت درست ہوگی۔

احناف کی دلیل:

احناف کے نزدیک کسی مخصوص، مطعوم، ماکول کی نیت درست نہ ہوگی اس کی دلیل یہ ہے کہ "اکلت" فعل متعدی ہے جو مطعوم و ماکول کا تقاضا کرتا ہے تو "اکلت" کے تقاضا کی بنا پر "طعاماً" مقدر مانا گیا اور اس مثال میں "اکلت" فعل عبارت میں مذکور ہے اور "طعاماً" کو اقتضاء ثابت کیا گیا اور جو چیز اقتضاء ثابت ہو وہ بقدر ضرورت ہی ثابت ہوتی ہے لہذا قسم کھانے والے نے جو طعام مخصوص کی نیت کی ہے وہ ضرورت سے زائد ہے جب کہ ضرورت فرد مطلق سے پوری ہو جاتی ہے اور فرد مطلق میں تخصیص جائز نہیں چونکہ تخصیص وہاں ہوتی ہے جہاں عموم ہوتا ہے جب کہ مقتضی میں عموم نہیں ہوتا بلکہ بقدر ضرورت ثابت ہوتا ہے۔ جب مقتضی میں عموم نہیں تو تخصیص بھی درست نہ ہوگی لہذا مخصوص طعام کی نیت کی تصدیق نہ دیانۃً اور نہ ہی قضاءً کی جائے گی اس گفتگو سے یہ بات ثابت ہوئی کہ طعام عام نہیں لیکن مطلق تو ہے کہ جس میں تقید ہو سکتی ہے کہ مخصوص طعام کی نیت کو تقید کی بنا پر درست قرار دیا جائے لیکن یہ

شبہ بھی درست نہیں کیونکہ طعام کے بعض افراد کو مراد لینا تخصیص ہے تقیید نہیں۔

تخصیص و تقیید میں فرق:

ان دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ تخصیص ذوات میں ہوتی ہے جبکہ تقیید اوصاف میں ہوتی ہے۔ فرق کی مثال یہ ہے کہ ”رجال“ مطلق ہے اگر اس سے کوئی خاص قبیلہ مراد لیا جائے تو یہ تخصیص ہے تقیید نہیں کیوں کہ قبیلہ ذوات میں سے ہے اسی طرح ”طعاماً“ سے بعض خاص قسم کے کھانے مراد لینا تخصیص ہے تقیید نہیں اور یہ گزر چکا ہے کہ فرد مطلق میں تخصیص جائز نہیں لہذا کسی خاص کھانے کی نیت بھی ضرورت سے زائد ہونے کی وجہ سے ناجائز ہوگی۔

”وَلَوْ قَالَ بَعْدَ الدُّخُولِ اِعْتَدَى وَنَوَى بِهِ الطَّلَاقَ فَيَقَعُ الطَّلَاقُ اِقْتِضَاءً لِأَنَّ اِلْعْتِدَادَ يَقْتَضِي وُجُودَ الطَّلَاقِ فَيَقْدَرُ الطَّلَاقُ مَوْجُودًا ضَرُورَةً وَلِهَذَا كَانَ الْوَاقِعُ بِهِ رَجْعِيًّا لِأَنَّ صِفَةَ الْبَيْنُونَةِ زَائِدَةٌ عَلَى قَدْرِ الضَّرُورَةِ فَلَا يَثْبُتُ بِطَرِيقِ اِلْقِضَاءِ وَلَا يَقَعُ إِلَّا وَاحِدًا لِمَا ذَكَرْنَا“

اور اگر کسی نے اپنی بیوی سے دخول کرنے کے بعد ”اعتدی“ کہا اور اس سے نیت طلاق کی کی تو اقتضاء طلاق واقع ہو جائے گی اس لیے کہ اعتداد طلاق کے وجود کا تقاضا کرتا ہے پس طلاق ضرورہً مقدر مانی جائے گی اور اسی وجہ سے اس سے طلاق رجعی واقع ہوگی اس لیے کہ بینونت کی صفت ضرورت کی مقدار سے زائد ہے پس اقتضاء کے طور پر ثابت نہ ہوگی اور ایک ہی طلاق واقع ہوگی اس کی وجہ سے جو ہم نے پہلے ذکر کیا۔

ولو قال بعد الدخول الخ: سے مصنف اقتضاء النص پر تیسری مثال پیش کر رہے ہیں۔ مثال یہ ہے کہ اگر کسی مرد نے اپنی مدخول بہا بیوی سے کہا ”اعتدی“ تو شمار کر اور اس سے طلاق کی نیت کی تو اقتضاء النص کے طور پر طلاق واقع ہو جائے گی اس کی دلیل یہ ہے کہ لفظ اعتداد کنایہ کے الفاظ میں سے ہے یہ متعدد معانی کا احتمال رکھتا ہے یہ بھی احتمال رکھتا ہے کہ شوہر یہ کہہ رہا ہے تو ان احسانات کو شمار کر جو میرے تجھ پر ہیں یا ان نعمتوں کو شمار کر جو تجھ پر اللہ تعالیٰ کی ہیں اور یہ بھی احتمال ہے کہ تو عدت سے فارغ ہونے کے لیے حیض کو شمار کر چونکہ لفظ ”اعتدی“ الفاظ کنایہ میں سے ہے اور کنایہ سے حکم تب ثابت ہوگا کہ جب متکلم کی جانب سے نیت پائی جائے یا اس کی تعین پر کوئی قرینہ پایا جائے جب متکلم نے طلاق کی نیت کر لی تو اب ”اعتدی“ کا مطلب عدت گزارنا اور حیض شمار کرنا ہے عدت گزارنا اور حیض شمار کرنا بغیر طلاق کے نہیں ہو سکتا لہذا اقتضاء النص کے طریقے پر طلاق کو مقدر مانا جائے گا گویا شوہر نے یوں کہا

”طلعتك اعدی“ چونکہ یہاں طلاق کو اقتضاء ثابت مانا گیا ہے اور جو چیز اقتضاء ثابت ہو وہ بقدر ضرورت ہی مقدر ہوتی ہے لہذا ”اعدی“ سے واقع ہونے والی طلاق، طلاق رجعی ہوگی اس سے طلاق بائنہ یا تین طلاقیں واقع نہ ہوں گی کیونکہ ضرورت ایک طلاق سے پوری ہو جاتی ہے جب طلاق بائنہ اور تین طلاقوں کی ضرورت نہیں تو طلاق رجعی ہی واقع ہوگی جیسا کہ قاعدہ ہے: ”الضرورة تعدد بعدھا“ اگرچہ ”اعدی“ لفظ کنایہ ہے کہ جس سے طلاق بائنہ واقع ہونی چاہیے مگر اس لفظ میں شدت کا معنی نہیں پایا جاتا جو کہ بائنہ کے لیے شرط ہے، اس لیے اس سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے اس کے علاوہ دو لفظ اور بھی ہیں: (۱) استبری - (۲) انت واحدة۔

مصنف نے مدخول بہا کی قید لگا کر اس عورت کو خارج کیا کہ جو غیر مدخول بہا ہو کیونکہ غیر مدخول بہا پر عدت واجب نہیں ہوتی بلکہ واقع ہونے والی طلاق بائنہ واقع ہوتی ہے۔

دلالت اور اقتضاء میں تعارض کی صورت میں حکم:

جب دلالت النص اور اقتضاء النص میں تعارض آجائے تو دلالت النص کو ترجیح حاصل ہوگی چونکہ اقتضاء النص دلالت النص سے کمزور ہے لہذا اقویٰ کو ضعیف پر ترجیح ہوگی۔ چاروں اقسام کی جامع مثال: ”حرمت علیکم امہاتکم“ آیت ہے۔ اس آیت میں ان عورتوں کا تذکرہ ہے کہ جن سے نکاح جائز نہیں۔ اس آیت میں جن عورتوں کی حرمت کا تذکرہ ہے ان کا ثبوت عبارتہ النص سے ہے اور رضاعی خالہ کی حرمت اشارۃ النص سے ثابت ہے وہ اس طرح کہ دودھ پلانے والی کو ماں کہا گیا لہذا اس کی بہن، خالہ قرار پائے گی اور پھوپھیوں اور خالائوں کی حرمت سے دلالت النص کے طور پر دادی اور نانی کی حرمت سمجھ آئی ہے اور ”حرمت علیکم“ کے الفاظ سے اقتضاء ان عورتوں کی ذوات کی حرمت مراد نہیں بلکہ ان سے شادی کی حرمت مراد ہے لہذا اس کی اصل عبارت یوں ہوگی: ”حرمت علیکم التزویر“۔

”۱۰: فَصَلْ فِي الْأَمْرِ الْأَمْرُ فِي اللَّغَةِ قَوْلُ الْعَائِلِ لِغَيْرِهِ أَفْعَلٌ وَفِي الشَّرْعِ تَصَرُّفُ الزَّامِ الْفِعْلِ عَلَى الْغَيْرِ“

یہ فصل امر کے بیان میں ہے امر لغت میں کہنے والے کا دوسرے کو ”افعل“ (تو کر) کہنا اور اصطلاح شرع میں دوسرے پر کسی کام کے لازم کرنے کا نام امر ہے۔

امر کی مباحث کا خلاصہ:

امر کی مباحث کو پانچ عنوانات سے محفوظ کیا جاسکتا ہے:

۱۔ امر کی حقیقت و موجب کا بیان (حکم کیا ہے)۔

۲۔ آمر کا بیان (کس نے دیا)۔

۳۔ مامور اور مکلف کا بیان (کس کو دیا)۔

۴۔ مامور بہ اور فعل کا بیان (کیا حکم دیا)۔

۵۔ مامور فیہ اور وقت کا بیان (کب اور کس وقت کے لیے دیا)۔

مصنف نے ان پانچ عناوین کو چھ فصلوں میں بیان کیا ہے۔ پہلی تین فصلوں میں امر کی حقیقت اور موجب کا بیان ہے اور چوتھی فصل میں مامور بہ اور مامور فیہ کا بیان ہے اور پانچویں فصل میں مامور بہ کی خوبی و حسن کا بیان ہے اور چھٹی فصل میں مامور بہ کی اقسام کا بیان ہے آرا اور مامور کا بیان ہر فصل میں ہے۔

سوال: اگر امر اور نہی خاص کی اقسام میں سے ہیں تو پھر ان کو خاص کی اقسام سے علیحدہ کیوں بیان کیا؟

جواب: امر اور نہی خاص ہی کی اقسام میں سے ہیں ان میں سے ہر ایک کو معنی معین کے لیے وضع کیا گیا ہے کہ امر طلب فعل کے لیے اور نہی ترک طلب فعل کے لیے ہے اگرچہ ان کو خاص کی بحث میں بیان کرنا چاہے تھا مگر چونکہ امر اور نہی ”اصول فقہ“ کی اہم مباحث سے تعلق رکھتے تھے کہ شریعت کے اکثر احکام ان دونوں کے متعلق ہیں۔ اس لیے ان کو پورے اہتمام کے ساتھ علیحدہ فصلوں میں تفصیلاً بیان کیا گیا اسی وجہ سے تمام اہل اصول نے کتاب اللہ کی دیگر اقسام کی طرح ان کو بھی مستقل فصلوں میں بیان کیا ہے۔

سوال: جب امر اور نہی دونوں خاص کی قسمیں ہیں پھر امر کو پہلے کیوں بیان کیا گیا؟

جواب: اس سوال کے اجمالی دو جواب ہیں پہلا یہ کہ مصنف خود مختار ہیں جس طرح چاہیں مقدم و مؤخر کر سکتے ہیں دوسرا یہ کہ اگر نہی کو امر پر مقدم کیا جاتا تو اس پر یہی سوال وارد ہوتا کہ نہی کو کیوں مقدم کیا گیا؟ اس کا تفصیلی جواب یہ ہے کہ محققین نے اس سوال کے متعدد وجوہ سے جواب دیے ہیں:

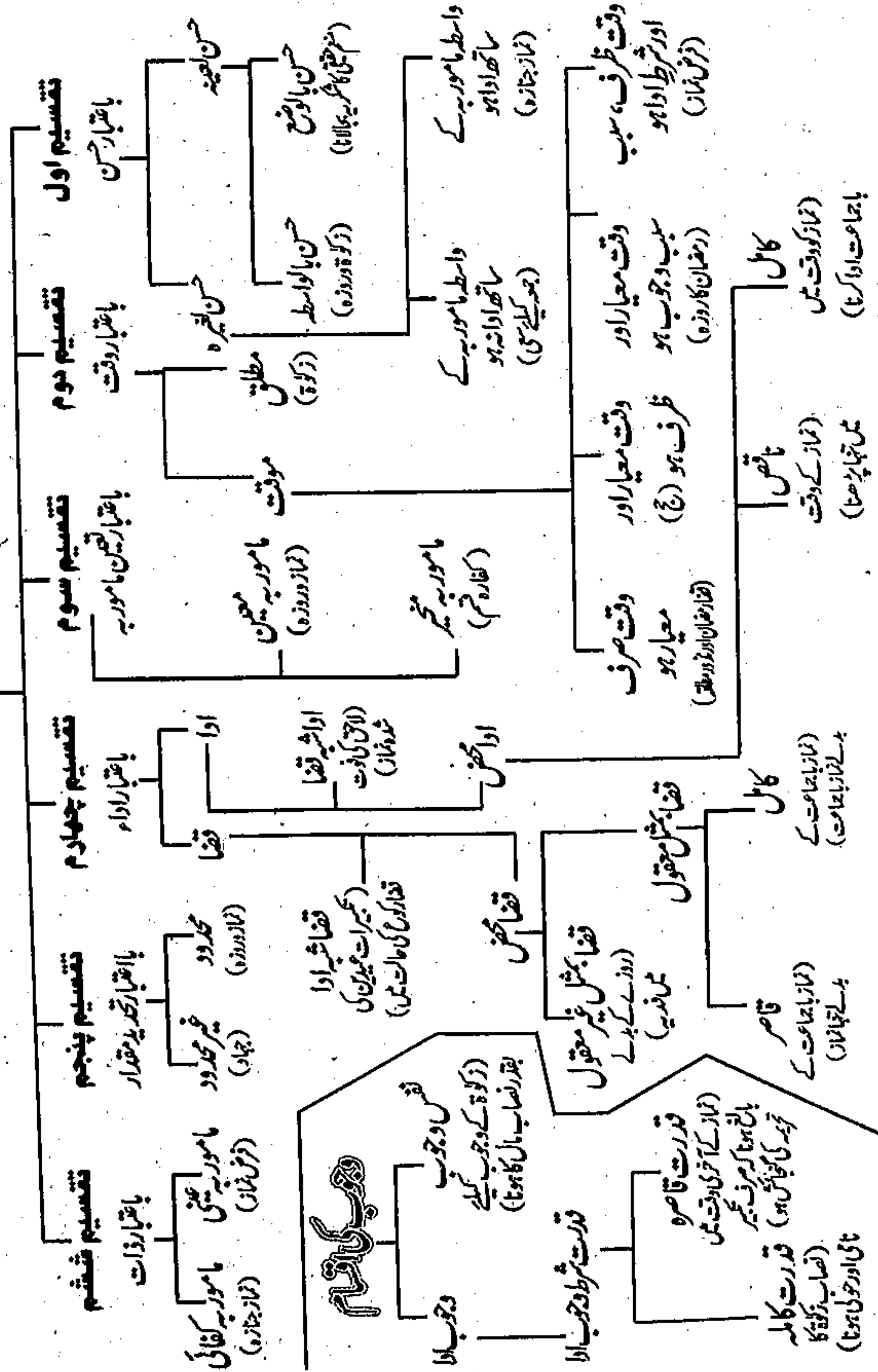
۱۔ امر میں کام کرنے کی طلب ہوتی ہے جو وجودی چیز ہے جب کہ نہی میں کام نہ کرنے کی طلب ہوتی ہے جو عدمی چیز ہے و وجودی چیز عدمی پر مقدم ہوتی ہے اس وجہ سے مصنف نے امر کو نہی پر مقدم کیا۔

۲۔ تمام موجودات کلمہ ”کن“ سے معرض وجود میں آئیں اور کلمہ کن امر ہے لہذا یہ بات ثابت ہوئی کہ امر پہلے ظاہر ہوا اور جو پہلے ظاہر ہو وہ تمام پر مقدم ہوتا ہے اسی وجہ سے امر کو نہی پر مقدم کیا گیا۔

۳۔ انسان کو سب سے پہلے امر سے خطاب کیا گیا: ”اسجدوا لآدم“۔

۴۔ بروز محشر حضور تاجدار انبیاء شفیع المذنبین حضرت محمد مصطفیٰ ﷺ سے رب تعالیٰ خطاب فرمائے گا: ”ارفع راسک یا محمد“ اسی طرح دیگر کئی وجوہات کی بناء پر امر کو نہی پر مقدم کیا گیا۔

امر کی مباحث کا نقشہ



قوله۔ الامر فی اللغة الخ: مصنف نے امر کی دو تعریفیں بیان کی ہیں: (۱) لغوی تعریف۔ (۲) شرعی تعریف۔

لغوی تعریف: امر کی لغوی تعریف بیان کرتے ہوئے لکھا ہے: "قول القائل لغيره افعل" کہ کسی کہنے والے کا اپنے غیر کو تو کر کہنا۔ لغوی تعریف میں قول اپنے مصدری معنی میں نہیں بلکہ اسم مفعول (مقول) کے معنی میں ہے کیونکہ امر لفظ کی اقسام میں سے ہے اور لفظ مقول ہوتا ہے قول نہیں۔

تعریف لغوی کے فوائد قیود:

چونکہ تعریف ایک قائم جنس اور باقی فصلوں پر مشتمل ہوتی ہے لہذا اس لغوی تعریف میں قول بمعنی مقول جنس کے مرتبہ میں ہے جو تمام افراد کو شامل ہے: "القائل" پہلی قید احترازی ہے کہ جس سے فعل نکل گیا لہذا قائل سے فاعل خارج ہو گیا "لغيره" دوسری قید احترازی ہے کہ جس سے وہ قول خارج ہو گیا جو اپنی ذات کے لیے ہو جیسا کہ ابو جہل وغیرہ نے اپنے بارے میں کہا تھا: "ولنحمل خطاياكم" اور تمہارے گناہ ہم اٹھالیں گے اور "افعل" تیسری قید احترازی ہے کہ جس سے نبی اور امر غائب و متکلم کے تمام صیغے خارج ہوں گے امر کو صرف امر حاضر ہی کے ساتھ خاص کرنا مصنف اصول الشاشی کا مسلک ہے جب کہ جمہور کے نزدیک امر حاضر کے علاوہ امر غائب، متکلم معروف و مجہول اسم فعل اور مصدر قائم مقام اسم فعل سب امر کے لیے استعمال ہوتے ہیں۔ مصنف کے کلام میں "افعل" سے مراد فقط امر حاضر واحد کا ہی صیغہ مراد نہیں بلکہ تشبیہ، جمع، مذکر و مؤنث، مجرد و مزید فیہ سب داخل ہیں کہ "افعل" سے مراد وہ صیغہ امر ہے جو امر حاضر بنانے کے معروف طریقہ سے مضارع سے بنایا جائے۔

امر کی شرعی تعریف:

"تصرف الزام الفعل علی الغير" امر دوسرے پر عمل کو لازم کرنے کا نام ہے۔ امر کی شرعی تعریف میں تصرف کی الزام کی طرف اضافت، اضافت بیانیہ ہے کہ دونوں سے مراد ایک ہی ہے وہ لازم کرنا ہے اس تعریف میں "الفعل" میں عموم ہے کہ یہ فعل زبان کو بھی شامل ہے مثلاً: "فاقرءوا ما تيسر من القرآن" اور فعل جو ارجح کو بھی شامل ہے۔ مثلاً "اقیموا الصلوة" اور "علی الغير" کی قید سے نذر خارج ہو گئی کیونکہ نذر غیر پر لازم نہیں ہوتی بلکہ اپنے اوپر لازم ہوتی ہے امر کی شرعی تعریف پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنے تابع دار غلام سے کہا "وجبت عليك ان تفعل كذا" میں نے تجھ پر لازم قرار دیا ہے کہ تو یہ کام کرے دیکھیے کہ یہاں غلام پر کام کرنا

ضروری ہوا مگر یہاں امر تو نہیں؟

اس کے جواب سے پہلے ایک تمہیدی مقدمہ کا سمجھنا ضروری ہے تاکہ جواب سمجھنے میں آسانی ہو تمہیدی مقدمہ یہ ہے کہ یہ بات سب کے نزدیک مسلمہ ہے کہ مجازی معنی میں حقیقی معنی کا لحاظ ہوتا ہے اسی طرح لغوی معنی شرعی معنی میں ملحوظ ہوتا ہے تمہیدی مقدمہ کے بعد جواب یہ ہے کہ شرعی تعریف میں الزام فعل سے مطلقاً فعل لازم کرنا مراد نہیں بلکہ صیغہ فعل کے ذریعے لازم کرنا مراد ہے جو "افعل" لغوی معنی میں مذکور تھا وہی "افعل" شرعی معنی میں بھی ملحوظ ہوگا لہذا جو فعل فعل کے غیر سے لازم کیا گیا اس کو امر نہیں کہا جائے گا۔

سوال: امر کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں کہ اس میں التماس اور دعا بھی داخل ہونگے کیوں کہ ان میں بھی امر کی طرح طلب پائی جاتی ہے؟

جواب: اگرچہ مصنف اصول الشاشی نے التماس اور دعا کو امر سے خارج کرنے کے لیے "علی الاستعلاء" کی قید نہیں لگائی مگر دیگر محققین نے اس قید کو امر کی تعریف میں صراحتاً بیان کیا ہے لہذا یہاں بھی یہ قید ملحوظ ہوگی کہ امر کے لیے شرط یہ ہے کہ وہ مامور سے بڑا ہو چاہے حقیقتاً بڑا ہو یا حکماً بڑا ہو۔

امر، التماس اور دعا میں فرق:

ان کے درمیان فرق یہ ہے کہ امر میں طلب فعل مع الاستعلاء (بلندی) ہے اور التماس میں طلب فعل مع التساوی (برابری) ہے جب کہ دعا میں طلب فعل مع الخضوع (عاجزی) ہے۔ فرق میں خلاصہ کلام یہ ہے کہ امر وہ ہے کہ جس میں حکم دینے والا بڑا ہو چاہے عمر میں ہو یا مرتبہ میں اور التماس یہ ہے کہ حکم دینے والا دوسرے کے برابر ہو اور دعا یہ ہے کہ چھوٹا بڑے سے سوال کرے۔

"وَذَكَرَ بَعْضُ الْأَكْبَامَةِ أَنَّ الْمُرَادَ بِالْأَمْرِ يَخْتَصُّ بِهِذِهِ الضَّبْغَةُ وَاسْتِحْوَاحُ أَنْ يَكُونَ مَعْنَاهُ أَنَّ حَقِيقَةَ الْأَمْرِ يَخْتَصُّ بِهِذِهِ الضَّبْغَةُ فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى مُتَكَلِّمٌ فِي الْأَدَلِّ عِنْدَنَا وَكَلَامُهُ أَمْرٌ وَنَهْيٌ وَأَخْبَارٌ وَاسْتِخْبَارٌ وَاسْتِحْوَاحُ وَجُودٌ هَذِهِ الضَّبْغَةُ فِي الْأَدَلِّ وَاسْتِحْوَاحُ أَيضًا أَنْ يَكُونَ مَعْنَاهُ أَنَّ الْمُرَادَ بِالْأَمْرِ لِلْأَمْرِ يَخْتَصُّ بِهِذِهِ الضَّبْغَةُ فَإِنَّ الْمُرَادَ لِلشَّارِعِ بِالْأَمْرِ وَجُوبُ الْفِعْلِ عَلَى الْعَبْدِ وَهُوَ مَعْنَى الْإِجْتِلَاءِ عِنْدَنَا وَقَدْ ثَبَتَ الْوُجُوبُ بِدُونِ هَذِهِ الضَّبْغَةِ أَيْسَ أَنَّهُ وَجِبَ"

الْإِيمَانُ عَلَى مَنْ لَمْ تَبْلُغْهُ الدَّعْوَةُ بَدُونِ وَرُودِ السَّمْعِ قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ لَوْ لَمْ
يُبْعَثِ اللَّهُ تَعَالَى رَسُولًا لَوْ جَبَّ عَلَى الْعُقَلَاءِ مَعْرِفَتُهُ بِعُقُولِهِمْ فَيُحْمَلُ ذَلِكَ
عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ بِالْأَمْرِ يَخْتَصُّ بِهَذِهِ الصَّبِيغَةِ فِي حَقِّ الْعَبْدِ فِي الشَّرْعِيَّاتِ حَتَّى
لَا يَكُونُ فِعْلُ الرَّسُولِ بِمَنْزِلَةِ قَوْلِهِ إِفْعَلُوا وَلَا يَلْزَمُ اعْتِقَادُ الْوُجُوبِ بِهِ
وَالْمُتَابَعَةُ فِي أَعْمَالِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّمَا تَجِبُ عِنْدَ الْمَوَاطِنِ وَإِتِّفَاعِ دَلِيلِ
الِاخْتِصَاصِ—

اور بعض ائمہ کرام نے ذکر کیا ہے کہ امر کی مراد اسی صیغہ کے ساتھ خاص ہے اور محال ہے یہ کہ اس کا
معنی یہ ہو کہ امر کی حقیقت اسی صیغہ کے ساتھ خاص ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ ہمارے نزدیک ازل سے متکلم
ہے اور اس کا کلام امر، نبی، اخبار اور استخبار ہے اور اس صیغہ کا ازل میں پایا جانا محال ہے اور محال ہے
کہ اس کا معنی یہ ہو کہ امر کی مراد اس صیغہ کے ساتھ خاص ہے کیونکہ امر سے شارع کی مراد بندے پر
فعل کا واجب ہونا ہے اور ہمارے نزدیک وجوب فعل ہی ابتلاء کے معنی میں ہے اور وجوب فعل اس
صیغہ کے بغیر بھی ثابت ہو چکا ہے کیا یہ نہیں کہ اس شخص پر ایمان لانا بھی واجب ہے کہ جس کے پاس
دعوت اسلام نہیں پہنچی۔ امام اعظم ابو حنیفہ نے فرمایا ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کوئی رسول نہ بھی بھیجتا تب بھی
عُقَلَاءِ پر اپنی عقلوں کے ذریعے اس کی معرفت واجب ہوتی۔ پس بعض ائمہ کرام کے اس قول کو اس پر
محمول کیا جائے گا کہ امر سے جو مراد ہے وہ اس صیغہ کے ساتھ خاص ہے احکام شرع میں بندے کے
حق میں حتیٰ کہ رسول کا فعل اس کے قول "افعلوا" کے مرتبہ میں نہ ہوگا اور فعل رسول پر وجوب کا اعتقاد
لازم نہ ہوگا اور رسول اکرم ﷺ کے افعال میں پیروی مداومت کے وقت اور اختصاص کی دلیل کے
منفی ہونے کے وقت واجب ہوگی۔

وذكر بعض الائمة الخ سے مصنف کی غرض امر کی مراد (وجوب) کے متعلق بعض ائمہ کے قول کو نقل کرنا اور
اس قول سے حاصل ہونے والے دو معانی کا ابطال اور اس کے بعد قول کے درست مصداق کو بیان کرنا ہے۔

بعض ائمہ سے مراد اور ان کا قول:

مصنف کی عبارت میں بعض ائمہ سے مراد صاحب اصول بزدوی، علامہ فخر الاسلام بزدوی اور صاحب مبسوط،

علامہ ٹمس الائمہ سرخسی ہیں۔ ان ائمہ کرام نے امر کی تعریف میں ”اِفْعَلْ“ کی قید کا یہ فائدہ ذکر کیا کہ ”امر کی مراد (وجوب) اسی صیغہ کے ساتھ خاص ہے۔

پہلے معنی کا ابطال:

مصنف نے ائمہ کے اس قول سے حاصل ہونے والے پہلے معنی کو یوں باطل قرار دیا کہ اگر اس قول سے مراد یہ ہے کہ امر کی مراد (وجوب) فعل کے ساتھ خاص ہے یہ معنی اس لیے محال ہے کہ اہل سنت و جماعت کے نزدیک اللہ تعالیٰ ازل سے متکلم ہے اور صفت کلام اس کی صفات ذاتیہ میں سے ہے اور اللہ تعالیٰ کا کلام امر، نبی، اخبار اور استخبار میں موجود ہے اگر امر کی مراد کو اس صیغہ کے ساتھ خاص مانیں تو صیغہ فعل کا ازلی ہونا لازم آتا ہے حالانکہ صیغہ الفاظ واصوات سے بنتا ہے جو حادث ہیں جب کہ اللہ تعالیٰ کا کلام الفاظ واصوات سے پاک ہے اور وہ کلام نفسی ہے جب فعل کا حادث ہونا بدیہی بات ہے تو بعض ائمہ کے قول سے یہ مراد لینا کہ امر کی مراد فعل کے ساتھ خاص ہے گویا حادث کو ازلی تسلیم کرنا ہے حالانکہ ازلی میں فعل کا وجود محال ہے جب ازل میں اس کا وجود محال ہے تو امر کی مراد کو اس کے ساتھ خاص کرنا بھی محال ہے لہذا امر کی مراد کو فعل کے ساتھ خاص کرنا محال ہے۔

دوسرے معنی کا ابطال:

واستحال الخ سے مصنف ائمہ کے قول سے حاصل ہونے والے دوسرے معنی کے باطل ہونے کو بیان کر رہے ہیں کہ اگر ائمہ کے قول سے یہ مراد لی جائے کہ امر (حکم دینے والے) کی مراد اس صیغہ کے ساتھ خاص ہے کہ فعل کے بغیر امر کی مراد (وجوب) کسی اور ذریعے سے حاصل نہیں ہو سکتی یہ معنی بھی مراد لینا باطل ہے اس کی دلیل یہ ہے امر سے شارع کی مراد بندے پر فعل کو واجب کرنا ہے اور واجب بغیر صیغہ فعل کے بھی ثابت ہے۔ مصنف جملہ معترضہ کے طور پر وجوب کے متعلق ایک بات بیان کر رہے ہیں کہ بندے کو آزمائش میں مبتلا کرنا اور مکلف بنانا بھی وجوب ہی ہے گویا جب بندہ امتحان و آزمائش میں کامیاب ہو جائے تو ثواب کا مستحق ہوتا ہے ورنہ عذاب کا مستحق ہوتا ہے مصنف فرماتے ہیں کہ وجوب اور ابتلاء دونوں کا ایک ہی معنی ہے صرف فرق تعبیر کا ہے۔

جملہ معترضہ ختم ہوا گذشتہ عبارت کے ساتھ تعلق قائم کیجیے کہ وجوب صیغہ فعل کے بغیر بھی ثابت ہے مثلاً اگر کوئی شخص تن تہا پہاڑ میں رہنے لگے اور کسی بھی نبی یا امت کے فرو نے اس تک اللہ تعالیٰ کی وحدانیت کی دعوت نہیں پہنچائی اور نہ ہی اس نے صیغہ ”آمَنُوا“ کو سنا ہو تو امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس شخص پر لازم ہے کہ وہ

خارجی دلائل شمس و قمر، حجر و شجر، لیل و نہار وغیرہ میں غور و فکر کر کے اللہ تعالیٰ کی توحید پر ایمان لائے معلوم ہوا کہ وجوب امر کے صیغہ کے بغیر بھی پایا جاسکتا ہے اگر شارح کی مراد صیغہ فعل کے ساتھ خاص ہوتی تو پہاڑ میں رہنے والے شخص پر بغیر صیغہ آمنوا کے ایمان لانا واجب نہ ہوتا لہذا معلوم ہوا کہ صیغہ امر کے ساتھ شارع کی مراد کو خاص سمجھنا محال ہے۔

محال اور ممتنع میں فرق:

ان کے درمیان یہ فرق بیان کیا جاتا ہے کہ محال وہ ہے کہ جو نہ ہو سکے اور نہ ہی اس کا تصور کیا جاسکے جب کہ ممتنع وہ ہے جو ہو تو نہ سکے لیکن اس کا تصور کیا جاسکے۔

قول ائمہ کا صحیح مصداق:

قوله فيحمل ذلك الخ سے مصنف ائمہ کرام کے قول کا صحیح مصداق بیان کر رہے ہیں کہ جب ائمہ کرام کے قول کی مراد میں دو احتمال باطل قرار پائے تو اس کا صحیح مصداق کیا ہے؟ تو اس کا جواب مصنف نے دیا کہ ایمان کا وجوب تو اس صیغہ کے بغیر بھی حاصل ہوگا مگر ایمان کے بعد احکام شرعیہ فرعیہ بندے کے حق میں اسی صیغہ کے ساتھ خاص ہیں کہ شارع کسی فعل کو واجب کرنے میں اس صیغہ کا محتاج نہیں بلکہ شارع (اللہ تعالیٰ) کی مراد کلام نفسی کو کلام لفظی سے ادا کیا جانا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ اس صیغہ کا تعلق احکام شرعیہ فرعیہ سے ہے احکام اعتقاد یہ سے نہیں لہذا اس صیغہ کا تعلق بندے سے ہے شارع سے نہیں۔

بطور تتمہ، فعل رسول ﷺ کی شرعی حیثیت:

قوله حتى لا يكون الخ سے مصنف بطور تتمہ یہ بیان کر رہے ہیں کہ جب ائمہ کرام کے قول سے یہ بات ثابت ہوئی کہ احکام شرعیہ فرعیہ بندے کے حق میں فعل کے ساتھ خاص ہیں تو اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ وجوب قول رسول سے تو ثابت ہوگا مگر فعل رسول سے نہیں اور نہ ہی اس کے وجوب کا اعتقاد لازم ہوگا۔ فعل رسول ﷺ سے وجوب ثابت ہوگا یا نہیں اس میں اختلاف ہے احناف کا مذہب یہ ہے کہ صرف فعل رسول سے وجوب ثابت نہیں ہوگا جب کہ بعض شوافع اور مالکی حضرات کے نزدیک صرف فعل رسول سے بھی قول رسول کی طرح وجوب ثابت ہوتا ہے یہ اختلاف اس فعل رسول ﷺ میں ہے کہ جو فعل حضور ﷺ کے ساتھ نہ خاص ہو اور نہ ہی سہوا صادر ہوا ہو اور نہ ہی منسوخ ہو تو ایسے فعل رسول ﷺ میں ائمہ کے درمیان اختلاف واقع ہوتا ہے۔

بعض شواہغ کے دلائل:

ان کی ایک دلیل تو غزوہ خندق والی حدیث ہے کہ جس میں مذکور ہے کہ حضور ﷺ نے غزوہ خندق کے موقع پر فوت شدہ نمازوں کو ترتیب کے ساتھ ادا کرتے ہوئے صحابہ کرام سے فرمایا "صلوا کما رایتونی اصلی" تم ایسے ہی نماز پڑھو کہ جس طرح مجھے پڑھتے ہوئے دیکھتے ہو۔ اس حدیث سے استدلال اس طرح ہے کہ حضور ﷺ نے اپنے فعل کی متابعت کی تصریح فرمائی۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ امام شافعی فعل رسول ﷺ کو قول رسول ﷺ کی ایک قسم قرار دیتے ہیں۔

احناف کے دلائل:

احناف کے نزدیک صرف فعل رسول سے وجوب ثابت نہیں ہوتا اس کی دلیل یہ ہے کہ حضور ﷺ نے صوم وصال رکھنا شروع کیے تو صحابہ کرام نے بھی آپ کو دیکھ کر رکھ لیا جب صحابہ کرام میں کمزوری ہونے لگی تو حضور ﷺ نے کمزوری کی وجہ پوچھی تو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے عرض کی کہ ہم آپ کو دیکھ کر روزہ رکھتے ہیں تو حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: "ایکم مثلی یطعمنی ربی ویستہنی" تم میں سے کون ہے میری مثل مجھے میرا رب کھلاتا اور پلاتا ہے۔ اس حدیث سے استدلال اس طرح ہے کہ اگر فعل رسول سے پیروی واجب ہوتی تو حضور ﷺ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو صوم وصال سے منع نہ فرماتے۔ اسی طرح وہ حدیث بھی دلیل ہے کہ جس میں یہ مذکور ہے کہ حضور نے دوران نماز نعلین اتارے تو صحابہ نے بھی اتار لیے پھر تو حضور نے ان کے فعل پر نکیر فرمائی۔ اختصار کے پیش نظر دو دلیلیں کافی ہیں اور امام شافعی کی بیان کردہ حدیث کا جواب یہ ہے کہ وجوب فعل رسول سے نہیں بلکہ قول رسول "صلوا" سے ثابت ہے۔

ایک اشکال کا جواب:

قوله والمتابعة الخ مصنف احناف کے بیان کردہ مذہب پر اشکال وارد ہوتا تھا اس کا جواب دے رہے ہیں اشکال یہ ہوتا ہے کہ احناف کہتے ہیں کہ صرف فعل رسول سے وجوب ثابت نہیں ہوتا حالانکہ کئی افعال نبی میں پیروی واجب ہے؟ اس کا جواب دیا کہ احناف کے نزدیک فعل رسول سے دو صورتوں میں وجوب ثابت ہوگا: ۱۔ وہ عمل جو آپ کے ساتھ مخصوص نہ ہو۔ ۲۔ حضور ﷺ نے اس پر ہمیشگی بھی فرمائی ہو اور اس کے ترک پر نکیر بھی فرمائی ہو۔

اختیاری مطالعہ

فقط سنت فعلی کے مطالبہ کے پس پشت دیگر دلائل شرعیہ کا انکار:

آج کل یہ رسم چل نکلی ہے کہ جب کسی مکتبہ فکر کو کسی فعل سے اختلاف ہو تو فوراً یہ سوال کرتا ہے کہ کیا یہ فعل حضور ﷺ سے ثابت ہے؟ معترضین کے خیال میں چونکہ یہ فعل حضور ﷺ نے نہیں کیا لہذا ناجائز ہے۔ درحقیقت سوال کا یہ انداز علوم اسلامیہ سے ناواقفیت یا ان سے چشم پوشی کی دلیل ہے کیونکہ ائمہ اربعہ کے نزدیک کسی فعل کے ثبوت کے لیے شرعی دلائل چار ہیں: ۱: کتاب اللہ۔ ۲: سنت رسول۔ ۳: اجماع امت۔ ۴: قیاس۔

پھر سنت کی دو قسمیں ہیں: (۱) سنت قولی۔ (۲) سنت فعلی۔ لہذا مجموعی لحاظ سے شرعی دلائل پانچ ہوں گے۔ لہذا جو شخص یہ کہتا ہے کہ یہ فعل حضور نے نہیں کیا لہذا ناجائز و حرام ہے تو اس شخص کے اس استدلال اور نظریے سے باقی چار دلائل کتاب اللہ، سنت قولی، اجماع اور قیاس سے انکار لازم آتا ہے اس لیے کہ اگر اس کے نزدیک سنت فعلی کے علاوہ دیگر دلائل بھی شرعی دلیل بنتے ہوتے تو سنت فعلی کے نہ ہونے کی صورت میں دیگر دلائل کی طرف رجوع کرتا مگر دیگر دلائل کی طرف رجوع نہ کرنا فقط سنت فعلی کے مطالبے پر ڈٹے رہنا اس بات کی دلیل ہے کہ دیگر دلائل کا منکر ہے۔ نیز سنت فعلی کے نہ ملنے پر فعل کے عدم جواز پر استدلال کرنے کو اہل اصول نے فاسد کہا ہے اہل اصول کی اصطلاح میں اس کو عدم علت (سنت فعلی کا نہ ہونا) سے عدم حکم (فعل کا جائز نہ ہونا) پر استدلال کرنا کہا جاتا ہے جس کی تحقیق کے لیے باب القیاس فصل نمبر ۱۰ کا انتظار کیجیے یہاں صرف سنت قولی اور سنت فعلی کا شرعی قانون بننے کے لحاظ سے اہل اصول کی تحقیق کی روشنی میں مختصر فرق بیان کیا جاتا ہے۔ اصول فقہ میں سنت قولی اور فعلی کے مابین تین طرح کا فرق موجود ہے۔ اصول فقہ اور علم بلاغت کے مسلم امام علامہ سعد الدین تفتازانی رحمۃ اللہ علیہ تنقیح کی شرح تلوخ میں لکھتے ہیں: "السنة ضربان قول وفعل" کہ سنت کی دو قسمیں ہیں قولی اور فعلی اس پر حاشیہ لکھتے ہوئے علامہ امیر علی، صاحب عین الہدایہ و صاحب تفسیر مواہب الرحمن نے سنت قولی اور سنت فعلی کے درمیان تین طرح کے فرق بیان کیے ہیں:

"القول اقوی بوجوه ثلاثة الاول ان القول موضوع للبيان بخلاف الفعل الثاني ان اكثر الاحكام مبنية عليه بخلاف الفعل الثالث ان حجية القول متفق عليه يعني اذا جاء الحديث القولي وجب الامتنان عند الكل بخلاف الفعل"

(تلوخ مع حاشیہ توضیح ص ۱۸ انورانی کتب خانہ قصہ خوانی بازار پشاور)

عبارت کا مفہوم یہ ہے کہ سنت قولی، سنت فعلی سے تین وجہوں سے قوی ہے پہلی وجہ یہ ہے کہ سنت قولی کی وضع شرعی احکام کے لیے ہے نہ کہ سنت فعلی کی، دوسری وجہ یہ ہے کہ سنت قولی پر اکثر احکام کا دار و مدار ہے نہ کہ سنت فعلی پر اور تیسری وجہ یہ ہے کہ سنت قولی کو حجت بنانے پر اتفاق ہے نہ کہ سنت فعلی پر، خلاصہ یہ ہے کہ جب سنت قولی آجائے تو سب ائمہ کرام کے نزدیک اس پر عمل کرنا واجب ہے نہ کہ سنت فعلی پر۔ سنت فعلی کی تفصیل یہ ہے کہ حضور ﷺ سے صادر ہونے والے افعال چار طرح کے ہیں حضرت ملا جیون صاحب نور الانوار میں لکھتے ہیں: "اختلفوا فی اقتداء افعاله لم تصد عنه سہوا ولم یکن له طبعا ولم یکن مخصوصا له"۔ (نور الانوار صفحہ ۱۳۲۲ اسلامی کتب خانہ لاہور) عبارت کی وضاحت یہ ہے کہ حضور ﷺ سے صادر ہونے والے افعال چار طرح کے ہیں:

- ۱۔ جو افعال آپ سے سہوا صادر ہوں مثلاً ظہر کی نماز میں دو رکعت پر سلام پھیرنا۔
- ۲۔ جو افعال آپ سے طبعا صادر ہوں مثلاً آپ کا سونا اٹھنا وغیرہ۔ ان دو افعال کی اقتداء ہم پر واجب نہیں۔
- ۳۔ وہ افعال جو آپ کا خاصہ ہیں مثلاً چار سے زائد عورتوں سے نکاح کرنا۔ ان افعال کی اقتداء ہم پر جائز ہی نہیں۔

مذکورہ تین افعال کے علاوہ

۴۔ دیگر افعال کا دلیل بننے میں ائمہ کرام کا اختلاف ہے کہ بعض ائمہ نے کہا محض سنت فعلی سے نہ اباحت نہ مذنب اور نہ ہی وجوب ثابت ہوتا ہے بلکہ ان کا ثبوت کسی اور دلیل سے ہوگا اور بعض نے کہا کہ سنت فعلی سے وجوب تو ثابت ہوتا ہے لیکن شرط یہ ہے کہ اس وجوب کے مانع دلیل نہ ہو اور بعض نے کہا کہ ہم یہ دیکھیں گے کہ حضور ﷺ نے فعل اباحت یا مذنب یا وجوب میں سے کس جہت پر کیا ہم بھی اسی جہت پر کریں گے اگر جہت معلوم نہ ہو تو اباحت پر محمول کریں گے۔

خلاصہ بحث:

گذشتہ تفصیل سے یہ بات معلوم ہوئی کہ سنت قولی، سنت فعلی سے بہت قوی ہے نیز یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ حضور ﷺ کے افعال بعض قیودات کے ساتھ یقیناً دلیل ہیں حقیقت کا لبادہ اوڑھنے والوں پر افسوس ہے کہ ائمہ اصول نے جو اصول بیان کیے ان کو پس پشت ڈال کر صرف سنت فعلی کا مطالبہ کرتے ہیں کہ جس کی حجیت سنت قولی کی بنسبت غیر اتنی اور مختلف فیہ ہے اور ہر معمول اہل سنت کے جواز پر صراحتاً صرف سنت فعلی کا مطالبہ کرتے ہیں حالانکہ سنت قولی کے قوی ہونے کی تین وجوہات آپ نے ملاحظہ فرمائیں۔ کسی بھی حکم کے ثبوت و جواز کے لیے شرعی دلائل پانچ

ہیں کہ کوئی بھی چیز حرام و ناجائز اس وقت ہوگی کہ جب ان کا ثبوت ان پانچ دلائل سے نہ ملے مگر یہ بات بھی یاد رکھیں کہ جمہور اہل سنت کے نزدیک اگر بالفرض کسی کام کے جواز پر پانچوں دلائل میں سے کسی ایک سے بھی دلیل نہ ملے تو دلیل کے نہ ملنے سے بھی وہ کام حرام و ناجائز نہ ہوگا بلکہ اس کے جواز کے لیے اباحت کافی ہے اس کی وضاحت بھی انشاء اللہ ”باب القیاس فصل نمبر ۱“ کے تحت آئے گی جب کہ اہل سنت کے جمیع معمولات کا ثبوت دلائل شرعیہ میں سے کسی نہ کسی سے یقیناً ثابت ہے جس کی مختصر وضاحت گذشتہ مطلق کی بحث کے تحت ”مطلق اور معمولات اہل سنت“ کے عنوان سے گزر چکی ہے ملاحظہ کیجیے۔

”الْفَصْلُ اِخْتَلَفَ النَّاسُ فِي الْاَمْرِ الْمَطْلُوقِ اَي الْمَجْرَدِ عَنِ الْقَرِيْبَةِ الدَّالَّةِ عَلٰى
الْزُّوْمِ وَعَدَمِ الزُّوْمِ نَحْوَ قَوْلِهِ تَعَالٰى وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنَ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ
وَاصْتَمِعُوْا لِعَلَّكُمْ تَرْحَمُوْنَ وَقَوْلِهِ تَعَالٰى وَلَا تَقْرَبُوْا هٰذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُوْنُوْا مِنَ
الظَّالِمِيْنَ“

علماء کرام نے اس امر مطلق کے متعلق اختلاف کیا ہے کہ جو لزوم اور عدم لزوم کے قرینہ سے خالی ہو جیسے فرمان باری تعالیٰ اور جب قرآن پڑھا جائے تو خوب کان لگا کر سنو اور چپ رہو تا کہ تم پر رحم کیا جائے اور فرمان باری تعالیٰ ہے اور نہ تم دونوں قریب جاؤ اس درخت کے ورنہ تم نا انصافوں میں سے ہو جاؤ گے۔

قوله - اختلف الناس في الامر المطلق الخ سے مصنف امر مطلق کے موجب (حکم) کے متعلق اختلاف کو بیان کر رہے ہیں۔

امر مطلق سے مراد:

امر مطلق سے مراد وہ صیغہ امر ہے جو لزوم اور عدم لزوم کے قرینہ (ڈانٹ اور تنبیہ وغیرہ) سے خالی ہو اور امر مطلق پر مصنف نے کتاب اللہ سے دو مثالیں دی ہیں۔ پہلی مثال یہ ہے: ”وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنَ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَاصْتَمِعُوْا لِعَلَّكُمْ تَرْحَمُوْنَ“ کہ اس آیت میں دو صیغے امر کے ہیں: (۱) فاستمعوا۔ (۲) واصلتوا۔ اور دونوں لزوم اور عدم لزوم کے قرینہ سے خالی ہیں۔ آیت کے آخر میں ”لعلکم ترحمون“ امر مطلق کے خلاف قرینہ نہیں۔ دوسری مثال ”وَلَا تَقْرَبُوْا هٰذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُوْنُوْا مِنَ الظَّالِمِيْنَ“ کہ اس آیت میں ”لانتقربا“ بظاہر اگرچہ نہی کا صیغہ ہے مگر امر

کا معنی دیتا ہے کہ "لاتقربا" بمعنی "اجتنبا" ہے اور یہ بھی لزوم اور عدم لزوم کے قرینہ سے خالی ہے اور اس کے آخر میں "فعلکون" نہی کا جواب نہیں بلکہ وہ مستقل معطوف ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ ان دونوں آیتوں میں امر مطلق ہے۔

امر مطلق کے حکم میں اختلاف کی وجہ:

ائمہ کرام کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ جب امر مطلق ہو تو وجوب کے لیے ہوگا یا اباحت کے لیے یا نڈب کے لیے یا ان کے درمیان مشترک ہوگا یا دلیل آنے تک توقف واجب ہوگا اس اختلاف کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ امر اکیس (۲۱) سے زائد معانی کے لیے کثرت سے قرآن و حدیث اور ادب عربی میں استعمال ہوتا ہے اس وجہ سے امر مطلق کے موجب میں ائمہ کرام کا اختلاف واقع ہو گیا۔

امر کے بائیس معانی مع امثله:

۱۔	وجوب	اقیموا الصلوة
۲۔	نڈب	فکاتبوہم ان علمتم فیہم خیرا
۳۔	اباحت	اذا حللتم فاصطادوا
۴۔	ارشاد (دنیوی مصلحت کے لیے)	واشہدوا ذوی عدل منکم
۵۔	تادیب (ادب سکھانے کے لیے)	کل مما یلک
۶۔	اکرام	ادخلوها بسلام امن
۷۔	امتنان (احسان جتلانے کیلئے)	کلوا مما رزقکم
۸۔	التماس	ارجعوا الی ایکم
۹۔	دعا	رب اغفر لی
۱۰۔	تمنی	الا ایہا اللیل الطویل انجلی
۱۱۔	تہدید (جھڑک کیلئے)	اعملوا ما شئتم
۱۲۔	تعمیر (عاجز ظاہر کرنے کیلئے)	فانوا بسورۃ من مغلہ
۱۳۔	تسویہ (برابری ظاہر کرنے کیلئے)	فاصبروا او لاتصبروا

۱۴۔	تسخیر (ماہیت کو دوسری ماہیت میں بدلنے کیلئے)	کونوا قردة حاسنہن
۱۵۔	اہانت (مخاطب کو ذلیل کرنے کیلئے)	کونوا حجارة
۱۶۔	اختقار (حقارت کیلئے)	القوا ما انتم ملقون
۱۷۔	تکوین (ایجاد کیلئے)	کن فیکون
۱۸۔	تعجب	اسمع لهم وابصر
۱۹۔	اخبار	فلیضحکوا قليلا
۲۰۔	انذار	تمتعوا فان مصیرکم الی النار
۲۱۔	تاکام انجام	فات بها من المغرب
۲۲۔	اذن	ادخل

امر مطلق کے موجب میں مذاہب:

مصنف نے امر مطلق کے موجب میں اختلاف کو بیان کرتے ہوئے فرمایا: "اختلف العاس" العاس (لوگ) پر الف لام عہد خارجی کا ہے کہ لوگوں سے مراد عام لوگ نہیں بلکہ اہل اصول مراد ہیں اور اہل اصول کے نزدیک امر مطلق کے موجب میں سات مذاہب ہیں: (۱) جمہور احناف اور امام احمد بن حنبل: ان کے نزدیک امر مطلق وجوب کے لیے آتا ہے۔ (۲) بعض اصحاب مالک: ان کے نزدیک امر مطلق اباحت کے لیے آتا ہے۔ (۳) اکثر معتزلہ اور ایک قول امام شافعی: امر مطلق ندب کے لیے آتا ہے۔ (۴) شیخ ابو منصور ماتریدی: ان کے نزدیک امر مطلق وجوب، ندب کے درمیان مشترک لفظی ہے۔ (۵) بعض لوگ امر مطلق کو وجوب، ندب اور اباحت کے درمیان مشترک معنوی قرار دیتے ہیں۔

مشترک لفظی اور مشترک معنوی میں فرق:

مشترک لفظی یہ ہے کہ لفظ متعدد معانی کے لیے ابہاماً وضع کیا گیا ہو مثلاً لفظ عین، آنکھ، چشمہ، سونا وغیرہ کے لیے موضوع ہے جب کہ مشترک معنوی یہ ہے کہ لفظ ایسے معنی کلی کے لیے وضع کیا گیا ہو کہ جس کے بہت سے افراد

ہوں مثلاً انسان کہ اس کو حیوان ناطق کے لیے وضع کیا گیا ہے۔

(۶) بعض کہتے ہیں کہ اللہ کا امر و جوہ کے لیے اور رسول کا امر ندب کے لیے ہے۔ (۷) ابن شریح شافعی کے نزدیک جب تک قرینہ نہ ہو تو توقف واجب ہے اور یہی قول امام ابو الحسن اشعری کا ہے۔

مصنف نے پہلے قول کو راجح قرار دیتے ہوئے اس پر دلائل دیے ہیں جیسا کہ آنے والی بحث میں موجود ہیں۔

اختلاف اور خلاف میں فرق:

ان کے درمیان عموماً دو فرق بیان کیے جاتے ہیں: (۱) اختلاف جانہین سے ہوتا ہے جب کہ خلاف جانب واحد سے ہوتا ہے۔ (۲) اختلاف کے اندر طرق اور مقاصد دونوں میں تباہین ہوتا ہے جب کہ خلاف میں اتحاد مقصد کے ساتھ طرق تباہین ہوتے ہیں اور کبھی خلاف اختلاف کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔

ندب اور اباحت میں فرق:

ان کے درمیان فرق یہ ہے کہ ندب میں کرنے کو نہ کرنے پر ترجیح ہوتی ہے جب کہ اباحت میں کسی کو دوسرے پر ترجیح نہیں ہوتی دونوں جہتیں برابر ہوتی ہیں۔

”وَالصَّحِيحُ مِنَ الْمَذْهَبِ أَنَّ مَوْجِبَهُ الْوُجُوبُ إِلَّا إِذَا قَامَ الدَّلِيلُ عَلَىٰ خِلَافِهِ
لِأَنَّ تَرْكَ الْأَمْرِ مَعْصِيَةٌ كَمَا أَنَّ الْإِيْتِمَارَ طَاعَةٌ قَالَ الْحَمَاسِيُّ

أَطَعْتِ لِأَمْرِيكَ بِصَرْمٍ حُرْمِي

مُرْتَهْمٌ فَنَسِيَ أَحَبَّهُمْ بِذَلِكَ

فَهُمْ إِنْ طَاعُوا عَوُوكَ فَطَاعُوا عِيَهُمْ

وَإِنْ عَاصَوْكَ فَعَاصَوْا عِيَهُمْ مَنِ عَصَاكَ

وَالْعَصِيَانُ فِيمَا يَرْجِعُ إِلَىٰ حَقِّ الشَّرْعِ سَبَبٌ لِلْعِقَابِ

وَتَحْقِيقُهُ أَنَّ لِرُومِ الْإِيْتِمَارِ إِذَا كَانَ بِقَدْرٍ وَلَا يَلِيهِ الْأَمْرُ عَلَى الْمَخَاطَبِ

وَلِهَذَا إِذَا وَجَّهْتَ صِبْغَةَ الْأَمْرِ إِلَىٰ مَنْ لَا يَلْزِمُهُ طَاعَتُكَ أَصْلًا لَا يَكُونُ ذَلِكَ

مُوجِبًا لِلْإِيْتِمَارِ وَإِذَا وَجَّهْتَهَا إِلَىٰ مَنْ يَلْزِمُهُ طَاعَتُكَ مِنَ الْعَبِيدِ لَزِمَهُ الْإِيْتِمَارُ

جب امر مطلق ہو تو وجوب کا فائدہ دیتا ہے بشرطیکہ وجوب کے خلاف اباحت، ندب اور دیگر معافی پر کوئی قرینہ موجود نہ ہو اگر وجوب کے خلاف قرینہ ہو تو قرینہ کے تقاضے کے مطابق امر کو اسی معنی پر محمول کیا جائے گا۔

وجوب پر مصنف رحمۃ اللہ علیہ کی بیان کردہ دلیل:

مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے عقلی طور پر یہ دلیل دی کہ مامور بہ (جس کا حکم دیا گیا ہے) کو ترک کرنا نافرمانی ہے جب کہ مامور بہ کی بجا آوری فرمانبرداری ہے یہ اس بات کی دلیل ہے کہ امر وجوب کے لیے آتا ہے چونکہ ندب اور اباحت کو ترک کرنے پر نافرمانی کا اطلاق نہیں کیا جاتا، لہذا مامور بہ کو چھوڑنے پر معصیت کا مرتب ہونا امر مطلق کے وجوب کی دلیل ہے۔

عقلی دلیل پر استشہاد صاحب حماسہ سے:

مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے عقلی دلیل پر بطور استشہاد حماسی شاعر کا شعر پیش کیا ہے۔ صاحب حماسہ کا اجمالی تعارف یہ ہے ان کا نام حبیب بن اوس ہے ان کی کنیت ابو تمام ہے ان کی پیدائش ۱۹۲ھ کی ہے۔ یہ اپنے زمانہ میں شاعری پر ید طولیٰ رکھتے تھے ان کو حماسی ان کے شعری دیوان کو دیوان حماسہ کہا جاتا ہے اور دیوان حماسہ میں بہادری کے علاوہ دیگر ابواب کے متعلق بھی اشعار ہیں مگر بڑا باب حماسہ (بہادری واقعہ) ہے لہذا "تسمیۃ الكل باسم الجزء" کے قبیل سے کل دیوان کو دیوان حماسہ کہا جانے لگا اور صاحب حماسہ شعرا کے طبقات میں چوتھے طبقے محدثین میں شمار ہوتے ہیں کہ جن کے اشعار کو بطور استشہاد پیش کیا جاسکتا تاہم مصنف نے ان کے اشعار کو بطور استشہاد پیش کیا ہے کیونکہ اس میں پہلے تین طبقات کے بھی اشعار موجود ہیں چونکہ امر کا تعلق لغت اور عرف سے ہے۔

اور یہ بات عرف سے بھی ثابت ہے کہ امر وجوب کے لیے آتا ہے۔ صاحب حماسہ کے اشعار میں محل استشہاد یہ ہے کہ شاعر نے اپنی محبوبہ کے حکم کی بجا آوری کو اطاعت سے تعبیر کیا ہے اور اس کے حکم کی نافرمانی کو معصیت سے تعبیر کیا ہے لہذا معلوم ہوا کہ عرف میں بھی حکم کی مخالفت کا نام معصیت ہے اور معصیت واجب کو چھوڑنے سے لازم آتی ہے نہ کہ اباحت و ندب کو چھوڑنے سے۔ مصنف فرماتے ہیں کہ بالخصوص وہ معصیت جو حق شرع میں ہو وہ عقاب اور سزا کا سبب ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: "ومن یعص الله ورسوله ویعتد حدودہ یدخلہ دارا خالداتہا"۔ اس آیت میں اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی نافرمانی کرنے والوں پر عتاب اور دخول نار کی دھمکی

دی گئی ہے لہذا معلوم ہوا کہ امر و وجوب کے لیے آتا ہے اور ترک امر کو معصیت قرار دیا جائے گا جو عقاب و سزا کا سبب ہے۔

قوله وتحقیقہ ان لزوم الایتمار الخ: سے مصنف ترک امر کے معصیت ہونے پر مزید وضاحت کے ساتھ دلیل عقلی دے رہے ہیں کہ مخاطب پر حکم کی بجا آوری کا لازم ہونا امر کی ولایت کے مطابق ہوتا ہے مثلاً اگر کوئی شخص صیغہ امر کو اس شخص کی طرف متوجہ کرتا ہے کہ جس پر اس کی اطاعت لازم نہیں تو یہ صیغہ امر و وجوب کا فائدہ نہیں دے گا اگر ایسے شخص کی طرف صیغہ امر کو متوجہ کرتا ہے کہ جس پر اس کی اطاعت لازم ہے مثلاً غلام ہو تو یہ صیغہ امر و وجوب کے لیے ہوگا کیونکہ امر کو اپنے غلام پر ملکیت حاصل ہے اگر غلام اختیار و طاقت کے باوجود حکم کو بجا نہیں لاتا تو شرعاً اور عرفاً سزا کا مستحق ہے حالانکہ غلام میں آقا کی ملکیت صرف ملک رقبہ کے لحاظ سے ہے جو ملکیت قاصرہ ہے جب ملکیت قاصرہ والے شخص کی نافرمانی کو شرعاً اور عرفاً سزا کا مستحق قرار دیا گیا تو وہ ذات جو حکم الحاکمین، مالک الملک ہے کہ جس کی کائنات کے اجزاء میں سے ہر ہر جز میں ملکیت کامل ہے اس کو مخلوق میں ہر طرح کے تصرف کا حق حاصل ہے کہ جس نے انسان کو عدم سے وجود بخشا اور اس پر طرح طرح کی نعمتوں کی بارش برسائی تو کیا اس کا حکم بجالانا ضروری نہ ہوگا یقیناً ضروری ہوگا۔ ترک امر معصیت اور معصیت عقاب و سزا کا سبب ہے۔ حاصل بحث یہ ہے کہ شارع کے امر کا ترک معصیت ہے اور امر کا بجالانا واجب ہے۔

”۱۲: فصل الأمر بالفعل لا يقتضي التكرار ولهذا قلنا لو قال طلق امرأتي فطلقها الوكيل ثم تزوجها الموكل ليس لوكيل أن يطلقها بالأمر الأول فإنها ولو قال زوجي امرأة لا يتناول هذا تزويجاً مرة بعد أخرى ولو قال لعبدية تزويج لا يتناول ذلك إلا مرة واحدة لأن الأمر بالفعل طلب تحقيق الفعل على سبيل الاختصار فإن قوله اضرب مختصر من قوله افعل فعل الضرب والمختصر من الكلام والمطول سواء في الحكم“

امر بالفعل تکرار کا تقاضا نہیں کرتا اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ اگر کسی نے کہا تو میری بیوی کو طلاق دیدے پس وکیل نے اس عورت کو طلاق دے دی پھر موکل نے اسی عورت سے نکاح کر لیا تو وکیل کے لیے یہ جائز نہیں کہ وہ اسی عورت کو امر اول کی وجہ سے دوسری بار طلاق دے اور اگر کہا کہ میرا کسی عورت سے نکاح کرادے تو یہ امر ایک مرتبہ نکاح کرانے کے بعد دوسری مرتبہ نکاح کرانے کے حکم کو

شامل نہ ہوگا اور اگر اپنے غلام سے کہا تو نکاح کر تو یہ امر فقط ایک مرتبہ کو شامل ہوگا اس لیے کہ امر بالفعل اختصار کے طریقہ پر ایجاد فعل کی طلب کرنا ہے کیونکہ اس کا قول اضرب اس کے قول افعل فعل الضرب سے اختصار کیا گیا ہے اور کلام مختصر ہو یا لمبا حکم میں دونوں برابر ہیں۔

امر بالفعل تکرار کا تقاضا کرتا ہے یا نہیں؟

قوله الامر بالفعل لا يقتضى التكرار الخ: اس سے قبل فصل میں مصنف نے امر مطلق کے موجب کو بیان کیا تھا اس کی فراغت کے بعد ”الامر بالفعل“ سے امر مطلق کے متعلق یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ امر بالفعل (کسی کام کا حکم کرنا) تکرار کا تقاضا کرتا ہے یا نہیں اس بارے میں چار مذاہب ہیں مذہب کو بیان کرنے سے پہلے تکرار کی تعریف سمجھ لیں ”التكرار هو الفعل مرة بعد اخرى“ ایک کام کو بار بار کرنا تکرار ہے۔ مذاہب کی تفصیل: (۱) ابواسحاق اسراہینی اور عبدالقادر بغدادی کے نزدیک امر بالفعل تکرار کا تقاضا کرتا ہے کہ ان کے ہاں امر کا موجب ہی تکرار ہے۔ (۲) امام شافعی کے نزدیک امر بالفعل تکرار کا تقاضا تو نہیں کرتا مگر تکرار کا احتمال رکھتا ہے۔

موجب اور محتمل میں فرق:

ان کے درمیان فرق یہ ہے کہ موجب وہ ہے جو بغیر نیت کے ثابت ہوتا ہے جب کہ محتمل وہ ہے جو نیت کے بغیر ثابت نہیں ہوتا۔

(۳) بعض احناف اور بعض شوافع کے نزدیک امر بالفعل نہ تکرار کا تقاضا کرتا ہے اور نہ ہی تکرار کا احتمال رکھتا ہے مگر دو صورتوں میں تکرار ہوگا۔ (۱) جب امر کسی شرط سے مشروط ہو مثلاً: ”وان كنتم جنبا فاطهروا“ کہ اس آیت میں تطہیر جنابت کے ساتھ مشروط ہے۔ (۲) جب امر کسی وصف سے موصوف ہو مثلاً ”الذانية والزانية فاجلدوا“ کہ اس آیت میں کوڑے مارنا وصف زنا کے ساتھ موصوف ہے لہذا ان صورتوں میں شرط اور وصف کے تکرار سے امر کا تکرار ہوگا۔ (۴) احناف کا عقائد مذہب یہ ہے کہ امر بالفعل نہ تکرار کا تقاضا کرتا ہے اور نہ ہی تکرار کا احتمال رکھتا ہے۔ چاہے امر بالفعل کسی شرط سے مشروط ہو یا کسی وصف سے مقید ہو یا نہ ہو۔

ولهذا قلنا الخ سے مصنف اس اصول پر کہ امر بالفعل تکرار کا نہ تقاضا کرتا ہے اور نہ ہی احتمال رکھتا ہے تین مثالیں بیان کر رہے ہیں پہلی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنی بیوی کی طلاق کا کسی کو وکیل بناتے ہوئے اس سے

”طلق امراتی“ کہا کہ تو میری بیوی کو طلاق دے۔

تو اس وکیل نے اپنی وکالت کے تحت اس کی بیوی کو طلاق دے دی تو طلاق واقع ہو چکی پھر یہی شوہر اسی عورت سے نکاح کر لیتا ہے پھر وکیل کو پہلے امر کی وجہ سے طلاق دینے کا اختیار حاصل نہ ہوگا کیونکہ امر بالفعل نہ ہی تکرار کا تقاضا کرتا ہے اور نہ ہی تکرار کا احتمال رکھتا ہے لہذا وکیل کو صرف پہلی بار طلاق دینے کا اختیار ہوگا۔ دوسری بار طلاق دینے کا مجاز نہ ہوگا۔ دوسری مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے دوسرے کو وکیل بناتے ہوئے کہا ”زوجتی امراتہ“ کہ تو کسی عورت سے میرا نکاح کرادے تو اس وکیل نے اپنی وکالت کے تحت اس شخص کی شادی کرادی تو حکم کی تعمیل ہو چکی۔ پھر پہلے ہی امر کے ساتھ وکیل کو دوبارہ نکاح کرانے کا اختیار حاصل نہ ہوگا کیونکہ امر بالفعل نہ تکرار کا تقاضا کرتا ہے اور نہ ہی تکرار کا احتمال رکھتا ہے۔ تیسری مثال یہ ہے کہ اگر کسی آقا نے اپنے غلام کو اجازت دیتے ہوئے کہا ”تزوج“ کہ تو اپنا نکاح کر لے تو غلام نے نکاح کر لیا تو اسی امر سے دوسری بار نکاح کرنے کا اختیار غلام کو حاصل نہ ہوگا کیونکہ امر بالفعل تکرار کا نہ ہی تقاضا کرتا ہے اور نہ ہی تکرار کا احتمال رکھتا ہے۔

قوله لان الامر بالفعل الخ سے مصنف امر بالفعل کے تکرار کا تقاضا نہ کرنے اور احتمال نہ رکھنے پر دلیل پیش کر رہے ہیں

عدم تکرار کے تقاضے پر دلیل:

اس کی دلیل یہ ہے کہ امر بالفعل اختصار کے ساتھ ایجا فعل کو طلب کرنے کا نام ہے۔ مثلاً ”اضرب“ امر کا صیغہ ”افعل فعل الضرب“ سے مختصر ہے کلام چاہے مختصر ہو مثلاً ”اضرب“ یا طویل ہو مثلاً ”افعل فعل الضرب“ مقصود میں دونوں برابر ہیں کہ کلام کی طوالت سے الفاظ کی زیادتی تو ہے مگر معنی دونوں کا ایک ہی ہے۔ کلام کو مختصر کرنے کا مقصد صرف الفاظ میں کمی ہوتی ہے۔ مزید یہ کہ طویل کلام ”افعل فعل الضرب“ مصدر (ضرب) پر مشتمل ہے لہذا مختصر کلام ”اضرب“ بھی مصدر (ضرب) پر مشتمل ہوگا اور مصدر فرد ہے اور فرد عدد کا احتمال نہیں رکھتا کیونکہ فرد اور عدد کے درمیان فرق ہے۔

فرد اور عدد میں فرق:

ان کے درمیان فرق یہ ہے کہ فرد وہ ہوتا ہے جو افراد سے مرکب نہ ہو جب کہ عدد وہ ہوتا ہے جو افراد سے

مرکب ہو۔ لہذا جب ترکیب اور عدم ترکیب میں منافات ہے تو فرد اور عدد میں بھی منافات ہوگی جب ان کے درمیان منافات ہے تو فرد عدد کا احتمال کس طرح رکھ سکتا ہے تقاضا تو دور کی بات ہے۔ لہذا جب امر مصدر پر مشتمل ہونے کی وجہ سے عدد کا احتمال نہیں رکھ سکتا تو امر تکرار کا تقاضا بدرجہ اتم نہیں کر سکتا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ امر بالفعل نہ ہی تکرار کا تقاضا کرتا ہے اور نہ ہی تکرار کا احتمال رکھتا ہے۔

”ثُمَّ الْأَمْرُ بِالضَّرْبِ أَمْرٌ بِجِنْسٍ تَصَرُّفٌ مَعْلُومٌ وَحُكْمٌ إِسْمِ الْجِنْسِ أَنْ يَتَنَاوَلَ الْأَدْنَى عِنْدَ الْإِطْلَاقِ وَيَحْتَمِلُ كُلَّ الْجِنْسِ وَعَلَى هَذَا قُلْنَا إِذَا حَلَفَ لَا يَشْرَبُ الْمَاءَ يَحْنُثُ بِشُرْبِ أَدْنَى قَطْرَةٍ مِنْهُ وَكَوْنُوِي بِهِ جَمِيعَ مِيَاهِ الْعَالَمِ صَحَّتْ نِيَّتُهُ وَكَهَذَا قُلْنَا إِذَا قَالَ لَهَا طَلِّعِي نَفْسِكَ فَقَالَتْ طَلَّعْتُ يَقَعُ الْوَاحِدَةَ وَكَوْنُوِي الثَّلَثِ صَحَّتْ نِيَّتُهُ وَكَذَلِكَ لَوْ قَالَ لِأَخْرَطَلِّعُهَا يَتَنَاوَلُ الْوَاحِدَةَ عِنْدَ الْإِطْلَاقِ وَكَوْنُوِي الثَّلَثِ صَحَّتْ نِيَّتُهُ وَكَوْنُوِي الثَّمَنَيْنِ لَا يَصِحُّ إِلَّا إِذَا كَانَتِ الْمَنْكُوحَةُ أُمَّةً فَإِنَّ نِيَّةَ الثَّمَنَيْنِ فِي حَقِّهَا نِيَّةٌ بِكُلِّ الْجِنْسِ وَكَوْنُوِي قَالَ لِعَبْدِي تَزَوَّجْ عَلَيَّ تَزَوَّجْ امْرَأَةً وَاحِدَةً وَكَوْنُوِي الثَّمَنَيْنِ صَحَّتْ نِيَّتُهُ لِأَنَّ ذَلِكَ كُلَّ الْجِنْسِ فِي حَقِّ الْعَبْدِ“

پھر مارنے کا حکم دینا ایک معلوم جنس کے تصرف کا حکم دینا ہے اسم جنس کا حکم یہ ہے کہ مطلق کلام کے وقت وہ ادنیٰ کو شامل ہوتا ہے اور کل جنس کا احتمال رکھتا ہے اسی بناء پر ہم نے کہا کہ جب کسی نے قسم کھائی کہ وہ پانی نہیں پیئے گا تو وہ پانی کے ادنیٰ قطرے کے پینے سے بھی حائث ہو جائے گا اور اگر حالف نے اس قسم میں دنیا کے تمام پانی پینے کی نیت کی تو اس کی نیت صحیح ہوگی اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ جب کسی نے اپنی بیوی سے کہا تو اپنے آپ کو طلاق دے دے تو عورت نے کہا میں نے طلاق دی تو ایک طلاق واقع ہوگی اور اگر شوہر نے تین کی نیت کی تو نیت درست ہوگی اور اسی طرح اگر کسی نے دوسرے سے کہا تو میری بیوی کو طلاق دے دے تو یہ امر اطلاق کے وقت ایک طلاق کو شامل ہوگا اور اگر تین کی نیت کی تو اس کی نیت درست ہوگی اور اگر اس نے دو کی نیت کی تو درست نہ ہوگی مگر جب منکوحہ لونڈی ہو اس لیے کہ دو کی نیت اس کے حق میں کل جنس کی نیت ہے اور اگر کسی نے اپنے غلام سے کہا تو نکاح کر تو یہ امر ایک عورت سے نکاح کرنے پر واقع ہوگا اور اگر دو کی نیت کی تو اس کی نیت

درست ہوگی کیونکہ دو غلام کے حق میں کل جنس ہے۔

قولہ ثم الامر بالضرب الخ: (تکرار کا تقاضا نہ کرنے پر اصول) مصنف امر بالفعل کے تکرار کا تقاضا نہ کرنے پر ایک اصول بیان کر رہے ہیں اصول یہ ہے کہ اضرب کے ذریعے اس کے مصدر ضرب (مارنے) کو طلب کیا گیا ہے اور مارنا ایک تصرف معلوم ہے کہ لکڑی یا اس کے قائم مقام سے تکلیف پہنچانا ہے لہذا اضرب اپنے مصدر پر مشتمل ہے جو اسم جنس ہے اور اسم جنس کا حکم یہ ہے کہ جب اسم جنس مطلق بغیر نیت اور قرینہ کے بولا جائے تو ادنیٰ جنس (فرد حقیقی) کو شامل ہوتا ہے اور کل جنس (فرد حکمی) کا بھی احتمال رکھتا ہے۔

فرد حقیقی اور فرد حکمی میں فرق:

فرد حقیقی وہ فرد ہوتا ہے کہ جس کے نیچے کوئی عدد نہ ہو جیسے ایک جب کہ فرد حکمی وہ فرد ہوتا ہے کہ جو تمام کا مجموعہ ہو مثلاً تین طلاقیں کا مجموعہ۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ فرد حقیقی (ایک) امر کا موجب ہے جب کہ فرد حکمی (کل) امر کا محتمل ہے جو بغیر نیت و قرینہ کے ثابت نہیں ہو سکتا باقی رہا عدد (تکرار) وہ نہ فرد حقیقی ہے اور نہ ہی فرد حکمی بلکہ عدد اور فرد میں مناسقات ہے جس کی وضاحت پیچھے گزر چکی ہے لہذا یہ بات کھل کر سامنے آگئی کہ امر میں فرد حقیقی ہوتا ہے یا فرد حکمی ہوتا ہے لیکن تکرار نہیں ہو سکتا۔

نوٹ:

طلاق کے علاوہ فرد حکمی پوشیدہ رہتا ہے اس کا پتہ مرنے کے بعد معلوم ہو سکتا ہے کہ زندگی میں کتنی نمازیں پڑھیں ان کا کل مجموعہ زندگی میں معلوم نہیں ہو سکتا جب کہ طلاق میں ایک طلاق فرد حقیقی ہے آزاد عورت کے حق میں تین طلاقیں کل جنس جو فرد حکمی ہے یہ تعداد معلوم ہے۔

جنس اور اسم جنس میں فرق:

جنس وہ ہے جو قلیل و کثیر سب پر بولی جائے جیسا کہ پانی اس کا اطلاق ایک قطرہ پر بھی ہوتا ہے اور سمندر پر بھی ہوتا ہے جب کہ اسم جنس وہ ہے جو طی سبیل البدلیت کثیر پر بولی جائے جیسے رجل وغیرہ۔

قوله وعلى هذا قلنا الخ سے مصنف گذشتہ بیان کردہ اصول (کہ اسم جنس جب مطلق بولا جائے تو فرد حقیقی اس کا موجب اور فرد حکمی اس کا محتمل ہے کہ جو نیت و قرینہ کے بغیر ثابت نہیں ہوگا) پر چار مثالیں پیش کر رہے ہیں۔

امر مطلق کے موجب اور محتمل کی مثالیں:

پہلی مثال یہ ہے کہ کسی شخص نے قسم کھاتے ہوئے کہا "والله لا اشرب الماء" اللہ کی قسم میں پانی نہیں پیوں گا اور قسم کھانے والے نے کوئی نیت نہیں کی تو پانی کا ایک قطرہ بھی پینے سے یہ شخص حائث ہو جائے گا کیونکہ پانی کا ادنیٰ قطرہ پانی کا فرد حقیقی ہے جو بغیر نیت کے ثابت ہو جاتا ہے اور اگر اس نے تمام پانیوں کی نیت کی تو یہ نیت معتبر ہوگی اور یہ شخص پانی پینے سے حائث نہ ہوگا اگرچہ جتنا بھی پانی پی لے کیونکہ تمام دنیا کا پانی پینا محذور ہے اور حقیقت معذرہ کا حکم یہ ہے کہ اگر اس کی نیت کر لی جائے تو نیت درست ہوتی ہے لیکن ایک دو گلاس پانی پینے سے حائث اس لیے نہیں ہوگا کہ پانی کا گلاس جنس پانی کا نہ ہی فرد حقیقی ہے اور نہ ہی فرد حکمی جب اسم جنس (شرب) فقط فرد حقیقی کو شامل ہوتا ہے اور نیت کرنے کی صورت میں فرد حکمی کا محتمل ہوتا ہے۔

ولہذا: سے دوسری مثال دی کہ اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا "طلقى نفسك" تو اپنے نفس کو طلاق دے تو عورت نے کہا "طلعت" میں نے طلاق دی تو شوہر نے کوئی نیت نہیں کی تو عورت پر ایک طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر شوہر نے تین طلاقیں کی نیت کی تو تین واقع ہو جائیں گی اور اگر دو کی نیت کی تو یہ نیت درست نہ ہوگی اور ایک ہی طلاق واقع ہوگی اور تیسری مثال یہ دی کہ اگر کسی شخص نے دوسرے کو وکیل بناتے ہوئے کہا "طلقها" تو میری بیوی کو طلاق دے دے تو اس نے طلاق دے دی تو ایک طلاق واقع ہوگی جب کہ شوہر نے کوئی نیت نہ کی ہو اگر تین کی نیت کی تو تین واقع ہو جائیں گی اور اگر دو کی نیت کی تو نیت درست نہ ہوگی اس صورت میں ایک طلاق واقع ہوگی۔

اگر لونڈی ہے تو دو کی نیت درست ہوگی کیونکہ دو طلاقیں لونڈی کے حق میں کل جنس جو فرد حکمی ہیں اور آزاد عورت کے حق میں دو طلاقیں کی نیت اس لیے درست نہیں کہ دو عدد محض ہے جو نہ فرد حقیقی ہے اور نہ ہی فرد حکمی (تین طلاقیں) ہے اور تین کی نیت اس لیے درست ہے کہ وہ فرد حکمی ہے اور اسم جنس فرد حکمی کا محتمل ہوتا ہے جو نیت کے ساتھ ثابت ہوتا ہے لہذا آزاد عورت کے حق میں تین اور لونڈی کے حق میں دو کی نیت درست ہوگی۔

چوتھی مثال یہ ہے کہ اگر آقا نے اپنے غلام سے کہا "تزوج" تو نکاح کر لے اگر آقا نے کوئی نیت نہیں کی تو یہ امر ایک نکاح کرنے کو شامل ہوگا یہ اسم جنس کا فرد حقیقی ہے اور اگر آقا نے دو عورتوں سے نکاح کی نیت کی تو یہ نیت

درست ہوگی کیونکہ غلام کے حق میں دو عورتوں سے اسم جنس کا فرد حکمی ہے جو نیت سے ثابت ہوتا ہے۔

سوال: "طلقی نفسک" میں اگر شوہر نے تین طلاقوں کی نیت کی تو تین طلاقیں واقع ہو جاتی ہیں جب کہ اقتضاء النص میں "انت طالق" کی مثال میں پڑھا تھا کہ شوہر دو اور تین طلاقوں کی نیت کرے تو ایک ہی واقع ہوگی ان میں یہ فرق کیوں ہے؟

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ اقتضاء النص سے جو چیز ثابت ہوتی ہے وہ بقدر ضرورت ہی ثابت ہوتی ہے اس میں عموم جاری نہیں ہو سکتا۔ اس لیے "انت طالق" میں دو تین کی نیت درست نہ تھی جب کہ امر کی بحث میں "طلقی نفسک" کا تعلق محض لغت سے ہے اس لیے "طلقی" کا صیغہ امر ہے اور یہ "اطلب منك فعل الطلاق" سے مختصر ہے اور امر کی حقیقت لغوی ہے چونکہ "انت طالق" میں طلاقاً مصدر کو اقتضاء مقدر نکالا گیا تھا اور وہ بقدر ضرورت ہی ہوتا ہے اس میں عموم جاری نہیں ہو سکتا لیکن "طلقی" میں مصدر اسم جنس ہے جو فرد حقیقی (ایک طلاق) کا موجب اور فرد حکمی (تین طلاقوں) کا محتمل ہوتا ہے۔

"وَلَا يَتَعَلَّى عَلَى هَذَا فَصْلُ تَكَرُّرِ الْعِبَادَاتِ فَإِنَّ ذَلِكَ لَمْ يَثْبُتْ بِالْأَمْرِ بَلْ بِتَكَرُّرِ أَسْبَابِهَا الَّتِي يَثْبُتُ بِهَا الْوُجُوبُ وَالْأَمْرُ لَطَلْبِ آدَاءِ مَا وَجِبَ فِي الذِّمَّةِ بِسَبَبِ سَابِقٍ لِإِلْتِبَاتِ أَصْلِ الْوُجُوبِ وَهَذَا بِمَنْزِلَةِ قَوْلِ الرَّجُلِ إِذْ ثَمَنَ الْمَبِيعِ وَأَدَّ نَفَقَةَ الزَّوْجَةِ فَإِذَا وَجِبَتْ الْعِبَادَةُ بِسَبَبِهَا فَتَوَجَّهَ الْأَمْرُ لِآدَاءِ مَا وَجِبَ مِنْهَا عَلَيْهِ ثُمَّ الْأَمْرُ لَمَّا كَانَ يَتَنَاوَلُ الْجِنْسَ يَتَنَاوَلُ جِنْسَ مَا وَجِبَ عَلَيْهِ وَمِثَالُهُ مَا يُقَالُ إِنَّ الْوَاجِبَ فِي وَقْتِ الظُّهْرِ هُوَ الظُّهْرُ فَتَوَجَّهَ الْأَمْرُ لِآدَاءِ ذَلِكَ الْوَاجِبِ ثُمَّ إِذَا تَكَرَّرَ الْوَقْتُ تَكَرَّرَ الْوَاجِبُ فَهِيَ تَنَاوَلُ الْأَمْرُ ذَلِكَ الْوَاجِبَ الْأَمْرَ ضَرُورَةً تَنَاوَلِهِ كُلَّ الْجِنْسِ الْوَاجِبِ عَلَيْهِ صَوْمًا كَانَ أَوْ صَلَاةً فَكَانَ تَكَرُّرُ الْعِبَادَةِ الْمُتَكَرِّرَةَ بِهَذَا الطَّرِيقِ لَا بِطَرِيقِ أَنَّ الْأَمْرَ يَقْتَضِي التَّكَرُّرَ"۔

اور اس اصل پر تکرار عبادات کے مسئلہ کا اعتراض وارد نہ ہوگا کیونکہ وہ امر کی وجہ سے ثابت نہیں ہوا بلکہ عبادات کے ان اسباب کے مکرر ہونے سے کہ جن اسباب سے وجوب ثابت ہوتا ہے اور امر اس عبادت کی ادائیگی کو طلب کرنے کے لیے ہے جو سبب سابق کی وجہ سے زوجہ میں واجب ہوئی ہے نہ کہ اصل وجوب کو ثابت کرنے کے لیے اور یہ اس مرد کے قول "اد ثمن المبيع" اور "اد نفقة"

الزوجة“ کے درجہ میں ہے پس جب عبادت اپنے سبب کی وجہ سے واجب ہوگئی تو امر اس عبادت کی ادائیگی کے لیے متوجہ ہوگا جو اس پر واجب ہوئی۔ پھر امر جب جنس کو شامل ہوتا ہے تو اس چیز کی جنس کو بھی شامل ہوگا جو اس پر واجب ہوئی ہے اور اس کی مثال وہ ہے جو بیان کیا جاتا ہے کہ واجب ظہر کے وقت میں وہ ظہر ہے پس امر اس کی ادائیگی کے لیے متوجہ ہوگا پھر جب وقت مکرر ہوگا تو واجب بھی مکرر ہوگا پس امر اس واجب آخر کو بھی شامل ہوگا امر کے اس جنس کے کل کو شامل ہونے کی وجہ سے جو اس پر واجب ہے خواہ وہ واجب روزہ ہو یا نماز پس بار بار آنے والی عبادت کا تکرار اس طریقے سے ہے نہ کہ اس طریقے سے کہ امر تکرار کا تقاضا کرتا ہے۔

ولایتانی الخ سے مصنف راجح مذہب پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔

اعتراض: اعتراض یہ ہے کہ جمہور احناف کا امر بالفعل کے بارے میں اصول یہ تھا کہ نہ ہی وہ تکرار کا تقاضا کرتا ہے اور نہ ہی تکرار کا احتمال رکھتا ہے حالانکہ عملاً یہ بات ثابت ہے کہ امر تکرار کا تقاضا کرتا ہے مثلاً ”اتیموا الصلوة“ کی وجہ سے روزانہ پنجگانہ نماز فرض ہوتی ہے اسی طرح ”اتوا الزکوٰۃ“ سے سال کے بعد نصاب زکوٰۃ پر سالانہ زکوٰۃ واجب ہوتی ہے اسی طرح روزے میں بھی تکرار پایا جاتا ہے اگر امر تکرار کا تقاضا نہ کرتا ہو تو صرف زندگی میں ایک بار عبادت کافی ہوتی معلوم ہوا یہ اصول درست نہیں؟

جواب: اس کا جواب مصنف نے ”ولایتانی“ سے دیا جواب سے پہلے ایک تمہیدی مقدمہ ملاحظہ کیجیے کہ وجوب کی دو قسمیں ہیں: (۱) نفس وجوب۔ (۲) وجوب ادا۔ نفس وجوب یہ ہے کہ جو سبب سے ثابت ہو۔ مثلاً کوئی چیز خریدی تو خریدنے کے ساتھ ہی بیع کے عوض قیمت لازم ہوگی اسی طرح جب کسی شخص نے نکاح کیا تو نکاح کرتے ہی شوہر پر عورت کا نفقہ واجب ہو گیا یہ نفس وجوب ہے اور وجوب ادا یہ امر سے ثابت ہوتا ہے مثلاً جب بائع بیع کو مشتری کے حوالے کرنے کے بعد قیمت کا مطالبہ کرے اسی طرح بیوی نکاح کے بعد شوہر سے نفقہ کا مطالبہ کرے تو یہ وجوب ادا ہے جو صیغہ امر سے لازم ہوا۔ اس تمہیدی مقدمہ کے بعد جواب یہ ہے کہ عبادات میں تکرار امر کی وجہ سے نہیں بلکہ عبادات کے اسباب کے متکرر ہونے کی وجہ سے تکرار ہے کہ عبادات کے ان اسباب کی وجہ سے عبادات میں تکرار آیا کہ جن اسباب سے نفس وجوب ثابت ہوتا ہے۔ مثلاً ظہر کا وقت آیا تو نماز ظہر واجب ہوگی اسی طرح عصر کا وقت آیا تو عصر کی نماز واجب ہوگی اور ان کی ادائیگی کے لیے صیغہ امر متوجہ ہوا کہ نماز کا سبب پایا گیا لہذا نماز ادا کرو۔

اسباب کے تکرار کی وجہ سے عبادات میں تکرار پر ایک مضبوط ترین دلیل یہ بھی ہے کہ زندگی بھر صرف ایک ہی

حج فرض ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ حج کا سبب متکرر نہیں اور وہ خانہ کعبہ ہے لہذا معلوم ہوا کہ عبادات میں تکرار اسباب کی وجہ سے ہے نہ کہ امر کی وجہ سے۔

اعتراض: قولہ ثم الامر الخ سے مصنف نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض یہ ہوتا ہے کہ یہ بات تو درست ہے کہ عبادات کا تکرار اسباب کے تکرار کی وجہ سے ہے کہ جس کی وجہ سے نفس وجوب ثابت ہوتا ہے مگر وجوب اداء پھر بھی امر کی وجہ سے ہے تو معلوم ہوا کہ امر تکرار کا تقاضا کرتا ہے؟

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ اس سے پہلے یہ بات واضح کر آئے ہیں کہ امر کے ذریعے جس چیز کا حکم دیا گیا ہے امر اس کی جنس کو شامل ہوتا ہے اور وجوب اداء کا تکرار کل جنس کی وجہ سے ہے نہ کہ امر کے تکرار کے تقاضے کی وجہ سے کیونکہ اسم جنس (مصدر) عدم نیت کے وقت ادنیٰ جنس (فرد حقیقی) کو شامل ہوتا ہے مثلاً پہلی نماز، پہلے سال کی زکوٰۃ ادنیٰ جنس ہے اور نیت کے وقت کل جنس (فرد حکمی) کا محتمل ہے مثلاً پوری عمر کی نمازیں اور زکوٰۃ کل جنس ہیں۔ پھر جس کا وقت آتا رہے گا ادا ہوتی رہے گی لہذا نفس فرضیت سبب کی وجہ سے ہوئی اور ادائیگی کل جنس کے طور پر ہوئی خلاصہ کلام یہ ہے کہ ایک امر سے زندگی بھر کی نمازوں کو ادا کرنا واجب ہوگا اسی طرح روزوں کا بھی یہی حکم ہے۔

صاحب نور الانوار نے اس اعتراض کا جواب یہ دیا ہے کہ ہر عبادت کے سبب کے وقت شارع (اللہ تعالیٰ) کی طرف سے تقدیر انیا امر متوجہ ہوتا ہے لہذا صاحب نور الانوار کے نزدیک نئے امر کی وجہ سے تکرار ہے نہ کہ امر کے تکرار کے تقاضے کی وجہ سے جب کہ صاحب اصول الشاشی کے نزدیک کل جنس کی وجہ سے تکرار ہے۔

”۱۳: فصل المأمور به نوعان مطلق عن الوقت ومقيد به وحكم المطلق ان يكون الأداء واجبا على التراخي بشرط ان لا يفوته في العمر وعلى هذا قال محمد في الجامع لو نذر ان يعتكف شهرا له ان يعتكف أي شهر شاء ولو نذر ان يصوم شهرا له ان يصوم أي شهر شاء وفي الزكوة وصدقة الفطر والعشر المذهب المعلوم انه لا يصير بالتأخير مفراطا فانه لو هلك النصاب سقط الواجب والحادث اذا ذهب ماله وصار فقيرا كفر بالصوم“

مأمور بہ کی دو قسمیں ہیں: (۱) مطلق عن الوقت۔ (۲) مقید بالوقت اور مطلق کا حکم یہ ہے کہ مأمور بہ کی ادائیگی تاخیر کے ساتھ واجب ہو اس شرط کے ساتھ کہ مأمور بہ اس سے عمر بھر فوت نہ ہو اور اسی اصل کی بناء پر امام محمد نے جامع کبیر میں فرمایا کہ اگر کسی شخص نے ایک مہینہ اعتکاف کی نذر مانی تو اس کے لیے

جائز ہے کہ وہ جس مہینے کا چاہے اعتکاف کرے اور اگر کسی نے ایک مہینہ روزہ رکھنے کی نذر مانی تو اس کے لیے جائز ہے کہ وہ جس مہینے میں چاہے روزے رکھے اور زکوٰۃ، صدقہ فطر اور عشر میں مذہب مشہور یہ ہے کہ وہ ان مامور کی ادائیگی میں تاخیر کرنے سے کوتاہی کرنے والا نہ ہوگا اس لیے کہ اگر نصاب ہلاک ہو جائے۔ تو واجب ذمہ سے ساقط ہو جائے گا اور حائث کہ جب اس کا مال ہلاک ہو جائے اور وہ فقیر ہو جائے تو روزے کے ذریعے کفارہ ادا کرے گا۔

قوله المامور به نوعان الخ سے مصنف مامور بہ (جس کام کا بندے کو حکم دیا گیا) کی دو قسموں کو بیان کر رہے ہیں کیونکہ شریعت کے احکام اوقات و امکانہ کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں کہ بعض احکام مطلق ہیں اور بعض مقید ہیں: لہذا مامور بہ کی دو قسمیں ہیں: (۱) مطلق عن الوقت۔ (۲) مقید بالوقت۔

مطلق عن الوقت کی تعریف:

مامور بہ مطلق عن الوقت سے مراد وہ مامور بہ ہے کہ جس کے لیے ایسے وقت کی تعیین نہ ہو کہ جس کے فوت ہونے سے مامور بہ فوت ہو جائے بلکہ جب بھی ادا کیا جائے تو ادا ہی ہو اور مقید بالوقت اس کے برعکس ہے۔ مطلق کی مثال زکوٰۃ اور صدقہ فطر ہیں کہ ان کے واجب ہونے کے بعد جب ادا کیے جائیں تو ادا ہی ہوتے ہیں قضا نہیں ہوتے کیونکہ ان کی ادائیگی مطلق ہے۔ البتہ جلدی ادائیگی مستحب ہے۔

مطلق عن الوقت کا حکم:

قوله وحکم المطلق الخ مصنف مامور بہ مطلق عن الوقت کا حکم بیان کر رہے ہیں مامور بہ مطلق عن الوقت کے حکم میں ائمہ کرام کا اختلاف ہے۔ جمہور احناف اور امام شافعی کے نزدیک مامور بہ مطلق عن الوقت کو فی الفور ادا کرنا واجب نہیں بلکہ اس میں تاخیر کی اجازت ہے بشرطیکہ عمر بھر مامور بہ فوت نہ ہو اور مامور بہ اس کے ذمہ واجب رہے گا لیکن تاخیر کی وجہ سے گنہگار نہ ہوگا اگر اتنی تاخیر کر دی کہ عمر کے آخری لمحات میں بھی ادا نہ کر سکا تو گنہگار ہو کر مر باقی رہا اچانک مرجانا وہ نادر ہے اور نادر امور پر احکام مرتب نہیں ہوتے اگر مامور بہ کو ادا نہ کیا تھا کہ اچانک فوت ہو گیا تو گنہگار نہ ہوگا مصنف کی عبارت میں ”واجب علی التراخی“ میں واجب سے واجب کا مشہور معنی مراد نہیں کہ تاخیر واجب ہے بلکہ یہاں معنی یہ ہے کہ ادائیگی میں تاخیر جائز ہے جب کہ احناف میں سے امام کرخی امام ابو یوسف اور بعض

شواہخ کے نزدیک فی الفور ادا کرنا واجب ہے اس مذہب کے متعلق تفصیل آگے عبارت میں آرہی ہے۔ اس اختلاف کا مدار وجوب میں ہے استحباب میں نہیں کیونکہ سب ائمہ اس پر متفق ہیں کہ مامور بہ کو جلدی ادا کرنا مستحب و مستحسن ہے۔

مطلق عن الوقت پر مثالیں:

قولہ وعلیٰ هذا سے مصنف مامور بہ مطلق عن الوقت کے حکم پر دو مثالیں پیش کر رہے ہیں: عبادات بدنیہ کے قبیل سے مثال یہ ہے کہ امام محمد نے جامع کبیر میں فرمایا کہ اگر کوئی شخص کسی بھی ایک مہینہ کے اعتکاف کی نذر مان لے یا کسی بھی مہینے کے روزے کی نذر مان لے تو اس کے لیے جائز ہے کہ وہ سہولت کے پیش نظر جس مہینے میں چاہے اعتکاف کر لے اور جس مہینے میں چاہے روزے رکھ لے چونکہ یہ نذر مطلقہ ہیں جب چاہے ادا کرے۔ دوسری مثال عبادات مالیہ سے دی ہے کہ جس میں تین چیزوں کا ذکر ہے: (۱) زکوٰۃ۔ (۲) صدقہ فطر۔ (۳) عشر۔ یہ تینوں مامور بہ مطلق عن الوقت کے قبیل سے ہیں۔

کیونکہ وجوب زکوٰۃ کے لیے امر مطلق "اتوا الزکوٰۃ الخ" ہے، وجوب صدقہ فطر کے لیے امر مطلق "ادوا صدقۃ الفطر وصاعا من تمر" ہے اور وجوب عشر کے لیے امر مطلق "ما سقته السماء ففیہ عشر۔ الحدیث" ہے۔ لہذا ان کی ادائیگی جمہور کے نزدیک مطلق ہے کہ ان کو تاخیر سے ادا کرنے والا مامور بہ کی ادائیگی میں کوتاہی کرنے والا شمار نہ ہوگا کہ اس کو تاخیر کی وجہ سے گنہگار کہا جاسکے۔

گذشتہ بحث کی دلیل یہ ہے کہ اگر صاحب نصاب کا مال حولان حول (سال گزرنے) کے بعد زکوٰۃ ادا کرنے سے پہلے ہلاک ہو جاتا ہے تو زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی اور یہ شخص زکوٰۃ کی ادائیگی میں تاخیر کرنے کی وجہ سے گنہگار نہ ہوگا کیونکہ شریعت نے اس کو زکوٰۃ مؤخر کرنے کی اجازت دی ہے۔ اسی طرح اگر زمین کی پیداوار سے مالک عشر ادا نہ کر سکا کہ وہ عشر مالک سے ساقط ہو جائے تو وہ ادا نہ کر سکنے کی وجہ سے گنہگار نہ ہوگا اور اگر صدقہ فطر عید الفطر کے دن ادا نہ کر سکا تو تاخیر کی وجہ سے گنہگار نہ ہوگا۔

زکوٰۃ و عشر اور صدقہ فطر کے درمیان فرق:

ان تینوں کے درمیان اس لحاظ سے تو اشتراک ہے کہ ان تینوں کا تعلق مطلق عن الوقت سے ہے کہ تاخیر سے ادا

کرنے پر شرعی مواخذہ نہ ہوگا البتہ پہلی دو قسموں اور آخری قسم کے درمیان سقوط کے لحاظ سے فرق ہے۔ فرق یہ ہے کہ مال نصاب اور پیداوار کے ہلاک ہو جانے سے واجب ساقط ہو جاتا ہے جب کہ عید الفطر کی صبح مال کے ہلاک ہو جانے کے باوجود واجب ساقط نہیں ہوتا۔ وجہ فرق یہ ہے کہ زکوٰۃ کے وجوب کا سبب مال نصاب کا مالک ہونا ہے اور جب کہ عشر کے وجوب کا سبب پیداوار ہے جب وجوب کے اسباب ہی ختم ہو گئے تو وجوب بھی ختم ہو گیا۔

جب کہ صدقہ فطر کے وجوب کا سبب رأس (ذات انسان) ہے چونکہ مال کے ہلاک ہو جانے کے بعد بھی رأس باقی ہے جو صدقہ فطر کا سبب ہے جب سبب موجود ہے تو مسبب (وجوب) بھی باقی رہے گا لہذا صدقہ فطر مال کے ہلاک ہونے کے باوجود ساقط نہ ہوگا بلکہ ذمہ میں واجب رہے گا اس تقریر سے مصنف کی عبارت "سقط الواجب" سے پیدا ہونے والا اشکال بھی ختم ہو گیا اشکال یہ تھا کہ مصنف نے فرمایا کہ جب نصاب ہلاک ہو جائے تو واجب ساقط ہو جاتا ہے اور واجب کا سقوط تو زکوٰۃ و عشر میں ہوتا ہے نہ کہ صدقہ فطر میں جب کہ مصنف نے تینوں کے متعلق فرمایا "سقط الواجب" جو مطلق ہے؟ اس کا ازالہ یوں ہو گیا کہ زکوٰۃ و عشر "سقط الواجب" کے مطلق حکم میں داخل ہیں کیونکہ ان کے وجوب کا سبب مال ہے جب مال ہی ہلاک ہو گیا تو وجوب بھی ساقط ہو گیا جب کہ صدقہ فطر کا سبب رأس ہے اور وہ باقی ہے تو وجوب بھی باقی رہے گا اس لیے یہ بات ظاہر تھی کہ سقط الواجب میں صدقہ فطر داخل ہی نہیں تو اس کو نکالنے کے لیے الگ عبارت لانے کی ضرورت نہ پڑی۔ لہذا مصنف نے سقط الواجب میں صدقہ فطر کا لحاظ ہی نہیں کیا تو عبارت پر اشکال بھی وارد نہیں ہو سکتا۔

نیز زکوٰۃ و عشر اور صدقہ الفطر کے درمیان سقوط واجب اور عدم سقوط واجب کو یوں بھی بیان کیا جاسکتا ہے کہ کسی چیز کے واجب ہونے کی دو قسمیں ہیں: (۱) نفس وجوب جیسے زکوٰۃ کے لیے بقدر نصاب مال کا مالک ہونا۔ (۲) وجوب ادا جیسے کہ امر کے ذریعے ادائیگی کا حکم ہوتا ہے کہ حولان حول پایا گیا لہذا زکوٰۃ ادا کرو۔ مامور بہ کے ساتھ دو قدرتیں متعلق ہوتی ہیں: (۱) قدرت قاصرہ۔ (۲) قدرت کاملہ۔ قدرت قاصرہ یہ ہوتی ہے کہ مامور بہ کو ادا کرنے کی صلاحیت و طاقت ہو اس کو قدرت ممکنہ اور قدرت مطلقہ بھی کہا جاتا ہے چونکہ یہ قدرت مکلف کو مامور بہ کو ادا کرنے پر قادر کر دیتی ہے اور صدقہ فطر کا تعلق قدرت قاصرہ سے ہے کہ صدقہ فطر کے واجب ہونے کے لیے مال نصاب کا مالک ہونا ضروری ہے، اس کے لیے حولان حول شرط نہیں ہے اور نہ ہی مال کا نامی (بڑھنا) ہونا شرط ہے پس اس سے ثابت ہوا کہ صدقہ فطر کے لیے قدرت قاصرہ کافی ہے اور قدرت قاصرہ کی بقا واجب کی بقا کے لیے شرط نہیں اس لیے اگر عید کی صبح صادق کے بعد مال ہلاک ہو گیا تو صدقہ فطر ساقط نہ ہوگا بلکہ واجب باقی رہے گا۔ قدرت کاملہ وہ قدرت

ہوتی ہے جو مکلف پر مامور بہ کے ادا کرنے کو آسان کر دیتی ہے اس کو قدرت میسرہ اور قدرت مقیدہ بھی کہتے ہیں۔
زکوٰۃ و عشر کا تعلق اسی قدرت سے ہے اس لیے ان کے واجب ہونے کے بعد وجوب ادا کے لیے زکوٰۃ کے لیے حولان
حول اور مال کا نامی ہونا شرط ہے جب کہ پیداوار کے حصول کا موجود ہونا ضروری ہے لہذا قدرت کاملہ کا دوام واجب
کے دوام کے لیے شرط ہے کہ قدرت کاملہ باقی ہے تو واجب بھی باقی رہے گا اگر قدرت کاملہ باقی نہیں تو واجب بھی باقی
نہ رہے گا اسی وجہ سے زکوٰۃ و عشر میں مال کے ہلاک ہو جانے کے بعد وجوب بھی ساقط ہوتا ہے۔ (دوسری تقریر کی
وضاحت نور الانوار میں آئے گی)۔

قدرت قاصرہ اور قدرت کاملہ میں فرق:

ان کے درمیان فرق یہ ہے کہ ہر مامور بہ کی ادائیگی کے لیے قدرت قاصرہ کا ہونا ضروری ہے کہ جس کے بغیر
کسی بھی فعل کا مطالبہ درست ہی نہیں نیز اس کا حقیقتاً پایا جانا ضروری نہیں وہی بھی کافی ہے۔ اس کو قدرت ممکنہ اور
قدرت مطلقہ بھی کہتے ہیں جب کہ قدرت کاملہ کا واجب کے باقی رہنے کے لیے باقی ہونا ضروری ہے اکثر عبادات
مالیہ اسی قدرت پر موقوف ہیں اور اس کا حقیقتاً پایا جانا ضروری ہے۔

قوله والحادث اذا ذهب الغر سے مصنف مامور بہ مطلق عن الوقت کے حکم پر ایک مسئلے کو بیان کر رہے ہیں:
(مسئلے کی تفریح) مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی تو قسم کے توڑنے پر اسے کفارہ ادا کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔
ارشاد ربانی ہے: "فكفارتہ اطعام عشرة مساکین من اوسط ما تطعمون اہلیکم او كسوتهم او تحرير
رقبة فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام الغر" اس آیت میں کفارہ یمن کی ادائیگی کے سلسلے میں اولاً کفارہ مالیہ کا حکم دیا
گیا کہ جس کے تحت دو صنف ہیں۔ (۱) دس مسکینوں کو کھانا کھلانا۔ (۲) اگر کھانا کھلانے پر قادر نہ ہو تو غلام آزاد کرنا۔
ان کی ادائیگی ناممکن ہونے کی صورت میں کفارہ بدنیہ کا حکم دیا گیا کہ تین دن کے روزے رکھے یہ آیت کفارہ مالیہ کے
حق میں مطلق ہے لہذا حادث ہونے کے بعد مال کے موجود ہونے کے باوجود کفارہ ادا نہ کیا تو تاخیر کی وجہ سے گنہگار نہ
ہوگا اگر اس کا مالک ہلاک ہو گیا اور وہ فقیر بن گیا موجودہ حالت کی وجہ سے روزوں سے کفارہ ادا کرے گا کیونکہ مامور
بہ مطلق عن الوقت ہے۔

”وَعَلَىٰ هَذَا لَا يَجُوزُ قَضَاءُ الصَّلَاةِ فِي الْأَوْقَاتِ الْمَكْرُوهَةِ لِأَنَّهُ لَمَّا وَجِبَ
مُطْلَقًا وَجِبَ كَامِلًا فَلَا يَخْرُجُ عَنِ الْعَهْدَةِ بِإِدَاءِ النَّاقِصِ فَيَجُوزُ الْعَصْرُ عِنْدَ

الْإِحْمَارِ أَدَاءً وَلَا يَجُوزُ قَضَاءُ وَعَنِ الْكَرْحِيِّ أَنَّ مُوجِبَ الْأَمْرِ الْمُطْلَقِ
الْوَجُوبِ عَلَى الْفُورِ وَالْخِلَافُ مَعَهُ فِي الْوَجُوبِ وَلَا خِلَافَ فِي أَنَّ الْمَسَارِعَةَ إِلَى
الْإِيْتِمَارِ مَدْرُوبٌ إِلَيْهَا۔

اور مطلق عن الوقت کے اسی اصول پر نماز کی قضا مکروہ اوقات میں جائز نہیں اس لیے کہ جب قضا
مطلق ہو کر واجب ہوتی ہے تو وہ کامل ہو کر واجب ہوتی ہے پس وہ آدمی ناقص نماز کی ادائیگی کے
ساتھ فرض کی ذمہ داری سے نہ نکلے گا اس لیے عصر کی وقتی نماز کو ادا کرنا سورج کی سرخی کے وقت جائز
ہوگا اور پچھلی نماز عصر کی قضا پڑھنا جائز نہیں ہوگا اور امام کرنی سے منقول ہے کہ مطلق امر کا حکم فوری
وجوب ہے اور امام کرنی کے ساتھ اختلاف صرف فوری وجوب میں ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں
کہ امر کو پورا کرنے میں جلدی کرنا مستحب ہے۔

تعارف مباحث:

(۱) اوقات مکروہہ میں قضا نماز کا حکم۔ (۲) امر مطلق کے حکم میں امام کرنی کا مذہب

قوله وعلى هذا الخ سے قبل مصنف نے یہ بیان کیا تھا کہ مامور بہ مطلق عن الوقت کو تاخیر سے ادا کرنا جائز
ہے۔ اسی پر یہ مسئلہ بیان کیا کہ تین مکروہ اوقات (طلوع شمس، نصف النہار اور غروب شمس) میں قضا نماز کی ادائیگی
جائز نہیں مصنف کی عبارت میں ”لا یجوز لایجوز“ کے معنی میں ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ جب نماز قضا ہو جائے تو
شریعت میں قضا نماز کے لیے کوئی وقت مقرر نہیں لہذا وہ مامور بہ مطلق عن الوقت کی جہت سے ہے اور قضا نماز کے
وجوب کا سبب پورا وقت ہے جو وقت کامل ہے اور جو وقت کامل کے سبب واجب ہو تو اس کو وقت کامل ہی میں ادا کرنا
جائز ہے اسے وقت ناقص میں ادا کرنا جائز نہیں لہذا قضا نماز جو وقت کامل کے سبب واجب ہوئی اس کو وقت ناقص
(اوقات مکروہہ) میں ادا کرنا جائز نہیں۔ مگر وہ نماز جو وقت ناقص کے سبب سے واجب ہوئی اس کی ادائیگی وقت
ناقص میں جائز ہے مثلاً آج کی عصر کی نماز اتنی لیٹ کر دی کہ سورج کی نکلیا سرخ ہو گئی تو اس نماز کی ادائیگی جائز ہوگی
اگرچہ نماز پڑھتے ہوئے سورج غروب بھی ہو جائے کیونکہ اس نماز کے وجوب کا سبب وہ وقت ہے جو نماز کی ادائیگی
کے ساتھ ملا ہوا ہے اور وہ وقت چونکہ ناقص ہے لہذا ناقص وقت میں واجب بھی ناقص ہے اور ناقص واجب کی ادائیگی
ناقص وقت کے مطابق ہوئی لہذا آج کی عصر کی نماز مکروہ وقت میں پڑھنا جائز ہے۔ مگر فجر کی نماز اتنی لمبی پڑھی کہ

سورج طلوع ہو گیا تو نماز باطل ہو جائے گی کیونکہ نماز کا آغاز وقت کامل میں ہوا ہے اور انتہا وقت ناقص میں ہو رہی ہے اور واجب کامل کی ادائیگی ناقص طریقے سے جائز نہیں۔ لیکن عصر کی قضا نماز اس مکروہ وقت میں پڑھنا جائز نہیں کیونکہ جب نماز قضاء ہو جائے تو مطلق ہو جاتی ہے اور مطلق نماز کو مکروہ وقت میں پڑھنا جائز نہیں لہذا نماز عصر کے پڑھنے کے بعد سے لے کر سورج کی ٹکیا کے سرخ ہونے تک (جس کا اندازہ سورج غروب ہونے سے بیس منٹ پہلے تک) ہر قضا نماز پڑھنا جائز ہے۔ مگر قضا نماز کو مکروہ وقت میں پڑھنا جائز نہیں۔

قوله وعن الكرخي الخ: مامور به مطلق عن الوقت کے حکم میں جمہور کے علاوہ احناف میں سے امام کرخی کا اختلاف تھا اس کو یہاں سے بیان کر رہے ہیں کہ تمام ائمہ کرام کا اس بات پر اتفاق ہے کہ مامور به مطلق عن الوقت کو فوری ادا کرنا مستحب ہے مگر اختلاف کی نوعیت یہ ہے کہ مامور به کی ادائیگی فی الفور واجب ہے یا نہیں اور جمہور کا موقف گزر چکا ہے کہ اس میں تاخیر جائز ہے مگر امام کرخی کے نزدیک فی الفور ادا کرنا واجب ہے اگر ادائیگی میں تاخیر کی گئی تو موقوفاً گنہگار ہوگا موقوفاً سے مراد یہ ہے کہ اگر بعد میں ادا کر لیتا ہے تو گناہ اٹھ جائے گا۔ مگر جمہور احناف یہ کہتے ہیں کہ شارع نے مکلف کی سہولت اور آسانی کے لیے مامور به کو مطلق رکھا ہے اور جب بعد میں ادائیگی کی صورت میں امام کرخی کے نزدیک گناہ اٹھ جاتا ہے تو ہم بھی یہی کہتے ہیں کہ سرے ہی سے گناہ نہ ہوگا۔

”وَأَمَّا الْمُؤَقَّتُ فَنَوْعَانِ نَوْعٌ يَكُونُ الْوَقْتُ ظَرْفًا لِلْفِعْلِ حَتَّى لَا يَشْتَرِطَ اسْتِيعَابُ كُلِّ الْوَقْتِ بِالْفِعْلِ كَالصَّلَاةِ“

اور بہر حال مؤقت تو اس کی دو قسمیں ہیں ایک قسم یہ کہ وقت فعل کے لیے ظرف ہوتا ہے یہاں تک کہ فعل کے ساتھ پورے وقت کا گھیرنا شرط نہیں جیسا کہ نماز
واما المؤقت الخ: اس سے قبل مصنف نے مامور به مطلق عن الوقت کی بحث کو بیان کیا اس سے فراغت کے بعد مامور به مؤقت کی بحث کا آغاز کر رہے ہیں پہلے مؤقت کی تعریف سمجھ لیجیے۔

مؤقت کی تعریف:

مامور به مؤقت سے مراد وہ مامور ہے کہ جس کے لیے کسی وقت کی تعیین ہو کہ وقت کے فوت ہونے سے مامور بھی فوت ہو جائے اور وہ قضاء بن جائے اس کی مثال فرض نماز اور اداء رمضان ہے۔

قوله فنوعان سے مصنف مامور به مؤقت کی اقسام بیان کر رہے ہیں کہ مامور به مؤقت کی دو قسمیں ہیں:
(۱) وقت مامور به کی ادائیگی کے لیے ظرف ہو۔ (۲) وقت مامور به کی ادائیگی کے لیے معیار ہو۔

پہلی قسم کی تفصیل:

وقت مامور بہ کی ادائیگی کے لیے ظرف ہو اور ظرف سے مراد اہل اصول کے نزدیک وہ ظرف ہے جو مامور بہ کی ادائیگی کے بعد بیچ جائے مثلاً نماز کو سنت کے مطابق ادا کیا جائے گا تو وقت بیچ جاتا ہے جب وقت نماز کے لیے ظرف ہے تو پورے وقت کو فعل نماز کے ساتھ گھیرنا شرط، پھر اس وقت کی دو صورتیں بنتی ہیں: (۱) وقت فعل کے لیے ظرف اور نفس وجوب کے لیے سبب اور ادائیگی کے لیے شرط بھی ہو مثلاً فرض نماز کے لیے وقت ظرف بھی ہے کہ ادائیگی کے بعد وقت بیچ جاتا ہے اور واجب ہونے کا سبب ہے اور وقت سے پہلے ادائیگی جائز نہیں لہذا وہ شرط بھی ہے۔ (۲) وقت فعل کے لیے ظرف بھی ہو اور معیار بھی ہو کہ مامور بہ کی ادائیگی کے بعد وقت بیچ جائے اور دوسرے مامور بہ کی ادائیگی جائز نہ ہو مثلاً حج کہ ادائیگی کے بعد وقت بیچ جاتا ہے مگر دوسرا حج بچے ہوئے وقت میں کرنا جائز نہیں اس لیے معیار ہوا۔

”وَمِنْ حُكْمِ هَذَا النَّوْعِ أَنَّ وَجُوبَ الْفِعْلِ فِيهِ لَا يَنَافِي وَجُوبَ فِعْلِ آخَرَ فِيهِ مِنْ جَنْسِهِ حَتَّىٰ لَوْ نَذَرَ أَنْ يُصَلِّيَ كَذَا وَكَذَلِكَ رُكْعَةً فِي وَقْتِ الظُّهْرِ لَزِمَهُ وَمِنْ حُكْمِهِ أَنْ وَجُوبَ الصَّلَاةِ فِيهِ لَا يَنَافِي صِحَّةَ صَلَاةٍ أُخْرَىٰ فِيهِ حَتَّىٰ لَوْ شَغَلَ جَمِيعَ وَقْتِ الظُّهْرِ لِغَيْرِ الظُّهْرِ يَجُوزُ وَمِنْ حُكْمِهِ أَنْ لَا يَتَأَدَّى الْمَأْمُورُ بِهِ إِلَّا بِنِيَّةٍ مُّعَيَّنَةٍ لِأَنَّ غَيْرَهَا لَمَّا كَانَ مُشْرُوعًا فِي الْوَقْتِ لَا يَتَعَيَّنُ هُوَ بِالْفِعْلِ وَإِنْ ضَاقَ الْوَقْتُ لِأَنَّ إِعْتِبَارَ النِّيَّةِ بِإِعْتِبَارِ الْمَزَاحِمِ وَقَدْ بَقِيَتِ الْمَزَاحِمَةُ عِنْدَ ضَيْقِ الْوَقْتِ“

اور اس قسم کا ایک حکم یہ ہے کہ وقت میں فعل کا واجب ہونا اس وقت میں اس جنس کے دوسرے فعل کے وجوب کے منافی نہیں ہے حتیٰ کہ اگر کسی نے ظہر کے وقت میں چند رکعات پڑھنے کی نذر مانی تو وہ رکعات اس پر لازم ہو جائیں گی اور اس کا ایک حکم یہ ہے کہ وقت میں نماز کا واجب ہونا اس وقت میں دوسری نماز کے صحیح ہونے کے منافی نہیں ہے حتیٰ کہ اگر کسی نے پورے وقت ظہر کو غیر ظہر میں مشغول کر دیا تو جائز ہوگا اور اس کا ایک حکم یہ ہے کہ مامور بہ ادا نہ ہوگا مگر نسبت معینہ کے ساتھ کیونکہ غیر مامور بہ جب اس وقت میں مشروع ہے تو وہ فعل کے ساتھ متعین نہ ہوگا اگرچہ وقت تنگ ہو اس لیے نیت کا اعتبار مزاحم کی وجہ سے ہوتا ہے اور مزاحمت تنگی وقت کی موجودگی میں بھی باقی رہتی ہے۔

قوله ومن حکم هذا النوع الخ: سے مصنف مامور بہ وقت کی پہلی قسم کے تین حکم بیان کر رہے ہیں پہلی قسم یہ تھی کہ وقت مامور بہ کے لیے طرف ہو اور تمام وقت کا گھیرنا شرط نہیں۔

پہلا حکم: پہلا حکم یہ ہے کہ اس مامور بہ کے وقت میں اسی مامور بہ کی جنس میں سے کسی دوسرے فعل کو واجب کیا جاسکتا ہے اس وقت میں دوسرے فعل کا واجب منافی نہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ جب وقت اس مامور بہ کے لیے طرف ہے تو اس مامور بہ کی ادائیگی سے وقت بچ جائے گا تو دوسرا عمل درست ہوگا۔ مثلاً کسی شخص نے ظہر کی نماز کے وقت میں چند رکعات کی نذر مانی تو یہ نذر اس شخص پر لازم ہو جائے گی اور اس شخص پر ظہر کے وقت میں نذر مانی ہوئی رکعات کا پڑھنا واجب ہوگا کیوں کہ ظہر کی نماز پڑھنے کے بعد وقت بچ جاتا ہے تو اسی وقت میں اسی نماز کی جنس سے کسی دوسری نماز کا اپنے اوپر واجب کرنا درست ہے چونکہ فرض نماز کی طرح واجب بھی لازم ہوتا ہے لہذا ان کی جنس ایک ہوئی۔

دوسرا حکم: دوسرا حکم یہ ہے کہ اس مامور بہ کے وقت میں نماز کے مامور بہ کا واجب ہونا اسی وقت میں کسی دوسری نماز کے صحیح ہونے کے منافی نہیں مثلاً کوئی شخص ظہر کے پورے وقت میں نوافل ادا کرتا رہا کہ ظہر کی نماز رہ گئی تو نوافل درست ہو جائیں گے مگر فرض نماز کے چھوڑنے کی وجہ سے گنہگار ہوگا۔

تیسرا حکم: تیسرا حکم یہ ہے کہ جس مامور بہ کے لیے وقت طرف ہے تو وہ مامور بہ نیت معینہ کے بغیر ادا نہ ہوگا اس کی وجہ یہ ہے کہ وقت کے طرف ہونے کی وجہ سے جس طرح مامور بہ مشروع ہے اسی طرح اسی وقت میں غیر مامور بہ بھی مشروع ہے اور جب اسی وقت میں دونوں مشروع ہیں تو مامور بہ بغیر نیت کے معنی ادا کرنے سے متعین نہ ہوگا بلکہ اس کو متعین کرنے کے لیے نیت کرنا ضروری ہے خواہ مامور بہ کی ادائیگی کے لیے وقت وسیع ہو یا تنگ ہو پھر تعین کی دو صورتیں ہیں: (۱) تعین شخصی کہ مامور بہ کے تمام اوصاف کو ذکر کیا جائے مثلاً ظہر کی چار رکعت نماز فرض خاص واسطہ اللہ تعالیٰ کے پیچھے اس امام کے منہ میرا طرف خانہ کعبہ شریف کی۔ (۲) تعین نوعی کہ مامور بہ کے بعض ایسے اوصاف بیان کیے جائیں کہ جن کے ساتھ مامور بہ کا غیر ادا نہ ہو سکتا ہو مثلاً ظہر کی نماز پڑھتا ہوں پیچھے اس امام کے باقی رکعات کی تعداد منہ کعبہ کی طرف وغیرہ نہ بھی کہا تب بھی تعین کافی ہے۔

قوله وان ضاق الوقت الخ سے مصنف نے ایک وہم کا ازالہ کیا ہے وہم یہ تھا کہ نیت کی حاجت تو وہاں پڑتی ہے کہ جہاں وقت وسیع ہوگا جہاں وقت تنگ ہو اور غیر کی گنجائش نہ ہو تو تب بھی نیت ضروری ہے اس کا ازالہ یوں کیا کہ وقت اگر چہ تنگ ہو پھر بھی نیت ضروری ہے کیونکہ جہاں مزاحم ہو وہاں نیت ضروری ہوتی ہے چونکہ وقت نماز کے لیے

ظرف ہے اس میں مامور بہ کے علاوہ دوسری نماز پڑھنا بھی جائز ہے لہذا وقت کے تنگ ہونے کے باوجود مزاحم موجود ہے کہ اس وقت میں قضا یا نفل نماز ادا کی جاسکتی ہے۔ جب تنگی وقت کے باوجود مزاحم موجود ہے تو وقتی نماز کو متعین کرنے کے لیے نیت کرنا ضروری ہے اور بغیر نیت کے مامور بہ ادا نہ ہوگا۔

تینوں احکام کا خلاصہ:

تینوں احکام کا خلاصہ یہ ہے کہ وہ مامور بہ مؤقت کہ جس کے لیے وقت ظرف ہو اس کے تین احکام ہیں۔ (۱) مامور بہ کا وجوب دوسرے عمل کے وجوب کے منافی نہیں۔ (۲) دوسرے عمل کی صحت کے منافی نہیں۔ (۳) اس میں نیت کی تعیین ضروری ہے۔

”وَالنَّوْعُ الثَّانِي مَا يَكُونُ الْوَقْتُ مَعْيَارًا لَهُ وَذَلِكَ مِثْلُ الصَّوْمِ فَإِنَّهُ يَتَقَدَّرُ بِالْوَقْتِ وَهُوَ الْيَوْمُ وَمِنْ حُكْمِهِ أَنَّ الشَّرْعَ إِذَا عَيَّنَ لَهُ وَقْتًا لَا يَجِبُ غَيْرُهُ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ وَلَا يَجُوزُ آدَاءُ غَيْرِهِ فِيهِ حَتَّىٰ أَنْ الصَّبْحِ الْمَقِيمِ لَوْ أَوْقَعَ إِمْسَاكَهُ فِي رَمَضَانَ عَنْ وَاجِبٍ آخَرَ يَقَعُ عَنْ رَمَضَانَ لِأَعْمَا نَوَىٰ وَإِذَا انْدَفَعَ الْمَزَاحِمُ فِي الْوَقْتِ سَقَطَ اشْتِرَاطُ التَّعْيِينِ فَإِنَّ ذَلِكَ لِقَطْعِ الْمَزَاحِمَةِ وَلَا يَسْقُطُ أَصْلُ النِّيَّةِ لِأَنَّ الْإِمْسَاكَ لَا يَصِيرُ صَوْمًا إِلَّا بِالنِّيَّةِ فَإِنَّ الصَّوْمَ شَرْعًا هُوَ الْإِمْسَاكُ عَنِ الْأَكْلِ وَالشَّرْبِ وَالْجَمَاعِ نَهَارًا مَعَ النِّيَّةِ“

اور دوسری قسم یہ ہے کہ وقت مامور بہ کے لیے معیار ہو اور یہ مثل روزہ ہے اس لیے کہ وہ وقت کے ساتھ مقدر ہے اور وہ یوم ہے اور اس کا حکم یہ ہے کہ شریعت نے جب روزہ کے لیے وقت کی تعیین کر دی تو اس وقت میں اس کے علاوہ واجب ادا نہ ہوگا اور اس کے غیر کی ادائیگی اس وقت میں جائز نہ ہوگی یہاں تک کہ تندرست مقیم نے اگر رمضان میں اپنے امساک کو دوسرے واجب کے لیے ثابت کیا تو یہ امساک رمضان ہی کی طرف سے واقع ہوگا نہ کہ اس سے کہ جس کی نیت کی ہے اور جب وقت میں مزاحم ختم ہو گیا تو تعیین نیت کی شرط ساقط ہوگی کیونکہ یہ شرط مزاحمت ختم کرنے کے لیے ہوتی ہے اور اصل نیت ساقط نہ ہوگی اس لیے کہ امساک نیت ہی سے روزہ بنتا ہے کیونکہ شرعی روزہ دن میں نیت کے ساتھ کھانے، پینے اور جماع سے رکنے کا نام ہے۔

والنوع الثانی الخ سے قبل مصنف نے مامور بہ موقت کی پہلی قسم کہ جس میں وقت مامور بہ کے لیے ظرف تھا کو بیان کیا اب مامور بہ موقت کی دوسری قسم کہ جس میں وقت مامور بہ کے لیے معیار بنتا ہے کو بیان کر رہے ہیں۔

معیار کی تعریف:

اہل اصول کی اصطلاح میں معیار کا مطلب یہ ہے کہ مامور بہ کو ادا کرنے کے بعد وقت نہ بچے مثلاً روزہ کہ وہ وقت دن کے کم ہونے کے ساتھ اور وقت کے زیادہ ہونے کے ساتھ گھٹتا بڑھتا رہتا ہے کہ روزے کی ادائیگی کے بعد دوسرے روزے کے لیے وقت نہیں بچتا۔

قولہ ومن حکمہ الخ: سے مصنف مامور بہ موقت کی دوسری قسم کے احکام کو بیان کر رہے ہیں اور دوسری قسم بھی پہلی قسم کی طرح دو قسموں پر مشتمل ہے (۱) وہ مامور بہ کہ جس کے لیے شریعت نے وقت مقرر کر رکھا ہو جیسے اداء رمضان کا روزہ کہ وقت اس کے لیے معیار بھی ہے کیونکہ روزہ پورے وقت کو گھیر لیتا ہے اور وقت اس کے لیے وجوب کا سبب بھی ہے کیونکہ رمضان کے مہینے کے داخل ہوتے ہی روزہ واجب ہوتا ہے۔ (۲) وہ مامور بہ کہ جس کے لیے شریعت نے وقت مقرر نہ کیا ہو جیسے قضاء رمضان کا روزہ اور اسی طرح نذر مطلقہ کہ ان کے لیے وقت صرف معیار ہے۔

پہلی قسم کی تفصیل:

وہ مامور بہ کہ جس کے لیے شریعت نے وقت مقرر کیا ہو اس قسم کے تین احکام ہیں:

پہلا حکم: مصنف نے پہلے حکم کو "لا یجب غیوہ فی ذالک الوقت" سے بیان کیا۔ حکم یہ ہے کہ شریعت کے مقرر کردہ وقت میں اس کی مثل دوسرا فعل واجب نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ وقت معیار ہے کہ اس سے وقت بچتا ہی نہیں تو دوسرا فعل کیسے ادا ہو سکتا ہے۔

دوسرا حکم: مصنف نے دوسرا حکم "ولا یجوز اداء الخ" سے بیان کیا حکم یہ ہے کہ مقرر کردہ وقت میں دوسرے فعل کی ادائیگی جائز نہیں مثلاً اداء رمضان کے دنوں کو شریعت نے اداء رمضان ہی کی ادائیگی کے لیے مقرر کیا ہے جیسا کہ ارشاد نبوی ﷺ ہے: "اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان" کہ جب شعبان کا مہینہ ختم ہو جائے تو صرف رمضان ہی کا روزہ ہے یہاں تک کہ اگر کسی تندرست مقیم شخص نے ایام رمضان میں کسی دوسرے روزے (قضا یا نفل وغیرہ) کی نیت سے روزہ رکھا تو اداء رمضان ہی کا روزہ ادا ہوگا۔

تندرست مقیم کی قید کا فائدہ:

مصنف نے تندرست مقیم کی قید، قید احترازی نقل کی ہے کہ اس سے اس شخص کو نکالنا مقصود ہے جو بیمار ہو یا شرعی مسافر ہو اگر انہوں نے ایام رمضان میں کسی دوسرے واجب کی نیت کی تو صاحبین کے نزدیک اداء رمضان ہی ہوگا جب کہ امام صاحب کے نزدیک جس واجب کی نیت کی وہی ادا ہوگا باقی رہا نقلی روزہ اس کا حکم صاحبین کے نزدیک وہی ہے جو فرض و واجب کا ہے کہ اداء رمضان ہی ادا ہوگا مگر امام صاحب کی دو روایتیں ہیں (۱) نقل ہی کا روزہ ادا ہوگا۔ (۲) رمضان ہی کا ادا ہوگا (اس کی تفصیل نور الانوار میں آئے گی)۔

تیسرا حکم: مصنف نے تیسرا حکم "اذا اندفع المزاحم" سے بیان کیا حکم یہ ہے کہ وہ مامور بہ معیاری کہ جس کے لیے شریعت نے وقت مقرر کیا ہو اس کے لیے تعیین نیت ضروری نہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ ایام رمضان میں کسی اور روزے کی ادائیگی نہیں ہو سکتی جس کی وجہ سے رمضان کے مزاحم اور مقابل نہیں اور تعیین نیت کی ضرورت وہاں پڑتی ہے کہ جہاں مزاحمت موجود ہو لہذا تعیین نیت ضروری نہیں مگر نفس نیت ضروری ہوگی۔ اداء رمضان میں فقط اتنا کہہ دینے سے بھی روزہ ادا ہو جاتا ہے کہ میں روزہ رکھتا ہوں۔

مامور بہ وقت کہ جس میں وقت طرف ہو اس کا تیسرا حکم یہ تھا کہ اس میں نفس نیت کے ساتھ ساتھ تعیین نیت بھی ضروری تھی کہ جب مامور بہ وقت کہ جس میں وقت معیار ہو اور معین ہو تو اس میں نفس نیت تو ضروری ہے مگر تعیین نیت ضروری نہیں۔

قوله لا يسقط الخ سے مصنف تیسرے حکم پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں:

اعتراض: اعتراض یہ ہے کہ جب اداء رمضان کے مزاحم کوئی روزہ نہیں تو جس طرح اس میں تعیین نیت ضروری نہیں تو اسی طرح نفس نیت کے بغیر بھی تندرست اور مقیم کا روزہ درست ہونا چاہیے حالانکہ نفس نیت کو لازمی قرار دیا گیا ہے؟

جواب: اس اعتراض کا جواب مصنف نے "لا يسقط" سے اس طرح دیا ہے کہ اداء رمضان میں مزاحم کے نہ ہونے کی وجہ سے اگر چه تعیین نیت کی ضرورت نہیں لیکن اس سے نفس نیت ساقط نہ ہوگی اتنی نیت کرنا ضروری ہے کہ میں روزہ رکھتا ہوں اس کی وجہ یہ ہے کہ روزہ عبادات مقصودہ میں سے ہے اور شریعت میں روزہ محض مفطرات ثلاثہ (کھانا، پینا اور جماع) سے رکنے کا نام نہیں بلکہ روزے کی نیت کے ساتھ صبح صادق سے لے کر غروب آفتاب تک

ان تین چیزوں سے رکنے کا نام روزہ ہے۔ روزہ عبادت ہے اور عبادت میں اخلاص اسی وقت ہوگا کہ جب اس کو نیت و قصد سے ادا کیا جائے کیونکہ بعض اوقات انسان بطور عادت کھانے، پینے اور جماع سے رکا رہتا ہے یہ رکنا عبادت نہیں ہوگا۔ لہذا عادت اور عبادت کے درمیان فرق کرنے کے لیے فرق امتیاز نیت ہی ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ نفس نیت عبادت کی بنیاد اور جڑ ہے جو کسی حالت میں ساقط نہ ہوگی۔

عزم، نیت اور قصد میں فرق:

ویسے تو ان تینوں کا اطلاق نفس ارادہ پر ہوتا ہے مگر ان تینوں میں ایک وجہ سے فرق یہ ہے کہ عزم فعل سے پہلے اور قصد فعل کے ساتھ جب کہ نیت فعل کے ساتھ مطلوبہ چیز کے ساتھ بھی ملی ہوتی ہے۔

”وَإِنْ لَمْ يَعْينِ الشَّرْعُ لَهُ وَقْتًا فَإِنَّهُ لَا يَتَّعِينُ الْوَقْتُ لَهُ بِتَعْيِينِ الْعَبْدِ حَتَّىٰ لَوْ عَيَّنَ الْعَبْدُ أَيَّامًا لِقَضَاءِ رَمَضَانَ لَا يَتَّعِينُ هِيَ لِلْقَضَاءِ وَيَجُوزُ فِيهَا صَوْمُ الْكُفَّارَةِ وَالنَّفْلِ وَيَجُوزُ قَضَاءُ رَمَضَانَ فِيهَا وَغَيْرُهَا وَمِنْ حُكْمِ هَذَا النَّوعِ أَنَّهُ يَشْتَرِطُ تَعْيِينَ النِّيَّةِ لَوْجُودِ الْمَزَاحِمِ“

اور اگر شریعت نے اس مامور بہ کے لیے وقت کو مقرر نہیں کیا تو وہ وقت اس مامور بہ کے لیے بندے کے متعین کرنے سے متعین نہ ہوگا اس لیے کہ اگر کسی بندے نے چند دنوں کو رمضان کے قضا روزوں کے لیے متعین کر دیا تو وہ قضا رمضان کے لیے متعین نہ ہوں گے اور ان دنوں میں کفارہ کا روزہ اور نفلی روزہ رکھنا جائز ہوگا اور قضا رمضان کا روزہ ان دنوں اور ان کے علاوہ دنوں میں رکھنا جائز ہوگا اور اس حکم کی قسم میں سے یہ ہے کہ نیت کے ساتھ اس کو متعین کرنا مزاحمت کی وجہ سے شرط ہوگا۔

قولہ وان لم يعين الشرع الخ سے قبل مصنف نے وقت معیاری کی پہلی قسم کہ جس میں شریعت کی جانب سے وقت مقرر ہو کو بیان کیا اب دوسری قسم وہ مامور بہ کہ جس کے لیے شریعت نے وقت کو مقرر نہ کیا ہو کو بیان کرنا چاہتے ہیں۔

مامور بہ معیاری غیر معین:

وہ مامور بہ کہ جس کے لیے وقت معیار ہو لیکن شریعت نے اس کے لیے اوقات و ایام کی تعیین نہیں کی بلکہ مطلق

رکھا ہے مثلاً قضاء رمضان کے روزے کہ ان میں وقت صرف معیار ہوتا ہے لیکن تعیین نہیں کہ قضا روزے کس مہینے میں رکھے جائیں بلکہ بندے کو سہولت کی خاطر اختیار دے رکھا ہے کہ اوقات ممنوعہ (عید الفطر و عید الاضحیٰ و ذوالحجہ) کے علاوہ جب چاہے قضا کر لے۔ جب قضاء رمضان کے لیے شارع نے تعیین نہیں کی تو بندے کو بھی یہ اختیار حاصل نہیں کہ وہ شریعت کے مطلق حکم کو مخصوص اوقات و ایام کے ساتھ مقید کرے اگر کسی شخص نے قضا کے لیے کچھ دن مخصوص کر بھی لیے تو ان مخصوص کردہ دنوں میں واجب کاروزہ یا نفل کاروزہ یا کفارے کاروزہ رکھا تو جائز ہے و جب وہی ہے کہ شریعت نے تعیین نہیں کی تو بندے کی تعیین لفظی معتبر نہ ہوگی۔

قوله ومن حکم هذا النوع الخ سے مصنف مامور بہ معیاری غیر معین کا حکم بیان کر رہے ہیں اس کا حکم یہ ہے کہ اس کے لیے تعیین نیت ضروری ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ شریعت نے تعیین نہیں کی مثلاً یوں کہے کہ میں قضاء رمضان یا قسم کے کفارے کے روزوں کی نیت کرتا ہوں چونکہ ان کا مزاحم موجود ہے کہ ان کی جگہ دوسرا روزہ بھی رکھا جا سکتا ہے اس لیے قضا رمضان اور قسم کاروزہ بغیر تعیین نیت کے ادا نہ ہوگا۔ اس قسم کا دوسرا حکم بھی گذشتہ عبارت سے حاصل ہو رہا ہے کہ بندے کے متعین کرنے سے متعین نہ ہوگا۔

”ثُمَّ لِلْعَبْدِ أَنْ يُوجِبَ شَيْئًا عَلَى نَفْسِهِ مُؤَقَّتًا أَوْ غَيْرَ مُؤَقَّتٍ وَكَيْسَ لَهُ تَغْيِيرُ
حُكْمِ الشَّرْعِ مِثَالَهُ إِذَا نَذَرَ أَنْ يَصُومَ يَوْمًا بَعِيْنَهُ لَزِمَهُ ذَلِكَ وَلَوْ صَامَهُ عَنْ
قَضَاءِ رَمَضَانَ أَوْ عَنْ كَفَّارَةِ يَمِيْنِهِ جَازِلًا لِأَنَّ الشَّرْعَ جَعَلَ الْقَضَاءَ مُطْلَقًا
فَلَا يَتِمُّنُ الْعَبْدُ مِنْ تَغْيِيرِهِ بِالتَّعْيِيْنِ بِغَيْرِ ذَلِكَ الْيَوْمِ وَلَا يَلْزِمُ عَلَى هَذَا مَا
إِذَا صَامَهُ عَنْ نَفْلِ حَيْثُ يَقَعُ عَنِ الْمُنْدُورِ لِأَعْمَا نَوَى لِأَنَّ النَفْلَ حَقُّ الْعَبْدِ إِذَا
هُوَ يَسْتَبِدُّ بِنَفْسِهِ مِنْ تَرْكِهِ وَتَحْقِيقِهِ فَجَازَ أَنْ يُؤَثِّرَ فِعْلُهُ فِيْمَا هُوَ حَقُّهُ لِأَنَّهُمَا
هُوَ حَقُّ الشَّرْعِ وَعَلَى إِعْتِبَارِ هَذَا الْمَعْنَى قَالَ مَشَايخُنَا إِذَا شَرَطَا فِي الْخُلْعِ أَنْ
لَا نَفَقَةَ لَهَا وَلَا سَكْنِي سَقَطَتِ النَّفَقَةُ دُونَ السُّكْنِي حَتَّى لَا يَتِمُّنَ الزَّوْجُ مِنْ
إِخْرَاجِهَا عَنْ بَيْتِ الْعِدَّةِ لِأَنَّ السُّكْنِي فِي بَيْتِ الْعِدَّةِ حَقُّ الشَّرْعِ فَلَا يَتِمُّنُ
الْعَبْدُ مِنْ إِسْقَاطِهِ بِخِلَافِ النَّفَقَةِ“

پھر بندے کے لیے اپنے حق میں یہ جائز ہے کہ کوئی چیز اپنی ذات پر واجب کرے خواہ وہ معین ہو یا غیر معین اور اس کو شریعت کا حکم تبدیل کرنے کا حق نہیں ہوگا اس کی مثال یہ ہے کہ جب کسی نے معین

دن کے روزے کی نذر مانی تو وہ نذر اس پر لازم ہوگی اور اگر اس نے معین دن رمضان کے قضاء یا قسم کے کفارے کا روزہ رکھا تو جائز ہے اس لیے کہ شریعت نے قضاء رمضان کو مطلق رکھا ہے پس بندہ اس پر قادر نہیں کہ قضاء کو اس معین دن کے علاوہ کسی اور دن کے ساتھ مقید کر کے تبدیل کرے اس پر یہ سوال وارد نہیں ہوتا کہ جب اس نے معین دن نفل کا روزہ رکھ لیا تو وہ نذر کا روزہ ہی ادا ہوگا نفل کا روزہ ادا نہ ہوگا کہ جس کی اس نے نیت کی اس لیے کہ نفل روزہ بندے کا حق ہے اور بندہ اپنے حق کو چھوڑنے میں باختیار ہوتا ہے اور اپنانے میں بھی۔ پس جائز ہے یہ بات کہ بندے کا فعل اثر کرے اس فعل میں جو بندے کا اپنا حق ہے نہ کہ اس میں جو شریعت کا حق ہے اور اسی معنی کے اعتبار سے ہمارے مشائخ نے کہا ہے کہ جب میاں بیوی نے خلع میں شرط لگائی کہ بیوی کے لیے نہ نفقہ ہوگا اور نہ رہائش تو نفقہ ساقط ہو جائے گا مگر رہائش ساقط نہ ہوگی اس لیے کہ خاوند بیوی کو عدت والے گھر سے نکالنے پر قادر نہیں اس لیے عدت والے گھر میں رہنا شریعت کا حق ہے اس لیے بندہ شریعت کے حق کو ساقط کرنے پر قادر نہیں ہوگا بخلاف خرچہ کے۔

قوله ثم للعبد الخ سے قبل مصنف نے مامور بہ مؤقت معیاری غیر معین کی تعریف مثال اور حکم بیان کیا اب یہاں سے ایک قاعدہ بیان کر رہے ہیں۔ قاعدہ یہ ہے کہ جس چیز میں بندے کو اجازت اور اختیار دیا گیا ہے اس کے دائرہ اختیار میں رہتے ہوئے اس چیز کو اپنے اوپر معین طریقے سے بھی واجب کر سکتا ہے اور غیر معین طریقے سے بھی واجب کر سکتا ہے لیکن شریعت کے حکم کو بدلنا بندے کے اختیار میں نہیں۔

اس کی مثال: اگر کسی شخص نے نذر مانی کہ وہ یکم شعبان کا روزہ رکھے گا یہاں نذر ماننے والے نے غیر واجب روزے کو متعین طریقے سے اپنے اوپر واجب کیا ہے چونکہ شریعت نے نذر کی اجازت دی ہے: "ولیسوا لذورہم" اور چاہیے کہ وہ اپنی نذریں پوری کریں یہ بندے کا حق ہے اور شریعت کی اجازت ہے کہ بندہ اپنے اوپر واجب کر سکتا ہے لیکن رمضان کے روزوں کی قضا اور کفارے کے روزے یہ شریعت کا حق ہیں کہ شریعت نے ان روزوں کی ادائیگی کے لیے وقت کو متعین نہیں کیا جب چاہیں رکھ سکتے ہیں نذر معین جو بندے کا حق ہے اور قضاء رمضان جو شریعت کا حق ہے ان پر گذشتہ قاعدہ منطبق یوں ہوتا ہے کہ یکم شعبان کو نذر کا روزہ ماننے سے واجب ہو جاتا ہے جو بندے کا حق ہے پھر اگر اسی متعین کردہ دن میں قضا روزہ رکھ لیا جو شریعت کا حق ہے یا کفارے کا روزہ رکھ لیا تو روزہ رکھنا درست ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ شریعت نے قضاء رمضان اور قسم کے کفارے کے روزوں کو مطلق رکھا ہے

جب چاہے رکھ سکتا ہے بندے کو یہ اختیار نہیں کہ اپنے واجب کردہ نذر کے روزے کے دن کو قضاء اور کفارے کے روزوں کو اس دن کے علاوہ کے ساتھ مقید کرے مثلاً یوں کہے کہ چونکہ میں نے یکم شعبان کو نذر کا روزہ رکھنا واجب کر لیا ہے لہذا اسی دن قضاء و کفارہ کا روزہ نہیں رکھ سکتا یہ شریعت کے مطلق حکم کو اس دن کے علاوہ کے ساتھ مقید کرنا لازم آتا ہے بندے کو یہ حق حاصل نہیں کہ شریعت کے مطلق حکم کو مقید کرے۔

فدائین کوام: یہی قاعدہ درود و سلام اور ایصال پر بھی جاری ہوتا ہے کہ درود و سلام میں ”صلوا علیہ وسلموا“ مطلق ہے کہ جس میں نہ وقت کی قید ہے اور نہ ہی صیغوں کی قید ہے لہذا درود و سلام کو آذان سے قبل یا بعد ناجائز کہنا یا کلمہ ”یا“ کے ساتھ پڑھنے کو ناجائز کہنا مطلق کو ان کے علاوہ کے ساتھ مقید کرنا لازم آتا ہے اسی طرح ایصال مطلق ہے لہذا سوم، چہلم وغیرہ کو ناجائز کہنا گویا مطلق حکم کو ان ایام کے علاوہ کے ساتھ مقید کرنا ہے حالانکہ بندے کو شریعت کا حق بدلنے کا اختیار نہیں اس کی نفیس تحقیق مطلق کی بحث میں گذر چکی ہے۔

قوله ولا يلزم الخ سے مصنف نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض: یہ ہے کہ شریعت نے نفل روزے کو قضاء و کفارہ کی طرح مطلق رکھا ہے کہ ان کے لئے کسی وقت کی تعیین نہیں لہذا جس طرح نذر مانے ہوئے روزے کے دن قضاء و کفارہ کا روزہ رکھنا جائز ہے تو اسی طرح نذر مانے ہوئے روزے کے دن نفل روزہ رکھنا جائز ہونا چاہیے کیونکہ یہ بھی مطلق ہے حالانکہ نذر مانے ہوئے دن نذر ہی کا روزہ ادا ہوگا نہ کہ نفل کا روزہ تو اس میں بھی شریعت کا حق متغیر ہو رہا ہے؟

جواب: اس کا جواب مصنف نے ”ولا يلزم الخ“ سے دیا ہے کہ معترض کا نفل روزے کو قضاء و کفارہ کے روزے پر قیاس کر کے شریعت کے حق میں برابر قرار دینا درست نہیں کیوں کہ قضا اور کفارہ کا روزہ واجب ہے کہ جس کے ترک پر عتاب ہے جب کہ نفل روزہ میں ترغیب و اباحت ہے کہ جس کے رکھنے اور چھوڑنے دونوں میں بندے کو اختیار ہے اس کے ترک پر کوئی عتاب نہیں لہذا کسی متعین دن میں روزے کی نذر مان کر بندے نے اپنے حق میں تصرف کیا ہے کہ جو نفل روزہ اس کے لیے اختیاری تھا اس نے اس کو نذر مانے ہوئے دن کے علاوہ کے ساتھ مقید کر دیا چونکہ بندے کو اپنے حق (نفلی روزہ) میں دخل اندازی کا اختیار ہے بخلاف قضاء و کفارہ کے چونکہ یہ شریعت کا حق ہیں لہذا نذر مانے ہوئے متعین دن کا رکھنا جائز ہوگا کہ بندے کو ان میں دخل اندازی کا حق حاصل نہیں۔

قوله وعلى اعتبار الخ سے مصنف گذشتہ قاعدہ (بندے کو اپنے نفل میں تغیر کا حق حاصل ہے مگر شریعت کے حق میں تغیر کا حق حاصل نہیں) پر فقہاء احناف کا متفرع کردہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں۔ مسئلہ یہ ہے کہ اگر زوجین نے خلع

کے اندر یہ شرط لگائی کہ عورت کو نہ نفقہ ملے گا اور نہ ہی عدت گزارنے کے لیے کوئی گھر ملے گا تو اس شرط لگانے کی وجہ سے نفقہ تو ساقط ہو جائے گا لیکن سکنا یعنی رہائش شوہر کے ذمہ سے ساقط نہ ہوگی بلکہ عدت گزارنے کے لیے گھر دینا لازم ہوگا کیونکہ عدت میں عورت کو گھر دینا شریعت کا حق ہے جس میں بندے کو حق حاصل نہیں کہ وہ شریعت کا حق ختم کرے چونکہ نفقہ عورت کا حق ہے وہ اپنا حق معاف کر سکتی ہے اور یہ نفقہ عورت کے لیے اس بناء پر تھا کہ اس نے اپنے آپ کو شوہر کے پاس پابند رکھا ہوا تھا جب عورت نے اپنے آپ کو آزاد کر دیا تو اپنے حق نفقہ کو ساقط کرنے میں اختیار حاصل ہوگا۔

”۱۴: فَصَلُ الْأَمْرُ بِالشَّيْءِ يَدُلُّ عَلَى حُسْنِ الْمَأْمُورِ بِهِ إِذَا كَانَ الْأَمْرُ حَكِيمًا لِأَنَّ الْأَمْرَ لِبَيَانِ أَنَّ الْمَأْمُورَ بِهِ مِمَّا يَنْبَغِي أَنْ يُوجَدَ فَأَقْتَضَى ذَلِكَ حُسْنَهُ ثُمَّ الْمَأْمُورُ بِهِ فِي حَقِّ الْحُسْنِ نَوْعَانِ حَسَنٌ بِنَفْسِهِ وَحَسَنٌ لِغَيْرِهِ فَالْحَسَنُ بِنَفْسِهِ مِثْلُ الْإِيمَانِ بِاللَّهِ تَعَالَى وَشُكْرُ الْمُنْعَمِ وَالصَّدَقُ وَالْعَدْلُ وَالصَّلَاةُ وَنَحْوَهَا مِنْ الْعِبَادَاتِ الْخَالِصَةِ فَحُكْمُ هَذَا النَّوْعِ أَنَّهُ إِذَا وَجَبَ عَلَى الْعَبْدِ إِدَائُهُ لَا يَسْقُطُ إِلَّا بِالْأَدَاءِ وَهَذَا فِيهَا لَا يَحْتَمِلُ السَّقُوطَ مِثْلُ الْإِيمَانِ بِاللَّهِ تَعَالَى وَأَمَّا مَا يَحْتَمِلُ السَّقُوطَ فَهُوَ يَسْقُطُ بِالْأَدَاءِ أَوْ بِاسْقَاطِ الْأَمْرِ وَعَلَى هَذَا قُلْنَا إِذَا وَجَبَتِ الصَّلَاةُ فِي أَوَّلِ الْوَقْتِ سَقَطَ الْوَجِبُ بِالْأَدَاءِ أَوْ بِاعْتِرَاضِ الْجُنُونِ وَالْحَيْضِ وَالنِّفَاسِ فِي آخِرِ الْوَقْتِ بِاعْتِبَارِ أَنَّ الشَّرْعَ اسْقَطَهَا عَنْهُ عِنْدَ هَذِهِ الْعَوَارِضِ وَلَا يَسْقُطُ بِضَيْقِ الْوَقْتِ وَعَدَمِ الْمَاءِ وَاللِّبَاسِ وَنَحْوِهِ“۔

کسی چیز کا حکم دینا مامور بہ کے حسن پر دلالت کرتا ہے جب کہ حکم دینے والا دانا ہو اس لیے کہ امر اس بات کو بیان کرنے کے لیے ہوتا ہے کہ مامور بہ کا پایا جانا مناسب ہے پس امر کے حکیم ہونے نے مامور بہ کے حسن کا تقاضا کیا ہے پھر مامور بہ کی حسن کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں: (۱) حسن بنفسہ۔ (۲) حسن لغيرہ۔ پس حسن بنفسہ کی مثال اللہ تعالیٰ پر ایمان لانا ہے اور انعام کرنے والے کا شکر بجالانا اور سچ بولنا اور عدل کرنا نماز اور اس جیسی خالص عبادات ہیں۔ اس قسم کا حکم یہ ہے کہ جب بندے پر ان کی ادائیگی واجب ہوئی تو پھر ساقط نہ ہوگی یہ حکم ان صورتوں میں سے ہے جو سقوط کا احتمال نہیں رکھتیں جیسے اللہ تعالیٰ پر ایمان لانا۔ بہر حال جو سقوط کا احتمال رکھتی ہیں وہ یا تو ادا کرنے سے یا امر کے

ساقط کرنے سے ساقط ہوں گی۔ اسی حکم کی بناء پر ہم نے کہا جب اول وقت میں نماز واجب ہو چکی تو ادا کرنے سے ساقط ہوگی یا جنون، حیض اور نفاس کے پیش آنے سے آخر وقت میں اس اعتبار سے کہ ان عوارض کے پیش آنے پر شریعت نے اسے ساقط کر دیا، وقت کی تنگی، پانی اور لباس اور ان جیسی چیزوں کی عدم موجودگی کی وجہ سے فرض نماز ساقط نہ ہوگی۔

قوله الا بالشیء الخ سے مصنف مامور بہ میں صفت حسن کو بیان کر رہے ہیں کہ جب حکم دینے والا حکیم و دانایا ہو تو مامور بہ کے حسن پر دلالت کرتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ حکیم (اللہ تعالیٰ) جب بھی کسی چیز کا حکم دیتا ہے تو وہ اچھی ہی ہوتی ہے کہ جس میں یقیناً حسن کا پایا جانا ضروری ہے جب مامور بہ میں حسن پایا جاتا ہے تو وہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مامور بہ کو بجالاتا مناسب ہے اور اس کو چھوڑنا غیر مناسب ہے۔

قوله ثم المامور بہ الخ سے مصنف مامور بہ حسن کی اقسام کو بیان کر رہے ہیں مامور بہ حسن کی دو قسمیں ہیں:
(۱) حسن بنفسہ۔ (۲) حسن لغيرہ۔

حسن بنفسہ کی تعریف:

حسن بنفسہ وہ مامور بہ ہے کہ جس کی ذات ہی میں خوبی اور اچھائی پائی جائے اس کی مثالیں یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ پر ایمان لانا، انعام اور احسان کرنے والے کا شکر یہ بجالانا، سچ بولنا، انصاف کرنا، نماز پڑھنا اور اس طرح کی دیگر وہ عبادتیں جو خالصۃ اللہ تعالیٰ کے لیے ادا کی جاتی ہیں جیسے روزہ، زکوٰۃ، حج وغیرہ یہ تینوں حسن بنفسہ کے ساتھ ملحق اور حسن لغيرہ کے مشابہ ہیں۔

فحکم هذا النوع الخ سے مصنف حسن بنفسہ کا حکم بیان کر رہے ہیں مصنف نے حسن بنفسہ کا حکم بیان کرنے کے بعد جو تفصیل ذکر کی ہے اس سے معلوم ہوا کہ حسن بنفسہ کی دو قسمیں ہیں (۱) مامور بہ حسن بنفسہ غیر محتمل السقوط۔ (۲) مامور بہ حسن بنفسہ محتمل السقوط۔

غیر محتمل السقوط: وہ مامور بہ حسن بنفسہ جو مکلف سے کسی حال میں ساقط ہونے کا احتمال نہ رکھے اور وہ مامور بہ صرف ادا کرنے سے ہی ساقط ہو مثلاً اللہ تعالیٰ پر ایمان لانا کہ جو کسی حال میں مسلمان سے ساقط نہیں ہوتا ایمان لانے سے مراد تصدیق قلبی ہے نہ کہ اقرار لسانی کیونکہ اکراہ کے وقت اقرار لسانی ساقط ہو جاتا ہے بشرطیکہ دل ایمان پر مطمئن ہو۔ اس قسم کے حکم کا خلاصہ یہ ہے کہ جب مامور بہ بندہ پر واجب ہو گیا تو ادا کرنے ہی

سے ذمہ سے ساقط ہوگا بغیر ادائیگی ساقط نہ ہوگا۔

محتمل السقوط : وہ مامور بہ حسن بنفسہ جو مکلف کے ادا کرنے سے یا آمر (حکم دینے والے) کے ساقط کرنے سے ساقط ہو مثلاً جب بندہ اقرار باللسان کر لیتا ہے تو مامور بہ بندے کے ذمہ سے ساقط ہو جاتا ہے اور آمر کے ساقط کرنے کی مثال یہ ہے کہ جب حالت اکراہ و مجبوری میں بندے کو کلمہ کفر کہنے پر مجبور کیا گیا تو آمر کی طرف سے اقرار لسانی کو ترک کرنے کی اجازت ہے بشرطیکہ تصدیق قلبی باقی ہو۔

قوله وعلى هذا الخ سے مصنف مامور بہ حسن بنفسہ کی دوسری قسم کے حکم پر دو مسئلے بطور تفریح بیان کر رہے ہیں کہ دوسری قسم کا حکم یہ تھا کہ مامور بہ مکلف کے ذمہ سے اس کو ادا کرنے یا آمر کے ساقط کرنے سے ساقط ہوگا۔

پہلا مسئلہ : جب ظہر کا وقت شروع ہوا تو ظہر کی نماز مکلف پر واجب ہوگئی تو اس نے اول وقت میں ہی ظہر کی نماز ادا کر لی تو ادا کرنے سے وجوب مکلف سے ساقط ہو گیا یہ سقوط واجب کی پہلی صورت ہے لیکن اس نے اگر اول وقت میں ظہر کی نماز ادا نہ کی اور ظہر کے آخری وقت میں اس پر جنون طاری ہو گیا اس وجہ سے وہ ایک دن اور رات سے زیادہ عرصہ اسی حالت میں رہا تو شریعت کی جانب سے اس کے ذمے سے نمازیں ساقط ہو جائیں گی یہ سقوط واجب کی دوسری صورت ہے۔

دوسرا مسئلہ : جب ظہر کا وقت شروع ہوا تو ظہر کی نماز عورت پر واجب ہوگئی تو اس نے اول وقت میں پڑھ لی تو وجوب ساقط ہو گیا یہ سقوط کی پہلی صورت ہے اور اگر عورت اول وقت میں نماز ادا نہ کر سکی تو ظہر کے آخری وقت میں اسے حیض یا نفاس آ گیا تو اس کے ذمہ سے نمازیں شریعت کی رو سے ساقط ہو جائیں گی یہ سقوط واجب کی دوسری صورت ہے۔

قوله ولا يسقط الخ سے مصنف ان عذروں کا حکم بیان کر رہے ہیں کہ جن کی وجہ سے شارع نے سقوط واجب کا حکم نہیں دیا مثلاً وقت کا تنگ ہونا کہ وقت اتنا تنگ ہو گیا کہ ظہر کی چار رکعتیں بھی اس وقت میں نہیں پڑھی جا سکتیں تو شریعت نے اس کا بدل قضا کو رکھا ہے کہ وقت کے بعد قضا کر لے یا بندے کو وقت میں پانی نہیں ملا تو شریعت نے وضو کا بدل تیمم رکھا ہے کہ تیمم کر کے نماز ادا کر لے یا بعد کو نماز کے وقت میں ستر چھپانے کے لیے لباس میسر نہیں تو شریعت نے اس کا بدل بیٹھ کر نماز پڑھنے کو رکھا ہے کہ بیٹھ کر نماز پڑھ لے یا اسی طرح صحرا و جنگل میں ہے کہ وہاں قبلہ کی جہت متعین نہیں تو شریعت نے اس کا بدل تحری کو رکھا ہے کہ تحری کر کے نماز پڑھ لے۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ ان عذروں کی وجہ سے مکلف کے ذمہ سے واجب ساقط نہیں ہوگا بلکہ ان کا بدل اختیار کر کے واجب ادا کرنا پڑھے گا۔

”النوع الثاني ما يكون حسناً بواسطة الغير وذلك مثل السعي إلى الجمعة
والوضوء للصلاة فإن السعي حسن بواسطة غيره مفضيلاً إلى أداء الجمعة
والوضوء حسن بواسطة غيره مفتاحاً للصلاة وحكم هذا النوع أنه يسقط
بسقوط تلك الوسيلة حتى أن السعي لا يجب على من لا جمعة عليه
ولا يجب الوضوء على من لا صلاة عليه ولو سعى إلى الجمعة فحبل مكرهاً
إلى موضع آخر قبل إقامة الجمعة يجب عليه السعي ثانياً ولو كان معتكفاً
في الجامع يكون السعي ساقطاً عنه وكذلك لو توضأ فأحدث قبل أداء
الصلاة يجب عليه الوضوء ثانياً ولو كان متوضئاً عند وجوب الصلاة
لا يجب عليه تجديد الوضوء والقريب من هذا النوع الحدود والقصاص
والجهاد فإن الحد حسن بواسطة الزجر عن الجنابة والجهاد حسن بواسطة
دفع شر الكفرة وإعلاء كلمة الحق ولو فرضنا عدم الوسيلة لا يبقى ذلك
مأموراً به فإنه لو لا الجنابة لا يجب الحد ولو لا الكفر المفضي إلى الحراب
لا يجب عليه الجهاد“

مأمور بہ کی دوسری قسم وہ جس میں حسن غیر کے واسطے سے ہو اور اس کی مثال جمعہ کے لیے سعی اور نماز
کے لیے وضو کرنا ہے اس لیے کہ جمعہ کی طرف سعی خوبی مرعی ہے اس واسطے سے کہ وہ جمعہ تک
پہنچانے والی ہے اور وضو خوبی والا ہے اس واسطے سے کہ وہ نماز کی چابی ہے اور اس قسم کا حکم یہ ہے کہ
اس واسطے کے ساقط ہونے سے مأمور بہ ساقط ہو جاتا ہے اس لیے جمعہ کی طرف سعی واجب نہ ہوگی
اس شخص پر کہ جس پر جمعہ فرض نہیں اور وضو لازم نہ ہوگا اس شخص پر کہ جس پر نماز واجب نہیں اور اگر کسی
آدی نے جمعہ کی طرف سعی کی اور اس کو زبردستی اٹھالیا گیا کسی دوسری جگہ کی طرف نماز جمعہ کی ادائیگی
سے پہلے تو اس پر دوبارہ سعی واجب ہوگی اور اگر کوئی جامع مسجد میں اعتکاف کیے ہوئے ہے تو اس
سے جمعہ کی طرف سعی ساقط ہوگی اور اسی طرح اگر کسی آدی نے نماز کے لیے وضو کیا اور نماز کی ادائیگی
سے پہلے وضو ٹوٹ گیا تو اس پر دوبارہ وضو واجب ہوگا اور اگر کوئی با وضو آدی ہے تو نماز کے واجب
ہونے کے وقت اس پر نیا وضو واجب نہ ہوگا اور مأمور بہ حسن لغیرہ کے اس قسم کے قریب حدود و قصاص

اور جہاد ہے اس لیے کہ حد لگانا جرم کو روکنے کے واسطے سے حسن ہے اور جہاد کفار کے شر کو روکنے کے واسطے سے خوبی والا ہے اور اللہ تعالیٰ کے کلمہ حق کو بلند کرنے کے واسطے سے خوبی والا ہے اور اگر ہم واسطہ کے عدم کو فرض کر لیں تو یہ حدیں مامور بہ بن کر باقی نہ رہیں گی اس لیے اگر جرم نہ ہوتا تو حد واجب نہ ہوتی اور اگر لڑائی تک پہنچانے والا کفر نہ ہوتا تو امیر پر جہاد واجب نہ ہوتا۔

قولہ النوع العانی الخ سے قبل مصنف نے مامور بہ حسن بنفسہ کے احکام کو بیان کیا ان سے فراغت کے بعد ”النوع العانی“ سے دوسری قسم حسن لغیرہ کی بحث کا آغاز کر رہے ہیں۔

حسن لغیرہ کی تعریف:

وہ مامور بہ کہ جس کی ذات میں خوبی غیر کی وجہ سے آئی ہو خود اس کی ذات میں کوئی خوبی نہ ہو۔

حسن لغیرہ کی اقسام:

اگرچہ مصنف نے عنوان دے کر حسن لغیرہ کی اقسام کو بیان تو نہیں کیا مگر تفصیل و وضاحت میں دو اقسام موجود ہیں: (۱) واسطہ کی ادائیگی سے مامور بہ ادا نہ ہو بلکہ مامور بہ کے لیے الگ فعل کرنا پڑے۔ مصنف نے اس کی دو مثالیں دی ہیں۔ (۱) سعی الی الجمعة کہ جمعہ کی ادائیگی کے لیے کوشش و تیاری کرنے سے جمعہ ادا نہیں ہو جاتا بلکہ جمعہ کی ادائیگی کے لیے الگ فعل کرنا پڑتا ہے سعی (کوشش کرنا) مامور بہ ہے اور جمعہ مقصود بہ ہے کہ مامور بہ کو ادا کرنے سے مقصود بہ خود بخود ادا نہیں ہوتا بلکہ مقصود بہ کو ادا کرنے کے لیے الگ فعل کرنا پڑتا ہے۔ (۲) وضو للصلوة کہ نماز کی ادائیگی کے لیے وضو کرنے سے نماز ادا نہیں ہو جاتی بلکہ نماز کی ادائیگی کے لیے الگ فعل کرنا پڑتا ہے وضو مامور بہ ہے اور نماز مقصود بہ ہے کہ مامور بہ کو ادا کرنے سے مقصود بہ خود بخود ادا نہیں ہوتا بلکہ مقصود بہ کے لیے الگ فعل درکار ہے۔

سعی اور وضو کے حسن لغیرہ ہونے کی وجہ:

سعی کرنے میں ذاتی لحاظ سے کوئی خوبی نہیں بلکہ نفس کو اس سعی سے تکلیف ہوتی ہے کہ بعض اوقات سخت سردی اور سخت گرمی میں جامع مسجد تک پہنچنے میں انسان کی حالت بگڑ جاتی ہے مگر چونکہ یہ سعی جمعہ تک پہنچنے کا ذریعہ اور واسطہ ہے اس لیے اس سعی میں حسن آ گیا۔ وضو کرنے میں ذاتی لحاظ سے کوئی خوبی نہیں بلکہ وضو میں پانی کو ضائع کرنا اور

وقت کا بھی خیال ہے اور سردی کے عالم میں اعضاء کو ٹھنڈا کرنا ہے مگر چونکہ وضو نماز کی کنجی ہے نماز تک پہنچنے کا ذریعہ ہے اس لیے وضو میں حسن آ گیا اگرچہ بعض علماء نے کہا ہے کہ وضو کو حسن لغیرہ کی مثال میں پیش کرنا درست نہیں کہ اگر نماز کے ارادے سے وضو نہ بھی کیا جائے تب بھی وضو طہارت ہے اور طہارت خود خوبی ہے جو شریعت میں مستحب ہے لہذا یہ حسن بنفسہ کی مثال ہے تاہم مصنف نے یہ مثال حسن لغیرہ کی دی۔

قوله وحکم هذا النوع الخ سے قبل مصنف نے حسن لغیرہ کی قسم اول کی وضاحت مثالوں سے کی اب ”وحکم هذا النوع الخ“ سے اس کا حکم بیان کر رہے ہیں حسن لغیرہ کی پہلی قسم یہ تھی کہ جس میں حسن کسی واسطے کی وجہ سے آیا ہو۔

حسن لغیرہ کی قسم اول کا حکم:

اس کا حکم یہ ہے اگر واسطہ ساقط ہو جائے تو مامور بہ بھی ساقط ہو جاتا ہے اگر واسطہ موجود ہو تو مامور بہ بھی موجود ہوگا اس کی مثال یہ ہے کہ جس شخص پر جمعہ واجب نہیں جیسے مریض اور شرعی مسافر کہ ان پر جمعہ واجب نہیں تو جمعہ کی طرف سعی کا حکم بھی واجب نہیں کیونکہ سعی میں حسن جمعہ کی وجہ سے آیا ہے جب نماز جمعہ ان پر واجب ہی نہیں تو سعی بھی واجب نہ ہوگی اسی طرح جن افراد پر نماز واجب نہیں مثلاً حاکفہ، نفسا اور مجنون تو ان پر وضو بھی واجب نہیں کیونکہ جب اصل مقصود ساقط ہو گیا تو مامور بہ وضو بھی ساقط ہو جائے گا۔

مصنف نے مزید وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص نماز جمعہ کے لیے جا رہا تھا کہ اس کو راستے سے جبراً اغوا کر لیا گیا کہ ابھی جمعہ کا وقت باقی تھا تو چھوڑ دیا تو اس پر دوبارہ جمعہ کی طرف سعی کرنا واجب ہے کیونکہ ابھی نماز جمعہ کا وقت باقی ہے کہ جس کی وجہ سے سعی میں حسن آیا لہذا اس شخص پر دوبارہ سعی الی الجمعہ واجب ہوگی اگر اس کو جمعہ کی ادائیگی کے بعد چھوڑا گیا تو مقصود کے فوت ہونے سے واسطہ سعی بھی ساقط ہو جائے گا لہذا اس پر سعی واجب نہ ہوگی اگر اس کو مامور بہ حاصل ہو تو مامور بہ اس پر واجب نہیں مثلاً اگر کوئی شخص جامع مسجد میں اعتکاف کیے ہوئے ہے تو اس پر سعی واجب نہیں اسی طرح کوئی آدمی با وضو تھا کہ نماز کا وقت داخل ہو گیا تو اس پر وضو کرنا واجب نہیں اگر مقصود بہ کی ادائیگی تک مامور بہ کی ضرورت ہو تو اس کا کرنا لازم ہے کہ پہلے وضو کیا تھا نماز کی ادائیگی سے پہلے حدث لاحق ہو گیا تو دوبارہ وضو کرنا واجب ہو گیا کہ جب تک مقصود بہ حاصل نہ ہوگا مامور بہ واجب رہے گا۔

قوله والقریب الخ سے قبل مصنف نے حسن لغیرہ کی پہلی قسم کے احکامات کو بیان کیا اب ”والقریب الخ“

سے حسن لغیرہ کی دوسری قسم کا آغاز کر رہے ہیں۔ حسن لغیرہ کی دوسری قسم یہ ہے کہ جس میں حسن غیر کی وجہ سے آیا ہو تو اس کا حکم یہ ہے کہ واسطہ کی ادائیگی سے مامور بہ بھی ادا ہو جائے کہ اس کی ادائیگی کے لیے الگ فعل نہ کرنا پڑے۔ مصنف نے حسن لغیرہ کی دوسری قسم کو ”القریب من هذا النوع“ سے تعبیر کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ پہلی قسم میں واسطہ کو الگ اور مقصود بہ کو الگ ادا کرنا پڑتا تھا جب کہ دوسری قسم میں واسطہ کو ادا کرنے ہی سے مقصود بہ بھی ادا ہو جاتا ہے اس معنی کی کمی کی وجہ سے اس کو پہلی قسم کے قریب کہا ہے۔ مصنف نے دوسری قسم کی تین مثالیں دی ہیں:

(۱) حدود۔ (۲) قصاص۔ (۳) جہاد۔

ظاہر ہے کہ حدود و قصاص میں فی نفسہ کوئی حسن و خوبی نہیں بلکہ حدود و قصاص میں نفس کو سزا دینا اور ہلاکت میں ڈالنا ہے مگر چونکہ حدود و قصاص میں جرائم و گناہوں کو روکنے کے واسطے سے ان میں حسن آ گیا ہے تاکہ لوگ ان کے نفاذ کو دیکھ کر جرائم سے بچیں۔ حدود و قصاص سے جو مقصود ہے وہ ان ہی کے نفاذ سے خود بخود ادا ہو جاتا ہے کہ ان کو نافذ کرنے کے بعد لوگ خود بخود جرائم سے رک جاتے ہیں۔ اسی طرح جہاد میں بھی فی نفسہ حسن و خوبی نہیں بلکہ بندوں کو سزا دینا اور چھیننا اور قتل و غارت کرنا ہے مگر چونکہ جہاد کے ذریعے سے کافروں کے شر کو دور کرنے اور اللہ تعالیٰ کے دین کو بلند کرنے کے واسطے سے اس میں حسن آ گیا ہے اور جہاد سے مقصود خود بخود ادا ہو جاتا ہے کہ کافروں کے شر کو دور کرنے اور دین اسلام کی سر بلندی کے لیے الگ فعل نہیں کرنا پڑتا کہ مامور بہ کو ادا کرنے سے مقصود بہ خود بخود ادا ہو جاتا ہے۔

مصنف کہتے ہیں کہ اگر واسطے کو معدوم فرض کر لیں مثلاً اگر جرائم اور معاصی نہ ہوں تو حدود و قصاص بھی واجب نہ ہوں گے اسی طرح اگر کافروں کا شر جنگ تک نہ پہنچاتا ہو تو جہاد بھی واجب نہ ہوگا۔

خلاصہ کلام:

گذشتہ تفصیل سے معلوم ہوا کہ حسن لغیرہ کی دوسری قسم پہلی قسم کے ساتھ اس بات میں شریک ہے کہ واسطے کے ساقط ہونے کی وجہ سے مامور بہ حسن لغیرہ ساقط ہو جائے گا اور واسطہ کے موجود ہونے کی صورت میں مامور بہ بھی باقی رہے گا۔

”۱۵: فَصِلِ الْوَاجِبُ بِحُكْمِ الْأَمْرِ نَوْعَانِ آدَاءٍ وَكُضَاءٍ فَالْآدَاءُ عِبَارَةٌ عَنْ تَسْلِيمِ
عَيْنِ الْوَاجِبِ إِلَى مُسْتَحِقِّهِ وَالْكُضَاءُ عِبَارَةٌ عَنْ تَسْلِيمِ مِثْلِ الْوَاجِبِ إِلَى

مُسْتَحِقِّهِ ثُمَّ الْإِدَاءُ نَوْعَانِ كَامِلٌ وَقَاصِرٌ فَالْكَامِلُ مِثْلُ إِدَاءِ الصَّلَاةِ فِي وَقْتِهَا
بِالْجَمَاعَةِ أَوْ الطَّوَافِ مُتَوَضِّعًا وَتَسْلِيمِ الْمَبِيعِ سَلِيمًا كَمَا اِقْتِضَاءُ الْعَقْدِ إِلَى
الْمُشْتَرِي وَتَسْلِيمِ الْغَاصِبِ الْعَيْنِ الْمَغْصُوبَةَ كَمَا غَضِبَهَا“

امر کے حکم سے ثابت ہونے والے واجب کی دو قسمیں ہیں: (۱) اداء۔ (۲) قضاء۔ پس ادا عین
واجب کو اس کے مستحق کے پاس سپرد کرنے کا نام ہے اور قضا مثل واجب کو اس کے مستحق کے پاس
سپرد کرنے کا نام ہے۔ پھر ادا کی دو قسمیں ہیں: (۱) کامل۔ (۲) قاصر۔ پس کامل جیسے نماز کو اس کے
وقت میں جماعت کے ساتھ ادا کرنا یا با وضو طواف کرنا اور بیع کو مشتری کی جانب عیب سے خالی سپرد
کرنا جیسا کہ عقد بیع نے اس کا تقاضا کیا ہے اور غاصب کا سامان مغصوبہ کو ایسا ہی مالک کے سپرد کرنا
جیسا اس نے غصب کیا تھا۔

تعارف مباحث:

(۱) اداء کی تعریف۔ (۲) قضاء کی تعریف۔ (۳) اداء کامل کی تعریف مع امثله

قوله الواجب بحکم الاداء الخ سے مصنف پندرہویں فصل میں اس بات کو بیان کرنا چاہتے ہیں کہ جو چیز
امر سے ثابت ہوگی اس کی دو قسمیں ہیں: (۱) اداء۔ (۲) قضاء۔ بعض اہل اصول نے اس تقسیم کو یوں بھی بیان کیا ہے
کہ وجوب کی دو قسمیں ہیں اور بعض نے کہا کہ واجب کی دو قسمیں ہیں بہر حال اداء اور قضاء کے ساتھ وجوب اور
واجب دونوں کا تعلق ہے۔

اداء کی تعریف:

عین واجب کو اس کے مستحق کی طرف سپرد کرنا جیسے نماز کو اس کے وقت میں ادا کرنا۔ سپرد سے مراد ادا ہوگی ہے
جو حسی اور غیر حسی دونوں کو شامل ہے۔

قضاء کی تعریف:

مثل واجب کو اس کے مستحق کی طرف سپرد کرنا جیسے نماز کا وقت گزارنے کے بعد نماز پڑھنا، شریعت میں ادا

تضا کے معنی میں اور قضا ادا کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔

قولہ ثم الاداء الخ: سے مصنف نے ادا کی اقسام کو بیان کیا کہ ادا کی دو قسمیں ہیں: (۱) اداء کامل۔ (۲) اداء

قاصر۔

اداء کامل کی تعریف:

اگرچہ مصنف نے اداء کامل کی تعریف بیان نہیں کی لیکن ادا قاصر کی تعریف آگے آرہی ہے اس کی روشنی میں ادا کامل کی تعریف: ”هو تسليم عين الواجب الى مستحقه بلا نقصان في صنعه“ اداء کامل یہ ہے کہ عین واجب کو اس کے مستحق کی طرف بغیر کمی اور نقصان کے سپرد کیا جائے۔

اداء کامل کا مطلب یہ ہے کہ مامور بہ کو اپنی صفات کے ساتھ ادا کیا جائے کہ جن صفات کے ساتھ واجب ہوا ہے مصنف نے عبادات سے اس کی دو مثالیں دی ہیں:

۱۔ فرض نماز کو جماعت کے ساتھ اس کے وقت میں ادا کرنا اگر نماز کسی فاسق و فاجر اور بد عقیدہ امام کے پیچھے پڑھی گئی تو من وجہ کامل ہے کہ جماعت کے ساتھ اپنے وقت میں پڑھی گئی اور من وجہ ناقص ہے کہ فاسق و فاجر اور بد عقیدہ امام کے پیچھے پڑھی گئی۔

۲۔ با وضو طواف کرنا کہ طواف جس صفت پر واجب ہوا تھا اس پر ادا کیا جائے تو اداء کامل ہے اور بغیر وضو کے طواف کرنا اداء قاصر ہے کہ اس صفت پر ادا کی گئی نہیں کہ جس پر واجب ہوا اور مصنف نے معاملات سے بھی دو مثالیں پیش کی ہیں: (۱) بیع کو مشتری کی طرف اس حالت و کیفیت پر سپرد کرنا کہ جس صفت پر بائع اور مشتری کے درمیان عقد بیع واقع ہوا یہ اداء کامل ہے اگر اس میں کچھ نقصان ہو تو اداء قاصر ہے۔ (۲) مضمون بہ چیز کو مالک کی طرف اسی حالت و کیفیت پر سپرد کرنا کہ جس صفت پر غاصب نے مالک سے غصب کی ہے تو یہ اداء کامل ہے اگر کچھ نقصان ہو تو اداء قاصر ہے۔

”وَحُكْمُ هَذَا النَّوعِ أَنْ يُحْكَمَ بِالْخُرُوجِ عَنِ الْعَهْدَةِ بِهِ وَعَلَى هَذَا قُلْنَا
الْغَاصِبُ إِذَا بَاعَ الْمَغْضُوبَ مِنَ الْمَالِكِ أَوْ رَهْنَهُ عِنْدَهُ أَوْ وَهَبَ لَهُ وَسَلَّمَهُ إِلَيْهِ
يُخْرَجُ عَنِ الْعَهْدَةِ وَيَكُونُ ذَلِكَ إِدَاءً لِحَقِّهِ وَيَلْغُو مَا صَرَّحَ بِهِ مِنَ الْبَيْعِ وَالْهَبَةِ
وَلَوْ غَضَبَ طَعَامًا فَأَطَعَنَهُ مَالِكُهُ وَهُوَ لَا يَدْرِي أَنَّهُ طَعَامُهُ أَوْ غَضَبَ ثَوْبَةً

فَالْبَيْعُ الْمَيْبُوعُ لَوْ أَعَارَ الْمَبِيعُ مِنَ الْبَائِعِ أَوْ رَهَنَهُ عِنْدَهُ أَوْ أَجْرًا مِنْهُ أَوْ بَاعَهُ مِنْهُ
أَوْ وَهَبَهُ لَهُ وَسَلَّمَهُ يَكُونُ ذَلِكَ أَدَاءً لِحَقِّهِ وَيُلْغَوُ مَا صَرَحَ بِهِ مِنَ الْبَيْعِ وَالْهَبَةِ
وَالنَّحْوَةِ“

اور اس قسم کا حکم یہ ہے کہ واجب کو کامل اداء کرنے پر ذمہ سے نکلنے کا حکم لگایا جائے گا اور اسی حکم کی بناء پر ہم نے کہا جب فاصب منصوبہ چیز کو اس کے مالک کو فروخت کر دے یا منصوبہ چیز کو مالک کے پاس رہن رکھ دے یا اس منصوبہ کو مالک کو ہبہ کر دے اور اس کو مالک کے سپرد کر دے فاصب ذمہ داری سے نکل جائے گا اور یہ تمام امور اس کے حق کی وجہ سے ہی ادا ہوں گے اور جس قید کی اس نے بیع اور ہبہ کی صورت میں تصریح کی ہے وہ لغو ہو جائے گا۔ اگر اس نے کھانے کی کوئی چیز چھینا پھر وہ اس کے مالک کو کھلا دی حالانکہ مالک نہیں جانتا کہ یہ اس کی کھانے کی چیز ہے اور کپڑا چھینا پھر وہ اس کے مالک کو پہنا دیا حالانکہ مالک نہیں جانتا کہ یہ اس کا کپڑا ہے تو یہ کھلانا اور پہنانا مالک کے حق کو ادا کرنا ہے اور بیع فاسد میں مشتری نے اگر بیع بائع کو عاریت پر دیدیا یا اسے بائع کے پاس رہن رکھ دیا یا اس کو کرایہ پر دے دیا یا اسے ہبہ کے طور پر دے دیا تو عاریت اور رہن وغیرہ اس بائع کے حق کو ادا کرنا ہوگا اور جس بیع اور ہبہ وغیرہ کی اس نے تصریح کی تھی وہ لغو ہو جائے گی۔

قوله وحکم هذا النوع الخ: اداء کامل کی تعریف بیان کرنے کے بعد یہاں سے اداء کامل کا حکم بیان کیا جا رہا ہے:

اداء کامل کا حکم:

اداء کامل کا حکم یہ ہے جب مکلف نے مامور بہ کو کامل طریقے سے ادا کر دیا تو وہ اپنی ذمہ داری سے سبکدوش ہو گیا مصنف نے اسی حکم پر تین مثالیں پیش کی ہیں۔ (۱) اگر فاصب نے غصب کردہ چیز مالک کو فروخت کر دی یا ہبہ کر دی یا اس کے پاس رہن رکھ دی اور مالک کو یہ علم نہیں کہ یہ چیز میری ہی ہے جب یہ چیز مالک کے پاس گئی تو فاصب کی طرف سے اداء کامل کے طریقے پر ادا ہو گئی اور اپنی ذمہ داری سے بری ہو گیا باقی فروخت، ہبہ اور رہن کی قیدیں لغو ہو جائیں گی۔ (۲) اسی طرح کھانا غصب کیا اور مالک کو کھلا دیا یا کپڑا چھینا اور مالک کو پہنا دیا تو ان صورتوں میں بھی

ادایہ کامل ہی ہے باقی قیدیں لغو ہو جائیں گی۔ (۳) تیسری مثال کا سمجھنا ایک تمہید پر موقوف ہے تمہید یہ ہے بیوع کی اقسام میں سے ایک بیع فاسد ہے بیع فاسد کی تعریف یہ ہے کہ جس میں کوئی شرط لگائی جائے جو تقاضا عقد کے خلاف ہو کہ وہ شرط بائع، مشتری یا بیع میں سے کسی ایک کے حق کو ثابت کرتی ہو اس کا حکم یہ ہے کہ اس کو فسخ کرنا ضروری ہے کہ بائع پر لازمی ہے کہ ثمن مشتری کو واپس کر دے اور مشتری پر لازم ہے کہ بیع بائع کو واپس کر دے۔

اب مسئلہ سمجھیں اگر کسی شخص نے بیع میں ایسی شرط لگائی کہ جو عقد کے منافی تھی مثلاً اس نے کہا میں تمہیں یہ گھوڑا بیچتا ہوں اس شرط کے ساتھ کہ ایک مہینہ میں رکھوں گا گھوڑا مشتری نے لے لیا اور رقم بائع نے لے لی اس بیع کا حکم یہ تھا کہ اس بیع کو ختم کیا جاتا مگر وہ گھوڑا مشتری نے بائع کو عاریتہ دے دیا یا رہن رکھ دیا یا کرایہ پر دے دیا اور بائع نے ان صورتوں میں گھوڑے پر قبضہ کر لیا تو ان تمام صورتوں میں مشتری بائع کے حق کو ادا کرنے والا ہوگا اور مشتری کے عنوانات عاریتہ، ہبہ اور دین وغیرہ لغو ہو جائیں گے جب بائع تک اس کا حق پہنچ گیا تو بائع پر لازم ہے کہ وہ ثمن مشتری کو واپس کر دے۔

بیع باطل اور بیع فاسد میں فرق:

بیع باطل وہ ہوتی ہے جو اصل سے ہی درست نہ ہو مثلاً خون یا شراب کی بیع جبکہ بیع فاسد وہ بیع ہوتی ہے کہ جو اپنی اصل کے لحاظ سے درست ہو مگر ایسی شرط کی وجہ سے درست نہ ہو جو عقد کے منافی ہو مثلاً یہ شرط لگانا کہ یہ چیز میرے پاس ایک مہینے تک رہے گی۔

”وَأَمَّا الْإِدَاءُ الْقَاصِرُ فَهُوَ تَسْلِيمٌ عَيْنِ الْوَاجِبِ مَعَ النُّقْصَانِ فِي صِفَتِهِ نَحْوُ الصَّلْوَةِ بِدُونِ تَعْدِيلِ الْأَرْكَانِ أَوْ الطَّوَافِ مُحَدِّثًا وَرَدِّ الْمَبِيعِ مَشْغُولًا بِالذِّينِ أَوْ بِالْجَنَائِيَةِ وَرَدِّ الْمَغْضُوبِ مَبَاحِ الدَّمِ بِالْقَتْلِ أَوْ مَشْغُولًا بِالذِّينِ أَوْ بِالْجَنَائِيَةِ بِسَبَبِ عِنْدِ الْغَاصِبِ وَأَدَاءِ الزُّيُوفِ مَكَانَ الْجِيَادِ إِذَا لَمْ يَعْلَمْ الدَّائِنُ ذَلِكَ وَحُكْمٌ هَذَا النَّوعِ أَنَّهُ إِنْ امْتَكَنَ جَبْرُ النُّقْصَانِ بِالْمِثْلِ يُنْجِبُ بِهِ وَإِلَّا يَسْقُطُ حُكْمُ النُّقْصَانِ إِلَّا فِي الذَّمِّ“

اور بہر حال اداء قاصر پس وہ عین واجب کو اس کی صفت نقصان کے ساتھ سپرد کرنا ہے جیسے تعدیل ارکان کے بغیر نماز پڑھنا یا بے وضو طواف کرنا اور بیع سپرد کرنا اس حال میں کہ وہ فرض یا جنایت کے

ساتھ مشغول ہو اور مقصود بہ چیز واپس کرنا اس حال میں کہ قتل کی وجہ سے مباح الدم ہو یا مشغول ہو دین میں یا ایسی جنایت میں جو غاصب کے ہاں کسی سبب سے ہوئی ہے اور کھرے درہموں کی جگہ کھوٹے درہم ادا کرنا جب کہ قرض دینے والے کو ان کے کھوٹے ہونے کا علم نہ ہو اور ادا کی اس قسم کا حکم یہ ہے کہ اگر نقصان کو پورا کرنا مثل کے ساتھ ممکن ہو تو اس کو مثل کے ساتھ پورا کیا جائے گا ورنہ نقصان کا حکم ساقط ہو جائے گا سوائے گناہ کے۔

قولہ واما الاداء القاصر الخ سے قبل مصنف نے اداء کامل کی بحث کو بیان کیا اس سے فراغت کے بعد ”واما الاداء القاصر“ سے اداء قاصر کی تعریف کر رہے ہیں۔

اداء قاصر کی تعریف:

”هو تسليم عين الواجب مع النقصان في صفته“ کہ عین واجب کو اس کی صفت میں نقصان کے ساتھ ادا کرنا اداء قاصر ہے تعریف میں صفت سے مراد صفت شرعیہ ہے کہ شریعت نے جس صفت پر اس کو واجب کیا تھا اس صفت پر ادا نہ ہو جیسے نماز جماعت کے بغیر ادا کرنا جب کہ گذشتہ ادا کامل کی تعریف اس کے برعکس تھی کہ اس کی صفت میں نقصان نہ تھا۔

اداء قاصر کی مثالیں:

قولہ نحو الصلوة الخ سے مصنف اداء قاصر پر عبادات اور معاملات دونوں سے چند مثالیں دے رہے ہیں:

۱۔ تعديل ارکان کے بغیر نماز پڑھنا: نماز کے ارکان کو اطمینان کے ساتھ ادا کرنا تعديل ارکان ہے۔ امام اعظم ابوحنیفہ اور امام محمد کے نزدیک تعديل ارکان واجب ہے کہ اگر اس کو ترک کر دیا تو نماز ہو جائے گی لیکن اداء قاصر کہلائے گی۔

۲۔ اداء الطواف الخ: بغیر وضو کے طواف کیا جائے تو اداء قاصر ہے طواف کی اقسام میں سے طواف زیارت فرض طواف ہے لہذا طواف زیارت کے لیے وضو کرنا بھی واجب ہوگا یہ دونوں مثالیں عبادات کی ہیں کہ جن کو حقوق اللہ کی مثالیں بھی کہا جاتا ہے۔

۳۔ ورد المسبوع الخ: معاملات کی مثالوں سے پہلی مثال یہ ہے کہ اگر بائع اور مشتری کا غلام پر عقد ہوا تو اس وقت غلام پر نہ کوئی دین تھا اور نہ ہی کوئی جنایت تھی عقد بیع مکمل ہو گیا لیکن مشتری نے ابھی غلام پر قبضہ نہیں کیا تھا کہ

غلام بائع کے پاس تھا تو غلام نے کوئی لین دین کیا کہ جس کی وجہ سے غلام پر دین آ گیا یا غلام نے بائع کے پاس کوئی نقصان کیا جس کی وجہ سے غلام پر تاوان آ گیا اگر بائع مشتری کو یہی غلام دیتا ہے تو یہ اداء قاصر ہے کہ اس صفت پر غلام کو مشتری کے حوالے نہیں کیا جا رہا کہ جس صفت پر عقد واقع ہوا تھا عقد کے وقت نہ ہی اس پر دین تھا اور نہ ہی تاوان تھا کہ حوالے کرتے وقت غلام دین یا تاوان کے ساتھ مشغول ہے۔ اگر بائع مشتری کو صفت نقصان کے ساتھ بیچ غلام دے رہا ہے تو مشتری کو دو اختیار ہیں یا تو بیچ غلام کو بائع کے حوالے کر دے اور ثمن لے لے یا کل ثمن کے بدلے میں اسی غلام کو رکھ لے لیکن یہ اختیار نہیں کہ صفت میں کمی کے عوض ثمن کم کرے اگر بائع کے پاس غلام نے کسی کو قتل کر دیا پھر بائع نے مشتری کو غلام دے دیا اور مشتری کے پاس غلام کو قصاصاً قتل کیا گیا تو مشتری بائع سے غلام کا ثمن وصول کرے گا۔

۴۔ ورد المغصوب الخ: غاصب نے کسی غلام کو غصب کیا اس حالت میں کہ اس غلام پر نہ قصاص تھا اور نہ ہی کوئی تاوان تھا مگر جب غلام غاصب کے پاس آیا اس نے کسی کو قتل کر دیا تو قصاص واجب ہو گیا یا کسی کا کوئی نقصان کیا تو تاوان واجب ہو گیا اب یہی غلام غاصب نے مالک کو لوٹا دیا تو یہ اداء قاصر ہے باقی تفصیل وہی ہے جو گذشتہ مثال میں گزری رہی یہ بات کہ جب غلام مالک کے پاس قدرتی آفت سے ہلاک ہو جائے تو غاصب بری الذمہ ہو جائے گا اگرچہ صفت نقصان کے ساتھ حوالے کیا تھا۔

۵۔ واداء الزیوف الخ: ایک شخص نے دوسرے کو قرض کے طور پر کھرے درہم دیے مدیون (مقروض) نے قرض خواہ کو کھوٹے درہم واپس کیے اور قرض خواہ کو ان درہموں کے کھوٹے ہونے کا علم نہیں تو ان درہموں کی ادائیگی اداء قاصر کہلائے گی کیونکہ یہ درہم اس صفت پر نہیں کہ جس صفت پر مدیون کو دیے تھے بلکہ ان میں نقصان ہے۔ مصنف کی قید "انما لم یعلم الدائن" کا یہ مطلب نہیں کہ قرض خواہ کو معلوم ہو تو اداء قاصر اور اگر معلوم نہ ہو تو اداء کامل بلکہ صحیح بات یہ ہے کہ جب کھوٹے درہم ادا کیے گئے چاہے قرض خواہ کو کھوٹے ہونے کا علم ہو یا نہ ہو ہر دو صورتوں میں اداء قاصر ہی ہے کیونکہ درہموں کو صفت نقصان کے ساتھ ادا کیا جا رہا ہے اور یہی اداء قاصر کی تعریف ہے البتہ فرق یہ ہے کہ کھوٹ معلوم ہونے کے باوجود لے لینے سے تدارک کی ضرورت نہیں ہوتی جب کہ کھوٹ معلوم نہ ہونے کی صورت میں اس کا تدارک کیا جائے گا اس کی بحث آگے آرہی ہے۔

دین اور قرض میں فرق:

ان کے درمیان دو طرح کا فرق بیان کیا جاتا ہے: (۱) دین وہ ہے جو ذمہ میں واجب ہو جب کہ قرض وہ ہے

جو ہاتھ سے ادھار لیا جائے۔ (۲) دین وہ ہے جس میں مدت متعین ہو جب کہ قرض وہ ہے کہ جس میں مدت متعین نہ ہو۔

قوله وحکم هذا النوع الخ سے مصنف اداء قاصر کا حکم بیان کر رہے ہیں اداء قاصر کا حکم یہ ہے کہ اگر نقصان کی تلافی مثل کے ذریعے ممکن ہو تو نقصان کی تلافی کی جائے گی اگر تلافی ممکن نہ ہو تو نقصان کا حکم ساقط ہو جائے گا کہ بندے پر کوئی چیز واجب تو نہ ہوگی مگر گناہ باقی رہے گا۔

مثل کی وضاحت: مثل کی دو قسمیں ہیں: (۱) مثل عقلی۔ (۲) مثل شرعی۔

مثل عقلی: مثل عقلی سے مراد یہ ہے کہ وہ چیز مامور بہ کی طرح صورت اور معنی دونوں اعتبار سے ہو یا فقط معنی کے اعتبار سے ہو۔

مثل شرعی: مثل شرعی سے مراد یہ ہے کہ اس چیز کو مامور بہ کے نقصان کے مثل شریعت نے قرار دیا ہو اگرچہ ان کے درمیان بظاہر کوئی مماثلت نہ ہو مثلاً طواف زیارت کو بغیر وضو کے کرنے پر اس کی تلافی کا حکم قربانی سے دیا گیا تو قربانی وضو کی مثل شرعی ہوئی۔

”وَعَلَىٰ هَذَا إِذَا تَرَكَ تَعْدِيلَ الْأَرْكَانِ فِي بَابِ الصَّلَاةِ لَا يُمْكِنُ تَدَارُكُهُ بِالْمِثْلِ إِذْ لَا مِثْلَ لَهُ عِنْدَ الْعَبْدِ فَيَسْقُطُ وَكَو تَرَكَ الصَّلَاةَ فِي أَيَّامِ التَّشْرِيقِ فَقَضَاهَا فِي غَيْرِ أَيَّامِ التَّشْرِيقِ لَا يَكْبِرُ لِأَنَّهُ لَيْسَ لَهُ التَّكْبِيرُ بِالْجَهْرِ شَرَعًا وَقَلْنَا فِي تَرَكَ قِرَاءَةِ الْفَاتِحَةِ وَالْعَنُوتِ وَالْتَّشَهُدِ وَتَكْبِيرَاتِ الْعِيدِينَ أَنَّهُ يَنْجَبِرُ بِالسَّهْوِ وَكَو طَافَ طَوَافَ الْفَرَضِ مُحْدِثًا يُنْجَبِرُ ذَلِكَ بِالدَّمِ وَهُوَ مِثْلٌ لَهُ شَرَعًا“۔

اور اداء قاصر کے اس حکم پر جب کسی نے نماز میں تعدیل ارکان کو چھوڑ دیا تو اس نقصان کو مثل کے ساتھ پورا کرنا ممکن نہیں ہے اس لیے کہ بندے کے پاس اس کی کوئی مثل نہیں ہے اس لیے نقصان کا حکم ساقط ہو جائے گا اور اگر کسی شخص نے ایام تشریق میں نماز چھوڑ دی اور پھر اس کی قضا ایام تشریق کے علاوہ کسی اور دن کی تو وہ تکبیر تشریق نہیں پڑھے گا اس لیے کہ اسے شریعت میں زور سے تکبیر کہنے کا اختیار نہیں اور ہم نے کہا سورہ فاتحہ، قنوت، تشهد اور تکبیرات عیدین کو چھوڑنے میں ان کا نقصان سجدہ سے پورا ہو جاتا ہے اور اگر فرض طواف بے وضو کی حالت میں کیا گیا اس کا ازالہ قربانی سے ہوگا

اور قربانی شریعت میں وضو کی مثل ہے۔

قوله وعلى هذا اذا الخ سے مصنف اداء قاصر کے حکم پر عبادات میں سے دو مثالوں کے ذریعے تلافی کی وضاحت کر رہے ہیں کہ اگر نہ مثل شرعی ہو اور نہ ہی مثل عقلی ہو تو تلافی کا حکم ساقط ہو جائے گا۔

پہلی مثال: اگر کسی شخص نے نماز میں تعدیل ارکان کو چھوڑ دیا جو واجب تھا اس کا تدارک مثل کے ساتھ ممکن نہیں کیونکہ بندے کے پاس تعدیل ارکان کا مثل نہیں لہذا نقصان کا حکم ساقط ہو جائے گا لیکن گناہ باقی رہے گا اس کی معافی کے لیے سچی توبہ کرے۔ تعدیل ارکان کا نہ ہی مثل شرعی ہے اور نہ ہی مثل عقلی ہے۔ مثل شرعی تو اس لیے نہیں کہ شریعت نے تعدیل ارکان کے لیے کسی کو مثل قرار نہیں دیا اور مثل عقلی اس لیے نہیں کہ مثل عقلی کو واجب کرنے کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ صرف تعدیل ارکان کو ادا کیا جائے حالانکہ تعدیل ارکان ایک صفت کا نام ہے کہ جن کا وجود بغیر نماز کے ممکن ہی نہیں اس لیے تعدیل ارکان کا نقصان پورا نہیں ہو سکتا۔ دوسری صورت یہ ہے کہ نماز کا اعادہ کیا جائے تو اس صورت میں یہ نماز پہلی نماز کی غیر ہے لہذا تعدیل ارکان کا نہ ہی مثل شرعی ہے اور نہ ہی مثل عقلی ہے تو تلافی کا حکم ساقط ہو جائے گا۔ یہ طرفین کا مذہب ہے جو مفتی بہ ہے جب کہ امام ابو یوسف اور امام شافعی کے مذہب کے مطابق تعدیل ارکان کے ترک سے نماز نہ ہوگی بلکہ اعادہ ضروری ہے۔

دوسری مثال: اگر کسی شخص سے ایام تشریق (۹ ذوالحجہ سے ۱۳ ذوالحجہ) میں نماز قضا ہو گئی تو اس نے یہ نماز ایام تشریق کے بعد قضا کی تو نماز کی ادائیگی کے بعد تکبیرات تشریق نہیں پڑھے گا اس لیے کہ جب نماز اپنے وقت سے فوت ہو گئی تو تکبیرات تشریق بھی فوت ہو گئیں ان تکبیرات تشریق کے نقصان کو پورا کرنا کسی بھی طرح ممکن نہیں کیونکہ تکبیرات تشریق کو خلاف قیاس بلند آواز سے پڑھنے کا حکم دیا گیا۔

اگر ایام تشریق کی فوت شدہ نمازوں کو دوسرے سال ایام تشریق میں ادا کرنا چاہے تب بھی تکبیرات نہیں پڑھی جائیں گی ہاں اگر اسی سال کی قضا نمازیں مثلاً دسویں ذوالحجہ کی نماز گیارہ ذوالحجہ کو جماعت کے ساتھ قضا کرے تو تکبیرات تشریق پڑھی جائیں گی کیونکہ تکبیرات کا وقت ایام تشریق باقی ہے۔ جب کہ امام شافعی کے نزدیک ایام تشریق میں فوت شدہ نمازیں غیر ایام تشریق میں پڑھی جائیں تب بھی تکبیرات کہی جائیں گی تاکہ قضا ادا کے موافق ہو۔

قوله وقلنا فی ترک قراءة الفاتحة الخ سے مصنف ایسے دو مسئلوں کو بیان کر رہے ہیں کہ جن کے ترک پر مثل

شرعی ممکن ہے لہذا نقصان کی تلافی مثل شرعی سے کی جائے گی۔

پہلا مسئلہ: اگر کسی شخص نے نماز میں بھول کر سورہ فاتحہ، دعائے قنوت، تشهد یا عیدین کی واجب تکبیرات چھوڑ دیں تو اس نقصان کو سجدہ سہو کے ساتھ پورا کیا جائے گا سجدہ سہو ان امور کا مثل عقلی تو نہیں کیونکہ ان کے درمیان کوئی مماثلت نہیں لیکن سجدہ سہو مثل شرعی ہے کہ شریعت نے ان کے ترک پر سجدہ سہو کو مثل قرار دیا ہے۔

دوسرا مسئلہ: اگر کسی شخص نے بے وضو حالت میں طواف کیا تو طواف میں جو نقصان آیا اس کی تلافی قربانی دینے سے پوری ہو جاتی ہے یہ تلافی مثل شرعی سے ہے نہ کہ مثل عقلی سے چونکہ وضو اور قربانی کے درمیان کوئی مماثلت ہی نہیں کہ اس کو مثل عقلی کہا جاسکے۔

”وَعَلَىٰ هَذَا لَوْ أَدَىٰ زَيْفًا مَّكَانَ جَيْدٍ فَهَلَكَ عِنْدَ الْعَاقِبِ لَأَشَىٰ لَهُ عَلَىٰ الْمَدْيُونِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ لِأَنَّهُ لَا مِثْلَ لِصِفَةِ الْجُودَةِ مُنْفَرِدَةً حَتَّىٰ يُمَكِّنَ جَبْرُهَا بِالْمِثْلِ وَلَوْ سَلَّمَ الْعَبْدُ مَبَاحَ الدَّمِ بِجَنَائِيَةٍ عِنْدَ الْغَاصِبِ أَوْ عِنْدَ الْبَائِعِ بَعْدَ الْبَيْعِ فَإِنَّ هَلَكَ عِنْدَ الْمَالِكِ أَوْ الْمُشْتَرِي لَزَمَهُ الثَّمَنُ وَبَرَىٰ الْغَاصِبُ بِاعْتِبَارِ أَصْلِ الْأَدَاءِ وَإِنْ قُتِلَ بِعَلْقِ الْجَنَائِيَةِ اسْتَعَدَّ الْهَلَاكُ إِلَىٰ أَوَّلِ سَبَبِهِ فَصَارَ كَأَنَّهُ لَمْ يَوْجَدْ الْأَدَاءَ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَالْمَغْصُوبَةُ إِذَا رَدَّتْ حَامِلًا يَفْعَلُ عِنْدَ الْغَاصِبِ فَمَاتَتْ بِالْوِلَادَةِ عِنْدَ الْمَالِكِ لِأَيُّرَأُ الْغَاصِبُ عَنِ الضَّمَانِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ“

اور اسی بناء پر ہم نے کہا اگر عمدہ سکوں کی جگہ کھوٹے سکے ادا کیے پھر کھوٹے سکے لینے کے بعد قابض کے پاس ہلاک ہو گئے تو مقروض پر کچھ واجب نہ ہوگا امام اعظم ابوحنیفہ کے نزدیک اس لیے صرف صفت عمدگی کی مثل نہیں کہ جس سے اس کی مثل سے تلافی ممکن ہو اور اگر غاصب کے پاس یا عقد بیع کے بعد بائع کے پاس غلام کو جنایت کی وجہ سے مباح الدم حالت میں سپرد کیا گیا پھر اگر وہ مالک یا مشتری کے پاس ہلاک ہو سپرد کرنے سے پہلے تو اس مشتری کو ثمن لازم ہوں گے اور اصل ادا کی وجہ سے غاصب بری ہو جائے گا اور اگر اس جنایت کی وجہ سے غلام قتل کیا گیا تو ہلاکت پہلے سبب کی طرف منسوب ہوگی سو وہ ایسا ہو گیا کہ ادائیگی پائی ہی نہیں گئی امام اعظم ابوحنیفہ کے نزدیک اور یہ باندی جب حالت حمل میں واپس کی گئی غاصب کے پاس فعل بد کی وجہ سے پھر وہ ولادت کی وجہ سے

مرگنی مالک کے پاس تو امام اعظم ابوحنیفہ کے نزدیک غاصب عثمان سے بری نہ ہوگا۔

قولہ وعلیٰ هذا اس سے قبل مصنف نے اداء قاصر کے حکم پر چند تفریعات کو پیش کیا تھا اسی سلسلے کو آگے بڑھاتے ہوئے معاملات پر چند تفریعات پیش کر رہے ہیں اداء قاصر کا حکم یہ تھا کہ اگر نقصان کی تلافی مثل عقلی یا مثل شرعی میں سے کسی ایک سے ممکن ہو تو تلافی کر دی جائے گی اور اگر کسی ایک سے بھی تلافی ممکن نہ ہو تو نقصان کا حکم ساقط ہو جائے گا البتہ گناہ باقی رہے گا۔

قولہ لو ادی زیفا الخ سے مصنف نے اداء قاصر کے حکم پر پہلا مسئلہ بیان کیا ہے صورت مسئلہ یہ ہے کہ قرض خواہ نے مقروض کو بطور قرضہ عمدہ درہم دیے تھے اور مقروض نے قرض خواہ کو اتنے ہی کھوٹے درہم واپس کیے پھر وہ درہم قرض خواہ سے خرچ ہو گے یا ضائع ہو گے اس کے بعد قرض خواہ کو معلوم ہوا کہ جو درہم مجھے دیے تھے وہ تو کھوٹے تھے اگر ہلاک نہ ہوتے تو بالاتفاق سب ائمہ کے نزدیک کھوٹے درہم واپس دے کر عمدہ درہم لیے جاتے مگر یہاں یہ صورت ہے کہ کھوٹے تھے تو مذکورہ مسئلے کے حل میں احناف کے دو مذہب ہیں:

(۱) مذہب اعظم امام ابوحنیفہ۔ (۲) مذہب صاحبین

صاحبین کا مذہب مع دلیل:

صاحبین کا مذہب یہ ہے کہ کھوٹے درہم ہلاک ہو جانے کے بعد قرض خواہ کسی اور سے اتنے ہی کھوٹے درہم لے کر مقروض کو واپس کرے اور اس سے عمدہ درہم وصول کر لے ان کی دلیل یہ ہے کہ قرض خواہ کا حق جس طرح مقدار سے وابستہ ہے اسی طرح وصف سے بھی وابستہ ہے اس لیے کھوٹے درہموں کی مثل درہم واپس کر کے عمدہ وصول کر لے صاحبین کا استدلال قیاس خفی سے ہے جس کو استحسان کہا جاتا ہے۔

امام اعظم ابوحنیفہ کا مذہب:

امام اعظم کا یہی مذہب ہے جس کو مصنف بیان کر رہے ہیں امام اعظم کے نزدیک مقروض پر قرض خواہ کی طرف سے کوئی چیز واجب نہ ہوگی کیونکہ نفس درہم تو ادا کر دیے ہیں جب ادا ہو گئی پائی گئی اگرچہ ادا ہو گئی قاصر ہی سہی کیونکہ کھر اور کھوٹا ہونا وصف ہے اور تھا وصف کی کوئی قیمت نہیں ہوتی۔

وصف کی قیمت نہ ہونے پر دلیل:

وصف ایک عرض ہے جو اپنی ذات میں تنہا نہ موجود ہو سکتا ہے اور نہ ہی قائم ہو سکتا ہے بلکہ عین درہم و دنانیر کے ساتھ متصل ہوتا ہے جب وصف (عمدگی وغیرہ) تنہا موجود و قائم نہیں ہو سکتا تو اس کی قیمت بھی نہیں ہو سکتی جب قیمت نہیں ہو سکتی تو نہ اس کا مثل صوری ہو سکتا ہے اور نہ ہی مثل معنوی ہو سکتا ہے مثل صوری تو ظاہر ہے کہ وصف عرض ہے جو تنہا موجود نہیں ہو سکتا لہذا مثل صوری ممکن نہیں اور مثل معنوی بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ درہم اموال ابو یہ (جن میں کمی و بیشی کی صورت میں سود پایا جاتا ہے) میں سے ہیں کہ جن میں وصف کی قیمت نہیں ہوتی اس پر دلیل فرمان نبوی ﷺ ہے: "جیدھا و ردیھا سواء" لہذا امام اعظم ابو حنیفہ کے نزدیک مقروض پر کچھ بھی واجب نہ ہوگا البتہ گناہ باقی رہے گا وصف کی قیمت نہ ہونے کی بات صرف نقد میں تھی باقی رہے عروض (سامان) ان میں معتبر ہے۔

نقد اور عروض میں فرق:

نقد اور عروض میں تین طرح کا فرق بیان کیا جاتا ہے:

پہلا فرق: یہ ہے کہ نقد مثلاً سونا، چاندی اور نوٹوں میں وصف کی قیمت نہیں ہوتی مثلاً دس روپے کا نوٹ نیا ہو یا پرانا دونوں کی مالیت برابر ہے جب کہ عروض و سامان میں وصف کی قیمت ہوتی ہے جیسا کہ کاروبار میں نئی اور پرانی اشیاء کی قیمتوں میں نمایاں فرق بین دلیل ہے۔

دوسرا فرق: یہ ہے کہ نقد متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے مثلاً دس روپے کا نوٹ دکھا کر دوکان دار کو دوسرا دس کا نوٹ دیا جائے تو اس پر کوئی اعتراض نہیں کرتا جب کہ عروض میں متعین کرنے سے متعین ہو جاتے ہیں مثلاً کوئی کتاب خریدار نے پسند کر لی قیمت طے ہو گئی پھر خریدار اس کے بدلے دوسری کتاب تبدیل کرتا ہے تو تبدیل نہیں کر سکتا۔

تیسرا فرق: یہ ہے کہ نقد کا ذاتی طور پر کوئی مقام نہیں بلکہ یہ زرمبادلہ کے طور پر استعمال ہوتے ہیں مثلاً دس روپے کا نوٹ نہ کھایا جاتا ہے اور نہ ہی بھوک مٹا سکتا ہے بلکہ اس کو دے کر کھانے کی چیز لی جاتی ہے اور یہ نقد انسان کے لیے بالواسطہ خادم ہوتے ہیں کہ ان کے ذریعے سے انسان ضروریات زندگی کو حاصل کرتا ہے جب کہ عروض بنفسہ انسان کے خادم ہیں مثلاً روٹی وغیرہ۔

قولہ لو سلم العبد الخ سے معنف اداء قاصر کے حکم پر حقوق العباد سے ایک مسئلہ پیش کر رہے ہیں صورت

مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی کا غلام غصب کر لیا جو غصب کرنے سے پہلے ہر طرح کی جنایت سے خالی تھا پھر غاصب کے پاس آ کر اس غلام نے کسی کو قتل کر دیا جس کی وجہ سے یہ غلام مباح الدم ہو گیا پھر یہی مباح الدم غلام غاصب نے مالک کو سپرد کر دیا اگر غلام مالک کے پاس آ کر اپنی طبعی موت یا کسی حادثے میں مر گیا تو غاصب بری الذمہ ہو گیا چونکہ غاصب کی طرف سے نفس ادا ہوئی تو پائی گئی اگرچہ ادا ہوئی قاصر ہی تھی اگر مباح الدم غلام مالک کو سپرد کیے جانے کے بعد قصاصاً قتل کیا جائے تو امام اعظم ابوحنیفہ کے نزدیک غاصب کی طرف سے ادا ہوئی ایسی ہوگی گویا کہ ادا ہوئی پائی ہی نہیں گئی اس کی وجہ یہ ہے کہ قصاصاً قتل کیے جانے کا سبب اول غاصب ہے لہذا قتل کو سبب اول (غاصب) کی طرف منسوب کیا جائے گا گویا کہ غاصب کی طرف سے ادا ہوئی ہی نہیں پائی گئی جب ادا ہوئی ہی نہیں پائی گئی تو غاصب پر غلام کی قیمت واجب ہوگی اس مسئلہ میں صاحبین بھی امام اعظم کے ساتھ ہیں کہ غلام کی کل قیمت واجب ہوگی اگرچہ صاحبین کے نزدیک مباح الدم غلام بمنزلہ عیب ہے جو نقصان ضمان کو واجب قرار دیتے ہیں مگر جنایت کے اس مسئلہ میں صاحبین بھی امام کے ساتھ ہیں اسی طرح اگر بائع نے کسی کو صحیح و سلامت غلام فروخت کیا اور ثمن مشتری پر لازم ہو گیا پھر جب بائع نے غلام مشتری کے حوالے کیا تو اس پر وہ غلام بائع کے پاس کسی جنایت کی وجہ سے مباح الدم تھا اگر غلام مشتری کے پاس قدرتی طور پر مر جاتا ہے تو بائع بری الذمہ ہو جائے گا اگر مشتری کے پاس اس جنایت کی وجہ سے قصاصاً قتل کیا جاتا ہے جو بائع کے پاس کی تھی۔ تو اس قتل کو سبب اول بائع کی طرف منسوب کیا جائے گا امام اعظم کے نزدیک گویا اس غلام کی ادا ہوئی ہی نہیں پائی گئی لہذا بائع پر لازم ہے کہ مشتری کو ثمن واپس کر دے۔ صاحبین کا امام اعظم ابوحنیفہ کے ساتھ بیع کی صورت میں اختلاف ہے کہ جنایت کی شکل میں بائع سے نقصان کا ضمان لیا جائے گا جب کہ امام صاحب کے نزدیک کل قیمت لی جائے گی اگرچہ اداء قاصر کے حکم پر مثالیں چل رہی تھیں کہ اگر مثل ممکن ہو تو مثل سے ازالہ کیا جائے گا ورنہ نقصان کا حکم ساقط ہوگا مگر یہ مثالیں حقوق العباد کی چلیں ان میں اداء قاصر میں ضمان بھی واجب کیا جاسکتا ہے۔

قوله والمغصوبة اذا ردت الخ: سے مصنف نے اداء قاصر کے حکم پر ایک مسئلہ پیش کیا ہے مسئلہ کی صورت یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی کی لونڈی غصب کر لی اور غصب کرتے وقت وہ حاملہ نہ تھی پھر غاصب کی وطی کی وجہ سے لونڈی حاملہ ہو گئی اس حمل کی حالت میں غاصب نے لونڈی کو مالک کے سپرد کر دیا اور وضع حمل کے وقت لونڈی نے صحیح و سلامت طریقے سے بچہ جنم دیا تو غاصب پر کچھ بھی واجب نہ ہوگا۔ غصب میں لونڈی کی قید اس لیے لگائی ہے کہ تاوان غصب مال میں ہوتا ہے اور لونڈی بھی آقا کا مال ہوتی ہے اگر آزاد عورت سے زنا جبراً کیا گیا اور حمل کی وجہ سے مر گئی تو اس کا حکم یہ ہے کہ زانی کو زنا کی وجہ سے شہادت شرعی کے تحت زنا کی سزا دی جائے گی۔ ہاں اگر غاصب کے پاس کسی

جنایت کی وجہ سے مالک کے ہاں قتل کی جاتی ہے تو ہاں اتفاق غاصب لوٹڈی کی قیمت دینے کا پابند ہوگا۔ اگر لوٹڈی وضع حمل کے وقت مر جاتی ہے تو غاصب پر کوئی چیز واجب ہوگی یا نہیں اس میں صاحبین اور امام صاحب کے درمیان اختلاف ہے۔

صاحبین کا مذہب:

صاحبین کے نزدیک لوٹڈی کی ہلاکت کی نسبت غاصب کی وطی کی طرف نہیں کی جائے گی بلکہ مالک کے ہاں ولادت کی طرف کی جائے گی لہذا غاصب سے کوئی تاوان وصول نہ کیا جائے گا۔

امام اعظم ابوحنیفہ کا مذہب:

امام اعظم کے نزدیک لوٹڈی کی ہلاکت کی نسبت اس حمل کی طرف کی جائے گی کہ جو غاصب کے پاس ٹھہرا ہے لہذا غاصب پر لوٹڈی کی قیمت واجب ہوگی۔

عین کی تبدیلی میں ائمہ کا اصول:

اگر عین مفسو بہ میں تغیر و تبدل ہو جائے تو اس کے متعلق احناف و شوافع کے جدا جدا اصول ہیں۔

امام شافعی کا اصول:

امام شافعی کے نزدیک عین مفسو بہ میں جتنا بھی تغیر ہو جائے تو مالک کو عین ہی کا لوٹانا ضروری ہے جو نقصان ہو اس کی قیمت دی جائے گی۔

احناف کا اصول:

احناف کے نزدیک اگر عین مفسو بہ میں تغیر ہو جائے اس کی دو صورتیں ہیں کہ تغیر فاحش ہے یا تغیر یسر اگر تغیر فاحش ہے تو قیمت دینا واجب ہوگی اور اگر تغیر یسر ہے تو عین مفسو بہ کو واپس کرنا واجب ہے۔

”كَمْ الْأَصْلُ فِي هَذَا الْبَابِ هُوَ الْأَدَاءُ كَامِلًا كَانَ أَوْ نَاقِصًا وَإِنَّمَا يُصَارُ إِلَى

الْقَضَاءِ عِنْدَ تَعَدُّرِ الْإِدَاءِ وَهَذَا يَتَعَيَّنُ الْمَالُ فِي الْوَدِيعَةِ وَالْوَكَالَةِ وَالْغَصْبِ
وَلَوْ أَرَادَ الْمُودِعُ وَالْوَكِيلُ وَالْغَاصِبُ أَنْ يُمْسِكَ الْعَيْنَ وَيُدْفَعُ مَا يَمَالِيهِ لَيْسَ
لَهُ ذَلِكَ وَلَوْ بَاءَ شَيْئًا وَسَلَّمَهُ فَظَهَرَ بِهِ عَيْبٌ كَانَ الْمُشْتَرِي بِالْخِيَارِ بَيْنَ الْأَخْذِ
وَالْتَرِكِ فِيهِ -

پھر اصل اس باب میں ادا ہے کامل ہو یا ناقص اور قضا کی طرف ادا کے متعذر ہونے کے وقت رجوع
کیا جائے گا اور اسی وجہ سے مال ودیعت، وکالت اور غصب میں متعین ہو جاتا ہے اور اگر امین، وکیل
اور غاصب عین کو روکنا چاہیں اور اس کے عوض اس کی مثل دیں تو یہ ان میں سے کسی کے لیے جائز نہیں
اور اگر کوئی چیز فروخت کی اور اس کو حوالے کر دیا پھر اس میں عیب ظاہر ہو، مشتری کو اس کو لے لینے اور
اس کو چھوڑ دینے میں اختیار ہے۔

قولہ ثم الاصل فی هذا المعنی سے مصنف مامور بہ کی ادائیگی کے سلسلے میں ایک اصول بیان کر رہے ہیں
ادائیگی میں اصول یہ ہے کہ ادا اور قضا کے باب میں اصل ادا ہی ہے چاہے ادا کامل ہو یا ادا ناقص کہ جب تک ادا کی ان
دو قسموں میں سے کسی ایک پر عمل کرنا ممکن ہو تو قضا کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا اس کی وجہ یہ ہے کہ ادا بمنزلہ اصل
ہے اور قضا بمنزلہ خلیفہ و بدل ہے اور بدل کی طرف رجوع کے بارے میں مقصود ہے: "العصير ورد الى البدل عدد
فوات الاصل لامع قيامه" کہ بدل کی طرف رجوع اس وقت کیا جائے گا کہ جب اصل فوت ہو جائے کہ جب تک
ادا موجود ہے قضا کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا اس اصول میں احناف و شوافع متفق ہیں البتہ اس میں اختلاف
آگے آرہا ہے کہ اگر مامور بہ میں تغیر فاحش آجائے تو احناف اور شوافع کے نزدیک کیا حل ہے اس کا انتظار کیجیے۔

قولہ ولهذا يتعين المال المعنی سے مصنف گذشتہ اصول پر یہ بات بیان کر رہے ہیں کہ ادا کے اسی اصول کی
وجہ سے ودیعت، وکالت اور غصب میں مال متعین ہو جاتا ہے اصول کو مثالوں پر منطبق کرنے سے پہلے بطور تمہید
ودیعت، وکالت اور غصب کا معنی سمجھ لیں۔

ودیعت کی تعریف:

ودیعت وہ مال ہوتا ہے جو کسی کے پاس امانت رکھوایا جائے امانت رکھنے والے کو "مُودِعٌ" اور جس کے پاس
امانت رکھی جائے اسے "مُودِعٌ" کہتے ہیں۔

ودیعت اور امانت میں فرق:

ودیعت میں قصدِ حفاظت کی خاطر کسی کے پاس مال رکھا جاتا ہے جب کہ امانت عام ہے کہ وہ مال جو کسی کے ذمہ واجب ہو مثلاً کوئی چیز کسی کے پاس ہو اسے اڑ کر پہنچ جائے تو یہ امانت ہے وودیعت نہیں۔

وکالت کی تعریف:

کسی عقد یا جھگڑے میں کسی کو اپنا نائب بنانے کا نام وکالت ہے۔

غصب کی تعریف:

کسی چیز کے چھیننے کو غصب کہا جاتا ہے۔ تمہید کے بعد مامور بہ کی ادائیگی کے سلسلے میں اصول یہ تھا کہ اداء و قضا کے باب میں اصل اداء ہی ہے اگر کسی شخص نے کسی کے پاس بطور ودیعت مال رکھا تو امین پر بعینہ اس مال کا لوٹانا ضروری ہے اسی طرح اگر مؤکل نے جو مال وکیل کو خریدنے کے لیے دیا تھا اور وکیل وہ سامان نہ خرید سکا تو وکیل پر لازم ہے بعینہ وہی مال مؤکل کو واپس کرے جو مؤکل نے خریدنے کے لیے دیا تھا اسی طرح اگر غاصب نے کوئی چیز غصب کر لی تو غاصب پر اس چیز کو واپس کرنا ضروری ہے کہ جو غصب کی تھی لہذا اگر امین، وکیل اور غاصب یہ چاہیں کہ اصل مال وہ اپنے پاس رکھ لیں اور اسکے عوض اسی کی مثل ادا کر دیں تو ان کے لیے جائز نہ ہوگا اس کی وجہ یہ ہے کہ مثل کو عوض میں دے دینا قضا ہے نہ کہ ادا جب کہ ادا اور قضا کے باب میں اصل یہ ہے کہ ادا ہو جب اصل کو ادا کرنا ممکن ہے تو بدل (قضا) کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا۔

مال کے متعین ہونے میں ائمہ کرام کا اختلاف:

امام اعظم ابوحنیفہ کے نزدیک وودیعت، وکالت اور غصب میں مال متعین ہو جاتا ہے لیکن عتود و منسوخ میں مال متعین نہیں ہوتا جب کہ امام شافعی کے نزدیک وودیعت، وکالت اور غصب کی طرح عتود و منسوخ میں بھی مال متعین ہو جاتا ہے۔

قولہ ولو باء شہنا الخ: سے مصنف نے مامور بہ کی ادائیگی کے گذشتہ اصول پر مزید ایک مثال پیش کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر بائع نے مشتری کو کوئی چیز فروخت کی اور مشتری کے قبضہ کرنے کے بعد بیع میں عیب ظاہر ہوا جو پہلے

سے بائع کے پاس موجود تھا تو بائع کی طرف سے عیب زدہ بیع کی ادائیگی اداء قاصر ہے لیکن مشتری کو یہ اختیار نہیں کہ وہ اس چیز کو پاس رکھے اور نقصان کی تلافی کا مطالبہ کرے چونکہ عیب کی وجہ سے ٹمن میں کمی کرانا ناقص ہے جب اصل ادا پر عمل کرنا ناممکن ہے کہ بائع کی طرف سے اصل پر عمل ہو گیا تو مشتری کو یہ اختیار ہے کہ چاہے عیب زدہ بیع کو اسی ٹمن میں رکھ لے یا واپس کر کے اپنا ٹمن لے لے۔

”وَبَاعْتَبَارُ أَنَّ الْأَصْلَ هُوَ الْأَدَاءُ يَقُولُ الشَّافِعِيُّ الْوَاجِبُ عَلَى الْغَاصِبِ رَدُّ الْعَيْنِ الْمَغْصُوبَةِ وَإِنْ تَغَيَّرَتْ فِي يَدِ الْغَاصِبِ تَغْيِيرًا فَاحِشًا وَيَجِبُ الرِّدُّ بِسَبَبِ النُّقْصَانِ وَعَلَى هَذَا لَوْ غَضِبَ حِنْطَةً فَطَحَنَهَا أَوْ سَاجَةً فَبَنَى عَلَيْهَا دَارًا أَوْ شَاةً فَذَبَحَهَا وَشَوَّاهَا أَوْ عِنَبًا فَعَصَرَهَا أَوْ حِنْطَةً فَزَرَعَهَا وَنَبَتَ الزَّرْعُ كَانَ ذَلِكَ مِلْكًا لِلْمَالِكِ عِنْدَهُ وَقَلْنَا جَمِيعَهَا لِلْغَاصِبِ وَيَجِبُ عَلَيْهِ رَدُّ الْقِيَمَةِ“

اور اس بات کا اعتبار کرتے ہوئے کہ اصل ادا ہے امام شافعی فرماتے ہیں کہ غاصب پر عین مغصوبہ کا لوٹانا واجب ہے اگرچہ وہ غاصب کے قبضہ میں تغیر فاحش کی بناء پر بدل جائے اور غاصب پر نقصان کے سبب ضمان واجب ہوگا اور اسی اصل پر امام شافعی کے نزدیک اگر کسی نے گندم غصب کی تو اس کو پیس لیا یا شہتیر کی لکڑی غصب کی تو اس پر عمارت بنا ڈالی یا بکری غصب کی تو اس کو ذبح کر دیا اور بھون دیا یا انگوٹھ غصب کیے تو ان کا رس نچوڑ لیا یا گندم غصب کی تو اس کو بویا اور کھیتی اُگ آئی تو یہ مغصوب شے امام شافعی کے نزدیک مالک کی ملک میں ہوگی اور ہم نے کہا کہ وہ تمام اشیاء غاصب کے لیے ہوں گی اور غاصب پر ان چیزوں کی قیمت دینا واجب ہوگی۔

قولہ وباعتبار ان الاصل الخ سے قبل مصنف نے یہ بیان کیا تھا کہ مامور بہ کی ادائیگی میں اصول یہ ہے کہ اصل ادا ہی ہے کہ چاہے اداء کامل ہو یا اداء قاصر اس اصول پر احناف و شوافع کا اتفاق تھا مگر احناف و شوافع کا اس بات میں اختلاف ہے کہ جب مامور بہ میں تغیر فاحش آجائے تو اداء پر عمل کیا جائے گا یا قضاء پر اسی اختلافی صورت کو مصنف ”وباعتبار“ سے بیان کر رہے ہیں۔

امام شافعی کا مذہب مع دلیل:

قولہ يقول الشافعی الخ سے مصنف امام شافعی کے مذہب کو بیان کر رہے ہیں۔ امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ

مامور بہ میں تغیر فاحش بھی آجائے تب بھی مامور بہ کو ہی ادا کیا جائے گا۔ تغیر فاحش سے مراد یہ ہے کہ شیء میں اتنی تبدیلی پیدا ہو جائے کہ جس سے اس کا نام ہی بدل جائے یا اس کے بڑے بڑے فوائد فوت ہو جائیں لہذا غاصب نے اگر کسی چیز میں تغیر فاحش کر دیا تو تب بھی شیء منصوب ہی مالک کو دی جائے گی اور نقصان کے مطابق غاصب ضمان ادا کرے گا۔

دلیل: تغیر فاحش کے باوجود شیء منصوب کو ادا کرنے پر دلیل یہ ہے کہ شیء منصوب غاصب کے پاس موجود ہے تو وہ اصل مالک کی ملک پر رہے گی اور غاصب کی ملک ثابت نہ ہوگی کیونکہ ملک ایک نعمت ہے اور غاصب کا فعل غصب ممنوع ہے اس لیے فعل ممنوع نعمت کا سبب نہیں بن سکتا لہذا جو منصوب میں کمی آئی ہے اس کی کو قیمت دے کر پورا کیا جائے گا۔

قولہ وعلیٰ ہذا الخ سے امام شافعی کے مذہب پر پانچ مثالیں پیش کی جا رہی ہیں۔ پہلی مثال یہ ہے کہ اگر کسی نے گندم غصب کر لی اور اس کو پیس کر آٹا بنا دیا کوئی شہتیر (لکڑی) غصب کر لی اور اس پر عمارت تعمیر کر دی یا بھری غصب کر کے اس کو ذبح کر ڈالا اور اس کو بھون دیا یا انگوٹھ غصب کر کے ان کا رس نکال لیا یا گندم غصب کر کے اس کو بودیا اور کھیتی اُگ آئی تو ان تمام صورتوں میں امام شافعی کے نزدیک یہ چیزیں اپنے مالک کی ملک پر باقی ہیں تغیر فاحش کے باوجود مالک کو اصل ہی ادا کرنا واجب ہے ان کی قیمت دینا درست نہیں کیونکہ قیمت دینا قضا ہے جب کہ ادا و قضا میں اصل ادا ہی ہے باقی جو کمی واقع ہوئی ہے اس کی کے نقصان کو ضمان دے کر پورا کیا جائے گا۔

امام اعظم ابو حنیفہ کا مذہب مع دلیل:

قولہ وقلنا جمیعہا الخ سے مصنف امام اعظم کے مذہب کو بیان کر رہے ہیں امام اعظم کا مذہب یہ ہے کہ اگر مامور بہ شیء میں اتنا تغیر آجائے کہ اس کا نام بدل جائے یا اس کے بڑے بڑے منافع فوت ہو جائیں یا وہ دوسری چیز میں اس طرح مل جائے کہ جدا نہ ہو سکے یا جدا تو ہو سکے مگر حرج عظیم ہو تو ان تمام صورتوں میں اس شیء سے مالک کی ملکیت زائل ہو جائے گی اور غاصب مالک ہو جائے گا مثلاً غاصب نے کوئی چیز غصب کر لی اور اس میں تغیر فاحش آ گیا تو غاصب کے ذمہ غصب کردہ چیز کی قیمت واجب ہوگی بشرطیکہ وہ مثلی نہ ہو اگر وہ مثلی چیز ہے تو مثل واجب ہوگی۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ تغیر فاحش کی وجہ سے شیء منصوب میں غاصب کا حق وابستہ ہو گیا ہے اور تغیر فاحش کی وجہ سے شیء کا نام اور معنی دونوں بدل گئے کہ اکثر و بیشتر منافع فوت ہو گئے لہذا جس طرح شیء منصوب کی حقیقی ہلاکت کی

صورت میں غاصب پر ضمان واجب ہوتا ہے اسی طرح ہلاکت حکمی کی صورت میں بھی غاصب پر ضمان واجب ہوگا مگر بعض صورتوں میں غاصب کا نقصان مالک کے نقصان سے زیادہ بھی ہو سکتا ہے مثلاً شہتیر کو نکال کر دینے میں غاصب کو بہت بڑا نقصان ہے اگرچہ مالک کا نقصان بھی ہے مگر مالک کا نقصان اس کی مثل یا قیمت دے کر پورا کیا جاسکتا ہے جیسا کہ قاعدہ ہے: "الضرر یدفع بقدر الامکان" مگر چونکہ مکان سے شہتیر نکالنے کی صورت میں غاصب کا بڑا نقصان ہے اور اس کی مثل دینے میں غاصب کا ہلکا نقصان ہے لہذا زیادہ قیمتی چیز کا مالک تھوڑی چیز کی قیمت ادا کرے گا جیسا کہ قاعدہ ہے: "الضرر الاشد یزال بالضرر الایف"۔

امام شافعی کی دلیل کا جواب:

امام شافعی نے کہا تھا کہ ملک ایک نعمت ہے اور نعمت کا حصول فعل ممنوع (غصب) سے جائز نہیں اس کا جواب یہ ہے کہ غاصب کا مالک بننا اس اعتبار سے نہیں کہ اس نے فعل ممنوع کا ارتکاب کیا ہے بلکہ اس اعتبار سے مالک بنا کہ اس کے تغیر سے چیزوں میں نئی صفت پیدا ہوگئی ہے لہذا اصل (اداء) پر عمل کرنا ممکن نہ رہا تو قضاء (قیمت، مثل) پر عمل کیا جائے گا۔

"وَلَوْ غَصَبَ فِضَّةً فَنَضْرِبُهَا دَرَاهِمًا أَوْ تَبْرًا فَاتَّخَذَهَا دَنَابِيرًا أَوْ شَاةً فَذَبَحَهَا لَكَيْنُ قَطِعَ حَقُّ الْمَالِكِ فِي ظَاهِرِ الرَّوَايَةِ وَكَذَلِكَ لَوْ غَصَبَ قُطْعًا فَغَزَلَهُ أَوْ غَزَلَ نَسَجَهُ لَا يَنْقُطُ حَقُّ الْمَالِكِ فِي ظَاهِرِ الرَّوَايَةِ وَيَتَفَرَّغُ مِنْ هَذَا مَسْئَلَةَ الْمُضْمُونَاتِ وَلِذَا قَالَ لَوْ ظَهَرَ الْعَبْدُ الْمَغْضُوبُ بَعْدَ مَا أَخَذَ الْمَالِكُ ضَمَانَهُ مِنَ الْغَاصِبِ كَانَ الْعَبْدُ مِلْكًا لِلْمَالِكِ وَالْوَاجِبُ عَلَى الْمَالِكِ رَدُّ مَا أَخَذَ مِنْ قِيَمَةِ الْعَبْدِ"۔

اور اگر کسی نے چاندی غصب کی تو اس کے درہم بنالیے یا سونے کی ڈلی غصب کی تو دینار بنالیے یا بکری غصب کی تو اس کو ذبح کر دیا تو ظاہر روایت کے مطابق مالک کا حق ختم نہ ہوگا اور اسی طرح اگر روٹی غصب کر لی تو اس کو کات لیا یا دھا کہ غصب کیا تو اس کو بن لیا تو ظاہر روایت کے مطابق اس سے مالک کا حق ختم نہ ہوگا اور اسی اختلافی اصول سے ضمانوں کا مسئلہ نکلتا ہے اور اسی وجہ سے امام شافعی نے فرمایا کہ اگر غصب کردہ غلام مالک کے ضمان لینے کے بعد ظاہر ہو گیا تو غلام مالک کی ملک

میں ہوگا اور مالک پر واجب ہے کہ غلام کی قیمت واپس کرے جو اس نے لی تھی۔

قولہ ولو غصب فضة الخ: اس سے قبل مصنف نے تغیر فاحش کی صورت میں امام اعظم ابوحنیفہ کے اصول پر چند مثالیں پیش کی تھیں اب ”ولو غصب“ سے تغیر یسیر کی صورت میں امام اعظم ابوحنیفہ کے اس اصول پر کہ تغیر یسیر کی صورت میں مالک کی ملک شے سے ختم نہ ہوگی تغیر یسیر یہ ہے کہ اس چیز کا بڑا فائدہ تبدیل نہ ہوا۔ پانچ مثالیں پیش کر رہے ہیں۔

پہلی مثال: اگر کسی نے چاندی کی ڈلی غصب کر لی اور اس کے درہم بنا لیے تو مالک کا حق ان درہموں سے ختم نہ ہوگا اس کی وجہ یہ ہے کہ چاندی کی ڈلی سے درہم بنانے کی صورت میں نہ صوری تبدیلی ہوئی ہے اور نہ ہی معنوی۔ صوری تبدیلی تو اس لیے واقع نہیں ہوئی کہ درہم بنانے سے پہلے بھی چاندی تھی اب بھی چاندی ہے اور معنوی تبدیلی اس لیے نہیں کہ درہم بنانے سے قبل اس میں شمنیت تھی اور درہم بنانے کے بعد بھی شمنیت باقی ہے یہی بات کہ ڈلی سے درہم بنانے کی تبدیلی تو تغیر یسیر ہے اور چاندی کی بڑی منفعت تبدیل نہیں ہوئی لہذا امام اعظم کی ظاہر روایت کے مطابق مالک کا حق درہموں پر باقی ہے لہذا غاصب پر واجب ہے کہ مالک کو ڈھالے ہوئے درہم واپس کرے۔

دوسری مثال: اگر کسی نے سونے کا ٹکڑا غصب کیا اور اس سے دینار بنا لیے اس مثال میں وہی بحث ہے جو چاندی کے مسئلہ میں گزری کہ مالک کا حق دیناروں سے ختم نہ ہوگا اور مالک کو دینار ہی دینے واجب ہوں گے لیکن صاحبین کے نزدیک چاندی اور سونے کی دونوں مثالوں میں درہم اور دینار لوٹانا جائز نہیں بلکہ سونے اور چاندی کی مثل لوٹانا واجب ہے ان کے نزدیک تبدیلی کی وجہ سے مالک کی ملکیت ختم ہو چکی ہے۔

تیسری مثال: اگر کسی نے بکری غصب کی اور اس کو ذبح کر دیا تو مالک کا حق اس ذبح شدہ بکری سے ختم نہ ہوگا اس کی وجہ یہ ہے کہ ذبح کرنے سے تغیر یسیر آیا ہے کہ ذبح کرنے سے پہلے بھی بکری تھی اور ذبح کرنے کے بعد بھی بکری ہی ہے فقط ذبح کی قید لگ گئی ہے اور یہاں وہ بکری مراد ہے جو گوشت کے لیے ہونہ کہ دودھ والی بکری اگر دودھ والی بکری تھی تو غاصب پر اس کی قیمت واجب ہوگی اگر گوشت کے لیے تھی تو غاصب پر اسی ذبح شدہ بکری کو لوٹانا واجب ہے بخلاف اس صورت کے کہ جب بکری کے گوشت کے ٹکڑے ٹکڑے کر دیے یا بھون لیا اس صورت میں تغیر فاحش ہوگا اس میں قیمت واجب ہوتی ہے۔

چوتھی مثال: اور اگر کسی نے روئی غصب کی اور اس کو کات کر دھا کہ بنا لیا تو اس دھا کے سے مالک کی ملکیت ختم

نہ ہوگی کیونکہ بڑا فائدہ ختم نہیں ہوا چونکہ روئی سے فائدہ دھا کہ بنانے کا کام لینا ہے لہذا غاصب پر دھا کہ کو لوٹانا واجب ہوگا۔

پانچویں مثال: اور اگر کسی نے دھا کہ غصب کیا اور اس سے کپڑا بن لیا تو مالک کا حق اس سے ختم نہ ہوگا اور مالک کو وہی کپڑا لوٹانا واجب ہوگا۔ ان مثالوں کی تشریح ظاہر الروایۃ کے مطابق تھی اور غیر ظاہر الروایۃ کے مطابق ان تمام صورتوں میں مالک کا حق ان چیزوں سے ختم ہو جائے گا اور غاصب پر ذوات الامثال چیزوں کے عوض مثل دینا واجب ہے اور ذوات القیم چیزوں کے عوض قیمت دینا واجب ہے۔

قولہ ویعتبر من هذا الخ: سے مصنف (امام اعظم ابوحنیفہ اور امام شافعی کے مابین اس اختلاف پر کہ شیء میں تغیر فاحش ہونے کے باوجود امام شافعی کے نزدیک عین شیء کا لوٹانا واجب ہے جب کہ امام اعظم ابوحنیفہ کے نزدیک تغیر فاحش کی صورت میں شیء کی قیمت یا مثل ادا کرنا واجب ہے) ضمانتوں کے مسئلہ کو بیان کر رہے ہیں مضمونات سے مراد وہ چیزیں ہیں کہ جن میں ضمان واجب ہوتا ہے۔

مسئلہ مضمونات:

اس مسئلہ کو بیان کرنے سے پہلے بطور تمہید یہ بات یاد رہے کہ امام شافعی کے نزدیک تسلیم واجب میں اصل اداء ہے لہذا جب تک شیء موجود ہوگی اگرچہ تغیر فاحش ہو عین شیء کا ہی لوٹانا واجب ہے اور نقصان کا تاوان دیا جائے گا جب کہ امام اعظم ابوحنیفہ کے نزدیک بھی تسلیم واجب میں اصل ادا ہی ہے کہ جب تک شیء میں تغیر فاحش نہ ہو اگر تغیر فاحش آجائے تو قیمت یا مثل ادا کرنا واجب ہے اور تغیر یسر میں بالاتفاق عین شیء کا لوٹانا واجب ہے۔ تمہید کے بعد مسئلہ مضمونات یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے غلام غصب کیا اور اس سے غلام گم ہو گیا اور مالک نے غلام کی واپسی کا مطالبہ کیا تو چونکہ غاصب عین غلام کو لوٹانے پر قادر نہیں تھا اور غلام ذوات القیم میں سے ہے لہذا غاصب نے غلام کی قیمت ادا کر دی پھر غلام غاصب کو مل گیا تو امام شافعی کے نزدیک یہ غلام مالک ہی کا ہے اور مالک غلام کی قیمت واپس کر کے غلام کو غاصب سے لے لے گا۔ جب کہ امام اعظم ابوحنیفہ کے نزدیک جب مالک غاصب سے غلام کی قیمت وصول کر چکا ہے تو مالک کی ملکیت غلام سے ختم ہو چکی اور غاصب چونکہ قضا پر عمل کر چکا ہے لہذا غلام غاصب کا ہوگا نیز یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ جب مالک غلام کی قیمت وصول کر چکا اور غلام پر مالک کی ملکیت کو بھی باقی رکھیں تو عوض اور معوض دونوں کا ایک ہی شخص کی ملکیت میں جمع ہونا لازم آ رہا ہے جو کہ جائز نہیں۔

”وَأَمَّا الْقَضَاءُ فَنَوْعَانِ كَامِلٌ وَقَاصِرٌ فَالْكَامِلُ مِنْهُ تَسْلِيمٌ مِثْلُ الْوَاجِبِ صُورَةً وَمَعْنَى كَمَنْ غَضِبَ قَفِيزَ حِنْطَةٍ فَاسْتَهْلَكَهَا ضَمِينٌ قَفِيزَ حِنْطَةٍ وَيَكُونُ الْمُؤَدَّى مِثْلًا لِلأَوَّلِ صُورَةً وَمَعْنَى وَكَذَلِكَ الْحُكْمُ فِي جَمِيعِ الْمِثْلِيَّاتِ وَالأَصْلُ فِي الْقَضَاءِ الْكَامِلِ وَعَلَى هَذَا قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ إِذَا غَضِبَ مِثْلِيًّا فَهَلَكَ فِي يَدِهِ وَأَنْقَطَعَ ذَلِكَ عَنِ أَيِّدِي النَّاسِ ضَمِينٌ قِيَمَتُهُ يَوْمَ الْخُسُومَةِ لِأَنَّ الْعِجْزَ عَنِ تَسْلِيمِ الْمِثْلِ الْكَامِلِ إِنَّمَا يَظْهَرُ عِنْدَ الْخُسُومَةِ فَأَمَّا قَبْلَ الْخُسُومَةِ فَلَا لِيَتَصَوَّرَ حُصُولَ الْمِثْلِ مِنْ كُلِّ وَجْهِ“۔

اور بہر حال قضاء تو اس کی دو قسمیں ہیں قضاء کامل، قضاء قاصر پس قضاء کامل واجب کا مثل صوری اور مثل معنوی سپرد کرنا ہے جیسے کسی شخص نے گندم کی ایک بوری غضب کی تو اس کو ہلاک کر دیا غاصب گندم کی بوری کا ضامن ہوگا اور یہ ادا کی گئی گندم پہلی گندم کی مثل صوری اور مثل معنوی ہوگی اور اسی طرح کا حکم تمام مثلی چیزوں میں ہے اصل قضا میں قضاء کامل ہے اور اسی پر امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ جب کسی شخص نے کسی مثلی چیز کو غضب کیا تو اس کے قبضے سے ہلاک ہوگئی اور یہ مثلی چیز لوگوں کے ہاتھوں سے بھی ناپید ہوگئی تو غاصب جھگڑے کے دن کی قیمت کا ضامن ہوگا اس لیے کہ مثل کامل کو سپرد کرنے کا عجز جھگڑے کے وقت ظاہر ہوا ہے پس بہر حال جھگڑے سے قبل مثل کامل کی سپردگی کا عجز ظاہر نہیں ہوا کیونکہ من وجہ مثل صوری ممکن ہے۔

قوله واما القضاء فنوعان الخ: اس سے قبل مصنف نے اداء کامل اور اداء قاصر کی تفصیل بیان فرمائی تھی اور اس سے فراغت کے بعد قضا کے احکام کی تفصیل کا آغاز کر رہے ہیں قضا کی تعریف مصنف ادا کی تعریف کے بعد بیان کر چکے ہیں کہ مثل واجب کو اس کے مستحق کی طرف سپرد کرنے کا نام قضا ہے۔ (قضا کی اقسام): اما القضاء سے مصنف قضا کی تقسیم بیان کر رہے ہیں کہ قضا کی دو قسمیں ہیں: (۱) قضا کامل۔ (۲) قضا قاصر۔

قضاء کامل کی تعریف:

”تسليم مثل الواجب صورة ومعنى“ کہ واجب کا مثل صوری اور مثل معنوی کو اس کے مستحق کی طرف سپرد کرنا قضا کامل کہلاتا ہے۔ جس کی تشریح یہ ہے کہ جب اصل نامور بہ فوت ہو جائے تو اس کے بدلے میں جو

چیز سپرد کرنی ہے اس کا اصل مامور بہ کے ساتھ مثل صوری اور مثل معنوی ہونا واجب ہے۔

قوله كمن غصب الخ: سے مصنف قضاء کامل کی مثال پیش کر رہے ہیں مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے گندم کی بوری (مثلی چیز) غصب کر لی۔ اب غاصب پر ضروری تھا کہ غصب کردہ بوری کو واپس کرے مگر اس سے ہلاک ہو گئی تو اب غاصب پر یہ واجب ہے کہ اسی قسم کی گندم کی بوری واپس کرے۔ گندم کی بوری کا مثل صوری ہونا تو ظاہر ہے کہ پہلی بوری بھی گندم کی تھی اور جو ادا کر رہا ہے وہ بوری بھی گندم کی ہے اور ادا کردہ گندم کی بوری پہلی بوری کی مثل معنوی اس طرح ہے کہ جو غرض پہلی بوری سے حاصل ہوتی تھی وہی ادا کردہ بوری سے بھی حاصل ہوتی ہے کہ اس سے آٹا اور بیج دونوں حاصل ہو سکتے ہیں نیز جو مثل صوری ہوتا ہے وہ یقیناً مثل معنوی بھی ہوتا ہے لیکن اس کے برعکس نہیں باقی رہا یہ اشکال کہ گندم گندم میں فرق بھی ہوتا ہے کہ ایک اعلیٰ قسم کی دوسری ادنیٰ قسم کی تو اس کا جواب یہ ہے کہ گندم سے مقصود ایک ہی ہوتا ہے نیز اموال ربویہ میں عمدہ اور ادنیٰ دونوں برابر ہوتے ہیں جیسا کہ ارشاد نبوی ہے: ”جیدھا وردیھا سواء“۔

قوله كذالك الحكم في جميع المثليات: سے مصنف تمام مثلی چیزوں کا حکم بیان کر رہے ہیں مثلی چیزوں سے مراد وہ چیزیں ہیں جو مکملی ہوں جیسے گندم، آٹا، چاول وغیرہ یا موزونی ہوں جیسے سونا، چاندی، مکملی اور موزونی ہونے میں حضور ﷺ کے زمانے کا اعتبار ہے بعد میں وہ اگرچہ اس کے برعکس ہوتی ہوں مثلاً گندم حضور ﷺ کے زمانے میں کیل سے بکتی تھی اب وزن سے بکتی ہے۔ یا وہ چیزیں کنتی کر کے بچی جاتی ہوں جیسے انڈے، کنو وغیرہ اگر ان میں فرق کم ہے مثلاً انڈے کے بدلے تو یہ بھی مثلی ہیں مذکورہ تینوں صورتوں میں مثل کے ساتھ قضا کی جائے گی اور یہ قضا کامل کہلائے گی اگر ان کے بدلے قیمت دی جائے تو قضا قاصر کہلائے گی اس کی تفصیل آرہی ہے۔

قوله واما القاصر فهو الخ: سے مصنف قضا قاصر کی تعریف بیان کر رہے ہیں۔ ”هو مالا يماثل الواجب صورة و يماثل معنی“ قضا قاصروہ ہے جو واجب کا مثل صوری نہ ہو مثل معنوی ہو۔ خلاصہ تعریف یہ ہے کہ قضا قاصر میں واجب کی مثل صرف معنوی ہوتی ہے۔

قوله كمن غصب شاة الخ: قضا قاصر کی مثال دیتے ہوئے مصنف فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے بکری غصب کی اور وہ اتفاقاً غاصب کے پاس ہلاک ہو گئی تو غاصب پر بکری کا تاوان قیمت کی صورت میں مالک کو ادا کرنا واجب ہے چونکہ بکری اور اسی طرح دیگر حیوانات سب ذوات القیم میں سے ہیں اگرچہ جسامت وزن کے لحاظ سے ایک بھی ہوں پھر بھی رنگ یا عادت یا چارا کھانے یا دودھ دینے کے لحاظ سے لازماً فرق ہوگا۔ لہذا بکری کی قیمت مثل

معنوی ہے۔ قیمت کے مثل معنوی ہونے پر دلیل یہ ہے کہ قیمت کو مالیت کے اعتبار سے شے کے برابر سمجھا جاتا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ بکری کی قیمت بکری کی مثل معنوی ہے نہ کہ مثل صوری لہذا بکری کی جگہ قیمت کی ادائیگی قضاء قاصر کہلائے گی۔

قوله والاصل فی القضاء الكامل: سے مصنف قضاء میں ادائیگی کا اصول بیان کر رہے ہیں کہ مصنف نے اداء کی بحث میں یہ بیان فرمایا تھا کہ اداء میں اصل اداء کامل ہے اسی طرح یہاں سے یہ بھی بیان کر رہے ہیں کہ قضاء میں بھی اصل "قضاء کامل" ہے لہذا اگر کوئی چیز غصب کی یا ضائع کر دی تو اصل یہی ہے کہ اس کی ایسی مثل دی جائے جو صورت اور معنی دونوں لحاظ سے مثل ہو۔

قوله وعلى هذا قال ابوحنيفة الخ سے مصنف قضا کی ادائیگی کے اصول پر امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا بیان کردہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ قضا کی ادائیگی میں اصول یہ تھا کہ قضا میں اصل قضاء کامل ہے لہذا اس اصول پر امام اعظم کے نزدیک اگر کسی شخص نے کوئی مثلی چیز مثلاً گندم غصب کی اور وہ ہلاک ہو گئی تو جب تک گندم ملتی ہے تو اتنی ہی گندم مالک کو دینی لازم ہے کہ جتنی غصب کی تھی تو یہ ادائیگی قضاء کامل ہے لیکن اگر گندم بازار میں ختم ہو گئی کہ اب وہ ملتی ہی نہیں تو مجبوراً قضاء قاصر کی طرف رجوع کرنا پڑے گا اور قضاء قاصر وہ قیمت ہے پھر قیمت کس دن کی معتبر ہوگی اس میں احناف کے تین مذہب ہیں۔ (۱) مذہب امام ابو یوسف: امام ابو یوسف کے نزدیک غصب والے دن جو گندم کی قیمت تھی وہی دینی پڑے گی۔ (۲) مذہب امام محمد: امام محمد کے نزدیک جس دن گندم بازار سے لینی بند ہو گئی ہے اس دن کی قیمت ادا کرنی پڑے گی۔ (۳) مذہب امام اعظم ابوحنیفہ: امام اعظم کے نزدیک جس دن جھگڑا ظاہر ہوا ہے اس دن کی قیمت کا لحاظ ہوگا اس کی دلیل یہ ہے کہ مالک کا مطالبہ اور قاضی کا فیصلہ اسی دن ہوا ہے چونکہ اس دن سے پہلے نہ مالک کا مطالبہ تھا اور نہ ہی غاصب مثل صوری و معنوی کی ادائیگی سے عاجز تھا۔ مثل صوری کی ادائیگی سے عجز تو جھگڑے کے دن ظاہر ہوا ہے لہذا جھگڑے کے دن کی قیمت کا لحاظ ہوگا۔

”فَأَمَّا لَا مِثْلَ لَهُ لِأَصُورَةٍ وَلَا مَعْنَى لَا يُمَكِّنُ إِيْجَابُ الْقَضَاءِ فِيهِ بِالْمِثْلِ وَلِهَذَا الْمَعْنَى قُلْنَا إِنَّ الْمَنَافِعَ لَا تَضْمَنُ بِالْإِتْلَافِ لِأَنَّ إِيْجَابَ الضَّمَانِ بِالْمِثْلِ مُتَعَدِّ وَإِيْجَابُهُ بِالْعَيْنِ كَذَلِكَ لِأَنَّ الْعَيْنَ لِاتِّمَائِلِ الْمُنْفَعَةِ لِأَصُورَةٍ وَلَا مَعْنَى كَمَا إِذَا غَصَبَ عَبْدًا فَاسْتَعْدَمَهُ شَهْرًا أَوْ دَارًا فَسَكَنَ فِيهَا شَهْرًا ثُمَّ رَدَّ الْمَغْضُوبَ إِلَى الْمَالِكِ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ ضَمَانُ الْمَنَافِعِ خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ فِيهِ

الْإِثْمُ حُكْمًا لَهُ وَانْتَقَلَ جَزَاؤُهُ إِلَى دَارِ الْأَخْرَجَةِ وَكَهَذَا الْمَعْنَى قُلْنَا لِاتُّضَمَّنَ
مَنَافِعُ الْبُضْعِ بِالشَّهَادَةِ الْبَاطِلَةِ عَلَى الطَّلَاقِ وَلَا يَبْقَى مَنكُوحَةٌ الْغَيْرُ
وَلَا بِالْوَطِيِّ حَتَّى لَوْ وَطِيَ زَوْجَةً إِنْسَانٍ لَا يَضْمَنُ لِلزَّوْجِ شَيْئًا إِلَّا إِذَا وَرَدَ
الشَّرْعُ بِالْمِثْلِ مَعَ أَنَّهُ لَا يُمَازِلُهُ صُورَةً وَلَا مَعْنَى فَيَكُونُ مِثْلًا لَهُ شَرْعًا فَيَجِبُ
قَضَائُهُ بِالْمِثْلِ الشَّرْعِيِّ وَنَظِيرُهُ مَا قُلْنَا إِنَّ الْفِدْيَةَ فِي حَقِّ الشَّيْخِ الْفَانِي مِثْلُ
الصَّوْمِ وَالذِّيَّةِ فِي الْقَتْلِ عَطَاً مِثْلُ النَّفْسِ مَعَ أَنَّهُ لَا مُشَابَهَةَ بَيْنَهُمَا“

اور بہر حال وہ چیزیں کہ جن کا نہ مثل صوری ہے اور نہ مثل معنوی تو ان میں قضاء کو مثل کے ساتھ
واجب کرنا ممکن نہیں اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ منافع کو ضائع کرنے کی صورت میں اس کا ضمان
نہیں ہوگا اس لیے کہ ضمان کو مثل کے ساتھ واجب کرنا مشکل ہے اور ضمان کو عین کے ساتھ واجب کرنا
بھی مشکل ہے اس لیے کہ عین نفع کے ساتھ نہ صورت میں ہے اور نہ ہی معنی میں ہے جیسا کہ جب کسی
مفخص نے کوئی غلام غصب کیا تو اس سے غاصب نے ایک مہینہ خدمت لی یا گھر غصب کیا تو اس میں
غاصب نے ایک مہینہ سکونت اختیار کی پھر غاصب نے مفصوبہ غلام یا گھر کو مالک کے سپرد کیا غاصب
پر منافع کا ضمان واجب نہ ہوگا لیکن امام شافعی کا اس سے اختلاف ہے پس گناہ کا حکم اس پر باقی رہے
گا اور اس کی سزا آخرت کی طرف منتقل ہو جائے گی اور منافع کا ضمان نہ ہونے کی وجہ سے ہم نے کہا
طلاق پر باطل گواہی کی وجہ سے منافع بضع کے ضائع ہونے کی وجہ سے ضمان واجب نہ ہوگا اور نہ ہی
غیر کی منکوحہ کو قتل کرنے کی وجہ سے اور نہ ہی اس سے وطی کرنے کی وجہ سے، یہاں تک کہ اگر کسی کی
بیوی سے وطی کر لی شوہر کے لیے کچھ ضمان واجب نہ ہوگا مگر جب کہ شریعت میں وارد ہو کہ اس کا مثل
ہے پھر اس کی قضا مثل شرعی سے واجب ہوگی اور اس کی مثال وہ ہے جو ہم نے کہا بیشک شیخ فانی کے
حق میں فدیہ روزے کی مثل شرعی ہے اور قتل خطا کی صورت میں دیت فضول کی جان کی طرح مثل
شرعی ہے باوجود اس کے کہ ان کے درمیان مماثلت و مشابہت نہیں

قولہ فاما لامثل له الخ: اس سے قبل مصنف نے یہ بیان کیا تھا کہ قضا کا اصول یہ ہے کہ اگر مثل صوری اور مثل
معنوی موجود ہیں تو ان ہی کے ساتھ قضا واجب ہوگی یہ قضا کامل ہے اگر فقط مثل معنوی (قیمت) موجود ہو تو اس کی
ادائیگی قضا قاصر ہے اب یہاں سے ان چیزوں کا حکم بیان کر رہے ہیں کہ جن کا نہ مثل کامل ہے اور نہ ہی مثل قاصر

ہے۔ چنانچہ مصنف نے فرمایا کہ جن چیزوں کا مثل صوری ہے اور نہ ہی مثل معنوی ہے تو احناف کے نزدیک ان کی مثل واجب نہیں مثلاً منافع اور ان چیزوں کا حکم آخرت کی طرف منتقل ہو جائے گا کہ آخرت میں غاصب سے بطور تاوان اس کی نیکیاں مالک کو دے دی جائیں گی اور اگر غاصب کے پاس نیکیاں نہ ہوں تو مالک کے گناہ غاصب پر ڈال دیے جائیں گے۔

قولہ لان ایجاب الضمان الخ سے مصنف احناف کے مذہب پر دلیل پیش کر رہے ہیں کہ احناف کا مذہب یہ ہے کہ منافع کا ضمان نہیں منافع کا ضمان نہ ہونے کی دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر منافع کا ضمان مثل صوری سے لیا جائے مثلاً غاصب نے جتنے منافع گھریا غلام سے حاصل کیے اور مالک بھی اسی طرح غاصب کے گھریا غلام سے حاصل کرے تو غاصب پر اس طرح کا ضمان واجب کرنا دو وجہوں سے مشکل ہے پہلی وجہ یہ ہے کہ گھروں اور غلاموں میں کافی فرق ہوتا ہے لہذا غاصب کا گھریا غلام مالک کے گھریا غلام کی طرح نہ ہو گا دوسری وجہ یہ ہے کہ منافع حاصل کرنے میں بھی اشخاص میں کافی فرق ہوتا ہے کہ بعض بڑی ہمداری سے بعض بے دردی سے منافع حاصل کرتے ہیں اور منافع کے بدلے میں غاصب پر عین شے گھریا غلام کو واجب نہیں کیا جاسکتا کیونکہ عین شے کا منافع کے مثل صوری نہ ہونا تو ظاہر ہے کہ منافع اعراض ہیں جب کہ عین جو ہر ہے جو ہر عرض کی مثل نہیں ہو سکتا۔

اگر منافع کا ضمان مثل معنوی (قیمت) سے لیا جائے تو یہ بھی معذور ہے کیونکہ مثل معنوی قیمت ہوتی ہے جب کہ منافع غیر متقوم ہوتے ہیں کیونکہ ان کا اپنا مستقل وجود ہے ہی نہیں کہ جس کو باقی رکھا جاسکے اور جن کو باقی نہ رکھا جاسکتا ہو اور نہ ہی جمع کیا جاسکتا ہو تو ان کی قیمت کیسے مقرر کی جاسکتی ہے لہذا منافع غیر متقوم ہیں کہ جن کے ضائع ہونے پر مثل معنوی سے بھی ازالہ ممکن نہیں تو مثل کے ساتھ ضمان بھی واجب نہ ہوگا۔

قولہ خلافاً للشافعی سے مصنف نے امام شافعی کے اختلاف کی طرف اشارہ کیا کہ امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ منافع کے فوت ہونے پر اجارہ (کرایہ) کی طرح ضمان واجب ہوگا۔

امام شافعی کی دلیل:

امام شافعی نے غصب کے منافع کو اجارہ کے منافع پر قیاس کیا ہے کہ جس طرح کوئی آدمی کرائے پر گھریا غلام کسی سے لیتا ہے تو کرایہ دار پر کرایہ کی رقم واجب ہوتی ہے تو اسی طرح غاصب پر بھی منافع کو ہلاک کرنے پر رقم سے ضمان واجب ہوگا کہ دو عادل آدمی قیمت لگائیں گے اور غاصب کو دینی پڑے گی۔

امام شافعی کی دلیل کا جواب:

احناف کی طرف سے امام شافعی کی بیان کردہ دلیل کا جواب یہ ہے کہ اجارہ کو منافع پر قیاس کرنا قیاس کے اصول کے خلاف ہے کیونکہ قیاس کی شرائط میں سے ایک شرط یہ ہے کہ مقیاس علیہ (جس پر قیاس کیا جا رہا ہے) خلاف قیاس نہ ہو جب کہ شریعت نے اجارہ کے منافع کو خلاف قیاس جائز قرار دیا ہے جس میں لوگوں کی ضرورتیں پیش نظر تھیں جب کہ غصب میں ایسی کوئی ضرورت نہیں کہ خلاف قیاس کو بھی جائز قرار دیا جاسکے۔ لہذا اجارہ خلاف قیاس اپنے مورد پر بند رہے گا اس پر منافع کو قیاس نہیں کیا جاسکتا۔

قوله ولهذا المعنى قلنا الخ سے مصنف احناف کے اس اصول پر کہ منافع کے ہلاک ہونے کی صورت میں منافع ہلاک کرنے والے پر نہ مثل صوری کی صورت میں اور نہ ہی مثل معنوی کی صورت میں تاوان واجب ہے تین تفریعات پیش کر رہے ہیں:

پہلی تفریع یہ ہے کہ اگر دو گواہوں نے قاضی کے ہاں عدالت میں یہ گواہی دی کہ فلاں شخص نے دخول کے بعد اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دی ہیں تو قاضی نے دو گواہوں کی موجودگی میں شوہر اور بیوی کے درمیان جدائی کرادی کہ جس کی وجہ سے شوہر بیوی سے نفع حاصل کرنے سے محروم ہو گیا پھر دونوں گواہوں نے کہا کہ ہم نے جھوٹی گواہی دی ہے تو احناف کے نزدیک جھوٹے گواہوں پر شوہر کے منافع ختم کرنے پر تاوان واجب نہیں ہوگا اس لیے کہ منافع کا نہ مثل صوری ہے اور نہ ہی مثل معنوی ہے۔

دوسری تفریع: کسی نے دوسرے کی بیوی کو قتل کر دیا اگر قتل عمد ہے تو قاتل پر قصاص اگر قتل خطا ہے تو دیت لیکن یہ دونوں چیزیں قتل کا بدلہ ہیں لیکن خاوند کے منافع بضع ختم کرنے پر قاتل پر کوئی تاوان واجب نہ ہوگا۔

تیسری تفریع: دوسرے آدمی کی بیوی سے وطی کرنے پر واطی پر کوئی تاوان واجب نہ ہوگا کہ دوسرے کی بیوی سے منافع ضائع کیے اگر زنا کیا ہے تو حد زنا جاری ہوگی اگر وطی بالشبہ ہے تو مہر واجب ہوگا۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ نفع حاصل کرنے سے روکنے یا خود نفع اٹھانے سے منافع کے عوض احناف کے نزدیک کوئی ضمان واجب نہیں ہوتا اگرچہ ضمان کے علاوہ دوسرے احکام جاری ہوں گے۔

قوله الا اذا ورد الشرع الخ: یہ عبارت گذشتہ اصول سے مستثنیٰ ہے کہ گذشتہ عبارت میں یہ اصول بیان کیا تھا

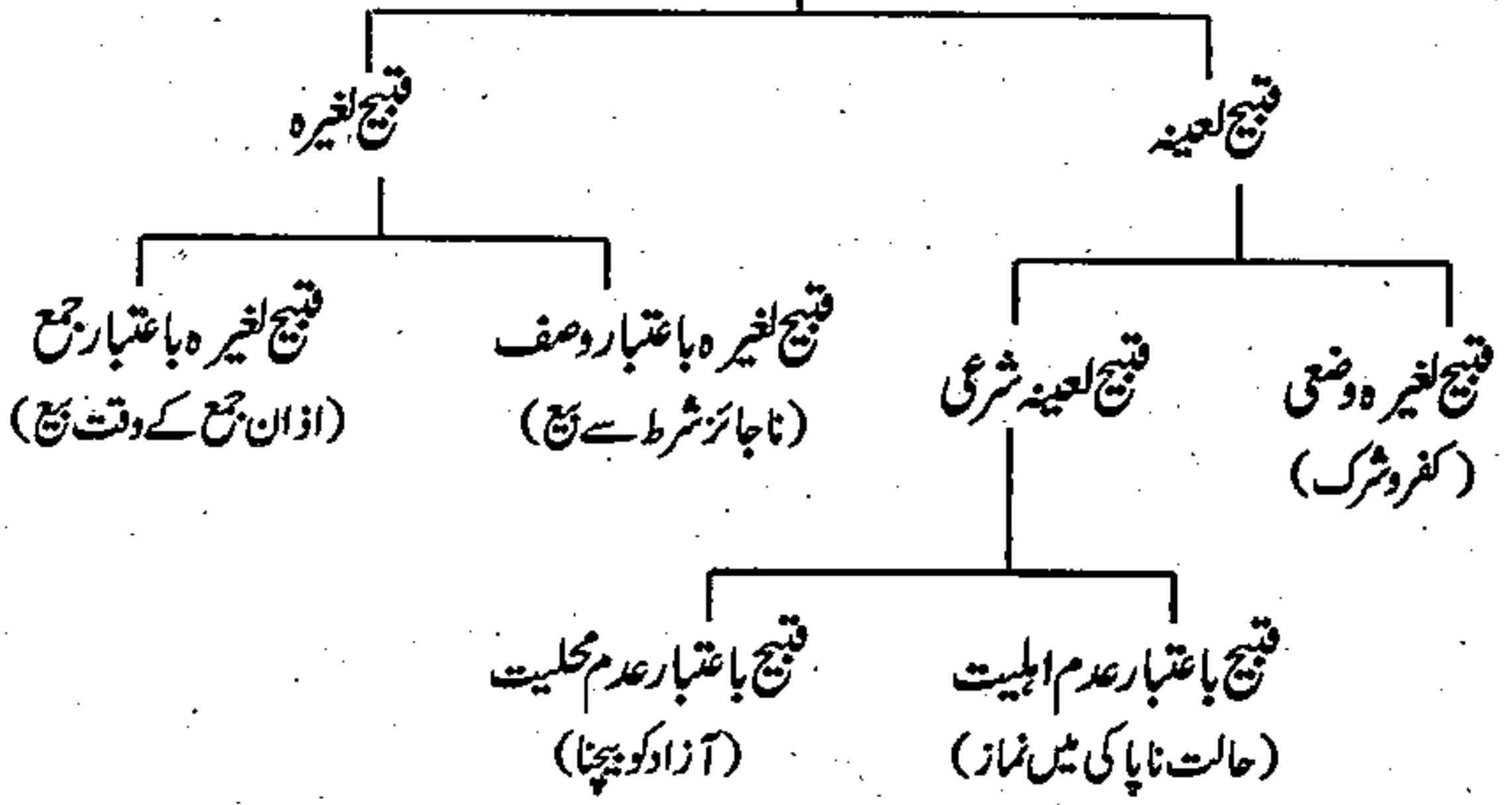
کہ جس چیز کا نہ مثل صوری ہو اور نہ ہی مثل معنوی تو اس کا ضامن واجب نہیں تو اب یہاں سے بطور استثناء یہ بیان کیا کہ مثل صوری اور مثل معنوی کی طرح ایک مثل شرعی بھی ہوتا ہے کہ اگرچہ اس چیز کا نہ مثل صوری ہو اور نہ ہی مثل معنوی ہو مگر شریعت نے اسے مثل اور قائم مقام قرار دیا ہو تو وہ بھی معتبر ہے لہذا فوت شدہ چیز کے عوض دی جانے والی چیز مثل شرعی کہلائے گی۔

قوله ونظيره ما قلنا الخ: سے مصنف مثل شرعی پر دو مثالیں پیش کر رہے ہیں۔ پہلی مثال حقوق اللہ سے دی ہے کہ شیخ فانی کے حق میں روزہ نہ رکھنے کی وجہ سے فدیہ دینا واجب ہے اور روزہ رکھنا ایک عبادت ہے جو آخرت کا ایک نفع ہے تو شیخ فانی سے روزے کے فوت ہونے کے عوض شریعت نے فدیہ کی ادائیگی کا حکم دیا اگرچہ فدیہ روزہ کا نہ مثل صوری ہے اور نہ مثل معنوی ہے مگر شریعت نے روزے کے مثل قرار دیا ہے لہذا فدیہ مثل شرعی ہے۔ دوسری مثال حقوق العباد سے دی ہے کہ کسی آدمی نے دوسرے کو غلطی سے قتل کر دیا تو شریعت نے قاتل پر دیت کو واجب قرار دیا ہے اور دیت سواونٹ ہیں اور سواونٹ مقتول کا مثل شرعی ہے نہ یہ مثل صوری ہے جیسا کہ ظاہر ہے اور نہ ہی مثل معنوی ہے اس لیے مقتول میں مالک بننے کی صلاحیت تھی جب کہ اونٹ تو مملوک ہوتے ہیں وہ مالک کیسے بن سکتے مالک بننا قادر ہونے کی دلیل اور مملوک بننا عاجز ہونے کی دلیل ہے تو قادر چیز عاجز چیز کی مثل کیسے ہو سکتی ہے۔ لہذا سواونٹ نہ مثل صوری ہیں اور نہ مثل معنوی بلکہ مثل شرعی ہیں۔

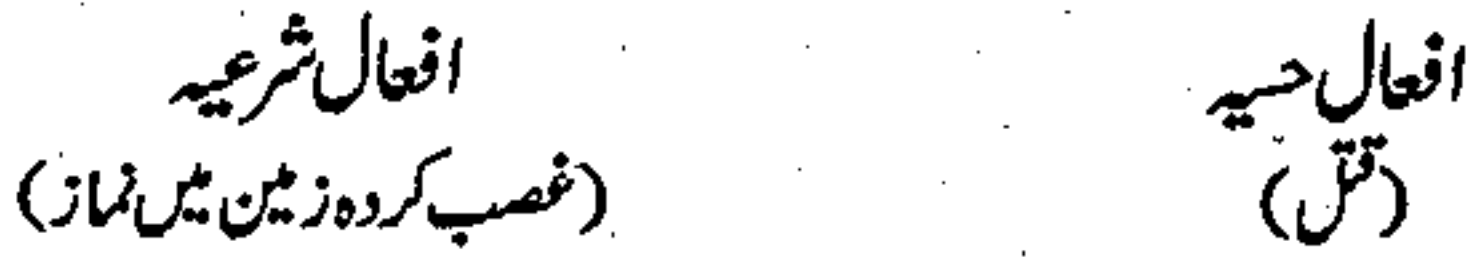
اعیان، منافع اور زوائد کے ضامن کا حکم:

احناف کے نزدیک اعیان (ذوات) کو ہلاک کرنے یا ہلاک ہونے پر دو صورتوں میں ضامن واجب ہے اور منافع میں ہر دو صورتوں میں ضامن واجب نہیں۔ جب زوائد مثلاً بکری کا بچہ، جانور کا دودھ وغیرہ ہلاک ہونے کی صورت میں ضامن واجب نہیں لیکن ہلاک کرنے کی صورت میں ضامن واجب ہے

نہی کی مباحث کا نقشہ



افعال منہی عنہ



فساد



نہی کی لغوی تعریف: لغت میں نہی کے معنی ”روکنے“ کے ہیں۔

نہی کی اصطلاحی تعریف:

چونکہ نہی امر کی ضد ہے لہذا نہی کی تعریف امر کی تعریف کے برعکس یوں ہوگی: ”استدعاء ترک الفعل بالقول ممن هو دونه“ کسی بلند مرتبہ شخص کا اپنے سے کم مرتبہ سے ترک فعل کا مطالبہ کرنا نہی کہلاتا ہے نیز یوں بھی تعریف کر سکتے ہیں: ”قول العاقل لغيره لا تفعل علی سبیل الاستعلاء“ قائل کا بطور استعلاء اپنے غیر کو لا تفعل کہنا نہی کہلاتا ہے۔

تشریح و تعریف:

نہی کی تعریف میں لا تفعل سے مراد خاص صیغہ واحد مذکر حاضر کا نہیں بلکہ ہر وہ صیغہ مراد ہے کہ جس میں کسی فعل کی ممانعت طلب کی گئی ہو چاہے وہ حاضر، غائب، متکلم، مجہول، معروف ہو لہذا جو کلمات ترک فعل کی طلب پر دلالت کرتے ہیں وہ بھی نہی میں شمار ہیں مثلاً نہی، منع، كف امتنع، اجتنب، اتركہ، اور دعوہ وغیرہ اور اسی طرح جس صیغہ سے حلت کی نفی ہو رہی ہو مثلاً ”لا یحل لکم ان تراثوا النساء کرہا۔۔۔ حرمت علیکم وغیرہ۔“

نہی اور نفی میں فرق:

ان کے درمیان وجہ اشتراک یہ ہے کہ دونوں فعل پر داخل ہوتے ہیں مثلاً ”لا تفعل“ اور ”لا تفعل“۔ وجہ افتراق یہ ہے کہ نہی میں ایسے کام سے باز رکھنا مقصود ہوتا ہے کہ جس کو کرنے میں بندے کو قدرت حاصل ہوتی ہے مثلاً کسی پڑھے لکھے کو کہا جائے: لاتعزأ، لاتکتب۔ لہذا نہی کے ارتکاب پر بندہ گنہگار ہوگا اور اجتناب پر ثواب پائے گا جب کہ نفی میں فی نفسہ کام ہی معدوم ہوتا ہے اس پر کیا گناہ و ثواب ملے گا۔

نہی کے معانی:

جس طرح امر کی بحث میں یہ بیان کیا گیا تھا کہ امر بایس سے زائد معانی کے لیے آتا ہے اسی طرح نہی بھی کئی معانی کے لیے آتا ہے:

لاتعزوا الزنا

۱ تحریم کے لیے

لاتسئلوا عن اشیاء ان تبدلکم

۲ ارشاد کے لیے

وَدَرُوا الْبَيْعَ	کراہت کے لیے	۳
لَا تَتَّخِذُوا دُؤَابَكُمْ كِرَاسِيَا	شفقت کے لیے	۴
رَبِنَا اَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا	دعا کے لیے	۵
فَاصْبِرُوا وَلَا تَصْبِرُوا	تسویہ کے لیے	۶
وَلَا تَمْدِنَ عَيْنِيكَ اِلَى مَا مَتَعْنَا بِهِ	تحقیر کے لیے	۷
لَا تَعْتَذِرُوا الْيَوْمَ	مایوسی کے لیے	۸
لَا تَنْسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ	کراہت تنزیہی کے لیے	۹
وَلَا تَحْسِبَنَّ اللّٰهَ غَافِلًا	انجام کے لیے	۱۰

ان معانی کے علاوہ دیگر معانی بلاغت اور اصول فقہ کی کتب میں سیاق و سباق سے بلغاء اور اصولیوں نے بیان کیے ہیں مگر ہماری بحث صرف اس معنی سے ہے کہ جس پر اہل اصول متفق ہیں کہ کراہت و تحریم نہی کا حقیقی معنی ہے ان کے علاوہ باقی تمام معانی مجازی ہیں اور مذہب مختار یہ ہے کہ نہی کا موجب تحریم ہے کہ جب وہ قرآن سے خالی واقع ہو نیز امر کی بحث میں یہ بات معلوم ہوئی تھی کہ کسی چیز کا امر اس چیز کے حسن پر دلالت کرتا ہے چونکہ نہی امر کی ضد ہے لہذا کسی چیز سے نہی اس چیز کے قبیح ہونے پر دلالت کرتی ہے کہ جس چیز کے متعلق نہی آئے گی وہ قبیح ہوگی۔

”۱۶: فَصَلٌ فِي النَّهْيِ النَّهْيُ نَوْعَانِ نَهْيٌ عَنِ الْأَفْعَالِ الْحِسِّيَّةِ كَالزَّوْنَا وَشُرْبِ الْخَمْرِ وَالْكَذْبِ وَالظُّلْمِ وَنَهْيٌ عَنِ التَّصَرُّفَاتِ الشَّرْعِيَّةِ كَالنَّهْيِ عَنِ الصَّوْمِ فِي يَوْمِ النَّحْرِ وَالصَّلَاةِ فِي الْأَوْقَاتِ الْمَكْرُوهَةِ وَبَيْعِ الدِّهْمِ بِالِدِرْهَمِينَ وَحُكْمُ النَّوْعِ الْأَوَّلِ أَنْ يَكُونَ الْمَنْهَى عَنْهُ هُوَ عَيْنٌ مَا وَرَدَ عَلَيْهِ النَّهْيُ فَيَكُونُ عَيْنَهُ قَبِيحًا فَلَا يَكُونُ مَشْرُوعًا أَصْلًا وَحُكْمُ النَّوْعِ الثَّانِي أَنْ يَكُونَ الْمَنْهَى عَنْهُ غَيْرُ مَا أُضِيفَ إِلَيْهِ النَّهْيُ فَيَكُونُ حَسَنًا بِنَفْسِهِ قَبِيحًا لِغَيْرِهِ وَيَكُونُ الْمُبَاشِرُ مُرْتَكِبًا لِلْحَرَامِ لِغَيْرِهِ لِأَلِنَفْسِهِ“

نہی کی دو قسمیں ہیں ایک ان میں سے افعال حسیہ ہیں مثلاً زنا اور شراب کا پینا، جھوٹ، ظلم اور دوسری قسم تصرفات شرعیہ سے نہی مثلاً یوم نحر کے دن روزہ رکھنے اور مکروہ اوقات میں نماز پڑھنے اور ایک درہم کو دو درہموں کے عوض بیچنے سے نہی اور پہلی قسم کا حکم یہ ہے کہ منہی عنہ اس چیز کا عین ہوتی ہے کہ

جس پر نہی وارد ہوئی ہے پس اس کا عین ہی برا ہے پس وہ بالکل ہی جائز نہیں اور دوسری قسم کا حکم یہ ہے کہ منہی عنہ اس چیز کا غیر ہوتی ہے کہ جس کی طرف نہی منسوب ہوتی ہے پس وہ حسن بنفسہ ہوتی ہے اور قبیح لغیرہ ہوتی ہے اور اس کا مرتکب حرام لغیرہ کا ارتکاب کرنے والا ہوگا نہ کہ حرام لعینہ کا۔

قولہ النہی نوعان الخ سے مصنف نہی کی تقسیم کو بیان کر رہے ہیں کہ نہی کی دو قسمیں ہیں: (۱) افعال حسیہ سے نہی۔ (۲) افعال شرعیہ سے نہی۔

افعال حسیہ کی تعریف:

افعال حسیہ وہ افعال ہیں کہ جن کا سمجھنا شریعت پر موقوف نہ ہو کہ جو معنی شریعت کے وارد ہونے سے پہلے تھا وہی معنی شریعت کے وارد ہونے کے بعد بھی ہو جیسے زنا، شراب کا پینا، جھوٹ بولنا اور ظلم کرنا لہذا ان افعال سے نہی افعال حسیہ سے نہی کہلائے گی۔

افعال شرعیہ کی تعریف:

افعال شرعیہ وہ افعال ہیں کہ جن کا سمجھنا شریعت پر موقوف ہو کہ جو معنی شریعت کے وارد ہونے سے پہلے تھا وہ معنی شریعت کے وارد ہونے کے بعد بدل جائے مثلاً صوم کہ شریعت کے وارد ہونے سے پہلے مطلقاً ”رکنے“ کو کہا جاتا تھا مگر شریعت کے وارد ہونے کے بعد نیت کے ساتھ صبح صادق سے لیکر غروب آفتاب تک کھانے، پینے اور جماع سے باز رہنا صوم (روزہ) کہلاتا ہے لہذا صوم کا یہ معنی سمجھنا شریعت پر موقوف ہے ہر آدمی اس معنی و مفہوم کو نہیں سمجھ سکتا۔ مثلاً دس ذوالحجہ کا روزہ، تین اوقات مکروہ میں نماز اور ایک درہم کی بیع دو درہم کے بدلے لہذا ان سے نہی افعال شرعیہ سے نہی کہلائے گی۔

قولہ۔ وحکم النوع الاول الخ سے مصنف نہی کی پہلی قسم افعال حسیہ کا حکم بیان کر رہے ہیں۔

افعال حسیہ کا حکم:

افعال حسیہ کا حکم یہ ہے کہ منہی عنہ (جس سے روکا گیا) بعینہ وہی چیز ہوتی ہے کہ جس پر نہی وارد ہوتی ہے، اس حکم کی تشریح یہ ہے کہ جس چیز پر نہی وارد ہوتی ہے بعینہ اس سے روکنا مقصود ہوتا ہے کہ وہ نہ ڈالتا اور نہ ہی وصفاً جائز

ہوتی ہے مثلاً زنا، ظلم اور جھوٹ وغیرہ کہ ان افعال کی ذات میں قباحت ہے لہذا یہ بالکل جائز ہی نہیں البتہ مصنف کے علاوہ دیگر اہل اصول نے افعال حسیہ کے حکم میں اس بات کا بھی اضافہ کیا ہے کہ اگر اس کے خلاف دلیل آجائے تو فعل حسی بھی قبیح لعینہ کے بجائے قبیح لغیرہ ہوگا جو ذات کے اعتبار سے تو مشروع ہوگا مگر وصف کے لحاظ سے غیر مشروع ہوگا اس کی مثال حالت حیض میں شوہر کا بیوی سے وطی کرنا ہے اس کی تشریح آگے آرہی ہے۔

خلاصہ بحث یہ ہے کہ افعال حسیہ پر نہیں اس چیز کے قبیح لعینہ ہونے پر دلالت کرتی ہے پھر قبیح لعینہ وضعی بھی ہوتا ہے مثلاً جیسے کفر و ظلم اور قبیح لعینہ شرعی بھی ہوتا ہے مثلاً بے وضو نماز پڑھنا۔

قوله وحکم النوع الثانی الخ سے مصنف نے دوسری قسم افعال شرعیہ کا حکم بیان کر رہے ہیں۔

افعال شرعیہ کا حکم:

”افعال شرعیہ کا حکم یہ ہے کہ منہی عنہ اس چیز کا غیر ہوتی ہے کہ جس پر نہیں وارد ہوتی ہے“ اس حکم کی تشریح یہ ہے کہ منہی بذات خود فعل کی طرف منسوب نہیں ہوتی بلکہ اس کے غیر کی طرف منسوب ہوتی ہے اس لیے وہ فعل شرعی، حسن نفسہ اور قبیح لغیرہ ہوتا ہے اور منہی والے فعل کے مرتکب کو حرام لغیرہ کا ارتکاب کرنے والا کہا جائے گا مثلاً صوم فعل شرعی ہے جو محبوب ترین عمل ہے مگر دس ذوالحجہ کے دن روزہ رکھنا اس وجہ سے قبیح ہے کہ اس دن ضیافت الہی سے اعراض لازم آرہا ہے جیسا کہ ارشاد نبوی ہے: ”لاتصوموا فی هذا الایام فانہا ایام اکل وشرب“ کہ تم ان دنوں میں روزہ نہ رکھو کیوں کہ یہ ایام کھانے اور پینے کے ہیں۔ اسی طرح تین اوقات مکروہ میں نماز پڑھنا کہ فی نفسہ نماز ایک اچھا عمل ہے مگر طلوع شمس، استواء شمس اور غروب شمس کے وقت نماز سے نہیں وارد ہوتی ہے کہ ان تین اوقات میں سورج کو پوجنے والے عبادت کرتے ہیں اس وجہ سے نماز کے متعلق نہیں غیر کی وجہ سے ہے لہذا ان اوقات میں نماز پڑھنا حسن نفسہ اور قبیح لغیرہ ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ افعال شرعیہ سے منہی ایک عارضہ کی وجہ سے ہے کہ جب یہ عارضہ ختم ہو جائے تو قباحت بھی ختم ہو جاتی ہے جب کہ افعال حسیہ میں قباحت لذاتہ ہے جو کبھی ختم نہیں ہوتی نیز قبیح لغیرہ کی دو قسمیں ہیں:

(۱) قبیح لغیرہ وضعی جیسے یوم النحر کے دن روزہ رکھنا۔ (۲) قبیح لغیرہ مجاوری جیسے بوقت آذان بیچ کرنا۔

”وَعَلَىٰ هَذَا قَالَ أَصْحَابُنَا النَّهْيُ عَنِ التَّصَرُّفَاتِ الشَّرْعِيَّةِ يَقْتَضِي تَقْرِيرَهَا وَيُرَادُ بِذَلِكَ أَنَّ التَّصَرُّفَ بَعْدَ النَّهْيِ يَبْغِي مَشْرُوعًا كَمَا كَانَ لِأَنَّهُ لَوْ لَمْ يَبْقَ مَشْرُوعًا كَانَ الْعَبْدُ عَاجِزًا عَنِ تَحْصِيلِ الْمَشْرُوعِ وَحِينَئِذٍ كَانَ ذَلِكَ

نَهَى لِلْعَاجِزِ وَذَلِكَ مِنَ الشَّارِعِ مَحَالٌ وَبِهِ فَارَقَ الْأَفْعَالُ الْحِسِّيَّةُ لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ عَيْنَهَا قَبِيحًا لَأَيُّدِي ذَلِكَ إِلَى نَهْيِ الْعَاجِزِ لِأَنَّهُ بِهَذَا الْوَصْفِ لَا يُعْبَرُ الْعَبْدُ عَنِ الْفِعْلِ الْحِسِّيِّ وَيَتَفَرَّعُ مِنْ هَذَا حُكْمُ الْبَيْعِ الْفَاسِدِ وَالْإِجَارَةِ الْفَاسِدَةِ وَالنَّذْرِ بِصَوْمِ يَوْمِ النَّحْرِ وَجَمِيعِ صُورِ التَّصَرُّفَاتِ الشَّرْعِيَّةِ مَعَ وُرُودِ النَّهْيِ عَنْهَا فَقُلْنَا الْبَيْعُ الْفَاسِدُ يُفِيدُ الْمِلْكَ عِنْدَ الْقَبْضِ بِاعْتِبَارِ أَنَّهُ بَيْعٌ وَيَجِبُ نَقْضُهُ بِاعْتِبَارِ كَوْنِهِ حَرَامًا لِغَيْرِهِ -

اور اسی اصول پر علماء احناف نے کہا کہ تصرفات شرعیہ سے نبی ان کی بقاء اور برقرار رہنے کا تقاضا کرتی ہے اور اس سے یہ مراد لیا جاتا ہے کہ نبی کے بعد تصرفات مشروع رہتے ہیں جیسے پہلے تھے اس لیے کہ اگر مشروعیت باقی نہ رہے تو بندہ جائز کو حاصل کرنے سے بے بس ہوگا اور اس وقت اس فعل شرعی سے نبی عاجز کے لیے نبی ہو جائے گی حالانکہ یہ شارع کی طرف سے محال ہے اسی سے افعال حسیہ جدا ہوئے اس لیے کہ اگر ان کا عین قبیح ہے تو وہ عاجز کی نبی کی طرف نہ پہنچائے گا کیونکہ اس وصف و بیان سے بندہ فعل حسی سے عاجز نہیں ہوتا اسی سے بیع فاسد، اجارہ فاسد، یوم نحر کے روزے کی منت اور تمام تصرفات شرعیہ کا حکم باوجود ان سے نبی وارد ہونے کے متفرع ہوتا ہے پس ہم نے کہا کہ قبضہ کے وقت بیع فاسد ملک کا فائدہ دیتی ہے اس اعتبار سے کہ وہ بیع ہے اور اس کا توڑنا واجب ہے اس کے حرام لغیرہ ہونے کی وجہ سے۔

قوله وعلى هذا قال اصحابنا الخ: سے مصنف نے افعال شرعیہ کا حکم بیان کرنے کے بعد اس عبارت سے احناف اور شوافع کے درمیان اس اختلاف کی طرف اشارہ کیا ہے کہ افعال شرعیہ پر نبی وارد ہونے کے بعد ان کا جواز باقی رہتا ہے یا نہیں جس کی تفصیل یہ ہے کہ امام شافعی کے نزدیک افعال شرعیہ پر نبی وارد ہونے کے بعد ان افعال کا جواز باقی نہیں رہتا کہ جس طرح افعال حسیہ پر نبی وارد ہونے کے بعد ان افعال کا جواز باقی نہیں رہتا ان کے نزدیک دونوں کا حکم ایک ہے جب کہ احناف کے نزدیک افعال شرعیہ پر نبی وارد ہونے کے بعد ان کا جواز باقی رہتا ہے اور ان کا کرنے والا حسن لنفسہ اور قبیح لغیرہ کا ارتکاب کرنے والا ہوگا مصنف نے احناف کے مذہب کو دلیل سے ثابت کیا ہے۔

مشائخ حنفیہ کے قول کی مراد:

قوله یراد بذلك الخ: سے مصنف نے مشائخ حنفیہ کے قول (افعال شرعیہ پر نہی کا وارد ہونا ان کے جواز کا تقاضا کرتا ہے) کی مراد بیان کی ہے کہ مشائخ کے اس قول سے مراد یہ ہے کہ افعال شرعیہ جس طرح نہی سے پہلے مشروع تھے اسی طرح نہی کے وارد ہونے کے بعد بھی مشروع ہوتے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ افعال شرعیہ پر نہی مطلق نہیں ہوتی بلکہ مقید ہوتی ہے جو ایک خاص قید سے مقید ہوتی ہے اور جب کہ افعال حسیہ پر نہی مطلق ہوتی ہے کسی خاص قید سے مقید نہیں ہوتی لہذا یہ افعال جس طرح نہی سے پہلے مشروع نہ تھے اسی طرح نہی کے بعد بھی مشروع نہیں ہوتے۔

مشروعیت پر دلیل:

قوله لانه لم یبق الخ: سے مصنف نے مشائخ حنفیہ کے قول پر دلیل ذکر کی ہے دلیل یہ ہے کہ اگر افعال شرعیہ نہی کے بعد مشروع نہ ہوں تو بندہ اس فعل شرعی کو کرنے سے عاجز ہوگا اور اس وقت فعل شرعی سے نہی عاجز کے لیے نہی ہوگی کہ بندہ کسی فعل کے کرنے پر عاجز ہے اور اس کو اسی فعل سے روکا جائے مثلاً کسی اندھے کو کہا جائے تو مت دیکھ، ایسے فعل سے بندے کو روکنا جو بندے کی قدرت میں نہ ہو وہ نسی اور نسخ کہلاتا ہے نہ کہ نہی چونکہ نہی میں شریعت کی جانب سے بندے کو اختیار ہوتا ہے کہ اگر نہیں کرے گا تو مستحق ثواب اگر کرے گا تو گنہگار اور جو کام بندے کے اختیار میں نہ ہو اس سے نہی عبث ہے اور فعل عبث محال ہے اور جو محال کو مستلزم ہو وہ بھی محال ہوتا ہے لہذا معلوم ہوا کہ افعال شرعیہ کا نہی کے بعد مشروع نہ رہنا محال کو مستلزم ہونے کی وجہ سے محال ہے تو ہمارا دعویٰ ثابت ہو گیا کہ افعال شرعیہ پر نہی وارد ہونے کے بعد ان کی مشروعیت باقی رہتی ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ افعال شرعیہ نہی کے وارد ہونے کے بعد اصل اور ذات کے لحاظ سے مشروع اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہیں۔

قوله وبه فارق الافعال الحسبۃ الخ: سے مصنف گذشتہ تقریر سے افعال حسیہ اور افعال شرعیہ کے درمیان حاصل ہونے والے فرق کو بیان کر رہے ہیں کہ افعال شرعیہ تو نہی کے وارد ہونے کے بعد بھی مشروع ہوتے ہیں لیکن افعال حسیہ کہ جس طرح نہی سے پہلے بھی مشروع نہ تھے اسی طرح نہی کے وارد ہونے کے بعد بھی بالکل ہی مشروع نہیں ہیں چونکہ افعال حسیہ میں اختیار شریعت کی جانب سے نہیں ہوتا بلکہ اعضاء کی سالمیت کی وجہ سے ہوتا ہے تو فعل حسی کے قبیح العینہ ہونے کی وجہ سے اس سے روکنا عاجز سے نہی نہیں اگرچہ افعال حسیہ نہی کے وارد ہونے کے بعد بھی

مشروع نہیں ہوتے پھر بھی بندے کو ان کے کرنے پر پوری قدرت حاصل ہوتی ہے لیکن عاجز کو نبی کرنا لازم نہیں آئے گا بخلاف افعال شرعیہ کے کہ اگر نبی کے بعد مشروعیت باقی نہ رہے تو عاجز کو نبی کرنا لازم آئے گی لہذا دونوں کے درمیان فرق واضح ہے۔

قوله ويتفرع من هذا الخ: سے مصنف افعال شرعیہ کے حکم پر چند تفریعات پیش کر رہے ہیں افعال شرعیہ کا حکم یہ تھا کہ ان افعال کے منہی عنہ ہونے کے باوجود ان کی مشروعیت باقی رہتی ہے اس پر پہلی تفریح بیع فاسد کی ہے بیع فاسد یہ ہے کہ جو اپنے اصل کے اعتبار سے مشروع ہو لیکن وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہو مثلاً غلام کو اس شرط پر فروخت کیا کہ یہ غلام ایک مہینہ میری خدمت کرے گا مگر شرط فاسد کی وجہ سے حرام ہے فسخ واجب ہے اگر قبضہ کر لیا تو ملک کا فائدہ حاصل ہوگا اس لیے کہ بیع کے انعقاد کی تمام شرطیں وارکان پائے گے۔ البتہ زائدہ شرط کی وجہ سے حرام لغیرہ ہے۔ دوسری تفریح اجارہ فاسدہ کی ہے اجارہ فاسدہ یہ ہے کہ مثلاً مکان کرایہ پر دیا اور یہ شرط لگائی کہ ایک مہینہ میں خود رہوں گا تو اصل عقد پر شرط زائدہ ہے جس کی ممانعت ہے۔

تیسری تفریح نذر کی ہے کہ کسی نے دس ذوالحجہ کے دن کاروزہ رکھنے کی نذر مانی تو روزہ تو واجب ہو جائے گا یوم نحر کے علاوہ روزہ رکھے گا مصنف کی عبارت میں "والنذر بصوم يوم النحر" سے مراد محض یوم نحر کے دن نذر ماننا نہیں بلکہ یوم نحر کے دن روزہ رکھنے کی نذر ماننا ہے چونکہ محض نذر ماننا تو اصلاً اور وصفاً دونوں طرح جائز ہے۔ چوتھی تفریح تمام تصرفات شرعیہ کی ہے کہ اس سے مراد وہ عمل ہے کہ جس پر نبی کسی عارض کی وجہ سے وارد ہوا اگر چہ فی نفسہ معاملہ درست ہو جیسے جمعہ کی اذان کے بعد خرید و فروخت، غضب شدہ چھری سے ذبح وغیرہ۔ ان تمام تفریعات میں بیان کردہ افعال حسن لعینہ ہیں اور بیع لغیرہ ہیں۔

"وَهَذَا بِخِلَافِ نِكَاحِ الْمُشْرَكَاتِ وَمَنْكُوحَةِ الْأَبِ وَمَعْتَدَةِ الْغَيْرِ وَمَنْكُوحَتِهِ
وَنِكَاحِ الْمَحَارِمِ وَالنِّكَاحِ بغيرِ شَهْوٍ لِأَنَّ مُوجِبَ النِّكَاحِ حِلُّ التَّصَرُّفِ
وَمُوجِبُ النَّهْيِ حُرْمَةُ التَّصَرُّفِ فَاسْتِحْالُ الْجَمْعِ بَيْنَهُمَا فِيحْتَمِلُ النَّهْيُ عَلَى
النَّهْيِ فَأَمَّا مُوجِبُ الْبَيْعِ ثُبُوتُ الْمِلْكِ وَمُوجِبُ النَّهْيِ حُرْمَةُ التَّصَرُّفِ وَقَدْ
أَمَكَّنَ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا بَأَنَّ يَثْبُتَ الْمِلْكُ وَيَحْرُمُ التَّصَرُّفُ أَلَيْسَ أَنَّهُ لَوْ تَخَمَّرَ
الْعَصِيرُ فِي مِلْكِ الْمُسْلِمِ يَبْقَى مِلْكُهُ فِيهَا وَيَحْرُمُ التَّصَرُّفُ وَعَلَى هَذَا قَالَ
أَصْحَابُنَا إِذَا نَذَرَ بِصَوْمِ يَوْمِ النَّحْرِ وَأَيَّامِ التَّشْرِيقِ يَصِحُّ نَذْرُهُ لِأَنَّهُ نَذَرَ

بصَوْمٍ مَشْرُوعٍ وَكَذَلِكَ لَوْ نَذَرَ بِالصَّلَاةِ فِي الْأَوْقَاتِ الْمَكْرُوهَةِ يَصِحُّ لِأَنَّهُ
نَذَرَ بِعِبَادَةٍ مَشْرُوعَةٍ لِمَا ذَكَرْنَا أَنَّهُ النَّهْيُ يُوجِبُ بَقَاءَ التَّصَرُّفِ مَشْرُوعًا۔

اور یہ اصول مشرکہ عورتوں کے ساتھ نکاح کرنے اور باپ کی منکوحہ اور غیر کی معتدہ اور غیر کی منکوحہ اور
محارم عورتوں سے نکاح اور بغیر گواہوں کے نکاح کرنے کے خلاف ہے اس لیے کہ نکاح کا حکم تصرف
کا حلال ہونا ہے اور نہی کا حکم تصرف کا حرام ہونا ہے پس حلال اور حرام کا ایک جگہ جمع کرنا محال ہو تو
نہی کو نفی پر محمول کیا جائے گا اور بیچ کا حکم ملک کا ثابت ہونا ہے اور نہی کا حکم تصرف کرنا حرام ہونا ہے اور
تحقیق ان دونوں کا جمع کرنا ممکن ہے اس طرح کہ ملک ثابت ہو جائے اور تصرف حرام ہو جائے کیا
ایسا نہیں ہے اگر انگور کا شیرہ شراب بن جائے مسلمان کی ملک میں تو ملک باقی رہے گی اور تصرف حرام
ہوگا۔ اور اسی اصول پر علماء احناف نے کہا کہ جب کسی نے یوم النحر اور ایام تشریق کے روزے کی نذر
مانی تو یہ نذر صحیح ہوگی اس لیے کہ ان دنوں کے روزے کی نذر مشروع روزے کی نذر ہے اور اسی طرح
اگر کسی نے اوقات مکروہہ میں نماز کی نذر مانی تو یہ نماز کی نذر بھی صحیح ہوگی اس لیے کہ نماز کی نذر
عبادت مشروعہ کی نذر ہے کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ نہی تصرف کی مشروعیت کی بقا کا تقاضا کرتی
ہے۔

قوله وهذا بخلاف نكاح المشركات الخ: سے مصنف نے افعال شرعیہ کے حکم پر وارد ہونے والے ایک
معرکہ الآراء سوال مقدر کا جواب دیا ہے۔۔۔۔۔ (سوال مقدر) سوال مقدر کی تقریر یہ ہے کہ احناف نے افعال شرعیہ
کا یہ اصول بیان کیا ہے کہ افعال شرعیہ پر نہی کے وارد ہونے کے بعد بھی وہ افعال مشروع رہتے ہیں کہ وہ ذات کے
لحاظ سے تو جائز لیکن وصف کے لحاظ سے عارضی طور پر ممنوع و ناجائز ہیں۔ ہم آپ کو افعال شرعیہ کی چھ صورتیں بتاتے
ہیں کہ وہ افعال شرعیہ ہیں اور ان پر نہی کے وارد ہونے کے بعد بھی عدم مشروعیت کا وہی حکم ہے جو نہی سے پہلے تھا
حالانکہ اے احناف تمہارا اصول یہ ہے کہ نہی مشروعیت کا تقاضا کرتی ہے وہ چھ صورتیں یہ ہیں: (۱) مشرکہ عورتوں سے
نکاح کی نہی جیسے ”ولاتنكحوا المشركات حتی یؤمن“ (۲) باپ کی منکوحہ سے نکاح کی نہی جیسے: ”ولاتنكحوا ما
نكح آباؤكم من النساء“ (۳) دوسرے کی بیوی سے نکاح کی نہی۔ (۴) معتدہ سے نکاح کی نہی۔ (۵) محارم سے
نکاح کی نہی۔ (۶) بغیر گواہوں سے نکاح کی نہی۔ ان چھ صورتوں میں فعل نکاح سے منع کیا گیا جو فعل شرعی ہے لیکن نہی
کے بعد آپ کے نزدیک بھی مشروعیت نہیں؟

سوال مقدر کا جواب:

معارض نے جن چھ صورتوں کو لے کر احناف کے اصول پر اعتراض کیا ہے ان میں نہی نفی کے معنی پر محمول ہے کہ ان چھ صورتوں میں اعتراض نفی پر واقع ہوا نہ کہ نہی پر۔ جس معنی پر ہم نے محمول کیا ہے اس پر آپ کا اعتراض نہیں اور جس کو لے کر اعتراض کیا ہے وہ مراد نہیں۔

نہی کو نفی پر محمول کرنے کی دلیل:

نہی کو نفی پر محمول کرنے کی دلیل یہ ہے کہ ایک حلت تصرف ہے اور دوسری چیز حرمت تصرف ہے ان دونوں کا ایک ہی وقت میں ایک ہی جگہ جمع ہونا محال ہے کہ ایک ہی جگہ حلت بھی ہو اور حرمت بھی ہو سوال مذکورہ چھ صورتوں میں منہی عنہ نکاح ہے اور نکاح میں حل تصرف ہے کہ نکاح کرنے کے بعد بیوی سے نفع اندوز ہونا حلال ہے۔ جب کہ نہی میں حرمت تصرف ہے کہ نفع اندوز ہونا حلال نہیں اس محال سے بچنے کے لیے نہی کو نفی کے معنی پر محمول کیا گیا تاکہ چھ صورتوں میں ممانعت دائمی رہے اور ہمارا اصول بھی مسلم رہے لہذا نہی کے بعد مشروعیت وعدم مشروعیت کے متعلق ضابطہ یہ ہوگا کہ افعال شرعیہ میں نہی کے بعد مشروعیت وہاں باقی رہے گی جہاں بقاء مشروعیت کے ساتھ ساتھ نہی کا موجب (حرمت) ثابت کرنا ممکن ہو جب کہ چھ صورتوں میں یہ امر ممکن نہیں لہذا نہی کو نفی پر محمول ہوگی۔

قولہ فاما موجب البیع الخ: سے مصنف سوال مقدر کے جواب سے پیدا ہونے والے ایک وہم کا ازالہ کر رہے ہیں (وہم): وہم یہ ہے کہ جس طرح پھیلی چھ صورتوں میں افعال شرعیہ پر نہی کو نفی پر محمول کیا گیا تو اسی طرح افعال شرعیہ میں سے ایک بیع فاسد بھی ہے اس پر بھی نہی وارد ہے تو اس کو بھی نفی پر محمول کرنا چاہیے تھا حالانکہ اس کو نہی پر برقرار رکھا ہے۔

وہم کا ازالہ:

مصنف نے اس وہم کا ازالہ کیا جس کی تفصیل یہ ہے کہ بیع فاسد میں نہی کو نفی پر محمول کرنے کی ضرورت ہی نہیں اس لیے کہ بیع کا موجب ملک کا ثبوت ہے جب کہ نہی کا موجب تصرف کی حرمت ہے ثبوت ملک اور حرمت تصرف دونوں جمع ہو سکتے ہیں کہ ان کے درمیان کوئی منافات نہیں یہ عملاً ثابت ہے اس کی مثال دیتے ہوئے مصنف نے فرمایا کہ اگر کسی مسلمان کے پاس انگور کا شیرہ ہو اور وہ کافی عرصہ پڑے رہنے کے بعد شراب بن جائے تو یہ شراب مسلمان

کے ملک میں رہے گی مگر مسلمان کو اس میں کسی قسم کا تصرف کرنا مثلاً بیچنا، صدقہ کرنا، پینا وغیرہ حرام ہے دیکھئے یہاں ایک ہی چیز میں ملک موجود ہے اور ساتھ ہی حرمت بھی موجود ہے اس لیے بیچ فاسد میں نہیں کوئی کے معنی میں کرنے کی حاجت نہیں۔

قوله وعلى هذا قال اصحابنا الخ: سے مصنف افعال شرعیہ کے حکم پر احناف کا بیان کردہ ایک مسئلہ بیان کر رہے ہیں۔

ایام ممنوعہ میں منت کا مسئلہ:

احناف کا اصول یہ ہے کہ افعال شرعیہ پر نہی کے وارد ہونے کے بعد ان کا جواز باقی رہتا ہے لہذا اگر کوئی شخص یوم النحر اور ایام تشریق کے روزوں کی منت مانے تو درست ہے کیونکہ اس نے مشروع روزے کی نذر مانی ہے جو کہ فی نفسہ امر مستحسن ہے اگرچہ وہ روزہ اللہ تعالیٰ کی ضیافت سے اعراض کی وجہ سے ممنوع ہے جو بیچ وغیرہ ہے ان دنوں میں نذر ماننے میں کوئی قباحت نہیں اگر قباحت ہے تو وہ ان دنوں میں روزہ رکھنے میں ہے کہ نذر صحیح ہوگی مگر وہ ان ایام کے بعد نذر کا روزہ رکھے گا اسی طرح تین مکروہ اوقات میں اگر کسی نے نفل کی نذر مانی تو نذر درست ہے اگرچہ نفل نماز ان اوقات میں پڑھنا امر عارض کی وجہ سے ممنوع ہے کہ ان تین اوقات میں شیطان کی عبادت کرنے والوں کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے ممانعت ہے مگر وہ کسی دوسرے درست وقت میں اپنی نذر کو پوری کر لے یہ تفصیل جمہور احناف کے نزدیک ہے جب کہ امام زفر اور امام شافعی کے نزدیک ان دنوں میں روزہ رکھنے اور مکروہ اوقات میں نماز پڑھنے سے منع کیا گیا۔ جمہور احناف کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ افعال شرعیہ سے نہی ہے جو مشروعیت کا تقاضا کرتی ہے اور یہ ممانعت عارضی ہے اس لیے نذر صحیح ہے۔

”وَلِهَذَا قُلْنَا لَوْ شَرَعُ فِي النَّفْلِ فِي هَذِهِ الْأَوْقَاتِ لَزِمَهُ بِالشَّرْعِ وَإِذَا تَكَّابُ الْحَرَامِ لَيْسَ بِلَازِمٍ لِلزُّومِ الْإِتِمَامُ فَإِنَّهُ لَوْ صَبَرَ حَتَّى حَلَّتِ الصَّلَاةُ بِإِرْتِفَاعِ الشَّمْسِ وَغُرُوبِهَا وَدَلُّوْكَهَا أَمَكَّنَهُ الْإِتِمَامُ بِدُونِ الْكِرَاهَةِ وَبِهِ فَارَقَ صَوْمُ يَوْمِ الْعِيدِ فَإِنَّهُ لَوْ شَرَعُ فِيهِ لَإِذَا لَزِمَهُ الْإِتِمَامُ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَمُحَمَّدٍ لِأَنَّ الْإِتِمَامَ لَا يَنْفَكُ عَنِ إِرْتِكَابِ الْحَرَامِ وَمِنْ هَذَا النَّوعِ وَطَىءُ الْحَائِضِ فَإِنَّ النَّهْيَ عَنْ قُرْبَانِهَا بِإِعْتِبَارِ الْأَذَى يَسْتَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَى فَاَعْتَرَلُوا

النِّسَاءِ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهَرْنَ وَلِهَذَا قُلْنَا يَتَرْتَبُ الْأَحْكَامُ
عَلَىٰ هَذَا الْوُطْئِ فَيَثْبُتُ بِهِ إِحْصَانُ الْوَأْطِي وَتَحِلُّ الْمَرْأَةُ لِلزَّوْجِ الْأَوَّلِ وَيَثْبُتُ
بِهِ حُكْمُ الْمَهْرِ وَالْعِدَّةِ وَالنَّفَقَةِ وَلَوْ اِمْتَنَعَتْ عَنِ التَّمَكُّنِ لِأَجْلِ الصَّدَاقِ
كَانَتْ نَاشِزَةً عِنْدَهُمَا فَلَا تَسْتَحِقُّ النَّفَقَةَ“۔

اور اسی وجہ سے ہم نے کہا ان اوقات میں اگر کوئی نفل میں شروع ہوا تو شروع کرنے کی وجہ سے اسے
قضا لازم ہوگی مکمل کرنے کے لازم ہونے کی وجہ سے حرام کا ارتکاب لازم نہیں آتا اس لیے کہ اگر اس
نے سورج بلند ہونے، غروب ہونے اور ڈھلنے کی وجہ سے نماز کے وقت تک صبر کیا تو بغیر کراہت کے
اس کی نماز کا مکمل ہونا ممکن ہے اس سے عید کے دن کا روزہ جدا ہوا اس لیے کہ اگر اس کو شروع کیا تو
طرفین کے نزدیک اس کو پورا کرنا لازم نہیں ہوگا اس وجہ سے کہ روزے کا پورا کرنا حرام کے ارتکاب
سے جدا نہیں ہو سکتا اور اسی قسم سے حائضہ عورت سے وطی کرنا ہے بیشک نبی اس کے قریب جانے سے
گندگی کے اعتبار سے ہے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ اے حبیب وہ آپ سے سوال کرتے
ہیں حیض کے متعلق آپ فرمادیجیے کہ وہ گندگی ہے سو تم حیض میں بیوی سے جدا رہو اور اس کے قریب
مت جاؤ یہاں تک کہ وہ پاک ہو جائے اور اسی وجہ سے ہم نے کہا اس وطی پر احکام مرتب ہوتے ہیں
اس کی وجہ سے وطی کرنے والے کا محسن ہونا ثابت ہوگا عورت پہلے شوہر کے لیے حلال ہوگی، مہر،
عدت اور خرچہ کا حکم اس سے ثابت ہوگا اگر مہر کی وجہ سے عورت قدرت دینے سے رکی تو نافرمان
کہلائے گی صاحبین کے نزدیک وہ نفقہ کی حقدار نہ ہوگی۔

قوله ولهذا قلنا لو شرع الخ سے مصنف گذشتہ اصول پر ایک تفریح پیش کر رہے ہیں گذشتہ اصول یہ تھا کہ
فعال شرعیہ نبی کے وارد ہونے کے بعد بھی مشروع ہوتے ہیں اسی وجہ سے احناف نے یہ کہا کہ اگر کسی شخص نے مکروہ
اوقات میں نفل نماز شروع کر دی وہ نفل نماز اس پر لازم ہو جائے گی اس لیے کہ جس طرح قول سے مانی ہوئی نذر کو پورا
کرنا لازم ہے اسی طرح فعل سے نماز کو شروع کرنا اپنے اوپر لازم کرنا ہے کہ جس کا پورا کرنا لازم ہے۔ لازم ہونے کا
مطلب یہ ہے کہ اس نماز کو توڑ دے اور مکروہ وقت کے گزرنے کے بعد پڑھ لے اگر اسی مکروہ وقت میں پڑھ لیتا ہے تو
نماز ذمہ سے ادا ہوگئی مگر تہجیح وغیرہ کی وجہ سے گنہگار ہوگا۔ خلاصہ یہ ہے کہ نفل نماز اپنی ذات کے اعتبار سے شروع کرنا بھی
درست ہے اور اس کا پورا کرنا بھی لازم ہے۔

قوله وارتکاب الحرام لیس بلازم الخ: سے مصنف مکروہ اوقات میں نفل نماز کو پورا کرنے پر ایک اشکال کا جواب دے رہے ہیں اشکال یہ ہے کہ اوقات مکروہ میں نفل نماز شروع کرنے سے لازم نہیں ہونی چاہے کیونکہ اوقات مکروہ میں نماز پڑھنا حرام ہے اور نفل حرام کا ارتکاب کرنے سے نماز لازم نہیں ہونی چاہے اس کا جواب مصنف نے یہ دیا کہ اوقات مکروہ میں شروع کی ہوئی نماز نفل کو کراہت لازم نہیں بلکہ بغیر کراہت کے بھی پورا کرنا ممکن ہے وہ اس طرح کہ اگر کسی نے وقت مکروہ میں نفل نماز کا آغاز کیا وہ اس دوران قیام، قرأت کو طوالت دے یہاں تک مکروہ وقت گزر جائے اور مکروہ وقت مختصر ہی تو ہوتا ہے کہ سورج کے طلوع ہونے کے بیس منٹس کے بعد اسی طرح زوال کا وقت تقریباً پونا گھنٹہ ہے، اسی طرح غروب آفتاب کے بعد درست وقت شروع ہو جاتا ہے لہذا آغاز تو وقت مکروہ میں ہوا مگر نماز کی تکمیل درست وقت میں ہو رہی ہے لہذا جب بغیر کراہت کے نماز کو مکمل کرنا ممکن ہے تو حرام کا ارتکاب لازم نہیں آتا تو نفل نماز وقت مکروہ میں شروع کرنے سے لازم ہو جائے گی۔

قوله وبہ فارق صوم العید الخ سے مصنف مکروہ وقت میں نفل نماز کے شروع کرنے اور عید کے دن روزہ رکھنے کے مابین فرق بیان کر رہے ہیں اور وجہ فرق میں دو مذہب ہیں طرفین کا مذہب یہ ہے کہ اگر کسی نے عید کے دن نفل نماز شروع کیا تو لازم نہ ہوگا جب کہ امام ابو یوسف کا مذہب یہ ہے کہ روزے کا پورا کرنا لازم ہے انہوں نے روزے کو مکروہ وقت میں نفل نماز کے شروع کرنے پر قیاس کیا ہے کہ جس طرح نفل نماز لازم ہوتی ہے اسی طرح روزہ بھی لازم ہوگا اور روزہ توڑنے کی صورت میں قضا لازم ہوگی۔

طرفین کے مذہب پر دلیل:

مصنف نے طرفین کے مذہب پر ”لان الاتمام الخ“ سے دلیل دی ہے دلیل کا حاصل یہ ہے کہ عید کے دن روزہ شروع کرنے سے اس لیے لازم نہ ہوگا کہ روزہ مکمل کرنا حرام کے ارتکاب سے جدا نہیں ہو سکتا اس لیے کہ روزہ صبح صادق سے لے کر غروب آفتاب تک تمام وقت کو گھیرتا ہے اور یہ وقت روزے کے لیے معیار ہوتا ہے اگر اس وقت میں روزہ رکھا گیا تو حرام سے نہیں بچا جاسکتا جب کہ مکروہ وقت میں نفل نماز شروع کرنے سے لازم ہو جاتی ہے کیونکہ نماز شروع کرنے والا حرام کے ارتکاب سے یوں بچ سکتا ہے کہ مکروہ وقت میں نماز کو لمبا کرے یہاں تک کہ مکروہ وقت ختم ہو جائے۔

قوله ومن هذا النوع وطنی الحائض الخ سے مصنف افعال حسیہ پر وارد ہونے والے ایک اشکال کا جواب

دے رہے۔

اشکال یہ ہے کہ افعال حسیہ کا یہ حکم بیان کیا تھا کہ افعال حسیہ جس طرح نہی سے پہلے مشروع نہیں ہوتے اسی طرح نہی کے بعد بھی نہ ذاتاً مشروع ہوتے ہیں اور نہ ہی وصفاً مشروع ہوتے ہیں حالانکہ افعال حسیہ میں سے ایک فعل حسی وطی ہے اور حائضہ عورت سے وطی کے متعلق نہی وارد ہوئی ہے: "لا تقربوہن حتی یطہرن" لیکن پھر بھی حیض کے بعد جائز ہوتی ہے حالانکہ افعال حسیہ کے حکم میں "فلایکون مشروعاً اصلاً" مذکور ہے۔

اس کا جواب مصنف نے من ہذا النوع الخ سے دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ افعال حسیہ کے متعلق اصول وہی ہے جو بیان کیا گیا کہ نہی کے بعد بھی بالکل مشروع نہیں ہوتے رہی اشکال والی صورت تو یہ استثنائی صورت ہے کہ وطی فعل حسی ہے اور نہی کے بعد مشروع بھی ہے اس کی وجہ خود کلام الہی میں موجود ہے کہ یہ ممانعت "ازی" گندگی کی وجہ سے ہے اس لیے حالت حیض میں بیوی سے وطی نہی لعینہ نہیں بلکہ نہی لغیرہ ہے اور نہی لغیرہ یہ افعال شرعیہ کی قسم سے ہے لہذا اپنی بیوی سے حالت حیض میں وطی کرنا ذاتاً تو جائز ہے مگر وصفاً جائز نہیں۔

قوله ولهذا قلنا یرتب الاحکام الخ سے حالت حیض میں وطی کرنے کی صورت میں اس وطی پر کئی احکام مرتب ہوتے ہیں اگرچہ وطی کرنا اس حالت میں حرام ہے مصنف نے حالت حیض میں کی جانے والی وطی پر چھ احکام بیان کیے ہیں:

- ۱۔ شادی کے بعد شوہر نے بیوی سے حالت حیض میں وطی کی تو محسن (شادی شدہ) کہلائے گی۔
- ۲۔ اس وطی سے مطلقہ مغالطہ پہلے شوہر کے لیے حلال ہو جائے گی۔
- ۳۔ اس وطی سے پورا مہر لازم ہوگا۔
- ۴۔ اس وطی کے بعد طلاق کی صورت میں عدت گزارنی ہوگی۔
- ۵۔ اس وطی سے شوہر پر نان و نفقہ لازم ہوگا۔
- ۶۔ مہر معجل ہے۔

شادی کے بعد حالت حیض میں بیوی شوہر کو وطی کی قدرت دے پھر مہر کی عدم ادائیگی کی وجہ سے شوہر کو قدرت نہ دے تو صاحبین کے نزدیک ناشزہ (نافرمان) کہلائے گی وہ نان و نفقہ کی مستحق نہ رہے گی کیونکہ وہ ایک بار قدرت دے چکی ہے اب مہر کے بہانے وہ نہیں روک سکتی کیونکہ قاعدہ ہے: "الساقط لا یعود" کہ ساقط شدہ حق نہیں لوٹتا کہ عورت اپنا حق ایک بار قدرت دینے سے ساقط کر چکی ہے لہذا اس حرام وطی پر حکم مرتب ہوگا کہ وہ ناشزہ کہلائے گی

جب کہ امام اعظم ابو حنیفہ کے نزدیک بان و نفقہ کی حق دار ہوگی کہ اس نے اپنے حق کی وجہ سے شوہر کو قدرت دینے سے روکا ہے۔

”وَحُرْمَةُ الْفِعْلِ لِاتِّعَافِي تَرْتِبِ الْأَحْكَامِ كَطَّلَاقِ الْحَائِضِ وَالْوُضُوءِ بِالْمِيَاهِ الْمَغْصُوبَةِ وَالْإِصْطِيَادِ بِقَوْسٍ مَغْصُوبَةٍ وَالذَّبْحِ بِسِكِّينٍ مَغْصُوبَةٍ وَالصَّلَاةِ فِي الْأَرْضِ الْمَغْصُوبَةِ وَالْبَيْعِ فِي وَقْتِ الْبِدَاءِ فَإِنَّهُ يَتَرْتَّبُ الْحُكْمُ عَلَى هَذِهِ التَّصَرُّفَاتِ مَعَ اشْتِمَالِهَا عَلَى الْحُرْمَةِ وَيَأْتِيَارُ هَذَا الْأَصْلُ قُلْنَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا إِنَّ الْفَاسِقَ مِنْ أَهْلِ الشَّهَادَةِ فَيَنْعَقِدُ النِّكَاحُ بِشَهَادَةِ الْفَاسِقِ لِأَنَّ النَّهْيَ عَنْ قَبُولِ الشَّهَادَةِ بَدُونِ الشَّهَادَةِ مَحَالٌ وَإِنَّمَا لَمْ تَقْبَلْ شَهَادَتَهُمْ لِفَسَادٍ فِي الْأَدَاءِ لَا لِعَدَمِ الشَّهَادَةِ أَصْلًا وَعَلَى هَذَا لَا يَجِبُ عَلَيْهِمُ اللَّعَانُ لِأَنَّ ذَلِكَ أَدَاءُ الشَّهَادَةِ وَلَا أَدَاءُ مَعَ الْفِسْقِ“

اور فعل کا حرام ہونا حکم مرتب ہونے کے منافی نہیں جیسے حائضہ کو طلاق دینا چھینے ہوئے پانی سے وضو کرنا، چھینی ہوئی کمان سے شکار کرنا، چھینی ہوئی چھری سے ذبح کرنا، ناحق قبضہ کی ہوئی زمین پر نماز پڑھنا اور اذان جمعہ کے وقت خرید و فروخت کرنا باوجود ان کے حرام پر مشتمل ہونے کے ان تصرفات پر حکم مرتب ہوگا اور اسی بنیاد کے اعتبار سے اللہ تعالیٰ کے فرمان کے بارے میں ہم نے کہا تم ان کی گواہی کو ہمیشہ مت قبول کرو بلاشبہ فاسق گواہی کا اہل ہے سو فاسقوں کی گواہی سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے اس لیے کہ گواہی قبول کرنے کی ممانعت شہادت کی اہلیت کے بغیر محال ہے ان کی گواہی ادا میں بگاڑ کی وجہ سے قبول نہیں کی جاتی نہ کہ بالکل شہادت کی اہلیت نہ ہونے کی وجہ سے اسی بناء پر تو ان پر لعان واجب نہیں ہوتا اس لیے کہ وہ لعان اداء شہادت ہے اور فسق کے ساتھ ادا ایگی (قبول) نہیں۔

قوله وحرمة الفعل لاتعافی الخ سے مصنف علی الحاکض سے پیدا ہونے والے ایک اشکال کا جواب دے رہے ہیں۔ (اشکال) یہ ہے کہ حالت حیض میں وطی کرنا حرام ہے اور احکام کا مشروع ہونا ایک نعمت ہے تو ایک فعل حرام (وطی) نعمت (احکام کا مشروع ہونا) کا سبب کیسے بن سکتا ہے؟ (جواب) اس کا جواب مصنف نے ”حرمة الفعل“ سے دیا کہ کسی فعل کا حرام ہونا اس فعل پر احکام کے مرتب ہونے کے منافی نہیں لہذا فعل حرام پر بھی احکام مرتب ہوتے ہیں۔ مثلاً:

- ۱- حالت حیض میں طلاق دینا منع ہے لیکن اگر کسی نے دے دی تو طلاق واقع ہو جائے گی اور اس سے احکام ثابت ہو جائیں گے کہ مطلقہ سے وطی کا حرام ہونا، زوجین کا جدا ہونا، عورت پر عدت کا واجب ہونا اور شوہر پر عدت کے نان و نفقہ کا واجب ہونا کہ جس سے احکام ثابت ہونگے۔
- ۲- غضب کردہ تیر سے شکار کرنا حرام ہے لیکن کسی نے شکار کر لیا تو حلال ہے۔
- ۳- غضب کردہ پانی سے وضو کرنا حرام مگر اس وضو سے نماز جائز ہے۔
- ۴- غضب کردہ چھری سے ذبح کرنا حرام مگر ذبیحہ حلال ہے۔
- ۵- جمعہ کی اذان کے بعد خرید و فروخت کرنا حرام مگر خرید و فروخت کی تو مالک بن جائے گا۔
- ۶- غضب کردہ زمین پر نماز پڑھنا حرام ہے مگر پڑھ لی تو جائز ہو جائے گی۔ مذکورہ چھ صورتوں کا خلاصہ یہ ہے کہ تمام تصرفات کے حرمت پر مشتمل ہونے کے باوجود ان پر احکام مرتب ہوتے ہیں لہذا معلوم ہوا کہ فعل حرام احکام کے مرتب ہونے کے منافی نہیں۔

اہم نوٹ:

چھ صورتیں جو بیان کی گئیں یہ قبیح لغیرہ کی دوسری قسم ”قبیح لغیرہ باعتبار جمع“ کے قبیل سے ہیں کہ جن کو شریعت نے کسی خارج غیر لازم کی وجہ سے منع کیا ہو اور شریعت ان کی صحت کا اعتبار کرتی ہے کہ ان پر احکام مرتب ہونگے البتہ بندہ گنہگار ہوگا اس قسم کو فقہاء مکروہ کا نام دیتے ہیں جب کہ قبیح لغیرہ کی پہلی قسم باعتبار وصف ہے جو وصف لازم کی وجہ سے ممنوع ہوتی ہے مثلاً بیع میں شرط زائد رکھنا شریعت اس کو توڑنے کا حکم دیتی ہے اس کو فاسد کہا جاتا ہے اور قبیح لغیرہ کی تمام صورتوں کو فقہاء باطل کہتے ہیں۔

قولہ وباعتبار هذا الاصل الخ سے مصنف افعال شرعیہ کے حکم پر نہیں کی بحث میں آخری تفریح ذکر کر رہے ہیں افعال شرعیہ کا حکم یہ تھا کہ افعال شرعیہ نہیں کے بعد بھی مشروع ہوتے ہیں لہذا اگر محدود فی القذف کسی نکاح میں گواہ بن جائیں تو نکاح درست ہوگا اور زوجین پر زوجیت کے احکام مرتب ہوں گے اور ان کا گواہ بننا درست ہے۔ اسی اصول پر احناف یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ”ولا تلبسوا الھم شهادة ابدان“ کہ محدود فی القذف لوگوں کی گواہی کبھی بھی قبول نہ کی جائے اس سے فساق و فجار اور محدود فی القذف لوگوں کی شہادت کی اہلیت و صلاحیت ثابت ہوتی ہے وہ اس طرح کہ گواہی فعل شرعی ہے اور شریعت میں فاسقوں کی گواہی کے متعلق نہیں آئی ہے اور گواہی قبول کرنے

سے نبی، اہلیت شہادت کی نبی کو لازم ہے لہذا جب قبول شہادت کی نبی سے اہلیت شہادت کی نبی بنتی ہے تو اہلیت شہادت سے نبی اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ اہلیت شہادت اپنی ذات کے اعتبار سے مشروع ہو چونکہ اگر فاسق شہادت کے اہل ہی نہ ہوتے تو ان کی شہادت کی نبی ہوتی کیونکہ اہلیت کے بغیر قبول شہادت سے نبی عاجز سے نبی ہو جاتی ہے جو کہ شریعت میں محال ہے لہذا فاسق نکاح میں گواہ بن سکتے ہیں۔

قوله وانما لم تقبل شهادتهم الخ سے مصنف ایک اشکال کا جواب دے رہے ہیں۔ (اشکال) اشکال یہ ہے کہ جب فاسق و فجار شہادت کی اہلیت رکھتے ہیں تو پھر ان کی شہادت قبول کیوں نہیں کی جاتی؟ (جواب) اسی اشکال کا جواب مصنف نے ”وانما لم تقبل“ سے دیا ہے کہ گواہی کو قبول نہ کرنا عدم اہلیت کی وجہ سے نہیں بلکہ اہلیت تو ہے مگر اداء شہادت میں فساد کی وجہ سے گواہی قبول نہیں کی جاتی اور اداء شہادت میں بگاڑ جھوٹ کا ممکن ہونا ہے کہ ایک بار پہلے ان سے زنا کی تہمت لگانے میں جھوٹ صادر ہو چکا ہے اب ان پر سچ بولنے کا اعتبار نہ رہا لہذا اس فساد کی وجہ سے ان کی گواہی قبول نہیں کی جاتی اور اسی وجہ سے ان پر لعان بھی واجب نہ ہوگا کیونکہ لعان اداء شہادت ہے اور فسق کے ساتھ اداء شہادت جمع نہیں ہو سکتی۔

لعان کا مفہوم اور طریقہ:

مختصر اس کی وضاحت یہ ہے کہ شوہر بیوی پر زنا کی تہمت لگائے یا جوڑ کا پیدا ہو اس کے متعلق کہے کہ یہ میرے نطفے کا نہیں کسی اور کا ہے اور شوہر شہادت کا اہل ہے اور بیوی بھی پارسا ہے تو بیوی نے قاضی کے ہاں فیصلہ دائر کر دیا اور قاضی نے شوہر کو طلب کر کے اس سے زنا پر گواہ طلب کی اگر زنا کے شرعی گواہ مل گئے تو عورت پر حد زنا جاری ہوگی اور اگر گواہ پیش نہ کر سکا تو قاضی دونوں کو لعان کا حکم دے گا اس کی صورت یہ ہے کہ پہلے شوہر چار بار قسم کھا کر یہ کہے گا کہ میں اپنی بات میں سچا ہوں کہ اس نے بدکاری کی ہے اور پانچویں مرتبہ کہے گا اگر میں اس قول میں جھوٹا ہوں تو مجھ پر اللہ تعالیٰ کی لعنت ہو پھر عورت قسم کھا کر اس بات کو رد کرتے ہوئے چار بار کہے گی یہ اس قول میں جھوٹا ہے پھر پانچویں مرتبہ کہے گی مجھ پر اللہ تعالیٰ کا غضب ہو اگر یہ سچا ہے تو اور لعان شوہر کے حق میں حد قذف کے قائم مقام اور بیوی کے حق میں حد زنا کے قائم مقام ہے اس طرح لعان کرنے والا حد قذف سے بچ جائے گا اور تہمت زدہ بیوی زنا کی حد سے بچ جائے گی پھر قاضی ان کے درمیان تفریق کر دے گا اور یہ جدائی طلاق بائن کے حکم میں ہے اگر مرد و عورت میں سے کسی کو تہمت کی حد جاری کی گئی تو وہ فاسق ہوں گے اب وہ لعان نہیں کر سکیں گے کیونکہ لعان اداء شہادت ہی ہے اور یہ اداء شہادت کے اہل نہیں ان کو قاضی حد قذف لگائے گا بشرطیکہ بیوی پاک دامن ہو۔

”كأ: فصل في تعريف طريق المراد بالنصوص أعلم أن لمعرفة المراد
بالنصوص طرقاً منها أن اللفظ إذا كان حقيقة لمعنى ومجازاً لاخر فالحقيقة
أولى مثاله ما قال علماءنا البنت المخلوقة من ماء الزنا يحرم على الزاني
يكاحها وقال الشافعي يحل والصحيح ما قلنا لأنها بنته حقيقة فتدخل تحت
قوله تعالى حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم ويتفرع منه الأحكام على
المذهبيين من حل الوطي ووجوب المهر ولزوم النفقة وجريان التوارث
وولاية المنع عن الخروج والبروز“

سترہوں فصل نصوص کے ذریعے مراد کو پہچاننے کے طریقے کے بیان میں ہے جان لیجیے کہ نصوص کی
مراد کو پہچاننے کے کئی طریقے ہیں ان طریقوں میں سے ایک طریقہ یہ ہے کہ جب کوئی لفظ ایک معنی
میں حقیقت ہو اور دوسرے معنی میں مجاز ہو تو معنی حقیقی اولیٰ ہوتا ہے اس طریقے کی مثال وہ مسئلہ ہے
جو علماء احناف نے کہا کہ زنا کے نطفے سے پیدا شدہ بیٹی سے زانی کا نکاح کرنا حرام ہوگا اور امام شافعی
نے کہا کہ اس کے ساتھ زانی کا نکاح حلال ہوگا اور صحیح مسئلہ وہ ہے جو ہم نے کہا اس لیے کہ وہ لڑکی
حقیقت میں اس کی بیٹی ہے۔ پس وہ لڑکی اللہ تعالیٰ کے فرمان ”حرمت علیکم امہاتکم
و بناتکم“ کے تحت داخل ہے اور اسی اختلاف پر دونوں مذہبوں میں کئی مسائل متفرع کیے جائیں
گے یعنی وطی کا حلال ہونا اور مہر کا واجب ہونا اور نفقہ کا لازم ہونا اور وراثت کا جاری ہونا اور باہر گھومنے
پھرنے سے روکنے کا حق حاصل ہونا۔

سترہوں فصل کا خلاصہ:

قولہ فصل فی تعریف الـ: مصنف رحمہ اللہ سترہوں فصل، نصوص و دلائل کی مراد کو پہچاننے اور کمزور طرز
استدلال کے بیان میں لائے ہیں تاکہ قرآن و حدیث سے طرز استدلال کا طریقہ قوت و ضعف کے لحاظ سے معلوم
ہو۔ اس فصل میں مصنف نے پہلے تین قوی طرز استدلال ذکر کیے ہیں پھر سات ضعیف طرز استدلال بیان کیے اور آخر
میں ایک اعتراض کا جواب دیا اور اسی بحث کے ساتھ کتاب اللہ کی مرکزی اسماٹ، کتاب اللہ کی بیس اقسام اور امر و نہی
اپنے اختتام کو پہنچے۔ یہ فصل گذشتہ اسماٹ کے لیے بطور تہتمہ ہے۔

پہلا طرز استدلال:

قوله منها ان اللفظ الغ: جب نص کے کسی لفظ کا ایک معنی حقیقی ہو اور دوسرا معنی مجازی ہو تو نص کو معنی حقیقی پر محمول کرنا اولیٰ ہوگا بشرطیکہ اس لفظ کا مجاز متعارف نہ ہو اگر مجاز متعارف ہوگا تو بالاتفاق مجاز پر عمل کیا جائے گا۔

قوله قال ما علمائنا البنت المخلوقة الغ: (مثال) اس کی مثال علماء احناف نے یہ بیان کی ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی عورت سے زنا کیا اس زنا سے عورت کو حمل ٹھہر گیا اور اس سے لڑکی پیدا ہوئی تو اب اس لڑکی سے زانی کا نکاح حرام ہے جب کہ امام شافعی کے نزدیک زانی سے اس لڑکی کا نکاح حلال ہے۔

محل استدلال:

احناف اور شوافع دونوں کا محل استدلال لفظ "البنت" ہے کہ بنت کے دو معنی ہیں ایک معنی حقیقی کہ عرف میں نسب جس کی طرف منسوب ہو کہ یہ فلاں کی بیٹی ہے دوسرا معنی مجازی جیسا کہ پوتی اور نواسی۔

امام شافعی کا مذہب مع دلیل:

امام شافعی کے نزدیک زانی کا نکاح اس کے نطفے سے پیدا شدہ لڑکی کے ساتھ حلال ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ زنا سے پیدا ہونے والی لڑکی کا نسب زانی سے ثابت ہی نہیں جب زانی سے نسب ثابت نہیں تو "حرمت علیکم امہاتکم وبعاتکم" کے تحت یہ لڑکی داخل نہ ہوگی کیونکہ "بعاتکم" میں بنت سے مراد وہ لڑکی ہے کہ جس کا نسب کسی مرد سے ثابت ہو امام شافعی نے بنت کو معنی مجازی پر محمول کیا ہے لہذا زنا سے پیدا ہونے والی لڑکی سے زانی کا نکاح حلال ہے۔

احناف کا مذہب مع دلیل:

احناف کے نزدیک زانی کا اس کے نطفے سے پیدا ہونے والی لڑکی سے نکاح حرام ہے احناف کی دلیل یہ ہے کہ لفظ بنت کے دو معنی ہیں: (۱) معنی حقیقی کہ جس کے نطفے سے پیدا ہو چاہے وہ ثابت النسب ہو یا نہ ہو۔ (۲) معنی مجازی کہ کسی شخص سے اس کا نسب ثابت ہو۔ آیت کریمہ میں "بعاتکم" کو معنی حقیقی پر محمول کرنا اولیٰ ہے کہ جو لڑکی تمہارے پانی سے پیدا ہو اس کے ساتھ نکاح کرنا حرام ہے۔

مختلف فیہ پانچ مسائل:

قوله ویترفع فیہ الاحکام الخ: مصنف نے احناف و شوافع کے مابین اختلاف کی بناء پر مذکورہ مسئلہ میں پانچ مختلف فیہ مسائل بیان کیے ہیں:

- ۱- احناف کے نزدیک زانی کے نطفے سے پیدا شدہ لڑکی کا نکاح زانی کے باپ سے حرام ہے جب کہ امام شافعی کے نزدیک حلال ہے۔
- ۲- احناف کے نزدیک چونکہ نکاح ہی جائز نہیں لہذا مہر بھی واجب نہ ہوگا جب کہ امام شافعی کے نزدیک نکاح ہو جانے کی وجہ سے مہر واجب ہوگا۔
- ۳- احناف کے نزدیک نان و نفقہ واجب نہ ہوگا جب کہ امام شافعی کے نزدیک واجب ہوگا۔
- ۴- احناف کے نزدیک بطور زوجین وارث نہ ہوں گے جب کہ امام شافعی کے نزدیک ایک ایک دوسرے کے وارث ہوں گے۔
- ۵- احناف کے نزدیک منکوحہ نہ ہونے کی وجہ سے مرد کو گھر سے باہر جانے سے روکنے کا حق حاصل نہیں ہوگا جب کہ امام شافعی کے نزدیک حق حاصل ہوگا۔

”وَمِنْهَا أَنَّ أَحَدَ الْمُحْتَمَلِينَ إِذَا أُوجِبَ تَخْصِيصًا فِي النَّصِّ دُونَ الْآخَرَ فَالْحَمْلُ عَلَى مَالٍ يَسْتَلْزِمُ التَّخْصِيصَ أَوْلَى مِثَالَهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى أَوْلَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَالْمَلَامَسَةُ لَوْ حِيلَتْ عَلَى الْوَقَاعِ كَانَ النَّصُّ مَعْمُولًا بِهِ فِي جَمِيعِ صُورِ وُجُودِهِ وَلَوْ حِيلَتْ عَلَى الْمَسِّ بِالْيَدِ كَانَ النَّصُّ مَخْصُوصًا بِهِ فِي كَثِيرٍ مِنَ الصُّورِ فَإِنَّ مَسَّ الْمُحَارِمِ وَالطِّفْلِ الصَّغِيرَةِ جَدًّا غَيْرِ نَاقِضٍ لِلْوُضُوءِ فِي أَصَحِّ قَوْلِهِ الشَّافِعِيُّ وَيَتَفَرَّعُ مِنْهُ الْأَحْكَامُ عَلَى الْمَذْهَبَيْنِ مِنْ إِبَاحَةِ الصَّلَاةِ وَمَسِّ الْمُصْحَفِ وَدُخُولِ الْمَسْجِدِ وَصِحَّةِ الْأَمَامَةِ وَالزُّومِ التَّيَمُّمِ عِنْدَ عَدَمِ الْمَاءِ وَتَذَكُّرِ الْمَسِّ فِي اتِّعَاءِ الصَّلَاةِ“

اور ان میں سے دوسرا طریقہ یہ ہے کہ دو احتمالات میں سے جب ایک احتمال نص میں تخصیص ثابت کرے سوائے دوسرے کے تو اس پر محمول کرنا اولیٰ ہے جو تخصیص کو مستلزم ہے اس کی مثال اللہ تعالیٰ کے فرمان ”اولامستم النساء“ میں ہے سو ملامتہ کو اگر جماع پر محمول کریں گے تو نص تمام موجودہ

صورتوں میں محمول بہ ہوگی اور اگر ہاتھ سے چھونے پر محمول کریں تو بہت سی صورتوں کے ساتھ خاص ہوگی اس لیے کہ محارم کو چھونا اور بالکل چھوٹی بچی کو چھونا امام شافعی کے دو اقوال میں سے صحیح تر قول کے مطابق ناقض وضو نہیں اور دونوں مذہبوں کے مطابق اس سے کئی احکام متفرع ہوتے ہیں نماز کا جائز ہونا، مصحف شریف کا چھونا، مسجد میں داخل ہونا، امامت کا صحیح ہونا، پانی نہ ہونے کی صورت میں تیمم کا لازم ہونا اور نماز کے دوران چھونا یا آنا۔

دوسرا طرز استدلال:

قوله ومنها ان احد الغ: جب کسی نص میں دو معنوں کا احتمال ہو اور ایک معنی تخصیص کو ثابت کرتا ہو اور دوسرا تخصیص کو ثابت نہ کرتا ہو تو نص کو ایسے معنی پر محمول کرنا اولیٰ ہے جو نص میں تخصیص کو ثابت نہ کرتا ہو۔

قوله مثاله في قوله تعالى اولامستم النساء الغ: (مثال) اگر کسی با وضو شخص نے کسی عورت کو ہاتھ لگایا تو احناف کے نزدیک وضو نہیں ٹوٹتا جب کہ امام شافعی کے نزدیک وضو ٹوٹ جاتا ہے۔

محل استدلال:

دونوں فریقوں کا محل استدلال قرآن مجید کی آیت میں لفظ "لامستم" ہے کہ جس کے دو معنی ہیں ایک معنی جماع کرنا ہے اور دوسرا معنی ہاتھ سے چھونا ہے ان دونوں معنوں میں سے جماع والا معنی ایسا ہے کہ جس کی تمام صورتیں معمول بہ بنتی ہیں جب کہ چھونے والے معنی کی بعض صورتیں ایسی ہیں کہ سب کے نزدیک معمول بہ نہیں بنتیں۔ امام شافعی کے نزدیک مس سے مراد چھونا ہے اور احناف کے نزدیک جماع مراد ہے۔

احناف کا طرز استدلال:

احناف کا طرز استدلال یہ ہے کہ اگر آیت ملامست میں لمس سے مراد ہاتھ سے چھونا لیا جائے تو کئی صورتوں میں با وضو شخص اگر کسی ذمی محرم یا چھوٹی بچی کو ہاتھ لگائے تو امام شافعی کے دو قولوں میں سے صحیح ترین قول کے مطابق وضو نہیں ٹوٹے گا اس سے معلوم ہوا کہ ملامست کو چھونے کے معنی پر محمول کرنے کی صورت میں آیت میں عموم نہیں رہتا بلکہ اس میں تخصیص لازم آتی ہے جب کہ جماع کا معنی مراد لینے کی صورت میں آیت اپنے عموم پر رہتی ہے کہ کسی بھی

عورت سے جماع کیا جائے تو وضو ٹوٹ جاتا ہے کہ اس صورت میں کوئی تخصیص لازم نہیں آتی لہذا آیت ملامت کو جماع کے معنی پر محمول کرنا اولیٰ ہے۔

مختلف فیہ چھ صورتیں:

قوله ويتفرع منه الاحكام الخ: مصنف نے احناف و شوافع کے مابین اختلاف کی بناء پر مذکورہ مسئلہ میں چھ مختلف فیہ صورتیں بیان کی ہیں:

۱- احناف کے نزدیک اگر با وضو شخص کسی عورت کو ہاتھ لگاتا ہے تو اس کے بعد بغیر وضو کے نماز پڑھ سکتا ہے جب کہ امام شافعی کے نزدیک وضو ٹوٹ گیا لہذا بغیر وضو کے نماز نہیں پڑھ سکتا۔

۲- احناف کے نزدیک عورت کو چھونے کے بعد قرآن مجید چھونا جائز ہے جبکہ امام شافعی کے نزدیک ناجائز ہے۔

۳- احناف کے نزدیک با وضو ہونے کی وجہ سے مسجد میں داخل ہونا جائز ہے جب کہ امام شافعی کے نزدیک بے وضو ہونے کی وجہ سے مسجد میں داخل ہونا غیر اولیٰ ہے۔

۴- احناف کے نزدیک با وضو ہونے کی وجہ سے امامت کرا سکتا ہے جب کہ امام شافعی کے نزدیک امامت نہیں کرا سکتا۔

۵- احناف کے نزدیک با وضو ہونے کی وجہ سے تیمم جائز نہیں جب کہ امام شافعی کے نزدیک بے وضو ہونے کی وجہ سے پانی نہ پانے کی صورت میں تیمم کر سکتا ہے۔

۶- احناف کے نزدیک دوران نماز یاد آیا کہ میں نے عورت کو چھوا تھا تو احناف کے نزدیک نماز درست ہے جب کہ امام شافعی کے نزدیک وضو ٹوٹنے کی وجہ سے نماز باطل ہوگی وضو کر کے دوبارہ پڑھے گا۔

”وَمِنْهَا أَنَّ النَّصَّ إِذَا قُرِيَءَ بَعْدَ آيَتَيْنِ أَوْ رُويَ بِرِوَايَتَيْنِ كَانَ الْعَمَلُ بِهِ عَلَى وَجْهِ يَكُونُ عَمَلًا بِالْوَجْهِينِ أَوْلَىٰ مِثَالَهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَىٰ وَأَرْجُلُكُمْ قُرْيٌ بِالنَّصْبِ عَطْفًا عَلَى الْمَغْسُولِ وَبِالْخَفْضِ عَطْفًا عَلَى الْمَسْوُوحِ فَحِيلَتْ قِرَاءَةُ الْخَفْضِ عَلَى حَالَةِ التَّخْفِيفِ وَقِرَاءَةُ النَّصْبِ عَلَى حَالَةِ الْعَدَمِ التَّخْفِيفِ وَيَأْتِيَارِ هَذَا الْمَعْنَى قَالَ الْبَعْضُ جَوَازُ الْمَسْحِ ثَبَتَ بِالْكِتَابِ“

اور ان میں سے تیسرا طریقہ یہ ہے کہ نص جب دو قراتوں یا ایک روایت دو روایتوں سے مروی ہو تو

عمل ایسے طریقے پر کیا جائے گا کہ دونوں پر عمل کیا جاسکے اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا فرمان "ارجلکم" ہے کہ اس کو مغسول پر عطف کی وجہ سے منصوب پڑھا جائے گا اور ممسوح پر عطف کی وجہ سے مجرور پڑھا جائے گا جر والی روایت کو موزوں کی حالت پر محمول کیا جائے گا اور زبر والی روایت کو موزوں کے پہنے نہ ہونے کی صورت پر محمول کیا جائے گا اسی معنی کی وجہ سے بعض نے کہا کہ موزوں پر مسح کرنا قرآن مجید سے ثابت ہے۔

تیسرا طرز استدلال:

قوله ومنها ان العن الخ: اگر قرآن مجید کی کسی آیت کو دو قرأتوں کے ساتھ پڑھا جاتا ہو یا کسی حدیث کو دو طرح سے روایت کیا جاتا ہو تو اس آیت اور حدیث پر ایسے طریقے سے عمل کرنا اولیٰ ہوگا کہ دونوں قرأتیں اور دونوں روایتیں معمول بہ بن جائیں۔

قوله ومثاله فی قوله تعالیٰ وارجلکم الخ: (پہلی مثال) مصنف نے پہلی مثال قرآن مجید سے یہ دی ہے کہ آیت وضو میں "ارجلکم" میں لام پر دو قرأتیں ہیں کہ پہلی قرأت میں "ارجلکم" فتح کے ساتھ ہے کہ اس صورت میں اس کا عطف "وجوهکم" پر ہے تو معنی ہوگا کہ تم اپنے پاؤں کو دھو۔ دوسری قرأت میں "ارجلکم" زیر کے ساتھ ہے کہ اس صورت میں اس کا عطف "رؤسکم" پر ہے تو معنی ہوگا کہ تم اپنے پاؤں پر مسح کرو۔ گذشتہ اصول کے مطابق دونوں قرأتیں اس طرح معمول بہ بن سکتی ہیں کہ اگر موزے پہنے ہوئے نہ ہوں تو فتح والی قرأت پر عمل ہوگا اور اگر موزے پہنے ہوئے ہوں تو جر والی قرأت پر عمل ہوگا۔

موزوں پر مسح کے جواز کا ثبوت:

قوله باعتبار هذا المعنى قال البعض الخ: جر والی قرأت کی وجہ سے بعض علماء نے کہا ہے کہ موزوں پر مسح کرنے کا جواز قرآن مجید سے ثابت ہے لیکن اکثر علماء کے نزدیک مسح کے جواز کا ثبوت احادیث مشہورہ سے ثابت ہے کہ اس روایت کے راویوں کی تعداد ۸ تک پہنچتی ہے اور جر کو اکثر علماء جر جوار پر محمول کرتے ہیں۔

”وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى حَتَّى يَطْهَرْنَ قُرَىءَ بِالتَّشْدِيدِ وَالتَّخْفِيفِ فَيَعْمَلُ بِقِرَاءَةِ التَّخْفِيفِ فِيمَا إِذَا كَانَ أَيَّامَهَا عَشْرَةً وَبِقِرَاءَةِ التَّشْدِيدِ فِيمَا إِذَا كَانَ أَيَّامَهَا

دُونَ الْعَشْرَةِ وَعَلَى هَذَا قَالَ أَصْحَابُنَا إِذَا انْقَطَعَ دَمُ الْحَيْضِ لِأَقَلِّ مِنْ عَشْرَةِ
أَيَّامٍ لَمْ يَجُزْ وَطَىءُ الْحَائِضِ حَتَّى تَغْتَسِلَ لِأَنَّ كَمَالَ الطَّهَارَةِ يَعْثَبُ
بِالْاِغْتِسَالِ وَلَوْ انْقَطَعَ دَمُهَا لِعَشْرَةِ أَيَّامٍ جَازَ وَطِئُهَا قَبْلَ الْغُسْلِ لِأَنَّ مُطْلَقَ
الطَّهَارَةِ ثَبَّتَ بِإِنْقِطَاعِ الدَّمِ وَلِهَذَا قُلْنَا إِذَا انْقَطَعَ دَمُ الْحَيْضِ لِعَشْرَةِ أَيَّامٍ فِي
آخِرِ وَقْتِ الصَّلَاةِ تَلْزَمُهَا فَرِيضَةُ الْوَقْتِ وَإِنْ لَمْ يَبْقَ مِنَ الْوَقْتِ مِقْدَارٌ مَا
تَغْتَسِلُ فِيهِ وَلَوْ انْقَطَعَ دَمُهَا لِأَقَلِّ مِنْ عَشْرَةِ أَيَّامٍ فِي آخِرِ وَقْتِ الصَّلَاةِ إِنْ
بَقِيَ مِنَ الْوَقْتِ مِقْدَارٌ مَا تَغْتَسِلُ فِيهِ وَتَحْرُمُ لِلصَّلَاةِ لِزِمَتِهَا الْفَرِيضَةُ وَإِلَّا
فَلَا-

اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا فرمان حتی یطہرن طاء کو تشدید اور تخفیف دونوں طرح سے پڑھا گیا ہے
پس تخفیف کی قرأت کے ساتھ اس صورت میں عمل کیا جائے گا کہ جب خون دس دن پر بند ہوا ہو اور
تشدید کی قرأت کی صورت میں اس طور پر عمل کیا جائے گا کہ جب خون دس دن سے کم میں ختم ہوا ہو
اور اسی وجہ سے ہمارے علماء نے کہا کہ جب خون دس دن سے کم دنوں میں ختم ہو تو غسل کرنے سے
پہلے وطی کرنا جائز نہ ہوگی، اس لیے کہ کمال طہارت غسل کے ساتھ حاصل ہوتی ہے اور اگر خون دس
دن پر ختم ہو تو غسل سے قبل بھی وطی کرنا جائز ہے اس لیے کہ مطلق طہارت خون کے ختم ہونے کے
ساتھ ثابت ہوگئی اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ جب خون دس دنوں پر ختم ہوا ایسے وقت میں کہ فرض
نماز کا آخری وقت ہے تو اس عورت پر فرض نماز لازم ہو جائے گی اگرچہ اتنا وقت باقی نہ رہے کہ وہ
اس میں نہا سکے اور اگر اس کا خون دس دنوں سے کم میں ختم ہوا ایسے وقت میں کہ فرض نماز کا ادائیگی
کے لیے نہا سکتی ہے اور تکبیر تحریمہ بھی کہہ سکتی ہے تو اس پر فرض نماز لازم ہو جائے گی ورنہ نہیں۔

قوله وكذا قوله تعالى حتى يطهرن الخ: سے مصنف نے دوسری مثال قرآن مجید سے دی "حتى
یطهرن" کو دو قرأتوں سے پڑھا گیا ہے (۱) قرأت تشدید "يَطْهَرْنَ"۔ (۲) قرأت تخفیف "يَطْهَرْنَ" اور حالت
حيض سے فارغ ہونے والی عورت کی بھی دو قسمیں ہیں: (۱) حیض کا خون پورے دس دن پر ختم ہوا ہو۔ (۲) حیض کا
خون دس دن سے کم میں ختم ہوا ہو چونکہ تخفیف والی قرأت "يَطْهَرْنَ" میں طہارت میں مبالغہ نہیں لہذا اس صورت میں
یہ قرأت دس دن پر خون ختم ہونے پر محمول ہوگی اور تشدید والی قرأت "يَطْهَرْنَ" میں طہارت میں مبالغہ ہے لہذا خون
کے دس دن سے کم دنوں میں ختم ہونے کے ساتھ ساتھ غسل کرنا بھی ضروری ہوگا۔

دلائل کے تعارض میں اصول:

اہل اصول کا یہ قاعدہ ہے کہ جب دو قرأتوں یا دو روایتوں میں بظاہر تعارض آجائے تو اولاً ان میں تطبیق کی صورت پیدا کرتے ہیں کیونکہ قاعدہ ہے: "الأصل في الدلائل الأعمال دون الأهمال" کہ دلائل میں اصل یہ ہے کہ ان کو عمل میں لایا جائے نہ کہ ترک کیا جائے۔

دونوں قرأتوں کے معمول بہا صورتیں:

قوله وعلى هذا قال اصحابنا الخ: اهل اصول کا قاعدہ ہے کہ دلائل پر عمل کرنا اولیٰ ہے نہ کہ تعارض کے وقت ترک کرنا اسی وجہ سے علماء احناف نے کہا کہ تشدید والی قرأت کی صورت میں دس دن سے کم دنوں میں خون ختم ہونے پر غسل کرنے سے پہلے اس سے وطی کرنا جائز نہیں اسی طرح نماز کا اتنا وقت ملا کہ نہادھو کر فقط تکبیر تحریمہ کہہ سکتی ہو تو اس پر یہ نماز لازم ہوگی ورنہ نہیں کیونکہ نفس ادا کے لیے قدرت میسرہ ضروری ہے جب کہ تخفیف والی قرأت کی صورت میں خون دس دن پر ختم ہونے کی صورت میں غسل کرنے سے پہلے بھی اس سے وطی کرنا جائز ہے کیونکہ خون کے اپنی مدت پر ختم ہونے کی وجہ سے نفس طہارت حاصل ہوگئی اس پر نماز واجب ہوئی لہذا ایسے وقت میں خون ختم ہوا کہ نماز کا آخری وقت ہے کہ جس میں نہا نہیں سکتی تو اس نماز کی قضا کرے گی چونکہ نماز کے وجوب کے لیے قدرت ممکنہ کافی ہوتی ہے۔

”ثُمَّ نَذُرُ طُرُقًا مِنَ التَّمَسُّكَاتِ الضَّعِيفَةِ لِيَكُونَ ذَلِكَ تَنْبِيْهَا عَلَى مَوَاضِعِ الْخَلَلِ فِي هَذَا النَّوعِ مِنْهَا أَنَّ التَّمَسُّكَ بِمَا رَوَىٰ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ قَاءَ فَلَمْ يَتَوَضَّأْ لِإِثْبَاتِ أَنَّ الْقِيءَ غَيْرُ نَاقِضٍ ضَعِيفٌ لِأَنَّ الْأَثَرَ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْقِيءَ لَا يُوجِبُ الْوُضُوءَ فِي الْحَالِ وَلَا خِلَافٌ فِيهِ وَإِنَّمَا الْخِلَافُ فِي كَوْنِهِ نَاقِضًا“

پھر ہم تمسکات ضعیفہ کے چند طریقوں کو بیان کر رہے ہیں تاکہ یہ طریقے اس نوع کے خلل اور کمزوری کے مواقع پر تنبیہ ہو جائیں اور ضعیف طریقوں میں سے ایک طریقہ یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ سے مروی حدیث ہے کہ آپ نے قیء فرمائی اور وضو نہیں فرمایا اس حدیث سے اس بات کو ثابت کرنے کے لیے استدلال کرنا کہ قیء ناقض وضو نہیں ہے یہ ضعیف ہے اس لیے کہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ قیء فی الحال وضو کو واجب نہیں کرتی اور اس میں کوئی اختلاف نہیں بس اختلاف قیء کے ناقض وضو ہونے میں ہے۔

قولہ ثم نذكر طرقا الخ سے قبل مصنف نے نصوص کی مراد کو پہچاننے کے صحیح طریقوں کو بیان کیا تھا اسی بحث کو آگے بڑھاتے ہوئے ان طریقوں کو بیان کر رہے ہیں کہ جن طریقوں سے احناف کے نزدیک استدلال کرنا ضعیف و کمزور ہے تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ کس جگہ پر خلل و کمزوری واقع ہوئی ہے اور وہ سات کمزور استدلال مصنف نے بیان کیے ہیں۔

پہلا کمزور استدلال:

قولہ ومنها ان التمسك الخ: نفس مسئلہ یہ ہے کہ قیء ناقص وضو ہے یا نہیں احناف کے نزدیک قیء ناقص وضو ہے جب کہ امام شافعی کے نزدیک قیء ناقص وضو نہیں۔ امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ حضور ﷺ نے قیء فرمائی اور وضو نہیں فرمایا۔ مصنف کے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ اس حدیث سے یہ استدلال کرنا نہایت کمزور ہے کہ قیء ناقص وضو نہیں کیونکہ حدیث میں یہ تو ہے کہ قیء فرمانے کے بعد حضور ﷺ نے وضو نہیں فرمایا اس میں فی الحال وضو کرنے کی نفی تو ہے لیکن ناقص وضو نہ ہونے کا ذکر نہیں، فی الحال وضو کے لازم ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں، اختلاف تو اس بات میں ہے کہ کیا قیء ناقص وضو ہے یا نہیں، اس کا ذکر تک نہیں ہے۔ اس لیے یہ استدلال کمزور ہے۔

”وَكَذَلِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى حُرْمَتُ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةَ لِإِثْبَاتِ فَسَادِ الْمَاءِ بِمَوْتِ الدُّبَابِ ضَعِيفٌ لِأَنَّ النَّصَّ يَثْبُتُ حُرْمَةَ الْمَيْتَةِ وَلَا اخْتِلَافَ فِيهِ وَإِنَّمَا الْاِخْتِلَافُ فِي فَسَادِ الْمَاءِ“

اور اسی طرح دلیل پکڑنا اللہ تعالیٰ کے فرمان ”حرمت عليكم الميتة“ سے پانی کے فساد کو کبھی کے مرنے کے ساتھ کمزور ہے اس لیے کہ بیشک نص مردار کی حرمت کو ثابت کرتی ہے اور اس میں کسی کا اختلاف نہیں اور اختلاف تو پانی کے فساد میں ہے۔

دوسرا کمزور استدلال:

قولہ و كذلك التمسك الخ: نفس مسئلہ یہ ہے کہ اگر کبھی مر کر پانی میں پڑ جائے تو پانی فاسد ہو گا یا نہیں، بعض شوافع نے آیت کریمہ سے یہ استدلال کیا ہے کہ کبھی پانی میں مر جائے تو پانی فاسد ہو جاتا ہے لیکن مصنف نے جواب دیا یہ استدلال کمزور ہے وہ اس لیے کہ آیت تو فقط مردار کی حرمت کو ثابت کرتی ہے کہ جس میں کسی کو اختلاف نہیں اور جس میں اختلاف ہے کہ پانی فاسد ہوتا ہے اس کا اس آیت سے ثبوت نہیں۔ دیگر مرداروں اور کبھی میں وجہ فرق یہ

ہے کہ باقی مرداروں میں بہنے والا خون ہوتا ہے جب کہ کبھی میں بہنے والا خون نہیں ہوتا کہ جس سے پانی فاسد ہو۔

”وَكَذَلِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ حَتَّىٰ تَمَّ أَقْرُصِيهِ ثُمَّ اغْتَسِلِيهِ بِالْمَاءِ لِإِثْبَاتِ
أَنَّ الْخَلَّ لَا يُزِيلُ النَّجَسَ ضَعِيفٌ لِأَنَّ الْخَبَرَ يَنْتَضِي وَجُوبَ غَسْلِ الدَّمِ
بِالْمَاءِ فَيَتَقَيَّدُ بِحَالِ وَجُودِ الدَّمِ عَلَى الْمَحَلِّ وَلَا خِلَافَ فِيهِ وَإِنَّمَا الْخِلَافُ فِي
كَهَارَةِ الْمَحَلِّ بَعْدَ زَوَالِ الدَّمِ بِالْخَلِّ“

اور اسی طرح استدلال کرنا کمزور ہے نبی کریم ﷺ کے اس فرمان ”کہ تو اس کو رگڑ پھر اس کو کھرچ
پھر اس کو پانی کے ساتھ دھو دے“ سے، اس بات کو ثابت کرنے کے لیے کہ سرکہ نجاست کو زائل نہیں
کرتا اس لیے کہ حدیث تقاضا کرتی ہے پانی کے ساتھ خون کو دھونے کا پس اس حدیث کو اس محل پر
خون کے پائے جانے کے ساتھ مقید کیا جائے گا تو اس میں تو کوئی اختلاف نہیں اختلاف تو سرکہ کے
ساتھ خون کے زائل ہو جانے کے بعد اس محل کے پاک ہونے میں ہے۔

تیسرا کمزور استدلال:

قولہ و كَذَلِكَ التَّمَسُّكُ الْخَبَرُ نفس مسئلہ یہ ہے کہ اگر سرکہ سے خون کو زائل کیا جائے تو کیا وہ محل پاک ہو گیا
نہیں۔ امام شافعی نے حضور نبی کریم ﷺ کی حدیث سے استدلال کیا ہے کہ اگر سرکہ سے خون زائل بھی ہو جائے تو
بھی محل پاک نہ ہوگا وہ حدیث یہ ہے کہ اسما بنت ابی بکر نے حضور ﷺ سے دریافت فرمایا کہ خون کس طرح پاک
کروں تو حضور ﷺ نے فرمایا کہ اسے پہلے رگڑو پھر اسے کھرچو، پھر اسے پانی سے دھو ڈالو۔ لیکن مصنف نے اس کا
جواب یہ دیا کہ یہ استدلال کمزور ہے حدیث کا تو تقاضا یہ ہے کہ خون پانی سے پاک ہو جاتا ہے تو اس میں کسی کا
اختلاف ہی نہیں لیکن اختلاف تو اس بات میں ہے کہ اگر سرکہ سے خون صاف ہو جائے تو وہ محل پاک ہوگا کہ نہیں اس
بارے میں حدیث میں کوئی ذکر نہیں بلکہ جس طرح پانی سیال و زائل کرنے والا ہے اسی طرح سرکہ بھی سیال و زائل
کرنے والا ہے۔

”وَكَذَلِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي أَرْبَعِينَ شَأْنًا لِإِثْبَاتِ عَدَمِ جَوَازِ دَفْعِ
الْقِيَمَةِ ضَعِيفٌ لِأَنَّهُ يَنْتَضِي وَجُوبَ الشَّاءِ وَلَا خِلَافَ فِيهِ وَإِنَّمَا الْخِلَافُ فِي
سُقُوطِ الْوَاجِبِ بِإِدَاءِ الْقِيَمَةِ“

اور اسی طرح حضور نبی کریم ﷺ کے فرمان ”چالیس بکریوں میں ایک بکری ہے“ سے استدلال کرنا کہ قیمت دینے کے جائز نہ ہونے پر استدلال کرنا ضعیف ہے اس لیے کہ یہ حدیث ایک بکری کے واجب ہونے کا تقاضا کرتی ہے اور اس میں کسی کا اختلاف نہیں اور اختلاف تو بکری کی قیمت دینے سے واجب کے سقوط میں ہے۔

چوتھا کمزور استدلال:

قوله و كذلك التمسك الخ: نفس مسئلہ یہ ہے کہ اگر چالیس بکریوں کی زکوٰۃ میں ایک بکری کی جگہ اس کی قیمت دی جائے تو زکوٰۃ ادا ہوگی یا نہیں، امام شافعی نے حضور نبی کریم ﷺ کے اس فرمان سے کہ چالیس بکریوں میں زکوٰۃ ایک بکری ہے استدلال یہ کیا ہے کہ زکوٰۃ میں بکری کا دینا ضروری ہے اس کی جگہ قیمت ادا کرنے سے زکوٰۃ ادا نہ ہوگی مصنف فرماتے ہیں کہ یہ استدلال کمزور ہے اس لیے کہ حدیث اس بات کا تو تقاضا کرتی ہے کہ چالیس بکریوں میں زکوٰۃ ایک بکری ہے اس میں تو کسی کا اختلاف نہیں مگر اختلاف تو اس بات میں ہے کہ اگر بکری کی جگہ اس کی قیمت دی جائے تو زکوٰۃ ادا ہوگی یا نہیں اس کے متعلق یہ حدیث خاموش ہے باقی رہی قیمت تو اس کے ادا کرنے سے زکوٰۃ ادا ہو جائے گی کہ جس طرح زیورات میں زیور کا ٹکڑا کر کے زکوٰۃ دینا درست نہیں بلکہ قیمت دینے سے ادا ہو جاتی ہے اسی طرح قیمت دینے سے بکریوں کی بھی زکوٰۃ ادا ہو جاتی ہے نیز قیمت دینے میں فقیر کی حاجت بھی احسن طریقے سے پوری ہو جاتی ہے۔

”وَكَذَلِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى وَأَتَمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ لِإِثْبَاتِ وَجُوبِ الْعُمْرَةِ إِبْتِدَاءً ضَعِيفٌ لِأَنَّ النَّصَّ يَقْتَضِي وَجُوبَ الْإِتِمَامِ وَذَلِكَ إِنَّمَا يَكُونُ بَعْدَ الشَّرُوعِ وَالْإِخْلَافِ فِيهِ وَإِنَّمَا الْإِخْلَافُ فِي وَجُوبِهَا إِبْتِدَاءً“۔

اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کے ارشاد ”اور تم حج اور عمرے کو اللہ تعالیٰ کے لیے مکمل کرو“ سے ابتداء عمرے کا وجوب ثابت کرنے کے لیے استدلال کرنا ضعیف ہے اس لیے کہ نص مکمل کرنے کے وجوب کو ثابت کر رہی ہے اور پورا کرنا تو شروع ہونے کے بعد ہوتا ہے اس سے کسی کا اختلاف نہیں اختلاف تو ابتداء وجوب میں ہے۔

پانچواں کمزور استدلال:

قوله و كذلك التمسك الخ: نفس مسئلہ یہ ہے کہ ابتداء عمرہ واجب ہے یا نہیں، امام شافعی نے قرآن مجید کی آیت ”اتموا الحج والعمرة لله“ سے یہ استدلال کیا ہے کہ ”اتموا“ صیغہ وجوب کے لیے آتا ہے اس لیے عمرہ واجب ہے لیکن مصنف فرماتے ہیں کہ یہ استدلال کمزور ہے اس لیے کہ آیت اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ جب عمرے کو شروع کر دیا جائے تو مکمل کرنا واجب ہے اس میں کسی کا اختلاف نہیں۔ لیکن اختلاف تو اس بات میں ہے کہ آغاز عمرہ واجب ہے یا نہیں اس بارے میں آیت خاموش ہے چونکہ آیت میں شروع کرنے کے بعد اتمام کا حکم ہے بلکہ ایک بار عمرہ کرنا سنت مؤکدہ ہے جس کا ثبوت دیگر دلائل سے ہوتا ہے۔

”و كَذَلِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا تَبِيعُوا الدِّرْهَمَ بِالدِّرْهَمَيْنِ وَلَا الصَّاعَ بِالصَّاعَيْنِ لِإِتِّبَاتِ أَنَّ الْبَيْعَ الْفَاسِدَ لَا يَغِيدُ الْمَلِكَ ضَعِيفٌ لِأَنَّ النَّصَّ يَتَّقِضِي تَحْرِيمَ الْبَيْعِ الْفَاسِدِ وَلَا خِلَافَ فِيهِ وَإِنَّمَا الْخِلَافُ فِي ثُبُوتِ الْمَلِكِ وَعَدَمِهِ“

اور اسی طرح نبی کریم ﷺ کے فرمان ”نہ تم بیچو ایک درہم کو دو درہموں کے بدلے اور نہ ایک صاع کو دو صاعوں کے بدلے میں“ سے یہ استدلال کرنا کہ بیچ فاسد ملک کا فائدہ نہیں دیتی کمزور ہے اس لیے کہ نص تو بیچ فاسد کے حرام ہونے کا تقاضا کرتی ہے اور اس میں کسی کا اختلاف نہیں بلکہ اختلاف تو اس بات میں ہے کہ ملک ثابت ہوگی یا نہیں۔

چھٹا کمزور استدلال:

قوله و كذلك التمسك الخ: نفس مسئلہ یہ ہے کہ قبضہ کے بعد بیچ فاسد ملک کا فائدہ دیتی ہے یا نہیں امام شافعی نے ارشاد نبوی ﷺ سے استدلال کیا ہے کہ حضور ﷺ نے مذکورہ حدیث میں بیچ سے منع فرمایا ہے اور ممانعت ملک کا فائدہ نہیں دے سکتی لیکن مصنف نے فرمایا کہ امام شافعی کا استدلال کمزور ہے اس لیے کہ حدیث اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ ایک درہم کی بیچ دو درہموں کے عوض اور ایک صاع کی بیچ دو صاعوں کے عوض بیچ کے حرام ہو، اس میں کسی کا اختلاف نہیں بلکہ اختلاف تو اس بات میں ہے کہ قبضہ کے بعد بیچ فاسد ملک کا فائدہ دیتی ہے یا نہیں، اس کے متعلق حدیث خاموش ہے باقی اس بیچ کی تفصیل نبی کی بحث میں گزر چکی ہے۔

”و كَذَلِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِلَّا لَا تَصُومُوا فِي هَذِهِ الْأَيَّامِ فَإِنَّهَا أَيَّامُ أَكْلِ

وَشُرْبُ وَبَعَالٍ لِإِثْبَاتِ أَنَّ النَّذْرَ بِصَوْمٍ يَوْمَ النَّحْرِ لَا يَصِحُّ ضَعِيفٌ لِأَنَّ
النَّصَّ يَنْتَضِي حُرْمَةَ الْفِعْلِ وَلَاخْتِلَافٌ فِي كَوْنِهِ حَرَامًا وَإِنَّمَا الْخِلَافُ فِي إِفَادَةِ
الْأَحْكَامِ مَعَ كَوْنِهِ حَرَامًا۔

اور اسی طرح نبی کریم ﷺ کے فرمان ”خبردار تم ان دنوں میں روزے نہ رکھو اس لیے کہ یہ کھانے،
پینے اور جماع کرنے کے دن ہیں“ سے استدلال کرنا ضعیف ہے اس بات کو ثابت کرنے کے لیے
کہ یوم نحر کے روزے کی نذر صحیح نہیں اس لیے کہ یہ نص فعل صوم کے حرام ہونے کا تقاضا کرتی ہے اور
اس کے حرام ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے بلکہ اختلاف تو احکام کے فائدہ دینے میں ہے، اس
کے حرام ہونے کے باوجود۔

ساتواں کمزور استدلال:

قوله و كذلك التمسك الخ: نفس مسئلہ یہ ہے کہ ایام ممنوعہ میں روزے کی نذر ماننا درست ہے یا نہیں، امام
شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ایام ممنوعہ میں نذر ماننا درست نہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ جب ان ایام ممنوعہ میں روزہ رکھنا جائز
نہیں تو نذر ماننا بھی درست نہیں ہوگی لیکن مصنف فرماتے ہیں کہ یہ استدلال کمزور ہے اس لیے کہ حدیث اس بات کا تو
تقاضا کرتی ہے کہ ان ایام میں روزہ رکھنا منع ہے لیکن اس بات میں کسی کا اختلاف نہیں بلکہ اختلاف تو اس بات میں
ہے کہ ان ایام میں نذر ماننا درست ہے یا نہیں اس کا حدیث میں ذکر نہیں۔ باقی رہی یہ بات کہ ممنوع اور حرام کام شرعی
حکم کا فائدہ دیتے ہیں اس کی تفصیل نبی کی بحث میں ”احکام شرعیہ“ کے تحت گزر چکی ہے۔

”وَحُرْمَةُ الْفِعْلِ لِاتِّفَافِي تَرْتِبِ الْأَحْكَامِ عَلَيْهِ فَإِنَّ الْأَبَّ لَوْ اسْتَوْلَدَ جَارِيَةَ ابْنِهِ
يَكُونُ حَرَامًا وَيَثْبُتُ بِهِ الْمَلِكُ لِلْأَبِ وَلَوْ ذَبَحَ شَاةً بِسِكِّينٍ مَغْصُوبَةٍ يَكُونُ
حَرَامًا وَيَحِلُّ الْمَذْبُوحُ وَلَوْ غَسَلَ الثَّوْبَ النَّجَسَ بِمَاءٍ مَغْصُوبٍ يَكُونُ حَرَامًا
وَيَطْهَرُ بِهِ الثَّوْبُ وَلَوْ وَطِئَ امْرَأَةً فِي حَالَةِ الْحَيْضِ يَكُونُ حَرَامًا وَيَثْبُتُ بِهِ
إِحْصَانُ الْوَأْطِي وَيَثْبُتُ الْحِلُّ لِلزَّوْجِ الْأَوَّلِ۔“

اور کسی فعل کا حرام ہونا احکام مرتب ہونے کے منافی نہیں ہے اس لیے کہ باپ نے اگر اپنے بیٹے کی
باندی کو ام ولد بنا لیا تو باپ کا اس کو ام ولد بنانا حرام ہوگا اور اس سے باپ کی ملکیت ثابت ہو جائے گی

اور اگر کسی نے چھینی ہوئی چھری سے بکری کو ذبح کیا تو یہ ذبح کرنا حرام ہوگا اور مذبح بکری حلال ہوگی اور اگر کسی نے ناپاک کپڑے کو دھویا چھینے ہوئے پانی سے تو یہ حرام ہوگا اور اس پانی کے ساتھ دھویا ہوا کپڑا پاک ہو جائے گا اور اگر حالت حیض میں کسی نے عورت سے وطی کی تو یہ وطی حرام ہوگی تو اس وطی کرنے والے کا محسن ہونا ثابت ہو جائے گا اور پہلے خاوند کے لیے عورت کا حلال ہونا ثابت ہو جائے گا۔

ایک اعتراض کا ازالہ:

قوله وحرمة الفعل الخ: نہی کی بحث میں تفصیلاً یہ بحث گزر چکی ہے کہ احناف کے نزدیک کسی فعل کی حرمت احکام کے مرتب ہونے کے منافی نہیں جب کہ امام شافعی کے نزدیک فعل حرام کسی شرعی حکم کا فائدہ نہیں دیتا کہ فعل حرام اور حکم شرعی کے درمیان منافات و تضاد ہے مصنف نے امام شافعی کے اس اعتراض کا ازالہ چار مثالیں پیش کر کے کیا ہے کہ حرمت فعل احکام کے مرتب ہونے کے منافی نہیں:

۱- صورت مسئلہ یہ ہے کہ باپ نے اپنے بیٹے کی باندی سے وطی کر لی اور وہ اس کی ام ولد ہو گئی تو باپ کا یہ عمل حرام اور ناجائز ہے حالانکہ اس وطی کی وجہ سے باپ کے لیے ملکیت ثابت ہو جاتی ہے اب باپ سے کہا جائے گا کہ یہ باندی باپ کی ہو گئی اس کی قیمت بیٹے کو دینا لازم ہے لہذا ثابت ہوا کہ فعل حرام حکم شرعی کی ملکیت کا فائدہ دیتا ہے۔

۲- غصب کردہ چھری سے ذبح حرام ہے مگر ذبیحہ حلال ہے۔

۳- غصب شدہ پانی سے کپڑے دھونا حرام ہے مگر دھوئے ہوئے کپڑے پاک ہو جائیں گے۔

۴- حالت حیض میں وطی کرنا حرام ہے لیکن وطی کرنے سے واطی محسن (شادی شدہ) کہلائے گا مطلقہ مغلظہ سے نکاح کی صورت میں پہلے شوہر پر حلال ہو جائے گی۔

تمام بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ فعل کا حرام ہونا احکام کے مرتب ہونے کے منافی نہیں۔

”۱۸: فِصْلٌ فِي تَقْرِيرِ حُرُوفِ الْمَعَانِي الْوَاوِ لِلْجَمْعِ الْمَطْلُوقِ وَقِيلَ إِنَّ الشَّافِعِيَّ جَعَلَهُ لِلتَّرْتِيبِ وَعَلَى هَذَا أَوْجَبَ التَّرْتِيبُ فِي بَابِ الْوُضُوءِ وَقَالَ عَلَمَاؤُنَا إِذَا قَالَ لِامْرَأَتِهِ إِنَّ كَلِمَتِي زَيْدًا وَعَمْرًا فَأَنْتِ طَالِقٌ فَكَلِمَتُ عَمْرًا ثُمَّ زَيْدًا“

طَلَّقَتْ وَلَا يَشْتَرُ فِيهِ مَعْنَى التَّرْتِيبِ وَالْمُقَارَنَةِ وَكَوْ قَالَ إِنْ دَخَلَتْ هَذِهِ الدَّارَ وَهَذِهِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ فَدَخَلَتْ الْعَابِيَةَ ثُمَّ دَخَلَتْ الْأُولَى طَلَّقَتْ قَالَ مُحَمَّدٌ إِذَا قَالَ إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ وَأَنْتِ طَالِقٌ تُطَلِّقُ فِي الْحَالِ وَكَوْ اقْتَضَى ذَلِكَ تَرْتِيبًا لِتَرْتِيبِ الطَّلَاقِ بِهِ عَلَى الدُّخُولِ وَيَكُونُ ذَلِكَ تَعْلِيْقًا لَا تَنْجِيزًا“

اٹھارہویں فصل حروف معانی کے بیان میں ہے واؤ مطلق جمع کے لیے ہے اور کہا گیا ہے کہ امام شافعی نے اس کو ترتیب کے لیے قرار دیا ہے اور اسی بناء پر وضو کے باب میں ترتیب کو واجب قرار دیا ہے اور علماء احناف نے کہا کہ جب کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا اگر تو نے زید اور عمر سے کلام کیا تو تجھ کو طلاق ہے پس اس نے عمر سے کلام کیا پھر زید سے کلام کیا تو طلاق واقع ہو جائے گی اور اس میں ترتیب اور مقارنت کی شرط نہیں اور اگر کہا کہ اگر تو اس گھر میں اور اس گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق ہے۔ پس وہ پہلے دوسرے گھر میں داخل ہوئی پھر پہلے گھر میں داخل ہوئی تو طلاق ہو جائے گی اور امام محمد نے کہا کہ جب کسی نے کہا اگر تو گھر میں داخل ہوئی اور تجھے طلاق ہے تو فی الفور طلاق واقع ہو جائے گی اور واؤ ترتیب کا تقاضا کرتی تو طلاق داخل ہونے پر واقع ہوتی اور یہ طلاق تعلیقاً ہوتی نہ کہ فی الفور واقع ہوتی۔

حروف کی مباحث لانے کی وجہ:

قولہ فی تقدیر حروف المعانی: کتاب اللہ کی بیس اقسام سے جس طرح مسائل اخذ ہوتے ہیں اسی طرح حروف سے بھی مسائل اخذ ہوتے ہیں اس لیے مصنف نے حروف کی مباحث ذکر کیں۔

حروف کے ساتھ معانی کی قید:

حروف کی دو قسمیں ہیں: ۱: حروف مبانی کہ جن کو حروف ہجا بھی کہتے ہیں کہ جن سے کلمات بنتے ہیں مثلاً ا، ب، ث وغیرہ۔ ۲: حروف معانی وہ حروف ہوتے ہیں جو اپنا معنی رکھتے ہیں اور اسما کو افعال تک پہنچاتے ہیں جیسے حروف عاطفہ و جارہ وغیرہ، اصول فقہ قواعد کا نام ہے اور قواعد اصولیہ کہ جن کا ماخذ اولہ اربعہ ہیں حروف ان کو بھی شامل ہیں اور چونکہ کئی فقہی مسائل میں خصوصاً حروف کے معانی کا دخل ہوتا ہے اس لیے اصول فقہ کی کتب میں حروف کے ساتھ معانی کی قید مذکور ہوتی ہے۔

حروف عاطفہ کو مقدم کرنے کی وجہ:

قولہ الواو: حروف معانی کی دو قسموں (عاطفہ، جارہ) میں سے حروف عاطفہ کو جارہ پر مقدم اس لیے کیا ہے کہ حروف عاطفہ کثیر الوقوع ہیں کہ ان کا استعمال اسماء و افعال دونوں پر ہوتا ہے جب کہ حروف جارہ کا استعمال فقط اسماء پر ہوتا ہے لہذا کثیر الاستعمال کو قلیل الاستعمال پر مقدم کیا۔

واو عاطفہ کی تقدیم کی وجہ:

مصنف نے دیگر حروف عاطفہ مثلاً فا، ثم، بل وغیرہ کو چھوڑ کر واو کو مقدم اس لیے کیا کہ واو مطلقاً جمع کے لیے آتی ہے کہ جس میں تعقیب، تاخیر اور مہلت وغیرہ کی قید نہیں ہوتی جب کہ باقی حروف عاطفہ کسی نہ کسی قید سے مقدم ہیں۔ لہذا واو عدم قید کی وجہ سے بمنزلہ مفرد ہوئی اور دیگر حروف کسی نہ کسی قید کی وجہ سے بمنزلہ مرکب ہوئے۔ ظاہر ہے کہ مفرد مرکب پر طبعاً مقدم ہوتا ہے لہذا مصنف نے ذکر میں بھی واو کو پہلے لا کر وضع کو طبع کے موافق کر دیا۔

واو عاطفہ کے معنی میں اختلاف:

قولہ للجمع المطلق وقيل ان الشافعي الخ واو عاطفہ کے معنی میں دو مذہب ہیں: (۱) احناف۔ (۲) امام شافعی۔ احناف کے نزدیک واو مطلقاً جمع کے لیے آتی ہے جب کہ امام شافعی کے نزدیک جمع مع الترتیب کے لیے آتی ہے۔

امام شافعی کے دلائل:

امام شافعی کے نزدیک واو جمع کے معنی کے ساتھ ترتیب کے لیے بھی آتی ہے ان کی پہلی دلیل یہ ہے: ”یا ایہا الذین امنوا ارکعوا واسجدوا“ اس آیت میں پہلے رکوع کا ذکر ہے پھر سجدے کا ذکر ہے اور نماز میں بھی یہی ترتیب ہے لہذا واو ترتیب کے لیے ہے۔ دوسری دلیل یہ آیت ہے: ”ان الصفا والمروة من شعائر اللہ“ کہ جب صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے حضور ﷺ سے پوچھا کہ ہم سعی کا آغاز کہاں سے کریں تو حضور ﷺ نے فرمایا جہاں سے اللہ تعالیٰ نے ابتدا کو بیان کیا اس سے معلوم ہوا کہ واو ترتیب کے لیے آتی ہے کہ پہلے ذکر صفا کا ہے پھر مروہ کا ہے اور حضور ﷺ نے بھی واو میں ترتیب کے معنی کا لحاظ رکھا ہے لہذا پہلے حکم معطوف علیہ کا ہوگا پھر معطوف کا ہوگا یہ ترتیب امام شافعی کے

نزدیک واجب ہے۔

قولہ وعلیٰ ہذا: امام شافعی نے واؤ کے ترتیب والے معنی کی وجہ سے وضو میں ترتیب کو واجب قرار دیا ہے کہ آیت وضو میں چاروں اعضاء واؤ عاطفہ کے ساتھ مذکور ہیں لہذا ان میں پہلے چہرہ پھر کہنیاں پھر سر کا مسح کرنا پھر پاؤں کو دھونا ترتیب سے دھونا واجب ہے۔

احناف کے دلائل:

احناف کے نزدیک واؤ عاطفہ مطلقاً جمع کے لیے آتی ہے اس میں ترتیب ملحوظ نہیں۔ پہلی دلیل یہ ہے کہ تمام ائمہ لغت سے یہ بات ثابت ہے کہ واؤ مطلقاً جمع کے لیے آتی ہے ترتیب کے لیے نہیں اسی وجہ سے اگر زید اور عمرو اکٹھے آئے ہوں یا آگے پیچھے آئے ہوں تو ان کو ”جاء زید وعمرو“ سے تعبیر کرتے ہیں۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ ارشاد ربانی ہے ”وادخلوا الباب سجداً وقولوا حطّے“ جب کہ انہی بنی اسرائیل کے متعلق آیت اس ترتیب سے: ”وادخلوا حطّے وادخلوا الباب سجداً“ ہے لہذا اگر واؤ کو ترتیب کے لیے قرار دیں تو دو آیتوں میں تعارض لازم آتا ہے حالانکہ کلام الہی تعارض سے پاک ہے لہذا معلوم ہوا کہ واؤ ترتیب کے لیے نہیں آتی بلکہ مطلقاً جمع کے لیے آتی ہے۔

امام شافعی کے دلائل کے جوابات:

امام شافعی کی پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ رکوع اور سجدہ میں ترتیب کا وجوب واؤ سے ثابت نہیں بلکہ یہ ترتیب حدیث رسول ﷺ سے ثابت ہے: ”صلوا کما رایتمونی اصلی“ سے ظاہر ہے کہ حضور ﷺ نے پہلے رکوع فرمایا پھر سجدہ فرمایا تھا۔ اس وجہ سے ترتیب واجب ہوئی۔ دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ اگر واؤ ترتیب ہی کے لیے ہوتی تو صاحب لسان صحابہ نے سعی کے آغاز کے متعلق سوال کیوں کیا پھر حضور ﷺ کے ارشاد فرمانے پر ترتیب وہی واجب ہوئی جیسے قرآن مجید میں ہے۔ احناف کے نزدیک وضو میں ترتیب سنت ہے لہذا اگر ترتیب سے وضو نہ بھی کیا تو وضو ہو جائے گا مگر خلاف سنت ہوگا اور خلاف سنت سے عمل فاسد نہیں ہوتا۔

تین تفریعات:

قولہ قال علمائنا اذا قال الخ: مصنف نے علماء احناف کی طرف سے واؤ مطلقاً جمع کے لیے آنے پر تین تفریعات پیش کی ہیں۔

پہلی تفریح: اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا "ان کلمت زیدنا وعمرو فانت طالق" اگر تو نے زید اور عمرو سے کلام کیا تو تجھے طلاق ہے لہذا اگر عورت نے پہلے عمرو سے بات کی پھر زید سے بات کی یا مجموعی طور پر دونوں سے بات کی تو طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ واؤ مطلقاً جمع کے لیے آتی ہے ترتیب شرط نہیں۔

دوسری تفریح: اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا "ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق" اگر تو اس گھر میں اور اس گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق ہے اگر بیوی بلا ترتیب گھر میں داخل ہوتی ہے یا ترتیب سے داخل ہوتی ہے ہر دو صورتوں میں طلاق ہو جائے گی اس لیے کہ واؤ ترتیب کے لیے نہیں۔

تیسری تفریح: اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا "ان دخلت الدار وانت طالق" اگر تو گھر میں داخل ہوئی اور تجھے طلاق ہے تو عورت پر فی الفور طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ واؤ کو لایا گیا ہے جو مطلقاً جمع کے معنی پر دلالت کرتی ہے اس میں فاء والا معنی نہیں جو تعلق پر دلالت کرتا ہے کلام اس سے خالی ہے تو اس کلام میں تعلق نہ ہوئی لہذا "وانت طالق" شرط کی جزا نہیں بن سکتی کیونکہ شرط کی جزا پر فاء تو آتی ہے مگر شرط و جزا کے درمیان واؤ نہیں آتی لہذا شرط کے ساتھ جزا کے نہ پائے جانے کی وجہ سے فوراً طلاق واقع ہو جائے گی۔

واؤ کا فائدہ:

واؤ مطلقاً جمع کے لیے آتی ہے اور اس کو لانے کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ یہ معلوم ہو جائے کہ کلام میں معطوف علیہ اور معطوف دونوں مقصود ہیں اگر واؤ نہ لائی جائے تو مبدل منہ اور بدل کا امکان ہوتا ہے کہ جس میں بدل تو مقصود ہوتا ہے لیکن مبدل منہ غیر مقصود ہوتا ہے جو محض توطیہ و تمہید کے لیے لایا جاتا ہے اس فائدہ کی خاطر اس کی افادیت مسلم ہے۔

"وَقَدْ يَكُونُ الْوَأُو لِلْحَالِ فَيَجْمَعُ بَيْنَ الْحَالِ وَذِي الْحَالِ وَحِينَئِذٍ يُفِيدُ مَعْنَى الشَّرْطِ مِثَالُهُ مَا قَالَ فِي الْمَادُونِ إِذَا قَالَ لِعَبْدِهِ أَدِّ إِلَيَّ الْفَأَ وَأَنْتَ حُرٌّ يَكُونُ الْإِدَاءُ شَرْطًا لِلْحُرِّيَّةِ وَقَالَ مُحَمَّدٌ فِي السِّيَرِ الْكَبِيرِ إِذَا قَالَ الْإِمَامُ لِلْكَفَّارِ انْفَعُوا الْبَابَ وَأَنْتُمْ آمِنُونَ لِأَيَّامِنُونَ بِدُونِ الْفَتْحِ وَكَوَقَالَ لِلْحَرَبِيِّ انْزِلْ وَأَنْتَ آمِنٌ لِأَيَّامِنُ بِدُونِ النَّزُولِ وَإِنَّمَا يُحْمَلُ الْوَأُو عَلَى الْحَالِ بِطَرِيقِ الْمَجَازِ فَلَا بُدَّ مِنْ إِحْتِمَالِ اللَّفْظِ عَلَى ذَلِكَ وَتَيَّامِ الدَّلَالَةِ عَلَى ثُبُوتِهِ كَمَا فِي قَوْلِهِ الْمَوْلَى لِعَبْدِهِ أَدِّ إِلَيَّ الْفَأَ وَأَنْتَ حُرٌّ فَإِنَّ الْحُرِّيَّةَ تَتَحَقَّقُ حَالَ الْإِدَاءِ وَقَامَتْ

الدَّلَالَةُ عَلَى ذَلِكَ فَإِنَّ الْمَوْلَى لَا يَسْتَوْجِبُ عَلَى عَبْدِهِ مَالًا مَعَ قِيَامِ الرِّقِّ فِيهِ
وَقَدْ صَحَّ التَّعْلِيقُ بِهِ فَحَمِلَ عَلَيْهِ—

اور واؤ کبھی حال کے معنی کے لیے آتی ہے پھر وہ حال اور ذوالحال کو جمع کرتی ہے اور اس وقت واؤ شرط کا فائدہ دیتی ہے اس کی مثال وہ ہے جو امام محمد نے عبد مازون کے متعلق کہا ہے کہ جب آقا نے اپنے غلام سے کہا کہ تو مجھے ایک ہزار ادا کر دے اس حال میں کہ تو آزاد ہے تو ایک ہزار کا ادا کرنا غلام کی آزادی کے لیے شرط ہوگا اور امام محمد نے سیر کبیر میں کہا ہے کہ جب امام نے کافروں سے کہا کہ دروازہ کھولو اس حال میں کہ تم امن والے ہو تو وہ کافر دروازہ کھولے بغیر امن والے نہ ہوں گے اور اگر امام نے حربی کافر سے کہا کہ آ اس حال میں کہ تو امن والا ہے تو وہ حربی بغیر اترے امن والا نہ ہوگا اور واؤ کو مجاز کے طور پر حال کے معنی پر محمول کیا جاتا ہے اس لیے ضروری ہوگا کہ لفظ معنی حال کا احتمال رکھے اور معنی حال کے ثبوت پر کوئی دلیل موجود ہو جیسا کہ مولیٰ اپنے غلام سے کہے کہ تو مجھے ایک ہزار ادا کر اس حال میں کہ تو آزاد ہے یہ واؤ معنی حال کے لیے اس لیے ہے کہ حریت ثابت ہوگی ایک ہزار کی ادائیگی کے وقت اور معنی حال پر دلیل قائم ہے کیونکہ مولیٰ اپنے غلام پر مال کا مستحق نہیں ہوتا غلام میں غلامی کی موجودگی میں اور مال کی ادائیگی پر آزادی کو معلق کرنا صحیح ہے لہذا واؤ کو معنی حال پر محمول کیا جائے گا۔

واؤ کا مجازی معنی:

قوله وقد يكون الوالو للحال: اس سے قبل مصنف نے واؤ کا حقیقی معنی بیان کیا تھا کہ واؤ مطلقاً جمع کے لیے آتی ہے اب یہاں سے واؤ کا مجازی معنی بیان کر رہے ہیں کہ واؤ مجازاً حال کے لیے بھی آتی ہے۔

معنی حقیقی اور معنی مجازی میں مناسبت:

قوله فتجتمع بين الحال وذی الحال: واؤ کا حقیقی معنی ہے مطلقاً جمع کے لیے آنا اور واؤ کا مجازی معنی ہے حال کے معنی میں ہونا چونکہ معنی حقیقی اور معنی مجازی کے درمیان وجہ اشتراک کا ہونا ضروری ہوتا ہے اس وجہ اشتراک کو مصنف "فتجتمع" سے بیان کر رہے ہیں کہ جس طرح معنی حقیقی میں معطوف علیہ اور معطوف کا جمع ہونا پایا جاتا ہے اسی طرح معنی مجازی میں حال بھی ذوالحال کے ساتھ جمع ہوتا ہے لہذا اوصاف جمعیت میں معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں

شریک ہیں۔

حال کے ذوالحال کے ساتھ جمع ہونے کی وجہ:

حال حقیقت میں ذوالحال کے لیے بمنزلہ صفت ہوا کرتا ہے کہ جن طرح صفت اپنے موصوف کے ساتھ جمع ہوتی ہے اس سے جدا نہیں ہو سکتی اسی طرح حال بھی اپنے ذوالحال سے جدا نہیں ہوتا۔

واو حالیه کا فائدہ:

قوله وحينئذ تغيد معنى الشرط: جب واو حال کے معنی میں ہو تو شرط کا فائدہ دے گی کہ واو کا ما قبل یا مابعد بمنزلہ شرط ہوگا اور دوسرا کلام بمنزلہ جزا ہوگا اس کی پہچان کلام کے اسلوب سے ہو جاتی ہے۔

معنی حالیت کی تین مثالیں:

قوله مثاله ما قال في المادون الخ: مصنف نے امام محمد رضی اللہ عنہ سے واو کے حال کے معنی پر مشتمل ہونے کی تین مثالیں پیش کی ہیں۔ (پہلی مثال) آقائے اپنے اجازت یافتہ غلام سے کہا: "ادالى الفا وانت حر" تو مجھے ایک ہزار درہم دے درانحالیکہ تو آزاد ہے یہاں واو حالیه ہے جو شرط کے معنی کو متضمن ہے لہذا غلام کی آزادی کے لیے واو سے قبل کلام ایک ہزار کی ادائیگی شرط ہوگی کہ پہلے ایک ہزار ادا کرے گا تو تب آزاد ہوگا۔

واو عاطفہ کے معذور ہونے کی دلیل:

گذشتہ مثال میں واو عاطفہ نہیں بن سکتی اس کی وجہ یہ ہے کہ واو عاطفہ سے قبل معطوف علیہ اور بعد معطوف دونوں کلام میں مقصود ہوتے ہیں اگر اس مثال میں واو عاطفہ بنا لیں تو خرابی یہ لازم آتی ہے کہ آقا اپنا غلام ہونے کے باوجود اس پر ایک ہزار روپے لازم کر رہا ہے حالانکہ غلام کے پاس جو کچھ ہے وہ آقا ہی کا ہے اپنے آپ ہی پر لازم کرنا ایک عبث فعل ہے لہذا واو حالیه ہی ہے جو شرط کا فائدہ دیتی ہے۔ (دوسری مثال) اگر مسلمان کمانڈر نے قلعہ میں قید کفار سے کہا "افتحوا الباب وانتم امنون" تم دروازہ کھولو درانحالیکہ تم امن والے ہو۔ اس جملے میں واو حالیه ہے جو شرط کے معنی کو متضمن ہے لہذا کافروں کو امن تب ملے گا کہ جب وہ دروازہ کھولیں گے۔ (تیسری مثال) گذشتہ مثال کی طرح کہ مسلمان کمانڈر نے کسی حربی سے کہا: "انزل وانت امن" تو اتر آ درانحالیکہ تو امن والا ہے۔ یہاں بھی واو

حالیہ ہے جو شرط کے معنی کو متضمن ہے لہذا امن تب ملے گا کہ جب وہ قلعہ سے اتر آتا ہے ورنہ نہیں۔

دوسری اور تیسری مثال میں واؤ عاطفہ کے نہ ہونے پر دلیل:

دوسری اور تیسری مثال میں واؤ عاطفہ نہیں ہو سکتی کیونکہ اگر واؤ عاطفہ مانیں تو خرابی یہ لازم آتی ہے کہ کفار چاہیں دروازہ کھولیں یا نہ کھولیں اسی طرح حربی کافر چاہے قلعہ سے نیچے اترے یا نہ اترے امن مل جائے گا کیونکہ واؤ عاطفہ کی صورت میں معطوف علیہ اور معطوف دونوں مقصود ہوتے ہیں جب کہ کمانڈر کا مقصد تو یہ ہے کہ دروازہ کھلا تو امن ہوگا ورنہ نہیں اسی طرح حربی اتر آیا تو امن مل جائے گا ورنہ نہیں۔ جب کہ واؤ عاطفہ کی صورت میں کمانڈر کے مقصود کے خلاف حکم ثابت ہوتا ہے لہذا واؤ حالیہ ہی ہے جو شرط کے معنی کو متضمن ہے۔

مجازی معنی مراد لینے کے لیے دو شرطیں:

قوله وانما تحمل الواو بطريق المجاز الع: واؤ کو حال کے معنی میں لینا مجاز ہے اور مجازی معنی مراد لینے کے لیے دو شرطیں ہیں۔ (پہلی شرط) یہ ہے کہ لفظ جس محل میں استعمال ہوا ہو وہ محل معنی مجازی کی صلاحیت اور احتمال رکھتا ہو۔ (دوسری شرط) یہ ہے کہ معنی مجازی کی تعیین اور معنی حقیقی کے متروک ہونے پر کوئی دلیل بھی موجود ہو۔ ہر معنی مجازی کے لیے ان دو شرطوں کا ہونا ضروری ہے۔

شرطوں کا اجراء:

قوله كما في قول المولى لعبد الله الع: مصنف رحمته الله معنی مجازی کی دو شرطوں کو مثال میں یوں جاری کرتے ہیں کہ پہلی شرط یہ تھی کہ وہ محل معنی مجازی کی صلاحیت رکھتا ہو مثلاً جب مولیٰ نے اپنے غلام سے کہا "اد السی الفی وادست حدر" اس کلام میں معنی مجازی یہ ہے کہ واؤ حال کے معنی میں ہونے کی صلاحیت رکھتی ہے چونکہ حال ذوالحال کے ساتھ ملا ہوا ہوتا ہے اور یہی بات اس مثال میں بھی پائی جاتی ہے کہ غلام کی آزادی ایک ہزار کی ادائیگی کے ساتھ ملی ہوئی ہے۔ اور دوسری شرط یہ تھی کہ معنی حقیقی کے معذور ہونے پر کوئی دلیل ہو اور وہ بھی اس مثال میں موجود ہے وہ اس طرح کہ اگر واؤ کا حقیقی معنی عاطفہ ہونا مراد لیا جائے تو آقا کا اپنی ہی ذات پر ایک ہزار روپے لازم کرنا ثابت ہوگا چونکہ واؤ عاطفہ کی صورت میں معطوف علیہ اور معطوف دونوں مقصود ہوتے ہیں لہذا اظلام پر لازم کرنا اپنی ذات پر لازم کرنا ہے کیونکہ غلام کا مال آقا کا مال ہوتا ہے نیز حقیقی معنی کے معذور ہونے پر ایک نحوی دلیل بھی ہے کہ "اد السی الفی" جملہ

انشائیہ ہے اور "وانت حر" جملہ اسمیہ ہے جب کہ واو عاطفہ ماننے کی صورت میں جملہ اسمیہ خبریہ کا عطف جملہ فعلیہ انشائیہ پر لازم آ رہا ہے جو کہ درست نہیں اور عطف کا درست نہ ہونا خود معنی مجازی کی تعیین پر دلالت کر رہا ہے لہذا یہ معنی حقیقی کے معذور ہونے پر دلیل ہے۔ جب اس مثال میں معنی مجازی مراد لینے کی دونوں شرطیں پائی گئیں تو واو کو حال کے معنی پر محمول کیا جائے گا۔

"وَلَوْ قَالَ أَنْتِ طَالِقٌ وَأَنْتِ مَرِيضَةٌ أَوْ مُصَلِّبَةٌ تَطْلُقُ فِي الْحَالِ وَلَوْ نَوَى التَّعْلِيْقُ صَحَّتْ بَيْتُهُ فِيمَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ اللَّهِ تَعَالَى لِأَنَّ اللَّفْظَ وَإِنْ كَانَ يَحْتَمِلُ مَعْنَى الْحَالِ إِلَّا أَنَّ الظَّاهِرَ خِلَافَهُ وَإِذَا تَأَيَّدَ ذَلِكَ بِقَصْدِهِ ثَبَتَ وَلَوْ قَالَ خُذْ هَذِهِ الألف مضاربه وأعمل بها في البز لا يتعبد العمل في البز ويكون المضاربه عامة لأن العمل في البز لا يصلح حالاً لأخذ الألف مضاربه فلا يتعبد صدر الكلام به وعلى هذا قال أبو حنيفة إذا قالت لزوجها طلقني ولك ألف فطلقها لا يجب له عليها شيء لأن قولها ولك ألف لا يفيد حال وجوب الألف عليها وقولها طلقني مفيد بنفسه فلا يتحرك العمل به بدون الدليل بخلاف قوله إحمل هذا المتاع ولك درهم لأن دلالة الإجارة بمنع العمل بحقيقة اللفظ".

اور اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا تجھ کو طلاق ہے اور تو بیمار ہے یا تو نماز پڑھنے والی ہے تو وہ عورت فی الحال مطلقہ ہو جائے گی اور اگر شوہر تعلیق کی نیت کرے تو اس کی نیت اس کے اور اللہ تعالیٰ کے درمیان صحیح ہوگی اس لیے کہ لفظ اگرچہ حال کے معنی کا احتمال رکھتا ہے مگر ظاہر اس کے خلاف ہے اور جب خلاف ظاہر حکم کے ارادہ کر لینے کی وجہ سے مؤید اور مضبوط ہو جائے تو وہ ثابت ہو جائے گا اور اگر کسی نے کسی کو کہا تو یہ ہزار روپے مضاربت کے لیے لے اور ان سے کپڑے کا کاروبار کر تو عمل مضاربت کے ساتھ مقید نہ ہوگا۔ مضاربت عام ہوگی اس لیے کہ کپڑے کا کاروبار بطور مضاربت ایک ہزار روپے لینے کے لیے حال بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا لہذا صدر کلام "عمل فی البز" کے ساتھ مقید نہ ہوگا۔ اور اسی اصل پر امام اعظم ابو حنیفہ نے فرمایا کہ جب بیوی نے شوہر سے کہا تو مجھے طلاق دے اور تیرے لیے ایک ہزار روپے ہیں پس شوہر نے اس کو طلاق دے دی تو شوہر کے لیے بیوی پر کچھ شيء

واجب نہ ہوگی اس لیے کہ بیوی کا قول "لک الف" عورت پر ایک ہزار کے وجوب کے حال ہونے کا ناکدہ نہیں دیتا اور بیوی کا قول "طلق" تو وہ فی نفسہ مفید ہے لہذا اس قول سے بغیر دلیل کے عمل کو ترک نہیں کیا جائے گا بخلاف اس قول کے کہ تو یہ سامان اٹھا اور تیرے لیے ایک درہم ہے اس لیے کہ ایہ داری کی دلالت لفظ کو حقیقی معنی پر عمل سے روکتی ہے۔

شرطوں کے فقدان کی تین مثالیں:

قوله ولو قال انت طالق الخ: مصنف یہاں سے معنی مجازی کے لیے شرائط نہ پائے جانے کی صورت میں تین مثالیں دے رہے ہیں:

پہلی مثال: یہ ہے کہ اگر شوہر نے بیوی سے کہا "انت طالق وانت مریضة" یا کہا "انت طالق وانت مصلیة" اس مثال میں پہلی شرط تو پائی گئی کہ واؤ جس محل میں استعمال ہوئی وہ اس کی صلاحیت رکھتا ہے کہ عورت کو بیماری یا نماز کے ساتھ طلاق ملی ہو کہ عورت کی طلاق بیماری یا نماز پر معلق کر دی جائے لیکن دوسری شرط نہیں پائی جاتی اس لیے کہ معنی مجازی مراد لینے پر کوئی دلیل موجود نہیں اس لیے کہ کوئی شخص بیماری یا نماز کی حالت میں بیوی کو طلاق نہیں دیتا کیونکہ بیماری کی حالت ترس و رحم کھانے کی ہوتی ہے جب کہ نمازی عورت کو نیک ہونے کی وجہ سے کم ہی طلاق دی جاتی ہے جب حال کے معنی پر کوئی دلیل نہیں تو واؤ عاطفہ ہوگی اس صورت میں دونوں الگ الگ جملے ہوں گے اور جملہ اسمیہ کا عطف جملہ اسمیہ پر ہی ہوگا۔

مذکورہ جملوں میں نیت کی صورت:

اگر متکلم نے کہا کہ میں نے "انت طالق وانت مریضة" میں حال کی نیت کی تھی کہ بیوی کی طلاق کو بیماری یا نماز پر معلق کیا تھا تو شوہر کی نیت خلاف ظاہر ہوگی کیونکہ عام طور پر آدمی مذکورہ صورتوں میں طلاق نہیں دیتا لہذا جو حکم خلاف ظاہر ہو تو قاضی اس کی تصدیق نہیں کرے گا البتہ بندے اور اللہ تعالیٰ کے درمیان اس کی نیت درست ہوگی کہ واؤ جس محل میں واقع ہوئی ہے وہ محل بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔

دوسری مثال: اگر کوئی شخص دوسرے کو کہے: "خذ هذه الالف مضاربة واعمل بها في البز" تم مضاربت کے لیے یہ ہزار روپے لو اور اس کے ساتھ کپڑے کا کاروبار کرو تو اس مثال میں واؤ حالیہ کی شرائط میں سے پہلی شرط نہیں

پائی جارہی کہ واؤ جس محل میں واقع ہے وہ محل حال بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا وجہ یہ ہے کہ حال ذوالحال کے درمیان اقرار ہوتا ہے جب کہ مذکورہ جملے میں اقرار کی صورت اس لیے نہیں بنتی کہ پہلے جملے: "خذ هذه الالف مضاربة" کا مفہوم پہلے ہے اور دوسرے جملے "واعمل بها فی البز" کا مفہوم بعد میں ہے ظاہر ہے کہ پہلے پیسے لے گا پھر کاروبار کرے گا اور بعد والا پہلے کے لیے حال نہیں بن سکتا کیونکہ ان کے درمیان اتصال و اقرار نہیں پایا گیا لہذا پہلی شرط کے فقدان کی وجہ سے واؤ عاطفہ کہلائے گی جب واؤ عاطفہ ہے تو دوسرا جملہ پہلے کی قید نہ ہوا بلکہ دوسرا جملہ رب المال (مال والے) کی طرف سے کاروبار کرنے والے کو اختیار رہے گا چاہے تو یہی کاروبار کرے یا کوئی اور کاروبار کرے۔

تیسری مثال: وعلی هذا قال ابوحنيفة الخ سے مصنف نے یہ دی ہے کہ امام اعظم ابوحنیفہ کے نزدیک "طلقنی ولك الالف" میں واؤ حالیہ نہیں اس لیے کہ واؤ جس محل میں واقع ہوئی ہے وہ محل حال بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا لہذا امام صاحب کے نزدیک عورت پر طلاق کے عوض کچھ واجب نہ ہوگا۔ جب کہ صاحبین کے نزدیک مذکورہ جملے میں واؤ حالیہ ہے کہ عورت پر طلاق کے عوض شوہر کے لیے ہزار روپے واجب ہوں گے۔

صاحبین کی دلیل:

صاحبین نے "طلقنی ولك الالف" والے جملے کو "احمل هذا المتاع ولك درهم" پر قیاس کیا ہے کہ جس طرح اس جملے میں واؤ حالیہ ہے کہ ایک درهم کا وجوب اس صورت میں ہوگا کہ جب وہ شخص بوجھ اٹھائے گا تو اگر بوجھ نہیں اٹھائے گا تو ایک درهم دینا بھی واجب نہ ہوگا اسی طرح بیوی پر ایک ہزار روپے دینا اس وقت واجب ہوں گے کہ جب شوہر طلاق دے دے جب طلاق دے دی تو بیوی پر ایک ہزار روپے واجب ہوں گے۔

امام اعظم ابوحنیفہ کی دلیل:

امام اعظم کے نزدیک "طلقنی ولك الالف" میں واؤ کو حال کے معنی میں لینے پر کوئی دلیل نہیں اس لیے حالت کی صورت میں جملے کا معنی یہ ہوگا کہ طلاق دینے کی حالت میں تیرے لیے ایک ہزار روپے ہیں یہ ایک ہزار طلاق کا عوض بن جائے گا جب کہ حقیقت میں طلاق عقد معاوضہ نہیں بلکہ عقد تبرع ہے اگر عورت معزز شخص سے طلاق کا مطالبہ کرے تو معزز شخص بغیر عوض کے طلاق دے کر تبرع کرتا ہے لہذا واؤ عاطفہ ہے اور دو مستقل جملے ہیں دوسرا جملہ پہلے کی قید نہیں۔

صاحبین کے قیاس کا جواب:

صاحبین نے طلاق والے جملے کو "احمل هذا المتاع ولك درهم" پر قیاس کیا تھا اور امام صاحب کی طرف سے اس قیاس کا جواب یہ ہے کہ مقیس علیہ "احمل" والا جملہ عقد اجارہ ہے جو بالاتفاق عقد معاوضہ ہوتا ہے کیونکہ اجارے میں اجرت ہوتی ہے جو معنی مجازی مراد لینے پر قرینہ ہے کہ جس میں مزدور کے لیے ایک درہم تب واجب ہوگا کہ جب وہ بوجھ اٹھائے گا جب کہ مقیس عقد طلاق اور عقد معاوضہ ہی نہیں تو جو عقد معاوضہ ہی نہیں اب اس کو عقد معاوضہ پر قیاس کر کے کس طرح شوہر کے لیے عورت پر ایک ہزار روپے کو واجب کیا جاسکتا ہے بہر حال بیوی پر ہزار دینا لازم نہیں طلاق ہو جائے گی اگر خوشی سے دیتی ہے تو وہ بطور تبرع ہے نہ کہ بطور وجوب۔ عقد اجارہ والی مثال چوتھی ہے کہ جس میں شرطیں پائی گئیں تو واؤ حالیہ ہے۔

"۱۹: فَصَلُّ الْغَاءُ لِلتَّعْقِيبِ مَعَ الْوَصْلِ وَلِهَذَا تُسْتَعْمَلُ فِي الْأَجْرِيَّةِ لِمَا أَنَّهَا تَتَعَقَّبُ الشَّرْطَ قَالَ أَصْحَابُنَا إِذَا قَالَ بَعْتُ مِنْكَ هَذَا الْعَبْدَ بِالْفِ قَالَ الْآخَرُ فَهُوَ حُرٌّ يَكُونُ ذَلِكَ قَبُولًا لِلْبَيْعِ الْقَبْضِ وَيَثْبُتُ الْعِتْقُ مِنْهُ عَقِيبَ الْبَيْعِ بِخِلَافِ مَا لَوْ قَالَ وَهُوَ حُرٌّ أَوْ هُوَ حُرٌّ فَإِنَّهُ يَكُونُ رَدًّا لِلْبَيْعِ وَإِذَا قَالَ لِلْغِيَاطِ أَنْظِرْ لِي هَذَا الثَّوْبَ أَيَكْفِينِي قَبِيضًا فَنَظَرَ فَقَالَ نَعَمْ فَقَالَ صَاحِبُ الثَّوْبِ فَاقْطَعْهُ فَقَطَعَهُ فَإِذَا هُوَ لَا يَكْفِيهِ كَانَ الْغِيَاطُ ضَامِنًا لِأَنَّهُ إِنَّمَا أَمَرَ بِالْقَطْعِ عَقِيبَ الْكِفَايَةِ بِخِلَافِ مَا لَوْ قَالَ اقْطَعْهُ أَوْ اقْطَعْهُ فَقَطَعَهُ فَإِنَّهُ لَا يَكُونُ الْغِيَاطُ ضَامِنًا وَلَوْ قَالَ بَعْتُ مِنْكَ هَذَا الثَّوْبَ بِعَشْرٍ فَاقْطَعْهُ فَقَطَعَهُ وَكَمْ يَعْلُ شَيْئًا كَانَ الْبَيْعُ تَامًا وَلَوْ قَالَ إِنْ دَخَلْتُ هَذِهِ الدَّارَ فَهَذِهِ الدَّارُ فَانْتِ طَالِقٌ فَالشَّرْطُ دُخُولُ الثَّانِيَةِ عَقِيبَ دُخُولِ الْأُولَى مُتَّصِلًا بِهِ حَتَّى لَوْ دَخَلْتَ الثَّانِيَةَ أَوْلًا وَالْأُولَى آخِرًا أَوْ دَخَلْتَ الْأُولَى أَوْلًا وَالثَّانِيَةَ آخِرًا لَكِنَّهُ بَعْدَ مَدَّةٍ لَا يَنْقُضُ الطَّلَاقَ"

فاتعقيب مع الوصل کے لیے آتی ہے اور اسی وجہ سے اس کو جزاؤں میں استعمال کیا جاتا ہے اس لیے کہ جزا نہیں شرط کے بعد آتی ہیں ہمارے علماء نے کہا ہے کہ جب کسی شخص نے کہا کہ میں نے تم پر یہ

غلام ایک ہزار روپے کے بدلے میں فروخت کیا تو دوسرے نے کہا پس وہ آزاد ہے تو اس کا یہ کہنا
اقتضاء بیع کو قبول کرنا ہوگا اور کہنے والے کی طرف سے آزادی ثابت ہوگی بیع کے بعد بخلاف اس
صورت کہ اگر وہ کہتا اور وہ آزاد ہے یا وہ آزاد ہے تو اس طرح کہنا بیع کو رد کرنا ہوگا اور کسی نے درزی
سے کہا اس کپڑے کو دیکھ کیا یہ کپڑا مجھے قمیص کے طور پر کافی ہو جائے گا پس اس درزی نے کپڑا دیکھا
اور کہا جی ہاں پھر کپڑے کے مالک نے کہا پس اس کو کاٹ پھر درزی نے اس کپڑے کو کاٹا تو وہ کپڑا
قمیص کے لیے کافی نہ ہوا تو درزی کپڑے کا ضامن ہوگا اس لیے کہ کپڑے کے مالک نے اس کو کاٹنے
کا حکم دیا تھا قمیص کے کپڑے کے کافی ہونے کے بعد بخلاف اس صورت کے کہ اگر کپڑے کا مالک
کہتا ہے اس کو کاٹ یا اور اس کو کاٹ پھر وہ اس کو کاٹ دے تو درزی اس کپڑے کا ضامن نہ ہوگا اور
اگر کسی نے کہا میں نے تجھے یہ کپڑا اس درہم کے بدلے میں بیچا پس تو اس کو کاٹ دے پھر دوسرا آدمی
اس کپڑے کو کاٹ دے اور کچھ بھی نہ بولے تو بیع تام ہو جائے گی اور اگر کسی نے کہا اگر تو اس گھر میں
داخل ہوئی پھر اس گھر میں تو تو طلاق والی ہے تو طلاق والی ہونے کی شرط پہلے گھر میں داخل ہونے
کے متصلاً بعد دوسرے گھر میں داخل ہوئی یا دوسرے گھر میں بعد میں داخل ہوئی لیکن پہلے گھر میں
داخل ہونے کی کچھ مدت بعد تو طلاق واقع نہ ہوگی۔

”فاء“ کا حقیقی معنی:

قوله الفاء للتعقيب مع الوصل: تمام ائمہ مجتہدین، ائمہ لغت اور ائمہ نحوات کا اس بات پر اتفاق ہے کہ فاء
تعقيب مع الوصل کے لیے آتی ہے اور یہی فاء کا حقیقی معنی ہے تعقيب کا معنی یہ ہے کہ معطوف، معطوف علیہ سے مؤخر ہو
اور وصل کا معنی یہ ہے کہ معطوف، معطوف علیہ کے ساتھ بلا تاخیر متصل ہو۔ لہذا تعقيب مع الوصل کا معنی یہ ہوا کہ فاء ما
بعد معطوف، معطوف علیہ کے حکم میں ترتیب کے ساتھ بغیر تاخیر کے شریک ہوتی ہے جب ترتیب و تعقيب کی قید لگائی تو
مقارنت کی نشی ہوگئی کہ معطوف اور معطوف علیہ میں ترتیب تو ہے مگر مقارنت نہیں کہ ایک ہی وقت میں واقع ہوں اس
سے کلمہ مع کی نشی ہوگئی جو مقارنت پر دلالت کرتا ہے۔ اور جب بغیر تاخیر کی قید لگائی تو تاخیر مہلت کے ساتھ کی نشی ہوگئی
کہ جو ”ثم“ کا مدلول ہے کہ معطوف میں تاخیر تو ہے لیکن مہلت کے بغیر ہے اگرچہ مؤخر زمانہ اتنا ہو کہ اس کا ادراک نہ
ہو سکے۔

فاء اور ثم کے مدلول میں فرق:

”فاء“ اور ”ثم“ اس بات میں شریک ہیں کہ معطوف، معطوف علیہ سے مؤخر ہونے پر دلالت کرتے ہیں کہ ان میں ترتیب لازم ہے لیکن وجہ افتراق یہ ہے کہ فاء میں تاخیر سے مراد تاخیر کا لغوی معنی ہے جو بغیر مہلت کے تاخیر پر دلالت کرتا ہے جب کہ ”ثم“ میں تاخیر سے مراد اصطلاحی معنی ہے جو مہلت کے ساتھ تاخیر پر دلالت کرتا ہے۔ (تعقیب مع الوصل کی مثال) مثلاً حدیث مبارکہ میں ہے: ”اذا صلیتم علی المیت فاخلصوا له الدعاء“ جب تم میت پر نماز جنازہ پڑھ چکو تو اس کے لیے خالص دعا مانگو اس حدیث میں کلمہ فاء اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ میت کے لیے دعا کا حکم نماز جنازہ پڑھنے کے فوراً بعد ہے کہ جس میں ترتیب و تعقیب اور تاخیر بغیر مہلت کے لیے ہو (دعا بعد نماز جنازہ کی تحقیق اختیاری مطالعہ میں دیکھے) اس فاء کو فاء تعقیبہ کہا جاتا ہے۔

تعقیب مع الوصل پر دلیل:

قوله ولهذا تستعمل فی الاجزیة الخ: مصنف ”ولهذا“ سے تعقیب مع الوصل پر دلیل پیش کر رہے ہیں کہ فاء تعقیب مع الوصل کے لیے آتی ہے کہ اسی وجہ سے شرط کی جزا پر آتی ہے چونکہ جزا بھی شرط کے پیچھے بغیر تاخیر کے آتی ہے جب شرط پائی جائے تو فوراً جزا شرط پر مرتب ہوتی ہے لہذا فاء کا جزا پر آنا اس بات کی دلیل ہے کہ فاء تعقیب مع الوصل کے لیے آتی ہے اگر تعقیب کے لیے نہ ہوتی تو جزا پر ہرگز داخل نہ ہوتی۔ مثلاً ”ان دخلت الدار فانت طالق“ میں ”ان دخلت الدار“ شرط ہے جو ہی شرط پائی گئی تو جزا ”فانت طالق“ فوراً شرط پر مرتب ہوگی کہ طلاق واقع ہو جائے گی۔

قوله قال اصحابنا الخ: قال سے مصنف فاء کے تعقیب مع الوصل کے معنی پر علماء احناف کے بیان کردہ چند مسائل سے اس کی توضیح کر رہے ہیں۔

پہلی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کہا ”بعت هذا العبد بالف“ میں نے یہ غلام ایک ہزار کے بدلے میں تجھے بیچا اس پر دوسرے نے کہا ”فہو حر“ تو آزاد ہے اس مثال میں محل استشہاد ”فہو حر“ میں کلمہ فاء ہے کہ بیچنے والے کی جانب سے ایجاب کے جواب میں خریدنے والے کا ”فہو حر“ کہنا اقتضاء النص کے طریقے پر بیچ کو قبول کرنا ہے اس کی دلیل فاء ہے جو تعقیب مع الوصل کے لیے آتی ہے کہ فاء کا مابعد ”فہو حر“ فاء کے ماقبل پر مرتب ہے اور ماقبل جملہ ”قبلتہ محذوف ہے اگر محذوف نہ مائیں تو ماقبل شخص کا کلام لغو ہو جائے گا۔

لہذا اعاقل و بالغ کے کلام کو لغو ہونے سے بچانے کے لیے ”فہو حر“ سے قبل ”قبلتہ“ جملہ محذوف مانیں گے کہ جس پر فاء قرینہ ہے لہذا اقتضاء انص سے بیع کو ثابت کریں گے اور اس کے بعد غلام خریدار کی طرف سے آزاد ہوگا اور ایک ہزار خریدار پر بطور ثمن لازم ہوگا لیکن اگر فاء کے بجائے واو ہو مثلاً ”وہو حر“ تو اس صورت میں بیع اقتضاء انص کے طریقے پر ثابت نہ ہوگی چونکہ واو مطلقاً جمع کے لیے آتی ہے وہ ترتیب و تعقیب کے لیے نہیں آتی کہ اس کا مابعد ماقبل پر مرتب ہو اسی طرح اگر بغیر واو کے مثلاً ”فہو حر“ کہا تب بھی یہی حکم ہے کہ بیع ثابت نہ ہوگی بلکہ بیع کو رد کرنا مقصود ہوگا کہ تم کس کو بیچنے لگے ہو وہ تو آزاد ہے تو کہنے والے کے قول سے آزاد ہونا ثابت نہ ہوگا چونکہ وہ تو مالک ہی نہیں خلاصہ کلام یہ ہے کہ فاء کی صورت میں اقتضاء بیع ثابت ہوگی جب کہ دیگر صورتوں میں بیع ثابت نہ ہوگی۔

دوسری مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے درزی کو کپڑا دیتے ہوئے کہا کہ اس کپڑے کو دیکھ کیا میری قمیص کے لیے کافی ہے؟ تو درزی نے کپڑا دیکھا پھر کہا کہ یہ کافی ہے اس پر کپڑے والے نے کہا ”فاقطعہ“ تو اس کو کاٹ دے چنانچہ درزی نے وہ کپڑا لے کر کاٹ دیا اور کاٹنے کے بعد معلوم ہوا کہ اس سے قمیص نہیں بنتی کپڑا کم ہے۔ تو درزی پر کپڑے کا تاوان لازم ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کپڑے کے مالک نے اپنے کلام میں فاء کو استعمال کیا جو تعقیب مع الوصل کے لیے آتی ہے کہ جس کا تقاضا یہ ہے کہ (معطوف) کپڑے کا کاٹنا تب درست ہے کہ جب (معطوف علیہ) قمیص بن سکتی ہو کیونکہ فاء کا مابعد فاء کے ماقبل پر مرتب ہوتا ہے لہذا کپڑا کم ہونے کی صورت میں کاٹنے پر درزی ضامن ہوگا لیکن اگر فاء کے بجائے واو یا بغیر واو کے کلام کرتا تو درزی ضامن نہ ہوگا کیونکہ کاٹنے کا حکم مطلق ہے۔

تیسری مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کہا ”بعت منك هذا الثوب بعشرة فاقطعه“ میں نے تجھے یہ کپڑا دس درہم کے بدلے بیچا تو کاٹ دے تو دوسرے شخص نے بغیر کچھ کلام کیے اس کپڑے کو کاٹ دیا تو اس کاٹنے سے بیع تام ہو جائے گی اس لیے کی بیچنے والے نے اپنے کلام میں فاء کو استعمال کیا ہے جو تعقیب مع الوصل پر دلالت کرتی ہے کہ بیچنے والے نے بیچنے کا پہلے ذکر کیا اور دوسرے نے اس پر کاٹ دیا گویا کہ کاٹنے والے نے بیع کو قبول کر کے کپڑے کو کاٹا ہے لہذا کاٹنے کے ساتھ بیع تام ہوگی اور دس درہم کاٹنے والے پر لازم ہوں گے لیکن اگر بیچنے والا فاء کے بجائے واو یا بغیر واو کے کلام کرتا تو کاٹنے پر بیع تام نہ ہوتی مذکورہ تین مثالوں میں صرف تعقیب کی توضیح کی گئی۔

چوتھی مثال میں ترتیب و تعقیب اور وصل دونوں کی مثال دی جا رہی ہے مثلاً شوہر نے بیوی سے کہا ”ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق“ اگر تو اس گھر میں تو اس گھر میں داخل ہوئی پس تجھے طلاق ہے۔ شوہر نے اپنے کلام میں دو بار فاء کو استعمال کیا ہے کہ پہلی بار ”فهذه“ پر استعمال کیا کہ یہ فاء اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ جب

عورت ترتیب وار بغیر مہلت کے داخل ہو تو شرط کے پائے جانے کی وجہ سے جزا "فانت طالق" میں فاء اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ شرط کے وقوع کے فوراً بعد بغیر کسی تاخیر کے طلاق واقع ہو لہذا جس ترتیب سے شوہر نے گھروں کی طرف اشارہ کیا اور اسی ترتیب سے بغیر مہلت کے عورت داخل ہوئی تو طلاق واقع ہو جائے گی اگر شرط نہ پائی جائے کہ وہ عورت دونوں گھروں میں داخل ہی نہ ہو یا کسی ایک میں داخل ہو یا پہلے گھر میں، دوسرے گھر میں داخل ہونے کے بعد داخل ہو یا دوسرے گھر میں پہلے گھر کے کافی دیر بعد داخل ہوئی تو ان چاروں صورتوں میں طلاق واقع نہ ہوگی کیونکہ چاروں صورتوں میں تعقیب مع الوصل کی شرط مفقود ہے۔

”وَقَدْ يَكُونُ الْفَاءُ لِبَيَانِ الْعِلَّةِ مِثَالُهُ إِذَا قَالَ لِعَبْدِهِ أَدِّ إِلَيَّ الْفَاءَ فَأَنْتَ حُرٌّ كَمَا كَانَ الْعَبْدُ حُرًّا فِي الْحَالِ وَإِنْ لَمْ يُؤَدِّ شَيْئًا وَكُلُّ مَا قَالَ لِلْحَرَبِيِّ أَنْزِلْ فَأَنْتَ أَمِينٌ كَمَا كَانَ أَمِينًا وَإِنْ لَمْ يَنْزِلْ وَفِي الْجَامِعِ مَا إِذَا قَالَ أَمْرٌ أَمْرًا بِيَدِكَ فَطَلَّقَهَا فَطَلَّقَهَا فِي الْمَجْلِسِ طَلَّقَتْ تَطْلِيقَةً بَائِنَةً وَلَا يَكُونُ الْعَائِي تَوَكُّلاً بِطَلَّاقٍ غَيْرِ الْأَوَّلِ فَصَارَ كَأَنَّهُ قَالَ طَلَّقَهَا بِسَبَبِ أَنَّ أَمْرَهَا بِيَدِكَ وَكُلُّ مَا قَالَ طَلَّقَهَا فَجَعَلَتْ أَمْرَهَا بِيَدِكَ فَطَلَّقَهَا فِي الْمَجْلِسِ طَلَّقَتْ تَطْلِيقَةً رَجْعِيَّةً وَكُلُّ مَا قَالَ طَلَّقَهَا وَجَعَلَتْ أَمْرَهَا بِيَدِكَ وَطَلَّقَهَا فِي الْمَجْلِسِ طَلَّقَتْ تَطْلِيقَتَيْنِ وَكَذَلِكَ لَوْ قَالَ طَلَّقَهَا وَأَبْنَاهَا أَوْ أَبْنَاهَا وَطَلَّقَهَا فَطَلَّقَهَا فِي الْمَجْلِسِ وَقَعَتْ تَطْلِيقَتَانِ“

اور گھسی فاعلت بیان کرنے کے لیے ہوتی ہے اس کی مثال جب آقائے اپنے غلام سے کہا مجھے ایک ہزار ادا کر تو آزاد ہے غلام اسی وقت آزاد ہو جائے گا اگرچہ کچھ بھی اس نے ادا نہ کیا ہو اور اگر کسی نے جنگجو سے کہا تو اتر کہ تو امن والا ہے تو وہ امن والا ہے اگرچہ وہ نیچے نہ بھی اترے اور جامع صغیر میں ہے جب شوہر نے کسی کو کہا میری بیوی کا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے تو اسے طلاق دے پھر اس وکیل نے مجلس میں اسے طلاق دے دی تو طلاق بائنہ سے مطلقہ ہوگی اور دوسرا جملہ پہلے کے علاوہ طلاق کی وکالت کے لیے نہ ہوگا پس وہ گویا یوں ہو گیا کہ شوہر نے کہا تو اسے طلاق دے اس سبب سے کہ اس کا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے اور اگر کہا تو اسے طلاق دے سو میں نے اس کا معاملہ تیرے ہاتھ میں کر دیا پھر اس وکیل نے مجلس میں طلاق دی تو طلاق رجعی سے مطلقہ ہوگی اور اگر کہا تو اسے طلاق دے اور میں نے اس کا معاملہ تیرے ہاتھ میں کر دیا اور اس وکیل نے مجلس میں طلاق دے دی تو وہ دو طلاقوں

سے مطلقہ ہوگی اور اسی طرح اگر کہا تو طلاق دے اور اسے جدا کرنا کہا اسے جدا کر اور اسے طلاق دے پھر اس نے مجلس میں طلاق دی تو دو طلاقیں واقع ہوں گی۔

فاء کا مجازی معنی:

قوله وقد تكون الفاء لبيان العلة: اس سے قبل مصنف نے فاء کے حقیقی معنی کی وضاحت کی اور اب یہاں سے فاء کے ایک مجازی معنی کی تفصیل کا آغاز کر رہے ہیں کہ فاء کبھی علت کا معنی بیان کرنے کے لیے آتی ہے۔ قد تعلیلیہ سے مصنف نے تعقیب کی نسبت علت کے معنی میں استعمال کی کمی کی طرف اشارہ کیا ہے۔ علت کا مطلب یہ ہے کہ کبھی اس فاء کا مابعد اس کے ماقبل کے لیے علت بن رہا ہوتا ہے مثلاً ”ابشیر فقد اتاك الغوث“ تو خوش ہو جا کہ تیرے پاس مدد آئی۔ اس مثال میں فاء کا مابعد مدد کا آنا فاء کے ماقبل بشارت کی علت ہے لہذا مدد کا آنا علت اور خوش ہونا معلول (حکم) ہے اور کبھی فاء کا ماقبل مابعد کے لیے علت بن رہا ہوتا ہے مثلاً ”اطعمته فاشبعته“ میں نے اسے کھلایا تو میں نے اسے سیر کر دیا اس مثال میں فاء کا ماقبل کھلانا فاء کے مابعد سیر ہونے کی علت ہے لہذا کھلانا علت اور سیر ہو جانا معلول (حکم) ہے۔ کلام عرب میں یہ دونوں صورتیں مستعمل ہیں اور مصنف نے دونوں طرح کی مثالیں دی ہیں۔

فاء تعلیلیہ کے لیے شرط:

اہل اصول نے فاء تعلیلیہ کے لیے ایک لازمی شرط بھی بیان کی ہے کہ ”جس پر فاء داخل ہو اس کا دائمی ہونا شرط ہے“ شرط لگانے کی وجہ یہ ہے کہ جب علت دائمی ہوگی تو وہ جس طرح حکم سے پہلے موجود تھی اسی طرح حکم کے وجود کے بعد بھی موجود رہے گی تو اس سے فاء کا حقیقی معنی تعقیب بھی حاصل ہو جائے گا چونکہ مجازی معنی سے حقیقی معنی معتبر ہوتا ہے۔ لہذا فاء کے مدخول کو علت بنانا بھی درست ہو جائے گا جیسا کہ گذشتہ مثال میں مدد کا آنا اگرچہ دائمی نہیں لیکن مدد کرنے والے کا وجود تو دائمی ہے کہ ایک مدت تک وجود باقی رہ سکتا ہے لہذا اتیان غوث سے مراد وجود غوث ہے یہ مذہب فخر الاسلام بزدوی کا ہے جب کہ صاحب توضیح کے نزدیک علت دائمی کے بجائے ”علت غائی“ ہے کہ علت غائی وجود کے اعتبار سے معلول (حکم) سے مؤخر ہوتی ہے مثلاً اصول الشاشی کی یہ شرح منظور الحواشی کہ جس کی علت مادی، علمی مباحث ہیں اور علت فاعلی ”فقیر مؤلف“ ہے اور علت صوری اس کی ”شکل و صورت“ ہے اور اس سے اصول الشاشی کی مراد کو سمجھنا ”علت غائی“ ہے۔ لہذا جب علت غائی کا وجود معلول سے مؤخر ہونا ثابت ہے تو علت غائی پر فاء

کا داخل ہونا بھی درست ہے۔

مجازی معنی کے لیے شرائط:

جب بھی مجازی معنی مراد لیا جائے تو وہاں دو شرطوں کا ہونا ضروری ہے: ۱: وہ لفظ جس محل میں واقع ہو وہ محل مجازی معنی کی صلاحیت رکھتا ہو۔ ۲: حقیقی معنی کے ترک اور مجازی معنی کے ثبوت پر کوئی دلیل بھی موجود ہو ان دو شرطوں کے اجراء کو آنے والی مثالوں میں دیکھیے

فا کے علت پر داخل ہونے کی مثالیں:

قوله مثاله اذا قال لعبدہ الخ: مصنف نے پہلے فاء کے علت پر داخل ہونے کی دو مثالیں دی ہیں۔

پہلی مثال یہ ہے کہ اگر آقا نے اپنے غلام سے کہا "ادالی الفافانت حر" تو مجھے ایک ہزار ادا کر دے تو تو آزاد ہے اس مثال میں ایک ہزار کی ادائیگی کی علت غلام کو آزاد کرنا ہے کہ آزادی علت ہے اور ہزار کی ادائیگی معلول (حکم) ہے اور فاء تعلیلیہ کی شرط دائمی بھی موجود ہے کہ آزادی قائم رہنے والی چیز ہے جو آزاد ہونے کے بعد بھی باقی ہے لہذا مجازی معنی میں حقیقی معنی بھی ملحوظ ہے اور مجازی معنی (علت) مراد لینے کی دونوں شرطیں پائی جاتی ہیں کہ پہلی شرط یہ تھی کہ وہ لفظ جس محل میں ہو وہ مجازی معنی کی صلاحیت بھی رکھتا ہو اور یہاں مجازی معنی کی صلاحیت بھی ہے وہ اس طرح کہ ہزار کی ادائیگی کے لیے آزادی علت ہے اور علت کا وجود معلول کے وجود سے مقدم ہوتا ہے لہذا غلام فی الفور آزاد ہو جائے گا اور علت کے پائے جانے کی وجہ سے غلام پر ایک ہزار لازم ہوں گے جو بطور قرض ہوں گے اور غلام کی آزادی ہزار کی ادائیگی پر معلق نہیں ہوگی کیونکہ فاء تعلق کے لیے نہیں آتی اس لیے فوراً آزاد ہو جائے گا دوسری شرط یہ تھی کہ حقیقی معنی کے متروک اور مجازی معنی کے ثبوت پر کوئی قرینہ ہو اور مثال میں یہ شرط اس طرح پائی جا رہی ہے کہ فا کا حقیقی معنی ترتیب و تعقیب ہے جو یہاں معذرت ہے اس لیے کہ فاء کا ما قبل جملہ انشائیہ ہے اور ما بعد جملہ خبریہ ہے اہل عرب کے ہاں جملہ خبریہ کا عطف جملہ انشائیہ پر مستحسن نہیں لہذا فاء کے حقیقی معنی کے معذرت ہونے کی وجہ سے مجازی معنی مراد لیا جائے گا۔

دوسری مثال یہ ہے کہ اگر کسی مسلمان نے کسی حربی سے کہا "ادول فانت امن" تو اتر آ کہ امن والا ہے اس مثال میں بھی فاعلت پر داخل ہے کہ اترنا معلول ہے اور امن والا ہونا علت ہے اور فاء تعلیلیہ کی شرط دائمی بھی موجود

ہے کہ امن کو توڑنا عارضی ہے امن میں رہنا دائمی ہے نیز دوسری دو شرطیں بھی پائی جا رہی ہیں کہ یہ محل معنی مجازی کی بھی صلاحیت رکھتا ہے کہ امان اترنے کے لیے علت ہے اور علت کا وجود معلول کے وجود سے مقدم ہوتا ہے لہذا امان اترنے پر معلق نہ ہوگا کیونکہ فاء تعلیق کے لیے نہیں آتی لہذا حربی کوئی الفور امن حاصل ہو جائے گا اگرچہ نہ اترے اور معنی حقیقی کے متروک ہونے پر قرینہ یہ ہے کہ پہلا جملہ انشائیہ ہے اور دوسرا جملہ خبریہ ہے اور جملہ خبریہ کا عطف جملہ انشائیہ پر مستحسن نہیں ہے لہذا معنی مجازی مراد ہوگا۔

فاء کے معلول پر داخل ہونے کی مثالیں:

قوله وفي الجامع الصغير الخ: مصنف نے اس سے قبل علت پر فاء کے داخل ہونے کی دو مثالیں ذکر کی تھیں اب معلول پر فاء کے داخل ہونے کی مثالیں دے رہے ہیں مثال یہ ہے کہ اگر کسی مرد نے اپنی بیوی کو طلاق دینے کا اختیار سپرد کرتے ہوئے کسی مرد سے کہا "امر امراتی بیدك فطلقها" میری بیوی کا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے اس لیے تو اسے طلاق دے۔ اس مثال میں: "امر امراتی بیدك" طلاق دینے کی علت ہے اور "فطلقها" علت کا معلول ہے اور یہ محل مجازی معنی کی صلاحیت بھی رکھتا ہے کہ عورت کو طلاق دینے کی علت اس شخص کے پاس طلاق دینے کا اختیار ہے اور معنی حقیقی کے متروک ہونے پر قرینہ بھی یہ ہے کہ فاء کا ما قبل جملہ خبریہ ہے اور ما بعد جملہ انشائیہ ہے اور جملہ انشائیہ کا عطف جملہ خبریہ پر مستحسن نہیں لہذا معنی مجازی فاء تعلیلیہ ہی متعین ہے۔ تفویض طلاق کے بعد اگر اس شخص نے اسی مجلس میں اس کی بیوی کو طلاق دے دی تو ایک بائسہ واقع ہو جائے گی۔

مجلس کی قید کا فائدہ:

مصنف نے مجلس کی قید اس لیے لگائی ہے کہ شوہر کا کلام تفویض طلاق کے لیے ہے اور تفویض مجلس تک ہی رہتی ہے کہ مجلس کے ختم ہونے یا تبدیل ہونے پر سپرد کیا ہوا اختیار ختم ہو جاتا ہے تفویض کی طرح تملیک کا بھی یہی حکم ہے کہ فقط مجلس پر منحصر ہوتی ہے مثلاً شوہر طلاق دینے کا مالک بیوی کو بنا دے تو وکیل کو دیا گیا اختیار مجلس پر منحصر نہیں ہوتا بلکہ مجلس کے بعد بھی وکیل کو اختیار رہتا ہے لہذا مصنف نے تفویض طلاق میں مجلس کی قید لگا کر اختیار کی مدت کی تعیین کر دی طلاق بائسہ واقع ہونے کی وجہ یہ ہے کہ شوہر نے تفویض طلاق میں "امر امراتی بیدك" الفاظ کنایہ استعمال کیے ہیں اور طلاق دینے کا اختیار ایک بار دیا ہے لہذا الفاظ کنایہ سے ایک ہی طلاق بائسہ واقع ہوئی ہے اور اس مثال کا دوسرا جملہ "فطلقها" معلول ہے کہ اس جملے سے پہلی طلاق کے علاوہ کوئی اور طلاق کا اختیار ثابت نہ ہوگا بلکہ اس سے

وہی طلاق مراد ہوگی جو امر بالید کے ذریعے سپرد کی گئی ہاں اگر فاء عطف کے لیے ہوتی تو دو طلاقیں واقع ہو جاتیں مگر یہاں حقیقی معنی متروک ہے معنی مجازی فاء تعلیلیہ مراد ہے تو اس صورت میں ”فطلقها“ ماقبل کا بیان ہے مستقل جملہ نہیں۔ اگر شوہر پہلے جملے کے برعکس یوں کہتا ہے کہ ”فطلقها فجعلت امرها بیدک“ کہ اس مثال میں فاء کو صلت پر داخل کیا اور وکیل کو لفظ صریح کے ساتھ طلاق کا وکیل بنایا اور وکیل نے اسی مجلس میں طلاق دے دی تو طلاق رجعی واقع ہوگی اور ”فجعلت امرها بیدک“ ماقبل کا بیان ہے۔

گذشتہ مثال کی وضاحت فاء تعلیلیہ کے بغیر:

قوله ولو قال طلقها وجعلت الخ: مصنف نے اس سے قبل فاء والی مثالوں کی وضاحت فرمائی اب فاء کے بجائے واؤ کی مثال سے گذشتہ مثالوں اور واؤ والی مثال کے درمیان فرق کو واضح کر رہے ہیں۔ مثلاً اگر شوہر نے یوں کہا ”فطلقها وجعلت امرها بیدک“ تو اسے طلاق دے اور میں نے اس کا معاملہ تیرے اختیار میں دے دیا۔ اس جملے میں فاء کے بجائے واؤ ہے اور واؤ عطف کے لیے آتی ہے کہ جس میں ترتیب و تعقیب کا معنی نہیں ہوتا اور یہاں عطف بھی نہیں کر سکتے کہ پہلا جملہ انشائیہ ہے اور دوسرا خبریہ ہے اور نہ ہی واؤ صلت کا فائدہ دیتی ہے لہذا یہ دو مستقل جملے ہوئے کہ پہلے جملے سے طلاق رجعی واقع ہوگی کیونکہ لفظ صریح ہے اور دوسرے جملے سے ایک طلاق بائنہ واقع ہوگی کہ الفاظ کنایہ ہیں جب طلاق رجعی کے بعد طلاق بائنہ واقع ہو تو طلاق بائنہ طلاق رجعی کو بھی بائنہ بنا دیتی ہے اس لیے دو طلاق بائنہ واقع ہو جائیں گی۔

رجعی کے بائنہ ہونے کی وجہ:

اگرچہ الفاظ صریح سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے اور الفاظ کنایہ سے طلاق بائنہ واقع ہوتی ہے مگر جب رجعی اور بائنہ جمع ہو جائیں تو رجعی بھی بائنہ بن جاتی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ طلاق رجعی کا حکم یہ ہے کہ شوہر کے لیے بیوی سے رجوع جائز ہے جب کہ بائنہ کا حکم یہ ہے کہ رجوع جائز نہیں اب جواز اور عدم جواز کا تعارض واقع ہوا لہذا اس قاعدے کی طرف رجوع کیا کہ جب کسی چیز میں جواز و عدم جواز کا تعارض آجائے تو عدم جواز کو ترجیح ہوتی ہے جیسا کہ قاعدہ ہے: ”اذا اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام“ لہذا عدم رجوع کا حکم لگاتے ہوئے دونوں کو بائنہ قرار دیا گیا گویا طلاق بائنہ طلاق رجعی پر غالب ہوئی۔

قوله وكذلك لو قال الع: سے مصنف فرماتے ہیں کہ جس طرح گذشتہ مثال سے یہ ظاہر ہوا کہ جب فاء کے بجائے واؤ لائی جائے تو اس صورت میں دو مستقل جملے بنتے ہیں اسی طرح اگر شوہر نے یوں کہا "طلعتها وابنها" یا یوں کہا "ابنها وطلعتها" تو وکیل نے تعمیل کرتے ہوئے طلاق دے دی تو دو طلاق بائنہ واقع ہو جائیں گی۔ رجعی کے بائنہ ہونے کی وہی وجہ ہے جو گذشتہ اسی عنوان کے تحت گزر چکی۔

فطلقها فی المجلس قید کی حیثیت:

جیسا کہ گذشتہ فاء والی مثالوں میں مجلس کی قید کے فائدے کے تحت یہ بیان کیا تھا کہ توکیل میں وکالت مجلس پر منحصر نہیں ہوتی اس کے بعد بھی وکیل کو اختیار رہتا ہے اور شوہر کا یہ کلام کہ "طلعتها" توکیل ہے تفویض اور تملیک نہیں اور توکیل مجلس پر منحصر نہیں ہوتی لہذا یہاں مجلس کی قید اتفاق ہے احترازی نہیں یا پھر کاتب کی غلطی کا نتیجہ ہے جیسا کہ بعض شارحین اصول شاشی نے بیان کیا ہے۔

نسوت: طلاق رجعی کے بعد طلاق رجعی اور طلاق بائن واقع ہو سکتی ہیں جب کہ طلاق بائنہ کے بعد رجعی تو واقع ہو سکتی ہے مگر بائنہ واقع نہیں ہو سکتی لہذا جہاں بائنہ کے ساتھ رجعی جمع ہو جائے تو وہاں طلاق رجعی بھی بائنہ بن جاتی ہے وجہ پیچھے گزر چکی ہے۔

توکیل اور تفویض میں فرق:

ان دونوں کے درمیان دو طرح کا فرق بیان کیا جاتا ہے: ۱: توکیل میں وکیل کو معزول کر دینا درست ہے جب کہ تفویض میں عزل اور رجوع جائز نہیں۔ ۲: توکیل میں قبول وکیل شرط ہے جب کہ تفویض میں مفوض الیہ کا قبول کرنا شرط نہیں مثلاً عورت کو اختیار دیا تو چاہے بیوی قبول کرے یا نہ کرے لیکن تفویض پائی گئی۔

"وَعَلَىٰ هَذَا قَالَ أَصْحَابُنَا إِذَا أُعْتِقَتِ الْأَمَةُ الْمَنْكُوحَةُ ثَبَتَ لَهَا الْخِيَارُ سَوَاءٌ كَانَ زَوْجُهَا عَبْدًا أَوْ حُرًّا لِأَنَّ قَوْلَهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِبَيْرِزَةَ حِينَ أُعْتِقَتْ مَلَكَتْ بِضْعَكَ فَأُخْتَارِي أَثَبَتَ الْخِيَارَ لَهَا بِسَبَبِ مَلَكَتْ بِضْعَهَا بِالْعِتْقِ وَهَذَا الْمَعْنَى لَا يُعْفَاوَتُ بَيْنَ كَوْنِ الزَّوْجِ عَبْدًا أَوْ حُرًّا وَيَتَفَرَّعُ مِنْهُ مَسْأَلَةُ إِعْتِبَارِ الطَّلَاقِ بِالنِّسَاءِ فَإِنَّ بَضْعَ الْأَمَةِ الْمَنْكُوحَةِ مِلْكُ الزَّوْجِ وَلَمْ يَزَلْ عَنْ مِلْكِهِ بِعِتْقِهَا

فَدَعَتِ الضَّرُورَةَ إِلَى الْقَوْلِ بِإِزْدِيَادِ الْمَلِكِ بِعَيْتِهَا حَتَّى يَثْبُتَ لَهُ الْمَلِكُ فِي الزِّيَادَةِ وَيَكُونُ ذَلِكَ سَبَبًا لِثَبُوتِ الْخِيَارِ لَهَا وَإِزْدِيَادِ مَلِكِ الْبُضْعِ بِعَيْتِهَا مَعْنَى مَسْأَلَةِ إِعْتِبَارِ الطَّلَاقِ بِالنِّسَاءِ فِيمَدَارِ حُكْمِ مَالِكِيَّةِ الثَّلَاثِ عَلَى عِتْقِ الزَّوْجَةِ دُونَ عِتْقِ الزَّوْجِ كَمَا هُوَ مَذْهَبُ الشَّافِعِيِّ -

اور اسی بناء پر ہمارے علماء نے کہا کہ جب منکوحہ لونڈی کو آزاد کر دیا جائے تو اس کے لیے اختیار ثابت ہو جاتا ہے خواہ اس کا شوہر غلام ہو یا آزاد ہو اس لیے کہ حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا سے نبی کریم ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ جب انہیں آزاد کیا تھا "تو اپنے آپ کو اختیار کر لے اس لیے کہ تو اپنی بضع کی مالک ہو گئی۔ حضرت بریرہ کے لیے اختیار کو اس وجہ سے ثابت کیا کہ وہ اپنی بضع کی مالک ہو گئی اور آزادی کی وجہ سے اپنی بضع کا مالک ہو جانا یہ معنی اس بات میں کوئی فرق نہیں ڈالتا کہ شوہر غلام ہو یا آزاد اور فاء کے علت والے معنی کی وجہ سے یہ مسئلہ متفرع ہوتا ہے کہ طلاق کی تعداد کا اعتبار عورتوں سے ہے۔ بلاشبہ منکوحہ لونڈی کا عضو انثاق شوہر کی ملک ہے اس کے آزاد ہونے کی وجہ سے شوہر کی ملک زائل نہیں ہوتی پھر ضرورت پڑی اس بات کی کہ آزادی کی وجہ سے شوہر کی ملک بڑھ جائے یہاں تک کہ شوہر کے لیے زیادہ میں ملک ثابت ہو اور اس کے خیار عتق حاصل ہونے کا یہی سبب ہے اور آزادی کی وجہ سے بضع پر ملک کا بڑھنا مراد ہے طلاق میں مسئلہ عورتوں کے اعتبار سے ہے پس تین طلاقیوں کے مالک ہونے کے حکم کو بیوی کی آزادی پر دائر کیا جائے گا نہ کہ شوہر کی آزادی پر جیسا کہ امام شافعی کا مذہب ہے۔

منکوحہ لونڈی کو آزادی کی وجہ سے خیار عتق کا حاصل ہونا:

قوله وعلى هذا قال الغزالي منصفنا تعليقه على معلول پر داخل ہونے سے احناف کے بیان کردہ ایک مسئلہ کی تفریح ذکر کر رہے ہیں۔ نفس مسئلہ یہ ہے کہ آقانے اپنی لونڈی کو آزاد کر دیا تو منکوحہ لونڈی کو آزاد ہونے کی وجہ سے خیار عتق حاصل ہو گا یا نہیں اس میں احناف اور شوافع کا اختلاف ہے۔ خیار عتق سے مراد یہ ہے کہ آزاد ہونے کے بعد اپنا نکاح منسوخ کر سکتی ہے یا نہیں احناف کے نزدیک لونڈی کو آزادی کے بعد خیار عتق حاصل رہے گا شوہر چاہے غلام ہو یا آزاد جب کہ امام شافعی کے نزدیک اگر شوہر غلام ہے تو اختیار ہے اگر آزاد ہے تو اختیار نہیں۔

امام شافعی کی دلیل:

امام شافعی نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی حدیث حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا والی سے استدلال کیا ہے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بریرہ کو اختیار دیا تھا اس وقت ان کے شوہر غلام تھے لہذا امام شافعی نے خیار عتق کی علت ”شوہر کے غلام ہونے“ کو قرار دیا ہے۔

احناف کی دلیل:

احناف کی دلیل بھی حدیث بریرہ ہی ہے لیکن یہ حدیث حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے اور حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی نسبت حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا کے حالات سے زیادہ واقف تھیں کیونکہ بریرہ آزاد ہونے سے قبل اور بعد بھی آپ کی خدمت کیا کرتی تھیں اور ان سے مروی حدیث میں بریرہ کے شوہر حضرت مغیث رضی اللہ عنہ کا آزاد ہونا واضح ہے۔

حدیث سے وجہ استدلال یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت بریرہ کو ان کی آزادی کے وقت ارشاد فرمایا: ”ملکت بضعک فاختاری“ تو اپنے آزاد بضع کی مالک ہوئی اس لیے اپنے آپ کو اختیار کر لے۔ تو آزاد بضع کا مالک ہونا طلت اور اپنے آپ کو اختیار کرنا اور خیار عتق استعمال کرنا معلول ہے لہذا جس طرح شوہر غلام میں ثبوت ملک بضع کی طلت پائی جاتی ہے اسی طرح شوہر آزاد ہونے کی صورت میں بھی یہ طلت پائی جاتی ہے چونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اختیار کی طلت ملک بضع کے ثبوت کو قرار دیا ہے لہذا شوہر چاہے غلام ہے یا آزاد لوہڈی کو آزادی کے بعد خیار عتق حاصل رہے گا۔

حدیث بریرہ سے مستنبط کردہ مسائل:

فتح الباری شرح صحیح البخاری اور الاصابہ میں یہ بات مذکور ہے کہ بعض ائمہ کرام نے حدیث بریرہ سے تین (۳۰۰) سو سے زائد مسائل کا استخراج کیا ہے۔

طلاق میں عورتوں کا اعتبار یا مردوں کا؟

قوله ويعتبر فيه مسألة الخ: مصنف فرماتے ہیں: ”فاختاری“ میں فاء کے طلت کے معنی میں ہونے کی وجہ

سے یہ مسئلہ بھی متفرع کیا گیا کہ طلاق میں عورتوں کا اعتبار ہے۔ نفس مسئلہ یہ ہے کہ طلاق میں عورتوں کا لحاظ ہوگا یا مردوں کا اس میں احناف اور شوافع کا اختلاف ہے احناف کے نزدیک طلاق میں عورتوں کا اعتبار ہوگا کہ عورت آزاد ہو تو تین طلاقوں اور اگر لوٹتی ہے تو دو طلاقوں کا حق حاصل ہوگا۔ شوہر چاہے غلام ہو یا آزاد جب کہ امام شافعی کے نزدیک طلاق میں مردوں کا اعتبار ہے کہ اگر شوہر آزاد ہے تو تین طلاقوں کا حق حاصل ہوگا اور اگر شوہر غلام ہے تو دو طلاقوں کا حق حاصل ہوگا عورت چاہے لوٹتی ہو یا آزاد۔

امام شافعی کی دلیل:

امام شافعی کے نزدیک تعدد طلاق میں مردوں کا اعتبار ہے ان کی دلیل وہ حدیث ہے جو حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ سے مروی ہے: "الطلاق بالرجال والعدۃ بالنساء" امام شافعی فرماتے ہیں کہ یہ صریح حدیث ہے کہ طلاق مردوں کے اعتبار سے ہے اور عدت عورتوں کے اعتبار سے ہے لہذا معلوم ہوا کہ تعدد طلاق میں مردوں کا اعتبار ہوگا۔

احناف کی دلیل:

احناف کی دلیل حدیث بربرہ ہے اس طرح کہ منکوحہ لوٹتی کی بیع نکاح کی ملک میں ہے اور اس کی ملک ذائل نہیں ہوتی اس لیے کہ آزادی کے بعد لوٹتی سابقہ نکاح کو برقرار رکھ سکتی ہے اور یہاں تجدید نکاح کا کوئی بھی مدعی نہیں تو ثابت ہوا کہ منکوحہ لوٹتی کی بیع نکاح کی ملک میں ہے پھر جب آزادی مل گئی تو ملک کو ترقی دینے اور بڑھانے کی ضرورت پیش آئی کیونکہ پہلے لوٹتی تھی ان کا آزاد ہو چکی تو ملک قوی ہو گئی اور آزادی کی وجہ سے لوٹتی کو تقویت مل گئی کہ پہلے دو طلاقوں سے شوہر سے خارج ہو سکتی تھی جب کہ آزاد ہونے کے بعد تین طلاقوں سے خارج ہو سکے گی جب شوہر تیسری طلاق کا مستحق عورت کی آزادی کی وجہ سے ہوا تو معلوم ہوا کہ مزید ملک (طلاق) کا اعتبار عورتوں کے آزاد ہونے یا نہ ہونے کے اعتبار سے ہے نہ کہ شوہر کے آزاد ہونے یا غلام ہونے کے اعتبار سے۔

امام شافعی کی دلیل کے جوابات:

حضرت زید بن ثابت سے مروی حدیث کا:

پہلا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث غیر ثابت ہے کہ حضرت زید بن ثابت کی منوجوگی میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اس حدیث کو چھوڑ کر قیاس سے اس مسئلے کو حل کرتے تھے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث منسوخ ہے اس کی ناسخ حدیث یہ ہے: "طلاق الامة ثمان وعشرون حیضتان" اس حدیث سے معلوم ہوا کہ تعدد و طلاق میں عورتوں کا اعتبار ہے۔
تیسرا جواب یہ ہے کہ "الطلاق بالرجال" والی حدیث مؤول ہے کہ اس حدیث میں تعدد و طلاق مراد نہیں بلکہ ایقاع الطلاق مراد ہے کہ طلاق واقع کرنا مردوں کے پاس ہے یہ بات تو مسلم ہے کہ طلاق دینا مردوں کا کام ہے عورتوں کو تفویض کی صورت میں طلاق کا حق ہوتا ہے۔

ثمرہ اختلاف:

اس اختلاف کا ثمرہ اس صورت میں ظاہر ہوگا کہ جب شوہر آزاد ہو اور بیوی لونڈی ہو تو احناف کے نزدیک شوہر دو طلاقوں کا مالک ہوگا جب کہ امام شافعی کے نزدیک تین کا مالک ہوگا اگر اس کے برعکس ہو تو احناف کے نزدیک تین اور امام شافعی کے نزدیک دو کا مالک ہوگا۔

اختیاری مسطاب

دعا بعد نماز جنازہ:

کلمہ فاء کی مناسبت سے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث "اذا صلیتم علی المیت فاعلصوا له الدعاء" میں فاء سے دعا بعد نماز جنازہ کا ثبوت پیش کیا جاتا ہے مگر پہلے اہل سنت کا اس دعا کے متعلق نظریہ ملاحظہ کیجئے۔ اہل سنت و جماعت کے نزدیک دعا بعد نماز جنازہ قرآن و حدیث اور علماء امت کے عمل سے ثابت ہے اس کا کرنا مستحب عمل ہے اور اس کا انکار کرنا بدعت ہے۔ قرآن مجید اور ذکر کردہ حدیث کے علاوہ دیگر احادیث کو محل کی تنگی کی وجہ سے ترک کیا جاتا ہے یہاں فقط: "اذا صلیتم" حدیث میں کلمہ فاء سے استدلال پیش کیا جاتا ہے۔

امام طبرانی متوفی ۱۳۶۰ھ نے اپنی کتاب "کتاب الدعاء" میں حدیث (اذا صلیتم الخ) کے لیے یوں باب باندھا ہے: "الامر باعلاص الدعاء للمیت" اور جو دعائیں جنازہ کے اندر پڑھی جاتی ہیں ان کے لیے الگ باب باندھا ہے: "القول فی التعلیق علی الجنائز"۔

(کتاب الدعاء ص ۳۶۲ رقم الحدیث ۱۲۰۵ ادارۃ الکتب العلمیہ بیروت)

اسی طرح امام طبری متوفی (۶۹۳ھ) نے اپنی کتاب "غایۃ الاحکام فی احادیث الاحکام" میں ذکر

”الاخلاص فی الدعاء للمیت“ کے نام سے باب باندھا ہے۔

(۳/۵۵۷ دارالکتب العلمیہ بیروت)

ان ائمہ کرام نے الگ باب باندھ کر یہ بتا دیا کہ مذکورہ حدیث کا حکم جنازہ پڑھنے کے فوراً بعد کے لیے ہے۔ اگر بالفرض الگ باب نہ بھی باندھا جائے جس طرح کہ دیگر محدثین نے ذکر کیا ہے تب بھی اس حدیث میں کلمہ فاء اپنے معنی حقیقی کے اعتبار سے اس بات کو روز روشن کی طرح واضح کرتا ہے کہ یہ دعا بعد نماز جنازہ کے ہے نہ کہ نماز جنازہ کے اندر۔

وجہ استدلال:

اس حدیث سے نماز جنازہ کے بعد دعا مانگنے کا ثبوت صراحتاً ہے جو لوگ اس دعا سے نماز جنازہ میں عام طور پر پڑھی جانے والی دعا ”اللهم اغفر لھینا الخ“ مراد لیتے ہیں ان کو اس حدیث کے جملہ ”فاخلصوا لہ الدعاء“ میں غور کرنا چاہیے۔ کیوں کہ وہ دعا جو نماز جنازہ کے اندر پڑھی جاتی ہے وہ خالصتاً میت کے لیے کہاں ہوتی ہے وہ تو تمام زندوں، مردوں، حاضر و غائب، مردوں اور عورتوں سب کے لیے ہوتی ہے جب کہ حدیث کے الفاظ یہ ہیں کہ جب تم نماز جنازہ پڑھ لو تو میت کے لیے خالصتاً دعا مانگو معلوم ہوا کہ اس دعا سے مراد نماز جنازہ کے بعد کی دعا ہے نیز ”اذا صلیتم علی المیت“ شرط ہے اور ”فاخلصوا لہ الدعاء“ شرط کی جزا ہے شرط اور جزا کے لیے اصول یہ ہے کہ ان کے درمیان تغایر ہونا چاہیے اور یہاں تغایر اس طرح ہے کہ ”صلیتم“ ماضی کا صیغہ ہے اور ”فاخلصوا“ امر کا صیغہ ہے جس کا معنی مستقبل کے ساتھ ہوتا ہے اور ”فاخلصوا“ پر فاء تعقیب مع الوصل کے لیے ہے اور فاء ما قبل اور ما بعد میں ترتیب کو بیان کرنے کے لیے آتی ہے جس طرح کہ قرآن مجید میں ہے: ”فاذا قضیت الصلوۃ فالتشرؤا فی الدھن“ (پس جب نماز جمعہ پڑھ لی جائے تو زمین میں منتشر ہو جاؤ) یہاں منتشر ہونے کا حکم نماز میں نہیں بلکہ نماز کے بعد ہے اسی طرح ”فاخلصوا لہ الدعاء“ کا تعلق بھی نماز جنازہ میں نہیں بلکہ جنازہ پڑھنے کے بعد ہے یہی فاء کا حقیقی معنی ہے جو ابھی بیان ہوا جب حقیقی معنی معذرت ہو تو معنی مجازی کی طرف رجوع کیا جاتا ہے جیسا کہ اس آیت میں ہے: ”فاذا قرأت القرآن فاستعد باللہ“ (پس جب تم قرآن پڑھو تو ”اعوذ باللہ“ پڑھو) حالانکہ ”اعوذ باللہ“ قرأت سے پہلے پڑھی جاتی ہے اس لیے یہاں حقیقی معنی معذرت ہے اسی وجہ سے ”فاذا“ کے بعد ”اذا اردتم“ مقدر نکالتے ہیں کہ جب تم قرأت کا ارادہ کرتے ہو تو ”اعوذ باللہ“ پڑھو جب کہ ”فاخلصوا لہ الدعاء“ میں نماز جنازہ کے بعد دعا میں کون سا عذر پیش آ رہا ہے۔ نیز ”اذا صلیتم“ والی حدیث قولی ہے جو بالاتفاق شرعی حکم کے ثبوت کے لیے

دلیل بنتی ہے لہذا رسول اکرم ﷺ سے دعا بعد نماز جنازہ کا ثبوت قول مبارک سے بھی ثابت ہے اور یہ دعا سنت نبوی ﷺ ہوئی نیز نماز جنازہ کے بعد صف توڑے بغیر اگر دعاء کی جائے تو اس سے نماز میں زیادتی کا شبہ ہرگز نہیں پڑ سکتا کیونکہ یہاں کئی ایسے فرق موجود ہیں مثلاً: ۱: سلام پھیرنا۔ ۲: دعا کیلئے ہاتھ اٹھانا۔ ۳: لوگوں کا بلند آواز سے آمین کہنا اگر صف توڑ کر دعا کی جائے تو اس میں بھی کئی فرق موجود ہیں مثلاً: ۱: صف کا توڑنا۔ ۲: امام کا پھرنا۔ ۳: ہاتھوں کا اٹھانا وغیرہ۔ اس لیے چاہے صفیں توڑ کر دعا کی جائے یا بغیر توڑے کی جائے ہر دو صورتیں جائز ہیں لیکن ”اہل سنت و جماعت“ اس مسئلے میں بہت احتیاط سے کام لیتے ہیں کہ صفیں توڑ کر، منتشر ہو کر اور امام لوگوں کی طرف منہ کر کے دعا مانگتا ہے جس کی وجہ سے نماز جنازہ میں زیادتی کا اشتباہ بالکل ختم ہو جاتا ہے۔

ایک اہم نکتہ کی طرف توجہ:

ایک اہم نکتہ کی طرف قارئین کرام توجہ فرمائیں کہ نماز جنازہ کے بعد دعا کے لیے مختصر وقت کے لیے ٹھہرنے کا عمل پوری دنیا کے علماء و صلحاء اور عامۃ المسلمین ابتدائے اسلام سے کرتے ہیں اور اس فعل کے مناسب ہونے میں کسی کو کلام نہیں کیونکہ یہ عمل احادیث کریمہ سے صرف ثابت ہی نہیں بلکہ نامور بہ ہے علاوہ ازیں اس فعل میں میت کا اخروی فائدہ بھی ہے اور دنیاوی فائدہ بھی، اخروی فائدہ یہ ہے کہ مسلمانوں کی ایک جماعت میت کے لیے مغفرت کی دعا مانگ رہی ہے اور اس دعا کے قبول ہونے سے میت کی مغفرت، عذاب سے نجات اور رحمتوں کے حصول کی امید ہے اور دنیاوی فائدہ یہ ہے کہ اس میں میت کی عزت و توقیر ہے لہذا ”دعا“ سے روکنا میت کے ساتھ دشمنی کے مترادف ہے۔

”۲۰: فَصَلُّ ثُمَّ لِلتَّرَائِحِي لِكِنَّهُ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ يُغِيدُ التَّرَائِحِي فِي اللَّفْظِ وَالْحُكْمِ وَعِنْدَهُمَا يُغِيدُ التَّرَائِحِي فِي الْحُكْمِ وَبَيَانُهُ فِيمَا إِذَا قَالَ لِغَيْرِ الْمَدْخُولِ بِهَا إِنْ دَخَلَتِ الدَّارَ فَالْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ فَعِنْدَهُ يَتَعَلَّقُ الْأُولَى بِالْمَدْخُولِ وَتَقَعُ الْغَائِبَةُ فِي الْحَالِ وَلَقَّتِ الْغَائِبَةُ وَعِنْدَهُمَا يَتَعَلَّقُ الْكُلُّ بِالْمَدْخُولِ ثُمَّ عِنْدَ الْمَدْخُولِ يَظْهَرُ التَّرْتِيبُ فَلَا يَقَعُ إِلَّا وَاحِدَةً وَلَوْ قَالَ أَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ إِنْ دَخَلَتِ الدَّارَ فَعِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَقَعَتِ الْأُولَى فِي الْحَالِ وَلَقَّتِ الْغَائِبَةُ وَالغَائِبَةُ وَعِنْدَهُمَا يَقَعُ الْوَاحِدَةُ عِنْدَ الْمَدْخُولِ لِمَا ذَكَرْنَا وَإِنْ كَانَتِ الْمَرَأَةُ مَدْخُولًا بِهَا فَإِنَّ قَدَّمَ الشَّرْطَ تَعَلَّقَتِ الْأُولَى بِالْمَدْخُولِ“

وَيَقَعُ مِثْعَانٍ فِي الْحَالِ عِنْدَ أَبِي حَبِيبَةَ وَإِنْ أَخَّرَ الشَّرْطَ وَقَعَ مِثْعَانٍ فِي الْحَالِ
وَتَعَلَّقَتِ الْعَالِيَةُ بِالْدُخُولِ وَعِنْدَهُمَا يَتَعَلَّقُ الْكُلُّ بِالْدُخُولِ فِي الْفَصْلِ مِثْعَانٍ

ثم مہلت کے لیے ہے لیکن ثم امام اعظم کے نزدیک لفظ اور حکم دونوں میں مہلت کا فائدہ دیتا ہے اور صاحبین کے نزدیک صرف تراخی فی الحکم کا فائدہ دیتا ہے اس اختلاف کی وضاحت اس صورت میں ہوگی کہ جب شوہر نے غیر مدخول بہا بیوی سے کہا ”اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق پھر طلاق پھر طلاق“ تو امام صاحب کے نزدیک پہلی طلاق دخول سے متعلق ہوگی اور دوسری فی الحال واقع ہو جائے گی اور تیسری لغو ہو جائے گی اور صاحبین کے نزدیک تمام طلاقیں گھر میں دخول کے ساتھ متعلق ہوں گی پھر دخول دار کے ساتھ ترتیب ظاہر ہوگی پھر صرف ایک طلاق واقع ہوگی اگر کہا ”تجھے طلاق پھر طلاق پھر طلاق اگر گھر میں داخل ہوئی“ تو امام اعظم کے نزدیک پہلی طلاق فی الفور واقع ہو جائے گی دوسری اور تیسری لغو ہو جائے گی اور صاحبین کے نزدیک دخول دار کے وقت ایک واقع ہوگی اس سبب سے جس کو ہم نے ذکر کیا اور اگر مدخول بہا ہے پھر اگر شرط کو مقدم کیا تو پہلی طلاق دخول شرط سے متعلق ہوگی باقی دو اسی وقت واقع ہوں گی یہ امام صاحب کے نزدیک ہے اور اگر شرط کو مؤخر کیا تو پہلی دو اسی وقت واقع ہوں گی تیسری دخول شرط کے ساتھ متعلق ہوگی اور صاحبین کے نزدیک دونوں صورتوں میں سب طلاقیں دخول دار سے متعلق ہوں گی۔

ثم کی وضع:

قولہ ثم للتراخی لکنہ الع: حروف معانی میں سے تیسرا حرف ”ثم“ ہے اس کی وضع معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان تاخیر و مہلت کو بیان کرنے کے لیے کی گئی ہے پھر ائمہ احناف کے درمیان تاخیر میں یہ اختلاف ہے کہ ثم لفظ و حکم دونوں میں تاخیر کا فائدہ دیتا ہے یا فقط حکم میں تاخیر کا فائدہ دیتا ہے اس میں امام اعظم کا موقف یہ ہے کہ ثم لفظ و حکم دونوں میں تاخیر و مہلت کا فائدہ دیتا ہے جب کہ صاحبین کے نزدیک ثم فقط حکم میں تاخیر کا فائدہ دیتا ہے۔

صاحبین کی دلیل:

صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ ثم حرف عطف ہے اور معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان اتصال ہوتا ہے جب کہ عطف میں انفصال درست نہیں لہذا ثم کا لحاظ کرتے ہوئے کہیں گے کہ ثم تراخی کا فائدہ دیتا ہے اور عطف کا لحاظ

کرتے ہوئے کہیں گے کہ تلفظ میں تاخیر کا فائدہ نہیں دیتا گویا ثم کے ذریعے حکم میں تراخی ہوتی ہے لیکن تکلم میں تاخیر نہیں ہوتی۔

امام اعظم کی دلیل:

امام اعظم کی دلیل یہ ہے کہ ثم مطلقاً تراخی و مہلت کے لیے وضع کیا گیا ہے اور کمال تراخی یہ ہے کہ لفظ اور حکم دونوں میں تراخی ہو کیونکہ اگر تراخی فقط حکم میں ہو تو من وجہ تراخی ہوگی اور من وجہ نہیں ہوگی جو کہ ثم کی وضع کے خلاف ہے۔ صاحبین کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان صورۃ اتصال بھی کافی ہے وہ یہاں موجود ہے کہ بولنے والا معطوف علیہ کے بعد معطوف کا تکلم بغیر سکوت کے کرتا ہے لیکن حقیقت اور نفس الامر میں معطوف علیہ کے بعد گویا کہ متکلم نے کچھ خاموشی اختیار کی پھر معطوف کا تکلم کیا لہذا ثم لفظ اور حکم دونوں میں تاخیر کا فائدہ دیتا ہے۔

ثمرہ اختلاف کا ظہور:

قولہ بیانہ فیما اذا قال الخ: مصنف ”بیانہ“ سے امام اعظم اور صاحبین کے درمیان ثمرہ اختلاف کو چار صورتوں میں بیان کر رہے ہیں۔ ثمرہ اختلاف کو بیان کرنے سے پہلے یہ بات یاد رکھیں کہ غیر مدخول بہا عورت ایک طلاق کے ساتھ بائینہ ہو جاتی ہے اگر خاوند دوسری یا تیسری طلاق دے تو وہ لغو ہو جاتی ہے:

پہلی صورت یہ ہے کہ اگر شوہر نے غیر مدخول بہا عورت کو شرط مقدم کی صورت میں کہا: ”ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق“ تو اس صورت میں امام اعظم کے نزدیک پہلی طلاق ”فانت طالق“ مدخول دار کی شرط کے ساتھ معلق ہوگی اور ثم طالق میں مذکور دوسری طلاق فی الفور واقع ہو جائے گی کیونکہ ثم لفظ اور حکم دونوں میں تراخی کا فائدہ دیتا ہے گویا ”انت طالق“ کے بعد شوہر نے سکوت کیا پھر تاخیر سے ثم طالق کہا تاخیر کی وجہ سے یہ طلاق شرط کے ساتھ متعلق نہ ہوئی تو اسی وقت واقع ہوئی اور عورت غیر مدخول بہا ہونے کی وجہ سے اسی ایک طلاق کے ساتھ بائینہ ہو گئی گویا پھر سکوت کیا اور تاخیر سے ”ثم طالق“ کہا اور یہ تیسری طلاق محل طلاق نہ ہونے کی وجہ سے لغو ہوگی اسی بات کو مصنف نے یوں بیان کیا کہ پہلی معلق دوسری فی الفور اور تیسری لغو ہوگی۔ اگر دوبارہ اس عورت سے نکاح کر لیا اور مدخول دار کی شرط پائی گئی تو ایک طلاق واقع ہو جائے گی جیسا کہ قاعدہ ہے: ”المعلق بالشرط یثبت لوجود الشرط“ کہ جو بات شرط پر

معلق ہوگی وہ شرط کے پائے جانے سے ثابت ہو جائے گی جب کہ صاحبین کے نزدیک ثم صرف حکم میں تاخیر کا فائدہ دیتا ہے اور لفظ و تکلم میں اتصال کی وجہ سے سب طلاقیں دخول دار کی شرط سے معلق ہوں گی پھر جب دخول دار کی شرط پائی گئی تو ایک واقع ہو کر عورت کو بائینہ کر دے گی اور دیگر محل طلاق کے نہ ہونے کی وجہ سے لغو ہو جائیں گی۔

پہلی صورت میں اتفاق و اختلاف کی نوعیت:

امام اعظم اور صاحبین کا ایک طلاق کے واقع ہونے میں تو اتفاق ہے لیکن طلاق کے فوراً واقع ہونے یا وجود شرط کے بعد واقع ہونے میں اختلاف ہے اور اس کی دلیل میں اختلاف ہے کہ امام اعظم کے نزدیک دوسری طلاق فوراً واقع ہوگی جب کہ صاحبین کے نزدیک پہلی طلاق وجود شرط کے وقت واقع ہوگی۔

دوسری صورت: یہ ہے کہ اگر خاوند نے غیر مدخول بہا عورت کو جزا مقدم اور شرط مؤخر کی صورت میں یوں کہا "انت طالق ثم طالق ان دخلت الدار" تو اس صورت میں امام اعظم کے نزدیک پہلی طلاق (انت طالق) اسی وقت واقع ہو جائے گی اور یہ طلاق شرط کے ساتھ معلق نہ ہوگی کیونکہ شرط اور جزا کے درمیان ثم سے توقف ہے اور اس طلاق سے عورت بائینہ ہو جائے گی اور محل طلاق نہ ہونے کی وجہ سے دوسری اور تیسری طلاق لغو ہو جائے گی جب کہ صاحبین کے نزدیک تینوں طلاقیں شرط کے ساتھ معلق ہوں گی اور دخول دار کے وقت صرف پہلی واقع ہوگی دوسری اور تیسری محل طلاق نہ ہونے کی وجہ سے لغو ہو جائیں گی۔

اتفاق و اختلاف کی نوعیت:

اس بات میں تو سب کا اتفاق ہے کہ ایک ہی طلاق واقع ہوتی ہے لیکن اس بات میں فرق ہے کہ امام صاحب کے نزدیک فی الفور جب کہ صاحبین کے نزدیک دخول دار کی شرط کے پائے جانے کے وقت واقع ہوگی۔

تیسری صورت: یہ ہے کہ اگر خاوند نے مدخول بہا عورت کو شرط مقدم ہونے کی صورت میں یوں کہا "ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق" تو اس صورت میں امام اعظم کے نزدیک پہلی طلاق شرط کے ساتھ معلق ہوگی دوسری اور تیسری فی الفور واقع ہو جائیں گی اگر عدت کے دوران دخول دار کی شرط پائی گئی تو تیسری طلاق بھی واقع ہو جائے گی جب کہ صاحبین کے نزدیک تینوں شرط سے معلق ہوں گی کہ شرط کے پائے جانے سے واقع ہوں گی۔

چوتھی صورت: یہ ہے کہ خاوند نے مدخول بہا عورت کو شرط مؤخر ہونے کی صورت میں کہا تو امام اعظم کے نزدیک پہلی دو فی الفور اور تیسری شرط کے پائے جانے سے واقع ہوگی جب کہ صاحبین کے نزدیک تینوں طلاقیں شرط کے ساتھ معلق ہوں گی۔

” ۲۱: فَصَلْ بَلْ لِعِدَارِكِ الْغَلَطِ بِإِقَامَةِ الثَّانِي مَقَامَ الْأَوَّلِ فَإِذَا قَالَ لِغَيْرِ الْمَدْخُولِ بِهَا أَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةٌ لَا بَلْ ثِنْتَيْنِ وَقَعَتْ وَاحِدَةٌ لِأَنَّ قَوْلَهُ لَا بَلْ ثِنْتَيْنِ رَجوعٌ عَنِ الْأَوَّلِ بِإِقَامَةِ الثَّانِي مَقَامَ الْأَوَّلِ وَلَمْ يَصِحَّ رَجوعُهُ فِي مَقَامِ الْأَوَّلِ فَلَا يَبْقَى الْمَحَلُّ عِنْدَ قَوْلِهِ ثِنْتَيْنِ وَلَوْ كَانَتِ الْمَرْأَةُ مَدْخُولًا بِهَا يَقَعُ الْغَلَاطُ وَهَذَا بِخِلَافِ مَا لَوْ قَالَ لِغُلَانٍ عَلَى الْفِ لَا بَلْ الْفَانِ حَيْثُ لَا يَجِبُ ثَلَاثَةُ الْآفِ عِنْدَنَا وَقَالَ زُفَرِيُّ يَجِبُ ثَلَاثَةُ الْآفِ لِأَنَّ حَقِيقَةَ اللَّفْظِ لِعِدَارِكِ الْغَلَطِ بِإِثْبَاتِ الثَّانِي مَقَامَ الْأَوَّلِ وَلَمْ يَصِحَّ عَنْهُ إِبْطَالُ الْأَوَّلِ فَيَجِبُ تَصْحِيحُهُ الثَّانِي مَعَ بَقَاءِ الْأَوَّلِ وَذَلِكَ بِطَرِيقِ زِيَادَةِ الْآفِ عَلَى الْآفِ الْأَوَّلِ بِخِلَافِ قَوْلِهِ أَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةٌ لَا بَلْ ثِنْتَيْنِ لِأَنَّ هَذَا إِشَاءٌ وَذَلِكَ إِخْبَارٌ وَالْغَلَطُ إِنَّمَا يَكُونُ فِي الْإِخْبَارِ دُونَ الْإِشَاءِ فَمَا مَكَّنَ تَصْحِيحُهُ اللَّفْظِ بِتَدَارُكِ الْغَلَطِ فِي الْإِقْرَارِ دُونَ الطَّلَاقِ حَتَّى لَوْ كَانَ الطَّلَاقُ بِطَرِيقِ الْإِخْبَارِ بَانَ قَالَ كُنْتُ طَلَّقْتُكِ أَمْسٍ وَاحِدَةً لَا بَلْ ثِنْتَيْنِ يَقَعُ ثِنْتَانِ لِمَا ذَكَرْنَا“

حرف بل غلطی کی تلافی کے لیے دوسرے کو پہلے کے مقام پر ٹھہرانے کے لیے آتا ہے پس جب شوہر نے غیر مدخول بہا بیوی سے کہا تو ایک طلاق والی ہے نہیں بلکہ دو، ایک طلاق واقع ہوگی اس لیے کہ شوہر کا قول ”لا بَلْ ثِنْتَيْنِ“ پہلے قول سے رجوع ہے دوسرے کو پہلے کی جگہ ٹھہرانے کی صورت میں اس کا رجوع درست نہیں پس پہلی طلاق واقع ہوگی اور ثننتین کہتے وقت وہ طلاق کا محل ہی نہ رہی اور مدخول بہا ہو تو تینوں واقع ہو جائیں گی اور یہ اس صورت کے خلاف ہے کہ جب اگر کسی نے کہا فلاں کے لیے مجھ پر ایک ہزار ہے نہیں بلکہ دو ہزار تو اس وقت ہمارے نزدیک تین ہزار واجب نہ ہوں گے امام زفر نے کہا تین ہزار واجب ہوں گے اس لیے کہ لفظ بل کی حقیقت غلطی کو دور کرنے کے لیے ہے دوسرے کو پہلے کی جگہ ثابت کر کے اور اس اقرار کرنے والے کا پہلے اقرار کو باطل کرنا درست نہیں تو

پہلے کو باقی رکھتے ہوئے دوسرے کو درست قرار دینا واجب ہے اور یہ پہلے ہزار ہزار بڑھانے کے طریقے سے ہے بخلاف اس قول کے کہ تو ایک طلاق والی ہے نہیں بلکہ دو کیونکہ یہ انشاء ہے اور وہ اقرار اخبار ہے اور غلطی خبر دینے میں ہو سکتی ہے نہ کہ انشاء میں پس اقرار میں غلطی کی طلاق کر کے لفظ بل کی تصحیح ممکن ہے نہ کہ طلاق میں حتیٰ کہ اگر طلاق بطریق اخبار ہو یا بایں طور کہ شوہر اپنی زوجہ سے کہے "میں نے تجھے کل گذشتہ ایک طلاق دی تھی نہیں بلکہ دو" تو دو واقع ہوں گی اس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے ذکر کی۔

بل کا معنی:

قوله بل لتدارك الغلط الخ: کلمہ "بل" حروف عاطفہ میں سے ایک حرف ہے کلام میں کلمہ "بل" لانے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ متکلم سے سبقت لسانی کی وجہ سے غلطی واقع ہو جاتی ہے اس کے ازالے کے لیے کلمہ "بل" لا کر معطوف کو معطوف علیہ کی جگہ رکھ دیا جاتا ہے اس کو نحوی اصطلاح میں "اضراب" یعنی اعراض کہا جاتا ہے لہذا جب کلمہ "بل" کے ذریعے معطوف علیہ سے اعراض کیا گیا تو معطوف اس کے قائم مقام ہوگا اور حکم بھی معطوف کے لیے ثابت ہوگا مثلاً "جائسی زید بل عمرو" کہ اس مثال میں زید کا لفظ غلط بولنے کی وجہ سے اس کا ازالہ "بل" کے ذریعے عمرو کو لا کر کیا گیا کہ آنے کا حکم عمرو کو شامل ہے جب کہ زید مسکوت کے درجہ میں ہے "بل" کی مزید وضاحت آگے استعمال میں دیکھیے۔

بل کے استعمال کی صورتیں مع حکم:

بل کا استعمال دو حال سے خالی نہیں کہ جملہ خبریہ میں ہوگا یا جملہ انشائیہ میں اگر جملہ انشائیہ میں ہو تو اضراب و اعراض کے لیے نہیں ہوگا بلکہ عطف معص کے لیے ہوگا اس کی وجہ یہ ہے کہ انشاء عدم سے وجود میں آنے کا نام ہے جب کہ بل کے ذریعے وجود سے عدم کی طرف شی کو پھیرنا ممکن نہیں اگر جملہ خبریہ ہے تو دو حال سے خالی نہیں کہ جملہ مثبتہ ہوگا یا منفیہ اگر جملہ مثبتہ ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں کہ "بل" کے ساتھ حرف لا ہے یا نہیں اگر نہیں مثلاً "جاءنی زید بل عمرو" تو معطوف کے لیے آگے کا حکم ثابت ہوگا اور معطوف علیہ مسکوت کے درجہ میں ہوگا نہ آنے کا ثبوت اور نہ آنے کی نفی کا ثبوت اگر بل کے ساتھ "لا" ہو مثلاً "جاءنی زید لا بل عمرو" تو معطوف میں پہلی ہی صورت کی طرح آنے کا حکم ثابت ہوگا اور معطوف علیہ میں آنے کی نفی کا ثبوت ہوگا اگر جملہ منفیہ ہے مثلاً "جاءنی زید بل

عمرو“ تو تین حال سے خالی نہیں کہ نفی معطوف کی ہوگی یا معطوف علیہ کی ہوگی یا دونوں میں احتمال ہوگا بصورت اول جمہور کے نزدیک معطوف (عمرو) کے آنے کی نفی اور معطوف علیہ (زید) کے آنے کا ثبوت ہوگا اور بصورت ثانی امام ہرود کے نزدیک معطوف علیہ (زید) کے آنے کی نفی اور معطوف (عمرو) کے آنے کا ثبوت ہوگا اور بصورت ثالث شیخ عبدالقاہر جرجانی کے نزدیک معطوف علیہ (زید) اور معطوف (عمرو) دونوں میں آنے کی نفی کا احتمال ہے۔

جملہ انشائیہ کی مثال:

قوله فاذا قال لغير المدخول بها الخ: یہ بات یقیناً یاد رہے کہ بل جملہ انشائیہ میں اضراب و اعراض کے لیے نہیں آتا محض عطف کے لیے آتا ہے۔ اب مثال دیکھئے کہ اگر شوہر نے غیر مدخول بہا بیوی کو کہا ”انت طالق واحدة قبل ثنتين“ اس قول میں کلمہ بل غلطی کے تدارک کے لیے نہیں کیونکہ یہ انشاء ہے کہ پہلے طلاق موجود نہ تھی اب موجود کر رہا ہے لہذا ”انت طالق واحدة“ سے ایک طلاق واقع ہو جائے گی اور ”لا بل ثنتين“ سے پہلے قول سے رجوع کرنا چاہتا ہے مگر یہ رجوع درست نہیں کیونکہ یہ کلام انشاء ہے بیوی کے غیر مدخول بہا ہونے کی وجہ سے ایک طلاق ہی سے بائید ہوگی اب وہ محل طلاق نہ رہی لہذا ”لا بل ثنتين“ جملہ لغو ہو جائے گا لیکن اگر بیوی مدخول بہا ہو تو محل طلاق ہونے کی وجہ سے ”لا بل ثنتين“ میں دو طلاقیں بھی واقع ہو جائیں گی کہ اب عورت تین طلاقوں کے ساتھ مغلظہ ہوگی۔

مسئلہ طلاق اور مسئلہ اقرار میں فرق:

عبارت میں ہذا کا مشار الیہ مدخول بہا عورت پر تین طلاقوں کا واقع ہونا یہ مسئلہ اقرار کے خلاف ہے کہ اگر کسی شخص نے کہا کہ ”لفلان علی الف لا بل الفان“ تو مقررہ ثلاثہ کے نزدیک تین ہزار واجب نہ ہوں گے جب کہ مدخول بہا عورت پر ”انت طالق واحدة لا بل ثنتين“ کی صورت میں تین طلاقیں واقع ہو گئی تھیں جب کہ امام زفر کے نزدیک مقررہ تین ہزار واجب ہوں گے انہوں نے مسئلہ اقرار کو مسئلہ طلاق پر قیاس کیا ہے کہ جس طرح مدخول بہا پر مذکورہ جملے سے تین طلاقیں واقع ہو جاتی ہے اسی طرح مقرر کے کلام سے بھی تین ہزار واجب ہوں گے۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل:

قوله لان الحقيقة اللفظ الخ: دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ لفظ ”بل“ کا حقیقی معنی یہ ہے کہ اول سے اعراض کیا

جائے اور ثانی کو پہلے کے قائم مقام رکھا جائے لیکن مسئلہ اقرار میں پہلے اقرار الف کو باطل کرنا درست نہیں جیسا کہ قاعدہ ہے: "المراء یوخذ باقراره" کہ شخص اپنے اقرار کی وجہ سے پکڑا جاتا ہے لہذا جب اقرار الف کا کیا تو انکار درست نہیں تو اس اقرار کو باقی رکھتے ہوئے دوسرے اقرار "لاہل الفان" کے اقرار کو صحیح کرنا واجب ہوگا جب کہ یہاں صحیح کرنا یوں ممکن ہے کہ پہلے الف پر ایک اور الف کی زیادتی کی جائے تو اس طرح "لفلان علی الف" اقرار بھی درست ہوگا اور قاعدہ "المراء یوخذ باقراره" بھی درست رہے گا اور دو ہزار واجب ہوں گے۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ "لفلان علی" کا تعلق اخبار سے ہے نہ کہ انشاء سے تو اس میں اول کو ثانی میں جمع نہیں کیا جائے گا بلکہ اقرار کی وجہ سے رجوع بھی ممکن نہ رہا تو گذشتہ تطبیق کی صورت نکالی گئی۔

وجہ فرق اور قیاس کا جواب:

قوله بخلاف قوله انت طالق الخ: یہاں سے مصنف غیر مدخول بہا عورت کو کہا جانے والا جملہ "انت طالق واحدة لاہل ثنتین" اور اقرار میں کہا جانے والا "لفلان علی الف لاہل الفان" کے درمیان وجہ فرق بیان کر رہے ہیں اور یہی امام زفر کے قیاس کا جواب بھی ہے کہ امام زفر کا مسئلہ اقرار کو مسئلہ طلاق پر قیاس کرنا درست نہیں اس لیے کہ طلاق دینا انشاء ہے کہ معدوم چیز کو موجود کرنا ہے جب کہ اقرار کرنا اخبار ہے کہ موجود چیز کی خبر دینا ہے اور غلطی خبر دینے میں واقع ہوتی ہے نہ کہ انشاء میں لہذا مسئلہ اقرار میں غلطی کے تدارک کے لیے تطبیق کی صورت نکالی گئی جیسا کہ پیچھے بیان ہوئی جب کہ طلاق از قبیل انشاء ہے کہ جس میں غلطی کا احتمال نہیں کہ اس میں "لاہل ثنتین" کو واحدہ کی جگہ رکھا جائے لہذا عورت غیر مدخول بہا ہونے کی وجہ سے پہلی طلاق کے ساتھ ہی بائنہ ہو جائے گی اگلی دو طلاقیں لغو ہو جائیں گی اگر طلاق اخبار کے طریقے سے ہو مثلاً "طلعتک امس" میں نے تجھے کل گذشتہ دن طلاق دی تھی بلکہ دو تو اس صورت میں دو طلاقیں واقع ہو جائیں گی کہ یہ جملہ خبریہ ہے جو صدق و کذب کا احتمال رکھتا ہے لہذا اہل کے ذریعے جملہ اول سے ثانی کی طرف رجوع کر کے دو طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔

”۲۲: فَصِلْ لَكِنْ لِلْإِسْتِدْرَاكِ بَعْدَ النَّفْيِ فَيَكُونُ مُوجِبَةً إِثْبَاتِ مَا بَعْدَهُ فَأَمَّا نَفْيُ مَا قَبْلَهُ فَثَابِتٌ بِدَلِيلِهِ وَالْعُطْفُ بِهَذِهِ الْكَلِمَةِ إِنَّمَا يَتَحَقَّقُ عِنْدَ اتِّسَاقِ الْكَلَامِ فَإِنْ كَانَ الْكَلَامُ مُتَّسِقًا يَتَعَلَّقُ النَّفْيُ بِالْإِثْبَاتِ الَّذِي بَعْدَهُ وَإِلَّا فَهُوَ مُسْتَأْنَفٌ مِثَالُهُ مَا ذَكَرَهُ مُحَمَّدٌ فِي الْجَامِعِ إِذَا قَالَ لِفُلَانٍ عَلَيَّ الْفُ قَرَضَ فَقَالَ فُلَانٌ لَا وَلَكِنَّهُ غَضِبَ لِرَمَةِ الْمَالِ لِأَنَّ الْكَلَامَ مُتَّسِقٌ فَظَهَرَ أَنَّ النَّفْيَ كَانَ

فِي السَّبَبِ دُونَ نَفْسِ الْمَالِ وَكَذَلِكَ لَوْ قَالَ لِفُلَانٍ عَلَيَّ أَلْفٌ مِنْ ثَمَنٍ هَذِهِ
الْجَارِيَةِ فَقَالَ فُلَانٌ لَا الْجَارِيَةُ جَارِيَتُكَ وَلَكِنَّ لِي عَلَيْكَ أَلْفٌ يَلْزَمُهُ الْمَالُ
فَظَهَرَ أَنَّ النَّفْيَ كَانَ فِي السَّبَبِ لَا فِي أَصْلِ الْمَالِ“

لکن نفی کے بعد استدراک کے لیے آتا ہے پس لکن کا موجب اپنے مابعد کو ثابت کرنا ہے اور رہی لکن کے ماقبل کی نفی تو وہ اپنی دلیل سے ثابت ہے اور اس کلمہ کے ذریعے عطف کلام کے متسق ہونے کے وقت ثابت ہوگا پس اگر کلام متسق ہو تو نفی اس اثبات کے ساتھ متعلق ہوگی جو لکن کے بعد ہے ورنہ وہ کلام متناقض ہوگا اتساق کی مثال وہ ہے کہ جس کو امام محمد نے جامع کبیر میں ذکر کیا کہ جب کوئی شخص کہے فلاں کے میرے ذمہ قرض کے طور پر ایک ہزار روپے ہیں تو اس فلاں نے کہا نہیں لیکن وہ غصب کے ہیں تو مقرر کو مال لازم ہوگا کیونکہ کلام متسق ہے پس یہ بات ظاہر ہوئی کہ نفی سبب میں ہے نہ کہ نفس مال میں اور اسی طرح اگر کسی نے کہا کہ فلاں کے مجھ پر اس لوٹڈی کی قیمت سے ایک ہزار روپے ہیں تو اس پر فلاں نے کہا نہیں لوٹڈی تمہاری ہی لوٹڈی ہے لیکن میرے لیے تم پر ایک ہزار روپے تو مقرر پر مال لازم ہوگا پس یہ بات ظاہر ہوئی کہ نفی سبب میں ہے نہ کہ اصل مال میں۔

لکن کا معنی:

قولہ لکن للاستدراك الخ: لکن حروف معانی میں سے ایک حرف ہے اگر اس کو نون کی تشدید کے ساتھ پڑھا جائے تو حروف مشبہ بالفعل میں سے ہے اگر نون کی تخفیف کے ساتھ پڑھا جائے تو حروف عاطفہ میں سے ہے۔ لکن ہو یا لیکن ہر دونوں استدراک کا معنی دینے میں مشترک ہیں اگرچہ بعض شارحین اصول الشاشی نے یہ اشکال قائم کیا ہے کہ بات حروف عاطفہ کی چل رہی تھی جو حروف غیر عاملہ میں سے ہیں جب کہ یہاں ذکر حروف مشبہ بالفعل میں سے لیکن کا کیا گیا جو کہ حروف عاملہ میں سے ہے لیکن یہ اشکال کوئی اہمیت کا حامل نہیں کیونکہ صاحب اصول الشاشی اہل اصول میں سے ہیں اور اہل اصول حروف معانی سے بحث کرتے ہیں کہ جس طرح عنوان ہی ”فی تقریر حروف المعانی“ قائم کیا تھا چونکہ اہل اصول عاملہ وغیر عاملہ سے بحث نہیں کرتے ایسی بحث تو نحوی حضرات کرتے ہیں لہذا جن کے مذہب کو لے کر اعتراض کیا ہے وہ یہاں مراد نہیں اور جن کا مذہب یہاں مراد ہے ان پر اعتراض نہیں۔

لکن استدراک کے لیے آتا ہے، استدراک کا معنی یہ ہے کہ گذشتہ کلام میں پیدا ہونے والے وہم کا ازالہ کرنا

استدراک کہلاتا ہے مثلاً زید اور عمرو دونوں چولی دامن کے دوست ہیں کہ ان کا چلنا پھرنا اکٹھا رہتا ہے اب کسی نے کہا ”جاءنی زید“ میرے پاس زید آیا اب سننے والے کو یہ وہم ہوا کہ جب زید آیا تو یقیناً عمرو بھی آیا ہوگا تو اس وہم کے ازالے کے لیے لکن کے ذریعے وہم کا ازالہ یوں کیا گیا: ”جائنی زید لکن عمرو لم یات“۔

لکن کا محل استعمال، لکن اور بل کے درمیان فرق:

قوله بعد النفی الخ: سے مصنف نے لکن کے محل استعمال کو بیان کیا اور اس کے ساتھ ہی لکن اور بل کے درمیان فرق بھی واضح ہو جاتا ہے لکن کے استعمال کی دو صورتیں ہیں کہ لکن کے ذریعے عطف المفرد علی المفرد ہوگا یا عطف الجملة علی الجملة ہوگا اگر عطف الجملة علی الجملة ہو تو لکن منفی اور مثبت دونوں جملوں میں آ سکتا ہے: ”جائنی زید لکن عمرو لم یات“ اسی طرح ”ما جاءنی زید لکن عمرو جاء“ کہنا درست ہے۔ البتہ یہ بات ضروری ہے کہ جب ایک جملہ معنی کے اعتبار سے مثبت ہو تو دوسرا ضرور منفی ہوگا مثلاً ”یسافر زید لکن یقیم عمرو“ اس مثال میں پہلے جملے کا معنی مثبت ہے کہ زید سفر کر رہا ہے اور کہ عمر ٹھہرا ہے یہ معنی منفی ہے کہ سفر نہ کرنے کے معنی میں ہے۔ اگر عطف المفرد علی المفرد ہو تو لکن کے استعمال کے لیے شرط یہ ہے کہ لکن سے قبل نفی ہو مثلاً ”ما جاءنی زید لکن عمرو“ لیکن ”جائنی زید لکن عمرو“ کہنا درست نہ ہوگا جب کہ بل کے لیے یہ شرط نہیں کہ اس سے پہلے نفی ہو بلکہ بل دونوں طرح استعمال ہوتا ہے مثلاً ”جائنی زید بل عمرو“ اسی طرح ”ما جاءنی زید بل عمرو“ لکن اور بل کے درمیان دوسرا فرق مصنف نے ”فی کون موجبہ الخ“ سے بیان کیا ہے کہ لکن کا حکم یہ ہے کہ یہ اپنے مابعد کو ثابت کرتا ہے اور رہی ماقبل نفی کی بات تو وہ مستقل حرف نفی کے ذریعہ ہوگی اس نفی میں لکن کا کچھ عمل دخل نہ ہوگا جب کہ بل اپنے مابعد کا اثبات اور ماقبل کی نفی معنی وضعی کے لحاظ سے کرتا ہے۔

لکن کے معنی کے لیے شرط:

قوله والعطف بهذه الكلمة الخ: مصنف نے لکن کے استدراک کا معنی دینے کے لیے یہ شرط بیان کی ہے کہ لکن استدراک کے لیے تب ہوگا کہ جب کلام متسق ہو اور متسق کے لیے دو شرطوں کا ہونا ضروری ہے: ۱: لکن کا مابعد ماقبل سے جڑا ہوا ہو۔ ۲: لکن کے ماقبل اور مابعد کا محل الگ الگ ہو اگر لکن سے پہلے کلام کر کے سکوت کیا پھر لکن کے بعد کلام کیا تو یہ کلام متصل نہ ہو اسی طرح لکن جس جملہ میں استعمال ہوگا اس میں اگر نفی اور اثبات دونوں کا محل ایک ہو کہ اسی کی نفی اور اسی کا اثبات ہو تو اس صورت میں لکن عطف و ربط کا فائدہ نہ دے گا بلکہ لکن مستانفہ بن

جائے گا اس مسئلہ کو سمجھنے کے لیے تین مثالیں درکار ہیں ایک مثال ایسی ہو کہ جس میں متسق کی دونوں شرطیں پائی جائیں کہ کلام متصل بھی ہو اور نفی و اثبات کا محل بھی الگ الگ ہو اور دوسری مثال ایسی ہو کہ جس میں متسق کی پہلی شرط فوت ہو اور تیسری مثال ایسی ہو کہ جس میں متسق کی دوسری شرط فوت ہو۔

دونوں شرطیں پائے جانے کی مثالیں:

قولہ معالہ فاذا ذکر محمد الخ: مصنف نے کلام متسق کی دونوں شرطیں پائی جانے کی مثالیں امام محمد کی کتاب جامع کبیر سے دی ہیں کلام متسق کی پہلی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے دوسرے کے حق میں اقرار کرتے ہوئے کہا "فلان علی الف" کہ فلاں کا مجھ پر ایک ہزار قرض ہے تو فلاں نے کہا "لا ولکنہ غصب" کہ تجھ پر ایک ہزار بطور قرض نہیں لیکن وہ غصب کے ہیں تو اس صورت میں اقرار کرنے والے پر ایک ہزار لازم ہوں گے۔ کیونکہ مقرر کا کلام "فلان علی الف" اور اثبات و نفی کے محل بھی ایک نہیں کیونکہ مقرر نے اپنے کلام "لا" کے ذریعے سے صرف سبب مذکور کی نفی کی ہے اور "لکنہ" لا کر قرض کے بجائے غصب کو سبب ٹھہرا کر مال کو ثابت کیا ہے لہذا نفی کا محل قرض ہے اور اثبات کا محل غصب ہے کہ لزوم مال میں تو متسق ہیں کہ ایک ہزار ہی ہے لیکن اختلاف سبب میں ہے جب کہ اصل مقصود میں کوئی اختلاف نہیں تو اسباب میں اختلاف کا کوئی اعتبار نہیں کیا جائے گا اور مقرر پر مقررہ کے ایک ہزار لازم ہوں گے۔

کلام متسق کی دوسری مثال یہ ہے کہ اگر کسی نے کسی کے لیے اقرار کرتے ہوئے کہا "فلان علی الف من ثمن هذه الجارية" کہ فلاں کا مجھ پر اس لونڈی کی قیمت سے ایک ہزار ہے تو دوسرے نے کہا "لا الجارية جاريةك ولكن لي عليك الف" نہیں لونڈی تو تیری ہے لیکن میرے تجھ پر ایک ہزار ہیں تو یہ کلام بھی متسق ہے یہاں نفی سبب میں ہے اصل مقصود میں نہیں لہذا سبب میں اختلاف کا کوئی اعتبار نہ ہوگا جیسا کہ "الاتفاق علی الحكم لا يعتبر الاختلاف فی السبب" لہذا مقرر پر مقررہ کے ایک ہزار لازم ہوں گے۔

"وَلَوْ كَانَ فِي يَدِهِ عَبْدٌ فَقَالَ هَذَا لِفُلَانٍ فَقَالَ فُلَانٌ مَا كَانَ لِي قَطُّ وَلَكِنَّهُ لِفُلَانٍ آخَرَ فَإِنْ وَصَلَ الْكَلَامُ كَانَ الْعَبْدُ لِلْمَقْرَرِ لِأَنَّ النَّفْيَ يَتَعَلَّقُ بِالْإِثْبَاتِ وَإِنْ فَصَلَ كَانَ الْعَبْدُ لِلْمَقْرَرِ الْأَوَّلِ فَيَكُونُ قَوْلُ الْمَقْرَرِ لَهُ رَدًّا لِلْإِقْرَارِ وَلَوْ أَنَّ أُمَّةً تَزَوَّجَتْ نَفْسَهَا بِغَيْرِ إِذْنِ مَوْلَاهَا بِبِئْرَةٍ مِنْهُمْ فَقَالَ الْمَوْلَى لِأَجِيرٍ

الْعُقْدُ بِمِائَةِ دِرْهَمٍ وَلَكِنْ أُجْبِزَةُ بِمِائَةٍ وَخَمْسِينَ بَطْلَ الْعُقْدِ لِأَنَّ الْكَلَامَ غَيْرَ
مُتَّسِقٍ فَإِنَّ نَفْسَ الْإِجَازَةِ وَإِثْبَاتِهَا بِعَيْنِهَا لَا يَتَحَقَّقُ فَكَانَ قَوْلُهُ لَكِنْ أُجْبِزَةُ
إِثْبَاتُهُ بَعْدَ رَدِّ الْعُقْدِ وَكَذَلِكَ لَوْ قَالَ لِأُجْبِزَةُ وَلَكِنْ أُجْبِزَةُ إِنْ زِدْتَنِي
خَمْسِينَ عَلَى الْمِائَةِ يَكُونُ فَسْخًا لِلنِّكَاحِ لِعَدَمِ اِحْتِمَالِ الْبَيَانِ لِأَنَّ مِنْ شَرْطِهِ
الْإِتِّسَاقُ وَلَا إِتِّسَاقٌ۔

اور اگر مقرر کے قبضہ میں ایک غلام ہو اور وہ کہے یہ فلاں کا غلام ہے پس اس فلاں نے کہا میرا کبھی نہ تھا
لیکن وہ فلاں شخص کا ہے تو اگر اس نے کلام کو ملا کر کہا ہے تو غلام مقررہ ثانی کے لیے ہوگا تو اس کے لیے
نفی اثبات کے متعلق ہوگی اور اگر اس نے کلام کو ملا کر نہیں کہا تو غلام مقررہ اول کے لیے ہوگا اور مقررہ کا
قول مقرر کے اقرار کا رد ہوگا اور اگر لوٹڈی نے اپنے آقا کی اجازت کے بغیر سو درہم کے عوض اپنا نکاح
کر لیا پس آقا نے کہا میں سو درہم کے عوض نکاح کی اجازت نہیں دیتا ہوں لیکن ایک سو پچاس
درہموں کے عوض نکاح کی اجازت دیتا ہوں تو عقد باطل ہو جائے گا اس لیے کہ آقا کا کلام متسق نہیں
ہے۔ اس لیے کہ اجازت کی نفی اور بعینہ اس کا اثبات ثابت نہیں ہو سکتا پس آقا کا قول "لکن اجیزہ"
عقد نکاح کو رد کرنے کے بعد اس کو ثابت کرنا ہے اور اسی طرح اگر اس نے کہا میں اس کی اجازت
نہیں دیتا لیکن میں اس کی اجازت دیتا ہوں اگر تو میرے لیے سو پچاس کا اضافہ کرے تو یہ کہنا نکاح
کو فسخ کرنا ہوگا بیان کا احتمال نہ ہونے کی وجہ سے اس لیے کہ بیان کی شرط اتساق ہے اور اتساق یہاں
موجود نہیں۔

اتساق و عدم اتساق کی مثال:

قولہ ولو كان في يده الخ: مصنف نے اس عبارت میں دو مثالیں ذکر کی ہیں کہ ایک صورت فرض کر کے
اتساق کی مثال دی دوسری صورت فرض کر کے عدم اتساق کی مثال دی کلام اتساق کی مثال یہ ہے کہ اگر ایک شخص کے
قبضہ میں ایک غلام ہے اس نے اقرار کرتے ہوئے کہا کہ یہ غلام فلاں شخص کا ہے تو اس پر فلاں نے کہا کہ یہ میرا نہیں
بلکہ فلاں کا ہے چونکہ مقرر اول کا کلام متصل ہے لہذا مقررہ ثانی کے لیے غلام ثابت ہو جائے گا کہ اس صورت میں لکن
عاطفہ کی دونوں شرطیں پائی گئیں کہ مقررہ اول کا کلام متصل بھی ہے اور لکن کے ماقبل اور مابعد کا محل بھی الگ الگ ہے

کہ لکن سے قبل نفی اپنی ملک سے کی اور لکن کے بعد اثبات دوسرے کے لیے ہے۔ لہذا غلام مقررہ ثانی کے لیے ہوگا۔
عدم اتساق کی مثال یوں بنے گی کہ مقررہ اول نے مقرر کے کلام کے بعد ماکان لی قط کہہ کر خاموشی اختیار کر لی پھر مزید
جملہ کہا کہ یہ غلام فلاں کا ہے تو اس صورت میں کلام میں اتساق نہ ہونے کی وجہ سے لکن استدراک کے لیے نہ ہوگا بلکہ
مستأنف ہوگا اور غلام مقرر کی ملک میں باقی رہے گا۔

اتساق کی شرط ثانی کے فقدان کی مثالیں:

قوله ولو ان امة الخ: اب یہاں سے مصنف اتساق کی دوسری شرط کہ لکن کے ما قبل اور ما بعد کا محل الگ الگ
ہو اس کے پائے جانے پر دو مثالیں پیش کر رہے ہیں مثالوں کو سمجھنے سے قبل ایک تمہیدی مقدمہ سمجھنا ضروری ہے کہ غلام
ولو نڈی آقا کی اجازت کے بغیر کچھ کام نہیں کر سکتے لہذا اگر لو نڈی نے آقا کی اجازت کے بغیر نکاح کیا تو نکاح آقا کی
اجازت پر موقوف ہوگا اگر اجازت دے دی تو نافذ ہو جائے گا ورنہ باطل ہوگا اور لو نڈی کو جو مہر ملے گا وہ آقا کا ہوگا۔

پہلی مثال دیکھیے کہ لو نڈی نے آقا کی اجازت کے بغیر کسی سے سو درہم کے عوض نکاح کر لیا اور جب آقا کو خبر
ہوئی تو اس نے کہا کہ میں ایک سو درہم کے عوض نکاح کی اجازت نہیں دیتا بلکہ ڈیڑھ سو درہم کے عوض اجازت دیتا ہوں
تو اس لو نڈی کا کیا ہوا نکاح باطل ہو جائے گا اس لیے کہ ”لکن اجہیز“ کلام متسق نہیں ہے کیونکہ متسق کلام کی
دو شرطوں میں سے ایک شرط یہ تھی کہ نفی اور اثبات کا محل الگ الگ ہو جب کہ آقا کے کلام میں نفی اور اثبات دونوں کا
محل ایک ہی عقد نکاح ہے لہذا محل کے الگ نہ ہونے کی وجہ سے لکن عاطفہ نہیں ہوگا بلکہ مستأنف ہوگا گویا آقا کا کلام
”لکن اجہیز“ مستقل کلام ہے جس کا ما قبل سے کوئی تعلق نہیں لہذا ”لکن اجہیز“ کے ذریعے ایک نئے نکاح کا ڈیڑھ سو
درہم کے عوض ایجاب کیا اگر لو نڈی کے شوہر نے قبول کر لیا تو نکاح منعقد ہو جائے گا ورنہ نہیں اسی بات کو مصنف نے
”فکان قوله لکن اجہیز الخ“ سے بیان کیا کہ آقا نے ”لا اجہیز“ سے نکاح کو باطل کیا اور نئے نکاح کا ایجاب ”ولکن
اجہیز“ سے کیا اور نکاح کا انعقاد از سر نو شوہر کے قبول کرنے پر موقوف ہوگا۔

اگر یہ اشکال پیدا ہو کہ آقا نے جس نکاح کی نفی کی ہے وہ سو درہم کے عوض ہے اور جس کا اثبات کیا ہے وہ
ڈیڑھ سو درہم کے عوض ہے لہذا رقم کے تغایر کی وجہ سے محل الگ الگ ہوا پھر مصنف نے ایک محل کیسے کہا؟ اس اشکال کا
جواب یہ ہے کہ نکاح میں مہر تالیح ہے اصل نہیں اس کی دلیل یہ ہے کہ نکاح مہر کے ذکر کے بغیر اور نفی کے ساتھ منعقد ہو
جاتا ہے اور اس صورت میں مہر مشکی واجب ہوتا ہے اگر مہر کے ذکر کرنے اور نہ کرنے کے باوجود نکاح منعقد ہو جاتا ہے

تو اسی طرح نکاح کے مہر میں رقم کی مقدار میں فرق کرنے نہ کرنے سے کچھ فرق نہیں پڑتا لہذا اصل نکاح کا اعتبار ہے اور آقا کے کلام میں "لا جہیز" سے جس کی نفی ہے "لکن اجہیز" سے اسی کی نفی ہے جب کلام میں اتساق نہیں تو لکن کی وجہ سے عطف کرنا درست نہ ہو لہذا لکن مستانفہ ہوا۔

دوسری مثال یہ ہے کہ آقا نے لوٹھی کے نکاح کی خبر سننے کے بعد کہا کہ میں نکاح کی اجازت نہیں دیتا لیکن اجازت دیتا ہوں اس صورت میں کہ میرے لیے سو پر پچاس کا اضافہ کیا جائے اس مثال کی صورت حال وہی ہے جو پہلے کی تھی کہ کلام متسق کی یہ شرط مفقود ہے کہ لکن کے ماقبل اور مابعد کا محل ایک نہ ہو جب کہ یہاں جس چیز کی نفی کی جا رہی ہے اسی کا اثبات کیا جا رہا ہے اور یہاں کلام ثانی کلام اول کے لیے بیان بھی نہیں بن سکتا کیوں کہ بیان کے لیے بھی کلام کا متسق ہونا ضروری ہے جب کہ یہاں موجود نہیں آقا کے قول "ولکن اجہیزہ بمائة وخمسين" اور "لکن اجہیزہ زدتنی خمسين على المائة" کا ایک ہی حکم ہے۔ صرف الفاظ کا فرق ہے اور حکم اصل مقصود ہی پر مبنی ہوتا ہے جیسا کہ مقدمہ ہے: "الما یبتنی الحکم علی المقصود لا علی ظاہر اللفظ"۔

”۲۳: فصل اول تناول احد المد کورین و لہذا لو قال هذا حر او هذا كان بمنزلة قوله احدهما حر حتى كان له ولاية البيان وكو قال وکلت بیع هذا العبد هذا او هذا كان الوكيل احدهما وبياع البيع لكل واحد منهما وكو باع احدهما ثم عاد العبد الى ملك المؤكل لا يكون للآخر ان يبيعه وكو قال لعلي بسوق له هذه طالق او هذه وهذه طلقت احد الاولين وطلقت الثالثة في الحال لا يعطافها على المطلقة منهما ويكون الخيار للزوج في بيان المطلقة منهما بمنزلة ما لو قال احد كما طالق وهذه وعلى هذا قال زفر اذا قال لا اكلم هذا او هذا كان بمنزلة قوله لا اكلم احد هذين وهذا فلا يحنث ما لم يكلم احد الاولين والثالث وعندنا لو كلم الاول وحده يحنث ولو كلم احد الاخرين لا يحنث ما لم يكلمهما وكو قال بع هذا العبد او هذا كان له ان يبيع احدهما ايها شاء“۔

یہ فصل حرف او کے بارے میں ہے حرف او مذکور دو چیزوں میں سے کسی ایک کی شمولیت کے لیے آتا ہے اور اسی وجہ سے اگر آقا نے کہا یہ غلام آزاد ہے یا یہ تو آقا کا یہ قول اس کے قول "احدهما حر"

کے درجہ میں ہوگا حتیٰ کہ آقا کے لیے بیان کا اختیار ہوگا اور اگر آقا نے کہا میں نے اس غلام کو بیچنے کا وکیل اس کو بنایا یا اس کو تو وکیل ان دونوں میں سے ایک ہوگا اور دونوں میں سے ہر ایک کے لیے فروخت کرنا مباح قرار دیا جائے گا اور اگر غلام کو ان دونوں میں سے کسی ایک نے بیچ دیا پھر وہ غلام مؤکل کی طرف لوٹ آیا تو دوسرے کے لیے اس غلام کو فروخت کرنا جائز نہ ہوگا اور اگر شوہر نے اپنی تین بیویوں سے کہا اس کو طلاق یا اس کو طلاق اور اس کو طلاق تو پہلی دو میں سے ایک مطلقہ ہو جائے گی اور ان دونوں میں سے جو مطلقہ ہے اس پر عطف کی وجہ سے تیسری بیوی فی الفور مطلقہ ہو جائے گی اور پہلی دونوں میں سے ایک کو بیان کرنے میں شوہر کو اختیار ہوگا یہ قول اسی درجہ میں ہے کہ اگر اس نے یہ کہا ہوتم دونوں میں سے ایک کو طلاق اور اس کو اور اسی بناء پر امام زفر نے کہا کہ جب کوئی شخص کہے کہ میں اس سے یا اس سے اور اس سے کلام نہیں کروں گا تو اس کا یہ قول اس کے قول "لا اکلم احد المذکورین وهذا" کے درجہ میں ہوگا۔ پس حالف حانث نہ ہوگا جب تک پہلے دو شخصوں میں سے ایک سے اور تیسرے سے گفتگو نہ کر لے اور ہمارے نزدیک اگر اس نے تنہا پہلے سے گفتگو کر لی تو حانث نہ ہوگا جب تک ان دونوں سے گفتگو نہ کر لے اور اگر کسی نے کسی آدمی سے کہا تو اس غلام کو یا اس کو فروخت کر تو اس کے لیے اختیار ہے کہ وہ ان دونوں میں سے جس ایک کو چاہے فروخت کرے۔

او کا معنی:

قولہ اولتعاول احد المذکورین: حروف معانی میں سے ایک حرف عطف "او" ہے کہ جس میں دو مذہب ہیں: ۱: جمہور اصولیوں اور نحویوں کے نزدیک "او" مذکور دو چیزوں میں سے بغیر کسی تعیین کے کسی ایک کے لیے حکم کی شمولیت کو ثابت کرتا ہے یعنی معطوف علیہ اور معطوف میں سے بغیر تعیین کے کسی ایک کے لیے حکم کی شمولیت کو ثابت کرتا ہے مثلاً "جائنی زید او عمرو" کہ اس میں آنے کا حکم بغیر کسی تعیین کے زید یا عمرو میں سے کسی ایک کو شامل ہے۔ اور دو چیزوں کی قید کم از کم کی ہے جبکہ معطوفات زیادہ بھی ہو سکتے ہیں۔ ۲: بعض اصولیوں اور بعض نحویوں کے نزدیک کلمہ او تشکیک کے لیے آتا ہے کہ معطوف علیہ اور معطوف کے حکم میں شک کو ثابت کرتا ہے لیکن دوسرا مذہب درست نہیں ہے کیونکہ او کی وضع احد المذکورین کے لیے ہے نہ کہ شک کے لیے چونکہ او حروف معانی میں سے ہے کہ جس کی وضع افہام کے لیے ہے جب کہ شک معنی افہام کے خلاف ہے نیز کلمہ او انشاء میں استعمال ہوتا ہے حالانکہ انشاء شک کا احتمال نہیں

رکھتا۔ خلاصہ یہ ہے کہ کلمہ او کی وجہ سے ثبوت حکم میں تردد و شک نہیں ہوتا ہے بلکہ حکم حتمی و قطعی ہوتا ہے مگر حکم کی شمولیت میں تعین کی ضرورت ہوتی ہے کہ یہ حکم معطوف علیہ اور معطوف میں سے کس کے لیے ہے۔ اگر اس اعتبار سے تشکیک سے تعبیر کریں تو کچھ تطبیق ہو سکتی ہے لیکن اوضاع کے لحاظ سے تشکیک کے لیے نہیں۔

محل استعمال کی حیثیت سے تعین معنی:

مثالوں پر بحث کرنے سے پہلے مثالوں میں کلمہ او کے معنی کی تعین کے لیے مصنف ہی کا بیان کردہ ضابطہ بطور تمہید مثالوں سے پہلے ملاحظہ کیجیے تاکہ مثالوں میں کلمہ او کا معنی مختلف حیثیت سے پیش نظر رہے اگرچہ مصنف نے چند مثالوں کے بعد اسی ضابطہ کو ذکر کیا ہے۔

کلمہ او کا استعمال دو حال سے خالی نہیں کہ جملہ خبریہ میں ہو گا یا جملہ انشائیہ میں اگر جملہ خبریہ میں ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں کہ جملہ مثبتہ ہو گا یا منفیہ اگر جملہ خبریہ مثبتہ ہو تو متکلم کو احد المذکورین میں سے کسی ایک کی تعین کا اختیار ہو گا کہ جس کو استحقاق بیان یا ولایت بیان بھی کہا جاتا ہے جیسا کہ کسی آزاد شدہ غلام کے متعلق کہا جائے ”هذا حر او هذا“ اس کی مزید وضاحت مثال میں آئے گی اگر جملہ خبریہ منفیہ ہے تو نفی معطوف علیہ اور معطوف دونوں کو شامل ہوگی اس صورت میں اوتیم کے لیے ہوگا جیسے ”لا اکلم هذا او هذا“ اگر جملہ انشائیہ میں استعمال ہو تو وہاں تخیر کے لیے ہوگا مثلاً ”هذه طالق او هذه طالق“ تو اس صورت میں او تخیر کے لیے ہوگا۔

قولہ ولهذا حر او هذا الخ: چونکہ او احد المذکورین میں سے کسی ایک کے حکم کی شمولیت کے لیے آتا ہے وہ شمولیت کبھی علی سبیل البدل ہوگی اور کبھی علی سبیل العموم ہوگی مصنف نے دونوں طرح کی مثالیں ذکر کی ہیں۔

شمولیت حکم علی سبیل البدلیت کی مثال:

علی سبیل البدلیت سے مراد یہ ہے کہ تعین سے قبل معطوف علیہ اور معطوف میں سے کسی ایک کو حکم شامل ہوتا ہے پھر تعین کے بعد متعین کردہ کو شامل ہوگا۔ اس کی مثال یہ ہے اگر آقا نے غلام کی آزادی کی خبر دیتے ہوئے کہا ”هذا حر او هذا“ یہ غلام آزاد ہے یا یہ گویا آقا کا یہ کلام ”احدهما حر“ کے درجہ میں ہے کہ ان دونوں میں سے کوئی ایک آزاد ہے تو دونوں کو آزادی کا حکم شامل نہ ہوگا مگر تعین سے ایک آزاد ہو جائے گا اور ”هذا حر او هذا“ یہ انشا ہی بن سکتا ہے کہ اگر آقا فی الحال آزادی مراد لے۔

شمولیت حکم علی سبیل العموم کی مثال:

علی سبیل العموم سے مراد یہ ہے کہ تعین سے قبل معطوف علیہ اور معطوف میں سے ہر ایک کو حکم شامل ہوتا ہے مگر تعین کے بعد وہ حکم صرف ایک کے لیے ثابت ہوگا اس کی تعین کبھی متکلم کی طرف سے اور کبھی مخاطب کی طرف سے ہوگی اس کی مثال یہ ہے اگر آقا نے اپنے غلام کو بیچنے کے لیے دو مردوں میں سے کسی ایک کو وکیل بنا تے ہوئے کہا: "و کلت بیع هذا العبد هذا او هذا" میں نے اس غلام کو بیچنے کا وکیل اس کو بنایا یا اس کو چونکہ آقا بیچنے کا اختیار ایک اجنبی شخص کو دے رہا ہے جو پہلے اس کو حاصل نہ تھا لہذا آقا کا یہ قول انشاء ہے گذشتہ یہ پڑھا ہے کہ جملہ انشائیہ میں او تخیر کے لیے ہوتا ہے لہذا بغیر کسی تعین کے علی سبیل العموم دونوں میں سے ہر ایک کو بیچنے کا اختیار ہوگا باقی وکالت کی تعین میں جو جہالت ہے یہ ہلکی ہے جو وکالت میں جھگڑے تک نہیں لیجاتی بخلاف بیع اور اجارہ کے کہ ان میں جہالت کی گنجائش نہیں نیز جہاں تخیر ہو وہاں اباحت ضرور ہوگی بشرطیکہ کوئی مانع نہ ہو چونکہ اجنبی شخص کے لیے کسی کے مال میں تصرف کا حق حاصل نہیں مگر جب وکالت دے دی تو تصرف کی اباحت حاصل ہوگئی اور چونکہ اباحت میں عموم ہوتا ہے لہذا دونوں میں سے ہر ایک کو وکالت کا حق حاصل ہے مگر کلمہ او کا تقاضا ہے کہ کسی ایک کے فروخت کرنے اور آزاد کرنے سے مؤکل کا مقصد پورا ہو جاتا ہے اور یہاں تعین مخاطب کے عمل سے ہو رہی ہے لہذا اگر وہی غلام پھر کسی طرح مؤکل کے قبضہ میں آجائے تو دوبارہ سابقہ وکالت کی بناء پر کسی ایک وکیل کو فروخت کرنے کا اختیار حاصل نہ ہوگا۔

جملہ انشائیہ کی دوسری مثال:

قوله ولو قال لثلث نسوة الخ: اگر کسی شخص نے اپنی تین بیویوں سے کہا "هذه طالق او طالق و طالق" کہ یہ طلاق والی ہے یا یہ طلاق والی ہے اور یہ طلاق والی ہے۔ شوہر نے پہلی دو بیویوں کو طلاق دینے میں ان کے درمیان کلمہ او داخل کیا ہے لہذا پہلی دو میں سے کسی ایک کو بغیر تعین کے طلاق ہوگی اور اس میں تعین کا حق شوہر کو حاصل ہے کیونکہ جملہ انشائیہ میں کلمہ او تخیر کے لیے آتا ہے کہ شوہر جس کی بھی تعین کرے گا وہی مطلقہ ہوگی اور تیسری بیوی کی طلاق کے لیے واؤ کو لایا ہے اور واؤ مطلقاً جمع کے لیے ہے جو فی الفور واقع ہو جائے گی اس میں تعین کی حاجت ہی نہیں۔

ائمہ احناف کے مابین اختلافی مثال:

قوله وعلى هذا قال زفر الخ: امام زفر نے ائمہ ثلاثہ (امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف اور امام محمد رضی اللہ عنہم) کے ساتھ مسئلہ بیہین میں اختلاف کیا ہے مسئلہ بیہین یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے قسم کھاتے ہوئے کہا "لا اکلم هذا او هذا وهذا" کہ میں اس سے کلام نہیں کروں گا یا اس سے اور اس سے تو امام زفر نے مسئلہ بیہین کو مسئلہ طلاق پر قیاس کیا کہ جس طرح گذشتہ طلاق کے مسئلہ میں پہلی دونوں میں سے ایک کو اور تیسری کو طلاق واقع ہوئی اسی طرح جب تک حالف پہلے دو میں سے کسی ایک سے اور تیسرے سے کلام نہیں کرے گا تو حانث نہ ہوگا چونکہ حالف کا مقصد ہی یہی ہے کہ پہلے دو میں سے ایک اور تیسرے سے بات نہیں کروں گا۔ جب کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک دون صورتوں میں حانث ہو جائے گا: ۱: اگر صرف پہلے سے بات کی۔ ۲: دوسرے اور تیسرے دونوں سے اکٹھی بات کی اور ایک صورت میں حانث نہ ہوگا کہ جب آخر والوں میں سے صرف ایک سے بات کی۔ خلاصہ یہ ہے کہ امام زفر کے نزدیک تینوں صورتوں میں سے فقط ایک صورت میں حانث ہوگا اور دو میں نہیں جبکہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک دو صورتوں میں حانث اور ایک میں حانث نہ ہوگا۔

وجہ فرق:

امام زفر کا قسم والی مثال کو طلاق والی مثال پر قیاس کرنا درست نہیں کیونکہ طلاق والی مثال مثبت کی ہے جب کہ قسم والی مثال منفی کی ہے حالانکہ ان کے اصول میں فرق ہے وہ اس طرح کہ او دو غیر متعین چیزوں میں سے کسی ایک کے لیے آتا ہے وہ اگر چہ وضع کے اعتبار سے معرفہ ہو مثلاً ہذا وغیرہ مگر وہ ابہام کی وجہ سے نکرہ ہوتا ہے اور جب نکرہ تحت نفی آجائے تو اس کے متعلق مسئلہ **فانصدہ ہے**: "النکرۃ تحت النفی تفید العموم" کہ جب نکرہ تحت نفی ہو تو عموم کا فائدہ دیتا ہے اور عموم اس صورت میں ہے کہ جو ائمہ ثلاثہ نے بیان کی کہ صرف پہلے سے بات کی تو حانث آخر والے دونوں سے بات کی تو حانث اگر آخری دو میں سے ایک سے بات کی تو حانث نہ ہوگا کیونکہ او جمعیت کے لیے آتی ہے جو اس صورت میں مفقود ہے۔

جملہ انشائیہ کی مثال:

قوله ولو قال بع هذا او هذا الخ: اگر آتے کسی شخص کو اپنے دو غلاموں میں سے کسی ایک کو فروخت کرنے کا

وکیل بنایا تو وکیل کو اختیار ہوگا کہ دو غلاموں میں سے جس کو چاہے فروخت کرے کیونکہ یہ جملہ انشائیہ ہے کہ جس میں او
تخیر کے لیے آتا ہے۔

”وَلَوْ دَخَلَ أَوْ فِي الْمَهْر بَأَنْ تَزَوَّجَهَا عَلَى هَذَا أَوْ عَلَى هَذَا يُحْكَمُ مَهْرُ الْمِثْلِ
عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ لِأَنَّ اللَّفْظَ يَتَنَاوَلُ أَحَدَهُمَا وَالْمَوْجِبُ الْأَصْلِيُّ مَهْرُ الْمِثْلِ
فَيُتَرَجَّحُ مَا يُشَابِهُهُ وَعَلَى هَذَا قُلْنَا التَّشَهُدُ لَيْسَ بِرُكْنٍ فِي الصَّلَاةِ لِأَنَّ
قَوْلَهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذَا قُلْتَ هَذَا أَوْ فَعَلْتَ هَذَا فَقَدْ تَمَّتْ صَلَاتُكَ عَلَى الْإِتِمَامِ
بِأَحَدِهِمَا فَلَا يَشْتَرُ كُلُّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا وَقَدْ شُرِطَتِ التَّعَدُّةُ بِالِاتِّفَاقِ
فَلَا يَشْتَرُ قِرَاءَةُ التَّشَهُدِ ثُمَّ هَذِهِ الْكَلِمَةُ فِي مَقَامِ النَّفْيِ تَوْجِبُ نَفْيَ كُلِّ
وَاحِدٍ مِّنَ الْمَذْكُورِينَ حَتَّى لَوْ قَالَ لَا أَكَلِمُ هَذَا أَوْ هَذَا يَحْتِثُ إِذَا كَلَّمَ
أَحَدَهُمَا وَفِي الْإِثْبَاتِ يَتَنَاوَلُ أَحَدَهُمَا مَعَ صِفَةِ التَّخْيِيرِ كَقَوْلِهِمْ خُذْ هَذَا أَوْ
ذَلِكَ وَمِنْ ضَرُورَةِ التَّخْيِيرِ عَمُومُ الْإِبَاحَةِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ
عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ
رَقَبَةٍ“

اور اگر حرف او مہر میں داخل ہو اس طریقہ سے کہ مرد نے کسی عورت سے اس مقدار پر شادی کی یا اس پر
تو امام اعظم کے نزدیک مہر مثل کا حکم دیا جائے گا اس لیے کہ لفظ او ان دونوں میں سے ایک کو شامل
ہے اور اصل واجب مہر مثل ہے لہذا اس مقدار کو ترجیح ہوگی جو مہر مثل کے مشابہ ہے اور اسی اصل پر بنا
کرتے ہوئے ہم نے کہا کہ تشہد نماز میں رکن نہیں اس لیے نبی ﷺ کا فرمان اے عبد اللہ بن مسعود
جب تو یہ پڑھ لے یا اس کو کر لے تو تیری نماز پوری ہوگئی تو حضور نے نماز کی تکمیل کو دو میں سے ایک
کے ساتھ معلق فرمایا پس ان دونوں میں سے ہر ایک کو شرط قرار نہیں دیا جا سکتا اور تعدہ آخرہ کو
بالاتفاق شرط قرار دیا گیا ہے لہذا اقراءت تشہد شرط نہ ہوئی پھر یہ کلمہ مقام نفی میں مذکورین میں سے ایک
کی نفی کو ثابت کرتا ہے حتیٰ کہ اگر کسی نے کہا میں اس سے یا اس سے کلام نہیں کروں گا تو وہ شخص حائث
ہو جائے گا جب ان دونوں میں سے کسی بھی ایک سے کلام کر لے اور اثبات میں کلمہ او مذکورین میں
سے ایک کو شامل ہوگا صفت تخیر کے ساتھ جیسا کہ ان کا قول تو اس کو لے یا اس کو اور تخیر کی ضرورت

میں سے اباحت کا عام ہونا ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا یمین کا کفارہ دس مسکینوں کو کھانا کھلانا ہے اس
متوسط درجہ کے کھانے میں سے جو تم اپنے گھر والوں کو کھلاتے ہو یا ان مساکین کو کپڑے پہنانا ہے یا
ایک غلام آزاد کرنا ہے۔

اوعدم تخیر وعموم کی صورت:

قوله ولو دخل او فی المهر الخ: اس کی صورت یہ ہے کہ جب مہر کے ذکر میں کلمہ اولایا جائے مثلاً شوہر بیوی
سے کہے میں نے تجھ سے ایک ہزار مہر پر یا دو ہزار مہر پر نکاح کیا اس مہر کے متعلق امام اعظم اور صاحبین کے درمیان
اختلاف ہے سپدنا امام اعظم کے نزدیک شوہر کا یہ تسمیہ فاسد ہوگا۔ شوہر کا یہ کلام اگرچہ انشا ہے کہ نکاح انشا کے قبیل سے
ہے پھر بھی او تخیر کے لیے نہیں ہوگا کہ شوہر کو تعیین کا اختیار ہو بلکہ تسمیہ کے مقدار کی جہالت کی وجہ سے سرے سے ہی
فاسد ہوگا اور امام اعظم کے نزدیک یہ اصول ہے کہ جب مجہول شی کو مہر قرار دیا جائے یا جو مہر کی صلاحیت نہ رکھتی ہو یا مہر
کا ذکر ہی نہ کیا جائے تو مہر مثل واجب ہوگا لہذا اس صورت میں بھی مہر مثل ہی واجب ہوگا اور جو مقدار مہر مثل کے
قریب ہوگی وہی مراد ہوگی اگر شوہر کا یہ کلام خبر بھی ہو کہ گذشتہ نکاح کی خبر ہو تو تب بھی تسمیہ میں جہالت کی وجہ سے شوہر
کو تعیین کا اختیار نہ ہوگا اگرچہ جملہ خبریہ میں متکلم کو استحقاق بیان حاصل رہتا ہے مگر یہاں نہیں۔ جب کہ صاحبین کے
ز نزدیک تسمیہ صحیح ہے اور عورت کو ہر حالت میں مہر کی وہ مقدار ملے گی جو کم ہے کیونکہ وہ مقدار یقینی ہے اور زیادتی والی
مقدار شبہ والی ہے کہ اس پر شوہر راضی بھی ہو سکتا ہے اور نہیں بھی راضی ہو سکتا لہذا ایک ہزار مہر ہوگا۔

احد المذکورین کی مثال:

قوله وعلى هذا قلنا الخ: مصنف نے او کے معنی سے ایک فقہی مسئلہ متفرع کیا ہے کہ آخری قعدہ میں تشہد کا
پڑھنا امام اعظم کے نزدیک فرض نہیں کیونکہ حضور ﷺ نے حضرت عبداللہ بن مسعود کو تشہد سکھاتے ہوئے فرمایا جب تو
یہ پڑھ لے یا اس کو کر لے تو تیری نماز پوری ہو جائے گی اس حدیث میں پڑھ لینے سے مراد تشہد کا پڑھنا ہے اور کر لینے
سے مراد بیٹھنا ہے اور حضور ﷺ نے نماز کی تکمیل کو ان دو میں سے کسی ایک کے ساتھ معلق فرمایا کہ فرض چیز صرف
ایک ہے کہ ان کے درمیان کلمہ اوداخل ہے جو اس بات کا مانع ہے کہ دونوں کو فرض قرار دیا جائے اس بات پر سب کا
اتفاق ہے کہ تشہد کھڑے ہونے کی حالت میں پڑھنا جائز نہیں بلکہ بیٹھ ہی کر پڑھی جائے گی، اس اہمیت کی وجہ سے
قعدہ اخیرہ فرض ہے جب ایک کو بالاتفاق فرض قرار دیا جا چکا تو تشہد کے پڑھنے کو فرض قرار دینا درست نہیں کیونکہ کلمہ او

کا تقاضا یہ ہے کہ کوئی ایک فرض ہو لہذا تشہد میں بیٹھنا فرض ہے اور تشہد کا پڑھنا واجب ہو اور ترک واجب پر سجدہ سہو لازم آتا ہے کہ جس کی ادائیگی سے واجب کی کمی کا ازالہ ہو جائے گا جب کہ امام شافعی کے نزدیک تشہد پڑھنا بھی فرض ہے ان کی دلیل حضور ﷺ کا عمل موافقت ہے کہ آپ نے ہمیشگی فرمائی لیکن اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ مطلقاً ہمیشگی فرمانا واجب کی دلیل نہیں ہے اور حدیث میں صیغہ ”قولوا“ جب مطلقاً واقع ہوا ہے تو وجوب کے لیے ہوگا، لہذا تشہد کا پڑھنا فرض نہیں بلکہ واجب ہی ہے۔

او کے متعلق قاعدہ:

قوله ثم هذه الكلمة الخ: مصنف نے یہاں سے او کے متعلق یہ قاعدہ بیان کیا کہ او تخیر کے لیے بھی آتا ہے جیسا کہ طلاق والی مثال گزری اور تعیم کے لیے بھی آتا ہے جیسا کہ قسم والی مثال گزری اور عدم تخیر اور عدم تعیم کے لیے بھی آتا ہے جیسا کہ مہر والی مثال گزری۔ مؤلف اس قاعدے کی وضاحت مثالوں سے قبل محل استعمال کی حیثیت سے تعین معنی کے عنوان سے کر چکا ہے وہاں ملاحظہ کیجیے۔

تخیر کے لوازم میں سے اباحت کا ہونا:

مصنف نے تخیر کے ضمن میں یہ بات بیان کی کہ تخیر کے لوازم میں سے یہ ہے کہ اباحت میں عموم ہو اس کی مثال قسم کے کفارے سے دی ہے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے ”فكفارتہ الخ“ اس آیت میں ”كفارتہ“ امر کے معنی میں ہے جو لفظاً تو خبر ہے مگر معنی انشاء ہے لہذا انشاء کی صورت میں معنی یہ ہوگا کہ تم تین امور میں سے کوئی ایک ادا کرو۔ کفارہ قسم کی تین اصناف کو کلمہ او کے ساتھ بیان کیا گیا: ۱: دس محتاجوں کو کھانا کھلانا۔ ۲: دس مسکینوں کو کپڑے پہنانا۔ ۳: ایک غلام آزاد کرنا۔ لہذا قسم توڑنے والے کو اختیار ہے کہ ان تین میں سے جس کو بھی ادا کرے گا تو کفارہ ادا ہو جائے گا لہذا اگر کوئی صاحب استطاعت تینوں کو ادا کرنا چاہے تو جمع کرنا مقصود کے خلاف نہیں لہذا تینوں میں سے ایک سے کفارہ ادا ہو جائے گا اور دوسرے دو بطور نفلی صدقہ ہوں گے اور یہ عموم اباحت کی وجہ ہے۔

”وَقَدْ يَكُونُ أَوْ بِمَعْنَى حَتَّى قَالَ اللَّهُ تَعَالَى لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبُ عَلَيْهِمْ قِيلَ مَعْنَاهُ حَتَّى يَتُوبَ عَلَيْهِمْ قَالَ أَصْحَابُنَا لَوْ قَالَ لَا أَدْخُلُ هَذِهِ الدَّارَ أَوْ أَدْخُلُ هَذِهِ الدَّارَ يَكُونُ أَوْ بِمَعْنَى حَتَّى حَتَّى لَوْ دَخَلَ الْأُولَى أَوْلًا حَيْثُ وَلَوْ دَخَلَ الْعَابِدَةُ أَوْلًا بَرَفِي يَمِينِهِ وَبِمِثْلِهِ لَوْ قَالَ لَا أَفَارُقُكَ

أَوْ تَلْظِي دِينِي يَكُونُ بِمَعْنَى حَتَّى تَلْظِي دِينِي“

اور او کبھی حتی کے معنی میں آتا ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا نہیں تجھ پر کچھ شی یہاں تک کہ وہ رجوع فرمائے ان پر کہا گیا ہے کہ اس کا معنی ”حتی یتوب علیہم“ ہے علماء احناف نے کہا اگر کسی نے قسم کھاتے ہوئے کہا کہ میں اس گھر میں داخل نہ ہوں گا یہاں تک کہ اس گھر میں داخل ہو جاؤں تو او حتی کے معنی میں ہوگا حتی کہ اگر وہ پہلے گھر میں داخل ہو گیا تو حادث ہو جائے گا اور اگر اولاد دوسرے گھر میں داخل ہو گیا تو وہ اپنی قسم کو پورا کرنے والا ہوگا اور اس کی مثل اگر کسی نے کہا میں تجھ سے جدا نہیں ہوں گا یہاں تک کہ تو میرا قرض ادا کر دے۔

اوکا مجازی معنی:

قولہ وقد یكون او بمعنی حتی الخ: او مجازا حتی کے معنی میں آتا ہے جہاں بھی مجازی معنی ہو وہاں دو چیزوں کا ہونا ضروری ہے۔ ۱: معنی حقیقی اور معنی مجازی کے درمیان نسبت۔ ۲: معنی مجازی کو مراد لینے کی شرائط: معنی حقیقی اور مجازی کے درمیان نسبت یہ ہے کہ جس طرح حتی قابل امتداد (بڑھنے والی) چیزوں کی غایت کے لیے آتا ہے۔ اسی طرح اوکا حقیقی معنی احد المذکورین میں بھی دو چیزوں میں سے ایک چیز کا وجود دوسری پر ختم ہوتا ہے۔ معنی مجازی مراد لینے کی دو شرطیں ہیں: ۱: حقیقی معنی کے متروک ہونے پر کوئی قرینہ ہو۔ ۲: وہ محل معنی مجازی کی صلاحیت بھی رکھتا ہو۔

او بمعنی حتی کی مثال قرآن مجید سے:

قولہ: قال الله تعالى ليس لك في الامر الخ: جنگ احد میں جب حضور نبی کریم ﷺ کے دندان مبارک شہید ہوئے تو آپ نے کافروں کے لیے دعا ضرر فرمانے کا ارادہ فرمایا تو اللہ تعالیٰ نے حضور ﷺ کو صبر کی تلقین کرتے ہوئے فرمایا: ”ليس لك من الامر شيء او یتوب علیہم“ آپ اس میں سے کسی چیز کے مالک نہیں یہاں تک کہ اللہ ان کافروں کی توبہ قبول فرمائے۔

اس آیت میں حقیقی معنی عطف کے متروک ہونے پر دو دلیلیں ہیں:

پہلی دلیل اہل عرب کا استعمال ہے کہ جب اونٹنی اور مثبت کلام میں واقع ہو تو اہل عرب او کو حتی کے معنی میں استعمال کرتے ہیں چونکہ آیت میں بھی او سے قبل نفی اور ما بعد اثبات ہے۔

دوسری دلیل او کے عاطفہ ہونے پر یہ ہے کہ اگر اعطف کے لیے ہو تو "یتوب" کا عطف یا تو "شیء" پر ہو گا یا "لیس" پر ہو گا یہ دونوں درست نہیں ہیں اس لیے شی پر عطف کی صورت میں فعل کا عطف اسم پر لازم آتا ہے اور لیس پر عطف کی صورت میں مضارع کا ماضی پر عطف لازم آتا ہے جو مستحسن نہیں اگرچہ بعض مخصوص صورتوں میں جائز ہے لہذا جب معنی حقیقی کے ترک پر دو دلیلیں پائی گئیں تو معنی مجازی بطور غایت مراد ہو گا اور معنی مجازی کی دوسری شرط کہ محل معنی مجازی کی صلاحیت رکھتا ہو یہ شرط بھی آیت میں پائی جاتی ہے کہ او سے قبل شیء سے مراد صبر ہے کہ اے حبیب آپ ان کی ایذا رسانیوں پر صبر کریں یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ انہیں اسلام کی دولت نصیب کرے یا عذاب دے لہذا صبر کی انتہا تو بہ پر ہوئی لہذا یہ محل بھی مجازی معنی کی صلاحیت رکھتا ہے۔

صیغہ ترمیض سے اشارہ:

مصنف نے آیت میں او کو حتی کے معنی میں لینے کو "قیل" (صیغہ ترمیض) سے اس لیے تعبیر کیا کہ بعض حضرات کے نزدیک یہاں "او الا ان" کے معنی میں ہے۔

مسئلہ یمین سے مجازی معنی کی مثال:

قوله قال اصحابنا لو قال الخ: علماء احناف نے او کا حتی کے معنی میں ہونے پر ایک مسئلہ یمین متفرع کیا ہے کہ اگر کسی شخص نے قسم کھاتے ہوئے کہا "لا ادخل هذه الدار او ادخل هذه الدار" اس جملہ میں بھی سابقہ آیت کی طرح وہی تفصیل ہے اختصاراً یہ کہ او سے قبل کلام منفی ہے اور ما بعد مثبت ہے لہذا اہل عرب کے ہاں او حتی کے معنی میں ہے لہذا عدم دخول کی انتہا دوسرے گھر پر ہوئی کہ میں دوسرے گھر میں پہلے داخل ہوں گا پھر پہلے گھر میں داخل ہوں گا اگر وہ پہلے گھر میں اولاد داخل ہوا تو قسم کے مطابق عمل نہ کرنے کی وجہ سے حانث ہو جائے گا اور اگر پہلے دوسرے گھر میں داخل ہوا تو اپنی قسم پورا کرنے والا ہو گا۔

اسی طرح کسی نے یوں کہا "لا افارقت او تعضی دینی" تو یہاں بھی آیت والی تفصیل ہے کہ او حتی کے معنی میں ہے کہ جب تک قرض ادا نہیں کرے گا تو میں تجھ سے جدا نہ ہوں گا اگر قرض کی وصولی سے پہلے جدا ہو گیا تو حانث ہو جائے گا اگر قرض کی وصولی سے قبل جدا نہ ہوا تو حانث نہ ہو گا۔

"۲۳: فصل حتى للغاية كالي فاذا كان ما قبلها قابلاً للامتداد وما بعدها

يُصَلِّحُ غَايَةَ لَهُ كَانَتِ الْكَلِمَةُ عَامِلَةً بِحَقِيقَتِهَا مِثَالَهُ مَا قَالَ مُحَمَّدٌ إِذَا قَالَ
عَبْدِي حُرٌّ إِنْ لَمْ أَضْرِبْكَ حَتَّى يَشْفَعَنَّ فُلَانٌ أَوْ حَتَّى تَصْبِحَ أَوْ حَتَّى تَشْتَكِيَ
بَيْنَ يَدَيَّ أَوْ حَتَّى يَدْخُلَ اللَّيْلُ كَانَتِ الْكَلِمَةُ عَامِلَةً بِحَقِيقَتِهَا لِأَنَّ الضَّرْبَ
بِالتَّكْرَارِ يَحْتَمِلُ الإِمْتِدَادَ وَشَفَاعَةَ فُلَانٍ وَأَمثالها تُصَلِّحُ غَايَةَ لِلْمَضْرُوبِ فَلَوْ
إِمْتَنَعَ عَنِ الضَّرْبِ قَبْلَ الغَايَةِ حَيْثُ وَلَوْ حَلَفَ لِإِفْراقِ غَرِيمَةٍ حَتَّى يَقْضِيَهُ
دِينَهُ ففَارَقَهُ قَبْلَ قِضَاءِ الدَّيْنِ حَيْثُ فَإِذَا تَعَدَّرَ الْعَمَلُ بِالْحَقِيقَةِ لِمَانِعٍ كَالْعُرْفِ
كَمَا لَوْ حَلَفَ أَنْ يَضْرِبَهُ حَتَّى يَمُوتَ أَوْ حَتَّى يَقْتُلَهُ حَمِلَ عَلَى الضَّرْبِ
الشَّدِيدِ بِإِعْتِبَارِ الْعُرْفِ وَإِنْ لَمْ يَكُنِ الْأَوَّلُ قَابِلًا لِلإِمْتِدَادِ وَالْآخِرُ صَالِحًا
لِلْغَايَةِ وَصَلَّحَ الْأَوَّلُ سَبَبًا وَالْآخِرُ جِزَاءً يَحْمِلُ عَلَى الْجِزَاءِ مِثَالَهُ مَا قَالَ مُحَمَّدٌ
إِذَا قَالَ لِغَيْرِهِ عَبْدِي حُرٌّ إِنْ لَمْ آتِكَ حَتَّى تُغْدِيَنِي فَاتَاهُ فَلَمْ يَغْدِهِ لِأَيِّحْتِ
لِأَنَّ التَّغْدِيَةَ لِاتِّصَالِ غَايَةِ لِلِإِتْيَانِ بَلْ هُوَ دَاعٍ إِلَى زِيَادَةِ الإِتْيَانِ وَصَلَّحَ جِزَاءً
فِيحْمِلُ عَلَى الْجِزَاءِ فَيَكُونُ بِمَعْنَى لَمْ كُنِي فَصَارَ كَمَا قَالَ إِنْ لَمْ آتِكَ إِتْيَانًا
جِزَاءَهُ التَّغْدِيَةَ

یہ فصل حتی کے بارے میں ہے: حتی الی کی طرح غایت کے لیے آتا ہے پس جب حتی کا ما قبل امتداد کو قبول کرنے والا ہو اور حتی کا ما بعد اس امتداد کے لیے غایت بننے کی صلاحیت رکھتا ہو تو کلمہ حتی اپنے حقیقی معنی پر عمل کرنے والا ہوگا اس کی مثال وہ مسئلہ ہے جس کو امام محمد نے بیان کیا کہ جب آقا کے میرا غلام آزاد ہے اگر میں تجھ کو نہ ماروں یہاں تک کہ فلاں سفارش کرے یا میرا غلام آزاد ہے یہاں تک کہ تو چیخنے لگے یا یہاں تک کہ تو میرے سامنے شکایت کرے یا یہاں تک کہ رات کا وقت آجائے تو کلمہ حتی اپنی حقیقت کے ساتھ عامل ہوگا اس لیے کہ تکرار کے ساتھ ضرب امتداد کا احتمال رکھتا ہے اور فلاں کی سفارش اور اس جیسی چیزیں ضرب کے لیے غایت بننے کی صلاحیت رکھتی ہیں پس اگر حالف غایت سے پہلے ہی ضرب سے رک جائے تو حائث ہو جائے گا اور اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ اپنے مقروض سے جدا نہ ہوگا یہاں تک کہ وہ قرض ادا کر دے پس وہ حالت ادا کی قرض سے پہلے ہی اس مدیون سے جدا ہو گیا تو حائث ہو جائے گا پس جب حقیقت پر عمل کرنا کسی مانع کی وجہ سے معذور ہو

جیسا کہ عرف مثلاً کسی نے قسم کھائی کہ وہ اسے مارے گا یہاں تک کہ وہ مر جائے یا یہاں تک کہ وہ قتل ہو جائے تو یہ قسم عرف کے اعتبار سے ضرب شدید پر محمول ہوگی اور اگر اول امتداد کو قبول کرنے والا نہ ہو اور آخر غایت بننے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو۔ البتہ اول سبب بننے کی اور دوسرا جزا بننے کی صلاحیت رکھتا ہو تو حتیٰ کو جزا پر محمول کیا جائے گا اس کی مثال وہ مسئلہ ہے جس کو امام محمد نے بیان کیا کہ جب آقا اپنے غیر سے کہے میرا غلام آزاد ہے اگر میں تیرے پاس نہ آؤں تا کہ تو مجھ کو صبح کا ناشتہ کرائے پس آقا اس غیر کے پاس آیا مگر اس غیر نے اس کو صبح کا ناشتہ نہیں کھلایا تو آقا حانث نہ ہوگا اس لیے کہ صبح کا ناشتہ آنے کی غایت اور انتہاء بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا بلکہ ناشتہ کثرت آمد کی طرف بلانے والا ہوتا ہے اور ناشتہ جزا بننے کی صلاحیت رکھتا ہے لہذا حتیٰ کو جزا پر محمول کیا جائے گا اور حتیٰ لام کی معنی میں ہوگا پس یہ قول ایسا ہو گیا کہ گویا اس نے کہا اگر میں تیرے پاس نہ آؤں ایسا آنا کہ جس کا بدلہ ناشتہ ہو۔

حتیٰ کی بحث کا خلاصہ:

قوله حتیٰ للغایة الخ: حتیٰ کی بحث میں مصنف حتیٰ کے استعمال کے تین طریقے بیان کریں گے۔ ۱: غایت۔ ۲: جزا۔ ۳: محض عطف۔

حتیٰ کا حقیقی معنی:

حتیٰ کا حقیقی معنی یہ ہے کہ حتیٰ الیٰ کی طرح غایت کے لیے آتا ہے غایت کا معنی یہ ہے کہ جس چیز پر انتہاء ہو اور یہ حتیٰ کے بعد ہوتی ہے اور جس چیز کی انتہاء ہو اس کو مغیا کہتے ہیں جو حتیٰ سے قبل ہوتی ہے۔

غایت کا مغیا سے تعلق:

غایت کا مغیا سے تعلق دو حال سے خالی نہیں کہ حتیٰ کا ما بعد ما قبل کا جز ہو گیا نہیں اگر جز ہو تو دو حال سے خالی نہیں کہ حتیٰ کا ما بعد ما قبل سے قوی ہو گیا ضعیف بصورت اول جیسے ”مات الناس حتیٰ الالبیاء“ اور بصورت ثانی قدم ”الحجاج حتیٰ المشاة“ اگر ما بعد ما قبل کا جز نہ ہو بلکہ ما قبل سے اتصال ہو جیسے ”حتیٰ مطلع الفجر“۔

حقیقی معنی کے لیے شرائط:

قوله فاذا كان ما قبلها الخ: حتی کا غایت کے معنی دینے کے لیے دو شرطیں ہیں پہلی شرط یہ ہے کہ حتی کے ماقبل ایسا فعل ہو جو دراز ہو سکتا ہو اسی کو مصنف نے "امتداد" سے تعبیر کیا ہے اور دوسری شرط یہ ہے کہ حتی کا مابعد ماقبل کی انتہا بننے کی صلاحیت رکھتا ہو اسی کو مصنف نے "غایت" سے تعبیر کیا ہے جب یہ دونوں شرطیں اکٹھی پائی جائیں گی تو حتی غایت کے لیے ہوگا۔

غایت کی پہلی مثال:

قوله مثاله ما قال محمد الخ: امام محمد نے اس کی مثال یوں ذکر کی ہے کہ اگر آقا نے کسی شخص سے کہا "عبدی حر ان لم اضربك حتى يشفع فلان" میرا غلام آزاد ہے اگر میں تجھے نہ ماروں یہاں تک کہ فلاں شخص سفارش کرے گذشتہ مثال کی طرح تین صورتیں اور بیان کیں کہ یہاں تک کہ تو چلاؤ گے یہاں تک کہ تو میرے سامنے شکایت کرے یہاں تک کہ رات آجائے مذکورہ چاروں صورتوں میں حتی غایت کے لیے ہے کیونکہ ان میں غایت کی دونوں شرطیں پائی جاتی ہیں وہ اس طرح کہ حتی کا ماقبل مارنا دراز ہونے کا احتمال رکھتا ہے اور مابعد سفارش کرنا، چلانا، شکایت کرنا اور رات کا آجانا چاروں میں سے ہر ایک غایت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے کہ ان چار امور میں سے جو بھی پایا گیا۔ اس تک مار جاری رکھی تو حالف قسم پوری کرنے والا ہوگا کیونکہ جب حتی غایت کے لیے ہو تو قسم سے بری ہونے کے لیے غایت کا وجود ضروری ہے لیکن اگر ان امور سے قبل ہی مار ختم کر دی تو حالف حانث ہو جائے گا کہ اس کا غلام آزاد ہو جائے گا۔

غایت کی دوسری مثال:

قوله ولو حلف لا يفارق الخ: دوسری مثال یہ ہے کہ اگر کسی قرض خواہ نے قسم کھاتے ہوئے کہا "والله لا يفارق غريمه حتى يقضيه دينه" اللہ کی قسم میں مقروض سے جدا نہیں ہوں گا یہاں تک کہ وہ قرض ادا نہ کر دے اس کلام میں بھی حتی غایت کے لیے ہے کہ غایت کی دونوں شرطیں پائی جا رہی ہیں کہ حتی کا ماقبل جدا ہونے اور دراز ہونے کا احتمال رکھتا ہے اور حتی کا مابعد غایت یعنی انتہا بننے کی صلاحیت رکھتا ہے کہ جب تک قرض ادا نہ کرے اس وقت تک قرض خواہ اس سے الگ نہ ہو تو قسم پوری کرنے والا ہوگا اگر قرض کی ادائیگی سے قبل ہی الگ ہو گیا تو قسم ٹوٹ جائے گی۔

اعتراض مقدر کا جواب:

قوله فاذا تعذر العمل الخ: فاذا سے مصنف حتی کے لیے غایت کی دونوں شرطیں پائی جانے کے باوجود غایت کے معنی میں نہ ہونے پر ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ جب ”والله اضربه حتی يموت او يعلقه“ میں حتی کا ما قبل مارنا دراز ہونے کا احتمال رکھتا ہے اور حتی کا مابعد مرنا یا قتل ہونا اس معنی کی انتہا بن سکتا ہے تو پھر اس حتی کو غایت کے لیے ہونا چاہیے تھا حالانکہ فقہاء کرام نے حقیقی معنی کے بجائے عرفی معنی ضرب شدید لیا ہے؟ مصنف نے اس اعتراض کا جواب یہ دیا کہ جب کسی مانع کی وجہ سے حقیقی معنی غایت پر عمل مستعد رہو تو حتی معنی حقیقی پر محمول نہ ہوگا جیسا مذکورہ مثال میں حقیقی معنی مراد لینے پر عرف مانع ہے کیونکہ عرف عام میں جب کوئی شخص اسی طرح کی قسم کھائے تو اس قسم کو ضرب شدید پر محمول کیا جاتا ہے جیسا کہ **قاعدة** ہے: ”الثابت بالعرف كالثابت بالنص“ لہذا اگر قسم کھانے والے نے خوب پٹائی کی تو حانث نہ ہوگا اگر ہلکی پٹائی کی جو ضرب شدید نہیں کہلاتی تو حانث ہو جائے گا۔

پہلا معنی مجازی، حتی جزا سیہ:

قوله وان لم يكن الاول قابلا الخ: جب غایت کی دونوں شرطیں یا کوئی ایک شرط نہ پائی جائے لیکن حتی کا ما قبل سبب اور مابعد جزا بننے کی صلاحیت رکھتا ہو تو وہاں حتی سیہ ہوگا جو لام گنی کے معنی میں ہوگا کہ جس طرح ”لام کی“ کا ما قبل مابعد کے لیے سبب ہوتا ہے اسی طرح حتی سیہ کا ما قبل، مابعد کے لیے سبب ہوتا ہے۔

معنی حقیقی اور مجازی کے درمیان مناسبت:

حتی کے حقیقی معنی غایت اور حتی کے مجازی معنی جزا میں مناسبت یہ ہے کہ جس طرح معنی کی انتہا غایت پر ہوتی ہے، اسی طرح سبب و شرط کی انتہا بھی جزا پر ہوتی ہے۔

قوله مثاله ما قال محمد الخ: معنی مجازی کی مثال امام محمد کا یہ قول ہے کہ اگر آقا نے کسی دوسرے شخص سے کہا: ”عبدی حر ان لم اتك حتى تغديني“ میرا غلام آزاد ہے اگر میں تیرے پاس نہ آؤں یہاں تک کہ تو مجھے ناشتہ کرائے حالف کا مقصد یہ ہے کہ میرا غلام اس صورت میں آزاد ہے کہ میں ناشتے کے لیے تیرے پاس نہ آؤں اس مثال میں حتی کا ما قبل آنا فعل غیر ممتد ہے جو آنا فنا واقع ہوتا ہے آنے میں امتداد نہیں لہذا غایت کی پہلی شرط منقود

ہے اسی طرح دوسری شرط کہ حتی کا مابعد غایت بننے کی صلاحیت رکھتا ہو یہ بھی مفقود ہے وہ اس طرح کہ حتی کا مابعد کھانا کھلانا بھی آنے کی انتہا نہیں بن سکتا کہ کھانا کھلانے کی وجہ سے لوگ آنے سے رک جائیں بلکہ کھانا کھلانا حسن اخلاق کی علامت ہے کیونکہ کھانا کھلانے کی وجہ سے لوگ کثرت سے آتے ہیں جیسا کہ عوام الناس کی عادت ہے احکام میں اکثریت کا اعتبار ہوتا ہے باقی رہے جیسا کہ قاعدہ ہے: "للاکثر حکم الكل" معزز لوگ وہ تو قلیل ہیں ان کا اعتبار نہیں جیسا کہ قاعدہ ہے: "القلیل کالمعدوم" لہذا امثال میں حتی کا ماقبل سبب بننے کی صلاحیت رکھتا ہے تو حتی جزا (سبب) کے معنی پر محمول ہوگا کہ جب حتی سبب کے لیے ہوگا تو حالف کا اپنی قسم سے بری ہونے کے لیے صرف سبب کا پایا جانا کافی ہے۔ اگر آقا اس شخص کے پاس آیا اگرچہ اس نے کھانا نہیں بھی کھلایا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ کھانا کھلانا آنے کی انتہا نہیں بن سکتا بلکہ بار بار آنے کا سبب ہے ہاں اگر آقا اس کے پاس آیا ہی نہیں تو حانث ہو جائے گا اور غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ قسم پوری نہیں ہوئی۔

”وَإِذَا تَعَدَّرَ هَذَا بَانَ لَا يَصْلُحُ الْآخِرُ جَزَاءً لِلْأَوَّلِ حُمِلَ عَلَى الْعُطْفِ الْمَحْضِ
مِثَالُهُ مَا قَالَ مُحَمَّدٌ إِذَا قَالَ عَبْدِي حُرٌّ إِنْ لَمْ أَتِكَ حَتَّى أَتَغْدِيَ عِنْدَكَ الْيَوْمَ
أَوْ إِنْ لَمْ تَأْتِنِي حَتَّى تَغْدِيَ عِنْدِي الْيَوْمَ فَاتَّاهُ فَلَمْ يَتَغَدَّ عِنْدَهُ فِي ذَلِكَ
الْيَوْمِ حَنِثَ وَذَلِكَ لِأَنَّهُ لَمَّا أُضِيفَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الْفِعْلَيْنِ إِلَى ذَاتٍ وَاحِدٍ
لَا يَصْلُحُ أَنْ يَكُونَ فِعْلُهُ جَزَاءً لِفِعْلِهِ فَيُحْمَلُ عَلَى الْعُطْفِ الْمَحْضِ فَيَكُونُ
الْمَجْمُوعُ شَرْطًا لِلْبَرِّ“

اور جب یہ معذرا ہو جائے باس طور کہ دوسرا پہلے کی جزا بننے کی صلاحیت نہ رکھے تو حتی کو عطف محض پر محمول کیا جائے گا اس کی مثال وہ ہے جو امام محمد نے ذکر کی جب آقا نے کہا میرا غلام آزاد ہے اگر میں تیرے پاس نہ آؤں پھر میں آج تیرے پاس صبح کا کھانا نہ کھاؤ یا کہا اگر تو میرے پاس نہ آئے پھر تو میرے پاس صبح کا کھانا نہ کھائے پھر وہ اس کے پاس آیا تو اس کے پاس اسی دن کھانا نہ کھایا تو حانث ہوگا اور یہ معذرا اس لیے ہے کہ جب فعلوں میں سے ہر ایک کی نسبت ایک ذات کی طرف ہو تو اس کا فعل اس کی جزا بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا تو صرف عطف پر محمول کیا جائے گا تو دو فعلوں کا مجموعہ قسم سے برائت کے لیے شرط ہوگا۔

دوسرا مجازی معنی عطف محض:

قولہ واذا تعذر الخ: جب حتی کا ماقبل امتداد اور مابعد غایت بننے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو اور نہ ہی حتی کا ماقبل سبب اور مابعد جزاء بننے کی صلاحیت رکھتا ہو تو اس صورت میں حتی ”فایا ثم“ کے معنی میں ہوگا۔

معنی حقیقی اور مجازی کے درمیان مناسبت:

معنی مجازی (عطف محض) کی معنی حقیقی (غایت) کے ساتھ مناسبت یہ ہے کہ جس طرح غایت مغیا کے بعد ہوتی ہے اسی طرح عطف محض میں بھی معطوف، معطوف علیہ کے بعد ہوتا ہے نیز جس طرح فا اور ثم تعقیب کا فائدہ دیتے ہیں اسی طرح غایت اور عطف محض بھی تعقیب کا فائدہ دیتے ہیں۔

فایا ثم کے معنی میں ہونے کی اصطلاح:

اہل لغت اور نحو یوں کے نزدیک اگر چه حتی کا فایا ثم کے معنی میں آنا مستعمل نہیں لیکن فقہاء کرام کے نزدیک حتی فایا ثم کے معنی میں مستعمل ہے کیونکہ فقہاء کرام معانی کو الفاظ سے اخذ کرتے ہیں لہذا معانی کے فہم کی جہت سے فقہاء کو نجات پر یوں تقدم حاصل ہے کہ جس طرح محدثین پر معانی سے استدلال کے لحاظ سے فقہاء کو تقدم حاصل ہے مصنف نے امام محمد کا قول اس لیے پیش کیا کہ امام محمد فقہ اور لغت دونوں کے امام ہیں کہ ان کے نزدیک حتی عطف محض کے طور پر استعمال ہوتا ہے لہذا بطور استشہاد ان کا قول سند کی حیثیت رکھتا ہے۔

حتی بمعنی فایا ثم کی پہلی مثال:

قولہ مثالیہ ما قال محمد اذا قال عبدی الخ: اگر آقائے کسی سے کہا ”عبدی حر ان لم اتک حتی اتغدی عندک الیوم“ اگر میں تیرے پاس نہ آؤں پھر میں آج تیرے پاس ناشتہ نہ کروں تو میرا غلام آزاد ہے۔

دوسری مثال:

یا آقائے یوں کہا ”عبدی حر ان لم تاتینی حتی تغدی عندی الیوم“ اگر تو میرے پاس نہ آئے پھر آ کر میرے پاس آج ہی دوپہر کا کھانا نہ کھائے تو میرا غلام آزاد ہے۔ مذکورہ دونوں مثالوں میں حتی کو غایت اور جزا

کے معنی میں لیتا اس لیے معذور ہے کہ غایت کے لیے ایک شرط یہ تھی کہ حتیٰ کا ماقبل فعل ممتد ہو جب کہ یہاں ”اتیمان“ (آنا) فعل غیر ممتد ہے جو آنا فانا واقع ہوتا ہے لہذا غایت کی یہ شرط مفقود ہوئی اور دوسری شرط یہ تھی کہ حتیٰ کا مابعد غایت بننے کی صلاحیت رکھتا ہو جب کہ کھانا کھلانا مغیا (آنے) کے لیے غایت نہیں بن سکتا کیونکہ کھانا کھلانا آنے کا سبب ہوتا ہے نہ کہ رکنے کا۔

جزا کے معذور ہونے کی دلیل:

قوله وذلك لانه لما اضيف الخ: مصنف نے مذکورہ دونوں مثالوں میں حتیٰ کے ماقبل سبب اور مابعد جزا کے معذور ہونے پر ایک ضابطہ پیش کیا ہے ضابطہ یہ ہے کہ جب دو فعلوں کی نسبت ایک ہی ذات کی طرف ہو تو ان میں سے ایک دوسرے کی جزا نہیں بن سکتا پہلی مثال میں حتیٰ کا ماقبل فعل ”ات“ اور مابعد ”تغدی“ دونوں واحد متکلم کے صیغے ہیں اسی طرح دوسری مثال میں ”لم تاتیننی“ اور ”تغدی“ دونوں واحد مذکر حاضر کے صیغے ہیں لہذا متکلم کا آنا (جزا) خود متکلم کے ناشتے کا سبب نہیں بن سکتا اسی طرح مخاطب کا آنا اسی کے ناشتے کا سبب نہیں بن سکتا تو حتیٰ کو عطف محض پر محمول کیا جائے گا اور جب حتیٰ عطف محض کے لیے ہو تو قسم سے بری ہونے کے لیے معطوف اور معطوف علیہ دونوں کا پایا جانا ضروری ہے لہذا حالف آیا اور معج کا کھانا کھایا تو قسم پوری ہوگی اور اگر صرف آیا اور اسی دن کھانا نہ کھایا تو شرط کا مجموعہ پورا نہ ہونے کی وجہ سے خائب ہو جائے گا کہ غلام آزاد ہو جائے گا لہذا ان مثالوں میں حتیٰ محض عطف کے لیے ہے ”اسی لیے دونوں مثالوں میں عاطفہ کا ترجمہ کیا گیا“۔

حتیٰ اور ثم میں فرق:

حتیٰ اور ثم میں تین طرح کا فرق بیان کیا جاتا ہے:

- ۱۔ حتیٰ میں ثم کی بسبب مہلت و تاخیر کم ہوتی ہے۔
- ۲۔ حتیٰ کے معطوف کا معطوف علیہ کا جو اعلیٰ یا جو ادنیٰ ہونا شرط ہے جب کہ ثم میں یہ امر شرط نہیں۔
- ۳۔ حتیٰ میں ترتیب ذہنی بھی کافی ہے جب کہ ثم میں ترتیب خارجی ضروری ہے۔

حتیٰ اور الیٰ میں فرق:

- ۱۔ حتیٰ کا مابعد ماقبل کا جزا آخر ہوتا ہے جیسے ”اکلت السمكة حتی رأسها“ یا جزا آخر کے قریب ہوتا ہے ”نمت

البارحة حتى الصباح“ جب کہ الی میں دونوں امر نہیں۔

۲۔ حتی ضمیر پر داخل نہیں ہوتا جب کہ الی ضمیر پر بھی داخل ہوتا ہے۔

”۲۵:فصل إلى الانتهاء الغاية ثم هو في بعض الصور يفيد معنى امتداد الحكم وفي بعض الصور يفيد معنى الإسقاط فإن أفاد الامتداد لا تدخل الغاية في الحكم وإن أفاد الإسقاط تدخل نظير الأول اشترت هذا المكان إلى هذا الحائط لا يدخل الحائط في البيع ونظير الثاني باء بشرط الخيار إلى ثلاثة أيام ويبيعه لو حلف لا أكلم فلانا إلى شهر كان الشهر داخل في الحكم وقد أفاد فائدة الإسقاط ههنا“

الی مسافت کی انتہا کے لیے آتا ہے پھر وہ بعض صورتوں میں حکم کے امتداد کا فائدہ دیتا ہے اور بعض صورتوں میں اسقاط کے معنی کا فائدہ دیتا ہے پس اگر الی امتداد کا فائدہ دے تو غایت مغیا کے حکم میں داخل نہ ہوگی اور اگر وہ اسقاط کا فائدہ دے تو غایت مغیا کے حکم میں داخل ہوگی پہلے کی مثال یہ ہے کہ اگر کوئی یہ کہے کہ میں نے اس مکان کو اس دیوار تک خرید تو دیوار بیچ میں داخل نہ ہوگی اور دوسرے کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے تین دن تک خیار کے ساتھ کوئی چیز بیچی اور اسی کی مثل اگر کسی نے قسم کھاتے ہوئے کہا میں فلاں شخص سے ایک ماہ تک کلام نہیں کروں گا تو مہینہ حکم میں داخل ہوگا اور الی نے یہاں اسقاط کا فائدہ دیا ہے۔

قوله إلى لانتهاء الغاية: اس سے قبل مصنف حروف معانی میں سے سات حروف عاطفہ کو بیان کر چکے ہیں اب حروف جارہ کا آغاز کر رہے ہیں ان میں سے پہلے حرف الی کی بحث لارہے ہیں۔

الی کا حقیقی معنی:

الی انتہا غایت کے لیے آتا ہے اور غایت کا معنی بھی انتہا ہے لیکن یہاں غایت مجازاً مسافت کے معنی میں ہے تاکہ انتہا کی اضافت غایت کی طرف ہونے کی صورت میں ”اضافة الشيء إلى نفسه“ لازم نہ آئے جو کہ ممنوع ہے لہذا غایت کو مسافت کے معنی میں لینے کی صورت میں لفظ غایت سے پہلے لفظ قبل محذوف ہوگا۔ لہذا مصنف کی عبارت یوں ہوگی: ”إلى لانتهاء ما قبل الغاية“ کہ الی غایت کے ماقبل (مغیا) کی انتہا کو بیان کرنے کے لیے آتا ہے۔

غایت کامغیا میں داخل ہونے یا نہ ہونے میں اختلاف:

قولہ ثم هو فی بعض الصور الخ: الی کے ماقبل کو مغیا اور مابعد کو غایت کہتے ہیں، غایت مغیا کے حکم میں داخل ہوگی یا نہیں اس میں مشہور چار مذہب ہیں: ۱: دخول حقیقت اور خروج مجاز۔ ۲: خروج حقیقت اور دخول مجاز۔ ۳: دخول و خروج دونوں حقیقت۔ ۴: الی نہ دخول پر نہ ہی خروج پر دلالت کرتا ہے بلکہ اس کے لیے دلیل و قرینہ کی حاجت ہے۔ مختار مذہب یہ ہے کہ غایت کامغیا میں داخل ہونے یا خارج ہونے پر کلمہ الی بنفسہ دلالت نہیں کرتا بلکہ غایت کامغیا میں داخل یا خارج ہونے کے لیے کسی خارجی دلیل و قرینہ کی ضرورت ہے اسی مذہب کی طرف اشارہ کرتے ہوئے شرح مائتہ عامل میں یہ بیان کیا گیا کہ اگر الی کا مابعد ماقبل کی جنس سے ہے تو مابعد ماقبل کے حکم میں داخل ہوگا ورنہ نہیں اور اس مذہب کے مختار ہونے کی دلیل یہ بھی ہے کہ احناف کے ”اہل اصول“ نے یہ بیان فرمایا کہ اگر غایت صدر کلام (مغیا) کو شامل ہے تو غایت مغیا کے حکم میں داخل ہوگی جیسے مرافق کو ایسی شامل ہیں لہذا ایسی غسل کے حکم میں داخل ہوں گی اگر غایت صدر کلام کو شامل نہیں تو غایت مغیا کے حکم میں داخل نہ ہوگی یہ وہی بات ہے کہ جس کو ”نحویوں“ نے جنسیت اور عدم جنسیت سے بیان کیا ہے۔

مصنف نے گذشتہ تفصیل تو بیان نہیں کی لیکن یہ بیان کیا کہ بعض صورتوں میں الی امتداد حکم کا فائدہ دیتا ہے تو اس صورت میں غایت مغیا کے حکم میں داخل نہ ہوگی امتداد حکم کا مفہوم یہ ہے کہ الی نے اپنے ماقبل حکم کو کھینچ کر مابعد تک پہنچایا اور دراز کیا تو مابعد ماقبل کے حکم میں داخل نہ ہوگا مثلاً: ”اتموا الصیام الی اللیل“ کہ الی نے اتمام روزہ کے حکم کو کھینچ کر رات تک کر دیا تو رات روزے کے حکم میں داخل نہ ہوگی اگر ”الی اللیل“ نہ ہوتا تو روزے کا مطلق حکم ہوتا لہذا اگر کوئی مثلاً ایک گھنٹہ روزہ رکھتا تو عمل کرنے والا قرار پاتا لیکن الی نے آ کر رات تک حکم کو پہنچا دیا اور رات کو نکال دیا۔ مصنف نے دوسری صورت یہ بیان کی کہ الی بعض صورتوں میں اسقاط حکم کا فائدہ دیتا ہے تو اس صورت میں غایت مغیا کے حکم میں داخل ہوگی اسقاط حکم کا مفہوم یہ ہے کہ الی غایت کے علاوہ کو ساقط کرنے کے لیے آتا ہے کہ خود تو غایت حکم میں داخل ہے مگر غایت کا مابعد خارج ہے۔

امتداد حکم کی مثال:

قولہ نظر الاول الخ: امتداد حکم کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کہا: ”اشتریت هذا المكان الی هذا الحائط“ میں نے یہ مکان اس دیوار تک خریدا۔ تو دیوار اس بیچ میں شامل نہ ہوگی اس لیے کہ الی نے بیچ کے حکم کو کھینچ کر اس دیوار تک پہنچایا تو دیوار بیچ کے حکم میں داخل نہ ہوگی۔

اسقاط حکم کی مثال:

قوله ونظير الثاني الخ: اسقاط حکم کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کہا: "بعت الفرس بشرط الخيار الى ثلاثة ايام" میں نے گھوڑا تین دن کے شرط خیار کے ساتھ بیچا اس مثال میں الی اسقاط حکم کا فائدہ دے رہا ہے اس لیے کہ اگر الی نہ ہوتا تو "بعت بشرط الخيار" کی وجہ سے خیار ابدی حاصل ہوتا ہے کہ جس سے بیچ فاسد ہو جاتی ہے تو الی نے آ کر اس خیار کو سمیٹ کر تین دن تک کر دیا۔ لہذا اسقاط حکم کی وجہ سے غایت (تین دن) تو مغیا میں داخل ہے لیکن ان کے علاوہ ایام خارج ہیں۔

اسقاط حکم ہی کی دوسری مثال یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھاتے ہوئے کہا: "والله لا اكلم فلانا الى شهر" اللہ کی قسم میں فلاں سے ایک مہینے تک کلام نہ کروں گا۔ اس مثال میں الی اسقاط حکم کا فائدہ دے رہا ہے اس لیے کہ اگر الی نہ ہوتا تو کلام نہ کرنے کی قسم ہمیشہ کے لیے ہوتی اور الی نے آ کر اس کو سمیٹ کر ایک مہینے تک کر دیا۔ لہذا اسقاط حکم کی وجہ سے غایت، ایک مہینہ تو مغیا (قسم) میں داخل ہے لیکن اس کے علاوہ خارج ہے۔

"وَعَلَىٰ هَذَا قُلْنَا الْمِرْفَقُ وَالْكَعْبُ دَاخِلَانِ تَحْتَ حُكْمِ الْغُسْلِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَىٰ إِلَى الْمِرْفَقِ لِأَنَّ كَلِمَةَ إِلَى هُنَا لِلْإِسْقَاطِ فَإِنَّهُ لَوْلَاهَا لَأَسْتَوْعَبَتِ الْوَضِيفَةُ جَمِيعَ الْيَدِ وَلِهَذَا قُلْنَا الرُّكْبَةُ مِنَ الْعَوْرَةِ لِأَنَّ كَلِمَةَ إِلَى فِي قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَوْرَةُ الرَّجُلِ مَا تَحْتَ السُّرَّةِ إِلَى الرُّكْبَةِ تُفِيدُ فَايْدَةَ الْإِسْقَاطِ فَتَدْخُلُ الرُّكْبَةُ فِي الْحُكْمِ وَقَدْ تُفِيدُ كَلِمَةُ إِلَى تَأْخِيرِ الْحُكْمِ إِلَى الْغَايَةِ وَلِهَذَا قُلْنَا إِذَا قَالَ لِامْرَأَتِهِ أَنْتِ طَالِقٌ إِلَى شَهْرٍ وَلَايَةٌ لَهُ لَا يَصِحُّ الطَّلَاقُ فِي الْحَالِ عِنْدَنَا خِلَافًا لِزُفَرٍ لِأَنَّ ذِكْرَ الشَّهْرِ لَا يَصْلُحُ لِمَدِّ الْحُكْمِ وَالْإِسْقَاطِ شَرْعًا وَالطَّلَاقُ يَحْتَمِلُ التَّأْخِيرَ بِالتَّعْلِيقِ فَيُحْمَلُ عَلَيْهِ"

اور اسی اصل کی بنا پر ہم نے کہا کہ یہاں اور ٹخنے دونوں دھونے کے حکم میں اللہ تعالیٰ کے فرمان "السی المرفق" کے تحت داخل ہیں اس لیے کہ کلمہ الی یہاں اسقاط کے لیے ہے پس اگر آیت میں الی نہ ہوتا تو دھونے کا وظیفہ پورے ہاتھ کو گھیر لیتا اسی بنا پر ہم نے کہا گھٹنا ستر میں داخل ہے اس لیے کہ الی حضور ﷺ کے فرمان مرد کا ستر ناف کے نیچے سے گھٹنے تک ہے میں اسقاط کا فائدہ دیتا ہے تو گھٹنا

ستر کے حکم میں داخل ہوگا اور کبھی الی غایت تک تاخیر حکم کا بھی فائدہ دیتا ہے اسی وجہ سے ہم نے کہا جب کسی شوہر نے اپنی بیوی سے کہا تو ایک ماہ تک مطلقہ ہے اور اس نے کوئی نیت نہیں کی تو ہمارے نزدیک فی الحال طلاق واقع نہ ہوگی امام زفر کا اختلاف ہے اس لیے کہ شرعی طور پر مہینے کا ذکر کرنا امتداد حکم اور اسقاط حکم کی صلاحیت نہیں رکھتا اور طلاق تاخیر کے ساتھ تعلیق کا احتمال رکھتی ہے تو اسی پر محمول کیا جائے گا۔

اسقاط حکم پر پہلی تفریح:

قوله وعلى هذا قلنا الخ: ضابطہ یہ ہے کہ جب صدر کلام غایت اور ماوراء غایت دونوں کو شامل ہو، تو اس کو یوں بھی تعبیر کر سکتے ہیں کہ جب غایت مغیا کی جنس سے ہو تو الی اسقاط حکم کا فائدہ دیتا ہے کہ غایت تو حکم میں داخل ہو گی مگر غایت کے علاوہ کو الی خارج کر دے گا اسی ضابطہ پر احناف نے قرآن مجید کی آیت وضو سے یہ مسئلہ متفرع کیا ہے کہ مرافق (کہنیاں) اور کعبین (ٹخنے) دھونے کے حکم میں داخل ہیں اس کی دلیل یہ ہے کہ ید کا اطلاق انگلیوں کے پوزوں سے بغل تک تمام بازو پر ہوتا ہے اسی طرح ”رجل“ کا اطلاق پاؤں کے ٹکڑے سے لے کر ”ران“ کے اختتام تک ہوتا ہے اگر الی نہ ہوتا تو تمام بازو اور تمام ٹانگ کا دھونا لازم آتا ہے لیکن الی نے آ کر بازو میں کہنیوں کے علاوہ کو اور پاؤں میں ٹخنے کے علاوہ کو دھونے کے حکم سے خارج کر دیا اور خود غایات (کہنیاں اور ٹخنے) مغیا کے حکم میں داخل ہیں غایات کے ماوراء کے خارج ہونے پر ایک قرینہ یہ بھی ہے کہ کہنیاں بازو کی جنس سے ہیں اسی طرح ٹخنے پاؤں کی جنس سے ہیں لہذا یہ دھونے کے حکم میں شامل ہوں گے۔ (اس تفریح کی دوسرے زاویے سے تحقیق قیاس کی بحث ”العول بموجبة العلة“ کے تحت دیکھیے)

اسقاط حکم پر دوسری تفریح:

قوله ولهذا قلنا الركبة الخ: اسی گذشتہ ضابطہ پر کہ اگر غایت مغیا کی جنس سے ہو تو غایت مغیا کے حکم میں شامل ہوگی اس پر احناف نے یہ مسئلہ متفرع کیا ہے کہ حضور ﷺ نے مرد کا ستر بیان کرتے ہوئے ارشاد فرمایا: ”عورة الرجل ماتحت السرّة الی الركبة“ کہ مرد کا ستر ناف کے نیچے سے گھٹنے تک ہے اس سے ثابت ہوا کہ گھٹنا ستر میں داخل ہے اس کی دلیل یہ ہے اگر الی نہ ہوتا تو ستر پاؤں تک ہوتا مگر الی نے آ کر ستر کی غایت رکبہ بتائی اور ”ماتحت السرّة“ گھٹنوں کو بھی شامل ہے اور ماوراء گھٹنوں کو بھی شامل ہے لیکن رکبہ کی غایت نے رکبہ کو ستر میں شامل رکھا لیکن

ماوراء رکبہ کو ستر سے خارج کر دیا اور ناف ستر میں داخل نہیں جب کہ امام شافعی کے نزدیک ”اتموا الصیام الی اللیل“ کی طرح حدیث میں بھی رکبہ ستر کے حکم میں داخل نہیں۔

الی برائے تاخیر حکم:

قوله وقد تفہد کلمة الی الغ: اس سے قبل مصنف نے غایت کے مغیا میں دخول و خروج کے لحاظ سے بحث کی اب یہاں سے یہ بیان کر رہے ہیں کہ جب الی زمانے پر داخل ہو تو الی اپنے ما قبل حکم کو ما بعد تک مؤخر کرنے کا فائدہ دیتا ہے تاخیر کا مطلب یہ ہے کہ کلام کے الفاظ تقاضا کرتے ہوں کہ حکم فی الحال ثابت ہو مگر الی کی غایت کی وجہ سے حکم مؤخر ہو جاتا ہے کہ جب غایت پائی جائے تو حکم بھی پایا جائے اگر غایت نہ ہوتی تو حکم فی الحال ثابت ہو جاتا۔

تاخیر حکم کی مثال:

قوله ولهذا قلنا الغ: اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا: ”انت طالق الی شہر“ تجھے ایک مہینہ تک طلاق ہے اس مثال میں طلاق کا مہینے کے ساتھ معلق ہونے یا نہ ہونے میں ائمہ احناف کے دو مذہب ہیں۔

۱: ائمہ ثلاثہ حنفیہ کے نزدیک اگر شوہر نے کوئی نیت نہیں کی تو طلاق ایک مہینے کے بعد واقع ہوگی اگر فی الحال طلاق کی نیت کی تو فی الحال طلاق واقع ہو جائے گی اور الی شہر کی قید لگے ہوگی۔

۲: امام زفر کے نزدیک ہر دو صورتوں میں کہ فی الحال واقع ہونے کی نیت کی ہو یا نہ کی ہو طلاق فی الحال واقع ہو جائے گی۔

امام زفر کی دلیل:

ہر صورت میں فی الحال طلاق واقع ہونے کی دلیل یہ ہے کہ کسی شی کی تاخیر اس شی کے اصل کے ثبوت کا فائدہ دیتی ہے لہذا تاخیر طلاق سے اصل طلاق ثابت ہوگی اور طلاق ثابت ہو جانے سے طلاق واقع ہو جاتی ہے اور ”الی شہر“ کی قید لگے ہو جائے گی نیز امام زفر نے طلاق کے مسئلہ کو قرض کے مسئلہ پر قیاس کیا ہے کہ جس طرح کسی شخص نے اقرار کرتے ہوئے کہا ”فلان علی الف الی شہر“ کہ فلاں شخص کے مجھ پر ایک مہینے تک ایک ہزار روپے ہیں تو جس طرح اس مثال میں الی تاخیر حکم کا فائدہ دیتا ہے کہ تاخیر حکم اصل قرض کے ثبوت کا فائدہ دیتا ہے کہ اگرچہ ادا تو ایک مہینے کے بعد کرے گا مگر اصل دین تو ثابت ہے اسی طرح مسئلہ طلاق میں بھی الی تاخیر حکم کا فائدہ دیتا ہے کہ جس سے

نفس طلاق کا ثبوت ملتا ہے اور نفس طلاق کے ثبوت سے طلاق فی الحال واقع ہو جاتی ہے۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل:

مصنف نے ائمہ ثلاثہ کی دلیل: "لان ذکر الشهر الخ" سے ذکر کی ہے کہ جس کا حاصل یہ ہے کہ شہر (غایت) نہ ہی حکم کے دراز ہونے کا اور نہ ہی غایت کے ماوراء کو ساقط کرنے کا شرعا احتمال رکھتا ہے۔ اور الی سے قبل جو طلاق ہے وہ از قبیل اسقاط ہے اور جو چیزیں اسقاط سے تعلق رکھتی ہیں انہیں معلق کرنا درست ہے لہذا نیت نہ کرنے کی صورت میں طلاق، تعلق کا احتمال رکھتی ہے تو طلاق کو تعلق کے ذریعے تاخیر کے معنی پر محمول کیا جائے گا تاکہ "الی شہر" کی غایت لغو نہ ہو جائے اور جو چیزیں از قبیل اثبات سے تعلق رکھتی ہیں مثلاً بیع و شرا ان کو معلق کرنا درست نہیں۔ لہذا ائمہ ثلاثہ کے نزدیک عدم نیت کی صورت میں ایک مہینے کے بعد طلاق واقع ہوگی۔

امام زفر کے قیاس کا جواب:

ائمہ ثلاثہ کی طرف سے جواب یہ ہے کہ طلاق کو قرض پر قیاس کرنا درست نہیں کیونکہ جب قرض کا اقرار کر لیا تو اقرار کرنے کے ساتھ ہی قرض مقروض کے ذمہ ثابت ہو گیا لیکن مقروض سے مطالبہ ایک مہینے کے گزرنے کے بعد کیا جائے گا جب کہ طلاق کے مسئلہ میں وضاحت یہ ہے کہ طلاق تعلق کا احتمال رکھتی ہے اس لیے فی الحال ثابت نہ ہوگی بلکہ جب غایت پائی جائے گی تو طلاق بھی ثابت ہوگی۔

"۲۶: فصل کلمۃ علی للالزام وأصله لإفادة معنى التفرق والتعلیٰ ولهذا لو قال لفلان علی ألف یحمل علی الدین بخلاف ما لو قال عنیدی أو معی أو قبلی وعلی هذا قال فی السیر الکبیر إذا قال رأس الحصن امنونی علی عشرة من اهل الحصن ففعلنا فاعشرة سواہ وخیار التعین له ولو قال امنونی وعشرة أو فعشرة أو ثم عشرة ففعلنا فکذاک وخیار التعین للآمن وقد تگون علی بمعنی الباء مجازاً حتی لو قال بعثک هذا علی ألف یكون علی بمعنی الباء لعیام دلالة المعاوضة وقد یكون علی بمعنی الشرط قال تعالیٰ "یبایعنک علی ان لا یشرکن بالله شیئاً" ولهذا قال ابو حنیفة إذا قالت

لِزَوْجِهَا طَلَّقَنِي فَلَا تَأْتِي عَلَى الْفِي فَطَلَّقَهَا وَاحِدَةً لَا يَجِبُ الْمَالُ لِأَنَّ الْكَلِمَةَ هُنَا
تَفِيدُ مَعْنَى الشَّرْطِ فَيَكُونُ الثَّلَاثُ شَرْطًا لِلزَّوْمِ الْمَالِ“

کلمہ علی الزام کے لیے آتا ہے اور اس کا اصلی معنی فوقیت اور برتری کا فائدہ دینا ہے اور اسی وجہ سے اگر کسی نے کہا فلاں کے لیے مجھ پر ایک ہزار روپے ہیں تو اس قول کو دین پر محمول کیا جائے گا بخلاف اس کے کہ اگر وہ کہتا ہے میرے پاس یا میرے ساتھ یا میری طرف ہیں اور اسی بناء پر امام محمد نے سیر کبیر میں فرمایا کہ جب قلعہ کے سردار نے کہا مجھے قلعہ والوں میں سے دس افراد پر امان دو پھر ہم نے ایسا کیا تو دس افراد اس سردار کے علاوہ ہوں گے اور متعین کرنے کا اختیار امان مانگنے والے کو ہوگا اور اگر وہ کہتا کہ امن مجھے اور دس افراد کو دو یا دس افراد کو یا پھر دس افراد کو اور ہم اس طرح کر لیں تو اسی طرح امان ثابت ہو جائے گا اور متعین کرنے کا اختیار امان دینے والے کو ہوگا اور کبھی علی مجازا با کے معنی میں آتا ہے اسی لیے اگر کسی نے کہا کہ میں نے یہ چیز تجھ پر فروخت کی ایک ہزار روپے پر تو علی با کے معنی میں ہوگا معاوضہ کی دلالت کی وجہ سے اور کبھی علی شرط کے معنی میں آتا ہے اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا وہ آپ سے بیعت کرتی ہیں اس شرط پر کہ وہ اللہ کے ساتھ کسی کو شریک نہیں کریں گی اسی وجہ سے امام اعظم ابوحنیفہ نے فرمایا کہ جب عورت نے اپنے شوہر سے کہا مجھے تین طلاقیں دے ایک ہزار کی شرط پر پھر شوہر نے اس کو ایک طلاق دے دی تو مال واجب نہ ہوگا اس لیے کہ کلمہ علی یہاں پر شرط کے معنی کا فائدہ دیتا ہے پس تین طلاقیں مال کے لازم ہونے کی شرط ہوں گی۔

قوله كَلِمَةُ عَلِيٍّ لِلزَّامِ الْخ: اس سے قبل مصنف نے حروف جارہ میں سے الیٰ کی تفصیل کو ذکر کیا اس سے فراغت کے بعد یہاں سے دوسرے حرف جار علیٰ کی بحث کا آغاز کر رہے ہیں۔

کلمہ علیٰ کا حقیقی معنی:

کلمہ علیٰ کے معنی کی دو اصطلاحیں ہیں: ۱: لغوی۔ ۲: شرعی۔ لغوی لحاظ سے علیٰ کا معنی ”تفوق وتعلیٰ“ ہے کہ جس میں فوقیت اور بلندی کا معنی پایا جاتا ہے اسی کو بیان کرتے ہوئے مصنف نے کہا ”اصله لافادة معى التفوق والتعلیٰ“ اور نحوی حضرات مصنف کی بیان کردہ بات کو استعلا سے تعبیر کرتے ہیں۔ پھر استعلا و تفوق کی دو قسمیں ہیں: ۱: حسی جیسے ”زید علی السطح“ کہ زید چھت پر ہے۔ ۲: معنوی جیسے ”علیہ دین“ کہ اس پر قرض ہے۔ شرعی لحاظ سے علیٰ کا معنی

الزام ہے کہ علی اپنے مابعد پر ماقبل کے ثبوت کو لازم کرتا ہے مثلاً "علیہ دین" کہ اس میں دین اگرچہ لفظوں میں مؤخر ہے مگر مبتدا ہونے کے لحاظ سے رتبةً مقدم ہے لہذا علی نے اپنے ماقبل دین کو مابعد متکلم پر لازم کر دیا چونکہ فقہاء کرام کے نزدیک استعلاء کا معنی ظاہر نہیں ہوتا اس لیے اس استعلاء کو "الزام" سے تعبیر کرتے ہیں کہ کلمہ ماالزام کے لیے آتا ہے۔

الزام کی مثال:

قوله ولهذا وقال لفلان علی الف الف: اگر کسی شخص نے اقرار کرتے ہوئے کہا "لفلان علی الف" فلاں کے مجھ پر ایک ہزار ہیں اس رقم کو دین پر محمول کیا جائے گا کیونکہ دین حکمی لحاظ سے آدمی پر سوار ہوتا ہے کہ اس کا ادا کرنا لازم ہوتا ہے۔

عدم الزام کی مثالیں:

قوله بخلاف ما لو قال عدی الف: اس سے قبل مصنف نے مثال میں کلمہ علی کو لا کر الزام کے معنی کو ثابت کیا اب کلمہ علی کے بجائے دیگر الفاظ لا کر فرق کو واضح کر رہے ہیں کہ کسی شخص نے یوں کہا "لفلان عدی الف یا لفلان معی الف یا لفلان قبلی الف" تو یہ تینوں صورتیں امانت پر محمول ہوں گی کیونکہ ان میں کلمہ علی نہیں جو کہ الزام کے لیے آتا ہے اگرچہ قرض کی طرح امانت کی بھی ادائیگی لازمی ہے مگر حیثیت و نوعیت میں فرق ہے۔

قرض اور امانت کے لازم ہونے کی حیثیت میں فرق:

قرض کی ادائیگی ضروری و واجب ہے اور امانت کی ادائیگی ضروری و واجب ہے مگر وجہ فرق یہ ہے کہ قرض بطور الزام و برتری ثابت ہوتا ہے جب کہ امانت بطور احسان و تحفظ ثابت ہوتی ہے اس لحاظ سے قرض اور امانت میں طلب کے لحاظ سے نمایاں فرق موجود ہے۔

معنی الزام پر متفرع کردہ مسئلہ:

قوله وعلی هذا قال الف: امام محمد رضی اللہ عنہ نے سیر کبیر میں علی کے معنی پر یوں مسئلہ متفرع کیا کہ مسلمان مجاہدین نے کفار کے قلعے کا معاصرہ کیا تو قلعے کے سردار نے امن طلب کرتے ہوئے یوں کہا "امدونی علی عشرة من اهل"

الحصن“ کہ مجھے قلعے والوں میں سے دس پر امان دو تو مسلمانوں نے اس سردار کو امان دے دی تو سردار کے علاوہ دس آدمیوں کو امان حاصل ہوگا اور ان دس کی تعیین کا اختیار سردار کو ہوگا اس لیے کہ سردار نے کلمہ علی استعمال کیا ہے جو استعلاء اور تفوق کو ثابت کرتا ہے۔ لیکن اگر سرداریوں کہتا ”امنونی وعشرۃ“ یا ”امنونی فعشرۃ“ یا ”امنونی ثم عشرۃ“ یعنی کلمہ علی کے بجائے دیگر حروف عطف کو استعمال کیا جائے تو مسلمانوں کے امن دینے سے اس سردار کے علاوہ باقی دس افراد کو بھی امن حاصل ہو جائے گا مگر کلمہ علی کے ذکر اور عدم ذکر سے یہ فرق پڑ گیا کہ کلمہ علی کے مذکور ہونے کی صورت میں قلعے کے سردار کو تعیین کا اختیار مل جاتا ہے جب کہ کلمہ علی کو ذکر نہ کرنے کی صورت میں تعیین کا اختیار سردار نے دس آدمیوں کی امان کا عطف اپنی امان کی طلب پر کیا ہے اور ان افراد پر الزام و تعلی کے ثبوت کے لیے کلمہ علی استعمال نہیں کیا لہذا سردار کو تعیین کا اختیار حاصل نہ ہوگا۔

علی کا پہلا مجازی معنی:

قوله وقد یکون علی بمعنی الباء مجازاً: مصنف نے علی کا پہلا مجازی معنی یہ بیان کیا کہ علی با کے معنی میں آتا ہے یہ اس وقت ہوگا کہ جب علی معاوضہ و بدل پر داخل ہو۔

معنی حقیقی ”الزام“ اور معنی مجازی ”الصاق“ کے مابین مناسبت:

ان دونوں کے درمیان وجہ مناسبت یہ ہے کہ جب ایک شی دوسری شی پر لازم ہوگی تو وہ اس کے ساتھ ملصق بھی ہوگی لہذا معلوم ہوا کہ لزوم کے ساتھ الصاق ضرور ثابت ہوتا ہے۔

علی بمعنی با کی مثال:

جیسے کسی بیچنے والے نے کہا ”بعثک هذا علی الف“ میں نے تجھے یہ ایک ہزار کے بدلے میں بیچا اور اس مثال میں علی بمعنی با کے مراد ہونے پر قرینہ یہ ہے کہ یہ عقد معاوضہ ہے کہ جس میں علی عوض کے لیے آتا ہے۔

علی کا دوسرا مجازی معنی:

قوله وقد یکون علی بمعنی الشرط: جب علی کو حقیقی معنی الزام کے معنی پر محمول کرنا معتذر ہو تو اس وقت وہ شرط کے معنی میں مستعمل ہوگا۔

معنی حقیقی ”الزام“ اور معنی مجازی ”شرط“ کے مابین مناسبت:

ان دونوں کے درمیان وجہ مناسبت یہ ہے کہ جس طرح لازم و ملزوم کے درمیان لزوم ثابت ہوتا ہے اسی طرح شرط اور جزا کے درمیان بھی لزوم ثابت ہوتا ہے۔

علی بمعنی شرط کی مثال قرآن مجید سے:

قوله قال الله تعالى يبایعنک علی النخ: قرآن مجید میں اس کی مثال یہ ہے: ”یا ایہا النبی اذا جاءک المؤمنات يبایعنک علی ان لا یشرکن بالله شیئاً“ اے غیب کی خبریں دینے والے جب تمہارے پاس مؤمنہ عورتیں آجائیں وہ تمہارے ہاتھ پر اس شرط سے بیعت کریں کہ وہ اللہ کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھہرائیں۔ اس آیت میں علی شرط کے معنی میں ہے اس کا مابعد ماقبل کے لیے شرط ہے۔

علی بمعنی شرط پر امام اعظم کا متفرع کردہ مسئلہ:

قوله ولهذا قال ابوحنیفہ النخ: نفس مسئلہ یہ ہے کہ اگر خاوند سے بیوی نے کہا ”طلعی ثلاثا علی الف“ تو مجھے تین طلاقیں دے ایک ہزار پر اگر وہ تین کے بجائے ایک طلاق دیتا ہے تو بیوی پر ایک ہزار کا تہائی واجب ہوگا یا نہیں اس میں امام اعظم اور صاحبین کے درمیان اختلاف ہے کہ امام اعظم کے نزدیک ایک طلاق دینے کی صورت میں مال بالکل واجب نہ ہوگا جب کہ صاحبین کے نزدیک ہزار کا تیسرا حصہ واجب ہوگا۔

صاحبین کی دلیل:

صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ ایک ہزار طلاق کے معاوضہ میں ہے اور قاعدہ ہے کہ عوض معوض کے اجزاء پر تقسیم ہوتا ہے لہذا شوہر تین طلاقیں دیتا تو ایک ہزار مکمل واجب ہوتا اگر ایک طلاق دی تو ہزار کا تیسرا حصہ واجب ہوگا۔

امام اعظم کی دلیل:

امام اعظم کی دلیل یہ ہے کہ بیوی کے کلام میں علی شرط کے معنی میں ہے اور عورت پر ایک ہزار کے واجب ہونے کی شرط یہ ہے کہ اس کو تین طلاقیں دی جائیں لہذا اگر شوہر تین طلاقیں دیتا ہے تو ایک ہزار واجب ہوگا اگر شرط کا

ایک جز پایا جائے تو مشروط (مال) کا کوئی جز نہ پایا جائے گا کیونکہ شرط کے اجزاء مشروط کے اجزاء پر تقسیم نہیں ہوتے۔
صاحبین کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ طلاق عقد معاوضہ نہیں بلکہ شریف آدمی بغیر کسی عوض کے طلاق دے دیتا ہے۔

”۲۷: فَصَلُ كَلِمَةً فِي اللَّظْفِ وَبِاعْتِبَارِ هَذَا الْأَصْلِ قَالَ أَصْحَابُنَا إِذَا قَالَ غَضِبْتُ ثَوْبًا فِي مَنْدِيلٍ أَوْ تَمْرًا فِي قَوْصِرَةٍ لِرِمَاةٍ جَمِيعًا ثُمَّ هَذِهِ الْكَلِمَةُ تَسْتَعْمَلُ فِي الزَّمَانِ وَالْمَكَانِ وَالْفِعْلِ أَمَا إِذَا اسْتَعْمِلَتْ فِي الزَّمَانِ بَأَنَّ يَقُولَ أَنْتِ طَالِقٌ غَدًا فَقَالَ أَبُو يُونُسَ وَمُحَمَّدٌ يَسْتَوِي فِي ذَلِكَ حَذْفُهَا وَإِظْهَارُهَا حَتَّى لَوْ قَالَ أَنْتِ طَالِقٌ فِي غَدٍ كَانَ بِمَنْزِلَةِ قَوْلِهِ أَنْتِ طَالِقٌ غَدًا يَقَعُ الطَّلَاقُ كَمَا طَلَعَ الْفَجْرُ فِي الصُّورَتَيْنِ جَمِيعًا وَذَهَبَ أَبُو حَنِيفَةَ إِلَى أَنَّهَا إِذَا حُذِفَتْ يَقَعُ الطَّلَاقُ كَمَا طَلَعَ الْفَجْرُ وَإِذَا أَظْهَرْتَ كَانَ الْمُرَادُ وَقُوعَ الطَّلَاقِ فِي جُزْءٍ مِنَ الْغَدِ عَلَى سَبِيلِ الْإِبْهَامِ فَلَوْلَا وَجُودُ النِّيَّةِ يَقَعُ الطَّلَاقُ بِأَوَّلِ الْجُزْءِ لِعَدَمِ الْمَزَاجِمِ لَهُ وَلَوْ نَوَى آخِرَ النَّهَارِ صَحَّتْ نِيَّتُهُ وَمِثَالُ ذَلِكَ فِي قَوْلِ الرَّجُلِ إِنْ صُمْتُ الشَّهْرَ فَأَنْتِ كَذَا فَإِنَّهُ يَقَعُ عَلَى صَوْمِ الشَّهْرِ وَلَوْ قَالَ إِنْ صُمْتُ فِي الشَّهْرِ فَأَنْتِ كَذَا يَقَعُ ذَلِكَ عَلَى الْإِمْسَاكِ سَاعَةً فِي الشَّهْرِ“

کلمہ فی ظرف کے لیے ہے اور اسی اصل کے اعتبار سے ہمارے اصحاب احناف نے فرمایا کہ جب کوئی شخص کہے کہ میں نے رومال میں کپڑا غصب کیا یا ٹوکری میں کھجوریں غصب کیں تو اس پر دونوں لازم ہوں گی پھر یہ کلمہ زمان اور مکان اور فعل تینوں میں استعمال کیا جاتا ہے بہر حال جب وہ زمان میں استعمال کیا جائے اس طور سے کہ کوئی شخص کہے تجھ کو کل کے دن میں طلاق ہے تو صاحبین نے فرمایا اس میں حذف فی اور اظہار فی دونوں برابر ہیں حتیٰ کہ اگر کوئی شخص کہے ”انت طالق فی غد“ تو اس کا یہ قول بمنزلہ اس کے دوسرے قول ”انت طالق غد“ کے ہوگا اور دونوں صورتوں میں فجر یعنی صبح صادق نمودار ہوتے ہی طلاق واقع ہو جائے گی اور حضرت امام اعظم ابو حنیفہ اس طرف گئے ہیں کہ جب کلمہ فی کو حذف کر دیا جائے تو طلاق صبح صادق نمودار ہوتے ہی واقع ہو جائے گی اور جب کلمہ فی کو لفظوں میں ظاہر کر دیا جائے تو علی سبیل الالبہام یعنی لاعلی العین کل کے کسی جزء میں وقوع طلاق مراد ہوگی پس اگر کسی خاص جز کی نیت نہ پائی جائے تو اول جز میں طلاق واقع ہو جائے گی اس

اول جز کا کوئی مزاحم نہ ہونے کی وجہ سے اور اگر وہ شخص دن کے آخر حصہ کی نیت کر لے تو اس کی نیت صحیح و معتبر ہوگی اور اس کی مثال مرد کے قول اگر تو مہینہ بھر کے روزہ رکھے تو ایسی ویسی ہے تو حکم مکمل ایک ماہ کے روزے رکھنے پر واقع ہوگا اور اگر کہا "ان صمت فی الشهر فانت کذا" تو حکم مہینہ میں تھوڑی سی دیر اساک پر واقع ہوگا۔

فی کا معنی:

قوله كلمة فی للظرف: حرف فی ظرف کے لیے آتا ہے اور ظرف کا معنی برتن ہے لہذا فی کا ظرف کے لیے آنے کا مطلب یہ ہوگا کہ فی کا مدخول اپنے ما قبل کا ظرف و برتن بن رہا ہے کبھی وہ ظرفیت حقیقی ہوگی جیسے "الماء فی الکوز" کہ پانی لوٹے میں ہے اور کبھی ظرفیت مجازی ہوگی جیسے "نظرت فی الکتاب" میں نے کتاب میں دیکھا۔

معنی ظرفیت پر متفرع کردہ مسئلہ:

قوله وباعتبار هذا الاصل الخ: کلمہ فی کے ظرفیت کے لیے استعمال ہونے کی وجہ سے علماء احناف نے کہا کہ اگر کسی شخص نے اقرار کرتے ہوئے کہا "غصبت ثوبا فی منديل" میں نے کپڑا رومال میں غصب کیا یا یوں کہا "غصبت تمرا فی قوصرة" میں نے کھجور ٹوکری میں غصب کیے تو غاصب پر رومال سمیت کپڑے اور ٹوکری سمیت کھجور مالک کو ادا کرنے لازم ہوں گے۔ کپڑے کے ساتھ رومال اور کھجور کے ساتھ ٹوکری کا ثبوت فی نے دیا اور اقرار کی صورت میں بندہ خود پھنس جاتا ہے جیسا کہ قاعدہ ہے: "المرء یوخذ باقراره"۔

کلمہ فی کا استعمال:

قوله ثم هذه الكلمة تستعمل الخ: مصنف فرماتے ہیں کہ کلمہ فی زمان، مکان اور فعل تینوں میں استعمال ہوتا ہے اور فعل سے مراد اصطلاحی فعل نہیں بلکہ اس سے مراد فعل لغوی ہے جو مصدر کہلاتا ہے جیسے اکل، شربہ نصر وغیرہ۔ زمان کی مثال جیسے "انت طالق فی غد" اور مکان کی مثال جیسے "انت طالق فی الدار" اور فعل کی مثال جیسے "انت طالق فی دخولک الدار"۔

فی کے زمان میں استعمال کی تفصیل:

قوله اما اذا استعملت الخ: اگر کلمہ فی زمان میں استعمال ہو تو احناف کے دو مذہب ہیں حضرت امام اعظم کے

نزدیک کلمہ فی اگر زمان میں مذکور ہو تو اور حکم ہوگا اور اگر حذف ہو تو اور حکم ہوگا جب کہ صاحبین کے نزدیک مذکور ہو یا محذوف ہو دونوں کا ایک ہی حکم ہے۔

صاحبین کا مذہب مع دلیل:

صاحبین کے نزدیک اگر کلمہ فی کو زمانے میں استعمال کیا جائے یا حذف کیا جائے تو دونوں کا حکم ایک ہی ہے مثلاً کسی شخص نے بیوی سے کہا "انت طالق فی غد" یا "انت طالق غدا" تو دونوں صورتوں کا حکم یہ ہے کہ آنے والی صبح کے آغاز ہی سے بیوی کو طلاق واقع ہو جائے گی ان کی دلیل یہ ہے کہ شوہر نے آنے والے لکل کے تمام اجزا کی طرف طلاق کے واقع ہونے کی نسبت کی ہے لہذا جب کل کا جز اول شروع ہوا تو اس کا مزاحم نہ ہونے کی وجہ سے اسی وقت طلاق واقع ہو جائے گی اگر شوہر نے دونوں صورتوں (فی غد، غدا) میں کل کے آخری لحات کی نیت کی تو دیانۃ تصدیق کی جائے گی کہ شوہر نے مہملات کی نیت کی ہے جو کہ درست ہے لیکن قضاء تصدیق نہیں کی جائے گی اس لیے کہ کل دن کے آخری لحات کی نیت کرنا ظاہر کے خلاف ہے چونکہ طلاق کسی بھی جز کے ساتھ خاص نہیں لہذا جب خلاف ظاہر کی نیت کی جائے تو دیانۃ تصدیق کی جاتی ہے مگر قضاء تصدیق نہیں کی جاتی۔

امام اعظم کا مذہب مع دلیل:

قوله وذهب ابو حنیفۃ الخ: امام اعظم کے نزدیک اگر کلمہ فی کو زمانے سے حذف کیا جائے مثلاً "انت طالق غدا" تو بیوی کو کل صبح ہوتے ہی طلاق واقع ہو جائے گی اگر فی کو ذکر کیا مثلاً "انت طالق فی غد" تو اگر نیت نہیں کی تو جز اول میں طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ جز اول کے کوئی مزاحم موجود نہیں اگر جز آخر کی نیت کرے تو اس کی نیت درست ہوگی اور آخر جز ہی میں طلاق واقع ہوگی اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر فی مذکور نہ ہو تو "غدا" منصوب ہونے کی صورت میں مفعول بہ کے مشابہ ہو گیا اور یہ ضابطہ ہے کہ فعل یا شبہ فعل مفعول بہ کے تمام اجزا کو گھیرتا ہے لہذا یہاں بھی فعل طلاق "غدا" کے تمام اجزا کو گھیرے گا اور گھیرنا اسی وقت ممکن ہے کہ جب طلاق "غدا" کے جز اول میں واقع ہو لہذا نیت کرے یا نہ کرے جز اول میں طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر دن کے آخری حصہ کی نیت کرے تو نیت قضاء درست نہ ہوگی کیونکہ یہ کلام نیت کا محتمل نہیں اگر چہ دیانۃ نیت درست ہے اگر فی مذکور ہو مثلاً "فی غد" تو اس صورت میں مفعول بہ کے ساتھ مشابہ نہ ہونے کی وجہ سے ظرف خالصتا ظرف ہی رہا اور ظرف کے بارے میں قاعدہ ہے کہ ظرف میں استیعاب شرط نہیں لہذا جز اول کے شروع ہونے کے ساتھ ہی طلاق واقع ہو جائے گی اس کی وجہ یہ ہے کہ

جز اول موجود ہے اور باقی اجزا معدوم ہیں اور معدوم موجود کا مزام نہیں بن سکتا اگر شوہر نے دن کے آخری لمحات کی نیت کی تو دیا نہ اور قضاء دونوں طرح درست ہے کیونکہ اس نے اپنے کلام کے محتملات میں سے ایک احتمال کی تعیین کی ہے۔

حذف فی اور ذکر کے درمیان فرق:

قوله ومثاله فی ذلك الخ: مصنف نے فی کے حذف اور ذکر دونوں طرح کی مثال دے کر فرق کو یوں واضح کیا ہے کہ اگر شوہر نے کہا "ان صمت الشهر فانت كذا" اگر تو نے مہینہ روزے رکھے تو مطلقہ ہے چونکہ شہر پر فی داخل نہیں لہذا مفعول بہ کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے پورے مہینے کا روزے کے ساتھ استیعاب شرط ہے کہ مکمل مہینہ روزہ رکھنے کی صورت میں طلاق واقع ہوگی ورنہ نہیں اگر شوہر یوں کہتا "ان صمت فی الشهر فانت كذا" اگر تو نے مہینے میں روزے رکھے تو مطلقہ ہے چونکہ شہر پر فی داخل ہے لہذا فی ظرفیت کی بناء پر مظروف کو نہیں گھیرتا اس لیے ایک ساعت کے لیے بھی روزے کی نیت سے مفطرات مٹا شہ سے بازرہی تو طلاق واقع ہو جائے گی۔

"وَأَمَّا فِي الْمَكَانِ فَيَعْمَلُ قَوْلُهُ أَنْتِ طَالِقٌ فِي الدَّارِ وَفِي مَكَّةَ يَكُونُ ذَلِكَ طَلَاقًا عَلَى الْإِطْلَاقِ فِي جَمِيعِ الْأَمَاكِنِ وَبِإِعْتِبَارِ مَعْنَى الظَّرْفِيَّةِ قُلْنَا إِذَا حَلَفَ عَلَى فِعْلٍ وَأَضَافَهُ إِلَى زَمَانٍ أَوْ مَكَانٍ فَإِنَّ الْفِعْلَ مِمَّا يَتَعَمَّرُ بِالْفَاعِلِ يَشْتَرِطُ كَوْنُ الْفَاعِلِ فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ أَوْ الْمَكَانِ فَإِنَّ الْفِعْلَ يَتَعَدَّى إِلَى مَحَلٍّ يَشْتَرِطُ كَوْنُ الْمَحَلِّ فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ أَوْ الْمَكَانِ لِأَنَّ الْفِعْلَ إِنَّمَا يَتَحَقَّقُ بِأَثَرِهِ وَأَثَرُهُ فِي الْمَحَلِّ قَالَ مُحَمَّدٌ فِي الْجَامِعِ الْكَبِيرِ إِذَا قَالَ إِنْ شَتَمْتُكَ فِي الْمَسْجِدِ فَكَذَا فَشْتَمَهُ وَهُوَ فِي الْمَسْجِدِ وَالْمَشْتُومُ خَارِجُ الْمَسْجِدِ يَحْنُثُ وَلَوْ كَانَ الشَّاتِمُ خَارِجَ الْمَسْجِدِ وَالْمَشْتُومُ فِي الْمَسْجِدِ لَأَيَّحْنُثُ وَلَوْ قَالَ إِنْ ضَرَبْتُكَ أَوْ شَجَبْتُكَ فِي الْمَسْجِدِ فَكَذَا يَشْتَرِطُ كَوْنُ الْمَضْرُوبِ وَالْمَشْجُوبِ فِي الْمَسْجِدِ وَلَا يَشْتَرِطُ كَوْنُ الضَّارِبِ وَالشَّاجِ فِيهِ وَلَوْ قَالَ إِنْ قَتَلْتُكَ فِي يَوْمِ الْخَمِيسِ فَكَذَا قَبْرَحَهُ قَبْلَ يَوْمِ الْخَمِيسِ وَمَاتَ يَوْمَ الْخَمِيسِ يَحْنُثُ وَلَوْ جَرَحَهُ يَوْمَ الْخَمِيسِ وَمَاتَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ لَأَيَّحْنُثُ"

اور بہر حال مکان میں تو جیسے قائل کا قول "انت طالق فی الدار" یا "انت طالق فی مکة" تو یہ مطلقاً یعنی تمام جگہوں میں طلاق ہوگی اور کلمہ فی ظرفیت کے اعتبار سے ہم نے کہا کہ جب کوئی آدمی کسی فعل پر قسم کھائے اور اس کام کو زمان یا مکان کی طرف منسوب کرے تو اگر وہ فعل ان چیزوں میں سے ہو جو فاعل سے پوری ہو جاتی ہیں تو اس زمان یا مکان میں فاعل کا موجود اور حاضر ہونا شرط ہوگا اور اگر فعل کسی محل یعنی مفعول کی طرف متعدی ہوتا ہے تو اس زمان یا مکان میں محل یعنی مفعول کا ہونا شرط ہوگا اس لیے کہ فعل اپنے اثر کے ساتھ پایا جاتا ہے اور اس کا اثر محل یعنی مفعول میں ہوتا ہے امام محمد نے جامع کبیر میں فرمایا کہ جب کوئی شخص کسی کو کہے کہ اگر میں تجھ کو مسجد میں گالی دوں تو ایسا ہے پس اس گالی دینے والے نے اس کو گالی دی در انحالیکہ وہ مسجد میں ہے اور مشتموم یعنی جس کو گالی دی گئی مسجد سے باہر ہے تو حالف حانث ہو جائے گا اور اگر شاتم مسجد سے باہر ہو اور مشتموم مسجد میں ہو تو وہ حانث نہ ہوگا اور اگر یہ کہا کہ اگر میں تجھ کو مسجد میں ماروں یا تیرا سر مسجد میں زخمی کروں تو ایسا ہے تو مضروب اور مشجوج کا مسجد میں ہونا شرط ہوگا اور ضارب اور شاج کا مسجد میں ہونا شرط نہ ہوگا اور اگر کہا میں تجھ کو جمعرات میں قتل کروں تو ایسا ہے پس اس شخص نے اس کو جمعرات سے زخمی کر دیا اور وہ زخمی جمعرات کو مر گیا تو متکلم حانث ہوگا اور اگر اس کو جمعرات میں زخمی کیا اور وہ زخمی جمعہ کے دن مر گیا تو متکلم حانث نہ ہوگا۔

فی کا مکان میں استعمال:

وله واما فی المکان الخ: مصنف "واما" سے فی کے مکان میں استعمال ہونے کی مثالیں اور حکم بیان کر رہے ہیں کہ اگر شوہر نے بیوی سے کہا "انت طالق فی الدار یا انت طالق فی مکة" تو حکم یہ ہے کہ طلاق فی الحال واقع ہو جائے گی گھر اور مکہ کے ساتھ خاص نہ ہوگی وجہ یہ ہے کہ طلاق کسی مکان و جگہ کے ساتھ متعلق نہیں ہوتی فی الفور واقع ہو جاتی ہے۔

فعل کو زمان یا مکان کی طرف منسوب کرنے کا ضابطہ:

قوله وباعتبار معنی الظرفیة الخ: مصنف وباعتبار معنی الظرفیة سے ایک ضابطہ بیان کر رہے ہیں۔ ضابطہ یہ ہے کہ جب کسی قسم کھانے والے نے قسم کھاتے ہوئے اپنے فعل کی نسبت وقت یا جگہ کی طرف کر دی تو فعل دو

حال سے خالی نہیں کہ وہ فاعل پر پورا ہو جاتا ہے یا فاعل کے علاوہ محل و مفعول بہ کا تقاضا کرتا ہے اگر فعل صرف فاعل پر پورا ہو جاتا ہے تو قسم کھانے والے کے حانث ہونے کے لیے ضروری ہے کہ فعل کو جس زمان یا مکان کی طرف منسوب کیا ہے اس میں موجود ہو اگر فعل متعدی ہے تو قسم کھانے والے کے حانث ہونے کے لیے ضروری ہے کہ مفعول اس زمان یا مکان میں موجود ہو کہ جس کی طرف فعل کو منسوب کیا ہے۔

فعل لازم کی مثال:

جیسا کہ ضابطہ میں گزرا ہے کہ حالف کے حانث ہونے کے لیے ضروری ہے کہ وہ اس زمان یا مکان میں موجود ہو کہ جس کی طرف فعل کو منسوب کیا ہے اس کی مثال یہ ہے کہ امام محمد نے جامع کبیر میں فرمایا کہ اگر کسی نے کہا "ان شتمتک فی المسجد فعبدی حر" اگر میں نے تجھے مسجد میں گالی دی تو میرا غلام آزاد ہے اگر گالی دینے والا مسجد میں ہے تو گالی دینے والا حانث ہو جائے گا کہ اس کا غلام آزاد ہو جائے گا اگرچہ جس کو گالی دی گئی ہے وہ مسجد سے باہر ہو اس کی وجہ یہ ہے کہ گالی، گالی دینے والے سے پوری ہو جاتی ہے جو کسی اور چیز کی محتاج نہیں اور فعل لازم کے ساتھ فی ہے کہ جس کے لیے فاعل کا زمان یا مکان میں ہونا شرط ہے جب شاتم مسجد میں موجود ہے تو شرط کے پائے جانے کی وجہ سے مشروط بھی پایا جائے گا کہ غلام آزاد ہو جائے گا اگر شاتم مسجد سے باہر ہے اور مشتموم مسجد میں ہے تو شاتم حانث نہ ہوگا کہ فعل لازم کی شرط نہ پائی گئی۔

فعل متعدی کی مثال:

جیسا کہ پہلے ضابطہ گزرا کہ حالف نے فعل متعدی کو کسی زمان یا مکان کی طرف منسوب کیا ہے تو کلمہ فی کے مذکور ہونے کی وجہ سے مفعول کا اس زمان یا مکان میں موجود ہونا ضروری ہے اس کی مثال امام محمد نے جامع کبیر میں یہ بیان کی کہ اگر کسی شخص نے قسم کھاتے ہوئے کہا "ان ضربتک فی المسجد فعبدی حر" یا یوں کہا "ان شجبتک فی المسجد فعبدی حر" کہ اگر میں نے تجھے مسجد میں زخمی کیا تو میرا غلام آزاد ہے چونکہ ضرب اور شج دونوں فعل متعدی ہیں جو محل و مفعول کا تقاضا کرتے ہیں اور فعل متعدی میں اصل اثر ہے اور اثر محل میں ہوتا ہے اس لیے حالف کے حانث ہونے کے لیے مفعول یعنی مضروب اور مشجوع کا مسجد میں ہونا شرط ہے لہذا اگر مضروب یا مشجوع مسجد میں ہے تو حالف حانث ہو جائے گا اگرچہ مارنے والا اور زخمی کرنے والا مسجد سے باہر ہو کہ فعل متعدی میں مفعول کا مکان میں ہونا ضروری ہے نہ کہ فاعل کا۔

زمان کی مثال:

اگر کسی نے قسم کھاتے ہوئے کہا: "ان قتلتک فی یوم الخمیس فعبدی حر" اگر میں نے تجھے جمعرات کو قتل کیا تو میرا غلام آزاد ہے چونکہ قتل فعل متعدی ہے لہذا حالف کے حانث ہونے کے لیے مقتول کا جمعرات کو قتل ہونا ضروری ہے لہذا اگر جمعرات سے پہلے زخمی کیا اور اسی سبب سے جمعرات کو مر گیا تو حالف حانث ہو جائے گا اور غلام آزاد ہو جائے گا اگر اس زخم سے جمعرات کے بعد فوت ہوا تو حانث نہ ہوگا چونکہ فعل متعدی کی شرط نہ پائی گئی۔

"وَلَوْ دَخَلْتَ الْكَلِمَةَ فِي الْفِعْلِ تُفِيدُ مَعْنَى الشَّرْطِ قَالَ مُحَمَّدٌ إِذَا قَالَ أَنْتِ طَالِقٌ فِي دُخُولِكَ الدَّارِ فَهُوَ بِمَعْنَى الشَّرْطِ فَلَا يَقَعُ الطَّلَاقُ قَبْلَ دُخُولِ الدَّارِ وَلَوْ قَالَ أَنْتِ طَالِقٌ فِي حَيْضَتِكَ إِنْ كَانَتْ فِي الْحَيْضِ وَقَعَ الطَّلَاقُ فِي الْحَالِ وَالْأَيْتَعَلِقُ الطَّلَاقُ بِالْحَيْضِ وَفِي الْجَامِعِ لَوْ قَالَ أَنْتِ طَالِقٌ فِي مَجِيءِ يَوْمٍ لَمْ تُطَلِّقِي حَتَّى يَطْلُعَ الْفَجْرُ وَلَوْ قَالَ فِي مُضِيِّ يَوْمٍ إِنْ كَانَ ذَلِكَ فِي اللَّيْلِ وَقَعَ الطَّلَاقُ عِنْدَ غُرُوبِ الشَّمْسِ مِنَ الْغَدِ لَوْجُودِ الشَّرْطِ وَإِنْ كَانَ فِي الْيَوْمِ تُطَلِّقِي حِينَ تَجِيءُ مِنَ الْغَدِ تِلْكَ السَّاعَةَ وَفِي الزِّيَادَاتِ لَوْ قَالَ أَنْتِ طَالِقٌ فِي مَشِيَةِ اللَّهِ تَعَالَى أَوْ فِي إِرَادَةِ اللَّهِ تَعَالَى كَانَ ذَلِكَ بِمَعْنَى الشَّرْطِ حَتَّى لَا تُطَلِّقِي"

اور اگر فی فعل لغوی پر داخل ہو تو شرط کے معنی کا فائدہ دے گا امام محمد نے کہا کہ جب شوہر نے کہا تو مطلقہ ہے تیرے گھر میں داخل ہونے پر تو فی شرط کے معنی میں ہے تو گھر میں داخل ہونے سے پہلے طلاق واقع نہ ہوگی اور اگر شوہر نے کہا تو مطلقہ ہے اپنے حیض آنے پر اگر وہ حالت حیض میں تھی فی الحال طلاق واقع ہو جائے گی اور ورنہ طلاق حیض کے ساتھ معلق ہوگی اور جامع کبیر میں ہے اگر شوہر نے کہا تجھے کل دن آنے پر طلاق ہے فجر کے طلوع ہونے تک طلاق واقع نہ ہوگی اور اگر کہا فلاں دن کے آنے کے وقت اگر کلام رات میں ہے تو طلاق آنے والے دن سورج کے غروب کے وقت واقع ہو جائے گی شرط کے پائے جانے کی وجہ سے اور اگر کلام دن میں ہے تو جس وقت اگلے دن یہ گھڑی آئے گی طلاق واقع ہو جائے گی اور زیادات میں ہے اگر کہا تجھے اللہ تعالیٰ کی چاہت میں یا اللہ تعالیٰ کے ارادے میں طلاق ہے تو یہ شرط کے معنی میں ہوگا حتیٰ کہ طلاق واقع نہ ہوگی۔

مصدر میں فی کا استعمال:

قوله ولو دخلت الكلمة الخ: اس سے قبل مصنف نے زمان و مکان میں فی کے استعمال کی صورتیں بیان کی ہیں، اب فعل میں فی کے استعمال کو بیان کر رہے ہیں۔ ”الفعل“ پر الف لام عہد کا ہے کہ جس سے مراد فعل لغوی (مصدر) ہے نہ کہ فعل کا اصطلاحی معنی چونکہ حروف جارہ فعل پر داخل نہیں ہوتے۔ لہذا جب فی مصدر پر داخل ہوگا تو شرط کا معنی دے گا اس کی وجہ یہ ہے کہ مصدر ظرف نہیں ہو سکتا اس لیے کہ ظرف، مظروف کے لیے محل ہوتا ہے اور محل کا دونوں زمانوں میں باقی رہنا ضروری ہے جب کہ مصدر عرض ہے اور عرض دو زمانوں میں باقی نہیں رہ سکتا۔ لہذا مجازاً فی ظرفیت والے معنی سے شرطیت والے معنی کی طرف منتقل ہو گیا۔

ظرفیت و شرطیت میں مناسبت:

جس طرح ظرف اور مظروف ملے ہوتے ہیں اسی طرح شرط اور مشروط بھی ملے ہوتے ہیں۔

شرط کے متحقق ہونے کی مثالیں:

امام محمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ جب شوہر نے اپنی بیوی سے کہا ”انت طالق فی دعولك الدار“ اس مثال میں فی مصدر پر داخل ہے لہذا شرط کے معنی کی وجہ سے بیوی کو طلاق اس وقت ہوگی کہ جب وہ گھر میں داخل ہوگی اسی طرح دوسری مثال یہ ہے کہ اگر شوہر نے یوں کہا ”انت طالق فی حیضتک“ تو اس مثال میں بھی فی شرطیت کے لیے ہے لہذا اگر عورت مذکورہ کلام کے وقت حالت حیض میں تھی تو فی الحال طلاق واقع ہو جائے گی اور حالت حیض میں نہ تھی تو جب حیض آئے گا تو اس وقت طلاق واقع ہوگی اسی طرح تیسری مثال یہ ہے کہ اگر شوہر نے یوں کہا ”انت طالق فی مسجدی“ اس مثال میں بھی فی شرطیت کے معنی میں ہے لہذا بیوی پر یوم شرعی طلوع صبح صادق کے وقت طلاق واقع ہوگی اسی طرح چوتھی مثال یہ ہے کہ شوہر نے یوں کہا ”انت طالق فی ماضی یوم“ اس میں بھی فی شرطیت کے معنی کے لیے ہے لہذا اگر شوہر نے یہ جملہ رات کو کہا تو اگلے دن سورج غروب ہونے پر طلاق واقع ہوگی اگر یہ جملہ دن کے ۱۲ بجے کہا تو دوسرے دن کے ۱۲ بجے طلاق واقع ہو جائے گی ذکر کردہ مثالوں میں شرط کے متحقق ہونے کی وجہ سے حکم پایا جاتا ہے۔

شرط کے متحقق نہ ہونے کی مثالیں:

امام محمد نے زیادات میں اس کی ایک مثال یہ دی ہے کہ اگر شوہر نے کہا "انت طالق فی مشیة اللہ" اس مثال میں فی شرط کے معنی میں ہے اس لیے کہ مصدر پر داخل ہے شرط اللہ تعالیٰ کی مشیت ہے جس کا بندے کو علم نہیں لہذا شرط کے نہ پائے جانے کی وجہ سے طلاق واقع نہ ہوگی۔ دوسری مثال یہ ہے کہ اگر یوں کہا "انت طالق فی ارادة اللہ" تو یہاں بھی شرط کے نہ پائے جانے کی وجہ سے طلاق واقع نہ ہوگی کیونکہ بندے کو ارادہ الہی کا علم نہیں ہو سکتا۔

"۲۸: فَصَلْ حَرْفُ الْبَاءِ لِلِالصَّاقِ فِي وَضْعِ اللَّغَةِ وَلِهَذَا تَصْحَبُ الْأَثْمَانَ وَتَحْقِيقُ هَذَا أَنَّ الْمَبِيعَ أَصْلٌ فِي الْبَيْعِ وَالْثَمَنُ شَرْطٌ فِيهِ وَلِهَذَا الْمَعْنَى هَلَاكُ الْمَبِيعِ يُوجِبُ ارْتِفَاعَ الْبَيْعِ دُونَ هَلَاكِ الثَّمَنِ إِذَا ثَبَتَ هَذَا فَنَقُولُ أَنَّ يَكُونُ التَّبَعُ مُلْصَقًا بِالْأَصْلِ لِأَنَّ يَكُونُ الْأَصْلُ مُلْصَقًا بِالتَّبَعِ فَإِذَا دَخَلَ حَرْفُ الْبَاءِ فِي الْبَدْلِ فِي بَابِ الْبَيْعِ دَلَّ ذَلِكَ عَلَى أَنَّهُ تَبِعٌ مُلْصَقٌ بِالْأَصْلِ فَلَا يَكُونُ مَبِيعًا فَيَكُونُ ثَمَنًا وَعَلَى هَذَا قُلْنَا إِذَا قَالَ بَعْتُ مِنْكَ هَذَا الْعَبْدَ بَكْرٍ مِنَ الْحِنْطَةِ وَوَصَفَهَا يَكُونُ الْعَبْدُ مَبِيعًا وَالْكُرُّ ثَمَنًا فَيَجُوزُ الْإِسْتِبْدَالُ بِهِ قَبْلَ الْقَبْضِ وَلَوْ قَالَ بَعْتُ مِنْكَ كُرًّا مِنَ الْحِنْطَةِ وَوَصَفَهَا بِهَذَا الْعَبْدِ يَكُونُ الْعَبْدُ ثَمَنًا وَالْكُرُّ مَبِيعًا وَيَكُونُ الْعَقْدُ سَلْمًا لَا يَصِحُّ إِلَّا مُؤَجَّلًا"

حرف با کو لغت میں الصاق کے لیے وضع کیا گیا ہے اسی وجہ سے وہ ثمنوں پر داخل ہوتا ہے اس کی تحقیق یہ ہے کہ بیع میں بیع اصل ہے اور ثمن شرط ہے اسی معنی کی وجہ سے بیع کا ہلاک ہونا بیع کے ختم ہونے کو ثابت کرتا ہے ثمن کا ہلاک ہونا نہیں جب ثابت ہو گیا تو ہم کہیں گے کہ اصل یہ ہے کہ تابع اصل کے ساتھ ملصق ہونہ یہ کہ اصل تابع کے ساتھ ملصق ہو پس جب حرف باء باب البیع میں بدل پر داخل ہوگا تو یہ اس بات پر دلالت کرے گا کہ بدل اصل کے ساتھ ملصق ہے لہذا ابا کا مدخول بیع نہیں ہوگا ثمن ہوگا اور اسی بناء پر ہم نے کہا کہ جب کسی نے کہا میں نے تیرے ہاتھ پر غلام ایک گندم کے کر کے عوض بیچا اور گندم کا وصف بیان کر دیا تو غلام بیع ہوگا اور کر ثمن ہوگا۔ پس قبضہ سے پہلے کر کے عوض میں دوسری چیز کا لینا جائز ہوگا اور اگر کہا کہ میں نے تیرے ہاتھ اس غلام کے عوض ایک کر گندم بیچی اور گندم کا وصف بیان کر دیا تو غلام ثمن ہوگا اور کر بیع ہوگا اور یہ عقد سلم ہوگا درست نہ ہوگا مگر

میعادی ہو کر۔

باء کا معنی:

قوله حرف الباء للالصاق فی وضع اللغۃ: حروف معانی میں سے آخری حرف باء ہے اور اس کے معنی کے متعلق اہل اصول و نحوات کا اتفاق ہے کہ باء کی وضع الصاق کے لیے ہے الصاق کا معنی ملنا یا ملانا ہے باء الصاق وہ بات ہے جو اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اس کے مدخول کے ساتھ کوئی چیز ملی ہوئی ہے باء کے الصاق کے علاوہ جتنے بھی معانی ہیں وہ مجازی ہیں اور اس کے مدخول کو ”ملصق بہ“ اور اس سے ملنے والی چیز کو ”ملصق“ کہتے ہیں اور الصاق کی دو قسمیں ہیں: ۱: الصاق حقیقی جیسے ”بہ داء“ ۲: الصاق مجازی جیسے ”مردت بزید“ اس مثال میں زید ملصق بہ اور گزرنہ ملصق ہے اور باء الصاق اکثر ملصق بہ پر داخل ہوتی ہے جب با الصاق کے لیے آتی ہے تو عقد میں ثمنوں پر داخل ہوتی ہے اور بیع ثمن کے ساتھ ملصق ہوتا ہے اور ثمن بیع کے ساتھ ملصق بہ ہوتا ہے۔ مثلاً ”اشتریت الفرس بالعبد“ تو اس مثال میں فرس (بیع) ملصق ہے اور باء کا مدخول العبد (ثمن) ملصق بہ ہے۔

معنی الصاق کی تحقیق:

قوله وتحقیق هذا النحو: مصنف فرماتے ہیں کہ جب با الصاق کے لیے آتی ہے تو اس کی تحقیق یہ ہے کہ بیع میں بیع اصل ہوتا ہے اور ثمن شرط ہوتا ہے اور کسی چیز کی شرط اس چیز سے خارج ہوتی ہے لہذا ”ثمن“ بیع میں تابع اور ”بیع“ بیع میں اصل ہے، اسی وجہ سے فقہاء کرام نے یہ مسئلہ بیان کیا کہ عقد بیع کے بعد مشتری نے بیع پر قبضہ نہیں کیا تھا کہ بیع بائع کے پاس سے ہلاک ہوگئی تو بیع ختم ہو جائے گی کیونکہ بیع میں بیع اصل تھی جب اصل ختم ہو جائے تو بیع بھی ختم ہو جاتی ہے لیکن اگر ثمن ہلاک ہو جائے تو بیع ختم نہ ہوگی اس لیے کہ بیع میں ثمن تابع ہے اور ثمن متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتا لہذا ہلاک ہونے کی صورت میں مشتری اور ثمن دے کر بیع پر قبضہ کر لے گا۔

بیع میں بیع کے اصل ہونے کی وجہ:

بیع کے اصل ہونے کی وجہ یہ ہے کہ بیع کو استعمال میں لا کر انسان اپنی ضرورتیں پوری کرتا ہے جب کہ ثمن میں ضمانت کا معنی ہوتا ہے جو کہ سونے، چاندی اور نوٹوں میں پایا جاتا ہے اور ان ثمنوں کی وجہ سے انسان کی بھوک، پیاس وغیرہ ختم نہیں ہو سکتی اس لیے بیع میں ثمن تابع اور بیع اصل ہے لہذا جب مشتری کے پاس ثمن نہ بھی ہو تب بھی بیع

درست ہے مگر تابع کے پاس بیچ کے نہ ہونے کی صورت میں بیچ درست نہ ہوگی۔

گذشتہ تقریر سے حاصل ہونے والا ضابطہ:

قوله اذا ثبت هذا فنقول الخ: مصنف فرماتے ہیں کہ جب یہ ثابت ہو گیا کہ عقد بیچ میں بیچ اصل ہے اور ثمن تابع ہے لہذا یہ ضابطہ قرار پایا کہ تابع اصل کے ساتھ تو ملصق ہو لیکن اصل تابع کے ساتھ ملصق نہ ہو لہذا ضابطہ کے تحت تابع اصل کے ساتھ ملصق ہو اور اصل کا تابع کے ساتھ ملصق ہونا ضابطہ کے خلاف ہو تو حرف باء جو عقد بیچ میں ثمن پر داخل ہوتا ہے یہ اس بات کی بین دلیل ہے کہ ثمن تابع ہے جو اصل (بیچ) کے ساتھ ملصق ہوتا ہے لہذا حرف باء جس پر داخل ہوگا وہ ثمن تو ہوگا لیکن بیچ نہیں ہوگا۔

مصنف کی عبارت قلب پر محمول:

قوله الاصل ان يكون الخ: اس سے قبل تفصیلاً یہ بات بیان کی گئی کہ تابع (ثمن) اصل (بیچ) کے ساتھ تو ملصق ہوتا ہے لیکن اصل (بیچ) تابع (ثمن) کے ساتھ ملصق نہیں ہوتا لہذا باء سے قبل کو ملصق اور باء کے مدخول کو ملصق نہ کہا جاتا ہے جب کہ مصنف کی عبارت گذشتہ تقریر کے برعکس ہے کہ اصل تابع کے ساتھ ملصق ہو لیکن تابع اصل کے ساتھ ملصق نہ ہو تو مصنف کی تقریر کے مطابق باء سے قبل کو ملصق نہ اور باء کے مدخول کو ملصق کہا جائے گا حالانکہ یہ بات اہل اصول کے خلاف ہے تو اس تعارض کا ازالہ شارحین نے یوں کیا ہے کہ مصنف کی عبارت دراصل یوں تھی:

”الاصل ان يكون الاصل ملصقا بالتبع لان يكون التبع ملصقا بالاصل“

لہذا مصنف کی عبارت کو قلب پر محمول کرنے کی صورت میں گذشتہ تقریر اپنے مقام پر باقی رہتی ہے کہ بیچ ملصق اور ثمن ملصق نہ ہوتا ہے۔

باء کا مدخول ثمن ہونے پر تفریحات:

قوله فاذا دخل حرف الباء الخ: مصنف نے فرمایا کہ جب بیچ کے باب میں باء کا مدخول ثمن ہوتا ہے لہذا اگر کسی شخص نے کہا ”بعت منك هذا العبد بكذا من الحنطة“ میں نے تجھے یہ غلام گندم کی ایک بوری کے عوض

فروخت کر دیا اور بیوع میں یہ ضروری ہے کہ اجناس کی نوعیت و صفت بیان کی جائے اسی لیے مصنف نے ”وصفها“ کا اضافہ کیا اس مثال پر ضابطہ یوں منطبق ہوتا ہے کہ باگر پر داخل ہے لہذا معلوم ہوا کہ گر ثمن ہے اور غلام بیع ہے چونکہ ثمنوں میں تبدیلی درست ہوتی ہے لہذا قبضہ سے پہلے متعین نہ ہونے کی وجہ سے اس کی جگہ دوسری گندم کی بوری دی جا سکتی ہے لیکن بیع بیع میں متعین ہوتی ہے اس کے عوض دوسری چیز کو دینا جائز نہیں ہوتا اور بیع کے ہلاک ہونے سے بیع ختم ہو جاتی ہے لیکن ثمن کے ہلاک ہونے سے بیع ختم نہیں ہوتی۔

اگر بائع نے یوں کہا: ”بعت منك كرم من الحنطة بهذا العبد“ کہ میں نے تجھ پر گندم کی ایک بوری اس غلام کے عوض بیچی اور گندم کے اوصاف بھی بیان کر دیے تو اس صورت میں گندم کی بوری بیع اور غلام ثمن ہوگا اور یہ عقد عقد سلم ہے اس لیے کہ عقد سلم میں ثمن نقد اور بیع ادھار ہوتا ہے اور یہاں غلام متعین ہے اور گندم کی بوری متعین نہیں جب گندم کی بوری متعین نہیں تو بائع کے ذمہ گندم کی بوری بطور دین ہوگی اور بیع جب بائع کے ذمہ دین ہو تو وہ بیع سلم ہوتی ہے۔ اس بات کی تفصیل فقہ کی کتب میں موجود ہے کہ جب عقد گندم پر ہو تو ثمن عقد کے وقت ادا کیا جاتا ہے اور گندم بعد میں دی جاتی ہے اور یہ بیع سلم کہلاتی ہے لہذا بیع سلم میں تمام شرطوں کا ہونا ضروری ہوتا ہے خلاصہ کلام یہ ہے کہ پہلی مثال میں غلام کا بیع ہونا اور گندم کی بوری کا ثمن ہونا اور دوسری مثال میں غلام کا ثمن ہونا اور گندم کا بیع ہونا بائع کے داخل ہونے کی وجہ سے حاصل ہوا۔

”وَقَالَ عَلْمَانَا إِذَا قَالَ لِعَبْدِهِ إِنْ أَخْبَرْتَنِي بِقُدُومِ فُلَانٍ فَأَنْتَ حُرٌّ فَذَلِكَ عَلَى الْخَبْرِ الصَّادِقِ لِيَكُونَ الْخَبْرُ مُلْصَقًا بِالْقُدُومِ فَلَوْ أَخْبَرَ كَاذِبًا لَأَيْعَتَقَ وَلَوْ قَالَ إِنْ أَخْبَرْتَنِي أَنَّ فُلَانًا قَدِيمٌ فَأَنْتَ حُرٌّ فَذَلِكَ عَلَى مُطْلَقِ الْخَبْرِ فَلَوْ أَخْبَرَهُ كَاذِبًا عَتِقَ وَلَوْ قَالَ لِأَمْرَأَتِهِ إِنْ خَرَجْتَ مِنَ الدَّارِ إِلَّا بِإِذْنِي فَأَنْتِ كَذَا تَحْتَاجِي إِلَى الْإِذْنِ كُلِّ مَرَّةٍ إِذِ الْمَسْتَشْنَى مُرَوِّبٌ مُلْصَقٌ بِالْإِذْنِ فَلَوْ خَرَجْتَ فِي السَّرِقَةِ الشَّابِيَةِ بِدُونِ الْإِذْنِ طَلِقَتْ وَكَوْ قَالَ إِنَّ خَرَجْتَ مِنَ الدَّارِ إِلَّا أَنْ آذَنَ لَكَ فَذَلِكَ عَلَى الْإِذْنِ مَرَّةً حَتَّى لَوْ خَرَجْتَ مَرَّةً أُخْرَى بِدُونِ الْإِذْنِ لَأُتُّلِقَ وَفِي الزِّيَادَاتِ إِذَا قَالَ أَنْتِ طَالِقٌ بِسِمَةِ اللَّهِ تَعَالَى أَوْ بِإِرَادَةِ اللَّهِ تَعَالَى أَوْ بِحُكْمِهِ لَمْ تُطْلَقِ“

نکاتہ اختلاف نے کہا کہ جب آقا نے اپنے غلام سے کہا تو نے مجھے قذاں کے آنے کی خبر دی تو تو آزاد

ہے پس اس آزادی کا حکم سچی خبر کے دینے پر نافذ ہوگا کیونکہ خبر آنے کے ساتھ ملی ہوئی ہے پس اگر جھوٹی خبر دی تو آزاد نہ ہوگا اگر آقا نے کہا اگر تو نے مجھے اس بات کی خبر دی کہ فلاں آ گیا ہے تو تو آزاد ہے تو یہ کہنا مطلق خبر دینے پر واقع ہوگا پھر غلام نے آقا کو جھوٹی خبر دے دی تو وہ آزاد ہو جائے گا اور اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ اگر تو گھر سے نکلی مگر میری اجازت کے ساتھ تو تو ایسی ہے (مطلقہ ہے) تو وہ عورت ہر مرتبہ نکلنے کے لیے اجازت کی محتاج ہوگی کیونکہ مستثنیٰ وہ خروج ہے جو اجازت کے ساتھ ملا ہوا ہو پھر وہ عورت اگر دوسری مرتبہ بغیر اجازت کے نکلی طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر شوہر نے کہا اگر تو گھر سے نکلی مگر یہ کہ میں تجھے اجازت دوں تو یہ کلام ایک مرتبہ کی اجازت پر واقع ہوگا یہاں تک کہ اگر عورت دوسری مرتبہ بغیر اجازت کے نکلی طلاق واقع نہ ہوگی۔ اور زیادات میں ہے جب شوہر نے کہا تجھے طلاق ہے اللہ تعالیٰ کی مشیت کے ساتھ یا اللہ تعالیٰ کے ارادے کے ساتھ یا اللہ تعالیٰ کے حکم کے ساتھ تو اس کو طلاق نہیں پڑے گی۔

باء کے ذکر اور عدم ذکر سے حکم میں فرق کی مثالیں

قوله وقال علمائنا الخ: بمصنف یہاں سے بقاء الصاق کے موجود ہونے اور موجود نہ ہونے کی صورت میں فرق کی دو مثالیں سے واضح کیا ہے۔

پہلی مثال یہ ہے کہ اگر آقا نے اپنے غلام سے کہا "ان اخبرتنی بعدوم فلان فانت حر" اگر تو نے فلاں کے آنے کی مجھے خبر دی تو تو آزاد ہے اس کلام میں قدم (آنے) پر بقاء الصاق داخل ہے جو بقاء اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ وہ خبر فلاں کے آنے کے ساتھ ملحق ہو کہ آقا نے غلام کی آزادی کو فلاں کے آنے کی خبر کے ساتھ معلق کیا ہے لہذا جب فلاں کا آنا ثابت ہوگا تو غلام آزاد ہوگا اگر جھوٹی خبر دی تو غلام آزاد نہ ہوگا لیکن اگر آقا نے باء کو لانے کے بغیر یوں کہا "ان اخبرتنی ان فلانا قدم فانت حر" اگر تو نے مجھے اس بات کی خبر دی کہ فلاں آ گیا ہے تو تو آزاد ہے چونکہ اس کلام میں قدم پر بقاء الصاق داخل نہیں لہذا مطلقاً آنے کی خبر مراد ہوگی کہ غلام چاہے جھوٹی خبر دے یا سچی خبر دے ہر دو صورتوں میں فلاں کے آنے کی خبر دینے سے غلام آزاد ہو جائے گا۔

دوسری مثال یہ ہے کہ اگر شوہر نے بیوی سے کہا: "ان خرجت من الدار الا باذنی فانت كذا" اگر تو گھر سے میری اجازت کے بغیر نکلی تو تجھے طلاق ہے اس کلام میں شوہر نے اذن پر بقاء الصاق کو داخل کیا ہے جو اس بات پر

دلالت کرتی ہے کہ بیوی کا گھر سے نکلنا شوہر کی اجازت کے ساتھ ملحق ہو لہذا شوہر کا مقصد یہ ہے کہ عورت جب بھی گھر سے نکلے تو مجھ سے اجازت لے کر نکلے اگر پہلی بار اجازت سے نکلی تو طلاق واقع نہ ہوگی اگر اس کے بعد عورت کا نکلنا جب بھی بغیر اجازت کے پایا گیا تو عورت پر طلاق واقع ہو جائے گی۔

لیکن اگر شوہر یوں کہتا: "ان خرجت من الدار الا ان اذن لك" اس کلام میں چونکہ شوہر نے اذن پر باء کو داخل نہیں کیا لہذا اس کلام سے صرف ایک مرتبہ نکلنے کے لیے اجازت لینا کافی ہوگی اگر پہلی مرتبہ اجازت لے کر نکلی اور اس کے بعد بغیر اجازت جاتی رہی تو طلاق واقع نہ ہوگی۔

باء میں الصاق کا معنی متحقق نہ ہونے کی مثالیں:

قوله وفي الزيادات اذا قال الخ: کہ جس طرح فی میں شرط کا معنی متحقق نہ ہونے کی مثالیں مصنف نے فی کی بحث کے آخر میں دی تھیں اسی طرح باء کی بحث کے آخر میں ایسی مثالیں پیش کر رہے ہیں کہ جن میں باء کا برائے الصاق ہونا معلوم نہیں امام محمد رحمہ اللہ نے زیادات میں یوں ذکر کیا کہ اگر شوہر نے بیوی سے کہا "انت طالق بمشيئة الله تعالى" یا کہا "بارادة الله تعالى" کہ تجھے طلاق اللہ تعالیٰ کی مشیت یا ارادے کے مطابق ہے کہ جب باء کو مشیت باری تعالیٰ اور ارادہ باری تعالیٰ پر داخل کیا ہو کیوں کہ بندے کو مشیت اور ارادہ الہی کا علم نہیں ہو سکتا لہذا یہ کہنے سے مطلقہ نہ ہوگی لہذا یہ مثال بھی شرط والے معنی کی طرح ہوگی کہ جب شرط کے وجود و الصاق کا ادراک نہیں ہو سکتا تو طلاق بھی واقع نہیں ہو سکتی۔

”۲۹: فصل في وجوه البيان البيان على سبعة أنواع، بيان تقرير وبيان تفسير وبيان تغيير وبيان ضرورة وبيان حال وبيان عطف وبيان تبديل أما الأول فهو أن يكون معنى اللفظ ظاهراً لكنه يحتمل غيره فبين المراد بما هو الظاهر فيتقرر حكم الظاهر ببيانه ومثاله إذا قال لفلان علي قفيز حنطة بغير البلد أو ألف من نقد البلد فإنه يكون بيان تقرير لأن المطلق كان محمولاً على قفيز البلد وتقدم مع احتمال إرادة الغير فإذا بين ذلك فقد قرره ببيانه وكذلك لو قال لفلان عدي ألف ودبعة فإن كلمة عدي كانت باطلاً فيها تفيد الأمانة مع احتمال إرادة الغير فإذا قال ودبعة فقد قرره

حُكْمُ الظَّاهِرِ بِيَاكِهِ-

یہ فصل بیان کے طریقوں کے بیان میں ہے بیان سات قسموں پر ہے بیان تقریر اور بیان تفسیر اور بیان تغیر اور بیان ضرورت اور بیان حال اور بیان عطف اور بیان تبدیل بہر حال پہلی قسم پس وہ یہ ہے کہ لفظ کا معنی ظاہر ہو لیکن وہ غیر کا احتمال رکھتا ہو پھر متکلم نے بیان کر دیا ہو وہی معنی جو ظاہر تھا پس ظاہر کا حکم متکلم کے بیان کے ساتھ پختہ ہو جاتا ہے اور اس کی مثال جب کسی نے کہا فلاں شخص کی مجھ پر گندم کی ایک بوری ہے اسی شہر کی بوری سے یا ایک ہزار ہے اس شہر کی نقدی سے تو یہ بیان تقریر ہوگا اس لیے کہ مطلق محمول ہوتا ہے اسی شہر کی بوری اور نقدی پر غیر کے ارادے کے احتمال کے ساتھ پس جب متکلم نے اس کو بیان کر دیا تو اس نے اپنے بیان کے ساتھ ان کو پکا کر دیا اور اسی طرح اگر کسی نے کہا فلاں شخص کے میرے پاس ایک ہزار امانت ہیں پس کلمہ ”عندی“ اپنے اطلاق کی وجہ سے امانت کا فائدہ دیتا ہے غیر کے ارادے کے احتمال کے ساتھ اور جب اس نے ودیعت کہا پس ظاہر کا حکم اس کے بیان کے ساتھ پختہ کر دیا۔

قولہ فصل فی وجوہ البیان: مصنف اس فصل میں بیان کی اقسام کو ذکر کر رہے ہیں کہ جس طرح اس سے قبل کی ابحاث کا تعلق کتاب اللہ اور سنت رسول سے تھا اسی طرح بیان کی ابحاث کا تعلق بھی کتاب و سنت سے ہے۔ بعض اہل اصول بیان کی بحث کو سنت کے تحت لائے جب کہ مصنف کتاب اللہ کے تحت لائے۔

بیان کی بحث ذکر کرنے کی وجہ:

اصول فقہ کی کتب میں بیان کی بحث کو اہتمام کے ساتھ لانے کی وجہ یہ ہے کہ جب متکلم کوئی بات کرتا ہے اور اس کی جانب سے مزید گذشتہ بات سے تعلق رکھنے والی بات سامنے آتی ہے تو کلام کی صورت و شکل کے اختلاف کی وجہ سے مفہوم میں فرق پڑ جاتا ہے لہذا متکلم کی بات کی حقیقت کو جاننے کے لیے بیان کی صورتوں سے واقفیت ضروری ہوتی ہے اس لیے اہل اصول اس بحث کو بھی لازماً بیان کرتے ہیں۔

بیان کا لغوی و اصطلاحی معنی:

لغت میں بیان کا معنی ”ظاہر کرنا“ ہے یہ باب تفعیل کا مصدر ہے جو سلام، کلام، اذان کی طرح فعال کے وزن

پر آتا ہے اصطلاحی معنی یہ ہے ”اظهار ما فی الضمیر“ کا نام بیان ہے کہ جس سے مخاطب سمجھ جائے۔

بیان کے ذرائع:

بیان کے ذرائع تو متعدد ہیں مثلاً تحریر، اشارہ، اجتہاد قول اور فعل وغیرہ سے لیکن بیان کے اکثر ذرائع دو ہی ہیں: ۱: قول۔ ۲: بفعل پھر ان دو میں سے کثرت سے قول استعمال ہوتا ہے اسی لیے اہل اصول زیادہ تر قول سے بحث کرتے ہیں اور اقسام بھی اسی کی نسبت سے ذکر کرتے ہیں۔

بیان فعلی کی مثال:

جس طرح بیان قول کے ساتھ ہوتا ہے اسی طرح فعل کے ساتھ بھی ہوتا ہے مثلاً نماز قرآن مجید کے حکم ”اقیموا الصلوٰۃ“ سے فرض ہوئی تو اس کا بیان آپ ﷺ کا فعل ”صلوا کما رایتہمونی اصلی“ ہے اسی طرح حج وغیرہ کا حکم بھی ہے۔

بیان کی اقسام:

قوله البیان علی سبعة انواع بیان تقریر الخ: مصنف یہاں سے بیان قولی کی اقسام بیان کر رہے ہیں بیان قولی کی اقسام کی تعداد کے متعلق دو قول ہیں اکثر اہل اصول پانچ اقسام کو ذکر کرتے ہیں: ۱: بیان تقریر۔ ۲: بیان تفسیر۔ ۳: بیان تغیر۔ ۴: بیان ضرورت۔ ۵: بیان تبدیل جب کہ مصنف کی طرح بعض دیگر اہل اصول نے سات اقسام ذکر کی ہیں پانچ تو وہی اقسام ہیں کہ جن کا ما قبل ذکر ہوا اور دو یہ ہیں: ۱: بیان حال۔ ۲: بیان عطف جب کہ اکثر اہل اصول کے نزدیک مذکورہ دونوں قسمیں چوتھی قسم بیان ضرورت کی انواع کہلاتی ہیں۔ اس اختلاف سے معلوم ہوا کہ یہ تقسیم استقراری ہے نہ کہ عقلی۔

اقسام سبعة کی وجہ حصر:

بیان دو حال سے خالی نہیں کہ منطوق ہو گا یا غیر منطوق بصورت اول پھر دو حال سے خالی نہیں کہ کلام کے معنی کا بیان ہے یا لازم کا بصورت ثانی بیان تبدیل (نسخ) اگر کلام کے معنی کا بیان ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں کہ بلا تغیر ہے یا با تغیر بصورت ثانی بیان تغیر اگر بلا تغیر ہے پھر دو حال سے خالی نہیں کہ کلام کا معنی زیادہ مؤکد ہے یا نہیں بصورت

ثانی بیان تفسیر بصورت اول بیان تقریر اگر بیان غیر منطوق ہے پھر دو حال سے خالی نہیں کہ محض سکوت کی وجہ سے غیر منطوق ہے یا نہیں بصورت ثانی بیان ضرورت بصورت اول دو حال سے خالی نہیں کہ متکلم کی حالت کی دلالت کی وجہ سے یا کثرت کلام کی دلالت کی وجہ سے بصورت اول بیان حال اور بصورت ثانی بیان عطف۔

بیان تقریر:

قوله اما الاول فهو الخ: بیان تقریر کا معنی پختگی پیدا کرنے والا بیان ہے اور مصنف نے بیان تقریر کی تعریف یوں کی ہے کہ ایک لفظ کا معنی ظاہر ہو لیکن اس معنی کے علاوہ کا بھی احتمال ہو مثلاً لفظ حقیقی معنی میں ظاہر ہو لیکن مجاز کا بھی احتمال رکھتا ہو پھر متکلم یہ بیان کر دے کہ میری مراد یہی معنی ہے جو ظاہر ہے لہذا اسی کا نام بیان تقریر ہے کہ جس نے ظاہر کے مفہوم کو پختہ کر دیا ہے اور اس کو بیان تاکید بھی کہتے ہیں۔

بیان تقریر پر پہلی مثال:

قوله ومثاله اذا قال الخ: اگر کسی شخص نے دوسرے کے لیے اقرار کرتے ہوئے کہا "لفلان علی قفیز حنطة بعفیز البلد" کہ فلاں شخص کی مجھ پر ایک گندم کی بوری ہے اس شہر کی بوری سے اس مثال میں "قفیز البلد" بیان تقریر ہے اس لیے کہ اگر فقط "قفیز حنطة" کہتا ہے تو مطلق ہونے کی وجہ سے اس شہر کی مروجہ بوری مراد ہوتی لیکن اس میں یہ بھی احتمال تھا کہ ہو سکتا ہے مقرر کی مراد اس شہر کی بوری نہ ہو لیکن جب مقرر نے "قفیز البلد" کہا تو غیر کا احتمال ختم ہو گیا اس طرح اگر کسی کے لیے اقرار کرتے ہوئے کہا "لفلان علی الف من نقد البلد" تو اس صورت میں بھی "نقد البلد" تقریر بیان ہے باقی تفصیل وہی ہے جو پہلی مثال میں گزری۔

بیان تقریر پر دوسری مثال:

قوله وكذا لك لو قال لفلان الخ: اگر کسی شخص نے اقرار کرتے ہوئے کہا "لفلان عدی الف وديعة" میرے پاس فلاں کے ایک ہزار روپے امانت ہیں اس مثال میں "وديعة" تقریر ہے اس لیے اگر صرف "لفلان عدی الف" کہتا تو "عدی" کی وجہ سے ظاہر ہے کہ امانت ہے لیکن یہ احتمال بھی باقی ہے کہ شاید امانت کے بجائے دین وغیرہ ہو لیکن جب "وديعة" کہا تو امانت کی جہت کو پختگی حاصل ہو گئی۔

ودیعت اور امانت میں فرق:

ان کے درمیان فرق یہ ہے کہ ودیعت یہ ہے کہ مالک اپنی مملوکہ شی کی حفاظت کی غرض سے کسی کے پاس رکھے جب کہ امانت عام ہے چاہے رکھی ہو یا رکھی نہ ہو مثلاً کسی کو گری ہوئی کوئی چیز مل جائے تو یہ امانت ہے وودیعت نہیں لہذا وودیعت خاص ہے اور امانت عام ہے۔

بیان تقریر کا حکم:

مصنف بیان تقریر کا حکم اگلی قسم کے ساتھ بیان کریں گے لیکن یہاں بھی حکم ملاحظہ کیجیے کہ بیان تقریر کو متکلم چاہے متصل کہے یا منفصل کہے دونوں صورتوں میں معتبر و نافذ ہوگا۔

”۳۰: فصلٌ وَاَمَّا بَيَانُ التَّفْسِيرِ فَهُوَ مَا اِذَا كَانَ اللَّفْظُ غَيْرَ مَكْشُوفِ الْمُرَادِ فَكَشَفَهُ بِبَيَانِهِ مِثَالُهُ اِذَا قَالَ لِفُلَانٍ عَلَيَّ شَيْءٌ ثُمَّ فَسَّرَ الشَّيْءَ بِشُوبٍ اَوْ قَالَ عَلَيَّ عَشْرَةٌ دَرَاهِمٍ وَنَيْفٌ ثُمَّ فَسَّرَ النَّيْفَ اَوْ قَالَ عَلَيَّ دَرَاهِمٌ وَفَسَّرَهَا بِعَشْرَةٍ مِثَالًا وَحُكْمُ هَذَيْنِ النَّوْعَيْنِ مِنَ الْبَيَانِ اَنْ يَصِحَّ مَوْصُولًا وَمَفْصُولًا“

اور بہر حال بیان تفسیر پس وہ ہے کہ جب لفظ کی مراد واضح نہ ہو تو متکلم اس کو اپنے بیان سے واضح کر دے اس کی مثال یہ ہے کہ جب کسی نے کہا فلاں کا مجھ پر کچھ ہے۔ پھر اس کچھ کی تفسیر کپڑے سے کی یا کہا فلاں کے مجھ پر دس روپے ہیں اور کچھ پھر کچھ کی تفسیر کر دی کہ ایک یا دو روپے یا کہا مجھ پر چند روپے ہیں پھر اس کی تفسیر اس سے کر دی اور بیان کی ان دونوں قسموں کا حکم یہ ہے کہ یہ متصل اور منفصل دونوں طرح صحیح ہیں۔

بیان تفسیر کی تعریف:

قوله وَاَمَّا بَيَانُ التَّفْسِيرِ الخ: بیان تفسیر کا مفہوم یہ ہے کہ لفظ کے مجمل یا مشترک ہونے کی وجہ سے متکلم کی مراد معلوم نہ ہو پھر متکلم اپنے بیان سے واضح کر دے مثلاً نماز، روزہ وغیرہ قرآن مجید میں مجمل ہیں پھر ان کے اجمال کو حضور ﷺ کے قول اور فعل نے ختم کیا لہذا حضور ﷺ کا قول و فعل بیان تفسیر ہوگا۔

بیان تفسیر پر مثالیں:

قوله مثاله اذا قال لفلان الخ: مصنف نے بیان تفسیر کی مثالیں دیتے ہوئے فرمایا کہ اگر کسی نے اقرار کرتے ہوئے کہا "فلان علی شیء" فلاں شخص کی مجھ پر کوئی چیز ہے اس کلام میں شیء کا معنی چیز تو واضح ہے لیکن چیز سے مراد کیا ہے واضح نہیں تھی لیکن جب متکلم نے کپڑے سے بیان کر دی تو کپڑا بیان تفسیر بن گیا اسی طرح کسی نے کہا "علی عشرة دراهم ونيف" مجھ پر دس درہم اور کچھ درہم ہیں۔ اس کلام میں "نيف" کا معنی ایک سے تین تک تو واضح ہے لیکن مراد واضح نہیں لیکن جب متکلم دس درہم کی مراد واضح کر دے تو بیان تفسیر ہوگا۔

بیان تقریر اور بیان تفسیر کا حکم:

قوله وحکم هذا بین النوعین الخ: بیان تقریر اور بیان تفسیر دونوں کا حکم یہ ہے کہ ان کو متصل اور منفصل دونوں طرح لانا درست ہے اس کی دلیل یہ آیت ہے: "ان علينا جمعه وقرآنہ ثم ان علينا بیانہ" قرآن کو جمع کرنا اور پڑھانا ہمارے ذمہ پر ہے پھر اس کا بیان ہم پر ہے اس آیت میں بیان تم کے بعد لایا گیا ہے اور تم تراخی پر دلالت کرتا ہے کہ جس سے معلوم ہوا کہ بیان منفصل بھی لانا درست ہے لہذا جب منفصل لانا درست ہے تو متصل لانا بدرجہ اولیٰ درست ہوا۔

۳۱: فصل واما بیان التَّغْيِيرِ فَهُوَ أَنْ يَتَغَيَّرَ بَيَانُهُ مَعْنَى كَلَامِهِ وَنَظِيرُهُ التَّعْلِيْقُ وَالِاسْتِثْنَاءُ وَقَدْ اِخْتَلَفَ الْفُقَهَاءُ فِي الْفَصْلَيْنِ فَقَالَ أَصْحَابُنَا الْمَعْلُوقُ بِالشَّرْطِ سَبَبٌ عِنْدَ وُجُودِ الشَّرْطِ لِأَقْبَلِهِ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ التَّعْلِيْقُ سَبَبٌ فِي الْحَالِ إِلَّا أَنْ عَدِمَ الشَّرْطُ مَا عَنِ الْحُكْمِ وَفَائِدَةُ الْإِخْلَافِ تَظْهَرُ فِيمَا إِذَا قَالَ لِأَجْنَبِيَّةٍ إِنْ تَزَوَّجْتُكَ فَأَنْتِ طَالِقٌ أَوْ قَالَ لِعَبْدٍ الْغَيْرِ إِنْ مَلَكَتْكَ فَأَنْتِ حُرٌّ يَكُونُ التَّعْلِيْقُ بِإِطْلَاقِ عِنْدَهُ لِأَنَّ حُكْمَ التَّعْلِيْقِ اِنْعِقَادُ صَدْرِ الْكَلَامِ عِلَّةٌ وَالطَّلَاقُ وَالْعِتَاقُ هُنَا لَمْ يَنْعَقِدْ عِلَّةٌ لِعَدَمِ إِضَافَتِهِ إِلَى الْمَحَلِّ فَبَطَلَ حُكْمُ التَّعْلِيْقِ فَلَا يَصِحُّ التَّعْلِيْقُ وَعِنْدَنَا كَانَ التَّعْلِيْقُ صَحِيحًا حَتَّى لَوْ تَزَوَّجَهَا يَقَعُ الطَّلَاقُ لِأَنَّ كَلَامَهُ إِنَّمَا يَنْعَقِدُ عِلَّةً عِنْدَ وُجُودِ الشَّرْطِ وَالْمِلْكُ ثَابِتٌ عِنْدَ وُجُودِ الشَّرْطِ فَيَصِحُّ التَّعْلِيْقُ۔

اور بہر حال بیان تغیر تو وہ یہ ہے کہ متکلم اپنے کلام کے معنی کو بدل دے اور اس کی نظیر تعلق اور استثناء ہے اور فقہاء نے دونوں میں اختلاف کیا ہے پس علماء احناف نے فرمایا کہ معلق بالشرط وجود شرط کے وقت سبب ہے نہ کہ وجود شرط سے پہلے اور امام شافعی نے فرمایا ہے کہ تعلق فی الحال سبب ہے مگر شرط کا معدوم ہونا حکم سے مانع ہے اور اختلاف کا فائدہ اس صورت میں ظاہر ہوگا جب کسی نے اجنبیہ عورت سے کہا اگر میں نے تجھ سے نکاح کیا تو تجھ پر طلاق ہے یا دوسرے کے غلام سے کہا اگر میں تیرا مالک ہو گیا تو تو آزاد ہے۔ امام شافعی کے نزدیک یہ تعلق باطل ہوگی کیونکہ تعلق کا حکم یہ ہے کہ صدر کلام علت ہو اور یہاں طلاق اور عتاق علت نہیں ہیں کیونکہ ان میں سے ہر ایک محل کی طرف منسوب نہیں ہے پس تعلق کا حکم باطل ہوگا لہذا تعلق صحیح نہ ہوگی اور ہمارے نزدیک تعلق صحیح ہے حتیٰ کہ اگر اس نے نکاح کیا تو طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ شوہر کا کلام وجود شرط کے وقت علت بنتا ہے اور وجود شرط کے وقت ملک ثابت ہے لہذا تعلق صحیح ہوگی۔

بیان تغیر کی تعریف:

قوله واما بیان التعمیر الخ: بیان تغیر کا لغوی معنی بیان کا تبدیل کرنا ہے، اصطلاحی معنی یہ کہ "متکلم اپنے بیان کے ساتھ کلام کے معنی کو بدل دے" اس کی تفصیل یہ ہے کہ متکلم لفظ کا ظاہری معنی مراد لینے کے بجائے دوسرا معنی مراد لے مثلاً لفظ کا حقیقی معنی ظاہر ہے مگر متکلم اس لفظ سے معنی مجازی مراد لے اسی طرح کا حقیقی معنی عموم ہے مگر متکلم اس لفظ سے خاص معنی مراد لیتا ہو تو یہ بیان تغیر ہوگا۔ بیان تغیر کا مجموعہ ترکیب نحوی کے لحاظ سے "اضافة الموصوف الى الصفة" کے قبیل سے ہے کہ موصوف کو صفت کی طرف مضاف کیا گیا کہ ایسا بیان جو ظاہری معنی کو تبدیل کرنے والا ہے۔

بیان تغیر کی صورتیں:

قوله ونظيرة التعلیق الخ: مصنف نے بیان تغیر کی تین صورتیں نقل کی ہیں: ۱۔ تعلق (شرط)۔ ۲۔ استثناء (تعلق شرط لگانے کو کہتے ہیں اور استثناء وہ ہے کہ نس کو الایا اخوات کے ذریعے ما قبل سے باعتبار حکم نکالا گیا ہو)۔ ۳۔ مطلق کو صفت کے ساتھ مقید کرنا۔ بیان تغیر کے لیے صرف تین ہی صورتیں نہیں بلکہ بیان تغیر کے لیے ہر وہ چیز آسکتی ہے کہ جس کی وجہ سے سابقہ کلام میں قید لگتی ہو مثلاً پہلے کلام مطلق تھا پھر غایت آگئی پہلے مطلق تھا پھر بدل البعض آ گیا تو ان صورتوں میں بھی بیان تغیر کہلائے گا۔

تعلیق کی مثال:

اگر کسی نے اپنے غلام سے کہا "انت حد ان دخلت الدار" تو آزاد ہے اگر تو گھر میں داخل ہو اس کلام میں "انت حد" غلام کی فی الفور آزادی میں ظاہر ہے لیکن جب متکلم نے "ان دخلت الدار" کہا تو کلام کی پہلی حالت کو یکسر بدل دیا اور غلام کی آزادی کو دخول دار کے ساتھ معلق کر دیا۔

استثناء کی مثال:

اگر کسی شخص نے اقرار کرتے ہوئے کہا "لفلان علی الف الامانة" مجھ پر فلاں کے ایک ہزار روپے ہیں مگر ایک سو اس کلام میں "علی الف" ایک ہزار کے واجب ہونے کا تقاضا کرتا ہے لیکن جب متکلم نے "الامانة" کہا تو کلام کی پہلے والی حالت کو بدل دیا کہ اب ایک سو کم ایک ہزار لازم ہوں گے یعنی کہ نو سو لازم ہوں گے۔

تعلیق اور استثناء کی صورتوں میں ائمہ کرام کا اختلاف:

قوله فقد اختلف الفقهاء الخ: مصنف فرماتے ہیں کہ فقہاء کرام نے تعلیق اور استثناء کی صورتوں میں اختلاف کیا ہے۔

تعلیق کی صورت میں احناف اور شوافع کا اختلاف:

قوله فقال اصحابنا الخ: تعلیق کی صورت میں احناف اور شوافع کے درمیان اختلاف ہے کہ احناف کے نزدیک کسی حکم کو شرط کے ساتھ معلق کرنا وجود شرط کے وقت سبب ہوتا ہے کہ جب شرط پائی جائے گی تو حکم بھی پایا جائے گا اس سے پہلے نہیں مثلاً "انت طالق" کو دخول دار کے ساتھ معلق کیا تو طلاق تب ہوگی کہ جب دخول دار پایا جائے گا لہذا تعلیق بالشرط وجود شرط سے قبل سبب نہ ہوگا جب کہ شوافع کے نزدیک کسی حکم کو شرط کے ساتھ معلق کرنا فی الحال حکم کا سبب بنتا ہے لیکن شرط کے عدم وجود سے حکم نہیں پایا جاتا۔

ثمرہ اختلاف:

قوله وفائدة الخلاف الخ: احناف اور شوافع کے درمیان اختلاف کا ثمرہ مندرجہ ذیل دو مثالوں سے ظاہر ہوتا

ہے پہلی مثال یہ ہے کہ اگر کسی اجنبی مرد نے کسی عورت سے کہا "ان تزوجتک فانت طالق" اگر میں نے تجھ سے نکاح کیا تو تو طلاق والی ہے احناف کے نزدیک اجنبی شخص جب بھی اس عورت سے نکاح کرے گا تو اس عورت کو طلاق پڑ جائے گی جب کہ شوافع کے نزدیک نکاح کیا تو طلاق واقع نہ ہوگی دوسری مثال یہ ہے کہ اگر کسی نے دوسرے کے غلام سے کہا "ان ملکتک فانت حر" اگر میں تیرا مالک ہوا تو تو آزاد ہے احناف کے نزدیک جب بھی اس غلام کا مالک بنا تو غلام آزاد ہو جائے گا جب کہ شوافع کے نزدیک مالک بنا تو غلام آزاد نہ ہوگا اور تعلق باطل ہو جائے گی۔

شوافع کی دلیل:

قوله لان حکم التعليق الخ: شوافع کی دلیل ذکر کرنے سے پہلے مصنف کے کلام کو سمجھنے کے لیے ایک تمہیدی مقدمہ کا سمجھنا ضروری ہے۔

تمہیدی مقدمہ یہ ہے کہ مصنف کے کلام میں صدر کلام سے مراد جزا ہے چاہے مؤخر ہو مثلاً "ان تزوجتک انت طالق" یا مقدم ہو مثلاً: "انت طالق ان تزوجتک" ہر دو صورتوں میں مصنف نے جزا کو صدر کلام کہا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ کلام میں اصل مقصود جزا ہی ہوتی ہے باقی رہی شرط وہ تو صرف قید ہوتی ہے جزا کے اصل مقصود ہونے پر دلیل یہ ہے کہ شرط اور جزا میں انشاء و خبر کا تعلق جزا سے ہوتا ہے کہ اگر جزا خبر ہے تو جملہ شرطیہ خبریہ اور اگر جزا انشاء ہے تو جملہ شرطیہ انشائیہ ہوتا ہے۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ مصنف کی عبارت میں صدر کلام سے مراد جزا ہے۔ اب دلیل سنئے:

شوافع کے نزدیک تعلق بالشرط فی الحال حکم کے واقع ہونے کا سبب ہوتی لیکن شرط کے نہ پائے جانے کی وجہ سے حکم نہیں پایا جاتا مذکورہ مثالوں میں "انت طالق" اور "انت حر" فی الحال طلاق اور حریت واقع ہونے کا سبب ہیں لیکن طلاق کو جس محل کی طرف منسوب کیا گیا وہ محل نسبت کرتے وقت محل طلاق نہیں کیونکہ وہ لاحقہ عورت ہے کہ جس میں ملک نکاح نہیں اسی طرح حریت کو جس محل کی طرف منسوب کیا گیا وہ محل نسبت کرتے وقت محل حریت نہیں کیونکہ وہ غیر کا غلام ہے کہ جس میں اس کی ملک رقبہ ہے لہذا یہ تعلق باطل ہوگی اگر بعد میں نکاح کر بھی لے یا بعد میں غلام کا مالک بن بھی جائے تو عورت پر طلاق واقع نہ ہوگی اور نہ ہی غلام پر آزادی واقع ہوگی۔

احناف کی دلیل:

احناف کے نزدیک تعلق بالشرط فی الحال حکم کے واقع ہونے کا سبب نہیں بنتی بلکہ جب شرط پائی جائے گی تو

واقع ہونے کا سبب بنے گی گویا متکلم نے شرط کے وجود سے قبل کلام کیا ہی نہیں لہذا مذکورہ مثالوں میں جب بھی اجنبیہ عورت سے نکاح کرے گا تو نکاح کرتے ہی عورت پر طلاق واقع ہو جائے گی اور جب بھی غیر کے غلام کا مالک بنے گا تو آزاد ہو جائے گا امام شافعی کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ جب تعلیق بالشرط وجود شرط کے وقت سبب بنتی ہے تو تعلیق لغو نہ ہوگی بلکہ درست ہوگی لہذا تعلیق کو عدم تعلیق پر قیاس کر کے تعلیق کو لغو قرار دینا درست نہیں کیونکہ دونوں کا حکم اپنا اپنا ہے۔

”وَلِهَذَا الْمَعْنَى قُلْنَا شَرْطُ صِحَّةِ التَّعْلِيقِ لِلْوُقُوعِ فِي صُورَةِ عَدَمِ الْمَلِكِ أَنْ يَكُونَ مُضَافًا إِلَى الْمَلِكِ أَوْ إِلَى سَبَبِ الْمَلِكِ حَتَّىٰ لَوْ قَالَ لِأَجْنَبِيَّةٍ إِنْ دَخَلَتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ تَزَوَّجَهَا وَوَجَدَ الشَّرْطَ لَا يَقَعُ الطَّلَاقُ وَكَذَلِكَ طَوْلُ الْحُرِّةِ يَمْنَعُ جَوَازَ نِكَاحِ الْأَمَةِ عِنْدَهُ لِأَنَّ الْكِتَابَ عَلَّقَ نِكَاحَ الْأَمَةِ بِعَدَمِ الطُّوْلِ فَعِنْدَ وَجُودِ الطُّوْلِ كَانَ الشَّرْطُ عَدْمًا وَعَدَمُ الشَّرْطِ مَانِعٌ مِنَ الْحُكْمِ فَلَا يَجُوزُ وَكَذَلِكَ قَالَ الشَّافِعِيُّ رحمہ اللہ لِأَنَّ نَفَقَةَ الْمَبْتُوتَةِ إِذَا كَانَتْ حَامِلًا لِأَنَّ الْكِتَابَ عَلَّقَ الْإِنْفَاقَ بِالْحَمْلِ (بِقَوْلِهِ تَعَالَىٰ وَإِنْ كُنَّ أَوْلَاتٍ حَمْلٌ فَأَنفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ) فَعِنْدَ عَدَمِ الْحَمْلِ كَانَ الشَّرْطُ عَدْمًا وَعَدَمُ الشَّرْطِ مَانِعٌ مِنَ الْحُكْمِ عِنْدَهُ وَعِنْدَنَا لَمَّا لَمْ يَكُنْ عَدَمُ الشَّرْطِ مَانِعًا مِنَ الْحُكْمِ جَازَ أَنْ يُثَبَّتَ الْحُكْمُ بِدَلِيلِهِ فَيَجُوزُ نِكَاحُ الْأَمَةِ وَيَجِبُ الْإِنْفَاقُ بِالْعُمُومَاتِ“۔

اور اسی معنی کی وجہ سے ہم نے کہا کہ عدم ملک کی صورت میں وقوع طلاق اور وقوع عتاق کے لیے تعلیق کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ وہ ملک یا سبب ملک کی طرف منسوب ہو حتیٰ کہ اگر کسی شخص نے اجنبیہ عورت سے کہا اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق ہے پھر اس نے اسی اجنبیہ سے نکاح کر لیا اور شرط پائی گئی تو اجنبیہ پر طلاق واقع نہ ہوگی اور اسی طرح طول حرہ امام شافعی کے نزدیک لوٹڈی کے ساتھ نکاح کے جائز ہونے کو روکتا ہے اس لیے کتاب اللہ نے لوٹڈی کے ساتھ نکاح کو عدم طول حرہ کے ساتھ معلق کیا ہے پس طول حرہ کے وجود کے وقت شرط معدوم ہوگی اور عدم شرط حکم کے مانع ہے پس لوٹڈی کے ساتھ نکاح جائز نہ ہوگا اور اسی طرح امام شافعی نے فرمایا کہ مطلقہ بائنه کو نفقہ نہیں ملے گا مگر جب کہ وہ حاملہ ہو اس لیے کہ کتاب اللہ نے نفقہ دینے کو حمل کے ساتھ معلق کیا ہے کہ ارشاد باری

تعالیٰ ہے اگر وہ مطلقاً حمل والیاں ہیں تو ان پر خرچ کرو یہاں تک کہ وہ وضع حمل کر لیں پس حمل نہ ہونے کے وقت شرط معدوم ہوگی اور عدم شرط امام شافعی کے نزدیک حکم سے مانع ہے اور ہمارے نزدیک عدم شرط حکم سے مانع نہیں تو جائز ہے کہ حکم اپنی کسی دوسری دلیل سے ثابت ہو جائے پس لوٹھی کے ساتھ نکاح جائز ہوگا اور عموماً کی وجہ سے مطلقہ کو نفقہ دینا واجب ہوگا۔

احناف کے نزدیک صحت تعلیق کی شرط:

قوله ولهذا المعنى قلنا الخ: اس سے پہلے مصنف نے یہ بیان کیا تھا کہ احناف کے نزدیک معلق بالشرط وجود شرط کے وقت سبب بنتا ہے اس سے قبل نہیں کہ ہم احناف نے کہا تھا کہ عدم ملک کی صورت میں وقوع جزا کے لیے تعلیق کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ اس تعلیق میں نسبت ملک کی طرف ہو جیسا کہ کسی کے غلام سے کہا: "ان ملکک فانت حر" یا سبب ملک کی طرف ہو جیسے لحنیہ عورت سے کہا: "ان تزوجتک فانت طالق" چونکہ نکاح ملک متعہ کا سبب ہے لہذا تعلیق کے صحیح ہونے کے لیے ملک یا سبب ملک کی طرف نسبت کرنا ضروری ہے تعلیق کی شرط پائے جانے کی وجہ سے تعلیق درست ہوگی اور وجود شرط کے وقت حکم بھی پایا جائے گا کہ غلام آزاد ہوگا اور عورت پر طلاق بھی پڑ جائے گی اگر تعلیق کی یہ شرط موجود نہ ہو تو حکم ثابت نہ ہوگا مثلاً کسی نے لحنیہ عورت سے کہا: "ان دخلت الدار فانت طالق" تو یہ تعلیق ہمارے نزدیک بھی باطل ہے کیونکہ اس مثال میں طلاق نہ ملک کی طرف منسوب ہے اور نہ ہی سبب ملک (تزوید) کی طرف منسوب ہے بلکہ دخول دار کی طرف منسوب ہے لہذا تعلیق درست نہ ہوئی تو وجود شرط کے بعد طلاق بھی واقع نہ ہوگی اگرچہ نکاح کے بعد وہ عورت گھر میں داخل ہو۔

امام شافعی کے اصول تعلیق پر متفرع کردہ مسئلہ:

قوله وكذلك طول العربة الخ: نفس مسئلہ یہ ہے کہ آزاد عورت سے نکاح کی قدرت رکھتے ہوئے امام شافعی کے نزدیک لوٹھی سے نکاح نہیں کر سکتا جب کہ احناف کے نزدیک نکاح کر سکتا ہے۔

امام شافعی کی دلیل:

قران مجید میں ارشاد باری ہے:

"ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمن

ماملکت ایمانکم من فتیاتکم المؤمنات۔“

اور تم میں سے جو پاک دامنہ عورتوں سے نکاح کرنے کی طاقت نہ رکھتا ہو تو اپنی مملوکہ مسلمان لونڈیوں سے نکاح کر سکتے ہو۔

امام شافعی کا اس آیت سے استدلال اس طرح ہے کہ اللہ تعالیٰ نے لونڈیوں سے نکاح کے جواز کو آزاد عورتوں سے نکاح کی طاقت نہ رکھنے پر معلق کیا ہے اور امام شافعی کے نزدیک معلق بالشرط فی الحال حکم کا سبب بنتا ہے لہذا جو آدمی فی الحال آزاد عورتوں کے ساتھ نکاح کرنے پر قادر ہے تو شرط نہ پائی گئی تو لونڈیوں سے نکاح کے جواز کا حکم بھی نہیں پایا جائے گا جیسا کہ امام شافعی کا تعلیق کی صورت میں یہ اصول ہے کہ عدم حکم شرط کی طرف منسوب ہوتا ہے اسی وجہ سے ان کے نزدیک انتقاء شرط انتقاء حکم کو مستلزم ہوتا ہے لہذا جب آزاد عورت سے نکاح کی قدرت کی شرط معدوم ہے تو نکاح لونڈی کا جواز بھی معدوم ہوگا۔ احناف کی دلیل آئندہ مسئلہ کے بعد آئے گی۔

امام شافعی کے گذشتہ اصول پر دوسرا مسئلہ:

قوله وكذا لك قال الشافعي الغ: نفس مسئلہ یہ ہے کہ امام شافعی کے نزدیک مطلقہ بایسہ کے لیے عدت میں نفقہ اس صورت میں واجب ہوگا کہ جب وہ حاملہ ہوگی اگر حاملہ نہ ہو تو نفقہ واجب نہیں جب کہ احناف کے نزدیک ہر دو صورتوں میں نفقہ واجب ہے۔

امام شافعی کی دلیل:

قرآن مجید میں ارشاد باری تعالیٰ ہے:

”وان کن اولات حمل فانفقوا علیہن حتی یضعن حملہن۔“

اگر مطلقہ عورتیں حمل والیاں ہوں تو ان پر خرچ کرو یہاں تک کہ وہ وضع حمل کر لیں اس آیت سے امام شافعی کا استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے نفقہ دینے کو حمل پر معلق کیا ہے لہذا حمل کی صورت میں نفقہ واجب ہوگا چونکہ عدم حمل کی صورت میں نفقہ کے وجوب کی شرط معدوم ہے تو عدت کا نفقہ بھی واجب نہ ہوگا باقی اصول کی تفصیل پہلی مثال کے تحت دیکھ لیں۔

مذکورہ دونوں مسئلوں میں احناف کی دلیل:

مذکورہ دونوں مسئلوں میں احناف کے نزدیک آزاد عورت سے نکاح کی قدرت کے باوجود لوٹڈی سے نکاح کرنا جائز ہے اور عدم حمل کی صورت میں بھی شوہر پر بیوی کا نفقہ واجب ہے ان دونوں مسئلوں کا طرز استدلال ایک ہی ہے احناف کے نزدیک ”وجود شرط مثبت حکم تو ہے لیکن عدم شرط مانع حکم نہیں“ کہ شرط پائی جائے تو حکم پایا جائے گا اور اگر شرط نہ پائی جائے تو حکم معدوم نہیں ہوگا بلکہ ساکت ہوگا۔

خلاصہ یہ ہے کہ احناف کے نزدیک انتقاء شرط انتقاء حکم کو مستلزم نہیں بلکہ شرط کے معدوم ہونے کی صورت میں حکم ساکت ہوتا ہے کہ نہ نفی اور نہ ہی اثبات تو ممکن ہے کہ یہ حکم کسی دوسری دلیل سے ثابت ہوتا ہو مثلاً آزاد عورت سے نکاح کی قدرت کے باوجود لوٹڈی سے نکاح کا جواز ”فانکحوا ما طاب لکم“ اور ”احل لکم ما ورائکم“ میں کلمہ ”عموم ما“ سے ثابت ہے جو آزاد اور لوٹڈی دونوں کو شامل ہے اسی طرح غیر حاملہ کا نفقہ اس آیت سے ثابت ہے ”وعلى المولود له رزقهن و کسوتهن بالمعروف“ کہ آیت میں مولود لہ سے مراد خاوند ہے اور ہن کے عموم میں حاملہ اور غیر حاملہ دونوں داخل ہیں۔

”وَمِنْ تَوَابِعِ هَذَا النَّوعِ تَرْتِبُ الْحُكْمِ عَلَى الْإِسْمِ الْمَوْصُوفِ بِصِفَةٍ فَإِنَّهُ بِمَنْزِلَةِ تَعْلِيْقِ الْحُكْمِ بِذَلِكَ الْوَصْفِ عِنْدَهُ وَعَلَى هَذَا قَالَ الشَّافِعِيُّ لَا يَجُوزُ نِكَاحُ الْأُمَّةِ الْكِتَابِيَّةِ لِأَنَّ النَّصَّ رَتَّبَ الْحُكْمَ عَلَى أُمَّةٍ مُؤْمِنَةٍ لِقَوْلِهِ تَعَالَى (مِنْ فِتْيَانِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ) فَيَتَقَيَّدُ بِالْمُؤْمِنَةِ فَيَمْتَنِعُ الْحُكْمُ عِنْدَ عَدَمِ الْوَصْفِ فَلَا يَجُوزُ نِكَاحُ الْأُمَّةِ الْكِتَابِيَّةِ وَمِنْ صُورِ بَيَانِ التَّغْيِيرِ الْإِسْتِثْنَاءُ فَهَبَّ أَصْحَابُنَا إِلَى أَنَّ الْإِسْتِثْنَاءَ تَكَلَّمَ بِالْبَاقِي بَعْدَ الثَّنِيَا كَأَنَّهُ لَمْ يَتَكَلَّمْ إِلَّا بِمَا بَقِيَ وَعِنْدَهُ صَدْرُ الْكَلَامِ يَنْعَقِدُ عِلَّةٌ لِوَجُوبِ الْكُلِّ إِلَّا أَنَّ الْإِسْتِثْنَاءَ يَمْنَعُهَا مِنَ الْعَمَلِ بِمَنْزِلَةِ عَدَمِ الشَّرْطِ فِي بَابِ التَّعْلِيْقِ وَمِثَالُ هَذَا فِي قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا تَبِيعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ إِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ فَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ صَدْرُ الْكَلَامِ يُعْقَدُ عِلَّةٌ لِحُرْمَةِ بَيْعِ الطَّعَامِ بِالطَّعَامِ عَلَى الْإِطْلَاقِ وَخَرَجَ عَنْ هَذِهِ الْجُمْلَةِ صُورَةُ الْمُسَاوَاةِ بِالْإِسْتِثْنَاءِ فَبَقِيَ الْبَاقِي تَحْتَ حُكْمِ الصَّدْرِ وَنَتِيجَةُ هَذَا حُرْمَةُ بَيْعِ

الْحَفْنَةُ مِنَ الطَّعَامِ بِحَفْنَتَيْنِ مِنْهُ وَعِنْدَنَا بَيْعُ الْحَفْنَةِ لَا يَدْخُلُ تَحْتَ النَّصِّ
لِأَنَّ الْمُرَادَ بِالْمَنْهِيِّ يَتَّقِي بِصُورَةٍ بَيْعُ يَتِمُّكَنُ الْعَبْدُ مِنَ اثْبَاتِ التَّسَاوِي
وَالْتَفَاضُلِ فِيهِ كَيْلًا يُؤَدِّي إِلَى نَهْيِ الْعَاجِزِ فَمَا لَا يَدْخُلُ تَحْتَ الْمِعْيَارِ
الْمُسَوَّى كَانَ خَارِجًا عَنِ قَضِيَّةِ الْحَدِيثِ“

اور اس نوع کے توابع میں سے حکم کا اس اسم پر مرتب ہونا ہے جو کسی صفت کے ساتھ موصوف ہو کیونکہ
یہ امام شافعی کے نزدیک حکم کو اس وصف پر معلق کرنے کے مرتبہ میں ہے اور اسی بناء پر امام شافعی نے
فرمایا ہے کہ کتابیہ باندی کے ساتھ نکاح کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ نص نے حکم کو ”امۃ مؤمنۃ“ پر مرتب
کیا ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ”من فتياتكم المؤمنات“ پس باندیوں کے ساتھ نکاح کے
جواز کا حکم مؤمنہ کے ساتھ مقید ہوگا اور عدم وصف کے وقت حکم ممتنع ہوگا لہذا کتابیہ باندی کے ساتھ
نکاح جائز نہ ہوگا اور بیان تغیر کی صورتوں میں سے استثناء ہے ہمارے علماء اس طرف گئے ہیں کہ
استثناء کے بعد باقی کے تکلم کا نام استثناء ہے گویا کہ کلام نہیں کیا مگر باقی ماندہ کا اور امام شافعی کے
ز نزدیک کل واجب ہونے کے لیے صدر کلام علت ہے مگر استثناء اس عمل سے روکتا ہے (یہ) باب
تعلیق میں عدم شرط کے مرتبہ میں ہے۔ اور اس اختلاف کی مثال آنحضور ﷺ کے قول ”لا تبیعوا
الطعام بالطعام الا سواء بسواء“ میں ہے پس امام شافعی کے نزدیک علی الاطلاق بیع الطعام
بالطعام کی حرمت کی علت ہوگا اور اس مجموعہ سے استثناء کے ذریعے مساوات کی صورت نکل گئی پس
باقی ماندہ صدر کلام کے حکم کے تحت باقی رہا اور اس اطلاق کا نتیجہ ایک مٹھی طعام کی بیع کا دو مٹھی طعام
کے عوض حرام ہونا ہے اور ہمارے نزدیک ایک مٹھی طعام کی بیع اس نص کے تحت داخل نہ ہوگی اس
لیے کہ منہی سے مراد بیع کی وہ صورت ہے جس میں بندہ تساوی اور تفاضل ثابت کرنے پر قادر ہوتا ہے
کہ وہ نہی عاجز کا سبب نہ ہو پس جو صورت معیار مسوی کے تحت داخل نہ ہو وہ حدیث کے تقاضہ سے
خارج ہوگی۔

موصوف بصفة بمنزلة تعلق بالشرط:

قوله ومن التوابع هذا النوع الخ: مصنف نے اس سے قبل تعلق بالشرط کا مختلف فیہ مسئلہ بیان کیا اب اسی
تعلق بالشرط کے تابع میں سے اسم موصوف بصفة کا حکم بیان کر رہے ہیں کہ ”جب کوئی حکم ایسے اسم پر مرتب ہو کہ

جس کی صفت لائی گئی ہو تو وہ حکم صفت کے متعلق ہوگا“ اس کی وجہ یہ ہے کہ صفت شرط کے معنی میں ہوتی ہے لہذا حکم جس طرح شرط پر معلق ہوتا ہے اسی طرح صفت پر بھی معلق ہوگا مثلاً شوہر نے بیوی سے کہا ”انت طالق راکبہ“ تجھے سواری کی حالت میں طلاق ہے یہ کلام ”انت طالق ان رکبت“ کے مرتبہ میں ہوگا لہذا جب صفت شرط کے معنی میں ہے تو جو اختلاف احناف اور شوافع کا تعلق بالشرط میں ہے وہی اختلاف موصوف بصفہ میں ہوگا۔

موصوف بصفہ کے متعلق امام شافعی کا اصول مع تخریج مسئلہ:

امام شافعی کے نزدیک جو حکم بیان تغیر میں تعلق بالشرط کا ہے وہی حکم موصوف بصفہ کا ہے کہ جس طرح عدم شرط عدم حکم کو مستلزم تھی اسی طرح عدم وصف عدم حکم کو مستلزم ہوگا کہ اگر وصف موجود ہوگا تو حکم بھی موجود ہوگا اگر وصف منقہ ہوگا تو حکم بھی منقہ ہوگا لہذا عدم وصف، عدم حکم کی طرف منسوب ہوگا اسی اصول کی وجہ سے حضرت امام شافعی نے فرمایا کہ کتابیہ لونڈی سے نکاح جائز نہیں کیونکہ ارشاد ربانی ہے: ”من فتیاتکم المؤمنات“ اس کلام میں لونڈیوں کو وصف ایمان کے ساتھ موصوف و مقید کیا گیا ہے لہذا اگر لونڈیوں میں وصف ایمان موجود ہوگا تو نکاح کا جواز ہوگا اگر وصف ایمان نہیں تو نکاح کا عدم جواز ہوگا لہذا مومنہ نہ ہونے کی صورت میں کتابیہ لونڈی سے نکاح جائز نہ ہوگا۔

احناف کا اصول مع تخریج مسئلہ:

احناف کا موصوف بصفہ کے متعلق بھی وہی اصول ہے جو تعلق بالشرط کا تھا کہ جس طرح عدم شرط عدم حکم کو مستلزم نہ تھی اسی طرح عدم صفت عدم حکم کو مستلزم نہیں بلکہ وہ حکم کسی دوسری دلیل سے ثابت ہو سکتا ہے مثلاً کتابیہ لونڈیوں کے نکاح کا جواز قرآن مجید کی دوسری آیت سے ثابت ہے: ”وطعام الذین اوتوا الكتاب حل لکم و طعامکم حل لہم و المحصنات من الذین اوتوا الكتاب من قبلکم“ اس آیت میں مومنہ کی قید نہیں باقی رہی ”فتیاتکم“ میں مومنہ کی قید و کشف اور وضاحت کے لیے ہے اور یہ قید بطور استحباب ہے۔

بیان تغیر استثناء کی صورت میں:

قولہ ومن صور بیان التغیر الخ: اس سے قبل مصنف بیان تغیر کی پہلی صورت ”تعلق بالشرط“ اور اس کی ذیلی صورت ”موصوف بصفہ“ کے بیان سے فارغ ہوئے اب استثناء کا آغاز کر رہے ہیں استثناء کا لغوی معنی الگ کرنا، جدا کرنا ہے اور جہاں استثناء ہوگا وہاں کلمہ ”الا“ وغیرہ کے ماقبل کو مستثنیٰ منہ کہتے ہیں کہ جس کو مصنف ”صدر

کلام سے تعبیر کریں گے اور مابعد کو مستثنیٰ کہتے ہیں اور یہاں مصنف اس بحث میں فقط اصولی لحاظ سے بحث کریں گے استثناء کی باقی تفصیل کا تعلق نحو سے ہے۔

استثناء کے معنی میں ائمہ کرام کا اختلاف:

جس طرح تعلیق بالشرط، موصوف بصفات میں احناف اور امام شافعی کا اختلاف تھا اسی طرح استثناء کی تفصیل میں بھی احناف اور امام شافعی کا اختلاف ہے۔

احناف کا مذہب:

احناف کے نزدیک استثناء کرنے کے بعد جو مقدار بچ جاتی ہے اس باقی ماندہ مقدار کے تکلم کا نام استثناء ہے گویا کہ ہمارے نزدیک مستثنیٰ منہ کا تکلم ہی نہیں کیا گیا مثلاً کسی نے اقرار کرتے ہوئے کہا "لفلان علیٰ عشرة الاثلاثہ" فلاں کے مجھ پر دس درہم ہیں مگر تین کہ اس قول میں "الا" سے قبل مستثنیٰ منہ (صدر کلام) میں دس کا ذکر کیا گیا اور "الا" کے مابعد تین کا ذکر کیا گیا جب استثناء کے بعد باقی سات بچے گویا کہ تکلم ہی سات کا کیا ہے اور دس کا تکلم ہمارے نزدیک معدوم کے حکم میں ہے۔

امام شافعی کا مذہب:

امام شافعی کے نزدیک استثناء میں صدر کلام (مستثنیٰ منہ) پورے کلام کے وجوب کی علت و سبب بنتا ہے مگر استثناء اس صدر کلام کو عمل کرنے سے روک دیتا ہے کہ جس طرح تعلیق کے باب میں شرط کا نہ ہونا حکم کے مانع تھا اسی طرح صدر کلام میں بھی استثناء کا موجود ہونا کل کے وجوب کا مانع ہوگا لہذا گذشتہ مثال میں امام شافعی کے نزدیک کل دس درہم ہی واجب ہوئے مگر استثناء نے آ کر دس کے وجوب کو روک دیا اور باقی سات بچ گئے۔

ثمرہ اختلاف کی وضاحت مثال سے:

قوله ومثاله هذا فی قوله عليه السلام الخ مصنف نے استثناء کے اختلافی اصول کے درمیان فرق کو ظاہر کرنے کے لیے حدیث نبوی عليه السلام سے مثال پیش کی ہے حضور عليه السلام نے اناج وغلہ کی خرید و فروخت کے متعلق فرمایا "لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء" اناج کو اناج کے بدلے منت پیو مگر برابر برابر، یہ حکم ان تمام اناجوں کے لیے ہے۔

کے متعلق ہے جو ہم جنس ہوں اور ایک دوسری کے عوض فروخت کی جائیں۔

امام شافعی کا استدلال:

استثناء کے متعلق امام شافعی کا اصول یہ ہے کہ صدر کلام (مستثنیٰ منہ) پورے حکم کے وجوب کے لیے علت بن کر منعقد ہوتا ہے لہذا حدیث مذکور میں صدر کلام "لاتبیعوا الطعام بالطعام" غلے کو غلے کے بدلے میں بیچنے کے حرام ہونے کے لیے مطلقاً علت بن کر منعقد ہوا۔ لہذا غلے کے بدلے میں غلے کی بیچ مطلقاً حرام ہوگی چاہے مقدار ناپ تول میں آتی ہو یا نہ آتی ہو۔ پھر نبی کریم ﷺ نے "الاسواء بسواء" کے ذریعے دونوں غلوں کے درمیان مساوات و برابری کی صورت کو ماقبل کی حرمت سے خارج کر دیا لہذا مساوات کے علاوہ بیچ کی تمام صورتیں حرام ہی رہیں گی کہ چاہے وہ مقدار کیل و وزن میں آتی ہو یا نہ آتی ہو تو امام شافعی کے نزدیک ایک مٹھی گندم کی دو مٹھی گندم کے عوض بیچنا حرام ہوگی کیونکہ دونوں ہم جنس ہیں کیونکہ جانہین سے مساوات نہیں ہے۔

احناف کا مذہب مع استدلال:

استثناء کے متعلق احناف کا اصول یہ ہے کہ متکلم استثناء کے بعد جو کلام کرتا ہے گویا وہی مقصود ہوتا ہے لہذا اس اصول کے تحت حدیث مذکور میں "الاسواء بسواء" سے مساوات کی صورت کو نکالنے کے بعد عدم مساوات کی صورت حرمت کے تحت باقی رہی گویا حدیث کا معنی یہ بنا "لاتبیعوا الطعام بالطعام مفاضلہ" تم غلے کو غلے کے بدلے میں زیادتی کے ساتھ نہ بیچو اور زیادتی کے ساتھ بیچنا اس وقت حرام ہوگا کہ جب انسان برابری کے ساتھ بیچنے پر عرف و شرع میں قادر ہو مثلاً شریعت نے فطرانے وغیرہ کی مد میں جو کم از کم مقدار بیان کی ہے وہ نصف صاع ہے لہذا اگر نصف صاع یا اس سے زائد مقدار ہم جنس اشیاء کی خرید و فروخت کی جائے تو برابری پر انسان شریعت کی روشنی میں قادر ہے لہذا زیادتی حرام ہوگی لیکن اگر نصف صاع سے کم مقدار میں ہم جنس اشیاء کی خرید و فروخت کی تو زیادتی حرام نہ ہوگی۔ کیونکہ نصف صاع سے کم مقدار پر بندہ شرعی طور پر قادر نہیں لہذا بندے کو ایسی بات سے منع کرنا کہ جس پر قادر نہیں وہ نبی کے بجائے نفی بن جائے گی جو کہ عاجز سے نبی ہوگی جو کہ کسی حال میں درست نہیں نیز بیچ میں اصلاً زیادتی مباح تھی لیکن شارع علیہ السلام نے قدر مع جنس کی صورت میں زیادتی کو حرام قرار دیا ہے اور باقی صورتوں میں بیچ میں زیادتی اباحت کی وجہ سے اپنے اصل پر ہے (اباحت کی بحث قیاس کو دہویں فصل میں عدم علت سے عدم حکم پر استدلال کے بعد ضرور دیکھیے)۔ نیز عرف میں بھی مٹھی اور دو مٹھی کا اطلاق خرید و فروخت پر نہیں ہوتا لہذا احناف کے نزدیک ایک مٹھی

کے عوض دو مٹھی کی بیج جائز ہے۔

اہم فائدہ :

اب جدید دور میں وزن کرنے کے ایسے آلات آچکے ہیں کہ جس سے مٹھی تو کیا گرام، دانہ بلکہ ذرات کا بھی وزن کیا جاسکتا ہے لہذا امام شافعی کے مذہب کی تقویت موجودہ آلات سے بھی ہوتی ہے کہ برابری مٹھی سے کم مقدار میں بھی ہو سکتی ہے چہ جائے کہ مٹھی اور دو مٹھی میں آلات کے ذریعے مساوات نہ ہو سکے۔ لیکن احناف نے شرع اور عرف کی بناء پر ایک مٹھی کی بیج کو دو مٹھی کے عوض جائز قرار دیا ہے نیز حرج عظیم کی وجہ سے بھی چھوٹ دی گئی۔

”وَمِنْ صُورِ بَيَانِ التَّغْيِيرِ مَا إِذَا قَالَ لِفُلَانٍ عَلَيَّ أَلْفٌ وَدَيْعَةٌ فَقَوْلُهُ عَلَيَّ يَفِيدُ الْوَجُوبَ وَهُوَ بِقَوْلِهِ وَدَيْعَةٌ غَيْرَةٌ إِلَى الْحِفْظِ وَقَوْلُهُ أَعْطَيْتَنِي أَوْ أَسْلَفْتَنِي الْفَاءُ فَلَمْ أَقْبِضْهَا مِنْ جُمْلَةِ بَيَانِ التَّغْيِيرِ وَكَذَا لَوْ قَالَ لِفُلَانٍ عَلَيَّ أَلْفٌ زَيْوْفٌ وَحُكْمُ بَيَانِ التَّغْيِيرِ أَنَّهُ يَصِحُّ مُوَصُولًا وَلَا يَصِحُّ مَفْصُولًا ثُمَّ بَعْدَ هَذَا مَسَائِلُ اخْتَلَفَ فِيهَا الْعُلَمَاءُ أَنهَا مِنْ جُمْلَةِ بَيَانِ التَّغْيِيرِ فَتَصِحُّ بِشَرْطِ الْوَصْلِ أَوْ مِنْ جُمْلَةِ بَيَانِ التَّبْدِيلِ فَلَا تَصِحُّ وَسَيَأْتِي طَرَفٌ مِّنْهَا فِي بَيَانِ التَّبْدِيلِ“۔

اور بیان تغیر کی صورتوں میں سے ایک یہ ہے کہ جب کسی نے کہا فلاں کا مجھ پر ایک ہزار ودیعت ہے تو اس کا قول علی وجوب کا فائدہ دیتا ہے اور مقرر نے اپنے قول ودیعت کے ذریعے سے اس کو ایک ہزار کی حفاظت کی طرف متغیر کیا ہے اور متکلم کا قول تو نے مجھ کو دیا ہے ایک ہزار یا تو نے مجھ سے ایک ہزار پر بیج سلم کی ہے لیکن میں نے اس پر قبضہ نہیں کیا بیان تغیر کے قبیل سے ہے اور اسی طرح اگر کسی نے کہا فلاں کا مجھ پر ایک ہزار کھوٹا ہے اور بیان تغیر کا حکم یہ ہے کہ وہ موصولاً درست ہوتا ہے اور مفصولاً درست نہیں ہوتا پھر اس کے بعد ایسے مسائل ہیں جن میں علماء کا اختلاف ہے کہ وہ بیان تغیر کے قبیل سے ہیں پس وصل کی شرط کے درست ہوں گے یا بیان تبدیل کے قبیل سے ہیں کہ وہ درست نہ ہوں گے ان میں سے کچھ مسائل بیان تبدیل میں آئیں گے۔

بیان تغیر کی بعض صورتوں کا بیان :

اقولہ ومن صور بیان التَّغْيِيرِ الخ: مصنف نے اس سے قبل بیان تغیر کی مجموعی لحاظ سے تین صورتیں بیان

کیں ان سے فراغت کے بعد چند اور صورتیں بیان کر رہے ہیں:

۱۔ اگر کسی نے اقرار کرتے ہوئے کہا: "لفلان علی الف ودیعة" تو اس قول میں "علی الف" اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ مقرر پر ایک ہزار بطور دین ہو کیونکہ کلمہ علی الزام ووجوب کے لیے آتا ہے مگر جب مقرر نے ساتھ ہی لفظ "ودیعة" کا اضافہ کیا تو کلام کی پہلی حالت بدل گئی کہ پہلے ہزار بطور دین تھا اب بطور ودیعت ہے لہذا "ودیعة" کا لفظ بیان تغیر ہے۔

۲۔ کسی شخص نے کہا "اعطیتنی الف فلم اقبضها" تو نے مجھے ایک ہزار ادا کیا مگر میں نے ان پر قبضہ نہیں کیا تو اس قول میں "اعطیتنی" کا تقاضا یہ ہے کہ ایک ہزار روپے پر قبضہ کر لیا ہے کیونکہ "اعطا" اس وقت بولتے ہیں کہ جب قبضہ مکمل ہو جائے مگر جب متکلم نے "فلم اقبضها" کہا تو پہلے کلام کی کیفیت بدل گئی لہذا معلوم ہوا کہ ایک ہزار کے دینے کا وعدہ ہے اس کلام میں "فلم اقبضها" بیان تغیر ہے۔

۳۔ اسی طرح اگر یوں کہا "اسلفتنی الف فلم اقبضها" تو نے مجھے ایک ہزار بطور بیع سلم دیے مگر میں نے ان پر قبضہ نہیں کیا۔ "اسلفتنی الف" کا تقاضا یہ ہے کہ بیع سلم میں اس المال پر خریدار کا قبضہ ہو چکا ہے کیونکہ بیع سلم کے صحیح ہونے کے لیے مجلس عقد میں قبضہ شرط ہے لہذا اس کلام کا تقاضا یہ ہے کہ بیع سلم درست ہو مگر متکلم نے "فلم اقبضها" کا جملہ لا کر گذشتہ کلام کے مفہوم کو یکسر بدل دیا کہ جس کا تقاضا یہ ہے کہ بیع سلم فاسد ہو لہذا بیع فاسد ہوگی اور "فلم اقبضها" بیان تغیر ہے۔

۴۔ اگر کسی شخص نے "لفلان علی الف زیوف" کہا تو اس کلام میں "علی الف" کا تقاضا یہ ہے کہ ایک ہزار کھرے مراد ہوں کیونکہ الف مطلق ہے اور مطلق سے فرد کامل مراد ہوتا ہے اور فرد کامل عمدہ درہم ہیں مگر جب متکلم نے "زیوف" کا حکم لگایا تو گذشتہ کلام کی حالت بدل گئی کہ ایک ہزار کا اقرار عمدہ کا نہیں بلکہ کھوٹے درہموں کا ہے۔

بیان تغیر کا حکم:

قوله وحکم بیان التغبیر الخ: بیان تغیر کا حکم یہ ہے کہ اگر بیان تغیر کا کلام متصل ہے تو بیان تغیر درست ہوگا کہ بیان اور مبین کے درمیان فاصلہ نہ ہو، اگر بیان اور مبین کے درمیان فاصلہ ہو تو بیان تغیر درست نہ ہوگا یہی مذہب صحابہ کرام اور ائمہ مجتہدین کا ہے مثلاً "علی الف" کہہ کر فوراً "زیوف" کہہ دیا تو بیان تغیر درست ہوگا اگر وقفہ کیا تو درست نہ ہوگا۔

اختلاف مسائل کی طرف رہنمائی:

قوله ثم بعد هذا مسائل الخ: مصنف فرماتے ہیں کہ بیان تغیر کے مذکورہ مسائل کے علاوہ چند اور مسائل بھی ہیں کہ جن میں علماء کرام کا اختلاف ہے کہ ان کا تعلق بیان تغیر سے ہے کہ جس میں کلام کا متصل ہونا شرط ہے یا ان کا تعلق بیان تبدیل سے ہے کہ چونکہ اتصالاً درست ہے اور نہ انفالاً درست ہے ان مسائل میں امام اعظم اور صاحبین کا اختلاف ہے کہ جن میں سے بعض کی تفصیل آخری فصل ”بیان تبدیل“ میں آئے گی۔

”۳۲: فَصَلْ وَأَمَّا بَيَانُ الضَّرُورَةِ فَمِثَالُهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأَمِّهِ الثَّلَاثُ أَوْ جَبَّ الشَّرِكَةَ بَيْنَ الْأَبَوَيْنِ ثُمَّ بَيْنَ نَصِيبِ الْأُمِّ فَصَارَ ذَلِكَ بَيَانًا لِنَصِيبِ الْأَبِ وَعَلَى هَذَا قُلْنَا إِذَا بَيْنَا نَصِيبَ الْمُضَارِبِ وَسَكَّتَا عَنْ نَصِيبِ رَبِّ الْمَالِ صَحَّتِ الشَّرِكَةُ وَكَذَلِكَ لَوْ بَيْنَا نَصِيبَ رَبِّ الْمَالِ وَسَكَّتَا عَنْ نَصِيبِ الْمُضَارِبِ كَانَ بَيَانًا وَعَلَى هَذَا حُكْمُ الْمَزَارَعَةِ وَكَذَلِكَ لَوْ أَوْصَى لِفُلَانٍ وَفُلَانٍ بِالْفِ بَيْنَ نَصِيبِ أَحَدِهِمَا كَانَ ذَلِكَ بَيَانًا لِنَصِيبِ الْآخَرِ وَكَو طَلَّقَ أَحَدَى امْرَأَتَيْهِ ثُمَّ وَطَى أَحَدَهُمَا كَانَ ذَلِكَ بَيَانًا لِلطَّلَاقِ فِي الْآخَرَى بِخِلَافِ الْوَطَى فِي الْعِتْقِ الْمُبْهَمِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ لِأَنَّ حِلَّ الْوَطَى فِي الْأَمَاءِ يَثْبُتُ بِطَرِيقَيْنِ فَلَا يَتَعَيَّنُ جِهَةُ الْمَلِكِ بِاعْتِبَارِ حِلِّ الْوَطَى“

اور بہر حال بیان ضرورت تو اس کی مثال باری تعالیٰ کے فرمان ”میت کے ماں باپ اس کے وارث ہوئے پس ماں کے لیے ایک ثلث ہے“ میں ہے ابوین کے درمیان شرکت کو ثابت کیا پھر ماں کا حصہ بیان کیا تو یہ باپ کے حصہ کا بیان ہوگا اور اسی بناء پر ہم نے کہا کہ جب مضارب اور رب المال نے مضاربت کا حصہ بیان کر دیا اور رب المال کے حصہ سے سکوت کیا تو شرکت صحیح ہوگی اور اسی طرح اگر رب المال کا حصہ بیان کیا اور مضارب کے حصہ سے سکوت کیا تو بیان ہوگا اور اسی پر مضارعت کا حکم قیاس کیا جائے اور اسی طرح اگر فلاں اور فلاں کے لیے ایک ہزار کی وصیت کی پھر ان دونوں میں سے ایک کا حصہ بیان کر دیا تو یہ دوسرے کے حصے کا بیان ہوگا اور اگر اپنی دو بیویوں میں سے ایک کو طلاق دی پھر ان دونوں میں سے ایک سے وطی کی تو یہ وطی کرنا دوسری کے لیے بیان ہوگا اس کے بخلاف امام اعظم کے نزدیک عتق مبہم میں وطی کرنا ہے کیونکہ لونڈیوں میں دونوں طریقوں سے وطی

کرنا حلال ثابت ہوتا ہے لہذا حل و طی کے اعتبار سے ملک کی جہت متعین نہ ہوگی۔

قوله واما بیان الضرورة الخ: اس سے قبل مصنف بیان کی سات اقسام میں سے تین اقسام کو بیان کر چکے اب چوتھی قسم بیان ضرورت کا آغاز کر رہے ہیں۔

بیان ضرورت کی تعریف:

”هو بیان يفهمه المخاطب من فحوى الكلام ويقع بغير الكلام“

”بیان ضرورت وہ بیان ہے کہ جس کو مخاطب مقتضی کلام سے سمجھ لیتا ہو اور اس کے لیے کلام نہ لایا گیا ہو“ بیان ضرورت کی تعریف سے معلوم ہوا کہ بیان ضرورت کا تعلق الفاظ سے نہیں جب اس کا تعلق الفاظ سے نہیں تو اس کا حکم یہ ہے کہ یہ بغیر اتصال و انفصال کی تفصیل کے قابل عمل ہوتا ہے اور اس میں سکوت قائم مقام نطق و بیان کے ہوتا ہے۔

سکوت بمنزلہ نطق کی مثال:

قوله فمثاله في قوله تعالى الخ: کلام میں ایک صورت کو بیان کرنے کے بعد دوسری صورت کو بیان کرنا کہ جس سے تیسری صورت سامنے آئے کہ جس کا ذکر عبارت میں نہ ہو اس کی مثال ارشاد باری تعالیٰ ہے: ”وورثه ابواه فلامه العلت“ اس آیت کے پہلے حصے ”وورثه ابواه“ میں وراثت کی ایک صورت کا ذکر ہے کہ اس میں متوفی کے والدین کے لیے میراث میں شرکت کا ثبوت ہے کہ جب کوئی شخص مر گیا اس کے ورثہ میں سوائے والدین کے اور کوئی نہ ہو تو والدین میراث کے حق دار ہیں لیکن جب حصوں کو بیان کیا تو فقط ماں کے حصے کو ”العلت“ ایک تہائی سے بیان کیا آیت کے اس حصے میں دوسری صورت کو بیان کیا گیا کہ ماں کا تہائی حصہ ماں کے لیے ہے تو اس سے ایک تیسری صورت سامنے آئی کہ باقی جو کچھ بچے کا اس کا وارث باپ ہو گا حالانکہ باپ کے حصے کا ذکر نظم قرآن میں نہیں ہے مگر ماں کے حصے کو بیان کرنا اقتضاء باپ کے حصے کا بیان ضرورت ہے جو سکوت بمنزلہ نطق قرار پایا لہذا بیان ضرورت کی وجہ سے باپ دو تہائی کا وارث بنے گا۔

بیان ضرورت پر عقد مضاربت سے تفریح:

قوله وعلى هذا قلنا الخ: مثال سے قبل تمہیدی مقدمہ کے طور پر عقد مضاربت کی حد و حال ملاحظہ کیجئے عقد مضاربت اس عقد کو کہا جاتا ہے کہ جس میں ایک شخص کا مال ہو اور دوسرے کی محنت ہو اہل فقہ کی اصطلاح میں مال

والے کو "رب المال" اور محنت کرنے والے کو "مضارب" کہا جاتا ہے عقد مضاربت کے صحیح ہونے کے لیے شرط یہ ہے کہ رب المال اور مضارب دونوں کا حصہ متعین ہو ورنہ عقد مضاربت شرعاً درست نہ ہوگا اب عقد مضاربت میں بیان ضرورت کی مثال سمجھیں کہ دو شخصوں نے عقد مضاربت کیا اور عقد مضاربت کے وقت مضارب (محنت کرنے والے) کا حصہ متعین کر دیا کہ اس کو نفع کا چوتھا حصہ ملے گا اور رب المال (مال والے) کے حصے سے خاموشی اختیار کر لی تو یہ عقد مضاربت درست ہوگا کہ جب مضارب کا چوتھائی حصہ متعین کر دیا تو باقی تین حصے رب المال کے لیے بچ گئے وہ اقتضاً رب المال کے لیے ہوں گے کیونکہ عقد مضاربت میں ایک شریک کے حصے کا بیان دوسرے کے لیے بیان ضرورت ہوتا ہے لہذا عقد مضاربت صحیح ہے۔

بیان ضرورت پر عقد مزارعت سے مثال:

قوله وعلى هذا حكم المزارعة الخ: مصنف فرماتے ہیں کہ جس طرح گذشتہ مثال میں رب المال اور مضارب کا کسی حصے پر متعین ہونا ضروری تھا اور کسی ایک کے حصے کی تعیین دوسرے کے حصے کے لیے بیان ضرورت ہے اسی طرح مزارعت کا مسئلہ بھی ہے کہ مزارعت کا معنی زمین کو ٹھیکے پر دینا ہے کہ ایک آدمی کی زمین ہو اور دوسرے کی محنت ہو تو دونوں کے لیے پیداوار کے حصے کی تعیین ضروری ہے ورنہ درست نہیں اگر باہم رضامندی سے کسی ایک کا حصہ بیان کر دیا مثلاً چوتھائی حصہ مالک زمین کا ہے تو کام کرنے والے کے لیے تین حصے بیان ضرورت سے ثابت ہوں گے۔

بیان ضرورت پر چند متفرع کردہ مسائل:

قوله وكذا لك لو اوصى لفلان الخ:

۱۔ اگر کسی شخص نے وصیت کی کہ میرے مرنے کے بعد میرے مال کے تہائی حصے سے ایک ہزار مشتاق اور اشتیاق کو دینا پھر موصی نے مشتاق کے لیے سات سو دینے کا کہا تو یہ وصیت درست ہے کیونکہ جب مشتاق کا حصہ سات سو سے بیان کر دیا تو اشتیاق کا حصہ اقتضاً معلوم ہو گیا لہذا اشتیاق کے لیے تین سو بیان ضرورت سے ثابت ہوا۔

۲۔ اگر کسی شخص کی دو بیویاں تھیں اس نے ان دو میں سے کسی ایک کو بغیر تعیین کے طلاق بائن دے دی

یوں کہا "احدیكما طالق" تم دو میں سے ایک کو طلاق ہے ہم نے فصل نمبر ۲۳ میں یہ پڑھا تھا کہ شوہر کو بیان کا اختیار حاصل ہے پھر عملاً شوہر نے ان میں سے ایک سے جماع کر لیا تو اس سے جماع کرنا دوسری کے مطلقہ ہونے کے لیے عملاً بیان ضرورت ہے جماع کرنا دوسری کے مطلقہ ہونے کے لیے بیان ضرورت اس لیے بن رہا ہے کہ طلاق بائن والی عورت سے وطی حرام ہے اور کسی مسلمان کی شان سے یہ بات بعید ہے کہ وہ فعل حرام کا ارتکاب کرے لہذا جس عورت سے وطی کی ہے وہ بیوی ہے اور طلاق کے لیے دوسری متعین ہوگئی مصنف نے طلاق بائنہ کی قید اس لیے لگائی ہے کہ اگر طلاق رجعی دی ہو تو پھر ایک سے وطی کرنا دوسری کی طلاق کا بیان نہیں ہوگا اس لیے کہ ہو سکتا ہے کہ اس نے موطوہ بیوی کو ہی طلاق دی ہو اب وطی کے ذریعے اس نے رجوع کر لیا ہو کیونکہ مطلقہ رجعیہ سے وطی کرنا جائز ہے۔

طلاق مبہم اور عتق مبہم میں فرق:

قوله بخلاف العتق المبہم الخ: مصنف "بخلاف العتق المبہم" سے صاحبین اور امام اعظم کے مابین اختلاف کو بیان کر رہے ہیں نفس مسئلہ یہ ہے کہ اگر آقا نے اپنی دو لونڈیوں میں سے ایک کو بغیر کسی تعین کے آزاد کرتے ہوئے کہا "احدیكما حرۃ" پھر ایک سے وطی کر لی تو ایک سے وطی کرنا دوسری کی آزادی کے لیے بیان ضرورت ہے یا نہیں اس میں صاحبین اور امام اعظم کا اختلاف ہے صاحبین کے نزدیک جو حکم طلاق مبہم میں تھا کہ ایک بیوی سے جماع دوسری کے مطلقہ بائنہ ہونے کے لیے بیان ضرورت تھا اسی طرح یہاں بھی ایک لونڈی سے وطی دوسری کے آزاد ہونے کے لیے بیان ضرورت ہے لہذا صاحبین کے نزدیک دوسری لونڈی آزاد ہو جائے گی۔

جب کہ امام اعظم کے نزدیک عتق مبہم پر قیاس کرنا درست نہیں اس لیے کہ آزاد عورت میں وطی کی حلت کا سبب فقط ملک متعہ (نکاح) ہی ہے جب کہ لونڈی میں وطی کی حلت کے دو سبب ہیں ایک ملک متعہ (نکاح) اور دوسرا سبب ملک رقبہ (لونڈی ہونا) ہے اس لیے ایک لونڈی سے وطی کرنے کے لیے ضروری نہیں کہ وہ ملک رقبہ کی وجہ سے ہو بلکہ ہو سکتا ہے کہ آزاد کرنے کے بعد نکاح کر لیا ہو اور ملک متعہ کی وجہ سے جماع کیا ہو اس لیے عتق مبہم میں ایک سے جماع کرنا دوسری کی آزادی کے لیے بیان ضرورت نہیں ہوگا لہذا امام اعظم کے نزدیک لونڈی آزاد نہ ہوگی۔

”۳۳: فَضِّلْ وَأَمَّا بَيَانُ الْحَالِ فَمِثَالُهُ فِيمَا إِذَا رَأَى صَاحِبَ الشَّرْعِ أَمْرًا مُعَايِنَةً فَلَمْ يَنْهَ عَنْ ذَلِكَ كَانَ سَكُوتُهُ بِمَعْرُوفَةِ الْبَيَانِ أَنَّهُ مَشْرُوعٌ وَالشَّفِيعُ إِذَا عَلِمَ بِالْبَيْعِ وَسَكَتَ كَانَ ذَلِكَ بِمَعْرُوفَةِ الْبَيَانِ بِأَنَّهُ رَاضٍ بِذَلِكَ وَالْبِكْرُ الْبَالِغَةُ إِذَا

عَلِمْتُ بِتَزْوِيجِ الْمَوْلَى وَسَكَتَتْ عَنِ الرَّدِّ كَانَ ذَلِكَ بِمَنْزِلَةِ الْبَيَانِ بِالرِّضَاءِ
وَالْإِذْنِ وَالْمَوْلَى إِذَا رَأَى عَبْدَهُ يَبِيعُ وَيَشْتَرِي فِي السُّوقِ فَسَكَتَ كَانَ ذَلِكَ
بِمَنْزِلَةِ الْإِذْنِ فَيَصِيرُ مَادُونًا فِي التِّجَارَاتِ وَالْمُدْعَى عَلَيْهِ إِذَا نَكَلَ فِي مَجْلِسِ
الْقَضَاءِ يَكُونُ الْإِمْتِنَاعُ بِمَنْزِلَةِ الرِّضَاءِ بِلِزُومِ الْمَالِ بِطَرِيقِ الْإِقْرَارِ عِنْدَهُمَا
وَبَطَرِيقِ الْبَدْلِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ فَالْحَاصِلُ أَنَّ السُّكُوتَ فِي مَوْضِعِ الْحَاجَةِ
إِلَى الْبَيَانِ بِمَنْزِلَةِ الْبَيَانِ وَبِهَذَا الطَّرِيقِ قُلْنَا الْإِجْمَاعُ يَنْعَقِدُ بِبَعْضِ الْبَعْضِ
وَسُكُوتِ الْبَاقِينَ“

اور بہر حال بیان حال تو اس کی مثال اس صورت میں ہے کہ جب صاحب شریعت علیہ السلام نے کسی کام کو اپنے سامنے ہوتے ہوئے دیکھا اور اس سے منع نہ فرمایا تو آپ کا یہ سکوت اس بات کے بیان کے مرتبہ میں ہوگا کہ یہ کام مشروع ہے اور شفیق کو جب بیع کا علم ہوا اور وہ سکوت اختیار کرے تو یہ اس بات کے بیان کے مرتبہ میں ہوگا کہ وہ اس بیع پر راضی ہے اور باکرہ بالغہ کو جب ولی کا نکاح کرانا معلوم ہو جائے اور رد کرنے سے خاموشی اختیار کرے تو یہ خاموشی رضا اور اجازت کے مرتبہ میں ہوگی اور مولیٰ جب اپنے غلام کو بازار میں خرید و فروخت کرتے ہوئے دیکھ لے اور خاموشی اختیار کرے تو یہ خاموشی اجازت کے مرتبہ میں ہوگی چنانچہ یہ غلام ماذون فی التجارات ہوگا اور مدعی علیہ جب مجلس قضا میں قسم کھانے سے رک گیا تو یہ رکنا صاحبین کے نزدیک لزوم مال پر رضا مندی کے درجہ میں ہوگا اور امام اعظم کے نزدیک بطور ایثار لزوم مال پر راضی ہونے کے مرتبہ میں ہوگا اور اسی طریقہ پر ہم نے کہا کہ بعض کی تصریح اور باقی کے سکوت سے اجماع منعقد ہو جائے گا۔

قولہ واما بیان الحال الخ: یہ بات پیچھے ”اقسام بیان“ کے تحت گزر چکی ہے کہ اکثر اہل اصول کے نزدیک بیان کی پانچ ہی اقسام ہیں لیکن مصنف نے امام فخر الاسلام رحمۃ اللہ علیہ کی اتباع میں دیگر بعض اہل اصول کی طرح سات اقسام ذکر کی ہیں ان میں سے ایک بیان حال ہے کہ جس کو اکثر اہل اصول بیان ضرورت کی قسم قرار دیتے ہیں۔

بیان حال کی تعریف:

”هو السكوت الذي يقع بيانا بدلالة حال المتكلم“

بیان حال اس سکوت کو کہتے ہیں جو متکلم کی دلالت حال کی وجہ سے بیان بن کر واقع ہو۔

بیان حال میں سکوت دھوکہ کو دور کرنے کے لیے ہوتا ہے۔

قولہ اذا رای صاحب الشرع الخ: مصنف نے بیان حال کی پانچ مثالیں ذکر کی ہیں:

۱- پہلی مثال یہ دی ہے کہ حضور نبی کریم ﷺ نے اپنے سامنے کسی کام کو ہوتے ہوئے دیکھا اور اس سے منع نہ فرمایا بلکہ سکوت فرمایا تو آپ کا سکوت فرمانا اس فعل کے جواز کا ثبوت ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو شارع احکام بنا کر بھیجا ہے اگر وہ فعل منع ہوتا تو آپ ضرور اس کو منع فرماتے آپ کا منع نہ فرمانا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ کام مشروع ہے۔

۲- او الشفیع الخ دوسری مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے مکان یا زمین فروخت کی اور شفیعہ کے حق دار کو اس بات کا علم ہوا کہ مکان یا زمین فروخت ہو رہی ہے اور سننے کے بعد وہ خاموش رہا اسے کوئی دعویٰ نہیں کیا تو اس کا خاموش رہنا اور شفیعہ کا دعویٰ نہ کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ مکان یا زمین نہیں خریدنا چاہتا بلکہ جو خرید رہا ہے اس کی خرید پر راضی ہے لہذا شفیعہ کے حق دار کا اس موقع پر خاموش رہنا بیان حال کہلائے گا لہذا بیع کے مکمل ہونے کے بعد اگر شفیعہ کا حق دار اٹھ کھڑا ہو کہ میں خریدوں گا اب مطالبہ کرنا جائز نہ ہوگا گویا اب وہ بائع اور مشتری دونوں کو نقصان پہنچانا چاہتا ہے اور یہ دھوکہ کے درجہ میں ہے دھوکہ کے متعلق ارشاد نبوی ﷺ ہے "من غر فلیس منا" جس نے باہم دھوکہ کیا وہ ہم میں سے نہیں ہے۔

۳- البکر البالغۃ الخ تیسری مثال یہ ہے کہ اگر بالغہ لڑکی کا نکاح اس کی اجازت کے بغیر اس کے ولی نے کر دیا تو خبر ملنے پر لڑکی خاموش رہی تو رضامندی کی دلیل ہے اس کی یہ خاموشی بیان حال ہے اگر وہ راضی نہ ہوتی تو رو کر دیتی کیونکہ احناف کے نزدیک باکرہ بالغہ پر ولایت اجبار حاصل نہیں۔

۴- والمولی الخ چوتھی مثال یہ ہے کہ اگر مولیٰ نے اپنے غلام کو بازار میں خرید و فروخت کرتے ہوئے دیکھا اور اس کو منع نہ کیا بلکہ خاموش رہا تو مولیٰ کا خاموش رہنا اس بات کی دلیل ہے کہ مولیٰ اس کی خرید و فروخت پر راضی ہے اور غلام کو تجارت میں کھلی چھٹی ہے لیکن امام شافعی کے نزدیک یہ خاموشی رضامندی کی دلیل نہیں کہ ہو سکتا ہے کہ غضب کی وجہ سے خاموش رہا ہو اور احتمالی چیز قابل حجت نہیں ہوتی اس کا جواب احناف کی طرف سے یہ ہے کہ اگر ہم اس خاموشی کو اجازت کے درجے میں قرار نہ دیں تو لوگ اس کی خرید و فروخت کے معاملہ سے دھوکہ کھا جائیں گے کیونکہ اس درجہ کے معاملات لوگ اسی غلام سے کرتے ہیں کہ جس کو مولیٰ نے اجازت دے رکھی ہو لہذا مولیٰ کی خاموشی رضامندی کی دلیل ہوگی اور یہ بیان حال ہے۔

۵۔ والمدعی علیہ الخ: پانچویں مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی کے خلاف قاضی کے ہاں رقم کا مقدمہ درج کروایا اب اصول خصومت یہ ہے کہ مدعی گواہ لائے اگر گواہ نہیں تو مدعی علیہ قسم اٹھائے لیکن اگر قاضی کے پاس مدعی علیہ قسم اٹھانے سے رک جائے تو قسم سے رکنا رقم کا بطور اقرار ثبوت ہوایا نہیں اس میں صاحبین اور امام اعظم کا اختلاف ہے اس بات پر تو سب کا اتفاق ہے کہ رقم لازم ہوگی لیکن اس بات میں اختلاف ہے کہ یہ رقم اقرار دعویٰ کی وجہ سے لازم ہوئی یا بطور ایثار لازم ہوئی صاحبین کے نزدیک اقرار دعویٰ کی وجہ سے لازم ہوئی کہ مدعی علیہ نے قسم کھا کر یہ لازم کر دیا کہ یہ اقرار دعویٰ ہے جب کہ امام اعظم کے نزدیک یہ رقم بطور ایثار ہے کہ شریف آدمی مال کی خاطر قسم اٹھانے سے بچتے ہیں اور اس کی بنسبت مال دینے کو ترجیح دیتے ہیں لہذا رقم کا دینا اقرار دعویٰ کی وجہ سے نہیں بلکہ ایثار کی وجہ سے ہے۔

بحث کا خلاصہ:

قولہ فالحاصل الخ: مصنف فرماتے ہیں کہ بولنے کے وقت نہ بولنا یہ بمنزلہ بولنے ہی کے ہے جیسا کہ مشہور قاعدہ ہے: "السکوت فی محل البیان بیان" لیکن جہاں بیان کی ضرورت نہ ہو وہاں نہ بولنا یہ بولنے کے درجے میں نہ ہوگا جب کہ امام شافعی کے نزدیک مطلقاً بیان حال قابل حجت نہیں۔

بیان حال سے اجماع سکوتی کا ثبوت:

قولہ ولهذا الطريق الخ: اگر کسی مسئلہ پر بعض حضرات نے بول کر تصریح کر دی اور بعض خاموش رہے باوجود اسکے کہ ان کو غور و فکر کے لیے وقت بھی ملا مگر انہوں نے ان کا رد نہیں کیا تو اس پر اجماع سکوتی کہلائے گا مثلاً حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے تین بار طلاق کو تین قرار دیا تو اس پر دوسرے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے خاموشی اختیار کی تو یہ خاموشی اجماع سکوتی ہوگی ہمارے نزدیک اجماع کی یہ قسم حجت ہے جب کہ امام شافعی کے نزدیک حجت نہیں۔

اہم نوٹ:

اجماع سکوتی فقط صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے حق میں حجت ہے نہ کہ ان کے بعد علماء کرام رضی اللہ عنہم کے لیے۔ اس کی تفصیل انشاء اللہ اجماع کی بحث میں آئے گی۔

”فصل ۳۴: وَأَمَّا بَيَانُ الْعُطْفِ فَيَثَلُ أَنْ تُعْطِفَ مَكِيلًا أَوْ مَوْزُونًا عَلَى جُمْلَةٍ“

مُجْمَلَةٌ يَكُونُ ذَلِكَ بَيَانًا لِلْجُمْلَةِ الْمُجْمَلَةِ مِثَالُهُ إِذَا قَالَ لِفُلَانٍ عَلَى مِائَةٍ دِرْهَمٍ
أَوْ مِائَةٍ وَقَفِيضٌ حِنْطَةٍ كَانَ الْعَطْفُ بِمَنْزِلَةِ الْبَيَانِ أَنَّ الْكُلَّ مِنْ ذَلِكَ الْجِنْسِ
وَكَذَا لَوْ قَالَ مِائَةٌ وَثَلَاثَةُ أَثْوَابٍ أَوْ مِائَةٌ وَثَلَاثَةُ دَرَاهِمٍ أَوْ مِائَةٌ وَثَلَاثَةُ أَعْبُدٍ فَإِنَّهُ
بَيَانٌ أَنَّ الْمِائَةَ مِنْ ذَلِكَ الْجِنْسِ بِمَنْزِلَةِ قَوْلِهِ أَحَدٌ وَعِشْرُونَ دِرْهَمًا بِخِلَافِ
قَوْلِهِ مِائَةٌ وَثَوْبٌ أَوْ مِائَةٌ وَشَاةٌ حَيْثُ لَا يَكُونُ ذَلِكَ بَيَانًا لِلْمِائَةِ وَاحْتِصَّ ذَلِكَ
فِي عَطْفِ الْوَاحِدِ بِمَا يَصْلُحُ دِينًا فِي الدِّمَةِ كَالْمَكِيلِ وَالْمَوْزُونِ وَقَالَ
أَبُو يَوْسُفَ يَكُونُ بَيَانًا فِي مِائَةٍ وَشَاةٍ وَمِائَةٍ وَثَوْبٍ عَلَى هَذَا الْأَصْلِ -

اور بہر حال بیان عطف تو جیسا کہ آپ کسی مکیلی یا موزونی چیز کا عطف جملہ جملہ پر کریں تو یہ عطف
کرنا جملہ جملہ کا بیان ہوگا اس کی مثال جب کوئی شخص کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے سو ہیں اور
ایک درہم یا فلاں کے میرے ذمے ایک سو ہیں اور ایک قفیز گندم تو یہ عطف اس بات کے بیان کے
درجہ میں ہوگا کہ کل کا کل اسی جنس سے ہے اور ایسے ہی اگر کہا کہ فلاں کے میرے ذمے ایک سو ہیں
اور تین کپڑے یا ایک سو ہیں اور تین درہم یا ایک سو ہیں اور تین غلام تو یہ اس بات کا بیان ہے کہ ایک
سو بھی اسی جنس سے ہے کہ معطوف کی جنس سے قائل کے قول "احد وعشرون درهما" کے درجہ میں
ہے بخلاف قائل کے قول کے کہ میرے ذمے ایک سو ہیں اور کپڑا یا ایک سو ہیں اور بکری کہ یہ عطف
مانیہ کے لیے عطف بیان نہ ہوگا اور عطف الواحد علی الجملة المجملة میں عطف کا بیان ہونا اس
چیز کے ساتھ خاص ہے جو ذمہ میں دین ہونے کی صلاحیت رکھے جیسے مکیلی اور موزونی شی اور امام
ابو یوسف نے فرمایا کہ مانیہ و شاة اور مانیہ و ثوب میں عطف معطوف علیہ کا بیان ہوگا اسی اصل پر۔

قوله واما بيان العطف الـ: جس طرح کہ دو مرتبہ اس بات کو ذکر کیا جا چکا ہے کہ بیان عطف اکثر اہل اصول
کے نزدیک بیان ضرورت کے تحت داخل ہے جب کہ امام فخر الاسلام بزدوی کی اتباع میں مصنف کا نظریہ یہ ہے کہ
بیان عطف بیان کی مستقل قسم ہے بیان عطف کی دو اصطلاحیں ہیں ایک نحوی حضرات کی ہے جو توالیح کی پانچ اقسام
میں سے ہے کہ جس میں حرف عطف کے ذریعے دو جملوں کو ملانے کا نام ہے اور دوسری اصطلاح اہل اصول کی ہے
اور اصول الشاشی میں بھی اہل اصول ہی کی اصطلاح مراد ہے۔

بیان عطف کی تعریف:

”ہو بیان یقع بسبب العطف“ بیان عطف وہ بیان ہے جو عطف کی وجہ سے بیان بن کر واقع ہو۔

عطف بیان کی وضاحت:

قولہ فمثل ان تعطف الخ: اہل اصول کے نزدیک بیان عطف کا مفہوم یہ ہے کہ کسی مکملی اور موزونی چیز کا عطف، جملہ جملہ پر کیا جائے تو بیان عطف جملہ جملہ کے لیے بیان ہوگا مکملی سے مراد ناپی جانے والی چیز جیسے خطہ (گندم) اور موزونی سے مراد وزن کی جانے والی چیز جیسے درہم و دینار وغیرہ ہیں جو کہ چاندی اور سونے کے ہوتے ہیں چاندی اور سونا موزونی چیز ہے جملہ جملہ سے مراد یہ ہے کہ وہ عدد مرکب ہو اور عدد مرکب سے مراد تین اور اس سے زائد گنتی ہے کہ جس کے معدود میں کئی احتمال ہوتے ہیں مثلاً ثلثہ کہ عدد کا معنی تو متعین ہے کہ دو سے زائد اور چار سے کم کا نام ثلثہ ہے لیکن اس کے معدود میں کئی احتمال ہیں کہ تین چیزیں کیا ہیں اور یہاں جملہ جملہ سے مراد یہی ہے کہ عدد مرکب کے معدود میں اجمال و ابہام ہے اور اصول الشاشی کی عبارت میں واحد سے مراد عدد مفرد ہے جو مرکب کے مقابلے میں ہے جب مرکب سے مراد تین سے زائد ہے تو عدد مفرد یقیناً تین سے کم ایک اور دو کا عدد مراد ہوگا۔

قولہ فمثالہ اذا قال الخ: مصنف ^{رحمہ اللہ} بیان عطف کی تین مثالیں ذکر کر رہے ہیں کہ جن میں سے پہلی دو بالاتفاق ائمہ احناف کے نزدیک بیان عطف کی ہیں اور تیسری مثال ائمہ احناف کے مابین اختلافی ہے۔

پہلی اتفاقی مثال: جب معطوف علیہ عدد مرکب ہو اور معطوف مفرد موزونی یا مکملی چیز ہو مثلاً ”لفلان علی مائة ودرہم“ کہ مائة معطوف علیہ عدد مرکب ہے اور معطوف درہم مفرد موزونی ہے کہ درہم کا وزن کیا جاتا ہے اسی طرح ”لفلان علی مائة وقفیز حنطہ“ کہا تو اس میں بھی مائة معطوف علیہ عدد مرکب ہے اور قفیز حنطہ مفرد مکملی چیز ہے لہذا ان دونوں مثالوں میں عطف اس بات کو واضح کرتا ہے کہ معطوف علیہ میں جن سو چیزوں کا ذکر ہے اس سے مراد پہلی مثال میں سو درہم اور دوسری مثال میں ایک سو گندم کے قفیز ہیں۔

دوسری اتفاقی مثال: جب معطوف علیہ عدد مرکب ہو اور اسی پر کسی عدد کا عطف کیا جائے تو اس عدد کا معدوم خواہ مکملی و موزونی چیز میں سے ہو یا نہ ہو بالاتفاق یہ عطف بیان کے لیے ہوگا۔ مثلاً کسی نے کہا ”لفلان علی مائة وثلثہ الثواب“ یا یوں کہا ”لفلان علی مائة وثلثہ اعبد“ ان دونوں مثالوں میں مائة عدد مرکب معطوف علیہ ہے معطوف

ثلاثة عدد ہے کہ جس کا معدود اثواب اور عباد دونوں مکملی اور موزونی چیزوں میں سے نہیں ہیں یا موزونی چیزوں میں سے ہو مثلاً مائة وثلاثة دراهم اسی طرح احد وعشرون درهما ان سب صورتوں میں معطوف، معطوف علیہ کا بیان ہوگا اور ایک سو تین سے مراد وہی چیزیں ہوں گی جو بطور معدود ذکر کی گئیں اور احد وعشرون میں بھی عشرون سے مراد وہی ہیں تو احد سے مراد وہی ہوں گے۔

تیسری اختلافی مثال: جب معطوف علیہ عدد مرکب ہو اور اس پر کسی غیر مکملی اور غیر موزونی چیز کا عطف کیا جائے تو احناف کے دو مذہب ہیں امام اعظم اور امام محمد کے نزدیک یہ عطف معطوف علیہ کے لیے بیان نہ ہوگا جب کہ امام ابو یوسف کے نزدیک بیان عطف ہوگا جیسے مائة وشاة وثوب۔

اختلافی صورت پر طرفین کی دلیل:

قوله واختص ذلك الخ: مصنف نے طرفین کی طرف سے دلیل کو ایک قاعدے کی صورت میں بیان کیا ہے کہ عدد مرکب پر جب عدد مفرد کا عطف کیا جائے تو اس کے لیے یہ ضروری ہے کہ عدد مفرد مکملی یا موزونی چیزوں میں سے کوئی ایک ہو یا معطوف میں عدد کا ذکر کیا گیا ہو کہ اس عدد کا معدود موزونی یا مکملی چیز ہو یا نہ ہو لہذا جب دونوں صورتیں یا کوئی ایک صورت پائے جائے گی تو یہ عطف معطوف علیہ کے لیے بیان ہوگا اگر کوئی صورت نہ پائی جائے تو بیان نہیں بنے گا جیسا کہ مائة عدد مرکب ہے لیکن معطوف شاة عدد مفرد مکملی و موزونی اشیاء میں سے نہیں۔ دونوں صورتوں میں سے کسی ایک کے نہ ہونے کی صورت میں بیان عطف نہیں ہوگا اس کی وجہ یہ ہے کہ اہل عرب معطوف سے تمیز کو دو صورتوں میں حذف کرتے ہیں پہلی صورت یہ ہے کہ جب معطوف میں چیز ذمے پر لازم ہونے والی ہو اور وہ مکملی یا موزونی چیز ہوتی ہے اس کثرت استعمال کی وجہ سے تخفیفاً حذف کر دیتے ہیں دوسری وجہ یہ ہے کہ جب معطوف میں عدد مذکور ہو جب یہ دونوں صورتیں نہ ہوں تو اہل عرب تمیز حذف نہیں کرتے ثوب اور شاة ایسی چیزیں ہیں کہ قرض کے طور پر ایک دوسرے سے نہیں لیتے اگرچہ بیع سلم میں ادھار لی جاتی ہیں خلاصہ یہ ہے کہ طرفین کے نزدیک عطف معطوف علیہ کے لیے بیان نہ ہوگا۔

امام ابو یوسف کی دلیل:

امام ابو یوسف نے تیسری صورت کو پہلی دو صورتوں پر قیاس کرتے ہوئے کہا کہ جس طرح پہلی صورتوں میں

واو عطف جمع کے لیے ہے وہ معطوف کو معطوف علیہ کے ساتھ جمع کرتی ہے اور عطف معطوف علیہ کا بیان ہوتا ہے اسی طرح تیسری صورت میں بھی واو عطف دونوں کو جمع کرتی ہے اور عطف معطوف علیہ کا بیان ہوگا۔

امام ابو یوسف کے نزدیک تینوں صورتوں میں کوئی فرق نہیں جب کہ طرفین کے نزدیک پہلی دو اور تیسری کے درمیان فرق ہے جس کو طرفین کی طرف سے دلیل کے تحت بیان کیا گیا۔

”۳۵: فصلٌ وَأَمَّا بَيَانُ التَّبْدِيلِ وَهُوَ النَّسْخُ فَيَجُوزُ ذَلِكَ مِنْ صَاحِبِ الشَّرْعِ وَلَا يَجُوزُ ذَلِكَ مِنَ الْعِبَادِ وَعَلَى هَذَا بَطَلَ اسْتِثْنَاءُ الْكُلِّ عَنِ الْكُلِّ لِأَنَّ نَسْخَ الْحُكْمِ وَلَا يَجُوزُ الرَّجُوعُ عَنِ الْإِقْرَارِ وَالطَّلَاقِ وَالْعِتَاقِ لِأَنَّ نَسْخَ وَكَيْسَ لِلْعَبْدِ ذَلِكَ وَلَوْ قَالَ لِفُلَانٍ عَلَى أَلْفٍ قَرْضٌ أَوْ ثَمَنُ الْمَبِيعِ وَقَالَ وَهِيَ زَيْوْفٌ كَانَ ذَلِكَ بَيَانِ التَّغْيِيرِ عِنْدَهُمَا فَيَصِحُّ مَوْصُولًا وَهُوَ بَيَانُ التَّبْدِيلِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ فَلَا يَصِحُّ وَإِنْ وَصَلَ وَلَوْ قَالَ لِفُلَانٍ عَلَى أَلْفٍ مِنْ ثَمَنٍ جَارِيَةٍ بِأَعْيُنِهَا وَلَمْ أَقْبِضْهَا وَالْجَارِيَةُ لَا تُرْكَاهَا كَانَ ذَلِكَ بَيَانِ التَّبْدِيلِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ لِأَنَّ الْإِقْرَارَ بِلِزُومِ الثَّمَنِ إِقْرَارٌ بِالْقَبْضِ عِنْدَ هَلَاكِ الْمَبِيعِ إِذْ لَوْ هَلَكَ قَبْلَ الْقَبْضِ يَنْفَسَخُ الْمَبِيعُ فَلَا يَبْقَى الثَّمَنُ لِأَزْمَانًا“

اور بہر حال بیان تبدیل اور وہ نسخ ہے تو وہ صاحب شریعت کی طرف سے تو جائز ہے مگر بندوں کی طرف سے جائز نہیں ہے اور اسی بناء پر کل کا کل سے استثناء کرنا باطل ہے اس لیے کہ وہ حکم کو منسوخ کرنا ہے اور اقرار، طلاق اور عتاق سے رجوع جائز نہیں اس لیے کہ وہ نسخ ہے اور بندے کے لیے نسخ جائز نہیں اور اگر کسی شخص نے کہا کہ فلاں کے میرے ذمے ایک ہزار ہیں قرض یا کہا فلاں کے میرے ذمے ایک ہزار ہیں بیع کا ثمن اور کہا کہ وہ ایک ہزار کھوٹے ہیں تو یہ صاحبین کے نزدیک بیان تغیر ہوگا پس یہ قول موصول صحیح ہوگا اور وہ امام صاحب کے نزدیک بیان تبدیل ہے پس وہ صحیح نہ ہوگا اگرچہ متصل ہی کہا ہو اور اگر کسی شخص نے کہا کہ فلاں کے میرے ذمے ایک ہزار ہیں اس لوٹڈی کے ثمن سے جو اس نے مجھے بیچی ہے اور میں نے اس لوٹڈی پر قبضہ نہیں کیا اور لوٹڈی کا کوئی اثر بھی نہیں ہے تو یہ امام صاحب کے نزدیک بیان تبدیل ہے۔ اس لیے کہ لزوم ثمن کا اقرار بیع کے ہلاک ہوتے وقت اس پر قبضہ کا بھی اقرار ہے کیونکہ بیع قبضہ سے پہلے ہلاک ہو جائے تو بیع ہی ختم ہو جاتی ہے پس ثمن بھی

لازم نہیں رہے گا۔

بیان تبدیل کے بیان ہونے یا نہ ہونے کی تحقیق:

قوله واما بیان التبدیل الخ: بیان تبدیل بیان کی اقسام سے ہے یا نہیں اس میں اہل اصول کا اختلاف ہے کہ جمہور کے نزدیک بیان تبدیل بیان کی اقسام میں سے نہیں ہے وہ اس کو سرے سے بیان ہی تسلیم نہیں کرتے جب کہ ان کے نزدیک بیان کی پانچ ہی اقسام ہیں بیان حال کو بیان ضرورت کے تحت داخل مانتے ہیں اور بیان تبدیل کو سرے سے بیان ہی نہیں مانتے جب کہ علامہ فخر الاسلام بزدوی کے نزدیک بیان کی سات اقسام ہیں ان کی اتباع میں مصنف کا بھی یہی مذہب ہے لہذا مصنف کے نزدیک بیان تبدیل بیان کی اقسام سے ہے۔

اختلاف کا مدار:

بیان تبدیل کے بیان ہونے یا نہ ہونے میں اختلاف کا مدار بیان تبدیل کو نسخ قرار دینے پر ہے اور جب بیان تبدیل نسخ ہی ہے تو نسخ کی تعریف میں اختلاف کی وجہ سے یہ اختلاف پیدا ہو گیا کہ بیان تبدیل بیان ہے یا نہیں؟ جمہور کے نزدیک نسخ کی اصطلاحی تعریف یہ ہے کہ حکم سابق کو دوسرے حکم شرعی سے ختم کرنا نسخ کہلاتا ہے کہ نسخ کی تعریف سے معلوم ہوا نسخ بیان تبدیل کا دوسرا نام نہیں ہو سکتا کیونکہ بیان میں حکم ختم نہیں ہوتا بلکہ جس حکم میں ابہام واجمال ہو اس کو واضح اور ظاہر کرتا ہے لہذا جمہور کے نزدیک بیان تبدیل نسخ کا دوسرا نام ہونے کی وجہ سے بیان نہیں بن سکتا جب کہ امام فخر الاسلام بزدوی اور ان کے متبعین کے نزدیک نسخ کی تعریف یہ ہے کہ حکم سابق کی مدحت اباحت کو بیان کرنا ہے نہ کہ سابق حکم کو ختم کرنے کا نام نسخ ہے لہذا امام فخر الاسلام بزدوی کے نزدیک بیان تبدیل ہی نسخ ہے لیکن یہ بیان کی اقسام سے ہے۔

نسخ کا حکم:

قوله فیجوز ذالک من صاحب الشرع الخ: نسخ کا حکم یہ ہے کہ صرف اللہ تعالیٰ اور حضور نبی کریم ﷺ کی طرف سے درست ہے باقی بندوں کو نسخ کا اختیار نہیں اور حضور ﷺ کے وصال مبارک کے ساتھ نسخ کا باب بند ہو چکا ہے بیان تبدیل کے علاوہ باقی بیانات میں بندے کی طرف سے بیان درست ہے۔

نسخ میں مذاہب:

نسخ کے متعلق یہود و نصاریٰ کا مذہب یہ ہے کہ قرآن مجید میں نسخ واقع نہیں ہو سکتا اور مسلمانوں میں سے ابو مسلم اصفہانی معتزلی بھی شریعت مصطفویٰ میں نسخ کے قائل نہیں جب کہ جمہور کے نزدیک نسخ عملاً ثابت ہے۔

نسخ میں حکمت:

نسخ سے مراد یہ ہے کہ سابق حکم میں توسیع، تخفیف، تعلیم اور تخصیص ہے کہ جس میں حکمت یہ ہے کہ زمانے کے بدلنے کے ساتھ ساتھ حالات اور تقاضے بدلتے رہتے ہیں اور تمام احکام شرع کی بنیاد کو اگر غور و فکر سے دیکھا جائے تو بندوں کے مصالح پر ہے کہ جس طرح ماہر طبیب نبض کی حرکت، مریض کی حرارت اور مزاج کی کیفیت کی بناء پر دوائی میں جزوی تبدیلی کرتا رہتا ہے اسی طرح اگر علاج بالغذا ہے تو اس میں بھی تبدیلی ہوتی رہتی ہے مگر مریض یہ سمجھتا ہے کہ دوائی بدل رہا ہے حالانکہ ہر دوائی اور غذا کی مدت کے ختم ہونے کے بعد طبیب اس دوائی اور غذا کو تبدیل کرتا ہے اسی طرح اللہ تعالیٰ اپنے علم ازلی کی وجہ سے احکام میں بندوں کے مصالح کی وجہ سے تبدیلی کرتا ہے مگر بندوں کو اس کا علم نہیں ہوتا وہ یہی سمجھتے ہیں کہ سابق حکم ختم ہو چکا ہے حالانکہ سابق حکم کی مدت ہی اتنی تھی جتنی بیان فرمائی۔

محل نسخ:

وہ فروعی احکام ہیں کہ جن کا تعلق اصول و عقائد سے نہ ہو۔

ارکان نسخ:

۱۔ ناخ۔ ۲۔ منسوخ

باقی تفصیل نور الانوار میں آئے گی۔

بندوں کی طرف سے عدم نسخ پر تفریح:

قولہ وعلیٰ هذا بطل النسخ کے متعلق ضابطہ یہ ہے کہ صاحب شریعت کے علاوہ بندوں کو نسخ کا اختیار حاصل نہیں تو اسی وجہ سے کل کا استثناء کل سے کرنا حکم کو منسوخ کرنے کے درجے میں ہے کیونکہ اس صورت میں سابقہ بیان کو کلیۃً بدلنا ہے جو کہ بیان تبدیل میں بندے کے لیے درست نہیں تفریح سے پہلے بطور تمہید یہ بات سمجھ لیں کہ کل کا

استثناء کل سے باطل ہے کہ جس کا مفہوم یہ ہے کہ مستثنیٰ منہ اور مستثنیٰ دونوں ایک ہی ہوں کہ جو مستثنیٰ منہ میں ہے وہی مستثنیٰ میں ہو مثلاً "لفلان علی الف الا الف" اگر دونوں کے الفاظ مختلف ہوں تو حرج نہیں جیسے "نسائی طولق الا زینب وخالدة وذاہدة" اب تفریح یہ ہے کہ اگر کسی نے کسی چیز کا اقرار کر لیا یا طلاق دے دی یا آزاد کر دیا تو اب ان سے رجوع جائز نہیں کیونکہ ان سے رجوع حکم کو منسوخ کرنا ہے جس کا بندوں کو حق نہیں دیا گیا بلکہ اس کا حق صرف صاحب شریعت کو ہے لہذا مذکورہ تین صورتوں میں بندے کو رجوع کا حق حاصل نہیں۔

اختلافی مثالیں:

قولہ لفلان علی الف الخ: مصنف نے بیان تغیر کے آخر میں یہ فرمایا تھا کہ چند مسائل ایسے ہیں کہ جن میں یہ اختلاف ہے کہ ان کا تعلق بیان تغیر سے ہے یا بیان تبدیل سے کہ جن میں سے کچھ بیان تغیر کے تحت بیان کر آئے ہیں باقیوں کے متعلق کہا تھا کہ بیان تبدیل کی بحث میں بیان کریں گے اسی وعدہ کو یہاں پورا کر رہے ہیں۔

پہلی مثال یہ ہے کہ اگر کسی نے اقرار کرتے ہوئے کہا "لفلان علی الف قرض او ثمن المبیع وقال ہی زیوف" فلاں کے مجھ پر ایک ہزار قرض یا بیع کا ثمن اور کہا وہ کھوٹے ہیں اس مثال میں صاحبین اور امام اعظم کا اختلاف ہے کہ "ہی زیوف" بیان تغیر ہے یا بیان تبدیل چنانچہ صاحبین کے نزدیک ہی زیوف بیان تغیر ہے جب کہ امام اعظم کے نزدیک بیان تبدیل ہے۔

صاحبین کی دلیل:

صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ "ہی زیوف" بیان تغیر اس لیے ہے کہ درہم دو طرح کے ہوتے ہیں عمدہ اور کھوٹے اور تجارت میں عموماً عمدہ ہی چلتے ہیں اس لحاظ سے عمدہ درہم حقیقت ہوئے اور کھوٹے درہم مجاز ہوئے اور حقیقت کے بجائے مجاز مراد لینا پہلے حکم کو ختم کرنا نہیں بلکہ دوسرا معنی مراد لینا ہے اس لیے یہ بیان تغیر ہے نہ کہ بیان تبدیل کیونکہ بیان تبدیل میں پہلے حکم کو ختم کرنا ہوتا ہے لہذا اگر "ہی زیوف" متصلاً کہا تو بیان تغیر درست ہوگا اور کھوٹے درہم لازم ہوں گے اگر منفصلاً کہا تو درست نہ ہوگا بلکہ عمدہ درہم لازم ہوں گے۔

امام اعظم کی دلیل:

امام اعظم کے نزدیک "ہی زیوف" بیان تبدیل ہے جو نہ متصلاً درست ہے اور نہ ہی منفصلاً درست ہے بیان تبدیل پر دلیل یہ ہے کہ قائل کے قول الف سے ظاہر ہے کہ وہ ایک ہزار عمدہ لازم ہوں نہ کہ کھوٹے کیونکہ قرض میں عموماً

لوگ عمدہ ہی ادا کرتے ہیں اور بیع کے ثمن میں کھوٹے ہونے کا سوال ہی نہیں کیونکہ عقد کا عیب سے پاک ہونا ضروری ہے لہذا الف عمدہ ہوں گے پھر قائل نے ”ہی زیوف“ کہہ کر عمدہ درہموں سے رجوع کر کے کھوٹے درہم مراد لیے جو بمنزلہ نسخ ہیں جو کہ بندے کی جانب سے جائز نہیں اگرچہ یہ جملہ قائل نے متصل ہی کہا ہو لہذا قائل کو ایک ایک ہزار عمدہ ہی ادا کرنے پڑیں گے لیکن اگر قائل قرض کے بجائے غصب اور ثمن المبیع کے بجائے ودیعت کہتا تو اس کے بعد ”ہی زیوف“ کہتا چاہے متصل ہو یا منفصل ہر دو صورتوں میں بیان تغیر ہی ہوگا کیونکہ غصب اور ودیعت میں جیسے درہم غصب کیے گئے اور ودیعت رکھے گے ویسے ہی واجب الادا ہوں گے۔

دوسری مثال: قوله ولو قال لفلان علی الخ: صاحبین اور امام اعظم کے نزدیک دوسری اختلافی مثال یہ ہے کہ اگر کسی نے اقرار کرتے ہوئے کہا ”لفلان علی الف من ثمن جاریة باعنیہا ولم اقبضہا“ فلاں کے مجھ پر ایک ہزار اس لوٹڈی سے ہیں کہ جس کو اس نے مجھے بیچا اور میں نے اس پر قبضہ نہیں کیا۔ اس مثال میں صاحبین کے نزدیک اگر ”لم اقبضہا“ کو متصل کہا گیا ہے تو بیان تغیر ہوگا جب کہ امام اعظم کے نزدیک بیان تبدیل ہے۔

صاحبین کی دلیل:

بیان تغیر پر صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ جب قائل نے ”من ثمن جاریة باعنیہا“ کہا تو اس میں دو احتمال ہیں کہ اس نے لوٹڈی پر قبضہ کیا ہے یا نہیں بصورت اول اس پر درہم لازم ہوں گے اور بصورت ثانی لازم نہیں ہوں گے اور جب ”لم اقبضہا“ کہا تو پہلے احتمال (قبضہ) کو ختم کر دیا اور دوسرے احتمال کو متعین کر دیا اور اگر اس نے ”لم اقبضہا“ متصل کہا تو بیان تغیر ہوگا کہ جب تک قبضہ نہیں کرے گا تو ہزار درہم لازم نہ ہوں گے اور اگر منفصل کہا تو کالعدم ہوگا اور اس پر ایک ہزار لازم ہوں گے۔

امام اعظم کی دلیل:

امام اعظم کے نزدیک قائل کا ”لم اقبضہا“ کہنا بیان تبدیل ہے اس لیے کہ بیع کے ہلاک ہونے کی صورت میں مقرر کا لزوم ثمن کا اقرار کرنا بیع پر قبضے کا اقرار ہے جب بائع اور مشتری کے پاس لوٹڈی کا نام و نشان ہی نہیں لیکن مقرر پھر بھی لزوم ثمن کا اقرار کر رہا ہے اس سے واضح ہوا کہ بیع پر قبضہ کر لیا ہے تب ہی تو ثمن کا اقرار کر رہا ہے اور پھر ”لم اقبضہا“ کہہ کر سابقہ قبضہ سے رجوع کر رہا ہے اور یہ ضمنی طور پر ثمن سے بھی رجوع ہے اور اقرار سے رجوع بیان تبدیل ہے اور بیان تبدیل کا اختیار بندے کو نہیں لہذا مشتری کو ایک ہزار دینے لازم ہوں گے اور ”لم اقبضہا“ نہ متصل درست ہوگا اور نہ ہی منفصل درست ہوگا۔

سنت کی بحث

”الْبَحْثُ الثَّانِي فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَهِيَ أَكْثَرُ مِنْ عَدَدِ الرَّمْلِ وَالْحَصَى“

دوسری بحث رسول اللہ ﷺ کی سنت کے بیان میں ہے اور وہ ریت اور کنکریوں کے عدد سے زائد ہیں۔

قولہ البحث الثانی فی سنة رسول اللہ ﷺ اس سے قبل مصنف دلائل شرعیہ میں سے کتاب اللہ کی احکامات کو تفصیلاً ذکر کر چکے ہیں، ان کی فراغت کے بعد اب یہاں سے دوسری دلیل شرعی ”سنت رسول“ کی بحث کا آغاز کر رہے ہیں۔

سنت کا لغوی معنی:

سنت کے لغوی معنی طریقہ اور عادت کے ہیں جیسا کہ ارشاد خداوندی ہے: ”وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا“ اور آپ اللہ تعالیٰ کے طریقے میں کوئی تبدیلی نہیں پائیں گے۔ اسی طرح ارشاد نبوی ﷺ ہے: ”مَنْ سَنَّ سُنَّةَ حَسَنَةٍ لَمْ يَخْرُجْ مِنْهَا“ جس نے اچھا طریقہ ایجاد کیا الخ۔

سنت کے اصطلاحی معنی میں اختلاف:

سنت کے اصطلاحی معنی میں مشہور، دو مذہب ہیں: ۱: مذہب فقہاء۔ ۲: مذہب اہل اصول۔

فقہاء کے نزدیک اصطلاحی تعریف:

سنت ہر اس عبادت کو کہا جاتا ہے جو فرائض و واجبات سے زائد ہو کہ اس کے کرنے پر ثواب ملتا ہو اور نہ کرنے پر گناہ نہ ہوتا ہو۔

اہل اصول کے نزدیک اصطلاحی تعریف:

اہل اصول کے نزدیک رسول اللہ ﷺ کے قول، فعل اور تقریر کو سنت کہا جاتا ہے۔

تقریر سے مراد:

تقریر سے مراد یہ ہے کہ حضور نبی کریم ﷺ کا کسی کے قول کو سن کر یا کسی کے فعل کو دیکھ کر سکوت فرمانا اور اس پر نکیر نہ فرمانا تقریر کہلاتا ہے جیسا کہ آپ کے سامنے گوہ (چھپکلی کی طرح ایک جانور ہے) کھائی گئی آپ نے پسند تو نہیں کی لیکن دوسروں کے کھانے پر نکیر بھی نہیں فرمائی۔

سنت، حدیث اور خبر کے درمیان فرق:

سنت، حدیث اور خبر کے لغوی معنی میں فرق تو واضح ہے لیکن ان کی اصطلاحی تعریف میں دو مذہب ہیں۔ محدثین کے نزدیک سنت، حدیث اور خبر تینوں ایک ہی معنی میں مستعمل ہیں جب کہ اہل اصول کے نزدیک تینوں میں فرق ہے کہ سنت کا اطلاق حضور ﷺ کے ان اقوال و افعال پر ہوتا ہے جو امت کے لیے جائز الاتباع ہیں جب کہ حدیث اور خبر کا اطلاق عام ہے چاہے حضور ﷺ کے وہ افعال ہوں جو جائز الاتباع نہ ہوں مثلاً نو عورتوں سے بیک وقت شادی کرنا وغیرہ یا وہ جائز الاتباع ہوں۔ لہذا خلاصہ یہ ہوا کہ ہر سنت حدیث تو ہے مگر ہر حدیث کا سنت ہونا ضروری نہیں بلکہ بعض حدیثیں سنت ہیں اور بعض نہیں۔

لفظ سنت اختیار کرنے کی وجہ:

مصنف نے بحث کے آغاز میں لفظ سنت اس لیے اختیار کیا ہے کہ سنت کا اطلاق جس طرح حضور ﷺ کے قول، فعل اور تقریر پر ہوتا ہے اسی طرح اس کا اطلاق صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے اقوال، افعال اور تقریرات پر بھی ہوتا ہے۔ لہذا صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے اقوال، افعال اور تقریرات کو شامل کرنے کے لیے لفظ سنت کا انتخاب فرمایا، جیسا کہ رمضان میں جماعت کے ساتھ ۲۰ رکعت تراویح پڑھنا سنت صحابہ ہے۔ جب کہ حدیث و خبر کا اطلاق صرف حضور ﷺ کے قول پر ہوتا ہے یہ گفتگو اہل اصول کے طریقے پر ہے۔

احادیث کی کثرت:

قولہ وہی اکثر من عدد الخ: مصنف نے سنت رسول ﷺ کو کنکریوں اور ریت کی تعداد سے زیادہ تھلا کر سنت کی کثرت کی طرف اشارہ کیا ہے یہ مطلب ہرگز نہیں کہ جس طرح کنکریوں اور ریت کے ذروں کو احاطہ شمار میں

لانا ممکن نہیں اسی طرح سنت رسول ﷺ کو بھی احاطہ شمار میں لانا ممکن نہیں کیونکہ محدثین کرام نے آپ کے اقوال، افعال اور تقریرات کو اپنی کتابوں میں محفوظ کر دیا ہے اور کوئی بھی سنت ضائع نہیں ہوئی۔

محدثین کا مقام حفظ: محدثین کرام نے سنت نبوی ﷺ کو کس طرح حفظ کیا ہے ایک جھلک دیکھیے، امام بخاری، علی بن مدینی اور یحییٰ بن معین رضی اللہ عنہم کو تین لاکھ احادیث صحیحہ حفظ تھیں جب کہ امام ابو یوسف رضی اللہ عنہ کو صرف تین لاکھ موضوع احادیث یاد تھیں باقی احادیث صحیحہ کا کیا کہنا مزید کمال دیکھیے کہ امام احمد بن حنبل اور امام زرعہ رحمہما اللہ کو سات لاکھ احادیث حفظ تھیں۔

اصول فقہ میں تعداد سنت: اہل اصول اُن تین ہزار احادیث سے مسائل کا استنباط کرتے ہیں جو احکام شرعیہ کا ماخذ ہیں۔

” ا: فَصَلُ فِي أَقْسَامِ الْخَبَرِ خَيْرُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ بِمَنْزِلَةِ الْكِتَابِ فِي حَقِّ لُزُومِ الْعِلْمِ وَالْعَمَلِ بِهِ فَإِنَّ مَنْ أَطَاعَهُ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ فَمَا مَرَّ ذِكْرَهُ مِنْ بَحْثِ الْخَاصِّ وَالْعَامِّ وَالْمُشْتَرِكِ وَالْمُجْمَلِ فِي الْكِتَابِ فَهُوَ كَذَلِكَ فِي حَقِّ السُّنَّةِ إِلَّا أَنَّ الشُّبُهَةَ فِي بَابِ الْخَبَرِ فِي ثُبُوتِهِ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَاتِّصَالِهِ بِهِ وَلِهَذَا الْمَعْنَى صَارَ الْخَبَرُ عَلَى ثَلَاثَةِ أَقْسَامٍ: قِسْمٌ صَحَّ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَثَبَّتَ مِنْهُ بِلَا شُبُهَةَ وَهُوَ الْمَتَوَاتِرُ وَقِسْمٌ فِيهِ ضَرْبٌ شُبُهَةٌ وَهُوَ الْمَشْهُورُ وَقِسْمٌ فِيهِ إِحْتِمَالٌ وَشُبُهَةٌ وَهُوَ الْأَحَادُ“

(یہ) فصل خبر کی قسموں کے بیان میں ہے، رسول اللہ ﷺ کی خبر، علم اور اس پر عمل کے لازم ہونے کے سلسلہ میں کتاب اللہ کے درجہ میں ہے، کیونکہ جس نے رسول اللہ ﷺ کی فرمانبرداری کی تو تحقیق اس نے اللہ تعالیٰ کی فرمانبرداری کی پس جن بحثوں یعنی خاص، عام، مشترک اور مجمل کا ذکر کتاب اللہ میں گزر چکا ہے وہ سب اسی طرح سنت کے حق میں بھی جاری ہیں مگر شبہ خبر کے باب میں اس خبر کے رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہونے اور اس کے رسول اللہ ﷺ سے متصل ہونے میں ہے۔ اسی معنی کی وجہ سے خبر تین قسم پر ہوگئی، ایک قسم وہ ہے جو رسول اللہ ﷺ کی جانب سے بطور صحت پہنچے اور وہ حدیث، رسول اللہ ﷺ سے بغیر کسی شبہ کے ثابت ہو اور وہ متواتر ہے اور ایک قسم وہ ہے جس میں ایک گونہ شبہ ہو اور وہ مشہور ہے اور ایک قسم وہ ہے جس میں احتمال اور شبہ ہو کہ شاید یہ خبر نبی ﷺ سے ثابت نہ ہو اور وہ آحاد ہے۔

لفظ خبر استعمال کرنے کی وجہ:

قولہ فصل فی اقسام الخبر: مصنف نے اقسام کو بیان کرتے وقت سنت کے بجائے خبر کا لفظ اس لیے استعمال کیا کہ آنے والی قسموں کا تعلق قول رسول ﷺ سے ہے کیونکہ جو ابحاث کتاب اللہ میں خاص و عام وغیرہ گزری ہیں وہی اقسام سنت میں بھی جاری ہوتی ہیں لیکن سنت کی تین اقسام (قوی، فعلی اور تقریری) میں سے صرف سنت قوی میں کتاب اللہ والی اقسام جاری ہوتی ہیں۔ لہذا مصنف نے اقسام میں خبر کا لفظ لا کر اس بات کی طرف اشارہ کر دیا کہ کتاب کی گذشتہ ابحاث صرف سنت قوی میں جاری ہوں گی نہ کہ سنت فعلی اور تقریری میں۔

خبر رسول کا حکم:

قولہ خبر رسول اللہ ﷺ بمنزلة الكتاب الخ: "رسول اللہ ﷺ کی حدیث کا حکم یہ ہے کہ علم اور عمل کے لازم ہونے میں جو مرتبہ کتاب اللہ کا ہے وہی مرتبہ حدیث رسول ﷺ کا بھی ہے۔" حکم کی وضاحت یہ ہے کہ جس طرح کتاب اللہ کے حق ہونے کا اعتقاد رکھنا اور اس پر عمل کرنا ضروری ہے۔ اسی طرح رسول اللہ ﷺ کی احادیث مبارکہ کے حق ہونے کا اعتقاد رکھنا اور اس پر عمل کرنا بھی ضروری ہے۔

حجیت سنت:

قولہ من يطع الله الخ: مصنف نے حجیت سنت پر قرآن مجید سے ایک آیت بطور دلیل پیش کی سنت رسول ﷺ کا حجیت ہونا کتاب اللہ، اجماع اور عقل تینوں سے ثابت ہے۔

کتاب اللہ سے ثبوت:

ارشاد ربانی ہے: "من يطع الرسول فقد اطاع الله"۔ (النساء: ۸۰) جس نے رسول ﷺ کی اطاعت کی اس نے اللہ کی اطاعت کی۔ اللہ تعالیٰ نے رسول ﷺ کی اطاعت کو اپنی اطاعت قرار دیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے ارشادات کی وہی حیثیت ہے جو قرآن کی ہے کہ دونوں کا ماخذ منبع وحی الہی ہے دونوں میں فرق یہ ہے کہ قرآن کے الفاظ و معانی دونوں وحی شدہ ہیں جب کہ سنت میں الفاظ تو وحی شدہ نہیں لیکن معانی وحی شدہ ہیں اسی وجہ سے قرآن مجید، نبی ﷺ کے احکام کی پیروی کو اللہ تعالیٰ کے احکام کی پیروی قرار دیتا ہے۔

اجماع سے ثبوت:

حضور نبی کریم ﷺ کے زمانہ اطہر سے لے کر آج تک تمام امت مسلمہ کا اتفاق ہے کہ سنت رسول ﷺ سے احکام اسی طرح ثابت ہوتے ہیں کہ جس طرح احکام قرآن مجید سے ثابت ہوتے ہیں۔

عقلی ثبوت:

یہ بات تو اظہر من الشمس ہے کہ حضرت محمد مصطفیٰ ﷺ اللہ تعالیٰ کے رسول ہیں اور رسول ہونے کا مطلب یہ ہے کہ آپ کی پیروی کی جائے اور جو حکم آپ صادر فرمائیں اسے بے چون و چرا تسلیم کیا جائے ورنہ آپ پر ایمان لانا بے فائدہ ہوگا۔

خلاصہ یہ ہے کہ جب حضور ﷺ کی حدیث کی پیروی کا ثبوت قرآن مجید، اجماع اور عقل تینوں سے ہے تو یہ کیسے ممکن ہو سکتا ہے کہ کوئی منکر حدیث ہو کر قرآن و حدیث کی اطاعت کا داعی ہو جب کہ انکار حدیث، ضلالت و گمراہی ہے اور اطاعت حدیث، ہدایت اور موجب مغفرت ہے۔

اہم نوٹ:

کتاب اللہ کی ابحاث میں جن جن اقسام کا تذکرہ گزر چکا ہے وہی اقسام سنت رسول ﷺ میں بھی جاری ہوتی ہیں اس لیے مصنف ان اقسام کا تذکرہ سنت رسول ﷺ میں نہیں کریں گے۔

ایک سوال مقدر کا جواب:

قولہ الا ان الشبهة الخ: مصنف نے حدیث رسول ﷺ کا یہ حکم بیان کیا تھا کہ جو حکم کتاب اللہ کا علم اور عمل کے لازم ہونے میں ہے وہی سنت رسول ﷺ کا بھی ہے اس حکم پر یہ سوال مقدر وارد ہوتا تھا کہ جب سنت رسول کا وہی درجہ ہے جو کتاب اللہ کا ہے تو پھر کتاب اللہ کی طرح ہر خبر رسول کو خبر متواتر اور قطعی ہونا چاہیے تھا اور خبر رسول کی تین اقسام (متواتر، مشہور اور خبر واحد) کی طرف تقسیم نہیں ہونی چاہیے تھی حالانکہ خبر رسول کی تین اقسام ہیں؟

مصنف نے سوال مقدر کا جواب "الا ان الشبهة الخ" سے دیا ہے کہ قرآن و حدیث علم و عمل کے لحاظ سے شی واحد ہی ہیں لیکن حدیث رسول ﷺ میں ثبوت و اتصال کے لحاظ سے یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ یہ حدیث حضور ﷺ سے

ثابت ہے یا نہیں اگر ثابت ہے تو کس درجے میں ثابت ہے اور اتصال کے لحاظ سے بھی شبہ ہے کہ اس حدیث کا حضور ﷺ کے ساتھ اتصال یقینی ہے کہ نہیں لہذا جب حدیث میں ثبوت و اتصال کے لحاظ سے شبہ ہے تو حدیث مطلقاً قرآن مجید کی طرح متواتر نہ ہوگی تو اسی وجہ سے حدیث تین اقسام کی طرف منقسم ہوگئی۔ پہلی قسم وہ حدیث ہے جو نبی کریم ﷺ سے بلاشبہ صحت کے ساتھ ثابت ہو اس سے مراد یہ ہے کہ راوی اور حضور ﷺ کے درمیان کوئی بھی واسطہ ساقط نہ ہو بلکہ کڑی سے کڑی ملی ہوئی ہو اور ذرہ بھر شبہ بھی نہ ہو اس میں کمال درجے کا اتصال ہوتا ہے یہ خبر متواتر ہے۔

دوسری قسم وہ حدیث ہے کہ جس میں ادنیٰ درجے کا شبہ ہو اس سے مراد یہ ہے کہ اس کے اتصال میں صورتہ شبہ ہو اور یہ خبر مشہور ہے۔ تیسری قسم وہ حدیث ہے کہ جس میں حضور نبی کریم ﷺ سے ثابت ہونے اور نہ ہونے کا احتمال اور شبہ ہو گیا اس میں صورتہ اور معنی دونوں طرح اتصال میں شبہ ہوتا ہے تو یہ خبر واحد ہے۔

”فَالْمُتَوَاتِرُ مَا نَقَلَهُ جَمَاعَةٌ عَنْ جَمَاعَةٍ لَا يَتَصَوَّرُ تَوَافُقَهُمْ عَلَى الْكِذْبِ لِكَثْرَتِهِمْ وَأَتَّصَلَ بِكَ هَكَذَا مِثَالُهُ نَقْلُ الْقُرْآنِ وَإِعْدَادُ الرُّكْعَاتِ وَمَقَادِيرُ الزَّكَاةِ“

پس متواتر وہ خبر ہے جس کو ایک جماعت نے دوسری ایسی جماعت سے نقل کیا ہو جن کا ان کی کثرت کی وجہ سے کذب پر متفق ہونا متصور نہ ہو اور تجھ تک اے مخاطب وہ خبر اسی طرح متصل ہو کر پہنچی ہو اس کی مثال قرآن کریم اور نماز کی رکعتوں کی تعداد اور زکوٰۃ کی مقداروں کا منقول ہونا ہے۔

متواتر کا لغوی معنی:

قوله فالمتواتر ما نقله جماعة الخ: متواتر اسم فاعل كاصيغه ہے کہ جس کے لغوی معنی پے در پے آنے کے

ہیں۔

اصطلاحی معنی: مصنف نے متواتر کی اصطلاحی تعریف یوں بیان کی ہے کہ ”متواتر وہ خبر ہے کہ جس کو ایک جماعت نے دوسری جماعت سے نقل کیا ہو کہ جن کا جھوٹ پر متفق ہونا عقلاً محال ہو اور وہ راوی تک متصل بھی ہو۔“

جمہور کے نزدیک خبر متواتر کی شرائط:

مصنف نے جمہور کا مذہب اپناتے ہوئے متواتر کے لیے صرف دو ہی شرطیں بیان کی ہیں:

- ۱۔ راویوں کا کثرت کی وجہ سے جھوٹ پر متفق ہونا محال ہو۔
- ۲۔ راویوں کی کثرت، صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے لے کر آخری راوی کے زمانے تک قائم رہی ہو۔

بعض ائمہ کے نزدیک خبر متواتر کی شرائط:

جمہور سے ہٹ کر بعض ائمہ نے گذشتہ دو شرائط کے علاوہ خبر متواتر کے لیے تین شرطیں اور بھی لگائی ہیں:

- (۱) عدد کہ جس کی تعیین میں اختلاف ہے کہ بعض نے چار، بعض نے پانچ، بعض نے سات، بعض نے دس، بعض نے گیارہ، بعض نے بیس، بعض نے چالیس اسی طرح ستر کے عدد کو بھی بیان کیا لیکن جمہور نے تعیین عدد کی کوئی شرط نہیں لگائی۔ (۲) عدالت۔ (۳) راویوں کی جگہ بھی مختلف ہو لیکن جمہور نے ان دونوں شرطوں کا لحاظ نہیں کیا۔

مصنف کا صرف دو شرطوں کو بیان کرنے کی وجہ:

مصنف نے ان دو شرطوں کو بیان کیا ہے کہ جن پر تمام ائمہ متفق ہیں اور یہی جمہور کا مذہب ہے جبکہ باقی تین

شرائط مختلف فیہ ہیں اس لیے ان کو ذکر نہیں کیا۔

قوله مثاله نقل القرآن وعدد الركعات الخ: مثالیں: مصنف نے خبر متواتر کی تعریف کے بعد تین مثالیں

ذکر کی ہیں: (۱) قرآن مجید کا منقول ہونا۔ (۲) فرض نمازوں کی رکعات کی تعداد کا منقول ہونا۔ (۳) نصاب زکوٰۃ منقول ہونا۔

اہم نوٹ: مصنف نے جو تین مثالیں ذکر کی ہیں یہ خبر متواتر کی نہیں بلکہ مطلقاً متواتر کی ہیں کیونکہ خبر متواتر

کے وجود میں ائمہ کرام کا اختلاف ہے کہ بعض ائمہ کے نزدیک خبر متواتر کا وجود ہے جب کہ بعض کے نزدیک نہیں اس اختلاف کے پیش نظر خبر متواتر کی مثال ذکر نہیں کی۔

متواتر کے وجود میں اختلاف کی نوعیت:

متواتر کے وجود میں جو اختلاف پایا جاتا ہے وہ خبر متواتر لفظی میں ہے کہ بعض کے نزدیک اس کا وجود نہیں جب کہ بعض کے نزدیک اس کا وجود ہے ان کی بیان کردہ احادیث متواتر یہ ہیں:

- ۱- "من کذب علی متعمدا فلیتبعہ من النار۔"
- ۲- البینة علی المدعی والیمین علی من انکر۔
- ۳- من بنی لله مسجدا بنی الله له بیتا فی الجنة۔
- ۴- حدیث مسح علی الخفین۔
- ۵- رفع یدین۔
- ۶- حدیث شفاعت۔
- ۷- حدیث حوض۔
- ۸- حدیث رویت باری تعالیٰ۔
- ۹- الاثمہ من العزیش۔
- ۱۰- حدیث مسواک وغیرہ۔

اس طرح کی کئی احادیث کو متواتر شمار کیا ہے جب کہ خبر متواتر معنوی میں کسی کا اختلاف نہیں کہ اس کا وجود کثرت سے پایا جاتا ہے جیسا کہ تواتر معنوی کی مثال حدیث مسح علی الخفین سے مشہور ہے۔

"وَالْمَشْهُورُ مَا كَانَ أَوَّلَهُ كَالْأَحَادِيثِ ثُمَّ اشْتَهَرَ فِي الْعَصْرِ الثَّانِي وَالثَّالِثِ وَتَلَقَّتْهُ
الْأُمَّةُ بِالْقَبُولِ فَصَارَ كَالْمُتَوَاتِرِ حَتَّى اتَّصَلَ بِكَ وَذَلِكَ مِثْلُ حَدِيثِ الْمَسْحِ
عَلَى الْخَفِّ وَالرَّجْمِ فِي بَابِ الزُّنَا ثُمَّ الْمُتَوَاتِرُ يُوجِبُ الْعِلْمَ الْقَطْعِيَّ وَيَكُونُ
رَدًّا كُفْرًا وَالْمَشْهُورُ يُوجِبُ عِلْمَ الطَّمَانِينَةِ وَيَكُونُ رَدًّا بِدْعَةً وَلَاخْتِلَافَ بَيْنَ
الْعُلَمَاءِ فِي لُزُومِ الْعَمَلِ بِهِمَا وَإِنَّمَا الْكَلَامُ فِي الْأَحَادِيثِ۔"

اور مشہور وہ خبر ہے جس کا اول آحاد کی طرح ہو پھر وہ خبر دوسرے اور تیسرے زمانہ میں مشہور ہو گئی ہو اور امت محمدیہ نے اس کو قبول کر لیا ہو پس وہ متواتر کی طرح ہو گئی ہو حتی کہ یہ حدیث تجھ تک اے مخاطب متصل ہو گئی ہو اور خبر مشہور جیسے مسح علی الخف اور زنا کے باب میں رجم کی حدیث ہے پھر خبر متواتر علم یقینی کو ثابت کرتی ہے اور اس کا انکار کفر ہے اور خبر مشہور علم طمانینت کو ثابت کرتی ہے اور اس کا انکار بدعت ہے اور علماء کے درمیان ان دونوں حدیثوں پر عمل ضروری ہونے کے سلسلہ میں کوئی

اختلاف نہیں ہے اور اختلاف صرف اخبار آحاد میں ہے۔

خبر مشہور کی اصطلاحی تعریف:

قوله والمشهور ما كان اوله الخ: خبر مشہور وہ خبر ہے جو دور صحابہ (قرن اول) میں خبر واحد کی طرح ہو کہ دور صحابہ میں اس کے راوی ایک یا دو ہوں پھر دور تابعین و تبع تابعین (قرن ثانی و ثالث) میں وہ خبر مشہور ہو گئی ہو اس کے بعد اس خبر کے راوی اتنے زیادہ ہوں کہ ان کا جھوٹ پر جمع ہونا محال ہو اور اس کی سند متصل ہو تو خبر مشہور کہلائے گی۔

مشہور ہونے کا زمانہ:

اصطلاحی طور پر خبر مشہور کے لیے دوسرے اور تیسرے زمانے میں مشہور ہونا شرط ہے اس کے بعد اگر مشہور ہو بھی گئی تو اصطلاحی طور پر خبر مشہور نہیں کہلائے گی کیونکہ تیسرے دور کے بعد تو سبھی اخبار، احاد مشہور ہو گئی ہیں کہ جن کے ذریعے کتاب اللہ پر زیاتی کرنا جائز نہیں کہ جس طرح خبر مشہور سے زیادتی جائز ہے۔

متواتر اور مشہور میں فرق:

متواتر اور مشہور میں دور اول (صحابہ کے زمانہ) کے لحاظ سے فرق ہے کہ متواتر وہ خبر ہوتی ہے کہ جس کو دور صحابہ میں نقل کرنے والے کثیر ہوں جب کہ مشہور وہ خبر ہوتی ہے کہ جس کو دور صحابہ میں نقل کرنے والے راوی ایک یا دو ہوں۔

خبر مشہور کی مثالیں:

قوله وذلك مثل حديث المسح على الخفين الخ: مصنف نے خبر مشہور کی دو مثالیں ذکر کی ہیں پہلی مثال موزوں پر مسح کرنے کی حدیث پیش کی ہے لیکن حدیث مسح علی الخفین کو خبر مشہور کی مثال میں پیش کرنا محل نظر ہے کیوں کہ یہ حدیث مشہور تابعی حضرت حسن بصری رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ مجھے ستر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے یہ حدیث بیان کی ہے ظاہر ہے کہ ستر کی تعداد حد تواتر کو پہنچتی ہے اس لیے یہ حدیث متواتر ہے اگرچہ راویوں کی روایت کے الفاظ مختلف ہیں لیکن معنی و مفہوم ایک ہے لہذا یہ حدیث متواتر معنوی ہے۔ دوسری مثال شادی شدہ زانی کو سنگسار

کرنے کی حدیث ہے کہ اس حدیث کے راوی دور صحابہ میں کم تھے لیکن دور تابعین و تبع تابعین میں اتنے زیادہ ہو گئے کہ ان سب کا جھوٹ پر جمع ہونا محال ہو گیا۔

خبر متواتر کا حکم:

قوله ثم المتواتر يوجب العلم القطعي الخ: خبر متواتر علم قطعی اور یقینی کا فائدہ دیتی ہے کہ جس طرح آنکھوں سے دیکھی ہوئی چیز سے انسان کو علم قطعی و یقینی حاصل ہوتا ہے، اسی طرح خبر متواتر سے بھی حاصل ہونے والا علم قطعی و یقینی ہوتا ہے اسی وجہ سے خبر متواتر سے حاصل ہونے والا حکم فرض ہوتا ہے اور اس کا انکار کرنا کفر ہے۔

خبر مشہور کا حکم:

قوله والمشهور يوجب علم الظمانينة الخ: خبر مشہور علم ظمانینت کا فائدہ دیتی ہے جو ظن غالب سے اوپر اور درجہ یقین کے قریب ہوتی ہے، اس کا ماننا اور عقیدہ رکھنا ضروری ہے لیکن اس کا انکار کفر نہیں بلکہ بدعت و گمراہی ہے۔

ماہ الاشتراک اور ماہ الاتیاز کے لحاظ سے فرق:

محققین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ عمل کے لحاظ سے دونوں برابر ہیں کہ دونوں پر عمل کرنا ضروری ہے لیکن چند وجوہ کے لحاظ سے فرق بھی ہے:

۱- خبر متواتر کا انکار کفر ہے کیونکہ اس کے انکار میں تکذیب رسول ہوتی ہے اور تکذیب رسول کفر ہے جبکہ خبر مشہور کا انکار بدعت ہے کیونکہ اس کا انکار تابعین و تبع تابعین کا انکار ہے اور علماء کرام کی تکذیب، بدعت و گمراہی ہے نہ کہ کفر۔

۲- خبر متواتر سے کتاب اللہ پر زیادتی بھی جائز ہے اور کتاب اللہ کے حکم کو منسوخ کرنا بھی جائز ہے جبکہ خبر مشہور سے کتاب اللہ پر زیادتی تو جائز ہے مگر کتاب اللہ کے حکم کو منسوخ کرنا جائز نہیں۔

خبر واحد پر عمل کے وجوب کی حیثیت:

قوله وانما الكلام في الاحاد: مصنف فرماتے ہیں کہ خبر متواتر اور مشہور پر عمل کے لازم ہونے میں علماء کے درمیان کسی کا بھی اختلاف نہیں البتہ خبر واحد پر عمل کے واجب ہونے میں علماء کرام کا اختلاف ہے، مصنف چند شرائط

کے ساتھ خبر واحد پر عمل کے واجب ہونے کو بیان کریں گے جب کہ بعض علماء کرام کے نزدیک مطلقاً خبر واحد پر عمل کرنا جائز نہیں۔

”فَنَقُولُ خَبْرُ الْوَاحِدِ هُوَ مَا نَقَلَهُ وَاحِدٌ عَنْ وَاحِدٍ أَوْ جَمَاعَةٍ أَوْ جَمَاعَةٍ عَنْ وَاحِدٍ وَلَا عِبْرَةٌ لِلْعَدِيدِ إِذَا لَمْ تَبْلُغْ حَدَّ الْمَشْهُورِ وَهُوَ يُوجِبُ الْعَمَلَ بِهِ فِي الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ بِشَرْطِ إِسْلَامِ الرَّاَوِي وَعَدَالَتِهِ وَضَبْطِهِ وَعَقْلِهِ وَاتِّصَالِهِ بِكَ ذَالِكَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ بِهَذَا الشَّرْطِ“

پس ہم کہتے ہیں کہ خبر واحد وہ خبر ہے جس کو ایک راوی نے ایک راوی سے یا ایک راوی نے ایک جماعت سے یا ایک جماعت نے ایک راوی سے نقل کیا ہو اور راویوں کی تعداد کا کوئی اعتبار نہیں ہے جب کہ وہ خبر حد مشہور کو نہ پہنچے اور خبر واحد احکام شرعیہ میں عمل کو ثابت کرتی ہے، راوی کے اسلام اور اس کی عدالت اور اس کے ضبط کی عقل کی شرط کے ساتھ اور خبر تجھ تک اے مخاطب رسول اللہ ﷺ سے اسی شرط کے ساتھ متصل ہو کر پہنچے۔

خبر واحد کی اصطلاحی تعریف:

قولہ خبر الواحد هو الخبر: خبر واحد وہ حدیث ہے کہ جس کو ایک راوی نے ایک راوی سے یا ایک راوی نے ایک جماعت سے یا ایک جماعت نے ایک راوی سے روایت کیا ہو بشرطیکہ راویوں کی تعداد حد تو اترو شہرت کو نہ پہنچتی ہو۔

تعریف کی وضاحت:

خبر واحد سے مراد یہ ہے کہ سلسلہ سند کی بنیاد، صحابہ و تابعین کے دور میں راوی کی تعداد کسی مقام پر ایک رہی ہو بعد میں اگر چہ راویوں کی تعداد حد شہرت کو پہنچتی ہو لیکن وہ خبر واحد ہی کہلائے گی اسی بات کو مصنف نے ”ولا عبرة للعديد“ سے بیان کیا ہے۔

شہرت کا زمانہ:

خبر واحد کے مشہور ہونے کا اعتبار صرف تابعین و تبع تابعین کے دور تک تھا، اس کے بعد نہیں کیونکہ ان کے

زمانے کے بعد تمام اخبار احاد منقول ہونے کی بناء پر مشہور تو ہو گئی ہیں مگر خبر مشہور اصطلاحی نہیں کہلائیں گی بلکہ وہ خبر واحد ہی کہلائیں گی۔

خبر واحد کا حکم:

قولہ وهو یوجب العمل الخ: خبر واحد پر عمل کرنا واجب ہے یا نہیں اس میں دو مذہب ہیں: (۱) جمہور مجتہدین کا مذہب۔ (۲) بعض ائمہ کا مذہب۔

جمہور مجتہدین کے نزدیک خبر واحد پر چند شرائط کے ساتھ عمل کرنا واجب ہے جب کہ بعض ائمہ کے نزدیک خبر واحد پر مطلقاً عمل کرنا واجب نہیں۔

بعض ائمہ کی دلیل:

ان کی دلیل یہ ہے کہ جب سلسلہ سند میں کسی مقام پر ایک راوی ہوگا تو اس میں کذب کا احتمال ہوتا ہے لہذا کذب کے احتمال کے ہوتے ہوئے عمل کرنا واجب نہیں صرف اس شخص پر عمل کرنا واجب ہوگا کہ جس نے خود حدیث سنی ہو لیکن بعد والوں کے لیے عمل کرنا واجب نہیں۔

جمہور مجتہدین کا مذہب مع دلائل:

جمہور مجتہدین کے نزدیک چند شرائط کے ساتھ خبر واحد پر احکام شرعیہ (نہ کہ عقائد) میں عمل کرنا واجب ہے لیکن خبر واحد، خبر متواتر کی طرح نہ ہی علم یقینی اور نہ ہی خبر مشہور کی طرح علم طمانینت کا فائدہ دیتی ہے۔

عمل کی شرائط:

مصنف نے خبر واحد پر عمل کی چار شرائط، راوی میں اور ایک شرط روایت میں ہونے کی بیان کی ہیں راوی میں جن چار شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے وہ یہ ہیں:

- ۱۔ راوی مسلمان ہو لہذا کافر کی خبر پر عمل کرنا واجب نہ ہوگا۔
- ۲۔ راوی عادل ہو لہذا افسق و فاجر کی خبر پر عمل کرنا واجب نہ ہوگا۔
- ۳۔ راوی ضابط ہو لہذا بھولنے والے، غفلت برتنے والے کی خبر پر عمل کرنا واجب نہ ہوگا۔

۴۔ راوی عاقل ہو، لہذا ادھورے عقل والے اور بچے کی خبر پر عمل کرنا واجب نہ ہوگا۔

اگر سمجھدار بچہ ہو کہ جو کفر و اسلام کی حقیقت کو سمجھتا ہو تو اس کی روایت پر عمل کرنا واجب ہوگا کہ جس طرح حضرت محمود بن ربیع رضی اللہ عنہ چھوٹے بچے تھے اور فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے کنوے پر تشریف لائے اور پانی پیا پھر تھوڑا سا پانی میرے منہ میں ڈال دیا۔ خبر واحد کے متعلق شرط یہ ہے کہ وہ متصل ہو کہ راوی اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم تک سلسلہ سند میں کہیں بھی کوئی راوی ساقط نہ ہو لہذا جب خبر واحد کے راوی میں پائی جانے والی چار شرائط اور خبر واحد کے متعلق ایک شرط پائی جائے گی تو اس خبر واحد پر عمل کرنا واجب ہوگا۔

خبر واحد پر عمل کرنے کی مثالیں:

۱۔ جب گذشتہ بیان کردہ شرائط خبر واحد میں پائی جائیں تو کذب کا احتمال ختم ہو جاتا ہے۔ تو خبر واحد پر عمل کرنا واجب ہے اس کی بطور نمونہ تین مثالیں دیکھیں:

۱۔ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کی خبر کو حجت مان کر عمل کیا کہ حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا نے ہانڈی میں پکنے والے گوشت کے متعلق کہا تھا کہ ”ہذا صدقة“ تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک کی خبر کو قبول فرمایا اور جو ابا ارشاد فرمایا ”لک صدقة ولنا هدية“ کہ تمہارے لیے صدقہ ہے اور ہمارے لیے ہدیہ ہے۔

۲۔ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال فرمانے کے بعد خلافت کے مسئلے میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے درمیان اختلاف ہوا تو حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد سنا تو ہوئے فرمایا: ”الائمة من القریش“ کہ خلیفہ قریش میں سے ہوگا تو تمام صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے خبر واحد کو قبول کرتے ہوئے عمل کیا۔

۳۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کئی بادشاہوں کی طرف اپنا ایک ایک قاصد بنا کر بھیجا اگر ایک شخص کی خبر قابل قبول نہ ہوتی تو جماعت بھیجی جاتی۔

”ثم الراوى في الأصل قسمان معروف بالعلم والاجتهاد كالخلفاء الأربعة
وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وزيد بن
ثابت ومعاذ بن جبل وأمثالهم رضي الله عنهم فإذا صححت عندك روايتهم عن رسول
الله صلی اللہ علیہ وسلم يكون العمل بروايتهم أولى من العمل بالقياس ولهذا روى

وَمَحَمَّدٌ حَدِيثُ الْأَعْرَابِيِّ الَّذِي كَانَ فِي عَيْنِهِ سُوءٌ فِي مَسْأَلَةِ الْقَهْقَمَةِ وَتَرَكَ
الْقِيَّاسَ بِهِ رُوِيَ حَدِيثُ تَأْخِيرِ النِّسَاءِ فِي مَسْأَلَةِ الْمَحَاذَاةِ وَتَرَكَ الْقِيَّاسَ بِهِ
وَرُوِيَ عَنِ عَائِشَةَ حَدِيثُ الْقَيْءِ وَتَرَكَ الْقِيَّاسَ بِهِ وَرُوِيَ عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ
حَدِيثُ السُّهُوِّ بَعْدَ السَّلَامِ وَتَرَكَ الْقِيَّاسَ بِهِ۔

پھر راوی کی اصل میں دو قسمیں ہیں: (۱) وہ راوی جو علم و اجتہاد کے ساتھ مشہور ہو جیسے خلفاء اربعہ اور
عبداللہ بن مسعود اور عبداللہ بن عباس اور عبداللہ بن عمر اور زید بن ثابت اور معاذ بن جبل اور ان کے
مانند دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم پس جب ان کی روایت تیرے پاس رسول اللہ ﷺ سے بطور صحت پہنچ جائے تو
ان کی روایتوں پر عمل کرنا قیاس پر عمل کرنے سے اولیٰ ہوگا اور اسی وجہ سے امام محمد ﷺ نے قہقہہ کے
مسئلہ میں اس اعرابی کی حدیث کو روایت کیا ہے جس کی آنکھ میں کچھ خرابی تھی اور اس حدیث کے
خلاف پیدا ہونے والے قیاس کو ترک کر دیا اور امام محمد نے محاذات کے مسئلہ میں عورتوں کو مؤخر کرنے
کی حدیث پر عمل کیا ہے اور اس حدیث کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیا ہے اور امام محمد نے ابن
مسعود رضی اللہ عنہ سے سلام کے بعد سجدہ سہو کرنے کی حدیث کو روایت کیا ہے اور اس حدیث کی وجہ سے
قیاس کو ترک کر دیا ہے۔

زاویوں کی اقسام:

قوله ثم الراوی فی الاصل الخ: مصنف یہاں سے راوی کی دو قسمیں بیان کر کے ان کی مرویات میں فرق
بیان کرنا چاہتے ہیں۔

فی الاصل سے مراد:

عبارت میں فی الاصل سے مراد وہ راوی ہے کہ جس نے براہ راست حضور ﷺ سے روایت کی ہو اور وہ صحابہ
کرام رضی اللہ عنہم ہی ہیں لہذا راوی کی دو قسمیں ہیں: (۱) معروف۔ (۲) مجہول۔ پھر معروف کی دو قسمیں ہیں اور ان ہی دو
اقسام کو بیان کرنا مقصود ہے۔

راوی کی پہلی قسم:

وہ راوی ہیں جو علم واجتہاد میں معروف ومشہور ہوں کہ انہیں اللہ تعالیٰ نے نصوص سے مسائل مستنبط کرنے کا ملکہ عطا فرمایا ہو جیسا کہ خلفاء اربعہ اور عبادلہ ثلاثہ یعنی حضرت عبداللہ بن عباس، حضرت عبداللہ بن عمر اور احناف کے نزدیک حضرت عبداللہ بن مسعود جب کہ بعض کے نزدیک عبداللہ بن مسعود کی جگہ عبداللہ بن زبیر ہیں، اسی طرح زید بن ثابت، معاذ بن جبل، ابو موسیٰ اشعری، ابی بن کعب رضی اللہ عنہم اور حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا ہیں۔

ان کی روایت کا حکم:

جو حدیث ذکر کردہ حضرات سے مروی ہوگی اور وہ صحیح سند سے ثابت ہو تو ان کی روایت پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا چاہے قیاس اس روایت کے موافق ہو یا مخالف اگر قیاس مخالف ہو تو قیاس کو روایت کے مقابلے میں ترک کر دیا جائے گا۔

حکم مذکور پر چار مثالیں:

قولہ ولہذا روی محمد الخ: مصنف نے احناف کے بیان کردہ حکم پر چار مسائل میں احادیث پیش کی ہیں کہ جن کے مقابلے میں قیاس کو ترک کر دیا گیا ہے۔

۱۔ حدیث اعرابی:

حدیث اعرابی کا خلاصہ یہ ہے کہ حضور ﷺ ایک مرتبہ نماز پڑھا رہے تھے کہ دوران نماز ایک کمزور پینائی والے صحابی آتے آتے مسجد نبوی کے ایک گڑھے میں گر پڑے تو باجماعت نماز پڑھنے والے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں سے بعض صحابہ ہنس پڑے تو نماز سے فراغت کے بعد حضور نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "من ضحك منکم قہقہة فلیعد الوضوء والصلوة جمیعا" جو شخص تم میں سے قہقہہ لگا کر ہنسا اس کو چاہیے کہ وہ وضو اور نماز کو لوٹائے۔ نماز کا لوٹانا تو قیاس کے موافق ہے کہ جس طرح کلام الناس سے نماز ٹوٹ جاتی ہے اسی طرح قہقہہ سے بھی نماز ٹوٹ جاتی ہے لیکن وضو لوٹانے کا حکم خلاف قیاس ہے اس لیے کہ وضو تو خروج نجاست سے ٹوٹتا ہے جب کہ قہقہہ خروج نجاست نہیں لہذا قہقہہ سے وضو نہیں ٹوٹنا چاہیے لیکن امام محمد نے حدیث کے مقابلے میں قیاس کو ترک کر دیا کہ احناف کا فتویٰ

یہ ہے کہ اگر کسی عاقل بالغ شخص نے رکوع و سجود والی نماز میں قہقہہ لگایا تو اس کا وضو ٹوٹ جاتا ہے جب وضو ٹوٹ گیا تو نماز بھی ٹوٹ گئی اگر نابالغ ہو یا نماز جنازہ ہو تو صرف نماز ٹوٹی ہے نہ کہ وضو، قیاس کے بجائے حدیث پر عمل اس لیے کیا گیا کہ اس حدیث کے راوی حضرت ابو موسیٰ اشعری علم و اجتہاد میں معروف و مشہور ہیں۔

قہقہہ، ضحک اور تبسم میں فرق:

قہقہہ وہ ہنسی ہے کہ جس کی آواز ہنسنے والا خود سے اور اس کا پڑوسی بھی سنے اور ضحک وہ ہنسی ہے کہ جس کی آواز صرف ہنسنے والا ہی سنے جب کہ تبسم صرف مسکراہٹ کا نام ہے کہ جس میں ہنسنے کی آواز نہیں ہوتی۔

۲۔ حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ:

حدیث ابن مسعود یہ ہے کہ حضور نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: ”اخر وهن من حیث اخر الله تعالیٰ“ عورتوں کو پیچھے کرو جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے تخلیق میں ان کو مؤخر کیا اس مسئلہ کو علم فقہ میں مسئلہ محاذات کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ حدیث ابن مسعود میں اس بات کا حکم دیا گیا کہ رکوع و سجود والی نماز میں بالغہ مشتبہ عورت کو نماز میں مردوں سے پیچھے رکھو اگر عورت ایک نماز، ایک صف، ایک نیت کے ساتھ کہ امام نے عورت کی امامت کی نیت کی ہو اور عورت مرد کے پہلو میں بغیر کسی رکاوٹ کے کھڑی ہو تو مرد کی نماز باطل ہو جاتی ہے اس لیے کہ مرد نے پیچھے کرنے سے فرض کو چھوڑ دیا ہے لیکن عورت کی نماز باطل نہیں ہوتی اس لیے پیچھے کرنے کا حکم مرد کو ہے نہ کہ عورت کو مگر خلاف قیاس مرد کی نماز باطل ہو جاتی ہے اس لیے کہ عورت کا مرد کے برابر ہونا ناقض وضو میں سے نہیں ہے مزید یہ کہ عورت خود نماز میں ہے جب عورت کی نماز نہیں ٹوٹی تو مرد کی بھی نہیں ٹوٹی چاہیے۔ لیکن احناف نے حدیث کے مقابلے میں قیاس کو ترک کر دیا اور حدیث پر عمل کرتے ہوئے مسئلہ محاذات میں شرائط کے پائے جانے کی صورت میں مرد کی نماز کے فاسد ہونے کا فتویٰ صادر فرمایا کیونکہ یہ حدیث ایسے راوی سے مروی ہے کہ جو علم و اجتہاد میں معروف و مشہور ہیں۔

۳۔ حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا:

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ حضور نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: ”من قاء او رعاء فی صلوتہ فلینصرف ولیتوضا ولین علی صلواتہ مالہ یتکلم“ نماز میں جس شخص کو قے آجائے یا نکسیر آجائے تو اس کو چاہیے کہ وہ نماز سے ہٹ جائے اور وضو کر کے آئے اور اپنی نماز پر بنا کرے کہ جب تک اس نے گفتگو نہیں کی۔ قیاس

کا تقاضا یہ ہے کہ قے اور نکسیر سے وضو نہیں ٹوٹنا چاہیے اس لیے کہ قے معدے کے بالائی حصے سے آتی ہے جو نجاست کا محل نہیں جب قے خروج نجاست نہیں تو اس سے وضو بھی نہیں ٹوٹنا چاہیے لیکن احناف نے قیاس کو ترک کرتے ہوئے حدیث پر عمل کیا کہ اگر منہ بھرتے ہو تو وضو ٹوٹ جاتا ہے منہ بھر کی قید لفظ قے کے مطلق ہونے سے مستفاد ہے جیسا کہ قاعدہ ہے: "المطلق ینصرف الی المتعارف" کہ متعارف قے وہی ہے جو منہ بھر ہو وہ بلغمی قے بھی نہ ہو اس حدیث کے راوی علم واجتہاد میں معروف و مشہور ہیں، لہذا حدیث کے مقابلے میں قیاس کو ترک کر دیا گیا۔

۲۔ حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ:

مسئلہ یہ ہے کہ سجدہ سہو سلام پھیرنے سے پہلے کیا جائے یا سلام پھیرنے کے بعد اس کے متعلق حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت کردہ حدیث یہ ہے کہ "لکل سہو سجدتان بعد السلام" ہر سہو کے دو سجدے سلام کے بعد ہیں۔ حدیث کا تقاضا یہ ہے کہ سجدہ سہو سلام پھیرنے کے بعد کیا جائے جب کہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ سجدہ سہو سلام پھیرنے سے پہلے کیا جائے اس لیے کہ سجدہ سہو اس نقصان کی تلافی کے لیے ہے جو نماز میں واقع ہوا۔ لہذا جب نقصان نماز میں واقع ہوا تو تلافی بھی نماز ہی میں ہونی چاہیے چونکہ نمازی نماز کے اندر سلام پھیرنے سے پہلے تک رہتا ہے نہ کہ سلام پھیرنے کے بعد لہذا قیاس کے مطابق سجدہ سہو سلام پھیرنے سے پہلے ہونا چاہیے مگر قیاس کے مقابلے میں حدیث پر عمل کیا گیا کہ جس حدیث کے راوی علم واجتہاد میں معروف و مشہور ہیں۔

تنبیہ:

ان چار احادیث سے ان متعصبین کا رد ہو گیا کہ جو امام اعظم کو "قیاس" کہتے ہیں حالانکہ آپ نے دیکھا کہ امام اعظم قیاس کے بجائے خبر واحد کو ترجیح دیتے ہیں جب کہ امام مالک قیاس کو ترجیح دیتے ہیں۔

"وَالْقِسْمُ الثَّانِي مِنَ الرُّوَاةِ هُمُ الْمَعْرُوفُونَ بِالْحِفْظِ وَالْعَدَالَةِ دُونَ الرَّجْتِهَادِ وَالْفَتْوَى كَأَبِي هُرَيْرَةَ وَأَبِي مَالِكٍ فَإِذَا صَحَّتْ رَوَايَةٌ مَعْلُومًا عِنْدَكَ فَإِنْ وَافَقَ الْخَبْرُ الْعِيَّاسَ فَلَا خِفَاءَ فِي لُزُومِ الْعَمَلِ بِهِ وَإِنْ خَالَفَهُ كَانَ الْعَمَلُ بِالْعِيَّاسِ أَوْلَى مِثَالَهُ مَا رَوَى أَبُو هُرَيْرَةَ الْوَضُوءُ مِمَّا مَسَّتْهُ النَّارُ فَقَالَ لَهُ ابْنُ عَبَّاسٍ أَرَأَيْتَ لَوْ تَوَضَّأْتَ بِمَاءٍ سَخِينٍ أَكُنْتَ تَتَوَضَّأُ مِنْهُ فَسَكَتَ وَإِنَّمَا رَدَّهُ بِالْعِيَّاسِ إِذْ لَوْ كَانَ عِنْدَهُ خَبْرٌ لَرَوَاهُ وَعَلَى هَذَا تَرَكَ أَصْحَابُنَا رَوَايَةَ أَبِي

هَرِيرَةٌ فِي مَسْئَلَةِ الْمَصْرَاةِ بِالْقِيَاسِ -

(۲) اور راویوں کی قسم ثانی وہ حضرات ہیں کہ جو حفظ اور عدالت میں معروف ہوں نہ کہ اجتہاد و فتویٰ میں جیسے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ اور حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ جب ان دونوں حضرات جیسوں کی روایت تیرے پاس پہنچے تو اگر خبر، قیاس کے موافق ہو تو اس پر عمل کے لازم ہونے میں کوئی خفاء نہیں ہے اور اگر وہ خبر، قیاس کے خلاف ہو تو قیاس پر عمل کرنا اولیٰ ہے اس خبر کی مثال جو قیاس کے مخالف ہو وہ حدیث ہے جس کو حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے روایت کیا ہے کہ اس چیز سے وضو (واجب) ہے جس کو آنچ لگی ہو تو حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا آپ یہ بتائیے کہ اگر آپ گرم پانی سے وضو کریں تو کیا آپ اس گرم پانی کی وجہ سے وضو جدید کریں گے پس حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ خاموش ہو گئے اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا قیاس سے رد کیا ہے، اس لیے کہ اگر حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کے پاس کوئی خبر ہوتی تو حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ اس خبر کو ضرور روایت کرتے اور اسی اصل کی بناء پر ہمارے اصحاب نے مصراة کے مسئلہ میں حدیث حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کو قیاس کی وجہ سے ترک کر دیا ہے۔

قوله والقسم الثاني من الرواة الخ: مصنف نے اس سے قبل معروف راویوں کی دو قسموں میں سے پہلی قسم کو بیان کیا تھا اس کی فراغت کے بعد راوی کی دوسری قسم کا آغاز کر رہے ہیں۔

راوی کی دوسری قسم:

راوی کی دوسری قسم وہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم ہیں کہ جو حفظ و عدالت میں تو مشہور ہوں لیکن علم و اجتہاد میں مشہور نہ ہوں جیسے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ، انس بن مالک اور حضرت عقبہ بن عامر وغیرہم۔

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کو غیر فقیہ کہنا:

مصنف نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کو راویوں کی دوسری قسم میں شمار کیا ہے حالانکہ حقیقت میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ میں اجتہاد کا ملکہ موجود تھا اگرچہ ان پر روایت کی کثرت کا غلبہ تھا ان کے فقیہ ہونے کی تصریح امام ابن ہمام نے کی ہے کہ ان کو فقیہ کیسے نہ کہا جائے جب کہ وہ عہد صحابہ رضی اللہ عنہم میں فتویٰ دیا کرتے تھے اور اجل صحابہ رضی اللہ عنہم سے مناظرہ کیا

کرتے تھے جیسا کہ حضرت عبداللہ بن عباس نے وہ حاملہ عورت کہ جس کا شوہر فوت ہو جائے تو اس کی عدت دونوں عدتوں میں سے جو لمبی ہوگی وہ قرار دی کہ وضع حمل اور چار ماہ دس دن میں سے جو لمبی ہوگی وہ عدت ہوگی اس پر حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے ان کی تردید کی کہ ایسی عورت کی عدت وضع حمل ہے اس سے معلوم ہوا کہ ابو ہریرہ فقیہ ہیں باقی رہیں وہ احادیث کہ جو ان سے مروی ہیں اور ان کے مقابلے میں قیاس کو ترجیح دی گئی، اس کا جواب آگے ان احادیث کے بیان میں آئے گا۔

دوسری قسم کا حکم:

قوله فاذا صحت رواية مثلها عندك الخ: وہ صحابہ کرام کہ جو حفظ و عدالت میں مشہور ہوں لیکن فقہت میں مشہور نہ ہوں تو ان سے مروی حدیث کا حکم یہ ہے کہ اگر ان کی روایت کردہ حدیث قیاس کے موافق ہے تو عمل کے لازم ہونے میں کوئی شبہ نہیں لیکن اگر حدیث قیاس کے مخالف ہو تو اس میں دو مذہب ہیں: (۱) مذہب عیسیٰ بن ابان۔ (۲) مذہب ابوالحسن کرخی

مذہب عیسیٰ بن ابان:

جب غیر فقیہ راوی سے روایت کردہ حدیث قیاس کے مخالف ہو تو امام عیسیٰ بن ابان، امام زید و بوسی اور امام فخر الاسلام بزدوی کے نزدیک روایت کو چھوڑ کر قیاس پر عمل کیا جائے گا۔ مصنف نے اسی مذہب کو اختیار کیا ہے۔

مذہب امام ابوالحسن کرخی:

امام ابوالحسن کرخی اور دیگر بعض فقہاء احناف کے نزدیک جب غیر فقیہ کی روایت قیاس کے مخالف ہو تو روایت کو قیاس پر ترجیح دی جائے گی کیونکہ امام اعظم سے کئی ایسے مسائل ثابت ہیں کہ جن میں خبر واحد کے مقابلے میں قیاس کو چھوڑ دیا گیا ہے مثلاً یہ حدیث ہے کہ اگر روزہ دار بھول کر کھاپی لے تو روزہ فاسد نہیں ہوتا حالانکہ یہ قیاس کے مخالف ہے مگر ترجیح حدیث کو دی کہ روزہ باقی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ احناف کا مختار مذہب یہی ہے کہ اگر غیر فقیہ صحابی سے مروی روایت کے مقابلے میں قیاس آجائے تو روایت کو ترجیح ہوگی بشرطیکہ وہ حدیث کتاب اللہ، سنت متواترہ اور سنت مشہورہ کے خلاف نہ ہو لہذا امام اعظم کا مسلک یہی معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک راوی کے فقیہ ہونے کی شرط نہیں۔

مصنف کا مختار:

مصنف نے جو مذہب اختیار کیا ہے اس کی تائید صاحب مذہب امام سے نہیں ملتی تاہم ان کے نزدیک اگر غیر فقیہ صحابی کی روایت قیاس کے مخالف ہو تو روایت کو ترک کر دیا جائے گا اور قیاس پر عمل کیا جائے گا۔

قیاس کے مخالف پہلی مثال:

قوله مثاله ماروی ابوہریرۃ الوضوء الخ: مصنف نے عیسیٰ بن ابان اور امام فخر الاسلام بزدوی کے مذہب پر پہلی مثال یہ پیش کی کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: "توضؤوا مما مسته النار" تم وضو کرو ہر اس چیز سے کہ جیسے آگ چھوئے، اس پر حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے فرمایا اے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ اگر گرم پانی سے با وضو آدمی نے ثواب کی نیت سے وضو کیا تو کیا پھر دوبارہ دوسرے پانی سے وضو کرنا لازم ہے اس پر ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ خاموش ہو گئے۔ مصنف فرماتے ہیں کہ اگر عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے پاس قیاس کے علاوہ کوئی روایت ہوتی تو لازماً پیش کرتے مگر روایت نہ تھی تو قیاس سے غیر فقیہ راوی کی روایت کو رد کر دیا اور تمام مجتہدین نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت کو ترک کر دیا اور آگ سے چھوئی ہوئی چیز سے وضو نہیں ٹوٹتا۔

احناف کے مختار مذہب کی طرف سے جوابات:

احناف کا مختار مذہب یہ ہے کہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ فقیہ صحابی ہیں ان کی روایت کو ابن عباس رضی اللہ عنہما نے اس لیے رد نہیں کیا کہ وہ غیر فقیہ تھے بلکہ اس لیے رد کیا کہ آگ سے چھوئی ہوئی چیز سے وضو ٹوٹنے کا حکم منسوخ ہو چکا تھا یا اس کا جواب یہ ہے کہ روایت میں وضو سے مراد وضو کا لغوی معنی ہاتھ دھونا مراد ہے جو وضو شرعی نہیں۔

قوله وعلى هذا ترك اصحابنا الخ: مصنف نے امام فخر الاسلام بزدوی کے اصول پر ایک مسئلہ مصرات متفرع کیا ہے۔ مصرات تصریہ سے ہے جس کا معنی یہاں جانور کے تھنوں میں دودھ کا جمع کرنا ہے۔ حدیث مصرات یہ ہے کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

"لاتصبروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بغير العظرين بعد ان يحلبها ان رضيتها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر"

تم اونٹنی یا بکری کے تھنوں میں دودھ مت روکو پس جس نے ایسی اونٹنی یا بکری کو خریدا کہ جس کے تھنوں میں دودھ روکا گیا تھا تو اس کو دودھ دہنے کے بعد دو باتوں میں سے زیادہ بہتر بات کا اختیار ہوگا اگر خریدنے والے کو وہ پسند آجائے تو روک لے اگر اس کو پسند نہ آئے تو واپس کر دے اور ساتھ کھجوروں کا ایک صاع بھی واپس کرے۔

حدیث کا مقصد :

حضور نبی کریم ﷺ کے فرمان کا مقصد یہ ہے کہ جب کوئی دودھ دینے والا جانور بیچا جائے تو کئی وقتوں سے دودھ کو نہ روکو کہ خریدنے والا دودھ زیادہ دیکھ کر خریدنے پر آمادہ ہو جائے اور اس کو دھوکہ لگ جائے کہ دوسری بار دودھ دہنے پر دودھ کم نکلے گا تو حضور ﷺ نے ایسا کرنے سے منع فرمایا کہ ایسا نہ کرنا اگر کسی نے اس طرح کا دھوکہ دے ہی دیا تو خریدنے والے کو دو اختیار ہیں: (۱) اگر پسند آجائے تو واپس نہ کرے رکھ لے۔ (۲) اگر پسند نہ آئے تو جانور کو واپس کرنے کے ساتھ جتنا دودھ نکالا ہے اس کے عوض ایک صاع کھجوریں بھی جانور کے ساتھ واپس کرے۔

مسئلہ مصرات میں مذاہب :

مسئلہ مصرات میں دو مذاہب ہیں: (۱) مذہب امام اعظم ابوحنیفہ۔ (۲) مذہب امام شافعی۔

مذہب امام اعظم ابوحنیفہ :

امام اعظم ابوحنیفہ نے حدیث مصرات پر عمل نہیں کیا کہ جانور کو واپس کرنے کے ساتھ ایک صاع کھجور بھی واپس کیا جائے بلکہ فرمایا کہ مشتری کو بیع میں دودھ کی کمی کی وجہ سے بائع کو واپس نہیں کیا جائے گا بلکہ مشتری بائع سے دودھ کی کمی کے مطابق رقم واپس لے گا کیونکہ امام اعظم کے نزدیک تصریح عیب نہیں۔

مذہب امام شافعی :

امام شافعی نے حدیث پر عمل کرتے ہوئے فرمایا کہ جانور کو واپس کرنے کے ساتھ ایک صاع کھجور بھی دیا جائے گا کیونکہ امام شافعی کے نزدیک تصریح عیب ہے۔

حدیث پر عمل نہ کرنے کی وجہ:

مصنف فرماتے ہیں کہ علماء احناف نے اس حدیث کو اس لیے چھوڑا کہ یہ حدیث خلاف قیاس ہے اور ضابطہ یہ ہے کہ جب غیر فقیہ صحابی کی روایت قیاس کے مخالف آجائے تو اس کو ترک کر دیا جائے گا۔ حدیث مصرات قیاس کے مخالف اس لیے ہے کہ کسی چیز کا ضمان دو طرح سے واجب ہوتا ہے: (۱) ضمان بالمثل۔ (۲) ضمان بالقیمۃ۔ مثل کے ساتھ ضمان اس وقت واجب ہوتا ہے کہ جب وہ چیز ذوات الامثال میں سے ہو مثلاً گندم ضائع ہوگئی تو اس کا ضمان گندم سے دیا جائے گا جو ذوات الامثال سے ہے قیمت کے ساتھ ضمان اس وقت واجب ہوتا ہے کہ جب وہ چیز ذوات القیمۃ سے ہو مثلاً جانور کہ یہ ذوات القیمۃ سے ہیں ان کا ضمان قیمت سے دیا جائے گا۔ حدیث مصرات میں دودھ کی کمی کو ایک صاع کھجور عوض دے کر پورا کرنے کا حکم دیا گیا حالانکہ دودھ کھجور کا نہ ہی مثل صوری ہے اور نہ ہی مثل معنوی ہے کیونکہ دودھ کم یا زیادہ ہو سکتا ہے جب کہ حدیث میں مطلقاً ایک صاع کھجور دینے کا حکم دیا گیا ہے۔

تصریح کے باوجود جانور واپس نہ کرنے کی وجہ:

امام اعظم کے نزدیک تصریح عیب نہیں اس لیے کہ بیع بیع میں سلامتی کو چاہتی ہے اور دودھ کی کمی سے سلامتی کا وصف فوت نہیں ہوتا کیونکہ دودھ اصل بیع نہیں بلکہ ثمرہ بیع ہے باقی رہی دودھ کی کمی تو اس کا ازالہ بائع سے کچھ رقم لے کر کیا جائے گا۔

حدیث مصرات کو رد کرنے کی وجوہات:

- حدیث مصرات کو اس لیے رد نہیں کیا گیا کہ یہ غیر فقیہ صحابی حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی تھی بلکہ ابو ہریرہ فقیہ صحابی ہیں اس کو رد کرنے کی دیگر وجوہات ہیں:
- ۱۔ یہ حدیث مضطرب المتن ہے کہ اس کے متن میں کہیں "صاع من تمر" اور کہیں "صاع من طعام" ہے۔
 - ۲۔ یہ حدیث قرآن مجید کے مخالف ہے کہ زیادتی کا ازالہ اسی تناسب سے ہونا چاہیے نہ کہ مطلقاً ایک صاع کھجور دینے کے ساتھ جیسا کہ ارشادِ باری ہے: "فاعتدوا علیہ بمثل ما اعتدی علیکم"۔
 - ۳۔ یہ حدیث، حدیث مشہورہ کے بھی مخالف ہے کہ یہ بات سنت مشہورہ سے ثابت ہے کہ جہاں مثل صوری ممکن نہ ہو تو وہاں مثل معنوی دیا جائے گا حالانکہ ایک صاع کھجور نہ مثل صوری ہے اور نہ ہی مثل معنوی۔

۴۔ یہ حدیث اجماع کے بھی مخالف ہے کہ یہ بات اجماع سے ثابت ہے کہ جو چیز ذوات الامثال میں سے ہو تو اس کا ضمان مثل صوری سے دیا جائے گا اور جو چیز ذوات القیمۃ میں سے ہو اس کا ضمان مثل معنوی (قیمت) سے دیا جائے گا جب کہ حدیث مصرات ان دونوں کے خلاف ہے۔

”وَبِإِعْتِبَارِ اِخْتِلَافِ اَحْوَالِ الرُّوَاةِ قُلْنَا شَرْطُ الْعَمَلِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ اَنْ لَا يَكُوْنَ مُخَالِفًا لِلْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ الْمَشْهُورَةِ وَاَنْ لَا يَكُوْنَ مُخَالِفًا لِلظَّاهِرِ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ تَكْتُرُ لَكُمْ الْاَحَادِيثُ بَعْدِي فَاِذَا رُوِيَ لَكُمْ عَنِّي حَدِيثٌ فَاَعْرِضُوهُ عَلٰى كِتَابِ اللّٰهِ فَمَا وَاَفَقَ فَاَقْبَلُوهُ وَمَا خَالَفَ فَرُدُّوهُ“

اور راویوں کی حالتیں مختلف ہونے کے اعتبار سے ہم نے کہا کہ خبر واحد پر عمل کرنے کی شرط یہ ہے کہ وہ خبر واحد کتاب اللہ کے اور سنت مشہورہ کے مخالف نہ ہو اور وہ ظاہر کے بھی مخالف نہ ہو، نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ میرے بعد تمہارے لیے احادیث کثیر ہو جائیں گی پس جب تمہارے سامنے میری جانب منسوب کر کے کوئی حدیث روایت کی جائے تو تم اس حدیث کو کتاب اللہ پر پیش کر دو پس جو حدیث کتاب اللہ کے موافق ہو تو اس کو قبول کر لو اور جو مخالف ہو تو اس کو رد کر دو۔

قولہ وباعتبار اختلاف احوال الرواة الخ: اس سے قبل مصنف نے راویوں کی دو قسمیں بیان کی تھیں کہ وہ راوی فقیہ ہوگا یا غیر فقیہ اسی طرح مصنف اگلی عبارت میں تحقیق ذالک سے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے قول سے راویوں کی تین اقسام بیان کریں گے اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ راویوں کے حالات مختلف ہوتے ہیں کہ جس کی وجہ سے خبر واحد پر عمل کے واجب ہونے کے لیے اہل اصول کو شرائط مقرر کرنا پڑیں یہ شرائط نفس حدیث کی بناء پر نہیں بلکہ راوی کے تنہا ہونے یا دیگر اصولی وجوہات کی بناء پر ہیں یہ وضاحت اس لیے کرنا پڑی کہ ”غیر مقلد شتر بے مہار“ یہ نہ کہیں کہ حنفیوں نے حدیث پر عمل کرنے کے لیے شرائط مقرر کی ہیں جب کہ خود ترک حدیث کے مرتکب ہیں۔ یہ بات ذہن نشین رہے کہ حضور ﷺ کا ہر وہ فرمان جو نہ منسوخ ہو اور نہ ہی آپ کے ساتھ خاص ہو اور نہ سہوا صادر ہو تو اس پر عمل راہ نجات، سبب شفاعت اور اللہ تعالیٰ کے قرب و خوشنودی کا باعث ہے۔

خبر واحد پر عمل کی شرائط:

قولہ قلنا شرط العمل الخ: مصنف نے خبر واحد پر عمل کی تین شرائط بیان کی ہیں:

۱۔ خبر واحد کتاب اللہ کے مخالف نہ ہو کیونکہ کتاب اللہ اپنی اصل کے لحاظ سے قطعی و یقینی ہے جب کہ خبر واحد میں شبہ رہتا ہے۔ لہذا جس میں شبہ ہو اس کو ترک کرنا اولیٰ ہوتا ہے۔

۲۔ خبر واحد سنت مشہورہ کے مخالف نہ ہو کیونکہ سنت مشہورہ خبر واحد سے قوی ہے۔

نوٹ: مصنف نے سنت متواترہ اور اجماع کا ذکر اس لیے نہیں کیا کہ یہ دونوں قلیل الوجود ہیں پھر دلالت یہ بات معلوم ہوگئی کہ خبر واحد کا ان کے مخالف بھی نہ ہونا چاہیے۔

۳۔ خبر واحد اس ظاہر کے مخالف نہ ہو کہ جس سے عوام الناس کو واسطہ پڑتا ہو اس کو عموم بلویٰ بھی کہتے

ہیں۔

مذکورہ شرائط نہ پائے جانے کی صورت میں:

قوله قال علیہ السلام تکثر لکم الخ: جب خبر واحد پر عمل کرنے کی شرائط نہ پائی جائیں تو اس پر عمل نہیں کیا جائے گا بلکہ اس کو رد کر دیا جائے گا جیسا کہ ارشاد نبوی ﷺ کو مصنف نے خود متن میں ذکر کیا ہے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ میرے بعد تمہارے پاس میری طرف منسوب بہت سی احادیث پہنچیں گی پس جب کوئی حدیث میری طرف منسوب کر کے بیان کی جائے تو اس کو کتاب اللہ پر پیش کرنا، اگر وہ حدیث کتاب اللہ کے موافق ہو تو اس کو قبول کر لو اور اگر وہ کتاب اللہ کے مخالف ہو تو اس کو رد کر دو۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ خبر واحد پر عمل کی ایک شرط یہ ہے کہ وہ کتاب اللہ کے مخالف نہ ہو اگرچہ دیگر دو شرطوں کو حدیث میں بیان نہیں کیا گیا مگر دلالت ان دونوں کا ثبوت ہوتا ہے کہ خبر واحد سنت مشہورہ اور ظاہر کے مخالف نہ ہو۔ محدثین کرام ﷺ نے حضور ﷺ کے فرمان کے مطابق حدیث کو قبول کرنے کی ایسی شرائط بیان کی ہیں کہ جن کی وجہ سے احادیث سے غیر احادیث الگ ہو جاتی ہیں اور وضاع احادیث کا پول کھل جاتا ہے۔

”وَتَحْقِيقُ ذَلِكَ فِيمَا رُوِيَ عَنْ عَلِيٍّ ابْنِ أَبِي طَالِبٍ أَنَّهُ قَالَ كَانَتْ الرُّوَاةُ عَلَى ثَلَاثَةِ أَقْسَامٍ مُّؤْمِنٌ مُّخْلِصٌ صَحِبَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ وَعَرَفَ مَعْنَى كَلَامِهِ وَأَعْرَابِيٌّ جَاءَ مِنْ قَبِيلَةٍ فَسَمِعَ بَعْضَ مَا سَمِعَ وَلَمْ يَعْرِفْ حَقِيقَةَ كَلَامِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَرَجَعَ إِلَى قَبِيلَتِهِ فَرُوِيَ بِغَيْرِ لَفْظِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَتَغَيَّرَ الْمَعْنَى وَهُوَ يَظُنُّ أَنَّ الْمَعْنَى لَا يَتَفَاوَتُ وَمُنَافِقٌ لَمْ يَعْرِفْ بِنَفَاقِهِ فَرُوِيَ مَا لَمْ يَسْمَعْ

وَأُفْتَرَىٰ فَسَمِعَ مِنْهُ أَنَسٌ فَظَنَّهُ مُؤْمِنًا مُّخْلِصًا فَرَوَوْا ذَلِكَ وَاشْتَهَرَ بَيْنَ النَّاسِ فَلِهَذَا الْمَعْنَى وَجَبَ عَوْضَ الْخَبْرِ عَلَى الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ الْمَشْهُورَةِ۔

اور اختلاف رواۃ کی تحقیق اس قول میں ہے جو حضرت علی بن ابی طالب سے نقل کیا گیا ہے انہوں نے فرمایا کہ راوی تین قسم پر ہیں: ۱: مومن مخلص جس نے رسول اللہ ﷺ کی صحبت حاصل کی ہو اور اس نے آپ ﷺ کے کلام کے معنی و مراد کو سمجھا ہو۔ ۲: اور وہ اعرابی جو کسی قبیلہ سے آیا اور اس نے رسول اللہ ﷺ سے ان کے کلام کا بعض حصہ جو سن سکا اور اس نے رسول اللہ ﷺ کے کلام کی حقیقی مراد کو نہ سمجھا اور اپنے قبیلے کی طرف لوٹ گیا اور وہاں جا کر رسول اللہ ﷺ کے لفظ کے علاوہ سے روایت کر دی پس معنی متغیر ہو گئے اور وہ یہ خیال کر رہا ہے کہ معنی نہیں بدلے۔ ۳: اور منافق کہ جس کا نفاق لوگوں کے سامنے مشہور نہ ہو پس اس نے وہ بات روایت کر دی جو اس نے نہیں سنی اور اپنی طرف سے جھوٹ کہہ دیا پس لوگوں نے اس منافق راوی سے وہ بات سنی اور اس کو مومن مخلص خیال کیا پھر اس قول منافق کو دوسروں سے روایت کر دیا اور وہ قول لوگوں کے درمیان مشہور ہو گیا لہذا اسی وجہ سے خبر کو کتاب اللہ پر اور سنت مشہورہ پر پیش کرنا واجب ہے۔

قوله وتحقیق ذلك فيما الخ: اس سے قبل مصنف نے راویوں کی دو قسمیں بیان کی تھیں، اب ”وتحقیق ذلك“ سے راویوں کے اختلاف کو حضرت علی رضی اللہ عنہ کے قول سے ثابت کر رہے کہ حضور ﷺ کے زمانے میں بھی راویوں کی تین قسمیں تھیں: (۱) مومن مخلص۔ (۲) مومن دیہاتی۔ (۳) منافق مخفی النفاق۔

۱۔ راوی مومن مخلص:

وہ راوی جو مومن مخلص ہو اور حضور نبی کریم ﷺ کی صحبت میں رہا ہو اور اس نے آپ کے کلام کی مراد کو کما حقہ سمجھ کر روایت کیا ہو۔

۲۔ راوی مومن دیہاتی:

وہ راوی جو مومن دیہاتی ہو اور اپنے قبیلے سے حضور کے پاس آیا اور حضور ﷺ سے کلام سنا اور اس کی حقیقت کو نہ سمجھ سکا پھر اپنے قبیلے کی طرف لوٹ کر حدیث کو اپنے الفاظ میں بیان کیا کہ جس سے حدیث کا مفہوم بدل گیا مگر وہ صحابی یہی خیال کرے کہ معنی میں کوئی تبدیلی نہیں ہوئی۔

۳۔ راوی منافق مخفی النفاق:

وہ راوی جو ایسا منافق ہو کہ جس کا نفاق لوگوں پر ظاہر نہ ہو اور اس نے حضور ﷺ سے بغیر اپنے نفاق کو مخفی رکھ کر اپنے پاس سے بات بیان کر دی اور اس کو حضور ﷺ کی طرف منسوب کر دیا لیکن لوگ اس کے نفاق کے مخفی ہونے کی وجہ سے اس کی روایت کو آگے بیان کرتے رہے کہ وہ بات لوگوں میں مشہور ہوگئی راویوں کے اختلاف کی وجہ سے خبر واحد کو کتاب اللہ اور سنت رسول ﷺ پر پیش کرنا ضروری ہو گیا کہ راوی غیر فقیہ مومن مخلص ہے یا مومن دیہاتی یا منافق ہے کہ جو خبر واحد کتاب اللہ اور سنت مشہورہ کے موافق ہوگی اس پر عمل ہوگا اور جو مخالف ہوگی اس کو ترک کر دیا جائے گا۔

”وَنظِيرُ الْعَرَضِ عَلَى الْكِتَابِ فِي حَدِيثِ مَسِّ الذِّكْرِ فِيهَا يُرَوَى عَنْهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ مَسَّ ذِكْرَهُ فَلْيَتَوَضَّأْ فَعَرْضَانَا عَلَى الْكِتَابِ فَخَرَجَ مُخَالِفًا لِقَوْلِهِ تَعَالَى فِيهِ رَجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا فَإِنَّهُمْ كَانُوا يَسْتَنْجُونَ بِالْأَحْجَارِ ثُمَّ يَغْسِلُونَ بِالْمَاءِ وَلَوْ كَانَ مَسُّ الذِّكْرِ حَدِيثًا لَكَانَ هَذَا تَنْجِيسًا لَتَطْهِيرٍ عَلَى الْإِطْلَاقِ وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ نَفْسَهَا بِغَيْرِ إِذْنٍ وَلَيْسَ بِهَا فَكَاحُهَا بَاطِلٌ بَاطِلٌ بَاطِلٌ خَرَجَ مُخَالِفًا لِقَوْلِهِ تَعَالَى فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ فَإِنَّ الْكِتَابَ يُوجِبُ تَحْقِيقَ النِّكَاحِ مِنْهُنَّ“

اور خبر واحد کے کتاب اللہ پر پیش کرنے کی نظیر مس ذکر والی حدیث میں ہے یعنی اس حدیث میں جو نبی ﷺ سے مروی ہے کہ جو شخص اپنا عضو مخصوص چھوئے تو چاہیے کہ وہ وضو کرے پس ہم نے اس حدیث کو کتاب اللہ پر پیش کیا تو وہ اللہ تعالیٰ کے قول ”فیہ رجال یحبون ان یتطہروا“ کے مخالف نکلی اس لیے کہ یہ لوگ (اہل مسجد قباء) ڈھیلوں سے استنجاء کرتے تھے پھر پانی سے دھویا کرتے تھے تو اگر مس ذکر حدیث ہوتا تو استنجاء بالماء تنجیس ہوتا نہ کہ مطلقاً تطہیر اور اسی طرح نبی ﷺ کا قول ”ایما امرأۃ نکحت نفسہا الخ“ اللہ تعالیٰ کے قول ”فلا تعضلوهن ان ینکحن ازواجہن“ کے مخالف نکلا اس لیے کہ کتاب اللہ عورتوں کی جانب سے ثبوت نکاح کو ثابت کر رہی

قوله ونظير العرض على الكتاب في حديث مس الذكر الخ: پہلی مثال: خبر واحد کو کتاب اللہ پر پیش کرنے کی پہلی مثال یہ حدیث ہے کہ حضرت بسرۃ بنت صفوان رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: "من مس ذکرة فلیتوضأ" جس شخص نے عضو مخصوص کو چھوا اسے وضو کرنا چاہیے۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ جس شخص نے بغیر پردے کے عضو مخصوص کو چھوا تو اس کا وضو ٹوٹ جاتا ہے لہذا اس کو تازہ وضو کرنا چاہیے اگرچہ چھونے سے پہلے با وضو ہی کیوں نہ ہو یہی مذہب امام شافعی کا ہے۔ لیکن امام اعظم کے نزدیک مس ذکر سے وضو نہیں ٹوٹتا اس لیے کہ آپ نے خبر واحد کو کتاب اللہ پر پیش کیا تو یہ کتاب اللہ کے مخالف نکلی وہ اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے مسجد قبا والے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی مدح کرتے ہوئے ارشاد فرمایا: "فیہ رجال یحبون ان یتطہروا" وہ مرد جو خوب پاکیزگی کو پسند کرتے ہیں، اہل قبا کا عمل یہ تھا کہ وہ قضائے حاجت کے بعد پہلے پتھر ڈھیلے استعمال کرتے پھر پانی سے استنجاء کرتے یہ بات تو اظہر من الشمس ہے کہ ذکر کو چھوئے بغیر استنجا کرنا ممکن ہی نہیں اگر مس ذکر ناقض وضو ہوتا تو باری تعالیٰ اہل قبا کے اس عمل کی تعریف ہرگز نہ فرماتا۔ لہذا معلوم ہوا کہ حدیث مس ذکر کتاب اللہ کے مخالف ہے۔ نیز خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان حضرت طلق بن علی سے مروی ہے: "هل هو الا بضعة منه" کہ یہ بھی ایک جسم کا ٹکڑا ہے یعنی جس طرح دیگر عضو کو چھونے سے وضو نہیں ٹوٹتا اسی طرح اس کے چھونے سے بھی وضو نہیں ٹوٹتا۔

قوله وكذا ک قوله عليه السلام ایما امرأة الخ: دوسری مثال: خبر واحد کو کتاب اللہ پر پیش کرنے کی دوسری مثال یہ حدیث ہے کہ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ جس عورت نے ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کیا اس کا کیا ہوا نکاح باطل ہے باطل ہے باطل ہے اس حدیث سے معلوم ہوا کہ ولی کی اجازت کے بغیر عاقلہ بالغہ کا کیا ہوا نکاح منعقد ہی نہیں ہوتا۔ یہی مذہب امام شافعی کا ہے لیکن امام اعظم ابو حنیفہ نے اس حدیث پر عمل نہیں کیا چونکہ یہ حدیث کتاب اللہ کے مخالف ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے خود عورت کے لیے نکاح کو جائز قرار دیا ہے۔ ارشاد ربانی ہے: "فلا تعضلوهن ان ینکحن ازواجهن" تم ان عورتوں کو نہ روکو کہ وہ سابقہ شوہروں سے نکاح کر لیں۔ اس آیت سے معلوم ہوا کہ عاقلہ بالغہ کا کیا ہوا نکاح منعقد ہو جاتا ہے۔ باقی تفصیلی تحقیق کتاب اللہ کی بحث میں خاص کر تیسری مثال میں گزر چکی ہے۔

"وَمَثَلُ الْعَرْضِ عَلَى الْخَبَرِ الْمَشْهُورِ رَوَايَةُ الْقَضَاءِ بِشَاهِدٍ وَيَمِينٍ فَإِنَّهُ خَرَجَ مُخَالَفًا لِقَوْلِهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْبَيْعَةُ عَلَى الْمُدَّعَى وَالْيَمِينُ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ"

اور خبر واحد کو خبر مشہور پر پیش کرنے کی نظیر ایک گواہ اور ایک قسم سے فیصلہ کرنے کی روایت ہے پس یہ

روایت حضور ﷺ کی حدیث مشہور ”الْبَيْئَةُ عَلَى الْمُدْعَى وَالْيَمِينُ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ“ کے مخالف ہے بیئہ مدعی پر ہے اور قسم منکر پر۔

قولہ ومثال العرض علی الخبر المشهور الخ: اس سے قبل مصنف نے خبر واحد کو کتاب اللہ پر پیش کرنے کی دو مثالیں ذکر کیں اب خبر مشہور پر پیش کرنے کی مثال ذکر کر رہے ہیں۔

خبر مشہور پر پیش کرنے کی مثال:

خبر واحد کو خبر مشہور پر پیش کرنے کی مثال ایک گواہ اور ایک قسم پر فیصلہ کرنے کی روایت ہے۔ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے: ”ان النبی ﷺ قضی بشاہد ویمین“ حضور ﷺ نے ایک گواہ اور ایک قسم پر فیصلہ فرمایا۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ گواہی کے لیے دو گواہوں کا ہونا ضروری نہیں بلکہ ایک گواہ کے ساتھ قسم سے بھی فیصلہ ہو جاتا ہے، اسی حدیث پر ائمہ ثلاثہ امام مالک، امام شافعی اور امام احمد بن حنبل نے عمل کیا جب کہ امام اعظم ابو حنیفہ نے اس خبر واحد کو خبر مشہور پر پیش کیا تو خبر مشہور کے مخالف نکلے خبر مشہور یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ حضور نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: ”الْبَيْئَةُ عَلَى الْمُدْعَى وَالْيَمِينُ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ“ گواہ پیش کرنا مدعی کے ذمے ہے اور قسم اٹھانی منکر کے ذمے ہے۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ گواہ اور قسم دو فریقوں کے درمیان تقسیم ہیں کہ مدعی کے ذمے گواہ ہیں جب کہ منکر کے ذمے قسم ہے۔ ”الْبَيْئَةُ“ اور ”الْيَمِينُ“ پر الف لام جنسی ہے جس سے معلوم ہوا کہ جنس گواہ مدعی کے ذمے اور جنس قسم منکر کے ذمے ہے اس لیے امام اعظم ابو حنیفہ نے خبر واحد کو خبر مشہور کے مقابلے میں رد کر دیا۔

”وَبِاعْتِبَارِ هَذَا الْمَعْنَى قُلْنَا خَيْرُ الْوَاحِدِ إِذَا خَرَجَ مُخَالَفًا لِلظَّاهِرِ لَا يُعْمَلُ بِهِ وَمِنْ صُورِ مُخَالَفَةِ الظَّاهِرِ عَدَمُ اِشْتِهَارِ الْخَبْرِ فِيهَا يَعْمَلُ بِهِ الْبُلُوْى فِي الصَّدْرِ الْأَوَّلِ وَالثَّانِي لِأَنَّهُمْ لَا يَتَهَمُونَ بِالتَّقْصِيرِ فِي مُتَابَعَةِ السُّنَّةِ فَإِذَا لَمْ يَشْتَهَرَ الْخَبْرُ مَعَ شِدَّةِ الْحَاجَةِ وَعُمُومِ الْبُلُوْى كَانَ ذَلِكَ عَلَامَةً عَدَمِ صِحَّتِهِ“

اور اسی وجہ کا اعتبار کرتے ہوئے ہم نے کہا کہ خبر واحد جب ظاہر کے مخالف نکلے تو اس پر عمل نہیں کیا جائے گا اور ظاہر کے مخالف ہونے کی صورتوں میں سے خبر کا اس چیز میں مشہور نہ ہونا ہے جس کے ساتھ قرن اول اور قرن ثانی میں ابتلاء عام ہو اس لیے کہ ان حضرات کو اتباع سنت کے اندر کوتاہی

کرنے کے ساتھ متہم قرار نہیں دیا جاسکتا، لہذا جب وہ حدیث باوجود اس کی طرف شدت حاجت اور عموم بلوئی کے مشہور نہیں ہوئی تو یہ اس حدیث کے صحیح نہ ہونے کی علامت ہے۔

قوله وباعتبار هذا المعنى قلنا خبر الواحد الخ: مصنف نے اس سے قبل خبر واحد پر عمل کی دو شرائط کو تفصیلاً بیان کیا اب یہاں سے تیسری شرط کی تفصیل کا آغاز کر رہے ہیں۔

خبر واحد پر عمل کی تیسری شرط کی وضاحت:

راویوں کے حالات کے اختلاف اور خبر واحد کے ظنی ہونے کی وجہ سے یہ اصول ہے کہ خبر واحد ظاہر کے خلاف نہ ہو اگر ظاہر کے خلاف ہو تو اس پر عمل نہیں کیا جائے گا، نیز اہل اصول نے خبر واحد پر عمل نہ کرنے کی ایک وجہ یہ بھی بیان کی ہے کہ راوی کا اپنا عمل روایت کردہ حدیث کے مخالف نہ ہو مثلاً حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے رفع یدین کے متعلق روایت موجود ہے اور انہی کا عمل انہی کے شاگرد حضرت مجاہد سے مروی ہے کہ آپ تکبیر تحریمہ کے علاوہ رفع یدین نہیں کرتے تھے۔ اسی طرح حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت کردہ حدیث کہ ولی کی اجازت کے بغیر کیا ہوا نکاح باطل ہے جب کہ ان کا عمل اس کے خلاف ہے کہ انہوں نے اپنے بھائی عبدالرحمن بن ابی بکر کی بیٹی کا نکاح ان کی عدم موجودگی میں کر دیا تھا لیکن نکاح نافذ رہا۔ لہذا معلوم ہوا کہ جب راوی کی روایت کردہ حدیث اس کے عمل کے مخالف ہو تو وہ روایت یا تو منسوخ ہے یا نسیان پر محمول ہوگی لہذا یہ بھی خلاف ظاہر ہونے کی دلیل ہے۔

خلاف ظاہر ہونے کی ایک صورت:

قوله ومن صور مخالفة الظاهر الخ: خبر واحد کا خلاف ظاہر ہونے کی صورتوں میں سے ایک صورت یہ ہے کہ جس کی عموماً کثرت سے ضرورت پیش آتی ہو وہ پھر بھی دور صحابہ و تابعین میں مشہور نہ ہو بلکہ ان کے دور کے بعد مشہور ہو تو یہ بھی خلاف ظاہر ہونے کی بین دلیل ہے۔ دور صحابہ و تابعین میں ضرورت کے باوجود مشہور نہ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ خبر واحد درست نہیں کیونکہ ان حضرات سے سنت میں کوتاہی کے متعلق تصور بھی نہیں کیا جاسکتا۔ اس کی مثال حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث ہے: "كان النبي صلى الله عليه وسلم يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم في الصلوة" کہ حضور صلى الله عليه وسلم نماز میں بلند آواز سے بسم اللہ پڑھتے تھے۔ اگر یہ خبر واحد درست ہوتی تو دور صحابہ و تابعین میں عموم بلوئی و ضرورت کی وجہ سے مشہور ہوتی کیونکہ ہر صحابی کو روزانہ پانچ وقت کی نماز سے واسطہ پڑتا تھا اور صحابہ

کرام رضی اللہ عنہم سے سنت میں کوتاہی کا سوچا بھی نہیں جاسکتا لیکن اس کے باوجود اس کا مشہور نہ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ خبر واحد درست نہیں اسی وجہ سے امام اعظم کے نزدیک ہر نماز میں آہستہ بسم اللہ پڑھنا مسنون ہے جب کہ امام شافعی کے نزدیک جہری نماز میں جہر اور سری نماز میں سر پڑھنا مسنون ہے۔

”وَمِثَالُهُ فِي الْحُكْمِيَّاتِ إِذَا أُخْبِرَ وَاحِدٌ أَنَّ امْرَأَتَهُ حَرَمَتْ عَلَيْهِ بِالرِّضَاعِ الطَّارِئِ جَازًا أَنْ يَتَّعِدَ عَلَى خَبْرَةٍ وَيَتَزَوَّجَ اخْتِهَا وَلَوْ أَخْبَرَهُ أَنَّ الْعَقْدَ كَانَ بَاطِلًا بِحُكْمِ الرِّضَاعِ لَا يَقْبَلُ خَبْرَةً وَكَذَلِكَ إِذَا أُخْبِرَتِ الْمَرْأَةُ بِمَوْتِ زَوْجِهَا أَوْ طَلَاقِهِ أَيَّاهَا وَهُوَ غَائِبٌ جَازًا أَنْ تَتَّعِدَ عَلَى خَبْرَةٍ وَتَتَزَوَّجَ بِغَيْرِهِ وَلَوْ اشْتَبَهَتْ عَلَيْهِ الْقِبْلَةَ فَأَخْبَرَهُ وَاحِدٌ عَنْهَا وَجَبَ الْعَمَلُ بِهِ وَلَوْ وَجَدَ مَاءً لَا يَعْلَمُ حَالَهُ فَأَخْبَرَهُ وَاحِدٌ عَنِ النَّجَاسَةِ لَا يَتَوَضَّأُ بِهَا يَتِيمًا“

اور خبر واحد کے ظاہر کے مخالف ہونے کی مثال احکام شرع میں جب کسی آدمی کو یہ خبر دی جائے کہ اس کی بیوی اس پر رضاعت طاریہ کی وجہ سے حرام ہو گئی ہے تو یہ جائز ہے کہ وہ عورت اس کی خبر پر اعتماد کرے اور اس کی بہن سے شادی کر لے اور اگر اس شخص کو کسی نے یہ خبر دی کہ رضاعت کے حکم کی وجہ سے اس کا عقد نکاح باطل تھا تو اس کی یہ خبر قبول نہیں کی جائے گی اور ایسے ہی جب کسی عورت کو اس کے شوہر کے مرنے کی یا شوہر کے اس عورت کو طلاق دینے کی خبر دی گئی اور شوہر غائب ہے تو یہ جائز ہے کہ وہ عورت اس کی خبر پر اعتماد کرے اور اپنا نکاح اس شوہر کے علاوہ کسی اور سے کر لے اور اگر کسی پر قبلہ مشتبہ ہو جائے پھر اس کو کوئی آدمی قبلہ کے بارے میں خبر دے تو اس خبر پر عمل کرنا واجب ہے اور اگر کوئی شخص ایسا پانی پائے کہ وہ اس کا حال نہیں جانتا کہ پاک ہے یا ناپاک پھر اس کو کسی آدمی نے پانی کے نجس ہونے کی خبر دی تو وہ شخص اس پانی سے وضو نہ کرے بلکہ یتیم کرے۔

قوله ومثاله في الحكميات اذا اخبر الخ: ”مثاله في الحكميات“ سے مصنف کی غرض ظاہر کے خلاف شرعی احکام سے مثالوں کو پیش کرنا ہے لیکن ان مثالوں میں سے ظاہر کے خلاف خبر واحد کی صرف دوسری مثال ہے اور پہلی مثال صرف دوسرے مسئلے کی توضیح کے لیے ہے اسی طرح ان کے بعد والی مثالیں محض توضیح کے لیے ہیں نہ کہ ظاہر کے خلاف کی مثالیں ہیں۔

نوٹ: یہاں خبر واحد سے مراد حدیث نہیں بلکہ عام شخص کی خبر مراد ہے۔

پہلی مثال: اگر کسی شخص نے دودھ پیتی (مدت رضاعت کے اندر) بچی کے ساتھ نکاح کر لیا اس کے بعد کسی شخص نے یہ خبر دی کہ جس بچی سے تو نے نکاح کیا ہے اس کو تمہاری ماں نے دودھ پلایا ہے لہذا یہ بچی تمہاری رضاعی بہن ہے۔ تو خبر دینے پر نکاح کرنے والے کے لیے جائز ہے کہ وہ اس کی خبر پر اعتماد کرتے ہوئے شیر خوار بچی کی بہن سے نکاح کرے۔

ظاہر کے خلاف نہ ہونے کی وجہ:

یہ خبر ظاہر کے اس لیے خلاف نہیں کہ دودھ پیتی بچی کا یہ دور، دودھ پینے کا ہے لہذا ممکن ہے کہ شوہر کی والدہ نے دودھ پلایا ہو۔ رضاعت طاری کا مطلب یہ ہے کہ بیوی کا دودھ پینے کا واقعہ نکاح کے بعد پیش آیا ہے۔

ظاہر کے خلاف مثال:

قوله ولو اخبره ان العقد كان النخ: اگر کسی شخص نے یہ خبر دی کہ تمہارا نکاح رضاعت کی وجہ سے باطل ہے کہ جس سے تم نے نکاح کیا ہے وہ تمہاری رضاعی بہن ہے تو خبر دینے پر نکاح کرنے والے کا اس کی خبر پر اعتماد کرنا جائز نہیں شوہر و بیوی کے درمیان نکاح اپنے حال پر باقی رہے گا۔ اس لیے کہ یہ خبر ظاہر کے خلاف ہے۔

ظاہر کے خلاف ہونے کی وجہ:

یہ خبر ظاہر کے اس لیے خلاف ہے کہ اگر یہ خبر سچی ہوتی اور حقیقت بیوی نے اس کی ماں کا دودھ پیا ہوتا تو نکاح کے وقت جب شوہر اور بیوی دونوں کے عزیز واقارب اور گواہ موجود ہوتے ہیں تو ضرور کوئی نہ کوئی اس بات کی خبر دیتا کہ اس عورت نے مرد کی والدہ کا دودھ پیا ہوا ہے لیکن بوقت نکاح کسی کا خبر نہ دینا اس بات کی بین دلیل ہے کہ یہ خبر جھوٹی ہے لہذا یہ خبر ظاہر کے خلاف ہے اور اس خبر کو رد کر دیا جائے گا۔

ظاہر کے خلاف نہ ہونے کی چند مثالیں:

قوله و كذلك اذا خبرت النخ:

پہلی مثال: اگر کسی عورت کا شوہر غائب تھا کسی نے آ کر اس کو خبر دی کہ تیرا شوہر فوت ہو گیا ہے یا کہا کہ تجھے اس نے تین طلاقیں دی ہیں تو اس عورت کا اس شخص کی خبر پر اعتماد کرنا جائز ہے کہ وہ عدت گزارنے کے

بعد دوسرے شوہر سے نکاح کر سکتی ہے بشرطیکہ ظاہر اس کے خلاف نہ ہو۔

دوسری مثال: اگر کسی شخص پر قبلہ مشتبہ ہو گیا کہ کسی شخص نے آ کر خبر دی کہ قبلہ اس طرف ہے اور اس کے خلاف کوئی دلیل بھی نہیں تو اس خبر پر اس شخص کا قبلہ رخص ہونا واجب ہے لیکن اگر یہ خبر ظاہر کے خلاف ہو مثلاً قبلہ کی تعیین پر دلیل موجود ہے تو اس خبر پر اعتماد نہیں کیا جائے گا۔

تیسری مثال: اگر کسی شخص کو پانی ملا مگر اس کو اس کے پاک و ناپاک ہونے کا علم نہیں پھر کسی نے خبر دی کہ یہ پانی ناپاک ہے تو اس شخص پر لازم ہے کہ اعتماد کر کے اس پانی سے وضو نہ کرے بلکہ تیمم کرنا واجب ہے چونکہ یہ خبر ظاہر کے خلاف نہیں۔

نوٹ: معاملات (بیع و شراء) میں فاسق کی خبر بھی معتبر ہوتی ہے جب کہ دیانات (پاک و ناپاک وغیرہ) میں

صرف عادل کی خبر معتبر ہوتی ہے۔

”۲: فصل خبر الواحد حجة في أربعة مواضع خالص حق الله تعالى ما ليس بعقوبة وخالص حق العبد ما فيه الزام محض وخالص حقه ما ليس فيه الزام وخالص حقه ما فيه الزام من وجه أما الأول فيقبل فيه خبر الواحد فإن رسول الله ﷺ قيل شهادة الأعرابي في هلال رمضان وأما الثاني فيشترط فيه العدة والعدالة ونظيرة المنازعات وأما الثالث فيقبل فيه خبر الواحد عدلاً كان أو فاسقاً ونظيرة المعاملات وأما الرابع فيشترط فيه أما العدة أو العدالة عند أبي حنيفة ونظيرة العزل والحجر“

خبر واحد چار موقعوں میں حجت ہے ایک خالص اللہ کا حق جو عقوبت و سزا نہ ہو اور دوسرا خالص حق العبد جس میں محض دوسرے پر کوئی حق لازم کرنا ہو اور تیسرا خالص حق العبد جس میں دوسرے پر کچھ لازم کرنا نہ ہو اور چوتھا خالص حق العبد جس میں دوسرے پر من وجہ لازم کرنا ہو بہر حال پہلا موضع تو اس میں خبر واحد قبول کی جائے گی کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے رمضان شریف کے چاند کے سلسلہ میں ایک اعرابی کی شہادت قبول فرمائی اور بہر حال دوسرا موضع، تو اس میں عدد اور عدالت دونوں شرط ہوں گے اور اس کی نظیر باہمی جھگڑے ہیں اور بہر حال تیسرا موضع تو اس میں ایک آدمی کی خبر قبول کی جائے گی خواہ وہ عادل ہو یا فاسق اور اس کی نظیر معاملات ہیں اور بہر حال چوتھا موضع تو اس میں امام ابوحنیفہ

رسول اللہ کے نزدیک عدو کی شرط ہوگی یا عدالت کی اور اس کی نظیر وکیل کو وکالت سے معزول کرنا اور عبد
مادون فی التجارة کو تجارت سے روکنا ہے۔

قوله خبر الواحد حجة النسخ: اس فصل میں مصنف خبر واحد کے حجت ہونے میں چار مقامات کو مع امثلہ بیان
کریں گے۔

خبر واحد کی توضیح:

خبر واحد سے مراد عام ہے چاہے خبر رسول ﷺ کی ہو یا عام آدمی کی خبر ہو، واحد سے مراد واحد شرعی ہے جو حد
شہرت و تواتر کو نہ پہنچے لہذا خبر واحد میں دو گواہ اور حد زنا میں چار گواہ واحد شرعی میں داخل ہیں۔

خبر واحد کی حجیت کے مقامات:

مصنف نے خبر واحد کے حجت ہونے کے چار مقامات ذکر کیے ہیں:

- ۱۔ خالص اللہ تعالیٰ کا حق ہو کہ جس میں عقوبت (سزا) نہ ہو۔
- ۲۔ خالص بندے کا حق ہو کہ جس میں الزام محض ہو۔
- ۳۔ خالص بندے کا حق ہو کہ جس میں الزام نہ ہو۔
- ۴۔ خالص بندے کا حق ہو کہ جس میں من وجہ الزام ہو۔

مصنف کے علاوہ دیگر اہل اصول نے پانچواں مقام یہ ذکر کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا وہ حق کہ جس میں سزا ہو مگر اس
مقام پر خبر واحد حجت نہیں بن سکتی کیونکہ خبر واحد میں شبہ ہوتا ہے اور شکوک و شبہات سے سزائیں ٹل جاتیں ہیں، باقی
رہی یہ بات کہ پھر گواہوں سے سزائیں کیوں ثابت ہوتی ہیں حالانکہ گواہ بھی خبر واحد ہی تو ہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ
سزاؤں کا گواہوں سے ثابت ہونا خلاف قیاس، نص قرآنی سے ثابت ہے لہذا خبر واحد کے مقبول ہونے کے چار ہی
مقامات ہیں۔

پہلا مقام: قوله اما الاول فمقبل النسخ: خبر واحد کے حجت و مقبول ہونے کا پہلا مقام خالص اللہ تعالیٰ کا حق
ہے کہ جس میں حد و سزا نہ ہو مثلاً نماز، روزہ اور وضو وغیرہ کہ ان امور میں خبر واحد حجت ہے جیسے کسی شخص نے نماز کا
وقت ہونے کی خبر دی تو یہ خبر معتبر ہوگی اس کی دلیل حدیث نبوی ﷺ ہے کہ حضور ﷺ نے ایک اعرابی کے چاند

دیکھنے کی خبر کو قبول کیا اس قسم میں نہیں ہے یہ مذہب شمس الائتہ منحسی کا ہے جب کہ امام فخر الاسلام بزوی کا مذہب یہ ہے رمضان کے چاند کی گواہی کا تعلق تیسری قسم سے ہے لیکن صحیح مذہب پہلا ہی ہے تاہم چاند دیکھنے میں خبر واحد حجت اس وقت ہوگی کہ جب مطلع ابراؤدہ ہو ورنہ خبر متواتر یا خبر مشہور کی گواہی معتبر ہوگی۔

دوسرا مقام: قوله واما الثاني فيشترط فيه العدد الخ: خبر واحد کے حجت ہونے کا دوسرا مقام خالص بندے کا حق ہے کہ جس میں کسی چیز کو دوسرے پر لازم کرنا ہو جیسا کہ کسی نے کہا کہ میں نے فلاں سے غلام خرید لہذا اس کے مجھ پر ایک ہزار روپے لازم ہیں۔ اسی طرح دیگر حقوق و معاملات کہ جن میں تعداد اور عدالت دونوں شرط ہیں کہ ان دونوں کا ثبوت نص قرآنی سے ہے۔ اس لئے ان کے شرط ہونے کی وجہ یہ ہے کہ حقوق و معاملات میں حیلہ بازی اور غلط بیانی اکثر واقع ہوتی ہے ان حقوق کو ثابت کرنے کے لیے کڑی شرائط مقرر کی گئیں۔

تیسرا مقام: قوله واما الثالث الخ: خبر واحد کے حجت ہونے کا تیسرا مقام خالص بندے کا حق ہے کہ جس میں الزام نہ ہو جس طرح کہ وکیل بنانا، ہدیہ دینا، غلام کو تجارت کی اجازت دینا وغیرہ ان امور میں خبر واحد حجت بن سکتی ہے اس میں نہ عدو شرط ہے نہ عدالت کہ جس طرح حضور ﷺ نے لونڈی بریرہ کی خبر کو قبول کرتے ہوئے ارشاد فرمایا: "لك صدقة ولنا هدية"

چوتھا مقام: قوله واما الرابع فيشترط الخ: خبر واحد کے حجت ہونے کا چوتھا مقام خالص بندے کا حق ہے کہ جس میں من وجہ الزام ہو اور من وجہ نہ ہو۔ جیسے کہ وکیل کو وکالت سے معزول کرنا، ماذون فی التجارت غلام کو کاروبار سے روکنا اس میں الزام اس لحاظ سے ہے کہ جب وکیل کو وکالت سے معزول کرنا اور ماذون فی التجارت غلام کو تجارت سے روکنے کی خبر ملی پھر اس کے بعد انہوں نے کوئی عقد کیا تو اس کی ذمہ داری انہی پر عائد ہوگی۔ اس قسم میں من وجہ الزام اس لیے نہیں کہ وکیل کو وکالت سے معزول کرنا اور غلام کو تجارت سے روکنا مؤکل اور آقا کا حق ہے ظاہر ہے کہ اپنے حق میں تصرف کرنا کسی پر کوئی الزام نہیں لہذا جب اس قسم میں من وجہ الزام ہے اور من وجہ الزام نہیں تو عدو و عدالت میں سے ایک کا شرط ہونا امام اعظم ابوحنیفہ کے نزدیک ضروری ہے۔

چاروں مقامات میں عدو و عدالت کی شرط و عدم شرط:

ان چاروں میں تعداد و عدالت کہاں شرط ہے اور کہاں نہیں اس کی وضاحت یہ ہے کہ جہاں الزام کی صورت ہے وہاں عدو اور عدالت دونوں شرط ہیں اور جہاں الزام نہیں وہاں کوئی شرط نہیں اور جہاں من وجہ الزام ہے اور من وجہ الزام نہیں تو وہاں ذوا مور میں سے کسی ایک کا ہونا ضروری ہے۔

اختیاری مطالعہ

انگوٹھے چومنے کے متعلق احادیث ضعیفہ کی شرعی حیثیت:

سوال: انگوٹھے چومنے کے متعلق جتنی بھی روایات ہیں ان کے آخر میں محدثین کرام نے ”لم یصح من المرفوع یا لایصح فی المرفوع“ کہا ہے کہ جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ روایات صحیح نہیں ہیں بلکہ غلط و باطل ہیں لہذا ان احادیث کو بطور ثبوت پیش کرنا بیکار ہے؟

جواب: محدثین کرام جب کسی حدیث کی سند کے متعلق ”لایصح“ یا ”لم یصح“ فرماتے ہیں اس سے یہ مراد لینا کہ وہ حدیث غلط ہے یا باطل یہ محدثین کی اصطلاح سے جہالت کی دلیل ہے کیونکہ محدثین کرام کے نزدیک صحیح کا مقابل غلط یا باطل نہیں ہوتا۔ بلکہ صحیح کے مقابلے میں صحیح لغیرہ، حسن لذاتہ، حسن لغیرہ اور ضعیف یہ سب شامل ہیں لہذا حدیث سے صحیح ہونے کی نفی سے اس کا ضعیف ہونا لازم نہیں کیونکہ صحیح کا مقابل فقط ضعیف نہیں پھر صحیح ہونے کی نفی سے اس کا باطل ہونا غلط ہونا کیسے لازم آتا ہے۔

سوال: اگر انگوٹھے چومنے کے متعلق روایات موضوع و باطل نہیں ضعیف تو ہیں پھر ان سے شرعی مسائل کا ثبوت کیسے درست ہوتا ہے؟

جواب: احادیث مبارکہ سے جن شرعی مسائل کا ثبوت ہوتا ہے وہ تین طرح کے ہیں: ۱۔ عقائد۔ ۲۔ احکام۔ ۳۔ فضائل

ائمہ کرام کے نزدیک عقائد کو ثابت کرنے کے لئے خبر متواتر یا کم از کم خبر مشہور کا ہونا ضروری ہے اور احکام کو ثابت کرنے کے لیے اگرچہ اتنی قوی دلیل کی ضرورت نہیں ہوتی تاہم اثبات احکام کے لیے حدیث صحیح اور حسن ہونی چاہیے اور انگوٹھے چومنے کا تعلق فضائل سے ہے۔

پہلی بات تو یہ ہے کہ جتنی بھی حدیثیں انگوٹھے چومنے کے متعلق وارد ہوئیں ان کی سند کے متعلق محدثین کرام نے ”لایصح“ یا ”لایثبت“ وغیرہ الفاظ استعمال فرمائے ان الفاظ سے ان حدیثوں کا ضعیف ہونا لازم نہیں آتا کیونکہ انہوں نے صحت کی نفی کی اور صحت کی نفی ضعیف کو لازم نہیں کیونکہ احادیث کی اعلیٰ اقسام میں حدیث صحیح ہے اور حدیث کی بدتر اور لغو قسم کی حدیث موضوع ہے پس ان کے درمیان حدیث کے کئی مراتب ہیں مثلاً

صحیح لغیرہ، حسن لذاتہ، حسن لغیرہ۔ لہذا ”لایصح“ سے مطلقاً حدیث ضعیف مراد لینا باطل ہے۔
دوسری بات یہ کہ ضعیف حدیث متعدد طرق (اسناد) سے مروی ہو تو ائمہ اصول حدیث کے نزدیک حسن ہو
جائے گی۔ جیسا کہ علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے وضو کی دعاؤں کے متعلق فرمایا کہ جو دعائیں محدث ابن جبان وغیرہ
سے مروی ہیں وہ چند اسناد کی وجہ سے حسن کو پہنچ جاتی ہیں۔

(رد المحتار علی در مختار ۱/۲۸۳ مکتبہ رشیدیہ کوئٹہ)

اسی طرح انگوٹھے چومنے کے متعلق حدیث بھی حسن کے درجہ میں ہے۔ نیز اہل علم کا عمل بھی حدیث ضعیف کو
قوی کر دیتا ہے۔

تیسری بات یہ ہے کہ اگر احادیث مذکورہ ضعیف ہی ہیں تو بھی کچھ حرج نہیں کیونکہ انگوٹھے چومنے کا تعلق
فضائل سے ہے اور فضائل و مناقب میں تمام ائمہ کرام کے نزدیک حدیث ضعیف قابل عمل ہے۔ علامہ شامی
رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں: ”فی فضائل الاعمال یجوز العمل بالحدیث الضعیف“ (اعمال کی فضیلت میں ضعیف
حدیث پر عمل کرنا جائز ہے)۔

(رد المحتار ۱/۲۸۳ مکتبہ رشیدیہ کوئٹہ، تفسیر روح البیان ۲/۲۷۶ دار الفکر بیروت)

حاشیہ جلالین میں بھی انگوٹھے چومنے کو جائز لکھا ہے اور ”حدیث صحیح نہیں ہے“ اس کا جواب بھی دیا ہے کہ
انگوٹھے چومنا ایک عمل ہے اور عملیات میں ضعیف سے استدلال جائز ہے۔ محشی جلالین نے اس بحث کے آخر
میں لکھا ہے: ”واظنہنا لان بعض الناس ینازع فیہ لقلۃ علمہ“ (اور ہم نے طویل کلام اس لیے کیا ہے
کہ بعض لوگ علم کی کمی کی وجہ سے اس مسئلہ میں جھگڑا کرتے ہیں)۔

(حاشیہ تفسیر جلالین ۳۵۷ قدیمی کتب خانہ کراچی)

بلکہ امام طحاوی کا قول یہ ہے کہ: ”انگوٹھے چومنے کا مسئلہ حدیث مرفوع سے ثابت ہے“ ان لوگوں کا رد کیا ہے
جو یہ کہتے ہیں کہ یہ مسئلہ مرفوع حدیث سے ثابت نہیں۔

چوتھی بات یہ ہے کہ انگوٹھے چومنے کا تعلق روحانی عمل سے ہے اس کے جواز کے لیے شرعی دلائل نہ بھی ہوں تو
حرج نہیں کیونکہ عملیات کے لیے بزرگوں کے تجربات اور مشاہدات کافی ہیں جیسا کہ معتبر اولیائے عظام
و علمائے کرام کے عملیات کا تعلق صرف ان کے تجربات و مشاہدات سے ہے اس پر دلیل حضرت شاہ ولی اللہ
رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب ”القول الجمیل“ ہے کہ جس میں متعدد چیزوں کی بنیاد فقط تجربات و مشاہدات پر ہے۔
انگوٹھے چومنے کا عمل روحانی علاج ہے جو اولیائے عظام اور علماء کرام کا آزمودہ اور مجرب عمل ہے۔ (مؤلف
کی کتاب ”عقائد و معمولات اہل سنت کا تحقیقی و صحیح جائزہ ص ۳۶۲ تا ۳۶۵ پڑھیے)

الْبَحْثُ الثَّلَاثُ فِي الْأَجْمَاعِ

” ۱: فَصْلُ: إِجْمَاعُ هَذِهِ الْأُمَّةِ بَعْدَ مَا تُوَفِّي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي فُرُوعِ الدِّينِ حُجَّةٌ مُوجِبَةٌ لِلْعَمَلِ بِهَا شَرْعًا كَرَامَةً لِهَذِهِ الْأُمَّةِ “۔

تیسری بحث اجماع کے بیان میں ہے، فصل: رسول اکرم ﷺ کی وفات کے بعد دین کے عملی احکام میں اس امت کا اجماع ایسی حجت ہے جس پر اس امت کے اکرام میں شرعاً عمل کرنا واجب ہے۔

قوله البحث الثالث في الاجماع: اس سے قبل مصنف نے سنت کی بحث کو تفصیلاً ذکر کیا۔ اس کی فراغت کے بعد اب اولہ اربعہ میں سے تیسری دلیل ”اجماع“ کی بحث کا آغاز کر رہے ہیں۔

اجماع کا لغوی معنی:

لغوی لحاظ سے اجماع کے دو معنی ہیں:

- ۱۔ کسی چیز کا پختہ ارادہ کرنا۔ جیسے کہ کہا جاتا ہے: ”اجمع فلان علیٰ كذا ای عزم علیہ“ یعنی فلاں شخص نے فلاں کام کا پختہ ارادہ کر لیا۔ اس معنی کے لحاظ سے اجماع کا وقوع ایک شخص سے بھی ہو سکتا ہے۔
- ۲۔ کسی چیز پر متفق ہونا جیسے کہا جاتا ہے: ”اجمعوا علیٰ كذا ای اتفقوا علیہ“ یعنی انہوں نے فلاں کام پر اتفاق کر لیا۔ اس معنی کے لحاظ سے اجماع کا صدور دو سے زائد کے بغیر ممکن نہیں۔

اجماع کی اصطلاحی تعریف:

اہل اصول نے اجماع کی مختلف تعریفیں ذکر کی ہیں کہ جن میں سے ایک تعریف مصنف نے بھی ذکر کی ہے جس کی وضاحت بعد میں کی جائے گی لیکن اہل اصول کی بیان کردہ تعریفوں میں سے اجماع کی ایک جامع تعریف ذکر کی جاتی ہے:

”الاجماع هو اتفاق المجتہدین من الامة الاسلامیة فی عصر من العصور

علیٰ حکم الشرعی بعد وفاة النبی ﷺ“۔

امت محمدیہ کے مجتہدین کا زمانوں میں سے کسی بھی زمانے میں حضور ﷺ کے وصال کے بعد کسی شرعی مسئلے پر اتفاق کر لینے کا نام اجماع ہے۔

بیان کردہ تعریف کے فوائد قیود:

اتفاق المجتہدین: یہ پہلی فصل ہے کہ جس سے ان لوگوں کا کسی مسئلے پر اتحاد خارج ہو گیا کہ جو مجتہدین نہیں کہ وہ اجماع نہیں کہلائے گا۔ اور مجتہدین سے مراد بھی کل مجتہدین ہیں کہ وہ بعض "من الامة الاسلامیة" یہ دوسری فصل ہے کہ جس سے امت محمدیہ کے علاوہ امم سابقہ کے مجتہدین خارج ہو گئے۔ "عصر من العصور" یہ تیسری فصل ہے کہ جس سے ان لوگوں کا رد ہو گیا کہ جو کسی خاص زمانے اور خاص مجتہدین کے اتحاد و اتفاق کو اجماع کہتے ہیں مثلاً وہ صحابہ کا دور ہو یا صرف مکہ مکرمہ اور مدینہ منورہ کے مجتہدین ہوں وغیرہ۔ لیکن جمہور اہل سنت کا یہی موقف ہے کہ اجماع کے انعقاد کے لیے کسی زمانے اور جگہ کی قید نہیں بلکہ قیامت تک کسی بھی زمانے اور کسی بھی جگہ میں مجتہدین کسی مسئلے پر اتفاق کر لیں تو اجماع ہی کہلائے گا۔ حکم الشرعی: یہ چوتھی فصل ہے کہ جس سے غیر شرعی امور مثلاً طب، ریاضی، صرف و نحو اور بلاغت وغیرہ میں مسائل پر اتحاد و اجماع نہیں کہا جاسکتا اور یہاں حکم شرعی سے مراد فروعی مسائل ہیں۔ "بعد وفاة النبی" یہ پانچویں فصل ہے کہ جس سے ان لوگوں کا رد ہو گیا کہ جو حیات النبی ﷺ میں اجماع کے قائل ہیں لیکن جمہور اہل سنت کے نزدیک حضور نبی کریم ﷺ کی حیات مبارکہ میں اجماع کی ضرورت ہی نہیں کہ آپ کے فرمان اور منظوری ہی کا اعتبار ہوگا۔

مصنف کی بیان کردہ تعریف:

"اجماع هذه الامة بعد ما توفي رسول الله ﷺ في فروع الدين"

فوائد قیود:

"هذه الامة" کی قید سے معلوم ہوا کہ اجماع صرف امت محمدیہ ہی کا معتبر اور مقبول ہے نہ کہ دیگر امتوں کے مجتہدین کا۔ اس سے معلوم ہوا کہ اس امت کے اعزاز کی وجہ سے انہی کا اجماع حجت شرعی ہے جیسا کہ مصنف نے "هذه الامة" سے اشارہ کیا ہے۔ "بعد ما توفي رسول الله ﷺ" کی قید سے معلوم ہوا کہ اجماع حضور ﷺ کے وصال کے بعد ہی منعقد ہو سکتا ہے۔

"فروع الدين" کی قید سے معلوم ہوا کہ اجماع کا تعلق اصول دین سے نہیں کیونکہ اصول دین مثلاً توحید و رسالت وغیرہ کا ثبوت دلائل قطعیہ سے ہوتا ہے۔ بلکہ اجماع کا تعلق ان مسائل سے ہے جو غیر منصوص علیہ ہیں چاہے

وہ عملی مسائل ہوں جیسے مضاربت، مشارکت اور دیگر جدید بیوع کی صورتیں یا وہ اجماع ایسے اعتقادی مسائل پر ہو کہ جن کے انکار پر ایمان و کفر کا دار و مدار نہ ہو لیکن ان کے خلاف کرنا بدعت سیئہ اور ضلالت و گمراہی ہو مثلاً حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کی افضلیت پر اجماع ہے لیکن اس کا انکار بدعت ضلالہ ہے جو اس کے خلاف عقیدہ رکھے وہ بد مذہب و گمراہ ہے۔

قولہ حجة موجبة الخ: "حجة" سے مصنف اجماع کی شرعی حیثیت کو بیان کر رہے ہیں لیکن شرعی حیثیت پر دلائل دینے سے قبل اجماع کی ضرورت و اہمیت پر بھی ایک نظر ڈال لیجئے۔

اجماع کی ضرورت و اہمیت:

اسلام ایک عالمگیر اور جامع مذہب ہے کہ جس کی تعلیمات اپنی جگہ کامل ہیں کہ اسلام نے قرآن و حدیث کی صورت میں ایک دستور عطا فرمایا ہے لیکن اس کے باوجود نئے نئے پیدا ہونے والے مسائل کا ذکر قرآن و حدیث میں نہیں ہے۔ یقیناً قرآن و حدیث کی تعلیمات اپنی جگہ کامل ہیں لیکن کاملیت کے دار و مدار کو بیان کرتے ہوئے علامہ سعد الدین تفتازانی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

"هوالتنصيص على قواعد العقائد والتوفيق على اصول الشرع وقوانين الاجتهاد لاندراج حكم كل حادثة في القرآن۔"

(توضیح و تلویح ص نمبر ۵۰)

جس کا خلاصہ یہ ہے کہ تعلیمات اسلامیہ کے کامل ہونے کا دار و مدار تین امور پر ہے: ۱۔ عقائد کے قواعد۔ ۲۔ شرائع کے اصول۔ ۳۔ مصلحتوں کے تقاضے کے مطابق استدلال و استنباط کے قوانین۔

ایک وہم کا ازالہ:

"اليوم اكملت لكم دينكم" سے بعض لوگوں نے فقہاء کرام کے بیان کردہ محمل کے علاوہ یہ عقیدہ بنا رکھا ہے کہ وہی چیز جائز و حلال ہوگی کہ جس کا ذکر قرآن و حدیث میں صراحاً ہوگا ان کے اس عقیدے کے مطابق نو پیدا مسائل کا ذکر چونکہ قرآن و حدیث میں نہیں ہے تو دین اسلام کا ان نو پیدا مسائل کے حل میں ناقص ہونا لازم آئے گا بلکہ اس آیت میں دین متین کے کامل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اسلام قواعد و قوانین کا نام ہے کہ جن کے ذریعے سے نو پیدا مسائل کا حل پیش کیا جاتا ہے تاکہ کوئی ایسا ذریعہ ہو کہ جس کے ذریعے سے ہرزمانے میں پیش آمدہ مسائل کا حل

قرآن و سنت کے مطابق ہو تو یہ اسی صورت میں ممکن ہے کہ ہر زمانے کے مجتہدین کو مقرر کردہ اصول و ضوابط کے مطابق ان کو اختیار دیا جائے کہ وہ کسی مسئلے کے جواز اور عدم جواز پر اتحاد و اتفاق کی اجتماعی شکل پیدا کریں اور اسی اجتماعی متعین شکل کا نام اجماع ہے۔ لیکن مجتہدین کے لیے جو شرائط تھیں اب وہ ناپید ہیں مگر پھر بھی آج کے نو پیدا مسائل کی نوعیت کو سمجھنا اور کتب فقہ میں منصوص مسائل کی روشنی میں ان کے احکام کو دریافت کرنا موجودہ دور کے مفتیان کرام کے لیے بڑا چیلنج ہے۔ اس پر پوری دنیا کے سرکردہ علماء کا شرعی بورڈ نہ ہو سکے تو کم از کم ملکی سطح پر شرعی بورڈ ہونا چاہیے تاکہ نو پیدا مسائل کے حل کے لیے امت کی رہنمائی کی جاسکے۔

اجماع کی شرعی حیثیت:

اجماع اولہ شرعیہ میں سے ایک مستقل دلیل شرعی ہے کہ جس کے حجت شرعی اور مفید یقین ہونے پر جمہور اہل سنت کا اتفاق ہے جب کہ نظام معتزلی، خوارج اور اکثر افضی اجماع کی حجیت کے منکر ہیں۔

منکر کی وجہ انکار:

اجماع کی حجیت کے منکرین یہ کہتے ہیں کہ تمام مجتہدین کے آراء و اقوال کو ضبط کرنا کس طرح ممکن ہو سکتا ہے کہ ایک تو تعداد کثیر ہو دوسرا یہ کہ شہر بھی دور دراز ہوں لہذا اجماع کا منعقد ہونا محال ہے۔ لیکن منکرین کے انکار کی وجہ نہایت ہی کمزور ہے کہ جس طرح آپ نے اجماع کی تعریف کے فوائد قیود کے تحت عملی اور اعتقادی مثالیں پڑھیں کہ جن میں تمام مجتہدین کا اتفاق عملاً ثابت ہے مزید یہ کہ دور حاضر نے آمد و رفت اور مواصلات کے ذرائع نے ہی واشگاف کر دیا کہ تمام مجتہدین کا کسی امر پر اتفاق ممکن ہی نہیں بلکہ عملاً بھی ثابت ہو سکتا ہے۔

اجماع کی حجیت پر دلائل:

قرآن و حدیث میں اجماع امت کی حجیت پر بے شمار دلائل ہیں لیکن اختصار کے پیش نظر صرف دو آیات اور دو احادیث پیش خدمت ہیں۔

۱۔ اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے:

”ومن یشاقق الرسول من بعد ما تبین له الہدیٰ ویتبع غیر سبیل

المومنین لولہ ما تولى ونصلہ جہنم وساءت مصیرا“

اور جس نے بھی رسول اللہ ﷺ کی مخالفت ہدایت کے واضح ہو جانے کے بعد کی اور مسلمانوں کے راستے کو چھوڑ کر چلا تو ہم اسے اسی کی طرف پھیر دیتے ہیں کہ جس کی طرف وہ پھرے اور اس کو جہنم میں داخل کریں گے اور جہنم بہت ہی برا ٹھکانا ہے۔

وجہ استدلال :

اس آیت سے اجماع کی حجیت پر استدلال اس طرح ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کے راستے و طریقے سے ہٹنے اور مخالفت کرنے پر عذاب کی وعید سنائی ہے لہذا مسلمانوں ہی کا راستہ و طریقہ درست ہے اور اسی پر چلنا واجب ہے اور جس طریقے پر مسلمان اتفاق کر لیں وہی طریقہ حق سمجھا جائے گا اور اسی کا نام اجماع ہے۔
۲۔ ارشاد ربانی ہے:

”واعتصموا بحبل اللہ جمیعا ولا تفرقوا“

اور تم اللہ تعالیٰ کی رسی کو مضبوطی سے پکڑے رکھو اور تفرقہ میں نہ پڑو۔

وجہ استدلال :

اس آیت سے اجماع کی حجیت پر استدلال اس طرح ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اتفاق کی رسی کو مضبوطی سے پکڑنے کا حکم دیا اور تفریق سے منع کیا لہذا جب اتفاق کے خلاف منع ہے تو اتفاق کی اتباع واجب ہوئی اور اسی اتفاق کا نام اجماع ہے لہذا اجماع کی حجیت قرآن مجید سے ثابت ہوئی۔

احادیث سے ثبوت:

۱۔ ارشاد نبی ﷺ ہے:

”لا تجتمع امتی علی الضلالة“

میری امت گمراہی پر جمع نہیں ہو سکتی۔

۲۔ ارشاد نبی ﷺ ہے:

”علیکم بالسواد الاعظم“

تم پر سواد اعظم کی پیروی لازم ہے۔

وجه استدلال :

ان احادیث سے قطعی طور پر ثابت ہوا کہ جس چیز پر امت متفق ہو جائے وہی حق و درست ہوتی ہے جب امت کے اجماع کا یہ عالم ہے تو مجتہدین جو امت میں علم و عمل کے لحاظ سے نمایاں ہوتے ہیں اگر وہ کسی چیز پر متفق ہو جائیں تو ان کے اجماع کی پیروی بدرجہ اتم واجب ہوگی اور ان کا اجماع حجت شرعی ہوگا۔

عقلی دلیل :

جب ہم اپنے معاملات میں فرد واحد کی رائے پر کثرت کی رائے کو ترجیح دیتے ہیں تو شرعی معاملات میں بھی اجماع کو فرد واحد کی رائے پر ترجیح حاصل کیوں نہیں؟

قوله حجة موجبة للعمل بها شرعا: اجماع کا حکم۔ اجماع شرعی دلیل ہے اس کے موجب پر عمل کرنا واجب

۴۔

”ثُمَّ الْإِجْمَاعُ عَلَى أَرْبَعَةِ أَقْسَامٍ: إِجْمَاعُ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ عَلَى حُكْمِ الْحَادِثَةِ نَصًا ثُمَّ إِجْمَاعُهُمْ بِنَصِّ الْبَعْضِ وَسُكُوتِ الْبَاقِينَ عَنِ الرَّدِّ ثُمَّ إِجْمَاعٌ مِنْ بَعْدِهِمْ فِيمَا لَمْ يَوْجَدْ فِيهِ قَوْلُ السَّلَفِ ثُمَّ الْإِجْمَاعُ عَلَى أَحَدِ أَقْوَالِ السَّلَفِ أَمَّا الْأَوَّلُ فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ آيَةٍ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى ثُمَّ الْإِجْمَاعُ بِنَصِّ الْبَعْضِ وَسُكُوتِ الْبَاقِينَ فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ الْمُتَوَاتِرِ ثُمَّ إِجْمَاعٌ مِنْ بَعْدِهِمْ بِمَنْزِلَةِ الْمَشْهُورِ مِنَ الْأَخْبَارِ ثُمَّ إِجْمَاعُ الْمُتَأَخِّرِينَ عَلَى أَحَدِ أَقْوَالِ السَّلَفِ بِمَنْزِلَةِ الصَّحِيحِ مِنَ الْأَحَادِيثِ وَالْمُعْتَبَرِ فِي هَذِهِ الْبَابِ إِجْمَاعُ أَهْلِ الرَّأْيِ وَالْإِجْتِهَادِ فَلَا يُعْتَبَرُ بِقَوْلِ الْعَوَامِّ وَالْمُتَكَلِّمِ وَالْمُحَدِّثِ الَّذِي لَا بَصِيرَةَ لَهُ فِي أُصُولِ الْفِقْهِ“

پھر اجماع چار اقسام پر ہے، صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا صراحتہ کسی واقعہ کے حکم پر اجماع ہوا ہو، پھر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماع بعض صحابہ کی صراحت اور بعض کی تردید کرنے سے سکوت کے ساتھ ہوا ہو۔ پھر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے بعد والے حضرات کا اجماع ہے، ایسے مسئلے میں جس میں صحابہ کا کوئی قول موجود نہ ہو۔ پھر وہ اجماع ہے جو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے اقوال میں سے کسی قول پر ہوا ہو۔ اور جو پہلی قسم ہے سو وہ کتاب اللہ کی آیت کے مرتبے میں ہے پھر جو اجماع بعض صحابہ کی تصریح اور دوسرے بعض صحابہ کے

سکوت کے ساتھ ہوا ہو وہ خبر متواتر کے مرتبہ میں ہے، پھر صحابہ کے بعد والے حضرات کا اجماع خبر مشہور کے مرتبہ میں ہے اور اجماع کے اس باب میں معتبر اہل قیاس اور اہل اجتہاد کا اجماع ہے، اس لیے عوام، متکلم اور اس محدث کا قول معتبر نہ ہوگا جس کو اصول فقہ میں کوئی بصیرت حاصل نہ ہو۔

قوله ثم الاجماع على اربعة اقسام الخ: اس سے قبل مصنف نے اجماع کی تعریف اور شرعی حیثیت کو بیان فرمایا تھا اب اجماع کی اقسام اور ان کے مراتب کو بیان فرما رہے ہیں۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ اجماع کی چار اقسام ہیں بطور تمہیدیہ سمجھیں کہ اجماع کی ابتداء دو قسمیں ہیں: (۱) اجماع سندی۔ (۲) اجماع مذہبی۔

۱۔ اجماع سندی اس اجماع کو کہتے ہیں جو امت کے تمام علماء کا اجماع ہو۔

۲۔ اجماع مذہبی وہ اجماع ہے جو امت کے بعض علماء کا اجماع ہو۔

پھر اجماع سندی کی چار اقسام ہیں۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ کی بیان کردہ یہ چار قسمیں اجماع سندی کی ہیں۔

اجماع سندی کی اقسام:

پہلی قسم: صحابہ کا کسی واقعہ پر صراحتہ اجماع ہو خواہ قول کے ذریعے ہو یا فعل کے ذریعے ہو۔ قول کے ذریعے سے اجماع اس طرح ہوگا کہ تمام صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے "اجمعنا علی هذا" کی تصریح ثابت ہو جائے اور فعل کے ذریعے سے اجماع جیسے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کے ہاتھ پر بیعت کرنے کے فعل کا اجماع۔

دوسری قسم: صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع بعض صحابہ کی تصریح کے ساتھ اور باقی صحابہ کی تردید سے سکوت کے ساتھ ہو۔ باقی صحابہ کا سکوت اختلاف کی وجہ سے نہیں بلکہ اتفاق کی وجہ سے ہوتا ہے اگر ان کو اختلاف ہوتا تو وہ ضرور بولتے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کسی شرعی حکم کے اظہار میں کسی سے ڈرنے والے نہیں تھے۔ ان کی شان میں اس لیے تو اللہ تعالیٰ نے "لا یخافون لومة لائم" ارشاد فرمایا۔

تیسری قسم: صحابہ کے بعد تابعین اور تبع تابعین کا ایسے مسئلے پر اجماع ہو جس میں صحابہ رضی اللہ عنہم کا کوئی قول نہ پایا جاتا ہو۔

چوتھی قسم: صحابہ رضی اللہ عنہم کے اقوال کسی مسئلے پر مختلف ہوں پھر صحابہ رضی اللہ عنہم کے بعد والے حضرات کا صحابہ کے اقوال میں سے کسی ایک قول پر اجماع ہو جائے۔

قوله: اما الاول فهو بمنزلة اية الخ: مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اجماع کی ان اقسام اربعہ کے مراتب

برابر نہیں بلکہ ان کے مراتب میں تفاوت ہے۔ جب مراتب میں تفاوت ہے تو پھر اجماع کی ان اقسام کے حکم میں بھی تفاوت ہوگا۔

اقسام اربعہ کے احکام:

چنانچہ مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ:

اجماع کی پہلی قسم: جس میں تمام صحابہ رضی اللہ عنہم کسی واقعہ کے حکم پر صراحتہ اجماع کریں یہ کتاب اللہ کی آیت کے درجہ میں ہے جس طرح کتاب اللہ کی آیت علم و عمل کی قطعیت کا فائدہ دیتی ہے اور اس آیت کا انکار کرنا کفر ہوتا ہے اسی طرح اجماع کی یہ قسم علم و عمل کی قطعیت کا فائدہ دیتی ہے اور اس اجماع کا منکر کافر ہوگا۔ جیسے تمام صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی خلافت پر اجماع کرنا۔ کسی صحابی نے کوئی انکار نہیں کیا صراحتہ تمام صحابہ نے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے ہاتھ پر خلافت کی بیعت کی اس لیے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی خلافت کو ماننا ضروری ہے اس کا انکار کرنا کفر ہے۔ بعض لوگ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی طرف نسبت کرتے ہیں کہ انہوں نے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی خلافت سے اختلاف کیا تھا یہ محض بہتان اور سراسر جھوٹ ہے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے بھی خلافت کی بیعت کی تھی لیکن حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کی بیماری کی وجہ سے زیادہ تر گھر میں رہا کرتے تھے ان کو جب اس طرح کی باتیں معلوم ہوئیں تو انہوں نے چھ مہینے کے بعد علی الاعلان مسجد نبوی میں حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے ہاتھ پر بیعت خلافت کی اور حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے خاص وزیروں اور مشیروں میں شامل رہے۔

دوسری قسم: جو اجماع بعض صحابہ کی تصریح اور باقی صحابہ کی تردید سے سکوت کے ساتھ ہو یہ اجماع سکوتی کہلاتا ہے اور یہ اجماع خبر متواتر کی طرح ہے، جس طرح خبر متواتر علم و عمل کی قطعیت کا فائدہ دیتی ہے، اسی طرح یہ اجماع بھی علم و عمل کی قطعیت کا فائدہ دیتا ہے لیکن اس اجماع کو بمنزلہ خبر متواتر قرار دینا صرف علم و عمل کی قطعیت کے اعتبار سے ہے کہ جس طرح خبر متواتر علم و عمل کا فائدہ دیتی ہے اسی طرح یہ اجماع بھی علم و عمل کی قطعیت کا فائدہ دیتا ہے ہر اعتبار سے یہ اجماع بمنزلہ خبر متواتر نہیں ہے کیوں کہ خبر متواتر کا منکر کافر ہوتا ہے اور اس اجماع کا منکر کافر نہیں ہوتا۔ اس میں بعض صحابہ کی طرف سے چونکہ سکوت ہے اس لیے اس کا مرتبہ بنسبت اجماع کی پہلی قسم کے کم ہوگا اور اس کا منکر کافر نہیں ہوگا۔ جیسے ایک مجلس میں تین طلاقیں ایک مرتبہ دینے سے تین کا واقع ہونا، حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی تصریح سے ثابت ہے باقی صحابہ رضی اللہ عنہم نے تردید سے سکوت اختیار کیا

انکار نہیں کیا۔ باقی صحابہ کا سکوت اتفاق کی وجہ سے تھا اختلاف کی وجہ سے نہیں تھا، اگر انہیں کوئی اختلاف ہوتا تو وہ ضرور اس کا اظہار کرتے۔ اجماع کی پہلی قسم اور یہ دوسری قسم اولہ قطعہ میں سے ہے، فرق یہ ہے کہ پہلی قسم کا منکر کافر ہے اور دوسری قسم کا منکر کافر نہیں ہے۔

تیسری قسم: جو اجماع صحابہ کے بعد کسی ایسے مسئلے پر ہو جس میں کسی صحابی کا قول منقول نہ ہو تو وہ بمنزلہ خبر مشہور ہے جس طرح خبر مشہور علم طمانینت کا فائدہ دیتی ہے۔ اسی طرح یہ اجماع بھی علم طمانینت کا فائدہ دیتا ہے۔ جیسے استصناع کے صحیح ہونے پر تابعین کا اجماع ہوا۔ استصناع کہتے ہیں کسی شیز کے بنانے کا کسی کو آرڈر دینا۔ اس کا کوئی عوض مقرر کر کے۔ مثلاً جوتے بنانے والے کو جوتوں کا آرڈر دینا۔ زرگر کو انگٹھی بنانے کا آرڈر دینا اگر جوتوں اور انگٹھی کی پوری صفت بیان کر دی جائے تو بنانے سے پہلے اس کا عقد کرنا صحیح ہے۔ قیاس کے اعتبار سے تو یہ صحیح نہیں ہونا چاہیے۔ اس لئے کہ یہ معدوم چیز کی بیع ہے لیکن اس کے صحیح ہونے پر تابعین کے زمانے میں اجماع ہو گیا اور صحابہ رضی اللہ عنہم کا اس میں کوئی قول نہیں ملتا البتہ ایک حدیث میں ہے کہ نبی علیہ السلام نے ایک انگٹھی کا استصناع فرمایا۔ یہ حدیث خبر واحد ہے اور تابعین کے اجماع کے لیے اصل اور سند کی حیثیت رکھتی ہے۔

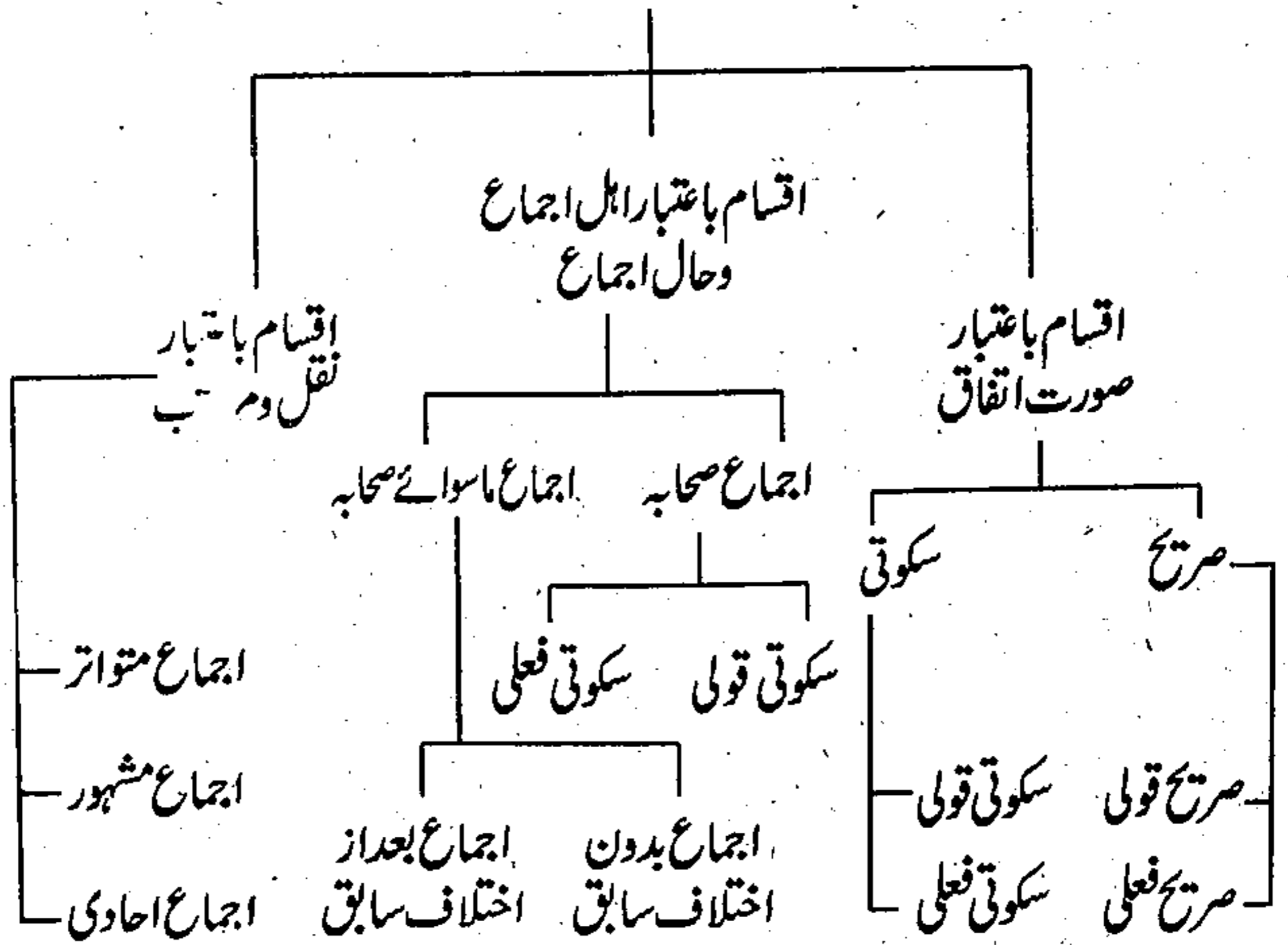
چوتھی قسم: جو اجماع صحابہ کے اقوال میں سے کسی قول پر ہوا ہو بمنزلہ خبر صحیح ہے، جس طرح وہ خبر واحد جو صحیح ہو علم ظنی کا فائدہ دیتی ہے، اسی طرح اجماع کی چوتھی قسم بھی علم ظنی کا فائدہ دیتی ہے، جیسے امہات الاولاد کی بیع کے مسئلہ میں صحابہ رضی اللہ عنہم میں اختلاف تھا، بعض صحابہ ام ولد کی بیع کے جائز ہونے کے قائل تھے اور اکثر صحابہ عدم جواز کے قائل تھے، پھر تابعین کا عدم جواز بیع پر اتفاق ہو گیا اس لیے اگر کسی قاضی نے ام ولد کی بیع کا فیصلہ کر دیا تو وہ فیصلہ باطل ہوگا کیوں کہ یہ خلاف اجماع ہے، اور جو فیصلہ خلاف اجماع ہو وہ باطل ہوتا ہے۔ خلاصہ یہ کہ اجماع کی ان چار اقسام پر عمل کرنا واجب تو ہے لیکن پہلی دو قسمیں علم قطعی کا فائدہ دیتی ہیں اور تیسری اور چوتھی قسم علم قطعی کا فائدہ نہیں دیتیں۔

کن لوگوں کا اجماع معتبر ہوگا؟

”قوله والمعتبر فی هذا الباب الخ“ مصنف رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ فقہ کے باب میں معتبر اہل قیاس اور اہل اجتہاد کا اجماع ہے یعنی مجتہدین کا اجماع معتبر ہے، عام لوگوں کے اجماع کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا، عام لوگ اگر طلاق کا اختیار مردوں سے لے کر عورتوں کو دینے پر اجماع کر لیں تو اس اجماع کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔ اسی طرح کسی فقہی

مسئلہ میں متکلمین کے اجماع کا بھی کوئی اعتبار نہیں۔ متکلمین ان علماء کو کہتے ہیں جو اسلامی عقائد کو دلائل سے ثابت کرتے ہیں ان علماء کو اعداء اسلام کے ساتھ دلائل کی روشنی میں کلام کرنا پڑتا ہے اس لیے ان کو متکلمین کہا جاتا ہے، ان کے اجماع کا اعتبار اس لیے نہیں ہوگا کہ ان کا میدان عقائد سے بحث کرنا ہے۔ فروعی احکام سے بحث کرنا ان کے عمل کا میدان نہیں ہوتا۔ اسی طرح جن محدثین کو اصول فقہ کا ملکہ اور بصیرت حاصل نہیں ہوتی ان کے بھی اجماع کا کوئی اعتبار نہیں محدثین ان علماء کو کہا جاتا ہے جو متن حدیث اور سند حدیث کے متعلق گفتگو کرتے ہوں۔

اجماع



”ثُمَّ بَعْدَ ذَلِكَ الْإِجْمَاعُ عَلَى نَوْعَيْنِ مُرَكَّبٍ وَغَيْرِ مُرَكَّبٍ فَالْمُرَكَّبُ مَا اجْتَمَعَ عَلَيْهِ الْأَدَاءُ عَلَى حُكْمِ الْحَادِثَةِ مَعَ وُجُودِ الْإِخْتِلَافِ فِي الْعِلَّةِ وَمِثَالُهُ الْإِجْمَاعُ عَلَى وُجُودِ الْإِتِّعَاضِ عِنْدَ الْقِيءِ وَمَسَّ الْمِرَاةِ أَمَّا عِنْدَنَا فَبِنَاءٌ عَلَى الْقِيءِ وَأَمَّا عِنْدَهُ فَبِنَاءٌ عَلَى الْمَسِّ ثُمَّ هَذَا النَّوعُ مِنَ الْإِجْمَاعِ لَا يَبْقَى حُجَّةٌ

بَعْدَ ظُهُورِ الْفَسَادِ فِي أَحَدِ الْمَأْخُذِينَ حَتَّى لَوْ ثَبَتَ أَنَّ الْقِيءَ غَيْرُ نَاقِضٍ
فَأَبُو حَنِيفَةَ لَا يَقُولُ بِالْإِتِّقَاضِ فِيهِ وَلَوْ ثَبَتَ أَنَّ الْمَسَّ غَيْرُ نَاقِضٍ فَالشَّافِعِيُّ لَا
يَقُولُ بِالْإِتِّقَاضِ فِيهِ لِفَسَادِ الْعِلَّةِ الَّتِي بِنِيَّ عَلَيْهَا الْحُكْمُ وَالْفَسَادُ مَتَوَهَّمٌ فِي
الطَّرَفَيْنِ لِجَوَازِ أَنْ يَكُونَ أَبُو حَنِيفَةَ مُصِيبًا فِي مَسْئَلَةِ الْمَسِّ مُخْطِئًا فِي
مَسْئَلَةِ الْقِيءِ وَالشَّافِعِيُّ مُصِيبًا فِي مَسْئَلَةِ الْقِيءِ مُخْطِئًا فِي مَسْئَلَةِ الْمَسِّ
فَلَا يُوَدِّي هَذَا إِلَى بِنَاءِ وُجُودِ الْإِجْمَاعِ عَلَى الْبَاطِلِ بِخِلَافِ مَا تَقَدَّمَ مِنَ
الْإِجْمَاعِ فَالْحَاصِلُ أَنَّهُ جَازَ ارْتِفَاعُ هَذَا الْإِجْمَاعِ لِظُهُورِ الْفَسَادِ فِيمَا بِنِيَّ هُوَ
عَلَيْهِ -

پھر اس کے بعد اجماع کی دو قسمیں ہیں مرکب اور غیر مرکب۔ اجماع مرکب وہ اجماع ہے جس میں
کسی حادثہ کے حکم پر آراء جمع ہو گئی ہوں اس حکم کی علت میں اختلاف کے پائے جانے کے باوجود
اس کی مثال قے اور مس مراۃ کے وقت نقض وضو کے پائے جانے پر اجماع ہے ہمارے ہاں تو قے
کی بناء پر ہے اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں مس مراۃ کی بناء پر ہے پھر اجماع کی یہ قسم حجت بن کر باقی
نہیں رہتی اس کے دونوں ماخذوں میں فساد کے ظاہر ہونے کے بعد یہاں تک کہ اگر ثابت ہو جائے
یہ بات کہ قے ناقض وضو نہیں ہے تو امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ قے کی صورت میں نقض وضو کے قائل
نہیں ہوں گے اور اگر یہ ثابت ہو جائے کہ مس مراۃ ناقض وضو نہیں ہے تو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ مس مراۃ
کی صورت میں نقض وضو کے قائل نہیں ہوں گے اس علت کے فاسد ہونے کی وجہ سے جس پر حکم کی
بنیاد تھی اور فساد کا وہم دونوں جانب میں ہوتا ہے اس لیے کہ ہو سکتا ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ مس مراۃ
کے مسئلے میں صواب کو پہنچنے والے ہوں اور قے کے مسئلے میں خطا کرنے والے ہوں اور امام شافعی
رحمۃ اللہ علیہ قے کے مسئلے میں صواب کو پہنچنے والے ہوں اور مس مراۃ کے مسئلے میں خطا کرنے والے ہوں
اس لیے دونوں طرف فساد کا وہم باطل پر وجود اجماع کے مبنی ہونے تک نہیں پہنچائے گا برخلاف اس
اجماع کے جو پہلے گزر چکا ہے پس خلاصہ یہ ہے کہ اس اجماع کا ختم ہونا جائز ہے اس علت میں فساد
ظاہر ہونے کی وجہ سے کہ جس پر حکم کی بنیاد رکھی گئی ہے۔

قوله ثم بعد ذلك الاجماع الخ: اس سے قبل مصنف نے اجماع سندی کی اقسام ذکر کی ہیں۔ اب اجماع

مذہبی کی اقسام کو ذکر کر رہے ہیں: (۱) مرکب۔ (۲) غیر مرکب۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اجماع مرکب کی تعریف ذکر کی ہے لیکن اجماع غیر مرکب کی تعریف ذکر نہیں کی شاید اس کی وجہ یہ ہو کہ اجماع غیر مرکب کی تعریف اجماع مرکب کی تعریف سے سمجھی جاسکتی تھی اس لیے اس کو چھوڑ دیا۔

اجماع غیر مرکب کی تعریف:

مجتہدین کی آراء کسی ایسے مسئلہ پر متفق ہوں کہ جس کی علت میں بھی مجتہدین کا اتفاق ہو جیسے استحاضہ کا خون آنے کی صورت میں نقض وضو کے حکم پر امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا اتفاق ہے اور اس حکم کی علت میں بھی اتفاق ہے کہ اس حکم کی علت خروج نجاست ہے۔

اجماع مرکب کی تعریف:

کسی مسئلہ کے حکم پر مجتہدین کی آراء تو متفق ہوں مگر حکم کی علت میں اختلاف ہو جیسے کسی با وضو آدمی کو تے آجائے اس کے بعد وہ کسی عورت کو چھولے تو اس آدمی کے وضو ٹوٹنے پر امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا اجماع ہے لیکن ہر امام کے نزدیک نقض وضو کی علت مختلف ہے، امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں نقض وضو کی علت تے ہے جبکہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک نقض وضو کی علت مس امراة ہے۔

اجماع مرکب کا حکم:

مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اجماع مرکب کی یہ قسم اس وقت تک حجت بن سکتی ہے جب تک اس کی علتوں میں فساد ظاہر نہ ہو اسی لیے امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک تے کا ناقض وضو نہ ہونا کسی ایسی دلیل شرعی سے ثابت ہو جائے جس کے مقابلے میں نقض وضو کو ثابت کرنے والی کوئی دلیل شرعی موجود نہ ہو تو امام صاحب نقض وضو کے قائل نہیں ہوں گے اور اگر مس امراة کا ناقض وضو نہ ہونا بھی کسی ایسی دلیل شرعی سے ثابت ہو جائے جس کے مقابلے میں نقض وضو کو ثابت کرنے والی کوئی دلیل شرعی موجود نہ ہو تو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نقض وضو کے قائل نہیں ہوں گے اس لیے کہ جس علت پر نقض وضو کے حکم کا مدار تھا وہ علت ہی فاسد ہوگئی جب فساد علت کی وجہ سے کوئی بھی نقض وضو کا قائل نہ رہا تو اس آدمی کے وضو ٹوٹنے پر اجماع بھی باقی نہ رہا۔ جب اجماع ہی باقی نہ رہا تو یہ اجماع حجت بن کر باقی بھی نہیں رہے گا۔

قوله والفساد متوهم من الطرفين الخ: مصنف رحمہ اللہ نے اس عبارت سے ایک سوال مقدر کا جواب دیا

ہے۔

سوال: یہ ہے کہ آپ نے کہا اجماع مرکب میں حکم کی علت میں فساد ظاہر ہو جائے تو اس فساد کی وجہ سے اجماع باقی نہیں رہتا مسائل کہتا ہے کہ یہ اجماع (مرکب) ہی فاسد ہے اس لیے کہ ایک ہی چیز کے حکم میں آراء مختلف ہیں جیسے مس امرأة ہے ایک امام کے نزدیک یہ ناقض وضو ہے اور دوسرے کے نزدیک ناقض وضو نہیں ہے اللہ تعالیٰ کے ہاں کسی ایک امام کی بات حق ہوگی اور دوسرے کی باطل ہوگی اسی طرح قے کا مسئلہ ہے اس میں ایک امام کے ہاں وضو ٹوٹتا ہے اور دوسرے کے نزدیک وضو نہیں ٹوٹتا اللہ تعالیٰ کے ہاں کسی ایک امام کی بات حق ہوگی اور دوسرے کی باطل ہوگی جب ایک امام کی بات حق ہونے اور دوسرے کی بات کے باطل ہونے کا احتمال ہے تو معلوم ہوا کہ نقض وضو کے حکم میں یہ اجماع باطل پر ہوا ہے اور جو اجماع باطل پر ہوا ہو وہ صحیح نہیں ہوتا فاسد ہوتا ہے؟

جواب:

مصنف رحمہ اللہ نے مذکورہ عبارت سے اسی سوال کا جواب دیا ہے، جواب سمجھنے سے پہلے ایک تمہیدی مقدمہ کا سمجھنا ضروری ہے کہ مسائل اجتہاد یہ ہیں ہر امام کے قول میں خطا اور صواب کا احتمال ہوتا ہے قطعی طور پر ایک امام کو مصیب اور دوسرے کو مخطی نہیں کہہ سکتے البتہ ہم احناف امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے متعلق یہ کہتے ہیں۔ کہ ہمارے امام کا قول صواب ہے لیکن خطا کا احتمال رکھتا ہے اور دوسرے ائمہ مجتہدین کا قول خطا ہے لیکن اس میں صواب کا احتمال ہے۔

اب جواب سنیے کہ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حکم کی علت میں فساد کا وہم دونوں طرفوں میں ہے کسی ایک امام کی علت میں فساد قطعی طور پر متعین نہیں ہے اس لیے کہ ہو سکتا ہے کہ مس امرأة سے وضو کے نہ ٹوٹنے میں امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ صواب کو پہنچنے والے ہوں اور قے سے وضو ٹوٹنے میں امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ خطا کو پہنچنے والے ہوں جب امام صاحب کی علت میں فساد ظاہر ہو جائے تو امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کا وضو نہیں ٹوٹے گا۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ قے سے وضو نہ ٹوٹنے کے مسئلے میں صواب کو پہنچنے والے ہوں اور مس امرأة سے وضو ٹوٹنے کے مسئلے میں خطا کو پہنچنے والے ہوں، جب امام شافعی رحمہ اللہ کی بیان کردہ علت میں فساد ظاہر ہو جائے تو امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں اس کا وضو نہیں ٹوٹے گا، لہذا دونوں ائمہ کے نزدیک وضو نہ ٹوٹنے پر اجماع ہو جائے گا۔ جب علت میں فساد کا وہم دونوں طرف ہے تو دونوں طرف فساد کا وہم باطل پر اجماع کے پائے جانے کی طرف نہیں پہنچائے گا۔ لہذا یہ اجماع صحیح ہے اور یہ باطل پر اجماع نہیں۔

عبارت کا تعلق:

قوله بخلاف ما تقدم من الاجماع الخ: اس عبارت کا تعلق ما قبل عبارت "ولا يودى هذا الخ" کے ساتھ نہیں ہے اس لیے کہ اگر اس کے ساتھ اس کا تعلق ہو تو اس کا مطلب یہ نکلے گا کہ دونوں طرف فساد کا وہم، باطل پر اجماع تک نہیں پہنچاتا بخلاف اس اجماع کے جو پہلے گزر چکا کہ وہ باطل تک پہنچاتا ہے حالانکہ کوئی اجماع باطل تک نہیں پہنچاتا کیوں کہ باطل پر اجماع ہوتا ہی نہیں۔ اس لیے اس عبارت کا تعلق پچھلی عبارت "ثم هذا النوع من الاجماع لا يبقى حجة" سے ہے۔ اور اس کا مطلب یہ ہے کہ اجماع مرکب علت میں فساد کے ظاہر ہونے کے بعد حجت باقی نہیں رہتا بخلاف اس اجماع کے جس کا ذکر پہلے ہو چکا کہ اجماع غیر مرکب میں علت ایک ہی ہوتی ہے، اس میں فساد کا وہم نہیں ہوتا اس لیے وہ اجماع حجت ہوتا ہے اور اجماع غیر مرکب کا ذکر اس سے پہلے تفصیل کے ساتھ تو نہیں ہوا لیکن اجمالاً اس کا ذکر پہلے آچکا ہے۔

اجماع مرکب کا خلاصہ:

قوله فالحاصل انه جاز الخ: مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اجماع مرکب کا حاصل اور خلاصہ یہ ہے کہ اجماع مرکب جس علت پر مبنی ہے اگر اس علت میں فساد ظاہر ہو جائے تو وہ اجماع ختم ہو جاتا ہے اور حجت نہیں رہتا جبکہ اجماع غیر مرکب میں فساد علت کا احتمال نہیں ہوتا اس لیے وہ اجماع ختم بھی نہیں ہوتا۔

”ولهذا إذا قضى القاضى فى حادثة ثم ظهر ريق الشهود أو كذبهم بالرجوع بطل قضائه وإن لم يظهر ذلك فى حق المدعى وباعتبار هذا المعنى سقطت المولفة قلوبهم عن الأصناف الثمانية لإعطاء العلة وسقط سهم ذوى القربى لإعطاء علية وعلى هذا إذا غسل الثوب النجس بالخل فرأيت النجاسة يحكم بطهارة المحل لإعطاء علية وبهذا ثبت الفرق بين الحديث والخبث فإن الخلل يزيل النجاسة عن المحل فأما الخلل لا يفيد طهارة المحل وإنما يفيدها المطهر وهو الماء“۔

اور اسی لیے جب کسی قاضی نے فیصلہ کر دیا کسی واقعہ میں پھر گواہوں کا مملوک ہونا یا ان کا جھوٹا ہونا ظاہر ہو گیا رجوع کی وجہ سے تو اس کا فیصلہ باطل ہو جائے گا اگرچہ یہ بطلان مدعی کے حق میں ظاہر نہیں

ہوگا اور اسی معنی کے اعتبار کی وجہ سے ساقط ہو گئے انواع ثمانیہ سے وہ لوگ جن کی دلجوئی مقصود تھی اس کی علت کے ختم ہونے کی وجہ سے اور ذوی القربی کا حصہ ساقط ہو گیا اس کی علت کے ساقط ہونے کی وجہ سے اسی بناء پر جب کسی نے ناپاک کپڑا دھویا سر کے کے ساتھ اور نجاست دور ہو گئی تو اس محل (کپڑے) کی پاکی کا حکم لگایا جائے گا ناپاکی کی علت کے ختم ہونے کی وجہ سے اور اسی کے ساتھ حدیث اور نجیث کے درمیان فرق ثابت ہو گیا اس لیے کہ سر کہ محل سے نجاست کو دور کر دیتا ہے لیکن سر کہ محل کی پاکی کا فائدہ نہیں دیتا محل کی پاکی کا فائدہ تو وہ چیز دیتی ہے جو پاک کرنے والی ہو اور وہ پانی ہے۔

قوله ولهذا اذا الخ: اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے گذشتہ اصول پر چند مسائل بیان کیے ہیں۔

پہلا مسئلہ: قوله اذا قضی القاضی الخ: اگر حکم کی علت فاسد ہو جائے تو حکم بھی فاسد ہو جاتا ہے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ قاضی نے گواہوں کی شہادت سے کوئی فیصلہ مدعی کے حق میں کیا پھر گواہوں کا مملوک ہونا ظاہر ہو گیا جو گواہ بننے کے لائق ہی نہیں تھے یا شہادت سے رجوع کرنے کی وجہ سے ان کا جھوٹا ہونا ظاہر ہو گیا تو ان دونوں صورتوں میں قاضی کا فیصلہ باطل ہو جائے گا اس لیے کہ قاضی کے فیصلے کی علت گواہوں کی شہادت تھی اور یہ علت مملوک ہونے یا شہادت سے رجوع کرنے کی وجہ سے باطل ہو گئی، علت کے باطل ہونے سے قاضی کا فیصلہ بھی باطل ہو جائے گا۔

وان لم یظہر ذلك الخ: سے مصنف رحمہ اللہ نے سوال مقدر کا جواب دیا ہے سوال مقدر یہ ہے کہ جب شہادت کے باطل ہونے سے قاضی کا فیصلہ باطل ہو جاتا ہے تو قضاء بالمال کی صورت میں جس مال کا فیصلہ قاضی نے مدعی کے حق میں کیا تھا مدعی پر یہ مال مدعی علیہ کو لوٹانا واجب ہونا چاہیے حالانکہ مدعی پر وہ مال مدعی علیہ کو دینا واجب نہیں ہے مثلاً قاضی نے شہادت کی بنیاد پر مدعی علیہ پر دو ہزار کا فیصلہ کیا تھا۔ اور مدعی علیہ نے مدعی کو دو ہزار ادا کر دیئے تھے بعد میں شہادت کا فساد ظاہر ہو گیا تو مدعی پر دو ہزار روپیہ مدعی علیہ کو دینا واجب نہیں ہے؟

مصنف رحمہ اللہ نے اس سوال کا جواب یہ دیا ہے کہ قاضی کا فیصلہ مدعی علیہ اور گواہوں کے حق میں باطل تو ہوگا لیکن یہ بطلان مدعی کے حق میں ظاہر نہیں ہوگا اس لیے کہ قاضی نے مدعی کے حق میں مدعی علیہ کے خلاف جب فیصلہ دیا تھا تو شہادت کی بنیاد پر دیا تھا اور شہادت حجت شرعیہ ہے اگر قاضی کے فیصلے کو بالکل ہی باطل قرار دیا جائے تو حجت شرعیہ کا بطلان لازم آئے گا حالانکہ حجت شرعیہ باطل نہیں ہوتی اس لیے قاضی کے فیصلے کا بطلان مدعی کے حق میں ظاہر نہیں ہوگا صرف مدعی علیہ اور گواہوں کے حق میں ظاہر ہوگا مدعی علیہ کے حق میں تو اس لیے کہ اس کو نقصان اور ضرر سے

بچایا جائے اس نے جو دو ہزار مدعی کو ادا کیے ہیں اس کو وہ واپس دیئے جائیں اور گواہوں کے حق میں اس لیے کہ وہ آئندہ جھوٹی گواہی نہ دیں ان گواہوں سے دو ہزار کا تاوان لے کر مدعی کو دیئے جائیں گے تاکہ آئندہ جھوٹی گواہی سے باز رہیں اور مدعی علیہ کا نقصان بھی اس صورت میں پورا ہو جائے گا۔

دوسرا مسئلہ: قوله وباعتبار هذا المعنى الخ: علت کے ساقط ہونے کی وجہ سے ہم نے کہا کہ اصناف ثمانیہ سے مولفہ قلوب ساقط ہو گئے ہیں اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں زکوٰۃ کے آٹھ مصارف آیت کریمہ ”انما الصدقات للفقراء والمساكين الخ“ میں بیان فرمائے ہیں ان آٹھ مصارف میں وہ لوگ بھی ہیں جنہیں اسلام کی طرف مائل کرنے کے لیے یا اسلام پر پختہ کرنے کے لیے ان کی دلجوئی کی خاطر مال زکوٰۃ میں سے حصہ دیا گیا یہ لوگ کافروں کے سردار تھے انہیں اور ان کے قبیلے کو اسلام کی طرف مائل کرنے کے لیے زکوٰۃ کا مال دیا گیا تھا اور بعض نو مسلم تھے لیکن اسلام پر پختہ نہیں ہوئے تھے انہیں مالدار ہونے کے باوجود زکوٰۃ کا مال دیا گیا جب رسول اللہ ﷺ کا وصال ہو گیا اور حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ خلیفہ ہوئے اور ان ہی مولفہ قلوب میں سے کچھ لوگ زکوٰۃ کا مال لینے کے لیے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے پاس آئے تو حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے انہیں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس بھیجا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے انہیں زکوٰۃ کا مال نہیں دیا اور ارشاد فرمایا: ”ان الله اعزنا بالاسلام واغنى عنكم“ اللہ تعالیٰ نے ہمیں اسلام کے ساتھ عزت اور غلبہ دیا ہے اور ہمیں تم سے بے پرواہ کر دیا ہے اس لیے تمہیں زکوٰۃ کا مال نہیں دیا جائے گا وہ لوگ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے پاس آئے اور کہا خلیفہ آپ ہیں یا حضرت عمر رضی اللہ عنہ تو حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے جواب دیا ہو۔ انشاء اللہ اس کے بعد صحابہ رضی اللہ عنہم کا مشورہ ہوا اور مشورے میں یہ طے پایا کہ رسول اللہ ﷺ نے مولفہ قلوب کو اسلام کے ضعف و کمزوری کی وجہ سے زکوٰۃ کا مال دیا تھا اب چونکہ پورے عرب میں اسلام پھیل چکا ہے اور اسلام کا ضعف و کمزوری ختم ہو گئی اس لیے اب زکوٰۃ کا مال انہیں نہ دیا جائے اور اس پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہو گیا مولفہ قلوب کو زکوٰۃ دینے کی علت اسلام کا ضعف و کمزوری تھی جب یہ علت ختم ہو گئی تو زکوٰۃ سے ان کا حصہ بھی ساقط ہو گیا۔

دور حاضر کے نو مسلموں میں علت کا پایا جانا:

تفسیر و حدیث، فقہ و فتاویٰ میں مولفہ القلوب کا مسئلہ وضاحت کے ساتھ بیان کیا گیا ہے کہ مولفہ القلوب کو زکوٰۃ دینے کی علت ساقط ہو چکی ہے مگر دور حاضر میں وہ لوگ جو نئے نئے مسلمان ہوتے ہیں ان پر یہود و ہنود اور

نصاری اور اپنے کافر اعضاء و اقارب نو مسلم افراد سے سماجی اور معاشی سوشل بائیکاٹ کرتے ہیں کہ جس کی وجہ سے ان کو نئے معاشرے میں آنے کی وجہ سے کافی پریشانی ہوتی ہے لہذا سرمایہ دار مسلمانوں کو ان کی خبر گیری اور مالی اعانت کرنی چاہیے تاکہ ان کی تالیف قلوب ہو یا مستحقین کی اعانت ہو ان کے افلاس کا تدارک ہم کریں اور ان میں اخلاص اللہ تعالیٰ خود پیدا کر دے گا۔ اسی طرح غریب و غرباء کے ساتھ بھی مالی معاونت کھل کر کرنی چاہیے ورنہ بد عقیدہ لوگ زن، زراور زمین کا جھانسدے کر قادیانیت یا خارجیت کی طرف مائل کر لیں گے۔

تیسرا مسئلہ: قوله وسقط سهم الخ: اسی طرح علت کے ساتھ ہونے سے ذوی القربی کا حصہ ساقط ہو گیا۔ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ مبارک میں مال غنیمت کے خمس کے پانچ مصارف تھے جن کا ذکر اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں فرمایا: ”واعلموا انما غنمتم من شیء فان لله خمسہ وللرسول ولذی القربی والیتمی والمساکین وابن السبیل“ اللہ کا ذکر تو تبرک کے لیے ہے، اللہ تعالیٰ کو مال کی کوئی ضرورت نہیں تو خمس کے مصارف پانچ ہوئے، رسول اللہ ﷺ کی ذات، آپ کے رشتہ دار، یتیم بچے، مسکین و محتاج لوگ اور مسافر۔

رسول اللہ ﷺ کے قرابت داروں کو خمس میں سے حصہ اس لیے دیا گیا تھا کہ انہوں نے ابتداء اسلام میں دین کے کاموں میں رسول اللہ ﷺ کی نصرت کی تھی، شعب ابی طالب میں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ آپ کے خاندان کے لوگ کافر ہونے کے باوجود آپ کے ساتھ محصور رہے، اس نصرت کے عوض اللہ تعالیٰ نے غنیمت کے خمس میں سے انہیں حصہ عطا فرمانے کا حکم دیا، جب رسول اللہ ﷺ کا وصال ہو گیا اور آپ کو خاندانی نصرت کی ضرورت نہ رہی تو خاندان والوں کا حصہ بھی ساقط ہو گیا۔ ان کے حصے کی علت نصرت نبی تھی جب یہ علت ختم ہوئی تو ان کا حصہ بھی ختم ہو گیا اب خمس میں صرف تین حصے باقی رہ گئے یتیم مسکین اور مسافر اب رسول اللہ ﷺ کے قرابت داروں میں سے جو یتیم، مسکین اور مسافر ہوگا اس کو یتیم مسکین اور مسافر ہونے کی حیثیت سے تو دیا جائے گا لیکن قرابت دار ہونے کی حیثیت سے نہیں دیا جائے گا۔

چوتھا مسئلہ: قوله وعلى هذا اذا غسل الخ: مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ علت کے ختم ہونے سے حکم بھی ختم ہو جاتا ہے اسی بناء پر ہم کہتے ہیں کہ کسی نے نجس کپڑے کو سر کے یا پانی کے علاوہ کسی بھی پاک چیز کے ساتھ دھویا اور اس سے نجاست دور ہو گئی تو کپڑا پاک ہو جائے گا اس لیے کہ کپڑے کے نجس ہونے کی علت اس پر نجاست کا ہونا تھا جب وہ نجاست ختم ہو گئی تو نجس ہونے کا حکم بھی ختم ہو جائے گا اور وہ کپڑا پاک ہو جائے گا۔

قوله وبهذا ثبت الفرق الخ: مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ زوال نجاست سے کپڑے کی طہارت حاصل

ہونے کی وجہ سے حدت اور نجس میں فرق ثابت ہو گیا نجس نجاست حقیقی کو کہتے ہیں اور حدت نجاست حکمی کو کہتے ہیں اور نجاست حکمی کے دو فرد ہیں ایک حدت اصغر یعنی بے وضو ہونا اور دوسرا حدت اکبر یعنی بے غسل ہونا۔

نجس اور حدت میں فرق:

نجس اور حدت میں فرق اس طرح ثابت ہو گیا کہ کپڑے کے نجس ہونے کی علت اس پر نجاست حقیقی کا ہونا ہے اس کو پانی کے علاوہ سرکہ وغیرہ کے ساتھ زائل کر دیا جائے تو نجاست کے زائل ہونے سے نجس ہونے کا حکم بھی زائل ہو جائے گا اور کپڑے کی پاکی ثابت ہو جائے گی لیکن نجاست حکمی میں اعضاء اور بدن کے نجس ہونے کی علت ان پر نجاست کا ہونا نہیں بلکہ شریعت کا حکم علت ہے اس لیے اعضاء اور بدن کی نجاست صرف اسی چیز سے زائل ہوگی جس کو شریعت نے پاک کرنے والا قرار دیا ہے اور شریعت نے جس چیز کو پاک کرنے والا قرار دیا ہے وہ صرف پانی ہے اس لیے وضو اور غسل کی طہارت صرف پانی سے حاصل ہوگی پانی کے علاوہ کسی دوسری چیز سے حاصل نہیں ہوگی۔

” ۲: فَصُلُّ ثُمَّ بَعْدَ ذَلِكَ نَوْعٌ مِنَ الْإِجْمَاعِ وَهُوَ عَدَمُ الْقَائِلِ بِالْفَصْلِ وَذَلِكَ نَوْعَانِ أَحَدُهُمَا مَا إِذَا كَانَ مَنشَأُ الْخِلَافِ فِي الْفَصْلَيْنِ وَآخِذَا وَالثَّانِي مَا إِذَا كَانَ الْمَنشَأُ مُخْتَلِفًا وَالْأَوَّلُ حُجَّةٌ وَالثَّانِي لَيْسَ بِحُجَّةٍ مِثَالُ الْأَوَّلِ فِيهَا عَرَجَ الْعُلَمَاءُ مِنَ الْمَسَائِلِ الْفِقْهِيَّةِ عَلَى أَصْلِ وَاحِدٍ وَنَظِيرَةٌ إِذَا اثْبَتْنَا أَنَّ النَّهْيَ عَنِ التَّصَرُّفَاتِ الشَّرْعِيَّةِ يُوجِبُ تَقْرِيرَهَا قَلْنَا يَصِحُّ النَّذْرُ بِصَوْمِ يَوْمِ النَّحْرِ وَالْبَيْعُ الْفَاسِدُ يُفِيدُ الْمِلْكَ لِعَدَمِ الْقَائِلِ بِالْفَصْلِ وَلَوْ قَلْنَا إِنَّ التَّعْلِيْقَ سَبَبٌ عِنْدَ وُجُودِ الشَّرْطِ قَلْنَا تَعْلِيْقُ الطَّلَاقِ وَالْعِتَاقِ بِالْمِلْكِ أَوْ سَبَبُ الْمِلْكِ صَحِيحٌ وَكَذَا لَوْ اثْبَتْنَا أَنَّ تَرْتِبَ الْحُكْمِ عَلَى إِسْمِ مَوْصُوفٍ بِصِفَةٍ لَا يُوجِبُ تَعْلِيْقَ الْحُكْمِ بِهِ قَلْنَا طَوْلُ الْحُرَّةِ لَا يَمْنَعُ جَوَازَ نِكَاحِ الْأُمَّةِ إِذْ صَحَّ بِنَقْلِ السَّلَفِ أَنَّ الشَّافِعِيَّ فَرَعَ مَسْئَلَةَ طَوْلِ الْحُرَّةِ عَلَى هَذَا الْأَصْلِ وَلَوْ اثْبَتْنَا جَوَازَ نِكَاحِ الْأُمَّةِ الْمُؤْمِنَةِ مَعَ الطَّوْلِ جَازَ نِكَاحِ الْأُمَّةِ الْكِتَابِيَّةِ بِهَذَا الْأَصْلِ وَعَلَى هَذَا مِثَالُهُ مِمَّا ذَكَرْنَا فِي مَا سَبَقَ“

پھر اس کے بعد اجماع کی ایک قسم ہے اور وہ عدم القائل بالفصل ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں ان دو

میں سے ایک قسم وہ ہے جب اختلاف کا منشاء (دونوں مسئلوں میں) مختلف ہو تو پہلی قسم حجت ہے اور دوسری قسم حجت نہیں ہے پہلی قسم کی مثال ان مسائل فقہیہ میں ہے جن کو علماء نے ایک ہی ضابطے پر نکالا ہے اور اس کی مثال یہ ہے کہ جب ہم ثابت کریں اس قاعدے کو کہ افعال شرعیہ کی نہی ان افعال کی مشروعیت کے برقرار رہنے کو ثابت کرتی ہے تو ہم کہیں گے کہ یوم نحر کے روزے کی نذر صحیح ہے اور بیچ فاسد ملک کا فائدہ دیتی ہے اس لیے کہ ان دونوں میں فرق کا کوئی قائل نہیں اور اگر ہم کہیں کہ تعلق وجود شرط کے وقت سبب ہوتی ہے تو ہم کہیں گے کہ طلاق اور عتاق کو ملک اور سبب ملک پر معلق کرنا صحیح ہے اور اسی طرح اگر ہم ثابت کریں اس قاعدے کو کہ حکم کا ایسے اسم پر مرتب ہونا جو کسی صفت کے ساتھ متصف ہو اس صفت پر حکم کے معلق کرنے کو واجب نہیں کرتا تو ہم کہیں گے کہ آزاد عورت کے ساتھ نکاح کی قدرت رکھنا منع نہیں کرتا باندی سے نکاح کے جائز ہونے کو اس لیے کہ سلف کے نقل کرنے سے صحیح طور پر یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے آزاد عورت کے ساتھ نکاح کرنے کی قدرت کے مسئلہ کو اسی اصل پر متفرع کیا ہے اور اگر ہم ثابت کریں مومنہ باندی سے نکاح کے جائز ہونے کو آزاد کے ساتھ نکاح کی قدرت کے باوجود تو کتابیہ باندی سے نکاح کرنا جائز ہوگا اسی اصل کی وجہ سے اور اسی اصل پر اس اجماع کی مثال ہے ان مثالوں میں سے جن کو ہم نے پہلے ذکر کیا۔

قوله فصل ثم بعد ذلك نوع من الاجماع الخ: مصنف رحمہ اللہ نے اس فصل میں اجماع مرکب کی ایک اور قسم ذکر فرمائی ہے جسے عدم القائل بالفصل کہتے ہیں۔ عدم القائل بالفصل کا لغوی معنی ہے فرق کا قائل نہ ہونا اور اہل اصول کی اصطلاح میں اس کا مطلب یہ ہے کہ دو اختلافی مسئلے ہوں ان دو مسئلوں میں سے جو مسئلہ ایک امام کے نزدیک ثابت ہوگا تو دوسرا مسئلہ بھی ضرور ثابت ہوگا اور جو مسئلہ ایک امام کے نزدیک ثابت نہیں ہوگا تو دوسرا مسئلہ بھی ضرور ثابت نہیں ہوگا ان دو مسئلوں میں فرق کا کوئی امام قائل نہیں ہوگا کہ ایک مسئلہ تو اس کے نزدیک ثابت ہو اور دوسرا مسئلہ ثابت نہ ہو۔

اقسام:

عدم القائل بالفصل کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ پہلی قسم: ان دونوں مسئلوں میں اختلاف کا منشاء اور بنیاد (اصول) ایک ہی ہو یعنی ایک ہی اصول کو ماننے نہ

ماننے کی وجہ سے دونوں مسئلوں میں اختلاف آیا ہو کہ جو امام اس اصول کا قائل ہوگا تو وہ دونوں مسئلوں کا قائل ہوگا اور جو اس اصول کا قائل نہ ہوگا وہ دونوں مسئلوں کا قائل نہیں ہوگا۔ عدم القائل کی یہ قسم شرعاً حجت ہے کہ اس سے دلیل پیش کر کے کسی کو قائل کیا جاسکتا ہے کہ جب ایک امام اس اصول کی وجہ سے ایک مسئلہ کو مانتے ہیں تو لازمی طور پر اس اصول کی وجہ سے دوسرے مسئلہ کے بھی وہ امام قائل ہوں گے۔

۲۔ دوسری قسم یہ ہے کہ ان دونوں میں اختلاف منشا اور بنیاد (اصول) مختلف ہو یعنی ایک مسئلے کا اصول الگ ہے اور دوسرے مسئلے کا اصول الگ ہے یہ دوسری قسم شرعاً حجت نہیں ہے اور اس سے دلیل پیش کر کے کسی کو قائل نہیں کیا جاسکتا۔

قولہ معال الاول الخ: مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ عدم القائل بالفصل کی پہلی قسم کی مثال ان مسائل فقہیہ میں ظاہر ہوگی جن کو علماء نے ایک ہی اصول پر متفرع کیا ہے مثلاً ہم احتاف جب اس اصول کو ثابت کرتے ہیں کہ افعال شرعیہ سے نہی وارد ہونے کے بعد بھی ان کی مشروعیت باقی رہتی ہے تو ہم کہیں گے کہ یوم النحر کے روزے کی نذر صحیح ہے اور بیع فاسد بعد القبض مفید ملک ہے اس لیے کہ روزہ اور بیع دونوں افعال شرعیہ میں سے ہیں اور افعال شرعیہ نہی کے بعد مشروع ہو کر باقی رہتے ہیں لہذا امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں یوم النحر کے روزے کی نذر مشروع کی نذر ہے اور امر مشروع کی نذر صحیح ہوتی ہے لیکن اس دن ضیافت اللہ سے اعراض لازم آئے گا اس لیے نذر ماننے والے کو کہا جائے گا کہ وہ کسی دوسرے دن روزے کی قضاء کر لے اسی طرح بیع فاسد بعد القبض مفید ملک ہے کیونکہ نہی کے بعد بھی مشروع ہے اور امر مشروع بعد القبض ملک کا فائدہ دیتا ہے لیکن شریعت نے اس طرح کی بیع سے روکا ہے اس بیع سے شریعت کی مخالفت لازم آئے گی اس لیے بائع اور مشتری کو کہا جائے گا کہ وہ اس بیع کو فسخ کر کے صحیح طریقے سے بیع کریں۔

اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک افعال شرعیہ سے نہی آنے کے بعد ان کی مشروعیت باقی نہیں رہتی اس لیے ان کے نزدیک یوم النحر کے روزے کی نذر بھی صحیح نہیں اور بیع فاسد بعد القبض ملک کا فائدہ بھی نہیں دیتی ان دونوں مسئلوں میں اختلاف کی بنیاد افعال شرعیہ سے نہی آنے کے بعد افعال شرعیہ کی مشروعیت باقی رہنے کا اصول ہے امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اس اصول کے قائل ہیں اس لیے یہ دونوں مسئلے ان کے نزدیک ثابت ہیں اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اس اصول کے قائل نہیں اس لیے یہ دونوں مسئلے ان کے نزدیک ثابت نہیں ان میں فرق کا کوئی امام بھی قائل نہیں کہ یوم النحر کے روزے کی نذر تو صحیح ہو لیکن بیع فاسد مفید ملک نہ ہو یا بیع فاسد تو مفید ملک ہو لیکن یوم النحر کے روزے کی نذر صحیح نہ

دوسری مثال: احناف اور شوافع کے ہاں یہ اختلاف ہے کہ معلق بالشرط، حکم کا سبب وجود شرط کے وقت بنتا ہے یا فی الحال بنتا ہے احناف کے ہاں معلق بالشرط، حکم کا سبب وجود شرط کے وقت بنتا ہے اس لیے ہم کہتے ہیں طلاق اور عتاق کو ملک اور سبب ملک پر معلق کرنا صحیح ہے ملک پر معلق کرنے کی مثال یہ ہے کہ کوئی آدمی کسی دوسرے آدمی کے غلام کو کہے ”ان ملکک فانت حر“ سبب ملک پر معلق کرنے کی مثال یہ ہے کہ کسی دوسرے آدمی کے غلام کو کہے ”ان اشتریتک فانت حر“ یا کسی لاجنبیہ عورت سے کہے ”ان تزوجتک فانت طالق“۔

لیکن امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک معلق بالشرط، حکم کا سبب فی الحال بنتا ہے وجود شرط کے وقت نہیں بنتا اس لیے ان کے نزدیک طلاق اور عتاق کو ملک یا سبب ملک پر معلق کرنا صحیح نہیں ہے ان دونوں مسئلوں میں اختلاف کا منشا ایک ہے اور ان دونوں مسئلوں میں فرق کا کوئی امام قائل نہیں کہ طلاق کو ملک یا سبب ملک پر معلق کرنا تو صحیح ہو لیکن عتاق کو ملک یا سبب ملک پر معلق کرنا صحیح نہ ہو۔

تیسری مثال: وكذا لو البتعا الخ: پہلے یہ تفصیل گزر چکی ہے کہ کوئی حکم کسی ایسے اسم پر مرتب ہو جو کسی صفت کے ساتھ موصوف ہو تو احناف کے نزدیک وہ حکم اس صفت پر معلق ہونے کے مرتبہ میں نہیں ہوگا، اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک وہ حکم اس صفت پر معلق ہونے کے مرتبہ میں ہوگا جیسے آیت کریمہ ”ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المومنات فمن ما ملكت ايما نكم من فتياتكم المومنات“ میں باندیوں سے جواز نکاح کے حکم کو ایسی باندیوں پر مرتب کیا گیا ہے جو صفت ایمان کے ساتھ متصف ہوں لہذا احناف کے نزدیک باندیوں سے جواز نکاح کا حکم صفت ایمان پر معلق نہیں جب کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک صفت ایمان پر معلق ہے۔

اسی کو مصنف رحمہ اللہ نے اس مثال میں بیان فرمایا ہے کہ اگر ہم احناف اس مسئلہ کو ثابت کریں کہ کسی صفت کے ساتھ موصوف اسم پر حکم کا مرتب ہونا اس صفت پر حکم کو معلق کرنا نہیں ہوگا تو ہم کہیں گے کہ آزاد عورت کے ساتھ نکاح کی قدرت باندی سے نکاح کے جائز ہونے کے لیے مانع نہیں ہوگی اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک کسی صفت کے ساتھ موصوف اسم پر حکم کا مرتب ہونا، حکم کو اس صفت پر مرتب کرنا ہوگا تو ان کے نزدیک آزاد عورت سے نکاح کی قدرت باندی سے نکاح کے جواز کے لیے مانع ہوگی ان دونوں مسئلوں میں فرق کا کوئی امام قائل نہیں، کہ صفت کے ساتھ موصوف اسم پر حکم کا مرتب ہونا اس صفت پر حکم کو معلق کرنا نہ ہو اور پھر آزاد عورت سے نکاح کی قدرت باندی سے نکاح کے جواز کے لیے مانع ہو جائے۔

سوال: بیان تغیر کی بحث میں مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا تھا کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے طول حرہ کے مسئلہ کو اس

اصول پر متفرع کیا ہے کہ انشاء شرط انشاء حکم کو مستلزم ہوتا ہے اور یہاں فرمایا ہے: "اذ صح بدعل السلف ان الشافعی فرع مسئلة طول الحرۃ علی هذا الاصل" کہ سلف کے نقل کرنے سے صحیح طور پر یہ بات ثابت ہوئی ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے طول حرہ کے مسئلہ کو اس اصول پر متفرع کیا ہے کہ صفت کے ساتھ موصوف اسم پر حکم کا مرتب ہونا اس صفت پر حکم کو معلق کرنا ہے تو مصنف رحمۃ اللہ علیہ کے سابقہ کلام میں اور اس کلام میں تعارض ہوا؟

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ صفت کے ساتھ موصوف اسم پر حکم مرتب ہو تو وہ صفت بمنزلہ شرط ہوتی ہے جس طرح ان کے نزدیک انشاء شرط، انشاء حکم کو مستلزم ہوتا ہے، اسی طرح انشاء صفت، انشاء حکم کو مستلزم ہوگا لہذا مصنف رحمۃ اللہ علیہ کے سابقہ کلام میں اور اس کلام میں تعارض نہ ہوا۔

چوتھی مثال: ولو اثبتنا جواز نکاح الامۃ المومنة الخ: اگر ہم یہ ثابت کریں کہ جس آدمی کو آزاد عورت کے ساتھ نکاح کی قدرت ہو اسے مومنہ باندی سے نکاح کرنا جائز ہے تو ہم یہ بھی ثابت کریں گے کہ آزاد عورت کے ساتھ نکاح کی قدرت کے باوجود کتابیہ باندی سے نکاح کرنا بھی جائز ہے اس لیے کہ دونوں مسئلے ایک ہی اصل پر متفرع ہیں اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ایک عورت سے نکاح کی قدرت کے باوجود مومنہ باندی سے نکاح کرنا جائز نہیں تو ان کے نزدیک کتابیہ باندی سے نکاح کرنا بھی جائز نہیں ان دو مسئلوں میں فرق کا کوئی قائل نہیں کہ حرۃ کے ساتھ نکاح کی قدرت ہو تو مومنہ باندی سے نکاح کرنا جائز ہو اور کتابیہ باندی سے نکاح جائز نہ ہو۔

قوله وعلى هذا معاله الخ: مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اسی اصول پر اجماع عدم القائل بالفصل کی مثال ہے ان مثالوں میں سے جن کو ہم سابق میں بیان تغیر کی بحث میں ذکر کر چکے ہیں اور وہ اصول یہ ہے کہ احناف کے نزدیک انشاء شرط، انشاء حکم کو مستلزم نہیں ہوتا تو ان کے نزدیک مہتوتہ غیر حاملہ کے لیے نفقہ واجب ہوگا۔ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک انشاء شرط انشاء حکم کو مستلزم ہوتا ہے اس لیے ان کے نزدیک مہتوتہ غیر حاملہ کے لیے نفقہ واجب نہیں ہوگا۔

اصل میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ یہ مثال دینا چاہتے ہیں کہ جو امام مہتوتہ غیر حاملہ کے لیے وجوب نفقہ کا قائل ہے۔ وہ آزاد عورت کے ساتھ نکاح کی قدرت کے باوجود باندی سے نکاح کے جواز کا بھی قائل ہے، اس لیے کہ دونوں مسئلوں کا اصول ایک ہے اور وہ یہ ہے کہ انشاء شرط انشاء حکم کو مستلزم نہیں ہوتا اور جو امام مہتوتہ غیر حاملہ کے لیے وجوب نفقہ کا قائل نہیں وہ طول حرۃ کے باوجود باندی سے نکاح کے جواز کا قائل نہیں کیوں کہ ان دونوں مسئلوں کا اصول ایک ہے اور وہ اصول یہ ہے کہ انشاء شرط انشاء حکم کو مستلزم ہوتا ہے، ان دونوں مسئلوں میں فرق کا کوئی امام قائل نہیں کہ مہتوتہ غیر

حاملہ کے لیے نفقہ تو واجب ہو لیکن طول حرۃ کے باوجود باندی سے نکاح جائز نہ ہو۔

”وَنظِيرُ الثَّانِي إِذَا قُلْنَا أَنَّ الْقِيءَ نَاقِضٌ فَيَكُونُ الْبَيْعُ الْفَاسِدُ مُفِيدًا لِلْمَلِكِ لِعَدَمِ الْقَائِلِ بِالْفَصْلِ أَوْ يَكُونُ مُوجِبُ الْعَمْدِ الْقَوْدِ لِعَدَمِ الْقَائِلِ بِالْفَصْلِ وَبِمِثْلِ هَذَا الْقِيءِ غَيْرِ نَاقِضٍ فَيَكُونُ الْمَسُّ نَاقِضًا وَهَذَا لَيْسَ بِحُجَّةٍ لِأَنَّ صِحَّةَ الْفَرْعِ وَإِنْ دَلَّتْ عَلَى صِحَّةِ أَصْلِهِ وَلَكِنَّهَا لَا تُوجِبُ صِحَّةَ أَصْلِ آخَرَ حَتَّى تَفَرَّعَتْ عَلَيْهِ الْمَسْئَلَةُ الْآخَرَى“

اور دوسری قسم کی مثال یہ ہے کہ جب ہم کہیں کہ قے ناقض وضو ہے تو بیع فاسد مفید ملک ہوگی اس لیے کہ فرق کا کوئی قائل نہیں یا قتل عمد کا حکم قصاص ہے اس لیے کہ فرق کا کوئی قائل نہیں اور اسی کے مثل یہ ہے کہ قے ناقض وضو نہیں ہے تو مس مرآة ناقض وضو ہوگا اور یہ قسم حجت نہیں ہے، اس لیے کہ ایک فرع کا صحیح ہونا اگرچہ اسی فرع کے اصل کے صحیح ہونے پر دلالت تو کرتا ہے لیکن اسی فرع کا صحیح ہونا دوسرے اصل کے صحیح ہونے کو ثابت نہیں کرتا تا کہ اس پر دوسرا مسئلہ متفرع ہو۔

قولہ ونظير الثاني الخ: اس عبارت میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے عدم القائل بالفصل کی دوسری قسم کی مثال ذکر کی ہے، عدم القائل بالفصل کی دوسری قسم یہ ہے کہ اختلاف کا منشاء دونوں مسئلوں میں ایک نہ ہو بلکہ الگ الگ ہو یہ اجماع شرعاً حجت نہیں۔

پہلی مثال یہ ہے کہ جب ہم کہیں کہ قے ناقض وضو ہے تو بیع فاسد بھی مفید ملک ہے اور جو حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ قے ناقض نہیں ہے تو ان کے نزدیک بیع فاسد مفید ملک نہیں ہے ان دونوں مسئلوں میں فرق کا کوئی قائل نہیں اور ان دونوں مسئلوں کا منشاء اختلاف الگ الگ ہے قے ناقض وضو ہونے کا مسئلہ تو حدیث ”من اصابه قيء او رعاف او قلس او مذي فليتنصرف وليتوضا وليبين على صلاته ما لم يتكلم“ کی وجہ سے اصول پر متفرع ہے کہ نجاست خارج من غير السبيلين بھی ناقض وضو ہے اور بیع فاسد کے مفید ملک ہونے کے مسئلے کا اصول یہ ہے کہ افعال شرعیہ نبی کے بعد مشروع ہو کر باقی رہتے ہیں احناف ان دونوں اصولوں کے قائل ہیں اس لیے وہ ان دونوں مسئلوں کے بھی قائل ہیں اور شوافع ان دونوں اصولوں کے قائل نہیں اس لیے وہ دونوں مسئلوں کے بھی قائل نہیں۔

دوسری مثال: مثال سے پہلے مسئلہ سمجھیں اگر ایک آدمی دوسرے کو جان بوجھ کر قتل کرے تو احناف کے

نزدیک اس کا حکم صرف قصاص ہے اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک قاضی کو اختیار ہے کہ قصاصاً قاتل کو قتل کرائے یا چاہے تو اس سے دیت لے۔

اب مثال سمجھیں جو امام کہتا ہے کہ قے ناقض وضو ہے اس کے نزدیک قتل عمد کا حکم صرف قصاص ہے اور جو امام کہتا ہے کہ قے ناقض وضو نہیں ہے اس کے نزدیک قتل عمد کا حکم صرف قصاص نہیں بلکہ دیت بھی ہے ان دونوں مسئلوں میں فرق کا کوئی امام قائل نہیں ان دونوں مسئلوں میں منشاء اختلاف الگ الگ ہے قے کے ناقض وضو ہونے کا منشاء اختلاف تو حدیث ”من اصابہ قیء او رعاف او قلس او مذي فليغتوض و لیتوضا ولیبن علی صلاتہ ما لم یعکلم“ ہے اور قتل عمد کے موجب قصاص ہونے کا منشاء یہ نہیں ہے۔

تیسری مثال: جو امام کہتا ہے کہ قے ناقض وضو نہیں ہے اس کے نزدیک مس مراة ناقض وضو ہے اور جو امام کہتا ہے کہ قے ناقض وضو ہے اس کے نزدیک مس مراة ناقض وضو نہیں ہے، ان دونوں میں فرق کا کوئی امام قائل نہیں اور دونوں مسئلوں میں منشاء اختلاف الگ الگ ہے۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ عدم القائل بالفصل کی دوسری قسم حجت نہیں ہے اس لیے کہ ایک فرع کا صحیح ہونا اگرچہ اسی فرع کے اصل کے صحیح ہونے پر دلالت کرتا ہے لیکن اس فرع کا صحیح ہونا دوسرے اصل کے صحیح ہونے کو ثابت نہیں کرتا تا کہ دوسرے مسئلے کو اس کے اصل پر متفرع کیا جائے مثلاً قے کے ناقض وضو ہونے کا مسئلہ اس پر تو دلالت کرتا ہے کہ نجاست خارج من غیر السبیلین سے وضو ٹوٹنے کا اصول حدیث کی وجہ سے صحیح ہے لیکن قیء کے ناقض ہونے کا مسئلہ اس اصول کے صحیح ہونے کو ثابت نہیں کرتا کہ تصرفات شرعیہ سے نہی ان تصرفات کے مشروع ہونے کو ثابت کرتی ہے تا کہ اس پر بیع فاسد کے مفید ملک ہونے کا مسئلہ متفرع کیا جائے یعنی ایک ہی مسئلہ فرعیہ سے دو مختلف اصولوں کو ثابت کیا جاتا ہے اور ظاہر بات ہے کہ یہ غلط ہے ایک مسئلہ فرعیہ سے اسی مسئلہ کے اصول کو تو ثابت کیا جاسکتا ہے لیکن دوسرے مسئلے کے اصول کو ثابت نہیں کیا جاسکتا اس لیے یہ قسم حجت نہیں ہے۔

”فَصَلِّ الْوَاجِبُ عَلَى الْمُبْتَهِدِ طَلَبُ حُكْمِ الْحَادِثَةِ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى
ثُمَّ مِنْ سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ بِصَرِيحِ النَّصِّ أَوْ دَلَالَتِهِ عَلَى مَا مَرَّ ذِكْرَهُ فَإِنَّهُ
لِأَسْبِيلٍ إِلَى الْعَمَلِ بِالرَّأْيِ مَعَ امْتِنَانِ الْعَمَلِ بِالنَّصِّ وَلِهَذَا إِذَا اشْتَبَهَتْ عَلَيْهِ
الْعِبْلَةُ فَأَخْبِرَهُ وَاحِدًا عَنْهَا لِأَيُّجُوزَ لَهُ التَّحَرُّيُّ وَلَوْ وَجَدَ مَاءً فَأَخْبِرَهُ عَدْلًا أَنَّهُ
نَجِسٌ لِأَيُّجُوزَ لَهُ التَّوَضُّؤُ بِهٖ بَلْ يَتِيمٌ“

مجتہد پر ضروری ہے کسی واقعہ کے حکم کو تلاش کرنا کتاب اللہ سے پھر سنت رسول اللہ ﷺ سے صراحت
النص سے ہو یا دلالت النص سے ہو جیسا کہ اس کا ذکر گزر چکا ہے اس لیے کہ رائے پر عمل کرنے کی کوئی
گنجائش نہیں ہے نص پر عمل کے ممکن ہونے کے ساتھ اور اسی وجہ سے جب کسی آدمی پر قبلہ مشتبہ ہو
جائے اور اس کو ایک آدمی قبلہ کے بارے میں خبر دیدے تو اس آدمی کے لیے تخری کرنا جائز نہیں ہے
اور اگر کسی نے کوئی پانی پایا پھر اس کو کسی عادل آدمی نے خبر دی کہ وہ پانی ناپاک ہے تو اس کے لیے
اس پانی سے وضو کرنا جائز نہیں ہوگا بلکہ وہ تیمم کرے گا۔

قوله فصل الواجب علی المجتهد الخ: یہ فصل آنے والے باب القیاس کے لیے بطور تمہید اور مقدمہ ہے
اس فصل میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے قیاس کی کچھ شرائط کی طرف اشارہ کیا ہے کہ قیاس کن صورتوں میں صحیح ہوگا اور کن
صورتوں میں باطل ہوگا۔ مجتہد اصطلاح میں شریعت کے اس عالم کو کہا جاتا ہے جو کسی مسئلہ یا واقعہ کا حکم مستنبط کرنے
کے لیے قرآن و سنت میں کوشش کرتا ہو علامہ بغوی رحمۃ اللہ علیہ نے مجتہد ہونے کے لیے پانچ شرائط ذکر کی ہیں:

۱- کتاب اللہ کے معانی پر اسے مکمل عبور حاصل ہو۔

۲- سنت رسول اللہ ﷺ پر اسے مکمل عبور حاصل ہو۔

۳- مذاہب سلف یعنی صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے تمام مذاہب کا اسے پورا علم ہو۔

۴- علوم عربیت کا ماہر ہو علوم عربیت میں لغت، صرف، نحو، معانی، بدیع اور علم تاریخ وغیرہ بھی آتے ہیں اور اسے
ناسخ و منسوخ کا علم بھی ہو۔

۵- قیاس کی شرائط وغیرہ کا مکمل علم رکھتا ہو۔

اب مصنف رحمۃ اللہ علیہ کی وضاحت سنیں فرماتے ہیں مجتہد نے اگر کسی مسئلے کا حکم تلاش کرنا ہو تو اس کے لیے
ضروری ہے کہ سب سے پہلے اس کا حکم کتاب اللہ سے معلوم کرے اس لیے کہ کتاب اللہ شریعت کی قوی ترین دلیل
ہے اگر کتاب اللہ میں اسے وہ حکم مل گیا تو کسی دوسری دلیل میں اسے تلاش کرنے کی ضرورت نہیں اگر مسئلے کا ثبوت
کتاب اللہ سے نہ ملے تو پھر اس کا حکم سنت رسول سے تلاش کرے اس لیے کہ کتاب اللہ کے بعد شریعت میں سنت
رسول اللہ ﷺ کا ہی درجہ ہے اور سنت رسول اللہ ﷺ کتاب اللہ ہی کی توضیح اور بیان ہے۔

اگر اس مسئلے کا حکم کتاب اللہ، سنت رسول اللہ ﷺ کی عبارت النص یا دلالت النص یا اشارۃ النص یا اقتضاء
النص سے معلوم ہو جائے تو قیاس اور رائے پر عمل کرنا جائز نہیں ہوگا، عبارت النص اور دلالت النص وغیرہ کا ذکر تفصیل کے

ساتھ سابق میں گزر چکا ہے۔ امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا راجح اور مختار مسلک گزر چکا ہے کہ اگر حدیث خبر واحد بھی مل جائے تو قیاس پر عمل کرنا جائز نہیں ہے۔

قوله ولهذا اذا اشتبهت عليه العبرة: جب تک نص پر عمل کرنا ممکن ہو قیاس اور رائے پر عمل کرنا جائز نہیں ہوتا اسی وجہ سے اگر کسی آدمی پر جنگل یا صحراء میں قبلہ مشتبہ ہو جائے اور اس کو کوئی آدمی قبلہ کی خبر دیدے تو اس کے لیے تحری کرنا جائز نہیں اس لیے کہ تحری کرنا قیاس ہے اور اس کے مقابلے میں عادل آدمی کی خبر نص کی طرح ہے اور نص کے ہوتے ہوئے قیاس پر عمل کرنا جائز نہیں ہوتا ہاں اگر خبر دینے والا کوئی نہ ہو تو پھر وہ تحری کرے گا۔

اور اگر کسی آدمی کو جنگل وغیرہ میں ایسا پانی ملا جس کی پاکی و ناپاکی کا حال اسے معلوم نہ ہو پھر اس کو عادل آدمی نے پانی کے ناپاک ہونے کی خبر دی تو اس کے لیے اس پانی سے وضو کرنا جائز نہیں ہے بلکہ وہ تیمم کر کے نماز پڑھے گا کیونکہ اگر اس پانی سے وضو کرے گا تو یہ سمجھ کر کرے گا کہ پانی اصل میں پاک تھا اور اب بھی پاک ہے اور یہ قیاس ہے اور عادل آدمی کی خبر نص کی طرح ہے اور نص کے ہوتے ہوئے قیاس پر عمل کرنا جائز نہیں ہوتا اس لیے وہ آدمی تیمم کر کے نماز پڑھے گا۔

”وَعَلَىٰ اِعْتِبَارِ اَنَّ الْعَمَلَ بِالرَّأْيِ دُونَ الْعَمَلِ بِالنَّصِّ قُلْنَا اِنَّ الشُّبُهَةَ بِالْمَحَلِّ اَقْوَىٰ مِنَ الشُّبُهَةِ فِي الظَّنِّ حَتَّىٰ سَقَطَ اِعْتِبَارُ ظَنِّ الْعَبْدِ فِي الْفَصْلِ الْاَوَّلِ وَمِثَالُهُ فِيمَا اِذْ وَطِئَ جَارِيَةَ اَبِيهِ لِاِيْحَدٍ وَاِنْ قَالَ عَلِمْتُ اَنَّهَا عَلَيَّ حَرَامٌ وَيُثْبِتُ نَسْبَ الْوَلَدِ مِنْهُ لِاَنَّ شُبُهَةَ الْمَلِكِ لَهُ تَثْبُتُ بِالنَّصِّ فِي مَالِ الْاَبْنِ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَنْتَ وَمَالُكَ لِاَبِيكَ فَسَقَطَ اِعْتِبَارُ ظَنِّهِ فِي الْحِلِّ وَالْحُرْمَةِ فِي ذَلِكَ وَلَوْ وَطِئَ الْاَبْنُ جَارِيَةَ اَبِيهِ يُعْتَبَرُ ظَنُّهُ فِي الْحِلِّ وَالْحُرْمَةِ حَتَّىٰ لَوْ قَالَ ظَنَنْتُ اَنَّهَا عَلَيَّ حَرَامٌ يَجِبُ الْحَدُّ وَلَوْ قَالَ ظَنَنْتُ اَنَّهَا عَلَيَّ حَلَالٌ لِاِيْحَدٍ لَاحْتِجَابِ الْحَدِّ لِاَنَّ شُبُهَةَ الْمَلِكِ فِي مَالِ الْاَبِ لَمْ يَثْبُتْ لَهُ بِالنَّصِّ فَاعْتَبِرْ رَاْيَهُ وَلَا يَثْبُتُ نَسْبُ الْوَلَدِ وَاِنْ ادْعَاهُ“

اور اس اعتبار سے کہ قیاس پر عمل کرنا نص پر عمل کرنے سے کم ہوتا ہے ہم نے کہا کہ محل میں شبہ ظن کے شبہ سے زیادہ قوت والا ہوتا ہے اس لیے بندے کے ظن کا اعتبار پہلی صورت میں ساقط ہو جاتا ہے اس کی مثال اس صورت میں ہے کہ جب کسی نے اپنے بیٹے کی باندی سے وطی کی تو اس کو حد نہیں لگائی

جائے گی اگرچہ اس نے کہا ہو کہ میں جانتا تھا کہ یہ باندی مجھ پر حرام ہے اور باندی کے بچے کا نسب ثابت ہو جائے گا و طی کرنے والے باپ سے اس لیے کہ باپ کے لیے بیٹے کے مال میں ملک کا شبہ نص سے ثابت ہوا ہے، رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا (ترجمہ) تو اور تیرا مال تیرے باپ کا ہے اس لیے اس و طی میں باپ کے ظن کا اعتبار ساقط ہو گیا باندی سے و طی کے حلال اور حرام ہونے میں اور اگر بیٹے نے اپنے باپ کی باندی سے و طی کی تو بیٹے کے ظن کا اعتبار کیا جائے گا حلال و حرام ہونے میں حتیٰ کہ اگر بیٹے نے کہا کہ میرا خیال تھا کہ یہ باندی مجھ پر حرام ہے تو حد واجب ہوگی اور اگر کہا کہ میرا خیال تھا کہ یہ باندی مجھ پر حلال ہے تو حد واجب نہیں ہوگی کیوں کہ ملک کا شبہ باپ کے مال میں بیٹے کے لیے نص سے ثابت نہیں ہوا اس لیے بیٹے کی رائے کا اعتبار کیا جائے گا اور بچے کا نسب اس سے ثابت نہیں ہوگا اگرچہ بیٹے نے اس کا دعویٰ کیا ہو۔

قولہ۔ وعلى اعتبار ان العمل بالخبر: جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ قیاس پر عمل کرنے کا درجہ نص پر عمل کرنے سے کم ہے تو مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں جو شبہ کسی محل میں نص سے پیدا ہو تو وہ شبہ قوی ہوتا ہے اس شبہ سے جو نص سے پیدا نہ ہو سب سے پہلے شبہ کی تعریف ملاحظہ کیجئے۔

شبہ کی تعریف:

”کون الشیء یشبہ الثابت ولیس بثابت“ کسی چیز کا ثابت شدہ چیز کے مشابہ ہونا حالانکہ وہ چیز ثابت نہ ہو مثلاً کوئی آدمی اپنے باپ کی باندی سے و طی کرے اس باندی کو اپنے لیے حلال سمجھتے ہوئے حالانکہ وہ باندی اس کے لیے حلال نہیں ہے، حلال سمجھ کر و طی کرنا جبکہ فی الواقع حلال نہیں ہے شبہ یہ ہے۔

شبہ کی دو قسمیں ہیں: (۱) شبہة المحل۔ (۲) شبہة الظن

۱۔ **شبہة المحل:** اس شبہ کو کہتے ہیں جو کسی محل میں نص سے ثابت ہوا سے شبہة الدلیل اور شبہة حکمیہ بھی کہتے ہیں

۲۔ **شبہة الظن:** اس شبہ کو کہتے ہیں جو آدمی کے اپنے ظن اور خیال سے پیدا ہوا اس کے لیے کوئی نص اور دلیل نہ ہو اسے شبہة الاشعابہ اور شبہة الفعل بھی کہتے ہیں۔

شبہ کی ان دو قسموں میں سے پہلی قسم (شبہة المحل) دوسری قسم سے اقویٰ ہے اس لیے کہ یہ شبہ نص اور دلیل

سے ثابت ہوتا ہے اور شبہة الظن آدمی کے اپنے خیال اور رائے سے ثابت ہوتا ہے اور ظاہر بات ہے کہ جو شبہ نص سے ثابت ہو وہ رائے اور قیاس سے ثابت ہونے والے شبہ سے قوی ہوتا ہے۔ جب شبہة المحل شبہة الظن سے اقوی ہوتا ہے تو شبہة المحل میں بندے کے اپنے ظن کا اعتبار ساقط ہوگا اس لیے کہ جب قوی شبہ موجود ہو تو اس کے ہوتے ہوئے بندے کے اپنے شبہ کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا اس کی مثالیں سمجھنے سے پہلے یہ بات ذہن میں رکھیں کہ حدود دونوں قسم کے شبہ سے ساقط ہو جاتی ہیں اس لیے حضور علیہ السلام کا فرمان ہے: "ادء والحدود بالشبہات" حدود کو شبہوں کی وجہ سے ساقط کر دو، اس حدیث میں شبہات کا لفظ عام ہے اس میں دونوں قسم کا شبہ داخل ہے۔

مثالہ کی "ة" ضمیر کا مرجع "شبہة المحل" اور "شبہة الظن" ہے اور یہ دونوں کل واحد کی تاویل میں ہیں یعنی شبہة المحل میں بندے کے ظن کے ساقط ہونے اور شبہة الظن میں بندے کے ظن کے ساقط نہ ہونے کی مثال یہ ہے۔

شبہة المحل کی مثال:

کسی باپ نے اپنے بیٹے کی باندی سے وطی کی تو اس پر حد زنا واجب نہیں ہوگی اگرچہ باپ نے کہا ہو کہ مجھے معلوم تھا کہ یہ باندی مجھ پر حرام ہے اور اس وطی سے باندی کو بچہ پیدا ہو گیا تو اس بچے کا نسب باپ سے ثابت ہو جائے گا اس کی دلیل یہ ہے کہ باپ کے لیے بیٹے کے مال میں ملک کا شبہ حدیث سے ثابت ہے ایک صحابی سے رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا تھا۔ "انت ومالك لابيك" تو اور تیرا مال تیرے باپ کا ہے جب باپ اپنے بیٹے کے مال کا مالک ہے تو اس نے گویا اپنی مملوکہ باندی سے وطی کی ہے اور مملوکہ باندی سے وطی کرنے سے آدمی پر حد واجب نہیں ہوتی اور اگر اس وطی سے بچہ پیدا ہوا تو اس کا نسب بھی باپ سے ثابت ہوگا بشرطیکہ وطی کرنے والے باپ نے دعویٰ کیا ہو کہ یہ بچہ میرا ہے اس لیے کہ اس باندی میں باپ کی ملک کا شبہ ہے جو نص سے ثابت ہے اور باندی میں ملک کا شبہ ہو تو اس سے پیدا ہونے والے بچے کا نسب ثابت ہو جاتا ہے کیوں کہ نسب کو ثابت کرنے میں احتیاط کی جاتی ہے اس لیے نسب ادنیٰ شبہ کی وجہ سے بھی ثابت ہو جایا کرتا ہے اور ثبوت نسب کے لیے باپ کا دعویٰ اس لیے ضروری ہوگا کہ باندی فراش ضعیف ہے اس سے پیدا ہونے والے بچے کے لیے مولیٰ کا دعویٰ ضروری ہوتا ہے اگرچہ یہاں باپ نے اس باندی کو حرام سمجھتے ہوئے وطی کی ہے اور شبہة الظن یہاں موجود نہیں ہے لیکن اس سے قوی شبہة المحل جو نص سے پیدا ہوا ہے وہ موجود ہے اس لیے حلت اور حرمت میں بندے کے ظن کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا تو باپ کے اس ظن کا کہ "مجھے معلوم تھا کہ وہ باندی مجھ پر حرام تھی" کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔ اور نص کی وجہ سے اس باندی میں ملک کا جو شبہ ثابت

ہوا ہے اس کی وجہ سے حدزنا ساقط ہو جائے گی اور بچے کا نسب بھی باپ سے ثابت ہو جائے گا۔

لیکن اس بات پر علماء اسلام کا اجماع ہے کہ بیٹے اور باپ کی مملوکہ چیزیں الگ الگ ہوتی ہیں اس لیے بیٹے کی باندی میں باپ کی حقیقی ملک ثابت نہیں ہے لہذا باپ پر بیٹے کے لیے اس باندی کی قیمت واجب ہوگی، باپ اس باندی کی قیمت بیٹے کو ادا کرے گا، حدیث کی وجہ سے صرف ملک کا شبہ ثابت ہوا ہے اس شبہ کی وجہ سے صرف حد ساقط ہوگی اور بچے کا نسب باپ سے ثابت ہوگا۔ اور اگر باپ نے بیٹے کی باندی سے وطی کی اور کہا میرا خیال تھا کہ یہ باندی میرے لیے حلال ہے تو دو قسم کے شبہ پیدا ہو گئے ایک شبہ المحل اور دوسرا شبہ الظن جو اس کے اپنے خیال سے پیدا ہوا ہے، اس صورت میں بطریق اولیٰ حد واجب نہیں ہوگی۔ اور اگر بچہ پیدا ہوا تو اس کا نسب باپ سے ثابت ہو جائے گا۔

شبہ الظن کی مثال:

بیٹے نے باپ کی باندی سے وطی کی تو اس وطی کی حلت اور حرمت میں بیٹے کے گمان کا اعتبار کیا جائے گا اگر بیٹے نے کہا کہ میں نے گمان کیا تھا کہ یہ باندی مجھ پر حرام ہے مگر پھر بھی میں نے وطی کی تو اس پر حدزنا واجب ہوگی اس لیے کہ بیٹے کے لیے باپ کے مال میں ملک کا شبہ کسی نص سے ثابت نہیں ہوا تو شبہ المحل نہ ہوا اور نہ ہی شبہ الظن ہے اس لیے اس پر حدزنا واجب ہوگی لیکن اگر بیٹے نے کہا کہ میں نے اس کو حلال سمجھ کر وطی کی ہے تو اب حدزنا ساقط ہو جائے گی اس لیے کہ باپ کے مال میں بیٹے کی ملک کا شبہ کسی نص سے ثابت نہیں ہوا اس لیے بیٹے کے ظن کا اعتبار کیا جائے گا کیوں کہ بیٹے اور باپ کے مال میں ایک دوسرے کے لیے انتفاع کی گنجائش ہوتی ہے ایک دوسرے کے مال سے بغیر اجازت نفع حاصل کرتے رہتے ہیں لہذا اس شبہ کی وجہ سے حد ساقط ہو جائے گی۔ نبی ﷺ کے فرمان ”ادنوا الحدود بالشبہات“ میں دونوں قسم کے شبہ داخل ہیں، البتہ اس باندی سے بچہ پیدا ہو گیا تو اس کا نسب بیٹے سے ثابت نہیں ہوگا اگرچہ بیٹے نے اس بچے کا دعویٰ کیا ہو اس لیے کہ بیٹے کے لیے باپ کی باندی سے وطی کرنا حقیقت میں زنا ہے اور زنا سے نسب ثابت نہیں ہوا کرتا۔

لیکن اگر کسی نے اپنے بھائی، ماموں، پھوپھی، چچا یا کسی اجنبی آدمی کی باندی سے وطی کی اور کہا کہ میرا خیال تھا کہ یہ باندی میرے لیے حلال ہے تو اس کے اس خیال کا کوئی اعتبار نہیں کیا جائے گا یعنی شبہ الظن ثابت نہیں ہوگا اس لیے کہ ان کے مال میں ایک دوسرے کے لیے نفع حاصل کرنے کی اتنی گنجائش نہیں ہوتی کہ ایک دوسرے کے مال سے بغیر اجازت نفع حاصل کرتے ہوں اس لیے وطی کرنے والے بھائی، بھانجے اور بھتیجے وغیرہ پر حدزنا واجب ہوگی۔

”ثُمَّ إِذَا تَعَارَضَ الدَّلِيلَانِ عِنْدَ الْمُجْتَهِدِ فَإِنْ كَانَ التَّعَارُضُ بَيْنَ الْآيَتَيْنِ
يَمِيلُ إِلَى السُّنَّةِ وَإِنْ كَانَ بَيْنَ السُّنَّتَيْنِ يَمِيلُ إِلَى آثَارِ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ
وَالْقِيَاسِ الصَّحِيحِ ثُمَّ إِذَا تَعَارَضَ الْقِيَاسَانِ عِنْدَ الْمُجْتَهِدِ يَتَّخِذُ وَيُعْمَلُ
بِأَحَدِهِمَا لِأَنَّهُ لَيْسَ دُونَ الْقِيَاسِ دَلِيلٌ شَرْعِيٌّ يُصَارُّ إِلَيْهِ“

پھر جب مجتہد کے ہاں دو دلیلیں متعارض ہو جائیں تو اگر تعارض دو آیتوں کے درمیان ہو تو مجتہد سنت
کی طرف رجوع کرے گا۔ اور اگر تعارض دو سنتوں کے درمیان ہو تو مجتہد آثار صحابہ رضی اللہ عنہم اور قیاس
صحیح کی طرف رجوع کرے گا۔ پھر جب دو قیاس متعارض ہو جائیں تو مجتہد کے نزدیک تو وہ سوچ
و پچار کرے گا اور ان دونوں میں سے کسی ایک پر عمل کرے گا کیوں کہ بات یہ ہے کہ قیاس سے کم تر تو
کوئی ایسی دلیل شرعی نہیں ہے جس کی طرف رجوع کیا جائے۔

قولہ۔ ثم اذا تعارض الخ: مصنف رحمہ اللہ نے اس عبارت میں دو دلیلوں کے درمیان تعارض کو دور کرنے کا
طریقہ ذکر فرمایا ہے۔ سب سے پہلے تعارض کی تعریف سمجھیں ”التقابل بین الحجبتین المتساویین علی وجہ لا
يمكن الجمع بينهما ظاهراً“ دو برابر اور مساوی دلیلوں میں بظاہر ایسا تقابل اور ٹکراؤ ہو کہ ان کو جمع کرنا ممکن نہ ہو۔ ان
دو دلیلوں میں تعارض ہماری کوتاہ نظر کی وجہ سے ہوگا کہ ہمیں ان کی تاریخ معلوم نہیں کہ ان میں سے پہلی دلیل کون سی
ہے اور آخری کونسی ہے، اگر ہمیں ان کی تاریخ معلوم ہو جائے تو بعد والی دلیل پر عمل کیا جائے گا اس لیے کہ بعد والی
دلیل پہلی دلیل کے لیے ناسخ ہوگی اور پہلے والی دلیل منسوخ سمجھی جائے گی۔

اب مصنف رحمہ اللہ کی بات سنیں فرماتے ہیں کہ تعارض اگر قرآن کی دو آیتوں کے درمیان ہو تو مجتہد اس
تعارض کو دور کرنے کے لیے سنت کی طرف رجوع کرے گا اور اگر تعارض دو سنتوں کے درمیان ہو تو مجتہد آثار صحابہ
رضی اللہ عنہم اور قیاس صحیح کی طرف رجوع کرے گا۔

بعض حضرات کے نزدیک صحابی کا قول مطلقاً حجت ہے مطلقاً کا مطلب یہ ہے کہ وہ قول مدرک بالقیاس ہو یا
غیر مدرک بالقیاس ہو اور بعض حضرات کے نزدیک صحابی کا قول غیر مدرک بالقیاس ہو تو وہ حجت نہیں، مدرک بالقیاس
ہونے کا مطلب یہ ہے کہ صحابی جو بات کہہ رہا ہے وہ ایسی بات ہے کہ قیاس اور عقل سے معلوم کی جاسکتی ہے اور غیر
مدرک بالقیاس کا مطلب یہ ہے کہ صحابی کی اس بات کو اپنی عقل اور قیاس سے معلوم نہیں کیا جاسکتا یہ بات اس صحابی نے
صاحب وحی صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی ہے صحابی کا جو قول غیر مدرک بالقیاس ہو وہ بالاتفاق حجت ہے تو جن حضرات کے نزدیک

صحابی کا قول مطلقاً حجت ہے ان کے نزدیک دو حدیثوں میں تعارض کے وقت صرف آثار صحابہ کی طرف رجوع کیا جائے گا اگر آثار صحابہ میں سے کسی اثر سے تعارض دور نہ ہو تو پھر قیاس کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ اور جن حضرات کے نزدیک صحابی کا قول مدرک بالقیاس حجت نہیں تو ان کے نزدیک دو حدیثوں میں تعارض کے وقت آثار صحابہ اور قیاس دونوں کی طرف رجوع کیا جائے گا اگر دونوں پر عمل ہو جائے تو دونوں پر عمل ممکن ہو اور اگر صحابی کے اثر اور قیاس کے درمیان تعارض ہو تو مجتہد کے نزدیک جو راجح ہو اس پر عمل کیا جائے گا۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اس دوسرے مذہب کی رعایت کرتے ہوئے ”یمیل الی آثار الصحابة والقیاس الصحیح“ کہہ دیا ہے پھر جب دو قیاسوں میں تعارض آ جائے تو مجتہد سوچ و پکار کرے گا اور جس قیاس کے زیادہ صحیح ہونے کی شہادت اس کا دل دیدے اس قیاس پر عمل کرے گا۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک دو قیاسوں میں تعارض کے وقت بغیر تحری کسی ایک پر عمل کرنا واجب ہے تحری کرنے کی ضرورت نہیں۔

دو آیتوں میں تعارض کی مثال:

اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں ارشاد فرمایا: ”فاقرئوا ما تیسر من القرآن“ اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ امام منفرد اور مقتدی سب پر نماز میں قرأت فرض ہے اور دوسری آیت ”واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا“ سے معلوم ہوتا ہے کہ امام کی قرأت کے وقت مقتدیوں پر اس قرأت کو سننا اور خاموش رہنا واجب ہے اور ان آیتوں کے مقدم اور موخر ہونے کی تاریخ معلوم نہیں تو ہم نے حدیث کی طرف رجوع کیا اور حدیثوں میں ہمیں صحیح حدیث ”اذا قرا فانصتوا“ مل گئی اسی طرح ”من کان له امام فقرأ الامام له قراءة“ کی حدیث مل گئی اور ان حدیثوں سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ ”فاقرئوا ما تیسر من القرآن“ کی آیت صرف امام اور منفرد کے لیے ہے۔ مقتدیوں کو ”فاقرئوا“ کا حکم نہیں ہے، بلکہ ان کے لیے امام کے پیچھے خاموش رہنا واجب ہے، جس طرح کہ ان دو حدیثوں میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مقتدیوں کے لیے خاموش رہنے کا حکم ارشاد فرمایا ہے۔

دو سنتوں میں تعارض کی مثال:

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت میں آتا ہے: ”صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلوة الکسوف رکعتین باربع رکوعات واربعم سجعات“ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صلوة الکسوف کی دو رکعتیں چار رکوع اور چار سجدوں کے ساتھ

پڑھائیں یعنی ہر رکعت میں دو رکوع کیے اور دوسری روایت نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ کی ہے وہ فرماتے ہیں: "ان النسبی
 یصلیٰ صلوٰۃ الکسوف کما تصلون ہر کو ۶ وسجدتین" نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صلوٰۃ کسوف اسی طرح پڑھائی جس
 طرح تم نماز پڑھتے ہو یعنی ہر رکعت ایک رکوع اور دو سجدوں کے ساتھ پڑھائی اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر
 رکعت میں آپ نے ایک رکوع کیا اس روایت میں اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت میں تعارض آ گیا تو ہم نے
 آثار صحابہ کی طرف رجوع کیا تو ہمیں صحابی کا کوئی اثر نہ ملا تو ہم نے قیاس کی طرف رجوع کیا اور قیاس سے حضرت
 نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ کی روایت کی تائید ہوتی ہے کیونکہ کوئی نماز بھی ایسی نہیں جس میں ایک رکعت میں ایک رکوع سے
 زائد کیے جاتے ہوں۔ تو معلوم ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صلوٰۃ کسوف کی دو رکعتیں پڑھائیں اور ہر رکعت میں ایک
 رکوع اور دو سجدے ادا فرمائے۔

"وَعَلَىٰ هَذَا قُلْنَا إِذَا كَانَ مَعَ الْمُسَافِرِ إِثَاءً اِنْ طَاهَرَ وَنَجَسَ لَا يَتَحَرَّىٰ بَيْنَهُمَا
 بَلْ يَتَيَمَّمُ وَكَوْ كَانَ مَعَهُ ثَوْبَانِ طَاهِرٍ وَنَجَسٍ يَتَحَرَّىٰ بَيْنَهُمَا لِأَنَّ لِلْمَاءِ بَدَلًا
 وَهُوَ التُّرَابُ وَلَيْسَ لِثَوْبٍ بَدَلٌ يُصَارُ إِلَيْهِ فثبت بهذا أَنَّ الْعَمَلَ بِالرَّأْيِ إِنَّمَا
 يَكُونُ عِنْدَ انْعِدَامِ دَلِيلٍ سِوَاهُ شَرْعًا ثُمَّ إِذَا تَحَرَّىٰ وَتَأَكَّدَ تَحْرِيهِ بِالْعَمَلِ
 لَا يَنْتَقِضُ ذَلِكَ بِمَجْرَدِ التَّحَرِّيِّ وَبَيَانُهُ فِيمَا إِذَا تَحَرَّىٰ بَيْنَ الثَّوْبَيْنِ وَصَلَّى
 الظُّهْرَ بِأَحَدِهِمَا ثُمَّ وَقَعَ تَحْرِيهِ عِنْدَ الْعَصْرِ عَلَى الثَّوْبِ الْآخَرَ لَا يَجُوزُ لَهُ أَنْ
 يُصَلِّيَ الْعَصْرَ بِالْآخِرِ لِأَنَّ الْأَوَّلَ تَأَكَّدَ بِالْعَمَلِ فَلَا يَبْطُلُ بِمَجْرَدِ التَّحَرِّيِّ
 وَهَذَا بِخِلَافِ مَا إِذَا تَحَرَّىٰ فِي الْعِبَلَةِ ثُمَّ تَبَدَّلَ رَأْيُهُ وَقَعَ تَحْرِيهِ عَلَى جِهَةِ
 أُخْرَى تَوَجَّهَ إِلَيْهِ لِأَنَّ الْعِبَلَةَ مِمَّا يَحْتَمِلُ الْإِتِّعَالَ فَمَكَّنَ نَقْلَ الْحُكْمِ بِمَنْزِلَةِ
 نَسَخِ النَّصِّ وَعَلَىٰ هَذَا مَسَائِلُ الْجَامِعِ الْكَبِيرِ فِي تَكْبِيرَاتِ الْعِيدِ وَتَبَدُّلِ رَأْيِ
 الْعَبْدِ كَمَا عُرِفَ"

اور اسی بناء پر ہم نے کہا کہ جب مسافر کے پاس دو برتن ہوں ایک پاک اور دوسرا ناپاک ہو تو مسافر
 ان دونوں کے درمیان تحری کرے گا اس لیے پانی کا بدل یعنی مٹی موجود ہے اور کپڑے کا کوئی بدل
 نہیں جس کی طرف رجوع کیا جائے پس اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ رائے و قیاس پر عمل اس
 وقت ہوتا ہے جب اس کے علاوہ کوئی شرعی دلیل موجود نہ ہو پھر جب کسی نے تحری کی اور اس کی تحری

اس کے عمل کے ساتھ پختہ ہوگئی تو یہ پختہ تحری، تحری محض سے نہیں ٹوٹے گی اس کی وضاحت اس صورت میں ہوگی جب کسی نے دو کپڑوں کے درمیان تحری کی اور ظہر کی نماز ایک کپڑے کے ساتھ پڑھی پھر عصر کے وقت اس کی تحری دوسرے کپڑے پر واقع ہوئی تو اس کے لیے دوسرے کپڑے کے ساتھ عصر کی نماز ادا کرنا جائز نہیں اس لیے کہ اس کی پہلی تحری اس کے عمل کے ساتھ پختہ ہوگئی تھی پس یہ پختہ تحری، تحری محض سے باطل نہیں ہوگی اور یہ مسئلہ برخلاف ہے اس مسئلے کے کہ جب کسی نے قبلے کے بارے میں تحری کی پھر اس کی رائے تبدیل ہوگئی اور اس کی تحری دوسری جہت پر پڑ گئی تو وہ اس دوسری جہت کی طرف متوجہ ہوگا اس لیے کہ قبلہ منتقل ہو سکتا ہے پس حکم کو منتقل کرنا ممکن ہے نص کے منسوخ ہونے کی طرح اور اسی اصل پر جامع کبیر کے مسائل ہیں عید کی تکبیرات کے بارے میں اور بندے کی رائے کے بدل جانے کے بارے میں جیسا کہ یہ بات معلوم ہو چکی ہے۔

قولہ۔ وعلى هذا قلنا الخ: اس عبارت سے مصنف رحمہ اللہ نے نص موجود نہ ہونے کی صورت میں قیاس پر عمل کرنے کی چند مثالیں بیان فرمائی ہیں۔ فرماتے ہیں کہ جب یہ اصول معلوم ہو گیا کہ قیاس پر عمل اس وقت کیا جائے گا جب اس سے مافوق دلیل موجود نہ ہو۔ اسی اصول کی بناء پر ہم کہتے ہیں کہ اگر مسافر کے پاس پانی کے دو برتن موجود ہوں جن میں سے ایک برتن میں پاک پانی ہو اور دوسرے برتن میں ناپاک پانی ہو اور اس مسافر کو پاک و ناپاک برتن کی تعیین کا علم نہ ہو اور اسے نماز کے لیے وضو کی ضرورت ہو تو وہ مسافر پاک پانی کو متعین کرنے کے لیے تحری نہیں کرے گا بلکہ تیمم کر کے نماز پڑھے گا اس لیے کہ تحری قیاس ہے اور قیاس کی طرف رجوع اس وقت ہوتا ہے جب اس سے مافوق دلیل موجود نہ ہو اور یہاں قیاس سے مافوق دلیل یعنی نص موجود ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: "فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا" اس نص میں اللہ تعالیٰ نے پاک مٹی کو پانی کا بدل اور قائم مقام قرار دیا ہے اس لیے اس نص پر عمل کیا جائے گا وہ مسافر تیمم کر کے نماز پڑھے گا۔

اور اگر اس مسافر کو پینے کے لیے پانی کی ضرورت ہو تو وہ پینے کے لیے پاک پانی کو متعین کرنے کی تحری کرے گا کیوں کہ ایسی مافوق دلیل موجود نہیں جس میں پینے کے پانی کا کوئی بدل ثابت ہوتا ہو اس لیے اب قیاس پر عمل کرے گا اور تحری کر کے پانی پیے گا۔

اور اگر مسافر کے پاس دو کپڑے ہوں ایک کپڑا پاک ہو اور دوسرا کپڑا ناپاک ہو، اور ہر ایک غیر متعین ہو، تو وہ پاک کپڑے کو متعین کرنے کے لیے تحری کرے گا اور جس کپڑے کے متعلق پاک ہونے کی تحری واقع ہو جائے اس

کپڑے سے نماز پڑھے گا، ننگا ہو کر نماز پڑھنا جائز نہیں ہوگا اس لیے کہ کسی مافوق دلیل سے کپڑے کا کوئی بدل ثابت نہیں ہوتا جس کی طرف رجوع کیا جائے۔ اس لیے قیاس پر عمل کرے گا اور جس کپڑے کو وہ پاک سمجھے اسے پہن کر نماز پڑھے گا۔ ان دونوں مثالوں سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ قیاس اور رائے پر عمل اس وقت ہوتا ہے جب اس قیاس کے علاوہ کوئی دلیل شرعی موجود نہ ہو۔

قوله ثم اذا تحری وتاکد تحریرہ بالعمل الخ: مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مسافر نے دو کپڑوں کے درمیان تحری کی اور تحری کر کے ایک کپڑے کے ساتھ نماز پڑھ لی تو یہ تحری اس کے عمل کے ساتھ پختہ ہوگئی تو یہ پختہ تحری خالص تحری سے باطل نہیں ہوگی۔

مصنف رحمہ اللہ نے ویبانہ الخ سے اس کی وضاحت یوں کی ہے کہ مسافر نے دو کپڑوں کے درمیان تحری کر کے ایک کپڑے کے ساتھ ظہر کی نماز پڑھی پھر جب عصر کا وقت آیا تو اس کی تحری تبدیل ہوگئی اور دوسرے کپڑے کے متعلق پاک ہونے کی تحری ہوگئی تو اس دوسرے کپڑے کے ساتھ عصر کی نماز پڑھنا جائز نہیں ہوگی بلکہ جس کپڑے کے ساتھ اس نے ظہر کی نماز پڑھی تھی اسی کپڑے کے ساتھ عصر کی نماز بھی پڑھے گا اس لیے کہ یہ تحری اس کے نماز والے عمل کے ساتھ موکد ہوگئی تھی اور دوسرے کپڑے کی تحری تو خالص تحری ہے اس کے ساتھ نماز کا عمل ابھی ملا نہیں ہے، اس لیے موکد تحری، محض تحری سے باطل نہیں ہوگی۔

قوله وهذا بخلاف ما اذا تحری فی القبلة الخ: مصنف رحمہ اللہ کی یہ عبارت ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔

سوال یہ ہے کہ آپ کہتے ہیں کہ موکد تحری، محض تحری سے باطل نہیں ہوتی حالانکہ ہم آپ کو بتاتے ہیں کہ موکد تحری، محض تحری سے باطل ہو جاتی ہے مثلاً اگر کسی آدمی پر قبلہ مشتبہ ہو جائے اور وہ تحری کر کے ظہر کی نماز ایک جہت کی طرف پڑھے لے پھر جب عصر کا وقت ہو تو اس کی تحری تبدیل ہو جائے اور دوسری جہت کی طرف قبلہ کی تحری ہو جائے تو وہ عصر کی نماز دوسری جہت کی طرف پڑھے گا حالانکہ پہلی جہت کی تحری اس کے نماز کے عمل کے ساتھ پختہ ہوگئی تھی، یہ موکد تحری، محض تحری سے باطل نہیں ہونی چاہیے؟

جواب: مصنف رحمہ اللہ نے وهذا بخلاف ما اذا تحری فی القبلة الخ سے اسی سوال کا جواب دیا ہے کہ کپڑوں کی تحری کا مسئلہ قبلہ کی تحری کے خلاف ہے دو کپڑوں کی موکد تحری خالص تحری سے باطل نہیں ہوتی مگر قبلہ کی موکد تحری محض تحری سے باطل ہو جاتی ہے، اس لیے کہ قبلہ انتقال کا احتمال رکھتا ہے، اس طرح کہ ابتداء میں مسلمانوں کا

قبلہ کعبہ شریف تھا، رسول اللہ ﷺ جب ہجرت کر کے مدینہ تشریف لائے تو قبلہ بیت المقدس ہو گیا اور سولہ یا سترہ مہینے بیت المقدس کی طرف منہ کر کے نماز پڑھتے رہے اس کے بعد پھر قبلہ، کعبہ ہو گیا اب قبلہ جو کعبہ مقرر ہوا اس میں بھی انتقال کا احتمال ہے، اس طرح کہ جو آدمی مسجد حرام کے اندر نماز پڑھے اس کا قبلہ عین کعبہ اس سے ذرہ بھر انحراف جائز نہیں اور جو آدمی مکہ مکرمہ میں مسجد حرام سے باہر نماز پڑھے اس کا قبلہ جہت کعبہ ہے اور جو لوگ مکہ مکرمہ سے باہر ہوں ان کا قبلہ مسجد حرام کی جہت ہے اور یہ جہت ان لوگوں کا قبلہ ہے جنہیں یہ جہت معلوم ہو اور جن لوگوں کو یہ جہت معلوم نہ ہو ان کا قبلہ ان کی تحری ہی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے قرآن میں ارشاد فرمایا: "ایمنا تولوا فہم وجہ اللہ" جس طرف تم منہ پھیرو گے اسی طرف اللہ کی ذات ہوگی جب قبلہ انتقال کا احتمال رکھتا ہے تو جب اس آدمی کی تحری ایک جہت کی طرف ہوئی تو اس کے حق میں یہ جہت شرعیہ ہو گئی اور پہلے والی جہت منسوخ ہو گئی اور دوسری تحری اس کے لیے ناسخ بن گئی۔ ظاہر بات ہے کہ ناسخ کے آنے کے بعد منسوخ پر عمل کرنا جائز نہیں ہوتا جس طرح کوئی نص منسوخ ہو جائے تو اس پر عمل کرنا جائز نہیں ہوتا جب پہلے والی جہت منسوخ ہو گئی تو اس کے لیے اس جہت کی طرف نماز پڑھنا جائز نہیں ہے اس لیے دوسری جہت کی طرف نماز پڑھے گا لیکن کپڑے کا مسئلہ ایسا نہیں جس کپڑے کے ساتھ نجاست لگی ہوئی ہو کہ وہ دوسرے کپڑے کی طرف منتقل نہیں ہو سکتی تو پاک کپڑے کی تحری پہلی تحری کے لیے ناسخ نہیں سمجھنے کی اور پہلی تحری منسوخ نہیں ہو گئی جب پہلی تحری منسوخ نہیں ہوئی اور وہ عمل کے ساتھ موکد بھی ہو گئی تو اس پر عمل کرنا ہی واجب ہوگا اس لیے دوسرے کپڑے کے ساتھ عصر کی نماز پڑھنا جائز نہیں ہوگی۔

قولہ۔ وعلى هذا مسائل الجامع الکبیر الخ: تحری کے مسئلے سے یہ اصول معلوم ہوا کہ جو چیزیں منتقل ہونے کا احتمال رکھتی ہیں ان چیزوں میں حکم منتقل ہو سکتا ہے اسی اصول پر کچھ وہ مسائل متفرع ہوں گے جو امام محمد رحمہ اللہ نے جامع کبیر میں بیان فرمائے ہیں۔ عیدین کی تکبیرات میں بندے کی رائے تبدیل ہونے کے بارے میں۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ نماز عیدین کی تکبیرات کے سلسلے میں روایتیں مختلف ہیں، حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت میں آتا ہے کہ عیدین کی نماز میں کل تیرہ تکبیریں ہیں۔ تین تکبیریں تو اصلی ہیں ایک تکبیر تحریمہ اور دو تکبیریں دور کعتوں کے رکوع کی اور دس تکبیریں زوائد ہیں، پانچ پانچ تکبیریں ہر رکعت میں قبل القراۃ ہیں۔ اس روایت کو امام شافعی رحمہ اللہ نے اختیار کیا ہے۔ حاشیہ اصول الشاشی میں اسی کو امام شافعی رحمہ اللہ کا مسلک قرار دیا گیا ہے۔ اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما کی روایت میں آتا ہے کہ عیدین کی نماز میں کل نو تکبیریں ہیں تین تکبیریں تو اصلی ہیں اور چھ تکبیریں زوائد ہیں۔ پہلی رکعت میں تین تکبیرات زوائد قبل القراۃ اور تین تکبیرات زوائد دوسری رکعت میں بعد القراۃ ہیں۔

امام محمد رضی اللہ عنہ نے جامع کبیر میں یہ مسئلہ بیان کیا ہے کہ مجتہد نے عید کی نماز پڑھانا شروع کی اس وقت وہ یہ سمجھتا تھا کہ عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت صحیح ہے اس لیے پہلی رکعت میں اس روایت کے مطابق اس نے قبل القراۃ پانچ تکبیرات زوائد کہیں پھر جب سجدے میں گیا تو اس کا رجحان بدل گیا اب وہ سمجھنے لگا کہ عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت راجح ہے اب اس کے لیے جائز نہیں ہے کہ دوسری رکعت میں پانچ تکبیرات پڑھے بلکہ عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت کے مطابق تین زائد تکبیرات بعد القراۃ کہے گا اس لیے کہ عیدین کی تکبیرات انتقال کا احتمال رکھتی ہیں اس لیے ایک روایت کو چھوڑ کر دوسری روایت کو اختیار کرنا صحیح ہوگا۔ یہ ایسا ہوگا کہ اس کے نزدیک پہلی روایت منسوخ ہوگئی ہو اور دوسری روایت اس کے لیے ناسخ ہوگئی اور ناسخ کے آنے کے بعد منسوخ پر عمل کرنا جائز نہیں ہوتا۔ یہ تو مجتہد کی بات ہے اور ہم جیسے عام لوگ جن میں نہ اجتہاد و استنباط کی صلاحیت ہے اور نہ ہی روایتوں کی صحت کی جانچ پڑتال کر سکتے ہیں ان پر تو اپنے امام کی تقلید ہی واجب ہے ہمیں اپنے امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ نے بتا دیا ہے کہ عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت زیادہ راجح ہے اس لیے ہم اسی پر عمل کریں گے۔

اختیاری مطالعہ

شرعی احکام بدلنے کی سات بنیادیں:

مفتی محمد نظام الدین مبارک پورا لکھتے ہیں:

حکم کسی دلیل شرعی پر مبنی ہوتا ہے مگر سات چیزیں ایسی ہیں جن کے باعث سابقہ حکم میں تبدیلی آ جاتی ہے۔ وہ سات شرعی بنیادیں یہ ہیں: ۱: ضرورت۔ ۲: حاجت۔ ۳: عموم بلوی۔ ۴: عرف۔ ۵: تعامل۔ ۶: دینی ضروری مصلحت کی تحصیل۔ ۷: ازالہ فساد۔ یہ فقہ اسلامی کے سات بنیادی اصول ہیں جو ہر دور میں اسلامی احکام میں آسانی و نرمی فراہم کرتے ہیں۔

مجدد اسلام اعلیٰ حضرت امام احمد رضا رضی اللہ عنہ نے اپنے ایک جامع لفظ کے ذریعے ان سات کو چھ میں منحصر فرما دیا ہے۔ آپ کے کلمات یہ ہیں: ”چھ باتیں ہیں جن کے سبب قول امام بدل جاتا ہے لہذا قول ظاہر کے خلاف عمل ہوتا ہے وہ چھ باتیں یہ ہیں: ۱: ضرورت۔ ۲: دفع حرج۔ ۳: عرف۔ ۴: تعامل۔ ۵: دینی ضروری مصلحت کی تحصیل۔ ۶: کسی فساد موجود یا مظنون بنظر غالب کا ازالہ۔ ان سب میں بھی حقیقہ قول امام ہی پر عمل ہے۔“

(فتاویٰ رضویہ ج ۱ ص ۳۸۵ رضا فاؤنڈیشن لاہور)

ان سات شرعی بنیادوں پر اگر فقہاء حکم سابق سے عدول کرتے ہیں تو وہ بھی فی الواقع صاحب شرع اور صاحب مذہب کے ارشاد مذہب پر ہی عمل مانا جاتا ہے، کیوں کہ ان بنیادوں کے بدلنے کے وقت اگر صاحب شرع یا صاحب مذہب موجود ہوتے تو وہ بھی یہی فرماتے جو اب آپ کے وارثین و نائبین فقہاء کہہ رہے ہیں۔ اور اگر کوئی فقیہ ان بنیادوں سے صرف نظر کر کے صاحب مذہب کے قول قوی و راجح سے عدول کرتا ہے تو وہ اختلاف کرتا ہے اور یہی حکم اصحاب ترجیح و تخریج سے اختلاف کا بھی ہوگا جو کسی مقلد کو زیب نہیں دیتا۔

(مجلس شرعی کے فیصلے ۳۶۸ دارالاحسان کراچی)

الْبَحْثُ الرَّابِعُ فِي الْقِيَاسِ

” ا: فَصَلَ الْقِيَاسُ حُجَّةً مِنْ حُجَجِ الشَّرْعِ يَجِبُ الْعَمَلُ بِهِ عِنْدَ انْعِدَامِ مَا فَوْقَهُ
مِنَ الدَّلِيلِ فِي الْحَادِثَةِ وَقَدْ وَرَدَ فِي ذَلِكَ الْأَخْبَارِ وَالْأَثَارِ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِمُعَاذِ
بْنِ جَبَلٍ حِينَ بَعَثَهُ إِلَى الْيَمَنِ قَالَ بِمَ تَقْضِي؟ يَا مُعَاذُ قَالَ بِكِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى
قَالَ فَإِنْ لَمْ تَجِدْ قَالَ بِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَالَ فَإِنْ لَمْ تَجِدْ قَالَ اجْتَهِدْ
بِرَأْيِي فَصَوَّبَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِ اللَّهِ
عَلَى مَا يُحِبُّ وَيَرْضَاهُ وَرَوَى أَنَّ امْرَأَةً خَثْعَمِيَّةً آتَتْ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ
فَقَالَتْ إِنَّ أَبِي كَانَ شَيْخًا كَبِيرًا أَدْرَكَهُ الْحَجُّ وَهُوَ لَا يَسْتَمْسِكُ عَلَيَّ الرَّاحِلَةَ
أَفِيحْزَنِي أَنْ أَحْبَبَ عَنْهُ؟ قَالَ ﷺ أَرَأَيْتِ لَوْ كَانَ عَلَيَّ أَبِيكَ دِينَ فَقَضَيْتَهُ أَمَا
كَانَ يُجْزئُكَ فَقَالَتْ بَلَى فَقَالَ ﷺ فَدَيْنُ اللَّهِ أَحَقُّ وَأَوْلَى الْحَقِّ رَسُولُ اللَّهِ
ﷺ الْحَجُّ فِي حَقِّ الشَّيْخِ الْفَاقِي بِالْحَقُوقِ الْمَالِيَةِ وَأَشَارَ إِلَى عِلَّةٍ مُؤَثَّرَةٍ فِي
الْجَوَارِ وَهِيَ الْقَضَاءُ وَهَذَا هُوَ الْقِيَاسُ وَرَوَى ابْنُ الصَّبَّاحِ وَهُوَ مِنْ سَادَاتِ
أَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ فِي كِتَابِهِ الْمُسَمَّى بِالشَّامِلِ عَنْ قَيْسِ بْنِ طَلْقِ بْنِ عَلِيٍّ أَنَّهُ
قَالَ جَاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ كَأَنَّهُ بَدَوِيٌّ فَقَالَ يَا نَبِيَّ اللَّهِ مَا تَرَى فِي
مَسِّ الرَّجُلِ ذِكْرًا بَعْدَ مَا تَوَضَّأَ فَقَالَ هَلْ هُوَ إِلَّا بَضْعَةٌ مِنْهُ وَهَذَا هُوَ الْقِيَاسُ
وَسُئِلَ ابْنُ مَسْعُودٍ عَنِ تَزْوِجِ امْرَأَةٍ وَلَمْ يُسَمَّ لَهَا مَهْرًا وَقَدْ مَاتَ عَنْهَا
زَوْجُهَا قَبْلَ الدُّخُولِ فَاسْتَهَلَّ شَهْرًا ثُمَّ قَالَ اجْتَهِدْ فِيهِ بِرَأْيِي فَإِنْ كَانَ
صَوَابًا فَمِنَ اللَّهِ وَإِنْ كَانَ عَطَا فَمِنَ ابْنِ أُمِّ عَبْدِ فَقَالَ أَرَى لَهَا مَهْرًا مِثْلَ
بِسَائِلِهَا لِأَوْكَسَ فِيهَا وَلَا شَطَطَ“

چوتھی بحث قیاس کے بیان میں ہے قیاس شرعی دلیلوں میں سے ایک دلیل ہے کہ جس پر عمل کرنا
واجب ہے کسی مسئلہ میں اس سے برتر دلیل نہ ہونے کے وقت اور اس کے بارے میں احادیث نبویہ

اور آثار صحابہ وارد ہیں حضور نبی کریم ﷺ نے حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ سے فرمایا کہ جب ان کو یمن کا قاضی بنا کر بھیجا اے معاذ! کس چیز سے فیصلہ کرو گے؟ انہوں نے کہا اللہ تعالیٰ کی کتاب سے حضور ﷺ نے فرمایا پھر اس میں نہ پاؤ تو کہا اللہ تعالیٰ کے رسول ﷺ کی حدیث سے حضور ﷺ نے فرمایا اگر تو اس میں نہ پائے؟ تو کہا اپنی رائے پر زور دے کر قیاس کروں گا تو اللہ تعالیٰ کے رسول نے ان کی تصویب فرمائی پھر اللہ تعالیٰ کی حمد بجالائی کہ تمام تعریفیں اس اللہ تعالیٰ کے لیے ہیں کہ جس نے اللہ کے رسول کے قاصد کو اپنی پسند کی توفیق دی اور روایت ہے کہ قبیلہ شعم کی ایک عورت حضور ﷺ کے پاس آئی پھر کہا میرے والد عمر رسیدہ ہیں ان پر حج فرض ہے اور سواری پر نہیں بیٹھ سکتے کیا میں ان کی طرف سے حج کروں تو مجھے کفایت کرے گا؟ حضور ﷺ نے استفسار فرمایا تو ہوتا کیا اگر تیرے والد پر کسی کا قرض ہو پھر تو اسے ادا کر دے کیا وہ تجھے کفایت کرے گا؟ جواب دیا ہاں کیوں نہیں تو حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کا قرض زیادہ حق دار اور اولیٰ ہے ادا ایگی میں، اللہ تعالیٰ کے رسول اللہ ﷺ نے شیخ فانی کے حق میں حج کو حقوق مالیہ کے ساتھ ملا دیا اور جواز میں اثر انداز ہونے والی علت کی طرف اشارہ فرما دیا اور وہ ادا ایگی ہے یہی تو قیاس ہے۔ شوافع کے معزز ابن صباغ نے اپنی کتاب ”الشامل“ میں حضرت قیس بن طلق بن علی رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہتے ہیں کہ ایک شخص حضور ﷺ کے پاس آیا گویا وہ دیہاتی تھا اس نے کہا اے اللہ کے نبی وضو کر لینے کے بعد آدمی کا اپنے عضو مخصوص کو چھونے کے متعلق آپ کی کیا رائے ہے؟ تو حضور ﷺ نے اس کے جواب میں فرمایا نہیں ہے وہ مگر ایک آدمی کے جسم کا ٹکڑا اور یہ قیاس ہی ہے اور عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما سے اس شخص کے بارے میں سوال کیا گیا کہ جس نے عورت سے نکاح کیا اور اس نے عورت کا مہر مقرر نہیں کیا اور اس عورت کا شوہر دخول سے پہلے ہی مر گیا تو حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما نے ایک مہینے کی مہلت طلب کی پھر فرمایا کہ اس مسئلے کے جواب میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا پس اگر وہ جواب درست ہو تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے اور اگر غلط ہو تو ام عبد کے بیٹے کی جانب سے ہے پس ابن مسعود رضی اللہ عنہما نے جواب دیا میری رائے ہے کہ اس کے لیے اس کی خاندان کی عورتوں جیسا مہر مشلی ہوگا اس میں نہ کمی اور نہ زیادتی۔

قیاس کی بحث کو مؤخر کرنے کی وجہ:

قوله البحث الرابع فی القیاس: مصنف اس سے قبل دلائل شرعیہ میں سے تین دلائل کتاب اللہ، سنت رسول اور اجماع کو تفصیلاً بیان کر چکے اب چوتھی دلیل قیاس کا آغاز کر رہے ہیں، قیاس کو باقی تینوں سے مؤخر لانے کی وجہ یہ ہے کہ قیاس گذشتہ بیان کردہ تین دلائل میں سے کسی ایک سے مستنبط ہوتا ہے اس لیے تین دلائل کو مقدم کرنا اور قیاس کو مؤخر کرنا اس کی عقلی اور وضعی ضرورت تھی اس لیے مصنف نے قیاس کو باقی دلائل سے مؤخر کیا نیز قیاس کا دار و مدار علت پر ہوتا ہے کہ جس میں غلطی کا بھی امکان ہوتا ہے جو باقیوں کی بنسبت کمزور ہے اس لیے اس کو مؤخر کیا۔

قیاس کا لغوی معنی:

قیاس باب "ضرب یضرب" کا اجوف یائی سے مصدر ہے کہ جس کا معنی اندازہ کرنا ہے جیسے مثل مشہور ہے:
"قاس الطیب قعر الجرح" ڈاکٹر نے زخم کی گہرائی کا اندازہ لگایا۔

قیاس کی اصطلاحی تعریف:

اہل اصول نے قیاس کی اصطلاحی تعریف مختلف الفاظ سے کی ہے اور ایک تعریف کو مصنف خود تیسری فصل میں ذکر کریں گے چونکہ لغوی اور اصطلاحی تعریف کے درمیان مناسبت ضروری ہوتی ہے لہذا اسی مناسبت کی وجہ سے تعریف یہ کی جاتی ہے: "تقدیر الفرع بالاصل فی الحکم والعلۃ" حکم اور علت میں فرع کو اصل کے مطابق کرنا قیاس کہلاتا ہے قیاس کی اصطلاحی تعریف کی وضاحت تیسری فصل میں مصنف کی بیان کردہ تعریف کے تحت آئے گی۔

قیاس کے ارکان:

قیاس کے چار ارکان ہیں: ۱: مقیس علیہ۔ ۲: مقیس۔ ۳: علت جامعہ۔ ۴: حکم جامع۔ ہر ایک کی وضاحت یہ ہے کہ مقیس علیہ میں مقیس صیغہ واحد نہ کر اسم مفعول اجوف یائی از باب "ضرب یضرب" ہے کہ جس کی اصل مقیوس بروزن مبیوع ہے کہ جو تعلیل بیع میں جاری ہوتی ہے وہی تعلیل مقیس میں بھی ہے چنانچہ مقیس علیہ وہ امر ہے کہ جس پر قیاس کیا جائے اس کو اصل بھی کہتے ہیں یہ کتاب اللہ، سنت رسول ﷺ اور اجماع میں سے کسی ایک سے ثابت شدہ حکم ہوگا۔ مقیس وہ امر ہے کہ جس کو قیاس کیا جائے اس کو فرع بھی کہتے ہیں یہ نو پیدا مسئلہ ہوگا۔

علت وہ وصف ہے جو اصل اور فرع کے درمیان مشترک ہو اور اسی پر قیاس کی بحث کا دار و مدار ہوتا ہے اس کی مستقل بحث آگے آرہی ہے اس کو "قدر مشترک" بھی کہتے ہیں۔ حکم وہ ہے جو کتاب اللہ، سنت رسول ﷺ اور اجماع میں سے کسی ایک سے ثابت شدہ ہو۔ مثلاً نشہ آور چیز کو شراب پر قیاس کرتے ہوئے نشہ میں متحد ہونے کی وجہ سے حرام قرار دینا کہ اس میں شراب مقیس علیہ، نشہ آور چیز مقیس، نشہ علت جامعہ اور حرمت حکم ہے قیاس کی شرائط دوسری فصل میں آرہی ہیں۔

قیاس کی اہمیت و ضرورت:

قیاس کی اہمیت اس بناء پر ہے کہ قرآنی اصول و کلیات اور نبوی تشریحات مندرجہ ذیل تین امور میں کامل ہیں:
۱: عقائد کے قواعد۔ ۲: شرائع کے اصول۔ ۳: حالات کے تقاضے کے مطابق مسائل کے استنباط کے اصول و قوانین، مگر چونکہ ہر دور میں حالات کے بدلنے کی وجہ سے فروعی مسائل نئے نئے معرض وجود میں آتے رہے ہیں ایسی صورت میں اصول و کلیات اور تصریحی احکام میں غور و فکر کر کے ان مسائل کا حل تلاش کرنے کا ذریعہ قیاس ہی ہے۔

قیاس کا حکم:

قوله القیاس حجة من صحیح النخ: قیاس شرعی حجثوں میں سے ایک شرعی حجت ہے اگر اس سے فائق یعنی کتاب اللہ، سنت رسول ﷺ اور اجماع سے صریح دلیل نہ ملے تو قیاس پر عمل کرنا واجب ہے۔

قیاس کی حجیت پر دلائل:

قوله وقد ورد فی ذالك الاخبار النخ: مصنف رحمہ اللہ نے قیاس کے حجت شرعی ہونے پر تین احادیث اور ایک صحابی کے اثر سے دلائل دیے ہیں مگر اولاً اس کی حجیت پر قرآن مجید سے ایک آیت بطور حوالہ ملاحظہ کیجیے ارشاد ربانی ہے: "فاعتبروا یا اولی الابصار" پس اعتبار کرو اے آنکھوں والو! اور اعتبار کا معنی بیان کرتے ہوئے فقہاء کرام لکھتے ہیں: "رد الشیء الی نظیرة" کہ کسی شی کو اس کی نظیر کی طرف پھیرنا لہذا آیت کا مطلب یہ ہوا کہ جن مسائل کا حکم تمہیں قرآن و حدیث سے نہ ملے تو تم ان مسائل کا اعتبار (قیاس) کرو ان مسائل پر کہ جو قرآن و حدیث میں مذکور ہیں۔

پہلی حدیث:

مصنف نے احادیث سے پہلی دلیل حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ والی حدیث نقل کی ہے کہ جس میں قیاس کے حجت ہونے پر صراحتاً الفاظ موجود ہیں باقی حدیث کا مطلب تو ترجمہ سے واضح ہے لیکن محل استشہاد حدیث کے یہ الفاظ ہیں ”اجتہد برای“ کہ میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا۔ اس حدیث میں دو باتیں قابل ذکر ہیں پہلی بات تو یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم قرآن و سنت میں مسئلے کو نہ پاؤ یہ نہیں فرمایا کہ اگر نہ ہو، اس طرف اشارہ کیا کہ ہر چیز کتاب و سنت میں ہے مگر اس کو حاصل کرنا کسی کسی کا کام ہے کہ بعض حاصل کر لیتے ہیں اور بعض نہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ اجماع کا ذکر اس لیے نہیں فرمایا کہ اجماع حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے کے بعد کی دلیل ہے لہذا حدیث سے معلوم ہوا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کی درستگی فرما کر قیاس کی حجیت کو ثابت کر دیا۔

حدیث معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ سے معمولات اہل سنت پر اچھوتا استدلال:

اس حدیث سے یہ بات بھی ثابت ہوئی کہ جو چیز قرآن و سنت سے نہ ملے وہ ناجائز و بدعت نہیں ہوتی جیسا کہ اہل سنت کا عقیدہ ہے کیونکہ نہ ملنے کی صورت میں اگر وہ چیز ناجائز و بدعت ہوتی تو حضور کے فرمانے پر حضرت معاذ رضی اللہ عنہ یہ کہتے کہ جو چیز قرآن و سنت میں نہ پاؤں تو اس پر میرا فیصلہ یہ ہوگا کہ وہ ”ناجائز و بدعت“ ہے بلکہ ایسے نہیں فرمایا بلکہ ایک دلیل کی عدم موجودگی میں دوسری دلیل کی طرف رجوع فرمایا حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کے علم کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”اعلمہم بالحلل والحرام معاذ بن جبل“ (ترمذی) کہ معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ حلال و حرام کو خوب جانتے ہیں۔ اور منکرین کی طرح یہ نہیں فرمایا کہ جو کام حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نہیں کیا تو میرا فیصلہ یہ ہوگا کہ وہ بدعت ہے نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی یہ نہیں فرمایا کہ اگر تم اجتہاد سے بھی مسئلے کو نہ پاؤ۔ اجتہاد کے متعلق یہ نہ فرمانا اس بات کی دلیل ہے کہ کوئی نیا مسئلہ ایسا نہیں کہ جو قیاس و اجتہاد سے حاصل نہ کیا جاسکے۔ حدیث معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ مسئلے کے ثبوت کے درجات کو واضح کر رہی ہے کہ پہلے مسئلے کو قرآن سے تلاش کیا جائے نہ ملے تو حدیث سے اس سے بھی نہ ملے تو قیاس سے جب کہ منکرین فوراً کہتے ہیں کہ حضور نے نہیں کیا تو ناجائز ہے لہذا منکرین کا طرز استدلال تعلیم نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اور عمل صحابی کے مخالف ہے۔

دوسری حدیث:

حضرت اسماء بنت عمیس رضی اللہ عنہا کا واقعہ ہے کہ جس میں والد کی جگہ حج کرنے کا سوال ہے کہ اپنے والد کی جگہ حج

کر سکتی ہوں تو حضور ﷺ بھی فرما سکتے تھے کہ کر سکتی ہو مگر یوں نہیں فرمایا بلکہ آپ نے حج بدل کو حقوق العباد (قرض) پر قیاس کر کے اسماء رضی اللہ عنہا کو سمجھایا جو قیاس کی حجیت پر واضح دلیل ہے۔

ارکان قیاس کا اجراء:

مقیس علیہ قرض، مقیس حج بدل، علت بیٹی کی طرف سے ادائیگی کا وجود اور حکم ادا ہو جانا ہے۔

حدیث اسماء سے اصول و کلیات کا استنباط:

جب حضرت اسماء رضی اللہ عنہا نے حج بدل کے متعلق پوچھا کہ کر سکتی ہوں تو اس کا مختصراً جواب تھا کر سکتی ہو مگر حضور ﷺ نے مختصر کلام کے بجائے طویل کلام فرمایا کہ اس بات کی رہنمائی کر دی کہ شریعت میں اصول و کلیات کا ذکر ہوتا ہے کہ جن سے جزئیات کو نکالا جاسکتا ہے چونکہ جزئیات انگنت و بے شمار ہیں کہ جن کو احاطہ تحریر و بیان میں لانا ممکن ہی نہیں لہذا اگر کوئی فاضل یہ کہے کہ میں یہ تو مانتا ہوں کہ درود و سلام پڑھنا جائز ہے مگر اذان سے قبل کا ”جواز“ تب مانوں گا کہ قرآن و سنت میں صراحتاً نام لے کر لکھا ہو تو اس فاضل سے یہی کہا جائے گا کہ علم شرع قوانین و کلیات کا نام ہے کہ جن کے ذریعے جزئیات کو ثابت کیا جاسکتا ہے۔

تیسری حدیث:

حضرت قیس بن طلحہ والی حدیث ہے کہ جس میں حضور ﷺ نے عضو مخصوص کے چھونے کے حکم کو دیگر اعضاء کے چھونے پر قیاس کیا لہذا قیاس پر یہ بھی واضح دلیل ہے۔

ارکان قیاس کا اجراء:

مقیس علیہ اعضاء بدن، مقیس عضو مخصوص، علت چھونا اور حکم وضو کا نہ ٹوٹنا ہے۔

چوتھی دلیل اثر صحابہ:

حدیث کے ترجمہ سے مسئلہ کی نوعیت واضح ہے مگر استشہاد یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے قیاس کر کے یہ بتایا کہ ایسی عورت کہ جس کے لیے نہ مہر مقرر کیا ہو اور نہ ہی دخول کیا ہو، اور نکاح کے بعد شوہر فوت ہو جائے تو مہر مثلی ہوگا۔

ارکان قیاس کا اجراء:

مقیس علیہ وہ عورت کہ جس کا مہر معین نہ تھا شوہر نے اس سے وطی کر لی اور مقیس وہ عورت ہے کہ جس کے متعلق ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے سوال کیا گیا، علت عورت کا ملک بضعہ اپنے شوہر کے حوالے کرنا حکم عورت کا مہر مثلی کا مستحق ہونا۔

منکرین قیاس:

قیاس کے منکرین میں روافض، خوارج اور بعض معتزلہ ہیں کہ جن کے نزدیک قرآن کے ہوتے ہوئے قیاس کرنا درست نہیں ان کے دلائل وہ آیات ہیں کہ جن میں یہ ذکر ہے کہ قرآن مجید میں ہر چیز کا بیان ہے ان کے دلائل کا مختصر جواب یہ ہے کہ ہم بھی یہ تسلیم کرتے ہیں کہ قرآن مجید میں ہر چیز کا بیان ہے مگر بعض چیزیں صریح ہیں اور بعض غیر صریح ہیں تو اسی وجہ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا: "ان لم تجد" لہذا قرآن مجید میں ہر چیز کا بیان ہے اور حدیث، اجماع اور قیاس سب اس کی تفسیریں ہیں معلوم ہوا کہ قیاس کوئی الگ چیز نہیں بلکہ قرآن کے حکم کو ظاہر کرتا ہے اسی وجہ سے قیاس کو مظہر حکم مانا جاتا ہے جب کہ باقی تین دلائل کو مثبت حکم مانا جاتا ہے لہذا قیاس بھی ایک شرعی حجت ہے۔

"۲: فصل شروط صحة القياس خمسة أحدها أن لا يكون في مقابلة النص والثاني أن لا يتضمن تغيير حكم من أحكام النص والثالث أن لا يكون المعدى حكماً لا يعقل معناه والرابع أن يقع التعليل لحكم شرعي لا لأمر لغوي والخامس أن لا يكون الفرع منصوباً عليه ومثال القياس في مقابلة النص فيما حكى أن الحسن بن زياد سئل عن التهته في الصلوة فقال انتقضت الطهارة بها قال السائل لو قذف محصنة في الصلوة لا ينتقض به الوضوء مع أن قذف المحصنة أعظم جناية فكيف ينتقض بالتهته وهي دونه فهذا قياس في مقابلة النص وهو حديث الأعرابي الذي في عينه سوء وكذلك إذا قلنا جاز حج المرأة مع المحرم فيجوز مع الأمينات كان هذا قياساً بمقابلة النص وهو قوله عليه السلام لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر

أَنْ تُسَافِرَ فَوْقَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ وَلِئَالِيهَا إِلَّا وَمَعَهَا أَبُوهُمَا أَوْ زَوْجُهَا أَوْ ذُو رَحْمٍ مَحْرَمٌ مِنْهَا وَمِثَالُ الثَّانِي وَهُوَ مَا لَا يَتَضَمَّنُ تَغْيِيرَ حُكْمٍ مِنْ أَحْكَامِ النَّصِّ مَا يُقَالُ الْبَيْتُ شَرْطٌ فِي الْوُضُوءِ بِالْقِيَاسِ عَلَى التَّيْمِ فَإِنَّ هَذَا يُوجِبُ تَغْيِيرَ آيَةِ الْوُضُوءِ مِنَ الْإِطْلَاقِ إِلَى التَّقْيِيدِ وَكَذَلِكَ إِذَا قُلْنَا الطَّوَافُ بِالْبَيْتِ صَلَوةٌ بِالْخَبَرِ فَيَشْتَرِطُ لَهُ الطَّهَارَةُ وَسِتْرُ الْعَوْرَةِ كَالصَّلَاةِ كَانَ هَذَا قِيَاسًا يُوجِبُ تَغْيِيرَ نَصِّ الطَّوَافِ مِنَ الْإِطْلَاقِ إِلَى التَّقْيِيدِ—

قیاس کے صحیح ہونے کی شرطیں پانچ ہیں ان میں سے ایک یہ ہے کہ وہ نص کے مقابلے میں نہ ہو اور دوسری شرط یہ ہے کہ وہ قیاس نص کے احکام میں سے کسی حکم کے متغیر ہونے کو متضمن نہ ہو اور تیسری شرط یہ ہے کہ اصل سے فرع کی طرف منتقل کیا جانے والا حکم ایسا حکم نہ ہو کہ جس کی وجہ عقل میں نہ آتی ہو اور چوتھی شرط یہ ہے کہ نص کی علت کو بیان کرنا حکم شرعی کے لیے ہونہ کہ امر لغوی کے لیے اور پانچویں شرط یہ ہے کہ فرع منصوص علیہ نہ ہو اور اس قیاس کی مثال جو نص کے مقابلے میں ہو اس حکایت میں ہے جو بیان کی گئی کہ حسن بن زیاد سے نماز میں قہقہہ کے متعلق سوال کیا گیا تو حسن بن زیاد نے کہا کہ اس سے وضو ٹوٹ جائے گا سائل نے کہا اگر کوئی شخص نماز میں پا کدامن عورت کو تہمت لگائے تو اس سے وضو نہیں ٹوٹتا باوجودیکہ پا کدامن عورت کو تہمت لگانا جنایت کے اعتبار سے بڑی چیز ہے تو قہقہہ سے کیسے وضو ٹوٹ جائے گا حالانکہ قہقہہ تہمت سے کم تر ہے پس یہ نص کے مقابلے میں قیاس ہے اور نص اس اعرابی کی حدیث ہے کہ جس کی آنکھ میں کچھ کی تھی اور اس قیاس کی طرح کہ جب ہم کہیں گے محرم کے ساتھ عورت کا حج کرنا جائز ہے تو صالح عورتوں کے ساتھ بھی جائز ہوگا۔ یہ نص کے مقابلے میں قیاس ہے اور نص حضور ﷺ کا فرمان ہے کہ عورت کے لیے جو اللہ تعالیٰ اور آخرت کے دن پر ایمان رکھتی ہو یہ حلال نہیں کہ وہ تین دن رات سے زیادہ کا سفر کرے مگر اس کے ساتھ اس کا باپ ہو یا اس کا شوہر ہو یا اس کا ذی محرم ہو اور قیاس کے صحیح ہونے کی دوسری شرط کی مثال اور شرط ثانی یہ ہے کہ قیاس نص کے احکام میں سے کسی حکم کے متغیر کرنے کو متضمن نہ ہو وہ جو کہا جاتا ہے کہ وضو میں نیت شرط ہے تیمم پر قیاس کرتے ہوئے پس قیاس آیت وضو کو اطلاق سے تقیید کی طرف متغیر کرنے کو واجب کرتا ہے اور اسی طرح جب ہم کہیں کہ بیت اللہ کا طواف حدیث سے ثابت

ہونے کی وجہ سے نماز ہے پس نماز کی طرح طواف کے لیے طہارت اور ستر عورت شرط ہوگی تو یہ ایسا قیاس ہے کہ جو طواف کی نص کو اطلاق سے تنقید کی طرف متغیر کرنے کو واجب کرتا ہے۔

قیاس کے صحیح ہونے کی شرائط:

قولہ شروط صحة القیاس الخ: مصنف نے قیاس کے صحیح اور معتبر ہونے کی پانچ شرائط ذکر کی ہیں کہ اگر یہ پانچ شرطیں بیک وقت موجود ہوں گی تو قیاس صحیح ہوگا ورنہ قیاس فاسد ہوگا: ۱: قیاس نص کے مقابلے میں نہ ہو۔ ۲: قیاس سے نص کے احکام میں سے کسی حکم میں تبدیلی نہ ہو۔ ۳: متعدی کیا جانے والا حکم خلاف قیاس نہ ہو۔ ۴: تعلیل حکم شرعی کے لیے ہو۔ ۵: فرع پر نص وارد نہ ہو۔

شرط اول کے مفقود ہونے پر مثالیں:

قولہ ومثال القیاس فی معابلة النص الخ: قیاس کے صحیح ہونے کی پہلی شرط یہ تھی کہ قیاس نص کے معارض و مقابلے میں نہ ہو اگر نص کے معارض ہوگا تو قیاس صحیح نہ ہوگا اس کی وجہ یہ ہے کہ قیاس باقی تین دلائل کی بنسبت کمزور دلیل ہے اس پر حکم اسی وقت لگایا جاتا ہے کہ جب اس سے مانوق دلیل یعنی نص موجود نہ ہو جب کسی مسئلہ میں نص موجود ہو تو اس کے مقابلے میں قیاس نہیں کیا جائے گا۔

پہلی مثال:

حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد رشید امام حسن بن زیاد رحمۃ اللہ علیہ سے یہ مسئلہ پوچھا گیا کہ نماز میں قہقہہ لگانے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے یا نہیں؟ تو امام حسن بن زیاد رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا کہ وضو ٹوٹ جاتا ہے تو سوال کرنے والے نے اس کے مقابلے میں قیاس کی صورت پیش کی کہ نماز میں اگر کسی نے پاک دامن عورت پر زنا کی تہمت لگائی تو وضو نہیں ٹوٹتا حالانکہ پاک دامن عورت پر زنا کی تہمت لگانے کا گناہ قہقہہ لگانے سے کئی گنا زیادہ ہے تو قہقہہ لگانا جو کم درجے کا گناہ ہے اس سے وضو نہیں ٹوٹتا چاہیے تو مصنف فرماتے ہیں سائل کا یہ قیاس نص کے مقابلے میں ہے جو مرد و اور غیر معتبر ہے نص یہ ہے کہ حدیث میں آتا ہے کہ ایک صحابی کہ جن کی بیوائی کمزور تھی کہ وہ کنویں میں گر پڑے تو دوران نماز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی افتاء میں بعض صحابہ قہقہہ لگا کر ہنس پڑے تو نماز سے فارغ ہونے کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا جو تم میں قہقہہ لگا کر ہنساؤ وضو اور نماز کا اعادہ کر لے لہذا اس نص کے مقابلے میں قیاس

درست نہ ہوگا جیسا کہ قاعدہ ہے: ”ماثبت علی خلاف القیاس فغیرہ لا یقاس علیہ“ کہ جو چیز خلاف قیاس ثابت ہو اس پر غیر کو قیاس نہیں کیا جاسکتا۔

دوسری مثال: امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک عورت محرم کے بغیر حج پر نہیں جاسکتی جب کہ امام شافعی کے نزدیک اگر بااعتماد عورتیں ساتھ ہوں تو عورت بغیر محرم کے بھی جاسکتی ہے کہ امام شافعی نے نص کے مقابلے میں قیاس کی صورت پیش کی کہ جس طرح محرم کے ساتھ جانے کی علت عورت کا مامون و محفوظ ہونا ہے اسی طرح نیک اور امین عورت کے ساتھ بھی یہی علت مامون و محفوظ ہونے کی پائی جاتی ہے لہذا نیک عورتوں کے ساتھ بغیر محرم کے بھی عورت حج پر جاسکتی ہے لیکن امام شافعی نے نص کے مقابلے میں قیاس کیا ہے جو مرد و اور غیر معتبر ہے نص یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کا مفہوم یہ ہے کہ جو عورت اللہ تعالیٰ اور آخرت کے دن پر ایمان رکھتی ہو وہ تین دن اور رات بغیر محرم کے سفر نہ کرے۔ اس فرمان میں مطلقاً غیر محرم کے ساتھ سفر کرنے کی ممانعت ہے چاہے وہ نیک عورتیں ہی کیوں نہ ہوں۔

شرط ثانی کے مفقود ہونے پر مثالیں:

قوله ومثال الثانی الف: قیاس کے صحیح ہونے کی دوسری شرط یہ تھی کہ قیاس سے نص کے احکام میں سے کسی حکم میں کوئی تبدیلی پیدا نہ ہو مثلاً نص مطلق ہے کہ قیاس کرنے کے بعد وہ مقید ہو جائے یا نص عام ہے کہ قیاس کرنے کے بعد وہ مقید ہو جائے یا نص عام ہے کہ قیاس کرنے کے بعد وہ خاص ہو جائے تو یہ قیاس درست نہیں کیونکہ قیاس کمزور دلیل ہے اس کے ذریعے نص پر زیادتی جائز نہیں۔ قیاس سے اتنی تبدیلی جائز ہے کہ نص سے جو حکم قطعی ہوتا ہے وہی حکم قیاس کی صورت میں ظنی ہوگا یہ تبدیلی قیاس کے منافی نہیں۔

پہلی مثال: دوسری شرط کے تحت وہی مثالیں پیش کی ہیں کہ جن کا ذکر کتاب اللہ کی فصل دوم مطلق کے تحت گزرا ہے پہلی مثال یہ ہے کہ آیت وضو میں مطلق وضو کا حکم ہے، اس میں نیت کی شرط کی قید نہیں اب کوئی تیمم پر قیاس کرتے ہوئے کہے کہ جس طرح تیمم کی صحت کے لیے نیت شرط ہے لہذا اسی طرح وضو کی صحت کے لیے بھی نیت شرط ہے لیکن یہ قیاس مردود و غیر معتبر ہے کیونکہ اس قیاس سے کتاب اللہ کے مطلق پر زیادتی لازم آتی ہے حالانکہ مطلق پر زیادتی نسخ ہے اور نسخ کے لیے ضابطہ یہ ہے۔ دلیل نسخ کا منسوخ کے مساوی یا اس سے قوی ہونا شرط ہے جب کہ قیاس کمزور دلیل ہے لہذا اس کے ذریعے مطلق پر نیت کی شرط لگانا باطل ہے۔

دوسری مثال: یہ ہے کہ آیت میں طواف کعبہ کا حکم مطلق ہے ”ولیطوفوا بالبيت العتيق“ کہ اس میں

وضو اور ستر عورت کی شرط نہیں لہذا کوئی طواف کعبہ کو نماز پر قیاس کر کے نماز کی طرح اس کے لیے بھی وضو اور ستر عورت کی شرط لگائے تو یہ قیاس درست نہ ہوگا کیونکہ اس قیاس سے کتاب اللہ کے حکم مطلق میں تبدیلی واقع ہوتی ہے جو کہ کمزور دلیل سے جائز نہیں۔ باقی آیت اور حدیث کے درمیان تطبیق کے لیے کتاب اللہ کی بحث میں مطلق کی فصل کا مطالعہ کیجیے۔

”وَمِثَالُ الثَّالِثِ وَهُوَ مَا لَا يُعْقَلُ مَعْنَاهُ فِي حَقِّ جَوَازِ التَّوَضُّعِ بِنَبِيذِ التَّمْرِ فَإِنَّهُ لَوْ قَالَ جَازَ بغيرِهِ مِنَ الْأَبْنَةِ بِالْقِيَاسِ عَلَى نَبِيذِ التَّمْرِ أَوْ قَالَ لَوْ شَجَّ فِي صَلَوَتِهِ أَوْ اِحْتَلَمَ يَبْنِي عَلَى صَلَوَتِهِ بِالْقِيَاسِ عَلَى مَا إِذَا سَبَقَهُ الْحَدِيثُ لَا يَصِحُّ لِأَنَّ الْحُكْمَ فِي الْأَصْلِ لَمْ يُعْقَلْ مَعْنَاهُ فَاسْتَحَالَ تَعْدِيَتُهُ إِلَى الْفُرْعِ وَبِمِثْلِ هَذَا قَالَ أَصْحَابُ الشَّافِعِيِّ قَلْتَانِ نَجَسَتَانِ إِذَا اجْتَمَعَتَا صَارَتَا طَاهِرَتَيْنِ فَإِذَا افْتَرَقَتَا بَعِيَتَا عَلَى الطَّهَارَةِ بِالْقِيَاسِ عَلَى مَا إِذَا وَقَعَتِ النَّجَاسَةُ فِي الْقَلْتَيْنِ لِأَنَّ الْحُكْمَ لَوْ ثَبَتَ فِي الْأَصْلِ كَانَ غَيْرَ مَعْقُولٍ مَعْنَاهُ“۔

اور تیسری شرط کی مثال اور شرط ثالث کہ حکم کی علت غیر معقول ہو۔ نبیذ تمر سے وضو جائز ہونے کے سلسلہ میں ہے پس اگر کوئی کہے نبیذ تمر پر قیاس کرتے ہوئے نبیذ تمر کے علاوہ دوسری نبیذوں سے بھی وضو جائز ہے یا کوئی کہے کہ اگر نماز میں کسی کا سر زخمی کر دیا جائے یا نماز میں احتلام ہو جائے تو یہ شخص اپنی نماز پر بنا کرے اس صورت پر قیاس کرتے ہوئے کہ جب اس شخص کو حدث لاحق ہو جائے تو یہ قیاس صحیح نہیں ہے اس لیے کہ اصل میں حکم غیر معقول المعنی ہے پس اس حکم کو فرع کی طرف متعدی کرنا محال ہے اور اسی کے مثل امام شافعی کے اصحاب نے کہا کہ نجس پانی کے دو مکے جب اکٹھے ہو جائیں تو وہ دونوں پاک ہو جائیں گے پھر جب وہ دونوں جدا ہو جائیں تو دونوں طہارت پر باقی رہیں گے قیاس کرتے ہوئے اس شکل پر کہ جب نجاست دو مشکوں میں گر جائے اس لیے کہ حکم اگر اصل میں ثابت ہے تو اس کا معنی غیر معقول ہے۔

تیسری شرط کے مفقود ہونے پر مثالیں:

قولہ ومثال الثالث الغ: قیاس کے صحیح ہونے کے لیے تیسری شرط یہ ہے کہ جس حکم کو اصل سے فرع کی طرف متعدی کیا جائے وہ عقل کے خلاف نہ ہو اگر اصل کے حکم کی علت عقل میں نہ آنے والی ہو تو قیاس درست نہ ہوگا لہذا

قیاس درست ہونے کے لیے شرط یہ ہے کہ اصل کا حکم معقول المعنی ہو۔

پہلی مثال: مثال سے پہلے بطور تمہید چند امور سمجھ لیں کہ آنے والی مثال کا تعلق نبیذ تمر سے ہے اور نبیذ تمر کا معنی کھجور کا شیرا ہے اگر کھجور کا شیرا گاڑھا ہو تو سب ائمہ کرام کے نزدیک اس سے وضو کرنا جائز نہیں اگر گاڑھا نہیں بلکہ اس میں رقت وسیلان ہے تو امام اعظم اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک مطلق پانی کی عدم موجودگی میں نبیذ تمر سے وضو کرنا جائز ہے جب کہ امام مالک، امام شافعی، امام احمد بن حنبل اور امام ابو یوسف رحمہم اللہ کے نزدیک رقت وسیلان کی صورت میں بھی نبیذ تمر سے وضو کرنا جائز نہیں۔ اب مثال یہ ہے کہ نبیذ تمر سے وضو کرنا طرفین کے نزدیک خلاف قیاس جائز ہے خلاف قیاس اس لیے کہ نبیذ تمر کا مستقل نام ہی اس بات کی دلیل ہے کہ نبیذ تمر پانی نہیں ہے کیونکہ مطلق پانی کی پہچان یہ ہوتی ہے کہ مطلق پانی کے بولتے وقت ذہن جس طرف منتقل ہو وہ پانی ہوتا ہے جب کہ پانی کا نام لیتے وقت نبیذ تمر کی طرف ذہن منتقل نہیں ہوتا نیز اس میں پانی کا وصف بھی نہیں پایا جاتا کہ نجاست کو زائل کرنے والا ہو وہ بھی نہیں ہے لہذا جب نبیذ تمر میں نہ پانی کا نام ہے اور نہ ہی پانی کا وصف ہے تو اس سے وضو کرنا جائز نہیں ہونا چاہیے لیکن پھر بھی خلاف عقل حدیث ”ماء طہور“ کی وجہ سے وضو کرنا جائز ہے لہذا اس پر کوئی قیاس کر کے یہ کہے کہ جس طرح نبیذ تمر سے وضو کرنا جائز ہے اسی طرح دیگر نبیذوں مثلاً نبیذ زہیب، نبیذ شعیرہ وغیرہ سے بھی جائز ہونا چاہیے لیکن یہ قیاس مردود وغیر معتبر ہے کیونکہ خلاف عقل پر قیاس کیا ہے اور جو چیز خود خلاف عقل ہو وہ اپنے مورد پر بند ہوتی ہے اس پر کسی کو قیاس نہیں کیا جاسکتا لہذا نبیذ تمر کے علاوہ نبیذوں سے وضو کرنا جائز نہ ہوگا۔

دوسری مثال: یہ ہے کہ اگر کسی شخص کو دوران نماز قے یا کسیر آجائے تو وضو ٹوٹ جاتا ہے اور نمازی فوراً جا کر وضو کرے بشرطیکہ اس دوران کسی سے کلام نہ کیا ہو تو جہاں سے اس کا وضو ٹوٹا تھا وہیں سے نماز کا آغاز کر سکتا ہے اس کا ثبوت حدیث سے ہے اب اگر کوئی اس حدیث پر قیاس کرتے ہوئے یہ کہے کہ اگر کسی آدمی کا دوران نماز سر زخمی ہو جائے یا اس کو دوران نماز احتلام ہو جائے تو اس کے لیے بھی بنا کرنا جائز ہونی چاہیے کہ جس طرح دوران نماز قے یا کسیر آنے کی صورت میں بنا کا حکم حدیث سے ثابت ہے لیکن یہ قیاس مردود وغیر معتبر ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ قے اور کسیر کا نماز کے دوران آنا منافی طہارت ہے اور جو منافی طہارت ہو وہ منافی نماز ہے اور شی اپنے منافی کے ساتھ باقی نہیں رہ سکتی مگر خلاف قیاس حدیث سے ادا کردہ نماز فاسد نہ ہوگی اسی پر بقیہ نماز کی بناء درست ہے لہذا خلاف قیاس پر کسی کا قیاس کرنا درست نہیں۔

تیسری مثال: ”بمعدل“ سے مصنف تیسری شرط کے مفقود ہونے پر تیسری مثال پیش کر رہے ہیں۔ بمثل سے

مراد یہ ہے کہ جس طرح گذشتہ مسئلہ میں خلاف قیاس مقیاس علیہ پر دوسرے مسئلہ کو قیاس نہیں کیا گیا اسی کی مثل مسئلہ قلتین کی طہارت کا مسئلہ ہے مثال کو سمجھنے کے لیے پہلے بطور تمہید یہ بات سمجھنا ضروری ہے کہ امام اعظم اور امام شافعی دونوں کے نزدیک اگر نجاست قلیل پانی میں واقع ہو جائے تو پانی ناپاک ہو جاتا ہے خواہ نجاست کا اثر ظاہر ہو یا نہ ہو لیکن اگر پانی کثیر ہو تو اس وقت ناپاک ہوگا کہ جب نجاست کا اثر ظاہر ہو ماء قلیل اور ماء کثیر کی مقدار میں دونوں اماموں کا اختلاف ہے کہ امام اعظم کے نزدیک قلیل و کثیر ہونے کا دار و مدار اس بات پر ہے کہ صاحب رائے آدمی جس کو قلیل شمار کرے وہ قلیل ہے اور جس کو کثیر شمار کرے وہ کثیر ہے اور صاحب رائے آدمی تو فقیہ ہی ہو سکتا ہے لہذا متاخرین فقہاء احناف نے اس مسئلہ کی آسانی کے لیے وہ درود یعنی دس مرہ گز پانی ہو تو کثیر ہے اور اس سے کم ہو تو قلیل ہے جب کہ امام شافعی کے نزدیک قلیل و کثیر کی مقدار کا انحصار، حدیث پر ہے کہ جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر دو قلوں سے پانی کم ہے تو قلیل ہے اور اگر دو قلوں سے زائد ہے تو کثیر ہے۔

اب مثال دیکھیے کہ حدیث میں آیا ہے: "اذا كان الماء قلتین لم يحمل الخبث" کہ جب پانی دو مقلے ہو جائے تو وہ نجس نہیں ہوتا لہذا اگر پانی دو مقلوں کے برابر ہو اور نجاست واقع ہو جائے لیکن اس کا اثر بو، رنگ اور ذائقے کی صورت میں ظاہر نہ ہو تو ناپاک رہے گا اگر نجاست کا اثر ظاہر ہو تو ناپاک ہے لہذا اس حدیث پر قیاس کرتے ہوئے یہ کہا جائے کہ جس طرح دو قلوں کا پانی نجاست کے واقع ہونے کے باوجود نجس نہیں ہوتا لہذا اسی طرح اگر ایک قلعہ پانی میں نجاست گر جائے جب اس پانی کو دوسرے قلعے کی مقدار میں ملایا جائے تو دو قلوں کی مقدار کی وجہ سے پانی کثیر ہو گیا لہذا پانی نجس نہیں رہا، اب اگر پھر اسی پانی کو دو قلوں میں تقسیم کر دیا جائے تو بھی پانی نجس نہیں ہوگا بشرطیکہ نجاست کا اثر ظاہر نہ ہو۔ لیکن مصنف فرماتے ہیں کہ یہ قیاس مردود و غیر معتبر ہے اس لیے کہ قلتین کا مسئلہ خلاف قیاس ہے کہ نجاست تو طہارت کے منافی ہے جب نجاست گر بھی جائے تو اس پر حکم بھی نجاست کا نہ لگے یہ غیر معقولی بات ہے کہ جب ایک قلعہ میں نجاست کے واقع ہونے سے پانی ناپاک ہو اور جب اسی پانی کو ایک اور پاک قلعے کی مقدار پانی کے ساتھ ملانے کے بعد پھر جدا کر دیا جائے تو ناپاک ہو جاتا ہے نیز دیگر فقہاء احناف نے قلتین والی حدیث کے متعلق فرمایا ہے کہ یہ حدیث مختلف المعانی ہونے کی وجہ سے قابل حجت نہیں ہے کہ قلعہ کے کئی معانی ہیں: ۱: پہاڑ کی چوٹی۔ ۲: انسان کا قد۔ ۳: مٹکا، اگر پانی کی مقدار پہلے دو معانی کے لحاظ سے ہو تو ہمارے نزدیک بھی ماء کثیر ہے لہذا ناپاک ہوگا بشرطیکہ نجاست کا اثر ظاہر نہ ہو اگر تیسرا معنی مقلے والا لیں تو اس کی مقدار میں اختلاف ہے قلتین کا کثیر المعانی ہونے کی وجہ سے حدیث مضطرب ہے لہذا قابل عمل نہیں۔

"وَمِثَالُ الرَّابِعِ وَهُوَ مَا يَكُونُ التَّعْلِيلُ لِأَمْرٍ شَرْعِيٍّ لِأَمْرٍ لُغَوِيٍّ فِي قَوْلِهِمْ

الْمَطْبُوحُ الْمُنْصَفُ خَمْرٌ لِأَنَّ الْخَمْرَ إِنَّمَا كَانَ خَمْرًا لِأَنَّهُ يُخَامِرُ الْعَقْلَ وَغَيْرَهُ
يُخَامِرُ الْعَقْلَ أَيضًا فَيَكُونُ خَمْرًا بِالْقِيَاسِ وَالسَّارِقُ إِنَّمَا كَانَ سَارِقًا لِأَنَّهُ أَخَذَ
مَالَ الْغَيْرِ بِطَرِيقِ الْخُفْيَةِ وَقَدْ شَارَكَهُ النَّبَاشُ فِي هَذَا الْمَعْنَى فَيَكُونُ سَارِقًا
بِالْقِيَاسِ وَهَذَا قِيَاسٌ فِي اللَّغَةِ مَعَ اعْتِرَافِهِ أَنَّ الْأِسْمَ لَمْ يُوضَعْ لَهُ فِي اللَّغَةِ
وَالدَّلِيلُ عَلَى فَسَادِ هَذَا النَّوعِ مِنَ الْقِيَاسِ أَنَّ الْعَرَبَ يُسَمِّي الْفَرَسَ أَهْمًا
لِسَوَادِهِ وَكَمِيَّتًا لِحُمْرَتِهِ ثُمَّ لَا يُطْلَقُ هَذَا الْأِسْمُ عَلَى الزُّنْجِيِّ وَالثَّوْبِ الْأَحْمَرَ
وَلَوْ جَرَتْ الْمُتَقَابِلَةُ فِي الْأَسْمَاءِ اللَّغَوِيَّةِ لَجَازَ ذَلِكَ لِوُجُودِ الْعِلَّةِ وَلِأَنَّ هَذَا
يُؤَدِّي إِلَى إِبْطَالِ الْأَسْبَابِ الشَّرْعِيَّةِ وَذَلِكَ لِأَنَّ الشَّرْعَ جَعَلَ السَّرْقَةَ سَبَبًا لِنَوْعٍ
مِنَ الْأَحْكَامِ فَإِذَا عَقَلْنَا الْحُكْمَ بِمَا هُوَ أَعْمٌ مِنَ السَّرْقَةِ وَهُوَ أَخَذَ مَالَ الْغَيْرِ
عَلَى طَرِيقِ الْخُفْيَةِ تَبَيَّنَ أَنَّ السَّبَبَ كَانَ فِي الْأَصْلِ مَعْنَى هُوَ غَيْرُ السَّرْقَةِ
وَكَذَلِكَ جَعَلَ شُرْبَ الْخَمْرِ سَبَبًا لِنَوْعٍ مِنَ الْأَحْكَامِ فَإِذَا عَقَلْنَا الْحُكْمَ بِأَمْرٍ
أَعْمٍ مِنَ الْخَمْرِ تَبَيَّنَ أَنَّ الْحُكْمَ كَانَ فِي الْأَصْلِ مُتَعَلِّقًا بِغَيْرِ الْخَمْرِ۔

اور چوتھی شرط کی مثال اور چوتھی شرط وہ ہے کہ علت کا استخراج امر شرعی کو ثابت کرنے کے لیے ہونہ کہ
امر لغوی کو ثابت کرنے کے لیے شواہح کے اس قول میں ہے کہ مطبوح منصف خمر ہے خمر اس لیے کہ خمر
ہے کہ وہ عقل کو چھپالیتی ہے اور اس کے علاوہ بھی عقل کو چھپالیتی ہے پس وہ بھی قیاس کی رو سے خمر
ہوگئی اور سارق بس وہ سارق اس لیے کہ اس نے دوسرے کے مال کو خفیہ طریقے سے لیا ہے اور اس
معنی میں کفن چور بھی سارق کا شریک ہے پس وہ بھی قیاس کی رو سے سارق ہوگا اور یہ قیاس قیاس فی
اللغة ہے خصم کی اس بات کا اعتراف کرنے کے باوجود کہ لغت میں خمر اور سارق کا لفظ مطبوح منصف
اور نباش کے لیے وضع نہیں کیا گیا اور قیاس فی اللغة کے فاسد ہونے پر دلیل یہ ہے کہ عرب لوگ
گھوڑے کا نام اس کے سیاہ ہونے کی بناء پر ادم اور اس کے سرخ ہونے کی وجہ سے کہتے رکھتے ہیں
پھر اس اسم کا حبشی اور سرخ کپڑے پر اطلاق نہیں کرتے اگر لغوی ناموں میں قیاس جاری ہوا کرتا تو
صلت موجود ہونے کی وجہ سے یہ اطلاق بھی جائز ہوتا اور اس لیے کہ یہ اسباب شرعیہ کے ابطال کی
طرف مؤدی ہے اور وہ اس لیے کہ شریعت نے سرقہ کو احکام میں سے ایک حکم کا سبب بنایا ہے لہذا

جب ہم حکم کو اس امر کے ساتھ معلق کر دیں جو سرقہ سے عام ہے اور وہ غیر کے مال کو خفیہ طور پر لینا ہے تو یہ بات ظاہر ہوگئی کہ سبب دراصل ایک ایسا معنی ہے جو سرقہ کے علاوہ ہے۔ اور اسی طرح شریعت نے شرب خمر کو احکام میں سے ایک حکم کا سبب بنایا ہے پس جب ہم حکم کو ایک ایسے امر کے ساتھ معلق کر دیں جو خمر سے عام ہو تو یہ بات ظاہر ہوگئی کہ حکم اصل میں خمر کے غیر کے ساتھ وابستہ ہے۔

چوتھی شرط کے مفقود ہونے پر مثالیں:

قوله ومثال الرابع وهو ما يكون الخ: قیاس کے صحیح ہونے کے لیے چوتھی شرط یہ تھی کہ تعلیل، حکم شرعی کے لیے ہو حکم لغوی کے لیے نہ ہو اس شرط کا مفہوم یہ ہے کہ صریح حکم کی علت بیان کرنے اور فرع تک حکم کو بڑھانے کے لیے قیاس سے حکم شرعی کو ثابت کرنا ہونہ کہ قیاس سے لغوی اور لفظی علت کی مناسبت کو ثابت کرنا ہو۔

پہلی مثال: مثال سے قبل مثال میں آنے والے چند الفاظ کی وضاحت ضروری ہے۔ ایک لفظ خمر اور دوسرا لفظ مطبوخ مُنْصَف ہے۔ احناف کے نزدیک خمر وہ انگور کا کچا رس ہے جو پڑے پڑے جھاگ چھوڑے اور جوش مارے، اس کا حکم یہ ہے کہ یہ مطلقاً حرام قطعی ہے اگرچہ ایک قطرہ ہی کیوں نہ ہو چاہے نشہ لائے یا نہ لائے اس کو حلال سمجھنے والا کافر ہے اور پینے والے پر حد جاری ہوگی اس کی حرمت قرآن کی نص قطعی سے ثابت ہے۔ دوسرا لفظ مطبوخ مُنْصَف ہے کہ جس کا لفظی معنی آدھا پکا ہوا ہے اور اصطلاحی معنی انگور کے اس شیرے کو کہتے ہیں جو پکانے کے بعد آدھا رہ جائے مثلاً دو کلو شیرا ہو اور پکانے کے بعد ایک کلو رہ جائے، مطبوخ مُنْصَف کا حکم یہ ہے کہ اس کی جو مقدار نشہ آور ہو وہ حرام ہے اور جو مقدار نشہ آور نہ ہو وہ حرام نہیں اور اس کو حلال سمجھنے والا کافر نہیں کہلائے گا اور نہ ہی پینے والے پر حد جاری ہوگی لیکن سید باب کی خاطر اس سے اجتناب ضروری ہے۔ اب چوتھی شرط کے مفقود ہونے پر پہلی مثال دیکھیے مثال یہ ہے کہ شوافع مطبوخ مُنْصَف پر وہی حکم لگاتے ہیں جو خمر کا ہے ان کی دلیل قیاس لغوی ہے کہ خمر کا لغوی معنی "مخامرة العقل" ہے کہ عقل کا ڈھا پنا چونکہ نشہ کی وجہ سے خمر عقل کو ڈھانپ لیتی ہے اسی طرح مطبوخ منصف میں بھی مخامرة العقل کا معنی پایا جاتا ہے کہ اس کے پینے سے بھی عقل چھپ جاتی ہے اور نشہ آ جاتا ہے لہذا جو حکم خمر کا ہے کہ اس کو حلال سمجھنے والا کافر ہے اور پینے والے پر حد جاری ہوتی ہے اسی طرح مطبوخ منصف کا بھی حکم ہے لیکن یہ قیاس فی اللغة ہے جو غیر معتبر ہے اس کی دلیل دوسری مثال کے بعد آ رہی ہے۔

دوسری مثال: قوله والسارق الخ: دوسری مثال کا تذکرہ کتاب اللہ کی ساتویں فصل، متقابلات کے تحت خفی

کی مثالوں میں گزرا ہے کہ جس میں نباش (کفن چور) طرار (جیب کترا) اور سارق (چور) تینوں کا حکم الگ الگ بیان ہوا کہ احناف کے نزدیک نباش اور طرار سارق کے حکم میں نہیں ہیں جب کہ شوافع کے نزدیک نباش اور طرار بھی سارق ہی ہیں ان کی دلیل قیاس لغوی ہے کہ سارق کا لغوی معنی خفیہ طریقے سے مال کو لینا ہے اور یہی معنی طرار اور نباش میں پایا جاتا ہے کہ طرار خفیہ طریقے سے جیب سے مال نکالتا ہے اور نباش میت سے خفیہ طریقے سے کفن چوری کرتا ہے لہذا جب ان کے درمیان علت (خفیہ) متحد ہے تو حکم بھی متحد ہوگا کہ طرار اور نباش پر بھی سارق ہی کی حد جاری ہوگی یہ قیاس فی اللغۃ ہے جو غیر معتبر ہے اس کی دلیل آگے آرہی ہے۔

قوله والدلیل علی فساد هذا النوع الخ: والدلیل سے مصنف رحمہ اللہ گذشتہ دو مثالوں میں قیاس فی اللغۃ کے فاسد ہونے پر دو دلیلیں پیش کر رہے ہیں دلائل کے بیان سے قبل یہ بات پھر ذہن میں رہے کہ شوافع نے پہلی مثال مطبوخ منصف میں قیاس فی اللغۃ کے ذریعے خمر کا حکم ثابت کیا ہے اور دوسری مثال، نباش میں قیاس فی اللغۃ کے ذریعے سارق کا حکم ثابت کیا ہے تو یہ قیاس لغوی کو ثابت کرنے کے لیے ہوا نہ کہ حکم شرعی کو ثابت کرنے کے لیے لہذا یہ قیاس مردود ہے اب مصنف کے بیان کردہ یکے بعد دیگرے دلائل دیکھیے:

پہلی دلیل: یہ ہے کہ اہل عرب لغوی علت کو دو چیزوں کے درمیان جاری نہیں کرتے مثلاً اہل عرب کالے رنگ والے گھوڑے کو "ادھم" کہتے ہیں اور سرخ رنگ والے گھوڑے کو "کمیت" کہتے ہیں لیکن اگر لغوی ناموں میں اہل عرب کے ہاں قیاس جاری ہوتا تو کالے رنگ والے حبشی کو ادھم اور سرخ رنگ والے کپڑے کو کمیت کہا جاتا حالانکہ اہل عرب ادھم کا اطلاق کالے حبشی پر اور کمیت کا اطلاق سرخ رنگ کپڑے پر نہیں کرتے تو معلوم ہوا کہ قیاس فی اللغۃ درست نہیں ورنہ تمام ناموں میں جاری ہوتا۔

دوسری دلیل: مصنف نے "ولان هذا ما یودی الخ" سے قیاس فی اللغۃ کے فساد پر دوسری دلیل پیش کی کہ جس کا حاصل یہ ہے کہ قیاس فی اللغۃ اسباب شرعیہ کو باطل کر دیتا ہے اور جس قیاس سے اسباب شرعیہ باطل ہو جائیں وہ قیاس خود باطل ہے لہذا قیاس فی اللغۃ باطل ہے اس کی وضاحت یہ ہے مثلاً شریعت نے چور پر حد کا سبب سرقہ قرار دیا ہے جب کہ قیاس فی اللغۃ کی صورت میں حد کا سبب سرقہ نہیں بلکہ خفیہ لینا بنتا ہے۔

جب خفیہ لینے کے سبب سے سارق کے ساتھ نباش پر بھی حد سرقہ جاری ہوگی تو اس قیاس سے سبب شرعی "سرقہ" کا باطل ہونا لازم آئے گا اسی طرح شریعت نے شرب خمر کو حد کا سبب قرار دیا ہے جب کہ قیاس فی اللغۃ کی صورت میں حد کا سبب مخامرة العقل ہے کہ جب مخامرة العقل کے سبب سے خمر کو پینے والے کے ساتھ مطبوخ منصف

کے پینے والے پر بھی حد جاری ہوگی تو اس قیاس سے سبب شرعی "شرب محمر" کا باطل ہونا لازم آتا ہے اور جس قیاس سے شرعی سبب کا بطلان لازم آئے وہ قیاس خود باطل ہوتا ہے لہذا قیاس فی اللغۃ باطل و مردود ہے لہذا ان دلیلوں سے معلوم ہوا کہ مطبوع منصف کو خمر پر اور نباش کو سارق پر قیاس کرنا قیاس کے صحیح ہونے کی چوتھی شرط کے منافی ہے۔

"وَمِثَالُ الشَّرْطِ الْخَامِسِ وَهُوَ مَا لَا يَكُونُ الْفَرْعُ مَنْصُوصًا عَلَيْهِ كَمَا يُقَالُ اِعْتَاقُ الرَّقَبَةِ الْكَافِرَةِ فِي كَفَّارَةِ الْيَمِينِ وَالظَّهَارُ لَا يَجُوزُ بِالْقِيَاسِ عَلَى كَفَّارَةِ الْقَتْلِ وَلَوْ جَامَعَ الْمُظَاهِرُ فِي خِلَالِ الْإِطْعَامِ يَسْتَأْنِفُ الْإِطْعَامَ بِالْقِيَاسِ عَلَى الصَّوْمِ وَيَجُوزُ لِلْمَحْضَرِ أَنْ يَتَحَلَّلَ بِالصَّوْمِ بِالْقِيَاسِ عَلَى الْمَتَمِّعِ وَالْمَتَمِّعِ إِذَا لَمْ يَصُمْ فِي أَيَّامِ التَّشْرِيقِ يَصُومُ بَعْدَهَا بِالْقِيَاسِ عَلَى قَضَاءِ رَمَضَانَ"۔

اور قیاس کے صحیح ہونے کی پانچویں شرط کی مثال، وہ ہے کہ فرع منصوص علیہ نہ ہو جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ کفارہ یمین اور کفارہ ظہار میں کافر غلام و لونڈی کا آزاد کرنا جائز نہیں ہے کفارہ قتل پر قیاس کرتے ہوئے اور اگر ظہار کرنے والے نے کھانا کھلانے کے دوران جماع کر لیا تو وہ از سر نو کھانا کھلانے کا روزے پر قیاس کرتے ہوئے اور محضر کے لیے جائز ہے کہ وہ روزہ رکھ کر حلال ہو جائے متمتع پر قیاس کرتے ہوئے اور متمتع شخص جب ایام تشریق میں روزہ نہ رکھ سکا تو اس کے بعد روزہ رکھ لے قضاء رمضان پر قیاس کرتے ہوئے۔

قولہ ومثال الشرط الخامس وهو ما لا يكون الفرع منصوصا عليه نہ ہو یعنی جس حکم کو ثابت کرنے کے لیے قیاس کر رہے ہیں اس حکم پر کوئی نص وارد نہ ہوئی ہو ظاہر ہے کہ قیاس تو اس وقت درست ہوگا کہ جب باقی تین دلائل میں صراحتاً کوئی دلیل نہ ملے اگر نص خود فرع میں بطور دلیل موجود ہوگی تو قیاس کی حاجت ہی نہ رہے گی، وجہ حصر کے طور پر یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ فرع میں قیاس نص کے موافق ہوگا یا مخالف اگر موافق ہے تو پھر دلیل قوی کی موجودگی میں دلیل ضعیف کی حاجت نہ رہی اور یہ اکثر مشائخ حنفیہ کا قول ہے لیکن مشائخ سمرقند کے نزدیک موافق ہونے کی صورت میں قیاس درست ہے یہ قیاس محض نص کی تائید کے لیے ہوگا عنقریب آپ "صاحب ہدایہ" کا اسلوب دیکھیں گے کہ وہ اولاً دلیل نقلی (آیت یا حدیث) لاتے ہیں پھر قیاس و عقلی دلیل لاتے ہیں ان کا مقصود نص کی تائید اور تقویت ہوتا ہے لہذا معلوم ہوا کہ نص کی موجودگی میں حکم کو ثابت کرنے کے لیے قیاس منع ہے نہ کہ تائید و تقویت کے لیے، اگر قیاس نص کے مخالف ہو تو قیاس مردود ہوگا لہذا معلوم ہوا کہ فرع کے لیے ضروری ہے کہ وہ منصوص علیہ نہ ہو۔

پہلی مثال: قسم کے کفارے میں نص قرآنی ہے: "او تحریر رقبة" (مائدہ: ۸) اور ظہار کے کفارے میں ارشاد ربانی ہے: "فتحریر رقبة من قبل ان یتماسا" (مجادلہ: ۴) ان دونوں کفاروں میں غلام یا لونڈی کو آزاد کرنا مطلق ہے کہ رقبة صفت مؤمنہ کے ساتھ مقید نہیں جب کہ کفارہ قتل میں نص قرآنی ہے: "فتحریر رقبة مؤمنة" (النساء: ۹۲) کفارہ قتل میں غلام یا لونڈی کو مؤمنہ ہونے کی صفت کے ساتھ مقید کیا گیا ہے جبکہ امام شافعی نے کفارہ قسم اور کفارہ ظہار کو کفارہ قتل پر قیاس کیا ہے کہ جس طرح کفارہ قتل میں رقبة کے ساتھ مؤمنہ کی قید مذکور ہے۔ اسی طرح قسم اور ظہار کے کفارے میں آزاد کردہ رقبة کے ساتھ مؤمنہ ہونے کی قید ملحوظ ہوگی وجہ اشتراک تینوں میں جنس کفارہ ہے لیکن امام شافعی کا یہ قیاس اس لیے درست نہیں کہ فرع (کفارہ قسم اور ظہار) خود منصوص علیہ ہے کہ شارع نے اس کو مطلق رکھا ہے لہذا اس کو اپنے اطلاق ہی پر رکھا جائے گا اور اصل (کفارہ قتل) کو مقید کیا ہے لہذا اس کو اپنی تقید پر باقی رکھا جائے گا۔ باقی اس مثال کی وضاحت کتاب اللہ کی دوسری فصل "مطلق" کے تحت گزر چکی ہے۔

دوسری مثال: کفارہ ظہار میں تین امور کا ذکر ہے: (۱) غلام آزاد کرنا۔ (۲) مسلسل دو ماہ کے روزے رکھنا۔ (۳) ساٹھ مساکین کو کھانا کھلانا۔ ان تینوں میں سے پہلے دو میں "من قبل ان یتماسا" کی قید مذکور ہے لہذا بیوی کے ساتھ جماع سے قبل ان کی ادائیگی ضروری ہے۔ اور جب کہ تیسرے فرد یعنی کھانا کھلانے کے ساتھ یہ قید مذکور نہیں ہے لہذا احناف کے نزدیک کھانا کھلانے کے دوران بھی بیوی سے جماع کیا گیا تو از سر نو روزے نہیں رکھے جائیں گے بلکہ اس سے آگے جاری رکھے جب کہ امام شافعی نے غلام اور روزے کو تیسرے امر "کھانا کھلانے" پر قیاس کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ جس طرح پہلے دو میں "من قبل ان یتماسا" کی قید مذکور ہے۔ اسی طرح تیسرے فرد میں بھی "من قبل ان یتماسا" کی قید ملحوظ ہوگی وجہ اشتراک جنس کفارہ ہے۔ لیکن امام شافعی کا یہ قیاس اس لیے درست نہیں کہ فرع (کھانا کھلانا) خود منصوص علیہ ہے اور شارع نے اس کو مطلق رکھا ہے لہذا اس کو اپنے اطلاق پر باقی رکھا جائے گا اور اصل (غلام اور روزے) "من قبل ان یتماسا" کی قید سے مقید ہے اس کو اپنی تقید پر باقی رکھا جائے گا۔ اس مثال کی وضاحت بھی "مطلق" کے تحت گزر چکی ہے۔

تیسری مثال: یہ ہے کہ مُحْصَرٌ وہ محرم شخص ہے کہ جس کو حج یا عمرہ کے راستے سے روک دیا گیا ہو چاہے دشمن نے روکا ہو یا بیمار ہو یا قید کر دیا گیا ہو یا پیسے وغیرہ چوری ہو گئے ہوں اور مُحْصَرٌ تب کہلائے گا کہ جب اس کو وقوف عرفہ سے پہلے روکا گیا ہو ورنہ محصر نہ ہوگا تو اس کا حکم امام اعظم کے نزدیک یہ ہے کہ جب ہدی کو (جانور) حرم بھیج کر ذبح کرائے اور ذبح ہو جانے کے یقین پر اپنا احرام کھول دے تو اس کے متعلق نص قرآنی ہے: "ولاتحللوا

رؤسکم حتی يبلغ الهدی محلہ“ (البقرۃ: ۱۹۶) نص قرآنی سے معلوم ہوا کہ احرام سے باہر آنے کے لیے قربانی واجب ہے اور یہ وجوب احناف کے نزدیک شکرانے کے طور پر ہے جب کہ امام شافعی مُحصِر کے مسئلہ کو متمتع (وہ شخص کہ جس نے میقات سے حج و عمرہ دونوں کا احرام باندھا ہو) پر قیاس کرتے ہوئے یہ فرماتے ہیں کہ جس طرح متمتع قربانی کرنے کی طاقت نہ رکھتا ہو تو اس پر دس روزے رکھنا واجب ہیں کہ تین روزے ایام حج میں رکھے گا اور سات روزے ایام حج کے بعد لہذا اسی طرح محصر بھی جب قربانی کی طاقت نہ رکھتا ہو تو دس روزے رکھے لیکن احناف تو کہتے ہیں کہ فرع (مُحصِر) کے متعلق خود نص ہے لہذا اس کو متمتع پر قیاس کرنا درست نہیں کہ نص تو قیاس سے قوی دلیل ہے۔

چوتھی مثال : یہ ہے کہ حج متمتع کرنے والے کے لیے قربانی کا حکم ہے اگر قربانی کی طاقت نہ رکھتا ہو تو اس کے بدلے دس روزے یوں رکھے کہ تین روزے ایام حج میں اور سات بعد ایام حج اور اگر وہ شخص تین روزے ایام حج میں نہ رکھ سکا یہاں تک کہ دس ذوالحجہ کا دن آ گیا تو امام اعظم کے نزدیک اس پر قربانی کرنا واجب ہوگی کہ کسی سے قرض لے کر ہر حال میں قربانی کرے اور آیت میں یہ حکم صراحتاً ثابت ہے کہ قربانی نہ کر پانے کی صورت میں ذکر کردہ طریقے کے مطابق روزے رکھے گا ورنہ قربانی لازم ہوگی جب کہ امام شافعی کے نزدیک اگر ایام حج میں تین روزے نہ رکھ سکا تو ایام حج کے بعد رکھے امام شافعی نے ان تین روزوں کو قضاء رمضان کے روزوں پر قیاس کیا ہے کہ جس طرح کسی شخص کے ذمے رمضان کے روزوں کی قضاء باقی ہو تو وہ آنے والے رمضان سے قبل رکھے اگر آنے والے رمضان سے پہلے نہیں رکھ سکا تو اداء رمضان کے بعد رکھے کہ ان دونوں کے درمیان وجہ اشتراک روزوں کا اپنے وقت سے فوت ہو جانا ہے لیکن احناف اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ یہ قیاس درست نہیں کیونکہ فرع (متمتع) کے متعلق نص موجود ہے اور وہ نص حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا اثر ہے کہ ایک شخص آپ کے پاس حاضر ہوا اور اس نے عرض کی کہ میں نے حج متمتع کیا اور قربانی کے بدلے ایام حج میں تین روزے نہ رکھ سکا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا ”علیک بالهدی“ کہ اب قربانی کرو تو اس نے کہا میرے قبیلے کا یہاں کوئی نہیں تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے غلام سے فرمایا کہ اس کو ایک بکری قربانی کرنے کی قیمت دے دو۔ اس اثر سے معلوم ہوا کہ ایام حج گزرنے کے بعد روزے نہیں بلکہ قربانی واجب ہے اور جب صحابی کا قول غیر مدرک بالقیاس ہو تو یہ اثر بمنزلہ نص ہوتا ہے اور بالخصوص وہ شخصیت کہ جن کی موافقت میں کئی آیات اتری ہوں تو ان کا قول کیوں کر معتبر نہ ہوگا اس لیے امام شافعی کا قیاس اس نص کے مقابلے میں درست نہیں۔

” ۳: فَصَلُّ الْقِيَاسُ الشَّرْعِيُّ هُوَ تَرْتِبُ الْحُكْمِ فِي غَيْرِ الْمَنْصُوصِ عَلَيْهِ عَلَيَّ
مَعْنَى هُوَ عِلَّةٌ لِذَلِكَ الْحُكْمِ فِي الْمَنْصُوصِ عَلَيْهِ ثُمَّ إِنَّمَا يَعْرِفُ كَوْنُ

الْمَعْنَى عِلَّةٌ بِالْكِتَابِ وَبِالسُّنَّةِ وَبِالْإِجْمَاعِ وَبِالْإِجْتِهَادِ وَبِالْإِسْتِنْبَاطِ فَيَعَالُ
 الْعِلَّةُ الْمَعْلُومَةَ بِالْكِتَابِ كَثْرَةُ الطَّوَافِ فَإِنَّمَا جُعِلَتْ عِلَّةٌ لِسُقُوطِ الْحَرْجِ فِي
 الْإِسْتِيْذَانِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَافُونَ
 عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ ثُمَّ اسْقَطَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ حَرْجَ بِنِجَاسَةِ سُورِ
 الْهَرَّةِ بِحُكْمِ هَذِهِ الْعِلَّةِ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْهَرَّةُ لَيْسَتْ بِبِنِجَسَةٍ فَإِنَّمَا مِنَ الطَّوَافِينَ
 عَلَيْكُمْ وَالطَّوَافَاتِ فَنَقَّاسَ أَصْحَابِنَا جَمِيعًا مَا يَسْكُنُ فِي الْبَيْوتِ كَالْفَارَةِ
 وَالْحَيَّةِ عَلَى الْهَرَّةِ بِعِلَّةِ الطَّوَافِ وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ
 وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ بَيْنَ الشَّرْعِ أَنَّ الْإِفْطَارَ لِلْمَرِيضِ وَالْمَسَافِرِ لِتَيْسِيرِ الْأَمْرِ
 عَلَيْهِمْ لِيَتِمَّ كُنُوفًا مِنْ تَحْقِيقِ مَا يَتَرَجَّعُ فِي نَظَرِهِمْ مِنَ الْإِتْيَانِ بِوَضِيفَةِ
 الْوَقْتِ أَوْ تَأْخِيرِهِ إِلَى أَيَّامٍ أُخَرَ وَيَاعْتَبَارُ هَذَا الْمَعْنَى قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ الْمَسَافِرُ إِذَا
 نَوَى فِي أَيَّامِ رَمَضَانَ وَاجِبًا آخَرَ يَقَعُ عَنْ وَاجِبٍ آخَرَ لِأَنَّهُ لَمَّا ثَبَتَ لَهُ
 التَّرَخُّصُ بِمَا يَرْجِعُ إِلَى مَصَالِحِ دِينِهِ وَهُوَ الْإِفْطَارُ فَلَا يُثَبَّتُ لَهُ ذَلِكَ بِمَا
 يَرْجِعُ إِلَى مَصَالِحِ دِينِهِ وَهُوَ إِخْرَاجُ النَّفْسِ عَنْ عَهْدَةِ الْوَاجِبِ أَوْلَى —

قیاس شرعی وہ غیر منصوص علیہ میں حکم کا وصف کی بناء پر مرتب ہوتا ہے کہ جو وصف منصوص علیہ میں اس
 حکم کی علت ہے پھر وصف کا علت ہونا کتاب اللہ اور سنت رسول ﷺ، اجماع، اجتہاد اور استنباط
 سے پہچانا جائے گا پس اس علت کی مثال جو کتاب اللہ سے معلوم ہوئی وہ کثرت طواف ہے پس
 کثرت طواف کو اجازت طلب کرنے میں حرج کے ساقط ہونے کی علت بنایا گیا ہے اللہ تعالیٰ کے
 قول "لیس علیکم ولا علیہم جناح بعدہن طوافون بعضکم علی بعض" میں پھر رسول
 اللہ ﷺ نے اسی علت کے حکم سے بلی کے جھوٹے کے نجس ہونے کے حرج کو ساقط فرما دیا ہے
 چنانچہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا بلی نجس نہیں ہے کیونکہ وہ تمہارے پاس بار بار چکر کاٹنے والوں اور چکر
 کاٹنے والیوں میں سے ہے پھر ہمارے اصحاب یعنی احناف نے تمام ان جانوروں کو جو گھروں میں
 رہتے ہیں مثلاً چوہے اور سانپ کو علت طواف کی وجہ سے بلی پر قیاس کیا ہے۔ اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا
 قول یزید اللہ بکم الیسر ولا یزید بکم العسر ہے شریعت نے بیان کیا ہے کہ مریض اور مسافر

کے لیے رمضان کے روزوں کا افطار کرنا ان پر معاملہ کو آسان کرنے کے لیے ہے تاکہ وہ اس چیز کو بجالانے پر قادر ہو جائیں جو ان کی نظروں میں رائج ہو یعنی وظیفہ وقت پر بجالانا یا اس کی ادائیگی کو دوسرے دنوں تک مؤخر کرنا اور اسی معنی کا اعتبار کرتے ہوئے حضرت امام اعظم ابوحنیفہ نے فرمایا کہ مسافر جب رمضان کے دنوں میں بجائے رمضان کے روزوں کے دوسرے واجب کی نیت کر لے تو اس کا روزہ واجب آخر کی جانب سے ہی واقع ہوگا اس لیے کہ جب مسافر کے لیے اس چیز کی رخصت ثابت ہوگئی جو اس کے بدن کی مصلحتوں کی طرف لوٹی ہے اور وہ افطار ہے تو اس کے لیے اس چیز کی رخصت ثابت ہونا جو اس کے دین کی مصلحتوں کی طرف لوٹی ہے اور وہ نفس کو ایک واجب کی ذمہ داری سے نکالنا ہے زیادہ بہتر ہے۔

قوله القیاس الشرعی الخ: اس سے قبل مصنف نے قیاس کی حجیت اور اس کی صحت کی شرائط کو بیان کیا چونکہ مصنف کے نزدیک تعریف کی بنسبت حجیت اور صحت کی شرائط اہم تھیں اس لیے ان کو مقدم کیا اب قیاس کی تعریف اور اس کی رکنیت کو بیان کر رہے ہیں۔

قیاس کی تعریف :

قیاس کی بحث کے آغاز میں قیاس کی لغوی اور اصطلاحی تعریف بیان کر چکے ہیں اور اس سے قبل مصنف ہر مقام پر قیاس کے لفظ کو مطلق ذکر کرتے رہے مگر جب اصطلاحی تعریف کو بیان کیا تو قیاس کو شرعی کی قید سے مقید کیا۔ ظاہر ہے کہ جب قیاس کے ساتھ صراحتاً قید کا ذکر کر دیا تو اب اس قید کے ساتھ تعریف ضروری تھی لہذا مصنف کے نزدیک قیاس شرعی کی اصطلاحی تعریف یہ ہوئی کہ ”قیاس شرعی یہ ہے کہ حکم کا غیر منصوص علیہ میں مرتب ہونا اس علت کی وجہ سے جو منصوص علیہ کے حکم کی علت ہے“ اس تعریف سے معلوم ہوا کہ قیاس کا دار و مدار علت پر ہے اور یہی اصل اور فرع میں مشترک ہوتی ہے اسی کی وجہ سے حکم اصل سے فرع کی طرف متعدی ہوتا ہے اور نص سے علت ثابت ہوتی ہے اور علت سے حکم ثابت ہوتا ہے مصنف کی بیان کردہ تعریف بھی اسی بات کی رہنمائی کر رہی ہے جیسا کہ تعریف میں یہ الفاظ: ”هو علة لذلك الحكم“ اشارہ کر رہے ہیں مثلاً شراب منصوص علیہ ہے اور نشے کا پایا جانا حرام ہونے کی علت ہے اور اسی علت کی وجہ سے غیر شراب ”نشہ آور چیزوں“ میں حرمت کا حکم ثابت ہونا قیاس شرعی کہلاتا ہے۔

منصوص علیہ میں حکم کا مدار نص یا علت پر:

اس بات پر تو سب ائمہ کرام کا اتفاق ہے کہ غیر منصوص علیہ میں حکم، علت کی وجہ سے ثابت ہوتا ہے لیکن اس

بات میں اختلاف ہے کہ منصوص علیہ میں حکم کا ثبوت نص کی وجہ سے ہے یا علت کی وجہ سے اس میں مشائخ حنفیہ سمرقند اور امام شافعی کا مؤقف یہ ہے کہ منصوص علیہ میں حکم کا ثبوت علت کی وجہ سے ہے نہ کہ نص کی وجہ سے اور نص تو صرف حکم کی پہچان کے لیے ہوتی ہے جب کہ مشائخ عراق کا مؤقف یہ ہے کہ منصوص علیہ میں حکم کا ثبوت نص کی وجہ سے ہے نہ کہ علت کی وجہ سے جب کہ علت صرف حکم کو اصل سے فرع کی طرف منتقل کرنے کے لیے وضع کی گئی ہے اور مصنف کا رجحان مشائخ سمرقند کے مؤقف کی طرف ہے جو کہ قیاس کی شرعی تعریف سے واضح ہے۔

قیاس کے ساتھ شرعی قید کا فائدہ:

مصنف نے قیاس کی اصطلاحی تعریف میں لفظ شرعی کی قید اس لیے لگائی کہ قیاس کی کئی اقسام ہیں مثلاً قیاس شرعی، قیاس لغوی، قیاس شبہی اور قیاس عقلی لہذا قیاس شرعی کے علاوہ دیگر اقسام کو تعریف سے خارج کرنے کے لیے قیاس کے ساتھ شرعی کی قید لگائی اور یہ قید احترازی ہے قیاس شرعی کی تعریف گزر چکی ہے اور قیاس لغوی یہ ہے کہ لغوی علت و مناسبت کی وجہ سے ایک حکم دوسری چیز کی طرف منتقل ہو جائے مثلاً خمر میں بخامرة العقل کی وجہ سے حکم کا دیگر نشہ آور چیزوں کی طرف منتقل ہونا اور قیاس شبہی یہ ہے کہ شکل و صورت کی وجہ سے حکم کو ایک صورت سے دوسری صورت کی طرف منتقل کیا جائے مثلاً پہلے قعدے پر قیاس کرتے ہوئے دوسرے قعدے کو بھی واجب کہا جائے حالانکہ پہلا قعدہ واجب اور دوسرا فرض ہے اور قیاس عقلی یہ ہے کہ جس میں چند مقدمات کو ترتیب دے کر ایک بات کو تسلیم کرنے سے دوسری بات کو تسلیم کرنا لازم آئے جیسا کہ منطق میں ہوتا ہے: "العالم متغیر، کل متغیر حادث لهذا العالم حادث" تسلیم کرنا ہوگا۔

قیاس کا مدار:

قیاس کا مدار علت پر ہے جو قیاس کے لیے رکنیت کا درجہ رکھتی ہے علت سے مراد وہ وصف ہے جو اصل اور فرع کے درمیان مشترک ہوتا ہے کہ جس کی وجہ سے حکم اصل سے فرع کی طرف منتقل ہوتا ہے اس کی کچھ وضاحت تو کتاب اللہ کی فصل خامس "استعارة" کے تحت گزر چکی ہے اور کچھ وضاحت انشاء اللہ تعالیٰ آگے فصل خامس میں علت، شرط اور ان کے درمیان فرق میں آئے گی۔

علت کے ماخذ:

قوله ثم انما يعرف كون المعنى الخ: چونکہ حکم کا ثبوت علت کی وجہ سے ہوتا ہے اور منصوص علیہ کے کسی بھی

وصف کو علت نہیں بنایا جاسکتا مثلاً شراب حرام ہے اس کے بہت سے اوصاف ہیں: سیال ہونا۔ ۲: شیریں ہونا۔ ۳: سرخ رنگ کا ہونا۔ ۴: نشہ آور ہونا۔ مذکورہ اوصاف میں سے اسی وصف کو حرمت کی علت قرار دیا جاسکتا ہے جو شریعت میں معتبر ہو اور شراب کے حرام ہونے کی علت نشہ آور ہونا ہے لہذا جس وصف کا علت ہونا قرآن مجید، حدیث، اجماع اور مجتہدین کے اجتہاد سے ثابت ہو وہی علت بن سکتا ہے اس کے سوا نہیں اور مصنف نے علت کے چار ماخذ میں سے پہلے ماخذ کتاب اللہ سے مستنبط علت پر دو مثالیں پیش کی ہیں۔

کتاب اللہ سے مستنبط علت پر پہلی مثال:

مصنف نے کتاب اللہ سے حاصل شدہ علت کی پہلی مثال سورہ نور کی آیت نمبر ۵۸ کا ایک حصہ پیش کیا ہے۔

آیت کا سیاق و سباق:

اسلام دین فطرت ہے کہ فطرت سلیمہ و مستقیمہ کی رہنمائی کرتا ہے اور تحفظ بھی فراہم کرتا ہے اور انسان حیا کرنے والا ہے اور اپنے عیوب و نقائص کو پوشیدہ رکھنے کی کوشش کرتا ہے اور شریعت نے بھی عیب جوئی سے منع فرمایا ہے اور اسی فطرت سلیمہ کی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے سورہ نور کی آیت نمبر ۵۸ سے پہلی آیتوں میں غیر محرم افراد کے گھر میں آنے کے متعلق پردے اور اجازت کے احکام صادر فرمائے اور یہ احکام عموماً ”استیذان“ کے عنوان کے تحت کتب تفسیر اور کتب احادیث میں آتے ہیں اور اس آیت میں اقارب اور محارم جو عموماً گھر میں آتے جاتے رہتے ہیں ان کے لیے استیذان کا حکم بیان کیا کہ تین اوقات کے علاوہ اپنے غلام، لونڈیاں اور نابالغ بچے بغیر اجازت کے بھی آجاسکتے ہیں مگر تین اوقات میں یہ بھی اجازت لے کر آئیں: ۱: فجر کی نماز سے پہلے۔ ۲: قیلولہ کے وقت۔ ۳: عشاء کی نماز کے بعد کیونکہ عموماً ان تین اوقات میں انسان عام عادت کے مطابق آرام کی خاطر بے تکلف ہو جاتا ہے اور خاص ستر کا اہتمام نہیں کرتا بلکہ تنہائی میں بعض اوقات ستر بھی کھل جاتا ہے اس لیے ان تین اوقات میں بغیر اجازت کے محارم اور اقارب بھی داخل نہیں ہو سکتے ان اوقات کے علاوہ بغیر اجازت کے بھی آسکتے ہیں تاکہ ہر وقت اجازت طلب کرنے میں دشواری پیش نہ آئے۔

مصنف کا طرز استنباط:

آیت کا محل استنباط یہ حصہ ہے:

”ثَلَاثَ عَوْرَاتٍ لَكُمْ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ مِّنْ بَعْدِهَا أَنْ يَطَافُوا عَلَيْكُمْ بِعُضْوَيْكُمْ عَلَى بَعْضٍ“

تین اوقات تمہارے ستر کے اوقات ہیں ان تینوں اوقات کے بعد تمہارے لیے اور ان کے لیے کوئی حرج نہیں تم ایک دوسرے کے پاس آنے جانے والے ہو کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے گھر میں آنے کے لیے اجازت طلب کرنے کا حکم ہے اور بار بار آمد و رفت کی وجہ سے تین اوقات کے علاوہ اجازت طلب کرنے کا حکم ساقط کر دیا اور اجازت طلب کرنے کے حکم کے سقوط کی علت آیت میں ”طوافون“ ہے اور بار بار آنے کی علت کتاب اللہ سے معلوم ہوئی اور اسی علت کی بناء پر حضور نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: ”الهرمة ليست بنجسة فانها من الطوافين والطوافات“ کہ بلی کا جھوٹا نجس نہیں کیونکہ وہ بار بار گھر میں آنے والے اور آنے والیوں میں سے ہے۔ حضور نبی کریم ﷺ نے کثرت طواف کی علت کی وجہ سے بلی کے جھوٹے کی نجاست کے حرج کو ساقط کر دیا چونکہ بلی غلاموں اور نابالغ بچوں کی طرح بار بار گھر میں آتی ہے اور گھر کی چیزوں کو اس سے بچانا مشکل ہوتا ہے اگر اس کے جھوٹے کو نجس قرار دیا جائے تو لوگ حرج اور مشکل میں پھنس جائیں گے اسی حرج کی وجہ سے حضور ﷺ نے اس کے جھوٹے کی نجاست کو ساقط کر دیا اسی وجہ سے ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسف رحمہم اللہ کے نزدیک بلی کا جھوٹا پاک ہے۔

مگر طرفین کے نزدیک بلی کا جھوٹا مکروہ تتریبی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ حضور ﷺ نے بلی کے متعلق فرمایا: ”الهرمة سبم“ کہ بلی درندہ ہے اس حدیث کا تقاضا یہ ہے کہ جب بلی درندہ ہے تو اس کا جھوٹا نجس ہونا چاہیے کیونکہ لعاب گوشت سے پیدا ہوتا ہے اور بلی کا گوشت حرام ہے تو لعاب والا پانی بھی نجس و حرام ہونا چاہیے مگر علت طواف والی حدیث کی وجہ سے نجاست ساقط ہو گئی البتہ بلی کے درندہ ہونے والی حدیث اور قیاس کی وجہ سے کم از کم کراہت تتریبی باقی رہی۔

ارکان قیاس کا اجراء:

آیت میں غلام، لونڈیاں اور بچے مقیس علیہ، بلی مقیس، کثرت طواف علت اور سقوط حرج نجاست حکم ہے جب کہ مقیس علیہ میں سقوط حرج فی الاستیذان حکم ہے اور علت کثرت طواف ہی ہے۔

علماء حنفیہ کا قیاس:

علماء احناف نے بلی پر قیاس کرتے ہوئے گھروں میں رہنے والے حشرات الارض مثلاً سانپ، نیولا، چھپکلی، چوہے وغیرہ کے جھوٹے کو نجس نہیں قرار دیا یہی حکم ان کے جھوٹے کا ہے باقی اگر خود پانی میں گر جائیں تو حکم اور ہے کہ جس کی تفصیل ”نور الایضاح“ میں پڑھ چکے ہیں۔

اشکال کا ازالہ:

یہاں ایک اشکال ہو سکتا ہے کہ جس طرح بلی یا دیگر حشرات الارض گھر میں رہتے ہیں تو اسی طرح کتابھی گھروں میں رہتا ہے تو اس کے جھوٹے کو مذکورہ چیزوں پر قیاس کر کے مکروہ تنزیہی قرار دینا چاہیے حالانکہ سب کے نزدیک کتے کا جھوٹا نجس ہے؟ اس اشکال کا ایک جواب یہ ہے کہ کتے کے جھوٹے سے بچنا آسان ہے کہ وہ گھر سے باہر ہوتا ہے اور یہاں حرج نہیں اور جہاں حرج ہو وہاں نجاست کے حکم میں تخفیف ہوتی ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ کتے کا گھر میں داخل ہونا اور برتنوں کا چاشنا وغیرہ کم ہے اور نادر چیز معدوم کے درجے میں ہوتی ہے تیسرا جواب یہ ہے کہ قیاس کے صحیح ہونے کی شرائط میں سے ایک شرط یہ تھی کہ فرع میں نص موجود نہ ہو جب کہ کتے کے جھوٹے کے متعلق نص موجود ہے کہ جب کتابرتن میں منہ ڈالے تو تین مرتبہ اور ایک روایت میں سات مرتبہ دھونے کا ذکر ہے لہذا یہ قیاس نص کے مقابلے میں ہے جو مردود اور غیر معتبر ہے لہذا کتے کا جھوٹا بدستور نجس ہی رہے گا۔

کتاب اللہ سے دوسری مثال:

و كذلك سے مصنف کتاب اللہ سے حاصل شدہ علت کی دوسری مثال سورۃ بقرہ کی آیت نمبر ۱۸۵ ”یرید اللہ الخ“ سے پیش کر رہے ہیں۔

آیت کا سیاق و سباق اور طرز استنباط:

اللہ تعالیٰ نے اس آیت سے قبل ماہ رمضان کے روزوں کی فرضیت اور اہمیت کو بیان فرمایا پھر مریض اور مسافر کے لیے ترک روزہ کی رخصت بیان فرمائی ان امور کو بیان کرنے کے بعد فرمایا کہ اللہ تعالیٰ تمہارے لیے سہولت و آسانی چاہتا ہے۔ حقیقت میں مریض اور مسافر کو افطار کی رخصت دینے کی علت سہولت و آسانی ہے کیونکہ مرض اور

سفر کی وجہ سے مشقت اور طبیعت پر بوجھ ہوتا ہے اور مزید روزہ بھی ہو تو اور زیادہ بوجھ بڑھ جاتا ہے تو اللہ تعالیٰ نے ان دونوں حالتوں میں سہولت کی خاطر افطار کی رخصت دی اور بعد میں قضاء کا حکم دیا اس آیت سے معلوم ہوا کہ علت، یسر (آسانی) ہے۔ لہذا مریض اور مسافر کو اختیار ہے کہ چاہے روزہ رکھ لیں یا چھوڑ دیں اور بعد میں قضا کر لیں اب دونوں پہلو کو دیکھیں تو دونوں میں یسر ملتی ہے کہ اگر روزہ رکھ لیں تو آسانی یہ ہے کہ ہر طرف روزہ دار ہی ہیں اور روزہ رکھنے میں تنگی نہ ہوگی اگر نہ رکھیں تو بھی آسانی ہے کہ بعد میں قضا کر لیں اور یہ رخصت سہولت کے لیے ہے۔

مسافر کی نماز اور روزے میں فرق:

جیسا کہ پیچھے بیان ہوا کہ مسافر شرعی کو روزہ رکھنے اور نہ رکھنے دونوں کا اختیار ہے کہ دونوں پہلو میں علت یسر پائی جاتی ہے جب کہ مسافر کی نماز میں قصر اور مکمل پڑھنے کے درمیان اختیار نہیں بلکہ قصر متعین ہے اس لیے یسر فقط قصر میں ہے نہ کہ مکمل نماز پڑھنے میں لہذا قصر متعین ہے۔

علت یسر سے مستحب کر وہ مسئلہ:

قوله وباعتبار هذا المعنى الخ: مصنف فرماتے ہیں کہ جب مسافر کے لیے روزہ لازم نہیں ہے تو امام اعظم فرماتے ہیں کہ اگر کوئی مسافر ماہ رمضان میں بدنی مصلحت کے پیش نظر رمضان کا روزہ نہ رکھنے کا اختیار رکھتا ہے تو دینی مصلحت کے پیش نظر قضا یا نذر واجب کے روزے رکھ لے تو بدرجہ اولیٰ رکھنا جائز ہونا چاہیے تاکہ جس کی نیت کی ہے اس کی ذمہ داری سے بری الذمہ ہو سکے جو فریضہ اس کے ذمہ پہلے سے چلا آ رہا ہے باقی رہا موجودہ رمضان کو مؤخر کرنا وہ مسافر کے لیے جائز ہے اسی وجہ سے اگر وہ دوران سفر فوت ہو جائے تو اس سے اس دن کا روزہ نہ رکھنے کی وجہ سے باز پرس نہ ہوگی جب کہ قضاء رمضان اور نذر کے روزوں کی عدم ادائیگی پر حساب دینا ہوگا لہذا جس فرض و واجب کی نیت مسافر نے کی تھی وہی روزہ ادا ہوگا اگر کسی نے نفلی روزے کی نیت کی ہو تو نیت لغو ہوگی اور اداء رمضان ہی ہوگا یہی مفتی بہ قول ہے۔

”وَمِثَالُ الْعِلَّةِ الْمَعْلُومَةِ بِالسُّنَّةِ فِي قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَيْسَ الْوُضُوءُ عَلَى مَنْ نَامَ قَائِمًا أَوْ قَاعِدًا أَوْ رَاكِعًا أَوْ سَاجِدًا إِلَّا الْوُضُوءُ عَلَى مَنْ نَامَ مُضْطَجِعًا فَإِنَّهُ إِذَا نَامَ مُضْطَجِعًا اسْتَرَحَّتْ مَفَاصِلُهُ جَعَلَ اسْتِرْحَاءَ الْمَفَاصِلِ عِلَّةً فَيَتَعَدَّى الْحُكْمُ بِهَذِهِ الْعِلَّةِ إِلَى النَّوْمِ مُسْتَعِدًّا أَوْ مُتَكِنًّا إِلَى شَيْءٍ لَوْ أُنْزِلَ عَنْهُ لَسَقَطَ

وَكَذَلِكَ يَتَعَدَّى الْحُكْمُ بِهَذِهِ الْعِلَّةِ إِلَى الْأَعْمَاءِ وَالسُّكْرِ وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ
 عَلَيْهِ السَّلَامُ تَوَضَّيْتُ وَوَضَّيْتُ وَإِنْ قَطَرَ الدَّمُ عَلَى الصَّبِيرِ قَطْرًا فَإِنَّهُ دَمٌ عَرِقَ انفجار
 جَعَلَ انفجار الدَّمِ عِلَّةً فَتَعَدَّى الْحُكْمُ بِهَذِهِ الْعِلَّةِ إِلَى الْفَصْدِ وَالْحَبَامَةِ
 وَمِثَالُ الْعِلَّةِ الْمَعْلُومَةِ بِالْإِجْمَاعِ فِيهَا قَوْلُنَا الصَّبِيرُ عِلَّةٌ لِوَلَايَةِ الْأَبِ فِي حَقِّ
 الصَّبِيرِ فَيُثَبِّتُ الْحُكْمُ فِي حَقِّ الصَّبِيرِ لِوُجُودِ الْعِلَّةِ وَالْبَلُوغُ عَنْ عَقْلِ عِلَّةٌ
 لِزَوَالِ وَلَايَةِ الْأَبِ فِي حَقِّ الْغُلَامِ فَيَتَعَدَّى الْحُكْمُ إِلَى الْجَارِيَةِ بِهَذِهِ الْعِلَّةِ
 وَإِنْفِجَارُ الدَّمِ عِلَّةٌ لِلِإِنْتِخَاصِ الطَّهَارَةِ فِي حَقِّ الْمُسْتَحَاضَةِ فَيَتَعَدَّى الْحُكْمُ إِلَى
 غَيْرِهَا لِوُجُودِ الْعِلَّةِ۔

اور اس علت کی مثال جو سنت سے معلوم ہوئی ہے، نبی کریم ﷺ کے اس فرمان میں ہے کہ اس شخص
 پر وضو نہیں ہے جو قیام کی حالت میں سو گیا ہو یا بیٹھا ہوا، یا رکوع کرتا ہو یا سجدہ کرتا ہو پس وضو تو اس
 شخص پر ہوگا جو کروٹ پر لیٹ کر سو گیا ہو کیونکہ جب وہ کروٹ کی حالت میں سوئے گا تو اس کے جوڑ
 ڈھیلے ہو جائیں گے نبی کریم ﷺ نے نقض وضو کی علت استرخاء مفاصل (اعضاء کے ڈھیلا
 ہونے) کو قرار دیا ہے لہذا اسی علت استرخاء کی وجہ سے حکم سہارالے کر یا ایسی چیز پر ٹیک لگا کر سونے
 کی طرف بھی متعدی ہوگا کہ اگر وہ شی ٹیک لگانے والے سے ہٹالی جائے تو ٹیک لگا کر سونے والا گر
 جائے اور اسی طرح یہ حکم اسی علت کی وجہ سے نمازی کی بیہوشی اور نشہ کی طرف بھی متعدی ہوگا اور اسی
 طرح نبی کریم ﷺ کا فرمان کہ تو وضو کر اور نماز پڑھا اگر چہ خون چٹائی پر ٹپکے کیونکہ وہ رگ کا خون
 ہے جو بہ نکلا ہے نبی ﷺ نے خون کے بہنے کو جدید وضو کی علت قرار دیا ہے پس حکم اس علت کی وجہ
 سے فصد اور حجامت کی طرف متعدی ہوگا اور اس علت کی مثال جو اجماع سے معلوم ہوئی ہو اس قول
 میں ہے جو ہم نے کہا کہ صدم بلوغ، نابالغ لڑکے کے حق میں باپ کی ولایت کی علت ہے پس علت
 صغر کی بناء پر ولایت اَبِّ والا حکم صغیرہ کے حق میں بھی ثابت ہوگا اور عقل کے ساتھ بالغ ہو جانا لڑکے
 کے حق میں ولایت اَبِّ کے ختم ہونے کی علت ہے پس اس علت کی وجہ سے ولایت اَبِّ کے زوال
 والا حکم لڑکی کی طرف بھی متعدی ہوگا اور خون کا بہنا مستحاضہ کے حق میں وضو ٹوٹنے کی علت ہے وجود
 علت کی بناء پر مستحاضہ کے غیر کی طرف بھی وضو ٹوٹنے کا حکم متعدی ہوگا۔

قوله ومثال العلة الخ: یہاں سے مصنف علت کے دوسرے ماخذ سنت سے علت کے مستحب ہونے پر دو مثالیں پیش کر رہے ہیں۔

پہلی مثال: (سنت سے مستحب) حضور نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا:

”الوضوء علی من نام مضطجعاً فانه اذا نام مضطجعاً استرخت مفاصله“۔

اس حدیث میں مطلقاً نیند کو نقض وضو کی علت نہیں قرار دیا گیا جیسا کہ حدیث میں سونے کی چار حالتیں ذکر کی گئی ہیں: ۱: کھڑے ہونے کی حالت میں۔ ۲: بیٹھنے کی حالت میں۔ ۳: سجدے کی حالت میں کہ ان صورتوں میں سونے والے کا وضو نہیں ٹوٹتا کہ خود حضور ﷺ نے فرمایا کہ ان پر وضو نہیں اور ۴: چوتھی صورت یہ ہے کہ جو کروٹ کے بل سوائے تو اس کا وضو ٹوٹ جاتا ہے اس کی علت خود نبی کریم ﷺ نے بیان فرمائی ”استرخت مفاصله“ کہ آدمی کے جوڑ ڈھیلے پڑ جاتے ہیں اعضاء کے ڈھیلے ہونے کو علت اس لیے قرار دیا کہ عموماً ہوا کا خروج اعضاء کے ڈھیلے ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے مگر چونکہ ہوا کا خروج یقینی نہیں اس لیے کروٹ کے بل سونے کو قائم مقام خروج ہوا قرار دیا گیا لہذا نقض وضو کی علت استرخاء مفاصل ہے اور جہاں جہاں یہ علت پائی جائے گی وہاں نقض وضو کا حکم بھی پایا جائے گا اور چونکہ یہ علت سہارا لگا کر سونے اور کسی چیز کے ساتھ ٹیک لگا کر سونے میں بھی پائی جاتی ہے کہ اگر سہارا اور ٹیک والی چیز کو ہٹا دیا جائے تو گر جائے گا لہذا اس حالت میں مفاصل ڈھیلے پڑ جاتے ہیں اور علت کے پائے جانے کی وجہ سے نقض وضو کا حکم بھی پایا جائے گا اسی طرح یہ علت اس شخص کی طرف بھی متعدی ہوگی جو بیہوش ہو جائے یا نشے کی وجہ سے بے خبر ہو جائے تو ان صورتوں میں بھی اعضاء ڈھیلے پڑ جاتے ہیں بلکہ پہلی صورتوں کی بنسبت ان صورتوں میں بدرجہ اولیٰ انما اور سکر کی وجہ سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔

انما اور جنون میں فرق:

انما ایسا عارضہ ہے کہ جس کی وجہ سے اعضاء بدرجہ کمزور پڑ جاتے ہیں جب کہ جنون (پانگل پن) ایسا عارضہ ہے کہ جس کی وجہ سے عقل مغلوب ہو جاتی ہے یہ عارضہ وجوب ادا کے منافی ہے لیکن وجوب فی الذمہ کے منافی نہیں۔

اہم فائدہ:

انما اور جنون وغیرہ کا تعلق ان عوارض سے ہے جو عوارض سماویہ کہلاتے ہیں کہ جن کے کسب میں مکلف کو دخل نہ

ہو۔ عوارض ساویہ بارہ ہیں:

۱۔ جنون	۲۔ عتہ	۳۔ نسیان
۴۔ نوم	۵۔ اغماء	۶۔ حیض
۷۔ نفاس	۸۔ مرض	۹۔ موت
۱۰۔ صغریٰ	۱۱۔ مرض الموت	۱۲۔ غلامی

جب کہ عوارض کسبہ سات ہیں:

۱۔ جہل	۲۔ سکر	۳۔ ہزل
۴۔ سفر	۵۔ خطا	۶۔ اکراہ
۷۔ نشہ		

دوسری مثال: قوله وكذلك قوله عليه السلام الخ: حضرت فاطمہ بنت جیش رضی اللہ عنہا والی حدیث ہے کہ جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فاطمہ بنت جیش رضی اللہ عنہا کو استحاضہ کی حالت میں نئے وضو کے ساتھ نماز پڑھنے کا حکم دیا تھا اس حدیث کا محل استشہاد یہ حصہ ہے: "ان قطر الدم على الحصير قطرا فانه دم عرق انفجر" کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے استحاضہ والی عورت کو حکم دیا کہ وضو کر کے نماز پڑھے اگرچہ خون کے قطروں سے چٹائی تر ہو جائے کیونکہ وہ رگ کا خون ہے جو بہہ نکلا ہے، اس حدیث میں سابقہ وضو کے ٹوٹنے اور جدید وضو کرنے کی علت خون کے بہنے کو قرار دیا گیا ہے کہ مستحاضہ عورت کے لیے نماز کا وقت نکل جانے کے بعد تازہ وضو کرنا واجب ہے اگرچہ تقض وضو کا کوئی سبب نہ بھی پایا گیا ہو اور تازہ وضو کی علت مسلسل خون کا جاری ہونا ہے لہذا جہاں جہاں یہ علت پائی جائے گی تو جدید وضو کا حکم بھی پایا جائے گا اور اسی علت کی وجہ سے یہ حکم فصد کرانے اور سچنے لگوانے کی طرف بھی متعدی ہوگا کیوں کہ ان دونوں صورتوں میں خون مسلسل رگ سے بہتا ہے لہذا ان کے لیے بھی نماز کا وقت نکلنے کے ساتھ تازہ وضو کرنا واجب ہے اسی طرح دائمی نکسیر والے اور پیشاب کے قطروں والے کے لیے بھی یہی حکم ہوگا کہ نجاست کے مسلسل نکلنے کی وجہ سے ہر نماز کے لیے تازہ وضو کرنا واجب ہوگا۔

ارکان قیاس کا اجراء:

حدیث فاطمہ مستحاضہ مقیس علیہ فصد اور حجامت و نکسیر وغیرہ مقیس، علت مسلسل نجاست کا بہنا اور ہر نماز کے لیے جدید وضو کا واجب ہونا حکم ہے۔

قوله ومغال العلة المعلومة بالاجماع الخ: یہاں سے مصنف علت کے تیسرے ماخذ اجماع سے مستنبط ہونے والی علت پر تین مثالیں پیش کر رہے ہیں۔

اجماع سے مستنبط مثالیں:

پہلی مثال: اجماع سے حاصل شدہ علت کی پہلی مثال یہ ہے کہ اس بات پر سب ائمہ کا اتفاق ہے کہ نابالغ لڑکے پر باپ کے لیے ولایت اجبار (لڑکے کی مرضی کے بغیر باپ اس کا نکاح کر دے) کی علت بچے کا صغر پن ہے یہ علت اجماع سے اس طرح حاصل ہوئی کہ نابالغ لڑکا اپنے امور کی انجام دہی میں عاجز ہے اسکو اپنے نفع و نقصان کا علم نہیں لہذا یہ بات اجماع سے ثابت ہوئی کہ باپ کے لیے صغیر پر ولایت اجبار کی علت صغر پن ہے اس علت پر احناف و شوافع متفق ہیں لیکن لڑکی کے لیے ولایت اجبار کی علت میں اختلاف ہے کہ احناف کے نزدیک علت صغر ہی ہے جب کہ شوافع کے نزدیک بکارت ہے چنانچہ احناف کے نزدیک علت صغر ہی ہے، لہذا جہاں جہاں یہ علت پائی جائے گی وہاں ولایت اجبار کا حکم بھی پایا جائے گا اور چونکہ یہی علت صغیرہ لڑکی میں بھی موجود ہے کہ وہ بھی اپنے امور کی انجام دہی میں ناتجربہ کار ہے لہذا صغیر کا حکم صغیرہ کی طرف بھی متعدی ہوگا کہ نابالغہ لڑکی پر بھی باپ کو ولایت اجبار حاصل ہوگی۔ اجماع سے مستنبط علت سے امام اعظم ابوحنیفہ کے مذہب کی تائید ہوتی ہے کہ جب ولایت اجبار کی علت صغر ہے تو صغیرہ چاہے باکرہ ہو یا شبہ اس پر ولایت اجبار کی علت صغر ہی ہونی چاہیے جب کہ امام شافعی کے نزدیک لڑکی میں ولایت اجبار کی علت بکارت ہے۔

والد کے لیے عورت پر ولایت و عدم ولایت کی صورتیں:

عورت کی کیفیت	احناف کے نزدیک علت (صغر)	احناف کے نزدیک حکم	شوافع کے نزدیک علت و ولایت (بکارت)	شوافع کے نزدیک حکم	اتحاد و اختلاف کی صورتیں
باکرہ صغیرہ	صغر	ولایت اجبار	بکارت	ولایت اجبار	اتفاقی صورت
باکرہ بالغہ	عدم صغر	عدم ولایت اجبار	بکارت	ولایت اجبار	اختلافی صورت
شبہ صغیرہ	صغر	ولایت اجبار	عدم بکارت	عدم ولایت اجبار	اختلافی صورت
شبہ بالغہ	عدم صغر	عدم ولایت اجبار	عدم بکارت	عدم ولایت اجبار	اتفاقی صورت

دوسری مثال: قوله والبلوغ عن عقل الخ: یہ ہے کہ جب لڑکا عقل رکھنے کے ساتھ بالغ ہو جائے نہ کہ جنون کے ساتھ تو بالغ ہونے کے بعد سب ائمہ کے نزدیک باپ کی ولایت زائل ہو جائے گی لہذا لڑکے کا بالغ ہونا باپ کی ولایت کے زائل ہونے کی علت ہے اور اسی علت کی وجہ سے باپ کی ولایت کے زوال کا حکم لڑکی کی طرف بھی متعدی ہوگا کہ جب لڑکی عقل کے ساتھ بالغ ہو جائے تو باپ کو ولایت اجبار کا حق بھی حاصل نہ رہے گا کہ جس طرح لڑکے کے بالغ ہونے پر ولایت اجبار کا حق ختم ہوا تھا لہذا اجماع سے امام اعظم کے مذہب کی تائید ہوتی ہے کہ جب عاقل بالغ لڑکے میں باپ کی ولایت کے زائل ہونے کی علت عقل کے ساتھ بالغ ہونا ہے تو عاقلہ، بالغہ ہونا چاہیے نہ کہ شبہ ہونا جب کہ امام شافعی کے نزدیک ولایت کے زائل ہونے کی علت شبہ ہونا ہے نہ کہ عقل کے ساتھ بالغ ہونا۔

تیسری مثال: قوله وانفجار الدم الخ: کہ مستحاضہ عورت کے حق میں وضو ٹوٹنے کی علت بالا جماع خون کا جاری ہونا ہے لہذا یہی علت مستحاضہ کے علاوہ کی طرف بھی متعدی ہوگی کہ دائمی نکسیر اور مسلسل بول والے شخص کا بھی وہی حکم ہوگا جو مستحاضہ کا ہے۔

ثُمَّ بَعْدَ ذَلِكَ نَقُولُ الْقِيَاسُ عَلَى نَوْعَيْنِ أَحَدُهُمَا أَنْ يَكُونَ الْحُكْمُ الْمُعَدَّى مِنْ نَوْعِ الْحُكْمِ الثَّابِتِ فِي الْأَصْلِ وَالثَّانِي أَنْ يَكُونَ مِنْ جِنْسِهِ وَمِثَالُ الْإِتِّحَادِ فِي النَّوعِ مَا قُلْنَا أَنَّ الصِّغَرَ عِلَّةٌ لِوَلَايَةِ الْإِنِّكَاحِ فِي حَقِّ الْغُلَامِ فَيُثَبِّتُ وَايَةَ الْإِنِّكَاحِ فِي حَقِّ الْجَارِيَةِ لِوُجُودِ الْعِلَّةِ فِيهَا وَبِهِ يَثْبُتُ الْحُكْمُ فِي الثَّيِّبِ الصَّغِيرَةِ وَكَذَلِكَ قُلْنَا الطَّوَافُ عِلَّةٌ سَقُوطِ بِنَاسَةِ السُّورِ فِي سُورِ الْهَرَّةِ فَيَتَعَدَّى الْحُكْمُ إِلَى سُورِ سَوَاكِنِ الْبَيْوتِ لِوُجُودِ الْعِلَّةِ وَبُلُوغِ الْغُلَامِ عَنْ عَقْلِ عِلَّةِ زَوَالِ وَايَةِ الْإِنِّكَاحِ فَيَزُولُ الْوَلَايَةُ عَنِ الْجَارِيَةِ بِحُكْمِ هَذِهِ الْعِلَّةِ وَمِثَالُ الْإِتِّحَادِ فِي الْجِنْسِ مَا يُقَالُ كَثْرَةُ الطَّوَافِ عِلَّةٌ سَقُوطِ حَرَجِ الْإِسْتِيذَانِ فِي حَقِّ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُنَا فَيَسْقُطُ حَرَجُ بِنَاسَةِ السُّورِ بِهَذِهِ الْعِلَّةِ فَإِنَّ هَذَا الْحَرَجَ مِنْ جِنْسِ ذَلِكَ الْحَرَجِ لِأَمِنْ نَوْعِهِ وَكَذَلِكَ الصِّغَرُ عِلَّةٌ وَايَةِ التَّصَرُّفِ لِلْأَبِ فِي الْمَالِ فَيُثَبِّتُ وَايَةَ التَّصَرُّفِ فِي النَّفْسِ بِحُكْمِ هَذِهِ الْعِلَّةِ وَإِنَّ بُلُوغَ الْجَارِيَةِ عَنْ عَقْلِ عِلَّةِ زَوَالِ وَايَةِ الْإِنِّكَاحِ فِي الْمَالِ فَيَزُولُ وَايَتُهُ فِي حَقِّ النَّفْسِ بِهَذِهِ الْعِلَّةِ ثُمَّ لِأَبَدٍ فِي هَذَا النَّوعِ مِنَ الْقِيَاسِ مِنْ تَجَنُّبِ الْعِلَّةِ

بأن تقول إنما يثبت ولاية الأب في مال الصغيرة لأنها عاجزة عن التصرف بنفسها فثبت الشرع ولاية الأب كيلاً يتعطل مصالحها المتعلقة بذلك وقد عجزت عن التصرف في نفسها فوجب القول بولاية الأب عليها وعلى هذا نظائره وحكم القياس الأول أن لا يبطل بالفرق لأن الأصل مع الفرع لما اتحد في العلة وجب إتحادهما في الحكم وإن اختلفا في غير هذه العلة وحكم القياس الثاني فساده بممانعة التجنيس والفرق الخاص وهو بيان أن تأثير الصغير في ولاية التصرف في المال فوق تأثيره في ولاية التصرف في النفس -

پھر اس کے بعد ہم کہتے ہیں کہ قیاس کی دو قسمیں ہیں ان دونوں میں سے ایک یہ ہے کہ فرع کی طرف جس حکم کو متعدی کیا گیا ہو وہ اس حکم کی نوع سے ہو جو مقیاس علیہ میں ثابت ہے اور دوسری قسم یہ ہے کہ فرع کی طرف متعدی ہونے والا حکم مقیاس علیہ کے حکم کی جنس سے ہو اصل اور فرع دونوں حکموں کے نوع میں متحد ہونے کی مثال وہ ہے جو ہم نے کہا کہ صغیر لڑکے کے حق میں باپ کے لیے ولایت انکاح کی علت ہے پس لڑکی کے حق میں بھی اس علت کے موجود ہونے کی وجہ سے ولایت انکاح ثابت ہوگی اور اسی صغیر کی وجہ سے شبہ صغیرہ میں بھی حکم ثابت ہوگا اور اسی طرح ہم نے کہا کہ طواف بلی کے جھوٹے کے نجس ہونے کے ساقط ہونے کی علت ہے پس اسی علت طواف کی وجہ سے حکم گھروں میں رہنے والے دوسرے جانوروں کے جھوٹے کی طرف بھی متعدی ہوگا اور عقل کے ساتھ لڑکے کا بالغ ہونا ولایت انکاح کے زائل ہونے کی علت ہے پس اسی بلوغ کے حکم سے لڑکی سے بھی ولایت انکاح زائل ہو جائے گی۔ اور اتحادی الجنس کی مثال وہ ہے جو بیان کیا جاتا ہے کہ کثرت طواف ہمارے غلام اور باندیوں کے حق میں بار بار اجازت چاہنے کے حرج کے ساقط ہونے کی علت ہے پس اسی علت کی وجہ سے جھوٹے کی نجاست کا حرج ساقط ہو جائے گا کیونکہ یہ حرج سور اس حرج استیذان کی جنس سے ہے نہ کہ اس حرج کی نوع سے اور اسی طرح صغیر بیٹے کے مال میں باپ کے لیے ولایت تصرف کی علت ہے پس اسی علت کی وجہ سے نفس کے اندر ولایت تصرف ثابت ہوگی اور لڑکی کا عقل کے ساتھ بالغ ہونا مال میں باپ کی ولایت تصرف زائل ہونے کی علت ہے پس اسی علت کی وجہ سے

نفس کے حق میں بھی باپ کی ولایت زائل ہو جائے گی۔ پھر قیاس کی اس قسم میں علت کا جنس عام ہونا ضروری ہے بایں طور کہ تم کہو کہ نابالغ لڑکی کے مال میں باپ کو ولایت تصرف اس لیے حاصل ہوتی ہے کہ وہ بذات خود تصرف کرنے سے عاجز ہے تو شریعت نے باپ کی ولایت ثابت کر دی تاکہ صغیرہ کے مال کی مصلحتیں اور تدابیر جو اس کے مال سے وابستہ ہیں معطل اور فوت نہ ہو جائیں اور صغیرہ اپنے نفس میں بھی تصرف کرنے سے عاجز ہے تو نفس پر بھی باپ کی ولایت کا قائل ہونا پڑا اور اس پر علت کی دیگر نظائر ہیں۔ اور قیاس اول کا حکم یہ ہے کہ وہ مقییس اور مقییس علیہ کے درمیان فرق کرنے سے باطل نہیں ہوگا کیونکہ اصل فرع کے ساتھ جب علت میں متحد ہوگئی تو ان دونوں کے حکم میں بھی متحد ہونا ضروری ہے اگرچہ وہ دونوں اس علت کے علاوہ میں جدا ہوں اور قیاس ثانی کا حکم اس قیاس کا فاسد ہونا ہے ممانعت تجنیس اور اصل اور فرع کے درمیان خاص فرق ہے اور فرق خاص اس بات کا بیان کرنا ہے کہ صغیر کی تاثیر جو تصرف فی المال کی ولایت میں ہے صغیر کی اس تاثیر سے بڑھ کر ہے جو تصرف فی النفس کی ولایت میں ہے۔

قوله ثم بعد ذلك نقول الخ: مصنف نے اس سے قبل علت کے تین ماخذ کتاب اللہ، سنت رسول ﷺ اور اجماع سے علت کے مستنبط ہونے کی مثالیں پیش کی تھیں اب چوتھے ماخذ (اجتہاد) سے قبل قیاس کی دو قسمیں بیان کریں گے اور اس کے بعد اجتہاد سے حاصل ہونے والی علت کو بیان کریں گے۔

تعدیہ حکم کے لحاظ سے قیاس کی اقسام:

مصنف اصول الشاشی فرماتے ہیں کہ حکم کے متعدی و منتقل ہونے کے اعتبار سے قیاس کی دو قسمیں ہیں۔

پہلی قسم یہ ہے کہ جس حکم کو اصل (مقییس علیہ) سے فرع (مقییس) کی طرف متعدی کیا گیا ہو وہ حکم بعینہ اصل کا حکم ہو لیکن محل الگ الگ ہو کہ اس قسم میں دونوں کا مضاف اور مضاف الیہ ایک ہوتا ہے، اس کو قیاس متحد فی النوع کہتے ہیں۔

دوسری قسم وہ قیاس ہے کہ جس حکم کو اصل سے فرع کی طرف متعدی کیا گیا ہو وہ حکم فرع کے ساتھ ایک وصف میں متحد ہو لیکن دوسرے وصف میں مختلف ہو کہ اس قسم میں دونوں کا مضاف ایک ہوتا ہے مگر مضاف الیہ مختلف ہوتا ہے دونوں قسموں کی وضاحت آگے مثالوں میں آرہی ہے۔

قوله مثال الاتحاد فی النوع النحر: مصنف نے اتحاد فی النوع کی تین مثالیں ذکر کی ہیں اور اتحاد فی النوع کا معنی یہ ہے کہ فرع کا حکم بعینہ اصل کا حکم ہو لیکن محل دونوں کا الگ الگ ہو۔

اتحاد فی النوع کی مثالیں:

پہلی مثال: یہ ہے کہ نابالغ لڑکے پر والد کو نکاح کرانے کی ولایت کی علت صغر ہے اور ولایت انکاح حکم ہے اور یہی علت نابالغ لڑکی میں بھی پائی جاتی ہے لہذا ولایت انکاح کا حکم قیاس کی وجہ سے لڑکی کے حق میں بھی ثابت ہوگا اور اسی علت صغر کی وجہ سے احناف کے نزدیک شبہ صغیرہ میں بھی ولایت انکاح کا حکم ثابت ہوگا۔ لہذا جو حکم (ولایت انکاح) اصل (صغیر) کے حق میں ہے بعینہ وہی حکم (ولایت انکاح) فرع (صغیرہ) کے حق میں بھی ہے لیکن اصل کا محل صغیر ہے اور فرع کا محل صغیرہ ہے کہ اصل اور فرع دونوں میں مضاف "ولایت" اور مضاف الیہ "انکاح" میں اتحاد ہے صرف محل میں اختلاف ہے۔

دوسری مثال: یہ ہے کہ کثرت طواف بلی کے جھوٹے سے نجاست کے ساقط ہونے کی علت ہے لہذا طواف علت اور سقوط نجاست حکم ہے اور یہی علت گھروں میں رہنے والے دوسرے جانوروں میں بھی پائی جاتی ہے لہذا سقوط نجاست کا حکم قیاس کی وجہ سے دوسرے جانوروں کے جھوٹے کے حق میں بھی ثابت ہوگا اور اسی علت طواف کی وجہ سے ان کے جھوٹے سے بھی سقوط نجاست کا حکم ثابت ہوگا۔ لہذا جو حکم (سقوط نجاست) اصل (بلی) کے حق میں ہے بعینہ وہی حکم (سقوط نجاست) فرع (دیگر سواکن البیوت) کے حق میں ہے لیکن اصل کا محل بلی ہے اور فرع کا محل دیگر سواکن البیوت ہیں کہ اصل اور فرع دونوں میں مضاف "سقوط" اور مضاف الیہ "نجاست" ہے لیکن محل الگ الگ ہے۔

تیسری مثال: یہ ہے کہ نابالغ لڑکے کا عقل کے ساتھ بالغ ہونا والد سے ولایت کے زوال کی علت ہے اور ولایت انکاح کا زوال حکم ہے اور یہی علت لڑکی میں پائی جائے تو لڑکی سے بھی ولایت انکاح کا زوال ہو جائے گا لہذا جو حکم (ولایت انکاح کا زوال) اصل (نابالغ لڑکے) کے حق میں ہے بعینہ وہی حکم (ولایت انکاح کا زوال) فرع (نابالغ لڑکی) کے حق میں بھی ہے لیکن اصل کا محل نابالغ لڑکا ہے اور فرع کا محل نابالغ لڑکی ہے کہ اصل اور فرع دونوں زوال ولایت کے حکم میں مشترک ہیں لیکن ہر ایک کا محل مختلف ہے۔

قوله ومثال الاتحاد فی الجنس النحر: مصنف نے اتحاد فی الجنس کی بھی تین مثالیں ذکر کی ہیں اور اتحاد فی

الجنس کا معنی یہ ہے کہ جو حکم اصل سے فرع کی طرف متعدی کیا گیا ہو وہ ایک وصف میں تو مشترک ہو مگر دوسرے وصف میں مختلف ہو۔

اتحاد فی الجنس کی مثالیں:

پہلی مثال: یہ ہے کہ کثرت طواف غلاموں، لونڈیوں اور بچوں کے حق میں بار بار اجازت لینے میں جو حرج پیش آئے گا اس کے ساقط ہونے کی علت ہے لہذا کثرت طواف علت ہے اور حرج استیذان کا سقوط حکم ہے اور اسی علت کی وجہ سے بلی اور دیگر سواکن البیوت کے جھوٹے کی نجاست کا حرج بھی ساقط ہوگا پس یہاں بھی علت کثرت طواف ہے اور حکم حرج نجاست کا سقوط ہے۔

اس مثال میں اتحاد فی الجنس کا اجراء اس طرح ہے کہ اصل اور فرع دونوں کی علت کثرت طواف ہے اور دونوں حکم کے ایک وصف میں شریک ہیں اور دوسرے وصف میں مختلف ہیں کہ اصل (غلام وغیرہ) کا حکم حرج استیذان کا سقوط ہے اور فرع (بلی) کا حکم حرج نجاست جھوٹے کا سقوط ہے لہذا اصل اور فرع دونوں مضاف (حرج) میں متحد ہیں لیکن مضاف الیہ (استیذان اور نجاست) میں مختلف ہیں کہ نفس حرج میں تو مشترک ہیں مگر نوعیت حرج میں مختلف ہیں۔

دوسری مثال: یہ ہے کہ صغیر لڑکی کے مال میں والد کے لیے ولایت تصرف کی علت ہے پس اس علت کی وجہ سے لڑکی کی ذات میں بھی والد کو ولایت حاصل ہوگی کہ اس مثال میں اتحاد فی الجنس کا اجراء اس طرح ہے کہ اصل اور فرع دونوں کی علت صغیر ہے اور دونوں حکم کے ایک وصف میں شریک ہیں اور دوسرے وصف میں مختلف ہیں کہ اصل میں ولایت مال کا ثبوت ہے جب کہ فرع میں ولایت نفس کا ثبوت ہے اصل اور فرع دونوں نفس ولایت میں مشترک ہیں کہ دونوں کا مضاف لفظ ولایت ہے اور دونوں کا مضاف الیہ مختلف ہے کہ اصل کا مضاف الیہ "مال" ہے اور فرع کا مضاف الیہ "نفس" ہے۔

تیسری مثال: یہ ہے لڑکی کا عقل کے ساتھ بالغ ہونا والد سے ولایت فی المال کے زوال کی علت ہے پس اسی علت کی وجہ سے لڑکی کی ذات سے بھی والد کی ولایت فی النفس زائل ہو جائے گی قیاس اتحاد فی الجنس کا اجراء یہ ہے کہ اصل اور فرع دونوں میں علت بلوغ مع العقل ہے اور حکم زوال ولایت ہے کہ دونوں مضاف (ولایت) میں تو شریک ہیں لیکن مضاف الیہ میں مختلف ہیں کہ اصل کا مضاف الیہ "مال" ہے اور فرع کا مضاف الیہ "نفس" ہے کہ دونوں متحد فی الجنس ہیں نہ کہ متحد فی النوع۔

قیاس متحد فی الجنس کے لیے ایک اہم قاعدہ:

قوله ثم لا بد فی هذا النوع الخ: مصنف رحمہ اللہ نے قیاس متحد فی الجنس کے لیے ایک اہم قاعدہ ذکر کیا ہے کہ جس کے بغیر قیاس کی یہ قسم پائی ہی نہیں جاسکتی ہے قاعدہ یہ کہ "اتحاد فی الجنس" کے لیے تجنیس علت کا ہونا ضروری ہے تجنیس علت کا لغوی معنی علت کو ہم جنس بنانا ہے اور عبارت میں تجنیس علت کا اصطلاحی معنی مراد ہے وہ یہ ہے کہ قیاس کی اس قسم میں علت کا اتنا عام ہونا ضروری ہے کہ وہ اصل اور فرع دونوں کو شامل ہو اگر علت عام نہ ہو کہ اصل میں تو پائی جائے مگر فرع میں نہ پائی جائے تو یہ تجنیس علت نہ ہوگی لہذا قیاس باطل ہوگا۔

قاعدے کی وضاحت مثال سے:

اس کی مثال یہ ہے کہ صغیرہ کے مال میں باپ کو ولایت تصرف اس علت کی بناء پر حاصل ہے کہ صغیرہ اپنے مال میں تصرف کرنے سے عاجز ہے کہ نا سمجھ ہونے کی وجہ سے کما حقہ بیع و شراء کے معاملات کو ذیل نہیں کر سکتی تو شریعت نے باپ کو مال میں تصرف کرنے کا اختیار دیا تاکہ بچی کے مال کے ساتھ جو مصالح و فوائد وابستہ ہیں وہ ضائع نہ ہو جائیں اسی طرح صغیرہ اپنے نفس میں خود تصرف کرنے سے عاجز ہے اس لیے شریعت نے باپ کو نفس میں تصرف کرنے کا اختیار دیا تاکہ مناسب رشتہ ملنے کی صورت میں نکاح کرادے اس مثال سے تجنیس علت کا مفہوم صراحتاً واضح ہو گیا کہ لڑکی کا تصرف سے عاجز ہونا ایسا عام معنی ہے کہ جو اصل (مال) اور فرع (لڑکی کی ذات) دونوں کو شامل ہے کہ جس طرح یہ علت مال میں پائی جاتی ہے اسی طرح یہی علت لڑکی کی ذات میں بھی پائی جاتی ہے۔ لیکن امام شافعی کے قیاس میں تجنیس علت نہیں پائی جاتی اس طرح کہ ان کے نزدیک صغیرہ کے مال میں باپ کی ولایت ثابت ہے خواہ صغیرہ باکرہ ہو یا شیبہ لیکن صغیرہ شیبہ ہو تو اس کے نفس میں امام شافعی کے نزدیک باپ کی ولایت ثابت نہیں۔

قوله وعلى هذا نظائره: مصنف فرماتے ہیں کہ جو تقریر میں ہم نے ذکر کیا ہے اسی پر تجنیس علت کی دوسری نظائر بھی ہیں کہ جہاں جہاں اصل اور فرع کا حکم متحد فی الجنس ہوگا وہاں تجنیس علت ضروری ہوگی جیسا کہ اتحاد فی الجنس کی پہلی مثال گزری ہے کہ کثرت طواف، حرج استیذان کے سقوط کی علت ہے تو اسی علت کی وجہ سے کثرت طواف حرج نجاست کے سقوط کی بھی علت ہے اس مثال میں تجنیس علت اس طرح ہوگی کہ حرج اور نجاست کا پیش آنا ایسے عام معنی ہیں کہ جس طرح اس کا تعلق بار بار اجازت طلب کرنے سے ہے اسی طرح بی اور دیگر سوا کن البیوت کے جھوٹے کے نجس ہونے سے بھی ہے لہذا احناف کے نزدیک قیاس متحد فی الجنس کے لیے تجنیس علت کا ہونا ضروری ہے ورنہ قیاس باطل ہوگا۔

قیاس متحد فی النوع کا حکم:

قوله وحکم القیاس الاول الخ: قیاس متحد فی النوع کا حکم یہ ہے کہ یہ قیاس اتنا قوی ہوتا ہے کہ اصل اور فرع کے درمیان فرق بیان کرنے کے باوجود باطل نہیں ہوتا اس کی وجہ یہ ہے کہ جب اصل اور فرع دونوں علت میں متحد ہیں تو حکم میں بھی متحد ہوں گے اگرچہ اصل اور فرع علت کے علاوہ کسی دوسرے وصف میں جدا ہوں کیونکہ اصل اور فرع کا تمام اوصاف میں متحد ہونا ضروری نہیں اگر معترض نے اصل اور فرع کے درمیان کسی وصف سے فرق بیان کر بھی دیا تو یہ قیاس باطل نہ ہوگا مثلاً کوئی آدمی صغیر اور صغیرہ ثیبہ کے درمیان اس طرح فرق بیان کرے کہ صغیر پر باپ کو نکاح کرانے کی ولایت حاصل ہوتی ہے اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ صغیرہ ثیبہ پر بھی باپ کو نکاح کرانے کی ولایت حاصل ہو۔

وجہ فرق یہ ہے کہ صغیر نکاح سے بے خبر و جاہل ہوتا ہے کہ پہلی بار نکاح کر رہا ہے جب کہ صغیرہ ثیبہ نکاح سے ایک بار باخبر ہو چکی ہے اور اس سے حیا بھی ایک بار وہی کرانے سے کم ہو چکی ہے کہ صغیرہ ثیبہ ایک بار تجربہ کر چکی ہے لہذا اس پر باپ کو نکاح کرانے کی ولایت حاصل نہیں ہونی چاہیے اگرچہ صغیر بوجہ صغر کے نکاح سے عاجز ہے، اس پر باپ کو نکاح کرانے کی ولایت حاصل ہونی چاہیے لیکن ہم کہیں گے کہ معترض کے فرق بیان کرنے کے باوجود یہ قیاس نافذ ہی رہے گا باطل نہیں ہوگا کیونکہ صغر کی وجہ سے تصرف سے عاجز ہونا ایسی علت ہے کہ جس میں اصل (صغر) اور فرع (صغیرہ ثیبہ) دونوں متحد ہیں لہذا حکم میں بھی دونوں متحد ہوں گے تو باپ کو دونوں پر ولایت اجباراً حاصل رہے گی اگرچہ اس علت کے علاوہ دیگر اوصاف میں بھی فرق ہو کہ ایک لڑکا ہے اور دوسری لڑکی ہے مگر اس فرق سے قیاس کی صحت پر کچھ اثر نہیں۔

قیاس متحد فی الجنس کا حکم:

قوله وحکم القیاس الثانی الخ: قیاس متحد فی الجنس کا حکم یہ ہے کہ اگر کوئی تجنیس علت کا انکار کر دے یہ کہے کہ یہ علت عام نہیں یا اصل اور فرع کے درمیان کوئی خاص فرق بیان کر دے تو یہ قیاس باطل ہو جائے گا۔ مثلاً احناف یہ کہتے ہیں کہ صغیر پر علت صغر کی وجہ سے باپ کو ولایت تصرف حاصل ہے تو اسی علت صغر کی وجہ سے صغیر کے نفس پر بھی باپ کو ولایت تصرف (ولایت نکاح) حاصل رہے گی کہ ولایت مال اور ولایت نفس دونوں حکم میں متحد فی الجنس ہیں لیکن اگر کوئی شخص تجنیس علت کا انکار کرتے ہوئے اصل اور فرع کے درمیان فرق بیان کرے تو یہ قیاس

فاسد ہو جائے گا مثلاً کوئی معترض یہ کہے کہ باپ کے لیے مال میں ولایت تصرف کی "علت صغر" زیادہ مؤثر ہے نسبت صغیر کی جان میں تصرف کرنے سے وہ اس طرح کہ مال میں تصرف کی ضرورت اکثر و پیش آتی ہے کہ صغیر کے کھانے لباس، رہائش، تعلیم و تربیت اور علاج معالجہ کی ضرورت کے پیش نظر مال میں ولایت تصرف کا ہونا قرین قیاس ہے جب کہ صغیر کے نفس میں ولایت انکاح کی حاجت ولایت مال کی نسبت بہت کم ہے کہ لڑکا نابالغ ہے اور ابھی اس میں شہوت بھی نہیں اور نہ ہی اس کو شادی کی ضرورت ہے لہذا نفس میں ولایت تصرف کی "علت صغر" کا اثر کم ہے لہذا اس فرق سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ باپ کو ولایت مال حاصل ہونے سے ولایت نفس کا حاصل ہونا لازم نہیں کہ باپ کے لیے صغیر کے نفس پر بھی ولایت انکاح حاصل رہے اس لیے تصرف فی النفس کی ولایت کو تصرف فی المال کی ولایت پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہوگا کہ معترض نے مقیس علیہ اور مقیس کے درمیان تجنیس علت کا انکار کیا ہے لہذا یہ قیاس فاسد ہو گیا۔

"وَبَيَانُ الْقِسْمِ الثَّلَاثِ وَهُوَ الْقِيَاسُ بِعِلَّةٍ مُسْتَبْطَةِ بِالرَّأْيِ وَالْإِجْتِهَادِ ظَاهِرٌ وَتَحْقِيقُ ذَلِكَ إِذَا وَجَدْنَا وَصْفًا مُنَاسِبًا لِلْحُكْمِ وَهُوَ بِحَالٍ يُوجِبُ ثُبُوتَ الْحُكْمِ وَيَتَقَاضَاهُ بِالنَّظَرِ إِلَيْهِ وَقَدْ اقْتَرَنَ بِهِ الْحُكْمُ فِي مَوْضِعِ الْإِجْمَاعِ يُضَافُ الْحُكْمُ إِلَيْهِ لِلْمُنَاسَبَةِ لَا بِشَهَادَةِ الشَّرْعِ بِكَوْنِهِ عِلَّةً وَنَظِيرُهُ إِذَا رَأَيْنَا شَخْصًا أُعْطِيَ فَقِيرًا بِرَهْمًا غَلَبَ عَلَى الظَّنِّ أَنَّ الْإِعْطَاءَ لِدَفْعِ حَاجَةِ الْفَقِيرِ وَتَحْصِيلِ مَصَالِحِ الثَّوَابِ إِذَا عُرِفَ هَذَا فَنَقُولُ إِذَا رَأَيْنَا وَصْفًا مُنَاسِبًا لِلْحُكْمِ وَقَدْ اقْتَرَنَ بِهِ الْحُكْمُ فِي مَوْضِعِ الْإِجْمَاعِ يَغْلِبُ الظَّنُّ بِإِضَافَةِ الْحُكْمِ إِلَى ذَلِكَ الْوَصْفِ وَغَلْبَةُ الظَّنِّ فِي الشَّرْعِ تُوجِبُ الْعَمَلَ عِنْدَ انْعِدَامِ مَا فَوْقَهَا مِنَ الدَّلِيلِ بِمَنْزِلَةِ الْمُسَافِرِ إِذَا غَلَبَ عَلَى ظَنِّهِ أَنَّ بَقْرِيَهُ مَاءٌ لَمْ يَجْزَلْهُ التِّيمَمُ وَعَلَى هَذَا مَسَائِلُ التَّحَرُّيِّ وَحُكْمُ هَذَا الْقِيَاسِ أَنَّ يَبْطُلَ بِالْفَرْقِ الْمُنَاسِبِ لِأَنَّ عِنْدَهُ يُوجَدُ مُنَاسِبٌ سِوَاهُ فِي صُورَةِ الْحُكْمِ فَلَا يَبْقَى الظَّنُّ بِإِضَافَةِ الْحُكْمِ إِلَيْهِ فَلَا يَثْبُتُ الْحُكْمُ بِهِ لِأَنَّهُ كَانَ بِنَاءً عَلَى غَلْبَةِ الظَّنِّ وَقَدْ بَطَلَ ذَلِكَ بِالْفَرْقِ وَعَلَى هَذَا كَانَ الْعَمَلُ بِالنَّوْعِ الْأَوَّلِ بِمَنْزِلَةِ الْحُكْمِ بِالشَّهَادَةِ بَعْدَ تَرْكِيَةِ الشَّاهِدِ وَتَعْدِيلِهِ وَالنَّوْعِ الثَّانِي بِمَنْزِلَةِ الشَّهَادَةِ عِنْدَ ظُهُورِ الْعَدَالَةِ

قَبْلَ الْعَزِيمَةِ وَالنَّوْعِ الثَّلَاثُ بِمَنْزِلَةِ شَهَادَةِ الْمُسْتَوْرِ

اور قسم ثالث کا بیان اور قسم ثالث وہ قیاس ہے جو ایسی علت کے ذریعے ہو کہ جس کا رائے اور اجتہاد سے مستنبط ہونا ظاہر ہو اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ جب ہم ایسا کوئی وصف پائیں جو حکم کے مناسب ہو اور وہ وصف مناسب ایسے حال میں ہو جو حکم کے ثبوت کو واجب کرتا ہو اور وصف کی طرف نظر کرتے ہوئے حکم کا تقاضا کرتا ہو اور موضع اجماع میں حکم اس وصف کے ساتھ مقترن بھی ہو تو حکم کی اس وصف کی جانب نسبت کر دی جائے گی اس وصف کے حکم کے مناسب ہونے کی وجہ سے نہ کہ شریعت کے اس وصف کے علت ہونے کی شہادت دینے کی وجہ سے اور اس کی نظیر یہ ہے کہ جب ہم کسی ایسے شخص کو دیکھیں جس نے فقیر کو ایک درہم دیا تو ظن غالب یہ ہوگا کہ اس شخص کا فقیر کو درہم دینا فقیر کی حاجت دفع کرنے اور ثواب حاصل کرنے کے لیے ہے جب یہ نظیر معلوم ہوگئی تو اب ہم کہتے ہیں کہ جب ہم حکم کے مناسب کسی وصف کو دیکھیں اور حال یہ کہ اس وصف کے ساتھ موضع اجماع میں حکم مقترن بھی ہو تو حکم کے اس وصف کی جانب منسوب ہونے کا ظن غالب ہوگا اور شرع میں غلبہ ظن اس دلیل کے معدوم ہونے کے وقت عمل کو واجب کرتا ہے جو دلیل غلبہ ظن سے بڑھ کر ہو تو وہ بمنزلہ مسافر ہے کہ جب اس کے ظن میں یہ غالب ہو کہ اس کے قریب پانی ہے تو اس کے لیے تیمم کرنا جائز نہیں ہے اور اسی اصل پر تحریر کے مسائل ہیں۔ اور اس قیاس کا حکم یہ ہے کہ قیاس اصل اور فرع کے درمیان مناسب فرق بیان کرنے سے باطل ہو جائے گا اس لیے کہ اس فرق کے وقت حکم کی صورت میں ایک مناسب وصف موجود ہوگا جو اس وصف کے علاوہ ہوگا لہذا حکم کے اس وصف کی طرف نسبت کرنے کا ظن باقی نہیں رہے گا پس اب اس وصف اول سے حکم ثابت نہ ہوگا اس لیے کہ وہ حکم غلبہ ظن کی بناء پر تھا اور فرق بیان کرنے سے غلبہ ظن باطل ہو گیا اور اس بناء پر نوع اول پر عمل کرنا گواہ کے تزکیہ اور اس کی تعدیل کے بعد اس کی گواہی کی وجہ سے فیصلہ کرنے کے درجہ میں ہے اور نوع ثانی پر عمل کرنا گواہ کے تزکیہ سے پہلے اور ظہور عدالت کے وقت شہادت کے درجہ میں ہے اور نوع ثالث پر عمل کرنا مستور الحال آدمی کی شہادت کے درجہ میں ہے۔

چوتھے ماخذ علت کو تیسرا ماخذ قرار دینے کی وجہ:

قوله وبيان التقسيم الثالث وهو القياس بالعلة الخ: مصنف رحمہ اللہ اس سے قبل علت کے تین ماخذ:

۱: کتاب اللہ۔ ۲: سنت۔ ۳: اجماع بیان کر چکے اب چوتھے ماخذ مجتہد کے اجتہاد و استنباط سے حاصل ہونے والی علت کو بیان کر رہے ہیں جب مجتہد کا اجتہاد علت کا چوتھا ماخذ ہے پھر مصنف نے اس کو تیسرا ماخذ کیوں قرار دیا؟ چوتھے ماخذ کو تیسرا ماخذ قرار دینے کی وجہ یہ ہے کہ مصنف نے کتاب اللہ اور سنت کو علت کا ایک ماخذ قرار دیا ہے کہ کتاب و سنت دونوں نص کے تحت داخل ہیں لہذا اس لحاظ سے مصنف نے کتاب و سنت کو پہلی قسم اجماع کو دوسری اور اجتہاد کو تیسری قسم قرار دیا نیز کتاب و سنت اور اجماع کے لیے اول و ثانی کا لفظ استعمال نہیں کیا جب کہ اجتہاد کے لیے ثالث کا لفظ استعمال کیا؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ پہلی دو قسموں اور تیسری قسم کے درمیان مصنف فرق کی طرف اشارہ کرنا چاہتے تھے کہ نصوص و اجماع شرعی قطعی دلیلیں ہیں جب کہ قیاس شرعی دلیل تو ہے مگر ظن غالب کی بناء پر ہے۔

قوله ظاهر و تحقیق ذلك الخ: مصنف رحمہ اللہ نے علت کے چوتھے ماخذ قیاس کو پیچیدہ ہونے کے باوجود ظاہر اس لحاظ سے کہا کہ آئندہ آنے والی تحقیق کو پڑھنے کے بعد اس قسم کی حقیقت ظاہر ہو جاتی ہے تحقیق یہ ہے کہ جب نص میں کسی ایسے وصف کو پائیں کہ جو حکم کے مناسب ہو تو حکم کی نسبت اسی وصف کی طرف کی جائے گی اور اس وصف کو حکم کی علت قرار دیا جائے گا اور یہی وصف اس حکم کے مناسب ہے اس وصف کے علت ہونے کی وجہ یہ نہیں کہ شریعت نے اس وصف کو اس حکم کے لیے علت ہونے کی گواہی دی ہے بلکہ مجتہد نے اپنے اجتہاد سے اس وصف کو مناسب سمجھتے ہوئے علت قرار دیا ہے۔

وصف مناسب کی تعریف و توضیح:

قوله وهو بحال یوجب الخ: مصنف نے وصف مناسب کی تعریف یہ کی ہے کہ جب ایسے وصف کو پائیں کہ جو وجوب کو ثابت کرتا ہو اور ظاہری اعتبار سے اس کا تقاضا بھی کرتا ہو اور اسی وصف کے ساتھ اجماع میں حکم بھی ثابت ہو چکا ہو تو یہ وصف حکم کے مناسب ہوگا اور یہی وصف اس حکم کی علت ہوگا۔

تعریف کی توضیح و تشریح یہ ہے کہ اس وصف کی نسبت حکم کی طرف محض اس وجہ سے ہوگی کہ یہ وصف اس حکم کے حکم میں مناسب ہے اور اجماع کے موقع پر یہ وصف علت بن کر اپنا اثر دکھا چکا ہے اور یہ ظاہری لحاظ سے علت معلوم ہوتا ہے مثلاً شراب حرام ہے مگر باری تعالیٰ نے حرام ہونے کی علت بیان نہیں کی اور شراب کے مختلف اوصاف ہیں کہ اس میں جھاگ آ جاتی ہے، پینے سے صحت خراب ہو جاتی ہے، پیٹ پھول جاتا ہے، معدے وغیرہ کو نقصان دیتی ہے اور اس کا رنگ سرخ ہے وغیرہ لیکن ان امور میں سے کسی ایک کو حرام ہونے کی علت قرار دینا درست نہیں کہ ان میں

سے کوئی بھی وصف اجماع کے مقام میں حرمت کی علت نہیں بنا بلکہ اگر نشہ کے وصف کو حرمت کی علت قرار دیا جائے تو حکم کے مناسب بھی ہے کہ نشہ کی وجہ سے عقل مغلوب ہو جاتی ہے پھر انسان ہر طرح کے گناہ میں مبتلا ہو جاتا ہے اور اس وصف کو علت بنانا اس لیے مناسب ہے کہ اس وصف کے ساتھ اجماع کے مقام پر حکم ثابت ہو چکا ہے کہ تمام مجتہدین نے بالا جماع نشہ کے وصف کو حرام ہونے کی علت قرار دیا ہے لہذا یہ وصف حکم کے مناسب ہے۔

وصف مناسب کی تفہیم چند مثالوں سے:

قوله ونظيره اذا راينا شخصا الخ: وصف مناسب حکم کے لیے علت اس بناء پر نہیں کہ شریعت نے اس وصف کو علت قرار دیا ہے بلکہ ظاہری لحاظ سے ظن غالب کی وجہ سے اس وصف پر علت کا حکم لگتا ہے اس کی مثال دیتے ہوئے مصنف لکھتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے فقیر کو درہم دیا تو ہم یہی سمجھیں گے کہ فقیر کی حاجت روائی اور حصول ثواب کی نیت سے یہ درہم دیا ہے نہ کہ کسی اور غرض سے حالانکہ دیگر اوصاف بھی دینے کی وجہ ہو سکتے ہیں کہ خوبصورتی کے لحاظ سے یا علاقائی یا قومی ہونے کے لحاظ سے دیا ہو لیکن فقیر کو دیکھنے سے غالب گمان ہو جاتا ہے کہ محض حاجت روائی اور حصول ثواب کی خاطر درہم دیا ہے اور یہی وصف اس حکم کے مناسب بھی ہے لہذا جب غالب گمان کی وجہ سے کوئی وصف کسی حکم کی علت اجماع کے مقام میں کسی جگہ علت بن کر اپنا اثر دکھا چکا ہو تو اسی وصف کو حکم کی علت بنائیں گے مثلاً صغیر کے نفس پر باپ کو ولایت انکاح حاصل ہے اور اس ولایت کی علت بالا جماع وصف صغیر ہے تو احناف کہتے ہیں کہ اسی وصف صغیر کی وجہ سے صغیر کے نفس پر بھی باپ کو ولایت انکاح حاصل ہوگی کہ صغیر ایک ایسا وصف ہے کہ جس کے ساتھ صغیر میں حکم بالا جماع ثابت ہو چکا ہے لہذا صغیر پر ولایت کی علت وصف صغیر ہی کو بنانا حکم کے مناسب ہے نہ کہ وصف بکارت کو کہ جس طرح امام شافعی کا موقف ہے لہذا اوصاف صغیر کی وجہ سے باپ کو ولایت انکاح صغیرہ باکرہ یا صغیرہ شیبہ ہر دو پر حاصل رہے گی۔

شریعت میں ظن غالب کی حیثیت:

قوله وغلبة الظن في الشرع الخ: شریعت میں ظن غالب کو اس وقت معتبر مانتی ہے کہ جب ظن غالب سے اوپر کی دلیل معدوم ہو تو اس صورت میں ظن غالب پر عمل کرنا واجب ہے کہ ظن غالب کے ساتھ کئی شرعی احکام وابستہ ہیں مثلاً مسافر کو اگر ظن غالب یہ ہو کہ اس کے ارد گرد چاروں طرف ایک میل تک پانی نہیں تو اس کے لیے تیمم کر کے نماز پڑھنا واجب ہے اگر ظن غالب یہ ہے کہ پانی مل جائے گا تو پانی کی تلاش واجب ہوگی تیمم جائز نہ ہوگا اور اسی طرح ظن

غالب پر تحری کے مسئلے کی بنیاد بھی ہے کہ جب ظن غالب سے اوپر کی قوی دلیل موجود نہ ہو تو تحری واجب ہوگی مثلاً کسی پر قبلہ مشتبہ ہو جائے اور قبلہ کی سمت بتلانے والا کوئی نہ ہو تو ظن غالب پر عمل کرتے ہوئے اسی جانب منہ کر کے نماز پڑھے گا کہ جس طرف اس کی تحری واقع ہوئی۔

علت کے ماخذ ثالث کا حکم:

قوله وحکم هذا القیاس الخ: مصنف یہاں سے اس قیاس کا حکم بیان کرنا چاہتے ہیں کہ جو ایسی علت کے ذریعے حاصل ہو جو علت رائے اور اجتہاد سے مستبہط ہو جب تک اس قیاس کی علت متفق علیہ ہے تو قیاس کا حکم باقی رہے گا لیکن جب مقیس اور مقیس علیہ کے درمیان وصف مناسب میں فرق پایا جائے تو حکم باطل ہو جاتا ہے اس کی وضاحت و دلیل یہ ہے کہ جب کسی مجتہد نے اپنے اجتہاد سے جس وصف مناسب کو حکم کی علت قرار دیا ہے۔ اس پر معترض اعتراض کرتے ہوئے کہے کہ اس حکم کی علت بننے کے لیے یہ وصف مناسب نہیں بلکہ دوسرا وصف اس حکم کی علت بننے کے مناسب ہے تو یہ قیاس باطل ہو جائے گا لہذا جب دوسرا وصف مناسب موجود ہے تو پہلے وصف کی طرف جو حکم کی نسبت ظن غالب کی بناء پر تھی اب ظن غالب کے معدوم ہونے کی وجہ سے پہلا وصف علت بننے کے قابل نہ رہا تو اس وصف سے حکم بھی ثابت نہ ہوگا مثلاً امام شافعی رحمہ اللہ نے بچے کے مال پر زکوٰۃ کے وجوب کو بالغ آدمی کے مال پر قیاس کیا ہے کہ جس طرح بالغ آدمی کے مال نصاب پر سال گزر جائے تو زکوٰۃ واجب ہوتی ہے اسی طرح بچے کے مال نصاب پر سال گزر جائے تو زکوٰۃ واجب ہوگی کیونکہ ان دونوں کے درمیان علت مشترکہ فقیر کی حاجت روائی ہے لیکن احناف نے مقیس علیہ (بالغ آدمی) اور مقیس (بچہ) کے درمیان یوں فرق بیان کیا کہ اے امام شافعی رحمہ اللہ نے وجوب زکوٰۃ کی علت فقیر کی حاجت روائی کے وصف کو قرار دیا ہے حالانکہ یہ وصف حکم کے مناسب نہیں بلکہ وجوب زکوٰۃ کے مناسب دوسرا وصف تزکیہ مال اور تطہیر گناہ ہے کہ زکوٰۃ کے وجوب کی علت مال کو پاک کرنا اور اپنے آپ کو گناہوں سے صاف رکھنا ہے اور یہ ایک ایسا وصف ہے کہ جو اجماع کے مقام پر حکم کے ساتھ مل کر اثر دکھا چکا ہے اور آیت کریمہ سے بھی اس وصف کا علت بنا واضح ہوتا ہے ارشاد باری ہے: "خذ من اموالهم صدقة تطہرهم وتزکيہم بہا" اے نبی صلی اللہ علیہ وسلم آپ ان کے مالوں سے زکوٰۃ وصول کریں ان کے ذریعے ان کے مالوں اور دلوں کو پاک و صاف کریں لہذا آیت سے معلوم ہوا کہ تطہیر گناہ اور تزکیہ مال کی علت مقیس (بچے) میں معدوم ہے کیونکہ بچہ غیر مکلف ہونے کی وجہ سے گناہوں سے پاک ہے جب کہ مقیس علیہ مکلف ہونے کی وجہ سے تطہیر گناہ اور تزکیہ مال کا حاجت مند ہے لہذا اسی فرق کے پائے جانے کی وجہ سے قیاس باطل ہو جائے گا اور بچے کے مال پر زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔

علت کے ماخذِ ثلثہ میں فرق:

قوله وعلى هذا كان العمل الخ: مصنف نے علت قیاس کی تین اقسام بیان کی تھیں: ۱: نص سے علت مستنبطہ۔ ۲: اجماع سے علت مستنبطہ۔ ۳: اجتہاد سے علت مستنبطہ۔ لہذا قیاس کی اقسامِ ثلثہ کی علت میں فرق کی بناء پر قیاس پر عمل کرنے میں بھی فرق پڑ جاتا ہے اسی فرق کو بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ قیاس کی قسم اول (نص سے مستنبط) پر عمل کرنا ایسا ہی ہے کہ جس طرح گواہوں کا تزکیہ یعنی عادل ہونے کو ثابت کر کے ان کی گواہی پر فیصلہ دیا جائے کہ جس طرح اس فیصلے کے باطل ہونے کا احتمال نہیں اسی طرح قیاس کی قسم اول بھی باطل ہونے کا احتمال نہیں رکھتی اور قیاس کی یہ قوی ترین قسم ہے۔

اور قیاس کی قسم ثانی (اجماع سے مستنبط) پر عمل کرنا ایسا ہی ہے کہ جس طرح گواہی کا تزکیہ (چھان بین) کرنے سے پہلے ہی ان کی ظاہری گواہی پر فیصلہ کر دیا ہو کہ جس طرح اس فیصلے پر عمل کرنا واجب ہے اسی طرح اس قیاس پر بھی عمل کرنا واجب ہے یہ قسم پہلی قسم کی طرح اتنی قوی نہیں کیونکہ اس فیصلے کے بعد بھی گواہوں کا فسق ظاہر ہونے پر فیصلہ ٹوٹنے کا احتمال رکھتا ہے اسی طرح قیاس کی دوسری قسم بھی نقض کا احتمال رکھتی ہے بلکہ اس وصف کے علت ہونے پر اجماع سے صراحتاً یا اشارۃً دلالت نہیں ہوتی بلکہ یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ہر امام کے نزدیک یہ وصف بطور علت پایا جاتا ہے کہ دوسری قسم پر عمل تو واجب ہے لیکن قوت میں پہلی قسم سے کمزور ہے کہ جس کی علت پر نص وارد ہے اور قیاس کی قسم ثالث (اجتہاد سے مستنبط) پر عمل کرنا ایسا ہی ہے کہ جس طرح مستور الحال (فسق وعدل چھپا ہوا ہو) گواہوں کی گواہی پر فیصلہ دیا جائے تو یہ فیصلہ واجب العمل ہوگا لیکن گواہوں کے احوال کی تحقیق کے بعد فسق ظاہر ہو جائے تو قاضی کا فیصلہ باطل ہو جائے گا اسی طرح مجتہد نے جس وصف کو علت قرار دیا ہے اس قیاس پر عمل کرنا ضروری ہے لیکن اگر یہ بات معلوم ہو جائے کہ مجتہد نے جس وصف کو علت قرار دیا ہے وہ وصف علت نہیں بلکہ دوسرا وصف علت ہے تو یہ قیاس واجب العمل نہ رہے گا۔

”فصلُ الأسئلةِ المتوجهةِ على القياس ثمانية الممانعة والقول بموجب العلة والقلب والعكس وفساد الوضع والفرق والنقض والمعارضه أما الممانعة فنوعان أحدهما منع الوصف والثاني منع الحكم مثاله في قولهم صدقة الفطر وجبت بالفطر فلا تسقط بموته ليلة الفطر قلنا لا نسلم وجوبها بالفطر بل عندنا تجب برأس يموته ويلى عليه وكذا لك إذا قيل قدر“

الرَّكُوعَ وَاجِبٌ فِي الدِّمَّةِ فَلَا يَسْقُطُ بِهَلَاكِ النَّصَابِ كَالَّذِينَ قُلْنَا لَأَنْسَلِمَ بَأَنَّ
قَدْرَ الزَّكَاةِ وَاجِبٌ فِي الدِّمَّةِ بَلْ آدَانُهُ وَاجِبٌ وَلَيْسَ قَالَ الْوَاجِبُ آدَانُهُ
فَلَا يَسْقُطُ بِالْهَلَاكِ كَالَّذِينَ بَعْدَ الْمُطَالَبَةِ قُلْنَا لَأَنْسَلِمَ أَنَّ الْآدَاءَ وَاجِبٌ فِي
صُورَةِ الدِّينِ بَلْ حَرْمَ الْمَنْعِ حَتَّى يَخْرُجَ عَنِ الْعَهْدَةِ بِالتَّخْلِيَةِ وَهَذَا مِنْ
قَبِيلِ مَنْعِ الْحُكْمِ وَكَذَلِكَ إِذَا قَالَ الْمَسْحُ رُكْنٌ فِي بَابِ الْوُضُوءِ فَلَيْسَ
تَعْلِيْقُهُ كَالْغُسْلِ قُلْنَا لَأَنْسَلِمَ أَنَّ التَّحْلِيْثَ مَسْنُونٌ فِي الْغُسْلِ بَلْ إِطَالَةُ الْفِعْلِ
فِي مَحَلِّ الْفُرْضِ زِيَادَةٌ عَلَى الْمَفْرُوضِ كِاطَالَةُ الْعِيَامِ وَالْعَرَاةِ فِي بَابِ الصَّلَاةِ
غَيْرَ أَنَّ الْإِطَالَةَ فِي بَابِ الْغُسْلِ لَا يَتَّصِرُ إِلَّا بِالتَّكْرَارِ لِاسْتِيعَابِ الْفِعْلِ كُلِّ
لِلْمَحَلِّ وَبِمِثْلِهِ نَقُولُ فِي بَابِ الْمَسْحِ بَأَنَّ الْإِطَالَةَ مَسْنُونٌ بِطَرِيقِ الْإِسْتِيعَابِ
وَكَذَلِكَ يُقَالُ التَّقَابُضُ فِي بَيْعِ الطَّعَامِ بِالطَّعَامِ شَرْطٌ كَالنَّقُودِ قُلْنَا لَأَنْسَلِمَ
أَنَّ التَّقَابُضَ شَرْطٌ فِي بَابِ النَّقُودِ بَلْ الشَّرْطُ تَعْيِينُهَا كَيْلًا يَكُونُ بَيْعُ النَّسِيئَةِ
بِالنَّسِيئَةِ غَيْرَ أَنَّ النَّقُودَ لَا تَتَّعِينُ إِلَّا بِالتَّقَابُضِ عِنْدَنَا۔

وہ سوالات جو قیاس پر وارد ہوتے ہیں آٹھ ہیں (۱) ممانعت۔ (۲) قول بموجب العلة۔
(۳) قلب۔ (۴) عکس۔ (۵) فساد وضع۔ (۶) فرق (۷) نقض۔ (۸) معارضہ۔ بہر حال ممانعت
تو اس کی دو قسمیں ہیں۔ ان دونوں میں سے ایک وصف کا انکار ہے اور دوسرا حکم کا انکار ہے منع
الوصف کی مثال شوائع کے اس قول میں ہے کہ صدقہ فطر، فطر کے سبب سے واجب ہوتا ہے پس وہ
عید الفطر کی رات آدمی کے مرجانے سے ساقط نہ ہوگا ہم کہیں گے کہ ہم فطر کے سبب سے صدقہ الفطر
کا واجب ہونا تسلیم نہیں کرتے بلکہ ہمارے نزدیک صدقہ الفطر اس رائے کے سبب سے واجب ہوتا
ہے جس رائے کا مکلف آدمی خرچ برداشت کرتا ہے اور جس کا وہ مکلف آدمی ولی اور ہر پرست ہوتا
ہے اور اسی طرح جب یہ کہا جائے کہ مقدار زکوٰۃ ذمہ میں واجب ہے پس مقدار زکوٰۃ نصاب کے
ہلاک ہو جانے سے زکوٰۃ ذمہ سے ساقط نہیں ہوگی جیسا کہ دین، ہم کہیں گے کہ ہم یہ بات تسلیم نہیں
کرتے کہ مقدار زکوٰۃ ذمہ میں واجب ہے بلکہ مقدار زکوٰۃ کا ادا کرنا واجب ہے اور کوئی یہ کہے کہ
واجب مقدار زکوٰۃ کا ادا کرنا ہے پس وجوب ادا نصاب کے ہلاک ہونے سے ساقط نہ ہوگا جیسا کہ

مطالبہ کے بعد دین ہم کہیں گے کہ ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ دین کی صورت میں مدیون پر دین ادا کرنا واجب ہے بلکہ دائن کو منع کرنا حرام ہے یہاں تک کہ وہ مدیون تجلیہ کے ذریعے دین کی ذمہ داری سے نکل جائے اور یہ منع الحکم کے قبیل سے ہے۔ اور اسی طرح جب کہا کہ باب وضو میں مسح رکن ہے تو غَسَل کی طرح مسح کو تین دفعہ کرنا سنت قرار دیا جائے گا ہم احناف کہیں گے کہ ہم یہ بات تسلیم کرتے ہیں کہ غسل کے اندر تثلیث مسنون ہے بلکہ مسنون مقدار مفروض پر زیادتی کرنے کی غرض سے محل فرض میں فعل کا دراز کرنا ہے جیسا کہ باب صلوة میں قیام اور قرأت کا دراز کرنا ہے مگر باب غَسَل میں فعل غَسَل کا دراز کرنا بغیر تکرار کے متصور نہیں ہوگا فعل غَسَل کے تمام محل غَسَل کا استیعاب کر لینے کی وجہ سے اور غسل ہی کی طرح ہم مسح کے متعلق کہتے ہیں کہ اطالت مسح بطریق استیعاب مسنون ہے اور اسی طرح کہا جاتا ہے کہ بیع الطعام میں متعاقبین کا عوض پر باہمی قبضہ شرط ہے جیسا کہ سونے اور چاندی کی خرید و فروخت میں باہمی قبضہ شرط ہے ہم احناف کہتے ہیں کہ ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ نقد میں قبضہ شرط ہو بلکہ شرط نقد کو متعین کرنا ہے تا کہ ادھار کی بیع ادھار کے ساتھ نہ ہو مگر بات یہ ہے کہ ہمارے نزدیک نقد متعین ہی نہیں ہوتے مگر صرف قبضہ سے۔

قوله الاسولة المتوجهة: اس سے قبل مصنف نے حجیت قیاس، شرائط قیاس اور رکن قیاس کے استنباط کی صورتوں کو ذکر کیا اب یہاں سے قیاس پر وارد ہونے والے اعتراضات کو نقل کر رہے ہیں ان اعتراضات کا تعلق اگرچہ علم مناظرہ سے ہے جیسا کہ درجہ عالیہ (اللبسین) کے نصاب میں فن مناظرہ کی کتاب ”مناظرہ رشیدیہ“ میں ان اعتراضات کو تفصیلاً ذکر کیا گیا ہے مصنف نے اس فائدے کے پیش نظر ذکر کیا کہ ایک فریق دوسرے پر اس کے مقدمے کے کل اجزایا بعض اجزا پر کس طرح اعتراض وارد کر سکتا ہے اور یہ اس کا دفاع کس طرح کرے گا۔ لہذا مصنف نے پہلے اجمالاً اعتراضات کو ذکر کیا پھر تفصیلاً فرداً فرداً بحث کی ہے۔

آٹھ اعتراضات:

قوله الممانعة الخ: مصنف نے پہلے اجمالاً آٹھ اعتراضات ذکر کیے ہیں: (۱) ممانعت۔ (۲) قول بموجب العلة۔ (۳) قلب۔ (۴) عکس۔ (۵) فساد وضع۔ (۶) فرق۔ (۷) نقض۔ (۸) معارضہ۔

پہلا اعتراض: ممانعت: قوله اما الممانعة فنوعان الخ: ممانعت باب ممانعة کا مصدر ہے جس کا لغوی

معنی ایک دوسرے کو روکنا ہے ممانعت کا اصطلاحی معنی ہے کہ ”معارض معلل (متدل) کی دلیل کے کل مقدمات یا بعض مقدمات کو قبول کرنے سے انکار کرنے“۔

ممانعت کی اقسام:

ممانعت کی دو قسمیں ہیں: (۱) منع الوصف۔ (۲) منع الحکم۔

منع الوصف کی تعریف: کہ معلل نے جس وصف کو حکم کی علت قرار دیا ہے معارض اس وصف کے علت ہونے کا انکار کر دے اور یوں کہے کہ جس وصف کو آپ نے حکم کی علت قرار دیا ہے اس کو میں علت تسلیم نہیں کرتا بلکہ علت اس کے علاوہ دوسرا وصف ہے۔

منع الوصف کی پہلی مثال:

قوله معالہم فی قولہم صدقة الفطر الخ: منع الوصف کی مثال یہ ہے کہ شوافع فرماتے ہیں کہ صدقہ فطر کے واجب ہونے کا سبب فطر (کھانے پینے کا زمانہ شروع ہونا) ہے اور صدقہ فطر کے حکم میں احناف اور شوافع متفق ہیں کہ صدقہ فطر واجب ہے مگر سبب میں اختلاف ہے کہ امام شافعی کے نزدیک صدقہ فطر کے واجب ہونے کا سبب فطر ہے اور جب کھانے پینے کا وقت شروع ہو جائے تو صدقہ فطر واجب ہو جاتا ہے اور امام شافعی کے نزدیک صدقہ فطر میں حکم کی اضافت سبب کی طرف ہے اور صدقہ کے وجوب کا سبب فطر ہے کہ فطر کا وقت انیس یا تیس رمضان کا سورج غروب ہونے سے شروع ہو جاتا ہے لہذا جس شخص نے فطر کے وقت کو پالیا تو اس پر صدقہ فطر واجب ہو جاتا ہے تو جو شخص عید الفطر کا چاند نظر آنے کے بعد رات کو فوت ہو گیا تو اس سے صدقہ فطر کا وجوب ساقط نہ ہوگا ”قلنا“ سے مصنف نے احناف کی طرف سے کہا کہ ہمیں یہ بات تسلیم نہیں کہ فطر، صدقہ کے واجب ہونے کی علت ہے بلکہ صدقہ کے واجب ہونے کی علت دوسرا وصف ہے وہ سر کا موجود ہونا ہے کہ جس سر کا مکلف شخص خرچ برداشت کرتا ہے اسی وجہ سے صدقہ الفطر کو زکوٰۃ الرأس بھی کہا جاتا ہے لہذا معلل نے جس وصف (فطر) کو علت قرار دیا تو معارض نے اس کا انکار کر کے دوسرے وصف کو علت قرار دیا یہ منع الوصف ہے اور امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک صدقہ فطر میں حکم کی اضافت سبب کی طرف نہیں بلکہ یہ اضافت تخصیص کے لیے ہے کہ یہ صدقہ، فطر کے ساتھ خاص ہے۔ چونکہ فطر، صوم کی ضد ہے اور صوم صبح صادق سے شروع ہوتا ہے لہذا صدقہ فطر بھی صبح صادق ہی سے واجب ہوگا اسی وجہ سے امام

اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک عید الفطر کا چاند نظر آنے کے بعد صبح صادق سے پہلے کوئی فوت ہو گیا تو اس کا صدقہ فطر واجب نہ ہوگا اگر عید الفطر کی رات بچہ پیدا ہو گیا یا کوئی کافر مسلمان ہو گیا تو امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک صدقہ فطر واجب ہوگا چونکہ وجوب کے وقت بچہ موجود ہے اور کافر مسلمان ہو گیا ہے جب کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک صدقہ فطر واجب نہ ہوگا کیونکہ فطر (غروب آفتاب) کے وقت بچہ موجود نہ تھا اور کافر اہل ہی نہ تھا تو واجب بھی نہ ہوگا۔

منع الوصف کی دوسری مثال:

قوله وكذلك اذا قبل قدر الزكوة الخ: مثال سے قبل بطور تمہیدیہ بات ذہن نشین کر لیں کہ صاحب نصاب کے مال پر سال گزرنے کے بعد زکوٰۃ واجب ہو جاتی ہے لیکن اگر سال گزرنے کے بعد ادائیگی سے قبل سارا مال ہی ہلاک ہو جائے تو امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی جب کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک زکوٰۃ ساقط نہ ہوگی اب منع الوصف کی مثال دیکھیے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مقدار زکوٰۃ، واجب فی الذمہ کی علت ہے اور اس کا حکم وجوب کا باقی رہتا ہے لہذا مال نصاب کے ہلاک ہو جانے کے باوجود زکوٰۃ ذمہ سے ساقط نہ ہوگی کہ جب تک ادائگی نہیں کرے گا کہ جس طرح دین مدیون کے ذمہ واجب رہتا ہے اگرچہ تمام مال ہی ہلاک کیوں نہ ہو جائے لیکن دین مدیون کے ذمہ باقی رہے گا اسی طرح مال نصاب کے ہلاک ہو جانے کے باوجود وجوب باقی رہے گا۔ گویا امام شافعی نے مقدار زکوٰۃ کو علت اور واجب کے باقی رہنے کو حکم قرار دیا ہے۔ قلنا سے مصنف نے احناف کی طرف سے جواباً کہا کہ ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ بقائے وجوب کی علت مقدار زکوٰۃ ہے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ صاحب نصاب پر زکوٰۃ کا ادا کرنا واجب ہے لہذا مقدار زکوٰۃ کی ادائیگی واجب فی الذمہ ہونا علت ہے اور واجب کا باقی رہنا اس کا حکم ہے لہذا نصاب ہی ہلاک ہو گیا تو ادا کی صورت بھی باقی نہ رہی تو ادائیگی بھی ذمہ سے ساقط ہو گئی کیونکہ وجوب کا سبب ہی جاتا رہا۔

دونوں اماموں کے نزدیک تعبیر میں دقیق فرق:

امام شافعی نے مقدار زکوٰۃ کے وجوب کو بقاء واجب کی علت قرار دیا ہے اس لیے ان کے نزدیک وجوب علت کی وجہ سے واجب ساقط نہ ہوگا جب کہ امام اعظم نے مقدار زکوٰۃ کی ادائیگی کو بقاء واجب کی علت قرار دیا ہے اس لیے ان کے نزدیک ادائیگی کے ممکن نہ ہونے کی وجہ سے واجب ساقط ہو جاتا ہے۔

قوله ولنن قال الواجب ادائه الخ: مصنف نے اس سے قبل ممانعت کی پہلی قسم منع الوصف کی دو مثالیں پیش کی ہیں، ان سے فراغت کے بعد منع الحکم کی تین مثالیں پیش کر رہے ہیں مثالوں سے قبل منع الحکم کی تعریف ملاحظہ کیجیے۔

منع الحکم کی تعریف:

منع الحکم کی تعریف یہ ہے کہ معلن نے جو حکم ثابت کیا ہے معترض اس حکم کا انکار کر دے اور یوں کہے جو آپ نے وصف و علت بیان کی ہے وہ ہمیں تسلیم ہے لیکن جو حکم آپ نے ثابت کیا ہے وہ ہمیں تسلیم نہیں بلکہ اس کے علاوہ دوسرا حکم ثابت ہوتا ہے۔

منع الحکم کی پہلی مثال:

اگر کوئی شخص یہ کہے کہ جب زکوٰۃ واجب ہو جائے تو اس کا ادا کرنا ذمہ میں واجب ہو جاتا ہے لہذا مال کی ہلاکت کے باوجود زکوٰۃ کا وجود ساقط نہیں ہوگا کہ جس طرح قرض خواہ کا دین کے مطالبے کے بعد مقروض پر دین کی ادائیگی واجب ہو جاتی ہے اور مال کے ہلاک ہو جانے کے باوجود مقروض سے دین ساقط نہیں ہوتا بلکہ وجوب ادا کا حکم باقی رہتا ہے اسی طرح نصاب زکوٰۃ کے ہلاک ہو جانے کے باوجود وجوب ادا کا حکم باقی رہے گا۔ احناف منع الحکم کے طور پر یہ کہتے ہیں کہ قائل نے مقروض پر ادا دین کے مطالبہ کے بعد ادائیگی کو واجب قرار دیا ہے اس کو ہم تسلیم نہیں کرتے بلکہ مقروض کا اپنے مال سے بقدر دین منع نہ کرنا حکم ہے کہ مقروض اپنے مال اور قرض خواہ کے درمیان حائل نہ ہو، تا کہ قرض خواہ اپنا دین لے لے اگر قائل کے قول کے مطابق وجوب ادا کو حکم قرار دیں تو قرض خواہ کا دین لینے کی صورت میں مقروض کا بری الذمہ نہ ہونا لازم آتا ہے کیونکہ اس صورت میں اخذ حق تو ہے مگر ادا نہیں حالانکہ سب کے نزدیک اخذ حق کی صورت میں بھی مقروض بری الذمہ ہو جاتا ہے لہذا قرض خواہ اور مقروض کے مال کے درمیان تجلیہ حکم ہے نہ کہ وجوب ادا، کہ قائل نے وجوب ادا کو حکم قرار دیا ہے جب کہ ہم نے اس کا انکار کر دیا ہے اور قرض خواہ کے منع نہ کرنے کو حکم قرار دیا ہے۔ مصنف نے فرمایا کہ یہ مثال منع الحکم کے قبیل سے ہے نہ کہ منع الوصف کے قبیل سے۔

منع الحکم کی دوسری مثال:

و كذلك اذا قال المسح الخ: منع الحکم کی مثال سے قبل بطور تمہیدیہ بات یاد رہے کہ وضو میں سر کے چوتھائی

حصے کا مسح کرنا امام اعظم ابوحنیفہ کے نزدیک فرض ہے اور ایک ہی پانی کے ساتھ تمام سر کا مسح کرنا سنت ہے جب کہ امام شافعی کے نزدیک ایک یا دو بالوں کا مسح کرنا فرض ہے اور پورے سر کا تین بار جدید پانی سے مسح کرنا سنت ہے اب مصنف کی بیان کردہ مثال کی وضاحت سنئے کہ کوئی شافعی مسلک والا شخص یہ کہے کہ جس طرح اعضاء مغسولہ (ہاتھ، منہ اور پاؤں) میں ایک بار دھونا فرض اور تین بار دھونا سنت ہے لہذا اسی طرح مسح راس میں بھی ایک بار مسح کرنا فرض ہے اور تین بار مسح کرنا سنت ہوگا کہ دونوں کے درمیان قدر مشترک ”رکنیت“ کا ہونا ہے لہذا تین بار مسح کرنا حکم ہے جب کہ احناف منع الحکم کے طور پر یہ کہتے ہیں کہ ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ اعضاء مغسولہ کو تین بار دھونا مسنون ہے بلکہ مسنون تو محل غسل کو دراز کرنا ہے اور محل غسل منہ، ہاتھ اور پاؤں ہیں کہ جس طرح نماز میں سنن و واجبات فرائض کی تکمیل کے لیے ہیں مثلاً نماز میں فرض قرأت چھوٹی تین آیات یا ان کے قائم مقام ایک بڑی آیت ہے جب کہ سنت قرأت طویل مفصل، اوساط مفصل اور قصار مفصل کی تفصیل کے ساتھ مشہور ہے کہ سنت قرأت کی ادائیگی فرض قرأت پر زیادتی کے ساتھ ادا ہو جائے گی لیکن وضو کے باب میں اعضاء مغسولہ کے محل فرض کو دراز کرنے کی صورت، عضو مسح کی صورت سے کچھ مختلف ہے کہ جس کو مصنف نے ”غیران الاطالة الخ“ سے بیان کیا کہ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اعضاء مغسولہ میں تکرار کے بغیر فعل کو دراز کرنا ممکن نہیں اس لیے کہ اگر ہم ہاتھوں کو کندھوں تک اور پاؤں کو پنڈلی یا گھٹنے تک دھونے کا حکم دیں تو یہ حکم محل فرض سے تجاوز کر جائے گا اور یہ مامور بہ کے خلاف ہے۔ کیونکہ ہاتھوں میں دھونے کا حکم کہنیوں تک ہے اور پاؤں میں ٹخنوں تک لہذا اعضاء مغسولہ میں تکمیل فرض کے لیے تین بار تکرار کو مسنون قرار دینا پڑا جب کہ سر کے مسح میں فعل مسح کو بغیر تکرار کے بھی دراز کرنا ممکن ہے۔ وہ اس طرح کہ ایک بار مکمل سر کا مسح کیا جائے تو سنت ادا ہو جاتی ہے کہ ایک چوتھائی حصہ فرض باقی سر کا گھیرنا سنت کہلائے گا کہ جب سنت سے فرض کی تکمیل ہو چکی کہ جس کے لیے سنت مشروع ہے تو تثلیث کا حکم دینا درست نہیں کیونکہ مقصود تو تکمیل فرض ہے لہذا استیجاب راس کو اعضاء مغسولہ پر قیاس کرنا درست نہیں۔

منع الحکم کی تیسری مثال:

و كذلك يعال التعابض في بيع الطعام الخ: مثال سے قبل یہ بات پیش نظر رہے کہ سونے اور چاندی کی باہمی بیع ہو تو مجلس عقد میں بائع اور مشتری کا ان پر قبضہ کرنا شرط ہے اگر مجلس عقد میں قبضہ نہیں کیا تو بالاتفاق بیع فاسد ہے سونے، چاندی کی بیع کو بیع الصرف کہتے ہیں لیکن اگر سونے، چاندی کے علاوہ باہمی بیع ہو مثلاً غلے کی غلے کے بدلے میں تو امام اعظم ابوحنیفہ کے نزدیک مجلس عقد میں قبضہ شرط نہیں اب مثال دیکھیے کہ امام شافعی فرماتے ہیں کہ جس

طرح سونے اور چاندی میں باہمی بیع ہو تو مجلس عقد میں قبضہ شرط ہے اسی طرح جب غلے کی بیع غلے کے عوض ہو تو بائع اور مشتری کا مجلس عقد میں قبضہ کرنا شرط ہے کہ مقیس علیہ اور مقیس میں "قدر مشترک" ان کا اموال زیویہ میں سے ہونا ہے جب کہ احناف منع الحکم کے طور پر کہتے ہیں کہ ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ سونے اور چاندی کی بیع میں قبضہ شرط ہے بلکہ مومنین کو متعین کرنا ضروری ہے تاکہ ادھار کی بیع ادھار سے نہ ہو جائے کہ جس کی ممانعت حدیث میں ہے لہذا احناف کے نزدیک نقود میں قبضہ شرط نہیں تعین شرط ہے یہ الگ بات ہے کہ نقود کی تعین قبضے ہی سے ہوتی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ نقود متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے بلکہ ۱۰ روپے خریدتے وقت دکھائے گئے ان کی جگہ دوسرے ۱۰ روپے بھی دیے جاسکتے ہیں لیکن نقود کی تعین قبضے کے بغیر نہیں ہو سکتی لہذا تعین کے لیے قبضہ ضروری قرار پایا جب کہ غلے کی بیع غلے کے عوض ہو تو وہاں نقود کی طرح قبضہ شرط نہیں کیونکہ غلے کی تعین اشارے سے بھی ہو سکتی ہے کہ جب مقصود اشارے سے حاصل ہو جاتا ہے تو قبضہ کی شرط لگانے کی حاجت نہیں لہذا احناف منع الحکم کے طور پر کہتے ہیں کہ نقود میں قبضہ شرط نہیں بلکہ تعین شرط ہے یہ بات الگ ہے کہ نقود میں تعین کی صورت قبضہ ہی ہے۔

”وَأَمَّا الْقَوْلُ بِمَوْجِبِ الْعِلَّةِ فَهُوَ تَسْلِيمٌ كَوْنِ الْوَصْفِ عِلَّةً وَبَيَانٌ أَنَّ مَعْلُولَهَا غَيْرُ مَا ادَّعَاهُ الْمُعَلَّلُ وَمِثَالُهُ الْمِرْفَقُ حَدٌّ فِي بَابِ الْوُضُوءِ فَلَا يَدْخُلُ تَحْتَ الْفَسْلِ لِأَنَّ الْحَدَّ لَا يَدْخُلُ فِي الْمَحْدُودِ قُلْنَا الْمِرْفَقُ حَدٌّ السَّاقِطُ فَلَا يَدْخُلُ تَحْتَ حُكْمِ السَّاقِطِ لِأَنَّ الْحَدَّ لَا يَدْخُلُ فِي الْمَحْدُودِ وَكَذَلِكَ يُقَالُ صَوْمُ رَمَضَانَ صَوْمُ فَرْضٍ فَلَا يَجُوزُ بِدُونِ التَّعْيِينِ كَالْقَضَاءِ قُلْنَا صَوْمُ الْفَرْضِ لَا يَجُوزُ بِدُونِ التَّعْيِينِ إِلَّا أَنَّهُ وَجَدَ التَّعْيِينُ هَهُنَا مِنْ جِهَةِ الشَّرْعِ وَإِنْ قَالَ (الشافعی رحمہ اللہ) لَا يَجُوزُ بِدُونِ التَّعْيِينِ مِنَ الْعَبْدِ كَالْقَضَاءِ قُلْنَا لَا يَجُوزُ الْقَضَاءُ بِدُونِ التَّعْيِينِ إِلَّا أَنَّ التَّعْيِينُ لَمْ يَثْبُتْ مِنْ جِهَةِ الشَّرْعِ فِي الْقَضَاءِ فَلِذَلِكَ يَشْتَرُطُ تَعْيِينُ الْعَبْدِ وَهَهُنَا وَجَدَ التَّعْيِينُ مِنْ جِهَةِ الشَّرْعِ فَلَا يَشْتَرُطُ تَعْيِينُ الْعَبْدِ“۔

اور بہر حال قول بموجب العلة تو وہ وصف کے صلت ہونے کو تسلیم کرنا اور اس بات کو بیان کرنا ہے کہ اس صلت کا معلول اس معلول کے علاوہ ہے جس کا معلل نے دعویٰ کیا ہے اور قول بموجب العلة کی مثال یہ ہے کہ وضو میں کہنی حد ہے پس وہ غسل کے تحت داخل نہ ہوگی کیونکہ حد محدود میں داخل نہیں ہوا

کرتی ہم کہیں گے کہ کہنی ساقط کی حد ہے پس کہنی ساقط کے حکم کے تحت داخل نہ ہوگی کیونکہ حد محدود میں داخل نہیں ہوتی اور اسی طرح کہا جاتا ہے کہ رمضان کا روزہ فرض روزہ ہے لہذا وہ بغیر تعین کے جائز نہ ہوگا جیسا کہ قضا۔ ہم احناف کہتے ہیں کہ فرض روزہ بغیر تعین کے جائز نہیں ہوتا مگر یہاں شریعت کی جانب سے تعین پائی گئی اور اگر امام شافعی یہ کہیں کہ رمضان کا روزہ بندے کی جانب سے تعین کے بغیر جائز نہیں جیسا کہ قضا ہم کہیں گے کہ قضا بغیر تعین کے جائز نہیں ہوتی مگر قضا کے اندر تعین شریعت کی جانب سے ثابت نہیں تو اسی وجہ سے قضا میں بندے کی طرف سے تعین شرط ہوگی اور رمضان کے روزے میں شریعت کی جانب سے تعین پائی گئی تو بندے کا متعین کرنا شرط نہ ہوگا۔

قوله واما القول بموجب العلة فهو تسليم الغ: مصنف نے اس سے قبل منع الحکم کو بیان کیا اس سے فراغت کے بعد دوسرے اعتراض کو بیان کر رہے ہیں اس اعتراض کا نام ”قول بموجب العلة“ ہے۔

اصطلاحی تعریف: ”معرض معلل کی بیان کردہ علت کو تسلیم کرے لیکن معلل کے بیان کردہ حکم کا انکار کرے بلکہ اس کے علاوہ دوسرے حکم کو بیان کرے“ خلاصہ یہ ہے کہ قول بموجب العلة میں علت تو مسلم ہوتی ہے مگر حکم (معلول) ممنوع ہوتا ہے۔

پہلی مثال: قوله ومثاله المرفق حد فی باب الوضوء الغ: مثال کی وضاحت سے قبل بطور تمہید یہ اختلاف پیش نظر رہے کہ جمہور احناف کے نزدیک وضو میں کہنیوں کو دھونا فرض ہے جب کہ امام زفر کے نزدیک کہنیوں کا دھونا فرض نہیں اب مثال کی وضاحت یہ ہے کہ امام زفر کا مذہب یہ ہے کہ کہنیاں وضو میں دھونے کے حکم میں داخل نہیں۔ ان کی دلیل و علت یہ ہے کہ آیت وضو میں مرفقین (کہنیوں) کو دھونے کی حد قرار دیا گیا ہے جب کہنیاں وضو میں حد ہیں تو اس علت کی بناء پر حکم یہ ہوگا کہ کہنیاں دھونے کے حکم میں داخل نہ ہوں گی جیسا کہ حد کے بارے میں قاعدہ ہے: ”الحد لا یدخل فی المحدود“ کہ حد محدود میں داخل نہیں ہوتی۔ جب کہنیاں حد ہیں اور بازو کا قبل حصہ محدود ہے تو کہنیاں دھونے کے حکم کے تحت داخل نہ ہوں گی لہذا ان کا دھونا وضو میں فرض نہیں ہوگا جب کہ جمہور احناف امام زفر کی بیان کردہ علت کو تسلیم کرتے ہیں کہ مرفقین حد ہے لیکن اس کا یہ حکم نہیں کہ کہنیوں کا دھونا وضو میں فرض نہیں بلکہ اس علت کا حکم یہ ہے کہ کہنیوں کو دھونا فرض ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ مرفقین حد ساقط ہے حد داخل نہیں یہ حد ساقط بازو کے اس حصے کی ہے کہ جس کو دھونے کے حکم سے خارج کیا گیا اور وہ مرفقین کا ماورا ہے کہ اگر حد ساقط نہ ہوتی تو تمام بازو کو دھونا فرض ہوتا بقول امام زفر کے کہ حد محدود میں داخل نہیں ہوتی تو یہاں بھی حد ساقط مستقوط عنہ میں داخل نہیں

بلکہ مغسولیں داخل ہے اس لیے مرتفقین کا دھونا فرض ہے۔ جمہور کا بیان کردہ حکم امام زفر کے بیان کردہ حکم سے بالکل خلاف ہے کہ علت (حد) کو تسلیم کرتے ہوئے مرتفقین کو مغسول کے تحت داخل کیا نہ کہ مسقوط عنہ کے تحت داخل کیا۔ (اسی مسئلے کی دوسرے انداز میں تحقیق کے لیے کتاب اللہ کی پچیسویں فصل ملاحظہ کیجیے)۔

دوسری مثال: و كذلك يقال صوم رمضان الخ: مثال کی وضاحت سے قبل یہ بات یاد رہے کہ احناف کے نزدیک اداء رمضان کا روزہ مطلق نیت کے ساتھ درست ہے جب کہ امام شافعی کے نزدیک اداء رمضان کے روزوں کی تعیین بندے کی طرف سے ضروری ہوگی اب مثال کی وضاحت یہ ہے کہ امام شافعی نے اداء رمضان کو قضاء رمضان پر قیاس کرتے ہوئے کہا کہ جس طرح قضاء رمضان میں روزے کی تعیین بندے کی طرف سے بالاتفاق ضروری ہے تو اسی طرح اداء رمضان میں بھی روزے کی تعیین ضروری ہوگی کہ دونوں (مقیس علیہ اور مقیس) کے درمیان علت مشترک "فرض" ہونا ہے اور حکم تعیین نیت ہے لہذا اداء رمضان میں تعیین نیت ضروری ہوگی یوں کہیے کہ میں اداء رمضان کا روزہ رکھتا ہوں اور مطلق نیت سے روزہ ادا نہ ہوگا جب کہ احناف جو اب میں کہتے ہیں کہ ہمیں علت (فرض ہونا) تو تسلیم ہے لیکن حکم تسلیم نہیں کیونکہ اداء رمضان میں مطلق تعیین کافی نہیں بلکہ بندے کی طرف سے تعیین ضروری ہے کیونکہ اداء رمضان میں تعیین صوم خود شریعت کی جانب سے موجود ہے کہ ارشاد نبوی ﷺ ہے: "اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان" کہ جب شعبان کا مہینہ گزر جائے تو سوائے رمضان کے اور کوئی روزہ نہیں جب شریعت کی جانب سے تعیین پائی گئی تو بندے کی تعیین ضروری نہیں کیونکہ شریعت کی تعیین بندے کی تعیین سے بڑھ کر ہے لہذا اداء رمضان میں مطلق نیت کافی ہے۔

سوال و جواب:

قولہ وان قال لا يجوز الخ: "وان قال" سے مصنف امام شافعی رحمہ اللہ کی طرف سے ایک اعتراض نقل کر رہے ہیں کہ جب قضاء رمضان میں بندے کی جانب سے تعیین ضروری ہے تو اداء رمضان میں بھی بندے کی جانب سے تعیین ضروری ہوگی؟ مصنف نے اس اعتراض کا جواب "قلنا" سے یوں دیا کہ قضاء رمضان کے روزے میں بندے کی تعیین اس لیے ضروری ہے کہ اس میں شریعت کی جانب سے تعیین نہیں بلکہ قضا کا وقت مطلق ہے۔ کہ ان ایام میں قضا کے علاوہ نذر، نفل اور کفارہ وغیرہ کے روزے رکھے جاسکتے ہیں اس لیے قضا رمضان میں بندے کی طرف سے تعیین ضروری ہے جب کہ اداء رمضان میں شریعت کی جانب سے تعیین موجود ہے لہذا تعیین شرعی کے موجود ہوتے

ہوئے تعین عبد کو ضروری قرار دینا راجح کو مرجوح اور افضل کو مفضول قرار دینے کے مترادف ہے اس لیے تعین شرعی تعین عبد سے بدرجہ افضل ہے۔

”وَأَمَّا الْقَلْبُ فَنَوْعَانِ أَحَدُهُمَا أَنْ يَجْعَلَ مَا جَعَلَهُ الْمَعْلِلُ عِلَّةً لِلْحُكْمِ مَعْلُولًا لِذَلِكَ الْحُكْمِ وَمِثَالُهُ فِي الشَّرْعِيَّاتِ جُرْيَانُ الرِّبَا فِي الْكَثِيرِ يُوجِبُ جُرْيَانَهُ فِي الْقَلِيلِ كَالْأَثْمَانِ فِيحْرَمُ بَيْعُ الْحَفْنَةِ مِنَ الطَّعَامِ بِالْحَفْنَتَيْنِ مِنْهُ قَلْبًا لِأَهْلِ جُرْيَانِ الرِّبَا فِي الْقَلِيلِ يُوجِبُ جُرْيَانَهُ فِي الْكَثِيرِ كَالْأَثْمَانِ وَكَذَلِكَ فِي مَسْأَلَةِ الْمُلْتَجِي بِالْحَرَمِ حُرْمَةُ اتِّلَافِ النَّفْسِ يُوجِبُ حُرْمَةَ اتِّلَافِ الطَّرْفِ كَالصَّيْدِ قَلْبًا بَلْ حُرْمَةُ اتِّلَافِ الطَّرْفِ يُوجِبُ حُرْمَةَ اتِّلَافِ النَّفْسِ كَالصَّيْدِ فَإِذَا جُعِلَتْ عِلَّتُهُ مَعْلُولَةً لِذَلِكَ الْحُكْمِ لَاتَبْقَى عِلَّةٌ لَهُ لِإِسْتِحَالَةِ أَنْ يَكُونَ الشَّيْءُ الْوَاحِدُ عِلَّةً لِلشَّيْءِ وَمَعْلُولًا لَهُ وَالنَّوْعُ الثَّانِي مِنَ الْقَلْبِ أَنْ يَجْعَلَ السَّائِلُ مَا جَعَلَهُ الْمَعْلِلُ عِلَّةً لِمَا ادَّعَاهُ مِنَ الْحُكْمِ عِلَّةً لِيُضِدَّ ذَلِكَ الْحُكْمَ فَيَصِيرُ حُجَّةً لِلسَّائِلِ بَعْدَ أَنْ كَانَ حُجَّةً لِلْمَعْلِلِ مِثَالُهُ صَوْمُ رَمَضَانَ صَوْمُ فَرْضٍ فَيَشْتَرِطُ التَّعْيِينَ لَهُ كَالْقَضَاءِ قَلْبًا لِمَا كَانَ الصَّوْمُ فَرْضًا لَيَشْتَرِطُ التَّعْيِينَ لَهُ بَعْدَ مَا تَعَيَّنَ الْيَوْمَ لَهُ كَالْقَضَاءِ“

اور بہر حال قلب تو اس کی دو قسمیں ہیں ان دونوں میں سے ایک یہ ہے کہ معترض اس چیز کو کہ جس کو معلل نے حکم کی علت بنایا ہو معلول قرار دے اور قلب کی اس قسم کی مثال مسائل شرعیہ میں کثیر مقدار میں ربا کا جاری ہونا قلیل مقدار میں ربا جاری ہونے کو ثابت کرتا ہے جیسا کہ سونے چاندی میں پس ایک مٹھی غلے دو مٹھی کھانے کے عوض فروخت کرنا حرام ہوگی ہم احناف کہتے ہیں کہ نہیں بلکہ قلیل مقدار میں ربا جاری ہونا کثیر مقدار میں ربا کے جاری ہونے کو ثابت کرتا ہے جیسا کہ سونے چاندی میں اور اسی طرح حرم میں پناہ لینے والے مباح الدم شخص کے مسئلہ میں جان کو ہلاک کرنے کی حرمت اعضاء کو ضائع کرنے کی حرمت کو ثابت کرتی ہے جیسا کہ شکار، ہم احناف نے کہا کہ اعضاء کو ضائع کرنے کی حرمت جان کو ہلاک کرنے کی حرمت کو ثابت کرتی ہے جیسا کہ شکار پس جب حکم کی علت کو اس حکم کا معلول قرار دیا گیا تو اب وہ علت اس حکم کی علت نہ رہے گی اس بات کے محال ہونے کی وجہ

سے کہ شے واحد کسی شے کی علت بھی ہو اور اس شے کا معلول بھی ہو۔ اور قلب کی دوسری قسم یہ ہے کہ مسائل اس وصف کو کہ جس کو معلل نے حکم کی علت بنایا ہے جس کا اس نے دعویٰ کیا اس حکم کی ضد کی علت بنا دے پس وہ وصف مسائل کے لیے حجت ہوگا بعد اس کے کہ وہ وصف پہلے معلل کے لیے حجت تھا قلب کی دوسری قسم کی مثال رمضان کا روزہ فرض روزہ ہے لہذا اس کے لیے تعیین شرط ہوگی جیسا کہ قضاہم نے کہا کہ جب روزہ فرض ہے اس کے لیے تعیین شرط ہوگی بعد اس کے کہ جو دن اس روزے کے لیے متعین ہو گیا ہو جیسا کہ قضاء۔

قوله واما القلب فنوعان احدهما الخ: اس سے قبل مصنف ~~جوز~~ نے "قول بموجب العلة" کو بیان کیا ہے اب قیاس پر وارد ہونے والے تیسرے اعتراض "قلب" کا آغاز کر رہے ہیں۔

قلب کا لغوی معنی:

لغت میں قلب کا معنی پلٹنا اور الٹ دینا ہے پھر اس کی دو صورتیں ہیں (۱) کسی چیز کے نچلے حصے کو اوپر اور اوپر والے حصے کو نیچے کر دینا جیسا کہ گلاس کو الٹ دینا (۲) کسی چیز کے اندر والے حصے کو باہر اور باہر والے حصے کو اندر کر دینا جیسا کہ جراب۔

قلب کا اصطلاحی معنی:

اہل اصول کے نزدیک قلب دو معنوں کے لیے استعمال ہوتا ہے لہذا دو معنوں کے لحاظ سے اصطلاحی طور پر قلب کی دو قسمیں ہیں۔

پہلی قسم کی تعریف:

"معلل نے جس چیز کو حکم کی علت قرار دیا ہے معترض اس کو معلول قرار دے" اسی تعریف کو مصنف نے "احدهما ان يجعل الخ" سے بیان فرمایا۔

پہلی قسم پر پہلی مثال:

ومعنا في الشرعيات حدیان الربوا الخ: مثال پر بحث کرنے سے پہلے بطور تمہید یہ مسئلہ یاد رہے کہ ایک منطقی قلم کی بیچ دو منطقی قلم کے عوض جائز ہے یا نہیں اس میں دو مذہب ہیں احناف کے نزدیک یہ بیچ جائز ہے جب کہ

امام شافعی کے نزدیک ناجائز ہے لیکن سونے چاندی کی مقدار قلیل ہو یا کثیر ان کو کمی بیشی کے ساتھ فروخت کرنا بالاتفاق حرام ہے۔ اب مثال ملاحظہ کیجیے حضرت امام شافعی نے غلے کو سونے و چاندی پر قیاس کرتے ہوئے فرمایا کہ جس طرح سونے اور چاندی میں قلیل مقدار ہو یا کثیر مقدار ان کو باہم کمی بیشی کے ساتھ بیچنا سود ہے جو کہ حرام ہے اسی طرح غلے کی مقدار قلیل ہو یا کثیر اس کو کمی بیشی کے ساتھ فروخت کرنا حرام ہے کہ امام شافعی کے اس قیاس کے مطابق غلے (مقیس) کی کثیر مقدار میں ربا کا جاری ہونا علت ہے اور قلیل مقدار میں ربا کا جاری ہونا معلول ہے کہ جس طرح سونے چاندی (مقیس علیہ) کی کثیر مقدار میں ربا حرام ہے تو قلیل مقدار میں بھی ربا حرام ہے لہذا اسی طرح ایک مٹھی غلے کی بیچ دو مٹھی غلے کے عوض بیچنا بھی حرام ہے۔

احناف کا جواب بطور قلب:

قوله قلنا لا بل الخ: احناف جواباً کہتے ہیں کہ یہ مسئلہ ایسے نہیں جیسے تم نے بیان کیا بلکہ معاملہ اس کے الٹ ہے کہ مقدار قلیل میں ربا کا جاری ہونا علت ہے اور مقدار کثیر میں ربا کا جاری ہونا معلول ہے اور غلے کی قلیل مقدار وہ ہے کہ جس کو شرعی پیمانے میں ناپا جاسکتا ہو اور جسے شریعت نے شرعی بیچنا نہ قرار دیا ہو وہ نصف صاع ہے اور ایک مٹھی شرعی پیمانے کے تحت نہیں آتی لہذا یہ قلیل مقدار میں داخل نہیں جب ربا کی علت نہیں پائی گئی تو ایک مٹھی کے عوض دو مٹھی لینا سود نہ ہوا کہ جس طرح سونے اور چاندی کی قلیل مقدار میں ربا کا جاری ہونا علت ہے اور کثیر مقدار میں ربا کا جاری ہونا معلول ہے۔ جب کہ سونے اور چاندی کی قلیل مقدار کو تولنے کے پیمانے موجود ہیں اور وہ شریعت کے نزدیک ماشے اور رتیاں ہیں لہذا جب سونے اور چاندی کی قلیل مقدار میں ربا حرام ہے تو کثیر مقدار میں بھی ربا حرام ہوگا اسی طرح غلے کی قلیل مقدار میں (نصف صاع) ربا حرام ہے تو کثیر مقدار میں بھی ربا حرام ہوگا، اب قلب کی صورت دیکھیے کہ امام شافعی نے کثیر مقدار میں ربا جاری ہونے کو علت اور قلیل مقدار کو معلول قرار دیا جب کہ ہم نے قلیل مقدار میں ربا جاری ہونے کو علت اور کثیر مقدار کو معلول قرار دیا۔

قوله: وكذلك في مسألة الملتجى الخ: مثال سے پہلے نفس مسئلہ سمجھیں کہ ”ملتجی بالحرم“ اس شخص کو کہتے ہیں کہ جو حرم کرنے کے بعد حرم پاک میں پناہ لے لے اگر کوئی شخص کسی کا کوئی عضو کاٹنے کے بعد حرم میں پناہ لے لے تو امام شافعی اور امام اعظم ابو حنیفہ کے نزدیک بالاتفاق حرم میں ہی قصاص لیا جائے گا لیکن اگر جان سے مارنے کے بعد حرم میں پناہ لے لے تو امام اعظم کے نزدیک حرم میں قصاص لینا جائز نہیں بلکہ کھانا پینا بند کر کے نکلنے پر

مجبور کیا جائے گا جب حرم سے باہر نکلے تو قصاصاً قتل کیا جائے گا جب کہ امام شافعی کے نزدیک حرم میں ہی قتل کیا جائے گا کہ امام شافعی نے قتل نفس کو تلف عضو پر قیاس کیا ہے کہ جس طرح تلف عضو کی صورت میں حرم میں قصاص لیا جاتا ہے اسی طرح قتل نفس کی صورت میں بھی حرم میں ہی قصاص لیا جائے گا کہ ان دونوں کے درمیان علت مشترکہ "جنایت" ہے، اب مصنف کی تقریر ملاحظہ کیجیے کہ امام شافعی نے فرمایا کہ قتل نفس، تلف عضو کے حرام ہونے کو ثابت کرتا ہے کہ جس طرح حرم میں حالت احرام میں کسی جانور کو قتل کرنا حرام ہے تو اسی علت کی بناء پر جانور کے کسی عضو کو تلف کرنا بھی حرام ہے چونکہ نفس اور عضو کے درمیان علت مشترکہ "حرمت" ہے لہذا اسی طرح حرم میں پناہ لینے والے شخص کے متعلق مسئلے میں قتل نفس کا حرام ہونا علت ہے اور تلف عضو کا حرام ہونا معلول ہے لہذا علت (قتل نفس کا حرام ہونا) کے پائے جانے کی وجہ سے معلول (تلف عضو کا حرام ہونا) کا پایا جانا ضروری ہے ورنہ حکم کا علت سے تخلف لازم آئے گا کہ علت تو پائی جائے مگر حکم نہ پایا جائے تو نتیجہ یہ نکلا کہ نفس کو بھی قصاصاً قتل کرنا حرم میں جائز ہونا چاہیے۔

احناف کا جواب بطور قلب:

قوله قلنا بل حرمة اتلاف الطرف النحر: احناف کہتے ہیں کہ ہاتھی بالحریم کا مسئلہ ایسے نہیں کہ جس طرح تم نے بیان کیا بلکہ معاملہ اس کے برعکس ہے کہ تلف عضو کا حرام ہونا قتل نفس کے حرام ہونے کو ثابت کرتا ہے کہ تلف عضو کا حرام ہونا علت ہے، معلول نہیں اور قتل نفس کا حرام ہونا معلول ہے علت نہیں کہ جس طرح شکار کے مسئلے میں حرم کے اندر شکار کا عضو کاٹنا حرام ہے اسی طرح اس کو جان سے مار ڈالنا بھی حرام ہے۔

اعتراض: اگر کوئی معترض احناف کے اس قلب پر یہ اعتراض کر دے کہ جب احناف کے نزدیک حرم میں تلف عضو شکار کی طرح ہے کہ جس طرح شکار کا عضو کاٹنا حرام ہے تو اسی طرح ہاتھی بالحریم کا عضو بھی قصاص میں کاٹنا حرم میں حرام ہونا چاہیے حالانکہ آپ کے نزدیک عضو کو بطور قصاص کاٹنا جائز ہے؟

جواب: معترض کے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ حرم میں تلف عضو کا بطور قصاص کاٹنا حرام ہونا چاہیے مگر اعضاء اموال کے درجے میں ہیں کہ جس طرح کوئی مالی نقصان کرنے کے بعد حرم میں پناہ لے لے تو اس مالی سے تاوان حرم ہی میں لے لیا جائے گا اسی طرح کوئی کسی کا عضو کاٹنے کے بعد حرم میں پناہ لے لے تو وہیں پر قصاص لیا جائے گا لہذا امام اعظم کے نزدیک "من دخله كان امناً" کے تحت اعضاء داخل نہیں صرف نفس داخل ہے۔ باقی رہی یہ بات کہ امام شافعی گذشتہ آیت کے تحت قتل نفس اور تلف عضو کو داخل کیوں نہیں مانتے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ امام

شافعی ایک حدیث پیش کرتے ہیں: "الحرم لا یعیذ عاصیها ولا فارا بدہم" کہ حرم کسی گنہگار کو پناہ نہیں دیتا اور نہ ہی قصاص کے خوف سے بھاگنے والے کو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث نہیں بلکہ امام شریح کا قول ہے۔

قلب کا نتیجہ:

قولہ فاذا جعلت علتہ الخ: مصنف فرماتے ہیں کہ جب معلل نے کسی چیز کو علت بنایا ہو تو معترض اسی علت کو معلول قرار دے تو وہ علت باقی نہیں رہے گی اور یہ بات محال ہے کہ ایک ہی شے علت بھی ہو اور معلول بھی ہو لہذا معلل کا بیان کردہ حکم بغیر علت کے باقی رہا ہے جو کہ باطل ہے۔

دوسری قسم کی تعریف:

قولہ والنوع العالی من القلب ان یجعل الخ: "معلل نے جس وصف کو اپنے دعوے کے مطابق حکم کی علت قرار دیا تھا معترض اسی وصف کو معلل کے بیان کردہ حکم کی ضد کی علت قرار دے لہذا جب معترض اس وصف کو اسی حکم کی ضد کی علت قرار دے گا تو وہ وصف معترض کے لیے حجت بن جائے گا حالانکہ پہلے وہ معلل کے لیے حجت تھا۔

قلب کی دوسری قسم کی مثال:

قولہ صوم رمضان صوم فرض الخ: امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جس طرح قضاء رمضان کے لیے بالاتفاق تعیین نیت ضروری ہے اسی طرح اداء رمضان کے لیے بھی تعیین نیت ضروری ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے روزے میں تعیین نیت کے شرط ہونے کی علت اس کا فرض ہونا قرار دیا ہے اور اداء رمضان کو قضاء رمضان پر قیاس کیا ہے اور ان کے درمیان علت مشترک "فرض" ہونا ہے کہ جب ایک فرض قضا میں تعیین ہے تو دوسرے فرض ادا میں بھی تعیین ضروری ہوگی۔

احناف کا جواب بطور قلب:

قولہ قلنا لما كان الصوم الخ: احناف نے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ فرض ہونے کا وصف تو عدم تعیین کا تقاضا کرتا ہے اس لیے کہ جب روزہ فرض ہے تو اس کے لیے تعیین شرط نہیں ہوگی کیونکہ اداء رمضان کے لیے شریعت کی

طرف سے تعین موجود ہے۔ ارشاد نبوی ﷺ ہے: "اذا نسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان" لہذا رمضان کے روزے کے متعین ہونے کی وجہ سے تعین نیت ضروری نہیں لیکن قضا میں تعین نیت اس لیے ضروری ہے کہ قضا کو شریعت نے مطلق رکھا ہے لہذا اس کی تعین بندے کی جانب سے ہوگی کہ جب قضا کا روزہ ایک بار شروع کر دینے سے متعین ہو گیا تو اب دوسری بار تعین کا محتاج نہیں ملاحظہ کیجیے کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے جس وصف (فرض ہونے) کو حکم تعین نیت کی علت قرار دیا تھا ہم نے اسی وصف (فرض ہونے) کو اس حکم کی ضد، عدم تعین نیت کی علت بنا دیا ہے لہذا اب وہ وصف احناف کے نزدیک حجت بن گیا جو پہلے امام شافعی کے لیے حجت تھا۔

"وَأَمَّا الْعَكْسُ فَنَعْنِي بِهِ أَنْ يَتَمَسَكَ السَّائِلُ بِأَصْلِ الْمَعْلَلِ عَلَى وَجْهِ يَكُونُ الْمَعْلَلُ مُضْطَرًّا إِلَى وَجْهِ الْمَفَارِقَةِ بَيْنَ الْأَصْلِ وَالْفُرْعِ وَمِثَالُهُ الْحَلِيُّ أُعِدَّتْ لِلِابْتِدَالِ فَلَا يَجِبُ فِيهَا الزَّكَاةُ كَثِيَابِ الْبِدْلَةِ قُلْنَا لَوْ كَانَ الْحَلِيُّ بِمَنْزِلَةِ الثِّيَابِ فَلَا تَجِبُ الزَّكَاةُ فِي حَلِيِّ الرَّجَالِ كَثِيَابِ الْبِدْلَةِ وَأَمَّا فَسَادُ الْوَضْعِ فَالْمُرَادُ بِهِ أَنْ يُجْعَلَ الْعِلَّةُ وَصْفًا لَا يَلِيْقُ بِذَلِكَ الْحُكْمِ مِثَالُهُ فِي قَوْلِهِمْ فِي إِسْلَامِ أَحَدِ الزَّوْجَيْنِ اِخْتِلَافُ الدِّينِ طَرَأَ عَلَى الْعِيَاكِ فَيُفْسِدُهُ كَارْتِدَادِ أَحَدِ الزَّوْجَيْنِ فَإِنَّهُ جُعِلَ الْإِسْلَامُ عِلَّةً لِزَوَالِ الْمِلْكِ قُلْنَا الْإِسْلَامُ عَهْدٌ عَاصِمًا لِلْمِلْكِ فَلَا يَكُونُ مُؤْتَرًّا فِي زَوَالِ الْمِلْكِ وَكَذَلِكَ فِي مَسْأَلَةِ طَوْلِ الْحُرَّةِ أَنَّهُ حُرٌّ قَائِدٌ عَلَى الْعِيَاكِ فَلَا يَجُوزُ لَهُ الْأَمَةُ كَمَا لَوْ كَانَتْ تَحْتَهُ حُرَّةٌ قُلْنَا فَوْصِفُ كَوْنِهِ حُرًّا قَائِدًا يَنْتَضِي جَوَازَ الْعِيَاكِ فَلَا يَكُونُ مُؤْتَرًّا فِي عَدَمِ الْجَوَازِ"۔

اور بہر حال عکس تو اس سے ہم یہ مراد لیتے ہیں کہ معترض معلل کی اصل سے اس انداز پر استدلال کرے کہ معلل اصل اور فرع کے درمیان فرق کرنے پر مجبور ہو جائے اور عکس کی مثال استعمالی زیورات ہیں لہذا ان میں زکوٰۃ واجب نہ ہوگی جیسا کہ استعمالی کپڑے ہم احناف نے کہا کہ اگر زیورات استعمالی کپڑوں کے مرتبہ میں ہوں تو مردوں کے زیورات میں بھی زکوٰۃ واجب نہ ہوگی جیسا کہ استعمالی کپڑے اور بہر حال فساد وضع تو اس سے مراد یہ ہے کہ حکم کی علت ایسے وصف کو بنایا جائے جو اس حکم کے مناسب نہ ہو اس کی مثال زوجین میں سے کسی ایک کے اسلام لانے کے سلسلہ میں شواہح کا یہ قول ہے کہ دین کا اختلاف نکاح پر واقع ہو لہذا یہ اختلاف نکاح کو فاسد کر دے گا جیسا کہ

زوجین میں سے کسی ایک کا مرتد ہونا پس معلل نے اسلام کو ملک نکاح کے زوال کی علت قرار دیا ہے۔ ہم احناف نے کہا کہ اسلام ملکیت کے لحاظ سے محافظ بن کر مشہور ہے لہذا اسلام زوال ملک میں مؤثر نہ ہوگا اور اسی طرح طول حرہ کے مسئلہ میں ہے کہ کوئی شخص ایسا آزاد ہو کہ جو آزاد عورت سے نکاح کرنے پر قادر ہو تو اس کے لیے لونڈی جائز نہ ہوگی جیسا کہ اگر اس کے نکاح میں آزاد عورت ہو ہم احناف نے کہا کہ اس نکاح کرنے والے کا آزاد اور قادر ہونے کا وصف جواز نکاح کا تقاضا کرتا ہے تو وہ وصف عدم جواز نکاح میں مؤثر نہ ہوگا۔

قوله واما العكس فعنى به ان يتمسك السائل الخ: اس سے قبل مصنف نے ”قلب“ کو بیان کیا اب جو تھے اعتراض ”عکس“ کو بیان کر رہے ہیں۔

عکس کا لغوی معنی:

کسی چیز کو سابقہ حالت کی طرف لوٹانا۔

اہل اصول کے نزدیک اصطلاحی معنی:

”معترض، معلل کی دلیل سے اس طرح استدلال کرے کہ معلل اصل (مقیس علیہ) اور فرع (مقیس) کے درمیان فرق بیان کرنے پر مجبور ہو جائے۔“

عکس کی مثال:

قوله ومثاله الحلی اعدت الخ: مثال پر گفتگو کرنے سے قبل یہ مسئلہ سمجھیں کہ استعمالی زیورات میں حولان حول کے بعد امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک زکوٰۃ فرض ہے جب کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک زکوٰۃ فرض نہیں اور اگر مرد کی سونے کی انگٹھی یا لاکٹ وغیرہ ہو تو اس پر بالاتفاق زکوٰۃ فرض ہے۔ اب مثال دیکھیے کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے عورت کے استعمالی زیورات کو استعمالی کپڑوں پر قیاس کرتے ہوئے فرمایا کہ جس طرح بالاتفاق استعمالی کپڑوں میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی تو اسی طرح استعمالی زیورات میں بھی زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی کہ مقیس علیہ (استعمالی کپڑے) اور مقیس (استعمالی زیورات) کے درمیان علت مشترکہ ان کا ”استعمالی ہونا“ ہے لہذا جو حکم مقیس علیہ کا ہوگا وہی حکم مقیس کا ہوگا لہذا جب مقیس علیہ میں زکوٰۃ واجب نہیں تو مقیس میں بھی زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔

احناف کا جواب بطور عکس:

قوله قلنا لو كان الحلی الخ: احناف امام شافعی رحمہ اللہ کے جواب میں بطور عکس کہتے ہیں کہ اگر استعمالی زیورات استعمالی کپڑوں کے درجے میں ہیں تو پھر مرد کی استعمالی انگوٹھی یا لاکٹ وغیرہ پر بھی استعمالی کپڑوں کی طرح زکوٰۃ واجب نہیں ہونی چاہیے حالانکہ تمہارے نزدیک بھی مرد کے استعمالی زیورات میں زکوٰۃ واجب ہے جب کہ استعمالی ہونے کی علت تو انگوٹھی اور لاکٹ میں بھی پائی جاتی ہے جب کہ احناف نے معلل کے مقیس علیہ (استعمالی کپڑے) سے اس طرح استدلال کیا تو امام شافعی رحمہ اللہ اصل اور فرع کے درمیان فرق کرنے پر مجبور ہو گئے تو امام شافعی رحمہ اللہ نے یوں فرق بیان کیا کہ مردوں کے لیے زیورات شرعاً حرام ہیں جب مردوں کے لیے زیورات شرعاً حرام ہوئے تو وہ استعمالی نہ ہوئے جب کہ عورتوں کے لیے زیورات شرعاً حلال ہیں تو ان میں استعمالی ہونا ثابت ہے لہذا عورتوں کے زیورات کو استعمالی کپڑوں پر قیاس کرنا درست ہے اور استعمالی زیورات پر زکوٰۃ واجب نہ ہوگی جب کہ مردوں کے زیورات استعمالی نہیں لہذا ان کو استعمالی کپڑوں پر قیاس کرنا درست نہیں اور ان کے زیورات میں زکوٰۃ واجب ہوگی۔

قوله واما فساد الوضع فالمراد به ان يجعل الخ: اس سے قبل مصنف نے ”عکس“ کو بیان کیا اس سے فراغت کے بعد یہاں سے پانچویں اعتراض ”فساد وضع“ کو بیان کر رہے ہیں۔

فساد وضع کا لغوی معنی:

”بنیاد کی بگاڑ“ (معلل کے قیاس کا اصل وضع میں فاسد ہونا)۔

اصطلاحی معنی:

”معلل حکم کی علت ایسے وصف کو بنائے جو اس حکم کے مناسب نہ ہو۔“

پہلی مثال: قوله فی قولہم فی اسلام احد الزوجین الخ: فساد وضع کی پہلی مثال، شواہد کا یہ استدلال ہے کہ اگر میاں بیوی دونوں کافر ہیں پھر کوئی ایک مسلمان ہو گیا تو نکاح فاسد ہو جائے گا اور امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جب اختلاف دین نکاح پر پیش آئے تو نکاح فاسد ہو جاتا ہے مثلاً میاں بیوی دونوں مسلمان تھے پھر کوئی ایک مرتد (العیاذ باللہ) ہو گیا تو نکاح فاسد ہو جاتا ہے اسی طرح اگر دونوں کافر تھے پھر کوئی ایک مسلمان ہو جائے تو

اختلاف دین نکاح پر واقع ہوا لہذا نکاح فاسد ہو جاتا ہے کہ اس مسئلے میں امام شافعی رحمہ اللہ نے ملک نکاح کے زوال کی علت اسلام لانے کے وصف کو قرار دیا ہے۔

احناف کا جواب بطور فساد وضع:

قوله قلنا الاسلام عهد عاصما للملك النخ: احناف امام شافعی رحمہ اللہ کو فساد وضع کے طور پر جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اسلام لانے کا وصف ملک نکاح کے زائل ہونے کے مناسب نہیں اس لیے کہ اسلام لوگوں کی ملک کا محافظ بن کر آیا ہے نہ کہ ان کی ملک کو برباد کرنے آیا ہے لہذا فساد نکاح کی نسبت اسلام لانے کی طرف نہیں کی جائے گی بلکہ احناف کا مسلک یہ ہے کہ زوجین میں سے کسی ایک کے اسلام لانے کے بعد دوسرے پر اسلام پیش کیا جائے گا اگر اسلام لے آیا تو دونوں کا نکاح برقرار اگر انکار کر دے تو اسلام کا انکار کرنے کی وجہ سے فساد نکاح کو اسلام لانے کے انکار کی طرف منسوب کیا جائے گا۔ خلاصہ کلام یہ ہوا کہ احناف کے نزدیک قبول اسلام زوال نکاح کی علت نہیں بلکہ ”انکار اسلام“ زوال نکاح کی علت ہے۔

دوسری مثال: قوله و كذلك في مسألة طول الحرية النخ: فساد وضع کی دوسری مثال یہ ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک آزاد عورت سے نکاح کی قدرت کی صورت میں لونڈی سے نکاح درست نہیں کہ جس طرح پہلے آزاد عورت کے نکاح میں موجود ہونے کی صورت میں اس پر لونڈی سے نکاح جائز نہیں لونڈی سے نکاح کے عدم جواز کی علت طول حرہ پر قدرت ہے لہذا آزاد عورت سے نکاح کی قدرت ہو تو لونڈی سے نکاح جائز نہیں۔

احناف کا جواب بطور فساد وضع:

قوله قلنا فوصف كونه حرا النخ: احناف امام شافعی رحمہ اللہ کو بطور فساد وضع یہ جواب دیتے ہیں کہ آزاد عورتوں سے نکاح کی قدرت رکھنے کا وصف تو لونڈی سے نکاح کے جواز کا تقاضا کرتا ہے لہذا اس وصف کے مناسب یہ ہے کہ نکاح کے جواز کا حکم دیا جائے نہ کہ عدم جواز کا لہذا آزاد عورت سے نکاح کی قدرت رکھنے کا وصف لونڈی سے نکاح کے عدم جواز میں مؤثر نہ ہوگا یہی فساد وضع ہے جو اصل بنیاد میں بگاڑ ہے۔

چھٹا اعتراض: فرق:

مصنف اس اعتراض کو قیاس کی دو قسموں (۱) قیاس متحد فی النوع۔ (۲) قیاس متحد فی الجنس میں ذکر کر چکے ہیں اس کی تفصیل وہاں ملاحظہ کیجیے۔ خلاصہ یہ ہے کہ معترض اصل اور فرع کے درمیان فرق ثابت کر دے اگر قیاس متحد

فی النوع ہے تو فرق سے باطل نہ ہوگا اگر متحد فی الجنس ہے تو فرق سے باطل ہو جائے گا۔

”وَأَمَّا النُّقْضُ فَمِثْلُ مَا يُقَالُ الْوُضُوءُ طَهَارَةٌ فَيَشْتَرِطُ لَهُ النِّيَّةُ كَالْتِيَمِّ قَلْنَا
يَنْتَقِضُ بِغَسْلِ الثُّوبِ وَالْأَنَاءِ وَأَمَّا الْمُعَارَضَةُ فَمِثْلُ مَا يُقَالُ الْمَسْحُ رُكْنٌ فِي
الْوُضُوءِ فَيَسُنُّ تَغْلِيثَهُ كَالْغَسْلِ قَلْنَا الْمَسْحُ رُكْنٌ فَلَا يَسُنُّ تَغْلِيثَهُ كَمَسْحِ الْخُفِّ
وَالْتِيَمِّ“۔

اور بہر حال نقض مثلاً جو کہا جاتا ہے وضو طہارت ہے تو اس کے لیے نیت شرط ہوگی کہ جس طرح تیمم،
ہم نے کہا کہ یہ حکم کپڑے اور برتن کے دھونے سے ٹوٹ جائے گا اور بہر حال معارضہ مثلاً جو کہا جاتا
ہے کہ مسح وضو میں رکن ہے لہذا اس کو تین دفعہ کرنا سنت قرار دیا جائے گا دھونے کی طرح ہم نے کہا
کہ مسح رکن ہے پس مسح تین دفعہ کرنا مسنون نہیں ہوگا جیسا کہ مسح موزہ اور مسح تیمم۔

قوله واما النقض : ساتواں اعتراض ”نقض“ ہے کہ جس کو اہل اصول مناقضہ کہتے ہیں۔

نقض کا لغوی معنی: توڑنا۔

اصطلاحی معنی:

”معلل نے قیاس میں جس وصف کو علت بنایا ہے وہ وصف دوسری جگہ پایا جائے مگر حکم نہ پایا جائے تو اسے
نقض و مناقضہ کہتے ہیں“ اس کی وضاحت یہ ہے کہ معترض اسی وصف کو لے کر معلل پر اعتراض کرے کہ جس وصف کو
تم نے علت بنایا ہے اور یہی وصف فلاں مقام پر پایا جاتا ہے مگر حکم نہیں پایا جاتا لہذا حکم کا نہ پایا جانا اس علت کی بین
دلیل ہے کہ یہ وصف علت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔

نقض کی مثال: قوله فمثل ما يقال الوضوء الخ: شواہد حضرات یہ کہتے ہیں کہ وضو میں نیت شرط ہے جس

طرح تیمم میں نیت شرط ہے کہ دونوں میں علت مشترکہ ”طہارت“ کا ہونا ہے لہذا حکم بھی دونوں کا ایک ہی ہوگا کہ نیت
دونوں میں شرط ہوگی۔

احناف کا جواب بطور نقض:

قوله قلنا ینتقض الخ: احناف، شواہغ کو بطور نقض جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ تمہاری دلیل اس بات سے ٹوٹ جاتی ہے کہ جب کوئی شخص ناپاک کپڑے یا برتن کو دھوئے تو طہارت حاصل ہو جاتی ہے ان کے دھونے کے لیے آپ کے نزدیک بھی نیت شرط نہیں لہذا جب علت (طہارت) کے ہوتے ہوئے حکم (نیت کا شرط ہونا) موجود نہیں تو معلوم ہوا کہ وضو میں طہارت کی بناء پر نیت کی شرط لگانا درست نہیں باقی رہی یہ بات کہ تیمم میں نیت کی شرط لگانے کی وجہ طہارت کا ہونا نہیں بلکہ مٹی کا اپنے اصل کے لحاظ سے مفید طہارت نہ ہونے کی وجہ سے ہے جب کہ پانی مطلقاً اپنے اصل کی وجہ سے مفید طہارت ہے لہذا وضو میں حصول ثواب نیت پر موقوف ہے نہ کہ حصول طہارت نیت پر۔

قوله اما المعارضة:

معارضہ کا لغوی معنی: مقابلہ کرنا۔

اصطلاحی معنی:

”معارضہ، معلل کی دلیل کے خلاف ایسی دلیل پیش کرے کہ جس سے معلل کا حکم باطل ہو جائے“

نقض اور معارضہ کے درمیان فرق:

ان کے درمیان فرق یہ ہے کہ نقض میں دلیل کا بطلان ہوتا ہے جب کہ معارضہ میں حکم کا بطلان ہوتا ہے کہ معلل کی دلیل سے کوئی تعرض نہیں ہوتا۔

معارضہ کی مثال:

قوله فمعل ما یعال المسح رکن الخ: معارضہ کی مثال یہ ہے کہ شواہغ کا یہ کہنا کہ سر کے مسح میں تکلیف مسنون ہے کہ جس طرح دیگر اعضا منسولہ میں تکلیف مسنون ہے دونوں کے درمیان علت مشترکہ وضو میں ان کا

”رکن“ ہونا ہے جب کہ دیگر اعضاء میں تثلیث غسل مسنون ہے تو سر کے مسح میں بھی تثلیث مسح مسنون ہے کہ رکن ہونا تثلیث کے ثبوت کے لیے علت مثبتہ ہے۔

احناف کا جواب بطور معارضہ:

قوله قلنا المسح الخ: احناف نے شواہح کو بطور معارضہ جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ سر کا مسح کرنا رکن ہے کہ جس طرح موزوں پر مسح کرنا اور تیمم میں چہرے اور ہاتھوں کا مسح کرنا رکن ہے لہذا جس طرح موزوں کے مسح میں اور تیمم کے مسح میں باوجود ان کے رکن ہونے کے تثلیث مسنون نہیں اسی طرح سر کے مسح میں بھی تثلیث مسنون نہ ہوگی کہ احناف نے ایسی دلیل پیش کی کہ جس سے معلل کے دعوے کے خلاف دوسرا حکم ثابت ہو گیا کہ مسح رأس ”رکن“ کو شواہح نے تثلیث کی علت قرار دیا ہے جب کہ احناف نے اسی رکن کو عدم تثلیث کی علت قرار دے دیا ہے۔

” ۵: فَصْلُ الْحُكْمِ يَتَعَلَّقُ بِسَبَبِهِ وَيَثْبُتُ بِعِلَّتِهِ وَيُوجَدُ عِنْدَ شَرْطِهِ فَالسَّبَبُ مَا يَكُونُ طَرِيقًا إِلَى الشَّيْءِ بِوَأَسْطَةٍ كَالطَّرِيقِ فَإِنَّهُ سَبَبٌ لِلْوُصُولِ إِلَى الْمَقْصِدِ بِوَأَسْطَةِ الْمَشْيِ وَالْحَبْلِ سَبَبٌ لِلْوُصُولِ إِلَى الْمَاءِ بِالْأَدْلَاءِ فَعَلَى هَذَا كُلِّ مَا كَانَ طَرِيقًا إِلَى الْحُكْمِ بِوَأَسْطَةٍ يُسَمَّى سَبَبًا لَهُ شَرْعًا وَيُسَمَّى الْوَأَسْطَةَ عِلَّةً مَعَالَهُ فَتَمَّ بَابُ الْإِصْطِبَالِ وَالْقَنْصِ وَحَلِّ قَيْدِ الْعَبْدِ فَإِنَّهُ سَبَبٌ لِلتَّلْفِ بِوَأَسْطَةٍ تُوجَدُ مِنَ الدَّابَّةِ وَالطَّيْرِ وَالْعَبْدِ“

حکم اپنے سبب سے متعلق ہوتا ہے اور اپنی علت کے ساتھ ثابت ہوتا ہے اور اپنی شرط کے وجود کے وقت پایا جاتا ہے پس سبب وہ ہے جو کسی واسطہ کے ساتھ کسی چیز تک پہنچنے کا ذریعہ ہو مثلاً راستہ پس راستہ چلنے کے واسطے سے مقصد تک پہنچنے کا سبب ہے اور رسی ڈول ڈالنے کے واسطے سے پانی تک پہنچنے کا سبب ہے پس اسی بناء پر ہر وہ چیز جو کسی واسطے سے حکم تک پہنچنے کا ذریعہ ہو تو شرعاً اس کا نام سبب رکھا جاتا ہے اور اس واسطہ کا نام علت رکھا جاتا ہے سبب کی مثال اصطبیل اور پنجرے کا دروازہ کھولنا اور غلام کی زنجیر کو کھولنا ہے کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک اس واسطہ کے ساتھ چوپائے،

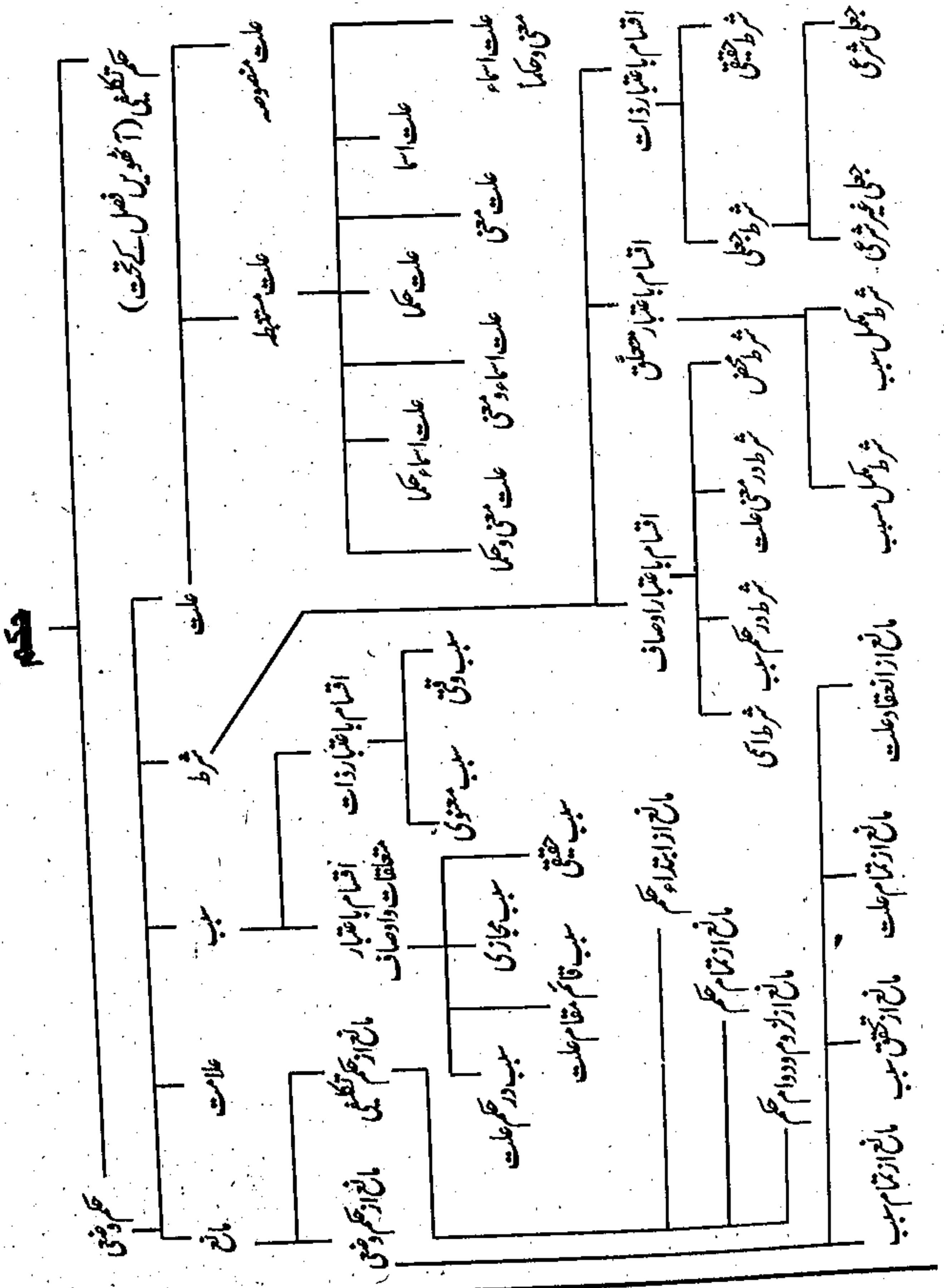
غلام اور پرندے کے تلف ہونے کا سبب ہے کہ جو واسطہ چوپائے، پرندے اور غلام کی طرف سے پایا جاتا ہے۔

قوله الحكم يتعلق الخ: اس سے قبل مصنف نے اصول اربعہ کتاب اللہ، سنت رسول ﷺ، اجماع اور قیاس پر سیر حاصل بحث کی ہے اب یہاں سے یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ اصول اربعہ سے ثابت ہونے والے حکم شرعی کا تعلق اپنے سبب سے وابستہ رہتا ہے اور اپنی علت سے ثابت ہوتا ہے اور اپنی شرط کے پائے جانے کے وقت پایا جاتا ہے لہذا مصنف کی وضاحت کے مطابق حکم کا تعلق تین چیزوں سے ہوتا ہے: (۱) سبب۔ (۲) علت۔ (۳) شرط۔ مصنف نے حکم شرعی کی تعریف بیان نہیں کی تاہم حکم شرعی کی تعریف ملاحظہ کیجیے۔

حکم شرعی کی مختار تعریف:

”خطاب الہی کا وہ اثر کہ جس کا تعلق مکلفین کے افعال سے ہو خواہ یہ تعلق ظہری ہو یا تخمیری ہو یا وضعی ہو۔“ حکم شرعی کی تعریف سے معلوم ہوا کہ احکام کی اولاد و قسمیں ہیں: (۱) احکام تکلیفیہ جیسے فرض، واجب، اباحت، حرام اور مکروہ وغیرہ۔ (۲) احکام وضعیہ کہ جو احکام تکلیفیہ کے اثبات و نفی کا سبب نہیں۔ مصنف نے جو تین چیزیں سبب، علت اور شرط بیان کی ہیں ان کا تعلق احکام وضعیہ سے ہے کہ احکام وضعیہ کی پانچ اقسام ہیں: جن میں سے چار اثبات کے لحاظ سے ہیں: (۱) سبب۔ (۲) علت۔ (۳) شرط۔ (۴) علامت اور ایک نفی کے لحاظ سے ہے۔ ”مانع“ حکم شرعی کے چار ارکان ہیں: (۱) حاکم۔ (۲) محکوم علیہ۔ (۳) محکوم فیہ۔ (۴) محکوم بہ۔

اگلے صفحے پر حکم وضعی کا تفصیلی نقشہ ملاحظہ کیجیے



علت کا لغوی معنی:

ہر وہ چیز کہ جس سے کسی کی حالت تبدیل ہو جائے اس کو لغت میں علت کہتے ہیں۔ اسی وجہ سے بیماری کو علت کہتے ہیں کہ جس کی وجہ سے جسم میں تبدیلی پیدا ہو جاتی ہے۔

علت کی شرعی تعریف:

جو چیز سبب اور حکم کے درمیان واسطہ ہو تو اس کو علت کہا جاتا ہے یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ جو وصف حکم کی پہچان کرانے والا ہو وہ علت ہے۔

شرط کا لغوی معنی: کسی چیز کو لازم کرنا۔

شرط کی اصطلاحی تعریف: وہ چیز کہ جس پر حکم کا وجود موقوف ہو اور اس کے نہ ہونے سے حکم نہ پایا جاتا ہو جیسے نماز کے لیے وضو شرط ہے۔ تینوں کا خلاصہ یہ ہے کہ جو چیز واسطے کے ساتھ حکم تک پہنچنے کا ذریعہ ہو وہ سبب ہے اور جو بغیر واسطہ کے ہو وہ علت ہے اور جو حکم تک پہنچنے کا نہ ہی ذریعہ ہو اور نہ ہی واسطہ ہو بلکہ حکم اس کے وجود پر موقوف ہو تو وہ شرط ہے۔

قوله مثاله فتح باب الاصلطیل الخ: مصنف نے سبب اور علت کی تین مثالیں دی ہیں:

- ۱۔ پہلی مثال یہ ہے کہ گھوڑا اصلطیل میں بند تھا کہ کسی شخص نے اس کا دروازہ کھول دیا اور گھوڑا نکل کر کہیں گم ہو گیا تو گھوڑے کا ضائع ہونا، حکم ہے، دروازے کا کھولنا اس حکم کا سبب ہے اور گھوڑے کا بھاگ کر جانا علت ہے۔
- ۲۔ دوسری مثال یہ ہے کہ پرندہ پنجرے میں بند تھا کہ کسی نے پنجرے کا دروازہ کھولا اور پرندہ اڑ کر ضائع ہو گیا تو پرندے کا ضائع ہونا حکم ہے، پنجرے کا دروازہ کھولنا اس حکم کا سبب ہے اور پرندے کا اڑ کر جانا علت ہے۔
- ۳۔ تیسری مثال یہ ہے بھاگنے والا غلام زنجیر میں جکڑا ہوا تھا کہ کسی نے اس زنجیر کو کھول دیا تو وہ غلام بھاگ کر ضائع ہو گیا تو غلام کا ضائع ہونا حکم ہے، زنجیر کا کھولنا اس حکم کا سبب ہے اور غلام کا بھاگنا اس کی علت ہے۔

تینوں مثالوں میں دروازہ اور زنجیر کھولنے والے پر گھوڑے، پرندے اور غلام کا تاوان واجب نہ ہوگا اس لیے کہ حکم علت سے ثابت ہوتا ہے اور علت گھوڑے کا بھاگ جانا، پرندے کا اڑ جانا اور غلام کا بھاگ جانا ہے کہ دروازہ کھولنے والے سے سبب صادر ہوا ہے نہ کہ علت لہذا ان پر تاوان واجب نہ ہوگا تاہم آئندہ محتاط رہنے کے لیے تاویبی

کاروائی ہو سکتی ہے۔

”وَالسَّبَبُ مَعَ الْعِلَّةِ إِذَا اجْتَمَعَا يُضَافُ الْحُكْمُ إِلَى الْعِلَّةِ دُونَ السَّبَبِ إِلَّا إِذَا تَعَدَّرَتْ الْإِضَافَةُ إِلَى الْعِلَّةِ فَيُضَافُ إِلَى السَّبَبِ خَيْبِنِيذٍ وَعَلَى هَذَا قَالَ أَصْحَابُنَا إِذَا دَفَعَ السَّكِينُ إِلَى صَبِيٍّ فَقَتَلَ بِهِ نَفْسَهُ لَا يُضْمَنُ وَلَوْ سَقَطَ مِنْ يَدِ الصَّبِيِّ فَجَرَحَهُ يُضْمَنُ وَلَوْ حَمَلَ الصَّبِيُّ عَلَى دَابَّةٍ فَسَيَّرَهَا فَحَالَتْ يَمَنَةً وَبَسْرَةً فَسَقَطَ وَمَاتَ لَا يُضْمَنُ وَلَوْ دَلَّ إِنْسَانًا عَلَى مَالٍ الْغَيْرِ فَسَرَقَهُ أَوْ عَلَى نَفْسِهِ فَقَتَلَهُ أَوْ عَلَى قَافِلَةٍ فَقَطَعَ عَلَيْهِمُ الطَّرِيقَ لَا يُجِبُ الضَّمَانُ عَلَى الدَّالِّ وَهَذَا بِخِلَافِ الْمُودَعِ إِذَا دَلَّ السَّارِقَ عَلَى الْوَدِيعَةِ فَسَرَقَهَا أَوْ دَلَّ الْمُحْرَمَ غَيْرَهُ عَلَى صَيْدِ الْحَرَمِ فَقَتَلَهُ لِأَنَّ وَجُوبَ الضَّمَانِ عَلَى الْمُودَعِ بِاعْتِبَارِ تَرْكِ الْحِفْظِ الْوَاجِبِ عَلَيْهِ لَا بِالذَّلَالَةِ وَعَلَى الْمُحْرَمِ بِاعْتِبَارِ أَنَّ الدَّلَالََةَ مُحْظُورٌ إِحْرَامِهِ بِمَنْزِلَةِ مَسِّ الطَّيِّبِ وَلَبَسِ الْمَخِيطِ فَيُضْمَنُ بِارْتِكَابِ الْمُحْظُورِ لَا بِالذَّلَالَةِ إِلَّا أَنَّ الْجِنَايَةَ إِنَّمَا يَتَقَرَّرُ بِحَقِيقَةِ الْقَتْلِ وَأَمَّا قَبْلَهُ فَلَا حُكْمَ لَهُ لِجَوَازِ ارْتِفَاعِ أَثَرِ الْجِنَايَةِ بِمَنْزِلَةِ الْإِدِمَالِ فِي بَابِ الْجَرَاحَةِ“۔

اور جب سبب، علت کے ساتھ جمع ہو جائے تو حکم کی نسبت علت کی طرف کی جائے گی نہ کہ سبب کی طرف مگر جب حکم کی نسبت علت کی طرف کرنا مستحذر ہو جائے تو اس وقت حکم کی نسبت سبب کی طرف کی جائے گی اور اسی بناء پر ہمارے اصحاب نے کہا کہ جب کوئی شخص بچے کو چھری دے دے اور وہ بچہ اس چھری سے اپنے نفس کو قتل کر ڈالے تو چھری دینے والا ضامن نہ ہوگا اور اگر وہ چھری بچے کے ہاتھ سے گر جائے اور اس کو زخمی کر دے تو چھری دینے والا ضامن ہوگا اور اگر کسی آدمی نے بچے کو چوپائے پر سوار کر دیا اور بچے نے اس چوپائے کو ہانکا تو چوپایہ دائیں بائیں کودنے لگا پس بچہ گر کر فوت ہو گیا تو سوار کرنے والا ضامن نہ ہوگا اور اگر کسی آدمی نے کسی کے مال پر رہنمائی کی اور چور نے اس مال کو چھرا لیا اور کسی نے غیر کے نفس پر رہنمائی کی اور اس شخص نے اس غیر کو قتل کر دیا یا کسی قافلے کی رہنمائی کی اور اس نے ان قافلہ والوں پر ڈاکہ زنی کی تو رہنمائی کرنے والے پر ضمان واجب نہ ہوگا اور یہ ایمن کے برخلاف ہے کہ جب ایمن و ودیعت کے مال پر چور کی رہنمائی کرے تو چور اس

ودیعت کے مال کو چرالے یا محرم اپنے غیر کو حرم کے شکار کا پتہ بتادے اور وہ غیر اس کا شکار کر دے اس لیے کہ امین پر ضامن کا واجب ہونا مال کی حفاظت کو ترک کرنے کی وجہ سے ہے جو کہ واجب تھی نہ کہ رہنمائی کی وجہ سے اور محرم پر ضامن کا واجب ہونا اس لحاظ سے ہے کہ اس نے اپنے احرام کے ممنوع کا ارتکاب کیا جو خوشبو لگانے اور سلے ہوئے کپڑے پہننے کے درجے میں ہے تو محرم ممنوع کام کے ارتکاب کی وجہ سے ضامن ہوگا نہ کہ رہنمائی کی وجہ سے مگر جنایت قتل کے متحقق ہونے کے ساتھ ثابت ہوگی اور بہر حال قتل سے پہلے تو اس رہنمائی کا کوئی حکم نہیں جنایت کے اثر کے زائل ہونے کے ممکن ہونے کی وجہ سے جیسا کہ جراحت کے باب میں زخم کا بھر جانا ہے۔

قوله والسبب مع العلة الخ: مصنف نے اس سے قبل سبب اور علت کی تعریف اور مثالیں ذکر کی ہیں اب "والسبب مع العلة" سے سبب اور علت کے متعلق ایک فقہی اصول بیان کر رہے ہیں۔

سبب اور علت کے جمع ہونے کی صورت میں اصول:

"جب کسی حکم میں سبب اور علت دونوں جمع ہو جائیں تو حکم کی نسبت علت کی طرف کی جائے گی بشرطیکہ کوئی عذر نہ ہو" اس اصول کی وضاحت یہ ہے کہ علت حکم میں مؤثر ہوتی ہے اور حکم کا تقاضا کرتی ہے اور اس کا تعلق حکم سے قوی ہوتا ہے جب کہ سبب تو صرف حکم تک پہنچانے والا ہوتا ہے حکم میں مؤثر نہیں ہوتا اور اس کا تعلق بھی حکم سے قوی نہیں ہوتا لہذا عذر کے نہ ہونے کی وجہ سے حکم کی نسبت علت کی طرف کی جائے گی۔

علت کی طرف معذور ہونے کی صورت:

قوله الا اذا تعذرت الاضافة الى العلة الخ: جب حکم کی نسبت علت کی طرف کرنا معذور ہو تو حکم کی نسبت سبب کی طرف کی جائے گی معذور ہونے کی صورت یہ ہے کہ جب سبب اور حکم کے درمیان فاعل مختار کا فعل نہ ہو تو حکم کی نسبت سبب کی طرف ہوگی اگر فاعل مختار کا فعل ہو تو حکم کی نسبت علت کی طرف کی جائے گی۔

مذکورہ اصول پر پانچ مثالیں: قوله وعلى هذا قال اصحابنا اذا دفع السكين الخ:

۱۔ "اذا دفع السكين" پہلی مثال: علماء احناف نے یہ بیان کی ہے کہ کسی شخص نے چھری اٹھا کر بچے کو دے دی اور بچے نے اس چھری سے اپنے آپ کو قتل کر دیا تو چھری دینے والا بچے کی دیت کا ضامن نہ ہوگا اس لیے کہ

یہاں سبب اور علت دونوں جمع ہیں کہ بچے کو چھری دینا قتل کا سبب ہے اور بچے کا قتل کرنا علت ہے اور یہ علت فاعل مختار کا فعل ہے لہذا گذشتہ اصول کے مطابق قتل کی نسبت علت کی طرف کی جائے گی کہ قتل خود بچے کے فعل سے ہوا ہے جیسا کہ **قاعدہ ہے:** "اذا اجتمع المباشر والمسبب يضاف الحكم الي المباشر" لہذا چھری دینے والا ضامن نہ ہوگا اگر چھری بچے کے ہاتھ سے گر کر اس کے پاؤں پر لگی تو پاؤں زخمی ہو گیا تو زخم کی نسبت چھری دینے والے کی طرف کی جائے گی اس لیے کہ سبب اور حکم کے درمیان فاعل مختار کا فعل نہیں کہ چھری کا گرنا بچے کا اختیاری فعل نہیں تو بچے کی طرف فعل کی نسبت کرنا بھی معذور ہے جب علت کی طرف حکم کی نسبت معذور ہے تو حکم کی نسبت سبب کی طرف کی جائے گی اور چھری دینے والا زخم کا ضامن ہوگا۔

۲- "ولو حمل الصبی" دوسری مثال: یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے بچے کو گھوڑے پر سوار کیا پھر بچے نے اپنے اختیار سے اس کو چلایا اور گھوڑا کودا تو بچہ گر کر ہلاک ہو گیا تو سوار کرنے والا ضامن نہ ہوگا اس لیے کہ بچے کو گھوڑے پر بٹھانا موت کا سبب ہے اور بچے کا اس کو چلانا موت کی علت ہے اور یہ اصول ہے کہ جب سبب اور علت جمع ہو جائیں اور علت کی طرف حکم کو منسوب کرنا معذور نہ ہو تو حکم کی نسبت علت کی طرف کی جائے گی اور یہاں بھی حکم معذور نہ ہونے کی وجہ سے علت کی طرف منسوب ہوگا اور سوار کرنے والا ضامن نہ ہوگا لیکن اگر سوار کرنے کے بعد سوار کرنے والے نے چلایا تو گر کر ہلاک ہو جائے تو حکم کی نسبت سوار کرنے والے کی طرف ہوگی کہ چلانے میں بچے کا اختیاری فعل نہیں لہذا سوار کرنے والا ضامن ہوگا۔

۳- "ولو دل انسانا" تیسری مثال: یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے چور کی رہنمائی کسی مال کی طرف کی اور چور نے وہ مال چوری کر لیا تو رہنمائی کرنے والا ضامن نہ ہوگا اس لیے کہ مال کی طرف رہنمائی کرنا سبب ہے اور چوری کرنا مال کے ضائع ہونے کی علت ہے اور یہ اصول ہے کہ جب سبب اور علت جمع ہو جائیں اور علت کی طرف حکم کو منسوب کرنا معذور بھی نہ ہو (کہ فعل اختیاری ہو) تو حکم کی نسبت علت کی طرف کی جائے گی اور چونکہ چور کا چوری کرنا اختیاری فعل ہے لہذا حکم کی نسبت علت کی طرف ہوگی اور رہنمائی کرنے والا ضامن نہ ہوگا۔

۴- "او علی قتل نفسه" چوتھی مثال: یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے قاتل کی مقتول کی طرف رہنمائی کی اور قاتل نے اس کو قتل کر دیا تو رہنمائی کرنے والا قاتل کا ضامن نہ ہوگا اس لیے کہ رہنمائی کرنا قتل کا سبب ہے اور قاتل کا خود قتل کرنا علت ہے اور اصول یہ ہے کہ جب حکم کو علت کی طرف منسوب کرنا معذور نہ ہو تو حکم کو علت کی طرف منسوب کیا جائے گا لہذا رہنمائی کرنے والا ضامن نہیں ہوگا۔

۵۔ ”او علی قافلة“ پانچویں مثال: یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے قافلے کی طرف ڈاکوؤں کی رہنمائی کی اور ڈاکوؤں نے اس قافلے کو لوٹ لیا تو رہنمائی کرنے والا لوٹنے کا ضامن نہ ہوگا اس لیے کہ رہنمائی کرنا لوٹنے کا سبب ہے اور ڈاکوؤں کا لوٹنا علت ہے اور اصول یہ ہے کہ جب حکم کو علت کی طرف منسوب کرنا مستعذر نہ ہو تو حکم کو علت کی طرف منسوب کیا جائے گا۔ لہذا رہنمائی کرنے والا ڈاکے کا ضامن نہ ہوگا۔

قوله وهذا بخلاف المودع الخ: مصنف یہاں سے ایک سوال مقدر کا جواب دے رہے ہیں:

سوال مقدر کی تقریر:

گذشتہ یہ اصول بیان کیا گیا ہے کہ جب سبب اور علت دونوں جمع ہو جائیں تو حکم کی نسبت علت کی طرف کی جاتی ہے نہ کہ سبب کی طرف جب کہ ہم بتلاتے ہیں دو مقام ایسے ہیں کہ سبب اور علت جمع ہیں اور علت فاعل مختار کا فعل بھی ہے مگر حکم کی نسبت علت کے بجائے سبب کی طرف کی گئی ہے:

پہلا مقام یہ ہے کہ اگر مودع یعنی جس کے پاس امانت کا مال رکھا ہوا ہے اس نے امانت کے مال کی طرف چور کی رہنمائی کی اور چور نے اس مال کو چوری کر لیا تو آپ کے نزدیک مودع ضامن ہوگا حالانکہ مودع کی رہنمائی سبب ہے اور چور کا چور کرنا علت ہے اور فعل بھی اختیاری ہے لہذا اصول کے مطابق یہ ہونا چاہیے کہ حکم علت کی طرف منسوب ہو اور مودع ضامن نہ ہو مگر آپ نے اپنے اصول کے خلاف کیا۔

دوسرا مقام یہ ہے کہ جب محرم نے حالت احرام میں غیر محرم شکاری کی رہنمائی حرم کے شکار کی طرف کی اور شکاری نے شکار کر دیا تو آپ کے نزدیک محرم ضامن ہوگا حالانکہ محرم کی رہنمائی سبب ہے اور شکاری کا شکار کرنا علت ہے اور فعل بھی اختیاری ہے لہذا اصول کے مطابق یہ ہونا چاہیے تھا کہ حکم علت کی طرف منسوب ہو اور غیر محرم شکاری ضامن ہو مگر تم نے حکم کو سبب کی طرف منسوب کیا اور اصول کے خلاف کیا؟

سوال مقدر کا جواب:

مصنف نے سوال مقدر کا جواب یہ دیا کہ گذشتہ اصول، مذکورہ دو مسئلوں کے خلاف ہے کہ مودع اور محرم پر ضمان واجب ہونے کی وجہ وہ نہیں جو معترض نے بیان کی بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ مودع اور محرم دونوں نے اپنی ذمہ داری میں کوتاہی کی ہے کہ مودع پر امانت کی حفاظت لازم تھی جو اس نے ترک کر دی حفاظت کے بجائے چوری کی

طرف رہنمائی کی اسی طرح محرم پر شکار کی ممانعت تھی کہ وہ نہ شکار کر سکتا تھا اور نہ ہی رہنمائی کر سکتا تھا تو اس نے شکاری کی رہنمائی کر کے ممنوعات اسلام میں سے ایک ممنوع کا ارتکاب کیا اس لیے اس پر ضمان واجب ہوا لہذا ان دونوں صورتوں میں حکم کی نسبت سبب کی طرف ترک حفاظت اور ارتکاب ممنوع کی وجہ سے ہے جب مودع اور محرم سے غلطی واقع ہوئی تو تب ضمان واجب ہوا یہ ضمان اصول کے تحت ہی ہے۔

قوله الا ان الجنایة الخ: مصنف نے یہاں سے محرم کے شکار کے متعلق ایک سوال مقدر کا جواب دیا ہے۔

سوال مقدر کی تقریر:

سوال مقدر کی تقریر یہ ہے کہ محرم کی دلالت کی وجہ سے محرم پر اس وقت ضمان واجب ہوتا ہے کہ جب شکاری اس کی دلالت پر شکار کر دے حالانکہ ہونا یہ چاہیے کہ مطلق رہنمائی کی وجہ سے محرم پر ضمان ہو خواہ شکاری شکار کرے یا نہ کرے؟

سوال مقدر کا جواب:

مصنف نے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ محرم پر شکار کی طرف رہنمائی کرنے کی جنایت اس وقت ثابت ہوگی کہ جب شکاری شکار کرے گا اگر شکار بچ کر نکل جائے یا شکاری کا نشانہ غلط لگ جائے تو محرم کی جنایت کا اثر ختم ہو جائے گا اس لیے شکار کرنے سے قبل محرم کی جنایت ثابت نہ ہوگی اس کی نظیر یہ ہے کہ اگر کسی نے کسی کو زخمی کر دیا اور وہ زخم قاضی کے پاس کیس جانے سے پہلے ختم ہو گیا تو زخمی کرنے والے پر زخم کا ضمان واجب نہ ہوگا۔

”وَقَدْ يَكُونُ السَّبَبُ بِمَعْنَى الْعِلَّةِ فِيضَافُ الْحُكْمُ إِلَيْهِ وَمِثَالُهُ فِيمَا يَثْبُتُ الْعِلَّةُ بِالسَّبَبِ فَيَكُونُ السَّبَبُ فِي مَعْنَى الْعِلَّةِ لِأَنَّهُ لَمَّا ثَبَتَ الْعِلَّةُ بِالسَّبَبِ فَيَكُونُ السَّبَبُ فِي مَعْنَى الْعِلَّةِ فِيضَافُ الْحُكْمُ إِلَيْهِ وَهَذَا قُلْنَا إِذَا سَاقَ دَابَّةً فَاتْلَفَ شَيْئًا ضَمِنَ السَّائِقُ وَالشَّاهِدُ إِذَا اتْلَفَ بِشَهَادَتِهِ مَا لَا فَظْهَرَ بَطْلَانُهَا بِالرُّجُوعِ ضَمِنَ لِأَنَّ سَيْرَ الدَّابَّةِ يُضَافُ إِلَى السُّوقِ وَقَضَاءُ الْقَاضِي يُضَافُ إِلَى الشَّهَادَةِ لِمَا أَنَّهُ لَا يَسَعُهُ تَرْكُ الْقَضَاءِ بَعْدَ ظُهُورِ الْحَقِّ بِشَهَادَةِ الْعَدْلِ عِنْدَهُ فَصَارَ كَالْمَجْبُورِ فِي ذَلِكَ بِمَنْوَلَةِ الْبَهِيمَةِ بِفِعْلِ السَّائِقِ“

اور کبھی سبب علت کے معنی میں ہوتا ہے پس حکم کی نسبت اس سبب کی طرف کی جائے گی اور اس کی مثال اس صورت میں ہے کہ علت سبب سے ثابت ہوتی ہو تو سبب علت کے معنی میں ہوگا اس لیے کہ جب علت سبب سے ثابت ہوگی تو سبب علت العلة کے معنی میں ہوگا لہذا حکم اسی سبب کی طرف منسوب ہوگا اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ جب کسی شخص نے کسی جانور کو ہانکا پس اس جانور نے کسی شے کو ضائع کر دیا تو ہانکنے والا ضامن ہوگا اور گواہ نے جب اپنی گواہی سے کوئی مال ضائع کیا پھر گواہی سے رجوع کر لینے کی وجہ سے گواہی کا باطل ہونا ظاہر ہو گیا تو گواہ ضامن ہوگا اس لیے کہ جانور کا چلنا ہانکنے والے کی طرف منسوب ہوگا اور قاضی کا فیصلہ شہادت کی طرف منسوب ہوگا اس لیے کہ قاضی کے پاس عادل شخص کی گواہی کے ذریعے حق ظاہر ہونے کے بعد قاضی کے لیے ترک فیصلہ کی گنجائش نہیں ہوتی تو قاضی اس فیصلہ کرنے میں مجبور کی طرح ہو گیا کہ جس طرح چوپایہ ہانکنے والے کے فعل سے مجبور ہوتا ہے۔

قوله السبب فی معنی العلة الخ: اس سے قبل مصنف نے یہ بیان فرمایا تھا کہ حکم کی نسبت علت کی ہوتی ہے نہ کہ سبب کی طرف۔ اب یہاں سے یہ بیان کر رہے ہیں کہ کبھی سبب علت کے معنی میں ہوتا ہے لہذا یہ سبب علت کے درجے میں ہوگا اور حکم اسی سبب بمعنی علت کی طرف منسوب ہوگا۔

سبب بمعنی علت کا مقام:

سبب بمعنی علت اس جگہ ہوگا کہ جہاں علت سبب کی وجہ سے ثابت ہوتی ہو لہذا اس صورت میں سبب، سبب محض نہ رہا بلکہ علت العلة کے معنی میں ہو گیا کہ سبب علت کی علت ہے لہذا اور حقیقت یہاں بھی وہی حکم ہے جو پہلے بیان ہوا کہ حکم کی نسبت علت کی طرف ہوتی ہے کہ جب سبب اتنا قوی ہو گیا کہ اس سے علت پیدا ہوتی ہے تو حکم سبب بمعنی علت کی طرف منسوب ہو سکتا ہے۔

پہلی مثال: قوله ولهذا قلنا اذا ساق دابة الخ: مصنف نے سبب بمعنی علت کی طرف منسوب ہونے کی مثال یہ ذکر کی ہے کہ جب کسی شخص نے کسی جانور کو ہانکا اور جانور نے چلتے ہوئے کسی شخص کو سینگ مار کر ہلاک کر دیا تو ہانکنے والا ہلاکت کا ضامن ہوگا۔ اس مثال میں ہانکنا سبب ہے، چلنا علت ہے اور شخص کی ہلاکت حکم ہے اور شخص کی ہلاکت کی علت جانور کا چلنا ہے اگر نہ چلتا تو نہ مارا جاتا لیکن جانور کا چلنا از خود نہیں بلکہ ہانکنے والے کے مجبور کرنے پر ہے تو

در حقیقت علت کا باعث ہانکنا ہے کہ اس کے ہانکنے کی وجہ سے جانور چلا تو جب جانور کا چلنا ہانکنے والے کے سبب سے ہے تو یہ سبب علت العلة ہے تو حکم سبب بمعنی علت کی طرف منسوب ہوگا اور ہانکنے والے پر ہلاکت کا تاوان واجب ہوگا۔

دوسری مثال: مصنف نے دوسری مثال: "والشاهد اذا تلف الخ" سے دی ہے کہ ایک شخص نے دوسرے شخص پر یہ دعویٰ کر دیا کہ میرے ایک ہزار روپے تجھ پر قرض ہے اور یہ مقدمہ قاضی کے ہاں پیش ہوا اور قاضی نے گواہ طلب کیے اور گواہوں کی تعدیل و تزکیہ کے بعد قاضی نے مدعی کے حق میں فیصلہ کر دیا اور مدعی علیہ نے ایک ہزار روپے مدعی کو ادا کر دیے پھر بعد میں گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا کہ ہم نے جھوٹ بولا تھا اب قاضی دونوں گواہوں سے ایک ہزار روپے لے کر مدعی علیہ کو دے گا۔

اب اس مثال میں گواہی سبب ہے، فیصلہ علت ہے اور مدعی علیہ سے ایک ہزار کا جانا حکم ہے اب یہاں ایک ہزار کے جانے کی علت قاضی کا فیصلہ ہے لیکن قاضی گواہی کے بعد فیصلہ دینے پر یوں مجبور ہے کہ جس طرح جانور سوار کے سامنے مجبور ہے اور اس فیصلے کا باعث گواہی ہے اس لیے اپنی گواہی سے رجوع کرنے والوں پر بطور تاوان ایک ہزار دینا واجب ہے تاکہ آئندہ جھوٹی گواہی سے باز آئیں۔ لیکن امام شافعی کے نزدیک قاضی مباشر (علت) کے ہوتے ہوئے سبب کی طرف رجوع نہیں کرے گا۔ لہذا ان کے نزدیک گواہوں پر کچھ تاوان نہ ہوگا۔

”وَمَّا السَّبَبُ قَدْ يُقَامُ مَقَامَ الْعِلَّةِ عِنْدَ تَعَدُّرِ الْإِطْلَاقِ عَلَى حَقِيقَةِ الْعِلَّةِ تَبَسُّرًا لِلْأَمْرِ عَلَى الْمُكَلَّفِ وَيَسْقُطُ بِهِ إِعْتِبَارُ الْعِلَّةِ وَيُدَارُ الْحُكْمُ عَلَى السَّبَبِ وَمِثَالُهُ فِي الشَّرْعِيَّاتِ النَّوْمُ الْكَامِلُ فَإِنَّهُ لَمَّا أُقِيمَ مَقَامَ الْحَدِيثِ سَقَطَ إِعْتِبَارُ حَقِيقَةِ الْحَدِيثِ وَيُدَارُ الْإِعْتِبَاضُ عَلَى كَمَالِ النَّوْمِ وَكَذَلِكَ الْخُلُوعُ الصَّحِيحَةُ لَمَّا أُقِيمَتْ مَقَامَ الْوُطِيِّ سَقَطَ إِعْتِبَارُ حَقِيقَةِ الْوُطِيِّ فَيُدَارُ الْحُكْمُ عَلَى صِحَّةِ الْخُلُوعِ فِي حَقِّ كَمَالِ الْمَهْرِ وَكَزَوْمِ الْعِدَّةِ وَكَذَلِكَ السَّفَرُ لَمَّا أُقِيمَ مَقَامَ الْمَشَقَّةِ فِي حَقِّ الرُّحْصَةِ سَقَطَ إِعْتِبَارُ حَقِيقَةِ الْمَشَقَّةِ وَيُدَارُ الْحُكْمُ عَلَى نَفْسِ السَّفَرِ حَتَّى أَنْ السُّلْطَانَ لَوْ طَافَ فِي أَطْرَافِ مَمْلَكَتِهِ يُقْصِدُ بِهِ مِقْدَارَ السَّفَرِ كَانَ لَهُ الرُّحْصَةُ فِي الْإِفْطَارِ وَالْعَصْرِ“

پھر کبھی اصل علت کی حقیقت پر مطلع ہونے کے معذور ہونے کی وجہ سے مکلف پر آسانی کے لیے

سبب کو علت کے قائم مقام کر دیا جاتا ہے اور اس تعذر کی وجہ سے اصل علت کا اعتبار ساقط ہو جاتا ہے اور حکم کو سبب پر دائر کر دیا جاتا ہے اور اس کی مثال شرعیات میں گہری نیند ہے کیونکہ جب گہری نیند کو بے وضوگی کے قائم مقام کر دیا تو اصل حدث کا اعتبار ساقط ہو گیا اب طہارت کے ٹوٹنے کو گہری نیند پر دائر کیا جائے گا اور اسی طرح خلوت صحیحہ کو جب وطی کے قائم مقام قرار دیا گیا تو اصل وطی کا اعتبار ساقط ہو گیا تو حکم کو مکمل مہر اور عدت کے لازم ہونے کے حق میں خلوت صحیحہ پر دائر کیا جائے گا اور اسی طرح جب سفر کو رخصت کے حق میں مشقت کے قائم مقام بنا دیا تو اصل مشقت کا اعتبار ساقط ہو گیا تو حکم کو نفس سفر پر دائر کیا جائے گا یہاں تک کہ اگر بادشاہ اپنی مملکت کے اطراف میں چکر لگائے اس حال میں کہ بادشاہ ان اطراف میں مقدار سفر کا ارادہ رکھتا ہو تو اس کے لیے افطار صوم اور قصر صلوٰۃ میں رخصت حاصل ہوگی۔

قوله ثم السبب قد يعام مقام العلة الخ: اس سے قبل عبارت میں سبب، علت اور حکم تینوں واضح تھے اور سبب علت کا باعث تھا تو سبب بمعنی علت قرار دیا اور حکم کو اس کی طرف منسوب کیا اب یہاں سے مصنف یہ بیان کر رہے ہیں کہ جب علت پر اطلاع مشکل ہو کہ اس کی حقیقت معلوم نہ ہو سکے تو ایسی صورت میں کیا حکم ہے مصنف اس کے متعلق ایک فقہی اصول بیان کر رہے ہیں۔

علت پر مطلع نہ ہونے کی صورت میں فقہی اصول:

جب حقیقی علت پر مطلع ہونا دشوار ہو تو سبب کو علت کے قائم مقام بنا دیا جاتا ہے تاکہ مکلف پر حکم کو معلوم کرنا آسان ہو جائے تو جب سبب کو قائم مقام علت بنا دیا جائے تو شرعی حکم کا دار و مدار سبب پر ہوگا اور اس سے حقیقی علت کا اعتبار ساقط ہو جائے گا اور حکم سبب ہی کی طرف منسوب ہوگا۔

سبب قائم مقام علت کی تین مثالیں:

قوله ومثاله في الشرعيات الخ: "النوم الكامل" سے مصنف نے پہلی مثال دی کہ جب انسان چت یا پہلو کے بل لیٹ جائے یا ٹیک لگا کر سو جائے تو جسم کے اعضاء ڈھیلے پڑ جاتے ہیں تو یہ نوم کامل یعنی گہری نیند ہے اگر رکوع و سجود یا قیام کی حالت میں سو جائے تو نوم کامل نہ ہونے کی صورت میں اعضاء ڈھیلے نہیں پڑتے تو یہ سونا ناقص وضو

نہیں مگر نوم کامل کی صورت میں نقض وضو کی علت تو ہوا کا خروج ہے مگر گہری نیند میں اس علت پر مطلع ہونا دشوار ہے اس لیے شریعت نے نقض وضو کا دارومدار نوم کامل یعنی گہری نیند پر رکھا جو کہ سبب ہے لہذا گہری نیند کی صورت میں وضو جاتا رہا۔

”و كذلك الغسلوة الصحيحة الخ“ سے مصنف نے دوسری مثال دی اور مثال سے قبل خلوت صحیحہ کی وضاحت سن لیں۔ خلوت صحیحہ یہ ہے کہ نکاح کے بعد میاں بیوی کو مکان میں اس طرح تنہائی میسر ہو کہ نہ وطی کرنے میں مانع حسی (مرض) ہو اور نہ ہی مانع طبعی (حیض) ہو اور نہ ہی مانع شرعی (روزہ فرض) ہو اگر کوئی مانع ہو تو خلوت فاسدہ ہے لہذا شریعت نے خلوت صحیحہ کو قائم مقام وطی قرار دیا ہے۔ اب مثال ملاحظہ کیجیے کہ میاں بیوی دونوں خلوت صحیحہ کے بعد جدا ہو گئے تو عورت پر عدت گزارنا لازم ہے اور اس کو مکمل مہر ملے گا حالانکہ مہر کامل اور عدت کی علت تو وطی ہے کہ وطی کی وجہ سے مہر کامل لازم ہوتا ہے اور عدت بھی واجب ہوتی ہے لیکن حقیقی علت پر مطلع ہونا دشوار ہے کہ خلوت صحیحہ کے بعد جدائی پر شوہر کہے کہ میں نے وطی نہیں کیا اور بیوی کہے کہ وطی کی ہے تو وطی ایک مخفی عمل ہے اور اس پر مطلع ہونے کے لیے میڈیکل چیک اپ کرنا ضروری ہوتا ہے حالانکہ اس میں عورت کی شرمندگی ہے اس لیے شریعت نے خلوت صحیحہ کو قائم مقام وطی قرار دے کر شوہر پر کامل مہر اور عورت پر عدت گزارنے کو لازم کر دیا اور حقیقی علت وطی کا اعتبار ساقط ہو گیا اور خلوت صحیحہ قائم مقام وطی ہو گئی۔

”و كذلك السفر الخ“ سے مصنف نے تیسری مثال دی اور مثال یہ ہے کہ شرعی مسافت کی مقدار فقہاء کرام نے راجح الوقت پیمانوں کے ساتھ ساڑھے ستاون میل جو بانوے کلومیٹر بنتی ہے بیان فرمائی ہے کہ اتنا سفر کرنے پر رخصت ملتی ہے کہ سفر سبب ہے، مشقت علت ہے اور قصر حکم ہے کہ قصر کی علت مشقت ہے لیکن اس علت پر مطلع ہونا اس لیے دشوار ہے کہ بعض لوگوں کو پیدل چلنے میں مشقت نہیں ہوتی لیکن بعض نازک مزاج لوگوں کو سواری پر بھی مشقت ہوتی ہے یہاں تک کہ آج کل تو آرام دہ گاڑیاں آگئی ہیں اور ان سے بھی زیادہ پرسکون ہوائی جہاز ہے اگر قصر صلوٰۃ اور افطار صوم کا دارومدار مشقت پر ہوتا تو فیصلہ کرنا مشکل ہو جاتا کہ کس علت کی وجہ سے مسافر کے لیے نماز کی قصر اور روزہ افطار کرنے کی رخصت ہے اور کس کے لیے نہیں اس لیے شریعت نے قصر اور افطار کا دارومدار سفر پر رکھ دیا اور حقیقی علت مشقت کا اعتبار ساقط کر دیا اس پر تائید پیش کرتے ہوئے فرمایا کہ جب ملک کا صدر یا وزیر اعظم اپنے ملک کے دور دراز علاقوں کا سفر (سفر کے ارادے سے شرعی مقدار کے مطابق) کرے تو اسے بھی قصر صلوٰۃ اور افطار صوم کی رخصت حاصل ہے حالانکہ ان حضرات کو سفر میں مشقت نہیں ہوتی بلکہ جہازوں میں سہولت ہی ہوتی ہے لہذا

معلوم ہوا کہ حقیقی علت کا اعتبار ساقط ہے اور سبب سفر علت کے قائم مقام ہے۔

”وَقَدْ يُسَمَّى غَيْرُ السَّبَبِ سَبَبًا مَجَازًا كَالْيَمِينِ يُسَمَّى سَبَبًا لِلْكَفَّارَةِ وَإِنَّهَا لَيْسَتْ بِسَبَبٍ فِي الْحَقِيقَةِ فَإِنَّ السَّبَبَ لَيُنَافِي وَجُودَ الْمَسْبُوبِ وَالْيَمِينُ يَنَافِي وَجُوبَ الْكَفَّارَةِ فَإِنَّ الْكَفَّارَةَ إِنَّمَا تَجِبُ بِالْحِنِثِ وَبِهِ يَنْتَهَى الْيَمِينُ وَكَذَلِكَ تَعْلِيْقُ الْحُكْمِ بِالشَّرْطِ كَالطَّلَاقِ وَالْعِتَاقِ يُسَمَّى سَبَبًا مَجَازًا وَإِنَّهُ لَيْسَ بِسَبَبٍ فِي الْحَقِيقَةِ لِأَنَّ الْحُكْمَ إِنَّمَا يَثْبُتُ عِنْدَ الشَّرْطِ وَالتَّعْلِيْقُ يَنْتَهَى بِوَجُودِ الشَّرْطِ فَلَا يَكُونُ سَبَبًا مَعَ وَجُودِ التَّنَافِي بَيْنَهُمَا“۔

اور کبھی غیر سبب کا نام مجازاً سبب رکھ دیا جاتا ہے جیسا کہ یمین کہ اس کو کفارہ کا سبب کہا جاتا ہے حالانکہ یمین حقیقت میں کفارہ کا سبب نہیں کیونکہ سبب مسبب کے وجود کا منافی نہیں ہوتا اور یمین وجوب کفارہ کے منافی ہے کیونکہ کفارہ توڑنے کی وجہ سے واجب ہوتا ہے اور قسم توڑنے سے یمین ختم ہو جاتی ہے اور اسی طرح حکم کو شرط کے ساتھ معلق کرنا جیسے طلاق اور عتاق کہ اس تعلق کا مجازاً نام سبب رکھ دیا جاتا ہے حالانکہ تعلق درحقیقت سبب نہیں ہے اس لیے کہ حکم شرط کے پائے جانے کے وقت ثابت ہوتا ہے اور تعلق وجود شرط سے ختم ہو جاتی ہے پس تعلق ان دونوں کے درمیان منافات پائے جانے کے ساتھ سبب نہ ہوگی۔

قولہ۔ وقد یسمى غیر المسبب سبباً مجازاً الخ: مصنف سبب کے متعلق ایک اور حکم ذکر کر رہے ہیں کہ سبب کا استعمال کلام میں اکثر ہوتا ہے اس لیے غیر سبب کو بھی مجازاً اور توسعاً سبب کہہ دیا جاتا ہے۔

قولہ کالیمین الخ: اس کی پہلی مثال یہ ہے کہ یمین کو کفارہ کا سبب قرار دیا جاتا ہے جیسا کہ کفارہ یمین کہا جاتا ہے حالانکہ یمین درحقیقت کفارہ کا سبب نہیں کیونکہ سبب اپنے مسبب کے وجود کے منافی نہیں ہوتا جب کہ یمین وجوب کفارہ کے منافی ہے کہ جب تک یمین باقی رہتی ہے اس وقت تک کفارہ واجب نہیں ہوتا بلکہ جب قسم ٹوٹ جاتی ہے تو کفارہ واجب ہو جاتا ہے اس کا نام تنافی ہے کہ سبب اور مسبب دونوں جمع نہیں ہو سکتے لہذا کفارے کا سبب دراصل قسم کا توڑنا ہے مگر مجازاً قسم کو کفارہ کا سبب کہہ دیا جاتا ہے۔

دوسری مثال یہ ہے کہ جب کسی حکم کو شرط پر معلق کیا جائے تو کہا جاتا ہے کہ تعلق حکم کا سبب ہے تعلق کو حکم کا سبب کہنا مجازاً ہے ورنہ حقیقت میں تعلق حکم کا سبب نہیں ہوتی کیونکہ سبب اور حکم آپس میں جمع ہوتے ہیں جب کہ تعلق

اور حکم آپس میں جمع نہیں ہو سکتے مثلاً طلاق اور عتاق کو جب کسی شرط کے ساتھ معلق کریں تو حکم اس وقت تک نہیں پایا جائے گا کہ جب تک تعلیق ختم نہ ہو جائے گی تو معلوم ہوا کہ تعلیق اور حکم میں منافات ہے جب ان کے درمیان منافات ہے تو جب تعلیق کو حکم کا سبب کہہ دیا جائے تو مجازاً اور توسعاً ہو گا نہ کہ حقیقتاً۔

”۶: فصل الأحكام الشرعية تتعلق بأسبابها وذلك لأن الوجوب غيب عنا فلا بد من علامة يعرف العبد بها وجوب الحكم وبهذا الاعتبار أضيفت الأحكام إلى الأسباب فسبب وجوب الصلاة الوقت بدليل أن الخطاب بأداء الصلاة لا يتوجه قبل دخول الوقت وإنما يتوجه بعد دخول الوقت والخطاب مثبت لوجوب الأداء ومعرفة للعبد سبب الوجوب قبله وهذا كقولنا أد ثمن المبيع وأد نفقة المنكوحه ولا موجود يعرفه العبد ههنا إلا دخول الوقت فتبين أن الوجوب يثبت بدخول الوقت ولأن الوجوب ثابت على من لا يتناول الخطاب كالنائم والمغمى عليه ولا وجوب قبل الوقت فكان ثابتاً بدخول الوقت“۔

احکام شرعیہ اپنے اسباب کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں اور یہ اس لیے کہ وجوب ہم سے غائب ہے پس ایسی علامت کا ہونا ضروری ہے کہ جس سے بندہ وجوب حکم کو پہچان لے اور اسی اعتبار سے احکام کی نسبت اسباب کی طرف کی گئی ہے پس نماز کے واجب ہونے کا وقت سبب ہے اس دلیل سے کہ نماز کی ادائیگی کا خطاب دخول وقت سے پہلے متوجہ نہیں ہوتا بلکہ خطاب دخول وقت کے بعد ہی متوجہ ہوتا ہے اور خطاب وجوب ادا کو ثابت کرنے والا ہے کہ نفس وجوب کا سبب اس خطاب سے پہلے ہے اور یہ ہمارے قول ”اد ثمن المبيع“ اور ”اد نفقة المنكوحه“ کی طرح ہے اور یہاں دخول وقت کے علاوہ کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو بندے کو نفس وجوب بتائے پس یہ بات ثابت ہوگئی کہ نفس وجوب دخول وقت سے ثابت ہوتا ہے اور اس لیے کہ نفس وجوب اس شخص پر بھی ثابت ہے کہ جس کو خطاب شامل نہیں ہوتا۔ مثلاً سونے والا اور بے ہوش شخص اور وقت سے پہلے وجوب نہیں ہوتا لہذا وجوب دخول وقت سے ثابت ہوگا۔

قوله الاحكام الشرعية تتعلق بالاسباب: اس سے قبل مصنف نے اولہ اربعہ سے احکام شرعیہ کے ثبوت پر تفصیلی

بحث کی اب انہی ثابت شدہ احکام شرعیہ کے علاقے و اسباب کو بیان کر رہے ہیں۔

اصول: مصنف نے یہ اصول بیان کیا کہ احکام شرعیہ اسباب کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں۔

اسباب کے ساتھ متعلق ہونے کی حکمت:

احکام شرعیہ کے اسباب کے ساتھ متعلق ہونے کی وجہ یہ ہے کہ احکام کو واجب کرنے والی ذات باری تعالیٰ کی ہے مگر بندوں کو اس بات کا علم نہیں کہ اللہ تعالیٰ ہم پر کون سا حکم کب واجب کرتا ہے مثلاً نماز ہم پر فرض ہے مگر ظاہری طور پر معلوم نہیں کہ دن میں فرض ہے یا رات میں، ایک وقت میں فرض ہے یا کئی اوقات میں اس لیے ایک ایسی علامت کا ہونا ضروری ہے کہ جس سے بندے وجوب حکم کو پہچان لیں اور اس کو ادا کریں اسی وجہ سے کہ جب احکام کے حقیقی وجوب ہم سے مخفی ہیں تو احکام کی نسبت اسباب کی طرف کی جاتی ہے اور یہی اسباب حقیقی وجوب کی علامت ہوتے ہیں۔ مثلاً نماز کو ظہر، عصر وغیرہ کی طرف منسوب کرتے ہوئے کہا جاتا ہے: صلوة الظهر، صلوة العصر وغیرہ لہذا نماز کے وجوب کا سبب وقت (ظہر، عصر وغیرہ) ہے اور نماز کی ادائیگی کا سبب خطاب الہی (اقیموا الصلوة) ہے۔

قولہ بدلیل ان الخطاب الخ: مصنف یہاں سے نماز کے وجوب کے سبب (وقت) پر دو دلیلیں ذکر کر رہے

ہیں۔

پہلی دلیل: وقت نماز کے وجوب کا سبب ہے اس پر پہلی دلیل یہ ہے کہ نماز کی ادائیگی کا خطاب (اقیموا الصلوة) بندوں کی طرف وقت کے داخل ہونے سے پہلے متوجہ نہیں ہوتا بلکہ وقت کے داخل ہونے کے بعد متوجہ ہوتا ہے۔ وقت کے داخل ہونے کے بعد خطاب کا متوجہ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ وقت نماز کے وجوب کا سبب ہے مثلاً: "اقم الصلوة لعلوک الشمس الخ" یہ خطاب سورج کے ڈھلنے کے بعد متوجہ ہوتا ہے نہ کہ سورج کے ڈھلنے سے پہلے۔ لہذا معلوم ہوا کہ نماز کے وجوب کا سبب وقت ہی ہے۔

ایک سوال مقدر کا جواب:

قولہ والخطاب مثبت لوجوب الاداء الخ: پہلی دلیل پر ایک سوال وارد ہوتا تھا مصنف نے "والخطاب" سے اسی سوال کا جواب دیا ہے۔ سوال مقدر کی تقریر یہ ہے کہ پہلی دلیل سے یہ بات معلوم ہوئی کہ وقت نماز کے وجوب کا سبب ہے اور دخول وقت سے نماز فرض ہوگی مگر اشکال یہ ہے کہ "اقیموا الصلوة" میں خطاب صیغہ امر ہے اور امر

مطلق وجوب کے لیے آتا ہے۔ لہذا جب نماز کے وجوب کا سبب وقت ہے تو امر کا کیا فائدہ؟

اس کا جواب مصنف نے یہ دیا کہ وجوب کا تعلق دو چیزوں سے ہے: ۱۔ نفس وجوب۔ ۲۔ وجوب اداء۔ اسی طرح نماز کے سلسلے میں بھی دو چیزیں ہیں: ۱۔ سبب (وقت)۔ ۲۔ خطاب (امر) لہذا نفس وجوب وقت سے ثابت ہوتا ہے اور وجوب اداء خطاب سے ثابت ہوتا ہے۔ جب دونوں کا محل مختلف ہے تو دونوں اپنے اپنے محل میں فائدہ دیتے ہیں تو اس جواب سے نفس وجوب اور وجوب اداء کے مابین فرق بھی واضح ہو گیا۔

دلیل پر دو نظریں:

مصنف نے پہلی دلیل پر دو نظریں بھی پیش کیں پہلی نظیر یہ ہے کہ جب بائع نے مشتری سے کہا "اد ثمن المبیع" کہ بیع کی قیمت ادا کرو۔ مشتری پر ثمن کا وجوب تو نفس عقد ہی سے ہو چکا ہے لہذا یہ خطاب ثمن کی ادائیگی کے لیے ہے اسی طرح دوسری نظیر یہ ہے کہ بیوی نے شوہر سے کہا "اد نفقة المنكوحہ" کہ بیوی کا خرچ ادا کرو۔ شوہر پر خرچے کا وجوب تو عقد نکاح سے ہو چکا ہے۔ لہذا یہ خطاب خرچے کی ادائیگی کے لیے ہے لہذا اسی طرح ارشاد باری تعالیٰ "اتموا الصلوة" کہ تم نماز قائم کرو۔ مکلف پر نماز کا وجوب تو وقت کے دخول سے ہو چکا۔ لہذا یہ خطاب نماز کی ادائیگی کے لیے ہے۔

دوسری دلیل: قوله لان الوجوب ثابت الخ: مصنف نے نماز کے وجوب کا سبب "وقت" ہونے پر دوسری دلیل یہ دی ہے کہ نماز کا وجوب ان افراد پر بھی ہوتا ہے کہ جن کو شریعت نے خطاب نہیں کیا مثلاً ایک آدمی سویا ہوا ہے یا بے ہوش (مثنیٰ علیہ) ہے تو ان کو حضور ﷺ نے مرفوع القلم قرار دیا ہے کہ بے ہوش آدمی پر اگر بیہوشی ایک دن سے کم ہو تو خطاب الہی متوجہ نہیں ہوتا لیکن پھر بھی وقت کے داخل ہونے کے بعد نماز واجب ہو جاتی ہے اگر ایک دن سے زیادہ بیہوش ہو تو یہ جنون ہے انما نہیں اور نماز ساقط ہو جاتی ہے لہذا دوسری دلیل سے بھی معلوم ہوا کہ خطاب کا مکلف نہ ہوتے ہوئے بھی وجوب نماز کا ثبوت صیغہ امر کے علاوہ سے ہے اور وہ وقت ہے کہ جس کو مصنف نے "سبب وجوب الصلوة الوقت" سے بیان کرنے کے بعد اس کو دو دلیلوں سے مبرہن کیا ہے۔

"وَبِهَذَا ظَهَرَ أَنَّ الْجُزْءَ الْأَوَّلَ سَبَبٌ لِلْوَجُوبِ ثُمَّ بَعْدَ ذَلِكَ طَرِيقَانِ أَحَدُهُمَا نَقْلُ السَّبَبِيَّةِ مِنَ الْجُزْءِ الْأَوَّلِ إِلَى الثَّالِثِ إِذَا لَمْ يُوَدَّفِ فِي الْجُزْءِ الْأَوَّلِ ثُمَّ إِلَى الثَّالِثِ وَالرَّابِعِ إِلَى أَنْ يَنْتَهِيَ إِلَى آخِرِ الْوَقْتِ فَيَتَقَرَّرُ الْوَجُوبُ حِينَئِذٍ وَيُعْتَبَرُ

حال العبد فی ذلك الجزء ويعتبر صفة ذلك الجزء وبيان اعتبار حال العبد فيه انه لو كان صبيا في اول الوقت بالغاً في ذلك الجزء او كان كافراً في اول الوقت مسلماً في ذلك الجزء او كانت حائضاً او نفساً في اول الوقت طاهرة في ذلك الجزء وجبت الصلوة وعلى هذا جميع صور حدوث الأهلية في آخر الوقت وعلى العكس بأن يحدث حيض او نفاس او جنون مستوعب او اغماء ممتد في ذلك الجزء سقطت عنه الصلوة ولو كان مسافراً في اول الوقت مقيماً في آخره يصلي اربعاً ولو كان مقيماً في اول الوقت مسافراً في آخره يصلي ركعتين -

اور اس سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ وقت کا جزء اول وجوب کا سبب ہے پھر اس کے بعد دو طریقے ہیں ان دونوں میں سے ایک طریقہ سمیت کا جزء اول سے جزء ثانی کی طرف منتقل ہوتا ہے جب کہ مکلف نے مامور بہ کو جزء اول میں ادا نہ کیا ہو پھر جزء ثالث اور جز رابع کی طرف یہاں تک کہ وہ سمیت وقت کے آخری جز تک پہنچ جائے پس وجوب اسی وقت میں ٹھہر جائے گا اور اس جز آخر میں مکلف بندے کی حالت کا اعتبار کیا جائے گا اور اس جز آخر کی صفت کا بھی لحاظ کیا جائے گا اور اس جز آخر میں بندے کی حالت کا لحاظ کرنے کا بیان یہ ہے کہ اگر بندہ اول وقت میں بچہ تھا اور آخری جز میں بالغ ہو گیا یا بندہ پہلے جز میں کافر تھا اور آخری جز میں مسلمان ہو گیا یا عورت پہلے وقت میں حیض یا نفاس والی تھی اور آخری جز میں پاک ہو گئی تو نماز واجب ہوگی اور اسی طریقہ پر آخری وقت میں اہلیت پیدا ہونے کی تمام صورتیں ہیں اور اس کے برعکس اس کی وضاحت یہ ہے کہ آخری جز میں حیض یا نفاس یا ایک دن سے زیادہ کا احاطہ کرنے والا جنون یا لمبی ہونے والی بیہوشی لاحق ہو جائے تو اس سے نماز ساقط ہو جائے گی اور اگر بندہ اول وقت میں مسافر ہو آخری وقت میں مقیم ہو جائے تو بندہ چار رکعتیں پڑھے گا اور اگر بندہ پہلے وقت میں مقیم ہو آخری وقت میں مسافر ہو تو دو رکعت پڑھے گا۔

قوله ولهذا ظهر ان الجزء الاول الخ: مصنف فرماتے ہیں کہ جب دو دلیلوں سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ نماز کے وجوب کا سبب "وقت" ہے تو اس سے یہ بات بھی ظاہر ہوگئی کہ وقت کا پہلا جز نماز کے وجوب کا سبب ہے اور پورا وقت سبب نہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر تمام وقت کو سبب قرار دیا جائے تو پھر نماز کی ادائیگی تمام وقت گزرنے کے بعد ہو

سکے گی کیونکہ سبب (وقت) پہلے ہوتا ہے اور مسبب (نماز) بعد میں لہذا کل وقت کو سبب قرار دینے میں نماز ادا نہ رہے گی بلکہ قضا بن جائے گی۔ نیز پہلا جز مقدم ہونے کی وجہ سے وقت کے دیگر اجزاء کے ساتھ مزاحم بھی نہیں لہذا معلوم ہوا کہ وقت کا جز اول ہی نماز کا سبب ہے۔

جز اول کے بعد دیگر اجزاء کو ثابت کرنے کے طریقے:

قوله ثم بعد ذلك طریقتان احدھما الخ: جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ وقت کا جز اول ہی نماز کا سبب ہے اگر جز اول میں نماز نہ پڑھی تو دیگر اجزاء کے سبب وجوب کو ثابت کرنے کے مصنف نے دو طریقے بیان فرمائے۔

پہلا طریقہ یہ ہے کہ جب کسی شخص نے پہلے جز میں نماز نہ پڑھی تو پہلے جز کی سہیت دوسرے جز کی طرف منتقل ہو جائے گی اگر دوسرے جز میں بھی نماز ادا نہ کی تو تیسری جز کی طرف منتقل ہو جائے گی حتیٰ کہ یہ سلسلہ وقت کے آخری جز کی طرف منتقل ہوتا رہے گا اور یہی آخری جز وجوب کا سبب ٹھہرے گا اور جب آخری وقت میں بھی مامور بہ کو ادا نہ کر سکا تو نماز کا وقت نکل گیا اور مامور کا وجوب پکا ہو گیا۔

آخری جز میں بندے اور وقت کی حالت کا لحاظ:

مصنف فرماتے ہیں کہ جب سہیت منتقل ہوتے ہوتے آخری جز تک پہنچ جائے تو اس آخری جز میں بندے کی حالت کا بھی اعتبار کیا جائے گا اور خود اس آخری جز کی صفت کا بھی لحاظ کیا جائے گا۔

بندے کی حالت کا اعتبار:

مصنف نے ”وہ بیان اعتبار حال العبد الخ“ سے بندے کی حالت کی تفصیل یہ بیان کی کہ اگر کوئی شخص پہلے جز میں بچہ تھا اور آخری جز میں بالغ ہو گیا یا پہلے جز میں کافر تھا اور آخری جز میں مسلمان ہو گیا یا کوئی عورت پہلے جز میں حالت حیض میں تھی یا حالت نفاس میں تھی اور آخری جز میں پاک ہوگئی تو تینوں صورتوں میں مکلفین ہونے اور آخری جز سبب کو پالینے کی وجہ سے ان پر نماز واجب ہو جائے گی جیسا کہ قاعدہ ہے کہ اگر بندہ وقت کے آخری حصے میں اہل ہو جاتا ہے تو اس پر وجوب ثابت ہو جاتا ہے اور اگر اس کے برعکس معاملہ ہے کہ اول وقت میں عورت پاک ہے مگر آخری وقت میں حیض یا نفاس میں مبتلا ہوگئی یا کسی شخص کو ایک دن سے زیادہ بیہوشی طاری ہو جائے یہ حکم فقط نماز کے حق میں ہے کہ نہ روزے اور زکوٰۃ کے حق میں تو ان کا اہل نہ ہونے کی وجہ سے نماز ساقط ہو جائے گی یوں ہی اگر اول وقت

میں مسافر ہو اور نماز نہ پڑھ سکا اور آخری وقت میں مقیم ہو گیا تو چار رکعات ہی پڑھے گا قصر نہیں کرے گا اگر پہلے وقت میں مقیم ہو کہ نماز ظہر نہیں پڑھی اور آخری وقت میں مسافر ہو گیا تو وہ بطور قصر دو رکعت پڑھے گا۔

”وَبَيَانُ إِعْتِبَارِ صِفَةِ ذَلِكَ الْجُزْءِ أَنَّ ذَلِكَ الْجُزْءَ إِنْ كَانَ كَامِلًا تَقَرَّرَتِ الْوُضُوءُ كَامِلَةً فَلَا يَخْرُجُ عَنِ الْعَهْدَةِ بِأَدَائِهَا فِي الْأَوْقَاتِ الْمَكْرُوهَةِ وَمِثَالُهُ فِيمَا يُعَالُ إِنْ آخِرَ الْوَقْتِ فِي الْفَجْرِ كَامِلٌ وَإِنَّمَا يَصِيرُ الْوَقْتُ فَاسِدًا بِطُلُوعِ الشَّمْسِ وَذَلِكَ بَعْدَ مَخْرُوجِ الْوَقْتِ فَيَتَقَرَّرُ الْوَأَجِبُ بِوُضُوءِ الْكَمَالِ فَإِذَا طَلَعَ الشَّمْسُ فِي أَثْنَاءِ الصَّلَاةِ بَطَلَ الْفَرْضُ لِأَنَّهُ لَا يُمَكِّنُهُ إِتِمَامُ الصَّلَاةِ إِلَّا بِوُضُوءِ النَّقْصَانِ بِإِعْتِبَارِ الْوَقْتِ وَلَوْ كَانَ ذَلِكَ الْجُزْءُ نَاقِصًا كَمَا فِي صَلَاةِ الْعَصْرِ فَإِنَّ آخِرَ الْوَقْتِ وَقْتُ إِحْمِرَارِ الشَّمْسِ وَالْوَقْتُ عِنْدَهُ فَاسِدٌ فَتَقَرَّرَتِ الْوُضُوءُ بِصِفَةِ النَّقْصَانِ وَلِهَذَا وَجِبَ الْقَوْلُ بِالْجَوَازِ عِنْدَهُ مَعَ فَسَادِ الْوَقْتِ“

اور اس جز کی صفت کا لحاظ کرنے کا بیان یہ ہے کہ وہ آخری جز اگر کامل ہو تو نماز وقتیہ ذمہ میں کامل ہوگی تو مکلف اس فریضہ کو اوقات مکروہ میں ادا کرنے سے بری الذمہ نہ ہوگا اور اس کی مثال اس قول میں ہے کہ جو کہا جاتا ہے کہ فجر میں وقت کا آخری جز کامل ہے اور طلوع آفتاب سے وقت فاسد ہو جاتا ہے اور یہ فساد وقت کے نکل جانے کے بعد پس واجب صفت کمال کے ساتھ ثابت ہوگا لہذا جب دوران نماز سورج نکل آئے تو فرض باطل ہو جائے گا کیونکہ اب نمازی کا نماز کو مکمل کرنا ممکن نہیں مگر وقت کے لحاظ سے صفت نقصان کے ساتھ اور اگر جز ناقص ہو جیسا کہ عصر کی نماز میں پس بلاشبہ وقت کا آخری حصہ سورج کے سرخ ہو جانے کا وقت ہے اور نماز کا وقت اس وقت فاسد ہوتا ہے پس وقتی نماز صفت نقصان کے ساتھ ثابت ہوگی اسی وجہ سے سورج کے سرخ ہونے کے وقت کو باوجود فساد وقت کے جواز کا قول ضروری ہے۔

آخری جز کی حالت کا لحاظ:

قولہ وبیان اعتبار صفة ذلك الجزء الخ: اس سے قبل مصنف نے مکلف کی حالت کے اعتبار کو بیان کیا اب آخری جز کی اپنی حالت و کیفیت کو بیان کر رہے ہیں۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر وقت کا آخری جز کامل ہے تو فریضہ بھی کامل ہوگا تو مکلف کا فریضہ کامل کو مکروہ اوقات میں ادا کرنا جائز نہیں۔ اگر ادا کرے گا تو وجوب کی ذمہ داری

سے بری نہ ہوگا مثلاً فجر کی نماز کا آخری وقت کامل ہے تو اس وقت میں نماز بھی صفت کمال کے ساتھ مکلف پر واجب ہوئی اور سورج کے طلوع ہونے کے ساتھ فاسد وقت شروع ہو جاتا ہے لہذا اگر نماز فجر پڑھنے کے دوران سورج طلوع ہو جاتا ہے تو نماز باطل ہو جائے گی کیونکہ نمازی کے لیے صفت نقصان کے بغیر نماز مکمل کرنا ممکن نہیں حالانکہ نماز صفت کمال کے ساتھ واجب ہوئی تھی لہذا آفتاب کے طلوع ہوتے ہی نماز باطل ہو جائے گی۔ اگر وقت کا آخری جز ناقص ہے تو فریضہ بھی ناقص ہوگا مثلاً عصر کی نماز نہیں پڑھی یہاں تک کہ سورج زرد ہو گیا اور سورج غروب ہونے کو ہے اور یہ وقت نماز کا سبب ہے اور یہ سبب ناقص ہے لہذا بندے کے ذمے آج کی نماز عصر صفت نقصان کے ساتھ واجب ہوئی تو ناقص وقت میں ادا کرنے میں کوئی حرج نہیں۔ (مزید تفصیل امر کی بحث میں دیکھیے)

”وَالطَّرِيقُ الثَّانِي أَنْ يُجْعَلَ كُلُّ جُزْءٍ مِنْ أَجْزَاءِ الْوَقْتِ سَبَبًا لَا عَلَى طَرِيقِ الْإِنْتِقَالِ فَإِنَّ الْقَوْلَ بِهِ قَوْلٌ يَبْطُلُ السَّبَبِيَّةُ الثَّابِتَةَ بِالشَّرْعِ وَلَا يَلْزِمُ عَلَى هَذَا تَضَاعُفُ الْوَاجِبِ فَإِنَّ الْجُزْءَ الثَّانِيَّ إِنَّمَا اثْبَتَ عَيْنٌ مَا اثْبَتَهُ الْجُزْءُ الْأَوَّلُ فَكَانَ هَذَا مِنْ بَابِ تَرَادُفِ الْعِلَلِ وَكَثْرَةِ الشُّهُودِ فِي بَابِ الْخُصُومَاتِ وَسَبَبٌ وَجُوبُ الصَّوْمِ شُهُودُ الشَّهْرِ لِتَوَجُّهِ الْخِطَابِ عِنْدَ شُهُودِ الشَّهْرِ وَإِضَافَةُ الصَّوْمِ إِلَيْهِ وَسَبَبٌ وَجُوبُ الزَّكَاةِ مِلْكُ النَّصَابِ النَّامِي حَقِيقَةً أَوْ حُكْمًا وَيَاعْتَبَارُ وَجُودُ السَّبَبِ جَازَ التَّعْجِيلُ فِي بَابِ الْأَدَاءِ وَسَبَبٌ وَجُوبُ الْحَجِّ الْبَيْتِ لِإِضَافَتِهِ إِلَى الْبَيْتِ وَعَدَمُ تَكَرُّرِ الْوُظُفِيَّةِ فِي الْعُمُرِ وَعَلَى هَذَا لَوْ حَجَّ قَبْلَ وَجُودِ الْإِسْتِطَاعَةِ يَنْوِبُ ذَلِكَ عَنْ حُجَّةِ الْإِسْلَامِ لِوُجُودِ السَّبَبِ وَبِهِ فَارَقَ آدَاءَ الزَّكَاةِ قَبْلَ وَجُودِ النَّصَابِ لِعَدَمِ السَّبَبِ“

اور دوسرا طریقہ یہ ہے کہ وقت کے اجزاء میں سے ہر جز کو سبب قرار دیا جائے نہ کہ انتقال کے طریقے پر کیونکہ انتقال سببیت کا قائل ہونا اس سببیت کے باطل کرنے کا قائل ہونا ہے جو شریعت کی جانب سے ثابت ہے اور اس سے واجب کا بڑھنا لازم نہیں آئے گا کیونکہ وقت کے جز ثانی نے بعینہ اسی واجب کو ثابت کیا ہے جس کو جز اول نے ثابت کیا ہے یہ علتوں کے مترادف ہونے اور باہمی نزاعی معاملات میں گواہوں کے کثیر ہونے کے ہے اور روزے کے واجب ہونے کا سبب ماہ رمضان کا آنا ہے اس لیے کہ رمضان کے مہینے کے حاضر ہونے کے وقت اللہ تعالیٰ کا خطاب متوجہ ہوتا ہے اور روزہ

شہر کی طرف منسوب ہوتا ہے اور زکوٰۃ کے وجوب کا سبب بڑھنے والے نصاب کا مالک ہونا ہے خواہ وہ حقیقتاً بڑھتا ہو یا حکماً اور سبب کے پائے جانے کے اعتبار سے زکوٰۃ کو جلدی ادا کرنا جائز ہے اور حج کے وجوب کا سبب بیت اللہ ہے اس لیے حج کی نسبت بیت اللہ کی طرف کی جاتی ہے اور پوری عمر اس فریضے کا تکرار نہیں ہوتا اور اسی بناء پر اگر کسی نے استطاعت سے قبل حج کیا تو یہ حج حج فرض کے قائم مقام ہو جائے گا سبب کے پائے جانے کی وجہ سے اور اسی وضاحت کے ساتھ استطاعت سے قبل کیا جانے والا حج وجود نصاب سے پہلے ادا کی جانے والی زکوٰۃ سے جدا ہو گیا سبب کے معدوم ہونے کی وجہ سے۔

قوله والطریق الثانی ان يجعل کل جزء الخ: اس سے قبل مصنف نے وقت کے پہلے جز کے علاوہ باقی اجزاء کی سمیت کے متعلق پہلا طریقہ بیان کیا کہ اگر وقت کی پہلے جز میں مکلف نماز ادا نہ کر سکا تو سمیت پہلے جز سے دوسرے جز کی طرف منتقل ہوتی رہے گی اس انتقال سمیت پر یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ جب پہلا جز دوسرے جز کی طرف منتقل ہو گیا تو پہلے جز کی سمیت باطل ہو جائے گی حالانکہ شریعت نے پہلے جز کو سبب قرار دیا ہے؟ اس اشکال کا جواب دینے کے بجائے مصنف نے اسی جواب کو دوسرے طریقے سے تعبیر کیا ہے اشکال کا مختصر جواب یہ ہے کہ سمیت میں انتقال حقیقی نہیں بلکہ مجازی ہے لہذا اجزاء اول کا سبب ہونا باطل نہیں ہوتا اور دوسرا طریقہ یہ ہے ہر جز کو مستقل سبب قرار دیا جائے مثلاً کسی نماز کے چار اجزاء ہیں تو ہر جز کو مستقل سبب قرار دیں تو اس پر جز اول کے باطل ہونے کا اشکال وارد نہیں ہوتا۔

سوال مقدر کا جواب:

قوله ولا یلزم علی هذا الخ: "ولا یلزم" سے مصنف دوسرے طریقے پر وارد ہونے والے ایک سوال مقدر کا جواب دے رہے ہیں۔

سوال مقدر کی تقریر یہ ہے کہ جب آپ نے ہر جز کو مستقل سبب قرار دیا تو اگر ایک نماز کے چار اجزاء ہوں تو آپ کے اس طریقے سے مستقل چار نمازیں فرض ہوں گی؟

جواب یہ دیا کہ دوسرا طریقہ درست ہے کہ اجزاء متعدد ہوں اس سے فرض نمازوں کا متعدد ہونا لازم نہیں آتا کیونکہ جس جز ثانی نے معین فرض کو ثابت کیا کہ وہ وہی فرض ہے کہ جس کو جز اول نے ثابت کیا تھا مگر ادا نہ کر سکا کہ نماز

تو ایک ہے لیکن اس کے اسباب متعدد ہیں لہذا جب مقصود مدعی ایک ہے تو تعدد اسباب کے باوجود نماز ایک ہی فرض ہوگی کیونکہ ہر جز سے بعینہ وہی فرض ثابت ہو رہا ہے جو جزء سابق سے ثابت ہوا تھا متعدد اسباب کی صورت حال ایسی ہے کہ جس طرح کسی مقدمہ میں گواہوں کی شرعی تعداد سے گواہ زیادہ ہوں تو اس سے جرائم کا زیادہ ہونا لازم نہیں آتا بلکہ ایک ہی جرم کو ثابت کر رہے ہیں اسی طرح یہاں بھی اگرچہ مستقل متعدد اسباب ہوں لیکن یہ بھی ایک ہی فرض کو ثابت کر رہے ہیں اور اسی طرح متعدد علتوں سے ایک معلول کے ثابت ہونے کا مسئلہ بھی ہے۔ مزید تائید کے طور پر دیکھیں کہ اگر باروضو شخص کو نکسیر آ جائے اور پیشاب بھی کر دے اور سچنے بھی لگوائے تو ایک ہی باروضو کرنا ہوگا نہ کہ تین اسباب کی وجہ سے تین باروضو کرنا لازم ہے۔

فرضیت روزہ کا سبب:

قوله وسبب وجوب الصوم الخ: مصنف نے دو دلیلیں ذکر کی ہیں:

پہلی دلیل یہ ہے کہ جس وقت ماہ رمضان آتا ہے تو اسی وقت اللہ تعالیٰ کا خطاب ”فمن شهد منكم الشهر فليصمه“ متوجہ ہوتا ہے کہ تم میں سے جو رمضان کے مہینے میں حاضر ہو تو اس کو چاہیے کہ وہ روزے رکھے لہذا ”فليصمه“ کا صیغہ رمضان کے آنے سے پہلے متوجہ نہیں ہوتا بلکہ رمضان آنے کے بعد ہی متوجہ ہوتا ہے تو روزے کے واجب ہونے کا سبب ”شہود شہر“ ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے صوم کی اضافت رمضان کی طرف کی جاتی ہے کہ ”صوم رمضان“ اس میں اضافت اختصاص کے لیے ہے اور اختصاص کا درجہ کامل یہ ہے کہ سبب کی اضافت سبب کی طرف ہو جیسا کہ خیاب عیب اور خیاب رویت میں اضافت ہے لہذا معلوم ہوا کہ روزہ رمضان کی وجہ سے واجب ہوتا ہے۔

فرضیت زکوٰۃ کا سبب:

قوله وسبب وجوب زکوٰۃ الخ: زکوٰۃ کے واجب ہونے کا سبب ایسے نصاب کا مالک ہونا ہے جو بڑھنے والا ہو چاہے حقیقی ہو جیسے مال تجارت یا حکمی ہو۔ جیسے سونا، چاندی اور زکوٰۃ کے واجب ہونے کی شرط حولان حول ہے اس لیے اگر مکلف نے حولان حول سے پہلے مال نصاب سے زکوٰۃ ادا کر دی تو سبب کے پائے جانے کی وجہ سے زکوٰۃ ادا ہو جائے گی لیکن اگر مال نصاب کا مالک ہونے سے پہلے زکوٰۃ ادا کر دی بعد میں مال نصاب کا مالک ہو تو زکوٰۃ ادا نہ

ہوگی کیونکہ ادائیگی کے وقت سبب (مال نصاب) موجود نہیں تھا۔ جب سبب کے نہ پائے جانے سے پہلے سبب پر عمل کرنا ممکن ہی نہیں تو زکوٰۃ بھی ادا نہ ہوگی۔

فرضیت حج کا سبب:

قوله وسبب وجوب الحج الخ: بیت اللہ کے حج کے وجوب کا سبب بیت اللہ ہے اس پر مصنف نے دو دلیلیں ذکر کی ہیں۔ پہلی دلیل یہ ہے کہ حج کی اضافت بیت اللہ کی طرف کی جاتی ہے۔ جیسے ”حج بیت اللہ“ کہا جاتا ہے کہ سبب کی اضافت سبب کی طرف ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ کوئی شخص صاحب استطاعت ہو تو اس پر زندگی بھر ایک بار حج فرض ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ حج کا سبب بیت اللہ ہے اور وہ ایک ہے اس میں تکرار نہیں تو سبب میں بھی تکرار نہ ہوگا حج کے فرض ہونے کی شرط زادراہ اور سواری کا ہونا ہے۔

حج اور دیگر عبادات میں فرق:

قوله وبه فارق أداء الزکوٰۃ الخ: مصنف حج اور دیگر عبادات کے درمیان فرق بیان کرنا چاہتے ہیں۔ پہلا فرق یہ ہے کہ حج زندگی میں صرف ایک بار فرض ہے اس وجہ سے کہ اس کا سبب (بیت اللہ) ایک ہے جب کہ دیگر عبادات مثلاً نماز کے اسباب مختلف و متعدد ہیں تو نمازیں بھی سبب کے بدلنے سے بدلتی ہیں اسی طرح زکوٰۃ کے مال نصاب پر حولان حول جب بھی پایا جائے گا تو زکوٰۃ واجب ہوتی رہے گی اسی طرح ”شہود شہر“ آتا رہے گا تو رمضان بھی آتا رہے گا۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ حج استطاعت سے پہلے بھی ادا ہوتا ہے کیونکہ سبب، بیت اللہ پہلے موجود ہے لہذا سبب کے پائے جانے کے بعد سبب کا پایا جانا درست ہے اگرچہ استطاعت کی شرط نہ بھی ہو جب کہ دیگر عبادات مثلاً نماز، وقت کے داخل ہونے سے قبل اور فرض روزے رمضان کے پائے جانے سے قبل درست نہیں کیونکہ سبب سبب سے پہلے نہیں پایا جاسکتا۔

”وَسَبَبٌ وَجُوبٌ صَدَقَةِ الْفِطْرِ رَأْسُ يَمُونَهُ وَيَلِيُّ عَلَيْهِ وَيَأْتِي السَّبَبُ بِجُودِ
التَّعَجُّيلِ حَتَّى جَازَ أَدَائُهَا قَبْلَ يَوْمِ الْفِطْرِ وَسَبَبٌ وَجُوبٌ الْعَشْرِ الْأَرْضِيُّ
النَّامِيَةُ بِحَقِيقَةِ الرَّبِيعِ وَسَبَبٌ وَجُوبٌ الْخِرَاجِ الْأَرْضِيُّ الصَّالِحَةُ لِلزَّرَاعَةِ فَكَانَتْ
نَامِيَةً حَكْمًا وَسَبَبٌ وَجُوبٌ الْوُضُوءِ الصَّلَاةِ عِنْدَ الْبَعْضِ وَلِهَذَا وَجِبَ الْوُضُوءُ
عَلَى مَنْ وَجِبَتْ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَلَا وَضُوءَ عَلَى مَنْ لَأَصَلَاةٌ عَلَيْهِ وَقَالَ الْبَعْضُ

سَبَبٌ وَجُوبُهُ الْحَدِيثُ وَوَجُوبُ الصَّلَاةِ شَرْطٌ وَقَدْ رُوِيَ عَنْ مُحَمَّدٍ ذَلِكَ نَصًّا وَسَبَبٌ وَوَجُوبُ الْغَسْلِ الْحَيْضُ وَالنِّفَاسُ وَالْجَنَابَةُ“۔

اور صدقہ فطر واجب ہونے کا سبب وہ سر ہے جس کا آدمی خرچ کا بوجھ اٹھاتا ہے اور جس پر وہ سر پرستی کرتا ہے اور اسی وجہ سے تعجیل جائز ہے حتیٰ کہ یوم فطر سے پہلے صدقہ فطر ادا کرنا جائز ہے اور عشر واجب ہونے کا سبب وہ زمین ہے جو واقعی پیداوار کے لحاظ سے نامی ہو اور خراج واجب ہونے کا سبب وہ زمین ہے جو کاشت کی صلاحیت رکھنے والی ہو پس وہ زمین حکماً نامی ہے اور وضو واجب ہونے کا سبب بعض علماء کے نزدیک نماز ہے اسی وجہ سے وضو اس شخص پر واجب ہوتا ہے جس پر نماز واجب ہو اور اس پر وضو واجب نہیں کہ جس پر نماز واجب نہیں اور بعض علماء نے کہا کہ وضو واجب ہونے کا سبب حدیث ہے اور نماز کا واجب ہونا وضو کے لیے شرط ہے اور امام محمد سے صراحۃً یہی روایت کیا گیا ہے اور غسل واجب ہونے کا سبب حیض اور نفاس اور جنابت ہے۔

صدقہ فطر کے وجوب کا سبب:

قوله وسبب وجوب صدقة الفطر الخ: صدقہ فطر کے وجوب کا سبب ”زیر کفالت رأس“ ہے کہ جن افراد کے اخراجات آدمی برداشت کرتا ہے یہی صدقہ فطر کا سبب ہیں اور یہ مذہب سیدنا امام اعظم ابوحنیفہ کا ہے جب کہ امام شافعی کے نزدیک صدقہ فطر کے وجوب کا سبب ”فطر“ ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ صدقہ مسبب ہے اور فطر سبب ہے لہذا صلوة الظهر وغیرہ کی طرح صدقہ فطر میں مسبب کی اضافت سبب کی طرف ہونے کی وجہ سے صدقہ کے وجوب کا سبب فطر ہے باقی تفصیل منع الوصف کی پہلی مثال کے تحت دیکھیں جب کہ امام اعظم کے مذہب پر دلیل یہ ہے کہ ارشاد نبوی ہے: ”ادوا عن تمولون“ تم صدقہ فطر ادا کرو ان لوگوں کی طرف سے جن کے خرچ کا بوجھ تم برداشت کرتے ہو جب حدیث سے معلوم ہوا کہ صدقہ فطر کے وجوب کے سبب متعدد ہیں تو صدقہ کو صرف فطر کے ساتھ مقید کرنا درست نہیں اور اضافت کا جواب یہ ہے کہ صدقہ کی اضافت فطر کی طرف مسبب اور سبب کی حیثیت سے نہیں بلکہ حکم (صدقہ) کی اضافت شرط (فطر) کی طرف ہے تاکہ ان احادیث پر بھی عمل ہو جائے کہ جن میں چھوٹے بچوں اور غلاموں کی طرف سے ادائیگی کا حکم دیا گیا ہے لہذا جب صدقہ فطر کا سبب ”زیر کفالت رأس“ ہے تو سبب کے پہلے موجود ہونے کی وجہ سے صبح صادق سے قبل بھی صدقہ فطر ادا کیا جاسکتا ہے۔

عشر کے وجوب کا سبب:

قولہ وسبب وجوب العشر الخ: عشر کے واجب ہونے کا سبب وہ زمینیں ہیں جو حقیقتاً پیداوار دیتی ہوں تو بارانی زمین سے پیداوار کا دسواں حصہ اور اگر خود سراب کی جاتی ہے تو بیسواں حصہ عشر ہے اگر حقیقتاً پیداوار نہیں ہوتی مثلاً زمین تو زرخیز ہے مگر فصل کاشت نہیں کی یا زمین ہی بخر ہے تو اس صورت میں عشر واجب نہ ہوگا اگر کسی شخص نے پیداوار سے پہلے ہی عشر دے دیا تو یہ عشر نہ ہوگا کیونکہ سبب سے پہلے سبب پر عمل کرنا جائز نہیں۔ عبارت "ارض نامی" سے مراد پیداوار ہی ہے کہ پیداوار ہی کی صورت میں ارض نامی کہلاتی ہے۔

خراج کے وجوب کا سبب:

قولہ وسبب وجوب الخراج الخ: خراج کے وجوب کا سبب وہ زمینیں ہیں جو پیداوار کی صلاحیت رکھتی ہوں کہ اگر ان کو کاشت کیا جائے تو پیداوار دے سکیں تو یہ زمینیں حکماً نامی ہوں گی اگر زمین کاشت کارنی کے اہل نہیں کہ بخر ہے تو کافر پر خراج واجب نہ ہوگا کیونکہ وجوب کا سبب (صلاحیت رکھنا) نہیں پایا گیا۔

عشر اور خراج میں فرق:

- ۱۔ پہلا فرق تو یہ ہے کہ عشر مسلمان پر واجب ہے جب کہ خراج کافر پر واجب ہے۔
- ۲۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ عشر کی مقدار دسواں یا بیسواں حصہ ہے جب کہ خراج کی مقدار پانچواں حصہ ہے۔
- ۳۔ تیسرا فرق یہ ہے کہ عشر کے لیے زمین کا حقیقتاً نامی ہونا شرط ہے جب کہ خراج کے لیے زمین کا حکماً نامی ہونا بھی کافی ہے۔
- ۴۔ چوتھا فرق یہ ہے کہ اگر عشری زمین کو کاشت کے بغیر چھوڑا جائے تو عشر واجب نہیں جب کہ خراجی زمین کو اگر کاشت کے بغیر چھوڑا جائے تو بھی خراج واجب ہے۔

جب بنیاد ایک پھر فرق کیوں؟

عشر اور خراج دونوں کی بنیاد زمین ہے کہ زمین دونوں میں سبب ہے ارض نامی حقیقی کا ہونا ضروری ہے جب کہ خراج میں حکمی بھی کافی ہے لیکن اتنا فرق کیوں ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ عشر مالی عبادت ہے اور مسلمان اس بات کا اہل

ہے کہ اس کے ساتھ آسانی کا معاملہ کیا جائے جب کہ کافر کی نافرمانی کا تقاضا یہ ہے کہ اس کے معاملہ میں سختی ہو لہذا مسلمان کے لیے عشر دینا جزا ہے تو سہولت دی گئی جب کہ کافر کے لیے خراج دینا سزا ہے تو سختی کی گئی۔

وضو کے وجوب میں دو قول:

قوله وسبب وجوب الوضو الخ: وضو کے وجوب کے سبب میں دو قول ہیں:

۱۔ بعض ائمہ کرام کے نزدیک وضو کے وجوب کا سبب ”حدث“ ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ تکرار حدث سے تکرار وجوب ہوتا ہے اور یہی بات سبب کے تکرار میں ہوتی ہے کہ سبب کے تکرار سے مسبب متکرر ہوتا ہے لہذا وجوب کا سبب حدث ہے۔

۲۔ جمہور ائمہ کے نزدیک وضو کے وجوب کا سبب ”نماز“ ہے کہ جس پر نماز واجب ہے تو اس پر وضو بھی واجب ہے لہذا جس کے حق میں سبب (نماز) نہیں تو اس کے حق میں مسبب (وضو) بھی لازم نہیں جیسا کہ حائضہ عورت کہ اس پر نماز نہیں تو وضو بھی واجب نہیں۔

بعض ائمہ کے قول کا رد:

بعض ائمہ کا قول کہ ”وضو کے وجوب کا سبب حدث ہے“ یہ قول اس لیے باطل ہے کہ کسی شے کا سبب وہ ہوتا ہے جو اس شے تک پہنچانے جب کہ حدث تو وضو تک پہنچانے والا نہیں بلکہ وضو کو توڑنے والا ہے باقی رہی یہ بات کہ حدث کے متکرر ہونے سے وضو بھی متکرر ہوتا ہے یہ بات ہمیں تسلیم نہیں اس لیے کہ جس شخص کو حدث لاحق ہو جائے تو اس پر اسی وقت وضو کرنا واجب نہیں بلکہ جب وہ نماز کا ارادہ کرے تو اس وقت وضو کرنا واجب ہوگا تو ارادہ نماز کے مکرر ہونے کی وجہ سے وضو مکرر ہوا بشرطیکہ پہلے وضو نہ ہو۔ مزید یہ کہ بعض ائمہ کے قول کے مطابق لوگ اس تنگی میں پڑھ جائیں گے کہ اگر حدث کے بعد فوراً وضو نہ کیا تو واجب کو ترک کرنے کی وجہ سے گنہگار ہوں گے لہذا احتیاط و آسانی جمہور کے مذہب میں ہے۔

وجوب غسل کا سبب:

قوله ووجوب الغسل الخ: اس سے قبل مصنف نے طہارت صغریٰ (وضو) کو بیان کیا اب طہارت کبریٰ (غسل) کو بیان کر رہے ہیں کہ غسل کے وجوب کا سبب حیض، نفاس اور جنابت ہے اسی وجہ سے غسل کی اضافت

حیض، نفاس اور جنابت کی طرف ہوتی ہے یہ اضافت مسبب کی سبب کی طرف ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ وجوب غسل کا سبب حیض، نفاس اور جنابت ہیں۔

”فَصَلُّ قَالَ الْقَاضِيُ الْإِمَامُ أَبُو زَيْدٍ الْمَوَائِعُ أَرْبَعَةٌ أَقْسَامٌ مَانِعٌ يَمْنَعُ اِنْعِقَادَ الْعِلَّةِ وَمَانِعٌ يَمْنَعُ تَمَامَهَا وَمَانِعٌ يَمْنَعُ اِبْتِدَاءَ الْحُكْمِ وَمَانِعٌ يَمْنَعُ دَوَامَهُ نَظِيرُ الْأَوَّلِ بَيْعُ الْحَرِّ وَالْمَيْتَةِ وَالْدَّمِ فَإِنَّ عَدَمَ الْمَحَلِّيَةِ يَمْنَعُ اِنْعِقَادَ التَّصَرُّفِ عِلَّةً لِإِفَادَةِ الْحُكْمِ وَعَلَى هَذَا سَائِرُ التَّعْلِيقاتِ عِنْدَنَا فَإِنَّ التَّعْلِيْقَ يَمْنَعُ اِنْعِقَادَ التَّصَرُّفِ عِلَّةً قَبْلَ وُجُودِ الشَّرْطِ عَلَى مَا ذَكَرْنَاهُ وَلِهَذَا لَوْ حَلَفَ لَا يُطَلِّقُ امْرَأَتَهُ فَعَلَّقَ طَلَاقَ امْرَأَتِهِ بِدُخُولِ الدَّارِ لَأَبْحَثُ وَمِثَالُ الثَّانِي هَلَاكُ النِّصَابِ فِي اِتِّنَاءِ الْحَوْلِ وَامْتِنَاءِ أَحَدِ الشَّاهِدَيْنِ عَنِ الشَّهَادَةِ وَرَدُّ شَطْرِ الْعَقْدِ وَمِثَالُ الثَّلَاثِ الْبَيْعُ بِشَرْطِ الْخِيَارِ وَبَقَاءُ الْوَقْتِ فِي حَقِّ صَاحِبِ الْعُدْرِ“

قاضی امام ابو زید نے فرمایا کہ موانع کی چار قسمیں ہیں: (۱) ایسا مانع جو صلت کے منعقد ہونے کو روکتا ہو۔ (۲) ایسا مانع جو صلت کے تمام ہونے کو روکتا ہو۔ (۳) ایسا مانع جو ابتداء حکم کو روکتا ہو۔ (۴) ایسا مانع جو حکم کے دوام کو روکتا ہو۔ پہلے مانع کی مثال آزاد اور مردار کی بیع ہے اس لیے کہ محل بیع کا نہ ہونا افادہ حکم کے تصرف کو صلت بننے سے روکتا ہے اور اسی طریقے پر ہمارے نزدیک تمام تعلیقات ہیں کیونکہ تعلیق اسی تفصیل کے مطابق ہے جس کو ہم نے ما قبل ذکر کیا ہے تصرف کے وجود کو شرط سے پہلے صلت بن کر منعقد ہونے سے روکتا ہے اور اسی وجہ سے اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ وہ اپنی زوجہ کو طلاق نہیں دے گا پھر اس نے اپنی بیوی کی طلاق کو دخول دار کے ساتھ معلق کر دیا تو وہ حائث نہیں ہوگا اور دوسرے مانع کی مثال سال کے درمیان میں نصاب کا ہلاک ہونا ہے اور دو گواہوں میں سے ایک کا شہادت سے رکتا اور عقد کے ایک جز کو روکنا ہے اور تیسرے مانع کی مثال بیع شرط خیار کے ساتھ اور صاحب عذر کے حق میں وقت کا باقی رہنا ہے۔

قولہ قال الامام قاضی ابو زید الموائع اربعة الخ: اس سے قبل مصنف نے احکام شرعیہ کے اسباب و علل کو بیان کیا اب اسباب کے مقابل موانع کو ذکر کر رہے ہیں۔

موانع کی تعریف:

موانع، مانعہ کی جمع ہے اور مانعہ رکاوٹ اور آڑ کو کہتے ہیں۔ اصطلاحی تعریف یہ ہے کہ اہل اصول کے نزدیک ”موانع ایسے ممنوعات کا نام ہے کہ جن کی موجودگی میں معاملہ منعقد اور حکم واقع نہ ہو سکے“۔

موانع کی اقسام:

مصنف نے قاضی امام ابو زید عبید اللہ دہلوی متوفی ۴۳۰ھ (صاحب تقویم الادلہ اور تالیس النظر) کے قول کے مطابق موانع کی چار اقسام ذکر کی ہیں جب کہ بعض کے نزدیک تین ہیں اور بعض کے نزدیک پانچ ہیں تاہم مصنف کے اختیار کردہ مذہب کے مطابق چار یہ ہیں:

- ۱۔ ایسا مانع جو انعقاد علت کے مانع ہو کہ علت نہ پائی جائے تو حکم بھی نہ پایا جائے۔
- ۲۔ ایسا مانع جو تمام علت کے مانع ہو کہ علت پائی جائے مگر مکمل نہ ہو۔
- ۳۔ ایسا مانع جو ابتداء حکم کے مانع ہو کہ حکم کی علت تو پائی جائے مگر مانع کی وجہ سے حکم نہ پایا جائے۔
- ۴۔ ایسا مانع جو دوام حکم کے مانع ہو کہ علت کی وجہ سے حکم تو پایا جائے مگر مانع کی وجہ سے دوام نہ ہو۔

ان چار اقسام میں سے پہلے دو مانع کو مجاز مانع کہتے ہیں کیونکہ مانع شرعی یہ ہے کہ علت تو پائی جائے مگر حکم نہ پایا جائے تو تعریف کی روشنی میں پہلا مانع کہ علت ہی نہ پائی جائے اور دوسرا مانع کہ علت مکمل نہ ہو لہذا علت کے نہ پائے جانے کی وجہ سے حکم بھی نہیں پایا جائے گا پھر بھی اس کو مانع کہنا مجاز ہوگا۔

پہلے مانع کی نظر:

پہلا مانع یہ تھا کہ انعقاد علت کے مانع ہو، مصنف نے اس کی تین نظیریں پیش کی ہیں کہ کسی شخص نے آزاد مرد یا خون یا مردار کو فروخت کیا تو بیع منعقد نہ ہوگی اور نہ ہی مشتری کو ان پر ملکیت حاصل ہوگی اور نہ ہی بائع کا ثمن پر قبضہ کرنا صحیح ہوگا کیونکہ بیع ”مبادلة المال بالمال بالتراضی“ کا نام ہے جب کہ مذکورہ اشیاء شرعاً مال ہی نہیں لہذا بیع حکم ملک کی علت بن کر منعقد نہ ہوئی تو اس کا حکم کہ مشتری کو ان پر ملکیت اور بائع کو ثمن پر ملکیت ثابت نہ ہوگی اسی بات کو مصنف نے ”فان عدم المحلیت الخ“ سے بیان کیا ہے۔

تمام تعلیقات کا پہلی قسم سے ہونا:

قوله وعلى هذا سائر التعليقات الخ: مصنف فرماتے ہیں تمام تعلیقات احناف کے نزدیک انعقاد علت سے مانع ہوتی ہیں کہ جس کی تفصیل مصنف کتاب اللہ کی آخری بحث ”بیان التعمیر“ کے تحت بیان کر چکے ہیں تاہم محل کی مناسبت سے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ معلق بالشرط امام شافعی کے نزدیک حکم کافی الحال سبب ہوتا ہے مگر شرط کے نہ پائے جانے کی وجہ سے حکم معدوم ہوتا ہے لہذا امام شافعی کے نزدیک عدم شرط کی وجہ سے حکم معدوم ہوگا جب کہ احناف کے نزدیک معلق بالشرط حکم کا سبب وجود شرط کے وقت ہوتا ہے اس سے پہلے معلق بالشرط معدوم ہوتا ہے اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے ”ان دخلت الدار فانت طالق“ کہا شوہر نے بیوی کی طلاق کو دخول دار کے ساتھ معلق کیا تو ”انت طالق“ کو وقوع طلاق کی علت بننے سے روک دیا تو تعلیق انت طالق کے لیے وقوع طلاق کی علت منعقد ہونے سے مانع ہوگئی اسی وجہ سے اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ وہ اپنی بیوی کو طلاق نہیں دے گا تو پھر اس نے بیوی کی طلاق کو دخول دار کے ساتھ معلق کر دیا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ دخول دار کی شرط پائے جانے سے قبل گویا اس نے طلاق دی ہی نہیں کہ وہ حانث ہو۔

دوسرے مانع کی مثالیں:

قوله ومثال العانی هلاك العصاب الخ: دوسرا مانع یہ تھا کہ تمام علت سے مانع ہو اس کی مصنف نے تین مثالیں ذکر کی ہیں ۱۔ درمیان سال میں مال کا ہلاک ہونا۔ ۲۔ دو گواہوں میں سے ایک کا گواہی سے رکنا۔ ۳۔ ایجاب وقبول میں سے ایک کا نہ ہونا۔

پہلی مثال: یہ ہے کہ اگر کسی شخص کے پاس سال کے آغاز میں نصاب زکوٰۃ کے مطابق مال تھا تو وجوب زکوٰۃ کی علت پائی گئی تو اسی علت کے پائے جانے کی وجہ سے حولان حول سے قبل بھی زکوٰۃ دینا جائز ہے مگر نصاب زکوٰۃ سال کے درمیان میں ہلاک ہو گیا تو علت کے تام نہ ہونے کی وجہ سے حولان حول سے قبل زکوٰۃ کا مطالبہ نہیں کیا جاسکتا لہذا درمیان سال مال کا ہلاک ہونا ایسا مانع ہے کہ جس کی وجہ سے حولان حول کی علت پوری نہ ہو سکی تو وجوب کا حکم بھی مرتب نہ ہوگا۔

دوسری مثال: یہ ہے کہ کسی کے حق کے ثابت ہونے کی علت گواہی ہے اور یہ علت دو گواہوں سے مکمل ہوتی ہے لہذا اگر ایک گواہ گواہی دے اور دوسرا گواہی دینے سے رک جائے تو یہ رکنا ایسا مانع ہے کہ جو تمام علت

کے مانع بن گیا تو حق کے ثبوت کا حکم بھی مرتب نہ ہوگا۔

تیسری مثال: یہ ہے کہ بیع میں ایجاب و قبول مفید ملک ہونے کی علت تامہ ہے لیکن اگر مانع کے ایجاب کے بعد مشتری قبول کرنے سے رک جائے تو یہ ایک ایسا مانع ہے جو علت (ایجاب و قبول) کو تام نہیں ہونے دیتا لہذا صرف ایجاب سے مشتری کو بیع پر ملکیت حاصل نہ ہو سکے گی۔

تیسرے مانع کی مثالیں:

قولہ ومثال الثالث البيع الخ: تیسرا مانع یہ تھا کہ جو ابتداء حکم سے مانع ہو کہ علت تو پائی جائے مگر حکم نہ پایا جائے۔ مصنف نے اس کی دو مثالیں ذکر کی ہیں: ۱۔ اختیار شرط۔ ۲۔ معذور کے لیے وقت کا باقی رہنا۔

پہلی مثال: یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کوئی چیز فروخت کی اور اس نے مشتری سے کہا کہ مجھے تین دن اختیار حاصل رہے گا کہ اگر فروخت کرنی ہوئی تو فروخت کروں گا ورنہ نہیں تو اختیار شرط کے بعد مشتری کو بیع پر ملک حاصل نہ ہوگی یہاں علت، ایجاب و قبول اپنے محل بیع میں موجود ہے مگر اختیار شرط مانع ہے لہذا اس مانع (اختیار شرط) کی وجہ سے مشتری کو بیع پر ملکیت حاصل نہ ہوگی۔

دوسری مثال: یہ ہے کہ پیشاب کے قطروں کا ٹپکنا نقص وضو کی علت ہے لیکن اگر کوئی صاحب عذر ہو مثلاً جس کو مسلسل پیشاب کے قطرے ٹپکتے ہوں اور یہ بیماری نماز کے پورے وقت میں موجود ہو کہ اتنا وقت بھی نہ ملے کہ وضو کر کے نماز پڑھ سکتا ہو تو یہ شرعی معذور ہے لہذا اس کے لیے حکم یہ ہے کہ جب بھی نماز کا وقت آئے تو نیا وضو کر کے نماز پڑھے پھر اگرچہ دوران نماز قطرے مصلے پر ٹپکتے رہیں لہذا وقت کا باقی رہنا ایسا مانع ہے جو علت کے پائے جانے کے باوجود نقص وضو کو ثابت نہیں ہونے دیتا یہی حکم استحاضہ والی عورت اور دائمی نکسیر والے کا ہے۔

”وَمَثَالُ الرَّابِعِ خِيَارُ الْهَلْوِغِ وَالْعِتْقِ وَالرُّوْبِيَّةِ وَعَدَمُ الْكِفَايَةِ وَالْإِنْدِمَالِ فِي بَابِ الْجَرَاحَاتِ عَلَى هَذَا الْأَصْلِ وَهَذَا عَلَى إِعْتِبَارِ جَوَازِ تَخْصِيصِ الْعِلَّةِ الشَّرْعِيَّةِ فَأَمَّا عَلَى قَوْلِ مَنْ لَا يَقُولُ بِجَوَازِ تَخْصِيصِ الْعِلَّةِ فَالْمَانِعُ عِنْدَهُ ثَلَاثَةٌ أَسْمَاءُ مَانِعٍ يَمْنَعُ ابْتِدَاءَ الْعِلَّةِ وَمَانِعٍ يَمْنَعُ تَمَامَهَا وَمَانِعٍ يَمْنَعُ دَوَامَ الْحُكْمِ وَأَمَّا عِنْدَ تَمَامِ الْعِلَّةِ فَيُثَبِّتُ الْحُكْمَ لِمُعَالَاةٍ وَعَلَى هَذَا كُلِّ مَا جَعَلَهُ الْفَرِيقُ الْأَوَّلُ مَانِعًا لِثَبُوتِ الْحُكْمِ جَعَلَهُ الْفَرِيقُ الثَّانِي مَانِعًا لِتَمَامِ الْعِلَّةِ وَعَلَى هَذَا

الأصل يدور الكلام بين الفريقين

اور چوتھے مانع کی مثال خیار بلوغ اور خیار عتق اور خیار رویت اور کفوکانہ ہونا ہے اور زخموں کے باب میں زخم کا بھر جانا اسی اصل پر ہے اور یہ علت شرعیہ میں تخصیص کے جائز ہونے کی بناء پر ہے پس بہر حال ان لوگوں کے قول پر کہ جو تخصیص علت کے جائز ہونے کے قائل نہیں، پس مانع ان کے نزدیک تین قسموں پر ہے: (۱) وہ مانع جو ابتداء علت کو روکتا ہو۔ (۲) وہ مانع جو علت کے تمام ہونے کو روکتا ہو۔ (۳) وہ مانع جو حکم کے دائمی ہونے کو روکتا ہو اور بہر حال علت کے تمام ہونے کے وقت تو یقیناً حکم ثابت ہوگا اسی اختلاف پر وہ مانع جس کو فریق اول نے ثبوت حکم کے لیے مانع قرار دیا ہے اس کو فریق ثانی نے تمام علت کے لیے مانع قرار دیا ہے دونوں فریقوں کے درمیان کلام اسی اصل پر دائر ہوگا۔

چوتھے مانع کی مثالیں:

قوله ومثال الرابع عيار البلوغ الخ: چوتھا مانع یہ تھا کہ جو حکم کے دوام سے مانع ہو کہ حکم تو پایا جائے مگر دائمی نہ ہو۔ مصنف نے چوتھے مانع پر پانچ مثالیں ذکر کی ہیں: ۱۔ خیار بلوغ۔ ۲۔ خیار عتق۔ ۳۔ خیار رویت۔ ۴۔ کفوکانہ ہونا۔ ۵۔ زخم کا ختم ہو جانا۔

پہلی مثال یہ ہے کہ اگر نابالغ لڑکی کا نکاح باپ، دادا کے علاوہ دیگر ورثانے کیا تو نکاح منعقد ہو جائے گا مگر لڑکی کو بالغ ہونے کے بعد نکاح کا اختیار رہے گا اس کو خیار بلوغ کہتے ہیں لہذا خیار بلوغ دوام نکاح کے لیے مانع بن گیا۔

دوسری مثال یہ ہے کہ اگر آقا نے لونڈی کا نکاح کر دیا تو نکاح منعقد ہو جائے گا مگر آزادی کے بعد اس نکاح کو ختم کرنے کا اختیار رہے گا اس کو خیار عتق کہتے ہیں لہذا یہ خیار عتق دوام نکاح کے لیے مانع بن گیا۔

تیسری مثال: یہ ہے کہ اگر مشتری نے بیع کو دیکھے بغیر محض بائع کے بیان کردہ اوصاف پر اعتماد کرتے ہوئے خرید لیا تو بیع منعقد ہو جائے گی مگر دیکھنے کے بعد مشتری کو اختیار حاصل رہے گا کہ دیکھنے کے بعد پسند آئے تو رکھ لے ورنہ واپس کر دے اس کو خیار رویت کہتے ہیں لہذا یہ خیار رویت دوام بیع کے لیے مانع بن گیا۔

چوتھی مثال: یہ ہے کہ اگر کسی عاقلہ بالغہ لڑکی نے غیر کفو میں نکاح کر لیا تو یہ نکاح درست ہوگا مگر لڑکی کے ولی کو اعتراض کا حق حاصل رہے گا کہ نکاح کو فسخ کر دے لہذا کفوکانہ ہونا ایسا مانع ہے کہ جو دوام نکاح کے لیے مانع

بن گیا۔

پانچویں مثال یہ ہے کہ اگر کسی نے کسی کو زخمی کر دیا تو شرعاً زخمی کرنے والے پر قصاص ہے لیکن ابھی زخم کی دیت نہ لی تھی کہ زخم ختم ہو گیا لہذا زخم کا ختم ہو جانا ایسا مانع ہے کہ جو قصاص لینے کے مانع بن گیا۔

موانع کی اقسام میں اختلاف کی بنیادی وجہ:

قوله وهذا على اعتبار جواز التخصيص الخ: مصنف فرماتے ہیں کہ موانع کی چار اقسام علت شرعیہ کی تخصیص کے جائز ہونے کے اعتبار سے ہیں کہ جو حضرات تخصیص علت کے جواز کے قائل ہیں ان کے نزدیک موانع چار ہیں اور جو حضرات تخصیص علت کے جواز کے قائل نہیں ان کے نزدیک موانع تین ہیں۔

تخصیص علت کا معنی:

تخصیص علت یہ ہے کہ علت تو پائی جائے لیکن کسی مانع کی وجہ سے حکم نہ پایا جائے تو اس کو تخصیص علت کہتے ہیں۔

تخصیص علت کی مثال:

یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے بھولے سے روزے کی حالت میں پانی پی لیا تو روزہ ٹوٹنے کی علت پانی کا حلق تک پہنچ جانا پائی گئی کہ جس کا تقاضا یہ ہے کہ روزہ ٹوٹ جائے لیکن دوسری طرف دیکھیں تو معلوم ہوا کہ بھولے سے ہوا ہے اور بھولنے والے کو شریعت نے روزہ دار ہی قرار دیا ہے لہذا علت نقص روزہ پائی گئی مگر حکم کے مانع ناسی ہونا ہے جو نقص روزہ کو روکتا ہے۔

تخصیص علت کے متعلق مذاہب:

تخصیص علت کے متعلق دو مذاہب ہیں: ۱۔ قائلین تخصیص ۲۔ مانعین تخصیص

قائلین تخصیص:

امام ابوالحسن عبید اللہ کرخی متوفی ۳۴۰ھ مشائخ عراق اور جمہور اہل اصول کا یہی مذہب ہے کہ تخصیص علت جائز

ہے کہ ایسا ہو سکتا ہے کہ وجود علت تو ہو مگر وجود حکم نہ ہو اس کی دو مثالیں تیسرے مانع کے تحت گزری ہیں کہ علت تامہ (ایجاب و قبول) موجود ہے مگر خیار شرط کی وجہ سے ثبوت حکم نہیں اسی طرح تخصیص علت کی مثال سے بھی مسئلہ واضح ہے لہذا ان کے نزدیک موانع چار ہوئے۔

مانعین تخصیص :

امام فخر الاسلام بزدوی متوفی ۷۸۲ھ اور قسین کا جم غفیر اس بات کا قائل ہے کہ تخصیص علت جائز نہیں کہ ایسا نہیں ہو سکتا کہ علت تو پائی جائے مگر حکم نہ پایا جائے تو ان کے نزدیک موانع تین ہوئے اور مانع کی تیسری قسم کو مستقل قسم تسلیم نہیں کرتے بلکہ مانع کی دوسری قسم ”تمام علت“ کے تحت مانتے ہیں۔

دونوں مذاہب کے درمیان تطبیق کی صورت :

ان کے درمیان یہ لفظی اور تعبیری اختلاف ہے کہ نتیجہ دونوں مذاہب کا ایک ہی ہے مثلاً بھول کر کھانے والے کے روزے کے متعلق دونوں کا اتفاق ہے کہ روزہ باقی ہے قائلین تخصیص کہتے ہیں کہ روزہ اس لیے باقی ہے کہ تخصیص علت پائی گئی جب کہ مانعین تخصیص بھی کہتے ہیں کہ روزہ اس لیے باقی ہے کہ علت نہیں پائی گئی کہ ان کے نزدیک ناسی نہ کھانے والے کے حکم میں ہے کہ فریق اول نے جس مانع کو ثبوت حکم کا مانع قرار دیا ہے تو فریق ثانی نے اس کو تمام علت کا مانع قرار دیا ہے۔

آنے والی فصل کے لیے تمہیدی کلمات

اہل اصول کے نزدیک حکم تکلفی کی تعریف:

”ہر وہ خطاب جو طلب فعل، ترک فعل یا فعل و ترک کے درمیان اختیار کا تقاضا کرے وہ حکم تکلفی ہے۔“

وجہ تسمیہ:

تکلیف کا معنی مشقت میں ڈالنا ہے چونکہ خطاب کے ذریعے کسی شے کو طلب کر کے مکلف کو تکلیف میں مبتلا کیا جاتا ہے اس لیے اس کو حکم تکلفی کہا جاتا ہے۔

احکام تکلیفیہ کی نادر تحقیق:

احکام تکلیفیہ کے بارے میں تین اقوال ہیں: ۱۔ احکام تکلیفیہ کی پانچ اقسام ۲۔ سات اقسام ۳۔ نو اقسام۔ مگر ان تینوں اقوال میں سے ہر قول کے مطابق اقسام کا آپس میں تقابل نہیں رہتا کہ جس کی بناء پر ہر قول قیل و قال سے محفوظ نہیں مگر احکام شرعیہ کی اقسام کی ایسی تطبیق کہ جو اشکال سے خالی ہو وہ مجدد ملتہ حاضرہ امام احمد رضا فاضل بریلوی رحمۃ اللہ علیہ نے پیش کی کہ جس سے گذشتہ کتب فقہ خالی نظر آتی ہیں خود امام کی سنیے: اس تقریر منیر کو حفظ کر لیجیے کہ ان سطور کے غیر میں نہ ملے گی اور ہزار ہا مسائل میں کام دے گی اور صد ہا عقودوں کو حل کرے گی حکمت اس کے موافق مخالف سب طرح ملیں گے مگر بھم اللہ تعالیٰ حق اس سے متجاوز نہیں فقیر طبع رکھتا ہے کہ حضور سیدنا امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے حضور یہ تقریر عرض کی جاتی تو ضرور ارشاد فرماتے کہ یہ عطر مذہب و طراز مذہب ہے۔ والحمد لله رب العالمین (فتاویٰ رضویہ رضا فاؤنڈیشن لاہور) اور خلیفہ اعلیٰ حضرت صدر الشریعہ مولانا امجد علی اعظمی رحمۃ اللہ علیہ نے ”بہار شریعت“ میں ان گیارہ اقسام کی تعریفات مع احکام ذکر کی ہیں۔

حکم تکلیفی

احوال و اعدار
کے لحاظ سے
(آئینہ فصل میں)

ثبوت دلائل و قیود
تعریف کے لحاظ سے

طلب ترک فعل

طلب فعل

حرام

فرض

مکروہ تحریمی

واجب

اسماہت

سنت موکدہ

مکروہ تنزیہی

سنت غیر موکدہ

خلاف اولیٰ

مستحب

مباح

مصنف آنے والی فصل میں گیارہ اقسام میں سے چار اقسام: ۱۔ فرض۔ ۲۔ واجب۔ ۳۔ سنت۔ ۴۔ نفل
(جو بعض فقہاء کے نزدیک سنت غیر موکدہ اور مستحب کے تحت داخل ہیں) کو بیان کریں گے باقی اقسام کو انشاء اللہ ہم
بطور افادہ فصل کے آخر میں بیان کریں گے۔

”فصل الفرض لغة هو التقدير ومفروضات الشرع مقدراته بحيث لا يتحمل
الزيادة والنقصان وفي الشرع ما ثبت بدليل قطعي لأشبهه فيه وحكمه
لزوم العمل به والإعتقاد به والوجوب هو السقوط يعني ما يسقط على
العبد بلا اختيار منه وقيل هو من الوجبة وهو الإضطراب سمي الواجب
بذلك لكونه مضطرباً بين الفرض والنفل فصار فرضاً في حق العمل حتى
لا يجوز تركه ونفلاً في حق الاعتقاد فلا يلزمنا الاعتقاد به جزماً وفي الشرع
هو ما ثبت بدليل فيه شبهة كآية الموهلة والصحيح من الأحاد وحكمه ما

ذَكَرْنَا وَالسُّنَّةُ عِبَارَةٌ عَنِ الطَّرِيقَةِ الْمَسْلُوكَةِ الْمَرْضِيَّةِ فِي بَابِ الدِّينِ سَوَاءٌ
كَانَتْ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَوْ مِنَ الصَّحَابَةِ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ
الْخُلَفَاءِ مِنْ بَعْدِي عَضُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِدِ وَحُكْمُهَا أَنَّهُ يُطَالَبُ الْمَرْءُ بِأَحْيَائِهَا
وَيَسْتَحِقُّ اللَّائِمَةَ بِتَرْكِهَا إِلَّا أَنْ يَتْرُكَهَا بِعُذْرٍ وَالنَّفْلُ عِبَارَةٌ عَنِ الزِّيَادَةِ
وَالغَنِيمَةُ تُسَمَّى نَفْلًا لِأَنَّهَا زِيَادَةٌ عَلَى مَا هُوَ الْمَقْصُودُ مِنَ الْجِهَادِ وَفِي الشَّرْعِ
عِبَارَةٌ عَمَّا هُوَ زِيَادَةٌ عَلَى الْفَرَائِضِ وَالْوَاجِبَاتِ وَحُكْمُهُ أَنَّ يُغَابَ الْمَرْءُ عَلَى
فِعْلِهِ وَلَا يُعَاقَبُ بِتَرْكِهِ وَالنَّفْلُ وَالتَّطَوُّعُ نَظِيرَانِ -

فرض کے معنی لغت میں مقرر کرنے کے ہیں اور مفروضات شرع، شرع کی مقرر کردہ چیزیں ہیں اس
طریقے سے کہ وہ زیادتی اور کمی کا احتمال نہیں رکھتی ہیں اور شریعت میں فرض وہ چیز ہے جو دلیل قطعی
سے ثابت ہو جس میں کوئی شبہ نہ ہو اور فرض کا حکم اس پر عمل اور اس کے ساتھ اعتقاد کا لازم ہونا ہے اور
وجوب کے معنی سقوط کے ہیں یعنی وہ چیز جو بندے پر بغیر اس کے اختیار کے طاری ہو اور کہا گیا ہے کہ
وجوب وجہ سے مشتق ہے اور وجہ کے معنی اضطراب کے ہیں واجب کا نام اس لفظ واجب کے
ساتھ اس کے فرض اور نفل کے درمیان مضطرب اور متردد ہونے کی وجہ سے رکھا گیا ہے پس واجب
عمل کے حق میں فرض ہے حتیٰ کہ واجب کو ترک کرنا جائز نہیں ہے اور واجب اعتقاد کے حق میں نفل
ہے پس قطعی و یقینی طور پر ہمارے اوپر واجب کا اعتقاد لازم نہ ہوگا اور شریعت کے اندر واجب وہ ہے
جو ایسی دلیل سے ثابت ہو جس میں شبہ ہو جیسے تاویل کی ہوئی آیت اور اخبار احاد میں سے صحیح خبر واحد
اور واجب کا حکم وہ ہے جو ہم نے ذکر کیا ہے۔ اور سنت اس طریقہ کا نام ہے جس پر چلا گیا ہو جس کو
دین کے باب میں پسند کیا گیا ہو خواہ وہ طریقہ رسول ﷺ سے ثابت ہو یا صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے
ثابت ہو نبی ﷺ نے فرمایا کہ تمہارے اوپر میری سنت اور میرے بعد میرے خلفاء کی سنت لازم
ہے تم اس کو داڑھ سے پکڑ لو اور سنت کا حکم یہ ہے کہ آدمی سے اس کو بجالانے کا مطالبہ کیا جائے گا اور
آدمی اس کو ترک کرنے کی وجہ سے ملامت کا مستحق ہوگا مگر یہ کہ آدمی اس کو کسی عذر کی وجہ سے ترک
کرے اور نفل زیادتی کا نام ہے اور غنیمت کا نام نفل رکھا جاتا ہے اس لیے کہ وہ اس چیز پر زائد ہے جو
جہاد سے مقصود ہے اور شریعت کے اندر نفل اس عبادت کا نام ہے کہ جو فرائض اور واجبات پر زائد ہو

اور نفل کا حکم یہ ہے کہ آدمی کو اس کے کرنے پر ثواب دیا جاتا ہے اور اس کے ترک پر عذاب نہیں دیا جاتا اور نفل اور تطوع ایک دوسرے کی طرح ہیں۔

قوله الغرض لغة الخ: اصول فقہ کے موضوع سے واضح ہے کہ اصول فقہ میں دلائل اور احکام سے بحث کی جاتی ہے اس سے قبل دلائل سے بحث کی گئی اب احکام شرعیہ کا آغاز کر رہے ہیں بطور تمہید یہ بات پیش نظر رہے کہ شریعت میں تقدیرات شرعیہ چار ہیں:

۱۔ جس میں نہ کمی ہو سکتی ہے نہ ہی زیادتی مثلاً حدود الہی۔

۲۔ جس میں کمی اور زیادتی دونوں ممکن ہوں مثلاً آیت ”وما تدری نفس ما ذات کسب خدا“۔

۳۔ جس میں کمی تو ہو سکتی ہو مگر زیادتی نہ ہو سکے جیسے خیار شرط کہ امام اعظم کے نزدیک زیادتی نہیں ہو سکتی بخلاف صاحبین کے۔

۴۔ جس میں زیادتی تو ہو سکے مگر کمی نہ ہو مثلاً قصر نماز اور سفر کی مدت۔

فرض کا لغوی معنی:

مصنف نے فرمایا کہ فرض کا لغوی معنی: ”تقدیر“ ہے یعنی مقرر کرنا جیسا کہ کہا جاتا ہے ”فرض القاضی العفۃ“ قاضی نے نان و نفقہ مقرر کیا۔

فرض کی اصطلاحی تعریف:

قوله وفي الشرع ما ثبت الخ: ”الغرض ما ثبت بدلیل قطعی لاشبهة فیہ“ (فرض وہ حکم ہے جو بدلیل قطعی سے ثابت ہو یعنی جس میں شبہ نہ ہو۔

دلیل قطعی سے مراد:

وہ دلیل کہ جس کے الفاظ تو اتر کے ساتھ ثابت ہوں اور معنی پر دلالت بھی قطعی ہو تو اس کو قطعی الثبوت قطعی الدلالتہ کہتے ہیں۔

مثالیں: جیسے کہ آیات محکمہ ”ان الله على كل شيء قدير“ وغیرہ اور آیات مفسرہ کہ جن کا معنی حضور ﷺ

سے تو اثر اثابت ہو مثلاً آیت ”ماکان محمد الخ“ کا معنی ”لانی بعدی“ منقول ہے یا صحابہ کرام کے ایسے اجماع سے ثابت ہو جو تو اثر کے ساتھ منقول ہو۔

فرض کا حکم:

قوله وحكمه لزوم العمل الخ: فرض پر اعتقاد اور عمل دونوں ضروری ہیں لہذا فرض کا منکر بلا تاویل کافر ہے اور اس کو بلا عذر چھوڑنے والا فاسق ہے۔

بطور فائدہ:

احناف کے نزدیک فرض کی بنیادی اقسام دو ہیں: ۱۔ فرض اعتقادی۔ ۲۔ فرض عملی۔

فرض اعتقادی کی تعریف وہی ہے جو پہلے گزر چکی اور فرض عملی یہ ہے جو قطعی الثبوت اور ظنی الدلالة ہو یہ واجب کے مترادف ہے لہذا اس تقسیم سے یہ وہم بھی دور ہو گیا کہ جب احناف کے نزدیک سر کا چوتھائی حصہ مسح فرض ہے حالانکہ شوافع اس کے منکر ہیں اور فرض کا منکر کافر ہوتا ہے تو اس وہم کا ازالہ یوں ہوا کہ چوتھائی سر کا مسح فرض عملی ہے کہ جس کا اختلاف ائمہ کرام کے درمیان دلائل شرعیہ کی بناء پر ہے لہذا اس کے انکار پر کفر تو دور کی بات ہے بلکہ فسق بھی ثابت نہ ہوگا ہاں سر کا مسح فرض اعتقادی ہے نہ کہ اس کی مقدار۔

وجوب کی لغوی تعریف:

قوله والوجوب هو السقوط الخ: وجوب کے لغوی معانی دو ہیں: ۱۔ گرنا۔ ۲۔ مضطرب ہونا۔

وجہ تسمیہ:

پہلے معنی (گرنا) کے اعتبار سے اس کو واجب اس لیے کہتے ہیں کہ واجب بندے پر بلا اختیار طاری ہوتا ہے اس وجہ سے اس کو واجب کہا جاتا ہے اور دوسرے معنی (مضطرب ہونا) کے اعتبار سے اس کو واجب اس لیے کہتے ہیں کہ واجب فرض اور نفل کے درمیان ہوتا ہے کہ عمل کے اعتبار سے فرض کے درجے میں ہے کہ اس کا ترک فسق اور اعتقاد کے اعتبار سے نفل کے درجے میں ہے کہ یقینی اعتقاد لازم نہیں اس مترادف مضطرب ہونے کی وجہ سے اس کو واجب کہا جاتا ہے۔

قوله وفي الشرع هو ما ثبت الخ: احناف کے نزدیک فرض اور واجب کی تعریف جدا جدا ہے جب کہ جمہور ائمہ امام شافعی، امام مالک، امام احمد بن حنبل کے نزدیک فرض کی تعریف واجب ہی کی تعریف ہے باقی اختلاف بعد میں بیان کریں گے۔

واجب کی اصطلاحی تعریف:

”الواجب ما ثبت بدلیل فیہ شبہة“ واجب وہ حکم ہے جو ایسی دلیل سے ثابت ہو کہ جس میں شبہ ہو۔
مثالیں: وتر، قربانی، صدقہ فطر، سورت کا ملانا اسی طرح آیات موولہ اور اخبار احاد بھی واجب کی مثالیں ہیں کہ قطعی الثبوت تو ہیں مگر ظنی الدلالة ہیں۔

واجب کا حکم:

احناف کے نزدیک واجب کا حکم یہ ہے کہ اس کا انکار کرنے والا کافر نہیں بلکہ فاسق ہے اور اس کو بلا عذر ترک کرنے والا فرض کے ترک کرنے والے کی طرح فاسق و گنہگار ہے۔

فرض اور واجب میں فرق:

احناف کے نزدیک فرض اور واجب متباہن ہیں لہذا ان کے درمیان فرق یہ ہے:

- ۱- فرض دلیل قطعی سے ثابت ہوتا ہے جب کہ واجب دلیل ظنی سے ثابت ہوتا ہے۔
- ۲- فرض پر اعتقاد اور عمل دونوں لازم ہوتے ہیں جب کہ واجب پر عمل تو لازم ہوتا ہے مگر اعتقاد لازم نہیں ہوتا۔
- ۳- فرض کا منکر کافر ہوتا ہے جب کہ واجب کا منکر فاسق ہوتا ہے۔
- ۴- عمل کے اعتبار سے فرض اقوی ہوتا ہے، جب کہ واجب قوی ہوتا ہے۔

جمہور کا واجب کے متعلق موقف:

جمہور ائمہ کرام کے نزدیک فرض و واجب کی تقسیم نہیں ان کے نزدیک واجب بھی فرض ہی ہے کہ اگرچہ لفظ اختلاف ہے مگر لغوی معنی متروک ہے اور اب اصطلاحی معنی ہی مستعمل ہے۔

کیا یہ نزاع لفظی ہے یا معنوی!

اکثر علماء کی رائے یہ ہے کہ یہ اختلاف لفظی ہے کہ جمہور بھی دلیل قطعی اور دلیل ظنی کو ایک درجہ میں نہیں رکھتے بلکہ دلیل قطعی کے منکر کو کافر کہتے ہیں جبکہ دلیل ظنی کے منکر کو کافر نہیں کہتے لہذا ان کے درمیان بھی فرق ہے تو یہ اختلاف لفظی ہوا جب کہ بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ یہ اختلاف لفظی نہیں بلکہ معنوی ہے کہ عملاً اس اختلاف کے اثرات مرتب ہیں اگر یہ اختلاف لفظی ہوتا تو احناف اس پر اصرار نہ کرتے کیونکہ لفظی نزاع اہل علم کا طریقہ نہیں نیز فقہاء احناف نے دلائل تفصیلیہ یعنی فقہ میں اس اختلاف کو بیان کیا ہے لہذا جب جمہور بھی دلیل قطعی اور ظنی میں فرق کرتے ہیں تو بہتر یہی ہے کہ فرض و واجب کی الگ الگ اصطلاح ہوتا کہ اپنے معنی پر دلالت کرنے میں قرآن کے محتاج نہ ہوں۔

سنت کی لغوی تعریف: سنت کا لغوی معنی مطلقاً راستہ ہے چاہے وہ اچھا ہو یا برا ہو۔

سنت کی اصطلاحی تعریف:

”السنة ما واظب علیہا النبی ﷺ مع ترک احيائها“ سنت وہ ہے کہ جس پر حضور نبی کریم ﷺ نے مواظبت و مداومت فرمائی ہو اور کبھی کبھی ترک بھی کر دیا ہو۔ مصنف نے سنت میں تقسیم کرتے ہوئے فرمایا کہ چاہے سنت نبوی ﷺ ہو یا سنت صحابہ رضی اللہ عنہم ہو دین کا حصہ ہے اور سنت کا اطلاق اور عادیہ طبعیہ پر بھی کیا جاتا ہے اور تقسیم کے لحاظ سے سنت کی دو قسمیں ہیں: (۱) سنت ہدی۔ (۲) سنت زائدہ۔ سنت کی تعریف سنت ہدی کی ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں سنت موکدہ اور غیر موکدہ اور سنت زائدہ سے مراد آپ کا چلنا، پھرنا، سونا ہے۔

سنت کا حکم:

۱۔ سنت کا حکم یہ ہے کہ اس کا احیاء مطلوب ہے کہ ہر امتی سے اس کو زندہ رکھنے کا مطالبہ اور تقاضا ہے۔
 (۲) بلا عذر اس کا ترک ملامت ہے۔ (۳) مستقل تارک سنت شفاعت نبوی سے محروم ہوگا۔ لہذا عبادات و عادات دونوں میں امتی کو چاہیے کہ سنتوں کا بھرپور طریقے سے اہتمام کرے کہ جس طرح اس گئے گزرے دور میں بھی سنتوں کے احیاء کے لیے اہل سنت کی عالمگیر تنظیم ”دعوت اسلامی“ شب و روز کوشاں ہے ورنہ اتباع سنت کے بغیر زندگی ادھوری ہے اللہ تعالیٰ ہمیں بھی حضور نبی کریم ﷺ کے اسوہ حسنہ پر عمل پیرا ہونے کی توفیق رفیق عطا

فرمائے۔ (آمین)

نفل کی لغوی تعریف:

قوله والنفل عبارة النحر: نفل کا لغوی معنی زیادتی ہے اور اس کی جمع انفال آتی ہے اور جہاد میں ملنے والے مال غنیمت کو بھی نفل کہا جاتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ جہاد میں مقصود تو اعلاء کلمۃ اللہ ہے مگر اضافی نعمت مال بھی اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے اسی طرح نفل نمازیں فرائض و واجبات پر زائد ہوتی ہیں۔

نفل کی اصطلاحی تعریف:

”النفل عبارة عما هو زيادة على الفرائض والواجبات“ نفل اس عبادت کا نام ہے جو فرائض و واجبات سے زائد ہو جیسے نماز تہجد، اشراق، چاشت اور صاحب نصاب نہ ہونے کے باوجود قربانی کرنا، نفلی صدقہ کرنا وغیرہ۔
حکم: اس کا حکم یہ ہے کہ اس کی بجآوری پراجر ہے اور ترک پر کوئی پکڑ نہیں۔

نفل کا دیگر مصداق:

قوله والنفل والتطوع نظیران: مصنف نے یہ بیان کیا کہ نفل کو تطوع بھی کہا جاتا ہے کہ اگرچہ لغوی لحاظ سے ان میں فرق ہے مگر حکم کے لحاظ سے دونوں ایک ہیں بلکہ بعض فقہاء نے فرائض و واجبات سے زائد ہونے کے لحاظ سے باقی سب کو سنن میں شامل کیا ہے جیسا کہ ”باب النوافل، فصل فی التطوعات“ کے عنوانات قائم کیے ہیں کہ جن کے تحت سنت مؤکدہ غیر مؤکدہ نفل و مستحب سبھی داخل ہیں۔

اختیاری مطالعہ

حکم تکلفی کی گیارہ اقسام اور ان کی تعریفات:

فرض کی دو قسمیں ہیں: ۱۔ فرض اعتقادی۔ ۲۔ فرض عملی

۱۔ فرض اعتقادی: ہر وہ فعل جس کا لزوم شہوتاً اور دلالتاً قطعاً ہو اور قطعاً سے مراد یہ ہے کہ وہ تو اتر سے ثابت ہو اور دلالت قطعاً سے مراد یہ ہے کہ وہ معنی مراد (حکم) پر صراحتاً دلالت کرے۔

حکم: اگر اس کی فرضیت ہر خاص و عام پر روشن و واضح ہو تو اس کا منکر بالاتفاق کافر ہوگا جو شخص اسے بلا عذر ترک کر دے گا وہ فاسق و مرتکب کبیرہ و مستحق عذاب نار ہوگا مثلاً نماز، رکوع، زکوٰۃ۔

۲۔ **فرض عملی:** وہ فعل جس کا ثبوت ایسا قطعی تو نہ ہو مگر نظر مجتہد میں اس پر ایسے دلائل شرعیہ موجود ہیں کہ آدمی اس پر عمل کیے بغیر بری الذمہ نہیں ہو سکتا کہ اگر وہ کسی عبادت کے اندر فرض ہو تو اس کے بغیر وہ عبادت باطل ہوگی۔

حکم: بلا وجہ اس کا انکار فسق و کفر ہی ہے ہاں اگر دلائل شرعیہ پر نظر کی وجہ سے اس کا انکار کرتا ہے تو یہ اس کا حق ہے۔ ائمہ مجتہدین کے تمام اختلافات ایک کا فرض کہنا اور دوسرے کا انکار کرنا اسی قبیل سے ہیں مثلاً شوافع کے ہاں وضو میں تسمیہ فرض ہے مگر احناف کے ہاں سنت ہے۔

۲۔ **واجب:** وہ عمل جس کا لزوم ثبوت یا دلالت ظنی ہو۔
حکم: اس کا انکار کفر نہیں۔

۳۔ **سنت مؤکدہ:** وہ عمل جس پر رسالت مآب ﷺ نے مداومت فرمائی ہو ہاں کبھی بیان جواز کے لیے اسے ترک بھی فرمایا ہو۔

حکم: اس کا عادتہ ترک مستحق عذاب اور نادر ترک مستحق عتاب بنا دیتا ہے۔

۴۔ **سنت غیر مؤکدہ:** وہ عمل جس پر رسالت مآب ﷺ نے مداومت نہیں فرمائی اور نہ ہی اسکے کرنے کی تاکید فرمائی لیکن کبھی آپ نے وہ عمل کیا ہو۔

حکم: اس کا ترک ناپسند ہے خواہ یہ ترک عادتہ ہو مکلف کو مستحق عتاب نہیں بناتا۔

۵۔ **مستحب:** ایسا عمل جو نظر شریعت میں پسندیدہ ہو لیکن اس کے ترک پر شریعت نے ناپسندیدگی کا اظہار نہ کیا ہو۔ اس کی مختلف صورتیں ہو سکتی ہیں:

۱۔ یہ حضور ﷺ کا عمل پاک بھی ہو سکتا ہے۔

۲۔ آپ ﷺ نے اس کی ترغیب دی ہو۔

۳۔ علماء نے اسے پسند کیا ہو۔

ضابطہ یہ ہے:

”مأراة المسلمون حسنا فهو عند الله حسن“ وہ عمل جسے مسلمان اچھا سمجھیں وہ اللہ تعالیٰ کے ہاں بھی

پسندیدہ ہوتا ہے۔

نوٹ: اذان میں تقبیل ابہامین، محفل میلاد کا انعقاد اعمال مستحبہ میں سے ہیں ان پر امت کی اکثریت کا عمل

بھی ہے۔

حکم: عمل کی صورت میں ثواب اور ترک پر عذاب نہ عتاب۔

۶۔ حرام: وہ عمل جس کا منع ثبوتاً یا دلالتاً قطعی ہو، یہ فرض کے مقابل ہے۔

حکم: اس کا منکر کافر اور بلا عذر عامل مستحق عذاب ہوگا۔

۷۔ مکروہ تحریمی: وہ عمل جس کا منع ثبوتاً یا دلالتاً ظنی ہو (یہ واجب کے مقابل ہے)

حکم: اس کا انکار کفر نہیں لیکن اس پر عمل مستحق عذاب بنا دیتا ہے۔

۸۔ اساءت: وہ عمل جس کا عادتاً کرنا موجب عذاب ہو (یہ سنت موکدہ کے مقابل ہے)۔

۹۔ مکروہ تنزیہی: وہ عمل جسے شریعت ناپسند رکھے مگر عمل پر عذاب کی وعید نہ ہو۔

حکم: اس کا مرتکب عادتاً مستحق عتاب ہوتا ہے۔

۱۰۔ خلاف اولیٰ: وہ عمل جس کا نہ کرنا بہتر تھا (یہ مستحب کے مقابل ہے)۔

حکم: اس کا مرتکب نہ تو مستحق عذاب ہے اور نہ مستحق عتاب۔

۱۱۔ مباح: وہ فعل جس کے بارے میں مکلف مختار ہوتا ہے (اباحت کی بحث کتاب کے آخر میں دیکھیں)۔

حکم: عادتاً ترک یا عمل پر گناہ نہیں ہوتا۔

(معارف الاحکام ص ۲۷۲ تا ۲۷۴ عالمی دعوت اسلامیہ لاہور)

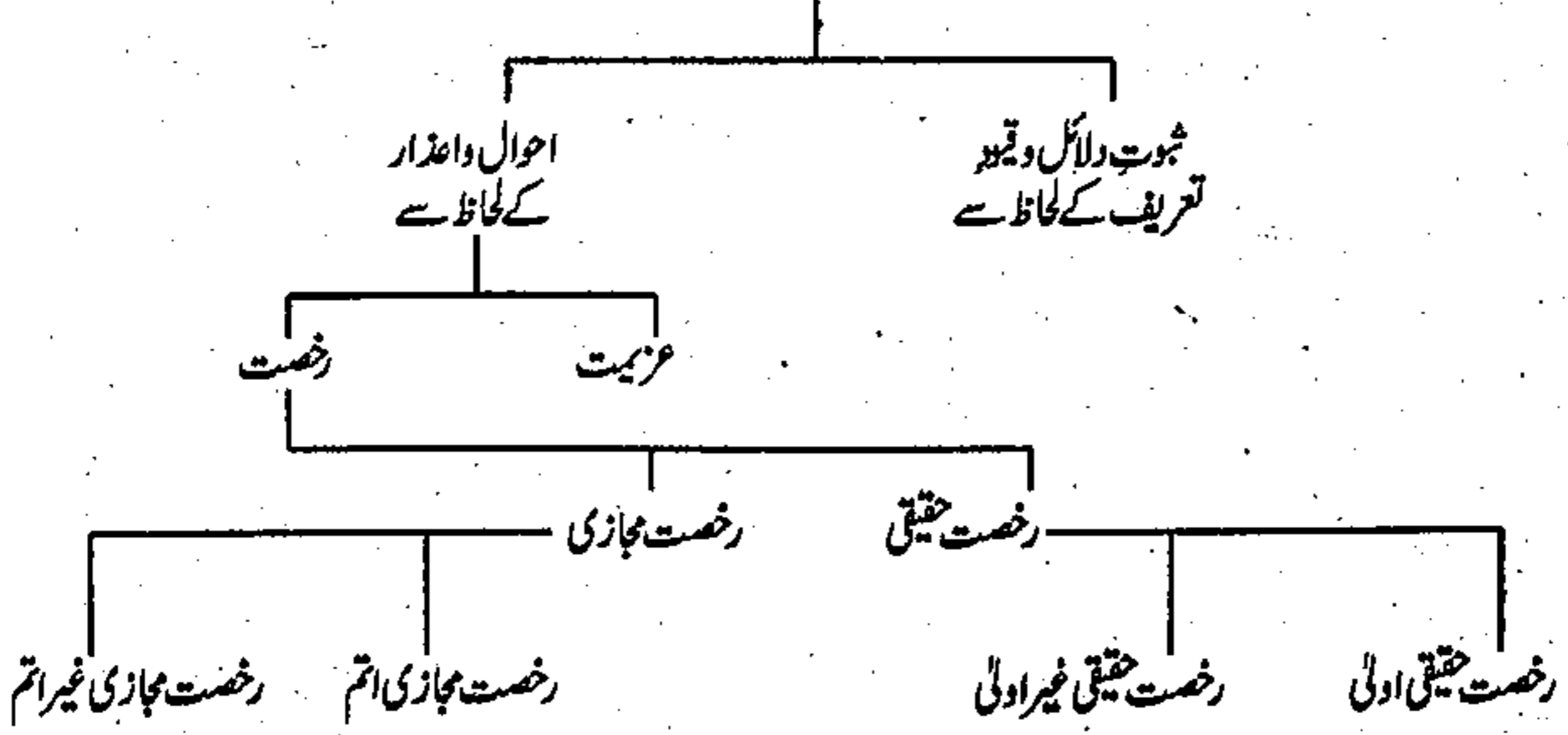
”فَصَلِّ الْعَزِيمَةَ هِيَ الْقَصْدُ إِذَا كَانَ فِي نَهَايَةِ الْوَكَادَةِ وَلِهَذَا قُلْنَا إِنَّ الْعَزْمَ عَلَى الْوَطْئِ عَوْدٌ فِي بَابِ الظَّهَارِ لِأَنَّهُ كَالْمَوْجُودِ فَجَازَ أَنْ يُعْتَبَرَ مَوْجُودًا عِنْدَ قِيَامِ الدَّلَالَةِ وَلِهَذَا لَوْ قَالَ أَعَزَمُ يَكُونُ حَالِفًا وَفِي الشَّرْعِ عِبَارَةٌ عَمَّا لَزِمْنَا مِنَ الْأَحْكَامِ ابْتِدَاءً سُمِّيَتْ عَزِيمَةً لِأَنَّهَا فِي غَايَةِ الْوَكَادَةِ لِوَكَادَةِ سَبَبِهَا وَهُوَ كَوْنُ الْأَمْرِ مُفْتَرَضِ الطَّاعَةِ بِحُكْمِ أَنَّهُ الْهِنَاءُ وَنَحْنُ عَبِيدُهُ وَأَقْسَامُ الْعَزِيمَةِ مَا ذَكَرْنَا مِنَ الْفُرْضِ وَالْوَجِبِ وَأَمَّا الرَّخِصَةُ فَعِبَارَةٌ عَنِ الْيُسْرِ وَالسَّهُولَةِ وَفِي الشَّرْعِ صَرَفُ الْأَمْرِ مِنْ عُسْرِ إِلَى يُسْرٍ بِوَسِطَةِ عُدْرٍ فِي الْمَكْلَفِ وَأَنْوَاعُهَا مُخْتَلِفَةٌ لِإِخْتِلَافِ أَسْبَابِهَا وَهِيَ أَعْدَارُ الْعِبَادِ وَفِي الْعَاقِبَةِ تَوَوَّلُ إِلَى نَوْعَيْنِ

أَحَدُهُمَا رُخْصَةُ الْفِعْلِ مَعَ بَقَاءِ الْحُرْمَةِ بِمَنْزِلَةِ الْعَفْوِ فِي بَابِ الْجَنَائِدِ وَذَلِكَ
نَحْوُ أَجْرَاءِ كَلِمَةِ الْكُفْرِ عَلَى اللِّسَانِ مَعَ إِطْمِينَانِ الْقَلْبِ عِنْدَ الْإِكْرَاهِ وَسَبُّ
النَّبِيِّ ﷺ وَإِتْلَافُ مَالِ الْمُسْلِمِ وَقَتْلُ النَّفْسِ ظُلْمًا وَحُكْمُهُ أَنَّهُ لَوْ صَبَرَ حَتَّى
قُتِلَ يَكُونُ مَا جُورًا لِامْتِنَاعِهِ عَنِ الْحَرَامِ تَعْظِيمًا لِتَنْهَى الشَّارِعِ ﷺ وَالنُّوعُ
الثَّانِي تَغْيِيرُ صِفَةِ الْفِعْلِ بِأَنْ يَصْبِرَ مَبَاحًا فِي حَقِّهِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى فَمَنْ اضْطُرَّ
فِي مَخْصَصَةٍ وَذَلِكَ نَحْوُ الْإِكْرَاهِ عَلَى أَكْلِ الْمَيْتَةِ وَشُرْبِ الْخَمْرِ وَحُكْمُهُ أَنَّهُ
لَوْ امْتَنَعَ عَنِ تَنَاوُلِهِ حَتَّى قُتِلَ يَكُونُ إِثْمًا بِامْتِنَاعِهِ عَنِ الْمُبَاحِ وَصَارَ كَقَاتِلِ
نَفْسِهِ—

عزیمت ارادہ کا نام ہے جب کہ وہ انتہائی موکدہ ہو اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ ظہار کے باب میں
بیوی کے ساتھ وطی کا عزم کرنا ظہار سے رجوع کرنا ہے کیونکہ وطی کا پختہ ارادہ وجود وطی کے مانند ہے
پس جائز ہے کہ دلالت کے پائے جانے کے وقت اس عزم کو وطی کا موجود ہونا معتبر مانا جائے اور اسی
وجہ سے اگر کسی شخص نے ”اعذرہ“ کہا تو یہ عزم کرنے والا شخص حالف ہو جائے گا اور شریعت کے اندر
عزیمت ان احکامات کا نام ہے جو ابتداءً ہم پر لازم ہوئے ہیں ان احکام کا نام عزیمت اس لیے رکھا
گیا کیونکہ وہ غایت درجہ موکدہ ہیں اپنے اسباب کے موکدہ ہونے کی بناء پر اور سبب احکام آمر کا
مفترض الطاعة ہونا ہے اس وجہ سے کہ وہ آمر ہمارا معبود ہے اور ہم اس کے بندے ہیں اور عزیمت کی
اقسام وہ ہیں جن کو ہم نے ذکر کیا یعنی فرض اور واجب۔ اور رخصت آسانی اور سہولت کا نام ہے اور
شریعت میں رخصت مکلف آدمی کے حذر کی وجہ سے معاملہ کو سختی سے آسانی کی طرف پھیرنا ہے اور
رخصت کی اقسام مختلف ہیں اس کے اسباب کے مختلف ہونے کی وجہ سے اور اسباب بندوں کے
اعذار ہیں اور آخر کار وہ انواع دو قسموں کی طرف لوٹتی ہیں ان دونوں میں سے ایک قسم حرمت کے باقی
رہنے کے ساتھ ساتھ فعل کی رخصت ہے باب جنایت میں جرم کو معاف کرنے کے درجہ میں ہے اور
وہ جیسے عند الاکراه اطمینان قلب کے ساتھ زبان پر کلمہ کفر کا جاری ہونا اور نبی ﷺ کو گالی دینا اور
مسلمان کے مال کو تلف کرنا اور کسی آدمی کو ظلماً قتل کرنا اور اس کا حکم یہ ہے کہ اگر مکلف آدمی زبردستی
کیے جانے پر صبر کرے حتیٰ کہ قتل کر دیا جائے۔ تو وہ شخص ماجور ہوگا شارع ﷺ کی نبی کی تعظیم کرنے

کی وجہ سے اس کے حرام سے رک جانے کی بناء پر اور رخصت کی قسم دوم فعل حرام کی صفت کو اس طریقہ سے متغیر کرنا ہے کہ وہ فعل مکلف کے حق میں مباح ہو جائے اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا اور وہ جیسے مردار کھانے اور شراب پینے پر مجبور کیا گیا اور رخصت کی اس قسم دوم کا حکم یہ ہے کہ اگر مکلف اس کو کھانے سے باز رہا یہاں تک کہ قتل کر دیا گیا تو وہ مباح فعل سے رکنے کی وجہ سے گنہگار ہوگا اور وہ خود کو قتل کرنے والے کی طرح ہو گیا۔

حکم تکلیفی



قوله العزيمة الخ: اس سے قبل مصنف نے حکم تکلیفی کی پہلی تقسیم کی اقسام کو بیان کیا اب دوسری تقسیم کی اقسام کو بیان کر رہے ہیں۔

عزیمت کی لغوی تعریف:

عزیمت بروزن غنیمت ہے اس کا لغوی معنی قصد اور ارادہ کرنا ہے اور اس کی جمع عزائم آتی ہے۔

عزم، ارادہ اور قصد میں فرق:

عزم اور ارادہ وغیرہ اس بات میں تو مشترک ہیں کہ دونوں میں ارادہ کا معنی پایا جاتا ہے مگر ان کے درمیان فرق یہ ہے کہ عزم مطلق ارادے کے لیے استعمال نہیں ہوتا بلکہ عزم مہم یعنی پختہ ارادے کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اسی

وجہ سے مصنف نے عزم کو "اذا كان نهاية الوكادة" کی قید سے مقید کیا ہے جب کہ ارادے اور قصد میں پختگی والے معنی کی قید معتبر نہیں۔

قوله ولهذا قلنا الخ: عزیمت کے لغوی معنی کے پیش نظر مصنف نے دو حکم بیان کیے کہ ان دونوں حکموں میں عزم عمل کو وجود عمل کا درجہ دے کر وجود حکم کا حکم لگایا ہے۔

پہلا حکم: جب عزیمت پختہ ارادے کو کہتے ہیں تو اسی بناء پر احناف نے کہا کہ اگر ظہار کرنے والے شخص نے روزوں کا کفارہ ادا کرتے ہوئے روزوں کے درمیان میں بیوی سے وطی کرنے کا پختہ ارادہ کر لیا تو اس کے اس عزم عمل کو وجود وطی کا درجہ دے کر از سر نو روزے رکھنے کا حکم دیا جائے گا گویا کہ دوران کفارہ وطی کا عمل پایا گیا کہ جس طرح حقیقتاً وطی کرنے کی صورت میں از سر نو روزے رکھنے پڑتے ہیں اسی طرح عزم وطی کی صورت میں بھی از سر نو روزے رکھنے پڑیں گے۔

دوسرا حکم: لغوی معنی کے پیش نظر کہ جب عزیمت کے معنی پختہ ارادے کے ہیں تو اگر کوئی شخص "اعزم" کا لفظ بولتا ہے مثلاً "اعزم علی فعل کذا" کہ میں اس طرح کے فعل پر پختہ ارادہ کرتا ہوں تو یہ شخص قسم کھانے والا شمار ہوگا اگرچہ اس نے کوئی قسم کا حرف استعمال نہیں کیا لیکن عزم کا لفظ استعمال کرنا قسم کے حرف کو ذکر کرنے کے درجے میں ہے لہذا جس طرح حقیقتاً حرف قسم کو ذکر کرنے سے وہ شخص حالف کہلاتا ہے تو اسی طرح عزم کا لفظ ذکر کرنے کی وجہ سے حالف کہلائے گا اور اگر قسم کے خلاف کیا تو کفارہ دینا پڑے گا۔

عزیمت کی اصطلاحی تعریف:

قوله وفي الشرع عبارة الخ: "شریعت میں عزیمت ان احکام کا نام ہے جو ہم پر ابتداء لازم ہوتے ہیں" عزیمت کی مثال یہ ہے کہ مثلاً ظہر اور عصر کی چار چار رکعتیں ہم پر ابتداء ہی لازم ہوئیں یہ حکم اصلی ہے مگر مسافر کے لیے شرعی سفر کی مقدار پر دو رکعات پڑھنا یہ حکم اصلی نہیں بلکہ مشقت سفر کے پیش نظر ہے جس کو رخصت کہا جاتا ہے۔

عزیمت کی وجہ تسمیہ:

وہ احکام جو ہم پر ابتداء ہی لازم ہوتے ہیں ان کو عزیمت کہنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ احکام نہایت ہی پختہ ہیں ان کے پختہ ہونے کا سبب اللہ تعالیٰ کی عظمت و شان ہے کہ جو ان احکام کا آخر ہے اور اس کی اطاعت ہم پر فرض ہے کیونکہ وہ ہمارا معبود حقیقی ہے اور ہم اس کے عاجز بندے ہیں اور وہ جو چاہے اپنے بندوں پر لازم کرے لہذا جب ان احکام کا سبب انتہائی پختہ ہے تو سبب کے پختہ ہونے کی وجہ سے ان احکام کو بھی عزیمت کہا جاتا ہے۔

عزیمت کی اقسام:

قوله واقسام العزیمة الخ: مصنف نے عزیمت کی تقسیم کی طرف اجمالی طور پر اشارہ کیا کہ عزیمت کی دو قسمیں ہیں جیسا کہ ہم پیچھے ذکر کر چکے ہیں: ۱- فرض۔ ۲- واجب

تقسیم پر قیل و قال:

مصنف کی تقسیم پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ عزیمت کی دو ہی قسمیں نہیں بلکہ دو سے زائد ہیں پھر مصنف نے دو ہی کیوں ذکر کیں؟ اس اعتراض کا ایک جواب یہ ہے کہ اگر ہم ”ماذ کرنا من الغرض والواجب“ میں من کو تبعیضیہ بنائیں تو اعتراض وارد نہیں ہو سکتا کہ مصنف نے بعض اقسام ذکر کی ہیں کیونکہ من تبعیضیہ کی دلالت ہی بعضیت پر ہوتی ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر من کو تبعیضیہ نہ بھی بنائیں تو عزیمت کی باقی اقسام فرض و واجب ہی کے تحت داخل ہیں لہذا سنت، نفل اور مندوب انہی کے تحت داخل ہیں اس لیے علیحدہ نہیں ذکر کیا۔

باقی اقسام ذکر نہ کرنے کی اہم وجہ:

تیسرا جواب یہ ہے کہ عزیمت کی صرف دو اقسام ذکر کر کے درحقیقت ان ائمہ کرام کے مذاہب کو ترک کرنا مقصود ہے کہ جنہوں نے سنت و نفل وغیرہ کو بھی عزیمت میں شمار کیا ہے جیسا کہ امام فخر الاسلام بزدوی اور ان کے تبعین کا مذہب ہے اگرچہ من تبعیضیہ والے جواب کے تحت یہ اقسام میں داخل ہوتی ہیں لیکن مصنف نے عزیمت کی جو تعریف کی ہے کہ جو احکام ہم پر ابتداء لازم ہوں تو اس سے امام فخر الاسلام بزدوی کے مذہب کا کمزور ہونا ثابت ہوتا ہے وہ اس طرح کہ نفل و مستحب وغیرہ ابتداء لازم نہیں ہوتے لہذا فخر الاسلام کے نزدیک عزیمت کی تعریف یہ ہوتی وہ

احکام جو ہم پر ابتداء ثابت ہوں وہ عزیمت ہیں چاہے لازم ہوں یا نہ ہوں تو اس صورت میں فرض و واجب کے علاوہ دیگر اقسام عزیمت کے تحت داخل ہو جاتیں۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ نفل و سنن مکملات فرض و واجب ہیں نہ کہ عزائم لہذا نفل و سنن مکملات عزائم ہیں۔

رخصت کا لغوی معنی:

قوله اما الرخصة فعبارة الخ: رخصت کے لغوی معنی آسانی اور سہولت کے ہیں۔

رخصت کی اصطلاحی تعریف:

قوله وفيما لشرع صرف الامر الخ: رخصت کا اصطلاحی معنی یہ ہے کہ ”مکلف کے عذر کے پیش نظر کسی حکم کو مشکل سے آسانی کی طرف پھیرنا رخصت کہلاتا ہے“ مثلاً سفر کے عذر کی وجہ سے مسافر کے حق میں رمضان کا روزہ رکھنا مشکل تھا تو شریعت نے روزے کو افطار کی طرف پھیر کر آسانی مہیا کر دی لہذا سفر کی حالت میں روزہ نہ رکھنا رخصت ہے۔

رخصت کی اقسام:

قوله والواعه مختلفة الخ: رخصت کی بنیادی وجہ مکلف کا عذر ہے اور عذروں کے مختلف ہونے کی وجہ سے یقیناً رخصت کی اقسام بھی مختلف ہیں مصنف فرماتے ہیں کہ تمام عذروں کا مآل و نتیجہ دو قسموں پر آ کر رک جاتا ہے کہ بالآخر رخصت کی دو قسمیں ہیں: ۱۔ رخصة القفل مع بقاء الحرمة۔ ۲۔ تغییر الصفة الفعل الى الاباحة

پہلی قسم: یہ ہے کہ فعل کا کرنا حرام ہو کہ اس کی حرمت باقی رہتے ہوئے اس کو کرنے کی رخصت و اجازت مل جائے لہذا اگر بندہ اس فعل کا ارتکاب کر لے تو آخرت میں اس سے مواخذہ نہ ہوگا اس کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی پر زیادتی کی اور مظلوم نے ظالم کو معاف کر دیا تو ظالم کا ظلم اگرچہ معصیت ہے مگر معاف کر دینے کی وجہ سے اس ظالم سے آخرت میں مواخذہ نہ ہوگا لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ اس کے لیے جنایت حلال تھی نہیں بلکہ جنایت حرام تھی مگر معاف کرنے کی وجہ سے مواخذہ سے بچ گیا کہ حد کو نافذ کرنے میں اس کے ساتھ مباح والا معاملہ کیا گیا۔

مثالیں:

قوله وذالك نحو اجراء كلمة الكفر الخ: پہلی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی کو کلمہ کفر کہنے پر مجبور کیا تو اسے ایمان پر دل کو مطمئن رکھتے ہوئے زبان سے کلمہ کفر کہنے کی رخصت ہے۔۔۔ دوسری مثال کہ جبراً حضور نبی کریم ﷺ کی گستاخی کرنا۔۔۔ تیسری مثال یہ ہے کہ جبراً کسی مسلمان کا مال ضائع کرنا۔۔۔ چوتھی مثال یہ ہے کہ جبراً کسی کی جان کو مارنا کہ ان چاروں صورتوں میں جبراً کراہ کی حالت میں ان کاموں کی اجازت ہے کہ جبر کے عذر کی وجہ سے شریعت نے رخصت دی ہے کہ ان امور کے ارتکاب پر مواخذہ نہ ہوگا لیکن ان کی حرمت تب بھی باقی رہے گی صرف گناہ کے اٹھالینے کی وجہ سے رخصت ہے۔

قسم اول کا حکم:

1- قوله وحكمه انه لو صبر: پہلی قسم کا حکم یہ ہے کہ اگر مکرہ (جس کو مجبور کیا گیا) نے صبر کر لیا حرام امور کا ارتکاب نہ کیا اور قتل کر دیا گیا تو اجر پائے گا کیوں کہ اس نے شارع کی نہی کی عظمت کو باقی رکھا جیسا کہ حضرت حبیب رضی اللہ عنہ نے کفار کے ظلم کی بناء پر جان تو دے دی مگر کلمہ کفر زبان پر جاری نہ کیا۔ حضرت عمار بن یاسر نے کلمہ کفر زبان سے کہہ کر رخصت پر عمل کیا لیکن دل اسلام پر مطمئن رہا۔

قسم ثانی: قوله والنوع الثاني تغيير الصفة الخ: رخصت کی دوسری قسم کہ جس میں فعل حرام رخصت سے تبدیل ہو کر مکلف کے حق میں مباح ہو جائے اس کی دلیل قرآن مجید کی یہ آیت ہے: "فمن اضطر فی مخمصة الخ" اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص شدت پیاس کی وجہ سے اتنا ٹھہرا کہ اس کو یقین ہو جائے کہ جب یہ شراب نہ پیئے گا تو مر جائے گا اسی طرح بھوک کے پیش نظر اگر مردار نہ کھائے گا تو ہلاک ہو جائے گا تو یہ حرام چیزیں اس شخص کے حق میں اتنی مباح ہوں گی کہ جن سے فقط جان بچ سکے اسی طرح اگر کسی نے کسی کو قتل کرنے کی دھمکی دے دی کہ اگر شراب پی لے گا تو بچ جائے گا ورنہ قتل کر دوں گا تو اس کے حق میں بھی شراب کا پینا مباح ہوگا۔

قوله وحكمه انه لو امتنع الخ: دوسری قسم کا حکم یہ ہے کہ اگر مکرہ مردار کھانے یا شراب پینے سے رک جائے اور اس کو قتل کر دیا جائے تو گنہگار ہوگا اس لیے کہ اس نے اپنے آپ کو مباح سے بچایا ہے گویا اس نے خود اپنے آپ کو قتل کیا ہے کہ جس طرح خود کو قتل کرنا گناہ ہے اسی طرح مباح چیز سے اپنے آپ کو بچا کر قتل ہو جانا بھی

گناہ ہے لیکن یہ گناہ اس صورت میں ہوگا کہ جب قتل ہونے والے کو اباحت کا علم ہوا اگر اباحت کا علم نہیں تو جہالت کے عذر کی وجہ سے گنہگار نہ ہوگا۔

”فَصَلُّ الْإِحْتِجَاجُ بِلَادِكَيْلِ أَنْوَاعٍ مِنْهَا الْإِسْتِدْلَالُ بِعَدَمِ الْعِلَّةِ عَلَى عَدَمِ الْحُكْمِ مِثَالُهُ الْقِيءُ غَيْرُ نَاقِضٍ لِأَنَّهُ لَمْ يَخْرُجْ مِنَ السَّبِيلَيْنِ وَالْأَخْرُ لَا يَعْتَقُ عَلَى الْأَخْرِ لِأَنَّهُ لَا وِلَادَةَ بَيْنَهُمَا وَسُئِلَ عَنْ مُحَمَّدٍ أَيُّجِبُ الْقَصَاصُ عَلَى شَرِيكِ الصَّبِيِّ قَالَ لَا لِأَنَّ الصَّبِيَّ رَفَعَ عَنْهُ الْقَلَمُ قَالَ السَّائِلُ وَجِبَ أَنْ يُجِبَ عَلَى شَرِيكِ الْأَبِ لِأَنَّ الْأَبَ لَمْ يَرْفَعْ عَنْهُ الْقَلَمُ فَصَارَ التَّمَسُّكُ بِعَدَمِ الْعِلَّةِ عَلَى عَدَمِ الْحُكْمِ بِمَنْزِلَةِ مَا يُقَالُ لَمْ يَمُتْ فُلَانٌ لِأَنَّهُ لَمْ يَسْقُطْ مِنَ السَّطْحِ إِلَّا إِذَا كَانَتْ عِلَّةُ الْحُكْمِ مُنْحَصِرَةً فِي مَعْنَى فَيَكُونُ ذَلِكَ الْمَعْنَى لِأَنَّ الْحُكْمَ فَيَسْتَدِلُّ بِإِتْفَاقِهِ عَلَى عَدَمِ الْحُكْمِ مِثَالُهُ مَا رَوَى عَنْ مُحَمَّدٍ أَنَّهُ قَالَ وَكَدَّ الْمَغْضُوبَةَ لَيْسَ بِمُضْمُونٍ لِأَنَّهُ لَيْسَ بِمَغْضُوبٍ وَلَا قِصَاصَ عَلَى الشَّاهِدِ فِي مَسْأَلَةِ شُهُودِ الْقِصَاصِ إِذَا رَجَعُوا لِأَنَّهُ لَيْسَ بِعَائِلٍ وَذَلِكَ لِأَنَّ الْغَضَبَ لِأَنَّهُ لِيُضْمَانَ الْغَضَبِ وَالْقَتْلُ لِأَنَّهُ لِيُجُودِ الْقِصَاصِ“۔

بغیر دلیل کے استدلال کرنے کی چند قسمیں ہیں ان قسموں میں سے ایک قسم عدم علت کے ذریعے عدم حکم پر استدلال کرنا ہے اس کی مثال قے ناقص وضو نہیں ہے کیونکہ وہ سبیلین سے نہیں نکلی اور بھائی بھائی پر آزاد نہیں ہوتا ہے کیونکہ ان دونوں کے درمیان ولادت کا تعلق نہیں ہے اور امام محمد سے سوال کیا گیا کہ کیا بچے کے شریک فی القتل پر قصاص واجب ہوگا؟ امام محمد نے جواب دیا کہ نہیں اس لیے کہ بچے سے قلم اٹھایا گیا ہے سائل نے کہا یہ بات ثابت ہوگئی کہ باپ کے شریک فی القتل پر قصاص واجب ہو کیونکہ باپ مرفوع القلم نہیں ہے پس عدم حکم پر استدلال کرنا اس درجہ میں ہو گیا کہ کہا جائے کہ فلاں شخص نہیں مرا کیونکہ وہ چھت سے نہیں گرا۔ مگر جب حکم کی علت کسی خاص وصف میں منحصر ہو تو وہ وصف حکم کے لیے لازم ہوگا لہذا اس خاص معنی کے انشاء سے عدم حکم کے لیے لازم ہوگا اس کی مثال وہ ہے جو امام محمد سے روایت کی گئی ہے انہوں نے فرمایا کہ غصب کی ہوئی باندی کا بچہ مضمون میں ہے اس لیے کہ وہ بچہ مغضوب نہیں ہے اور قصاص کے گواہوں کے مسئلہ میں گواہ پر

قصاص نہیں ہے جب کہ وہ اپنی گواہی سے رجوع کر لیں اس لیے کہ گواہ قتل کرنے والا نہیں ہے اور یہ اس لیے کہ ضمان غصب واجب ہونے کے لیے غصب کرنا لازم ہے اور وجود قصاص کے لیے قتل کرنا لازم ہے۔

قوله الاحتجاج بلا دلیل انواع الخ: قیاس کی اباحت میں یہ آخری فصل ہے اس سے قبل مصنف نے اولہ اربعہ اور ان کی علل، اسباب اور شرائط وغیرہ کو تفصیلاً بیان فرمایا ان سے فراغت کے بعد سوئس فصل میں ان امور کو بیان کریں گے کہ جو حقیقت میں دلیل نہیں بن سکتے ان کو بیان کرنے کا مقصد یہ ہے تاکہ دلیل اور غیر دلیل میں فرق واضح ہو جائے اور مصنف نے اس کا عنوان بھی احتجاج بلا دلیل سے دیا ہے کہ ایسا استدلال جو بغیر دلیل کے ہو اور احتجاج بلا دلیل کی کئی اقسام ہیں کہ جن میں سے بعض کو مصنف "تمسک ضعیفہ" کے عنوان سے کتاب اللہ کی سترہویں فصل کے تحت بیان کر چکے ہیں اور مصنف نے یہاں احتجاج بلا دلیل کی دو قسمیں بیان کی ہیں۔

پہلی قسم: عدم علت سے عدم حکم پر استدلال:

احتجاج بلا دلیل کی پہلی قسم یہ ہے کہ عدم علت سے عدم حکم پر استدلال کرنا اس کی وضاحت یہ ہے کہ ایک علت ہوتی ہے اور ایک اس کا معلول (حکم) ہوتا ہے کہ ایک خاص علت کی نفی سے معلول کی نفی نہیں ہو سکتی اس لیے کہ ایک معلول کی کئی علتیں ہو سکتی ہیں کہ ہو سکتا ہے کہ جس حکم کی نفی عدم علت کی وجہ سے کی ہے وہی حکم دوسری علت سے ثابت ہو جائے کیونکہ وجود علت مانع نہ ہونے کی وجہ سے وجود معلول کی دلیل تو ہوتی ہے لیکن عدم علت عدم حکم کی دلیل نہیں ہو سکتی۔ ہاں اگر ایسا معلول ہے جو ایک ہی علت کے ساتھ خاص ہے تو عدم علت سے عدم حکم کی نفی درست ہے شق ثانی کا بیان مستقل آگے آ رہا ہے۔

عدم علت سے عدم حکم پر پہلی مثال:

قوله مثاله النفس غیر ناقض الخ: عدم علت سے عدم حکم پر پہلی مثال شواہح کا یہ قول ہے کہ قے (الٹی) ناقض وضو نہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ جو چیز سبیلین (دور استوں) سے نکلے وہ ناقض وضو ہوتی ہے چونکہ قے سبیلین سے نہیں نکلتی لہذا عدم علت (مخرج من السبیلین) سے عدم حکم (غیر ناقض) ثابت ہو گیا کہ قے ناقض وضو نہیں۔

احناف جواباً کہتے ہیں کہ یہ استدلال فاسد ہے اس لیے کہ نقض وضو کی علت خروج من السبیلین نہیں بلکہ مطلقاً خروج نجاست ہے چاہے سبیلین سے نکلے یا غیر سبیلین سے جیسا کہ خون اور پیپ کے نکلنے سے نقض وضو کا حکم ثابت ہے حالانکہ ان دونوں کا خروج سبیلین سے ہونا ضروری نہیں ہے لہذا معلوم ہوا کہ نقض وضو کی علت خروج نجاست ہے اور چونکہ قے میں بھی ناپاک رطوبتیں اور نجس اجزاء معدے سے اٹھتے ہیں لہذا منہ بھرتے ناقض وضو ہوگی اور عدم علت سے عدم حکم پر استدلال کرنا فاسد ہے۔

دوسری مثال: قوله الاخر لا يعتق الخ: شواہح کا یہ قول کہ بھائی، بھائی کا مالک بن جائے تو آزاد نہ ہوگا ان کی دلیل یہ ہے کہ آزاد ہونے کے لیے تولید و ولادت کا رشتہ ہونا چاہیے جب کہ بھائی اور بھائی کے درمیان یہ رشتہ نہیں تو بھائی بھائی کا مالک بننے کے باوجود بھائی آزاد نہ ہوگا انہوں نے عدم علت (عدم ولادت) سے عدم حکم (آزاد نہ ہونے) پر استدلال کیا ہے۔ احناف جواباً کہتے ہیں کہ یہ استدلال فاسد ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ آزادی کی علت فقط رشتہ ولادت نہیں بلکہ قرابت محرم ہے کہ جس طرح باپ، بیٹے کے درمیان قرابت محرمہ پائی جاتی ہے اسی طرح بھائی، بھائی کے درمیان بھی قرابت محرمہ پائی جاتی ہے لہذا کوئی آدمی اپنے بھائی، بہن، خالہ، پھوپھی کو خرید لے تو قرابت محرمہ کی وجہ سے آزاد ہو جائیں گے۔ جس پر نص صریح ہے: "من ملك دارحم محرم عتق عليه" لہذا محرم آزاد ہو جائے گا اور عدم علت سے عدم حکم پر استدلال فاسد ہوگا۔

سوال و جواب کی صورت میں تائید بطور تمثیل:

قوله وسئل محمد ايجب القصاص الخ: مصنف اصول الشاشی نے احتجاج بلا دلیل پر امام محمد سے سوال و جواب کی صورت میں استدلال فاسد کی مثال بھی دی اور اسی سے مذہب احناف کی تائید بھی حاصل کی۔ سوال و جواب کی تفصیل یہ ہے کہ امام محمد سے دریافت کیا گیا کہ اگر دو آدمی مل کر ایک شخص کو قتل کر دیں اور ان میں سے ایک نابالغ بچہ ہو تو کیا بچے کے ساتھ شریک شخص کو قصاص میں قتل کیا جائے گا؟ تو امام محمد نے جواب دیا نہیں اس لیے کہ قتل کا ایک شریک بچہ مرفوع القلم ہے لہذا دوسرا شریک قصاص میں قتل نہیں کیا جائے گا اس لیے کہ جب بعض قتل پر قصاص نہیں تو دوسرے بعض پر بھی قصاص نہ ہوگا تو اس پر وہ شخص فوراً بولا کہ اگر والد دوسرے کے ساتھ مل کر بیٹے کو قتل کر دے اور باپ کے شریک کو قصاصاً قتل کرنا چاہیے کیونکہ باب مرفوع القلم تو نہیں؟ کہ پہلے سوال میں بچہ مرفوع القلم تھا تو وجود علت کی وجہ سے شریک قتل قصاص سے بچ گیا اور دوسرے سوال میں باب کا مرفوع القلم نہ ہونا عدم علت ہے تو قصاص

واجب ہونا چاہیے۔ مصنف نے جواباً فرمایا کہ سائل کا یہ کہنا کہ باپ مرفوع القلم نہیں ہے تو شریک پر بھی قصاص واجب ہونا چاہیے یہ استدلال فاسد ہے اس لیے کہ سقوط قصاص کی علت فقط مرفوع القلم ہی نہیں بلکہ ملک اور شبہ ملک بھی سقوط قصاص کی علت ہیں، جب آقا اپنے غلام کو قتل کر دے تو اس پر قصاص اس لیے نہیں ہوگا کہ ملک سے قصاص ساقط ہو جاتا ہے اسی طرح جب باپ بیٹے کو قتل کر دے تو اس پر قصاص اس لیے نہ ہوگا کہ شبہ ملک سے قصاص ساقط ہو جاتا ہے جیسا کہ شبہ ملک کا ثبوت حدیث سے ہے "انت ومالك لا یبیک" تو اور تیرا مال تیرے باپ کا ہے لہذا جب باپ سے قصاص ساقط ہو گیا تو اس کے شریک سے بھی قصاص ساقط ہو جائے گا۔

تائید عمومی مثال سے:

قوله هذا بمنزلة ما يقال لم یمت الخ: مصنف نے عدم علت سے عدم حکم پر استدلال کے فاسد ہونے کو عام مثال سے یوں سمجھا دیا کہ اگر کوئی آدمی اس طرح کہے کہ فلاں شخص نہیں فوت ہوا اور اس کی دلیل یہ دے کہ چونکہ وہ چھت سے نہیں گرا لہذا فوت نہیں ہوا یہ عدم علت سے عدم حکم پر استدلال ہے کہ اس شخص نے مرنے کی علت فقط چھت سے گرنا قرار دی ہے حالانکہ مرنے کی کئی علتیں اور اسباب ہیں مثلاً گولی لگ کر مر جانا، زہر کھا کر مر جانا، ایکسڈنٹ ہو کر مر جانا وغیرہ لہذا عدم علت سے عدم حکم پر استدلال کرنا باطل ہے۔

فانین کرام!

عدم علت سے عدم حکم پر استدلال کرنے کی یہی نوعیت آج کل منکرین معمولات اہل سنت کی ہے چونکہ موضوع تفصیل طلب ہے اس لیے کتاب کے اختتام پر اس کو تفصیلاً بیان کیا ہے علمی ذوق اور دفاعی اسلحہ کے طور پر ضرور مطالعہ کیجیے۔

عدم علت سے عدم حکم پر استدلال کی استثنائی صورت:

قوله الا اذا كانت علة الخ: "الا اذا الخ" یہ عبارت مستثنیٰ منقطع ہے کہ اس کا گذشتہ عبارت "الاستدلال بعدم العلة علی عدم الحکم" سے استثناء کیا گیا ہے کہ اس سے قبل یہ بیان کیا گیا کہ عدم علت سے عدم حکم پر استدلال کرنا فاسد ہے اب ایک صورت استدلال صحیح کی بھی تھی اس کو یہاں سے بیان کر رہے ہیں وہ صورت یہ ہے کہ جب حکم کی علت ایک ہی معنی میں منحصر ہو اور وہ معنی اس حکم کو لازم ہو کہ جہاں علت اور معلول لازم و ملزوم ہوں تو وہاں

عدم علت سے عدم حکم پر استدلال کرنا درست ہے کیونکہ وجود لازم سے وجود ملزوم پر اور نفی لازم سے نفی ملزوم پر استدلال درست ہوتا ہے لہذا صرف اس صورت میں عدم علت سے عدم حکم پر استدلال درست ہوگا۔

پہلی مثال: قولہ مثالیہ ما روی عن محمد بن یونس: امام محمد سے مروی ہے کہ اگر کسی شخص نے حاملہ لونڈی کو غصب کر لیا اور اس لونڈی نے بچہ جنا پھر وہ لونڈی اور اس کا بچہ دونوں غاصب کے پاس ہلاک ہو گئے تو غاصب پر صرف لونڈی کا ضمان واجب ہوگا بچے کا ضمان واجب نہ ہوگا اس لیے کہ ضمان کی علت فقط غصب ہے اور غصب فقط لونڈی کی ہے نہ کہ بچہ چونکہ بچہ تو ماں کے پیٹ میں تھا لہذا عدم غصب سے عدم ضمان پر استدلال کرنا درست ہوگا کہ بچے کا غصب نہیں ہوا تو اس کا ضمان غاصب پر واجب نہ ہوگا۔

دوسری مثال: قولہ ولاقصاص علی الشاهد الخ: کہ جس طرح وجوب ضمان کی علت فقط غصب تھی اسی طرح وجوب قصاص کی علت فقط قتل عمد ہے اس کی مثال یہ ہے کہ مقدمہ قتل میں دو گواہوں نے تعدیل و ترکیہ کے بعد قاضی کے ہاں گواہی دی کہ اس شخص نے اس کو قتل کیا ہے تو قاضی نے ان کی گواہی کی موجودگی میں اس کو قصاصاً قتل کرنے کا حکم دے دیا اور قتل کر دیا گیا اور بعد میں گواہوں نے رجوع کرتے ہوئے کہا کہ ہم نے جھوٹ بولا تھا اس نے تو فلاں کو قتل نہیں کیا تھا تو گواہوں کو قصاصاً قتل نہیں کیا جائے گا اس لیے کہ قصاصاً قتل کرنے کی علت فقط قتل ہی ہے جب کہ گواہوں نے گواہی تو دی ہے مگر قتل نہیں کیا لہذا عدم قتل سے عدم قصاص پر استدلال درست ہوگا۔

”وَكَذَلِكَ التَّمَسُّكُ بِاسْتِصْحَابِ الْحَالِ تَمَسُّكٌ بِعَدَمِ الدَّلِيلِ إِذْ وَجُودُ الشَّيْءِ لَا يُوجِبُ بَعْدَهُ فَيُصَلِّحُ لِلدَّفْعِ دُونَ الْإِلْزَامِ وَعَلَى هَذَا قُلْنَا مَجْهُولُ النَّسَبِ حَرٌّ لَوْ ادَّعَى عَلَيْهِ أَحَدٌ رَقًا ثُمَّ جَنَى عَلَيْهِ جَنَائَةً لَا يُجِبُ عَلَيْهِ أَرْشُ الْحَرِّ لِأَنَّ إِبْجَابَ أَرْشِ الْحَرِّ الْإِلْزَامُ فَلَا يُعْبَتُّ بِلَا دَلِيلٍ وَعَلَى هَذَا قُلْنَا إِذَا زَادَ الدَّمُ عَلَى الْعَشْرَةِ فِي الْحَيْضِ وَلِلْمَرْأَةِ عَادَةٌ مَعْرُوفَةٌ رَدَّتْ إِلَى أَيَّامِ عَادَتِهَا وَالزَّائِدُ اسْتِحَاضَةٌ لِأَنَّ الزَّائِدَ عَلَى الْعَادَةِ اتَّصَلَ بِدَمِ الْحَيْضِ وَبَدَمِ الْإِسْتِحَاضَةِ فَاحْتَمَلَ الْأَمْرَيْنِ جَمِيعًا فَلَوْ حَكَمْنَا بِنَقْضِ الْعَادَةِ لَزِمْنَا الْعَمَلَ بِلَا دَلِيلٍ وَكَذَلِكَ إِذَا ابْتَدَأَتْ مَعَ الْبُلُوغِ مُسْتَحَاضَةٌ فَحَيْضُهَا عَشْرَةٌ أَيَّامًا لِأَنَّ مَا دُونَ الْعَشْرَةِ تَحْتَمِلُ الْحَيْضَ وَالْإِسْتِحَاضَةَ فَلَوْ حَكَمْنَا بِارْتِفَاعِ الْحَيْضِ لَزِمْنَا الْعَمَلَ

بِلاَدِكَيْلٍ بِخِلَافِ مَا بَعْدَ الْعُشْرَةِ لِقِيَامِ الدَّلِيلِ عَلَى أَنَّ الْحَيْضَ لَا تَزِيدُ عَلَى
الْعُشْرَةِ وَمِنَ الدَّلِيلِ عَلَى أَنَّ الْإِسْتِصْحَابَ حُجَّةُ الدَّفْعِ دُونَ الْإِلْزَامِ مَسْأَلَةٌ
الْمَفْقُودِ فَإِنَّهُ لَا يَسْتَحِقُّ غَيْرَهُ مِيرَاثَهُ وَلَوْ مَاتَ مِنْ أَقْرَبِهِ حَالِ فَقْدِهِ لِأَيْرُثُ هُوَ
مِنْهُ فَإِنَّ الدَّفْعَ اسْتِحْقَاقُ الْغَيْرِ بِلاَدِكَيْلٍ وَلَمْ يَثْبُتْ لَهُ الْإِسْتِحْقَاقُ بِلاَدِكَيْلٍ -

اور اسی طرح استصحاب حال سے استدلال کرنا عدم دلیل سے استدلال کرنا ہے اس لیے کہ شے کا
وجود اس کی بقاء کو واجب نہیں کرتا پس استصحاب حال دفع کی صلاحیت تو رکھتا ہے نہ کہ الزام کی اسی
بناء پر ہم نے کہا کہ مجہول النسب آزاد ہے اگر اس پر کوئی شخص غلام ہونے کا دعویٰ کرے پھر اس پر
جنایت کرے تو جانی پر آزاد کی دیت واجب نہ ہوگی اس لیے کہ آزاد آدمی کی دیت واجب کرنا الزام
ہے پس جانی کے حق میں الزام حریت بغیر دلیل کے ثابت نہ ہوگا۔ اور اسی اصل پر ہم نے کہا کہ جب
حیض کے زمانہ میں خون دس دن سے زیادہ ہو جائے اور عورت کی کوئی مدت متعین ہو تو عورت کو اس
کی عادت کے دنوں کی طرف لوٹا دیا جائے گا اور زائد خون استحاضہ ہوگا اس لیے کہ عادت پر زیادہ
ہونے والا خون حیض اور استحاضہ دونوں سے متصل ہوا ہے پس وہ زائد علی العادة خون دونوں امروں کا
احتمال رکھتا ہے تو اگر ہم عورت کی عادت متعینہ کے ٹوٹ جانے کا حکم لگا دیں تو ہم پر بلا دلیل عمل کرنا
لازم آئے گا۔ اور اسی طرح جب عورت نے مستحاضہ ہونے کی حالت میں بلوغ کے ساتھ ابتداء کی تو
اس کا حیض دس دن ہوگا اس لیے کہ دس دن سے کم خون حیض اور استحاضہ دونوں کا احتمال رکھتا ہے پس
اگر ہم اس خون کے حیض نہ ہونے کا حکم دیں تو ہم پر بلا دلیل عمل کرنا لازم آئے گا برخلاف اس خون
کے جو دس یوم کے بعد آئے اس بات پر دلیل قائم ہونے کی وجہ سے کہ حیض دس دن پر زائد نہیں
ہوتا اور اس بات کی ایک دلیل کہ استصحاب حال دفع کی حجت ہے نہ کہ الزام کے مفقود کا مسئلہ ہے
اس لیے کہ مفقود کا غیر اس کی مرث کا مستحق نہیں ہوتا اور اگر مفقود کے رشتہ داروں میں سے کوئی شخص
مفقود کے گم ہونے کی حالت میں فوت ہو جائے تو مفقود اس کا وارث نہ ہوگا پس غیر کا بلا دلیل مستحق
وارث ہونا دفع ہو گیا اور مفقود کا بلا دلیل مستحق وارث ہونا ثابت نہیں ہوا۔

قوله وكذلك التمسك باستصحاب الحال الخ: اس سے قبل مصنف نے احتجاج بلا دلیل کی پہلی قسم عدم
علت سے عدم حکم پر استدلال کو بیان کیا اب دوسری قسم استصحاب حال کو بیان کر رہے ہیں کہ جس طرح عدم علت سے

عدم حکم پر استدلال بلا دلیل تھا اسی طرح استصحاب حال سے بھی استدلال کرنا بلا دلیل ہے۔

استصحاب حال کی اصطلاحی تعریف:

”کسی شے کا زمانہ ماضی میں موجود ہونے کی وجہ سے اس کو زمانہ حال میں موجود ماننا جب کہ اس کے خلاف کوئی دلیل نہ ہو۔“

استصحاب حال کا محل استعمال:

استصحاب حال درحقیقت کوئی نیا حکم ثابت نہیں کرتا بلکہ جو حکم ماضی میں معتبر دلیل سے ثابت تھا اسی کو باقی رکھتا ہے استصحاب حال اس بات کا قرینہ ہوتا ہے کہ جس دلیل کی بنیاد پر جو حکم ماضی میں تھا اب بھی وہی ہے۔ استصحاب حال کا محل استعمال یہ ہے کہ جب مجتہد قرآن مجید پھر حدیث پھر اجماع اور پھر قیاس سے دلیل تلاش کرنے میں پوری کوشش کرے لیکن دلیل نہ مل سکے تو اس وقت استصحاب حال کی طرف رجوع کیا جاتا ہے گویا یہ مجتہد کا آخری طرز استدلال ہے۔

استصحاب حال پر مبنی قواعد:

اہل اصول نے بعض قواعد کی بنیاد اسی ”استصحاب“ پر رکھی ہے: مثلاً

- ۱۔ الاصل فی الاشیاء الاباحۃ
- ۲۔ الاصل براءة الذمۃ
- ۳۔ الاصل بقاء ما کان علی ما کان
- ۴۔ الیقین لایزول بالشک وغیرہ

استصحاب حال کی حجیت میں اختلاف:

استصحاب حال کے حجت ہونے میں دو مذہب ہیں: ۱۔ مذہب احناف۔ ۲۔ مذہب شوافع۔ دونوں مذہب اس بات پر متفق ہیں کہ استصحاب حال حجت دافعہ ہے لیکن اس بات میں اختلاف ہے کہ حجت ملزمہ بھی ہے کہ نہیں؟ احناف کے نزدیک حجت ملزمہ نہیں جب کہ شوافع کے نزدیک حجت ملزمہ بھی ہے۔

احناف کے نزدیک فقط حجت دافعه ہونا:

احناف کے نزدیک استصحاب حال سے مطلقاً استدلال کرنا استدلال بلا دلیل ہے وہ اس لیے کہ کسی چیز کا زمانہ ماضی میں موجود ہونا زمانہ حال میں موجود ہونے کو مستلزم نہیں کہ ہو سکتا ہے کہ حال میں موجود نہ ہو کہ جس طرح کئی چیزیں کل موجود تھیں آج نہیں لہذا مطلقاً استصحاب حال کو دلیل بنانا درست نہیں۔ احناف کے نزدیک استصحاب حال حجت دافعه یعنی موجود حقوق کا تحفظ تو کر سکتا ہے لیکن حجت ملزمہ یعنی جدید حقوق کو ثابت نہیں کر سکتا جیسا کہ احناف سے منقول قاعدہ ہے "الاستصحاب حجة في الدفع لافي الاثبات" احناف کے نزدیک استصحاب حال کا حجت ملزمہ نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ کمزور دلیل ہے اور اس کے ذریعے سے کسی حکم کو دور تو کیا جاسکتا ہے لیکن بتداء لازم نہیں کیا جاسکتا۔

حجت دافعه ہونے پر تفریح:

قوله وعلى هذا قلنا مجهول النسب الخ: مصنف احناف کے اصول (کہ استصحاب حال حجت دافعه تو ہے لیکن حجت ملزمہ نہیں) پر پہلی تفریح پیش کر رہے ہیں۔ مسئلہ یہ ہے کہ کسی شخص نے کسی مجهول النسب شخص پر یہ دعویٰ کر دیا کہ وہ غلام ہے تو اس دعوے کا کوئی اعتبار نہیں اس لیے کہ ہر انسان کو اللہ تعالیٰ نے آزاد پیدا فرمایا ہے جب مجهول النسب شخص دنیا میں آیا تو اس وقت آزاد تھا لہذا اب بھی آزاد ہوگا۔ استصحاب حال کی دلیل سے مدعی کے دعویٰ کو رد کر دیا جائے گا اور اس کی ملکیت ثابت نہ ہوگی اس سے استصحاب حال کا حجت دافعه ہونا ثابت ہوا۔ اب حجت ملزمہ کے نہ ہونے کی صورت یہ ہوگی کہ مدعی نے مجهول النسب شخص کا ہاتھ کاٹ دیا تو مدعی پر آزاد آدمی کی دیت ۵۰ اونٹ لازم نہ ہوگی بلکہ غلام کی دیت ۲۵ اونٹ لازم ہوگی اس کی وجہ یہ ہے کہ مدعی پر آزاد کی دیت واجب کرنا اس پر مال کو زیادہ لازم کرنا ہے حالانکہ احناف کا یہ اصول ہے کہ استصحاب حال الزام کی دلیل نہیں بن سکتا بلکہ الزام کے لیے مستقل دلیل کی ضرورت ہے کہ جس سے آزاد ہونا ثابت ہو ورنہ غلام ہی کی دیت لازم ہوگی جو کہ ۲۵ اونٹ ہیں۔

حکم بغیر دلیل پر پہلی تفریح:

قوله وعلى هذا قلنا زاد الدم الخ: مصنف کی عبارت میں "هذا" اسم اشارہ کا مشار الیہ استصحاب حال نہیں بلکہ "فلا یثبت بلا دلیل" عبارت ہے لہذا مذکورہ مسئلے کی بنیاد یہ ہے کہ حکم بغیر دلیل کے ثابت نہیں ہوگا۔ اسی پر

اس کی تفریح ہے کیونکہ اس مسئلہ میں کسی چیز کا دفع والزام نہیں۔ اس مسئلے کو استحباب حال کے ساتھ بیان کرنے میں مناسبت یہ ہے کہ جس طرح احناف کے نزدیک مطلقاً استحباب حال سے استدلال کرنا فاسد ہے اسی طرح کسی حکم کو بلا دلیل ثابت کرنا بھی فاسد ہے۔ مصنف نے احناف کے اس اصول پر کہ حکم بغیر دلیل کے ثابت نہیں ہو سکتا، ایک مسئلہ متفرع کیا ہے، مسئلہ یہ ہے کہ ایک عورت کو حیض آنے کی عادت سات دن مقرر تھی مگر ایک مہینہ اسے بارہ دن خون آیا تو یہاں تین صورتیں بن گئیں:

- ۱۔ سات دن خون حتمی طور حیض ہے کہ حسب عادت ہے۔
- ۲۔ سات سے دس دن تک حیض واستحاضہ میں متردد ہے۔
- ۳۔ دس سے بارہ دن تک خون حتمی طور پر استحاضہ ہے۔

ان تین صورتوں میں سے پہلی اور تیسری صورت میں کوئی تردد نہیں لیکن دوسری صورت میں تردد ہے کیونکہ اس کی عادت والی جہت کو دیکھیں تو سات دن حیض باقی پانچ دن استحاضہ اگر عادت بدلنے کا حکم لگائیں تو عادت بدلنے پر دلیل نہیں کیونکہ باقی تین دن حیض قرار دینے میں عورت پر شے کو لازم کرنا ہے اور شے بغیر دلیل کے لازم نہیں ہو سکتی اس لیے ہم بغیر دلیل کے باقی تین دنوں کو حیض میں شمار نہیں کر سکتے لہذا حکم کو سابقہ حالت کی طرف لوٹائیں گے کہ اس کے سات دن حیض کے اور باقی پانچ دن استحاضہ کے ہوں گے۔

حکم بغیر دلیل پر دوسری تفریح:

قوله وكذا لك اذا ابعثت الخ: جس طرح گذشتہ مسئلہ میں حکم بغیر دلیل کے ثابت نہیں ہوا اسی طرح مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی لڑکی اس حالت میں بالغ ہوئی کہ اس کو آغاز ہی بارہ دن مسلسل خون آیا اور یہ عورت مبتدہ ہے معتادہ (عادت والی) نہیں لہذا بغیر دلیل کے پہلے تین دنوں کو حیض اور باقی نو دنوں کو استحاضہ قرار نہیں دے سکتے بلکہ دس دن حیض (جو حیض کی زیادہ سے زیادہ مدت ہے) اور باقی ایام استحاضہ ہوں گے۔

مذکورہ عبارت پر محشی کی وضاحت:

قوله ومن الدليل على ان الاستصحاب الخ: اصول الشاشی کے محشی نے اس بات کو واضح کیا ہے کہ مصنف کے انداز سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مسئلہ ”مفقود الخبر“ استحباب حال کے لیے دلیل ہے، حالانکہ مسئلہ

”مفقود الخبر“ کی دلیل خود اصحاب حال ہے، لہذا مفہوم یوں ہے کہ ”مفقود الخبر“ کی دلیل اصحاب حال ہے۔

اصحاب حال کے حجت دافعہ ہونے اور حجت ملزمہ نہ ہونے پر تفریح:

مصنف نے اصحاب حال کے حجت دافعہ ہونے اور حجت ملزمہ نہ ہونے پر مسئلہ مفقود الخبر سے تفریح بیان کی ہے۔ مفقود اس گمشدہ شخص کو کہتے ہیں کہ جس کی موت و حیات کا کوئی علم نہ ہو۔ ایسے آدمی کی منکوحہ بیوی کے بارے میں احناف کی روایات مختلف وارد ہوئی ہیں لیکن فتویٰ اس قول پر ہے کہ جب مفقود کی بیوی اپنے شوہر کے گم ہو جانے کا دعویٰ قاضی کی عدالت میں دائر کرے اور قاضی کے ہاں اس کا دعویٰ صحیح ثابت ہو جائے تو قاضی اس کے چار سال بعد اس کی موت کا فیصلہ کر دے گا اور عورت عدت گزار کر دوسرے مرد سے نکاح کر سکے گی اس کی موت کا فیصلہ صرف اس کی بیوی کے حق میں ہوگا مگر مفقود اپنے مال جائیداد کے حق میں زندہ ہوگا اور دوسروں کے مال کے حق میں مردہ ہوگا اپنے حق میں زندہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کے دوسرے رشتہ دار اس کی میراث کے مستحق نہیں ہوں گے اس کے ورثاء اگر قاضی کے پاس آ کر اس کے مال کو تقسیم کرنے کا مطالبہ کریں تو قاضی اصحاب حال کو دلیل بنا کر ان کے دعویٰ کو رد کر دے گا کہ وہ زمانہ ماضی میں زندہ تھا تو اب بھی زندہ ہے اور زندہ آدمی کا مال تقسیم نہیں ہوا کرتا لہذا اصحاب حال کی دلیل سے کسی کے دعویٰ کو رد کیا جاسکتا ہے۔

دوسروں کے مال کے حق میں مردہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اگر اس مفقود کے ماں باپ میں سے کوئی مر جائے تو مفقود ان کا وارث نہیں ہوگا اس لیے کہ اصحاب حال کو دلیل بنا کر اس کے حق کو ثابت کریں تو اصحاب حال کی دلیل سے اس کے حق کو ثابت کرنا پڑے گا اور اصحاب حال کو حجت ملزمہ بنا کر پڑے گا جبکہ احناف کے نزدیک اصحاب حال حجت ملزمہ نہیں بن سکتا معنف کی عبارت میں بلا دلیل سے مراد اصحاب حال ہی ہے۔

”فَإِنْ قِيلَ قَدْ رُوِيَ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ أَنَّهُ قَالَ لِأَخْمَسٍ فِي الْعَنْبَرِ لَأَنَّ الْأَثْرَ لَمْ يَرُدُّ بِهِ وَهُوَ التَّمَسُّكُ بَعْدَ الدَّلِيلِ قُلْنَا إِنَّمَا ذَكَرَ ذَلِكَ فِي بَيَانِ عُدَّتِهِ فِي أَنَّهُ لَمْ يَقُلْ بِالْأَخْمَسِ فِي الْعَنْبَرِ وَلِهَذَا رُوِيَ أَنَّ مُحَمَّدًا سَأَلَهُ عَنِ الْخُمْسِ فِي الْعَنْبَرِ فَقَالَ مَا بَالُ الْعَنْبَرِ لِأَخْمَسٍ فِيهِ قَالَ لِأَنَّهُ كَالسَّمِكِ فَقَالَ فَمَا بَالُ السَّمِكِ وَالْأَخْمَسِ فِيهِ قَالَ لِأَنَّهُ كَالْمَاءِ وَالْأَخْمَسُ فِيهِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ“۔

پس اگر اعتراض کیا جائے کہ امام اعظم ابو حنیفہ سے مروی ہے کہ عنبر میں خمس نہیں ہے اس لیے کہ عنبر

میں خمس کے متعلق کوئی اثر وارد نہیں ہوا اور یہ عدم دلیل کے ساتھ استدلال کرنا ہے، ہم جواب دیں گے کہ امام اعظم نے یہ بات اپنے عذر کو بیان کرنے کے سلسلے میں کہی کہ وہ عنبر میں خمس کے قائل نہیں اور اسی وجہ سے روایت کیا گیا کہ امام محمد رحمہ اللہ نے امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے عنبر میں خمس کے متعلق دریافت کیا چنانچہ امام محمد رحمہ اللہ نے کہا عنبر کا کیا حال ہے کہ اس میں خمس نہیں ہے؟ اس پر امام اعظم نے فرمایا کہ وہ مچھلی کی طرح ہے پھر امام محمد رحمہ اللہ نے دریافت کیا پس مچھلی کا کیا حال ہے کہ اس میں خمس نہیں ہے؟ امام اعظم نے فرمایا اس لیے کہ وہ پانی کی طرح ہے اور پانی میں خمس نہیں۔

احناف کے اصول پر اعتراض کی تقریر:

قوله فان قيل قد روى عن ابي حنيفة النخعي: مصنف نے اس عبارت میں احناف کے اصول پر وارد ہونے والا ایک اعتراض نقل کیا ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ تم احناف کا یہ اصول ہے کہ عدم دلیل سے عدم حکم پر استدلال کرنا احتجاج بلا دلیل ہے جو فاسد ہے حالانکہ خود احناف کے امام، امام اعظم ابوحنیفہ نے بغیر دلیل کے استدلال کیا ہے وہ اس طرح کہ امام اعظم سے مروی ہے کہ عنبر (ایک خوشبو کا نام ہے جس کی اصل میں مختلف اقوال ہیں جو سمندر سے ملتی ہے) میں خمس نہیں اس کی دلیل یہ دی "لان الاثر لم يرد به" کہ عنبر میں اس لیے خمس نہیں کہ اس کے واجب ہونے میں حدیث وارد نہیں ہوئی لہذا عدم وارد حدیث سے عدم وجوب خمس پر استدلال کرنا ہے، معلوم ہوا کہ احتجاج بلا دلیل درست ہے؟

جواب کی تقریر:

قوله قلنا انما ذكر ذلك النخعي: معترض کے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ امام اعظم ابوحنیفہ نے عدم دلیل سے عدم حکم پر استدلال نہیں کیا بلکہ عنبر میں خمس کے قائل نہ ہونے کا عذر بیان کیا ہے کہ میں قیاس کی دلیل سے عنبر میں خمس کے واجب نہ ہونے کا قائل اس لیے ہوا کہ وجوب خمس میں اس پر کوئی حدیث وارد نہیں ہوئی اگر حدیث وارد ہوتی تو میں قیاس کو چھوڑ کر حدیث پر خلاف قیاس عمل کرتا مگر جب حدیث نہ ملی تو قیاس کی طرف رجوع کرنا پڑا اور قیاس یہ ہے کہ خمس مال غنیمت میں ہوتا ہے جو دشمنوں سے لڑائی کے بعد غلبے سے حاصل ہوتا ہے جب کہ عنبر دشمنوں سے نہیں بلکہ دریا سے حاصل ہوتی ہے لہذا قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ عنبر میں خمس نہیں ہونا چاہیے۔

عذر پر امام محمد سے استشہاد:

قولہ ولہذا روی ان محمدا الخ: امام اعظم ابوحنیفہ نے بطور عذر یہ فرمایا تھا کہ اس کے متعلق حدیث وارد نہیں باقی آپ کا استدلال قیاس سے ہے اس پر امام محمد کا امام اعظم سے سوال واضح قرینہ ہے وہ یہ ہے کہ امام محمد نے امام اعظم ابوحنیفہ سے سوال کیا کہ حضرت عنبر میں خمس کیوں نہیں؟ تو امام اعظم ابوحنیفہ نے جواباً ارشاد فرمایا اس لیے کہ عنبر مچھلی کی طرح ہے جب مچھلی میں خمس نہیں تو عنبر میں بھی خمس واجب نہ ہوگا تو امام محمد نے پھر امام اعظم ابوحنیفہ سے سوال کیا حضرت مچھلی میں خمس کیوں نہیں؟ فرمایا اس لیے کہ مچھلی پانی کی طرح ہے جب پانی میں خمس نہیں تو مچھلی میں بھی خمس نہیں ہوگا امام محمد کے اس قیل و قال سے معلوم ہوا کہ امام اعظم کا عنبر کے متعلق استدلال قیاس سے ہے اور یہ فرمانا کہ اس کے متعلق حدیث نہیں یہ بطور دلیل نہیں بلکہ مسئلہ عنبر میں قیاس کو بطور دلیل بنانے کا عذر بیان کرنا ہے لہذا معترض نے جس چیز کو لے کر اعتراض کیا ہے وہ یہاں مراد نہیں اور جو یہاں مراد ہے اس پر کوئی اعتراض نہیں لہذا احناف کا اصول بھی مسلم ہے اور امام اعظم کا استدلال بھی بلا دلیل نہیں بلکہ با دلیل ہے لہذا احناف کا اصول یہی ہے کہ عدم علت سے عدم حکم پر استدلال قاسد ہے۔

اختیاری مطالعہ

منکرین معمولات اہل سنت کی عدم دلیل سے عدم حکم پر استدلال کرنے کی اصولی حیثیت:

معمولات اہل سنت کے منکرین کا یہ وتیرہ ہے کہ ہر مستحب و مستحسن عمل پر سنت فعلی کا مطالبہ کرتے ہیں کہ کیا حضور ﷺ نے یہ کام کیا ہے اسی طرح صحابہ کرام اور تابعین کے متعلق بھی یہی بات کہتے ہیں اس سوالیہ انداز سے ان کا مدعی یہ ہوتا ہے کہ چونکہ یہ کام قرون ثلاثہ سے ثابت نہیں لہذا ناجائز ہے اس سے قبل امر کی بحث میں ”فقط سنت فعلی ہی کا مطالبہ کیوں؟“ کے عنوان سے تحقیقی بحث کر چکے ہیں اب اس تحقیق کا پہلو یہ ہے کہ اگر کوئی حکم کسی ایک دلیل و علت کے ساتھ خاص نہ ہو تو کیا عدم دلیل سے عدم حکم پر استدلال کرنا اہل اصول کی روشنی میں درست ہے یا نہیں؟ اس کی تفصیل یہ ہے کہ کسی کام کے جائز و ناجائز، حلال و حرام اور بدعت وغیرہ کا تعلق علم فقہ سے ہے اور فقہ کی جزئیات اہمیت ہیں کہ جن کو احاطہ شمار میں لانا ممکن نہیں لہذا ان کی شرعی حیثیت کو جاننے کے لیے مجتہدین کرام نے ایسے اصول و قواعد وضع کیے ہیں کہ جن کے ذریعے سے ہر نومولد مسئلہ کی نوعیت اہل علم کے نزدیک آشکار ہو جاتی ہے اور اہل اصول

نے اس مسئلہ پر تفصیلی بحث کی ہے کہ اگر کسی فعل کا ذکر نہ ملے تو فعل کے نہ ملنے پر کیا یہ کہنا جائز ہوگا کہ چونکہ یہ کام حضور ﷺ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اور تابعین نے نہیں کیا لہذا ناجائز و بدعت ہے ہم اس استدلال کی شرعی حیثیت کا اصول فقہ کی روشنی میں جائزہ لیتے ہیں۔ یہاں تین پہلو پر بحث کی جائے گی:

- ۱۔ عدم دلیل سے عدم حکم پر استدلال۔
- ۲۔ حلال و حرام کا اسلوب۔
- ۳۔ اباحت کی شرعی حیثیت۔

عدم دلیل سے عدم حکم پر استدلال:

مصنف اصول الشاشی نے استدلال فاسد کی بحث کرتے ہوئے لکھا ہے: "الاحتجاج بلا دلیل — بمنزلة ما يقال له يمت فلان الخ"

(اصول الشاشی ص ۱۰۵ مکتبہ رحمانیہ لاہور)

عبارت کا خلاصہ:

اسی عبارت کے تحت ترجمہ اور تشریح گزر چکی تاہم استدلال فاسد کے مفہوم کو واضح کرنے کے لیے احتجاج بلا دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ اصول فقہ کا ایک قاعدہ ہے کہ ایک دلیل ہوتی ہے اور ایک اس دلیل کا مدلول یعنی حکم ہوتا ہے کہ ایک خاص دلیل کی نفی سے حکم کی نفی نہیں ہوتی کیونکہ ایک حکم کی کئی دلیلیں ہو سکتی ہیں اور وہ حکم کسی اور دلیل سے ثابت ہو سکتا ہے اصول فقہ میں اس قسم کے استدلال کو "احتجاج بلا دلیل" کہا گیا ہے جو احناف کے نزدیک باطل ہے ہاں اگر حکم کی صرف ایک ہی دلیل ہو تو دلیل کی نفی سے حکم کی نفی درست ہے اس مسئلے کو صاحب اصول الشاشی نے اس طرح سمجھایا ہے کہ موت ایک حکم ہے اور اس کے واقع ہونے کی کئی علتیں ہیں مثلاً گر کر مرنا، ڈوب کر مرنا، جل کر مرنا، ایکسڈنٹ ہو کر مرنا، بیمار ہو کر مرنا اور قتل ہو کر مرنا وغیرہ مگر کوئی اس بات پر ڈٹ جائے کہ وہ تب مرے گا کجب وہ چھت سے گرے گا تب میں اس کی موت کو مانوں گا اسی طرح کا استدلال مخالفین، معمولات اہل سنت پیش کرتے ہیں کہ ہم میلاد اور عرس وغیرہ کو جائز تب مانیں گے کہ جب حضور ﷺ نے یا صحابہ کرام رضی اللہ عنہم و تابعین نے کیا ہو تو ان لوگوں کے اس رویہ نے یہ ظاہر کر دیا کہ ان کے نزدیک کوئی کام تب جائز ہوگا کہ وہ عمل حضور ﷺ نے یا صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے کیا ہو اور یہ سنت فعلی ہے اس کے علاوہ دیگر دلائل قرآن مجید، سنت قولی، اجماع اور قیاس ان کے ہاں ان کی

کوئی حیثیت نہیں۔

اسی استدلال فاسد پر بحث کرتے ہوئے شیخ احمد المعروف ملا جیون رحمۃ اللہ علیہ (جو اورنگزیب عالمگیر بادشاہ سلطان الہند کے استاذ بھی ہیں) نور الانوار شرح منار (جو درس نظامی کے نصاب میں صدیوں سے پڑھائی جا رہی ہے) میں بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”معل الاطراد فی البطلان الاحتجاج بلا دلیل لاجل النفی بان یقول هذا الحكم غیر ثابت لانه لا دلیل علیہ“

(نور الانوار: ۲۶۰، اسلامی کتب خانہ لاہور)

استدلال بغیر دلیل یہ کہ نفی کی وجہ سے کوئی یہ کہے کہ یہ حکم ثابت نہیں ہے کیونکہ اس پر دلیل نہیں ہے یہ استدلال فاسد و باطل ہے۔

دلیل نہ ملنے پر مجتہد کا عمل:

اگر کسی مسئلہ پر مجتہد کو کوشش بسیار کے باوجود دلیل نہ مل سکے تو کیا فیصلہ کرے گا اس پر محشی نور الانوار علامہ عبدالحلیم لکنوی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

”فان عدم وجدان الدلیل لا یوجب انتفاء الدلیل فی الواقع ولا انتفاء المدلول فیہ الع“

(حاشیہ نور الانوار ص ۲۵۱: حاشیہ نمبر ۶)

عبارت کا خلاصہ:

محشی کی عبارت کا خلاصہ یہ ہے کہ جب ایک مجتہد نے بڑی کوشش کی لیکن اس کو خاص حکم پر کوئی دلیل نہ ملی تو اس دلیل کے نہ ملنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ واقع میں اس خاص حکم پر کوئی دلیل موجود نہیں اور اس دلیل کے نہ ملنے سے واقع میں حکم کی نفی نہیں ہوتی جب مجتہد کی کوشش اور تلاش کے باوجود اگر دلیل نہ ملے تو اس کو یہ کہنا چاہیے کہ شارع (اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) نے نہ اس حکم کی نفی کی ہے اور نہ اثبات لہذا مجتہد یہ نہیں کہہ سکتا کہ مجھے دلیل نہیں ملی ہاں اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کسی دلیل کی نفی فرمادیں وہ حقیقت میں معدوم ہوگی چونکہ آپ کے علم سے کوئی دلیل خارج نہیں کیونکہ آپ شارع ہیں۔

تنبیہ :

جب مجتہد جو قرآن مجید، اجماع و قیاس کے علوم ضروریہ کا سمندر ہونے کے باوجود دلیل کی نفی سے حکم کی نفی نہیں کر سکتا تو آج کل کے نیم خواندہ مبلغین اصول شرعیہ سے عاری غیر معیاری کتب سے مطالعہ کر کے حلال کو حرام اور جائز کو ناجائز کہنا شروع کر دیتے ہیں جن کو شرعی مسئلہ کے ثبوت کے لیے دلائل کا علم نہیں ہوتا فقط طوطے کی طرح ایک ہی رٹ لگاتے ہیں کہ یہ کام کب حضور ﷺ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اور تابعین نے کیا حالانکہ حدیث فعلی کے علاوہ قرآن مجید، سنت، اجماع اور قیاس بھی مسلمہ دلائل شرعیہ ہیں ان کے اس عمل سے باقی دلائل کا انکار لازم آرہا ہے کیونکہ اگر ان کو دیگر دلائل کا بھی علم ہوتا تو فقط سنت فعلی کے نہ ملنے پر عدم جواز کا فتویٰ نہ لگاتے لیکن ان کا فتویٰ لگانا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ یا تو مسائل شرعیہ کے استنباط کے طریقے سے جاہل ہیں یا جانتے تو ہیں مگر جاہل عارفانہ کے طور پر انانیت پرانگے ہوئے ہیں۔

جو فعل صحابہ کرام اور سلف و صالحین نے نہ کیا ہو تو؟

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا کسی کام کو کرنا جائز ہونے کی دلیل تو ضرور ہے مگر نہ کرنا ناجائز ہونے کی دلیل نہیں لہذا صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے نہ کرنے سے کوئی فعل ناجائز نہیں ہوگا حضرت علامہ ابن حجر عسقلانی شارح بخاری فتح الباری میں لکھتے ہیں:

”الفعل يدل على الجواز وعدم الفعل لا يدل على المنع“

(فتح الباری جلد ۱ ص ۵۵۵ ادارہ اشراکت الاسلامیہ لاہور)

کرنے سے جائز ہونا سمجھا جاتا ہے اور نہ کرنے سے ممانعت نہیں سمجھی جاتی مذکورہ بالا تصریح سے روز روشن کی طرح واضح ہو گیا کہ صحابہ کرام کا نہ کرنا کسی فعل کے ناجائز یا مکروہ ہونے کی دلیل نہیں بلکہ ناجائز اور مکروہ ہونے کے لیے مستقل دلیل کا ہونا ضروری ہے۔ کسی امر کے کار خیر ہونے کے لیے ضروری نہیں کہ صحابہ کرام نے اس کو کیا ہو اور نہ یہ کہ ہر کار خیر کو صحابہ کرام نے انجام دیا ہو اسے تحقیق کے آئینے میں دیکھیے۔

قارئین کرام! جب ہم عہد صحابہ پر نظر ڈالتے ہیں تو یہ ثبوت ملتا ہے کہ بعض صحابہ نے حدیثیں لکھی ہیں مگر انہوں نے امام بخاری کی طرح ہر حدیث لکھنے سے پہلے نہ غسل کیا اور نہ دو رکعت نماز نفل پڑھی اور اسی طرح صحابہ کرام رضی اللہ عنہم چلتے پھرتے اٹھتے بیٹھتے رسول اکرم ﷺ کی حدیثیں بیان فرماتے لیکن امام مالک کی طرح حدیث شریف بیان

کرنے سے پہلے نہ غسل کرتے نہ کپڑوں کو عطر لگانے کا التزام کرتے یونہی حضرت امام مالک کی طرح مدیہ الرسول کی تعظیم صحابہ کرام سے منقول نہیں تو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اس طرح نہ کرنے سے حضرت امام بخاری اور حضرت امام مالک کا حدیث پاک اور شہر رسول رضی اللہ عنہ کا اس انداز سے تعظیم کرنا حرام و ناجائز ہو جائے گا اور کیا یہ لوگ بدعتی قرار دیئے جائیں گے ہرگز نہیں بلکہ یہ تعظیم اور یہ انداز بلاشبہ جائز و مستحسن ہی ہوگا پھر کیا یہاں بھی یہی منطق دہرائی جاسکے گی کہ یہ عمل اگر جائز و مستحسن اور کار خیر ہوتا تو اسے صحابہ کرام نے کیوں نہیں کیا؟ کیا یہ حضرات عشق مصطفیٰ رضی اللہ عنہ میں صحابہ کرام سے بڑھ کر ہیں؟ جواب نفی میں ہوگا۔

عدم ذکر، ذکر عدم نہیں:

اگر کوئی بات مذکور نہ ہو تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ اس کا وجود ہی نہیں مثلاً ایک لاکھ چوبیس ہزار کم و بیش انبیاء کرام رضی اللہ عنہم کی تعداد ہے اسی طرح ایک لاکھ چوبیس ہزار کم و بیش صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی تعداد ہے اسی طرح لاکھوں میں اولیائے کرام کی تعداد ہے مگر ہزاروں حضرات کا تذکرہ کتابوں میں نہیں ملتا کیا جن کا تذکرہ کتابوں میں نہیں ملتا ان کے وجود کی نفی کی جاسکتی ہے اسی طرح امور مستحبہ و مستحسنہ ہیں کہ بعض کا ذکر صحابہ سے ملتا ہے بعض کا نہیں ملتا لہذا عدم ذکر، ذکر عدم نہیں جس سے امور مستحبہ کے وجود کی نفی نہیں ہو سکتی۔

حضور رضی اللہ عنہم اور صحابہ و تابعین سے منقول نہ ہونے کی وجوہات:

معمولات اہل سنت پر اعتراض کرنے والے کہتے ہیں کہ کیا یہ معمولات حضور رضی اللہ عنہم صحابہ رضوان و تابعین رضی اللہ عنہم سے ثابت ہیں؟ یہ سوال درحقیقت ان حضرات کی زندگی کی مصروفیات کی وجہ سے مطالعہ نہ کرنے کی وجہ سے پیدا ہوا۔ ایک دفعہ ان کی تاریخ پڑھ لیجیے، عہد رسالت رضی اللہ عنہم میں خارجی داخلی دشمنوں کی مدافعت، ان کی سیاہ کاریوں سے صیانت، قرآن مجید اور احادیث کریمہ کا حفظ و ضبط اور نئے مسلمان ہونے والے لوگوں اور وہ بھی عرب کے اعراب کو دین کی تعلیم و تلقین جیسے عظیم فرائض میں مصروفیات سب کو معلوم ہے عہد صحابہ میں جھوٹے مدعیان نبوت کا فتنہ، مرتدین کی شورش، مانعین زکوٰۃ کا فساد، پھر دنیا کی سب سے بڑی دو طاقتوں سے بیک وقت ٹکرا کر جن کی حیثیت اس زمانے میں وہی تھی جو آج روس و امریکہ کی ہے پھر مفتوحہ علاقوں میں بغاوتوں کی شورش ان کے ساتھ ساتھ لاکھوں نئے مسلمان ہونے والے ان عجمیوں کو جو عربی نہ جانتے تھے دین کے اصول و فروع کی تعلیم و تلقین ان کے اخلاق کی تحسین برے اخلاق سے تزکیہ، پھر دینی علوم کا سرمایہ جو ان کے سینوں میں محفوظ تھا اسے تابعین تک منتقل کرنا، ان کے ساتھ

ساتھ خوارج وروافض اور فدریہ وغیرہ کی ریشہ دوانیوں سے دین کو محفوظ رکھنا کتنا عظیم فرض تھا تا بعین کے دور میں بنو امیہ اور بنو عباس کی کشمکش اور گھر گھر پھیلی ہوئی جنگ اور بد مذہبوں کی خفیہ ریشہ دوانیاں اور پھر لاکھوں نو مسلموں کی تعلیم و تربیت اور ساتھ ہی ساتھ تفسیر اور احادیث کی نشر و اشاعت کے لیے قریہ قریہ، شہر شہر، نگر نگر دوڑ دھوپ جیسے اپنی جان و مال عزت و آبرو کے ہزار ہا خطرات کے باوجود اہم فرائض تھے جن کو یہ حضرات انجام نہ دیتے تو دین کا کیا حال ہوتا صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے ان حالات و واقعات سے معلوم ہوا کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو مستحبات و مستحبات کو جاری کرنے کا موقع کب ملا کہ وہ ان امور کو بجالاتے وہ تو اسلام کے ضروری احکام کے نفاذ میں مصروف عمل تھے اس لیے یہ سوال کرنا جہالت ہوگا کہ یہ کام صحابہ نے نہیں کیا لہذا ہم کیوں کریں بلکہ ”اصول یہ ہے کہ جو کام اپنی اصل کے لحاظ سے جائز ہے اس کا کرنا جائز اور جو اپنی اصل کے لحاظ سے جائز نہیں اس کا کرنا جائز ہے۔“

۲: حلال و حرام کا اسلوب

قرآن و حدیث کا اسلوب:

حلال و حرام کی تفصیل جاننے کے لیے قرآن و حدیث کا مطالعہ کیا جائے تو قرآن و حدیث سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ عموماً حلال کے بجائے حرام اشیاء کی تفصیل بیان کی گئی ہے کیونکہ حرام اشیاء حلال کے مقابلے میں کم اور محدود ہیں۔ اولاً جن عورتوں سے نکاح حرام ہے ان کو سورۃ النساء میں تفصیلاً بیان کیا گیا ہے اسی طرح باقی عورتوں کو حدیث کی روشنی میں محرمات کی فہرست میں شامل کیا گیا جن عورتوں سے نکاح جائز تھا ان کا ذکر کیے بغیر عمومی حکم بیان کر دیا: ”واحل لکم ما ودا ذالکم“ اور ان کے سوا تمہارے لیے حلال کر دی گئی ہیں، ثانیاً جن جانوروں کو کھانا حرام ہے ان کی فہرست سورۃ البقرہ: آیت نمبر ۱۷۳ میں بیان کی اور مزید تفصیل سورۃ مائدہ: آیت نمبر ۳ میں بیان کی گئی جو قرآن سے رہ گئے وہ حدیث میں بیان کیے گئے۔

موجودہ عدالتی نظام کا اسلوب:

دور حاضر میں تمام ممالک میں جو عدالتی نظام رائج ہے اس کا مشاہدہ کیا جائے تو اس کا اسلوب بھی قرآن و حدیث والا ہے کہ جو چیز ممنوع و جرم ہیں ان کے متعلق ایک بیان کیا گیا کہ فلاں جرم پر سزا کے طور پر یہ جرمانہ ہے

جس کو عدالتی زبان میں تعزیرات کہتے ہیں جیسے تعزیرات ہند، تعزیرات پاکستان وغیرہ لیکن کہیں جائز و حلال کاموں کی فہرست نہیں ملے گی حرام و ناجائز کاموں کی فہرستیں آپ کو قانون و تعزیرات کی صورت میں ملیں گی۔

ٹریفک کا اسلوب:

آمدورفت کے ذرائع مثلاً گاڑیاں وغیرہ ان کے اسلوب کو دیکھا جائے تو یہی بات سمجھ آتی ہے کہ جہاں سے ٹریفک کا گزارنا یا اس کا کھڑا کرنا منع ہو تو منع کی دلیل ہوتی ہے کہیں آڑ کہیں لکھا ہوا ہوا ہے کہ گزارنا منع ہے۔

دنیاوی کاموں کا اسلوب:

مثلاً کسی علاقے میں جانے پہ پابندی ہو تو ”ممنوعہ علاقہ“ لکھا ہوتا ہے اسی طرح لوگوں کی چراگائیں کھیتیاں وغیرہ کہ جن میں منع کے لیے ”علامات و نشانیاں“ ہوتی ہیں جو دلالت کرتی ہیں کہ داخلہ منع ہے۔

خلاصہ کلام:

ان تمام اباحت کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ مطالبہ کرنا کہ فلاں کام کے جائز ہونے پر کیا دلیل ہے مطالبہ درحقیقت جہالت پر مبنی ہے جیسا کہ آپ نے دیکھا کہ اسلام اور دنیا دونوں کا اسلوب یہ ہے کہ حرام چیز پر دلیل ہوتی ہے نہ کہ حلال چیز پر کیونکہ اس کے حلال ہونے پر یہی دلیل ہے کہ وہ حرام کی فہرست میں نہیں ہے لہذا یہ مباح ہے۔

۳: اباحت کی شرعی حیثیت:

جن چیزوں کے متعلق شریعت مطہرہ نے حکم دیا ہے یا ترغیب دی ہے وہ دلائل کی قوت کے لحاظ سے فرض، واجب، سنت اور مستحب قرار پائیں، جن چیزوں کے متعلق شریعت مطہرہ نے ممانعت فرمائی یا ناپسندیدگی کا اظہار فرمایا ہے وہ بھی دلائل کی قوت کے لحاظ سے حرام، مکروہ تحریمی، مکروہ تنزیہی اور اساعت قرار پائیں اور جن چیزوں کے متعلق شریعت مطہرہ نے سکوت فرمایا کہ نہ حکم و ترغیب اور نہ ہی ممانعت و ناپسندیدگی کا اظہار فرمایا تو وہ سب چیزیں بلاشبہ جائز و مباح ہیں۔

مباح کی تعریف:

”مألا يتعلق بفعله وترکہ مدح ولاذم“

ہر وہ فعل کہ جس کے کرنے اور چھوڑنے پر نہ تعریف ہو اور نہ ہی مذمت ہو۔

اباحت کا شرعی حکم:

اصولی امام علامہ محبت اللہ بہاری لکھتے ہیں:

”الاباحة حکم شرعی لانه خطاب الشرع تخییراً“

(مسلم الثبوت)

اباحت حکم شرعی ہے کیونکہ یہ خطاب شرعی ہے کہ جس کے کرنے اور نہ کرنے کا اختیار دیا گیا ہے، یہی جمہور کا موقف ہے۔

اشیاء میں اصل اباحت:

۱۔ علامہ شیخ عبدالعزیز کشف الاسرار شرح اصول بزدوی میں لکھتے ہیں:

”مذہب اکثر اصحابنا وکثیر فی اصحاب الشافعی الی انہا علی الاباحة“
(کشف الاسرار جلد نمبر ۳ ص ۹۵)

احناف اور شوافع کی اکثریت اسی بات کی قائل ہے کہ اشیاء میں اصل اباحت ہے۔

۲۔ علامہ ابن ہمام لکھتے ہیں:

”المختار الاباحة عند الجمهور الحنفیة والشافعیة“

۳۔ علامہ محبت اللہ بہاری لکھتے ہیں:

”ان اصل الافعال الاباحة کما هو مختار اکثر الحنفیة والشافعیة“

اباحت اصلیہ کے قاعدہ پر قرآن و حدیث سے دلائل:

اباحت اصلیہ کے قاعدہ ”الاصل فی الاشیاء الاباحة“ کے حجت ہونے پر اہل اصول کی آراء بھی پیش کی گئی اب قرآن و حدیث سے بطور نمونہ ایک ایک دلیل ملاحظہ کیجیے۔

۱۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

”یا ایہا الذین امنوا لا تسئلوا عن اشیاء ان تبدلکم تسئوکم وان تسئلوا
عنها حین ینزل القرآن تبدلکم عفا اللہ عنها واللہ غفور حلیم۔“

(المائدہ: ۱۰۱)

اے ایمان والو مت پوچھا کرو ایسی باتیں کہ اگر ظاہر کر دی جائیں تمہارے لیے تو بری لگیں تمہیں اور
اگر پوچھو گے ان کے متعلق جب کہ اتر رہا ہے قرآن تو ظاہر کر دی جائیں گی تمہارے لیے معاف
کر دیا ہے اللہ نے ان کو اور اللہ بہت بخشنے والا بڑا حلم والا ہے۔

وجہ استدلال:

اس آیت سے معلوم ہوا کہ جب تک وحی نازل نہ ہو تو نہ کوئی چیز لازم ہوتی ہے اور نہ ہی منع ہوتی ہے کہ جس
طرح تحلیل و تحریم میں شارع کا بیان موجب ہدایت و بصیرت ہے اسی طرح اس کا سکوت بھی ذریعہ رحمت و سہولت ہے
لہذا جس چیز سے اللہ تعالیٰ نے سکوت فرمایا تو اس میں گنجائش ہے کہ اس کی حلت و حرمت کے متعلق بحث و مباحثہ نہیں
کرنا چاہیے۔ لہذا جن چیزوں کو شارع نے غیر متعین کر رکھا ہے ان کے متعلق لایعنی سوالات سے بچنا چاہیے اور ”عفا
اللہ عنها“ سے محققین نے یہ مسئلہ نکالا کہ اشیاء میں اصل اباحت ہے۔

۲۔ حضرت سلمان فارسی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے چیزوں کی حلت و حرمت کے
متعلق پوچھے گئے سوال کے متعلق ارشاد فرمایا:

”الحلال ما احل اللہ فی کتابہ والحرام ما حرم اللہ فی کتابہ وما سکت عنه
فہو مما عفی عنه۔“

(ابن ماجہ ص ۲۴۹ نمبر ۲۴۹)

حلال وہ ہے کہ جس کو اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں حلال فرمایا اور حرام وہ ہے کہ جس کو اللہ تعالیٰ نے
اپنی کتاب میں حرام فرمایا اور جس کا ذکر نہیں کیا وہ سب معاف ہیں۔

وجہ استدلال:

انسانی زندگی میں ہزاروں چیزیں ایسی ہیں کہ جن کے حلال و حرام ہونے کے بارے میں قرآن و سنت

خاموش ہیں اس لیے جب تک ان اشیاء کے عدم جواز یا حرام ہونے پر دلیل شرعی قائم نہ ہوگی تو یہ مباح اور جائز ہوں گی ان کے جواز کے لیے کسی دلیل کی ضرورت نہ ہوگی اسی سے اہل اصول نے یہ قاعدہ مستنبط کیا ہے کہ اشیاء میں اصل اباحت ہے۔

اباحت کا محل و مصرف:

اباحت اصلہ سے اس چیز کی اباحت پر استدلال کیا جائے گا کہ جس کی حلت و حرمت پر دوسرے دلائل موجود نہ ہوں۔ الحمد للہ اہل سنت و جماعت کے معمولات قرآن و حدیث کے عین مطابق ہیں کہ جن پر محققین اہل سنت کی کتب بین دلیل ہیں کہ ہر نیک عمل کو قرآن و حدیث کے دلائل سے مبرا بنایا گیا ہے راقم کی بھی ۹۳ عقائد و معمولات پر تحقیقی اور تحقیقی کتاب موجود ہے ضرور مطالعہ کیجئے پھر بھی اگر کوئی ان کو تسلیم نہ کرے تو جمہور اہلسنت متفقہ اصول پیش کرتی ہے کہ اشیاء میں اصل اباحت ہے کہ جب تک اللہ اور اس کے رسول نے اسے حرام قرار نہ دیا ہو تو جائز و مباح ہے۔

اگر کوئی نیک کام کو حرام و ناجائز کہے تو؟

اگر کوئی اہل سنت کے عمل و نظریہ پر یوں حملہ آور ہو کہ یہ ناجائز و حرام ہے تو اس سے یہ کہیں کہ جمہور اہل اصول کا متفقہ قاعدہ ہے کہ ”اشیاء میں اصل حلال ہونا ہے“ اگر آپ کے نزدیک حرام ہے تو اس کی حرمت پر قرآن و حدیث سے صریح نص پیش کریں یقیناً وہ اس کی حرمت پر کوئی دلیل شرعی پیش نہ کر سکے گا پھر یہی کہے گا کہ اس کی حرمت پر کوئی آیت یا حدیث صراحاً نہیں تو اس سے کہا جائے پھر تو یہ چیز اہل اصول کے قاعدہ کے مطابق حلال ہے کہ اشیاء میں اصل اباحت ہے تو اسے تسلیم کرنا چاہیے ورنہ حضور ﷺ نے ان چیزوں کے متعلق گفتگو کرنے سے منع فرمایا ہے کہ جن کی حلت و حرمت پر نص نہیں لہذا قاعدہ کے مطابق ان کی حلت کو تسلیم کرنا چاہیے۔

اباحت کے متعلق بعض لوگوں کا شبہ:

منکرین معمولات اہل سنت جب اس قاعدہ کلیہ کو محققین کی تصریحات کی روشنی میں تسلیم کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں تو پھر یوں لیت لعل سے کام لیتے ہیں کہ ہم اس اصول کو تسلیم کرتے ہیں لیکن یہ اصول شریعت کے ورود سے پہلے کے لیے ہے نہ کہ شریعت مصطفوی کے آنے کے بعد کے لیے بلکہ شریعت کے ورود کے بعد ہر حکم کے لیے مستقل دلیل

کا ہونا ضروری ہے۔

فکرین کرام !

قارئین کرام وروود شرع کے بعد اباحت کو شرعی حکم نہ ماننا معتزلہ کا مذہب ہے نہ کہ جمہور اہل سنت کا اس کی دلیل سنیے۔ مسلم الثبوت اور اس کی شرح فواتح الرحموت میں ہے: ”(فہی لایکون الا بعد الشرع خلافا للمعتزلة) فانہم یقولون بالاباحة وغیرہا من الاحکام قبل الشرع“ اسی اباحت اصلیہ کا حکم وروود شرع کے بعد ثابت ہوگا بخلاف معتزلہ کیونکہ وہ اباحت اور دوسرے احکام کو وروود شرع سے قبل مانتے ہیں۔

خلاصہ:

یہ ہے کہ مسلم الثبوت اور اس کی شرح فواتح الرحموت سے یہ حقیقت واضح ہوگئی کہ اباحت اصلیہ کا حکم وروود شرع کے بعد ثابت ہوتا ہے چونکہ ہم اپنے ائمہ کرام کے اصول و قواعد کی روشنی میں تشریح و توضیح کے پابند ہیں جب کہ منکرین نے اپنے نظریے کی بنیاد ان اصولوں پر رکھی جو معتزلہ کے ہیں اور ان کے بیشتر نظریات انہی کے اصول کے مرہون منت ہیں۔

اصول فقہ کا تکملہ (قواعد الفقہ)

متاخرین اہل اصول کے مدون کردہ اصول فقہ کے دو حصے ہیں ایک تو وہ حصہ ہے کہ جس میں الفاظ و معانی کے اعتبار سے خاص، عام، مشترک و ممول وغیرہ سے بحث کی جاتی ہے کہ جس طرح عموماً اصول الشاشی، نور الانوار، حسامی اور توضیح تلویح وغیرہ میں مذکور ہے۔ اصول فقہ کا دوسرا حصہ اور بھی ہے کہ جس کے مضامین پہلے حصے سے جدا ہیں مثلاً "الاصول فی الکلام الحقیقۃ" اور "العادۃ محکمۃ" وغیرہ جیسے اہم اصول و قواعد کا ذکر ہے۔ افادیت اور ضرورت کے پیش نظر اصول فقہ کا یہ شعبہ پہلے شعبہ سے زیادہ مفید اور اہمیت کا حامل ہے کہ جس میں ایسے اصول بیان کیے گئے ہیں کہ جن کی ضرورت ہر زمانے کے مفتیوں کو بکثرت پیش آتی ہے مگر اس شعبہ سے اتنی چشم پوشی سے کام لیا گیا ہے کہ درس نظامی کے نصاب میں "قواعد الفقہ" پر ایک کتاب بھی داخل نصاب نہیں۔ تاہم دورہ حدیث کرنے کے بعد "تخصیص فی الفقہ" کے طلباء کو قواعد الفقہ کی کتب باقاعدہ طور پر درسا پڑھائی جاتی ہیں لیکن یہ سلسلہ ایک محدود حد تک ہے لیکن قواعد الفقہ کو درس نظامی کے نصاب میں شامل کرنا چاہیے۔ قواعد الفقہ پر چاروں مسالک کے اہل اصول نے بڑا مریوط کام کیا ہے مثلاً علامہ ابن نجیم حنفی متوفی ۹۵۰ھ کی "الأشباه والنظائر" علامہ جلال الدین سیوطی شافعی متوفی ۹۱۱ھ کی "الاسعاف" علامہ ابن رجب حنبلی متوفی ۷۸۵ھ کی "القواعد" ہے یہ ایک نمونہ ہے یہاں تفصیل کا محل نہیں۔ اصول فقہ کے ۱۰۰ سو قواعد مع مفہوم پیش خدمت ہیں۔

قاعدہ	اصول	اصول کا مفہوم
۱	الْأُمُورُ بِمَقَاصِدِهَا	تمام امور میں احکام کا دار و مدار ان کے مقاصد پر ہوگا۔
۲	الْعِبْرَةُ فِي الْعُقُودِ لِلْمَقَاصِدِ وَالْمَعَانِي لِالْأَلْفَاظِ وَالْمَبَانِي	تمام عقود میں مقاصد و معانی کا اعتبار ہوگا، الفاظ و ترکیبی عبارات کا اعتبار نہ ہوگا۔
۳	الْيَقِينُ لَا يَزُولُ بِالشَّكِّ	یقین شک سے زائل نہیں ہوتا۔
۴	الْأَصْلُ بَقَاءُ مَا كَانَ عَلَى مَا كَانَ	جو حالت پہلے تھی اس کو باقی رکھنا اصل ہے۔
۵	الْقَدِيمُ يُتْرَكُ عَلَى قَدَمِهِ	قدیم کو اس کی قدامت پر چھوڑ دیا جائے گا۔
۶	الضَّرَرُ لَا يَكُونُ قَدِيمًا	نقصان رسائی میں قدامت قابل اعتبار نہیں۔

۷	الأصلُ برائةُ الذِّمَّةِ	اصل میں ہر شخص بری الذمہ ہوتا ہے۔
۸	الأصلُ في الصِّفَاتِ العَارِضَةِ العَدَمُ	صفات عارضہ میں اصل ان کی غیر موجودگی ہے۔
۹	مَا ثَبَّتَ بِزَمَانٍ يُحْكَمُ بِبِقَائِهِ مَا لَمْ يُوجَدْ دَلِيلٌ عَلَى خِلَافِهِ	جو کام ایک وقت میں ثابت ہو چکا ہے وہ ثابت ہی رہے گا جب تک اس کے خلاف دلیل نہ ہو۔
۱۰	الأصلُ إِضَافَةُ الحَادِثِ إِلَى أَقْرَبِ أَوْقَاتِهِ	واقعہ کو اس کے قریبی وقت کی طرف منسوب کیا جائے گا۔
۱۱	الأصلُ فِي الكَلَامِ الحَقِيقَةُ	کلام میں اصل حقیقی معنی ہے۔
۱۲	لَا عِبْرَةَ بِالدَّلَالَةِ فِي مُقَابَلَةِ التَّصْرِيحِ	صراحت کے مقابلے میں دلالت کا کوئی اعتبار نہیں۔
۱۳	لَا مَسَافَةَ لِلِاجْتِهَادِ فِي مُورِدِ النَّصِّ	نص کی موجودگی میں اجتہاد کی کوئی گنجائش نہیں
۱۴	مَا ثَبَّتَ عَلَى خِلَافِ القِيَاسِ فَغَيْرُهُ عَلَيْهِ لَا يَقَاسُ	جو امر خلاف قیاس ثابت ہو اس پر غیر کو قیاس نہیں کیا جاسکتا۔
۱۵	الاجْتِهَادُ لَا يَنْقُضُ بِمِثْلِهِ	ایک اجتہاد سے دوسرا اجتہاد باطل نہیں ہوتا۔
۱۶	المُشَقَّةُ تَجْلِبُ التَّيسِيرَ	مشقت آسانی فراہم کرتی ہے۔
۱۷	الأمرُ إِذَا ضَاقَ اتَّسعَ	جب معاملے میں تنگی ہو تو وسعت دی جائے گی۔
۱۸	لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ	نہ نقصان اٹھائے اور نہ نقصان دیا جائے۔
۱۹	الضَّرَرُ يَزَالُ	ضرر کا ازالہ کیا جائے گا۔
۲۰	الضَّرُورَاتُ تُبَيِّحُ المَحْظُورَاتِ	ضروریات ممنوع چیزوں کو مباح کر دیتی ہیں۔
۲۱	الضَّرُورَاتُ تُقَدَّرُ بِقَدْرِهَا	جو ضرورت کے تحت مباح ہو وہ بقدر ضرورت ہی مباح ہوتی ہے۔

۲۲	مَا جَازَ لِعُذْرٍ بَطَلَ بِزَوَالِهِ	جو امر کسی عذر کی وجہ سے جائز ہو وہ عذر کے ختم ہونے پر جائز نہ ہوگا۔
۲۳	إِذَا زَالَ الْمَنَافِعُ عَادَ الْمَمْنُوعُ	جب مانع اٹھ جائے تو ممنوع لوٹ آتا ہے۔
۲۴	الضَّرَرُ لَا يُزَالُ بِمِثْلِهِ	ضرر کو اس کے مثل کے ساتھ دور نہیں کیا جاسکتا۔
۲۵	يُتَحَمَّلُ الضَّرَرُ الْخَاصُّ لِدَفْعِ الضَّرَرِ الْعَامِ	عام ضرر کو ختم کرنے کے لیے خاص ضرر کو برداشت کیا جائے گا۔
۲۶	الضَّرَرُ الْأَشَدُّ يُزَالُ بِالضَّرَرِ الْأَخْفِ	سخت ضرر کو کم ضرر کے ذریعے ختم کیا جائے گا۔
۲۷	إِذَا تَعَارَضَ مُفْسِدَتَانِ رُوِيَ عَنْهُمَا ضَرَرًا بَارْتِكَابِ أَخْفَاهُمَا	جب دو خرابیوں کے درمیان مبتلا ہو تو ہلکی خرابی کو اختیار کیا جائے گا۔
۲۸	يُخْتَارُ أَهْوَنُ الشَّرِّينِ	دو برائیوں سے کمتر برائی کو اختیار کیا جائے گا۔
۲۹	دَرءُ الْمَفَاسِدِ أَوْلَىٰ مِنْ جَلْبِ الْمَنَافِعِ	نفع حاصل کرنے کی نسبت مفاسد کو دور کرنا اولیٰ ہے۔
۳۰	الضَّرَرُ يُدْفَعُ بِقَدْرِ الْإِمْكَانِ	حتی الامکان ضرر کو دور کیا جائے گا۔
۳۱	الْحَاجَةُ تُنْزِلُ مَنْزِلَةَ الضَّرَرِ عَامَّةً أَوْ خَاصَّةً	حاجت عامہ یا حاجت خاصہ ضرورت کا درجہ پا جاتی ہے۔
۳۲	الْإِضْطِرَّارُ لَا يُبْطَلُ حَقُّ الْغَيْرِ	اضطراری حالت دوسرے کے حق کو باطل نہیں کرتی۔
۳۳	مَا حَرَّمَ أَخْذُهُ حَرَّمَ إِعْطَاؤُهُ	جس چیز کا لینا حرام اس کا دینا بھی حرام ہے۔
۳۴	مَا حَرَّمَ فِعْلُهُ حَرَّمَ طَلْبَهُ	جس کا کرنا حرام اس کا مطالبہ کرنا بھی حرام ہے۔
۳۵	الْعَادَةُ مُحْكَمَةٌ	عرف و عادت پر حکم جاری ہوتا ہے۔
۳۶	إِسْتِعْمَالُ النَّاسِ حُجَّةٌ يَجِبُ الْعَمَلُ بِهَا	لوگوں کا رواج واجب العمل ہے بشرطیکہ خلاف شرع نہ ہو۔

جو امر عادی طور پر ممنوع ہوگا وہ حقیقی ممنوع کی طرح ہوگا۔	الْمَمْتَنِعُ عَادَةً كَالْمَمْتَنِعِ حَقِيقَةً	۳۷
زمانے کے بدلنے سے احکام کی تبدیلی کا انکار نہیں کیا جاسکتا۔	لَا يَنْكُرُ تَغْيِيرُ الْأَحْكَامِ بِتَغْيِيرِ الْأَزْمَانِ	۳۸
حقیقت کو دلالت عرف کی وجہ سے ترک کر دیا جاتا ہے۔	الْحَقِيقَةُ تَتْرَكُ بِدَلَالَةِ الْعَادَةِ	۳۹
عادت کا اعتبار اس وقت ہوگا کہ جب وہ عام ہو یا غالب ہو۔	إِنَّمَا تَعْتَبَرُ الْعَادَةُ إِذَا أَطْرَدَتْ أَوْ غَلَبَتْ	۴۰
عام عادت کا اعتبار ہوگا نہ کہ نادر عادت کا۔	الْعِبْرَةُ لِلْغَالِبِ الشَّائِعِ لَا لِلنَّادِرِ	۴۱
عرف عام میں مشہور بات طے شدہ شرط کی طرح ہے۔	الْمَعْرُوفُ عَرَفًا كَالْمَشْرُوطِ شَرْطًا	۴۲
تاجروں کے درمیان مشہور بات شرط کے درجے میں متصور ہوگی۔	الْمَعْرُوفُ بَيْنَ التُّجَّارِ كَالْمَشْرُوطِ بَيْنَهُمْ	۴۳
عرف عام کی تعیین نص کے ساتھ تعیین کی طرح ہے۔	التَّعْيِينُ بِالْعَرَفِ كَالْتَّعْيِينِ بِالنَّصِّ	۴۴
جب مانع اور مقتضی کے درمیان تعارض ہو تو مانع کو ترجیح ہوگی۔	إِذَا تَعَارَضَ الْمَانِعُ وَالْمُقْتَضِيُّ يُقَدِّمُ الْمَانِعُ	۴۵
تابع، تابع ہی شمار ہوگا۔	التَّابِعُ تَابِعٌ	۴۶
تابع پر حکم متبوع سے الگ نہیں لگایا جاسکتا۔	التَّابِعُ لَا يُفْرَدُ بِالْحُكْمِ	۴۷
جو کسی چیز کا مالک ہو وہ اس کی ضروریات کا بھی مالک ہوگا۔	مَنْ مَلَكَ شَيْئًا مَلَكَ مَا هُوَ مِنْ ضَرُورَاتِهِ	۴۸
جب اصل ساقط ہو جائے تو فرع بھی ساقط ہو جائے گی۔	إِذَا سَقَطَ الْأَصْلُ سَقَطَ الْفَرْعُ	۴۹

جس طرح معدوم کا اعادہ نہیں ہوتا اسی طرح ساقط کا بھی اعادہ نہیں ہوتا۔	السَّاقِطُ لَا يَعُودُ كَمَا أَنَّ الْمَعْدُومَ لَا يَعُودُ	۵۰
جب کوئی شیء باطل ہوگی تو اس کے لواحقات بھی باطل ہوں گے۔	إِذَا بَطَلَ الشَّيْءُ بَطَلَ مَا فِي ضَمْنِهِ	۵۱
جب اصل باطل قرار پائے تو بدل کی طرف رجوع کیا جائے گا۔	إِذَا بَطَلَ الْأَصْلُ يُصَارُ إِلَى الْبَدَلِ	۵۲
جو امور تابع میں نظر انداز کیے جائیں وہ اس کے غیر میں بھی نظر انداز ہوتے ہیں۔	يُغْتَفَرُ فِي التَّوَابِعِ مَا لَا يُغْتَفَرُ فِي غَيْرِهَا	۵۳
جو امور ابتداء میں قابل معافی نہیں وہ انتہاء میں بھی قابل معافی نہیں۔	يُغْتَفَرُ فِي الْبَقَاءِ مَا لَا يُغْتَفَرُ فِي الْإِبْتِدَاءِ	۵۴
بقا ابتداء سے سہل ہوا کرتی ہے۔	الْبَقَاءُ أَسْهَلُ مِنَ الْإِبْتِدَاءِ	۵۵
کوئی تبرع بغیر قبضے کے مکمل نہیں ہوتا۔	لَا يَتِمُّ التَّبَرُّعُ إِلَّا بِقَبْضٍ	۵۶
رعیت پر تصرف مصلحت عامہ پر مبنی ہوگا۔	التَّصَرُّفُ عَلَى الرَّعِيَّةِ مَنْوُوطٌ بِالمَصْلِحَةِ	۵۷
خاص ولایت عام ولایت سے زیادہ قوی ہوتی ہے۔	الْوِلَايَةُ الْخَاصَّةُ أَقْوَى مِنَ الْوِلَايَةِ الْعَامَّةِ	۵۸
کلام کو عمل میں لانا مہمل قرار دینے سے بہتر ہے۔	إِعْمَالُ الْكَلَامِ أَوْلَى مِنْ إِهْمَالِهِ	۵۹
جب حقیقت معذور ہو تو مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا۔	إِذَا تَعَدَّرَتِ الْحَقِيقَةُ يُصَارُ إِلَى الْمَجَازِ	۶۰
جب کلام کو عمل میں لانا ممکن نہ ہو تو ترک کر دیا جائے گا۔	إِذَا تَعَدَّرَ إِعْمَالُ الْكَلَامِ يُهْمَلُ	۶۱

۶۲	ذِكْرُ بَعْضِ مَا لَا يَتَجَزَّأُ كَذِكْرِ كَلِمَةٍ	ایسی بعض چیز کا ذکر کرنا کہ جس کو کسی چیز سے علیحدہ نہ کیا جاسکے تو وہ پوری شیء ذکر کرنے کے مرتبہ میں ہوگی
۶۳	الْمُطْلَقُ يَجْرِي عَلَى إِطْلَاقِهِ إِذَا لَمْ يَقُمْ دَلِيلُ التَّقْيِيدِ نَصًّا أَوْ دَلَالَةً	مطلق اپنے اطلاق پر باقی رہے گا کہ جب تک اس کے مقید ہونے پر نص یا دلالت سے حجت قائم نہ ہو۔
۶۴	الْوَصْفُ فِي الْحَاضِرِ لَعْنُو فِي الْغَائِبِ مُعْتَبَرٌ	حاضر چیز میں صفت کا بیان لعنہ ہوگا مگر غائب میں معتبر ہوگا۔
۶۵	السُّؤَالُ مُعَادٍ فِي الْجَوَابِ	کسی سوال کے جواب میں سوال کا مضمون موجود ہوتا ہے۔
۶۶	لَا يُنْسَبُ إِلَى سَاكِتٍ قَوْلٌ لَكِنَّ السُّكُوتَ فِي مَعْرِضِ الْحَاجَةِ بَيَانٌ	خاموشی کی طرف کوئی قول منسوب نہیں کیا جاسکتا لیکن ضرورت کے مقام میں سکوت بیان شمار ہوگا۔
۶۷	دَلِيلُ الشَّيْءِ فِي الْأُمُورِ الْبَاطِنَةِ يَقُومُ مَقَامَهُ	باطنی امور میں ان کی ظاہری دلیل کو حقیقت کا قائم مقام تصور کیا جائے گا
۶۸	الْكِتَابُ كَالْخِطَابِ	تحریر خطاب کا درجہ رکھتی ہے۔
۶۹	الْإِشَارَاتُ الْمَعَهُودَةُ لِلاُخْرَسِ كَالْبَيَانِ بِاللِّسَانِ	گونگے کے اشارے کا مفہوم گونگے کے حق میں زبان کے ساتھ بیان کے درجے میں ہے۔
۷۰	يُقْبَلُ قَوْلُ الْمُتَرَجِّمِ مُطْلَقًا	ترجمان کے قول کو مطلقاً قبول کیا جائے گا۔
۷۱	لَا عِبْرَةَ بِالظَّنِّ الْبَيْنِ خَطْوَةٌ	اس گمان کا اعتبار نہ ہوگا جس کی بنیاد غلطی پر ہو۔
۷۲	لَا حُجَّةَ مَعَ الْإِحْتِمَالِ النَّاشِي عَنْ دَلِيلٍ	دلیل سے پیدا ہونے والا احتمال جس امر میں ہو وہ حجت نہیں بن سکتا۔
۷۳	لَا عِبْرَةَ لِلتَّوَهُمِ	وہم کا کوئی اعتبار نہیں۔

۷۴	الثَّابِتُ بِالْبُرْهَانِ كَالثَّابِتِ بِالْعَيَانِ	دلائل سے ثابت شدہ حکم ایسے ہی ہے جس طرح وہ مشاہدے سے ثابت ہو۔
۷۵	الْبَيِّنَةُ لِلْمُدَّعِي وَالْيَمِينُ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ	گواہ پیش کرنا دعویٰ کرنے والے کی ذمہ داری ہے اور قسم انکار کرنے والے پر ہے۔
۷۶	الْبَيِّنَةُ لِإثْبَاتِ خِلَافِ الظَّاهِرِ وَالْيَمِينُ لِإِبْقَاءِ الْأَصْلِ	دلائل، خلاف ظاہر بات کو ثابت کرنے کے لیے ہوتے ہیں اور قسم اصلی صورت حال کو باقی رکھنے کے لیے ہوتی ہے۔
۷۷	الْبَيِّنَةُ حُجَّةٌ مُتَعَدِّيَةٌ وَالْإِقْرَارُ حُجَّةٌ قَاصِرَةٌ	دلائل حجت متعدیہ ہوتے ہیں اور اقرار حجت قاصرہ ہوتا ہے۔
۷۸	الْمَرْءُ مَوْأَخِدٌ بِإِقْرَارِهِ	آدمی اپنے اقرار سے پکڑا جاتا ہے۔
۷۹	لَا حُجَّةَ مَعَ التَّنَاقُضِ لَكِنْ لَا يَخْتَلُ مَعَهُ حُكْمُ الْحَاكِمِ	تناقض کی صورت میں حجت باقی نہیں رہتی لیکن حاکم کا حکم بھی متاثر نہیں ہو سکتا۔
۸۰	قَدْ يَثْبُتُ الْفَرْعُ مَعَ عَدَمِ ثُبُوتِ الْأَصْلِ	کبھی کبار فرع اصل کے ثبوت کے بغیر بھی ثابت ہو جاتی ہے۔
۸۱	الْمُعَلَّقُ بِالشَّرْطِ يَجِبُ ثُبُوتُهُ عِنْدَ ثُبُوتِ الشَّرْطِ	کسی شرط کے ساتھ متعلق اور شرط کے پائے جانے کے وقت ثابت ہوگا۔
۸۲	يُلْزَمُ مِرَاعَاةُ الشَّرْطِ بِقَدْرِ الْإِمْكَانِ	شرط کا لحاظ بقدر امکان لازم ہے۔
۸۳	الْمَوَاعِيدُ بِإِكْتِسَابِ صُورِ التَّعَالِيْقِ تَكُونُ لِأَزْمَةٍ	معلق وعدوں کی تکمیل لازم ہوتی ہے۔
۸۴	الْخَرَاجُ بِالضَّمَانِ	جو شخص نقصان کا ذمہ دار ہوتا ہے وہ نفع کا بھی ذمہ دار ہوتا ہے۔
۸۵	الْأَجْرُ وَالضَّمَانُ لَا يَجْتَمِعَانِ	اجرت اور ضمانت ایک جگہ جمع نہیں ہو سکتیں۔
۸۶	الْغَرْمُ بِالْغَنَمِ	نقصان منافع کے ساتھ ہے۔

۸۷	النِّعْمَةُ بِقَدْرِ النِّقْمَةِ وَالنِّقْمَةُ بِقَدْرِ النِّعْمَةِ	نعمت مشقت کے برابر اور مشقت نعمت کے برابر ہے۔
۸۸	يُضَافُ الْفِعْلُ إِلَى الْفَاعِلِ لِأَنَّ الْأَمْرَ مَا لَمْ يَكُنْ مُجْبَرًا	فعل کی نسبت فاعل کی طرف ہوگی نہ کہ حکم دینے والے کی طرف جب تک جبر ثابت نہ ہو جائے۔
۸۹	إِذَا اجْتَمَعَ الْمُبَاشِرُ وَالْمَتَسَبِّبُ يُضَافُ الْحُكْمُ إِلَى الْمُبَاشِرِ	جب کام کرنے والا اور سبب بننے والا دونوں موجود ہوں تو حکم کی نسبت کام کرنے والے کی طرف کی جائے گی۔
۹۰	الْجَوَازُ الشَّرْعِيُّ يُنَافِي الضَّمَانَ	جواز شرعی ضمان کے منافی ہے۔
۹۱	الْمُبَاشِرُ ضَامِنٌ وَإِنْ لَمْ يَتَعَمَّدْ	مرتکب ذمہ دار ہوگا اگرچہ قصد نہ بھی کیا ہو۔
۹۲	الْمَتَسَبِّبُ لَا يَضْمَنُ إِلَّا بِالتَّعَمُّدِ	سبب بننے والا عمد کی صورت میں ذمہ دار ہوگا۔
۹۳	جِنَايَةُ الْعَجْمَاءِ جِبَارٌ	جانوروں سے جو نقصان پہنچے اس کا کوئی بدل نہیں۔
۹۴	الْأَمْرُ بِالتَّصَرُّفِ فِي مِلْكِ الْغَيْرِ بَاطِلٌ	ملک غیر میں تصرف کا حق باطل ہے۔
۹۵	لَا يَجُوزُ لِأَحَدٍ أَنْ يَتَّصِرَ فِي مِلْكِ الْغَيْرِ بِلَا إِذْنِهِ	کسی کو بغیر اجازت کے دوسرے کی ملک میں تصرف کا حق حاصل نہیں۔
۹۶	لَا يَجُوزُ لِأَحَدٍ أَنْ يَأْخُذَ مَالَ أَحَدٍ بِالسَّبَبِ الشَّرْعِيِّ	کسی قانونی سبب کے بغیر کسی کا مال لینا شرعاً جائز نہیں۔
۹۷	تَبَدُّلُ سَبَبِ الْمِلْكِ قَائِمٌ مَقَامَ تَبَدُّلِ الذَّاتِ	ملکیت کے سبب کی تبدیلی ذات کی تبدیلی کے قائم مقام ہے۔
۹۸	مَنْ اسْتَعْجَلَ الشَّيْءَ قَبْلَ أَوَائِهِ عُوِّقَ بِحَرْمَانِهِ	جو کسی چیز کو وقت سے پہلے حاصل کرنا چاہے اس کو اس سے محرومی کی سزا دی جائے گی۔
۹۹	الْأَصْلُ فِي الْأَبْضَاعِ التَّحْرِيمُ	فروج میں اصل حرمت ہے۔
۱۰۰	الْحَرْجُ مَرْفُوعٌ	حرج کو اٹھالیا گیا ہے۔

اصول الشاشي کی احادیث کی تخریج

۱۔	ایما امرأة نکحت نفسها بغير اذن وليها ف نکاحها باطل باطل باطل	سنن ابی داود کتاب النکاح باب فی الولی ۴۷۷/۵
۲۔	لا صلاة الا بفاتحة الكتاب	صحیح البخاری کتاب الاذان باب وجوب القراءة الخ ۲۰۴/۳
۳۔	فان تسمية الله تعالى في قلب كل امرأ مسلم	لم نجده بهذا اللفظ
۴۔	لا تحرم المصصة ولا المصتان . . . الخ	صحیح ابن حبان کتاب الرضاع باب ذكر خير اوهم من لم يحكم صناعة الاخبار، ۱۷/۱۷۳
۵۔	البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام	مسند البزاز، ۲۷۶/۲
۶۔	لا تبیعوا الدرهم بالدرهمین ولا الصاع بالصاعین	مسند احمد، مسند المكشورین من الصحابة مسند عبد الله بن عمر، ۱۲۲/۱۵۶
۷۔	من ملك ذا رحم محرم منه فهو عتق عليه	مسند احمد مسند البصريين مسند سمرة من جناب، ۱۶۹/۲۱، h
۸۔	اشربوا من ابوالها والبانها	سنن الترمذی کتاب الاطعمة عن رسول الله باب ماجاء فی شرب ابوال ابل، ۳۳/۷
۹۔	استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه	سنن الدار قطنی کتاب الطهارة باب نجاسة البول والتتره منه . . . الخ، ۷/۲
۱۰۔	ما سقته السماء ففيه العشر	مسند احمد مسند العشرة المبشرين بالجنة، مسند علی بن ابی طالب، h، ۱۸۲/۳
۱۱۔	ليس في الخضروات صدقة	مسند البزار المجلد الاول مسند علی بن ابی طالب، ۳۲/۲
۱۲۔	اذا وقع الذباب في طعام احدكم فامقلوه . . . الخ	سنن ابی داود کتاب الاطعمة باب فی الذباب يقع فی الطعام، ۳۲۳/۱

سنن ابى داود كتاب الطهارة باب المرأة تغسل ثوبها، ٢٣٩/١	حجته ثم اقرصيه ثم اغسله بالماء	١٣-
سنن ابن ماجه كتاب الزكاة باب زكاة الغنم، ٣٨١/٥	فى اربعين شاة شاة	١٤-
المعجم الكبير، ٢٣١/٩	الا لاتصوموا فى هذه الايام فانها ايام اكل وشرب وبعال	١٥-
صحيح مسلم كتاب العتق باب انما الولاء لمن اعتق، ١٠/٨	ملكك بضعك فاختارى	١٦-
السنن الكبرى للنسائي، ٥٠٨/١	اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد تمت صلاتك	١٧-
السنن الكبرى للبيهقى، ٩٢/٤	عورة الرجل ما تحت السرة الى الركبة	١٨-
شرح السنة للبلغوى كتاب الحج باب المرأة لاتخرج الا مع محرم، ٢٤٥/٣	لاتبيعوا الطعام بالطعام الا سواه بسواء	١٩-
سنن ابن ماجه، ١٠/١	الوضوء مما مسته النار . . . الخ	٢٠-
صحيح ابن حبان كتاب البيوع باب البيع المنهى عنه، ٣٢٣/١١	فى مسألة المصراة	٢١-
بريقة محمودية فى طريقة محمديّة النوع الثانى بالاعتصام بالسنة، ١٤٨/١	فاذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله . . . الخ	٢٢-
لم نجده بهذا اللفظ	وموافق لم يعرف نفاقه فروى ما لم يسمع . . . الخ	٢٣-
المستدرک على الصحيحين كتاب الطهارة، ٢٣١/١	من مس ذكره فليتوضا	٢٤-
سنن ابى داود كتاب النكاح باب فى الولى، ٢٤٤/٥	ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل	٢٥-
صحيح مسلم كتاب الاقضية باب القضاء باليمين، ١٢٨/٥	رواية القضاء بشاهد ويمين	٢٦-
سنن الكبرى للبيهقى كتاب الدعوى والبينات باب البينة على المدعى واليمين، ٢٥٢/١٠	البينة على المدعى واليمين على من انكر	٢٧-

۲۸-	قبل شهادة الاعرابی فی هلال رمضان	سنن الترمذی کتاب الصوم باب الصوم بالشهادة، ۷۳/۳
۲۹-	انت ومالك لا بیک	السنن الكبرى للبيهقي، ۴۸۱/۷
۳۰-	الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله على ما يجب ويرضاه	سنن ابی داؤد کتاب الاقضية باب اجتهاد الراي فی القضاء، ۳۳۰/۳
۳۱-	ان ابی كان شيخا كبيرا لا ادر كه الحج الخ	مسند احمد بن حنبل، ۵/۲
۳۲-	يا نبی الله ماتری فی مس الرجل ذكره الخ	سنن ابی داود کتاب الطهارة باب الرخصة عند مس الذكر، ۷۲/۱
۳۳-	لا وكس فيها ولا شطط	سنن الكبرى للبيهقي کتاب الصداق باب احد الزوجين يموت الخ، ۲۲۵/۷
۳۴-	لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر ان تسافر فوق ثلاثة ايام ولياليها الا ومعها	صحيح البخاري ابواب تقصير الصلاة باب في كم قصر الصلاة، ۳۶۹/۱
۳۵-	الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين والطوافات	سنن الكبرى للبيهقي، ۲۲۵/۱
۳۶-	ليس الوضوء على من نام قائما الخ	سنن الترمذی کتاب الطهارة باب الوضوء من النوم، ۱۱۱/۱
۳۷-	توضئني وصلني وان قطر الدم على الحصير الخ	سنن ابن ماجه كتاب الطهارة باب ما جاء في المستحاضة الخ، ۲۰۴/۱
۳۸-	عليكم بسنتي وسنة الخلفاء من بعدي عضوا عليها النواجذ	سنن الترمذی كتاب العلم باب الاخذ بالسنة واجتناب البدع، ۲۴/۵

نوٹ: یہ تحریر مکتبہ المدینہ کی مطبوعہ اصول الشاشی سے لی گئی ہے

تہمت بلا تہمیر بجملة لا تنبى ولا تکره

محمد منظور نظامی

