



كتاب
مختار
في
الطب
النبوي

تأليف
أبي
علي بن
سينا

الكتاب
الذي
هو
مختار
في
الطب
النبوي

اِذَا رَا دَانَ جَبْرِيْلَ فِي الدِّينِ

المحمد والمنزلة المحففة من كتاب جامع دار احمد عليه علمه عامه بلاد سلام شل بخارا و بخ
و كابل و ماوراء النهر و هندوستان و عرب و روم و شام اعنى الهداية كاترجه



مدل بطريقه اجتهاد آيات انما و يشذ من اصول و اعتبارات فروع مع تدبیر مسائل قوی که احوال
المنها و جامع فروع و اصول اوی نقول و حصول مولانا سيد مير علي ترجمه فتاوى عالمگیری نے جامع

محمد اعظم
اداره نشریات اسلام اربازار لاهور

فہرست کتاب عین الہدایہ جلد دوم

| فہرست کتب والبواب و فصول و مضامین | صفحہ | فہرست کتب والبواب و فصول و مضامین | صفحہ |
|---|------|--|------|
| | | کتاب النکاح | |
| کہ جس پر عقائد نے اتفاق کیا ہے باوجودیکہ بعضے عوام کو ظاہر حدیث سے خلاف نظر آتا ہے۔ | ۰ | فہرست باقیہ نکاح و اسکے اقسام و فضائل بزرگ احادیث | ۲ |
| لمحقات باب ہذا۔ | ۵۲ | العقود نکاح۔ | ۲ |
| فصل۔ فی الوکالۃ یعنی نکاح میں وکیل کرنے کے بیان میں (فروع) نکاح کی دکالت جائز ہے اگرچہ گو ایہوں کے سامنے ہو۔ | ۰ | الفاظ نکاح جو سوائے لفظ تزوج و نکاح کے ہوں اور ان کے نکل منقذ ہوتا ہے اور بعض سے نہیں۔ | ۵ |
| بحث فضولی یعنی جو شخص بدون دکالت کے کسی مرد یا عورت کا نکاح کرے۔ | ۵۵ | فروع متعلقہ الفاظ و النکاح از باب ہذا۔ | ۷ |
| باب المہر۔ | ۵۸ | شرائط و دلائل و بحث اعلان نکاح و بیان بزرگ امور | ۸ |
| بحث در باب تقدیر مرد و لائل شاغیہ و حنفیہ و حنفیہ تحقیق اختیار تقدیر۔ | ۵۹ | فروع باب تعداد گواہان و صفات مع قاعدہ حیلہ۔ | ۹ |
| بحث خلوت صحیحہ و مواخ۔ | ۶۲ | فصل۔ عورات کے بیان میں یعنی جو عورتیں بوجوب یا رضاعت یا رشتہ و مادری کے ہمیشہ کے لیے حرام ہو جاتی ہیں۔ | ۱۲ |
| بحث خدمت و تعلیم کو نہ مقرر کرنا مع تحقیقات راجحہ۔ | ۶۷ | فروع مطلقاً و ملی سے حرمت مصاہرت ثبوت ہو جاتی ہے | ۱۴ |
| بحث نکاح میں شروط اور مہر کی تفصیل موافق شروط کے یعنی مثلاً یہاں رکے تو ہر ہزار درم اور باہر ہزار درم تو ہر دو ہزار درم ہے۔ | ۷۳ | بحث حرمت بڑناؤ و اسکے لمحقات میں مع تحقیقات۔ | ۱۷ |
| بحث مہر میں اشارہ و تسمیہ کو صحیح کرنا و قاعدہ الامم | ۷۷ | مسائل اقرار مصاہرت و فرودات لطیفہ۔ | ۲۰ |
| بحث مہر المثل و اسکے اعتباری امور۔ | ۸۰ | بحث نکاح بشرکات | ۲۲ |
| بحث عورت کو پہن لینے کے جانا اور فروع مع تحقیق | ۸۲ | تحقیقات صحابہ و نفس و دلیل قول ابی حنیفہ رحمہ۔ | ۲۳ |
| فصل۔ نکاح کفار و غیبو کے بیان میں۔ | ۸۹ | بحث نکاح محرم و محرم یعنی جو احرام میں ہوں مع تحقیقات دلائل و توفیق۔ | ۲۴ |
| فروع متعلق باب ہذا۔ | ۹۲ | مسائل اقرار مصاہرت و فرودات لطیفہ۔ | ۲۰ |
| باب۔ نکاح الرقیق یعنی ملوک کے نکاح و اسکے احکام کے بیان میں۔ | ۰ | بحث نکاح بشرکات | ۲۲ |
| بحث عزل یعنی جماع میں لطف نہ رہنے کے لیے تاج میں انزال کرنا۔ مع فروع متعلقہ مسئلہ ہذا و دلائل۔ | ۱۰۱ | تحقیقات صحابہ و نفس و دلیل قول ابی حنیفہ رحمہ۔ | ۲۳ |
| بحث بربرہ رضی اللہ عنہا کا شوہر تیز او محتایا غلام تھا مع تحقیق الروایات و توفیق بین الروایات وغیر ذلک | ۱۰۲ | بحث نکاح محرم و محرم یعنی جو احرام میں ہوں مع تحقیقات دلائل و توفیق۔ | ۲۴ |
| باب نکاح اہل الشکر یعنی رومن کے باہمی کا حق | ۱۰۸ | لمحقات نکاح موقت وغیرہ کا بیان۔ | ۲۹ |
| احکام اور بیان نکاح زمانہ جاہلیت۔ | | بحث قضاء قاضی باطن میں اسباب معینہ میں ناقذہ مع تحقیق السر۔ | ۳۲ |
| | | فروع لمحقہ باب ہذا۔ | ۳۳ |
| | | باب اولیاء و کفو کے بیان میں۔ | ۳۴ |
| | | بحث اجازت باکرہ و شبیبہ۔ | ۳۷ |
| | | بحث ترتیب عصبیات۔ و بزار بکر بالذکر وغیرہ۔ | ۴۱ |
| | | بحث ولی کی غیبت منقطہ و تصحیح و فتویٰ۔ | ۴۶ |
| | | فصل۔ اعتبار کفایت اور تحقیق وجہ اعتبار کفایت | ۴۸ |

| صفحہ | فہرست کتب و ابواب و مضامین | صفحہ | فہرست کتب و ابواب و مضامین |
|------|--|------|---|
| ۱۱۵ | بحث جہاد میں فید کی ہوائی عورتوں میں اور تحقیقات دلائل۔ | ۱۶۵ | فصل - متعلق بفسل سابق۔ |
| ۱۱۹ | فروع - از انجملہ عورت بالذکر کسی امر اعتقادی سے منکر ہو تو نکاح باطل ہے۔ | ۱۷۰ | فصل - فی تشبیہ الطلاق و وصفہ یعنی طلاق و تشبیہ دینے یا اسکا وصف کرنے میں۔ |
| ۱۲۱ | باب القسم یعنی زوجات میں پاری کے احکام۔ فروع متعلق باب ہذا و عورت کے باہر نکلنے وغیرہ کے بیان میں۔ | ۱۷۱ | بعض تحقیقات لطیفہ۔ |
| ۱۲۲ | کتاب الرضاع | ۱۷۲ | فصل فی الطلاق قبل الدخول عورت کے ساتھ دخول سے پہلے طلاق دینے کے بیان میں۔ |
| ۱۲۳ | بچے دودھ کے احکام و شرائط و کیفیت بحث قلیل و کثیر رضاعت کا حرام ہونا مع تحقیقات و دلائل | ۱۷۳ | بحث عوام کے طلاق میں حروف و ابواب صحیح ہونے کا لوجہ اسقاط ہے۔ |
| ۱۲۸ | تعمین اصل جو نسب سے حرام وہ رضاعت سے حرام ہے۔ | ۱۷۴ | فصل - طلاق کنایات کے بیان میں۔ |
| ۱۳۰ | بحث زنا کا دودھ رضاعت کا حکم ثابت کرنا ہر نہیں فروع متعلق باب رضاعت۔ | ۱۷۵ | باب تفویض الطلاق یعنی زوجہ کو اسکے طلاق پر کرنے کے بیان میں۔ |
| ۱۳۱ | کتاب الطلاق | ۱۷۶ | بحث مجیزہ و تخفین انکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زوجات مطہرات رضی اللہ عنہن کو طلاق کا اختیار نہیں دیا گیا تھا۔ بلکہ اختیار دینا و آخرت کو دریافت کیا گیا تھا جسے کہ اگر دینا اختیار کریں تو طلاق دیر سجاؤ |
| ۱۳۲ | طلاق کی ماہیت و اسکی سبب و شرائط و حکم کے بیان میں باب طلاق الیمین - اسکے معنی و صورت و احکام کے بیان میں۔ | ۲۰۶ | فصل فی الامر بالیہ یعنی عورت کا طلاق اسکے اختیار و ہاتھ میں دینا باہر لفظ۔ |
| ۱۵۱ | بحث ایک بار گن تین لفظ سے تین طلاق دینا کیا ایک ہی باسب واقع ہونگی و تحریر دلائل جا نہیں و تحقیق مقام۔ | ۲۱۱ | فصل فی المنشئہ یعنی عورت کی مثبت و خواہش پر طلاق رکھنا۔ |
| ۱۵۳ | بعض فروع۔ | ۲۲۲ | فروع مجیزہ کے واسطے ایک بار تین صدق کی گواہی قلم ہے۔ |
| ۱۵۴ | فصل - طلاق دینے والے کی حالت و صفت کا بیان بحث حدیث میں بعض مراد میں نہ ظہر و تحقیق حدیث الترمذی وغیرہ۔ | ۲۲۳ | باب الایمان فی الطلاق یعنی طلاق کو شرط سے متعلق کرنے کے بیان میں۔ |
| ۱۵۶ | باب ابقاع الطلاق مع اقسام۔ | ۲۳۳ | فصل فی الاستقار - یعنی طلاق میں استتار کرنے کے بیان میں۔ |
| ۱۵۹ | بحث و تحقیق در باب آنکہ لفظ طلاق میں نیت و قصد شرط نہیں ہے۔ و فروع متعلقہ ہذا۔ | ۲۳۵ | بحث در اتصال استثناء و تحقیق المقام۔ |
| ۱۶۹ | فصل - فی اضافہ الطلاق الی الزمان - یعنی نائیکے طرف طلاق مضاف کرنے کے بیان میں۔ | ۲۳۷ | باب طلاق المرضی - یہ باب مرضی مرض الموت کے بیان میں۔ |
| | | ۲۳۷ | باب الرجوع - یہ باب طلاق رجعی میں رجوع کرنے کے احکام میں ہے۔ |
| | | ۲۵۸ | فصل نیا مکمل بہ المطلقہ - یعنی مطلقہ بن امور سے |

| صفحہ | فہرست کتب و ابواب و فصول و مضامین | صفحہ | فہرست کتب و ابواب و فصول و مضامین |
|--------------|---|------|---|
| ۳۳۵ | فصل - نفقہ اولاد اور بچہ کی ان کو رضاعت کے لیے اجارہ لینے کے بیان میں - | ۲۵۹ | شوہر پر دوبارہ حلال ہو سکتی ہے مانند نکاح یا حلال مع نکاح کے بیان میں - |
| ۳۳۷ | فصل - آباء و اجداد وغیرہم کے نفقہ و مقادیر و شرائط کے بیان میں - | ۲۶۳ | تحقیق قول سید بن المسیب رحمہ اللہ تاملے - توضیح فقہ زوجہ رفاۃ المقرنی - |
| ۳۵۲ | فصل - نفقہ مالیک و اسکے لمحقات ملک بجانوں کے نفقات میں - | ۲۶۹ | باب الاطراء - یہ باب ایلاء کے بیان میں ہے - مع مذاہب علماء - |
| کتاب العتاق | | ۲۷۹ | باب الخلع - یہ باب خلع کے بیان میں ہے - |
| ۳۵۳ | یہ کتاب ملک کو آزاد کرنے و اسکی فضیلت اور شرائط و احکام کے بیان میں ہے - | ۲۷۸ | باب الطار - یہ باب طار و اسکے احکام میں ہے - مع طہار کے معنی و شرط و کیفیت و حکم کے - |
| ۳۶۳ | باب العبد لعین بفسد - جس غلام کا کوئی حصہ آزاد کیا جاوے اسکے احکام - | ۲۸۲ | بعض الفروع متعلق لفظ طار و عمل بظاہر النص - |
| ۳۷۳ | باب عتق احد العبدین - یعنی دو غلاموں میں سے ایک بلا بیان آزاد کرنا - | ۲۹۱ | باب اللعان - یہ باب شوہر و زوجہ میں باہم لعان کرنے کے بیان میں ہے مع معنی لعان و کیفیت و سنن الطہ وغیرہ - |
| ۳۷۹ | باب - الخلف بالعتق - یہ باب عتق کے بارہ میں شرطیہ قسم کھانے کے بیان میں - | ۲۹۴ | بحث لعان موجب تفریق نہیں بریل جاوین صحیح - |
| ۳۸۱ | باب العتق علی جبل - یہ باب مالی عوض پر آزاد کرنے کے بیان میں ہے | ۲۹۸ | باب لعین وغیرہ - یہ باب عین و بیروہ کے بیان میں ہے - |
| ۳۸۵ | باب التذییر - اپنے ملک کو اپنی موت کے بعد آزاد کرنے کا بیان - | ۳۰۳ | باب العتہ - یہ باب عدت کے بیان میں ہے - بحث سعی قرود و تحقیق اشترک و بیان حدیث بغیر معنی حیض - |
| ۳۸۶ | بحث مدبر قابل فروخت ہوتا ہے یا نہیں - | ۳۱۲ | فصل حداد یعنی سوگ کے بیان میں - |
| ۳۸۸ | باب الاستیلاء - یہ باب اپنی باندی کو تحت میں لاکرام ولد بنانا پھر اولاد ہر تو اسکے حقوق و احکام کے بیان میں - | ۳۱۷ | باب ثبوت النسب یہ باب ثبوت نسب کے بیان میں ہے - |
| ۳۹۳ | بحث قیافہ شناس کے قول میں - | ۳۲۵ | باب حضانتہ الولد من احمہ بہ - یہ باب بچہ کے پرورش اور حقدار پرورش کے بیان میں ہے - |
| کتاب الایمان | | ۳۲۹ | بحث عدم اعتماد برائے طفل - |
| ۳۹۶ | یہ باب قسم کھانے اور اسکے اقسام و احکام کے بیان میں ہے | ۳۳۱ | باب النفقہ - یہ باب نفقہ کے بیان میں ہے - |
| ۳۹۸ | باب جو کلام قسم ہو جاتا ہے اور جو قسم نہیں ہوتا ہے اسکے بیان میں - | ۳۳۹ | فصل زوجہ کے لیے سکے کے بیان میں - |
| ۳۹۹ | فروع جن میں عوف کے اختلاف سے قسم ہونے میں اختلاف ہے - | ۳۴۲ | لمحقات در بیان لباس - وسائلہ جبکہ شوہر اپنی زوجہ یا ملک کو نفقہ نہیں دے سکتا ہے تو کیا حکم ہے گا - |
| | | ۳۴۳ | فصل - زوجہ مطلقہ کے نفقہ دے سکنے کے بیان میں - |

| صفحہ | فہرست کتب و ابواب و فصول و مضامین | صفحہ | فہرست کتب و ابواب و فصول و مضامین |
|------|--|------|---|
| ۴۰۲ | فصل کفار و قسم و اسکی کیفیات کے بیان میں۔ | ۴۳۸ | سائل متفرقہ۔ |
| ۴۰۴ | باب الیمین فی الذخول والکسب۔ یہ باب کسین داخل ہونے اور سکونت کے بارہ میں قسم کھانے کے بیان میں ہے۔ | ۴۳۹ | فروع لوقد مسائل معینہ۔ |
| ۴۰۹ | بعض الفروع متعلق باب سابق۔ | | کتاب الحدود |
| ۴۱۲ | باب الیمین فی الخروج والایمان والركوب وغير ذلك یعنی باہر نکلنے اور آنے و سواری وغیرہ اور میں قسم کھانے کے بیان میں۔ | ۴۴۲ | یہ کتاب حدود سنزائے شرعیہ محدودہ کے بیان میں ہے |
| ۴۱۶ | باب الیمین فی الاصل والشرب یعنی کھانے پینے میں قسم کھانا۔ | | فصل فی کیفیت الحد و اقامتہ۔ یہ فصل حد کی کیفیت و اسکی جاری کرنے کی صورت و احکام میں سوچوں کے کچھ سے مارنے کی حدیث۔ |
| ۴۲۰ | باب الیمین فی الکلام یعنی کلام میں قسم کھانے کے بیان میں۔ | ۴۵۳ | باب الوطی الذی لوجب الحد الخ یعنی باب ایسے وطی کے بیان میں جو موجب حد ہے اور ایسے وطی جو موجب حد نہیں ہے۔ |
| ۴۲۳ | فصل۔ قسم متعلق باوقات جنگ و واسطے الفلاخام میں اور بیان اختلاف عرب و زبان دیگر۔ | ۴۶۴ | باب الشهادة علی الزنا الخ۔ زنا پر گواہی دینے درجوع کر لے کا بیان۔ |
| ۴۲۵ | باب الیمین فی العتق والطلاق۔ باب آزادی و طلاق میں قسم کھانے کا۔ | ۴۶۴ | باب حد الشرب۔ شراب خواری کے حد کا بیان۔ |
| ۴۲۸ | باب الیمین فی البیع والشراء والتزویج وغير ذلك یعنی یہ باب خرید و فروخت و نکاح کرنے وغیرہ میں قسم کھانے کے بیان میں ہے۔ | ۴۶۶ | باب حد القذف۔ یعنی بتان زنا کے حد کا بیان |
| ۴۳۰ | باب الیمین فی الحج والعمرة والصوم یعنی یہ باب حج اسلام و نماز و روزہ میں قسم کھانے کے بیان میں ہے۔ | ۴۸۵ | فصل۔ تعزیر کے بیان میں۔ |
| ۴۳۳ | بحث پیدل حج میں سوار ہو جانا جائز ہے مع بڑھنے | ۴۸۸ | کتاب السرقة یعنی چوری کی حد اور اسکے اقسام کی بحث۔ |
| ۴۳۴ | بحث ایک رکعت نماز میں۔ | ۴۹۱ | باب ما یقطع وبلا یقطع۔ باب جس چیز کی چوری میں ہاتھ کاٹنا جانا اور زمین میں ہاتھ کاٹنا جانا ہر مع دلائل کے بیان میں۔ |
| ۴۳۴ | باب لباس و زیور وغیرہ پہننے میں قسم کے بیان میں۔ | ۴۹۸ | فصل فی الحزرو الاخذ منه یعنی مکان محفوظ اور اس سے چوری کرنا۔ |
| ۴۳۵ | باب قتل و ضرب وغیرہ میں قسم کھانے کے بیان میں۔ | ۵۰۴ | فصل۔ اٹھ کاٹنے کی کیفیت و اسکو ثابت کرنے میں |
| ۴۳۶ | باب الیمین فی تفاضل الدرہم۔ یہ باب درہم کے تقاسم کرنے کے بیان میں مع حصول معنی تقاسم۔ | ۵۱۵ | باب ما یحدث السارق الخ یعنی مال سروق میں چور کے ایجاد کرنے کا بیان۔ |
| | | ۵۱۶ | باب قطع الطرق۔ باب رہنمائی کرنے کے بیان میں |
| | | ۵۲۴ | کتاب السیر |
| | | | یہ کتاب سیر یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خصائل مبارک درباب جہاد۔ |
| | | ۵۲۶ | باب کیفیتہ القتال۔ یہ باب قتال کی کیفیت میں۔ |

| صفحہ | فہرست کتب و ابواب و فصول و مضامین | صفحہ | فہرست کتب و ابواب و فصول و مضامین |
|------|--|------|---|
| ۶۰۳ | کتاب اللقیط | ۵۳۲ | باب الموادع الخ یعنی باب باہمی صلح کرنے میں۔ |
| | لاوارث پڑا ہوا بچہ و اس کے اٹھانے والے وغیرہ کے احکام میں۔ | ۵۳۵ | فصل - سلم پر شخص کا امان دینا جائز ہے۔ |
| ۶۰۶ | کتاب اللقط | ۵۳۸ | باب قمرۃ الفنائم یعنی احوال غنیمت کو تقسیم کرنے کے بیان میں۔ |
| | یعنی پڑا ہوا مال پانے والے متعلق احکام کے بیان میں | ۵۴۶ | فصل - کیفیت بھوارہ کے بیان میں۔ |
| ۶۱۴ | کتاب ال باقی | ۵۵۴ | فصل - فی التخیل یعنی کسی فاضلی یا جماعت کے واسطے زائد انعام۔ |
| | غلام کے بھاگ جانے اور اس کے واپس لانے والے وغیرہ کے احکام میں ہے۔ | ۵۵۶ | باب استیلاء الکفار۔ باب کافرون کے مجرم و غلبہ کرنے کا بیان۔ |
| ۶۱۸ | کتاب المنفوق یعنی گم شدہ بے پتہ کے احکام میں۔ | ۵۶۱ | باب المستامن یعنی امان لیکر حربی کا آگیا مسلمان کا وہاں جانا۔ |
| ۶۲۲ | کتاب الشركة۔ یعنی شرکت کے متعلق مسائل اقسام و احکام میں۔ | ۵۶۴ | فصل ستمن کے احکام میں۔ |
| ۶۳۸ | فصل - فی الشركة الفاسدة یعنی ایسے عقود شرکت کے بیان میں جو شرعاً فاسد ہوتے ہیں جیسے لکڑیاں لانا وغیرہ۔ | ۵۶۸ | باب العشر و الخراج۔ یہ باب دہاگی و خراج لینے کے احکام میں۔ |
| ۶۳۹ | فصل - اختیارات شریکین۔ | ۵۷۳ | باب الجزیہ۔ جزیرہ ذاتی کے احکام میں۔ |
| | کتاب الوقف | ۵۷۹ | فصل - ذمیوں کے متعلق بعض احکام کے بیان میں |
| | یہ کتاب وقف و اس کے معنی و لزوم و اقسام و احکام کے بیان میں ہے۔ | ۵۸۱ | فصل لغار اسے بتو ثقلب کا بیان۔ |
| ۶۵۲ | فصل - بتائے مسجد و اس کے احکام کے بیان میں۔ | ۵۸۳ | باب احکام المرتدین یعنی مسلمان ہو کر برگشتہ ہو جانے والے مرد و عورت کے احکام۔ |
| | خاصۃ الطبع۔ | ۵۹۴ | بحث طفل کا اسلام صحیح ہے۔ |
| | | ۵۹۶ | باب البغاة۔ باغیوں کے احکام میں۔ |



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الحمد لله رب العالمین والصلوة والسلام علی سیدنا خیر المرسلین مولانا محمد خیر البریہ وعلی آہ سادات الائمہ وعلی صو
خیار الائمۃ تبعین اما بعد یہ ترجمہ جلد دوم کتاب مستطاب ہا یہ خفیہ ہر اسال اللہ سبحانہ ان تمہامع حسن اقبول
ہو رہی جیسی ونعم الوکیل ونعم الولی ونعم النصیر قال المعراج

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

کتاب النکاح

یہ کتاب مسائل نکاح میں ہے نکاح ایسی شریعت ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام سے شروع ہوئی اور جنت تک باقی ہر دم اور
بعد عبادات کے نکاح ہی اقرب بعبادت ہے حتیٰ کہ محض عبادت کے لیے تنہائی اختیار کرنے سے نکاح شرعی کرنا افضل ہے
اور بعض نے کہا کہ غلبہ شہوت میں بالاجماع واجب ہے یعنی جبکہ بدون اسکے زنا میں بڑھانے کا خوف غائب ہو اور نہ ہمارے
ہو کہ اگر بدون اسکے بچاؤ نہ ہو تو فرض ہے۔ ہر ایسے میں ہے کہ اس صورت میں اگر نہر و نفقہ بد قدرت ہو تو ترک میں کنگار ہوگا
ورنہ نہیں۔ اور حالت اعتدال میں نکاح کرنا علی الاصح سنت ہو کہ ہے۔ اور نہ اتفاق میں ترجیح دی کہ واجب ہے۔ اگر نکاح
میں جو واقع ہونے کا یقین ہو تو حرام ہے اور خوف ہو تو مکروہ تحریمی ہے۔ منع د۔ مراد یقین سے یہ کہ اپنے ملائکہ
اسکے دل میں ہی واقع ہو پس خوف یہ کہ اسکا زیادہ گمان ہی ہو بدون اسکے کہ دل میں ہی ہم جاوے اور اصل اس باب میں
حدیث میں بیگے بیان میں برکت ہے۔ حدیث اول اسے گردہ شباب جو کوئی تم میں سے استطاعت رکھتا ہو وہ نکاح
کرنے رواہ سلم و حدیث دوم جسے میری سنت ہے یعنی کی اور ایک روایت میں ہے کہ جسے میری سنت کے ساتھ عمل کیا
یعنی نکاح میں تودہ مجھے نہیں ہے۔ اسن۔ حدیث سوم ستاع دنیا میں سے بہتر عورت صلوٰہ ہے۔ رواہ سلم وغیرہ
حدیث چہارم چار چیزیں رسولوں کی سنت سے من چیار رکھنا اور خوشبو کا استعمال اور سواک و نکاح جسے الترمذی
حدیث پنجم نکاح بن رواہ میں جو آسودہ حال ہونے کے باوجود زوجہ با باندی نہیں رکھتا تھا فرمایا کہ اس حالت میں

افغان ایشیائین سے ہر ہماری سنت تو نکاح ہی اللھدیت بطور رواہ احمد وابن عبد البر والقیلی ابو یعلی۔ ماضی نے کہا
 کہ یہ حدیث قوی ہے کافی شرح الزہدی للعراقی نقلہ العینی حدیث ششم چار چیزیں جسکو لعین اسکو دنیا و آخرت کی بہتری
 ملی از انجلہ عورت صاحبہ جو شوہر کی خیانت نہ کرے نہ اسکے مال میں اپنے نفس میں رواہ الطہرائی حنف۔ حدیث ہفتم تم لوگ
 تزویج کرو کہ میں تمھارے ساتھ اور اتوں پر مکاترت کرونگا اور لغاری کی رجبون کی طرح مت ہو۔ رواہ ابویوسف حدیث ہفتم
 جو کوئی نکاح پر قادر ہوا پھر اسے نکاح کیا تو وہ ہم میں سے نہیں ہے۔ رواہ ابو یوسف۔ حدیث نمبر تزویج کے ساتھ ایک سال
 کی عبادت ہزار سال کی عبادت سے بہتر ہے۔ الطہرائی والدیلی۔ مع۔ حدیث دہم جسے نکاح کر لیا تو اُدھا ایمان بجالا پھر
 باقی آدمی کے بچانے میں اللہ تعالیٰ سے تقویٰ رکھے۔ ابویوسف فی الشعب۔ ابن عباس نے کہا کہ تم لوگ نکاح کرو کہ
 اس امت میں بہت عورتوں والے بہتر ہیں۔ حدیث یازدہم میں جو نکاح کرنے والا بقصد عفت نکاح کرے اسکے لیے
 فضل اتنی سے مذاتھی واجب آئی ہے کافی الزہدی۔ مفاد حدیث دوازدهم جو شخص کسی عورت کے ساتھ اسکی عورت کی
 وجہ سے نکاح کرے تو اسکو اللہ تعالیٰ کچھ نہیں دیتا سواے ذلت کے اور یون ہی والداری کے خیال سے ہو تو محامی اور حسب
 کے خیال سے ہو تو کینگی مڑھتی ہے اور جو عفت کے خیال سے ہو تو اللہ تعالیٰ برکت دیتا ہے۔ الفتح من الطہرائی۔ اور حدیث تریوہوا
 الودد والود اور دیگر احادیث الباب بہت ہیں۔ واضح ہو کہ عقد نکاح مسجد میں اور بزجمعہ اور تقدیم خطبہ نکاح بہتر ہیں
 یون ہی عقد بانہنے والا مرد صالح وگواہان عادل ہونا اور زوجه کو پہلے ایک نظر دیکھ لینا۔ و۔ زفات میں مضاہفہ نہیں بشرطیکہ
 مفقودہ دینی ہو یہی مختار ہے۔ ذن وغیرہ سے اعلان چاہیے لیکن دن میں چھانچہ نہوں۔ ت۔ ہندوستان میں جو بیاہا گیا
 میں اگرچہ اعلان ہے مگر مزار مکر وہ تحریری ہے۔ م۔ نکاح کے حقیقی معنی وطنی اور مجازی معنی عقد ہیں۔ صفت۔ پھر نکاح کبھی
 باطل کبھی منعقد پھر وہ لازم وغیر لازم بقول لازم مانقہ وغیر نافذ ہو آہ لہذا امام مہنف نے پہلے انتقاد نکاح واسکے شرائط
 سے شروع کیا اور۔ قال النکاح ینقذ بالایجاب والقبول بلطفین یعبر بہما عن الماضی۔ فرمایا کہ نکاح منعقد ہوا
 ایجاب وقبول کے ساتھ ایسی دونوں سے جسے ماضی سے تعبیر کیا جاتی ہے۔ یعنی صیغہ ماضی ہوں پس صیغہ ماضی اگر
 گذشتہ بات کی خبر ہے لیکن خبر مجوزہ کے مفرد میں نسبی اشارة بجائتا ہے لان الصیغۃ وان کانت للاخبار وضعھا
 فقہ جعلت للاثاء خبر غایہ وفعالاً لھا جہ کیونکہ صیغہ ماضی اگرچہ وضع لغوی کی راہ سے اخبار کے لیے تھا پر وہ شرح
 کی راہ سے اشارة کے لیے کر دیا گیا ضرورت دو کرنے کے لیے فن اور اشارة یہ کہ ثابت کرنا ایسی بات کا جو نہ تھی۔
 برخلاف اخبار کے کہ وہ ایسی بات کی خبر دیتا جو ثابت ہو چکی۔ اور ماضی کے صیغہ سے انتقاد کی ضرورت بوری ہونے پر
 کیونکہ جب طرفین سے ماضی کا لفظ نکلتی وقت عقد ہو چکا برخلاف اسکے اگر ایک نے کہا کہ میں تمھیں نکاح کرنا چاہتا ہوں
 طرف سے جواب ملے کہ میں قبول کوئی تو بالفعل دونوں کا مومن کا کلمہ منعقد ہوتا ثبوت نہیں ہوتا کیونکہ آئینہ زانیہ غیر تباہی
 ہے اور وعدہ پورا کرنا حکما واقع نہیں ہو جاتا بخلاف ماضی کے کیونکہ ماضی کا صیغہ آئینہ کا وقت نہیں بتاتا اس سے
 لا کلام بالفعل انتقاد ہوگا اور آئینہ پر محتمل نہیں رہ سکتا اور شرح نے اسکو اشارة کے لیے قرار دیا تاکہ لوگوں کی ضرورت
 پوری ہو پھر ایجاب وہ کلام لفظی جو مقصود عقد کے لائق اور وہ پہلے کہا جاوے حتی کہ اگر عورت یا اسکا ولی پہلے کہے کہ میں
 بعض اتنے ہر کے اپنے نفس کو تیرے نکاح میں دیا۔ تو یہ ایجاب ہی اور جو مجھے کہے وہ قبول ہے شرط مرد نے کہا کہ میں نے
 قبول کیا۔ پھر جب بلطفین فرمایا تو تحریر سے ایجاب وقبول نہ ہوگا۔ کیونکہ وہ لفظ بلطفین بلکہ نفوس ہیں تو نکاح خالی تحریر سے
 منعقد نہ ہوگا یہی قول آئینہ زانیہ بھی ہے۔ اور معلوم ہوا کہ مقصود عقد کے لائق ایجاب وقبول کے دونوں لفظ کسی زبان میں ہونا
 انتقاد ہوگا کچھ ایسی خاصیت نہیں۔ پھر واضح رہے کہ ولالت حال و مقام سے معنی لینا سترہ ہے حتی کہ اگر عورت نے کہا

ع
 یہ حدیث قوی ہے کافی شرح الزہدی للعراقی نقلہ العینی حدیث ششم چار چیزیں جسکو لعین اسکو دنیا و آخرت کی بہتری
 ملی از انجلہ عورت صاحبہ جو شوہر کی خیانت نہ کرے نہ اسکے مال میں اپنے نفس میں رواہ الطہرائی حنف۔ حدیث ہفتم تم لوگ
 تزویج کرو کہ میں تمھارے ساتھ اور اتوں پر مکاترت کرونگا اور لغاری کی رجبون کی طرح مت ہو۔ رواہ ابویوسف حدیث ہفتم
 جو کوئی نکاح پر قادر ہوا پھر اسے نکاح کیا تو وہ ہم میں سے نہیں ہے۔ رواہ ابو یوسف۔ حدیث نمبر تزویج کے ساتھ ایک سال
 کی عبادت ہزار سال کی عبادت سے بہتر ہے۔ الطہرائی والدیلی۔ مع۔ حدیث دہم جسے نکاح کر لیا تو اُدھا ایمان بجالا پھر
 باقی آدمی کے بچانے میں اللہ تعالیٰ سے تقویٰ رکھے۔ ابویوسف فی الشعب۔ ابن عباس نے کہا کہ تم لوگ نکاح کرو کہ
 اس امت میں بہت عورتوں والے بہتر ہیں۔ حدیث یازدہم میں جو نکاح کرنے والا بقصد عفت نکاح کرے اسکے لیے
 فضل اتنی سے مذاتھی واجب آئی ہے کافی الزہدی۔ مفاد حدیث دوازدهم جو شخص کسی عورت کے ساتھ اسکی عورت کی
 وجہ سے نکاح کرے تو اسکو اللہ تعالیٰ کچھ نہیں دیتا سواے ذلت کے اور یون ہی والداری کے خیال سے ہو تو محامی اور حسب
 کے خیال سے ہو تو کینگی مڑھتی ہے اور جو عفت کے خیال سے ہو تو اللہ تعالیٰ برکت دیتا ہے۔ الفتح من الطہرائی۔ اور حدیث تریوہوا
 الودد والود اور دیگر احادیث الباب بہت ہیں۔ واضح ہو کہ عقد نکاح مسجد میں اور بزجمعہ اور تقدیم خطبہ نکاح بہتر ہیں
 یون ہی عقد بانہنے والا مرد صالح وگواہان عادل ہونا اور زوجه کو پہلے ایک نظر دیکھ لینا۔ و۔ زفات میں مضاہفہ نہیں بشرطیکہ
 مفقودہ دینی ہو یہی مختار ہے۔ ذن وغیرہ سے اعلان چاہیے لیکن دن میں چھانچہ نہوں۔ ت۔ ہندوستان میں جو بیاہا گیا
 میں اگرچہ اعلان ہے مگر مزار مکر وہ تحریری ہے۔ م۔ نکاح کے حقیقی معنی وطنی اور مجازی معنی عقد ہیں۔ صفت۔ پھر نکاح کبھی
 باطل کبھی منعقد پھر وہ لازم وغیر لازم بقول لازم مانقہ وغیر نافذ ہو آہ لہذا امام مہنف نے پہلے انتقاد نکاح واسکے شرائط
 سے شروع کیا اور۔ قال النکاح ینقذ بالایجاب والقبول بلطفین یعبر بہما عن الماضی۔ فرمایا کہ نکاح منعقد ہوا
 ایجاب وقبول کے ساتھ ایسی دونوں سے جسے ماضی سے تعبیر کیا جاتی ہے۔ یعنی صیغہ ماضی ہوں پس صیغہ ماضی اگر
 گذشتہ بات کی خبر ہے لیکن خبر مجوزہ کے مفرد میں نسبی اشارة بجائتا ہے لان الصیغۃ وان کانت للاخبار وضعھا
 فقہ جعلت للاثاء خبر غایہ وفعالاً لھا جہ کیونکہ صیغہ ماضی اگرچہ وضع لغوی کی راہ سے اخبار کے لیے تھا پر وہ شرح
 کی راہ سے اشارة کے لیے کر دیا گیا ضرورت دو کرنے کے لیے فن اور اشارة یہ کہ ثابت کرنا ایسی بات کا جو نہ تھی۔
 برخلاف اخبار کے کہ وہ ایسی بات کی خبر دیتا جو ثابت ہو چکی۔ اور ماضی کے صیغہ سے انتقاد کی ضرورت بوری ہونے پر
 کیونکہ جب طرفین سے ماضی کا لفظ نکلتی وقت عقد ہو چکا برخلاف اسکے اگر ایک نے کہا کہ میں تمھیں نکاح کرنا چاہتا ہوں
 طرف سے جواب ملے کہ میں قبول کوئی تو بالفعل دونوں کا مومن کا کلمہ منعقد ہوتا ثبوت نہیں ہوتا کیونکہ آئینہ زانیہ غیر تباہی
 ہے اور وعدہ پورا کرنا حکما واقع نہیں ہو جاتا بخلاف ماضی کے کیونکہ ماضی کا صیغہ آئینہ کا وقت نہیں بتاتا اس سے
 لا کلام بالفعل انتقاد ہوگا اور آئینہ پر محتمل نہیں رہ سکتا اور شرح نے اسکو اشارة کے لیے قرار دیا تاکہ لوگوں کی ضرورت
 پوری ہو پھر ایجاب وہ کلام لفظی جو مقصود عقد کے لائق اور وہ پہلے کہا جاوے حتی کہ اگر عورت یا اسکا ولی پہلے کہے کہ میں
 بعض اتنے ہر کے اپنے نفس کو تیرے نکاح میں دیا۔ تو یہ ایجاب ہی اور جو مجھے کہے وہ قبول ہے شرط مرد نے کہا کہ میں نے
 قبول کیا۔ پھر جب بلطفین فرمایا تو تحریر سے ایجاب وقبول نہ ہوگا۔ کیونکہ وہ لفظ بلطفین بلکہ نفوس ہیں تو نکاح خالی تحریر سے
 منعقد نہ ہوگا یہی قول آئینہ زانیہ بھی ہے۔ اور معلوم ہوا کہ مقصود عقد کے لائق ایجاب وقبول کے دونوں لفظ کسی زبان میں ہونا
 انتقاد ہوگا کچھ ایسی خاصیت نہیں۔ پھر واضح رہے کہ ولالت حال و مقام سے معنی لینا سترہ ہے حتی کہ اگر عورت نے کہا

کہ میں نے اپنے نفس کو تیری جو رو ہونے کو دیا ہے مرد نے کہا کہ میں نے قبول کیا تو صحیح ہے اگرچہ یہ نہیں کہا کہ میں نے تیرے نفس کو اپنی جو رو ہونے کے لیے قبول کیا۔ تیس میں ہے کہ اگر صغیر کے باپ نے کہا کہ میں نے اپنی اس دختر کو زہد علی بن یوسف ہزار درہم ہبے دیا ہے طفل صغیر کے باپ نے کہا کہ میں نے قبول کیا تو نکاح باپ کے ساتھ ہو جائیگا۔ اور اگر دختر صغیر کے باپ نے کہا ہو کہ میں نے اپنی دختر کو تیرے سپر کی زوجگی میں دیا تو اس صورت میں سپر کے واسطے منعقد ہوگا۔ الحاصل جب دونوں ماضی ہوں مثلاً میں نے تم سے نکاح کیا یا تجھے اپنی زوجگی میں لیا یا عورت کے کہ میں نے اپنے نفس کو تیرے نکاح میں یا تیری ندرت ہونے میں دیا اور مانند اسکے جن لفظوں سے نکاح جائز ہے کہا اور دوسرے نے کہا کہ میں نے قبول کیا یا میں نے کہا ہوا۔ یا میں نے یہ کیا تو ان دونوں ماضی لفظوں سے منعقد ہو گیا۔ م۔ و منعقد بلفظین یعنی باحد ہما عن الما وبالآخر عن المستقبل اور نکاح منعقد ہو جاتا ہے ایسی دو لفظوں سے بھی کہ ایک کے ساتھ ماضی سے تعبیر کی جاتی ہے اور دوسرے کے ساتھ مستقبل سے ہے پس ایک تو صیغہ ماضی ہوگا اور دوسرا صیغہ مضارع یا امر کیونکہ مضارع سے جیسے حال کے معنی لیے جاتے ہیں استقبال کے معنی لیے جاتے ہیں لیکن ضروری ہے کہ بیان مقصود حال میں انعقاد ہونا استقبال۔ بعض علماء نے کہا کہ معنی یہ ہیں کہ ایک صیغہ سے ماضی سے تعبیر کی جاوے اور دوسرے سے مستقبل سے یعنی دوسرے صیغہ سے مراد بھی مستقبل ہو تو وہ صرف صیغہ امر ہوگا۔ مثل ان بقول زوجتی جیسے یون کہتے کہ تجھے تزویج کر دے۔ ف یعنی مرد کے۔ ع قبول زوجتک پس عورت جو اب دے کہ میں سے تجھے تزویج کر دے۔ یعنی بصیغہ ماضی کہے۔ اور اسی طرح مرد کے کہ تو میری عورت ہو جا پس عورت نے کہا کہ میں نے قبول کیا و منعقد ہوگا۔ ف۔ لان ہذا تو کیل بالنکاح اس واسطے کہ یہ کلام (زوجتی) نکاح کے واسطے کیل کرتا ہوا ہے پس مرد عورت میں سے جسے دوسرے سے زوجتی کہا تو اسکو اپنی طرف سے کیل کر دیا۔ والواحد قبولی طرفی النکاح علی ما بینہ انشاء اللہ تعالیٰ۔ اور ایک شخص نکاح کی طرفین یعنی ایجاب و قبول کا ستولی ہو جاتا ہے چنانچہ اسکو ہم مثل بیان کرینگے انشاء اللہ تعالیٰ پس مرد و عورت میں سے جو کیل ہو گیا وہ ایجاب و قبول دونوں کر سکتا ہے اس طرح کہ اپنی طرف سے اپنی ذات کے اختیار سے اور دوسرے کی طرف سے اسکے کیل ہونے کے اختیار سے پس حاصل یہ ہوا کہ زوجتی بصیغہ امر مستقبل کہنے سے بوجہ و کیل ہو جانے کے اس واسطے کیل ایجاب و قبول کر گیا پس نکل منعقد ہو جائیگا۔ اس پر اعتراض ہوا کہ زوجتی جب تو کیل ہے تو ایجاب نہیں بلکہ کیل کے ایجاب و قبول بلفظ ماضی سے نکاح ہوا اور زوجتی مقصود سے نہیں۔ جواب دو طرح دیا گیا اول یہ کہ زوجتی سبب ہے ایجاب کا تو گویا ایجاب ہے۔ لہذا کہا گیا کہ کتاب کی عبارت بلفظین یعنی سبب الخ میں بسے سبب ہے پس معنی یہ کہ نکاح کا انعقاد ایجاب و قبول کے ساتھ سبب دو لفظوں ماضی کے یا سبب ایک ماضی و ایک مستقبل کے ہو جاتا ہے۔ یہ جواب بنا برا اختیار معنی م کے کہ زوجتی تو کیل ہے۔ جواب دوم یہ کہ قاضی خان وغیرہ نے کہا کہ نکاح میں صیغہ امر بھی ایجاب ہوتا ہے اور یہی طلاق و خلع و کفالت و ہب میں ہے۔ پس زوجتی ایجاب ہوا اور زوجتک قبول ہوا۔ ابن الہمام نے اسکو پسند کیا کیونکہ ایجاب تو وہ لفظ جس سے اول لکھ کر معنی انعقاد مقصود ہون پس جب زوجتی سے یہی مقصود ہے تو یہ بھی ایجاب ہو سکتا ہے میں کہتا ہوں کہ ایجاب میں مقصود کے ساتھ لفظ کا اس لائق ہونا ضروری حالانکہ یہ لفظ اس لائق نہیں جیسے بیع میں مشتری نے کہا کہ میں تیرے پاس آؤں گا اگرچہ مقصود یہ کہ خرید کے واسطے آؤں گا مگر یہ لفظ بھی ایجاب نہیں ہے۔ پھر شیخ برہ نے لکھا کہ ظاہر یہ ہے کہ زوجتی کو کیل اجماعاً ضروری ہے ورنہ بیع میں جب کہا کہ میرے ہاتھ فروخت کر اور بالغ نے کہا کہ میں نے فروخت کیا تو بیع منعقد نہیں مگر جب کہ پھر مشتری کہے کہ میں نے قبول کیا تو ان دو چیزوں میں ہی بیان ہوا کہ نکاح میں ایک شخص طرفین کا ستولی ہو جاتا ہے بیع میں چنانچہ ہام معنی م نے بیع میں لکھا ہے۔ م۔ اور امام حمید بن نے کہا کہ استقبال ماضی سے انعقاد نکاح کی مثال صحیح ہے کہ از زوجتک بائیت اور عورت نے کہا کہ قبلت۔ ع۔ ف۔ از زوج صیغہ مضارع

یعنی حال ہے جس سے مستقبل کی تعبیر بھی ہوتی ہے تو حاصل یہ ہوا کہ انعقاد نکاح دو وزن صیغہ ماضی کے ساتھ ہوا ایک ماضی اور دوسرا
 ایسا صیغہ کہ جس سے مستقبل سے تعبیر ہوتی ہے۔ نیز اتفاق میں کہا کہ مستقبل خواہ صیغہ امر ہو یا مضارع یعنی حال ہو وہ واضح ہو کہ نکاح
 باطل جیسے مسلمان نے ہندو عورت سے نکاح کیا تو باطل ہے اگرچہ ایجاب و قبول بھی نہاں ماضی یا مستقبل و ماضی ہو تو بیان صفت امر
 کی مراد یہ کہ نکاح منعقد کے واسطے جو شرائط ہیں ازراہ اول یہ کہ الفاظ ایجاب و قبول کے دو وزن ماضی یا ایک ماضی اور دوسرا امر
 یا صیغہ مضارع یعنی حال ہو۔ دوم یہ کہ فعل ہو ماضی کہ جو فعل نکاح کے مفاد کو نہ سمجھتا ہو اور مجنون کا خود عقد کرنا منعقد نہیں بلکہ عمل
 ہے۔ اگر طفل سمجھتا ہو تو منعقد ہوگا پھر بلوغ و آزادی واسطے لازم ہونے کے شرط ہے یعنی کہ طفل سمجھتا ہو ملک بائع کا نکاح کرنا منعقد
 مگر اسکے ولی و مولیٰ کی اجازت پر لازم ہونا موقوف ہے کافی البدائع۔ واضح ہو کہ اگر نکاح کی اجازت دیکھنی حتیٰ کہ لازم ہوگا یعنی ٹوٹ
 نہیں سکتا مگر نصف ہر مثلہ پیشگی ٹھہرا ہے تو یہ بھی نافذ نہ ہوگا حتیٰ کہ ہر نقد دیدے اس سے معلوم ہوا کہ نکاح لازم کبھی نافذ کبھی غیر نافذ
 ہوتا ہے۔ شرط سوم یہ کہ محل قابل نکاح ہو یعنی ایسی عورت جسکو شرع نے نکاح سے حلال کیا ہے التعمیر۔ شرط چہارم یہ کہ دو وزن ماضی
 ہر ایک دوسرے کا کام نہیں ماضیان۔ پھر اگر وہ اس لفظ کو منعقد نکاح نہیں سمجھتے ہیں تو بھی علیٰ التماس منعقد ہو جائیگا بخلاف انکار۔
 بیان الفاظ نکاح کا تمام صفت نے فرمایا۔ و منعقد بلفظ النکاح حاور نکاح منعقد ہوتا ہے بلکہ نکاح وقت جیسا کہ قول کہ میں نے
 تجھے ہزار روپے پر نکاح کیا۔ یا تجھے نکاح میں لیا۔ عورت نے کہا کہ میں نے قبول کیا بار ماضی ہوئی یا مانا۔ یا کہا کہ باسب راطاعہ۔ یعنی
 بسر و چشم۔ البرزخ۔ والتزویج اور بلفظ تزویج منعقد ہوتا ہے پس لفظ نکاح و تزویج تو بالاتفاق اور صحیح ہیں اور باقی ختانی
 و کتابہ ہیں۔ و الہیۃ اور بلفظ بیہوش شطاعت نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو بیروض ہزار کے تجھے بیہوش کیا۔ و التملیک
 اور بلفظ تملیک یعنی مالک کر دینا وقت شطاعت نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو تیرے ملک میں لیا۔ و العقدۃ اور بلفظ عقد
 وقت جیسے میں نے اپنے نفس کو تجھے صدقہ دیا اسکا خلاصہ یہ کہ اگر ایسا لفظ جو خیر سے فی الحال ملک میں حاصل ہوتی ہے
 تو انعقاد ہوگا ورنہ نہیں۔ وقال الشافعی لا یعقد الا بلفظ النکاح و التزویج۔ اور امام شافعی رحمہ نے فرمایا کہ نکاح
 نہیں منعقد ہوگا مگر لفظ نکاح اور لفظ تزویج کے ساتھ۔ لان التملیک لیس حقیقۃ فیہ ولا مجازا عنہ۔ اسواسطے کہ
 تملیک نکاح میں حقیقت نہیں اور نہ نکاح سے مجاز ہے وقت حالانکہ لفظ جس معنی میں مستعمل ہو یا حقیقت یا مجاز ہو یا جائز
 لان التزویج للتلفیق کیونکہ تزویج واسطے تلفیق کے ہے وقت یعنی دو چیزوں کو جو الگ ہیں باہم چسپان کرنا۔
 و النکاح للضم اور نکاح واسطے ضم یعنی ملنے کے ہے وقت تو ملک نہ حقیقی معنی ٹھہرے اور نہ مجازی۔ و لاقسم و لا
 از وواج بین المالک و المملوک اصلا۔ حالانکہ مالک و مملوک کے درمیان نہ ملاؤ ہوتا ہے اور نہ باہم چسپان کرنا وقت
 یہ کہ مجاز بیان ثابت ہے چنانچہ فرمایا۔ و لان التملیک سبب لملک المستعفی فی محلہا بواسطہ ملک الرقبۃ اور ہماری دلیل
 یہ کہ ملک ایک سبب ہے تملیک کے مالک ہونے کا ایسے محل میں جو تمتع کا محل ہے بواسطہ ملک الرقبۃ کے تملیک چنانچہ اگر مرد کسی لونڈی کے
 رقبہ یعنی گردن کا مالک ہو اور مراد یہ کہ اسکی ذات کا مالک ہو تو اس لونڈی سے اسکو تمتع حاصل کرنا شرعاً حلال ہے بشرطیکہ وہ
 اسکا محل ہو یعنی مثلا اسکی دودھ پلائی نہ ہو۔ تو معلوم ہوا کہ ملک رقبہ حاصل ہونا تمتع حاصل ہونے کا سبب ہے و ہوا الثابت بالنکاح
 اور یہی ملک تمتع نکاح سے ثابت ہوتی ہے وقت وجہ نکاح سبب ہے ملک تمتع کا اسی طرح ملک رقبہ بھی سبب ہے ملک تمتع کا۔ و اسباب
 طریق المجاز اور سبب ہونا مجاز کا طریقہ ہے وقت یعنی جن طریقوں سے مجاز استعمال صحیح ہوتا ہے ان میں ایک سبب بھی ہے جیسے
 ہیں کہ دن نکلے آؤنگا مراد یہ کہ آفتاب نکلے جو کہ دن کا سبب ہے تو جائز ہوا کہ تملیک سے مجازاً نکاح مراد لیا جاوے اگرچہ اسکا عکس
 نہیں جائز ہے پس جب عورت نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو تیرے ملک میں لیا اور ملک رقبہ مراد نہیں ہو سکتی تو مجازاً ملک تمتع
 یعنی وہی کا انتفاع مراد ہے۔ اسی طرح لفظ بیہوش و عقد سے ذات کی ملک حاصل ہوتی ہے تو نکاح سے مجازاً ہو سکتا ہے۔ بخلاف

کے
 تزویج
 بیہوش
 چسپان
 تملیک
 حقیقت
 مجاز
 حقیقت
 مجاز

عاریت کے حتیٰ کہ اگر عورت نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو تجھے عاریت دیا تو نکاح نہیں ہوگا اور اگر عاریت کے طائل کر دیا بیابان
 مستحق کر دیا۔ غلط کر دیا۔ اقالہ کر دیا۔ تجھے اجارہ دیا سب تجھے شریک کیا۔ تیری مکتوبہ ہو گئی۔ تجھے ولایت دی۔ ان الفاظ سے نکاح منع
 ہوگا۔ م۔ اگر کہا کہ میں تیری ہو گئی اور مرد نے قبول کیا تو غلط ہے۔ و خیر کا مختار یہ کہ انعقاد ہوگا۔ اگر گواہوں کے حضور
 میں اقرار کیا کہ یہ میری جو روادریہ میرا شوہر ہے تو حکماً یعنی قاضی کے نزدیک یہ نکاح ثابت نہیں ہوگا لیکن دیا تہ یعنی اقرار تہا کے
 کے نزدیک نکاح ہے۔ جو اس الفقہ ۴۔ یعنی جبکہ نکاح پیدا کرنا مقصود ہو۔ م۔ اگر کہا کہ میں نے اسکو جو رو کر لیا وہ میں نے اسکو
 شوہر کر لیا تو علیٰ الصبح یہ نکاح درست ہے۔ اگر کہا کہ اسے میری جو رو۔ عورت نے کہا کہ مان حاضر ہوں تو سبب یہ کہ
 منع ہوگا۔ اور اس صبح ہو کہ اگر ہزل و لعب کے طور پر ایجاب و قبول کیا تو تین عقد ایسے ہیں کہ وہ صحیح ہو جاتے ہیں نکاح و طلاق و
 رجعت چنانچہ حدیث ترمذی میں صحیح ہے و قد رواہ ابو داؤد ایضاً۔ یہی قول احمد بن حنبل و مشہور مذہب مالک ہے۔ عروا قی
 نے فرمایا کہ یہی عامہ علماء کا قول ہے اور یہ حدیث امام شافعی جم پر حجت ہے۔ ایجاب یا قبول میں شرط لگانا صحیح نہیں شلا اگر دوس
 گھر میں داخل ہو تو میں نے تیرے ساتھ نکاح کیا۔ یا قبول کیا یہ وعدہ ہے اور اسی طرح کسی وقت کی جانب اضافت کرنا صحیح نہیں
 شلا جب جمعہ کا روز آئے تو میں نے ایجاب یا قبول کیا۔ اور نکاح کے شرائط مثلاً عورت کو پردیس نہ لجا دینا یا ہر کسی سے قبل
 ادا کر گیا اور مانند اسکے جو فاسدہ نہوں صحیح ہیں اور انکو پورا کرنا حکماً بھی لازم ہوگا کما عم فی حدیث الصبح وغیرہ۔ م۔ اگر ایجاب
 قبول کو لفظ میں نہیں کہا بلکہ لکھ دیا یا ہر اٹھایا تو جائز نہیں اور انعقاد ہوگا۔ م۔ اگر کہا کہ میں نے تجھے (نی نکاح)
 کیا یا اسنے کہا کہ میں نے قبول کیا۔ اور عمداً انکو بگاڑنا صحیح نہیں ہے اور اگر کوئی غلط لفظ عام ہستماں میں شائع ہو گیا ہو
 یا قصد انعقاد ہو یا زبان سے ادا ہوا تو انعقاد ہوگا بخلاف طلاق کے کہ اگر طلاق یا تلاق یا تل لاک وی تو احتیاطاً حکم
 قضائے میں واقع ہوگی۔ م۔ و یعتقد بلفظ الصبح اور نکاح منع ہو جاتا ہے بلفظ بیع و مثلاً عورت نے کہا کہ میں نے
 اپنے نفس کو تیرے ہاتھ فروخت کیا۔ بیع کیا۔ اور اسی طرح عین نے اسفند مہر کے عوض تیرے نفس کو تجھے خرید کیا تو بیع صحیح
 عدم جواز کا لیکن حق یہ کہ نکاح منع ہوگا۔ ہو صحیح ہو جو طریق المجازہ یہی صحیح ہے کیونکہ مجاز کا طریق موجود ہے
 کہ بیع سے ملک رقبہ ہو کر سب ملک منہ ہے اور یہی نکاح سے ثابت ہے جب حقیقت بیع نہیں تو مجازاً نکاح مراد ہے حتیٰ کہ اگر
 لوتھی کے مالک نے دوسرے سے کہا کہ میں نے بوض بزار کے یہ باندی تیرے ہاتھ فروخت کی اور دوسرے نے قبول کیا تو
 بیع ہو جائیگی کیونکہ بیان حقیقی معنی متحقق ہیں مگر جبکہ مجاز مراد ہونا کی اقراری شہادت وغیرہ سے ثابت ہو ناظر۔
 و لا یعتقد بلفظہ الاجارۃ فی الصبح۔ اور اجارہ کے لفظ سے صحیح قول میں نہیں منع ہوگا۔ لانا لیس سبب ملک
 المستعہ کیونکہ اجارہ کچھ ملک تشع کا سبب نہیں ہے۔ حتیٰ کہ اگر کسی نے اپنی لوتھی اجارہ پر دیدی تو سوائے خدمت کے
 وطی حلال نہیں اگرچہ بولی جہالت سے اجازت دے کیونکہ خالی بندہ کی اجازت کافی نہیں جب تک شرعی اجازت نہ لینے
 بطریق نکاح یا نیک ہیہ و صدقہ وغیرہ۔ اور وہ بیان نہیں ہے۔ و لا یعتقد الا باحۃ و الاحلال و الا عارۃ اور نہیں
 منع ہوگا بلفظ اباحت و احلال و اعارہ و اباحت مباح کرنا۔ اور احلال حلال کر دینا و اعارہ یعنی عاریت دینا۔ مثلاً
 عورت بالغہ ثیبہ یا اسکا اور صغیرہ کا ولی یا لوتھی کا بولی بروقت ایجاب و قبول کے لئے کہ میں نے اپنے نفس یا اس عورت کو
 بیع میں ہزار دم سے تیرے واسطے بیع کیا یا تجھے حلال کی یا تجھے عاریت دی اور دوسرے نے قبول کیا تو نکاح منع نہیں ہوگا
 اگرچہ انکا مقصود انعقاد نکاح ہے۔ لہذا قلنا۔ اسی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے ہیں کہ ان امور میں سے کوئی امر ملک تشع
 کا سبب نہیں تو مجازاً نکاح مراد نہیں ہو سکتا۔ پس حاصل یہ ہوگا کہ ایجاب کے واسطے خالی قصد کافی نہیں بلکہ قصد کے ساتھ
 لفظ بھی ایسا ہو جس سے بالفعل سنی نکاح کے یعنی ملک تشع حاصل کرنے کے پیدا ہونے ہوں یا وہ سبب ہو ملک تشع کا سبب ہو

میں اللہ پر جلد دوم

Marfat.com

منظور ہوتے سے سبب مراد لینا مجازاً صحیح ہو۔ اس سے تحقیق ہو گیا کہ زوجہ ایجاب نہیں اگرچہ اس سے عقد نکاح مفسور ہے
 کہ صحیح ہے کہ توکیل ہے جیسا کہ امام مصنف رحمہ نے فرمایا ہے اور بالفصل کے قید سے معلوم ہو گیا کہ بلفظ مستقبل و وعدہ سے نکاح منعقد
 ہوگا۔ ولا بلفظ الوصیۃ اور نہ بلفظ وصیت و نہ جو بالفعل کے معنی سے مخالفت ہے اگرچہ سبب ملک ہے۔ لانا تو جب الملک
 منفا قالی مابعد الموت۔ کیونکہ وصیت ثابت کرتی ہے ملک کو سچا ایک وہ زمانہ بعد موت کے طرف منفا ہوتی اسی واسطے
 اگر زید نے بیکے لیے کچھ مال کی وصیت کی تو دیدکی موت کے بعد بیکے قبول یا نہ قبول کا اعتبار ہے پس اگر نکاح کے وقت کہا کہ
 میں نے اپنی دختر کی بیعت کی ہے واسطے وصیت کی اور مراد یہ کہ میرے نکاح میں دی تو نکاح منعقد ہوگا اگرچہ وصیت سے
 ملک حاصل ہو جاتی ہے لیکن ایجاب بالفعل ضروری ہے کہ اگر ایجاب کسی آئندہ وقت کی طرف ہو تو نکاح منعقد نہیں ہوتا اور
 حالانکہ وصیت تو بعد موت کے ملک ہے مگر خنی ۷ نے کہا کہ اگر یون کے کہ میں نے اپنی اس دختر کے بیعت کی ہے واسطے وصیت
 کی بالفعل۔ تو بالفعل کہنے سے منعقد ہو جائیگا۔ ابن الہمام کہنے کہا کہ اس میں کسی کا خلاف نہونا چاہیے میں کہتا ہوں کہ اس
 مرد وہ ہے کہ وصیت بالفعل بے معنی ہے تو لفظ وصیت ہی اس صورت میں مفید نہ رہا۔ م۔ واضح ہو کہ ان الفاظ وصیت و اجارہ
 و غیر سے نکاح شبہہ منعقد ہو جاتا ہے حتیٰ کہ اگر وہی کرے قصداً ساقط ہوگی اور جو ہر ٹھہرا ہے اگر ایسی طور زن کے ہر سے نہ
 ہو تو اسقدر دلا یا جائیگا جو ہر مثل ہے اور اگر ہر مثل سے کم یا برابر ہو تو یہی دلا یا جائیگا المبسوط بیعت۔ (فروع) نکاح
 بلفظ سلم و بلفظ صرف اور بلفظ قرض اور بلفظ صلح و بلفظ علیہ میں دو قول ہیں معتاد اگر عورت اجارہ کا بدل یا سلم کا بدل
 ٹھہرائی گئی مثلاً باب نے کہا کہ میں نے میرا یہ دار بوض اپنی اس دختر کے اجارہ یا بادیس من گہیوں کے سلم میں تحفے دی تو
 زلیسے لے لکھا کہ انعقاد ہوگا اور ابن الہمام نے بڑھا یا کہ اس میں کسی کا خلاف نہونا چاہیے۔ میں کہتا ہوں کہ ہمارے فقہاء
 کے نزدیک تعاملی سے عدم انعقاد بوجہ اہانت کے ہے اور وہ اس صورت میں ضرور موجود ہے۔ عورت زبان عربی نہیں جانتی
 اسکو کسی نے سکھایا کہ یون کے کہ زوجت نفسی نہک۔ میں نے اپنے نفس کو تیری جو رو ہونے میں دیا یا زبان فارسی
 سکھایا پس مرد نے قبول کر لیا اور گواہ لوگ موجود ہیں خواہ وہ اسکو جانتے ہیں یا نہیں جانتے ہیں تو نکاح ہو جائیگا۔
 اسی طرح اگر مرد کو سکھایا تو صحیح ہے جیسے مرد کو طلاق سکھایا تو واقع ہو جاتا ہے اور بعض نے کہا کہ نکاح صحیح نہوگا جیسے بیعت
 نہیں صحیح ہوتی۔ اور قطع میں صحیح ہے کہ واقع نہوگا جیسے قرض خواہ کو بری کرنا سکھایا تو قرضدار بری نہوگا۔ مع۔ اگر ایجاب
 کیا بعض ہزار درم کے پس اسے قبول کیا مگر کہا کہ ہر نہیں یا ہر کم کیا تو شاخ نے کہا کہ صحیح نہیں ہے۔ اگر عورت کو خط لکھا کہ تیرے
 ساتھ نکاح کر لے پس جب عورت کو خط پہنچا اسنے گواہوں کو بلا کر کہا کہ تم لوگ گواہ رہو کہ میں نے اپنے نفس کو فلاں کے عقد
 نکاح میں دیا تو نکاح منعقد ہو جائیگا۔ بخلاف اسکے جب شوہر حاضر ہو اور اسنے تحریر کر دیا تو نہیں صحیح ہے۔ گوگلے کا ایجاب اشارہ
 جبکہ اسکا اشارہ معلوم ہو۔ ایلی نے اگر بیعتے والے کا پیغام اسی کی طرف سے ادا کیا اور عورت نے گواہوں کے روبرو قبول
 کر لیا تو صحیح ہے۔ ایجاب و قبول سے خارج جو شرطیں فاسد لگائی جاویں اسنے نکاح فاسد نہیں ہوتا مثلاً میں نے ہزار درم پر
 نکاح کیا۔ عورت نے کہا کہ میں نے قبول کیا بشرطیکہ تو اپنا یہ غلام مجھے دے یا یہ غلام آزاد کر دے یا اپنی اس باندی کو اپنے تخت میں
 کر یا فلاں کو قرض دے۔ تو نکاح منعقد اور شرط باطل ہے۔ واضح ہو کہ نام ایجاب کے بعد قبول چاہیے مثلاً عورت نے کہا کہ تیرے
 مجھے نکاح کیا ہزار درم پر۔ اور شوہر نے ہزار درم کہنے سے پہلے قبول کیا تو قبول عمل ہے مگر اگر بعد نام ایجاب کے پھر قبول کر لے
 مع۔ یہ شرط ہمارے متعلق ہے۔ شرط چشم عورت کی رضا مندی جبکہ بالغ ہو خواہ باکرہ ہو یا تیسرا ہو۔ قاضیخان۔ شرط چشم
 ہے کہ ایجاب و قبول دونوں ایک ہی مجلس میں واقع ہوں اور اگر مجلس بے مثلہ دونوں بیٹھے تھے پھر قبل قبول کے دوسرا کھڑا ہو گیا
 یا کسی کام میں مشغول ہو جس سے مجلس بدل جاتی ہے تو ایجاب باطل ہو گیا اب قبول مفید نہیں ہونے سے ایجاب و قبول کوئی

۱۰
 ۱۱
 ۱۲
 ۱۳
 ۱۴
 ۱۵
 ۱۶
 ۱۷
 ۱۸
 ۱۹
 ۲۰
 ۲۱
 ۲۲
 ۲۳
 ۲۴
 ۲۵
 ۲۶
 ۲۷
 ۲۸
 ۲۹
 ۳۰

اگر دونوں ایک روان کشتی میں ہوں تو مجلس تبدیل نہوگی بخلاف دو جانوروں کے۔ ابھار قبول فی بغور چار سے نزدیک شرط نہیں ہے۔ ع۔ شرط ہفتم یہ کہ نکاح کو اس عورت یا اسکے ایسے جزو بدن کی طرف نسبت دے جو عاقدہ میں کئی کی جگہ بوجہ جاننا چاہیے سرگردن وغیرہ بخلاف آنچه دناگ۔ نصف کے۔ ح۔ شرط ہشتم یہ کہ عورت و مرد جنین باہم عقدہ ہو معلوم ہوں خواہ ظاہر ظاہر وغیرہ سے بنام اور اسکے باب اور دادا کا نام ذکر کرنے سے جبکہ غائب ہو اور دادا کا نام ذکر کرنا گو ہوں کے لیے شرط ہے علیٰ الصریح مگر آنکہ دسے لوگ خالی نام سے جان جاوین ہے۔ واضح ہو کہ انعقاد نکاح کے لیے دلی باولی کی رضامندی وغیرہ شرط نہیں بلکہ صحیح یا لازم ہونے کے شرائط میں سے ہے اور میان مرت انعقاد کے شرائط کا شمار ہے۔ شرعاً ہم گواہ ہیں۔ قال ولا ینعقد نکاح المسلمین الا بحضور شہادین اور نہیں منعقد ہوتا نکاح مسلمان مرد و عورت کا مگر دو گواہوں کے حضور میں فت اور کا قول کا نکاح لکے دین پر ہوگا فت اور وہ ہونا کمتر تعداد ہے پھر گواہوں کے کھفت یہ کہ۔ حرین عاقلین بالغین مسلمین دونوں آزاد ہوں عاقل ہوں بالغ ہوں یا بالغ ہوں مسلمان ہوں فت ربایہ کہ مرد ہوں یا عورت ہوں تو فرمایا۔ رجلین اور رجل واحد من خواہ دونوں مرد ہوں یا ایک مرد اور دو عورتیں ہوں فت پس دو عورتیں بجائے ایک مرد کے قاذب ہوتیں بلکہ یہ کہ ان گواہوں میں کیا عادل ہونا شرط ہے تو فرمایا کہ عدو ولا کافرا او غیر عدول۔ خواہ عادل ہوں یا غیر عادل ہوں فت لیکن اگر غیر عادل ہوں گے اور کسی وقت میں شوہر یا جوہر کو نانش کرنے کا اتفاق پڑا تو قاضی حاکم کے حضور میں غیر عادل گواہوں سے کبھی ثبوت ہوگا۔ مگر نکاح ان سے منعقد ہو جائیگا۔ حتیٰ کہ فرمایا۔ ابو محمد و دین فی العقد۔ یاد دونوں گواہ ایسے ہوں کہ جنکو بہتان لگانے پر حداری لگی ہو۔ فت قل تعالے ولا تقبلوا الہم شہادۃ ابداء۔ اور ہمیشہ کے لیے انکی گواہی مست قبول کرہ پس نکاح میں انکو گواہ بنانا جائز ہے لیکن حاکم کے سامنے انکی گواہی کبھی قبول نہوگی پھر ہر ایک بات کی دلیل میان فرمائی بقولہ قال اعلم ان الشہادۃ شرط فی باب النکاح۔ امام معنی رحم نے کہا واضح ہو کہ باب نکاح میں گواہی شرط ہے فت یعنی انعقاد نکاح کے واسطے شرط ہے یہی نامہ علماء کا قول ہے البدائع۔ لقولہ علیہ السلام لا نکاح الا بشہود۔ بدیل قول حضرت صلعم کہ نکاح نکاح مگر گواہوں کے ساتھ فت رواہ الدارقطنی۔ اور ابن عباس رحم نے آنحضرت صلعم سے روایت کی کہ کسبیاں حرامکار ہیں وہ عورتیں جو اپنا نکاح بغیر گواہوں کے کر لیتی ہیں۔ ترمذی نے بعد روایت کے ذکر کیا کہ باب طلاق میں عبدالاعلیٰ نے اسکو ابن عباس کا قول رکھا اور باب التفسیر میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث مرفوع اور کہا کہ مؤلف صحیح ہے اور ابن عباس سے صحیح ہوا کہ نہیں نکاح مگر گواہوں کے ساتھ۔ ترمذی رحم نے کہا کہ اس باب میں عمران بن حصین دانس والی ہریرہ سے روایت ہے کہ بن اور آئی برعلی رہا اصحاب رسول اللہ صلعم دانکے بعد تابعین وغیر ہم اہل علم کا کہ سب کہتے تھے کہ نکاح نہیں مگر گواہوں کے ساتھ۔ پس انہیں اس مسئلہ میں کچھ خلاف نہیں تھا پھر ایک قوم شاخین علما نے اختلاف کیا اور انکا اختلاف بھی اسی بات میں ہے کہ اگر ایک کو پھر دوسرے کو گواہ کیا تو علماء کو ذمہ وغیر ہم میں سے اکثر اہل علم نے کہا کہ نہیں جائز ہے اور قیام دونوں گواہ بروقت عقد نکاح کے موجود ہونے اور بعض علماء اہل حدیث نے جائز رکھا بشرطیکہ اسکا اعلان کر دین اور یہی قول مالک بن انس ہے اور بعض علماء نے کہا کہ نکاح میں ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی جائز ہے اور یہی مذہب احمد و حق کا ہے انتہی لمخصا حضرت عائشہ رحم نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ لا نکاح الا بولی و شہادتی صل و مالکان من نکاح علی غیر ذلک فتواطل الحدیث۔ یعنی نکاح نہیں مگر ولی اور دو گواہ عادل کے ساتھ اور جو نکاح اس طریقہ کے سوا ہو وہ باطل ہے پھر اگر چھکڑوں کے حکم والی نہیں اسکا ولی سلطان ہے۔ رواہ ابن جہان فی صحیح۔ و ہو حجتہ علی مالک فی اشرط الاعلان دون الشہادۃ اور یہ حدیث امام مالک پر حجت ہے اعلان شرط لیلے میں نہ شہادت فت یعنی امام مالک رحم شہادت شرط نہیں کرتے بلکہ اعلان شرط کرتے ہیں تو انہر یہ حدیث حجت ہے۔ شیخ عینی وابن امام رحم وغیر نے اشارہ کیا کہ اعلان بالاتفاق شرط ہے مگر اگر گواہوں

کے ذریعہ سے لازم چنانچہ حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں ہے کہ اس نکاح کو اعلان کرو اور اسپرغ بال یعنی چھلنیاں بجاؤ۔ بعض روایات میں دن واقع ہے۔ روادہ الزندی وغیرہ۔ لیکن اعلان کی حد شرعی تہور کے نزدیک کمتر دو گواہ ہیں اور امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک دن وغیرہ سے اعلان کافی ہے۔ یہ ابتداء سے نکاح میں ہے۔ اگر ایک مرد عورت میں شوہر و زوجہ کا برتاؤ باعلان ہو تو لوگوں کو ان کے جو روخاوند ہونے کی گواہی دینا جائز ہے جیسا کہ کتاب الشہادت میں مذکور ہے۔ ولابد من اعتبار الحریۃ فیہا لان العبد لا شہادۃ لہ لعدم الولاية۔ اور آزاری کا اعتبار اس گواہی میں ضروری ہے کیونکہ غلام کے واسطے کچھ شہادت نہیں بوجہ ولایت نہ ہونے کے ف ایسی ولایت ناقصہ بھی نہیں کیونکہ عدم کو کسی قسم کے نقصان کا بذات خود اختیار نہیں تو دوسرے کے اوپر شاہد بھی نہوگا۔ کمال ولایت ہے کہ اسکا نقل دوسرے پر نافذ ہو۔ اور امام احمد کے نزدیک نکاح میں غلام کی گواہی قبول ہے اور اسی طرف محقق ابن الہمام نے سئل کیا اور ہی بیچ ہے و اللہ تعالیٰ اعلم۔ ولابد من اعتبار العقل والبلوغ لانه لا ولاية بدوہما۔ اور عقل و بلوغ کا اعتبار ضروری ہے کیونکہ بغیر عقل و بلوغ کے کچھ ولایت حاصل نہیں ہوتی ہے۔ ولابد من اعتبار الاسلام فی النکح المسلمین لانه لا شہادۃ للکافر علی المسلم اور مسلمانوں کے نکاح میں گواہ کا اسلام مستہر ہونا ضروری ہے اس واسطے کہ سلطان پر کافر کی کچھ شہادت نہیں ہے۔ ف جیسا کہ حدیث صحیح میں ہے ولا یصح و صحف الذکورۃ۔ اور نہ کر ہونے کا وصف شرط نہیں لیا گیا۔ حتیٰ ینقذہ بحضور رجل وامرأتین۔ حتیٰ کہ ایک مرد اور دو عورتوں کی حضوری سے منقذ ہوگا۔ وفيہ خلاف الشافعی۔ وراہین شافعی رحمہ اللہ کا خلاصہ ہے کہ نکاح نزدیک نکاح میں عورتوں کی گواہی نہیں ہے و مستعرف فی الشہادات انشاء اللہ تعالیٰ۔ اور عقرب کتاب الشہادات میں انشاء اللہ تعالیٰ تجھے معلوم ہو جائیگا۔ یعنی ہماری دلیل و نہ شافعی کی دلیل وہاں مذکور نہیں ہے۔ ولا یصح العدالۃ حتیٰ ینقذہ بخفۃ الفاسقین عندنا خلافاً للشافعی رحمہ اللہ اور عادل ہونا شرط نہیں حتیٰ کہ دو فاسقوں کی حضوری سے ہمارے نزدیک نکاح منقذ ہو جائیگا بخلاف قول شافعی رحمہ اللہ کے کہ ان کے نزدیک عادل ہونا شرط ہے اور یہی قول احمد ہے۔ لہ ان الشہادۃ من باب الکرامۃ و الفاسق من اہل الاہانتہ امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ گواہی از قسم کرامت ہے اور فاسق وین الاہانت ہوتی ہے بلکہ اصل دلیل یہ ہے کہ حدیث ابن جان میں شاہدین عادیین شرط ہیں اور بعض روایات میں جو مطلق شاہدین آیا وہ بھی اسی مقید پر محمول ہے۔ ولنا انہ من اہل الولاية۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ فاسق بھی ولایت والوں میں سے ہے۔ حتیٰ کہ باجماع وہ اپنے ذاتی تعریفات کا مختار ہے۔ فیكون من اہل الشہادۃ لا وہ شہادت والوں میں سے ہوگا۔ و ہذا لانه لما لم یحرم الولاية علی نفسه لا سلامہ لا یحرم علی غیرہ لا من حیثہ اور یہ بات اسوجہ سے ہے کہ جب فاسق اپنی ذات پر دلی ہونے سے محروم نہیں کیا گیا بوجہ اللہ تعالیٰ کے توجید پر ایمان لانے کے تو وہ غیر بر دلی ہونے سے بھی محروم نہوگا کیونکہ یہ غیر بھی اسکے جنس سے ہے۔ یعنی وہ بھی مسلمان آدمی ہے۔ ولانہ صلح مقصد اور اس دلیل سے کہ فاسق تقلید کرنے والا ہو سکتا ہے۔ یعنی دوسرے شخص کو قاضی بنا سکتا ہے۔ چنانچہ سلاطین فاسقین کی طرف سے جو قاضی مقرر کیا جاوے وہ باہ اتفاق شرعی قاضی ہے۔ فیصلح مقصد۔ تو خود اسکا حکم ہو جاتا جائز ہے۔ حتیٰ کہ جو حکم دے وہ نافذ ہوگا۔ فکذا اشارہ۔ تو اسی طرح وہ شاہد ہو سکتا ہے۔ حتیٰ کہ یہ باہ اتفاق قرار پایا کہ قضا و شہادت ایک ہی جنس سے ہیں کیونکہ دونوں میں اور مردن پر اپنا نقل نافذ کرنا ہوتا ہے اگرچہ دوسرے لوگ عادل ہوں۔ ابن الہمام نے کہا کہ حق یہی ہے کہ فاسق کی گواہی باب نکاح میں جائز ہے کیونکہ یہ گواہی ادا کرنے کی اصل غرض نہیں رکھتی ہے بلکہ امر نکاح کی تکمیل ہے۔ والحمد للہ و ذی القدر من اہل الولاية فیكون من اہل الشہادۃ محلاً اور جو شخص کہ قذف میں حد مارا گیا ہو وہ بھی ولایت والوں میں سے ہے تو وہ گواہی والوں میں سے بھی ہوگا انشاء اللہ تعالیٰ

یہ روایت صحیح ہے اور امام احمد کے نزدیک بھی صحیح ہے۔

ف یعنی گواہی اٹھانے میں گواہ ہو سکتا ہے اگرچہ اس گواہی کا ادا کرنے میں ہائے نہیں ہے اور نکاح میں اصل مقصود گواہی اٹھانا تو محدود العقیدت اٹھا سکتا ہے اگرچہ توبہ کی ہو اور۔ والما العقابت فیہ ثمرۃ الادار بالثبی بحریۃ۔ اور ایسے شخص میں صرف ثمرہ اداریہ فوت ہے جو ممانعت کے جوہر کے جرم کی وجہ سے ہے۔ یعنی تو کہ تعالیٰ وہ تقبلواہم شہادۃ سے آئے محدود العقیدت کی گواہی ادا نہیں ہو سکتی اور یہ ممانعت کے نفل ہتان کا ثبوت ہے۔ ہمیشہ سے یہی ہے۔ باجگاہ وہ شہادت اٹھا سکتا ہے اور لاہی ادارہ نہیں ہے۔ وللاہی لایلی بغوا تہ اور ادارہ فوت ہونے کا لحاظ نہیں کیا جائیگا۔ گمانی شہادۃ العیسان و اپنی العاقین۔ جیسے اذہم کی گواہی اور عاقین کے بیٹوں کی گواہی میں ہے۔ یعنی اگر نکاح میں دو آدمی گواہ ہوں یا مرد و عورت میں سے کسی کے دو بیٹے یا بیٹے بائع عاقل گواہ ہو جائیں تو جائز ہے حالانکہ انہیں با اولاد کی گواہی مقبول نہیں ہے۔ یونہی محدود العقیدت اور مرد و عورت جس کی گواہی عاقین کے حق میں مقبول نہ ہو جائے۔ یہ شرط ان گواہوں میں ہے۔ مسلمان مرد و عورت کے نکاح میں گواہ ہوں۔ قال وان تزوج مسلم ذمیۃ۔ اور اگر مسلمان مرد نے کسی ذمیہ عورت سے نکاح کیا تو بشرطیکہ ذمیہ اہل کتاب سے ہو یعنی یہودیہ یا نصرانیہ ہو۔ بشہادۃ ذمیین جائزہ دونوں کی گواہی کے ساتھ تو نکاح جائز ہے۔ لیکن اگر قاضی کے یہاں اس نکاح کا غاصبہ پیش ہو تو ان گواہوں کی گواہی ذمیہ پر جائز ہے اور مسلمان پر نہیں جائز ہوگی۔ عند ابی حنیفہ و ابی یوسف۔ یہ جواز ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک ہے۔ و قال محمد و زفر لا یجوز لان السماع فی النکاح شہادۃ ولا شہادۃ للکافر علی المسلم فکانتم لیسما کلام المسلم۔ امام محمد و زفر نے کہا کہ ذمیوں کی گواہی نہیں جائز ہے کیونکہ نکاح میں ایجاب و قبول سننا ہی شہادت ہے حالانکہ مسلم پر کافر کی کچھ شہادت نہیں تو گویا دونوں ذمیوں نے مسلم کا کلام ہی نہیں سننا۔ ف حالانکہ نہ سننے میں بالاتفاق نہیں جائز ہے۔ جو اب یہ کہ ایجاب و قبول سننا تو شہادت دینا نہیں بلکہ شہادت اٹھانا ہوا۔ اور مسلمان پر کافر کا گواہی دینا مسموع نہیں ہے۔ نہ شہادت اٹھانا علاوہ اسکے یہاں مسلمان کے لیے گواہی پائی گئی نہ مسلمان پر تو قبول ہونا چاہیے۔ تحقیق یہ کہ ولما لمن الشہادۃ شرط فی النکاح علی اعتبار اثبات الملک لورودہ علی محل ذی خطر لا علی اعتبار وجوب المہر اور شیخین رحم کی دلیل یہ ہے کہ نکاح میں شہادت مشروط ہوئی ملک کے ثابت کرنے کے اعتبار پر کیونکہ ملک ہول ایسے محل پر جو قابل احترام ہے نہ مہر واجب ہونے کے اعتبار پر۔ ف خلاصہ یہ کہ نکاح میں شہادے کی شرط باعتبار ملک بضع کے ہے باعتبار مہر کے نہیں ہے۔ اذ لا شہادۃ تشرط فی لزوم المال کیونکہ مال لازم ہونے کے لیے کوئی گواہی مشروط نہیں ہے۔ ف حتی کہ مہر مذکور ہو نا ضرور نہیں ہے۔ وہما شہدان علیہما اور دونوں ذمی گواہ اس ذمیہ پر شہادت کہ اسے اپنے محل قابل خطر کو حلال طریقہ پر مسلمان کے ملک میں دیا پس یہ گواہ مسلمان پر نہیں بلکہ ذمیہ پر ہیں بخلاف ما اذا لم یسمع کلام الزوج بخلاف ایسی صورت کے کہ گواہوں نے مرد کا کلام ہی نہیں سننا۔ ف کہ اس صورت میں عقدی نہیں ہوا۔ ان العقد ینعقد لیکلا یسما۔ کیونکہ عقد تو دونوں کے ایجاب و قبول کے ساتھ منعقد ہوتا ہے۔ سو شہادۃ شرط علی العقد۔ اور گواہی مشروط ہے عقد پر۔ ف جب عقد نہیں تو گواہی بھی نہیں۔ خلاصہ دلیل امام محمد و زفر یہ ہے کہ عقد میں مسلمان نے اپنے اوپر مہر قبول کیا تو گواہوں نے یہ گواہی اٹھائی جو مسلمان پر لازم ہونے کی ہے۔ و کلام تمہری اور جب قبول کلام ہوا تو عقد معدوم ہوا۔ خلاصہ جواب یہ ہے کہ گواہی درحقیقت ایجاب و قبول سے عورت کی بضع حرام کی شرط حلال ہو جائے۔ پر ہر نور مسلمان پر لزوم مال کے گواہ نہیں ہوتے۔ من امر جلابان یزوج ابنتہ الصغیرۃ۔ اور اگر ایک شخص نے عورت کو حکم کیا یعنی دیکھ لیا کہ میری دختر صغیرہ کا نکاح کر دے۔ ف مثلاً دیدنے پر کہ اپنی دختر صغیرہ کی تزویج کا دیکھ لیا پس دید کر کے ایک مرد خالہ کے اور بعد اثناء نکاح قبول کرنے والے کے جمع ہوئے۔ ف زوجہا۔ پس دیکھ لیا کہ دختر مذکورہ کی تزویج کیا۔ ف اسکے شوہر عورت کے

ذمیہ کا گواہی
مسلم پر نہیں
جائز ہے
لیکن اگر قاضی کے
یہاں اس نکاح کا
غاصبہ پیش ہو
تو ان گواہوں کی
گواہی ذمیہ پر
جائز ہے

والا با حاضر اور باپ حاضر ہوت یعنی رہد مثلاً اس مجلس عقد میں موجود ہو اس حالت میں وکیل نے تزویج کیا بشہادۃ رجل واحد سوا ہولہ گواہی ایک مرد کے جو باپ و وکیل کے سوا ہے تو جاز النکاح نکاح جائز ہے۔
 فت اور حقیقت دو گواہ موجود ہو گئے۔ لان الاب یجعل مباشر الاتحاد المجلس کیونکہ باپ تو عقد کرنے والا تھا یا جائیگا کیونکہ مجلس متحد ہوت تو ایجاب با قبول گر باپ نے خود کیا۔ فیکون الوکیل سفیرا و سفیرا پس وکیل مذکور خالی سفیر و سفیر ہوگا فت یعنی وکیل نے بطور ایچی کے باپ کا قبول یا ایجاب بیان کیا اور اسکے قول کو عبارت میں آیا اور یہ کام بطور وکیل کے نہیں کیا۔ فیصلی المزوج شاہدا تو وکیل تزویج کرنے والا ایک گواہ رہ گیا فت جبکہ عقد کا کرنے والا صغیرہ کا باپ خود ہو پس وکیل بکر ایک گواہ اور خالد دوسرا گواہ ہو گئے یہ اس وقت ممکن ہے کہ باپ اس مجلس میں موجود ہو۔ وان کان الاب غائبا لم یجز۔ اور اگر باپ حاضر نہ ہو تو یہ نکاح جائز نہ ہوگا فت کیونکہ اب وکیل سفیر و سفیر نہیں بلکہ وکیل بیگا جبکہ باپ دوسری جگہ ہے لان المجلس مختلف فلا یکن ان یجعل الاب مباشر کیونکہ مجلس تو مختلف ہے پس ممکن نہیں کہ باپ کو عقد کا فاعل قرار دیا جاوے فت بلکہ فاعل وکیل ہوا تو گواہ ایک خالد رہ گیا۔ یہ اس وقت کہ وکیل صغیرہ ہو جو خود ایجاب یا قبول نہیں کر سکتی ہے۔ و علی ہذا اذا زوج الاب ابنته البالغہ بحضور شاہ واحد ان کانت حاضرۃ جاز۔ اور اسی اصل پر جب باپ نے اپنی دختر بالغہ کا نکاح ایک گواہ کی حضوری میں بانہ عا پس اگر دختر بالغہ خود حاضر ہو تو عقد جائز ہے فت کہ دختر بالغہ خود عاقد اور باپ مع دوسرے کے دو گواہ ہو گئے۔ وان کانت غائبا لا یجوز۔ اور اگر بالغہ مذکورہ اس مجلس میں موجود نہ ہو تو جائز نہیں ہے فت کیونکہ باپ اس صورت میں وکیل ہے تو گواہ ایک رہ گیا۔ (فروع) صرف چار عورتوں کی گواہی بدون مرد کے جائز نہیں القاضی خان اور ابن حزم الظاہری کے نزدیک جائز ہے۔ ع۔ واضح ہو کہ شرط ہے کہ دونوں گواہ دونوں عاقدین کا کلام معاصرین فت حتیٰ کہ اگر ایک نے سا پھر دوسرے کو گواہ یا کسی نے چلا کر سنا یا تو جائز نہیں حتیٰ کہ سنا معا واقع ہو۔ ق۔ پہلے اور گونگے کی گواہی جبکہ سنا ہو جائز ہے۔ س۔ سوتے ہو اور بالکل بہے کی نہیں جائز ہے۔ ق۔ اور گواہوں کا سننے کے ساتھ میں سمجھا بھی شرط ہے یہی ظاہر ہے۔ اور یہی صحیح ہے۔ الجوزہ ست نشہ کی گواہی جبکہ نکاح صحیح جائز ہے اگر جہ ہوش کے بعد یاد نہ ہو الخزانہ ۷۔ ایک نے لوگوں کو عورت کے باپ کے پاس لگنی کو بھیجا۔ باپ نے کہا کہ میں نے اسکو تزویج کیا اور لوگوں میں سے ایک نے بھیجے اسے کی طرف سے قبول کیا تو نکاح مستفاد ہو گیا یہی صحیح ہے محیط ۳۔ اگر اللہ تعالیٰ و رسول اللہ صلعم کی گواہی پر نکاح کیا تو جائز نہیں ہے التحفیس غائبہ عت کی شناخت کے لیے گواہوں کا سکا نام مع باپ و دادا کے نام کے بتلانا ضرور ہے یہی صحیح و اسی پر فتویٰ ہے۔ المصنعات۔ عورت نے وکیل کیا بھر وکیل نے اس عورت و شوہر اور دو عورتوں کی موجودگی میں نکاح کر دیا تو جائز ہے الذخیرہ۔ واضح ہو کہ عورت نے فلان مرد کے نکاح میں اپنے آپ کو دیا یا ولی یا فضولی نے نکاح کیا اور فلان مرد غائب ہے اسکی طرف سے کسی فضولی نے عقد قبول کیا اور گواہوں نے سنا اور گواہ کیسے گئے بھر اس مرد کو خبر پہنچی اور اسنے اجازت اسی حال تک اسوقت گواہ نہیں ہیں تو جائز ہے۔ الحاصل گواہوں کا حاضر ہونا ایجاب و قبول کے وقت شرط ہے۔ اور اگر اسوقت گواہ نہ تھے بھر جب مرد نے اجازت دی اسوقت گواہ حاضر ہیں تو عقد جائز نہ ہوگا کافی البدائع۔ (قاعدہ) اگر عورت کو کسی مرد سے یہ خوف ہو کہ شاید بعد نکاح کے یہ مان نفقہ سے غفلت کرے اور طلاق بھی نہ دے تو چاہیے کہ وہ کہے کہ میں نے اپنے نفس کو سپرد نکاح میں اس شرط پر دیا کہ امر طلاق کا اختیار میرے قبضہ میں ہے جب چاہوں اپنے آپ کو تجھے طلاق دیوں یا میرے قبضہ میں ہے جبکہ تو مجھے مان و نفقہ نہ دے یا مانند اسکے تو جب مرد اس ایجاب کو قبول کر گیا تو عورت کو یہ اختیار حاصل ہو جائیگا لیکن چاہیے کہ عورت خود پہلے یہ کلام عقد کے کافی قاضیان ۷۔ نکاح میں شرط اختیار اور زیار الرہبہ اور زیار العیب کسی کو شرط

عقد نکاح کی صورت میں گواہی کے ساتھ جائز ہے وغیرہ

کچھ بھی ثابت نہیں ہوتا بلکہ نکاح جائز اور شرط باطل ہے۔ لکن طبع اگر وہ بیوہ یا بکارت یا باہر پادری کی شہرہ یعنی یا بکارت یا اپنے باپ کی پسندیدگی شرط کی تو نکاح جائز اور کوئی شرط ثابت نہ ہوگی۔ ان کفر ہونا اور عقین اور خصی کا اختیار حاصل ہونا بلا شرط حاصل ہوتا ہے۔ مم۔

فصل فی بیان المحرمات۔

یہ فصل ان عورتوں کے بیان میں جو حرام کی گئی ہیں فت النکاح کی شرط میں یہ کہ محل قابل نکاح ہو پس اس فصل میں ان عورتوں کو جدا کر دیا جو قابل نکاح نہیں اور وہ دو قسم ہیں اول وہ کہ دائمی حرام ہیں کبھی قابل نکاح نہ ہونگی مانند آن بہن وغیرہ کے اور مانند زوجہ کے ساتھ اسکی بہن جمع کرنے کے اور دوم وہ کہ بافضل حرام ہیں اور کبھی حلال ہو سکتی ہیں جیسے غیر کی منکوحہ یا مستعدہ اور جیسے سوا کے کتابیہ عورت کے ہندو یا مجوسی عورت جو بعد اسلام کے جائز ہے۔ پھر محرم ہونے کے سات اسباب ہیں۔ قرابت خاصہ و نکاحی رشتہ و رضاعت یعنی دودھ پلان اور جمع کرنا و مالک ہونا اور کفر۔ اور آزادہ عورت پر باندی کا نکاح میں لانا۔ اسی ترتیب سے کتاب میں مذکور ہیں اور اسی قسم سے مطلقہ منغلہ یعنی تین طلاق دی ہوئی اور غیر کی نکاحی متعلقہ ہے۔ ممت۔ یہ سب عورتیں جو وہ ہیں سات قسمی اور سات قسمی ہیں۔ مع۔ قال لایکل للزنا ان یتزوج بامہ فرما کہ حلال نہیں مرد کو کہ نکاح باندھے اپنی ماں سے فت جس عورت کے پیش سے پیدا ہوا ہے۔ ولا حیاتہ اور نہ اپنی جدات سے۔ من قبل الرجال و النساء جو کہ مردوں کی طرف سے ہوں اور عورتوں کی طرف سے ہوں فت مردوں کی طرف سے یہ کہ باپ کی ماں اور دادا کی ماں اور پردادا کی ماں علی ہذا القیاس یہ وادیان و امی محرمات ہیں اور عورتوں کی طرف سے یہ کہ ماں کی ماں اور نانی کی ماں اور پر نانی کی ماں علی ہذا القیاس یہ نانیان و امی محرمات ہیں۔ لقولہ تعالیٰ حرمت علیکم اہماکم و ما تلکم الایۃ بدیل اس قول الہی سبحانہ تعالیٰ کے کہ حرمت علیکم اہماکم آخر تک فت یعنی نہ ہر حرام کی گئیں تمھاری مائیں اور تمھاری بیٹیاں آخر تک۔ رہا یہ وہم کہ آیت میں دادی نانی کا ذکر کہاں ہے تو فرمایا۔ والجدات اہمات اور جدات بھی مائیں ہیں۔ اذ الام ہو الاصل نعتہ۔ اس لیے کہ نعت میں ام وہ کہ جو جڑ ہو فت پس اہماکم کے معنی یہ کہ وہ عورتیں جو تمھاری اصل و جڑ ہیں پس کل جدات داخل ہیں و علی ہذا آیت سے جدات کی حرمت منصوص ہے۔ او ثبت حرمتہن بالاجماع علی اجماع امت کی دلیل سے جدات کی حرمت ثابت ہوئی فت تو قطعی حرمت بہر حال ثابت ہوئی ولا ینتہ ساور نہ ہی بیٹی کے ساتھ فت جو اسکے نعت سے اسکے جگر کا ٹکڑا ہے۔ لہذا ملو نہ بدیل اس آیت کے جو بننے و موت کر دی فت اور بیٹی کی بیٹیاں اور بیٹیوں کی بیٹیاں بھی قطعاً حرام ہیں لہذا فرمایا۔ ولا ینتہ ولدہ وان سفلت اور نہ اپنے فرزند کی بیٹیوں کے ساتھ اگر چہ نیچے درجہ پر ہوں فت فرزند بیٹیاں و بیٹی پس امین سے کسی کی بیٹی سے نکاح کرنا حلال نہیں جو اگرچہ بیٹے کی بیٹی یا نواسے کی بیٹی یا ننگے بیٹیوں کی بیٹیاں یا کسی اولاد کی بیٹیاں کتنی ہی نیچے درجہ پر ہوں۔ سب قطعاً حرام ہیں لہذا اجماع بدیل اجماع امت کے فت اور متقدمین مشائخ کے نزدیک فرزند نواسے بنا تکم۔ میں آخر درجہ تک اولاد داخل ہیں اور آیت کی دلیل نہیں تو اجماع میں کل کا اجماع ہے۔ ولا ہاشتہ ولا ینتہ اختہ اور نہیں حلال جو اپنی بہن کے ساتھ اولاد نہیں کی بیٹیوں کے ساتھ فت خواہ بہن ماں و باپ دونوں کی طرف سے ہو جسکو سکی بہن بولتے ہیں خواہ ماں کی طرف سے یعنی ماں ایک اور باپ دو ہیں یا باپ کی طرف سے یعنی باپ ایک اور ماں دو ہیں یہ سب شرطاً یہاں مثل حقیقی کے ہیں نہیں کسی کی بیٹی سے بھی اگرچہ کتنی ہی نیچے درجہ پر ہو نہیں جائز ہے۔ ولا ینتہ اختہ اور نہیں حلال جو بھائی کی بیٹیوں کے ساتھ فت خواہ بھائی حقیقی ہو یا باپ کی طرف سے یا ماں کی طرف سے بیٹیاں چاہے کتنی ہی نیچے درجہ پر ہوں۔ ولا ینتہ اور حلال نہیں اپنی بیوی سے فت خواہ باپ کی بہن یا باپ یا ماں کی بیوی طواہ حقیقی یا باپ کی طرف سے یا ماں کی طرف سے چاہے کتنی ہی نیچے ہو۔ ولا ینتہ اور حلال نہیں اپنی خالہ کے ساتھ فت ماں کی بہن یا باپ کی خالہ طواہ حقیقی یا باپ کی طرف سے یا ماں کی طرف سے

و لا ینتہ اور حلال نہیں

ہوگی جو ان حرم منصوص علیہا فی ذہ اللہ کیونکہ انکا حرام ہونا اس آیت میں منصوص ہوا ہے
 علیکم رہانکم و بائکم رہانکم و ما کم و ما کم رہات من رجات الایات آخر تک چنانچہ نقل ہوگی۔ و تدخل فیہا العمارت
 المتفرقات۔ اور آہن داخل ہیں سب پھر پھیان و متفرقہ ہین۔ ان باپ سے حقیقی بھوپھی اور فقط باپ سے علاقہ
 بھوپھی اور فقط ماں سے۔ خیانی بھوپھی۔ و الخالات المتفرقات۔ اور خالاتین جو متفرقہ ہین۔ ان کی حقیقی بہن ہیں اور
 علاقہ خیالی۔ و نسات او خوة متفرقین۔ اور متفرقہ بھانہوں کی بیٹیاں۔ حقیقی بھائی و علاقہ خیالی سب کی
 بیٹیاں حرام ہیں جبکہ توجیح گزی۔ لان جہۃ الاسم عاتہ کیونکہ ہم کی جہت عام ہر فت۔ واضح ہو کہ ہمارے دہانہ
 چا زاد بہن اور ماہون زولو و خالہ زاد بھی بہن کہلاتی ہیں لیکن شرع میں یہ سب حلال ہیں کیونکہ بیٹ بدل گیا ہوں ہی انکی
 بیٹیاں بھی حلال ہیں۔ لیکن اگر چا زاد بھائی کے تحت میں اسکے بھائی کی بیٹی ہو تو اس سے جو بیٹی ہو وہ بھی اسوجہ سے
 حرام ہے کہ وہ اسکے بھائی کی دختر دخترہ فاضلہ۔ اب رشتہ والیاں محرات بیان فرمائیں۔ و لا یام امراتہ التي دخل
 باہنتہا اولم یدخل اور تزویج نہیں حلال ہے اپنی جورو کی ماں سے خواہ اسکی بیٹی سے دخول کیا ہو یا نکاح ہو۔ یعنی
 جس عورت سے نکاح کیا اسکی ماں خالی نکاح ہی سے ابھی حرام ہو جاتی ہے اگرچہ اس جو رو کا ساتھ بھی نہ لکھا بلکہ طلاق دیدی
 بشرطیکہ نکاح صحیح ہو نہ فاسد صحیح الشریعہ بقولہ تعالیٰ و اجماعات نسائکم کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا و اہمان نسائکم
 یعنی تمہاری جوروؤں کی ماہین تمہر حرام ہیں۔ من غیر قید الدخول بغیر دخول کے قید کے فت۔ یعنی یہ قید نہیں لگائی کہ جورو
 سے دخول بھی کیا ہو بخلاف اسکے اگر ان سے نکاح کب تو بغیر دخول کے بیٹی حرام نہیں ہوئی حتیٰ کہ اگر بعد نکاح کے بغیر دخول کے
 طلاق دیدے تو جائز ہوگا۔ اسکی بیٹی سے نکاح کرے اگر عورت سے فاسد نکاح کیا تو ایسے نکاح سے اسکی ماں حرام نہیں حتیٰ کہ
 عورت سے دخول واقع ہو تب حرام ہو جائیگی البتہ۔ و لا یمنات امراتہ التي دخل بہا۔ اور نہیں حلال ہے نکاح اپنی
 جورو کی بیٹیوں سے جس جورو کے ساتھ دخول کر لیا ہو۔ لثبوت قید الدخول بالنسب کیونکہ دخول کی قید نبص ثابت ہے
 فت قال تعالیٰ و بائکم اللاتی فی جورکم من نسائکم اللاتی دخلتم بہن یعنی اور تمہر حرام کی گئیں تمہاری رہیبہ لوکیاں جو تمہارے
 گودوں یعنی پرورش میں ہوں تمہاری ایسی جوروؤں سے جنکے ساتھ تھے دخول کر لیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ جورو جس لوکی کو پہلے
 خاوند سے ساتھ لادے وہ حرام ہے بشرطیکہ جورو سے بعد نکاح کے دخول کر لیا ہو۔ خانم لم تکنوا دخلتم بہن فلا جناح علیکم۔
 پھر اگر تھے ان جوروؤں سے دخول کیا ہو تو تبرکات نہیں یعنی ماہو اس عورت کی روکی سے جو ساتھ لائی ہو نکاح کر لو جس
 حاصل یہ کہ رہیبہ حرام ہے بشرطیکہ اسکی ماں سے دخول کر لیا ہو اور دخول سے حقیقی و ملی با داری مثل ساس و نظر بہشوت مراد ہے
 اور یہاں خلوت صحیحہ ہے و ملی نہیں کہانی الاخرۃ ۵۔ اگر کہا جاوے کہ یہ بھی تو قید ہے کہ رہیبہ وہ حرام کی گئیں جو تمہاری بہن
 میں ہوں حتیٰ کہ اگر جورو اپنی روکی کو کہیں اپنے گہنہ میں رکھے اور خاوند دوم کی پرورش میں نہ لادے تو وہ اس خاوند پر حرام
 منسوب ہے کہ گود کی پرورش کا ذکر فقط شفقت کے لیے اور عادت کے طور پر ہے اور ماں نہ قولہ ہونے کے بعد رہیبہ مملکت
 حرام ہو جاتی ہے۔ سوا رکانت فی حجرہ اونی حجر غیرہ خواہ وہ اسکی ماں کے خاوند کے گود میں پرورش پائی ہو یا کسی
 دوسرے کی پرورش میں ہو۔ لان ذکر الحجر خرج منخرج العادة لا مخرج الشرط۔ کیونکہ گود میں پرورش کا ذکر بطور
 عادت بیان ہوا نہ بطور شرط۔ و لہذا کتفی فی موضع الاحلال بنفی الدخول اور اسی واسطے حلال کرنے کی جگہ میں
 فقط دخول ہونے پر اکتفا کیا فت۔ یعنی آگے جو فرمایا کہ خانم لم تکنوا۔ خانم بہن فلا جناح علیکم۔ اس میں رہیبہ کا سلال ہونا
 اس شرط پر رکھا کہ اسکی ماں سے دخول کیا ہو اور یہ قید نہیں لگائی کہ تمہارے حجر میں بھی نہ کیونکہ حجر میں ہونا کچھ شرط نہیں تھا
 قال و لا بامرأۃ ایہ و اجدادہ اور حلال نہیں تزویج کن اپنے باپ کی جورو اور اجداد کی جوروؤں سے فت یعنی اسکی ماں

یہاں پر اسکی بیٹی کے نکاح سے اسکی ماں حرام نہیں ہوتی۔
 اگرچہ اسکی بیٹی سے نکاح کر لیا جائے۔

و جدہ کے سواے جو عورتیں کہ باپ یا جداد کی جورد ہوں وہ سب بھی اہل راضی حرام ہیں۔ بقولہ تعالیٰ ولا تلکوا ازواجکم ابائکم
 بیل قولہ تعالیٰ ولا تلکوا الخ یعنی اور مت نکاح میں لاؤ ایسی عورتوں کہ جنگل ساتھ تمہارے باپوں نے نکاح کیا ہو۔ فقہ
 ہدیشال بریس دادا و نانا کی جوردین حرام ہوئیں۔ ولا بامرأة ابنہ و بنی اولادہ اور نہیں حلال تزوج کرنا اپنے خلیفہ
 جورد اور اولاد کے بیٹوں کی جوردین سے فقہ خانہ دختر کا بیٹا جس سے نکاح کرے وہ نانا پر حرام ہے اسی طرح چاہے کتنے
 نیچے درجہ کے ہوں۔ بقولہ تعالیٰ و حلال ابناکم الذین من اصلاکم۔ بیل قولہ تعالیٰ و حلال الخ یعنی اور تمہارے حرام
 کی گئیں جوردین تمہارے بیٹوں کی جو تمہاری پشت سے ہوں فقہ خواہ پسر نے وطی کی ہو یا نہیں محیطہ الشری اگر وہ ہم
 کہ جب پشت سے ہونے کی قید ہو تو چاہیے کہ رضاعی پسر کی جورد حلال ہو جواب دیا کہ ذکر الاصلاب لا سقاط اعتبار
 التبتی۔ پشت کا ذکر واسطے معنی کا اعتبار گرانی کے ہے فقہ یعنی اگر کسی اجنبی کو بیٹا بنایا تو یہ مرتکب کا بیل ہے حقیقت میں
 وہ بیٹا نہیں ہے حتیٰ کہ وہ منکح ہو اس شخص کی جورد سے جو مطلقہ ہو چکی ہے چاہے نکاح کرے یوں ہی اسکی جورد خولہ جورد
 اسکے نکاح میں نہو اس سے یہ تمہینی چاہے نکاح کرے کیونکہ وہ بیٹا کچھ پشت سے نہیں اور نہ دودھ سے مثل نسبت کے
 ہے تو صلب کی قید اسکی گرانی کی ہے۔ لا لا حلال حلیۃ الابن من الرضاۃ رضاعی بیٹے کی جورد حلال کرنے کے لیے
 نہیں ہے فقہ خلاصہ یہ کہ اصلاکم سے بیٹوں کی قید لگائی کہ تمہارے پشت سے ہوں تو بغیر پشت کے صرف دوطع کے
 بیٹے رہے ایک رضاعی اور دودھ وہ کہ جنگو متبتی کیا ہو لیکن حدیث سے معلوم ہوا کہ رضاعی بیٹا بزرگ کسی کے ہے تو معلوم
 ہوا کہ منکح بولا بیٹا خارج کیا کہ اسکی جورد حلال ہے۔ (فرع) وطی سے حرمت معاہرت مطلقاً ثبوت ہو جاتی ہے خواہ
 وطی بطور حلال ہو یا حرام ہو بشرطیکہ بالیقین فرج میں ہو اور یہی نظر بشہوت وغیرہ کا حال ہے فقہ۔ ولا بامر من الرضاۃ
 اور نہیں جائز ایسی مان سے جو دودھ کی وجہ سے ہو فقہ بس چکا دودھ پیادہ مان اور اسکی مان ملی ہذا اور پر تک کسی سے
 نکاح جائز نہیں۔ ولا باختہ من الرضاۃ اور نہ ایسی ہیں سے جو دودھ کی وجہ سے ہو فقہ خواہ رضاعی مان کی بیٹی مٹی
 یا اسکی رضاعی بیٹی ہو دونوں اسکی نہیں ہیں۔ بقولہ تعالیٰ و امہاتکم اللاتی ارضعکم و اخواتکم من الرضاۃ۔ بیل قولہ
 الہی عزوجل و امہاتکم الخ یعنی تمہارے حرام کی گئیں تمہاری مائیں جنہوں نے تمکو دودھ پلایا اور تمہاری بہنیں جو رضاعت کی وجہ
 سے ہیں۔ و بقولہ علیہ السلام بحرم من الرضاۃ ما بحرم من النسب اور بیل حدیث اسحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کہ
 حرام ہوتی ہے بوجہ رضاعت کے جو حرام ہوتی ہے نسب سے فقہ تو رضاعت مثل نسب کے حرام کرنے والی ہے سواے بعض
 مستثنیٰ کے جو کتاب الرضاۃ میں آویںگی اور نسبی ان وہن و نسبی پسر کی جورد وغیرہ حرام ہیں یہی سب بوجہ رضاعت کے حرام ہیں
 اور یہ حدیث صحیحین میں ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے۔ واضح ہو کہ رضاعت کی حد دو برس چھ مہینہ کے اندر اگر چہ
 ایک چھ ماہ بھی ہو خواہ عمدہ ہو یا سوسے کسی طرح دودھ بیٹ میں جاوے۔ اور تمام کلام کتاب الرضاۃ میں ہے۔ م۔ ولا یجمع
 بین اختین نکاحاً ولا بملک یمن و طیبہ اور حلال نہیں جمع کرنا دو بہنوں کا بطریق نکاح کے اور نہ لکد قبہ کے ساتھ
 ازراہ وطی کے فقہ یعنی دو بہنوں کا جمع کرنا دو طریق سے ہوتا ہے اول یہ کہ دو بہنوں سے ایک ساتھ یا آگے پیچھے نکاح کرے
 پس یہ نکاح ہی جائز نہیں ہے حتیٰ کہ دونوں کا ایک ساتھ عقد مطلق ہو اور اگر آگے پیچھے ہو تو اول کا نکاح صحیح اور دوم کا باطل
 دوسری صورت یہ کہ ملک میں دو لونڈیاں جو دونوں نہیں ہیں جمع کرے پس دونوں کو جمع کرنا ملک میں جائز ہے مگر دونوں سے بیا
 کرنا نہیں جائز ہے پس حاصل یہ ہوا کہ دو بہنوں کا جمع کرنا ازراہ نکاح کے نہیں جائز ہے تو وطی کمان۔ اور دو بہنوں کا لکد
 جمع کرنا ازراہ وطی نہیں جائز ہے اور ملک ہونا جائز ہے۔ بقولہ تعالیٰ وان جمعوا بین الاختین بیل قولہ تعالیٰ وان جمعوا
 یعنی اور تمہارے حرام کیا گیا یہ کہ تم جمع کرو دو بہنوں میں فقہ یعنی نکاح۔ و بقولہ علیہ السلام من کان یومن باقتداء الیوم

غلامین ماورہ فی رحم اختین۔ اور بدیل قول حضرت مسلم کہ جو شخص ایمان لایا ہوا اللہ تعالیٰ کے ساتھ اور روز آخرت پر تو وہ
اپنا پانی دو بہنوں کے رحم میں ہرگز جمع کرے نہ۔ یہ حدیث تو ثبوت نہیں ہوئی لیکن حدیث فیروز الدیلمی میں اپنے پاس
روایت کی کہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں آیا اور عرض کیا کہ میں اسلام لایا اور میرے تحت میں دو بہنیں ہیں
فرمایا کہ تو دونوں میں سے ایک کو پسند کرے الحدیث رواہ ابوداؤد والترمذی وابن ماجہ وابن حبان فی الصمیم اور حدیث ام حبیبہ
رضی اللہ عنہا جو صحیحین میں ہے صحیح ہے۔ پھر واضح ہو کہ نکاح میں جو عورت موجود ہے اسکی بہن سے نکاح بائذھا باطل ہے منعقد
نہوگا۔ فان تزوج اخت امہ لہ قد وطئها صحیح النکاح۔ اور اگر نکاح بائذھا اپنی ایسی باندی کی بہن سے جس باندی سے
وطئ کر چکا ہے۔ (بلکہ بہن) تو نکاح صحیح ہو جائیگا۔ صورت یہ کہ اس باندی کی بہن کسی شخص کی مملوکہ ہو اسکی اجازت سے
اسکے ساتھ نکاح کیا تو صحیح ہوگا۔ بعد وہ من اہلہ مضافا قالی محلہ کیونکہ یہ نکاح صادر ہوا ایسے عاقد سے جو اسکی بیعت کھاتا
در حالیکہ وہ محل نکاح کی طرف مضاف ہے یعنی یہ مرد نکاح کرنے کی بیعت رکھتا اور وہ باندی جو غیر کی مملوکہ ہو محل نکاح ہے تو
نکاح منعقد ہوا۔ اور اس باندی کی بہن جو نکاح کی مملوکہ ہے اس نکاح کو روک نہیں سکتی بخلات اسکے اگر منکوحہ ہوتی تو روکتی
چنانچہ فرق معلوم ہوگا۔ واذ اجاز لا یطأ الا امہ۔ اور جب نکاح جائز ہو گیا تو وہ اس باندی کو وطئ کرے نہ بشرطیکہ نکاح
قاسد نہ ہو۔ وان لم یطأ المنکوحۃ اگرچہ اسنے ہنوز منکوحہ سے وطئ نہ کی ہو نہ غرضکہ یہ نکاح ہی مانع ہو گیا کہ اب مملوکہ باندی
سے وطئ کرے۔ لان المنکوحہ موطوءۃ حکم کیونکہ جس عورت سے نکاح کیا گیا بروہ حکم میں وطئ کی ہوئی کی ہو جاتی ہے نہ حتی
وطئ کے لیے اپنا استحقاق رکھتی ہے اسی سے کئی منکوحات میں باری واجب ہے اور مملوکہ کو یہ استحقاق نہیں ہوتا۔ لہذا جس
نکاح ہو چکا تو مرد نکاح کو اپنی مملوکہ سے وطئ کرے۔ ولا یطأ المنکوحۃ۔ اور اس منکوحہ سے بھی وطئ کرے۔ بلکہ جمع کے
الا اذا حرم الموطوءۃ علی نفسه بسبب من الاسباب۔ مگر جبکہ موطوءۃ کو اپنے اوپر کسی سبب سے حرام کر لے نہ شذایع یا دیگر
کے ساتھ یہ حدیث کرے یا اسکو کا تبہ کرے رہا یہ کہ خالی عزم اس امر کا کہ وطئ نہ کرے گا کچھ نہیں ہے کمانی السروجی ۳۔ م۔ یا بخل
جب باندی موطوءہ کو حرام کر لیا تو نہیں یطأ المنکوحۃ اب منکوحہ باندی سے وطئ کرے۔ لعدم الجمع وطیاً کیونکہ وطئ کی راہ سے دونوں
بہنوں کا جمع کرنا نہیں رہا۔ بلکہ ایک مرتکب میں ہر دو حرمت وطئ اور دوسری وطئ میں ہے۔ یہ سب اس صورت میں کہ اپنی
مملوکہ سے وطئ کرنے کے بعد اسکی بہن سے جو غیر کی مملوکہ ہے نکاح کیا۔ ولا یطأ المنکوحۃ ان لم یکن وطئ المملوکۃ لعدم الجمع وطیاً۔ اور
اگر مملوکہ سے وطئ نہیں کی ہے تو منکوحہ سے وطئ کرے کیونکہ وطئ کی راہ سے جمع نہیں ہے۔ اذ المرقوقۃ لیست موطوءۃ حکم۔ ہوا
کہ مملوکہ باندی حکم موطوءہ نہیں ہے نہ۔ تو نہ حکم موطوءہ ہوئی اور نہ وہ حقیقہ وطئ کی گئی پس مرتکب منکوحہ سے وطئ کرے نہ فان
تزوج اختین فی عقدین۔ پس اگر کسی مرد نے تزوج کیا دو بہنوں کو دو عقد میں نہ اگر ایک عقد میں دونوں کو اپنے نکاح میں
لیا تو نکاح باطل اور دونوں کو چھوڑ دے اور کوئی حکم ہر وغیرہ کا نہیں اور اگر بعد دخل کے چھوڑا تو ہر ایک کے لیے مہر سہمی و مہر المش
جو کم ہو لیگا انصرت۔ ۴۔ اور اگر دو عقد میں لیا تو جو بھلی ہو اسکا نکاح باطل ہے اگر معلوم ہو تو ابھی چھوڑتا ہے جب ہے اور کوئی حکم لازم نہ ہو
اور اگر بعد دخل کے چھوڑے تو سہمی و مشل سے کم لیگا اور اگر یہ صورت ہو کہ دو عقد میں لیا۔ ولا یدری ایہما اولی۔ اور یہ ہر بات نہیں ہوتی
کو پہلی کون ہے نہ تو شوہر کے بیان پر رکھا جائیگا شرح الطحاوی ۴۔ اگر اسے کہا کہ مجھے بھی تمہیں معلوم ہے۔ فرق بیہ و بینہما تو قاضی اب
مرد احد دونوں عقدوں میں جدائی کرے نہ۔ یہ جدائی بائن ہے۔ لان نکاح احدہما باطل یقین۔ کیونکہ دونوں میں سے
ایک نکاح بالیقین باطل ہے نہ صرف نہیں نہیں معلوم کہ کون پہلی ہے۔ ولا وجہ الی التبعین اور معین کرنے کی کوئی راہ
نہیں۔ لعدم الاولیۃ۔ کیونکہ اولویت نہیں۔ ولا الی التفیذ مع التبعین۔ اور نہ جہالت رکھنے کے ساتھ نکاح نافذ کرنے کی
کوئی راہ ہے۔ لعدم الفائدہ یہ ہوجہ سے کہ فائدہ نہیں۔ اول للضرر۔ یا ہوجہ سے کہ ضرر ہوتے ہی کہ مرد دونوں کے لیے ایک نفقہ

لوزم ہوگا اور کسی سے وطی نہیں کر سکتا اور دو ذہنین ایک نفقہ پر بسر کر لگی اور یہ مرد دو ذہن میں ہر ذہن میں ایک تفریق
پس جدائی کرنا مستعین ہو گیا۔ ولما نصف المہر اور دو ذہن کے لیے آدھا مہر بیگات جبکہ نکاح میں مہر بیان ہوا ہوا اور دو ذہن
کا مہر ساوی ہو۔ اور اگر مہر بیان نہ ہو تو ایک منقہ دو ذہن کو ملیگا اور اگر مہر مختلف ہو مثلاً چھ سو ایک کا اور آٹھ سو دس کے کا
تو دو ذہن ہر ایک نصف سات سو دو ذہن کو ملیگا۔ لانه وجب للاولیٰ منہما والاعدست الاولیٰ لولیه للجمال بالاولیٰ لینه قیصر
الیسما۔ کیونکہ یہ نصف فقط پہلے کے واسطے دو ذہن میں سے واجب آیا اور پہلی معلوم نہونے سے اسکے استحقاق میں ایک ذہن
نہیں تو وہ دو ذہن کی طرف بھر گیا۔ وقیل لا یرسن دعویٰ کل واحدة منہما انہما الا ولی۔ کہا گیا کہ ضرور ہے کہ دو ذہن میں
ہر ایک کی طرف سے دعویٰ ہو کہ وہی پہلی ہے۔ تاکہ نہ غیرہ کو اسکے دعویٰ پر دیا جاوے۔ اولاً مطلقاً بھالہ المستحقہ یا دو ذہن
بہم صلح کریں کیونکہ استحقاق والی معلوم نہیں ہے۔ چونکہ ہر ایک حصہ میں شہدہ ہے کہ وہ دوسری کا جو اور مرد کو بھی۔ دو ذہن میں
مستحقہ کا حق دوسری کو دینے لہذا یا تو ہر ایک حصہ میں صلح کر لیں اور اگر ہر ایک نے گواہ دے کہ یہی پہلی ہے تو ظاہر ہے
میں بالاتفاق نصف میں دو ذہن ساوی ہیں الکا می ہے۔ پھر اگر بعد دخول دو ذہن کے تفریق کی گئی تو ایک کے لیے مہر بیان اگر کسی ہو
یا مہر المثل کامل ہے اور دوسری کے لیے مہر مثل اور عظمین سے جو کم ہو وہ واجب ہوگا پھر مہر کامل اور یہ عقود ذہن ہر ایک کو
نصف نصف دلا یا جاوے۔ اور یہی حکم جملہ محارم میں جکا باہم جمع کرنا حرام ہے۔ پھر بعد تفریق کے جس سے چاہے نکاح کرے
اور ذوالہ ہو تو بعد انفصال حدت کے الزیعی م ت۔ ولایجمع بین المرأة وعمتها او خالتھا او ابنتہ اخیھا او ابنتہ اختھا۔ او
نہیں جمع کیا جاوے در بیان عورت اور اسکی بھوپھی یا خالہ یا بھائی کی بیٹی یا بہن کی بیٹی کے ساتھ کیونکہ یہ عورت اپنے بھائی کی بیٹی
کی بھوپھی ہے اور بہن کی دختر کی خالہ ہے۔ لقولہ علیہ السلام لا یتلح المرأة علی عمتھا ولا علی خالتھا ولا علی ابنتہ اخیھا ولا علی
ابنتہ اختھا۔ بدلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ نکاح میں نہ لائی جاوے عورت اپنی بھوپھی پر اور نہ خالہ پر اور نہ بھائی کی دختر
اور نہ بہن کی دختر پر۔ رواہ البخاری و مسلم والنسائی و ابوداؤد و الترمذی و ابی حبان من حدیث ابی ہریرہ رضی اللہ عنہما والبطالی و ابن جبر
من حدیث ابن عباس وارسلہ ابوداؤد اور ایک جم غفیر صحابہ رضی اللہ عنہم سے اور بوجہ کثرت طرق کے یہ حدیث مشہور ہے۔ لہذا
وہم ہوا کہ قرآن میں یہ حرام نہیں تھے قرآن سے بڑھ کر جس دلیل سے آیا ہو وہ قطعی چلیے فواہ متواتر یا مشہور حدیث ہو یا اجماع ہو تو
امام حنفی نے جواب دیا۔ و ہذا حدیث مشہورہ بخوز الزیادۃ علی الکتاب مثلاً۔ اور یہ حدیث مشہورہ کہ ایسی دلیل سے قرآن
حکم بڑھانا جائز ہوتا ہے۔ بلکہ بعض روایات میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے صریح ہے کہ ایسا کرنے میں قطعیت الرحم ہے۔ جبکہ
قطعیت الرحم قطعاً حرام تو ایسا کرنا حرام ہوا۔ الحاصل حدیث شریف میں چند عورتوں کا جمع کرنا ذکر فرما کر عام علت فرمائی کہ قطعیت الرحم کی
صورت حرام ہے تو کلیہ حکم کل آ یا بنا پھر فرمایا۔ ولایجمع بین امراتین لو کانت احدھما رجلاً مگر لہ ان یتزوج بالآخری۔ اور نہیں
جمع کرے گا ایسی دو عورتوں میں کہ اگر ان میں ایک مرد ہوتی تو اسکو دوسرے سے نکاح کرنا جائز نہ ہوتا۔ یعنی دو ذہن طرف سے یہ بات ہے
کہ ایک مرد فرض کرنے سے دوسری اسکو دائمی حرام ہو۔ لکن اجمع منہما یقضی الی القطعیۃ کیونکہ ایسی دو عورتوں کو نکاح میں جمع کرنا
قطعیت الرحم کی جانب ہونا ہیگا۔ حالانکہ تا نا کا نا قطعی حرام ہے۔ والقراۃ المحرمۃ للنکاح محرمہ للقطع۔ اور وقرابت کے
بامی نکاح کو حرام کرنے والی ہر وہ قطع رحم کو حرام کرنے والی ہے۔ وجب یہ دو ذہن سو میں باہم دشمن ہو میں تو قطع ہوا ہے۔ بلکہ
لکن عورتوں کا نہیں محرمیت بوجہ قرابت ہے۔ ولو کانت المحرمۃ منہما بسبب ازضلع محرم لما روتنا من قبل اللہ ان
حدوتن میں ایسی محرمیت بوجہ رضاعت کے ہو تو بھی جمع کرنا حرام ہے۔ بدلیل اسکے جو ہم پہا قرابت کے چاہے نہ یعنی بدیہ کہ
رضاعت سے وہ حرام ہوتی ہے و نسبت سے حرام ہوتی ہے۔ ولایباس بان یجمع بین امراتہ و بنت زوجہ کان لہما من قبل
وہ رضاعت نہیں کہ جمع کرے ایک عورت کو اور اسکے سابق شریک دوسری عورت سے بیٹی کو نہ شہدہ نے یہ سے نکاح کیا اور بڑی

مستحقہ یا دو ذہن
میں ہر ایک کی طرف سے
دعویٰ ہو کہ وہی پہلی ہے
تاکہ نہ غیرہ کو اسکے
دعویٰ پر دیا جاوے
اولاً مطلقاً بھالہ
المستحقہ یا دو ذہن
بہم صلح کریں کیونکہ
استحقاق والی معلوم
نہیں ہے۔ چونکہ ہر ایک
حصہ میں شہدہ ہے کہ وہ
دوسری کا جو اور مرد کو
بھی۔ دو ذہن میں
مستحقہ کا حق دوسری کو
دینے لہذا یا تو ہر ایک
حصہ میں صلح کر لیں اور
اگر ہر ایک نے گواہ دے
کہ یہی پہلی ہے تو ظاہر
ہے میں بالاتفاق نصف
میں دو ذہن ساوی ہیں
الکا می ہے۔ پھر اگر بعد
دخول دو ذہن کے تفریق
کی گئی تو ایک کے لیے
مہر بیان اگر کسی ہو
یا مہر المثل کامل ہے اور
دوسری کے لیے مہر مثل
اور عظمین سے جو کم ہو
وہ واجب ہوگا پھر مہر
کامل اور یہ عقود ذہن
ہر ایک کو نصف نصف دلا
یا جاوے۔ اور یہی حکم
جملہ محارم میں جکا باہم
جمع کرنا حرام ہے۔ پھر
بعد تفریق کے جس سے
چاہے نکاح کرے اور ذوالہ
ہو تو بعد انفصال حدت
کے الزیعی م ت۔ ولایجمع
بین المرأة وعمتها
او خالتھا او ابنتہ
اخیھا او ابنتہ اختھا۔
او نہیں جمع کیا جاوے
در بیان عورت اور اسکی
بھوپھی یا خالہ یا بھائی
کی بیٹی یا بہن کی بیٹی
کے ساتھ کیونکہ یہ عورت
اپنے بھائی کی بیٹی کی
بھوپھی ہے اور بہن کی
دختر کی خالہ ہے۔ لقولہ
علیہ السلام لا یتلح
المرأة علی عمتھا ولا
علی خالتھا ولا علی
ابنتہ اخیھا ولا علی
ابنتہ اختھا۔ بدلیل
حدیث حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم کہ نکاح میں
نہ لائی جاوے عورت
اپنی بھوپھی پر اور نہ
خالہ پر اور نہ بھائی کی
دختر پر۔ رواہ البخاری
و مسلم والنسائی و
ابوداؤد و الترمذی و
ابی حبان من حدیث
ابی ہریرہ رضی اللہ
عنہما والبطالی و ابن
جبر من حدیث ابن عباس
وارسلہ ابوداؤد اور
ایک جم غفیر صحابہ
رضی اللہ عنہم سے اور
بوجہ کثرت طرق کے یہ
حدیث مشہور ہے۔ لہذا
وہم ہوا کہ قرآن میں
یہ حرام نہیں تھے قرآن
سے بڑھ کر جس دلیل
سے آیا ہو وہ قطعی
چلیے فواہ متواتر یا
مشہور حدیث ہو یا
اجماع ہو تو امام
حنفی نے جواب دیا۔ و
ہذا حدیث مشہورہ
بخوز الزیادۃ علی
الکتاب مثلاً۔ اور یہ
حدیث مشہورہ کہ ایسی
دلیل سے قرآن حکم
بڑھانا جائز ہوتا ہے۔
بلکہ بعض روایات میں
آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم سے صریح
ہے کہ ایسا کرنے میں
قطعیت الرحم ہے۔ جبکہ
قطعیت الرحم قطعاً
حرام تو ایسا کرنا
حرام ہوا۔ الحاصل
حدیث شریف میں چند
عورتوں کا جمع کرنا
ذکر فرما کر عام
علت فرمائی کہ
قطعیت الرحم کی
صورت حرام ہے تو
کلیہ حکم کل آ یا
بنا پھر فرمایا۔
ولایجمع بین
امراتین لو کانت
احدھما رجلاً مگر
لہ ان یتزوج
بالآخری۔ اور
نہیں جمع کرے
گا ایسی دو
عورتوں میں
کہ اگر ان میں
ایک مرد ہوتی
تو اسکو دوسرے
سے نکاح کرنا
جائز نہ ہوتا۔
یعنی دو ذہن
طرف سے یہ
بات ہے کہ ایک
مرد فرض کرنے
سے دوسری اسکو
دائمی حرام ہو۔
لکن اجمع منہما
یقضی الی
القطعیۃ کیونکہ
ایسی دو عورتوں
کو نکاح میں
جمع کرنا قطعیت
الرحم کی جانب
ہونا ہیگا۔ حالانکہ
تا نا کا نا
قطعی حرام ہے۔
والقراۃ
المحرمۃ
لنکاح
محرمہ
للقطع۔ اور
وقرابت کے
بامی نکاح
کو حرام کرنے
والی ہر وہ
قطع رحم کو
حرام کرنے
والی ہے۔ وجب
یہ دو ذہن
سو میں باہم
دشمن ہو میں
تو قطع ہوا
ہے۔ بلکہ
لکن عورتوں
کا نہیں
محرمیت بوجہ
قرابت ہے۔
ولو کانت
المحرمۃ
منہما بسبب
ازضلع محرم
لما روتنا من
قبل اللہ ان
حدوتن میں
ایسی محرمیت
بوجہ رضاعت
کے ہو تو بھی
جمع کرنا حرام
ہے۔ بدلیل
اسکے جو ہم
پہا قرابت کے
چاہے نہ
یعنی بدیہ کہ
رضاعت سے
وہ حرام ہوتی
ہے و نسبت
سے حرام ہوتی
ہے۔ ولایباس
بان یجمع
بین امراتہ
و بنت زوجہ
کان لہما من
قبل و رضاعت
نہیں کہ جمع
کرے ایک عورت
کو اور اسکے
سابق شریک
دوسری عورت
سے بیٹی کو نہ
شہدہ نے یہ سے
نکاح کیا اور
بڑی

ایک دختر سکنہ اسکی عمر جو رو سے ہو پھر زید نے ہندہ کو طلاق بائن دی پس کرنے زید کی دختر سکنہ سے اور ہندہ سے نکاح کر کے
جمع کیا تو کچھ مسافرت نہین۔ لانه لاقر اتمہ بینہما ولا رضاع۔ کیونکہ ان دونوں میں نہ کچھ قرابت ہو اور نہ رضاعت ہو وقت صرف
سکنہ کے باپ کی جو رو کسی وقت ہندہ تھی اور داہلی نے سعادت کی کہ عبد اللہ بن جعفر نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی دختر اور باپ کی
ایک زوجہ سے نکاح کر لیا۔ علقہ البغدی اور کسی صحابی وغیر ہم نے انکار نہیں کیا پس گویا اجماع ہو اسی لیے اس مسئلہ میں فقہاء اہل
تفق ہیں کہ اگر مرد کا لڑکا ایک جو رو سے ہو اور دوسری جو رو سے ایک لڑکی دوسرے خاوند سے ہو تو عامہ علماء کے نزدیک لڑکا اور لڑکی
میں باہم نکاح جائز ہے۔ ع۔ وقال زفر لایجوز اور زفر نے کہا کہ یہ جمع نہیں جائز ہے۔ لان اجماع الزوج لو قدر تھا ذکر لایجوز
لہ التزوج بامرأة ایسے۔ کیونکہ عورت (ہندہ) کے شوہر (زید) کی دختر (سکنہ) کو اگر تو مرد فرض کرے تو اسکو اپنے باپ
کی جو رو (ہندہ) سے نکاح کرنا بھی حلال نہیں ہوتا۔ قلنا ہم کہتے ہیں نہ ایک جواب میں کہ یہ بات صرف ایک طرف سے
ہو سکتی ہے۔ امرأۃ الاب لو صورتها ذکر اجماعہ التزوج بہندہ۔ باپ کی جو رو (ہندہ) کو اگر تو مذکر فرض کرے تو اس مرد
کے لیے نکاح میں لانا اس (دختر سکنہ) کو جائز ہے۔ پس بیان یہ صورت ایک طرف سے محرم اور دوسری طرف سے نہیں ہے
والشرط ان یصور ذلک من کل جانب۔ اور شرط (جمع حرام ہونے کی) یہ ہے کہ ایسی بات ہر طرف سے ہونی چاہیے
فانما کثیرین لکھا کہ جمع ایسی دو عورتوں میں حرام ہے کہ جس ایک کو مرد فرض کرے اور دوسری دائمی حرام ہو پھر واضح ہو
ہمارے نزدیک حرام وطی اور مطلقاً ایسی حلال چیزیں جو وطی تک پہنچانے والی ہیں مثل حلال و حقیقی وطی کے عورت مصاہرہ
ثابت کرتی ہیں چنانچہ وہ دونوں مسئلہ بیان فرمائے۔ اقل بقویہ من زنی بامرأة حرمت علیہا ما و نثما۔ اور جس پر
کسی عورت سے زنا کیا تو عورت کی مان و بیٹی اس مرد پر حرام ہو گئیں۔ فقہی مشہور قول مالک و اسحق ہے اور امام احمد سے دو فقہ
ہیں اور یہی قول حضرت عمر و ابن مسعود و ابن عباس و جابر و عمران و ابی بن کعب و عائشہ رضی اللہ عنہم و جمہور تابعین کا ہے
معت۔ مان سے مراد اوپر کے اصول مع نانی مادی وغیرہ۔ اور بیٹی سے بیٹے کے ذریعہ جنکا ذکر نسب میں گزرا۔ وقال الشافعی
الزمان لا یوجب حرمتہ المصاہرۃ۔ اور امام شافعی رحمہ نے کہا کہ زنا کچھ حرمت مصاہرہ کا موجب نہیں ہے۔ لانهما نعمتہ۔ کیونکہ
حرمت مصاہرہ ایک نعمت عظیمہ ہے۔ قال تعالیٰ فجعلنا نسبا و صہرا۔ یعنی آدمی کو قرابت کے نامے والا اور دامادی کے شہتہ
کہا۔ یہ احسانات کے شمار میں نعمت ہے۔ فلا تمثال بالمحظور۔ تو یہ نعمت بذریعہ حرام ممنوع کے حاصل نہوگی۔ فقہ اور ابن عباس
نے کہا کہ اگر بیٹی جو علی مان سے زنا کیا تو اس پر حرام نہوگی کیونکہ حرام کچھ حلال کو حرام نہیں کر سکتا کمانی البخاری۔ اسی طرح زنی
اس عورت کی بیٹی حلال ہے جس سے زنا کیا ہو۔ اگر یہ بیٹی اسی زانی کے نطفہ سے ہو کیونکہ نطفہ زنا کی کوئی حرمت نہیں تو شرعاً
بہ لڑکی اس زانی سے جنسیہ ہو کیونکہ نسب کا کوئی حکم ثبوت نہیں کیا گیا۔ مگر زانیہ عورت سے جو لڑکا بوجہ زنا کے پیدا ہوا ہو اگر
نسا سے ہو گا سکا بیٹا فرار باد مجاہسی کہ عورت اس لڑکے سے نکاح نہیں کر سکتی اور تمام نسب عورات کا اس سے ثابت ہوگا۔
اور فرق زانی و زانیہ میں یہ ہے کہ زانی سے تو دختر کا نطفہ جدا ہوا تھا اور زانیہ سے لڑکا پیدا ہوا۔ تلخیص القطلانی۔ ولس
ان الوطی سبب البکریتہ بواسطۃ الولد۔ اور نانی و نانیہ یہ کہ وطی کرنا ہو بوجہ نامے کا سبب بذریعہ فرزند کے ہوجاتا ہے
یعنی واطی ووطیہ بمنزلہ ایک شخص کے ہوجانے ہیں مگر جانے واطی سے بچہ پیدا نہو کیونکہ وہ بچہ کا سبب ہے۔ حتی یفشا
الی کل واحد منہما کلا۔ حتی کہ وہ بچہ ان دونوں میں سے ہر ایک کی طرف بھرا سو بچہ ہوتا ہے۔ فقہ کہتے ہیں کہ ظن مرد کا بچہ
ہو اسکے ہیں کہ ظن عورت کا بچہ ہو۔ اگر وہ دونوں بمنزلہ واحد ہوجاتے تو کچھ بچہ ایک کا اور کچھ بچہ دوسرے کا کہتا ہے۔ پس جب
بچہ واحد ہوئے۔ فقہ اصولہا و فروعہا کا اصول و فروعہ عورت و فروعہ کے اصول و فروعہ مانند مرد کے اصول
و فروعہ کے ہو گئے۔ وکذلک علی العکس۔ اور یوں ہی اسکا ان فقہ کہ مرد واطی کے اصول و فروعہ مانند عورت و فروعہ کے

اصول و فروع کے ہو گئے۔ والا استتماع بالجرح حرام الا فی موقع الضرورة وہی الموطورہ۔ اور فتح لینا بوجہ کے ساتھ حرام ہے سوائے اتنی جگہ کے جہاں ضرورت ہے اور وہ موطورہ عورت ہے۔ فتاویٰ میں عورت سے وطی کرنے سے یہ بات حاصل ہوئی اس سے وطی جائز نہیں باقی سب اصول یعنی ان باپ نانی دادی نانا دادا وغیرہ اور سب فروع یعنی لڑکا لڑکی و پوتی و نواسی وغیرہ سب سے حرام ہوئی۔ اور واضح رہے کہ وطی میں دو لحاظ ہوتے ہیں ایک لحاظ اسطرح کہ حرام طور پر یہ فعل ہو یا طبعاً طور پر ہوا۔ دوسرا لحاظ اس فعل کا کیا نتیجہ ہے یعنی وطی کرنے سے کیا ثمرہ ہوتا ہے اور وہ بچہ پیدا ہونا۔ والوطی محرم من حیث انہ سبب الولد لا من حیث انہ زنا۔ اور وطی حرام کرنے والی اس راہ سے ہے کہ وہ بچہ کا سبب ہے نہ اس راہ سے کہ وہ زنا ہے تو اس کے معارضہ میں اکابر صحابہ رضی اللہ عنہم کے اقوال موجود ہیں جن میں کہ انہوں نے فقط شہوت سے نظر کرنے میں حرمت معاصی کا حکم دیا اور یہ بیان تو حقیقہ زنا کرنے کا مسئلہ ہے چنانچہ آئندہ آتا ہے اور سلطان رحم کی تقریر میں یہ امر عجیب ہے کہ اگر زنا سے لڑکی پیدا ہوئی تو زانی پر حلال ہے اور اگر لڑکا ہو تو زانیہ پر حرام ہے اور فرق بعض بیہودہ اس واسطے کہ اللہ تعالیٰ نے خلقت کے نطفہ سے رکھی قال تلکے خلق من ماء وافر۔ دیگر آیات ہیں۔ تحقیق المقام یہ ہے کہ جو بچہ کسی مرد کے نطفہ سے ہو وہ اس کا بیٹا یا بیٹی ہے بدلیل حدیث راہب جس کا حاصل یہ ہے کہ ایک عورت نے اسکو مبتلا سے جوڑ کر لے گا بیٹا اٹھائے گا آخر قابو نہ پاتا چرواہے سے زنا کر کے بیٹ رکھا یا اور لوگوں کو دکھلایا جنہوں نے راہب کو مارا اور اسکا صومعہ کھو ڈالا۔ مرد نیک نے اس دودھ پیتے بچے سے خطاب کیا کہ اویچہ تیرا باپ کون ہے اللہ تعالیٰ نے بندہ صلح کی کراست بر اس شیرخوارہ کو لگایا اپنے جواب دیا کہ میرا باپ فلان چرواہا ہے۔ دیکھو لوگ خوفناک دنماست سے اسکے پاؤں پر گرسے۔ غرض کہ یہ حدیث صحیح بخاری میں موجود ہے۔ پس معلوم ہوا کہ جو کسی نطفہ سے مخلوق ہو اسی کا فرزند بیٹا و بیٹی ہوتا ہے اور زبان عرب میں یہی معروف ہے پس لغت موافق بحیث صحیح ہوئی اور اللہ تعالیٰ نے حرمت بعلیکم امہاتکم و بناتکم الا یہ میں مطہون کو حرام کیا پس بیٹی ہونے سے حرمت و حدیث کے وہ بچہ مادہ جو مرد آدمی کے نطفہ سے مخلوق ہوئی ذراہ نطفہ بطریق شرعی ڈالا ہوا نہیں کہو کہ حدیث راہب میں چرواہے نے زنا سے نطفہ الا تھا بچہ وہ باپ اور یہ بیٹا ٹھہرا۔ ان فرق دونوں صورتوں میں بروجہ دیگر ہے وہ اسطرح کہ فرزند سے دو قسم کے احکام متعلق ہیں ایک بطرزات و خلقت اور دوم بطریراث و منفعت پس خارج ذات کے احکام و منافع بطریق ستر کے زانی کو نہیں لینے چنانچہ حدیث میں ہے کہ الولد للفراش وللعاهر الحجر یعنی فرزند تو فراش والے کا ہے اور مرد زنا کار کو حجر میں۔ معنی یہ کہ جس فرزند کے حق میں یہ احکام شریعت ہوں وہ فرزند ہوتا ہے جو صحیح فراش سے یعنی حلال شرعی سے پیدا ہوا خواہ بطور نکاح یا بطور لک کے۔ اس سے یہ لازم نہیں کہ احکام ذاتی میں وہ فرزند نہ ہو حالانکہ حدیث راہب میں ثابت کیا اور حرمت قرابت بوجہ ذات کے ہے اور بلا جملہ جب وطی دختر سے واقع ہو تو ان حرام ہو جاتی ہے جبکہ نکاح ہو تو اسی جہت سے کہ وہ فرزند کا سبب ہے حتیٰ کہ جو فرزند پیدا ہو وہ باپ کا بچہ ہے اور جب ہننے ثابت کر دیا کہ نکاح کو کچھ دخل نہیں بلکہ زنا سے پیدا ہو وہ بھی باپ کا بچہ ہے تو ثابت ہوا کہ ہر وطی موجب حرمت ہے کیونکہ اسکا کوئی قائل نہیں کہ بچہ ہو تو وطی موجب حرمت معاصی ہے نہ نہیں پس ثبوت ہو گیا کہ وطی سے حرمت معاصی لازم ہو جاتی ہے اور جو بچہ پیدا ہو وہ بیٹا یا بیٹی ہوتا ہے اور اس سے قرابت محرمہ مستحق ہوتی ہے کیونکہ وہ بھی بیٹی ہے سچا اگر حلال طہر ہو تو احکام میراث وغیرہ بھی ثبوت میں رہتے ہیں اور اسکا کوئی قائل نہیں کہ اگر بچہ پیدا ہو تو وطی کا اثر نہیں ہے پس وطی سے حرمت معاصی ثابت کیونکہ وہ قرابت محرمہ کا سبب ہے اور اسکا زنا یا حلال ہونا یہ فعل کی صفت ہے نہ اثر ذاتی حالانکہ جہت حرمت اسکا اثر ذاتی ہے۔ پس اگر زنا سے بیٹی پیدا ہوئی تو وہ زانی پر حرام ہے اور اسکی نانی اسکے باپ نانی پر حرام ہے اور اسطرح کل قرابت اور جمیع حرمت معاصی لازم ہیں۔ یہ تو مسئلہ اہل کتاب ہے

Marfat.com

اتحاد رہا مسئلہ دوم کہ وطی کے مانند جو چیزیں وطی کی جانب داعی و مبتلا کرنے والی ہوں وہ بھی مثل وطی کی حرمت معاہرت ہے
 کرتی ہیں تو فرمایا۔ و سن مستہ امرأۃ اور جس مرد کو عورت نے مساس کیا نہ خواہ حلال عورت نے یا حرام طور پر اور غلام
 عمد یا خطا سے اور خواہ شہ گاہ میں یا دوسرے عضو کو بشرطیکہ عورت کا مساس کرنا۔ بشہوۃ۔ بشہوت پایا جاوے نہ اور
 اقرار یا ظاہر آنا کے خلاف اسکا یہ دعویٰ کہ شہوت سے نہ تھا سمجھتا ہوگا کیونکہ ظاہر میں مساس بشہوت ہی اسی واسطے مسئلہ کو
 عورت کی طرف سے فرض کیا یعنی عورت نے مرد کو شہوت کے ساتھ کہیں مساس کر لیا۔ حرمت علیہا جہا و ابتہا۔ تو مرد پر اس
 عورت کی مان و بیٹی حرام ہوگئی نہ یعنی حرمت معاہرہ پوری ثابت ہوگئی۔ وقال الشافعی لا تحرم اور امام شافعی نے کہا
 کہ نہیں حرام ہوگی نہ واضح ہو کہ امام شافعی کا خلاف وطی حرام میں گزرا تو مساس حرام انکے نزدیک بدرجہ اولیٰ موجب حرمت
 نہیں پس انکا خلاف حرمت مساس حلال میں ہے اور اسکا ثمرہ یہ کہ زمینے ہندو سے بعد نکاح کے جب تک وطی نہیں کیا تو اسکو طلاق
 دیکر اسکی مان حلال ہے اور اگر زید و ہندہ میں سے کسی نے دوسرے کو شہوت سے مساس کیا یا فرج و ذکر پر نظر کی تو ہمارے نزدیک
 حرمت معاہرت ثابت ہوگئی اور امام شافعی نے کہا کہ نہیں ثابت ہوگی۔ م۔ و علیٰ ذہا اختلاف مسہ امرأۃ بشہوۃ۔ اور
 اسی اختلاف پر حکم ہے مرد کا عورت کو شہوت سے مساس کرنا۔ و نظره الی فرجہا۔ اور مرد کا نظر کرنا عورت کی فرج کی طرف نہ
 داخل فرج میں۔ و نظره الی ذکرہ عن شہوۃ۔ اور عورت کا نظر کرنا مرد کے ذکر کی طرف بشرطیکہ ہر ایک کی نظر شہوت کے ساتھ ہو
 نہ پس خلاصہ یہ کہ ہمارے نزدیک مساس شہوت سے اور نظرنہ کو بشہوت سے حرمت معاہرہ مثل وطی کے ثابت ہوتی ہے اور
 امام شافعی نے حرمت کے نزدیک نہیں۔ لہٰذا ان المس و النظر لیسافی معنی الہ دخل۔ امام شافعی نے دلیل یہ کہ مساس کرنا اور نظر
 کرنا کچھ دخول کے معنی میں نہیں ہیں۔ ولہذا لا یتعلق بہا نساد الصوم والاحرام ووجوب الاغتسال اور اسی وجہ سے
 مساس و نظرنہ سے روزہ فاسد ہونا اور احرام ٹوٹ جانا اور غسل واجب ہونا کچھ متعلق نہیں ہوتا نہ یعنی اگر صوم میں دو سبب
 شہوت کیا تو روزہ نہیں ٹوٹتا اسی طرح نظرنہ اور باقی احکام۔ فلا یجوز ان بہ مساس و نظرنہ لاقی کبے جاوے ویکے وطی
 کے ساتھ نہ حالانکہ وطی سے احرام و روزہ فاسد ہونا لازم آتا ہے۔ جواب یہ کہ اگر یہ احکام ثابت ہوتے تو مساس و نظرنہ بھی حقیقی
 وطی ہو جاتی اور ہم انکو حقیقہ وطی نہیں کہتے۔ ولنا ان المس و النظر سبب داعی الی الوطی۔ اور ہماری دلیل اسطرح کہ یہ مساس
 کرنا و نظر کرنا ایک ایسا سبب ہی جو وطی کی جانب بلانے والا ہے اور نفس کو رغبت دیتا ہے کہ تلبسے وطی ہو جاوے حتیٰ کہ حدیث میں
 فعل آکھ وغیرہ کی وطی قرار دی اور شہ گاہ کو صرف تقدیر کرنے والی ٹھہرایا۔ تو معلوم ہوا کہ مساس و نظر کا فعل موافق حدیث کے
 وطی حکمی ہے اور موافق ظاہر کے ایسا قوی سبب کہ وطی حقیقی کی جانب داعی ہے۔ فیقام مقامہ فی موضع الاحتیاط۔ تو ہر ایک کو احتیاط
 کے موقع میں بجائے وطی کے قائم کیا جائیگا۔ چونکہ یہ موقع بڑی احتیاط کا ہے لہذا شہوت کو ضمیمہ کرنا جس سے ہر ایک کو آگاہ رہنا چاہیے
 کہ حرمت معاہرہ ثابت ہو جاتی ہے وطی سے مطلقا خواہ حلال ہو یا شہوت سے یا زنا نہ ہو۔ ق۔ اور مساس و نظرنہ سے بشرطیکہ پس
 بلا خلاف مساس و نظرنہ میں شہوت شرط ہے البدائع اور مرد دعوت میں سے ایک کی طرف سے شہوت ہونا کافی ہے الزلیسی۔ لیکن لایق
 شہوت ہو اگرچہ بائع نہو پس لڑکی تو برس کی ہونہ کم اور اسی پر فتویٰ ہے اور جو لڑکا ایسا کہ خواہش کرے و جماع کرے مثل بلوغ کے ہے
 ق۔ اور جو عورت بہت بڑھی ہو کہ حد شہوت سے خارج ہوگئی اسکی وطی سے بھی حرمت معاہرہ ثبوت ہو جائیگی بخلاف ذریعہ سے کم
 لڑکی کے۔ الزلیسی۔ پھر مساس بشہوت اپنے عمل میں کسی جگہ مساس کے محرم ہے اگرچہ ناخن ہوں انحصارہ اور اگرچہ بال جو بہت
 سے متصل ہوں اور کہا گیا کہ مطلقا اگرچہ بیچنے لگے ہوں۔ اور یوں ہی بوسہ لینا و معالقبہ کرنا اور سولے فرج کے کہیں عضو تناسل پر نظر
 نہ ہی نظر تو وہ شہوت کے ساتھ فرج کا ذکر ہے۔ پھر یہ شہوت سے مساس یا نظرنہ کو مطلقا موجب ہے خواہ حلال ہو یا حرام ہو خواہ عمد
 ہو یا خطا سے یا نہ ہو کہ شہوت سے جو۔ نہ انا چاہتا تھا تاہم جا کر اسکی بیٹی رہے ہنسی کی چھاتی وغیرہ پر پڑنا

اور بدن کی گرانی محسوس ہو کر شہوت بڑھ گئی تو حرمت معاہرت ہو کر حرام ہو گئی اگرچہ ہاتھ اسی گھڑی اٹھایا ہو کیونکہ شہوت بڑھنا نہیں ہے یہ تو خطا کی صورت ہے یا سہو سے ہوا یا ہر طور پر کہ بیجا کہ جو کسے سے کسی کی شہوت ہو گئی یا گمان سے کہ بیجا کہ جو خیال کیا یا مجبوراً ہو یعنی کسی نے زبردستی اس سے ایسا کام کرایا اور جیسے جوہر کی ان کے شہوت سے اسکا مساس کر لیا۔ لیکن نظریں مشرہ ہو کہ فرج یا ذکر کی طرف حقیقہ ہو اگرچہ پانی کے اندر یا شیشہ کی آڑ یا باریک پردہ سے نظر آوے پس اگر اسکا عکس کسی آئینہ میں یا پانی میں نظر آیا تو موجب معاہرت نہیں ہے جیسے مساس میں بدن کی حرارت مشرہ ہو ورنہ محرم نہیں اگرچہ شہوت ہو۔ پھر نظر شہوت میں یہ مشرہ ہے کہ جس کو دیکھا اسی کو چاہے اور اگر اس کے مثل اپنے واسطے کوئی منکوحہ یا باندی چاہے تو موجب حرمت معاہرت نہیں ہے۔ م۔ م۔ م۔ ثم ان المس بشهوة ان یثشر الالة بفرح و فرح ہو کہ شہوت سے مساس کرنا ہے کہ آتش ناسل منتشر ہو تو جبکہ پہلے بالکل سُکنا پڑا ہے اور زیادہ انتشارا۔ یا اسکا انتشار بڑھ جاوے تو اگر پہلے کچھ منتشر تھا۔ ہوا صحیح۔ یہی صحیح اور ف۔ اسد اسی پر فتویٰ رہیگا۔ خلاصہ۔ پس اگر آتش ناسل تندرکھتا تھا اسی حالت میں کسی عورت کو مس کیا اور کچھ زیادتی نہ ہوئی تو حرمت ثابت نہوگی۔ م۔ م۔ م۔ یہ تعریف ایسے مرد کے حق میں جو جماع پر قادر اور جوان ہو۔ رہا عینین و محبوب و بویڑے اور عورت کے حق میں مساس شہوت یا عینین کہ گدگدہٹ و لذت آوے یا پہلے سے موجود ہو تو بڑھ جاوے محیط۔ والمعتبر النظر الی الفرج الداخل۔ اور حرمت معاہرت کے لیے جو نظر اعتبار کی گئی وہ ہے کہ اندر کی فرج پر ہوتی ہو گو لائی دیر ہو بکارت کا مقام ہو۔ اسی پر فتویٰ ہے الظہیر یہ و الجواہر۔ ولا یحقق ذلک الا عند انکاح الثیاب اور ایسی نظریں مستحق ہوگی مگر اسوقت کہ عورت تکبیر ہو تو یعنی منگی اور بیٹھنے کے بل بغیر باذن چھلکا ورنہ کھڑے بیٹھے و باذن چھلکے صرف اوپر کی فرج ٹکاف نظر آوے گی جس سے حرمت معاہرت نہیں ہوتی ہے۔ یہ سب اسوقت کہ مساس و نظر سے انزال نہو گیا۔ ولو مس فانزل فقد قیل انہ یوجب المحرمۃ۔ اور اگر دونوں میں سے کسی نے مساس کیا (یا نظر کی) پس انزال ہو گیا تو کہا گیا کہ یہ بھی موجب حرمت معاہرت ہے۔ و صحیح انہ لا یوجبہ اور صحیح قول یہ کہ وہ موجب حرمت معاہرت نہیں ہوتی صدر الشہید نے کہا کہ اسی پر فتویٰ ہے کشمیری۔ لانه بالانزال تبین انہ غیر مفض الی الوطی کیونکہ انزال سے ظاہر ہو گیا کہ یہ مساس (و نظر) کچھ دہلی تک پہنچانے والا نہیں ہے۔ و علی ہذا یتیان المرأۃ فی الدبر۔ اور اسی حکم پر عورت سے مقعد میں دہلی کرنا تو یعنی عورت کی مقعد میں مس و نظر سے بڑھ کر دہلی کرنا صحیح قول پر موجب المحرمۃ نہیں ہے خواہ انزال ہو یا نہ ہو۔ یہی صحیح ہے محیط اور اسی پر فتویٰ ہے الجواہر۔ اور اگر کسی نے طفل سے اظلام کیا تو عامہ علماء کے قول پر موجب حرمت معاہرت نہیں ہے صحیح۔ جیسے لزبس سے کم لڑکی سے جماع کرنا اور جو لڑکا اپنی خواہش سے جماع نہیں کرتا اسکا دہلی کرنا تو یہ اور جو باپ سے دہلی کرنا موجب معاہرت نہیں ہے۔ ق۔ م۔ (مسائل اقوام معاہرت) بعض مسائل اس واسطے جاننا چاہیے کہ آدمی ایسے جاہلون کی حرکات سے بریز کرے جو اپنی جو رو وغیرہ سے گالی گلوچ و بدزبانی میں ایسی باتیں کہتے ہیں جنکا وقوع حرمت معاہرت ہے۔ م۔ م۔ اگر کسی نے حرمت معاہرت کا اقرار کیا جس سے جو حرام ہوتی ہے تو دونوں میں تفریق کجا کیگی مثلاً کہا کہ میں نے تیرا نکاح سے پہلے یا بعد کو تیری ماں سے دہلی کی اگر حیدر دل ملی سے کہا ہو محیط۔ اگر دعویٰ کرے کہ میں نے جوٹ کہا تو قاضی تصدیق نہ کرے لیکن اللہ تعالیٰ کے نزدیک اگر جوٹا تھا تو یہی ہوگا اور جو حرام نہوگی مگر قاضی تفریق کر کے جو کہ پورا ہوا ہو جائیگا۔ اجنبیس۔ م۔ م۔ م۔ ہو کہ جہان حرمت معاہرت واقع ہو گا کہ ان عقیدہ عورات سے جو تشریح کی طرف سے قاضی دہلی ہے کچھ دعویٰ کی ضرورت نہیں اور ہر مسلمان پر اسکی اطلاع دینا اور رہنا واجب ہے۔ م۔ م۔ اگر بوسہ و مساس اور فرج میں نظر کے بعد دعویٰ کیا کہ شہوت سے نہ تھا تو میں اور فرج کے مساس و نظریں حرمت کا فتویٰ ہوگا۔ اور باقی میں نہیں مگر جبکہ شہوت سے ظاہر ہو محیط خواہ بوسہ مثلاً یا گالی داسو میں ہو الظہیر۔ اگر چھاپتیاں چھو میں تو مثل بوسہ کے ہے البتہ۔ اگر گواہوں نے کہا کہ اسنے شہوت سے مساس وغیرہ کا اقرار کیا تو گواہ قبول ہیں الجواہر اور اگر کہا کہ اسنے شہوت سے ایسا کیا تو بھی ظاہر ہے کہ قبول ہیں اجنبیس اور اسی پر عمل ہے۔ الجواہر۔ م۔ م۔ م۔

یہ انزال ہو گیا ہے
 کہ اگر عورت کی دہلی سے
 جہاں حرمت معاہرت ہے
 وہاں جہاں حرمت معاہرت نہیں ہے
 وہاں جہاں حرمت معاہرت نہیں ہے
 وہاں جہاں حرمت معاہرت نہیں ہے
 وہاں جہاں حرمت معاہرت نہیں ہے
 وہاں جہاں حرمت معاہرت نہیں ہے
 وہاں جہاں حرمت معاہرت نہیں ہے
 وہاں جہاں حرمت معاہرت نہیں ہے
 وہاں جہاں حرمت معاہرت نہیں ہے

کہ جیسے تیرے باپ نے دہلی کی یا تیرے بیٹے نے شہوت سے ساس کیا اگر شوہر اور سکا بیٹا تصدیق کرے تو باہم نہ ہوگی۔ اس۔ دہلی
ہو کہ حرمت معاہدہ طاری ہونے میں نکاح مرتفع نہیں ہوتا حتیٰ کہ اسکے بعد دہلی سے حد نہ لازم نہیں اگرچہ جانتا ہو۔ م۔ ہ۔ واد
مطلق امراتہ طلاقاً بائناً۔ اور اگر اپنی جود کو طلاق دیدے خواہ بائن و ف ایک ذو بصفت بائن یا تین طلاق دین یا خلع وغیر
اور جیسا۔ یا طلاق حی و ف۔ جو تین سے کم بغیر صفت بائن ہو۔ بہر حال وہ عورت عدت طلاق میں ہے۔ م۔ اسی طرح جبکہ نکاح فاسد
یا دہلی شہد کی عدت میں ہے۔ لم یجز لہ ان یتزوج بائنتھا حتی تنقضی عدتہا۔ تو مرد کو رو نہیں کہ اس عورت کی بہن سے نکاح
کرے یہاں تک کہ معتدہ کی عدت گزر جاوے و بعد اسکے اسکی بہن سے نکاح کر سکتا ہے اور یہی حکم بھو بھی و خالہ وغیرہ جکا جمع کرنا
حرام ہے اور اگر یہ معتدہ اسکی چار جو رو دن سے ایک ہو تو اسکے بجائے جو تھی عورت سے نکاح کا یہی حکم ہے اگر کانی م کیو کہ جب تک
عدت باقی ہے بالکل نکل منقطع نہیں ہوتا اگرچہ نکاح کا بعض افرصت۔ و قال الشافعی۔ اور شافعی رحم نے کہا فسکتہ من نفسہ
ان کانت العدة عن طلاق بائن اوثلث۔ اگر وہ عورت طلاق بائن یا تین طلاق کی عدت میں ہوتی یعنی جس میں عدت
نہیں ہو سکتی ہے۔ بجز۔ تو جائز ہوتی کہ معتدہ کی بہن سے نکاح کرے۔ لانقطاع النکاح بالکلیۃ اعمالاً للقاطع کیونکہ
نکاح بالکلیۃ منقطع ہوا (پس جائز ہے) تاکہ قاطع یعنی طلاق کو عمل دلا یا جاوے و ف کیونکہ جب قاطع نکل موجود ہوا تو اسکا
عمل وافر ہونا چاہیے۔ ولہذا لو وطیہا مع العلم بالحرمة یجب الحد۔ اور اسی بالکلیۃ انقطاع کی وجہ سے اگر اسے بائنتہ
ساتھ دہلی کی باوجود حرام ہونا جاننے کے تو اسپر حد نہ تا واجب ہوگی۔ ولنا ان نکاح الاولی قائم بقاء حکامہ کا تقصیر
والمنع والفرش۔ اور ہماری دلیل یہ کہ پہلی عورت کا نکاح قائم ہے کیونکہ نکاح کے بعض احکام باقی ہیں جیسے نفقہ واجب
ہوتا اور عورت کو گلے سے منہج ہونا اور مسیح فرش ہونا و ف حتیٰ کہ اگر طلاق سے دو برس کے اندر بچہ بنے تو اسی مرد کے فرش
سے اسکا بچہ ہے۔ اگر کہو کہ بچہ قاطع یعنی طلاق کا عمل نہوا جواب یہ کہ فی الغرض وہ نہیں۔ والقاطع تاخر علم ولہذا بقی لقیہ
اور قاطع کا عمل کرنا بچہ گیا اور اسی وجہ سے فہد نکاحی باقی ہوتی کہ عورت اپنے مقام عدت سے باہر نہیں جاسکتی ہے۔ اگر وہ
ہو کہ بچہ نہ تا کیوں واجب ہوتی ہے جواب یہ کہ حلت نہیں۔ والحد لا یجب علی اشارۃ کتاب الطلاق و علی عبارۃ کتاب
الحد و یجب۔ اور حال یہ کہ کتاب الطلاق سے اشارہ نکلتا ہے کہ حد نہیں واجب ہوگی اور کتاب الحد کی صریح عبارت سے
حد واجب ہوتی اور بتنے مانا کہ حد واجب ہے لیکن اس لیے نہیں کہ نکاح بالکلیۃ منقطع ہے بلکہ سلان الملک قد زال نے
حق اکل فتحقق الزنا۔ اسلئے کہ دہلی حلال ہونے کے حق میں ملکیت زائل ہو گئی تو زنا متحقق ہو جائیگا کہ بشرطیکہ جانتا ہو
و لم یرفع فی حق ما ذکرنا۔ اور ہمارے مورثہ کہہ کے حق میں نکاح زائل نہوا یعنی نفقہ و منع و فرش کے حق میں نکاح
موجود ہے۔ فیصیر جامعاً۔ تو وہ جمع کرنے والا ہو جائیگا یعنی اگر اسکی بہن سے نکاح کرے تو نکاح میں دو بہنوں کا جمع کرنے والا
ہو جائیگا۔ اور یہ حرام ہے۔ میں کتابوں کہ جب ایک جہت سے نکل باقی ہے تو حد نہ لازم ہوتی چاہیے اگرچہ حرام ہونے کا علم ہو کہ تک
حد کو شبہہ ساقط کرتا ہے۔ م۔ اگر ایک معتدہ نکاح میں دو عورتیں جمع کیں جن میں سے ایک اسکو حلال ہے اور دوسری حرام مثلاً اسکی بہن
زوجہ کی بہن یا بھو بھی وغیرہ جکا جمع ہونا جائز نہیں ہے یا مرد کی بھو بھی وغیرہ محرمات ابدی سے بوجہ قرابت یا صہبت کے ہر بار وہ
شوہر والی ذابت پرست ہے غرض کہ دوسری اسپر کسی وجہ سے حرام ہو حالانکہ ایجاب و قبول واحد تو حلال ہے اسکا نکاح صحیح
ہو گیا اور دوسرے کا باطل ہے اور جو ہر شہر اسکا حلال کا ہے۔ البتہ میں اور اگر اسنے محرم سے بھی دخول کر لیا تو بیسوا میں ہے کہ
اسکے لئے ہر مثل چاہے جقدر ہو لیگا یعنی صحیح ہے۔ و لا یتزوج المولی امته۔ اور مرد مولی کو بھی نہیں ہے کہ بی بی بانہ
سے اپنا نکاح کرے۔ ولا المراءا عہد۔ وہ نہ عورت بولا کہ وہاں کہ اپنے غلام سے اپنا نکاح کرے خواہ ملک کل ہو یا بعض ہر
و ف یعنی باوجود انک و ملک۔ ہننے کے نکاح باطل ہے نہ حرام و گناہ بلامنی یہ کہ اگر تزوج کیا تو یہ نکاح نہیں ہوگا۔ کمانی فاضل

ان آزاد کرے تو جائز ہے۔ لان النکاح بالشرع الاثر اثمرات مشترکہ بین المتذاکرین۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ نکاح و شریعت
 نہیں ہوا مگر اس صفت کے ساتھ کہ وہ ایسے اثرات کا اثر ہو جو باہم دونوں نکاح کرنے والوں میں مشترک ہیں و نہ پس وہ چھٹی ہے
 مگر ایک دوسرے سے اپنے اپنے اختیار سے فائدہ حاصل کریں۔ اور یہ بیات آزاد مرد اور عورت کے سواے مالک و ملوک میں ممکن نہیں
 و الملک کیتہ بتاتی المالیۃ۔ حالانکہ ملوک ہونے اور مالک ہونے میں باہم منافات ہے۔ حتیٰ کہ مالک کو سب اختیار اور ملوک کو کچھ
 بھی نہیں۔ فیمنع وقوع النکاح علی الشریکۃ۔ نو شرکت پر فخرہ حاصل ہونا منسحب ہے۔ پس نکاح باطل ٹھہرا اور یہی قول ائمہ
 اربعہ بلکہ اسی پر اجماع ہے۔ ذکرہ ابن المنذر ج ۱ ص ۱۰۰۔ واضح ہو کہ جبے باندی کو دین اسلام کی اچھی تعلیم و تربیت دیکر آزاد کرے اس سے
 نکاح کر لیا تو اسکو دو چند ثواب ہو گا کافی حدیث الصحیح م۔ فقہائے مشائخ نے فرمایا کہ اس زمانہ میں بہتر یہ ہے کہ مرد اپنی باندی سے
 نکاح کرے تب اس سے وہی کرے تاکہ اگر وہ حرام ہو تو نکاح سے حلال ہوگی۔ اگرچہ یہ بہتر سے افادہ کیا کہ لازم نہیں ہے۔ و جب یہ
 یہ ہو کہ حلال تو نہ بیان وہ ہیں کہ جو جہاد میں ملوک ہوئیں پھر اگر مالک کے اسی اولاد ہوئی تو وہ مثل مالک کے آزاد ہو اور اگر غیر
 کے نکاح سے اولاد ہوئی تو وہ اپنی ماں کے مثل اسکے مالک کی ملوک ہے۔ پھر اکثر ذمی کافروں کی اولاد لونڈیوں کی طرح فروخت ہوتی
 حالانکہ یہ باطل ہے تو اصلی لونڈیوں میں جو حلال ہیں شبہہ پڑا لیکن بغیر دلیل کے کچھ حکم نہیں لہذا تسکین خاطر کے لیے بہتر یہ کہ تو
 اس سے نکاح کرے اگرچہ نکاح کے حقوق ثابت نہ ہوں گے۔ اور بعض نے اعتراض کیا کہ چار سنگہ حاتم کے ساتھ اس باندی سے نکاح
 کر کے پانچویں ٹھہرنے میں کچھ احتیاط نہیں ہے۔ فافہم م۔ و یجوز تزویج الکتابیات۔ اور جائز ہے اپنے نکاح میں لینا کتبہ عورت
 کو باطل اندر اربعہ۔ لیکن سلسلہ عورت کو کتابی مرد کے نکاح میں دینا بالاجماع نہیں جائز ہے۔ پھر کتابیہ عورت عام ہے خواہ آزاد
 ہو یا باندی ہو۔ لقولہ تعالیٰ و المحصنات من الذین اتوا الکتاب۔ بیل قولہ تعالیٰ و المحصنات الخ یعنی محصل
 کی گئیں تمہارے واسطے اہل کتاب میں سے محض عورتیں۔ ای العفاف۔ یعنی عقیقہ عورتیں۔ جو بدکارہ اور درپردہ
 آشنائی کرنے والیاں ہوں۔ و لافرق بین الکتابۃ الحجرۃ والامۃ علی ما نہیں انشاء اللہ تعالیٰ۔ اور کتابیہ عورت
 میں خواہ آزاد ہو یا باندی ہو کچھ فرق نہیں چنانچہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ اور اس میں اختلاف ہے۔ و لایجوز
 تزویج الجوسیات۔ اور نہیں جائز ہے نکاح میں لینا جو سیدہ عورتوں کو نہ جو دین زردشت آتش پرست پر ہیں۔ لقولہ
 علیہ السلام سلوا بہم سنتہ اہل الکتاب غیر تاحی تسائیم ولا اکل ذبا تھم۔ بیل حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ
 جو سیون کے ساتھ اہل کتاب کا برتاؤ کہ سواے انکی عورتوں سے نکاح کرنے میں اور سواے انکا ذبیحہ کھانے میں نہ ہو۔ و لایجوز
 والد ارضی جنانچہ زکوٰۃ میں گڑی۔ اور ابن امام نے ذکر کیا کہ عبد الزاق و ابن ابی شیبہ نے اسکے معنی سعادت کے۔ اور اس پر اجماع
 و جمهور فقہاء کا اتفاق ہے کہ جب تک جو سیدہ سلطان نہو اس سے نکاح جائز نہیں باقی جز یہ باندھنے میں انکا و اہل کتاب کا ایک
 حال ہے اور بعض سلف سے آیا کہ جو سیدہ باندی کا مالک ہو تو اس سے وہی جائز ہے۔ و لا الوثقیات۔ اور بت پرست
 عورتوں کو بھی نکاح میں لینا نہیں جائز ہے۔ لقولہ تعالیٰ ولا تنکحوا المشرکات حتیٰ یؤمنن۔ بیل قول اکی ولا تنکحوا الخ یعنی
 اور تم شرک کرنے والی عورتوں کو مت نکاح میں لاؤ یہاں تک کہ وہ ایمان لاویں۔ و کہا گیا کہ یہودیہ و نصرانیہ بھی مشرک
 جو اب دیکھا کہ اصح یہ کہ پوری مشرک نہیں ہے۔ میں کہہ سکتا ہوں کہ انکی من کفر صیح اور شرک بدیہی ہے اور جواب یہ کہ باشبہ
 مشرک ہے لیکن جواز نکاح اہل کتاب سے نہیں خاص ہے اور وہ عرب کے بت پرستوں میں نہیں تو سواے انکے کسی سے جائز
 نہیں ہوا۔ و یجوز تزویج الصابیات ان کالوا یؤمنون بدین ولیقرون بکتاب۔ اور صابیہ عورتوں سے نکاح
 کر لینا جائز ہے بشرطیکہ یہ قوم کسی دین کو مانگی اور کسی کتاب کا اقرار کر لی ہوں۔ کیونکہ اس میں شک ہے پس اگر کسی دین
 و کتاب آسمانی کی غیر ہوں تو اسٹ سنکت جائز ہے۔ لانہم من اہل الکتاب۔ کیونکہ وہ اہل کتاب میں سے نہیں

Marfat.com

وان کا تراجم دون الکو الکو واکتابہ سلمہ اور اگر یہ قوم سند سے جو جہتی ہوں اور ان کے لئے کوئی کتاب نہیں آئی کتاب
 نرفت جیسا کہ انکا حال بیان کیا گیا ہے۔ لہذا حکم ہونا کہ ہم مشرکوں۔ نواسے یا ہم نکاح کرنا نہیں جائز کیونکہ یہ مشرک
 ٹھہرے۔ یا ہم نکاح سے یہ مراد کہ انکی عورتیں لینا اور یہ مسئلہ عورت کو دینا بخلاف حرام و باطل ہے۔ و اختلاف المنقول فیہ
 معمول علی اشتباہ مذہبہم۔ اور اختلاف جو انکے بارہ میں نقل کیا گیا ہے انکے مذہب مشتبہ ہونے سے ہے۔ پس ابو حنیفہ رحمہ
 کے نزدیک انکا کتابی ہونا ظاہر ہوا تھا بخون نے کہا کہ سناکت جائز اور صاحبین کے نزدیک اسکے خلاف تو انھوں نے کہا
 کہ نہیں جائز ہے۔ نقل اجاب علی ما وقع عنہ و علی ہذا حال ذیچہم۔ پس ہر امام نے اس بنا پر جواب دیا جو اسکے نزدیک
 من معلوم ہوا اور اسی اختلاف پر صاحبوں کے ذریعہ کا حکم ہے۔ و ترجمہ کو قول ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ظاہر ہوئی جو میں نے کسی
 کتاب میں نہیں پائی ہے کہ قال تعالیٰ ان الذین آمنوا الذین ہادوا و النصارى و البصائین الا یہ۔ انہیں سے ہر ایک کو فرمایا
 کہ جو اللہ تعالیٰ دروز قیامت پر ایمان لایا اور نیک کام کیے اسکو اپنا ثواب ہے۔ پس اس سے اگر یہ مراد ہو کہ بالفصل ایمان لایا
 تو پھر کوئی یہودی وغیرہ نہیں بلکہ الذین آمنوا میں داخل ہے۔ وہ برین کچھ انکی خصوصیت نہیں بلکہ جو بس دینور و بودہ وغیرہ
 سب کا یہی حکم ہوگا کہ جو ایمان لادے جتنی ہی تو معلوم ہوا کہ مراد یہ ہے کہ ان امتوں میں سے جو راست اپنے اپنے وقت میں نیک
 ایمان لائی وہ جتنی ہی اور اس سے رد ہوا قول یہود کا کہ حبت خاصہ یہودیوں کے لیے ہے۔ اب معلوم ہوا کہ ایمان و عمل صالح
 وہ مستحب ہے جو کتاب انہی پر منبر پر ہوتا تھا حالہ صاحبین ایک است اہل کتاب سے ہے۔ پس یہ دلیل نہیں ہے کہ اس مسئلہ میں
 اص قول ابی حنیفہ یعنی صاحبیہ کے ساتھ نکاح جائز اور کہ وہ ہر کمانی الکافی و اللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ (فروع) جس عورت کا
 باپ یا مان کتابی ہو تو اسکا حکم اہل کتاب کا ہے۔ البانی ص۔ کتابیہ اگر جو سیہ ہو گئی تو نکاح مع ہر کے باطل اور اگر یہود یا نصرانیہ
 ہو گئی تو نہیں الجو ہر۔ م۔ اگر مسلم نہ ہو کہ کتابیہ ہو گئی تو اسکا نکاح کسی مرتد وغیرہ سے نہیں جائز جیسے مرد مرتد کا نکاح کسی مرتدہ
 یا کافر سے بھی نہیں جائز ہے۔ البسوط۔ ترجمہ کے نزدیک اس زمانہ کے نصرانیہ سے نکاح باطل ہے کیونکہ یہ کسی چیز پر نہیں ہیں و اللہ
 سبحانہ تعالیٰ اعلم اور تمام تحقیق کی بیان گنجائش نہیں ہے۔ م۔ جو سیہ و بت پرست میں آفتاب و ستارے وغیرہ پہنے والے
 اور دہریہ و ذنوبی و باطنیہ و لحد و اجیرہ ہر مذہب جسکی تکفیر کجاوے داخل ہیں۔ نفع۔ میں کتابوں کہ پھر یہ دہودہ اور
 مدافعت میں سے جو لوگ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی اوجیت با شرکت رسالت یا جبرئیل کی وحی میں غلطی کے قائل ہیں انہیں سے
 کسی کے ساتھ سناکت نہیں جائز ہے۔ اور معتزلہ و شیعہ امامیہ وغیرہ سے بکراہت بیٹی لینا جائز ہے اور جو از کو شامی نے صرح
 لکھا ہے۔ م۔ جو عورت کہ غیر کی سنگوہ با حاطہ یا اسکی عدت و فوات باطلاق یا نکاح فاسد یا وطی شہمہ میں ہو اس سے نکاح نہیں جائز
 مگر بعد دفع حل یا انفکاک عدت کے۔ م۔ ب۔ م۔ اور جس جو رو کو تین طلاق دیکھا اس سے نکاح نہیں جائز ہے بیان تک کہ حلالہ
 ہو جاوے اور باندی میں دو طلاق سے حلالہ لازم ہے حتیٰ کہ اگر اسکو خریدے تو بھی نہیں اور اگر آزاد کر دے تو بھی نکاح نہیں سکتا
 ق س۔ قال و یجوز للمحرم و المحرمۃ ان یتزوجا فی حالہ الاحرام۔ اور جو مرد و احرام باندی سے اور جو عورت احرام باندی سے جو
 دونوں حالت احرام میں عقد نکاح کر سکتے ہیں و نہ لیکن ایسی وہی نہیں کر سکتے۔ وقال الشافعی لایجوز۔ اور امام شافعی نے
 کہا کہ عقد نہیں جائز ہے و نہ حتیٰ کہ محرم کسی دوسرے کا نکاح بھی نہیں کر سکتا چنانچہ فرمایا۔ و تزویج الولی المحرم و اللیۃ علی ہذا
 الخلاف۔ اور ولی محرم کا اجنبی ولیہ کو بیاہ دینا اسی اختلاف پر ہے کہ شافعی کے نزدیک نہیں جائز اور ہمارے نزدیک جائز
 ہے۔ لہ قول علیہ السلام لایصح المحرم و لایصح۔ دلیل شافعی یہ کہ یہ حدیث کہ جو آدمی محرم ہو نکاح کرے اور نہ نکاح کیلئے
 نہ وہ مسلم عن عثمان رضی اللہ عنہ۔ جواب ہے کہ احرام کی منیعات میں سے عقد خرید و فروخت و عقد نکاح نہیں بلکہ نکاح
 یعنی وہی ہے کہ نکاح لغت میں اور قرآن میں یعنی وہی آیا اور یہی اس حدیث میں مراد ہے یعنی جو مرد محرم ہو وہی نکاح کرے اور جو

نکاح نہیں جائز ہے

عورت محرمہ ہو اس سے جماع کیا جاوے۔ ولنا ما روی انہ علیہ السلام تزوج بیہوشہ و ہوشیہ۔ اور ہماری جنت ہے
کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عقد نکاح کیا بیہوشہ رضی اللہ عنہا سے درحالیکہ آپ محرم تھے۔ یہ حدیث صحیح ہے۔
از قسم مشہور ہے۔ و ما رواد محمول علی الوطی۔ اور جو شافعی نے روایت کی وہ وہی پر محمول ہے۔ یعنی نکاح بیہوشی وہی ہے لیکن
وارد ہوتا ہے کہ مسلم و ابو داؤد کی روایت میں زائد ہے کہ اور محرم سنگنی کرے۔ اور احمد نے زیادہ کیا کہ محرم سنگنی کرے کہ نہیں۔ اور جو
یہ کہ معارضہ بیان نہیں ہو سکتا اسلئے کہ حدیث بیہوشہ متفق علیہ اندر سندہ وغیرہم کی نہایت صحیح قریب مشہور ہے اور حدیث عثمان بن
حماد نے مطر الاوراق سے روایت کیا اور بھی بن سعید زاحم نے مطرہم کو ضعیف کیا اور امام بخاری نے اس حدیث کو ضعیف کیا
طحاوی نے کہا کہ اللہ حدیث کے نزدیک مطرہم کی حدیث قابل حجت نہیں ہے۔ ابن عبد البر نے کہا کہ منع کرنا مطرہم کی غلطی ہے۔
خطابی رحم نے کہا کہ اوچہ یہ ہے کہ حدیث عثمان رضی اللہ عنہم سے یہ کہ محرم میں ایسے کاموں میں مشغول نہوں ہیں اگر محرم نے عقد کیا تو
ابو حنیفہ و شافعی و احمد کے نزدیک صحیح ہے البتہ مالک رحم نے فاسد کہا اور ابن جریر حدیث حجت ہے۔ اس سے نکلا کہ وہ جو بیہوشہ نے
روایت کیا کہ بیہوشہ رضی اللہ عنہا سے آپ نے نکاح کیا درحالیکہ حلال تھے۔ تو نکاح بیہوشی جماع ہے چنانچہ بخاری رحم نے حدیث سے کہ صحیح
روایت کی کہ آپ نے تزوج کیا بیہوشہ رضی اللہ عنہا سے درحالیکہ محرم تھے اور زنا کی درحالیکہ حلال تھی الخ۔ م۔ و يجوز تزوج الایۃ۔
باندی سے نکاح کرنا جائز ہے۔ یعنی غیر کی باندی کو اپنے نکاح میں لانا جائز ہے۔ مسئلہ کانت اوکتا بیہوشہ۔ خواہ وہ باندی
ہو یا کتا بیہوشہ اور یہ جو اللہ تعالیٰ نے فرمایا من لم یستطع شکر طولا ان ینکح المحدثات المؤمنات فما ملک الایۃ۔
یعنی جو کوئی تم میں سے مومنات محدثات کو عقد میں لانے کی قدرت نہ رکھتا ہو تو وہ تزوج کرے ایسی عورتوں میں سے جسے نکاح
دائمن ہاتھ مالک ہوئے ہیں الخ۔ اس سے مقصود ارشاد مہتری ہے نہ حکم جو ارکبہ کہ دوسری آیات میں مطلقا جواز کا حکم دیدیا
جیسے فاکھو اطاب لکم۔ یعنی نکاح میں لاؤ جو عورت نکو اچھی معلوم ہو۔ اور قولہ واصل لکم ما وراہ ذلکم۔ اور ائمہ کے نظریوں میں
جو مطلقا اجازت دیتے ہیں لیکن جبکہ غیر کی باندی سے اولاد بھی غیر کی ملو کہ ہوتی ہے لہذا ارشاد کیا اور آخرین فرمایا۔ وان
نصبروا خیر لکم۔ یعنی اگر تم اپنے آپ کو تقاضے رہو تو تمہارے لیے بہتر ہے۔ پس معلوم ہوا کہ بہتر نہیں مگر جائز ہے خواہ مسلماً ہو یا کتا
ہو۔ وقال الشافعی لا يجوز للحر ان یتزوج بایۃ کتیبۃ۔ اور شافعی رحم نے کہا کہ مرد آزاد کو رو انہیں کہ کتا بیہوشہ باندی سے
نکاح کرے۔ لان جواز نکاح الامار ضروری عندہ۔ کیونکہ امام شافعی کے نزدیک باندیوں سے نکاح جائز ہوا بقدر ضرورت ہے
ت جبکہ شدت احتیاج پڑے۔ سلفیہ من تعریف الیٰ علی الرق۔ کیونکہ باندی سے نکاح میں اپنے جزو یعنی ذلت کو ملوک
ہونے پر پیش کرنا ہوتا ہے۔ اسلئے کہ غیر کی باندی سے جو اولاد ہوگی وہ بھی شرع میں غیر کی ملوک ہوگی سوائے اسکے جو مالک سے پیدا
ہو۔ اور جب فرزند کو ملوک بنانے پر پیش کرنا منع ہے تو نکاح جائز نہیں مگر جبکہ شدت حاجت سے لاچار ہو۔ و قد اذقت
الضرورة بالمسلۃ۔ اور حال یہ کہ مسلہ باندی سے عقد کرنے میں شدت حاجت اور ہو گئی۔ ت۔ کتا بیہوشہ باندی سے جواز نہیں
ہے۔ لہذا جعل طول الحرۃ مالعاۃ۔ اور اسی وجہ سے آزاد کے نکاح کی قدرت اس سے مانع کر دی گئی۔ یعنی چونکہ باندی
سے نکاح اولاد کی خرابی کو مستلزم ہے اسی جہت سے شرط کی گئی کہ جب آزاد کی قدرت نہ ہو باندی سے نکاح کرے اور اس سے
سمجھا گیا کہ جب قدرت ہو تو مست کرد۔ پھر جب ضرورت بڑی و باندی مسلہ سے پوری ہو گئی لہذا فرمایا۔ من قیتا تک المؤمنات
یعنی اچھوں میں سے سونہ باندیوں میں سے تزویج کرو۔ لکن یہ جائز نہیں ہے۔ جو آج یہ کہ اس آیت میں بہت سورت کا بیان ہے
اور اسکے سوائے مع نہیں اور قے جو مفہوم نکلا وہ اپنی بسے ہے۔ و عندنا الجواز مطلق لا ینقضی۔ اور ہمارے
نزدیک جواز مطلق ہے کیونکہ مقتضی مطلق ہے۔ یعنی فاکھو اطاب لکم۔ اور۔ اصل لکم ما وراہ ذلکم۔ آیات مقتضی ہیں کہ کتا بیہوشہ
جو مطلقا جائز ہے تو باندی بھی اگرچہ کتا بیہوشہ ہو اور اگرچہ کتا بیہوشہ کی ملک ہو جائز ہے۔ حرہ کی قدرت ہو تو ملوک سے نکاح کرے اور اگرچہ

رواد اور کو ملکہ بنانا لازم نہیں بلکہ فیہ امتناع عن تحصیل الجوزہ الحرة راقہ۔ ایسا کرنے میں آزاد اولاد حاصل کرنے سے
 بادرہ لازم آتا ہے اور اولاد کو ملکہ بنانا۔ ولہ ان لا یحصل الاصل۔ حالانکہ آدمی کو اختیار دیا گیا ہے کہ اس یعنی اولاد ہی حاصل
 کرے۔ نیکون لہ ان لا یحصل الاصل۔ تو اسکو یہ بھی اختیار ہوا کہ اولاد ایسی صفت کی جو آزاد ہو حاصل کرے و
 پھر وہ اب مذکورہ موجب اصل نظر ہے اور با جواب نظر احوال عوارض دیگر تو واضح ہو کہ کتابیہ خصوص کا فرد کی ملکہ سے
 نکاح کرنا مکروہ ہے۔ کاکی رح نے فرمایا کہ حذیفہ بن الیمان رکیب و ملکہ نے ایسا کیا تھا اسپر حضرت عمر رضی اللہ عنہ سخت غضب
 ہوئے تو انھوں نے کہا کہ اسے میرا مومنین آپ غصہ نہوں ہم جھوٹے سوتے ہیں۔ منع۔ ولایت زوج امہ علی حرہ۔
 اور نہیں جائز ہے حرہ پر باندی کو نکاح میں لانا۔ لقولہ علیہ السلام لا تلح الا امہ علی الحرہ۔ بدیل قول حضرت صلی اللہ
 علیہ وسلم کہ حرہ پر باندی نہیں نکاح میں لائی جاوے گی۔ رواہ الدارقطنی اور اسناد میں مظاہرین اسلہ ضعیف ہے اور
 اچھی اسناد سے اسکو ابن جریر الطبری نے و عبد الزق و ابن ابی شیبہ نے حسن بصری ہم سے منسل روایت کیا اور وہ ہمارے
 چھوٹے نزدیک حجت ہے اور بر تقدیر تسلیم ہمارے نزدیک قیاس سے حدیث ضعیف ابوی ہے حالانکہ ہی قول ایک جماعت صحابہ
 سے مروی ہے چنانچہ ابن ابی شیبہ نے حضرت علی و ابن مسعود سے اور عبد الزق نے جابر رضی سے روایت کیا اور یہ قول کول
 و سعید بن اسیب و طاؤس کا ہے پس قیاس شافعی و مالک ضعیف ہو گیا۔ منع۔ و ہو باطلاق حجة علی الشافعی فی تجویز
 اولاد للبعد۔ اور یہ حدیث اپنے اطلاق کے ساتھ امام شافعی پر حجت ہے اسکو غلام کے لیے تجویز کرنے میں۔ یعنی شافعی رح
 باقیاس حرہ پر باندی کی عزت کو غلام کے لیے جائز کہنے میں حالانکہ حدیث میں مطلقاً مانعت ہے۔ و علی مالک فی تجویز
 برضا الحرہ۔ اور امام مالک پر حجت ہے کہ تجویز کرنے میں برضا مندی حرہ و یعنی مالک بقیاس کہتے ہیں کہ حرہ راضی ہو تو یہ
 باندی نکاح کر لی جاوے حالانکہ حدیث میں مطلقاً منع ہے پس ہم بدیل حدیث اسکو مطلقاً جائز نہیں کہتے۔ ولان للرق اثرانی
 تنصیف النعمة علی ما نقرہ فی الطلاق ان شار ائمة تعالے۔ اور باین دلیل کہ رقیب کا اثر ہوتا ہے نعمت کا و دعا
 کرنے میں چنانچہ ہم کتاب الطلاق میں انشاء اللہ تعالیٰ بیان کرینگے۔ چنانچہ مزائے عقوبت آدمی کوڑے میں اور رحم
 نثار دیکھو کہ آدھا نہیں ہو سکتا تو اعلاے نعمت بھی نفع ہے۔ اور حالت دوہیں ایک تنہا باندی کو نکاح میں لانا اور دوم
 اسطرح کہ حرہ کے ساتھ جمع ہو۔ یہ بھی آدمی ہوگی۔ فیثبت یہ حل المحایة فی حالة الانفراد دون حالة الانفصام۔ و
 ملکہ کیت کے ساتھ میں جو محل ہو یعنی عورت ہو وہ نہائی کی حالت میں حلال ثابت ہوگی نہ جمع کی حالت میں۔ و نہ تو حرہ موجود
 ہو یا حرہ کے ساتھ ملکہ باندی کا نکاح جائز نہیں ہوگا۔ و تجوز تزوج الحرہ علیہما۔ اور باندی کے اوپر حرہ کا نکاح
 جائز ہوگا۔ لقولہ علیہ السلام و تلح الحرہ علی الامہ۔ کیونکہ حدیث میں ہے اور باندی کے اوپر حرہ نکاح میں لالی جاوے
 و نہ ملکہ روایت ابن جریر الطبری کا ہے جو اوپر گزری۔ و لانا من المحللات فی جمیع الحالات۔ اور اسلے کہ حرہ کا
 حالات میں حلال کی گئی ہے۔ چاہے اس سے تنہا نکاح کر دیا اور چاہے باندی کے ساتھ ملکہ۔ اولاً منصف فی حقہا۔ کیونکہ
 حرہ کے فی میں کوئی چیز آدمی کرنے والی نہیں ہے۔ و باندی پر حرہ جائز ہے اور سابق پر تفرع ہوا یہ مسئلہ۔ فان تزوج
 امہ علی حرہ فی عدۃ سن طلاق بائن۔ پس اگر نکاح میں لیا باندی کو حرہ بڑا سکے طلاق بائن کی عدت میں و نہ یعنی حرہ
 کو طلاق بائن دئی وہ عدت میں ہے اس حالت میں باندی سے نکاح کیا۔ لم یجہ عند ابی حنیفہ و تجوز عنہ۔ حالانکہ ہمیں
 تزوج علیہما و ہو المحرم۔ تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک نہیں جائز ہے اور صاحبین کے نزدیک۔ و اسلے کہ یہ کچھ حرہ کے وہ
 باندی کا تزوج نہیں حاکم حرام تو ہے۔ و لہذا لو حلف لا یتزوج علیہا لم یخسب بہذا۔ اور اسی واسطے اگر قسم لگائی
 کہ حرہ پر باندی کو نکاح میں نہیں لایگا تو حرہ کی عدت طلاق بائن میں باندی کی تزوج سے قسم میں حاکم ہوگا کہ یہ قسم

یہ حرہ پر تزویج نہیں تو جائز ہے۔ ولابی حنیفہ ان نکاح الحرة باقی من وجه بقا بعض الاحکام فیبقی لمنع حیاتیان
اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ ابھی حرہ کا نکاح ایک وجہ سے یا تو ہو جو یعنی احکام (نفقہ عدت وغیرہ) باقی ہونے کے قیاساً
منع باقی۔ بیگناہ یعنی منع رہیگا کہ باندی اسپر نہ لاوے۔ بخلاف الیمین لان المقصود ان لا یدخل غیر ہائی قسمہا
بر خلاف قسم کے کیونکہ مقصود قسم یہ تھا کہ حرہ کے باری پر وہ کسی کو داخل نہ کرے گا۔ فت اور طلاق بائن میں حرہ کی باری
اسی نہ رہی تو کجائش نہوگا اگرچہ منع ہو خلاصہ آگے منع باقی ہے۔ م۔ باندی کو طلاق رجعی دیکر حرہ سے نکاح کر کے پھر رجعت کرنا
مذروا ہے۔ الذخیرہ آزادہ کتا بہ کو سلسلہ حرہ پر نکاح میں لانا جائز اور وہ باری میں بھی برابر ہوگی قاضیخان م۔ وللحر ان یتزوج
اربعاً من الخواتم والا ما۔ اور مرد آزاد کو جائز ہے کہ نکاح میں لاوے چار کو آزاد یوں و باندیوں سے فت یعنی خواہ
آزاد یا ن خواہ باندیاں یا مجبور۔ ولیس لہ ان یتزوج اکثر من ذلک۔ اور اسکو یہ روا نہیں کہ انسے زیادہ کو نکاح
میں لاوے فت اسپر اربعہ و فقہائے امت کا اجماع ہے اور اس زمانہ میں جو بعض شریکے ہمارے کے خلاف کہتے ہیں کہ
قول پر انکاح نکاحا جائیگا۔ ہاں لوندیاں اگر ہزار اپنی تک سے اپنے تحت میں لاوے تو معاف نہیں۔ ولی نفع اگر ہزار باندیاں
ہوں پھر انسے کوئی چاہی اور کسی نے علامت کی تو اسپر عرف کفر ہے اور اگر کسی نے اس واسطے تزویج چھوڑا کہ موجودہ جو کو غم نہو
تو اسکو ثواب ہوگا اور اگر نکاح کرے تو چار سے زائد جائز نہیں بالاطاع۔ البتہ در نفس نے ٹونگ اور فواج نے اٹھارہ تک
جا سکتا اور ان دونوں فرقہ کے اقوال مردود ہیں۔ بقولہ تعالیٰ فانکحوا ما طاب لکم من النساء منی وثلث و رباع۔
ببیل اس قول الہی کے یعنی تم نکاح میں لاؤ دو اور تین تین اور چار چار۔ والقصص علی العہد بمنع الزیادۃ علیہ۔
اور کسی شمار پر نفس کرنا اسپر زیادتی سے مانع ہے فت تو چار چار سے زائد نہیں جائز۔ قال الشیخ المحقق اس آیت کا سیاق
واسطے عد و حلال کے ہے نہ واسطے بیان حلال کے کیونکہ عورت سے نکاح ہونا تو خود معلوم تھا تو ایک شمار پر مقصود نہ صرف
اسی واسطے کہ حلال ہونا اسی حد پر ٹھہر گیا اور اسی واسطے دو ٹوک سے شروع کیا کیونکہ ایک کا حلال ہونا پہلے معلوم تھا تو بیان کیا
کہ ہننے حلال کر دیا ہیں تم نکاح میں لاؤ اس سے زائد در حالیکہ دو دو یا تین تین یا چار چار ہوں تو حلال کرنا اسی حد تک
معلوم ہوا پس زائد نہیں چھوڑا فادہ فرمایا کہ خواہ ایک بارگی یا متفرق جطیح منظور ہو اور تندی نے غیلان بن سلمہ کا نفع روایا
کیا کہ جب اسلام آیا تو اسکے پاس دس عورتیں تھیں پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ چار انہیں سے چھانٹے اور باقی
چھوڑے مت۔ پس حاصل یہ کہ جہاں عدد کی تعین اسطرح ہو کہ جیسے بیان حلال کی قید واقع ہو اور مطالب اسبب ہو
تو وہاں عدد مخصوص سے زیادہ نہیں جائز ہوتا۔ اور یہی حال قولہ والملتقات تیرہ من بالنفسن ثلثہ قرو۔ میں ہے بخلاف
قولہ تعالیٰ جا علی الملائکہ رسلاً اولی اخصہ منی وثلث و رباع۔ کیونکہ وہاں یہ دلائل انحصار کے موجود نہیں اور اسی طرح جن بچوں
نے گھوڑا دین کلام کیا تین ہیں بلفظ حدیث حالانکہ جلال سیوطی رحم نے دس یا زیادہ شمار کیے اور سب سے زیادہ اتنے
اجماع امت کی دلیل کافی ہے۔ م۔ وقال الشافعی لا یتزوج الا امۃ واحده لانه ضروری عندہ۔ اور شافعی رحم نے کہا
کہ باندی سوائے ایک کے تزویج نہیں کر سکتا کیونکہ شافعی کے نزدیک باندی کا نکاح جائز ہونا بقدر ضرورت ہے فت جیسے
مردار کی اجازت بقدر ضرورت ہے۔ و الحجۃ علیہ ماتلونا۔ اور شافعی پر رجعت یہ آیت ہے جو ہننے تلاوت کی فت کیونکہ طالب
عام مطلق ہے آزادی و باندی دونوں کو شامل ہے۔ اذ الامۃ المنکو حہ جو ظہرہا اسم النساء کیونکہ منکو حہ باندی کو نساء
کا لفظ شامل ہے فت جیسے حرہ کو شامل ہے۔ کمافی الظہار۔ جیسے ظہار میں شامل ہے فت ظہار یہ کہ مثلاً اپنی جود کی بیٹھ
کو اپنی ماں کی بیٹھ سے مشابہ کے تو شرع نے سزا سے قول دی۔ پس الذین یظاہرون من فنائم۔ جو لوگ اپنی خورون
سے سخا بہت کرتے۔ اس میں حرہ عورتوں کا لفظ ہے تو اگر عورت کا لفظ منکو حہ باندی کو شامل نہو تو لازم آوے کہ جو اپنی

باندی جو رو سے مظاہرہ کرے اسپر کچھ لازم نہ ہو حالانکہ بالاتفاق ہمارا کفارہ لازم ہے تو یہاں آیت میں بھی نکاح میں جو عورت سب سے
خواہ حره یا باندی چار تک نکاح میں لاوے۔ ہاں خطاب نکاح کرنے والے آزادوں کو ہے۔ ولایکوز بلعبدان تیززوج اکثر
من اثمنین۔ اور غلام کو جائز نہیں کہ دو عورتوں سے زائد نکاح میں لاوے۔ فت عوارر جس نے کہا کہ اسپر صحابہ رضی اللہ عنہم
نے اجماع کیا المحلي لابن خزم۔ ع۔ وقال مالک یجوز لانه فی حق النکاح بمنزلہ الحر عندہ حتی تلک بغیر اذن المولی۔ اور
اک نے کہا کہ جائز ہے کیونکہ غلام ان کے نزدیک نکاح کے باب میں بمنزلہ آزاد کے ہے حتی کہ بغیر اجازت مولی کے غلام کو نکاح کی اجازت
فت کیونکہ یہ تو آدمی کا خاصہ ہے اور وہ آدمی ہونے میں مولی کے برابر ہے۔ ولنا ان الرق منصف فیتمزوج العبد من
والحر اربعاً اظہار الشرف الحریۃ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ مملوک ہونا ادھیاد کرنے والا ہے تو غلام دو عورتوں کو نکاح میں لاوے
اور آزاد مرد چار کو لاوے گا بغرض آزادی کا شرف ظاہر کرنے کے فت کیونکہ غلام جمعی اس درجہ کو پہنچا کہ اسے اللہ تعالیٰ مردوں
کے خالق ہونے اور وحدانیت سے کفر و شرک کیا۔ اور آزاد اہل لایا اور اقرار کیا کہ میں اللہ تعالیٰ کا بندہ ہوں تو اللہ تعالیٰ
نے اسکو مخلوقات میں آقا بنا یا اور کافر و مشرک نے اللہ تعالیٰ کی بنسگی چھوڑ کر مخلوق کی پرستش کی تو اسکو مومن کا بندہ بنا دیا
فان طلق الحر احدی الاربع طلاقاً بائناً لم یجزم ان تیززوج رابعہ حتی یقضي عدتها۔ پھر اگر آزاد نے چاروں سے
ایک کو (یا غلام لے کر) طلاق یا تہنہ تو اسکو دو نہیں کہ کسی جو تھی سے نکاح کرے یہاں تک کہ مطلقہ کی عدت
گنتہ جاوے۔ فت اسی پر اکابر صحابہ و مشور تابعین ہیں۔ مع۔ و فیہ خلافت الشافعی۔ اور یہ سب امام شافعی کا خلاف ہے
و ہو نظیر نکاح الاخت فی عدۃ الاخت۔ اور یہ نظیر ہے ایک بہن کی عدت میں اسکی دوسری بہن سے نکاح کرنے کی۔
فت شافعی کے نزدیک جائز اور ہمارے نزدیک نہیں۔ قال دان تزوج حیلے من زنا جاز النکاح۔ امام محمد نے
صغیر میں کہا کہ اگر زنا سے حاملہ عورت سے نکاح کیا تو جائز ہے فت یہی قول شافعی ہے۔ ولایطہا حتی یضع حملہا۔ اور اس
عورت سے وطی کر گیا حتی کہ وضع حمل کرے فت اور بوسہ مساس وغیر وہی بھی نکرے فت۔ و ہذا عند ابی حنیفہ و محمد۔
یہ حکم ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ہے فت اسی پر فتویٰ ہے لایط۔ وقال ابو یوسف النکاح فاسد۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ
نکاح فاسد ہے فت یہی قول زفر و مالک و احمد ہے۔ وان کان اکل ثابت النسب فانکاح باطل بالاجماع۔ اور
اگر اکل ایسا ہو جسکا نسب ثابت ہے تو بالاجماع نکاح باطل ہے فت یعنی عمل زنا نہ ہو اگرچہ وطی شہدہ یا وطی نکاح فاسد سے بائنتہ کہ لڑکی
سے مع دعوی ہو۔ م۔ اسی طرح اگر عمل اسی مرد کے زنا سے ہو تو نوازل میں ہے کہ بالاتفاق نکاح مع وطی جائز اور استحقاق نفقہ
ہے۔ مع۔ پس اختلاف ایسے عمل زنا میں جو نکاح سے نہ ہو۔ لابی یوسف ان الاستناع فی الاصل بحرمۃ اکل۔ اور ابو یوسف
کی دلیل یہ کہ اصل میں ممانعت بوجہ عمل کے احرام کے ہے فت تو ہر عمل محترم میں نکاح باطل۔ و ہذا اکل محترم لانه لا ینکح
منہ۔ اور یہ عمل زنا خود محترم کیونکہ اسکی طرف سے کوئی جنایت نہیں ہے۔ ولہذا لم یجز اسقاطہ۔ اور اسی وجہ سے اسکا گناہ جائز
نہیں ہے فت بذریعہ دوا وغیرہ کے۔ یہ اسوقت کہ خلقت اعفاء ظاہر ہو چکی ہو ورنہ نہیں اور اس زمانہ میں ہر صورت
میں گناہ جائز ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ دہ۔ ولہما انہما من المحملات بالنفس۔ اور ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ کہ یہ عورت
بجملہ عمل عورتوں کے حکم نفس ہے فت یعنی قولہ تعالیٰ اصل لکم ما اور اولکم۔ و حرمة الوطی کیلا یسقی ما وہ نزع غیرہ۔ اور
وطی حرام ہونا اس سے ہے کہ آجنا پانی غیر کی گھنٹی میں نیسے فت جو کہ حدیث سے منع ہے۔ پس ہننے نکاح جائز رکھا اور وطی
حرام نکال۔ اور جو عمل ثابت النسب ہوا اس میں نکاح بھی منع ہے۔ والاستناع فی ثابت النسب لحق صاحب الماء۔
اور منع ہونا عمل ثابت النسب میں بوجہ قطعہ والے کے حق کے ہے فت کیونکہ وہ شرعاً مقدار ہے۔ ولا حرمة للزانی۔ اور زانی
کی کچھ حرمت نہیں ہے فت تاکہ اسکا حق نکاح ہے۔ فان تزوج حاملہ من ایسی فانکاح فاسد ہے اگر ایسی حاملہ

نکاح کیا جسکو کوئی حربیوں میں سے گرفتار کر لیا ہو تو نکاح فاسد ہے نہ ہی صحیح ہے ازلیلی۔ لانه ثابت النسب بیک
 کے حل کا نسب ثابت ہوتے ہے نکاح کے شوہر حربی کا فرکا ہو حتیٰ کہ اگر وہ ان زمانہ سے ہو تو عقد جائز ہونا چاہیے۔ وان زوج ام ولد
 اور اگر اپنے ام ولد کو نکاح کر دیا ہے یعنی اپنی ایسی باندی کو جس سے اسکے کوئی اولاد ہو چکی ہو کسی غیر کے نکاح میں دے۔ وہی حاکم
 منہ۔ حالانکہ ام ولد اس سے حلالہ ہے۔ فالنکاح باطل۔ تو نکاح باطل ہے۔ لانه فراش لمولا باحتی مثبت نسب ولد ہا
 من غیر دعوت۔ کیونکہ ام ولد اپنے مولیٰ کی فراش ہوتی ہے حتیٰ کہ ام ولد کے بچہ کا نسب مولیٰ سے بدون دعوت کے ثابت ہو جاتا ہے
 جیسے حرہ منکوحہ میں ہے صرف اتنا فرق کہ ام ولد کے بچہ کی نفی کرنا شوہر کی نفی ہو جاتا ہے اور حرہ کا نفی ہونا لعان پر ہے۔ فلنکاح
 یحصل الجمع بین الفرائشین۔ پس اگر نکاح صحیح ہو تو دو فراش جمع ہو جادیں نہ یعنی مولیٰ کی فراش بوجہ ام ولد ہونے کے
 اور شوہر کی فراش بوجہ نکاح کے اور یہ جائز نہیں کیونکہ بچہ صاحب فراش کا ہوتا ہے تو ام ولد حلالہ کا بچہ دونوں کا ہو حالانکہ یہ باطل ہے
 اگر کہو کہ جب وہ فراش ہی ٹھہری تو غیر حلالہ ہو تو بھی نکاح جائز نہیں ہونا چاہیے۔ جواب یہ کہ فراش تو وہ مرد ہے۔ الا ان غیرتاک
 حتیٰ یتغی الولد بالنفی من غیر لعان۔ لیکن اتنی بات ہے کہ وہ مستحکم نہیں حتیٰ کہ نفی کرنے سے اسکے بچہ کا نسب بغیر لعان کے
 منتفی ہو جاتا ہے نہ بخلاف حرہ منکوحہ کے۔ فلا معتبر بالتمتیس۔ ائحل۔ تو ام ولد کا فراش ہونا مستحکم نہیں ہوگا جب تک کہ
 اسکے ساتھ عمل متعلق نہ ہو۔ اور جب عمل ہو تو فراش ہونا مستحکم ہو گیا اور مسئلہ یہی ہے فقال وسن وطی جاریتہ۔ کہا اور اپنے
 اپنی لوطی سے وطی کی نہ۔ وہ ام ولد نہیں ہے۔ ثم زوجا۔ پھر لوطی کو کسی مرد سے بیاہ دیا۔ جاز النکاح۔ تو نکاح جائز ہے
 نہ خواہ حیض سے دیکھ لیا ہو کہ عمل نہیں ہے یا بدن استبراء کے بہر حال جائز ہے۔ لانه یست لفرش لمولا ہا۔ کیونکہ باندی بچہ
 مولیٰ کی فراش نہیں ہے۔ فانه لو جارت بولد لایثبت نسبه من غیر دعوت۔ چنانچہ اگر وہ بچہ جنی تو بدون دعوت کے اسکا
 نسب ثابت نہوگا نہ بلکہ جب مولیٰ کہے کہ یہ میرا بچہ ہے تو مولیٰ سے نسب ثابت ہوگا پس جب فراش نہ ہوئی تو اسکو غیر کا فراش ٹھامی
 کر دینا جائز ٹھہرا۔ الا ان علیہ ان یستبرئھا صیانتہ لمانہ۔ لیکن محل کو پناہ پاتی محفوظ رکھنے کی غرض سے لازم ہے کہ باندی کا نکاح
 کرے۔ نہ یعنی بعد وطی کے ایک حیض آجانے کے بعد نکاح کرے تاکہ حلالہ نہ ہونا معلوم ہو جاوے۔ و اذا جاز النکاح۔ اور
 جب کہ نکاح جائز ٹھہرا نہ اگرچہ مولیٰ نے استبراء نہیں کیا۔ فللزواج ان یطابا قبل الاستبراء۔ تو شوہر کو روایا کہ استبراء
 سے پہلے باندی زوجہ سے وطی کرے نہ اور حیض ہوجانے کا انتظار کرے۔ عند ابی حنیفہ والی یوسف۔ یہ امام ابو حنیفہ
 ابو یوسف کا قول ہے۔ وقال محمد لا احب لہ ان یطابا قبل ان یستبرئھا اور امام محمد نے کہا کہ میں اس مرد کے واسطے پسند
 نہیں کرتا کہ باندی سے وطی کرے قبل اسکے کہ اسکا استبراء کرے نہ یعنی اسکے رحم کا مولیٰ کے نطفہ سے بری ہونا بذریعہ حیض
 کے دریافت کرے۔ لانه احتمال اشغل بامر المولیٰ فوجب التشرہ۔ کیونکہ احتمال ہے کہ اسکا رحم مولیٰ کے پانی سے مشغول ہو تو شغل
 لازم ہے نہ اگرچہ حلالہ جائز ہے۔ کما فی الشرار۔ جیسا کہ باندی خریدنے کی صورت میں نہ موجب استبراء ہی احتمال ہے کہ شاید بالغ
 کے نطفہ سے مشغول ہو الغناہ شیخ ابواللیث نے کہا یہی قول احوط اور ہم اسی کو یقین میں لیتے ہیں النہایۃ۔ اور یہ مفید ہے کہ امام محمد کے نزدیک
 استبراء واجب ہے اور احتمال سے باب فروج میں وجوب ہونا ہے کما حقہ شیخ رحمہ اور یہی حق ہے و انتہا تاملہ اعلم۔ م۔ لہا ان الحکم بجواز
 النکاح امارۃ الفراغ۔ شیخین کی دلیل یہ کہ جو نکاح کا حکم ہوتا نشان اسکے فراغت کا ہے نہ کہ مولیٰ کے نطفہ سے مشغول نہیں
 ہلا بومر بالا استبراء لا استجابا ولا وجوبا۔ تو بیان استبراء کا حکم ہوگا نہ بطور استجاب کے اور نہ بطور وجوب کے۔ بخلاف الشرار
 لانہ بجواز مع اشغل۔ بر خلاف خرید کے کیونکہ بیع کرنا تو باوجود شغل رحم کے جائز ہے نہ تو شاید رحم میں نطفہ بلوغ ہو اور نکاح
 ایسی صورت میں جائز نہیں تھا تو معلوم ہوا کہ شغل ہی نہیں ورنہ جو نکاح کا حکم ہوتا۔ یعنی نہیں کہ اس سے ذمہ صرف ایک نشان نکاح
 کہ رحم فاسد ہے اور اس شان کے سوا رضہ میں صریح مولیٰ کا وطی کرنا ہر دو۔ قائم۔ م۔ بعد۔ وکذا اذا رای امرأۃ تنزلی۔ لوطی

Marfat.com

اسی طرح جب جان لیا ایک عورت کو کہ وہ دنا کرتی ہوتی جیسے اس دبا میں کسبیاں ہیں۔ فتر و جہا۔ پھر اس زانیہ سے عقد کر لیا۔ حل لہ ان یطاہا قبل ان یتبرأ بہا۔ تو اسکو حلال ہو کہ اس عورت سے قبل یتبرأ کے وطنی کوے۔ عندہما۔ یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے۔ وقال محمد لا احب لہ ان یطاہا مالہ یتبرأ بہا۔ اور امام محمد نے کہا کہ میں اسکو پسند نہیں کرتا کہ اس عورت کو وطنی کرے تا وقتیکہ اسکا یتبرأ نہ کرے۔ یہی احوط ہے۔ و المعنی ما ذکرنا۔ اور معنی وہی دن جو ہم نے ذکر کیا ہے۔ یعنی طرفین کے دلائل۔ اور اگر بعد یتبرأ کے مولیٰ نے یا دوسری تو بلا خلاف مشورہ پر یتبرأ لایا نہیں ہوتی۔ بیسے زانیہ کو بعد حیض کے کحلح میں لیا ہو۔ م۔ و عقد امتنعہ باطل۔ اور عقد متعہ باطل ہوتی ہے۔ اس پر چاروں ائمہ و فقہاء ہمساز سب کا اجماع ہے۔ و ہوان یقول لامرأۃ انتنع بہ کذا مدۃ بکذا من المال اور عقد متعہ یہ ہے کہ کسی عورت سے کہے کہ میں تجھ سے اتنی مدت تک بمرض سقد مال کے مزہ اٹھاؤں گا۔ یعنی غیر گواہوں کے مثلاً دس سدر پنج روز یا امام ذکر کرے بلکہ لفظ متع یا استمتع لاوے۔ معنی یعنی جو اخطا کہ صرف قضاے شہوت کے لیے ہیں۔ اور کحلح سے متعہ مخالفت ہے بلکہ کچھ مناسبت نہیں جبکہ کحلح فرد صلیح و دیگر معاصی و منافع کے واسطے ہے اور مرد اس میں کحلح ہے۔ اور بعض تواریخ میں ہے کہ ہندوستان کے اکبر بادشاہ کو بعض مدعیان مذہب مالکیہ نے جو عالم کے لباس میں عتابہ فتویٰ دیا کہ بقول امام مالک کے متعہ مباح ہے۔ اسی قسم کی نقل شام کہ امام معنی رح کو ملی حتی کہ بغیر پرکھنے کے چھو کر لیا اور لکھا کہ۔ وقال مالک ہو جائز لانه کان مباحا یسبق الی ان یطهرنا سوا۔ مالک نے فرمایا کہ متعہ جائز ہے کیونکہ وہ مباح ہوا تھا تو مباح باقی رہیگا بیان تک کہ اسکا نسخ کرنے والا حکم ظاہر ہوتی ہے۔ شیخ ابن الہمام وغیرہ محققین نے کہا کہ یہ ہرگز امام مالک کا قول نہیں ہے امام مالک کی طرف اس قول کی نسبت کرنا محض غلط ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ شاید اسکا باعث یہ ہے کہ جس شخص نے کحلح متعہ سے وطنی کی اسپر حداری جائیگی یا نہیں تو امام مالک کے اکثر اصحاب نے کہا کہ شہرہ عقلمی وجہ سے حد نہیں ہے۔ حالانکہ مراد یہ کہ حد و بوجہ شہرہ کے ساقط ہوتی ہیں اور اس میں مشابہت عقلمی مسقط ہے۔ بالجماع متعہ باطل ہونے میں کوئی مخالفت نہیں سوائے ایک فرقہ رافضیہ کے جسے یہی دلیل لاتے ہیں کہ نسخ ظاہر نہیں ہوا۔ قلنا ثبت النسخ باجماع الصحابۃ۔ ہم جواب دیتے ہیں کہ اسکا نسخ ہونا صحابہ رضی اللہ عنہم کی اجماع سے ثابت ہوا ہے۔ اگر کہو کہ ابن عباس نے خلاف کیا تو جواب یہ کہ۔ ابن عباس صحیح وجود الی قولہم فقہر الایام۔ ابن عباس سے رجوع کرنا صحابہ رضی اللہ عنہم کے قول کیطرت صحیح ہوا پس سب کا اجماع متقرر ہوتی ہے۔ بلکہ حق یہ کہ اسکا ثبوت صرف قول رسول اللہ صلعم سے ہوا تھا اور نسخ اسکا مشہور حدیث و اجماع صحابہ و قرآن سے ہوا اسکا بیان یہ ہے کہ قال اللہ تعالیٰ والذین ہم لفردجم حافظون الاعلیٰ ازواجہم و مالکت لہن ما لہن فانیہم غیر ملو من فنی یعنی دراز ملک فاونک ہم العادون۔ اس میں صرف نکاحی زوجات اور ملوکہ عورات کے سوائے جو کوئی خواہش کرے اسکو عادی اور دین سے خارج قرار دیا تو صحیح ہے کہ متعہ و بوجہ سب کچھ جو اسکے سوائے ہو جائے۔ حالانکہ اباحت غزوہ خیبر کے قبل ہو کر بعد غزوہ مذکور کے حرام ہوا ہے سال فتح مکہ یعنی او طاس میں کہ کے اندر تین روز کو مباح ہو کر چوتھے روز قیامت تک کے لیے حرام کر دیا گیا چنانچہ امام مالک و بخاری و مسلم و ترمذی و نسائی و ابن ماجہ وغیرہم نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے زمانہ خیبر میں عورتوں سے متعہ کرنے اور بالولڈ ہون کے وقت سے نہیں فرمائی۔ ہذا حدیث صحیح اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے یہی حکم زمانہ خلافت میں دیا چنانچہ آتا ہے۔ حازی رحمہ نے کہا کہ ہرگز متعہ کی اجازت انکو و من میں نہیں دیکھی سوائے اسکے جب سفر و بوری و درنگی و شفقت ہوتی ہے۔ ف۔ پھر عام او طاس میں متعہ کی اجازت دی۔ چنانچہ سلمہ بن الاکوع نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عام او طاس میں متعہ کی تین روز اجازت دی پھر اس سے نہی فرمائی۔ رواہ مسلم فی الصحیح۔ اور یہی نے مانند کے ابو ذر رضی اللہ عنہ سے روایت کی۔ ع۔

سہو بن عبد رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہم لوگوں کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے متعلک ایجازت دی تو میں اور ایک مرد ساتھی
 دو دن ایک صورت کے پاس جو نو عمارت سے گویا کرہ عطار تھی گئے اور اپنے آپ کو اسپریش کیا اسنے کہا کہ تو مجھے کیا دیکھا میں نے
 کہا کہ اپنی بے جا اور وہی میرے ساتھی نے کہا لیکن میری چادر سے میرے ساتھی کی چادر اچھی تھی اور میں اس سے بڑھا چون کم
 تھا تو وہ جب چادر دکھتی تو ساتھی کی چادر پسند کرتی اور جب ہلکود کی یعنی تو مجھے پسند کرتی پھر اسنے کہا کہ تجھے منظور اور وہی چادر
 مجھے کافی ہے پھر میں تین روز اس کے پاس رہا پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم فرمایا کہ جس کسی کے پاس ایسی عورتوں سے
 کوئی ہو وہ اسکی راہ چھوڑے۔ رواہ مسلم۔ بریح بن سہو نے اپنے باپ سے روایت کی کہ حضرت علی اللہ علیہ وسلم نے ازت
 سے نہی فرمائی اور فرمایا کہ وہ تمہارے اس روز سے قیامت تک حرام ہے۔ رواہ مسلم۔ ابوداؤد والترمذی والنسائی وغیرہم
 اور ابوداؤد نے اسکو حدیث الزہری سے روایت کیا۔ اذبح مسلم میں، کہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں نے
 تم لوگوں کو عورتوں سے ہمتاؤں میں اجازت دی تھی اور اب اللہ تعالیٰ نے اسکو قیامت تک بالکل حرام کر دیا۔ پھر صحابہ
 رضی اللہ عنہم میں جو متہ کے جواز کے موقعوں پر ہوں حاضر تھے اور مخالفت دیکھ چکے کسی نے بھی خلاف نہیں کیا سوائے بن
 عباس کے کہ جو اسوقت طفل تھے انھوں نے بعد زماہ حضرت صلعم و خلافت شیخین کے اس متہ کو آیت کریمہ نما استمتعہ نہیں
 اتویہ سے تاویل کر کے اسطرح جائز نکالا کہ آدمی کو جب بردہ میں ضرورت پڑے جس سے خوف نہ ہو تو اسکو متہ جائز ہے۔
 جب حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے سنا تو ابن عباس کو فرمایا کہ تمہارے ابن عباس کہ میں نے خود سنا کہ حضرت صلی اللہ علیہ
 وسلم نے زماہ خیر میں عورتوں کے متہ اور بالوگہ حون کے گوشت سے منع فرمایا۔ کما رواہ مسلم۔ ابن عباس نے اسوقت جواب
 نہیں دیا پھر ہی فتویٰ دیا پس جب پھر آنحضرت کرم اللہ وجہہ نے سنا تو بڑا کھڑکا اور فرمایا کہ تو مرد احمق ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ
 وسلم نے اسکو حرام کیا اور ہندیہ کی کہ اگر تو نے فتویٰ دیا تو میں تیری بیٹہ کو دکھ پہنچاؤں گا۔ کما فی ہر راہ مسلم فی صحیحہ۔ اسکے بعد ابن
 عباس نے فتویٰ دیا چھوڑ دیا۔ خطابی ہے۔ نے جو ذکر کیا کہ ابن عباس نے پہلے تاویل کرتے پھر فتویٰ چھوڑا میں کہتا ہوں کہ وہ
 چھوڑنا اسی خوف پر تھا اور نہ ابن عباس نے اب بھی نہیں مانا چنانچہ بعد وفات حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی خلافت عیسائے
 بن الزبیر رضی اللہ عنہ میں خود ابن الزبیر نے مکہ میں خطبہ پڑھا اور اسوقت ابن عباس آنکھوں سے اندھے ہو گئے تھے یہاں
 عبد اللہ بن الزبیر نے خطبہ میں کہا کہ بھئی آدمی جنکی اللہ تعالیٰ نے فابری آنکھوں کی طرح دل کی آنکھیں اندھی کر دیں وہ متہ کا
 فتویٰ دینا ہے۔ ابن الزبیر نے یہ تعریفیں کی ہے۔ وہ نے کہا کہ جس شخص کو تعریفیں کی وہ بول اٹھا کہ آپ اسطرح کہتے ہو حالانکہ
 یہ متہ تو امام المتقین یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں کیا جاتا تھا۔ اس میں ابن الزبیر نے آخر میں کہا کہ اللہ اگر
 تو نے فتویٰ دیا تو میں تجھے پتھروں سے سنگسار کروں گا۔ یہ روایت صحیح مسلم و نسائی میں ہے۔ واضح ہو کہ اسوقت میں ابن عباس صرف
 بہ فتویٰ دیتے کہ بردہ میں دو زمانہ دماز تک بضرورت جائز ہے چنانچہ قرہ تعالیٰ فمن اتبعی درار ذلک فاولک ہم العادون
 کی تفسیر میں ابن عباس نے کہا کہ سوائے منکوحہ و منکوحہ کے ہر فرج حرام ہے اور کہا کہ متہ ابتداء سے اسلام میں اسطرح تھا کہ آدمی کسی
 بردہ میں جاتا جان کچھ مشناسائی نہیں تو اپنی حفاظت و آرام کے لیے بعد رایام قیام کے کسی عورت سے شبع کر لیتا یا نہ کیا
 کہ یہ آیت انزی تو ہر فرج سوائے ان دو دن کے حرام ہو گئی۔ رواہ الترمذی۔ اس سے ظاہر ہوا کہ ابن عباس نے آخر تو یہ
 کی اور رجوع کر لیا اور وہی ابوالشعناہ جابر بن زید نے بیان کیا ہے۔ اور حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہم لوگ آنحضرت صلی اللہ
 علیہ وسلم کے ساتھ غزوہ تبوک کو جلتے تھے جب اس عقبہ پر پہنچے جو متصل شام ہے تو عورتیں آئیں اور ہلکومتہ یاد آبا پھر حضرت صلعم
 نے آرا کو دیکھا اور پوچھا تو ہم لوگوں نے عرض کیا کہ وہ طوزین بن جھنے ہم شاع کر چکے ہیں۔ جابر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ پتھر
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم غضبناک ہو گئے یہاں تک کہ رخسارہ مبارک سُخ اور چہرہ ہینٹناک ہو گیا اور کھڑے ہو کر خطبہ پڑھا اور

Marfat.com

اللہ تعالیٰ کی حمد و ثنا کر کے منہ سے مانت بیان کی اور ایک روایت میں ہے کہ فرمایا کہ نکاح اور طلاق اور عدت و میراث نے متعلقہ جیسے کھوڑ ڈالا۔ چاہر نہ نے کہا کہ اس روز عورتوں و مردوں نے باہم دوایع کر لیا اور اب ہم قیامت تک کبھی عود کر سکیں۔ رواہ ابو یوسف اور اس حدیث کو ابن جبران نے صحیح میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مختصر روایت کیا ہے۔ اس باب میں حدیث بہت اور شہور ات میں اور اہل صحابہ و تابعین و فقہائے مجتہدین کا اجماع ہے بلکہ امت میں سے کسی نے خلاف نہیں کیا سو سے ایک فرقہ روا فقہ کے اور اسکا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ م م م م ع۔ و النکاح الموقت باطل۔ اور وقت معین محدود کے لئے نکاح باطل ہے نہ تہ سے فرق یہ کہ متعہ بغیر گواہ کے و بدون مہر شرعی کے اور بدون ذکر مدت کے اور بغیر احکام نکاح کے ہے اور نکاح موقت میں گواہ و مہر و نان و نفقہ وغیرہ مثل نکاح جائز کے لیکن صرف وقت محدود ہے۔ م۔ مثل ان تیززوج امرأۃ اشہاداً شایعین عشرۃ ایام۔ مثال یہ کہ کسی عورت سے دو گواہوں کی شہادت کے ساتھ دس روز کے لئے نکاح کر کے وقت تو نکاح جائز سے خلاف آہیں دس دن کی حد ہے۔ و قال رفرزرج ہو صحیح لازم۔ اور زفر مزج کے لئے نکاح موقت صحیح لازم ہے۔ نہ یعنی ہمیشہ کے لئے لازم ہے کی دون طلاق کے منع نہ ہو گا کیونکہ اس میں صرف ایک وقت محدود کی شرط ہے اور وہ سفر نہیں۔ لان النکاح لا یبطل بالشروط الفاسدة۔ کیونکہ فاسد شرطوں سے نکاح نہیں فاسد ہوتا ہے وقت باکثر شرط خارج ہو جاتی ہے۔ جواب یہ کہ وقت محدود شرط نہیں بلکہ گواہ یا ایجاب و قبول ہی وقت تک کے لئے ہے اور ایسا ایجاب و قبول صحیح نہیں ہے۔ م۔ و لانا انہ اتی بمعنی المتعہ۔ اور ہا۔ سی حجت یہ کہ وہ شخص متعہ کے معنی لایا ہے۔ یہ کہ وہ ہی مراد متعہ کی ہوتی ہے کہ چنانچہ سے متعہ لیا جاوے نہ انکہ نکاح صحیح ہو والعبارة فی العقود للمعانی۔ اور عقود میں معانی ہی کا اعتبار ہوتا ہے وقت چنانچہ اگر کہے کہ تو میری موت کے بعد میرا وکیل ہے تو وہ وصی ہو جائیگا اور اگر کہے کہ تو میری زندگی میں میرا وصی ہے تو وکیل ہو جائیگا۔ حسن رحم نے ابو حنیفہ سے روایت کی کہ اگر ہزار ہا یا ایسا وقت کہ قطعاً اتنی زندگی نہ ہو گی تو نکاح ہو جائیگا اور اسکو بہت سے شیخ نے اختیار کیا البتہ۔ اور اصح یہ کہ عقود فاسد ہو المذات الفانی۔ و لا فرق بین ما اذا طالت مدة التاقیت او قصرت۔ اور بجز فرق نہیں آہیں کہ وقت محدود کی مدت دماز ہو یا کم ہو۔ لان التاقیت ہو المعین بجمہ امتعہ وقد وجد۔ کیونکہ وقت محدود کرنا یہی متعہ کی جانب کا معین ہے اور ایسے نکاح یا ایسے یعنی دون صورتوں میں پایا گیا۔ و من تزوج امرأتین فی عقدۃ واحدة واحد لهما لا یحل لہ نکاحا۔ اور جس مرد نے دو عورتوں کو ایک ہی عقد میں اپنے نکاح میں لیا حالانکہ ان میں سے ایک عورت اسکو حلال نہیں ہوتی خواہ وہ جو قرابت محرمہ یا مہریت کے۔ صحیح نکاح النہی حل نکاحا۔ نو اس عورت کا نکاح صحیح جس سے نکاح حلال ہے۔ و یبطل نکاح الاخری۔ اور دوسری کا نکاح باطل ہو گیا ہے تو یا اسے ایک ایسی عورت سے جو حلال ہے اس شرط سے عقد بائذھا کہ جو اس پر حرام ہے وہ بھی قبول کرے تو شرط باطل اور عقد نکاح صحیح ہوا۔ لان البطل فی احد ما۔ کیونکہ باطل کرنے والی حرمت تو دونوں میں سے ایک میں ہوتی ہے تو اسی کا عقد باطل ہوا کیونکہ نکاح باطل شرط سے باطل نہیں ہوتا۔ بخلاف ما اذا جمع بین حر و عبد فی البیع۔ بخلاف نکاح کے بیع میں اگر ایک آزاد و ایک غلام کو عقد بیع میں جمع کیا تو غلام کی بیع بھی باطل ہے۔ لانی بطل بالشروط الفاسدة۔ کیونکہ فاسد شرطوں سے عقد بیع باطل ہو جاتا ہے۔ و قبول العقد فی الحشر شرط فیہ۔ حالانکہ اس عقد میں آواہ کے حق میں عقد قبول کرنا شرط ہوتی ہے اور یہ شرط فاسد ہے۔ ثم جمیع المسمی لاتی حل نکاحا عند الی حنیفہ پھر امام ابو حنیفہ کے نزدیک تمام مہر سہی عورت کے واسطے صحیح نکاح صحیح ہو گیا۔ و عندہ ما تقسیم علی مہر مشلیھا۔ اور صاحبین کے نزدیک سہی دونوں کی مہر مثل ہر تقسیم کیا جاوے نہ مثلاً دونوں کا مہر چار ہزار ٹھہرا اور ہر جزء کا مثل تین ہزار اور حلالہ کا بھی تین ہزار ہے تو چار ہزار سہی سے نصف دو ہزار پر نکاح ٹھہرا۔ وہی مسالۃ الاصل۔ اور یہ مسئلہ کتاب بسوا کا ہے۔ و من ادعت علیہ امرأۃ انہ تزوجہا واقامت بیئہ۔ اور جس مرد پر ایک عورت نے دعویٰ کیا کہ اس مرد نے اس سے نکاح کیا ہے

من علی نکاح کی نشانی اور نشانی سے متعلقہ حدیثوں کے اشارہ ہے اور ایسی حدیثیں صحیح اور صحیح ہیں کیونکہ صحیح کی حدیثوں سے اس کی نشانی ہے اور جس سے حدیثیں صحیح ہیں

اور دعویٰ پر گواہ قائم کیے۔ فجعلہما القاضی امراتہ۔ پس قاضی نے اس عورت کو اسکی جو رو کر دیا۔ یعنی موافق اس اختیار
علم کے و شیع کی طرف سے قاضی کو حاصل ہوا اس معاملہ میں اسکا نزدیک یہی ظاہر ہوا اور اسنے عورت کو ان گواہوں پر اگرچہ عادل
تھوں اس مردکی جو رو کر دیا۔ ولم یکن نزوجہا۔ حالانکہ مرد مذکور نے اس عورت سے نکاح نہیں کیا تھا۔ وسوماً لمقام معہ وان ہرگز یہی
تو عورت کو گناہ پیش ہے کہ اس مرد کے ساتھ رہے اور یہ کہ مرد کو چھوڑے کہ عورت کے ساتھ جلی کرے۔ یعنی گناہ پیش ہے کہ اپنے ساتھ جلی کرے
دے۔ ہذا عند ابی حنیفہ وہو قول ابی یوسف اولاً۔ اور یہ ابو حنیفہ کے نزدیک اور یہی پہلا قول ابو یوسف کا تھا۔ وفی قولہ الآخر وہو
قول محمد لایسہ ان یطأہا۔ اور ابو یوسف کے دوسرے قول میں اور یہی امام محمد کا قول ہے یہ حکم کہ مرد کو گناہ پیش نہیں کہ اس عورت سے جلی کرے
وہو قول الشافعی۔ اور یہی شافعی کا قول ہے۔ مالک و احمد کا ہے اگر یمن نے مشتری پر خرید باندی کے گواہ قائم کیے اور قاضی نے حکم دیدیا اور ان
دو رائے تو حسین بھی ایسا ہی اختلاف سلطان القاضی اخطا کچھ اذ الشہود اذہم کیونکہ قاضی حجت کو خطا کر گیا اسلئے کہ گواہ جھوٹے ہیں۔ فقہاء
کما اذا نظر انہم علیہ او کفار۔ تو ایسا ہوا کہ جیسے اسوقت کہ ظاہر ہو کہ یہ گواہ غلام یا کفار ہیں۔ جنکی گواہی پر نکاح جائز نہیں ہوتا تو بخلاف
یہ گناہ پیش نہیں ہے اسی طرح اس صورت میں ہے۔ ولابی حنیفہ ان الشہود صدقہ عنہ۔ اور ابو حنیفہ رحم کی دلیل یہ کہ گواہ قاضی
کے نزدیک صادق ہیں۔ و ہوا کچھ۔ اور یہی حجت ہے۔ لتعذر الوقت علی حقیقۃ الصدق۔ کیونکہ حقیقت صدق پر وقت
ہونا متعذر ہے۔ اور جو بات متعذر ہو اسکی تکلیف نہیں تو جب قاضی کے نزدیک حجت قائم ہوئی تو اس پر لازم ہے کہ حکم دیوے
حتی کہ اگر ایسی صورت میں یہ سمجھے کہ مجھے حکم دینا لازم نہیں تو کافر ہوگا اور اگر لازم سمجھے مگر تاخیر کرے تو قاضی ہو جائیگا۔ پس اسنے
شرعاً حکم فقہاء واجب دیا۔ بخلاف الکفر والرق لان الوقت علیہما مستحس۔ رخصت کفر و رق کے کہ ان دونوں پر
واقف ہونا آسانی میں ہے۔ و اذا تعنی القضاء علی الحجۃ و امكن تنقیذہ باطنا بقدم التکاح لفظاً قطعاً لئلا
اور جبکہ حجت پر قضاء و بنی ٹھہرے اور بیان اسکو باطن کی راہ سے نافذ کرنا ممکن ہے بذریعہ نکاح کو مقدم کرنے کے تو قضاء باطن میں
نافذ کی گئی تاکہ منازعت قطع ہو جاوے۔ و لہذا یہ قضاء نکاح کا پیدا کرنا ہوا اسی واسطے شرط ہے کہ یہ ایسی عورت ہو جس سے اس
مرد کا نکاح جائز ہے اور گواہوں کے رو برو حکم ہو یہی عامہ شایع کا قول ہے۔ بخلاف الاطلاق المرسلہ۔ بخلاف اطلاق مرسلہ کے
فت یعنی جنسے ملک کا سبب بیان نہیں کیا مطلقاً دعویٰ کیا کہ یہ باندی میری ملک ہے اور گواہ قائم کیے اور قاضی نے حکم دیا تو بالاتفاق
اس سے و طلی نہیں جائز ہے جبکہ واقعی ملک نہ ہو پس سبب ملک کا تو کوئی ضرور ہوگا بشرطیکہ ملک ہو پھر اسباب مختلف ہیں اور
ہر سبب کے احکام مختلف ہیں تو حکم قضاء باطن نافذ ہوگا۔ لان فی الاسباب تراحم۔ اسلئے کہ سببوں میں باہم تراحمت ہے
تو یہ نہیں ہو سکتا کہ حکم قاضی کی حجت سے کوئی ایک سبب قائم کیا جاوے مثلاً بوجہ خرید کے مالک ہوا ہے کیونکہ جائز ہے کہ بوجہ میراث
یا ہبہ یا صدقہ وغیرہ کے مالک ہو اور کوئی وجہ ترجیح کی نہیں کہ خرید ہی سے مالک ہوا ہے اور یہ بھی نہیں ہو سکتا کہ جملہ اسباب سے
مالک ہو کیونکہ بعض سبب کے بعض سے تراحمت و مخالفت ہے پس ممکن نہیں کہ اس باندی میں سرید وارث و ہبہ و صدقہ وغیرہ مثلاً
سبب ہی جمع ہو جاوے۔ نفع۔ فلا اسکان۔ تو قضاے قاضی کے باطن نافذ ہونے کا بھی امکان نہیں ہے۔ واضح ہو کہ
فقہاء میں اختلاف ہے کہ قضاے قاضی باطن نافذ ہو سکتی ہے یا نہیں تو صاحبین دائرہ ملکہ کے نزدیک نہیں نافذ ہوتی اور صاحب
بعضکم الحق بختہ الخ سے استدلال لاتے ہیں یعنی آنحضرت مسلم نے آگاہ فرمایا کہ شاید بعض قرین سے بعض پر رحمت میں زیادہ
گواہ ہو سکتی کہ اسی کے واسطے میں حکم فناء دیوے لیکن اگر درحقیقت اسکی ملک نہ ہو تو وہ چیز اسے بے آگ کا ٹکڑا ہے اس سے
علوم ہوا کہ قضا باطن میں نافذ نہیں ہے۔ اور ان علماء نے کہا کہ فقہاء تو اظہاراً اس چیز کا جو واقع ہوئی پس اگر واقع کے موافق ہو
تو صحیح ورنہ غلط ہے اور ابو حنیفہ کے نزدیک اطلاق مرسلہ میں نہیں نافذ ہے ورنہ نکاح میں نافذ ہونے ہی جب باندی خریدنے کا ہے۔ اور یہ
اور لفظ تحقیق اس مقام پر یہ ہے کہ وقت باہمی تنازع کے اللہ تعالیٰ نے شرعی حاکم کی طرف مرجع رکھا تاکہ قطع منازعت ہو آئی۔

قضا صرف اہلار واقع نہیں بلکہ حکم لازم جو موافق شرع کے ظاہر ہو پھر قطع سازعت پوری یہ ہے کہ دنیا میں بھی نزاع نہ ہو اور آخرت کا نزاع بھی جاتا ہے اسی واسطے قاضی حاکم کو ولایت علمہ ہر حتی کہ جسد میں امام اور عورت کا اول ہوگا اور دراصل وہی عام سلطان ہے جسکی طرف سے حاکم جابجا ہوتے ہیں پس اگر طبیب بے علم غصب ہو تو اسکو بچور کرے گا اور مانند اسکے اور اگر مقروض مالدار قرض نہ دے تو اسکو حکم کرے کہ فرخت کرے اور اگر اسنے نہ مانا تو خود فرخت کرے اور اگر غرضکہ عوام اپنے واسطے خود عمل کریں جب حد شرع سے خارج ہوں تو قاضی مداخلت کرے اور جب سازعت کریں تو قاضی حکم کرے وہ حکم لازم ہوگا پس اسوقت خود عوام کا تعرت روک دیا جاوے اور قاضی کا تعرت انہر نافذ ہوگا اور اس میں دو صورتیں ہیں کیونکہ قاضی کا علم واقع کی راہ وقت گواہوں سے ہے پس اہلار لازم از قسم انشاء ہے پس اگر گواہوں سے اسکے نزدیک ثابت ہوا کہ اس مرد نے اس عورت سے نکاح کیا حالانکہ دونوں میں نزاع سے مرجع انکا قاضی کا حکم لازم ہے اور خود اپنے تعرت سے کوتاہ کر کے انکا تعرت قاضی کے تعرت میں آ رہے ہیں قاضی کے نزدیک جب نکاح ثابت ہوا تو اسنے حکم لازم دیا گواہوں کے سامنے تو اسنے یہی سنی کہ متن نے اس عورت کو اس مرد کی جوڑ کر دیا اور گواہ موجود ہیں تو یہ بمنزلہ خود عورت و مرد کے کرنے کے ہے اور مسئلہ گزرا کہ جب مرد عورت باہم ایسا کریں تو نکاح ہو جائے پس یہ نکاح ہو گیا پھر اگر گواہ کا فر یا غلام ظاہر ہوئے تو باطل اسوجہ سے نہیں کہ قاضی کا تعرت انہر باطل ہے بلکہ گواہ باطل ہیں۔ حتی کہ اگر خود دونوں ان گواہوں کے روبرو نکاح کرتے تو باطل تھا۔ یہ مت کہو کہ پھر قاضی میں مرد و عورت کو چاہے پکڑ کر نکاح کرے حالانکہ باطل ہے جو اب یہ کہ قاضی کا تعرت ملزم ہونا اسوقت شرع نے کہا کہ باہم مدعی و مدعا علیہ نزاع کریں بقول فان تنازعتم فی شئی آلا تہ سکو وقت نزاع کے دونوں اپنی اختیاری مار پٹ و ظلم و تعدی وغیرہ سے ممنوع ہو کر دونوں کے ہاتھ باندھ کر قاضی کے حکم پر مقصور کیے جلتے ہیں حتی کہ اگر قاضی نے خلاف واقع حکم بھی دیا تو بھی ملزم ہوتا ہے اسی واسطے حدیث ائمن بجمہ النخ میں حکم نہیں دیا کہ خلاف واقع ہو تو دوسرا اسکو نہ دے بلکہ کہا کہ جو اسنے لیا وہ قطعہ النار ہے۔ یون ہی جب باندی کے خرید میں جھگڑے تو قاضی نے جب گواہوں پر بیع کا حکم دیا تو اسنے بیع کو بجائے لے لے اسوقت پورا کیا اور اگر بیع ٹوڑ دی تو گویا باہمی رضامندی سے اقالہ ہو گیا۔ اور جب مدعی نے مطلقاً ملک کا دعویٰ کیا اور گواہوں نے گواہی دی تو قاضی حکم دیدیگا لیکن جو بات واقع میں ہو وہی رہے گی گویا مدعی و مدعا علیہ اس معاملہ میں خود واقعی بات نہیں جانتے ہیں دونوں اپنے محلہ میں مدت دراز کے بعد آئے اور گواہوں نے ایک کی نسبت کہا کہ یہ چیز اس شخص کی ہے اور دوسرے نے مانا پھر اگر مدعی کو گواہوں نے بتلویا کہ ہننے تیرے واسطے چھوٹ کہا ہے تو اسکو حلال نہیں کہ اس چیز میں تعرت کرے پس ایسے ہی یہ تعرت قاضی کا حلال نہیں ہے چنانچہ اسکے بیع میں ایک کو چیز اور دوسرے کو معاوضہ دلایا۔ حاصل یہ ہوا کہ قضاے قاضی در حقیقت انشاء ہے یعنی حکم کا اراہم پس اگر محکوم بہ بھی انشاء ہو جاوے تو باطن میں نافذ ہو گیا گویا مدعی و مدعا علیہ نے خود انشاء عقد کر لیا اور اگر محکوم بہ نے خبر ہو تو قطع خصومت میں حکم قاضی انشاء ہے اور باقی آخرت میں حضرت حق عالم الغیب جل شانہ کے حضور میں ہوگا۔ مسئلہ مدعی نے کہا کہ یہ چیز میری ہے اور گواہوں نے گواہی دی اور مدعا علیہ کے پاس کچھ گواہ نہیں ہیں تو قاضی نے حکم دیدیا پھر اگر واقع میں یہ چیز اسکی نہیں ہے تو قیامت میں ماخوذ ہوگا پس مار نفاذ قضا کا باطن میں اس بنا پر کہ دونوں کے تعرت مقصور کے قاضی کے حکم پر مرجع ہیں تو قاضی نے انشاء عقد نکاح دونوں کے ہاں سے کر لیا اور نافذ ہو گیا و اللہ تعالیٰ اعلم بالصواب (فروع) اگر نکاح میں وقت محدود کیا اور نیت کی کہ ماہ و ماہ کے بعد طلاق دو نکاح تو صحیح ہے۔ ت۔ اگر نکاح کیا اس شرط پر کہ بعد ماہ کے طلاق دو نکاح جائز اور شرط باطل ہے۔ البھر عتاقہ نہیں کہ شرط کرے کہ فقط دن میں ساتھ رہیگا۔ ت۔ عورت کو سو دہم دیے کہ قاضی کے سامنے اقرار کرے کہ میں نے اس مرد سے نکاح قبول کیا ہے تو صحیح ہے کہ اگر گواہوں کے سامنے ہو تو نکاح جائز نہ نہیں۔ الجبط ۵۔ اہل السنۃ والمعزولہ کے درمیان ساخت میں امام شافعی نے کہا کہ نہیں جائز اور فتاویٰ السنفری

میں ہے کہ بعض نے کہا کہ اپنی لڑکی بھی مرد شافعی کو دے جیسے لے اور شیخ محمد بن افضل کے نزدیک نہیں۔ مع۔ شافعی نے
 توضیح کر دی کہ معتزلہ و شیعہ وغیرہ کی علی الاصح کفر نہیں تو نکاح جائز ہے لیکن انکو روکی نہ دینا یہی مختار الفتوے رہیگا۔
 واسطہ حملے اعلم۔ م۔

باب فی الاولیاء والاہل

اولیاء جمع دلی اور اکفار جمع کفر یعنی ہمسر۔ م۔ ولایت چار باتوں سے ثابت ہوتی ہے: قرابت وراثت سے اور ولایت سے اور
 امامت سے اور بادشاہت سے۔ ابو۔ جو لوگ دلی ہیں بوجہ فسق کے خارج نہیں ہو سکتے تاہم نیکان بشر طبعاً ہتک حرمت کرے تو
 مجنون اگر برابر ایک مہینہ تک جنون میں رہے تو ولایت سے خارج ہے اور اسی پر فتویٰ رہیگا البتہ۔ ملوک و مرند و صغیر کی ولایت
 نہیں ہے اور کافر کی ولایت کافر ہے۔ م۔ ۵۔ ینقذ نکاح الحرة العاقلة البالغة برضاها وان لم یعقد علیہا ولی بکرا
 کانت او یتیمیا۔ ینقذ ہو جانا ہے نکاح آزادہ عاقلہ بالغہ کا اسکی رضامندی کے ساتھ اگرچہ اسپر ولی عقد کرے خواہ یہ عورت بارہ
 ہو یا یتیم ہو۔ عند ابی حلیفہ و ابی یوسف فی ظاہر الروایۃ۔ یہ ظاہر الروایۃ میں ابو حلیفہ و ابو یوسف کا قول ہے۔ و عن
 ابی یوسف انه لا ینقذ الابولی۔ اور ابو یوسف سے (فواد میں) روایت ہے کہ نہیں منقذ ہوگا مگر ولی کے ساتھ یعنی
 ولی کے ایجاب یا قبول سے خواہ دلی مرد ہو یا عورت ہو۔ وعند محمد ینقذ موقوفاً۔ اور امام محمد کے نزدیک سون منقذ
 ہوگا کت اگر ولی نے اجازت دی تو نافذ ہو اور نہ نہیں۔ خواہ شوہر کفر ہو یا نہ ہو۔ مع۔ وقال مالک و الشافعی لا ینقذ
 بعبارة النساء اصلاً۔ اور مالک و شافعی نے کہا کہ عورتوں کی خبرت سے بالکل منقذ نہیں ہوگا کت۔ اور نہ عورتوں
 کے وکیل کرنے سے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے کہا۔ فلا تتصلوہن ان ینکحن ازواجہن۔ یعنی تم لوگ مست روکو عورتوں کو اس سے
 کہ اپنے شوہروں سے نکاح کریں۔ یہ خطاب اولیاء کو ہے پس جب وہ مختار ہیں تو منع کر سکتے ہیں۔ کیونکہ سفل بن یسار رضی اللہ عنہ
 کے روکنے پر آیت کا نزول ہے کما رواہ البخاری وغیرہ۔ اور یہ سفل حدیث کہ جس عورت نے اپنا نکاح کر لیا بدین اجازت اپنے ولی کے
 تو اسکا نکاح باطل ہے۔ رواہ الترمذی و ابو داؤد و الدارقطنی و الحاکم و البیہقی و ابن عدی و الطبرانی وغیرہم۔ لان النکاح یراد
 المقاصدہ و المقبول فیہن ایہن محل بہا۔ کیونکہ نکاح سے جو مقاصد نکاح میں مقصود ہوتے ہیں اور عورتوں کے سیر کرنا
 ان مقاصد میں خلل ڈالتا ہے۔ تو عورتوں کا اختیار نہیں ہے۔ الا ان محمد بن یوسف نے یہ قول پر تعلق انخلل باجازة الولی
 مگر بات یہ کہ امام محمد کہتے ہیں کہ ولی کی اجازت دینے پر خلل دور ہو جائیگا۔ لہذا نکاح موقوف کا انعقاد ہوگا۔ جواب یہ کہ آیت
 میں خود دلیل ہے کہ عورتوں کو اپنے نکاح کا خود اختیار ہے کیونکہ نکاح کرنا ہی کا فعل بیان کیا اور محمد بن رازی نے کہا کہ مختار ہے
 خطاب شوہروں کو ہے اور معنی یہ کہ مطلقہ کی عدت جب گزرنے کو آدے تو انکو مست روکو کہ اپنا نکاح کسی شوہر سے کر لیں۔ کیونکہ
 خلع کے لایح سے رجعت کر لیا کرتے تھے اور کہا کہ اس سے شافعی کا استدلال منوع ہے۔ حدیث کے ہم طرق بوجہ کثرت ضعف کے
 قابل محبت نہیں اور اگر صحیح مانی جاوے تو خود حدیث میں اجازت ہے کہ عورت کا فعل نکاح کرنا بذات خود ہے اور ولی کی صرف اجازت
 ہے۔ پس معلوم ہوا کہ ایسی عورت کا خود نکاح کرنا جائز ہے۔ و وجہ الجواز انہا تصرفت فی خالص حقہا۔ اور وجہ جواز یہ کہ
 عورت نے اپنے خالص حق میں تصرف کیا۔ وہی من اہلہ لکنہا عاقلہ ممیزة۔ اور یہ عورت لایق تصرف ہے کیونکہ وہ خود
 عقل والی تیز دار ہے۔ و ہا ینکح و بہ یعنی ہے تو اسکا تصرف جائز ہے۔ و لہذا کان لہا التصرف فی المال۔ اور اسی
 بیافت کی وجہ سے اسکو اپنے مال میں تصرف کا اختیار ہے۔ و لہا اختیار الازواج۔ اور عورت کو شوہروں میں پسند کا حق ہے
 من۔ یعنی کہ میں یہ شوہر نہیں چاہتی بلکہ وہ شوہر منظور کرتی ہوں۔ و انما یطالب الولی بالتزوج کیلئے سہلی الواقعة

اور نکاح باندہ دینے کا مطالبہ اسکے دلی سے صرف اس واسطے کیا جاتا ہے تاکہ عورت کو دیدہ و دلیری کی نسبت نہ خوف لگے یہ کہیں کو یہ عورت بڑی شیخ چشم دیدہ کی دلیر ہو کہ خود عقد باندھتی ہو اور حدیث میں ہے کہ ایک بغیر شوہر والی عورت اپنے نفس کی اپنے دلی سے زیادہ حقدار ہو اور بارہ سے اسکی ذات میں اجازت لہجہ اور اسکی خاموشی اسکی اجازت ہو۔ روایہ الترمذی و مسلم وغیرہ ساوہ سعید بن منصور نے روایت کی کہ ایک مرد نے اپنی دختر کا نکاح کر دیا حالانکہ وہ نافوش تھی اُسے آنحضرت صلم سے عرض کیا تو فرمایا کہ تیرا اختیار اسپر نہیں ہے اور عورت سے کہا کہ تو جاکر جس سے چاہے نکاح کرے۔ روایہ ابن ابی شیبہ اور حدیث عکرم بن ابی عمال میں روایت کی کہ ایک بارو نے آکر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ اسکے باپ نے اُسکا نکاح کیا حالانکہ میں راضی نہیں ہوں تو آنحضرت صلم نے اسکو اختیار دیا۔ اسکے اسناد وثقات ہو لیکن دارقطنی نے کہا کہ مرسل ہے پھر مراسل جید ہمارے و جمہور کے نزدیک محبت ہیں۔ اور صحیح مسلم میں حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کا قصہ ہے کہ جب آنحضرت صلم کا آدمی گیا اور ام سلمہ کے اور نظروں کے درام سلمہ نے اپنے بے صغیر عمر بن ابی سلمہ سے کہا کہ کھڑا ہو اور نکاح کرے۔ اس سے ظاہر ہے کہ یہ صغیر بچہ خود دلی نہ تھا چنانچہ ام سلمہ نے خود فرمایا تھا کہ یا رسول اللہ میرے اولیاء غائب ہیں پس ہرادیہ کہ میرے باپ یا قبول کرنا اپنی عبارت میں بیان کرے پس تزویج میں عورت کو خود اختیار ہے عورت دلی کی اجازت بغرض کفو وغیرہ کے ہے چنانچہ اسی حدیث میں حضرت صلم نے فرمایا ہے اولیاء میں کوئی شاہد یا غائب ایسا نہیں جو اسکو منظور کرے فاحفظہ۔ م۔ ع۔ تمہنی ظاہر الروایۃ لا فرق بین الکفو و غیر الکفو۔ پھر ظاہر الروایۃ میں کچھ فرق کفو اور غیر کفو میں نہیں ہے یعنی عورت نے خواہ کفو سے نکاح کر لیا یا غیر کفو سے وہ منع ہو جائیگا۔ لکن للولی الا اعتراض فی غیر الکفو۔ لیکن غیر کفو کی صورت میں دلی کو اعتراض کا حق حاصل ہے عورت حتی کہ نکاح فسخ کر دے۔ لیکن یہ ولادت سے پہلے ہے اور بعد ولادت کے نہیں قابضان۔ وعن ابی حنیفہ والی یوسف انہ لایجوز فی غیر الکفو۔ اور نو اور حسن ح میں ابو حنیفہ و ابو یوسف سے روایت ہے کہ غیر کفو میں نہیں جائز ہے یعنی عورت نے بدون دلی کے اگر غیر کفو سے نکاح کر لیا تو منع نہ ہوگا۔ لانه کم سن واقعہ برفع۔ کیونکہ بہت سے واقعات مرافعہ میں ہوتے ہیں یعنی ہر شخص کو مرافعہ کی لیاقت نہیں اور نہ ہر قاضی عادل ہے۔ تو کفو ہی میں جائز ہونا چاہیے۔ م۔ یہی بیضا سن واسطے فتویٰ کے مختار واضح ہے القاضی والفقہاء پس اگر غیر کفو سے حلالہ کرادے تو صحیح نہیں ہے الحقائق صحیح۔ ویروی رجوع محمد الی قولہما۔ اور امام محمد کا رجوع کرنا شیخین کے قول کی طرف مروی ہے پس نینون الامرن کا اتفاق ہو گیا پھر صغیرہ باکرہ و ثبہ دونوں کو دلی نکاح پر مجبور کر سکتا ہے اور بالغہ ثبہ کو بالاجماع نہیں۔ ولایجوز للولی اجبار البکر اللغ علی النکاح خلافا للشافعی۔ اور جائز نہیں دلی کو بالغہ باکرہ کا نکاح پر مجبور کرنا برخلاف قول شافعی کے کہ باکرہ کو مجبور کر سکتا ہے اگرچہ بالغہ ہو۔ لہ الا اعتبار بالصغیرۃ۔ دلیل شافعی کی صغیرہ باکرہ پر قیاس ہے عورت وجہ قیاس دونوں کی نادانی ہے۔ و ہذا لانہا جاہلۃ بامر النکاح لعدم التجربۃ۔ لہذا یقبض اللاب صداقہا بغیر امرہا۔ اور یہ بات اسوجہ سے کہ باکرہ بالغہ بھی امر نکاح سے نادان ہے بوجہ تجربہ نہ ہونے کے اور اسی نادانی کی وجہ سے اسکا ہر دون اسکے حکم کے اسکا باپ وصول کرنا ہے۔ جواب یہ کہ ایسا ہوتا تو اسباب ہے نہ تاکہ اسکو مثل ما بالغہ کے قرار دیا جوسے حالانکہ نماز روزہ اسپر فرض ہو چکا۔ ولنا انها حرة فلا یكون للغير علیہ ولایۃ الاجبار۔ اور ہماری دلیل یہ کہ بالغہ باکرہ ایک عورت آزاد ہے تو کسی دوسرے کو اسپر مجبور کرنے کا اختیار حاصل نہ ہوگا۔ والولایۃ علی الصغیرۃ لقصور عقلہا۔ اور صغیرہ اگرچہ آزاد ہے اسپر مجبور کرنے کی ولایت بوجہ اسکے قصور عقل کے ہے عورت یہ بالغہ میں باقی نہیں۔ وقد کمل بالبلوغ بدلیل توجہ الخطاب۔ اور حال یہ کہ عقل پوری ہو چکی بلوغ کے ساتھ بدلیل خطاب توجہ ہونے کے ف یعنی ایمان لانے اور فرائض روزہ نماز رکعت کا حکم الہی اسپر توجہ ہو چکا۔ حالانکہ یہ حکم توجہ ہونے کے واسطے عقل شرط ہے تو بالغہ کا قیاس صغیرہ پر جائز نہیں

فصار كالعقلم۔ توبہ مثل طفل کے ہو گیا۔ یعنی جبر کرنا لو کی بالغیر ایسا ہوا کہ جیسے جبر کرنا طفل بالغ پر حالاً کہ نہیں جائز ہے
 وكالتصرف في المال۔ اور جیسے تصرف کرنا بالغ کے مال میں نہ حالاً کہ نہیں جائز جب تک وہ رضی نہ ہو تو سہرا جبار بھی جائز
 نہیں۔ واما يملك الاب قبض الصداق برضا والدلائل۔ اور باپ کو اس دختر بالغہ کے ہر وصول کرنے کا اختیار چھت
 سے کہ دلائل کی راہ سے اسکی رضامندی ہوتی۔ اگرچہ ظاہر میں حکم نہیں دیا۔ نہ آنکہ باپ جبراً وصول کر سکتا ہے۔ ولہذا لا يملك
 مع حيہما۔ اور اسی وجہ سے بالغہ مذکورہ کی مخالفت کرنے کے ساتھ باپ اسکا ہر نہیں وصول کر سکتا۔ تو جبری نہیں بلکہ اجازت
 ہے۔ قال فاذا استأذنتها الولي فسكتت او ضحكت فهو اذن۔ کہا کہ بھر جب ولی نے عورت باکرہ سے اجازت مانگی
 پس وہ چپکی ہو گئی یا ہنس دی تو یہ اجازت ہے۔ لقوله عليه السلام البكرت تمامر في نفسها فان سكتت فقد نصبت
 من رسول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ باکرہ سے اسکی ذات کے بارہ میں اجازت چاہی جاوے پس اگر چپکی ہو گئی تو رضی
 ہو گئی۔ یہ الفاظ غریب ہیں لیکن صحاح استہ میں ابو ہریرہ رضی سے روایت ہے کہ حضرت مسلم نے فرمایا کہ ایم یعنی ثیبہ نکاح
 انکی جاوے یہاں تک کہ اس سے حکم لیا جاوے اور باکرہ کا نکاح لکھا جاوے حتیٰ کہ اس سے اجازت لیا جاوے لوگون نے عرض
 کیا کہ یا رسول اللہ اسکی اجازت کیوں کر ہے فرمایا یہ کہ جب ہو جاوے ع۔ لان جنتہ الرضا رقیہ را حجتہ لانہا بیعتی عن
 اظہار الرغبتہ لاعتن الرد۔ کیونکہ چپ ہونے میں رضامندی کی جانب غالب ہے کیونکہ وہ صاف رغبت ظاہر کرنے سے شرم
 کرتی ہے نہ انکار کرنے سے۔ پس رضی نہوتی تو نہیں کر دیتی۔ واللحمک ادل علی الرضا من السکوت۔ اور
 توجیب ہونے سے بھی بڑھ کر رضامندی کی دلیل ہوتی۔ اور یون ہی مسکرانا بقول صحیح المحيط ع۔ بخلاف ما اذا بکت
 لانه دلیل السخط والکراہتہ۔ بخلاف اسکے جب رونے لگی کیونکہ رونا ناخوشی و ناگواری کی دلیل ہے۔ وقیل اذا ضحکت
 کالمستہزئتہ بما سمعت۔ اور بعض نے کہا کہ اگر وہ ایسی ہنسی کہ گو باجو کچھ سنا اس سے ٹھنکھول کرنے والی ہے۔ سلا کیوں
 رضا۔ تو ایسا ہنسا رضامندی نہوگا۔ اسی پر فتویٰ ہے البخر۔ واذ بکت بلا صوت لم یکن ردا۔ اور جب بغیر آواز
 روئی تو رد نہوگا۔ بلکہ صحیح یہ کہ رضا ہے القاضیان ۵۔ اسی پر فتویٰ ہے المبسوط الذمیرہ مع ۵۔ اگر تواداز بلند روئی پھر
 عقدہ کہا گیا بھر اسے اجازت دی تو صحیح ہوگا المعراج ۲۔ سکوت ۱۹۔ مسائل میں اور مشاہدہ میں ۳۷ مسائل میں بجز قول ہے۔
 اور اجماع ایک اجازت بکرہ میں۔ دوم ولی نے عقدہ کیا اور اسکو خبر پہنچی کہ فلان شوہر سے اس مہر پر تیرا نکاح کر دیا پس ساکت
 ہو گئی تو عقدہ لازم ہوا محیط الکافی ۳۰۔ سوم صغیرہ باکرہ کا نکاح سوائے باپ دادا کے کسی نے کیا تھا بھر وہ باکرہ بالغ ہوئی
 اور ایک ساعت خاموش ہوئی تو اختیار باطل ہو گیا۔ باقی مسائل باب نکاح سے متعلق نہیں اور تفصیل یعنی میں ہے۔ شوہر کا
 وطن کا توبودینا یا مہر مانگنا رضامندی قولی ہے السراج ۳۰۔ قال وان فعل هذا غیر الولی۔ امام محمد نے کہا اور اگر غیر
 ولی نے یہ فعل کیا۔ یعنی استامر غیر الولی۔ یعنی باکرہ سے اجازت چاہی ولی کے سولے دوسرے نے۔ او ولی غیر
 اولی منہ۔ یا ایسے ولی نے کہ دوسرا ولی بہ نسبت اس ولی کے زیادہ قریب ہے۔ لم یکن رضا حتیٰ تکلم بہ۔ توباکرہ کی رضا
 حاصل نہوگی یہاں تک کہ باکرہ اسکو زبان سے کہے۔ اور سولے اسکے سکوت وغیرہ رضا نہوگا۔ لان ہذا السکوت
 لقلة الالتفات الی کلامہ ثم یقع دلالة علی الرضا ولو وقع فهو محتمل۔ کیونکہ ایسی خاموشی اس شخص کے بات پر
 التفات نہ کرنے کی وجہ سے ہے تو یہ رضامندی بردلائل نہیں واقع ہوگی اور اگر واقع بھی ہو تو محتمل ہوتی کہ شاید
 رضامندی مراد نہو۔ والا کتفاً مثلاً للحاجة۔ اور سکوت کے مثل اسکا کتفا کر لینا بوجہ حاجت کے ہے کہ ولی سے
 کہتے ہوئے شرم آتی ہے۔ ولا حاجة فی حق غیر الاولیاء۔ اور سوائے اولیاء کے دوسری کے حق میں کوئی حاجت نہیں
 اور دینی اجازت چاہیے۔ بخلاف ما اذا کان استامر رسول الولی۔ برخلاف اسکے جب اجازت چاہنے والا ولی کا چاہی

فت خواہ عادل یا غیر عادل المضمرات ہ۔ تو بیان شرم سے ضرورت قائم ہو حتیٰ کہ سکوت کافی ہو۔ لانه قائم مقامہ کیونکہ ایلی بجائے ولی کے ہے۔ و تعتبر فی الاستیثار تسمیۃ الروح علی وجه یقع بہ المعرفۃ تطہر رغبہا فیہ من رغبہا عنہ۔ اور اجازت لینے میں شوہر کا اسطرح نام لینا جس سے شناخت ہو جاوے معتبر ہو تاکہ باکرہ بالغہ کی اس میں رغبت اسکی بے تعلقی سے ظاہر ہو جاوے فت اور اگر فلان و فلان و فلان کا نام ذکر کیا تو خاموشی ہر ایک کے ساتھ رضا ہو یون ہی جب اسکے حجاز اور عورتی جو معدود ہیں ذکر کیے ہوں۔ اور اگر اسنے کہا کہ جو تک مجھے منظور ہے تو کچھ حاجت نہیں۔ ت۔ و لا تشترط تسمیۃ المہر۔ ہو الصصح لان النکاح صحیح بدو نہ۔ اور اس میں مہربیان کرنا شرط نہیں اور یہی صحیح ہے کیونکہ نکاح تو بدون مہر کے صحیح ہے فت اور شاخرین نے شرط کیا اور یہی اوجہ ہے الفتح اور صحیح یہ کہ شرط نہیں المہر بوطع۔ و لو زوجہا قبلہا الخیر فسکت فتو علی ما ذکرنا۔ اور اگر اسکا نکاح کر دیا پھر اسکو خیر ہو بھی پس خاموش ہو گئی تو وہ اسی تفصیل پر ہے جو ہم نے ذکر کی فت کہ ولی یا ایلی کا خیر دینا بشرطیکہ شناخت شوہر کے ساتھ ہو تو سکوت کرنا رضامندی ہے اور غیر میں زبان سے اقرار ضروری۔ لان وجہ الدلالة فی السکوت لا یختلف۔ کیونکہ سکوت میں رضامندی کی دلالت ہونا کچھ مختلف نہیں فت خواہ قبل نکاح ہو یا بعد نکاح ہو۔ ثم الخیر ان کان فضولاً یشرط فیہ العود۔ پھر خیر دینے والا اگر کوئی فضول ہو تو فضولی میں شرط ہے ہر وقت یعنی کمتر ذوا دی ہوں۔ او العداۃ۔ یا عادل ہونا فت جبکہ ایک ہو۔ عند ابی حنیفۃ رحم خلا قالہا۔ یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے بخلاف صاحبین کے فت کہ انکے نزدیک صرف خیر ہو خواہ ایک ہو یا زیادہ اور خواہ عادل ہو یا نہ ہو۔ ولو کان رسولاً لا یشرط اجماعاً۔ اور اگر خیر ایلی ہو تو بالاتفاق اس میں کچھ شرط نہیں ہے۔ ولہ نظائر۔ اور اسکے نظائر میں فت جسے وکیل کو کسی نے معزول بچانے کی خبر دی اور وہ فضولی دینے سے وکیل کا ایلی نہیں ہے تو وکیل کا تصرف برابۃ ثم یرجعا مگر جبکہ خیر عادل ہو یا دودھ ہوں تو معزول ہو جائیگا۔ ولو استاذن التثبیۃ فلا بد من رضا بالقول۔ اور اگر ولی نے تیبہ سے اجازت مانگی تو زبان سے اسکی رضامندی ضروری۔ لقولہ علیہ السلام التیب تشاور۔ کیونکہ حضرت مسلم نے فرمایا کہ تیب مشورت کوئی فت یعنی بدون سکوت کے مشورہ کے ساتھ رہے بیان کرے لیکن ہ الفاظ غریب ہیں بلکہ صحیح مسلم میں ابن عباس رضی عنہما سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تیب اپنی ذات کی بہ نسبت اپنے ولی کے زیادہ خیر ہے فت تو اپنے نکاح میں وہ خود مختار ہے جو اسے چاہے کرے۔ ولان النطق لا یعد علیا منہا۔ اور ایسے کہ تیبہ کے حق میں زبان سے بولنا کچھ قیید شمار نہیں ہوتا۔ وقل الخیار بالمہار سہ ظالمع من النطق فی حقہا۔ اور عمارت کی وجہ سے اسکی حیا خود کم ہو گئی ہے تو اسکے حق میں بولنے سے روکنے والی کوئی چیز نہیں ہے۔ واذ ازال الت بکار تہا بوشیۃ او حیضت او جراحۃ او غیس فی حکم الابکار۔ اور جب باکرہ کی بکارت زائل ہوئی ہو جو بوجہ کوہ بچاند کے یا بوجہ حیض کے یا بوجہ زخم کے یا بوجہ عمر زانوے کے تیر بھی بکرہ عورتوں کے حکم میں ہے۔ لانه بکر حقیقۃ لان مصیبہا اول مصیب لہا۔ کیونکہ یہ عورت و حقیقت باکرہ ہے کیونکہ اسکو پہنچنے والا اسکا پہلا ہی پہنچنے والا ہے فت اور پہل کے اعتبار سے بکر نام ہے۔ ومنہ الہا کورقا والبکرۃ۔ اور اسی لفظ بکر سے باکرہ اور بکرہ نکلا ہے فت باکرہ پہلا بچل و سپود اور بکرہ اول صبح۔ یون ہی عورت ہے کہ پہلا اسکی رسائی مرد سے ہوگی۔ تو باعتبار لغت کے یہ باکرہ ہے اگرچہ عرفی نہ ہو۔ ولانہا تسمیٰ لعدم المہار سہ۔ اور اسوجہ سے کہ وہ بھی بوجہ عدم مہار کے مہار کوئی فت نیز زبان سے مریخ اجازت نہ دے۔ و لو زالت بکارتہا برفنا فی کذلک عند ابی حنیفہ وقال ابو یوسف و محمد و الشافعی لا یکتفی بہ کونہا لانا تیب حقیقۃ۔ اور اگر اسکی بکارت بوجہ زنا کے زائل ہو گئی ہو تو وہ بھی ابو حنیفہ کے نزدیک باکرہ کے حکم میں ہے اور ابو یوسف و محمد و شافعی نے کہا کہ اسکی خاموشی پر اتفاقاً کہا گیا ہے کیونکہ وہ حقیقت میں تیبہ ہے۔ لان مصیبہا ما دل لہا۔ کیونکہ جو اسکو پہنچا وہ دوبارہ اسکو پہنچا فت یعنی بوجہ فعل اسکو

۷۰
 تیبہ سے اجازت مانگی تو زبان سے اسکی رضامندی ضروری۔

رنا سے پہنچا وہی اب نکاح سے پہنچ گیا۔ تو فیہ ہر۔ ومنہ الثوبۃ والمشاۃ والثویب۔ اور اسی سے ثوبہ اور شاہ اور ثوبہ
 مشتق ہیں فن ثوبہ جو عمل نیک کا ثواب ہے گو بارہ بارہ عمل مل گیا اور شاہ جہلان آدمی بار بار لوٹ کر آوے اسی واسطے کہ کہ
 شاہ کہتے ہیں کہ لوگ وہاں بار بار لوٹ کر حج و عمرہ کے لیے آتے ہیں اور ثویب اذان کو دہرا لیا۔ پس جب اس عورت کے ساتھ
 دوبارہ وہی فعل واقع ہوگا جو ایک مرتبہ زنا سے ہوا تو وہ ثیبہ ہے۔ ولابی حنیفۃ ان الناس عرفوا بکرا فی عیبہا بالطلاق
 جمع عنہ۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ لوگ اسکو بارہ جلتے ہیں تو اسکی زبان سے بولتے پر عیب رکھینگے تو وہ بولنے سے
 باز رہیگی فن تو اس جہت سے اسپر حیا طاری ہوگی۔ فیکتفی بسکو تھا کیلا متعلل علیہا مصانحما۔ تو اسکی خاموشی پر کتفا
 کر لیا جاوے تو اسکے معاصی متعلل نہ رہیں۔ بخلاف ما اذا طست لبشیرہ او نکاح فاسد۔ برخلاف اسکے اگر وہ شبہ ہے
 وطن کی گئی یا نکاح فاسد میں وطن کی گئی ہوتی۔ مثلاً یہودہ عورتوں نے اسکو بچا ہے اسکی بہن کے دل بلی میں سکا دیا حتی کہ
 بہن کے شوہر نے شبہ میں اس سے وطن کر لی یا اسکا کسی سے نکاح فاسد مع دفعل واقع ہوا۔ چنانچہ اسپر عدت واجب ہوئی
 اسکو مقرر یا مہر دلا یا گیا۔ تو اسوقت وہ بمنزلہ ثیبہ کے بلا خلاف ہے۔ لان الشرح اطرہ حیث علق بہ احکاماً۔ کیونکہ شیخ نے
 اسکو ظاہر کر دیا اسلئے کہ اسکے ساتھ احکام متعلق کیے ہیں فن مانند عدت و مہر وغیرہ کے۔ ان سے افادہ فرمایا کہ اگر اسکے لوگ
 عورت میں اس واقعہ کو پوشیدہ کر دین حتی کہ اور لوگ اسکو بارہ خیال کریں تو بھی وہ شرعاً ثیبہ کے حکم میں ہے اور اسکی اجازت
 بغیر زبانی قول کے جائز نہ ہوگی کیونکہ شرع نے اسکو احکام متعلق کر کے ظاہر کر دیا۔ اما الزنا فقد ندب الی سترہ۔ راجز
 تو شرعاً اسکو پوشیدہ کرنے پر ندب کیا گیا ہے۔ پس اگر مخفی رہا تو وہ بمنزلہ بکرہ کے شمار ہے پس زبانی قول شرط کرنا خلاف
 شرع ہوگا۔ حتی لو اشتہر حالہا لایکتفی بسکو تھا۔ حتی کہ اگر اسکا حال یعنی زنا کرنا مشہور ہو جاوے تو اسکے سکوت پر اکتفا کیا
 جائیگا۔ فن لیکن و نصح ہو کہ اشتہار سے لوگوں کی بدگوئی ان اپنی اپنی دانست پر مراد نہیں ہیں بلکہ مشہور ہونا یہ کہ شرعاً چار
 گواہوں نے معائنہ کر کے گواہی دی ہو حتی کہ جو اسکو قذف کرے وہ حد نہ مارا جاوے پس اگر تین آدمیوں نے معائنہ کیا ہو تو
 وہ مخفی ہے چنانچہ جو اسکو قذف کرے حد مارا جائیگا یہ کتاب الحدود میں مفصل بیان ہے فاحفظہ۔ سئلہ اختلاف شوہر زہم
 و مرافقہ عند القاضی۔ و اذا قال الزوج بلنگ النکاح فسکت۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ تجھے نکاح کی خبر پہنچا ہے تو غافل
 رہی فن یعنی کیا اللہ سے کہا لہذا نکاح لازم ہو گیا۔ و قالت ردوت۔ اور بکرہ بالذات کہا کہ میں نے نکل کر رو کر دیا نکاح اور
 دو دن کے پاس گواہ نہیں ہیں۔ قال قول قولہا سئل قولہا عورت کا قبول ہوگا۔ وقال زفر القول قولہ۔ اور زفر نے
 کہا کہ قول اس مرد کا قبول ہوگا۔ لان السکوت اصل والرد عارض۔ کیونکہ سکوت کرنا اصل ہے اور رد کرنا عارض ہے
 یعنی اصل میں خاموش تھی اسپر لونا پیدا ہو تو رد ہو اور جو چیز اصل ہے وہ غائب ہے اور اسکے رد پر جو عارض ہو اسکے واسطے
 دلیل چاہیے تو شوہر جو اصل کا مدعی ہے اسی کا قول قبول ہے اور عورت اپنا رد کرنا ثبوت کرے۔ فقصار کا لشر و ط لہ انخار اذا
 ادعی الرد بعد مضی المدۃ۔ تو ایسا ہو گیا جیسے وہ شخص جسکے بے خیال شرط کیا گیا تھا جب اسنے بعد مدت خیال کے رد کرنے کا
 دعویٰ کیا۔ یعنی مثلاً دینے کے لیے گھوڑا خریدا اس شرط پر کہ بکرہ کو نہیں رد تک اختیار ہو چاہے اس مدت میں بیعت تو نہ ہے
 پھر تین دن گزرنے کے بعد مدت تاقضی کے سنے خاصہ پیش کیا پس دینے کہا کہ تو نے بیعت پوری کی نہ نہیں کی اور بکرہ
 نے کہا کہ میں نے رد کر دی تو قول زبانی کا قبول ہے کیونکہ نام کرنا اصل ہے اور رد کرنا عارض ہے تو بکرہ اپنے گواہوں سے اسی طرح بیان سکوت
 اصل ہے تو قول شوہر کا قبول ہے۔ بخن نقول انہ یدعی لزوم العقد و تملک البضع۔ اور ہم کہتے ہیں کہ شوہر دعویٰ کرے
 کہ عقد نکاح لازم ہوا اور میں بضع کا مالک ہوا۔ والمرأۃ تدفعہ اور عورت اسکو دفع کرے۔ فنکانت منکرۃ۔ تو عورت نکاح
 کرنے والی ٹھہری فن اور یہ شرط ہے کہ قول منکرہ کا قبول ہے اور گواہ لانا مدعی پر لازم ہے۔ کالموع اذا ادعی مدی اللہ

جیسے وہ شخص جسے اپنی مخالفت میں مال و دینیت لیا ہے جب وہ دینیت واپس دینے کا مدعی ہو تو اس کا قول قبول ہوتا ہے اور
 کیونکہ وہ اپنی جان کو تاوان سے بچاتا ہے اور مالک و دینیت اس پر ثابت کرنا چاہتا ہے۔ ع۔ بخلاف مسکوتہ فی الدوام اللزوم
 قد ظہر بمفہم المدۃ۔ بخلاف مسکوتہ فی الخیار کے کیونکہ یہ لازم ہو جاتا ہے کہ نہ تزلزل جانے کے ظاہر ہو گیا ہے تو جو شخص اس ظاہر
 کے خلاف مدعی ہو وہ ثابت کرے۔ وان اقام الزوج البینۃ علی سکوہا ثابت النکاح۔ اور اگر شوہر نے عورت کے
 چپ رہنے پر گواہ قائم کیے تو نکاح ثابت ہو گیا ہے یعنی گواہ عادل قائم کیے تو انکار کرنے والے کا انکار باطل ہو گیا۔ لاش
 نور و عواہ بانحجہ۔ کیونکہ اس نے اپنے دعویٰ کو حجت یعنی گواہوں سے روشن کر دیا۔ وان لم تکن لہ بنیۃ۔ اور اگر شوہر کے پاس
 گواہ نہ ہوں تو اور اسے چاہا کہ عورت منکر سے اس کے دعویٰ پر قسم لیا دے۔ فلا یمن علیہا عن ذریعہ حنیفہ۔ تو ابو حنیفہ
 کے نزدیک عورت پر قسم نہیں ہے۔ بخلاف صاحبین۔ وہی مسأله الاستحلاف فی الاشیاء الستہ۔ اور یہ چھ چیزوں
 میں قسم لینے کا مسئلہ ہے۔ یعنی نکاح و حیت اور ایثار میں وطی کر لینا اور قیت و عام ولد بنانا و نسب ان چھ چیزوں میں
 ابو حنیفہ کے نزدیک مدعا علیہ منکر پر قسم نہیں خلافا لصابیہ۔ ویاتیک فی الدعوی ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور غفریب
 کتاب الدعوی میں انشاء اللہ تعالیٰ تیرے پاس بیان آدیکھا ہے بعض محققین فقہار نے کہا کہ قسم عائد ہونے کے مواقع جاننا
 بہت مشکل و مجتہد کا کام ہے۔ لیکن اس مقام پر فتویٰ ہے کہ عورت بالغہ بارہ پر جو منکر پر قسم عائد ہو کافی الدرہی قول صاحبین
 دائرہ ثلثہ ہے۔ شوہر مرد عورت نے کہا کہ میرے باپ نے میری اجازت سے نکاح کر دیا تھا اور شوہر کے وارثوں نے اجازت
 کا انکار کیا تو قول عورت کا قبول اور وعت بیٹھے اور میراث پاوے اور اگر کہا کہ بے میری اجازت کے نکاح کیا مگر مجھے خبر ہوئی تو
 میں راضی ہوئی تو قول وارثوں کا ہے اور عورت گواہ لاوے۔ (فرع) ولی نے کسی معین شوہر کے بارہ میں اجازت دینی
 عورت نے رد کر دیا اگر کہا کہ دوسرا اس سے بہتر تو بعد عقد کے رد نہیں اور قبل عقد کے بعد پھر اگر ولی نے عقد کیا پس خاتون
 ہو رہی تو علی الاصح جائز ہے جیسے اسکی موجودگی میں نکاح کیا بغیر پوچھے اور وہ خاموش رہی تو علی الاصح جائز ہے بشرطیکہ
 جانتی ہو۔ اگر باپ نے صغیرہ سمجھ کر نکاح کر دیا اسنے کہا کہ میں بالغہ ہوں تو اسی کا قول اور اسی کے گواہ قبول ہیں بشرطیکہ
 عمر اسکو مختل ہو۔ و۔ و يجوز نکاح الصغیر والصغیرۃ اذا زوجهما الولی۔ اور جائز ہے یعنی منقذ نکاح صغیر کا
 یا صغیرہ کا جبکہ انکو ولی نکاح کرے۔ بکراکانت الصغیرۃ او ثیبیا۔ خواہ صغیرہ بارہ ہو یا ثیبہ ہوتی۔ اسطرح کہ قبل بلوغ
 کے شوہر نے وطی کر لی بھر طلاق دی یا مرگیا بھر ولی نے اس صغیرہ ثیبہ کو دوسرے سے نکاح کر دیا۔ یون ہی ولی خواہ باپ و
 دادا ہو یا کوئی دوسرا ہو۔ والولی ہو العصبۃ۔ اور ولی وہ ہے جو عصبہ ہوتی یعنی ایسا وارث کہ اگر یہ صغیرہ یا صغیرہ
 توجیکے مطر دض حصہ ترکہ میں دینے کے بعد اتنی مال اسی کا ہو چنانچہ فرائض میں معلوم ہوگا۔ واولیاء کا بیان آتا ہے۔ و مالک
 مخالفتانی غیر للاب۔ اور امام مالک رحمہ سوائے باپ کے دیگر اولیاء میں سے مخالفت کرنے میں فتیٰ کہ دادا کا نکاح
 کرنا منقذ نہیں ہے۔ والشافعی فی غیر الاب والجد۔ اور شافعی رحمہ سے مخالفت کرنے میں سوائے باپ و دادا کے
 دیگر اولیاء میں۔ ولی الثیب الصغیرہ ایضا۔ اور ثیبہ صغیرہ میں بھی مخالفت کرنے میں اور کتنے ہیں کہ صغیرہ جب
 ایک مرتبہ ثیبہ ہو گئی تو اب شرم نہیں ہے اسکی زبانی رضامندی ضرور ہے اور ہم کہتے ہیں کہ نابالغی سے حاقبت قائم ہے و نام کلاماً
 و جہ قول مالک ان الولایۃ علی الحجرۃ باعتبار الحاجۃ۔ قول مالک ہم کی وجہ یہ ہے کہ آزادہ بر ولایت غیر کی بلحاظ حاجت کے
 ہوتی ہے۔ و لا حاجۃ لا لغدام الشهوة۔ اور بیان کچھ حاجت نہیں بوجہ شہوت نثار دہونے کے فتیٰ کیونکہ صغیرہ یا صغیرہ
 ترقیباً باپ کی بھی ولایت مندرگ۔ الا ان ولایۃ الاب بحسب لفتنا بخلاف اقیاس لیکن باپ کا ولی ہونا ازراہ نفس کے برخلاف
 اقیاس ثابت ہوا ہے۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ زہرا سے چھ سالہ عمر میں ولایت حضرت ابوبکر صدیق

صحیح کر لیا اور نو برس کی عمر میں زفات ہوا۔ پس قیاس کو بیان دخل نہیں بلکہ نفس سے معلوم ہوا تو صرف باپ تک رہ گیا۔
 والجد لیس فی معناه فلا یحق بہ۔ اور داد کچھ باپ کے معنی میں نہیں تو باپ کے ساتھ لان کیا جاوے۔ شافعی
 کہتے ہیں کہ باپ کے معنی میں ہر معنی کے ذرائع میں باپ نہ تو دادا بجائے اس کے قائم ہے۔ قلنا لابل ہو موافق للقیاس۔
 ہم کہتے ہیں کہ یہ خلاف قیاس ہی نہیں بلکہ وہ موافق قیاس ہے۔ دادا اور دادا کے سب داخل ہیں۔ لان النکاح
 یتم من المصاح۔ اس واسطے کہ نکل متضمن بصلحتوں کو ہے۔ ولاتوفرا لایین النکاح فیین عاودہ۔ اور عاودت ہون ہی جاری
 ہے کہ یہ صلحتیں بھر پور نہیں حاصل ہوتی ہیں مگر دو برابر والوں میں۔ ولاتتفق الکفو فی کل زمان۔ اور برابر والے کا میسر
 ہوتا ہر وقت میں اتفاق نہیں ہوتا۔ شایہ صغر میں میسر ہے پھر بعد بلوغ کے نہو۔ فانتبتنا الولاية فی الصغر احراز
 للکفو۔ تو ہم نے صغر میں ولایت ثابت کی تاکہ کفو حاصل کر لیا جاوے۔ اور جب اپنے ولایت دی گئی تو باپ ہو یا دادا یا کوئی
 ہو ولی ہوگا۔ اور شافعی کہتے ہیں کہ سوائے باپ دادا کے ولی نہیں۔ وجہ قول الشافعی ان النظر لا یم بالتغویض الی
 غیر الاب والجد بقصور شفقتہ وبعد قرابتہ۔ اور وجہ قول شافعی یہ کہ باپ دادا کے سوائے دوسرے کو سپرد کرنے میں
 مصاح پورا ہوگا جو غیر کی شفقت ناقص ہونے اور اس کی قرابت بعید ہونے کے۔ ولہذا لایک التصرف فی المال مع
 انه ادنی رتبة فلان لایک التصرف فی النفس وانه اعلی اولی۔ اور یہی قصور و دوری سے وہاں صغیر و صغیرہ میں
 تصرف کا اختیار نہیں رکھتا باوجودیکہ مال کا درجہ کتر ہے پس بالضرورة ادلی ہے کہ وہ جان صغیر و صغیرہ میں تصرف کا قابو نہ پاوے
 در حالیکہ جان کا درجہ بڑھ کر ہے۔ ولنا ان القرابة داعیة الی النظر کما فی الاب والجد۔ اور ہماری تقریر دلیل ہے کہ
 نظر شفقت کی داعی تو قرابت ہے جیسے باپ دادا میں ہے۔ صرف اتنا فرق کہ غیر میں کچھ کمی ہے۔ وما فیہ من القصور
 انظرناہ فی سلب ولایة الالزام۔ اور جو کچھ غیر میں کمی تھی اسکو ہننے ولایت الزام میں کما ہر کرد بافت یعنی سوائے
 باپ دادا کے غیر نے جو نکل کر دیا وہ لازم نہیں ہوتا حتی کہ صغیر و صغیرہ کے بعد فسکور سے بخلاف التصرف فی المال
 بر خلاف مال میں تصرف کے۔ کہ وہ نہیں جائز رکھا کیونکہ اس میں صرف ایک ہی ولایت الزامی ہو سکتی ہے۔ لانه یتکرر
 کیونکہ یہ تو کر رہتا ہے۔ ایک ہی حالت پر نہیں رہتا چنانچہ ولی نے اگر صغیر کا غلام ہے یا وہ مشتری کے ہاتھ سے دوسرے نے
 خرید یا بھیر کمین اور گیا۔ فلا یکن مدارک النخل۔ تو نخل کا تدارک ممکن نہیں۔ فلا یغیر الولاية الا بالمرئ۔ تو اس میں کوئی
 ولایت بغیر نہیں سوائے ولایت الزام کے۔ پس اگر ولایت حاصل ہو تو یہی ہوگا کہ ولایت الزامی حاصل ہو۔ ومع
 القصور لایثبت ولایة الالزام۔ حالانکہ قصور شفقت کے باوجود الزامی ولایت نہیں حاصل ہوتی ہے۔ جیسا کہ
 بیان کر چکے تو مال میں کسی قسم کی ولایت نہیں ہو سکتی۔ شافعی جسے دوم یہ فرمایا کہ شبہ صغیرہ پر ولایت نہیں ہے۔ وجہ قولہ
 فی المسئلة الشانیتہ ان الثیاب سبب لحدوث الزامی لوجود المارستہ۔ دوسرے مسئلہ میں شافعی رحم کے قول کی یہ وجہ
 ہے کہ غیب ہو جانا اپنی رائے پیدا ہو جانے کا سبب ہے جو مارتہ بٹے جانے کے۔ یعنی اسکو ایک حجرہ حاصل ہو کر خود عقل
 ہو جاتی ہے اگرچہ بعض میں حاصل نہو۔ فادرا نا حکم علیہا تیسرا۔ تو ہم نے آسانی کے لیے غیب ہو جانے پر حکم کا مدار رکھا۔
 کہ جو تیب ہو خود مختار ہے نکل منظر کرے یا کرے۔ ولنا ما ذکرنا من تحقق الحاجۃ ووفور الشفقتہ۔ اور ہماری دلیل
 تو وہی جو ہم بیان کر چکے کہ ضرورت تحقق ہے اور شفقت وافر ہے۔ یعنی مصاح نکل کا کفو ہر وقت میسر نہیں اور باپ دادا
 کو اسپر وافر شفقت ہے تو انکو ولایت حاصل ہے۔ ولا مارتہ تحدث الزامی بدون الشهوة۔ اور کوئی مارتہ نہیں جو
 بدون شہوت کے رائے پیدا کرے۔ کہ چونکہ صغیرہ نے شہوت سے وہی نہیں کی۔ فیدار حکم علی الصغر۔ تو حکم کا مدار نہیں
 ہے۔ یعنی بالغ ہونا پس جو بالغ نہیں خواہ باکرہ ہو یا شبہ ہو اسپر ولایت حاصل ہے اور ولی ہر شبہ خواہ باپ دادا ہو یا غیر ہو۔

و یؤید کلامنا فيما تقدم قوله عليه السلام النكاح الى العصبات - اور ہمارے کلام سابق کا ثبوت یہ قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ نکاح کرنا عصبات کے سپرد ہے۔ سن غیر فصل۔ بدون تفصیل کے فریاد ہے یعنی جلد عصبیات بدون قید باب یاد ادا وغیرہ کے۔ لیکن یہ حدیث خسی و سبط ابن الجوری نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے موقوفاً و مرفوقاً ذکر کی اور کسی نے روایت نہیں کی۔ نفع۔ والترتیب فی العصبات فی ولایۃ النکاح کا لترتیب فی الارث۔ نکاح کی ولایت میں عصبیات کی ترتیب مثل ترتیب میراث کے ہے۔ چونکہ ایک ہی درجہ کا عصبہ کل میراث کا عادی ہوگا تو اقرب سے بعد محجوب ہوتا ہے اسی طرح نکاح میں۔ الا بعد محجوب بالا قرب۔ اقرب کی وجہ سے بعد محجوب ہوتے عورت کا سب سے اقرب ولی اسکا ہے پھر سہرا کا سہرا پھر باپ پھر باپ کا باپ اور پھر تک۔ المیٹ۔ پھر ایک ماں باپ کا بھائی پھر خال باپ کی طرف کا پھر ماں کی طرف کا پھر اسی ترتیب سے ہر ایک کی اولاد زینہ۔ پھر چچا اور اس میں حقیقی و عطائی و اخیانی کی ترتیب مثل بھائی کے پھر چچا کے پھر اسی ترتیب سے پھر باپ کے چچا تفصیل مذکور پھر انکی اولاد تفصیل مذکور علی ہذا۔ پس ہر ایک کو مستردین یا بنون میں ولایت ہے۔ پھر آزاد کرنے والا مولیٰ خواہ مرد ہو یا عورت ہو پھر مولیٰ کے عصبات پھر تبت مذکور۔ پھر جب عصبات نہوں تو اہل عصبہ کے نزدیک اول ماں پھر دختر پھر سہرا کی دختر پھر دختر کی دختر پھر بن تفصیل مذکور پھر پھر بھائی پھر ماں پھر خال امین و تمام تفصیل میراث میں ہے۔ پھر جس سے سوالات کی واسطے عصبات پھر نفسی جسکے فرمان میں یہ اختیار ہو اور تمام مکالمہ فی اللغات اب واضح ہو کہ درجہ اول سہرا و اسکا سلسلہ ہے تو فرض کر کے عورت کا سہرا پوتا پوتا اور باپ دادا اور بھائی بنون قسم کے ہیں تو سہرا پوتے یا پوتے کو ہے اور باپ دادا وغیرہ محجوب ہیں۔ اگر سہری سلسلہ میں کوئی نہ تو باپ ہے اور دادا وغیرہ محجوب ہیں اگر کوئی نہ صرف بنون قسم کے بھائی بنون حقیقی بھائی ولی اور باقی محجوب ہیں علی ہذا القیاس۔ پھر واضح ہو کہ باپ دادا اور دیگر اولیاء میں فرق معلوم ہو چکا۔ فان زوجہما الاب والجد۔ پس اگر باپ دادا نے نکاح کر دیا تو بنون کو یعنی لصغیرا و لصغیرۃ۔ یعنی صغیر یا صغیرہ کو۔ فلاخيار لهما بعد بلوغهما۔ تو دونوں کو بعد بلوغ ہونے کے کچھ اختیار نہیں ہے۔ یعنی نکاح کئے یا توڑنے میں اختیار نہیں۔ لانہما کاملتا الرای و افر الشفقتہ قلنم العقد لباشرتہما کما اذا باشرہ برضا بعد البلوغ۔ کیونکہ باپ دادا دونوں راسے میں پورے اور شفقت میں بھریوں میں تو نئے عمل میں لانے سے عقد لازم ہو چکا جیسے اگر بعد بلوغ صغیرین کے انکی رضامندی سے دونوں نے عقد کیا تو لازم ہوتا ہے۔ پس اگر باپ دادا نے دختر صغیرہ کا ہر بنون فاحش قبول کیا باطل صغیر کا ہر بنون فاحش زیادہ کیا یا غیر کفو کے ساتھ نکاح کر دیا تو بھی لازم ہے۔ اور یہی سہرا اور سہرا محجوزہ کا حکم ہے۔ یہ اس وقت کہ باپ دادا وغیرہ کی بیہوشی یا قوت و نسک وغیرہ کے ظاہر نہ ہو اور اگر ظاہر ہو تو بالاتفاق نکاح صحیح نہیں۔ یونہی اگر نشہ میں اپنی دختر صغیرہ کو مرد فاحش یا شریر یا بھیک لٹنے والے یا کینہ پیشہ کرنے والے کے ساتھ بیاہ دیا تو صحیح نہیں البتہ۔ وان زوجہما غیر الاب والجد۔ اور اگر صغیرہ و صغیرہ کو سہرا سے باپ دادا کے سہرا بیاہ دیا ہو۔ فکل واحد منہما انجاسا ذالطبع۔ تو صغیرہ و صغیرہ میں سے ہر ایک کو جب بالغ ہو تو اختیار ہے یعنی۔ ان شار اقام علی النکاح وان شار نسخ۔ اگر چاہے تو نکاح مذکور پر قائم رہے اور اگر چاہے تو نسخ کر دے اگرچہ ولی واقع ہو چکی ہو۔ و ان اگر بنون فاحش یا غیر کفو سے کیا ہو تو باطل صحیح نہیں ہوتا۔ و ہذا عند ابی حنیفہ و محمد رحمہ۔ اور یہ احتساب ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ہے۔ وقال ابو یوسف لاخيار لهما اعتبارا بالاب والجد۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ بنون اختیار ہے کہ قیاس باپ دادا کے ہے۔ کیونکہ قرابت میں سب مشترک ہیں۔ ولہذا ان قرابۃ اللخ۔ اور ابو حنیفہ نے کہا کہ دلیل یہ کہ بھائی کی قرابت ہے۔ اگرچہ بعد باپ دادا کے باقیوں سے بڑھ کر ہے۔ ناقصہ۔ ناقص ہے۔ و النقصان بشر بقصور الشفقتہ۔ اور نقصان شفقت کی کمی پر دلالت کرتا ہے۔ فیتطرق الخلل فی المقاصد عسی۔ تو ایسا لگتا ہے کہ

۹
 باب اول
 عصبیات
 و اولیاء
 و بنون
 و بنات
 و بنات
 و بنات

کہ نکاح کے مقاصد میں خلل کی راہ ہوتی ہے جس کو لیا میں نقص ہر سبب میں خلل کا احتمال ہے۔ والتدارک مکن بخیار
 التدارک۔ اور بلوغ کا اختیار دینے کے ذریعہ سے تدارک کرنا مکن ہوتی ہے۔ تو واجب ہوگا انکو اختیار بلوغ حاصل ہے۔ وطلاق
 ورجوع اب فی غیر الاب والجد قینا اول الام والقاضی۔ اور باپ دادا کے سواے میں مطلقاً اختیار کا جواب ان وقت قاضی کو
 شامل ہوتی ہے۔ پس اگر ان یا قاضی نے صغیرین کو اپنی ولایت سے بیاہ دیا تو بعد بلوغ کے انکو اختیار حاصل ہے۔ ہوا صحیح
 من الروایہ بقصور الراسی فی احدہما۔ یہی صحیح روایت ہے کیونکہ ایک میں راسے ناقص ہوتی ہے۔ وہاں ہے۔ وبقصور
 الشفقتہ فی الآخر۔ اور دوسرے میں شفقت ناقص ہوتی ہے۔ اور وہ قاضی ہے۔ فقیر۔ تو صغیر و صغیرہ کو اختیار ہوگا
 پھر اگر صغیر یا صغیرہ نے نسیخ اختیار کیا تو واجب ہے کہ فوراً باطل ہوتی ہے اور وہ اسے واجب آگاہ ہو اسی دم بدون کسی کام
 مشغول ہونے کے نسیخ کرے لیکن اسکے یہ معنی ہیں کہ نسیخ اختیار کرے ورنہ نکاح لازم ہو جائیگا۔ نسیخ و نسیخ ہونا تو فرمایا
 و بشرط نسیخ القضاء۔ اور اختیار بلوغ میں حکم قاضی شرط ہے۔ تب نکاح نسیخ ہوگا۔ بخلاف اختیار العتق۔ برخلاف
 نسیخ عتق کے وقت یعنی باندی کسی شوہر کے تحت میں تھی کہ آزاد کر دی گئی تو اسکو اختیار ہو جائے اسکے نکاح میں رہنا پسند
 کرے یا نہیں پس اگر نسیخ کر گئی تو بدون حکم قاضی کے نکاح نسیخ ہو جائیگا۔ پس اختیار بلوغ و اختیار عتق میں فرق ہے۔ بلان
 النسیخ مہننا لدفع ضرر خفی و ہو مکن التحمل ولہذا یشمل الذکر والانشی فجعل الزمانی حق الآخر و یقتصر الی
 القضاء۔ کیونکہ بیان یعنی اختیار بلوغ میں نسیخ کرنا ایک نسیخ ضرر دور کرنے کے لیے ہے اور وہ خلل شکن ہونا اور اسی جہت سے
 وہ مرد و عورت دونوں کو شامل ہے پس یہ دوسرے کے حق میں الزام قرار دینا تو نسیخے قاضی کی حاجت ہوتی ہے کیونکہ
 دوسرے پر کوئی امر لازم کرنا قاضی کے ولایت میں ہے۔ و اختیار العتق کہ دفع ضرر جلی و ہوزیادۃ الملک علیہا۔ اور اختیار
 عتق میں نسیخ کرنا ایک کھلا ضرر دور کرنے کے لیے ہے اور وہ باندی پر فاک کا زیادہ ہونا یعنی دوسرے میں طلاق ہونا
 جسکو شوہر اور سب جانتے ہیں۔ ولہذا لہ تختص بالانشی۔ اور اسی جہت سے وہ عورت سے مختص ہے۔ جیسے مرد کو طلاق
 کا اختیار ہوتا ہے۔ قاضی و فقہاء۔ تو یہ نسیخ صرف دفع کرنا اعتبار کیا گیا ہے دوسرے پر الزام نہیں کیونکہ کھلا ضرر ہونے
 سے بھی دیکھتے ہیں۔ والذی لا یقتصر الی القضاء۔ اور ضرر جلی دفع کرنا حکم قضاء کا محتاج نہیں ہے۔ ثم عندہما اذ
 بلغت الصغیرۃ وقد علمت بالنکاح فسکت فہورضا۔ پھر ابو حنیفہ و مجاہد کے نزدیک جب صغیرہ بالغ ہوئی حالانکہ اسکے
 نکاح کا علم ہو اس پر خاموش ہو رہی تو یہ رضامندی ہوتی ہے خواہ اسکے یہ معلوم ہو کہ مجھے نسیخ کا اختیار ہے یا نہیں۔ وان
 لم تعلم بالنکاح فلہا الخیار حتی تعلم فسکت۔ اور اگر اسکے پانچ معلوم ہونا اسکے اختیار باقی ہے یہاں تک کہ جان سے
 پر خاموش ہو۔ شرط العلم باصل النکاح لانہا لا تمکن من التصرف الابہ۔ امام محمد نے یہ شرط نکالی کہ وہ اصل نکاح سے
 آگاہ ہو اس لئے کہ اسکے تصرف کا قابو ہون اسکے نہیں ہے۔ والولی یفسد وہ۔ حالانکہ ولی نے متنا نکاح کا عقد کیا ہوتی ہے
 صغیرہ کو معلوم نہیں۔ فعذرت بالجہل۔ تو صغیرہ بوجہ جہالت کے معذور ہوتی ہے۔ کیونکہ اسکا نکاح ہونا کوئی ضروری
 حکم شرعی نہیں ہے تاکہ کہا جاوے کہ وہ شرعی حکم بنانے میں معذور نہیں اور حال یہ کہ اسکا نکاح تنہا ولی نے کیا وہ جانتی نہیں
 ہے جب تک بنانے تک نسیخ یا بجا نہیں کر سکتی لہذا شرط ہے کہ اصل نکاح سے آگاہ ہو کر درگئی تو نسیخ ہوگا اور سکوت کر گئی تو
 لازم ہو جائیگا۔ ولم یغیر ط العلم بالخیار۔ اور یہ شرط نہیں کی کہ خیال بھی جانتی ہوتی یعنی نکاح سے واقف ہو اور یہ جانے کہ
 مجھے برقرار رکھنے یا نسیخ کرنے کا سبکی اختیار ہے تو اختیار کا علم شرط نہیں کیا۔ لانتہا متفرغ لمعرفۃ احکام الشرع۔ کیونکہ یہ شرط
 احکام شرعیہ جاننے کے واسطے فارغ ہے۔ والدار و اہل العلم۔ اور یہ دارالاسلام دارالعلم ہوتی ہے۔ تو پھر لازم تھا کہ اپنے
 متعلق احکام سیکھ لے۔ فلم تعذر بالجہل۔ تو نادانی پر معذور نہ ہوگی۔ حتی کہ اگر نکاح سے آگاہ ہو کر چپ ہوئی پھر

دعویٰ کیا کہ میں نکاح کی اجازت نہیں دیتی اور میری خاموشی اسوجہ سے تھی کہ مجھے یہ معلوم نہ تھا کہ مجھ کو روکنے کا اختیار حاصل ہو تو اسکا یہ عذر قبول نہوگا کیونکہ وہ خود مختارہ تھی کسی کی مملو کہ نہ تھی اور یہ دارالاسلام دارالعلم ہے جب چاہتی جان لیتی بخلاف المتعقہ۔ برخلاف اس لڑکی کے جو آزاد کی گئی تھی اور کسی شوہر کے تحت میں ہے اور خاموش رہی پھر اسکو معلوم ہوا کہ مجھے خیار حاصل ہے پس اسنے روک دیا اور عذر کیا کہ پہلے مجھے معلوم نہ تھا کہ مجھے اختیار حاصل ہے تو عذر قبول ہوگا لان الامنہ لا تضرع لمعرفہنا فعذرت باہل ثبوت الخیار۔ اسواسطے کہ باندی تو احکام شرعیہ جاننے کے واسطے خارج نہیں ہو سکتی تو خیار حاصل ہونا بخانہ میں معذور رکھی جائیگی۔ تم خیار البکر یطبل بالسکوت ولا یطبل خیار الغلام ما لم یقل رضیت او بچی منہ ما لعل انہ رضیا پھر باکرہ یعنی صغیرہ جو باکرہ بانع ہوا اسکا خیار تو سکوت کرنے پر باطل ہو جائیگا اور صغیرہ کا خیار نہیں باطل ہوگا جب تک نہ کہے کہ میں راضی ہوا یا اسکی طرف سے کوئی ایسا فعل پایا جاوے جس سے معلوم ہو کہ یہ رضامندی ہے۔ صغیرہ میں تو ایسا ہوا کہ گو یا بعد بلوغ کے ولی نے نکاح کر کے اجازت لی اور وہ خاموش رہی پس لازم ہوگا اور طفل بعد بلوغ کے خود اجازت سے خواہ زبانی یا کوئی فعل دلیل اجازت مثلاً وہ ملی کر لے یا مہر دیدے یا ماہ نفقہ سے کیونکہ مرد کے حق میں سکوت دلیل رضامندی نہیں جیسے ثیبہ عورت میں لہذا فرمایا۔ وکذلک الحارثہ اذا دخل بہا الزوج قبل البلوغ۔ اور یہی حکم بانع ہونے والی صغیرہ کا جبکہ قبل بلوغ کے اس سے شوہر نے وہی کر لی ہو۔ اعتبار الہذہ الحالیۃ بحال ابتداء النکاح۔ یعنی یہ حکم ہے بقیاس اس حالت کے بحال تبدلے نکاح وقت یعنی ثیبہ بانع کا عقد کر کے اگر ولی نے پوچھا اور اسنے سکوت کیا تو یہ رضامندی نہیں جب تک زبان سے اجازت نہ دے یا کوئی فعل دلیل سرزد ہو مثلاً مہر پر قبضہ کرنے یا شوہر کو وہی کرنے سے ایسا ہی صغیرہ مدفولہ ہو کر بانع نہونے والی کھالی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ باوجودیکہ حالت صغیرہ میں مدفولہ ہو چکی ہے بانع ہو کر اسکو خیار حاصل ہے حتیٰ کہ اگر روکے تو نکاح بحکم قاضی نسخ کر دیا جائیگا۔ و خیار البلوغ فی حق البکر لا یمتد الی آخر المجلس۔ واضح ہو کہ خیار البلوغ باکرہ کے حق میں آخر مجلس تک دراز نہوگا۔ یعنی میں صغیرہ کا سولے باپ دادا کے کسی ولی نے نکاح کر دیا جس مجلس میں بانع ہوئی یا نکاح کو جانا تھا جلسہ کے آخر تک اسکو اختیار میں مہلت نہیں بلکہ فوراً روکے ورنہ نکاح لازم ہو جائیگا۔ اور اگر اسنے شوہر کا نام پوچھا یا بقول شاخین مہر دریافت کیا تو کہا گیا کہ خیار باطل ہوا لیکن شیخ محقق نے کہا کہ یہ نعتف بلا دلیل ہے غایتہ الامر اسکو ابتدائی نکاح پر قیاس کر دو توجی شوہر کا نام پوچھنے سے نکاح نافذ نہیں ہوتا اسی طرح بیان ہے۔ بان نام معلوم ہونے کے بعد اگر سکوت کرے تو نافذ ہوگا۔ اگر وقت بلوغ کے اسکو نکاح اور شفیعہ کی خبر دیکھی تو لازم ہے کہ کہے میں نے دونوں حق طلب کیے پھر دونوں کی تفسیر کرے۔ ورنہ ایک بعد دوسرے کے طلب کرنے میں پھیلا باطل ہوگا۔ واضح ہو کہ جب وقت بلوغ کے اسنے نسخ کیا اور گواہ کر لیے تو قاضی کا حکم لینے جب چاہے جاوے۔ مہلت۔ یہ وقت تو باکرہ کے خیار بلوغ کا تھا۔ ولا یطبل بالقیام فی حق الثیبہ والغلام۔ اور صغیرہ کہ ثیبہ ہو کر بانع ہوئی یا صغیرہ بانع ہوا تو اسکا خیار بلوغ بوجہ کھڑے ہوجانے کے باطل نہوگا۔ یعنی مجلس بدل جانے سے پہلے نہیں باطل ہوگا لانہ ما ثبت بالثبات الزوج۔ کیونکہ یہ خیار کچھ شوہر کے دہن سے نہیں حاصل ہوا۔ تا کہ مجلس تک رہے کیونکہ جس عورت کی اسکا نکاح نے اختیار دیا کہ توجاہ ہے اپنے آپ کو طلاق دے تو یہ عورت پھر صرف مجلس تک ہے پس اگر وہ مجلس سے کھڑی ہوئی تو شوہر کا دیا ہوا اختیار باطل ہو گیا اور بیان خیار بلوغ کچھ شوہر کا دیا ہوا نہیں۔ بل لتوہم الخلل۔ بلکہ خلل کے احتمال پر ہر وقت جمہ ولی ناقص کی رائے سے پیدا ہوا ہے۔ فانما یطبل بالرضاء۔ پس یہ تو رضامندی ہی سے باطل ہوگا۔ غیر ان سکوت البکر رضاً۔ لیکن یہ بات ہے کہ باکرہ کا چپ ہوجانا رضامندی ہے۔ اور ثیبہ ہر دو جوان کے حق میں سکوت نہیں بلکہ اول بائع چاہیے۔ توجہ تک نہو باقی رہیگا۔ اگرچہ ثیبہ اپنے شوہر کا کھانا کھاتی رہے و اسکی خدمت کرتی رہے الخلاصہ۔ اور مہینوں

اسکے ساتھ رہے مگر جبکہ زبان سے رضامند ہو جاوے یا اختیار سے وطنی کرنے دے الجواسع - اور اگر عورت نے کہا کہ آئیں مجھے
 اور بدستی وطنی کی تو اسی کا قول ناجائز اور اسکو خیار حاصل ہو مگر - بالجملہ یہ خیار اپنا ذاتی ہے تو اپنی رضامندی قوی یا ضعیفی
 تک رہیگا۔ بخلاف خیار العتق - بخلاف خیار العتق کے فت کہ کوئی آزادی شدہ کو صرف مجلس تک رہتا ہے۔ لان
 ثبت بائناات المولی و ہوا لاعتاق - کیونکہ یہ خیار تو مولیٰ کے ثابت کرنے سے ثابت ہوا اور وہ آزاد کرنا فت یعنی
 مولیٰ نے آزاد کیا تو اسکو یہ خیار بھی دیا۔ فیستبر فیہ المجلس - تو اس میں مجلس کی حد مقرر ہو سکتی ہے۔ کما فی خیار الخیرة - جسے خیرہ
 عورت کے خیار میں فت جبکو شوہر نے طلاق کا اختیار دیا ہے مجلس کی حد مقرر ہے۔ رہا یہ کہ اگر صغیرہ یا صغیر نے نکاح کر دیا
 اور قاضی نے منع کیا تو کیا یہ طلاق ہے تاکہ طلاق کے احکام مترتب ہوں یا نہیں پس جواب دیا کہ - ثم الفرقة بخیار البلوغ
 لیس لطلاق - پھر جو جدالی کہ بوجہ خیار بلوغ کے حاصل ہو وہ طلاق نہیں ہے۔ لانہا تصحیح من الانثی - کیونکہ یہ وقت
 تو عورت کی طرف سے صحیح ہے فت حتی کہ صغیر نے جب بلوغ پر نکاح کر دیا تو فرقت ہو گئی۔ و لا طلاق الیہا۔ حالانکہ
 طلاق کوئی بھی عورت کی طرف سے نہیں ہے فت قویہ فرقت طلاق نہی - و کذا بخیار العتق لما بینا۔ اور یوں ہی
 جو فرقت بوجہ خیار عتق کے پیدا ہو وہ طلاق نہیں اسی دلیل سے جو ہم نے بیان کی فت کہ وہ کوئی عورت کی طرف سے ثابت
 ہوئی حالانکہ طلاق عورت کی طرف سے نہیں۔ بخلاف الخیرة - بخلاف خیرہ کے فت کہ فرقت اگرچہ عورت کے
 اپنے آپ کو اختیار کرنے سے پیدا ہوئی لیکن شوہر کے دینے سے ہے۔ لان الزوج ہوا الذی ملکہا و ہوا مالک للطلاق
 کیونکہ شوہر ہی نے اس عورت کو فرقت کا مالک کیا اور شوہر طلاق کا مالک تھا فت تو عورت طلاق دینے میں بمنزرت شوہر
 کے نائب کے ہوئی تو خیرہ کی فرقت طلاق ہے۔ (فرع) اگر خیار بلوغ سے عورت یا مرد نے فسخ کیا پھر دونوں نے جدید نکاح
 باندھا تو مرد کو پورے عین طلاق کا اختیار ہے۔ یہی خیار العتق میں اور یہی اس فرقت میں جو بوجہ کفو نہ ہونے یا مہر کم ہونے
 کے ہو۔ اگر قبل دخول کے یہ فرقت واقع ہو تو نصف مہر لازم نہیں بخلاف طلاق کے مہر - اگر ایک طلاق دیکر بعد
 کے اسی عورت سے نکاح کیا تو مرد صرف دو طلاق کا مالک ہے حتی کہ اگر کبھی اس عورت کو دو طلاقیں دین تو معتقد ہوتا ہے کہ
 حلالہ کے بغیر نکاح میں نہیں لے سکتا۔ خیار بلوغ وغیرہ میں تین طلاق کا مالک ہے۔ م۔ وان مات احدہما قبل البلوغ
 ورثہ الآخر۔ اور اگر بلوغ سے پہلے دونوں میں سے کوئی مر گیا تو دوسرا اسکا وارث ہوگا۔ و کذا اذا مات بعد البلوغ
 قبل التفريق۔ اور یوں ہی جب کوئی بعد بلوغ کے قبل جدا کیے جانے کے مرے تو بھی دوسرا وارث ہوگا۔ یعنی بعد
 بلوغ کے ایک نے نکاح کر دیا تو اس مرد کا اثر یہ ہے کہ نکاح لازم نہیں ہوا لیکن برابر باقی ہے حتی کہ مرد اس سے وطنی کر سکتا ہے
 پھر جب قاضی تفریق کرے تو نکاح فسخ ہو گیا اور چونکہ قبل تفریق کے مر تو نکاح قائم ہے پس دوسرا وارث اور پورا مہر لازم ہوگا
 لان اصل العقد صحیح - کیونکہ اصل عقد صحیح واقع ہوا فت صرف و زم نہ تھا۔ والمالک الثابت بہ انتہی بالموت
 اور ملک البیع جو اس عقد سے ثابت ہوئی تھی وہ بوجہ موت کے قائم ہو گئی فت یعنی پوری ہو گئی اور قطع نہیں ہوئی تو
 میراث جاری ہوگی۔ بخلاف ما باشرہ الفضولی - بخلاف اس عقد کے جو فضولی نے باندھا فت یعنی زید و ہندہ کا عقد
 ایک فضولی نے باندھا جو دل نہیں اور نہ وکیل بلکہ فضولی طور پر باندھا تو انعقاد موقوف باجازت زید یا ہندہ ہے۔ اذا مات
 احد الزوجین قبل الاجازة - جبکہ دونوں شوہر و زوجہ میں سے کوئی قبل اجازت کے مرے تو دوسرا وارث ہوگا۔
 لان النکاح ثم موقوف - کیونکہ نکاح یہاں موقوف ہے فت اس پر بھی کچھ نتیجہ مترتب نہیں۔ فیبطل بالموت - تو
 موت کی وجہ سے باطل ہو جائیگا فت کما ب اجازت نامکن ہے۔ وہ ہرنا نافذ فقہر بہ - اور یہاں ولی کا نکاح نافذ تو
 موت سے ٹھیک قرار پائے فت حتی کہ اب فسخ نہیں ہو سکتا تو نکاح کے احکام اس پر مترتب ہونگے از الجملہ میراث ہے۔ قال ولا

ولایت بعد ولاصغیر ولا مجنون۔ قدوری نے کہا اور کچھ ولایت حاصل نہیں غلام کو اور نہ صغیر یعنی نابالغ کو اور نہ مجنون کو۔
لأنه لا ولاية لهم على أنفسهم۔ کیونکہ ان لوگوں کو اپنی ذات پر اختیار حاصل نہیں ہے۔ فاولی ان لا یثبت علی غیرہم تو
درجہ اولیٰ انکو غیر بر ولایت ثابت نہوگی۔ کیونکہ ولایت یہ کہ انکا قول دوسرے پر نافذ ہو۔ ولان ہذہ ولایت نظریۃ
اور اس دلیل سے کہ ولایت نکاحی تو ولایت نظری ہے کہ نظر فور سے بہتر جانکر عقد کرے۔ ولان نظری التفتویٰ فی
الی ہولاء۔ اور ان لوگوں کے سپرد کرنے میں کچھ بھی نظر نہیں ہے۔ فت۔ اور غلام کی ولایت نکاح میں نہونا اجماع ہے اور صغیر
مجنون بے عقل ہیں۔ پھر مراد مجنون سے جسکا جنون پورا ہمیشہ بھر مطبق ہو اسی پر فتویٰ ہے پس جو مطبق نہو وہ بالاتفاق اپنے
نافقہ کی حالت میں ولی ہے اور سفاد یہ کہ مجنون مطبق کی ولایت معدوم ہوگئی اسکا کچھ انتظار نہوگا اگرچہ سب سے اقرب ہو اور جو
مطبق نہیں ہے اس میں دیکھا جاوے کہ اگر کفولاق اسکے افاقہ تک انتظار کرے تو اسکی ولایت نہیں اور اگر انتظار کرے تو اسکی
ولایت قائم ہے جیسے اقرب ولی کے بر ویس میں ہونے کی صورت میں مختار متاخون ہے مفت۔ ولان ولایت لکافر علی مسلم۔
اور مسلمان پر کسی کافر کی ولایت نہیں ہے۔ لقولہ تعالیٰ ولن یجعل اللہ للکافرین علی المؤمنین سبیلاً۔ بدلیل قول ہی
عزوجل ولن یجعل اللہ للکافرین علی المؤمنین سبیلاً۔ اور یہ ایسے ہونے
جو معنی عبادت کو متضمن ہیں اور نکاح ہی قسم سے ہے۔ ولہذا لا تقبل شہادۃ علیہ۔ اور اسی وجہ سے کافر کی گواہی ہون پر
قبول نہیں ہے۔ کمانی الحدیث صحیح۔ اور واضح ہو کہ ولایت عامہ یعنی سلطنت کے بھی کافر کو مسلمان پر شرطاً ثابت نہیں ہوتی
اور اسپر مسائل بہنی میں کمانی اذیح۔ ولاتوارثمان۔ اور نہ کافر و مسلم باہم ایک دوسرے کے وارث ہوتے ہیں فت۔ اور
یہ سعوت اور اس میں نفوس مرتبہ ہیں۔ اما الکافر قسبت لہ ولایت الا نکاح علی ولدہ الکافر۔ لکن کافر کو اپنے فرزند کافر
نکاح کرنے کی ولایت ثابت ہے۔ لقولہ تعالیٰ والذین کفروا بعضہم اویا بعض۔ بدلیل قولہ تعالیٰ والذین کفروا بالغ۔ یعنی
جو لوگ کافر ہوئے وہ بعضے بعضوں کے اویا ہیں فت۔ اگرچہ انکی لنین مختلف ہوں کیونکہ کفر درحقیقت ایک ہی ملت ہے۔
ولہذا تقبل شہادۃ علیہ و یجریٰ بینہما التوارث۔ اور اسی جہت سے کافر کی گواہی کافر پر قبول ہوتی اور باہم دونوں میں
میراث جاری ہوتی ہے۔ بالجلہ مسلمانوں میں جو اویا ہیں وہ تو فقط عصبیات ہیں بیساکہ سابق میں شرحہ نے نقل کیا
اور یہی نکاح کرنے کی ولایت تو ذوی الارحام کو بھی بقول مختار حاصل ہے جنانچہ فرمایا۔ ولغیر العصبیات من الاقارب
ولایت التزوج۔ اور عصبیات کے سوائے اقارب کو بھی نکاح کرنے کی ولایت حاصل ہے۔ عند ابی حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ۔ اما
ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ ومعناہ عند عدم العصبیات۔ اور اس قول کے معنی یہ کہ جب عصبیات میں کوئی نہو تو نسبی ہون
تہ سبھی فت۔ تو دوسرے اقارب کو ولایت ہے۔ و ہذا استحسان۔ اور یہ حکم استحسان ہے۔ وقال محمد لا یثبت ہوا القیاس
وہو روایت عن ابی حنیفہ۔ اور امام محمد نے کہا کہ غیر عصبیات کو ولایت ثابت نہوگی اور قیاس ہی ہے اور یہی ایک روایت
امام ابو حنیفہ سے ہے۔ رواہ الحسن بن زیاد۔ وقول ابی یوسف فی ذلک مضطرب۔ اور ابو یوسف کا قول اس میں
مضطرب ہے۔ والا شہر اندہ مع محمد۔ اور زیادہ مشہور یہ کہ ابو یوسف اس میں امام محمد کے ساتھ ہیں فت۔ اور اکثر روایات میں
ابو حنیفہ کے ساتھ الزلیعی اور یہی جمہور کے نزدیک ہے۔ کمانی اور یہی اصح ہے الذخیرہ مفت۔ لہما ماروینا۔ صاحبین کی دلیل
وہ جو ہم روایت کر چکے فت۔ کہ نکاح کرنا عصبیات کی طرف سپرد ہے جو جب اسی جنس کے واسطے ہوا تو غیروں کو نہوگا۔ ولان
ولولایتہ انما یثبت صلوات اللقربانہ عن نسبتہ غیر الکفو ایہا۔ اور اس دلیل سے کہ ولایت اسی واسطے ثابت ہوتی ہے کہ
عزابت کی طرف غیر کفر کی نسبت ہونے سے حفاظت رہے۔ واولی العصبیات العقیانہ۔ اور یہ حفاظت عصبیات ہی کی طرف
مفروض ہے کہ کیونکہ خاندان نہیں سے قائم رہتا ہر مثل بیادیرتا وغیرہ کے تو غیر عصبیہ کو یہ ولایت نہوگی۔ ولابی حنیفہ

ان اللہ لایہ نظریۃ - اور ابوحنیفہ کی دلیل یہ کہ یہ ولایت نظریہ ہے۔ والنظر تحقیق بالتقریب الی من ہو مختص بالقرآن
 الباعث علی الشفقتہ - اور ایسے شخص کو پیر کرنے سے جسکی قرابت منقسمہ باعث شفقت ہو یہ نظر حاصل ہو جائیگی و نسبت
 وہ عایت شفقت سے جو بات بہتر نظر آویگی اسکا حق میں جاری کرے گا۔ خواہ عصبہ ہو یا غیر عصبہ ہو لیکن جب تک عصبہ کے ترغیب پر
 حدیث کے عمل ہو گا اور جب نہ تو ایسی قرابت منقسمہ ولے کہ ولایت ہوگی۔ جیسے ان دینی وغیرہ سوسن لا ولی ہما اور جس عورت
 کا کوئی ولی نہ ہو۔ یعنی لعصبۃ من جہۃ القرابتہ مراد یہ کہ قرابت کا کوئی عصبہ نہ ہو۔ اذ از وجہا مولا یا۔ اگر اسکو سا مولا یا
 الذی اعتمدا۔ یعنی وہ مولا جسے اس باندی کو آزاد کیا ہے۔ جازئو جائز ہے۔ لانه آخر العصبیات۔ کیونکہ آزاد کرنے والا بھی
 آخر درجہ کا عصبہ ہے عصبیات کے ہر وقت تو حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ جس عورت کا عصبہ نسبی ہو تو پیرا سا مولا یا اسکا عصبہ نسبی ہو گا۔ و
 اذا عدم الاولیاء۔ اور جب سب اولیاء معدوم ہوں وقت نہ نسبی ہوں اور نہ نسبی ہوں۔ اور بقول ابوحنیفہ رحمہ فرماتی اولیاء مثل
 مان وغیرہ کے بھی ہوں۔ فالولایۃ الی الامام والحاکم۔ تو ولی ہونا امام المسلمین وحاکم کی طرف راجع ہے۔ لقولہ علیہ السلام
 السلطان ولی من لا ولی لہ۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ سلطان اسکا ولی ہے جسکا کوئی ولی نہ ہو۔ و
 ابو داؤد و الترمذی و ابن ماجہ۔ ت۔ اور حدیث صحیح ہے کہ اگر اولیاء اشتجار کریں تو ولایت سلطان کی طرف منتقل ہو جاتی ہے بعض
 کہا کہ اشتجار سے باہم جھگڑنا واسطے ولایت کے مراد نہیں بلکہ اولیاء عقد سے مانع ہوں تو سلطان ولی ہو کر نکاح کرے۔ یعنی
 کہتا ہوں کہ یہی سنی ائمہ ہیں وائتہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ حاکم سے مراد سلطان اعظم کی طرف سے جسکو ولایت عامہ ہو حتیٰ کہ جس قاضی
 کے مشورے میں نکاح کرنے کی ولایت لکھی جاوے وہ مختار ہے۔ فاذا غاب ولی الاقرب غیبہ منقطعہ۔ پیر اگر وہ ولی جو
 اقرب ہے غائب ہو یعنی پردیس میں اسلح ہو کہ غیب منقطعہ ہر وقت۔ اور غیب منقطعہ کے معنی آگے آئے ہیں اور اقرب سے
 نیچے درجہ کا ولی ہو جاتا ہے۔ جازئ لمن ہوا بعد متہ ان یروح۔ تو جو ولی کہ اقرب سے دور ہوا اسکو رواج کہ نکاح کر دے وقت
 اور اقرب سے دور رکھنے میں اشارہ ہے کہ اقرب سے دوسرے درجہ والا ولی ہے نہ تیسرے درجہ والا۔ چنانچہ اگر اقرب کو معدوم
 مانا جاوے تو جو شخص ولی اقرب ہو وہ اب ولی ہوگا۔ وقال زفر فرج لایحوز۔ اور زفر فرج نے کہا کہ بعد کا نکاح کرنا نہیں جائز
 لان ولایۃ الاقرب قائمہ۔ کیونکہ اقرب کی ولایت قائم ہے۔ لانہا مثبت حقالہ صیانہ للقرابۃ فلا یطیل بغیبۃ۔
 کیونکہ ولایت اس ولی اقرب کے لیے اسکا حق اس غرض سے ثابت ہوتا ہے کہ قرابت کی حفاظت کر کے تو وہ اسکا غائب ہونے سے
 باطل ہوگی وقت خلاصہ یہ کہ ولایت کچھ عورت کی خالص نظر نہیں بلکہ ولی کا ذاتی حق ہے تاکہ وہ عار سے اپنی قرابت کو محفوظ رکھے
 اور جب ولایت اسکا حق ہوئی تو غیبت سے باطل ہوگی۔ ولہذا لوزوجا حیث ہو جاز۔ اور اسی جہت سے اگر ولی اقرب
 جہاں آوے وہاں سے ولیہ عورت کی تزویج کر دے تو جائز ہے۔ یہی جواب ظاہر ہے۔ النظر یہ ہے اگر اسکی ولایت باطل ہو سکتی
 وہاں سے تزویج کیوں جائز ہوتی۔ ولا ولایۃ للابعد مع ولایۃ۔ اور اقرب کی ولایت ہونے کے ساتھ ابعد کی کچھ ولایت
 نہیں وقت بخلاف تو ابعد کا تزویج کرنا بغیر ولی کے تزویج ٹھہری پس باطل ہے۔ ولنا ان ہذہ ولایۃ نظریۃ۔ اور ہماری
 دلیل یہ کہ ولایت نکاح تو نظری ولایت ہے۔ ولیس من النظر بالتقریب الی من لا یقع برائۃ۔ اور یہ کچھ نظر نہیں کہ
 مختص کو ولایت پیر دیا جاوے جسکی راس سے ارتفاع حاصل نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ غائب ہے۔ فقوضناہ الی الابد پس
 ہننے راس کو ابعد ولی کے پیر کیا وقت جو حاضر ہے اور چونکہ خاندان کی حفاظت میں دو وزن یکساں ہیں تو جعفر ولی اقرب کا
 تمام محفوظ رہا۔ و ہو مقدم علی السلطان۔ اور ولی ابعد مقدم ہے سلطان پر۔ کما اذا مات الاقرب۔ جسے ہر وقت
 کہ ولی اقرب مر جاوے وقت تزویج اس سے ابعد ہی اقرب ہو جائیگا۔ تاکہ سلطان کو حق حاصل ہو اور یہ جو زفر فرج نے کہا۔ و
 لوزوجا حیث ہو۔ اور اگر اقرب جہاں آوے وہاں سے ولایت کو بیاہرے بعد اطلاع دینے کے وقت تزویج ہے۔ فیہ منع۔ اس

قل میں شیخ ہر فرسخ ہر پینے ہمارے نزدیک نہیں جائز ہے کیونکہ نظر اجماعی طرح دیکھنے سننے پر ہوتی ہے۔ و بعد التسلیم
 نکلوا للابعد بعد القرابة وقرب التدبیر وللاقرب عکسہ اور بعد ان لینے کے ہم کہنے میں کہ جو دور کا دلی ہے اسکو قرابت
 میں دوری اور نہ ہر میں نزدیکی حاصل ہے اور جو اس سے نزدیک کا دلی ہے اسکو برعکس و سنی قرابت میں نزدیکی اور
 نہ ہر میں دوری ہے کیونکہ البعد تو بیان حاضر ہے اور اقرب دور ہے۔ فتر لا ستر لہ ولیسین مساویین فیہما عقد نقد ولا یرقد
 فذو نون بمنزلہ دو برابر درجہ کے ولیون کے قائم ہو گئے ہیں جسے عقد کہہ دو نافذ ہو جائیگا اور رد نہیں کیا جائیگا۔ والعیبہ
 المنقطعة ان یكون فی بلد لا تسئل الیہ الفواقل فی السنۃ الامرة۔ اور غیبت منقطعہ یہ ہے کہ اقرب ایسے ملک میں
 ہو کہ اس تک فانی سال میں نہ پہنچے سو اسے ایک بار کے۔ و ہو اختیار القدوری۔ اور یہ قدوری رح کا مختار ہے کہ
 غیبت منقطعہ کے یہی ہیں۔ وقیل ادنی مدۃ السفر لانه لا نہایتہ لا قصا۔ اور کہا گیا کہ غیبت منقطعہ کثرت سفر
 ہے کیونکہ انتہا سے مدت سفر کی کوئی حد نہیں ہے۔ و ہو اختیار بعض المتأخرین۔ اور یہ بعض مشائخ متأخرین کا مختار
 ہے جنہیں قاضی ابو علی ثعلبی و ابو علی سعیدی و سعد بن معاذ اور ابو عصیمہ المرزوسی و محمد بن مقاتل و ابو الیہر و صدر شہید
 وغیر ہم ہیں۔ و علی ہذا جب میں روز کی راہ پر ہو تو دور سے درجہ والا ہو حاضر ہے دلی نکاح ہے۔ فقہار نے کہا کہ اسی پر فتویٰ
 ہے اور زبیری نے کہا کہ یہ اکثر متأخرین کا قول ہے۔ وقیل اذا کان بحال یفوت الکفر باستطلاع رایہ۔ اور
 کہا گیا کہ غیبت منقطعہ یہ کہ دلی اقرب ایسی حالت میں ہو کہ اسکی راہ سے حاصل کرنے تک کفو جاتا رہیگا۔ حتیٰ کہ اس شہر
 میں چھپا ہو خواہ جگہ معلوم نہ ہو یا معلوم مگر جب تک راہ سے حاصل کرنے کا انتظام ممکن ہو کفو انتظار نہیں کرے گا تو غیبت منقطعہ اور دلی
 البیہک ولایت جائز ہے سی امام محمد بن افضل غازی غریب کا قول ہے اور نہایت میں کہا کہ اسی پر اکثر مشائخ ہیں اور امام سرخسی نے بیوط
 میں کہا کہ یہی صحیح ہے۔ و ہذا اقرب الی النفقہ لانه لا نظر فی البقاء ولایہ جنتہ۔ اور یہ فقہ سے اقرب قول ہے کیونکہ ایسی حالت
 میں دلی اقرب کی وہیت باقی رکھنے میں کوئی بہتر نظر نہیں ہے۔ و ہذا واضح ہے کہ کثرت سفر کی قول اور اس قول میں درحقیقت
 کچھ مخالفت نہیں ہے۔ مع۔ کیونکہ دونوں کے نزدیک اصل ایک اسکی راہ سے حاصل کرنے تک کفو جاتا رہیگا اور اس میں غالب گمان
 کافی ہے لیکن میرے نزدیک فرق یہ کہ اگر مدت سفر تک کفو تھا کہ سفر تو قول سوم پر ولایت اقرب باقی ہے اور قول دوم مختار
 بعض متأخرین پر دلی البیہک ولایت جائز ہے فائدہ تھا علم (فرع) اگر اقرب نے انکار کیا اور روکا تو البعد کو بالاجماع ولایت حاصل
 ہو جاتی ہے۔ الخلاصہ سوم۔ بھر واضح ہو کہ صغیر و صغیرہ میں سے اقرب دلی یعنی بیانیہ نہیں ہو سکتا مگر مجوزہ عورت جو ان میں ممکن ہے
 و اذا اجتمع فی لخمونۃ ابوہا و ابنہا۔ اور جب مجوزہ عورت کے حق میں اسکا باپ و اسکا بیٹا جمع ہوئے۔ و یہ بیٹا اسکے سابق
 شوہر سے اب بائع ہے۔ فالولی فی انکاحہا ابنہا۔ اور اس مجوزہ کے نکاح کرنے میں اسکا دلی اقرب اسکا بیٹا ہے۔ و ہذا نہیں ہے
 فی قول ابی حنیفہ والی یوسف۔ یہ ابو حنیفہ و ابو یوسف کے قول میں ہے کہ بیٹا بہ نسبت باپ کے اس ولایت میں
 اقرب ہے۔ وقال محمد ابو ہلالہ او فر شفقۃ من الابن۔ اور امام محمد نے کہا کہ مجوزہ کا باپ اسکا دلی اقرب ہے کیونکہ بیٹے کے
 بہ نسبت اسکا باپ بہت شفقت کرنے والا ہے۔ اور اس ولایت کا دار نظر شفقت پر ہے۔ ولما ان الابن ہو مقدم
 فی العسورۃ۔ اور شیخین کی دلیل یہ کہ عصبہ ہونے میں بیٹا ہی مقدم ہے۔ کیونکہ بیٹے کے ہوتے ہوئے باپ کو صرف چھٹا حصہ
 میراث ملتا ہے اور بیٹا عصبہ ہوتا ہے۔ و ہذا ولایۃ بیئتیہ علیہا۔ اور یہ ولایت اسی عصبہ ہونے پر بنتی ہے۔ و ہذا کافی
 شفقت رکھتا ہے۔ ولا معتبر بزیاۃ الشفقۃ۔ اور شفقت کی زیادتی معتبر نہیں ہوتی۔ کاب الام مع بعض العصبات
 و اقتر اعلم۔ جیسے ان کا باپ مع بعض عصبات کے۔ یعنی مثلاً ایک عورت کا نانا موجود ہے اور چچا کے بیٹے کا بیٹا موجود ہے تو
 کچھ شک نہیں کہ نانا کی شفقت بڑھ کر ہو باوجود اسکے زیادتی شفقت کا اعتبار نہ کر کے چچا کو بیٹا عصبہ دلی رہا۔ بعض مشائخ نے

کہا کہ بہتر یہ کہ باپ اسکے بیٹے کو اجازت دے تاکہ بالاتفاق جائز ہو جاوے۔ م۔ مساوی درجہ کے ذوالیون نے تزویج کی تو اول صحیح ہے اور اگر متاہون تو باطل ہے۔

فصل فی الکفارة

فصل کفر کے بیان میں نکاحات ہمسری برابری اور یہاں خاص باتوں میں مرد کا ہمسری باعورت کا کثر ہونا مراد ہے۔ د۔ الکفارة فی النکاح معتبرہ۔ نکاح میں کفر میں معتبرہ نکاح تا کہ اولیٰ کا حق فرسخ یا قلم ہو کر نکاح لازم ہو۔ قال علیہ السلام الا لا یزوج النساء الا الاولیاء و اولیاء زوجہ و اولیاء من الاسن الا کفارة۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ گاہ رہو کہ عورتوں کو تزویج کریں مگر ان کے اولیاء اور نہ تزویج کریں مگر ہمسروں سے نکاح تو معلوم ہوا کہ کفر جو معتبر ہے۔ ولان انتظام المصالح بین المتکافیین عاودہ۔ اور اس دلیل سے کہ صلحتوں کا انتظام سے حاصل ہونا عادت کی راہ سے دو ہمسروں میں ہے۔ نکاح اور مقصود نکاح بھی صلحتیں میں جو ہر دو ہمسری کے بجائے انتظام کے نشا و شکوف ہو جاتی ہیں لان الشریعۃ تالی ان تکون مستقرۃ للغنیس فلا بد من اعتبارہا۔ کیونکہ شریعہ عورت اس سے انکار کرتی ہے کہ کہینہ مرد کی فراش بنے تو ضرور ہوا ہمسری کا اعتبار ہے کہ مرد بھی شریف ہو۔ بخلاف جاہل یا برخلان عورت کی جانب کے نکاح کہ اسکا ہمسرا ہونا مرد شریف سے ضرور نہیں ہے۔ لان مالزوج مستقرش فلا تغیظہ دناۃ الفراش۔ کیونکہ شوہر تو فراش بنانے والا ہے تو اسکو فراش کا کہینہ ہونا کچھ غیظ میں نہیں لایگا نکاح یہی قول ابو حنیفہ و شافعی و احمد و جمہور کا ہے لیکن صاحبین کے نزدیک مستحسن ہے اور ایک جماعت کے نزدیک جنہن عمر بن عبد العزیز و مالک و حاد بن ابی سلیمان وغیرہم میں سوائے دین کے سلفاً شرط نہیں ہے اور مصنف رح نے جو حدیث ذکر کی اسکو دارقطنی و ابو یعلیٰ وغیرہ نے باسناد مشہور عبید بن اسحاق بن ارطاة روایت کیا پس مجال بن ارطاة کے ضعیف ہونے میں اختلاف لیکن بشر بن عبید بالاتفاق ضعیف ہے حتیٰ کہ امام احمد نے کہا اسکی حدیثیں جھوٹی موضوع ہیں اور ایسا ہی ابن حبان نے کہا۔ یہی نے لکھا کہ کفارت اعتبار کرنے کی احادیث میں اکثر قابل حجت نہیں اور نہیں سب سے بہتر حدیث علی رضی اللہ عنہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ علی بن جبزین ہیں کہ انکو تاخیر سے کرنا نماز جب اسکا وقت آجاوے اور جنازہ جب حاضر ہو اور بغیر شوہر والی عورت جب نکاح کفر باوے۔ میں کہتا ہوں کہ اسکے راوی سب ثقافت ہیں اور حاکم نے صحیح کہا لیکن یہ استجاب کو مفید ہی ہے ہستلال ابن ابی عمیر نے حدیث مرفوعہ کہ تم لوگ اپنے ظفون کے لیے بہتری ڈھونڈو اور ہمسروں کو نکاح کرو۔ رواہ ابن ماجہ و الحاکم۔ اور حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما میں ہے کہ جب تمہارے پاس کفو آجاوین تو عورتوں کو بیاہ دو اور انکی موت کے منتظر مت رہو۔ رواہ الحاکم۔ اور متعدد طرق سے روایت حسن کو پہنچی اور معارضہ کیا گیا اس حدیث سے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا آدمی سب برابر ہیں جیسے لنگھی کے دانے کی طرح کوئی بر فضیلت نہیں بلکہ فضیلت تو تقویٰ پر ہے۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسامہ بن زید کو جو قرشی نہیں تھا فاطمہ بنت قیس قریشیہ بیاہ دی اور عبد الرحمن بن عوف کی بہن نے بلال حبشی سے نکاح کیا اور ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ نے اپنے بھائی کی دختر اپنے لڑاکیے کے لیے غلام سالم کو بیاہ دی۔ شیخ ابن الہمام نے جواب دیا کہ جب اولیاء نے اپنا حق ساقط کیا تو جائز ہو گیا۔ اور حدیث آدی سب برابر ہیں الا مراد یہ کہ آخرت میں برابر ہیں کیونکہ دنیا میں کفو شرط ہونے کی حدیث گزری۔ ہذا تخمیناً صلحیہ منہجی کہ شرط ہونا ان روایات سے نہیں نکلتا غایت استجاب ہے اور میرے نزدیک تحقیق المقام یہ ہے کہ کفو شرط ہونا مقتضائے نکاح نہیں بلکہ بغیر وقت برقعہ خدا تکوینی اصل ہے کہ جو حدیث صحیح ترمذی وغیرہ میں آیا کہ جب تمہارے پاس ایسا مرد آجاوے کہ تم اسکے دین کو پسند کرے جو عورت عورت بیاہ دو اگر یہ نکر کے تو زمین میں فتنہ اور فساد عظیم برپا ہوگا۔ یہی حدیث مستحکم امام مالک وغیرہ ہے کہ عورت دین میں برابر ہے تو نہ بیکر امور میں لیکن حدیث صحیح میں وارد ہے کہ میری امت میں دو باتیں کفر کی ہر منگی۔ ایک نسب میں طعنہ دینا اور دوسرے حسب میں فرق کرنا۔ اور علوم ہے کہ یہی ارتباط اسلام خصوص نکاح کے مصالح باہمی ایجاب پر موقوف ہیں تو یہ طعنہ اولیاء پر موقوف بھی ہے۔

دور ہو گا کہ دونوں برابر یا عورت کمتر ہو ورنہ طعنہ سے بغض و کینہ و اختلاف و عداوت پیدا ہوگی جو حرام ہے تو اسکا دکتا واجب اور کرنا
 جسکی کہ کفارت شرط ہو لہذا فقہار نے اسکو شرط کیا اور عورت کی طرف سے اس جہت سے شرط نہیں کہ اس میں مرد کو کچھ طعنہ نہیں ہے۔
 رہا اس زمانہ میں جو لوگ نوذریوں کی اولاد میں مرد کو طعنہ دیتے ہیں وہ اسلام میں جہالت حادہ ہے جو سابق میں نہ تھی کیونکہ سیدنا
 و شیخ جواد شرف میں انکے بعد اعلیٰ حضرت اسمعیل علیہ السلام بطین ہاجر رضی اللہ عنہما سے کہ اگر کچھ حقارت کا خیال پتیر کی شان میں
 ملاوے تو کفر ہے اور سادات کے اجداد بعد امام زین العابدین کے اکثر ان کی مائیں ام ولد تھیں حالانکہ سب قیامت تک افضل ہیں اور
 حدیث میں ہے کہ باندیوں سے نکاح کرو کہ انکی اولاد بہت نخب ہوئی ہے۔ شوکانی نے موصوعات میں کہا کہ اس حدیث کی اسناد
 صحیح ہے پس دیگر امور جن سے باہمی فتنہ و اختلاف ہو اور نکاح جو سفین مصلح ہے مایہ فتنہ و فساد ہو جاوے انکی رعایت مشروط رہتی
 پس یہ سبے نزدیک تحقیق اور اسی طرف کلام امام مصنف مشیر ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ پھر کفارت ولی کا حق ہے نہ عورت کا۔ ت۔
 و اذا زوجت المرأة نفسها من غیر کفو۔ اور جب عورت نے غیر کفو کے نکاح میں اپنے آپ کو دیدیا ہے یعنی بالغہ نے جسکا
 ایجاب و قبول ہمارے نزدیک خود کرنا جائز ہے کسی غیر کفو سے بدون اجازت اولیاء کے عقد کر لیا۔ فلا ولیا ران لیس قوا نہیں
 تو عورت کے اولیاء کو دونوں میں جدائی کرنے کا حق پہنچتا ہے۔ و فعلا لضرر العار عن النفس۔ بغرض دفع کرنے عار کے اپنے آپ
 سے و تا کہ انکو طعنہ نہ دیا جاوے۔ اور عورت کو تفریق کا اختیار نہیں اگرچہ وہ غیر کفو ہو ناخانی ہو جیسے اگر اولیاء نے عورت کی
 رضامندی سے تزویج کر دی پھر وہ غلام نکلا تو کسی کو نسخ کا اختیار نہیں اگرچہ نہ نجاست ہو نہ گرجہ انھوں نے شوہر سے کفو ہو جاوے
 طلقہ کے شرط کر لیا ہو یا اسے کفو ہونا ظاہر کیا پھر غیر کفو نکلا تو اولیاء کو نسخ کا اختیار ہے اولوالجیمہ۔ و۔ رہا بیان کہ کن امور میں کفارت
 مستحب ہے و فرمایا۔ ثم الکفارة تحبر فی النسب۔ پھر کفارت معتبر ہوتی ہے نسب میں۔ لانه لقع بہ التفاحر۔ کیونکہ نسب کے تمام
 باہم نخر ہوتا ہے و وہ خود حرام اور موجب فساد ہے لہذا برابر کر دیا پھر نسبی کفو صرف عرب میں ہے خواہ وہ ملک عرب میں ہوں یا انکی نسل
 شیخ و سید کہلانے میں ہم کے ملکوں میں ہوں۔ فقر قریش بعضہم کفار بعض۔ پس قریش باہم بعضے یونوں کے کفو ہیں۔ و۔ اگرچہ
 نبوہاشم و مطلب بہ نسبت و فلی و اموی و عوی کے ساتھ ہوں مگر نکاح میں برابر باہم اختلاف را حتی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
 اپنی بیباں حضرت عثمان اموی کو دین پس شیخ و سید باہم کفو ہیں۔ و العرب بعضہم کفار بعض۔ اور باقی عرب آپس میں ایک
 دوسرے کے کفو ہیں و۔ اور قریش کے کفو نہیں ہیں چنانچہ یہ خود انہیں سمول معلوم ہے۔ و الاصل فیہ قولہ علیہ السلام
 قریش بعضہم کفار بعض بطین و العرب بعضہم کفار بعض قبیلہ یقنیہ و الموالی بعضہم کفار بعض رجل
 رجل۔ اور اصل اس میں یہ حدیث ہے کہ قریش باہم بعض کے بعض کفو ہیں بطین و عرب باہم بعض کے بعض کفو ہیں قبیلہ یقنیہ
 اور موالی باہم بعض کے بعض کفو ہیں مرد مرد و۔ بعض نے کہا کہ بطین بطین کہنے سے مطلب یہ کہ عموماً ہر بطین دوسرے کا کفو ہے
 حتی کہ بطین نبوہاشم کفو دیگران ہے لیکن کتب احادیث جنہیں روایت ہے حاکم و حاکم کا استثناء ہے یعنی سولے جولاہہ و چنے لکھنے
 والے کے باقی قریش کے بطون باہم اور باقی عرب کے قبائل باہم اور باقی موالی باہم کفو ہیں۔ رواہ الحاکم و ابن عدی و ابویعلیٰ و الدارقطنی
 و البزار۔ بعض نے ابن عمر رضی اللہ عنہما سے اور بعض نے معاذ بن جبل رضی اللہ عنہما سے لیکن سب اسانید ضعیف ہیں اور کبھی
 کہا جائے کہ کثرت طرف سے درج حسن کو پہنچی اور تمام تطویل عینی دفع القدر و تخریجات میں ہے۔ پھر سوالی سے ظاہر مراد یہ کہ ہم کا آدھا
 جسے اسلام لاکر کسی عرب سے موالات کر لی اور عقل ہے کہ سولی مبنی آزاد کیا ہو یعنی عرب میں قریش کا آزاد کیا ہوا شرف ہے اور حدیث صحیح
 میں وارد ہے کہ جس قوم کا آزاد کیا ہوا ہو اسی قوم میں شمار کر۔ م۔ و لا یعتبر التفاضل فیما بین قریش لما روینا۔ دلیل
 اس حدیث مردی کے قریش میں باہم ایک دوسرے پر فضیلت معتبر ہوگی و۔ بارہ کلح کے ورنہ نبوہاشم اور ہاشمیوں میں سب
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کی اولاد اطہار بلاشبہ افضل ہیں پس مراد یہ کہ سناکت میں سب برابر ہیں۔ وعن محمد لانا ان کفر

شہا مشہور کا اہل بیت الخلافة۔ ادا امام محمد سے دعوت ہو کہ (قریش سب باہم برابر ہیں انہیں تفاضل نہیں) اگر اہل بیت
 نسب مشہور ہو جسے خاندان خلافت ہے۔ مثلاً مسلمان قادیانی عثمانی اور خصوصاً علوی۔ کا نہ قال تعقیماً للخلافة۔ و
 تسکیناً للفتنة۔ گویا امام محمد نے اسکو شان خلافت کی تعلیم ظاہر کرنے اور فتنہ فرو کرنے کے واسطے بیان کیا ہے۔ یعنی مفتی پر فتنہ نہ
 ہو اور لوگ خلفاء کی ترکیب پر طبع کرے۔ من چہ ہو یطین کیونکہ کفر نہ ہوگی۔ اور شاید یہ معنی ہوں کہ اسوقت مدافض و فواج پر عرب
 ہوا وہ یہ لوگ تعلیم میں قصور کریں اور فتنہ فرو ہو۔ پھر امام مصنف نے ہانی عرب سے استنثار کیا اور فرمایا کہ۔ ونبوایہ لیسوا
 بالکفار لعامة العرب لانہم معروفون بالخصاستہ۔ اور جو باہر عرب میں ایک یمن ہے ابی من باہر نام کیوں نسب ہو
 یہ لوگ ہانی عرب کے کفر نہیں ہیں کیونکہ حسرت میں مشہور ہیں۔ چنانچہ کہا جاتا ہے کہ مردار کی ہڈیوں سے جوش دیکر کھپائی لیتے
 تھے۔ اور یہ مفید ہے کہ کینہ میں کامدار حرکات و افعال پر ہوگا جسے عار کیا جاوے۔ اور فتح القدر و بجز و کفر وغیرہ میں جو باہل
 کو مستغنی نہیں کیا اور کہا کہ حق یہ کہ وہ کفر ہیں۔ لیکن معنی نہیں کہ نسب کا مرجع لفظ پر ہو تو کچھ امتیاز ہی ہوگا اور اگر شہرت
 پر ہو تو جسے حدیث مزبور میں حاکم و مجام کا استنثار ہے ہر ایسی قوم و فرقہ کا استنثار ہوگا جس سے عار آوے و علی ہذا
 فیج و سید وغیرہ میں سے جو خاندان و کعبہ یا جو شخص کسی بخصلت مثلاً خانگی پیشہ وغیرہ میں بدنام ہو جاوے وہ کفر نہیں رہے گا
 تو احترام نام واجب ہے کہ اپنے خصائل شرافت کو نامور رکھا جاوے و اللہ تعالیٰ ہوا الموفق والعیین بھروسہ میں اسلام لانے کی راہ سے
 کفارت نہیں کہانی التہایہ بلکہ یہ موالی میں ہے جنہوں نے انساب منلیح کر دیے۔ م۔ واما الموالی۔ اور رہے موالی۔ جو باہم
 کفر ہیں تو انہیں اسلام لانے کا لانا ہے۔ فمن کان لہ ابوان فی الاسلام فصاعدا۔ پس جس موالی کے اسلام میں دو باپ یعنی
 باپ اور دادا ہو چکے یا زیادہ ہوئے ہیں۔ فہو من الاکفار۔ تو وہ اکفار ہیں سے ہے۔ یعنی لمن لہ آباء فیہ۔ یعنی اسکا کفر ہو چکا
 اسلام میں آباد گزرے۔ و پر دادا بلکہ زیادہ پشتین اسلام میں گزریں کیونکہ پوری معرفت دادا تک ذکر کرنے سے ہو جاتی ہے اور یہ
 سلمان گزرے تو یہ شخص اسکا کفر ہوگا جسکے دادا سے اور پر بھی اسلام میں گزرے اگر چہ دس بیس ہوں۔ ومن اسلم بنفسہ اول
 اب واحد فی الاسلام۔ اور جو شخص بذات خود اسلام لایا (باپ نہیں) یا اسکا ایک باپ اسلام میں گزرا۔ یعنی
 صرف باپ اکیلا بدون دادا کے۔ لاکون کفر لمن لہ ابوان فی الاسلام۔ تو یہ شخص اسکا کفر نہیں ہوگا جسکے اسلام میں دو
 باپ۔ یعنی باپ اور دادا گزرے ہیں۔ لان تمام النسب بالاب والجد۔ کیونکہ نسبت کا پورا ہونا باپ و دادا سے ہے
 و چنانچہ جس خاندان کی معرفت مقصود ہو اسکا باپ مع دادا کے ذکر کرنے سے ہوتی ہے اور یہی ظاہر الرواج ہے۔ تو جبکہ صرف
 باپ اسلام لایا وہ ناقص ہے پس اسکا کفر ہوگا اور ابو یوسف کے نزدیک کفر ہے۔ و ابو یوسف الحق الواحد بالمشق لکھا ہونہ یہ
 فی التعریف۔ اور ابو یوسف نے ایک کرد کے ساتھ واقف کیا جیسا کہ تعریف میں اکادم ہے۔ و جب پوری معرفت صرف
 باپ کے ذکر سے حاصل ہوتی ہے تو جبکہ باپ اسلام میں گزرا وہ دادا والی کا کفر ہے۔ ومن اسلم بنفسہ لایکون کفر لمن لہ اب
 واحد فی الاسلام۔ اور جو بذات خود اسلام لایا۔ ایسے شخص کا کفر نہیں جسکا ایک باپ اسلام میں آیا۔ لان القاضی قاضی
 الموالی بالاسلام۔ کیونکہ سوال کے درمیان اسلام کے ساتھ باہم تفاخر ہوتا ہے۔ پس اگر اس میں کفر و برابری کا لحاظ ہو
 تو یا ہی فساد کا احتمال ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ لوگوں کو چاہیے کہ تفاخر بنظر رحمت لکھی کریں لیکن جاہل لوگ ایسے شخص کو جو باہم
 خود بدون باپ کے اسلام لایا ہے نظر حقارت سے دیکھتے ہیں اور یہ تکبر و ترندوم ہے کہ اس سے بہت لوگ جو دل سے اسلام
 پہنچتے ہیں اس جہت سے اسلام نہیں لاتے کہ انکی حقارت کی جائیگی اور انکی اولاد کو کوئی مسلمان نکاح میں نہیں لایگا اور یہ
 نہایت شدید جوار اسلام میں پھیل جیسے بہتوں کو اسلام ظاہر کرنے سے روکا تو صاحبین علماء وغیرہ کو اس میں کوشش و توجہ لازم ہے
 راستہ تعالیٰ ہوا ہادی۔ والکفارۃ فی الحرۃ لظہرانی الاسلام فی جمیع ما ذکرنا۔ اور آزادی میں کفر ہونا اسلام میں

کفر کے سبب وجہ مذکورہ میں لیزا گرفت یعنی جو خود ہی آزاد ہو وہ اس کا کفر نہیں جس کا باپ بھی آزاد ہو اور جس کا باپ نقد آزاد ہو وہ اس کا کفر نہیں
 جس کا داد بھی آزاد ہو اور جس کا داد بھی آزاد ہو وہ اس کا کفر نہیں بلکہ آزاد کا کفر ہوگا لیکن اصل آزاد کا کفر نہیں ہے۔
 لان الرق اثر الکفر کیونکہ ملوک ہونا کفر کا داغ ہے۔ تو اس میں عار جاری ہوگا۔ و فیہ معنی الذل فیعتبر فی حکم الکفار
 اور اس میں ایک سنی ذلت کے ہیں تو کفار کا حکم مستبر ہوگا۔ قال۔ امام محمد نے جامع صغیر میں کہا۔ و تعتبر ایضا فی الذل
 اور کفر ہونا دین میں بھی مستبر ہے۔ اسے الدیانتہ۔ دین یعنی دیانت میں ہے۔ یعنی خرم کے خصائل محمودہ پر عمل کرنے میں جو
 چال چلن جسکی راہ سے فاسق و عادل اور صالح و بدکار اور چور و سود خوار وغیرہ بدنامی دیکنا می جاری ہے۔ و مذا قول الی صلیت
 والی یوسف ہو اصحیح۔ اور یہ ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے اور یہی صحیح ہے۔ لانه من اعلی المفاخر۔ کیونکہ قابل فخر
 چیزوں میں یہ سب سے بڑھکر ہے۔ بلکہ اسکا مستبر ہونے میں امام مالک نے بھی اتفاق کیا بلکہ حدیث صحیح میں بلکہ قرآن میں
 تقوی سے نفیلت مفوض ہے۔ و للمرأة تعیر نفیلت الزوج فوق ما تعیر نفیلتہ۔ اور عورت کو شوہر کے نفی کی وجہ سے
 شرم دلائی جانی شوہر کے نسب میں گھٹا ہونے سے بڑھکر ہے۔ و قال محمد لا یعتبر لانه من امور الآخرة فلا یتبی حکام الدنیا
 علیہ۔ اور امام محمد نے کہا کہ دیانت میں کفر ہونا مستبر نہیں کیونکہ تقوی امور آخرت سے ہے جو دنیا کے احکام اس پر سببی نہیں گئے۔ الا
 اذا کان یصنع و یستخرج منہ مگر جبکہ شوہر ایسا ہو کہ چھپایا جاتا ہو اور اس سے شوہر کیا جاتا ہو۔ او یخرج الی الاسواق سکت
 و یلعب بہ البصیان۔ یا وہ شہ میں مست ہو کر بازاروں میں نکلتا اور اس کے اُسکو کھلوانا ہلتے ہوں۔ و وہ خانہ دانی مالک
 عدت کا کفر نہیں رہیگا۔ لانه مستخف بہ۔ کیونکہ خوار و حقیر شمار کیا گیا ہے۔ و اسی پر متوی ہے محیط۔ اور امام شری نے کہا کہ صحیح
 نہ سبب الی حنیفہ یہ کہ صلاحیت میں کفارت مستبر نہیں مگر جبکہ خوار کو ہو پنے لہذا مصنف نے جو اوپر لکھا کہ جو صحیح یعنی روایت ہے
 یعنی صحیح روایت میں قول ابو حنیفہ و ابو یوسف اور استدعا علم۔ صفت۔ یہ صحیح ہے کہ لحاظ کفر ہونے کا نظر منسہ مارو تفخر و اختلاف
 جو در نہ بظہر دین کے مرت صلاحیت و تقوی ملحوظ ہونا چاہیے جیسا کہ مترجم نے اوپر لکھا ہے۔ و علی ہذا اس مسئلہ میں کہ مجھی اگرچہ عالم باسلطان
 ہو کیا وہ عربہ عورت کا کفر ہے اس میں حد قول ہیں چنانچہ میں لکھا کہ صحیح یہ کہ کفر نہیں ہے کہ کافی افتح اور قاضیخان نے لکھا کہ عالم و فقہ کفر
 علویہ حدت کا کیونکہ علم کی شرافت بہ نسبت نسب کے بڑھکر ہے اسی پر بڑا یہ میں جرم کیا اور اسی کو ابن الامام وغیرہ نے پسند کیا ہے اور
 یون ہی عالم فقیر کفر ہے عورت فقیرہ کا اگرچہ رئیس ہو کما فی اللہ۔ دونوں قول میں توفیق اسطرح ہے کہ دراصل کفر ہے لیکن اگر کسی قوم
 میں بوجہ نسق کے عار و شرم جاری ہو تو کفارت نہیں رہیگی فائدہ تعلی علم۔ اور ظہیر یہ میں ہے کہ اگر اول کفر تھا پھر فاسق و فاجر
 ہوا تو اعتبار نہیں ہے۔ م۔ قال و تعتبر فی المال۔ کہ لاد کفارت ملل میں مستبر ہے۔ و شوہر جب کفر ہوگا کہ مالدار ہو۔ وہ ہو
 لن یكون مالک المهر و النفقة۔ اور مالدار یہ کہ شوہر مہر و نفقہ کا مالک ہو۔ و ہذا ہو المستبر فی ظاہر الروایۃ حتی ان من مالک المهر
 اولاً یلک احدہما لا یلک کفرا۔ اور یہی ظاہر الروایۃ میں مستبر ہے حتی کہ جو مرد کہ مہر و نفقہ دونوں کا مالک ہو وہ کفر نہیں ہے
 اگرچہ حدت فقیرہ ہو۔ لان المہر بدل البضع فلا بد من الیقائنہ۔ کہ یہ کہ مہر تو بضع عورت کا عرض ہے تو اسکا ایفاء و کناظر و رتک
 ہے یعنی ایفاء کرنے کی قدرت ضروری ہے۔ و بالنفقۃ قوام الازدواج و دوہمہ۔ اور نفقہ کے ساتھ ازدواج کا قائم و دائم رہنا
 ہوتا ہے۔ و مہر و نفقہ پر قدرت ضروری ہے۔ و المہر بالمہر قدر ما تعار فوا تعیلہ۔ اور مہر سے مراد اتنی مقدار جسکی فی الحال دلچسپی
 کا عین جاری ہو۔ مثلاً نصف پاکم و بیش قاسکے ادا کرنے پر قدرت ضروری ہے اگرچہ اسکے ساتھ کل مہر فی الحال ٹھہرا ہو۔ لان
 ما و سارہ مؤجل عرفا۔ کیونکہ سبیل سے زائد تو عورت کی راہ سے سیاری ہے۔ و اگرچہ باہم سہاد ساقط کریں۔ اگر مہر کچھ بھی سبیل ادا
 کیے گا عورت نہ تو لادم ہے کہ مہر کی رات سے اٹھارہ نوم۔ سادہ بیان کیا کہ نفقہ میں کیا مراد ہے پس کہا گیا کہ ایک ماہ کا نفقہ و کہا گیا کہ
 چھ ماہ لکھا گیا کہ ایک سال کا اور مختار بل حرف کے لیے ایک ماہ ہے اور مختاری میں ہے کہ صحیح ہے کہ اگر کما فی حدت کو نفقہ پہنچا ہوا ہے

Marfat.com

لو کفرت - اور یہ اس وقت کہ عورت قابل طبع ہو ورنہ قدرت نفقہ معتبر نہیں محیط ۶ - اور طفل کفر پر ہی صحیح ہے ۲۰ - پھر یہ ظاہر ہے کہ
 ۵ - وعن ابی یوسف انه اعتبر القدرة علی النفقة دون المهر - اور ابو یوسف سے روایت کیا گیا کہ نفقہ پر قدرت معتبر ہے نہ مهر
 ہے - لانه تجری المسألة فی المهر ولید المرء قادر علیہ ميساراً به - کیونکہ مہرون میں مسالہ جاری ہوتا ہے اور مرد اپنے باپ کی
 مالگاری سے قادر شمار ہوتا ہے - فقہ یہ اس وقت کہ عورت فقیر ہو - اور اگر وہ مالدار ہو لیکن مالک نصاب زکوٰۃ ہے تو فرمایا - فاما الکفاة
 فی النفسی فمعتبرة فی قول ابی حنیفہ ومحمد حتی ان الفالفة فی الميسار لا یقال فیہما القادر علی المهر والنفقة - یہی تو نگری
 میں ہمسری تو ابو حنیفہ و محمد کے قول میں معتبر ہے حتی کہ جو عورت تو نگری میں مرد پر نفاق ہے اس کا کفو ایسا مرد نہیں جو ہر نفقہ پر قادر ہو -
 لان الناس یتفاخرون بالنفسی ویتعبدون بالفقر - کیونکہ لوگ باہم تو نگری سے فخر کرنے اور فقیری سے عار پاتے ہیں فقہ
 لیکن امام ابو حنیفہ و محمد سے یہ روایت ظاہر نہیں بلکہ مادہ ہے لہذا مبسوط شرحی و ذخیرہ میں ہے کہ صحیح یہ کہ تو نگری کا اعتبار نہیں ہے
 فصلی ہذا ابو یوسف سے اتفاق ہے چنانچہ فرمایا - وقال ابو یوسف لا یعتبر لانه لا یشاہد ان اذ الملل غاد ورائح - اور ابو یوسف
 نے کہا کہ تو نگری معتبر نہیں ہے کیونکہ تو نگری کا کچھ ثبوت نہیں ایسے کہ مال صحیح کو آتا اور شام کو جاتا ہے فقہ ترجمہ کرتا ہے کہ جب مار
 تفاخر بہہ تو اظہر و صحیح قول امام ابو حنیفہ و محمد ہے کیونکہ مل کی نا ہاداری باکثرت کی مذمت ویسے ہی مذموم ہے جیسے نسب کا فخر وغیرہ
 اور مدار تو کفارت کا اس امر پر کہ شوہر و زوجہ کے دونوں میں تنافر نہ ہو اگرچہ جہالت پر مبنی ہو تو تو نگری بھی اسی قبیل سے ہے وادئہ تعالیٰ
 اعلم - اور یوں ہی صنعت مذموم نہیں چنانچہ صحیح میں ہے کہ ذکر یا علیہ السلام بخار شے - حالانکہ طاعت کو قوم نے کہا کہ - الی یکن لہ
 الملک علینا - اور کہا کہ - ولم یوت ستمن المال - حالانکہ صنعت میں کفارت معتبر ہے چنانچہ فرمایا - ولتعتبر فی النسلح - اور صنعتوں میں
 کفو ہونا معتبر ہے - و ہذا عند ابی یوسف ومحمد - اور یہ ابو یوسف و محمد کے نزدیک ہے - وعن ابی حنیفہ فی ذلک روایتان - اور
 ابو حنیفہ سے اس میں دو روایتیں ہیں - وعن ابی یوسف انه یعتبر الا ان یفحش کالحجام والحاکم والدبائح - اور ابو یوسف
 سے (نوادریں) روایت ہے کہ نہیں معتبر ہے مگر اگر فحش ہو جیسے بچنے لگانے والا اور جولاہہ اور جڑہ کی دباغت کرنے والا فقہ اور ابی
 فصل میں جو روایات حدیث مذکور ہوئیں ان میں بھی حجام و حاکم کا کفو ہونا مذکور ہے اور دباغ و ذنات و اسی قسم کے ذلیل پیشہ ہر قیاس
 ہونگے - وجہ الاعتبار ان الناس یتفاخرون بشفہ الحرف ویتعبدون بدناہتہا - معتبر ہونے کی وجہ یہ ہے کہ لوگ باہم شرافت
 حرفہ و پیشہ پر فخر کرتے اور کمینہ پیشہ کے ساتھ عار پاتے ہیں - وجہ القول الآخر ان الحرفہ لیست بلازمۃ و لیکن التحول من
 الخسیۃ الی التفسیہ سہما - دوسرے قول یعنی معتبر ہونے کی یہ وجہ ہے کہ حرفہ کچھ لازمی چیز نہیں اور کمینہ پیشہ جھوڑ کر شریف پیشہ
 اختیار کرنا ممکن ہے - قال واذا تزوجت المرأة ونقصت عن مهر مثلہا - کہا اور اگر عورت نے اپنے آپ کو نکاح میں دیا اور اپنے
 مثل عورتوں کے مہر سے اپنا مہر کم قبول کیا فقہ - ایسی کمی کے ساتھ کہ لوگ باہم معاملہ کرنے میں اتنا خسارہ اپنے اندازہ میں نہیں سمجھتے
 میں ہے - فلما ولیا الاعتراض علیہا - تو اسکے اولیاء کو اس پر اعتراض کا حق حاصل ہے - عند ابی حنیفہ رحمہ - ابو حنیفہ رحمہ کے
 نزدیک ہے فقہ کہ اولیاء برابر متعرض ہوں - حتی تیم لہا مہر مثلہا او یفارقہا - یہاں تک کہ شوہر اس عورت کے واسطے اس کا
 مہر مثل پورا کرے یا اسکو جدا کر دے فقہ ورنہ قاضی بعد مرافعہ کے تفریق کر دیگا - وقال لیس لہم ذلک - اور صاحبین نے کہا
 کہ اولیاء کو یہ اختیار نہیں ہے فقہ اگر کہہ - امام محمد کے قول میں بغیر ولی کے عورت کے ایجاب و قبول سے تو نکاح ہی منع نہ ہوگا
 پھر یہ مسئلہ بقول محمد رحمہ کیونکہ ہے جواب دیا کہ - و ہذا الوضع المناہیح علی قول محمد علی اعتبار قولہ المرجوع الیہ فی النکاح
 بغیر ولی - اور یہ وضع امام محمد کے قول پر بغیر ولی نکاح منع ہونے میں اس قول کے اعتبار پر صحیح ہے جسکی طرف انہوں نے رجوع
 کر لیا فقہ یعنی آخر میں رجوع کیا کہ بغیر ولی صحیح ہے - وقد صح ذلک - اور امام محمد کا رجوع کرنا صحت کو پہنچ گیا - و ہذا شہادۃ
 اذوقہ علیہ - اور یہ مسئلہ اس پر بھی گواہی ہے فقہ لیکن غایہ میں کہا کہ اگر ولی نے عورت کو نکاح کی اجازت دی بدون بیان مہر کے

پھر عورت نے مہر میں اس طرح کمی کی تو امام محمد کے قول اول پر نکاح جائز اور اولیاء کو اعتراض نہیں ہو سکتا۔ مہر میں کمی ہونے کے علاوہ اسکے ساتھ آجکا پہلا قول موافق قول شیخین ہو اور اسی پر مسئلہ مروی ہو پھر بیٹوں نے جمع کر کے کہا کہ بغیر ولی کے نکاح نہیں جائز ہے مگر آجکا تاریخ تقدیم و تاخیر پر دلیل معلوم ہو جاوے۔ م۔ لہذا ان ما زاد علی العشرۃ قہما دلیل صاحبین یہ کہ دس سے جب قدر زائد مہر ہو وہ عورت کا حق ہے اور دس درم شرعی واجبات سے ہے۔ ومن سخط حقہ لا یغرض علیہ کما بعد التسمیۃ۔ اور جس شخص نے اپنا حق ساقط کر دیا یا اعتراض نہیں ہو سکتا جیسے مہر سہمی ہونے کے بعد۔ یعنی اولیاء کے موافق اسے عقد میں مہر باندھا پھر شوہر کو اپنے کل یا بعض مہر سے بری کر دیا تو اولیاء کو کچھ اعتراض نہیں باخلاف۔ ولابی حنیفۃ ان الاولیاء یغفرون لغلل المہور و یتعیرون بنقصانہا فاشبہ الکفارۃ۔ اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ اولیاء (اپنی خاندانی عورتوں کے) گرامان مہرون پر افتخار کرتے ہیں اور کمی مہرون پر عار لیتے ہیں تو مہر کم ہونا کفر ہونے کے مشابہ ہو گیا۔ بخلاف الابرار بعد التسمیۃ لانه لا یتعیر بہ۔ بخلاف سہمی ہونے کے بعد بری کرنے کی صورت کیونکہ اس سے انکو عار نہیں ہوتا۔ واذازوج الاب ابنۃ الصغیرۃ و نقص من مہرہا او ابنۃ الصغیرۃ و زاد فی مہر امراتہ جائز ذلک علیہما ولا یجوز ذلک لغیر الاب والجد۔ اور اگر نکاح کو باباب (یا دادا) نے اپنی صغیرہ کو کر دیا اور اسکے مہر سے کم کر دیا (یعنی مہر مثل سے کم قبول کیا) یا باپ (یا دادا) نے اپنے پسر صغیر کا قبول نکاح کیا اور اسکی حدود کے مہر میں زیادہ کر دیا (مہر مثل سے) تو یہ کمی و زیادتی صغیرہ و دونوں پر جائز ہوگی اور ایسا کرنا سوائے باپ و دادا کے غیر کو نہیں جائز ہے۔ و ہذا عند ابی حنیفۃ۔ اور یہ حکم امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ اور یہی صحیح ہے الصغیرات۔ م۔ وقال لا یجوز المحط والزیادۃ الاما یتغابن الناس فیہ۔ اور صاحبین نے کہا کہ صغیرہ کا مہر کم کرنا یا صغیرہ کی جو رو کا زیادہ کرنا جائز نہیں مگر بقدر اسکے جتنا لوگ اپنے اندازہ میں خسارہ اٹھاتے ہیں۔ بعض مشائخ نے کہا کہ اسکے یہ معنی کہ عقد صحیح اور یہ کمی بیشی باطل ہے اور دوسروں نے جبکہ قول شمس الائمہ حسی و فخر الاسلام و مصنف نے اختیار کیا ہے کہ۔ ومعنی ہذا الکلام انہ لا یجوز لعقد عندہما۔ اس قول صاحبین کے یہ معنی کہ صاحبین کے نزدیک عقد ہی جائز نہیں ہوا۔ یہ صحیح ہے الکافی۔ ح۔ لان الیوم مقیدۃ بشرط النظر فعند فواتہ یبطل العقد۔ کیونکہ ولایت تو بشرط نظر تقید ہے یعنی مصلحت کو نگاہ رکھنے و نظر جہت ہونی تو عقد باطل ہوا۔ کہ ولایت نہیں رہی۔ و ہذا لان المحط عن مہر المثل لیس من النظر فی شئی کما فی البیع۔ اور نظر جہت ہونا اس جہت سے کہ مہر المثل سے کم کرنا کچھ بھی نظر مصلحت نہیں جیسے بیع میں ہوتے کہ جب باپ نے صغیرہ یا صغیرہ کے مال کی کوئی چیز جو اسکے ملک میں شلوان کے ترکہ سے ملی تھی قیمت سے کم فاضل خسارہ کے ساتھ فروخت کی یا فاضل زیادتی کے ساتھ خریدی تو جائز نہیں ہے اسی طرح نکاح میں بھی جیسے کچھ نظر نہیں۔ ولہذا المملک ذلک غیر ہما۔ اور اسی جہت سے سوائے باپ و دادا کے کوئی ولی اسکا مالک نہ ہوا۔ یعنی دیگر اولیاء کا ایسا کرنا بالاتفاق نہیں جائز ہوا اسی وجہ سے کہ یہ فعل کچھ بھی نظر نہیں ہے۔ و باپ و دادا ہی ہمارے نزدیک مثل بیع کے مالک نہیں۔ ولابی حنیفۃ ان حکم یدار علی دلیل النظر و ہر قرب القراب۔ اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ حکم کا مدار نظر کی دلیل پر ہے اور وہ قرب قرابت ہوتے نہ ہر نوع نظر پر جس جہت سے ہر حکم قرابت شفقت باپ و دادا میں پائی تو حکم کیا کہ کچھ ہر فعل پوری نظر کے ساتھ ہے بیک باپ کی اسے معقول ہو پس اگر مہر المثل سے کمی یا زیادتی کی تو وہ بھی بوجہ مصلحت سے ہے۔ و فی النکاح مفاہمہ تر یو علی المہر۔ اور نکاح میں بہت سے مقصد ہیں کہ مہر سے انکا لیاؤ ہر حکم ہر وقت۔ و انکے خیال سے مہر کی کمی بیشی شرط کی تھی کہ اگر بیوہ کی بیعت سے ایسا کرنا تو بخلاف رہا نہیں ہے بخلاف بیع کے کہ وہ مال تصرف نہ لایا لیس المقصودۃ فی التصرف المالی۔ اور مال تصرف میں صرف ایسا ہی مقصود ہے کہ نہ تو شہانے مال صغیرہ کی حفاظت قرابت۔ اور بخلاف دلیل صحت قول ابی حنیفہ یہ کہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے حضرت عائشہ کا نکاح باہی سود مہر کیا اور

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت فاطمہؑ کا نکاح چار سو دو سو روپے پر کیا حالانکہ حضرت سیدۃ النساء کا ہر دنہا سے بڑھ کر ہونا چاہیے۔ والد دلیل عد منہا فی حق غیر ہوتا۔ اور باپ دادا کے سلسلے اولیاء میں ہمارے پاس کوئی دلیل نہیں ہے کہ انکی شفقت کامل پر دار ہو کیونکہ انکی شفقت کامل نہیں ہے بعد قربت کے۔ من زوج اہنتہ وہی صغیرۃ عبدا۔ اور جسے نکاح کر دیا اپنی دختر کا در حایکہ وہ نا بالغہ کسی غلام کے ساتھ ہے یعنی غیر کفو کے ساتھ۔ اور زوج اہنتہ وہی صغیرۃ امۃ۔ یا اپنے پسر کی زوجہ کر لیا ایک باندی کو حالانکہ پسر صغیر ہو۔ فوج جائز۔ تو یہ جائز ہے نہ جبکہ اس کرنے والا باپ یا دادا ہو اور بیٹا اگرچہ ولی اقرب ہو مگر صغیر کی صورت اس میں تا مکن ہی ہے۔ مجنونان کی صورت مکن ہے۔ و ہذا عند الیٰ حنیفہ رحم ایضا۔ اور یہ بھی ابوحنیفہ رحمہ کے نزدیک ہے۔ لان الاعراض عن الکفر لصلوۃ لغیرہا۔ کیونکہ کفو کی نظر سے منہ موڑنا کسی ایسی بہتری پر نظر کر کے جو کفارت سے بڑھ کر ہے۔ و عندہما ہو ضرر طہا ہر عدم الکفارة فلا یجوز و امتناع علم۔ اور صاحبین کے نزدیک کفارت نہ ہونے سے یہ گھلا ہوا ضرر ہو تو نہیں جائز ہے۔ و اللہ تعالیٰ اعلم بالصواب (ملفوظات) صغیر و صغیرہ جسکی پرورش میں ہر بعد عن عصیت کے جیسے منتقطہ وغیرہ تو اسکو تزویج کی ولایت نہیں ہے۔ ق۔ فرزند اگر بالغ ہو حالانکہ مجنون یا مستوہ ہو تو اسکے جان و مال پر باپ کی ولایت باقی ہے۔ ق۔ اور باپ اگر مجنون یا مستوہ ہو گیا تو اسکے نکاح پر پسر کی ولایت ہے اور مال پر نہیں۔ یہی صحیح ہے صغیرہ کی دو برابر کے ولیوں میں جسے نکاح کیا جائز خواہ دوسرا اجازت دے یا نسخ کرے بن باندی برسوں سے کسی کی ولایت نہیں ہے۔ س۔ نسبت منتقطہ کسر سامت صغیرہ اسی پر فتویٰ ہے۔ ت۔ بلکہ اصح یہ کہ اسکی رے حاصل کرنے تک کفو تا ہے اور اسی پر فتویٰ ہے جو ہر الاخطا۔ پھر نسبت منتقطہ کی صورت میں اقرب سے ولایت منتقل ہو کر اہل اول کو لجا جائے۔ یہی اصح ہے البدائع۔ امام السلین یا قاضی نے جس صغیر یا صغیرہ کا نکاح کیا انکو خیابار بلوغ حاصل ہو کر یہی اصح ہے اسی پر فتویٰ ہے۔ الکانی۔ اول کو صغیرہ و صغیرہ کے نکاح کرنے کا اختیار ہے اگرچہ دونوں راضی ہوں اگرچہ صغیرہ ثیبہ ہو۔ ب۔ ع۔ صغیرہ کا دل نہیں اسنے کفو سے نکلتا ہوتا اور وہ ان قاضی نہیں تو منتقد و خیابار بلوغ ہے۔ ت۔ صغیرہ سے دخول بقول صحیح اسوقت جائز ہے کہ نخل جلع ہو بدون ذون باری کے اگرچہ نو برس سے کم ہو ورنہ نہیں اگرچہ نو برس سے زیادہ ہو اور یہ غور تون کے کہنے سے ثبوت ہو گا اطمینان۔ شافیہ عدت بالغہ نے بغیر اجازت ولی کے حنفی سے نکاح کیا تو شیخ الاسلام عطارد بن حمزہ نے کہا کہ صحیح ہے اور یون ہی حنفیہ نے جب شافیہ مرد سے نکاح کیا الطبریہ عدلی نے اگر غیر کفو سے نکاح کرنے کی صورت میں تفریق چاہنے سے سکوت کیا تو اسکا حق باطل نہو گا اگرچہ زمانہ دراز گزرے یہاں تک کہ عدت کے اولاد ہو جاوے شیخ الصغیر نقض خان اور کہا گیا کہ بعد ولادت کے بھی تفریق کا اختیار ہے۔ ق۔ اگر غیر کفو سے نکاح کیا پھر اولیاء میں سے ایک نہی ہوا تو اسکے برابر والے و کم درجہ کسی کو تفریق کا اختیار نہیں مگر اعلیٰ درجہ والے کو نسخ کرنے کا اختیار ہے۔ ق۔ اور یون ہی جب کسی ولی نے عدت کی رضاعت سے نکاح کر دیا ہو تو اعلیٰ ولی کو اختیار تفریق ہے۔ پھر ولایت مرافقہ عدت کی صورت سے ولی وغیرہ سبکو حاصل ہے یہی صحیح ہے۔ اطمینان

فصل فی الوکالۃ بالنکاح وغیرہا۔ فصل نکاح کی وکالت وغیرہ کے بیان میں۔ نکاح کے لیے وکیل کرنا جائز اگرچہ گواہوں کے سلسلے نہ ہو اجنبیس اور تعرت وکیل مخالفت صغیر میں نافذ نہیں اور اگر وہ شخص وکیل کے تو ایک کی راسے کا نفل جائز نہیں ہے۔ وحی کو نکاح کرنے کی ولایت نہیں اطمینان۔ قاضی نے اگر صغیرہ کو اپنے پسر سے بیاہا تو جائز نہیں بخلاف باقی اولیاء کے اجنبیس اللہ اعلم۔ مکن امام شافعی ہے۔ م۔ ویجوز لابن العمہ ان یرزوج بنت عمہ من نفسه۔ اور چچا کے بیٹے کو رواہ کہ اپنے چچا کی لڑکی اپنے ساتھ بیاہے نہ جبکہ وہ صغیرہ ہو اور سوا اسکے دوسرا ولی نہ ہو۔ وقال زفر لایجوز۔ اور زفر رحمہ نے کہا کہ نہیں جائز ہے۔ فتاویٰ اگر لڑکی بالغہ ہو تو اسکی اجازت ضرور ہے۔ د۔ و اذا اذنت المرأۃ للرجل ان یروجھا من نفسه۔ اور اگر لڑکی ایک مرد کا جائز نہی نکاح کے لیے یعنی وکیل کیا کہ اپنے خاستہ اس عدت کو تزویج کرے۔ فقہد بحضرت شاہدین جاوید پس اس مرد کو کہنے دو گواہوں کے حضور میں عقد کیا تو جائز ہے نہ یعنی اگر گواہوں کے سلسلے کہا کہ تم گواہ ہو کہ میں نے کلانہ بنت کلان بن کلان کو نکاح کیا ہے۔

اجازت اپنے نکاح میں لیا۔ وقال زفر و الشافعی لا يجوز۔ اور زفر و شافعی نے کہا کہ نہیں جائز ہے۔ لہذا ان الواحد لا يتصور ان يكون ملكا و ملكا كسافي البیع۔ زفر و شافعی رحمہم کی دلیل یہ کہ ایک شخص میں تصور نہیں کہ ملک کرنے والا اور ملک حاصل کرنے والا ہو جیسا کہ بیع میں ہر طرف سے کہہ سکتے ہیں۔ الا ان الشافعی یقول فی الولی ضرورة لانه لا یقولہ سواہ۔ دونوں کے قول میں اختلاف ہے کہ شافعی فرماتے ہیں کہ ولی میں ضرورت ہے کیونکہ اسکے سوا سے متولی نہیں ہوتا۔ حتیٰ کہ ابن العم مسئلہ اول میں متولی طرفین بضرورت ہو گیا۔ ولا ضرورة فی الوکیل۔ اور وکیل میں کچھ ضرورت نہیں۔ کیونکہ وکیل دوسرا بن سکتا ہے۔ ولنا ان الوکیل فی النکاح معبر و سفیر۔ اور ہماری یہ دلیل کہ نکاح میں وکیل محض تعبیر کرنے والا اور سفیر ہے۔ و ذمہ دار نہیں۔ و التامع فی الحقوق دون التبعیر۔ اور منافع حقوق میں ہے نہ تعبیر میں۔ یعنی حقوق میں ایک ہی شخص مالک کرنے والا اور مالک ہونے والا نہ ہوگا کیونکہ دونوں میں منافع ہے اور مالک کرنے کی عبارت بوجہ عورت کی طرف سے اور مالک ہونے کی عبارت اپنی طرف سے کچھ منع نہیں۔ ولا ترجیح الحقوق الیہ۔ اور حقوق وکیل کی طرف ترجیح نہیں ہوتے۔ و ذمہ دار نہیں بلکہ خالی عبارت ہوتا ہے پس نکاح میں طرفین کا متولی ہو سکتا ہے۔ بخلاف البیع لانه مباشر۔ برخلاف بیع کے کیونکہ وکیل بیع خود فاعل ہے۔ حتیٰ رجعت الحقوق الیہ۔ حتیٰ کہ وکیل کی طرف حقوق راجع ہوتے ہیں۔ پس جسے کوئی چیز درخت کی وہ اسکا ذمہ دار ہے تو خالی معبر و سفیر نہ ہو اس متولی طرفین بقصد بیع ہوگا۔ و اذا تولى طرفیه فقوله زوجت تبضمن الشطرن۔ اور جب وکیل نکاح طرفین نکاح یعنی ایجاب و قبول کا متولی نظر آئے اسکا یہ کہنا کہ میں نے ترویج کر دیا دونوں خاطر یعنی ایجاب و قبول کو تبضمن ہے۔ یعنی وکیل نہ کہنے کہہا کہ زوجت فلا من نفسی۔ میں نے فلا نہ مت فلا بن فلان کو اپنے ساتھ ترویج کر دیا۔ و نکاح پورا ہو گیا۔ ولا یحتاج الی القبول۔ اور محتاج قبول نہیں۔ یعنی پھر اس کہنے کی کہ میں نے قبول کیا۔ کچھ حاجت نہیں ہے کیونکہ ترویج کرنا یہی کہ اسکی طرف سے ایجاب اپنی طرف سے قبول کیا۔ عورت نے مرد کو یا مرد نے عورت کو وکیل کیا کہ جسکے ساتھ تو چاہے میری ترویج کر دے پس وکیل نے اپنے ساتھ ترویج کی تو نہیں جائز ہے۔ التجنیس و الخیط کیونکہ وکیل کو صرف کارکن قرار دیا گیا۔ و۔ اور اگر وکیل نے اپنی دختر صغیرہ یا کسی صغیرہ کو جسکا ولی ہے بیاہ دے یا اپنے باپ یا بیٹے سے ترویج کی تو نہیں جائز اور بالغہ میں خلاف اور اگر اپنی بالغہ بن بیاہی تو بالاتفاق جائز ہے الخیط۔ اگر عورت کے وکیل نکاح نے اسکو غیر کفو سے بیاہا تو بالاتفاق باطل اور اگر مہر میں عین فاحش کم سے بیاہا تو امام کے نزدیک جائز بخلاف صاحبین۔ قحیح مرد نے حسین قبیلہ سے کہا وکیل نے دوسری قبیلہ سے مہر بچل کے مقدار بڑھا کر بیاہی یا کوئی سفر مخالفت کی تو بالاتفاق جائز نہیں اور اگر مہر میں عین فاحش زیادتی سے ہو تو اخلاق مذکورہ ح۔ قال و تزویج العبد والامتہ۔ فرمایا اور تزویج کرنا غلام و باندی کا۔ خود یا غیر کے فعل سے۔ بغیر اذن مولیٰ ہما۔ بغیر اجازت ہر ایک کے مولیٰ کے۔ موقوف۔ موقوف۔ یعنی منع ہوگا۔ مولیٰ کی اجازت پر موقوف ہے۔ فان اجاز المولیٰ جاز وان ردہ باطل۔ پس اگر مولیٰ نے اجازت دی تو عقد جائز ہو گیا یعنی لازم ہو گیا اور جسے رد کیا تو باطل ہو گیا۔ و کذا لک لو زوج رجل امرأه بغیر رضایہ۔ اور یوں ہی نکاح موقوف ہوگا اگر کسی نے کسی عورت کو بغیر اسکی رضائے یعنی بدون اجازت بیاہ دیا۔ و یاف شتا زید نے جلسہ میں کہا کہ میں نے ہند بنت فلان بن فلان کو اس مرد کے نکاح میں دیا اور مرد نے اسکی طرف سے نفی نے قبول کر لیا۔ اور جلا بغیر رضائہ۔ یا کسی مرد کو بدون اسکی اجازت کے تزویج کیا۔ مثلاً میں نے بکیر بن فلان بن فلان کو اس عورت ہند سے تزویج کیا اور ہند نے یا ہندہ کی طرف سے بھی کسی نفی نے قبول کیا تو نکاح بکر ہندہ کی اجازت پر ہو چکا بھی معلوم نہیں پس بعد معلوم ہونے کے اگر قبول کیا تو لازم ہو گیا ورنہ باطل ہو گیا۔ و ہذا عندنا فان کل عقد صدر من الفضولی سلم۔ ہمارے نزدیک ہے کیونکہ ہر عقد (غواہ نکاح ہر بیع وغیرہ) جو صلہ ہوا فضولی سے۔ جو وکیل یا ایسی کا تعلق نہیں رکھتا ہے۔ و لیس و ہذا اس عقد کا کئی اجازت دینے والا ہے۔ و ہذا جازت۔ یعنی یہ کچھ مفید ہوگا۔ العقد موقوف علی الامتہ۔ تودہ اجازت پر

سو تون منعقد ہوگا۔ وقال الشافعی تصرفات لفضلولی کلبا یا طلقہ اور شافعی نے کہا کہ فضولی کے تصرفات سب باطل ہیں لان العقد وضع لحکمہ و الفضولی لا یقدر علی اثبات حکم قتلغو۔ کیونکہ عقد تو اپنے حکم کے واسطے موضوع ہے اور فضولی کو حکم ثابت کرنے کی قدرت نہیں تو عقد لغو ہوا۔ اور شوکام باطل ہے کیونکہ فضولی سے یہ نہیں ہو سکتا کہ عقد کا ثمرہ خود شریک کرے بلکہ ثمرہ شوہر و زوجہ کے اختیار میں ہے۔ و لسان رکن التصرف صدر من اہل منصفہ فالی محلہ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ تصرف کارکن یعنی ایجاب و قبول صادر ہوا اپنی نیابت والے سے حالانکہ اپنے محل کی جانب سفارہ ہوتی تو منعقد ہوگا لغو نہ ہوگا۔ ولا ضرر فی النکاح اور اسکے منعقد ہونے میں ضرر نہیں ہے۔ بلکہ لازم ہونے میں ضرر ہے۔ یعنی عقد موقوف قاضی اذاری المصلحۃ فیہ نفعہ۔ وہ یہ منعقد ہوگا سو تون کی حالت میں حتیٰ کہ اگر مولیٰ یا مرد یا عورت نے مصلحت دیکھی تو اسکو نافذ کرے گا۔ ورنہ باطل کر دے گا۔ وقدیرا حکم العقد عن العقد۔ اور عقد سے حکم عقد درنگ کر گیا ہے یعنی جس دم عقد تھا اس سے پیچھے جب صاحب عقد نے نافذ کیا ہے حکم گیا پس یہ کہنا صحیح نہیں کہ یہ عقد خالی از حکم و لغو ہے۔ ومن قال اشہد والی قد تزوجت فلانہ۔ اور جس مرد نے کہا کہ تم لوگ گواہ رہو کہ میں نے فلانہ عورت کو اپنے نکاح میں لے لیا۔ قبلتھا النجر فاجازت فهو باطل۔ پھر اس عورت کو خبر ہو چکی پس اسنے اجازت دیدی تو یہ باطل ہے۔ بلکہ قبول بھی اسی مجلس میں لازم تھا۔ وان قال آخر اشہد والی تزوجتھا منہ۔ اور اگر (اسی مجلس میں) دوسرے نے کہا کہ تم گواہ رہو کہ میں نے اس عورت کو اس مرد سے بیاہ دیا ہے۔ یا کہا کہ میں نے اس عورت کی طرف سے قبول کیا۔ قبلتھا النجر فاجازت جائز۔ پھر اس عورت کو خبر ہو چکی پس اسنے اجازت دیدی تو عقد جائز ہوا۔ وکذلک نکاحات المرأۃ ہی انی قالت جمیع ذلک۔ اور یوں ہی اگر عورت ہی نے یہ سب کہا ہوتی یعنی عورت نے مجلس گواہوں میں کہا کہ تم گواہ رہو کہ میں نے اپنے آپ کو فلان بن فلان بن فلان کے نکاح میں دیا پس اگر یہ ہو کہ کسی نے قبول کیا بلکہ مرد کو خبر ہو چکی اور اسنے قبول کیا تو باطل ہے اور اگر کسی فضولی نے قبول کیا پھر مرد نے اجازت دی تو جائز ہے۔ و بذلک عند ابی حنیفہ و محمد۔ اور یہ سب امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ہے۔ وقال ابو یوسف اذا تزوجت نفسہا غائبا قبلتھا النجر فاجازت جائز۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ اگر عورت نے اپنے نفس کو مرد غائب کے نکاح میں دیا پھر غائب کو خبر ہو چکی اور اسنے اجازت دی تو عقد جائز ہوا۔ اسی طرح مرد کی جانب سے جو ع۔ و حاصل ہذا ان الواحد لا یصلح فضولیاً من الجاہلین او فضولیاً من جانب وھیلا من جانب عندہما خلافاً۔ اور اس اختلاف کا حاصل یہ ہے کہ ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ایسا آدمی دونوں طرف سے فضولی یا ایک جانب سے فضولی و ایک جانب سے امیل نہیں ہو سکتا اور ابو یوسف کے نزدیک ہو سکتا ہے۔ و یوجری العقدین الفضولین او بین الفضولی والاصیل جائز بالاجماع۔ اور اگر عقد ایجاب و قبول دو فضولیوں میں (ایک مرد کی طرف سے اور دوسری عورت کی طرف سے) یا ایک فضولی اور ایک امیل میں جاری ہوا تو بالاجماع جائز ہے۔ نیز ایک مجلس واحد ہو اور گواہ موجود ہوں۔ ہو بقول لوکان مورا من الجاہلین یفقد فاذا کان فضولیاً توفقت۔ ابو یوسف کہتے ہیں کہ اگر ایک شخص دونوں جانب سے وکیل ہوتا تو نکاح نافذ ہو جاتا پس فضولی ہی تو نکاح متوقف ہو جاوے تو پس ایک ہی شخص دونوں طرف سے فضولی ہو سکتا ہے۔ و صار کالتخلع والطلاق والعتاق علی مال۔ اور ایسا ہو گیا جیسے تخلع اور مال پر طلاق یا مال پر آزادی۔ ہست۔ کیونکہ ان سب میں بھی ایجاب کے قبول کرنے کی حاجت ہے۔ پس اگر شوہر نے کہا کہ میں نے اسقدر پر اپنی عورت کو طلع دیا اور مجلس میں کسی نے قبول کیا پھر عورت کو خبر ہو چکی اور آگاہ ہوئے کی مجلس میں اسنے قبول کر لیا تو بالاتفاق جائز ہے۔ میں نے اسقدر مال پر طلاق دی یا تنے مال پر اپنا غلام آزاد کیا پھر عورت اور غلام کو خبر ہو چکی اور اسنے قبول کیا تو جائز ہے۔ پس اس طرح عقد تخلع میں ہونا چاہیے کہ اجازت پر موقوف ہو۔ ولہذا ان المورود بشر العقد۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ کہ جو کچھ موجود ہو وہ عقد کا اور حاجت ہے یعنی مرد ایجاب پایگا۔ لانہ شرط حالہ الحفرۃ فلنا عندنا تعیبہ کیونکہ حاضری کی حالت میں وہ

تو غائب ہونے کی حالت میں بھی نعت ہوتی ہے۔ ہر ماں ایک سے صرف آدھا عقد حاصل ہوتا ہے۔ بشرط العقد لا یتوقف علی
 ماوراء المجلس کما فی البیع۔ اور نعت عقد مجلس کے سواے ہر وقت نہیں رہتا جیسے بیع میں ہوتی ہے کہ اگر بلع یا مشتری نے ایسا
 کیا اور دوسرے نے قبول کیا تھا کہ مجلس جلی حتیٰ کہ کسی کام میں مشغول ہو یا کھڑا ہو گیا تو ایجاب مذکور باطل ہو گیا اور خارج مجلس ہر وقت
 نہ رہا۔ ایسا ہی عقد نکاح میں ہے۔ بخلاف اما مورس ایجاب نہیں۔ برخلاف دلیل واحد کے جو دونوں جانب سے امور ہوتے تو
 نکاح میں خود عاقد نہیں بلکہ دونوں کی طرف سے عبارت ادا کرنے والا ہے۔ لانه یتقل کلامہ الی العاقدین کیونکہ دلیل کا کلام دونوں
 عاقدوں کی جانب متقل ہو جاتا ہے۔ تو اسنے ایک کا ایجاب بیان کر دیا اور دوسرے کا قبول بیان کیا۔ اسی واسطے وہ ذمہ دار
 نہیں ہوتا اور بیع میں دلیل ذمہ دار ہے لہذا طرفین سے ایک نہیں ہو سکتا۔ الحاصل عبارت ادا کرنا دو یا زیادہ کی طرف سے ایک
 شخص سے ممکن ہے اور ایجاب یا قبول کا پیدا کرنا ایک کی طرف سے ایسا ہی جزو ہو سکتا ہے اور فضولی بھی پیدا کرنے والا ہے تو اس سے
 ایک ہی جزو ممکن ہے۔ و ما جری بین الفضولین عقد تام۔ اور جو عقد کہ دو فضولین میں جاری ہو وہ پورا عقد ہوتی ہے ایک
 ایجاب کیا اور دوسرے نے قبول کیا۔ ولذا الخلع واختار۔ اور یہی حکم خلع اور اسکی دونوں بہنوں کے یعنی علی بطلاق وعتاق
 کا ہے کہ یہ سب بھی عقد تام ہیں۔ لانه تصرف میں سن جائزہ حتیٰ بلزم۔ کیونکہ یہ تو شوہر یا مولیٰ کی طرف سے قسم کا تصرف ہے حتیٰ کہ
 وہ لازم ہوتا ہے۔ یعنی گویا شوہر نے کہا کہ اگر عورت اتنا مال سے تو میں نے اسکو طلاق دی تو یہ قسم یعنی شرط پر تعلق کرنا ہوتا ہے اسی
 جہت سے لازم ہو جاتا ہے اور شوہر کو بعد اسکے یہ اختیار نہیں ہوتا کہ اپنے قول سے پھر جاوے اور اگر ایجاب ہوتا تو پھر سکتا تھا۔ فقہ
 تو یہ قول شرطیہ صرف شوہر یا مولیٰ کے ساتھ پورا ہو جاتا ہے۔ کسی دوسرے کی حاجت ہی نہیں پھر اگر شرط باقی گئی یعنی عورت نے
 مال خلع دیا یا مال طلاق یا غلام نے مال عتاق دیا تو جزا لازم آئی یعنی عتاق یا عتاق واقع ہو گیا۔ خلاصہ یہ کہ طلاق و خلع و عتاق
 میں ایجاب و قبول کا عقد نہیں بلکہ شرط ہے کہ وہ شوہر یا مولیٰ کے قول پر پوری ہے۔ بان عورت کی طرف سے یہ مال تصرف ہوتی ہے حتیٰ کہ
 اگر عورت نے کہا کہ میں نے اپنے شوہر سے ہزار دم پر خلع قبول کیا اور مجلس میں کسی فضولی نے جواب نہ دیا پھر شوہر کو خبر ہوئی اور
 اسنے قبول کیا تو نہیں صحیح ہے اسی طرح غلام کی طرف سے مال تصرف ہوتی ہے۔ منع ح۔ ومن امر رجلا ان یروجہ امرأۃ۔ اور اگر ایک
 مرد نے کسی کو دلیل لیا کہ اسکے ساتھ کوئی ایک عورت بیاہوے پس دلیل نے تقدیر میں مخالفت کی سفر وجہ اثنتین فی عقدہ کم
 ملزمہ واحده منہما۔ پس دلیل نے دو عورتیں ایک عقد میں تزویج کر دیں تو مکمل کو دونوں میں سے کوئی لازم نہیں ہے۔ صحیح
 ہے قاضیخان۔ لانه لا وجہ الی تنفیذہما للثمنیۃ۔ کیونکہ مخالفت کی وجہ سے دونوں کا عقد نافذ کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ وللا
 التنفیذ فی احدہما غیر عین للجمالیۃ۔ اور نہ اسکی وجہ کہ دونوں میں سے ایک غیر عین کا نکاح نافذ کیا جاوے جو جمالیۃ کے
 ف اور بیفائدہ ہونے اور ضرر ہونے کے۔ وللا الی تعیین عدم الاولیۃ۔ اور نہ عین کرنے کی راہ ہے کیونکہ کسی کو دوسری کو
 اولیت نہیں ہے۔ فتعین التفریق۔ تعیین ہوا ہے کہ دونوں عورتوں میں فرق کرنا ایجاب ہے۔ بلکہ تعیین ہوا کہ نکاح اول
 ہوا لیکن اگر مکمل نے دونوں یا ایک عین کو جائز رکھا تو جائز ہو جائیگا اور اگر دلیل نے دو عتاق میں تزویج کی تو پہلی نافذ ہو اور اگر
 ایک عین عورت کا حکم دیا تھا اور دلیل نے اسکے ساتھ میں دوسری ملکر ایک عقد میں بیاہی تو عین اول وہ نافذ ہو اور دوسری عتاق
 مکمل کی اجازت پر ہے یہ سب وجہیں امام حنفی کے اشارہ دلیل سے حکمتی ہیں اور شرح میں تصریح کر دی ہے۔ ومن امرہ امیرہ
 اور جس دلیل کو حکم کیا کسی امیر نے ف اگرچہ قریش کے امراء میں سے ہو جائے بعینہ بان یروجہ امرأۃ سابقہ طور کہ امیر کے
 ساتھ ایک عورت کا نکاح کرے۔ فزوجہ امہ۔ پس دلیل نے اسکے ساتھ ایک باندی بیاہی ف پس اگر دلیل کی باندی بیوہ ہو جائے
 نہیں جائز ہے۔ اور اگر بغیرہ جائز۔ یہ باندی کسی غیر کی ہو تو جائز ہے۔ عندہ الی حقیقہ رحمہا الی اطلاق الملفظ وعدم
 ابو حنیفہ کے نزدیک ہے دلیل رجوع کرنے اطلاق لفظ کی طرف اور تمت ہونے کے ف یعنی امیر نے لفظ عورت کو طعن کیا

اس میں باندی شامل ہو تو کیل نے اسپر عمل کیا اور چونکہ کیل کی باندی نہیں کہ اسکی منفعت کا اہتمام ہو بلکہ غیر کی باندی ہو تو جائز ہے۔
 وقال ابو یوسف ومحمد بن یحییٰ بن الامان یزوجہ کفوا۔ اور ابو یوسف ومحمد نے کہا کہ نہیں جائز ہے مگر یہی کہ امیر مذکور کو اسکی کفو عورت
 بیابت نہ خواہ امیر ہو یا کوئی اور شخص ہو جو آزاد مرد ہے۔ لان المطلق بیعت سے اے المتعارف و ہوا التزوج
 بالاکفواء۔ کیونکہ لفظ مطلق بھرتا ہے متعارف کی طرف یعنی جو رواج ہو اور وہ ہمسر عورتوں سے بیاہ زیادت اس سے نکلا کہ عین
 کے نزدیک عورت کی طرف سے بھی کفو ہونا مستحب ہے۔ القاضیخان۔ قلنا العرف مشترک۔ ہم جواب دینگے یہ کہ رواج تو مشترک ہے۔
 فت آزاد لوگ باندیوں سے بھی نکاح کرنے ہیں۔ او ہوعرف عملی فلا یصلح مقیدا۔ یا یہ کہ رواج کفو کا علی رواج ہے تو وہ
 لفظ کو خاص کرنے کے لائق نہیں ہے۔ بلکہ عرف لغوی ہوتا تو تخصیص کر سکتا م۔ اگر اندھی یا کانن یا بولی ننگری یا مجنونہ
 یا بصورت یا ہاتھ پاؤں کٹی یا سیاہی تو بقول ابو حنیفہ ح جائز ہے اور اگر عورت کی طرف سے وکیل ہو اور غیر کفو بیاہ تو بالاجماع
 نہیں جائز ہے اور اگر کفو ہو مگر اندھا لالنگہ و نصی و عنین ہو تو ابو حنیفہ ح کے نزدیک جائز ہے القاضیخان م۔ و ذکر فی الکامل
 ان اعتبار الکفواء فی ہذا استحسان عند جما۔ اور مسبو ط کی کتاب الوکالہ میں مذکور ہے کہ صاحبین کے نزدیک اس مسئلہ میں
 عورت کے کفو ہونے کا اعتبار بطور استحسان ہے۔ یعنی قیاس تو اطلاق ہے کہ عورت کفو ہو یا نہ ہو جیسا امام نے کہا لیکن استحسان
 کفو عورت پر وہ کالت مخصوص ہوگی۔ لان کل احد لا یجز عن التزوج مطلق الزوج فکانت الاستعانة فی التزوج
 بالکفوہ اہم۔ کیونکہ مطلق عورت (اندھی دھندھی بدحر) سے نکاح کر لینے میں کوئی بھی عاجز نہیں تو کیل سے مدد لینا کفو
 عورت کے ساتھ نکاح کرنے میں ہے و اللہ تعالیٰ اعلم۔ لیکن اس توجیہ میں تو لازم ہو گا کہ کفو ہو اور موکل کے لائق بحسب
 معروف ہوتی کہ بصورت کروہ بھی نہ ہو۔ اور عینی میں خلاصہ سے نقل کیا کہ اگر غیر قابل طبع لڑکی یا رفتار یا قرناہ بیاہی تو
 بالاجماع جائز نہیں ہوتی۔ مخفی نہیں کہ بہت مکروہ یا معیوب بھی طبعاً قابل طبع مزاج نفس نہیں تو نیز رفتار ہوتی۔ فانہم
 و اللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ (فرع) فضولی کو نکاح فسخ کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ چند لوگوں کو ایک عورت کے باپ پاس سنگنی بچھا
 باپ نے کہا کہ میں نے اسکے ساتھ بیاہ دی اور انہیں سے ایک نے مرد کے لیے قبول کی تو جائز اور اسی پر فتویٰ ہے۔

باب المہر

یہ باب مہر کے بیان میں ہے۔ رکن و شرط نکاح کے بعد حکم شروع کیا اور سبب احکام کے مہر ہے چنانچہ مسبو ط میں مسح ہے۔ سن و سن و سن
 محال و صحیح النکاح وان لم یسم فیہ مہر۔ فرمایا اور نکاح صحیح ہو جاتا ہے اگرچہ عقد میں مہر بیان نہ ہو۔ اسپر اجماع ہے اور
 اللہ تعالیٰ نے حکم ایسے طلاق کا بیان فرمایا جو عورت کو قبل دخول کے دیکھی حالانکہ عقد میں مہر مفروض نہ تھا۔ اس سے مخصوص ہوا کہ
 عقد بدون بیان مہر صحیح ہو چکا تھا ورنہ طلاق نہوتی۔ م۔ لان النکاح عقد انضمام و ازدواج لغوی فیتتم بالزوجین کیونکہ
 نکاح ازواج لغت کے ایک عقد ضم ہونے اور حجت ہونے کا نام ہے تو وہ شوہر و زوجہ کے ساتھ تمام ہو جائیگا۔ اپنے نام
 ہونے میں کسی دوسری چیز کا محتاج نہ ہوگا۔ ثم المہر واجب شرعاً ابانہ لشرط المحل فلا یحتاج الے ذکرہ لغت النکاح۔ پھر
 مہر ایک شرعی واجب ہے بغرض اہل شرافت محل کے یعنی زوجہ کے نکاح صحیح ہونے کے لیے اس واجب کو ذکر کرنے کی ضرورت نہیں
 ہے۔ بلکہ بشرط نہیں ہے۔ و کذا اذا تزوجہا بشرط ان لا مہر لہا لما بینا۔ اور اسی طرح اگر عورت کو اس شرط سے عقد
 میں لیا کہ اسے کچھ مہر نہیں ہے۔ (تو بھی مہر واجب ہوگا) بوجہ اسکے جو ہم بیان کر چکے ہیں کہ وہ فق شرعی ہے تو آدمی کے نفی کرنے
 سے نفی نہ ہوگا۔ و فیہ خلاف مالک۔ اور اس میں امام مالک کا خلاف ہے۔ کیونکہ بیعت میں اگر شرط ہو کہ میں کچھ نہیں دے گا
 تو نکاح بدرجہ اولیٰ فاسد ہے لیکن ہم کہتے ہیں کہ بیعت میں شرط فاسد ہے نہ نکاح میں لاکہا بارے کہ بیعت کا رکن غالی بیعت ہی ہے۔

بجای اسی قدر نہیں بلکہ میں نے بجا بعض اتنے دام کے۔ تو جب دام نہوں رکن ندارد اور عقد نکاح میں مال یا اتباع رکن نہیں ہوئی
 جواب دلی ہے۔ م۔ و اقل المہر عشرۃ دراهم۔ اور کمتر مہر دس درم ہیں۔ امام محمد نے کہا یعنی دس درم وزن چاندی اگرچہ
 اسکی قیمت سیکڑا درم سے دس تک ہو بخلاف سرقہ کے نصاب کے کہ وہاں دس درم سکہ کی چوری ہر ہاتھ کاٹا جائیگا۔ اور یہ
 طرق عرف حدود کی کمی کے لیے ہر دور نہ مہر کا اندازہ اسی نصاب سرقہ پر ہے کیونکہ قرآن میں مال نخل ہے تو مقدار نکاح سرقہ سے اس
 قیاس سے کہ دس درم سکہ کی چوری ہر ایک عضو یعنی ہاتھ کاٹنا حلال ہے تو دس درم مال پر عورت کی بضع حلال ہے اور اسی اندازہ
 سرقہ پر دیگر ائمہ نے قیاس کیا لہذا ہر ایک کے نزدیک نصاب سرقہ میں جو اختلاف ہے وہی مقدار مہر میں واقع ہوا چنانچہ امام مالک نے
 کہا کہ کمتر مہر جو تعالیٰ دینار پانچ درم ہیں کہ اسی قدر مال چرانے پر مالک احکم کے نزدیک ہاتھ کاٹا جاتا ہے اور یوں ہی علی کا معین
 میں مقدار میں اختلاف ہے۔ م۔ ن۔ و قال الشافعی۔ داحمہ۔ ما یجوز ان یکون ثمنانی البیع یجوز ان یکون مہر الہام
 نانہ حقیقاً فیکون التقدير الیہا۔ اور امام شافعی (اور احمد) نے کہا کہ جو چیز کہ بیع میں دام ہو سکتی ہے در شرب مردار خون نہوں
 وہ عورت کے واسطے مہر ہو سکتی ہے کیونکہ مہر عورت کا حق ہے تو اندازہ عورت ہی کے سپرد ہے۔ شرع نے کچھ لازم نہیں کر دیا۔ ہم
 کہتے ہیں کہ قولہ تعالیٰ قد علنا ما فرضنا علیہم۔ مہر مفروض پر نفس ہے لیکن شیخ ابن الہمام نے کہا کہ یہ مان و نفقہ میں ہے اور استدلال
 بغیر تعالیٰ ان تبغوا باہواکم۔ بھی نام نہیں کیونکہ اموال مطلق ہیں اور یہ کہنا کہ محل ہے معقول نہیں اسی واسطے امام مصنف نے
 حدیث: قیاس سے استدلال کیا۔ ولما قولہ علیہ السلام ولا مہر اقل من عشرۃ دراهم۔ اور ہماری دلیل یہ حدیث حسین بن
 و در دس درم سے کم مہر نہیں ہے۔ روایہ الدارقطنی والبیہقی۔ اور اسکے اسناد ضعیف ہے لیکن نفس الکفارة میں گزرا کہ کثرت
 طرق و نقویت آثار سے قابل حجت ہے چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول ہے کہ ہاتھ نہیں کاٹا جاوے دس درم سے کم میں اور مہر نہوں کا
 دس درم سے کم۔ روایہ الدارقطنی والبیہقی اور اسناد اگرچہ ضعیف ہے لیکن تین طریق سے آئی اور دارقطنی نے جابر رضی سے روایت
 کی جس سے قوت ہے۔ اور یہ تقدیر اسے سے نہیں تو سماعی بمنزلہ حدیث ہے لیکن معارضہ کیا گیا بحدیث اول حدیث عبد الرحمن
 بن عوف کہ حسین آنحضرت صلعم نے عبد اللہ بن عمرو خطاب کیا کہ تو نے اسکو مہر کیا و باعرض کیا کہ ایک نواہ بھر سونا۔ تو فرمایا کہ تجھے
 اللہ تعالیٰ برکت دے تو اسکا ولیمہ بھی کروے اگرچہ ایک بکری سے ہو۔ روایہ الامام اسد۔ اکثر دن کے نزدیک ایک نواہ کا وزن پانچ درم
 ہے اور بعض نے کہا کہ نواہ چھوڑے کی گٹھالی تو یہ بہت زیادہ ہوا۔ حدیث دوم حسین ایک عورت نے اپنے آپ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ
 وسلم کو بیہ کرنا چاہا تھا آپ نے انکار فرمایا تو ایک صحابی نے درخواست کی آخر آپ نے فرمایا کہ تلاش کر اگرچہ لوہے کی انگوٹھی ہو۔ روایہ ابن ماجہ
 وسلم۔ حدیث سوم حدیث جابر بن مرفوع ہے کہ جس نے عورت کے عداق میں ایک لب بھر آٹا یا چھوڑے دے دیے تو اسنے اسکو حلال کر لیا
 لیکن ابو داؤد نے موقوف کو ترجیح دی۔ حدیث چہارم آپ نے جوڑی جوڑیوں پر ایک عورت کا مہر جائز رکھا روایہ الترمذی و صحیح ابوی
 حسین روایات طبرانی و دارقطنی وغیرہ اور بھی ہیں۔ لیکن تحقیق یہ ہے کہ حدیث چہارم بہت ضعیف ہے اور حدیث سوم باوجود ضعیف کے
 قول جابر ہے۔ اور یہ دونوں روایتیں متعمد کے حلت کا مال ہے چنانچہ ایک جابر وغیرہ پر اول میں جائز تھا اور حدیث اول میں مذکور
 نواہ مہول ہے پس صحیح حدیث دوم ہے حسین لوہے کی انگوٹھی تلاش کرنے کا حکم دیا۔ لیکن یہ تفسیر نہیں کہ لوہے کی انگوٹھی پورا مہر ہے
 کیونکہ شاید یہ بدین معنی ہو کہ کوئی ضعیف مقدار عورت کو پیشگی دیدے بلکہ بعض صحابہ و تابعین مثل ابن عباس و ابن عمر اور زہری
 وغیرہ سے آیا کہ بدون تجمل ویسے دخل منع ہے کیونکہ ابن عباس نے روایت کی کہ جب حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے حضرت سیدہ بنت
 رضی اللہ عنہا سے زنا فرمایا تو حضرت صلعم نے ارشاد فرمایا کہ اسکو کچھ پیشگی دیدے حتیٰ کہ فرمایا کہ اپنی زرہ دیدے کہ مارواہ ابو داؤد و
 ابن ماجہ۔ حالانکہ مہر حضرت سیدہ رضی اللہ عنہا کا چار سو درم تھے۔ پس شاید کہ لوہے کی انگوٹھی بطور تجمل مراد ہو کیونکہ اسی حدیث میں جب انگوٹھی
 بھی نہیں لی تو فرمایا کہ میں نے اس عورت کو تیرے نکاح میں مقابلہ اسکے دیا جو تیرے پاس قرآن ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ مال کا مقابلہ نہیں

حالانکہ قولہ تعالیٰ ان تبغوا بائواکم سے ال کا مقابلہ معنوی ہے تو ضرور ہوا کہ حدیث کے معنی آیت سے مخالف نہوں پس اگر چہ ظاہر ہے
 بیشک نظر آتی ہیں کہ دس درم سے مہر کم جائز ہے۔ شیخ ابی الہمام نے کہا کہ حق یہی کہ ظاہری احادیث بہت ہیں جسے دس سے مہر کم معلوم
 ہوتا ہے لیکن اوفیٰ یہ کہ آیات و احادیث و آثار سب کو موافق کرنے میں یہی احوط و ارجح نظر آتا ہے کہ مہر دس سے کم نہ ہو اس واسطے کہ نبی کریم
 بالاجماع واجب نہیں ہے اور اگر کم دس سے جواز نہ ہو تو حرمت تحقق ہوگی پس احوط یہ ہوا کہ دس سے کم نہ ہو اور احوط لینا ایسے مقام پر
 ہوتا ہے جس میں کم کیا گیا کہ مہر دس سے کم نہیں ہے۔ ولانہ حق الشریعہ و جو با اظہار الشرف المحل۔ اور اس دلیل سے کہ مہر ایک
 شرعی حق بطور واجب ہے بغرض شرافت محل ظاہر کرنے کے۔ جسکو اللہ تعالیٰ نے حلال فرمایا۔ فیقدر مبالغہ خطر۔ تو ایسے مقدمہ
 سے اندازہ کیا جائے جسکی کوئی شان وقت ہے۔ وہو العشر استملا لانه صواب السرقۃ۔ اور یہ تھا کہ کم سے کم شریعہ میں
 دس درم ہے دلیل نصاب سرقۃ۔ کہ شریعہ نے اس مقدار جو درجہ پر مانتے کلمہ دیا اور حدیث دس درم مہر اور اذہن علی کلامہ وجہ
 سے موافقت ہے تو اسی پر عمل واجب ہوا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ولو سمی اقل من عشرة فلها العشرۃ۔ اور اگر عقد میں دس درم
 سے کم بیان ٹھہرا تو بھی عورت کو دس درم پورے سستی ہیں۔ عندنا۔ یہ ہمارے نزدیک ہے۔ یعنی بقول ابوحنیفہ و صاحبین۔
 وقال زفر مہر المثل لان تسمیۃ مالا یصلح مہر الاعدہما۔ اور زفر نے کہا کہ اس صورت میں عورت کو مہر المثل لیکھا کیونکہ ایسے
 مقدار کا ہم لینا جو مہر ہونے کے لائق نہیں بنزہ بیان کرنے کے ہے۔ اور بالانفاق جب مہر بیان کیا جاوے تو مہر المثل
 دیا جاتا ہے۔ ولنا ان فساد ہذہ التسمیۃ بحق الشریعہ۔ اور ہماری حجت یہ کہ اس بیان مہر کا فاسد ہونا بطریق شرعی ہے۔
 اور نہ عورت تو راضی ہوگی۔ وقد صار مقصیاً بالعشرۃ۔ اور حق شریعہ کا دس سے پورا ادا ہو جانا ہے۔ تو اسی قدر بڑھا دیا جاوے
 فانما یرجع الی حقہا فقد رضیت بالعشرۃ لرضا لہا و نہا۔ رہا جو عورت کے حق کی جانب راجع ہے تو وہ دس پر راضی ہوگی
 کیونکہ وہ دس سے کم پر راضی ہوگی۔ و توجب حق الشریعہ حق عورت دونوں دس پر پورے ہو چکے تو مہر المثل کا حکم نہوگا۔
 معتبر بعد م التسمیۃ لانہا قد رضی بالتکلیف بغیر عرض مگر ما ولا ترضی فیہ بالعوض البیسر۔ اور مہر بیان نہونے کی صورت
 پر اسکا تیس بچہ نہیں ہو سکتا کیونکہ عورت کبھی اپنا بھرم کئے کہ بغیر عوض کے الگ کرنے پر راضی ہو جاتی ہے اور خفیہ عوض پر
 راضی نہیں ہوتی۔ حالانکہ بیان وہ دس سے بھی کم پر راضی ہوگی تو ایک کا تیس دوسرے پر تیس مع انفاق ہے چہرہ
 اختلاف پر یہ مسئلہ حفر ہوا کہ۔ ولو طلقہا قبل الدخول ہما تجب خمستہ۔ اور اگر مرد نے اسکو قبل اسکے ساتھ دخول کے طلاق دیا
 تو بلوغ درم واجب ہونگے۔ کیونکہ وہ دس پورا کر دیا گیا۔ عند علمائنا الثلثہ۔ یہ ہمارے مینون علماء کے نزدیک ہے۔ وعند زفر
 تجب المتعہ لکما اذا لم یسم شیئاً۔ اور زفر نے نزدیک متہ واجب ہوگا جیسے اس صورت میں کہ مہر کچھ بیان کیا ہو۔ و متہ
 وہ چیز از قسم لباس وغیرہ جس سے تمتع و نفع یا جاتا ہے اسکا بیان آدینگا۔ و من سمی مہر اعشرۃ فما زاد فعلیہ المسمی ان دخل
 بہا او مات عنہا۔ اور جسے مہر بیان کیا ہو اس درم یا زیادہ تو اس پر بیان کیا ہو مہر واجب ہوگا بشرطیکہ عورت کے ساتھ دخول کر لیا
 یا اسکو چھو کر مر گیا ہو۔ کیونکہ مہر موکد ہوگا۔ لانه بالدخول تحقق تسایم المبدل۔ کیونکہ دخول کے مذمیر سے بدل ہر ذکر تحقق
 ہو گیا۔ بدل عورت کی بضع ہے جسکا بدل مہر ہے۔ وہ یہ تاکہ بدل۔ اور ہی بضع کی بردگی سے بدل یعنی مہر تاکہ ہو جاتا ہے۔
 وبالمتی نتیجۃ النکاح نہایتہ و الشئی بانتمائہ یقرر دیتا کہ فیقرر جمیع مواجب۔ اور موت کی وجہ سے نکاح اپنی قادی انجام
 پہونچتا ہے اور ہر چیز اپنی انتہا کو پہونچنے پر مقرر ہوتا کہ ہو جاتی ہے نکاح اپنے جمیع مواجب کے ساتھ مقرر ہوا۔ تو مہر بھی واجب
 ہوا۔ واضح ہو کہ دخول حقیقہ دہلی ہے اور اسی کے حکم میں خلوت صحیحہ کہ دہلی سے کوئی بان نہو۔ وان طلقہا قبل الدخول و الخلوۃ
 فلہا نصف المسمی۔ اور اگر مرد نے جو رد کو قبل دخول اور قبل خلوت صحیحہ کے طلاق دی تو عورت کے لیے بیان ہے کہ مہر کا
 نصف بشرطیکہ مہر بیان ہوا ہو۔ لقولہ تعالیٰ وان طلقتموهن من قبل ان یسواہن و قد فرستم لہن فریضۃ فینصفن۔

ما فرستم آتایہ۔ بدیل قولہ تعالیٰ وان طلقتوهن الخ۔ یعنی اگر تھے عورتوں منکوحہ کو طلاق دی تو اسکا کہ انکو مساس کر و حال نکاح سے انکے لیے ربطہ مقرر کیا ہو تو نصف اس مقدار فریضہ کا واجب ہو۔ آخر تک فت مساس کنایہ دخول سے ہوا و خلوت صحیح مانند دخول کے ہو۔ والا قیستہ متعارضتہ۔ اور قیاسات بہان متعارض ہیں۔ نفیہ تقویت الزوج الملک علی نفسه بانتقارہ۔ پس سین شوہر کا اپنے حق میں اپنے اختیار سے لک کو کھونا ظاہر ہے۔ نہ عورت کل مہر کی مستحق نظر آتی ہے۔ ولیہ عودا المعقود علیہ الیہما سالما۔ اور امین عورت کی طرف معقود علیہ یعنی بیع کا پورا سالم پھر جانا ظاہر ہے۔ فت تویاس یہ کہ عورت کو کچھ نہ ملے۔ تو قیاسات متعارض ہیں۔ فكان المرجح فیہ النص۔ توفیق کی طرف مرجح ٹھہراتے ہیں نصف مہر منصوص ہے۔ و شرط ان یکون قبل الخلوک لانیہما کالہ دخل عندنا علی ما بنیہ انشاء اللہ تعالیٰ۔ اور متن میں شرط کی کہ خلوت سے پہلے ہوا ہے کہ خلوت ہمارے نزدیک مانند دخول کے ہے چنانچہ اسکو ہم انشاء اللہ نقلے بیان کریں گے۔ قال وان تزوجها ولم یسم لها مہرا او تزوجها علی ان لا مہر لها فلها مہر مثلہا ان دخل بہا او مات عنہا۔ قدوری نے کہا اور اگر عورت کو تزویج کیا اور اسکے لیے مہر بیان کیا یا تزویج کیا اس شرط پر کہ عورت کے لیے کچھ مہر نہیں ہے تو بہر صورت عورت کو اسکا مہر مثل ہے بشرطیکہ عورت سے دخول کیا یا جوڑ کر مر گیا ہو فت یا عورت پہلے مر گئی۔ ع۔ اور شافعی کے نزدیک بلا مہر صحیح ہے پھر کیا مہر ملنے یا دخول ہونے میں کچھ لازم ہوگا تو فرمایا۔ وقال الشافعی لا یجب شیء فی الموت۔ اور شافعی ہم نے کہا کہ موت کی وجہ سے کچھ واجب نہ ہوگا فت جبکہ دخول نہ ہو بلکہ میراث پارہ لی اور عورت بیٹھے۔ اور یہ بعض شافعیہ رحمہم اللہ کا قول روایت کیا۔ و اکثر ہم علی انه یجب فی الدخول۔ اور دخول کی صورت میں اکثر اصحاب شافعیہ کا یہ قول کہ مہر واجب ہوگا فت اور بعض کے نزدیک مثل موت کے دخول میں بھی کچھ واجب نہ ہوگا۔ لہ ان المہر خالص حقہما فیتکمن من نفیہ ابتداء لکما تکمن من اسقاطہ انتہا۔ دلیل شافعی ہم یہ کہ مہر عورت کا خالص حق ہے تو وہ اس کو ابتداء میں ندارد کر سکتی ہے جیسے اسکو آخر میں ساقط کرنے کا اختیار ہے۔ بالاتفاق حاصل ہے پس جب عقد کے وقت شرط کی کہ بلا مہر ہو تو صحیح ہوا اور کچھ مہر نہیں اور بیان نکرے میں دلالت ہے کہ اسنے اپنا حق ساقط کیا پھر بعد موت قبل دخول میں بھی کچھ لازم نہوا اور دخول واقع ہونے میں دو قول ہیں اکثر کے نزدیک مہر لازم آدیکھا۔ و لکان المہر جو باعین ملشعرا علی ما مر۔ اور جاری دلیل یہ کہ مہر ازراہ وجوب کے حق شرعی ہے چنانچہ گزارشات۔ تو ساقط کرنے سے ابتدا اساقط نہوگا بلکہ دس درم لازم ہوگا۔ و انما یصیر حقاً لہا فی حالۃ البقار۔ اور عورت کا حق تو مرنے بقاء کی حالت میں ہوجاتا ہے فت یعنی ابتداء میں حق مثل جو مہر لازم آیا وہ آخر سی عورت کا حق ہوگا۔ فت ملک الا براد دون النفسی۔ تو عورت کو بری کرنے کا اختیار ہے نہ نفی کرلے کا فت پس ابتداء میں مہر بیان نکرے یا اس شرط سے کہ مہر کچھ نہیں ہے کچھ نفی نہیں ہوگا بلکہ مہر لازم آدیکھا پھر جب مہر لازم ہو کر عورت کا حق ہو گیا اب وہ چاہے معان کر دے۔ یہی قول ابن مسعود رحمہم اللہ عنہم کا اور مرسل حدیث مرفوع بروایت ابن ابی شیبہ اور حسن بن علی و ابن ثمرہ و ابن ابی لیلی و احمد و اسحق و ابی ثور و ابن جریر و داؤد کا اور بعد ابو یعلی نے شافعی سے روایت کیا۔ مع۔ اور بخیر ہے کہ مہر سے حق اولیاء بھی متعلق ہے کہ وہ خاندانی عورتوں کے مہر سے کم نہو۔ ع۔ و لو طلقها قبل الدخول بہا فلها المسموع۔ اور اگر ایسی عورت کو جسکا مہر بیان نہوا یا شرط مہر مٹھری ہے تو قبل دخول کے طلاق دیدی تو اسکے لیے مہر واجب ہوتے کہ مہر سے تو مہر مثل ہے تو مہر مرنے طلاق قبل دخول میں ہے۔ بقولہ تعالیٰ و متعہن علی المومنین قدرہ الاتیہ۔ بدیل قولہ تعالیٰ و متعہن الخ یعنی ایسی سطلہ غیر مدخلہ کو متعہ وہ غنی پر بقصد اسکی رحمت کے اور ننگ دست پر بقصد اسکی رحمت کے الخ۔ ثم ہدم المسموع واجتہر جو عالی الامر۔ پھر یہ مہر واجب ہے بظرف صیغہ اس کے فت یعنی متعہ ہیں۔ حکم امر ہے جو واجب ہوتا ہے سولہ صلح کے و فیہ خلاف مالک۔ اور سین ام مالک کا خلاف ہے کہ مہر مستحب ہے کیونکہ حقاً علی المسنین فرایا ان حسان مستحب ہے جو ابیکہ صیغہ امر ہے حقاً اور علی کی دلیل سے وجوب واضح ہے کہ مسنین تو ہر فرض و واجب اور کولے ملے لوگ ہیں نہ انکے خالی

مستحب ادا کرین اور صحیح یہ کہ مذہب مالک عمل ہمارے ہوسے۔ تو متعہ واجب ہے۔ والمعتقہ مکتبۃ الثواب من کسوة مثلہا۔
 متعہ میں کپڑے ایسی عورتوں کے لباس سے ہیں۔ یعنی ادنیٰ درجہ البیعت سے جو فوسلتی اور اوسط ہو تو شہر اور اعلیٰ درجہ کی ہو
 اور پیشی میں کپڑے کمافی البینا ہی صحیح ہوسے۔ وہی درع و خمار و ملحہ۔ اور وہ درع یعنی کرتی اور سحر اور چادر ہیں۔ کیونکہ
 ہی اکثر عادت ہے۔ اور سحر اور حنی جو سر اور گردن و سینہ تک ڈھاکتی ہے۔ و ہذا التقدير مروی عن عائشہ ابن عباس۔
 متعہ کا یہ اندازہ مقدار کہ حضرت عائشہ ابن عباس سے مروی ہے۔ اور مسوطین ایک جماعت سلف کو ذکر کیا لیکن اہل صحیح
 کو صرف روایت ابن عباس رضی اللہ عنہم اور تطویل عینی میں ہے بھر درم سے تقدیر ہونگی اور منعی میں ہے کہ اعلیٰ متعہ ایک ملوک غلام یا
 نوڈی صغیر یا کبیر ہے اور کتر کپڑے ہیں اور مثل ہمارے قول ثوری و مالک و احمد ہے اور شافعی کے نزدیک مہر مہر ایک اور ہی ایک روایت
 احمد ہے۔ مع۔ اور یہ کپڑے وہاں کا ہوتے تھے اور ہمارے یہاں ہمارے ہر کلمتہ۔ و قولہ من کسوة مثلہا۔ اور مصنف کا یہ قول کہ
 ایسی عورتوں کے مثل لباس سے۔ اشارۃ الی انہ یعتبر حالہا۔ یہ اشارہ ہے کہ عورت کا حال اعتبار کیا جائیگا۔ و ہو قول الکرخی
 فی المسئلة الواجبة لقیامہا مقام ہر المثل۔ اور یہی کہنی کا قول ایسے متعہ میں جو واجب ہے کیونکہ یہ متعہ ہر المثل کا قائم مقام
 ہے۔ تو جیسے ہر المثل میں عورت کی حالت کا لحاظ ہے اسی طرح جو اسکا قائم مقام ہو اس میں بھی عورت کا لحاظ ہے بخلاف متعہ
 کے کہ وہ مرد کی طرف سے استجاب ہے تو مرد کا اعتبار ہے۔ و الصیح انہ یعتبر حالہ۔ اور صحیح یہ کہ مرد کا حال معتبر ہے۔ و اگرچہ متعہ
 واجب ہو۔ عملاً بالنص۔ بدلیل علی بالنص۔ و ہو قولہ تعالیٰ علی الموسع قدرہ و علی المقصر قدرہ۔ انہ نفس یہ قول آئی ہے علی الموسع
 الخ یعنی مرد تو بزرگی پر اسکی قدر اور تنگ دست پر اسکی قدر ارجح ہے۔ یہی مختار امام جصاص رازی صحیح مذہب شافعی ہے۔ و لہذا ہی
 نے کہا کہ صحیح یہ کہ شوہر و زوجہ دونوں کی حالت معتبر ہو جیسے نفقہ میں اور اسی پر فتویٰ ہے النہر۔ اسی کو تخریر میں لیا اور نص
 میں عورت کے حال سے سکوت ہے تو ہر المثل و نفقہ کے قیاس سے عورت کا حال بھی معتبر ہوا۔ میں کہتا ہوں کہ عورت کا حال اعتبار
 کرنے میں مرد کے حق میں تغیر ہوتا ہے کیونکہ مرد فقیر موافق نفس کے ادنیٰ درجہ کا متعہ دیتا اور جو کہ عورت بہت غنی ہے تو اسکو اوسط
 درجہ دینا پڑتا اور یہ تغیر نفس میں شیخ ہے حالانکہ بدون قطعی جائز نہیں اور نفس کے مقابلہ میں کوئی قیاس نہیں و لائق فتویٰ ہے
 جو امام مصنف رحم نے ذکر فرمایا فاقم و استد تعالیٰ اعلم۔ م۔ ثم ہی لاتزاد علی نصف ہر مثلہا ولا تنقص عن خمسہ درہم پچھ
 یہ متعہ واجبہ عورت کے نصف مہر مثل سے زائد کیا جائیگا یعنی بطریق وجوب اور پانچ درم سے کم بھی کیا جائیگا۔ تاکہ کتر نصف
 مہر سے بھی کم نہ ہو۔ و یعرف ذلک فی الاصل۔ اور یہ مسوط میں معلوم ہوگا۔ اگر کوئی چاہے۔ اور وجوب متعہ جسکی کہ جہاں
 کا سبب شوہر کی طرف سے ہو مثل طلاق و ایذ و لعان و محبوب یا عین ہونا اور اگر عورت کی طرف سے ہو مثل قبل دخول کے اسنے غنا
 کے پسر کا شہوت سے بوسہ لیا و مانند اسکے تو متعہ نہیں واجب ہے۔ بدائع میں ہے کہ اگر لباس متعہ کی قیمت میں درم دیے تو قبول کرنے پر
 مجبور کیا و کی۔ و ان تزوجہا ولم یسہم لہا مہر فم تراضیا علی تسمیہ نفی لہا ان دخل بہا او مات عنہا۔ اور اگر کسی عورت
 سے نکاح باندھا اور اسکا مہر کچھ بیان کیا پھر جو مرد باہم کسی مقدار مہر کو قسمی کرنے پر راضی ہو گئے تو عورت کو یہی ملگا اگر مرد نے اس
 دخول کر لیا یا چھوڑ کر مر گیا۔ با عورت مری۔ و ان طلقا قبل الدخول بہا فلہا المتعہ۔ اور اگر قبل دخول کے عورت کو
 طلاق دے تو عورت کے لیے متعہ واجب ہے۔ یعنی باہمی قراردادہ کا نصف نہیں لیگا۔ و علی قول ابی یوسف الاول
 نصف ہذا المفروض و ہو قول الشافعی۔ اور ابو یوسف کے اول قول پر اسی قراردادہ مہر کا نصف لیگا اور یہی شافعی کا
 قول ہے۔ لانه مفروض فی نصف بالنص۔ کیونکہ یہ مہر تو مفروض ہو چکا پس حکم نفس وہ اذہا و کیا جائیگا۔ یعنی بقولہ
 نصف ما فرضتم الا یہ یعنی پس نصف اس مقدار کا جو تم نے مفروض کیا۔ ولنا ان ہذا المفروض قیاسین للواجب بالعقد و ہو مہر
 و ذلک لا ینصف فلذا انزل منزلتہ۔ اور ہماری حجت یہ کہ یہ قراردادہ تو اس واجب مہر کی تعیین ہے جو عقد سے واجب ہوا اور

Marfat.com

وہ مہر المثل ہو اور مہر المثل کی تنصیف نہیں ہوتی بلکہ انصاف کا مستند واجب ہوتا ہے، تو جو چیز مہر المثل کے بجائے قائم کی گئی وہ بھی تنصیف ہوگی۔ بلکہ مستند واجب ہوگا۔ اگر کہا جاوے کہ ادھیان کرنا مفروض کا مفروض ہے، قال تعلقہ نصف ما فرضتم۔ جواب دیا۔ والمراہون بما تطلبا الفرض فی العقد اذ ہو الفرض المتعارف۔ اور آیت میں فرض سے مراد وہ فرض جو عقد میں مقرر ہو گیا ہے وہی متعارف ہے۔ تو جو قرارداد بعد عقد کے ہوئی اسکو آیت شامل نہیں ہے۔ اس سے کلیہ حکم نکل آیا کہ ہر عقد میں شرع نے ابتداء مہر المثل کا حکم دیا جب قبل دخول کے طلاق واقع ہو تو صورت مستند ہوگی۔ التہذیب ۷۔ مسئلہ عقد میں مہر بیان ہوا پھر شوہر نے بعد عقد کے بڑھایا یا بعد سے گھٹایا تو کیا حکم ہے۔ قال فان زاد باقی المہر بعد العقد لزمۃ الزیادۃ۔ قد درسی نے کہا کہ اگر بعد عقد کے شوہر نے عورت کے لیے مہر میں بڑھایا تو شوہر پر یہ زیادتی لازم ہو جائیگی۔ فتاویٰ خواہ اسی جنس سے ہو جو مہر بیان ہوا یا غیر جنس ہو بشرطیکہ قیام نکاح کی حالت میں عورت قبول کرے۔ یونہی جب شوہر نابالغ کا ولی بڑھاوے النہر۔ خلافاً لفرسۃ کرہ فی زیادۃ الثمن والمثلین انشاء اللہ تعالیٰ۔ برخلاف قول زفر کے اور ہم اسکو (کتاب البیوع میں) دام بڑھانے یا بیع بڑھانے میں ان شاء اللہ تعالیٰ ذکر کرینگے۔ فتاویٰ میں سے ثابت ہو کہ زیادتی کرنا صحیح ہے۔ واذا صحت الزیادۃ تسقط بالطلاق قبل الدخول۔ اور جب زیادتی صحیح ہوگئی (تو ابھی متاخر نہیں بلکہ) قبل دخول کے طلاق دینے میں ساقط ہو جائیگی۔ پس فقط اصل نصف مہر واجب ہوگا۔ اور اگر دخول یا خلوت صحیح ہو تو واقع ہوتی تو پھر زیادتی ساقط نہوتی المفترات۔ وعلی قول ابی یوسف اولاً ینصف مع الاصل اور ابو یوسف کے اول قول پر زیادتی بھی مع اصل مہر کے ادھیان ہوگی۔ فتاویٰ اگرچہ طلاق قبل دخول ہو۔ اور دوم قول پر مثل ہر الرقہ کے ساقط ہوگی۔ لان النصف عندہما یختص بالمفروض فی العقد وعندہ المفروض بعدہ کالمفروض فیہ علی ہام۔ کیونکہ ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ادھیان تو اسی مہر سے مختص ہے جو عقد میں مقرر ہوا ہو اور ابو یوسف کے نزدیک بعد عقد کے جو مقرر کیا وہ بھی عقد کے مقرر کے ساتھ ہے چنانچہ بیان گزارشت۔ پھر جس مجلس میں مرد نے زیادہ کیا اسی میں عورت کا قبول کرنا شرط ہے۔ یہی صحیح ہے۔ انظریہ یہ حتیٰ کہ بعد مجلس کے قبول کرنے میں لازم نہ ہوگی۔ م۔ وان حطت عتہ من مہر ما صح المحط۔ اور اگر عورت نے مرد کے ذمہ سے اپنے مہر سے کم کر دیا تو گھٹانا صحیح ہے۔ لان المہر تقہما واحط بلاقیہ حالۃ البقار۔ کیونکہ مہر عورت کا حق ہے اور کمی کرنا بقاے نکاح کی حالت میں لاحق ہوا۔ فتاویٰ پس ابتداء عقد میں دس درہم سے بوجہ حق شرعی کم نہ کی جائے اور مہر المثل سے بوجہ حق ادھیان کم نہ کرے اور بعد عقد کے جب تک نکاح قائم ہے کم کرنا نافذ ہوگا مع مرد کے قبول مجلس کے بشرطیکہ عبور نہ کی گئی ہو اور نہ مرض الموت میں ہو البخر۔ بیان حکم کہ وطی ہوتے کے بعد مہر کمال ہے تو کیا کمال مہر کی اور بھی صورتیں ہیں فرمایا۔ واذا خلا الرجل بامر اہلہ و لیس ہاک بانع من الوطی ثم طلعا فلہا کمال المہر۔ اور جب شوہر نے اپنی جوب کے ساتھ تنہائی کی حالانکہ وہان وطی سے کسی قسم کی کوئی چیز مانع نہیں ہے (لیکن حقیقت میں وطی نکلی) پھر عورت کو طلاق دیدی تو بھی عورت کے لیے پورا مہر واجب ہے۔ فتاویٰ یہی خلوت صحیح ہے بشرطیکہ مرد نے اپنی جوب کو پہچان لیا ہو بنا بر قول مختار کے المحط۔ وقال الشافعی لہا نصف المہر۔ اور شافعی نے کہا کہ عورت کے واسطے نصف مہر لازم ہوگا۔ لان المسقود علیہ انما یعتبر ستونی بالوطی فلا یتاکد المہر دونہ۔ اسواسطے کہ جس چیز پر عقد طہر یعنی بیع کے سلفانہ زور بھی ہو سے حاصل ہونے کے وطی ہو تو وہان وطی کے مہر متاخر ہوگا۔ پس نص سے نصف مہر لازم ہوگا۔ وان انما سلکت المہل حیث نعت المواعظ وذلک وسعہا۔ اور ہماری دلیل یہ کہ عورت نے مہل بیع یعنی بیع مسقود علیہ کو پسرد کر دیا جان اسنے روک ٹوک کو اٹھا دیا اور بیع پسرد کرنا اسکے امکان میں متعارف تو پورا پسرد کرنا ہو گیا۔ فیستاکد حقہا فی المہل اعتباراً بالبیع۔ پس مسقود علیہ کے عوض یعنی مہر میں مکافئ متاخر ہو گیا بغیر بیع کے۔ فتاویٰ چنانچہ بیع میں جب بیع ایسی چیز ہو جو مہر میں پسرد کرنے کی ہی بلکہ مواعظ اور کرنے سے قبضہ ہوا ہے اور بیع نے اسے قبضہ دیا تو مشتری پر ثمن واجب ہو گیا چنانچہ آریگا پس یہاں بھی عورت کا مہر واجب ہو گیا۔ یہ سب اسوت کہ خلوت صحیح واقع ہوگئی بخلاف اسکے جب کوئی مانع ہو چنانچہ فرمایا۔ وان کان احدہما رضیاً او صامئاً فی وقتان

او محرمانج فرض او نفل او بعمرة او کانت حائضا فليست الخلوۃ صحیحہ۔ اور اگر دونوں میں سے کوئی مریض ہو یا رمضان میں روزے سے ہو یا حج فرض خواہ نفل یا عمرہ کے احرام میں ہو یا عورت حائضہ ہو تو خلوت صحیحہ نہیں ہوتی۔ اسی طرح جب مکان غیر کے جھانکنے یا آنے سے محفوظ نہ ہو یا جگہ درست ہو یا محفوظ میں کوئی اجنبی سونا یا اندھا یا بھرا کو گھا جانتا یا رکھتا یا تین کو لے لانا ہو یا عورت کی لوندی ہو سولے مرد کے لوندی کے علی الغزوی ۲۔ تو بھی خلوت صحیحہ نہیں ہے۔ حتی لو طلقها کان لها نصف المهر لان ہذہ الامور موانع۔ حتی کہ اگر ایسی خلوت کے بعد عورت کو طلاق دیدے تو ایک واسطے نصف مہر ہوگا اس واسطے کہ یہ چیزین مانع ہیں تو یہ چیزیں کتابت ہونا۔ اما المریض فالمراد منه ما يمنع الجماع او یلحق بہ ضرر۔ تفصیل یہ کہ مریض سے مراد ایسے مریض کے ساتھ جماع جو حج سے مانع ہے یا اسکو جماع سے ضرر لاق ہوتا ہے تو مانع ہوا۔ وقیل مرضہ لایعیری عن تکسر وقتور۔ اور کہا گیا کہ مریض تو شکستگی و سستی سے خالی نہیں ہوتا ہے بلکہ مرد کے حق میں مطلقاً مریض مانع ہے۔ و ہذا التفصیل فی مرضہا۔ اور یہ جو تفصیل مذکور ہوئی عورت کے مرض میں ہوتی ہے کہ جب قابل جماع نہ ہو یا ضرر لاق ہوتا ہو تو مانع ہے اور یہی قول صحیح ہے کہانی الکافی۔ اور تصریح کر دی کہ مریض ہونے میں مرد و عورت کوئی ہو یا برابر مانع ہے یہی صحیح ہے۔ کہانی الکافی۔ اما صوم رمضان۔ صوم رمضان مانع نہیں ہے لہذا یلزم من القضاء و الکفارة۔ کیونکہ وہی کرنے والے کو (مرد ہو یا عورت ہو) قضاء کرنا اور کفارہ دینا لازم ہوگا تو دو ماہ کے پہلے روزے کے شکل میں تو وہی کے پیچھے اسکو برداشت کر لیا۔ تو اصل مانع یہی کفارہ ہے اور یہ صحیح ہے کہ رمضان کے ایام میں کفارہ روزہ ہو لہذا قضاء رمضان یا نذرہ کفارہ علی الاصح۔ اور نفل روزہ بظاہر روایت کوئی مانع نہیں ہے کیونکہ صرف قضاء لازم ہوگی۔ ق ۵۔ والاحرام۔ اور احرام مطلقاً مانع نہیں۔ لہذا یلزم من الدم و فساد النکاح و القضاء۔ کیونکہ اس پر قرآنی جرمانہ اور عبادت فاسد ہونا اور اسکو قضاء کرنا لازم آتا ہے۔ نہ کہ جس میں شقت شدہ ہو گناہ عظیم ہے۔ و الحیض مانع طبعاً و شرعاً۔ اور حیض از روئے طبیعت کے نفرت اور شرعی حرمت کے مانع ہے۔ نہ اور کسی کے جھانکنے آنے و موجود ہونے کی شرم حسنی مانع ہے۔ نہ ہونے کا نہ احد ہما صاماً تطوعاً فلہما المہر کلہ۔ اور اگر دونوں میں سے کوئی نفل روزہ سے ہو تو عورت کے لیے پورا مہر ہے۔ نہ یہ روزہ مانع خلوت نہیں۔ لانہ سبحان لہ الاقطار من غیر عذنی روایتہ المنتقی۔ کیونکہ منتقی کی روایت میں ہر ایک کو بغیر عذنا قطار کرنا صحیح ہے۔ اور منتقی ظاہر روایت میں شان ہے اگرچہ دوسری روایت میں احتیاطاً سبحان نہیں۔ و ہذا القول فی المہر ہو الاصح۔ اور مہر کے بارے میں یہی قول منتقی ہی صحیح ہے کیونکہ بیان اسی میں احتیاطاً ہوتی ہے تاکہ عورت کا حق باطل نہ ہو۔ و صوم القضاء و المنذور کا تطوع فی روایتہ۔ اور روزہ قضاء (اگرچہ قضاء رمضان ہو) اور نذر کیا ہو اور روزہ ایک روایت میں بمنزلہ نفل روزہ کے ہوتی ہے۔ جیسے صوم کفارہ اور یہی اصح ہے قاضیخان۔ لانہ لا کفارۃ فیہ۔ کیونکہ اسکے ٹوڑنے میں کفارہ نہیں ہوتی۔ نہ نفل خلوت نہیں ہوگا۔ و یصلوہ بمنزلۃ الصوم فرضہا کفرضہ۔ اور نماز بمنزلہ روزے کے ہے فرض نماز بمنزلہ فرض ادا سے رمضان کے نہ مانع خلوت صحیح ہوگی۔ و تطوعاً کتقلہ۔ اور نفل نماز بمنزلہ نفل روزہ کے نہ۔ مانع خلوت صحیح ہوگی۔ پھر میں کہتا ہوں کہ نماز و تراویح خلوت نہیں ہونا چاہیے کیونکہ کفارہ ہونا مثل نفل روزہ توڑنے کے مجتہد فیہ ہے اور اسی طرف علامہ حنفی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اشارہ کیا۔ قاضیخان ۴۔ و اذا خلا المہر بالمہر۔ اور اگر محبوب نے اپنی جورو کے ساتھ خلوت کی تو۔ حالانکہ محبوب کا ذکر اور خبیثہ کٹے ہوتے ہیں۔ تم طلقھا فلہا کمال المہر۔ عند ابی حنیفہ ۲۔ پھر اس عورت کو طلاق دیدے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک عورت کے واسطے کمال مہر ہے۔ و قال علیہ لیس لہ لانہ اعجز من المہر بخلاف العین لان حکم اویر علی سلامتہ الآلہ۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ محبوب پر نصف مہر واجب ہے کیونکہ وہ مریض سے بڑھ کر عاجز ہے بخلاف عین کے کیونکہ حکم دار لواء کے سلامت ہونے پر ہوتی ہے اور عین کا آلہ موجود ہونا ہی ہے خبیثہ کٹے ہونے کے ہونے تو جب کہ موجود تو خلوت صحیح ہے۔ النذیرہ۔ اور امام رحمہ کے نزدیک محبوب کی بھی خلوت صحیح ہے۔ و لابی حنیفہ ان المستحق علیہا التسليم فی حق السحق و قد اتت بہ۔ اور دلیل امام رحمہ کی یہ ہے کہ عورت پر یہی بات واجب تھی کہ باہم رکھنے کے ساتھ

جنی میں ہونے کے لئے صحیح ہے اور اگر ایسی خلوت کے بعد عورت کو طلاق دیدے تو ایک واسطے نصف مہر ہوگا اس واسطے کہ یہ چیزین مانع ہیں تو یہ چیزیں کتابت ہونا۔ اما المریض فالمراد منه ما يمنع الجماع او یلحق بہ ضرر۔ تفصیل یہ کہ مریض سے مراد ایسے مریض کے ساتھ جماع جو حج سے مانع ہے یا اسکو جماع سے ضرر لاق ہوتا ہے تو مانع ہوا۔ وقیل مرضہ لایعیری عن تکسر وقتور۔ اور کہا گیا کہ مریض تو شکستگی و سستی سے خالی نہیں ہوتا ہے بلکہ مرد کے حق میں مطلقاً مریض مانع ہے۔ و ہذا التفصیل فی مرضہا۔ اور یہ جو تفصیل مذکور ہوئی عورت کے مرض میں ہوتی ہے کہ جب قابل جماع نہ ہو یا ضرر لاق ہوتا ہو تو مانع ہے اور یہی قول صحیح ہے کہانی الکافی۔ اور تصریح کر دی کہ مریض ہونے میں مرد و عورت کوئی ہو یا برابر مانع ہے یہی صحیح ہے۔ کہانی الکافی۔ اما صوم رمضان۔ صوم رمضان مانع نہیں ہے لہذا یلزم من القضاء و الکفارة۔ کیونکہ وہی کرنے والے کو (مرد ہو یا عورت ہو) قضاء کرنا اور کفارہ دینا لازم ہوگا تو دو ماہ کے پہلے روزے کے شکل میں تو وہی کے پیچھے اسکو برداشت کر لیا۔ تو اصل مانع یہی کفارہ ہے اور یہ صحیح ہے کہ رمضان کے ایام میں کفارہ روزہ ہو لہذا قضاء رمضان یا نذرہ کفارہ علی الاصح۔ اور نفل روزہ بظاہر روایت کوئی مانع نہیں ہے کیونکہ صرف قضاء لازم ہوگی۔ ق ۵۔ والاحرام۔ اور احرام مطلقاً مانع نہیں۔ لہذا یلزم من الدم و فساد النکاح و القضاء۔ کیونکہ اس پر قرآنی جرمانہ اور عبادت فاسد ہونا اور اسکو قضاء کرنا لازم آتا ہے۔ نہ کہ جس میں شقت شدہ ہو گناہ عظیم ہے۔ و الحیض مانع طبعاً و شرعاً۔ اور حیض از روئے طبیعت کے نفرت اور شرعی حرمت کے مانع ہے۔ نہ اور کسی کے جھانکنے آنے و موجود ہونے کی شرم حسنی مانع ہے۔ نہ ہونے کا نہ احد ہما صاماً تطوعاً فلہما المہر کلہ۔ اور اگر دونوں میں سے کوئی نفل روزہ سے ہو تو عورت کے لیے پورا مہر ہے۔ نہ یہ روزہ مانع خلوت نہیں۔ لانہ سبحان لہ الاقطار من غیر عذنی روایتہ المنتقی۔ کیونکہ منتقی کی روایت میں ہر ایک کو بغیر عذنا قطار کرنا صحیح ہے۔ اور منتقی ظاہر روایت میں شان ہے اگرچہ دوسری روایت میں احتیاطاً سبحان نہیں۔ و ہذا القول فی المہر ہو الاصح۔ اور مہر کے بارے میں یہی قول منتقی ہی صحیح ہے کیونکہ بیان اسی میں احتیاطاً ہوتی ہے تاکہ عورت کا حق باطل نہ ہو۔ و صوم القضاء و المنذور کا تطوع فی روایتہ۔ اور روزہ قضاء (اگرچہ قضاء رمضان ہو) اور نذر کیا ہو اور روزہ ایک روایت میں بمنزلہ نفل روزہ کے ہوتی ہے۔ جیسے صوم کفارہ اور یہی اصح ہے قاضیخان۔ لانہ لا کفارۃ فیہ۔ کیونکہ اسکے ٹوڑنے میں کفارہ نہیں ہوتی۔ نہ نفل خلوت نہیں ہوگا۔ و یصلوہ بمنزلۃ الصوم فرضہا کفرضہ۔ اور نماز بمنزلہ روزے کے ہے فرض نماز بمنزلہ فرض ادا سے رمضان کے نہ مانع خلوت صحیح ہوگی۔ و تطوعاً کتقلہ۔ اور نفل نماز بمنزلہ نفل روزہ کے نہ۔ مانع خلوت صحیح ہوگی۔ پھر میں کہتا ہوں کہ نماز و تراویح خلوت نہیں ہونا چاہیے کیونکہ کفارہ ہونا مثل نفل روزہ توڑنے کے مجتہد فیہ ہے اور اسی طرف علامہ حنفی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اشارہ کیا۔ قاضیخان ۴۔ و اذا خلا المہر بالمہر۔ اور اگر محبوب نے اپنی جورو کے ساتھ خلوت کی تو۔ حالانکہ محبوب کا ذکر اور خبیثہ کٹے ہوتے ہیں۔ تم طلقھا فلہا کمال المہر۔ عند ابی حنیفہ ۲۔ پھر اس عورت کو طلاق دیدے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک عورت کے واسطے کمال مہر ہے۔ و قال علیہ لیس لہ لانہ اعجز من المہر بخلاف العین لان حکم اویر علی سلامتہ الآلہ۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ محبوب پر نصف مہر واجب ہے کیونکہ وہ مریض سے بڑھ کر عاجز ہے بخلاف عین کے کیونکہ حکم دار لواء کے سلامت ہونے پر ہوتی ہے اور عین کا آلہ موجود ہونا ہی ہے خبیثہ کٹے ہونے کے ہونے تو جب کہ موجود تو خلوت صحیح ہے۔ النذیرہ۔ اور امام رحمہ کے نزدیک محبوب کی بھی خلوت صحیح ہے۔ و لابی حنیفہ ان المستحق علیہا التسليم فی حق السحق و قد اتت بہ۔ اور دلیل امام رحمہ کی یہ ہے کہ عورت پر یہی بات واجب تھی کہ باہم رکھنے کے ساتھ

حق میں سپرد کرے اور وہ اسکو لائی فتہ پس جو اس پر واجب تھا کہ علی تو جو اسکے لیے واجب ہے وہ مرد پر لازم ہو گیا پس خلوت مجرب و غنیم
 وخصی سب کی صحیح ہے۔ الغیرہ۔ (فروع) موافق خلوت سے یہ کہ عورت رفقہ یا قتر یا عطار یا شطراہ ہو۔ الیٰس۔ لیکن حضرت علی کرم اللہ وجہہ
 نے فرمایا میں بعد ساس کے مہر کامل واجب کیا ہوا ہے میں منعمور یا سنا من۔ پس اسی پر اعتماد ہوگا۔ یا اس سے تدارک کے ہنوز کفارہ
 نہ دیا ہو۔ البتہ یا خلوت میں مرد تھا وہاں عورت گئی یا برعکس ہوا اور بعد ساعت کے محل آئی حالاکہ مرد نے نہیں پہچانا کہ یہ سیری جو وہی تو بقول
 مختار خلوت صحیح نہ ہوئی البتہ وغیرہ۔ اگر مرد نے دعویٰ کیا کہ میں نے اسکو نہیں پہچانا تھا تو تصدیق ہوگی۔ طفل صغیر یا لڑکی صغیرہ جو قابل
 جماع نہیں انکی خلوت نہیں صحیح ہے۔ قاضیان ۵۔۔۔ ایسے کہ جب خلوت فاسدہ واقع ہوئی اور مرد پر لازم نہ ہوا تو کیا فاسدہ خلوت کے کچھ
 حکم ثابت نہیں ہوتا ہے۔ وقال وعلیہما العدة فی جمیع ہذہ المسائل۔ امام محمد نے جامع صغیر میں کہا کہ عورت بران سب مسائل
 میں عدت واجب ہوگی۔ احتیاطاً استحساناً۔ یعنی ازراہ احتیاط کے بدیل استحسان فتہ یعنی اگرچہ فاسدہ خلوت میں قیاس
 نہیں چاہتا کہ عدت واجب ہو لیکن استحساناً ہمارے علماء کے نزدیک خلوت صحیحہ و خلوت فاسدہ سب میں احتیاطاً عدت واجب ہوگی
 لتوہم الشغل۔ بوجہ توہم شغل رحم کے فتہ یعنی وہ ہم سے کہ شاید داخل کرنے یا رگڑنے سے منی بہ کر رحم میں پہنچی ہو۔ والعدۃ
 حق الشہرہ والولد۔ اور یہ عدت حق خیر وحق ولد وحق زنا وحق مرد و عورت۔ فلا یصدق فی البطلان حق الغیر۔ توہم
 حق باطل کرنے میں اسکی تصدیق نہ کی جائیگی فتہ کہ باوجود خلوت کے کوئی مانع تھا جس سے وطی نہیں ہوئی بلکہ اس میں مطلق
 خلوت معتبر ہو جائیگی احتیاطاً۔ بخلاف المہر لانہ مال لا یحتاج فی ایجابہ۔ یہ خلاف مہر کے کیونکہ مہر مال ہے تو اسکے واجب کرنے
 میں کوئی احتیاط کی جائیگی فتہ۔ بلکہ اس مال کی ذمہ داری شوہر و جو رو میں جاری ہے۔ و ذکر القدروری فی شرحہ ان المال
 ان کان شرعیاً یجب العدة لثبوت التکلیف حقیقۃ۔ اور قدروری نے شرح مختصر الکرخی میں ذکر کیا کہ مانع وطی اگر کوئی ہے
 شرعی ہو یا منہا احرام و فرض موم و صلوة کے (تو عدت واجب ہوگی کیونکہ حقیقی وطی کا قابو موجود ہے۔ وان کان حقیقی
 کالمفرض والضعف لا یجب لعدم التکلیف حقیقۃ۔ اور اگر مانع وطی کوئی امر حقیقی ہو جیسے مرض یا ضعف غیر قابل جماع تو عدت نہیں
 واجب ہوگی کیونکہ حقیقۃ قابو نہیں ہے فتہ۔ واضح ہو کہ خلوت صحیحہ بجائے وطی کے بعض احکام میں ہے و بعض میں نہیں ہے۔ پس
 ہونا تو مہر کامل و ثبوت نسب و عدت اور اسکی نفقہ و سکنی و عورت کی بہن سے نکاح حرام ہونے و دیگر جابر عورتین سکونہ کرنے وغیرہ
 میں ہے اور نہ نواحق احسان و دختر کی حرمت و شوہر اول کی حلت و ثبوت رجعت و میراث و زوال بکارت میں ہے اور خلوت صحیحہ کی
 عدت میں اصح یہ کہ طلاق دیگر واقع ہو سکتی ہے۔ قال وستیجب المستحب لکل مطلقۃ الا مطلقۃ واحداً۔ قدروری نے فرمایا اور
 ہر مطلقہ کے واسطے مستحب ہے سولے ایک مطلقہ کے۔ وہی الیٰس التي طلقها الزوج قبل الدخول بہا وقد سمیٰ لہا مہراً۔
 ایک وہ مطلقہ ہے جسکو شوہر نے قبل دخول کے طلاق دیدی حالانکہ اسکے واسطے مہربیان ہو چکا تھا فتہ تو ایسی مطلقہ کے واسطے
 مستحب نہیں ہے اور باقیوں کے واسطے مستحب ہے اور واضح ہو کہ قدروری وغیرہ شایخ عراق کی عبارات میں مستحب کا اطلاق اصطلاحی
 واجب و استحباب دونوں کو شامل ہوتا ہے تو باقیوں کے مستحب میں تفصیل یہ ہے کہ جس عورت کا مہربیان ہوا تھا اور فیل دخول کے
 طلاق دیدی تو اسکے لیے مستحب واجب ہے جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا اور دو بعد دخول کے طلاق والیان ہیں یعنی ایک عورت کا مہر
 بیان ہوا اور بعد دخول کے طلاق دی۔ دوم عورت کا مہربیان نہیں ہوا اور بعد دخول کے طلاق دی تو ان دونوں کے لیے جو
 نہیں مگر مستحب ہے۔ پس حامل عبارت قدروری یہ ہوا کہ ہر مطلقہ کے واسطے مستحب خواہ واجب یا مستحب ہے سولے ایک مطلقہ کے جبکہ
 بعد بیان مہر کے قبل دخول کے طلاق دیدی تو اسکے واسطے نہ واجب ہے نہ مستحب ہے۔ وقال ایشافی تجب لکل مطلقۃ
 الا لعدۃ۔ اہد شافعی نے کہا کہ سولے اس مطلقہ کے باقیوں کے لیے واجب ہے فتہ تو حاصل یہ ہوا کہ بعد بیان مہر کے قبل دخول
 کے طلاق دی تو اسکے لیے بالافتقار مستحب نہیں ہے اور زمین باقی زمین پس ہمارے نزدیک ایک کے لیے واجب اور دو کے لیے مستحب ہے۔

در شافی کے نزدیک ان دونوں کے لیے بھی واجب ہے۔ لہذا وجبت صلہ منلی الزوج لانه او حشہا بالفراق کیونکہ عدہ تو شوہر کی طرف سے بطور صلہ واجب ہوا کیونکہ شوہر نے عدت کو جدائی سے معوش کیا۔ اس کا صلہ ہی لازم ہے کہ متہ دیدے۔
 الا ان فی ہذہ الصورۃ نصف المہر طریقۃ المستعۃ۔ لیکن اس صورت میں جبکہ بعد بیان مہر کے قبل دخل کے طلاق دی جسکے لیے متہ بالاتفاق لازم نہیں) آدھا مہر ہی متہ کا طریقہ ہے۔ لہذا بالطلاق فسخ فی ہذہ الحالۃ والمستعۃ لا تنکرہ کیونکہ یہ حالت میں طلاق تفسیح ہے اور متہ تنکرہ نہیں ہوتا۔ پس نہیں ہو سکتا کہ نصف مہر بطریق متہ دے پھر دوسرا متہ بھی دے اور عدل کا یہ کہ اللہ تعالیٰ نے جو متہ کا حکم کیا اسکا باعث شوہر کا فعل ناگوار یعنی طلاق ہرگز اس کے صلہ میں اس پر متہ واجب ہوا اور ہمارے نزدیک شوہر کا فعل جرم نہیں اور باعث مذکور صحیح نہیں۔ ولہذا ان المتعۃ خلف عن مہر المثل فی المفوضۃ اور ہمارے نزدیک اس صورت میں جسے اپنے آپ کو بغیر مہر یا بغیر بیان مہر کے سپرد کیا ہے متہ خلیفہ مہر المثل ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اسکے حق میں متہ کا حکم دیا تو یہ متہ بچکے نصف مہر المثل کے ہے۔ لہذا سقط مہر المثل ووجبت المتعۃ والعقد یوجب العوض فکان خلفا کیونکہ مہر المثل ساقط ہوا اور متہ واجب ہوا (بدیل نص طلاق سورۃ بقرہ) اور عقد نکاح ضروری عرض کو واجب کرنا اور بدیل ان بتغوا باموالکم پارچہ) تو یہ متہ بچکے مال مہر کے ہوا۔ تو یہ متہ واجب ہوا۔ وان خلفت لایباح الاصل ولا شئیاً منہ فلما تجب مع وجوب شئی من المہر۔ اور جو چیز خلیفہ ہو وہ نہیں جمع ہوگی اصل یعنی مہر کے ساتھ اور نہ کسی جزو اصل کے ساتھ تو کچھ مہر واجب ہونے کی صورت میں متہ (خلیفہ) واجب ہوگا۔ (باقی تین صورتوں میں کچھ واجب ہوگا۔ وہو غیر جان فی اللعاش فلا یلتحقہ الغرامۃ بہ۔ اور جدائی کی دشت دہانے میں مرد کچھ جرم کرنے والا نہیں تو اس سے کچھ تاوان واجب نہیں ہوگا۔ جیسا دلیل شافی میں خیال کیا گیا۔ فکان من باب الفضل جو متہ دینا از قسم فضل ہے۔ پس اگر بعد دخل کے طلاق دے خواہ مہر میں جو اتفاقاً نہیں تو وہ مستحق فضل ہوگی پس متہ مستحب ہے اور اگر قبل دخل کے طلاق دے تو مہر بیان شدہ کا نصف پا چکی اور استحقاق فضل کچھ بھی نہیں ہے۔ اب رہا بیان کہ کیا سوائے مال کے کوئی چیز عوض ہو سکتی ہے ظاہر جواب یہ کہ نہیں۔ پھر اسکی بہت صورتیں ہیں۔ واذ ازوج الرجل بہ حستہ علی ان یزوجہ المتزوج بنتہ او اختہ۔ اگر ایک مرد (زیر) نے اپنی دختر کو بیاہ دیا (بکر کو) اس قرار داد پر کہ اسکو زندگی تک نکاح میں لینے والا (بکر) اپنی دختر یا بہن بیاہ دے۔ پس اگر ہر ایک کا مہر مال ٹھہرے تو شرط لغوا اور نکاح جائز ہے اور اگر مال نہیں ٹھہرے بلکہ مہر ہی قرار داد۔ لیکن احد العقدین عوضا عن الآخر۔ تاکہ ہر ایک عقد دوسرے عقد کا عوض ہو جاوے۔ فالعقدان جائزین تو بھی دونوں عقد جائز ہیں۔ اور شرط باطل۔ وکل واحدہ منہما مہر مثلہا۔ اور ہر ایک عورت کے واسطے اسکا مہر مثل ہوگا۔ وقال الشافعی بطل العقدان لانه جعل نصف البضع صداقا والنصف منکوحۃ ولا اشتراک فی ہذا الباطل الا بجباب۔ اور شافعی رحم نے کہا کہ دونوں عقد باطل ہیں کیونکہ ہر اول نے آدمی بضع کو مہر کر دیا اور آدمی کو نکاح کیا یعنی شتر کہ دیا حالانکہ اس باب میں اشتراک نہ ارد ہے تو ایجاب ہی باطل ہوا۔ یہی قول مالک و احمد ہے۔ ولنا انہ سمی مالا یصلح صداقا فیصح العقد ویجب مہر المثل لکما اذا سمی الخمر او الخنزیر۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اسنے ایسی چیز کو مہر بیان کیا جو مہر نہیں ہو سکتی تو عقد صحیح اور مہر المثل واجب ہوگا جیسے شراب یا سونہ مہر ٹھہرانا۔ لہذا بالاتفاق عقد صحیح اور مہر المثل واجب ہوتا ہے۔ اگر کوئی شرکت جو موجود ہے جو اب نہیں۔ ولا شرکتہ بدون الاستحقاق۔ اور بدون استحقاق کے شرکت کا وجود نہیں۔ یعنی جب ایک عورت کی بضع اس بائق نہیں کہ دوسری عورت کے ملک میں آوے تو شرکت نہیں بلکہ شرط فاسد جس سے نکاح فاسد نہیں ہوتا۔ مع۔ مایصح ہو کر ہی نکاح صحیح ہو سکتا ہے اور اسکی جاہلیت والے کیا کرتے تھے جیسا کہ صحیحین میں کلام نافع سے مذکور ہے اور ائمہ ثلاثہ رحم کی محبت حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما لاشغار فی الاسلام۔ یعنی اسلام میں شمار نہیں ہے۔ رواہ السنن جو اب یحییٰ

۱
 ایک آیت میں ہے
 کہ شوہر نے عورت کو نکاح میں لیا تو اس کے صلہ میں عورت کو مہر دینا ہے۔
 اگر عورت کو نکاح میں لیا گیا ہے اور اس کے صلہ میں مہر نہیں دیا گیا ہے تو اس کا صلہ یہ ہے کہ وہ شوہر کو نکاح میں لیا گیا ہے اور اس کے صلہ میں مہر دینا ہے۔
 اور اگر عورت کو نکاح میں لیا گیا ہے اور اس کے صلہ میں مہر نہیں دیا گیا ہے تو اس کا صلہ یہ ہے کہ وہ شوہر کو نکاح میں لیا گیا ہے اور اس کے صلہ میں مہر دینا ہے۔
 اور اگر عورت کو نکاح میں لیا گیا ہے اور اس کے صلہ میں مہر نہیں دیا گیا ہے تو اس کا صلہ یہ ہے کہ وہ شوہر کو نکاح میں لیا گیا ہے اور اس کے صلہ میں مہر دینا ہے۔

کے معنی سے ایجاب و قبول نہیں۔ نہ ہم مہر حتیٰ کہ خزانہ کو نہ تو باطل صحیح ہی میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ شرط باطل کر دی اور باطل شرط سے معتدل نہیں ہوتا جیسا کہ شافعیہ وغیرہ نے بھی تصریح کی تو عقد صحیح ہے اور شرط بطلان حکم حدیث باطل ہے۔ ۴۔ ۵۔ واضح ہو کہ سنان مہر ہو سکتے ہیں بشرطیکہ اپنی عہد پر ہو کافی الطہیرہ ۵۔ وان تزوج حرامراً علی خدماً ما استاء علی تعلیم القرآن ظہار ہر شہلا۔ اور اگر ایک آزاد نے ایک عورت سے نکاح کیا اس نفع پر کہ شوہر اسکی ایک سال (مثلاً) خدمت کرے اس نفع پر کہ عورت کو قرآن (مثلاً) پڑھاوے تو عورت کے لیے مہر مثل ہوتی ہے ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے۔ وقال محمد لما قیمہ خدمتہ۔ اور امام محمد نے کہا کہ عورت کو اپنے شوہر کی خدمت کی قیمت بیگی۔ وان تزوج عبد امرأۃ باذن مولاه علی خدمتہ سنۃ جاز ولہا خدمتہ۔ اور اگر کسی غلام نے اپنے مولیٰ کی اجازت سے ایک عورت سے اس نفع پر نکاح کیا کہ غلام اس عورت کی ایک سال مثلاً خدمت کرے تو جائز ہے اور عورت کے لیے اس غلام کی عین خدمت ہوتی ہے۔ اور یہ بالاتفاق ہے بخلاف سنان آزاد کے۔ وقال الشافعی لما تعلیم القرآن والخدمۃ فی الوجہین۔ اور شافعی رحمہ نے کہا کہ وہ نون صورتوں میں عورت کے معاصی تعلیم القرآن ہے اور خدمت ہے۔ لان ما یصلح اخذ العوض عنہ بالشرط یصلح ہر اثنیۃ لانه بذلک تحقیق المعاصی خدمتہ کیونکہ ہر چیز اس میں ہے کہ خزانہ کے ساتھ اس سے عوض لینا جائز ہے وہ امام شافعی کے نزدیک مہر ہو سکتی ہے کیونکہ ایسے طریقہ کے ساتھ معاوضہ مستحق ہوتا ہے۔ پس بیان خدمت اور تعلیم القرآن کا معاوضہ بعد شرط کرنے کے جائز ہے۔ اس بنا پر کہ نکاح خیر کا معاوضہ لینا امام شافعی کے نزدیک مباح ہے بشرطیکہ یہ امر سیرت میں فرض و واجب نہ ہو۔ وصار کما اذا تزوجہا علی خدمتہ حراً غیر خصامہ او علی رعی الزوج غنمہا۔ اور ایسا ہو گیا جیسے عورت کو دوسرے آزاد کی خدمت کرنے پر رضامندی اس آزاد کے نکاح کیا یا عورت سے اس نفع پر کہ شوہر اسکی بکریاں چرائے نکاح کیا ہے۔ تو بالاتفاق جائز ہے یہی خود خدمت کرنے یا تعلیم قرآن پر جائز ہے۔ ولنا ان الشرع انما ہو الا بخفار بالمال۔ اور ہماری دلیل یہ کہ مشروع تو مال ہی کے ساتھ طلب کرنا ہوتا ہے بخلاف معاوضے کے اصل حکم اور لہذا لکم ان جفتوا باموالکم۔ سورہ نسا پارہ ۵۔ و بالتعلیم لیس بمال۔ اور تعلیم کچھ مال نہیں ہے تو تعلیم قرآن حدیث یا فقہ کا عوض خلاف مشروع ہو پس مہر مثل واجب ہوگا۔ فلذلک المنافع علی اصلنا۔ اور یہی حال ہمارے اصل پر منافع کا ہے تو کیونکہ مال دوسرے وقت پر موجود اور نفع نہیں فعلی ہنا دوسرے آزادی خدمت پر یا شوہر کی جوانی پر جو انہو کا ہونا اگر اعراض ہو کہ غلام کی خدمت پر بالاجماع جائز ہے حالانکہ یہ نفع ہے جو اب یہ کہ آزاد تو مال نہیں ہے اسکی خدمت صرف نفع ہے۔ و خدمتہ العبد استخار بالمال۔ اور غلام کی خدمت بعض مال کے طلب ہے۔ لتضمنہ تسلیم رقیبہ۔ کیونکہ یہ تضمن ہے غلام کی گردن پر کرنے کو ہے یعنی غلام مال نہیں ہے تو اسکی خدمت ترادینا اس امر کو تضمن ہے کہ یہ مال نہیں ہے ایک سال تک والد کرے گا۔ ولان لک الحر اور آزاد میں ایسا نہیں ہوتا۔ لیکن اس دلیل میں اشکال ہے کیونکہ جب آزاد نے اپنے غلام باندی کی ایک سال خدمت کے عوض نکاح کیا تو یہ ٹھیک ہوگا کہ انبیا مال پر کیا اور اگر غلام نے خود اپنی خدمت پر نکاح کیا تو اپنی گردن اس کے مال میں سپرد کرنا سنی شوہر ہونے کو ہے جبکہ وہ ایک سال تک ملوک ہو اور اگر خالی نفع و نامراد ہو تو فرق نہ ہوگا اور لازم ہوگا کہ مہر ایسی چیز ہو سکتی ہے جو دائمی ملک نہ کی جاوے بلکہ کسی وقت تک کے لیے دیکر اصل واپس لی جاوے۔ عین نفع ہے۔ لہذا دوسری دلیل بیان فرمائی کہ۔ ولان خدمتہ الزوج الحر لا یجوز استحقاقہا بعد النکاح لما فیہ من قلب الموضوع۔ اور اس دلیل سے کہ آزاد نے اپنی خدمت کرنا ایسی چیز ہے کہ عقد نکاح کے ساتھ اسکا استحقاق ہوتا (عورت کو) جائز نہیں کیونکہ اس میں موضوع کو الٹ دینا ہوتا ہے۔ کیونکہ نکاح سے دیا شوہر اپنی زوجہ کی خدمت کا مستحق ہوتا ہے تو برعکس ہونا برعکس نتیجہ نکاح ہے۔ بخلاف خدمت یا خیر رضاع لانہ لا ساقضہ۔ برخلاف اسکے دوسرے آزاد کی خدمت پر رضامندی آزاد نہ کرے کیونکہ اس میں ساقضہ نہیں ہے۔ کیونکہ دوسرے آزاد کو شوہر خدمت نہ تھا کہ اسکا خادم ہونا اٹا ہو جاوے۔ و بخلاف خدمتہ العبد۔ اور برخلاف نفع ہی کی خدمت کے وقت یعنی

نکاح کی صورت میں عورت کی خدمت پر غلام کی خدمت کے ساتھ نکاح کی صورت میں عورت کی خدمت پر غلام کی خدمت کے ساتھ

اپنی خدمت پر نکاح کیا تو انسا معاملہ نہیں۔ لانا نہ عیدم مولانا معنی حیثیت خود ہر ماؤنہ وامرہ۔ کیونکہ (ظاہر میں وہ جو رکی خدمت کرے ہو لیکن) باطن میں وہ اپنے آقا کی خدمت کرتا ہے اس لیے کہ رسول کی اجازت و حکم سے اس عورت کی خدمت کرنا ہی۔ و بخلاف رعی الا غنم۔ اور یرضات بکران چرنے کے سنت۔ کیونکہ بکران چرنے پر نکاح کرنے میں بھی انسا معاملہ نہیں ہے۔ لانا من باب لقیام بامور از وجیہ فلا منا قفصہ۔ کیونکہ یہ زوجیت کے کاسون کی برداشت میں سے ہے تو کچھ منا قفصت نہیں ہے۔ کہ شوہر مخدوم ہو کر خادم کیونکر ہوگا۔ علی انہ ممنوع فی روایتہ۔ علاوہ برین بکران چرنے کا ہر ہو مانا ایک روایت میں ممنوع ہے۔ بلکہ یہی روایت جامع صغیر و بسوط کی اور یہی اصح ہے۔ لہذا لغائی۔ یہ اصح نہیں بلکہ صحیح و صواب ہے کہ بکران چرنے پر نکاح میں بھی عورت کو حق ہوگا یعنی مرد پر بکران چرانا بالاجماع سختی ہوگا بدلیل قصہ موسیٰ و شعیب علیہما السلام کے (کہ آٹھ برس بکران چرنے پر وہ شعیب علیہ السلام سے موسیٰ علیہ السلام نے نکاح کیا تھا) اور انکوں کی شریعت جب اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بلا انکار بیان فرمائی ہو تو وہ عہد لازم ہے۔ لکانی۔ ہر۔ پس کافی اور عینی میں قطعاً جزم کیا کہ بکران چرانا ہر صحیح ہے اور اسکا اوطح سے جو اب دیا گیا اول ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے ال بقابل نکاح لازم کیا تو بکران چرانا ہر ہونے سے انکار کیا تو عہد کو عہد لازم نہیں ہے۔ الہد او اشارت شریعت کتنا ہے کہ یہ کچھ نہیں ہے اس واسطے کہ سنتی انکار یہ کہ بیان میں کوئی مذمت یا انکار صحیح ہو جیسے قولہ تعالیٰ در بیان نیت اللہ عو ہا الی آخر اور قصہ موسیٰ و شعیب میں کوئی اشارہ بھی انکار کا نہیں ہے علاوہ برین ال لازم کرنا اجتہادی ہے کیا نہیں دیکھنے کا نہ ثلثہ رح اسکو جائز کہتے ہیں تو مطمئن سے کیونکہ قطعی کا نسخ جائز ہوگا اور یہ خلاف اصول الفقہ ہے۔ مسلم شیخ ابن الہمام نے کہا کہ قصہ موسیٰ و شعیب علیہما السلام جب لازم ہو کہ وہ بکران دخر شعیب علیہ السلام کی ہوں حالانکہ یہ بات نہیں ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ بھی مغلط ہے اول تو یہ جزم کیوں ہو کہ بکران دخر کی نہ تھیں اور بر تقدیر تسلیم اتنا تو ثابت ہے کہ مطلقاً نکاح میں ہر بکران چرانا صحیح ہے اور تحقیقی جواب ہے کہ دخر شعیب جو موسیٰ کی بی بی ہو گئیں قبل عقد کے اپنے باپ کو اجازت دی کہ ما قال تعالیٰ یا آبت استاجرہ الایۃ۔ اسی پر حضرت شعیب علیہ السلام نے موسیٰ علیہ السلام کو کہا کہ میں ان دونوں دختروں میں سے ایک بیوے عقد میں دینا چاہتا ہوں اس بات پر کہ تو آٹھ برس بکران چرانا سے اور اگر دس پورے کر تو بڑی طرف سے تبرع ہے کہ ما قال تعالیٰ الی اریمان انکم الایۃ۔ پس یہ بکران چرانا جو روئی کے لیے ہو گیا۔ پس حق وہی جو کافی میں نہ کوہے اگرچہ ظاہر الروایۃ اسکے خلاف ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ پھر جب بکران چرانا ہر صحیح ٹھہرا تو بدستور دیکھا جاوے کہ کیا یہ خلاف قیاس ہو کر اسی حد تک رہیگا یا کھیتی کی ذراعت وغیرہ میں مستعدی ہوگا حالانکہ مستعدی ہونے کی روایت موجود ہے چنانچہ محیط السرخسی میں ہے کہ اگر اس بات پر نکاح کیا کہ عورت کی بکران چرانا سے یا اسکی زمین میں ذراعت کرے تو ایک روایت میں جائز ہے۔ ہ۔ پھر کیا کہنئی کر یا اور قرآن پڑھانا یکساں ہیں یا کچھ فرق ہے اور ظاہر حکام کہ تعلیم کچھ مال نہیں حالانکہ مال سے طلب مشروع ہے مقتضی ہے کہ بکران چرانا بھی مال نہیں اور جب مرد آزاد ہے تو خدمت کے مانند تسلیم رقبہ کو مستحسن نہیں پس ہر مسئلہ اس پر کہ اعمال خیر کی اجرت جائز ہے یا نہیں لیکن فتویٰ متاخرین جواز پر تو دلیل مقتضی جواز ہے اور یہ بھی ظاہر الروایۃ کے خلاف ہے اور فقہان علی حجت نعوس میں سے وہ حدیث ہے کہ جو صحیحین میں ایسی عورت کے بارہ میں جسے اپنے آپ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو ہبہ کرنا چاہا اور جب آپ نے انکار کیا تو ایک صحابی نے درخواست کی جنکو کہا کہ لوہے کا پھلکا تلاش کر اور آخردہ بھی نہ پایا پھر جب وہ چلے تو بلا کر فرمایا کہ قرآن سے تیرے پاس کیا ہے انھوں نے۔ سور میں شمار کین آخزمین فرمایا کہ۔ ملکتھا بامعک من القرآن۔ یعنی میں نے تجھے اس عورت کا مالک بعض اسکے کیا جو تیرے پاس قرآن سے ہے۔ اور نام حدیث صحیحین میں ہے۔ جواب دیا گیا بلکہ اسکے مستی یہ ہیں کہ میں نے اس عورت کا مالک بیکرت اسکے کیا جو تیرے پاس قرآن سے ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ جواب جید نہیں کیونکہ سلم کی ایک روایت میں ہے۔ نعلما من القرآن۔ یعنی بس تو اس عورت کو قرآن سے تعلیم کر۔ اور ابوداؤد کی روایت ابو ہریرہ میں ہے کہ کعبہ ہوا کہ سلم میں آیات سکھادے اور قرنی مؤید حدیث انس رضی اللہ عنہ کہ آنحضرت صلعم نے ایک صحابی کو فرمایا کہ اے فلان تو نے نکاح کیا۔

اسنے عرض کیا کہ نہیں اور نہ میرے پاس ایسی چیز جسکے لیے نکاح کردن تو فرمایا کہ بھلا کیا تیرے پاس قل ہو اللہ احد نہیں ہوگا یا
 الترنذی ورن ابی شیبہ۔ امام طحاوی نے اسکے جواب میں کہا کہ ایسا نکاح کر دینا صحت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت
 سے تھا دوسرے کسی کو جائز نہیں ہوگا کہ یہ جواب حدیث صحیحین کی ہبہ کو نے والی عورت میں اور نسائی کی حدیث ام سلمہ کے
 ابو طلحہ کے ساتھ نکاح کرنے میں ہو سکتا ہے اور اس خبر کی حدیث ترمذی میں شکل ہے۔ پھر اس میں بھی اشکال ہے کہ ابو طلحہ کے ساتھ ام سلمہ
 کا نکاح کر دینا بغیر مال تھا اس لیے کہ حدیث میں ہے کہ جب قود فاعے من منالوا البر حتی تنفقوا مما تجنون۔ نازل ہوا تو ابو طلحہ نے کہا
 کہ میرے ہواں میں سے زیادہ مجرب مجھے یہ باغ بھر عا ہے اسکو میں نے اللہ تعالیٰ کی راہ میں دیا آخر تک۔ پس یہ مفید ہے کہ اسلام
 پر نکاح یعنی مہر نہیں ہے غیر ازینکہ استدلال سابقہ نہیں بوجہ احادیث دیگر کے اور تحقیق المہر کے لیے یہ مقام گنجائش نہیں دیتا ہے
 واللہ تعالیٰ ہو الموفق للصواب والیہ المرحع والمآب۔ م۔ واقع ہو کر آزاد نے اپنی ایک سال خدمت پر نکاح کیا تو امام محمد کے
 نزدیک عورت کے لیے خدمت مسلم ہے اور صحیحین کے نزدیک مہر مثل ہے جیسا کہ گزرا۔ ثم علی قول محمد نجیب قیمۃ الخدمۃ۔ پھر
 امام محمد کے قول پر اس خدمت کی قیمت واجب ہوگی۔ ف خدمت لازم نہیں۔ لان المسمی مال الا انہ عجز عن التسلم
 لکان المناقضۃ۔ ایلے کہ (خدمت) جو مہر بیان ہوا مال ہے (یعنی کہ یہی لازم آئی) لیکن شوہر اسکو ادا کرنے سے عاجز ہے
 بوجہ مناقضہ کے۔ کہ آزاد شوہر مخدوم ہو کر خادم ہوا جاتا ہے۔ لہذا قیمت خدمت واجب ہوتی جیسے ان صورتوں میں جن میں
 تسلیم سے عاجزی ہوتی ہے۔ قصار کالتزوج علی عبد الغیر۔ تو ایسا ہو گیا جیسے کسی غیر کے غلام پر نکاح کیا۔ اور اسے اپنے
 غلام کو دینا جائز نہیں رکھا تو اس غلام کی قیمت واجب ہوگی اور اگر اسنے غلام دینا جائز رکھا تو عورت کو یہی ملے گا۔ لیسو۔
 وعلی قول ابی حنیفہ والی یوسف یجب مہر المثل۔ اور ابو حنیفہ و ابو یوسف کے قول پر مہر المثل واجب ہوگا۔
 اور شوہر آزاد کی خدمت جو پختہ ہے اسکی قیمت واجب ہوگی۔ لان الخدمۃ لیسیت بمال اولایستحق فیہ مجال۔ اس لیے
 کہ خدمت شوہر آزاد کی مال نہیں ہے یا وہ کسی حال میں نکاح کے اندر مستحق نہیں ہوتی۔ یعنی مشروع تو طلب بعض مال ہے
 اور خدمت مال نہیں اور اگر غلام کی خدمت متضمن مال ہو تو یہاں آزاد کی خدمت کسی حال میں مستحق نہیں۔ قصار کالتسویۃ الخمر و الخمر
 تو ایسا ہو گیا جیسے شراب و سو کر مہر بیان کیا گیا۔ جو عورت مسلمہ کے حق میں مال نہیں ہن باکتابیہ کے حق میں شوہر مسلمان پر مستحق
 نہیں ہے جیسے انہیں بالاتفاق مہر المثل واجب ہوتا ہے اسی طرح خدمت میں بھی مہر المثل واجب ہوا۔ اگر کہو کہ خدمت تو لوگوں کی
 کرنے میں قیمت دار ہو جاتی ہے بخلاف شراب و سو کر کے جو اب یہ کہ اس موقع میں دونوں برابر ہیں۔ و ہذا لان تقوہما
 بالعقد للضرورة۔ اور یہ اسوجہ سے کہ خدمت کا قیمت دار ہونا بذریعہ عقد اجارہ کے بوجہ ضرورت کے ہے۔ یعنی لوگوں کی
 کی ضرورت کی وجہ سے ہے اور دراصل وہ مال نہیں۔ فاذا لم یجب تسلیم فی العقد لاطہ تقوہ۔ تو جب عقد نکاح میں اس
 غیر مال چیز یعنی خدمت کا سہر ذکر لازم نہوا (بوجہ تناقض کے) تو اسکا قیمتی ہو جانا ظاہر ہوگا۔ فیبقی الحکم علی الاصل ہو مہر المثل
 و حکم اپنے اصل پر باقی رہے گا اور وہ مہر مثل ہوتی ہے یعنی جب عقد نکاح میں بالاتفاق شوہر خدمت نہیں کر سکتا اور ضرورت اجارہ
 مستحق نہیں اور اصلی حکم نکاح یہ کہ مال عورت نہیں ہے۔ لہذا جب مہر المثل ہوا پھر جبکہ خدمت شوہر آزاد بوجہ تناقض کے مل نہیں ہوتی
 و اذ ذلک کسی دوسرے آزاد کی خدمت پر اسکا سہر ذکر لازم نہوا (بوجہ تناقض کے) اجازت نہی یا خدمت بے پردگی وغیرہ کی ہے تو عورت کو
 اس آزاد کی قیمت خدمت ملے گی۔ لیکن عین خدمت یا کسی کفائی الفسخ۔ اصل یہ مہر کی کہ جب تسمیہ صحیح و متقرر ہو جائے جو کچھ تسمیہ میں
 سمی ہوا وہی ملے گا لیکن اگر اس درم سے کم ہو تو اس پر یہ کر دینے جاوے۔ اگر اموال اعیان کے سماع پر نکاح کیا شوہر کی سہر
 یا اپنے غلام کی خدمت یا یہ کہ عورت اس زمین میں زراعت کرے اور مانند اسکے پس اگر مدت معلومہ تک سفقت لینا مہر اور تسمیہ
 صحیح و کفائی البیاع وغیرہ۔ فان تزوجھا علی العت۔ اور اگر مرد نے عورت سے عقد کیا ہزار پرف۔ خواہ درم ہوں یا دینا

خواہ آنگھوں کے دیرو ہوں یا شوہر نے اپنے ذمے ہوں۔ فقہ فقہتھا۔ پھر عورت نے انکو وصول کر لیا۔ وہ ہجرت کر لیا۔ اور عورت نے ہزار کو اپنے شوہر کو ہبہ کر دیا۔ یعنی ہبہ مقبوضہ کر دیا اور ہنوز دخول یا خلوت صحیح نہیں ہوئی ہے۔ ثم طلقها قبل الدخول بہا۔ پھر شوہر نے اس عورت کو قبل دخول کے طلاق دیدی فت عورت کے لیے مرن لصف مہر کا استحقاق ہوا حالانکہ وہ پہلا وصول کر چکی۔ تو۔ رجوع علیہا خمس مائتہ۔ شوہر اس عورت سے پانچ سو درم واپس لگا۔ فت قول ملک و ایک روایت میں پچھ واپس نہ لگا اور ابو حنیفہ و شافعی نے کہا کہ نصف مہر واپس لے۔ اگر وہ ہم ہو کہ عورت نے وہی تو ہبہ میں دیے میں پس شوہر نے جو دیا تھا واپس لگا۔ جواب نہیں۔ لازم لم یصل الیہ بالہبۃ یعنی مایستوجبہ۔ کیونکہ شوہر کو ہبہ کے ذریعہ سے وہی یعنی نہیں پہنچے جو اس پر واجب ہوئے تھے۔ کئی گھوڑا یا اسباب معین ہوتا تو وہی ہبہ میں مرقا معلوم ہوتا اور روپیہ اشرفی میں نہیں ہوگا۔ سلطان المدائیم والدنا یر لاسعیانان فی العقود و الفسوخ۔ کیونکہ درم و دینار عقود و فسوخ میں متعین نہیں ہوتے ہیں۔ فت اگرچہ عورت کے کہ میں وہی دیتی ہوں جو تجھے وصول کیے چنانچہ مثلاً زید نے بکر سے ایک صندوق خریدیا پانچ روپیہ کو اور پانچ مائتہ میں ہیں پس چاہے ہی دیدے یا دوسرے پانچ دیدے پھر اگر بعد قبضہ کے دو وزن نے باہمی رضامندی سے بیع کا اتنا زریا تو زید پر تو وہی صندوق پھر لازم ہو اور بکر پہلے بعینہ وہ پانچ جو زید کے ہاتھ سے لیے تھے دیدے یا دوسرے پانچ روپیہ دوسرے تو معلوم ہونا کہ روپیہ و اشرفی نہ عقد میں متعین ہوتے اور نہ فسوخ میں متعین ہوتے اور جب یہ دو وزن متعین نہیں ہوتے تو مسئلہ مذکورہ میں زید نے شوہر کو ہزار ہبہ کیے اگرچہ درحقیقت جو شوہر کے ہاتھ سے لیتے تھے وہی دیے ہوں لیکن جب تعین نہیں ہوتا تو گو یا دوسرے ہزار درم دیدے ہیں۔ بالجگہ درم دینار تو خود متعین نہیں اور نہ سین کرنے سے متعین ہوں اور دیگر اموال میں یا تو گہیون وغیرہ کسی وزنی چیز ہوگی یا اسباب ہوگا اور ہر ایک معین وغیر معین ہو سکتی ہے اور کیا یا وزنی معین یہ کہ مثلاً یہ گہیون اور غیر معین یہ کہ روپیہ کے دو وزن گہیون ٹھہرے جو پانچ کے ذمہ ہیں وہ باگی کے مطابق اور اسباب معین یہ گھوڑا یا تخت وغیرہ اور غیر معین کی مثال یہ رستہ درجہ کا خدام یا گھوڑا۔ جب یہ معلوم ہوا تو مسئلہ مذکورہ میں شوہر پانچ سو درم ایسے واپس لگا کہ درم متعین نہیں ہوتے تاکہ لازم آتا کہ شوہر نے ہبہ میں وہی درم واپس پائے جو ہر میں دیدے تھے۔ وکذا اذا کان المہر کیلا او موز و تا آخر فی الزمۃ۔ اور میں ہی جب مہر کوئی کیلی یا وزنی چیز دوسری ہو جو ذمہ لی گئی ہے۔ فت مثلاً زید نے ہندہ سے پچاس من کھادر کے کھرے مرنہ گہیون پر نکاح کیا پھر ہبہ کے گہیون اپنے پھر عورت نے پچاس من زید کو ہبہ کیے پھر قبل دخول کے زید نے طلاق دیدی تو زید اس سے پچاس من واپس لگا سکتا ہے کیونکہ یہ ہبہ کے گہیون بھی بمنزلہ درم دینار کے ہیں۔ لعدم تعینہا۔ اور اس چیز کے معین ہونے کے فت حتی کہ گہیون یا کیلی اور چیز اپنے ذمہ میں بلکہ سانسے اشارہ سے معین کر دیے ہوں تو معین ہو جائینگے۔ چنانچہ اگر عورت نے وہی ہبہ کر دیے تو شوہر نے اپنا ہبہ واپس یا با اب طلاق موزین نصف مہر نہیں لے سکتا کیونکہ وہ عورت کے پاس باقی نہیں ایسے کہ مہر تو خاص معین بخلاف خود شوہر کے پاس یا ذریعہ ہبہ کے آگے اور غیر معین مہر میں بہ لازم نہیں آتا لہذا جب مہر درم دینار ہوں خواہ معین کرے یا کرے یا مہر کوئی کیلی وزنی غیر معین ہو تو ہبہ سے بعینہ اسکا واپس آنا لازم نہیں پس عورت سے اپنے دیدے ہونے کے مثل سے نصف ہبہ لگا۔ یہ ہوت کہ عورت نے مہر سے وصول کر لیا ہو۔ فان لم تقبض الا لث حتی وہ ہجرت کر لیا۔ پس اگر یہ صورت ہو کہ عورت نے ہزار مہر پر قبضہ کیا حتی کہ مہر کو شوہر کو ہبہ کر دیا۔ اور دین ہو وغیرہ۔ حرا آتا ہوں قبضہ کے اسکو ہبہ کرنا صحیح ہے تو ہبہ پورا ہوگا ثم طلقها قبل الدخول بہا۔ پھر شوہر نے عورت کے ساتھ دخول سے پہلے اسکو طلاق دیدی فت عورت کا حق نصف مہر ہے اور وہ ہبہ مہر بہ من لیسے سیرگی اور معنی یہ کہ بڑی کر چکی تو اسکا کچھ حق نہیں رہا اور شوہر نے بھی کچھ دیا نہیں جبکو واپس لینے کا مستحق ہوا لہذا۔ لم یرجع و اتہ منہما علی صاحبہ بشئی۔ جو وہ شوہر میں سے کوئی دوسرے سے کچھ واپس نہیں لگا۔ فی قولہم جمیعاً۔ یہ حکم بالاتفاق ابو حنیفہ و صاحبین کے قول میں دست اور یہ احسان ہے۔ و فی القیاس یرجع الیہا نصف العداق و ہو قول زفر رحمہ۔ اور قیاس میں یہ کہ

Marfat.com

شوہر نصف مہر عورت سے واپس لے اور یہی زفرح کا قول ہے۔ لانا سلم المہر لہ بالایرار۔ وجہ قیاس یہ ہے کہ شوہر کو مہر جو بری کیے جانے کے مسلمہ بابت یعنی عورت کا قبل وصول کرنے کے ہیہ کرنا یعنی بری کرنا ہوا تو اس بری کرنے سے مہرینے سے اسکا ذمہ بری ہوا تو مہر کے نکل میں مسلم رہا اور عورت کے حق میں یہ ہیہ کرنا وصول پانے کو ثابت کرتا ہے لیکن طلاق قبل دخول نے ثابت کیا کہ عورت کا حق صرف نصف مہر ہے حالانکہ اسنے کل وصول کر لیا۔ فلا تبراہ عما یستحقہ بالطلاق قبل الدخول۔ تو عورت اس سے بہتر ہونگی جسکا شوہر مستحق ہوا جو طلاق قبل دخول کے وقت یعنی نصف مہر کا۔ واضح ہو کہ ہمارے نزدیک جو روخاوند میں جو ہیہ ہونا ہے وہ لازمی ہونا ہے حتیٰ کہ اول مسئلہ میں عورت کو نہیں اختیار ہے کہ اپنا ہیہ پھیرے اور دوسرے مسئلہ میں بری کرنا متحقق ہوا تو اس سے کسی کو رجوع جائز نہیں بتا ہوا کہ انشاء اللہ تعالیٰ معلوم ہوگا نا حفظہ۔ بالجگہ قیاس اسکو مقتضی ہوا کہ شوہر کو عورت سے نصف مہر لینے کا حق ہے اور استحسان اسکو مقتضی نہیں۔ وجہ الاستحسان انہ وصل الیہ عین ما یستحقہ بالطلاق قبل الدخول و ہو برارۃ ذمتہ عن نصف المہر وجہ استحسان یہ ہے کہ شوہر کو بعینہ وہ پہنچ گیا جسکا وہ طلاق قبل دخول کے سبب سے مستحق ہوا تھا اور وہ نصف مہر سے اسکا ذمہ بری ہونا ہے یعنی عورت کے کل دین مہر سے بری کرنے کے سبب سے شوہر نصف مہر حق عورت سے بری ہوا اور دوسرے نصف مہر سے بھی بری ہوا جو بعد کو طلاق قبل دخول سے خود شوہر کا حق ثابت ہوا صرف اتنا فرق ہے کہ عورت کے واپس دینے کے سبب سے پہنچنا چاہیے تھا وہ عورت کے بری کرنے کے سبب سے پہنچنا لیکن جو مطلوب ہے وہ بہر حال پہنچ گیا تو یہی مقصود ہے۔ ولایا یالی باختلاف السبب عند حصول المقصود۔ اور مقصود حاصل ہونے کے وقت کچھ سبب مختلف ہونے کی پروا نہ کی جائیگی وقت مہر کی تقریر سے اول مسئلہ ہیہ اور دوسرے اس مسئلہ ہیہ میں فرق کی وجہ بھی ظاہر ہو گئی کہ اول میں قبضہ ہزار کے بعد جو عورت نے ہزار ہیہ کی تو یہ تیس بنیں ممکن نہیں کہ وہی ہزار میں جو وصول کیے کیونکہ درم دینار تو متعین ہوتے نہیں ہیں سبب دیکھا جاوے اور سبب مختلف ہے کیونکہ ہیہ میں دیے حتیٰ کہ اگر یہ مسئلہ ہوتا کہ عورت نے کل مہر وصول کیا پھر وصول نسخ کر کے نصف پھر دیا اور نصف وصول قائم رکھا تو بعد طلاق قبل دخول کے مرد کو کچھ اختیار نہ ہوتا۔ کیونکہ بعینہ وہی حق پہنچ گیا اور دوسرے مسئلہ میں کل دین مہر سے بری کیا تو یہ یعنی کہ نصف مہر سے اور نصف مہر دیگر سے بری کیا تو عین مہر ہی شوہر باس رہا جس سے وہ بری ہو گیا پس بعد طلاق قبل دخول کے ثابت ہوا کہ مہر کے وہ نون نصف بعینہ شوہر باس ہیں انہیں سے ایک نصف عورت کا حق ہے جس سے وہ بری کر چکی اور دوسرا نصف خود شوہر ہی کا حق ہے کہ اس سے عورت کا بری کرنا لغو ہو گیا یہ توضیح کافی قابل فہم و حفظ ہے واللہ تعالیٰ الموفق م۔ ولو قبضت خمس مائۃ ثم وہبت الالاف کلہا المقبوض وغیرہ۔ اور اگر عورت نے (ہزار سے) پانچ سو درم وصول کر لیے یعنی نصف مہر پھر شوہر کو یہ مقبوضہ اور باقی غیر مقبوضہ کل ہزار ہیہ کر لیے وقت حتیٰ کہ مقبوضہ کا تو ہیہ ہوا اور غیر مقبوضہ کا ہیہ یعنی بری کرنا ہوا۔ اور وہیت الباقی۔ باعورت نے صرف باقی ہیہ کیا ہے یعنی نصف مہر جو باقی تھا وہ ہیہ کیا یعنی بری کیا اور ہونہا دخل نہیں ہوا ہے۔ ثم طلقہا قبل الدخول بہا۔ پھر مرد نے قبل دخول کے اسکو طلاق دیدی۔ لم یرجع واحدہما علی صاحبہ بشئ۔ تو بھی شوہر جو درم میں سے کوئی دوسرے سے کچھ واپس نہیں لے سکتا۔ عند ابی حنیفہ رحم۔ یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ وقال یرجع علیہا بنصف ما قبضت باعتبار الیعیض بالکل۔ اور صاحبین نے کہا کہ شوہر اس سے مقبوضہ کا نصف واپس لے بقیاس بعض کے کل کے ساتھ وقت یعنی کل ہزار درم قبضہ کر کے ہیہ کرنے میں حکم گزارا کہ اسکا نصف واپس لے سکتا ہے تو نصف قبضہ کر کے ہیہ کرنے میں اسکا نصف واپس لے۔ اور ہیہ یہ ہے کہ نصف مقبوضہ کو مع غیر مقبوضہ کے ہیہ کیا تو غیر مقبوضہ اگر بری کرنا ٹھہرا تو مقبوضہ عین ہیہ ہے اور نہ پانچ سو درم متعین ہونے پھر بعد طلاق کے ایک نصف کو تمام حق شوہر ٹھہرانا بغیر دلیل ہے صرف نصف ہو سکتا ہے تو نصف کا نصف واپس لے سکتا ہے۔ ولان ہیہ البعض حلی علی ماصل العقد۔ اور اس دلیل سے بھی کہ بعض کو ہیہ کرنا مہر گھٹانے میں شمار ہے تو یہ اصل عقد سے ملحق ہوگا۔ جسے بیع میں ہر کٹن گھٹانا اور بڑھانا اصل عقد سے

سے لیا کہ جو بیبی کو یا اصل میں اس بقصد مٹھرا جو بعد گھٹانے کے باقی رہا تو یہاں کو یا مہر پانچ سو درم بندھا اور یہ مقدار عورت نے وصول کر کے سبکی اور چونکہ درم شعبین نہیں ہوئے تو یہ نہیں کہا جائیگا کہ شوہر کو رہی درم ہوئے جو اسنے بطریق ادا سے دین مہر دینے سے پھر جب قبل الدخول طلاق ہوئی تو اصل مہر پانچ سو درم میں سے صرف عورت کے قبضہ میں نصف رہنا چاہیے اور اسکا نصف وہ شوہر کو واپس دے۔ ولابی صنیفۃ ان مقصود الزوج حاصل وہو سلاۃ نصف الصداق بلا عوض۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ شوہر کا مقصود حاصل ہو گیا یعنی آدھا مہر بغیر عوض کے اسکے پاس سالم رہنا ہے۔ اسلئے کہ عورت نے صرف آدھا وصول کیا اور باقی سے بری کیا ہے تو یہ نصف خواہ مخواہ اسکے پاس سالم رہا خواہ عورت نے مقبوضہ سہیہ کیا ہو کیا ہو۔ فلا یتوجب الرجوع عند الطلاق۔ وطلاق کے وقت وہ زوجہ سے واپس لینے کا مستحق نہیں ہے۔ کیونکہ قبل دخیل طلاق میں اصلی حکم تو یہی کہ شوہر کے لئے کل مہر میں سے آدھا سالم رہے۔ یہ بیان حاصل ہے۔ اور گھٹانے کی دلیل صاحبین کی تمیک نہیں ہے۔ والحظ لا یتحقق باصل العقد فی النکاح۔ اور عقد نکاح میں گھٹانا اصل عقد سے لاحق نہیں ہوتا۔ الا تری ان الزیادۃ فیہ لا یتحقق حتی لا یتصف۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ مہر میں بڑھانا اصل عقد سے لاحق نہیں ہوتا حتیٰ زیادتی کا ادھیاد نہیں ہوتا۔ یعنی اگر پانچ سو درم مہر بندھا پھر شوہر نے پانچ سو درم دیگر بڑھا دیے حتیٰ کہ ہزار ہو گئے پھر قبل دخیل کے طلاق دیدی تو عورت نصف مہر کی مستحق ہوئی پس پانچ سو درم کا نصف پاویگی اور زیادتی مذکورہ اصل کے ساتھ لاحق نہ کی جائیگی۔ یہی حال کی کا ہے۔ ہاں اگر دخیل کے بعد طلاق دیتا تو عورت کو کل مہر لیتا اسوقت اصل مع زیادتی کے ساتھ ہو کر کل ہزار درم ملتے چنانچہ مسند گزچکا۔ ولو کانت و ہبت اقل من النصف و قبضت الباقی۔ اور اگر ایسا ہو کہ عورت نے نصف سے کم سہیہ کیا اور باقی وصول کر لیا ہوتے۔ مثلاً بارہ سو مہر میں سے نو سو وصول اور تین سو سہیہ کیے پھر قبل دخیل کے طلاق دی۔ فعندہ یرجع علیہا الی تمام النصف۔ تو امام رح کے نزدیک عورت سے نصف کی تمامی تک واپس لگاؤ چنانچہ مثال مذکور میں آتے تین سو سہیہ پائے باقی تین سو دیگر واپس لیکر چھ سو یعنی نصف پورے کرے گا۔ وعندہما نصف المقبوض۔ اور صاحبین کے نزدیک مقبوضہ کا نصف واپس لگاؤ۔ چنانچہ مثال مذکور میں چار سو پچاس واپس لگا۔ پس صورتیں صرف درم یا دینار یا غیر معین کیلی و وزنی چیز کے مہر ہونے میں ہیں۔ ولو کان تزوجا علی عرض۔ اور اگر اسنے نکاح کیا عورت سے کسی عرضت یعنی اسباب معین پر مثل تخت و مکان وغیرہ کے۔ فقبضت اولم تقبض فوہبت لہ ثم طلقھا قبل الدخول بہا لم یرجع علیہا بشئی۔ پس عورت نے اسکو قبضہ میں لیا یا نہیں یا پھر اس عرض معین کو شوہر کو سہیہ کر دیا پھر شوہر نے قبل دخیل کے اسکو طلاق دیدی تو عورت سے کچھ واپس نہیں لے سکتا۔ و فی القیاس وہو قول زفر فرج علیہا نصف قیمتہ۔ اور زفر فرج نے قیاس کو اختیار کیا وہ یہ ہے کہ شوہر اس سے عرض کی نصف قیمت واپس لے۔ لان الواجب فیہ رد نصف عین المہر علی ما تقریرہ۔ کیونکہ واجب ایسی صورت میں عین مہر کا آدھا واپس کرنا چاہیے اس تقریر کے جو گزرجی وقت کہ شوہر پاس یہ عرض عین اسکے بری کرنے سے رہا اور عورت پاس وصول کیا ہو نصف شوہر کا استحقاق ہو وہ اس سے بری نہیں ہوئی بلکن ہمارے ارے نے یہ قیاس چھوڑ کر استحسان اختیار کیا۔ وجہ الاستحسان ان حقہ عند الطلاق سلاۃ نصف المقبوض من جہتھا وجہ استحسان یہ کہ طلاق کے وقت شوہر کا حق یہ کہ جو کچھ عورت کی طرف سے قبضہ میں آیا اسکا نصف شوہر کے پاس سالم رہتا۔ وقد وصل الیہ۔ اور حال یہ کہ یہ نصف شوہر کو پہنچ گیا۔ فخواہ عورت کے پھرنے سے پہنچتا یا سہیہ کرنے سے پہنچ گیا۔ کچھ سبب مختلف ہونے کا لحاظ نہوگا جبکہ عورت ہی کی طرف سے قبضہ میں آیا بخلاف اسکے جبکہ عورت نے کسی غیر کو سہیہ کیا اور غیر نے اسکے شوہر کو سہیہ کیا ہو تو بالاتفاق عورت سے نصف واپس لے کیونکہ اختلاف سبب کا لحاظ اسوقت نہیں کہ عورت ہی کی طرف سے یہ مال معین واپس لے۔ ولہذا لم یکن لہا مع شیء آخر مکاتہ۔ اور اسی جہت سے عورت کو یہ اختیار نہیں ہو کہ بچے اس میں

Marfat.com

کے دوسری چیز بچر دے۔ کہونکہ ہر چیز تو سین ہر اسی کا نصف پھر گی بخلات درم و دینار کے کہ اگر ہزار وصول کر لے پھر طلاق قبل
 سے ہی زواد شوہر کے ہاتھ سے مقبوضہ کا نصف بائیں پاس سے بائیں سے کوئی دم ہون یا پنج سو درم دیکھ پس جب عرض میں
 کرنے سے متعین ہو جاتا ہے تو سینہ اسی کا نصف دینا لازم ہے وہ نصف شوہر پاس آگیا۔ بخلات ما اذ اکان المہر دینا۔ بخلات ہنگام
 اگر ہر مال دین ہو تاق۔ یعنی درم دینار ہونے یا کوئی کبلی ذلتی چیز بدن اشارہ کے صرف نصف بیان کر کے اپنے ذمہ لی ہو کہ اسکا
 نصف شوہر واپس لے سکتا ہے۔ و بخلات ما اذ اباعت من زوجہا اور بخلات اسکے اگر عورت نے یہ عرض میں شوہر کے ہاتھ
 فروخت کیا ہوت۔ یہ میں نہ دیا ہو تو شوہر نصف کی قیمت واپس لیگا بالاتفاق۔ لانه وصل الیہ بیدل۔ کہونکہ یہ مال میں
 شوہر کو دامن کے بدلے عورت کی طرف سے بد عرض نہیں ملتا ہے۔ پھر یہ اسوقت تھا کہ عرض میں ہو۔ ولو تزوجہا
 علی حیوان او عرض فی الذمۃ فکذلک الجواب۔ اور اگر عورت سے کسی حیوان یا عرض غیر میں پر اپنے دسر رکھ کر نکاح کیا ہو
 تو بھی حکم ہی عورت جو عرض میں کی صورت میں بیان ہو۔ لان المقبوض متعین فی الذمۃ کیونکہ جیسے قبضہ ہوا وہ وہی میں
 متعین ہوتا۔ یعنی ابتداء عقد میں اگرچہ وہ چیز اپنے ذمہ لی تھی مگر جب عورت نے وہ بطور مہر کے پھیر دی یا قبضہ کر کے پھیر دی
 تو وہی میں ہو گئی کیونکہ قبضہ و فروز میں چیز کو مفتقی ہے اگرچہ آنکھوں سے متعین نہ ہو۔ و ہذا لان الجہانہ تخلت فی النکاح
 فاذا عین لعیہر کان التسمیۃ وقت علیہ۔ اور یہ وہی میں متعین ہو جانا اس واسطے کہ نکاح میں مجہول ہونا برداشت
 کیا گیا تھا پھر جب وہ حیوان یا عرض میں کیا گیا تو ایسا ہو گیا کہ گویا اسی پر تسمیہ ہر واقع ہوا تھا۔ پھر واضح ہو کہ اپنے ذمہ
 حیوان یا کسی عرض کو لینا بھی صحیح ہے کہ حیوان کے جنس مثلاً گھوڑا یا اونٹ وغیرہ بیان کر دے اور عرض میں مثلاً کہے کہ ڈھاکہ یا
 قدر یا ایک تھان یعنی اسطرح جنس ذمہ وغیرہ بیان کرے کہ اس میں سے اوسط درجہ کا حکم ہو سکے پھر جس جائز یا تھان کو دیا وہی گویا
 وقت تسمیہ کے میں ہوا تھا۔ م ع۔ و اذ تزوجہا علی الف علی ان لا یخرجہا من البیلۃ او علی ان لا یتزوج علیہا
 الا خری فان فی بالشرط علیہا المسلمی۔ اور اگر عورت سے ہزار پر اس شرط سے نکاح کیا کہ عورت کو اس شہر سے باہر نہیں لے جائیگا
 یا اس شرط سے کہ اسکے اوپر دوسری عورت نہیں بنا لے جائیگا پس اگر یہ شرط پوری کی تو عورت کو قدر سہی لیگا۔ یعنی ہزار درم جو کچھ
 ٹھہرے ہیں۔ لانه صلح ہر اوقتم رضا ہے۔ کیونکہ بہ مقدار مہر ہو سکتی ہے اور اسکے ساتھ عورت کی رضامندی پوری ہو جاتی ہے
 بخلات اسکے جب مہر ہونے کی شرط ہو کہ پورا مہر مثل لیگا یا اس سے کم ہو کہ اس پر سے بے جا دینگے۔ پھر حکم نہ کر پورا سے شرط ہے۔ و
 ان تزوج علیہا خری او خر جہا فلہا مہر مثلہا۔ اگر (شرط پوری کی مثلاً) اس عورت پر دوسری بیواہ لا یا عورت کو اسکے
 شہر سے باہر لے گیا تو عورت کے لیے اسکا مہر مثل ہوگا۔ لانه بھی الہا فیہ نفع فغیر قوائمہ عدم رضا یا بالالف فیکمل مہر مثلہا
 کیونکہ اسنے ایسی چیز بیان کی تھی جس میں عورت کا نفع تھا تو اسے کم ہونے کے وقت ہزار کے ساتھ عورت کی رضامندی کم ہوگی تو عورت
 کا مہر مثل پورا کر دیا جائیگا۔ کما فی تسمیۃ الکرامۃ والہدیۃ مع الالف۔ جسے ہزار کے ساتھ راست وہ یہ کا تسمیہ کرنے میں ہوتا ہے
 فمثلاً کما کہ میں نے تجھے ہزار درم پر اور اسکے ساتھ میں میری بزرگداشت کر دنگا یا تجھے بہ یہ بھی دوں گا پس اگر اسکو وفا کرے
 تو عورت کے لیے مہر مثل ہوگا، کیونکہ وہ ہزار درم پر اس امر مرغوب کے ساتھ راضی ہوئی تھی اور جب یہ امر نہوا تو مہر مثل پورا لے لیا
 یون ہی بیان ہے۔ ولو تزوجہا علی الف ان اقام بہا و علی الفین ان خر جہا فان اقام بہا فلہا الالف وان
 خر جہا فلہا مہر مثل لا یزاد علی الفین ولا ینقص عن الالف۔ اگر عورت سے اس شرط پر نکاح کیا کہ اگر اس عورت کو لیکر
 اسی شہر میں اقامہ کرے تو ہزار درم مہر اور اگر اسکو باہر لے جائے تو دو ہزار درم مہر تو پس اگر اسکو لیکر شہر میں اقامت کی تو عورت
 کے لیے مہر ہزار درم ہوگا اور اگر اسکو باہر لے گیا تو عورت کو مہر مثل لیگا جو دو ہزار درم سے زائد نہ ہوگا اور ایک ہزار سے کم نہ ہوگا۔ و
 پس اگر مہر مثل تو سو درم یا کم ہو تو ہزار پورے لیگا اور اگر ہزار سے زائد کر دے ہزار سے کم کوئی مقدار ہو تو وہی لیگی دو ہزار تک پھر اگر

دو ہزار سے بھی زیادہ ہو تو صرف دو ہزار لیکن زیادہ نہیں۔ و ہذا عند ابی حنیفہ رحمہ۔ اور یہ امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک حکم ہوتی کہ
 شرط اول جائز اور شرط دوم فاسد۔ و قال الشرحان جمیعاً جائز ان حتی کان لہا الالف ان اقام بہا والکلفان
 ان اخرہا۔ اور صاحبین نے کہا کہ شرطین دونوں جائز ہیں حتیٰ کہ اگر شہرین عورت کے ساتھ اقامت کرے تو عورت کے واسطے
 ایک ہزار اور اگر عورت کو باہر لجاوے تو اس کے لیے دو ہزار ہونگے۔ و قال زفر الشرحان جمیعاً فاسدان و لیکن لہا ہر مثل
 لا ینقص من الالف ولا یزاد علی الفین۔ احمد زفر رحمہ ذکک و شافعی ج ۲۔ نے کہا کہ شرطین دونوں فاسد ہیں (خواہ باہر
 لجاوے یا نہیں) اور عورت کے واسطے ہر کا ہر مثل ہو گا جو ہزار سے کم نہ کیا جائیگا اور دو ہزار سے بڑھا یا نہیں جائیگا۔ و اصل للسائل
 فی الاجارات فی قولہ ان خطبۃ الیوم فلک درہم وان خطبۃ غد افلک نصف درہم و سفینہا فیہ انشاء اللہ تعالیٰ۔ اور
 اس مسئلہ کی اصل تو اجارات میں ہے جہاں فرمایا کہ اگر روزی سے کہا کہ اگر تو نے اسکو سی ریا آج کے روز تو تیرے واسطے ایک درہم ہے اور
 اگر تو نے سی ریا اسکو کل کے روز تو تیرے لیے نصف درہم ہے اور عقرب ہم اسکو کتاب الاجارات میں بیان کرینگے انشاء اللہ تعالیٰ
 اور اس سے ہر ایک کی دلیل واضح ہوگی۔ واضح ہو کہ اگر نکاح کیا اس شرط پر کہ اگر یہ شکل ہو تو ہزار درہم ہیں اور اگر خوبصورت ہو تو ہزار
 درہم ہیں تو بالاتفاق دونوں شرطیں صحیح ہیں یہی قول صحیح ہے کیونکہ عین جمول ہونے میں کمی ہے بخلاف اسکے اگر کہا کہ فیہ ہر ایک
 ہزار درہم اور بکرہ ہو تو دو ہزار درہم ہیں پس اگر فیہ ہر ایک ہزار درہم ہیں ورنہ ہر مثل ہو گا جو ہزار سے کم نہیں اور دو ہزار سے زیادہ نہ ہوگا۔
 کما فی الفتح۔ و لو تزوجہا علی ہذا العبد و علی ہذا العبدہ اور اگر عورت سے نکاح کیا اس غلام یا اس غلام پرست یعنی مہر یہ غلام
 یا وہ غلام ہے۔ فاذا احدہما او کس والآخر ارفع۔ پھر نکاح دونوں غلاموں میں سے ایک گھٹیا اور دوسرا بڑھیا ہے۔ فان کان ہر
 مثلہا اقل من او کسہما فلہا الاوکس۔ پس اگر عورت کا ہر مثل ان دونوں میں سے گھٹیا سے بھی کم ہو تو عورت کے واسطے گھٹیا
 غلام ہوگا۔ وان کان اکثر من ارفعہما فلہا الارفع۔ اور اگر ہر مثل دونوں میں سے بڑھیا سے بھی زیادہ ہو تو عورت کے واسطے
 بڑھیا غلام ہوگا۔ وان کان مینہما فلہا ہر مثلہا۔ اور اگر ہر مثل ان دونوں کے بیچ میں ہو تو عورت کے لیے ہر مثل ہوگا۔ و ہذا عند
 ابی حنیفہ رحمہ و قال لہا الاوکس فی ذلک کلمہ۔ اور یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے اور صاحبین نے کہا کہ عورت کے واسطے ان سب
 صورتوں میں گھٹیا غلام ہوگا۔ فان طلقہا قبل الدخول بہا فلہا نصف الاوکس فی ذلک کلمہ بالا جماع۔ پھر اگر دخل سے پہلے
 عورت کو طلاق دیدے تو ان سب صورتوں میں بالا جماع عورت کے واسطے گھٹیا غلام کا نصف ہوگا۔ لہذا ان المسعیر اے
 ہر مثل لتعذر ایجاب المسمی و قد امكن ایجاب الاوکس اذا اقل تیقن۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ ہر مثل کی طرف جانا ہو
 سے ہوتا ہے کہ جو مہر بیان ہوا وہ لازم کرنا ممکن نہ ہو اور بیان گھٹیا کو لازم کرنا ممکن ہے اس واسطے کہ کمتر مقدار تو یقین ہو چکی۔ و صار کلام
 والاعتاق علی مال۔ اور یہ مانند خلع اور مال پر آنا کرتے کے ہو گیا۔ چنانچہ اگر کہا کہ میں نے خلع دیا اس غلام یا اس غلام پر
 یا غلام سے کہا کہ میں نے تجھے اس غلام یا اس غلام پر آزاد کیا تو ہر ایک میں جو کمتر ہو اس پر خلع یا اعتاق واقع ہوگا۔ یہی اس مقام پر
 ہونا چاہیے۔ ولابی حنیفہ رحمہ ان الموجب الاصلی ہر مثل اذہو الا عدل۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ اصل جو چیز
 واجب ہو وہ ہر مثل ہے کیونکہ ہر مثل سب سے زیادہ انعام ہوتی ہے ہر نکاح میں اصل ہر مثل ہے۔ والعدول عنہ عند صحیح
 التسمیۃ۔ اور ہر مثل سے عدول کرتا بروقت تسمیہ صحیح ہونے کے ہوتا ہے۔ وقد فسدت لمکان الجمالۃ۔ حالانکہ بیان جہالت ہر
 ہو جانے سے تسمیہ فاسد ہو چکا۔ پس ہر مثل سے عدول جائز نہ ہوگا۔ بخلاف الخلع والاعتاق لانه لا موجب لہ فی البذلک
 بخلاف خلع واعتاق کے کیونکہ ان دونوں میں کسی کے واسطے بدل میں کچھ واجب نہیں ہوا ہوتی یعنی شرع نے خلع یا اعتاق کے
 عوض میں مال لازم نہیں کیا ہے حتیٰ کہ اگر نمبر مل کے خلع دیا یا آزاد کیا تو نتیجہ ہر بخلاف نکاح کے اگر بغیر مال نکاح کیا ہو تو ہر مثل ضرور
 واجب ہے پس ثابت ہوا کہ نکاح میں ہر مثل بیان لازم ہوگا۔ لہذا ان ہر مثل اذا کان اکثر من الارفع۔ لیکن بات یہ ہے کہ

Marfat.com

جب بڑھیا غلام سے ہر مثل زائد ہوتی تو صرف بڑھیا غلام کا حکم ہوا۔ فالمرأة رضیت بالخط۔ کیونکہ عورت اپنے حق میں کسی پر رضی ہو چکی ہے۔ کیونکہ سب سے بڑھ کر وہ اس بڑھیا غلام پر رضی ہو گئی ہو گی یا اسے ہر مثل سے گناہ دیا۔ وان کان نقص من النکاح اور اگر ہر مثل گھٹیا غلام سے بھی کم ہوتی تو ہر مثل نہیں بلکہ گھٹیا غلام کا حکم ہوا۔ فالزوج رضی بالزیادة۔ کیونکہ شوہر زیادہ کر پر رضی ہو گیا ہے۔ باوجودیکہ ہر مثل اس سے کم تھا تو عورت کو بڑھیا بانی دلالی جاگی۔ والواجب فی الطلاق قبل الدخول فی مثلہ المتعة۔ اور اسی صورت میں قبل دخول طلاق دینے میں جو چیز واجب ہوتی ہے وہ متعہ ہوتی۔ تو اصل حکم متعہ تھا لیکن گھٹیا غلام کا نصف واجب کیا۔ ونصف الاوکس نیز یہ علیہا فی العادة فوجب لاعترافہ بالزیادة۔ اور عادت کی راہ سے معلوم ہو کہ گھٹیا غلام کا نصف بہ نسبت متعہ کے زائد ہو گا تو بھی نصف واجب ہوا جو اسکے کہ شوہر نے زیادتی کا اقرار کیا ہے۔ حتیٰ کہ ہر مثل سے زائد غلام گھٹیا بیان کیا۔ سترجم کہتا ہے کہ جو زیادتی اصل مہر پر ہو وہ طلاق قبل دخول کی صورت میں نصف نہیں ہوتی ہے۔ پس بیان جب مہر مسمی نہیں تو صرف متعہ واجب ہے اور زیادتی شوہر کے ذمہ لازم نہیں اگرچہ اعزازت کرے علاوہ برین مہر مسمی نہیں تو نصف کس چیز کا دلا یا گیا علاوہ برین مہر مثل کو اصل قرار دینا مشکل ہے اس واسطے کہ ہر مثل تو ایسی عورتوں کا مہر ہے جو ان کے عقد ان میں بندہ چکاپس جو برین مہر مسمی نہ ہو پھر چکا وہ اصل ہے اور اسی پر اس قوم کی عورتوں کا مہر مثل ہے پس ہر مثل فرع ہوا نہ اصل اور اگر فرع بعد متقرر ہونے کے اصل ٹھہرائی گئی تو کوئی وجہ ترجیح نہیں ہے۔ فلیطلب التعمیق۔ م۔ وادواتہ جہا علی حیوان غیر موصوف صحت التسمیۃ ولہا الوسط منہ والزوج مخیر ان شاء اعطاهما ذلک وان شاء اعطاهما قیمۃ۔ اور اگر عورت سے ایک حیوان پر بدون بیان وصف کے نکاح کیا تو بیان مہر صحیح ہے اور عورت کے لیے اس حیوان سے اوسط درجہ کا ہو گا اور شوہر مختار ہے چاہے عورت کو ہی وسط حیوان دے یا اسکی قیمت دے۔ یعنی عورت قبول کرنے پر مجبور کیا جائیگی۔ قال رحمہ اللہ تعالیٰ منی ہذہ المسلمان سیمی جنس الحيوان دون الوصف بان تزوجہا علی فرس او حمارا ما اذالم لیسیم الجنس بان تزوجہا علی واپہ لایجوز التسمیۃ وتجب مہر المثل نصف رحم نے فرمایا کہ اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ عورت سے جس حیوان پر نکاح کیا اسکی جنس بیان کر دی بدون وصف کے (کہ اعلیٰ درجہ کا یا ادنیٰ درجہ کا) بیان طور کہ عورت سے ایک گھوڑے یا گدھے کے عوض نکاح کیا ہو۔ اور اگر جنس ہی بیان نہ کی شتہ عورت سے ایک جانور پر نکاح کیا تو اس بیان مہر نہیں جائز ہے (اگرچہ نکاح صحیح ہو) اور مہر مثل واجب ہو گا۔ وقال الشافعی یجب مہر المثل فی الوہمین جیعالان عندہ مالا یصلح نسا فی البیع لایصلح مسمی اذکل واحد نسما معا وضعتہ۔ اور شافعی رحم نے کہا کہ دون صورتوں میں (طواہ جنس بیان کی یا نہ کی) مہر مثل واجب ہو گا کیونکہ شافعی رحم کے نزدیک جو چیز بیع میں فن نہیں ہو سکتی وہ نکاح میں مہر مسمی نہیں ہو سکتی۔ مسمیٰ کہ فن و مہر ایک معاوضہ ہے۔ ولنا انہ معاوضۃ مال بغیر مال۔ اور ہمارے نزدیک عقد نکاح تو معاوضہ مالی بغیر مال ہے۔ ہر قسم کے مال کے عوض عورت کی بیعت ہے۔ فبجملناہ التزام المال ابتداء۔ پس ہننے نکاح کو ابتداءً مال کا التزام قرار دیا ہے۔ گویا اس نے اپنے اوپر کچھ مال کا التزام کر لیا پس ابتداءً سے ہننے نکاح کو ہی قرار دیا کہ نکاح اپنے اوپر مال کا لازم کر لینا ہوتا ہے۔ حتیٰ لایفسد باصل الجہانہ۔ حتیٰ کہ وہ اصل جہالت سے فاسد نہیں ہوتا۔ کالدیہ والاقاریہ۔ جیسے دیت اور اقرارات ہیں۔ کیونکہ دیت ابتداءً مال کا التزام ہے چنانچہ شارع نے شوادیت دیت ٹھہرائے حالانکہ یہ بیان نہیں فرمایا کہ کس درجہ کے اونٹ میں اور اسی طرح اقرار کیا کہ غیر نزدیک مال ہے حالانکہ مال مجہول ہے بھر بھی اقرار بالاتفاق صحیح ہے اسی وجہ سے کہ یہ اقرار ابتداءً سے مال کا التزام ہے پس مجبور کیا جائیگا کہ بی بی زبان سے اس مال کو بیان کرے پس اسی طرح ہننے نکاح کو بھی ابتداءً سے التزام مال ٹھہرایا۔ وشرطنا ان یکون المسمی بالادویۃ معلوم اور ہننے شرط کیا کہ جو مہر مسمی ہو ایسا وہ مال ہو جسکا اوسط معلوم ہو۔ حتیٰ کہ غالی جانور کہنا درست نہیں ہے بلکہ وسط معلوم ہونا شرط ہے۔ رعایۃ بلجیا نہیں تاکہ عورت و مرد دونوں کی رعایت ہے۔ فقہ مذہب مہر مسمیٰ ایک چیز یا دینے کا مدعی ہو گا کہ وہ بھی جائز ہے اور عورت مسمیٰ نفسی یا مسمیٰ مال کی۔ اور جب ہننے شرط کیا کہ ایسا مال جو ہر اوسط معلوم ہے تو اختلاف نہ ہو گا۔ وذلک عندنا علام الجنس لانہ لیشمل

الجید والروی والوسط والوسطہ وخطنہما امد یہ معلوم ہونا جنس سے آگاہ کرنے کے ساتھ ہی کیونکہ وہ کعبہ وگرہ اندھج کے درجہ سبب
شال ہو اور درمیانی درجہ کا وزن سے حصہ رکھتا ہوتے کیونکہ اعلیٰ سے گرا ہوا اور گرسے سے بڑھا ہوا ہوتا ہے۔ بخلاف جہاں جنس
لازلہ واسطہ لا اختلاف معانی الاجناس۔ برخلاف جنس مجہول ہونے کے کیونکہ جنس میں کوئی واسطہ نہیں جو معانی اجناس
مختلف ہونے کے وقت یعنی اجناس نوکیزت میں اور ہزاروں جنس کے جائز میں اور ہر ایک کی ذات و انکی اغراض و مقاصد مختلف
میں تو میں کسی جنس کو وسط نہیں ٹھہرا سکتے ہیں کیونکہ واسطہ تو ایک ہی جنس میں ممکن ہے۔ پھر امام شافعی نے اسکو بیع پر قیاس کیا
اسکو قیاس مع الفارق ٹھہرا یعنی نکاح میں یہ بات جو بیع مجہول کی ممکن ہے۔ بخلاف بیع لان ہننا علی البصاۃ و الماکتہ۔
برخلاف بیع کے کہ بیع کی لیا دلتی و کجوسی بر عتد۔ ہر ایک بائع و مشتری اپنے مال کا دوسرے سے دریغ کرنا اور کچھ بھی راہ جاننا
منظور نہیں کرنا۔ تو جب بیع معین نہ تو واسطہ درجہ متعین نہیں کر سکتے۔ اما النکاح فہنناہ علی المسامحۃ۔ اور وہ نکاح تو اسکی نیہ
و لیری پر ہوتے حتیٰ کہ مرد کبھی ایسی طرح دریغ نہیں کرتا اور آسانی کے ساتھ دیدینا پسند کرتا ہے پس بیع و نکاح میں فرق ہے۔ ہر ایک
واسطہ جائز دینے یا قیمت دینے میں اختیار مرد کو دیا گیا ہے۔ و اما بیع لان الوسط لا یعرف الا بالقیمۃ فصارت اصلانی
حق الاتقار۔ اور مرد کو اختیار اسی قیمت سے کہ وسط کا پہچان قیمت ہی کے ذریعہ سے ہوتا اور کرنے میں قیمت اصل ثمری و یعنی
اس راہ سے کہ وسط کی شناخت بذریعہ قیمت ہی ہے۔ و العبد اصل نسبیۃ۔ اور غلام دیا جائز گھوڑا وغیرہ) باعتبار سہمی ہونے
کے اصل ہوتے پس ایک راہ سے قیمت اصل اور ایک راہ سے غلام یا گھوڑا جو بیان ہوا وہ اصل ہے۔ فقہ حنفی میں ہا۔ تو مردان دونوں
میں برابر مختار ہوا۔ وان تزوجہا علی ثوب غیر موصوف للہا مہر المثل۔ اور اگر عورت کو ایک ایسے کپڑے کے عوض نکاح
میں یا جکا وصف بیان نہیں ہوا تو عورت کے واسطے مہر المثل یا اعلیٰ ائمہ اربعہ۔ ۶۔ و معناہ ان ذکر الثوب ولم یزد علیہ
اور اس مسئلہ کے سنی بہرین کہ اسنے مہر کپڑا ذکر کیا اور اس سے زیادہ کچھ نہیں کہا۔ یعنی اولیٰ یا سونی یا ریشمی وغیرہ بیان نہیں کیا
و وجہ ان ہنہ جہا لہ الجنس لان الثیاب اجناس۔ اور اسکی وجہ یہ کہ ایسی طرح مجہول ہونا تو جنس کا مجہول ہونا ٹھہرا کیونکہ کپڑے
ہست اجناس ہیں۔ ولو سمی جنسا بان تملل ہروی۔ اور اگر اسنے جنس بیان کی باق طور کہ کہا ہروی و یعنی سونی تھان ہر نکاح
یا ڈھاکہ کا سونی ڈوریہ۔ تصح التسمیۃ و یخیر الزوج۔ تو تسمیۃ مہر صحیح ہے اور شوہر مختار ہوگا وقت چاہے اس جنس میں سے اور وسط
یا اسکی قیمت دیدے۔ ملایمیتا۔ بریل اسکے جو ہم بیان کر چکے۔ و کذا لہذا بانع فی وصف الثوب۔ اور یوں ہی اگر تھان کے بیان و
میں باندھ کیا ہوتے یعنی پورے طور سے وصف بیان کر دیا ہوشہ بنارس کا جارتا رد گلبان اعلیٰ ریشمی تھان ساڑھے چار گز کا اور
عرض ستاعت ہے عرضک صمان کو یا ستین ہو گیا تو بھی شوہر مختار ہے چاہے یہ تھان دے یا قیمت نفی ظاہر الروایۃ لانتہا لیت کن
ذوات الاشال۔ بحکم ظاہر الروایۃ کیونکہ کپڑا اشلی چیزوں میں سے نہیں ہوتے۔ چنانچہ اگر تھان تلف کیا تو اسکا مثل نہیں بلکہ قیمت
ہی دینی پڑتی ہے۔ پھر قیمت کا اتنا ہی بیگاری و ازدانی پر ہوگا کوئی اندازہ دام کا معین نہیں ہے یہی صاحبین کا قول وہاں پر فتویٰ ہے۔ مع۔
و کذا اذا سمی بکیلا او موزو تا سمی جنسہ دون وصفہ۔ اور یوں ہی اگر مہر کا تسمیہ کسی کیلی یا دونی چیز سے کیا اور اسکی جنس بیان کر دی
بدون وصف کے وقت مثلا گیہوں یا پنا وغیرہ صرف کہے کہونے یا واسطہ بیان کیے تو تسمیہ صحیح ہے اور واسطہ پر واقع ہوگا پھر شوہر چاہے
اور وسط دیدے یا قیمت دیدے۔ وان سمی جنسہ و صفیہ لایخیر اور اگر اس کیلی یا دونی ہی جنس وصف بیان کر دی ہو تو شوہر کو اختیار نہیں
ہو۔ لان الموصوفت نہا یثبت فی الذمۃ ثبوتاً صحیحاً۔ کیونکہ کیلی یا دونی میں سے جو چیز وصف بیان کر دی جاتی ہے وہ صحیح ثبوت کے
طور پر ذمہ ثابت ہو جاتی ہے۔ یہ سب اسوقت کہ مقابلہ میں مل ذکر کیا ہو خواہ تسمیہ صحیح ہو یا نہیں۔ ہوا سفان تزوج مسلم علی غیر
او خنزیر۔ اور اگر مسلمان نے شراب یا سور پر نکاح کیا وقت شاکسی ہو دیا یا نصرانیہ عورت سے حالانکہ اس عورت کے نزدیک شراب
اسدال ہے۔ فان نکاح جائز ولہا مہر مثلہا تو نکاح جائز ہے اور عورت کو اسکا مہر مثل یا مسلمان شرط قبول انحر شرط فاسد فیصح

Marfat.com

النکاح وہ ملعون الشرط۔ کیونکہ شراب (یا سور) قبول کرنے کی شرط کرنا (مسلمان کے ذمہ) فاسد شرط ہے نہ نکاح صحیح۔ بجائے نکاح اور
 شرط لغو ہو جائیگی۔ کیونکہ نکاح ایسا عقدی جو فاسد شرطوں سے فاسد نہیں ہوتا۔ بخلاف بیع لائے بیطل بالشرط الفاسدہ۔ بخلاف
 بیع کے کہ وہ فاسد شرطوں سے فاسد ہو جاتی ہے پھر نکاح صحیح قرار دیا۔ و لکن لم تقع التسمیۃ۔ لیکن جو مہربان ہوا وہ نہیں صحیح ہے۔ لہذا ان المسیئیں
 بالحق حق المسلم۔ کیونکہ جو مہر سی (معاذ غم و خزیب) وہ مسلمان کے حق میں ال نہیں ہوتے۔ نو اسکا اپنہ قبول کرنا بھی صحیح نہیں ہے۔ نہ جو
 مہر المثل۔ پس مہر المثل واجب ہوا۔ یہی یہ صورت کہ بیان تو مال ہوا مگر وہ مال نہیں نکلا پھر یا وہ ثلثی ہے یا قبضی ہے یا چنانچہ فرمایا خان تہج
 امرأۃ علی ذالذکر من اتحل فاذا ہو خمر فلہا مہر مثلہا۔ پس اگر ایک عورت سے اس شے سرکہ پر نکاح کیا پھر دیکھا تو وہ شراب نکلی پس
 عورت کو اسکا مہر مثل لیا۔ عند ابی حنیفہ رحمہ اللہ۔ یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ و قال لہا مثل وزنہ خلا۔ اور صاحبین لکھا کہ
 عورت کے لیے اسی وزن پھر سرکہ لیا۔ وان تزوجہا علی ذالذکر فاذا ہو خمر لہا مہر المثل۔ اور اگر عورت سے اس غلام پر نکاح کیا پھر
 معلوم ہوا کہ وہ تو آزاد ہے تو مہر المثل واجب ہوگا عند ابی حنیفہ و محمد و قال ابو یوسف تجب التسمیۃ بسلام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے اور ابو یوسف
 نے لکھا کہ قیمت واجب ہوگی۔ بین طور کہ اگر یہ غلام ہوتا تو کیا قیمت ہوتی یا لہا شے سرکہ کے مسئلہ آزاد کے مسئلہ میں صاحبین کے نزدیک
 فرق ماحکات ہے چنانچہ دلائل ذکر فرمائے۔ لابی یوسف انہ ظہمہا مالاً و غیر عن تسلیمہ نتیجہ قیمتہ او مثلہ ان کان من دوات الاشیاء
 ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ مرنے اسکو ایک مال کی طبع دلائی اور اسکو پیر کرنے سے عاجز ہوا تو اس مال کی قیمت واجب ہوگی۔ اگر
 قیمتیں ہو) یا اسکا مثل لازم ہوگا اگر یہ چیز ثلثیات میں سے ہو۔ گناہ اذ اہلک البیہ المسمی قبل التسلیم۔ جسے مہر کا بیان کیا ہوا غلام
 پیر کرنے سے پہلے مر گیا۔ تو اسکی قیمت واجب ہوتی ہے اور جیسے کیل یا وزنی بعد اشارہ سے تعیین کرنے کے قبل پیر کرنے کے
 تلف ہو گئی اور ثلثی ہے تو اسکا مثل دے۔ و ابو حنیفہ رحمہ لبقول جمع التسمیۃ و التسمیۃ۔ اور ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ بیان
 اشارہ اور تسمیہ جمع ہوا۔ یعنی لکھا کہ یہ اور نام لیا کہ غلام پس یہ غلام کہتے ہیں اشارہ بھی ہے اور نام بھی بیان ہے۔ فقہر الاشارة
 لکونہا بلع فی المقصود و ہو التعریف۔ تو معتبر بیان اشارہ ہوگا کیونکہ اشارہ دربارہ مقصود کے زیادہ بلع ہے اور مقصود بھی انک
 تعیین کرنا۔ حتیٰ کہ اگر لکھا کہ یہ کہیوں حلال کہ جو میں اور کعدائی تے میں فنام کا کچھ اعتبار نہیں اور اشارہ درست ہے جس
 بیان بھی اشارہ معتبر ہوا۔ فکانہ تزوج علی خمر او خمر۔ تو گویا اسے اس شراب یا اس آزاد پر نکاح کیا۔ کیونکہ جو سرکہ لکھا وہ تو
 شراب ہے جسکی طرف اشارہ کر دیا۔ اور نام کا کچھ اعتبار نہیں اور جب اس شراب یا اس آزاد پر نکاح ہوا ہے تو تسمیہ باطل اور نکاح صحیح
 بالاتفاق مہر المثل واجب ہے یہی بیان ہے۔ و محمد یقول الاصل ان المسمی اذا کان من جنس المشار الیہ تعلق العقب
 بالمشار الیہ لان المسمی موجود فی المشار الیہ فاما الوصف فیتبعہ۔ اور امام محمد کہتے ہیں کہ اصل کلیہ یہ قرار پائی کہ جو چیز بیان کی گئی
 اگر وہ اسی جنس سے ہو جس طرف اشارہ کیا ہے تو عقدا تعلق مشار الیہ سے ہوگا یعنی یہی مشار الیہ لازم ہوگا کیونکہ جو چیز بیان ہوئی وہ اس
 مشار الیہ میں اپنی ذات کی راہ سے موجود ہے (صرت وصف نہیں ہے) اور وصف تو ذات کا تابع ہوتا ہے۔ پس وصف کا اعتبار نہیں
 اور عقدا میں یہی مشار الیہ جس میں کسی کی ذات موجود ہے لازم ہوگا لہذا قیمت غلام مثل مشار الیہ آزاد کے لازم ہوئی یہ اسوقت کہ کسی جنس
 مشار الیہ ہو۔ وان کان من خلاف جنسہ تعلق بالمسمی۔ اور اگر کسی خلاف جنس مشار الیہ سے ہوتے۔ جیسے نام لیا سرکہ
 اور اشارہ کیا خمر کی طرف حالانکہ سرکہ کے سلف اور احکام حلت برخلاف خمر کے سفار و حرمت کے ہیں۔ تعلق بالمسمی۔ تو حکم عقدا کسی
 سے متعلق ہوگا۔ اور اشارہ معتبر نہ ہوگا۔ لان المسمی مثل مشار الیہ ولیس بتابع لہ۔ کیونکہ جو نام بیان کیا وہ اشارہ کیے ہوئے
 کے برابر ہے اور مشار الیہ کا تابع نہیں ہوتے۔ اور ہمارے نزدیک اشارہ زیادہ قوی نہیں ہے۔ و التسمیۃ الملغ فی التعریف من حیث
 انہا تعرف الماہیۃ والاشارة تعرف الذات۔ اور نام بیان کرنا معذرت کرنے میں بہت بلع ہے اس راہ سے کہ وہ مہریت کو شناخت
 کر دیتا ہے اور اشارہ صرف ذات کو بتلاتا ہے۔ اور ذات وہ جو خارج میں محسوس ہو اور مہریت وہ حقیقت جو علم میں ہے۔ پس جب اشارہ

یہ تو وہ ہی عسوس کی طرف منحصر ہے اور بس سرکہ کہا تو وہ یہ ہو یا دوسری ہو اسکا حاصل کرنا اور دنیا و نصیب ہی تو تسمیہ زیادہ مفید ہو گا لہذا اگر
ان من اشتری فصاعا علی انه یا قوت فاذا ہوز جاج لا یعقد العقد لاختلاف الجنس یکما نہیں دیکھتے کہ جس سے ایک
نگینہ خریدی اس بنا پر کہ وہ یا قوت ہے پھر وہ آگینہ نکلا تو عقد نہیں منع ہو گا بوجہ اختلاف جنس کے نہ کیونکہ اختلاف جنس میں عقد
کا تعلق اس مشارا لیسے نہیں ہوا بلکہ بزمام لیا ہے یعنی یا قوت سے متعلق ہوا پھر نکاح یا قوت موجود نہیں تو بیع باطل لہذا انعقاد نہیں ہوا
تو معلوم ہوا کہ اختلاف جنس میں سہمی سے عقد متعلق ہوتا ہے۔ ولو اشتری علی انه یا قوت احمر فاذا ہوا خضر یتقصد العقد نکاح
ایجنس۔ اور اگر سنی نگینہ خریدی اس بنا پر کہ وہ یا قوت سرخ ہے پھر وہ یا قوت سبز نکلا تو عقد منع ہو گا بوجہ اتحاد جنس کے نہ کیونکہ
ہوا کہ جنس متحد ہونے میں عقد کا تعلق مشارا لیسے ہوتا ہے۔ تو یہی ہمارے دو دن مسئلہ میں ہونا چاہیے چنانچہ بیان کیا۔ ہفتے
مسائلنا العید مع الحرج جنس واحد لقلۃ التفاوت فی المنافع۔ ہمارے مسئلہ میں غلام مع آزاد کے ایک ہی جنس ہے کیونکہ
منافع میں باہم غلام آزاد میں کم فرق ہے نہ۔ تو مشارا لیسے آزاد سے عقد متعلق ہو کر اسکی قیمت واجب ہوئی۔ وانخرج مع الحرج
جنسان لفضح التفاوت فی المقاصد۔ اور سرکہ مع شراب کے دو جنس ہیں بوجہ اسکے کہ دو دن کے مقاصد میں تفاوت ہے جنس
ہے نہ۔ تو عقد کا تعلق اسی سے جو بیان ہوا یعنی سرکہ حتی کہ مثل وزن شراب کے سرکہ لازم ہے۔ پھر کلام میں اشارہ ہے کہ مقاصد کا اتحاد
اکثر امور میں مستبرک نہ جمیع میں۔ اور چونکہ امام معتقد ہے کہ کاداب یہ ہے کہ قول راجح کو آخرین لاتے ہیں تو اشارہ ہے کہ قول امام محمد راجح
ہو و اللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ فان تزوجنا علی ہذین العبدین فاذا احدہما حر فلیس لہما الا الباقی اذ اسادی عشرۃ درہم
اور اگر عورت سے ان دو غلاموں پر نکاح کیا پھر دیکھا تو ایک انہیں سے آزاد ہے عورت کے واسطے کچھ نہ ہو گا سولے باقی کے بشرطیکہ وہ
دس درہم قیمت کا ہو۔ عند ابی حنیفہ حر لانه سہمی و وجوب سہمی وان قل بمنع وجوب مہر المثل۔ یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک
ہے کیونکہ یہ غلام تو سہمی ہے (اور تسمیہ صحیح بھی ہو گیا) اور سہمی کا واجب ہو جانا اگرچہ وہ مقدار قلیل ہو مہر المثل سے مانع ہے نہ حتی کہ
اگر دس درہم سے کم پر نکاح کیا تو مہر المثل نہیں بلکہ دس درہم پورے بکھریے جاتے ہیں۔ اور مہر المثل وہاں آتا ہے کہ جہاں تسمیہ صحیح نہ ہو اور
ہمارے مسئلہ میں اگر آزاد کا تسمیہ صحیح نہیں لیکن غلام کا تسمیہ صحیح ہے جس مہر المثل ہو گا لکہ یہی غلام ہو گا بشرطیکہ دس درہم یا زیادہ کا ہو
ورنہ مگر دس درہم پورے کر دیے جاویں گے۔ وقال ابو یوسف لہما العبد و قیمتہ لحر لو کان عبد الالانہ اطعمہا سلامتہ العبدین
و عجز عن تسلیم احدہما فحجب قیمتہ۔ اور ابو یوسف نے فرمایا کہ عورت کو یہ غلام اور اس آزاد کی قیمت اس حساب سے کہ اگر وہ غلام
ہوتا تو کیا قیمت ہوتی دو دن لینے کیونکہ مرد نے عورت کو دو دن غلام سالم ہونے کی طمع دلائی اور ایک غلام کے سپرد کرنے سے عاجز ہوا
کیونکہ آزاد ہے) تو اسکی قیمت لازم ہوگی نہ اس میں عورت کے حق کی گنہداشت ہے جبکہ وہ عقد کو فسخ نہیں کر سکتی اور اسی کو ابن
نے ترجیح دی۔ م۔ وقال محمد و ہور واپہ عن ابی حنیفہ لہما العبد الباقی الی تمام مہر مثلہا ان کان مہر مثلہا اگر مہر
قیمتہ العبد۔ اور امام محمد نے اور یہی ایک روایت ابو حنیفہ رحمہ سے ہے فرمایا کہ عورت کے لیے باقی غلام اسکے مہر مثل کی تہائی تک لیکھا جائے
اسکا مہر مثل اس غلام کی قیمت سے زیادہ ہو۔ نہ چنانچہ اگر مہر مثل دو ہزار درہم ہو اور غلام ایک ہزار کا ہے تو غلام سے ایک ہزار درہم کے
اور اگر مہر مثل صرف ہزار درہم یا کم ہو تو یہی غلام رہا۔ لانا لولا کما ہرین یحب تمام مہر المثل عندہ۔ کیونکہ اگر دو دن آزاد نکلا تو امام محمد
کے نزدیک پورا مہر مثل واجب ہوتا ہے۔ چنانچہ مسئلہ سابقہ میں گزرا۔ فاذا کان احدہما عبد یحب العبد الی تمام مہر المثل
توجب دو دن میں سے ایک غلام نکلا تو باقی غلام سے مہر المثل تک کی تہائی کہ جب ہوگا۔ مسئلہ۔ واذا فرق القاضی بین
الزوجین فی النکاح الفاسد قبل الدخول فلا مہر لہما۔ اور جب قاضی نے نکاح فاسد میں جو مرد اور مرد کے درمیان قبل دخول
واقع ہونے کے جہاں کردی تو عورت کے واسطے مہر نہ ہو گا۔ لان المہر فیہ لایجب بوجہ العقد لفسادہ۔ کیونکہ نکاح فاسد میں غالب عقد
سے کچھ نہیں واجب ہوتا بوجہ فساد عقد کے۔ وانما یجب باستيفار منافع البضع۔ اور جب ہی مہر واجب ہوتا ہے کہ منافع بضع کے ہے

Marfat.com

حاصل کرے۔ فن یعنی فرج میں حقیقتہً وہی کرے تو مہر واجب ہوگا اگرچہ نخل فاسد ہو۔ اور کلام اس وقت کہ بغیر وہی کے قاضی نے تفریق کی ہو تو کچھ مہر نہیں۔ وگنا بعد الخلوۃ۔ اور یوں ہی بعد خلوت صحیح کے فن۔ اگر تفریق کی تو کچھ مہر لازم نہیں۔ لان الخلوۃ فیہہ الاشیء بہا التملک۔ کیونکہ نکاح فاسد میں جو خلوت ہو اس سے وہی کا فایز نہیں ثابت ہوتا۔ کیونکہ شرعاً اسکو بوجہ فساد عقد کے وہی منحہ۔ فلان مقام مقام الوطی۔ تو یہ خلوت صحیح بجائے وہی کے نہیں ٹھہرائی جائیگی۔ فان دخل بہا۔ پس اگر مرد نے عورت کے ساتھ دخل کر لیا۔ یعنی مقام فرج میں حقیقتہً دخل کیا نہ مقام مفقود وغیرہ میں۔ فلہا مہر مثلہا لا یزاد علی المسمی عندنا خلافاً لوقوعہ
تو عورت کے لیے اسکا مہر مثل ہوگا جو ہا سے نزدیک مقدار سہمی سے بڑھایا جائیگا برخلاف قول زفرح کے۔ ہو یعنی بالبیع الفاسد زفرح اسکو بیع فاسد پر قیاس کرتے ہیں فن چنانچہ بیع فاسد میں اگر بیع پر قبضہ کر کے اسکو اپنے کام میں لا کر تلف کر دیا تو مشتری پر بیع کی پوری قیمت واجب ہوگی اگرچہ وہ ٹھہرے ہوئے دامن سے زائد ہو یوں ہی مہر سہمی سے زائد مہر مثل بھی واجب ہوگا۔ اس قیاس میں نظر ہے جبکہ بیع فاسد میں قیمت و بیع دونوں مال ہیں اور نکاح فاسد میں فرج مال نہیں و مہر مال ہے تو قیاس مع اعمان ہے۔ ولنا ان المستوفی لیس بالمال۔ اور ہماری حجت یہ کہ جو چیز شوہر نے حاصل کی وہ مال نہیں فن یعنی فرج مال نہیں ہوتا۔ ہا
تتقوم بالتسمیۃ۔ اور وہ بیان مہر ہی سے قیمت دار ہو جاتی ہے۔ یعنی اسکا اندازہ قیمت تو بیان مہر صحیح یا دلالت ہے کیا نہیں دیکھتے کہ شریفہ و زیدہ اس عفت میں برابر لیکن نفوس انک ہے۔ فاذا زاد علی مہر المثل لم یجب الزیادۃ لعدم صحۃ التسمیۃ۔ مہر جب مہر مثل پر تسمیہ زیادہ ہو تو زیادتی واجب نہوگی کیونکہ تسمیہ صحیح نہیں ہوتی۔ جبکہ نکاح فاسد ہے تو معتبر مہر المثل رہا۔ وان نقصت لم یجب الزیادۃ علی المسمی لعدم التسمیۃ۔ اور اگر مہر مثل سے تسمیہ کم ہو تو تسمیہ پر جو کچھ زیادتی ہو وہ واجب نہوگی کیونکہ اسکا تسمیہ نہیں ہے۔ یوں کہو کہ مہر مثل تو اندازہ بطور دلالت ہے اور صحیح تسمیہ اس سے تری تو جب تسمیہ کم اور مہر مثل زیادہ ہو تو زیادتی بطور دلالت ثابت ہوتی اور کی صحیح رضاسنی ہے تو یہی راجح ہے اگرچہ تسمیہ صحیح نہیں ہو اسبخلات البیوع لانہ مال تتقوم فی نفسه فیقدر بدلہ بقیمتہ۔ برخلاف بیع کے کیونکہ بیع اپنی ذات میں قیمتیں مال ہے تو اسکا عوض بقدر اسکی قیمت کے اندازہ ہوگا۔ ہا
قیمت بہت ہو اور دامن کا اعتبار نہوگا جبکہ بیع فاسد ہے۔ پس حاصل مسئلہ یہ کہ فاسد نکاح میں قبل دخل کے تفریق میں کچھ مہر نہیں اور بعد دخل حقیقی فرج کے مہر مثل غیر زائد علی مسمی۔ مسئلہ نکاح فاسد میں عورت و مرد ہر ایک کو فسخ کا اختیار ہے اگرچہ دوسرے کو نظر نہوخواہ وہ غلام ہوگی یا نہیں اور یہی اصل ہے۔ و علیہما العدة۔ اور اس عورت پر عدت واجب ہوگی فن۔ اگرچہ وہی یا خلوت صحیح ثابت نہیں تاہم شبہ کی وجہ سے اسپر عدت لازم ہے۔ الحاقاً للشیبہ بالحقیقۃ فی موضع الاحتیاط و تحرزاً عن اشتباہ النسب بوجہ لاحق
کے شبہ کو حقیقت کے ساتھ مقام احتیاط میں اور بوجہ بجا اور کھنکے اشتباہ نسب سے فن یعنی چونکہ یہ مقام احتیاط ہے تو یہاں شبہ نکاح بجائے حقیقتہً کھنکے قائم کیا گیا اور چونکہ نسب میں اشتباہ کا دائرہ تو اس سے بھی بجا و کیا بان طور کہ عورت پر عدت واجب کر دی
واعتبر ابتدا و پاسن وقت التفریق لاسن آخر الوطیات اور عدت کی ابتدا وقت تفریق سے معتبر ہوگی نہ آخری وہی سے۔ ہا
الصحیح۔ یہی قول صحیح ہے۔ لہذا نہما تجب باعتبار شبہۃ النکاح و رفعہا بالتفریق۔ کیونکہ یہ عدت لہذا شبہ نکاح کے واجب ہوتی ہے
اور ایسے نکاح کا مرتفع ہونا تفریق کے ذریعہ سے عدت تو اسی وقت سے عدت ہوگی۔ و قیمت نسب ولدہا۔ اور ایسی عورت
کے فرزند کا نسب ثابت ہوگا۔ یعنی منکوحہ نکاح فاسد نے اگرچہ جناتو اسکا نسب مرد سے ثابت ہوگا۔ لان النسب یحتاج الی
اشباہ احوال للولد فیترب علی الثابت من وجہ۔ کیونکہ نسب ثابت کرنے میں بچہ زندہ رکھنے کی غرض سے احتیاط بجا رہتا ہے تو
جو نکاح کسی وجہ سے ثابت ہو اسپر بھی ثبوت نسب مترتب ہوگا۔ اور مرد نکاح اسکا بپ فرار دیا جائیگا تاکہ بچہ کو تربیت و پرورش
کے لیے پس بچہ ضائع نہوگا۔ و لغیرہ من وقت الدخول عند محمد ح۔ اور نسب کی عدت امام محمد کے نزدیک دخل کے
وقت سے معتبر ہوگی فن وقت نکاح سے معتبر نہوگی۔ و علیہ الفتوی۔ اور اسی قول پر فتویٰ ہے۔ لان النکاح الفاسد لیس

الیہ۔ کیونکہ نکاح فاسد تو علی کی جانب داعی نہیں ہوتی۔ بوجہ وطنی حوام ہونے کے۔ بلکہ مرد کی شہرت داعی ہوتی تو موجب سے بوجہ ہوا۔ اسی وقت سے اعتبار ہوا۔ نہ نکاح کے وقت سے۔ والا قاترہ باعتبار ہوا۔ اور قائم کرنا نکاح فاسد کو مقام وطنی میں باعتبار داعی ہونے کے ہر وقت وہاں سے اعتبار ہوا اور سفاد یہ ہر کہ اگر یہ عورت چھ مہینہ پہرے ہی لیکن وقت نکاح سے بچو اور وقت ذوق سے کم ہیں تو نسب ثابت نہوگا اور نکاح صحیح میں وقت نکاح سے شمار ہوگا۔ واضح ہو کہ ہر مثل کے یہ معنی کہ اسکے مثل عورتوں کا وہ ہر وہ اسکا ہر ہو لیکن کن عورتوں سے کن کن باتوں میں مماثلت مستبر ہوگی تو ذرا۔ و ہر مثلہما یعتبر باخواتہما و عاتہما و بناتہما اعمامہا۔ اور عورت کا ہر مثل مستبر ہوگا بقیاس اسکی بنون اور اسکی پھر پھوپون و نسک چاکی لڑکیوں کے وقت غرض کہ اسکے باپ کی قوم والیوں کا اعتبار ہے پھر ان عورتوں میں سے اول اسکی بنین حقیقی یا پدی ہیں پھر باپ کی بنین پھر چاکی لڑکیوں علی الترتیب الدرین الخ قول ابن مسعود لہما ہر مثل نسائہما لا کس فیہ ولا شطط۔ بدلیل قول ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا ایسی عورت کے لیے (جنگام بیان نہوا اور شوہر مر گیا) اس عورت کی عورتوں کے ہر وہ کے مثل ہر نہ اس میں کمی اور نہ زیادتی ہے۔ اور عورت پر عدت واسکے لیے میرا ہر وقت جب ابن مسعود نے یہ فتویٰ دیا تو معقل بن یسار الاشجعی رضی اللہ عنہ نے کہا کہ واسکے آپ نے وہی حکم دیا جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بروح بنت و اشق اشجیبہ کے حق میں حکم دیا تھا پس ابن مسعود رضی اللہ عنہ اس قدر خوش ہوئے کہ پہلے کبھی ایسے خوش نہیں ہوئے تھے۔ رواہ محمد بنی الآثار و کما کہ ہم اسی کو کہتے ہیں۔ و رواہ ابو داؤد و الترمذی و النسائی و ابن ماجہ و ابن حبان و غیر ہم ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن صحیح۔ بائجہ حضرت ابن مسعود نے مثل نسائہما کہ یعنی اس عورت کی عورتوں الخ۔ و ہن اقارب الاب اور یہ عورتیں اس عورت کے باپ کی اقارب ہیں۔ کیونکہ وہی اس عورت والیاں کہلاتی ہیں۔ ولان الانسان من جنس قوم ابیہ۔ اور اس دلیل سے کہ آدمی اپنے باپ کے قوم کی جنس سے ہوتا ہے۔ و قیمتہ اشقی المناقرت بالنظر الی قیمتہ جنسہ۔ اور کسی چیز کی قیمت تو اسکی جنس کی قیمت دیکھ کر پہچانی جاتی ہوتی ہے۔ پس عورت کی بیعت کی قیمت اسکے جنس کے ہر وہ سے معلوم ہوگی۔ اور وہ باپ ہی کی قوم والیاں ہیں۔ ولایعتبر باہما ولا بناتہما اذالم تکون من قبیلتہما۔ اور ہر مثل کا اعتبار اسکی مان کے ساتھ نہیں ہوگا اور نہ اسکی خالہ کے ساتھ جبکہ مان و خالہ اسکی قبیلہ سے نہوں۔ لہذا بیانا۔ بوجہ اسکے جو ہم بیان کر چکے ہیں کہ اسکی جنس ہونا چاہیے فان کانت الام من قوم ابیہا بان کانت بنت عمہ فحیثہما یعتبر بہما لہما انہما من قوم ابیہا۔ اور اگر اسکی مان اسکے باپ کی قوم سے ہو مثلاً اسکے باپ کے چچا کی بیٹی ہو تو ان کے ہر ہر اسکا ہر مستبر ہوگا کیونکہ اسکی مان اسکے باپ کی قوم سے ہوتی ہے۔ پھر یہ سب ہر مثل اندازہ کرنے میں ہو اور ہر بیان کرنے میں اگر عورت نے کہا کہ میں نے چاہنے کو بقدر اپنی مان کے ہر کے تیرے نکاح میں دیا تو اس طرح بیان ہر جائیگا۔ ہی صحیح ہے الذخیرہ ۵۔ بائجہ ہر مثل اندازہ کرنے میں ایک تو اسکے باپ کی قوم والیوں پر ہے۔ اور دوم بیان فرمایا کہ۔ ولیعتبر فی ہر مثل ان متساوی المرأتان فی السن والمان والعقل والبدن والعصر۔ اور ہر مثل میں معتبر ہے کہ دونوں عورتیں سن و جمال و مال و عقل و دین اور شہر و زمانہ میں برابر ہوں۔ وقت خطہ صیغہ عورت کا ہر مثل اس عورت کے ہر سے لیا جاوے جو اسکی قوم میں سے ان باتوں میں برابر ہو۔ لان ہر مثل مختلف باختلاف ہرہ الاوصاف کیونکہ ہر مثل ان اوصاف کے مختلف ہونے سے بدل جاتا ہوتی ہے۔ اور بعض نے حسب علم و ادب و تقویٰ و عفت و کمال خلق و کم سن و باکرہ ہونا اور بائجہ ہر ہر متبر کیا۔ کافی الشفیع وقت۔ اور شوہر میں بھی شرف و کمالات مردانہ کا لحاظ کیا گیا۔ کہ فی الفتح م ۳۔ پھر ان اوصاف میں مساوات معتبر ہے۔ و کذا یختلف باختلاف الدار و العصر۔ اور یوں ہی شہر و زمانہ کے اختلاف ہر ہر ہر وقت اگرچہ یہ اوصاف لاحقہ سے نہیں ہیں۔ قالوا ولیعتبر التساوی البقارۃ لانه یختلف بالبقارۃ والشیخہ ہمارے منہ ہر نے کہا کہ اگر ہر ہر میں برابری بھی مستبر ہوگی کیونکہ ہر مثل لحاظ باکرہ ہونے و عیب ہونے کے ہر ہر وقت حاصل ہوا۔ تین وقت میں کمی زیادتی کی موجب ہوتی ہیں وہ مستبر ہوگی۔ محیط و مرینیانی میں ایک قول نقل کیا کہ شریف عورت میں جمال کی

برابری شرط نہیں ہے۔ کمافی العینی۔ لیکن سب باپ کی قوم سے اندازہ ہوتا ہے کہ حال سب سے جو اور اگر غیر قوم اس سے کم درجہ پر قیاس ہو تو اظہر یہ کہ حال سب سے جو چنانچہ اوسط درجہ کی عورت جملہ کا جو مہر ہو وہ شریف عورت کا ہوگا اگرچہ یہ حال میں برابر ہو۔ والہ اعلم۔ م۔ پھر اگر قوم میں کوئی ایسی نہیں ملی جس سے یہ عورت مائل ہو تو چاروں اماموں کا اجماع ہے کہ اسی شہر میں سے اسکے مانند عورتوں کے مہر سے اندازہ کیا جائیگا کمافی المبسوط۔ اور دفع ہو کہ ان اوصاف میں مماثل ہونا نکاح کے دن کا معتبر ہے۔ بطیخ والذخیرہ۔ ح۔ ع۔ پس اگر لہو و یہ عورت ان اوصاف میں گھٹ گئی تو کچھ ضرر نہیں ہے۔ م۔ لہوئی کا مہر مثل باعتبار رغبت کی زیادتی گئی کے ہے۔ مہر۔ منتقی میں ہے کہ اگر عورت کا مہر مثل کے خیر دینے والے دو مرد یا ایک مرد دو عورتیں ہوں اور شہر طہر کہ لفظ شہادت سے بیان کریں پھر اگر اسپر عادل گواہ ہوں تو قسم کے ساتھ شوہر کا قول قبول ہوگا۔ الخلاصۃ ۴۔ المسئلہ واذا ضمن الولی المہر صح فماتت۔ اور جب ولی نے مہر کی ضمانت کر لی تو اسکا ضامن ہونا صحیح ہے۔ یعنی اگر ولی نے اپنی مولیہ کو بیاہا اور عورت کے لیے مہر کی ضمانت کر لی تو صحیح ہے کہ قولہ شوہر صغیر ہو یا بالغ ہو اور خواہ شوہر و زوجہ کے حکم سے ہو یا نہ لیکن صغیرہ کو جب باپ نے بیاہا تو بدن ضمانت کرنے کے باپ ایک لیر ضامن ہے حتیٰ کہ بعد طہر کے وہ باپ سے مہر کا مطالبہ کر سکتی ہے کمافی شرح الطحاوی۔ مع۔ لیکن مسئلہ میں مولیہ بالغہ مراد ہے چنانچہ آگے کا کلام شاہ ہے۔ م۔ پھر اسکی وجہ یہ کہ دل کچھ نکاح میں میل نہیں ہے بلکہ احکام تو مولیہ کی طرف راجع ہیں پس دل ضامن ہو سکتا ہے۔ لانه اہل الالتزام۔ کیونکہ وہ خود ضامن ہونے کے لائق ہے۔ وقد اضافت الی ایقبلہ فیصح۔ اور اُس نے ضمان کو ایسی چیز کی طرف لگا یا جو قابل ضمانت ہے یعنی مہر کی طرف و ضمان صحیح ہو گئی ہے۔ کیونکہ مہر ایک فرضہ ہے تو وہ قابل ضمانت ہے۔ فم المرأة۔ پھر عورت یعنی بالغہ۔ بالتحیار فی مطالبہا اپنے مطالبہ کرنے میں مختار ہے۔ نہ وجہا اور ولیہا۔ چاہے اپنے شوہر سے مطالبہ کرے یا اپنے ولی سے۔ اعتباراً یا سایر الکفالات۔ برقیاس دیگر کفالتوں کے ہے۔ یعنی کفالت میں جیسے ضامن ذمہ دار ہے ویسے ہی میل بھی ذمہ دار ہوتا ہے تو عورت بھی جس سے چاہے مطالبہ کرے اسکو انکار نہیں ہو سکتا۔ پھر اگر عورت نے ولی سے وصول کر لیا تو دیکھا جاوے کہ شوہر کے کہنے سے ضامن ہوا تھا یا نہیں کہنے چنانچہ بغیر کے ضامن ہو تو شوہر سے وہیں لینے کا مستحق نہیں ہے۔ ویرجع الولی علی الزوج اذا ادی ان کان باعہ کما ہوا الرسم فی الکفالتہ اور اگر شوہر کے حکم سے ضامن ہوا تھا تو ولی اس مال کو شوہر سے واپس لیکھجیسا کہ کفالت میں رسوم ہے۔ وکنک لیسح بدالضمان وان کانت الزوجہ صغیرۃ۔ اور سیطرح یہ ضمانت صحیح ہے اگرچہ زوجہ صغیرہ ہو۔ یعنی نابالغہ عورت کے واسطے اگر اسکے ولی نے ضمانت کر لی تو بھی صحیح ہے۔ بالکل مہر کا ضامن ہونا خود عورت کے ولی کو ہر حال میں صحیح ہے کیونکہ ولی اس میں میل کے حکم میں نہیں ہوتا۔ بخلاف ما اذا باع الاب مال الصغیر وضمن الثمن۔ پر خلاف اسکے جب ولی نے صغیر کا مال فروخت کیا اور دامون کی ضمانت کی تو نہیں جائز ہے۔ لان الولی سفیر و معتبر فی النکاح۔ کیونکہ نکاح میں تو ولی محض سفیر و تعبیر کرنے والا ہے۔ فگویا اسنے صغیر کی طرف سے عقد کا کلام ادا کر دیا اور اسی جہت سے عقد کے حقوق اسکی جانب بالکل نہیں ہونے بلکہ صغیر کی طرف راجع ہوتے ہیں۔ و فی البیع عاقد و سائر حتی یرجع العمدۃ علیہ و الحقوق الیہ۔ اور بیع میں ولی عقد کرنے والا و خود اسکا ترکب ہوتا ہے حتیٰ کہ ذمہ دار ہے اسی پر اور حقوق اسی کی طرف راجع ہوتے ہیں۔ ف۔ جیسے بیع پہرہ کرنے اور قرض وصول کرنے کا حق اسی کو ہوتا ہے حتیٰ کہ اگر مشتری کے پاس بیع کسی غیر نے اپنی ملک ثابت کر کے نہ تو مشتری قرض کے لیے اسی ولی کا داسنگہ ہوگا کیونکہ ہی ذمہ دار ہے۔ و بیع ابراؤہ عقد ابی حنیفہ و محمد رحم۔ حتیٰ کہ اسکا بری کرنا ابو حنیفہ و محمد رحم کے نزدیک صحیح ہے۔ یعنی چونکہ یہی سبب بیع و اصل عاقد ہے لہذا اگر مشتری کو قرض سے بری کر دے تو طرفین رحم کے نزدیک جائز ہے اور جبکہ واسطے ولی تھا اسکو ضمان دیکھا۔ اور یوں ہی مشتری کو اختیار ہے کہ اس عاقد ولی کے سوا سے میل مالک کو قرض دینے سے انکار کرے کیونکہ مشتری پر عاقد راجع ہی کو قرض دینا واجب ہے۔ و یملک قبضہ بعد ہونہ۔ یعنی کہ صغیرہ کے بالغ ہوجانے کے بعد بھی ولی کو قرض وصول کرنے کا اختیار ہے۔ بلکہ حاکم ولی ہے وہ وصول نہیں کر سکتا مگر جبکہ ولی اسکو کیل کر دیا حاصل ولی عاقد بیع خود ذمہ دار و مختار ہو جاتا ہے۔ فلو صح الضمان یصیر ضمانتاً لنفسہ۔ پس اگر بیع میں ولی کا ضامن ہو

ع
 ذمہ دار ہونا
 صحیح ہے
 کیونکہ
 وہ
 خود
 عاقد
 ہے
 اور
 اس
 سے
 بیع
 صحیح
 ہے
 اور
 اس
 سے
 ضمانت
 صحیح
 ہے

صحیح ہو تو وہ اپنے واسطے خود ضمان ہو جائے و نہ حالانکہ آدمی کا اپنے واسطے میل و قبض و دونوں ہونا باطل ہے۔ اگر کہہ کہ عہد بین
 عین کی طرح عقد نکاح میں بھی مہر وصول کرنے کا متولی باپ ہوتا ہے تو دونوں عقد یکساں ہوتے۔ جواب یہ کہ نہیں کیونکہ عین وصول کرنے کا
 حق بوجہ عاقد حاصل ہونے کے ہے۔ و ولاتہ قبض المہر لما لبس بحکم الابوة۔ اور مہر وصول کرنے کی ولایت جو باپ کو ہوتی ہے وہ باپ
 ہونے کی جہت سے ہے۔ لایا باعتبار اثم عاقد۔ کچھ عاقد ہونے کی وجہ سے نہیں ہے۔ الا تری اثم لایک القبض بعد بلوغہا۔ کیا
 نہیں دیکھتے کہ صغیر کے بالغ ہونے کے بعد باپ کو اسکا مہر وصول کرنے کا اختیار نہیں رہتا۔ مگر آگے وہ باپ کو اسوقت تک
 کہے تو حاصل یہ ہوا کہ عقد نکاح میں ولی کچھ عاقد و ذمہ دار نہیں ہوتا بلکہ ذمہ ہونے کی ذمہ داری عورت ہی پر ہے تو ولی کا ضمان
 ہونا صحیح ہے۔ فلایصحیر ضمانا لنفسہ۔ خود اپنی ذات کے لیے ضمان نہ ہو جائیگا۔ و نصح ہو کہ اگر دل لے مرض الموت میں نہانت
 کی اور وہ وارث ہے تو صرف جہاں سے صحیح ہے۔ ع۔ پھر واضح ہو کہ بعض ملکوں میں کچھ مہر بطور تعمیل شرط ہوتا ہے اور اگر عام رواج ہو تو بہت
 بیان کے جو حصہ کہ سبیل ہوتا ہے وہ سبیل یعنی پیشگی ادا کرنا لازم ہوگا۔ مگر جب کہ عورت اپنی طرف سے مہر پر راضی ہو جائے خواہ
 مریض یا کسی نعل سے جو رضامندی پر دلالت کرے۔ قال۔ امام محمد نے جامع صغیر میں کہا۔ وللمراة ان تمنع نفسها۔ اور عورت کو
 اختیار ہے کہ اپنے نفس کو روک لے و نہ مرد کے جماع سے اگر وہ ولی کر چکا ہو۔ حتی تاخذ المہر۔ یہاں تک کہ اپنا مہر لے و نہ یعنی
 قبل سبیل حصہ مہر وصول کرنے تک روکے۔ و تمنعہ ان ینحر جہا۔ اور شوہر کو روکے کہ اسکو باہر لجاوے۔ اسی یسا فرہما۔ یعنی اسکو
 سفر میں ساتھ لجاوے۔ یتعین حقہا فی البذل کما تعین حق الزوج فی المبدل۔ یہ اختیار اس واسطے تاکہ عورت کا حق بدل
 میں یعنی مہر سبیل میں متعین ہو جائے جیسے شوہر کا حق سبیل یعنی بضع میں متعین ہو چکا۔ و صار کالمبیع۔ اور یہ مثل بیع کے ہو گیا
 و نہ یعنی جہت میں نفل فی الحال ہوا اور ہار نہ تو بایع کو اختیار ہے کہ مشتری کو بیع سے روکے حتی کہ نفل وصول کرے یون ہی عورت کو
 شوہر کو روکے کہ بضع سے اختیار ہے۔ و لیس للزوج ان ینتہا من السفر و الخروج من منزله و زیارة اہلہا حتی یوفیہا
 مہر کلہ اسی المہر۔ اور شوہر کو بھی اختیار نہیں ہے کہ عورت کو سفر کرنے اور اپنے گھر سے نکلنے و اپنے لوگوں کی زیارت کرنے سے روکے
 یمن تک کہ عورت کو اسکا پورا مہر ادا کرے یعنی پورا مہر سبیل ادا کرے۔ لان حق البیس الاستيفاء المستحق۔ کیونکہ روکنے کا حق تو باپ یا
 استحقاق حاصل کرنے کے واسطے ہوتا ہے و نہ یعنی جو منافع کہ شوہر کو بعد نکاح حاصل ہوتے ہیں انکو بھر پور حاصل کرنے کے واسطے
 سکو اختیار ہے کہ عورت کو سفر و باہر جانے وغیرہ سے روکے۔ و لیس لہ حق الاستيفاء قبل الايفاء۔ اور حال یہ کہ شوہر کو مہر سبیل ادا
 کرنے سے پہلے اپنا استحقاق حاصل کرنے کا اختیار نہیں ہے و نہ ابھی عورت کو سفر وغیرہ ایسے کام سے جس میں استمتاع لینے میں
 دخل ہو چکا روک نہیں سکتا۔ یہ اسوقت کہ مہر کچھ سبیل ہو۔ و لو کان المہر کلہ مؤجلا۔ اور اگر سب مہر سبیل یعنی بیعادی اور ہار ہو
 میں لہا ان تمنع نفسها۔ تو عورت کو یہ اختیار نہیں کہ اپنی ذات کو روکے و نہ یعنی شوہر کو جماع کا قابو نہ دے اور یہی قول مالک
 و شامی و احمد ہے۔ ۴۔ لا سقاہا حقہا بالتاجیل۔ کیونکہ عورت نے اپنا حق خود زیاد دینے سے ساقط کر دیا۔ کما فی المبیع۔ جیسے بیع
 میں ہوتا ہے و نہ کہ جب دام بیعادی اور ہار ہوں تو بایع کو اختیار نہیں کہ مشتری کو بیع سے روکے۔ و فیہ خلاف ابی یوسف
 و ابن ابی یوسف کا خلاف ہے و نہ یعنی بیع میں تو بایع اور ہار بیع کو روک نہیں سکتا لیکن نکاح میں جب مہر بیعادی اور ہار ہو
 تو عورت کو بیعادی اور وصول مہر تک روکنے کا اختیار ہے اور نہ یہاں تک کہ بیع کی صورت میں لکھا کہ فتویٰ ابو یوسف کے قول پر رکھا گیا۔ ح۔ اور اسی پر شہادت
 فتویٰ ریگا۔ اولیٰ جہد۔ یہ سب اسوقت کہ عورت نے کبھی اپنے اوپر قابو نہ دیا ہو و ان دخل لہا فلک الجواب۔ اور اگر شوہر کے
 بعد دخل کر چکا ہو تو بھی مگر یہی ہے و نہ کہ عورت کو وصول مہر روک سکتی اور شوہر اسکو منع نہیں کر سکتا۔ عند ابی حنیفہ۔ ح۔ یہ
 ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ و قال لیس لہا ان تمنع نفسها۔ اور صاحبین نے کہا کہ اب عورت کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اپنے نفس کو
 شوہر سے روکے و نہ اسی پر ابو یوسف نے فتویٰ دیا۔ و الخلاف فیما اذا کان الذخول برضا یا حتی لو كانت مکرت۔

او کانت صبیحة او مجنونة لا یسقط حکمتها فی المجلس بالاتفاق۔ اور یہ اختلاف ایسے ذلول میں ہو کہ جب وہی کن عورت کی رضامندی سے ہو حتیٰ کہ اگر وہ مجبور کر کے مدخل کی گئی یا لڑکی غیر بالغہ تھی یا مجنونة عورت تھی (جس سے دخول کر لیا) تو ایسی عورت کا حق روکے گا یا لائق نہیں مطلق ہوگا۔ و علیٰ ہذا الخلاف الخلوۃ بہا برضا یا۔ اور اسی اختلاف پر حکم ہے عورت کے ساتھ اسکی رضامندی سے خلوت سمجھ کر نے کا حق چنانچہ بدخلوت سمجھ کے عورت کو روکے گا حق امام جہ کے نزدیک ہے اور صاحبین کے نزدیک نہیں۔ یعنی علیٰ ہذا استحقاق التفقہ اور اسی اختلاف پر فقہ کا استحقاق سنی ہے۔ چنانچہ امام جہ کے نزدیک جب کہ عورت نے بحق شرعی اپنے آپ کو روکا تو نفقہ کی مستحق ہے اور صاحبین کے نزدیک نہیں روک سکتی تو روکنے کی مدت میں وہ سرکش ہوئی نفقہ کی مستحق نہیں۔ ولہذا ان المعقود علیہ کل قدر صار مسلما الیہ بالوطیۃ الواضحة او بالخلوة ولہذا تاکد بہا جمیع المہر فلم یبق لہا حق المجلس کالبائع اذ اسلم المبیع۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ جس چیز پر عقد طہرا یعنی بیعہ وہ توبہ کی سبب شوہر کو پذیر لیا ایک وطی یا خلوت سمجھ کے پس ہو جی اور یہی وجہ ہے ایک وطی یا خلوت سمجھ کے ساتھ پورا مہر تاکد ہو جائے تو عورت کو اب روکے کا حق نہیں رہا جیسے بیعہ کو نہیں رہتا جب وہ بیعہ کو سبھ کر دے۔ ولہذا انہما منعت منہ ما قابل بالبدل لان کل وطیہ تصرف فی البیع المحترم فلا یجلی عن العوض ابانہ لخطرہ۔ اور امام رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ عورت نے شوہر سے وہی چیز روکی جو مقابل بدل ہے کیونکہ ہر باطی ایک ایسا تصرف ہے جو بیع محترم میں واقع ہوتا ہے تو وہ عوض سے خالی نہیں تاکہ فرج محترم کی طرف ظاہر ہو۔ پس ایک بدلہ سے روکنے سے باقیوں کا احترام ساقط نہیں ہوتا۔ والتاکد بالواحدۃ بجمالیۃ ما وراہا۔ اور ایک باطی سے مہر تاکد ہو جانا بوجہ ماسوائے بھول ہونے کے صرف۔ یعنی مہر تاکد تو وطی سے ہوتا ہے لیکن سب وطیات کی تعداد معلوم نہیں اور ایک باقیہ ترقی پر تاکد ہونے کا مدار ہے اور بیان ایک بار کے بعد وطی معلوم سے روکنے میں کلام ہے۔ فلا یصلح مزاحمتا للمعلوم۔ تو جو بھول ہے وہ معلوم کی مزاحمت ہوگی۔ پس خلاصہ یہ ہوا کہ ایک باطی سے منعت بیعہ پورا حاصل ہو جائے مسلم نہیں جبکہ کے بعد دوسری وطیات معلوم ہوں یعنی لکھا وقوع ہو تو جب ایک ہی وطی پر طلاق ہو گئی یا موت ہوئی تو حکم ہوگا کہ یہی شیعین اور اسپر تمام مہر واجب ہوا۔ ثم اذا وجد وطی آخر و صار معلوما تحقیقت المزاحمة۔ پھر اگر ایک باطی کے بعد دوسری وطی پائی گئی اور معلوم ہو گئی تو مزاحمت پیدا ہو گئی۔ و یعنی پہلے تو اول وطی کے مقابلہ میں مہر تھا اور دوسری وطیات معلوم نہ تھیں جو حرام ہوتی ہیں۔ اور اب دوسری وطی تحقیق ہو گئی تو وہ اول وطی کے ساتھ حقدار ہوئی۔ پھر ابھی دو کے واسطے تمام مہر ہی پھر جب تیسری وطی ہو جو علیٰ ہذا واقع ہو تین توبہ حرام ہوتی ہیں۔ و صار المہر مقابلا بالکل۔ اور تمام ان کل وطیات کے مقابلہ میں ہو گیا۔ و نہ نہیں ہو سکتا کہ تمام مہر صرف پہلی وطی کے مقابلہ میں ہو اور باقی وطیات سب مفت کے مل میں استثناء ہو۔ کا لہذا اذا جسی جناتہ ینفع کلہا بہا۔ نظر اسکی وہ غلام جسے کوئی جرم کیا تو حکم ہوگا کہ کل غلام اس جرم کے عوض دید یا جاوے۔ و جبکہ سولی اسکا مذہب نہ دے اور یہ اس واسطے کہ یہی جرم معلوم ہے کوئی اور اسکا مزاحم موجود نہیں۔ ثم اذا جسی آخری و آخری مدفع بحیثما پھر اگر غلام مذکور نے دوسرا جرم وغیر جرم دہا یعنی ایک کے بعد دوسرے جرم کیے تو وہ غلام ان سب جرموں کے مقابلہ میں دیا جائیگا۔ کیونکہ معلوم ہو گیا کہ پہلا جرم اکیلا حقدار نہیں بلکہ دوسرے جرم بھی واقع و معلوم ہیں اور مسئلہ یہ ہے کہ زید کے غلام نے بکر کے غلام کو خطا سے مار ڈالا اسکا مال تلف کر دیا تو حکم ہوگا کہ زید اسکا مذہب دے یا یہ غلام بکر کو دیا جاوے پھر اگر خالد و عادل کے غلاموں کی رازہ غلام ان سب کو دید یا جائیگا اور زید پر اس سے زیادہ کچھ لازم نہیں ہوگا۔ م۔ و فیہ ہو کہ فخر الاسلام شرح جامع صغیر میں لکھا کہ شیخ ابوالقاسم انصاری مطبع میں صاحبین کے قول پر فتویٰ دیتے اور سفر میں ابوالحلیف کے قول پر امام ہی احسن ہے۔ المیطح۔ یعنی عورت بعد ایک وطی یا خلوت کے روک نہیں سکتی مگر شوہر اسکو سفر میں نہیں لیا سکتا جب تک مہر دے۔ م۔ و اذا اوفی با مہر یا۔ اور جب شوہر نے عورت کو پورا مہر دید یا۔ پیشگی و بعد اسی سب ادا کیا۔ و نقلہا ثم شہ۔ تو عورت کو خانا جا ہے یا جاوے۔ و بشرطیکہ عورت سے اسی کے شہر میں رہنے کی شرط نہ کی ہو۔ م۔ اور بشرطیکہ عورت کے

حق میں بہ مرد قابل اطمینان ہو۔ ت۔ لقولہ تعالیٰ اسکنوا من من حیث سکنتم۔ دلیل قولہ تعالیٰ اسکنوا من الخ یعنی ان عورتوں کو رکھو جہاں خود تم رہو گے۔ لیکن یہ حکم خاص کیا گیا جبکہ پورا مہر ادا کر لیا ہو۔ جب۔ بلکہ اعتراض ہوا کہ ان عورتوں سے مراد مطلقہ عورتیں ہیں چنانچہ اسی آیت سے ہمارے علمائے مطلقہ ہائے مکہ نے یہ فقہ واجب کیا تو پھر اس آیت سے سفر میں لیجانے منکوحہ کا استدلال ضعیف ہو گیا۔ مین کہتا ہوں کہ بر تقدیر تسلیم جب عورت سے شرط کی ہو کہ اسی شہر میں رکھو مگر اتنا ہر نہیں لیجا سکتا ہے پس مخصوص ہو کر آیت ظنی ہو گئی۔ م۔ وقیل لا یخرجہا الی بلد غیر بلدہا لان الغنیمہ قوم ذی۔ اور کہا گیا (فقہ ابوالمہدی ثمالی) کہ عورت کو سولے سے شہر کے غیر شہر میں نہیں لیجانا کیونکہ پر دسی عورت اذیاباتی ہے۔ و فی قری المصرا القریبۃ لا یخرجون من شہر کے قریب والے گاؤں میں پر دسی ہو تو متحقق نہیں ہوتا۔ امام ظہیر الدین۔ غیبانی رحمتہ نے کہا کہ اللہ تعالیٰ کا قول اختیار کرنا بہتر ہے فقہ ابوالمہدی کے قول سے مداخلہ ہر بیسی چاہے پر دسی لیجاوے۔ الظہیرۃ۔ ادا اسی پر فتویٰ ہے انجنیس و متقی البجاری ہی ظاہر الروایۃ ہے لیکن ہمارے مشائخ کا مختار یہ ہے کہ عورت کو پر دسی نہ لیجاوے۔ المحیط یعنی عورت پر جبر نہیں ہو سکتا۔ اسی پر بزاز نے وغیرہ نے جرم کیا اور یہی مختار اور اسی پر فتویٰ ہے اور فضول میں کہا کہ جو صلحت نظر آوے امیر فتویٰ دے۔ مگر لوگوں نے تو جرم کیا کہ صلحت دیکھنا تو مفتی مجتہد کا کام ہے اور عقلمند کچھ صلحت نہیں دیکھتا وہ تو فتویٰ دیدیگا۔ م۔ جو حکم ظاہر الروایۃ موافق آیت ہے یہی مذہب مالک و شافعی و احمد ہے۔ مین کہتا ہوں کہ یہی اوج کیونکہ اس میں حق شوہر کا ابطال نہیں اور شوہر کے طرف سے کچھ خوں تھا تو شرط سے اسکا اطمینان ہو سکتا ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ (مسئلہ) عورت کو نکلتا نہیں جائز ہے مگر اپنے حق کے واسطے جو غیر پر ثابت کرنا ہوتا ہے غیر کا حق اسپر ہو کہ اس میں قاضی حاکم کی بارگاہ میں جاوے۔ مگر سبب کہنا ہے کہ اس دیار میں صحیحی کہ ذریعہ نکالت وغیرہ یہ کام ممکن نہ ہو اور لاچار ضرورت ہو در نہ نہیں۔ اور جاوے گا بنی والدین کی زیارت کو ہر جمعہ میں ایک بار اور دیگر محرمات مثل بھائی و چچا و ماموں وغیرہ کے دیدار کو سال میں ایک بار اور جاوے گا اسکا کام جنانی یا مردہ عورتوں کو نکلتا ہے اور ہاں اسکا لے کے اگر مرد اجازت بھی سے دو دن گنہگار ہو گئے۔ و۔ مین کہتا ہوں کہ ہائے دیار میں مسلمان تان دو عورتوں و اپنی ضروریات خریدنے والی و حرفہ والیاں برقع و پردہ کے ساتھ جاوے تو مضائقہ نہیں ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ کام کے لیے بغیر آرائش کیے جانے میں مستحب جواز ہے کمانی الا شبہ۔ و۔ مین کہتا ہوں کہ بدلیل بعض احادیث و اثر عمر رضی اللہ عنہ کے معتقد یہ ہے کہ جائز نہیں ہے اور ہمارے دیار میں اسی پر فتویٰ ہوگا واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ شہر سے اسکے دیہات میں اور ایک دیہے سے دوسرے دیہے میں منتقل کرنا مطلقاً جائز ہے جبکہ درمیان میں مدت سفر لمجاؤ وطن کے نہ ہو۔ اور اسی پر فتویٰ ہے۔ ک۔ د۔ قال۔ امام محمد نے جامع صغیر میں کہا۔ و من تزوج امرأۃ۔ اور جس مرد نے کسی عورت سے نکاح کیا۔ ثم اختلف فی المہر۔ پھر دو وزن نے ہر میں اختلاف کیا۔ اور اس میں چند صورتیں ہیں کہ اختلاف یا مقدار مہر میں ہو یا فود مہر میں کہ پھر اکتبا بنین۔ اور ہر ایک دو حال سے خالی نہیں کہ حالت حیات میں یا بعد طلاق یا موت کے اور ہر ایک یا قبل دخول کے یا بعد دخول کے ہے۔ اور بیان مراد یہ ہے کہ بعد دخول کے دو وزن نے مقدار مہر میں اختلاف کیا۔ قال قول المرأة الی تمام مہر مثلہا۔ تو عورت کے پوسے مہر مثل تک عورت کا قول قبول ہے۔ واللہ قول الزوج فیما زاد علی مہر المثل۔ اور جو مقدار کہ مہر المثل سے زیادہ ہے اس میں شوہر کا قول قبول ہے۔ صورت یہ کہ بعد دخول واقع ہونے کے قبل طلاق کے یا بعد طلاق کے شوہر نے کہا کہ مہر ہزار درم ہے اور عورت نے کہا کہ مہر تین ہجرتوں ہے اور مہر المثل چند سو درم ہیں تو مہر المثل تک عورت کا قول ہے اس قسم کے کہ واللہ مثل قول شوہر کے کہ نہیں ہے اور اس سے زیادہ میں پانچ سو تک شوہر کا قول قبول ہے مع قسم کے واللہ مین نے دو ہزار پر اسکو نکاح میں نہیں بنا۔ اور بیٹے قسم لینے میں قرعہ والا جاوے پس اگر شوہر نے قسم سے کہا کیا تو دو ہزار ثابت اور اگر عورت نے انکار کیا تو ہزار لازم اور اگر دو وزن نے قسم کھالی تو چند سو مہر المثل واجب اور اگر دو وزن نے گواہی دی تو دو وزن سا قدر کے مہر المثل واجب اور اگر کسی ایک نے گواہ دی تو اسی کے گواہ قبول ہو گئے۔ اور اگر مہر المثل ہزار یا کم ہو تو قسم سے شوہر کا

Marfat.com

قول حتی کہ اگر قسم سے انکار کرے تو دو ہزار لازم۔ اور جس نے گواہ دیے قبول۔ اور اگر دو وزن نے گواہ دیے تو عورت کے گواہ قبول ہونگے۔
 اگر ہر مثل دو ہزار سے نام نہ ہو تو عورت سے قسم بجا دے کہ میں ہزار درم بدرامی نہیں ہوں حتی کہ اگر انکار کرے تو یہی لازم اور اگر قسم
 کھائی تو دو ہزار لازم اور جس نے گواہ دیے اس کے گواہ قبول اور اگر دو وزن نے گواہ دیے تو قبول بصحیح شوہر کے گواہ قبول ہونگے۔
 حاصل میں ہر مثل کو حکم ٹھہرایا جائیگا۔ وان طلقها قبل الدخول بہا فالقول قولہ فی نصف المہر۔ اور اگر مرد نے عورت
 کے ساتھ دخول سے پہلے عورت کو طلاق دیدی تو نصف مہر کے بارہ میں قول شوہر کا قبول ہوگا۔ اور متعہ المثل کو حکم نہیں کیا جائیگا
 یہی روایت بسوط بھی ہے۔ ۶۔ اور عورت پر اپنے گواہ لانا لازم ہے۔ و ہذا عند ابی حنیفہ و محمد رحم۔ اور یہ سب جو مذکور ہو امام ابو حنیفہ
 و محمد کا مذہب ہے۔ وقال ابو یوسف القول قولہ بعد الطلاق وقبلہ الا ان یاتی بشی قلیل۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ قول
 شوہر ہی کا قبول ہوگا خواہ اختلاف قبل الطلاق ہو یا بعد الطلاق ہو مگر آنکہ شوہر کوئی قلیل چیز لادے۔ یعنی کہ یہ قلیل چیز
 اس عورت کا مہر تھا تو اس صورت میں قول مرد کا نہوگا اور علماء نے اختلاف کیا کہ قلیل چیز لانے سے کیا مراد ہے بعض نے کہا کہ یعنی
 اس درم سے کم بیان کرے اور ایک جماعت حسین امام مصنف ہیں فرمایا کہ۔ ومعناہ ما لا یعارف مہر الہا۔ قلیل چیز سے مراد
 کہ ایسی چیز بیان کرے جو عورت میں عورت کا مہر نہیں ہوتی ہر وقت مثلاً میں نے چالیس رسیوں یا پچاس چٹائیوں پر نکاح کیا
 مثلا کہ ایسا مہر متعارف نہیں ہے۔ ہوا صحیح۔ یہی تفسیر صحیح ہر وقت۔ بھر واضح ہو کہ حدیث میں آیا کہ ابی یوسف علی المدعی و ابی یوسف علی
 من انکر یعنی گواہ مدعی پر لازم ہے اور قسم پر عامہ جو انکار کرے۔ پھر علماء فقہار نے کہا کہ دو وزن متخاصمین میں مدعی اور منکر کو ہر
 و شواہر کام ہر چنانچہ اس مقام پر وہ عمل غور کر۔ لابی یوسف ان المرأۃ تدعی الزیادۃ۔ ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ عورت مدعی
 زیادتی کی ہر وقت۔ یعنی شوہر کے اقرار پر زیادہ مقدار دعوی کرتی ہے تو اس پر گواہ لازم ہونے۔ و الزوج ینکر والقول قول المنکر
 صحیح ہے۔ اور شوہر اس سے منکر ہے اور قول اسی کا قسم کے ساتھ قبول ہوتا ہے جو منکر ہوتے۔ اور بظاہر جس قدر شوہر کہتا ہے شہادہ
 مہر ہو۔ الا ان یاتی بشی بکذبہ الظاہر فیہ۔ لیکن اگر شوہر ایسی چیز بیان کرے جسکو ظاہر حال مجھتا ہے ہر وقت تو اس میں شوہر کا
 نہیں ہوگا۔ بالجلد ابو یوسف مہر المثل کو حکم نہیں ٹھہرانے میں بلکہ مہر سہمی کہہ رہے ہیں۔ و ہذا لان تقوم منافع البضع ضروری
 اور ایسا کہ اس واسطے کہ منافع البضع کا قیمت دار ہونا امر ضروری ہے ہر وقت۔ یعنی کچھ وہ مل نہیں بلکہ ضرورت کی وجہ سے اسکو مہر سے قیمت
 کیا گیا۔ فتنی امکن ایجاب شئی من اسی لا یصار الیہ۔ سو جب تک کہ مہر سہمی میں سے کسی چیز کا واجب کرنا ممکن ہو عیب تک
 مہر المثل کی طرف جانا نہیں ہوگا۔ ولہذا ان القول فی الدعاوی قول من یشہدہ الظاہر۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ کہ
 و عود من اسکا قول ہو اگر ہر جسکے واسطے ظاہر حال شاہد ہوتے۔ تاکہ دوسرا منکر ٹھہرایا جائے مثلاً ایک شخص ایک مکان پر قابض
 نہرت ہے تو ظاہر اسی کا شاہد کہ ہی ایک ہے تو قول اسی کا ہوگا جب کوئی دوسرا مدعی پیدا ہو حتی کہ مدعی پر گواہ لانے لازم ہونگے۔ صحیح
 لیکن ہے۔ و الظاہر شاہد لمن یشہدہ مہر المثل۔ اور ظاہر حال بیان اسکا شاہد ہر جسکے واسطے مہر المثل شاہد ہو۔ لانه ہوا جو
 الاصلی فی باب النکاح۔ کیونکہ باب نکاح میں اصلی جو چیز واجب ہوتی وہ ہی مہر المثل ہر وقت۔ بس مہر المثل کی حکیم ہوگی یعنی
 یہی حکم بنا جائیگا۔ و صار کا لصباع مع رب الثوب اذا اختلفا فی مقدار الا جزیکم فیہ قیمتہ البضع۔ اور ایسا ہوگا جسے
 کا مہر کپڑے کے ایک کے ساتھ جو جگہ دو وزن نے اجرت کی مقدار میں اختلاف کیا بعد رنگے جانے کے) تو اس میں رنگ کی قیمت
 کو حکم بنا جائیگا۔ فرض کر دو کہ ایک درم قیمت ہے اور کپڑے والا دو درم کتا اور رنگریز چار درم کتا اور ظاہر حال واسطے کپڑے
 لانے کے شاہد کہ بس قول اسی کا اور رنگریز پر گواہ واجب ہیں۔ ثم ذکر ہنالین بعد الطلاق قبل الدخول القول قولہ فی
 نصف المہر۔ بھر بیان نکرا کہ دخول سے پہلے طلاق مینے کے بعد اختلاف کرنے میں آدھے مہر کے بارہ میں شوہر کا قول قبول ہوگا
 نصف اور نصف مہر اس وقت ہوتا ہے کہ عورت میں سہمی ہو اور اگر سہمی نہ ہو تو مستند واجب ہوتا ہے تو بیان گواہ مہر سہمی ہو چکا ہے۔

صحیح ابو یوسف جلد دوم

حکم نہیں ہے۔ و ہزار واجبہ الجامع الصغیر والاصل اور یہ جو مذکور ہوا جامع صغیر کی اور سو ماکی دعا ہے۔ و ذکر فی الجامع لکیر
 اشرک حکم متعہ مثلہا و ہونیا س قولہا۔ اور جامع کبیر میں ذکر کیا کہ اس صورت میں متعہ مثل کو حکم ٹھہرا جائیگا اور یہی امام ابوحنیفہ رحمہ
 کے قول کا قیاس ہے۔ و کہہ کہہ کا قتل و ہر مثل کو حکم ٹھہرا تا تو یہاں متعہ مثل کو حکم ٹھہرانا جاہی ہے۔ لان المتعہ موجبہ لبع
 الطلاق کہہ مثل قبلہ۔ کیونکہ بعد طلاق کے متعہ واجب چیز ہے جیسے قبل طلاق کے ہر مثل واجب ہے۔ بلکہ اہل عبارت یہ کہہ جیسے
 بعد دغل کے ہر مثل شرعاً واجب حق ہوتا ہے۔ یونہی قبل دغل کے طلاق ہونے میں یہاں بحد ہر مثل کے متعہ مثل واجب
 حق ہوا۔ فقہ حکم کہہ۔ تو متعہ مثل بھی مانند ہر مثل کے حکم ہوتے۔ لیکن تحقیق یہ کہ دونوں۔ انہیں مختلف نہیں بلکہ ہر روایت کا مفروضہ مسئلہ ایک
 ہے جس سے دونوں میں موافقت ہو گئی۔ و وجہ التوفیق۔ اور وجہ باہمی ہر نفی کی یہ کہ نہ وضع المسالہ فی الاصل فی الالفت
 والالفتین۔ امام محمد نے اصل یعنی بسوط میں مسئلہ کا مفروضہ ہزار دو ہزار کہا ہے یعنی قبل الالفت یعنی ہر شوہر نے کہا کہ ہزار ہر شوہر تھا
 مجھ پر پنج سو درم لازم ہوئے اور عورت نے کہا کہ نہیں بلکہ دو ہزار درم ٹھہرا تو ہزار لازم آئے۔ تو یہاں متعہ مثل کو حکم نہیں ٹھہرا کہے کہ
 حکم تو کسی ایک کے قول کا شاہد ہوتا تھا حالانکہ بیان پانچ سو اور ہزار میں جھگڑا ہے۔ و المتعہ لا تبلغ ہذا مبلغ فی العادة فلا لفت
 تحکیمہا۔ اور عادت کی راہ سے متعہ اس مقدار کو نہیں پہنچا کرتا ہے تو متعہ کو حکم بنا کر مفید نہیں ہوگا۔ و لہذا حکم دیا کہ قول شوہر
 کا مع قسم کے اور عورت پر گواہ ہیں۔ ہاں متعہ مثل کو جامع کبیر میں حکم بنا یا۔ و وضع المسالہ فی الجامع الکبیر فی المائة و لہذا
 اور جامع کبیر میں مسئلہ کو سو درم و دس درم میں مفروض کیا۔ یعنی قبل دغل کے طلاق کے بعد عورت نے دعویٰ کیا کہ سو درم
 ہر تھلے پچاس چاہیں اور شوہر نے کہا کہ نہیں بلکہ دس درم تھا پانچ چاہیں۔ و متعہ مثلہا عشرون۔ اور ایسی عورت جو
 متعہ بیس درم ہونے میں فن و حکم دیا کہ ایسی صورت میں متعہ مثل کو حکم ٹھہرا یا جاوے۔ فیقید تحکیمہا۔ تو متعہ مثل کو حکم
 ٹھہرانا مفید ہوگا۔ کیونکہ وہ پانچ درم سے بہت زیادہ ہے تو عورت کے قول کا ٹویدہ ہے پس قول عورت کا مع قسم ہے اور گواہ طویف
 پر لازم ہیں۔ اگر کوہر اچھا اصل میں ہزار دو ہزار پر فرض مسئلہ ہو ہاں اس غنہ سے قول شوہر کا اگر جامع صغیر میں تو کچھ بھی
 مفروض نہیں ہاں بھی قول شوہر قرار دیا۔ جو اب دیا کہ۔ و المذکور فی الجامع الصغیر ساکت عن ذکر المقدار فعمل علی ما ہوا لہ
 فی الاصل۔ جو کچھ جامع صغیر میں مذکور ہے وہ متعہ ذکر کرنے سے خاموش ہے۔ ہزار دو ہزار وغیرہ کچھ مذکور نہیں۔ تو اس خاموشی
 کا ہی مقدار پر عمل کیا جاوے جو کتاب الاصل میں مذکور ہے۔ یعنی ہزار دو ہزار تاکہ متعہ مثل شاہد ہر کے پس قول شوہر سے
 قسم قبول ہے۔ یہاں استفادہ ہوا کہ ہر مثل کو حکم ٹھہرا تا جمعی ہوگا کہ وہ دونوں میں سے کسی کا شاہد ہو۔ م۔ و شرح قولہا فیما اذا
 اختلفا فی حال قیام النکاح ان الزوج اذا ادعی الالفت۔ و قول ابوحنیفہ و محمد رحمہما کی شرح در صورتیکہ جو مرد نکاح قائم
 رہنے کی حالت میں اختلاف کریں یہ کہ جب طوہر نے ہزار درم کا دعویٰ کیا۔ فن یعنی ہر ہزار درم ٹھہرا تھا۔ و المرأة الالفت
 اور عورت نے دو ہزار کا دعویٰ کیا۔ فن۔ پس دونوں کی اصل پر ہر مثل حاکم ہے۔ فان کان ہر مثلہا الفاو اقل فالقول
 قولہ۔ پس اگر عورت کا ہر مثل بھی ہزار درم ہاں کہ ہو تو قول شوہر کا ہے۔ فن۔ اسی کے واسطے ہر مثل شاہد ہے تو عورت اپنے دعویٰ پر
 گواہ لادے ورنہ شوہر کی قسم لیکر حکم ہوگا لیکن اگر شوہر قسم سے انکار کرے تو دو ہزار درم عورت کا دعویٰ ثابت ہو جائیگا۔ و ان کان
 الالفتین او اکثر فالقول قولہا۔ اور اگر ہر مثل دو ہزار یا زیادہ ہو تو قول عورت کا ہے۔ فن۔ اور شوہر اپنے گواہ لادے۔ یہاں
 کہ کسی نے گواہ نہیں دیے۔ و لہذا اقام البینۃ علی الوجہین تقبل۔ اور دونوں میں سے جس ایک نے دونوں صورتوں مذکورہ میں
 گواہ دیے اسکے گواہ قبول ہونگے۔ فن۔ حتیٰ کہ اہل صورت میں قول مرد کا تھا اگر عورت گواہ لادے کہ ہر دو ہزار ٹھہرا تا اسی کا دعویٰ
 پس ہو جائیگا۔ اور دوسری صورت میں قول عورت کا تھا اگر مرد گواہ لادے یا ہر دو ہزار ہو تو اس کا دعویٰ ہی ہوگا۔ و لہذا
 البینۃ۔ اور اگر دونوں نے اپنے اپنے گواہ دیے۔ فن۔ اور دونوں کے گواہ قابل ٹھہرے۔ فی الوجہ الاول تقبل۔

پہلی صحت میں عدت کے گواہ قبول ہونگے۔ لایہنا تثبت الزیادۃ۔ کیونکہ یہ گواہی زیادت کو ثابت کرتی ہوتی ہے۔ یعنی مرد کی گواہی صرف ہزار کو ثابت کرتی اور عورت کے گواہ ہزار سے زائد ایک ہزار دیگر ثابت کرنے میں اور قاصدہ ٹھہرا کہ دو فریق گواہان میں جو زیادہ ثابت کرے اسکی زیادتی قبول ہر جیسے حدیث کی روایت میں ایک راوی نے مختصر روایت کی اور دوسرے فقہ راوی نے اس پر زیادتی روایت کیا تو زیادتی محبت ہے۔ یہ قوجہ اعلیٰ میں ہے۔ وفی الوجه الثانی بیعتہ۔ اور دوسری صورت میں مرد کے گواہ قبول ہونگے۔ فقہی صحیح ہے۔ اور حالت یہ پیدا ہوئی کہ ہر مثل ہزار ایک ہو اور مرد ہزار کا مدعی اور ہر گواہ عادل موجود ہیں۔ پھر عورت کے ہزار کے بھی گواہ عادل موجود ہیں اور یہ معلوم کہ دو دن بائین نہیں ممکن ہیں جبے عادل گواہوں کو جھٹلایا نہیں بلکہ تجربہ کیا کہ اعلیٰ ہر دو ہزار ٹھہرا تھا جیسا گواہ کہتے ہیں۔ پھر عورت نے گناہ کرنا کہ ہر مثل ایک ہزار رکھا جیسا کہ مرد کے گواہ کہتے ہیں تو مرد کے گواہوں نے یہ بات زائد بیان کی۔ لایہنا تثبت الحظ۔ کیونکہ مرد کے گواہ گھٹانے کو ثابت کرنے میں ہر قسم سے قبول ہونگے۔ میں کتا ہوں کہ علیٰ ہذا اگر قبل و قبل کے طلاق دی اور ایسا معاملہ پیش آیا تو چاہیے کہ عورت کے گواہ قبول ہوں کیونکہ قبل و قبل کے گناہ بڑھاتا ہے کچھ تاکہ نہیں ہوتا ہے۔ گنہ بھر قتال۔ م۔ وان کان ہر مثلھا الف و خمس مائۃ۔ اور اگر اسکا ہر مثل ہزار پانچ سو درم ہوتے ہیں تو دونوں کے درمیان ہو۔ مخالف۔ تو دو دنوں سے باہم قسم لیا جائے۔ یعنی ہر ایک دوسرے کے دعوے سے انکار پر قسم کھاوے پھر کوئی قسم سے منکر ہوا اور دوسرے کا دعویٰ ثبوت ہو جائیگا۔ و افا حلفا۔ اور اگر دو دن نے قسم کھالی ہے اور گواہ نہیں۔ تجب الف و خمس مائۃ۔ تو ایک ہزار پانچ سو درم یعنی ہر مثل واجب ہوگا۔ لیکن امام جہ سے میسج قبل مردی نہیں۔ و ہذا تخریج الرازی۔ اور یہ راوی رح کی تخریج ہے۔ یعنی امام ابو بکر البصیر الرازی رحمہ اللہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے اصل سے یہ سب نکالا ہے۔ و قال الکرمی۔ اور کرمی نے۔ یعنی امام ابو الحسن الکرمی استاد طبع جصاص راوی نے کہا کہ۔ عھا الفان فی الفضول الثلثہ۔ تینوں صورتوں میں دو دنوں سے باہم قسم لیا جائے۔ یعنی ہر مثل خواہ مرد کا شاہد ہو یا عورت کا شاہد ہو یا دو دنوں کے درمیان ہو ہر صورت میں ہر ایک سے دوسرے کے دعویٰ پر قسم لیا جائے تاکہ بات ہر ایک کی قسم یا انکار سے نکل آوے تو بائین کے اقرار پر قاضی حکم دے۔ ثم یکلم ہر مثل بعد ذلک۔ پھر بعد باہمی قسم کے ہر مثل کو حکم بنا لیا جائے۔ کیونکہ جب دو دنوں قسم کھائے تو ہر قسمی نہیں رہا اب ہر مثل لا محالہ موجود ہوا۔ لیکن اس میں اشکال ظاہر ہو لہذا یعنی نے ذکر کیا کہ تخریج الرازی اصح ہے۔ پھر یہ سب اس وقت کہ ہر قسمی ہو جانے پر دو دن اتفاق کرنے میں لیکن مقدار میں مختلف ہیں۔ ولو کان الاختلاف فی اصل المسعی۔ اور اگر ہر قسمی ہونے میں اختلاف واقع ہوا۔ مثلاً مرد دعویٰ ہو کہ ہر کچھ قسمی نہیں ہوا تھا اور عورت دعویٰ کرے کہ ہر ٹھہر چکا ہے۔ تجب ہر مثل بالاجماع۔ تو بالاتفاق ہر مثل واجب ہوگا۔ فقہ میں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک وجوب ہر مثل۔ لائے ہوا الاصل عندہما۔ اسلئے کہ ہر مثل ہی ان دو دنوں کے نزدیک اصل ہے۔ و عندہ۔ اور ابو یوسف کے نزدیک فقہ اگرچہ ہر مثل اصل نہیں لیکن بیان واجب ہوگا اسلئے کہ تعین القضاء بالمسعی فیصار الیہ ہر قسمی کا حکم دینا مستند ہے تو ہر مثل ہی کی طرف مرجع ہو گیا۔ یہ اختلاف شوہر و زوجہ کی حیثیت میں تھا۔ ولو کان الاختلاف بعد موت احدہما۔ اور اگر دو دنوں میں سے ایک کی موت کے بعد اختلاف ہوا۔ فقہ اس طرح کہ میثاق کے وارث میں اور زائد شوہر یا جوہر میں اختلاف ہوا۔ فاجواب فیہ کالجواب فی حیاتہما۔ تو میں حکم دیا ہے جیسا کہ دو دن کی زندگی میں اختلاف کا ذکر ہوا۔ فقہ خواہ ہر قسمی ہونے میں با مقدار میں اختلاف ہو۔ لان اعتبار ہر مثل لا یقسط بموت احدہما کیونکہ ہر مثل کا مستند ہونا کسی ایک کی موت سے سابقہ نہ ہوگا۔ لیکن معنی نہیں کہ روایت سے قسم قسمی نہیں ہوگی بلکہ علم پر اس طرح کہ دائرہ میں نہیں جانتا کہ میرے عدت نے ہر کی بابت ایسا کیا ہے۔ فانہم۔ م۔ ولو کان الاختلاف بعد موتہما فی المقدار۔ اور اگر دو دنوں کی موت کے بعد ہر کی مقدار میں اختلاف ہوا۔ فقہ اس طرح کہ شوہر کے وارث

اور زوجہ کے وارث جھگڑے تو ہمارے تینوں آئمہ باہم مختلف ہیں۔ فالقول قول وراثۃ الزوج عند ابی حنیفہ رحمہ ولایستثنی
 القلیل۔ پس امام ابو حنیفہ کے نزدیک وارثان شوہر کا قول قبول ہوگا اور ابو حنیفہ رحمہ قلیل کو مستثنی نہیں کرتے من و من
 اگر شوہر کے وارث ایسی قلیل چیز مہربان کریں جو عادت کی راہ سے عورت کا ہر نہیں ہوتی ہر تو بھی قسم سے قول نہیں کاہی اور
 عورت کے وارث پر گواہ لانا لازم ہے۔ وعند ابی یوسف القول قول الورثۃ الا ان یتا قاضی قلیل۔ اور ابو یوسف کے نزدیک
 قول تو وارثان شوہر کا ہے مگر آنکہ وہ کوئی قلیل چیز بیان کریں۔ جو عادت میں مہربان ہوتی تو اس صورت میں وارثان شوہر کا
 قول نہیں ہوگا۔ جیسا کہ سابق میں گزرا۔ وعند محمد الجواب فیہ کا جواب فی حالۃ الحیات۔ اور امام محمد رحمہ کے نزدیک
 جواب اس صورت میں جیسے جواب حالت حیات میں ہے۔ یعنی جیسے شوہر زوجہ کی زندگی میں مقدار مہربان میں اختلاف کا حکم مفصل
 نہ کر ہو چکا ہے یہی حکم جبکہ دونوں کی موت کے بعد وارثوں میں مقدار مہربان کا اختلاف ہو۔ وان کان فی اصل المسلمی اور اگر
 اصل مسی میں اختلاف پیدا ہوا ہے۔ یعنی بعد موت شوہر زوجہ کے دونوں کے وارثوں میں اصل مسی میں اختلاف
 ہوا۔ فیصد ابی حنیفہ القول قول من انکرہ۔ تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک قول اسکا جو شکر ہوتے مثلاً وارثان عورت
 کے کہا کہ مہر دو ہزار درم مٹھا اور وارثان شوہر کے کہا کہ مہر کچھ بیان نہیں ہوا ہے تو قول وارثان شوہر کا ہوگا اور وارثان عورت
 پر گواہ لانا لازم ہے۔ فالجاصل انہ لا حکم لہم المثل عندہ بعد موتہما علی ما تبینہ من بعد النشاء استہ۔ تو حاصل یہ ہوا کہ
 شوہر زوجہ کی موت کے بعد امام رحمہ کے نزدیک مہر المثل کا حکم نہیں ہے چنانچہ انشاء استہ تو اسے ہم آئندہ بیان کر چکے ہیں کہ اسکا
 مثل عورتیں تو مرچیں بھر مہر المثل ممکن نہیں ہے۔ اور صاحبین نے کہا کہ مہر المثل کا حکم دیا جائیگا اور یہی مالک و شافعی و احمد کا
 قول اور سنی برقی ہے۔ واذامات الزوجان وقد سمی لہما ہر اقلو رتہما ان یاخذوا ذلک من میراثہ وان لم
 یسم لہما ہر اقلو رتہما عند ابی حنیفہ۔ اور جب شوہر زوجہ دونوں مر گئے حالانکہ زوجہ مہر مسی یعنی بیان ہو چکا تھا تو زوجہ
 کے وارثوں کو اختیار ہوگا کہ مہر مسی کو شوہر کی میراث سے وصول کریں اور اگر زوجہ کے واسطے ہر بیان نہیں ہوا تھا تو ابو حنیفہ کے
 نزدیک وارثان زوجہ کے واسطے کچھ نہیں ہے۔ وقالو رتہما لہر فی الوجہین۔ اور صاحبین نے کہا کہ وارثان زوجہ کے لیے مہر
 عورتوں میں مہر ہے۔ معناه المسمی فی الوجہ الاول و مہر المثل فی الثانی۔ اسکے معنی یہ ہیں کہ اول صورت میں مہر مسی ہوگا
 اور دوسری صورت میں مہر المثل ہے۔ اما الاول فلان المسمی دین فی ذمتہ۔ پس بیان اول دینے مہر مسی کو ورثے کے من
 ایسے کہ جو مہر مسی ہو چکا وہ شوہر کے ذمہ فرض ہے۔ وقد تاکد بالموت فیقضى من تزکة۔ حالانکہ وہ موت سے متاثر ہو چکا ہے شوہر کے
 ترک سے اسکا حکم دیا جائیگا۔ الا اذا علم انہا ماتت اولاً فیسقط نصیبہ من ذلک۔ مگر جبکہ یہ معلوم ہو کہ زوجہ پہلے مری ہو تو اس
 مہر مسی میں سے شوہر کا حصہ ساقط ہو جائیگا۔ کیونکہ جب عورت پہلے مری تو عورت کے ترک سے شوہر کا حصہ مفروض نصف جبکہ لای
 مہر کا چارم جبکہ فرزند ہے وہ شوہر کا حق ہو چکا لہذا دین مہر میں سے یہ حصہ کم ہو کر کچھ باقی بچے وہ وارثان زوجہ کو لینگا۔ رہا جبکہ مہر مسی نہ ہو
 صاحبین کے نزدیک مہر المثل و امام رحمہ کے نزدیک کچھ نہیں۔ واما الثانی۔ اور بیان اس امر دوہکا۔ فوجہ قولہما ان مہر المثل صار
 دنیا فی ذمتہ کالمسعی فلا یسقط بالموت کما اذامات احدہما۔ تو صاحبین کے قول کی یہ وجہ ہے کہ شوہر کے ذمہ مہر المثل فرض ہوگا
 جیسے مہر مسی فرض ہو جاتا ہے تو یہ فرض زوجہ موت کے ساقط نہیں ہوگا جیسے اس صورت میں کہ دونوں میں سے ایک مر جائے کہ اس
 صورت میں بالاتفاق ساقط نہیں ہوتا۔ ولای حنیفہ ان موتہما تل علی القراض اقرانہما فمہر من یقدر القاضی مہر المثل
 اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ شوہر زوجہ دونوں کا مر جانا اسکے برابر وارثوں کے مر جانے پر دلالت کرتا ہے تو پھر کس صورت کے مہر کے
 قاضی مہر المثل کو اندازہ فرما دے گا۔ لیکن یہ دلالت کرتا ہے کہ اگر زمانہ بعد گزرا ہو تو مہر المثل کا حکم دے گا۔ انشاء وغیرہ۔ ومن بعث
 الی امرأتہ شیئاً۔ جس مرد نے اپنی جورو کے پاس کچھ چیز بھیجی ہے۔ اور تو تصریح نہیں کہ مہر میں سے ہے یا نہیں ہے۔ تو مہر میں ان چیزوں کا

الغناک شریع ہوئی۔ فقالت ہو یہ۔ پس عورت نے دعویٰ کیا کہ وہ بیہ ہر دست اور شوہر روزہ جہین ہے یہ وہاں نہیں ہو سکتا
تو زوجہ کا ہر پورا بندہ شوہر باقی ہے۔ وقال الزوج ہوسن المہر۔ اور شوہر نے کہا کہ وہ چیزیں مہر میں سے ہیں ہر دست ہر چیز میں
فالقول قولہ۔ تو قول شوہر ہی کا ہوگا۔ مع قسم کے رفع۔ لانه ہوا المملک۔ کیونکہ شوہر ہی مالک کرنے والا ہے۔ یعنی
وہی ان چیزوں کو زوجہ کی ملک میں دینے والا ہے۔ فكان اعرف بختہ المملک۔ تو مالک کرنے کی راہ کا وہی زیادہ جانتے والا ہے۔
فوجب اسنے کہا کہ میں نے مہر کی جہت میں ایسا ہی تسلیم رکھا جائیگا۔ کیف وان الظاہر انہ لیسعی فی اسقاط الواجب
اور کیونکہ اسکا قول مسلم ہو حالانکہ ظاہر حالت یہی ہے کہ مرد اپنے ذمہ کے واجب کو ساقط کرنے میں کوشش کرے گا۔ یعنی یہاں
مہر ساقط کرنے میں سعی کرے گا۔ بجز البتہ احسان۔ یہ یہ دیکھا پھر اگر عورت کو دل سے کہ اسنے یہ میں دی ہیں تو گواہ قبول ہو گے۔ ورنہ
سوائے قول شوہر کے یہ چیزیں مہر میں رکھی جائیں گی۔ قال الا فی الطعام الذی یوکل۔ سوائے ایسے طعام کے جو کھا لینا
ہو۔ جیسے بھونا گوشت اگرچہ پوری بکری و مرغی ہو اور حلوا و روٹی سالن و کلدی کھیر اور خربوز و غیرہ جو دیر تک تھہ نہیں سکتے
ہیں۔ فان القول قولہا۔ تو ایسے طعام میں قول عورت کا قبول ہو۔ یعنی استحضار۔ والمہر اذ منہ ما یكون مہیا الا کل
اور طعام مذکور سے وہ مراد کہ جو کھانے کے واسطے مہیا ہو۔ بالفعل کھا یا بجاوے سے ایک مہینہ تک ذخیرہ ہونے کے لائق نہیں
ہو۔ تو عورت کا کہنا کہ یہ یہ تھا مسلم ہوگا۔ لانه تعارضت ہدیہ۔ کیونکہ انکا ہدیہ ہونا متعارض ہے۔ فقالت عورت کا
شاہد ہے۔ فان فی الخطة والشعیر فالقول قولہ ما بینا۔ رہا گھوٹوں و جو کے بارہ میں تو قول مرد کا مسلم ہوگا۔ بوجہ اسکا جو بیان ہوگا
فانہ کہ یہ چیزیں ذخیرہ ہو سکتی ہیں تو مرد نے اپنے سر سے فرض مہر ساقط کیا۔ وقیل ما یجب علیہ من الخمار والدروع وغیرہ
لیس لہ ان یتختبہ من المہر لان الظاہر یہ کہ ذہب و اعمد اعلم۔ اور کہا گیا ابو القاسم صفار نے کہا۔ ۶۰ کہ اذ عنی و
کرتی وغیرہ (ازارہ پانچامہ وغیرہ) جو چیز اسپر واجب ہے (روٹی کپڑے میں سے) تو مرد کو یہ اختیار نہیں کہ ایسی چیز کو مہر میں سے
شمار کرے کیونکہ ظاہر حال اسکو جھٹلاتا ہے۔ و انتہ تعالیٰ اعلم۔ فقالت فقیہ ابو اللیث نے کہا کہ مختار یہ ہے کہ جو چیز اسپر واجب نہیں
جیسے نوزہ و باہر جانے کی جاوے وغیرہ تو اس میں شوہر کا قول قبول ہے اور جو اسپر واجب جیسے اذ عنی و کرتی وغیرہ اس میں قبول نہیں
ہو۔ پھر اگر مرد نے قسم کھائی اور یہ چیز عورت پاس موجود ہے تو اسکو اختیار ہے کہ واپس کر کے اپنا باقی مہر لیوے۔ شوہر نے زور
وغیرہ بھیجا تھا پھر عورت کا دعویٰ کر کے پھر لیا پس اگر عورت نے عرض دیا ہو تو عرض کو اسکی جنس سے پھیرے۔ زلیحی مع باپ نے
دختر کو زور وغیرہ سے سزا کر کے بھیجا پھر دعویٰ کیا کہ یہ عاریت ہے اور دختر نے کہا کہ نہیں بلکہ مجھے آپ نے بھیجا دیا ہے۔ البعد موت دختر کے
دلادنے یہ دعویٰ کیا و صدر الشہید نے کہا کہ فتویٰ کے واسطے مختار یہ ہے کہ اگر ایسی چیزوں میں عورت چیز کا ظاہر ہو تو قول شوہر ہی کا
اگر رواج مشرک ہو تو قول باپ کا قبول ہے۔ مع۔ اگر باپ اشرف میں سے ہو تو استحضار اسکا قول قبول نہیں ہوگا۔ التہرق۔
ان یا دل صفیرہ کا حکم شل باپ کے ہو۔ اگر بان نے دختر کو جہیز میں باپ کی چیز میں اسنے علم و حضور میں دینا ہو باپ خاموش ہے اور
رہا کی خسرا لگتی تو پھر باپ کو اختیار نہیں کہ دختر سے واپس لے۔ ع۔ شوہر کے پاس بیٹا بننے لائق جہیز کے بھیجے گی۔ تو کہا گیا کہ جہیز
زمانہ دراز نہیں کرے اور مادا ہنہ خسرت نظر مطالبہ کر سکتا ہے لیکن ہذا الفائق میں بزاز سے لایا کہ صحیح ہے کہ جہیز مطالبہ نہیں کر سکتا۔
فصل۔ نکاح کفار وغیرہ کے بیان میں۔ و اذا تزوج النصرانی نصرانیۃ۔ اور اگر نکاح کیا نصرانی نے نصرانیہ کے ساتھ
ت۔ یا جوسی یا ہند نے اپنے دین والی عورت سے لہذا مسودہ میں کہا کہ ذی یا ستامن نے ذمہ ہاستامنہ کے ساتھ نکاح کیا
علی بیہ۔ مردار ہر دست۔ جو مالز شرفاً نفع نہیں ہوا ہے مثلاً غلام گیا یا نکاح کیا جانور کے خون پر غرض کہ ایسی چیز پر جو مال مستقر
نہیں ہے۔ او علی غیر مہر۔ یا غیر مہر ہر دست۔ یعنی نکاح اس بنیاد پر کیا کہ مہر کچھ نہیں ہے۔ و ذلک فی وہم جائز۔ اور ایسا نکاح
الکذب میں جائز ہے۔ یعنی حالت یہ ہے کہ رکنے برہا کے طریقہ میں جسکی وہ ہندی انتہا کرتے ہیں ایسا نکاح جائز بھی ہے۔

وودخل ہا۔ اور ذمی نے اس ذمیہ سے دخول کر لیا۔ اور طلقہا قبل الدخول ہوا۔ یا اسکے ساتھ دخول سے پہلے ہکو طلاق دیدی
 او مات عنہا۔ باعورت کو چھوڑ کر مر گیا۔ باعورت ہی اسکے ایسے نکاح میں مر گئی۔ فلیس لہا مہر۔ تو حکم یہ ہے کہ اس عورت
 کے واسطے کہ مہر نہیں ہوگا۔ یعنی جو کچھ باہم قرار دیا ہو وہ تو مال تقوم نہیں ہے اور جلی آیت گزری کہ اتہ تعالے نے مال کے عوض
 فریح کا طلب کرنا لازم کہا تو بیان بیان کر دیا کہ وہ خطاب خاصہ مسلمانوں کو ہے اور جو انکا کہ مسلمانوں کے ماتحت رہتے ہیں ان پر لازم
 نہیں ہوگا پس عورت کو کچھ مال مہر نہیں دیا جائیگا طواہ مدفونہ وغیرہ ہو کر مہر تاکد کی صورت پیدا ہو یا نہیں۔ وکذلک
 الحریات فی دار الحرب۔ اور یوں ہی اگر حربے کا کرنے حربیہ کا فرو سے دار الحرب میں اسلحہ عقد باندھا تو بھی سب صورتوں
 میں ہی حکم ہوتے۔ اگرچہ بعد اسکے دونوں مسلمان ہو جائیں اور ان سے دارالاسلام میں آکر ہمارے قاضی حاکم کے سامنے آئے
 عقدہ پیش کریں۔ وہنا عند ابی حنیفہ و یقولہما فی الحربین۔ اور یہ حکم امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے اور حربی مرد عورت کے
 حق میں صاحبین کا بھی ہی قول ہے۔ یعنی صاحبین موافق امام ربیع بن حریون کے مسئلہ میں۔ واما فی الذمیہ مساوی
 را صاحبین کا قول ذمیہ کے حق میں ہے۔ یعنی صاحبین کے نزدیک جبکہ دارالاسلام کے کافر عیال میں سے ذمی نے ذمیہ سے نکاح
 نکاح کیا ہو۔ فلہا مہر مثلہا ان مات عنہا او دخل بہا۔ تو عورت ذمیہ کے واسطے اسکے مثل عورتوں کا مہر لیکھا بشرطیکہ مرد ذمی ہو
 چھوڑا اسکے ساتھ دخول کر لیا ہو۔ وامتتہ ان طلقہا قبل الدخول ہوا۔ اور متعہ لیکھا اگر ذمی نے اسکو قبل دخول کے طلاق
 دیدی ہو۔ یعنی جس طرح مسلمانوں میں مل لانے کا حکم ہوتا ہے وہی ذمی و ذمیہ میں فیصلہ کیا جائیگا جبکہ دونوں مسلمان ہوں تو
 مابدون اسلام کے ہمارے حاکم قاضی سے نالٹ کرین۔ اور یہی قول مالک و شافعی و احمد کا ہے۔ مع۔ و قال زفر فریح لہا مہر المثل
 فی المحرمین ایضا۔ اور زفر فریح نے کہا کہ حربیہ جو مرد میں بھی عورت کے واسطے ہر المثل کا حکم ہوگا۔ جیسے ذمیوں میں
 صاحبین کا قول ہے۔ لہ ان الشریعہ ما شرع ابتغارا للنکاح الا بالمال۔ زفر فریح کی دلیل یہ ہے کہ شریعہ حق نے طلب نکاح کو نہیں
 مشوع فرمایا اسو اسے بعوض مال کے ہے۔ تو کوئی نکاح نہیں کرے گا کہ اسکے عوض میں لازم ہو یہ شریعہ حق کا کلمہ حکم ہوا۔ و ہذا الشریعہ
 وقع عام۔ اور یہ شریعہ حق تو عام واقع ہوئی ہے۔ چنانچہ کچھ شک نہیں کہ حضرت رسول اللہ محمد علیہ السلام کی رسالت میں
 طہریت ناقہ است سب پر کوئی ہر وقت لازم ہے۔ قیثبت الحکم علی العموم۔ تو حکم شریعہ بھی علی العموم لازم ہوگا۔ اور جبکہ
 حربی اپنی ملک میں کسٹش خود مختار موجود ہے تو اس پر شریعہ کا حکم جاری نہیں ہو سکتا اور بیان یہ مسئلہ ہے کہ وہ مسلمان ہو گیا یا اسے شریعہ
 حق کے حضور میں اپنا فیصلہ چاہا تو کوئی امر مانع نہیں رہا پس جو حکم حق ہے وہی دیا جائیگا اور یہ بھی ہوا کہ اصل میں عورت کے
 واسطے عمل سے یہ مہر واجب ہوا تھا اگرچہ ظلم کے قانون کفر میں اسکو اپنا حق لانا ممکن نہ تھا تو ثابت ہو گیا کہ اصل حکم عورت حربیہ
 میں بھی ہی کہ اسکے لیے ہر المثل یا مستثنیٰ مستحق ہے۔ امام زفر فریح کی تشریح دلیل بطور اختصار ہے۔ ولہما ان اہل الحرب غیر لہم
 احکام الاسلام۔ اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ حربیوں نے قانون اسلام کے احکام کی پابندی کا التزام نہیں کر لیا ہے۔ پس التزام
 منونے سے ان پر حکم عمل لازم نہیں کر سکتے۔ رہا حکومت کے طور پر لازم کرنا بھی ممکن نہیں۔ وولایۃ الالزام منقطعۃ لتباين الدار
 اور حکومت کے طور پر لازم کرنے کی ولایت اسوجہ سے منقطع ہے کہ دونوں ملکوں میں جدائی کلی ہوتے۔ ہمارا حاکم اسلام صرف دارالاسلام
 کا والی ہے اور حربیوں کا وطن اس سے الگ دار الحرب ہے۔ بخلاف اہل الذمہ سبب خلاف ان کافروں کے جو دارالاسلام کی رعیت
 میں جکوزی کہتے ہیں۔ چنانچہ ذمیہ کے واسطے ہر المثل مانند مسلمان عورت کے لازم ہوگا۔ لانہم لہموا احکامنا فیما صح
 الی المعاملات۔ کیونکہ ذمیوں نے ہمارے ان احکام ماننے کو اپنے اوپر لازم کر لیا جکا تعلق معاملات سے ہوتے۔ سوائے عبادت
 کے۔ کالیو والزنا۔ جیسے سدا و زنا۔ حتی کہ زنا کا ہی سے اپنی شرا سے حد شرعی ماری جائیگی۔ وولایۃ الالزام متحققہ
 لاتحاد الدار۔ اور وہ حکم لازم کرنا اپنے والی ہونے کے ساتھ بھی متحقق ہے کیونکہ ملک ایک ہی ہوتے۔ دارالاسلام میں وہ بھی ہے۔

تو ہم کہتا ہوں کہ غور نظر کے بعد معلوم ہوگا کہ زفر سے کی دلیل کا جواب شافی نہیں دیا گیا قتال فیہم۔ ولابی حنیفہ شرح ان اہل اللہ
لا یترسون احکامنا فی الدیانات و فیما یعتقدون خلافہ فی المعاملات۔ اور ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ ذمیوں سے
دارالاسلام کے کافر رعایا نہ ہمارے احکام کا جو دیانات یعنی متعلق طاعات ہیں اور معاملات میں سے جنکے برخلاف وہ لوگ
اعتقاد رکھتے ہیں اپنے اوپر التزام نہیں کیا ہوتے۔ توضیح یہ کہ احکام شرع دو قسم کے ہیں ایک وہ کہ دیانت سے متعلق ہیں مانند روزہ
نماز زکوٰۃ وغیرہ اور ظاہر ہے کہ کافر رعایا نے جسے یہ عہد نہیں کیا کہ انکوان احکام کی پابندی منظور ہو۔ قسم دوم وہ احکام جو دنیاوی معاملات
بطرف راجع ہیں اس میں بعض احکام تو جیسے شرع عدل میں ہی اس طرح سے بھی اعتقاد کرتے ہیں تو اپنے اعتقاد سے اسی کے موافق چلے
ہیں اور بعض ایسے ہیں کہ شرع عدل سے انکا اعتقاد مخالف ہے تو اس میں بھی انہوں نے یہ التزام نہیں کیا کہ برخلاف انکا اعتقاد
شرع حق کی پابندی انہیں لازم ہوگی حتیٰ کہ سود و شراب کی خرید و فروخت ان میں جاری ہو جائے کہ مخالف شرع حق ہے اور اسی قسم سے
کھاج ذکر ہے تو اس میں بھی انہوں نے جسے معاہدہ نہیں کیا کہ احکام عدل کی پابندی انہیں لازم ہوگی۔ پس انکا خود التزام نہیں پایا گیا
۔ انہیں حکومت سے لازم کرنا تو یہ بطور قہر ممکن ہے لیکن بطور حکومت عدل نہیں ممکن ہے چنانچہ (مایا)۔ وولایۃ الالزام بالسیف
او بالمحاجبہ۔ اور لازم کرنے کی ولایت با توکلوار سے یا حجت غالب کرنے سے ہے۔ یعنی ہمارے قول پر عمل کر دو ورنہ ہم تو اسے قتل
کرینگے۔ یہ ہماری بات حق ہے یا نہیں دلیل پس قہر لازم ہے بلکہ الزام صرف توکلوار سے ہے کیونکہ حجت کا غلبہ اکثر اوقات مفید نہیں ہوتا۔
مگر کل ذلک منقطع عنہم باعتبار عقد الذمۃ۔ اور ذمیوں سے یہ ہر ایک منقطع ہے بلحاظ عہد نامہ کے ہے یعنی ہم نے انکو عہد کیا
تو انکے جان و مال کی حفاظت ہم پر ہے جب تک تم ہمارے مطیع رہو۔ فانا امرنا یا ان شرکم و ما یدنبون۔ پس ہم حکم دینے
کے ہیں (یعنی شرعاً) کہ ذمیوں کو انکے دین پر چھوڑ دینا ہے۔ تو ہم انکو توکلوار کے خون سے اپنے دین کی پابندی پر مجبور نہیں کر سکتے
ہیں اگرچہ ہم انکو حجت سے قائل کر دین پھر بھی وہ عمل نہ کریں انکو اختیار ہے پس اہل الذمہ کو دینی معاملات میں ہمکو شرعاً الزامی ولایت
نہیں ہے۔ قصار واکاہل الحرب۔ (اور اس بارہ میں) ذمی لوگ بھی مثل حربیوں کے ہونگے۔ کہ ہمکو عدل کی راہ سے ذمیوں
الزامی ولایت نہیں جیسے حربیوں پر قابو نہیں ہے۔ بخلاف الزمانہ۔ برخلاف زمانہ کے ہے کہ زمانہ کے ذمیوں پر حجت
دارنے کی ولایت ہے مگر اسوجہ سے نہیں کہ ہم انہیں پناہ دین جاری کرتے ہیں بلکہ۔ لانہ حرام فی الادیان کھما۔ اسوجہ سے کہ ذمہ دار
تمام ذمیوں میں حرام ہے۔ بلکہ حق یہ کہ زمانہ وغیرہ ایسے افعال جسے عام لوگوں میں فساد پیدا ہوتا ہے وہ ذمی وغیرہ کسی سے
مدد نہیں ہوگا۔ اگرچہ مجوسی وغیرہ کوئی زمانہ کاری کو با انہیں بیٹی سے کھاج کو جائز رکھے۔ والربو استثنیٰ عن عقودہم بقول
علیہ السلام۔ اور سود خواری ذمیوں کے عہد سے مستثنیٰ ہے دلیل حدیث حضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے ہے کہ آپ نے نجران کے
نجرانیوں کو لکھا کہ خبردار رہو کہ جسے تم میں سے سود کا معاملہ کیا تو اسکے واسطے ذمہ داری نہیں ہے۔ رواہ ابن ابی شیبہ عن اسی
وروی ابو حنیفہ عن ابی الملیح فرسلا۔ ۲۔ اور امام مصنف نے یہ الفاظ ذکر کیے کہ۔ الامن اربلی فلیس یبئنا و عینہ عہد۔
خبردار ہو کہ جسے سود کھایا تو ہمارے واسطے در بیان عہد نہیں ہوتے۔ بہر حال سود کا معاملہ خاصکے مستثنیٰ ہے بلکہ جیسا ترجمہ نے کہا کہ
منجملہ ایسے امور کے ہر جسے عام فساد پیدا ہوتا ہے جیسے علانہ قمار بازی وغیرہ ہے۔ لہذا ذمیوں نے لکھا کہ ذمیوں کو شرک و شراب خواری
سود کھانے وغیرہ کی اجازت ملتی ہے مگر سود خواری سے منع فرمایا اسوجہ سے کہ مسلمانوں کو انکے ساتھ معاملات ضرور ہونگے تو انکی
سود خواری سے عوام میں فتنہ کا خوف ظاہر ہے۔ ست۔ اور اس تصور سے واضح ہوا کہ ذمی لوگ اپنے دین پر قائم ہاتھوں میں چھوڑے
بمذمت سولے زنا و سود خواری و قمار بازی وغیرہ کے جسے عام فساد جاری ہونے کا خوف ہے اور کھاج ذکر خود انکے ذاتی معاملات
میں اس میں عوام کو دخل نہیں تو اب کھاج میں سے اپنے دین پر چھوڑے جا دین چنانچہ اگر انکے طریقہ میں مردار پر یا غیر ہر عمل جائز
ہو تو حاکم اسلام اسکونکے عہد پر چھوڑ دیا اور عورت کے واسطے کچھ مہر مال نہیں ہوگا۔ م۔ و قولہ فی الکتاب او علی غیر مہر۔ اور

یہ جو کتاب میں فرمایا اور علی غیر مہر ہے یعنی بغیر مہر پر نکاح کیا یہ دو معنی کو مختل ہے۔ مختل لفظی المہر و مختل اسکوٹ۔ حالانکہ ہر کہ مہر کی نفی ہو یعنی عورت کے واسطے کچھ مہر نہیں ہے اور حالانکہ اسکوٹ ہوتے ہیں شاید یہ مراد ہو کہ بغیر بیان مہر کے نکاح کیا اور علی ہذا یہ معنی ہے کہ اگر ذمی نے ذمیہ سے نکاح کیا اور مہر بیان نہیں ہوا تو عورت کے واسطے انکے دین کے موافق کچھ مہر نہیں ہوگا۔ وقد قيل فی الحدیث والاسکوٹ روایتان۔ حالانکہ کہا گیا کہ مردار کو مہر کرنے میں اور مہر سے اسکوٹ کرنے میں دو روایتیں ہیں۔ یعنی اگر ذمی نے ذمیہ سے مردار پر نکاح کیا یا نکاح میں مہر کچھ بھی بیان نہیں کیا تو امام ابو حنیفہ سے دو روایتیں ہیں ایک روایت میں مہر المثل واجب ہے جیسے صاحبین کا قول ہے اور دوسری روایت میں کچھ بھی نہیں واجب ہوگا۔ العناہ۔ والاصح ان الکل علی اختلاف۔ اور صحیح ہے کہ کل صورتوں مذکورہ میں اختلاف ہے۔ یعنی سب صورتوں میں امام احمد سے بھی ایک روایت ہے کہ کچھ واجب نہیں ہوگا یہی صحیح ہے اور صاحبین کے نزدیک مہر المثل واجب ہوگا۔ ع۔ پھر یہ سب صورتیں ہیں جب میں کہ بغیر مہر ہو یا مہر میں مردار یا خون ہو جو حقیقت میں مال متقوم نہیں ہے۔ قال تزوج الذمی ذمیہ علی خمر و خنزیر۔ اور اگر ذمی نے ذمیہ سے شراب یا سور پر نکاح کیا تو حالانکہ یہ چیزیں مسلمان کے حق میں حرام و مال متقوم نہیں ہیں لیکن ذمیوں کے حق میں مال ہیں۔ فقہا سلسلہ پھر شوہر و زوجہ دونوں مسلمان ہو گئے۔ او اسلم احدہما۔ یا ایک ہی شخص فقط شوہر یا فقط زوجہ مسلمان ہوا تو۔ حالانکہ مہر شوہر اور انہیں ہوا۔ قلہما الخمر و الخنزیر۔ تو عورت کے واسطے یہی شراب یا سور ہوگا۔ معناہ اذا کان باعیا نہما۔ اسکے معنی یہ ہیں کہ چہرے کی طرف سے کہ شراب یا سور میں ہونے سے یعنی کسی اشارہ کی ہوئی معین شراب پر یا کسی خاص معین سور پر نکاح ٹھہرا ہو۔ والا قبل القبض۔ اور مسلمان ہو جانا اہر قبضہ کرنے سے پہلے واقع ہوا تو۔ تو بعد اسلام کے عورت کی ملک یہی معین شراب یا سور ہے۔ در الخمر میں کہا کہ پھر شراب کو سر کر کے اور سور کو چھوڑ دے۔ مترجم کہتا ہے کہ مالک ہو جانا عورت کا اور مالک کرنا شوہر کا مسلمان ہونے سے پہلے واقع ہو چکا کیونکہ یہ چیز معین تھی پس بیکت صحیح ہو چکی پھر اسلام کے بعد وہ شراب کو سر کر کے برباد ہی سے بچا سکتی ہے اگر سور کو برباد کرنے کے سوا چارہ نہیں ہے۔ وان کان الخیرا عیاشا فلہا فی الخمر القیمۃ و فی الخنزیر مہر المثل۔ اور اگر شراب و سور غیر معین ہوں تو عورت کے واسطے شراب مہر ہونے کی صورت میں اسکی قیمت ملے گی اور سور مہر ہونے میں مہر المثل ملے گا۔ و ہذا عند ابی حنیفہ رحم۔ اور یہ سب حکم امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ وقال ابو یوسف لہا مہر المثل فی الوہبین۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ عورت کے واسطے مہر المثل دونوں صورتوں میں ہے۔ فہو شراب یا سور معین ہوں یا غیر معین ہوں۔ اور یہی امام مالک نے شافعی و احمد کا قول ہے۔ ع۔ وقال محمد لہا القیمۃ فی الوہبین۔ اور امام محمد نے کہا کہ عورت کے لیے دونوں صورتوں (معین و غیر معین) میں قیمت واجب ہوگی۔ بالجہ صاحبین متفق ہیں کہ وہ شراب یا سور کسی حال میں نہوگی۔ پھر ابو یوسف کے نزدیک مہر المثل ہے و امام محمد کے نزدیک قیمت ہے۔ وجہ قولہما ان القبض موکد للک فی المقبوض۔ قول صاحبین کی دلیل ہے کہ قبضہ ایک ایسی چیز ہے جو مقبوض چیز میں ملکیت کو مستحکم کرتا ہے۔ تو ملک پر ایک استحکام پیدا کرتا ہے۔ فیکون لہ شبہ بالعقد۔ تو قبضہ کو عقد کے ساتھ ایک مشابہت ہے۔ فہو کہ عقد شریعت میں ایک چیز نئی پیدا کرتا ہے تو قبضہ کرنا نیزہ عقدا ہے۔ کے ہوتا ہے حالانکہ اسلام میں شراب یا سور پر عقد باندھنا منہج ہے۔ فیمتنع بسبب الاسلام کالعقد۔ تو قبضہ کرنا بھی اسلام کے سبب سے باندھنے کے منہج ہوا ہے۔ پس جبکہ سور یا شراب معین ہوں تو قبضہ کرنا منہج ہے۔ وصار کما اذا کان الخیرا عیاشا۔ اور معین کا معادہ وہی ہو گیا جیسے اس صورت میں کہ شراب یا سور غیر معین ہوں۔ کیونکہ غیر معین کی صورت میں بالاتفاق اسلام ورجح کی شراب یا سور جائز سور پر قبضہ کرنا منہج ہے۔ اور خلاصہ اسکا یہی کہ قبضہ کرنا بھی عقد کرنے کے ساتھ لاحق ہے۔ واذا لم یقبض حالۃ القبض بحالۃ العقد۔ فی ابو یوسف لقول لو کان مسلمین وقت العقد کتب مہر المثل فلذا ہنسنا۔ اور جب قبضہ کی حالت بھی عقد کی حالت سے مل گئی تو ابو یوسف کہتے ہیں کہ اگر دونوں وقت عقد کے مسلمان ہونے (اور شراب یا سور معین یا غیر معین پر نکاح

عقد ہاں ہے تو تسمیہ صحیح ہوتا) تو ہر مثل واجب ہوتا پس یون ہی بیان ہے۔ یعنی یون ہی جب قبضہ کے وقت وہ ذوق مسلمان ہوتے تو ہر مثل واجب ہوگا۔ یون ہی جب ایک مسلمان ہو کیونکہ زوجه فقط مسلمان ہوتی تو وہ شراب یا سوکے مالک نہیں ہو سکتی اور اگر شوہر فقط مسلمان ہو تو وہ ایسی چیز کو دوسرے کے ملک میں نہیں دیکھتا۔ و محمد ریح یقول صحت التسمیۃ۔ اور امام محمد کہتے ہیں کہ تسمیہ صحیح ہو چکا تھا۔ کیونکہ شراب سوکے کو کسی کرتے وقت وہ ذوق ذمی تھے۔ لکن اسی مالا عندہم۔ کیونکہ جو کسی ہوا وہ ان کے نزدیک مثل تھا۔ اور شراب بھی کسی مال ہو پس یہی سہی واجب رہتا۔ الا انہ امتنع التسلیم للاسلام فیجب العقیقۃ۔ لیکن بات یہ ہوتی کہ اس سہی کو سپرد کرنا یعنی قبضہ واقع ہونا بوجہ اسلام لانے کے ممنوع ہو گیا تو قیمت واجب ہوگی۔ کیونکہ سہی قادمہ ہو کر جہان تسمیہ صحیح ہو جاوے پھر سہی کو سپرد کرنا مستند ہوتا اسکی قیمت لازم آتی ہے۔ کما اذا ملک العبد المسلمی قبل القبض۔ جسے غلام سہی مہر ہو کر قبضہ سے پہلے تلف ہو گیا۔ تو بالاتفاق اسی غلام کی قیمت واجب ہوگی۔ ولابی حنیفۃ ان الماک فی العداق المعیین تکم نفس العقد۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ معین مہر سہی میں ملک تو خالی عقد سے پوری ہو جاتی ہے تو قبضہ کی ضرورت نہیں بلکہ قبضہ اسلئے ہوتا ہے کہ شوہر اسکی ضمانت سے بری ہو جاوے۔ ولہذا ملک التصرف فیہ۔ اور اسی ملک ہوجانے کے سبب سے عدت اس مہر معین میں تصرف کرنے کی ملک ہوتی ہے۔ چاہے شوہر کو یہ کہے یا کسی کے ہاتھ فروخت کرے۔ وبالقبض یتقل من ضمان الزوج الی ضمانہا۔ اور قبضہ کی وجہ سے وہ شوہر کی ضمانت سے منتقل ہو کر عدت کی ضمانت میں آجاتا ہے۔ ورنہ ملکیت تو عدت کی پہلے سے ثابت ہو چکی۔ وذلک لایمتنع بالاسلام کا استدراک المقصوب۔ اور یہ منتقل ہونا بوجہ اسلام کے ممنوع نہیں جیسے غضب کی ہوتی چیز کو واپس لینا۔ مثلاً ذمی کی شراب معین یا سو معین کسی نے غضب کی پھر ذمی مسلمان ہو گیا پھر غاصب نے واپس دی تو وہ واپس لے لیا اس کے شراب کو سر کر سکتا ہے لیکن سو کو دوسرے بدون فروخت وغیرہ کے بلکہ مفت بھجور دے یا قتل کر دے۔ پھر یہ تو معین مہر سہی میں ہے۔ و فی غیر المعین القبض موجب ملک المعین۔ اور غیر معین مہر میں قبضہ کرنا مال معین کے ملک کا موجب ہے۔ لہذا جب شراب یا سو غیر معین ہوتی ہے تو عدت کی ملک نہیں ہوتی ان قبضہ کے بعد ہو سکتی ہے۔ فیمتنع بالاسلام۔ تو قبضہ سے ملک ہونا بوجہ اسلام کے ممنوع ہے۔ تو شوہر مسلمان سے ملک میں دینا اور زوجه سلیب سے ملک میں لینا ممنوع ہے۔ بخلاف مشتری۔ برخلاف خریدی ہوئی معین شراب یا سو کے لئے کہ خریدی ہوئی میں ملکیت ایسی پوری نہیں ہوتی کہ جو تصرف چاہے کرے۔ لان ملک التصرف انما یستفاد بالقبض۔ کیونکہ تصرف کی ملکیت تو قبضہ ہی سے حاصل ہوتی ہے۔ خواہ خریدی ہوئی ہو یا مہر غیر معین ہو۔ اور قبضہ بوجہ اسلام کے ممنوع ہے۔ و اذا العقد المقص فی غیر المعین۔ اور جب غیر معین شراب یا سو میں قبضہ کرنا مستند ہوا۔ حالانکہ عقد ہو چکا اور نہ سہی صحیح ہو چکا کیونکہ اس وقت وہ ذوق ذمی تھے حتیٰ کہ امام محمد نے وہ ذوق کی قیمت واجب کی لیکن امام ابو حنیفہ رقم فرق کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ۔ لا تجب العقیقۃ فی الخنزیر لانہ من ذوات ائیم۔ سو غیر معین میں اسکی قیمت نہیں واجب ہوگی کیونکہ سو ذوات ائیم سے ہے۔ یعنی ایسی چیزوں میں سے ہے جیسا مثل نہیں ہوتا بلکہ قیمت ہی اسکا مثل ہے۔ فیکون اخذ قیمتہ کاخذہ۔ تو اسکی قیمت لینا مثل خود اس کے لئے ہے۔ کیونکہ اسکا قائم مقام ہی قیمت ہے۔ ولا کذلک الخمر۔ اور یہ حلال شراب غیر معین کا نہیں۔ لہذا من ذوات الامثال کیونکہ طہر تو ذوات الامثال سے ہوتے۔ یعنی ایسی چیزوں میں سے ہے جیسے بے میں اسکا مثل لازم آتا ہے تو اصل میں اسکا قائم مقام اسکا مثل شراب ہے اور جب مثل مکن ہو تو قیمت دوائی جاتی ہے تو قیمت بجائے شراب کے ہوتی لہذا ہنئے کہا کہ سو جو مثل نہیں ہے اس میں قیمت نہیں جائز ہے تو پھر عدت کو اسکا مثل لیا اور شراب جو مثل ہے اور مثل نہیں دیا جاسکتا تو قیمت واجب ہوگی۔ الا تری انہ لو جہا بالعقیقۃ قبل الاسلام تبر علی القبول فی الخنزیر دون الخمر۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ اگر مسلمان ہو جانے سے پہلے شوہر مہر سہی کی قیمت لایا تو سو کی قیمت میں عدت قبول کرنے کے لئے مجبور کیا جائیگی اور شراب کی قیمت میں نہیں ہے۔ یہ اسی وجہ سے کہ سہل قیمت گرے

عقد ہاں ہے تو تسمیہ صحیح ہوتا) تو ہر مثل واجب ہوتا پس یون ہی بیان ہے۔ یعنی یون ہی جب قبضہ کے وقت وہ ذوق مسلمان ہوتے تو ہر مثل واجب ہوگا۔ یون ہی جب ایک مسلمان ہو کیونکہ زوجه فقط مسلمان ہوتی تو وہ شراب یا سوکے مالک نہیں ہو سکتی اور اگر شوہر فقط مسلمان ہو تو وہ ایسی چیز کو دوسرے کے ملک میں نہیں دیکھتا۔ و محمد ریح یقول صحت التسمیۃ۔ اور امام محمد کہتے ہیں کہ تسمیہ صحیح ہو چکا تھا۔ کیونکہ شراب سوکے کو کسی کرتے وقت وہ ذوق ذمی تھے۔ لکن اسی مالا عندہم۔ کیونکہ جو کسی ہوا وہ ان کے نزدیک مثل تھا۔ اور شراب بھی کسی مال ہو پس یہی سہی واجب رہتا۔ الا انہ امتنع التسلیم للاسلام فیجب العقیقۃ۔ لیکن بات یہ ہوتی کہ اس سہی کو سپرد کرنا یعنی قبضہ واقع ہونا بوجہ اسلام لانے کے ممنوع ہو گیا تو قیمت واجب ہوگی۔ کیونکہ سہی قادمہ ہو کر جہان تسمیہ صحیح ہو جاوے پھر سہی کو سپرد کرنا مستند ہوتا اسکی قیمت لازم آتی ہے۔ کما اذا ملک العبد المسلمی قبل القبض۔ جسے غلام سہی مہر ہو کر قبضہ سے پہلے تلف ہو گیا۔ تو بالاتفاق اسی غلام کی قیمت واجب ہوگی۔ ولابی حنیفۃ ان الماک فی العداق المعیین تکم نفس العقد۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ معین مہر سہی میں ملک تو خالی عقد سے پوری ہو جاتی ہے تو قبضہ کی ضرورت نہیں بلکہ قبضہ اسلئے ہوتا ہے کہ شوہر اسکی ضمانت سے بری ہو جاوے۔ ولہذا ملک التصرف فیہ۔ اور اسی ملک ہوجانے کے سبب سے عدت اس مہر معین میں تصرف کرنے کی ملک ہوتی ہے۔ چاہے شوہر کو یہ کہے یا کسی کے ہاتھ فروخت کرے۔ وبالقبض یتقل من ضمان الزوج الی ضمانہا۔ اور قبضہ کی وجہ سے وہ شوہر کی ضمانت سے منتقل ہو کر عدت کی ضمانت میں آجاتا ہے۔ ورنہ ملکیت تو عدت کی پہلے سے ثابت ہو چکی۔ وذلک لایمتنع بالاسلام کا استدراک المقصوب۔ اور یہ منتقل ہونا بوجہ اسلام کے ممنوع نہیں جیسے غضب کی ہوتی چیز کو واپس لینا۔ مثلاً ذمی کی شراب معین یا سو معین کسی نے غضب کی پھر ذمی مسلمان ہو گیا پھر غاصب نے واپس دی تو وہ واپس لے لیا اس کے شراب کو سر کر سکتا ہے لیکن سو کو دوسرے بدون فروخت وغیرہ کے بلکہ مفت بھجور دے یا قتل کر دے۔ پھر یہ تو معین مہر سہی میں ہے۔ و فی غیر المعین القبض موجب ملک المعین۔ اور غیر معین مہر میں قبضہ کرنا مال معین کے ملک کا موجب ہے۔ لہذا جب شراب یا سو غیر معین ہوتی ہے تو عدت کی ملک نہیں ہوتی ان قبضہ کے بعد ہو سکتی ہے۔ فیمتنع بالاسلام۔ تو قبضہ سے ملک ہونا بوجہ اسلام کے ممنوع ہے۔ تو شوہر مسلمان سے ملک میں دینا اور زوجه سلیب سے ملک میں لینا ممنوع ہے۔ بخلاف مشتری۔ برخلاف خریدی ہوئی معین شراب یا سو کے لئے کہ خریدی ہوئی میں ملکیت ایسی پوری نہیں ہوتی کہ جو تصرف چاہے کرے۔ لان ملک التصرف انما یستفاد بالقبض۔ کیونکہ تصرف کی ملکیت تو قبضہ ہی سے حاصل ہوتی ہے۔ خواہ خریدی ہوئی ہو یا مہر غیر معین ہو۔ اور قبضہ بوجہ اسلام کے ممنوع ہے۔ و اذا العقد المقص فی غیر المعین۔ اور جب غیر معین شراب یا سو میں قبضہ کرنا مستند ہوا۔ حالانکہ عقد ہو چکا اور نہ سہی صحیح ہو چکا کیونکہ اس وقت وہ ذوق ذمی تھے حتیٰ کہ امام محمد نے وہ ذوق کی قیمت واجب کی لیکن امام ابو حنیفہ رقم فرق کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ۔ لا تجب العقیقۃ فی الخنزیر لانہ من ذوات ائیم۔ سو غیر معین میں اسکی قیمت نہیں واجب ہوگی کیونکہ سو ذوات ائیم سے ہے۔ یعنی ایسی چیزوں میں سے ہے جیسا مثل نہیں ہوتا بلکہ قیمت ہی اسکا مثل ہے۔ فیکون اخذ قیمتہ کاخذہ۔ تو اسکی قیمت لینا مثل خود اس کے لئے ہے۔ کیونکہ اسکا قائم مقام ہی قیمت ہے۔ ولا کذلک الخمر۔ اور یہ حلال شراب غیر معین کا نہیں۔ لہذا من ذوات الامثال کیونکہ طہر تو ذوات الامثال سے ہوتے۔ یعنی ایسی چیزوں میں سے ہے جیسے بے میں اسکا مثل لازم آتا ہے تو اصل میں اسکا قائم مقام اسکا مثل شراب ہے اور جب مثل مکن ہو تو قیمت دوائی جاتی ہے تو قیمت بجائے شراب کے ہوتی لہذا ہنئے کہا کہ سو جو مثل نہیں ہے اس میں قیمت نہیں جائز ہے تو پھر عدت کو اسکا مثل لیا اور شراب جو مثل ہے اور مثل نہیں دیا جاسکتا تو قیمت واجب ہوگی۔ الا تری انہ لو جہا بالعقیقۃ قبل الاسلام تبر علی القبول فی الخنزیر دون الخمر۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ اگر مسلمان ہو جانے سے پہلے شوہر مہر سہی کی قیمت لایا تو سو کی قیمت میں عدت قبول کرنے کے لئے مجبور کیا جائیگی اور شراب کی قیمت میں نہیں ہے۔ یہ اسی وجہ سے کہ سہل قیمت گرے

خود سودے کیونکہ ہر ایک سور میں دوسرے سو سے فرق ہوتا ہے، نوشل نہیں بلکہ اسکا مقام قیمت ہے اور شراب کا مثل بہت ممکن و صورت طواہی عزاہ قیمت لینے پر مجبور نہیں ہو سکتی ہے۔ ولو طلقها قبل الدخول بها۔ اور اگر (اس مسئلہ مذکورہ میں) شوہر نے اسکو طلاق سے پہلے طلاق دیدی۔ فمن اوجب مهر المثل اوجب المتعة۔ تو جس امام نے مہر المثل واجب جانا تھا اسنے متعہ واجب کیا۔ فقہ یعنی ابو یوسف دائمہ ثلثہ کے نزدیک طلاق قبل الدخول میں متعہ مثل واجب ہے اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک بھی سور غیر معین میں یہی حکم کہ متعہ مثل واجب ہے۔ ومن اوجب القيمة اوجب نصفها۔ اور جس امام نے قیمت واجب جانی اسنے نصف قیمت واجب کی فقہ یعنی امام محمد کے نزدیک مطلقاً اور شراب غیر معین میں امام ابو حنیفہ کے نزدیک طلاق قبل الدخول میں نصف قیمت واجب ہے۔ (الفروع)۔ زمیون کے نکاح میں دیگر احکام مانند نان نفقہ واجب ہونا اور طلاق پڑنا اور عدت بیٹھا و نسب کا ثبوت و نکاح میں خیاب لونع اور نکاح صحیح میں باہمی وارث ہونا اور میں طلاق والی کا بغیر حلالہ جائز نہ ہونا اور ان بہن وغیرہ محرمات یہی کا دائمی حرام ہونا جملہ احکام مثل مسلمانوں کے جاری ہونگے۔ ت۔ د۔ دار الاسلام میں کوئی وطی بغیر معاوضہ شرعی یا بغیر سزا سے شرعی نہیں پس جہان کسب اجازت دے تو مہر اور جہان معذور رکھے تو عقربا مہر المثل ہے اور جہان فساد زنا قرار دے وہاں سزا سے حد یا جرم کا سواے دوسلہ کے ایک یہ کہ غیر بالغ لڑکا بغیر اجازت والی کے نکاح کرے و عدت اسے تحت میں آجاوے۔ دوم باندی بیچنے والے نے قبل پردگی کے وطی کی لیکن فن میں سے جسقدر بمقابلہ باندی کی بکارت کے ہو وہ ساقط ہوگا۔ م۔ د۔ دوا کیوں نے باہم مانڈ کیا حتی کہ ایک کی بکارت زائل کر دی تو دوسری پر مہر المثل لازم آویچا۔ و۔

باب نکاح الرقیق

باب رقیق کے نکاح کے بیان میں۔ رقیق ملوک مرد یا عورت اگر جب بالغ ہو خواہ بالکلیہ ملوک ہو وہ قن ہے یا بعض ہو یا اسکو مال پیمانہ زادی لکھدی ہو یعنی مکاتب ہو یا کہد یا کہ بعد موت آزاد ہو یعنی بدبر ہو یا نو بڈی سے مالک کی اولاد ہونے سے وہ ام ولد ہو گئی کہ کسورت مالک کے آزاد ہے اور کسی غیر کی ملوکہ نہیں ہو سکتی ہے۔ پھر امام معنیف نے اول رقیق سے شروع کیا۔ لایجوز نکاح العبد والامتہ الا باذن مولاهما۔ غلام و باندی کا نکاح نہیں جائز ہے مگر انے سولی کی اجازت کے ساتھ۔ واضح ہو کہ حافظ الدین نسفی رحمہ سے منقول ہے کہ نکاح جائز و منعقد ہے لیکن نافذ نہیں ہوتا بدون اجازت سولی کے۔ سر جی نے کہا کہ یہی صواب ہے یعنی نکاح بدون اجازت کے سورت ہے۔ یہی قول سعید بن المسیب و حسن بصری و ابراہیم نخعی وغیر ہم سے ابن ابی شیبہ نے روایت کیا۔ عراقی رحمہ نے کہا کہ اکثر اہل علم کے نزدیک نکاح جائز نہیں ہوتا ہے اور یہی قول حاد بن ابی سلیمان و اوزاعی و شافعی و احمد و اسحق کا ہے۔ یعنی رحمہ نے کہا کہ بقول صاحب الحدایۃ لایجوز۔ یعنی جائز نہیں ہے۔ یہی صواب ہے اور یہی بدایع و مفید و قدوری میں مذکور ہے۔ مع۔ لیکن ظاہر المذہب یہ کہ نکاح نافذ نہیں ہوا مگر منعقد ہو جاتا ہے پھر اگر سولی نے اجازت دی تو نافذ ہوا ورنہ باطل ہوا اور کچھ مہر لازم نہیں ہوتا فقہ غلام اس سے ذول مکر سے اور بعد دخیل کے مہر المثل واجب ہوگا لیکن غلام سے اسکا مطالبہ بعد آزاد ہو جانے کے ہوگا۔ م۔ د۔ وقال مالک یجوز للعبد لانه یلک الطلاق فیما لک النکاح۔ اور امام مالک نے کہا کہ غلام کے واسطے جائز ہے یعنی بغیر اجازت سولی کے جائز ہے کیونکہ غلام کو حقوق دینے کا خود اختیار ہے تو اسکو نکاح کرنے کا بھی خود اختیار ہے۔ ابن الہمام رحمہ نے کہا کہ امام مالک کا صحیح مذہب مثل باریے کے ہے ہے۔ معنی لیکن جو ہر مالک میں ہے کہ اگر بغیر اجازت کے غلام نے نکاح کیا تو صحیح ہے اور سولی محتاج ہے کہ خود طلاق دے سے وہ غلام بڑا نافذ ہوگی۔ مع۔ و لنا قولہ علیہ السلام لکانہ تزوج بغیر اذن مولاد فهو عاشر۔ اور ہماری دلیل حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ جس کسی غلام نے بغیر اجازت اپنے سولی کے نکاح کیا تو وہ زانی ہے۔ و رواہ الترمذی و الحاکم من حدیث جابر رضی اللہ عنہ اور وہ زانی کے کہا کہ حدیث حسن صحیح۔ اور ابن ماجہ و دارقطنی نے اسکو حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کیا لیکن دارقطنی نے کہا کہ صواب یہ کہ ابن عمر

رضی اللہ عنہما کا قول ہے اور دیگر اسانید سے ثبوت ہوا کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما ایسے غلام پر حد نہ جاری کرنے کا فتویٰ دیتے ہیں جبکہ حدیث
اور اصول حدیث کے موافق مضائقہ نہیں کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے انکا قول آیا حالانکہ یہ قول دلیل ہے کہ انہوں نے قطعی حدیث سے
بایاد اور مرفوع حدیث کو راوی نے جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا اور ثقہ کی زیادت مقبول ہے۔ پھر اسکا زانی ہونا دلالت کرتا ہے کہ
نکاح جائز ہی نہیں ہوا۔ اور ثوبہ اسکی حدیث ابو داؤد لبریق عبد اللہ بن عمر العمری ہی جس میں آیا کہ ایسے غلام کا نکاح باطل ہے۔
لہذا عراقی نے کہا کہ حدیث اس شخص پر محبت ہے جو کہے کہ نکاح منع ہے یا نافذ نہیں ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ انعقاد نکاح
نہو نے میں کوئی نص نہیں اور باطل کی حدیث خود ضعیف ہے اور مانا ہونا اسکو نافذ کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے اور یہ بلا خلاف ہمارے نزدیک
نہیں جائز ہے دلیل حدیث۔ ولان فی تنقیذہا کما تفسیرہما۔ اور اس دلیل سے کہ ان دونوں کے نکاح نافذ کرنے میں دو دن
کا عیدہ لگنا لازم ہوتا ہے۔ اذ النکاح عیب فیہما۔ اسوائے کہ نکاح ان دونوں میں عیب ہوتے ہیں یا غلام یا باندی خریدنے
پھر معلوم ہو کہ وہ نکاح میں ہے تو اسکو بھرنے کا اختیار ہے۔ فلا یلکنا نہ بدون اذن مولا ہے۔ تو غلام و باندی کو نکاح کا اختیار بدون
اجازت اپنے مولیٰ کے نہیں ہوتے۔ پھر باندی کے حق میں تولى سے مراد وہ جسکو باندی کے نکاح کرنے کی ولایت ہو جیسے باپ و دادا
و قاضی و مالک و وصی و مکاتب و مملو و غلام و مملو۔ رہا غلام تو اسکو اجازت دینے والا وہی جو اسکو آزاد کرنے کا مالک ہے
الدر فی الغر۔ و کذلک المکاتب۔ اور یہی حکم مکاتب کا ہے کہ بدون اجازت مولیٰ کے اسکا نکاح نافذ نہیں کیونکہ حکم حدیث
پر مکاتب غلام ہے جب تک اسپر ایک دم باقی ہو۔ لان الکاتبۃ اوجبت نکاح بغير حق المکسب بقی فی حق النکاح علی
حکم الرق۔ کیونکہ عقد کتابت نے کما فی حق من اسکی مالیت کھول دینا واجب کیا تو نکاح کے حق میں وہ رقیبت کے حکم پر
رہ گیا۔ یعنی خود تصرف سے منع رہا۔ خلاصہ یہ کہ غلام جو کہ جمع تصرفات خود مختاری سے ممنوع ہوا تھا اسکو کتابت سے صرف
بیا اجازت ملی کہ اپنی رائے سے صلح چاہے کما بیان جمع کر کے کل مقدار مال اتنی قطعون سے ادا کرے تو آزاد ہے پس صرف کما یقولون میں
خود مختاری ملی اور باقی اسی صلح ممنوع رہا اور یہ ہوا کہ حقیقت مولیٰ کی ملک میں حتیٰ کہ جو اموال اسکے پاس ہیں ان میں اس صلح تصرف نہیں
کر سکتا کہ مولیٰ کے حق میں خسارہ ہو۔ ولہذا لا یلک المکاتب تزویج عبیدہ۔ اور اسی وجہ سے مکاتب اپنے غلام کو تزویج نہیں کر سکتا
ت۔ جو غلام اسنے اپنی کمائی سے خریدا ہے کیونکہ غلام کی تزویج میں کوئی فائدہ نہیں سوائے اس نقصان کے کہ یہ غلام اپنی زوجہ کے
مہر میں کفیل ہو جاوے۔ و یلک تزویج امته لانه من یاب الاکتساب۔ اور مکاتب اپنی لونڈی کو (غیر سے) بیاہ سکتا ہے کیونکہ
یہ کمائی کے باب سے ہوتے۔ یعنی مال حاصل کرنے کا ذریعہ ہے۔ کیونکہ باندی کا مہر اور اسکی اولاد سب اسکو حاصل ہونگی اسی جہت سے
اگر اپنی باندی کو اپنے غلام سے بیاہے تو ظاہر الروایہ میں ہند۔ جائز ہے۔ و کذا المکاتبۃ لا یلک تزویج نفسہا بدون اذن مولیٰ
و تلک تزویج امتهما لما بینا۔ اور اسی صلح مکاتبہ باندی کو یہ اختیار نہیں کما اپنے آپ کو بدون اجازت مولیٰ کے تزویج کرے اور
اختیار ہے کہ اپنی باندی کو بیاہ دے جو اسکے جوہم بیان کیے۔ اگر کہو کہ مکاتبہ اپنی تزویج سے مہر کما دیگی تو جائز ہوگا جواب
یہ کہ ذاتی کمائی کا اختیار مولیٰ کو ہے اور مکاتبہ کا فعل شایہ کہ زنا سے حفاظت وغیرہ کے قصد سے ہو۔ و کذا المدبر و ام الولد۔ اور
حکم مدبر و ام الولد کا ہوتے۔ کہ بغیر اجازت مولیٰ کے تزویج جائز نہیں۔ خواہ مدبر غلام ہو یا باندی ہو۔ لان الملک فیہما قائم
کیونکہ مولیٰ کی ملک مدبر و ام الولد میں قائم ہوتے۔ اگر چہ ام الولد بعد وفات مولیٰ کے قطعاً آزاد ہوگی اور یہی مدبر کو و عدہ ہے
پس حاصل یہ ہوا کہ ملوک مذکر یا مؤنث خواہ تین ہو یا مکاتب یا مدبر یا ام الولد ہر ایک کا عقد کرنا بدون اجازت مولیٰ کے منع ہوتا
مگر مولیٰ کی اجازت پر نفاذ سوغت ہے حتیٰ کہ اگر مولیٰ نے دیکھا تو باطل ہوگا۔ اور اگر اجازت دی تو عقد منعقد اب نافذ ہو گیا۔ و اذ
تزوج العبد باذن مولاه۔ اور جب غلام نے (سوائے مدبر و مکاتب کے) مولیٰ کی اجازت کے ساتھ عقد نکاح کیا۔ حتیٰ کہ
صحیح ہوا اسکی جوہر کا مہر کچھ مولیٰ پر نہیں ہوگا۔ پس اگر کسی آزادہ عورت نے اپنا یا لونڈی کے ایک نے لونڈی کا اسکے ساتھ صلح منظور کیا

تو وہ سمجھے کہ غلام کا مالک اسکے مہربانان نفقہ کا ذمہ دار نہیں ہے۔ فالہروین فی رقبۃ بیع فیہ ہیں مہربان غلام کی گردن میں قرضہ
 جسکے مطالبہ میں غلام فروخت کیا جائیگا۔ یہی امام مالک و شافعی و احمد کا بھی مذہب ہے۔ ۲۔ لان ہذا دین و جب فی رقبۃ لعیب
 موجود ہے۔ کیونکہ یہ بیسافر ہے جو غلام کی گردن میں واجب ہوا کیونکہ قرضہ کا سبب اپنے لائق سے پاکیاقت یعنی نکاح
 جو سبب اس دین مہربان ہو وہ ایسے شخص سے پاکیاقت نہیں کیا کہ اس کی گردن میں واجب ہوا کیونکہ وہ قاتل یا غلام کی طرف سے اجازت پایا ہوا ہے
 اور یہ جو کہا گیا کہ (گردن میں قرضہ) اور یہ نہیں کہا کہ گردن پر قرضہ ہے تو یہ اس لیے کہ گردن پر قرضہ ذمہ داری ہے چنانچہ مرد آزاد
 کی گردن پر بھی قرضہ ہوا کرتا ہے اور یہاں مراد یہ کہ غلام کی گردن یعنی ذات جو ایک مال ہے اسی مال میں سے یہ قرضہ بھی واجب الادا ہوگا
 حتیٰ کہ فروخت کیا جائیگا۔ پھر یہ ظاہر ہے کہ غلام فروخت ہونے میں مولیٰ کا نقصان ہوگا کہ اسکے ہاتھ سے اسکا غلام جاتا رہیگا۔ وقد ظہر
 فی حق المولیٰ لصدور الاذن من جہتہ۔ اور اس سبب کا ظہر مولیٰ کے حق میں ہو گیا کیونکہ مولیٰ کی طرف سے اجازت واقع ہو چکی ہے
 نہ لیکن مولیٰ کے ساتھ ذمہ داری متعلق نہ ہوگی۔ فی متعلق برقبۃ دفعا للمضرة عن اصحاب الادیون۔ پس متعلق دین مہربان
 کی گردن کے ساتھ ہوگا تاکہ قرضہ ہون سے سفر دور ہوتے۔ کیونکہ اگر غلام کمانی کر کے ادا کرے تو قرضہ ہون یعنی مہربان
 عورتوں کو تدریج تھوڑا تھوڑا وصول ہونے میں ضرر لاحق ہوگا لہذا کہا گیا ہے۔ کمانی دین التجارۃ۔ جیسا کہ تجارت کے قرضہ
 میں حکم ہے۔ چنانچہ اگر مولیٰ نے اپنے کسی غلام کو تجارت کی اجازت دی اور اسنے معاملات خرید و فروخت میں سودا گردن سے ادا
 مل خریدے حتیٰ کہ اس پر قرضہ چڑھ گیا تو قرضہ ہون کا حق اس غلام کی گردن میں ہے وہ اسکو فروخت کر دین۔ پھر مدفع ہوگا کہ
 قرضہ ہون نے اسکو ایک بار فروخت کر لیا تو دام باہم تقسیم کر لیں پھر وہ دوبارہ فروخت نہیں کر لیا جائیگا اگرچہ سبکو پورا قرضہ وصول
 نہوا ہو۔ اسی طرح اگر اول درجہ کے قرضہ ہون نے فروخت کر کے باہم تقسیم کر لیا اور کچھ نہیں بچا اور ایسے قرضہ داری میں جبکہ قرضہ ہون
 کا ہو تو یہ لوگ پھر قرضہ کے پاس فروخت نہیں کر سکتے ہیں بلکہ بعد آزاد ہونے کے اس سے مطالبہ کر سکتے ہیں۔ (فرع) غلام کی گردن
 کا نفقہ بھی غلام کی گردن میں ہے حتیٰ کہ اسکے مطالبہ میں (دوخت ہو سکتا ہے۔) والمہربان والمکاتب یسعیان فی المہربان ولا یسعیان
 فیہ۔ اور جو غلام کہہ بر کیا ہوا ہو یا وہ مکاتب ہو تو یہ دونوں مہربان سماعت کریں گے اور مطالبہ مہربان فروخت نہیں جاویں گے۔ لانہما
 لا یحتملان انتقال من ملک الی ملک مع بقا الکتابۃ والتدبیر۔ کیونکہ مہربان مکاتب اس لائق نہیں ہیں کہ تہیروکتابت
 باقی رہنے کے باوجود ایک ملک سے دوسرے ملک میں منتقل ہوں۔ کیونکہ اس مولیٰ نے مہربان مکاتب کیا پھر فروخت ہون تو
 غالباً مشتری انکو اپنے ملک میں مہربان مکاتب نہ رکھے حالانکہ عقد تہیروکتابت بہت لازمی ہوتے ہیں۔ تو فروخت کرنا ممکن نہوا کیونکہ
 من کسبہا لاسن نفسہا۔ (تو ہا پار) یہ دین مہربان دونوں کی کمانی سے ادا کیا جائیگا۔ ان دونوں کی ذات سے نہ پھر مولیٰ کی
 اجازت نکاح کسی بیع ہوئی ہے اور کسی ہلاکت مولیٰ ہے۔ واذا تزوج البعد غیر اذن مولیٰ فقال المولیٰ طلقھا او فارقتھا
 اور اگر غلام نے بغیر مولیٰ کی اجازت کے نکاح کیا پھر مولیٰ نے کہا کہ اس عورت کو طلاق دے یا اسکو جدا کر دے۔ تو وہ ہم جوتا ہے کہ
 مولیٰ نے نکاح تسلیم کر لیا کیونکہ طلاق دینا وہاں تک کہ بعد نکاح کے ہو لیکن یہ وہم کافی نہیں۔ فلیس ہذا باجازۃ۔ پس یہ کلام کچھ بھی
 اجازت نہیں ہے۔ لانہ یحتمل الرد۔ کیونکہ یہ کلام تو رد کرنے کو مختل ہے۔ لان رد ہذا العقد و تارکتہ یعنی طلاق و سفارقتہ۔
 کیونکہ ایسے عقد باہمی کو رد کرنا واسکو ترک کرنا طلاق و جدائی کہا جاتا ہے۔ وہو الیق بحال البعد التمر و۔ اور غلام سرکش کے حال
 کے ساتھ ہی زیادہ مناسب ہے۔ اور غلام کی سرکشی بغیر اجازت نکاح کرنے سے ظاہر ہے۔ پس یہ دلیل مفید ہے کہ یہ کلام رد پر محمول
 ہے۔ او ہوا دنی فکان المحل علیہ اونی۔ یا رو بہت نزدیک ہے تو اسی پر محمول کرنا اولیٰ ہوگا۔ نہ یعنی اگر ہم اسکو حقیقی فراق
 و طلاق پر محمول کریں تو نتیجہ ہوگا کہ نکاح کو مولیٰ نے ثابت کر کے پھر طلاق کا حکم دیکر اٹھا یا اور اگر رواج کے معنی میں محمول کو ان سے یعنی
 مولیٰ نے اجازت مذی بلکہ رو کر دیا تو نتیجہ ہوگا کہ مولیٰ نے پہلے ہی سے نکاح کو ثابت نہ کرنے یا تو زیادہ نزدیک و آسان ہی ہے۔

اجازت دیکر دور کرنے کے پس کلام اسی پر محمول ہوگا۔ وان قال طلقاً تطليقة۔ اور اگر مولیٰ نے کہا کہ اس عورت کو طلاق ہے
 طلاق دینا تو یہی مثل اول کے حکم پر محمول ہوگا۔ اور اگر کہا کہ اس عورت کو طلاق سے ایسا طلاق دینا کہ۔
 حکم الرجعة سے بچے رجوع کرنے کا اختیار ہو۔ فهذا اجازة۔ تو یہ نکاح کی اجازت ہے۔ لان الطلاق الرجعي ما يكون الا في
 نکاح صحیح فیتعین الاجازة۔ کیونکہ رجوع کرنے والی طلاق تو ہونہیں سکتی سوائے صحیح نکاح میں تو اجازت دینا نہیں ہو سکتی
 پس حاصل یہ ہوا کہ اجازت یا تو کلام صحیح سے ہو یا ایسے کلام محتمل سے جو اجازت کے معنی میں راجح ہو۔ م۔ ومن قال بعدہ
 تزویج بذہ الامر۔ اور جس مولیٰ نے اپنے غلام سے کہا کہ تو اس باندی سے تزویج کر لے۔ پس آیا تزویج صحیح کا حکم رہ گیا یا
 تزویج فاسد کی مثال ہو گی کیونکہ تزویج دو دن طرح کا ہوتا ہے صحیح و فاسد۔ چنانچہ فرمایا۔ فتزوجها كما حافاسدا۔ پس غلام نے اس باندی سے
 فاسد نکاح کے طور پر تزویج کر لیا۔ یعنی شرائط سمیت مانند گواہ وغیرہ سے کوئی شرط فوت ہوئی۔ و دخل بها۔ اور غلام نے اس عورت سے
 ساتھ دخول کر لیا۔ حتیٰ کہ نہ لازم آگیا۔ فاتہ بیاع فی المهر تو غلام مذکور مہر کے مطالبہ میں فروخت کیا جائیگا۔ اور مولیٰ کہہ سکتا
 دینا اس فاسد نکاح کی بھی اجازت ہوگا۔ عند ابی حنیفہ۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ و قال ابو حنیفہ اذا اعتق اور مومن
 نے کہا کہ جب غلام آزاد کیا جاوے تب اس سے یہ مہر یا جائیگا۔ بالفصل فروخت نہیں ہو سکتا کیونکہ مولیٰ کی اجازت نہیں ہے۔ و اصل
 ان الاذن فی النکاح یقصر القاسد والجازر عندہ فیکون ہذا المهر ظاہر اتی حق المولیٰ وعندہ ما یصرف الی الجائز الا غیر فلا
 کیونکہ ظاہر اتی حق المولیٰ تو اخذ بہ بعد الاعتاق۔ اور اصل بنیاد اس اختلاف کی یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک نکاح کی اجازت دینا
 نکاح فاسد نکاح جائز دونوں کو شامل ہوگا۔ تو یہ مہر پر نکاح فاسد کی دلی سے لازم آیا۔ مولیٰ کے حق میں ظاہر ہوگا (حتیٰ کہ اس کا غلام
 فروخت ہوگا) اور صاحبین رح کے نزدیک یہ اجازت فقط نکاح جائز کی جانب راجح ہوگی۔ نہ غیر جائز کی طرف تو یہ مہر مولیٰ کے حق
 میں ظاہر نہیں ہوگا (کیونکہ اس نے اس نکاح فاسد کی اجازت نہیں دی) تو اس مہر کے واسطے غلام بعد آزادی کے جانے کے، فروخت
 ہوگا۔ لہذا ان المقصود من النکاح فی المستقبل الاعقاف و التحصین و ذلک بالجائز۔ صاحبین کی دلیل یہ کہ
 زمانہ مستقبل میں نکاح سے مقصود اپنے آپ کو عقیقہ رکھنا اور شرنگاہ کو محفوظ کر لینا۔ اور یہ مقصود صرف نکاح جائز سے حاصل ہوتا ہے
 و لہذا لو حلت لا یزویج یصرف الی الجائز۔ اور اسی واسطے اگر کسی نے قسم کھالی کہ تزویج نہیں کرے گا تو یہ نکاح جائز کی طرف
 راجح ہوگی۔ حتیٰ کہ نکاح جائز کیا تو جھوٹا ہوا اور اگر نکاح فاسد کیا تو قسم میں جھوٹا نہوگا۔ ہاں اگر قسم کھاوے کہ زمانہ ماضی میں
 اس نے تزویج نہیں کیا حالانکہ اس نے فاسد نکاح کیا تھا تو جھوٹا ہو گیا کما فی المیسوط۔ اور بیان مولیٰ کی اجازت زمانہ مستقبل ہی کی ہے
 ظاہر ہے تو صرف نکاح جائز پر منحصر ہوئی۔ بخلاف البیع۔ بخلاف بیع کے وقت کہ اگر بیع کی اجازت دے تو وہ البتہ بیع صحیح و بیع کا
 دو دن کو شامل ہے۔ لان بعض المقاصد حاصل و ہولک التصرفات۔ کیونکہ مقاصد میں سے بعض تو حاصل ہو اور وہ
 تصرفات کی قدرت ہے۔ ولہ ان اللفظ مطلق فمجری علی اطلاقہ۔ اور ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ کہ لفظ تو مطلق ہے جس میں وہ اپنے اطلاق
 پر جاری کیا جائیگا۔ تو جب کہا کہ تو اس باندی سے تزویج کر۔ تو تزویج مطلقاً خواہ صحیح ہو یا فاسد ہو اس کی اجازت میں آگیا۔
 کما فی البیع۔ جیسے بیع میں وقت بالاتفاق بیع جائز و بیع فاسد کو شامل بخلاف تکبیر کے چنانچہ اگر وہیل کیا کہ یہ نکاح کر دے تو
 فاسد نکاح کو شامل نہیں حتیٰ کہ اگر نکاح فاسد کے واسطے وہیل کیا تو وہ نکاح صحیح نہیں کر سکتا بخلاف بیع کے۔ اور یہ کہنا کہ بیع
 میں بعض مقاصد کے حاصل ہونے میں نکاح سے فرق ہے۔ یہ فرق صحیح نہیں۔ و بعض المقاصد فی النکاح الفاسد حاصل
 اور فاسد نکاح میں بھی بعض مقاصد حاصل ہوتے ہیں۔ کالنسب و وجوب المہر و العدة علی اعتبار وجود الوطی۔ جیسے
 نسب ثابت ہونا اور مہر و عدت واجب ہونا باعتبار و طی اپنے جانے کے وقت۔ اگر عدت کا شمار کچھ بیان مقصود امور میں سے
 نہیں ہے۔ ہاں قسم کا مسئلہ البتہ معارض ہوتا بشرطیکہ حکم ہوتا گروہ تو عدت مقدم کرنے کے طریقہ پر ہے۔ و مسئلہ البتہ معارض ہونا

علیٰ ہذہ الطریقہ۔ اور اس طریقہ پر (کہ مطلق اپنے اطلاق پر جاری ہو) قسم والا مسئلہ منسوخ ہوتے۔ بلکہ صحیح یہ کہ اگر قسم کھائی کہ تزویج نہ کروں گا تو فاسد تزویج کرنے سے بھی مانع ہو جائیگا۔ اور بر تقدیر تسلیم بیان نکاح کا قیاس قسم پر منع ہوا سوائے کہ قسم کا مدعا عورت و رواج برہہ بخلاف نکاح کے۔ م۔ ع۔ پھر واضح ہو کہ اگر مولیٰ کی نیت انقضای صحیح نکاح کی ہو تو اسی پر اجازت منحصر ہوگی اور اگر صحیح فاسد نکاح کی اجازت دے تو نکاح فاسد نکاح صحیح دونوں جائز ہیں التھر۔ واضح ہو کہ مولیٰ نے اپنے غلام کو تجارت کی اجازت دی اسنے اپنے ساتھیوں میں اپنے اوپر قرضہ لیا تو یہ قرضہ اسی غلام کی گردن میں ہوتا ہے۔ ومن زوج عبدہ یوناما ذونا مالہ امرأۃ۔ اور جس شخص نے غلام قرضدار ما دون النجاة کو ایک عورت بیاہ دی فت یعنی مولیٰ نے اجازت دی۔ جاز۔ تو نکاح جائز ہوتے اور عورت کا مہر بھی مثل تجارتی قرضوں کے اس غلام کی گردن میں متعلق ہو جائیگا۔ والمرأۃ اسوۃ للفر ما فرنی مہرہا۔ اور عورت اپنے مہر کے بارہ میں دوسرے قرضوں کے ساتھ یکساں برابر کی شریک ہوگی۔ فت۔ یہ نہیں ہوگا کہ قرضخواہ لوگ مقدم ہوں۔ پس اگر غلام شلہ دو ہزار کو فروخت کیا گیا اور تین قرضخواہ ہر ایک کا قرضہ ایک ہزار درہم ہو اور چوتھی عورت جسکا مہر ایک ہزار درہم ہو ہر ایک اس دو ہزار میں سے چہلم یعنی پانچ سو درہم پاویگا اور باقی کا مطالبہ بعد ازادی کے کر سکتا ہے۔ غرضکہ بحساب اپنی مقدار قرضہ کے ہر قرضخواہ کو حصہ دے لیا۔ اور عورت بھی انکے ساتھ برابر استحقاق کی شریک ہے۔ ومعناہ اذا کان النکاح مہرا مثل۔ اور مراد یہ کہ برابری کا حق ہوتا ہے کہ نکاح مذکور مہر مثل کے عوض ہوا ہوتے۔ یا کم پر ہو غرضکہ زائد نہ ہو۔ ورنہ قدر مہر مثل میں تو عورت بھی قرضخواہوں کے برابر ہوتی اور زائد میں متاخر حتیٰ کہ جب قرضخواہوں سے پہلے عورت کا حق متعلق ہوگا جیسے آدمی پر حالت صحت کے قرضہ حالت مرض کے قرضہ سے مقدم ہیں۔ اور اس سے معلوم ہوا کہ مہر مثل سے کم کی صورت میں عورت لا محالہ قرضخواہوں کے برابر ہی شریک رکھتی ہے۔ ووجہ ان سبب ولایۃ المولیٰ ملک الرقیۃ علیٰ ما ذکرہ۔ اور یکساں سستی ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مولیٰ کا غلام کی گردن کا ملک ہونا ہی مولیٰ کی ولایت کا سبب ہے چنانچہ ہم اسکو بیان کریں گے۔ فت۔ آئندہ مسئلہ میں۔ تو جب مولیٰ نے اسکا نکاح کیا تو مولیٰ نے اسپر مہر چڑھا یا۔ نکاح لایلاقی عن الغرامہ بالابطال مقصودا۔ اور نکاح بیان قرضخواہوں کے حق کے ساتھ اس طرح نہیں متصل ہوا کہ انکے حقوق باطل کرنے کا قصد ہوتے۔ بلکہ نکاح تو بمقتضای بشریت اور حفظِ حرمت ہر دو اس سے قرضخواہوں کا قرضہ باطل کرنا اصلی مقصود نہیں ہوا۔ الا انہ۔ لیکن یہ بات فت۔ بے شک ہوئی کہ ضمناً قرضخواہوں کے حق میں سنا عت پیدا ہوگئی۔ اس طرح کہ۔ اذا صح النکاح وجب الدین بسبب لامردہ۔ جب نکاح صحیح ہو گیا تو قرضہ ایسے سبب سے جوڑا ہو گیا کہ اسکا کچھ دینیہ نہیں ہوتے کیونکہ نکاح بدون ال نہیں ہوتا۔ فتشابہ دین الاستہلاک۔ تو دین مہر مشابہ دین استہلاک کے ہو گیا فت یعنی جب غلام نے کسی غیر کا مال تلف کر ڈالا تو اسکا تاوان اس غلام کی گردن سے دین متعلق ہوتا ہے اسی طرح عورت سکرہ سے منع اٹھانا کہ دین متعلق ہوا اور دونوں صورتوں میں قرضہ اصلی ہے تو قرضخواہوں کے ساتھ برابری کا حق ہوا۔ وصارہ کما لم یرض المدیون اذا تزوج امرأۃ فمہر شلہا اسوۃ القرامہ۔ تو اس غلام کا حال مثل اس مریض کے ہو گیا جو ایسے مرض میں مبتلا تھا کہ آخر اسی بیماری میں مر گیا اور وہ قرضدار بھی تھا اگر اسنے کسی عورت سے نکاح کیا تو یہ عورت بقدر اپنے مہر مثل کے قرضہ ہونے کے ساتھ برابر کی حقدار شریک ہوتے۔ پس اگر زیادہ قرضہ (۸) اشرفی اور بکر کا (۴) اشرفی اور خالد کا (۶) اشرفی اور عورت کا مہر (۹) اشرفی ہو اور اسقدر اسکا مہر مثل بھی ہو پھر مریض مر گیا اور (۹) اشرفیان ترکہ جو زمین (۹) گویا غلام (۹) اشرفیوں کو فروخت ہوا۔ تو ترکہ میں سے (۳) اور بکر کو (۳) اور خالد کو سولہ اشرفی اور اسقدر عورت کو لیا۔ (فروع) اگر مولیٰ نے غلام کو ایک عورت سے تزویج کے بعد فروخت کیا تو بیع جائز ہے اور عورت کا مہر اسکی گردن سے متعلق رہیگا چنانچہ اسکا ساتھ جائیگا جیسے کسی کا مال تلف کرنے کا تاوان ہوتا ہے۔ حتیٰ کہ عورت کو مشتری کے پاس سے مطالبہ مہر اسکو فروخت کرانے کا اختیار ہے۔ م۔ اور اگر اختیار نہ ہو کہ مولیٰ نے فاسد نکاح سے جسے قرضخواہوں کو اختیار ہوتا ہے م۔ واضح ہو کہ مہر کے واسطے غلام ایک بار فروخت ہوگا اور باقی

مطالبہ بعد از او ہونے کے رہا لیکن اگر مولیٰ نے خود عورت کے ہاتھ فروخت کیا تو نہیں۔ ق۔ اور نکاح فسخ ہو گیا لیکن اس صورت میں اگر اسپر غیر کمال ٹھکرے کا یا تجارتی فرض ہو تو عورت کے پاس مطالبہ ہوگا۔ م۔ اگر مولیٰ نے اپنی باندی کو اپنے غلام سے بیابا تو مہر واجب نہیں۔ ع۔ یہی اصح ہے اولاً دیکھو۔ د۔ ومن زوج امته۔ اور جیسے بیادوی اپنی باندی فت۔ یا م ولد خواہ غلام کو یا آزاد کو۔ فلیس علیہ ان۔ ہونہا میت الزوج۔ تو مولیٰ پر یہ واجب نہیں کہ اس باندی کو اسکے شوہر کے گھر میں بیادے۔ فت۔ اور اپنا حق خدمت چھوڑ دے۔ م۔ اگرچہ شوہر نے وقت عقد کے ایسی شرط کر لی ہو۔ و لکنہا تخدم المولیٰ۔ و لیکن باندی مذکورہ اپنے مولیٰ کی خدمت کئی رہیگی فت۔ اور شوہر کو حکم نکاح سپرد کرنا اسطرح ہو کہ۔ و یقال للزوج متی ظفرت بہا و طعیتہا شوہر سے کہا جائیگا کہ جب تو اس عورت پر قابو پاوے اس سے وہی کرے فت۔ در حالیکہ وہ مولیٰ کی خدمت سے فارغ ہو۔ ت۔ لان حق المولیٰ فی الاستخدام باقی۔ کیونکہ خدمت لینے میں مولیٰ کا حق باقی ہے فت۔ کچھ نکاح کی اجازت دینے سے مٹ نہیں گیا و التبیوۃ البطلان لہ۔ اور شوہر کے گھر بسا ماس من الخدمۃ کا باطل کرنا ہوگا فت۔ حالانکہ یہ جائز نہیں تو مولیٰ پر شوہر کے گھر بسا بھی واجب نہوا۔ م۔ لیکن باندی کے واسطے نفقہ دسکنی ہوگا۔ ت۔ فان لبوا بالمعہ بیتا۔ پھر اگر مولیٰ نے (باختیار خود) اس باندی کو اسکے شوہر کے ساتھ ایک مکان میں بسا یا۔ یعنی رات کو تنہا مکان میں رہنے کی اجازت دی اگرچہ دن میں اس سے خدمت لیا کرے یا بعد حکم مولیٰ کے وہ اپنی خوشی سے خدمت کرتی رہی۔ ن۔ قلہا النفقۃ و السکنی۔ تو باندی کے واسطے نفقہ دسکنی ہوتی ہے جو اسکے شوہر پر واجب ہے حتیٰ کہ غلام ہو تو اسکے مطالبہ میں فروخت کیا جائیگا باجملہ رات میں شوہر کے ساتھ خلوت میں چھوڑے تو باندی کے واسطے نفقہ دسکنی ہے۔ و الا فلا۔ در نہ نہیں۔ لان النفقۃ تقابل الاحتباس۔ کیونکہ نفقہ مقابل احتباس ہے فت۔ احتباس رد کیا جاتا ہے۔ پس اگر اپنی خدمت میں روکا تو شوہر پر نہیں۔ اور اگر شوہر کے پاس اپنی خدمت سے روکا تو شوہر پر لازم اور اپنے اوپر نہیں ہے۔ و لو لبوا باجتیا۔ اور اگر مولیٰ نے باندی کو شوہر کے ساتھ کسی مکان میں شب باشی دی فت۔ ادا بانق خدمت خود سا تھکیا۔ ثم بدالہ ان یشترکہم ذلک۔ پھر اسکی راسے میں آیا کہ اپنی باندی سے خدمت لیا کرے تو اسکو یہ اختیار حاصل ہے فت۔ کہ شب باشی کی اجازت منسوخ کر دے اور شوہر سے نفقہ بھی ساتھ ہو جائیگا۔ لان الحق باق لبقاؤ الملک فلا یسقط بالتبویۃ کما لا یسقط بالنکاح۔ کیونکہ حق مولیٰ تو باقی ہے بوجہ ملک باقی ہونے کے تو تبویہ کی وجہ سے ساتھ نہیں ہوگا جیسے نکاح کر دینے سے غلام نہیں ہوا۔ و اطمح ہو کہ مولیٰ اپنی باندی کو سفر بندھ لیا جائے اگرچہ اسکا شوہر مانع ہو التبویہ۔ قال رحمۃ اللہ تعالیٰ۔ امام سعفی نے کہا کہ۔ ذکر تزویج المولیٰ عبیدۃ و مہنتہ و لم یشکر رضا ہما۔ امام محمد نے طبع صغیر میں مولیٰ کا اپنا غلام و باندی بیابنا ذکر فرمایا اور غلام و باندی کی رضامندی کا ذکر نہیں کیا فت۔ اور یہ کچھ نہیں لکھا کہ غلام یا باندی کو اسکی رضامندی سے بیابا ہو سکے۔ طلاقا ذکر کیا۔ و ہذا یرجع الی مذہبنا ان للمولیٰ اجبار علی النکاح۔ اور ایسا اطلاق ہمارے مذہب کی طرف راجع ہے کہ مولیٰ کو اختیار ہے کہ اپنے غلام و باندی کو نکاح پر مجبور کرے فت۔ اگرچہ وہ راضی نہوں اور اگرچہ مانع ہوں۔ و عند الشافعی لا اجبار فی العبد۔ اور شافعی کے نزدیک غلام کے حق میں جبر کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ و ہذا روایت عن ابی حنیفہ۔ اور یہی ابو حنیفہ رحمۃ اللہ سے ایک روایت ہے۔ اگرچہ یہ روایت شاذہ ہے جسکو طحاوی نے روایت کیا۔ ع۔ لان النکاح من خصائص الادمیۃ۔ کہو کہ نکاح تو انسان ہونے کا خاصہ ہے فت۔ اور آدمیت و انسانیت کسی شخص کی ملوک نہیں ہو سکتی ہے۔ و العبد و اخل تحت ملک مولیٰ من حیث انہ مال۔ اور غلام تو مولیٰ کے تحت ملک اس راہ سے داخل ہے کہ وہ مال ہے۔ فت۔ نہ ازراہ آدمیت۔ نہ ازراہ ملک انکاح۔ تو مولیٰ اسکے نکاح کرنے کا مالک نہیں فت۔ یعنی اسکے آدمیت کے خاصہ کا باجبر مالک نہیں ہے۔ کیونکہ نکاح کہنے میں مال بھی شامل نہیں ہے بلکہ نقصان ہے۔ بخلاف الامتہ۔ بر حاکم باندی کے فت۔ کہ بالاتفاق جبر اسکا نکاح کر سکتا ہے۔ بشرط ان مولیٰ اسکا مالک نہ ہو۔ لان مالک منافع یضہا فی ملک تملیکہا۔ کیونکہ مولیٰ اپنی

باندی کے بیع کی شغوتوں کا مالک ہے تو ان شایع کو بیع کے ملک میں کرنے کا بھی مالک ہے۔ لیکن بیع کی شغوت دینا شرطاً بطریق نکاح فرض ہے تو نکاح کرنا اسکے اختیار میں ہوگا۔ خلاصہ یہ کہ باندی پر جبر کا اختیار ازراہ مالی شغوت ہے نہ ازراہ آدمیت ہے اور غلام میں چونکہ مالی شغوت نہیں تو جبر بھی نہیں ہے۔ لیکن اس دلیل میں یہ کلام ہے کہ مالی شغوت کچھ مہربان شخص نہیں بلکہ جن موصوفے سے ملے کی درستی ہو وہ بھی جائز ہیں لہذا اطہار الرواۃ میں ہمارے نزدیک غلام پر بھی اجبار کا اختیار ہے۔ ولنا ان الانکاح اصلاح ملکۃ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ نکاح کر دینے میں اپنی ملک یعنی غلام کی اصلاح کرنا موجود ہے۔ لان فیہ تخصیص سن الزنا الذی ہو سبب الہلاک والنقصان۔ کیونکہ نکاح کر دینے میں غلام کو محفوظ کر لینا زنا کاری سے جو کہ زانی کی ہلاکت و نقصان کا سبب ہے۔ اگرچہ غلام پر ہم نہیں مگر کوڑوں کی ضرب بھی موجب نقصان شدید ہے۔ فیملکہ اعتباراً ابالاتہ۔ قبولی نکاح کرنے کا مالک ہوا بقیاس باندی کے ہے یعنی جیسے باندی میں اسکو ازراہ تصرف مالی یہ اختیار ہے اسی طرح غلام میں ازراہ تصرف مالی یہ اختیار ہے۔ بخلاف المکاتبہ۔ بخلاف المکاتبہ۔ برخلاف ایسے غلام کے جسکو ذمہ لکھ دیا ہے اور ایسی باندی کہ جو ہمیشہ باگنی ہے۔ یعنی مقدر مال کا کرا قساط ادا کرے تو وہ آزاد ہے پس مکاتبہ یا مکاتبہ پر بالاجماع جبر کا اختیار نہیں ہے۔ لانہما التحقا بالاحرار تصرفاً۔ کیونکہ یہ دونوں تصرف کی راہ سے آزادوں میں مل چکے۔ فیشرط رضا ہوا۔ تو ان دونوں کی رضامندی لینا شرط ہے۔ فت جیسے ازراہ ذاتی ملکیت کے انکو مولیٰ کی اجازت لینا شرط ہے۔ قال ومن زوجه استہ فم قتلہا۔ فرمایا کہ اور جیسے اپنی باندی کو بیاہ دیا پھر قتل اسکو قتل کر ڈالو۔ اگرچہ خطا و جوگ سے قتل کیا ہو۔ قبل ان یدخل بہا زوجہا۔ یہ قتل جو مولیٰ کے قتل سے ہے قبل اسکے واقع ہوا کہ باندی کا شوہر اسکے ساتھ داخل کرے۔ فت باطلت صحیح کرے جس سے مہر تاکہ ہو جاتا ہے اور حال یہ کہ مولیٰ ملکیت آدمی ہے نہ طفل نہیں ہے۔ فلا مہر لہا عند ابی حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ۔ تو امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک اس باندی کے واسطے کچھ مہر نہیں ہوگا۔ فت جو کہ مولیٰ کا حق ہوتا ہے۔ اور یہی امام شافعی و احمد کا قول ہے۔ وقال علیہ المہر لمولایا اعتباراً ابوہما حنف النعمان۔ اور صاحبین نے کہا کہ شوہر پر اس باندی کے مولیٰ کے واسطے مہر واجب ہوگا بقیاس اسکے خود اپنی موت سے مر جانے کے۔ فت یعنی اگر اپنی موت سے مر جائے تو مہر تاکہ ہو کر لازم آتا اسی طرح مولیٰ کے قتل سے مقتول ہونے میں بھی مہر واجب ہوگا۔ و ہذا لان المقتول میت باجلہ۔ اور اس قیاس کی وجہ یہ ہے کہ جو آدمی مقتول ہو جاتا ہے وہ اپنی اجل پر مرنا ہے۔ فت یہی تمام اہل سنت و الجماعہ کا مذہب و اعتقاد صحیح ہے۔ برخلاف معتزلہ وغیرہ کہ ابون کے جو سمجھتے ہیں کہ اسکی موت نہ تھی بلکہ قاتل نے اسکی عمر کاٹ ڈالی تاکہ یہ بالکل باطل ہے اور اللہ تعالیٰ نے مقتول کی اسقدر حیات مقدر فرمائی تھی۔ لہذا مہر تاکہ ہونے میں جیسے قتل سے اپنے وقت پر مرے ویسے ہی بغیر سبب ظاہری یا مرض کے مرنا دونوں برابر ہیں۔ قصار کما اذا قتلہ اجنبی۔ پس مولیٰ کا قتل کرنا ایسا ہوگا جیسے باندی کو کسی اجنبی نے قتل کیا۔ فت حالانکہ اجنبی کے قتل کرنے میں بالاتفاق پدمہر واجب ہے تو مولیٰ کے قتل کرنے میں بھی پدمہر واجب ہوگا۔ ولہ انہ منع للمبدل قبل التسلیم فیما زی منع المبدل۔ اور ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ مولیٰ نے مبدل کو یعنی بیع کنیز کو بیو کرنے سے پہلے منع کر لیا تو اسکو بدل یعنی مہر کے بدلے کے ساتھ بدلا دیا جائیگا۔ کما اذا ارتدت الحرة۔ جیسے تازہ میں مرزا ہو گئی۔ فت تو وہ جو رو بنانے کے لائق نہیں رہی اگرچہ نصرانیہ ہو جاوے پس اسکا مہر ساقط ہو جاتا ہے اور جیسے کفر شرک باطنی موت حقیقی ہے ویسے ہی قتل بھی موت ظاہری ہے۔ اور کچھ شک نہیں کہ مقتول اپنی اجل پر مرے لیکن حکام تو حکام ہیں۔ اور احکام میں فرق ہے۔ والقتل فی احکام اللہ نیا جعل اطلاقاً حتی وجب القصاص والدیۃ۔ اور نبیادی احکام میں قتل کو تلف کرنا ٹھہرا گیا حتیٰ کہ قصاص و دیۃ واجب ہوا کرتی ہے۔ فلذانی حق المہر۔ پس یون ہی مہر کے حق میں۔ فت مولیٰ کا باندی کو قتل کرنا معتقد علیہ کو تلف کرنا ٹھہرا اور چونکہ قتل بیوہ کی ہے تو مہر سب ساقط ہوا۔ فریغ ان اجنبی نے قتل کیا تو بالاتفاق مہر ساقط ہوگا کیونکہ مولیٰ نے بیوہ کو قتل کیا۔ جیسے بعد قتل کے مولیٰ کا قتل کرنا۔ اگر مولیٰ نے باندی کو ایسی جگہ غائب کیا کہ شوہر کو اس پر فراہم نہیں یا سلطان کے ہاتھ فروخت کیا

باندی خود غائب ہوئی۔ یا مولیٰ نے قبل دخل اسکو آزاد کیا اور اسنے اپنے کو اختیار کیا حتیٰ کہ نکاح منع ہو گیا وہ بلا تفریق ہر کا مطالبہ تھا
 ہر۔ مع۔ وان قلت حرة نفسها قبل ان يدخل بها زوجها۔ اور اگر آزادہ عورت نے اپنے آپ کو قتل کر ڈالا قبل اسکے کہ
 شوہر اسکے ساتھ دخل کرے۔ اس کے وارث نے اسکو قتل کیا۔ اور یہی حکم باندی میں بقول صحیح ہر۔ ق۔ فلها المهر متوا
 حره کے واسطے ہر واجب ہوگا۔ جو اسکی میراث ٹھہرے گا۔ خلافا لفرج فرج ہو یعنی تہہ یا لردۃ ولقتل المولیٰ استہ و بخل
 ما یبیتاہ۔ بخلاف قول زفرج کے (کہ نہیں واجب ہوگا) زفرج اسکو مرتد ہو جانے پر اور مولیٰ کا اپنی باندی قتل کرنے پر قیاس کرتے
 ہیں اور جامع وہ جو ہم بیان کر چکے۔ یعنی مقیس و مقیس علیہ میں امر مشترک جو ہر قیاس ہر۔ یہ کہ آزادہ کا مرتد ہونا اور مولیٰ کا
 باندی قتل کرنا اس واسطے ہر سا قطہ کرتا تھا کہ بسدل کو تسلیم نہیں کیا یہی آزادہ کے قتل میں موجود ہر اور باندی کے بارہ میں روایت
 نہیں اور شایع نے اختلاف کیا اور قاضیخان نے کہا صحیح یہ کہ اسکا حکم مثل حرہ کے ہر۔ م۔ و لنا ان جنایۃ المرء علی نفسه غیر معتبرۃ
 فی حق احکام الدنیا۔ اور ہماری دلیل یہ کہ آدمی کا اپنی جان پر جرم کرنا دنیاوی احکام میں معتبر نہیں ہر۔ ق۔ اگرچہ آخرت میں
 وہ جہنمی ہوگا۔ فشا بہ موتھا حتف النہا۔ عورت کا خودکشی کرنا منکرہ اپنی خود موت مرنے کے ہر۔ ق۔ زہر تاکہ وہ واجب ہوا۔
 بخلاف قتل المولے استہ لانه یعتبر فی احکام الدنیا حتیٰ تجب الکفارة علیہ۔ برخلاف مولیٰ کا اپنی باندی مار ڈالنے کے کہ وہ
 تو دنیاوی احکام میں معتبر ہر حتیٰ کہ عمل پر اس قتل کا کفارہ لازم ہوگا۔ اگرچہ قصاص لازم نہ ہو۔ قال فی الجامع الصغیر سواد
 تزویج استہ فالاذن فی العزل الی المولے۔ اور جب کسی باندی کے ساتھ نکاح کیا تو عزل کرنے کی اجازت اسکے مولیٰ کے اختیار
 ہر۔ کیونکہ عزل تو یہی کہ جامع میں اندہ انزال نکرے تاکہ عمل نہ رہے حالانکہ عمل سے جو بچہ ہو تا وہ مولیٰ کا ملک ہوتا تو عزل کی اجازت
 اجازت ہے۔ عند ابی حنیفہ مرج۔ یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہر۔ وعن ابی یوسف و محمد زح ان الاذن الیہا۔ اور امام ابو یوسف
 و محمد سے روایت لو اور آئی کہ عزل کی اجازت اسی باندی کے اختیار میں ہر۔ ق۔ جیسے آزادہ عورت میں ہر۔ لان الوطیٰ حرمات
 ثبت لہا ولایۃ المطالبۃ۔ کیونکہ و طی تو باندی کا حق ہر حتیٰ کہ اسکو مطالبہ کا استحقاق ہر۔ ق۔ یعنی اگر شوہر ایسا کرے تو وہ خود طلاق
 کر سکتی ہر۔ ق۔ و فی العزل تنقیص حقہا۔ اور عزل میں اسکے حق میں کمی کرنا ہوگا۔ اور یہ جائز نہیں۔ فیشرط رضا ہا کما فی
 الحرۃ۔ تو باندی منکوہ کی رضامندی شرط ہر جیسے آزادہ منکوہ میں ہر۔ ق۔ بخلاف الامتہ الملوکہ۔ بخلاف اپنی ملوکہ باندی کے قتل
 کہ عمل اس سے و طی کرنے میں خود مختار ہر۔ لانه لا مطالبۃ لہا فلا یعتبر رضا ہا۔ کیونکہ ملوکہ باندی کے لیے و طی کا مطالبہ نہیں کر سکتی
 رضامندی بھی شرط نہیں ہر۔ ق۔ پس عمل باوجود اسکی نافوشی کے عمل کر سکتا ہر۔ اگر عزل کیا پھر عمل ظاہر ہوا تو دیکھا جاوے کہ
 اگر پیشاب کرنے کے بعد دوبارہ و طی کی ہو تو حلال ہر کہ کبھی سیرا بچہ نہیں ہر اور پیشاب کرنے سے پہلے دوبارہ و طی کی تو حلال نہیں
 چنانچہ حضرت علیؑ سے مروی ہر۔ پس عمل ہر کہ قطرہ منی جو سوراخ میں رہ گیا تھا دوسری و طی میں منتقل بہ رحم ہوا۔ م۔ ۶۔ بخلاف
 میں عمل کی اجازت بلا تفریق مولیٰ کے قبضہ میں ہر۔ ق۔ و وجہ ظاہر الروایۃ ان العزل یقتل بقصد الولد و ہو حق المولیٰ فیستبر
 رضا ہ۔ اور ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ کہ عزل کرنا بچہ کے مقصود میں عمل ہر اور بچہ حق المولیٰ ہر تو مولیٰ کی رضامندی معتبر ہر۔ ق۔ اور باندی
 کا مطالبہ و طی ہر نہ لفظ ذاتا اور لفظ سے حق المولیٰ متعلق ہر۔ و ہذا فارقت الحرۃ۔ اور اسی دلیل سے منکوہ باندی کا منکوہ
 ہر سے فرق ہوگا۔ ق۔ کیونکہ فرزند منکوہ حرہ میں ول و غیرہ کا حق نہیں ہر (فروج) جب عمل کا اختیار مولیٰ کو ہوا اور کسی نے
 نے اسکی باندی سے نکاح کیا اور مولیٰ نے عمل کی اجازت نہی پس آزاد مرد نے وقت عقد کے مولیٰ سے اپنی اولاد کے آزاد ہونے کا
 شرط کر لی تو صحیح ہر اور اس نکاح میں جو اولاد سے وہ آزاد ہوگی۔ اس زمانہ میں بچہ کا اولاد ہونے کے وقت سے آزادہ عورت
 میں بھی بچہ کے رضامندی کے عزل کرنا جائز ہر۔ ق۔ م۔ م۔ م۔ اگر بچہ فساد زادہ کے ہارہ سے پہلے کسی مطالبہ سے عمل کرے یا بچہ
 اجازت شوہر بھی جائز ہر۔ م۔ د۔ عزل ظاہر مطالبہ کے نزدیک جائز ہر اور بعض صحابہ وغیرہم رضی اللہ عنہم نے مکروہ مانا بدلے میں

عزل کی اجازت مولیٰ کے اختیار میں ہے۔

ذاک الواد انہی یعنی یہ خلیہ زندہ درگور کرنا درودا مسلم عن عائشہ رضی اللہ عنہا اور منع کلام
 مارنا حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ سے ثابت ہے۔ میں کہتا ہوں کہ شاید منع بے موقع عزل پر ہوگا مانند آزادہ طرت کے بارہ وقت کثرت نسل
 و جماعت کو نقصانی تھا کیونکہ انہیں صحابہ رضی اللہ عنہم سے جو از بھی ثابت ہے لہذا ابن الہمام نے کہا کہ یہی صحیح ہے۔ چنانچہ صحیحین میں حضرت
 جابر رضی اللہ عنہ سے اور سنن میں ابو سعید خدری سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا منع نکرتا باوجود علم کے بطریق صحیح متعدد موجود ہے اور سوائے انکے حضرت
 علی رضی اللہ عنہ بن ابی وقاص وزید بن ثابت و ابو ایوب و ابن عباس و حسن بن علی و جناب بن الارت و عند اللہ بن سعید و ابو ہریرہ
 وغیرہم سے صحیح روایات ہیں اور زندہ درگور جب ہو کہ نطفہ پر اطوار سید یعنی سلالہ پھر نطفہ پھر علقہ پھر مضغہ پھر عظام پھر لحم پھر خلق دیگر جو جگہ
 جیسا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے بیان فرمایا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے دُعادی کہ اللہ تعالیٰ تکویدیر تک سلامت رکھے و نام کلام فی الفتح
 لابن الہمام۔ م۔ وان تزوجت باذن مولانا۔ اور اگر باندی نے اپنے مولیٰ کی اجازت سے فرزند کا نکاح کیا۔ ہولی نے نکاح
 کر دیا۔ ثم اعتقت۔ پھر وہ آزاد کی گئی۔ فلہا الخیار۔ تو باندی کے واسطے خیاء عرف چاہے نکاح باقی رکھے تو شوہر کو اس پر وطلاق
 سے بڑھ کر نیک طلاق کی ملکیت ہوگئی۔ اور چاہے نسخ کر دے اور اگر چند روز بعد کہنے لگی کہ میں نے اپنا خیاء نہیں مانا تھا اب مجھے معلوم
 تو میں نے نکاح نسخ کر دیا تو غدر قبول و نکاح نسخ ہو جائیگا۔ حراکان زوجا او عبدا۔ چاہے اسکا شوہر آزاد ہو یا غلام ہو
 اور مالک و شافعی کے نزدیک آزاد شوہر میں یہ اختیار نہ ہوگی۔ پس غلام میں تو بالاتفاق اختیار ہے اور آزاد شوہر میں اختلاف ہے
 اور اجماع سمین قول ابی حنیفہ رحمہ کیونکہ قیاس تو دونوں طرف موجود ہے لیکن قیاس ابو حنیفہ رحمہ کو یہ روایات صحیح بھی ہوگی۔ تحریر یہ
 کہ صحیحین میں حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے اپنی آزاد کی ہولی باندی بریرہ رضی اللہ عنہا کے حق میں تین حفلیت مروی ہیں الخ۔ سمین ہے کہ
 میں نے بریرہ کو آزاد کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو اسکا شوہر کے بارہ میں اختیار دیا پس اسنے اپنے نفس کا اختیار کر لیا
 اس سے معلوم ہوا کہ آزاد کی ہولی کو اختیار نسخ نکاح حاصل ہوتا ہے۔ اور یہ بھی معلوم ہے کہ بریرہ کا شوہر ایک حبشی غلام سفیث نام تھا
 اور تار مردی میں کہ جب بریرہ نے اپنے آپ کو اختیار کیا یعنی نسخ نکاح کیا تو وہ اسکی فریاد میں پہچے پھر ہا اور روتا تھا اور مردی ہے کہ
 بریرہ رضی اللہ عنہا سے سفارش کی گئی تو اسنے بعد استفسار اس امر کے کہ یہ حکم الہی کے طور پر ہے یا نہیں ہے قبول کیا۔ لیکن کلام سمین ہے
 کہ کیا وہ آزاد ہو گیا تھا یا اسوقت میں غلام تھا پس اس میں روایات مختلف ہیں اور تفسیر یہ ہے کہ حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے
 بریرہ رضی اللہ عنہا کا قصہ تین تابعین نے روایت کیا ایک اسود رحمہ بھرا اسود رحمہ کی جملہ روایات جو صحیحین و سنن میں ہیں سب میں یہی آیا کہ وہ
 آزاد تھا۔ دوم عدہ بن النیر میں اسکا ایک روایت میں آیا کہ وہ غلام تھا اور دوسرے میں آیا کہ وہ آزاد تھا حالانکہ دونوں روایتیں
 صحیح ہیں۔ سوم قاسم رحمہ میں ایک روایت میں آیا کہ وہ آزاد تھا اور دوسری روایت میں شک کیا حالانکہ دونوں صحیح الاسناد ہیں
 ان ابن عباس سے روایات میں اختلاف نہیں کہ میں نے اسکو دیکھا وہ غلام سیاہ تھا۔ بخاری نے ہر دو روایات مختلف اسکا بیان
 اور کہا کہ اسود وغیرہ کی روایات مرسل ہیں اور ابن عباس کا قول صحیح ہے مگر ہمارے نزدیک تو مرسل میں زیادہ جرم ہوتا ہے
 اور ابن عباس کا قول تو خود مختل ہے کہ منظور بیان یہ کہ اسکا شوہر کوئی عرب اصلی آزاد نہیں تھا بلکہ میں نے دیکھا وہ حبشی غلام
 میں سے تھا اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وقت آزادی بریرہ رضی اللہ عنہا کے بھی وہ غلام ہو سکا کہو کہ شاید پہلے آزاد ہو گیا ہو ہم کہتے
 کہ روایت ہے کہ صحیح روایات اہل القان و حفظہا۔ مانید صحیح بخاری میں یہ نہیں چاہیے کہ اسود عدہ و قاسم کی خطا بر محمول
 ہو بلکہ توفیق لازم ہے اور توفیق کی دو صورتیں ایک یہ کہ جیسا کہ میں نے کہا کہ وقت آزادی بریرہ رضی اللہ عنہا کے غلام تھا پھر آزاد ہو گیا لیکن یہ توفیق
 صحیح نہیں اسلئے کہ طرد صحیحین میں ثابت ہے کہ وہ وقت آزادی بریرہ رضی اللہ عنہا کے آزاد تھا اور یہی سنن اربعہ میں مروی ہے ترمذی نے کہا کہ
 حدیث صحیح ہے۔ تو یہ قابل تاویل نہیں ہے پس دوسری تاویل یہ کہ وہ سابق میں حبشی غلاموں سے تھا جو وقت آزادی بریرہ رضی اللہ عنہا
 سے آزاد ہو گیا تھا۔ فعلی بنا قول ابن عباس رضی اللہ عنہ کے ہی سنن میں اور صحیح مسلم میں عدہ رحمہ کا قول کہ اسکا شوہر غلام تھا پس حضرت صلی اللہ
 علیہ وسلم نے اسکو آزاد کر دیا۔

بربرہ کو مختار کیا اور اگر اسکا شوہر آزاد ہوتا تو مختار نہ کرتے۔ یعنی یہ مین کہ اسکا شوہر دراصل حبشی غلام تھا اور اگر عرب آزاد مین سے
 ہوتا تو شرافت ذاتی سے بربرہ کو مختار نہ فرماتے۔ علاوہ بربرین یہ قولہ علی کی دلیل ہے اور دوسرے راویوں نے زیادت ثابت کی یعنی
 اسکا غلام ہونا تو معلوم تھا مگر جب اسود قاسم کے نزدیک آزاد ہو جانا بدلیل تحقق ہوا نہ بطا ہر صورت جب ہی انہوں نے جزم کیا
 کہ وہ آزاد تھا اور اصول حدیث مین محقق ہو چکا کہ فقہ کی زیادت و اثبات مقبول ہے بہ نسبت دوسرے کے نفی کی تو بالفرد یہی مقبول
 ہے اور اس سے انکار کرنا مکابہ و تعصب ہے۔ طحاوی وغیرہ نے کہا کہ بالفرض اگر ان روایات کو متعارض مان کر چھوڑا جاوے تو ہم کہتے
 مین کہ اختیار دلجاء علی الاطلاق ہے کوئی خصوصیت شوہر کے غلام ہونے کی نہیں ہے۔ لفظ علیہ السلام لبربرہ حبشہ عقیقت
 ملکیت بضعک فاختاری۔ بدلیل قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب بربرہ آزاد کی گئی کہ تو اپنی بضع کی مالک ہوئی پس
 تو اختیار کرتے۔ چاہے نکاح رکھنا یا نسخ کرنا۔ اسکو ابن سعد نے طبقات مین طبعی رح سے مرسل کیا اور دارقطنی نے موصول
 بحديث عائشہ رحمہ اسطرح روایت کیا کہ جبکہ تیرے ساتھ تیری بضع بھی آزاد ہو گئی پس مفہوم ہوا کہ مختار ہونے کی علت یہ کہ بضع بھی
 آزاد ہوئی۔ فالتمیسیں بلک البضع صدر مطلقاً۔ پس بضع مالک ہونے کے ساتھ مختار ہونے کا سبب ٹھہرنا بطور اطلاق صحیح
 ہوا۔ کچھ یہ نہیں کہ تیرا شوہر غلام ہے تب تو مالک ہوئی بلکہ مطلقاً مالک ہونے کا سبب ٹھہرایا۔ فیمنظم الفصلیین۔ ترمذی
 صورتوں کو شامل ہے۔ خواہ شوہر آزاد ہو یا غلام ہو وہ مختار ہوگی۔ و الشافعی رح یخالفنا فیما اذا کان زوجہا حراً۔
 اور شافعی رح (ومالک) ہماری مخالفت کرتے مین در صورتیکہ اسکا شوہر مرد آزاد ہو۔ تو مستحقہ کو اختیار نسخ نہیں ہے۔ و
 ہو مجروح ہے۔ حالانکہ شافعی رح پر اس حدیث کے ساتھ حجت قائم ہے۔ یعنی بدلیل اطلاق حدیث کے۔ ولانہ زوا
 الملک علیہا عن العتق فی ملک الزوج علیہا بعد ثلاث تطلیقات۔ اور بدلیل آئمہ مستفقہ پر آزاد ہونے کے وقت ملکیت
 بڑھ جائیگی کہ بعد عتق کے شوہر اسپر مین طلاق کا مالک ہو جائیگا۔ حالانکہ نکاح بکالت ملوک ہونے مین صرف دو طلاق کا
 مالک تھا کیونکہ باندی کے حق مین کامل طلاق صرف دو مین اور اب آزاد ہوئی تو مین طلاق کا مالک ہوا۔ فیملک رفع اصل
 العقد دفعا للزیادۃ۔ تو مستفقہ کو اصلی عقد ہی دور کرنے کا اختیار ہوا تاکہ وہ زیادتی کو اپنے اوپر سے رفع کر سکے۔ اور
 کفو کی وجہ سے اختیار نہیں بلکہ کفو تو ابتدا سے نکاح مین شرط ہے اور بیان توبہ باندی مدتوں اسکے تحت مین رہی پس نکاح باقی
 رہنے کی حالت مین کفو شرط نہیں ہے۔ و کذلک المکاتبہ۔ اور یہی حکم مکاتبہ باندی کا ہے۔ کہ مثل ملوک قنہ کے ہسکو بھی
 اختیار عتق ہوتا ہے۔ یعنی اذا تزوجت باذن مولیٰ لم یتم عتقہ۔ یعنی جب مکاتبہ نے اپنے مولیٰ کی اجازت سے نکاح کیا مگر وہ
 آزاد ہو گئی۔ یعنی مال کتابت ادا کر کے آزاد ہوئی۔ اور اگر اسے بغیر اجازت مولیٰ کے خود نکاح باندھا ہوتا اسکو اختیار عتق
 نہیں جیسے ملوک قنہ مین ہوتا ہے۔ و منع۔ وقال زفر فرج لا خيار لها لان العقد نفذ علیہا برضا با و كان المهر لها فلا يحق
 لاثبات الخيار۔ اور زفر فرج نے کہا کہ مستفقہ مکاتبہ کو اختیار عتق نہیں کیونکہ عقد تو اسکی رضامندی سے اسپر نافذ ہوا اور مہر بھی اسی کا
 ہے تو اسکے لیے اختیار عتق ثابت کرنے کے کچھ معنی نہیں مین منع۔ اگر کوہ کہ بھر ملوک قنہ کی رضامندی سے اگر نکاح ہوا ہوتا اسکے لیے
 بھی اختیار عتق ہوتا چاہیے جو اب دیکھو۔ بخلاف الامتہ لانہ لا یعتبر برضا با۔ برخلاف باندی یعنی قنہ کے کیونکہ اسکی رضامندی کا
 کچھ اعتبار نہیں ہے۔ اور نیز دلیل یہ کہ خیار عتق کی حدیث مذکور کہ ملک بضعک فاختاری۔ یہ بھی مکاتبہ کو شامل نہیں ہے کیونکہ
 مکاتبہ تو پہلے سے اپنی بضع کی مالک ہو چکی تھی۔ جو اب یہ کہ نہیں کیونکہ خود ملوک تھی۔ ان صرف تجارتی امور مین اسکا تصرف طور مختار
 کیا گیا وہ بھی اس قبضے کے مولیٰ کا نقد مان نہو۔ منع۔ و نفس شامل ہے اور رضامندی و مہر کا بیان کچھ تعلق نہیں ہے۔ ولنا ان لعلہ
 اندیاد الملک۔ اور ہماری دلیل یہ کہ مختار ہونے کی علت تو اسپر ملکیت کا بڑھ جانا ہے۔ و طلاق سے مین طلاق ہو جانا وغیرہ
 وقفہ وجدنا ہانی المکاتبہ۔ اور یہ علت ہننے مکاتبہ مین بھی ہائی۔ لان عدہما قرعان۔ کیونکہ اسکی حالت وہ جس طرح تھی۔

ع
 اسکا شوہر غلام ہونا تو معلوم تھا مگر جب اسود قاسم کے نزدیک آزاد ہو جانا بدلیل تحقق ہوا نہ بطا ہر صورت جب ہی انہوں نے جزم کیا کہ وہ آزاد تھا اور اصول حدیث مین محقق ہو چکا کہ فقہ کی زیادت و اثبات مقبول ہے بہ نسبت دوسرے کے نفی کی تو بالفرد یہی مقبول ہے اور اس سے انکار کرنا مکابہ و تعصب ہے۔ طحاوی وغیرہ نے کہا کہ بالفرض اگر ان روایات کو متعارض مان کر چھوڑا جاوے تو ہم کہتے مین کہ اختیار دلجاء علی الاطلاق ہے کوئی خصوصیت شوہر کے غلام ہونے کی نہیں ہے۔ لفظ علیہ السلام لبربرہ حبشہ عقیقت ملکیت بضعک فاختاری۔ بدلیل قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب بربرہ آزاد کی گئی کہ تو اپنی بضع کی مالک ہوئی پس تو اختیار کرتے۔ چاہے نکاح رکھنا یا نسخ کرنا۔ اسکو ابن سعد نے طبقات مین طبعی رح سے مرسل کیا اور دارقطنی نے موصول بحديث عائشہ رحمہ اسطرح روایت کیا کہ جبکہ تیرے ساتھ تیری بضع بھی آزاد ہو گئی پس مفہوم ہوا کہ مختار ہونے کی علت یہ کہ بضع بھی آزاد ہوئی۔ فالتمیسیں بلک البضع صدر مطلقاً۔ پس بضع مالک ہونے کے ساتھ مختار ہونے کا سبب ٹھہرنا بطور اطلاق صحیح ہوا۔ کچھ یہ نہیں کہ تیرا شوہر غلام ہے تب تو مالک ہوئی بلکہ مطلقاً مالک ہونے کا سبب ٹھہرایا۔ فیمنظم الفصلیین۔ ترمذی صورتوں کو شامل ہے۔ خواہ شوہر آزاد ہو یا غلام ہو وہ مختار ہوگی۔ و الشافعی رح یخالفنا فیما اذا کان زوجہا حراً۔ اور شافعی رح (ومالک) ہماری مخالفت کرتے مین در صورتیکہ اسکا شوہر مرد آزاد ہو۔ تو مستحقہ کو اختیار نسخ نہیں ہے۔ و ہو مجروح ہے۔ حالانکہ شافعی رح پر اس حدیث کے ساتھ حجت قائم ہے۔ یعنی بدلیل اطلاق حدیث کے۔ ولانہ زوا الملک علیہا عن العتق فی ملک الزوج علیہا بعد ثلاث تطلیقات۔ اور بدلیل آئمہ مستفقہ پر آزاد ہونے کے وقت ملکیت بڑھ جائیگی کہ بعد عتق کے شوہر اسپر مین طلاق کا مالک ہو جائیگا۔ حالانکہ نکاح بکالت ملوک ہونے مین صرف دو طلاق کا مالک تھا کیونکہ باندی کے حق مین کامل طلاق صرف دو مین اور اب آزاد ہوئی تو مین طلاق کا مالک ہوا۔ فیملک رفع اصل العقد دفعا للزیادۃ۔ تو مستفقہ کو اصلی عقد ہی دور کرنے کا اختیار ہوا تاکہ وہ زیادتی کو اپنے اوپر سے رفع کر سکے۔ اور کفو کی وجہ سے اختیار نہیں بلکہ کفو تو ابتدا سے نکاح مین شرط ہے اور بیان توبہ باندی مدتوں اسکے تحت مین رہی پس نکاح باقی رہنے کی حالت مین کفو شرط نہیں ہے۔ و کذلک المکاتبہ۔ اور یہی حکم مکاتبہ باندی کا ہے۔ کہ مثل ملوک قنہ کے ہسکو بھی اختیار عتق ہوتا ہے۔ یعنی اذا تزوجت باذن مولیٰ لم یتم عتقہ۔ یعنی جب مکاتبہ نے اپنے مولیٰ کی اجازت سے نکاح کیا مگر وہ آزاد ہو گئی۔ یعنی مال کتابت ادا کر کے آزاد ہوئی۔ اور اگر اسے بغیر اجازت مولیٰ کے خود نکاح باندھا ہوتا اسکو اختیار عتق نہیں جیسے ملوک قنہ مین ہوتا ہے۔ و منع۔ وقال زفر فرج لا خيار لها لان العقد نفذ علیہا برضا با و كان المهر لها فلا يحق لاثبات الخيار۔ اور زفر فرج نے کہا کہ مستفقہ مکاتبہ کو اختیار عتق نہیں کیونکہ عقد تو اسکی رضامندی سے اسپر نافذ ہوا اور مہر بھی اسی کا ہے تو اسکے لیے اختیار عتق ثابت کرنے کے کچھ معنی نہیں مین منع۔ اگر کوہ کہ بھر ملوک قنہ کی رضامندی سے اگر نکاح ہوا ہوتا اسکے لیے بھی اختیار عتق ہوتا چاہیے جو اب دیکھو۔ بخلاف الامتہ لانہ لا یعتبر برضا با۔ برخلاف باندی یعنی قنہ کے کیونکہ اسکی رضامندی کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ اور نیز دلیل یہ کہ خیار عتق کی حدیث مذکور کہ ملک بضعک فاختاری۔ یہ بھی مکاتبہ کو شامل نہیں ہے کیونکہ مکاتبہ تو پہلے سے اپنی بضع کی مالک ہو چکی تھی۔ جو اب یہ کہ نہیں کیونکہ خود ملوک تھی۔ ان صرف تجارتی امور مین اسکا تصرف طور مختار کیا گیا وہ بھی اس قبضے کے مولیٰ کا نقد مان نہو۔ منع۔ و نفس شامل ہے اور رضامندی و مہر کا بیان کچھ تعلق نہیں ہے۔ ولنا ان لعلہ اندیاد الملک۔ اور ہماری دلیل یہ کہ مختار ہونے کی علت تو اسپر ملکیت کا بڑھ جانا ہے۔ و طلاق سے مین طلاق ہو جانا وغیرہ وقفہ وجدنا ہانی المکاتبہ۔ اور یہ علت ہننے مکاتبہ مین بھی ہائی۔ لان عدہما قرعان۔ کیونکہ اسکی حالت وہ جس طرح تھی۔

تین ہو گئے۔ وطلاقاقتسان۔ اور اسکی طلاق کامل دو مرتبہ۔ اب تین ہوئے جلتے ہیں۔ تو وہ مختار ہو کہ چاہے اپنے اوپر سکو
 بڑھادے یا نسخ کرے۔ وان تزوجت امته۔ اور اگر نکاح کیا باندی قنہ نے فت۔ جو بالذکر یا غلام بالغ نے۔ ن ۶۔ بغیر اذن
 مولایا۔ بغیر اجازت اپنے سولی کے۔ ثم حقیقت۔ پھر وہ آزاد کی گئی فت۔ قبل نفاذ عقد کے۔ صحیح النکاح۔ تو عقد مذکور صحیح ہے
 نافذ ہو گیا فت۔ بخلاف امۃ مملوۃ رح کے کہ انکے نزدیک عورتوں کی عبارت سے نکاح منع نہیں ہوتا ہے اور ہمارے نزدیک منع نہیں ہوتا ہے
 لانہما من اہل العبارۃ۔ کیونکہ باندی کو عبارت کی بابت ہر فت۔ کہو کہ بالغہ عاقلہ ہے تو ایجاب و قبول درست ہے صرف نافذ نہیں
 ہو سکتا۔ واستماع النفوذ لمح المولی وقد زال۔ اور نفاذ ممنوع ہونا بوجہ حق سولی کے عداد زائل ہو گیا فت۔ کیونکہ اسنے آزاد کرنا
 پس اسعقد نافذ ہو گیا۔ ولاخیار لہما۔ اور باندی کو آزاد ہونے کا اختیار نہیں حاصل ہو گا لان النفوذ بعد العتق فلا یحقق زیادۃ ملکۃ
 کیونکہ نافذ ہونا تو آزاد ہونے کے بعد ہو پس ملکیت کا بڑھنا نہیں متحقق ہوتا فت۔ بلکہ ابتداء سے عہد کے مانند ملکیت ثابت ہوتی ہے لہذا
 اذ ان زوجت نفسها بعد العتق۔ جیسے ہوتی کہ اسنے بعد آزاد ہونے کے اپنے آپ کو تزویج کیا فت۔ تو اسپر تین طلاق کا حق شوہر کو
 ملتا ہے (فروع) منع کا جہاں صرف آزاد ہونے کے عام کی مجلس تک ہوتا ہے۔ اگر اسنے مذکور کیا کہ میں اپنے واسطے خیار ہونا چاہتی نہ تھی اب میں
 میں مجھے معلوم ہوا اسی میں میں نے نسخ کیا تو غدر قبول ہے۔ تم۔ اگر اسنے اپنے نفس کو اختیار کیا تو یہ نکاح کا نسخ ہے اور طلاق نہیں جیسے
 خیار بلوغ میں ہوتا ہے کیونکہ ہر حیوانی جو عورت کی طرف سے پیدا ہو وہ طلاق نہیں ہوتی جیسے عورت نے اپنے خاوند کے باطن میں کاشت
 سے برسے لیا وماندا کے۔ م ع۔ پھر یہ نسخ کچھ حکم قاضی پر موقوف نہیں ہے بلکہ خیار بلوغ کے۔ ت۔ اگر اسنے نکاح باقی رکھا تو شوہر
 کو ہو گا اور اگر نسخ کیا تو اسکے واسطے کچھ مہر نہیں ہو گا۔ اگر عقد صغیر ہو تو اسکا خیار العتق تا وقت بلوغ ساخر ہو گا پھر بقول اصح اسکو
 خیار بلوغ نہیں ہو گا۔ و فان كانت تزوجت بغیر اذن علی الف و مہر شلہا ما تم۔ پھر اگر سولی کی بغیر اجازت کے باندی کے
 بزار درم پر اپنا عقد کر لیا حالانکہ اسکا مہر مثل سو درم ہے فت۔ تو مہر مثل سے زائد کو مہر سہمی ٹھہرایا۔ فدخل بہا زوجہا۔ پھر شوہر
 اسکے ساتھ دخول کر لیا فت۔ حتی کہ مہر سہمی پورا متقرر ہو گیا۔ ثم اعتقہا مولایا۔ پھر اس باندی کو اسکے سولی نے آزاد کیا فت۔ تو
 برخلاف تو ایاز فرج کے ہمارے نزدیک نکاح صحیح ہے۔ فالمرء لملوۃ۔ پس مہر مذکور سولی کے واسطے ہو گا فت۔ کیونکہ دخول سے پہلے
 وقت متقرر ہوا کہ وہ آزاد نہیں ہوتی تھی تو یہ مہر سولی کا حق ہوا۔ لانہ استوفی منافع ملوۃ للمولی۔ کیونکہ شوہر نے سولی کی ملوۃ
 منافع سے ہری لذت حاصل کر لی۔ وان لم یدخل بہا حتی اعتقہا فالمرء لہا۔ اور اگر شوہر نے باندی کے ساتھ دخول کیا ہو حتی کہ
 سولی نے اسکو آزاد کر دیا تو مہر مذکور باندی آزاد شدہ کا ہے فت۔ کیونکہ نکاح ناسد تھا اور سولی کی ملکیت میں دخول نہوا جس سے مہر
 متاثر ہوتا تو بعد آزاد ہونے کے نکاح نافذ ہو کر مہر لازم ہوتا تو یہ عورت ہی کے واسطے ہو گا۔ لانہ استوفی منافع ملوۃ لہا۔ کیونکہ شوہر نے
 اسی عورت کے منافع ملوۃ کو حاصل کیا ہے۔ والمراد بالمرء الالف المسمی اور مہر سے مراد پورا ہزار درم فت۔ نہ مہر مثل۔ لان نفاذ
 العقد بالعتق استنادی وقت وجود العقد۔ کیونکہ عقد نافذ ہونا عقد پائے جانے کے وقت کبروت مستند ہوا ہے فت۔ یعنی اب
 نفاذ کا ہر مواز حکم یہ ہو گا کہ جو وقت سے عقد بندھا اسی وقت سے نافذ ہو گا کیونکہ یہ وہی عقد ہے حالانکہ عقد مذکور مہر سہمی ہزار درم پر تھا
 فصحت التسمیۃ ووجوب التسمی۔ تو مہر کا سہمی کرنا صحیح ہوا اور وہی سہمی واجب ہو گیا فت۔ صحت کلام یہ کہ اگر دخول کے بعد آزاد کی گئی
 ہو تو مہر سولی کا جو اور اگر قبل دخل کے آزاد ہوئی تو یہ مہر اسی باندی کا ہو گا۔ ولہذا لم یجب مہر آخر بالوطی فی نکاح موقوف۔
 اور اسی وجہ سے کہ نفاذ کا استناد وقت عقد سے ہوتا ہے موقوف نکاح میں اہلی کر لینے سے دوسرے مہر نہیں واجب ہونا فت۔ مثلاً باندی
 نے بغیر اجازت سولی کے نکاح کیا یا نفولی نے رید کا نکاح ہندہ سے کیا پھر شوہر نے اہلی کر لی پھر سولی نے رید ہندہ نے اجازت دی تو
 یہ نہیں ہو گا کہ قبل اجازت کے جو اہلی کی اسکا عقد واجب ہو پھر بعد اجازت کے اہلی سے مہر سہمی واجب ہو۔ کیونکہ اجازت سے جب تک
 عقد نافذ ہوا جو موقوف تھا تو اگر با وقت عقد کے اجازت ہو چکی تو ہر ایک وہی نکاح جائز میں واقع ہوتی لہذا ایک ہی مہر لازم ہو گا۔

لان العقد قد استند باستناد النكاح فلا يوجب الاجر واحدا. کیونکہ نفاذ وقت عقد کی طرف مستند ہونے سے عقود کو
ایک دوسرے (یعنی دو عقد نہیں تاکہ ہر ایک کا ہر غلظہ واجب ہو) تو یہ عقد صرف ایک ہر واجب کرے گا۔ فت جامع صغیر میں ذکر
فرمایا۔ ومن وطئ امه ابنته۔ اور جس شخص نے وطی کی اپنے پسر کی باندی سے فت یعنی پسر کی قنہ باندی سے جو فقط اسکے
ملک میں موجود ہو بدین نکلح کے مالک خرید وغیرہ حاصل کیے باپ نے وطی کر لی تو دو حال ہیں اگر باندی اس سے حاملہ ہوئی
تو وطی حرام کامرکب ہوا اور اس پر عقرو واجب ہو اور عقرو کا اندازہ یہ کہ کتنے مال پر یہ باندی نکلح میں لائی جاتی۔ یہی مختار ہو۔ ط
اور اگر وطی کی۔ فولدت منہ۔ پس باندی اس سے بچہ جنی فت۔ اور وقت وطی سے ولادت تک وہ پسر کے ملک میں ہو۔ جسے
ام ولد کہتے۔ تو یہ باندی اسکے باپ کی ام ولد ہے فت تاکہ یہ وطی زنا نہ ہو۔ وعلیہ قہمتہا۔ اور باپ براس باندی کی قیمت واجب
ہوئی فت۔ اگرچہ باپ فقیر ہو۔ د۔ اور بچہ کی قیمت نہیں۔ م۔ ولا تهر علیہ۔ اور باپ پر کچھ ہر نہیں فت۔ اور یہی شافعی و جہ
کا قول ہے۔ ومعنی المسألة ان مدعیہ الاب۔ اور مسئلہ کے معنی یہ کہ باپ نے اس بچہ کا دعویٰ کیا فت کہ میرا لفظ ہی
اور حال یہ کہ باپ مرد آزاد ہو اور مسلمان عاقل ہو تو باندی مذکورہ اسکی ام ولد قرار پاوگی اور اگر ایسا معاملہ شریک میں ہو تو شریک
پر نصف عقرو بھی لازم آتا۔ م۔ ووجہ ان لہ ولایۃ تملک مال اسنہ للی حاجۃ الی البقاء۔ اور اسکی وجہ یہ ہے کہ باپ کو یہ ولایت
حاصل ہے کہ بیٹے کے مال کا مالک ہو جاوے جو باپ اپنی جان کو باقی رکھنے کی ضرورت کے فت۔ کیونکہ حدیث میں ہے کہ تو اذہر مال
تیرے باپ کا ہے۔ پس اگر باپ کو ضرورت پیش آئی اور طعام موجود مگر اسکا مالک بیٹا اور وہ پردیس میں ہے تو باپ کو اپنی جان باقی
رکھنے کے لیے بیٹے کا یہ مال مفت لینا جائز ہے۔ فلہ تملک جاریۃ للی حاجۃ الی صیانتہ الما۔ تو باپ کو اختیار ہے کہ پسر کی باندی
کا مالک ہو جاوے بضرورت اپنے لفظ کے حفاظت کے فت۔ لہذا ہنہ کہا کہ وہ اس باندی کا مالک قرار دیا جائیگا حتیٰ کہ باندی اسکی
ام ولد ہوگی۔ غیر ان الحاجۃ الی البقاء تسلبہ ووتہا الی البقاء نفسہ۔ صرف اتنا فرق ہے کہ نسل باقی رکھنے کی ضرورت بہ نسبت
جان باقی رکھنے کی ضرورت کے کمتر ہے۔ فلہذا تملک الجاریۃ بالقیمۃ والطعام بغیر القیمۃ۔ اسی فرق کی وجہ سے وہ باندی
کا بعض قیمت کے مالک ہوگا اور طعام کا بلا قیمت مالک ہوگا۔ ثم ہذا التملک یثبت قبل الاستیلاء بشرط الہ۔ پھر یہ ملک
(جو باپ کو حاصل ہوئی) استیلاء سے پہلے جو بشرط استیلاء کے ثابت ہوگئی فت یعنی باندی کے بچہ پیدا ہوجانے کے بعد سے
یہ ملک ثابت نہیں بلکہ پہلے سے ثابت ہوئی یعنی وطی سے پہلے ثابت ہوگئی تاکہ اسکا باندی کو وطی سے ام ولد بنانا صحیح ہو۔ اذہر صحیح
حقیقۃ التملک۔ اساطع کہ استیلاء کو صحیح کرنے والی راہ حقیقی ملک ہے فت۔ جیسے آدمی نے اپنی قنہ باندی سے وطی کر کے ملکہ کر
اوحقہ۔ یا حق التملک ہے فت۔ جیسے باندی کو مکانیہ کر دیا لیکن حق ملک ابھی قائم ہے حتیٰ کہ اگر مال کتابت او اکسے سے عاجز ہوئی تو
پھر قنہ جو جائیگی پس اگر مکانیہ سے وطی کر کے حاملہ کیا تو وہ ام ولد ہوگئی۔ غرض کہ استیلاء کے لیے حقیقی ملک یا حق ملک شرط ہے۔ وکل
حق ملک غیر ثابت للاب فیہا۔ اور باپ کے لیے اس باندی میں کوئی بھی ثابت نہیں ہے۔ حتیٰ بجز ولہ التزوج بہا۔ حتیٰ کہ باپ
کو اس باندی کے ساتھ اپنا نکاح کر لینا جائز ہے فت۔ جبکہ میثا اجازت دے حالانکہ کوئی ملک ہوتی تو نکاح روا نہوتا پس باپ کو
باندی میں کوئی حق ام ولد بنانے کا ثابت نہیں ہے اور یہاں اسکا لفظ راہ بیان ہونے سے بچنے کے لیے ام ولد بنانے کی ضرورت دون
ہے۔ فلا بد من تقدیمہ۔ اور ضرور ہوگا کہ ملک مقدم ثبوت ہو فت۔ یعنی باپ نے وطی سے پہلے اس باندی میں اپنی ملک قائم کر لی
پس اس معاملہ میں باپ کا مرتبہ حق ملکہ کر کے بیٹے کی باندی میں خصوصیت حاصل ہوئی کہ باپ نے اپنی ضرورت کے لیے بہرہ
اجازت رضامندی بیٹے کے اسکی باندی کو بیوض اتے دامون کے جو اسکی قیمت ہوا ہے ملک میں کر لیا پھر وطی کر کے اسکو ام ولد بنا
پس قیمت لازم آئی۔ فقہین لان الوطی یاتی ملک فلا یزمنہ العقر۔ پس ظاہر ہو گیا کہ باپ کا وطی کرنا اپنے ملک میں واقع ہوا
اور اس پر عقرو لازم نہ ہوگا فت۔ حالانکہ عقرو ہوتا ہے جو غیر ملک میں بشہر وطی کرنے سے لازم آوے۔ اور یہاں اپنی ملک ہے۔ و

قال زفر ج و الشافعی یحب المهر لانهما ثبتان المالک حکم الاستیلاء۔ اور زفر و شافعی رہنے لہنگہ باپ پر مہر واجب ہوگا
کیونکہ یہ دونوں باپ کی ملک کو استیلاء کے حکم کے طور پر ثابت کرتے ہیں۔ تو یہ حکم بالغ و رجب بعد استیلاء کے ہوگا تو وہی غیر ملک
میں ہونے سے ضرور لازم ہوگا۔ کما فی الجاریۃ المشترکۃ۔ جیسے مشترکہ باندی میں ہوتا ہوا وقت۔ زید و بکر میں باندی مشترکہ ہی
اس سے زید نے وطنی کر کے ام ولد بنایا تو نصف قیمت اور نصف مقرر واجب ہو اور اسی طرح اگر باپ دبیٹے میں مشترکہ ہو اور باپ نے
وطنی کر کے ام ولد بنایا تو باپ پر بھی نصف قیمت و نصف مقرر بالاتفاق واجب ہو تو ملکیت استیلاء کا حکم ہوا۔ و حکم الشیء یعقبہ اور
کسی چیز کا جو حکم ہو وہ اس چیز سے پیچھے ہوتا ہے۔ تو ملکیت ہونا بعد استیلاء کے ہے۔ و المسالہ معروفہ اور یہ مسئلہ اختلافی
مشہور ہے۔ (فروع) زید و بکر میں مشترکہ باندی سے زید کے باپ نے وطنی کر کے ام ولد بنایا تو خرید کا حصہ مقرر حصہ قیمت باندی و
بچہ واجب ہوگا۔ د۔ باپ کی ولایت زائل ہونے کے بعد داد کا حکم مثل باپ کے ہے۔ اگر بیٹے نے باپ یا دادا کی باندی کے بچہ کا دعویٰ
کیا تو غیب نہیں ثابت ہوگا مگر بعد تصدیق باپ یا دادا کے۔ ت۔ قال ولو کان الابن زوجهما یاہ۔ فرمایا اور اگر سپرنے اپنی
باندی کو باپ کے ساتھ بیاہ دیا۔ اگرچہ نکاح فاسد ہو۔ د۔ قولہ لم تصر ام ولدہ ولا قیمتہ علیہ۔ پھر اس باندی سے بچہ
پیدا ہوا تو وہ باپ کی ام ولد نہیں ہو جائیگی اور باپ پر اسکی قیمت واجب نہیں۔ و علیہ المہر۔ اور باپ پر مہر واجب ہوگا۔ و ولدہ
حرم۔ اور باپ کا بچہ اس باندی سے ہوا وہ آزاد ہوتا ہے۔ کیونکہ وہ بیٹے کا جو مالک باندی ہے بھائی یا بہن ہوگا۔ لانسح التزوج
عندنا خلافا للشافعی لخلوہ عن ملک الاب۔ کیونکہ ہمارے نزدیک برخلاف قول شافعی کے باپ کا اس باندی سے نکاح
کے صحیح ہو گیا کیونکہ وہ باپ کی ملکیت سے خالی تھی۔ الایری ان الابن ملکها من کل وجہ فمن المحال ان یملکها الاب
من وجہ کیا نہیں دیکھتے کہ بیٹا ہر طرح سے اس باندی کا مالک ہو تو محال ہے کہ کسی وجہ سے باپ بھی اسکا مالک ہو۔ و لکن
یملک من التصرفات مالاً یعنی مہر مالک الاب لو کان۔ اور یوں ہی بیٹا ایسے تصرفات کا مالک ہو کہ انکے ساتھ باپ کی ملک
نہیں باقی رہ سکتی اگر ہوتی ہے۔ مثلاً بیٹا اسکو چاہے فروخت کرے یا بیہ یا صدقہ اور چاہے اس سے وطنی کرے چاہے کسی غیر سے
بیاہ دے۔ عدل ذلک علی انتقاد ملک۔ تو یہ باپ کی ملک ندارد ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ اور اسی بنا پر باپ کو اس باندی سے
وطنی کرنا غیر نکاح و ملک کے حلال نہیں حتی کہ وطنی از تکاب حرام ہو جانے کے بعد اگر کسی نے باپ کو قذف کیا تو قاذف کو سزا سے شری
نہیں ہوگی۔ (د) کیونکہ وطنی حرام کر چکا۔ الا انہ لیسقط الحد للشیبہ۔ لیکن حد الزنا بوجہ شیبہ کے ساتھ ہوتا ہے۔ اور حد
کو شیبہ ساقط کرنا معروف ہے۔ اور اسی وجہ نہ کورہ سے جب عمل رہ گیا تو بیٹے بغیر حضانہ نطفہ اسکو بقیمت مالک مقرر یا بیہا کہ
سابق میں گزرا پس واضح ہوا کہ باندی میں باحکام دنیاوی باپ کی کچھ ملک نہیں و ملک نکاح قائم ہو سکتی ہے۔ فاذا جاز النکاح
صار ما وہ معوناً یہ۔ پھر جب نکاح جائز ہو گیا تو باپ کا نطفہ محفوظ ہو گیا۔ حتی کہ اولاد حلال و آزاد پیدا ہوگی تو بچہ باندی
کے مالک ہو جانے کی ضرورت نہ رہی۔ فلم یثبت ملک الیمین۔ تو ملک الیمین ثابت نہ ہوئی۔ اور جب باپ کی ملک نہ ہوئی۔
فلا تصر ام ولدہ۔ تو وہ باپ کی ام ولد بھی نہ ہو جائیگی۔ ولا قیمتہ علیہ فیہا ولانی ولدہ لانہ لم یملکها۔ اور باپ پر کچھ قیمت بھی
نہوگی نہ باندی کے بارہ میں اور نہ اس اولاد میں جو اس سے پیدا ہو کیونکہ باپ کچھ اس باندی و اولاد کا مالک نہیں ہوا۔ و علیہ
المہر لانسح بالنکاح و ولدہ حرم۔ اور باپ پر مہر واجب ہوگا کیونکہ اسنے نکاح کے ذریعہ سے مہر اپنے اوپر لازم کیا اور باندی
سے جو بچہ ہو وہ آزاد ہوگا۔ حالانکہ باندی کا بچہ اسکے مولیٰ کی ملک ہو کرتا ہے مگر بیان آزاد ہوگا۔ لانہ ملک اخوہ فتمس علیہ
بالقرابۃ۔ کیونکہ بچہ کا مالک اسکا بھائی ہوا تو وہ بھائی پر بوجہ قرابت کے آزاد ہو گیا۔ کیونکہ منصوص ہے کہ جو کوئی اپنے
زی رحم محرم کا مالک ہو وہ خود اپنے آزاد ہو جائیگا۔ پس بیان بھائی مجبور ہے کیونکہ وہ محرم رحم رکھتا ہے خواہ بہن ہو یا بھائی ہو
و ہذا آزاد ہو جائیگا۔ یعنی رحم نے لکھا کہ ہی امام مالک کا قول ہے۔ پھر اصل یہ کہ ملک رقبہ اور ملک نکاح ایک وقت میں جمع نہیں

Marfat.com

ہوتی ہیں اور یہ بالاجماع ہے۔ لہذا جامع صغیر میں فرمایا۔ واذا كانت الحرة تحت عهد فقالت لمولاه۔ اگر آزادہ عورت کسی غلام کی تحت میں سکھو جو پس اس عورت نے غلام کے مولیٰ سے کہا۔ حالانکہ مولیٰ مرد آزاد عادل بالغ ہے۔ د۔ اعتقہ معنی لغت اسکو میری طرف سے بعض چیز کے آزاد کر دے۔ بالعرض ظل شراب کے آزاد کرے۔ ففعل۔ پس مولیٰ نے یہی کیا۔

کہ میں نے آزاد کیا بدون اس کے کہ زبان سے کہے کہ میں نے اسکو تیرے ہاتھ فروخت کیا تو عورت پر ہذا درم لازم آئے کیونکہ بارہ تھا۔ یہاں بیع صحیح ہو کر بطور وکالت کے مولیٰ نے آزاد کیا۔ اور۔ فسد النکاح۔ نکاح فاسد ہو گیا۔ کیونکہ بیع انتقالی سے غلام اس عورت کے ملک میں آکر آزاد ہوا تو ملک نکاح و ملک۔ قبہ بیع ہونے سے نکاح فاسد ہو گیا۔ م۔ اور عورت کا ہر بھی ساقط ہو گیا۔ د۔ اور واضح ہو کہ انتقالی ثبوت یہ ہوتا ہے کہ حیرت جو چیز موقوف ہو جیسے چنانچہ یہ غلام اس عورت کی طرف سے آزاد ہوا نہیں کیونکہ آزاد کرنا بجز ملک نہیں ہو سکتا تو یہ یقینی ہے کہ پہلے یہ عورت اسکی ملک جا ہتی پھر مولیٰ کو وکیل کرتی ہے کہ آزاد کر دے۔

وقال زفر فرج لا یفسد۔ اور زفر فرج نے کہا کہ نکاح نہیں فاسد ہو گا۔ اور انتقالی بیع نہیں ثابت ہوگی اور عورت پر ہذا درم واجب ہونے کے مگر غلام آزاد ہو جائیگا۔ واصلہ ان یقع العتق عن الامر عند حاجتی کیونکہ الوالد ولولوی بہ الکفارة۔ نکاح عن غمہ تھا۔ اور اصل اس اختلاف کی یہ ہے کہ ہمارے نزدیک غلام کا آزاد ہونا اسی شخص کی طرف سے واقع ہوگا جس نے آزاد کرنے کا حکم کیا (جیسے مسئلہ میں آزادہ عورت ہے) حتیٰ کہ ولایت حکم دہندہ کی ہوگی اور اگر حکم دہندہ نے اس سے کفارہ کی عتق کی ہو تو کفارہ کی دسواہی سے باہر ہو جائیگا۔ چنانچہ اگر اس مسئلہ میں عورت مذکورہ پر کفارہ قسم میں ایک برادہ آزاد کرنا لازم ہو اور اسے اس حکم سے یہ جاہا کہ میرے کفارہ میں یہ غلام آزاد ہوا دے تو کفارہ ادا ہو گیا۔ وعندہ یقطع عن المأمور۔ اور زفر فرج کے نزدیک یہ آزاد کرنا اسکی طرف سے ہو جائیگا جسکو حکم دیا گیا اور حکم دہندہ کی طرف سے نہیں ہوگا۔ لانه طلب ان لعین المأمور علیہ عنہ۔ کیونکہ حکم دہندہ نے تو یہ جاہا کہ مامور اپنا غلام اسکی طرف سے آزاد کرے۔ اور عتق کے واسطے شرط ہے کہ یا غلام ہونے پر یا غلام اور بیان اسے پر لے غلام کی اپنے طرف سے آزادی جاہی۔ و ہذا محال لانه لا عتق فیما لا یملکہ ابن آدم فلم یصح الطلب۔ اور یہ محال ہے کیونکہ عتق ایسی چیز میں نہیں جسکا آدمی مالک نہ ہو تو اسکا چاہنا صحیح نہوا۔ مگر مامور خود اس غلام کا مالک ہے۔ فینقطع العتق عن المأمور۔ تو آزاد ہونا مامور کی طرف سے واقع ہو جائیگا۔ اور عتق آزادی واقع ہوگی۔ ہم کہتے ہیں کہ یون کہو کہ اسے پر یا غلام اپنا کر کے آزادی جاہی۔ تو یہ سب باتیں برباد ہوں۔ ولنا انہ امكن تصیحہ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حکم دہندہ کی مدعا مست کو صحیح کرنا ممکن ہے۔ بتقدم الملک بطریق الاقتضار اذ الملک شرط لصحة العتق عنہ۔ باین طور کہ اقتضار کے ذریعہ سے اسے ملک کو مقدم کر لیا جاوے کیونکہ اسکی طرف سے آزادی صحیح ہونے کے لیے ملک ہونا شرط ہے۔ تو ہم تصیح کرنے میں کہ پہلے اقتضار سے ملک ہو سکتی ہے۔ فیصیر قولہ اعتق عنی۔ تو یون ہوگا کہ حکم دہندہ کا کہنا کہ میری طرف سے آزاد کر۔ طلب التملک منہ بالاعتق ثم امرہ باعتاق عبد الامر عنہ۔ اسے بعض ہزار کے مامور سے اپنی ملک میں لینا چاہا پھر اپنے غلام کو اپنی طرف سے آزاد کرنے کا حکم دیا۔ و قولہ اعتقت تملیکاً منہ ثم الاعتاق عنہ۔ اور مامور کا یہ کہنا کہ میں نے آزاد کیا یہ حکم دہندہ کو ملک کرنے پھر اسکی طرف سے آزاد کر دینا ہوا۔ پس کلام صحیح ہو گیا اور مترجم نے اوپر کہا کہ مامور زبان سے نہ کہے کہ میں نے تیرے ہاتھ فروخت کر کے آزاد کیا کیونکہ اس صورت میں حکم دہندہ پر لازم ہوگا کہ میں نے بیع کو قبول کیا اسواسطے کہ بیع انتقالی نہیں بلکہ بیع صحیح ہے تو یہاں قبول شرط ہے۔ بالجلہ مسئلہ مذکورہ میں بھی کلام عورت کی اسطرح تصیح کی گئی کہ مولیٰ نے پہلے عورت کی ملک کر دیا پھر آزاد کیا۔ واذ اثلت الملک للامر فسد النکاح۔ اور جب حکم دہندہ یعنی عورت زوجہ کے واسطے ملک غلام ثابت ہوا تو نکاح فاسد ہو گیا۔ کیونکہ ملک نکاح سے غلام اس عورت پر ملکیت رکھتا ہے اور عورت اب اس پر ملک ہو گئی اور یہ دونوں ہم نہیں ہو سکتے۔ للثنائی بین الملکین۔ کیونکہ دونوں ملک میں باہم منافات دھند ہے۔ ولو قالت اعتقہ عنی ولم تسم بالاب

اور اگر اس مسئلہ میں آزادہ عورت نے مولا سے غلام سے کہا کہ اسکو میری طرف سے آزاد کر دے اور مال کا کچھ نام نہیں لیا تو اور مور نے یہی کیا۔ لم یفسد النکاح۔ تو نکاح فاسد نہیں ہوگا۔ بلکہ غلام مذکورہ مولا کی طرف سے نفی سے آزاد ہو جائیگا والوالد للمعتق۔ اور اسکی اولاد اسکے آزاد کرنے والے یعنی مولا کی ہوگی۔ و ہذا عند ابی حنیفہ و محمد۔ اور یہ امام ابوحنیفہ و محمد کے نزدیک ہے۔ وقال ابو یوسف ہذا اول اول سوا۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ یہ صورت اور پہلی صورت دونوں یکساں ہیں لانہ یقدم التملیک بغیر عوض تصحیحاً لمقرنہ۔ کیونکہ مولا کو مہر لیا جاوے تاکہ اسکا تصرف صحیح بنایا جاوے۔ بشرطہ بر باد نہ ہو تو فرق صرف یہ ہوا کہ اول صورت میں بعوض مال کے ملک کر دی اور یہاں بغیر عوض کے۔ لیکن بغیر عوض کے تملیک کو مہر کہتے ہیں اور اس میں قبضہ شرط ہے یعنی پہلے عورت مذکورہ اس غلام پر قبضہ کرے پھر مولا اسکی طرف سے آزاد کرے تو جائز ہو اور یہاں قبضہ نہیں ہوا تو پھر کیونکر صحیح ہوگی۔ جواب دیا کہ مہر پیدا ہو جائیگا۔ ویسقط اعتبار القبض۔ اور قبضہ کا اعتبار ساقط ہو جائیگا۔ کما اذا کان علیہ کفارۃ ظہار۔ بقیاس اس مسئلہ کے کہ ایک شخص پر ظہار کا کفارہ واجب تھا۔ اور ساٹھ سکینوں کو کھانا دینے سے ادا کرنا پڑا۔ فامر غیرہ ان یطعم عنہ۔ پس اسنے دوسرے کو حکم دیا کہ میری طرف سے طعام کھلاوے۔ یعنی دوسرے کی ملک میں طعام ہو اس سے کہا کہ میری طرف سے ادا سے کفارہ میں طعام کھلاوے۔ تو یہی معنی ہیں کہ مجھے طعام مہر کر پھر میری طرف سے مالا لیں کر ادا کر لیں اگر ماور نے ایسا کیا تو بالافتقار اسکا کفارہ ادا ہو گیا۔ حالانکہ اس مہر میں قبضہ نہیں پایا گیا تو اسی وجہ سے کہ شرط قبضہ ساقط ہو کر صحیح ہوا۔ یونہی اس مسئلہ مذکورہ میں کہ قبضہ کی شرط ساقط ہو کر غلام کا مہر ہوا پھر مولا نے عورت کی طرف سے آزاد کر دیا تو نکاح فاسد ہو گیا۔ ولما ان الہیۃ من شرطها القبض بالنص۔ اور امام ابوحنیفہ و محمد کی دلیل یہ کہ مہر ایسا عقد ہے کہ اسکی شرط میں سے قبضہ بدیل نص ثابت ہے۔ فلا یکن اسقاط۔ تو شرط قبضہ کو ساقط کرنا ممکن نہیں ہے۔ جیسا کہ ابو یوسف نے زعم فرمایا ہے۔ ولا اثباتہ اقتضار۔ اور قبضہ کو بطور اقتضار بھی ثابت کرنا ممکن نہیں ہے۔ یعنی اگر کہا جاوے کہ اچھا قبضہ ساقط نہیں ہوا مگر یہاں اقتضار ثابت ہو گیا تو یہ بھی ممکن نہیں۔ لانہ فعل حسی۔ کیونکہ قبضہ ایک فعل حسی ہے۔ جو محسوس فعل سے ہوتا ہے اور کوئی عقد سنو نہیں ہے جو باقتضار ثبوت ہو۔ بخلاف البیع لانہ تصرف شرعی۔ برحالات بیع کے کہ وہ ایک شرعی تصرف ہے۔ و باقتضار ثابت ہوتا ہے۔ و فی تلک المسئلۃ۔ اور اس مسئلہ میں ہے۔ جو اور کفارہ ظہار میں ذکر کیا ہے اس میں قبضہ ساقط نہیں ہوا جیسا کہ ابو یوسف نے گمان کیا۔ بلکہ نائب کا قبضہ موجود ہے اس طرح کہ۔ الفقیر یجوز عن الامر فی القبض بحکمہ یعنی مہر ہوا کہ طرف سے قبضہ کرنے میں فقیر نائب ہو جائیگا۔ پس جب مہر کرنے والے نے طعام فقیر کو دیا تو فقیر نے حکم دہندہ کی طرف سے قبضہ کر کے اپنے ہاتھ میں لے لیا۔ اور ایسا قبضہ غلام کے مسئلہ میں نہیں بنتا ہے۔ اما العبد فلا یقع فیہ شیء لیسب عنہ۔ غلام کا یہ حال ہے کہ اسکے قبضہ میں کچھ چیز واقع نہیں ہوتی تاکہ وہ عورت کی طرف سے قبضہ کا نائب ہوتا ہے جس ہی۔ ہاگہ مولا کے آزاد کرنے سے آزاد ہو گیا اور چونکہ عورت کے ملک میں نہیں آیا تو نکاح فاسد نہیں ہوا۔ واضح ہو کہ عورت کو خیار المعتق ہوتا ہے اور غلام کو نہیں ہوتا پس نکاح بدستور رہا۔ فائدہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

باب نکاح اہل الشرك

باب مشرکوں کے نکاح کے بیان میں۔ مشرک وہ کہ اللہ تعالیٰ جل جلالہ کے ساتھ شریک بناوے جیسے لغزانی اور بت پرست مع اقرار خدا سے عزوجل کے اور یہاں کافر کو بھی شامل ہے جو مطلقاً خدا کا سکر ہے جیسے دہریہ و غیرہ۔ پس اگر کوئی آدمی اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے کسی صفت میں شریک ہو تو مشرک ہے اور اگر بعد اسلام کے ایسا کیا تو مرتد ہو گیا۔ پس یہ باب کافر بت پرست

دو ہری دیگر و نقرانی و یہودی و مرد سب کا بیان ہو۔ بیان تین اصول ہیں۔ اول یہ کہ جو نکاح در میان دو مسلمانوں کے صحیح
 ہوتا ہے وہ دو کافروں میں بھی صحیح ہوگا۔ اسی معنی میں وارد ہے کہ میں نکاح سے پیدا ہوا ہوں نہ سفح یعنی زنا سے۔ واضح ہو کہ صحیح
 بخاری میں حضرت ام المومنین عائشہ سے روایت ہے کہ زمانہ اسلام و رسالت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے جاہلون میں جاہل
 طور سے نکاح جاری تھا۔ طور اول یہی جو آج کل تک کہ آدمی نے دوسرے کی دختر یا دلہ کو سنگنی کی اور اسے مہر پر بیاہ دی۔ طور دوم
 یہ تھا کہ شوہر نے اپنی جورو سے کہا کہ جب تو اپنے حیض سے پاک ہو جاوے تو فلان مرد کے پاس آدمی بھیج کر اس سے سنگنی کیجو اور شوہر
 اس در میان میں اس سے جدا ہو جاتا تھا اور اس سے بالکل جماع نہیں کرتا تھا پس وہ پاک ہو کر فلان مرد سے فتنی معنی کہ جب
 اس سے عمل ظاہر ہو جاتا تو پھر شوہر جب چاہتا اس سے جماع کرتا اور اس سے جاہلون نے فرزند کی نجات کا قصد کیا تھا اور اسکو
 برائی پہنچانے کا نکل کھینچتے تھے۔ طور سوم یہ تھا کہ دس سے کم مرد سب جمع ہو کر ایک عورت پر داخل ہوتے اور ہر ایک اس سے
 وطی کرتا پس جب وہ حاملہ ہوتی اور بچہ جنمی اور اسکو کچھ روز گزرتے تو وہ ان سب مردوں کو طلب کرتی پس انہیں سے کوئی انکار
 نہیں کر سکتا تھا حتیٰ کہ سب اسکے پاس جمع ہوتے پس عورت کہتی کہ تم لوگوں کو اپنا معاملہ تو معلوم ہو اور اب میں بچہ جنمی ہوں اور بچہ
 ترا ہے فلان۔ پس بس مرد کے ساتھ چاہتی اسکے ساتھ بچہ لاحق کرتی اور اس مرد کو مجال نہ تھی کہ انکار کر سکے۔ طور چہارم یہ تھا
 کہ عورتیں کبھی ان کے دروازوں پر جھنڈیاں گڑھی تھیں جو چاہتا انکے پاس جاتا تھا پس بکثرت لوگ داخل ہوتے اور اس
 جماع کرتے جب ان عورتوں میں سے کوئی حاملہ ہوتی اور بچہ جنمی تو یہ لوگ اسکے بیان جمع ہوتے اور قبائض شناس بلائے جاتے پس
 سے تیا فرہ چکانا اپنی را سے سے جس مرد کا لطف دیکھتے اسی کے ساتھ لاحق کرتے تھے اور وہ انکار نہیں کرتا اور وہ اسی کا بچہ کہتا تھا
 پھر جب اللہ تعالیٰ نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو حق کے ساتھ بھیجا تو اسلام نے یہ سب نکاح باطل کر دیے سوائے اس خود نکاح کے جو آج
 کل جاری ہے۔ و قدر وہ ابوداؤد ایضا۔ نکاح اگر چہ نقایہ نسل انسانی کا طریقہ ہے لیکن جانوروں کے طور اور جنس سے ممتاز ہے تو کفار
 میں بھی جب ممتاز پایا گیا تو وہ نکاح ہی لہذا اصل اول یہ کہ جو نکاح مرد و عورت مسلمانوں کے در میان صحیح ہے وہ دو کافروں میں بھی صحیح
 نکاح ہے۔ اصل دوم یہ کہ جو نکاح کہ دو مسلمانوں میں بوجہ شرط وغیرہ فوت ہونے کے فاسد یا باطل ہو وہ کافروں میں در حال کفر
 ایک یہ کہ وہ بھی اسکو ممنوع اعتقاد کرتے ہوں تو ممنوع ہے اور اگر اسکو جائز جانتے ہیں تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک کافروں کے حق میں
 نکاح ہوگا۔ حتیٰ کہ اگر دونوں مسلمان ہو گئے تو اسی نکاح پر قائم رکھے جاویں گے۔ اصل سوم یہ کہ ہر نکاح جو محل حرام ہونے کی وجہ سے
 حرام ہو مانند بہن وغیرہ کے وہ انکے اعتقاد پر جائز واقع ہوگا۔ اور شایع عراق کے قول پر فاسد ہوگا۔ ت۔ انہیں اصول پر سائل
 معنی ہیں۔ و اذا تزوج الکافر بغیر شہود او فی عدۃ کافر الکر کافر نے کافر کو نکاح میں لیا بغیر گواہوں کے یا دوسرے کافر
 کی عدت میں تھی۔ و ذلک فی دہم جائز۔ حالانکہ ایسا کرنا انکے دین میں جائز ہے۔ ثم اسما اقر اعلیہ۔ پھر دونوں مرد و عورت
 مسلمان ہو گئے تو اسی نکاح پر قائم رکھے جاویں گے۔ و ہذا عند ابی حنیفہ۔ اور یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے۔ و قال زفر
 النکاح فاسد فی الوجہین الا انہ لا یتعرض لہم قبل الاسلام والمرافقۃ الی حکام۔ اور زفر فرمے کہ کفار وہ دونوں مسلمانوں
 میں نکاح فاسد ہے لیکن اتنی بات ہے کہ اسے تشریح کیا جائیگا جب تک مسلمان نہ ہوں یا قاضی حاکم کے حضور میں مرافقہ نہ کریں۔
 و قال ابو یوسف و محمد فی الوجہ الاول۔ اور کہا ابو یوسف و محمد نے پہلی صورت میں فتنہ جبکہ بغیر گواہوں کے نکاح کیا ہے
 تو حکم۔ کہا قال ابو حنیفہ۔ جیسا کہ امام ابوحنیفہ نے کہا ہے۔ و فی الوجہ الثانی کہا قال زفر فرمے۔ اور دوسری صورت میں
 جبکہ عدت بغیر من قحی حکم جیسا کہ زفر فرمے نے کہا ہے۔ لہ ان الخطایات عامۃ علی مامر من قبل قبلہم۔ زفر فرمے کہ دلیل یہ کہ
 خطایات الہی عام ہیں چنانچہ پہلے گویا تو وہ کافروں کو بھی لازم ہو گئے۔ و انما لا یتعرض لہم لہذا لاقبالا تقریرا اکا
 نکے ذمہ کی وجہ سے انکے ساتھ تعرض نہ ہونا فقط پھر لینے کے طور پر نہ اسکو برقرار رکھنے کے طور پر۔ یعنی جیسے انکو بت پہلی

۹
 جو نکاح
 صحیح ہے

و انقل پرستی و غیرہ پر ہم چھوڑنے ہیں بوجہ انکی ذمہ داری کے تو یہ اسوجہ سے نہیں کہ ہم ان باطل احکام کو نہایت و برقرار رکھنے کیلئے بلکہ اسوجہ سے کہ ہم نے مکہ موڈیا اور تفرض کیا۔ و اذا تراضوا۔ اور جب انھوں نے حاکم عادل کے حضور میں مراعات کیا۔ اور اسلو اسلوا سے مسلمان ہو گئے۔ اور حق و عدل کو جاننے لگے۔ و الحرة قانتہ۔ اور ہنوز عورت موجود ہے۔ و جب یہ طور پر موافق شرع کے نکاح نہیں کر چکے ہیں تو انھوں نے حق حکم جاہا پس۔ و جب التفرق۔ و دونوں میں جدائی کر دینا واجب ہو گئی۔ و ان کی کہ قرآن مجید میں حکم ہے کہ با تراض کر اور اگر حکم کرے تو ان میں عمل کا حکم دے اور صاحبین نے کہا کہ جہا مساوات کے ہمارے احکام ان پر لازم ہوں مگر ہمارے مجتہدین میں اختلاف ہو تو من جماعی احکام ان پر لازم ہونگے۔ م۔ و لہما ان حرمتہ نکاح المعنویہ مجمع علیہا و کما لو ائتمن بین لہما۔ اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ جو عورت پہلے شوہر سے عدت میں ہو اس سے نکاح کرنا ہمارے درمیان باجماع حرام ہے تو کفار کے لئے اس کا احکام کرنے والے ہونگے۔ و ان کی کہ ہم نے نکاح منع نہیں کیا۔ و لامحالہ ہمارے تابع ہونگے۔ و حرمتہ النکاح بغیر شہود مختلف فیہ۔ اور بغیر گواہوں کے نکاح کا حرام ہونا اختلافی ہے۔ و حق کہ ہمارے بہان بعض کے نزدیک جائز ہے۔ و لم یتموا احکامنا کسب الا اختلافات۔ اور ذمیوں نے ہمارے احکام کو سب اختلافات کے ساتھ اسنے کا التزام نہیں کیا۔ و ان سے اپنے اعتقاد پر چھوڑے جاویں۔ و لابی حنیفہ ان الحرة لا یکن اثباتہا حقاً للشرع لانہم للذمی طبعون بحقوقہ۔ اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ حرمت کو نہایت کرنا بطور شرع کے ممکن نہیں کیونکہ کافروں کو حقوق شرع کے ساتھ خطاب نہیں ہے۔ و اسی واسطے ہم انکو شراب و سونہ چھوڑتے ہیں۔ و لا وجہ الی ایجاب العدة حقاً للزوج لانه لا یعتقدہ۔ اور کوئی وجہ نہیں کہ شوہر کا حق نگاہ رکھنے کے واسطے عدت واجب کیجاوے کیونکہ شوہر اسکا اعتقاد ہی نہیں رکھتا۔ بخلاف ما اذا كانت تحت مسلم۔ برخلاف اسکے جبکہ کتابہ بعت کسی مسلمان کے تحت میں ہوتی تو مسلمان کی طرف سے عدت میں غیر مرد سے نکاح باطل ہوگا۔ لانه یعتقدہ۔ کیونکہ مسلمان اسکا اعتقاد رکھتا ہے۔ و شرع اسکے حق کی حفاظت فرمادگی۔ تو معلوم ہوگا کہ کفار میں بغیر گواہوں کا نکاح اور غیر کافر کی عدت میں کافر کا نکاح دو دن صحیح ہیں۔ و اذا صح النکاح۔ اور جب نکاح صحیح ہوا۔ یعنی ابتداء میں صحیح ہوا۔ فحالہ المرافعة و الاسلام حالہ البقار۔ تو مرافعہ کی حالت اور اسلام لانے کی حالت تو بقاے نکاح کی حالت ہوتی۔ اور ظاہر ہے کہ جو چیز ابتداء میں صحیح ہو گئی وہ بقاے حال میں بدرجہ اولی صحیح رہے گی۔ و الشهادة لیست شرطاً فیہا۔ اور حالت بقاے میں گواہی کچھ شرط نہیں ہے۔ و حتیٰ کہ بعد نکاح کے اگر گواہ مر جاویں تو نکاح صحیح باقی رہتا ہے۔ و کذا العدة لا تنافس۔ اور یوں ہی عدت بھی اس حالت کی سنانی نہیں ہے۔ کالمسکوحہ اذا وطئت بشہتہ۔ جیسے مسکوحہ جبکہ شہتہ کے ساتھ وطی کی گئی۔ و مثلاً عورت کو خبر ملی کہ اسکا شوہر مر گیا اسنے بعد چار ماہ و دس دن کے دوسرے سے نکاح کیا جسنے اسکے ساتھ وطی کی پھر معلوم ہوا کہ پہلا شوہر زندہ موجود ہے تو عورت پر ستورا اسکے نکاح میں رہے گی حالانکہ اسی حالت میں وہ دوسرے خاوند کی عدت پوری کر چکی پھر یہ سب اسوقت کہ کافر نے جس کافر سے نکاح کیا وہ عمل نکاح تھی۔ اور اگر ایسی عورت سے نکاح کیا جو عمل نکاح نہیں ہے جہا بچہ ڈرایا۔ فاذا تزوج الجوسی امر او اہنتہ۔ اگر جوسی نے اپنی ماں یا اپنی بیٹی سے نکاح کیا۔ اور شوہر ہو کہ یہ بات انکے دین میں جائز ہے۔ م۔ و سلم۔ پھر جوسی اور یہ عورت دو دن مسلمان ہو گئے۔ و تمام رج کے نزدیک نکاح صحیح سمٹا اور بقول مشائخ عراق کے باطل اور یہی صاحبین کا قول ہے لیکن اتفاق ہے کہ فرق مہنما۔ دو دن میں تفریق کر دیا گیا۔ لان نکاح المحارم لہ حکم البطلان فیما مشہور عندہما کما ذکرنا فی المعنویہ۔ کیونکہ صاحبین کے نزدیک تو محرمات اہل بیت کا نکاح کافروں کے درمیان میں باطل ہے۔ و حکم رکھتا ہے جیسے بننے معنویہ میں ذکر کیا۔ یعنی غیر کی معنویہ کے مسئلہ میں۔ اسی طرح اہل اسلام کا اجماع ہے کہ محارم کا نکاح باطل ہے۔ و اسی کے تابع ذمی لوگ ہونگے مگر ذمہ داری سے تفرض نہیں ہو سکتا تھا۔ و وجب التعرض بالاسلام فیفرق۔ اور اسلام

لانے کی وجہ سے تفریق کرنا واجب ہو گیا۔ دو دن میں تفریق کرنا۔ وعنده لم حکم العتمة فی الصبح۔ اور امام رحمہ کے نزدیک صبح
 روایت میں کافروں کے نکاح حرام کا حکم صحت کا ہے۔ اور یہ مقتضی تھا کہ اب بھی باقی رہے۔ الا ان المحرمات متانے
 بقار النکاح فیفرق بخلاف العدة لانہا لاتنافیہ۔ لیکن دائمی حرمت ہو، بقاے نکاح سے سنانی، تو تفریق کر دی جائیگی
 بخلاف عدت کے کہ عدت کچھ نکاح کو سنانی نہیں ہے۔ یہ حکم اسلام لانے کا ہے اور اسلام و مراثیہ میں فرق ہے۔ ثم باسلام
 احدہما یفرق منہما و بمراتعہ احدہما لا یفرق عندہ۔ پھر جو سی مرد و عورت میں سے ایک کے اسلام لانے سے دو دن میں تفریق
 کر دی جائیگی اور ایک کے مراثیہ کرنے سے نہیں تفریق کیا جائیگی یہ امام رحمہ کا قول ہے۔ خلافا لہما۔ بخلاف قول صاحبین کے کہ تفریق
 امام رحمہ کے نزدیک اسلام لانے و مراثیہ کرنے میں فرق ہے۔ و الفرق ان استحقاق احدہما لا یطبل بمراتعہ صاحبہ۔ اور
 فرق یہ ہے کہ دو دن میں سے ایک کے مراثیہ کرنے سے دوسرے کا استحقاق نہیں باطل ہوگا۔ اذلاہ عن غیرہ اعتقاد۔ کیونکہ ایک کے
 مراثیہ سے دوسرے کا اعتقاد نہیں بدلیگا۔ اور جواز تو صرف ان کے اعتقاد پر دایر تھا۔ پس ہم دوسرے ذی سے تفریق نہیں کر سکتے۔
 اما اعتقاد المستر بالکفر لا یعارض اسلام المسلم۔ رہا جو شخص کہ کفر پر اڑا ہو وہ مسلمان کے اسلام کا معارض نہ ہوگا۔ کیونکہ
 معارضہ میں برابری شرط ہے۔ لان الاسلام یعلو ولا یعلی۔ کیونکہ اسلام بلند رہتا ہے اور اس پر کسی کو بلندی نہیں ہوتی۔ جیسا کہ
 طبرانی و بیہقی کی حدیث میں اور دارقطنی کی حدیث میں مذکور ہے تو ایک کا اسلام غالب رہیگا اور کفر جو اسکے خلاف چاہتا تھا
 کیا جائیگا۔ اور اگر دو نصرانیوں یا ہندوؤں میں سے عورت مسلمان ہوئی تو تفریق ضرور ہے اور اگر مرد مسلمان ہو تو نہیں۔ پھر یہ اس وقت کہ
 مراثیہ صرف ایک نے کیا۔ و لو تراضا یفرق بالاجماع۔ اور اگر دو دن میں سے مراثیہ کیا تو بالاجماع تفریق کر دی جائیگی۔ لان مراثیہ
 کتھا گیا۔ کیونکہ دو دن کا مراثیہ کرنا جیسے دو دن کا حکم تھا۔ اور حکم دو دن کی رضامندی سے ہوتا ہے تو گو یا دو دن نے حاکم
 سے چاہا کہ ان کے درمیان عدل سے حکم کر دے۔ واضح ہو کہ اگر مرد نے کافرو کو تین طلاق دیدین اور نقطہ عورت نے تفریق کی درخواست
 کی تو بالاجماع ایک ہی کے مراثیہ پر تفریق کر دی جائیگی جیسے اگر عورت کو فلع دیا پھر بدون عقد کے اسکو اپنے تحت میں لکھا یا کافر نے ایسی کتھ
 سے نکاح کر لیا جو مسلمان شوہر کی عدت میں ہے یا تین طلاق دیکر بدون حلالہ کے اسکے ساتھ نکاح کر لیا تو ان تینوں صورتوں میں بغیر مراثیہ
 کے حاکم نہیں تفریق کرے گا۔ البتہ ایک تین میں اور عورت میں مراثیہ شرط کیا ہے۔ و اگر جو دو اور مرد و دو دن اسلام میں سے پھر
 معاذ اللہ ان میں سے ایک مرتد ہو گیا تو بدون حکم قاضی کے نکاح بائیس ہوگا پس اگر مرد مرتد ہو تو عورت کے واسطے اگر مرد فلع ہو تو کل
 مرد و نصف مسمی بائستہ اور نقتہ عدت ہے اور اگر عورت مرتد ہوئی تو اسکے لیے کچھ مہر و نقتہ نہیں سوائے سکے کے علی الخیار۔ اور وہ اسلام
 لانے پر اور خیف ہر سے نکاح کرنے پر مجبور کیا جائیگی اور اسی پر فتویٰ ہے اولو البیہ۔ اور اگر جو دو مرد ایک ساتھ دو دن مرتد ہو کر پھر ساتھ
 مسلمان ہو گئے تو نکاح باقی رہیگا اور اگر آگے پیچھے مسلمان ہوئے تو فاسد ہوگا۔ ت۔ و لا یجوز ان یتزوج المرء مسلمہ و لا کافراً
 و مرتدہ۔ اور جائز نہیں ہے کہ مرتد مرد کسی مسلمان عورت سے نکاح کرے اور نہیں جائز کہ کسی کافر سے کسی مرتد عورت سے نکاح کرے
 لا یمسح للقتل کیونکہ وہ قتل کے واسطے مستحق ہو چکا ہے۔ والا ہمال ضرورۃ التام۔ اور تھوڑی ہمت دینا اس ضرورت
 سے کہ وہ فکر و غور کو لے لے۔ حتیٰ کہ اگر اسکو کوئی شہید عارض ہو یا اسکو طلاق سے حل کر لے پھر بھی نہ انا قتل ہوگا۔ و النکاح
 یشغل عنہ فلا یشرع فی حلقہ۔ اور نکاح میں پھنسا اسکو غور و ہمال سے فائل کو گا تو اسکے حق میں نکاح مشروع نہیں۔ و کذا
 المرءہ لا یتزوجہا مسلم و لا کافر۔ اور اسی طرح مرتد عورت کے ساتھ کوئی مرد مسلمان یا کافر نہیں نکاح کرے گا۔ اگر ب
 مرتد قتل ہو گیا بلکہ مجوس کی جائیگی۔ لانہا مجوسہ للنائل۔ کیونکہ مرتد تو غور کرنے کے واسطے مجوس کی گئی ہے۔ و خدمتہ الزوج
 تشغلہا۔ اور شوہر کی خدمت گزاری اسکو غور و فکر سے فائل کوئی۔ و لا یتزوجہا منہما المصالح و النکاح ما شرع لعیسہ بل
 لصلحہ۔ اور اسوجہ سے کہ مرتد عورت واسطے نکاح کافروں کے درمیان مصلحتوں کا انتظام نہیں ہو سکتا حالانکہ نکاح کچھ مرنی ذلت

ایجاب و قبول کے واسطے شرعی ملین بلکہ صلحتوں کے واسطے مشروع ہوا ہوت۔ پھر واضح ہو کہ فرزند اپنے والدین میں سے ایک سے نکاح کر لیا ہے اور دین میں بہتر ہوت۔ فان کان احد الزوجین مسلماً فالولد علی دینہ۔ پس اگر والدین میں سے ایک مسلمان ہو تو فرزند اسی کے دین پر قرار پاوے گا۔ وکذلک ان اسلم احد ہما ولدہ صغیر صبارہ ولدہ مسلماً باسلامہ۔ اور یونہی اگر جو مرد میں سے ایک اسلام لا یا اور ان میں ایک صغیر بچہ ہو تو اس کے مسلمان ہونے کے ساتھ میں بچہ بھی مسلمان ہو جائیگا۔ اور مسئلہ پر ائمہ اربعہ کا اجماع ہے۔ ۶۔ لان فی جملہ متعال نظر الہ۔ کیونکہ بچہ کی مسلم کا تابع کرنے میں بچہ کے واسطے بہتری کی نظر ہوتی ہے۔ ہمارے نزدیک کافروں میں بھی ترتیب ہے چنانچہ یہودی سے نصرانی بہتر ہے اور نصرانی سے مجوسی و بت پرست بہتر ہیں۔ بت پرست کی جامع القبولین میں لکھا کہ جو کوئی کسی کے مجوسی و بت پرست بہ نسبت نصرانی کے بہتر ہیں تو وہ کافر ہو جائیگا۔ و۔ ولو کان احد الوالدین کفراً۔ اور اگر جو مرد دین سے ایک کتابی ہوت۔ مثلاً یہودی یا نصرانی ہو۔ والاخر مجوسی یا۔ اور دوسرا مجوسی ہو۔ فالولد کتابی۔ تو بچہ کتابی قرار پاوے گا۔ لان فیہ نوع نظر الہ اذا لم یجوز سبب شرمہ۔ کیونکہ ایسا کرنے میں فرزند کے حق میں ایک طرح کی نظر شفقت ہے اس واسطے کہ مجوسی ہونا تو کتابی ہونے سے بدتر ہے۔ والشافعی یخالفنا فیہ للتعارض۔ اور شافعی رحمہم اسی میں ہماری مخالفت کرتے ہیں بوجہ تعارض کے۔ کیونکہ جب فرزند کو کتابی باپ یا ماں کے تابع کیا تو شرفاً اس طفل میں کاذبیہ حلال ہے اور اگر مجوسی کے تابع کیا تو ذبیہ حرام ہے تو تعارض واقع ہوا کیونکہ کفر ایک ہی ملت ہے۔ اور تعارض کا حکم یہ ہے کہ مجھڑا جاوے یا ترجیح دیجاوے۔ ونحن اثبتنا الترجیح۔ اور ہم نے ترجیح ثابت کر دی۔ فان کتابی کے تابع کرنے میں بچہ کے حق میں ایک طرح کی نظر شفقت ہے۔ واذا اسلمت المرأة وزوجها کافر۔ اور جب عورت مسلمان ہوئی حالانکہ اسکا شوہر کافر موجود ہے۔ فتفواہ کتابی ہے یا غیر کتابی۔ تو قاضی اس عورت کی حفاظت کرے گا۔ اور۔ عرض القاضی علیہ الاسلام۔ اسکا شوہر پر قاضی اسلام کو پیش کرے گا۔ فان اسلم فی امراتہ۔ پس اگر وہ مسلمان ہو گیا تو یہ عورت اسکی جو رہے۔ نکاح بدستور باقی ہے۔ وان ابی فرق۔ مینہما اور اگر اسنے انکار کیا تو قاضی دو دن میں تفریق کر دے گا۔ یونہی اگر خاموش ہو گیا تو یہی حکم ہے۔ لیکن شوہر کو شوہر اس وقت تک ہو کہ اسکا اسلام درست ہو۔ اور صبح یہ کہ جب طفل میسر ہو یعنی امتیاز سے تمیز کر سکتا ہو تو بالاتفاق اسکا انکار معتبر ہے یونہی عورت اگر میسر نہ لڑکی ہو۔ حاصل یہ کہ جس سے اسلام لانا صحیح اسکا انکار کرنا انکار ہو گا اور اگر وہ تمیز نہ رکھتا ہو تو عمر تمیز تک انتظار کیا جاوے اور اگر مجنون ہو تو بافضل اسکے والدین پر اسلام پیش کیا جاوے اگر ان میں سے کوئی اسلام لیا تو یہ اسی کے تابع قرار پاوے اور نہ تفریق آوے۔ پھر اگر شوہر نے اگرچہ طفل میسر ہو یا مجنون کے باپ نے اسلام سے انکار کیا حتی کہ تفریق ہوئی تو یہ نسیح نہیں ہوگا۔ بلکہ۔ کان ذلک طلاقاً عند ابی حنیفہ و محمد رحمہ۔ یہ تفریق امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک طلاق قرار پاوے گی۔ فت یہی اصح ہے۔ ت۔ لیکن یہ مرد کے انکار میں ممکن ہے۔ وان اسلم الزوج۔ اور اگر شوہر ہی مسلمان ہوا۔ وشمعہ مجوسیہ۔ اور اسکے تحت میں ایک مجوسیہ عورت ہے۔ فت یہیں اگر وہ نصرانی یا یہودی ہو گئی تو نکاح باقی رہا۔ ت۔ اور اگر مجوسیہ ہی یا بت پرست ہو گئی۔ عرض علیہ الاسلام تو قاضی حاکم اس پر اسلام پیش کرے۔ فان اسلمت فی امراتہ۔ پس اگر وہ اسلام لائی تو اپنے شوہر کی جو رہے۔ فت یعنی بدستور نکاح باقی ہے۔ وان ابت۔ اور اگر عورت نے انکار کیا۔ یا خاموشی اختیار کی۔ فرق القاضی مینہما۔ تو قاضی دو دن میں تفریق کرے۔ فت۔ پھر بیان تفریق کا سبب عورت کا انکار ہو گیا۔ اور عورت کی طرف سے طلاق نہیں ہو سکتی لہذا فرمایا۔ ولم یکن الفرقة مینہما طلاقاً۔ اور یہ فرقت ان دو دن میں طلاق نہیں ہے۔ فت۔ بخلاف اسکے جب جو مرد مسلمان ہوئی اور مرد نے انکار کیا تو اسکا انکار طلاق تھا۔ وقال ابو یوسف لا یكون الفرقة طلاقاً فی الوجودین۔ اور ابو یوسف نے لکھا کہ فرقت دو دن میں صورت میں طلاق نہیں ہے۔ قال صبح۔ بالجلد جو مرد ذبیون میں سے کوئی مسلمان ہو جاوے تو وہ بہتر ہے برا اسلام پیش کیا جاوے۔ تب حاکم کیا جاوے۔ اما العرض فتمہ مینہما۔ رایہ اسلام پیش کرنا تو ہمارا مذہب ہے۔ وقال الشافعی

لا يعرض الاسلام لان فيه لعرضه لم وقد ضمننا بعقد الذمته ان لا تعرض لهم - اور شافعی رحمہ نے کہا کہ اسلام نہیں
پیش کیا جائیگا کیونکہ اسلام پیش کرنے میں دیون سے تعرض کرنا لازم آتا ہے حالانکہ تھے انکی ذمہ داری کا عہد کرنے میں اس امر کی ہمت
کرنے کے ہم اسنے کچھ تعرض نہیں کرینگے۔ لہذا بغیر پیش کیے ہم فرقت کا حکم دین - الا ان ملک النکاح قبل الدخول
غیر متاکہ فیقطع بنفس الاسلام - مگر اتنی تفصیل مدلولہ وغیر مدلولہ کہ قبل دخیل کے ملک نکاح کچھ متاکہ نہیں ہوں تو اسلام
وتے ہی نکاح منقطع ہو جائیگا۔ فت - خواہ غیر مدلولہ جو اسلام لاوے یا اسکا شوہر - ولعقدہ متاکہ فیما قبل الے القضاء
ملت حیض کما فی الطلاق - اور بعد دخیل ہوجانے کے متاکہ ہوتی ہے تو تین حیض گزرنے تک مدت دی جائیگی جیسے طلاق میں ہے
فت - یعنی شافعی کے نزدیک مدت تین طہرین لیکن وہ کہتے ہیں کہ تم بھی تین حیض تک مدت دے سکتے ہو جیسے طلاق میں
غیر مدلولہ بالفصل منقطعہ ہوجاتی ہے اور مدلولہ کے لیے تین طہریات میں حیض کی مدت ہے تاکہ مرد غمخ کر کے چاہے اس مدت میں رجوع کرے
اور اصل طلاق میں بھی ہے اسطرح مثل طلاق کے اسلام لانے کا حکم ہو - اور ہم کہتے ہیں کہ اسلام کا قیاس طلاق پر صحیح نہیں
کیونکہ طلاق توفیق سے نفاق ہے اور اسلام لانا نفاق سے قویہ کر کے دقاق ہے تو متناہین کا ایک دوسرے پر قیاس جائز نہیں
ہو - ولنا ان المقاصد قد قامت - اور ہماری محبت یہ ہے کہ مقاصد نکاح تو جاتے رہے فت - اسلئے کہ دونوں کا اتفاق
ایک حالت کفر پر ایک طرح کے باطل بقاصد کو قطع تھا اب کہ ایک اسلام لایا اور اسکے مقاصد باقیات صالحات میں اور دوسرے
کے مقاصد باطلات قانیات میں تو ازدواج کا مقصود جاتا رہا اور دونوں میں جدائی ہوئی - فلا بد من سبب یقینی علیہ
الفرقة - تو کوئی سبب بیان ضرور ہے جیسا کہ جدائی کی بنیاد قائم ہو فت - حالانکہ یہاں دو باتیں ہیں ایک اسلام لانا دوم
انکار کرنا - اب انہیں غور کرنا ضرور ہے - والا اسلام طاعتہ لا یصلح سبب الہما - اور اسلام لانا تو فرما نیز ہا رہی ہے وہ جدائی
کا سبب نہیں ہو سکتا فت - تو اسلام لانے والے کا کچھ قصور نہیں ہے - فیعرض الاسلام - تو اسلام پیش کیا جاوے
فت - یعنی دوسرے پر اسلام پیش کیا جاوے تاکہ اسکی طرف سے بجلا یا بڑا سبب ظاہر ہو - پس اگر وہ اسلام لایا تو ازدواج کا سبب
خیر ظاہر ہوا - لیحصل المقاصد - یا لا اسلام - تاکہ مقاصد نکاح کے بذریعہ اسکے اسلام لانے کے حاصل ہوں فت - اور اگر متکر
ہوا تو سبب شرعیہ انتظامی ظاہر ہوا لہذا پیش کرنا واجب ہوا تاکہ وفاق و ازدواج ظاہر ہو - او ثبت الفرقة - بالاباؤ - یا
انکار کی وجہ سے جدائی ظاہر ہو فت - اس سے معلوم ہوا کہ سبب فرقت کا دوسرے کا انکار ہے اور وہ بھی ظاہر ہوگا کہ ابہر اسلام
پیش کیا جاوے تو پیش کرنا واجب ہوا اور ہمیں ذمیوں سے تعرض نہیں کیونکہ انکی صلح و صلح کا مدار اسی پر ہے تو ہمیں صلح
ہو نہ تعرض فافہم - م - وجہ قول ابی یوسف ان الفرقة بسبب یشترک فیہ الزوجان - اور قول ابو یوسف کی وجہ
ہے کہ جدائی کا وقوع ایسے سبب سے ہوا جہاں جو مرد و دو تون شریک ہیں فت - جو وہ اسلام لائی اور مرد متکر ہوا تب
فرقت ہوئی - اور معلوم ہے کہ طلاق کا سبب صرف مرد ہوتا ہے - فلا یكون طلاقا كالفرقة بسبب الملک - تو یہ جدائی
کچھ طلاق نہ ہوگی جیسے وہ جدائی جو مالک ہوجانے کے سبب سے ہوتی ہے فت - مثلاً جو رونے اپنے شوہر غلام کو خرید یا بربکس
تو یہ نسخ نکاح ہے نہ طلاق بالاتفاق - اس دلیل کا یہاں یہ ہے کہ عورت اسلام لانے میں محض طبع ہے وہ کچھ بھی سبب فرقت
نہیں ہو سکتی ہو - ولہما ان بالاباؤ امتنع عن الامساک بالمعروف مع قدرۃ عالیہ یا لا اسلام - اور امام ابو حنیفہ
و محمد کی دلیل یہ ہے کہ شوہر جو اسلام سے انکار کرنے کے عورت کو بطور معدون کہنے سے منع ہوا حالانکہ وہ اسلام لاکر اسکو بھی
طن رکھ سکتا تھا - فت - تو گویا سننے کہا کہ میں اس عورت کو اپنی زوجیت میں عدلانہ نہیں رکھوں گا - فیقول القاضی مناسب
فی التبریح - تو عورت کو بکارنے میں قاضی اسکا قائم مقام ہوا - کما فی الجہب والعتق - جیسے مرد کی محبوب و عین ظاہر ہونے
میں ہوتے کہ عین و محبوب نے گویا کہا کہ میں اس عورت کو بطور معدون نہیں رکھ سکتا - پس قاضی تفریق کرتا ہے اور یہ تفریق

طلاق ہوتی ہو اسی طرح یہاں مرد کی جانب سے تفریق طلاق ہو رہی یہ صورت کہ جب مرد مسلمان ہو اور عورت منکرہ ہوئی تو طلاق نہیں
 اما المرأة فلیست باہل للطلاق فلا یغوب منابہا عندا بارہا۔ پس عورت کو طلاق دینے کی بیعت نہیں رکھتی تو اسکے
 انکار کرنے کے وقت قاضی اسکا قہر نہیں ہوگا۔ بلکہ فرد عورت ہی باعث فرقت ہو کر جدا ہوگی۔ ہم اذا فرق القاضی
 بینہما یا باہما۔ پھر جب قاضی نے عورت کے انکار کو وجہ سے دونوں میں جدائی کر دی تو اسے نکاح جاری ہے کہ عورت مدخل ہو چکی ہو
 یا نہیں۔ فلہا المہران کان دخل بہا لکدہ بالہ خواہ۔ پس اگر مدخل ہو چکی ہو تو عورت کے واسطے پورا مہر ہے کیونکہ وہ مدخل
 کی وجہ سے مستقر ہو چکا تھا۔ وان لم یکن دخل بہا فلا مہر لہا لان الفرقة من قبلہا والمہر لم یتاکد۔ اور اگر وہ مدخل نہیں
 ہو چکی تو اسکے واسطے کچھ مہر نہیں ہوگا کیونکہ جدائی تو عورت ہی کی طرف سے آئی ہے اور مہر ہنوز مستقر نہیں ہو چکا۔ تاکد منہا
 میں سا قط ہو گیا۔ فاشبہ الردۃ والمطاوعۃ۔ تو عورت کا یہ انکار بابت مہر ہونے اور مطاوعت کرنے کے ہو گیا تو
 اگر غیر مدخل عورت اسلام سے پھر کر مرتد ہو گئی تو اسکے واسطے کچھ مہر نہیں ہوتا اور اگر اس نے اپنے شوہر کے پسر کا شوہر سے بے لیاہی
 مطاوعت کر لی یعنی اسے اس عورت سے بدکاری کا قصد کیا اور عورت اسکی مطیع بن گئی کہ زبردستی نہیں ہوئی تو عورت کا مہر غیر مستقر
 سا قط ہو گیا۔ م۔ و اذا سلمت المرأة فی دار الحرب وزوجہا کافر۔ اور اگر کوئی عورت دار الحرب میں اسلام لائی حالانکہ
 اسکا شوہر کافر ہے۔ او اسلم الحربی وتحتہ مجوسیۃ۔ یا دار عرب کا کوئی مرد مسلمان ہو گیا حالانکہ اسکے تحت میں مجوسی عورت ہوتی ہے۔ بابت پرست
 عورت ہے۔ نو مذکور کہ بیعت نہیں ہے۔ لم یقع الفرقة علیہا حتی یختص ثلث حیض تم تبین من زوجہا۔ لکن دون صورتوں میں فواہ عورت
 مسلمان ہوئی یا مسلمان مرد کے تحت میں پڑی اس عورت پر فرقت نہیں واقع ہوگی بابت کہ اسکو تین حیض آجائیں پھر اپنے شوہر سے بے لیاہی
 و ہلالان الاسلام لیس سبباً للفرقة والمعرض علی الاسلام تعدد لقصور الولاية۔ اور یہ حکم تین حیض کا سبب ہے کہ اسلام لانا تو وقت
 کا سبب نہیں اور کافر کو اسلام پر پیش کرنا اس واسطے محال کہ حاکم اسلام کی ولایت نہیں ہے۔ ولابد من الفرقة رفعاً للفساد۔ حالانکہ باہمی
 دور کرنے کے واسطے دونوں میں جدائی ہونا ضروری ہے۔ اور جب تو دوسرے کا اسلام سے انکار کرنا تھا اور وہ یہاں نہیں نکلتا اور شوہر
 کی تین حیض میں۔ فاقتمنا شرطاً و ہو مضمی الحیض مقام اسبب۔ تو یعنی فرقت کی شرط یعنی حیض کے گزرنے کو سبب کا قائم مقام کرنا
 کما فی حضر البیہر۔ جسے کنوان گھوڑنے میں ہر وقت کہ شرط کو قائم مقام سبب کیا بوجہ تعدد کے۔ صورت یہ کہ ایک نے عام راستہ
 یا غیر ملک میں کنوان گھوڑ دیا۔ پھر اس میں آدمی یا جانور گر کر مر گیا تو گھوڑے والا ضامن ہے۔ پھر اصل میں گرنے کا سبب تو آدمی یا جانور کا
 جمانی بوجہ ہے اسی سبب سے وہ گرا اور راکھ اٹھا گھوڑا تو وہ شرط تلف ہے کیونکہ زمین روکے تھی۔ گھوڑے ولے نے وہاں سے روک
 دور کر دی پھر یہ معلوم ہے کہ بیان ظلم موجود ہے جسکے واسطے ضمان واجب ہے پھر ضمان کو اصل سبب کی طرف نسبت کرنا محال اس واسطے کہ بوجہ تو
 پیدا نہیں ہو سکتی ہے۔ ہین کوئی عمل نہیں اور یوں ہی چلتا بلاشبہ سبب ہے تو انکی وجہ سے ضمان نہیں ممکن ہے اور علت سبب شرط نہیں
 اور شرط کو ایک مشابہت علت کے ساتھ ہوا کرتی ہے اس بات میں کہ حکم کا سبب ہونا جیسے بواسطہ علت ہونا ہے بواسطہ شرط بھی ہوتا ہے
 باین معنی کہ جب شرط پائی جاوے حکم متعلق ہوگا پس جب بیان علت اس لائق نہیں کہ ظلم و تعدی کا حکم اسکی طرف نسبت ہو سکے اور شرط
 اس لائق ہے اور معارض نہیں ہے تو یعنی شرط کو علت کے قائم مقام کر دیا۔ لکن النہایۃ و لوز الا نوار۔ پس جب علت کے مستند ہونے پر
 شرط قائم مقام علت ہو جاتی ہے تو دار الحرب کی وجہ یا شوہر مسلمان ہونے میں بھی انکا اسلام بوجہ فرقت ہے مستند ہونے پر یعنی شرط
 فرقت یعنی تین حیض گزرنے کو اسکے قائم مقام کر دیا۔ م۔ ولا فرق بین المدخل بہا وغیر المدخل بہا۔ اور عورت خواہ مدخل ہو
 یا غیر مدخل ہو ہمارے نزدیک کچھ فرق نہیں ہے۔ دونوں میں ہی حکم ہے کہ تین حیض کے بعد فرقت واقع ہوگی کیونکہ اصل علت مستند
 ہے تو قائم مقام علت میں تفصیل نہیں ہو سکتی۔ والشافعی یفصل کما مر فی دار الاسلام۔ اور شافعی رحمہ اللہ ہی تفصیل کرتے
 ہیں جیسے الحاقول دار الاسلام میں گزارشت۔ یعنی ذمہ عورت کی صورت میں اس طرح کہ غیر مدخل عورت اسلام ہی سے منقطع ہو جائیگی

دار الحرب کفرستان ہماں کا حکم کا فر ہوا اور مسلمان کی طاعت میں نونہ ۱۱۱

اور مدخلہ میں تین حیض یا تین المہر گزرنا شرط ہے۔ جواب یہ کہ شافعی رحمہ کے قول کا مآثر اسلام کو طہت فرقت قرار دینے پر ہے اور بعد از طہت
 میں حقیقتہً موجود ہے مستند نہیں تو وہاں بھی تفصیل ممکن ہے اور پہلے معلوم ہو چکا کہ ہمارے نزدیک اسلام ہونا عین طہت ہے کچھ موجب
 سترے فرقت وغیرہ بالکل نہیں ہے۔ م۔ واذا وقعت الفرقة والمرأة حریة۔ اور جب یہ فرقت واقع ہوئی (بعد تین حیض کے)
 اور عورت حریہ ہے۔ اسلام نہیں لائی، بلکہ مرتد اسکا شوہر مسلمان ہو اور۔ فلا عدلة علیہا۔ تو اس حریہ عورت پر کچھ حدت
 نہیں ہے۔ یعنی تین حیض مذکورہ تو فرقت واقع ہونے کے لیے ایک حدت تھی اور بعد فرقت ہو جانے کے حدت لازم ہوتی ہے تو
 وہ عورت جب حریہ ہے تو بالاجماع اسپر حدت کچھ نہیں ہے اگرچہ مدخلہ ہو۔ وان كانت ہی المسلمة۔ اور اگر اسلام لانے والی ہی
 عورت ہو۔ اور شوہر حربی کا فرہا ہے اور تین حیض کی حدت کے بعد فرقت واقع ہوئی۔ فلذلك عند ابی حنیفہ رحمہ۔ تو بھی
 امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہی حکم ہے۔ کہ حدت عورت پر کچھ حدت واجب نہیں ہے۔ خلافا لہما ویسما تک انشاء اللہ تعالیٰ
 برخلاف قول صاحبین کے اور عنقریب انشاء اللہ تعالیٰ یہ مسئلہ آدیگا۔ اس عورت کے بیان میں جو دار الحرب چھوڑ کر دارالاسلام
 میں ہجرت کرے۔ پھر یہ سب اس جو مرد میں ہے کہ ایک کے اسلام لانے سے دونوں کا اجتماع ممتنع ہو جاوے۔ واذا اسلم زوج
 الکاتبیہ فہما علی نکاحہما۔ اور جب کتابیہ عورت کا شوہر نصرانی یا یہودی مثلاً مسلمان ہو گیا تو یہ دونوں اپنے نکاح پر قائم رہیں۔ لانہ
 الصحیح النکاح مینہما ابتداء فلان سقی اولے۔ کیونکہ عورت کتابیہ و شوہر مسلمان دونوں میں ابتداء نکاح ہونا صحیح تھا۔ باقی رہنا
 بدرجہ اولیٰ درست ہے۔ بخلاف اسکے اگر زوج کتابیہ مسلمان ہو گئی اور شوہر کتابی مثلاً نصرانی یا یہودی رہا اجتماع مستند ہے۔ حاصل
 عورت جب مسلمان ہو جاوے تو شوہر کا کسی ملت شرک و کفر پر ہونا مستند ہے اور مرد جب مسلمان ہو جاوے تو عورت کتابیہ کے ساتھ
 باقی کل ملتوں کی عورت مستند ہے۔ پھر واضح ہو کہ شوہر و زوجہ میں دار الحرب و دارالاسلام کی راہ سے وطن جانے کی جدائی صحیح ہے۔
 قال واذا خرج احد الزوجین الی تاسن دار الحرب مسلما۔ فرمایا اور جب شوہر و زوجہ میں سے کوئی ایک مسلمان ہو کر دارالاسلام
 سے ہماری جانب یعنی دارالاسلام کی جانب نکل آیا۔ وقعت البینونہ مینہما اتوان دونوں کے نکاح میں قلمی جدائی واقع ہو گئی
 وقال الشافعی رحمہ لا تقع۔ اور شافعی رحمہ نے کہا کہ جدائی نہیں واقع ہوگی۔ ولو سبی احد الزوجین۔ اور اگر جو مرد اور مرد
 میں سے ایک گرفتار کیا گیا۔ باقی طور کہ اہل اسلام کے شکر نے دار الکفر بد جہاد کیا اور حربی جو رو کر یا اسکے شوہر کو گرفتار کر لیا
 وقعت البینونہ مینہما بغیر طلاق۔ تو ان دونوں میں بغیر طلاق کے جدائی واقع ہو جائیگی۔ وان سبیہا معا۔ اور اگر دونوں
 ساتھ ہی گرفتار ہوئے۔ اگرچہ شوہر کو ایک غازی نے اور جو رو کو دوسرے غازی نے جو اسی شکر کا گرفتار کیا۔ لم تقع البینونہ
 تو جدائی نہیں واقع ہوگی۔ حتیٰ کہ اگر دونوں اپنے حال پر چھوڑے جاوین تو ان میں نکاح قائم ہے حتیٰ کہ مسلمان ہو جاوین تو اسی
 نکاح پر قائم رکھے جاویں گے۔ وقال الشافعی وقعت۔ اور شافعی رحمہ نے کہا کہ دونوں میں جدائی واقع ہو جائیگی۔ فالنکاح حاصل
 ان السبب هو التباين دون ایسی عندنا۔ پس حاصل یہ کہ ہمارے نزدیک جدائی کا سبب تباہین ہے نہ گرفتاری۔ یعنی
 ایک دار الکفر میں جو اور دوسرا دارالاسلام میں ہو تو جدائی واقع ہوگی اور گرفتاری موجب جدائی نہیں ہے۔ و ہو یقول بعکسہ اور
 امام شافعی رحمہ اسکے برعکس فرماتے ہیں۔ یعنی قید ہونا دونوں میں جدائی کا سبب ہے اور دار الحرب و دارالاسلام میں مختلف ہونا
 سبب نہیں ہے۔ سولہ ان التباين اخره فی النقطع الولا یہ و ذلک لایؤثر فی الفرقة۔ امام شافعی کی دلیل یہ کہ دارین کا تباہین
 ہونا ایسی چیز ہے جسکا اثر ولایت منقطع ہونے میں ہے اور یہ انقطاع کچھ جدائی میں مؤثر نہیں ہوتا۔ کالحرابی المستامن۔ جیسے دار الحرب
 دارالاسلام میں لیکر دارالاسلام میں آیا۔ والمسلم المستامن۔ اور جیسے مسلمان امان لیکر دار الحرب میں گیا۔ یعنی تباہین امدار کا
 تحقق سنا سن حملہ و سنا سن مسلم میں ہونا، حالانکہ ان دونوں میں سے کسی کی جود باقی نہیں ہو جاتی ہے ان دونوں میں منقطع ہونا
 اس سے یہ مراد کہ اپنی جان و مال پر قمار سے آجیگا۔ پس حاصل یہ کہ حسب زوجین میں سے کوئی دارالاسلام کی طرف آیا پس اگر دوسرا

سبب تباہین ہے نہ گرفتاری

اپنے شوہر کے حق پر غلبہ کرنے نکلی ہو تو بالاجل فرقت واقع ہوگی۔ اور اگر ماغہ ہو کر کے نہیں نکلی زردون میں سے کوئی خواہ مسلمان ہو کر نکلا یا ذمی ہو کر یا پہلے ایمان سے آیا پھر خواہ اسلام لایا یا ذمی بن گیا تو عدلی نہیں واقع ہوگی تو دونوں کے ساتھ ہی نکلیں بدرجہ اول نہیں واقع ہوگی۔ جن قول مالک و احمد ہے۔ مع۔ اما لیس فی تفتیض الصفار للسیالی ولا یحقق الا بالنکاح۔ رہا قید ہو جانا تو یہ تفتیض ہو کر قید کرنے والے کے لیے صحت خالص ہو جاوے اور یہ ممکن نہیں مگر بالنکاح نکاح وقت قید ہونا موجب النکاح و فرقت ہونے سے دونوں ساتھ قید ہونے کا ایک نقطہ۔ ولہذا یسقط الدین عن ذمۃ لیس۔ اور اسی جہت سے کہ گرفتار شدہ خالص اسکا ہو جانا ہے گرفتار شدہ کے ذمہ سے قرضہ ساقط ہو جاتا ہے۔ پس یہ استدلال شافعی ہے کہ دارین کا جبر ہونا موجب فرقت نہیں اور قید ہونا موجب ہے۔ اور سبیلہ استدلال سنقول کے اول یہ کہ ابوسفیان رضی اللہ عنہ کہ سے نکل کر مر اظہران میں ایمان لانے حالانکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب یہ نکاح کرنے کا حکم نہ کیا دم یہ کہ زینب بنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا شوہر ابو العاص ابن الربیع بعد ہجرت مدینہ کے تین برس یا چھ برس یا آٹھ برس بعد ایمان لایا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے نکاح پر بغیر کچھ بڑھائے قائم کیا کہ رواہ الترمذی و ابوداؤد و ابن ماجہ سوم یہ کہ او طاس کی عورتیں مع شوہروں کے قید ہوئیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سادھی نے بکار لیا کہ کوئی شخص عادلہ سے نکاح کرے حتی کہ دفع محل ہو اور نہ غیر عادلہ سے حتی کہ اسکو جیفس آجائے کما فی السنن عن ابی سعید الخدیمی۔ اس سے ظاہر ہوا کہ جو عورت قید ہو جائے وہ حلال ہو جاتی ہے اگرچہ شوہر کے ساتھ قید ہو۔ چہاں یہ کہ عکرمہ ابن ابی جہل و حکیم بن خزام روض فتح کہ بجاگ گئے پھر دونوں کی بیبیاں مسلمان ہو کر انکو پھر لایمیں حالانکہ آپ نے انکو پہلے نکاح پر باقی رکھا یہ سب استدلال شافعی ہے اور جواب اول یہ کہ اسوقت ابوسفیان کا اسلام ٹھیک نہ تھا بلکہ بعد غزوہ حنین کے ٹھیک ہوا۔ جواب دوم یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی کل اولاد ابتدا سے پیدا نہیں ہوئی آپ کے ایمان کے مسلمان ثابت ہیں پھر ابو العاص سے عدلی کو دس سے زیادہ گزرے اور ابو العاص کہ میں مشرک رہا یہاں تک کہ تجارت کے لیے شام کی طرف نکلا اسکو مسلمانوں کے گروہ نے گرفتار کر لیا اور مدینہ لائے وہ رات کو حضرت زینب کے پاس گیا اور التجا کی آپ نے بعد نکاح کے اسکو بنا دیا یہی تب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل شام سے اسکو بارہ مین گشتہ فرمایا اور انھوں نے اسکا مال بھی واپس کر دیا وہ تمام مال لیکر نکلا گیا اور جس کسی کی ناست تھی یا بضاعت تھی ہر ایک کو ادا کر دی اور آدمی مرد امین ازیم مشہور تھے چنانچہ بعد ادا کے اہل مکہ سے کہا کہ اب تمھارا میرے ذمہ کچھ نہیں ہے اب میں کو اہی دیتا ہوں کہ لالہ الا اللہ وان محمد اعبدہ ورسولہ بعد اسکے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے اور آنحضرت نے جدید نکاح کے ساتھ زینب کو دیا چنانچہ جدید نکاح کی روایت صحیح ترمذی و ابن ماجہ و سنن احمد میں موجود ہے اور نکاح اول بردینے کے یہ معنی کہ مہر وغیرہ یہ دستور سابق رکھا اور یہ تاویل خوب ہے علاوہ برین موافق اصول کیونکہ حدیث مثبت کو حدیث نفی پر تقدم ہوتی ہے اور جواب سوم یہ کہ عورتوں کا مع شوہروں کے قید ہونا ثابت نہیں بلکہ ترمذی نے روایت کی حضرت ابوسعید رضی اللہ عنہ سے کہ ہم نے او طاس کی عورتیں قید کیں حالانکہ انکے شوہر اہل قوم میں موجود تھے یہ دلیل ہے کہ عورتیں تنہا قید ہوئیں۔ جواب چہاں یہ کہ عکرمہ اور حکیم دونوں ساحل کیرت بھاگے تھے اور وہ حدود مکہ میں داخل ہو تو دارالاسلام سے نکلنا ثابت ہوا ہے۔ ولنا ان مع التہمین حقیقۃ وحکما لا یفتنم المصالح فشاہ المجرمیتہ۔ اور جاری دلیل یہ ہے کہ دارالاسلام اور الکفر دونوں کے حقیقۃ یا حکما جدا ہے۔ نہ سے مسلموں کا انتظام نہیں ہو سکتا تو مجرمیت کے مشابہ ہوگیا۔ یعنی جیسے کسی اسی عورت سے نکل کر ناجو دائی حرام ہے نکاح کی مصلحت نثار کرنا ہے اسلیج جب زردین میں سے ایک دارالکفر میں اور دوسرا دارالاسلام میں ہو تو جن مسلموں سے نکاح کیا جاتا ہے انکا پورا ہونا ممکن نہیں ہے اور گرفتاری جسکو موجب فرقت کہتے ہیں تاک نہیں ہے۔ واسبی یوجب لک الرقبۃ۔ اور گرفتاری تو صرف رقبہ کا مالک ہونا واجب کرتی ہے۔ سو ہولانیانی نکاح ابتدا و فکد لک بقار۔ اور گرفتاری ابتدا میں نکاح کی سنائی نہیں رہتی ہونے کی حالت میں بھی سنائی نہیں ہوتی۔

Marfat.com

اپنی باندی مملوک کا نکاح کر دیا تو جائز ہے اور جو چیز ابتدا سے جائز ہو وہ آئندہ باقی رہنے کی حالت میں بدرجہ اولیٰ جائز ہے۔ فصار
 كالشراء۔ مگر گرفتار ہونا بمنزلہ خرید کے ہوگا۔ جیسے زمین کی منکوحہ باندی کو نیکے مالک سے بکرے خریدی تو دیکھنا نکاح بہ دستور
 باقی رہیگا اور یہ جو تم کہتے ہو کہ گرفتاری میں خالص ملک ہونے سے نکاح نہیں رہیگا تو یہ کچھ فرود نہیں چنانچہ فرمایا۔ تم ہو لقیقتی
 الصفاری فی محل عملہ وہو المال لانی محل النکاح۔ پھر گرفتاری تو کسی محل میں صفائی چاہتی ہے جہاں اسکا عمل ہو ایسے
 مال میں نہ محل نکاح میں نہ۔ یعنی گرفتار شدہ کی ذات اسکا خالص مملوک مال ہے اگرچہ اسکی فرج کسی کے محل میں ہو جیسے اپنی
 باندی سیاہ دی۔ دنی المستامن لم یباین الدار حکما المقصد الرجوع۔ اور رہا جو شخص انان بیکر تو یہ اسکی حق میں
 دارا عرب یا دار الاسلام حقیقہ بہ لا مگر حکماً نہیں بدلا کیونکہ اسکا واپس جانے کا قصد ہے۔ ہاں اگر مسلمان نے دار الحرب میں
 حبس سے نکاح کیا پھر اس سے پہلے خود دار الاسلام کو محل آیا تو وہ بائت ہو گئی اور اگر اس سے پہلے وہ محل آئی تو نہیں مگر اگر اسکو
 کوئی قہر نکال لائے۔ و اذا خرجت المرأة الینا مہاجرۃ۔ اور جب ہمارے دار الاسلام کی طرف جو رہو ہجرت کر کے نکالی
 فت اور بالاتفاق شوہر سے جدائی واقع ہوئی ساور وہ حاضر نہیں ہے۔ جازان یتزوج ولا عدہ علیہا عند ابی حنیفہ رحمہ
 تو ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک جائز ہے کہ اس مہاجرۃ سے نکاح کر لیا جاوے اور مہاجرہ پر عدت واجب نہیں ہے۔ و قال ابی حنیفہ رحمہ
 اور صاحبین نے کہا کہ اس پر عدت ہے۔ یعنی ایک بیعت اور اسی کو شیخ ابن المہام نے ترجیح دی بدلیل او طامس کے قیدی عورتوں
 کے جیسا کہ اوپر گزرا اور۔ لان الفرقہ وقعت بعد الدخول فی دار الاسلام فیلتزمہا حکم الاسلام۔ اس دلیل سے کہ دار السلام
 میں داخل ہوجانے کے بعد جدائی واقع ہوئی تو عورت پر اسلام کا حکم لازم ہوگا۔ بخلاف اسکے اگر حربی نے اسکو دار الحرب میں
 حبس کیا اسطرح کہ طلاق دیدی تو بالاجماع اس پر عدت نہیں ہے۔ ولانی حنیفہ انہا اثر النکاح المتقدم وجبت انہما
 لخطرہ ولا خطر للمک الحربی۔ اور ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ کہ عدت تو نکاح سابق کا اثر ہے وہ اسکے احترام ظاہر کرنے کے لیے
 واجب ہوتی ہے اور حال یہ کہ حربی مرد کے مال کا کچھ احترام نہیں ہے۔ بلکہ شرع نے اسکو سا قہر دیا بقولہ تعالیٰ ولا جناح علیکم
 ان تنکحوا من۔ یہاں تک کہ فرمایا۔ لا تسکو البعدم الکافر۔ فت۔ و انہذا لا یجب العدۃ علی المسبیۃ۔ اور اسی جہت سے جو عورت
 گرفتار کی گئی اس پر عدت واجب نہیں ہوتی۔ یعنی بالاتفاق پھر واضح ہو کہ جب جدائی ہو یہ تباین الدارین کے واقع ہو تو یہ
 عدت طلاق کا محل بقول ابو یوسف نہیں رہتی اور امام محمد رحمہ کے نزدیک رہتی ہے اور یہی وجہ ہے۔ فت۔ وان کانت حاطہ
 لم تنزوج۔ اور اگر یہ مہاجرہ حل سے ہو تو نکاح میں نہیں لائی جائیگی۔ بلکہ بالاتفاق انتظار کیا جاوے حتیٰ تفسخ عملہا
 یہاں تک کہ اسکو وضع حمل ہو۔ لیکن صاحبین کے نزدیک یہ بطریق عدت ہے اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک بطور روک و دور
 ہونے کے انتظار ہو۔ فت۔ یہی ظاہر الروایہ ہے۔ وعن ابی حنیفہ انہ یصح النکاح۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ سے حسن رحمہ کی
 روایت ہے کہ نکاح صحیح ہوگا۔ ولا یقر بہا زوجا حتیٰ تفسخ عملہا کافی الجلی من الزنا و ساور شوہر اس سے قربت نہ کرے بلکہ
 کہ اپنا محل بنے جیسے زنا سے حاملہ عورت میں مکمل ہے۔ وجہ الاولیٰ انہ ثابت النسب سائل قول کی وجہ یہ کہ محل ثابت النسب ہے
 فت اور یہ اسی طرح کہ عدت اپنے کافر شوہر کی فراش صحیح تھی تاکہ اس سے ولی ممکن نہیں۔ فاذا ظهر الفراش فی حق النسب
 یظہر فی حق منع من النکاح احتیاطا۔ پس جب نسب کے بارہ میں عورت کا فراش ہونا ظاہر ہو تو منع نکاح کے بارہ میں بھی
 احتیاطا اسکا فراش ہونا ظاہر ہوا۔ پس جیسے ولی نہیں کر سکتا اسی طرح نکاح بھی نہیں کر سکتا۔ قال واذا ارد احد الزوجین
 عن الاسلام وقعت الفرقہ بغير طلاق۔ فرمایا اور جب جو مردین سے ایک شخص اسلام سے مرتد ہو گیا تو دونوں میں بغير
 طلاق کے جدائی واقع ہو گئی۔ حتیٰ کہ بغير اسلام و جدید نکاح کے حلال نہیں۔ و ہذا عند ابی حنیفہ و ابی یوسف۔ اور
 امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک ہے۔ وقال محمد ان کانت اردۃ من الزوج فی الفرقہ لطلاق۔ اور امام محمد نے کہا

من
 کانت
 اردۃ
 من
 الزوج
 فی
 الفرقہ
 لطلاق

کہ اگر مرد ہو، شوہر کی طرف سے ہو تو یہ جدائی بذریعہ طلاق ظہریگی۔ وہ جو معتبر بالا بار اسلام محمد مرتد ہونے کو اسلام سے انکار کرنے پر قیاس کرے لکن
 ف۔ جبکہ جو دو مسلمان ہو اور شوہر اسلام سے انکار کرے تو یہ شوہر کی طرف سے طلاق ہو، یوں ہی شوہر کا مرتد ہونا، دلچاس بائیس
 اور دونوں میں مشترک علت وہ ہے جو ہم بیان کر چکے ف۔ کہ جیسے انکار اسلام میں بطور سعادت ساتھ رکھنے سے انکار ہو حتیٰ کہ قاضی
 قائم مقام ہو کر چھوڑا تاہم اسی طرح مرتد ہونے میں بطور سعادت ساتھ رکھنے سے انکار ہو تو قاضی اسکا قائم مقام ہو کر چھوڑے گا پس طلاق
 ۶۔ و ابو یوسف مر علی ما اصلناہ فی الایار۔ اور ابو یوسف نے اپنی اسی اصل پر چلے جو بنے انکار میں انکے واسطے بیان کی۔
 ف۔ کہ جدائی کا سبب حسین جو وہ مرد کی شرکت ہو وہ مرد سے طلاق نہیں ہوتا۔ یعنی ام نے لکھا کہ یہ قاعدہ خلع سے نہیں ہوتا، کیونکہ
 کیونکہ خلع دونوں کی رضامندی سے ہے۔ میں کہتا ہوں کہ جواب ہو سکتا ہے کہ دونوں کی شرکت سے غرض یکے پر ایک کسی امر کا مرکب
 ہو جو جدائی کی علت کا جزو ہو اور خلع میں صرف رضامندی ہے اور عورت کی طرف سے مال بعد طلاق مرد کے واجب الادا ہے۔
 ۱۲۔ ساگر کہو کہ پھر امام ابو حنیفہ کے نزدیک مرد کا اسلام سے انکار کرنا طلاق تھا اور یہاں مرتد ہو جانا بمنزلة انکار اسلام کے ہے
 تو یہ بھی طلاق کیوں ہوا جواب دیا کہ نہیں۔ و ابو حنیفہ فرق مینہما۔ اور ابو حنیفہ نے انکار اسلام اور مرتد ہونے میں فرق رکھا ہے
 و جہان الردۃ منافیہ للکحل لکونہما منافیۃ للعصمۃ۔ اور فرق کی وجہ یہ ہے کہ مرتد ہونا نکاح کی سنائی اسوجہ سے ہے کہ
 ردت تو عصمت کی سنائی ہے، ف۔ حتیٰ بعد مرتد ہو جانے کے مرتد کی جان محفوظ محترم نہیں رہتی بلکہ قابل قتل ہے حتیٰ کہ اگر مسکو کو قتل
 قتل کر دے تو اسی پر قصاص و دیت نہیں ہے۔ و الطلاق رافع۔ اور طلاق فقط نکاح کو اٹھانے والا ہے ف۔ کچھ سنائی نکاح نہیں
 ہوتا حتیٰ کہ بعد طلاق کے چاہے پھر نکاح کرے پس حاصل یہ کہ طلاق تو سنائی نکاح نہیں اور مرتد ہو ممانی ہے۔ فقہذراں یجیل
 طلاقا۔ تو حال ہو گیا کہ ارتداد کو طلاق قرار دیا جاوے۔ بخلاف الایار۔ برخلاف اسلام سے انکار کرنے کے ف۔ کیونکہ وہ اپنی
 اصل حالت کفر پر رہنا چاہتا ہے تو ذمی بنا رہا اور اسکا خون سباح نہیں ہوا تو وہ سنائی نکاح نہیں۔ لانه یقوت الامساک یا سفو
 فبجب التشریح بالاحسان۔ کیونکہ انکار کرنا تو سعادت طریقہ کے ساتھ روک رکھنے کو نہ اراد کرتا ہے پس قول کے ساتھ چھوڑنا چاہتا
 ہے ف۔ اور یہی حکم ہے کہ قاساک معروفہ تشریح باحسان الایۃ۔ علی ما مر۔ چنانچہ اوپر گزرا۔ و لندا توتوف الفرقۃ بالایار
 علی القضاہ ولا توتوف بالردۃ۔ اور اسی فرق کی جہت سے جو فرقہ ہو جو انکار کے ہو وہ قضاے قاضی پر توتوف ہوتی ہے اور
 جو جہت کے ہو وہ حکم قاضی پر توتوف نہیں ہے۔ ثم انکان الزوج ہو لمرتد فلہا کل المہران دخل بہا او نصف المہر
 ان لم یدخل بہا۔ پھر دیکھنا چاہیے کہ اگر شوہر ہی مرتد ہو گیا تو عورت کے واسطے پورا مہر ہوگا بشرطیکہ اسکے ساتھ دخل ہو چکا ہو نصف
 مہر ہوگا اگر اسکے ساتھ دخل نہ ہو۔ وان کانت المرأۃ ہی المرتدۃ فلہا کل المہران دخل بہا وان لم یدخل بہا فلہا
 مہر لہا ولا نفقۃ لان الفرقۃ من قبلہا۔ اور اگر عورت ہی مرتد ہوئی تو اسکے لیے پورا مہر ہوگا بشرطیکہ اسکے ساتھ دخل ہو چکا
 ہو اور اگر دخل بھی نہیں ہو تو عورت کے واسطے نہ مہر ہوگا اور نہ نفقہ ہوگا کیونکہ جدائی تو اسی کی طرف سے پیدا ہوئی ہے۔ قال اذا
 ارتد اسما ثم اسلم ما قہما علی نکاحہما استحسانا۔ فرمایا اور اگر دونوں ساتھ ہی مرتد ہو گئے پھر دونوں ساتھ ہی مسلمان ہو گئے
 تو دونوں اپنے نکاح پر رہیں گے یہ حکم دلیل استحسان ہے۔ و قال زفر بطلان لان ردة احدہما منافیۃ۔ اور زفر فرم نے دلیل قیاس
 کہا کہ نکاح باطل ہوگا کیونکہ دونوں میں ایک کا مرتد ہونا سنی نکاح تھا۔ و فی ردتہما ردة احدہما۔ اور دونوں کے مرتد ہونے
 میں ایک کا مرتد ہونا موجود ہے ف۔ تو نکاح باطل ہوا۔ و ما ردی ان بنی حنیفۃ اللہ دائم اسلموا ولم یامریم بعضنا
 رضوان اللہ علیہم اجمعین تجد یہ الالکحۃ۔ اور ہمارا دلیل یہ کہ مردی ہے کہ بنو حنیفہ (قوم سبیلہ کے) مرتد ہو گئے (سبب
 عورت مرد) پھر مسلمان کیے گئے حالانکہ صحابہ رضی اللہ عنہم جمہین نے انکوئے سے نکاح کرنے کا حکم نہیں کیا ف۔ اور اجماع سنائی
 ہے۔ و الارتداد منہم۔ و الارتداد منہم۔ اور یہ ہیں ان سبب سے ایک ساتھ واقع ہوا ہے بنا بریں

ہونے کے فتنے یعنی یہ تاریخ معلوم نہیں تھی کہ کون غنص پہلے مرتد ہوا اور کون عورت پیچھے مرتد ہوئی اور ایسی صورت میں بالاتفاق یہ حکم ہے کہ قرار دیا جاوے کہ گویا ایک لگی مرتد ہوئے اور سبوں نے زکوٰۃ ادا کرنے سے انکار کیا حتیٰ کہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے صحابہ رضی اللہ عنہم کا شکر بھیجا۔ اور یہ قصہ صحن کے مذاہب سے ماخوذ ہے یہ اس وقت کہ مسلمان ہوئے۔ م۔ ولو اسل احدہما بعد الا زما وفسد النکاح بینہما۔ اور اگر بعد سے مرتد ہو جانے کے ایک مسلمان ہوا (دوسرے سے پہلے) تو دونوں میں نکاح فاسد ہوگا۔ اصرار الآخر علی الرد لانه منافی کا تہا۔ کیونکہ دوسرا مرتد ہونے پر اڑا رہا کیونکہ وہ ابتدا سے ردت کی طرح منافی نکاح ہے۔ فتنہ ثلثہ کے نزدیک ایک کا اسلام بعد دونوں کے ارتداد کے مفید نکاح نہیں ہے۔ (ع۔ فروع) کا فرسلمان ہوا اور اس کے تحت میں دو بنین یا چار سے زیادہ منکوحات ہیں پس اگر ایک عقد میں نکاح ہو تو جدائی کر دیا جاوے پھر جس سے جا بے نکاح ہو کر نہ جکا نکاح سابق ہو وہ جائز رہا اور پہلی بن اور بائین کا فاسد ہوا۔ معت دہ۔ ایک سلسلہ صغیرہ کا نکاح ہو گیا تھا جب وہ بالغ ہوئی تو اسکے سامنے اللہ قتلے عدل کے صفات میں سے ایک ایک اور ایمان کے ارکان میں سے ایک ایک ذکر کیا گیا اگر وہ سب کا اقرار کرے تو مسلم ہے اور اگر کسی کا انکار کرے تو وہ مرتد ہے حکم میں ہے نکاح فاسد ہو گیا پھر جب اقرار کرے ایمان ٹھیک ہو جاوے تب تجدید نکاح کیا جاوے۔ معت دہ شرح العقائد۔

باب القسم

یہ باب قسم کے بیان میں ہے۔ فتنہ قسم بانفح یعنی عمل سے بائنا پھر جو باری ہر عورت کے حصہ میں پڑے وہ قسم بالکسر یعنی اس کے حصہ ہے۔ معت۔ و اذا کان لرجل امراتان حرمان فلیہ ان یعدل بینہما فی القسم۔ اور جب ایک مرد کے دو عورتیں ہوں (یا زیادہ) تو اس پر واجب ہے کہ دونوں کے درمیان برابری کرے بانفح یعنی فتنہ اور آئینہ معلوم ہو گا کہ کن چیزوں میں برابری واجب ہے۔ بکرین کا نسا و شہین او احدہما بکرا والاخری فیما۔ خواہ دونوں عورتیں باکرہ ہوں یا دونوں شہبہ ہوں یا ایک باکرہ و ایک شہبہ ہوتی اور مرد خواہ نر ہو یا خصی ہو یا عین ہو یا مجرب ہو خواہ مریض ہو یا تندرست ہو او یا یون ہی عورت خواہ مریض ہو یا صحیح ہو اور خواہ مالغہ یا نفسار یا بیوت مجنون یا ارتقاء و تنزاع ہو یا صغیرہ قابل و ملی ہو یا اس سے بھاریا ایر کیا ہو اور یون ہی مطلقہ رجعیہ بشرطیکہ رجعت کا قصد ہو۔ معت وغیرہ۔ لقولہ علیہ السلام من کانت لہ امراتان و مال الی احدہما فی القسم جاء یوم القیامۃ وشفقہ مائل۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس مرد کے دو منکوحہ عورتیں ہوں اور اس نے بانفح میں ایک کی طرف جھکا دیا تو قیامت میں آوے گا اس حالت سے کہ اسکا آدھا ہر مائل ہوگا۔ دوسری روایت میں ساقط ہوگا۔ یہی مراد ہے۔ ۶۔ رواہ الاربعۃ و ابیزار و ابن جبان و الحاکم۔ پھر یہ قسم امور اختیار میں ہے۔ و عن عائشہ رضی اللہ عنہا ان النبی علیہ السلام کان یعدل فی القسم بین نسائہ وکان یقول اللهم ینقسم فیما ملک فلا توخذنی فیما لا ملک۔ اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی عورتوں میں برابری سے بٹوارہ کرتے تھے اور فرماتے تھے کہ انہی یہ میرا بٹوارہ ایسے امر میں ہے جس میں انکس ہوں پس مجھے مواخذہ نہ فرما جو ایسے امر میں جس میں نہیں مالک ہوں۔ یعنی زیادۃ المحبۃ۔ یعنی محبت کی زیادتی میں فتنہ معلوم ہوگا کہ اگر کسی بی بی سے محبت زیادہ ہو تو مواخذہ ہوگا۔ در رواہ الاربعۃ و احمد و ابن جبان و الحاکم۔ ولا یفعل فیما روینا۔ اور جو ہننے روایت کی اس میں کوئی تفسیل نہیں ہے۔ فتنہ یعنی خواہ باکرہ ہو یا شہبہ ہو اور یون ہی سلسلہ دکانیہ میں تفسیل نہیں ہے۔ م۔ و القدیۃ و الجدیۃ سوار۔ اور برائی عورت اور تہی عورت بھی برابر تو۔ لا ینکح ما روینا۔ یہ لیل اطلاق حدیث کے جو ہننے روایت کی فتنہ کہ اس میں قدیمہ و جدیدہ کی کوئی تفسیل نہیں ہے سب میں برابری شرط ہے۔ ولان القسم من حقوق النکاح و لا تقادرت شہین فی فلک

اور اس دلیل سے کہ بوارہ تو نکاح کے حقوق سے ہے اور اس حق میں سب عورتیں مساوی ہیں۔ خواہ قدیم ہوں یا جدیدہ ہوں۔
 شافعی و اہل حدیث کے نزدیک جدیدہ جب اسکی پاس داخل کیا دے پس اگر باکرہ ہو تو سات روز تک اسکی پاس رہے اور یہ
 مدت اسکی لیے خاص کرے اور اگر ٹیبہ ہو تو تین روز اسکی واسطے خاص کرے پھر اپنی عورتوں میں باری کرے کیونکہ اس رضی اللہ
 عنہ نے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے باکرہ کے واسطے سات روز اور ٹیبہ کے واسطے تین روز مقرر کیے ہیں۔ روادہ الدارقطنی
 والنبزار۔ اور کہا کہ سنت ہے کہ جب ٹیبہ پر باکرہ کو بیاہ لادے تو اسکی پاس سات روز قیام کرے پھر باری بانٹے اور اگر ٹیبہ کو بیاہ لادے
 تو اسکی پاس تین روز قیام کرے پھر باری بانٹے۔ روادہ البخاری وسلم۔ اور اسکا مصداق حضرت ام سلمہ وغیرہا کی تزویج میں موجود ہے
 اور شیخ ابن الہمام نے معنی قیام ہی کے ساتھ اطلاق حدیث عائشہ رضہ کو قوت دی اور قول تعالیٰ ولن تستطیعوا ان تعدوا ما بین ہاتھ
 ووجہ صوم فلا تیسروا کل لیل لآیہ سے عمل کی فرضیت نکالی لیکن نخصی نہیں کہ آیت میں نصوص یہ ہے کہ تعدیل حقیقی سے ممکن نہیں ہے اور
 غایۃ تحریر المقام یہ ہے کہ عمل کے بارہ میں اصل حدیث عائشہ رضہ اور وہ ہر فرد پر واجب ہونے سے بقوت مشہورہ ہر لودہ اپنی
 اطلاق پر ہے اور حدیث اس رضہ محتمل ہے کہ یہ مراد ہو کہ سات روز اسکی پاس اور اسی طرح سات کی باری بکے لیے کرے یا تین روز اور
 یہی باری بکے لیے کرے لہذا معنی اطلاق کو صحیح رکھا کہ اس میں احتیاط ہو لیکن لازم آتا ہے کہ اس رضہ کی حدیث میں اگر خصوصیت
 مراد ہو تو باکرہ یا ٹیبہ کا حق ضائع ہوگا اور حق دائرہ علم ہی قول ہے۔ اور اسی طرف ابن الہمام رحمہ کا میلان ہے۔ م۔ اگر کسی سے گذشتہ
 ایام میں ظلم ہو گیا تو اسکا استغفار کرے اور آئندہ سے باری باندھے اور اگر قاضی کے مقرر کرنے پر اسے سے مخالفت کی تو قاضی اسکو
 تخریر دے۔ بیرون قید کے ابوہریرہ۔ باری والی عورت کے سولے دوسری عورت سے جماع تک جسکی باری نہو اور رات میں اسکے پاس
 نہ جاوے مگر بطور عیادت مرض کے ہاں مرض شدید ہو اور کوئی سولس نہو تو اسکی پاس نہو صحت یا موت تک اقامت
 کرے ابوہریرہ۔ اور جب حضرت مسلم بیارہ ہوئے تو عورتوں سے اجازت لی کہ حضرت عائشہ رضہ کے یہاں رہیں۔ ت۔ والا احتیاط
 فی مقدمہ لہذا درالی الزوج لان استحق ہو التسویۃ دون طریقہما۔ اور دور کے مقدمہ کا اختیار شوہر کا ہے کیونکہ جو چیز
 مستحق ہے وہ تو برابری ہے نہ برابری کا طریقہ۔ پس شوہر جس طریقہ سے چاہے برابری کرے۔ م۔ چاہے ایک رات دن کی یا
 مقرر کرے چاہے دو رات دن اور چاہے تین رات دن کی لیکن اس سے زیادہ ایک کے پاس بدون اجازت دوسری عورت کے نہ
 ٹھہرے الخصاص۔ تو حاصل یہ ہوا کہ تین رات دن تک میں باری کا دورہ مقرر کرنا مرد کے اختیار میں ہے مگر جو دورہ ہو سب میں برابر
 ہو۔ م۔ والتسویۃ فی البیتوتہ۔ اور برابر رکھنا تو رات کو رہنے میں ہے۔ لافی الجماعۃ۔ جماعت کرنے میں نہیں ہے۔ لانا سنی
 علی النشاط۔ کیونکہ جماعت کرنا تو نشاط خاطر پر موقوف ہے۔ اور عورت تو ایک مرتبہ کرنے کے بعد ساقط ہوگی لیکن ازراہ
 دیانت گاہ گاہی واجب ہے حتی کہ چار ماہ کا ناغہ نہ ہو مگر جبکہ عورت رضامند ہو۔ اور کثرت جماع سے منع کرنا یا جائیگا مگر اسی قدر کہ عورت
 ہسکو برداشت کر سکے۔ م۔ ت۔ د۔ واضح ہو کہ جیسے رات کو رہنے میں برابری واجب ہے اسی طرح کھانے پینے میں برابری واجب ہے
 ت۔ میں کتاب میں کہ یہ نفقہ کے معنی میں ہے اور ماہیہ تو صحیح میں روایت ہے کہ جو دن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرت عائشہ رضہ کی باری
 کا ہوتا تھا اسی روز وہ یہ بھیجا کرتے تھے پس اس میں ہر دو دن کا اختیار ہے۔ م۔ اور جس شخص کا کام رات میں ہو جیسے چوکیدار
 تو شافعی نے کہا کہ وہ دن کی باری مقرر کرے اور یہ خوب ہے۔ یہ سب اس وقت کہ وہ وزن منگودہ آزاد ہوں۔ وان کانت احدکم
 حرة والاخری است۔ اور اگر ایک منگودہ آزاد ہو اور دوسری منگودہ باندھی ہو تو یہی شرط ہے۔ یعنی غیر کی باندھی ہو تو باندھی کے لیے آزاد
 کا نصف ہے۔ فطلوۃ الثلثان من القسم واللایۃ الثلث۔ پس آزادہ کے لیے قسم میں سے دو تہائی ہے اور باندھی کے لیے ایک
 تہائی ہے۔ بئذک ورو الاثر۔ اسی کے ساتھ اثر وارد ہے۔ روادہ ابن ابی شیبہ وعباد راق والدارقطنی وابی یوسف عن علی بن
 ابیہم اور اسکے اسناد میں نہال بن عمرو راوی ہے۔ تقریب میں لکھا کہ صدوق ہے اگر اسکو ہم جو جائے اس سے بخاری نے تخریر میں

دسٹن اربعہ میں حدیث لی۔ لیکن عباد بن عبد اللہ الاسدی دوسرا روایت ہے کہ اس میں اکثرین نے جنت کی اور اقرب میں ضعیف کہا۔
ابن اللہام نے لکھا کہ یہ فیصلہ کیا حضرت ابو بکر علی رضی اللہ عنہما نے اور سنہ ۱۰۰ بن عبد اللہ بن ابی لیلیہ دونوں تھے حافظ بن توین
حرم کا ضعیف کہنا ساقط ہو گیا۔ میں آتا ہوں بلکہ بہت سے سید بن اسیب سلیمان بن بسار اور ذون فہما سے۔ یہ سنہ ۱۰۰ سے یہی
روایت کیا تو ہم نہال دور ہو گیا لہذا مالک و شافعی و احمد سے بھی یہی ایک۔ روایت ہے کہ چودہ سری روایت میں حرہ و باندی بڑی
ہیں۔ لیکن ہمارے اصول میں اتباع اثر ادلی ہے۔ ولان حل الامتہ انفس من حل الحرۃ۔ اور اس لئے کہ باندی کا حل یعنی
حقوق کا مرتبہ بہ نسبت آزادہ کے کمتر ہے۔ فلا بد من الہما بر النقصان فی الحقوق۔ تو نقصان حقوق ظاہر کرنا ضروری ہے۔ و
المکاتہ والمدبرۃ و ام الولد بمنزلۃ الامتہ لان الرق فیہن قائم۔ اور اگر سکوہ کسی غیر کی مکاتہ یا مدبرہ یا ام الولد ہو تو وہ
بمنزلہ غیر کے باندی کے ہے کیونکہ انہیں بھی رعیت قائم ہے۔ قال ولا ین فی القسم حالۃ السفر فیسا فر الزوج من شاء
منہن۔ قدوری نے کہا کہ سفر کی حالت میں شکوت کا کوئی حق قسم میں نہیں ہے تو شوہر انہیں سے جسکے ساتھ چاہے سفر کرے
والاولی ان یقرع بہن فیسا فر من خرجت فرعتہا۔ اور بہتر یہ کہ انہیں قرعہ ڈالے تو جسکا قرعہ نکلے اسکے ساتھ سفر کرے۔
وقال الشافعی القرعہ مستحکمہ لما روی ان النبی علیہ السلام کان اذا اراد سفرا قرع بہن نسائہ۔ اور شافعی کہتے
ہیں کہ قرعہ ڈالنا مستحق یعنی حق واجب ہے کیونکہ آنحضرت صلعم سے مروی ہے کہ جب سفر کا ارادہ کرتے تو اپنی بیویوں میں قرعہ ڈالتے
تھے۔ رواہ السنن اور اس سے صرف قرعہ ڈالنا ثابت ہوا اور یہ تو ہم بھی کہتے ہیں۔ الا انما نقول ان القرعہ۔ مگر ہم کہتے ہیں
کہ یہ فرقہ ڈالنا کچھ واجب نہیں تھا بلکہ۔ لتطیب قلوبہن۔ بیویوں کے دل خوش کرنے کو تھا۔ فیکیون من باب
الاستحباب۔ تو سب کی قسم سے ہوا۔ وبذلک لاقی اللمۃ عن مسافرة الزوج۔ اور استحباب پر محمول کرنا اس واسطے
کہ شوہر کے سا فر ہونے کی حالت میں جو رو کا کچھ حق نہیں ہے۔ الا یرمی ان لہ ان لا یتصحب واحدۃ منہن فکلذالک ینسأ
بواحدۃ منہن ولا یتکلب علیہ تملک المدة۔ کیا نہیں دیکھتے کہ مرد کو اختیار ہے کہ جو دن میں سے کسی کو اپنے ساتھ نہ لجاوے
تو اسی طرح اسکو اختیار ہے کہ ایک کو لجاوے اور یہ مدت سب محسوب نہوگی۔ لیکن ترجمہ کہتا ہے کہ ہاں کسی کو ساتھ نہیں لینا تو پری
ہر بخلاف ایک کے ساتھ بیٹے۔ من نے دیکھا کہ شیخ ابن اللہام نے یہی اعتراض کیا اور لکھا کہ دلیل یہی کہ آنحضرت صلعم کا قرعہ ڈالنا
کچھ واجب ہونے کی دلیل نہیں کیونکہ بعد نماز اور بیان تو استحباب کا قرینہ یہ موجود ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر باری باری
خود واجب نہ تھا کافی قولہ تعالیٰ ترحمی من نشاء من الایۃ علا وہ برین سفرین بعض بر حفاظت ودانائ کا اعتماد ہوتا ہے اور بعض
پر نہیں ہوتا تو کچھ قرعہ واجب نہوا۔ وان رضیت احدی الزوجات تبرک قسمہا لصاحبہا جائز۔ اور اگر زواج
میں سے کوئی زوجہ اپنے حصہ کو اپنے سوت کے لیے چھوڑنے پر راضی ہوئی تو جائز ہے۔ لان سودة بنت زمعة رضی اللہ
عنہا سالت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یراجعہا وتجعل یوم نوبتہا العائشہ رضی اللہ عنہا۔ کیونکہ سودة بنت
رضی اللہ عنہا نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے درخواست کی تھی کہ سودة بنت زمعة سے مراجعت فرمادیں اور سودة بنت زمعة اپنی باری
کے دن کو حضرت عائشہ بنت ابی بکر کے لیے کر دینگے۔ پس آپ نے مراجعت کر لی۔ رواہ البیہقی و الحاکم لیکن صحیحین وغیرہ میں یہ شیخ
ہے کہ آپ نے طلاق نہیں دی تھی صرف حضرت سودة کو یہ فون تھا تو انہوں نے اپنا دن حضرت عائشہ بنت ابی بکر کے لیے کر دیا۔ بہر حال یہ
جائز ہوا کہ اپنی باری کو سوت کے لیے کر دے اور یہی ام المومنین عائشہ بنت ابی بکر کا قول ہے۔ ولہا ان یرجع فی ذلک لانہا سقطت
حقا لم یجب بعد فلا یسقط۔ اور اس عورت کو یہ اختیار ہے کہ اپنی باری دینے سے رجوع کرے کیونکہ اسنے اساق ساق کیا جو ہون
واجب ہی نہیں ہوا جو توروہ ساق نہو جائیگا۔ جس دن کسی عورت کی باری ہو تو دن میں غیر باری والی کے بیان اسکے اصلاح
حال و پرداخت امور کے لیے جانا ہون اس سے وہ ملی کے جائز ہے جیسا کہ سنن میں حدیث عائشہ بنت زمعة سے ہے۔ وکذا فی البوہرہ

ردائین کہ سوئین ایک مسکن میں جمع کرے مگر برضائندی۔ ایک کے ساتھ دوسری سے وطی کرنا مکروہ ہے۔ مرد کو اختیار ہے کہ ہر وہ چیز جسکی بوسے اسکو ناگوار ہو اسکے کھانے سے اور اسکے ساتھ زینت کرنے سے منع کرے حتیٰ کہ سبز ہندی سے۔ مرد عورت کو زینت چھوڑنے پر مار سکتا ہے یا وہ بلاوسے اور عورت نہ آوے تو ایسے بشرطیکہ وہ ظاہرہ ہو اور جائز ہے کہ مانند اسکے شرائط چھوڑنے پر ایسے مگر ننگہ ذریعہ اور بغیر اجازت نکلنے پر بارے مگر جبکہ کسی واقعہ میں فتویٰ چاہتی ہو حالانکہ شوہر عالم نہیں واسکو شوہر کا فتویٰ لازم منظور نہیں ہے۔ ہمارے زمانہ میں احوط یہ کہ منع کجاوے۔ م۔ عورت کو مجلس و عطا میں جلنے سے منع کرے۔ اگر عورت کا باپ ننگا ہو اگرچہ کافر ہو اور کوئی پرداخت کرنے والا نہیں تو عورت بغیر اجازت شوہر کے جاوے۔ بخلاف اسکے کسی شخص کی مان جو ان ہودہ ماہر نکلتی ہو تو منع نہیں کر سکتا مگر جبکہ فحش کے لیے جانا معلوم ہو تو قاضی سے عرض کرے وہ اجازت دے تب منع کرے۔ ع۔ اگر عورت کو مرد واسطے جماع کے بار بار بلاتا ہے اور عورت کو سر سے بار بار نہانا مضر ہے تو برجنہی نے شرح المختصر میں لکھا کہ جائز ہے کہ وہ سر سے ہٹائے لیکن شوہر کا حکم ماننا اسکو جائز نہیں ہے۔ م۔ مرد عابد کہ دن روزہ اور رات عبادت میں گزارتا ہو اسکو حکم ہوگا کہ اپنی بی بی کو صحبت سے مانوس کرے اسہیں کوئی حد مقرر نہیں بلکہ ایسا اسکی رعایت کرے القاضیخان اور سی صحیح ہے البحر۔ اگر نکاح میں شریک کی اور دوسری جو روکے پاس زیادہ رہے گی یا اسنے اپنا مال خرچ کر کے یہ ٹھہرایا یا مہر اسی شرط پر کم کیا یا شوہر نے مال خرچ کیا تو دوسرے کو اختیار ہے کہ اپنی باری طلب کرے اور مال رشوت ہے وہ وہاں ہوگا اور یہ جائز نہیں ہے انخلاصہ دہرہ۔ اسکی ذاتی ملک اور باندہ کے واسطے باری کافی نہیں ہے لیکن جب دوزوج ہوں تو ہر ایک کے پاس ایک رات دن رہے اور باقی دو رات دن میں اپنی باندہ یا دام اولاد میں سے جہاں چاہے رہے اور اگر جائز وجات ہوں تو ہر ایک کے پاس ایک رات دن رہے اور باندہ یوں کے پاس کچھ نہیں سولے راہ راہ کرنے کے مانند توقف کرے۔ قاضیخان ۵۔

کتاب الرضاع

یہ کتاب دودھ پینے پانے کے مسائل میں ہے۔ مرضعہ وہ عورت جو دودھ پلاوے۔ اور ترجمہ لکھا ہے کہ رضیع یعنی زبکہ در دودھ پینے والا اور رضیعہ مادہ لڑکی دودھ پینے والی۔ نظام دودھ چھوڑنا۔ مدت رضاعت دودھ پینے کے ایام۔ مزید وہ عورت جس سے مرد نے زنا کیا ہو۔ واضح ہو کہ آیا شرف عاہہ بین جنکو عن میں یقینی کہتے ہیں باپ اور باپ کا باپ دادا۔ و علی ہذا۔ اولاد سکا گیا و بیٹی اسکا بیٹا و علی ہذا۔ م۔ رضاعت شروع میں جو سنا رضیع کا آدمی عورت کی چھائی سے دودھ وقت مخصوص میں۔ منع۔ اور ان لفظوں کو سمجھ لینا چاہیے کہ جو سنا خواہ بچہ خود جس لے یا مرضعہ اسکو پلاوے خواہ عمد آہو یا سہوا ہو۔ م۔ اور اسی کے ساتھ لفظ ہے دودھ کھلنے میں ڈال دینا یا تاک سے چڑھا کر پکانا۔ ت۔ ہ۔ بالجلد نقطہ شہہ و ناک سے جوت میں بطور غذا پہنچا شریک ہے۔ م۔ د۔ اور دودھ کی تید سے نکل گیا زرد پانی جو بارہ کی چھائی سے نکلا ہو کیونکہ اس سے تحریم نہیں ہوتی مگر تادیر کہتے سے جو پانی نکل گیا کیونکہ اگر دودھ کسی کی گلاسے کبری وغیرہ سے پئیں تو انہیں رضاعت نہیں ہے اور مرد نکل گیا حتیٰ کہ اگر کسی مرد کے دودھ نکل آیا اور اسنے کسی بچہ کو پلا تو باجماع ائمہ اربعہ رضاعت نہیں ہے۔ م۔ بلکہ عورت ہو اگرچہ مردہ ہو الطہیر ہے۔ اور اگرچہ بغیر بیابھی بارہ ہو مگر زبیرس زیادہ ہو نہ کم انجوم اور اگر بیابھی عورت کے زرد پانی نکلا تو بیبا حکم رضاعت نہیں ہے احتیاطاً رضاعت ہے کہ شاید دودھ کی رنگت بگڑی ہو انحراف۔ اور رضاعت کا حکم جیسے دارالاسلام میں ہے دارالکفر میں بھی تحقق ہوگا حتیٰ کہ اگر دارالکفر والے مسلمان ہو گئے تو جن دودھ شریکوں میں انکا کھل ہے نسخ کر دیا جائیگا۔ الوجیزہ۔ قال قلیل الرضاع و کثیرہ سوار۔ فرمایا کہ رضاع کا قلیل و کثیر برابر ہے وقت قلیل یہ کہ اسکے جوت تک پہنچ جانے کا یقین ہو جاوے۔ القاضیخان۔ اور اگر چھائی دی مگر جو سنے میں شک ہے تو حرمت نہیں ہوگی اور یہ ایسا ہے جیسے ایک لڑکی کو گاؤں کی ایک عورت نے دودھ پلا یا لیکن مرضعہ معلوم نہیں کہ وہ کون عورت ہے پھر ایک مرد

اس لڑکی سے نکاح کیا تو صحیح ہے۔ عہد توں پر واجب ہے کہ بغیر ضرورت ہر بچہ کو دودھ نہ پلاوین اور جبکہ پلایا اسکو یاد رکھین اور مشہور کرین اور احتیاطاً لکھو اورین ت ۴۔ پس قلیل و کثیر رضاعت بتیقن برابر ہیں۔ اذا حصل فی مدۃ الرضاع تعلق بہ التحريم جب رضاعت بتیقن قلیل یا کثیر کہ مدت رضاعت کے اندر بانی جاوے تو اسکے ساتھ تحريم متعلق ہو جائیگی۔ ۵۔ اور یہی امام مالک کا قول ہے۔ ۶۔ ابن التدری نے کہا کہ یہی اکثر فقہاء کا قول ہے بلکہ قوی رہنے کہا کہ جمہور کا بلکہ شیخ حصاص رازی حنفی اور ابن قدامہ حنبلی نے کہا کہ لیس بن سعد نے فرمایا کہ عہد میں قلیل و کثیر رضاع باجماع المسلمین یعنی باجماع سلف محرم ہے۔ مع۔ وقال الشافعی ثبت التحريم الا خمس رضعات۔ اور شافعی نے کہا کہ تحريم نہیں ثابت ہوتی مگر پانچ رضعت سے ۷۔ یعنی الگ الگ پانچ دفعہ پھیرا جو سستا ہو اور کہا گیا کہ مراد پانچ بار ہر ایک دفعہ پر بچہ اکتفا کرے۔ لقولہ علیہ السلام لا تحرم المصعہ و المصتان ولا الاطلاحہ ولا الاطلاحان۔ جبیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ نہیں حرام کرتا ایک چوسنا اور دو چوسنا اور نہ ایک بار چوسنا اور نہ دو بار چوسنا ۸۔ کمانی صحیح مسلم دابن حبان تو معلوم ہوا کہ قلیل محرم نہیں ہے۔ اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ جو قرآن میں نازل ہوا اس میں دس دفعہ معلومات تھے کہ تحريم کرتے تھے پھر نسخ ہو کر پانچ رضعات معلومات رہے جو تحريم کرتے تھے پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وفات پائی اور چالیس روز قرآن کی قرات میں تھے۔ رواہ مسلم۔ اور ایک روایت میں ہے کہ وہ میرے ایک صحیفہ میں میرے تحت کے پانچ تھے ہم تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات میں رہے بکری نے گھس کر کھالیا۔ مترجم کہتا ہے کہ اس سے استدلال بالکل صحیح نہیں ہے اول یہ کہ اسکا معنی یہ نہیں ہو سکتا کہ وہ قرآن میں سے نکالتا ہوتا تھا کیونکہ قرآن مجید باجماع الصحابہ رضی اللہ عنہم متواتر ہے اور کسی سے اسکا خلاف ثابت نہیں ہوا اور یہ امر ایسا نہیں تھا کہ جمہور صحابہ رضی اللہ عنہم اس سے واقف نہیں ہوتے مع عورتوں و مردوں کے کیونکہ انہیں رضاعت گھر گھر نہایت کثرت سے جاری تھی اور اہل السنۃ بلکہ تمام فرقہ سے اسلامیہ قسماً متفق ہیں کہ یہ قرآن ہی متواتر ثابت ہے سوائے روافض کے بلکہ روافض میں سے چند لوگوں کے جو جہالت سے یہودی ابن سبا کی مراد پر چلے جسے چاہتا تھا کہ شہنشاہ انجیل نصرانیہ کے اہل اسلام میں بھی یہ امر پھیل جاوے کہ انکا قرآن مستحکم نہیں بلکہ تحریف ہے حالانکہ اسکی کوئی راہ دو تفسیری دلیل سے ممکن نہیں اول قرآن تعالیٰ انما نحن نزلنا الذکر و انہ عافلون۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ ہم ہی نے یہ ذکر نازل فرمایا اور ہم ہی اسکی حفاظت کرنے والے ہیں۔ دوم متواتر بالکل قطعیات ہوتے ہیں اور گزرے ہوئے تمام پیغمبروں و شاہوں و ملکوں بلکہ موجودہ دور دراز ملکوں کے ثبوت میں تمام خلق کے نزدیک یہی متواتر جرحیت و علم ہے پس جب کہ وردن و سکھوں مسلمانوں کے اجماع و تواتر سے یہی قرآن ہے تو اگر تحریف و نقصان کو قطعاً کچھ داخل نہیں ہے اور کسی نے متواتر یا مشہور نقل نہیں کیا کہ خمس رضعات قرآن میں اور نہ ہرگز شافعی اسکے معنی ہوئے غیر از چند انکی دلیل یہ ہے کہ قرآن مجید میں جو رضاعت وارد ہو وہ لغت پر ہی بالغت سے منقول ہو کر شرع میں ہے جسے صلوات و زکوٰۃ کہ اخروی معنی سے نقل کر کے شہابی معنی میں آیا پس شافعی جمع معنی ہیں کہ یہ لفظ بھی منقول ہوا اور دلیل نقل کی یہ حدیث حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے ہے اور اسکے یہ معنی ہیں کہ رضاعت جو قرآن میں عبادت کی جاتی ہے وہ پانچ رضعات کے معنی میں ہے اسکو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے قرآن سے الگ لکھ رکھا تھا۔ اور ہم کہتے ہیں کہ شاہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے پانچ رضعات سے پانچ اقسام و احکام رضاعت ہونگے اور سابق میں کچھ احکام میراث و غیرہ کے دیگر متعلق ہونگے بہر حال ہمارے نزدیک یہ لفظ کچھ مرجع نہیں کہ رضاعت لفظ منقول ہے اور شاہ کچھ بھی تفصیل مراد ہو لیکن وہ نسخ ہے چنانچہ ابن السام نے نقل کیا کہ ابن عباس رضی اللہ عنہما نے کہا کہ یہ پہلے تھا پھر نسخ ہوا اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے کہا کہ رضاعت کے بارہ میں انجام کار ہے بلکہ قلیل اور کثیر سب محرم ہے اور ابن عمر رضی اللہ عنہما نے بھی اسی کے مانند بیان کیا۔ بالکل ہمارے نزدیک اور اصل لغت سے نقل بدون مشورہ کے ثبوت نہیں ہوتی ہے۔ ولنا قولہ تعالیٰ و اہماتکم اللاتی ارضعنکم الایۃ۔ اور ہماری رحمت یہ قول الہی ہے و اہماتکم الایۃ یعنی اور تمہارے حرام کی نین تمہاری وہ امین جنہوں نے تمکو دودھ پلایا ہے۔ یہ خطاب تمام عیب کو اور دوسرے اس سے بھی سمجھتے ہیں کہ خلق سے دودھ انہارنا موجب رضاعت ہے تو یہ دلیل مرجع ہے۔ و قولہ علیہ السلام یحرم من الرضاع

ما یحرم من النسب - اور قول آنحضرت صلعم کہ حرام ہو جاتا ہے رضاعت سے جو حرام ہو جاتا ہے نسب سے فتوہ امام بخاری و مسلم وغیرہ مطابقت
 خود حضرت عائشہ بنت مروان سے روایت ہے۔ و من غیر فصل - یہ آیت وحدیث بغیر تفصیل کے ہر وقت سین تلیل و کثیرین کچھ فرق نہیں کیا گیا پس مطلقاً
 خواہ تلیل ہو یا کثیر ہو حکم قرآن وحدیث عزم ہے۔ ولان الحرمۃ وانکانت شہدۃ البعضیۃ الثابۃ بوجہ العظم و اثبات الحرم
 لکنہ امر مبطن۔ اور قیاسی اس دلیل سے کہ رضاعت کا حرم ہونا اگرچہ جزو ہونے کے شہدہ پر ہے جو ہڈی بڑھانے و گوشت آگانے
 سے ثبوت ہوتا ہے لیکن یہ باطنی امر ہے۔ یعنی رضاعت کا تحریم کرنا اسوجہ سے ہوا کہ دودھ پینے سے رضیع مشابہ جزو مرضعہ کے ہو جاتا ہے
 کیونکہ مرضعہ کے دودھ سے اسکی ہڈی و گوشت پیدا ہوا لیکن یہ پیدائش امر باطنی ہے حتیٰ کہ اگر پانچ رضعات پیے پھر اپنی ماں کا دودھ پیا
 تو بھی محسوس ہوا کہ کہان کہان ہڈی و گوشت بڑھا ہے لیکن عقلاً معلوم ہے کہ ضرور اس نذر سے زیادتی ہوئی۔ فتعلق الحکم بالفعل
 الارضاع۔ تو حکم تحریم کا تعلق دودھ پلانے پر ہوا۔ نہ کہ گوشت و ہڈی کا بڑھنا دیکھنے پر۔ اور دودھ پلانا تلیل و کثیر سب میں
 پابا گیا تو دونوں طرح رضاع محرم ہوا۔ و ما رواہ مردود بالکتاب۔ اور جو شافعی رحمہ نے روایت کیا کہ قرآن کے معارفہ میں روہی۔ او
 منسوخ ہے۔ یا قرآن کے ساتھ منسوخ ہے۔ کیونکہ وہ قرآن یا متواتر نہیں اور یہ قطعاً معلوم کہ معارفہ حدیث صحیح میں مکن نہیں تو اس کے
 ساتھ قرآن منسوخ نہیں ہو سکتا خصوصاً جبکہ جمہور سلف و خلف کا یہی عمل ہے تو ضرور ہوا کہ حدیث منسوخ ہے۔ پھر معنی رحمہ نے برسر و گالی
 کہ رضاع کثیر و تلیل اسوقت تحریم کرتی ہے جبکہ مدت رضاع کے اندر پائی جاوے تو یہ قطعی ہے۔ و فیغنی ان یکون فی مدۃ الرضاع لما بین
 اور ضرور ہے کہ رضاعت تلیلہ یا کثیرہ مدت رضاع میں ہو جو اس دلیل کے جو ہم بیان کریں گے۔ ثم مدۃ الرضاع ثلثون شهراً
 عن ابی حنیفہ رحمہ۔ پھر رضاعت کی مدت ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک دو برس چھ ماہ ہیں۔ حتیٰ کہ دودھ چھوڑنے کے بعد اس مدت
 میں رضاعت محرم ہے اور اسی پر فتویٰ ہے ابو ہریرہ۔ میں کہتا ہوں کہ شاید یہ سنی کہ دودھ پلانا بعد دو برس کے چھ مہینے کے اندر احتیاطی محرم
 رضاعت ہے اور شاید یہ کہ احکام رضاعت بھی ثابت ہیں جیسا کہ قول ابی حنیفہ رحمہ ہے۔ م۔ وقال استتات۔ اور اجابین نے کہا کہ مدت
 رضاعت دو برس ہیں۔ یعنی دو برس تک دودھ پلانی سے رضاعت کے احکام ثابت ہوتے ہیں اور بعد اسکے نہیں۔ م۔ یہی صحیح
 ہے۔ اور اسی کو طحاوی نے اختیار کیا۔ اور اسی پر فتویٰ رہا۔ جیسا کہ عیون سے علامہ قاسم رحمہ نے تصحیح القدوری میں نقل کیا۔
 و ہو قول الشافعی۔ اور یہی قول شافعی ہے۔ ما یام احمد کا ہے۔ ۶۔ اور مالکیہ کے نزدیک بعد دو برس کے قریب ایک ماہ تک
 حرمت رضاعت ثبوت ہوتی ہے۔ اور اس میں احوال دیگر فقہاء بھی مختلف ہیں حتیٰ کہ بعض کے نزدیک تمام عمر مدت رضاعت ہے۔ مع۔
 و قال زفر رحمہ ثلاثہ احوال۔ اور زفر رحمہ نے کہا کہ ایام رضاعت تین برس تک ہیں۔ لان الحول حسن للتحول من حال
 اسے حال و لا بد من الزیادۃ علی الحولین لما تبین۔ اس واسطے کہ حل یعنی مدت سال کو صلاحیت ہے تحول یعنی بدل جانے
 کے ایک حال سے دوسرے حال پر اور دو برس سے بڑھا ضروری ہے جو اسکے جو ہم بیان کریں گے۔ فتقدیر یہ۔ تو اندازہ اسے تین سال
 پر ہوگا۔ حتیٰ کہ تین سال کے بعد بچہ کی حالت بدلے اس حالت پر ہو جائیگی کہ اسکو دودھ پلانے سے تحریم رضاعت ثبوت نہ ہو۔ و
 لہذا قولہ تعالیٰ وحملہ و فصالہ ثلثون شهراً۔ اور صاحبین کی دلیل یہ کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا وحملہ و فصالہ یعنی بچہ کا حل و جد
 ہونا دو برس چھ ماہ ہیں۔ تو عمل کی اور ماں سے نظام کی یہ مدت ہوئی۔ و مدۃ الحول اوتاماً ستمہا شہراً۔ اور عمل کی کثرت
 چھ مہینہ ہیں۔ بقی للفصال حلال۔ تو جدا ہونے کے واسطے دو برس سے یہ مدت رضاعت ہے کہ اسکے بعد نظام ہے۔ لیکن
 مترجم کہتا ہے کہ غالباً رضیع حل کے ذمہ تین اگرچہ کتر چھ ماہ ہوں تو ۹۔ ماہ نکال کر نظام کی مدت صرف ایک برس و ۹ مہینہ ہی آتا
 یہ دو برس سے بھی کم ہے حالانکہ اسکا کوئی قائل نہیں ہے۔ یہ اشکال اسی سبب سے لاق ہوا کہ دو برس چھ ماہ دونوں کی مدت قرار دیا
 ہو۔ ان یہ دلیل الیہ ہے جو ذکر فرمائی کہ۔ و قال ابی حنیفہ علیہ السلام لا رضاع بعد حولین۔ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا
 کہ دو برس بعد رضاعت نہیں ہے۔ لیکن یہ حدیث ابن عدی و دارقطنی نے ابن عباس رحمہ سے روایت کی اور صورت یہ کہ

Marfat.com

ابن عباس کا قول ہے جیسا کہ انکو ابن ابی شیبہ و عبد الرزاق و سعید بن منصور نے روایت کیا اور ابن ابی شیبہ نے ہکو
 حضرت علی کریم اللہ وجہہ و ابن مسعود کا قول روایت کیا۔ اور یہ مسئلہ اجتہادی ہے تو قول صحابی بمنزلہ حدیث مرفوع نہیں ہوگا۔
 یہ کہ کہا جاوے کہ رادی ثقف نے موفوف و مرفوع و دون طرح روایت کیا اور کچھ خراج نہیں ہو۔ اور اولی استدلال یہ کہ اللہ تعالیٰ نے
 فرمایا اولاد اتیرضمن اولادہن و لمن کالین لمن اراد ان یم الرضاعة یعنی مطلقہ ما بین دو برس بلائیں اپنی اولاد کو پوسے دو برس
 اس مرد کے واسطے جو چاہے کہ رضاعت کو تمام کرے اس سے معلوم ہوا کہ تمام رضاعت دو برس ہے اور مقامی پر کچھ زیادتی ممکن نہیں
 واضح ہو کہ اس دو برس تک جب مطلقہ مان اپنے بچے کو دودھ بلاوے تو اسکا نفع بچہ کے باپ پر ہو چنانچہ آیت اسی بیان
 میں ہے تو امام ابو حنیفہ نے ایک مدت رضاعت وہ ٹھہرائی جس سے تحریم شلوق ہوتی ہے اور دوسری مدت رضاعت وہ ٹھہرائی جس میں
 اجرت نفقہ وغیرہ بچہ کے باپ پر لازم ہوتا ہے تو اس آیت کو اجرت کی پوری مدت پر محمول کیا چنانچہ تحریر دلیل اسطرح ہے کہ۔ ولہ نفع اللہ
 اور امام ابو حنیفہ کی دلیل وہی آیت ہے۔ یعنی قدر لیس و حملہ و نفع اللہ ثلثون شہرا۔ اسی آیت سے ابو حنیفہ رحم نے اپنے قول پر استدلال
 کیا۔ و وجہ انہ لعلالی ذکر شہرین۔ اور طریقہ استدلال یہ کہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں دو چیزیں ذکر فرمائیں۔
 ایک حمل اور دوم نصال۔ و ضرب لهما مدة۔ اور دونوں کے واسطے ایک مدت مقرر فرمائی۔ یعنی ثلثون شہرا۔ دو برس چھ مہینے
 تو صاحبین نے دونوں کے لیے مجموعہ مدت دو برس چھ مہینے سمجھے اور امام رحم نے الگ الگ رکھا۔ فکانت بکل واحد منهما لکما لهما
 تو یہ مدت ان دونوں چیزوں میں سے ہر ایک کے لیے پوری پوری ہوگی۔ یعنی مدت حمل بھی دو برس چھ ماہ اور مدت نصال بھی
 دو برس چھ ماہ ہوگی۔ کالاجل المضروب للذینین۔ جیسے دو قرضوں کے واسطے ایک مدت مقرر ہونے میں ہوتا ہے۔
 مثلاً زید نے بکر سے کہا کہ میں نے تجھے ہزار درہم گھوڑے کے دام قرض کے اور ہزار درہم نقد قرض کے واسطے دو برس چھ مہینے میا دوینے تو
 ہر ایک قرض کے واسطے یہ مدت پوری ہوتی ہے اسی طرح بیان بھی ہر ایک حمل و نصال کے واسطے پوری ڈھائی برس مدت ہے۔ الا انہ
 قام المنقص فی احدہما بقی الثانی علی ظاہرہ۔ لیکن دونوں میں سے ایک کی مدت میں کمی کرنے والی دلیل قائم ہوگی تو
 دوسری چیز کی مدت اپنے ظاہر بیان پر رہی۔ یعنی مدت حمل کے بارہ میں حدیث عائشہ روادہم کہ حمل دو برس سے
 زیادہ بیٹ میں نہیں رہتا۔ (دع) اس حدیث سے معلوم ہوا کہ آیت اپنی ظاہر بیان پر نہیں ہے۔ رہی نصال کی مدت جو ایک
 بارہ میں کوئی نقص کمی کرنے والی وارد نہیں پس وہ پوری ڈھائی برس رہی یعنی ڈھائی برس کے اندر رضاعت سے احکام نصال
 ثابت ہونگے۔ ولانہ لا بد من تعیر العنار لقطع الانبات بالین۔ اور اس دلیل سے بھی کہ غذا میں تغیر ضروری ہوا کہ
 بڑھنا بذریعہ دودھ کے متعلق ہوتے۔ کیونکہ جب بچہ کا اصلی جو ہر ہڈی و گوشت کا دودھ سے بڑھتا ہے تب تک برابر مدت
 رضاعت قائم ہے کیونکہ دودھ اسکا جزو اصلی ہوتا ہے بیگانگی کہ مرفوعہ کا وضع ایک جزو ہو جائیگا تو تحریم ثبوت ہوگی پس ضرور ہوا کہ
 رضاعت اسوقت قائم نہ رہے جب دودھ سے بدل کر دوسری غذا سے بچہ کے بڑھاؤ شروع ہو۔ حالانکہ دو برس تک اسکے دودھ کی
 عادت برسی ہوئی ہے۔ وذلک بزیاۃ مدة تعود العصبی فیہا غیرہ۔ اور یہ بدلنا اتنی مدت زائد ہونے پر ہوگا جس میں بچہ دودھ
 کے سولے دوسری غذا کی عادت پڑے۔ و لا محالہ دو برس سے اوپر اتنی مدت زائد ہوتی جس میں دودھ سے بڑھاؤ کی عادت
 چھوٹ کر دوسری غذا سے بڑھنے کی عادت پڑے۔ سلو لانیم آیا کہ اس مدت کا کوئی اندازہ شرعی نہیں قائم کیا جاوے۔ فقدرت
 باوتی مدة اکمل۔ پس بہ مدت اندازہ کی گئی عمل کے کثرت کے ساتھ۔ یعنی چھ ماہ۔ لائہا سفیرۃ۔ کیونکہ یہ مدت تغیر
 دینے والی ہے۔ کیونکہ عمل کی غذا بدلتی ہے۔ فان غذا الجنین تغیر غذا الرضیع۔ کیونکہ بیٹ کے بچہ کی غذا تغیر ہوتی ہے۔
 رضاع ہے۔ یعنی بیٹ میں جو غذا پاتا تھا بعد پیدا ہونے کے غذا بدلتی گئی۔ کما تغیر غذا الرضیع۔ جبہ رضاع کی غذا
 تغیر غلہ نہیں ہے۔ یعنی جسے دودھ پینے بچہ سے دودھ چھوٹے بچہ کی غذا بدلتی ہوتی ہے۔ تو جب بچہ کی غذا بدلتی اور

ہتے پیت کے بچہ کی غذا کا ہر لٹا چھ مہینہ کے بعد جانا تو معلوم کر لیا کہ کتر مدت جسین غذا بدلتی ہو وہ چھ ماہ ہو پس اب ہم کہتے ہیں کہ
 رضاعت کا حکم بہ لٹے کے لیے غذا بدلتا ضرور ہو اور دو برس تک دودھ پیتا رہا اس غذا کا بدلنا کتر درجہ چھ مہینہ پر ہو گا تو دو برس پر
 چھ مہینہ کے بعد رضاعت کا حکم بدل جائیگا۔ اگر کہو کہ یہ بات تو اجمعی نکالی مگر حدیث لارضاع بعد الخولیس کے مقابلہ میں قبول نہیں جو اس
 یہ کہ علاؤ اللہ ہرگز حدیث کا مقابلہ نہیں۔ والحدیث محمول علی مدۃ الاستحقاق وعلیہ عمل النقص المقید بخولیس فی الکتاب
 اور حدیث مدت استحقاق بر محمول ہو اور اسی پر وہ نفس قرآن جو دو سال سے مفید محمول ہوگی فت یعنی حدیث اور نیز آیت
 ولیس کالیس دونوں سے مدت استحقاق کا بیان مقصود ہے یعنی زید و ہندہ جو رو سے لڑکا ہوا پھر زمینے ہندہ کو طلاق دی اور ہندہ
 کو دودھ پانا ضرور ہوا تو ہندہ نے بچہ کو ڈھائی برس دودھ پلایا اور حکم ہے کہ مطلقہ مان اپنے بچہ کو دودھ پلانے کی مدت میں اسکے پاس
 سے نان و نفقہ کی مستحق ہے تو حدیث و آیت میں بیان فرمایا کہ استحقاق صرف دو برس تک ہو گا چنانچہ باقی چھ مہینہ تک وہ کسی اجرت
 کی مستحق نہوگی تو حاصل یہ نکلا کہ مدت رضاعت جسین مطلقہ مان کو نفقہ کا استحقاق ہوتا ہے وہ امام و صاحبین کے نزدیک بالاجماع
 فقط دو برس ہے اور وہ مدت رضاعت جسکے اندر دودھ پینے پلانے سے رضاعت کی تحریم ثبوت ہوتی ہے وہ امام ہم کے نزدیک
 ڈھائی برس ہے اور صاحبین ہم کے نزدیک دو برس ہے اور معلوم ہو چکا کہ یہی مذہب مختار اور اسی پر فتویٰ ہے۔ اگر کہا جاوے کہ
 یہ کیونکر حالانکہ مقلد کو عمل بقول مجتہد لازم ہے اگرچہ دلیل ظاہر نہ ہو چنانچہ رسم المغتبی میں مصلح ہے جواب اسکا در اختیار سے یہ ظاہر ہوتا ہے
 کہ جب صاحبین خلافت ہوں تو مفتی مختار ہے کہ جہاں صاحبین کے قول پر اور جہاں امام کے قول پر فتویٰ دے اور مصلح ہے کہ قوت دلیل
 کا اعتبار کافی الحادی۔ میں کہتا ہوں کہ اس پر خاتم علماء فرائضی محل مروم نے اعتراض کیا کہ دلیل کی قوت ایسی مفتی میں جو مجتہد ہو درخت
 مفتی مقلد تو مطلقاً امام کے قول پر فتویٰ دے جیسا کہ فتاویٰ ربلی وغیرہ میں ہے۔ میں کہتا ہوں کہ تحقیق حق یہ ہے کہ مقلد دو قسم کے ہیں
 ایک وہ کہ محض عامی ہو جسکو تمیز کی قوت نہیں تو اسکے واسطے عمل اس قول پر جو مجتہد سے یاد رکھا ہے یا معلوم کرے اور دوم وہ مقلد
 جسکو امتیاز کی قوت ہے تو وہ دلائل فریقین پر نظر کر کے قوی کو ضعیف سے امتیاز کرے اور ایسا شخص ہر زمانہ میں ضرور موجود ہوتا ہے
 اس سے عدل کرنا خرق الاجماع ہے چنانچہ یہ اوائل فتاویٰ الروا بھیہ میں مصلح ہے کہما بظہر من الدرر و اسٹیج۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب
 ۴۔ سولی کو جائز ہے کہ اپنی ام ولد کو دو برس سے پہلے بچہ کا دودھ چھوڑانے پر مجبور کرے بشرطیکہ بچہ کو سفر نہ ہو۔ جیسے سولی کو روایا کہ اسکو
 دودھ پلانے پر مجبور کرے اور شوہر کو زوجہ پر چھوڑانے یا پلانے کا جبر نہیں کیونکہ زوجہ کو حق تربیت ہے۔ الجوبہرہ۔ ت۔ و۔ دیانتہ ان پر بچہ کا
 دودھ پلانا واجب ہے۔ ۵۔ قال واذا مسحت مدۃ الرضاع۔ فرمایا اور جب گزر جاوے رضاعت کی مدت فت ڈھائی برس
 بقول امام اور دو برس بقول صاحبین اور بچہ اس سے بڑا ہو جاوے پھر کوئی عورت اسکو دودھ پلانے سے منع تعلق بالرضاع
 تحریم۔ تو رضاعت سے کوئی تحریم متعلق نہوگی فت۔ تو رضاعت کا حکم فقط اس مدت کے اندر ثابت ہوتا ہے۔ کما مر لقولہ علیہ السلام
 لارضاع بعد الفصال۔ بدلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ بعد فصال کے رضاع نہیں ہے فت یعنی مدت رضاع دو برس
 یا ڈھائی برس کے بعد حکم رضاع مستحق نہیں ہوتا اگرچہ بچہ کا دودھ چھوڑا یا نہ ہو اور یہ حدیث حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مرفوعہ و موقوف
 روایت طبرانی و عبد الرزاق ہے اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہوا کہ آپ جب چاہتی تھیں کہ کسی مرد کو جس سے پردہ واجب ہے اپنے
 سامنے آنے کی اجازت دین تو اپنی بہن یا اسکی کسی لڑکی کو حکم فرماتیں کہ وہ اس مرد کو پانچ رطلعات دودھ پلوے پھر بوجہ رضاعت
 کے اجازت ہوتی تو یہ قول مخالف ہوا کیونکہ بعد مدت رضاعت کے بھی حکم رضاعت ثبوت کیا۔ ابن امام رحمہ نے کہا کہ اسکا جواب یہ ہے
 کہ پہلے ایسا تھا پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث و آثار کثیرہ صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین سے نسخ ہوا چنانچہ حدیث ابن عباس
 اور حدیث علی کرم اللہ وجہہ گوری اور زینبی نے حدیث ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ رضاعت میں سے حرام
 نہیں کھانا گروہی رضاعت جو آنتوں کو کھولے اور نظام سے پہلے ہو۔ قال الزیلعی حدیث صحیح۔ اور ابو داؤد نے حدیث ابن سعد

Marfat.com

سے مرفوع روایت کی کہ رضاعت میں سے وہی حرم ہے جو گوشت اگا سے اور پھیڑھا سے۔ صحیحین میں حضرت عائشہ زہرا سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم میرے بیان تشریح لائے اور میرے بیان ایک مرد بیٹھا تھا آپ نے فرمایا کہ یہ کون ہے میں نے عرض کیا کہ میرا رضاعی بھائی ہے تو فرمایا کہ اسے عائشہ غور سے دیکھو کہ تمہارے بھائی رضاعی کون ہیں کیونکہ رضاعت زوجاعت سے ہر شے یعنی حالت صغر میں مدت رضاعت کے اندر ہوتی ہے اور سن بلوغ اور دو تین بھی بن سعید انصاری نے ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کا فتویٰ میں خطا کرنا اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا تصحیح کرنا اس طرح کہ رضاعت نہیں مگر وہی جو دو برس میں ہو۔ درودم فی الموطا۔ اور یہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا فتویٰ رضاعت صغر کا موطا میں مروی ہے۔ م۔ ف۔ ولان الحرمة باعتبار النشو۔ اور اس دلیل سے بعد مدت کے رضاع محرم نہیں کہ حرمت باعتبار پیدائش کے ہر وقت یعنی مرضعہ کے دودھ سے بچہ کی ہڈی و گشت اصلی پیدا ہو ہے۔ وذلک فی المدۃ اذ الکیسیر لا یتمزلی بہ۔ اور یہ پیدائش صحت کے اندر ہے۔ سوائے اس سے بڑا بچہ بزرگیہ دودھ کے بڑھا در نہیں پاتا ہر وقت۔ بلکہ بعد مدت کے اسکی بڑھا در دوسری غذا سے متعلق ہو جاتی ہے۔ (مسئلہ)۔ ولا یعتبر لفظ قبل المدۃ۔ مدت سے پہلے دودھ چھوڑنا مجہر نہیں ہر وقت حتیٰ کہ بقول صاحبین دو برس اور بقول امام رحمہ اللہ چالی برس سے پہلے اگر دودھ چھوڑا یا پھر مدت نہ کو تمام ہونے سے پہلے کسی عورت نے اسکو دودھ پلایا تو ظاہر روایت میں رضاعت ثابت ہو جائیگی الا فی روایت۔ مگر ایک روایت میں ف۔ حکو حسن رہنے روایت کیا۔ عن ابی حنیفہ رحمہ۔ ابو حنیفہ رحمہ سے ف۔ ف۔ قبل مدت کے نعام کے بعد رضاعت نہیں ثابت ہوگی۔ اذ استغنی عنہ ووجہه القطاع النشو تبغیر القذا۔ بشرطیکہ بچہ دودھ سے بے پنا ہو جاوے اور اسکی وجہ یہ کہ بڑھا در منقطع ہو گئی بوجہ غذا بدل جانے کے ف۔ یعنی پہلے دودھ سے بڑھا در کی بات تھی جب اسطرح چھوڑا یا کہ بچہ کی عادت بالکل چھوٹ گئی اور دوسری غذا کی عادت ہو گئی تو پھر دودھ پلانے سے وہ پیدائش بڑی گوشت کہ شوگی تو رضاعت سے تحریم بھی نہ ہوگی۔ م۔ لیکن ظاہر روایت مختار وہ ہے کہ محیط اور اسی پر فتویٰ ہے۔ اینما بیع والواقعات حرم و۔ دہل یباح الارضلع بعد المدۃ۔ اور رہا یہ مسئلہ کہ کیا مدت رضاعت گزرنے کے بعد دودھ پلانا جائز ہے۔ ف۔ یا نہیں۔ قد قیل لا یباح لان اباحتہ ضروریہ لکنہ جزو الادمی۔ جواب دیا گیا ہے کہ نہیں بباح ہے کیونکہ اس کا سیاح ہونا بقدر ضرورت ہے کیونکہ دودھ تو آدمی کا جزو ہر وقت۔ اور آدمی کے کسی جزو کو کھانا صرف ضرورت پر وٹس میں سیاح ہے اور بعد مدت رضاعت کے کچھ ضرورت نہیں تو سیاح بھی نہیں ہے۔ م۔ اور یہی صحیح ہے شرح الوہابیہ۔ مترجم کہتا ہے کہ فعلیہذا اگر بچہ بعد مدت کے ایسی حالت میں ہو کہ دودھ چھوڑنے سے خوف ہلاک ہے تو قدر ضرورت جائز ہوگا۔ رہا عورت کے دودھ سے آنکھ وغیرہ کے دوا کرنے میں شائع کے وقت میں بعض کے نزدیک نہیں جائز اور بعض کے نزدیک مانع ہونا معلوم ہو تو جائز ہے۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ غلبہ ظن سے نفع کا اعتبار ہوگا کیونکہ حقیقۃً نفع ہونا سوسے اللہ تعالیٰ کے کوئی نہیں جانتا۔ پھر مترجم کہتا ہے کہ دودھ جب تک کہ دودھ ہے انسان سے پیدا ہوتا ہے۔ لہذا یہ کہ اسکا جزو بشرقا واجباً محل نظر ہے کیونکہ وہ خارج ہونے کے واسطے مہیا ہے حتیٰ کہ اگر دودھ بھرا ہے تو خوف امراض ہے جس میں سیاح دہشتاب بڑبدا علاوہ برین۔ دودھ بعد حرمت کے بچہ پر قدر ضرورت بباح نہیں ہوا بلکہ نظری پیدائش میں بچہ کے لیے اباحت ظاہر ہے تو پھر نفع کے واسطے کوئی دلیل قوی چاہی ہے اور شاید اسی جہت سے امام مصنف نے قد قیل کے لفظ سے جواب دیا فافہم۔ م۔ قال ویکرم سن الرضاع ما یحرم من النسب۔ قدوری نے لکھا اور رضاعت سے وہ حرام ہو جاتا ہے جو نسب سے حرام ہوتا ہے۔ ف۔ یہ طریقہ بیان کا قوت رضاعت کے واسطے ہے۔ فانا دہ یہ ہوگا کہ جہاں جہاں رضاعت موخر ہوتی ہے اور حرام کرتی ہے وہ دائمی حرمت مثل حرام نسی کے ہوتی ہے۔ للحدیث الذی روینا۔ دلیل اس حدیث کے جو بننے اور روایت کی ف۔ یعنی شروع کتاب الرضاع میں۔ پھر رضاعت سے اننسب کے قریب ہوتی ہے۔ الامم اختہ من الرضاع فانه یجوز ان تنزہ حما۔ سوائے رضاعت میں۔ کی مانگ کے کہ عزوج جائز ہر وقت۔ بنظر تعلق عبارت کے یعنی وجہ کوشال ہے اول یہ کہ زمیلی سی ہیں اور بہن کی رضاعت میں ہے

جسے زید کو دودھ نہیں پلا تو زید اس سے نکاح کرے۔ دوم یہ کہ زید کی رضاعی بہن ہے اور بہن کی نسبی مان جس سے زید نکاح کر سکتا ہے بشرطیکہ
 مرفوعہ مان دوسری ہو۔ سوم یہ کہ زید وہ ہندو نے عمرہ کا دودھ پیا اور فقط ہندو نے حسینہ کا بھی دودھ پیا تو زید کو حسینہ سے نکاح حلال ہے
 -قع۔ رات ہی رضاعی بھالی کی نسبی مان سے جبکہ وہی مرفوعہ نہو حلال ہے۔ رات۔ ولایکوزان تیز و ج ام اختہ من النسب۔ اور
 یہ نہیں جائز کہ نسب سے اپنی بہن کی مان سے نکاح کرے۔ فت۔ کیونکہ نسبی بہن یا تو سگی ہوگی یا فقط ان کی طرف سے یا فقط باپ کی
 طرف سے تو کسی بہن کی مان سے نہیں جائز۔ لاناہما تلکون امیر۔ کیونکہ بہن کی مان خود اسکی مان ہوگی۔ فت۔ اگر بہن سگی یا ان کی
 طرف سے ہے۔ اور بطور اہیہ۔ یا باپ کی مدخلہ ہوگی۔ فت۔ جبکہ بہن مرفوعہ یا بکطرف سے ہو۔ اور باپ کی جو ر د بھی بیے پر مطلقاً
 حرام ہے اگرچہ صہریت سے ہے۔ بخلاف الرضاع۔ برخلاف رضاعت کے فت۔ کیونکہ زید وہ ہندو دونوں اجنبی ہیں مگر دونوں
 نے جب عمرہ کا دودھ پیا تو یہ دونوں کی مان ہوگئی اور ہندو کی نسبی مان سے زید کو کچھ جزئیات نہیں ہے تو وہ زید پر حلال رہی۔ و علی ہذا
 القیاس۔ ویجوز تزوج اختہ (بل ولدوت) من الرضاع ولایجوز ذلک من النسب۔ اور جائز ہے نکاح کر لینا
 رضاعت سے اپنے پسر کی بہن (بلکہ اپنے فرزند کی بہن) سے اور یہ بات نسب سے نہیں جائز ہے۔ لاناہما تلکون امیر۔ اور حرمست علیہ ولم
 یوجد ہذا العسلی فی الرضاع۔ کیونکہ جب مرد نے اپنے پسر کی بہن کی نسبی مان سے دہلی کی تو پسر کی بہن اس پر حرام ہوگئی اور یہ بات رضاعت
 میں نہیں پائی جاتی ہے۔ فت۔ مثل سابق بیان کسی صورت میں ہیں اول صورت یہ کہ زید کا بیٹا بکر حسینہ عمرہ کے ساتھ ہندو کا دودھ پیا حالانکہ
 ہندو کچھ زید کی جو ر نہیں ہے بلکہ خالد کی جو ر ہے تو بکر و عمرہ دونوں ہندو و خالد کے بیٹا بیٹی ہیں جبکہ دودھ خالد کی دہلی سے ہو۔ رہا زید کو
 جائز ہے کہ عمرہ سے نکاح کرے کیونکہ وہ زید کی رضاعی دختر نہیں ہے۔ دوم یہ کہ مثال مذکور میں خالد کا رضاعی بیٹا بکر ہے اور بکر کی نسبی
 بہن حسینہ ہے جو ہندو کے بیٹ سے نہیں تو خالد کو حسینہ سے تزوج جائز ہے۔ سوم مثال دوم میں بکر نے کرمہ کے ساتھ کلثوم سے عورت کا
 جو خالد کی دہلی سے دودھ نہیں رکھتی ہے دودھ پیا حالانکہ بکر نے خالد کی جو ر ہندو کا بھی دودھ پیا ہے تو خالد کو کرمہ سے تزوج جائز ہے۔
 الحاصل رضاعت میں حرام کرنے واسے وہ کوئی نسبی جو نسب میں محرم ہوں جب نہ پائے جاوین تو علت ہو جائیگی جیسا کہ امام مسنف نے
 دونوں دلیلوں سے افادہ فرمایا تو مستفاد ہوا کہ صورتیں کچھ انہیں مذکورہات میں منحصر نہیں بلکہ چند صورتیں دیگر ہیں جو نسب سے نہیں جائز
 اور رضاعت میں جائز ہیں۔ اول یہ کہ تیری پوتی یا پوتیا کو کسی اجنبیہ نے دودھ پلا یا تو اس سے نکاح کرے کیونکہ وہ تیری دختر یا پسر کی جو ر
 نہیں ہوتی۔ دوم تیرے فرزند یعنی بیٹا یا بیٹی کو کسی اجنبیہ نے دودھ پلا یا جسکے ان موجود ہے تو اسکی مان سے نکاح کرے کیونکہ وہ تیری سار
 نہیں ہے۔ سوم رضاعت سے چچا کی مان اور چچام رضاعت سے ماموں کی مان اور خجسم رضاعی فرزند کی بھو بھی کیونکہ وہ تیری بہن
 رضاعی نہوگی حالانکہ نسب میں تیری بہن آوتی۔ اسی طرح عورت کی طرف سے کہ عورت کو اپنے رضاعی فرزند کے بھائی سے اور رضاعی بھائی
 کے باپ سے اور رضاعی خفیہ کے بھائی اور رضاعی فرزند کے جد سے اور ماموں سے تزوج جائز ہے حالانکہ نسب میں کوئی جائز نہیں ہے اور یہ
 سب دو شعر میں جمع ہیں سے یفارق النسب الرضاع فی صورہ کام نافلہ سو جدۃ الولد + دام اخت و اخت ابن دام الخ +
 دام خال و عمۃ ابن العمہ + اور دفع ہو کہ رضاعی چچا سے یہ مراد کہ جسے باپ کے ساتھ دودھ پیا پس اسکا رضاعی بھائی اور تیرا رضاعی
 چچا ہوا اور یوں ہی رضاعی ماموں سے یہ مراد کہ اسے تیری مان کے ساتھ دودھ پیا اور ہر ایک اس رضاعی چچا یا ماموں کی نسبی مان یا
 دوسری رضاعی مان ہے یا رضاعی دادا کی مدخلہ جو ر ہے۔ پھر دفع ہو کہ جو نسب سے حرام نہیں وہ رضاعت سے بھی حرام نہیں ہے اور جو
 نسب سے حرام وہ رضاعت سے بھی حرام گزرتا ہے بلا صورتیں استثنیات ہیں یعنی نسب سے حرام مگر رضاعت سے نہیں حرام ہیں لیکن
 ایک گروہ نے زعم کیا کہ یہ معنی استثناء عقلی ہے اور محققین کے نزدیک یہ واقعی استثناء یا تخصیص کچھ نہیں ہے اسولہ کے حدیث میں رضاعت
 کا حوالہ نسب پر کیا گیا اور نسب میں تحریم متعلق اہمات و بنات و اخوات و خالات و عمات و ہنات اللخ و بنات اللخ ہیں یعنی اہل
 و بنیان و بنین و خالات و بنو بھیمان و بھالی کی بیٹیاں اور بہن کی بیٹیاں ہیں پس رضاعت جہاں امین سے کوئی پائی گئی یعنی بیٹیاں

مان یا بیٹی آخر تک ہوگی ذرہ رضاعت سے حرام ہوگی حالانکہ جبکہ صورتیں استثناء میں مذکور ہوئیں انہیں کوئی بھی نسبی مسیات
 من سے نہیں تو انکو نفس شامل ہی نہیں پس تخصیص کیونکر ہو سکتی ہے۔ اور جب تک وجہ معلوم ہوگی جس پر استثناء ہو تو دیگر صورتیں
 کمال سکتا ہے۔ جب یہ واضح ہوا تو جاننا چاہیے کہ رضاعی باپ کی جود سے یا رضاعی پسری کی جود سے نکل حرام ہوتا اسی نفس یعنی جسم
 من الرضاع یا محرم من النسب سے مشکل ہے اس واسطے کہ انہیں تو نسب ندارد ہے اور رضاعت کی تحریم متعلق نہیں ہو سکتی حتیٰ کہ تحریم با دلیل
 ہوگی بلکہ دلیل اسکی خلاف کو مفید ہے اس واسطے کہ نسب میں حلال ابناء کلم الذین من صلہ کلم۔ موجود ہے یعنی نطفہ سے پسرمنا مخصوص ہے
 اور رضاعی پسرا نہ تہی پسری کے خارج ہو گیا ہذا تخصیص مافی الفسخ اور جواب آتا ہے۔ م۔ وامرأة ابیہ او امرأة ائبہ من الرضاع لان
 ان یتزوجہا کما لایجوز ذلک من النسب۔ اور رہے رضاعی باپ کی دوسری جود یا رضاعی پسری کی جود تو جائز نہیں کہ اس عورت
 سے بیاہ کرے جیسے یہ بات نسب میں نہیں جائز ہے۔ یعنی رضاعی باپ کو رو نہیں کہ رضاعی پسری کی جود سے نکل کرے اور رضاعی
 پسری کو رو نہیں کہ رضاعی باپ کی جود سے نکل کرے۔ لہذا روینا۔ بیلیل اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے یعنی محرم من الرضاع
 یا محرم من النسب۔ اگر کہا جاوے کہ نسب میں تو قید یہ کہ ایسے پسری کہ ذولہ حرام ہے جو اپنی پشت یعنی نطفہ سے ہو۔ جواب دیا کہ ذکر
 الاصلاب فی النصف لاسقاط اعتبار التبعی علی ما یناہ۔ نفس میں پشت کا ذکر واسطے منہی کا اعتبار ساقط کرنے کے ہے چنانچہ
 ہم نکل میں اس کو بیان کر چکے۔ یعنی زمانہ کفر ولسے جسکو منہ بولا بیٹا کہتے اسکو حقیقی جنا ہوا بنا لیتے تھے حتیٰ کہ بیچارے حقیقی بیٹے
 بعضی نقصان اٹھاتے تو اللہ تعالیٰ نے رو کر دیا کہ کسی کے کہنے سے حقیقی پیدائش ہو جانا بہ عقل ہے تو تبعی کے ساتھ فرد سلوک کرے
 لیکن حقیقی اولاد کا حق وہ کم نہیں کر سکتا۔ اور جب وہ سگایا نہوا تو اسکی جود حرام ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے کیونکہ وہ جزو حقیقی نہیں
 ہوا۔ اس واسطے قید لگائی کہ ان بیٹوں کی جود میں حرام ہیں جو حقیقی نطفہ سے ہوں۔ پھر کیا رضاعی پسری کی جود بھی خارج ہوگی۔ تو جب
 ہم دیکھتے ہیں کہ یہ جود نسبی کسی رشتہ میں نہیں ہے تو کیوں حرام ہو بلکہ خارج ہو کر جائز ہونی چاہیے جیسا کہ شیخ ابن الہمام نے بحث
 کی لیکن جب ہم رضاعی باپ یا پسری کو دیکھتے ہیں تو نسبی باپ یا پسری کا سہی اسپر صادق آتا ہے اور ہننے نسب میں دیکھا کہ نسبی باپ یا پسری
 کی جود سے کوئی وجہ جزئیت و حرمت کی نہیں مگر حرمت صرف باپ یا پسری کی وجہ سے ہے اور ہر کوہ پیش سے معلوم ہو چکا کہ رضاعی باپ
 یا پسری حقیقی باپ یا پسری سے لاق ہوا تو اسکی جود بھی حرام ہونی پس اعتراض شیخ ابن الہمام دفع ہو گیا واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب
 م۔ ولین الفعل۔ اور مرد کا دودھ۔ یعنی جس مرد کی دلی سے اسکی زوجہ کا دودھ ہوا ہے یہ دودھ اسی مرد کی طرف منسوب ہوا۔
 تعلق بہ التحريم۔ تو اس دودھ سے تحریم متعلق ہوگی۔ یعنی مثل مضعہ کے مرد سے بھی حرمت رضاعت متعلق ہوگی۔ و چون
 ترضع المرأة صبیۃ فتحم بذہ الصبیۃ علی زوجہا۔ اور وہ یہ ہے کہ عورت ایک لڑکی کو دودھ پلاوے تو یہ لڑکی اس عورت مضعہ کے
 شوہر پر حرام ہوگی بشرطیکہ اسی شوہر سے یہ دودھ ہوا ہو۔ تو شوہر اس لڑکی کا رضاعی باپ ہو گیا۔ و علی آباءہ۔ اور شوہر کے
 آباء پر حرام ہوتی۔ یعنی اس مرد کے باپ پر اور باپ کے باپ پر علی ہذا القیاس اور پر تک۔ و اجتہادہ۔ اور شوہر کے بیٹوں پر حرام
 ہوگی۔ یعنی پسرا اور پسری کے پسری علی ہذا القیاس۔ ولعیبر الزوج الذی نزل لہامنہ اللبن اباللمضعۃ۔ اور یہ شوہر جس
 اس مضعہ عورت کا دودھ اترتا ہے وہ اس رضیہ لڑکی کا باپ ہو جائیگا۔ تو اسکا باپ اس لڑکی کا دادا اور اسکا بیٹا اس لڑکی کا
 بھائی ہوگا اگر چہ مضعہ کے پیٹ سے ہو۔ اور یوں ہی اس مرد کا بھائی اس رضیہ کا چچا ہوگا۔ پس جب مضعہ کے شوہر سے تحریم متعلق
 ہوئی تو مضعہ سے بوجہ اولی متعلق ہوگی پس مضعہ کا باپ اس رضیہ کا نانا ہوا اور بھائی اسکا مامون و چچا اسکا چچیرا دادا ہوا کیونکہ
 مضعہ اس کے بھائی کی بیٹی ہے اور رضیہ اسکی بیٹی کی بیٹی ہوئی۔ اگر دید کے دو جود ہوں خواہ سگود یا مملوکہ تو مذہبان ہوں ہر ایک
 کے زب سے دودھ ہوا اور ہر ایک نے ایک ایک لڑکی کو دودھ پلایا تو یہ دونوں بہنیں ہو گئیں حتیٰ کہ کوئی عوان دونوں کو نکاح میں جمع
 نہیں کر سکتا۔ اگر ہندہ کے دودھ ہوا جس سے پھر زید کی طلاق بائنات کے بعد ہندہ سے بکرنے نکل گیا حالانکہ وہ دودھ ہوا اور ہندہ

نسخہ اور جو بیٹا
 بیٹا کا نام نہ
 اور اگر وہ بیٹا
 بیٹا کا نام نہ
 اور اگر وہ بیٹا
 بیٹا کا نام نہ

لے ایک لڑکی کو دودھ پلایا تو یہ لڑکی اس بکر کی ربیبہ بنی اور زید کی بیٹی ہو گئی لہذا بکر کے بیٹوں کو اس سے نکاح کرنا جائز ہے اور لڑکا ہو تو بکر کی لڑکیوں سے تزوج کر سکتا ہے۔ یہ اس وقت تک کہ بکر سے جنمی نہ ہو اور اگر بکر سے جنمی تو یہ دودھ بکر کا ہو گیا۔ صف۔ وفی احد قولے الشافعی یمن الفعل لا یحرم۔ اور شافعی کے دو قول میں سے ایک میں ہے کہ مرد کا دودھ نہیں محرم ہے۔ بعض علماء کا قول تھا اور اسی کو امام شافعی کے نواسہ عبدالرحمن نے اختیار کیا اور اسکو شافعی کہتے روایت کیا۔ میں کہتا ہوں کہ شاید امام شافعی نے حقیقت اس دودھ کو بیان کیا جو مرد کی چھاتی سے نکلے کہ وہ بالاجماع محرم نہیں ہے۔ کیونکہ مرد کے دہلی سے جو دودھ عورت کے ہوا وہ امام حنفیہ و مالک و احمد کے قول میں مرد کے دانستے رست رضاعت ثابت کرتا ہے اور یہی کتب شافعیہ میں مذکور ہے اور یہی عامہ اصحاب شافعی کا قول ہے سوائے نواسہ کی روایت کے۔ لان الحرمۃ لشبہۃ البعضیۃ واللبن لبعضہا لا بعضہ۔ اور اسکی وجہ یہ سمجھی کہ حرام ہونا تو جزو ہونے کی مشابہت پر ہے (جو دودھ سے ہوتی ہے) اور دودھ تو عورت کا جزو ہے مرد کا جزو نہیں ہے۔ تو مرد سے نکلنے والی دودھ کی مشابہت پر ہے کہ تعلیل مذکور غلط ہے۔ ولنا ما ردینا۔ اور ہماری محبت وہ جو ہم۔ روایت کر چکے ہیں کہ یحرم من الرضاع ما یحرم من اللبن۔ والحرمۃ بالنسب من الجانبین فلذا بالرضاع۔ اور نسب میں حرام ہونا دونوں جانب سے ہوتا ہے تو اسی طرح نسب میں جانبین سے حرمت ہوگی۔ یعنی نسب میں ان دو اسکا شوہر باپ دونوں حرام ہوتے ہیں یونہی ہی مرضعہ میں جس مرد سے اسکا دودھ پلایا ہوگا۔ اور اس میں صریح نص ہے یعنی۔ قوله علیہ السلام لعائشۃ رضی اللہ عنہا لیلیج علیک اقلع فانہ عمک من الرضاع حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو فرمایا تھا کہ اقلع تیرے سانسے آیا کرے کہ وہ تیرا رضاعی چچا ہے۔ چنانچہ خود حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا نے روایت کرتی ہیں کہ بعد حکم جناب کے اقلع رضی اللہ عنہ میرے بیان آیا تو میں نے اس سے پردہ کیا۔ اسنے فرمایا کہ تو مجھے پردہ کرتی ہو حالانکہ میں تیرا چچا ہوں۔ میں نے کہا کہ یہ کہاں سے تو فرمایا کہ میرے بھائی کی بی بی نے تجھے دودھ پلایا تو میں نے کہا کہ تجھے تو عورت نے دودھ پلایا ہے مرد نے نہیں پلایا پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میرے پاس تشریف لائے تو میں نے آپ سے حال بیان کیا آپ نے فرمایا کہ وہ تیرا چچا ہے تیرے یہاں آدھکا ہے یعنی بغیر پردہ کے تو اسکے سانسے ہو سکتی ہے۔ رواہ ائمۃ الصحاح ائستہ۔ اور ظاہر ہے کہ مرضعہ کا شوہر ضرور باپ ہوا۔ ولانہ سبب لنزول اللبن منہا فیضاۃ اللب فی موضع الحرمۃ احتیاطاً۔ اور اس قیاس سے کہ مرد اس مرضعہ سے دودھ اترنے کا سبب ہے تو احتیاطاً مقام حرمت میں دودھ اسی مرد کیوں سے منسوب ہوگا۔ اسی جہت سے مسئلہ میں کہا کہ مرد کا دودھ محرم ہے۔ پھر بخلاف ما حدیث کے یہ کہ مرد کی چھاتی سے اقلع دودھ آوے تو اس سے نحریم متعلق نہوگی اور اسی پر اجماع ہے۔ لکن شافعی رحم نے کہا کہ اگر اسنے کسی لڑکی کو پلایا تو اس لڑکی سے نکاح مکروہ ہے۔ صحیح۔ پھر واضح ہو کہ یہ دہلی حلال میں ہے خواہ مرد کی زوجه سنکوہ یا باندی ملو کہ اسنے اسکی تحت سے جنک دودھ پلایا ہو۔ اور اگر وہ اس سے نہیں جنمی کر دودھ اترے اسنے کسی بچہ کو پلایا تو رضاعت صورت عورت کی طرف سے نہیں رضیبہ کو اس مرد کی اولاد جو کسی دوسری عورت سے ہوئی ہے۔ القاضی خان۔ اور اگر مرد نے کسی عورت سے شبہہ میں دہلی کی کہ اسکو مل رہا ہے اور جنک کسی بچہ کو دودھ پلایا تو مرد دہلی سے بھی رضاعت نہت ہوگی اور اسکے بچے ہوئے بچہ کا نسب اس سے ثابت ہے المصنفات ۴ دست ۳۔ اور اگر مرد نے کسی عورت سے زنا کیا ہے تو مزنیہ حاملہ ہو کر جنمی تو یہ بچہ ازراہ لطفہ کے اس زانی کا جزو ہے حتی کہ زانی یا اسکی اولاد کا نکاح اس بچہ سے روا نہیں ہے لیکن شرعاً نسب ثابت نہیں حتی کہ وہ زانی کی سیراٹ وغیرہ نہیں پادیکھا اور زانی پر اسکا نفقہ وغیرہ نہیں ہے۔ پھر اگر مزنیہ نے یہ دودھ زانی سے اترے کسی بچہ کو پلایا تو لڑکی کو پلایا تو کچھ خلوات نہیں کہ وہ بچہ اس مرضعہ مزنیہ کا رضاعی بچہ ہو گیا۔ مزنیہ زانی مرد کا رضاعی بچہ ہوگا یا نہیں تو اس میں اختلاف ہے۔ ایک جماعت جہن امام قاضی خان ہیں لکھا کہ اس رضیبہ سے زانی یا اسکے کسی بچے سے کسی بیٹی ہونے کو تزویج نہیں جائز ہے۔ ۴۔ اور جنہیں میں لعلہ مست انجاس ناطفی مذکور ہے کہ شیخ ابو عبد اللہ الجرجانی نے مزنیہ سے ہی کہتے تھے۔ صف۔ فعلی ہذا زنا سے جو دودھ ہو وہ بمنزلہ دہلی حلال کے دودھ کے ہی محیط میں جہم کیا کافی التہ۔ اور وہ اس سے

Marfat.com

قول کی یہ کہ جو لڑکی زنا سے پیدا ہوئی ہو وہ بالاتفاق زانیہ و اسکے آباء و اولاد پر بوجہ جرم اور بعض ہونے کے حرام ہے تو جو لڑکی زنا
 کے دودھ سے مرضعہ ہوئی وہ بھی زانیہ و آباء و اولاد پر حرام ہے۔ چنانچہ فتح القدیر میں ہے کہ مرد کی دختر جو زنا سے پیدا ہوئی وہ اسکی
 بیٹوں میں داخل ہے کیونکہ لغت کی راہ سے وہ بیٹی ہے تو صریح نص میں شامل ہے۔ صف۔ اور مزنیہ نے جب ایک لڑکی کو دودھ پلایا تو
 وہ لڑکی رضیعہ اسکے بیٹے کی کہ بہن رضاعی بدخلاف ہے تو جب نسبی لڑکی زانیہ پر حرام تو رضاعی بھی حرام ہے کیونکہ جو نسب سے حرام
 وہ رضاعت سے حرام ہے۔ اور شامی میں ہے کہ بغاہ المعراج والعمانیہ یہی قول معتبر ہے۔ دوسری جماعت فقہاء کا یہ قول ہے کہ زنا کے دودھ
 سے جو لڑکی رضیعہ ہوئی وہ زانیہ پر حرام نہیں ہے چنانچہ فتح القدیر میں بعد نقل قول اول کے لکھا کہ شیخ ویری نے ذکر فرمایا کہ حرمت رضاعت
 فقط مزنیہ مرضعہ کی جانب ثابت ہوگی یعنی مزنیہ واسکے باپ دادا و مزنیہ کی اولاد پر یہ رضیعہ حرام ہوگی اور زانیہ سے متعلق نہ ہوگی جب تک
 کہ نسب ثبوت نہ ہو اور جب ثبوت ہو تو اب تحریم باپ سے بھی ثبوت ہو جائیگی اور ایسا ہی شیخ اسپجالی رحم و صاحب نیاب نے ذکر کیا ہے
 اور یہی اوجہ ہے۔ صف۔ اسی پر بحر الرائق و شامی وغیرہ نے عقائد کیا۔ اور تائید میں شیخ ابن الہمام کا قول درباب تعدیل الارکان کے
 شرح المعیوہ سے نقل کیا کہ دلیل سے عدول کا زنا چاہیے جبکہ روایت بھی اسکے موافق ہو۔ یعنی روایت شیخ ویری م شرح الطحاوی وغیرہ میں
 موجود کہ وہ زانیہ پر حرام نہیں اور یہی بظہر دلیل اوجہ ہے تو اسی پر عقائد کیا جائیگا چنانچہ فتح القدیر میں لکھا کہ عدول ہونے کی وجہ یہ ہے کہ دختر
 زانیہ کی حرمت تو زانیہ کے جرم ہونے سے ہے کیونکہ وہ زانیہ کی منی سے مخلوق ہوئی ہے اور زنا دودھ تو اسکا جرم نہیں ہے کیونکہ وہ تو غذا سے
 جو منہ سے داخل ہو پیدا ہوتا ہے منی سے جو حقنہ کی طرح اسفل سے داخل ہو۔ صف۔ لیکن اسپر وارد ہوتا ہے کہ منکوحہ کے دودھ سے رضیعہ
 میں بھی یہی بات موجود ہے حالانکہ وہ مرضعہ کے شوہر پر حرام ہے لہذا خلاصہ میں ہے کہ جس عورت نے کسی لڑکی کو دودھ پلایا تو وہ مثل اسکے
 نسبی بیٹے کے رضاعی بیٹی ہوئی حتیٰ کہ بعد اسکے اگر کسی مرد نے اس مرضعہ سے وطی بطور زنا کر لی تو یہ رضیعہ اس مرد پر مثل نسبی بیٹی کے حرام
 ہو جائیگی اگرچہ دودھ اس زانیہ کے وطی سے نہ ہو شیخ ابن الہمام نے جواب دیا کہ منکوحہ کی رضیعہ کو نص نے ثبوت نسب حرام کیا ہے اور
 یہ جو خلاصہ میں لکھا وہ مشہورات کتب کی مخالفت ہے جنہیں صحیح ہے کہ مزنیہ کا دودھ اگر پہلے شوہر سے ہوا اور دوسرے شوہر سے نہ تو رضاعت
 سے رضیعہ پہلے شوہر کی بیٹی ہوگی مگر دوسرے کی رضیعہ ہے۔ صف۔ اور یہ جو شامی نے لکھا کہ شوہر کے سولے دوسرے کے دودھ سے زوج
 نے پلایا تو شوہر پر حرام نہیں ہوتی ہے۔ معنی یہ ہیں کہ وہ رضاعت سے حرام نہیں ہوتی اگرچہ رضیعہ ہونے کی وجہ سے حرام ہے۔ اور مدار اس
 استدلال کا ثبوت نسب پر ہے اور مضمرات میں لکھا کہ علی بذاتہ ہر وہ بچہ جسکا نسب وطی کرنے والے سے ثبوت ہوا تو رضاعت بھی اس
 مرد سے ثابت ہوگی اور جہان کہیں وطی کنندہ سے بچہ کا نسب ثبوت نہ ہو تو ان رضاعت فقط بان سے ثابت ہوگی۔ صف۔ حاصل
 استدلال یہ ہوا کہ رضاعت کی تحریم موافق حدیث کے نسب کی تحریم پر ہے اور جب زانیہ سے مزنیہ کے بچہ کا نسب ثابت نہیں تو مزنیہ
 کی رضیعہ کا حکم تحریم بھی ثابت نہیں ہے۔ اور جماعت اول کا خلاصہ شہد ہے کہ جب زانیہ کی زنا سے جو لڑکی مزنیہ سے پیدا ہوئی وہ زانیہ
 میں بالاجل زانیہ کی دختر کے مانند ہوتی کہ وہ اس سے نکاح نہیں کر سکتا تو زانیہ کے دودھ سے جو لڑکی رضیعہ ہوئی وہ مرضعہ مزنیہ
 کی لڑکی نسبی کی رضاعی بہن ہے تو وہ بھی زانیہ پر مثل نسب کے حرام ہوگی اور حدیث اسکو اسوجہ سے شامل ہے کہ جیسے زنا سے پیدا ہوئی
 لڑکی نسبی دختر زانیہ ہے تو اس لڑکی کی رضاعی بہن بھی مثل نسبی کے زانیہ کی دختر ہے اسواسلئے رضاعت مثل نسب کے ہے اور خلاصہ
 جواب اسکا یہ ہے کہ زنا سے جو لڑکی پیدا ہوئی وہ اگرچہ زانیہ کے نطفہ سے ہے مگر زانیہ سے اسکا نسب شرعاً ثبوت نہ ہوا جب اسی کا نسب
 معدوم ہے تو رضاعت کا مدار ہی نہ رہا کیونکہ رضاعت تو نسب پر ہے لیکن زانیہ پر وہ لڑکی جو اسکے زنا سے پیدا ہوئی ہے حرام قرار دی تو
 کبہ اسوجہ سے نہیں کہ زانیہ سے اسکا نسب ثابت ہے کہ وہ جس سے کہ درحقیقت وہ اسکے نطفہ سے مخلوق ہے بخلاف رضیعہ کے کہ رضیعہ
 زانیہ کا نطفہ نہیں ہے۔ دودھ اسکی منی داخل کرنے سے نہیں ہوتا بلکہ غذا سے ہوتا ہے۔ اور حلال وطی کا دودھ بھی اگرچہ منی سے نہیں
 مگر خراج نے ثبوت نسب پہ شوہر سے اگر نا رضاعت ثابت کی۔ اسی نکتہ کی وجہ سے یہ مسئلہ متفرع ہوا کہ اگر زانیہ سے پیدا ہوئی

اور لڑکی پیدا ہوئی اور دودھ پر حرام ہو اور اسکے حرام ہونے سے زید کے باپ دادا اور زید کے بیٹے پتے پر بھی حرام ہو تو کیا دیر کے
 اصول فروع کے سواے زید کے چچا و بھائی وغیرہ پر حرام ہوں یا نہیں ہیں جو اب یہ کہ زانی کے چچا و ماموں پر حرام نہیں ہوں جیسا کہ زید نے
 میں مسیح ہوں اور اس میں کسی کا خلاف نہیں ہوں اور جب خود زانی کے نطفہ کی لڑکی جو مزنیہ سے ہوئی وہ زانی کے چچا و ماموں و بھائی پر
 حرام نہ ہو تو اس حرامی لڑکی کی رضاعی بہن جو کہ مزنیہ نے دودھ پلایا ہو وہ بھی زانی کے چچا و ماموں و بھائی پر بلا خلاف حرام نہیں
 کمانی بعد ازاں چنانچہ لکھا کہ اصول و فروع حرام ہونے کی قید سے نکلا کہ سواے اصول و فروع کے دیگر جوشی مثل بھائی و چچا کے زانی
 لڑکی و زانی رضیہ پر بلا اتفاق حرام نہیں ہیں۔ اور یہی ہنر الفائق وغیرہ میں مسیح ہوں کہ سواے اصول و فروع کے باقیوں پر بلا اتفاق
 حرام نہیں ہوں۔ اور نفع القدر میں تجنیس سے نقل کیا اور کہا کہ اسکی وجہ یہ ہے کہ زانی سے جو لڑکی پیدا ہوئی ہوں اسکا نسب زانی سے ثبوت
 نہیں ہوا تاکہ اسکے حق میں قرابت نسبی کا حکم ظاہر ہوتا یعنی چچا و ماموں وغیرہ سب کے حق میں متعدد ہوتا لہذا وہ ان سب پر حلال
 رہی اور زانی و اسکے اصول و فروع پر حرام ہونا اسوجہ سے کہ جزو اور بعض ہونے کا اعتبار موجود ہوں اور یہ جزو ہونا اس حرامی لڑکی کا
 زانی کے چچا و غیرہ میں موجود نہیں ہوں اور جب معلوم ہو کہ حرامی لڑکی خود زانی کے چچا و ماموں وغیرہ پر حرام نہیں تو حرام کے دودھ سے
 رضیہ بھی زانی کے چچا و ماموں وغیرہ پر حرام نہیں ہوں۔ مترجم کہتا ہے کہ جماعت اول یہ کہ سکتی ہیں کہ جیسے بغیر ثبوت نسب کے زانی جنی
 ہوئی لڑکی کو زانی و اسکے اصول و فروع پر حرام کیا گیا اسی طرح اس لڑکی رضاعی بہن کو بھی زانی کے اصول و فروع پر حرام کہو کیونکہ نسب
 و رضاعت واحد ہیں۔ جواب اسکا معلوم ہو چکا کہ دو وزن میں فرق یہ کہ حرامی لڑکی تو زانی کا جزو ہے نہ رضیہ اور حلال دودھ کی
 رضیہ میں حرام دودھ کی رضیہ میں یہ فرق کہ حلال دودھ کا نسب مثبت ہے نہ حرام دودھ کا۔ لیکن مخفی نہیں کہ مثبت ہر ماحول
 دودھ میں اسوجہ سے نہیں کہ مرد کا دودھ اسکی منی سے پیدا ہے بلکہ اسکی دہلی سے پیدا ہے چنانچہ ہر پارہ میں کہا کہ دہلی ہونا سبب دودھ
 آقرنے کا ہے لہذا مرد کی طرف یہ دودھ منسوب ہوا۔ اور یہ وجہ زانی کے دہلی میں بھی موجود ہے اور جیسے اسکے نطفہ کا حکم قرابت ظاہر ہوا
 اسی طرح اسکے دودھ کا حکم رضاعت ظاہر ہوا لیکن زانی کا نطفہ خود اسکے حق میں اور اسکے اصول و فروع کے حق میں معتبر ہے تو زانی کا دودھ
 بھی اسکے اصول و فروع کے معتبر ہوگا۔ کیونکہ محققین کے نزدیک نسب و رضاعت میں فرق نہیں اور جو صورتیں رضاعت میں مستثنیٰ ہیں
 وہ بوجہ نسب کے نہیں ہیں جیسا کہ نفع القدر سے سابق میں نقل ہو چکا اور یہی وجہ ہے دانقہ تعالیٰ اعلم۔ پس معمول کلام یہ ہوا کہ اگر
 دینے ایک عورت سے زانی کے حاملہ کیا پھر مزنیہ کی لڑکی پیدا ہوئی تو یہ لڑکی بلا خلاف زید و اسکے اصول و فروع پر حرام ہے اور اگر مزنیہ
 نے یہ دودھ کسی صغیرہ کو پلایا حتیٰ کہ وہ اس لڑکی کی رضاعی بہن اور مزنیہ کی رضاعی دختر ہوئی تو یہ رضیہ بلا خلاف زید کے چچا و ماموں
 پر حرام نہیں کمانی البحر والنہر اور شامی نے کہا یعنی سواے اصول و فروع کے باقیوں پر مثل چچا و بھائی کے بلا اتفاق جائز ہے اور یہ
 یہ کہ رضیہ مذکورہ خود زانی پر و اسکے اصول یعنی باپ دادا وغیرہ اور اسکے فروع یعنی بیٹا پوتا پر تا دودھ وغیرہ پر حرام ہے یا نہیں تو اس میں اختلاف
 ہے ایک جماعت ائمہ فقہاء کے نزدیک حرام ہے جن میں شیخ امام ابو عبد اللہ البحر جانی و امام قاضی خان و صاحب المیطہ و صاحب الخلاصہ و
 صاحب خزائن الفتاویٰ و امام ظہیر الدین المرغینانی رحمہم و بزاز و صاحب خزائن المغنیین ہیں اور یہ حکم خلیفہ مجمع الائمہ و برجندی وغیرہ میں صحیح
 مذکور ہے اور دوسری جماعت کے نزدیک زانی وغیرہ پر حرام نہیں اور یہی ہے سیبانی و تباہیح میں مذکور ہے اور اسی کو نفع القدر میں نظر زیادہ
 سوجہ قرار دیا اور بحر الرائق وغیرہ نے مستند سمجھا اور مترجم نے دلیل قوت کو مع بحث نقیض اور ہر ذکر کیا فانعم دانقہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔
 اور چونکہ یہ مسئلہ بظاہر مشکلات کے ہے لہذا اختلاف دستور اس مقام پر طول کلام کیا دانقہ تعالیٰ ہر الموفق للهدی و علیہ التوسل و یدہ الامان
 ۲۔ و بجز ان قیزوج الرجل باخت اطمین من الرضاع۔ اور مرد کو جائز ہے کہ رضاعت کی جانب سے اپنے بھائی کی بہن سے
 نکاح کرے و بنت ہی رضاعت کی بہن کی بہن سے جائز ہے مثلاً زید نے بکر کی ماں کا دودھ پلایا تو بکر کو جائز ہے کہ زید کی بیٹی سے
 زنی کرے۔ الغایۃ ۶۔ لانه بجز ان قیزوج باخت اطمین من الرضاع۔ کیونکہ نسب سے بھائی کی بہن سے تزویج جائز ہے۔

Marfat.com

مثل الاخ من الالب۔ اور اسکی صورت اسطرح کہ باپ کی طرف سے بھائی ہوتی ہے یعنی زید کے دو بیٹے ہر ایک کی ماں علیہ ہوتی تو دونوں بھائی بھائی ہوئے۔ اذاکانت لہ اخت من امہ۔ جبکہ بھائی کے ایک بہن از جانب مادر ہوتی یعنی ایک کی ماں نے شہلا کسی دوسرے خاوند سے نکاح کیا اور اس سے لڑکی موجود ہوئی تو یہ ایک بھائی کی اپنی ماں کی طرف سے بہن ہے لیکن دوسرے بھائی کے حق میں اجنبی عورت ہے۔ جاز لاخیم من ابیہ ان تیزوجہا۔ تو اسکے باپ والے بھائی کو جائز ہے کہ اسکی ماں والی بہن سے نکاح کرے۔ اور اسی قیاس پر رضاعی بہن کی بہن اور نسبی بہن کی بہن کو سمجھو۔ مع۔ وکل صبیین اور ہر دو طفلک۔ یعنی ایک لڑکا اور ایک لڑکی جو باہم اجنبی تھے۔ ف۔ اجتماع علی شہمی امرأۃ واحدة۔ دو ذون ایک عورت کی بھائی پر مجتمع ہوئے۔ یعنی دو ذون نے ایک عورت کا دودھ پیا خواہ ایک ہی زمانہ میں ہو یا نہر خواہ دودھ ایک ہی شوہر سے ہو یا دوسرے۔ غرض کہ کسی طرح ہو۔ لم یجر لاصد ہما ان تیزوج بالآخری۔ ذان دو ذون میں ایک دوسرے کے ساتھ نکاح کرنا وہ نہیں کر سکتا۔ و ہذا ہوا الاصل لان امہا واحدة فہما اخ واخت۔ اور یہی باب حرمت میں اصل ہے کیونکہ دو ذون کی مرضعہ ماں ایک عورت ہے تو یہ دو ذون بھائی بہن ہیں۔ ولا تیزوج المرصعۃ احد من ولدہ التی ارضعت۔ اور نکاح میں نہیں لاوے رضیعہ لڑکی کوئی لڑکا اس عورت کی اولاد سے جسے اس رضیعہ کو دودھ پلایا ہے۔ ف۔ اور برعکس بھی حتی کہ مرضعہ کا کوئی لڑکا اپنی ماں کی رضیعہ کو نکاح میں نہ لاوے۔ لانه اخو ہا۔ کیونکہ یہ لڑکا اس رضیعہ کا بھائی ہے۔ ولا ولد ولدہ۔ نہ اسکی اولاد کی اولاد کو۔ ف۔ یعنی مرضعہ کی اولاد کی اولاد میں سے بھی کوئی لڑکا تیزوج کرے۔ لانه ولد اخیمہا۔ کیونکہ یہ اسکے بھائی کا لڑکا ہے۔ ف۔ چاہے کتنے ہی بیٹے درجہ کا ہو جبکہ قرابت رحم متصل ہو۔ ولا تیزوج الصبی المرصع اخت زوج المرصعۃ۔ اور نہیں نکاح میں لاوے رضیعہ لڑکا اپنی رضاعی ماں کے شوہر کی بہن کو۔ لانه غایمۃ من الرضاع۔ کیونکہ وہ اسکی رضاعی بھو بھی ہے۔ ف۔ پھر یہ سب خالص دودھ کے تناول میں ہے اور اگر دت رضاعت میں مخلوط دودھ تناول کیا جائے تو اسکی مرضعہ کی بھائی سے دودھ جملہ کر غلط ہو تو یا وہ دودھ کے مانند تلی چیز سے اند بانی وغیرہ کے غلط ہوگا یا طعام سے یا دوسرے عورت یا جائز کے دودھ سے۔ فرمایا۔ واذا اخلط اللبن۔ اور اگر دودھ جو نہما محم رضاع تھا مخلوط ہوا۔ یا مخلوط کیا۔ یا المار۔ پانی کے ساتھ۔ یا دوسرے اشاعت کے ساتھ۔ واللبن هو الغالب۔ اور حالت یہ کہ دودھ غالب ہے۔ ف۔ ظاہر امر ادیکہ اجزاء کی راہ سے دودھ بہ نسبت پانی کے بڑھتی ہے۔ لیکن سراج میں کہا کہ غلبہ کے یہ معنی کہ مزہ رنگ و بو یا کوئی ایک چیز نہیں سے پانی جاوے اور کہا گیا کہ ابو یوسف کے نزدیک رنگ و مزہ بہت اور امام محمد کے نزدیک دودھ ہونے سے طرح ہو جانا۔ ہا بجملا اسکو کسی بچنے یا۔ تعلق بہ التحريم۔ نرضاعت کی تحريم متعلق ہوگی۔ ف۔ جسے غیر مخلوط میں وان غلب المار لم یعلق بہ التحريم۔ اور اگر بانی غالب ہو تو تحريم متعلق نہوگی۔ یعنی رضاعت کے حکام متعلق ہونگے اگرچہ غیر ضرورت ہلکا پیا حرام ہے۔ خلافا لثانی ہو لبقول انہ موجود فی حقیقہ۔ برضوف نزل شافعی رحمہ کے وہ فرماتے ہیں کہ عورت کا دودھ اس بانی میں در حقیقت موجود ہے۔ ف۔ اگرچہ بانی غالب ہو پس اگر بچے میں اسقدر رنگ ہو جائے جو بائج رضعات تک پہنچے تو حرمت رضاعت ثابت ہوگی۔ و نحن نقول المغلوب غیر موجود حکما۔ اور ہم کہتے ہیں کہ جو دودھ مغلوب ہے وہ ازراہ حکم کے موجود نہیں ہے۔ ف۔ اگر حقیقت میں موجود ہو۔ حتی لا یظہر بمقابلہ الغالب۔ حتی کہ غالب چیز کے مقابلہ میں وہ ظاہر نہیں ہوتا۔ ف۔ بلکہ غالب کا حکم رہتا ہے اور مغلوب کا حکم نہیں رہتا۔ کما فی انہین۔ جیسے قسم میں ہے۔ ف۔ شہلا قسم کھانی کہ اس بکری کا دودھ نہیں پونگا پھر کسی نے اسکو دودھ میں اس سے زیادہ پانی خلتا کر دیا اسکو حالت پنی گیا تو بالاتفاق حانت نہیں ہوتا تو معلوم ہو گیا کہ حکما مغلوب مثل معدوم کے ہے۔ وان اخلط بالطعام۔ اور اگر دودھ طعام کے ساتھ مخلوط ہو گیا۔ لم یعلق بہ التحريم۔ تو اس مخلوط کے کھانے سے تحريم رضاعت متعلق نہوگی۔ وان کان اللبن غالباً عند ابی حنیفہ۔ اگرچہ طعام میں دودھ غالب ہو یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ وقال اذا کان اللبن غالباً تعلق بہ التحريم۔ اور صاحبین نے کہا کہ اگر دودھ غالب ہو تو اسکے ساتھ تحريم متعلق ہو جائے گا۔

فتال قولہا فیما اذا لم تمسہ التمار۔ مصنف رحمہ نے فرمایا کہ صاحبین کا یہ اختلافی قول اس صورت میں ہے کہ طعام سے مخلوط کو آگ سے مس نہوا ہو۔ حتی لو طبخ بہا لا یتعلق بہ التحريم فی قولہم جمیعاً۔ حتی کہ اگر دودھ مخلوط بطعام کو آگ سے پکایا گیا ہو تو امام و صاحبین سب کے قول میں تحريم متعلق نہ ہوگا۔ اگرچہ دودھ غالب ہو۔ کیونکہ اب دودھ متغیر ہو کر پختہ طعام ہو گیا۔ لہذا ان العبرۃ للنائب کما فی الماد اذا لم یغیرہ شیء عن حالہ۔ صاحبین کی دلیل یہ کہ غالب کا اعتبار ہے جیسے پانی میں جبکہ دودھ کو اپنے حال سے کسی چیز نے متغیر کیا ہو فت۔ یعنی جیسے پانی کے ساتھ خلط ہونے میں زائید کے موافق حکم ہوگا ہی اسی طرح طعام سے خلط میں اگر دودھ زائد ہو تو اسی کے موافق حکم ہوگا یعنی حرمت رضاعت ثبوت ہوگی بشرطیکہ دودھ اپنی حالت پر ہو کسی چیز آگ وغیرہ نے اسکو متغیر کیا ہو۔ دلیل شعر ہے کہ کچھ آگ سے بچنے کرنے کی خصوصیت نہیں بلکہ تغیر معتبر ہے لہذا بدلت میں کہا کہ اگر دودھ کو محض یا رب یا خیر از یا مبین باقط یا فصل بنا دیا تو اس کے کھانے سے تحريم نہیں۔ م۔ ولابی حنیفہ ان الطعام اصل اور ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ کہ طعام اصل ہے فت۔ یعنی غذا، ذکر جزد بدن ہونے میں طعام اصل ہے بخلاف پانی کے۔ واللین تابع لہ فی حق المقصود فصار کا مقلوب۔ اور دودھ اس طعام کا تابع دربارہ مقصود یعنی غذائیت کے ہے تو دودھ ماخذ مقلوب کے ہوگا فت۔ گو با حقیقہ مقلوب ہے۔ پھر کہا گیا کہ اگر لقمہ اٹھانے پر دودھ پکتا ہو تو امام رحمہ کے نزدیک بھی حرمت ثبوت ہوگی کیونکہ ایک قطرہ اسکے لیے کافی ہے۔ اور اصح یہ کہ امام رحمہ کے نزدیک کسی حال میں تحريم ثبوت ہوگی۔ الکافی ۵۔ ولا یغیرہ بمقاطر اللبن من الطعام عندہ ہوا صحیح لان التقذی بالاطعام اذ ہوا الاصل۔ اور امام کے نزدیک طعام سے قطرہ ٹپکنے کا کچھ اعتبار نہیں ہے یہی صحیح ہے کیونکہ غذا کھانا تو طعام کے ساتھ ہے کیونکہ طعام ہی اصل ہے فت۔ خلاصہ یہ کہ دودھ موجب تحريم جمعی تھا کہ وہ جزد بدن ہوتا حالانکہ غذا یہاں طعام سے ہوگی تو دودھ خواہ پکتا ہو یا نہو محض بیکار ہوا۔ اور کافی میں ہے کہ مشائخ نے کہا کہ اگر طعام قلیل ہو اور دودھ پینے کو زیادہ ہے تو حرمت رضاع ثبوت ہوگی ۵۔ اور یون ہی قاضیخان میں ہے کہ اگر دودھ میں روٹی چوری وہ دودھ کو چوس گئی یا سین سٹولتہ کیے پس اگر دودھ کا مزہ معلوم ہوتا ہو تو حرمت ثبوت ہوگی ۵۔ یہ قول صاحبین ہے۔ اجناس ناطفی ۵۔ ع۔ اور اس وقت کہ طعام کو لقمہ لقمہ کھایا اور اگر گھونٹ گھونٹ کر کے پیا تو بالاجماع حرمت ثبوت ہوگی ۵۔ اور شاید وجہ اس قول کی یہ ہے کہ بچہ کی غذا طعام سے اس وقت ہو کہ جب اسکی غذا سے طعام کی عادت ہو گئی ہو بشرطہ غذا دودھ سے ہوگی اور طعام اسکے واسطے مفسدات میں سے ہو جائیگا۔ پھر من سرفع القدر میں دیکھا جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ فرض مسئلہ ایسی صورت میں ہے کہ جب بچہ کی عادت طعام کی ہو چکی ہو چنانچہ لکھا کہ تغذی میں طعام اصل ہے اور دودھ تابع ہے اور یہ اسوجہ سے کہ طعام میں دودھ کا خلط کرنا رضیع کے واسطے ہی وقت ہوتا ہے کہ اسکی عادت طعام ہو چکی ہو تو ایسی حالت میں دودھ سے اسکی غذا قلیل ہوگی۔ ممت۔ لیکن مترجم لکھا ہے کہ اگر ایسا ہو تو یہاں مسئلہ کہ بچہ بغیر عادت طعام کے دودھ پیتا ہے اور اور اسکو طعام ملا کر دودھ دیا گیا۔ اور ظاہر یہ کہ حکم اس صورت میں بھی وہی ہے جو مذکور ہوا۔ ہاں اگر کوئی توفیق دے کہ تحريم کی روایت جبکہ اسکی عادت طعام نہ ہو اور عدم تحريم کی روایت جبکہ عادت طعام ہو تو یہ اوجہ تھا لیکن میں نے اسکو نہیں پایا۔ م۔ وان اخلط بالدم واللبن غالب تعلق بہ التحريم۔ اور اگر دوار کے ساتھ دودھ خلط کیلک اور دودھ زائد ہو تو اسکے ساتھ تحريم متعلق ہوگا فت۔ اور دودھ کا غالب ہونا دلیل ہے کہ دوا صرف اسکی تقویت کے واسطے ملانی گئی ہے سلطان اللبن متعلق مقصود اذ فیہ۔ اسواسطے کہ اس خلط میں ۵۔ ہی مقصود ہے۔ اذالہ وارتقوتہ علی الوصول۔ اسواسطے کہ دوا تو دودھ کو پہنچانے میں تقویت اپنے کے لیے ہے فت۔ اور معنی میرے نزدیک یہ ہے کہ علاج کا قصد خواہ دودھ ہو یا دوا ہو تغیر کی نظر اس میں حکم کی طرف ہے اور حکم اس دودھ کے پہنچنے پر متعلق ہے خواہ نسخہ سے ہو یا تاک سے اور دوا کچھ غذا، نہیں تو یہاں دودھ اپنے اثر کے ساتھ مفید تحريم ہے لیکن جمعی وہ غذا ہوگا کہ دوا سے غالب ہو ورنہ دوا اسکو مانع ہوگی۔ یہ معنی دقیق و لطیف ہے۔

بن دانتہ تعالیٰ اعلم بالصواب - م - واذا اخلط اللبن لبین الشاة وهو الغالب تعلق به التحريم وان غلب لبن الشاة لم يتعلق به التحريم - اور جب آدمیہ کا دودھ بکری کے دودھ سے نمٹلے ہوا اور آدمیہ کا دودھ غالب ہو تو اس سے تحريم رضاعت متعلق ہوگی اور اگر بکری کا دودھ غالب ہو تو تحريم نہیں متعلق ہوگی - اعتباراً اللغالب کما فی الماء - بوجہ زائد کہ اعتبار کرنے کے جسے بانی من خلط کا حکم گرا - واذا اخلط لبن امراتین - اور جب دو عورتوں کا دودھ نمٹلے ہو جاوے ف اور اس سے کوئی بچہ نہ تو کیا رضاعت دونوں سے ہوگی یا کسی ایک سے - اس میں اختلاف ہے - تعلق التحريم باغلبہما عند ابی یوسف ابو یوسف رح کے نزدیک تحريم اس دودھ سے متعلق ہوگی جو دونوں میں سے زائد ہو ف یہی ابو حنیفہ رح سے ایک روایت ہے - لان الكل صار شيئاً واحداً فيجعل الاقل تابعاً للاكثر في بناء الحكم عليه سبباً کل لکل واحد چیز ہوگی تو اس پر حکم رضاعت سببی کرنے میں کتر کو زائد کے تابع کیا جائیگا ف یہ قول اگرچہ متن میں مختار ہے لیکن مشکل یہ کہ تابع کرنے کی ضرورت نہیں جبکہ رضاعت والدہ کئی ہو سکتی ہیں اگرچہ ایک کا زائد اور دوسرے کا کم یا ہو - م - وقال محمد وزفر تعلق التحريم بها لان الجنس لا يغلب الجنس - اور امام محمد وزفر نے کہا کہ تحريم رضاعت کی دونوں عورتوں سے متعلق ہوگی کیونکہ جنس اپنی جنس پر غالب نہیں ہوتی ف اسلح کہ ایک ہی جنس معدوم ہو جاوے - فان الشئ لا يصير شيئاً الا بالتساوي لا اتحاد المقصود - کیونکہ کوئی چیز اپنی جنس کے نسبت نہیں ہو جاتی کیونکہ مقصود متحد ہو ف بلکہ کثرت سے کثرت ہو جاتی ہے - اور یہ بھی ابو حنیفہ رح سے ایک روایت ہے - وعن ابی حنیفہ فی ہذا روايتان - اور ابو حنیفہ رح سے اس میں دو روایتیں ہیں ف جسے مذکور ہوا - واصل المسألة فی الامکان اور اصل یہ مسئلہ باب قسم میں ہے ف مثلاً کہا کہ اس گائے کا دودھ نہیں پیو لگا پھر اس کے دودھ میں دوسری گائے کا دودھ نمٹلے کہ آیا پس اگر دوسری گائے کا دودھ غالب ہو تو ابو یوسف رح کے نزدیک حائض نہوگا کیونکہ کثرت اس میں گونا گویا ہوگی اور امام محمد کے نزدیک نہیں بلکہ بڑھ گیا تو حائض ہوگا اسی طرح یہاں بھی امام محمد کے نزدیک دونوں کا اعتبار اور دونوں سے رضاعت متعلق ہوگی - م - یہی قول ابو داؤد وانظر ابو الزبیری اور کہا گیا کہ یہی اصح ہے شرح ابن الملک ۵ ف ۶ - اور اگر دونوں کا دودھ برابر ہو تو بالاتفاق دونوں سے تحریم ہوگی انہر - اسی طرح پانی و دواد و چوپایہ کے دودھ میں عورت کا دودھ مسامی نمٹلے ہونے پر تحريم رضاعت واجب ہے البوم - بلکہ بالاتفاق جو ما متحقق ہے البوم ہوت د - واذا انزل اللبک لبن فارتفعت صلباً تعلق به التحريم - اور اگر بکرہ کے دودھ اترائے کسی بچہ کو پیا تو رضاعت متعلق ہوگی ف یہی قول امام ابو حنیفہ رحمہما علیہما ارجح ہے بلکہ ابویوسف رح سے کم ہوا البوم ہ - پس فقط یہ بکرہ اس رضاعت کی رضاعتی مان ہو جائیگی لیکن دودھ ہو ورنہ زرد پانی سے تحريم ہوگی ف - اور بیابا ہی میں احتیاطاً ہوگی - الحرنانہ ۸ - لا اطلاق النقص دلیل ہے اطلاق نقص ہے ف یعنی نفس رضاعت والی عورت کو مطلقاً خواہ بیابا ہی ہو یا بکرہ ہو شامل ہے - ولانہ سبب التثویف بثلث بوجہ البعضیة - اور ایسے کہ بکرہ کا دودھ بھی بڑھاد کا سبب ہے تو جزو ہوجانے کی مشابہت ثابت ہو جائیگی ف اور یہی سے تحريم رضاعت ثبوت ہوتی ہے - واذا حلب لبن المرأة بعد موتها - اور اگر عورت کا دودھ اسکے مرنے کے بعد دوا گیا - فاو جزءه پس وہ بچہ کے منہ میں بکا با گیا - تعلق به التحريم - تو تحريم رضاعت متعلق ہوگی - خلافاً للشافعی - برخلاف قول شافعی کے - ہوا یقول الاصل فی ثبوت الحرمہ انما هو المرأة - شافعی کہتے ہیں کہ ثبوت حرمت میں اصل عورت ہے ف پس پہلے حرمت کا تعلق عورت کے ساتھ ہوا ہے - ثم تعدی الی غیرہ بالواسطہ - پھر عورت کے واسطے سے حرمت غیر کی طرف سے ہی ہوتی ہے ف یعنی بچہ وغیرہ کی طرف عورت سے آتی ہے - وبالجملة لم یبق محلا لها - اور عورت کی وجہ سے یہ عورت محل حرمت نہیں ہوتی ف تو حرمت اس عورت کے ساتھ ثبوت ہوگی تو غیر کی طرف بھی سے ہی ہوگی - ولہذا لا یوجب وطئها حرمتہ المصاہرة - اور اسی جہت سے کہ مرد عورت محل حرمت نہیں ہے اس عورت سے بٹھی کرنے سے حرمت مصاہرہ ثبوت نہیں ہوتی ہے ف حتیٰ کہ اگر مرد عورت سے وطئ کی وجہ سے اسکی زندہ میں باطن سے نکاح کرے - ہر چند کہ زنانہ کے نزدیک مصاہرہ نہیں ہوتا - ولنا ان السبب بوجہ بوجہ

المحرمۃ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ سبب حرمت توجز ہو جانے کا شہسہ۔ وذلك في اللبن لسني الانشاء والانتهايات۔ اور یہ بات
دودھ میں موجود ہو جو اس کے دودھ میں گوشت جملے دہی اگانے کے سنی موجود ہیں۔ اور اسکو عورت کی زندگی سے تعلق نہیں
وہو قائم باللبن۔ اور یہ سنی دودھ کے ساتھ قائم ہیں۔ رہا یہ کہ عورت کی موت سے حرمت متعدی نہیں تو یہ خیال کامرہ۔
وہذہ الحرمت تطہر فی حق المیتۃ دفنا وطمینا۔ اور یہ حرمت اس مردہ عورت کے حق میں ازراہ دفن کرنے اور تمکیر کرنے کے ظاہر ہوگی
ف۔ یعنی جو سنی موجب حرمت ہیں وہ دودھ کے ساتھ قائم ہیں اور عورت کی موت سے اسکا متعدی ہونا خارج نہیں ہوا اور متعدی ہونے
کا فائدہ عورت کی زندگی تک منحصر نہیں بلکہ مردگی میں بھی ظاہر ہوتا ہے مثلاً مردہ عورت کا دودھ جس لڑکی کے منہ میں چکایا گیا اسکا شوہر موجود ہے
اور اس عورت کا کوئی محرم نہیں اور بدن غسل کے اسکو تمکیر کرنے کی ضرورت ہے تو رضیوہ مذکورہ کا شوہر اس مردہ عورت کو تمکیر کرادے گا
دفن کرے کیونکہ وہ کسی رضاعی سانس ہوگی۔ العا۔ وغیرہ۔ انھما رضاعت کی حرمت تو گوشت و پڑی بڑھنے کی وجہ سے ہے جو بخل
حرمت معاہرہ کے جو دہلی واقع ہونے کی حرمت سے ثابت ہوا کرتی ہے۔ اما بحرانیۃ فی الوصلی لکونہ ملاقی محل الحرث۔ اور دہلی میں
جز ہونا اسوجہ سے کہ دہلی ایسے محل سے مل جاتی ہے جو کہ کھیتی کا محل ہے۔ وقد زال بالموث۔ اور وہ محل بوجہ موت کے زائل ہو گیا
تو مردہ کے دہلی سے حرمت نہوتی تو حرمت معاہرہ بھی نہوتی۔ فافترقا۔ پس رضاعت دہلی میں فرق ظاہر ہو گیا۔ پھر یہ سب
اسوقت کہ منہ یا ناک کی طرف دودھ ہو گیا۔ و اذا احتقن الصبی باللبن لم يتعلق بہ التحريم۔ اور اگر بچہ کو کسی عورت کے دودھ سے
حقنہ دیا گیا تو حرمت رضاعت متعلق نہوتی۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ وعن محمد۔ اور امام محمد سے ف۔ نو اور میں روایت ہے کہ۔ انہ
ثبتت بہ الحرمت کما یفسد بالصوم۔ ایسے حقنہ کرنے سے حرمت ثابت ہو جائیگی جیسے وہ روزہ کو فاسد کرتا ہے۔ فوضیح یہ کہ
صوم کا فساد تو غذائیت کی چیز جو ت میں ہو پختہ سے ہوتا ہے اور معلوم کہ حقنہ سے صوم فاسد ہوتا ہے تو اس سے فضا ہو پختہ ہوا پس
دودھ کا حقنہ کرنے میں دودھ بطور غذا کے ہو پختا تو اس سے تحريم رضاعت ثبوت ہوگی۔ لیکن ظاہر الروایۃ میں رضاعت و صوم میں فرق
ہے۔ وجه الفرق علی الظاہر ان المفسد فی الصوم اهللح البدن ویوجد ذلک فی الدوار۔ اور ظاہر الروایۃ پھر فرق
کی وجہ یہ ہے کہ صوم میں فاسد کرنے والا بدن کی اصلاح ہے اور یہ بات دوار میں پالی جاتی ہے۔ حتی کہ دوار سے روزہ فاسد ہوتا ہے۔ فلما
المحرم فی الرضاع سنی النشو ولا یوجد ذلک فی الاحتقان۔ بہ رضاعت میں حرام کرنے والی چیز تو بڑھاؤ کے سنی ہیں اور حقنہ
کونے میں یہ سنی نہیں پائے جاتے۔ لان المفسد فی حصوله من الاعلی۔ کیونکہ غذا اپنے والی چیز تو وہ ہے جسکا ہو پختا اور پختہ
ہوا کرتا ہے۔ ف منہ یا ناک سے اور وہ اسفل سے نہیں ہو پختی۔ فحقنہ سے غذائیت کا وصول نہیں ہے۔ حاصل جواب یہ ہوا کہ صوم کا فاسد
بوجہ دوار کے ہوا اور دوار سے رضاعت ثبوت نہیں ہوتی ہے۔ م۔ حقنہ کے مانند دودھ کا کان میں یا سوراخ ذکر میں ٹپکانا اور زخم جانف
یا آسہ میں ہو پختا نا موجب حرمت رضاعت نہیں ہے۔ م۔ جانف وہ زخم کہ توڑ کر جوت دماغ تک ہو پختا ہو اور آسہ جو دماغ کی کردی
پڑی تک رہا۔ اور باب جروح میں آو پکا انشاء اللہ تعالیٰ۔ م۔ و اذا نزل للرجل لبن۔ اور اگر کسی مرد کے دودھ اتر آیا۔ ف
یعنی درحقیقت مرد کی جھانچوں میں دودھ آگیا۔ فارضع صبیاً۔ پس مرد نے کسی بچہ کو پلایا۔ لم يتعلق بہ التحريم۔ تو اسکی وجہ سے
تحريم متعلق نہوتی۔ اور پھر ائمہ اربعہ کا اجماع ہے۔ ۴۔ لانه لم یس لبن علی تحقیق فلا يتعلق بہ النشو والنمو کیونکہ یہ
درحقیقت دودھ نہیں ہے تو اس دودھ سے پیدا ہونا اور بڑھنا متعلق نہیں ہوگا۔ و ہذا لان اللبن انما یتصور مما یتصور منه
الولادة۔ اور درحقیقت اسکا دودھ ہونا اسوجہ سے معلوم ہوا کہ دودھ تو اسی جسم سے تصور ہے جس سے غذا تصور ہے۔ یعنی عورت
سے اگرچہ کتواری ہو۔ پھر یہ رضاعت کا احرام صرف انسان کی تکم ہے۔ و اذا شرب صبیان من لبن شاة لم يتعلق بہ التحريم
بہ اگر وہ بچوں نے نہیں رکھا۔ لڑکی نے ایک بکری سے دودھ پیا تو اس سے حرمت رضاعت متعلق نہوتی۔ اور یہ جو مسوا وغیر وہ
نہ کہتا ہے کہ شیخ امام محمد بن اسماعیل صاحب الصحیح نے شیخ امام ابو حفص البکیر کے زمانہ میں جو امام شافعی رح کے ہم عمر ہیں یعنی سنہ ۱۵۰ ہجری میں

پیدا ہوئے ہیں بخار میں اگر اس مسئلہ میں ثبوت رضاعت کا فتویٰ دینا شروع کیا تھا اور باوجود مانعت طبعی اور حقیقت کے نہ ہا
لہذا لوگوں نے جمع ہو کر انکو بخار سے نکال دیا۔ مترجم کے نزدیک بہت بعید اور شاید کما حقہ عصبیت کو دخل ہے و ما تہ سبحانہ تہا
اعلم۔ م۔ بالجملة خلاف نہیں کہ بکری انکی رضاعتی مان نہیں ہو سکتی اور نہ بکرا انکا باپ۔ لانه لاجزئیۃ بین الاموی و اہلبہائم کیونکہ
اموی و جانورین میں کوئی حرمت نہیں۔ و الحرمۃ باعتبارہ۔ حالانکہ حرمت تو باعتبار جوئیت ہے۔ و اذا تزوج الرجل الصغیرۃ
و کبیرۃ۔ اور اگر ایک مرد نے دو عورتوں کو اپنے نکاح میں لیا ایک صغیرہ یعنی دودھ پیتی بچہ ہے اور دوسری بالغہ ہے۔ فارخصت
الکبیرۃ الصغیرۃ۔ پس بالغہ نے صغیرہ کو دودھ پلا دیا۔ حالانکہ وہ دوسری کے اندر ہے۔ حرمتا علی الزوج۔ تو دودھ اپنے
شوہر پر حرام ہو جاتا ہے۔ لانه یصیر جامعاً بین الام و البنات رضاعاً و ذلک حرام کا جمع بینہما نسبتاً۔ کیونکہ شخص کسی
دو عورتوں کو جمع کرنے والا ہوا جو رضاعت سے مان و بیٹی ہیں اور یہ حرام ہے جیسے بیٹی مان و بیٹی کا جمع کرنا حرام ہوتی ہے اور اگر
کبیرہ کو طلاق بائن دیدی پھر اسے ایسا کیا یا کبیرہ کا دودھ لیکر کسی غیر نے صغیرہ کے منہ میں پیکار دیا تو دودھ حرام ہو گئیں پھر وضع
ہو کہ دودھ کو جمع کرنا تو دائمی حرام ہے۔ اور اگر کبیرہ کا دودھ اسی شوہر سے ہو یا کبیرہ کے ساتھ دخول کر چکا ہو تو ہر ایک بھی اسپر دائمی
حرام ہو گئی ورنہ صغیرہ سے دوبارہ نکاح کر سکتا ہے کیونکہ بیٹی کے خالی نکاح کرنے سے اسکی مان دائمی حرام ہو جاتی ہے اور مان کے خالی
نکاح سے بیٹی دائمی حرام نہیں ہوتی جب تک کہ مان کے ساتھ دخول نہ ہو جاوے۔ ۵۔ م۔ ثم ان لم یدخل بالکبیرۃ فلا مہر لہا۔
پھر دیکھا جاوے کہ اگر کبیرہ کے ساتھ دخول نہیں کیا ہے تو کبیرہ کے واسطے کچھ مہر نہیں ہوگا۔ فواہ اسے یہ حرکت عدا کی ہوتی
نہیں۔ ع۔ لان الفرقۃ جارت من قبلہا قبل الدخول بہا۔ کیونکہ جدائی اسی کی طرف سے آئی قبل اسکے کہ اسے ساتھ دخول
واقع ہو۔ و۔ اور اگر بعد دخول ہو تو اسکے واسطے پراہر ہے۔ و للصغیرۃ نصف المہر۔ اور صغیرہ کے واسطے نصف المہر ہے۔ لان
الفرقۃ وقعت لامن جہتہا۔ کیونکہ جدائی کا دفع اسکی جہت سے نہیں ہوا۔ اور یہ وہم نہ کہ اسنے دودھ چوس لیا یہ اسکی
فعل ہے۔ و الار تفضیل وان کان فعلاً منہا لکن فعلہا غیر معتبر فی اسقاط حقہا۔ دودھ چوس لینا اگرچہ صغیرہ کا فعل ہے
لیکن اسکا فعل اسکے حق ساقط کرنے میں معتبر نہیں ہوتی۔ کیونکہ وہ محض صغیرہ ہے۔ کما اذا قتل مورثاً۔ جسے وہ اپنے ورثہ
کو قتل کر ڈالے۔ و میراث سے محروم نہ ہوگی حالانکہ قاتل میراث سے محروم ہوتا ہے۔ قتل کی یہ صورت کہ مثلاً وہ اپنے پر سوتی تھی وہاں
سے گری تو نیچے اپنی مان پر گری جس سے وہ مر گئی حالانکہ بالغہ سے ایسا ہوتا ہنوز قتل عدا ہی جیسے اسنے کوئی پتھر پھینکا جس سے اسکی
مان وغیرہ مر گئی۔ الحاصل وہ نصف مہر اپنے شوہر سے پاویلی۔ پھر دیکھا جاوے کہ کبیرہ نے عدا فساد والا ہے یا نہیں۔ و یرجع
بہ الزوج علی الکبیرۃ ان کانت لعمدۃ الفساد۔ اگر کبیرہ نے عدا فساد کا قصد کیا تو شوہر اس نصف مہر کو کبیرہ سے واپس
لیگا۔ و ان ہی اجنبی مستد سے واپس لیگا۔ اور عمد سے یہ مراد ہے کہ عقل کی حالت میں اپنی خوشی خاطر سے بدون جبر و اکراہ کے جلتے
میں یہ جانکر کہ صغیرہ اسکی منکرہ ہے اور یہ کہ رضاعت سے فساد ہوگا اسکو پلاوے در حالیکہ صغیرہ کی بھوک یا ہلاکت دور کرنا مقصود نہیں
و ان لم تمعد فلا شی علیہا و ان علمت بان الصغیرۃ امرأتہ۔ اور اگر کبیرہ نے عمد نہیں کیا تو کبیرہ پر کچھ لازم نہیں اگرچہ
اسکو یہ معلوم ہو کہ صغیرہ بھی شوہر کی جوڑی ہے۔ پس اگر نکاح جنون یا اکراہ یا غاب ہو یا نکاح بجا نہ ہو یا رضاعت کی سبب سے
یا جانتی ہو مگر اسنے صغیرہ کی بھوک دور کرنے یا ہلاکت دفع کرنے کا قصد کیا تو شوہر اس سے نصف مہر واپس نہیں لے سکتا اور عمد شوہر
میں قسم کے ساتھ کبیرہ کا قول قبول ہوگا۔ یہی ظاہر الروایہ ہے۔ ن۔ ۵۔ وعن محمد انه یرجع فی الوجہین۔ اور امام محمد سے روایت
میں روایت ہے کہ شوہر دودھ صورتوں میں کبیرہ سے واپس لیگا۔ یعنی فواہ اسنے عدا ایسا کیا ہو یا نہیں۔ و الصبیح
ظاہر الروایہ۔ اور صحیح ظاہر الروایہ ہی ہے۔ لانه وان اکت ما کان علی شرف السقوط و ہو نصف المہر و ذلک
بجری بجمری الاطلاق لکنہا سبب فیہ۔ اسواسطے کہ کبیرہ نے اگرچہ ایسے حال کو ہو کہ کر دیا جو ساقط ہونے کے کارہ لگاتا اور

کہ نفع نہ ہو اور ایسا کرنا بجائے مال تلف کرنے کے ہے لیکن وہ اس فعل میں سبب ہے نہ فاعل نہیں ہے اور سبب و فاعل میں اس طرح فرق ہے کہ مثلا غلام کا بھاگنا جرم ہے تو بھاگنے کا فاعل درحقیقت خود غلام ہے اور جس نے غلام کی بیڑیاں کھول دیں وہ سبب ہے اور جس نے غلام کو قتل کر ڈالا وہ فاعل تلف کرنے والا اور فاسد قیمت ہے تو سبب بھی بمنزلة تلف کرنے والے کے فاسد ہوتا ہے لیکن دونوں میں فرق ظاہر ہے تو کبیرہ عورت بھی یہاں سبب ہے۔ اما لان الارضاع لیس یا فساد النکاح و فساد النسا مثبت ذلک باتفاق الحال۔ باق اسوجہ سے سبب ٹھہراؤ کہ دودھ پلادینا کچھ نکاح فاسد کرنے کے لیے موجب نہیں ہے اور نہ نکاح ہو جانا صرف اتفاقی حال کی جہت سے ثابت ہوا ہے حتیٰ کہ اگر کبیرہ کے نکاح میں نہوئی تو دودھ پلانے سے صغیرہ کا نکاح کچھ بھی فاسد نہ ہوتا تو معلوم ہوا کہ کبیرہ نے جو فعل کیا اسکا ذاتی اثر یہ نہیں کہ نکاح فاسد کیا کہے تو وہ فاعل نہیں ٹھہر سکتی بلکہ اتفاقاً اس کے فعل کے سبب سے ایسا ہو گیا تو وہ سبب ٹھہری۔ اولان فساد النکاح لیس سبب لا لزوم المہر۔ یا اس جہت سے سبب ٹھہراؤ کہ نکاح فاسد ہونا کچھ مہر لازم ہو جانے کا سبب نہیں ہے حتیٰ کہ خود کبیرہ غیر مہر خولہ کا نکاح فاسد ہوا اور کچھ بھی مہر لازم نہ آیا تو کبیرہ کا فعل فساد کچھ حقیقی علت اس امر کی نہایت کہ مال لازم آوے۔ بل ہو سبب سقوط۔ بلکہ فساد نکاح تو مہر ساقط ہو جانے کا سبب ہے تو کبیرہ ایسے فعل کی فاعل نہوئی جو امان کا موجب ہو بلکہ اسکا فعل ایک ذریعہ ہو گیا کہ مال شوہر کے ذمہ لازم آوے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ اسکا فعل دراصل علت اس امر کی ہوئی کہ شوہر کے ذمہ سے مہر ساقط ہو جاوے۔ بہر حال اس میں تو شک نہیں کہ وہ فاعل نہوئی بلکہ کچھ ذریعہ سبب ہوئی ہے تو معلوم ہوا کہ دونوں جہت سے جس طرح چاہو نظر کرو یہی ثابت ہوتا ہے کہ کبیرہ کا فعل خود علت فاعل نہیں ہے بلکہ صرف سبب ہے تو وہ سبب ٹھہری۔ اگر کہو کہ جب اس کے فعل سے شرط نہ رہتا تو نفع مہر کو کچھ لازم آیا جواب دیا کہ کبیرہ کا فعل تو سقوط مہر ہی کا سبب ہے۔ الا ان نصف المہر بحسب بطریق المتعہ علی باعوت لیکن سن شرط ابطال النکاح۔ لیکن نفع مہر کا واجب ہونا بطریق متعہ کے ہے چنانچہ سابق میں معلوم ہو چکا ہے ان نکاح باطل ہونا اس کے واجب ہونے کی شرط ہے۔ یعنی نفع مہر تو بغیر متعہ کے بحکم النقص واجب ہوا کچھ اس کبیرہ کے کرنے سے نہیں ہوا امان واجب ہونے کی شرط یہ کہ نکاح باطل ہو تو شرط کی موجود کرنے والی یہ کبیرہ البتہ ہوئی اور جو کوئی شرط کا فاعل ہو وہ شرط کے واسطے سبب ہوتا ہے تو کبیرہ صرف سبب ہوئی۔ پھر واضح ہو کہ فاعل و سبب میں فرق یہ کہ فاعل مثلا کسی کا مال تلف کرنے والا تو خاص ہے خواہ عمدہ کرے یا بغیر عمدہ اور سبب میں تعدد شرط ہے چنانچہ اصول میں محقق ہوا۔ و اذا کانت سببہ بشرط فیہ التعدی۔ اور کبیرہ بھی جب سبب ٹھہری تو اس میں عمدہ ایسا کام کرنا شرط ہوگا۔ یعنی سبب کے عناصر ہونے کے لیے یہ شرط ہے کہ اس نے بجا تعدی کی ہو۔ کھنجر البیر۔ جیسے گڑھا کھودنے کے مسئلہ میں ہر وقت کہ بنے گا عا یا کون کھودا اور اس میں کوئی گڑھ نہ تو اسکا سبب وہی جس نے کھودا ہے دیکھا جاوے کہ اگر اس نے اپنی لکی زمین میں کھودا تو اس نے کوئی تعدی بجا نہیں کی پس ضامن نہوگا اور اگر مشق عام راستہ پر کھودا تو ضامن ہوگا پس سبب میں تعدی شرط ہے تو کبیرہ سبب کی ضامن ہونے میں بھی اسکی تعدی شرط ہوگی تب شوہر اس سے نفع مہر واپس لے سکیگا ورنہ نہیں۔ ثم انما تكون متعہ اذا علمت بالنکاح و قصدت بالارضاع الفساد۔ پھر کبیرہ تو تعدی کرنے والی چھٹی ہوگی کہ وہ نکاح صغیرہ کے ساتھ جانتی ہو اور دودھ پلانے میں اس نے فساد کرنے کا قصد کیا ہو۔ لہذا ہنہ کہا کہ اگر کبیرہ نے عمدہ فساد کا قصد کیا ہو و صغیرہ کو جو نفع مہر کہ شوہر کو دینا پڑا ہے کبیرہ بقصد فساد واپس لے۔ اما اذا لم تعلم بالنکاح۔ رہا جب کہ کبیرہ کو نکاح ہی معلوم نہوا۔ کہ اس صغیرہ کے ساتھ شوہر نے نکاح کیا ہے اور علمت بالنکاح و لکنها قصدت دفع الرجوع و الهلاک من الصغیرة دون الافساد لکنون متعہ لانا ما هو بیدلک۔ یا اس نے نکاح تو جانا تھا لیکن دودھ پلانے میں اس نے صغیرہ کی بھوک دہلکت دور کرنے کا قصد کیا تھا نہ فساد کرنے کا تو وہ متعہ نہوگی کیونکہ اسکو شرطاً ایسا کرنے کا حکم ہے۔ حتیٰ کہ اگر وہ مہر جانے کا خوف کر کے نہ پلاوے حتیٰ کہ مہر جانے سے بچنے کے لیے

کہتا ہے کہ اگر ایسی حالت میں جب متعدد یہ نہوں تو شوہر اس سے کچھ نہیں نہیں لے سکتا۔ ولو علمت بالانکاح ولم تعلم
 بالفساد لیسوا بکفران متعدد یہ ایضاً اور اگر کبیرہ نے نکل جانا تھا کہ رضاعت سے نکاح فاسد ہونا نہیں جاتا تو بھی متعدد یہ ہوگی
 سنت۔ اگر کہا جائے کہ دارالاسلام میں حکم نجاتیہ کبیرہ نہیں تم نے اسکی جہالت کو اعتبار کیا جواب یہ کہ جسے اسکو اعتبار نہیں کیا
 ہونا اسنا اعتبار اہم ہے۔ لغرض قصد الفساد بالذوق الحکم۔ اور اسکی تباہی طرف سے جہل کا اعتبار واسطے دفع کرنے
 قصد فساد کے جو واسطے دفع کرنے حکم کے لغت یعنی فساد کا قصد صحیح ہوگا کہ اسکو رضاعت سے نکاح فاسد ہونا بجانتی تھی تو جسے
 اسکا نجانا اس سنی میں اعتبار کیا کہ اسکا قصد فساد کرنے کا نہیں تھا اور اسواسطے اعتبار نہیں کیا کہ اسے رضاعت سے ضمان دفع کرنے
 تاکہ کہا جائے کہ دارالاسلام میں اسکا نجانا عذر نہیں ہے۔ اگر کہو کہ جب تم نے اسکا نجانا اس غرض سے سمجھا کہ اسکا فساد
 کا قصد نہیں تھا تو لازم آگیا کہ وہ ضمان منہوگی۔ جواب یہ کہ ہاں یہ لازم آگیا لیکن جسے ایسا لازم کرنے کا قصد نہیں کیا تو اس
 لازم آنے کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ الغایت لغت ع۔ اگر شوہر کی نسبی یا رضاعی مان یا بہن یا بیٹی نے اسکی صغیرہ جو کہ دودھ پلایا
 تو شوہر پر حرام ہوگئی اور نصف مہر دیکر رضعت سے بشرطیکہ فساد واپس لے۔ السراج۔ اگر مرد کی دو صغیرہ جو دونوں کو ایسی صغیرہ
 جو عورتوں نے پلایا وہ ایک ہی مرد سے دو دو پلایا تو دونوں شوہر پر حرام ہوگئیں اور شوہر دونوں رضعت سے کچھ نہیں لے سکتا
 اگر وہ دونوں نے عداقت کا قصد کیا ہو۔ صفت۔ اور اگر کبیرہ و صغیرہ کے مسئلہ میں کبیرہ مجنونہ ہو۔ ق۔ یا ستوہم ہو۔ محیط۔ یا اگر اسے
 مجبور کی گئی۔ ق۔ یا صغیرہ نے خود کبیرہ کا سونے میں دودھ پلایا۔ السراج۔ تو کسی صورت میں کبیرہ سے نصف مہر کو شوہر واپس
 نہیں لے سکتا۔ القاضیان۔ اور اگر کبیرہ کی مان یا بہن نے صغیرہ کو دودھ پلایا تو بھی دونوں بائنتہ ہوگئیں محیط۔ لیکن شوہر جس
 ایک سے جہاں نکل کرے اور اگر کبیرہ نیز مرفوز ہو تو ہر ایک کو نصف مہر دیکر جس رضعت نے فساد کیا واپس لے بشرطیکہ نتمہ کہا ہو۔
 اور اگر کبیرہ کی جو بھی یا خالہ نے صغیرہ کو پلایا تو دونوں میں سے کوئی بائنتہ نہوگی محیط۔ اور اگر دونوں صغیرہ ہوں اور ایک اجنبی نے
 کسی کبیرہ کا دودھ پلایا تو دونوں کے ساتھ میں ڈال دیا تو شوہر ہر ایک کو نصف مہر دیکر اجنبی سے واپس لے بشرطیکہ عداقت نہ ہو
 جمع۔ القاضیان۔ پھر کسی ایک صغیرہ سے چاہے دو باہر نکل کرے بشرطیکہ کبیرہ اسکی مدلولہ نہو۔ م۔ پھر واضح ہو کہ رضاعت کو نکالا
 ہونا اور بائنتہ میں سے ایک پر ہونا یا بائنتہ قرار ہو یا گواہ ہون یا بائنتہ۔ ولایقبل فی الرضاع شہادۃ النساء منفردات
 اور نہیں قبول ہوگی رضاعت بین عورتوں کی گواہی در حالیکہ عورتیں تنہا ہوں۔ صفت۔ اگرچہ وہ چار عورتیں ملکر گواہی دیں جب تک
 انکے ساتھ کوئی مرد نہو۔ وانما یثبت بشہادۃ رجلین اور رجل وامرأتین۔ اور رضاع کا ثبوت فقط دو مردوں یا ایک مرد و
 دو عورتوں کی گواہی سے ہوتا ہے بشرطیکہ سب عادل ہوں محیط۔ لیکن جدائی واقع نہیں ہوگی اگرچہ قاضی دونوں میں جہل
 کرنے لہو۔ اور ظاہر یہ کہ ہمیں عورت کا دعویٰ نہیں ہے کیونکہ حق شرعی ہے۔ ت۔ د۔ پھر صفت رحلے جو ثبوت کا انحصار کیا، وہ صرف
 گواہی کی صورت میں ہے یعنی جب گواہی سے رضاع ثبوت ہو تو یہی صورت ہے کہ گھر دو مرد با دو عورتوں کے ساتھ ایک مرد ہو اور سب عادل
 ہوں۔ مگر فقط ایک مرد ہو یا نہ دو عورتیں ہوں تو ثبوت نہوگا اگرچہ عادل ہوں۔ م۔ اور امام مالک کے نزدیک بھی دو گواہ ضرور
 ہیں۔ ع۔ وقال مالک یثبت بشہادۃ امرأۃ واحدة اذا کانت موصوفۃ بالعدالۃ۔ اور امام مالک نے نہیں بلکہ شامی
 نے کہا کہ جماع ایک عورت کی گواہی بر ثبوت ہو جائیگا جبکہ وہ عادل ہو۔ لان الحرۃ حق من حقوق الشرع فیثبت
 بغير الواحد۔ کیونکہ تمام ہونا تو حقوق شرع میں سے ایک ہے جو وہ ایک شخص کی گواہی سے ثبوت ہو جائیگا۔ مگر بشرطیکہ
 اس شخص نے کوئی عذر یا فاضلہ واحدانہ ذبیحہ الجوسی۔ جس خبردار کو ایک شخص نے خبر دی کہ یہ جو سی کا گواہ بنا
 ہے اس عادل کے کہنے پر مسلمان ہو سکتا ہے اور حرمت ثبوت ہو جائیگی۔ اسی طرح یہاں ایک کے کہنے پر حرمت کا سوا

ہونا ثبوت ہو جائیگا اس سے وہی نہیں کر سکتا۔ یہ امام شافعی و احمد کا قول ہے اور شافعی نے کہا کہ مرضعہ کی ایک ہی گواہی مقبول ہے۔ امام
 حنفی انکی حدیث ابو سہر وہ جبکا نام عقبہ بن الحارث ہے کہ ابو سہر وہ نے امہ بھی بنت اہل اب سے نکاح کیا پس ایک حبشی لونڈی نے آکر
 کہا کہ میں نے تم دونوں کو دودھ پلایا ہے۔ کہا کہ میں نے حاضر ہو کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے حال عرض کیا کہ میں نے فلا نیت
 فلا ن سے تزویج کیا تھا پس ایک حبشیہ لونڈی نے آکر کہا کہ میں نے تم دونوں کو دودھ پلایا ہے حالانکہ وہ حبشہ کی تھی (پس رسول
 صلی اللہ علیہ وسلم نے شہ بھیر لیا پس میں نے ادھر آکر یہ عرض کیا کہ وہ تو جھوٹی ہے تم نے فرمایا کیسے حالانکہ وہ کہتی ہے کہ اسنے
 تم دونوں کو دودھ پلایا (تو عورت کو اپنے سے الگ کر دے ت) رواہ البخاری و مسلم۔ پس دلیل ہے کہ مرضعہ واحدہ کی گواہی قبول ہے جو اس
 یہ کہ حدیث ہرگز دلائل نہیں کرتی کہ آپ نے گواہی مذکورہ پر حرمت رضاع ثابت کر دی مگر بطریق تنزیہ و ترفع کے اسول سے کہ اول ابو سہر وہ
 نے یہ حال کہا اور جزم کیا کہ وہ عورت جھوٹی ہے تو آپ نے شہ سوز لیا۔ پس اگر حرمت رضاع ثبوت ہو جاتی تو فوراً جواب دیتے کہ حرام ہے اسکو
 چھوڑ دے۔ کیا تم تجویز کرتے ہو کہ آپ فعل حرام دیکھ کر اعراض کرتے۔ ہرگز نہیں تو پھر جھلا بیان تو ابو سہر وہ نے آپ سے پوچھا تھا کہ نکاح
 ہے کہ تیسری مرتبہ میں جواب دیا ہے پس اعراض ہی تھا کہ ست پہلے کیونکہ ابو سہر وہ کے بیان سے ثبوت ہو چکا تھا کہ ابو سہر وہ رضی اللہ
 عنہ نے حبشیہ کو جھوٹا جانا تھا پس حکم کچھ ثبوت نہیں ہوا غیر از یہ کہ ایسے موقع پر وقوع و تنزیہ ہی ہو کر ترک کرے اور یہی ہمارا قول ہے
 م ت سولنا ان ثبوت الحرمت لا یقبل لفصل عن زوال الملک فی باب النکاح۔ اور بخاری دلیل ہے کہ حرمت ثابت
 ہونا تو باہ نکاح میں ملک زائل ہونے سے جدال نہیں قبول کرتا۔ پس اگر حرمت رضاع ثابت ہو تو ملک نکاح زائل ہو جائیگا
 پس حرمت فوج شرعی ہوتا ہے اور ملک ہوا حق العبادہ تو اس میں دو ذن جمع ہیں اور اس طرح جمع میں کہ حرمت ثبوت ہونے سے ملکہ بعد
 زائل ہوئی جاتی ہے۔ و ابطال الملک لایثبت الا بشہادۃ رجلین اور صل و امراتین۔ اور ملک زائل نہ نہیں ثابت ہوتا
 مگر گواہی سے دو مردوں یا ایک مرد و دو عورتوں کے فت جبکہ یہ سب عادل ہوں۔ لہذا نکاح کے اندر رضاعت ثابت کرنے میں یہ
 نصاب گواہی کا شرط ہے۔ بخلاف اللحم۔ برضوف گوشت کے فت کہ گوشت اگر حرام ثابت ہو تو اس سے ملک زائل ہونا ضروری نہیں
 ہے جیسے کسی کی ملک میں سنگیا ہو جسکو فروخت کر سکتا ہے یا چوہے مارنے میں کام آوے سلطان حرمت التناول نیک نکاح میں زائل
 الملک۔ کیونکہ تناول حرام ہوتا ملک زائل ہونے سے جہا ہو سکتا ہے فت یعنی ممکن ہے کہ ایک چیز ملک میں ہو اور اسکو تناول کرنا
 حرام ہو تو مجوسی کا زچہ گوشت اگر ایک کے غیر سے ظاہر ہو تو صرف تناول حرام ہو اور ملک زائل نہیں ہوتی۔ تاکہ دو گواہ کی ضرورت
 ہوتی۔ فاعتبر امر آدینیا۔ تود محض ہا مردی پھر انت۔ پس حرمت رضاع اور حرمت گوشت میں فرق ظاہر ہو گیا و ایک پر دوسرے
 کا قیاس باطل ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ جس صورت میں رضاعت ثبوت ہو جاوے تو تفریق کے بعد غیر مذکورہ کو کچھ بھی نہیں اور ذوالہ کو
 مہر سہمی و مہر المثل میں سے کم لیا اور نفقہ و سکنی کچھ نہیں البدائع اور اگر عورت کے سامنے گواہی کامل کرے تو اسکو مرد کے ساتھ رہنے
 کی گنجائش نہیں رہی القاضیخان۔ اور اگر رضاعت کی خبر دینے والا ایک ہی شخص ہو اور اسکے دلین پڑ گیا کہ یہ شخص سچا ہے تو تنزیہ و ترفع
 اصل ہے کہ عورت کو جہا کر دے اگر نکاح ہو چکا ہو ورنہ نکاح نکرے لیکن ایسا کرنا واجب نہیں ہے محیط۔ اور اگر دو ذن لے مرضعہ کی خبر
 کی تصدیق کی تو نکاح فاسد ہو گیا ورنہ نہیں۔ اسی طرح اگر گواہ غیر عادل ہوں یا عادل صرف دو عورتیں یا ایک مرد و ایک عورت ہوں تو بھی
 فساد نہیں التہذیب ہا اگر بعد نکاح کہا کہ یہ میری رضاعتی ہیں یا انڈا اسکے اور اسی پر اڑا رہا تو تفریق کجاوے اور اگر کہا کہ مجھے
 وہم ہوا تھا ایسا نہیں ہے تو نہیں۔ اور اگر قبل نکاح امر کرے تو تزویج نہیں کر سکتا حتی کہ تزویج کرے تو تفریق کجاوے اور اگر کہا کہ
 مجھے وہم ہوا تھا ایسا نہیں ہے تو تزویج جائز ہے بخلاف اسکے اگر عورت نے کہا کہ یہ میرا رضاعتی بھائی ہے تو تزویج بہر حال جائز ہے۔ مشائخ
 نے کہا کہ اسی پر عورت کے قول میں سب صورتوں میں فتویٰ دیا جاوے محیط و ابیح و غیر جہا۔ اگر کہا کہ یہ میری بیٹی ہے حالانکہ اس
 عورت کا نسب معروف ہے تو باطل ہے محیط۔ اور اگر نسب معروف نہیں ہے اگر علم عمل ہو کما سکی بیٹی ہو سکے تو کرہ جہاوے اگر

کئے کہ ہاں یہی ہے تو تفریق کیجاوے اور اگر کئے کہ مجھے وہم ہوا تو نہیں۔ اور اگر غم غم نسل ہو تو بھی باطل ہے البسوط۔ گواہوں عادل نے عورت کے سامنے اسکے شوہر کے ساتھ رضاعت کی گواہی دی پھر قاضی کے سامنے ادا کرنے سے پہلے مرگے عورت کو شوہر کے ساتھ رہنے کی گنجائش نہیں لیکن شوہر بچھوڑے تو اسکو قتل نہیں کر سکتی مگر بھاگ جاوے یا کن دوسرے شوہر سے نکاح نہیں کر سکتی اور کہا گیا کہ ریانت کی راہ سے دوسرے سے نکاح کر لے شرح الوہبانیہ۔ د۔ یہی صحیح ہے۔ م۔ در مختار میں کہا کہ دو عورتوں کی رضاعت کی گواہی پر قاضی نے تفریق کی تو اسکا حکم قضاء نافذ ہوگا۔ میں کہتا ہوں کہ بظن صحیح یہ مسئلہ اجتہادی ہے تو حکم قاضی نافذ ہوگا جبکہ وہ طہتی ہو۔ م۔ مرد نے جو رو کی چھاتی سے چوس لیا تو رضاعت نہیں مگر فعل حرام ہے۔ م۔ م۔ د۔

کتاب الطلاق

یہ کتاب طلاق کے بیان میں ہے۔ اول خوب سمجھ لو تاکہ سب مسائل آسان ہو جاویں کہ لغت میں طلاق بمعنی بٹری کہولنا لہذا عورت کو طلاق کرنا یہ کہنا ہے کہ طلاق ہے اور شرعاً نکاح کی بندش دور کرنا خواہ فی الحال بذریعہ طلاق یا ن کے یا انجام میں بذریعہ طلاق رجعی کے اور حالیکہ یہ دور کرنا خاص لفظ سے ہو۔ ت۔ مراد خاص لفظ سے یہ کہ طلاق کے مادہ ط ق کو شتمل ہو خواہ صریح مثلاً ط ط ط یا ط ط ط یا مطلقہ یا طلاق ہے خواہ کنا یہ مثلاً طلاق یا بچھ کر کے تو ط ط ق ہے یا ان دونوں کے سواے جیسے شوہر نے اسلام لانے سے انکار کیا یا عین بھا یا دونوں نے لعان کیا پس قاضی نے کہا کہ میں نے تم دونوں میں تفریق کر دی تو یہ تفریق طلاق ہے جیسے الفاظ کنا ہے جو آویگے اور لفظ خلع پس ان الفاظ سے جو نکاح دور کیا جاوے وہ طلاق ہے تو معنی کثر وغیرہ کا مطلق رفع نکاح کو لینا نسخ عقد کو بھی شامل ہے حالانکہ شوہر مسلمان ہو اور عورت نے اسلام سے انکار کیا اور قاضی نے عقد فسخ کیا تو یہ طلاق نہیں ہوتا لیکن طلاق فقط لفظ مذکور ہے۔ سبب طلاق وہ حاجت جس سے جدالی مصلحت ہے مثلاً عورت کی بد خلقی وغیرہ لہذا اللہ تعالیٰ نے آسانی کے لیے اسکو مشروع کر دیا۔ شرط یہ کہ شوہر عاقل بالغ بیدار ہو میں کہتا ہوں کہ نشہ کا است بزم طرہ عاقل ہے۔ اور زوجہ کو جاتیے کہ سکوہ یا ایسی عدت میں کہ لائش طلاق ہے۔ عیظ میں کہا کہ جو شکوہ کہ طلاق کی عدت میں ہو اس پر تین طلاقات میں سے جو باقی ہو واقع ہو سکتی ہے اور جو طلاق کی عدت میں ہو اس پر نہیں پڑتی۔ اس کلمہ میں حصر پورا نہیں ہے۔ صفت طلاق یہ کہ گویا کہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک سبب با عین سے زیادہ بتوفیق ہے۔ چنانچہ حدیث ہے کہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک طلاق سبب با عین سے زیادہ بتوفیق ہے۔ روایہ ابوداؤد ابن ماجہ۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ بلیح ہے اور قال تعالیٰ لا جلیح علیکم ان تطلقتم النساء الا یہ توکناہن اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حنفہ زہ کو طلاق دیکر حکم الہی رجعت کر لی۔ اور طلاق دینے پر جو لعنت مروی ہے وہ محمول ہے کہ غیر ضرورت ہو بدلیل حدیث کہ جس عورت نے بغیر نشوز کے مرد سے خلع کیا اس پر اللہ تعالیٰ دلائے کہ وہ تمام لوگوں کی لعنت ہے۔ معنی اور مذہب یہ کہ طلاق دینا بلیح ہے الا کل۔ اور ظاہر کلام فقہاء یہ کہ طلاق دینا کفران نعمت کی وجہ سے ممنوع ہے اور اباحت صرف ضرورت و حاجت سے ہے اور یہی اصح ہے۔ معنی بحر الرائق وغیرہ میں کہا کہ معنی کلام فقہاء یہ کہ اصل میں ممنوع تھا اسکو شارع نے بلیح کر دیا بلکہ جب عورت سوزی یا بے نمازی ہو تو طلاق دینا مستحب ہے۔ الغایۃ۔ میں کہتا ہوں کہ شارع کا بلیح کرنا مطلقاً ثبوت نہیں ہوا بلکہ بغیر ضرورت تو وہ اصل برائی ہے صرف ضرورت مستثنیٰ ہے پھر ضرورت کبھی یہ کہ عدت کے بڑھی یا بد شکل ہو لے سے ہے تو اس میں اگر وہ اپنی باری چھوڑے تو ممکن ہے کہ اسکو طلاق دے اور کبھی وہ بے نمازی بدخلت ہوئی ہے تو مستحب ہے فی الحاصل جس صورت کو استثنا کیا ہے اس میں اباحت ہو سکتا ہے۔ اور نہ وہ اپنی اصل پر ممنوع ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ حدیث تو بان رض میں ہے کہ عورتین خلع لینے والیاں پوری سناقتات میں اور اور ایک عدت میں ہے کہ جس عدت نے بغیر سناقتہ کے خلع لیا اس پر حنت کی خوشبو حرام ہے۔ رواہ ابوالرزدی۔ اور صحیح حدیث میں ہے کہ ایک صحابی کی جو رو نے آکر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ میں اپنے فلان شوہر کے دین میں تعریف کرتی ہوں لیکن مجھے

ال سے لغت نہیں اور میں اسلام میں نفاق کو نہیں چاہتی تو آپ مجھے نفاق کی اجازت دین چاہیے غلط واقع ہوا۔ اس سے ظاہر ہوا کہ جو عورت اپنے غلام کے ساتھ دل میں نفاق رکھے وہ سناٹھڑی مہر و نایاب ہو کر مطلق ہو جائے اور ایک ہی ہر یعنی اگر عورت ضرورت سے اس نایاب پر مطلق دینا یا نایاب بلکہ سخت ہو لیکن اسے جس پر نفاق سے ملاق میں وہ طریقہ دعت و تعقیب ہے۔

طلاق سنی اور سنی سنت کے یہ کہ شرع میں ملاق کے ایشادہ اور ہر ملاق کی تفسیر سے وہ طریقہ معلوم ہوا ہے۔ پھر یعنی دو طرح بہ عت ہو تو ایک یہ کہ ملاق کے بعد مین بہ عت کی نوم یکہ ملاق کے وقت میں بہ عت کی یہ اور ملاق میں مین بلحاظ عدہ ملاق یعنی مین ملاق کی بھی دو قسم ہیں ایک سنی حسن اور دوم سنی حسن ہے۔ پس سنی کا طریقہ نایاب ہے لیکن دو طریقہ میں ایک سے دوسرا اونہ ہو علی مانی المیسر طوع۔ امام شافعی نے سب کو تفرق بیان فرمایا ہے۔

باب طلاق السنۃ

ابو باب طلاق سنت کے بیان میں ہے۔ قال الطلاق علی ثلثہ اوجہ حسن و احسن و بدعی۔ فرمایا کہ طلاق میں طرح طرح کی ایک حسن دوم احسن و سوم بدعی۔ فالاحسن ان یطلق الرجل امراتہ تطلیقہ واحدة فی طہر لہ بجا معہا فیہ و تبرکہ سے یعنی عت ہوا۔ پس طلاق احسن ہے کہ مرد اپنی سکوہ کو طلاق دے ایسے طہر میں جس میں جماع نہیں کیا اور عورت کو تہہ بیان تاک کہ اسکی عدت کر دے اسے فس۔ پس امین لہو طہر چار امور میں اول طہر میں جو بشرطیکہ عدت ہو روز نہیں۔ دوم اس طہر میں جماع کیا ہو بعد حیض کے سوائے مخیہ و حائضہ کے۔ سوم طلاق ایک ہی دے۔ چہا دم اسی ایک پر چھوڑ دے حتی کہ عدت کر دے اور اسے تو ایسے ہو جائیگی۔ ایسا کرنے میں اگر اب دونوں بھر رضی ہوں تو نکاح کر لینا اگر اب مرد کو اس عورت پر نیت در طلاق کا اختیار ہے اور اسکی نیت یہ کہ آزاد ہو سکے یا مرد کو مین طلاق کا اختیار حاصل ہوتا ہے جب تک کہ وہ عورت کسی در سے اسے نکاح میں نہ جاوے پس اگر تین طلاق دیدین تو فرض ہوگا کہ یہ عورت دوسرے خاوند کے نکاح و جماع میں جاوے اور اگر ایک طلاق یا دو طلاق دیدین تو ابھی نکاح کرے کیونکہ تیسری طلاق باقی ہے لہذا جب احسن طلاق دیدی کہ صرف ایک طلاق رہی تو مرد کو اور اگر عدت کے اندر بیٹھ کرے اور اگر عدت نہ کرے تو مرد کو دوبارہ نکاح کرے مگر ضرورت میں اب صرف دو طلاق کا مالک ہے حتی کہ اگر کبھی دو عدت دین و عورت عدت کے اثناء کے اسے نکاح میں نہیں مل سکتی ہے اور اسے ہر شک کہ عدت کم ہو اور جماع سے حل کا شبہ ہو تو ہی احسن بہتر ہے۔ لان الصحابہ رضی اللہ عنہم کا لہذا استحبون ان لا یزیدوا فی الطلاق علی واحدة حتی ینقضی العدة۔ کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم سید کہتے یہ بات کہ طلاق میں ایک سے زیادہ کو مین بیان تک کہ عدت کر جاوے و عدت اسے ہی بہتر ہے۔ وان ہذا افضل عند ہم من ان یطلق الرجل ثلثا عند کل طہر واحدة۔ ہر یہ بات کہ اسے نوادیکہ ایسا کہ افضل ہے بہت اسے کہ مرد مین طلاق اسطرح کرے کہ ہر طہر پر ایک ایک دے فس۔ چنانچہ ابن ابی شیبہ نے فرمایا کہ عن سفیان عن غیرہ عن ابرہیم الخنسی قال ہی یہ سبجاب صحابہ رضی اللہ عنہم روایت کیا اور یہ سنا صحیح ہے اور غیرہ بن قسم لکان فی ثقتہم ہے۔ پس یہ بہتر ہے جماع الصحابہ رضی اللہ عنہم اور افضل ہے۔ وولانہ بعد من اللہ امہ۔ اور اسے کہ یہ طلاق مذمت سے بہت دور ہے۔ پس کہ مرد نام ہو اور کچھ باہر زمین کیونکہ وہ دوبارہ مین سے نکاح کرے۔ و افضل ضررا بالمرأۃ۔ اور عورت کے حق میں ضرر میں بہت کچھ ہے۔ یعنی عورت کو دوسرے مرد کا شہہ دیکھنا نہیں چاہیگا اور نہ دوسرے کی طلاق کے بعد مین حصص تک عدت گزارنی پڑی جبکہ مرد نام ہو۔ ولا خلاف لاصحی مالک لہذا ہے۔ اور ہمیں کہ بہت کا کسی نے اختلاف نہیں کیا فس یعنی ایسی طلاق کو کسی عالم نے ہی مکر وہ نہیں کہا۔ بخلاف دوسری صورت کے لہذا معام ہوا کہ یہ صورت بلاشبہ احسن و افضل طلاق ہے۔ و احسن ہو طلاق السنۃ و ہوان یطلق المدخول بہا ثلثا فی طہر۔ اور طلاق من وہ طلاق

تتدرجاً اور وہ یہ کہ مذکورہ عورت کو تین طلاق تین طہرین سے کسی طہرین یا اس کے قبل حیض زین و ملی اطلاق ہو۔ اور حاجت
 مہلک تین طہرین۔ اور صحیح سنت یا شریعی طریقہ پر تین طلاق و فصل سبب ہو اور جب اس کے نفس روحانی لغت طریقہ کا غلبہ ہو۔ وہ اس کے
 مالک کو شریعت کے طریقہ پر کا طہریت تو نہیں ہوگا جبکہ تین طہرین کا اضافہ شیخ المحقق اور ماہر دست رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہیں
 چنانکہ شرح تافہی وغیرہ میں مذکور کیا ہیں اطلاق تین طہرین سے اول مذکور اور یہ بھی مؤلفہ سنت ہے۔ وقال مالک ان
 ابنتہ ذوالبیاض الا واحدہ۔ اور امام مالک نے فرمایا کہ یہ بدعت ہے اور نہیں سبب مگر ایک طلاق۔ لان الاصل فی الطلاق
 ہو تین طہر۔ یونکہ اصل طلاق میں تین ہے۔ والا یا حقہ کا جہ الخلاص وقد اذنت بانواحدہ۔ اور سبب ہو یا جو چھکا سے
 کے فرقت کے ہے۔ اور وہ ایک طلاق سے منع ہوگئی سنت و زیادہ نسخ ہے۔ ولنا قولہ علیہ السلام فی حدیث ابن عمر رضی اللہ
 عنہما۔ اور ماری خلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بل ان عمر رضی اللہ عنہما کے ساتھ میں صرف وہ معاملہ یہ کہ ابن عمر رضی اللہ
 عنہما ہی جو دو کہ حین میں طلاق ہی جہر آئندہ دو قرین دو طلاق دینی جائیں۔ یہ خبر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو ہو چکی تو
 رانی کہہ سے ابن عمر صحیح سے عمل کرنے کا اہمہ تھا کہ حکم نہیں دیا اور سنت کو جوگ گیا۔ ان کہتے ان تستقبل الطہر
 استقبالاً۔ سنت یہ کہ تو طہر کا استقبال کرے۔ فطلاق کل طہر لیکون طہر طہر عورت کو ایک طہر سے تین
 طہر تین طہر یا تین طہر سے نبوت کرلی ہیں۔ یا اگر جب یہ عورت ظاہر ہو تو اس وقت جاے طلاق دے اور حاجت کھ
 ن نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ جہا اگر میں نے عورت کو تین طلاق دیدیں تو کیا مجھے حلال ہوگا کہ اب بھی میں عورت سے
 جو کر دوں تو فرمایا کہ نہیں دو تو تجھے یا نہ ہوگئی اور گناہ ہوگیا۔ رواہ الدارقطنی والبطانی۔ اس کی اسناد میں سب راوی
 تہ میں سوائے عطا بن خزیما ہی کے تہ میں جناب نے کہا کہ عطاء خراسانی مرد صالح صدوق بصرہ کا فیلہ کی خرابی سے
 تدریجاً بیت ہو اور اصل حدیث میں مختصر ہے۔ ہذا فضائی جہے ابن عمر نے روایت کی کہ طلاق سنت ہے کہ
 یہ کو ایک طلاق دے در حالیکہ وہ طہر میں نہیں جماع ہو پھر جب اسکو حیض ہو کر پاک ہو تو دوسری طلاق دے پھر وہ ایک
 ہی بہت حدت لاوے۔ ابن اللہام جہے کہا کہ عطاء خراسانی کی متابعت ہوگئی تو حدیث حجت ہوگئی۔ میں کہتا ہوں کہ
 اگر حدیث میں سے ایسی کہ حدت کا شمار حیض سے ہے نہ طہر سے اور دوم یہ کہ یہ ایک تین طلاق تواتر موقی بن میوم
 حدیث میں مصری نے ابن عمر سے سنی اور روایت کی کہ یہ طلاق سنت ہے۔ ولان حکم یا علی دلیل الحاجت و ہوا
 قدم علی الطلاق فی زمان تجدد الرعبیہ و ہوا الطہر فی الحاجت کا متکررہ نظر الی دلیلہا۔ اور اس دلیل سے کہ
 طہر تواتر حاجت طلاق کی دلیل ہے اور دلیل یہ کہ طلاق پر ایسے زمانہ میں حیض سے بہت سے پیدا ہوتی ام
 نہ تہر جو تواتر حاجت طہر کا حکم حاجت مکررہ کے مانند ثابت ہوتی ہے۔ تو تا وہ وہی عبت کے حدت طلاق پر اقدام
 اور حاجت طلاق کی مکررہ ثابت ہوتی ہیں ایک دفعہ کی طلاق سے دفع نہیں ہوتی جیسے نہ عم کیا۔ (مسئلہ) اگر حیض میں
 ایک طلاق دے تو صحیح قول ہے حیض کا واجب ہر دم سے دفع نہیں ہوتی جیسے نہ عم کیا۔ (مسئلہ) اگر حیض میں
 تواتر حاجت طہر کی حاجت ہے۔ پھر کہا گیا کہ خبر یہ ہے کہ طلاق واقع کرنے وابتداء میں آخر طہر تک تاخیر کے نہ عورت کو قول
 سے بجا ہو جائے سنت۔ کیونکہ خبر سے طلاق دینے میں اسی وقت سے حالت حدت ہوگی اگر حدت کا تہر
 سے ہو اور اسی طریقہ ہوا سنت تدریج ہی ہے۔ اولاً طہر ان یعلقہا کا طہر ہے۔ اور قول ہے کہ یہ خبر ہے عورت پاک
 کو طلاق دے جب سنت ہے خبر ہے۔ لہذا لو آخر یا بھی سنتا و من قصدہ التعلیق فیئنا بالایقاع عقبہ واقع
 کا اگر اسے خبر کی تہرہ نکالت یہ ہوگا کہ عورت سے حاجت کرتے حالانکہ قصد اسکو طلاق دینے کا اور جماع کے بعد اسے
 سے ہو اور وہاں سنت ہے کہ طلاق دینے کی ضرورت نہیں ہے۔ وطلاق التہرہ۔ اور تہرہ طلاق بدعت ہے۔

احسن و طلاق سنت کے علاوہ ہر خواہ کسی طور پر ہو جسکی بہت صورتیں ہیں ازاجلہ۔ ان لفظہما لکشا بکلمۃ واحدة۔ عورت کو ایک کلمہ سے تین طلاق دیدے۔ مثلاً تجھے تین طلاق ہیں یا میں نے تجھکو تین طلاق دین یا تو تین طلاق سے طلاق۔ اولیٰ لکشا فی طہر واحد۔ یا ایک طہر میں تین طلاق دے۔ ایک کسی روز اور دوسری کسی روز اور تیسری کسی تیسرے وقت میں۔ اگرچہ متفرق ہیں مگر سب ایک ہی طہر میں ہیں یا ایک طہر میں دو طلاق بیکارگی یا متفرق کر کے حالانکہ رحمت نہیں۔ یا وہ طہر خالی از جماع ہو یا طہر نہیں بلکہ حیض میں اگرچہ ایک طلاق ہو لیکن واضح ہو کہ غیرہ غولہ پر ایک کے سواے نہیں پڑتی۔ فاذا فعل ذلک وقع الطلاق وكان عاصيا۔ پس اگر ایسا کیا یعنی جہی طلاق دی تو واقع ہو جائیگی اور وہ گنہگار ہوگا۔ وقال المشافعی کل طلاق سباح لانه تصرف مشروع حتی استفادہ بالحکم والمشرع عینہ لایجامع الحظ۔ اور شافعی رحمت نے کہا کہ ہر ایک طلاق سباح ہے کیونکہ وہ مشروع تصرف ہے حتی کہ اس سے حکم استفادہ ہوگا اور مشروع جو مانع ہونے کے ساتھ جمع نہیں ہوتا۔ یعنی طلاق احسن و طلاق سنت کی طرح سے طلاق بدعت بھی سباح ہے کیونکہ اگر یہ فعل بطور مشروع ہوتا تو حکم طلاق یعنی جہالی و خنثی کیوں ثابت ہوتی اور جب مشروع ہوتا تو ممنوع نہ ہوگا۔ بخلاف الطلاق فی حالۃ الحيض۔ برخلاف حالت حیض میں طلاق کے وقت جسکو ہم حرام کہتے ہیں تو طلاق کی جہت سے نہیں۔ لان المحرم تطویل العدة علیہا لا الطلاق۔ کیونکہ عورت بدعت کو طول دینا حرام کفہ۔ طلاق ہر نہ طلاق وقت کیونکہ حیض کے ایام اسکی عدت میں محسوب ہونے سے عدت بڑھی پس اسی نے حالت حیض میں طلاق کو حرام کیا جیسے جس طہر میں جماع کیا ہو تو معلوم نہ ہوگا کہ حاملہ ہے یا نہیں پس عدت بڑھ جانے سے حرام نہ نفس طلاق کما فی الکافی۔ ولنا ان الاصل فی الطلاق هو الحظر لما فیہ من قطع النکاح الذی تعلقت بہ المصالح الدینیۃ والذنیویۃ۔ اور باری دلیل یہ کہ طلاق میں اصل تحریم ہے کیونکہ طلاق میں اس نکاح کا قطع کرنا ہوتا ہے جسکے ساتھ دین و دنیا کی مسلمتیں متعلق تھیں۔ وقت لیکن کبھی آدمی کو عورت سے چٹکارے کی ضرورت پڑتی ہے والیٰ حاجۃ الی الخلاص۔ اور سباح کیا جانا اور چٹکارے کی ضرورت کے ہر وقت۔ تو طلاق سباح ہونے کا مدار صرف ضرورت پر رہتا اور ضرورت کا ثبوت اسکی دلیل پر ہے کہ بھر طہر میں وطی کی اور طلاق ہی۔ ولا حاجۃ الی الجمع بین الثلث وہی فی المفرق علی الاظهار ثابۃ نظر الی دلیلہا۔ اور تینوں طلاق جمع کرنے کی حاجت نہیں اور ان سب طلاقوں کو تین طہروں پر متفرق کرنے میں حاجت نظر اپنی دلیل کے موجود ہر وقت۔ دلیل یہ کہ طہر کے وقت جماع کو چھوڑ کر طلاق کیوں دیتا اور اگر کہو کہ حاجت کی دلیل کو حاجت کی جگہ قائم کرنا اسوقت ممکن ہے کہ وہاں حاجت بھی ہو سکے حالانکہ حاجت تو اول مرتبہ ایک طلاق دینے سے جاتی رہی۔ جواب دیا کہ۔ والحاجۃ فی نفسہا باقیہ۔ اور حاجت بذات خود باقی ہے۔ کیونکہ ہر جہلی نہیں ہوتی۔ فامکن تصویر الدلیل علیہا۔ تو دلیل کو حاجت پر تصور کرنا ممکن ہے۔ یعنی دلیل حاجت کو قائم مقام حاجت نہ کرنا ممکن ہے تو صحیح مقام یہ ہے کہ شافعی رح کے نزدیک طلاق ہر طرح جائز ہے کیونکہ حکم خلاصی ثبوت ہو جاتا ہے اور مانعت نظر نظری عدت وغیرہ کے ہوتی ہے۔ اسکا جواب دیا کہ نہیں دراصل طلاق امر منوع ہے چنانچہ بقبوس حدیث سابق میں گزرتا ہے علاوہ برین طلاق سے معاصح کلح منتفع ہوتے ہیں تو ایسی چیز منوع ہوگی نہ سباح لیکن کبھی عدت کی خرابی وغیرہ سے جدا کرنے کی ضرورت ہوتی ہے لہذا بعد ضرورت سباح ہوا لہذا ایک ہی طلاق پر کتفا کرنا زمانہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وزمانہ ابوبکر الصدیق وصدہ خلفت عمر رضی اللہ عنہ میں ثابت تھا۔ رواہ البخاری وسلم۔ لیکن وارد ہوتا ہے کہ پھر اس سے زیادہ کرنا منوع ہوگا جیسا کہ امام مالک کا مذہب ہے تو جواب دیا کہ شروع نے ایک طلاق پر عدت رکھی تاکہ شاید خلات معلومت سمجھ کر نام ہو تو رحمت کر لے اور یہ بھی ظاہر ہو جاوے کہ عورت کو عمل نہیں ہے تو ایک طلاق پر انقطاع نہیں ہوا علاوہ برین عورت بد زبان شاید ابھی نہ مانے تو ضرورت درحقیقت بھی باقی اور نظر دلیل بھی باقی ہے اور شرعاً بھی باقی ہے تو دوسرے طہر میں اور تیسرے طہر میں عمل طلاق میں تبکہ لہذا طہر رضی اللہ عنہ نے جب اپنی جو رو کے ساتھ لعان کیا ہے بعد اسکے عرض کیا کہ یا رسول اللہ اگر میں اسکو رکھوں تو میں نے اسپر جو تہ بندہ اس پر یہ مطلقہ نکاح ہے کہ فی الصحیحین۔ ابن ابی عمیر۔

ترضی کی جو عدت لکھا تھا کہ رفاہ نے مجھے طلاق دی اور طلاق رتہ ہو گئی یعنی تین طلاق حتیٰ کہ آپ نے طلاق کا حکم دیا فی الصبح وغیرہ اور یہ تین
 طلاق تیس کے شوہر نے تین طلاقیں سمجھیں۔ کما فی الصبح ایضا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تین طلاق پر انکار نہیں فرمایا تو
 مذہب مالک متفق ہو اور امام شافعی یہ کہتا ہے کہ یہ قول وارد ہوا کہ تین طلاق ایک بارگی بھی ممنوع نہیں حالانکہ تم اسکو طلاق برعت و مذہب
 کہتے ہو۔ انکا جواب یہ ہے کہ ان احادیث میں یہ ثبوت نہیں ہوتا کہ یہ تینوں طلاقیں ایک بارگی تھیں کیونکہ مطلقہ نکاح سے یہ فرض کہ سنت
 طور پر اسکو ہر طر پر ایک طلاق ہے اور حدیث فاطمہ بنت قیس میں جو آیا کہ تین طلاق سمجھیں وہ لفظ ہر شعبہ ہے لیکن اس میں بھی مراد
 یہی ہے کہ چونکہ صحیح مسلم میں ہے کہ ابو عمرو بن حفص نکاح حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے ساتھ میں کو گیا اور وہ ان سے اپنی جو دو فاطمہ بنت قیس
 کو ایک طلاق بکسری بھیج دے جو اسکے طلاقات میں سے باقی رہ گئی تھی۔ رواہ مسلم۔ پس خلاصہ یہ ہوا کہ حدیث ابن عباس سے یہ مراد کہ
 احسن الطلاق زیادہ آنحضرت مسلم سے صد خلفت عمر رضی اللہ عنہ تک ایک تھی۔ اور طلاق بطریقہ سنت پر بھی جو غیر در فاعہ و ابو عمرو بن
 حفص نے عدت میں دین اور آئندہ انشاء اللہ تعالیٰ بحث یکبارگی تین طلاق کی آتی ہے۔ پھر اگر کہا جاوے کہ جب تین طلاق پر ایک بارگی
 دینے میں مطلقہ ہو جاتی ہے تو مشروع ہوا پھر منع کیوں ہو گا جواب یہ ہے۔ فالمنشور وعیة فی ذالمن حیث انہ ازالہ الرق۔ اور مشروع
 ہونا (طلاق بدعی کا) اس راہ سے کہ رتہ کا ازالہ عرف۔ عورت کے پانوں کی پٹری اس سے کٹ جاتی ہے تو ایسی طلاق اپنی
 ذات کے لحاظ سے یہ حکم رکھتی ہے۔ لانتانی الخطر معنی فی غیرہ۔ یہ نہیں منافی ہے اپنے منظور ہونے کو کسی ایسے معنی کے جہت سے جو اسکی
 ذات سے باہر ہوں۔ وہ ہوا فکر ناہ۔ اور یہ سنی وہ جن جو ہم نے اوپر ذکر کیے سنت یعنی بغیر حاجت کے اس سے دینی و دنیاوی مصلحت
 تامل ہوتی ہے۔ کیونکہ تین طلاق جمع کرنے کی کوئی حاجت نہیں ہے۔ خلاصہ یہ کہ ایک بارگی تین طلاق دینا بنظر اسکے کہ اصل کے خلاف مشروع
 کا بغیر ضرورت اور حکم ہے فعل منع ہے لیکن جب اس امر ممنوع کا وجود ہوا تو اسکا ذاتی اثر ضرور پیدا ہو گا کہ قطعی جدائی ہو جائیگی۔
 اسکے نظر شرعی وغیر شرعی میں بہت موجود ہیں جیسے اذان جمعہ کے وقت بیع ممنوع حالانکہ بذات خود بیع کا اثر ہے اور غضب کی زمین میں
 نماز گزرو گزرا اور وہ ان آم کا درخت لگانا کر وہ لیکن لگایا تو اس میں پھل آویں گے۔ ہون ہی تین طلاق یکبارگی دینا برعت اور سعیت لیکن دینا
 تو مطلقہ ہو جائیگی اور یہی قصہ طلاق ابن عمر رضی اللہ عنہ میں صحیح ہے۔ م۔ وکذا ایقاع اثنتین فی النظر الواحد بدقہ لما قلنا۔ اور
 دون ہی ایک طر میں دو طلاق دینا برعت ہے جو مذکورہ بالا سے کہ اس طر میں ایک طلاق سے زیادہ حاجت نہیں ہے۔ و اختلاف الروایۃ
 فی الواحد البائتہ۔ اور بائیک طلاق بعفت بائتہ دیتے ہیں اختلاف الروایۃ عرف۔ ایک روایت میں مذکورہ اور دوسری میں
 نہیں۔ قال فی الاصل انہ اخطا السنۃ لانه لا حاجۃ الی اثبات صفۃ زائدۃ فی الخلاص وہی البیونۃ۔ امام محمد نے
 اصل میں کہا کہ اسنے سنت سے خفا کی کیونکہ خلاص کرنے میں (طلاق پر) ایک سنت بڑھانے کی حاجت نہیں اور وہ صفت بیونۃ
 عرف یعنی بائتہ کہنے کی ضرورت نہیں صرف طلاق کہنا کافی تھا تو ذکر فعل ہوا اور مراد اصل سے اصل مسو یعنی کافی حاکم ابی یوسف
 ہے اور وہ ظاہر الروایۃ ہے۔ عرف۔ و فی روایۃ الزیادات انہ لایکرہ للہاجۃ الی الخلاص تاخیرا۔ اور زیادات (یعنی زیادات الزیادۃ
 عرف) کی روایت میں ہے کہ وہ مذکورہ نہیں کیونکہ بالفعل خلاص کی حاجت عرف یعنی صرف طلاق سے خلاص کامل نہیں چاہیے
 کہے۔ لہذا بائتہ سے انقطاع کامل ہے۔ والسنۃ فی الطلاق سن و جمین۔ اور طلاق میں سنت دو طریقہ سے ہے سنتہ فی الوقت
 ایک وقت میں سنت۔ سنتہ فی العدد۔ اور ایک عدد میں سنت عرف۔ اور عمر میں بھی دو طرح کی ایک مدخل اور ایک غیر مدخل
 والسنۃ فی العدد مستوی فیہا المدخل ہما وغیر المدخل ہما۔ پس عدل کی سنت یعنی شمار طلاق میں جو حوت مدخل
 غیر مدخل دون برابر ہیں۔ وقد ذکرنا ہا۔ اور ہم اسکو ذکر کر چکے سنت اسطرح کہ ایک طر میں ایک ہی طلاق ہے زیادہ خلاف
 کسی قسم کی عورت ہو۔ اور ظاہر ہے کہ جب غیر مدخل کو تین طلاق دینے میں سعیت ہو تو مدخل میں بدجا اولیٰ عامی ہو گا۔ ان یہ فرق
 الہی ہے کہ مدخل کو عدت میں چھ روز ہوں میں باقی دو طلاقیں دے سکتا ہے اور غیر مدخل میں نہیں کیونکہ اسکے لیے عدت نہیں ہے عرف

Marfat.com

والسنة في الوقت ثبت في المدخل بها خاصة - اور وقت کی سنت اور وقت مدخل کی صورت میں باقی صورت میں اور
 بطلان فی الطهر لیسما لیسما - اور وقت سنت یہ کہ عورت کو ایسے طہر کے زمانہ میں طلاق دے جس میں اس سے جماع کیا ہو تب
 غیر مدخل کے حق میں زمانہ طہر کی رعایت نہیں بلکہ زمانہ حیض میں بھی اس کا وقت سنت ہے - لان المذخول علیہ لیسما لیسما
 مدخل ہونے میں جس چیز کی رعایت کی گئی ہو وہ حاجت طلاق کی دلیل ہوتی ہے جو باطنی حاجت کے قائم مقام کی بھی ہے - وہو الاطلاق
 علی الطلاق فی زمان حج و الرجوع - اور دلیل حاجت کی یہ کہ طلاق سے زیادہ اہم کہہ ایسے زمانہ میں کہ عورت غبت سے
 پیدا ہوتی ہے - وہو المظن انہی عن الجماع - اور نیز ہر کا جماع سے خالی ہے لہذا زمانہ حیض دوران التفرقة اور
 رعایت کا زمانہ زودھی سے نفرت کا وقت ہوتی ہے اس وقت اگر طلاق کا اقدام کرے تو اس سے پیدل نہیں مگر یہ کہ عورت
 کی حاجت ہے - جب اگر زمانہ طہر میں اگر ایک مرتبہ جماع کر لیا پھر طلاق کا اقدام کرے تو بھی حاجت طلاق کی دلیل نہیں ہے - وہا جماع
 فی الطهر قفتر الرجوع - اور طہر میں ایک بار جماع کرنے سے نفرت ہو جاتی ہے - تو بنا پر اسی سستی کہ جب سے طلاق پر
 آمادہ ہوا ہو تب ہی غبت نہیں ہوتا کہ باہمی مدخل کی خرابی سے سکو طلاق کی حاجت ہے - خلاصہ یہ کہ کج خلق نہ ہو تب تک کہ اس کا
 قصد یعنی طلاق امر سلف کرے یا نہ کرے ایسی حالت کے کہ جب طلاق کی حاجت ہو اور حاجت کی بجا آنی خود آدمی کو نہیں ہوتی
 کیونکہ کبھی آدمی کو جماع کی رغبت نہ ہونے سے عورت کو کھٹا کر ان ہوتا ہے تو وہ طلاق دیتا ہے اور اس حاجت کی بجا آنے کی دلیل ہے
 و جب وہ دس ملو ہوگی طلاق دینا سبب ہوگا جس زمانہ حیض میں نفرت ہوئی ہو اور زمانہ طہر میں ایک دفع جماع کر کے اسودہ گیا
 تو بھی رغبت کم ہوتی ہے ایسی حالت میں اگر طلاق پر آمادہ ہو تو حاجت ثابت نہیں ہوتی پس ہر اسبب نہیں ہوگا مان اگر حیض
 سے پاک ہوئی اور اسے کوئی چیز جماع نہیں کیا پھر بھی طلاق پر آمادہ ہوا تو باوجود رغبت کے زمانہ کے جب طلاق پر آمادہ ہوا تو معلوم ہوا
 کہ ان دونوں میں شائستگی اور اسکی ضرورت ہے کہ دونوں سے جدا ہو اور نہ کج خلق کے جماع دے ہوگی تو شرع نے اسی حالت
 میں طلاق کو سبب کیا ہے پس مدخل کے حق میں وقت طلاق سنت یکا ایسے طہر کے زمانہ میں ہو کہ اس میں جماع کیا ہو - وہو المذخول
 بہا لیسما فی حالة الطهر و الحيض - اور جو طہر مدخل نہیں اسکو زمانہ طہر و زمانہ حیض میں طلاق دے ف کہہ کرے کہ
 کبھی جماع نہیں کیا تو ہر وقت اسکی طرف سے رغبت ہے پھر جس جب طلاق پر آمادہ ہوا تو دلیل مل گئی کہ عورت کی بد خلقی وغیرہ سے
 اسکو حاجت و ضرورت پیش آئی کہ اسکو طلاق دے پس حاجت کی وجہ سے شرع نے اسکو سبب کر دیا اور طلاق سنت اسی کہنے سے
 جو حاجت طلاق کے وقت واقع کی جاوے - م - خلافا لہ فرح و ہویہ قیاس علی المدخول بہا - برحطون قول زفر کہ سار
 زفر غیر مدخل کو مدخل پر قیاس کرتے ہیں - وجہ مدخل میں ہوا حیض کی طلاق سنت نہیں بلکہ عورت پر اسی طرح غیر مدخل
 میں بھی بدعت ہوگی - ولنا ان الرجوع فی غیر المدخول بہا صا دقہ - لا تعلق بالحیض بالمحیض مقصود و نہ ہا - اور حاجت
 عت یہ کہ غیر مدخل میں مرد کی رغبت تھی پوری موجود ہو وہ حیض کی وجہ سے کم ہوگی جب تک کہ اس عورت سے مرد کا مقصود حاصل
 ہو جاوے - وقت باوجود ایسی رغبت کے جب اسنے طلاق پر اقدام کیا تو دلیل سے معلوم ہوگا کہ اسکو طلاق کی حاجت ہے - اور مدخل
 میں ایات نہیں - و فی المدخول بہا - و بالظہر - اور مدخل عورت میں حیض ہے پاک ہونے پر ہی رغبت پیدا ہوتی ہوتی
 پھر اگر مدخل کے طلاق جا ہی تو دلیل سنت گئی اس واسطے کہ شاید اسودہ ہو کر اسکا نفس آمادہ ہوا اور اگر مدخل سے پہلے آمادہ ہوا تو دلیل
 ہے کہ اسکو طلاق دینے کی ضرورت ہے - اگر کہو کہ تعلیل بہت معقول ہے لیکن نفس حدیث کے مقابلہ میں مقبول نہیں کیونکہ ان
 ہی ائمہ عہدہ کے قصہ مذکورہ میں کوئی تعلیل غیر مدخل کی نہیں ہے - حاجت کہ نہیں بلکہ حدیث مذکورہ میں اخیر میں مذکور ہو گیا
 المدخل التي امر الله تعالى ان تطلق لها انما - یعنی لڑایا کہ یہ وہ حدیث ہے جسکا ائمہ نقل نے حکم دیا اس وقت پر عورت میں
 و جماعین - یہ صحیح ہے کہ حد مذکورہ ان مردوں کے لیے ہے بلکہ واسطے حدیث ہوا اور وہ صرف مدخل عورت میں ہی ہو کہ غیر مدخل

عن التذکرۃ جلد دوم

کو رائے بلکہ صورت نہیں ہے۔ فقال ما غایا کانت المرأۃ و حیض - قدوری لکھا اور اگر عورت ایسی ہو کہ جسکو حیض نہیں
ہوتا تو من حیضہ اور حیضہ ہی سے کہ جسکی حیض نہ آئے کہ قابل اصل میں ہو نہ منفرد ہو کہ مراد بوجہ بڑھاپہ کے ف
اور فی ہر کو ایک طلاق کا وقت باجملہ حیض کے نہیں ہو سکتا۔ فارادوان یطالق ثلثا للکفۃ۔ میں شہرت نے جاکر کہ جسکو
وقت پر تین طلاق سے پہلے طلاقا واحد کہ تو اسکو ایک طلاق سے ف حیضت ارادہ کیا پھر شمار کیے۔ فاذا سفی طلقہا
اختری او پھر جب ایک مہینہ گزرا تو اسکو دوسری طلاق دینے ف یون ای پھر جب مہینہ گزرتے تو تیسری طلاق دینے
طلاق التثرتی جہا قائم مقام حیض کیونکہ مہینہ و مہینہ کے مابین مہینہ بجائے حیض کے قائم ہوا تو وقت حیض
اگر اول ایک طلاق کے بعد تجدید سے حتی کہ تین ہم کر جائیں تو وہ حسن الطلاق برابرتہ ہو جائیگی۔ قال اللہ تعالیٰ واللہ
یسئین من حیض الیک ان قلال واللہ اعلم بحقیقۃ فی الخیال والایضا تعالیٰ نے نفس قرآن میں حیض سے کیا پوسہ عورتوں کی عدت اور
انکو سو اسے صغیرہ کہ جسکی عدت مخصوص قرآن ہے۔ اگر گناہ سے کہ طلقی تو قائم مقام طرون کے میں اور طرون سے عدت قبول شامی رحمہ
حالا کہ شمار سے نزدیک عدت حیض سے فرقی ہوا اور حیضوں کا قائم مقام ہونا تو عقل و دل روز ہوتے جو اب یہ کہ حیض اگر چہ دس روز میں
لیکن میں حیض کا جو دین ماہ میں ہوا۔ ساقی ہام طریکاً مذکور ہے۔ والاقامتہ فی الحيض خاصتہ۔ اور قائم کرنا خاص کر حیض
میں عدت برین سنی کہ حیض میں درمیان میں ایک مرتبہ ہو سکتا ہے۔ تو ہر مہینہ بجائے ایک مرتبہ حیض کے شمار۔ حتی بیحد الاستتہار
فی حیضہ بالا شہر۔ حتی کہ مہینہ و ماہ میں طریکاً مذکور ہے۔ استتہار بذریعہ مسانوں کے ہر وقت یعنی شٹا کوئی بانسی صغیرہ یا بڑھیا خریدی
جسکو حیض نہیں ہوتا اور بطور واجب اسے کھنا ہوتا ہے یعنی معلوم کرنا کہ حکام غیر کے حل سے پاک ہے۔ اور یہ پاک بالاقاق اسی طہی
معلوم ہوتی ہے کہ حیض آجائے۔ اور جب صغیرہ یا بڑھیا جو تو حیضوں سے استتہار کرے۔ وہ ہو باحیض لابلطہ حالاً کہ استتہار بذریعہ
حیض کے بڑھیا سے طریکاً مذکور ہے۔ تو معلوم ہوا کہ حیض قائم مقام حیض کے ہونے اسی طرح طلاق کی عدت میں صغیرہ یا بڑھیا کی عدت میں
جیسے قائم مقام حیضوں کے میں تمام ان کا ان الطلاق فی احوال الشہر۔ پھر طلاق واقع کرنا شروع ماہ میں ہوا ف یعنی جائز را کما
طلاق دی۔ یعنی مشہور بالا لفظ تو حیضوں کا طلاق جانے والی سے ہوگا۔ امین امام صاحبین کا اتفاق ہے کہ تینوں طلاقوں کو ترک
کرنے میں اور عدت شمار کرنے میں حیض کے اعتبار سے اعتبار ہوگا۔ قال کان فی وسطہ۔ اور اگر طلاق واقع کرنا درمیان میں
ہوا۔ فیما لام فی وقت حیض فی عدت طلاق حیض کی نسبت اعتبار ہوگا۔ ف باحوال حیض کہ طلاق کے روز سے (۳۰)
دن شمار کرنے کے بعد ہی طلاق ہو جائے اسکو بھی طلاق سے عدت ہی مع الحدیث اور عدت شمار کرنے کے حق میں فق
تعدت ہے۔ کہ ایک عذابی حیض کے خارج ہو اور حیض کے نہ ہو کہ یہ طلاق سے (۳۰) دن میں مرتبہ شمار
کے شمار کرنے میں حیض نہیں ہوا۔ کہ طلاق کامل الاطلاق بالآخر اللہ سلطان بالاولیٰ اور صاحبین کے در ایک اول کو اخیر کے
ساتھ لپور کیا جائے اور اسی دن طلاق کا اعتبار مندن سے ہو سکتا ہے۔ اگر فرض کرو کہ طلاق کو طلاق ہی اور ۲۹۔ کا جائز
ہو تو ۱۔ ہذا اور در میان میں وہ وہ بیان کیا۔ لہذا حیض کے بعد سے ۲۹۔ روز دیگر عدت ختم ہوگی۔ (۳۰) دن ہوتے اور در میان
عدت طلاق اگر چہ وہ جسکی عدت طلاق ہی ہو سکتی ہے۔ قال و یجوز ان یطلقا ولا حیض
کر لیس لیس اگر شروع ماہ سے ہو جائے ہوا۔ کہ عدت ہوا۔ کہ طلاق اور اگر اسیان ماہ سے ہو تو امام جسکی
مرد ایک اور ان النوبہ اور حیض میں کہ طلاق کے دن اگر چہ ہے۔ کہ عدت کے بعد میں اور در میان میں عدت جانے سے کیا
قت کیو کیا کہ اسان کہہ رہے ہیں ماہ میں کہ طلاق کے دن اگر چہ ہے۔ کہ عدت کے بعد میں اور در میان میں عدت جانے سے کیا
پھر طلاق فیما بین ماہ میں کہ طلاق کے دن اگر چہ ہے۔ کہ عدت کے بعد میں اور در میان میں عدت جانے سے کیا
حیض کی عدت میں سے ہے۔ کہ طلاق کے دن اگر چہ ہے۔ کہ عدت کے بعد میں اور در میان میں عدت جانے سے کیا

کتاب

تعلی سے طلاق میں ایک ماہ کا فرق افضل ہو ورنہ نہیں۔ صفت۔ وقال زفر فرج المفصل منہما بشہر لقیامہ مقام الحقیق۔ اور
 زفر فرج نے کہا کہ وہی طلاق کے درمیان ایک مہینہ کا فرق کرے کیونکہ مہینہ بجائے حیض کے ہر وقت ہو گیا حیض سے اعتباراً اور عمل نہ
 معلوم کر کے طلاق دے۔ ولان بالجماع لغتہ الرغبة۔ اور ایسے کہ جماع سے رغبت سست ہو جائیگی۔ وقت ظاہر نہ ہوگا کہ طلاق جو
 ضرورت کے ہو گئی۔ واما تجمد و بزمان و ہوا لظہر۔ اور نئی رغبت کا ہونا ایک زمانہ بعد ہوگا اور وہ زمانہ ایک ماہ ہر وقت تو یہ تمام
 کے جب وہی کو چھوڑ کر طلاق پر اقام کیا تو یہ دلیل ہے کہ اسکو جدا کرنے کی حاجت ہے پس طلاق جائز ہوگی۔ ولنا انہ لایتمون جم بحال فہما
 اور ہماری دلیل یہ کہ صبر و بردباری میں عمل کا تو ہم نہیں ہوتا۔ تو وہی کے بعد ہی طلاق دینے میں مضائقہ نہیں۔ والکراہتہ فی
 نزوات انک من اعتبارہ۔ اور حیض ہونے والی عورتوں میں طلاق بعد وہی کے کراہت صرف اس لحاظ سے ہر وقت کہ شاید حامل
 ہو گئی ہو لان عند ذلک یشتبہ وجہ العدة۔ کیونکہ ایسا ہونے میں عدت کا طریقہ مشتبہ ہو جاتا ہے۔ وقت کیونکہ حاملہ کی عدت
 نصف حمل ہے اور غیر حاملہ کی تین حیض۔ رہا یہ کہ وہی کے بعد رغبت میں فتور ہو جانا البتہ قابل لحاظ ہے لیکن ایسی عورت میں اس نفس سے
 فتور اور دوسری نفس سے نفور بھی ہوتا ہے تو فتور کا اعتبار نہ رہا چنانچہ فرمایا۔ والرغبت وان کانت لغتہ من الوجه الذی فکر لکن
 نکسر من وجہ آخر۔ اور رغبت اگرچہ اس جہت سے جسکا ذکر کراہت و کم ہو جاتی ہے لیکن دوسری جہت سے بہت ہو جاتی ہے۔ لانا
 یہ غیب فی وہی غیر معلق فرما عن منون الولد۔ کیونکہ مرد ایسے ہی میں رغبت کرتا ہے جو حمل رکھنے والی نہ ہو کہ بچہ کے بارخیز سے پہلے
 ہے۔ تو اسے ایسے وقت میں طلاق دی کہ انکو ایسے ہی کا وقت حاصل تھا۔ فكان الزمان زمان الرغبة فصار زمان
 الحیل۔ تو یہ زمانہ ایسا وقت تھا کہ اس میں رغبت تھی تو ایسا وقت ہو گیا جیسے حمل کا زمانہ ہوتا ہے۔ وقت کیونکہ اس وہی میں اسی طرح بچہ
 رہ جاتے کا وقت نہیں جیسے حاملہ کو وہی کرنے میں اس وہی سے حمل رہ جانے کا وقت نہیں۔ وطلاق الحامل یجوز عقیب الجماع۔ اور
 حاملہ کو طلاق دینا جماع کرنے کے پیچھے ہی جائز ہے۔ لانا لایودی الی اشتباہ وجہ العدة۔ کیونکہ یہ وہی کچھ طریقہ عدت کا اشتباہ میں
 نہیں آتی۔ وقت اور وہی کر کے اگر رغبت کم ہو گئی تو وقت زمانہ راہ سے بڑھی ہوئی ہے۔ و زمان الحیل زمان الرغبة فی ما لوی
 لکونہ غیر معاق او فیہا مکان ولدہ منہما فلا یقل الرغبة بالجماع۔ اور حمل کا زمانہ یا تو وہی میں رغبت کا زمانہ ہے کیونکہ یہ وہی کچھ
 رکھنے والی نہیں ہے یا عدت میں رغبت کا زمانہ ہے کیونکہ مرد کچھ اس عورت سے ہے تو رغبت جماع کچھ کم ہوگی۔ وقت و طلاق دینا سیاح پہلنے کی
 وجہ موجود ہے۔ اگر کہو کہ حاملہ کو طلاق سنت کیونکہ دے جواب دیا کہ۔ یطلقہا للسنۃ ثلاثا یفصل بین کل تطلیقتین بشہر۔ اسکو طلاق
 وقت سنت کے تین حلقین سے کہ ہر دو طلاق کے درمیان ایک مہینہ کا فرق کرے۔ عند ابی حنیفہ والی یوسف۔ یہ ابو حنیفہ
 ابو یوسف کے نزدیک ہے۔ وقال محمد وزفر لا یطلقہا للسنۃ الا واحدا۔ اور امام محمد وزفر نے کہا کہ اسکو طلاق سنت نہیں سکھ
 سوائے ایک کے۔ صفت۔ اور ہی اللہ لشرح کا قیل ہوت۔ لان الاصل فی الطلاق الحیل۔ کیونکہ طلاق میں اصل تو حیل ہے۔ وقت
 اور المشرع بالتفریق علی فصول العدة۔ اور شرع وارد ہوئی کہ طلاق کو عدت کی فصلوں پر تفریق کرے۔ والشہر فی حق الحیل
 نہیں من فصولہا فصار کالمتمدة طہرا۔ اور حاملہ کے حق میں مہینہ کچھ عدت کی فصلوں سے نہیں ہے تو وہ ایسی عورت کے مانند ہو
 جسکا طہر مدت رات تک ہوتا ہے۔ چنانچہ حاملہ کی عدت بھی وضع حمل پر ختم ہوتی ہے پس اگر شروع حمل پر طلاق دے تو چھ ماہ سے دو برس
 تک مدت ہے اور اگر فرض کر دے کہ تین مہینہ طلاق دے اور چار روز کے بعد وضع حمل ہو تو عدت پوری ہو گئی۔ ولہما ان الا باحہ طلعہ
 الحائض۔ اور ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ کہ طلاق بسلح ہونا بوجہ حاجت کے ہے۔ والشہر ویلیہا سور مہینہ اس حاجت کی دلیل ہے
 صفت۔ یعنی مہینہ بھر کے بعد اشتہاق و رغبت وہی ہوئی ہے پھر بھی اسے وہی سے ٹھہ سوزا بعد طلاق دی تو یہ دلیل ہے کہ مہینہ نفاہت
 کو دخل نہیں بلکہ اسکو طلاق سے جدا کرنے کی ضرورت ہے پس بسلح ہوا اور یہ حاملہ میں بھی موجود ہے۔ کما فی قول اللایئہ والصفیرۃ
 جیسا کہ حمل سے ایوں عورت اور بھرتی صبر کے حق میں موجود ہے۔ و ہذا لانا زمان تمدد الرغبة علی ما علیہ الحیلۃ السلیطۃ اور مہینہ

دلیل ہونا اس لئے کہ یہ زمانہ نئی رغبت پیدا ہونے کا بخیر اسکے ہر کہ جس جہت پر سلیم طبیعتین مخلوق ہوئی ہیں و نہ پس اگر جسلی
 سہ سہی موجود ہر ذریعہ ایک ماہ میں اسکو جدید رغبت ہوگی۔ فیصلح علما و دلیلا۔ در یہ مقدار ایک علامت اور دلیل ہو سکتی ہر وقت کہ
 رغبت کے باوجود اسنے طلاق پر آمادگی کی تو اسکو طلاق کی حاجت پس سلیح ہو۔ اگر چہ حاملہ کی عدت کی نفل بہ مقدار ہر بخلاف ہمت
 الطہرہ۔ برخلاف ایسی عورت نے جب کالہر زمانہ دراز تک رہتا ہر وقت کہ اسکے حق میں یہ مقدار تقریکر نے کی حاجت نہیں۔ لان اعلم
 فی حقہا انما ہوا الطہرہ و ہومر جو فیہافی کل زمان فلا یرجعی مع الرجل۔ کیونکہ ایسی عدت کے حق میں علامت دلیل تو فقط
 طہرہ (جیسے دوسری طہرہ البون میں ہر) اور طہرہ ایسی عورت کے حق میں ہمیشہ ممکن خیال کیا جاتا ہر اور عمل ہونے کے ساتھ میں طہرہ ہونا
 نہیں اسید کیا جاتا۔ لہذا حاملہ کے حق میں ایک مہینہ کی مقدار جدید رغبت ہونے کی طبع سلیم کا اندازہ پر مقرر ہوئی۔ و اذا طلق
 الرجل اسراۃ فی حالۃ الحیض وقع الطلاق۔ اور جب مرد نے اپنی جو رد کو حیض کی حالت میں طلاق دی تو طلاق واقع ہو جائیگی۔
 و لیکن بالاجماع گنہگار ہوگا۔ اور حیض کے نزدیک نہیں واقع ہوگی لہذا مسئلہ صرح کر دیا کہ واقع ہونے کی کوئی وجہ نہیں جو طلاق
 النہی عنہ لمعنی فی غیرہ۔ کیونکہ حالت حیض میں طلاق سے جو مانعت فرمائی گئی وہ ایسے معنی کی وجہ سے ہر جو اس سے خارج ہیں
 و نہ اپنی جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو حکم دیا کہ اپنے پسر کو حکم دو کہ اپنی جو رد سے جسکو حالت حیض میں طلاق دی تھی مراجعت کرے
 تو حالت حیض میں طلاق دینے سے مانعت کھلی کہانی النہایہ۔ سبب مانعت کچھ ذات طلاق کی جہت سے نہیں بلکہ خارجی معنی سے ہر۔ و
 ما ذکرنا۔ اور یہ معنی وہ جو ہم بیان کر چکے و نہ کہ عدت دراز ہو جائیگی کیونکہ جس حیض میں طلاق دی وہ عدت میں شمار نہوگا۔ اور یہ معنی
 ذات طلاق سے غلط نہ ہر۔ فلا یعد مشر و علیہ۔ تو طلاق کی مشروعیت باطل نہوگی و نہ بلکہ طلاق تو موجود ہوگی لیکن یہ مرد
 جو منع معنی کے گنہگار ہوگا۔ و یستحب لہ ان یراجعہا۔ اور مرد کو مستحب ہر کہ عورت سے مراجعت کرے و نہ پھر جب پاک ہوئی
 جاوے طلاق دے۔ اور امام محمد نے کہا کہ اسکو چاہیے کہ مراجعت کرے۔ لقولہ علیہ السلام لعمر مرثدک فلیر اجمہا و قد طلقہا
 فی حالۃ الحیض۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو فرمایا کہ اپنے بیٹے کو حکم دو کہ وہ اپنی جو رد سے مراجعت
 کرے حالانکہ عبد اللہ بن عمر نے جو رد کو حالت حیض میں طلاق دی تھی و نہ رواہ الامامہ استہنی الصحاح۔ و ہذا النہی الی وقوع کلمت
 علی الرجوع۔ اور یہ حدیث افادہ فرماتی ہر کہ طلاق واقع ہوگئی پھر رجعت کرنے پر آمادہ کیا گیا و نہ رجعت کے کچھ معنی ہونے۔
 اسی سے ہر اسے اصول میں قرار پایا کہ جو چیز اپنی ذات سے منع نہو بلکہ کسی خارجی وجہ سے منع ہو تو اسکا ترک گنہگار ہوگا اگر وہ چیز
 مشروع رہیگی۔ ثم الاستجاب قول بعض المشلح۔ پھر رجعت مستحب ہونا بعض مشلح کا قول ہر۔ واللہ اعلم و واجب علیہ تحقیق
 الامر و رفعاً للعصیۃ بالقدر المکن رفع اثرہ و دفعاً لظہر تطویل العدة۔ اور اصح یہ کہ رجعت کر لینا واجب ہر تاکہ حکم لایعنی
 معنی پر عمل ہو جاوے اور تاکہ طلاق کا اثر دور کر کے جہان تک ممکن ہو گناہ اٹھایا جاوے اور تاکہ عدت کو طول دینے کا ضرر دور کیا جاوے و نہ
 اور جبکہ نفس ظاہر پر عمل واجب اور گناہ کو ناما مکان دور کرنا اور ضرر دور کرنا واجب تو رجعت بھی واجب ہر۔ یہی کافی میں محمد ہر۔ الحاصل
 جب حالت حیض میں طلاق دی تو ایک طلاق واقع ہوگئی اگر جو جمع کرے۔ فاذا طهرت و حاصت ثم طهرت فان شاء طلقہا و
 ان شاء اسکھا۔ پھر جب حیض سے پاک ہو جاوے پھر وہ حائضہ ہو پھر پاک ہو تو اب اسکو اختیار ہے اسکو طلاق دے اور چاہے
 رہنے دے و نہ خلاصہ یہ کہ جس حیض میں طلاق دے اسکے بعد پاک ہونے کا ہر اس قابل نہیں رہا کہ اس میں چاہے طلاق دے کیونکہ
 یہی تو زمانہ رجعت ہر اسلئے کہ اصل رجعت تو طہرہ سے ہر جبکا دانہ بھی طہرہ کا ہوگا۔ قال و ہذا ذکر فی الاصل۔ امام مصنف نے کہا
 کہ یون ہی امام محمد نے سیرہ میں ذکر کیا ہر۔ و ذکر الطحاوی انہ طلقہا فی الطہرہ الذی علی الحیضتہ الاولى۔ اور شیخ طحاوی نے
 ذکر کیا کہ وہ عورت کو اسی طہرہ میں طلاق دے سکتا ہر جو اصل حیض کہے بھی آتا و نہ جس حیض میں طلاق دی تھی۔ قال ابو الحسن
 فی الذکر الطحاوی قول ابی حنیفہ و ما ذکر فی الاصل قولہما شیخ ابو الحسن الکننی نے کہا کہ جو قول امام طحاوی نے ذکر کیا یہ

امام ابو حنیفہ رحمہ کا قول ہے اور جو مسوا میں مذکور ہے وہ صاحبین کا قول ہے۔ لیکن کوفی کا کلام خلاص الظاہ ہے کہ چونکہ مسوا تین مرتبہ
 اور حنیفہ نقل کرنے کے لیے برفیج ہے۔ اگر جہاں کہہ چکے ہوں تو اس مسئلہ میں کچھ اختلاف ہے۔ لیکن کیا ظاہر ہے کہ یہی ابو حنیفہ و
 صاحبین کا قول ہے۔ اسی واسطے کافی میں کہا کہ یہی امام ہے۔ ظاہر ہے کہ یہی امام ہے۔ و شامی و امام کا قول ہے اور یہی حضرت عیسیٰ
 علیہ السلام نے کی حدیث میں صریح منصوص ہے کہ کما فی بعض من غیر ہما صفت۔ و جہاں مذکور ہے فی الاصل ان استئذان فی فصل میں
 کل طلاقین کسختہ و الفاضل بعض کسختہ فکمل بالثانیۃ و للہ تعالیٰ فی تکامل۔ جو روایت مسوا میں مذکور ہے کہ جب
 یہ تیسرا سنت تو یہ تیسری کہ ہر دو طلاق کے درمیان میں ایک حیض کا فرق کرے۔ حالانکہ یہاں حیض کا کچھ حصہ فصل پڑتا ہے تو اس کو دوسرے
 حیض سے بڑا کیا جاوے اور دوسرا حیض بھی مکرر ہے۔ لہذا خود پورا لیا جائیگا۔ علاوہ اسے دوسرے حیض سے اگر کچھ دنوں
 کے مدتی دے تو پھر حیض کے اندر طلاق پڑے۔ لہذا بعد دوسرے حیض کے مرتب آئے۔ و اولیٰ حکایت کہ کسختہ الثانیۃ ظاہر
 الذی یلیہ زمان السنۃ۔ اور جب دوسرا حیض پورا ہو گیا تو پھر اس کے بعد یہ وہ طلاق سنت کا وقت آیا۔ ظاہر میں تطلیق تھا
 علی وجہ السنۃ۔ تو اس عورت کو سنت طریقہ بر طلاق دینا مکتبہ موافق ہے۔ تو طلاق برعت کا ایک کاپیہ حرام ہے۔ لہذا رجوع کو
 دوسرے حیض کے بعد پھر اسے اس میں قبل و طی کے طلاق دے۔ اگر چاہے۔ اور عیسیٰ کی روایت مذکور ہے کہ میں حیض میں طلاق
 اور جمعہ کی اسے بعد دے لہذا میں چاہے طلاق دے۔ یہ دوسرا قول ہے۔ و جہاں الفیول الاثران اثر الطلاق قد اتمم بان جمع
 فصلا کما لم یطابق فی الحیض۔ دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ زہدیت کرنے سے طلاق کا اثر مٹ گیا تو گویا اسے حیض میں طلاق
 ہی نہیں ہی تھی۔ فیین تطلیقہا فی الطہر الذی یلیہ۔ تو اس حیض کے پہلے آئے والے طہر میں اس عورت کو طلاق دینا سنت
 طریقہ بر ہما صفت۔ اور حدیث مذکور کی ایک روایت میں بعد مکرر زہدیت کے فرمایا کہ پھر اس عورت کو طلاق دینا سنت
 ہے۔ رواہ مسلم و اصحاب السنن۔ یہ عام ہے کہ جس سے اس قول کی دلیل ہو سکتی ہے۔ لیکن روایت اول میں دوسرے حیض کے
 بعد طہر میں اختیار دیا ہے صبح و انوی ہے۔ اگرچہ جنماں ہے کہ شاید اول روایت میں اول طریقہ بتلایا جو اور دوسری روایت میں جو اول
 کا طریقہ ہے۔ نہ فہم و انہ لعلہ اعلم۔ ومن قال لامرأۃ وہی من ذوات الحیض و قد دخل بہا انت طاقی ثلث
 للسنۃ و لانیۃ کہ فی طاقی عن کل طہر تطلیقہ۔ اور اگر مرد نے یہی جو دو حیض والیوں میں سے جو اول اس کے ساتھ داخل
 ہی کر چکا ہے تو انہما کہ انت طاقی ثلث للسنۃ۔ یعنی تو بطور سنت کے تین طلاق سے طاقی ہے اور حال یہ کہ مرد کی کچھ نیت نہیں تو
 یہ عورت ہر طہر پر ایک طلاق کے ساتھ طاقی ہوگی۔ حتیٰ کہ تین طہر پر تین طلاق ہو جائیں۔ لان اللام فیہ للوقت۔ کیونکہ
 لسنۃ کی لفظ میں لام یعنی وقت ہے۔ کہ لہذا کہ تو وقت سنت پر طاقی ہے۔ و وقت السنۃ طہر لا یطرح فیہ اول
 وقت سنت وہ طہر جس میں طلاق ہوئی۔ اور ترجمہ نے ہر دو سنت کے معنی اس سے بھی لکھے ہیں۔ تاکہ طہر کہ وقت اسپر تینوں
 طلاق عمومی نہ واقع ہوں۔ شیخ ابن العوالم نے کہا کہ تطلیق ہے کہ لام یعنی اختتام میں ہے۔ یعنی وہ طلاق جو سنت طریقہ کے ساتھ مختص کر
 تو تین عدد اور وقت دونوں آگے تو اب وقت جو بر تینوں کی بارگی نہیں واقع ہو سکتے۔ وان لوی ان یقع الثلث السنۃ
 او سنۃ میں کل شہر و احدۃ فہو علی ما لوی۔ اور اگر کہنے یہ نیت کی کہ تینوں طلاق میں سے کسی دم واقع ہوں۔ لہذا یہ سنہ کے شروع
 ہی سے ہر روز کلام اصلی یہ ہوگا کہ میں ہی دم سب بہر سہر او ایک ایک نیت کے موافق طلاق واقع ہو جائیگی۔ و قول
 کہ فی صحتہ جمع لانیۃ بدعتہ وہی صدق السنۃ۔ اور ترجمہ نے کہا کہ مجموعہ تینوں طلاق میں واقع ہونے کی نیت نہیں صحیح ہے کہ
 یہ طلاق برعت ہے اور برعت صدق سنت ہے۔ کہ جب حالانکہ اسے اپنے کلام میں لانیۃ کہا ہے۔ یعنی نہیں کہ ہر روز وہ اگر حالت
 میں تین ہر روز بھی نیت کے نزدیک ہی دلیل سے طلاق نہیں چاہیے۔ اور ہر بار سے زیادہ طلاق واقع ہونے اور واقع کرنے میں
 فرق ہے۔ چنانچہ صحیح ہے کہ لانیۃ لفظ لفظ ہے۔ اور ہمدی دلیل یہ کہ تینوں طلاق واقع ہونا اسے لفظ کا محض ہے۔ کہ

Marfat.com

اور صحت کے معنی یہ کہ صحت سے تین طلاق واقع ہوا ثبوت ہے۔ لہذا نہ مستی و توہمایا من حیث ان و توہمہ بالسنہ۔ کیونکہ تین
 طلاقیں ازواجہ زوجی کے معنی طلاق ہیں اس لئے کہ اسکا وقت بطریق سنت ہے۔ لہذا ایقاعاً۔ ان واقع کرنے میں مستی نہیں ہے
 فلم یثنوا علیہم کلامہ۔ تو اسکا کلام طلاق سکے شامل نہیں وقت یعنی شب بیدار اسکے نیت کے اسنے لگا کر کیا نیت اسکے شامل
 نہیں آیا۔ وہ شرط عند نیتہ۔ اور نیت کے وقت اسکے شامل کیا نیت کیونکہ وہ بتلا تا کہ یہ کلام سے یہ میری مراد ہے کہ تینوں
 طلاقیں بالفعل واقع ہوں تو ہننے ہانا کہ لکھتے سے اسکی یہ مراد کہ تینوں طلاقیں جنکا واقع ہونا سنت سے ثابت ہے وہ ہوتے
 بالفعل واقع کر دین تو اسنے وقت کو بطور سنت مراد ہی نہیں کیا ہے۔ یہ تفسیر تو ایسی عزت میں جسکو حقیق آتا ہو۔ وان کانت
 السنۃ۔ اور اگر عزت باوجود ہوت۔ حیض و فرزند سے ما یوس موجب بڑھا جانے کے۔ اور من ذوات الا شہر۔ یا وہ عورت ہی
 عورتوں میں سے ہو جسکی حدت نہیں ہوتی۔ ان وقت نہ حیض سے۔ مراد صغیرہ جسکو حیض نہ آتا ہو۔ اور اسنے کہا کہ تین طلاق
 سے السنۃ طالعہ ہے۔ اور کچھ نیت نہیں۔ و تحت الساعۃ واحد کا۔ تو اسی وقت ایک طلاق واقع ہوگی۔ و بعد شہراخری
 و بعد شہراخری۔ اور ایک ماہ کے بعد دوسری طلاق اور پھر ایک ماہ کے بعد تیسری طلاق واقع ہوگی۔ لان لشہر فی حقہ
 دلیل الحاجۃ۔ کیونکہ ایسی عورت کے حق میں طلاق کی حاجت پیدا ہونے کی دلیل ایک مہینہ ہے۔ کالطہر فی حق ذوات الا
 علی ما بیننا۔ جسے حیض والیوں کے حق میں طہر دلیل حاجت ہے چنانچہ ہم بیان کر چکے۔ اور ہم اسکے مکرر توضیح کر چکے۔ یہ سنت
 کہ کچھ نیت کی ہو۔ وان نزی ان يقع الثالث الساعۃ و قعن عندنا۔ اور اگر اسنے یہ نیت کی ہو کہ تینوں اسی دم واقع ہوں
 تو ہمارے نزدیک واقع ہو جاوے گی سنا قلنا۔ ہر ایک اسکے جو ہم بیان کر چکے۔ و کہ جو نیت بیان کرے وہ بھی اسکے کلام سے
 بن سکتی ہے اور نہ فراموشی کے نزدیک نہیں واقع ہوگی چنانچہ گزرا۔ بخلاف ما اذا قال انت طالق للسنۃ۔ بخلاف اسکے
 اگر اسنے اپنے کلام کو انا کہا کہ تو طالق للسنۃ یعنی۔ ولم یخص علی الثالث۔ اور نہ تینوں طلاق کی نہیں کی حیث لا یخص
 نیتہ الجمع لیحہ۔ تو اس کلام میں تینوں طلاقوں کے جمع کی نیت نہیں صحیح ہے۔ و بالاتفاق۔ اور اسی کو نوحہ الاسلام و مستندین
 اور صاحب اختلافات نے اختیار کیا اور قاضی ابو زید و خمس الائمہ شیخ الاسلام کے نزدیک صحیح ہے لیکن جو مصنف نے اختیار کیا ہے
 اور جو صحت۔ لان نیتہ الثالث انما صحت فیہ من حیث ان اللام فیہ للوقت فیفید تقسیم الوقت۔ کیونکہ کلام میں
 تینوں طلاقوں کی نیت اسی جہت سے صحیح ہوئی تھی کہ للسنۃ کلام واسطے وقت کے لیا گیا تو اسنے ہر وقت کو عام ہونے کا فائدہ دیا۔
 و اور یہ معنی ہونے کہ جو وقت طلاق سنت کا ہو سو وقت تجبر طلاق تین واقع ہوں۔ و من ضرورۃ تقسیم الواقع۔ اور وقت
 کی تقسیم بالغرور طلاق واقع ہونے کی تقسیم کو مفید ہے۔ پس ہر وقت سنت پر طلاق سنت واقع ہوگی۔ تو ایک وقت پر ایک
 طلاق ہوئی۔ فاذا لومی الجمع لیل تقسیم الوقت۔ پھر جب اسنے تینوں طلاق کا مجموعہ واقع ہونا مراد لیا تو وقت کی تقسیم
 اطل ہو گئی۔ و کہ جو وقت ایک ہی وقت سنت برسب ختم ہو میں تو دو ہر کوئی وقت سنت واسطے طلاق کے نہیں
 حالانکہ کلام میں تقسیم موجود ہے تو کلام کے مخالف اپنی نیت کہتا ہے۔ فلا تشع نیتہ الثالث۔ تو تین طلاق جمع کرنے کی نیت نہیں
 صحیح ہوگی۔ بیان مترجم کو یہ مسئلہ بیان کرنا ضرور ہے کہ ایک بارگی تین طلاقیں آیا واقع ہوتی ہیں یا نہیں۔ پس بعض کے
 نزدیک نہیں واقع ہوتی ہیں اور اسی پر بعض لوگوں نے اسوقت عمل کیا اور حنفیوں کو مورد طعن بنا لیا ہے اور تحقیق مقام یہ ہے
 کہ صحیحین میں ہے کہ ابو الصبہا نے ابن عباس سے کہا کہ کیا تم کو یہ نہیں معلوم کہ رسول اللہ صلی علیہ وسلم کے عہد مبارک و زمانہ خلافت
 ابو بکر صدیق اور ابوبکر صدیق کے عہد میں تین طلاقیں ایک ٹھکانے جاتی تھیں۔ ابن عباس نے کہا کہ ان صحیح مسلم
 کی روایت میں ہے کہ ابن عباس نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر دو سال خلافت طلاق
 طہرہ میں تین طلاقیں ایک ہوئی تھیں پھر عمر بنی اللہ نے فرمایا کہ لوگوں نے ایسے امر میں جلدی کی جس میں انکی یہ ہتھی

کی ہلت تھی تو لاؤ ہم لوگ انہر اسکو روکن کرین پھر اسکو انہر روان کروا۔ اس حدیث کے یہی کہ لوگوں نے یکبارگی تینوں طلاقیں
 یعنی شروع کیں تو صحابہ رضی اللہ عنہم کے مشاورت سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے انہر اسکا حکم روان کیا کہ وہ عورت منغلظہ تین طلاقوں
 سے بائینہ ہوگئی۔ ابو داؤد نے ابن عباس سے روایت کی کہ اگر عورت کو ایک کلمہ سے کہا کہ تین طلاق سے طلاق ہو تو یہ ایک طلاق اور
 محمد بن اسحاق نے حکم یہ عن ابن عباس سے روایت کی کہ رکانہ بن عبد بنہ نے اپنی جوڑو کو ایک ہی مجلس میں تین طلاقیں دین پھر
 پھر نہایت مخزون و غلین ہوا تو حضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کہ تو نے کیوں تین طلاقیں دین کہا کہ عورت کو مجلس واحد میں تینوں
 طلاقیں دین آپ نے فرمایا کہ تو مرنے کا ایک کلمہ تھا پس تو اس سے رجعت کر لے۔ واضح ہو کہ بعضوں نے کہا کہ
 اگر عورت غیر مذکورہ ہو تو تین طلاقوں کی ایک ہوگی اور مذکورہ میں سب واقع ہونگی۔ کیونکہ صحیح مسلم و ابو داؤد اور نسائی کی حدیث
 ابو الصبار میں ہے کہ کبھی انکو یہ نہیں معلوم کہ مرد نے اگر اپنی جوڑو کو تین طلاقیں دین قبل اسکے ساتھ دخول کرنے کے تو اسکو ایک
 ٹھہراتے تھے۔ ابن عباس رضی اللہ عنہما نے کہا کہ مرد جب اپنی جوڑو کو قبل اسکے ساتھ دخول کرنے کے تین طلاقیں دیتا تو زمانہ رسول اللہ
 صلے اللہ علیہ وسلم و ابوبکر و ابتدائے خلافت عمر رضی اللہ عنہما میں اسکو ایک ٹھہراتے تھے پھر جب عمر رضی اللہ عنہ نے دیکھا کہ لوگوں نے اس
 سے درپے درپے کرنا شروع کیا تو فرمایا کہ ان لوگوں پر تینوں طلاقوں کو جائز رکھو۔ کمانی سنن ابی داؤد۔ اب ہم کہتے ہیں کہ دین و قرآن
 ہمکو حضرات صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین سے پوچھا ہے اور سوائے مجدد فاسق کے کوئی یہ گمان نہیں کر سکتا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم
 نے کچھ تخریب و تبدیل کی بلکہ عین سنت رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم پر موافق علم و فقہ کے چلتے تھے اور بلاشبہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ
 کو سب صحابہ رضی اللہ عنہم نے اجتمع کیا کہ تینوں طلاقیں جب یکبارگی دین تو وہ واقع ہوئیں تو کبھی یہ مخالفت سنت نہیں ہوگا
 بلکہ حضرت عمر و علی و عثمان و دیگر صحابہ علماء و فقہاء نے سنت پر اتفاق کیا اور انکا اجماع قطعی حجت ہے۔ ابن الہمام رح نے ذکر کیا کہ
 جمہور صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعین رحمہم اللہ قلعے وانکے بعد کے فقہاء و علمائے سلین سب نے اتفاق کیا کہ تینوں طلاقیں واقع
 ہونگی۔ بخلاف دلائل کے وہ حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما ہے جو پہلے گزری تھی اور ابن ابی شیبہ و دارقطنی کی روایت میں یہ بھی مذکور ہے کہ
 ابن عمر رضی اللہ عنہما نے کہا کہ یا رسول اللہ آپ مجھے آگاہ فرمادین کہ اگر میں نے عورت کو تین طلاقیں دین تو کیا رجعت کر سکتا ہوں یا نہیں
 ایسی عورت میں تو اپنے رب عزوجل کا گنہگار ہوگا اور تیری عورت تجھے بائینہ ہوگئی۔ اگر کوئی حدیث رکانہ بن عبد بنہ جو ابورکبہ کی
 اسکے معارض صحیح ہے۔ جواب یہ کہ حدیث رکانہ نہیں ثابت بلکہ صحیح روایت طلاق رکانہ کی یہ ہے کہ رکانہ نے اپنی جوڑو کو طلاق
 البتہ دیدی تو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے رکانہ سے قسم لی کہ اسنے نہیں ارادہ کیا تھا اس لفظ سے مگر ایک طلاق کا۔ تب رکانہ
 کو عورت سے رجعت دیدی پھر رکانہ نے عورت کو دوسری طلاق دیا تو خلافت حضرت عمر رضی اللہ عنہ میں اور تیسری طلاق زمانہ
 خلافت عثمان رضی اللہ عنہ میں دی رواہ ابو داؤد و الترمذی و ابن ماجہ اور ابو داؤد نے کہا کہ یہ حدیث صحیح ہے یعنی پہلی روایت
 صحیح نہیں بلکہ صحیح قصہ یوں ہے۔ اور ہا یہ کہ مذہب ابن عباس بھی جمہور کے موافق ہے چنانچہ مجاہد رح نے فرمایا کہ ابن
 عباس رضی اللہ عنہما کے پاس تھا کہ اتنے میں ایک مرد آیا اور عرض کیا کہ اسنے اپنی جوڑو کو تین طلاقیں دین۔ مجاہد نے کہا کہ ابن عباس عرض
 ہوئے تو میں سمجھا کہ مرد کو اس سے رجعت کا اختیار دینے پھر ابن عباس نے فرمایا کہ تم میں سے آدمی حالت پر سوار ہو کر طلاق دیتا ہے
 پھر کہتا ہے کہ اے ابن عباس حالانکہ اللہ تعالیٰ عزوجل فرماتا ہے۔ دن حق اللہ تعالیٰ نہ بخر جا۔ تو نے تو اپنے رب عزوجل کی نافرمانی کی
 پس تیری جوڑو تجھے بائینہ ہوگئی۔ رواہ ابو داؤد۔ اور مولانا مالک نے کہا کہ مجھے خبر ہوئی کہ ایک نے عبد اللہ بن عباس سے کہا
 کہ میں نے اپنی جوڑو کو سوتلاقیں دین پس آپ کیا حکم جانتے ہیں آپ نے فرمایا کہ وہ تجھے تین طلاقوں سے بائینہ ہوگئی اور ۹۔
 طلاقوں سے تو نے اللہ تعالیٰ کی آیات سے ٹھٹھل کیا۔ اور بھی مولانا ابن ماجہ نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے کہا کہ میں نے
 اپنی جوڑو کو آٹھ طلاقیں دین تو فرمایا کہ پھر تجھے کیا حکم جلا گیا ہے اسنے عرض کیا کہ مجھے فرمایا گیا کہ وہ عورت تجھے بائینہ ہوگئی۔ ابن مسعود

نے فرمایا کہ جنہوں نے بتلایا ہے بتلایا یہ حکم یوں ہی ہے۔ اس روایت سے ظاہر ہوتا ہے کہ انہوں نے اتفاق کیا تھا بدون اختلاف کے اور غیر مذکور کو تین طلاق کے بعد ابو ہریرہ و ابن عباس سے پوچھا تو دونوں نے جواب دیا کہ بغیر دوسرے شوہر سے طلاق کے تجھے نکاح کرنا جائز نہیں ہے۔ رواہ ابوداؤد و مالک۔ اور یکتا بن ابی عمیرہ و غیرہم سے ثبوت ہے جس خوب واضح ہے کہ حضرت عمرؓ کا روانہ کرنا اور صحابہ رضی اللہ عنہم کا کچھ اختلاف نہ کرنا ضرور اسی وجہ سے ہے کہ ان کے نزدیک یہ حکم یکتا بن ابی عمیرہ کے دیکھنے سے ہی ثابت ہوا کہ سب صحابہ رضی اللہ عنہم نے اسی قول پر متواتر اتفاق کیا ہے اور عبد الزباق نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے اور حضرت علیؓ نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے اور حضرت عثمان سے یہی روایت کیا جو ہم نے اوپر ذکر کیا ہے۔ بلکہ عبد الزباق نے عباد بن العاص رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ ان کے باپ نے اپنی ایک بیوی کو ہزار طلاقیں دین میں عباد رضی اللہ عنہ نے جا کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپ نے فرمایا کہ وہ تین طلاق کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی نافرمانی میں یا نہ ہوئی اور ۹۹ طلاقیں اسکا علم دینا زمانہ زہین اللہ تعالیٰ چاہے بخشے اور چاہے عذاب کرے۔ واضح ہو کہ بعض نے زعم کیا کہ عشر عشر صحابہ سے ایک گھر سے تین طلاق واقع ہونا ثبوت نہیں ہوا۔ ابن الہمام نے مدکر دیا کہ یہ قول باطل ہے اور اس وجہ سے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع خود ظاہر ہے جبکہ عمر رضی اللہ عنہ کے روانہ کرنے پر کسی ایک سے بھی مخالفت مروی نہیں ہے اور اجماع سے کوئی میں ہر ایک سے نقل ضرور نہیں ہوتی ہے بلکہ اجماع نقل کی نقل میں نام بنام ایک دوسرے تکسبھی کا نقل نہیں ہے۔ دوم اس وجہ سے کہ اجماع نقل کرنے میں قول مجتہدین کافی ہوتا ہے نہ قول عوام اور ظاہر ہے کہ عام صحابہ رضی اللہ عنہم ایک لاکھ میں سے مجتہدین و قلیل ہیں جنکی تعداد بیس سے زیادہ نہیں ہوتی تھی اس لیے جیسے خلفائے راشدین و چاروں عیسا اللہ و زین ثابت و سائرین جبل و انیس بن مالک و ابو ہریرہ و غیرہم قلیل ہیں اور باقیوں کا مرجع انہیں کی طرف تھا اور ہم نے انہیں سے اکثروں سے صریح نقل ثابت کر دی کہ ان کے تین طلاقیں واقع ہو جاتی ہیں اور اسکا مخالفت کوئی بھی معلوم نہیں ہوا تو دلیل اجماع حق ہے اور حق کے بعد سولے گمراہی کے کچھ نہیں رہا۔ ہیکہ سے ہم نے کہا کہ اگر کوئی قاضی حکم کرے کہ ایک عیسے تین طلاقیں ایک ہوئی تو اسکا حکم نافذ نہیں کیونکہ یہ مسئلہ مجتہدین نہیں بلکہ اجماعی ہے تو یہ اختلاف نہیں بلکہ مخالفت ہے اور حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت کو ظاہر ہے کہ اسناد کیا کہ تین طلاقیں ایک کا واقع ہونا میں اور دفع معارضہ کے لیے عمدہ دلیل اس قول کی کہ تین طلاقیں ایک شمار ہو کر تین نہیں ہیں یہ کہ مرد نے عورت سے یوں کہا کہ تجھے طلاق ہے تجھے طلاق ہے تو محمول کیا جاتا تھا کہ اسنے ایک طلاق کے قصد سے سکو کر سکر کہہا اور جب انکا قصد تین طلاق کا تھا ہوا تو حکم عمر رضی اللہ عنہ نے اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم اسکو تین طلاق جاری رکھا اسی واسطے کہ انہیں عہد یزید نے جب طلاق البیتہ کا لفظ کہا اور وہ تاکید کو محتمل نہ تھا بلکہ تین کو لینے کو یا انکا جمع تین طلاق میں لیکن اسکو محتمل تھا کہ تین طلاق بالفعل ہیں یا انجام کو تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رکاز سے طلاق لیا کہ بالفعل اسکی ایک ہی طلاق مراد تھی اور حجت کی اجازت دی لیکن رکاز کی عورت پر ناجائز کو تین طلاق ہو تا ضرور تھا اسی واسطے رکاز نے دوسری طلاق زمانہ عمر رضی اللہ عنہ میں اور تیسری زمانہ عثمان رضی اللہ عنہ میں پوری کر دی اور پندرہم ذکر کیجئے کہ فہم البطلانے وغیرہ نے تین تین طلاقیں دین اور وہ محمول ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لکھنا کہ متفرق محمول فرمایا نہ مجموعہ پر حالانکہ نسائی میں محمود بن لبید رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت صلعم کو خبر دی گئی کہ ایک مرد نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں مجموعہ دین تو غضبناک ہو کر کھڑے ہوئے اور فرمایا کہ کیا اللہ تعالیٰ کی کتاب سے کھیل گیا جانا ہے مگر اللہ تعالیٰ نے تمہارے درمیان جو عہد رکھا ہے اسکی ایک مرد کو کھرا ہوا اور عرض کرنے لگا کہ کیا ہم اس طلاق دہندہ کو قتل کریں۔ بالکل امر حق واضح ہو گیا اور ابن عبد البر نے کہا کہ اسبر اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ہے اور فقہاء مسلمین کا اجماع بھی اور قول شاذ قابل التفات نہیں ہے۔ لمخص الطبع مع زیادہ اسن اللہ عنہم (فروع) طلاق سنت کے لغو جو بغیر نیت کے عمل کرتے ہیں طلاق للسنۃ یا طلاق علی السنۃ یا طلاق فی السنۃ اور طلاق سنت و طلاق عدت اور تو طلاق کی عدت بیٹھ و طلاق عدل و طلاق دین و طلاق اسلام اور احسن طلاق و طلاق حق یا طلاق قرآن یا طلاق کتاب اللہ ہے سب بغیر نیت کے طلاق سنت پر محمول ہیں۔ صفت۔

فصل - اس میں طلاق دیندہ کا بیان ہے۔ **مطلق طلاق** کل زوج اذا کان عاقلًا بالغًا اور پھر شوہر کی طلاق جو عاقل ہو
 جبکہ وہ عاقل بالغ ہو۔ **مطلق طلاق** سے مراد وہ کہ اسکی عقل کا اثر بطریق نیز ظاہر ہو اور اسے تعالیٰ کی عیب نشین سے وہ بے اختیار ہو
 نہ رکھتا ہو نہ سوتا ہو محل گیا۔ **فلا یقع طلاق** ایسی۔ پس نہیں واقع ہوگی طلاق طفل کی۔ **ف** ہر بالغ نہیں اور نہ و المجنون
 اور مجنون کی **ف** کہ وہ عاقل نہیں۔ **والناکم**۔ اور سوتے ہوئے کی **ف** کیونکہ اللہ تعالیٰ نے آدمی کی جبلت رکھی کہ خواب
 میں امتیاز نہیں رہتا نہ مانند مجنون کے ہے۔ **لقولہ علیہ السلام** کل طلاق جائز الا طلاق ایسی و المجنون سے دلیل قول صحیح
 علیہ اللہ علیہ وسلم کہ ہر طلاق جائز ہے سوائے طلاق طفل و مجنون کے **ف** رواہ الترمذی و ضعیف۔ لیکن ترمذی نے کہا کہ اسی پر
 صحابہ وغیرہم کا حل ہے۔ پس حدیث قوی ہو گئی اور اسی پر فقہاء کا اجماع ہے۔ **واللذات الا بالیة بالعقل** ایسی۔ اور اس دلیل سے کہ
 بیعت کا مدار تو عقل پر ہے **ف** تو جب تک عقل بیز نہ ہو آدمی طلاق کے لائق نہیں۔ **ف** ہر عاقل بالغ عاقل ہے۔ حالانکہ طفل و مجنون
 و عقل ہی نہیں رکھتے ہیں۔ **والناکم**۔ اور سوتا ہوا **ف** اگرچہ عقل فلا ہو۔ **بلکہ** الا اختیار۔ **ف** وہ اختیار نہیں رکھتا
 حالانکہ اختیار ہی عقل پر حکم مرتب ہوتا ہے۔ **(فروع)** جس شخص کو برسام ہو یا غا یا طاری ہو یا بدوش ہو یہی حکم ہے شرح الطحاوی
 ستودہ کی طلاق بھی واقع نہیں۔ **رواہ الترمذی** عن ابی ہریرہ مرفوعاً۔ **ذخیرہ** میں ہے کہ معنویہ وہ کہ سمجھ بھڑکی و دیوانگی ملی ہوئی آئینہ
 اور خواب ڈھنگ کے کام رکھتا ہو کسی کو باریٹ وغیرہ کہے۔ **مع**۔ اور حدیث ترمذی میں تفسیر ہے کہ اسکی عقل مطلوب ہو۔ **ذکرہ** الجراح
 عن علی رضی تعالیٰ عنہ۔ **بالکلیہ** تصرفات نافذ ہونا دو قسم کے ایک وہ کہ بعض خیر میں دوم وہ کہ انہیں ضرر و نفع مخلط ہے میں ایمان و طفل نیز
 صحیح ہے لیکن زکوٰۃ وغیرہ اس پر لازم نہیں اور مانند بیس کے حسین ایک چیز دینا و ایک چیز لینا ہوتا ہے وہ طفل سے صحیح نہیں اگرچہ بیعت
 خود بیعت فعل ہے تو طلاق و بیعت خود بیعت نہیں مگر ضرورت سے مباح ہو جاتا ہے تو طفل سے بدرجہ اولیٰ صحیح نہیں۔ اور یہی ابن ابی شیبہ
 نے ابن عباس کا قول روایت کیا ہے کہ وہ شخص جو اپنے فعل سے بے نیز ہو گیا یعنی شراب وغیرہ سے مست ہوا یا وہ شخص جس پر دوسرے
 نے اکراہ کر کے بے اختیار مجبور کیا تو ان میں فترت کا اختلاف ہے **قال** المصنف **رح**۔ **وطلاق المکرہ واقع**۔ اور مکرہ کی طلاق واقع
 ہو جاتی ہے **ف**۔ **باب** الاکراہ میں آدیا کہ مکرہ وہ ہے جسکو جان یا عضو کا ضرر ہو جانے کی سلطان نے دھکی دی یا ہر ایسے شخص نے
 جسکی طرف سے ایسا کرنا تصور ہے۔ پس جسے اکراہ کیا وہ مکرہ یعنی الکرہ ہے پس اگر مجبور کیا کہ اپنی جود کو طلاق دے پس اسے طلاق دی تو
 ہمدے نزدیک واقع ہوگی۔ **خلافا** للشافعی جو یقول **ان** الاکراہ لا یجوز الاختیار و بہ تعبیر التصرف المشرعی بخلاف
 الممانزل لانه مختار فی التکلم بالطلاق۔ اس میں شافعی رحمہ کا اختلاف ہے وہ فرماتے ہیں کہ اگر اکراہ کے ساتھ اختیار نہیں رہتا اور
 اختیار ہی کے ساتھ تصرف شرعی جبر ہوتا ہے (تو مکرہ کا تصرف شرعی معتبر نہ ہوا) بخلاف اسکے جسے معمول سے طلاق دی کیونکہ اسکا
 اختیار تو طلاق پڑنے میں موجود ہے **ف**۔ **ذہل** سے طلاق واقع ہوگی بالاتفاق اور مکرہ کی طلاق نہیں اس پر ہی قول مالک و احمد ہے۔ **و**
لنا انہ قصد ایقاع الطلاق فی منکوحۃ فی حال اہلیۃ۔ اور ہماری حجت یہ کہ مکرہ نے طلاق واقع کرنے کا قصد کیا اپنی منکوحہ
 میں در حالیکہ اسکو طلاق کی بیعت حاصل ہے **ف** حتی کہ بدن اکراہ کے بالاتفاق اسکی طلاق واقع ہوتی۔ **فلا** یعری عن قنیت
 و فعلی حاجۃ اختیاراً بالطلاق۔ **و** یہ قصد اپنی مقتضا سے خالی بنایا گیا تاکہ اسکی ضرورت دفع ہو یہ قیاس طلاق کے **ف** جسے طلاق
 ہو وہ بدن اکراہ طلاق دے تو اسکی حاجت دفع کرنے کو واقع ہے لیکن مکرہ کو اپنی جان بچانے کا قصد تو طلاق واقع ہوگی کیونکہ اسنے
 یہی قصد کیا۔ **و** یہ لانه عرف الشہن۔ اور یہ قصد کرنا اس دلیل سے معلوم ہوا کہ اسنے دو بیعتوں کو بجا رکھا **ف** ایک اپنی جان
 کا ضرر یا جود سے جان کا ضرر۔ **و** اختیاراً ہو چکا۔ اور ان دونوں میں سے آسان کھانے اختیار کیا **ف** اپنی جان بچائی اور
 جود و مجبوری۔ **و** نہ آیتہ القصد و الاختیار۔ اور یہ دلیل قصد و اختیار کی ہے **ف** پھر تو کہہ کر کے کہ مکرہ کو اختیار نہیں
 رہتا ہی مگر فرق یہ ہو کہ طلاق نے جو طلاق کا قصد کیا تو مقصود دیگر اور باعث دیگر اسکو نے جو قصد کیا تو باعث دیگر اور مقصود

میں لہذا جلد دو
 کتاب الطلاق
 ۱۵۴

جان بچاتا اور ہر حال قصد طلاق دونوں سے ہے۔ الا انہ غیر راض بحکمہ۔ لیکن اتنا فرق ہے کہ کہہ سکے حکم یعنی جدائی پر راضی
 نہیں ہوتے۔ مجبوری ایسا کیا۔ وذلک غیر مغل کا لہذا زک۔ اور راضی ہونا کچھ واقع ہونے کو مغز نہیں جیسے نزل کرنے کا
 فت کہ سننے جدائی کا قصد کیا تھا مگر حکم لازم آیا۔ اگر اکراہ کر کے اقرار کر لیا تو صحیح نہیں ہے۔ و شیخ ابن العمامہ نے اکراہ کے تحت
 دس احکام صحیح کہے۔ ۱۔ تعرقات نکاح۔ ۲۔ طلاق۔ ۳۔ رجعت۔ ۴۔ ایلاء۔ ۵۔ الفی۔ ۶۔ نهار۔ ۷۔ عتاق۔ ۸۔ عفر تقصام
 ۹۔ قسم۔ ۱۰۔ نذر۔ اور نہ اتفاق میں اس پر فوڑ چائے ہیں۔ ۱۔ استیلاء اور سماعت و قبول و ودیعت۔ وصلح تقصام و طلاق کمال
 و قسم طلاق و ملک کو مدبر کرنا محفوظ۔ م۔ و۔ و طلاق السكران واقع۔ اور استنشکی طلاق واقع ہوتے۔ اگر جہ فتنویا
 بنگ یا فتنون سے نشہ میں ہو اسی پر فتویٰ ہوگا۔ کافی الدین تصحیح اور ست وہ کہ مرد کو عورت سے اور آسمان کو زمین سے امتیاز
 نکوسے۔ و اختیار الکفرخی و الطحاوی انہ لایقع و ہوا صدقوے الشافعی۔ اور کفرخی و طحاوی نے اختیار کیا کہ طلاق
 سکران نہیں واقع ہوگی اور یہی شافعی کے رد قول میں سے ایک ہے۔ اور یہی اختلاف آزاد کرنے و خلع کو لے وغیرہ میں ہے۔
 لان صحیحہ القصد بالعقل و ہونرائل العقل فصار کزوالہ بالبعج والدوار۔ کیونکہ تصحیح ہونا تو عقل کے ساتھ ہے
 اور یہ شخص زائل العقل ہو تو ایسا ہو جیسے اسکی عقل بنگ یا دوا سے زائل ہو گئی۔ اگر جہ بنگ وغیرہ میں خود اختلاف
 ہو لیکن اگر سباح چیز کھانے یا درد سے عقل زائل ہوئی تو بالاتفاق اسکی طلاق نہیں واقع ہے جیسے اسنے بنانا کہ شراب وغیرہ
 ہو اور بی گنا بچہ عقل زائل ہو کر طلاق دی تو نہیں واقع ہوگی اور سماخر خانہ میں تفریق سے نقل کیا کہ اسی پر فتویٰ ہے۔ اور بخاری
 نے حضرت عثمان رضی سے روایت کی کہ محنون و سکران کی طلاق نہیں ہے۔ اور اس میں دوسرے آٹا بھی ہیں۔ لیکن آج یہ کہ سکران
 عاصی کی طلاق واقع ہے۔ و لانا انہ زائل بسبب ہوسعیہ۔ اور ہماری محبت یہ کہ اسکی عقل ایسے سبب سے زائل ہوئی جو سعیت
 فت ہو کہو نکر ایسے شخص کے مانند ہوگا جسکی عقل بوجہ فطری جبلت کے مردن سعیت زائل ہو۔ حتی کہ جبلت میں عاصی کی
 عقل زائل نہیں۔ فجعل باقی حکما زجرانہ۔ تو اسکو زجر کرنے کیسے اسکی عقل ازراہ حکم کے باقی بچھالی گئی۔ فت کیونکہ
 اس میں پیدا نشی فطرت اور شرعی اجازت سے ایسی کوئی بات نہیں ہونے چکی شرع مستبر کے۔ حتی کہ شرب۔ حتی کہ اگر سنے شرب
 لیں۔ فت جس سے عقل زائل ہوئی۔ فصدع و زائل عقلہ بالصداع۔ پھر اسکو دوسرے ہوا اور سبب اور دوسرے عقل
 زائل ہوئی۔ فت پھر اسنے طلاق دی۔ نقول انہ لایقع طلاقہ۔ زجر ہم بھی کہتے ہیں کہ اسکی طلاق نہیں واقع ہوگی۔
 فت بس کلام اس میں ہے کہ جسکی عقل بوجہ نشہ کے زائل ہوئی جسکو اسنے جان بوجھ کر عتھا پایا ہو یا استعمال کیا ہو تو سب سے نزدیک
 یہ کہ اسکی طلاق واقع ہوگی اور یہی اصح قول شافعی اور قول ثوری و مالک اور ایک روایت احمد اور یہی بڑے کردہ علیہ کا قول ہے
 مع۔ و طلاق الاخرس واقع بالامشارة۔ اور اشارہ کے ساتھ گونگے کی طلاق واقع ہوتے۔ اور جہر گنگ عاری ہوا اگر
 موت تک رہے تو وہ بھی اور زائد گونگے کی طرح ہے اور اسی پر فتویٰ ہوگا۔ د۔ لانا صارت محمودہ۔ کیونکہ اسکا اشارہ و سہم
 ہو گیا۔ اسکی مراد چھانی جاتی ہے۔ فاقیمت مقام العبارة و فعلا للی جتہ۔ پس یہ اشارہ بکارت عبارت کے ہونا کہ
 حاجت اور ہو۔ و سیا تیک و جو ہر فی آخر کتاب ان اشارتہ تعالیٰ۔ اور عقرب اسکی درجین آخر کتاب میں
 اشارتہ نزلے آونگی۔ فت بجلگونگے کا نکاح کرنا بیع و خرید صحیح ہے خواہ لکھ سکتا ہو یا نہیں۔ اور بعض شافعیوں نے کہا کہ اگر
 کتابت اجمعی طرح ادا کر سکتا ہو تو طلاق اشارہ سے نہیں واقع ہوگی کیونکہ علی سے ضرورت دفع ہے اور یہ قتل عمدہ ہے۔ مع۔ و
 طلاق الامتہ ثمتان حراکان زوجا او عبدا۔ اور باندی کی طلاق میں دو ہیں خواہ اسکا شوہر آزاد ہو یا غلام ہو۔ فت سنی
 یہ کہ اگر باندی کو دو طلاقیں دیں تو وہ منغلط ہو گئی حتی کہ معلن حلالہ کے اس سے نکاح نہیں کر سکتا و طلاق الحرة ثمت حرا
 کان زوجا او عبدا۔ اور آزادہ عورت کی طلاق میں تین ہیں خواہ اسکا شوہر آزاد ہو یا غلام ہو۔ فت حتی کہ بعد میں طلاق کے

وہ منقطع ہوگی اور دو طلاق تک چاہے دوبارہ نکاح کرنے۔ پس طلاق ہمارے نزدیک عورتوں کے حال پر مستحب ہے۔ وقال الشافعی
 عدد الطلاق معتبر بحال الرجال۔ اور شافعی نے کہا کہ طلاق کا عدد مردوں کے حال پر معتبر ہے۔ اگر آزاد مرد ہو تو تین
 طلاق سے سکتا ہے اگرچہ جو رو باندی ہو اور اگر شوہر غلام ہو تو دو اگرچہ جو مرد ہو۔ لقولہ علیہ السلام الطلاق بالرجال
 والعدۃ بالنساء۔ کیونکہ حضرت مسلم نے فرمایا کہ طلاق مردوں کے ساتھ ہے اور عدت عورتوں کے ساتھ ہے۔ لیکن یہ حضرت
 صلے اللہ علیہ وسلم کی حدیث نہیں ثابت ہوئی بلکہ ابن ابی شیبہ نے قول ابن عباس رضی اللہ عنہما اور بطرائق رہنے کے قول ابن مسعود رضی اللہ
 عنہما الزناق نے قول عثمان وزید بن ثابت روایت کیا۔ وعلیٰ ہذا یجوز شافعی رحمہ اللہ کہ یہ سکتی کیونکہ لنگے نزدیک اقوال صحابہ رضی اللہ
 عنہم معتبر نہیں ہیں۔ علاوہ زین یہ حدیث جب جہت بہرا سکتی ہے۔ یہاں تک کہ طلاق کی تعداد شوہر کے حال پر نفع کر کے ہوگی اور
 حتیٰ کہ غلام دو طلاق اور آزاد تین طلاق دیکھتا ہے اور عدت عورت کی حالت پر ہے کہ آزادہ عورت کی عدت تین اور مملوکہ کی دو تین۔ حالانکہ
 ہم کہتے ہیں کہ اس کے معنی اس طرح نہیں ہوتے بلکہ یہ معنی ہو سکتے ہیں کہ طلاق دینا مرد کے قبضہ میں اور عدت رکھنا عورت کے قول پر ہے اور
 مانند اسکے۔ ان یہ قیاس رہا کہ۔ ولان صفۃ المالیۃ کرامۃ والادمیۃ مستعدۃ عتیۃ لہا۔ اور اس وجہ سے کہ مالک نے ہنسی کی صفت کو
 ایک کراست و نعمت آئی ہے اور اسکو مقشقی آدمیت ہے۔ ولقد کرسنا بنی آدم۔ ومعنی الادمیۃ فی الخیر المکل۔ اور آدمیت کے
 معنی آزاد آدمی میں بہت کامل ہیں۔ فکانۃ مالکۃ ابلغ واكثر۔ کہ آزاد کا مالک ہر نبیوں ملک سے بڑھ کر زیادہ ہوگا۔
 قوم آزاد کو تین طلاق کا اور مملوک کو دو ہی طلاق کا اختیار ہوگا اگرچہ عورت آزادہ ہو یا باندی ہو۔ یہی قول مالک و احمد کا ہے۔ روایت
 ہے کہ عیسیٰ بن ابان فقیہ حنفی نے امام شافعی سے کہا کہ جب مرد آزاد کو اپنی باندی جو رو پر تین طلاق کا اختیار ہو وہ اسکو بطریق سنت کیلئے
 طلاق دے۔ فرمایا کہ ایک طلاق دے جب جہ گزرے و حیض ہو کر پھر اسے تو دوسری طلاق دے۔ چہر جب الہم۔ یہ کہنا چاہتے تھے کہ
 عیسیٰ بن ابان نے کہا کہ حضرت فقیہ سب کیجئے کہ اسکی عدت تو ہو چکی پس شافعی نے جواب ہو کر سوچنے لگے پھر کہا کہ کیا لگی سب طلاقیں
 دیدے کیونکہ جمع کرنے میں کچھ بدعت نہیں ہے۔ مستغرق کرنا کچھ بدعت نہیں ہے۔ بلکہ معنی نہیں کہ شافعی کے لئے کوئی نقلی حجت قائم نہیں
 سولے قیاس عقلی کے اور وہ مخدوش صحیح ہے۔ اور ہمارا قول اور وہی سفیان ثوری کا قول بلکہ ترمذی نے ہی قول شافعی ہے
 واسحق کا نقل کیا ہے اور وہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ و ابن مسعود کا قول ہے ترمذی نہیں صحیح حتیٰ کہ ترمذی نے کہا کہ اسی پر عمل اصحاب
 رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم وغیر ہم کا ہے۔ ولنا قولہ علیہ السلام طلاق الایۃ ثقتان وعدتہما حیفتان۔ اور ہماری حجت
 قول آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کہ باندی کی طلاقیں دو ہیں اور اسکی عدت دو حیض ہیں۔ رواہ ابو داؤد والترمذی وابن ماجہ
 عن عائشہ مرفوعاً وروی نحوہ ابن ماجہ والبخاری والدارقطنی عن ابن عمر مرفوعاً۔ رواہ الحاكم عن ابن عباس مرفوعاً۔ پس
 یہ حدیث تین صحابہ یعنی حضرت عائشہ و ابن عمر و ابن عباس سے مرفوع وارد ہوئی۔ رہا بیان اسکی صحت کا تو واضح ہو کہ حدیث
 عائشہ رضی اللہ عنہا کی اسناد میں مظاہرین اسلام راوی ہیں۔ ابو داؤد نے کہا کہ حدیث بھول ہے۔ میں کہتا ہوں کہ حدیث تو مشہور ہے چنانچہ لنگے
 آتے ہیں مزید یہی ہوگی کہ راوی مظاہرین اسلام بھول ہے۔ ترمذی نے کہا کہ حدیث غریب ہے اور اسی پر علامے صحابہ وغیر ہم کا نقل ہے
 اور مظاہرین اسلام سوائے اس حدیث کے کہیں کہیں آیا۔ میں کہتا ہوں کہ ابن عدی نے مظاہرین اسلام عن۔ یہ البقرے
 عن ابی ہریرہ عن ابی سلمیٰ اللہ علیہ وسلم انکان لقرآن کل یلہ عشر آیات سن۔ خزانہ ثمران۔ روایت کی۔ پس معلوم ہوا کہ مظاہرین اسلام
 دوسری حدیث میں موجود ہے اور ذہبی نے ابن سعین و بخاری و ابو حاتم سے مظاہرین اسلام کا ضمیمہ ہونا نقل کیا اور کہا کہ ابن حبان
 نے اسکو فقہ کہا ہے اور حاکم نے اس حدیث کو مظاہرین اسلام عن القاسم بن محمد عن ابن عباس رضی اللہ عنہما کیا۔ اور قاسم بن محمد قسما
 سب بدینہ میں ثقہ حلیل القدر معروف ہیں۔ حاکم نے کہا کہ یہ حدیث صحیح الاسناد ہے۔ حالانکہ بخاری و مسلم نے اسکو روایت کیا۔ اور کہا
 کہ مظاہرین اسلام اہل بعثہ میں سے ایک شیخ ہے جسکو ہمارے متقدمین مشائخ میں سے کسی نے بھروسہ نہیں کیا۔ اس کلام تک

Marfat.com

سے نبوت ہو کہ ابن سینا و بخاری و ابو حاتم کی تصنیف کرنے کا قول حاکم کے نزدیک صحیح نہیں ہوا اور ابن حبان کا ثقہ کناب بھی دلیل ہے
 تو حدیث صحیح ہے اور اگر ان لیا جاوے تو بھی حدیث کا درجہ حسن ہو گا لیکن حسن جب متعدد صحابہ و متعدد طرق سے وارد ہو تو صحیح
 ہو جاتی ہے اور یہاں تو اسی حدیث پر علماء صحابہ و غیرہم کا عمل ہے جیسا کہ ترمذی نے کہا اور دارقطنی میں ہے کہ قاسم بن محمد و سالم بن
 عبداللہ نے فرمایا کہ اسی حدیث کے ساتھ نامہ رسول نون نے عمل کیا پھر کیونکر یہ حدیث درج صحیح پر ہوگی حالانکہ امام مالک نے کہا کہ جب
 حدیث مدینہ طیبہ میں مشہور ہو تو پہلی صحت سند حاجت نہیں ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ امام مالک کا اس سند میں ہی قول ہے جیسا کہ
 منقول ہوا ہے۔ اور یہ حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما تو دارقطنی نے اسکے اسناد میں کلام کر کے کہا کہ صحیح ہے کہ یہ ابن عمر رضی اللہ عنہما
 کا قول ہے۔ میں کہتا ہوں کہ حدیث جب صحت کو پہنچی تو راوی ضعیف کا رفع موافق صحیح کے بقول ہے اور کچھ مضائقہ نہیں کہ
 وہ مرفوع و موقوف دونوں طرح ثابت ہو علاوہ اسکے ابن عمر رضی اللہ عنہما کا قول خود حکم میں مرفوع ہے کیونکہ وہ نہایت صحیح آتا
 ہے۔ پھر ہم بطور تنزیل کہتے ہیں کہ مقصود عمل تو موافقت جمیع صحابہ و تابعین میں ہے اور وہ اسی میں حاصل ہے پس اول تو حدیث
 صحیح۔ دوم اسی پر عمل صحابہ و تابعین۔ سوم موافق بقیاس تو یہی اصح و حق ہے۔ رہا بیان موافقت قیاس کا تو فرمایا۔ ولان
 حل المحلیۃ لغتہ فی حقہا۔ اسوجہ سے کہ حلالت ہوا عورت کے حق میں نعمت ہوتی ہے کہ اسکو اللہ تعالیٰ نے محل
 حلال ٹھہرایا۔ وللق اشرفی تنصیف النعمۃ۔ اور ملکیت کے لیے نعمت ادھیاد کرنے میں ایک اثر ہے حتیٰ کہ جو حکم
 آزادہ کو اسکا ادھا لوندی کو ہے تو جب تین طلاق آزادہ کو توباندی کے لیے ڈیرہ ہوئی۔ الا ان العقد کا لا یتخری فسکال
 العقد تان۔ لیکن ایک عقد کا جزو نہیں ہوتا تو عقد پورے ہوگئے۔ جیسے بالابعاد تین حیض کے ادھیاد میں بھی
 دو حیض پورے رکھے گئے لہذا باندی کے لیے دو طلاق کی حلالت ہوئی۔ اگر کہو کہ شافعی نے جو قول بعض صحابہ رضی اللہ عنہم کا
 روایت کیا اسکا بھی کوئی جواب ہے۔ کہا جاوے گا کہ ان کیوں نہیں۔ و تاویل ہادی ان الا یقلع بالرجال۔ اور جو
 اسکی تاویل یہ کہ طلاق واقع کرنا مردوں کے ساتھ ہوتی عورت کو اس میں دخل نہیں بلکہ عورت کا کام عدت ہے لہذا اگر عورت
 دعویٰ کرے کہ میری عدت پوری ہوئی اور مرد سکر ہو تو قول عورت کا قبول ہوگا۔ اور وہ جو عبد الرزاق نے روایت کی کہ غلام نے
 حرہ عورت کو دو طلاق دیکر حضرت عثمان و زین بن ثابت سے جواب پایا کہ وہ حرام ہوگئی حرام ہوگئی۔ اس سے کچھ ثبوت نہیں ہوگا کیونکہ
 یہ تو واقعہ فعلی ہے شاید اسے دو مرتبہ میں تینوں طلاقیں دین باعدت گزرتی یا وہ ان کچھ اسباب خاص ہوں اسولے کہ یہ وہاں
 مذکور ہے کہ صحابہ و تابعین کا عمل موافق حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کے تھا بلکہ اجماع کا کلہ دارقطنی سے ثابت ہے تو لا محالہ عبد الرزاق
 کی روایت تاویل ہے تاکہ حدیث صحیح و عمل صحابہ و تابعین کے مخالفت نہ ہو حتیٰ کہ ترمذی نے یہی مذہب شافعی و غیرہم کا نقل کیا
 فاحفظہ فانہ حق۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ و اذا تزوج العبد امرأۃ باذن مولاه۔ اور اگر غلام نے اپنے مولیٰ کی اجازت سے
 ایک عورت سے نکاح کیا۔ و طلقها۔ پھر اسکو خود طلاق دی۔ فبدون اجازت مولیٰ کے۔ وقع طلاق۔ تو غلام کی طلاق
 واقع ہو جائیگی۔ غرض کہ نکاح میں اجازت مولیٰ شرط ہے نہ طلاق میں بلکہ طلاق کا مختار ہی غلام ہے۔ و لا یقع طلاق
 مولاه علی امرأۃ۔ اور غلام کی جو وہ بر غلام کے مالک کی طلاق نہیں واقع ہوگی۔ لان ملک النکاح حق العبد فیکون
 الاستیطاق الیہ دون المولیٰ۔ کیونکہ نکاح کی ملکیت تو غلام کا حق ہے پس اس ملک کو ساقط کرنا غلام کے اختیار میں ہے مولیٰ
 کے قبضہ میں نہیں آتا اور حدیث میں آیا کہ ایک غلام نے اگر آنحضرت صلعم سے عرض کیا کہ میرے سردار نے مجھے باندی بنا
 اب وہ چاہتا ہے مجھے جدا کر دے یہ سکر آپ نے سب پر خطبہ پڑھا پس فرمایا کہ اسے لے لو یہ کیا حال ہے کہ تم میں کا آدمی اپنے غلام کو
 اپنی باندی بیاہ دیتا ہے پھر دونوں میں جدائی کرنا چاہتا ہے طلاق تو اسی کے قبضہ میں ہے جسے ساق اٹھائی سدواہ ابن ماجہ و التاریخ
 صحت۔ اگر مولیٰ کو خوف ہو کہ غلام کا بیاہ کرنے میں وہ خود سرولا بجا ہو جائیگا تو چاہیے کہ اسکو اس طرح اجازت دے کہ میں نے تمھارا

کھاج کی اجازت اس شرط سے دی کہ تیری عورت کا طلاق دینا میرے قبضہ میں ہو جب میں چاہوں اسکو تیری طرف سے طلاق
 دیدن باغلام نے خود کہا پس جب غلام نے اسکو منظور کر لیا تو اسکی جود کی طلاق کا اختیار مولیٰ کے قبضہ میں آگیا کافی الفتاویٰ
 دفع - واقعہ تعالیٰ اعلم۔

باب ایقاع الطلاق

یہ باب طلاق واقع کرنے کے بیان میں ہر وقت یعنی جس سے طلاق واقع ہوئی ہر نیت سے یا بغیر نیت اور اسکی تفصیل
 مف - الطلاق علی ضربین صریح و کنایہ - طلاق دو قسم ہے صریح اور کنایہ - فالصریح قولہ - پس صریح یہ کہنا کہ
 انت یعنی صریح مانند اس قول کے کہ - انت طالق - و طالقہ ہے - و مطلقہ - اور تو مطلقہ ہے - و طلقک - اور
 میں نے تجھے طلاق دی - فہذا یقع بہ الطلاق الرجعی - پس ایسی ہر لفظ کے ساتھ رجعی طلاق واقع ہوتی ہر وقت
 یعنی یہ صریح ہیں اور صریح کے دو حکم ہیں ایک یہ کہ رجعی طلاق واقع ہوتی ہے - لان کلمہ الالفاظ تستعمل فی الطلاق ولا یستعمل
 فی غیرہ فكان صریحاً - کیونکہ ایسے الفاظ کا استعمال طلاق میں ہونا اور غیر چیز میں نہیں ہونا لہذا صریح ٹھہری - و انتہ
 یعقب الرجعة بالنص - اور صریح طلاق کے عقب میں رجعت مانی ہوتی ہے بدیل نص - یعنی قرآن میں مخصوص ہے کہ طلاق
 صریح کے بعد رجعت کا اختیار ہے لہذا اگر کوئی نیت کرے کہ میں نے ایسی طلاق صریح دی جسکے پیچھے رجعت نہیں ہے تو یہ نیت عمل ہے
 کیونکہ اسکی نیت کسی حکم نفسی کو منسوخ نہیں کر سکتی ہے - م - پھر طلاق صریح کا دوسرا حکم بیان کیا - ولایفتقر الی النیۃ - اور
 طلاق صریح کچھ محتاج نیت نہیں ہے - اس پر اجماع ہے - لانه صریح فیہ لغتہ الاستعمال - کیونکہ استعمال غالب ہونے کی
 وجہ سے وہ طلاق میں صریح ہے - بلکہ سولے طلاق کے شرعی معانی میں استعمال نہیں رہا - تو معنی خود متعین ہیں بخلاف
 لفظ تصریح اور فراق کے جنکو شافیہ نے صریح کہا کیونکہ قرآن میں اگرچہ استعمال لیکن عرف عام میں غلبہ نہیں - مف - و کذا اذا
 نومی الایاتہ - اور یونہی ہی جب اسنے بائٹہ کرنے کی نیت کی - مف - مگر لفظ میں صرف طلاق صریح کا لفظ کہا اور بائٹہ نہیں کہا تو بھی
 صرف رجعی واقع ہوگی اور نیت بائٹہ کی لغوی ہے - لانه قصد تخییر یا علقہ الشرع بالنقصان العدة - کیونکہ بائٹہ ہونا جسکو شرع
 نے عدت کرنے پر معلق کیا ہے اسکو اسنے بالفعل کر دینا چاہا - مف - حالانکہ یہ کوئی نسخہ کرنے والا نہیں - فی رد علیہ - تو اسکا قصد
 اسی پر تھا پھینک مارا جائیگا - مف - پھر معلوم ہوا کہ طلاق کا جب قصد ہوا تو بجز الفاظ مانند طلاق و طلع و تک و طلاق
 اور ط ل اق سب مثل طلاق کے ہیں - ہاں اگر پہلے دو گواہ کر لیے کہ میرا قصد ڈرانے کا ہے تو حاکم بھی تصدیق کرے گا اور اسی پر فتویٰ
 دیا گیا ہے - اور یہ معلوم کہ لغت میں لفظ طلاق یعنی قید سے رہائی بھی وارد ہے - لہذا فرمایا - ولو نومی الطلاق عن وثاق
 اور اگر اسنے بیڑی سے رہائی کا قصد کیا - مف - اور ظاہر میں صرف یہ کہا کہ تو طالق ہے اور سابق سے گواہ نہیں کیے تھے اب اپنی
 نیت بیان کر رہا ہے کہ میری یہ مراد تھی کہ تو بندش و بیڑی سے چھوٹی ہوئی ہے سلم یدین فی القضاء لانه خلاف الظاہر -
 مف - حکم قضاء میں اسکے قول کی تصدیق ہوگی کیونکہ یہ ظاہر کے خلاف ہے - ظاہر مراد یہی معلوم ہوتی ہے کہ اسنے طلاق سے عدالت
 کا قصد کیا تھا - ورنہ اس مطلب کے واسطے ایسی بولی کیوں ہوتی - اور حکم پر فرض ہے کہ جب ظاہر حکم کرے اور باطن و دل قصد
 علم اللہ تعالیٰ پر چھوڑے - لیکن جب وہ اگر وہ سے مجبور کر کے کہلایا گیا ہو تو حاضی تصدیق کرے جیسے جب صحت کہا ہو کہ تو قید
 یا بند سے طالق ہے اور یونہی ہی جب اول شوہر سے طالق مراد لی ہو علی التصحیح کما فی فیضان - مف - و یدین فیما بینہ و بین
 اللہ تعالیٰ لانه یحتملہ - اور دیکھتا ہے اسکے اور اللہ تعالیٰ کے درمیان تصدیق ہوگی کیونکہ یہ معنی بھی مثل ہیں - مف - یعنی اگر عدالت
 اسکی بہ نیت ہوگی کہ قید سے تو آزاد ہے تو اللہ تعالیٰ کے نزدیک تپا ہو گا حتیٰ کہ عورت اسکی جود رہی لیکن ظاہر شرع کے حکم نہیں ہے

خافت نہیں کر سکتا ہے۔ پھر ترجمہ کتاب ہے کہ یہ اس وقت تک کہ کلام بزبان عربی بولا ہو اور ہماری زبان آرد و میں واجب ہے کہ وہ اپنے جہتی
اسکی تصدیق ہو کیونکہ جسے لغوی بیان بالکل محتمل نہیں ہیں جیسے اس مسئلہ میں کہ۔ لولا فی بہ الطلاق عن العمل۔ اگر سزا
کام سے چھوٹی ہوئی مرادنی فت۔ یعنی کہا کہ تو طلاق ہے اور دعویٰ کیا کہ میری یہ مراد کہ تو کام سے چھوٹی ہوئی ہے۔ لم یدین فی القضا
ولا فیما بینہ و بین اللہ تعالیٰ۔ تو وہ حکم قضا میں نہیں ہوگا اور نہ دیانہ فیما بینہ و بین اللہ تعالیٰ میں ہوگا۔ لولا فی بہ الطلاق عن العمل۔ لکن
لغوی معنی ہی نہیں بنتے ہیں۔ لان الطلاق لرفع القید وہی غیر مقید بالعمل۔ کیونکہ طلاق تو بیڑی دور کرنے کے واسطے
لغت ہے حالانکہ عورت کچھ عمل کی بیڑی میں نہیں صرف تو لغت بھی اس معنی کو محتمل نہیں۔ اور یہی ظاہر الروا ہے۔ و عن
ابی حنیفہ حم انہ یؤمن فیما بینہ و بین اللہ تعالیٰ لانه لیتعمل للخلایص۔ اور امام ابو حنیفہ سے (حسن معنی کی) روایت ہے
کہ بنت میں اسکی تصدیق ہوگی کیونکہ یہ کلام چھٹکارے دینے میں بولا جاتا ہے۔ یعنی تو کام کی شقت سے چھوٹی ہوئی ہے
اور حاصل یہ کہ حقیقی لغت تو محتمل نہیں مگر مجازی محاورہ محتمل ہے لیکن معنی نہیں کہیں مجاز کی طرف رجوع کرنا خلاف ظاہر ہے۔ اور اگر
تصیری کی کہ تو کام سے طلاق ہے تو دیانہ تصدیق ہوگی نہ قضا اور پھر یہ کلام طلاق صریح میں تھا۔ و لوقال انت مطلقہ تسکین
الطاو۔ اور اگر کہا کہ تو مطلقہ ہے طاء کو سکون دیکر فت۔ اور لام کو فتح دیکر مصدر اطلاق سے۔ جو ایسے موقع پر ملتے ہیں کہ مثلاً
جانور کا راستہ چھوڑ دیا کہ جدھر چاہے جاوے پس اگر عورت کو یہ لفظ کہا۔ لایکون طلاقاً الا بالنیۃ۔ تو یہ طلاق نہیں ہوگا
مگر نیت کے ساتھ فت۔ یعنی نیت ہو کہ میں نے تیری قید نکاح سے تجھے چھوڑا تو جان چاہے یا نہ۔ تو یہ طلاق ہو جائیگی۔ اور نیت
لانہا غیر مستعمل فیہ عرفاً فلم یکن صریحاً۔ کیونکہ یہ لفظ معنی طلاق میں عورت میں استعمال نہیں تو طلاق کا صریح لفظ نہوا فت
مگر ایسا لفظ ہے کہ اس سے طلاق کا مقصود ادا ہوتا ہے تو جب قصد ہو تو یہی معنی ہو جائیگا۔ بخلاف مطلقہ بفتح طاء و تشدید لام
کے مصدر تطلق سے بروزن مڑو فت۔ کہ یہ صریح طلاق میں استعمال ہے۔ (رفع) کہا کہ او مطلقہ ایسے طلاق یہ کام کہ۔ تو طلاق پر گئی
اور انکار قبول نہوگا لیکن اگر اسکو کسی پہلے شوہر نے طلاق دی ہو اور دعویٰ کیا کہ میں نے اسی کا طعنہ دیا ہے تو بلا اتفاق دیانہ
تصدیق ہوگی اور قضا تو بھی تصدیق ہونا مردی ہے اور یہی اجمعی روایت ہے۔ معنی صریح طلاق واقع ہو جاتی ہے خواہ جانتا
ہو یا نہ جانتا ہو۔ د۔ اور یہ جو ہم نے کہا کہ نیت پر موقوف نہیں تو یہ معنی کہ اسکی کچھ نیت نہو تو بھی طلاق واقع ہوگی اور یہ معنی نہیں
کہ اگر کچھ دوسرا قصد ہو تو واقع ہو جاوے چنانچہ قید سے رہائی وغیرہ کی مراد بیان ہو چکی۔ اور واضح ہو کہ خطاب کا قصد لفظ طلاق
در حالیکہ اسکے معنی یا مفاد جانتا ہو ضرور ہے کیونکہ اگر عورت کے سامنے بار بار طلاق کے مسائل کو کہے کہ تو طلاق ہے یا تم طلاق ہو تو اس سے
کچھ طلاق نہیں ہوتی۔ اور خلاصہ میں ہے کہ جسے ہزل سے طلاق دی یا وہ کچھ کہتا جانتا تھا اسکی زبان چل گئی کہ تو طلاق ہے تو واقع ہو جائیگا
یعنی قضا تو واقع ہوگی نہ عند اللہ تعالیٰ۔ اور فتاویٰ منسوری میں ہے کہ کسی کو سکھا یا کہ یہ وظیفہ ہے کہ امرالی طلاق تھا۔ اسنے کہا تو
طلاق نہیں واقع ہوگی خواہ اسنے وظیفہ جانا ہو یا کچھ اور چیز سمجھا ہو۔ اور خلاصہ میں بھی ہے کہ عورت نے شوہر کو یہ کہہ دیا کہ میں نے
کہا تو قضا طلاق ہوگی نہ دیانہ۔ اور شروع سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک بدون قصد لفظ طلاق کے نہیں واقع ہوگی
اور جب لفظ طلاق قصد کیا تو اسکے معنی کا قصد اور نیت ضرور نہیں ہے۔ اور حاصل یہ ہوا کہ جب آدمی نے حکم کے سبب کا قصد کیا
اسطرح کہ اسکو سبب جان لیا مثلاً لفظ طلاق کو مخاطب کر کے کہنا حکم شرع عورت سے جہالی کا سبب ہے پس اس لفظ کو قصد کیا
تو شرع میں اسپر حکم یعنی جدالی مرتب ہوگا خواہ وہ چاہے یا نہ چاہے سوائے اسکے کہ جب اسنے اس لفظ سے ایسے معنی کا قصد کیا
جو نیت کے ہیں چنانچہ بیان ہو چکا۔ رہا یہ کہ جب اسنے اس لفظ کا قصد نہیں کیا یا قصد کیا مگر یہ نہیں جانا کہ یہ کیا چیز ہے اسسبب
نہیں جانا اور نہ وہ اسکے حکم پر راضی ہو اور نہ لفظ پر راضی ہو تو پھر اسپر شرعی حکم ثابت کرنا قواعد شرع سے بہت بعید ہے اور اللہ تعالیٰ
نے فرمایا۔ لایؤخذکم احد باللغوی ایانکم الا بآیۃ۔ اس سے بندوں کے واسطے شرع نظر کر دی کہ وہ ایسے الفاظ اور ایسی چیزیں نہ

Marfat.com

الحکام لازم و مستحب نہ کریں جسکا کچھ قصد نہیں کیا گیا۔ اور حکم طلاق وغیرہ کیونکر لازم آدیکھا حالانکہ ایسے شخص میں اور سوتے ہوئے زین
کچھ فرق نہیں کیونکہ خواب میں نہ اسنے لفظ کا قصد کیا اور نہ اسنے حکم کا۔ اسی طرح یہ شخص لفظ کو جانتا نہیں یا اسکا قصد ہی نہیں تھا
تو کیونکر اسپر حکم لازم ہو اور حق تعالیٰ عزوجل فریب جانتا ہے پس دیانتہ بالکل طلاق نہیں واقع ہوگی بلکہ قاضی البتہ نہیں جانتا ہے اور
حادی میں جیسے اصغر سے نقل کیا کہ اسد بن عمرو سے پوچھا گیا کہ کسی نے اپنی عمرہ جو روک طلاق دینی چاہی تھی اسکی زبان پر زینب
آگیا تو ذرا یا کہ قاضی کے نزدیک وہی طالق ہوگی جسکا نام یا لیکن اللہ تعالیٰ کے نزدیک کوئی بھی طالق نہ ہوگی کیونکہ زینب کا قصد نہ تھا
یہ صیح قول ہے اور وہ جو قصیر نے روایت کی کہ زینب قضاء و دیانتہ طالق ہو جائیگی یہ قابل اعتماد نہیں ہے کہنا تلخیص مانی الفتح
اور میں نے کلام اسواسطے بیان طلل دیا کہ مترجم کے نزدیک یہی حق ہے اور بعضے عوام بعض غیر معتبر روایات پر جمع جاتے ہیں۔ ورنہ
وکیع عن ابن ابی یعلیٰ عن الحكم بن عتیبة عن خنیثہ بن عبد الرحمن ان امراة قالت الخ یعنی خنیثہ نے کہا کہ ایک عورت نے اپنے شوہر سے
کہا کہ میرا کچھ لقب رکھو اسے طیبہ نام رکھا تو کہنے لگی کہ یہ تو کچھ نہیں ہے اسنے کہا کہ پھر تو ہی بتلا کہ تیرا کیا نام رکھوں اسنے کہا کہ خلیہ طالق
رکھو اسنے کہا کہ اچھا تیرا نام خلیہ طالق ہے۔ وہ عورت حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے حضور میں آئی اور کہا کہ میرے شوہر نے مجھے طلاق دی
پس اسکا شوہر آیا اور اسنے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے قصد بیان کیا پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے عورت کے سر کو مارا اور اسے
شوہر سے کہا کہ اسکا ہاتھ پکڑ کے اسے سر پر سزا دے۔ (ز فروع) حروف کی تہی سے طلاق واقع ہوتی ہے جیسے تو طالق ہے یا پوچھا
کیا کہ تو نے اسکو طلاق دی اسنے کہا ہ ان۔ یا عربی میں ن ع م کہا بشرطیکہ نبت ہو۔ الیدائع۔ اپنی طلاق لے اسنے کہا کہ
میں نے لی تو بلا نیت طالق ہوگی ہوا صیح۔ اگر گواہ کرے کہ تہدید کے لیے کہو گا تو دیانتہ طلاق نہ ہوگی اور عالم و جاہل میں فرق نہیں ہے
اسی پر فتویٰ ہے۔ دنیا کی عورتیں یا سب عورتیں یا اس شہر کی عورتیں یا طالعہ میں اور اسکی عورت بھی اسی شہر سے ہے تو طالعہ نہ ہوگی مگر
جگہ نیت ہو اور اسی پر فتویٰ ہے۔ اگر اس کو چہ یا گھر کی عورتیں یا سب عورتیں طالعہ میں اور اسکی عورت بھی اسی شہر سے ہے تو بغیر نیت طالعہ
ہوگی۔ اگر کہا کہ حجیر طلاق فرض یا واجب یا لازم یا ثابت ہے تو اختلاف ہے اور مختار یہ کہ واقع ہوگی مگر جبکہ عورت یہ ہو کہ ایسا کرنا بجز فرض
یا لازم وغیرہ ہے تو بالفعل نہیں واقع ہوگی مگر بالیقاع مقصود۔ اگر کہا کہ تو طالعہ ہو۔ یا مطلقہ ہو تو واقع ہوگی۔ صفت۔ اور حق یہ ہے
نزدیک تفصیل ہے کیونکہ اگر یہ مقصود ہو کہ جب یہ منظور ہے تو طالعہ ہو یعنی مجھے درخواست کرتا کہ میں تجھے طلاق دیدوں پس نیت
مضرورہ و اللہ تعالیٰ اعلم م۔ پھر صریح کا حکم دیکر بیان فرمایا بقولہ۔ ولا یقع بہ الا واحدۃ وان لومی اکثر من ذلک۔ اور لفظ
صریح کے ساتھ طلاق نہیں واقع ہوتی مگر ایک اگرچہ وہ اس سے زیادہ کی نیت کرے۔ وقال الشافعی۔ اور کہا شافعی۔ واک
و احمد و زفر نے کہ یقع مانوسی۔ وہی واقع ہوگی جو نیت ہے۔ خواہ تین ہوں یا ایک۔ لفظہ۔ کیونکہ یہ اسنے لفظ کا محتمل ہے۔
ن۔ جب اسنے کہا کہ تو طالعہ ہے تو طلاق میں تک محتمل ہے۔ فان ذکر الطالق ذکر للطلاق لفظہ کیونکہ نیت میں طالعہ ذکر کرنا طلاق
کا ذکر ہے۔ لکن ذکر العالم ذکر للعالم۔ جیسے عالم کا لفظ بولنا علم کا ذکر ہے۔ اور تم بھی اتفاق کرتے ہو کہ طلاق مصدر ایک اور زیادہ سب کو
تکمل ہے تو طلاق بھی محتمل ہوا۔ لکنذا یصح قران العدد وہ۔ درہی جہت سے اسنے ساتھ عدداً صحیح ہوا ہے۔ مثلاً تو طالعہ میں طلاق
سے ہے اور عربی میں انت طالق ثلثا۔ فیکون نصباً علی التفسیر۔ تو ثلثا کو نصب بنا بر تفسیر ہے۔ یعنی انت طالق میں طلاق
تین مرتبہ ثلثا سے اسکی تفسیر کر دی۔ یہ تقریر مجددش ہے اسواسطے کہ طلاق مفہوم ہے اور طالق ذکر ہے اور نہ کوئی یہ تفسیر نہیں ہو سکتی۔
لنا ان لغت فرد۔ اور جاری دلیل یہ کہ طالق ایک ذوقی صفت ہے۔ حتی قبل للمشی طالق ان۔ حتی کہ دو عورتیں ہوں تو انکو طالق
کہا جاتا ہے۔ وثلثا طواق۔ اور تین ہوں تو انکو طواق۔ باطلاقات کہتے ہیں طاق مفرد ان سب کو
محتمل نہیں۔ فلا یحتمل العدد لانه ضدہ۔ تو وہ عدد کو محتمل نہوگا کیونکہ یہ اسکا ضد ہے۔ اور کوئی چیز اپنی ضد کو محتمل نہیں ہوتی
ورنہ اندھا اپنی ضد یعنی بینا کو محتمل ہو۔ پس لفظ طاق جو مذکور ہے وہ تو محتمل عدد نہوارا یہ خیال کہ طاق کے کوہین طلاق کا بھی ذکر

ہوا اور طلاق اسم مصدر جنس ہے، تو وہ تحمل صدہ ہے یہ خیال دھوکا ہو گیا اس واسطے کہ تو طلاق کہنے میں ایک تو مرد کا طلاق دینا یعنی تطلیق ہے اور تعدد اسی تطلیق کے لیے ہے کہ چونکہ مراد یہی کہ میں نے تجھے تین تطلیق دین اور دوم جو تطلیق کا اثر عورت کو پہنچا جو ذکر الطلاق ذکر طلاق ہو صفتہ للمرأة۔ اور طلاق ذکر کرنے میں وہ طلاق مذکور ہے جو عورت کی صفت ہے۔ یعنی یہ عورت اس صفت کی ہو گئی کہ اسکے ساتھ طلاق لاحق ہے حالانکہ اس میں زیادہ کچھ معنی نہیں رکھتی۔ لہذا طلاق جو تطلیق ہے اور اس طلاق کا ذکر نہیں جو تطلیق ہے۔ وہ ایک یا تین وغیرہ ہو سکتی ہے کیونکہ تو طلاق ہے اسکے یہ معنی نہیں کہ تو تطلیق ہے کیونکہ تطلیق معنی طلاق عورت کو لاحق کرنا خواہ ایک بار یا زیادہ۔ اور اس تطلیق سے عورت میں طلاق کی صفت آجاتی ہے۔ اس صفت کا ضد یعنی مرد کا تحمل نہیں ہے۔ والعدو الذی یقتلن یہ۔ رہا وہ عدو جو اس لفظ طلاق سے ملتا ہے۔ اور عربی میں طلاق قتل۔ یا اردو میں طلاق سے طلاق بولتے ہیں۔ نعمت لمصدر محذوف۔ وہ مصدر محذوف کی صفت ہے۔ یعنی معقول طلاق کی صفت ہے۔ معناه طلاقاً قاتلاً۔ اسکے معنی انت طلاق قاتلاً۔ کقولک اعطیتہ جزیراً۔ میں نے اسکو جزیرہ دیا۔ اور اس اعطیہ جزیراً۔ یعنی میں نے اسکو جزیرہ دیا۔ بلکہ اولیٰ یہ کہ معنی اسکے انت طلاقاً قاتلاً۔ یعنی تو طلاق ہے کیونکہ میں نے تجھے تطلیق تین مرتبہ دیدی۔ اور عورت تو صرف طلاق سے بھونکتی ہے نہ اگر اس میں تین کا وصف بھی ہو لہذا تین طلاق سے عورت کے حق میں ملامت نہیں بلکہ فرمایا۔ حتی تنکح زوجاً غیرہ۔ وہ دوسرے شوہر سے نکاح کرے اور مرد کے حق میں طلاق کا تحمل ہے کیونکہ ناشکری مرد ہی کی طرف سے ہے۔ ان یہ معلوم کہ عورت کی صفت جب طلاق ہو تو کبھی ایک تطلیق سے اور کبھی زیادہ سے ہوتی ہے کیونکہ مصدر طلاق دونوں کو تحمل ہے لہذا فرمایا۔ ولو قال انت الطلاق۔ اور اگر کہا کہ تو طلاق ہے۔ یعنی عورت کا وصف طلاق سے بیان کیا بخلاف طلاق کے۔ او انت طلاق الطلاق۔ یا تو طلاق ہے طلاق کو ف۔ یعنی طلاق ہونے میں طلاق کو وصف لینے والی ہے۔ اور الطلاق کو معرفہ بیان کیا۔ او انت طلاق طلاقاً۔ یا تو طلاق ہے طلاق کو ف۔ اور طلاق کو کرہ بیان کیا۔ فان لم یکن لہ نية او نومی واحدة او نیتین فی واحدة رجعیۃ۔ پس اگر اس کا کچھ نیت نہ دیا اسنے پس یہ نیت اور طلاق کی نیت کی ذابک بتلاق حبس والی ہوگی۔ وان نومی ثلثا قتلث۔ اور اگر اسنے تین طلاق کی نیت کی تو تین طلاق میں ہوگی وقوع الطلاق باللفظۃ الثانیۃ والثالثۃ ظاہر۔ لفظ دوم اور سوم سے طلاق کا واقع ہونا ظاہر ہے۔ لہذا لو ذکر النعت وحده۔ کیونکہ اگر وہ خالی نیت کو ذکر کرتا۔ اس طرح کہ انت طلاق۔ تو طلاق ہے۔ نفع بہ الطلاق۔ تو اسکے ساتھ طلاق واقع ہو جاتی۔ ف۔ اور بیان اسے مصدر یعنی لفظ الطلاق، طلاقاً کو بڑھا دیا۔ فاذا ذکرہ۔ پس جب اسنے طلاق کو ذکر کیا۔ و ذکر المصدر معہ ما دوسرے ساتھ تین مصدر کو بھی ذکر کیا۔ وانہ یزیدہ وکاوۃ۔ اور حال یہ کہ مصدر اسکو مضبوطی بڑھا دیتا ہے۔ اولیٰ تو بوجہ اولیٰ واقع ہو گیا اور وقوعہ باللفظ الاولی۔ رہا طلاق واقع اول لفظ سے ساتھ۔ جبکہ طلاق ذکر نہیں کیا بلکہ فقط مصدر ذکر کیا اور کہا کہ انت الطلاق۔ یہی حکم ہے کہ طلاق واقع ہوگی۔ فلان المصدر یزیدہ ویراد بہ الاسم۔ یہ اسلئے کہ مصدر ذکر کیا جاتا اور اس سے اسم مراد ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی مصدر کا اسم فاعل مثلاً۔ یقال رجل عمل۔ بولے ہیں کہ مرد عمل۔ ای عادل۔ یعنی مرد عادل۔ ف۔ کیونکہ عمل کے معنی دونوں برابر برابر زیادہ ایک صفت ہے۔ بلکہ مصدر سے اسم فاعل مراد ہے یعنی زیادہ برابر کرنے والا ہے لیکن ایسا عادل ہے کہ گویا بالکل عمل ہے چنانچہ علم بدعت میں بیان ہے کہ پس بیان جب عورت کو طلاق کہا تو معنی الطلاق ہے۔ فقصار بمنزلة قولہ انت طلاق۔ تو بمنزلة انت الطلاق کفصہ ہو گیا۔ حتی کہ طلاق واقع ہوگی۔ و علی ذالوقال انت طلاق۔ و علی ذالوقال انت طلاق یعنی بعدن الف لام کے۔ نفع الطلاق بہ ایضا۔ تو اس سے بھی طلاق واقع ہوگی۔ ف۔ گویا انت طلاق کہا لیکن واضح ہے کہ جب طلاق مصدر کہنے میں بالذکر زیادہ ہوتا ہے جیسا بدعت میں مذکور ہے تو طلاق کہنے سے طلاق کہنے میں کچھ زیادتی ہے لہذا فرق آد جا اور اس میں شک نہیں کہ طلاق کی طرح طلاق کہنے میں بالضرر وہ طلاق ہو جائیگی۔ ولا یخلف فیہ الی الفیۃ ویکون حسیاً لما بینا۔ صریح الطلاق لغویۃ الاستعمال۔ اور طلاق کہنے میں

کچھ نیت کی حاجت نہ ہوگی اور طلاق جی ہوگی کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ وہ صریح طلاق ہے اس لیے کہ طلاق ہی میں اسکا استعمال غالب ہو گیا ہر وقت
 برافق کا بیان تو فرمایا۔ و تصحیح نیتا لثالث۔ اور تین ملاقون کی نیت صحیح ہے۔ یعنی تینوں صورتوں میں جان طلاق مسمیہ ہے۔ لان لمعد
 محتمل العموم والکثرة۔ کیونکہ مصدر تو عموم اور کثرت کو مختل ہے۔ سلاہ اسم جنس فہم غیر سائر اسما راجعاً۔ کیونکہ مصدر طلاق اسم جنس ہے
 پس اسکا اعتبار دیگر اسما سے اجناس کے ساتھ ہر وقت۔ کیونکہ سب اسما سے جنس مختل عموم و کثرت ہوتے ہیں۔ فقنا اول الادنی مع احتمال
 اکل۔ تو وہ کثرت کو مع احتمال کل کے شامل ہوگا۔ و نیت یعنی کثرت تو یقینی ہے اور کل یعنی تینوں طلاق بھی مختل میں نیت پس جب اسے کہا کہ کل
 میری مراد ہے تو سزا ہی لفظ سے بہ مراد لی جو مختل ہے اور اسی کا حق میں سوا حق اسکا مراد کے ہوگا۔ و تصحیح نیتا لثالثین فیہا خلافاً لمرور
 اور ان الفاظ میں دو طلاق کی نیت نہیں صحیح ہے بخلاف قول معروف کہ نہ فرج کے نزدیک دو طلاق کی نیت بھی صحیح ہے۔ ہر وقت بل ان تینوں بعض
 الثالث فلما صحت نیت الثالث صحت نیت بعضہا ضروریہ۔ مخرج کہتے ہیں کہ دو ایک جزو تین کا ہے تو جب تین کی نیت صحیح ہوئی تو تین کے جزو
 کی نیت بالفرد صحیح ہوئی۔ و سخن دخول نیت الثالث الما صحت لکونہا جنسا۔ اور ہم کہتے ہیں کہ تین طلاق کی نیت فقط اسی جہت سے صحیح
 ہوئی تھی کہ تین جنس ہر وقت یعنی مرد کو کل اختیار جنس طلاق کا عورت پر تین عدد ہے اور لفظ طلاق بوجہ مصدر جنس ہونے کے تین کو شامل ہے
 حتی لو كانت المرأة اطلق نیتا لثالثین باعتبار سنی لخصیہ۔ حتی کہ اگر اسکی جو رکھی کی باندی ہوتی تو باعتبار سنی خصیت کے دو کی نیت صحیح ہوگی
 و نہ کیونکہ باندی کی طلاق دو جنس طلاق کا فرد باندی کے حق میں دو ہے پس لفظ بلحاظ فرد جنسی کے دو کو شامل ہو گیا اور باعتبار لفظ
 کے نہیں۔ اما الثنتان فی حق الحرة عدد۔ رہا آزادہ عورت کے حق میں دو طلاق تو عدد ہر وقت۔ اور جنس کا فرد حقیقی یا حکمی
 کچھ نہیں ہے۔ و اللفظ لا یحتمل العدد۔ اور لفظ طلاق کچھ عدد کو مختل نہیں۔ و ہذا لان معنی التوحد مراعی فی الفاظ
 الواحدان۔ اور یہ جو مذکور ہوا اسول سے کہ سفر الفاظ میں معنی دھانیت کے ملحوظ ہیں و نہ لوجب لفظ مفرد طلاق ہے تو معنی
 میں بھی واحد ہونا کسی طرح چاہیے۔ و ذلک بالضروریۃ او بالخصیۃ۔ اور واحد ہونا بطور مفرد ہونے کے یا بطور جنس ہونے
 کے ہوگا۔ و نہ پس ایک طلاق بلحاظ اسکے کہ لفظ طلاق کے معنی میں واقع ہوگی اور باندی میں دو طلاق ایک فرد جنسی ہے
 یعنی کل جنس ہی ہے جیسے آزادہ میں تین طلاق کل جنس ہے۔ و لثنتی لم یجزل منہما۔ اور دو طلاق جو ثنتیہ ہے وہ ان دونوں سے
 عدرا وقت۔ کیونکہ نہ وہ فرد حقیقی اور نہ فرد حکمی۔ کیونکہ جنس تو ایک فرد ہو جاتی ہے چنانچہ کہتے ہیں کہ یہ ایک جنس کے جائز ہیں
 حالانکہ بت ہونے ہیں اور ثنتیہ یعنی دو طلاق آزادہ عورت کے حق میں جنس نہیں۔ بلکہ تین یا زیادہ لیکن زیادہ طلاق ہی مشروع
 نہیں ہے۔ پھر یہ اس وقت کہ انت طالق الطلاق میں اسنے الطلاق کو بطور مصدر تاکہ اسے کہا ہو۔ و لو قال انت طالق الطلاق
 و قال اردت بقولے طالق واحدة و بقولی الطلاق اخری یصدق۔ اور اگر اسنے انت طالق الطلاق کہا اور
 بیان کیا کہ میں نے طالق کہنے سے ایک طلاق مراد لی اور الطلاق کہنے سے دوسری طلاق مراد لی ہے تو اسکا قول بیجا ناجائز و صحیح
 اور اسطرح دو طلاقین اسی کلام سے واقع ہوتی۔ لان کل واحد منہما صالح للایقاع۔ کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک
 رستے طلاق واقع کرنے کے لائق ہر وقت۔ حتی کہ انت طالق کی طرح انت طلاق سے بھی طلاق واقع ہوگی۔ فکانہ قال انت
 طالق و طالق۔ گویا اسنے یون کہا کہ تو طالق اور طالق ہر وقت۔ یا تو طالق اور طلاق ہے۔ فتقع رجعتان۔ پس دونوں
 طلاق تین رجعی واقع ہوگی۔ اذ اکانت مدخولاً بہا۔ بشرطیکہ یہ عورت مدخولہ ہوتی۔ ورنہ غیر مدخولہ تو اول ہی طلاق سے
 رجعت ہو گئی پھر واضح ہو کہ یہ مسئلہ دلیل ہے کہ جاہل کی فریب بولی پر لحاظ نہ ہوگا کیونکہ اس عبارت میں انت طالق الطلاق۔ بلحاظ کسب
 عربی کے الطلاق کو نصب ہے تعریف تاکہ واقع ہو سکے۔ ہا و ہوا اسکے دوسری طلاق کہی اور درمیان سے واد عطف خارج ہے
 بھی انت طالق و طالق۔ تفسیر کی فاضلہ۔ یہ اس وقت تھا کہ عورت کو طالق یا طلاق کہا اور اگر عورت کے سر کو طالق کہا یا اسکے پیٹ
 یا ہاتھ یا آنکھ وغیرہ کو تو کیا حکم ہے جیسے پوری یا ادھی یا تنالی وغیرہ طالق کہا ہو۔ تو بیان فرمایا کہ واد انھما و الطلاق

Marfat.com

الی جملتها ادالی ما یعبر بہ عن الیاء وقع الطلاق۔ اور جب مرد نے طلاق کو نسبت کیا عورت کے کل کپڑوں یا ایسے جزو کی طرف جس سے کل کی تعمیر کی جاتی ہے تو طلاق پڑ جاتی ہے۔ لہذا نصیحت الی محلہ۔ کیونکہ طلاق اپنی جگہ کپڑوں معنات ہوتی۔ وذلک مثل ان یقول انت طالق۔ اور اسکی صورت یہ کہ مثلاً کہے کہ تو طالق ہے۔ لان اتا رضیہ المرأۃ۔ کیونکہ تو ضمیر عورت کی طرف ہے۔ جیسے کہے کہ تو بڑی یا کل حالت ہے۔ اولقبول رقتک طالق۔ یا جیسے کہے کہ تیری گردن طالعہ ہے۔ کیونکہ عمارہ میں گردن پوری ذرت سے تعمیر ہوتی ہے چنانچہ کہتے ہیں کہ میں نے ایک رقبہ آباد کیا یا ایک گردن آزاد کی جیسے ایک اس گھوڑا خرید۔ حالانکہ بدن میں سر۔ اور اوختک طالق۔ یا لہذا کہ تیری عنق طالق ہے۔ یعنی جی رقبہ کی طرح گردن ہے۔ اور اسکے طالق۔ یا تیرا اس میں سر طالق ہے۔ اور وحک او بدنک او فرجک او وچک۔ یا تیری روح یا تیرا بدن یا تیرا جسم یا تیری فرج یا تیرا جگر طالق ہے۔ ان ہر ایک میں طلاق پڑ جاتی ہے اگرچہ یہ جزو ہی مگر جزو بمنزلہ کل کے ہے۔ لہذا لیسر بہا عن جمیع البدن۔ کیونکہ تمام بدن کو ان الفاظ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ یعنی یہ جزو بولا جاتا اور مراد تمام بدت ہوتی ہے۔ اما الجسد و البدن فظاہر جناح جسم و بدن تو ظاہر ہے۔ کیونکہ تیرا جسم یعنی کل اور تیرا بدن یعنی کل مراد ہوا کرتا ہے۔ وکذا غیر ہما۔ اور یون ہی ان دونوں کے ماسوائے میں نہ۔ جیسے رقبہ و عنق۔ قال اللہ تعالیٰ فخریر رقبۃ۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا تخریر رقبۃ۔ یعنی آزاد کرنا ایک گردن یعنی پورا ایک غلام۔ و قال فطلت اعناقہم لہما خالصین۔ اور فرمایا فطلت اعناقہم لہما۔ یعنی خالصین وہ لوگ جو ضعیف کرنے والے ہیں تو عنق جمع عنق سے مراد خود لوگ ہیں ورنہ خالصتہ ہوتا۔ یون ہی فرج ہے۔ قال علیہ السلام لعن اللہ القروج علی السروج۔ آنحضرت علیہ السلام نے فرمایا اللہ لعنکے فرجوں کو جو زینوں پر ہوں نہ۔ یعنی عورتیں جو گھوڑوں پر سوار ہوں۔ یہ حدیث تو موضوعات کے مانند ہے اور ثابت نہیں ہوتی بلکہ قریش کے اہل پر سوار ہونے والیوں کی طرح فرمائی ہے اور مصنف رح کے واسطے کلام عرب و اطلاق شائع کافی ہے۔ یہی سر یعنی راس کا حال ہے۔ و یقال فلان راس یقوم بوسے زمین کہ فلان شخص راس القوم ہے۔ یون ہی ایک راس سب۔ اسی طرح روح۔ وہ ایک روح یعنی نفس۔ اور بولتے ہیں کہ اسکی روح مری یعنی وہ خود مرانہ۔ و لفظ فون۔ و من بذ القبیل الدم فی رواۃ۔ اور ایک روایت میں خون اسی قبیل سے ہے کہ اسکو بولنا کہ آدمی مراد ہوتا ہے۔ یقال و من ہر۔ بولتے ہیں کہ اسکا خون راجگان ہے۔ یہ روایت کفایت ہے اور دوسری روایت میں ہے کہ دم کپڑوں اضافت عنق نہیں صحیح ہے چنانچہ اگر کہا کہ تیرا خون آزاد ہے تو آزاد نہوگی یون ہی طلاق بھی صحیح نہیں ہے۔ یہی اظہار و استدلال علم۔ پھر میں نے دیکھا کہ خلاصہ میں اسی کو صحیح کہا ہے فاحمد لمدرب العالمین۔ م۔ و منہ النفس و ہو ظاہر۔ اور اسی قبیل سے لفظ نفس ہے اور یہ تو ظاہر ہے۔ واضح ہو کہ زبان عرب میں جس تمام جسم یعنی بیج کا نہ سے ہاتھ پاؤں دسر کے ہے اور بدن صرف تن بدون اطراف کے ہے اور اردو میں یہ فرق ظاہر نہیں اور واضح ہو کہ عربی میں جیسے تیری فرج طالعہ کہنے سے طلاق ہوتی ہے تیرے جو تڑ طالق کہنے سے بھی واقع ہوگی بخلاف بضع اور ڈبر کے۔ اخلصہ مع د۔ اور تیرا کو اردو زبان میں لفظ روح میں تردید ہے اور باقی الفاظ تو اس طرح بولے جاتے ہیں کہ کبھی اسنے کل یعنی وہ شخص مراد ہوتا ہے پھر واضح ہو کہ ان الفاظ سے وقوع طلاق اسوقت ہر کہ اسنے اس طلاق میں حقیقی معنی کا قصد کیا ہو اور اگر خاص سر یا گردن کا قصد کیا تو چاہیے کہ دیانۃ اسکی تصدیق ہو کہانی الفصح اور اگر کہا کہ تجھ میں سے گردن یا چہرہ وغیرہ طالق ہے یا اسنے ہاتھ رکھ کر کہا کہ یہ عضو سر یا یہ گردن یا چہرہ طالق ہے تو واضح یہ کہ واقع نہوگی اور اگر ہاتھ نہیں رکھا بلکہ اشارہ کیا کہ یہ سر یا چہرہ مثلاً تو واضح یہ کہ واقع ہوگی نہ۔ میں کہتا ہوں کہ جب اشارہ سے کہا کہ یہ عضو طالق ہے تو نہیں واقع ہوگی کیونکہ مراد اس عضو پر ہے پس اسنے کل ارادہ نہیں کیا بخلاف چہرہ مثلاً کہ اس سے کل مراد ہو سکتا ہے پس قضا و واقع ہوگی اگرچہ تخصیص کا دعویٰ کرے لیکن دیانۃ تصدیق ہونا چاہیے کہ قائل فی الفصح۔ و کذلک ان طالق۔

جزو غیر مسین اور تمام بدن میں ہر جگہ دہر طرف سے ہو سکتا ہے۔ مثل ان یقول نعتفک او نکتک طالق۔ مثلاً من
 کہے کہ تیرا نصف یا تیرا تہائی طالق ہے۔ لان الجزء الشائع محل سائر التصرفات کا بیع وغیرہ۔ کیونکہ جو شائع ہو وہ
 دیگر سب تصرفات کا محل ہے جیسے بیع وغیرہ۔ حتیٰ کہ اگر نعتفک غلام یا باندی خریدی تو صحیح ہے۔ فلذا یکون محلاً للطلاق
 تو یوں ہی یہ جزو طلاق کا بھی محل ہوگا۔ الا انہ لا یصحی۔ مگر بات اتنی ہے کہ طلاق کے نکتے نہیں ہوتے ہیں۔ فیثبت
 انکل ضرورہ۔ تو بضرورت کل ثابت ہوگا۔ پس طلاق اسکی کل سے متعلق ہو جائیگی بخلاف بیع وغیرہ کے کہ بیع نعتفک
 سے متعلق ہوگی کیونکہ ایک غلام میں دو شخصوں کی ملک جمع ہو سکتی ہے اور جائز نہیں کہ کوئی عورت نعتفک سکھوہ و نصف مطلقاً
 ہو۔ اور یہ معلوم ہو چکا کہ نعتفک محل طلاق ہے بدلیل تصرفات بیع وغیرہ کے تو یہ نہیں ہو سکتا کہ طلاق متعلق ہوا کیلئے کہ جب
 طلاق اپنے محل سے متعلق ہوئی تو ضرور اسکا حکم ثابت ہوا۔ پھر ثبوت حکم سے یہ بضرورت لازم آتا کہ وہ کل حرام ہو گئی۔ پھر یہ ایسے
 جزو میں جس سے بولکر کل مراد ہو کر رہی ہے۔ اور اگر ایسا جزو نہ ہو تو طلاق نہوگی چنانچہ۔ لو قال بکل طالق اور چلک
 طالق لم یقع الطلاق۔ اور اگر کہا کہ تیرا ہاتھ طالق ہے یا تیرا پاؤں طالق ہے تو طلاق نہیں واقع ہوگی۔ کیونکہ اس جزو
 کو کل کے لیے نہیں ہوتے ہیں۔ وقال زفر و الشافعی یقع۔ اور زفر و شافعی نے کہا کہ واقع ہو جائیگی۔ اور یہی قول
 مالک و احمد ہے اور شرح سے ظاہر ہوتا ہے کہ دونوں ہاتھ یا دونوں پاؤں طالق کہنے میں رتبع ہے اور قاضی نے کہا کہ ہاتھ
 یہ کہ اگر ایک ہاتھ یا پاؤں سے کل بدن کی تعبیر مراد ہو تو واقع ہوگی۔ ولذا الخلاف فی کل جزو مسین لایعبر بہ عن جمیع
 البدن۔ اور ایسا ہی اختلاف ہر ایسے جزو مسین میں جس سے تمام بدن کی تعبیر نہیں کی جاتی ہے۔ جیسے انگلی و پھیلی ہاتھ
 کان ناک آنکھ گال دل حجابی دانت کہ کولہ گھٹنا ٹخنہ و مانند انکے پس زفر دائرہ مشہور کے نزدیک واقع ہے۔ نیز ازبکہ اور احمد
 کے نزدیک دانت و ناخن و بال میں مثل ہمارے قول کے طلاق نہیں ہے۔ لہذا نہ حرمت تمتع بعقد النکاح و ما ذہاب حال
 یکنون محلاً لحکم النکاح فیکون محلاً للطلاق لیثبت حکم فیہ تفسیراً للاضافة ثم اسیری الی کل کما فی الجزء
 الشائع۔ زفر و شافعی کی دلیل یہ ہے کہ یہ جزو بھی ایسا جزو ہے کہ بذریعہ نکاح کے اس سے تمتع حاصل کیا جاتا ہے اور کل جزو جگہ
 حال ہو وہ حکم نکاح کا محل ہوتا ہے تو وہ طلاق کا بھی محل ہوا تو اسکی طرف طلاق کی اضافت مقتضی ہوتی ہے اس جزو میں حکم
 طلاق ثابت ہوگا پھر اس جزو سے تمام بدن میں ساری ہو جائیگا جیسا کہ جزو شائع کی صورت میں ہوتی ہے۔ کہ بالاتفاق جزو
 شائع میں ثابت ہو کر تمام بدن میں ساری ہو جاتا ہے۔ یہ وہم نہو کہ جب اس جزو پر طلاق ثابت ہوئی تو نکاح بھی مثلاً کہا کہ میں نے
 تیرے ہاتھ سے نکاح کیا تو چاہیے کہ درست ہو حالانکہ شافعی وغیرہ اسکے قائل نہیں ہیں تو یہ وہم ہے کیونکہ طلاق جانب حرمت است
 اور نکاح حلت تو دونوں میں فرق ہے پس طلاق تو پھیل جائیگی۔ بخلاف ما اذا اقصیت الیہ النکاح لان التعدی ممتنع
 برخلاف اسکے جب ایسے جزو کی طرف نکاح کو مضاف کیا کیونکہ یہاں تعدی ہونا ممتنع ہوتی ہے۔ یعنی اس جزو میں نکاح
 سے حلت ثابت ہو کر پھر تمام بدن میں حلت پھیل جانا ممتنع ہے اور حرمت پھیلنا ممتنع نہیں۔ اذ اکثرہ فی سائر الاجزاء
 یغلب الحکم فی ہذا الجزء۔ کیونکہ اس جزو میں حلت پر باقی سب اجزاء کا حرام ہونا غالب رہیگا۔ تو اس جزو کا
 نکاح کچھ سفید نہوگا۔ و فی الطلاق الامر علی القلب۔ اور طلاق میں امر بالعکس ہوتی ہے کہ اس جزو کی حرمت تمام اجزاء
 ہاتھ کی حلت پر غالب ہو جائیگی۔ فلما حصل امام شافعی رحمہما اصول یہ پھر کہ جو جزو کہ نکاح سے قابل تمتع ہے وہ محل طلاق
 ہے۔ اور ہمارے نزدیک کل طلاق عورت پر اسل وقوع طلاق میں یہ کہ طلاق اسی کی ذات کی جانب ہو اور ان اعضا
 و اجزاء میں اسی وجہ سے واقع ہوتی ہے کہ اسنے ذات کی تعبیر کی جاتی ہے بخلاف ایسے اجزاء کے جننے ذات کی تعبیر نہیں ہوتی۔
 لہذا جواب میں فرمایا۔ ولما انہ اضافة الطلاق بالے غیر محکم فیلتوا۔ اور ہماری دلیل بکواسنے طلاق کو بے محل نہت لیا

تو نفوس۔ کما اذا اضافه الى رقيقها او طفرها۔ جیسے طلاق کو عورت کے متوک بانا من کبیرت نسبت کیا فت و بالانفاق
 نفوس ہونا ہے۔ پس معلوم ہوا کہ طلاق اپنا اثر جسمی ظاہر کرتی ہے کہ طلاق کو اپنے محل کبیرت نسبت کیا جاوے۔ و ہذا لان محل الطلاق
 ما یكون فيه العیة۔ اور یہ اس واسطے کہ طلاق کا محل وہ ہے جس میں قید ہو۔ لانه ینبئ عن رفع العیة۔ کیونکہ قید اٹھانے سے
 صلح غیر دینی جو فت یعنی محل طلاق دریافت کرنے میں ہننے طلاق کے معنی پر رجوع کیا تو دیکھا کہ طلاق کے معنی قید اٹھانا تو جانا ہے
 من محل طلاق وہ ہے جس میں قید محل ہو اس سے متوک وغیرہ خارج ہوئے اور یوں ہی ہاتھ و پاؤں بھی۔ و لا قید فی الیة۔ اور ہاتھ
 میں کچھ قید باج نہیں ہے۔ ولہذا لا تصح اضافة النکاح الیہ۔ اور اسی جہت سے نکاح کو ہاتھ کبیرت نسبت کرنا صحیح نہیں ہے
 فت حتی کہ اگر کہا کہ میں نے تیرے ہاتھ سے یا پاؤں سے نکاح کیا اور اسے قبول کیا تو نکاح صحیح نہوا اور اگر عورت کی طرف نسبت کیا
 کہ میں نے تمہیں نکاح کیا تو صحیح ہے پس نکل آیا کہ جو عضو تبصر میں بجائے کل کے ہو جاتا ہے وہ محل قید ہے مگر خصوص نہیں بلکہ کل۔ اور جو
 جزو ہاتھ و پاؤں کی طرح بجائے کل نہیں صحیح ہے۔ بخلاف اجزاء الشائع۔ برخلاف جزو شائع کے۔ لانه محل للنکاح عن
 حتی تصح اضافة الیہ فلذا یكون محلا للطلاق۔ کیونکہ جزو شائع (مانند نصف و تہائی وغیرہ کے) ہمارے نزدیک محل نکاح
 ہوتا ہے حتی کہ اسکی طرف نکاح کی نسبت صحیح ہوتی ہے تو نکل کی طرح وہ طلاق کا بھی محل ہوگا۔ و اختلفوا فی الطھر و البطن۔ اور شائع
 ہے پتہ و پٹ کی صورت میں اختلاف کیا فت۔ اگر کہا کہ تیرا پٹ طالق یا تیری پٹھ طالق ہے تو بعض نے کہا کہ صحیح اور طلاق
 ہوگی۔ و الا ظہر انہ لا یصح لانه لا یعبیر بہما عن جمیع البدن۔ اور زیادہ ظاہر قول یہ کہ طلاق نہیں صحیح ہے اس واسطے کہ پتہ و
 پٹ سے کل جسم تبصر نہیں کیا جاتا فت۔ یعنی محاورہ میں مثلاً نہیں کہتے کہ یہ پٹ سب سے شریہ ہے پٹھان چہرہ کے چنانچہ بولے ہیں کہ یہ چہرہ
 ہے مراد یہ کہ یہ آدمی بہت فسق ہے۔ ان اگر کسی قوم میں ایسا محاورہ معروف ہو کہ پٹھ یا پٹ یا ناخن و بال ہاتھ و پاؤں و ہڈی وغیرہ
 برین اور مراد وہ شخص ہوتا ہو تو طلاق واقع ہوگی فت۔ یہ سب تو عورت کی جانب اضافة کرنے میں ٹکڑے کرنا ہوا تھا اور اگر طلاق کے
 ٹکڑے کیے تو اسکا حکم بیان فرمایا بقولہ۔ وان طلقها نصف تطلیقہ او ثلث تطلیقہ۔ اور اگر عورت کو ایک طلاق کی تھی
 یا تہائی طلاق ہوئی۔ فت مثلاً کہا کہ تجھے آدمی طلاق یا تہائی طلاق ہے یعنی ایک طلاق کی آدمی یا تہائی ہے۔ کانت طالقاً تطلیقہ
 واحده۔ تو عورت ایک طلاق سے طالق ہو جائیگی۔ لان الطلاق لا تجزی۔ کیونکہ طلاق ٹکڑے نہیں ہوتی۔ و ذکر بعض ما لا
 تجزی کذا کذا کل۔ اور جو چیز ٹکڑے نہیں ہوتی اسکا ٹکڑا ذکر کرنا مانند کل ذکر کرے ہوتی۔ تو طلاق کا نصف یا تہائی وغیرہ کسنا بجز
 ایک طلاق کہنے کے ہے۔ و کذا الجواب فی کل جزو ما ملأہ۔ اور یہی جواب ہر جزو میں ہے بیان کیا ہو بدلیل مذکورہ بالا فت
 حتی کہ طلاق کا ہزار وان حصہ و لاکھوں حصہ بھی ایک طلاق ہے اور اگر ایک جزو کے ساتھ دوسرا جزو بطور عطف بیان کرے تو یہ دوسری
 طلاق ہوگی اور اگر بغیر عطف ہو تو جمع کر کے ایک طلاق تک ایک اور زیادہ میں دوسری اسی طرح مثلاً کہا کہ تجھے آدمی و تہائی و چھٹا حصہ
 تو ہر ایک کی ایک طلاق بیکر میں طلاقین واقع ہوگی اور اگر کہا کہ آدمی تہائی چھٹا حصہ ہے تو لاکر ایک طلاق ہوئی اور اگر جاتے جٹے کے
 جو تہائی کہا تو لاکر ایک طلاق سے بارہوان حصہ بڑھا تو اسکے لیے پوری دوسری طلاق لیکر دو واقع ہوئیں۔ جیسے کہا کہ طلقہ و نصف طلقہ
 تو دو ہوگی۔ یہی مختار ہے ابوہریرہ۔ و لو قال لہا انت طالق ثلثہ انصاف تطلیقین۔ جامع صغیر میں ہے اگر عورت
 کو کہا کہ تو طلقہ دو طلاق کے ہیں نصف فت۔ یعنی دو طلاق کے نصف کا سہ چند۔ فی طالق ثلثا۔ تو عورت تین طلاقوں سے
 طالق ہوئی۔ لان نصف تطلیقین تطلیقہ۔ اس واسطے کہ دو طلاقوں کا ایک نصف تو ایک طلاق ہوئی فت۔ اور دوسرا
 نصف دوسری ایک طلاق اور تیسرا نصف بھی ایک طلاق ہوئی۔ فان جمع بین ثلثہ انصاف تکون ثلث تطلیقات ضرورہ
 پس جب تین نصف جمع کیے تو صاف ظاہر ہے کہ تین طلاق ہوئیں فت۔ اور اگر یہ مراد ہو کہ دو طلاق کے آدمی تین سے
 میں نصف طلاق کے تین طلاق ہو سکتے ہیں اور اگر دو طلاق میں سے اعتبار نہ تو مرتبہ ہو جائے چنانچہ جامع میں فرمایا۔

اولو قال انت طالق ثلثیا نصاب تطلیقہ۔ اور اگر کہا کہ تو ایک طلاق کے تین آدمے کے ساتھ طائفہ ہے۔ قیل یقع
 تطلیقتان۔ کہا گیا کہ دو طلاق واقع ہوگی۔ یہی جامع صغیر میں قول مجروح ہے۔ لانا طائفہ و نصف نکاح کی ایک
 تین آدمے لکر ایک طلاق اور آدمی، دلی تو وہ بوجہی ہو جائیگی۔ پس رد ہوگی۔ عتالیٰ کہنے کا یہی صحیح ہے۔ ع۔ قیل یقع
 ثلث تطلیقات۔ اور کہا گیا کہ تین طلاقیں واقع ہوگی۔ لان کل نصف نکاح فی نساء ما فی صغیر لیس۔ کیونکہ ہر آدمی اپنی ذمہ
 داری ہوگی تو تین پوری طلاقیں ہو جائیگی۔ ترجمہ کہتا ہے کہ یہی ائمہ کی کہتے ہیں کہ اگر ایک طلاق کی نسبت طوفاً تو زامین
 صرف دو آدمی ہو سکتی ہیں مگر اگر ایک آدھا پھر آدھے کا آدھا یعنی چارم پھر چارم کا آدھا یعنی آٹھواں حصہ یا چار حصہ طائفہ ہے
 نہیں کیا گیا تو معلوم ہوا کہ مطلق آدھا ایک طلاق کا تین مرتبہ لیا اور ہر نصف بذات خود کامل ہونا چاہیے جبکہ طائفہ و صغیر
 اور نہ ایک طلاق کے ساتھ نصف کہا جاوے اور مطلق میں منصوص ہے کہ واحد کے اجزاء اگر چہ لکر مجموعہ ایک سے زیادہ جاوے ایک ہی واقع
 ہوتی ہے یہی صحیح ہے کہ کافی الفتح۔ فعلی بنا اسمین ہی ایک طلاق ہونا چاہیے لیکن موافق تصحیح عتالیٰ رہے کے ناطفی وغیرہ ایک طلاق
 مشایخ کا قول ہے کہ ۶۔ پھر اگر طلاق کو محدود کیا تو اسمین صورت میں ہوا تو زمانہ کے اندر مثلاً تھے ایک جمعہ سے دوسرے جمعہ
 تک طلاق ہے یا مکان میں مثلاً یہاں سے وہاں تک خواہ تعداد میں مثلاً ایک سے سو تک اور خواہ حد طلاق یعنی تین تک میں
 محدود کیا چنانچہ ان کے احکام شروع کیے۔ اولو قال انت طالق من واحدة الی تھین۔ اور اگر کہا کہ تو طائفہ ایک سے
 دو تک ہے۔ او ما بین واحدة لے تھین۔ یا کہا ما بین ایک کے دو تک۔ یعنی جو کچھ کہ ایک اور دو کے درمیان ہے۔ فی
 واحدة۔ تو یہ ایک طلاق ہے۔ یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک اور طلاق رسمی ہے اور یہ اول صورت ہے۔ اور دوسری صورت یہ کہ۔ و
 ان قال من واحدة الی ثلث او ما بین واحدة الی ثلث فی عثمان و نذا عند ابی حنیفہ۔ اور اگر اس نے کہا کہ ایک
 سے تین تک یا کہا کہ ما بین ایک کے تین تک تو دو طلاقیں ہیں اور یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ وقال فی الاولیٰ ہی عثمان
 و فی الثانية ثلاث۔ اور صاحبین نے کہا کہ پہلی صورت میں دو طلاق ہیں اور دوسری صورت میں تین ہیں۔ اور یہ عثمانی
 اصول پر مبنی ہے اور اصل مسئلہ یہ ہے کہ اتنا اور اتنا جس چیز کے واسطے بیان ہو تو کیا اس چیز میں اتنا اور اتنا روزن یا ایک نفل
 یا کوئی زمین داخل ہوتی ہے اور بیان حقیقی معنی پر محمول کریں یا جو عاقد دستار ہے۔ وقال زفر فی الاولیٰ لا یقع غنی و فی
 الثانية یقع واحدة۔ اور زفر نے کہا کہ پہلی صورت میں کوئی زمین واقع ہوگی اور دوسری صورت میں ایک طلاق واقع ہوگی
 و ہو القیاس۔ اور یہی قیاس ہے سلطان النعایہ لا تدخل تحت المضروب لہ الغایہ۔ کیونکہ جبکہ واسطے اتنا اور اتنا درجہ اتنا
 اتنا داخل نہیں ہوتی ہے جبکہ اس کے خلاف قرینہ نہ ہو۔ کہا لو قال بیعت نیک من ہذا الی انا الی نیک۔ جیسے کہ میں نے
 تیرے ہاتھ اس سے اس سے اس دیوار تک فروخت کی۔ تو دو دن دیوار میں بیعت میں داخل ہوگی بلکہ صرف درمیانی زمین خرید
 ہو کچھ نہ بیعت ہو چنانچہ حد و دار لبعیہ میں داخل نہیں ہوتے۔ لیکن باقی اماموں نے بیان اس قیاس کو ترک کیا کیونکہ عرف اس کے خلاف
 ہے۔ وجہ قولہما وہو الاستحسان ان مثل ہذا الکلام متی ذکر فی العرف زیادہ بالکل۔ صاحبین کے قول کی اور وہ استحسن
 یہ وجہ کہ عرف میں جب ایسا کلام ذکر کیا جاتا ہے تو اس سے کل مراد ہوتی ہے۔ کہا تعقل حد من مالی من درہم الی مائۃ۔ جیسے کہ
 کہ میرے مال سے ایک درہم سے سو تک ہے۔ تو اسکو سو درہم لینے کا اختیار ہے۔ تو معلوم ہوا کہ بیان اتنا اور اتنا داخل کرتا مراد ہونا ہے لہذا
 حدائق میں جب طلاق دے تو اول صورت میں دو تک اور دوسرے میں تین تک دینا ٹھہرا جائیگا۔ کیونکہ عرف کو یہ اختیار نہیں کہ
 اسمین سے کچھ نہ لے پس انتہائی طلاق واقع ہوگی۔ ولابی حنیفہ بیان المراد بہ الاکثر من الاقل والاقبل من الاکثر اور امام
 ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ عرف میں ایسے کلام مراد یہ کہ کثیر سے زیادہ اور بڑھ کر سے کم۔ یعنی ابتدائی مقدار کثیر اور انتہائی نسبت
 سے کم اور مراد یہ کہ کثیر ہو یا اس سے زیادہ ہو اور جو سب سے کم ہو۔ فانہم یقولون کسنی من مستین الی

سبعین او بائین ستین الی سبعین ویریدون بر ما ذکرناہ۔ چنانچہ لوگ کہا کرتے ہیں کہ میری عمر کا سال ساٹھ سے شتر تک
 زیادہ بیان ساٹھ کے شتر تک ہے اور اس سے مراد وہ جو ہم ذکر کر چکے ہیں۔ یعنی ساٹھ سے زیادہ ہے اور شتر سے کم ہے۔ و ارادۃ الکل
 اور کل مراد ہونا ہے جیسے ایک سے سو دم تک نہ ہو۔ یعنی صحیح ہونا۔ چنانچہ طریق الاباحہ کا ذکر ایسی صورتوں میں جسکا
 طریقہ بیع کرنے کا طریقہ ہو جیسے صاحبین نے ذکر کیا ہے۔ یعنی میں نے بیع کیا کہ چاہو ایک دم یا زیادہ حتیٰ کہ سو دم تک لینا بیع ہے۔
 اور اگر بیع کو قیاس نہیں کر سکتے۔ والا اصل فی الطلاق ہوا محظر۔ حالانکہ طلاق میں اصل توجہت ہوتی ہے۔ پس اباحت کا
 غادرہ بیان نہوگا۔ اور زفر فرم کا قیاس بھی سزا ہے۔ تخم النعاجۃ الاولی لابدان تکون موجودۃ لیسرتب علیہا الثانیۃ۔ یہ
 پہل حد تفرور ہے کہ موجود ہوتا کہ اسپر دوسری حد متزب ہوتی۔ کیونکہ ایک حد کو مقرر کر کے اس سے دوسری حد تک انتہا بیان کرتے
 ہیں تو بیان ایک طلاق سے دیکھ گئے ہیں اول کا وجود ضرور ہے۔ و وجودہا بوقوعہا۔ اور اول طلاق کا وجود ہونا اسکے واقع
 ہونے سے ہوتی ہے۔ پس اول طلاق واقع ہوئی اور اسپر اسنے دیکھ تھائی۔ بخلاف البیوع۔ برخلاف بیع کے وقت اس
 دیوار سے اُس دیوار تک۔ لان الغایۃ فیہ موجودۃ قبل البیوع۔ کیونکہ اس میں بیع سے پہلے سے حد موجود ہے۔ وقت اور طلاق
 میں بغیر پہلی حد کے دوسری انتہا نہیں لہذا پہلے پہلی حد کو داخل لیا اور دوسری حد کو نہیں لیا تو جب اسنے کہا کہ ایک سے دو تک تو
 صرف اول واقع ہوئی اور دو تک کوئی نہیں تو صرف یہی طلاق رہی بخلاف دوسرے مسئلہ کے کہ ایک سے ۳۔ تک میں اول واقع
 ہوگی اور ۳۔ تک ایک اور ہوئی ہے تو وہ بھی واقع ہوگی۔ و لونی واحده یدین دیانتہ لا فضلہ اور اگر اسنے ایک ہی طلاق مراد
 تو دیانت میں تصدیق ہوگی نہ تضاد میں۔ لانه یحتمل کلامہ لکنہ خلاف الظاہر۔ کیونکہ وہ اسکے کلام کا محتمل ہے لیکن خلاف ظاہر ہے
 وقت لہذا قاضی برخلاف الظاہر کو نہیں قبول کرے گا اور نہما بینہ و بین اللہ تعالیٰ قبول ہوگا کیونکہ مجازاً ایک اور ۳۔ کے بیچ میں صرف
 ایک عدد ہے۔ ۲۔ و لو قال انت طالق واحده فنی فحسین۔ اور اگر اسنے کہا کہ تو طالق ایک درود ہے۔ و لونی المضرب
 و الحساب۔ اور اسنے ضرب و حساب کی نیت کی۔ اولم تکن لہ نیتہ یا اسکی کچھ نیت نہیں تھی۔ فنی واحده۔ تو یہ ایک طلاق ہوگی
 و قال زفر تقع غممان لعرف الحساب۔ اور زفر فرم نے کہا کہ دو طلاقیں ہونگی بوجہ عرف حساب کے وقت۔ کیونکہ ایک کو
 دو میں ضرب دینے سے دو حاصل ہوتے ہیں۔ و ہو قول حسن بن زیاد۔ اور یہی حسن بن زیاد کا قول ہے۔ و لانا ان عمل المضرب
 فی تکثیر الاجزاء لانی زیادۃ المضروب۔ اور ہماری محبت یہ کہ ضرب کا عمل تو اجزاء کے زیادہ کرنے میں ہوتا ہے اور مضروب کو زیادہ
 کرنے میں نہیں ہوتا ہے۔ یعنی کتر عدد کے اجزاء بعد از اذامہ عدد کے ہوجاتے ہیں پس ایک کو دو میں ضرب کے یہ معنی کہ ایک کے
 اجزاء بعد از دو کے ہونگے و علی ہذا ایک کو دس میں ضرب دینے سے ایک کے دس اجزاء ہونگے۔ و تکثیر اجزاء التعلیقہ لایوم
 تعددہا۔ اور ایک تعلق کے اجزاء کی کثرت اسکو موجب نہیں کہ طلاقیں زیادہ ہوں۔ بلکہ ایک کے اجزاء چاہے بقدر ہوجاویں
 وہی ایک طلاق ہوگی۔ مترجم کتاہر کہ شیخ محقق وغیرہ نے اسپر اعتراض کیا اور قول زفر فرم کو قوی قرار دیا اور کچھ شک نہیں کہ ضرب
 کے معنی یہی معروف ہیں کہ جبکو ضرب دیا وہ مضروب کی تعداد پر اتنی گونہ بڑے جاوے مثلاً ۲ کو ۳ میں ضرب دیا تو ۶۔ چار گونہ بڑا ہے
 یعنی چار مرتبہ ۲+۲+۲+۲۔ شمار کرو کہ ۸۔ ہوئے۔ یا چار کو ۲۔ میں ضرب کے یہ معنی کہ چار کو ۲ گونہ شمار کرو کہ ۳+۳۔ یعنی دو
 لیکن مسئلہ میں مترجم کے نزدیک تحقیق جواب یہ ہے کہ جب اسنے کہا کہ طالق ایک درود ہے تو اس سے طلاق مراد نہیں بلکہ اسکا فعل
 یعنی تعلق اور یہ فعل اس قابل نہیں کہ اس میں ضرب کا اثر پیدا ہو بلکہ یہ تو اسکے فعل پر موقوف ہے لوگو یا اسنے کہا کہ میرا فعل ۲۰۔ ہے اور
 یہ اسکے فعل کے اجزاء ہونگے لیکن معنی تعلق کو معتبر رکھا اور کہا کہ ایک طلاق واقع ہوگی فافہم فانہ حق رام۔ یہ اسوقت کا تصدیق ہے
 ہوا کچھ نیت نہ۔ فان نوسی واحده و ثنین فنی ثلث۔ اور اگر اسنے ایک کو مجموعہ دو میں تصدیق کیا تو یہ تین طلاقیں واقع ہوگی۔
 وقت اگر وہ معنی طلاق سے عامی ہوگا۔ لانه یحتمل فان حرف الواو الجمع والنظر جمع الی المنطوق۔ کیونکہ کلام اسکو

مخل ہو کر نہ صرف داد و سہ جمع کے ہر طرفت اپنی نظروں کی جانب مہموم ہو گیا ہے۔ لیکن یہ اس وقت کہ عورت مدخل ہو۔ ولو کا
غیر مدخل بہایقع واحدة کما فی قولہ واحدة و ثنتین۔ اور اگر عورت غیر مدخل ہو تو واحدی ثنتین کہنے میں ایک واقع ہوگی۔
ایک اور دو کہنے میں ہر وقت کہ اول ایک واقع ہو کر آئے۔ ہوئی اور بعد دو کتا بیکار ہوا۔ یہ اس وقت کہ واحدی ثنتین میں اسنے طرفت
نظروں کو جمع کرنا جائز تھا۔ وان لوی واحدة مع ثنتین۔ اور اگر اسنے ایک مع دو کے قصد کیا فت اور تی کو کسی مع باقیقع
تو تین طلاقین واقع ہوگی۔ لان کلمۃ فی تانی بمعنی مع کما فی قولہ تعالیٰ فادخلنی عبادی امی مع عبادی۔ اس واسطے کہ فی
کبھی مع کے معنی میں آتا ہے جیسے تو اتنے فادخلنی عبادی یعنی مع عبادی فت۔ اس واسطے کہ معنی یہ کہ تو داخل ہو میرے بندوں میں
اس سے مراد نہیں کہ تو میرے بندوں کے اندر گھس جا تو ضرور ہی معنی کہ بھین کی باعث میں یعنی تے ساتھ ہو جا۔ تاکہ تے ساتھ جنت
میں داخل ہو۔ یہ سب سو فت کہ اسنے حقیقہ طرفت کے معنی نہیں لے۔ ولو لوی الطرفین یقع واحدة۔ اور اگر اسنے طرف حقیقی مراد لیا
لیتے ایک در حقیقت دو کے اندر تو بھی ایک طلاق واقع ہوگی۔ لان الطلاق لا یصلح طرفاً فیلغو اذکر الشانی۔ کیونکہ طلاق تو کسی چیز
میں طرفت ہونے کے لائق نہیں ہے۔ پس فی ثنتین کہنا تو ہو گیا فت صرف ایک طلاق کا لفظ صحیح رہ گیا۔ و یوقال اثنتین فی ثنتین
اور اگر مرد نے عورت کو کہا کہ تو طالق دو در دو ہے۔ ولو لوی الضرب و الحساب۔ اور نہت ضرب و حساب کی کبھی فت با کچھ نیت نہیں
ہے۔ نہ ثنات۔ تو یہ دو طلاق ہیں۔ وعن زفر ثلث۔ اور زفر ہر کے نزدیک تین طلاق ہیں۔ لان قضیتان کیوں اربعاً
کیونکہ تقشاسے ضرب پر کہ چار طلاقین ہو جاویں۔ لکن لا مزید للطلاق علی الثلث۔ لیکن طلاق کی زیادتی تین پر نہیں ہوتی ہے
فت تو تین واقع ہونگے اور چار لغو ہے۔ وعن زنا الاعتبار للحد کور الاول علی بایناہ۔ اور ہمارے نزدیک جو لفظ اہل ذکر
کیا اسی کا اعتبار اور چنانچہ ہم بیان کر چکے فت اور مترجم نے بتوفیق اللہ تعالیٰ عزوجل اسکو تحقیق کیا کہ مذکور اول سے تطلق مراد
ہو نہ اسکا اثر یعنی طلاق جو عورت کا وصف ہے اور تطلق اس شخص کا فعل ہے۔ وہ جب تک متعدد نہ ہوں نہیں بڑھتا مثلاً ضرب کہ اگر زیادہ
مارے اور عمر کو مارے تو در ضرب ہو میں اور اگر زیادہ عمر دیکے ایک ضرب اسے تو ایک ضرب دو میں ہے اور بیان صورت اخیر بھی صرف
ایک عورت میں ہے تو ایک ہی تطلق ہی اور جب کہا کہ دو تطلق تو دو واقع ہو میں اور حسب دو میں بیفائدہ ہے فافہم۔ م۔ یہ سب
بلحاظ عدد ہے۔ ولو قال انت طالق من ہما الی الشام فی واحدة یلک الرجعة۔ اور اگر کہا کہ تو طالق بیان سے
فک شام تک ہے تو یہ ایک ہی طلاق جمعی کہ اسکو رجعت کا اختیار ہے۔ وقال زفر ہی بائینہ لانه وصف الطلاق بال طول
اور زفر حرسے کہا کہ یہ ایک طلاق بائینہ ہے کیونکہ اسنے طلاق کو طول کے ساتھ وصف کیا۔ قلنا لا بل وصفه بالقصر۔ ہم کہتے ہیں
کہ نہیں بلکہ اسنے طلاق کو چھوٹائی سے وصف کیا۔ لانه مستی وقع وقع فی الاماکن کلھا کیونکہ جب طلاق واقع ہوتی ہے تو کل حکم
میں واقع ہوتی ہے فت۔ جہاں یہ عورت جہاں کجاوے طالق ہوگی حالانکہ اسنے تو صرف شام ہی تک طلاق پھرائی۔ لیکن جو غلطی ہے
کہ محاورہ من اس سے وراثی مراد ہو کر فی اس کو لیا جاوے کہ تعلق ایک فعل ہے خواہ درازی کے ساتھ ہو یا نہ ہو۔ ایک
طلاق جمعی ہوگا۔ ولو قال انت طالق بہکے اونے کما فی طالق فی الحال فی کل البلاد۔ اور اگر اسنے کہا کہ تو طالق ہم
میں یا اندر کہہ تو یہ فی الحال ہر شہر میں طالق ہے۔ وکذا لک لو قال انت طالق فی الہار۔ اور اگر کہا کہ تو طالق گھر میں ہے تو کجا
فی الحال ہر جگہ طالق ہے۔ لان الطلاق لا یخصص مکان دون مکان۔ کیونکہ طلاق ایسی نہیں کہ شخص کسی جگہ سے
ہو نہ دوسری جگہ سے فت۔ ان یہ احتمال ہے کہ اسکی یہ مراد ہو کہ جب تو کہے کہ اندر یا گھر کے اندر داخل ہو تب تجھے طلاق ہے۔
وان معنی یہ اذاتیت بلکہ۔ اور اگر اسنے یہ مراد لی ہو کہ جب تو کہے میں داخل ہو فت۔ یا گھر میں داخل ہو تب تجھے طلاق
ہے۔ یہ حدیث دیا ہے لا قضاہ۔ تو یہاں اسکی تصدیق ہوگی مگر قضاہ نہیں تصدیق ہوگی۔ لانه لوی الاضمار و ہو خلاف
الظاہر۔ کیونکہ اسنے ان معنی اس کا قصد کیا حالانکہ وہ ظاہر کے خلاف ہے فت۔ کیونکہ اسنے ظاہر میں کوئی شرط ذکر نہیں کی

ولو قال اذا دخلت مکة - اور اگر کہا کہ تو طلاق جب کہ میں داخل ہو۔ لم تطلق حتیٰ تدخل مکة - تو طلاق نہ ہوگی یہاں تک کہ میں داخل ہو۔ لانه علقہ بالہ دخل۔ کیونکہ اسنے طلاق کو داخل کہے ساتھ ساتھ کیا ہے۔ ولو قال فی دخولک المداہرہ فلیق باللفظ المقارنہ بین الشرط والظرف۔ اور اگر کہا کہ تو طلاق میرے دار میں داخل ہونے میں تو طلاق واقع ہوگا اسی فعل کے متعلق ہوگا کیونکہ شرط اور ظرف میں اتصال ہوتا ہے۔ فحمل علیہ عند تعذر الظرفیۃ۔ تو ظرفیت محال ہونے کی صورت میں شرط پر محمول ہوا۔ کیونکہ گھر میں داخل ہونے کے اندر طلاق واقع ہونے کے کچھ سنی نہیں تو یہی معنی ہے کہ جب گھر میں داخل ہوتا ہے تو طلاق ہے۔

فصل فی اضافة الطلاق الی الزمان۔ یہ فصل طلاق کو زمانہ کی طرف مضاف کرنے کے بیان میں ہے۔ ولو قال انت طالق غدا۔ اگر کہا کہ توکل کے روز طلاق ہے۔ وقع علیہا الطلاق بطلوع الفجر۔ توکل فجر طلوع ہوتے ہی طلاق واقع ہوگی۔ لانه وصفہا بالطلاق فی جمیع الغد وذلك یقتضی فی اول جزئ منہ۔ کیونکہ مرد نے اسکو تمام کل کے دن میں طلاق ہونے سے وصف کیا اور یہ اسی معنی میں ہے کہ کل کے اول جزئ میں طلاق پڑ جاوے۔ ان احتمال ہے کہ طلاق ظاہر یہ مراد ہو کہ کل کے روز کسی وقت میں طلاق ہے۔ ولو لم یسمی بہ آخر النہار صدق دیانہ لا یفسد لانه یؤمى التخصیص فی العموم وہو یحتمل سور اگر اسے اس کلام سے کل کے آخری دن میں طلاق ہو نامراد لیا تو دیانہ تصدیق ہوگی نہ فساد کیونکہ اسنے عموم میں تخصیص کی نیت کی سالانہ وہ اسکو محتمل ہے۔ لہذا دیانہ تصدیق ہوئی۔ وكان مخالفا للظاهر۔ اور وہ ظاہر کا مخالفت ہوا۔ لہذا قاضی حنفیہ نہیں کر سکتا۔ در حالیکہ اس میں اپنے نفع کی بات نکالتا ہے۔ اور واضح ہو کہ اکثر آدمی طلاق میں بیہودہ گویا کرتے ہیں لہذا بظلم بیان فرمایا

ولو قال انت طالق الیوم غدا۔ اور اگر کسی نے کہا کہ تو طلاق ہے آج کے روز کل۔ یہ اول بیہودہ فقرہ ہے۔ او غدا الیوم۔

کہا کہ کل آج کے روز۔ یہ دوسرا فقرہ بیہودہ ہے۔ بہر حال اسکا حکم بیان کرنا چاہیے۔ فانہ یؤخذ بادل الوقتین الذی تعویبہ۔ تو اس شخص نے دو دن وقتین میں سے جسکو اول ٹھہرے گا وہ لیا جاوے۔ فیقع فی الاول فی الیوم۔ تو پہلی صورت میں آج ہی واقع ہو جائیگی۔ و فی الثانی فی الغد۔ اور دوسری صورت میں کل کے روز واقع ہوگی۔ لانه لما قال الیوم غدا کیونکہ جب اسنے آج کل کہا۔ یعنی آج کو اول کہا۔ کان تجزأ۔ تو یہی الحال طلاق ہوئی۔ و انہ یحتمل الاضافة۔ اور جو طلاق فی الحال ہوئی ہے تو وہ آئندہ برائفت کو محتمل نہیں ہوتی۔ ولو قال غدا الیوم۔ اور جب کہا کہ کل کے روز آج۔ کان اضافة۔ تو اضافة ہوتی یعنی اول اسنے طلاق کو کل واقع ہونے کی طرف مضاف کیا پھر آج کا لفظ کہا۔ و المضاف لا تجزأ۔ اور جو طلاق

کہ آئندہ کی طرف مضاف ہو وہ بنفس نہیں ہو جاتی۔ لہذا فیہ سن البطلان الاضافة کیونکہ اس میں اضافة کو مٹا بنا لازم آتا ہے۔ و حالانکہ وہی اول ہے۔ فلما لفظ الثانی فی التفصیلین۔ تو خلاصہ یہ کہلا کہ دونوں صورتوں میں لفظ دوم لغو ہو گیا۔ و

ولو قال انت طالق فی غدا۔ اور اگر کہا کہ توکل کے روز میں طلاق ہے۔ وقال نیت آخر النہار۔ اور کہا کہ یہی نیت یہ تھی کہ کل کے آخری دن میں طلاق ہو۔ تو کچھ اختلاف نہیں کہ دیانہ اسے قول کی تصدیق ہوگی۔ رہا یہ کہ قاضی تصدیق کرے یا نہیں۔

دین فی القضاء عند ابی حنیفہ۔ تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک قاضی بھی اسکی تصدیق کرے گا۔ وقال لا یدین فی القضاء صحیحہ۔ اور صاحبین نے کہا کہ قضا قاضی اسکی تصدیق نہیں کرے گا۔ لانه وصفہا بالطلاق فی جمیع الغد فصار بمنزلہ قولہ غدا علی ما بینا۔ کیونکہ مرد نے اسکو تمام کل کے دن میں طلاق سے وصف کیا تو ایسا ہوگا جیسے اسنے کہا کہ توکل کے روز طلاق ہے چنانچہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ جب اسنے کہا کہ توکل کے روز طلاق ہے یعنی کل کے روز میں نہیں کہا تو قاضی تصدیق نہیں کرے گا۔ تو جب اسنے کل کے روز میں کہا تو یہی بمنزلہ کل کے روز کے ہے۔ لہذا فیقع فی اول جزئ منہ عند عدم النیت۔ اسی واسطے اگر کچھ نیت نہ ہو تو کل کے اول جزئ میں واقع ہوا

ہے۔ یعنی طلوع فجر ہوئے ہی بالاتفق طلاق پڑ جاتی ہے جبکہ نیت نہ ہو۔ اور جب نیت یہ بیان کرے کہ میں نے آخر جزئ میں نیت کی تھی

تو اضافة ہوتی یعنی اول اسنے طلاق کو کل واقع ہونے کی طرف مضاف کیا پھر آج کا لفظ کہا۔ و المضاف لا تجزأ۔ اور جو طلاق

کہ آئندہ کی طرف مضاف ہو وہ بنفس نہیں ہو جاتی۔ لہذا فیہ سن البطلان الاضافة کیونکہ اس میں اضافة کو مٹا بنا لازم آتا ہے۔ و حالانکہ وہی اول ہے۔ فلما لفظ الثانی فی التفصیلین۔ تو خلاصہ یہ کہلا کہ دونوں صورتوں میں لفظ دوم لغو ہو گیا۔ و

ولو قال انت طالق فی غدا۔ اور اگر کہا کہ توکل کے روز میں طلاق ہے۔ وقال نیت آخر النہار۔ اور کہا کہ یہی نیت یہ تھی کہ کل کے آخری دن میں طلاق ہو۔ تو کچھ اختلاف نہیں کہ دیانہ اسے قول کی تصدیق ہوگی۔ رہا یہ کہ قاضی تصدیق کرے یا نہیں۔

دین فی القضاء عند ابی حنیفہ۔ تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک قاضی بھی اسکی تصدیق کرے گا۔ وقال لا یدین فی القضاء صحیحہ۔ اور صاحبین نے کہا کہ قضا قاضی اسکی تصدیق نہیں کرے گا۔ لانه وصفہا بالطلاق فی جمیع الغد فصار بمنزلہ قولہ غدا علی ما بینا۔ کیونکہ مرد نے اسکو تمام کل کے دن میں طلاق سے وصف کیا تو ایسا ہوگا جیسے اسنے کہا کہ توکل کے روز طلاق ہے چنانچہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ جب اسنے کہا کہ توکل کے روز طلاق ہے یعنی کل کے روز میں نہیں کہا تو قاضی تصدیق نہیں کرے گا۔ تو جب اسنے کل کے روز میں کہا تو یہی بمنزلہ کل کے روز کے ہے۔ لہذا فیقع فی اول جزئ منہ عند عدم النیت۔ اسی واسطے اگر کچھ نیت نہ ہو تو کل کے اول جزئ میں واقع ہوا

ہے۔ یعنی طلوع فجر ہوئے ہی بالاتفق طلاق پڑ جاتی ہے جبکہ نیت نہ ہو۔ اور جب نیت یہ بیان کرے کہ میں نے آخر جزئ میں نیت کی تھی

تو اضافة ہوتی یعنی اول اسنے طلاق کو کل واقع ہونے کی طرف مضاف کیا پھر آج کا لفظ کہا۔ و المضاف لا تجزأ۔ اور جو طلاق

کہ آئندہ کی طرف مضاف ہو وہ بنفس نہیں ہو جاتی۔ لہذا فیہ سن البطلان الاضافة کیونکہ اس میں اضافة کو مٹا بنا لازم آتا ہے۔ و حالانکہ وہی اول ہے۔ فلما لفظ الثانی فی التفصیلین۔ تو خلاصہ یہ کہلا کہ دونوں صورتوں میں لفظ دوم لغو ہو گیا۔ و

ولو قال انت طالق فی غدا۔ اور اگر کہا کہ توکل کے روز میں طلاق ہے۔ وقال نیت آخر النہار۔ اور کہا کہ یہی نیت یہ تھی کہ کل کے آخری دن میں طلاق ہو۔ تو کچھ اختلاف نہیں کہ دیانہ اسے قول کی تصدیق ہوگی۔ رہا یہ کہ قاضی تصدیق کرے یا نہیں۔

دین فی القضاء عند ابی حنیفہ۔ تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک قاضی بھی اسکی تصدیق کرے گا۔ وقال لا یدین فی القضاء صحیحہ۔ اور صاحبین نے کہا کہ قضا قاضی اسکی تصدیق نہیں کرے گا۔ لانه وصفہا بالطلاق فی جمیع الغد فصار بمنزلہ قولہ غدا علی ما بینا۔ کیونکہ مرد نے اسکو تمام کل کے دن میں طلاق سے وصف کیا تو ایسا ہوگا جیسے اسنے کہا کہ توکل کے روز طلاق ہے چنانچہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ جب اسنے کہا کہ توکل کے روز طلاق ہے یعنی کل کے روز میں نہیں کہا تو قاضی تصدیق نہیں کرے گا۔ تو جب اسنے کل کے روز میں کہا تو یہی بمنزلہ کل کے روز کے ہے۔ لہذا فیقع فی اول جزئ منہ عند عدم النیت۔ اسی واسطے اگر کچھ نیت نہ ہو تو کل کے اول جزئ میں واقع ہوا

تو نفسی نہیں تصدیق کر گا جیسے بدون حرج طرفت کے کل کے روز گنتے میں نہیں تصدیق کرتا تھا۔ وہ مالان حذفت فی واثبات
سوار۔ اور یہ اس وجہ سے کہ حرف طرفت (فی یا دین) کو نکال ڈالنا دو دن برابر ہیں۔ خواہ کہو کہ کل کے روز میں طلاق
کا کوکل کے روز طلاق ہے۔ لانا طرفت فی الحالیین۔ کیونکہ کل کا روز تو دو دن حال میں طرفت ہے۔ ولابی حنیفہ ترجمہ انہ لوی
حقیقہ کلامہ لان کلمہ فی اللطرف والظرفیہ لا یقتضی الاستیعاب۔ اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اسنے آخری جزو میں واقع
ہونے کی نیت سے اپنے کلام کے حقیقی معنی مراد سے اس واسطے کہ (فی یعنی میں) واسطے طرفت کے ہے اور طرفت ہونا اسکو مقتضی نہیں کہ
تمام دن کو گہرے وقت۔ بلکہ کل کسی وقت میں طلاق واقع ہو تو حقیقت میں کل کے دن میں طلاق ہوئی۔ رہا یہ کہ جس صورت میں اسنے
کہا کہ کل کے روز میں طلاق ہے اور کج نیت نہ کی تو طلوع فجر ہوتے ہی بالاتفاق کیوں طلاق واقع ہوتی ہے جواب یہ کہ طلوع فجر ہوتے ہی
کل کا ان شروع ہوا اور کل کے دن میں سب جزو برابر ہیں کیونکہ اسکی نیت کچھ نہیں تو اول ہی جزو کو اول کیا جاوے چنانچہ
فرمایا۔ وتبعین البحر الاول ضرورۃ عدم المزاحم۔ اور اول جزو کو طلاق کے لیے معین کرنا اس واسطے کہ بالفرض کوئی مزاحم نہیں
فاذا عین آخر انہما رکان التبعین التصدیری اولے بالا اعتبار من الضروری۔ پس جب اسنے آخری دن کا جزو
بیا تو قصد اس جزو کا معین کرنا بہ نسبت ضروری نہیں کے اولی ہے۔ یہ اس وقت کہ حرف (فی یعنی میں) لکھا اسنے دن کے کسی
روز میں واقع ہو چکا حقیقی کلام کر دیا۔ بخلاف قولہ عدا۔ برخلاف اسکا جب کل کا روز کہا۔ اور کل کے روز میں نہیں کہا۔
تو کل کا روز پڑا لیا۔ لانا یقتضی الاستیعاب۔ کیونکہ تمام دن بھر پور کو مقتضی ہے۔ حیث وصفنا ہذہ الصنفہ مضافاً
اسے تسمیۃ الغد۔ چنانچہ عورت کو طلاق ہونے کی صفت کے ساتھ تمام کل کی جانب مضاف کیا۔ نظیرہ اذ قال والسد لاصون
عمری۔ اسکی نظیر یہ کہ واستدین اپنی عمر بھر روزہ رہو گا۔ چنانچہ تمام عمر لازم ہے کیونکہ اسنے عمر میں نہیں کہا۔ ونظیر الاول
لا صوم فی عمری۔ اور اول کی نظیر یہ کہ واستدین اپنی عمر میں روزہ رکھو گا۔ حتی کہ نقطہ رمضان کے روزہ رکھنے سے
قسم ہوئی ہو جائیگی۔ وعلی ہذا الدہرونی الدہر۔ اور اسکا طرہ ہر سال بھر اور سال میں کئی دفعہ فقہاء میں اختلاف ہے کہ ہر
سندہ زمانہ ہے چنانچہ باب قسم میں آویگا۔ مترجم نے ظاہری ترجمہ کر دیا کیونکہ مسئلہ تو یہاں یہ ہے کہ واستدین تمام دہر روزہ رکھو گا تو لازم ہے
کہ ہر سال رکھے سوائے عید بقربہ وشریق کے اور اگر کہا کہ واستدین روزہ رکھو گا تو ماہ رمضان کافی ہے مگر اگر نفل مراد ہو
تو کسی روزہ کافی ہے۔ بجز وضع ہو کہ عربی زبان میں غم کے معنی جو کل کا روز آوے گا۔ اور اس وہ کل کا روز جو گزر گیا۔ ولو قال انت
طالق اس۔ اور اگر عورت سے کہا کہ تکرر سے ہوئے کل طلاق ہے۔ پس اگر اس وقت یہ عورت اسکی منکوہ تھی تو ابھی طلاق واقع
ہوگی اور اگر کل یہ عورت اسکی جو روز تھی۔ وقد تزوجنا الیوم۔ اور آج اس عورت سے نکاح کیا ہے۔ لم یقع شیء منہ کج بھی واقع
نہوگ۔ لانا سندہ الی حالہ سمودۃ متافیۃ لمالکیۃ الخلاق متفقہ۔ کیونکہ اسنے طلاق کو ایسی حالت سمودہ کی طرف
نسبت کیا جو طلاق کے تک ہونے سے متانی ہے تو یہ لغو ہوگی۔ کیونکہ اس حالت میں یہ عورت محض اجنبیہ تھی جیسے اسکو طلاق کا ختبا
ہی نہیں ہے۔ کما اذ قال انت طالق قبل ان یخلق۔ جیسے کہا کہ تو طلاق ہے قبل اسکا کہ میں پیدا کیا جاؤں۔
تو یہ لغو ہوتا ہے۔ علاوہ اسکے یہ خبر ہو چکا کہ انت طالق دراصل خبر ہے اور ضرورت کی وجہ سے اسکو انشاء طلاق کرتے ہیں اور
بیان اسنے گزرے زمانہ سے خبر دی ہے۔ تو اسکو انشاء طلاق پر کھنا ضرور نہوا۔ لانا یکن یصح اخبار عن عدم النکاح
عن کو نہما مطلقہ بتطریق غیرہ من الازواج۔ کیونکہ اس کلام کو خبر عہدہ انا صحیح تھا ہے خواہ اس طرح کہ اس وقت اس عورت
سے ساتھ نکاح نہیں تھا یا اس طرح کہ عورت کسی دوسرے شوہر کے طلاق دینے سے کل مطلقہ تھی۔ اور آج یہ نکاح میں
پہری منکوہ ہے اگرچہ اس عورت کو کبھی کسی شوہر نے طلاق نہ دی ہو بلکہ اسنے جھوٹ ہی کہا ہو جیسے اول میں کہ کل تو طلاق تھی مجاہد
سنی کہ کل میرے ذریعے در بیان بالکل بدال تھی کوئی تعلق نہیں تھا اور آج تعلق زوجیت پیدا ہوا ہے تو تزوج اول میں

تراکما حکم امام مصنف نے ذکر کیا کہ - موتہا بمنزلہ موتہ ہو صحیح - عورت کا مرنا بمنزلہ مرد کے مرنے کے ہے اور یہی قول صحیح ہے وقت بظاہر
 وایت نماز کے کہ نہیں اور وہ صحیح نہیں ہے۔ ن - ایہ کہ کلمہ اذا - یا - اذا - بشرط وقت دون میں استعمال ہو تا ہے تو فرمایا - ولو قوا
 انت طالق اذا لم اطلقک اور اگر کہا کہ جب میں تجھے طلاق نہ دن تو طلاق ہے - او اذا لم اطلقک - یا جبھی کہ میں تجھے
 طلاق نہ دن - اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس کا معنی یہ کہ اگر وقت گزر جاوے کہ میں طلاق نہ دن لہذا فرمایا - کہ لطلق حتی
 موت عند الی حنیفہ - اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک طلاق نہیں ہوگی جانتا کہ مر جاوے - پھر اس وقت تحقیق ہوگا کہ اب
 وقت بالکل گزر گیا حتی کہ شرط پوری نہیں کر سکتا اور عورت مری تو بھی حکم ہوگا کہ وہ مطلقہ مری ہے - سو قال لطلق حین سکت
 اور صاحبین نے کہا کہ حیدم جب ہوا وہ طلاق ہوگئی - اس بنا پر کہ اذا - میں شرط کے معنی نہیں ہیں - لان کلمت اذا للوقت
 قال اللہ تعالیٰ اذا الشمس کورت - کیونکہ کلمہ اذا بمعنی وقت ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا اذا الشمس کورت - کیونکہ یہی معنی میں کہ
 وہ وقت یاد کر جب آفتاب بے نور ہو جائیگا - یعنی وقت قیامت تو صرت وقت کے معنی ہونے اور شرط یہ نہیں ہے کیونکہ یہ قطعی واقعہ ہوگا
 اور شرط ہمیشہ شک کی چیز ہے - اور واضح ہو کہ شرط و جزا میں جب فعل مضارع ہوتا ہے تو مضارع کو جزم ہو جاتا ہے پس اگر جزم نہ ہو تو معنی
 شرط نہیں بنا پڑتا - وقال قائلہم - و اذا لم یکن کویمہ ادعی لہا - و اذا یحاسب الکیس یدعی جندب - اور عرب کے
 شاعر نے کہا ہے اور جب کوئی کہہ دے یعنی پیش آتی ہے تو اسکے لیے میں بلایا جاتا ہوں - اور جب حلوانا نثر تیار ہوتا ہے تو جندب کی
 دعوت ہوتی ہے وقت - مجھے بوجہ بھی نہیں جانا - اس سے استدلال کیا کہ شرط کے لیے نہیں ہے ورنہ (اذا لم یکن) اور (ادعی لہا) کی جگہ
 (ادعی لہا) اور (یحاسب) و (یجلب) کی جگہ (یحس) و (یرج) رہتا - اور اگر ابا رہے تو وزن شعر خیر باد کہ جاوے پس ظاہر ہوا کہ معنی شرط
 نہ اردین بلکہ اذا صرت وقت کے معنی میں ہے - قصائد بمنزلہ معنی و معنی ما - تو وہ معنی اور معنی اسکے مانند ہوگیا - اور چونکہ معنی میں
 خاموش ہونے ہی طلاق پڑتی تھی تو اذا میں بھی یہی ہی خاموش ہوتی ہے طلاق ہوگی کیونکہ معنی و اذا میں فرق نہیں نکلا سولہذا
 لو قال لامرأۃ انت طالق اذا شئت - اور اس فرق نہ ہونے کی وجہ سے جب اپنی جورو سے کہا کہ طلاق ہے جب تو چاہے
 - یعنی عورت کے ہاتھ میں اختیار دیا کہ جب چاہے اپنے آپ کو طلاق دیدے - لہذا یخرج الامر من یدہا بالیقین امر من لجلس
 کما فی قولہ شی شئت - تو مجلس سے کھڑے ہو جانے کی وجہ سے عورت کے قبضہ سے یہ اختیار باہر نہوگا جیسے معنی شئت میں جو معنی
 یعنی اگر عورت سے کہا کہ انت طالق تھی شئت - تو حکم یہ کہ اگر عورت اس مجلس سے اٹھ کھڑی ہوئی تو بھی اسکو اختیار باقی ہے جب
 چاہے اپنے آپ کو طلاق دے اور یہی حکم اذا شئت ہے تو معنی و اذا میں فرق نہوا برخلات ان شئت یعنی شرط کی کہ اگر تو چاہے
 پس اس مجلس تک عورت چاہے طلاق دے لے اور اگر مجلس سے کھڑی ہوگئی یا کسی طرح مجلس پہلی تو یہ اختیار عورت کے ہاتھ
 سے نکل گیا پس معلوم ہوا کہ اذا مانند معنی ہے اور مانند این شرط یہ نہیں ہے - ولابی حنیفہ انہ یستعمل فی الشرط ایضا - اور ابو حنیفہ
 کی دلیل یہ کہ اذا کا استعمال شرط میں بھی ہوتا ہے - اور وقت کے معنی میں بھی ہوتا ہے چنانچہ وقت کی مثال تو اب پرکھو ہی اور شرط کی مثال
 قال قائلہم - عرب کے شاعر نے کہا ہے - واستغن ما غناک ربک بالغنی - اور یہی پروائی رکھ جب تک غنی رکھے تھکو میرا رب
 تھو میری کے ساتھ - یعنی جب تک تو مالدار ہو تو اپنی لباس وغیرہ کی آرائش میں کچھ پروا مت کر - چاہے سیلا دھوٹا کپڑا پہن لے - و اذا
 تھکوک نحصا صیدہ فتجمل - اور جب تجھے محتاجی پہنچے تو اپنے آپ کو آراستہ رکھ - تاکہ تجھے کوئی نظر حقارت سے نہ دیکھے اور
 و عمن خوش نمون کیونکہ اللہ کا بھٹا پرانا پناہ اسکی تو اسے برکھل ہوتا ہے خبر یہ تو شرک کے معنی تھے اور غرض یہاں یہ کہ اس شعر میں
 اذا شرط کے معنی میں آیا ہے کیونکہ اگر یہ نہ ہوتا تو اد تعجبک جزم نہوتا بلکہ اذا تعجبک ہی ب - کے ساتھ ہوتا - پس معلوم ہوا کہ اذا کسی
 شرط پر آتا ہے اور کسی مرت وقت کے معنی میں آتا ہے - فان اریدہ الشرط لم تطلق فی الحال وان اریدہ الوقت تطلق
 پس مسئلہ کے کلام میں اگر اذا سے شرط مراد ہو تو وہ عورت فی الحال مطلقہ نہوگی اور اگر اس سے وقت مراد ہو تو فی الحال مطلقہ ہو جائیگی

فان پس اب شک پیدا ہو گیا۔ فلا تطلق بالشک والاحتمال۔ تشک و احتمال کے ہوتے ہوئے وہ مطلق نہ ہوگی۔ خلاصہ کے
 تشک میں حکم ہمیشہ یہ ہوتا ہے کہ جو بات ثابت ہو وہ شک سے نہیں بنتی ہے اور وہ چیز ثابت ہو وہ شک سے نہیں بنتی۔ اور بیان نکاح ثابت
 ہے پس شک سے نہیں جائیگا۔ بخلاف مسئلہ المشیت۔ بخلاف مشیت کے فتنے میں جسین عورت کو اختیار دیا ہے تو وہ ان میں
 اور مشیت کہنے میں ہی احتمال ہے کہ وہ شرطیہ ہے یا ذاتیہ ہے تو وہ ان میں بھی شک پڑا۔ لانه علی اعتبار انہ للوقت لا یخرج الامر من ہذا
 کیونکہ بلحاظ اسکے کہ وہ وقت کے لیے ہے یہ حکم ہوگا کہ عورت کے ہاتھ سے اختیار باہر نہ ہو۔ و علی اعتبار انہ للشرط یخرج۔ اور بلحاظ اسکے کہ وہ
 شرط کے لیے ہے حکم ہوگا کہ عورت کے ہاتھ سے اختیار نکل جاوے۔ و الامر صار فی یدہا فلا یخرج بالشک
 و الاحتمال۔ اور بیان عورت کے اختیار میں اور طلاق ہو چکا ہے تو وہ اس شک کی وجہ سے خارج نہیں ہوگا۔ و لہذا مشیت کے
 مسئلہ میں یہ حکم ہے کہ عورت کو اختیار ہو گیا اور یہ حکم اس وجہ سے نہیں کہ اگر مشیت کے مرتد ہونے کے معنی میں ہے جیسا کہ صاحبین نے فرمایا
 ہے بلکہ اس لیے کہ اگر حال مشکوک ہے اور عورت کو اختیار ہو چکا ہے اس شک سے خارج نہیں ہوگا۔ اور بیان نکاح قائم ہے تو وہ شک سے طلاق
 نہیں ہوگا۔ و ہذا الخلاف فیما اذا لم یکن لہ نیت۔ اور یہ اختلاف اس صورت میں ہے کہ مرد کی کچھ نیت نہ ہو۔ اور اگر اسے کہا کہ نیت
 طلاق اذا لم اطلقک۔ تو طلاق ہے جب میں تجھے طلاق نہ دوں۔ اور کہا کہ میری آہن نیت ہے تو طلاق اسکی نیت پر حکم ہوگا۔ اما اذا
 نومی الوقت یقع فی الحال پس اگر اسے (اذا سے) وقت کی نیت کی یعنی جو وقت تجھے طلاق نہ دوں تو عورت فی الحال نکاح
 ہونے پر طلاق ہو جائیگی۔ و فی الاموال الضعیفہ کا بھی قول ہے۔ ولو لومی الشرط یقع فی آخر العمر۔ اور اگر اسے شرط کی نیت
 کی ہو یعنی اگر طلاق نہ دوں تو طلاق آخر عمر میں واقع ہوگی۔ و فی صاحبین کا قول ہے۔ لان اللفظ یکتملہا۔ کیونکہ
 لفظ ان دون معنی کو کمال ہے۔ و جس معنی کی نسبت سے نیت بیان کی ہے معنی متعدی ہو جائیگی جیسا کہ سابق میں بیان ہوا ہے
 و یقال انت طالق نامہ اذ انت طالق اور اگر کہا کہ تو طلاق ہے درحقیقت میں تجھے طلاق نہ دوں تو طلاق ہے۔ فی طالق
 ہمد و التظنیۃ۔ و سزاوارہ عورت اسی تظنیۃ سے طلاق ہوئی۔ معا و قال ذناب موصول ہے۔ اور سنی اشکان یہ کہ اسے
 نیت طالق کہہ دیا بیان کیا۔ و تب یہی تظنیۃ واقع ہوگی۔ توضیح یہ ہے کہ جب اسے کہا کہ تجھے طلاق نہ دوں تب تو طلاق نہیں ہے
 طلاق دیدی تو پھر مضافات طلاق بقول انت طالق نامہ اطلاق کی وجہ سے طلاق نہ ہوگی کیونکہ وہ خابوش نہیں ہوا بلکہ انت طالق
 اسے طلاق دیدی۔ و القیاس ان یقع المصاف۔ اور قیاس یہ ہے جہاں کہ مضاف طالق ہی واقع ہو۔ فیقہان ان کہتے
 مدخول بہا و ہو قول زفر لانہ وجد زمان لم یطلقہا فیہ وان قل وہو زمان قول انت طالق قبل ان یفرغ منہا
 تو وہ طلاق میں واقع ہوئی اگر عورت مدخول ہو اور وہی زفر کا قول ہے کیونکہ ایسا زمانہ پایا گیا جس میں عورت کو طلاق نہیں دی اگرچہ
 زمانہ قلیل ہے اور یہ زمانہ اسے کہنے تک کہ انت طالق قبل اس جملے سے فراغت کا ہے۔ کیونکہ بعد اس جملے سے فراغت کے تو معلوم ہے
 کہ اسے طلاق دیدی۔ اور جب تک صرف انت۔ یا ط۔ کہا اتنی دیر تک وقت ایسا نکلا کہ اتنی طلاق نہیں دی۔ اور عورت کو طلاق میں آج
 ستر جہت کہ ہے کہ اتنا قلیل زمانہ مراد نہیں کیونکہ اسے یہ کہا کہ طلاق نہ دوں تو طلاق ہے۔ پس اتنا زمانہ جس میں طلاق دے سکے یعنی انت طالق
 کہہ سکے۔ اور جہاں جہاں ہے پھر اگر اس میں طلاق نہ ہو تو البتہ طلاق ہوگی اور بیان اسے طلاق کہہ دیا کہ زمانہ نہیں چھوڑا تو مضاف
 طلاق نہیں ہو سکتی ہاں ہی طلاق واقع ہوگی جو انت طالق سے دیدی۔ لہذا قیاس ترک کر کے سخاں لیا گیا جو الاستحسان ہے
 زمان البرستی عن لیسین بدلایہ الحال سخاں کی وجہ یہ ہے کہ قسم سچی ہونے تک کہ زمانہ قسم میں سے مستثنیٰ ہے بدوالات
 و گویا اسے کہا کہ طلاق دینے کا زمانہ چھوڑ کر باقی اگر زمانہ گزرے جس میں تجھے طلاق نہ دوں تو طلاق نہ ہوگی کیونکہ حالت ہی مستثنیٰ
 ہے۔ لان البہر ہو المقصود ولا یمکنہ تحقق البر الا ان یحل ہذا القدر مستثنیٰ۔ کیونکہ قسم میں سچا ہونا اصلی مقصود ہے اور سخاں
 کو ثابت کرنا ممکن نہیں مگر اسی طور پر کہ بعد طلاق دینے کے زمانہ کو مستثنیٰ کہا جاوے۔ و بدوالات کلام ہی ہے کیونکہ اسے جب یہ کہا

کہ ایسا زمانہ گزرے جس میں تجھے طلاق نمودن تو تو طلاق کر پس فرماتا زمانہ دیکھا جاوے جس میں وہ طلاق دیکھتا تھا یعنی انت طلاق
 پر اہل کہہ سکتا تھا اور اس سے کم نکاح دلائل کام ہو۔ واصلہ من خلف لیسکن ہذا الدار فاشتعل بالنقل من ساعت
 اور اصل اس مسئلہ کی وہ مسئلہ ہے کہ کسی نے قسم کھائی کہ اس گھر میں نہیں رہوں گا پس اسی گھر میں سے اسباب قتل کرنے میں مشغول
 ہو گیا تو اسے قتل کرنے تک کا زمانہ اسکی قسم سے مستثنیٰ ہے۔ واخوات علی ما یتیک فی الایمان انشاء اللہ تعالیٰ۔
 اور اس مسئلہ کے مانند مسائل جناب کتب الاملیان میں انشاء اللہ تعالیٰ آویں گے۔ اس مسئلہ طلاق کے اصول میں۔ و من قل
 لامرأة یوم اتزوجک فانک طالق فتزوجها لیا طلقت۔ جسے ایک عورت سے کہا کہ جس دن تجھے تزویج کروں پس تو طلاق کر
 پھر اس عورت سے نکاح کیا تو یہی حالت ہو جائیگی کہ کیونکہ یوم یعنی دن کے لفظ سے کبھی روز روشن ہوا اور کبھی مطلقاً وقت پس نماز
 وقت ہی مراد ہے چنانچہ فرمایا۔ لان الیوم نیکر و پراد بہ بیاض النہار۔ کیونکہ یوم یعنی دن ہو لاجائتا ہے اور اس سے روز روشن
 مراد لیا جاتا ہے۔ فیعمل علیہ اذا قرن بالفعل یمتدک الصوم۔ تو یوم اسی معنی پر محمول کیا جاتا ہے جب یوم کے ساتھ کوئی ایسا فعل
 لیا جاوے جو درازت میں ہوتا ہے جیسے روزہ۔ یا جیسے کہا کہ دن میں سفر کرونگا۔ والامر بالیوم۔ اور جیسے کہ دن میں خیر
 دینا۔ مثلاً عورت سے کہا کہ تیرا کام میرے اختیار ہے جس دن میں خلیفہ شخص آوے۔ لانه یراد بہ المعیار و ہذا الیق۔ اسکی معنی
 یہ ہے کہ مراد دن سے ایک معیار ہے اور روز روشن سے فعل کے لائق ہے۔ غلام یہ کہ جو فعل زمانہ دراز میں ہوتا ہے تو اس
 فعل کا وقت معیار ہوتا ہے اور وقت معیار کہ اس سے زیادہ ہو جیسے روزہ ہے کہ ابتداء سے انتہاء تک روزہ میں گھر اور خاندان پر تک
 نماز پڑھنے کے وقت ظہر سے دراز ہے چار رکعت فرض سے زائد وقت بچاتا ہے۔ اسی وجہ سے جب وقت ظہر میں چار رکعت پڑھیں
 یہ ضرور نہیں کہ یہ فریضہ ہو جائے کیونکہ اس میں فریضہ و بہت سی چار چار نماز ہو سکتی ہیں لہذا ہرگز کہنا کہ فرض کی نیت ضرور ہے بخلاف
 معیار کے کہ جب رمضان کے دن میں اسے روزہ رکھا اور نیت نہ کی تو روزہ رمضان ہو گیا کیونکہ اس وقت میں دوسرے روزہ کی گنجائش
 نہیں ہے۔ جب یہ معلوم ہوا تو ہم کہتے ہیں کہ جب کسی نے ایسا فعل لیا جو درازت میں ہوا ہے تو دن کو اسے اس فعل کا معیار بنایا جاتا
 ہے مناسب یہ کہ روز روشن ہو طلوع فجر سے خوب تک دراز ہوتا ہے مراد لیا جاوے۔ کیونکہ دن بولتے ہیں کبھی روز روشن مراد ہوتا ہے۔ و
 نیز کہ ویراد یہ مطلق الوقت۔ اور کبھی دن کا لفظ لیا اس سے مطلق وقت مراد لیا جاتا ہے۔ لیکن جو فعل کہ درازت میں ہوتا ہے
 اسے ساتھ میں روز۔ معنی وقت مراد لینا مناسب نہیں ہے کیونکہ مطلق وقت تو ایک دم کو بھی شامل ہے تو معلوم ہوا کہ مطلق وقت
 ایسے فعل کے ساتھ مراد لیا جاوے جو درازت میں چاہتا ہے۔ قال اللہ تعالیٰ و من لولہم یومئذ و برہ۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے
 جہاد میں کا فرقہ کے مقابلے سے بھاگنے کی مذمت و تعذیب فرمائی کہ جو کوئی مسلمان اس دن میں اپنے پیٹھ دیکر بھاگے اتنی وقت
 اب یہ خوب معلوم ہے کہ دن سے یہ مراد نہیں کہ کوئی روز روشن میں بھاگے وہ مستوجب عقاب ہے اور جو رات میں بھاگے وہ مذموم
 نہیں بلکہ۔ المراد یہ مطلق الوقت ساس سے مراد مطلق وقت ہے۔ کسی وقت میں کا فرقہ کے مقابلے سے بھاگنا جائز نہیں بلکہ
 موازنہ ٹھیک ہے۔ فیعمل علیہ اذا قرن بالفعل لایمتد تو دن کا لفظ اسی معنی پر محمول ہوا ہے جبکہ دن ایسے فعل کے ساتھ لیا جاوے
 جو فعل دراز میں ہوتا ہے۔ جیسے آیت میں پیٹھ پھرنے کا وہ ایک دم میں ہو جاتا ہے۔ رہا مسئلہ میں یوم کے ساتھ مطلق وقت کا فعل لیا ہے
 و الطلاق من ہذا القبیل۔ اور طلاق بھی اسی قسم سے ہے کہ وہ ایک دم میں ہو جاتا ہے کچھ وقت مدد تک ضرورت نہیں ہوتی
 اور معلوم ہوا کہ جب فعل درازت میں ہے تو دن سے مطلق وقت مراد ہوتا ہے۔ فیصلح اللیل والنہار۔ تو رات و دن دونوں کو
 ہوا کہ وقت و خواہ رات میں نکاح کرے خواہ دن میں طلاق واقع ہوگی تو قولہ جس دن تجھے نکاح کروں۔ معنی یہ کہ جو وقت تجھے نکاح کروں
 تو طلاق ہے۔ پھر یہ بات ظاہر ہے کہ دن کے یہ معنی عرف میں ہیں درحقیقت میں دن کے معنی روز روشن ہیں۔ لوقال عقیبہ بہ بائنا
 النہار فاحتم۔ اور اگر اسے کہا کہ میں نے خاکہ روز روشن مراد لیا تھا۔ جب عورت سے کہا تھا کہ تجھے جس دن نکاح کروں تو

تھیں کہ اگر تھیں روز روشن میں نکاح کر دیا تو وہ باطل ہے اس لئے کہ اس عورت سے رات میں نکاح کیا ہے۔ روز
 فی القضا والانی لوی حقیقہ کلامہ۔ وقاضی بھی اسکے دل کی تصدیق کہ نکاح کیا گیا اس لئے اپنے کلام کے حقیقی معنی مراد لیے ہیں
 واللیل لا یتناول الا السواد والنهار لا یتناول الا البیاض خاصہ وہو اللغۃ۔ اور لیل یعنی رات نہیں شامل کرنا
 آری کی کو اور نہ رات یعنی دن نہیں شامل مگر خاصہ روشنی کو اور لغت یہی ہے۔ اور جب قاضی نے تصدیق کی تو باتہ اللہ تعالیٰ
 کے نزدیک اپنی نیت پر بدرجہ اولیٰ سچا ہوگا۔ راجو محارکہ کو اور نہ کہ ہو یعنی دن کبھی روز روشن کے سوا مطلق وقت کے معنی
 بہ محمول ہوتا ہے جبکہ ایسے فعل کے ساتھ ہو جو وقت دراز نہیں چاہتا ہے تو یہ مجازی استعمال ہے پھر جب اسے حقیقت کی نیت بیان
 کی تو حقیقت منسحب ہے۔

فصل۔ ومن قال لامرأۃ انما شک طالق۔ جسے اپنی جہت سے کہا کہ میں تجھے طالق ہوں۔ فلیس لشیء من
 نومی طلاقا۔ تو یہ کلام کچھ نہیں ہے اگرچہ اسے طلاق کی نیت کی ہو۔ ولو قال شک بائن۔ اور اگر کہا کہ میں تجھے بائن
 ہوں۔ یعنی محض بے لگاؤ اور جفا۔ او علیک حرام۔ یا میں تجھ پر حرام ہوں۔ نیومی الطلاق فی طالق۔ حالانکہ اسکی
 نیت طلاق ہے و عورت طالعہ ہو جائیگی۔ وقال انما فی الطلاق فی الوحد الاول ایضا اذا لوی۔ اور شافی نے
 کہا کہ پہلی صورت میں بھی طلاق واقع ہوگی جبکہ اسے نیت کی ہو۔ لان ملک الشکل مشترک بین الزوجین حتی ملک
 المطالبۃ بالوطی کما یملک ہو المطالبۃ بالتکلیف وکنہ الملک مشترک بینہما۔ کیونکہ نکاحی ملک شوہر و زوجہ دونوں میں
 مشترک ہے حتی کہ عورت کو مرد پر دلی کرنے کا مطالبہ پہنچتا ہے جیسے مرد کو عورت پر قابو دینے کا مطالبہ پہنچتا ہے اور اسے صلح طلب بھی ہوتا ہے
 میں مشترک ہے و ناسی اصل عورت کو حلال طور پر حق ہے کہ شوہر سے مطالبہ کرے کہ وہ اسکے ساتھ دلی کرے جیسے شوہر کو حلال ہے کہ
 عورت سے مطالبہ کرے کہ وہ اسکو دلی کرنے کا قابو دے۔ و الطلاق وضع الازالتہما۔ اور طلاق اسی صلت و مطالبہ کو دور کرنے
 کے واسطے موضوع ہوا ہے۔ فصیح مضافا الیہ کما یصح مضافا الیہا۔ و طلاق کی نسبت مرد کی طرف بھی صحیح ہے جیسے عورت کی طرف
 صحیح ہے نیت یعنی جیسے عورت کی طرف طلاق کی نسبت سے یہ معنی کہ تیرا مطالبہ صلت دور ہوئی۔ یونہی مرد کی طرف طلاق کی نسبت
 شوہر کے کہ میری صلت و مطالبہ دور ہوا۔ کما فی الابانہ و التحریم۔ جسے بائن کرنا و حرام کرنا ہے۔ چنانچہ خود طلاق صحیح معنی ہے اگر
 کہا کہ میں تجھے بائن یا تجھ پر حرام ہوں جبکہ نیت ہو۔ و لسان الطلاق لازالۃ العید و ہو فیہا و عن الزوج۔ اور ہمارے اصل
 یہ کہ طلاق اصل میں بیڑی زائل کرنے کے لیے ہے اور بیڑی کا وجود عورت میں ہے نہ شوہر میں۔ و شوہر کی طرف طلاق کی نسبت
 رایگان ہے۔ الا تری انہا ہی الامتوۃ عن التزوج بزواج آخر و الخروج سکیا نہیں دیکھے کہ عورت ہی و نیت کی گئی ہے کہ
 دوسرے شوہر سے نکاح کرے گا اور گھر سے باہر نہ جاوے۔ کیونکہ اسکے ہاتھ میں شوہر کی بیڑی ہے۔ اور شوہر آنا ہے۔
 اسکو یہ باتیں منع نہیں ہیں۔ سادہ طلاق کا لفظ کچھ لگدور کرنے کے لیے موضوع نہیں۔ ولو کان لازالۃ الملک فہو علیہا لامتنہا
 و اگر فرض کریں کہ طلاق واسطے لگدور کرنے کے موضوع ہے تو بھی وہ عورت پر ہوگی نہ عورت کی طرف سے۔ و نیت شوہر کا بلکہ
 میں تجھے یعنی تیری طرف سے طالق ہوں محض اصل ہے۔ لانا ملک و الزوج مالک۔ کیونکہ عورت تو ملک ہے اور شوہر اسکا مالک ہے۔
 و لہذا سمیت منکوہہ۔ اور اسی ملک ہونے کی وجہ سے اسکا نام منکوہہ رکھا گیا ہے۔ اور شوہر نے ملک ہے۔ بخلاف
 الابانہ لانا لازالۃ الوصلہ ہی طلاق ہے۔ برخلاف جہاں کرنے کے لیے کہ وہ باہمی انفصال دور کرنے کے لیے ہے اور وہ دونوں
 میں مشترک ہے۔ و بخلاف التحریم لانا لازالۃ الملک و ہو مشترک۔ اور برخلاف تحریم کے کیونکہ وہ صلت دور کرنے کے لیے ہے نہ کہ
 صلت دور کرنے میں مشترک ہے۔ فصحت اخافتہا الیہا و لا یصح مضافا الیہا۔ پس بائن ہونے و حرام ہونے کی نسبت
 ان کی طرف صحیح ہے اور طلاق کی نسبت نہیں صحیح ہے۔ و لو قال انت طالق و احدہما لولا غنیمت

اور اگر شوہر نے کہا کہ تو طالق ایک طلاق ہی یا نہیں ہے تو یہ قول کچھ نہیں ہے۔ فقہ میں یہی قول ائمہ ثلاثہ جہاں ہے۔ قال رحمہ اللہ کہنا
 ذکر فی الجامع الصغیر من غیر خلاف۔ مصنف نے کہا کہ یوں ہی جامع صغیر من جہاں ذکر اختلاف کے مذکور ہے وہ فقہ میں
 اس میں اختلاف ہے۔ وہاں قول ابی حنیفہ والی یوسف آخری۔ اور یہ ابو حنیفہ و آخری قول ابو یوسف کا ہے۔ وغلی قول محمد
 ہو قول ابی یوسف اولی تطلق واحدہ رجعیۃ۔ اور امام محمد کے قول پر اور یہی ابو یوسف کا پہلا قول ہے کہ اس پر ایک طلاق ہی
 واقع ہوگی۔ ذکر قول محمدی کتاب الطلاق فیما اذا قال لامرأۃ انت طالق واحدہ اولیٰ نشئی۔ امام محمد کا یہ قول مبسوط
 کی کتاب الطلاق میں اس صورت میں مذکور ہے کہ ایک نے اپنی عورت سے کہا کہ تو طالق ایک طلاق یا کچھ نہیں ہے۔ فقہ امام محمد
 نے کہا کہ ایک طلاق رجعی واقع ہوگی۔ ولا فرق بین المسالین۔ اور دونوں مسئلہ میں کچھ فرق نہیں ہے۔ فقہ کیونکہ بیان بھی جو
 مذکور ہے وہی معنی ہیں۔ بلکہ اگر کہا کہ تو طالق یا غیر طالق ہے یا تو طلقت ثلاث یا نہیں ہے۔ سب ایک معنی ہیں۔ ولو کان المذکور رہنا قول
 النکل۔ اور اگر ناکہ جو حکم بیان مذکور ہے یعنی جامع صغیر میں وہ ابو حنیفہ و ابو یوسف و محمد سب کا قول ہے۔ فعن محمد و اسحاق۔ تو
 امام محمد سے دو روایتیں ہیں فقہ روایت جامع صغیر میں کچھ نہیں واقع ہوگی اور روایت مبسوط میں ایک طلاق رجعی واقع ہوگی۔ لہذا
 داخل الشک فی الواحدۃ۔ امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ اسنے شک کو واحدہ میں داخل کیا فقہ کیونکہ تو طالق واحدہ یا نہیں کہا
 تو شک واحدہ میں ہے۔ لہذا قول کلہما وینہما وین النفی۔ کیونکہ اسنے حرت (یا) کو واحدہ اور نہیں کے درمیان لایا ہے فیستط
 اعتبار الواحدۃ۔ تو واحدہ کا اعتبار ساقط ہو گیا۔ وبقی قول انت طالق۔ اور انت طالق باقی رہ گیا فقہ اور انت طالق سے
 ایک طلاق رجعی واقع ہوتی ہے۔ بخلاف قول انت طالق اولیٰ۔ بر خلاف اسکا جب اسنے کہا ہو کہ تو طالق ہے یا نہیں ہے۔ فقہ تو یہاں
 طالق اور نہیں کے درمیان حرت شک لایا تو طالق بھی باقی نہ رہا۔ لہذا داخل الشک فی اصل الاطلاق فلا یقع۔ کیونکہ اسنے اصل
 واقع کرنے میں شک ڈالا تو طلاق واقع ہی نہ ہوگی۔ ولہذا ان الوصف متی قرن بالعدد کان الوقوع بذكر العدد۔ اور ابو حنیفہ
 و ابو یوسف کی دلیل یہ کہ طالق کا وصف جب کسی حد کے ساتھ ملے کہ ہو تو عدد کے ساتھ وقوع ہوگا فقہ ورنہ وقوع ہوگا تو یہ نہیں سکتا
 کہ واحدہ جاتی ہے اور خالی طلاق واقع ہو جاوے خصوص جبکہ طالق اس ایک سے کم ممکن نہیں تو ضرور ہے کہ وقوع طالق کا مع عدد مذکور
 ہوگا ورنہ ہوگا۔ الا تری انه لو قال لغير المدخول بہا انت طالق ثلاث یکا نہیں دیکھتے کہ اگر شوہر نے اپنی غیر مدخولہ عورت سے
 کہا کہ تو طالق ثلاث ہے۔ تطلق ثلاثا۔ تو اس پر تین طلاق واقع ہوگی فقہ یہ نہ ہوگا کہ طالق سے طلاق واقع ہو پھر ثلاث سے تین طلاق
 واقع ہوں کیونکہ غیر مدخولہ بعد طالق ہونے کے پھر کسی طلاق کے قابل نہیں رہتی۔ ولو کان الوقوع بالوصف للفا ذکر الثالث لہو
 اگر طالق کہنے سے وقوع ہوتا تو ثلاث کہنا لغو ہو جاتا فقہ۔ بلکہ مدخلہ عورت میں بھی طالق سے ایک واقع ہوتی تو پھر ثلاث میں سے صرف دو
 رہتی اور ایک لغو ہوتی۔ حالانکہ طالق ثلاث عن شائع ہے۔ پس معلوم ہوا کہ جب طالق کے ساتھ کوئی عدد مذکور ہوگا، تو وقوع اسی حد کے
 ساتھ ہی ہوگا، اگر وہ عدد نہ ہو تو کچھ بھی وقوع ہوگا۔ وہذا لان الواقع فی الحقیقۃ انما هو المنعوت المحذوف۔ اور یہ سوجہ ہے
 کہ عورت پر جو واقع ہوتی ہے وہ وہ حقیقت ایک صورت ہے جو کلام میں سے حذف ہے فقہ جسکی صفت واحدہ یا کثرت سے تین
 معناه انت طالق تطلیق واحدہ۔ انت طالق واحدہ کے معنی یہ کہ تو طالق تطلیق واحدہ کا ہے فقہ یعنی یہ سب ایک طلاق ہی
 سے طالق ہے۔ علی ہامہ۔ چنانچہ یہ تحقیق گزر چکی۔ واذ کان الواقع ما کان العدد فقالہ۔ اور جب یہ معلوم ہوا کہ واقع اصل
 میں وہ چیز ہوتی ہے جسکی صفت یہ عدد ہوگا، فقہ واحدہ یا تین۔ کان الشک داخل فی اصل الاطلاق فلا یقع شیء
 تو شک کا داخل ہونا اصل واقع کرنے میں ہوا پس کچھ واقع نہ ہوگی فقہ تو خلاصہ معنی یہ ہونے کہ سب را تجبر طلاق واقع کرنا ایک بار ہے یا نہیں
 ہے تو واقع کرنا کچھ بھی نہیں ہوا۔ ناقص۔ ولو قال انت طالق مع موتی او مع موتک۔ اور اگر عورت سے کہا کہ تو طالق میری موت
 کے ساتھ یا کہا کہ تو طالق اپنی موت کے ساتھ ہے۔ فلیس لغوی۔ یہ کچھ نہیں ہے۔ کیونکہ موت کا وقت کچھ بھی طلاق کا وقت نہیں ہے

وقوع ہوگی۔ لانه اضرار الطلاق الی حالہ منافقہ لہ کیونکہ اسنے طلاق کو ایسی حالت کی طرف نسبت کیا جو طلاق سے منافی ہے
 لان موتہ نیانی الابطیہ۔ کیونکہ شوہر کی موت تو اہلیت کی منافی ہے نہ یعنی موت پر شوہر کو طلاق دینے کی باقی نہیں رہی۔ و
 موتہ نیانی الحلیہ۔ اور زوجہ کی موت منافی خلیت ہے نہ یعنی موت پر زوجہ محل طلاق نہیں رہی۔ ولایہ مستہما۔ حالانکہ طلاق
 واقع ہونے کے لیے شوہر کا لائق ہونا اور عورت کا محل طلاق ہونا ضروری ہے نہ۔ اسی واسطے مرد محزون و معطل و خوابیدہ کی طلاق نہیں
 پڑتی۔ اور زوجہ باندی جس سے نکاح قائم نہ کسی طلاق کا محل نہیں جیسے غیر مہر و بعد ایک کے محل طلاق نہیں ہے۔ و اذا ملک
 الزوج امراتہ۔ اور جب شوہر مالک ہوا اپنی جوڑ کا۔ مثلاً اسکی جوڑ کسی غیر کی وندی ہے جس شوہر نے اسکو مالک سے خرید لیا
 و شقصا منہا سا جوڑ کے کسی حصہ کا۔ مثلاً مالک سے نصف خریدی یا مثلاً اسکو میراث میں دیا یا کم و بیش مل گئی۔ او ملک
 المرأة روچھا او شقصا منہ۔ یا عورت اپنے شوہر کی یا شوہر کے کسی حصہ کی مالک ہو گئی۔ مثلاً شوہر جو خرید میراث کے۔ وقت
 الفترتہ۔ تو شوہر و زوجہ میں جدائی واقع ہو جائیگی۔ لمانفاة الملکین۔ کیونکہ دونوں طرح کی ایک بین منافات ہے نہ یعنی نکاح
 کی ملکیت اور رتبت کی ملکیت دونوں جمع نہیں ہو سکتی ہیں۔ اما ملکھا فلا اجتماع بین الما لکینہ و امھولیتہ۔ چنانچہ زوجہ کے مالک ہونے
 میں پس بوجہ مالک و ملک کے جمع ہونے کے وقت یعنی جب زوجہ اپنے شوہر کی مالک ہوں تو منافات ہو جہ سے ہے کہ جب زوجہ اپنے
 شوہر کی گردن کی مالک بنی ہے تو شوہر کا اپنی مالکہ پر کچھ حق نہیں بلکہ اسکا غلام ہے اور جب اسکی زوجہ بنی ہے تو شوہر اسکا مالک ہے اور
 زوجہ اسکی خدمت گزار ملک ہے۔ اگرچہ شوہر اسکو مالک نہ ہو۔ حالانکہ وہ تو اسکا غلام ہے جو جمع ہونے کی کوئی صورت نہیں ہے
 و اما ملکہ ایما فلان ملک النکاح ضروری و لا ضرورۃ مع قیام ملک الیمین فینتفی۔ سربراہ شوہر اپنی زوجہ کا مالک ہوا تو منافات
 اسوجہ سے کہ نکاح سے ملک حاصل کرنا بوجہ ضرورت کے ہوتا ہے اور جب زوجہ اپنی مالک بن گئی تو بوجہ ضرورت نہیں رہی پس ملک نکاح
 دور ہو جائیگی نہ۔ علاوہ برین زوجہ کے حقوق شرعی میں معتبر ہیں وہ لوندی کو حاصل نہیں ہیں تو وندی کیونکہ زوجہ رد سکتی ہے۔
 و با جب وہ بعض ملکے کا مالک ہوا تو کتنا چاہیے کہ جب اس ملکے سے نکاح زائل ہوئی تو نکاح سے زائل ہو گئی۔ ولو اشتراک
 فمطلقہا لم یقع شئی۔ اور اگر شوہر نے زوجہ کو خرید کیا پھر اسکو طلاق دیدی تو کچھ نہیں واقع ہوگی۔ لان الطلاق یستدعی
 قیام النکاح۔ کیونکہ طلاق تو چاہتا ہے کہ نکاح قائم ہو۔ و لا تقارن مع المنافی لامن وجہ و من کل وجہ۔ حالانکہ نکاح کا
 باقی رہنا اپنی ضد کے ساتھ کسی طرح نہیں نہ ایک وجہ سے اور نہ کل وجہ سے نہ برخلاف اسکے جو من میں ہو۔ و کذا اذا ملکۃ و
 شقصا منہ لا یقع الطلاق لما قلنا من المنافاة۔ اور سبب اگر عورت اپنے شوہر کی یا اسکی کسی ملکے کی مالک ہو گئی تو شوہر
 کی طلاق اسپر نہیں واقع ہوگی بوجہ ہی منافات کے جو ہم بیان کر چکے۔ و عن محمد انہ یقع لان المعدۃ واجبتہ۔ اور امام محمد سے
 ذاد میں روایت ہے کہ اس صورت میں طلاق واقع ہو جائیگی کیونکہ عدت واجب ہے نہ یعنی عورت پر جسے خرید ہے جدائی کی عدت
 واجب ہے۔ بخلاف الفصل الاول بہر خلاف پہلی صورت کے۔ جب شوہر کو اپنی زوجہ یا کسی حصہ کی مالک حاصل ہوئی تو
 شوہر کی طلاق اسپر نہیں پڑیگی۔ لانه لا عدۃ ہناک حتی حل وطہا لہ۔ کیونکہ وہاں کچھ عدت نہیں چنانچہ مالک کو اس سے
 وطی حلال ہے۔ وان قال لہا وہی امۃ لیسر و انت طالق کثرتین مع عتق مولاک ایاک۔ اگر اسکی منگوا کسی غیر کی یا
 ہے اسکو شوہر نے کہا کہ تو طالعہ آزاد و طلاق بیعت اپنی مولیٰ کی عتق کے۔ یعنی تیرا مولیٰ جسے تم نے آزاد کرے تو اس آزادی کے
 ساتھ ہی میری عتق سے تمھے دو طلاق ہیں۔ فاعتقہا ملک الزوج الرجیہ۔ پھر اس باندی کو اسکی مولیٰ نے آزاد کیا تو شوہر کو
 اس سے رجعت کا اختیار ہے نہ۔ کیونکہ باندی کی طلاق میں اگر یہ کل عدت نہیں لیکن جب آزاد ہو جاوے تو اسکی طلاق میں
 ہو جائیگی اور بیان ہی ہوگی۔ لانه علی التعلیق بالا عتق او العتق کیونکہ شوہر نے طلاق دینے کو آزاد کرنے یا آزاد ہو جانے
 سے عتق کیا۔ لان اللفظہ منتظما۔ کیونکہ لفظ ان دونوں کو شامل ہے نہ۔ چاہو یہ ترجمہ کرو کہ تیرے مولیٰ کے آزاد کرنے کے ساتھ

میری طرف سے تھے دو طلاق ہیں یا یہ ترجمہ کرو کہ میرے مولیٰ سے مجھے عتق حاصل ہونے کے ساتھ ہی مجھے میری طرف سے دو طلاق تھیں۔
 بر محل سے تعلق کو مولیٰ کے آزاد کرنے۔ یا زوجہ کے عتق حاصل ہونے کے ساتھ ہی تعلق کہا ہے وہ آزاد یا شرط ٹھہری۔ والشرطاً ایکن
 معدوماً علی خطر الوجود۔ اور شرط وہ ہوتی ہے جو بالفعل معدوم ہو لیکن اسکے موجود ہونے کا شرط ہو۔ اسی واسطے یوں نہیں ہے
 کہا اگر کل دن ہوا تو میں آؤنگا۔ کیونکہ قطعاً ہوگا بلکہ اگر کم اٹھلا رہا تو آؤنگا۔ کیونکہ شک ہے پس شرط ایک تو مشکوک ہو نہ چاہیے اور دیگر
 ولیک تعلق بہ والمذکور بندہ الصفتہ۔ اور حکم کا تعلق اسکے ساتھ ہو حالانکہ مذکور یعنی آزاد کرنا یا آزادی حاصل ہونا اسی صفت
 پر ہے کہ وہ بالفعل معدوم ہے اور مولیٰ کی طرف سے اسکے حصول کی امید ہے اور اس سے حکم کا تعلق ہے تو معلوم ہوا کہ تعلق تعلق
 کے واسطے یہ شرط ہے۔ بجز ذرا ایک۔ والمعلق بہ التعلق۔ اور طلاق دینا اس شرط سے تعلق ہے۔ خود طلاق نہیں تعلق ہے
 یعنی جب عتق ثابت کر دیا کہ عتق مولیٰ شرط ہے تو اب ہم کہتے ہیں کہ اس شرط پر آ بطلاق معلق ہے یا تعلق۔ تو ذرا ایک تعلق معلق
 ہے سلطان فی التعلیقات بصیرت صرف تعلقاً عند الشرع عندنا کیونکہ ہمارے نزدیک لغت قولی جب معلق ہوا تو شرط
 پائی جانے کے وقت وہ تعلق ہوگا۔ ابھی تعلق نہیں ہے چنانچہ اصول میں مقرر ہو چکا۔ تو حاصل یہ ہوا کہ جب مولیٰ کی طرف
 سے آزادی حاصل ہوگی، سو وقت شوہر کی طرف سے تعلق کا وجود ہوگا۔ ابھی صرف قول ہے۔ واذکان التعلق معلقاً
 بالعتق اور العتق یوجد بعدہ۔ اور جبکہ تعلق مذکور آزاد کرنے یا آزادی حاصل ہونے پر معلق ٹھہری تو بعد اعناق عتق
 کے پائی جاوے گی۔ تو یہ ہوا کہ جب مولیٰ نے باندی مذکورہ کو آزاد کیا تب شوہر کا طلاق دینا دو طلاق سے معلق ہوا۔ اگر طلاق
 یوجد بعد التعلق۔ پھر طلاق دینے کے بعد طلاق پائی جاوے گی۔ یعنی جب تعلق ہوئی تب اسکا اثر یعنی طلاق پائی گئی
 کیونکہ الطلاق متاخر عن العتق۔ تو طلاق کا وجود بعد عتق کے ہوا۔ اور وہ بعد عتق کے وہ عتق آزاد ہو چکا ہے۔ یہ عتق
 وہ ہے سرکہ۔ تو دو طلاق اس عورت کو ایسی حالت میں طین کہ وہ آزاد ہے۔ فلا تحرم حرمتہ علیہ بالثمنین۔ تو یہ عورت
 مرت دو طلاق سے حرام بھرت غلیظہ ہوگی۔ بلکہ تین طلاق سے مغلطہ ہوگی پس دو طلاق کے بعد شوہر کو رجعت کا اختیار ہے۔
 بقی شی و ہوان کلہ مع القرآن۔ ایک اعتراض باقی رہا وہ یہ کہ لفظ مع تو انفعال کے واسطے آتا ہے۔ اور شوہر نے مع
 عتق ہوا کہ۔ کہا تھا یعنی میرے مولیٰ کے آزاد کرنے کے ساتھ ہی مجھے دو طلاق تھیں۔ تو تم نے کیونکر نکالا کہ عتق بعد آزادی کے ہوگی
 قلنا قدرید کر للتاخر۔ ہم کہتے ہیں کہ وہ کبھی بعد کے واسطے بھی ہوتا ہے۔ سکا فی قولہ تعالیٰ فان مع العسر یسر۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ
 کے قول میں فان مع العسر یسر۔ تب یعنی سختی کے ساتھ آسانی ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ سختی کے بعد آسانی مراد ہے لیکن چونکہ در بیان میں کچھ
 حاصل نہیں تو وہ ساتھ ہی ٹھہری۔ فیعمل علیہ ستوہا سے مسئلہ میں بھی بعد کے معنی پر محمول ہوگا۔ بدلیل ما ذکرنا من معنی الشرط
 بدلیل اس امر کے جو ہم نے معنی شرط سے ذکر کیا۔ تب یعنی چونکہ آزادی اسکے فعل تعلق کی شرط ہے تو شرط پائے جانے کے بعد تعلق ہوا
 ہوا جب اس کا مع عتق مولیٰ کے یہی معنی ہونے کے بعد میرے مولیٰ کے تھے آزاد کرنے کے لیے طلاق دینے سے بچ کر دو طلاق تھیں
 ہیں۔ فاقم۔ و لو قال اذا جاز عتق فانت طالق ثنتین۔ اور اگر شوہر نے اپنی زوجہ سے جو غیر کی لونڈی ہے کہ جب کل کا عتق ہو
 تو تو طلاق یہ دو طلاق ہے۔ وقال المولیٰ اذا جاز عتق فانت حرق۔ اور مولیٰ نے کہا کہ جب کل کا روز آئے تو آزاد ہے۔ فجاز
 العتق۔ پھر کل کا روز آیا۔ تو وہ مطلقہ غلیظہ ہو گئی۔ لم تحل لہ حتی تنکح زوجاً غیرہ۔ وہ اس شوہر کو حلال نہیں بنا سکا کہ
 دوسرے شوہر سے نکاح کرے۔ تب بعد طلاق کے بعد اول شوہر سے نکاح کر سکتی ہے۔ وعدہ تھا ثلث حیض۔ اور اسکی
 مدت تین حیض ہیں۔ پس طلاق کے وقت میں تو اسکی حالت لونڈی کی ہوئی اور مدت کے وقت میں آزادہ کے مثل ہوئی۔ وہ ہوا
 عند الی حنیفۃ والی یوسف۔ اور بہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے۔ وقال محمد زوجہا ملک الرجعت لہا ما لم یحدہا
 کما کہ اسکے شوہر کو رجعت کا اختیار ہے۔ یعنی طلاق بھی غل آزادہ کے تین ہونگی۔ سلطان الزوج قرآن الا یقلع باعناق المولیٰ

حیث علقہ بالشرط الذی علق بہ المولی العتق۔ کیونکہ شوہر نے طلاق واقع کرنے کو مولی کے آزاد کرنے سے مراد یا کیونکہ تطلق
 اسی شرط سے معلق کیا جس کے ساتھ مولی نے آزاد کرنا معلق کیا۔ یعنی جب کل کا روز آج سے اور جو چیز کہ معلق ہو وہ بالفعل سبب
 نہیں ہوتی، نہ شوہر کا قول بالفعل مطلق واقع ہونے کا سبب نہیں ہے۔ واما معتقد المعلق سبباً عند الشرط۔ بلکہ بھی
 سبب ہوگا کہ شرط بائی جاوے وقت۔ جب کل کا روز آج کا اسی وقت کو یا اسے طلاق ہی۔ اور مولی نے بھی اسی وقت آزاد
 کیا۔ والعتق یقارن الاعتاق لانه علیہ۔ اور آزاد ہونا آزاد کرنے کے ساتھ ہو کیونکہ آزاد کرنا اسکی علت ہوتی ہے اور
 علت کے ساتھ سلول ہوتا ہے۔ واصلہ الاستطاعت مع الفعل۔ اور اسکی اصل یہ کہ استطاعت مع الفعل ہوتی ہے۔
 یعنی بندہ سے جو فعل ہوتا ہے بھی ہوتا ہے کہ بندہ کو اس فعل کی قدرت و استطاعت ہو تو جب فعل معلوم ہو گیا کہ اس فعل کی
 استطاعت تھی اور استطاعت ہی فعل کی علت ہے تو معلوم ہوا کہ علت و سبب حقیقی سے فعل جدا نہیں ہوتا بلکہ ساتھ ہوتا ہے
 اب ہم دیکھتے ہیں کہ مسئلہ میں کل کا روز ہوتے ہی مولی کی اعتاق واقع ہوئی تو اسی کے ساتھ عتق بھی ہوا اور کل روز ہوتے ہی
 شوہر کی تطلق واقع ہوئی تو اسی کے ساتھ طلاق ہوئی۔ فیكون التطلق مقارن للعتق ضرورة۔ تو طلاق دینا عتق
 کے ساتھ ہوا واقع ہوا۔ اور طلاق دینے کے بعد طلاق واقع ہوئی۔ کیونکہ طلاق تو تطلق کا اثر ہے۔ فطلاق بعد العتق
 تو بہ عورت بعد عتق کے طالعہ ہوئی۔ فصارت کا مسئلہ الاولی۔ تو یہ مسئلہ بھی مثل اول مسئلہ کے ہوگا۔ ولہذا یقید بعد
 شلت حیض۔ اسی وجہ سے اس عورت کی عدت تین حیض ہوئی۔ اور باندیوں کے مانند دو حیض نہیں ہوتے۔ کیونکہ بعد
 آزاد ہونے کے وہ مطلقہ ہوئی۔ ولہذا نہ علق الطلاق باعلق بہ المولی العتق۔ اور امام ابوحنیفہ رابرو سف کی دلیل
 ہے کہ شوہر نے طلاق کو اسی وقت کے ساتھ معلق کیا جس کے ساتھ مولی نے آزاد کرنا معلق کیا۔ یعنی کل کا روز شروع جزو۔ پس کل
 کے شروع جزو میں شوہر کا طلاق دینا اور مولی کا آزاد کرنا دونوں معلق ہوئے حالانکہ وہ اس وقت لڑی ہو ورنہ اعتاق کے پچھ ہی ہوتا
 ثم العتق یصادفها وہی امہ۔ پھر عتق اس باندی کو ایسی حالت میں طالعہ باندی ہے۔ فکذا الطلاق۔ تو یوں ہی طلاق
 نہ اسکو ایسی حالت میں پہنچی کہ وہ باندی ہے اور وہ طلاقیں پہنچی ہیں۔ و الطلقتان تحرمان اللامہ حرمة غلیظہ۔
 اور دو طلاقیں باندی کو بجز حرام کر دیتی ہیں۔ بخلاف المسالہ الاولی۔ برخلاف پہلے مسئلہ کے۔ کہ اس میں
 طلاقیں بعد عتق کے پہنچی ہیں نہ ساتھ۔ لانه علق التطلق باعتاق المولی فنقع الطلاق بعد العتق علی ما قررناہ
 کیونکہ شوہر نے طلاق دینے کو مولی کے آزاد کرنے پر معلق کیا تھا تو پہلے مولی نے آزاد کیا تب طلاق واقع کی جانا پھر ہم تقریر کر چکے
 نہ کہ اعتاق مولی کے ساتھ ہی یعنی کہ اعتاق مولی کے بعد طلاق ہے۔ خلاصہ یہ کہ اول مسئلہ میں شوہر نے اپنی تطلق کو مولی
 کے فعل اعتاق پر معلق کیا تو پہلے فعل اعتاق موجود ہوتے شوہر کی تطلق معلق ہو اور اس مسئلہ دوم میں شوہر مولی دونوں
 نے تیسری چیز پر معلق کیا اور وہ کل کے روز کا اول جزو ہے پس جب باندی بر کل کے روز کا یہ وقت آیا اسی وقت شوہر کی تطلق
 اور مولی کا اعتاق ساتھ ہی پہنچا تو باندی مطلقہ و آزاد ہو گئی۔ اور باندی مطلقہ دو طلاق سے بالکل محرمہ غلیظہ ہوجاتی ہے
 اسی واسطے کہتا ہے کہ باندی محرمہ غلیظہ ہو جائیگی۔ بخلاف العدة۔ برخلاف عدت کے وقت کیونکہ عدت بعد طلاق کے
 ہوتی ہے اور بعد طلاق کے زمانہ میں وہ بالاتفاق آزادہ موجود ہے تو یہ صورت پیدا ہوئی کہ طلاق دینے جانے کے وقت یہ عورت
 باندی تھی اور عدت کے وقت آزادہ ہو کر کیا طلاق کے لحاظ سے عدت بھی دو حیض ہے یا عدت مثل آزادہ کے تین حیض ہے تو جو
 ہے کہ درحقیقت وہ حرہ ہو چکی پس تین حیض ہے۔ لانه یؤخذ فیہا بالا احتیاط۔ کیونکہ عدت کے بارہ میں احتیاط کو لیا جاوے
 نہ اور احتیاط یہی کہ تین حیض عدت رکھی جاوے۔ وکذا الحرمۃ الغلیظہ یؤخذ فیہا بالا احتیاط۔ اور یوں ہی حرمت
 غلیظہ میں احتیاط اختیار کیا ورنہ نہ کہ... طالعہ سے نکالنا نہیں کہ یا تو دو طلاقیں اس عورت کے وقت میں حرمت غلیظہ ہوگی

یا بقول امام محمد نہیں ہو مین لیکن حرم غلیظہ بہت شدید ہے تو احتیاط میں کہ وہ بجزست غلیظہ حرام ہوگئی ہے اور دلیل بھی اسی کو ثابت کرتی ہے۔ ولا وجہ الی ما قال۔ اور دلیل امام محمد نے بیان کی اسکی کچھ وجہ نہیں ہے۔ ہفت کیونکہ غلیظہ انکی دلیل کا یہ ہے کہ سوم ہر تعلق کو سوتی کے اعتناق سے ملایا اور اعتناق و علق ساتھ میں کیونکہ علق کی علت اعتناق ہے تو اعتناق کے ساتھ ہی علق پایا گیا تو تعلق علق کے ساتھ ہوئی پس طلاق جو بعد تعلق کے ہے وہ جسہ علق کے ہوئی۔ لیکن اس دلیل میں دھوکا ہو گیا۔ لان العلق لو کان یقارن الاعتناق لانه علتہ کیونکہ اگر علق اپنے اعتناق سے مقارن ہوگا اعتناق اسکی علت ہے۔ فالطلاق ایضا یقارن التعلق لانه علتہ۔ تو طلاق بھی اپنی تعلق سے مقارن ہوگی کیونکہ طلاق کی علت تعلق ہے۔ ہفت۔ تو جب تعلق مقارن علق ہے تو طلاق بھی مقارن علق ہے۔ فیقتصر نان۔ وطلاق وعلق دونوں لی گئے وفسبب اعتناق کے بعد طلاق کہان ہوئی جیسا تھے خیال کیا ہے۔

فصل فی تشبیہ الطلاق ووصفہ۔ یہ فصل طلاق کو تشبیہ دینے اور اسکو وصف کرنے کے بیان میں ہفت

واضح ہو کہ عربی زبان میں کئی عدد کا کن یہ ہے جیسے اوردین اناوتی۔ ومن قال لامرأۃ انت طالق بکذا۔ اور جسے اپنی عورت سے کہا کہ تو طالق تھی ہے۔ یہ تیسرا بلا بلام واسبابہ وواسطی۔ اشارہ کرتا ہے انگوٹھے اور کھڑکی ونگلی ونگلی کی انگلی کے ساتھ ہفت یعنی تین انگلیاں اٹھا کر کہا کہ تو تھی طالق۔ فہی ثلث۔ تو تین انگلیوں سے واقع ہوگی۔ لان الاشارة بالاصابع تصید العلم بالعدد فی بحری العادۃ اذا اقرت بالعدد البہم۔ کیونکہ جب بہم لفظ تھی دیا تھی اس کے ساتھ انگلیوں کا اشارہ اور تین انگلیوں سے جاری ہو کر اس سے شمار کا علم حاصل ہو جاتا ہے۔ ہفت۔ پس جیسے زبانی الفاظ واسطے بنائے گئے ہیں کہ تین کے ذریعہ سے دوسرے آدمی کے دل کا تصدیق معلوم ہو اسکی طرح اشارہ انگلیوں کا شمار وغیرہ ایسے اور بنائے گئے ہیں جو دوسرے کا مقصد جتانے ہیں۔ پس جب آدمی نے کہا کہ تھی چیز تو کچھ معلوم ہوا کہ تھی تمہ اور تصدیق کرنا اور جب اسنے انگلیوں سے اشارہ کیا تو معلوم ہوا پس جب شمار کرنے کو کہا تو تین طلاق سے حلف ہے اور تین انگلیاں اٹھائیں تو معلوم ہوگا کہ تین طلاق سے حلف ہے کیونکہ یہ شمار اس بہم کا بیان دلیل ہے۔ قال علیہ السلام الشہر بکذا بکذا و بکذا الحدیث۔ بخبر مسلم نے فرمایا کہ یہ مہینہ اتنا دن اتنا دن اتنا دن۔ دونوں ہاتھوں کی انگلیاں تین بار اٹھائیں اور تیسری مرتبہ میں انگوٹھا بند کر لیا یعنی یہ مہینہ ۲۱۔ ہی کا تھا پس آپ نے اس اور اس اور اس۔ کو تین مرتبہ کیا والحدیث فی التسمیۃ عن بن عمر بن سلم عن سعد بن ابی السمر عن عائشہ رض۔ تو معلوم ہوگا کہ انگلیوں کا اشارہ مہینہ کے بیان اشارہ بواحدہ فہی واحده وان اشارۃ بالثنتین فہی ثنتان لما قلت۔ اور اگر اسنے ایک انگلی سے اشارہ کیا ہو تو یہ ایک طلاق ہے اور اگر دو انگلیوں سے اشارہ کیا تو یہ دو طلاق ہیں دلیل مذکورہ بالا ہے۔ یہ اشارہ لی ہوئی انگلیوں سے معتبر ہے خواہ وہ انگلیوں کے رخ سے ہو خواہ پشت سے ہو یا اعلیٰ ہوئی انگلیوں سے معتبر ہے تو فرمایا۔ والاشارة لقع بالمشہورۃ منہا۔ اور اشارہ کھلی ہوئی انگلیوں سے واقع ہوتی ہے یعنی شمار کے لیے کھلی انگلیاں معتبر ہیں۔ وقیل اذا اشار بطور بافی المشہورۃ منہا۔ اور کہا گیا کہ جب انگلیوں کی پشت سے اشارہ کرے تو لی ہوئی انگلیوں سے واقع ہوگا۔ یعنی جب انگلیوں کی پشت کو عورت کی طرف سے لڑے تو جبکہ بند کر لیا ہو وہ تعداد طلاق میں معتبر ہیں اور جب انگلیوں کے رخ کو عورت کی طرف سے لڑے تو کھلی انگلیاں معتبر ہیں و اذا کان لقع الاشارة بالمشہورۃ منہا۔ اور جب کھلی انگلیوں سے اشارہ واقع ہوا۔ مثلاً تین کھلی ہوئی اور دو بند انگلیوں سے تو ظاہر یہ کہ تین طلاق واقع ہوئیں۔ فلہذا فی الاشارة بالمشہورۃ یتین یصدق ویانہ لا یقضی۔ پس اگر اسنے کہا کہ میں نے بند انگلیوں سے اشارہ کا قصد کیا تھا تو ارادہ دیانت اسکی تصدیق ہوگی اور قاضی تصدیق نہ کرے گا۔ وکذا اذا لوی الاشارة بالکف۔ اور یوں ہی جب اسنے تھیل سے اشارہ کا قصد کیا۔ تو بھی دیانت تصدیق ہوگی۔ تفاوت۔ حتی یقع فی الاولی ثنتان ویانہ حتی یقع فی صورت میں ارادہ دیانت کے دو انگلیوں سے واقع ہوگی۔ کیونکہ تین کھلی ہیں اور دو بند ہیں اور پہلی صورت میں ہی کہ اسنے بند انگلیوں سے

اشارہ کا قصد کیا تھا۔ ورنہ اثنا عشریہ واحدہ۔ اور دوسری صورت میں ایک طلاق واقع ہوگی۔ یعنی جب اسے تہمیل سے قصہ
 کیا تو ایک طلاق واقع ہوگی اگرچہ سب انگلیاں کھلی ہوں یا بند ہوں۔ لہذا یہ مسئلہ لکنہ خلاف الظاہر۔ کیونکہ یہ فعل اس معنی کو حمل ہے
 لیکن ظاہر کے خلاف ہے اسی واسطے قاضی نقوی نے فرمایا ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ ہاں عورت میں بند انگلیوں سے اشارہ کرنا گواہ نہیں
 ہوتا ہے ایسی صورت میں عمل ہال ہے۔ پھر یہ سب اس صورت میں کہ اسے انگلیوں سے اشارہ کیا اور زبان سے کہا کہ تو طلاق تھی ہے
 یعنی اتنی لکڑا اشارہ کیا ہو سو لو لم یقل کذا۔ اور اگر اسے اسے کا ہڈ نہیں کیا۔ بلکہ کہا کہ تو طلاق ہے اور انگلیوں سے اشارہ
 کیا۔ یقع واحدہ۔ ذرا ایک ہی طلاق واقع ہوگی۔ لہذا تم تقرن بالعدد البسم۔ کیونکہ یہ اشارہ کسی عدوہم سے نہیں طلاق
 یعنی اتنا یا اتنا کچھ نہیں کہا جسکی یہ تفسیر ہو تو اشارہ بیکار ہوا۔ فیقے الاعتبار لقولہ انت طالق۔ تو حال انت طالق کہنے کا اعتبار
 ہائی ہاں جس سے صرف ایک طلاق جسی واقع ہوتی ہے۔ وانا وصف الطلاق بضرب من الزیادۃ والشدة۔ اور اگر طلاق
 کو کسی قسم کے وصف زیادتی یا شدت سے وصف کیا۔ مثلاً کہا کہ تو طلاق شدید سے طلاق ہے۔ کان یا ئنا۔ تو طلاق بائن ہوگی۔
 مثل ان یقول انت طالق بائن اوالیتہ۔ مثلاً کہے کہ تو طلاق بائنہ ہے یا تو طلاق البتہ ہوتی ہے۔ یعنی قطع ہے اور یہ دو طرح
 ہوتا ہے ایک یہ کہ ایسی ایک یا دو تک طلاق ہو جس میں رجعت کا اختیار نہیں ہے گناہ میں ہے کہ بھر دو بارہ نکاح کا عقد باندھے اور
 یہ کہ تین طلاق ہو جو بائن حتیٰ کہ نکاح بھی نہیں کر سکتا جب تک کہ عورت حلالہ نہ کرے۔ وقال الشافعی یقع رجعیاً اذا کان بعد
 الدخول۔ اور شافعی رحمہ نے کہا کہ طلاق جسی واقع ہوگی جبکہ دخول کے بعد ایسا کہ ہو سلطان الطلاق شرعاً معقباً للرجعۃ
 مکان وصفہ بالبیونۃ خلاف المشرع فیلتو۔ کیونکہ طلاق اسی وصف سے مشروع ہوا کہ اسکے پیچھے رجعت ہونے کے دوران
 سے اس طلاق کو موقوف کرنا خلاف مشروع ہے تو یہ وصف لغو ہوگا۔ کہا اذا قال انت طالق علی ان لا رجعت لی علیک
 جیسے اگر صریح اسے کہا کہ تو طلاق ہے اس صورت پر کہ مجھے تجھ پر رجعت کا اختیار نہیں ہے۔ تو یہ کہنا لغو ہے اور اسکو رجعت کا اختیار
 باقی رہیگا اور جب صریح کہنے میں وہ بائنہ نہ ہوئی لکن یہ سے بھی بدرجہ اولیٰ بائنہ نہ ہوگی۔ وانا انہ وصفہ بما یحکم لفظہ۔ اور ہمارے
 دلیل یہ ہے کہ اسنے طلاق کو ایسے لفظ سے موقوف کیا جسکو خود طلاق محمل ہے۔ یعنی طلاق خود ایسی چیز ہے کہ وہ در بیان میں بائن
 جدائی ڈالتی ہے۔ الا تری ان البیونۃ قبل الدخول و بعد العده کا تحصیل ہے۔ کیا یہ نہیں دیکھتے کہ غیر مطلقہ من عدت سے پہلے
 اور عدت میں عدت کے بعد اسی لفظ طلاق کی وجہ سے بالکل جدائی واقع ہو جاتی ہے۔ اور بائن کے ہی معنی میں تو ظاہر ہوا کہ
 جس بات کو طلاق خود محمل ہے اسی کو اسنے بیان کیا۔ بالکل طلاق کے دو محمل ہیں ایک یہ کہ جدائی ظاہر ہو کر بھر وصل ہو جاوے
 دوم یہ کہ جدائی ہو کر بالکل علیحدگی ہو جاوے۔ فیکون ہذا الوصف تعیین احد المتحملین۔ پس طلاق کو بائن سے وصف
 کرنا اسکے دو محمل میں سے ایک کو معین کرنے کے واسطے ہوتی ہے۔ لیکن وارد ہوتا ہے کہ جب صریح لفظ سے اسکو معین کرے کہ
 مجھے تجھ پر رجعت نہیں ہے تو یہی سبب ہونا چاہیے حالانکہ کچھ اعتبار نہیں چنانچہ یہ مسئلہ کرا۔ اسکا جواب دیا کہ۔ مسالۃ الرجوع ممنونہ۔
 رجعت و مسئلہ منہج ہوتی ہے۔ یعنی صریح کا بھی اعتبار ہے حتیٰ کہ جب کہا کہ تو طلاق ہے اس صورت پر کہ مجھے تجھ پر رجعت نہیں تو یہ قول سبب
 ہے۔ یقع واحدہ بائنہ اذا لم یکن لہ نتیجہ۔ تو ایک طلاق بائنہ واقع ہوگی بشرطیکہ اسکی کچھ نتیجہ نہ ہو۔ اور دوسری التثمین۔ یا اسنے
 دو طلاق کی نیت کی ہوتی ہے۔ تو یہی ایک بائنہ واقع ہوگی۔ اما اذا فوی التثلیث۔ اور اگر اسنے تین طلاق کی نیت کی ہوتی ہے
 مجھے تجھ پر رجعت نہیں اس واسطے کہ بعد میں طلاق کے غیر حلالہ کے کھلاں نہیں رہتی تو تو قصد کیا کہ مجھے تین طلاق ہیں۔ ثالث لما
 مرین قبل اس لول سے تین طلاق واقع ہوگی بوجہ اسکے جو سابق میں بیان ہو چکا ہے کہ تین طلاق کامل کی نیت بوجہ نہیں
 ہونے کے لفظ طلاق سے مراد ہونا صحیح ہے اور مترجم نے کچھ اور بیان کر دیا کہ بائنہ ہو جانا دو طلاق سے ہے ایک یہ کہ تین طلاق پڑنا
 مترجم کہتا ہے کہ گلام تسلیم کرین کہ جب اسنے صریح کہا کہ تو طلاق ہے اس بنا پر کہ مجھے تجھ پر رجعت نہیں ہے تو نہیں صحیح ہے اس واسطے کہ وہ طلاق

کہ بائنہ کر سکتا ہے اور یہ نہیں کر سکتا کہ طلاق عالماً جبکہ شروع نے جسی کہا ہے بلکہ غیر جسی کہے اور یہاں اسنے طلاق عالماً کہا کہ اگر غیر
 جسی کر دیا جائے کہ بائنہ کر سکتا ہے یا طلاق البتہ یا طلاق ثلاثہ کہ پھر کہتا ہے جو بوجہ رجعت نہیں اور تو صحیح ہو یا فاسد یا بائنہ کر سکتا
 اعلم بالصواب۔ م۔ ولو عتی لقولہ انت طالق واحداً ولقوله بان او البتہ اخری تقع تطليقتان بائتان۔ اور اگر اسنے
 انت طالق کہنے سے ایک طلاق مراد لی اور بائنہ یا البتہ کہنے سے دوسری مراد لی تو وہ طاقین بائنہ واقع ہونگی بلان ہذا الوصف
 یصلح لاجتماع الايقاع۔ کیونکہ یہ وصف اس لایق ہے کہ اس سے اجتناب سے طلاق واقع کیا دے۔ چنانچہ اگر اول سے
 یون کہے کہ بائنہ ہے یا البتہ ہے تو عورت پر طلاق واقع ہوگی جیسا کہ حدیث کا نہ بن عبد یزید بن زکریا کہ اپنی بیوی کو کہی کہ ما تھا
 کہ قال البتہ اگرچہ مراد یہ لی کہ آخر کار مجھے تین طلاق ہیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قسم لی کہ الفعل اسنے ایک طلاق مراد
 لی ہے جب کہا کہ ابھی میں نے صرف ایک مراد لی تو رجعت کا اختیار دیا۔ م۔ پھر پہلی جسی میں بلکہ دو دن بائنہ ہوگی۔ وکذا اذا
 قال بانت طالق الخش الطلاق۔ اور اسی طرح اگر کہا کہ تو طلاق بخش طلاق سے ہوتی تو بھی طلاق کو بائنہ طلاق پر مگر اور
 مانع ہو کہ بخش ہر چیز جو کہ اپنے اعتدال سے خارج ہو تو طلاق جب اعتدال یعنی جسی سے خارج ہوئی تو بخش ہو کر بائنہ ہو گئی۔ یعنی
 انما یوصف بہذا الوصف باعتبار اثرہ۔ کیونکہ طلاق کو یہ وصف دینا صرف اپنے اثر کے لحاظ سے ہوتی ہے۔ کیونکہ طلاق کا اثر
 جہائی مگر ابھی رجعت کے قابل ہے تو جب اسکو بخش کہا تو جہائی کو حد اعتدال سے خارج کیا۔ و ہوا البینونہ فی الحال۔ اور وہ
 فی الحال قلمی جہائی یعنی بائنہ ہو جائے۔ فصارہ لقولہ بان۔ تو کو بائنہ کہا کہ تو طلاق بلاق بان ہوتی ہے۔ اگر وہ ہم ہو کہ نہ حمل نہیں
 حد اعتدال سے خارج ہے اور بخش تو انتہا سے درجہ بڑھا ہوا ہے تو چاہیے کہ تین طلاق سے منقطع بائنہ ہو۔ جواب یہ کہ کسی بخش یعنی
 بخش آتا ہے تو شک ہوا لیکن بان تو قلمی ہے پس اسی حد تک حکم ہوا۔ یہی اصول الفقہ میں مقرر ہوا ہے بلکہ نظر لزم کا حفظ۔ م۔ یہ
 اگر کہا کہ تو طلاق بطلاق اثبث یا بدو یا بہت بلند یا بہت موٹی یا بہت بستی یا بہت بولوی یا بہت بڑی ہو تو سب میں ایک طلاق
 بان ہوگی۔ مع۔ چنانچہ مصنف نے ذکر فرمایا۔ وکذا اذا قل الخبث الطلاق او اسوہ۔ لما ذکرنا۔ اور یون ہی ہے کہ
 کہ تو طلاق بہت نجس طلاق یا بدو طلاق کے ساتھ ہر دو ایک بائنہ ہوگی اور نہ ذکرہ بافت کہ ایسے وصف سے فی الحال بائنہ
 یعنی جہائی واقع ہونے کا قصد ہوتا ہے اور یہی بان کے معنی ہیں۔ وکذا اذا قال طلاق الشیطان او طلاق البدنہ۔ اور
 یون ہی ہے کہ کہا کہ تو طلاق بطلاق شیطان یا طلاق بدعت ہو تو بھی ایک بائنہ ہوگی۔ لان الرجسی ہوا سئہ فیکون البدنہ
 طلاق الشیطان بائنہ۔ کیونکہ طلاق سنت تو صرف جسی طلاق ہے تو طلاق بدعت اور طلاق شیطان ہی بائنہ طلاق ہوتی ہے۔ عن
 ابی یوسف فی قولہ انت طالق للبدنہ لایکون بائناً الا بالبتہ۔ اور ابو یوسف سے نوادر میں روایت ہے کہ جب کہا کہ طلاق
 بدعت ہے تو یہ بائنہ طلاق ہونگی مگر بنت کے ساتھ۔ لان البدنہ قد تكون من حیث الايقاع فی حالہ الحيض کیونکہ طلاق بہت
 کسی حالت حیض میں طلاق واقع کرنے سے جو حائی ہوتی ہے۔ مگر وہ طلاق جسی ہوتی ہے کہ یا نہیں دیکھتے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ
 عنہما کا یہی واقعہ تھا جسین حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے رجعت کرنے کا حکم دیا تھا۔ م۔ فلا بد من البتہ۔ تو بنت ہونے پر
 ہوتی ہے کہ جب اس بدعت سے بان کی قیمت ہو یا طلاق میں بدعت کی قیمت ہو تو بائنہ ہوگی پس اگر کچھ قیمت ہو تو طلاق جسی واقع
 ہوگی۔ ناہم۔ وعن محمدانہ اذا قل انت طالق للبدنہ او طلاق الشیطان یكون رجیاً۔ اور امام محمد سے نوادر میں
 روایت ہے کہ جب اسنے کہا کہ تو طلاق بدعت یا طلاق شیطان ہو تو جسی طلاق ہوگی۔ لان امام محمد نے طلاق بدعت میں ابو یوسف
 سے اتفاق کیا اور طلاق شیطان کو بھی خارج کیا۔ لان ہذا الوصف قد تحقق بالطلاق فی حالہ الحيض۔ کیونکہ وہ وصف تو
 حالت حیض میں طلاق دینے سے ثبوت ہو جاتا ہے۔ کیونکہ حالت حیض میں جان بوجھ کر طلاق دیا جسبت در ابل شیطان ہے
 تو طلاق شیطان بدعت ہوگی۔ فقہ ثبوت البینونہ بالشک۔ تو شک ہونے کی وجہ سے بائنہ ہونا ثبوت نہیں رہتا۔

کیونکہ قول کا مصداق اس طرح ہوا تھا کہ عورت جو وقت حیض سے ہو تو اسکی کہی ہوئی طلاق اس پر واقع ہوگی طلاق بدعت ہے
 شہان ہوگئی۔ اور شاید یہ مراد ہو کہ اگر نیت بائنتہ ہو تو بائنتہ ہوگی۔ جیسا کہ قول ابو یوسف ہے اور یہی اعق اللغوی ہے ما سئلہ
 اعلم۔ مگر اذ قال کا مجمل۔ اور یون ہی جب کہا کہ تو طلاق مانہ بہاڑ کے وقت۔ یعنی بطلاق مانہ کہ تو بائنتہ ہوگی۔
 مانہ التثبیہ یہ یوجہ زیادہ لا محالہ۔ کیونکہ بہاڑ سے تشبیہ دینا لا محالہ زیادتی کو موجب وقت پھر زیادتی باؤ ذات میں
 ہو یعنی طاقین میں کرنا کتر درجہ یہ کہ وصف میں زیادتی کرو اور اصول کے موافق ہی متعین ہے چنانچہ فرمایا۔ وذلک باثبات
 زیادہ الوصف۔ اور یہ اسی طور سے کہ وصف میں زیادتی ثابت کی جاوے وقت یعنی طلاق کا وصف جہاں رجعی تھا اس میں زیادتی
 یہ کہ جہاں بائنتہ ہوگئی۔ وکذا اذ قال مثل المجمل۔ اور یون ہی جب کہا کہ مثل بہاڑ وقت۔ یعنی تو بہاڑ کے مثل طلاق سے طلاق
 ہے کیونکہ حقیقی سنی مثل کے نہیں مکن کیونکہ بہاڑ ایک چیز یعنی محسوس ہے اور طلاق ایک لفظ ہوتی ہے تو مثل کہاں کہ بیان مانہ
 شاید بھی صرف زیادتی کی راہ سے ہو سکتا ہے۔ اور یہ وصف میں متعین ہے۔ لیکن مخفی نہیں کہ زیادتی کے سوا بھی مشابہت ہو سکتی ہے۔
 مثلاً جیسے بہاڑ بیان سے وہاں تک سب ایک چیز ہے اسی طرح سے طلاق واحد ہے لہذا لکھا کہ۔ و قال ابو یوسف یقولون جیسا
 لان المجمل شئی واحد فکان تشبیہا برفی لوقدہ۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ طلاق رجعی ہوگی کیونکہ بہاڑ ایک چیز ہے وہ بہاڑ
 کے ساتھ تشبیہ طلاق کے کیلئے ہونے میں ہوتی وقت۔ اور شاید مراد یہ کہ جب اس شخص نے کچھ نیت نہیں کی تو حاکم شرع نے
 تشبیہ کے بعد دیکھے اور ظاہر ہے کہ جیسے بہاڑ کے ساتھ زیادتی میں مشابہت ہے اسی طرح ایک فرد ہونے میں کتر درجہ یہ کہ
 ایک فرد میں مشابہت لی پس طلاق رجعی ہوئی اور اگر اسنے کہا کہ میری نیت طلاق بائنتہ تھی یا کہا کہ میں نے سختی و زیادتی میں
 مشابہت لی ہے تو بائنتہ ہو جائیگی۔ غرض عالی اعلم۔ م۔ حاکم شہید رحم کی کتاب کافی میں جو جملہ کتب ظاہر الروایہ کے ہے لکھا کہ اگر
 کہا کہ تو طلاق اکثر الطلاق ہے توین طلاقین ہے اور کم میں قاضی تصدیق نہ کرے گا جبکہ کسی میری مراد ایک طلاق تھی۔ مع۔ اور اگر
 ذکا دعویٰ کرے تو تصدیق ہونا چاہیے۔ م۔ سوا اگر کہا کہ اکل الطلاق یا اشتر الطلاق ہے تو ایک رجعیہ ہے اور اگر کہا کہ تو طلاق
 بطلاق جکا طول اتنا اور عرض اتنا ہے تو ایک بائنتہ ہے اور تین طلائین نہونگی اگرچہ نیت کی ہو۔ اور اگر کہا کہ تو طلاق حسن طلاق
 وغیر الطلاق واصل الطلاق وفضل الطلاق ہے تو ایک طلاق بروقت سنت بروجہ سنت ہے اور اگر تین کی نیت ہو تو تینوں بطریق سنت
 اپنے اپنے وقت پر ہیں۔ اور مختصر الطحاوی میں ہے کہ اگر کہا کہ تو طلاق بطلاق حسنہ یا جمیلہ تو طلاق رجعی ہے اگر حالت حیض میں دی ہو۔
 تو اور ابن سائد میں ہے کہ تو طلاق تبع الطلاق ہے تو ابو یوسف کے نزدیک رجعی و امام محمد کے نزدیک بائنتہ اور تین کی نیت بھی جائز
 ہے۔ و لو قال لہا انت طالق اشد الطلاق۔ اور اگر عورت سے کہا کہ تو طلاق نہ الطلاق ہے۔ او کالفت۔ زمانہ بزرگ
 او طاب لیت۔ یا بھر گھر ہے۔ نفی و اصدۃ بائنتہ۔ تو یہ ایک طلاق بائنتہ ہے۔ الا ان نبوی تھا۔ مگر آنکہ مرد نے تین طلاق کی نیت
 کی ہو۔ تو تین طاقین واقع ہوگی۔ پس بیان تین لفظ میں اول اشد طلاق۔ دوم کالفت مانہ ہزار۔ سوم گھر بھر کی۔
 اما الاول فلانہ وصفہ بالشدۃ۔ اول یعنی اشد میں علم اس واسطے کہ اسنے طلاق کو شدت کا وصف کیا وقت۔ پس لفظ اب
 میں شدت کے معنی مضبوطی و محکم کے ہیں پس طلاق شدیدہ کے معنی طلاق۔ مضبوط و محکم۔ وہاں لہا انت۔ یہی طلاق بائنتہ ہے۔ لاش
 لا یحکم الاستفاض والا رتفاض۔ کیونکہ وہ قابل ٹوٹنے اور چھوٹنے کے نہیں ہوتی ہے۔ اما الرجعی فیحکم۔ اور رجعی طلاق قابل
 ٹوٹنے کے ہوتی ہے۔ کیونکہ اس میں جہاں بھر جا ہا جمع کر لیا۔ تو خالی رجعی ہے کفایت نہونگی اور اس سے معلوم ہوا کہ ہاڑ کا
 ہی معنی ہے کہ وہ ٹوٹنے کے قابل نہونے۔ تو تین طاقین میں بیضا علی ایسی ہی ہیں بلکہ انہیں تو طلاق مردہ لہذا بیان تین طلاقوں
 کی نیت بھی صحیح ہے اگر کہو کہ رجعی ہوگی جبکہ لفظ مردہ ہے جو اسبیک۔ اما لیس نیتہ الثالث انک المصداق۔ تین طلاقوں کی
 نیت ہی وجہ سے صحیح ہوتی کہ اسنے لفظ مصداق ذکر کیا ہے وقت۔ یعنی اشد الطلاق۔ میں طلاق نہکا کہ فعلی ہذا اگر یون کہا ہو کہ تو

شہیدہ ہر طرف ایک بائنتہ واقع ہونا چاہیے اور تین کی نیت صحیح نہ ہو۔ مگر اگر کہا جاوے کہ مطلقہ شدیدہ کی دو صورتیں ہیں ایک اعلیٰ مرتبہ
 جبکہ مطلقہ سبہ طلاق ہو اور ایک ادنیٰ درجہ جبکہ بائنتہ بیک طلاق ہو۔ پس حکام مطلقہ شدیدہ یا شدہ الطلاق دو صورتوں کو تحمل ہوا اور
 ایک ادنیٰ درجہ ہو کہ اس سے کم نہیں ہو سکتا تو یہی متعین ہو اور اگر اسنے اعلیٰ کی نیت بیان کرے تو وہ بھی صحیح ہے مگر مطلقہ سبہ یہ تو لفظ اول
 کا بیان تھا۔ واما الثانی۔ بیان دوم۔ یعنی مانند ہزار۔ فلا تفرقہ یراد ہینذا التشبیہ فی القوۃ تارة و فی العدد
 اخری۔ اسوجہ سے کہ مراد ایسے قول سے کبھی تو قوت میں تشبیہ ہوتی ہے اور کبھی عد میں تشبیہ ہوتی ہے۔ قوت کی مثال یہ کہ۔
 یقال ہوا الف رجل۔ یعنی ہین کہ یہ مرد ہزار مرد ہے۔ و یراد بہ القوۃ۔ اور اس سے مراد یہ کہ ہزار کے برابر قوی ہے۔ اور مطلقہ
 کی تشبیہ ہوا ظاہر ہے۔ غرض کہ طلاق مانند ہزار ہے اس میں دو وزن احتمال میں اول یہ کہ تجھے قوی طلاق ہے۔ اور دوم یہ کہ تیری طلاق بہت کثیر
 مانند ہزار کے ہے۔ فیصح نیتہ الامرین۔ نو دو وزن کی نیت صحیح ہو سکتی ہے۔ پس اگر اسنے کہا کہ میری نیت یہ کہ قوی طلاق ہے تو ایک
 طلاق بائنتہ واقع ہوگی جو ایسی قوی ہے کہ ٹوٹ نہیں سکتی۔ کیونکہ طلاق جب بائنتہ واقع ہو تو اس سے رجعت کا اختیار نہیں ہوتا۔ پس
 وہ طلاق کی جسد الیٰ بن قوی ہے۔ اور اگر اسنے کہا کہ میری مراد کثرت مانند ہزار ہے تو تین طلاق میں واقع ہوگی۔ یہ تو اسوقت کہ ایک کثیر
 نیت ہو۔ و عند فقہ انہما۔ اور نیت کچھ نونے کے وقت۔ یہ مثبت اقلہما۔ دو وزن میں سے کثرت کا ثبوت ہوگا۔ اور
 ایک طلاق بائنتہ کیونکہ اس سے کم کا احتمال نہیں تو یہ قطعی ہے اور تین طلاق سے مطلقہ ہوا مشکوک ہے۔ و عن محمد بن یوسف عن اہل
 عدم النیۃ لانه عد فی اذہ التشبیہ فی العدد و ظاہرا۔ اور امام محمد سے تو اور میں روایت ہے کہ کچھ نیت نہونے کی صورت میں
 تین طلاق واقع ہوگی کیونکہ ہزار تو عدد ہے۔ پس ظاہر یہ کہ عد میں تشبیہ مراد ہفت۔ اور حکایت ظاہر یہ کہ قوی میں تشبیہ مراد ہفت۔ لیکن
 ظاہر پر عمل واجب ہے جب تک کوئی مانع نہیں تین طلاق ہوگی۔ کما اذا قال انت طالق کعد الف تشبیہ جسے کسی نے کہا کہ
 تو طلاق مانند ہزار کے ہے۔ ہفت۔ و بالاتفاق تین طلاقین واقع ہوتی ہیں اسی طرح ظاہر تشبیہ عد میں کہ طلاق مانند ہزار ہے کسی کو
 ہوگا۔ یہ تو لفظ دوم کا بیان تھا۔ اما الثالث۔ رہا لفظ سوم۔ ہفت۔ مگر بھرتان۔ فلان النسی قد یملأ البیت لعل فی نفسه قوی
 یملأ کثرت۔ تو ایک بائنتہ یا تین طلاقوں کی نیت اس واسطے صحیح ہے کہ کبھی تو ایک چیز تمام کو بٹھری کہ بٹھرتی ہے اس صحت سے کہ وہ چیز تمام
 ذات سے بہت بڑی ہے۔ ہر کبھی بوجہ اپنی کثرت کے کو بٹھری کہ بھرتی ہے۔ ہفت۔ و تحمل ہوا کہ ایک ہی چیز بہت بڑی مراد ہے یا کثرت مراد
 ہے۔ فی ذلک قوی صحت نیت۔ دو وزن میں سے جسکی نیت ہو صحیح ہے۔ پس اگر ایک ہی بہت بڑی مراد ہے تو وہ ایک طلاق
 بائنتہ ہے اور اگر کثرت مراد ہے تو تین طلاقین ہیں۔ کیونکہ بھر بھر کا لحاظ کر کے یہ گنجائش نہیں کہ تین سے کم لجاوین اس واسطے کہ بھر بھر
 طلاقین تریں ہیں۔ یہ تو اسوقت کہ اسکی کچھ نیت بڑائی یا کثرت کی ہو۔ و عند عدم النیۃ ثبت الاصل۔ اور نیت نہاد ہونے
 کی صورت میں جو کثرت ہو وہ ثابت ہوگی۔ یعنی تین طلاق مطلقہ سے کہ ایک طلاق بائنتہ ضرور ثابت ہوگی۔ بھر واضح ہو کہ نہ کو وہ
 صورتوں میں تشبیہ شدہ یہ یا عظیم یا کثیر وغیرہ سے تھی اور اگر تشبیہ اسنے ضعیف یا حقیر یا قلیل سے دی تو کیا حکم ہوگا۔ پس اسکی جزئیات
 بیان کرنے میں بہت طول کلام ہے لہذا امام مصنف رحم نے راجع کیا اور ایک کلیہ قائمہ امام ابو حنیفہ دیکھے اصحاب کا موافق اختلافات
 اجتہاد کے بیان کر دیا جس سے ان صورتوں کا حکم ہر ایک کے اجتہاد پر مکان آسان ہو جاوے۔ ثم اصل عند ابی حنیفہ راجع
 بقرقائدہ کلیہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ ہے کہ۔ ایستی شہد الطلاق لشیء یقع یا ستا اسی شئی کان المشبیہ بہ۔ جب اسنے طلاق
 کو کسی چیز کے ساتھ تشبیہ کیا و طلاق بائنتہ واقع ہوگی خواہ مشبیہ یہ یعنی جس سے تشبیہ دی ہے کوئی چیز ہو۔ و عند ابی حنیفہ مذات طلاق کثیر
 وغیرہ ہو یا حقیر و قلیل وغیرہ ہو۔ ذکر العکم اولم یدکر۔ خواہ اسنے بڑائی کو بیان کیا ہو یا کچھ بھرت۔ یعنی خواہ کہا ہو کچھ طلاق
 مثل بزرگی ہاٹکے یا کچھ طلاق مثل بڑائی کچھ بھرتی کے سر کے ہو یا بڑائی و بزرگی کا نام نہ یا صرف مثل پالا یا مثل سر جوئی کے کہا
 خواہ وہ چیز بزرگی میں بڑی گنی جاتی ہو یا نہیں۔ لہذا امر من ان التشبیہ لقیضی و زیادہ وصف۔ اسکی وجہ وہ ہے جو سابق میں

گڑی کہ تشبیہ دینا ضرور ایک وصف بزحانہ کو مستغنی ہر وقت پس تشبیہ سے پہلے طلاق کی جو حالت تھی اس سے بڑھنا چاہیے
ور پہلے کی حالت یہ کہ طلاق رضی نہیں اور اس سے بڑھنا یہی کہ بائنہ ہو یا منقطع ہو جاوے تو لا محالہ بائنہ سے کمتر نہ ہوگی۔ وغیرہ ابلیغ
ن ذکر العظم کیوں بائنا والا فلا۔ اور ابو یوسف کے نزدیک اگر سے بزرگی کو ذکر کیا ہو تو طلاق بائنہ ہوگی ورنہ نہیں۔ اسی شئی
کان المشبہ بہ۔ چاہے مشبہ یہ کوئی چیز ہو۔ حتیٰ کہ اگر کہا کہ تجھے چوٹی کے سر کی بڑائی کے مانند طلاق ہے تو طلاق بائنہ واقع
ہوگی بس تشبیہ اگرچہ چوٹی کے سر سے بڑھ کر بڑائی و بزرگی کو ذکر کیا۔ الغرض لفظ بزرگی کے معنی میں ضرور ہے۔ لان التشبیہ
قد یكون فی التوحید علی التجرید۔ کیونکہ تشبیہ کبھی فقط ایک فرد ہونے میں بنا برنجہ کے ہوتی ہر وقت مثلا ہاڑ سے تشبیہ دی
و مقصود یہ کہ جیسے پتے سے اور ہر تک پہاڑ سب ایک فرد ہے اسی طرح قری طلاق بھی ایک فرد ہے۔ پھر ہاڑ میں اگرچہ بزرگی بھی فرد
تھی اس سے تجرید کرنی یعنی جس خیال سے تشبیہ دی اس وقت کا طین ہاڑ کو بزرگی اور سختی دیگر اوصاف سے مجرد اور خالی
خیال کر کے صرف ایک فرد کے لحاظ سے تشبیہ دی۔ اور ایک فرد ہونے میں کوئی وصف نہیں بڑھانا بزرگی کا ذکر ضرور ہے۔ اما ذکر
لعظم فلان زیادۃ لا محالہ ہر بزرگی کا ذکر تو لا محالہ زیادتی کے واسطے ہوگا۔ لیکن مترجم لکھا ہے کہ ایک فرد کی تشبیہ میں کوئی وصف
ہاڑ کا ملحوظ نہ ہونا معلوم کرے تشبیہ تو موجود ہے ورنہ طلاق اور ہاڑ کا ذکر ایک ہو جائیگا تو لا محالہ کہا جاوے کہ نہیں بلکہ طلاق کو تشبیہ
دینا مقصود ہے اور یہ تشبیہ اس طلاق بزرگ نہ ہوگی۔ نہ ہم۔ و عنہ زفر فرج ان کان المشبہ بہ مایہ وصف بالعظم
عند الناس یقع بائنا۔ اور زفر فرج کے نزدیک جس چیز سے طلاق کو تشبیہ دی اگر وہ ایسی چیز ہو جو لوگوں کے نزدیک بزرگی
سے موصوف ہو (جیسے ہاڑ) تو طلاق بائنہ واقع ہوگی۔ قاضی ہی ملکر لگا اگرچہ اس شخص نے اسکو چھوٹا و حقیر سمجھا ہو۔
والا فہو رجبی۔ اور اگر یہ چیز جس سے تشبیہ دی لوگوں میں بزرگی نہ کہلاتی ہو تو اسکی تشبیہ سے طلاق رجبی ہوگی۔
لیکن یہ کہنا لازم ہوگا کہ طلاق دینے والے نے تشبیہ دینا ایک لغو کلام کہا جسکا کچھ فائدہ نہیں ہے۔ حالانکہ فائدہ پر معمول کرنا اصل ہے
علاوہ اسکے طلاق کو ایک وصف تشبیہ کا ضرور حاصل ہوا حتیٰ کہ کہا جاوے کہ اس مرد نے ایسے طلاق دی جو طلاق مشبہ ہے پھر بھی
مغنی مرحوم نے رایگان کر دی۔ غفر اللہ تعالیٰ لہما۔ بفضلہ العبرہ و ہوا رحمہما السامعین۔ پھر سب تو بیان کیا اور شاگرد ارشد جناب
امام محمد کا کچھ ذکر نہیں تو بات یہ کہ قبیل محمد مع ابی حنیفہ رحمہما قبیل سلیم ابی یوسف رحمہما۔ بعض مشائخ نے کہا کہ امام محمد اپنے
استاد امام اہل ابو حنیفہ رحمہما کے ساتھ ہیں یعنی جو امام رحمہما کا قول وہی امام محمد کا قول ہے اور بعض مشائخ نے کہا کہ اپنے جہاں
امام ابو یوسف کے ساتھ ہیں۔ قول دوم نہ ہے۔ بیانہ فی قولہ مثل راس الابرہ مثل عظم راس الابرہ مثل یصل مثل
عظم اہل۔ اس اخذت کا نظر اس قول میں کہ تو طالعہ مثل سونے کے سر کے با مثل بڑائی سونے کے سر کے جو یا مثل ہاڑ کے
مثل بڑائی ہاڑ کے ہر وقت۔ ان دونوں مثالوں میں ان چاروں اشیاء کے اقوال میں اس طرح کہ جب اسنے کہا کہ تو طالعہ
مثل سونے کے سر کے ہر دو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک بائن ہے اور ابو یوسف و زفر فرج کے نزدیک رجبی ہے۔ اور جب کہا کہ سر سونے
کے بڑائی کے مثل تو طالعہ ہے تو اسنے بڑائی کا لفظ ذکر کیا پس ابو حنیفہ و محمد و ابو یوسف سب کے نزدیک طلاق بائن ہے۔ زفر کے نزدیک
رجبی کیونکہ سر سوزن لوگوں میں بزرگی نہیں کہلاتی ہے۔ اور جب کہا کہ طالعہ مثل ہاڑ کے ہر دو امام ابو حنیفہ و محمد و زفر فرج کے نزدیک
بائن ہے اور ابو یوسف کے نزدیک رجبی کیونکہ شاید تشبیہ فقط ایک فرد ہونے میں ہو۔ اور جب کہا کہ طالعہ مثل بزرگی ہاڑ کے
ہر سب کے نزدیک طلاق بائن ہوگی کیونکہ امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک صرف تشبیہ سے بائنہ ہوگی اور زفر فرج کے نزدیک ہاڑ
کننے سے کیونکہ یہ لوگوں میں بڑا جسم کہلاتا ہے اور ابو یوسف کے نزدیک ہاڑ میں تشبیہ صحیح ہے۔ اور پر سب اس وقت ہر
اسکی کچھ نیت نہ اور اگر اسنے میں طالعہ کی نیت کی تو صحیح ہے اور نہ طبعی میں ہے کہ طالعہ مثل ہاڑ کے ہر دو امام ابو حنیفہ کے
زادیک بائن ہے اور صاحبین کے نزدیک اگر سیدی میں مشابہت لاریجی ہے اور اگر سیدی میں بائن ہے۔ اس مسئلے سے ظاہر ہوا

کہ امام معنف نے جو ابو یوسف کے واسطے اصل بیان کی اس میں کچھ بڑائی یا بزرگی کی خصوصیت نہیں بلکہ مقصود یہ کہ زیادتی کا تذکرہ کیا جائے جسے مسئلہ برت میں ہے اور اسی طرح جو امام ابو حنیفہ رحمہ کے واسطے اصل بیان کی کہ تشبیہ دینے سے طلاق بائنہ ہو جائیگی اس پر مراد نہیں کہ غلطی کے تو طلاق مثل طلاق سنت یا مثل طلاق عدل یا مثل طلاق احسن ہے تو ایسی تشبیہ سے بائنہ ہو جانا بہت بعید ہے کہ انانی الفتح۔ میں کہتا ہوں اس میں کچھ شک نہیں بلکہ کافی الحاکم اور مختصر الطحاوی میں ایسی صورت میں صرح ہے کہ طلاق بطور سنت ہوتی ہے نہ واقع ہوگی چنانچہ سابق میں عینی رہے منقول ہو چکا ہے کہ م۔ ولو قال انت طالق تطلقہ شدیدۃ او عریضۃ او طویلۃ فی واحدۃ بائنا۔ اور اگر اسے کہا کہ تو طلاقہ تطلقہ شدیدۃ یا عریضۃ یا طویلۃ تو یہ ایک طلاق بائنہ ہے۔ لان طلاق بائنہ تمارک شد علیہ و ہوا بائن۔ کیونکہ جس طلاق کا تدارک ممکن نہ ہو وہی شوہر کے اوپر سخت ہوگی اور ایسی طلاق تو بائنہ ہے نہ بائنہ واقع ہوگی۔ و ما یصعب تدارکہ لبقال لہذا الامر طویل و عرض۔ اور جس امر کا تدارک دشوار ہو اس کو کہتے ہیں کہ یہ بنا پورا کام ہوتی ہے۔ تو وہ بھی مانند بائن کے ہو گیا پس بائنہ واقع ہوگی۔ وعن ابی یوسف او یقع بہا رجعت لان ہذا او وصف للطریق بہ فیلغو۔ اور ابو یوسف سے نوادر میں روایت ہے کہ ایسے کلمات سے طلاق رجعی واقع ہوگی کیونکہ طلاق کی یہ ایسا وصف لائن نہیں تو وصف لغو ہوا۔ خالی طلاق واقع ہوئی اور وہ رجعی ہوتی ہے۔ لیکن ظاہر نہ یہ ہے کہ جو امام معنف نے ان صورتوں کے واسطے عمل شروع کی کہ آواز صفت الطلاق بغير من الزیادۃ و اشہ ما کان بائنا الخ۔ یعنی جب طلاق کو کسی قسم کی زیادتی یا شدت سے وصف کرے تو طلاق بائنہ واقع ہوتی ہے اور اسکی مثال میں طلاق بائنہ و الخش الطلاق و الخش الطلاق و طلاق الشیطان و طلاق الذکوہ و اشہ الطلاق و ما نہ بزار و تطلقہ شدیدۃ و طلاق طویل عریض تک صورتیں ذکر کیں تو ہر ایک صورت میں بائنہ واقع ہوگی سو لونی الثلث فی ہر دو انفصول صحت نیت بصحیح البینونۃ علی ما مر و الواقع بہا بائن اور اگر سنے ان سب صورتوں میں تین طلاقوں کی نیت کی تو اسکی نیت صحیح ہوگی کیونکہ بائن ہونا و شہرہ ہر ایک طلاق بائنہ ہے۔ چنانچہ گزرا اور تین طلاقوں سے بھی بائن ہی واقع ہوتی ہے نہ تو ہر تین نیت کے جو کثر ہے یعنی ایک طلاق بائنہ واقع ہوگی اور جب اسنے تین طلاقوں کی نیت کی تو اسکی نیت پر بائنہ مستند واقع ہوگی۔ یہی حد شہد رحمہ نے ذکر فرمایا ہے۔ اور امام شافعی نے کہا کہ اگر صورت میں جب کہا کہ تو طلاقہ تطلقہ شدیدۃ تو اس میں تطلقہ واحدۃ کے معنی حاصل ہیں پس شمس الایمان نے کہا کہ تین طلاقوں کی نیت صحیح نہیں ہے اور یہی تطلقہ طویلہ و عریضہ میں ہے اور اسی کو اختیار کر کے کہا کہ صحیح یہ ہے کہ اس میں تین کی نیت نہیں صحیح ہے۔ غایۃ البیان میں کہا کہ یہی صحیح ہے کیونکہ لفظ جب وحدت کے واسطے متعین ہے تو احتمال نہ رہا پس بغیر تحمل میں نیت شد نہیں صحیح ہے۔ کہانی الفتح والبعی۔ پھر عینی رحمہ نے جواب دیا کہ لفظ میں ایک ہی طلاق ہے لیکن طویل و عریض کے وصف سے تین طلاقیں نکالی گئیں۔ ترجمہ کہتا ہے کہ یہ جواب بالکل ساقط ہے کیونکہ طول و عرض تنہا قابل طلاق نہیں تو تعداد طلاقات نامہ نہیں ہو سکتی بلکہ وصف بائنہ ہونے کا بڑا جائیگا بخلات بائنہ کے کہ وہ تنہا طلاق ہے۔ ہاں جواب یہ ہے کہ تطلقہ مصدر ہے اور مصدر جنس ہے اور اس میں تاسے وحدت کچھ سنانی نہیں تو تین طلاقیں جنس کامل ہے یعنی وہ ایک ذرہ تو سنی یہ ہوئے کہ تھے تطلقہ کا وہ فرد جو تین طلاق ہے اور یہ معنی ابتداء سے شرح جامی میں الکلی کے تار کے واسطے صحیح ہیں پس جواب وہی جو امام معنف نے ذکر کیا ہے۔

فصل فی الطلاق قبل الدخول۔ یہ فصل عورت کے ساتھ دخول سے پہلے طلاق دینے کے بیان میں ہے۔ و فیہ ہر کہ غیر دخول پر عدت نہیں تو اسکی طلاق بائنہ ہو جاتی ہے جیسے دخول کی طلاق بعد عدت گزرنے کے بائنہ ہوتی ہے و اذا طلق الرجل امرأۃ ثم انکحہ قبل الدخول بہا۔ اور جب مرد نے اپنی عورت کو اسکے ساتھ دخول سے پہلے تین طلاقیں دینے سے پہلے اگر تینوں طلاقیں مجرور بطور عدت کے ایک کسے دیدیں۔ و قمن علیہا۔ تو پھر سب واقع ہو جائیں گی۔ نہ کہ ایک یا دو یا

کہ بدون حلالہ دوسرے شوہر کے اس صورت سے نکاح جدید نہیں کر سکتا۔ لان الواقع مصدر محذوف۔ کیونکہ واقع محذوف مصدر
 ہوتی ہے۔ اگرچہ ظاہر لفظ یہ کہ انت طالق ثلث۔ و طلاق ثلث ہے۔ لان معناه طلاقاً ثلثاً۔ کیونکہ اسکے معنی یہ ہیں کہ انت طالق طلاقاً
 ثلثاً۔ تو طلاقاً مصدر مفعول مطلق ہے اور ثلثاً اسکی صفت ہے۔ علی ما بینا۔ چنانچہ ہم اسکو بیان کر چکے ہیں۔ فلم یکن قولہ انت
 طالق الفاعلاً علیہ و نحو اسکا یہ قول کہ انت طالق۔ کچھ علمہ و انتفاع حلاق نہیں ہے۔ تا کہ کہا جاوے کہ انت طالق سے
 ایک طلاق بڑی کہ بائنت ہو گئی پھر ثلث کہنا بیکار ہو جائے مگر مطلق سے طلاق بڑی اور وہ تین طلاقیں ہیں۔ فیقع عن حلقہ۔ و حسب
 حلاقین یکبارگی واقع ہو گئیں۔ اور اس میں کچھ مشکل نہیں کیونکہ علمہ و علمہ واقع کرنے میں یہ تعذر ہے کہ اول طلاق سے بائنت
 ہو گئی پھر دوسری کیونکہ واقع ہو سکا کہ کو کہ انت طالق علمہ ہے اور طلاقاً ثلثاً علمہ تو جواب یہ کہ یہی جملہ جب مدخل میں بولا جاوے
 و بالاتفاق تین طلاقیں بڑھاتی ہیں پھر اگر انت طالق علمہ ہو تو لازم آوے کہ چار طلاقیں ہیں قطع نظر اسکے کہ مفعول مطلق
 اپنے فعل کا مصدر ہوتا ہے یعنی جملہ کے فعل سے یہی مراد ہوتا ہے پس علمہ نہیں ہو سکتا تو لامحالہ غیر مدخل پر کیا گیا سب واقع ہو جائیگی۔
 فان فرق الطلاق۔ اور اگر اسنے طلاق کو متفرق کیا۔ یعنی تینوں طلاقوں کو متفرق دینا چاہا۔ بانث بالاول ولم
 يقع الثانیۃ والثالثۃ۔ تو اول طلاق سے وہ بائنت ہو گئی اور دوسری و تیسری واقع نہو گی۔ و ذلک مثل ان یقول
 انت طالق طالق طالق۔ اور متفرق کی مثال یہ بھی ہے کہ کہے و طالقہ طالقہ طالقہ و سلات کل واحد اقلع علمہ
 کیونکہ ان میں سے ہر ایک لفظ طالق علمہ اقلع ہے۔ اذ لم یندک فی آخر کلامہ بالیغیر صدرہ کیونکہ اسنے اپنے کلام کے آخر میں
 ایسا کوئی کلمہ نہیں ذکر کیا جو اول کلام کو بدل ڈالے۔ حتی یوقوف علیہ حتی کہ واقع ہونا اس امر پر متوقف ہو جاوے و
 جیسے کہا کہ و طالقہ طالقہ طالقہ ہے اگر تو اس گھوم جاوے۔ چونکہ آخر میں شرط ذکر کی تو یہ معنی نہیں رہے کہ تجھے میں نے ایک
 طلاق دوسری طلاق تیسری طلاق فی الحال دیدی بلکہ یہ معنی ہو گئے کہ اگر تو اس گھوم جاوے تو مطلق ہوگی۔ اسی طرح و طالقہ
 طالقہ طالقہ مجبوری ہے کیونکہ مراد یہ ہوتی کہ انت مطلقہ طلاقاً ثلثاً تو یہ پہلی صورت ہو گئی۔ اور جب اسنے کوئی کلمہ ایسا نہیں کہا و طالقہ یعنی
 بتجہین صفت طالقہ ہے۔ اس طرح دوسری طالقہ سے دوسری صفت او تیسری طالقہ سے تیسری صفت ہے پس ہر ایک سے فی الحال طالق
 کہنا مراد ہے۔ فیقع الاولی فی الحال۔ تو پہلی تعلیق فی الحال واقع ہوگی۔ پس وہ بائنت ہو گئی۔ فقصد و فیما الثانیۃ و سے
 سبائنت پھر دوسری اسکو ایسی حالت میں پہنچی کہ وہ بالکل منقطع ہو۔ تو کچھ واقع نہو گی کیونکہ طلاق واقع ہونے میں یہ شرط ہے کہ
 رجوعیت کا لگاؤ قائم ہو۔ لہذا اگر کسی اجنبیہ عورت کو تین طلاقیں دین پھر سیونت اس سے نکاح کر لیا تو صحیح ہے۔ و کذا اذا قال
 انت واحدة و واحدة وقعت واحدة۔ اور اسی طرح اگر عورت کو کہا کہ تو بواحد اور بواحدہ ہے تو ایک طلاق واقع ہوگی
 لما ذکرنا انها بانت بالاولی۔ کیونکہ ہم ذکر کر چکے کہ وہ پہلی طلاق سے بائنت ہو گئی سو لو قال لہا انت طالق واحدة۔ اور
 اگر شوہر نے جو کہ کو کہا کہ و طالقہ واحدہ ہے۔ فماتت قبل قولہ واحدة۔ مگر عورت اسکے واحدہ کہنے سے پہلے مر گئی۔ یعنی مرد کا
 واحدہ کہنا عورت کے مرنے کے بعد واقع ہوا تو کیا وہ مطلقہ مری یا نہیں تو وہ ہوتا ہے کہ انت طالقہ۔ و طالقہ۔ ان قدر سے پہلے طلاق
 ہو چکی لیکن یہ غلط ہے اسواسطے کہ تمام کلام تو انت طالق واحدہ تک ہے اور اصل یہ کہ انت طالق واحدة پس اگر خانی انت طالق
 کتا تو واقع ہو جاتی اور بیان واقع نہو گی۔ کان باطلا۔ یہ کلام راہجان گیا۔ لانه قرن الوصف بالعدد۔ کیونکہ اسنے طالق و
 کو عدد سے لانا چاہا۔ اور جب ایسا ہوتا ہے تو عدد معتبر ہوتا ہے۔ فكان الواقع هو العدد۔ تو واقع صرف عدد ہوتا ہے و
 کیونکہ اگر وصف اور عدد دونوں مستہویں تو انت طالق ثلث۔ میں ایک طالق ہوا تین عدد بلکہ چاہے چاہیں پس ایسی صورت میں پھر
 عدد معتبر ہوتا ہے۔ فماتت قبل ذکر العدد فات اهل قبل الا یقلع فبطل۔ تو جب عدد بیان کرنے سے پہلے وہ عورت تری
 و طالق واقع کرنے کا عمل ہی جاتا ہے تو بیکار ہو گئی۔ و کذا اذا قال انت الما لوق تینین او ثلثاً۔ اسی طرح جب کہا کہ تو طالق

عین الدار جلد ۲

بدو طلاق باسب طلاق ہوتی ہے۔ مگر دو باتیں کہنے سے پہلے وہ عورت مرگئی تو باطل ہے۔ لمبا مینا۔ بدلیل مذکورہ بالا ہے کہ عدو ہونے کے
 سے پہلے عمل جائز ہے۔ و ہذا تجانس ما قبلہا من حیث المعنی۔ اور یہ مسئلہ اپنے اہل قبل کے ساتھ ازراہ معنی کے نہیں ہے۔ ہفت
 یعنی یہ مسئلہ کہ عورت کو عدو سے ملا کر طلاق دی پھر ذکر عدو سے پہلے وہ مرگئی۔ یہ مسئلہ اپنے سابق مسئلہ سے کہ غیر مدلولہ کو طلاق دی
 متفرق عدو سے کیونکہ جہاں اس مسئلہ میں طلاق رایگان جاتی ہے اسی وجہ سے کہ محل نہیں رہتا ہے۔ لہذا قول انت طلاق
 واحدہ قبل واحدہ۔ اور اگر غیر مدلولہ عورت سے کہا کہ تو طلاق واحدہ قبل واحدہ ہے۔ یعنی ایسی ایک طلاق کہ قبل واحدہ
 کہے۔ اول بعدہ با واحدہ۔ یا ایک جسکے بعد ایک ہے وقت واحدہ۔ تو ایک ہی طلاق واقع ہوگی۔ اور ایک طلاق دیگر
 خواہ وہ اول ہو یا دوم ہو بیکار گئی۔ اور دونوں صورتوں کی حالت یہ ہے کہ دونوں میں اسنے دو دنوں واحدہ ذکر کیا اور اول صورت
 واحدہ قبل واحدہ۔ اور دوسری صورت واحدہ بعدہ با واحدہ۔ دونوں صورتوں میں قبل یا بعدہ شرط ہے لیکن اول میں کوئی
 ضمیر نہیں اور دوم میں بعد کے ساتھ ضمیر ہے اور اول صورت کے معنی یہ ہیں تو طلاق واحدہ ہے قبل واحدہ کے گو باکتا ہے کہ طلاق
 واحدہ تجھے ایسی حالت میں پڑی کہ جو واحدہ تجھے مل چکی اس سے پہلے یہ واحدہ کر دی گئی۔ اور دوسری صورت صاف ہے کہ
 واحدہ ملی اسکے بعد واحدہ دوسری ملی۔ جب یہ معلوم ہو گیا تو جانا چاہیے کہ دونوں صورتوں میں اس سے ایک ہی طلاق واقع
 ہوگی۔ بیان ایک قاعدہ کلیہ سمجھ لینا چاہیے۔ والاصل اتمتی ذکر شہین۔ اور قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ جب سے دو چیزیں
 ذکر کیں ہفت جیسے بیان واحدہ اور واحدہ دونوں کو ذکر کیا۔ وادخل بینہما حرف الظرف۔ اور دونوں کے بیچ میں
 لفظ ظرف لایا۔ جیسے قبل و بعد وغیرہ جیسے بیان ظاہر ہے۔ ان فرہا بہا والکنایہ کان صفتہ لئذ کور آخر۔ اور ہفت
 کو ہاے کنایہ کے ساتھ ملایا تو یہ لفظ ظرف اس چیز کی صفت ہوگا جو آخر میں مذکور ہے۔ جیسے دوسری صورت میں کہا کہ واحدہ
 بعدہ با واحدہ۔ دونوں واحدہ کے بیچ میں بعد ظرف کو ہا کے ساتھ ملا کر لایا تو بعدہ صفت دوسری واحدہ کی ہے یعنی دوسری
 طلاق واحدہ ایسی ہے کہ وہ بعد کو واقع ہوئی۔ اسکی مثالین اور بھی ہیں۔ کقولہ جاری زید قبلہ عمر۔ جسے کہو کہ آیا زید
 قبل اسکے عمر و ست۔ یعنی عمر کا آنا اس صفت سے ہے کہ وہ قبل آیا ہے تو حاصل یہ ہوا کہ عمر پہلے آیا پھر زید آیا۔ لہذا انت واحدہ
 بعدہ با واحدہ۔ کے یہ معنی کہ عورت کو ایک طلاق پڑی پھر ایک ایسی کہ وہ پیچھے ہو گئی تو ظاہر ہے کہ پھلی نئی ہوگی جسکے غیر مدلولہ ہے یہ تو
 سوفت کہ ظرف کے ساتھ ہا، کنایہ ہوئی ہو۔ وان لم یقر نہا بہا والکنایہ کان صفتہ لئذ کور اول۔ اور اگر اسنے ظرف کے
 ساتھ ہا، کنایہ نہیں ملائی تو لفظ ظرف اس چیز کی صفت ہوگا جو اول مذکور ہے۔ کقولہ جاری زید قبل عمر۔ جسے آیا میرے
 پاس زید قبل عمر کے ہفت۔ یعنی زید کی آمد اس صفت سے ہے کہ عمر سے قبل ہے۔ پس مسئلہ کی اول صورت میں انت طلاق
 قبل واحدہ۔ یہ معنی ہوتے ہیں کہ اب میں تجھے طلاق واحدہ ایسی دیتا ہوں جو دوسری واحدہ سے اول کر دی۔ گویا اس سے
 پہلے ایک ہو چکی ہے تو یہ اس سے اول کر دی۔ لیکن یہ خوب ظاہر ہے کہ اول کوئی نہ تھی ورنہ وہ بانٹ ہو کر چلی گئی ہوتی تو اسکا مطلب
 یہ ہے کہ میں ایک طلاق کو زمانہ ماضی میں کر کے اس سے قبل ایک طلاق دیگر پھر آؤں۔ وایقاع الطلاق فی الماضی
 ایقاع فی الحال۔ اور زمانہ ماضی میں طلاق واقع کرنا فی الحال واقع کرنا ہوا کرتا ہے۔ کیونکہ طلاق کسی زمانہ ماضی کا واقعہ بنا
 رنے وغیرہ کہتے ہیں کہتے ہیں بلکہ بالفعل ایک جدائی پیدا کرنے کا نام ہے۔ کیا نہیں دیکھتے کہ اگر زمانہ ماضی میں ہی ہوتی تو عورت غیر مدلولہ
 بھی بانٹ ہو کر چلی گئی ہوتی تو معلوم ہوا کہ ماضی کا ایقاع وہ بھی ایقاع ہے تو ماضی کرنا جہالت ہے۔ لان الاستناد لیس فی
 وسعہ۔ کیونکہ انہی کی صفت پیدا کرنا اسکی طاقت سے خارج ہے۔ فالقبلیۃ فی قولہ انت طالق واحدہ قبل واحدہ
 صفتہ للاولی۔ تو قبل ہونا جو اسکے قول انت طالق واحدہ قبل واحدہ میں مفہوم ہے وہ واحدہ اول کی صفت ہے ہفت یعنی میں
 اب تجھے ایک طلاق ایسی صفت کی دیتا ہوں جو واحدہ سے پہلے ہے۔ یعنی اسکو زمانہ ماضی میں کیے دیتا ہوں۔ حالانکہ معلوم ہوگا

کہ یہ جہالت ہے وہ زمانہ ماضی میں اسکے کرنے سے نہیں ہو سکتی تو لا محالہ ہی وقت ہی اور دوسری بھی اس وقت ہی جسکے قبل ہوگی
 تقبیلین بالاولی فلا تقع الثانية۔ پس وہ اول واحد سے بائٹہ ہو گئی تو دوسری واحدہ اس پر نہیں واقع ہوگی۔ فت ہوا
 صورت یعنی واحدہ بعد واحدہ۔ قولہ باکہ۔ والبعثتہ فی قولہ بعد واحدہ صنفہ للاخیرۃ۔ اور بعد ہونا جو اسکے قول بعد
 واحدہ میں مفہوم ہے وہ اخیر واحدہ کی صفت ہے۔ یعنی اخیر واحدہ ایسی طلاق واحدہ ہے جو ایک طلاق کے بعد واقع ہوئی تو اس
 پہلے ایک ہوئی۔ فحصلت الابانۃ بالاولی۔ تو اول واحدہ کے ساتھ عورت بائٹہ ہو گئی۔ فت پس بعد والی بیکار ہو گئی۔ اس
 ظاہر ہوا کہ اول صورت میں واحدہ قبل واحدہ کے واقع ہوئی جو قبل کے بعد ذکر کی ہے اور دوسری صورت میں وہ واحدہ
 واقع ہوئی جو بعد کے قبل ذکر کی ہے۔ یہ لطیفہ ہے۔ اور یہ یاد رکھنا چاہیے کہ دو دن صورتوں میں ہر واحدہ الگ الگ بڑتی ہے وہی جو
 ایک ہی سے بائٹہ ہو کر دوسری باطل ہوئی۔ ولو قال انت طالق واحدہ قبلہا واحدہ تقع ثنتان۔ اور اگر اس نے کہا
 کہ تو طالق واحدہ جسکے قبل واحدہ ہے تو در طلاق پڑ جا رہی لان القبلیۃ صنفہ للثانیۃ۔ کیونکہ قبل ہونا دوسری واحدہ کی صفت
 ہے۔ لا تصالہا بمرث الکناۃ۔ کیونکہ قبل کے ساتھ ہونا یہ متصل ہے۔ فت تو یہ واحدہ ایسی ہوئی کہ اس سے قبل ایک طلاق
 ہے۔ حالانکہ یہ واحدہ بافصل ہے۔ فاقضی ایقاعہا فی الماضی۔ تو یہ مقتضی ہوئی کہ واحدہ زمانہ ماضی میں واقع ہو گئی۔ وایقاعہا
 فی الحال۔ اور خود زمانہ حال میں بڑی غیر ان الایقاع فی الماضی ایقاع فی الحال ایقاع۔ لیکن طلاق کی شان ایسی
 ہے کہ اسے ماضی میں واقع ہونا ہی کہ حال میں واقع ہو۔ فت جو ماضی میں واقع ہونے والی تھی وہ بھی حال میں آگئی۔ اور طلاق
 خود موجود ہے۔ فقترتان ثنتان۔ تو دو دن لگین پس دو دن واقع ہو جاوے گی۔ فت جیسے غیر مذکورہ سے کہنا کہ تجھ کو طلاق
 فی الحال بین تو دو دن واقع ہیں۔ وکذا اذا قال انت طالق واحدہ بعد واحدہ تقع ثنتان۔ یونہی اگر کہا کہ تو طالق
 واحدہ بعد واحدہ ہے تو دو دن واقع ہوگی۔ فت کیونکہ جب اسے شروع کیا کہنا کہ تو طالق واحدہ۔ تو فی الحال طلاق ایجاد کی لیکن
 کہا کہ یہ واحدہ بعد واحدہ ہے تو وہ بالضرور اس سے پہلے ہوئی لیکن ماضی میں نہ ہوگی بلکہ حال میں آدگی تو دو دن لگین۔ لان البعدۃ
 صنفہ للاولی۔ کیونکہ بعد ہونا تو اول طلاق کی صفت ہے۔ فت ماضی میں اصل مذکورہ کی طرف کے ساتھ ضمیر متصل نہیں ہے۔ اسلئے کہ
 واحدہ بعد واحدہ کے ہی ماضی کی یہ واحدہ ایسی ہے جو ایک کے بعد ہے تو پہلے دراصل وہ ایک ہے اور بعد یہ واحدہ ہے۔ فاقضی ایقاع
 الواحدۃ فی الحال۔ تو کلام مقتضی ہوا کہ فی الحال ایک واقع ہو۔ وایقاع الاخری قبل ہذہ۔ اور اس سے پہلے دوسری
 واقع ہو۔ لیکن وہ بھی زمانہ حال میں واقع ہوگی کیونکہ طلاق میں ماضی بھی فی الحال ہے۔ فقترتان۔ تو دو دن طلاق
 لگتین۔ فت کہ بائٹہ کہا کہ فی الحال تجھ کو طلاق ہیں۔ ولو قال انت طالق واحدہ مع واحدہ او مہما واحدہ
 تقع ثنتان۔ اور اگر اسے غیر مذکورہ کو کہا کہ تو طالق واحدہ مع واحدہ ہے یا تو طالق واحدہ کہ اسکے ساتھ ہی واحدہ ہے تو دو دن طلاق
 واقع ہوگی۔ لان کلمۃ مع للقران۔ کیونکہ حرف مع واسطے ہونے کے ہوتا ہے۔ فت جیسے اردو میں لفظ ساتھ یا ملی ہوا ہے۔
 وعن ابی یوسف فی قولہ مہما واحدہ تقع واحدہ۔ اور امام ابو یوسف سے تو اس میں روایت ہے کہ جب کہا کہ تو طلاق
 کہ اسکے ساتھ میں واحدہ ہے تو ایک ہی طلاق واقع ہوگی۔ لان الکناۃ لقتضی سبق المنکی عنہ لا محالہ۔ اسلئے کہ کنایہ مقتضی
 ہوتا ہے کہ جس چیز سے کناہ ہے وہ لا محالہ سابق موجود ہو جائے۔ فت یعنی تمہا میں ضمیر ہے اور ضمیر کا مرجع ہوا ہے تو مرجع پہلے مروج
 ہوتا ہے اسکی طرف ضمیر راجع ہو پھر اسکے ساتھ دوسری واحدہ ہے لیکن غیر مذکورہ تو پہلے طلاق سے بائٹہ ہو چکی پس وہی واقع ہوگی۔ اور
 یہ کہ کسی چیز کے ساتھ میں کوئی چیز کرا جب ممکن ہے کہ وہ چیز موجود ہوئے تب اسکے ساتھ میں دوسری ہو۔ لیکن جواب یہ ہے کہ خیال و تصور
 میں یہ ضرورت البتہ ہے اور خارج میں حاجت نہیں مگر خیال کیا کہ اپنے کلمے کے انگلی کے ساتھ میں۔ فت کی انگلی مار کر اشارتیں پھر
 جسے دو دن کو ساتھ اٹھا دیا تو صحیح ہے۔ فانہم۔ م۔ یہ سب کلم غیر مذکورہ میں ہے۔ و فی المدخول بہایقع ثنتان فی الوجہ کلہا۔ اور

مذکورہ عورت میں ان سب صورتوں میں دو تلاقین واقع ہونگی۔ لقیام المحلیۃ بعد وقوع الاول۔ کیونکہ پہلی طلاق واقع ہو جانے کے بعد بھی وہ عورت دوسری طلاق کا محل موبہ وہی ہے۔ کیونکہ مذکورہ کے واسطے عدت ہوتی ہے تو جب تک عدت نہ گزرے عورت تعلق نکاحی بالکل منقطع نہیں ہوتا ہے۔ ولوقال لہما ان دخلت الدار فانت طالق واحدة وواحدة۔ اور اگر غیر مذکورہ عورت سے کہنا کہ اگر تو اس گھر میں داخل ہو تو تو طالقہ واحدہ اور واحدہ ہے۔ فدخلت۔ پھر وہ عورت داخل ہوئی۔ سو وقت علیہا واحدة عند ابی حنیفہ وقال یقع ثمنان۔ تو ابو حنیفہ کے نزدیک اس پر صرف ایک طلاق واقع ہوگی اور صاحبین نے کہا کہ دو تلاقین واقع ہونگی۔ اور یہ اختلاف اس صورت میں ہے کہ بشرط کو مقدم بیان کیا اور جزاء کو پیچھے بیان کیا یعنی بشرط لگائی کہ اگر تو اس گھر میں گئی تو تیری جزا یہ کہ تجھ پر ایک طلاق اور ایک طلاق ہے اور اگر شرط کو موخر کیا یعنی۔ ولوقال لہما ان دخلت الدار واحدة وواحدة الن دخلت الدار۔ اور اگر کہا کہ تو طالقہ واحدہ اور واحدہ ہے اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی۔ فدخلت پھر وہ عورت غیر مذکورہ اس گھر میں گئی۔ طلقت ثننتین بالاجماع۔ تو بالا جماع وہ دونوں تلاقون سے طالقہ ہو جائیگی۔ پس معلوم ہوا کہ اختلاف صرف پہلی صورت میں ہے کہ جب بشرط کو مقدم لایا ہے۔ لہما ان حرف الواو للجمع المطلق۔ صاحبین کی دلیل (دونوں تلاقین واقع ہونے میں) یہ کہ حرف واد (اور) تطلق جمع کے واسطے ہوتا ہے۔ یعنی جن دو چیزوں کے درمیان واد آتا ہے تو اس سے صرف یہ سمجھا جاتا ہے کہ دونوں چیزیں کسی طرح جمع ہو گئیں خواہ معاً ایک ساتھ یا آگے پیچھے مثلاً کہا کہ زیرہ خالہ آئے تو دیکھا جاوے کہ اگر دونوں ساتھ ہی آئے تو بھی صحیح ہے اور اگر پہلے زیرہ آیا پھر خالہ آیا یا پہلے خالہ پھر زیرہ آیا تو بھی صحیح ہے بشرط اس سے صرف اتنا معلوم ہوا کہ آئے کا فعل دونوں سے ثابت ہوا ہے اور یہ معلوم نہیں ہوتا کہ دونوں کس طرح آئے ہیں مگر چاہے کس طرح آئے ہوں یہ کہنا صحیح ہے کہ زیرہ خالہ آئے۔ اسی قاعدہ پر ہم نے کہا کہ آیت وفسور میں اللہ تعالیٰ نے حکم دیا کہ فاغسلوا وجہکم وایمکم اے المرافق واسموا الخ۔ یعنی واد کے ساتھ بیان فرمایا ہے اور یہ نہیں کہ فایمکم الی المرافق فاسموا۔ فارہ نہیں ہے جسے سنی کے بعد دیگر ترقی حاصل ہو سکتا ہے۔ وفسور میں سٹھ دھونا و باقتہ دھونا سر کاسح و پانوں دھونا یہ سب جمع کر دو چاہے جسکو مقدم کر دو چاہے جسکو موخر کر دو ان ترتیب رکھنا عمدہ طریقہ ہے لیکن اگر دریا میں غوطہ مار کر سب ایک ساتھ دھوئے تو بھی وفسور ہو گیا اور اہل لغت میں سے کسی نے خلاف نہیں کیا کہ واد مطلق جمع کے واسطے ہے۔ متعلق۔ جمع۔ تو دونوں تلاقین جمع ہو کر مطلق ہونگی۔ یعنی اگر گھر میں گئی تو تجھ پر دو تلاقین ہیں۔ او آخر الشرط۔ یا اسے شرط کو پیچھے کر دیا۔ کہ تجھ پر ایک طلاق اور ایک طلاق ہے اگر تو اس گھر میں گئی۔ تو بالا جماع دونوں واقع ہوتی ہیں۔ یونہی بشرط کو مقدم کرنے میں دونوں جمع ہونگی۔ لہ ان الجمع المطلق کجمل القرآن والترقیب۔ امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مطلق جمع تو متصل ہے کہ ساتھ ملکر ہو یا ترتیب سے ہوتے پھر تنہا اسکو ساتھ ہی مجموعہ کیونکر لیا بلکہ یونہی کہہ کر احتمال ہے کہ بشرط گھر میں جانے کے دونوں تلاقین ساتھ ہی جمع ہو جائیں یا آگے پیچھے ہو کر جمع ہو جائیں تو جمع ہونا دونوں طرح ہو جائیگا۔ فعلى اعتبار الاول لرفع ثمنان۔ پس اگر اول طریقہ کو اعتبار کر دو تو دونوں واقع ہو جائیں گی وعلی اعتبار الثانی لایقع الا واحدة۔ اور دوسرے طریقہ کو اعتبار کر لے پر صرف ایک ہی واقع ہوگی۔ کیونکہ عورت غیر مذکورہ ہے تو جب ایک پہلے واقع ہو گئی تو وہ بائٹہ ہو گئی اب دوسری کا محل نہیں رہا۔ کما اذا نخر بہذہ اللفظہ۔ جیسے اس لفظ کے معنی فی الحال دیدے۔ یعنی بدون شرط کے کہا کہ تو طالقہ واحدہ وواحدہ ہے تو دونوں کے احتمال کی وجہ سے ایک واقع ہوگی اور ثلثہ کہ دونوں اعتباروں کی تصریح مراد ہو یعنی اگر کہے کہ تجھ پر دو تلاقین ہیں تو دونوں واقع ہونگی اور اگر کہے کہ تجھ پر ایک بعد ایک کے تو صرف ایک ہی واقع ہوگی پس ایک تو بہر حال واقع ہوگی دوسری تو امین شک ہے۔ فلا یقع الزمان علی الواحدة بالشک۔ تو ایک سے زیادہ بوجہ شک کے نہیں واقع ہو سکتی۔ بخلاف اذا نخر الشرط۔ برحلات اسکے جبکہ اسے شرط کو موخر کیا۔ لہذا

کہ تظاہر واحدہ و واحدہ ہر بشرطیکہ اس گھر میں جاوے یا اگر تو اس گھر میں جاوے۔ لانا غیر صمد الکلام۔ کیونکہ شرط توثیق کلام کو میل دینے والی ہوتی ہے۔ توجیب کہہ کہ تظاہر ہر توثیق ہر تظاہر واقع ہوجاتی مگر جب اسے شرط طائی تو ابھی نہیں واقع ہوئی ہے۔ تظاہر الاول علیہ۔ توجیب طلاق اس بشرط ہر توثیق ہوگی۔ جب شرط طائی گئی یعنی یہ عورت گھر میں داخل ہوئی تو توجیب طلاق واقع ہوگی اور دوسری طلاق اسکے اور شرط کے درمیان ہر وہ بھی شرط پر توثیق ہوئی تو دونوں اسی شرط پر ہو گئیں۔ فیقین حلقہ توثیق ساتھ ہی واقع ہوگی۔ و لانا غیر فیما اذا قدم الشرط قلم توثیق۔ اور جس صورت میں شرط کو مقدم کیا تو کوئی چیز بدلنے والی نہیں ہر تظاہر کسی شرط پر توثیق نہیں ہے۔ یعنی جب کہہ کہ اگر تو اس گھر میں جاوے تو تظاہر واحدہ و واحدہ ہر توثیق پائے جانے کے بعد گویا اسے کہہ کہ اب تو واحدہ و واحدہ ہر پس جبکہ اول واحدہ کہا تو یہ کسی شرط دیگر پر توثیق نہیں پس توثیق واقع ہوگی تو پھر دوسری واحدہ کا محل نہیں رہا۔ اور جس صورت میں شرط کو سرخر کیا تو کلام اول یہ کہ تظاہر واحدہ و واحدہ ہر توثیق طلاق ابھی واقع ہوجاتی مگر جب کہہ کہ اگر تو اس گھر میں جاوے تو واقع ہونا توثیق بشرط ہو گیا اور جب اول واحدہ توثیق ہوئی تو دوسری بھی توثیق ہوئی پس حاصل یہ ہوا کہ تیسرے اس گھر میں داخل ہونے پر دوطلاقین توثیق میں توجیب داخل ہوگی دونوں واقع ہوجاویں گی۔ یہ حرث واد کا عطف تھا جس میں جمع کے معنی میں۔ و لو عطف بحرف الفاء۔ اور اگر حرف سے عطف کیا ہے۔ یعنی ایسا لفظ جس سے ایک کے پیچھے دوسری ہونا معلوم ہو بدون تاخیر کے مثلاً تظاہر واحدہ پس واحدہ ہر توثیق میں اختلاف الروایۃ ہے۔ فہو علی ہذا الخلاف فیما ذکر الکرخی۔ چنانچہ کرخی کی نقل میں یہ بھی باختلاف کورہ بالا ہر توجیب چنانچہ صاحبین کے نزدیک دو واقع ہوگی خواہ شرط کو مقدم کرے یا موخر کرے۔ اور امام کے نزدیک اگر شرط مقدم کرے تو ایک اور اگر موخر کرے تو دو واقع ہوگی۔ لیکن یہ نقل خلاف اصول ہے۔ و ذکر الفقیہ ابو اللیث انہ یقع واحدہ و لاتفاق لان الفاء للتقیب۔ اور فقیہ ابو اللیث نے ذکر کیا کہ بالاتفاق ایک ہی طلاق واقع ہوگی۔ کیونکہ حرف فاء تقیب کے لیے ہر توجیب کہہ کہ تو واحدہ تو واحدہ یعنی واحدہ پس واحدہ ہر اگر گھر میں جاوے۔ اسکے یہ معنی کہ واحدہ ہر اسکے پیچھے لگی ہوئی دوسری طلاق ہر توجیب ہے۔ توجیب گھر میں جانے پر اول واحدہ واقع ہو گئی تو بائیں ہو جانے سے دوسری طلاق کا محل نہیں رہا پس ایک ہی واقع ہوگی۔ فہو الاصح۔ اور یہی قول اصح ہے۔ توجیب کہہ کہ بیان جمع ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ فہو واضح ہو کہ طلاق کے شروع باب پر دو تفسیریں ہیں۔ اول طلاق میرح اور اسکو بیان تک بیان کیا۔ اب دوسری قسم کا بیان شروع کیا۔ و اما الضرب انشائی۔ و ہوا کتایات ملائع ہا الطلاق الا بالثبوت و بدلائل الحال۔ اور یہی دوسری قسم طلاق اور وہی کتایات ہیں تو اس سے طلاق نہیں واقع ہوتی مگر نیت کے ساتھ باطلت حال کے ساتھ ہے یعنی وہ شخص ایک کے الفاظ سے طلاق کا قصد کرے یا جس حالت میں یہ لفظ بولا ہے وہ حالت بتلائی ہے کہ اس سے طلاق مقصود ہے تو قاضی حکم کرے گا کہ طلاق واقع ہو گئی ورنہ خالی لفظ سے نہیں واقع ہوگی۔ لانا غیر موضوعۃ للطلاق۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ الفاظ کتایات کو طلاق ہر واسطے موضوع نہیں ہیں۔ بل ممکنہ وغیرہ۔ بلکہ طلاق کو اور دوسرے معنی کو دونوں کو محتمل ہیں۔ توجیب طلاق مراد ہر شاید دیگر معنی۔ فلا بد من التبعین او دلالت۔ پس ضرور ہوا کہ تبعین ہوا یا تبعین پر دلالت ہوتی ہے۔ یعنی نیت کے لیے معنی مراد ہے یا ایسی حالت ہو جس سے یہ معنی مراد ہونے پر دلالت ہو مثلاً جو مرد میں جھگڑا ہو رہا تھا عورت نے کہا کہ اس کو گڑھے سے بھی بہتر کہ توجیب طلاق دیدے۔ مرد نے کہا کہ مجھے یہ سیدھی راہ چلنا چاہیے ہر طلاق کی کیا ضرورت ہے۔ عورت نے کہا کہ مجھے سولے اس راہ کے سیدھی راہ نہیں معلوم تھی تو میں جانتی ہوں کہ سوائے طلاق کے اس روز کے مجھ کو گڑھے سے بہت بات ہے۔ مرد نے کہا کہ اچھا جل تو جا کر اپنا ٹھکانا کر۔ یا جا اپنی راہ لے۔ یا انڈا کے الفاظ کے توجیب یہ حالت دلیل ہے کہ اسے اس سے توجیب کے معنی لیے ہیں۔ سو اور ایسے محاورات ہر زبان میں مختلف ہیں بلکہ کبھی ایک زبان میں وہ کتا بہ طلاق ہوتی ہے اور دوسری

زبان میں بے محاورہ ہونے سے نہیں ہوتا محفوظ۔ م۔ قال وہی علی ضربین منہا ثلثہ لفظ یقع بہا طلاق رجعی و
 لفظ یقع بہا الا واحدہ۔ قدری نے لکھا کہ کنایات دو قسم ہیں انجملہ (رجعیات میں) میں الفاظ جن سے رجعی طلاق
 پڑتی ہے اور ان سے سولے ایک طلاق رجعی کے زائد نہیں واقع ہوتی ہے۔ وہی قولہ اعتدی و استبری رجحک وانت
 واحدہ۔ اور یہ تین الفاظ یہ ہیں اول تو اعتدا ذکر اور دوم تو اپنے رحم کا استبراء اور سوم تو واحدہ ہے۔ اما الاول۔ بیان
 لفظ اول سے یعنی تو اعتدا ذکر سکتا یہ طلاق ہے۔ فلا نہما محتمل الاعتدا عن النکاح و محتمل الاعتدا عن نكاح
 سوا سولے کہ یہ نکاح سے اعتدا کو محتمل ہے اور اللہ تعالیٰ کی نعمتوں کے اعتدا کو محتمل ہے۔ کیونکہ اعتدا کے لغوی معنی
 شمار کرنا لیکن محاورہ ہو گیا کہ عورت بعد طلاق کے ایام عدت شمار کرتی ہے تو شاید یہ معنی مراد لیے یا اللہ تعالیٰ کی نعمتیں شمار
 کرنا مراد لیا۔ بلکہ شاید یہ معنی ہوں کہ تو میرے احسانات کو شمار کر۔ ہاں اگر باہمی جھگڑے میں کہے تو عدت نکاح کے معنی ظاہر
 ہونگے۔ فان نوسی الاول تعین نیسہ۔ پھر اگر اسے عدت نکاح کے معنی مراد لیے تو اسکی نیت سے یہ معنی متعین ہو گئے۔
 و نسی طلاق واقع ہوگی اور وہ رجعی ہوگی کیونکہ اسنے کہا کہ نکاح کی عدت کر۔ فیقتضی طلاقا سابقا۔ پس یہ
 مقتضی ہے کہ سابق میں طلاق پڑی و ت۔ جسکی عدت بیٹھ۔ والطلاق لعقب الرجعة۔ اور طلاق ایسی چیز ہے کہ رجعت
 اسکے پیچھے لگی ہے۔ یعنی چاہے رجعت کرے لہذا رجعت کا اختیار ہوا۔ اور خلاصہ یہ ہے کہ اصول میں مقرر ہوا کہ شرع میں
 جب حکم ہوا حالانکہ جس امر کا حکم ہوا ہے بغیر دوسری چیز کے پورا نہیں ہو سکتا تو یہ حکم اپنے اقتضا سے دوسری چیز کا حکم دینا
 ہوتا کرتا ہے۔ مثلاً حکم دیا کہ جمعہ کی نماز جماعت میں فرض ہے اور یہ نہیں کہا کہ کام کاج کو چھوڑ کر جانا پھر رہا نماز پڑھنا فرض
 ہے لیکن نماز کو کہہ دون اسکے ممکن نہیں تو حکم مقتضی ہوا کہ جمعہ کی اذان پر بیٹھ چھوڑنا اور جانا بھی فرض ہے۔ اسی طرح جب
 عدت نکاح میں بیٹھا مراد ہوا تو عدت بعد طلاق کے ہوتی ہے تو یہ مقتضی ہوا کہ طلاق پہلے واقع ہوگئی پھر یہ طلاق صریح متعین ہے
 تو یہ نکاح کے بعد طلاق صریح علی تو شرع کے موافق عدت بیٹھ۔ اور معلوم ہو چکا کہ طلاق صریح کی عدت من مرد کو اختیار ہے کہ
 جب تک نہیں گزری چاہے عورت سے رجوع کر لے۔ م۔ واما الثانية۔ اور بیان لفظ دوم و ن۔ استبری رجحک۔ نیت پر
 کنایہ رجعی ہے۔ فلا نہما مستعمل یعنی الاعتدا۔ سوا سولے کہ وہ عدت بیٹھنے کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے۔ نیت
 کہ استبراء رحم کے یہ معنی کہ تو اپنے رحم کا عمل سے پاک ہونا دریافت کر۔ حالانکہ یہ دریافت کرنا عدت سے بچرہ کیونکہ جب ایام عدت
 میں حیض آئے تو دریافت ہو گیا کہ حمل نہیں ہے۔ لہذا تصریح ہوا مقصود منہ فکان بمنزلتہ۔ کیونکہ استبراء رحم کہنا اس مقصود
 کی تصریح ہے جو عدت بیٹھنے سے ہوتا ہے تو بمنزلہ اعتدی کے ہو گیا و ن۔ کیونکہ عدت بیٹھ کر استبراء کرنا مقتضی ہے کہ پہلی طلاق پڑگئی۔ و محتمل
 الاستبراء لیطلقہا۔ اور محتمل ہے کہ تو اپنے رحم کی برات اسواسطے دریافت کرتا کہ شوہر اسکو طلاق دے و ن۔ تاکہ ایسا نہ ہو کہ ما باہ ہو تو
 بچہ کی پرورش میں دقت پڑے لہذا حکم دیا کہ پہلے برات دریافت کر تاکہ تجھے طلاق دیدن پس ضروری مقتضی ہوا کہ طلاق پر جبکی
 ات اگر کہے کہ میں نے عدت ہی بیٹھا مراد لیا ہے تو بالضرورة طلاق واقع ہو چکی لیکن رجعی ہوگی۔ واما الثالثة۔ را بیان لفظ سوم
 و ن۔ انت واحدہ کنایہ رجعی ہے۔ فلا نہما محتمل۔ سوا سولے کہ پہلے محتمل ہے۔ جبکہ انت مبتدا ہوا اور واحدہ نفسی نعمت
 کے ساتھ ہے وہ خبر نہیں ہو سکتی تو درستی کو محتمل ہے اول۔ ان یکون نقال مصدر مخذولت۔ یہ کہ واحدہ صفت مصدر مخذولت
 کی ہو بمعناہ تطلیقہ واحدہ۔ سنی اسکے انت طالق تطلیقہ واحدہ و ن۔ تو اس صورت میں یہ صریح طلاق ہوگی۔ فاذا توام
 جمل کا نہ قالہ والطلاق لعقب الرجعة۔ پس اگر اسنے ہی مراد لی ہو تو ایسا خبر باجا بیگا کہ گویا اسنے کہہ یا اور صریح طلاق
 کے پیچھے رجعت لگی ہے۔ پھر یہ تو اول احتمال پر ہے۔ و محتمل غیرہ۔ اور دوم یہ کہ اسکے سولے معنی ہوں۔ و ہوان یکون
 واحدہ عندہ او عند قومہ۔ وہ یہ کہ تو میرے نزدیک یا میری قوم کے نزدیک ایک ہے۔ نیت یعنی خلی بن ایک یا بدی میں ایک ہے۔

اس طرح کہ انت فاما واحدة۔ پس مبتدا و خبر قرات ثابتہ ہے اور واحدہ منصوب حال از ضمیر ثابتہ ہے یا انت مجدا لاورد واحدہ خبر مجرور
 خبر کو رفع کے بجائے نصب دینا اسکی جہالت ہے جسکا کچھ اعتبار نہیں چنانچہ آتا ہے م۔ بالکل یہ تینوں الفاظ ایسے ہیں کہ یا تو طلاق کو مختل
 میں یا غیر کو تو اسواسطے میرج طلاق نہیں ہیں۔ ولما اتممت ہذوالالفاظ الطلاق وغیرہ محتاج فیہما الی النیۃ۔ اور جبکہ
 یہ الفاظ میرج طلاق کو اور غیر معنی کو مختل ہونے تو ان میں نیت ضرور ہوتی۔ جب طلاق کی نیت ہوگی تو وہی تعیین ہوگی اور مترجم نے
 اشارہ کیا کہ یہ میرج طلاق کو مختل ہیں نہ طلاق کے معنی کو۔ ولایلتع الا واحدہ۔ اور ان الفاظ سے سوائے ایک طلاق کے واقع
 نہوگی۔ لان قولہ انت طالق فیہا مقتضی اومضم۔ کیونکہ ان میں یا تو انت طالق بطور اقتضائ ثابت ہے یا محذون مقدم
 ہے چنانچہ اعتدی بدستبری الرحم میں تو نیت طلاق کے وقت مقتضی ہے کہ انت طالق فاعتدی الخ۔ اور انت واحدہ میں نیت
 کے وقت یہ معنی کہ انت طالق واحدہ۔ پس معلوم ہوا کہ در صورت نیت طلاق کے میرج طلاق ہوگی۔ ولو کان منظر الایقع یہ
 الا واحدہ۔ اور اگر انت طالق کا قول ظاہر ہوتا تو اس قول سے سوائے ایک طلاق کے واقع نہوتی۔ فاذا کان مضمرا علی
 تو جب یہ قول بیان مقدر ہوا تو بدرجہ اولیٰ ایک ہی واقع ہوگی۔ اگر کہو کہ انت واحدہ میں تو انت طالق تعلقہ واحدہ۔
 لائے ہو اور تعلقہ مصدر سے تین طلاقیں صحیح ہونا چاہیے کیونکہ مصدر اسکو مختل ہوتا ہے۔ جواب دیا کہ۔ و فی قولہ واحدہ
 ان صارا المصدر نہ کور الکن التخصیص علی الواحدۃ ینافی نیتہ الثالث۔ یعنی انت واحدہ کی صورت میں اگر چہ
 تعلقہ مصدر نہ کور ہوا لیکن واحدہ کی تعریف کرتا میں طلاق کی نیت سے ینافی ہوتی۔ اگر فقط تعلقہ ہونا تو مختل تھا کہ جب
 واحدہ سے تعریف کر دی تو مصدر سے حقیقی واحد نکلا اور تین طلاق کا مجازی واحد جاتا رہا پس تین طلاق کی نیت کہ یا مخالف عبارت
 ہے جیسے کہا کہ تو سنگوہ ہو اور نیت طلاق کی تو صحیح نہیں ہے فانہم۔ م۔ ولا معبر باعزاب الواحدۃ عند عامۃ المشایخ۔ واضح ہو کہ
 انت واحدہ میں واحدہ کے اعراب کچھ اعتبار نہیں ہی عامہ مشایخ کا قول ہے انت فواہ واحدہ پیش دے یا فتوہ دے
 یا ساکن بولے۔ بہر حال اگر اسنے نیت کی ہو تو طلاق واقع ہو جائیگی۔ وہو الصحیح۔ یہی قول صحیح ہے۔ لان العوام لایمیزون بین
 وجود الاعراب۔ کیونکہ عوام لوگ کچھ اعراب کی وجہوں کو تیز نہیں کرتے ہیں۔ یہ بات عوام عرب کی بولچوں میں ظاہر ہے ہر جہم
 گتہا ہے کہ اردو میں یہ فقرہ نہیں جتا ہے اگر اسنے کہا کہ تو واحدہ ہے تو کوئی وجہ طلاق ظاہر نہیں ہاں اگر کہا کہ تجھے واحدہ ہے یا ایک ہے تو
 نیت کے وقت واقع ہوگی۔ واسنہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ بھرنایات میں سے یہ بیان قسم اول کے تین الفاظ کا تھا جسنے نقطہ
 ایک طلاق جس وقت نیت واقع ہوتی ہے۔ یہی دوسری قسم تو فرمایا۔ وبقیۃ الکیایات اذا نومی بہا الطلاق کانت
 واحدہ بائتہ۔ اور باقی الفاظ کیایات ایسے ہیں کہ جب اسنے طلاق کی نیت ہو تو ایک طلاق بائتہ واقع ہوگی۔ وان نومی ثلثا
 کان ثلثا۔ اور اگر تین طلاق کی نیت کی تو تین طلاقیں واقع ہونگی۔ وان نومی ثلثین کانت واحدہ بائتہ۔ اور اگر اس
 لفظ کا یہ سے دو طلاقوں کی نیت کی تو صرف ایک بائتہ واقع ہوگی۔ پس ان الفاظ سے بہر حال بائتہ واقع ہوتی ہے۔ وہنا
 مثل قولہ انت بائن۔ اور اسکی مثال جیسے کہا کہ تو بائتہ ہے۔ بائن کسی چیز سے بالکل الگ ہونا اور جو شخص قد میں بہت
 لمبا ہو کہتے ہیں کہ طویل بائن یعنی لپٹا بندول ہے سب سے نر لاکینڈا ہے تو طلاق کی نیت شرط ہوئی۔ ویرتہ۔ اور تو بہت ہے۔ وبتلہ۔ یا تو
 بتلہ ہے۔ فتدوون کے معنی قطع کے ہیں۔ وحرام یا محرم ہے۔ فتجسمن تعرف جائز نہوا اور محرم جیسے بیت الحرام۔ ووجہک
 علی غار بک۔ یا تیری سی تیری گردن پر۔ جیسے اٹنی کی رسی اسکی گردن میں پیٹ کر چھڑنے میں یعنی تو جھٹی ہوئی ہے
 فواہ کام کان سے یا نکاح کی رسی سے جیسی مراد ہو۔ وبتلہ۔ یا انہن سے جاہل۔ فتفواہ عاقت کے لینے یا کھینچنے
 جو کہ جیسی نیت ہو سو عاقتہ یا زلیخہ ہے۔ یعنی ہوئی کام کاج سے جیسے مرغی جھٹی بھرتی ہے یا نکاح کی قید سے ویرتہ یا زبیرتہ
 فتکام کاج سے بری ہے اعتدال سے۔ ووجہک لابلک۔ یا میں نے تجھے تیرے لوگوں کو ہبہ کر دیا۔ فتفواہ ایسے کہ طلاق

اور یہی باجمہر ہر بانی کر کے طاقات کی اجازت دیدی۔ و ستر خشک۔ یہ تھے میں نے تسرع کیا۔ جیسے جائز کہ کہو کہ طلاق
 کرنے میں ہا کہ مان باب سے طاقات کرے باطلاق دیدی۔ و فار خشک۔ بامین نے تھے سفارت کی وقت۔ چند روز کیے
 کہیں جاؤنگا یا تھے طلاق دیدی۔ و امرک بیدک۔ یا نیز اکام تیرے ہاتھ میں۔ خواہ اور خانہ داری کا کام کاج۔ یا کا
 طلاق جیسے اختیار میں ہے چاہے طلاق دے لے پس اگر عورت نے کہا کہ میں نے طلاق لی تو ایک بائنتہ واقع ہوگی اور اگر میں
 طلاق لین اور مرد کی نیت ہے تو واقع ہو جاوے گی۔ اور اگر عورت نے نہی تو واقع نہوگی۔ و احتیسی۔ یا اختیار کر وقت
 ابھی صلت کو بامین نے طلاق کا اختیار دیا تیرا ہی چاہے اختیار کر پس اگر عورت نے اختیار کیا تو واقع ہوگی ورنہ نہیں۔
 ۶۔ و انت حرۃ۔ یا تو آزادہ ہے وقت کسی کی تو نہی نہیں بائنتہ نکاح سے آزاد ہے۔ و لغتھی۔ یا کہا کہ تو خلع چہرہ بڑا ہے
 وقت تاکہ تھے کوئی اجنبی نہ دیکھے یا تھے تیرا چہرہ دیکھنا حرام ہوا کہ تو مجھے بائنتہ ہو گئی۔ و تخمسی۔ یا تو نماز اور وقت
 تاکہ اجنبی نہ دیکھے یا میں نہ دیکھوں۔ و استخری۔ یا تو پردہ کر وقت تاکہ اجنبی نہ دیکھے یا میں نہ دیکھوں کہ تو مجھے بائنتہ ہو گئی
 یہ وہم نہو کہ لغتھی و تخمسی و استخری بھی سابق طلاق کو لغتھی میں پس چاہیے کہ وجہ واقع ہو یہ وہم باطل ہے اس واسطے کہ جب
 میں شوہر کو چہرہ دیکھنا منع نہیں ہوا بلکہ عورت کو شوہر بہتر تاکہ شوہر پھر راغب ہو جاوے اور یہاں اسنے دیکھنا حرام کی تو یہ
 طلاق بائنتہ میں ہے۔ م۔ و استخالی۔ اور دور ہو جاوے۔ یعنی مجھے غائب ہو کر والدین کی زیارت کر یا مراد یہ کہ مجھے بائنتہ ہو گئی
 اب اپنی والدین کے بیان جا۔ اور میرے پاس سے دور ہو۔ و آخر حبی۔ یا نکل جاوے تاکہ زیارت کرے یا مجھے بائنتہ ہو گئی
 میرے یہاں سے جا۔ و اذھی۔ یا چل دے وقت کام کر یا مجھے بائنتہ ہو گئی۔ و قومی۔ یا اٹھ کھڑی ہو وقت کچھ کام
 کر یا مجھے بائنتہ ہو گئی۔ و اذھی الا زواج۔ یا اپنی جوڑی ڈھونڈ لے وقت یعنی اپنی جوڑی گریبان عورتین تلاش کرے
 تاکہ تیرا دل بہلے یا مجھے بائنتہ ہو گئی اپنے واسطے شوہر دن کو تلاش کرے۔ پس یہ سب کنایات میں انہیں اگر نیت طلاق ہو تو بائنتہ
 واقع ہوگی۔ لاناہما تکمل الطلاق وغیرہ فلا بد من النیۃ۔ کیونکہ یہ الفاظ محتمل ہیں کہ طلاق کے معنی ہیں یا دوسرے معنی
 ہیں تو طلاق کی نیت ضرور ہے وقت حتی کہ اگر شوہر نے کہا کہ میری نیت طلاق کی نہیں تھی تو اسی کا قول قبول ہوگا۔ و وقت
 الا ان یكون فی حالۃ تذاکرۃ للطلاق۔ مگر جبکہ ان الفاظ میں سے کوئی لفظ ایسی حالت میں کہے کہ باہم طلاق کا ذکر نہ
 فیقع بہا الطلاق فی القضا۔ تو حکم قاضی میں اسنے طلاق واقع ہوگی وقت۔ کیونکہ ظاہری حالت دلیل ہے کہ اسنے طلاق کا
 نیت اگرچہ شوہر دعوی کرے کہ میں نے طلاق مراد نہیں لی ہے۔ و لا یقع فیما بیئہ و بین اللہ تعالیٰ۔ اور فیما بیئہ و بین اللہ تعالیٰ
 طلاق نہیں واقع ہوگی۔ الا ان یتوہر۔ مگر جہی کہ اسنے طلاق کی نیت کی ہو سوال سوی بین ہذہ الالفاظ و ہذا فیما
 لا یصلح روا۔ معنی رجنے فرمایا کہ فدوری رجنے ان سب الفاظ کو برابر کر دیا حالانکہ یہ حکم فدوری نے بیان فرمایا ہے لفظ
 میں ہے جو مرد میں مستعمل ہونے کے لائق نہیں ہیں۔ و کلمۃ فی ذلک ان الاحوال ثلثہ۔ اور نام کلام اس باب میں
 ہے کہ حالات تین ہوتے ہیں۔ حالت مطلقہ وہی حالۃ الرضا۔ ایک حالت مطلقہ اور وہ رضامندی کی حالت ہے وقت۔ جو
 عورت سے کوئی گفتگو یا غصہ کچھ نہیں ہے بلکہ مرد مطلق رضامندی کی حالت میں ہے۔ و حالۃ تذاکرۃ الطلاق۔ اور وہ حالت تذاکرۃ
 طلاق ہے۔ باہم مرد مرد میں طلاق کا تذکرہ بھلا ہوا ہے اگرچہ مرد کو غصہ نہیں ہے۔ و حالۃ الغضب۔ اور سوم غصہ کی حالت۔
 و الکنایات ثلثہ اقسام۔ اور کنایات بھی تین قسم کے ہیں۔ یا بصلح جو باورد۔ اول وہ کہ جو ب اور رو ہو سکے ہیں وقت۔
 یعنی عورت نے طلاق مانگی اسکا جواب دیا حالانکہ جس لفظ سے جواب دیا وہ کہ یہ طلاق بھی ہو سکتا ہے یا عورت نے کوئی بات کہی
 اور مرد نے رو کر دی حالانکہ جس لفظ سے رد کی وہ طلاق کا کہ یہ ہو سکتا ہے غرض کہ بعض الفاظ ایسے ہیں کہ وہ جواب پارہ ہو سکتے
 کے لائق ہیں۔ و یا بصلح جو بالاروا۔ اور قسم دوم وہ الفاظ کہنا یہ جو جواب ہو سکے ہیں اور وہ نہیں ہو سکے ہیں۔ و یا بصلح

Marfat.com

جواباً و صلحاً سباً و شجیعاً۔ اور قسم سوم وہ الفاظ کنایہ جو کہ جواب ہو سکتے ہیں اور گالی و سخت گوئی بھی ہو سکے ہیں۔ فقہی
حالیہ الرضا لا یكون شیئاً منها طلاقاً الا بالنیة۔ پس رضامندی کی حالت میں الفاظ کنایہ میں سے کوئی اس بات میں نہیں کہ
طلاق ہو جاوے مگر نیت کے ساتھ ہو جائیگا۔ والقول قولہ فی انکار النیة لما قلنا۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ میری نیت طلاق
نہیں تھی تو قول اسی کا قبول ہوگا جو اس کے جوہر بیان کر چکے ہیں۔ کہ یہ الفاظ کچھ طلاق کے واسطے موضوع نہیں ہیں بلکہ محفل
میں نیت ضروری ہے اور نیت برد قوت نہیں ہو سکتا مگر جبکہ وہ اقرار کرے یا اقرار کے گواہ قائم ہوں۔ یہ تو حالت رضا کا حکم ہے۔
و فی حالة مذاکرۃ الطلاق لم یصدق فیما یصلح جواباً ولا یصلح ردائی القضاہ۔ اور مذاکرہ طلاق کی حالت میں قاضی
کے نزدیک شوہر کی تصدیق ایسے الفاظ میں ہوگی جو صحت جواب ہو سکتے ہیں اور رد نہیں ہو سکتے ہیں۔ کہ جو کہ جب وہ
الفاظ رد نہیں ہیں تو بظاہر طلاق ہیں پس انکار کہ میں نے طلاق مراد نہیں لی تھی قبول نہیں ہوگا۔ اور قاضی اسکو طلاق قرار
دے گا۔ مثل علیہ یہ باتیں جو حرام اعتدی امرک بیدک اختاری۔ جیسے ۱۔ غلیہ ۲۔ یریبہ ۳۔ یا تنہ ۴۔ ہم۔ ۵۔ حرام ۶۔ ۷۔ توعدت کر۔ ۸۔ حیرا امرتیر سے ہاتھ ۹۔ ۱۰۔ تو اختیار کر۔ لان الطاہران مرادہ الطلاق عند سوال
الطلاق۔ کیونکہ طلاق مانگنے کے وقت یہ کوئی لفظ کہنے سے ظاہر یہ کہ اسکی مراد طلاق ہے۔ اور قاضی بردا جب یہ کہ ظاہر کے
موافق حکم کرے تو وہ تصدیق انکار نہیں کرے گا۔ ہاں فیما بینہ و بین اللہ تعالیٰ اسکی تصدیق ہوگی اگر اسے درحقیقت طلاق
مراد نہیں لی۔ ولصدق فیما یصلح جواباً وردا۔ اور ایسے الفاظ میں قاضی کے نزدیک بھی تصدیق ہوگی جو جواب اور
دو وزن ہو سکتے ہیں۔ تو جب اس نے کہا کہ میں نے روکا تصدیق کیا تھا تو تصدیق ہوگی۔ مثل قولہ اقبھی اخرجی تقضے
قومی تخری۔ جیسے عورت کی طلاق مانگنے پر اسے کہا کہ اسہلے ۲۔ نکل جا۔ ۳۔ سفنہ ڈال لے۔ ۴۔ اٹھ کھڑی ہو۔
۵۔ اور معنی سے تہ ذھک۔ ۶۔ اسخری۔ اغزی۔ یعنی پردہ کرے۔ ۷۔ میری نظر سے اوٹ ہو۔ الغایہ۔ و کھڑی بنا
المجری۔ اور جو الفاظ اسی معنی میں ہیں۔ کہ بعد جواب دو وزن ہو سکتے ہیں۔ لاناہ کھیل الرد وہو الادوی نحل علیہ کیونکہ
یہ الفاظ کے معنی کو محفل ہیں اور رد کرنا کثر درجہ ہے تو اسی پر محفل ہونے سے۔ کیونکہ اصول میں سفر ہو چکا کہ ادنیٰ درجہ تو پھٹی
ہے اور اعلیٰ درجہ میں شک ہے تو قلعی پر محفل ہوگا جب تک کہ اعلیٰ کے واسطے دلیل قائم نہ ہو اور دلیل بیان ہے کہ وہ شخص اور
کے کہ میری نیت طلاق تھی یا اس کے اقرار کے گواہ قائم ہوں۔ و فی حالة الغضب یصدق فی جمیع ذلک لاحتمال الرد
او السب۔ اور غضب کی حالت میں ان سب الفاظ میں اسکی تصدیق ہوگی کیونکہ روکنے یا گالی دینے کا احتمال موجود ہے۔
الا فیما یصلح الطلاق۔ سوائے ان الفاظ کے جو فقط طلاق ہی کو محفل ہیں۔ ولا یصلح الرد و الشتم۔ اور رد و گالی دینے کو
محفل نہیں ہیں۔ کقولہ اعتدی واختاری وامرک بیدک۔ جیسے ۱۔ توعدت کر۔ ۲۔ اختیار کر۔ ۳۔ ہیرا کام تیرے ہاتھ
ہے۔ ۴۔ مانہ لا یصدق فیما۔ تو ایسے لفظ میں اسکی تصدیق ہوگی۔ یعنی قاضی نہیں مانگا کہ میں نے طلاق مراد نہیں لی۔
کیونکہ ظاہر کے خلاف ہے۔ لان الغضب یصل علی ارادۃ الطلاق۔ کیونکہ غضب غصہ اس امر کی دلیل ہے کہ طلاق مرد
تھی۔ ان اگر اس نے پہلے سے گواہ کرے۔ جسے کہ میں غصہ سے عورت کو اسلحہ کہوں گا بدون مراد طلاق کے تو قاضی اس
گواہی کو قبول کرے گا اور یہ اشعار ہے کہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اگر طلاق مراد نہ ہو تو واقع ہوگی۔ وعن ابی یوسف فی قولہ
لا تلک لی علیک۔ اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ اگر اس نے کہا کہ میری تھم کچھ تلک نہیں ہے۔ ولا یصلح السب
میری تھم کوئی راہ نہیں ہے۔ و خلیت سبیلک۔ یا میں نے تیری راہ مجھ سے ہی۔ وقار تک۔ یا میں نے تمھے الگ کیا۔ اور
یصدق فی حالة الغضب۔ تو حالت غضب میں اسکی تصدیق ہوگی۔ کہ کہے کہ میری مراد طلاق نہیں تھی۔ لہذا فیما
من احتمال معنی اسب کیونکہ ان الفاظ میں گالی ہو سکتی ہے۔ دامع ہو کہ الفاظ کنایہ میں سے بطور تہذیب

دیگر یہ ہیں کہ خلاصہ میں ہر کہ مشائخ نے اختلاف کیا جب کہا کہ میں تمہری طلاق سے بری ہو گیا اور کسی چیز سے براوت جیسی عوی ہو کر
اسکو اور اسے اور اصح یہ کہ طلاق رجعی واقع ہوگی اور میرے نزدیک اور ہر کہ طلاق بائن واقع ہو۔ اگر کہا کہ میں نے تمہری طلاق
تجھے بہرہ کی تو رجعی واقع ہوگی اگر نیت ہو اور اگر کچھ نیت نہ ہو تو قضاء واقع ہوگی۔ اور بخلاف کنایات کے میرے پاس سے ہٹ کر
تیرے در بیان کچھ باقی نہیں۔ مجھے مجھے کچھ کام نہیں۔ بعض نے کہا کہ اگر نیت ہو تو واقع ہوگی اور بعض نے کہا کہ نہیں واقع ہوگی
کہا کہ تجھ پر چارون راہن کھلی ہیں تو بدون نیت نہیں واقع ہوگی۔ اگر کہا کہ تجھ پر چارون راہن کھلی ہیں جو چاہے اختیار کرے۔
اس میں اختلاف ہے اور او جہ یہ کہ ایک بائینہ واقع ہوگی جبکہ نیت ہو۔ سف۔ میں کہتا ہوں کہ جب عورت کہے کہ میں نے اختیار کر لی
اور نہ کوئی واقع ہوگی۔ م کہہ کہ تجھ پر نسل مردار یا شراب یا گوشت سیر کے ہر تو نیت سے واقع ہوگی۔ کہا کہ تو میری جود نہیں اور
میں تیرا شوہر نہیں۔ تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک نیت سے واقع ہوگی اور صاحبین کے نزدیک نہیں۔ اور واضح ہو کہ اگر بائی یا ہوا
ہو یا ایسے طور پر طلاق تحریر کیا کہ وہ ظاہر نہیں ہو تو طلاق نہیں واقع ہوگی خواہ نیت ہو یا نہ ہو اور اگر تحریر ظاہر ہو گئی اور نیت ہو
تو طلاق واقع ہوگی و اجزئہات فی الفتاویٰ۔ م ت۔ ثم وقوع البائن بما سوی الثلثۃ الاول نہ سبنا۔ پھر واضح ہو کہ کنایات میں سب
قسم اول میں الفاظ کے باقیوں سے طلاق بائینہ واقع ہونا ہمارا مذہب ہے۔ نہ مذہب ابی حنیفہ و صاحب مہم اللہ تعالیٰ۔ وقال ابن
لقین بہا رجعی لان العلق بہا طلاق۔ اور شافعی رحم نے کہا کہ ان الفاظ کا یہ سے بھی طلاق رجعی واقع ہوگی کیونکہ ان الفاظ سے قطع ہونے
رائی طلاق ہے۔ لانا کنایات عن الطلاق۔ کیونکہ یہ طلاق ہی کے کنایہ ہیں۔ ولہذا التمسر الیئہ و یقیص بہا الحد۔ اور اس
وجہ سے نیت شرط ہوتی ہے اور اسے شمار طلاق کم ہونا ہوتا ہے یعنی مرد کو عورت پر میں طلاق کا اختیار ہوتا ہے وہ کنا یہ کے طلاق پڑنے سے
گھٹتا جاتا ہے حتیٰ کہ کنا یہ کی میں طلاق دہری تو عورت منقطع ہو کر بدون طلاق اسکی منکوحہ نہیں ہو سکتی ہے تو معلوم ہوا کہ کنا یہ سے طلاق ہی
واقع ہوتی ہے۔ و الطلاق معقب للرجوع کا لصریح۔ اور طلاق کے پیچھے رجعت کا اختیار لگا رہتا ہے جیسے میں بخلاف میں ہوتے ہیں لیکن
اس استدلال پر وارد ہوتا ہے کہ یہی بائینہ بائینہ میں موجود ہیں تو بائینہ کا اثر پیدا ہونے میں کچھ حرج ہوگا۔ ولنا ان نعرف الایامہ مصدر
اہل سف ما قالے محلہ عن ولایہ شریعیہ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ بائن کرنے کا تصرف ایسے شخص سے صادر ہوا جو اس تصرف
کے لائق ہے اور اسے ایسے محل میں تصرف کیا جو اس تصرف کا محل ہے اور تصرف کرنے والے کو شرعی ولایت میں حاصل ہوتے
تو ضرور اس تصرف کا اثر ظاہر ہوگا کہ وہ محل جس میں تصرف ہوا ہے بائینہ ہو جائیگی۔ رہا یہ کہ قینون بائن کی دلیل چاہیے۔ ولا خفا
فی الالہیۃ والکلیۃ۔ تو مرد کے لائن ہونے میں اور عورت کے محل ہونے میں تو کچھ بھی خفا نہیں ہے۔ دلیل سے قول کا م کرنا بقاء
ہے۔ والدلالۃ علی الولایۃ ان الحاجۃ ماسۃ الی اثباتہا۔ اور ولایت شرعی ہونے پر دلیل یہ کہ ایسے تصرف کی حاجت موجود ہے
فتہ بدون اسکے حرج ہے اور حرج منع کیا گیا تو اجازت بنظر حاجت دیکھی۔ کیلا یفسد علیہ باب التذکر۔ تاکہ مرد پر تدارک کا
در واہ بند ہو جاوے فتہ کیونکہ جب ایک طلاق بائینہ ہو تو ضرور ہوگا کہ تین طلاقیں دیدے پھر تدارک ممکن نہیں تو ایک طلاق
بائینہ مشروع ہوئی تاکہ چاہے پھر نکلی کرے۔ اگر کہو کہ طلاق رجعی ہے تاکہ جب چاہے رجوع کرے تو جواب یہ ہے کہ ان رجوع کا تدارک نہیں
ہو سکتا ہے لیکن ایک حاجت یہ ہے کہ وہ رجوع نہیں چاہتا مگر عورت کیوں سے غمخیز میں پڑ گیا تو بائن کی اجازت ہوئی۔ لکن لقع فی
عہد لہما بالمراجعۃ من غیر قصد۔ تاکہ شوہر بغیر قصد کے مراجعت کے ساتھ عورت کے عہد میں نہ بڑ جاوے فتہ اس طرح کہ شوہر
نے شہوت سے مرد کا بوسہ لے لیا یا بوسہ لیت گئی تو رجعت ثابت ہو گئی حالانکہ مرد نہیں چاہتا تھا اور اگر ایک طلاق بائینہ ہو گئی ہوتی تو
عورت کے ایسے نسل سے کچھ اسکا فائدہ نہیں تھا۔ بان اگر عورت و مرد فود کھکر راضی ہونے کے طلاق دینا بقاء ہے پھر اتفاق
کرنا چاہیے تو تدارک ممکن ہے کہ پھر نکلی کر لیں۔ غرض کہ معلوم ہوا کہ طلاق رجعی سے مرد و عورت کی ضرورت پوری نہیں ہوتی ہر تہ عالم
طلاق بائن کی اجازت ہے۔ جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ مرد کو طلاق بائن کی ولایت حاصل ہے پھر اسے الفاظ کا یہ سے قطعی جدائی کی

تو اسکے معنی طلاق بائنہ کے ہیں پس طلاق بائنہ واقع ہوگی۔ اگر وہ ہم ہوگا لفظ کنایہ سے مراد وہ ہوتی ہے جو لفظ صریح کی مراد ہو سکتے ہیں۔
 صریح صادق۔ تو صریح لفظ ہے اور قرآن میں فجر کا سپید ڈورا لکھا ہے تو اس سے وہی مراد ہوتی جو صریح صادق سے مراد ہے تو سمجھو کہ جب کنایہ سے مراد ہوتی ہے جو صریح لفظ سے مراد ہو تو کنایہ طلاق سے مراد ہوا اور صریح طلاق کی مراد وہی ہوئی کہ کنایہ کی بھی رہی ہوگی۔ جواب یہ کہ کنایہ سے ہماری مراد طلاق بائنہ ہے۔ ولایت کنایات علی التحقیق۔ اور یہ الفاظ کنایہ حقیقت لفظ طلاق کے کنایات نہیں ہیں۔ لہذا عوامل فی حقائقہا۔ کیونکہ الفاظ کنایہ تو اپنے حقیقی معنی میں استعمال ہوتے ہیں۔ اور جو لفظ حقیقت میں کنایہ ہو وہ محازی معنی میں لیا جاتا ہے جیسے فجر کا سپید ڈورا۔ مجازاً طلوع فجر مراد ہے۔ یا عورت کو چھوئے سے نہانا واجب ہے۔ مراد یہ کہ چھل کرنے سے۔ اور یہاں کنایہ کا لفظ مثلاً تو اپنے واسطے جوڑا ڈھونڈو۔ تو اسکے حقیقی معنی یہ بھی ہیں کہ تو اپنا شوہر تلاش کر کیونکہ مجھے بائنہ ہوگئی۔ تو جب یہ حقیقی معنی میں مستعمل ہوا تو یہ حقیقت کنایہ نہوا کیونکہ کنایہ تو مجاز کی قسم ہے تو انکو کنایہ کہنا مجازاً ہے اور درحقیقت یہ طلاق بائنہ کے الفاظ ہیں۔ اور یہ جوتے کہا کہ کنایہ نہوتی تو نیت کی ضرورت نہوتی جو کہ طلاق صریح سے یہ کنایہ ہیں اسی جہت سے نیت کی ضرورت ہے۔ یہ بات صحیح نہیں ہے بلکہ کنایہ کا لفظ دوسری کو محتمل ہے تو نیت سے وہ معنی لیے جاوین جو بائنہ کے ہیں اور بائنہ دو طرح ہے ایک بائنہ بیک طلاق اور دوم بائنہ بے طلاق۔ والشروط تعیین احد نوعی البینونہ دون الطلاق۔ اور شرط یہ کہ دونوں قسم بائنہ میں سے ایک کو معین کرے نہ طلاق است۔ بلکہ نیت ہے کہ اس لفظ سے دونوں حقیقی معنی ہیں سے کون معنی مراد ہیں آیا یہ کہ تو اپنے واسطے اپنی ہم عمر عورت کا جوڑا ڈھونڈو تاکہ دل لگے یا یہ معنی کہ مرد کا جوڑا تلاش کر۔ پھر جب مرد کا جوڑا مراد ہوا اور طلاق بائنہ تو آیا ایک طلاق بائنہ یا سلفہ طلاق بائنہ ہے اسکے واسطے نیت شرط ہے۔ اور یہ جوتے کہا کہ بائنہ سے تعدد طلاقوں میں کمی ہو جاتی ہے تو ہم بھی کہتے ہیں کہ ان ہو جاتی ہے۔ واما تعین العدد لثبوت الطلاق بنا علی زوال الوصلۃ۔ اور عدد کی کمی بوجہ طلاق ثبوت ہونے کے بناے زوال میں کے ہے۔ کیونکہ طلاق تو قید دور کرنا اور بائنہ سے بھی قید دور ہوگئی اور شیخ میں اگر تین مرتبہ قید دور کرے تو سلفہ ہو کر محتاج حلالہ ہے تو جب بائنہ سے تین مرتبہ قید دور کرے تو محتاج حلالہ ہے۔ اسی وجہ سے بائنہ کو طلاق صریح کا کنایہ کہتے ہیں۔ اگر کہو کہ کنایہ میں ضرورت سے ایک بائنہ مجتہد ہوتی ہے اور نیتے کہا کہ تین بائنہ کی نیت بھی صحیح ہے جو اس لیے کہ بائنہ کے معنی یہ کہ تعلق نکاح بالکل منقطع کر کے والی۔ اور یہ دو طرح ہے جو کبھی ایک بائنہ سے جسکو خفیہ کہتے ہیں اور کبھی تین بائنہ سے جسکو غلیظہ کہتے ہیں۔ واما تصحیح نیت الثلث فیما تنسوخ البینونۃ الی غلیظہ و خفیہ۔ اور ان الفاظ کنایہ میں اسی جہت سے تین بائنہ کی نیت صحیح ہے کہ بائنہ ہوتا ہے دو قسم پر غلیظہ و خفیہ است۔ اور شکر لفظ سے وہ معنی مراد ہوتے ہیں جسکی نیت ہو پس جب غلیظہ کی نیت ہو تو غلیظہ بائنہ ہوگی۔ وغیر۔ البینونہ اور جو وقت کہ دونوں معنی میں سے کسی ایک کی خاص نیت نہوتی۔ تو لامحالہ انہیں دونوں میں سے کوئی مراد ہوگی لیکن بائنہ کی نیت ہمارے نزدیک نہیں صحیح ہے۔ پس ابو حنیفہ و ابو یوسف و محمد کے نزدیک نہیں صحیح ہے۔ خلافاً لفرم۔ بخلاف قول زفر جہ کے است کہ ان کے نزدیک صحیح ہے کہ ہمارا قول ظاہر صحیح ہے۔ لانه عدد و قد بناہ سن قبل۔ کیونکہ دو تصدیق اور تمام سابق میں بیان کر چکے است کہ یہ کوئی فرد نہیں ہے پس فرد حقیقی تو ایک ہے اور فرد حکمی کل لینے تین کا مجموعہ ہے اور دوسری میں نہیں ہے۔ پھر یہ سب اس وقت کہ اسنے لفظ بائنہ کو مفرد کہا ہو۔ وان قال لہا اعتدی اعتدی۔ اور اگر عورت سے کہا کہ عدت کر تو عدت کر تو عدت کر۔ و بان بان حیضاً۔ اور باقی دونوں سے حیض مراد لیا تھا تو دینا تو تصدیق کہتے۔ دین فی القضا حکم قضا میں بھی تصدیق کیا جا سکتا ہے۔ یعنی قاضی بھی اسکو صادق ظہر اور بجا۔ لانه نوری حقیقہ کلام۔ کیونکہ

Marfat.com

اول تو سنے اپنے کلام کے حقیقی معنی ملا دیے۔ کہ چونکہ حقیقت ۶ فی من اعتدی کے معنی حصص کے عدت مردوں میں۔ ولانہ
 یا امرأتہ فی العادة بالاعتدال بعد الطلاق نکاح الطاهر شاہد الہ۔ اور اسلئے کہ عادت جاری ہے کہ مرد اپنی عورت کو بعد
 طلاق کے عدت پوری کرنے کا حکم دیا کرتا ہے تو ظاہری حال اسکے واسطے شاہد ہے۔ اور ظاہری حال پر حاضی حکم دیتا ہے۔ وان
 قال لم انو بالباقی شیئا۔ اور اگر اسنے کہا کہ باقی دونوں اعتدی سے میری کچھ مراد نہیں تھی۔ فہی ٹلٹ۔ تو یہ تین طلاقین
 ہوگی۔ لائنہ مالتوی بالاولی الطلاق صارا لحال حال مذاکرۃ الطلاق فتعین الباقیان للطلاق بہذہ
 الدلالة۔ کیونکہ جب اسنے اول اعتدی سے طلاق مراد لی تو یہ حالت مذاکرہ طلاق کی حالت ہو گئی تو اس دلیل سے باقی دونوں
 اعتدی بھی طلاق کے واسطے ظاہر ہوئیں۔ فلا یصدق فی نفي النیة۔ نیت سے انکار کرنے میں اسکی تصدیق نہ ہوگی۔
 ان اگر واقعی سچا ہے تو عند اللہ تعالیٰ ایک ہی طلاق ہوگی۔ بخلاف ما اذا قال لم انو بالکل الطلاق۔ برخلاف اسکے
 اسنے قینوں اعتدی کو کہا کہ سب سے میں نے طلاق مراد نہیں لی ہے۔ تو قول اسی کا مستبر ہے۔ حیث لا یقع شیئ لائنہ لا طاح
 یکذبہ۔ چنانچہ کوئی طلاق بھی نہیں واقع ہوگی کیونکہ کوئی ایسی بات ظاہر نہیں جو اسکو جھوٹا بتلاوے۔ و بخلاف ما اذا قال
 نیت بالثالثۃ الطلاق دون الاولین۔ اور بھی اسکے خلاف۔ دوسری یہ صورت ہے کہ اسنے کہا کہ میں نے تیسری لفظ ہی
 سے طلاق کی نیت کی اور پہلے دونوں سے نہیں کی۔ تو بھی تصدیق ہوگی۔ حیث لا یقع الا واحدہ۔ چنانچہ مرت ایک ہی
 طلاق واقع ہوگی۔ لان الحال عند الاولین لم تکن حال مذاکرۃ الطلاق۔ اسواسلئے کہ پہلے دونوں لفظوں کے وقت میں
 حالت مذاکرۃ الطلاق کی نہیں تھی۔ بلکہ تیسری لفظ پر نیت طلاق کی پیدا ہوئی ہے تو ظاہری کوئی بات اسکی کذب نہیں کر سکتی
 پس سچا قرار دیا جائیگا۔ لیکن اگر واقعی جھوٹا ہو تو اللہ تعالیٰ کے نزدیک جھوٹا ہوگا۔ ثم فی کل موضع یصدق الزوج علی
 نفي النیة انما یصدق مع الیمین لائنہ امین فی الاخبار عثمانی ضمیرہ۔ پھر واضح ہو کہ جن صورتوں میں شوہر کا قول
 نیت نہونے میں مانا جاتا ہے تو بھی مانا جائیگا کہ قسم کے ساتھ بیان کرے کیونکہ وہ اپنی ملی بات کی خبر دینے میں امین ہے۔ والقول
 قول الایمن مع الیمین۔ اور قسم کے ساتھ امین ہی کا قول مستبر ہوتا ہے۔ خلاصہ قاعدہ یہ ہو کہ ہر وہ چیز جو کسی شخص کے
 واسطے بطور تخصیص کے امانت ہو جیسے زبک کے پاس دو دلیت رکھی۔ یا وقف کے متولی کو مرمت وقف کی اجازت دے یا کسی شخص کو
 روپیہ دیا کہ اپنی امانت میں مردوزی سے یہ مکان بنوادے یا عورت کی عدت یا مرد کی نیت تو جب ان لوگوں نے قسم سے بیان کیا
 کہ بات اسطرح ہے اور عورت نے کہا کہ میری عدت گزر گئی یا مرد نے کہا کہ میری یہ نیت تھی یا نہیں تھی تو جہاں تک ظاہری کذب نہ ہو
 اسی کا قول مستبر ہے کیونکہ وہ امین ہے بخلاف اسکے جب ظاہری کذب ہو مثلاً عدت نے ۲۵۔ روز میں دعویٰ کیا کہ میرے سب حفر
 گزر گئے تو قول نہیں قبول ہوگا اگرچہ قسم کھاوے یون ہی مرد کی نیت ہم۔

باب تفویض الطلاق

یہ باب طلاق سپرد کرنے کے بیان میں من۔ اس میں تین فصلیں ہیں۔

فصل فی الاختیار۔ اول فصل اختیار کے بیان میں من یعنی لفظ اختیار سے سپرد کیا تو دیکھا جاوے کہ کس طریقہ
 سے اختیار دینا صحیح ہے اور جب اختیار ہو جاوے تو کب تک رہتا ہے اور کیونکر نکل جاتا ہے اور کیا حکم ہے۔ و اذا قال لامرأتہ اختار
 نومی بذلک الطلاق او قال لہا طلق نفک۔ اور جب اپنی عورت سے کہا کہ تو اختیار کر یعنی اپنے نفس کو ور جائیگا اس
 قول سے وہ طلاق مراد لیتا ہے یا کہا کہ تو اپنے نفس کو طلاق دے۔ فلہا ان تطلق نفسہا مادامت فی مجلسہ ذلک
 تو عورت کو اختیار ہو کہ وہ اپنے آپ کو طلاق دے جب تک کہ وہ اپنی اس مجلس میں موجود ہے اور مجلس وہ جسک اور وہ مجلس

جب تک نہیں بدلے تب تک مجلس واحدہ چاہے جتنی دیر ہو جاوے اور اسکا کچھ بیان صلوة سجدہ سہو میں گزرا نہ فان قامت منہ۔ پھر اگر اس مجلس سے کھڑی ہو گئی فت۔ بغیر سہو کو طلاق دیے۔ ساو احدث فی عمل آخرہ۔ یا اسنے دوسرا کام شروع کر دیا۔ خراج الامر من یدہ۔ تو اسکے ہاتھ سے اختیار نکل گیا۔ فت۔ پس اول تو مرد کے اختیار دینے سے اسکو اختیار ہو جاتا ہے جبکہ مرد کی نیت طلاق ہو یا صریح کہے حتی کہ اگر عورت طلاق دے تو واقع ہو جائیگی۔ دوم یہ اختیار برابر ہی مجلس تک رہتا ہے اگرچہ کئی گھنٹے یا دن ہو جاوے۔ سوم مجلس بدل جانے سے عورت کے ہاتھ سے اختیار نکل جاتا ہے بعد اسکے عورت اپنے کو طلاق دے تو کچھ فائدہ نہیں ہے۔ لان الخیرة لہا المجلس باجماع الصحابة رضی اللہ عنہم اجمعین۔ کیونکہ جس عورت کو اختیار دیا گیا ہو اسکے واسطے مجلس تک صبر کر لیں اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم کے فت۔ قال عبدالرزاق انہما سمر عن ابن ابی نیح عن مجاہد عن ابن مسعود قال اذا لکھا الخ یعنی ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ جب مرد نے اپنی عورت کو اسکے کام کا مالک کیا پھر کوئی بات پوری ہونے سے پہلے دونوں متفرق ہو گئے تو پھر عورت کو اختیار نہیں ہے۔ یہ اسناد صحیح ہے اور مجاہد کی روایت ابن مسعود رحمہ سے ہمارے جمہور کے نزدیک حجت ہے۔ تم رواہ الطبرانی والبیہقی من طریق عبدالرزاق۔ اور عبدالرزاق نے کہا کہ اخبارنا ابن جریج عن ابی الزبیر عن جابر بن عبد اللہ قال الخ یعنی جابر نے کہا کہ جب مرد نے اپنی عورت کو اختیار دیا پس عورت نے اسی مجلس میں اختیار نہیں کیا تو پھر اسکے واسطے اختیار نہیں ہے۔ یہ اسناد صحیح ہے۔ اور ابن ابی شیبہ و عبدالرزاق نے یہی معنی حضرت عمر و عثمان و عبداللہ بن عمر سے روایات سے۔ اسکے اسناد میں شہنی بن الصلاح میں کلام آدم فت۔ بن الہمام نے کہا کہ جب امت نے اسکو قبول کیا تو ایسا کلام کچھ سفر نہیں رہا۔ اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے بھی یہی روایت ہے اگرچہ ضعیف روایت مخالف بھی آئی ہے مگر جمہور سے موافقت اولیٰ و اقویٰ ہے تو جب ان اکابر صحابہ رضی اللہ عنہم سے موت ہو کہ مخیرہ کا اختیار صرف مجلس تک ہے اور کسی سے انکار نہیں ثابت ہو تو یہی اجماع سلوئی ہے اور یہی فقہائے تابعین میں سے عطاء و جابر بن زید و مجاہد و شیبہ و شعبی و شعبی کا اور سن بعد کے فقہاء مالک و ثوری و ابو زاعی و شافعی و ابو یوسف و غیر ہم کا قول ہے۔ ابن اللہج نے اعتراض کیا کہ حضرت عائشہ رضہ سے روایت ہے کہ ہم عورتوں کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اختیار دیا سو ہم نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اختیار کیا اے آخرہ۔ اور صحیحین سے ثابت ہے کہ اول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ رضہ سے پیش کیا تھا اور فرمایا کہ تو جلدی مت کیجئے حتی کہ اپنے والدین سے مشورہ کرے اور حضرت عائشہ رضہ نے جواب دیا کہ میں مشورہ کس بات کا کروں میں نے تو رسول اللہ کو لیا۔ اس سے دلیل ظاہر ہے کہ اختیار اسی مجلس تک نہیں رہتا ہے ورنہ حضرت عائشہ رضہ کو اپنی والدین سے مشورہ کا وقت کہاں سے ملتا۔ اس اعتراض میں بہت غلطی پیش آئی اور جواب اسکا یہ ہے کہ بیان جس خوارزمی کلام ہے وہ یہ ہے کہ مرد نے عورت کو طلاق کی نیت سے خیار دیا حتی کہ اگر اسکے اختیار کیا تو واقع ہو گئی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی کو یہ خیار نہیں دیا تھا اس خیار کے معنی وہ ہیں جو قرآن مجید میں فرمایا۔ قل لا زواجکم ان کستن تزون الحیوة الدنیا و زینتھا فتالین استلکن و اسرکن سرا حامیلا۔ یعنی اسے محمد صلی اللہ علیہ وسلم اپنی بیویوں کو فرما کہ اگر تم دنیا کی زندگی و اسکی زینت چاہتی ہو تو آؤ میں تمہیں شمع دون اور اچھی طور سے طلاق دیکر روانہ کروں۔ اس سے صریح ہے کہ آپ نے اختیار سے پسند کے معنی لیے تھے اور یہی لغت و عورت میں شائع ہیں چنانچہ رسول مختار یعنی پسند کے ہوتے پھر صلی اللہ علیہ وسلم۔ اور بولتے ہیں کہ میرے نزدیک یہ امر مختار ہے اور میں نے یہ اختیار کیا یعنی پسندیدہ یہ ہے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے موافق حکم آیت کے بیویوں سے کہہ دیا کہ دنیا کی زینت یا رسول اللہ صلعم و آخرت ان دونوں میں سے تمکو کیا بات پسند ہے اور یہ کچھ طلاق نہیں تھی حتی کہ اگر دے جو اب دین کہہنے دنیا پسند کی تو طلاق نہیں واقع ہو جاتی بلکہ وعدہ دیا جاتا کہ اگر تم دنیا پسند کرے گی تو ہم ایسا کرینگے۔ اٹھا صل یہ خیار جس میں بحث ہے عورت کے ہاتھ میں طلاق یا اسکے نفس کا اختیار دینا اور اسکا اختیار

صلی اللہ علیہ وسلم نے جو خیار دیا تھا اس میں دنیا و اسکا مال پسند کرنا یا آخرت و رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو پسند کرنا ان دونوں میں
اختیار دیا تھا۔ اور یہ صریح نص قرآن ہے اور آجگار حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے اس سے جو فہم کیا وہ انکی سمجھ ہی فافہم واللہ تعالیٰ اعلم ہوتا ہے۔
م ف۔ بالکل ثابت ہوا کہ مخیرہ کو مجلس تک خیار ہر ایسے کہ اس پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع سکون ہے۔ ولانہ تملیک الفعل لثمنہا
اور ایسے کہ خیار و سزا تو عورت کو ایک فعل کا مالک کرنا ہوتا ہے۔ والتملیکات ليقضی جوابانی المجلس۔ اور غنی تملکات میں
سب اسی مجلس میں جواب کی تقضی ہیں۔ کما فی البیع۔ جسے بیع میں ہر وقت کہ جب مثلاً بائع نے کہا کہ میں نے اس چیز کے
مقدور ہون کو پسند کیا اور مشتری کی اس کے قبول کرنے کا اختیار دیا ہے یہ اسی مجلس تک محدود ہے اور نہ اگر مشتری قبول نہ کرے اور
گھر چلا جاوے تو بائع فروخت کرنے سے عاجز ہوگا کیونکہ مشتری کو حق قبول حاصل ہے وہ چار روز کے بعد اگر کہیگا کہ میں نے قبول
کر لی تو بائع کہاں سے لاویگا۔ پس بالضرور اسکو ہی مجلس تک اختیار ہے۔ اگر کہو کہ جواب تو فوراً ہو سکتا ہے پھر مجلس تک بھی دراز
ہوگا کیونکہ بائع کا ایجاب مثلاً ایک ساعت میں ہوا اور مشتری کا قبول بعد ایک ساعت کے ہوا تو دونوں میں از جماعہ و انعقاد ہوگا۔
جواب یہ کہ اسنے تکی شیخ نے دور کر دی ہے۔ لان ساعات المجلس اعتبار ساعۃ واحدة۔ کیونکہ مجلس کے ساعات سب
تک ایک ہی ساعت کے مانند شمار ہوتے ہیں۔ اسی واسطے اگر ایک مجلس میں ہر ساعت میں اسنے مثلاً و اسجد واقرب۔ آیت
سجدہ مکرر پڑھی تو ایک ہی سجدہ واجب ہوتا ہے تو یا اسنے ایک ساعت میں پڑھی۔ پس ایک مجلس نے سب ساعات کو جمع کر کے
ایک کر دیا۔ الا ان المجلس تارة یتبدل بالذہاب عنہ ومرة بالاشتغال بسبل آخر۔ لیکن جاننا چاہیے کہ مجلس کو بدل جانا
کبھی تو مجلس سے چلے جانے سے ہوتا ہے اور کبھی دوسرے کام میں مشغول ہو جانے سے ہوتا ہے۔ از مجلس الاکل غیر مجلس
المشاظرہ۔ کیونکہ کھانے کی مجلس دوسری اور مشاظرہ کی مجلس دوسری ہے۔ و مجلس القتال غیر ہما۔ اور لڑائی کی مجلس ان
دونوں کے سوا ہے ہر وقت پس اگر ایک شخص اپنے دیوانخانہ میں بیٹھا رہا اور اول کھانے میں مشغول تھا تو وہ کھانے کا
جلسہ تھا پھر وہ مباحثہ میں مشغول ہوا تو یہ اس کام کا جامع ہر علی ذالقیاس لہذا مصنف نے کہا کہ اگر مخیر کسی دوسرے کام
میں مشغول ہوئی تو اسنے خیار کی مجلس بدل گئی پس خیار جاتا رہا۔ ویسطل خیار بالمعبر والقیام۔ اور عورت کے خالی کھڑے
ہو جانے سے اسکا خیار جاتا رہیگا۔ بخلاف اسکے اگر کھڑی ہو اور اسکو خیار دیا جاوے پھر وہیں بیٹھ جاوے کیونکہ یہ کوئی ایسی
بات نہیں جس سے تبدیل ہو اور بیٹھے ہونے سے کھڑا ہونا تبدیل کرنا ہے۔ لانہ دلیل الاعراض۔ کیونکہ یہ منہ موڑنے کی دلیل ہے
فمن مجلس کا خیار سٹ گیا۔ بخلاف العسوف والنسب۔ بخلاف صرف و سول کے وقت صرف نقد و سونا و چاندی کی بیع ہے
اور کتر شرط یہ کہ اگر مشتری فروخت کرے روپیہ کے عوض تو ادا کر لینا جائز ہے لیکن اگر کہا کہ میں نے یہ اس شہ فی ۱۶۔ روپیہ
کو فروخت کی تو کھڑا ہونا اسکو باطل نہیں کہیگا۔ یونہی ہی سلم اور وہ یہ کہ میں نے اس روپیہ فی روپیہ ایک من کے حساب سے کہے
ہوں پس بیٹھ بیٹھا خریدے اور روپیہ پر قبضہ کرنا شرط ہے پھر وہ کھڑا ہو گیا تو باطل نہیں ہوتی۔ لان المفسد ہناک الا فراق من
غیر قبض۔ کیونکہ صرف سلم میں بغیر قبضہ کے جدا ہونا سطل ہے وقت اور خالی کھڑے ہونے سے یہ نہیں لازم آیا کہ بغیر قبضہ کے
الگ ہوئے حتیٰ کہ اگر کھڑے ہو کر روپیہ پر قبضہ کیا یا بغیر نظر سے اوٹ ہوئے قبضہ کیا تو صحیح ہے۔ غرضکہ یہاں کھڑے ہونے سے یہ لانا
نہیں آتا کہ اسنے قبضہ کرنے سے کچھ سوزا۔ اور بخیر دین جب ذہ کھڑی ہوئی تو یہ دلیل ہے کہ اسنے لینے سے کچھ سوزا تو اسکا خیار سٹ گیا
فمن لا بد من النیت فی قولہ اختاری۔ پھر واضح ہو کہ جب کہا کہ اختاری لینے تو اختیار کر۔ اس قول میں نیت ضرور ہے وقت
کہ طلاق کی نیت سے کہا ہو۔ لانہ محتمل مخیر ہانی نفسہا و مخیر ہانی تصرف آخر غیر ہا۔ کیونکہ وہ محتمل ہے کہ عورت کو اپنے نفس اختیار
کرنے میں مخیر ہے یا کسی دوسرے تصرف میں سوائے نفس کی مخیر ہے وقت۔ دونوں احتمال میں سے نفس کے اختیار کرنے
کی نیت ضرور ہے۔ بخلاف طلاق کے کہ وہ صریح ہے لہذا طلاق کی تو یہی واقع ہوگی۔ فان اختارت نفسہا فی قولہ اختارے

کانت واحدة بامتنہ۔ اور اگر عورت نے اختاری کی صورت میں اپنے نفس کو اختیار کیا تو ایک طلاق بائنہ واقع ہوگی۔ فقہ
یہاں دو باتیں ہیں اول یہ کہ مرد نے اختاری کہا پھر عورت کے کہنے سے واقع ہوئی جب عورت نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو
اختیار کیا۔ دوم یہ کہ واقع بائنہ ہوگی۔ پس اول میں کسی کا خلاف نہیں لیکن خلاف قیاس ہے۔ والقیاس ان لا یقع ہذا
شئی وان نزی الزوج الطلاق۔ اور قیاس چاہتا ہے کہ اس لفظ اختاری سے کوئی چیز واقع نہ ہو اگرچہ شوہر نے طلاق کی نیت کی
لانہ لا یمکن الاطلاق بهذا اللفظ۔ کیونکہ شوہر خود اس لفظ سے کچھ نہیں واقع کر سکتا۔ فلا یمکن التفویض الی غیرہ۔ تودہ
دوسرے کو سپرد کرنے کا اختیار بھی نہیں رکھتا ہے۔ یعنی آدمی خود جس چیز کا مالک نہ ہو وہ دوسرے کی ملک میں کیونکر دے سکتا ہے
قیاس تو یہی ہے۔ الا انما استخشاہ۔ لیکن ہم نے اسکو استخشاہاً جائزاً بنا دیا۔ لاجماع الصحابہ رضی اللہ عنہم۔ اس دلیل سے کہ
صحابہ رضی اللہ عنہم نے اس پر اجماع کیا ہے۔ پس وہ حجت ہے۔ ولانہ بسبیل من ان یستدکم نکاحا ویطہار قہما۔ اور اس
دلیل سے کہ شوہر کو یہ اختیار حاصل ہے کہ عورت کا نکاح برابر قائم رکھے یا جدا کر دے۔ فی ملک اقامتھا مقام نفسہ فی حق ہذا حکم
تو اس اختیار میں وہ اپنے قائم مقام عورت کو کر سکتا ہے۔ تو جب عورت سے کہا کہ اختاری۔ تو یہ مراد ہے کہ جیسے حق حاصل ہے
اپنے آپ کو تیس ساتھ رکھوں یا جدا کروں تو میں نے تجھے یہ حق دیا کہ تو ان میں سے جو بات چاہے اختیار کر پس اگر عورت نے کہا کہ
میں نے شوہر کو اختیار کیا تو نکاح بدستور قائم ہے اور اگر اسنے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا تو طلاق ہو گئی۔ فم الواقع
بما بان۔ پھر اس سے بائنہ ہی واقع ہوگی۔ کیونکہ لفظ طلاق نہیں ہے بلکہ سنی مجہول اور معنی میں بائنہ ہے۔ لان اختیار
نفسہا ثبوت اختصاصہا بہا۔ کیونکہ عورت کا اپنے نفس کو سپرد کرنا اسی طور سے کہ نفس عورت اسکے شخص ہو گئی ہے۔
ورنہ عورت کی ذات تو ہمیشہ سے اسکی ذات ہے۔ خلاصہ یہ کہ اسکے معنی یہ ہیں کہ عورت کی ذات پر شوہر کا قابو کچھ نہیں رہا بلکہ وہ اپنی ذات
کی خود مختار ہو گئی۔ وذلك فی البائن۔ اور یہ بات صرف بائن میں ہوتی ہے۔ کیونکہ جب میں شوہر کا قابو عدت تک ہو
لا یكون فی ان نزی الزوج۔ اور تین طلاق نہیں ہو سکتی ہیں اگرچہ شوہر نے تین طلاق کی نیت کی ہو۔ پس اختاری
سے صرف ایک ہی بائن واقع ہو سکتی ہے۔ لان الاختیار لا یتنوع۔ کیونکہ اختیار کی قسمیں نہیں ہیں۔ بلکہ واحد ہے۔ بائن
بھی واحد ہے۔ بخلاف الابانہ لان البینونہ قد تنوع۔ برخلاف بائن کرنے کے کہ بیونہ دو قسم ہوتی ہے۔ ایک طلاق و سبہ
طلاق پس اگر بائنہ سبہ طلاق مبادل تو تین واقع ہوگی اور اختاری کو بائن ہونا لازم ہے۔ مخفی نہیں کہ اگر عورت سے کہا کہ تو بائن ہونا
اختیار کر اور مرد طلاق منقطع ہے اور عورت نے بھی منقطع اختیار کی تو تین طلاقیں واقع ہونا چاہیے۔ فانعموا اللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ پھر
واضح ہو کہ نیت طلاق تو نفس کو اختیار کرنے میں عمل کو بھی درنا اگر شوہر نے اختیار نفس مراد یا اور عورت نے کہا کہ میں نے اختیار کیا
اور اسکی مراد کہ میں نے کام کرنا یا شوہر کو اختیار کیا تو کچھ بات ہوگی۔ لہذا فرمایا۔ ولا یجوز ذکر النفس فی کلامہ او فی کلامہا
اور نفس کے معنی خواہ مرد کے کلام میں یا عورت کے کلام میں مذکور ہونا ضروری ہے۔ یعنی لفظ نفس کی خصوصیت نہیں بلکہ لفظ اس
معنی کو فیہ ہو کافی ہے۔ مثلاً میں نے اپنی ذات کو اختیار کیا۔ اور بدون اسکے نثر ہوگا۔ حتی لو قال لہا اختاری فقالت فت
خبرت فہو باطل۔ حتی کہ اگر عورت سے کہا کہ تو اختیار کر۔ پس عورت نے کہا کہ میں نے اختیار کیا تو یہ باطل ہے۔ کیونکہ
یغیرہ ہوگی لانہ عرف بالاجماع۔ کیونکہ اختاری کا بائن ہونا ہر جگہ اجماع سے معلوم ہوا ہے۔ وہاں مفسرین احد الجاہلین
اور اجماع میں تفسیر ہے کہ دونوں میں سے کسی ایک عورت سے نفس مذکور ہو۔ فت۔ تو جس طرح مرد ہوا اسی طرح رکھا جائیگا کیونکہ وہ
قیاس کے خلاف وارد ہے۔ ولان البیم لا یصلح تفسیر البیم۔ اور اس دلیل سے کہ بہم کی تفسیر بہم نہیں ہو سکتی۔ مثلاً
مرد نے کہا کہ تو اختیار کر۔ اور عورت نے جواب دیا کہ میں نے اختیار کیا۔ دونوں بہم میں یہ معلوم ہوا کہ کچھ اختیار کیا۔ تو جب بہم سے
تفسیر ہوئی تو کلام بہم ہوا۔ ولا تعین مع الایہام۔ اور بہم ہونے کے ساتھ میں تعین نہیں ہوتا۔ اور نیز تعین کے

طلاق نہیں ہوگی۔ م۔ اور اگر نفس کی جگہ کوئی لفظ قائم کیا جائے تعلق یا اختیار کے ذکا فی ہر لحاظ۔ تو اختیار کرنے سے جواب دہا کہ
 میں نے اپنے کو طلاق دی تو جو اسے الفقه میں بائنہ اور بدائع میں رجیمہ ہوگی۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ نیت غور کی موافق بائنہ کے ہے
 اگر نیت نہ تو رجیمہ ہے۔ اور شاید کہ یہ نیت ہے وائسرا علم۔ م۔ واضح ہو کہ اختاری میں مجلس ہی تک محدود ہونا ایسی صورت میں کہ
 مطلق ہو اور اگر کہا کہ اپنی ذات کو طلاق دیدے جب کسی وقت تو چاہے تو یہ اختیار غیر مجلس میں بھی ہے۔ اگر عورت غائب ہو جس
 مجلس میں خبر پہنچے اسی مجلس تک محدود ہوگی۔ اگر کہا کہ میں نے آج کے روز میں اسکو اختیار دیا تو آج کی مجلس علم میں بیگا
 حتیٰ کہ اگر آج کا دن گزرا پھر اسکو علم ہوا تو اسکو کچھ اختیار نہیں ہے۔ واضح ہو کہ اختیار میں زیر بن ثابت رضی اللہ عنہ کے
 نزدیک تین طلاہین واقع ہوتی ہیں بنظر پوری خلاصے کے اور اسی کو امام مالک نے مدخولہ میں اختیار کیا ہے۔ اور غرض ذیلہ میں
 اگر سے ایک کی نیت بیان کی تو قبول ہے۔ حضرت عمر بن عبد العاص سے ایک رجیمہ مروی ہے اور اسی کو شافعی
 و احمد نے لیا ہے اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے ایک بائنہ مروی ہے اور یہ دونوں میں حد وسط ہے۔ پھر حضرت عمر بن مسعود
 عباس کے قول کو ترجیح دیکھی اسطرح کہ قرآن میں طلاق مقبوحہ آئی ہے مگر جب کہ تیسری طلاق ہو۔ لیکن یہ وجہ ترجیح کی
 ضعیف ہے اسواسطے کہ باجماع طلاق باال میں رجیمہ نہیں اور یوں ہی طلاق قبل دخول ہے پس اسطرح وہ طلاق خلع ہے
 جو بائن ہونے کے معنی میں ہے اور اگر عورت نے اپنی ذات کو اختیار کرنے سے بائنہ واقع ہو تو عورت کو اختیار دینے کا کچھ فائدہ
 نہیں ہے کیونکہ رجیمہ میں مرد کو اختیار ہے جب چاہے رجوع کرے خواہ عورت راضی ہو یا ناراض ہو۔ اور ترمذی نے حضرت عمر
 و ابن مسعود سے روایت کی کہ اختیار نفس میں طلاق بائنہ واقع ہوگی حضرت عمر و ابن مسعود سے روایات مختلف ہو گئیں
 مع۔ ترمذی نے کہا کہ واحدہ بائنہ واقع ہونا اکثر طلاہ صحابہ و تابعین کا قول ہے۔ م۔ ولو قال اختاری نفک۔ اور اگر
 مرد نے کہا کہ تو اپنے نفس کو اختیار کر۔ فقالت اخترت یقع واحدہ بائنہ۔ پس عورت نے کہا کہ میں نے اختیار کیا تو ایک
 بائنہ واقع ہوگی۔ مگر عورت نے یہ نہیں کہا کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا۔ لان کلامہ خرج مفسرا۔ کیونکہ مراد
 تفسیر کے ساتھ واقع ہوا ہے۔ کہ تو اپنے نفس کو اختیار کر۔ و کلامہ خرج جواباً۔ اور عورت کا کلام اسی کا جواب نکلا ہے۔
 فی نفسہ اعادہ۔ تو یہ اسی کے دوبارہ لانے کو متضمن ہے۔ کیونکہ اصل جواب میں یہی ہے کہ جبکہ جواب ہے اسی کو اعادہ کرنے
 مثلاً بوجھا کہ زید نے بکر کو مارا تو جواب اصلی یہ کہ زید نے بکر کو نہیں مارا اگر بلو تخفیف کے ہاں ہائین کہتے ہیں پس جب مرد نے
 کہا کہ تو اپنے نفس کو اختیار کر تو جواب یہ کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا۔ تاکہ مطابق واقع ہو۔ م۔ اور نفس کی جگہ تعلق یا اختیار
 نہ آجی بجائے نفس کہنے کے ہے چنانچہ فرمایا۔ و کذا لو قال اختاری اختیاراً۔ اور یوں ہی اگر کہا کہ اختیار کر تو اختیار کر
 و یعنی بجائے (نفس کو) کے (اختیارہ کو) کہہ فقالت اخترت۔ پس عورت نے کہا کہ میں نے اختیار کیا تو یہی حکم ہے
 کہ ایک بائنہ واقع ہوگی۔ لان التامی الاختیارۃ یعنی عن الاستیاد والالتزام۔ کیونکہ اختیار میں جو کچھ ہو وہ خود ہے
 اور منفرد ہونے سے آگاہی رہتی ہے۔ یعنی اختیارہ کے معنی سے سمجھا جاتا ہے کہ تیرا اختیار کرنا ایسا ہو کہ جو متعدد منفرد ہے۔
 تو معلوم ہوا کہ کسی بہ اختیار خود و منفرد نہیں ہوتا ہے۔ و اختیار بالانفسہا هو الذی یتم مرة و یتمدداً آخری۔ اور عورت
 کا اپنے نفس کو اختیار کرنا ایسا اختیار ہے جو کسی متحد ہوتا ہے اور کسی متعدد ہوتا ہے۔ تو معلوم ہوا کہ اپنے نفس کا
 اختیار کرنا مراد ہے۔ وہ متحد ہے جو ایک طلاق سے اپنے نفس کو اختیار کرے اور متعدد جب ہو گا کہ کہے کہ تو اپنے نفس کو
 اختیار کرتے سے جاسے یا تین طلاق سے۔ پس خود یہ کہ جبکہ اختیار واحدہ اختیار کر تو یہ بھی ہو گا کہ اپنے نفس کو ایک
 طلاق دیدے کیونکہ یہی کبھی واحدہ ہوتا ہے اور کبھی زیادہ ہوتا ہے۔ قصداً یفسر اسن جانبہ تو مرد کی جانب سے کلام مفسر
 و کذا لو قال اختاری۔ یہ بھی ایک بائنہ ہوتی ہے۔ ولو قال اختاری۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ تو اختیار کر۔

ف۔ یعنی بہم کما۔ فقالت اخترت نفسی۔ پس عورت نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا فس اور نفس کی تفسیر کہ وہی یصح الطلاق ذانوس الزوج۔ وطلاق رافع ہو جائیگی بشرطیکہ شوہر نے یہ نیت کی ہو۔ طلاق کلاما مفسر و ما نواہ الزوج من محملات کلامہ۔ کیونکہ عورت کا کلام صحت بیان ہے اور جو شوہر نے نیت کی وہ اسکے کلام کے محملات میں سے ہے۔ و شوہر کی نیت بھی اپنے کلام سے صحیح ہے۔ ولو قال اختاری۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ تو اختیار کرتی ہے یعنی بہم محمل طلاق کما یا مفسر کر دیا کہ تو اپنے نفس کو اختیار کرتی ہے۔ فقالت انا اختار نفسی۔ یعنی عورت نے اختیار صیغہ مضارع کما جو زمانہ حال و استقبال دونوں میں ستمل ہوتا ہے اگر حال ہو تو یہ معنی کہ میں اپنے نفس کو اختیار کرتی ہوں۔ اور اگر استقبال ہو تو یہ معنی کہ میں اپنے نفس کو اختیار کر دینی۔ حالانکہ عقد نکاح و طلاق وغیرہ میں صیغہ ماضی چاہیے اور یہاں کلام شوہر و صیغہ امر ہے جو استقبال کے لیے ظاہر ہے اور کلام زوجہ حال یا استقبال ہے لیکن حکم دیا کہ۔ فی طالق۔ یہ عورت طالق ہو گئی۔ یعنی استتمائے ہوئی۔ والقیاس ان لا تطلق۔ اور قیاس یہ تھا کہ طالق نہوت۔ کیونکہ عہد انشاء بلفظ ماضی نہیں ہے۔ طلاق ہذا مجرد وعدہ۔ کیونکہ یہ تو خالی وعدہ ہے۔ جبکہ یہ مراد ہو کہ میں اختیار نفس کر دینی اور محمل۔ یا وعدہ کو محمل ہے۔ اگر صیغہ مضارع پر لحاظ ہو۔ فصار کما اذا قال لہا طلق نفک فقالت انا اطلق نفسي۔ تو ایسا ہو گیا جیسے (صحیح طلاق میں) عورت کو کہا کہ اپنے نفس کو طلاق دیدے پس اسنے کہا کہ میں اپنے آپ کو طلاق دیتی ہوں یا دینی۔ حالانکہ اس میں کچھ نہیں واقع ہوگی یوں ہی جب کہا کہ انا اختار نفسي۔ تو بھی واقع ہو گیا لیکن یہ قیاس چھوڑ کر ظاہر نے استحسان اختیار کیا کہ بائینہ واقع ہوگی۔ وجہ الاستحسان حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا۔ استحسان کی وجہ حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا ہے۔ جب حضرت صلعم نے کہا تھا کہ میں تجھرا ایک امر میں کرتا ہوں تو جلدی مت کیونکہ یہاں تک کہ اپنے والدین سے مشورہ کر لے پس اللہ تعالیٰ کی آیات تلاوت کیں قل لا اذواجک ان کنتن تردن الحجرة الدنيا۔ حتیٰ کہ اجر عظیما۔ تک پڑھ سنا میں جو قریب منزل ہوئی تعین۔ انکا خلاصہ یہ ہے کہ اسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قہا بنی بیبیوں کو فرما کہ اگر تم لوگ دنیا واسلی آرائش چاہتی ہو تو میں تمکو طلاق دیکر اجمعی نفع سے رحمت کر دوں اور اگر تم اللہ رسول و دارالآخرہ کو چاہتی ہو تو تمہارے معصنات کے واسطے اجر عظیم ہے۔ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انکو کلام سنا یا تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے جواب دیا کہ اسی بات میں ابی والدین سے میں مشورہ لون۔ فانی اری اللہ ورسولہ الخ۔ سو میں چاہتی ہوں اللہ کو اور اسکے رسول کو اور دارالآخرہ کو۔ اور ایک روایت میں یہ لفظ ہے لابل اختار اللہ ورسولہ یعنی نہیں بلکہ میں تو اختیار کرتی ہوں اللہ تعالیٰ واسکے رسول کو الخ۔ حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا چہرہ مبارک لہلہا لگا۔ حضرت عائشہ نے کہا کہ رسول اللہ آپ سے دوسری ازواج سے یہ نغمہ دین کہ عائشہ نے کیا اختیار کیا ہے۔ آپ نے اسکو منظور نہیں فرمایا بلکہ ارشاد کیا کہ میں تو اگلا کر دے گا کہ عائشہ نے ایسا اختیار کیا ہے۔ پھر سب ازواج نے یہی اختیار کیا۔ بالجملة۔ یہ حدیث باری استحسان کی محبت ہے۔ فابنا قالت لابل اختار اللہ ورسولہ۔ کیونکہ حضرت ام المؤمنین صدیقہ نے کہا کہ میں نے یہ دنیا و زینت نہیں چاہی ہوں بلکہ اللہ تعالیٰ واسکے رسول و دارالآخرہ کو اختیار کرتی ہوں۔ پس دیکھ کر انا اللہ ورسولہ صیغہ مضارع کما۔ و اعتبرہ البی علیہ السلام جو بائینہما۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو حضرت عائشہ کی طرف سے جواب متعجباً کہا۔ اور یہ نہیں حکم دیا کہ اخترت اللہ۔ بصیغہ ماضی جواب دے۔ بالجملة آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اگرچہ حضرت عائشہ طہرا امات المؤمنین رضی اللہ عنہن کو اختیار طلاق نہیں دیا تھا بلکہ دنیا یا آخرت میں سے ایک کو اختیار کرنا لازم کیا تھا کہ اختاری یعنی اختیار کر دینا یا آخرت لیکن بلا فرق کے جو صیغہ اس میں معتبر ہے وہی جواب اختیار میں ہے۔ تو جب آپ نے صیغہ مضارع کو جواب متعجباً دیا یہ دلیل ہے کہ مسئلہ اختاری میں اگر عورت نے کہا کہ انا اختار نفسي۔ وطلاق واقع

ہوگی۔ ولان ہذہ الصیغہ حقیقۃ فی الحال و تجوز فی الاستقبال۔ اور اس دلیل سے کہ اختار صیغہ مضارع زمانہ حال کے لیے حقیقی معنی ہے اور زمانہ استقبال کے لیے مجازی ہوتی ہے۔ یہی طلب معانی کے نزدیک اصح قول ہے۔ ح۔ کما فی کلمۃ الشہادۃ جیسے کہ شہادت میں فت۔ جب کہا کہ اشہد ان لا الہ الا اللہ۔ تو اشہد صیغہ مضارع ہے اور کچھ خلاف نہیں کہ اس سے بالفعل اطلاق صحیح ہونے کا حکم ہوتا ہے اور یہی معنی لیے جلتے ہیں کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ الہیت کسی میں نہیں سوائے اللہ تعالیٰ کے۔ اور زمانہ استقبال کا وعدہ یا شک نہیں ہوتا کہ گواہی دوں گا۔ واداء الشہادۃ۔ اور جیسے گواہی ادا کرنے میں فت۔ جب گواہ نے تخاصی کے سامنے کہا کہ اشہد ان لا الہ الا اللہ علی ذالرجل بکرکنا۔ یعنی گواہی دیتا ہوں کہ اس مرد زید کے واسطے اس مرد بکر پر ایسا ہی صیغہ ہے تو صحیح ہے اور یہ معنی نہیں لیے جاتے کہ گواہی دوں گا کہ تم حاکم کہ اشہد صیغہ مضارع ہے کیونکہ اسکا حقیقی معنی حال کے ہیں اور مجازی مجازی ہے جہاں کوئی قرینہ ہو اگر وہ ہم ہو کہ پھر جب عدت نے کہا کہ اطلق نفسی۔ میں بھی حال کے معنی لیے جاوے یعنی میں اپنے آپ کو اطلاق دیتی ہوں حاکم کہتے وعدہ استقبال قرار دیا۔ جواب یہ کہ اختار نفسی۔ میں حقیقی معنی صحیح ہیں۔ بخلاف قولہا اطلق نفسی۔ بخلاف اسکا جب عدت نے کہا کہ اطلق نفسی فت کہ یہ معنی نہیں ہو سکتے کہ میں اپنے آپ کو طلاق دیتی ہوں۔ لانه تعدر حملہ علی الحال۔ کیونکہ اسکو حال کے معنی پر محمول کرنا محال ہے۔ لانه لیس بجکا یہ عن حال قائمہ۔ کیونکہ یہ حالت قائمہ کی حالت نہیں ہے۔ فت کئی حالت قائمہ موجود نہیں جسکو وہ نقل کرتی ہے۔ ولان کذلک قولہا انا اختار نفسی۔ اور اختار نفسی میں بیت نہیں ہے۔ لانه حکا جہ عن حال قائمہ و ہو اختیار بالفسما۔ کیونکہ یہ ایک موجودہ حالت کی حکایت ہے اور وہ عدت کا ہے اور آپ کو اختیار کرنا فت۔ خلاصہ یہ کہ طلاق دینا عدت زبان کا فعل ہے اور دل کا فعل نہیں ہے جسکو زبان سے نقل کر کے بخلاف اختیار کے کیونکہ اختیار کرنا پہلے دل سے ہوا پس دل میں ایک حالت قائم ہوں اسی کو عدت نے زبان سے نقل کر کے میں کہا کہ میں اپنے نفس کو اختیار کرتی ہوں جیسے اشہد ان لا الہ الا اللہ۔ میں ہے کہ پہلے دل میں یقین قائم ہوا اسکو زبان سے بیان کیا۔ امکانی۔ پس جب طلاق دینا کوئی حالت دل میں نہیں جسکی زبان نقل ہو تو لا محالہ اطلاق نفسی عدت وعدہ ہوا یعنی طلاق دونگی پس اس محال کی وجہ سے حقیقت حال چھوڑ کر مجاز استقبال مراد پائیگا۔ م۔ ولو قال لہا اختاری اختاری اختاری۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ تو اختیار کر تو اختیار کر تو اختیار کر فت۔ بدون واد کے تین بار کہا۔ فقالت اخترت الاولی والاکثر والاخیرۃ۔ پس عدت نے کہا کہ میں نے اول درسیانی و اخیرہ کو اختیار کیا۔ طلقث ثلثاتی قول ابی حنیفہ تہتم امام ابو حنیفہ کے قول میں عدت میں طلاق سے طلاق ہو جائیگی۔ ولا یصلح اسے نیت الزوج۔ اور اس میں شوہر کی نیت کی حاجت نہیں ہے اور نفس کو ذکر کرنے کی بھی حاجت نہیں ہے۔ وقال لا تطلق واحدا۔ اور صاحبین نے کہا کہ عدت پر ایک طلاق واقع ہوگی و انما لا یحتاج اسے نیت الزوج لئلا لا التکرار علیہ۔ اور شوہر کی نیت کی ضرورت اس واسطے نہیں کہ مکرر اختاری کہنا خود اس پر دلالت کرتا ہوتی ہے کہ طلاق مراد ہے۔ اذ لا اختیار فی حق الطلاق ہوا لذاتی تکرر۔ اس واسطے کہ مکرر ہی اختیار ہوتا ہے جو طلاق کے بارہ میں ہوتی ہے۔ پھر امام و صاحبین کی دلیل بیان کرنے سے پہلے ایک بات سمجھ لینا چاہیے کہ مرد کے ملک میں تین طلاقیں جمع ہیں ان میں اول و دوم و سوم کی ترتیب نہیں ہے جیسے ایک صندوق میں روپیہ جمع ہوں تو یہ نہیں کہا جاتا کہ ان میں اول دوم کی ترتیب ہو بلکہ مجموعہ ہے۔ جب یہ بات معلوم ہوئی تو عدت کا یہ کہنا کہ میں نے اول اختیار کیا اور دوم اختیار کیا یعنی سابقہ ترتیب کے ساتھ جو اسے بیان کیا ہے یہ واقعی ترتیب نہیں ہے کیونکہ طلاق دینے میں شوہر نے عدت کو اپنے قائم مقام کیا ہے اور شوہر کی ملک میں یہ طلاقیں بغیر ترتیب کے صرف مجموعہ ہیں تو عدت کے اختیار میں ہی ہوا کہ مجموعہ میں سے ایک دو تین تک طلاق دیدے اور اول و دوم و سوم کو موجود نہیں تو عدت کہان سے یہ وصف لادو کی اور فتویٰ صاحبین کے قول پر کہ کالی کا وہی عقدی ہے۔ لہذا ان ذکر الاولی و ما بجزی ما بجزا۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ پہلی کہنا جو اسکے بجا ہے جاری ہوتی یعنی در بیان اولی

کلمت شوہر میں
بغیر نیت

اور اخیر الی کتا۔ ان کا ان لایقید من حیث الترتیب۔ اگرچہ یہ قول ازراہ ترتیب کے کچھ مفید نہیں ہر وقت جبکہ شوہر کے لک میں مجموعہ خود با ترتیب ہر تو ترتیب وار کتا مفید نہیں۔ و لکن لقیید من حیث الافراد۔ و لیکن مفرد کرنے کی راہ سے مفید ہر وقت یعنی اول کتنے میں دو باتیں ہیں ایک تو ایک طلاق اور دوم وہ طلاق پہلی صفت کے ساتھ جیسے ذمہ کی نسبت کہا کہ یہ ایک شخص آیا اور یوں کہا کہ یہ اول شخص آیا۔ تو اول سے دو شخص واحد مع صفت اولیت کے مفید ہر پس جب پہلی طلاق کتنے میں بہت پہل کی صفت بیغائہ ہر تو ایکلی ایک تو کمال نہیں ہر پس جب عورت نے کہا کہ میں نے پہلی اختیار کی تو یہ معنی نکالے کہ میں نے ایک طلاق اختیار کی فیعتہ فیما یفید۔ تو عورت کا کلام جس معنی میں مفید ہو وہ معنی مستعمل ہوئے۔ یعنی واحد مفرد کے معنی اس سے لیے جاہنگے پس گویا عورت نے کہا کہ میں نے ایک طلاق اختیار کی جب ایک بائٹہ واقع ہو گئی تو پھر دوسری و تیسری کا محل نہیں رہا لہذا مسئلہ میں یہ حکم ہر کہ صرف ایک بائٹہ واقع ہوگی۔ اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک جب پہلی ہونے کی وقت لغو ہر تو ایکلی ہونے کی بھی صفت لغو ہر چنانچہ فرمایا۔ ولہ ان ہذا و صفت۔ اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ کہ ایسا صفت ہی لغو ہر۔ لان المجتمع فی الملک لا ترتیب فیہ۔ کیونکہ مرد کے ملک میں جو مجتمع فلاقین میں انہیں کوئی ترتیب نہیں ہر۔ کا مجتمع فی المکان۔ جیسے کسی مکان میں جو مجتمع ہو اس میں ترتیب نہیں ہر۔ مثلاً ایک مکان میں بہت سے آدمی بیع میں تو انکو پہلا دوسرا تیسرا انہیں کہنے میں بلکہ آنے کے وقت پہلا آنے والا اور دوسرا آنے والا علی ہذا القیاس ہوتی ہر اور اس سے قطع نظر کہ عورت مجموعہ ہونے کی راہ سے انہیں کچھ ترتیب نہیں ہر۔ ہر طبع مرد کی مجتمع طلاقوں میں ترتیب نہیں ہر مگر عورت نے مرد کی طرف سے اختیار کیا کہ ترتیب وار کیا۔ و الکلام لا ترتیب۔ اور عورت کا کلام ترتیب کے واسطے ہر وقت۔ اور مفرد بیان کرنے کے واسطے نہیں ہر۔ و الافراد من ضروراتہ۔ بان مفرد ہونا ترتیب کے واسطے لازم ہر وقت یعنی جب ترتیب سے اول و دوم و سوم کو لازم ہر پہلا مفرد ہو اور دوسرے الگ مفرد ہو اور تیسرے الگ مفرد ہو۔ وغیرہ مفرد ہونا ترتیب کے تابع ہر اور کلام مذکور لغرض ترتیب بولا گیا ہر۔ فاذا الباقی من الاصل کتانی من البناء۔ تو کلام جب ایسے امر کے من لغو ہوا جو اصل ہر تو ایسے امر کے من میں بھی لغو ہوگا جو اس پر منی و تابع ہر وقت۔ یعنی کلام جو اصل ترتیب کے واسطے تھا جب بیان ترتیب میں یہ کلام لغو ٹھہرا تو افراد جو ترتیب کی تابع ہر اسکے من میں بھی لغو ٹھہرا تو کلام سے جیسے ترتیب ثبوت ثبوتی تو بدرجہ اولی افراد کی قیادت نہوا پس خلاصہ یہ کہ آخرت الاولی الخ میں سے اول و وسطی و اخیرہ کا قول لغو ہوا تو خالی آخرت رہا گویا عورت نے کہا کہ میں نے اختیار کی اختیار کی اختیار کی۔ تو میں طلاقین واقع ہوئیں۔ پھر یہ اختلاف اس وقت کہ اختاری اختاری اختاری کے جواب میں اسنے پہلی وغیرہ کے وصف سے جواب دیا ہو۔ و لو قالت۔ اور اگر اسنے عربی میں کہا۔ آخرت اختیار۔ یعنی میں نے کبارگی اختیار کیا۔ فی ثلاث فی قولہم جمیعاً۔ تو یہ امام و صاحبین سب کے قول میں ہیں طلاقین ہیں۔ لانہا لامرۃ فصارت کما اذا صرحت بہا۔ ایسے کہ اختیار کبارگی کے واسطے ہر تو ایسا ہو کہ گویا اسنے اسکی تصریح کر دی ہر۔ اور کہا کہ آخرت جمیعاً میں نے سب طلاقوں کو اختیار کیا۔ یا میں نے کبارگی اختیار کیا۔ ولان الاختیارۃ لتاکید و بدون التاکید یقع ثلاث فی نفس التاکید اولے۔ اما یلے کہ لفظ اختیار ہر تاکید کے واسطے ہر اور بغیر تاکید کے قبضون طلاقین واقع ہوتی تھیں و ہر تاکید کے ساتھ بدرجہ اولی واقع ہونگی ہر۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ اختاری۔ یعنی تو اختیار کیا۔ فقالت طلقت نفسی او آخرت نفسی۔ تطلیقہ مدیس عورت نے جواب میں کہا کہ میں نے طلاق دی اپنے نفس کو یا میں نے اختیار کیا اپنے نفس کو بیک طلاق۔ فی واحد ہر بلکہ الرجوع۔ تو یہ ایک طلاق ایسی ہر کہ شوہر رجوع کر سکتا ہر۔ لان ہذا اللفظ یوجب الاطلاق بعد نقض احدی مکانہا اختارت نفسہا بعد العده۔ کیونکہ یہ ایسا لفظ ہر جو عدت گزرنے کے بعد طلاق ہونے کا موجب ہر تو گویا اسنے بعد عدت کے اپنے نفس کو اختیار کیا ہر۔ یہ مسئلہ اسی طرح جامع صغیر و جامع فخر الاسلام میں مذکور ہر اور یہ اس بنا پر ہوگا کہ

عورت کے قول کا اعتبار حالانکہ اعتبار مرد کی نیت کا ہے پس صحیح حکم وہ ہے جو جامع کبیر میں ہے کہ عورت کو بائنتہ طلاق واقع ہوگی کیونکہ اعتبار شوہر کی جانب ہے کیا نہیں دیکھتے کہ اگر شوہر نے اسکو اختیار کیا کہ اپنے آپ کو رسمی طلاق دے اور اسے بائنتہ دی تو رسمی واقع ہوگی اور اگر کہا کہ بائنتہ دے اور اسے رسمی دی تو بائنتہ واقع ہوگی کذا فی الکافی ص ۱۰۰۔ یہی مسودہ زیادات و جامع قبلی و دیگر جامع میں سوائے جامع فخر الاسلام کے مذکور ہے اور یہی صحیح ہے۔ وان قال لہا امرک بیدک فی تطلیقہ مسودہ عورت کو کہا کہ تیرا امر ہے ہاتھ بیک تطلیق ہے۔ او اختیار فی تطلیقہ۔ یا ایک تطلیقہ اختیار کر۔ یا خواتم لنفسہا پس عورت نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا۔ تو یہ بائنتہ طلاق نہیں ہوگی۔ فی واحدہ ملک الرحمة۔ بل ایک حق رجیہ ہے۔ لانه جعل لہا الاختیار ولکن بتطلیقہ وہی معقبہ للرحمة۔ کیونکہ مرد نے عورت کو اختیار تو دیا لیکن ایک تطلیقہ کے ساتھ دیا ہے اور یہ طلاق صحیح ایسی ہے کہ جسکے پیچھے رجعت لگی ہے۔ (فروع) تو طلاق ہو اگر چاہے اور تو اختیار کیس عورت نے کہا کہ میں نے چاہا اور اختیار کیا تو ایک بوجہ ہا بننے کے اور دوسری بوجہ اختیار کے واقع ہوگی۔ مع۔ اور دو ذرات بائنتہ ہیں۔ لہذا غیر مذکورہ بہر ایک ہی واقع ہوگی۔ م۔

فصل فی الامر بالید۔ فصل دوم امر بالید کے بیان میں ہے۔ امر بالید تیرا کام تیرے ہاتھ ہے۔ اگر طلاق کا کام مراد ہو تو یہ کنایہ طلاق ہوگا۔ وان قال لہا امرک بیدک یعنی ثالث۔ جامع میں ہے کہ اگر عورت سے کہا کہ تیرا امر ہے ہاتھ درحالیکہ میت میں طلاق رکھے۔ فقالت قد اخترت لنفسی بواحدہ فی ثلاث۔ پس عورت نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو ایک کے ساتھ اختیار کیا تو یہ تین طلاق ہیں۔ پس امر بالید کے جواب میں عورت نے اختیار کیا اور مرد کی نیت تین ہے اور عورت نے ایک سے اختیار کیا تو جواب صحیح ہے۔ لان الاختیار یصلح بوا بالامر بالید کیونکہ اختیار بھی امر بالید کا جواب ہو سکتا ہے۔ لکن نہ تملیک کا تخییر۔ کیونکہ اختیار دینے کی طرح امر بالید سے بھی عورت کو مالک کرنا ہوتا ہے۔ رہا یہ کہ مرد کی نیت میں ہے اور عورت نے واحدہ لیا مگر یہ مخالفت کچھ مغربین ہے۔ والواحدہ صفة الاختیار۔ اور واحدہ صفت اختیار ہے۔ یعنی اختیار واحدہ۔ فصار کانتھما قالت اخترت نفسی لمرة واحدة۔ تو اگر ایسا ہو کہ اسے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو ایک یا سب اختیار کر لیا۔ و بذلک یقع الثلث۔ اور ایک بارگی کہنے میں تین طلاقیں پڑتی ہیں۔ تو عورت کے واحدہ کہنے میں بھی تینوں واقع ہوگی اگر کوہ عورت کے قول کی یہ توجیہ کرنا کہ صحیح ہوگا جبکہ عورت کی مراد فقط بائنتہ واحدہ ہو۔ جواب یہ ہے کہ عورت نے ایک مفرد ہی اختیار کیا مگر جملہ کلام کیا ہے وہ اسے لفظ سے ہے جو تین طلاقوں کی بھی توجیہ ہو سکتا ہے پس جب مرد نے تینوں کی نیت کی تھی اور یہ عورت کا کلام اسے موافق ہو گیا تو وقوع میں کبہ شک نہیں ہے۔ ولو قالت قد طلقت نفسی بواحدہ۔ اور اگر عورت نے یوں جواب دیا کہ میں نے اپنے نفس کو طلاق بواحدہ ہے۔ او اخترت نفسی تطلیقہ۔ یا میں نے اپنے نفس کو تطلیقہ اختیار کیا۔ فی واحدہ بائنتہ۔ تو یہ ایک طلاق بائنتہ ہے لان الواحدہ نعت لمصدر محذوف۔ کیونکہ واحدہ مصدر محذوف کی صفت ہے۔ و ہونی الادلی الاختیار۔ اور وہ مصدر محذوف پہلی صورت میں اختیار ہے۔ یعنی اخترت نفسی بواحدہ۔ میں اخترت نفسی باختیار واحدہ۔ یعنی الخیرۃ التطلیقہ۔ اور دوسری صورت میں تطلیقہ ہے۔ یعنی طلقت نفسی کی صورت طلقت نفسی تطلیقہ واحدہ ہے۔ والا نہا تکون بائنتہ۔ لیکن یہ تطلیقہ بائنتہ ہوگی۔ لان التقویض فی البائت ضرورۃ ملکہا امر ہا۔ کیونکہ بہر ذرا بایں میں واقع ہوا کیونکہ شوہر نے عورت کو اسے کام کا مالک کیا ہے۔ اور یہ بائت ہونے کو مقتضی ہے۔ و کلاما خرج جوابا لہا اور عورت کا کلام شوہر کا جواب نکلا ہے۔ فتصیر الصفة المذكورة فی التقویض مذکورۃ فی الاطلاق۔ تو جو صفت کہہ کر کرنے میں مذکور ہوئی ہے وہ واقع کرنے میں بھی مذکور ہے۔ پھر واضح ہو کہ اختاری میں تین طلاقوں کی نیت نہیں ہے۔

اور امر بالیہ میں جائز ہے۔ واما تصح نیت الثالث فی قولک امرک بیدک لانه یحتمل العموم والخصوص۔ اور امرک بیدک
میں نیت کی نیت اسی جہت سے صحیح ہے کہ امر بالیہ احتمال عموم و خصوص دونوں رکھتا ہے۔ و نیت الثالث نیت التعمیم۔ اور میں کی نیت
کرنے تعمیم کی نیت ہوتی ہے۔ پس یہ نیت صحیح ہے۔ بخلاف قولہ اختاری لانه لا یحتمل العموم وقد حققناہ من قبل۔ پر غلط بخاری
کے کیونکہ وہ عموم کو محتمل نہیں ہے اور ہم اسکو سابق میں تحقیق کر چکے ہیں۔ یعنی اختیار قابل تقسیم نہیں ہے بخلاف بائن کے کہ
وہ عقیفہ و غلیظہ ہوتی ہے۔ ولو قال لہما امرک بیدک الیوم و بعد غد۔ اور اگر عورت کو کہا کہ تیرا مرتبہ ہاتھ میں آج کے دن
اور پرسوں کے سلم بدخل فیہ اللیل۔ تو اس میں رات داخل نہ ہوگی۔ کیونکہ لگا کر نہیں ہے۔ وان ردت الامر فی یومہا
بطل امر ذلک الیوم۔ اور اگر عورت نے آج کے روز اپنا اختیار رد کر دیا تو اسی دن کا امر باطل ہوگا۔ وکان بیدہ امر بعد غد
اور پرسوں کا امر اسکے قبضہ میں رہیگا۔ لانه صح بندک وقتین میںہما وقت من جنسہما لم یقنا و لہ الامر۔ کیونکہ اسے میرے جیسے
دو وقتوں کو ذکر کیا جئے ہے۔ جنس کا وقت ہے جبکہ امر بالیہ شامل نہیں ہوتی۔ یعنی آج کا دن اور پرسوں کا دن اور
درمیان میں کل کا دن ہے۔ لہذا رات البتہ دوسری جنس ہے۔ اور ذکر الیوم بعبارة الفرد لا یقنا و لہ الامر
کیونکہ مفرد لفظ سے دن کہنا رات کو شامل نہیں ہوتی۔ اسی واسطے مصنف نے مسئلہ میں کہا کہ رات داخل نہ ہوگی۔ پس
رات نے دونوں وقتوں کو جدا کر دیا۔ فلکانا امرین۔ ذیہ تفویض امر بالیہ سے دو تفویض ہیں۔ ایک یہ کہ آج کے دن
تیرا مرتبہ ہاتھ ہے اور دوم پرسوں کے روز تیرا مرتبہ ہاتھ ہے۔ فہر واحد ہما لایرجمہ الآخر۔ تو ایک امر کے رد کرنے سے
دوسرا امر نہیں رد ہوگا۔ لہذا پرسوں کا امر اسکے اختیار میں نہ ہے۔ اور یہ ہمارے نزدیک ہے۔ وقال زفر ہما امر واحد
بمنزلہ قولہ انت طالق الیوم و بعد غد۔ اور زفر فرماتے ہیں کہ یہ دو دن تفویض ایک ہی امر بالیہ ہے جیسے اسے میرے طلاق میں
کہا کہ تو طالق آج اور پرسوں ہوتی ہے۔ ذیہ ایک ہی طلاق صفا ہے۔ قلنا الطلاق لا یحتمل اتا قیت ہم کہتے ہیں کہ طلاق
ایسی چیز نہیں جو کسی وقت مقرر کرنے کو برداشت کرے۔ کیونکہ جب آج طلاق واقع ہو تو وہ پرسوں بھی ہوگی۔ والا امر
بالیہ یحتمل۔ اور امر بالیہ اسکو محتمل ہے۔ کہ وہ وقت متعین کرنے کو برداشت کرے اور فی وقت الامر بالاول۔ تو امر بالیہ
بیطرف کے ساتھ ہوگا۔ یعنی اسے دو وقت بیان کیے ہیں ایک آج کا دن تو امر بالیہ اسی آج کے روز سے ہوتی ہوگی۔
و یحتمل الثاني امر ابستدأ اور دوسرا وقت سے سر سے امر بالیہ قرار دیا جائیگا۔ یعنی پرسوں کا دن نہ امر بالیہ ہے پس اگر
اسے اصل وقت کا امر بالیہ رد کیا تو وہ سر امر بالیہ باقی رہا۔ پھر اس وقت ہے کہ دو دن دونوں کے درمیان میں کوئی وقت ہوتا ہے
کیا ہو جو وہی کی جنس سے ہے مگر اسکو اجازت سے نکال دیا ہے۔ اور اگر درمیان میں کوئی وقت حاصل ذکر کیا ہو تو۔ لو قال
امرک بیدک الیوم وغدا۔ اگر کہا کہ تیرا مرتبہ ہاتھ آج و کل ہے۔ یہ بدخل اللیل نے ذلک۔ تو اس میں رات داخل ہوگی۔
وان ردت الامر فی یومہا لا یبطل الامر فی یومی الغد۔ اور اگر عورت نے آج کے دن اپنا امر بالیہ رد کر دیا تو کل کے
روز اسکے قبضہ میں امر نہیں رہیگا۔ لان ہما امر واحد۔ کیونکہ یہ تو ایک ہی امر ہے۔ لانه لم یتم تخیل میں الوقتین المنذکورین وقت
من جنسہما لم یقنا و لہ الکلام۔ کیونکہ دونوں مذکور وقتوں کے درمیان میں انکی جنس کا ایسا کوئی امر حاصل نہیں ہوا جبکہ امر بالیہ
کا قول شامل نہ ہوتا۔ بلکہ آج اور کل کے درمیان میں غیر جنس یعنی رات کا وقت حاصل ہے۔ تو وہ اجازت میں شامل رہیگا۔ و
فتم اللیل و مجلس المشورہ لا یقطع۔ اور اصل یہ ہے کہ کسی مشورہ میں رات آجانی ہے اور مشورہ کا جملہ منقطع نہیں ہوتا۔
فشورات داخل ہونا منقطع کلام ہے۔ فصار کما اذا قال امرک بیدک فی یومین۔ تو ایسا ہوا گویا اسے کہا کہ تیرا امر
تیرے ہاتھ میں دو دن ہے۔ وعن ابی حنیفہ انہا اذا ردت الامر فی الیوم لہا ان تھار نفسہا غدا۔ اور ابو حنیفہ نے فرمایا
میں یہ بھی روایت ہے کہ اگر عورت نے آج کے روز اپنا امر بالیہ رد کر دیا تو اسکو اختیار ہے کہ کل کے روز اپنے نفس کو اختیار کرے۔

Marfat.com

لیکن یہ روایت اسوجہ سے نہیں کہ دو دن وقتوں کے درمیان وقت حاصل ہونے سے دو تفریض ہیں بلکہ یہ تو تفریض واحد ہے مگر یہ روایت اس بنا پر ہے کہ عورت کا رد کرنا کچھ موثر نہیں ہے۔ لہذا لامطلک رد الامر کما لایملک رد الایقاع۔ کیونکہ عورت کو ہوا میں رد کرنے کی قدرت نہیں جیسے وہ مرد کی طلاق ڈالنے کو رد نہیں کر سکتی ہوتی۔ بلکہ خواہ مخواہ طلاق پڑ جائیگی۔ اسی طرح جبشہر نے ارادہ کیا کہ عورت کے ہاتھ میں امر طلاق دیکر طلاق واقع کرے تو عورت کو یہ طاقت نہیں ہے کہ رد کرے یا نہ یہ ہو سکتا ہے کہ خود اپنے آپ کو طلاق نہ دے پس اسکا رد کرنا اور نکرنا برابر ہے۔ اس سے ظاہر ہوا کہ اگر تیس ہی کے روز بعد رد کرنے کے طلاق دیدے تو بھی طلاق ہوگی۔ پھر میں نے دیکھا کہ شیخ ابن الہمام نے بھی اسکو استنباط فرمایا ہے۔ پھر میں کہتا ہوں کہ یہ اسوقت ہے کہ شوہر کا یہ قصد نہ ہو کہ ہر روز میں ایک بار اس فعل کی تیار ہو بلکہ آج سے کل تک مجھے امر طلاق کا اختیار ہے۔ لیکن یہ روایت خلاف ظاہر الروایہ ہے کیونکہ ظاہر الروایہ میں عورت کو امر بالبد کے رد کرنے کا اختیار ہے پس اگر اسنے آج رد کیا تو کل تک تمام وقت کا امر اسکا ہاتھ سے خارج ہو گیا حتیٰ کہ بعد وکے اگر عورت نے طلاق دی تو نہیں واقع ہوگی۔ وجہ الظاہر اتہا اذا اختارت لنفسها الیوم لایبقی لہا الخیار فی الغد۔ ظاہر الروایہ کی وجہ یہ ہے کہ عورت نے اگر (موافق تفریض کے) آج اپنے نفس کو اختیار کر لیا (یعنی کہ طلاق یا نہ پڑ گئی) تو پھر اسکو کل کے روز اختیار نہیں رہیگا۔ یعنی پھر کل کے روز دوبارہ اپنے نفس کو اختیار نہیں کر سکتی ہے۔ فلذا اذا اختارت زوجہا برود الامر۔ تو اسی طرح اگر اسنے امر بالبد کو رد کرنے کے فریضہ سے اپنے شوہر کو اختیار کیا تو وہی اسکو کل کے روز اپنے نفس کو اختیار کرنے کی قدرت نہیں رہیگی۔ اور اسمن اشارہ ہے کہ عورت کو امر بالبد رد کرنے کا اختیار بالضرور حاصل ہے اسواسطے کہ امر بالبد سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ اپنے نفس کو اختیار کرے یعنی خود مختار ہو جاوے یا اپنے شوہر کو اختیار کرے تو اسکی ملکیت میں ہے پس جب اسنے شوہر کو اختیار کیا تو اب اسکو اپنے نفس کے مختار کرنے کا قابو نہیں رہا۔ لان الخیر بین الشیئین لایملک الاختیار لاحد ہما۔ کیونکہ جو کوئی دو چیزوں میں مختار کیا جاتا ہے اسکو صرف یہی قدرت ہے کہ دو دن میں سے ایک کو اختیار کرے اور یہ قدرت نہیں کہ دو دن کو اختیار کرے لیکن محض نہیں کہ اسکو یہ قدرت ہے کہ دو دن میں سے کسی کو اختیار کرے تو واضح ہوا کہ امر بالبد کا رد کرنا وہ طرح ممکن ہے کہ ایک یہ کہ شوہر کو اختیار کرے یعنی جیسی حالت موجود ہو کہ وہ دو دن میں بدستور باقی رہے اور دوم یہ کہ اپنی ذات یا شوہر کسی کو اختیار کرے تو بھی رد ہو گیا۔ لیکن نواز کی روایت کی جانب سے یہ جواب ہو سکتا ہے کہ کسی کو اختیار کرنا صرف یہ چاہتا ہے کہ عورت نے کام کیا اور یہ لازم نہیں کہ امر بالبد جو شوہر نے دیا تھا وہ رد ہو گیا۔ پھر بہر حال آج وکل کے واسطے جو امر بالبد ہو وہ مستقل امر واحد ہے اسمن ظاہر الروایہ وروایت سنارہ کا اتفاق ہے۔ وعن ابی یوسف اذا قال امرک بیدک الیوم وامرک بیدک غدا۔ اور ابو یوسف سے نواز میں ہے کہ اگر شوہر نے اسطرح کہا کہ آج تیرا امر تیرے ہاتھ ہی ہو کل کے بعد تیرا امر تیرے ہاتھ ہوتی یعنی ہر روز کے واسطے علیحدہ تصریح کر دی۔ انہما امران۔ تو یہ دو امر بالبد ہیں۔ فتفسر اللانہ نے کہا کہ یہی روایت صحیح ہے اور قاضیان نے اسکو بطولات اصل ٹھہرا یا اگرچہ استخراج امام ابو یوسف ہے۔ لہذا انہ ذکر کل وقت خبر علیحدہ۔ کیونکہ اسنے ہر وقت کے واسطے خبر علیحدہ ذکر کی۔ آج کی طریقیہ کہ تیرا امر تیرے ہاتھ ہے اسی طرح کل کے واسطے بھی تیرا امر تیرے ہاتھ ہے اور یہی اصل ہے کہ ہر کلام مستقل ہو پس اگر آج کا امر بالبد رد کرے تو کل کا امر بالبد اسکا ہاتھ میں رہتا۔ بخلاف ما تقدم۔ بخلاف سابق کلام کے وقت کہ اسمن خبر واحد ہے پھر یہ کہ طلعہ طبرین رات داخل ہوگی یا نہیں تو شیخ ابن الہمام کا اشارہ ہے کہ نہیں اور ترجمہ کے نزدیک نظر یہ کہ ان کیونکہ کسی مجلس مشورہ کا امتداد رات تک ہوتا ہے تو آج اور کل دونوں کے ساتھ ہی رات داخل ہوگی۔ اللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ وان قال امرک بیدک الیوم یقدم فلان۔ اور اگر عورت کو کہا کہ تیرا امر تیرے ہاتھ ہے فلان شخص کی آمد کے وقت یعنی جس دن فلان شخص آوے اسدن تجھے میری جانب سے یہ اختیار ہے کہ اپنے آپ کو مجھ سے روکے خواہ ایک غیبیہ سے یا قین منقطع سے۔ اور فلان شخص سطر سے وطن میں آنے والا ہے۔ فقدم فلان ولم تعلم حتیٰ جن اللیل۔

فلان شخص آیا اگر عورت کو معلوم نہو ایسا تک کہ رات کی تاریکی آگئی وقت اور روشنی جبکہ یوم یا دن کہتے ہیں جانی رہی۔ فلا خیار لہما
تو عورت کے واسطے اب اعتبار نہیں رہا۔ کیونکہ دن نہیں رہا۔ اور دن سے مراد اس مقام پر مطلق وقت نہیں ہو سکتا۔
لان الامر بالید مما یتد۔ کیونکہ امر بالید ایسی چیز ہے جو دراز ہوتی ہے۔ اور ایسی چیز نہیں جو دراز نہیں ہوتی مانند طلاق
دینے کے کہ وہ تو طلاق کہنے پر ختم ہوتا ہے اور امر بالید تو غور و فکر سے پسند پر ہوتا ہے تو وہ درازی وقت چاہتا ہے۔ فعمل الیوم مقصور
یہ علی بیاض النہار۔ تو یوم یعنی دن کا لفظ جو اس سے ملایا گیا ہے وہ روز روشن کے معنی پر ہوگا۔ اور مطلق وقت پر محمول
ہونا اس کے لائق نہیں ہے۔ وقد حقیقناہ من قبل۔ اور ہم اسکو سابق میں تحقیق کر چکے ہیں۔ آخر فصل اضافۃ الطلاق میں مع
تو جب بیان دن کے لفظ سے مراد روز روشن ہے۔ فلان کی آمد کے روز بچھے اختیار ہے۔ یہ اختیار روز روشن تک رہا۔ فیتو
ہے۔ پس اختیار دن ہی دن تک محدود ہوا۔ ثم نقضی بالقضاء وقتہ۔ پھر دن گزر جانے سے اسکا وقت گزر جائیگا۔
اس بیان کے بعد واضح ہو کہ خیار بخرہ کا مجلس تک محدود رہنا بیان کر دیا تھا اب مجلس کی توضیح فرمائی کہ۔ اذا جعل امر بال
بید ہے۔ جب عورت کو امر بالید یا یعنی بخرہ امر تیرے ہاتھ ہے۔ او خیر یا۔ یا اسکو صریح طلاق میں بخرہ کیا یعنی تو اپنے نفس کو طلاق
دے اگر تو چاہے یا کہا کہ اختاری۔ یعنی کنایہ سے کہا کہ تو اختیار کر۔ فمکنت یومالم تقسم۔ پس وہ دن بھر جی رہی کہ نہیں تھی
ن۔ اور نہ کسی کام میں مشغول ہوئی بلکہ دن سے زیادہ تک اسی مجلس میں رہی یعنی نہ آٹھی اور نہ کسی دوسرے طور سے
مجلس بدلی۔ قال امرنی یدہ بالمالم تاخذ فی عمل آخر۔ تو عورت کا اختیار اسکے ہاتھ رہیگا جب تک دوسرے کام میں مشغول نہ
ہو۔ یا لہرے ہونے سے کٹھ بولنا ظاہر نہو۔ لان ہذا تملیک التعلیق منہا۔ کیونکہ ایسا کہ عورت کے ملک میں تعلیق دینا ہوا
ن۔ اور عورت اسکی مالکہ ہوگئی کہ اپنے آپ کو طلاق دیدے۔ لان المالك من تصرف برای نفسہ وہی ہندہ نصفہ۔
کیونکہ مالک وہ شخص ہوتا ہے جو اپنی رائے پر جو چاہے کرے اور عورت اسی صفت کی ہے۔ پس ثابت ہوا کہ یہ تملیک ہے۔
والتملیک یقتصر علی المجلس۔ اور تملیک کی حد مجلس تک مقصور ہوتی ہے۔ وقد یناہ من قبل۔ اور ہم اسکو سابق
میں بیان کر چکے ہیں۔ بھر جب تک وہ اسی جلسہ میں اسی طرح موجود ہے تب تک مجلس قائم ہے پس اسکو برابر اختیار
ہے۔ ثم اذا كانت تسع لتعتبر مجلسہا ذلک۔ پھر اگر عورت ایسی جگہ ہو کہ مرد کی تملیک کو سنتی ہو تو عورت کی ہی مجلس ہے
جو کہ سنت حسین اسنے تفریض و تملیک کو سن لیا ہے۔ وان كانت لا تسع فمجلس علیہا او بلوغ الخیر الیہا۔ اور اگر وہ
عورت نہ سنتی ہو تو عورت کی وہ مجلس معتبر ہوگی حسین وہ آگاہ ہوئی یا اسکو خبر ہو چکی ہے۔ لان ہذا تملیک فیہ معنی تعلیق۔
کیونکہ امر بالید دینے میں ایک معنی تعلیق کے ہیں۔ گو با یون کہا کہ اگر تو چاہے تو اپنے آپ کو بان کرے تو ایسا ہوگا کہ گویا
اسنے کہا کہ اگر تو گھر میں داخل ہو تو طلاق ہے۔ فیتوقف علی ما وراء المجلس۔ تو ما سوائے مجلس پر توقف ہوگا۔
یعنی بظہر تملیک کے تو عورت کی طرف سے مجلس تک جواب لانا ضروری ہے حتی کہ بعد مجلس کے تملیک نہیں رہیگی اور بظہر تعلیق کے
شوہر کی مجلس پر موقوف نہیں بلکہ جب یہ شرط پائی جاوے اور ظاہر ہے کہ عورت جب جاہلیگی کو اسکو آگاہی یا خبر ہو چکے لہذا
ما وراء مجلس پر توقف ہوگا۔ ولا یتعتبر مجلسہ۔ اور مرد کی مجلس کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ حالانکہ تملیک بیع میں بائع
یا مشتری کی مجلس کا اعتبار ہوتا ہے تو شوہر کا امر بالید سے عورت کو تملیک دینا اور بائع یا مشتری کا دوسرے کا تملیک دینا ان
دو دن میں فرق ہے چنانچہ شوہر کی تملیک شوہر کی مجلس سے ما وراء پر موقوف ہے۔ لان التعلیق لازم فی حقہ۔ کیونکہ شوہر
کے حق میں تعلیق لازم ہے۔ یعنی یہ تعلیق ایسی لازمی ہوگی کہ شوہر اس سے رجوع نہیں کر سکتا جیسے قسمی تعلیق کہ اگر تو
اس گھر میں جاوے تو طلاق ہے۔ اس سے رجوع ممکن نہیں ہنزلہ قسم کے کہ ولتدین من سببے طلاق دی اس شرط بحدہ اس
گھر میں جاوے پھر اگر کہے کہ میں نے اپنی قسم بھری تو لغو ہے اسی طرح بیان ہے پس مرد چاہے اسی مجلس میں رہے یا تبدیل کرے

یہ امر بالید جسکو عورت کے پسند پر سعلق کیا ہے وہ برابر لازم رہے گا جیسے قسم و شرط یہ طلاق لازم رہتی ہے۔ رہا بلوغ و مشتری بن سے
 جسنے کہا کہ میں نے اتنے روپے کو یہ چیز خریدی یا بیچی اور دوسرے کے قبضہ میں قبولیت کا اختیار دیا تو یہ بھی تلیک ہے مگر فرق یہ ہے
 کہ امر بالید کی تلیک تو شوہر کے حق میں لازمی ہے۔ بخلاف اہبوع لانہ تلیک محض ولا یشوبہ التعلیق۔ برخلاف بیع کے
 کہ بیع میں تلیک تو محض تلیک بدون تعلیق کے ہر قسم اسی واسطے بلوغ یا مشتری پر لازم نہیں بلکہ جسے ایجاب کیا اسکو اختیار
 ہے کہ دوسرے کے قبول سے پہلے اپنے ایجاب سے رجوع کرے۔ اور اگر رجوع کیا تو بھی یہ تلیک فقط مجلس تک ہے حتیٰ کہ اگر مشتری نے
 مثلا کہا کہ میں نے دو روپے کو یہ چیز خریدی پھر خود اٹھ کھڑا ہوا یا مجلس بدل دی تو ایجاب باطل ہو گیا۔ کیونکہ اس ایجاب میں
 تعلیق بالکل نہیں ہے بخلاف امر بالید کے کہ اس میں تعلیق ہے۔ واضح ہو کہ تعلیق میں بھی یہ ہو جاتا ہے کہ مثلا کہا کہ اگر تو اس گھر میں
 گئے تو طالع ہے۔ اس میں (تو طالع ہے) ابھی یہ قول نہیں ہے تاکہ اس سے رجوع کرے بلکہ جس دم وہ عورت گھر میں گئے وقت
 یہ لفظ نازل ہو گا مگر اس وقت رجوع ممکن نہیں کیونکہ گھسنے کے ساتھ ہی نازل ہو جائیگا بخلاف ایجاب بیع کے کہ وہ بالفعل معتبر
 حتیٰ کہ تعلیق ہو تو معتبر نہیں ہوتا پس اس میں رجوع بھی ممکن اور مجلس ہی تک محدود ہے جیسے امر بالید میں عورت کی طرف سے جواب ملنا
 صرف مجلس تک ہے۔ و اذا اعتبر مجلسها فامجلس تارة يتبدل بالتحويل۔ اور جب عورت کی مجلس معتبر ہوئی تو وہ کبھی تو
 جگہ بدلنے سے بدل جاتی ہے۔ جیسے چھوٹی کو ٹھہری سے باہر آگئی۔ و مرة بالاخذ في عمل آخر۔ اور کبھی دوسرے
 کام میں شروع کرنے سے بدلتی ہے۔ جیسے کھانے لگی۔ علی ما بيناه في الخيار۔ چنانچہ ہم اسکو اختاری کی بحث میں بیان
 کر چکے ہیں کہ کھانے کی مجلس سے مناظرہ کی مجلس علحدہ ہے اور قتال کی مجلس دو دن سے الگ ہے علی هذا القياس
 و يخرج الامر من يد المخرج والقيام لانه دليل الاعراض اذا القيام لفرق الراس۔ اور امر بالید عورت کے ہاتھ
 سے خالی کھڑے ہونے پر خارج ہو جائیگا کیونکہ کھڑے ہونا ٹھہ مٹرنے کی دلیل ہے اس واسطے کہ کھڑا ہونا اسے کو متفرق کرتا ہے۔
 بخلاف ما اذا مكثت يواظب على تقم ولم تاخذ في عمل آخر۔ بخلاف اسکے جب وہ دن بھر اسی طور پر بیٹھی رہی کہ نہ اٹھی اور
 نہ کسی دوسرے کام میں شروع کیا۔ تو مجلس نہیں بدلی اور اتنی دیر کا کچھ ضرر نہیں ہے۔ سلطان المجلس قد يطول و
 قد يقصر۔ کیونکہ مجلس کبھی دراز ہوتی اور کبھی کوتاہ ہوتی ہے۔ فيبقى الى ان يوجد المقطع او يدل على الاعراض
 تو مجلس برابر باقی رہ سکتی یہاں تک کہ ایسی چیز پائی جاوے جو مجلس کو قطع کرے یا وہ اعراض پر دلالت کرے۔ اس سے
 معلوم ہوا کہ کوئی وقت کی حد نہیں بلکہ جہاں جہاں جہاں ہے۔ و قوله مكثت يواظب على التقم۔ اور یہ جو امام محمد نے کہا کہ
 ایک روز ٹھہرے اس سے مراد تقدیر نہیں ہے۔ کہ اتنے وقت سے زائد نہ ہو بلکہ مثال ہے پھر چاہے ایک روز سے زائد ہو جاوے
 جب تک انقطاع یا اعراض نہ ہو مجلس قائم ہے۔ و قوله لم تاخذ في عمل آخر۔ اور یہ جو امام محمد نے کہا کہ جب تک وہ دوسرے کام
 میں شروع نہ کرے۔ تو مراد ہر کام نہیں ہے بلکہ۔ یہ ارادہ عمل یعنی عرف انہ قطع لما كانت فيه لا مطلق العمل۔ اس سے
 مراد وہ عمل جو معلوم ہو کہ یہ اس کام کا قاطع ہے جیسے عورت لگی علی اور مطلق کام مراد نہیں ہے۔ ہذا اگر کھڑی تھی پس بیٹھی
 یا بیٹھی تھی پس تکیہ لگایا یا تکیہ دیے ہوئے تھی پھر بیٹھ گئی یا اسے باپ کو یا دوسرے کو یا بغرض مشورہ یا اسے گواہوں کو یا
 جبکہ انکو جانے والا کوئی نہ تو مجلس باقی ہے خواہ عورت اپنی جگہ سے اٹھی ہو یا نہیں اور یہی اصح ہے۔ انحصارہ یون ہی اگر سواری کا
 چلتا ہوا جانور کھڑا کر لیا یا کشتی میں تھی وہ روانہ ہوئی تو مجلس باقی ہے اور اگر جانور کو اسنے چلا یا یاد خود چلا یا جیسے مرد نے اسکو
 کھڑا کر لیا یا اسکے ساتھ جمع کر لیا پس مجلس بدل گئی۔ حدت۔ ہر ایک کی دلیل یہ ہے جو مصنف نے بیان فرمائی بقولہ۔ ولو كانت
 قائمة بخلاست فہی علی خیار ہا۔ اور اگر وہ عورت کھڑی تھی پس بیٹھ گئی تو وہ اپنے اختیار پر باقی ہے۔ بہ دلیل اعراض نہیں
 ہے۔ لانہ دلیل الاقبال لانہ اجمع للراس۔ کیونکہ یہ بیٹھ جانا تو توجہ ہوجانے کی دلیل ہے اس واسطے کہ وہ اسے کو فوبیع کرتا ہے

فس بیٹھ کر آدمی کا فر کرنا بہ نسبت کھڑے ہونے کے بہتر ہے۔ وگذا اذا كانت قاعدة فاعدا۔ یون ہی اگر وہ بیٹھی تھی
 پس اسے تکیہ لگایا۔ او سکتی فعدت۔ یا تکیہ لگائے ہیں بیٹھی تھی فس۔ تو بھی مجلس میں بیٹھی اور اسکو اختیار باقی ہو سلطان
 انتقال میں جلسہ الی جلسہ۔ کیونکہ ایسا کرنا تو ایک جلسہ سے دوسرے جلسہ کی طرف منتقل ہونا ہوا فس۔ اور مجلس سے مجلس میں
 نہیں جا۔ کہا اذا كانت محقة فتر بعت۔ جیسے دو دن کٹنے کھڑے کے بیٹھی تھی پس چار زانو ہو گئی فس۔ تو مجلس میں بیٹھی
 بلکہ بیٹھے کی شکل بدل گئی۔ قال و ہذا روایتہ الجامع الصغیر۔ معنی ہونے کہا کہ یہ جامع صغیر کی روایت ہے فس کہ مجلس میں
 بیٹھی۔ و ذکر فی غیرہا انما اذا كانت قاعدة فاعدا فاعدا لاختیار لہا۔ اور جامع صغیر کے سوا سے میں ذکر ہے کہ عورت اگر بیٹھی تھی
 پھر اسے تکیہ لگایا تو اسکا واسطہ اختیار نہیں رہیگا۔ لان الاحکام اتھار التھاون بالامر فکان اعراضا۔ کیونکہ تکیہ لگایا
 اس امر کی بے پردائی کا اظہار ہے تو اعراض ظہر فس۔ اور قاعدہ بیان ہو چکا کہ مجلس میں جب وہ ایسا فعل کرے جس میں دلیل اس
 امر کی ہو کہ اسکو جو شوہر نے اختیار دیا تھا وہ اس سے منقطع ہو جاتی ہے اور اسکو فوار کرتی ہے تو اسکا اختیار کھل جاتا ہے پس اگر بیٹھی تھی
 تیسروں نے امر بالید کیا یعنی امر طلاق اسکا ہاتھ دیا پس وہ تکیہ دیکر لیٹ گئی تو اس میں دلالت ہے کہ اسنے اعراض کیا لیکن حق یہ ہے کہ
 اس میں اعراض کی دلالت واضح نہیں ہے لہذا فرمایا۔ والاول ہو الاصح۔ اور اول روایت جامع صغیر کی اصح ہے۔ ولو كانت
 قاعدة فاضطجعت نغیہ روا یمان عن ابی یوسف۔ اور اگر عورت بیٹھی تھی پس کر وٹ سے لیٹ گئی تو اس میں ابو یوسف سے دو
 روایتیں ہیں فس۔ ایک روایت میں اختیار باطل ہو ایسی ظاہر روایت ہے المیہ۔ اور یہی قول زفر ہے اور دوسری روایت میں نہیں ہے
 ولو قالت ادعوا لی ابی استثیر۔ اور اگر عورت نے کہا کہ دو گھنٹے میرے باپ کو بلا دو کہ میں اس سے شور مکر ون۔ او شہودا
 اشہد ہم۔ یا کہا کہ گواہوں کو بلا دو کہ میں انکو گواہ کروں۔ فہی علی خیار ہا۔ تو عورت اپنے خیار پر ہوتی ہے۔ کیونکہ یہ کام کوئی
 اعراض نہیں ہے اور نہ اس کا ہم سے علوہ ہے۔ لان الاستشارة التحری الصواب۔ کیونکہ شورہ لینا تو ٹھیک بات حاصل ہونے
 کے لیے ہے۔ والاشہاد للتحریز عن الانکار فلا یكون دلیل الاعراض۔ اور گواہ کر لینا شوہر کے آئندہ انکار سے بچاؤ کے لیے
 ہے تو کوئی بھی اعراض کی دلیل نہ ہو۔ فان كانت تسیر علی واجہ او محل۔ پھر اگر عورت کسی جائز پر روان تھی یا محل میں تھی فس
 اس وقت شوہر نے اسکو اختیار دیا تو وقت فہی علی خیار ہا۔ پھر سواری ٹھہری تو عورت اپنے اختیار پر ہوگی۔ وان سارت لطل
 خیار ہا۔ اور اگر جائز مکان ہوا تو عورت کا خیار باطل ہوا۔ لان سیر الدایمہ ووقوفہا مضاف الیہا۔ کیونکہ جاؤ کا چلنا اور کھڑا
 ہونا عورت ہی کی طرف منسوب ہے فس۔ جب جائز چلنے سے کھڑا ہوا تو اگر عورت خود چلنے میں ٹھہر گئی تو خیار باقی ہے اور جب جائز ٹھہر
 سے روانہ ہوا تو اگر عورت خود ٹھہری تھی بعد خیار کے روانہ ہوئی تو مجلس تبدیل کرنے سے خیار جاتا رہا۔ والسفینۃ بمنزلة البیت
 اور کشتی بمنزلہ گھر کے ہے فس۔ پس اگر ٹھہری کشتی میں عورت کو امر طلاق کا خیار دیا پھر کشتی روانہ ہوئی تو عورت کو خیار حاصل ہے۔ لان
 سیر ما غیر مضاف الی را کہیا۔ کیونکہ کشتی کی روانگی کچھ عورت کی جانب منسوب نہیں ہے فس۔ بخلاف جائز کے روانی کے۔ لان
 انہ لا یقدر علی المقامہ وراکب الہایمہ یقدر۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ سوار کو کشتی ٹھہرانے کی قدرت نہیں ہے اور جائز کو ٹھہرانے
 کی قدرت ہے فس۔ مزیم کتا ہے کہ دفانی جہاز مثل جائز کے ہے۔ کیونکہ آدمی اسکو روک سکتا ہے غیر اینکه اسکا ٹھہرنا کسی غیر کے اختیار
 میں ہے کہ بغیر اسکی مرضی کے ٹھہرنا ممکن نہیں ہے۔

فصل فی الشیخہ۔ یہ فصل شہیت کے بیان میں ہے۔ فس شہیت سے مراد چاہنا یعنی طلاق مرجع کو عورت کے اختیار میں یا
 اسطرح کہ اگر وہ چاہے با کسی دوسرے کی شہیت میں دیا جائے صغیر میں ہے۔ و من قال لامرأۃ طلقک فسک۔ جس شخص نے اپنی
 عورت سے کہا کہ تُو اپنے آپ کو طلاق دے۔ ولانیت لہ او نوسے واحده۔ حالانکہ مرد کی کچھ نیت نہیں یا اسنے ایک طلاق کی نیت
 رکھی ہے۔ فقالت طلقک نفسی۔ پھر عورت نے کہا کہ میں نے اپنے آپ کو طلاق دی۔ فہی واحده رجعیہ۔ تو یہ ایک طلاق

رجع ہوگی۔ اور مرد کی نیت تین طلاق کی بھی صحیح ہے۔ وان طلقت نفسها اثنا و قد اراد الزوج ذلك و تمن عليها
اور اگر عورت نے اپنے آپ کو تین طلاقیں دین حالانکہ شوہر نے بھی انکا ارادہ کیا تھا تو عورت پر سب واقع ہوگی۔ و هذا لان قوله
طلقت معناه فعلی الطلاق و هو اسم جنس۔ اور یہ اسوجہ سے ہوا کہ مرد نے کہا کہ تو اپنے آپ کو طلاق دے اسکا یہی معنی کہ
طلاق کا فعل کر اور طلاق اسم جنس ہے۔ جو کثیر زیادہ سب پر بولا جاتا ہے۔ فیقع علی الادنی مع احتمال الكل کسائر اسماء
الاجناس۔ و لفظ طلاق بھی کلمہ پر یعنی ایک پر واقع ہوگا باوجود احتمال کل کے جیسے دیگر اسماء اجناس میں ہوتا ہے۔ کہ جو کلمہ
کم ہے وہ ضرور ہے اور زائد کا احتمال ہے بشرطیکہ رائد اسکا فرد ہو۔ فلہذا یعمل فیہ نیت التثلیث۔ اسی وجہ سے طلاق میں تین کی
نیت کا رآمد ہو جاتی ہے۔ و یصرف الی واحدة عند عدہما۔ اور کچھ نیت ہونے کے وقت میں یہ لفظ سب سے کتر کی جانب
رجع ہوگا۔ اور وہ ایک ہی اصول ہے کہ یہ تو قطعی ہے اس سے کم نہیں ہو سکتی۔ و تكون الواحدة رجعیۃ۔ اور یہ کتر یعنی واحدة جو
واقع ہوئی ہے وہ رجعی ہوگی۔ لان المنفوض الیہا صرح بالطلاق و هو رجعی۔ کیونکہ عورت کو جو سپرد کی وہ طلاق صحیح ہے اور صریح
طلاق تو نصاً رجعی ہوتی ہے۔ و لو لم یکن التثلیث لا یصح۔ اور اگر شوہر نے لفظ طلاق سے دو طلاق کی نیت کی ہو تو صحیح نہیں ہے۔ لانه
نیت العدد۔ کیونکہ یہ تو عدد کی نیت ہے۔ فرد کی نیت نہیں ہے کیونکہ فرد تو ایک ہے یا تین ہے کیونکہ ایک تو فرد کتر ہے اور تین فرد علی
ہے اور کسی میں نہیں ہے۔ الا اذا كانت المنکوحة امہ۔ مگر جبکہ عورت جو اسکے نکاح میں ہے کسی غیر کی باندی ہو۔ تو باندی
کی کامل طلاق تو فرد علی ہوا تو فرد کی نیت صحیح ہے۔ لانه جنس فی حقہا۔ کیونکہ باندی منکوہہ کے حق میں دو جس ہے۔ و ان قال
لمطلقہ لفسک۔ اور اگر عورت کو کہا کہ تو اپنے آپ کو طلاق دے۔ و لفظ طلاق صریح رجعی کے واسطے منصوص ہے۔ فقالت
ابنت نفسی۔ پس عورت بولی کہ میں نے اپنے نفس کو باندی کر لیا۔ طلقت۔ و طلاقہ جو جائیگی۔ مگر جبکہ ہوگی۔ و لو قالت
قد اخترت نفسی۔ اور اگر بولی کہ میں نے اپنے آپ کو اختیار کیا۔ اختیار باندی طلاق ہے مگر طلاق ہونا اسکے معنی سے نہیں آتا ہے
و لفظ باندی اور اس میں فرق ہے۔ لہذا باندی کہنے میں و طلاقہ ہوگی اور اختیار کرنے میں فرمایا کہ لم تطلق۔ عورت پر طلاق ہوگی۔
لان الابانہ من الفاظ الطلاق۔ کیونکہ باندی کرنا طلاق کے الفاظ میں سے ہے۔ الا تری انہ لو قال ابتک بدو سے
بہ الطلاق او قالت ابنت نفسی فقال الزوج قد اجزت ذلك بانت کبنا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر مرد نے عورت کو کہا کہ
میں نے تجھے باندی کر دیا در حالیکہ نیت طلاق ہے یا عورت بولی کہ میں نے اپنے کو باندی کر دیا اور شوہر بولا کہ میں نے اسکو جائز کر دیا تو ہر
صورت میں عورت باندی ہوگئی۔ اسی طرح جب بہان شوہر نے کہا کہ تو طلاق دے اور اسکے کہا کہ میں نے باندی دی۔ فقالت
موافقۃ للتفویض فی الاصل۔ تو اصلی طلاق میں عورت نے شوہر کے قول کی موافقت کی۔ کیونکہ باندی بھی اصل میں
طلاق ہے۔ الہ انما زادت فیہ و صفا و ہو لتجیل الابانہ فیبلغ الوصف الزائد و ثبت الاصل لیکن اتنی بات ہے
کہ عورت نے اس میں ایک وصف بڑھا دیا اور وہ فی الحال بالکل جدا ہو جانا۔ یعنی بانٹ ہونا تو یہ وصف جو اسنے بڑھایا تھا لغو
ہو گیا اور اصل طلاق رہ گئی۔ اور یہی مرد نے اسکو سپرد کی تھی سکا اذا قالت طلقت نفسی تطلقہ بانہ۔ جیسے اگر
عورت نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو طلاق دی مگر طلاق باندی ہے۔ تو طلاق دینے میں شوہر کی موافقت کی اور باندی بڑھانا
اپنی طرف سے رکھا حالانکہ عورت کی طرف سے کچھ نہیں واقع ہوتی ہے تو اسی قدر واقع ہوئی جبکہ مرد نے سپرد کی تھی۔ و منعی ان
یقع تطلقہ رجعیۃ۔ اور لائق ہے کہ تعلقہ جو واقع ہوئی وہ رجعیہ ہوتی۔ اگرچہ یہ باندی ہے کہ وہ طلاقہ جو جائیگی۔ اور رجعیہ کا
لفظ نہیں کہا۔ شاید اسی وجہ سے کہ یہ ظاہر ہے۔ پھر باندی کرنے میں یہ لفظ رجعیہ واقع ہوگی۔ بخلاف الاختیار۔ بخلاف اسکے کہ عورت
نے کہا کہ میں نے اپنے آپ کو اختیار کیا۔ کیونکہ یہ لفظ فعل بانٹ کے نہیں ہے۔ لہذا لیس من الفاظ الطلاق۔ کیونکہ اختیار کتر
طلاق کے الفاظ سے نہیں ہے۔ الا تری انہ لو قال لامرأۃ اخترتک نفوسی الطلاق لم یقع۔ کیا نہیں دیکھتے کہ اگر

کہا کہ میں نے تجھے اختیار کیا حالانکہ نیت طلاق رکھی تو طلاق نہیں واقع ہوگی۔ ولو قالت ابتداء آخرت
نفسی فقال الزوج اجزت لایقع فی۔ اور اگر عورت نے پہلے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا یہ مرد نے
کہا کہ میں نے اسکی اجازت دیدی تو بھی کچھ نہیں واقع ہوگی۔ تو وضع ہو گیا کہ اختیار کا لفظ کچھ طلاق کے الفاظ میں سے نہیں ہے
اور انہ عرف طلاقا بالاجماع اذا حصل جوابا للتخیر۔ مگر صحابہ رضی اللہ عنہم کے اجماع سے یہ بات معلوم ہوئی کہ جب تخیر ہونے
کے جواب میں اختیار واقع ہو تو طلاق ہو جاگا۔ یعنی شوہر کے کہ تو اختیار کر اپنے نفس کو پس اس کے جواب میں اگر عورت کے کہ میں
اختیار کیا تو طلاق تیس کے صحابہ رضی اللہ عنہم کی اجماع سے معلوم ہوا کہ عورت طلاق ہو جائیگی۔ اور قاعدہ عہدہ کہ جو چیز شرع سے ایسی
معلوم ہو کہ اس میں ہمارے قیاس کو دخل نہیں تو وہ جس موضع پر وارد ہوئی اسی حد تک رکھی جاتی ہے پس اختیار کا طلاق ہونا اسی حد تک
ہا کہ تخیر کے جواب میں واقع ہو رہا ہمارے مسئلہ میں۔ قول طلقے نفک لیس للتخیر۔ شوہر کا یہ قول کہ اپنے نفس کو طلاق ہے
یہ کچھ تخیر نہیں ہے۔ کیونکہ بخاری البتہ تخیر ہے حالانکہ عورت نے اسی کے جواب میں کہا کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا تو یہ کچھ بھی مفید
ہوا اور بے موقع ہے سفیلغو۔ تو عورت کا یہ کلام لغو ہوا۔ لہذا طلاق نہ ہوئی۔ وعن ابی حنیفہ انہ لایقع شیء لقولہا اذت نفسی
ور پہلے مسئلہ میں جبکہ عورت نے جواب دیا کہ میں نے اپنے نفس کو بائنہ لیا۔ اس میں بھی ابو حنیفہ سے یہ روایت آئی کہ طلاق نہیں واقع
ہوگی۔ لاناہ انت بغیر ما فوض الیہا اذا لا بائہ یغائر الطلاق۔ اس واسطے کہ شوہر نے جو عورت کو سپرد کی تھی عورت اسکے ساتھ
دوسری عورت اس واسطے کہ بائن کرنا طلاق کے منافی ہے۔ یعنی طلاق ایک قسم اور بائہ دوسری قسم ہے اور شوہر نے بائہ نہیں بلکہ طلاق
سکو سپرد کی تھی۔ اور ظاہر روایت اولیٰ ہے۔ وان قال طلقے نفک فلیس لہ ان یرجع عنہ۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ تو اپنے
نفس کو طلاق ہے۔ تو پھر اس کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اس قول سے رجوع کرے۔ یعنی جیسے مشرعی کو بائن کو بعد ایجاب کے دوسرے
قبول سے پہلے یہ اختیار ہوتا ہے کہ میں نے اپنے قول سے رجوع کیا۔ بیان طلاق سپرد کر کے اس سے پھر جانا جائز نہیں ہے ان عورت
کو یہ یا مجلس وغیرہ مد گزر جاوے تو باطل ہو جائیگا لیکن پھر نہیں سکتا۔ لان فیہ معنی الیہین۔ کیونکہ تعویض میں قسم کے معنی
بائت یعنی تعلیق ہے۔ لانه تعلیق الطلاق بتطبیقہا۔ کیونکہ عورت کی طلاق دینے پر تطبیق کو معلق کرنا ہی تعویض ہے۔ ف
یہ قسم کہ اگر تو اس گھر میں داخل ہو تو مجھے طلاق ہے۔ یہ گھر میں جانے پر طلاق واقع ہونے کی تعلیق ہیں۔ اور الیہین تعریف
ہم۔ اور میں ایک تعریف لازمی ہوتی ہے۔ وہ پھر بیٹے سے نہیں پھرتا۔ ولو قامت عن مجلسہ باطل۔ اور اگر عورت اپنی
بس سے کھری ہو گئی تو تعویض باطل ہو گئی لانه تملیک۔ کیونکہ خود عورت کو یہ کہنا کہ تو اپنے آپ کو طلاق ہے یہ تملیک ہے۔
ت اور تملیک صرف مجلس تک رہتی ہے۔ بخلات ما اذا قال طلقے ضرک۔ بخلات اسکے اگر جو رو سے کہا کہ تو اپنی سوت کو
باق دے۔ تو یہ تملیک نہیں ہے کیونکہ سوت کی طلاقوں کی ملک یہ عورت نہیں ہو سکتی۔ لانه توکیل وانا ہے۔ کیونکہ
توکیل وانا بکرتا ہے۔ یعنی شوہر نے اس جو رو کو دلیل کیا کہ مجھے میرے اپنی سوت کو طلاق دے۔ فلا یقتصر علی المجلس
بجلس تک مقصور نہ ہوگی۔ ولقبیل الرجوع۔ اور یہ رجوع کو بھی قبول کرتی ہے۔ یعنی مثل نکاح کے نہ مجلس تک مقصور ہے
نہ لازمی حتی کہ آدمی چاہے دلیل کر کے قبل رجوع دلیل کے رجوع کرے اور بعد قبول دلیل کے چاہے سزا کر دے۔ پھر واقع ہو کہ
ت جس مجلس تک مقصور ہوگی کہ اسکے ساتھ کوئی لفظ اس سے نفاذ کو مفید نہ ہو۔ وان قال لہا طلقے نفک متی شئت۔
اگر عورت نے کہا کہ اپنے نفس کو طلاق دے مگر گاہ کہ وہ چاہے۔ فلہا ان تطلق نفسہا فی المجلس وبعده۔ تو عورت کو
تیار ہا کہ مجلس میں اور بعد مجلس کے جب پسند کرے اپنے آپ کو طلاق دے۔ لان کلمتی عامتی فی الاوقات کہ انک
ت یہ گاہ تمام اوقات کے واسطے عام ہے۔ فقصار کما اذا قال فی اسء وقت طقت۔ تو متی شئت کنا ایسا ہو گیا جیسے
ت کہا کہ جس کسی وقت تیرا مجھ چاہے۔ حالانکہ صریح اس طرح کہ دینے میں اس کو ہر وقت اختیار ہے تو ہر گاہ کہنے میں بھی۔ پھر یہ

اس وقت کہ طلاق دینے کو مرد عورت سے کہا ہو۔ واذا قال رجل طلق امراتی فله ان يطلقها فی المجلس وبعده ولله الرجوع۔ اور اگر مرد نے کسی دوسرے شخص سے کہا کہ تیری عورت کو طلاق دیدے تو وکیل کو اختیار ہے کہ اسکی عورت کو اسی مجلس میں اور بعد مجلس کے طلاق دے اور شوہر کو اختیار ہے کہ اپنے قول سے رجوع کرے۔ یعنی جب تک وکیل نے قبول نہیں کیا ہے رجوع کرے اور بعد قبول وکیل کے اسکو معزل کرنے کا اختیار ہے۔ لانه توکیل۔ کیونکہ غیر کہ یہ کہنا اسکو وکیل کرنا ہوا۔ سوانہ استعانتہ۔ اور یہ کرنا استعانتہ ہے۔ یعنی جو کام خود کرتا اس میں دوسرے سے مدد لی اور اسکو بوجہ اپنے قرار دیا۔ فلا یلزم۔ تو ایسا کرنا لازمی نہیں ہے۔ چاہے رکھے اور چاہے رجوع کرے اور اگر میں وکیل باقی رکھا۔ فلا یقتصر علی المجلس۔ تو اسی مجلس تک حضور نہیں ہے۔ کیونکہ وکیل کو ہمیشہ اختیار ہے تو اسکے نائب کو بھی اختیار دئی ہے۔ بخلاف قولہ لامرأته طلقه نفاک۔ بخلاف اسکے جب اپنی عورت کو کہا کہ اپنے نفس کو طلاق دے۔ تو یہ توکیل نہیں ہے اور وکیل کے واسطے کام کرتا ہے۔ لانهما عامۃ لثمنہما نکاحا تملیکہ لالتوکیل۔ کیونکہ عورت اپنی ذات کے واسطے عمل کرنے والی ہے تو یہ تملیک ہوئی اور توکیل نہیں ہوئی۔ یعنی عورت کو مالک کر دیا کہ اپنے واسطے طلاق کا کام کرے۔ یہ اس وقت کہ وکیل کو علم نہ ہو کہ وکیل کیا ہو۔ ولو قال رجل طلقها ان شئت۔ اور اگر وکیل نے وکیل کہہ کر تیری عورت کو طلاق دیدے اگر تو چاہے۔ تو چاہتا محدود ہوگا۔ فله ان يطلقها فی المجلس خاصة بغير المزوج ان یرجع۔ تو وکیل کو اختیار ہے کہ خاص کر اسی مجلس میں عورت کو طلاق دیدے اور شوہر کو اختیار نہیں کہ اپنے قول سے رجوع کر جاوے۔ نہ بلکہ اگر شوہر نے کہا کہ میں نے اپنے قول سے رجوع کیا اور وکیل نے اسی مجلس میں طلاق دی تو واقع ہوگی۔ وقال زفر فرح ہذا والاول سواہ۔ اور زفر فرح نے کہا کہ یہ صورت اور پہلی صورت دونوں برابر ہیں۔ یعنی اگر کہا کہ تیری عورت کو طلاق دیدے تو یہ صورت اور جب کہا کہ تیری عورت کو طلاق دے اگر تو چاہے۔ برادون یکسان ہیں۔ لان التصحیح بالمشیئة۔ کیونکہ چاہئے کہ صریح کہنا اور نہ کہنا دونوں برابر ہیں۔ لانه تیصرف عن مشیئہ۔ کیونکہ وکیل تو اپنے چاہئے ہی برابر کام کرے گا۔ کیونکہ آدمی تو جب چاہتا ہے تبھی کام جوتا ہے۔ فصارک الوکیل بالبیع اذا قبل له بعد ان شئت۔ تو وکیل طلاق ایسا ہو گیا جیسے وکیل بیع کہ جب اس سے کہا گیا کہ تو فروخت کر اگر تو چاہے۔ تو وکیل بیع کر۔ اختیار ہے کہ چاہے اسی مجلس میں فروخت کرے یا بعد اسکے فروخت کرے۔ ولنا انہ تملیک۔ اور ہماری دلیل یہ کہ ایسا کہنا تملیک ہے۔ یعنی یہ توکیل نہیں ہے۔ جب کہا کہ تیری عورت کو طلاق دے اگر تو چاہے۔ کیونکہ غیر شخص کو کسی کی عورت کو طلاق دینے کا اختیار نہیں ہے تو لامحالہ ہی معنی ہیں کہ میں نے تجھے مالک کر دیا اگر تیری مصلحت ہو تو طلاق دیدے۔ لانه علقہ بالمشیئہ۔ کیونکہ اسنے غیر کی مشیت پر معلق کیا۔ والی مالک ہو الذی تیصرف عن مشیئہ۔ کیونکہ اپنی رائے سے تصرف کرنے والا تو مالک ہی ہوتا ہے۔ اور بیع بر طلاق کا قیاس نہیں ہو سکتا۔ والطلاق کمثل التعلیق بخلاف البیع لانه لا یتکلم۔ اور طلاق ایسی چیز ہے کہ وہ تعلیق (شرطاً) کو برداشت کرتی ہے اور بیع اسکو نہیں برداشت کرتی۔ ولو قال لها طلقه نفاک مثلاً۔ اور اگر عورت کو کہا کہ تو اپنے نفس کو تین طلاقیں دے فطلقت واحدة۔ پس عورت نے ایک ہی طلاق دی۔ یعنی واحدة۔ تو یہ ایک ہی طلاق ہوگی۔ لانهما ملک ایقاع فلتک ایقاع الواحدة ضرورة۔ کیونکہ عورت کو تین طلاقیں واقع کرنے کی ملک حاصل ہو گئی تو وہ ایک طلاق دینے کی باقی رکھتی ہے۔ اور یہی ابوحنیفہ و صاحبین و شافعی و احمد کا قول ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ اسکی وجہ یہ ہے کہ یہ طلاق بیع از قسم مشیت ہے تو اسکو ایک طلاق کا اختیار بالظہور ہے بخلاف قولہ اختاری و اختاری یعنی تو اختیار کر اور نہ اختیار کر اور تو اختیار کر اور نہ اختیار کر تو صاحبین کے نزدیک کوئی نہیں واقع ہوگی کما فی الکافی۔ اسکی یہ وجہ کہ بیان عورت کی مشیت کو ظہور نہیں ہے اور علی ہذا اختیار اگر چہ شوہر کے قصد کا ہے لیکن بیان عورت کی مشیت پر ہونے جھوٹا ہے لہذا یہ طلاق رجوعی ہوگی۔ فاقدم۔ م۔ ولو قال لها طلقه نفاک واحدة۔ اور اگر عورت سے کہا کہ تو اپنے نفس کو ایک طلاق دے۔ فطلقت نفسها لثمنہا۔

Marfat.com

عورت نے اپنے نفس کو تین طلاقیں دینے سے منع کیا۔ اس کے اختیار میں شوہر نے یہ طلاقیں نہیں دی ہیں۔ علم لقیع قسمی عند
 ابی حنیفہ۔ دوام ابو حنیفہ کے نزدیک کوئی واقع ہوگی۔ وقالایقع واحدة۔ اور صاحبین نے کہا کہ ایک طلاق واقع
 ہوگی۔ لاناہاتت بما لکتہ و زیادہ۔ اس واسطے کہ عورت وہ لائی جس کا مالک اسکو شوہر نے کیا اور زیادہ لائی۔ یعنی
 ایک سے دو زیادہ کے لائی۔ و زیادہ لغویہ اور ایک واقع ہوئی۔ فصار کما اذا طلقتھا الزوج الفاعل۔ لہذا ہوا جیسے
 شوہر نے خود اسکو ہزار طلاقیں دیدیں۔ و تہزارین سے ۳۔ وہ لایا جس کا اللہ تعالیٰ نے اسکو مالک کیا اور باقی زیادہ لایا۔
 پس زیادہ سے لغویہ اور تین طلاقیں بالاتفاق واقع ہوتی ہیں۔ لیکن محققین نے کہا کہ ایک رجعیہ ہوئی ہے اور تین منقطعہ یا متعددہ
 ہزار میں منقطعہ یا متعددہ یا زیادہ نہیں فاقہم۔ ۴۔ ولابی حنیفہ انہا اتتہ لغیر ما فوض الیہا۔ اور ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ عورت
 ایسی چیز کو لائی جو شوہر نے اس کے سپرد نہیں کی۔ یعنی تین طلاقیں منقطعہ۔ ۵۔ فکانت مبتدأ۔ و عورت نے سر سے اپنے
 آپ کو طلاق دینے والی ہوئی۔ یعنی شوہر کی تفویض پر نہیں ہے۔ و علی ہذا اگر شوہر کہے کہ میں نے اجازت دیدیں تو واقع ہوگی
 ۶۔ و ہذا لان الزوج ملکھا الواحدة۔ اور امر مذکور کی وجہ یہ ہے کہ شوہر نے اسکو ایک طلاق رجعی کا مالک کیا۔ و الثالث
 غیر الواحدة۔ اور تین طلاقیں اس ایک کے مغایرت ہیں۔ لان الثالث اسم لعدد مرکب مجتمع۔ کیونکہ تین عدد مرکب
 مجموع کا نام ہے۔ و الواحد فرد لا ترکیب فیہ۔ اور واحد ایک فرد ہے جس میں ترکیب نہیں ہے۔ فکانت بمنہا مغایرة علی سبیل
 المضادة۔ تو ایک اور تین میں باہم ضدین کی مغایرت ہے۔ و عورت نے مرد کے قول کی ضد کیا۔ کہ میں نے مالک کیا تھا اسکی
 ضد مخالفت کرنے سے کچھ بھی اثر مرتب نہوا بخلاف الزوج و نہ تصرف بحکم الملک۔ برخلاف شوہر کے کہ شوہر اپنی ملک کے
 حکم پر تصرف کرتا ہے۔ و جب اسنے ہزار طلاق دینے کا حکم دیا تو اسے صحیح ہوا اگر اسے اس کے بقدر عمل کے نافذ ہوگی اور وہ تین میں کافی ہے۔
 و کذا ہی فی المسألة الاولى۔ اور یوں ہی عورت بھی پہلے مسئلہ میں مالک ہو کر تصرف کرتی ہے۔ کیونکہ شوہر نے اسکو تین طلاقوں
 کا مالک کر دیا پھر اسنے مالک ہو کر تین میں سے ایک ہی طلاق دی۔ انہا ملکت الثالث۔ کیونکہ وہ تین طلاقوں کی مالک تھی۔
 اما ہنما لم تلک الثالث۔ اور بیان وہ تین طلاقوں کی مالک نہیں ہے۔ بلکہ صرف ایک طلاق کی مالک ہے۔ و ما اتت بما
 فوض الیہا۔ اور وہ اسکو نہیں لائی جو اسکو سپرد کی گئی تھی۔ بلکہ اسکی ضد تین طلاقیں لائی جسکی مالک نہیں ہے۔ فلما۔ و
 شوہر کا تفویض کرنا لغویہ اس سے معلوم ہوا کہ اگر عورت بون کہے کہ میں نے اپنے آپ کو ایک طلاق دی اور دو طلاقیں
 زیادہ دینے تو بالاجماع ایک طلاق رجعیہ واقع ہوگی کیونکہ بقدر تفویض کے لائی اور زیادہ کرنا لغویہ۔ کذا ظہری و اللہ اعلم۔
 وان امرًا بطلاق ملک الرجعة فطلعت بانتم۔ اور اگر شوہر نے عورت کو ایسی طلاق کا حکم دیا جس میں رجعت کر سکتی ہے
 پس عورت نے اپنے آپ کو بانتم طلاق دیدی۔ یا برعکس ہو ایسے اور امرًا بالیان فطلعت رجعیہ یا شوہر نے
 عورت کو بانتم طلاق کا حکم دیا اور اسنے رجعیہ طلاق دی۔ و وقع ما امر بہ الزوج۔ تو ہی واقع ہوگی جسکا شوہر نے حکم دیا ہے۔ و
 کیونکہ تفویض کرنے والے کا اعتبار ہوتا ہے۔ پس بیان دو مسئلہ ہیں۔ یعنی الاول ان یقول لہا الزوج طلقک
 واحدة الملک الرجعة۔ پس اول مسئلہ کی یہ صورت کہ شوہر کہے کہ تو اپنے نفس کو ایسی ایک طلاق دے کہ میں رجعت پر قادر ہوں
 و یا ایک طلاق دے۔ فتقول طلقت نفسی واحدة بانتم۔ پس عورت کہے کہ میں نے اپنے نفس کو ایک بانتم طلاق
 دی۔ فتقع رجعیہ۔ تو طلاق رجعیہ واقع ہوگی۔ لاناہاتت بالاصل و زیادہ وصف کما ذکرنا فی لغو الوصف ویقف
 الاصل۔ کیونکہ عورت اصل کو مع زیادتی وصف کے لائی جسے منہ ذکر کیا کہ وہ ایک طلاق بوصف بانتم لائی تو وصف لغویہ اور
 اصل طلاق باقی رہی۔ و معنی الثانیہ ان یقول لہا طلقک واحدة بانتم۔ اور مسئلہ دوم کی صورت یہ کہ شوہر کہے کہ تو
 اپنے نفس کو ایک طلاق بانتم دیدے۔ فتقول طلقت نفسی واحدة رجعیہ۔ پس عورت نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو ایک

رجسیدی - فقہ بانی - تطلاق بائنہ واقع ہوگی - لان قولہا واحدة رجعیۃ لغویۃ - کیونکہ عورت کا یہ کہنا کہ وہ واحدہ رجعیہ
 رجعیہ عورت کی طرف سے لغویۃ ہے - لان الزوج لما عین صفة الغرض الیہا فحاجتها بعد ذلك الی القیام الاصل
 دون تعیین الوصف - کیونکہ جب شوہر نے ایک طلاق کے بعد عورت کے سپرد کی اسکا وصف تعیین کر دیا کہ رجعیہ یا بائنہ
 تو بعد اس کے عورت کی حاجت صرف اصل طلاق کو واقع کر لینے میں ہے اسکا وصف تعیین کرنے میں نہیں ہے - اور اصل طلاق واقع
 کر دی تو اسی صفت پر واقع ہوگی جیسے شوہر نے اس کے سپرد کی ہے اور جو وصف اس نے بلا وہ لغویہ - فصار کما بنا اقتضت علی
 الاصل - تو ایسا ہوا کہ عورت نے اصل طلاق پر اقتضار کیا - اور صرف یہی کہا کہ طلاق نفسی میں غائب ہے آپ کہ
 یہ طلاق دیدی - فقہ بالصفة التي بعینها الزوج بائنا اور رجعیاً - تو یہ طلاق اسی صفت کے ساتھ واقع ہوگی جو شوہر نے
 تعیین کی خواہ بائنہ یا رجعیہ - اگر کہا کہ تو اپنے نفس کو طلاق دے - وہ بولی کہ میں نے طلاق بائنہ دی تو رجعیہ واقع ہوگی -
 اور اگر بولی کہ میں نے تین طلاقیں دین تو بھی واحدہ رجعیہ ہے الا آنکہ شوہر نے ارادہ کی ہوں - اور اگر بولی کہ میں نے اپنے کپڑے
 کر دیے تو بھی ظاہر الودایہ میں رجعیہ ہے - مگر آنکہ شوہر کی مراد مختلف ہو - وان قال لہا طلق نفک ثلث ان شئت فطلقت
 واحدة لم یقع شیء - اور اگر عورت کو کہا کہ تو اپنے نفس کو تین طلاقیں دے اگر تو چاہے پس عورت نے ایک طلاق دی تو کچھ نہیں
 واقع ہوگی - لان معناه - کیونکہ معنی قول شوہر کے تین طلاقیں دے اگر چاہے یہ ہیں کہ - ان شئت فطلقت
 اگر تین طلاقیں چاہے - وہی بالیقاع الواحدة ما اشارت الثلث - اور عورت نے ایک واقع کرنے سے تین طلاقیں نہیں
 جاری - فلم یوجد الشرط تو شرط نہیں پائی گئی - خلاصہ یہ کہ شرط یہ تھی کہ تین طلاقیں چاہے تو تین طلاقیں دے اور شرط
 نہ پائی گئی کیونکہ اس نے ایک چاہی تو طلاق واقع ہوگی - ولو قال لہا طلق نفک واحدة ان شئت فطلقت ثلثاً
 اور اگر اس نے عورت سے کہا کہ تو اپنے آپ کو ایک طلاق دے اگر تو چاہے پس عورت نے تین طلاقیں دین - فکذلك عندنا
 رحمہ - تو بھی امام ابوحنیفہ رحمہ کے نزدیک یہی حکم ہے - لان شیتہ الثلث لیت بشیتہ الواحدة کا یقاعہا - کیونکہ تین طلاقوں کا
 چاہنا کچھ ایک طلاق کی خواہش نہیں ہے جیسے تین طلاقیں واقع کرنا ایک واقع کرنا نہیں ہے - یعنی شرط یہ تھی کہ عورت ایک طلاق
 کی خواہش کرے لیکن اس نے تین طلاقوں کی خواہش کی پھر جیسے تین طلاقوں کا دیدینا ایک طلاق کی ضد ہے کیونکہ ۲ - بائنہ غلیظہ
 ہے اور ایک خفیہ رجعیہ ہے تو شرط نہیں پائی گئی - وقال یقع واحدة لان شیتہ الثلث مشیتہ الواحدة کما ان یقاعہا یقع
 للواحدة فوجد الشرط - اور صاحبین نے کہا کہ ایک طلاق واقع ہو جائیگی کیونکہ تین طلاقوں کی خواہش میں ایک طلاق وجود ہے جیسے تین طلاقوں کا
 واقع کرنا ایک کا بھی واقع کرنا ہوتا ہے پس شرط پائی گئی - حاصل اختلاف یہ ہے کہ ایک کی خواہش یا یقاع کیا تین طلاقوں کی خواہش
 یا یقاع میں متحقق ہے یا نہیں ہے پس امام کے نزدیک نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک ہاں ہے - ولو قال لہا انت طالق ان
 شئت - اور اگر عورت کو کہا کہ تو طالق ہے اگر تو چاہے - یعنی اس شرط سے کہ تو چاہے - فقالت شئت ان شئت - پس
 عورت بولی کہ میں نے چاہی اگر تو چاہے - یعنی سب چاہنا اس شرط پر ہے کہ تو چاہے - فقالت شئت پس مرد نے کہا کہ میں نے
 چاہی - سو ہی الطلاق - حالانکہ مرد کی نیت طلاق ہے - تو بھی طالق ہوگی اور - بطلس الامر - امر بالید باطل ہو گیا - یعنی
 عورت کو جو امر طلاق سپرد کیا تھا وہ سپرد کرنا بھی جائز ہے - لانہ علق طلاقہا بالمشیتہ المرسلہ - کیونکہ شوہر نے عورت کی طلاق کو مشیت
 مرسلہ پر معلق کیا تھا - یعنی صرف عورت کے چاہنے پر بدون کسی شرط پر معلق کرنے کے پس مشیت مرسلہ ہے کہ چاہنا غیر معلق ہو جیسے
 کہا کہ اگر تو چاہے اور مشیت غیر مرسلہ یہ کہ اگر تو چاہے بشرط شورہ والدین کے - فوضک چاہنا عورت کا کسی دوسری شرط پر معلق ہو تو
 جائز ہے کہ سسل میں شوہر نے عورت کو طلاق تفویض کی اس شرط پر کہ وہ چاہے تو عورت کا چاہنا کسی شرط پر شورہ نہیں کیا - پھر
 عورت نے اپنا چاہنا اس طرح نہیں رکھا - وہی اتت بالمعلقہ - اور عورت اپنے چاہنے کو معلق کر کے لائی - فقالت مرسلہ نہیں رکھی

کیونکہ یون کہا کہ میں چاہتی ہوں اس شرط سے کہ تو چاہے۔ فلم یوجد الشرط۔ و تفریض کی شرط نہیں پائی گئی نسبت ان اگر عورت یہی
 ہوتی کہ میں نے چاہی تو واقع ہو جاتی وہ یہاں نہوا بلکہ تفریض بھی باطل ہو گئی کیونکہ عورت دوسرے کام میں مشغول ہو گئی۔ و ہوا اشتغال
 بما لا یغنیہا۔ اور یہ عورت کا مشغول ہونا یعنی کام میں نہ یعنی شوہر کی اثبت شرط لگانے میں۔ فخرج الامر من یدہا۔ تو اختیار
 عورت کے ہاتھ سے نکل گیا۔ کیونکہ وہ زوجہ تک تھا کہ عورت دوسرے کام میں جو بیان مفید نہ مشغول نہو۔ اگر وہ ہم ہو کہ اچھا عورت
 کے قول سے شرط جاتی رہی اور طلاق نہ ہو اور تفریض بھی نکل گئی مگر جب شوہر نے کہا کہ میں نے چاہی اور نیت طلاق ہی تو واقع ہو چکا
 جواب دیا کہ۔ ولا یقع الطلاق بقولہ شئت وان لوی الطلاق مرد کے قول سے کہ میں نے چاہی کوئی طلاق نہیں واقع ہوگی
 اگرچہ اسے نیت کی ہو۔ لانه لیس فی کلام المرأۃ ذکر الطلاق لیسیر الزوج شائیا طلاقا۔ کیونکہ عورت کے کلام میں طلاق
 کا ذکر نہیں ہوتا کہ مرد اسکی طلاق کا چاہے والا ہو جاوے۔ بلکہ عورت نے یہی کہا کہ میں نے چاہی اگر تو چاہے اور یہ نہیں کہا
 کہ میں نے اپنی طلاق چاہی اگر تو چاہے اور شوہر نے عورت کے جواب میں کہا کہ میں نے چاہی تو جب عورت کے کلام میں طلاق مذکور
 نہیں تو مرد اسکی طلاق چاہنے والا نہیں ہوا اگر کہو کہ مرد کی نیت تو موجود ہے جواب یہ کہ والغیۃ لا تعمل فی غیر المذکور۔ نیت ایسی
 چیز میں کچھ کام نہیں کرتی جو مذکور نہ ہو۔ یعنی اگر عورت کے قول میں طلاق کا ذکر ہو تو مرد کے جواب میں بدون ذکر طلاق کے نیت
 کام کرتی اور جب کہیں ذکر نہیں تو نیت بیکار ہے۔ یہ ایسا ہوا کہ عورت نے کہا کہ مجھے دے۔ مرد نے جواب دیا کہ میں نے دی تو کچھ ہونگا
 ان اگر عورت کہے کہ مجھے طلاق دے اور مرد جواب دے کہ میں نے دی اور نیت طلاق کی تو واقع ہوگی۔ حتی لو قال شئت
 طلاق تک یقع اذا نوی۔ حتی کا اگر شوہر ہی اپنے کلام میں کہے کہ میں نے تیری طلاق چاہی تو بشرط نیت کے واقع ہو جائیگا و
 یعنی نیت یہ ہو کہ میں نے واقع کی کیونکہ خالی ایک چیز کے چاہنے سے واقع ہونا مرد نہیں ہوتا ہے لہذا جب شوہر کی یہ نیت ہو کہ میں نے
 تیری طلاق چاہی یعنی واقع کی تو واقع ہو جائیگا مگر جواب کی وجہ سے نہیں بلکہ۔ لانه ایقاع مجتداً۔ بلکہ یہ جدید واقع کرنا ہوگا۔ اذہن
 تبتی عن الوجود۔ اس واسطے کہ خواہش آگاہ کرتی ہے وجود سے۔ یعنی جس چیز کی خواہش ظاہر کیجاسے تو آگاہی ہو جاتی ہے کہ میں نے
 کس طرف سے وہ پائی جائیگی لہذا جب اسے نیت طلاق کی تو صحیح ہو گیا کہ اسے موجودی اگرچہ لفظ خواہش ذکر کیا گیا یوں کہا کہ میں نے تیری طلاق
 چاہی اور یہی۔ بخلاف قولہ اردت طلاقک لانه لا ینبئ عن الوجود۔ برخلاف ارادہ کے کہ شوہر نے کہا کہ میں نے تیری طلاق
 کا ارادہ کیا تو بھی واقع ہوگی کیونکہ ارادہ کچھ وجود سے آگاہی نہیں دیتا ہے۔ اور فرق یہ ہے کہ آدمی ارادہ کبھی مرغوب چیز کا کرے
 اور کبھی کر وہ چیز کا قصد کرے کسی ضرورت سے تو جہاں تک ممکن ہے وہ اسکو عمل میں نہیں لاتا پس ارادہ کے ساتھ اسکا موجود کرنا ظاہر
 نہیں ہے جبکہ اظہار کرے اور شیت و خواہش ہمیشہ مرغوب کی ہوتی ہے حتی کہ اسکا موجود نہ ہونا اسپرگران ذکر وہ ہوتا ہے تو اس سے خواہش
 یہی کہ جہاں تک ممکن ہے وہ موجود کرے اور جب یعنی طلاق میں مثلاً دیکھا کہ کوئی چیز مانع نہیں تو اسے واقع کی اور یہ جو کہا کہ میں نے خواہش
 کی اس واسطے کہ یہ واقع کرنا مرغوب ظاہر ہونا ہم۔ م۔ بالجلد اصل مسئلہ میں عورت کے ہاتھ سے تفریض باطل ہونا اسی وجہ سے ہے کہ اسے
 شرط مسئلہ کو شرط معلقہ کرنا۔ اور کہا کہ اگر تو چاہے تو میں نے چاہی۔ و کذا اذا قالت شئت ان شاء ابی۔ اور یوں ہی اگر عورت
 نے کہا کہ میں نے چاہی اگر میرا باپ چاہے۔ تو یوں نہیں چاہتی ہوں ان اگر میرا باپ چاہے تو چاہتی ہوں
 او شئت ان کان کذا۔ یا کہا کہ میں نے چاہی بشرطیکہ ایسا ہو۔ یعنی کسی امر پر بشرط دیا گیا۔ لامر لم یکن بعد۔ ایسے امر پر جو بھی
 موجود نہیں ہو اور نہ مثلاً کہا میں نے چاہی بشرطیکہ میرا ولیفہ مقرر ہو جاوے یا فلان مرد مجھے نکاح منظور کرے یا میرا بھائی آجائے
 غرض کہ کسی آئندہ بات پر معلق کیا تو بھی یہی حکم ہے کہ طلاق واقع نہ ہوگی اور تفریض بھی باطل ہو گئی۔ لہذا ذکرنا ان الاماں بشرط معلقہ
 فلا یقع الطلاق و لعل الامر۔ اسی وجہ سے جو ہم ذکر کر چکے کہ وہ خواہش لائی اور وہ مثبت معلقہ ہے تو طلاق نہ ہوگی اور تفریض ظہور
 وان قالت قد شئت ان کان کذا لامر قد مضی طلقت۔ اور اگر عورت نے کہا کہ میں نے چاہی بشرطیکہ ایسا ہو یعنی کسی

یہ امر کو کہا جو سابق زمانہ میں ہو چکا ہو تو وہ طلاق ہو گئی۔ لان التعلیق بشرط کائن تجیز۔ کیونکہ ایسی چیز بر سعلق کرنا جو واقع ہو چکی ہو تعلیق نہیں ہے۔ کیونکہ تعلیق کے یہ معنی ہوتے ہیں کہ اس بات کا وجود اس وقت ہو جب طلاق امر کا وجود ہو مثلاً تو طلاق امر اگر اس گھر میں جاوے تو معنی یہ کہ تجیز طلاق کا وقوع اس وقت ہو جب نیز اس گھر میں جانا پایا جاوے۔ اور جو چیز کہ گزر چکی تو اس کا وجود ہو چکا ہے تعلیق کرنا درحقیقت بالفعل واقع کرنا ہوتا ہے کیونکہ تعلیق ممکن نہیں ہے۔ توجب عورت نے کسی گزری ہوئی بات پر اپنا پھانسا لگا یا تو وہ بالفعل ہو گیا کیونکہ جب وہ بات ہو چکی تو اس کا چاہنا بھی ہو گیا۔ تجیز کے معنی بالفعل کرنا ہوتا ہے کسی چیز پر تعلق و توقف کے۔ و لو قال لہما انت طالق اذا شئت او اذا ما شئت او متی شئت او متی ما شئت۔ اور اگر عورت سے کہا کہ تو طلاق ہے جب تو چاہے یا جسے کہ تو چاہے یا ہر گاہ کہ تو چاہے یا ہر گاہ سیکر تو چاہے۔ یعنی اس کے چاہنے کے لیے تمام اوقات کو عام کر دیا جو وقت وہ چاہے اسکو ممکن ہے۔ فردت الامر۔ بجز عورت نے امر تفویض کر دیا۔ اور کہا کہ میں نہیں چاہتی ہوں سلم لیکن رہا۔ تو یہ رد نہیں ہو گا۔ کیونکہ اسے اس وقت خاص برورد کیا ہے اور آئندہ اوقات باقی ہیں جو بھی نہیں آئے تو انہیں خواہش سے اسکو اختیار ہو سکتا ہے۔ ولا یقتصر علی المجلس۔ اور یہ تفویض کچھ اسی مجلس تک مفسور نہیں ہوگی۔ بلکہ عام اوقات کے واسطے ہے۔ اما کلمۃ متی متی متی یا۔ چنانچہ کلمۃ متی اور متی ما۔ جس کا ترجمہ ہر گاہ اور ہر گاہ سیکر۔ کیا گیا انکا عام ہونا۔ فلا تھا للوقت وہی عامتہ نے اوقات کھلا۔ اسوجہ سے ہے کہ یہ کلمہ وقت کے واسطے ہے اور وہ تمام اوقات کے لیے عام ہے۔ کائنہ قال فی اسی وقت شئت گو یا شوہر نے کہا کہ تو طلاق ہے ہر جو وقت تو چاہے۔ فلا یقتصر علی المجلس بالاجماع۔ تو یہ تفویض صرف اسی مجلس تک مفسور نہیں بلکہ بالاجماع ہے۔ ولوردت الامر لم یمن رد الائمہ لکھا الطلاق فی الوقت الذی شئت اور اگر عورت نے تفویض کر دیا تو نہیں رد ہوگی اسوجہ سے کہ شوہر نے اس عورت کو طلاق کا ایک ایسے وقت میں کیا جس میں وہ چاہے فلم تکن تملیکاً قبل المشتبہ حتی یرتد بالرد۔ تو خواہش سے پہلے تملیک طلاق نہیں ہوتی تاکہ رد کرنے سے رد ہو جاوے۔ و شئت کہ جب خواہش سے لگ حاصل ہو تو رد یا قبول معتبر ہو۔ ولا تطلق نفسها الا واحدا۔ اور عورت اپنے نفس کو طلاق نہیں دے سکتی مگر ایک۔ یعنی اس طرح کی تفویض میں صرف ایک ہی طلاق دے سکتی ہے۔ لانہا تعلق الا زمان وون الافعال۔ کیونکہ متی کلمہ زمان کے واسطے عام ہے نہ انحال کے واسطے۔ فیملک التعلیق فی کل زمان۔ تو عورت کو ہر زمانہ میں طلاق دے لینے کا اختیار ہے۔ یعنی جو وقت اسکی خواہش ہو یہ اختیار کام میں لاوے مگر ایک ہی مرتبہ کام کر سکتی ہے چاہے جب کرے۔ ولا یملک تطلقا بعد تطلق۔ اور ایک دفعہ طلاق دے لینے کے بعد طلاق نہیں دے سکتی۔ یہ تو کلمہ متی کی تفصیل ہے۔ واما کلمۃ اذا ما واذما۔ را بیان کلمہ اذا اور اذا ما۔ کا۔ متی وحشی سوار عندہما تو معا میں کے نزدیک اذا متی دون کسان ہیں۔ یعنی اذا بھی ہر زمانہ کی تقسیم کے واسطے ہے۔ بدن فعل کے۔ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک اذا کبھی وقت کے لیے آتا ہے اور کبھی شرط کے لیے بشرط حوت ان کے ہوتے ہیں لیکن بیان خل متی کے رکھا گیا۔ چنانچہ فرمایا۔ وعند ابی حنیفہ ان کان یستعمل الشرط کما یستعمل للوقت لکن الامر صار یسداً فلا یخرج بالشک۔ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک اگرچہ اذا کا استعمال شرط کے لیے ہوتا ہے جیسے وقت کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے لیکن بیان عورت کے ہاتھ میں اختیار ہو چکا تو شک کی وجہ سے خارج نہو گا۔ یعنی بیان اذا اگر متی کے معنی میں ہے تو جو اختیار عورت کو حاصل ہوا۔ برابر باقی رہے گا اور اگر اذا یعنی شرط ہو تو نکل جائے گا جیسے تو شک ہوا کہ باقی رہا یا کھل گیا تو شک کی وجہ سے موجود چیز کو نکالنا صحیح نہیں ہے۔ پس عورت کو اختیار باقی رہے گا۔ وقد مر من قبل۔ اور یہ بحث سابق میں گزر چکی ہے۔ فصل زمانہ کبھرت طلاق مضاف کرنے میں۔ و لو قال لہما انت طالق کما شئت فلہما ان تطلق نفسها واحداً بعدہما متی تطلق نفسها طلاقاً۔ اور اگر اسے کہا کہ تو طلاق ہے ہر گاہ کہ تو چاہے تو عورت کو اختیار ہے کہ اپنے آپ کو ایک بعد ایک کے طلاق دے جاوے حتی کہ اپنے کو تین طلاقیں دے لے۔ یعنی نہ ہی انتہا سے تملیک ہے۔ لان کلمہ توجب مکرار الافعال۔ اور

کہ کلمہ کلمہ (ہر بار) موجب کرا یا فعال ہو۔ یعنی انفعال کرنا لاد سے خود برابر انتہا سے حد تک کر طلاق دے سکتی ہے۔ اگر تین طلاق کے بعد دوسرے شوہر سے نکاح و طلاق کے بعد اول شوہر کے مع حیہ میں آئی تو پھر اسکو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ کلمہ کے حکم سے طلاق دے کیونکہ کلمہ اگرچہ کر طلاق دینے کو جائز کرتا ہے۔ الا ان التعلیق بنی صرف الی الملک القائم۔ مگر یہ تعلیق جو ملک کی طرف بھری جی جو قائم ہوتی ہے اور یہ معنی ہونگے کہ اس نکاح میں ہر بار کہہ دیا جائے اپنے کو طلاق دینے سے۔ پس دوسرے ملک پر اثر نہیں حتیٰ لو عادت الیہ بعد زوج آخر و طلقت نفسها لم یقع شئ۔ حتیٰ کہ اگر یہ عورت دوسرے شوہر کے بعد ہی شوہر کے پاس آئی اور عورت نے اپنے آپ کو اس بار بھی طلاق دی تو کچھ بھی نہیں واقع ہوگی۔ لانا ملک مستحیث۔ کیونکہ یہ ملک تو صبر بکاح سے پیدا ہوئی ہے۔ پھر واضح ہو کہ ہر بار کہتے۔ یہ ملک موجود میں بھی ایک بار ایک ہی طلاق دے سکتی ہے۔ ویسے لہا ان تطلق نفسها لثانی کلمہ واحدہ۔ اور یہ اختیار عورت کو نہیں ہے کہ ایک دن میں اپنے کو تین طلاقیں دے۔ لانا تو جب علوم الاطلاق لا عموم الاجتماع فلا ملک الا نقل جملہ و جمعا۔ کیونکہ کلمہ کلمہ (ہر بار) عموم افراد کو موجب ہے اور علوم اجتماع کو موجب نہیں ہے۔ تو عورت کو ایک بار کی واقع کرنے اور جمع کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ یعنی ہر بار کالفظ اسکو مقتضی ہے کہ طلاق کو فرد فرد کے دیوے اور یہ اختیار نہیں کہ ہر طرح جمع کرے خواہ اس طرح کہ میں نے اپنے کو مجرم میں حلتین دین یا میں نے اپنے کو ایک طلاق اور ایک طلاق اور ایک طلاق دی ہے۔ بلکہ جب چاہے ہر بار ایک طلاق دے۔ ولو قال لہا انت طالق حیث شئت اولین شئت۔ اور اگر عورت سے کہا کہ تو عاقلہ ہے جہاں تو چاہے یا جس جگہ تو چاہے۔ لم تطلق حتیٰ نشاء۔ تو عاقلہ ہوگی۔ یہاں تک کہ چاہے نہ لیکن یہ جاہنا صرف مجلس تک ہوگا۔ وان قامت من مجلسها فلا شئ لہا۔ اور اگر عورت اس مجلس سے کھڑی ہوگئی تو اسکے واسطے مثبت نہیں ہے۔ لان کلمہ حیث و این من اسما مکان۔ کیونکہ حیث دین دونوں اسم مکان سے ہیں۔ یعنی جگہ کے معنی ہیں۔ والطلاق لا تعلق بل مکان۔ اور طلاق کا کوئی تعلق کسی مکان سے نہیں ہے۔ یعنی تو جگہ کا ذکر لغو ہو گیا۔ دینی ذکر مطلق المشبہ۔ اور خالی عورت کی خواہش کا ذکر بافت اور جب عورت سے کہے کہ تو عاقلہ ہے اگر تو چاہے تو عورت کے چاہنے پر طلاق بڑھاتی ہے۔ فقصر علی مجلس ہیں ہی مجلس تک مقصود ہوگی۔ غلامیہ کہ مکان کا ذکر کوئی حکم نہیں رکھتا کیونکہ طلاق کو جگہ سے کچھ تعلق نہیں ہوتا ہے۔ بخلاف الزمان لان لہ تعلقا بہ۔ بخلاف زمانہ کے زمانہ کے ساتھ طلاق کو تعلق ہے۔ حتیٰ لقی فی زمان دون زمان۔ حتیٰ کہ طلاق کسی زمانہ میں واقع ہوتی ہے کسی میں نہیں۔ اور مثلاً حیض کے زمانہ میں اور جماعی طہر کے زمانہ میں بدعت ہے۔ فوجب اعتباره خصوصاً و عمومًا۔ تو زمانہ کا اعتبار کو بطور خصوص اور بطور عموم کے واجب ہوا۔ مثلاً کہے کہ تو کل عاقلہ ہے تو خصوص کل کا اعتبار ہے آج مطلق نہیں ہے اور اگر کہے کہ تو حیث چاہے عاقلہ ہے تو علوم وقت کا اعتبار ہے۔ رہی جگہ تو جب ایک جگہ طلاق واقع ہو تو سب جگہ ہو گئی اور یہ نہیں کہ جب ایک زمانہ میں ہو تو ہمیشہ ہو۔ وان قال لہا انت طالق کیف شئت طلاقہ ملک الرجوع۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ تو عاقلہ ہے جس کیفیت سے تو چاہے تو عورت کو ایک طلاق ہو گئی۔ سمین شوہر کو رجعت کا اختیار ہے۔ معنہ قبل المشبہ یعنی عورت کے چاہنے سے پہلے ہی عورت پر ایک طلاق ہوگی۔ کیونکہ عورت چاہے جس کیفیت سے چاہے وہ ایک طلاق تو دیتا ہے۔ پھر عورت کا چاہنا دیکھا جاوے کہ کس کیفیت سے ہے یعنی کیفیت بائنا یا رجوع یا سلف۔ فان قالت قد شئت رجوعاً بائنا۔ او کثراً و قال الزوج ذلک حیث فهو کما قال۔ پھر اگر عورت نے کہا کہ میں نے چاہی ایک طلاق بائنا یا تین طلاقیں سلفہ اور شوہر نے کہا کہ میں نے بھی نیت کی تھی تو جب مرد نے کہا یہی ہوگا۔ لان عند ذلک ثبتت المفاہیجہ بین مشیتہما و ارادۃ۔ کیونکہ ایسی صورت میں عورت کی خواہش میں اور مرد کی نیت میں مطابقت ہو گئی۔ مثلاً مرد نے ایک بائنا کی نیت کی تو صحیح ہے اور عورت نے بھی ایک بائنا چاہی پس دونوں مطابق ہو گئے۔ اما اذا ارادت نشاء و الزوج اراد واحدہ بائنا

اہم مخالفت ہو شہ عورت نے میں طلاقین چاہیں اور مرد نے ایک طلاق بائنہ نیت کی تھی۔ اور علی القلب بائیسے عکس ہوا۔
 فت کہ شوہر نے میں طلاقون کی نیت کی اور عورت نے ایک بائنہ چاہی۔ تعلق واحدہ رجعیہ۔ تو ایک رجعیہ واقع ہوگی فت کہ شوہر نے
 شوہر نے بائنہ یا میں سلف کی نیت کی ہو۔ لانه لغا تضر فہا لعدم الموافقة۔ کیونکہ عورت کا نیت تو شوہر کی نیت سے مطابق ہوئے
 کے سبب سے نحو ہو گیا فت پس بائنہ یا میں طلاقین نہیں واقع ہوئیں۔ فتقے ایقاع الزوج۔ تو شوہر کا واقع کرنا بائی رہ گیا۔
 فت اور وہ ایک طلاق ہے جو رجعی ہو کر لئی ہے۔ وان لم تحضرہ الفیتہ۔ اور اگر ایسا ہوا کہ شہیت دینے کے وقت شوہر کے دل میں
 کچھ نیت نہ تھی فت کہ بائنہ یا میں طلاقین وغیرہ۔ یعنی شہیتہا فیما قالوا اجرا علی موجب التخیر۔ تو مشائخ متاخرین کے قول میں عورت کی
 خواہش مجبور ہوگی کیونکہ موجب تخیس ہی ہوتی ہے اگر عورت نے بائنہ چاہی یا میں طلاقین چاہیں تو کچھ مخالفت شوہر کے ارادہ سے نہیں ہے
 اسکا اعتبار ہونا چاہیے کیونکہ شوہر نے عورت کو مختار کیا ہے۔ غایۃ البیان میں لکھا کہ جامع منیر کے اشارہ پر ایک رجعی ہونا چاہیے کیونکہ بائنہ
 یا میں طلاقین اس وقت واقع کہیں جبکہ شوہر کی بھی یہ نیت ہو تو معلوم ہوا کہ اگر یہ نیت نہ ہو تو نہیں واقع ہوگی تو اصل طلاق رجعی رہتی۔ مگر جو کہ
 کہ ظاہر اسی کو مقتضی ہے وائسہ ذالی اعلم۔ مگر واضح ہو کہ یہ مسئلہ جامع منیر میں بغیر بیان اختلاف کے ذکر فرمایا تو ہم ہوتا ہے کہ شاید یہی حکم
 تینوں ماہوں کے نزدیک ہے۔ قال المصنف رحمہ قال فی الاصل ہذا قول ابی حنیفہ رحمہ۔ مصنف نے فرمایا کہ امام محمد
 بسوطین لکھا ہے کہ یہ صحت امام ابو حنیفہ کا قول ہے۔ وعندہما لا تقع الم توقع المرأة۔ اور صاحبین کے نزدیک نہیں واقع ہوگی
 جب تک کہ عورت واقع نہ کرے فت یعنی امام ابو حنیفہ نے لکھا کہ قبل شہیت عورت کے ایک طلاق رجعی ہو جاوے گی اور صاحبین نے لکھا
 کہ کچھ نہیں واقع ہوگی تو واقع ہونا عورت کے چاہنے کے بعد ہے۔ فتشار رجعیہ او بائنہ او مثلثا۔ پس وہ عورت خواہ رجعیہ چاہے یا
 بائنہ یا میں طلاقین فت مراد یہ کہ جو کچھ عورت چاہے اسکو دیکھا جاوے کہ اگر شوہر کی مراد کے موافق ہے تو واقع ہوگی اور اگر مخالف ہے
 تو اعتبار شوہر کی نیت کا ہے اور اگر کچھ نیت نہ ہو تو حکم مذکور جاری ہے۔ و علی ہذا الخلافات التعاق۔ اور آزاد کرنا بھی اسی اختلاف
 پر ہے فت جبکہ اسی نکتے سے بولیں ملک کو لکھا کہ تو آزاد ہے جس کیفیت سے چاہے بائیسے میں لکھا کہ انت حرکیت شہیت پس ابو حنیفہ کے
 نزدیک وہ بنفس آزاد ہو گیا خواہ چاہے یا نہ چاہے اور صاحبین کے نزدیک نہیں جب تک چاہے اور یہی شافعی کا قول ہے لکھا کہ
 فوفس التعلیق الیہما علی مسئلہ شہیت۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ شوہر نے طلاق عورت کے ہر دلی کہ جس کیفیت پر وہ
 چاہے۔ فلا بد من تعلیق اصل الطلاق بشہیتہا لیکون لہا المشیۃ فی جمیع الاحوال اعنی قبل الدخول وبعده
 تو ضرور ہوا کہ اصل طلاق بھی عورت کی خواہش پر معلق ہوتا کہ ہر حالت میں عورت کے واسطے شہیت ہو اور مراد ہر حالت سے
 یہ کہ عورت غیر مدخول ہو یا مدخول ہو فت کیونکہ اگر عورت کے چاہنے سے پہلے طلاق واقع ہو تو غیر مدخول اسی سے بائنہ ہو جائیگی
 پھر اسکی شہیت کچھ بھی نہ ہوگی ہاں مدخول میں البتہ بعد طلاق رجعی کے بھی عورت کی خواہش بائنہ یا میں طلاق تک رہی پس اگر
 پہلے سے ایک رجعی واقع نہ ہو۔ خود غیر مدخول دونوں کے واسطے شہیت باقی ہے۔ ولابی حنیفہ ان کلہ کیفیت للاستیصان
 اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ لفظ کیف تو وصف دربان کرنے کے لیے موصوف ہو گیا ہے فت اور ذات اس سے نہیں دریافت جاتی
 بقال کیف اصحت۔ ہوتے ہیں کہ کیف اصحت فت یعنی کس کیفیت سے آپ نے صبح کی۔ اس سے یہ غرض نہیں کہ تھری
 ذات کیا ہے اور تم کون ہو آدمی ہو یا جانور ہو بلکہ یہ معنی کہ تم تمہارے نزدیک ثابت ہو مرن یہ نہیں معلوم کہ تمہاری صحت کیسی ہے
 آیات الخیر ہو! کچھ تشویش ہے۔ اسی طرح جب عورت سے لکھا کہ انت طالق کیف شہیت۔ تو طلاق ہے جس کیفیت سے چاہے تو مراد یہ
 ہے طلاق ہونا نہ ثابت ہو مگر طلاق کا وصف میرے ہر وہ۔ بالجملہ وصف طلاق عورت کے ہر دلیا۔ والتعلیق فی وصفہ لیت علی
 موجود اصل۔ بعد وصف طلاق کو سپرد کرنا اس امر کو چاہتا ہے کہ اصل طلاق موجود ہے فت کیونکہ پہلے ذات بھتی ہے تب اسکا
 وصف ہوتا ہے فت جب تک کہ اس پر وجود نہ ہو تب تک سرخی پانندی کا وصف کیے ساتھ قائم ہوگا پس معلوم ہوا کہ جب شوہر نے

عورت سے وصف دریافت کیا کہ یا نہ چاہتی ہو یا منقطع مثلاً تو اس وصف کے لیے ذات طلاق پہلے موجود کرے۔ ووجود الطلاق
 یوقوعہ۔ اور طلاق کا موجود ہونا اسی طور پر کہ وہ واقع ہو جاوے۔ یعنی طلاق اسی طرح موجود ہوتی ہے کہ واقع ہو جاوے تو ثابت ہوتا
 کہ کتر یہ کہ ایک طلاق جسے پہلے واقع کر کے عورت سے اسکی خواہش دریافت کی ہے۔ لیکن غیر خود اس قابل نہیں کہ اس سے اس طرح دریافت
 کیا جاوے کیونکہ اس کے حق میں طلاق رجعی بھی ہائے ہو جاتی ہے تو وہ بعد اسکے کچھ مشیت نہیں رکھتی ہے۔ م۔ وان قال لہا انت طالق
 لم شئت۔ اور اگر عورت سے کہا کہ تو عاقلہ ہے جقدر کہ تو چاہے۔ یعنی عینی تہا کہ تو چاہے جیسے کہا کہ۔ او ماشئت۔ یا وکچھ کہ تو
 چاہے۔ کیونکہ لفظ عام ہے۔ طلق نفسہا ما شئت۔ تو عورت اپنے نفس کو جنی طلاقین چاہے دیدے۔ لاناہما استعملتا
 للعدو۔ کیونکہ کم و ما کا یہ محاورہ عدو کے واسطے ہے۔ فقد فوض الیہا ای عدو شئت۔ تو مرد نے عورت کو سپرد کیا کہ جنی طلاقین
 چاہے دیدے۔ فان قامت من المجلس لطل۔ پھر اگر عورت (قبل اختیار کرنے کے) اس مجلس سے کھڑی ہو گئی (یعنی بدلی)
 تو یہ تفویض مٹ گئی۔ وان ردت الامر کان رداً۔ اور اگر عورت نے یہ تفویض رد کر دی تو وہ ہو جائیگی۔ مثلاً کہا کہ میں
 کچھ نہیں چاہتی ہوں۔ بالجلد یہ تفویض مٹ جائے۔ اور عورت کے رد کرنے سے وہ ہو سکتی ہے۔ سلطان ہذا امر واحد وہو خطاب
 فی الحال فیقتضی الجواب فی الحال۔ اس واسطے کہ یہ تفویض تو امر واحد ہے (مگر نہیں ہو سکتا) اور یہ خطاب فی الحال ہے تو جواب
 بھی فی الحال چاہتا ہے۔ پس مجلس کے بعد نہیں رہیگا۔ وان قال لہا طلقک من ثلث ماشئت۔ اور اگر عورت سے
 کہا کہ تو اپنے نفس کو تین میں سے جنی چاہے طلاق دے۔ فلہا ان تطلق نفسہا واحدہ او تثنین۔ تو عورت کو اختیار ہوگا
 کہ مجلس کے اندر اپنے نفس کو ایک یا دو تک طلاقین دے۔ ولا تطلق ثلثاً۔ اور تین طلاقین نہیں دے سکتی ہے۔ و ہذا عند
 ابی حنیفہ رحم۔ اور یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ کیونکہ تین میں سے درحقیقت تو دو تک ہیں۔ وقال لطلقک من ثلث ماشئت
 اور صاحبین نے کہا کہ عورت چاہے تین طلاقین دیدے۔ لان کلیمہ ما حکمہ للتیمم و کلیمہ من قد استعمل للتیمم علی تیز الجنس
 اس واسطے کہ لفظ ما۔ تیسیم کے واسطے قلمی ہے اور کلیمہ من (سے) کبھی تیز کے لیے مستعمل ہوتا ہے تو بیان جنس کی تیز پر عمل ہوگا۔
 خلاصہ یہ کہ شوہر کے کلام میں دو لفظ جمع ہیں اول ما۔ یعنی (جو کچھ) اور دوم حرت من پس ما تو عام قلمی ہے خواہ ایک دو میں خواہ
 یا نہ غرض کہ جو کچھ چاہے۔ ثلثاً ہے لیکن پہلے اسکے یہ بھی ہو جاتا ہے کہ تین سے تو اس میں دو حتماً ہیں اول یہ کہ تین نہیں بلکہ اسکے اندر تو وہ
 دو تک ہے اور کبھی دو معنی آتے ہیں یعنی بیان تیز معنی ہونے کے تین طلاق کی جنس میں تجھے سب طرح اختیار ہے۔ تیز تین عدو تک ہو سکتا ہے
 اب ہم کہتے ہیں کہ اول لفظ ما سے قطعاً سب اختیار ہو چکا تو حرت من کے شک سے اختیار خارج ہوگا بلکہ یہ معنی ہے جاوین کہ تین کی جنس
 میں سب تجھے اختیار ہے تو اسکو تین طلاقوں کا بھی اختیار ہے۔ کما اذا قال کل من طعامی ماشئت۔ جیسے کہا کہ تو کھالے میرے
 طعام سے جو کچھ تیرا چاہے۔ یعنی کل طعام تک چاہتے کھالے۔ او طلق من نسائی من شئت۔ یا میری عورتوں میں سے
 جو عورت طلاق چاہے اسکو دیدے۔ یعنی کل عورتیں چاہیں تو سب کو دیدے۔ ولابی حنیفہ ان کلمہ من حقیقۃ للتبعیض
 ابو حنیفہ رحم کی دلیل یہ ہے کہ حرت من تو حقیقی معنی میں تبعیض کے لیے ہے۔ یعنی جس چیز پر داخل ہو اس میں سے بعض لینے کے واسطے
 ہے اور حقیقی معنی بیان ہا تو دہنتے ہیں تو لیے جاوین پس تین طلاقوں میں سے دو تک لےوے۔ وباللتیمم۔ اور لفظ ما واسطے تیسیم کے
 ہے۔ جیسا کہ صاحبین نے کہا۔ فیعمل بہما۔ تو دو وزن بر عمل کی جملے۔ مثلاً اس طرح کہ بعض کو عام رکھا جاوے تو دو وزن کے
 حقیقی معنی بر عمل ہو گیا۔ پس بیان من سے مجازی معنی مراد لینے کے واسطے کوئی قرینہ نہیں ہے کیونکہ تیسیم تو بعض لینے دو تک میں بنتی ہے
 تو حقیقی معنی یعنی جیسے لے جاوین۔ وینما استشهدا بہ ترک التبعیض۔ اور صاحبین نے جس مسئلے سے اپنے قول کی گواہی لے لی
 اس میں تبعیض متروک کر دی گئی ہے۔ ہر فن۔ بوجہ قرینہ مجاز کے چنانچہ ان کے واسطے ایک گواہ تو یہ مسئلہ ذکر کل ماشئت من طعامی۔ یعنی
 کھالے جو کچھ تیرا چاہے میرے طعام سے۔ یہ کلام اپنی طرف سے دل کو لکر سخاوت کرنے کے منہ پر بولہ گیا تو یہ قرینہ ہے کہ بعض طعام

منگی مراد نہیں تو جمعیں متروک ہوئی۔ لہذا انہما رہا سماحتہ۔ بوجہ دلائل انہما دایری کے فتنے یعنی اسنے کلام سے اپنی سخاوت و دایری ظاہر کی تو یہ دلیل ہے کہ اسنے بعض مراد نہیں لیا تو ہی طرح دوسرے مسئلہ میں کہ میری عورتوں سے جو کوئی چاہے اسکو طلاق دے یہاں بھی دلائل سے حقیقی معنی متروک ہیں چنانچہ کہا۔ او لعموم الصنفۃ وہی المشتقۃ یعنی بوجہ صفت کے عام ہوتے کے اور وہ غمناک ہوتے۔ یہ حکم کل عورتوں کو شامل ہو گیا۔ اسلئے کہ اسنے کہا کہ جو عورت اس صفت پر ہو جاوے کہ طلاق چاہے تو اسکو طلاق دے۔ اور ظاہر ہے کہ شاید بعض عورتیں علق چاہنے والیاں ہو جاوین تو بعض مراد نہیں ہو سکتی ہیں۔ اور اگر یہ صفت عام ہوتی تو یہ حکم عام اور کل کو شامل ہوتا۔ حتیٰ لو قال من شئت کان علی الخلف۔ حتیٰ کہ اگر کتسا کہ جسکو تو چاہے تو اسکے برخلاف ہوتا۔ یعنی اگر یوں کتسا کہ میری عورتوں سے جسکو تو چاہے طلاق دے تو اسکو روا نہیں تھا کہ کل کو طلاق دے بلکہ بعض کو دے سکتا تھا۔ کیونکہ یہاں تو صرف اس شخص کی مشیت ہر تو میں۔ (سے) اپنے حقیقی معنی پر ہے (فروع) واضح ہو کہ شوہر کو تین طلاق یکبار دینا مکروہ تحریمی ہے اور جب وہ عورت کو کہے کہ تو طلاق دے لے جتنی چاہے تو عورت کو تین طلاق دینے کا جواز ہے اس ضرورت سے کہ اگر عورت بالفعل ایک ہی طلاق دے تو اسکے ہاتھ سے تفریق نکل جائیگی بجز وہ مختار نہیں رہیگی اور مرد خود مختار ہے کہ نکاح اور برہنہ کے نزدیک ایک بائٹہ دفع ضرورت کو کافی ہے تو شرطاً عورت کی ضرورت تین سلفہ کی پسند یہ ہوگی یا نہیں اور یہ سے نزدیک مکروہ ہے مگر جبکہ بیرون اسکے چارہ نموشہ شوہر نے تفریق میں اسی قدر کہ نیت کی ہو حتیٰ کہ بیرون اسکے عورت کا اختیار کرنا مصلحت ہوتا ہو تو ضرورت ظاہر ہے و اللہ اعلم۔

باب الایمان فی الطلاق

یہ باب طلاق میں قسموں کے بیان میں ہے۔ واضح ہو کہ قسم جیسے اسلئے کہ وہ اسد میں بعد نکاح کے تجھے طلاق دے گا اسلئے اگر شرط بر سعلق کیا کہ اگر میں تجھے نکاح کروں تو تجھے طلاق دے یہ بھی فقہاء کے نزدیک قسم ہے اور وہ اس سے نہیں پھر سکتا، ہاں اس تحقیق اسکی اصول میں ہے۔ اور اگر کسی اجنبیہ عورت سے کہا کہ تجھے طلاق دے تو یہ کچھ بھی نہیں ہے کیونکہ اسبر طلاق کی ملکیت میں جیسے کسی غیر کے غلام کو کہا کہ تو آزاد ہو تو لغو ہے اسی واسطے حدیث میں وارد ہے کہ فرزند آدم کے لیے مذہب میں اس چیز میں جسکا وہ مالک نہیں ہے اور عتق نہیں اس میں جسکا مالک نہیں اور طلاق نہیں اس میں جسکا مالک نہیں ہے۔ و اذا اضاف الطلاق الی النکاح اور اگر اسنے طلاق کو نکاح کی طرف منصف کیا مثلاً کہا کہ اگر میں تجھے نکاح کروں تو تو طالق ہے۔ تو یہ جملہ شرطیہ ہے اور پہلے یہ جاننا چاہیے کہ اصول الفقہ میں محقق ہوا کہ یہ جملہ سوکت کچھ نہیں ہے جب شرط بائی جائیگی اسوقت متوجہ ہوگا کہ نکاح کے ساتھ ہی اسنے کہا کہ تو طالق ہے اور چونکہ اسوقت طلاق کا الٹ ہے لہذا فرمایا۔ وقع عقب النکاح کہ نکاح کے پہلے ہی طلاق واقع ہو جائیگی۔ مثل ان یقول لامرأة ان تزوجک فان طالق۔ مثال اسکی یہ کہ کسی اجنبیہ عورت سے کہا کہ اگر میں نے تجھے نکاح کیا تو تو طالق ہے۔ او کل امرأة تزوجتہ فی طالق۔ بلکہ اگر عورت کہ جسکو میں نکاح میں لاؤں تو وہ طالق ہے اور تو معلوم ہوا کہ نکاح کی شرط بر طلاق کو خواہ کسی خاص عورت اجنبیہ سے کہے یا ہر عورت غیر میں کہے یہ قول صحیح ہے۔ وقال الشافعی لا یقع۔ اور شافعی نے کہا کہ طلاق نہیں واقع ہوگی۔ اسلئے کہ اسنے نزدیک شرطیہ جملہ بالفعل واقع ہوا ہے اگرچہ اسکا اثر جب ہوا کہ شرط بائی جاوے اور بیان اجنبیہ عورت ایسی طلاق کا محل نہیں ہے۔ لقولہ علیہ السلام لا طلاق قبل النکاح۔ کیونکہ حضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نکاح سے پہلے طلاق نہیں ہوتی۔ یہ ابن ماجہ کی حدیث ہے اور ہم اور ہر حدیث ذکر کر چکے اسکو ابوداؤد و دہذی نے روایت کیا اور ترمذی نے کہا کہ حدیث صحیح ہے لیکن اسکے معنی بھی ہم بیان کر چکے۔ و ان ان ہذا تصرف میں موجود الشرط والجزاؤ۔ اور عماری دلیل یہ ہے کہ یہ قسمی تصرف ہے کیونکہ شرط و جزاؤ موجود ہے۔ اور یہ جزاؤ اسوقت واقع ہوا کہ جب شرط

موجود ہو۔ فلا یشترط لصحة قیام الملک فی الحال۔ تو اس کا حکم کے نتیجے میں ہونے کے واسطے فی الحال ملک طلاق موجود ہونا شرط نہیں ہے۔ لان الوقوع عند الشرط۔ کیونکہ وقوع تو شرط پانے جانے کے وقت ہو گا نہ۔ یعنی جب اس سے نکاح کرے۔ و الملک متیقن بہ عندہ۔ اور شرط موجود ہونے کے وقت طلاق کی ملکیت ہونا یقینی ہوتی ہے۔ کیونکہ نکاح ہو چکا۔ و قبل ذلک اثرہ المنع۔ اور شرط پانے جانے سے پہلے اس کا اثر رکنا ہوتا ہے۔ یعنی زوجہ اس قسمی قول کے وہ شخص نکاح نہیں کر سکتا۔ تو باہر رہنا جو اس وقت اثر اس کا عمل چاہیے۔ و ہو قائم بالمتصرف۔ اور یہ معنی اسی مرد متصرف کے ساتھ قائم ہیں۔ و ہن وقت سے پہلے اپنے عمل میں موجود ہے اور یہ چونکہ بالفعل طلاق کو مستقنی نہیں تو عورت منکوحہ کو نہیں جانتا۔ و الحدیث محمول علی نفسی التخصیر۔ اور حدیث مزبور کے معنی تو یہ ہیں کہ فی الحال بغیر شرط کے ایسی عورت کو طلاق نہیں دیکتا۔ کہیں ملک نہ ہو۔ و۔ اور حدیث میں یہ معنی ظاہر ہیں۔ تو خلاصہ یہ ہوا کہ طلاق کا وقوع ایسے وقت ہوتا ہے کہ ملک قائم ہو اور ہننے اسی کی اتباع کی اور کہا کہ جسے قسم کھالی کہ کہ اگر تجھے نکاح کروں تو تو طلاق ہے تو ابھی کچھ طلاق نہیں ہے پھر جب نکاح کرے اس وقت اپنی قسم پر نادم ہو گا اور اس وقت طلاق واقع ہو جائیگی۔ اور اس سے واضح ہوا کہ بیان قسمی عورت یعنی شرط سے معتبر ہے جس سے اجنبیہ کے اور ملک حاصل ہو کر طلاق قرار دے حتیٰ کہ اگر کہا کہ اگر تو اس گھر میں جاوے تو تو طلاق ہے حالانکہ وہ اجنبیہ ہے تو شخص خود بلکہ جیسی مثال مذکورہ بالا ہے کہ جب مجھے تجھے طلاق کی ملک حاصل ہو تو تو طلاق ہے تو بعد نکاح کے طلاق ہوگی۔ تو طلاق دینا ایسے چیز میں ہوا جو ملک میں ہے۔ حدیث میں معنی پر محمول ہے کہ ایقاع طلاق کے واسطے ملک ضروری ہے۔ و الحکل ما تور عن السلف۔ اور یہ محمول کرنا حضرات سلف سے مروی ہے جیسے حضرت عمر ابن عبد الرحمن بن مسعود رضی اللہ عنہم ۴۔ اور کا شعبی والزمیری وغیر ہما۔ جیسے عمار بن شراحیل شعبی اور محمد بن مسلم الزہری وغیر ہما۔ محمول شامی و مسلم بن عبد اللہ و سعید بن اسیب و ابو بکر بن عمر بن حزم و ابو بکر بن عبد اللہ و شرح و غمی وغیر ہم اور ہی قول ملک و ہجیرہ و ادراعی وغیر ہم کا ہے۔ ۶۔ بہ آثار مصنف ابن ابی شیبہ وغیرہ میں ہیں۔ و اذا اضافہ الی شرط۔ اور اگر طلاق کو کسی شرط کی طرف مضاف کیا۔ پس اگر نہ منکوحہ عورت ہے اور شرط سوا سے نکاح یا مفید نکاح کے دوسری ہو تو کچھ نہیں واقع ہوگی جیسا کہ گزرا اور اگر منکوحہ عورت میں شرط کی طرف مضاف کیا۔ وقوع عقیب الشرط۔ تو شرط کے پہنچنے ہی طلاق واقع ہو جائیگی۔ مثل ان یقول لامراتہ ان دخلت الدار فانت طالق۔ جت ای منکوحہ سے کہے کہ اگر تو اس گھر میں گھسی تو طلاق ہے۔ و ہذا بالاتفاق۔ اور یہ حکم بالاتفاق ہے۔ یعنی ہی شامی کے نزدیک ہے۔ اگرچہ اتنا فرق ہے کہ نزدیک یہ قول ابھی منکوحہ کے ساتھ قائم ہو گیا لیکن اس کا اثر ظاہر ہونا اس وقت ہے کہ جب شرط پائی جاوے۔ یعنی گھر میں گھسے اور ہمارے نزدیک ابھی کچھ واقع نہ ہوئی بلکہ کہنے والے کے ساتھ قائم ہے پھر جب شرط پائی جاوے اسی وقت طلاق واقع ہوگی اور یہ شخص اپنے قول سے نہیں پھر سکتا ہے۔ بالکل اس میں اتفاق ہے کہ طلاق واقع ہوگی اور کلام صحیح ہے۔ سلطان الملک قائم فی الحال۔ کیونکہ ملک ابھی موجود ہے۔ و جوت یہ ظاہر کیا۔ و الظاہر بقا وہ الی وقت وجود الشرط۔ اور ظاہر حال ہی کہ شرط پانے کے وقت تک یہ ملک قائم رہیگی تو یہ کلام صحیح ہوا۔ فیصح مینا۔ پس یہ کلام صحیح یا بطور قسم ہوا۔ ہمارے نزدیک۔ او ایقاعا۔ یا بطور واقع کرنے کے ہوا۔ شامی رح کے نزدیک۔ لیکن اس میں خلاف نہیں کہ طلاق کا اثر اسی وقت ہو گا جب شرط پائی جاوے۔ و خلاصہ اصل یہ ہے جو بیان فرمایا بقولہ۔ و لا تصح اضافة الطلاق الا ان یکون الحال مالکا و یضمیہ الی ملک۔ اور طلاق کو شرط کی طرف مضاف کرنا نہیں صحیح ہے بلکہ جیسی کہ قسم کھانے والے بالفعل طلاق کا مالک ہو یا طلاق کو ملک کی طرف نسبت کرے۔ و مثلاً اگر میں تجھے نکاح کروں یا لے کر جب تو میرے ملک میں آوے۔ یا جب مجھے تجھے طلاق کا اختیار ہو جاوے تب تو طلاق ہے۔ تو صحیح ہے۔ سلطان البحر اولاد بہ ان یکون ظاہر الیکون صحیحاً۔ کیونکہ ضروری ہے کہ ظاہر ہوتا کہ فوت دہانے والا ہو جائے۔ و۔ یعنی اس کلام سے مقصود یہ کہ مدت کو ایسے فعل سے

خون ولادے۔ فی تحقیق معنی ایسین و هو القوۃ والظہور باحد ہذین۔ تو قسم کے معنی تحقیق ہوئے اور دو وقت و ظہور
ہر ذریعہ ان دونوں میں سے ایک بات کے فن۔ یعنی ملک فی الحال ہو یا سبب ملک کی طرت منفات ہو تو اس وقت طلاق
کا ظہور ہو سکتا ہے تو فوت ہو جائیگا۔ والا ضافہ الی سبب الملک بمنزلہ الاضافة الیہ لانہ ظاہر عند سببہ۔ اور ملک
کے سبب یعنی نکاح وغیرہ کی طرت منفات کرنا جیسے ملک کی طرت منفات کرنا کیونکہ سبب ملک کے وقت اسکا ظہور ہو جائے۔ قال
لا حبیۃ ان دخلت الدار فان طاق۔ اور اگر اجنبیہ عورت سے کہا کہ اگر تو اس گھر میں کسی توڑ پھاڑی۔ مگر
تو وہاں دخلت الدار لم تطلق۔ پھر اس عورت سے نکاح کیا پھر وہ اس گھر میں داخل ہوئی تو وہ طالتہ نہیں ہوگی سلاک
الحالت یس۔ بما لک۔ کیونکہ قسم کھانے والا بالفعل طلاق کا ایک نہیں ہے۔ وما اضافة الی الملک وسببہ۔ اور نہ اسنے
طلاق کو ملک و سبب ملک کی طرت منفات کیا۔ ولا بد من واحد منهما۔ حالانکہ طلاق کے واسطے ان دونوں میں سے ایک کا ہونا
ضروری ہے۔ خواہ اضافة ملک کی طرف ہو یا العاقب سبب ملک کی طرف ہو۔ والفاظ الشرط ان واذا واذا ما وکل کل
ومتی ومتی ما۔ اور شرط کے الفاظ یہ ہیں آن۔ ہوا۔ اذما۔ اور کل۔ کلا۔ اور متی۔ متی ما۔ اور حوت اذما۔ لغرض
کیونکہ۔ لان الشرط مشتق من العلامة۔ کیونکہ شرط تو علامت سے مشتق ہے۔ فوضع ہو کہ اشتقاق صغیر تو جیسے ضرب سے
ضارب و مضروب وغیرہ میں اور اشتقاق کبیر جیسے وجہ شتن ازواجہ یعنی دو لفظوں میں باہم لفظی و معنوی مناسبت ہو اور یہ
شرط و علامت میں لفظی کوئی مناسبت نہیں لہذا فقہیر کلام یہ ہے کہ شرط مشتق اس لفظ شرط سے ہے جو معنی علامت ہے اس واسطے
کہتے ہیں کہ اشرط الساتہ یعنی علامات قیامت۔ پس چونکہ شرط جو بیانات مستعمل ہے وہ شرط معنی علامت سے ہے۔ وندہ الالفاظ
مما یلیہا افعال۔ اور یہ الفاظ نہ کورہ بنا ایسے ہیں کہ ان سے افعال ملے ہوتے ہیں فن سوائے لفظ کل کے کہ کے بعد ہم ہوتا
تسکون علامات علی الخشت۔ زیر عانت ہو جانے کے علامت ہونگے فن۔ مثلا کہا کہ کما دخلت الدار فان طالتہ۔ ہر بار
کہ تو اس گھر میں داخل ہوئی تو طالتہ ہے جس طالتہ ہونے کی علامت یہی کہ گھر میں داخل ہو جس خلاصہ یہ ہوا کہ جو افعال ان الفاظ
کے بعد ہیں جب انکا ظہور ہو تو جزا یعنی طلاق واقع ہونے کی علامت ہے تو یہ الفاظ شرطی ہونے کیونکہ شرط تو معنی علامت سے اخذ
ہو علاوہ ہذین انکا استعمال بمقام شرط عوب سے سمجھ کر ہی دیکھ لیا جاتا ہے۔ ثم کلیہ ان صرف للشرط لانہ لیس فیہا معنی
الوقت۔ پھر واضح ہو کہ کلام ان محض شرط ہی کے لیے ہے کیونکہ ایسین وقت کے معنی نہیں ہیں۔ وما ویرا ہا طمحت بہا۔ اور
حوت ان کے سوائے سب ان کے ساتھ کلمت ہیں فن یعنی اذما۔ کل۔ متی۔ کو ان کے ساتھ الحاق کیا گیا۔ وکل کل لیس
شرط حقیقہ۔ اور لفظ کل در حقیقت شرط نہیں ہے۔ لان ما یلیہا اسم۔ کیونکہ کل کہ کل سے جو متصل آتا ہے وہ اسم ہے فن چنانچہ
شال آتی ہے۔ والشرط ما یعلق بہ الجزاء والجزیۃ تعلق بالافعال۔ اور شرط وہ ہے جسکا ساتھ جزا متعلق ہو اور جزا وہ ہے
تعلق فعلوں سے ہوتا ہے فن۔ تو کل کے مدخل سے جو اسم ہے تعلق ہوگا تو یہ شرط بھی نہ بنا چاہیے۔ الا انہ الحقت بالشرط لتعلق
الفعل بالاسم الذمی لیہا۔ لیکن بات یہ ہے کہ کل کہ شرط کے ساتھ ملا دیا گیا اسوجہ سے کہ فعل اس اسم ہی سے متعلق ہوا ہے
ہر کل سے ہوا ہے۔ مثل قولک کل عبد اشتیریہ فهو حر۔ جیسے کہے کہ ہر غلام جسکو میں خریدوں وہ آزاد ہے فن۔ ایسین
خریداری غلام پر اسکی آزادی شرط ہے اور خریداری کا تعلق غلام سے جسے لفظ کل داخل ہے تو یہ اسم بمنزلہ فعل کے ہو گیا ہے کیونکہ
شرط سے ملا گیا۔ گویا کہ اگر خریدوں کسی غلام کو وہ آزاد ہے۔ قال نفی ہذہ الالفاظ اذا وجد الشرط الحمل والتمت
ایسین۔ پس ان الفاظ میں جب شرط پائی گئی تو قسم نہیں ہو کر ختم ہو گئی۔ مثلا اگر اس گھر میں داخل ہو تو مجھے بائیں
ہر پس اگر وہ اس گھر میں گئی تو جزا نازل ہوئی یعنی امانت ہو گئی اور یہ قسم بھی ختم ہو گئی۔ لانہ غیر مقتضیہ للعموم والتکرار لفقہ۔
کیونکہ یہ الفاعل میں کچھ عزم و تکرار کو مقتضی نہیں ہیں۔ فوجود الفعل مرۃ تیم الشرط۔ پس ایک بد فعل پائے جانے پر شرط پوری

ہو جائیگی۔ اور پوری ہو جانے کے بعد کچھ باقی نہیں رہتا۔ تو شرط کچھ باقی نہ رہی۔ ولایقار الیہین بدونہ۔ اور بدون شرط
 کے قسم باقی نہیں رہتی۔ وان العاقباتین جان ایک بار شرط ہو گئی تو پھر قسم باقی نہ رہی۔ الا فی کلہ۔ کلہ۔ سوائے کلہ کلہ برابر کے
 ہے کہ وہ ان العاقباتین سے مستثنیٰ ہے۔ فانما تقضیٰ تقسیم الافعال۔ کیونکہ کل الافعال کی تقسیم کو تقضیٰ ہے۔ یعنی برابر جب
 ایسا فعل ہو تو ہر جزاء ہے۔ تو جب قسم کلمت سے ہو تو ایک بار شرط پائے جانے سے انتہا نہ ہوگی اسپر دلیل یہ ہے کہ۔ قال اللہ تعالیٰ
 کل نصیحت جلود ہم بلنا ہم جلود غیر بالینذوقوا العذاب۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہر بار جب دوزخی کا ذوق کے چرے جلود
 تو ہم ان چرموں کے سلسلے بدل دینگے تاکہ وہ عذاب کو چکھیں۔ تو معلوم ہوا کہ ایک بار سے انتہا نہیں بلکہ ہر بار کی تقسیم ہے
 و سن ضرورۃ التعمیر التکرار۔ اور ہر بار کی تقسیم با ضرورۃ تکرار کو مستلزم ہے۔ یعنی بار بار وقوع پر جزاء ہونا۔ یعنی جو فعل ایک
 ہو اسی کے فعل دوسری بار ہو تو وہی جزاء جاول فعل پر تھی دوسرے پر بھی نازل ہوگی۔ مترجم کہتا ہے کہ کچھ اسوجہ سے نہیں کہ دوسری
 بار فعل اول ہوا بلکہ اسوجہ سے کہ ہر بار جب واقع ہوا اسکے قتل ہر بار۔ میں سے یہ بار بھی ہے۔ پھر واضح ہو کہ جب کہا کہ کلہ دخلت الدار
 طاعت طاق۔ ہر بار کہ تو اس گھر میں داخل ہو تو طلاق ہو اور وہ اس گھر میں داخل ہوئی پس طلاق ہو گئی پھر اگر اسے نکاح کیا
 اور داخل ہوئی تو پھر طلاق ہو جائیگی اور تیسری بار بھی طلاق ہوگی۔ حتیٰ کہ تین بار کے بعد اسکو طلاق کی ضرورت ہے۔ قال فان
 تزوجا بعد ذلک۔ پھر اگر بعد اسکے اس عورت سے نکاح کیا۔ اسی بعد زواج آخر۔ یعنی دوسرے شوہر سے طلاق کے بعد نکاح
 کیا۔ و تکرر الشرط لم یقع شیء۔ پھر وہی شرط پائی گئی تو کچھ نہیں واقع ہوگی۔ یعنی بعد طلاق کے شوہر اول نے
 اس سے نکاح کیا پھر وہ اسی گھر میں شلاد داخل ہوئی تو اب طلاق نہیں واقع ہوگی کیونکہ عورت آزادہ پر عین طلاق کی ملک تھی وہ سب
 ہو چکی۔ لان ما استیضار الطلاقات الثلث المملوکات فی هذا التکلیح لم یبق الجزاء۔ کیونکہ اس نکاح میں حسین قسم
 کھائی ہے اسنے اپنی ملک تینوں طلاق پورے کر لین تو جزاء نہیں ہے۔ یعنی اب اسکی ملک میں کوئی طلاق نہیں رہی جو عورت
 کے گھر میں جانے پر واقع ہو۔ ولایقار الیہین بہ وبالشرط۔ اور قسم کا باقی رہنا اسی طلاق پر اور قسم پر تھا۔ تو حاصل ہوا
 کہ جب سکوہ سے کہا کہ ہر بار جب تو اس گھر میں جاوے تو پھر طلاق ہے۔ یہ طلاق جہا تک اسکی قدرت میں ہے بروقت شرط کے بڑی سبکی
 جہا تک کہ جب تین طلاقیں پوری ہو چکیں تو اب اسکا یہ کہنا کہ ہر بار جب تو داخل ہو تو پھر طلاق ہے۔ صحیح نہیں رہا کیونکہ اب اسکے
 قبضہ میں کوئی طلاق نہیں جو واقع ہو حالانکہ قسم کا مدار یہ تھا کہ شرط ہو اور جزاء ایسی چیز ہو کہ اسکو واقع کرے پس یہاں اگر شرط
 ممکن ہے تو جزاء تدارک ہو پس شرط نہیں رہ سکتی ہے۔ اور جب قسم ایک بار ختم و منتہی ہو چکی تو طلاق کے بعد جب نکاح کیا تو قسم نہیں
 کہیگی۔ و فیہ خلاف زفر ج و مستقرہ من بعد ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور اس میں زفر ج کا خلاف ہے اسکو ہم ان شاء
 اللہ تعالیٰ کے بعد کو بیان کریں گے۔ اور یہ ہوتی ہے کہ بعد نکاح کے ایسی شرط لگائی ہو۔ ولودخات علی نفس التزوج۔
 اور اگر کلہ (ہر بار) خود نکاح پر داخل ہو۔ بان قال کلما تزوجت امرأة ففی طلاق یحتمل بكل مرة وان کان
 بعد زواج آخر۔ تو وہ ہر بار طاعت ہو جائیگا اگر وہ دوسرے شوہر کے بعد ہو۔ یعنی جب اس عورت یا کسی عورت سے نکاح
 کیا تو جیسی نکاح متحقق ہو وہ طلاق ہوئی اگرچہ نکاح کرنا دوسرے شوہر کے بعد ہو۔ لان العقاد با باعتبار ما یملک
 علیہا من الطلاق بالتزوج و ذلک غیر محصور۔ کیونکہ اس قسم کا منقذ ہوتا ہے اس طلاق کے ہر جسا مالک وہ بوجہ نکاح
 کرنے کے ہوا اور ایسا ہر نابے شمار ہو سکتا ہے۔ و زوال الملک بعد الیہین لایبطلہا۔ اور ملک میں قسم کے بعد ملک کا زوال
 ہونا قسم کو باطل نہیں کرتا۔ کیونکہ قسم جب منقذ ہو گئی تو شرط پائے جانے کی انتہا پر باطل ہوتی ہے پس ملک جاننے سے باطل
 ہوگی۔ لانه لم یوجد الشرط فبسی۔ کیونکہ شرط نہیں پائی گئی تو باقی رہی۔ و الجزاء باقی بقاء محلہ۔ اور جزاء کا عمل یعنی عورت
 پائی ہونے سے جزاء باقی ہے۔ پس شرط و جزاء دون باقی ہیں۔ یعنی الیہین۔ تو قسم بھی باقی ہے۔ لیکن یہ معلوم کہ اگر

شرط نہ کر ملک کی حالت میں ہو تو جزاء نازل ہوگی اور غیر ملک میں جزاء ایک اجنبیہ عورت پر انزی تو اہلکان ہوں۔ لہذا فرمایا۔
 ثم ان وجد الشرط في ملكه انخلت ايمن و وقع الطلاق۔ پھر مرد کے ملک میں شرط کا وجود ہوا تو قسم ایسی ہوگی اور طلاق
 واقع ہوگی۔ لانه وجد الشرط و المخل قابل للجزاء و في منزل البحر و وليتني ايمن لما قلنا۔ کیونکہ شرط پائی گئی اور
 محل قابل جزاء یعنی منکرہ قابل طلاق ہے و طلاق نازل ہوگی اور قسم نہیں رہی چنانچہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ اس لفظ سے
 کر عمل طلاق نہیں ہے۔ وان وجد في غير الملك انخلت ايمن۔ لوجود الشرط۔ ولم يقع شيء۔ لانه عدم المحل۔
 اور اگر غیر ملک میں شرط کا وجود ہوا تو قسم اتر گئی کیونکہ شرط پائی گئی اور کچھ واقع نہ ہوگی کیونکہ طلاق کا محل نہیں ہے۔ لہذا فرمایا کہ
 کہ تو اگر نماز پڑھے تو تجھ پر عین طلاقین ہیں پھر حیلہ جا بانو یہ ہو سکتا ہے کہ اسکو بائٹہ کرے پھر وہ نماز پڑھے تو جزاء نونو ہوگی پھر
 اس سے کر نکاح کرے اب رہا یہ کہ جو مرد نے باہم اختلاف کیا۔ وان اختلفا في الشرط۔ اور اگر دونوں نے شرط میں
 اختلاف کیا۔ مثلاً تو اس گھر میں جاوے تو طلاق ہے اسنے کہا کہ میں گئی یا نہیں گئی اور مرد نے برخلاف کہا۔ فالقول
 قول الزوج الا ان تقيم المرأة البينة۔ و قول شوہر کا قبول ہے مگر آنکہ عورت گواہ قائم کرے تو اسکا گواہ قبول ہوئے گا
 کیونکہ قول منکر کا ہونا ہے اور دراصل شرط کا وجود نہیں تھا۔ لانه متمسك بالاصل و هو عدم الشرط۔ اسلئے کہ شوہر تو اصل
 کو پکڑتا ہے اور وہ شرط کا وجود ہونا۔ ولانه منكر وقوع الطلاق و زوال الملك والمرأة تدعي۔ اور اسلئے کہ شوہر تو طلاق
 واقع ہونے اور ملک زائل ہونے سے منکر ہے اور عورت اسکی دعویٰ ہے کہ لوقول شوہر کا اور گواہ عورت کے ہیں۔ واضح ہوگا کہ شرط
 ایسا چیز ہو جو مردوں کے واسطے خاص ہوتی ہے جیسے کہا کہ اگر مجھے اختلام ہو تو مجھے طلاق ہے تو عورت کے گواہ بھی قبول ہونگے
 کہ یون گواہی دین کہ مرد نے اقرار کیا کہ مجھے اختلام ہوا پھر وہ اقرار بعد قسم کے ہو۔ یون ہی دل کیفیت شک مجھے تیری بخت ہے
 الخ و مانند اسکے ہم۔ لیکن کبھی شرط ایسا امر ہوتا ہے جو عورت کی جانب ہے۔ لہذا فرمایا۔ فان كان الشرط لا يعلم الا من
 جہتہا فالقول قولہا في حق نفسها۔ پھر اگر شرط ایسی چیز ہو جو معلوم نہیں ہو سکتی مگر عورت ہی کی طرف سے تو قول عورت
 کا اپنی ذات کے حق میں قبول ہے۔ دوسرے پر اسکا کتنا حجت نہیں ہے۔ مثل ان يقول ان حضرت فان طلق
 وفلانہ۔ مثلاً کہا کہ اگر مجھے حیض آیا تو تو وفلانہ طالق ہے۔ فقالت قد حضرت۔ پھر وہ عورت بول کہ میں والفقہ ہوں تو
 تو یہ قول خود اس عورت کے حق میں معتبر ہے نہ دوسری کے حق میں چنانچہ۔ طلقتم ہی ولم تعلق فلانہ۔ یہ خود طالق ہوا
 اور فلانہ عورت طالق نہ ہوگی۔ و وقوع الطلاق استحسان۔ اور اسکا طود طالق ہونا بھی استحسان کی دلیل ہے۔ والقیاس
 ان لا يقع لانه شرط فلا تصدق كفا في الدخول۔ اور قیاس یہ کہ واقع ہوا جب شوہر انکار کرے کہ کیونکہ یہ شرط ہے تو عورت
 کے قول کی تصدیق نہ ہوگی جیسے گھر میں جلنے کی صورت ہے۔ تعاقب۔ یعنی تو اس گھر میں جلے تو طالق ہے پھر اسنے کہا کہ میں
 گھر میں گئی اور شوہر نے انکار کیا تو قول شوہر کا قبول ہے۔ اسلئے جب کہا کہ مجھے حیض آگیا تو بھی قیاس ہی ہے۔ وجہ الاستحسان
 انہما امینہ فی حق نفسها۔ اور استحسان کی دلیل یہ ہے کہ یہ عورت اپنی ذات کے حق میں امانت دار ہے۔ یعنی جب اسی کی
 خبر سے معلوم ہونے والی چیز کو شرط کیا تو شوہر نے اسکو امینہ ٹھہرایا اور یون ہی ظاہر شریع میں بھی وہ امین ہے لیکن چونکہ اخبار
 تو اسکا قول اسی کی ذات پر حجت ہوگا جیسا کہ اقرار کا قاعدہ ہے تو وہ اپنی ذات کے حق میں امینہ ظہری۔ اذ لا يعلم ذلك
 الا من جہتہا۔ کیونکہ یہ بات سوائے اسکے دوسری جہت سے نہیں معلوم ہو سکتی ہے۔ فیقبیل قولہا۔ تو عورت ہی کا قول قبول
 ہوگا۔ مگر جبکہ مرد گواہ لاوے کہ عورت نے اقرار کیا کہ میں حائضہ نہیں ہوں مالا کہ عورت کے دعویٰ کے بعد یہ کیا
 فی حق العود و انفسیان۔ جیسا کہ دربارہ عدت ہو رہی کے کہا گیا ہے۔ عدت یہ کہ طلقہ عورت کو مردان نفقہ
 دیتا ہے اسنے کہا کہ ابھی میری عدت نہیں گزری یا دوسرے شوہر سے نکاح کرنے میں کہا کہ میری عدت گزری یا شوہر اول سے عدت

اور عورت نے کہا کہ میری زوجت گزرجسکی وطنی یہ کہ حلالہ والی عورت نے کہا کہ شوہر دوم نے مجھے طلع کر لی پھر طلاق دی اب شوہر
 اول پر حلال ہوں۔ یا شوہر نے وطنی چاہی اسنے کہا کہ حالفہ ہوں یا پاک ہوں تو اسی کا قول قبول ہو اسی وجہ سے یہ کہہ آیت
 اسی کی طرف سے معلوم ہو سکتی ہے۔ اسی طرح یہاں شرط حیض میں بھی اسکا قول قبول ہو۔ ولکنہا شامہ درہ فی حق ضررہا
 دل سے تہمت فلا یقبل قولہا فی حقہ۔ ولکن یہ عورت اپنے سوت کے بارہ میں ایسے نہیں بلکہ گواہ ہر ایک
 سوتیالی ڈاڑھ کی وجہ سے اسین تہمت ہو تو سوت کے بارہ میں اسکا قول نہیں قبول ہوگا۔ اور بیان اختلاف کا ہے کہ شوہر
 نے انکار کیا۔ وکذا لک لوقال ان کنت نجبین ان یعدہ یک استدرنی نار جہنم فانہ طالق وعبدی حر۔ اور
 اسطرح اگر شوہر نے کہا کہ اگر تہ جو امر پسند کرتی ہو کہ استدر تعالیٰ تجھے آتش جہنم میں عذاب کرے تو طالق اور میرا غلام آزاد ہو
 ہے یعنی عورت کے عذاب چاہے کی شرط پر ایک اسکی طلاق اور دوم غلام کی آزادی شرط کی۔ فقالت اجبت پس عورت نے
 کہا کہ میں تو عذاب جہنم چاہتی ہوں تو اپنے حق میں ایسے اور غلام کے حق میں گواہ ہوئی۔ او قال ان کنت نجبین فانہ
 طالق و ہذہ معاک۔ یا مرہ نے کہا کہ اگر تو مجھے چاہتی ہو تو طالق اور یہ غلام تیرے ساتھ ہو۔ فقالت اجبت پس عورت
 بول کہ میں تو تجھے پیار کرتی ہوں تو اپنے حق میں ایسے اور اپنی سوت کے حق میں تہمت کے قابل گواہ ہو سکتا ہے۔
 طلقت ہی۔ یہ عورت ہر صورت میں طالق ہو جائیگی۔ ولم یبق العبد۔ اور غلام نہیں آزاد ہوگا۔ یعنی پہل صورت لگانا
 ولا تطلق صاحبہا۔ اور اسکی سوت مطلقہ نہوگی۔ یعنی دوسری شال میں۔ ما بینا۔ وجہ اسکی وہی جو ہم بیان کر چکے ہیں
 کیونکہ محبت کرنا اور چاہنا اسی کے قول سے اسکے دل کا حال معلوم ہو سکتا ہے۔ اگر کہو کہ عورت کا عذاب جہنم پسند کرنا صحیح ہے
 جواب یہ کہ جھوٹ ہو لازم نہیں۔ ولا یقین بکذبہا لانہا شامہ درہ بقضہا ایام قد تحب التخلیص منہ بالعذاب۔ اور
 اسکے جھوٹ کا یقین نہیں لایا جائیگا کیونکہ عورت کبھی اسوجہ سے کہ شوہر کو نہایت بیعوض رکھتی ہے شوہر سے بیعوض عذاب کے جھوٹ
 جانے کو پسند کرتی ہے۔ کیونکہ شوہر نے بی عقلی سے اپنی فواہش کے آگے کسی چیز کی وقعت نہیں رکھتی ہیں۔ وہی حقہ
 انما تعلق الحکم باخبارہا وان کانت کا ذبہ نفی حق غیر ہائے الحکم علی الاصل وہی المحتمہ۔ اور اس عورت کے حق میں
 حکم کا تعلق اسی کے خبر دینے پر ہے اگرچہ وہ جھوٹی ہو تو اس عورت کے سوا دوسرے کے حق میں حکم کا تعلق اصل بات پر ہے اور
 وہ محبت اور حقیقت میں محبت یا عذاب جہنم چاہنا کسی دلیل سے معلوم نہیں ہوا تو دوسرے کے حق میں جو حکم ہو جھوٹ
 نہوا کیونکہ نیست کا ہوا صرف اس عورت کے قول سے معلوم ہوا اور عورت کا کہنا صرف اس کے حق میں محبت ہے فاقم۔ و اذا
 قال لہا اذا حضرت فانہ طالق۔ اور اگر عورت سے کہا کہ جب تو حالفہ ہو تو طالق۔ فرات الدم لم یقع الطلاق۔ پھر
 عورت سے خون دیکھا نہ خال خون سے طلاق واقع نہوگی۔ حتی یستمر ثانیہ ایام۔ یہاں تک کہ برابر تین روز تک جاری ہوتی
 تاکہ وہ عین معتبر ہو ورنہ کم تو استفاضہ ہوگا۔ لان ما یقطع وونہ لایکون حیضاً۔ کیونکہ جو خون کہ تین دن رات سے کم تین
 شفع ہوا ہو وہ حیض نہیں ہوتا۔ لہذا اول خون دیکھتے ہی طلاق واقع ہونے کا حکم نہوگا بلکہ توقف ہوگا۔ فاذا حضرت
 ثانیہ ایام حکنا بالطلاق من حیض حاضت۔ پھر جب تین روز پورے ہو گئے تو جس دم سے وہ حالفہ ہوئی اسی وقت سے
 ہم طلاق واقع ہو جانے کا حکم دینگے۔ لانہ بالامتناع وادوات انہ من الرحم مکان حیض من الابدان۔ کیونکہ تین روز تک تہ
 نہوگی وجہ سے معلوم ہوا کہ یہ خون رحم کا ہے جو وہ شرع سے حیض ہوا۔ لوقال لہا اذا حضرت حیضت فانہ طالق۔ اور
 اگر اسنے عورت سے کہا ہو کہ جب تو حالفہ ہو ایک حیض کر کے تو طالق ہے۔ پھر یہی ہوا کہ اسنے خون دیکھا جو برابر ہاتھ کے
 تین روز ہو گئے اور نہو سکتے ہیں جو اسلم تطلق حتی تطہر من حیضہا۔ تو یہ عورت نہیں طالق ہوگی یہاں تک کہ اس حیض سے
 پاک ہو جائے۔ لان حیضت بالہا۔ اسنے کہ لفظ حیضت جو وقت میں ہا ہر صحت ہوتی ہے۔ ہی الکاملہ منہا۔ یہ پورا

میض ہر وقت اسوائے کہ حیض یکبار کے لیے ہے اور یکبار بھی کہ پورا حیض ہو جاوے۔ ولہذا عمل علیہ فی حدیث الاستبراء۔ اور
اسی جہت سے استبراء کی حدیث میں لفظ حیض کو کامل حیض پر محمول کیا گیا۔ وکما لہا بائتاہا نہا وذلک بالظہر۔ اور حیض کا
کامل ہونا اسکے انتہا ہوجانے پر ہے اور انتہا ہونا پاک ہونے کے ساتھ ہر وقت لہنا پاک ہونے پر طائفہ ہوگی۔ پھر واضح ہو کہ حدیث
استبراء جکا والدہ دیا ہے اس سے مراد وہ حدیث جو ادھاس کی جہادی قیدین کے بارہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سردی ہے کہ
اللائتھ علیہا حتی یضعن ولا یھالی حتی یسبرن بحیضہ۔ یعنی خیر دار ہو کہ حاملہ عورتوں سے وہی کیا جو سے یہاں تک کہ وضع حمل کریں اور نہ
غیر عمل ہا یوں سے یہاں تک کہ انکا استبراء بحیضہ کر لیا جاوے۔ اس میں حیض سے ایک پھر حیض مراد ہے۔ رواہ ابو داؤد والحاکم عن
ابی سعید الخدری وقال الحاکم صحیح علی شرط مسلم ورواہ ابو داؤد عن ریح بن ثابت ورواہ ابن ابی شیبہ عن علی کرم اللہ وجہہ
اور حدیث الخدری رضی اللہ عنہ کے اسناد میں شریک بن عبد اللہ النخعی قاضی ایک راوی ہے جس سے صحیح مسلم میں بالمشابہ اور
سنن میں روایات ہیں اور اسکی توفیق میں اختلافات اقوال و اختلاف روایات ہیں جو بڑا نکتہ مذکور ہے اور حق
یہ کہ وہ خود صدوق مگر غلطی کرتا ہے اور چونکہ وجہ تعدد ہیں تو حدیث درجہ اس میں بلکہ صحیح تک پہنچی۔ اسی واسطے حاکم نے تصحیح کی ہے۔
اور کچھ تو صحیح آئندہ ان شارح اللہ تعالیٰ آدیں گی۔ م۔ واذ قال انت طالق اذا صحت یوما۔ اور جب عورت کو کہا کہ تو طائفہ
ہے جب کہ ایک روز روزہ رکھا ہے۔ بھرتے مدزہ رکھا۔ طلقت حین یتیب الشمس فی الیوم الایمی تصوم۔ تو جس
روزہ رکھا اسکا آفتاب غروب ہونے پر طائفہ ہوگی۔ لان الیوم اذا قرن بفعل متمم برادہ بیاض النہار۔ کیونکہ یوم لفظ
جب ایسے فعل سے ملایا جاوے جو دراز ہوتا ہے جیسے روزہ رکھنا تو اس سے دن کی روشنی مراد ہوتی ہے نہ کہ تویمان غروب
تک روزہ رکھا مراد ہوا۔ اور اگر یوم کا ذکر نہیں تو اسکے خلاف ہے چنانچہ فرمایا۔ بخلاف ما اذا قال لہا اذا صحت۔ بخلاف اسکے
جب کہا کہ جب تو روزہ رکھے فسنت تو تو طائفہ ہے کیونکہ اس صورت میں ایک ساعت روزہ پر طائفہ ہو جائیگی۔ لانه لم یقدر
بمعیار وقد وجد الصوم بركنہ وشرطہ۔ کیونکہ اسنے صوم کے واسطے کوئی معیار نہیں ٹھہرایا اور حال یہ کہ صوم مع اپنی کن و شرط
کے پایا گیا نہ کیونکہ صوم کے معنی یہ کہ نیت کے ساتھ کھانے پانی و جلع سے حرکنا۔ پس اگر ایک ساعت ہی ہوا تو صوم صادق آیا
اور اگر آفتاب غروب تک طلوع سے ہوا تو وہ موافق حکم کے فرض یا نقل روزہ ہے۔ م۔ ومن قال لامرأۃ اذا اولات غسلا
فانت طالق واحدة واذ اولت جاریہ فانت طالق ثنتين۔ اور جسے اپنی جوڑ سے کہا کہ جب توڑ کا جنی طائفہ واحده
ہے اور جب توڑ کی جنی تو تو طائفہ بد طلاق ہے۔ فولدت غلاما و جاریہ ولایدری ایہما اول۔ پھر یہ عورت ایک روکا ایک روکی
جنی اور یہ معلوم نہیں ہوتا کہ اول کون جنی ہے۔ سزاہ فی القضاہ تطلیقہ و فی التفرقة تطایقتان۔ و حکم قضاءہ من مرد کی طرف
سے ایک طلاق اور دیا جنی پاکیزگی میں دو طلاقیں لازم ہوں گی۔ و انقضت العدة۔ اور عدت گزر گئی وقت حتی کہ اب اس
عدت نہیں رہی۔ لانه اولاد ولدت الغلام اولاد وقت واحده و تنقضی عدتہا بوضع الحاریہ۔ کیونکہ اگر پہلے وہ لڑکا جنی تو
اسپر ایک طلاق واقع ہوئی (اور ابھی وہ حاملہ ہے) اور بعد اسکے لڑکی جننے پر اسکی عدت گزر جائیگی و نہ کہ حاملہ کی عدت وضع سے
ہے۔ ثم لا تقع اخری بل لانه حال القضاہ العدة۔ پھر لڑکی جننے سے پھر دوسری طلاق نہیں واقع ہوگی کیونکہ وہ عدت گزرنے
کی حالت آتے۔ تو جو طلاق کہ لڑکی جننے پر رکھی تھی وہ بے محل ہونے سے نکل ہو گئی۔ ولو ولدت الحاریہ۔ ولو ولدت
تطلیقتان و انقضت عدتہا بوضع الغلام ثم لا يقع شئ اخر بل ما ذکرنا انہ حال الانقضاض۔ اور اگر وہ پہلے لڑکی جنی
تو اس پر دو طلاقیں واقع ہوئیں اور بعد ایک لڑکا جننے ہی عدت گزر گئی پھر لڑکا جننے سے اس پر کوئی واقع ہوگی کیونکہ پہلے
کہ عدت گزرنے کی حالت آتے۔ طلاق پڑنے کی حالت نہیں ہے۔ فاذا فی حال یقع واحده و فی حال یقع ثنتان
فلایقع الثانیہ باشک والاحتمال۔ تو اب معلوم ہے کہ سبلی حالت میں تو عورت پر ایک واقع ہوتی ہے اور دوسری حالت میں آتی ہے

واقع ہوتا ہے اور دوسری طلاق ہو کر ایک احتمال کے نہیں واقع ہوگی۔ یعنی یہ عورت دو حال سے خالی نہیں یا تو اول برکت
 جی تو ایک ہی طلاق پڑی چاہیے بارہ اول روکی جی تو دو طلاقیں پڑی چاہئیں پس ایک طلاق پڑنی تو بہر حال لازم ہے اور دوسری
 طلاق میں شک ہے کہ شاید اول وہ روکا جی ہو تو اس شکی وجہ سے دوسری طلاق نہیں ثابت ہو سکتی ہے۔ والا اولیٰ ان
 کا طلاق بالمشکوکین حتمی اور احتیاطاً۔ اور بہتر یہ ہے کہ ہم دوسری طلاق پڑنے کو بطریق پرہیزگاری و احتیاط کے اختیار کریں۔
 فت۔ اور احتیاط یہی ہے کہ آدمی شہد سے منع جاوے اور واضح ہو کہ جہاں شہد بدلیل ہو تو وہاں احتیاط واجب ہے اور یہاں
 شہد احتمالی ہے جس کا معارضہ دوسرا شہد یہ کہ طلاق بقدر ضرورت جائز ہے تو یہ شہد صرف تنزیہ کو مفید رہا۔ قاحفظہم۔ و
 العدة شقذیہ یقین لماینا۔ اور عدت تو بالیقین منقذی ہے جو بدلیل مذکورہ بالا فت کہ ہر طلاق معلق کے بعد دوسری
 فرزند کی ولادت سے عدت منقضی ہو کر وہ محل طلاق نہیں رہتی ہے۔ وان قال لہا ان کلمت ابا عمر و ابا یوسف
 فانت طالق ثلثا۔ اور اگر عورت سنکو کہ کہا کہ اگر تو نے کلام کیا زید سے اور بکر سے تو تو مطلقہ ثلثہ ہے۔ فت یہ قسم کھانی
 اور معلوم ہے کہ قسم جی اترتی ہے کہ شرط پائی جاوے۔ ورنہ باقی رہتی ہے اس سے رجوع کرنا جائز نہیں ہے تو یہ قسم برابر باقی ہے
 طلقتا و احدۃ قبانت و انقضت عدتہا۔ پھر اس عورت کو ایک طلاق دیدی پس وہ بانہ موسیٰ و اسکی عدت زید کی
 فت۔ اس عورت پر اس مرد کو تین طلاقوں تک جو اختیار تھا اس میں سے اسنے ایک طلاق دیدی۔ پھر اگر اسکو نکاح میں
 ہو سے تو صرف دو طلاق تک اختیار رکھیا ہے اب سوال یہ ہے کہ کیا وہ قسم جو سابق میں کھائی تھی جاتی رہی کیونکہ اسکی جزا دو تین
 طلاقیں نہیں حالانکہ اب اسکو اس عورت پر صرف دو ہی طلاق کا اختیار ہے تو جواب یہ ہے کہ قسم باقی رہیگی۔ پس جب قسم باقی ہے
 اور قسم میں زید اور بکر دو شخصوں سے کلام کرنا شرط تھا۔ فکلمت ابا عمر و تم تزوجہا۔ پھر عورت نے اسی حالت میں زید سے
 کلام کر لیا پھر قسم کھانے والے نے اسکو اپنے نکاح میں لیا۔ فکلمت ابا یوسف۔ پھر اسنے بکر سے کلام کیا۔ فت۔ تو عورت
 یہ ہوئی کہ قسم کی زید و بکر میں سے ایک سے اسنے اسی حالت میں کلام کیا جب وہ مخالف کے نکاح میں نہ تھی اور دوسرے سے البتہ
 اسی حالت میں کلام کیا جب مخالف کے نکاح میں نہ تو بھی حکم یہ ہے کہ۔ فتی طالق ثلثا مع الواحدۃ الاولیٰ۔ یہ عورت مطلقہ
 ثلثہ ہوگی۔ پہلی ایک طلاق کے فت۔ یعنی ایک پہلی اور باقی اب سب ماکر مطلقہ ثلثہ ہوگی تو قسم کی وجہ سے تین طلاقیں اسپر
 پوری ہوگی خواہ ب و انع ہوں یا جو کچھ باقی ہوں۔ وقال زفر فرح لایقع۔ اور زفر فرح نے کہا کہ نہیں واقع ہوگی فت
 جیسے اگر وہ حالت نکاح میں پہلے زید سے کلام کرتی پھر ایک طلاق بانہ ہو کر عدت کے بعد بکر سے کلام کرتی تو قسم اترتی مگر اسی
 حالت میں کہ وہ سنکو نہیں ہے تو کہ نہیں واقع ہوتی اور یہ بالاتفاق ہے۔ اسبطح برعکس میں کہ جب زید سے حالت غیر سنکو ہو
 میں پھر بکر سے حالت نکاح میں کلام کیا تو بھی کچھ نہیں واقع ہونا چاہیے۔ و ہذہ علی وجہ۔ اور یہ مسئلہ کسی صورتوں میں ہے۔
 اما ان وجد الشرفان فی الملک یفنی الطلاق و ہذا ظاہر۔ اول یہ کہ دونوں فرطین یعنی زید سے کلام کرے اور بکر سے
 کلام کرے دونوں شرطین حالت نکاح میں ہوں لیکن تو طلاق واقع ہوگی اور یہ ظاہر ہے۔ فت۔ خواہ اسبطح کہ جس نکاح میں قسم
 کھائی ہے عدت نے دونوں زید و بکر سے آگے پیچھے یا سامنے یا پہلے بکر پھر زید سے کلام کیا تو تین طلاق پڑیں یا اس نکاح میں عدت
 نے دونوں میں سے کسی ایک سے کلام کیا تھا پھر شوہر نے عورت کو بانہ کر دیا پھر دوبارہ اس سے نکاح کیا پھر اسنے دوسرے شخص سے
 کلام کیا پس بہر حال دونوں سے کلام کرنا اسی حالت میں ہوا کہ عورت اسکے نکاح میں ہے تو تین طلاقیں واقع ہوگی۔ او وجہ اترتی
 غیر الملک فلیقع۔ یا عورت کا دونوں سے کلام کرنا اسی حالت میں ہوا کہ وہ سنکو مخالف نہ تھی تو طلاق نہیں واقع ہوگی
 فت۔ باخلاف اور قسم بھی اتر گئی مثلاً اسکو بانہ کر دیا بعد عدت کے اسنے دونوں سے کلام کر لیا پھر نکاح کیا تو اسان دونوں
 سے کلام کرنے سے کچھ نہیں واقع ہوگی جیسے جدید استخفاف میں ہوتا ہے کہ تین طلاقیں دیدیں اور اسنے حاکم کیا پھر اس سے

Marfat.com

جدائی کے بعد اول شوہر سے نکاح کیا اور اب زید و بکر سے کلام کیا تو کچھ نہیں واقع ہوگی۔ م۔ او و جد الاول فی الملک
 و اثنتی فی غیر الملک۔ پہلی شرط تو ملک میں پائی جاوے اور دوسری شرط غیر ملک میں پائی جاوے۔ فقہ سترجم کہتا ہے
 کہ امام معنف نے مسئلہ اس طرح نہیں بیان کیا کہ حسین اول و دوم ہو بلکہ زید و بکر سے کلام کرنا شرط ہے خواہ اول زید سے
 دوم بکر سے ہو یا اول بکر سے پھر زید سے ہو یا دونوں سے ساتھ ہی ہو تو مراد یہ کہ ایک سے کلام کرنا جو اول واقع ہو اور وہ حالت ملک
 میں تھا پھر دوسری سے کلام کرنا اس وقت ہوا کہ جب شوہر اسکو طلاق دیکر جدا کر چکا اور عدت گزر چکی ہے۔ فلا یقع ایضاً
 تو بھی بالاتفاق تین طلاقین نہیں واقع ہونگی۔ لان الجزار لا یزول فی غیر الملک فلا یقع۔ کیونکہ جزار کا نازل ہونا
 غیر ملک میں نہیں ہوتا تو جزار یعنی تین طلاقین نہیں واقع ہونگی۔ یعنی جزار تو اس وقت اُتری جب شرط پائی جاوے اور شرط
 دو جزو میں از اجملہ ایک جزو یعنی زید یا بکر سے کلام کرنا تو حالت نکاح میں ہوا کہ شرط پوری نہیں ہوئی پھر غیر ملک میں دوسری
 یعنی دوسرے شخص سے کلام کرنا واقع ہوا تو اب شرط پوری ہوئی اور جزار اُتری مگر غیر ملک کی وجہ سے راجحان گئی۔ سوم اسکے
 برعکس ہے۔ چنانچہ فرمایا۔ او و جد الاول فی غیر الملک۔ یا اول تو غیر ملک میں پائی گئی۔ یعنی زید یا بکر کسی سے کسی
 حالت میں کلام کیا کہ وہ حالف کے نکاح میں نہیں تھی۔ و اثنتی فی الملک۔ اور دوسری شرط حالت ملک میں پائی گئی۔
 فقہ۔ جبکہ اسنے دوبارہ اس عورت سے نکاح کر لیا ہے تو اب اس وقت شرط پوری ہوئی اور جزار نازل ہوئی تو عورت ملک میں
 ہو پس واقع ہو جائیگی۔ یہ ہمارے نزدیک ہے بخلاف زفر جہ کے۔ وہی مسالہ الکتاب الخلفیہ۔ اور یہی کتاب کا ختمیہ
 مسئلہ ہے۔ کہ اعتبار الاول بالثانی۔ زفر جہ کی دلیل یہ کہ اول کا دوم پر قبضہ ہے۔ یعنی جیسے اگر اول جزو شرط کا ملک
 میں ہو اور دوسرے شخص سے کلام کرنا غیر ملک میں ہو تب جزار نہیں واقع ہوتی۔ اسی طرح اگر یہ ہو کہ اول شرط غیر ملک میں اور
 دوم شرط ملک میں ہوں تو بھی واقع ہونگی۔ اذہما فی حکم الطلاق کثرتی واحد۔ اس واسطے کہ دونوں شرطیں طلاق کے
 حکم میں ایک چیز کے ہیں۔ فقہ۔ تو جب ایک شرط غیر ملک میں ہو چکی تو اگر دوسری بھی جو ملک میں ہو مثل اول کے
 غیر ملک میں راجحان ہوئی۔ اور حقیقت میں ان دونوں زید و بکر سے کلام کرنا ایک شرط ہے جسکے جزو دو ہیں تو جب دونوں
 لمجاوین تو جزار واقع ہو گئی بشرطیکہ اس وقت عبرت منکوحہ ہو۔ اور جب دونوں کے موجود ہونے میں غیر منکوحہ ہو یا دوم کے وقت
 غیر منکوحہ ہو تو بالاتفاق جزار شرط نہیں پڑتی اسی طرح جب دونوں میں کوئی شرط بھی غیر منکوحہ حالت میں ہو تو جزار نہ ہوگی۔
 اور ہمارے دلیل ہے کہ جب کلام صحیح ہو اور شرط کامل موجود ہونے کے وقت وہ منکوحہ قابل جزار ہو تو جزار ضرور نازل ہو جائیگی
 لہذا ہر ایک حکم کی دلیل فرمائی ہے۔ ولنا ان نصحہ الکلام بالملیۃ المتکلم۔ یعنی ہماری حجت یہ کہ مرد حالف نے جو شرط قسم کہانی
 تو اس کلام کا صحیح ہونا منکوحہ کی لیاقت کے ساتھ ہے۔ فقہ۔ اور منکوحہ کو اس کلام کرنے کی لیاقت حاصل ہے اور جب کلام صحیح ہو تو اسکا
 اثر پیدا ہوگا۔ الا ان الملک ایشہ شرط۔ مگر ملک کی شرط لی گئی ہے۔ فقہ۔ یعنی اس کلام کا اثر پیدا ہونے کے لیے یہ شرط ہے کہ جس وقت
 کے واسطے شرط طلاق لکھی نہ کہ اس وقت کہ وہ نکاح میں ہو۔ فقہ۔ کی حاجت دو حالت میں ضرور ہے۔ حالت التعلیق یعنی جب جزار
 غالب ہو اور مستصحب الحال فیصح البین۔ ایک حالت تو تعلیق کی حالت ہے یعنی جب وقت شرط قسم کھائی ہے تاکہ جزار پوری
 طلاق کا پڑنا مانا ہو سکے کیونکہ حالت مذکورہ کے ساتھ ہے تاکہ قسم صحیح ہو۔ فقہ۔ کیونکہ قسم ایسی ہوتی ہے کہ اسکا موجود کرنا غالب
 ممکن ہوتی ہے کہ اگر کسی مردہ یا اجنبیہ عورت کے حق میں ایسی قسم کھارے تو لغو ہے۔ فقہ۔ ایسی حالت ہونا چاہیے جس میں وقوع
 ممکن ہو اور یہ صحیح کہ عدت منکوحہ ہو لہذا شرط ہوا کہ جب وقت شرط تعلیق کی اس وقت منکوحہ ملوک ہو۔ اور حالت دوم۔ عفت
 تمام الشرط۔ بد وقت شرط پوری ہونے کے ملوک ہو۔ یعنی الجزار لا یشترک الا فی الملک۔ تاکہ جزار یعنی تین طلاقین
 عورت برائزین کیونکہ جزار نہیں اُتری مگر جمعی کہ عدت منکوحہ ہو۔ فقہ۔ کیونکہ اجنبیہ عورت پر طلاق جب ممکن ہی نہیں تو واقع

ہونا جبکہ ادلی نہیں ہے پس حاصل یہ ہوا کہ اگر ایسا کلام شرطیہ ایسے شخص سے صادر ہو جس میں اسکی لیاقت کافی موجود ہے تو اسکی قسم ہونے کے واسطے یہ شرط ہے کہ جس عورت سے کہا وہ اسکی منگواہ ملو کہ ہو پس یہ کلام قسم صحیح ہوا بھرا سکا اثر پیدا ہونے کے واسطے یہ شرط ہے کہ جس حالت میں شرط پوری ہو اسوقت بھی یہ عورت اسکے نکاح میں ہو۔ ہر باہر کہ کیا قسم کھانے کے وقت سے شرط پوری ہونے کے وقت تک برابر منگواہ باقی رہنا بھی شرط ہے یا نہیں تو فرمایا۔ وینما میں ذلک حال البقاء ایمن سورہ بقرہ امر مذکورہ کے درمیان میں قسم باقی رہنے کی حالت ہے یعنی لک میں قسم کھانے سے شرط پائے جانے تک جو حالت ہے وہ قسم کے باقی بننے کی حالت ہے بشرطیکہ عورت اسکی منگواہ غیر حلالہ ہو سکتی ہو اور ہمارے نزدیک قسم شرطیہ کا قیام خود مالک کے ساتھ ہوتا ہے وہ موجود ہے۔ فیستغنی عن قیام اللک۔ تو وہ لک کے قائم رہنے کی محتاج نہیں ہے لکن کیونکہ وہ عورت منگواہ کے ساتھ قائم نہیں ہوتی ہے۔ اذبقا اذہ بجلد و بوالذمۃ۔ کیونکہ شرطیہ قسم کا باقی رہنا اپنے محل کے ساتھ ہوا اور وہ مخالف کا ذمہ ہے۔

یعنی قسم مذکورہ قسم کھانے کے ذمہ باقی ہے خواہ عدت اسکی منگواہ ملو کہ ہو یا نہ ہو پس حاصل یہ ہوا کہ ہمارے نزدیک اول میں حیثیت قسم کھانی ہے اسوقت قسم صحیح ہونے کے واسطے یہ شرط ہے کہ عورت منگواہ ہو اور جب صحیح ہو گئی تو وہ قسم کھانے کے واسطے کہ تو باقی رہی یا نہ رہی کہ پوری شرط باقی جاوے جاوے اس درمیان میں عورت منگواہ اسکے نکاح میں رہے یا نہ رہے مگر بطلان شرطیہ نہ جاوے۔ پھر جب شرط پوری ہو گئی اسوقت اگر عورت منگواہ ہو تو جزا سے بظاہر واقع ہوگی ورنہ نہیں لہذا اختلافی مسئلہ میں اسے شرطیہ لگائی کہ اگر منگواہ کرنا ہو تو جیسے تحقیق ہو تو بچہ تین ملاقین میں پس کلام کے وقت وہ منگواہ تھی اور حیثیت کہ دونوں سے کلام کر لینا ثبوت ہوا اسوقت بھی منگواہ ہے اگرچہ درمیان میں وہ باقی ہو گئی ہو اور چاہے اس حالت میں اسنے صرف ایک شخص زید یا بک سے کلام کر لیا ہو کیونکہ صرف ایک کے ساتھ کلام کرنے سے شرط پوری نہ ہوگی پھر جب دوبارہ منگواہ ہونے کے بعد سے دوسرے سے بھی کلام کیا تو اسوقت یہ ثبوت ہوا کہ اس عورت نے اپنے قسم کے اسوقت تک ان دونوں سے کلام کر لیا کیونکہ ثبوت وادوا اسی قدر چاہتا ہے کہ دونوں سے کلام کرنا محتمل ہو جائے سو وہ ہو گیا تو شرط پوری ہوئی ایسی حالت میں کہ منگواہ موجود ہے تو جزا بھی نازل ہوگی۔ فاقیم۔ پھر شرطیہ لگتا ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک شرطیہ قسم جبکہ پھر یہ حالت نہیں بلکہ عدت کے ساتھ قائم ہوتی ہے تو انکے نزدیک ظاہر ہے کہ جب عدت کو باقی کر دیا تو قسم باطل ہو گئی اگرچہ جسے کسی ایک سے کلام کر لیا ہو فاقیم و اللہ اعلم۔ علم۔ وان قال لہما ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا۔ اور اگر منگواہ عورت سے کہا کہ اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی تو تین ملاق سے طلاق ہے۔ یہ شرطیہ قسم کھانی ہے اگر اس عورت کوئی حال میں ملاقین دیدن تو بالکل ذمہ ہی چھوٹ گیا حتیٰ کہ وہ دوسرے شوہر کے واسطے ہو گئی اور اگر اس سے یہی قسم کھالی۔ فطاعتا ثلثین۔ پھر اسکو ذمہ ہی ملاقین دیدن منتہیٰ کہ دوسرے شوہر کی زوجیت میں جانا نہ ضرر ہوگا لیکن حال یہ ہوا کہ۔ تزوجت بزینج آخر و دخل بہا۔ اس عورت نے دوسرے شوہر سے نکاح کر لیا اور اسے اس شوہر سے کہ ساتھ دخل بھی کیا۔ پھر طلاق دیدی حتیٰ کہ عدت گزر گئی۔ اور شوہر اول نے اس سے نکاح کیا اپنی سلم عادت الی الاول پھر وہ اول شوہر کے نکاح میں آگئی۔ اور ظاہر ہے کہ اسکی قسم نہیں باقی ہے۔ نہ خلعت الدار۔ پھر یہ عورت اس گھر میں داخل ہوئی۔ تو کچھ خلاف نہیں کہ وہ منگواہ رہا ہوگی لیکن اختلاف ہے کہ پوری تین ملاقوں سے طلاق ہوگی یا صرف باقی ایک ملاق سے تو فرمایا کہ۔ طلاق ثلثا عند الی حنیفہ و ابی یوسف۔ ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک تین ملاقوں سے طلاق ہوگی۔

نت۔ کیونکہ انکے نزدیک اصول میں یہ اصل قرار پائی ہے کہ مرد نے تین ملاقوں میں سے جو کچھ عدت کو دی ہوں وہ اگر دوسرے شوہر سے نکاح کیے کے بعد اسی شوہر کے نکاح میں آوے تو وہی لک سے آگے جاتا ہے پھر اسکو عورت پر پوری تین ملاقوں کی لگیت ہو جائیگی لہذا جب قسم باقی ہو اور شرط باقی گئی اور پوری لک حاصل ہوں تو طلاق ثلثہ ہو جائیگی۔ و قال محمد بن علی عطاء بن ابی یوسف ثلثا ہر امام محمد نے کہا کہ اگرچہ تین ملاق میں سے ابھی واقع ہوئی ہوگی مگر اگر ایک

ہو چکا ہو تو وہ واقع ہوگی اور یہی قول ائمہ ثلاثہ ہے۔ ۴۔ وہ قول زفر فرج۔ اور یہی قول زفر فرج ہے۔ واصلہ ان الزوج النکاح
 یہ مدغم ما دون الثالث عندہما فتعود الیہ بالثالث۔ اور اس اختلاف کی بنا پر اصل ہے کہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک
 دوسرے شوہر سے نکاح کرنا تین طلاقوں کی طرح نہیں ہے کہ کو بھی مست و بیجا ہو تو عورت بچراؤں شوہر کی طرف کو پوری تین طلاقوں
 کی ملکیت سے نکل آتی ہے۔ جیسا کہ اوپر میں نے بیان کر دیا۔ و عند محمد و زفر لا یدیم ما دون الثالث فتعود الیہ بالفتح
 امام محمد و زفر فرج کے نزدیک دوسرے شوہر سے نکاح کرنا تین طلاقوں سے کم کہ نہیں ممانا، تو عورت اپنے شوہر اول کی عورت
 ابقی کے ساتھ بچراؤں کی ہے۔ ہاں اگر شوہر اول اپنی پوری ملک یعنی تین طلاقوں اسکو دیکھا ہو تو دوسرے شوہر کے بعد اول
 شوہر کی ملک میں ہی ملکیت سے پوری تین طلاقوں کے ساتھ ما طلاق واپس ہوگی۔ و سنہین من بعد ان شاء اللہ تعالیٰ۔
 اور ہم اسکا ان تاراستہ تعالیٰ عنقریب آئندہ بیان کریں گے۔ وان قال لسان دخلت الدار فانت طالق ثلثا ثم
 قال انت طالق ثلثا۔ اور اگر عورت سے کہا کہ اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی تو تو تین طلاقوں سے طلاق ہے یعنی شرطیہ قسم
 لکھائی یعنی الحال اسکو کہہ کر تو طلاق ثلاثہ ہے۔ حتی کہ طلاق زفر فرج ہوگا۔ فتزوجت غیرة۔ پس عورت نے دوسرے شوہر سے
 نکاح کیا ہے۔ اور نکاح کے ساتھ شوہر اول پر طلاق ہونے کے حق میں شوہر دوم کا ذوال کراہی نہیں ہے۔ و دخل بہا۔ اور
 دوسرے شوہر نے اسکے ساتھ دخول بھی کر لیا ہے۔ حتی کہ اسکی طلاق کے بعد شوہر اول پر طلاق ہوگئی۔ ثم رجعت الی الاول یعنی
 شوہر اول کی طرف ورت آئی ہے۔ اسطرح کہ شوہر دوم کی طلاق کے بعد شوہر اول نے اس سے نکاح کر لیا۔ فدخلت الدار۔
 پھر یہ عورت اس گھر میں داخل ہوئی ہے۔ جسکے بارے میں شوہر اول نے قسم کھائی تھی کہ اگر تو اس میں جاوے تو تجھ میں طلاق
 ہیں مگر وہ اس نکاح میں نہیں گئی اور بعد ملاہ کے بعد یہ نکاح میں گئی۔ ثم یقع شئ۔ تو کچھ بھی طلاق نہیں واقع ہوگی۔
 فتبھی قول ائمہ ثلاثہ ہے بلکہ ابن المنذر نے اجماع نقل کیا ہے۔ ۵۔ کیونکہ در بیان میں طلاق فرض ہونے سے عورت اسکے قابل ہی
 نہیں رہی کہ اس مرد کی ملک کے نکاح ہو۔ و قال زفر لقیع الثالث۔ اور زفر فرج نے کہا کہ تین طلاقین واقع ہونگی۔ لسان الجواز
 ثالث مطلق لا طلاق اللفظ۔ کیونکہ جزا میں طلاقین واقع ہونا تو مطلق ہے کیونکہ نفی مطلق ہے۔ اس میں یہ قید نہیں ہے
 کہ اگر تیسرے اس نکاح میں اس گھر میں جاوے تو تجھ میں طلاق ہیں بلکہ اطلاق ہے کہ کبھی داخل ہو۔ اگر کہو کہ جب عورت کو خود تین
 طلاقوں سے منع کر دیا تو اب کچھ ملک ہی باقی نہیں جو عورت کے گھر میں جانے پر واقع ہو تو جب واقع ہونے کا احتمال نہیں تو
 قسم نہیں رہی تو اسکا جواب یہ کہ ہم نہیں مانتے کہ واقع ہونے کا احتمال نہیں ہے۔ و قد لقی احتمال و تو عجا۔ حالانکہ طلاق
 کے واقع ہونے کا احتمال باقی ہے۔ اسطرح کہ بعد طلاق کے اسکے نکاح میں آجائے۔ فیقع البیہن۔ تو قسم بھی باقی رہی
 ہے۔ اور جب قسم ہی تو شرط کے وقت جزا واقع ہوگی۔ لسان الجواز اطلاقا ہذا ملک لانہا ہی المانعة۔ اور
 ہماں دلیل یہ کہ جزا میں جو تین طلاقین ٹھہرائیں وہ اسی ملک کی نکاح کی تینوں طلاقین میں کیونکہ یہی طلاقین اسکو اس گھر میں
 جانے سے روکنے والی ہیں۔ کیونکہ انھیں کے خوف سے وہ نہیں جائیں گی۔ تو ہم نے اسی ملک کی تینوں طلاقوں کو لیا۔ لان
 الظاہر عدم ما بعدہ۔ کیونکہ جو ملک کہ دوسرے شوہر کے بعد پیدا ہو وہ بظاہر معدوم ہے۔ فودہ مراد نہیں ہو سکتی پس یہی
 ٹھہرا کہ مراد اسی ملک والی تینوں طلاقین میں۔ و ایسین تعقد لقیع او الحمل۔ اور نہ ما سواہ بانہی جاتی ہے کہ کسی کام سے
 روکے کسی کام کرنے پر فراہ خواہ آدہ ایک ہے۔ مثلا ایتونے نازہ پر بھی تو بچے طلاق ہے۔ و اذا کان الجزاء ما ذکرناہ و قد
 فات تنزیہ الثالث المبطل للمعاہدۃ اللہ علی البیہن۔ اور جب قسم مذکور کی جزا پر تین طلاقین ٹھہریں جو اسی ملک کی ہیں اور طلاق
 یہ ہو کہ اسنے بالفعل تین طلاقین عمل شانے والی دیکر سب نیا رکروں (اب عورت محل طلاق نہ رہی) تو یہ قسم بھی باقی نہیں
 رہی۔ بخلاف ما اذا ما نہا۔ برخلاف اسکے جب اس عورت کو بائنہ کر دیا ہے۔ یعنی ایک طلاق بارے سے عورت گزارے تو

جو کہ وہ نکاح سے ہائی طلاق کا عمل ہے تو قسم بھی ہائی ہے۔ لان الخیار باقی بقاہ محلہ۔ کیونکہ خیار باقی عروج اپنا عمل ہائی ہے
کے فس اور چاہو یون فقریر کرد کہ انقضاء قسم کے وقت یہ عورت اسکی منگوا ہونا بالاتفاق شرط ہے اور شرطہ پائے جانے کے
وقت جزا کے لیے بھی منگوا ہونا شرط ہے اور در بیان میں قسم ہائی رہنے کے لیے صرف اتنا کافی ہے کہ شریعت نے اس عورت کو اس سے
منقطع اور دوسرے کے واسطے متعین کیا ہو اور مطلقہ ثلثہ قطعاً دوسرے شوہر کے لیے متعین ہو گئی تو اس مرد کی قسم منقطع
ہو گئی اور اگر بعد دوسرے شوہر کے اسکے نکاح میں آئی تو قسم بیدکث جانے کے نہیں جوڑی جائیگی فاقم۔ م۔ پھر واضح ہے
کہ جو طہی کسی عورت سے کسی شرعی اجازت کے لگائے ہو یا ایسے طور پر جو کہ شرع نے اسکی سزا واجب نہیں فرمائی تو ایسی طہی کا
سعادہ بطور ہر کے لازم آتا ہے اسکو عقر اور بھی عمر بولتے ہیں۔ ولو قال لامرأته اذاجامعتک فانک طالق ثلثاً
اگر اپنی جو وہ منگوا سے کہا کہ جب میں نے تجھے جم کیا تو تو میں طلاق سے طالق ہے۔ فجامعتہما۔ پھر اس عورت سے جم کیا گیا
التقی التماسان طلاق ثلثاً۔ تو جبھی دو دن کے خنان باہم ملے تھے وہ تین طلاق سے طالق ہو گئی فس۔ اور خان کا
سے لٹا اس وقت ہو جائیگا کہ مرد کا سر ذکر اندر غائب ہو۔ پھر اسکے بعد جاننا چاہیے کہ جب وہ عورت مطلقہ ثلثہ ہو گئی تو مرد کو چاہیے کہ
اس سے بھاہو جاوے وان لبث ساتھ۔ اور اگر وہ گھڑی بھر تک پھر اس وقت یعنی بعد انہیں ہوا تو یہ فعل حرام ہے لیکن
نہم سبب علیہ المہر۔ مرد پر ہر نہیں واجب ہوگا فس یعنی بعد مطلقہ ہو جانے کے جو اسنے رنگ کیا تو اس طہی سے عقر نہیں
واجب ہوگا اور عقر کا اندازہ بیان ایسی عورت کے مثل عہ تون کا تھا اسی واسطے ہر کہا یعنی ہر مثل نہیں واجب ہوگا اور یہی ظاہر
ہے۔ وان اخرجه ثم ادخله وجب علیہ المہر۔ اور اگر مرد نے نکال لیا پھر اندر داخل کر دیا تو پھر اس عورت کا ہر مثل واجب
ہوگا فس اور یہ حکم سمجھا رہا ایسے کہ جاہل آدمی سمجھتا ہے کہ اگر گھر کو گھبرا کر جم کر دے تو طلاق ٹکٹ ہے وہ عورت جب جم
ہوگی کہ ایک مرتبہ ایسی شہوت اس سے پوری کرے حالانکہ یہ اس بھارے کی نارانی ہے۔ اور تین طلاقوں کی قید اس واسطے لگائی کہ اگر
ایک دو ہوگی تو ایسا کرنے سے وہ جبت کرنے والا ہو جائیگا۔ اور تین طلاقوں میں رجعت نہیں اور جب طہی گویا اجنبیہ عورت کے
ساتھ شہر میں کی تو بغیر نکالے ہر مثل نہیں اور بعد نکالنے میں بالاتفاق ہر مثل ہے۔ وکذا اذا قال لامرأته۔ اور یون ہی
اگر اپنی باندی سے کفایت جس سے طہی کر سکتا ہے۔ اذاجامعتک فانک حرة۔ جب میں تجھے جم کروں تو تو آزاد ہے
اور جس مولی نے خشفہ اندر کیا یعنی ختنہ سے ختنہ طہی باندی آزاد ہو گئی پھر اگر مولی ایک گھڑی اسی طرح ڈالے رہا تو ظاہر ہے کہ یہ
مولی پر اسکا عقر یعنی ہر مثل واجب نہ ہوگا اور اگر نکال دلا تو واجب ہوگا۔ وعن ابی یوسف انه اوجب المہر فی الفصل
الاول ایضا لوجود الجماع بالدم علیہ۔ اور نوادر میں ابو یوسف سے روایت ہے کہ امام ابو یوسف نے پہلی صورت میں بھی
ہر مثل واجب جانا یعنی جبکہ برابر ڈالے رہا کیونکہ برابر ڈالے رہنے سے جم کرنا پائیا گیا فس حالانکہ جم کرنا ایسی عورت سے
موجب عقر اور حرام ہے۔ الا انہ لایجب علیہ الحد نكاحاً۔ مگر حد نكاحاً ہر اس وجہ سے واجب نہ ہوگی کہ فعل متحد ہوتے ہیں
وہی ڈالنا برابر موجود ہے جس سے وہ مطلقہ یا آزاد ہوئی اور یہ ڈالنا شروع میں حلال تھا۔ وجہ الظاہر ان الجماع و نکاح
الفرج لے الفرج۔ اور ظاہر الزاویہ کی وجہ یہ ہے کہ جماع کے معنی تو ذکر کو فرج میں ڈالنا ہے اور بعد مطلقہ یا آزاد ہونے
کے پھر داخل کرنا نہیں پائیا گیا۔ ولا دوام للادخال۔ اور داخل کرنا ایسی چیز نہیں کہ اسکے واسطے دوام ہوتے وہ تو
فوراً ہو جاتا ہے نہیں ہو سکتا کہ ڈالنا دائمی ہونے سے از سر نو جماع ہو گیا چنانچہ اگر گھر میں بیٹھا ہے اور کہا کہ وقت اس گھر میں
نہیں داخل ہونگا تو گھڑی بھر گھر جانے سے اسکا داخل ہونا نہیں متحقق ہوگا۔ وجب بعد مطلقہ ہونے کے ڈالنا نہیں پائیا گیا
تو عقر بھی واجب نہ ہے بخلاف ما اذا اخرج ثم اوج۔ برخلاف اسکے جب اسنے نکال لیا پھر اندر ڈال دیا فس یہ ڈالنا
یعنی جم کرنا بعد متحقق ہو اس عقر واجب ہوگا اور یہ فعل حرام ہے۔ اگر وہ ہم ہو کہ ایسے فعل حرام میں حد شرعی لازم آتی ہے اور

میں حد شرعی لازم آوے اس میں عقروہ نہیں لازم آتا اور تم کہتے ہو کہ یہ حرام ہے جواب یہ کہ ان حرام ہیں۔ الا ان الحد لا یجب
 شہدۃ الا بخلاف نظر الی المجلس والمقصود۔ لیکن حد تو نہیں واجب ہوگی اس نظر سے کہ مجلس ایک ہے اور مقصود دو
 ایک ہوتے۔ بلکہ عوام اپنی شرطیہ قسم سے ہی سمجھتے ہیں کہ ایک مرتبہ جماع کے پورا ہونے کے بعد تو طلاق ہے اور تحقیق نہ کہ امر شرعی
 بلکہ شہدہ خود موجود ہر حتی کہ اگر کسی نے عمد آجان بوجہ کیا ہو تو بھی حد واجب نہ ہوگی۔ واذالم یجب الحد وجب المعرفان لہو
 لا ینخلو عن احدہما۔ اور جب حد واجب نہیں ہوگی تو عقروہ واجب ہوگا کیونکہ (دارالاسلام) میں جو حدلی واقع ہو وہ ان دونوں
 میں سے کسی ایک سے خالی نہیں ہوتی اور حد واجب ہوگی یا عقروہ لازم ہوگا یا شہدہ دو صورتوں کے ذکر ہوتے
 اور عقروہ سے مراد ہر مثل ہے قال الامام العسقلانی ج۔ پھر مسئلہ میں طلاق منقطعہ یا بائنہ کی قید ہے۔ ولو کان الطلاق طلاقاً حیصاً
 اور اگر طلاق رجعی ہو تو شہدہ کی حاجت نہیں ہے اور طلاق بائنہ اور ذاکر ختان مادی حاجت کی حاجت نہیں
 پڑگی یعنی رجوع کر سکتا ہے اور رجوع کرنا قول سے اور فعل جماع یا اسکی دعوی سے ہوتا ہے اور وہ گھڑی بھر ڈالے رہا۔ یعنی مراجعت
 باللباش عند ابی یوسف خلافاً ل محمد۔ تو امام ابو یوسف کے نزدیک ٹھہراو کی وجہ سے رجعت کرنے والا ہو جائیگا بر خلاف قول
 محمد کے۔ لوجود المساس۔ کیونکہ شہوت سے مساس باہگیاوت معنی کلام مترجم کے نزدیک یہ ہیں کہ امام محمد نے اس سے نکاح
 کیا کہ رجعت کی علت وہ ٹھہراو ہو بلکہ شہوت کا مساس ہے تو حاصل یہ ہوا کہ رجعت تو بالاتفاق ہو جائیگی لیکن ابو یوسف کے نزدیک
 بوجہ ٹھہراو کے جو جب یہ جماع ہے اور امام محمد کے نزدیک بوجہ مساس شہوت کے فافہم۔ م۔ ولو نزع ثم اوج حصار مراجعاً بالاجماع
 لوجود الرجوع۔ اور اگر اسنے نکاح لیا پھر اندر داخل کیا تو بالاتفاق بوجہ جماع کے مراجعت کرنے والا ہو گیاوت یعنی اس صورت
 میں امام محمد کے نزدیک بھی رجعت کی علت جماع ہے واللہ تعالی اعلم۔ م

فصل فی الاستثناء۔ یہ فصل طلاق میں استثناء کرنے کے بیان میں ہے۔ واضح ہو کہ طلاق دینے میں اگر
 ایسا لفظ ہو جس سے طلاق کا اثر نہ ہو یا شمار کم ہو تو یہ استثناء ہے خواہ جرت استثناء والا وغیرہ ہو یا معنی ہون جیسے انشاء اللہ تعالی
 م۔ واذ قال الامراتہ انت طالق ان شاء اللہ تعالی متصلاً۔ اور اگر اپنی جو رد منکرہ سے کہا کہ طلاقا انشاء اللہ تعالی
 ہے ہوا کماوت یعنی تو طلاق ہوا اسکے ساتھ انشاء اللہ تعالی ملا ہوا کہا۔ الگ نہیں کہا۔ لم یقع الطلاق۔ تو طلاق نہیں واقع ہوگی
 فت۔ کیونکہ معنی یہ ہونے کہ تو طلاق اس شرط سے ہے کہ اللہ تعالی چاہے۔ اور اللہ تعالی کا چاہنا معلوم نہیں تو طلاق نہیں واقع ہوگی
 لقولہ علیہ السلام من حلف بطلاق او عتاق وقال انشاء اللہ تعالی متصلاً یہ لاحتث علیہ۔ اس دلیل سے کہ انشاء
 اللہ تعالی و سلم نے فرمایا کہ جس شخص نے طلاق یا آزاد کرنے کی قسم کھائی اور انشاء اللہ تعالی اسکے ساتھ متصل کہا تو اس پر ناسخ
 ہونا نہیں ہوتا۔ یعنی ناسخ قسم کسی نہیں ہوگی تاکہ طلاق یا عتاق واقع ہو۔ پس اگر یہ حدیث صحت کو پہنچ جاوے تو صحیح ہے
 کہ انشاء اللہ تعالی کا کہ طلاق یا عتاق میں مانے سے واقع نہیں ہوتی ہے۔ پھر یہ حدیث اسی معنی میں ترمذی و ابوداؤد و نسائی
 و ابن ماجہ و امام احمد نے ابن عمر رضی اللہ عنہ سے مرفوع ہا سند حسن روایت کی اور موقوف بھی آئی ہے اور کچھ مسالک نے نہیں کہ کسی
 ایوب سختیانی نے مرفوع اور کبھی موقوف روایت کی پس اس دلیل مخصوص سے معلوم ہوا کہ انشاء اللہ تعالی مانے سے طلاق
 یا عتاق واقع نہیں ہوتی۔ ولانہ انی بصورۃ الشرط فیکون تعلیقاً من ہذا الوجه۔ اور اس دلیل سے کہ حالت اس کلام کو
 شرط کی صورت پر لایا تو اس راہ سے وہ تعلق ہوتی فت۔ کیونکہ انشاء اللہ تعالی بلا شرط ہے۔ مانا عدم قبل الشرط اور بشرط
 سے پہلے مانا ہوتا ہوتے۔ کیونکہ جب کسی نے کہا کہ تو طلاق ہے اور سیدہ بر خاتوش جو اتونی الحال طلاق واقع ہوگئی اور اگر اسکے ساتھ
 ہوا کہ اگر تو اس گھر میں جاوے تو اب کلام بدل گیا اور معنی یہ ہوگئے کہ ابھی تجھے طلاق نہیں ہے بلکہ اگر تو اس گھر میں جاوے تو تجھے طلاق
 ہوگی معلوم ہوا کہ شرط لگانا فی الحال طلاق واقع ہونے کو مانتا ہے۔ پھر جب شرط بائی جاوے تب واقع ہوگی اور شرط ایسی چیز ہوتی ہے کہ

Marfat.com

ہونا اور نونا دونوں محمل ہو۔ والشرط لا یعلم ہنا۔ اور بیان شرط ایسی ہے کہ جو معلوم نہیں ہوگی فت۔ کہو کہ یہ نہیں معلوم ہو سکتا کہ اللہ تعالیٰ نے جاہی۔ فیکون یا ہما من الاصل۔ تو یہ جیسے مٹانا ہو گیا فت۔ کہو کہ فی الحال طلاق تو شرطت سنی اور جب شرط غیر معلوم چیز ہو تو جیسے سنی۔ لہذا اگر کہا کہ تو طلاق ہے اگر اللہ تعالیٰ نے نہیں جاہی یا جو کچھ اللہ تعالیٰ نے جاہی یا جسین اللہ تعالیٰ نے جاہی یا کہا کہ تو طلاق ہے مگر تا کہ اللہ تعالیٰ چاہے کہانی الفتح۔ اور جب معلوم نہونے پر ماہرہ تو اگر کہا کہ تو طلاق ہے اگر جن نے جاہی یا دو بار یا آسمان نے جاہی غرضیکہ جیکہ چاہنے پر وقت نہیں ہو سکتا صی علم ہے اور وہ یہ ہے کہ کلام اول اپنے سنی سے تفسیر ہو کہ سٹ گیا۔ ولہذا بشرط ان یكون متصلا بہ۔ اور اسی جہت سے شرط ہے کہ انشاء اللہ تعالیٰ پہلے کلام سے متصل واقع ہو۔ بشرطہ سائر الشرط۔ بشرطہ دوسری شرطوں کے فت۔ جو جزاء سے متصل ہوگی ہین کیونکہ اگر متصل نہون تو پہلا کلام اپنے سنی کو مفید ہو جائیگا کیونکہ اسکے ساتھ کوئی کلمہ بدستور والا نہیں ہے لہذا فرمایا۔ ولو سکت۔ اور اگر انت طالق لکر سکت کرے فت۔ میں قصہ سکت ہو بدن ممانس ہونے کے۔ حیثیت حکم الکلام الاول۔ تو اول کلام کا مکمل ثبوت ہو جائیگا فت۔ اور عورت طالعہ ہوگی۔ فیکون الاستثناء و ذکر الشرط بعد رجوعا عن الاول۔ پھر اس سکت کے بعد انشاء اللہ تعالیٰ کہنا یا کوئی شرط بیان کرنا پہلے کلام سے رجوع کرنا ہوگا فت۔ اور یہ معلوم ہے کہ طلاق سے رجوع کرنا ممکن نہیں سوا اسکے کہ انقطاع سے رجعت کرے جبکہ ممکن ہو۔ تو نکاح یہ ہو کہ پہلا کلام جب تمام ہو چکا تو پھر رجوع کرنا اسکا منسوخ کرنا ہو گیا اور منسوخ کرنا اسکے اختیار میں نہیں ہے۔ الحاصل طلاق واقع نہونا جسکی کہ انشاء اللہ تعالیٰ متصل ہوتا کہ اول کلام پورا نہونا فتح اللہ بر دیگرہ مین ہے کہ اگر اسنے انشاء اللہ تعالیٰ بھولنے سے کہا تو صحیح کلام ہے اسین نیت کی حاجت نہیں ہے پس طلاق نہیں واقع ہوگی یہی ظاہر المذہب ہے کہ کیا نہیں دیکھتے کہ اگر کسی نے طلاق کا قصد کیا گریز بین سے نکلا کہ تو طلاق ہے تو نہیں واقع ہوتا ہے۔ ولکن اذا مات قبل قوله انشاء اللہ تعالیٰ۔ اور یوں ہی اگر مرد صرف یہ کہنے یا یا تھا کہ تو طلاق ہے اور انشاء اللہ تعالیٰ کہنے نہیں یا یا تھا کہ عورت مر گئی تو بھی طلاق نہیں واقع ہوئی سلات بالاستثناء و صحیح الکلام مین ان یكون ایجاباً۔ کیونکہ انشاء اللہ تعالیٰ کہ جسے یہ کلام ایجاب ہونے سے خارج ہو گیا فت۔ تو جب ایجاب نہوا تو حکم ایجاب نہوا۔ نہوا الموت تنافی الموجب دون البطل۔ اور مرنا موجب کی منافی ہے بطل کی منافی نہیں ہے فت۔ یعنی اگر وہ ہم ہو کہ انشاء اللہ تعالیٰ کھائے و کلام کو باطل کرنے والا ہے لیکن یہ جملہ بعد موت کے واقع ہوا تو اسکا کچھ اعتبار نہیں پس اول کلام یعنی انت خالق کا اعتبار رہا پس چاہیے کہ طلاق جو جاری ہے جواب دیا کہ موت اس کلام بطل کی منافی نہیں ہے حتی کہ موت عورت کے بعد اگر کہے کہ طالعہ نہیں ہے تو صحیح ہے ان اگر کہے کہ وہ عورت طالعہ ہے تو یہ اسی وقت تک ثابت ہوگا کہ عورت موجود ہے مری نہیں کیونکہ طالعہ ہونا تو ایک صفت موجودہ و موصوف موجود ہونا ضروری ہے اور نہیں ہونا کوئی صفت عورت کے ساتھ لاحق ہونے والی نہیں ہے اسکے وجود کی حاجت نہیں ہے لہذا جو شخص ابھی پیدا نہیں ہوا اگر کہو کہ وہ ابھی کھاتا نہیں اور بتا نہیں اور عالم نہیں اور مانڈا ہے سب کلام اسکے مین صحیح ہین۔ بخلاف ما اذا مات الزوج۔ برخلاف اسکے اگر شوہر مر گیا فت۔ یعنی اسنے کہا کہ تو طلاق ہے اور ان شاء اللہ تعالیٰ کہنے نہیں یا یا تھا کہ مر گیا تو عورت پر طلاق واقع ہو جائیگی۔ لہذا نہ لم یصل بہ الاستثناء کیونکہ اسکے کلام کے ساتھ مین استثناء یعنی ان شاء اللہ تعالیٰ نہیں ہفت۔ تو پہلا کلام بالفعل موجب مفید طلاق ہو گیا۔ پھر واقع ہو کہ ان شاء اللہ تعالیٰ کا متصل مینا جو عطا و جارہن الیہ کے نزدیک شرط ہے اور ابن عباس رضی اللہ عنہما نے بعضے مابین علماء سے روایت ہے کہ متصل نہونا بھی جائز ہے حتی کہ ایک سال کے بعد طانا جائز ہے اور مترجم کے نزدیک ظاہر ابن عباس رضی اللہ عنہما کی مراد یہ ہے کہ جب آدمی کوئی کام کرنا چاہے اور ان شاء اللہ تعالیٰ کہنا بھول جاوے تو جب یاد آوے کہ لے اور طلاق کے ایقاع مین اگر کہا کہ تو طلاق ہے تو عدت کے بعد وہ عدت دوسرے شوہر سے نکاح کر چکی اب ان شاء اللہ تعالیٰ کہنے سے کہا فائدہ ہوگا اور سوا طلاق کے دیگر عہود سب باطل ہو جائیں گے چنانچہ روایت ہے کہ ہارون الرشید خلیفہ نے امام ابو حنیفہ سے کہا کہ آپ نے میرے دادا سے کیوں مخالفت کی کہ انشاء اللہ تعالیٰ

Marfat.com

بعد کہ طلاق جائز ہو۔ امام رحمہ اللہ نے کہا کہ اگر ایسا ہوا تو جو لوگوں نے آپکی خلافت پر بیعت کی ہو جب انکا جی چاہے انشاء اللہ
کسین تو آپکی بیعت سے الگ ہو جائیں گے پس باطن خیر ہو کر مان گیا۔ اور واضح ہو کہ ان شاء اللہ تعالیٰ کو طلاق سے یہ مراد ہے
کہ تو طلاق لکھ کر خاموشی کا قصد نہو اور نہ در بیان میں کوئی اجنبی کلام لاوے اور اگر سانس ٹوٹی پھر سانس نہ لے کر انشاء اللہ تعالیٰ
تو کچھ مضرت نہیں ہے۔ پھر یہ کہ اگر مرد نے طلاق کو زور سے کہا اور انشاء اللہ تعالیٰ کو آہستہ کہا تو صحیح ہے لیکن امام کرخی رحمہ اللہ کے
نزدیک اگر حروف صحیح ایسے ہوں کہ اگر زور سے کہے تو انشاء اللہ تعالیٰ ہو تو استثنا ہو گیا اگرچہ طور نہیں سننے کو نہ کہ ہر۔ کے کا
استثنا صحیح ہے حالانکہ وہ نہیں سنتا ہے اور مجہول کے نزدیک شاید کہ کتر دفعہ یہ ہے کہ خود سنے ورنہ استثنا نہیں ہوگا جیسا کہ کتاب املوۃ
کی فصل قرابت میں گزرا کہ کتر دفعہ مخالفت کا یہی ہے اور اسی پر فتویٰ ہے اور مترجم نے وجہ ترجیح قول کرخی رحمہ اللہ کو بیان بھی کیا ہے
کیونکہ سننا اصل کلام پر ایک زائید چیز ہے تو کلام بہر حال کلام ہوگا خواہ کوئی سنے یا نہ سنے اور فی الحدیث اکمل لاند علی اسم طلاق
یعنی لوگوں کو ارشاد کیا کہ تم ہرے یا غائب کو نہیں پکارتے ہو لیکن فتویٰ میرے نزدیک مجہول کے قول پر چاہے بدین معنی کہ مناجات
میں عرض و علاوہ حمد و ثناء زندہ کی طرف سے بھی ہے اور بیشتر انسان کو غفلت طاری ہوتی ہے پس اگر خود سنے تو غفلت مرفوع ہوگی اور
جو حاضر و غیاب فاضل ہے اسکی مناجات بغیر سنے ہوئے حاصل ہے اور مراد مترجم یہ ہے کہ استثنا وغیرہ کے احکام صحیح الحدیث پر ثبوت
ہو جائیں گے۔ پھر واضح ہو کہ اگر خود بھی استثنا سنتا ہو لیکن عورت یا گواہوں نے نہیں سنا تو قاضی کے نزدیک اسکا اثبات نہیں ہو سکتا
اور یہ بھی واضح ہو کہ استثنا لانا در حقیقت شرط تعلیق نہیں بلکہ یہ کلام کو جس سے طلاق واقع ہو جاتی ہے طلاق ہوتا ہے اور قاضی انشاء
اللہ قاضی صفری میں ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے ۵۶۔ اور اسی طرف امام مصنف رحمہ اللہ نے دلیل میں اشارہ کیا ہے بقولہ لیکون اعدا منہ
اور جانا چاہیے کہ شیخ محقق ابن الہمام نے لکھا کہ اگر اسنے کہا کہ تو طلاق بمشیت الہی یا ارادہ الہی یا رضا الہی یا حجت الہی ہو تو
کلی واقع نہ ہوگی کیونکہ یہ معنی تعلیق ہے اور اگر کسی بندہ کی طرف منجات کرے مثلاً تو طلاق بمشیت الہی یا ارادہ الہی یا رضا الہی یا حجت الہی ہو تو
کرنا ہو چنانچہ مشیت کے سائل کو سچے اور اگر کہا کہ تو طلاق بار الہی یا حکم یا بقضاء یا ارادہ یا بعلم یا بقدرت الہی ہے تو فی الحال طلاق
ہوگی یون ہی جبکہ بندہ کی طرف منجات کرے کیونکہ عرت میں اس سے فی الحال ہی واقع کہنی مراد ہوتی ہے لہذا لکھا کہ تو طلاق
بمشیت الہی میں یا الخ تو کسی صورت میں نہیں واقع ہوگی سوائے ایک قول کے جب کہا کہ تو طلاق علم الہی میں ہے تو فی الحال واقع
ہو جائیگی کیونکہ علم الہی ہر حال میں موجود ہے اور قدرت الہی سے اگر مراد تقدیر الہی ہے تو نہیں واقع ہوتا ظاہر ہے کہ کیا اللہ تعالیٰ
کوئی امر مقدر نہ کرتا ہے اور کوئی نہیں۔ اور اگر مراد صفت قدرت ہے تو فی الحال واقع ہو جائیگی کافی کافی۔ اور اگر کہا کہ تو طلاق
بواحدہ ہر ان شاء اللہ تعالیٰ یا طلاق بدو طلاق ہے اگر نہیں جاہا اللہ تعالیٰ نے۔ تو کوئی نہیں واقع ہوگی کیونکہ جب اللہ تعالیٰ
نے اسکی طلاق نہیں چاہی تو وہ دو طلاق سے کیونکہ طلاق ہو سکتی ہے وہ بالکل طلاق نہ ہوگی اور اول واحدہ میں انشاء اللہ تعالیٰ
متصل ہے وہ بھی واقع نہ ہوگی۔ ان اگر یوں کہے کہ تو طلاق آج کے روز یک طلاق ہے اگر اللہ تعالیٰ نے چاہی۔ یا طلاق بدو طلاق ہے
اگر اللہ تعالیٰ نے نہیں چاہی۔ اس صورت میں جب دن گزر گیا اور اسنے ایک طلاق نہی تو معلوم ہوا کہ یہ امر مشیت الہی میں نہیں
تھا تو وہ طلاق میں واقع ہوئی کہ اسکی شرط پائی گئی۔ کافی النوازل۔ مع۔ وان قال انت طالق مثلثا الا واحدة۔ اور
اگر منکوہ سے کہا کہ تو طلاق مثلثا الا واحدة ہے فت۔ یعنی تین سے ایک کا استثنا کیا۔ طلاق تین۔ تو وہ دو طلاق سے
طلاق ہو جائیگی۔ وان قال انت طالق مثلثا الا تین۔ اور اگر کہا کہ تو طلاق بسہ طلاق مگر بدو طلاق ہے۔ طلاق
واحدہ تو سزا یک طلاق سے طلاق ہوگی۔ والاصل ان الاستثنا کلمہ بالکامل بعد اقصا۔ اور اصل یہ غیری ہے بلکہ
استثنا در واقع صرف استعدا کا ہونا ہوتا ہے جو کلمے کے بعد باقی رہا۔ اور یہ نہیں ہوتا کہ مثلاً دون سئلون میں طلاق
کے حکم سے دو یا ایک کا اخراج ہے لکن اول مسئلہ میں گویا اسنے کہا کہ ایک کم تین طلاقین اور دوسرے مسئلہ میں دو کم تین طلاقین

تو اس مسئلہ کا حاصل یہ کہ تجبر و طلاق اور دوم کا حاصل یہ کہ تجبر ایک طلاق ہے۔ ہوا صحیح ہے۔ ہی قول صحیح ہے۔ بعض نے جو استثناء کی یہ تعریف کی کہ وہ اثبات میں سے نفی ہے اور نفی میں سے اثبات ہے۔ یہ فاسد ہے۔ ن۔ میں کتابوں کے استثناء کا یہ حکم جو کتاب ہے اور استثناء کی ذاتی تعریف یہ نہیں ہے بلکہ ذاتی تعریف یہ کہ استثنائی منہ سے استثنائی ہو کر باقی کو بولنا استثناء ہے۔ معنی ہوا صحیح ہے۔ استثنائی منہ۔ اور اس کے معنی یہ کہ استثناء اس کلام کو کہتے ہیں جو استثنائی منہ کے باقی کو بیان کرے۔ اولاً فرق بین قول القائل فلان علی درجہ و بین قولہ خیرة الاستحسان۔ کیونکہ جس کہنے والے نے کہا کہ فلان کا مجھ پر ایک درجہ ہے یا کہا کہ فلان کے مجھ پر دو سو سو کے ہیں۔ ان دونوں میں کچھ فرق نہیں ہے۔ یعنی دونوں کا حاصل ایک ہے۔ جب یہ معلوم ہو گیا۔ صحیح استثناء بعض من الجملة۔ تو جملہ میں سے بعض کو استثناء کرنا صحیح ہے۔ لہذا یہ بھی النکاح بالبعض بعد۔ کیونکہ بعد کے بعض کا کلام باقی رہیگا۔ تو استثناء کے معنی پائے گئے۔ ولا یصح استثناء الكل من الكل۔ اور کل سے کل کا استثناء صحیح نہیں ہے۔ لہذا یہ بھی بعد وہی ایسی صورت ہے۔ کیونکہ نکالنے کے بعد کچھ نہیں بچا جس کے ساتھ کلمہ کرنا ہو جاوے۔ و صارقاً للفظ الیہ۔ اور لفظ کو اس کی طرف پھرنے والا ہو جاوے۔ یعنی جب کچھ نہیں بچا تو لفظ کسی چیز کی طرف پھر اجاؤ۔ اور کس سے کلمہ ہو تو استثناء کے معنی نہیں رہے۔ امام مصنف نے اپنی زیادات میں لکھا کہ کل سے کل کا۔ مثلاً جمعی نہیں صحیح ہے۔ کہ کل کے لفظ یا اسی کے معنی سے ہو اور اگر دوسرے لفظ سے ہو تو صحیح ہے اگرچہ معنی کی راہ سے وہ استثناء کے کل از کل ہے۔ مثلاً کہا کہ میری سب عورتیں طالق ہیں سوائے میری سب عورتوں کے۔ تو یہ کل کا استثناء کل سے ہے اور صحیح نہیں ہے پس کل عورتیں طالقات ہو جاوے گی اور اگر اسکے چار عورتیں اسے کہا کہ میری سب عورتیں طالق ہیں سوائے عورتوں کے۔ تو یہ صحیح نہیں ہے۔ اور صحیح نہیں ہے کہ تو استثناء صحیح ہے اور کوئی طالق نہیں ہوگی اور اسکی وجہ یہ ہے کہ استثناء تو لفظی تصرف ہے کسی شرعی حکم کا متعلق نہیں ہے۔ اور نہ قولہ انت طالق عشر اربعا یعنی تو طالق دس سوائے دس کے ہے۔ یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ شرعی طالقات تو تین سے زیادہ نہیں ہیں حالانکہ جو طلاق صحیح ہے ایک طلاق واقع ہوگی۔ ۲۔ و اما یصح الاستثناء اذا کان موصولاً بہ کما ذکرنا من قبل۔ اور واضح ہو کہ استثناء جمعی صحیح ہوتا ہے کہ اصل کلام سے موصول ہو جیسا کہ بنے سابق میں ذکر کیا ہے۔ یعنی اشارتہ تعالیٰ کننا اگر موصول نہ ہو تو کلام سابق سے جو کرنا اور نسخہ ذرا پہنچا جائے کہ یہ جائز نہیں ہے۔ و اذا ثبت ہذا فنشی الفصل الاول المستثنی منہ فتان فیقعان فی الشا و احدہ فیقع والحدیث۔ اور جب یہ ثبوت ہوا تو پہلی صورت میں جو کچھ بعد استثناء کے آتی ہے اور وہ طلاق ہیں تو واقع ہو جائیں گی اور دوسری صورت میں جو کچھ باقی رہا وہ ایک طلاق ہے وہ واقع ہو جائیں گی۔ ولو قال الاطلاق۔ اور اگر اس شخص نے سوائے تین کے کہہ دیا۔ یعنی کہا کہ تو طالق تین سوائے تین کے ہے۔ تو یہ استثناء کے کل ہے۔ یعنی الثلث۔ تین طالق ہیں پوری واقع ہوگی۔ لہذا استثناء الكل من الكل فلم یصح الاستثناء۔ کیونکہ کل سے کل کا استثناء ہے تو استثناء صحیح نہیں ہے۔ پس کلام اول صحیح ہے یعنی تو طالق تین ہے۔ و اما علم۔

باب الطلاق المریض

یہ باب مریض کے طلاق کے بیان میں ہے۔ واضح ہو کہ جو مریض اپنے مرض سے اچھا ہو گیا تو وہ مثل تندرست کے ہے اور اگر اسی مرض میں مر گیا اور مرض ہی میں طلاق دی تو اس سے بعض احکام خاص متعلق ہیں جیسے مثلاً تندرست نے طلاق دی تو طلاق ہی اثر نہیں اگر یہ عدت ہی میں مر گیا ہو۔ و اذا طلق الرجل امراتہ فی مرض موتہ طلاقاً بانسائفات وہی فی العدة و شرعاً اور جب مرنے اپنے مرض الموت میں اپنی جمد کو طلاق بائن دی پھر مر ایسی حالت میں کہ عدت ابھی عدت میں ہے تو طلاق ہی اثر نہیں ہے۔ یعنی جو کچھ اسکا عدت شوہر کی میراث کا بعد طلاق تھا وہ بائیں ہے۔ جبکہ اسکی عدت میں مرے ہو۔ وان مات

بعد انقضائے العدة فلا میراث لہا۔ اور اگر وہ عورت کی عدت گزرنے کے بعد مرے تو عدت کے واسطے کچھ میراث نہیں ہے۔
 وقال الشافعی لا ترث فی الوجہین۔ اور امام شافعی نے کہا کہ وہ دونوں صورتوں میں وارثہ نہیں ہوگی۔ فتاویٰ خواتین
 میں مراد جو بالعدت کے۔ لان الزوجیۃ قد طلقت بمنہ العارض وہی السبب۔ کیونکہ زوجہ جو ناقصا اس طلاق ہائے
 کے پیش آنے سے باطل ہو گیا حالانکہ زوجہ ہونا میراث کا سبب تھا۔ ولہذا لیس لہا میراث۔ اور یہی وجہ ہے اگر عدت مری ہو
 تو مرد اس کا وارث نہیں ہوتا۔ کیونکہ اس کا شوہر نہیں رہا ہے۔ ولنا ان الزوجیۃ سبب ارثہا فی مرض موتہ۔ اور میراثی ہے
 یہ کہ شوہر کی مرض الموت میں عدت کا زوجہ ہونا عورت کے وارث ہونے کا سبب ہے۔ والزوج قصد البطلان۔ اور شوہر نے اسے
 باطل کرنے کا قصد کیا۔ فیرد علیہ قصده بتاخر علی انہ زمان انقضائے العدة وفعلا للفرغ عنہا۔ تو شوہر کا یہ قصد ہی پر
 رد کر دیا جائیگا اس طرح کہ اس کا شوہر عورت کی عدت گزرنے تک باخیر کر دیا جائیگا تاکہ عورت سے اس کا ضرر دور ہو۔ اور بعد عدت کے
 اس کا اثر ہوگا۔ پھر آیا اتنی تاخیر کیا ممکن ہے یا نہیں۔ تو فرمایا۔ وقد امکان۔ اور ایسی تاخیر کر دینا ممکن ہے۔ لان النکاح فی العدة
 باطل فی حق بعض الآثار۔ کیونکہ عدت کے اندر بعض آثار کے حق میں نکاح باقی رہتا ہے۔ فتاویٰ میں شوہر چاہے
 رجوع کرے تو نکاح باقی رہیگا۔ فجاز ان یسقی فی حق ارثہا عنہ۔ تو ممکن ہوگا کہ شوہر سے عدت کی میراث ہونے کے حق میں بھی
 نکاح باقی رہے۔ تاکہ عورت سے ضرر دور ہو۔ بخلاف ما بعد الا انقضائے۔ برخلات بعد انقضائے عدت کے وقت کہ عدت
 تک تاخیر ہوگی۔ لانه لا امکان۔ کیونکہ امکان نہیں ہے۔ کیونکہ بعد انقضائے عدت نکاح کا کسی وجہ سے باقی رہنا ممکن
 نہیں ہے جیسے مرد کا وارث ہونا نہیں ممکن ہوتا۔ والزوجیۃ فی ہذہ الحالیۃ لیس سبب لارثہا عنہا۔ اور مرض الموت کی
 حالت میں شوہر ہونا مرد کے واسطے جو عدت سے میراث ہونے کا سبب نہیں ہے۔ بلکہ عدت زوجہ کے واسطے ہے اس واسطے کہ شوہر
 کے وارث ہونے کا اصل سبب زوجیت ہے اور اسکو باقی رکھنا شوہر کے اختیار میں ہے کیونکہ جب زوجہ مرض الموت میں گرفتار ہے
 اس وقت شوہر اسکو طلاق نہ دے تو زوجہ کے مرنے پر اسکا وارث ہو تو شوہر کے حق میں وارث ہونے کا سبب ہی زوجیت کا
 تعلق ہے پس اگر زوجہ مر لیفہ وطلاق دی اور ایام عدت میں مری تو شوہر وارث نہ ہوگا۔ فیصل فی حقہ۔ تو شوہر کے حق میں
 سبب یعنی زوجیت باطل ہوگی۔ کیونکہ زوجیت منقطع ہوگئی۔ خصوصاً اذا رضی بہ۔ خصوصاً جبکہ شوہر خود اس پر راضی
 ہو چکا ہے۔ کیونکہ اپنی خوشی سے اس مر لیفہ کو طلاق دیدی۔ ترجمہ کرتا ہے کہ مرد و عورت میں فرق یہ ہوا کہ مرد کے واسطے سبب
 وارث ہونے کا زوجیت ہے اور زوجہ کے واسطے سبب میراث شوہر کا مرض الموت ہے جب تک تعلق نکاحی باقی ہو لیکن سبب کا ہونا
 کرنا شریع پر موقوف ہوتا ہے جیسا کہ ہول میں مقرر ہوا پس تلیخ مسئلہ و تقیم دلیل تلخیص الفتح اس طرح ہے کہ مسئلہ میں میں قیدین میں
 اول آنکہ مرض الموت میں طلاق دے۔ دوم طلاق بان دے۔ سوم عدت ہونے بعد میں ہے کہ شوہر مرے تو وارث ہوگی۔ تاہم و قیود یہ کہ
 اگر حالت صحت میں طلاق دی تو عورت کے حق میں سبب میراث نہیں ہوا پس وارثہ نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر مرض میں طلاق دیا جائے گا
 شوہر عدت میں مری کہ کسی دوسرے مرض وغیرہ سے مری تو بھی وارثہ نہ ہوگی۔ ابن المتدرج نے کہا کہ اہل علم کا اجماع ہے کہ عدت کو اگر
 طلاق جسی دی ہو تو عدت میں شوہر زوجہ میں سے کوئی امر سے دوسرا اسکا وارث ہوگا۔ اور اجماع ہے کہ اگر حالت صحت میں شوہر
 ایک طلاق کے طریقہ سے دی پھر کوئی عدت میں مرے تو دوسرا اسکا وارث نہیں ہوگا۔ اور اگر بعد انقضائے عدت کے مرے تو وارث
 نہ ہوگی۔ رہا یہ کہ عورت کے واسطے وارث ہونے کا سبب شوہر کا مرض الموت ہے جو بعد تعلق زوجیت کے قیود نہیں خلفا سے راشدین
 وائمہ صحابہ رضی اللہ عنہم واکابر تابعین رحمہم اللہ قائلے سے مروی ہے اور اس پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے کیونکہ عثمان رضی اللہ عنہ
 نے تماظرت الاصحیح کو عبد الرحمن بن عوف کی جود تھی اور اسکو مرض میں طلاق دی تھی اور شہادہا حالانکہ طلاق ایچھی عدت
 میں عبد الرحمن رضی اللہ عنہ نے استقل کیا تھا اور یہ واقعہ ظہیر تھا۔ میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے صحابہ رضی اللہ عنہم کی حضور

فتاویٰ خواتین جلد دوم صفحہ ۲۳۸

میں میراث دلائی اور کسی نے انکار نہیں کیا تو سب کا اجماع سکوئی ثابت ہوا علاوہ ازین حضرت عمر و عثمان و علی باہر صحابہ
 اور دیگر اکابر صحابہ رضی اللہ عنہم سے ہی مروی ہے اور کسی ایک صحابی سے اسکے خلاف ثبوت نہیں تو اجماع سکول مستحق ہوا اور یہ جو
 عبد اللہ بن الزبیر سے روایت کیا جاتا ہے کہ میں ہوا تو تناظر کہ درتہ نہیں دلاتا۔ یہ کچھ سفر نہیں ہے۔ اول تو اسکے معنی یہ ہیں کہ میری
 رسائی عقل اس قدر نہ پہنچی بلکہ میں خطا کرتا اور مخالفت مراد نہیں ہے اور بر تقدیر تسلیم ہم کہتے ہیں کہ اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم پہلے
 ہو چکا اور اس وقت عبد اللہ بن الزبیر کہتے تھے اور یہ جو بعض مالکیہ نے کہا کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ بعد انقضائے عدت کے درتہ دلا تھا
 یہ خلاف جمہور ہے بلکہ عدت کے اندر عدل الرحمن رہنے و وفات پائی تو درتہ دلا یا تھا۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ وان قلت
 لثنا بامرہا۔ اور اگر شوہر نے عدت کے کئے دانگنے سے سکوتین طلاقیں دیں۔ او قال لہا اختاری۔ یا اسنے عورت سے کہا کہ
 تو اختیار کر۔ فاختارت لنفسہا۔ پس عورت نے اپنے نفس کو اختیار کر لیا۔ یعنی طلاق لے لی۔ او اختلعت منه۔ عورت
 نے شوہر سے طلع لے لیا۔ ثم مات وہی فی العداۃ۔ پھر شوہر مریض مر گیا ایسی حالت میں کہ عورت مذکورہ عدت میں ہے۔ لم حشر
 تو وہ شوہر کی وارث ہوگی۔ فنفذ حکم جب صحابی کا سبب عورت کی طرف سے مریض کے مرض الموت میں پیدا ہوا ہو تو وہ وارث
 ہوگی البتہ۔ لایہنا وصیت بالباطل حکم۔ کیونکہ عورت خود اپنے حق میراث کو مٹانے پر رضی ہوئی۔ والساخیر لمحقما۔ مالک
 انقضائے عدت تک سبب میراث تاخیر ہوتا عورت کے حق کی وجہ سے مخالفت۔ یعنی یہ تاخیر نہیں رہی جبکہ وہ خود ہی اپنے
 حق مٹاتی ہے۔ وان قالت طلقنی للرجعة فطلقها لثنا ورثتہ۔ اور اگر عورت نے جاہا بیکے جسے طلاق دیدے پس شوہر
 نے اسکو تین طلاقیں دیدیں تو عورت اسکی وارث ہوگی۔ لان الطلاق الرجعی لایزیل النکاح فلم یکن لبوا لہا وصیتہ
 بطلان حکم۔ کیونکہ رجعی طلاق تو نکاح کو نہیں مٹاتی پس رجعی طلاق کی درخواست سے یہ عورت اپنے حق مٹانے پر رضی
 ہونے والی نہیں ٹھہری۔ لہذا انقضائے عدت تاخیر ہوگی۔ وان قال لہا فی مرض موتہ کنت طلقک لثنا فی
 صحتی وانقضت عدتک۔ اور اگر شوہر نے عورت سے اپنے مرض الموت میں کہا کہ میں تجھے اپنی صحت میں تین طلاق دیکھا اور تیرے
 عدت بھی گزر چکی ہے۔ فصدقتہ۔ پس عورت نے اسکے قول کی تصدیق کی۔ کنت طلقک لثنا۔ پس یہ عورت اب وارثین میں
 نہیں رہی اور جو وارث نہوا اسکے لیے اگر کچھ وصیت کی جاوے تو جائز ہوئی ہے لیکن مریض کا اقرار و وصیت بمنزلة ما لم یکن
 کے ہے۔ ثم اقر لہا بدین۔ پھر شوہر نے اس عورت کے واسطے اپنے ذمہ قرضہ اقرار کیا۔ او اوصی لہا بوصیتہ۔ یا شوہر نے
 اسکے واسطے کچھ وصیت کی۔ فاس اقرار و وصیت میں اختلاف ہے فلہا الاقل من ذلک ومن المیراث عند ابی حنیفہ
 پس امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس عورت کے واسطے اس اقرار یا وصیت سے اور اسکے حصہ میراث سے جو کم ہو وہ ہوگا۔ فاس اگر
 حصہ میراث کم ہے تو یہ لیگا اور اگر مقدار قرضہ اقراری یا مقدار وصیت کم ہے تو وہ لیگی۔ وقال ابو یوسف و محمد یقولان اقرارہ و وصیتہ
 اور امام ابو یوسف و محمد نے کہا کہ مریض کا اقرار اور وصیت جائز ہے۔ پس میراث نہیں لیگی بلکہ جو اقرار کیا یا وصیت کی اس پر
 ما ہوگا و علی ہذا اگر وصیت کی مقدار ترکہ کی تنہا مال سے زائد ہو تو وارثوں کے انکار پر صرف تنہا مال لیگی۔ م۔ وان طلقھا
 عثمانی مرضہ بامرہا۔ اور اگر شوہر نے مرض الموت میں عورت کو اسکے کہنے پر تین طلاقیں دیدیں۔ حتیٰ کہ عدہ وارث ہونے
 سے خارج ہوئی۔ ثم اقر لہا بدین۔ پھر اس عورت کے واسطے کچھ قرضہ کا اقرار کیا۔ او اوصی لہا بوصیتہ۔ یا اسکے واسطے کچھ
 وصیت کی۔ فلہا الاقل من ذلک ومن المیراث فی قولہم جمیعاً۔ تو تینوں اماموں کے قول میں بالاتفاق یہ حکم ہے کہ عورت
 کے واسطے اس اقرار قرضہ و وصیت سے اور اسکے حصہ میراث سے جو کم ہو وہ لیگا۔ پس اس صورت میں کچھ خلاف نہیں ہوگا
 قول زفر فرج۔ لیکن زفر فرج کے قول پر اسکے خلاف ہے۔ فان لہا جمیع ما اوصی و ما اقر بہ۔ چنانچہ زفر فرج کے نزدیک وہ جو اقرار
 کیا یا جو وصیت کی وہ پوری لیگی۔ لان المیراث لما بطل بسوا لہا مثل المانع بن صحیحہ الاقرار و الوصیتہ۔ کیونکہ جب عورت کی

درج اولیٰ کے لئے وجہ سے اسکی بیعت جالی رہی تھی وہ وارث نہیں رہی تو اقرار اور وصیت صحیح ہونے کا کوئی مانع نہیں رہا تھا۔
 کیونکہ اسکا وارث ہونا مانع تھا۔ وجہ تو کہ ہائی المسالہ الاولیٰ پہلے مسئلہ میں صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ انہما لما تصادقا
 علی الطلاق و انقضائ العدة صارت اجنبیۃ عنہ شوہر و زوجہ نے جب باہم ایک دوسرے کی تصدیق کی طلاق میں اور عتد
 گزار جانے میں تو یہ عورت اس سے اجنبیہ ہو گئی۔ وارث نہیں رہی۔ حتیٰ جائزہ ان تیز و ج اختتام۔ حتیٰ کہ شوہر کو جائز ہو گیا
 کہ اس عورت کی بہن سے ابھی نکاح کرے۔ تو اقرار اور وصیت جائز ہے۔ کیونکہ جائز ہونا عتد تمت جیلہ کی وجہ سے تھا۔
 فالعدست التہمة۔ تو تمت دور ہو چکی۔ الا تری انہ تقبل شہادۃ لہا و وضع الزکوۃ فیہا سکتا نہیں دیکھتے کہ مرد
 کی گواہی اس عدت کی طرف سے جائز ہے اور مرد کو پنهال کی زکوۃ اس عورت کو دینا جائز ہے۔ بخلاف المسالہ الثانیۃ۔ بشرط
 دوسرے مسئلہ کے فقہ کہ اس میں تمت کا اثر ہے۔ لان العدة باقیۃ وہی سبب التہمة۔ کیونکہ عدت ہنوز باقی ہے اور تمت
 کا سبب تھی۔ فقہ اور حقیقۃ تمت کا حال معلوم نہیں ہو سکتا۔ والحکم یدار علی سبب التہمة۔ اور تمت کی دلیل پر حکم کا
 مدار ہے۔ یعنی جہاں اہل چیز بروقت نہیں ہو سکتا ہے بلکہ اسکے واسطے جو دلیل رکھی گئی ہے اس دلیل پر وقت ہوتا ہے
 تو اسی دلیل کو دیکھ کر مدلول کا موجود ہونا اور حکم ثابت قرار دیا جاتا ہے تو بیان یہی تمت کی دلیل اسکی عدت ہے تو معلوم ہوا کہ
 عدت موجود ہونے سے تمت موجود ہے اور تمت کے اقرار و وصیت نہیں جائز ہے تو عدت پر یہ حکم رہا کہ عدت موجود ہو تو اقرار
 و وصیت نہیں جائز ہے۔ ولہذا یدار علی النکاح و القرابۃ۔ اور اسی وجہ سے نکاح و قرابت پر حکم کا مدار ہے فقہ میں جہاں
 باہم نکاح یا قرابت پال گئی تو یہ دلیل تمت ہے جس ایک کی گواہی دوسرے کے حق میں نہیں جائز ہے اور حقیقۃ تمت بروقت
 نہیں ہو سکتا یعنی یہ نہیں معلوم ہو سکتا کہ شوہر نے زوجہ کے واسطے یا باپ نے بیٹے کے واسطے منفعت کی جھوٹی گواہی دی ہے
 مگر جب باہمی زوجیت یا قرابت موجود ہے تو یہ دلیل تمت ہے جس دلیل پر مدار عدم جواز ہے اسکی بیان دونوں نے عدت کے
 گزار جانے پر تصادق نہیں کیا تو عدت موجود ہونا اور نکاح قائم ہونا دلیل ہے کہ شاید در پردہ دونوں نے قرار داد کر لی ہو تاکہ اقرار
 و وصیت جائز ہو جاوے جس عدت کی وجہ سے تمت ہے اور تمت موجب عدم جواز اقرار و وصیت ہے۔ ولا عدۃ فی المساک
 الا ولس۔ اور پہلے مسئلہ میں عدت نہیں باقی ہے۔ تو تمت کی دلیل نہیں پس اقرار و وصیت جائز ہے۔ لیکن اس دلیل میں
 یہ اعتراض ہے کہ عدت ہونا عتد ہن دونوں کے اقرار سے ثابت ہوا اور شاید یہ اقرار اس غرض سے ہو کہ عورت کا حصہ نہ کرے
 دوسرے پر یہ ہوتا ہو اور دونوں نے عدت گزار جانے کا اقرار کیا پھر شوہر نے اسکے واسطے ہزار روپیہ قرضہ کا اقرار کیا لہذا امام رحم
 نے تمت سے بری نہیں کہا چنانچہ لکھا۔ واللای حنیفۃ فی المساکین ان التہمة قائمہ۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل دونوں
 مسئلہ میں یہ ہے کہ تمت موجود ہے۔ پس دوسرے مسئلہ میں تو باہم اتفاق موجود ہے اور اول میں اگر دائمی طلاق مان جاوے
 تو بھی تمت موجود ہے۔ لان المرأة قد یستار الطلاق لیسفح باب الاقرار و الوصیۃ علیہا فی زیادہ حقیقا۔ کیونکہ عورت
 کبھی اس غرض سے طلاق کو اختیار کر لیتی ہے تاکہ اقرار اور وصیت کا دروازہ کھل جاوے تو اسکا حق بڑھ جاوے فقہ
 یہ اسوقت کہ حقیقۃ طلاق ہونا مان کیا جاوے تو شوہر نے اسکو طلاق اسوجہ سے نہیں دی کہ اسکو جہاں کی ضرورت تھی بلکہ
 اس غرض سے کہ عورت کو بہت مال لجاوے جو کہ سے نہیں تھا اور اس میں مارٹون کا خسارہ ظاہر ہے اور اصل تو یہی تھا
 کہ واقع میں طلاق ہی ضرور۔ واللہ و جہاں قد یستار الطلاق لیسفح باب الاقرار و الوصیۃ علیہا فی زیادہ حقیقا۔ اور شوہر و زوجہ کبھی در پردہ
 ٹھہرا لیتے ہیں کہ عدت طلاق کا اور عدت گزار جاوے تاکہ اقرار کر لیں۔ لیکن الزوج یبارزہ زیادۃ علی میراثہ۔ تاکہ شوہر اسکا
 پے مال سے نیکی کرے تاکہ عورت کے حصہ میراث پر بڑھتی ہو جاوے۔ و ہذہ التہمة فی الزیادۃ فرود نا اول التہمة فی قس
 المیراث نصنہ۔ اور یہ تمت عتد زیادتی میں ہے تو جملے زایدی کو رد کر دیا اور قدیرات میں نہیں نہ تو جملے قدر میراث

Marfat.com

صحیح رکھتا ہے۔ یہ کہنا کہ اقرار و وصیت سے اور قدر میراث سے جو کم ہو وہ پادگی اسکے یہ معنی ہیں کہ اگر اقرار و وصیت سے
 قدر میراث کم ہو تو قدر میراث بیگی اور اگر قدر اقرار ہی و وصیت کم ہو تو وہ اپنے حق میں اسپر راضی ہو چکی پس یہی اسکے واسطے ہے جس اگر
 در واقع طلاق نہ تھی تو گواہ عورت نے اپنے حصہ میراث سے اس قدر پر صلح کر لی۔ م۔ اگر کہا جادے کہ اچھا اگر طلاق و انقضا سے
 عدت کی اقراری عورت کے حق میں دربارہ میراث کے وصیت و اقرار قرینہ میں تہمت ہو حتی کہ تم نے وصیت وغیرہ کو صحیح نہیں رکھا
 تو ہم کہتے ہیں کہ یہ تہمت شرعاً مستبر نہیں ہے کیونکہ شوہر کو اختیار ہے کہ فی الحال اسکی بہن سے نکاح کرے اور اس عدت کو اپنی گواہی
 دے اور عورت کی طرف سے گواہی دے اور عدت اپنا نکاح دوسرے شوہر سے کرے اور اپنی زکوٰۃ اس مرلیض شوہر کو جس سے
 طلاق و انقضا سے عدت اقراری ہے دے اور اسکے واسطے گواہی دے پس یہ سب احکام شرعاً جائز ہیں پس اگر تہمت مذکورہ
 مستبر ہوتی تو یہ احکام کیوں جائز ہوتے جو اب یہ ہے کہ وجہ تہمت تو یہی کہ شاید بغرض منفعت دو وزن نے خفیہ قرار داد کر لی ہو
 کیونکہ ادراہ عادت ایسا ممکن ہے۔ و لامواضعة عادية فی حق الزکوٰۃ۔ اور عادت کی مراد سے یہ ممکن نہیں کہ باہمی خفیہ
 قرار داد کریں دربارہ زکوٰۃ کے فت۔ کیونکہ جب زکوٰۃ ہی ادا نہ ہو تو وہ بغیر ایسے قرار داد کے عورت کو دے سکتا ہے۔ والذوہر
 اور دربارہ تزویج کے فت۔ کیونکہ مرد کرنا تو ایسے کہ عورت کی بہن سے نکاح کر لے حالانکہ اسکا کچھ فائدہ نہ ہوتا جھکدہ دو وزن کو جس
 نہیں کر سکتا با عورت دوسرے خاوند سے نکاح نہیں کر سکتی ہے۔ والشہادة۔ اور دربارہ گواہی کے فت۔ کیونکہ یہ عادت نہیں
 کہ فقط گواہی کے واسطے عورت و مرد باہم بالکل بائن ہو جائے گا اقرار کریں خواہ واقعی ہو یا دکھلانے کی ہو کیونکہ ایسے کذب سے انکو
 دوسرا کذب بہت آسان ہے۔ فلا تہتمہ فی حق ہذہ الاحکام۔ تو ان احکام کے جائز ہونے میں کوئی تہمت سچ نہیں ہے۔ خاصہ وہ
 ہے کہ میراث میں تزویج کی قرار داد کی عادت جاری ہے تو اس میں تہمت ہے اور سوائے اسکے دیگر احکام میں عادت کبھی سنی نہیں گئی بلکہ
 ایسی حماقت غیر ممکن ہے تو یہی سمجھا جا چکا کہ طلاق و انقضا سے عدت کا اقرار واقعی ہے۔ فائدہ۔ یہ واضح ہو کہ جیسے مرض انتہائی
 دیگر وجہ بھی ہیں کہ مرض الموت ہے اجماع اصحاب رضی اللہ عنہم کی ملت یہ ہے کہ اس میں غالباً ہلاکت یا قرب ہلاکت ہے اور یہ ملت جو
 اجتہاد سے نکالی گئی اسکے صحیح ہونے کی تائید یہ کہ دوسری جگہوں میں متعدی ہے چنانچہ امام محمد نے جامع میں کہا۔ ومن کان
 محسوراً۔ اور جو شخص کہ قلعہ میں محصور ہو فت۔ دشمن نے قلعہ گھیرا ہو اور قلعہ کی حفاظت سے غالباً نجات ہے۔ اوفی صفت
 القتال۔ یا وہ لڑائی کی صفت میں ہوتی۔ جو میدان میں مقابل سے لڑنے کو ابھی نہیں نکلا ہے۔ فطلاق امراتہ نكاحاً۔ پس
 اسنے اپنی عورت کو تین طلاقیں دے دیں فت۔ پھر مرد مارا گیا۔ لم ترشہ۔ تو عورت اسکی وارث نہ ہوگی فت۔ اگر جہت میں
 کیونکہ اسکے حق میں غالباً ہلاکت نہیں ہے تو وہ مرلیض کبیح عورت کی میراث سے بھلنے والا نہیں ہے۔ وان کان قد بارز جلاب
 اور اگر وہ شخص میدان میں کسی بازار کے مقابل ہوا فت۔ کہ وہ موت کا سنا ہے۔ او قدم لیقتل فی قصاص او دم۔ یا یہ
 شخص آگے بڑھا گیا ہو نا کہ قصاص یا دم میں قتل کیا جاوے فت۔ یعنی یہ شخص قاتل یا زانی محصن ثابت ہو کر نہ خانہ میں تھا
 ہوتی نہ کہ ذوالتمال تھا کہ شاید بچ جاوے پھر یہ شخص بعد حکم قصاص یا دم کے لگا لگا بڑھا گیا نا کہ قتل یا لگا لگا جاوے حتی کہ
 غالباً مارا جائیگا و اس حالت میں اسنے جو رو کو تین طلاقیں دے دیں۔ وراثت ان مات فی ذلک الوجہ او قتل۔ پس اگر وہ
 اسوجہ میں مراقتل کیا گیا تو عدت وارث ہوگی فت۔ جبکہ عدت میں مارا گیا اگرچہ اسی وجہ میں دوسرے سبب سے مارا گیا ہو یا
 اگر وہ اتفاق سے مارا گیا اور حکم صحیح میں ہو گیا تو وہ وارث نہ ہوگی اگرچہ بعد اسکے مرے یا مارا جاوے۔ جیسے مرلیض بستر سے لگا لگا
 مٹی کہ مرض الموت سمجھا گیا اور عدت طلاق ہی پھر اسکو کسی نے قتل کیا تو بھی عورت وارث ہوتی ہے یہی ظاہر الرواۃ بسبب و کالی احکام
 میں مذکور ہے۔ فکرہ العینی۔ اگر کہو کہ اس زمانہ میں میدان کی بہادرت سے ایک کے ساتھ ایک حسین لڑتا ہے تو کیا حکم ہوگا۔ مترجم
 کہتا ہے کہ وجہ اس میں حالت مقابلہ ہے پس اگر گولیاں دوہیں باہم چلنا شروع ہو گئیں تو اس حالت میں بجز مرلیض ہے ورنہ نہیں

دانتہ تاملہ اعلم م۔ واصلہ ما بینا۔ اور اس حکم قیاسی کی اصل وہ ہے جو ہم سابق بن بیان کر چکے کہ ان امراتہ الفارقات
استحساناً۔ جو شخص بیعت دینے سے بھاگے کہ طلاق دیر سے تو اس بھگڑے کی عورت بدلیل استحسان وعت ادگی فس۔ دلیل
اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم اگرچہ قیاس اسکو مقتضی نہ ہو۔ پھر یہ ہوتی کہ وہ شخص بھگڑا تا بہت ہو جاوے۔ واما ثبت حکم الفراق
یہ تعلق حقہا ببالہ۔ اور بھگڑے ہونے کا حکم بھی ثابت ہو گا کہ عورت کافر اسکے مال سے متعلق ہو جاوے فس پھر وہ اسکے
سوائے طلاق دیر سے کہ اس عورت کو بہ ترکہ نہیں بلکہ نقطہ سیری اولاد وغیرہ کہے۔ پس اب یہ معلوم کرنا ضرور ہوا کہ عورت کافر
کب اسکے مال سے متعلق ہو جاتا ہے۔ واما تعلق بمرض بکفائت منہ الہلاک غالباً کما اذا کان صاحب الطراش۔
اور عورت کافر اسکے مال سے جسمی تعلق ہو جائیگا کہ مرد کو ایسا مرض لگ جاوے جس سے غالباً ہلاکت ہی کا خوف ہو جیسے وہ بھگڑ
ہو کر بچونے سے لگ گیا فس۔ پس اس اصل کی نفع یہ کہ ہر ایک شخص جو ایسی حالت میں طلاق دے کہ غالباً وہ اس سے بھگڑ
تو وہ مریض مذکورہ کے مانند بھگڑا ہو گا جیسے میدان کاڑنے والا اور جبکہ پھانسی دینے کو لیے جلتے ہیں اور عنقریب وجود اوپٹے
الحاصل اصل انکی وہ مریض و بستر سے لگ گیا۔ رہا یہ کہ بستر سے لگ جانا اور غالب ہلاکت کس حالت کا نام ہے تو فرمایا۔ وہ ہوان
کیون بحال لا یقوم بجوابہ کما یعتادہ الاصحار۔ اور جس مریض سے غالباً ہلاکت کا خوف ہو وہ مریض ہے کہ ایسی حالت میں
ہو جاوے کہ تندرستوں کی طرح اپنی حاجات پر قیام نہ کر سکے فس۔ پس اگر کسی عیال سے اپنی حاجت پوری کر لیتا ہو اور تندرستوں
کی طرح نہیں کر سکتا تو مریض الموت ہے حتی کہ اگر مر گیا تو ایسی حالت مرض میں طلاق وغیرہ جو کام اسنے کیے ہیں وہ مرض الموت کے
کام کہلاویں گے اور اگر وہ بچ گیا اور اچھا ہو گیا یعنی تندرستوں کی طرح اپنے کام کرنے کا نہ معلوم ہو گیا کہ گمان غلط تھا اور اسکے کام
تندرستوں کے مانند رکھے جاویں گے۔ پس اس سے مستنبط ہوا کہ طلاق دینے والا مریض ہو بھگڑا کہتا ہے حتی کہ اسکو شرع بھاگنے نہیں دیتی
بلکہ اسکی جود کو بیعت دلاتی ہے وہی مریض ہے جسکی حالت ایسی ہو کہ غالباً ہلاک ہوگا۔ یہ حالت سولے مریض کے دو مردوں میں
بھی پیدا ہو جاتی ہے لہذا فرمایا۔ وقد جب حکم الفراق بیا ہوئی معنی المرض فی توجہ الہلاک الغالب۔ اور کبھی بھگڑے ہو جانے
کا حکم ایسے امریت ثابت ہو جاتا ہے جو غالباً ہلاکت میں مرض الموت کے معنی میں ہو۔ واما کیون الغالب منہ السلامة لا طبی بہ
حکم الفراق۔ اور ہر ایسا ہو کہ غالباً اس سے سلامتی ہو تو اس سے حکم فراق نہیں ثابت ہوگا فس۔ جب یہ بات معلوم ہو چکی نہ
فالمحصور والذی فی صفت القتال الغالب منہ السلامة۔ جو شخص کہ قلعہ میں محصور ہو اور جو شخص کہ صفت میں ہو غالباً
اس سے نجات و سلامتی ہے سلطان المحصن لدفع باس العدو۔ کیونکہ قلعہ تو دشمن کا ضرور دور کرنے کو ہوتا ہے سو کہ انحصار
اور یہی حکم سنت کا ہے فس۔ یعنی جبکہ ساتھ میں ایسی باعث ہو جو کہ اسکو ضرر پہنچنے سے منع ہو۔ اور میان لشکر ہو جو ہے۔
قلعہ نسبت بہ حکم الفراق۔ تو محصور ہونے اور صف میں ہونے سے فراق کا حکم نہیں ثابت ہوگا سو الذی پارز۔ اور جو شخص کہ
بہاڑ ہو افس۔ یعنی میدان میں مقابل ہوا۔ او قدم لیقفل۔ باآگے بڑھایا گیا تاکہ قتل کیا جاوے۔ الغالب منہ الہلاک
جو غالباً اس سے ہلاکت ہے فس۔ اور بچ جانا بہت نادر ہے۔ فی تحقیق بہ الفراق سوا ایسی حالت سے فراق کا حکم مستحق ہوگا فس
یہنا جسے بازت کی حالت یا قصاص وغیرہ میں قتل کو جانے کی حالت میں طلاق دی تو وہ بھگڑا ہے پس اسکی عورت وارث
ہوگی سو لہذا عوات تخرج علی ہذا الحرف۔ اور اس مسئلہ کے اور بھی اخوات ہیں جو اسی اصل پر نکلے ہیں فس۔ جسے کئی
شخص ایسے جنگل میں پھنس گیا جسین بہت درندے ہیں یا کشتی ٹوٹ کر ایک تختہ پر لگ گیا محیط۔ اگر کشتی میں ہوا۔ رطوفانی جو زمین پر
اگر غالب غرق ہوگا تو مانند مرض الموت ہے۔ یونہی جو زندہ کے ساتھ میں ہو یا سل و فلاح میں ہمارا کہ بڑھنا شروع ہوا اور برابر ہو
جاتا ہے تو وہ مرض الموت ہے اور اگر کسی کے پھر پھنس گیا اور وہ بچنے اسکو بستر پر نہیں ڈالا اور غالباً ہلاکت نہیں ہو تو وہ نیز تندرست
کے ہے۔ جمیع الفقہاء۔ وقول الامامات فی ذلک الوجه او قتل۔ اور یہ جو امام محمد رحنے فرمایا کہ اس میں مر جاوے یا قتل

کیا جاوے۔ یعنی اس وجہ سے کہ اس میں منقول ہو۔ دلیل علی ان لافرق بین ما اذات بنک سبب
 او سبب آخر۔ تو قول دلیل یہ کہ اس میں کچھ فرق نہیں کہ اسی سبب سے مرے یا دوسرے سبب سے مرے۔ بہر حال حکم ذرا
 ہوگا۔ کصاحب الفرائض سبب المرض اذا قتل۔ جسے جو مریض کہ بوجہ مرض کے بستر سے لگ گیا ہو اگر اسکو کسی نے قتل
 کر یا قتل۔ حلال کر اسنے طلاق دی تھی تو حکم فرار بانی رہیگا۔ یہی صحیح ہے۔ ماذا قال الرجل لامرأته و هو صحیح۔ اگر تندرستی
 کی حالت میں مرد نے اپنی عورت سے کہا کہ۔ اذا جاوہر اس اشہرا و اذا دخلت الدار و اذا صلی فلان النہر و اذا دخل
 فلان الدار فان طالق۔ جب چاند رات آوے (تو طلاق ہے) یا جب تو اس گھر میں داخل ہو۔ یا جب فلان شخص نماز
 پڑھے یا جب فلان شخص اس گھر میں داخل ہو تو طلاق ہے۔ نکاح ہندہ الاشہار والزواج مریض۔ بوجہ یہ کہ
 پائی گئیں تو اس وقت شوہر مریض ہو۔ مریض مرض الموت ہے جس کا یہ ہوا کہ اسنے طلاق کو ان شرطوں پر جب سلق کیا
 تھا تب خدمت تھا اور جب شریح پائی گئیں اس وقت طلاق واقع ہوئی یعنی بائنا واقع ہوئی حالانکہ اس وقت شوہر مریض تھا
 سے بیمار ہو بھروسہ کی عدت میں مر گیا۔ لم ترث۔ تو عورت نہیں وارث ہوگی۔ وان کان القول فی المرض وراثت
 اور اگر شوہر کا تعلق کنابھی حالت مرض میں ہو تو عورت وارث ہوگی۔ کیونکہ مریض نے ایسے سبب سے عورت کو جفا کیا کہ
 یہ جفا کا سبب شوہر کی طرف سے ٹھہر گیا کیونکہ باندہات آئی اور فلان کا طر پڑھنا یا گھر میں جا کر عورت کے اختیار میں نہیں
 ہے۔ لانی قولہ اذا دخلت الدار۔ سوائے اس قول کے کہ جب تو اس گھر میں گئی تو طلاق ہے۔ کیونکہ جب عورت گئی تو
 تو وہ اپنے حق میں ہے پر خود رخصی ہو گئی۔ اور ما اول مسلمین تعلق کرنا حالت صحت میں تھا لیکن واضح ہو کہ اگر صحت کی حالت میں
 کہا کہ جب میں مرض الموت سے بیمار ہوں تو طلاق ہے۔ یہ باطل ہے جیسے کہا کہ جب میں مردن تو بائنا ہے پس عورت میراث پائی
 حاصل کلام یہ جو امام حنفی نے فرمایا کہ۔ ہذا علی وجہ امان لعلق الطلاق بھی الوقت او بفعل نفسه او بفعل
 المرأة۔ یہ کئی صورتوں پہ اول یہ کہ کسی وقت کے آنے پر سلق کرے۔ دوم یہ کہ کسی اجنبی کے فعل پر سلق کرے (مثلاً وہ نماز
 پڑھے) اور سوم یہ کہ اپنے فعل پر سلق کرے (مثلاً نماز پڑھوں) اور چہارم یہ کہ عورت کے فعل پر سلق کرے (مثلاً نماز پڑھے)
 وکل وجہ علی وجہین امان کان التعلیق فی الصحۃ والشرط فی المرض۔ او کلاہما فی المرض۔ اور ہر صورت کی دو صورتیں
 ہیں اول یہ کہ تعلق کرنا حالت صحت میں تھا اور شرط کا موجود ہونا حالت مرض میں ہوا اور دوم یہ کہ تعلق و شرط دونوں کا
 وجود حالت مرض میں ہوا۔ ثانی یہ کہ تعلق مرض میں اور شرط حالت صحت یا دونوں حالت صحت میں ہوں انہیں کچھ شک نہیں
 کہ طلاق واقع ہے اور عورت وارث نہیں۔ لہذا انکو چھوڑ دیا۔ اب ہر ایک صورت کے ساتھ دونوں وجہوں کو ملا کر تفصیل یہ ہے۔ ما
 الوجدان الاولان وهو اذا کان التعلیق علی الوقت کے اول دو صورتیں یعنی ایک تعلق کسی وقت کے آنے پر ہو۔
 بان قال اذا جاوہر اس اشہر فان طالق۔ یا بن طور کہ جب چاند رات آوے تو طلاق ہے۔ او بفعل الاجنبی۔
 دوم تعلق کسی اجنبی کے فعل پر ہو۔ بان قال اذا دخل فلان الدار او صلی فلان النہر۔ یا بن طور کہ جب فلان شخص
 اس گھر میں گئے یا وہ نماز پڑھے۔ وکان التعلیق والشرط فی المرض فلما المیراث۔ اور تعلق کرنا اور شرط لگانا
 دونوں مرض میں واقع ہوئی تو عورت کے واسطے میراث لیبکی۔ لان المقصد الی الفراق قد تحقق متبیا شریۃ التعلیق
 فی حال تعلق حتماً بالہ۔ کیونکہ فرار کا قصد کرنا شوہر کی طرف سے ثابت ہوا کیونکہ اسنے تعلق طلاق ایسے وقت میں ہی جب کہ
 عورت کا حق اسکے مال سے تعلق ہو چکا تھا۔ جبکہ وہ مرض الموت میں گرفتار تھا۔ اسی طرح اگر کہا کہ جب فلان شخص بیمار
 ہو تو طلاق ہے حالانکہ بیمار ہونا فلان کے اختیار میں نہیں ہے۔ ہاں جب وہ اسکا مرض الموت میں بیمار ہو کر باعث طلاق ہوا تو وہ
 شوہر کے تعلق کا سبب ہے پس عورت وارث ہوگی۔ وان کان التعلیق فی الصحۃ والشرط فی المرض لم ترث۔ اور

اگر تعلیق کرنا حالت صحت میں ہو اور شرط پیدا ہونا حالت مرض میں ہو تو وہ وارث نہیں ہوگی۔ کیونکہ شوہر نے حالت
 تعلق حق میں یہ قصد نہیں کیا۔ وقال زفر تراث لان المعلق بالشرط يتنزل عند وجود الشرط كالمنجوز۔ اور زفر نے کہا
 کہ عورت وارث ہوگی کیونکہ جو طلاق معلق بشرط ہوئی ہے وہ وجود شرط کے وقت ایسی واقع ہوتی ہے جیسے بغیر تعلیق کے طلاق دیدی
 ہو۔ کان ایقاعا فی المرض۔ تو ایسا ہوا کہ اس نے مرض الموت کی حالت میں فی الحال طلاق دیدی۔ ولنا ان التعلیق سابق
 ليعصير تعليقاً عند الشرط حكماً لا قصداً۔ اور جاری محبت یہ کہ جو تعلیق سابق میں ہوئی وہ شرط پائے جانے کے وقت حکماً طلاق
 دینا ہو جاتی ہے قصداً نہیں ہوتی ہے۔ فی الحال قصداً طلاق دینا نہیں ہوا بلکہ گویا اس نے اب طلاق دی اور عید یہ ہے کہ جو
 قسم شرط معلق تھی اس سے مرد کا رجوع کرنا ممکن نہیں ہے اور وہ سزا دہی کہ شرط موجود ہونے سے طلاق ایسے وقت میں بڑی
 جب وہ مرض الموت میں گرفتار ہے پس اس نے قصداً طلاق نہیں دی۔ ولا ظلم الا عن قصد فلا یرد تعسرفہ۔ اور ظلم کچھ نہیں ہے
 اس کے جو قصد سے ہو تو وہ سزا صرف مرد نہیں ہوگا۔ گویا اس نے حالت صحت میں طلاق دیدی۔ فاما الوجه الثالث وهو اذا
 علقه بفعل نفسه۔ یہی تیسری عید اور وہ یہ کہ جب اپنے ذاتی فعل کے ساتھ طلاق معلق کی ہو۔ فساہکان التعلیق فی العتق
 والشرط فی اسر او کانت فی المرض۔ تو اس میں دو زمان و جہیں یکساں ہیں خواہ تعلیق کرنا صحت میں اور شرط پایا جانا مرض
 میں ہو یا دونوں مرض میں ہوں۔ والفعل محالہ نہ ہوا اور بدنامہ۔ اور خواہ ایسا فعل ہو کہ اس کے کرنے کا شوہر کو پکارا جیسے
 فلان وقت سونا مثلاً یا اس سے چارہ منور جیسے فرض نماز پڑھنا یا کھانا یا تناسل حاجت وغیرہ۔ نہ ہر حال جب اپنے فعل
 معلق کرے تو اس میں سب وجہیں یکساں ہیں۔ فیصیر فار الوجود قصد الابطال۔ شوہر فرار کرنے والا ہو گیا کیونکہ عورت کو
 شانے کا قصد پایا گیا۔ اما بالتعلیق او مباشرة الشرط فی المرض۔ خواہ قصد اس وجہ سے کہ اس نے مرض میں طلاق کی تعلیق کی
 یا اس وجہ سے کہ وہ مرض الموت میں خود شرط طلاق کو عمل میں لایا۔ یہ نہیں کہو کہ وہ کام ہی ایسا تھا کہ اس کو بغیر عمل میں لانے کے چاہ
 نہیں تھا کیونکہ۔ ان میں کہ من فعل الشرط بد فانه من التعلیق الف بد۔ اگر اس کو یہ فعل شرط کرنے سے نہیں چارہ تھا
 تعلیق نہ کرنے میں تو اس کو ہزار طرح سے چارہ حاصل تھا۔ اسے کیونکہ تعلیق کی عورت کا حق سٹ گیا۔ فرد تعسرفہ دفنا للقر
 عنہا۔ تو مرد کا عورت رد کر دیا جائیگا تاکہ عورت کے سر سے اس کا ضرر دور ہو۔ اما الوجه الرابع وهو اذا علقه بفعلها۔ یہ چوتھی
 عورت اور وہ یہ کہ جب عورت ہی کے فعل پر اس نے تعلیق کی ہو۔ تو اس میں تفصیل ہے۔ فان کان التعلیق والشرط
 فی المرض۔ پس اگر تعلیق کرنا اور شرط کا وجود دونوں باتیں مرض الموت میں پائی گئیں۔ والفعل وہا منہ بد کلام زیاد
 ونحوہ۔ اور جس فعل پر تعلیق کی وہ ایسا فعل ہے کہ عورت کو اس کے کرنے کی گنجائش حاصل ہے جیسے کہا کہ اگر تو زید سے کلام کرے تو
 ہر ما اند اسکے نہ کہ عورت نے یہ فعل کیا۔ لم تراث لانہا راضیہ بذلک۔ تو عورت اس کی وارث نہیں ہوگی کیونکہ وہ اپنے حق
 شانے پر خود راضی ہو گئی۔ ورنہ ایسا کام نہ کرتی۔ وان کان الفعل لا بد لها منه کالطعام۔ اور اگر فعل ایسا ہو
 کہ عورت کو اس سے کچھ چارہ نہیں جیسے طعام کھانا۔ کہ انسانی زندگی کی ضرورت ہے۔ وصلوة الطہر۔ اور جیسے نماز
 طہرہ کہ فریضہ الکی عزوجل ہے۔ وکلام الابوین۔ اور والدین سے ہونا۔ کہ اتقوا طبی سے مضطرب۔ بالجوہر
 ایسے کام کی شرط ہو جس سے عورت کو چارہ نہیں۔ تراث لانہا مضطرة فی المباشرة۔ تو عورت یہ فعل کرنے سے مضطرب
 وارث ہوگی کیونکہ وہ اس فعل کو کرنے میں مضطرب ہے۔ لا لہائی الامتناع من فوت الہلاک فی الدنیا او فی العقبی
 کیونکہ عورت کو اس فعل سے باز رہنے میں دنیا میں بہت سے ہلاکت کا فوٹ ہے۔ ولا رضایع الا مضطرا۔ اور مضطرب ہونے
 کے ساتھ میں رضامندی نہیں ثابت ہوتی ہے۔ دیکھو کہ عورت چاہتی تو یہ فعل نہ کرتی اور جب کیا تو اپنے حق شانے
 پر خود راضی ہوئی۔ اما اذا کان التعلیق فی العتق والشرط فی المرض۔ اور اگر ایسا ہو کہ شوہر نے تعلیق طلاق عورت کے

Marfat.com

اصل برجات تحت بین کی ہو اور سہ ماہ کا مرد کے مرض میں ہوا۔ ان کا اصل کا ہما سہ ماہ۔ اگر یہ عمل ایسا ہو کہ اس وقت تو
 کرنے کی گنجائش ہو۔ فلا اشکال انہ لا میراث لہما۔ تو کچھ اشکال نہیں کہ عورت کے واسطے میراث نہ ہوگی۔ وان کان مک
 لا بد لہما سہ۔ اور اگر یہ فعل ایسا ہو کہ عورت کے واسطے اس سے چارہ نہیں ہوتی۔ ذان خلت ہر۔ فلکذا لک الجواب عند محمد
 وہ ہو قول زجر۔ میں امام محمد کے نزدیک یہی حکم ہے کہ عورت کے واسطے میراث نہ ہوگی اور یہی زفر فرج کا قول ہے۔ لانه لم یجد من
 الزوج منع بعد ما تعلق حقہا بما لہ کیونکہ جب مرض الموت میں عورت کا حق شوہر کے مال سے متعلق ہو چکا اسکے بعد شوہر کی طرف
 سے کوئی حرکت مٹانے والی نہیں باقی گئی۔ بلکہ اسنے حالت صحت میں تعلق اطلاق کی تھی۔ وعند ابی حنیفہ والی ذیقت
 حرث۔ اور ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک یہ عورت وارث ہوگی۔ کیونکہ یہ فعل ایسا ہے کہ عورت کو اس فعل کے کرنے کی گنجائش
 نہیں ہے تو شوہر ہی کی طرف یہ فعل منسوب ہوگا۔ لانه الجاہا لہ المباشرة۔ کیونکہ شوہر ہی نے اسکو عمل میں لانے پر مجبور کیا۔
 ینتقل الفعل النہ کا تھا آتہ لہ کما فی الاکراہ۔ تو یہ فعل منتقل مرد کی طرف ہوگا کہ عورت اس کام میں مرد کا آلہ ہے
 اگر وہ میں ہوتا ہے۔ کہ جسے دوسرے کو زبردستی مجبور کیا کہ وہ شلو یہ دیوار گزارے تو کو با زبردستی کرنے والے نے اس مجبور کے
 ذمہ سے دیوار گرائی جیسے اپنی کدال وغیرہ کے ذریعے سے کام کرے۔ اسی طرح گو یا مرد نے خود اس حالت میں اس عورت کو بند کیا
 اسی عورت کے طلاق سے سقال و اذا طلقتھا نکاحاً ہو مر بیض۔ اور اگر شوہر نے بین طلاقین دین در حالیکہ وہ مر بیض ہے
 من یعنی مرض الموت میں ہے اسکی حالت سے عورت کا غالب گمان ہے۔ ثم صح۔ پھر وہ اچھا ہو گیا۔ اور گمان غلط نکھ۔ تم
 ما سلم ترث۔ پھر شوہر مر گیا تو عورت نہیں وارث ہوگی۔ کیونکہ وہ مر بیض مرض الموت نہیں تھا۔ وقال زفر فرج ترث
 لانه قصد الفرار من اوقع فی المرض و قد مات وی فی العدة۔ اور زفر فرج نے کہا کہ عورت وارث ہوگی کیونکہ شوہر نے
 جب مرض میں طلاق دی تو اسنے فرار کا قصد کیا اور حالت یہ کہ عورت ہنوز عورت میں ہے کہ وہ تندرست ہو کر مرے۔ ذہ ایسی
 طلاق کی مدت میں مرا کہ جبکو اسنے بقصد فرار واقع کیا تو عورت وارث ہوگی۔ ولکن لقول المرض اذا تعقیبہ برء فهو بمنزلة العتمة
 لا ینتدم بہ مرض الموت تعین انہ لاق لہا تعلق بما لہ فلا یعیر الزوج فاراً۔ لیکن ہم کہتے ہیں کہ جب مرض کے پیچھے
 صحت ہو جاوے تو وہ مرض بمنزلہ صحت کے ہے کیونکہ اس سے مرض الموت ہونا منٹ گیا تو یہ کمال گیا کہ عورت کا ہنوز کچھ بھی حق شوہر
 کے مال سے نہیں متعلق ہوا تھا تو شوہر فرار کرنے والا نہوا۔ بلکہ اسنے ایسی حالت میں عورت کو طلاق دی جب عورت کا کچھ
 حق اسکے مال سے متعلق نہیں ہوا ہے پھر بعد اسکے اگر وہ مدت میں مرے تو عورت کا کچھ حق متعلق نہیں ہے جیسے تندرست کی
 طلاق دینے میں ہوتا ہے۔ ولو طلقتھا فار تدرت و العیاد بالترثم اسلمت ثم مات من مرض موتہ وہی فی العدة
 لم ترث۔ اور اگر عورت کو طلاق دیر ہی یعنی مرض الموت میں پھر عیاداً تدرت عتت تو ہو گئی پھر دوبارہ اسلام لائی پھر شوہر اسی
 مرض میں مر گیا وہ عورت کا عورت مدت میں ہے تو عورت وارث نہ ہوگی۔ وان لم یترثم بل غاوعت ابن زوجہانی الجہان
 وراثت۔ لہذا اگر عورت مرد نہیں ہوئی بلکہ اسنے بعد طلاق کے اپنے شوہر کے پسران سے جل کر ایسا بدون زبردستی کے ذہ وہا
 رہی۔ ووجه الفرق انہما بالردکا البطلت اہلیہ اللارث اذا المر تدر لارث اصحا۔ اور دونوں صورتوں میں فرق
 ہے یہ کہ عورت نے مرتد ہو کر میراث کی بات کہی کہ وہ کون کون سے اسلام سے پھر ادہ کسی کا وارث نہیں ہو سکتا۔ ولا یقارن لہ
 الا ولیہ۔ اور دونوں حالت میراث کے میراث نہیں ہو سکتی۔ وبالطحا و لا بالبطلت الا ولیہ۔ اور پھر شوہر سے جل
 کر اسنے میراث کی بات نہیں کہی۔ لہذا اگر وہ عورت مرے تو میراث کی بات نہیں ہوگی۔ لان المحرمیۃ لایا
 الا لہ۔ کہہ کہ دائی حرام ہے میراث کی بنا نہیں کرتی۔ چنانچہ عورت کی بن عورت وارث ہوتی ہے۔ وہو البانی
 ہم عورت میراث ہی کو باقی لے لے لے۔ یعنی عورت میراث کی حالت میں حرکت کے ہم کہے ہیں کہ وہ عورت جسکا حق میراث متعلق ہو چکا

فسط و ارث ہوگی اور باقی تو وہ تین طلاق سے بے حکم ہوگئی۔ بخلات ما اذا طاعتت فی حال قیام النکاح۔ بخلات اسکے اگر
 عورت نے نکاح قائم ہونے کی حالت میں طوہر کے پسر سے جماع رضامندی کر لیا ہو تو بھئی جدائی دانی ہوگی مگر و ارث نہیں
 ہوگی تو بعد تین طلاق کے پسر سے جماع کرانے میں اور قبل طلاق کے ایسا کرانے میں فرق ہے۔ لایہا اثبت الفرقہ فکان ایسے
 بطلان السبب۔ کیونکہ قبل طلاق کے پسر سے جماع کرانا جدائی دانی ہے تو عورت اپنے سبب میراث ملنے میں خود راضی ہوگئی۔
 و بعد الطلقات لایثبت الحرتہ بالمطاعۃ۔ اور بعد تین طلاقوں کے پسر سے جماع کرانا جدائی حرت نہیں ڈالتا۔ لکن
 علیہا۔ کیونکہ حرت جدائی دانی ایسا کرانے سے پہلے ہو چکی ہے۔ کیونکہ تین طلاقوں سے یہ عورت اپنے شوہر پر حرام ہو چکی ہے۔
 فافترقا۔ تو دونوں صورتوں میں فرق کھل گیا ہے۔ حاصل یہ ہوا کہ قبل طلاق کے مطاعت پسر کرنے میں ہنوز سبب میراث
 نہیں تھا اور اگر ہوتا تو اسے شادیا۔ اور بعد طلاقوں کے حق میراث متعلق ہو چکا پھر مطاعت سے عورت نے گناہ کیا اور شوہر
 بے حرام ہوگئی لیکن سبب میراث تو نہیں مٹا یا پس و ارث ہوگی اور اول صورت میں نہیں و ارث ہوگی۔ ومن قذت امرأ
 و هو صبیح۔ اور جس مرد نے اپنی زوجہ کو تندرستی میں زنا کی تمت دی ہے۔ اور گواہ نہیں ہیں۔ تو ایسی صورت میں
 حاکم شرع کے سامنے عورت و مرد باہم لعان کیا کرتے ہیں پھر حاکم دونوں میں جدائی کر دیتا ہے۔ و لا عن فی المرض۔ اور لعان کے
 حالت میں موت میں کیا ہے۔ پھر حاکم نے تفریق کی اور عدت میں نہ ہو کہ مرد مر گیا۔ و رثت۔ تو یہ عورت اسکی و ارث
 ہوگی۔ کیونکہ مرد کے لعان کو لے کر عورت کا جو حق متعلق ہو چکا تھا مٹ گیا۔ و قال محمد لا یرث۔ اور امام محمد نے کہا
 کہ نہیں و ارث ہوگی۔ یہ اختلاف اصوفت کہ اصل تمت لگانا حالت صحت میں ہوا ہو۔ و امکان القذت فی المرض
 و رثتہ فی قولہم جمیعاً۔ اور اگر تمت لگانا حالت مرض الموت میں پیدا ہوا تو عورت مذکورہ تینوں امانوں کے قول میں
 بالاتفاق و ارث ہوگی۔ و ہذا ملحق بالتعلق بفعل لا بد لہا منہ۔ اور یہ صورت ایسی تعلق سے ملحق ہے جس میں عدت کے
 ایسے فعل پر طلاق متعلق کی ہو جسکے نکرانے کا اسکو چارہ نہیں ہے۔ کیونکہ جب عورت کو زنا کی تمت دی تو وہ مجبور ہوئی
 کہ لعان کرے اگرچہ بعد لعان کے تفریق لازم ہے۔ اذہی لمجاۃ الی الخفوتہ لرفع عار الزنا عن نفسہا۔ کیونکہ یہ عورت
 لا چارہ نالش کرنے پر مجبور ہوئی تاکہ اپنے اور پسر سے زنا کی تمت دے اور دور کرے۔ تو عورت نے جدائی کچھ رضامندی سے
 نہیں لی بلکہ مرد نے اسکو مجبور کیا لعان پر۔ وقد بنا الوجه فیہ۔ اور ہم اس میں توجیہ بیان کر چکے ہیں کہ اگر مرد نے خود جدائی
 کر دی بجز یہ عورت کے تو عورت اسکے اس کام کا آلہ ہوگئی جیسے اگر وہ میں زبردستی کرنے والے کا رد فعل کہلاتا ہے جو مجبور ہے کہ یہ
 وان الی امراتہ و موصح۔ اور اگر تندرستی کی حالت میں عورت سے ایسا کیا ہے۔ یعنی قسم کھائی کہ تجھے وہی نہیں کرے گا
 چار ماہ تک یا زیادہ تک حتیٰ کہ چار ماہ گورنے پر طلاق بائن ہو جاتی ہے۔ ثم بانث بالایلا و ہو مرلیض۔ پھر ایلا کی وجہ سے
 ایسی حالت میں بانث ہوئی کہ وہ مرلیض مرض الموت ہے۔ یعنی ایلا سے جو تھے ہمیں ختم ہو جو وہی نکرانے کے وہ بانث ہوئی
 اور اس وقت وہ مرض الموت سے مرلیض تھا۔ لم یرث۔ تو عورت اسکی و ارث نہیں ہوگی۔ وان کان الایلا ایضا
 فی المرض و رثت۔ اور اگر ایلا کرنا بھی مرض الموت میں واقع ہوا ہو تو و ارث ہوگی۔ جبکہ عدت میں مر گیا سلطان
 الایلا فی سنی تعلق الطلاق لمضی اربعۃ اشھر حال عن الوقوع۔ کیونکہ ایلا کرنا چار مہینہ جماع سے خالی گزرنے پر تعلق
 طلاق کے سنی میں ہے۔ گواہ کرنا اگر میں نے تجھے چار ماہ تک جماع کیا تو بانث ہے یا کہا کہ تج سے جب پانچ مہینہ شروع ہو
 بیچر جماع کے تو طلاق ہے۔ فیکن ملحقاً بالتعلق لکی الوقت۔ تو یہ صورت ایلا بھی ایک آئندہ وقت کے آنے کے ساتھ
 تعلق کرنے میں ملحق ہے۔ وقد ذکرنا وہ۔ اور ہم اسکی وجہ ذکر کر چکے ہیں کہ تعلق سابقہ اب تعلق ہو جائیگی۔ لکن یہ پس
 اگر حالت صحت میں ہو تو گواہ اسے صحت میں طلاق دی کیونکہ بعد اسکے کوئی فعل نہیں کیا اور ایلا سے جماع کرنے میں مر گیا۔

ہو تو وہ اسپر لازم نہیں اگر مرض ابور کیا ہو تو گویا مرض میں بعد تعلق جن عورت کے طلاق رہی تو وارث ہوگی۔ مع قتل
 رحمہ اللہ و الطلاق الذمی ملک فیہ الرجعة ترث بہ فی جمیع الوجوه۔ ام معصفت ہونے کا کہ جس طلاق میں مرد کو رجعت
 کا اختیار ہو اسکی سب صورتوں میں عورت اسکی وارث ہوگی۔ خواہ عورت نے طلاق رجعی مانگی ہو یا نہایت۔ خواہ تعلق عورت
 کے فعل پر یا اپنے فعل پر ہو۔ طراہ وہ فعل لاہری ہو یا نہ بشرط عدت۔ منع۔ لما بیننا انہ لایزیل النکاح حتی یحل الوطن
 کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ رجعی طلاق تو نکاح کو نہیں مٹاتی اور حتی کہ وہی طلاق اور وہی سے رجعت ہو جاتی ہے۔ میراث کا
 سبب نکاح ہے۔ نکاح حسب سابقا۔ تو سبب قائم رہا۔ اور وہ عدت میں ہے۔ و کلما ذکرنا انہا ترث انہا ترث اذاتھا
 وہی فی العدة و قد بینا ہ۔ اور ہر موقع پر جہاں بیٹے ذکر کیا کہ عورت اسکی وارث ہوگی اسکی معنی یہ کہ بھی وارث ہوگی کہ
 شوہر ایسی حالت میں مرا ہو کہ عورت عدت میں ہو اور ہم سابق میں یعنی شروع باب میں اسکو بیان کر چکے ہیں۔ اگر
 تندرست نے اپنی دو عورتوں کو کہا کہ تم میں سے ایک طلاق ہو تو شوہر کے بیان پر حکم ہوگا جسکو بیان کرے وہی طلاق ہے پھر
 اسنے مرض الموت میں ایک کو بیان کیا تو قرار ہوگا پس اگر عدت میں مرا تو یہ وارث ہوگی۔ اور اگر ایک عورت چلے مر گئی اور
 دوسری رہی پھر مرا تو یہ وارث نہ ہوگی کیونکہ باقیہ خود متعین ہو گئی بخلاف اول کے کہ اسکو اسنے متعین کیا تھا۔

باب الرجعت

باب رجعت کے بیان میں۔ مراد رجعت یہ کہ طلاق صحیح رجعی دیکر رجوع کیا تاکہ نکاح برابر بدستور باقی رکھے اور طلاق سے جبراً
 نکلے دے اور یہ رجعت من صحیح رجعی یا اسکے مانند کہ یہ میں میں سے کم میں ممکن ہے۔ و اذا طلق الرجل امراتہ تطلیقاً
 رجعیاً او اطلاقاً۔ اور جب مرد نے اپنی جوڑ کر ایک طلاق رجعی یا دو طلاق تک دینے سے یعنی مدفوع کو کیونکہ غیر مدفوع تو
 کلاً بائنہ ہو جاتی ہے اسکی عدت نہیں ہے تو مدفوع کو خواہ احسن و سنت یا بدعت طور پر دین پھر حکم شرع اسپر رجعت لازم آتی یا خود
 اسکی معلومت یہی ہوتی کہ رجعت کرے اور ہنوز عورت عدت میں ہے۔ فلہ ان یراجعھا فی عدتھا۔ تو مرد کو اختیار ہے کہ عدت
 میں عورت سے رجعت کرے۔ یعنی نکاح موجود کو باقی رکھے لہذا عورت کی اجازت کچھ شرط نہیں ہے۔ رضیت بذاک او
 لم تحرض۔ خواہ عورت اسپر راضی ہو یا نہ ہو۔ بقولہ تعالیٰ فاسکوہن بمعروف الا یہ۔ یعنی جب طلاق دے اور عورت
 کی عدت گزرنے کو پہنچے تو تم انکو بطور معروف روک لو یا عدت گزرنے دو کہ بطور معروف انکو رو ان کو اور بفرش ضرر پہنچانے
 کے انکو مت روکو۔ بالجملہ اس آیت سے ظاہر ہوا کہ مرد کو روک لینے و رجعت کا اختیار ہے۔ من غیر فصل۔ یعنی کسی تفصیل کے
 سے یعنی یہ شرط نہیں فرمائی کہ عورت راضی ہو تو روکو بلکہ مطلقاً اجازت ہے تو اسی پر عمل ہوگا جس عورت راضی ہو یا نہ شوہر کو رجعت
 کا اختیار ہے۔ و لا بد من قیام العدة۔ اور عدت کا قائم ہونا ضروری ہے۔ لان الرجعة استدامة الملك۔ کیونکہ رجعت کے سنی
 ملک کو برابر قائم رکھنا۔ الا تری انہ سمی امساکاً۔ کیا نہیں دیکھتے کہ اسکا ام اساک رکھا گیا۔ فاسکوہن ای۔ وہو الا
 او اساک باقی رکھنا۔ تو رجعت کے معنی باقی رکھنا ملک کا۔ سو انہما تحقق الاستدامة فی العدة۔ اور برابر باقی
 رکھنا تو عدت ہی میں ہو سکتا ہے۔ لانه لا ملک بعد القضا تھا۔ کیونکہ عدت گزرنے کے بعد ایک نکاح نہیں ہے۔ تو پھر کسکو
 باقی رکھنا جس ثابت ہوا کہ جب یعنی نکاح کو برابر باقی رکھنا صرف عدت تک ممکن ہے۔ پھر واضح ہو کہ رجعت کبھی قبل سے کبھی بعد سے
 اور کسی اختیاری اور کسی بغیر قصد کے حتی کہ عورت کے فعل سے ثابت ہو جاتی ہے اسکا بیان مسائل ذیل میں ہے۔ والرجعة ان یقول
 راجعک۔ اور رجعت یہ ہے کہ عورت کو خطاب کر کے کہے کہ میں نے تجھے رجعت کر لی۔ اور رجعت امراتی۔ یا کہ امون کو مخاطب
 کر کے کہے کہ میں نے اپنی عورت سے رجعت کر لی۔ خواہ عورت حاضر ہو یا آگاہ کرے۔ سو ہذا صحیح فی الرجعة ولا خلاف

Marfat.com

بین الائمہ۔ اور یہ رجعت میں صحیح لفظ ہے اور چار دن ائمہ میں کچھ خلاف نہیں۔ اور صحیح ہے کہ کسی کے نزدیک گواہ شرط نہیں ہونے بلکہ گواہوں کا یہ فائدہ ہے کہ اگر عورت نے دعویٰ کیا کہ اسے مجھے رجعت نہیں کی تو وہ گواہوں سے ثابت کریگا۔ بالجملہ یہ قول رجعت بہ طلاق صحیح ہے۔ اولیٰ طایا۔ یا فعلی رجعت اصطلح کہ اس عورت کو طلاق کرے۔ اولیٰ لقبہا۔ یا اسکو اسے لے۔ اولیٰ سہما بشہوتہ۔ یا عدت کو شہوت سے ماس کہے۔ یعنی مجبورے۔ اور نظرانی فرجا بشہوتہ۔ یا شہوت سے اسکی فرج کو رکھے۔ یعنی اندر کی گول فرج کو۔ اور یعنی رحم نے بوسہ لینے کے ساتھ بھی شہوت کی قید نہ لگائی۔ اور یہ قید بسوہ و ذبیحہ و خلاصہ میں صحیح ہے۔ شیخ محقق نے کہا کہ فعل دلیل رجعت ہے اور دلیل ہونا ایسے احوال سے ہوگی جو نکاح سے متعلق ہیں یہ استدلال مفید ہے کہ بوسہ میں شہوت کی قید ہونا چاہیے جیسا کہ ظاہر عبارت کتاب ہے کیونکہ بوسہ مطلقاً ایسی چیز ہے کہ اسکا حکم شخص بنکاح ہے بخلاف چھونے و نظر کے کہ شخص بنکاح نہیں مگر جمعی کہ شہوت سے ہوں۔ پھر مقعد کی طرف نظر کرنا بقول محمد قیاس قول ابی حنیفہ ہم رجعت نہیں ہے۔ پھر واضح ہو کہ بوسہ ماس و نظر فرج خواہ مرد کی طرف سے ہو یا عورت کی طرف سے ہو بلا فرق کے دو وزن سے رجعت ہے بشرطیکہ عورت سے مرد کی سنست میں صادر ہو اور وہ اسکو متذکرے۔ اس میں توافق ہے کہ صحیح ہے فی الخلاصہ وغیرہا اور اگر عورت کی طرف سے متذکرے صحیح ہو کہ اسنے سوتے میں مرد کا بوسہ یا ماس و نظر کی شہوت یا چاہے شہوت متذکرے بوسہ لیگی یا زبردستی ایسا کہ شیخ الاسلام شمس الامین نے ذکر کیا کہ امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک رجعت ہو جائیگی خلافاً ابی حنیفہ۔ اور اگر سوتے میں یا زبردستی عورت نے اسکی آگے کو اپنی فرج میں داخل کر لیا تو بالاتفاق رجعت ہوگئی۔ اور واضح ہو کہ اگر شہوت میں اختلاف ہو تو شہوت ایک امر مخفی ہے اسپر گواہ قبول کرنے کافی، خلاصہ قال المزیع لیکن اقوال شہوت کے گواہ قبول ہونگے حافظہ۔ بالجملہ یہ افعال حیث میں۔ وہ ہر فعل ہے اور یہ جماع سے نزدیک ہے۔ وقال الشافعی لا یصح الرجوع الا بالقول مع القدرة علیہ۔ اور شافعی ح نے کہا کہ جب قول بہ قدرت ہو تو بیرون قول کے رجعت صحیح نہیں ہے۔ ورنہ گونگے کی رجعت اشارہ سے صحیح ہے۔ لان الرجوع بمنزلة اشتداد النکاح حتی یحرم وطئہا سیکونکہ رجعت کرنا تو بمنزلة جدیدہ محل کو کرنے کے حتی کہ عورت کو طہی کرنا حرام ہوتی۔ جب تک کہ رجعت نہ کرے جو اس پر کہ حرام کا ارتکاب مومن کا کام نہیں تو وہ حرام کیونکہ واجب کہ رجعت سے حلال کر سکتا ہے تو طہی دلیل رجعت ہے اور رجعت بنا نکاح نہیں کیونکہ شہادت شرط نہیں اور ہر جدید نہیں تو حرام طہی بوجہ طلاق کے ہے جب تک عزم رجعت نہ ہو۔ وعندنا ہوا استدلال النکاح علی بابینہ و مستقرہ اشارۃ تعلقہ۔ اور ہمارے نزدیک رجعت تو نکاح کو برابر باقی رکھتا ہے چنانچہ ہم بیان کرتے ہیں اور ہم اسکو ان اشارۃ تعلقہ تقریر کرتے ہیں۔ اور شافعی ہم کی موافقت ابو ذر و ظاہر ہونے کی اور ہمارا مذہب حضرت سید بن السبیب و حسن بصری و ابن سیرین وغیرہم ائمہ تابعین و اذاعی و ذہبی وغیرہم طاعت فقہاء کا قول ہے کہ ابن المنذر رحمہ اللہ واضح ہو کہ اگر کہا کہ نویری بی بی جیسی تھی ویسی ہی نویری عورت ہے تو یہ رجعت سے کنایہ رجعت ہے الذخیرہ۔ اور مالک و اسحق نے کہا کہ طہی میں اگر رجعت کی نیت ہو تو رجعت ہے۔ و القفل قد یقع دلالة علی الاستدائتہ۔ اور فعل کبھی برابر باقی رہنے پر دلیل واقع ہوتا ہے۔ کما فی اسقاط الخیار۔ جیسے خیار ساقط کرنے میں نہ ہوتی۔ مثلاً ایک گھوڑا اس شرط پر خریدو کہ مجھے میں روز تک دے دے واپس کرنے کا اختیار ہے پھر اس پر سواری لیکر کام کو گیا تو خیار ساقط ہو کر بیع برابر دائمی ہوگئی یا ایک باندی فروخت کی اس شرط پر کہ مجھے تین دن تک اختیار ہے کہ چاہوں فروخت کر دوں پھر اس عرصہ میں باندی سے طہی کی تو بیع ٹوٹ گئی اور اصل حالت برابر باقی رہی تو صاف ظاہر ہے کہ جب رجعت کے یعنی کہ بوجہ حالت لگ کر برابر قائم رکھنا اور بیع دیکھا کہ طہی نے افعال کو اس سنی کی دلیل رکھا ہے تو ثابت ہوا کہ افعال سے رجعت صحیح ہے۔ والذی یفعل شخص بالنکاح۔ اور فعل کا دلیل رجعت ہونا ایسے فعل سے ہے جو مخصوص بنکاح ہوتی یعنی ہر فعل دلیل رجعت نہیں بلکہ جب ایسا فعل کرے جو خاص بنکاح سے جائز ہوتا ہے تو یہ دلیل ہے کہ اسنے برابر نکاح کو باقی رکھا اور یہی رجعت ہے۔ و ذہب الانفا علیل۔ اور یہ افعال مذکورہ رجعت سے اندرون فرج میں نظر

مسائل دو سو سے انہاں میں کہ۔ نچھس بہ۔ نکاح کے ساتھ مختص ہیں۔ یعنی خاص کر نکاح ہی سے انکا جوانی جبکہ شہوت سے ہون۔ خصوصاً فی حق الحرة۔ خصوصاً آزارہ عورت کے حق میں نہ کہ وہ بعض نکاح کے کسی طرح حلال نہیں ہوتی بخلاف باندی کے کہ وہ کبھی ملوکہ ہونے سے حلال ہوتی ہے لیکن مخفی نہیں کہ ملک حلال پر دلیل ضروری ہے تو وہ آزارہ یا ملوکہ باندی میں دلیل ملک نہیں جبکہ شہوت سے ہیں۔ بخلاف اہلس و النظر بغیر شہوت۔ برخلاف بغیر شہوت حیوانی و نظر کرنے کے۔ لانا نہ قبل بدون النکاح کما فی القابلیہ و الطیبیہ وغیرہما۔ اگر کہ بغیر شہوت حیوانی دیکھنا کبھی بدون نکاح کے بھی حلال ہوتا ہے دانی جنالی کو اور طیبیہ علاج کو اور درسدن کو نہ جیسے سفر میں عورت کو جائز پر سوار کرنا اور گراہ کے گواہ۔ بالجوہن شہوت کی قیداً سوا سٹے لگائی کہ حیوانی و نظر فرج بغیر شہوت کے حبیب وغیرہ کو جائز ہے اور شہوت کے ساتھ بہت سوا سے نکل کے نہیں جائز ہے۔ پھر ہننے نظر کو فرج داخل کے ساتھ خصوصاً کیا۔ والنظر الی غیر الفرج قد یقع بین المساکین و الزوج ایسا کنہا فی العدة۔ اور سوا سے فرج کے دیگر جسم کو دیکھنا بارہا ہم یکجا رہتے والوں میں ہوجاتا ہے اور عورت کی حالت میں شوہر بھی اسکے ساتھ رہتا ہے۔ فلوکان رجعت یطلقہا۔ پس اگر بغیر شہوت اور نہیں سے دیکھنا بھی رجعت ہوسکتا ہے تو پھر مرد اسکو طلاق دیکھا ہے۔ کیونکہ وہ طلاق ہی چاہتا ہے اور یہ رجعت تو فوراً گواہ لازم آتی ہے تو پھر طلاق دیکھا۔ فیقول العدة علیہا۔ تو عورت کے حق میں عدت بہت دراز ہوجاتی ہے۔ لانا کہ اللہ تعالیٰ نے اس سے منع فرمایا اور بطور عیب و تہمت کا حکم دیا ہے تو معلوم ہوا کہ بغیر شہوت کے اور سوا سے فرج کے دیکھنے و چھونے سے رجعت نہیں ہوتی ہے۔ شیخ محقق نے لکھا ہے اگر عورت کی عقدہ کو دیکھا تو رجعت نہیں ہے صریح یعنی نکاح از بدات۔ اور اگر عقدہ میں وطی کی تو قدری نے اشارہ کیا کہ رجعت نہیں اور فتویٰ یہ کہ رجعت ہے کیونکہ ساس بشہوت سے زیادہ موجود ہے اور جنون کی رجعت بفاعل ہے اور بقول نہیں ہے۔ اگر بعد خلوت کے طلاق دی اور کہا کہ میں ہسکر دہلی کر چکا اور عورت نے انکار کیا تو مرد کو رجعت کا اختیار ہے اور بدون وطی کے نہیں رجعت کو کسی شرط پر معلق کرنا مثلاً فلان شخص آوے تو میں نے رجعت کی یہ صحیح نہیں ہے اور آئینہ زمانہ کی طرف سفارت کرنا نہیں صحیح ہے۔ من۔ قال ویستحب ان یشہد علی الرجعة شاہدین۔ قدری نے کہا کہ مستحب ہے کہ رجعت پر دو گواہ لے۔ فان لم یشہد صحیح الرجعة۔ پھر اگر گواہ نہ کر لے تو بھی رجعت صحیح ہے۔ وقال الشافعی نے احد قولہ لا یصح و غیر قول مالک۔ اور شافعی نے دو قول میں سے ایک میں کہا کہ بغیر گواہ کے رجعت نہیں صحیح ہے اور یہی مالک کا قول ہے۔ لقولہ تعالیٰ و اشہدوا ذوی عدل منکم۔ بدیل قول الی عذول و اشہدوا یعنی تم لوگ اپنے میں سے دو عادل گواہ کرو۔ والامر للماہج اب۔ اور یہ حکم بطور واجب کرنے کے ہے۔ گواہ کرنا واجب ہوا بدیل ایجاب یلین ردغنا الشافعیہ میں ہے کہ گواہ کرنا بقول انظر کبھی شرط نہیں اور بیوہ میں ہے کہ مستحب ہے اور یہی کتب مالکیہ میں مذکور ہے پس جو کہ ضعف رہنے ذکر کیا وہ شافعیہ میں مالکیہ کے نزدیک معمولی روایات نہیں ہیں پس ظاہر ہوا کہ ان اماموں میں کچھ اختلاف نہیں کہ گواہ کرنا مستحب ہے۔ (ق)۔ ولنا اہل النصوص عن لید الا شہاد۔ اور ہماری عبت یہ کہ رجعت کے جو نصوص ہیں انہیں اطلاق پر میں کوئی قید گواہ کرنے کی نہیں ہے۔ کفر اقلے فاسک بمرات۔ اور قولہ یوثقن حق برہن۔ اور قولہ ان یراجعا۔ ولانا استہد استہ النکاح و الشہادہ لیت شرطان فی حالہ البقاء۔ اور اس دلیل سے کہ رجعت تو برابر نکاح کو باقی رکھتا ہوتا ہے اور نکاح میں باقی رکھنے کی حالت میں گواہی شرط نہیں ہے۔ کما فی القمی فی الاطلاق۔ جیسے ایلا میں رجوع کرنے میں گواہ کرنا شرط نہیں ہے۔ الا انما مستحب لزیادۃ الاحتیاط کیلئے بحری التناکرہ فیہا۔ لیکن گواہ کرنا مستحب ہے تاکہ زیادہ احتیاط ہوجاے اس لئے کہ رجعت واقع ہونے میں لوگوں کو لاعلمی و انکار ہوتے۔ اور باہم بدگولی پھیل جاوے کہ فلان شخص نے طلاق دی پھر پھر کما زمانہ ہوگا اور وہ اپنے پاس رکھتا ہے لہذا گواہ کرے تاکہ شہرت رہے۔ واما کماہ محمول علیہ۔ اور جو شافعی نے آیت پر مبنی ہے

استحباب برعہم ہے۔ الا تری انہ قرنتا بالمفارقة و ہونہما استحب۔ کیا نہیں دیکھتے کہ اسکو مفارقت سے بڑھا جائے کہ کھاتا
 میں گو کہ کر لینا استحب ہوتے۔ یعنی جب طلاق دے دیا کہ وہ کر لینا استحب ہے اسی طرح رجعت میں استحب ہے۔ وہ استحب
 ان لعلہما کیلئے فی المعصیۃ۔ اور استحب ہے کہ عورت کو آگاہ کر دے تاکہ وہ معصیت میں نہ پڑ جاوے۔ کیونکہ شادی
 بعد عدت کے دوسرے شوہر کے پاس چلی جاوے یا عدت میں دوسرے کا پیغام قبول کرنے کو آراستہ ہو۔ واذا انقضت
 العدة فقال کنت راجعتہا فی العدة فصدقتہ فی رجعتہ وان کذبتہ فالقول قولہا۔ اور اگر عدت گزر گئی پس
 مرد نے کہا کہ میں نے تجھے عدت میں رجوع کر لی پس عورت نے اسکی تصدیق کی تو یہ رجعت ہے اور اگر عورت نے مرد کو جھوٹا
 قول عورت ہی کا قبول ہوگا۔ لانه اخر عمالایک الشارح فی الحال فکان متہما۔ کیونکہ شوہر نے ایسے امر سے خبر دی جسکو
 فی الحال پیدا نہیں کر سکتا تودہ اس میں قسم ہوگا۔ گماہوں کی طرورت ہے۔ الا ان بالتصدق ترفع التہمۃ۔ لیکن عدت
 کی تصدیق کرنے سے تمت دفع ہو جائیگی۔ ولایمن علیہا عند ابی حنیفہ رحم۔ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک عورت پر قسم نہیں
 ہے۔ بدن قسم کے اسکا قول قبول ہوگا۔ وہی مسالۃ الاستحلاب فی الاشیاء۔ اور قد مر فی کتاب النکاح
 او یہ بھی چھ باتوں میں قسم لینے کا مسئلہ ہے اور یہ کتاب النکاح میں گزر چکا ہے کہ ہرگز برسکوت کے دعویٰ میں ہرگز قسم
 نہیں اور ہم اسکو کتاب الدعویٰ میں بیان کریں گے۔ واذا قال الزوج قد راجعتک فقالت مجتہدہ قد انقضت
 عدتی لم یصح الرجوع عند ابی حنیفہ رحم۔ اور اگر عدت میں رجعت ظاہر نہ ہونے کی صورت میں شوہر نے کہا کہ میں نے تجھے
 رجعت کی ہے یعنی کر چکا یا اب کی (پس عورت نے بدون سکوت کے اسکو ظاہر جواب دیا کہ میری عدت گزر چکی تو امام ابو حنیفہ
 کے نزدیک رجعت نہیں صحیح ہے۔ اور میں کہتا ہوں کہ یہ اس صورت میں ہے کہ عدت کی مدت اسقدر ہو کہ اتنے دنوں میں
 عدت گزرنا ممکن ہو نا خطہم۔ وقال تصح لانا صا دفت العدة۔ اور صاحبین نے کہا کہ رجعت صحیح ہے کیونکہ رجعت کا
 اتصال عدت سے ہوگا۔ اذہی باقیہ ظاہر اسلے ان تجزئ۔ کیونکہ عدت تو بظاہر باقی ہے یہاں تک کہ عورت اسکی
 گورنے کی خبر سے فساد نہ پڑنا بعد قول رجعت کے واقع ہوا۔ وقد سبقتمہ الرجوع۔ اور قول رجعت کا خبر دینے سے
 سابق ہو گیا۔ نہ عدت سے مل گیا۔ ولہذا لو قال لہا طلقک۔ اور اسی واسطے اگر عورت طلقہ کو کہا کہ میں نے تجھے
 دوسری طلاق دی۔ فقالت مجتہدہ قد انقضت عدتی لقع الطلاق۔ پس عورت نے بدون سکوت کے اسکو جواب
 دیا کہ میری عدت تو گزر چکی تو بھی طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ کیونکہ مرد کا طلاق واقع کرنا عدت کی خبر دینے سے پہلے ہوا تو
 وہ عدت سے مل گیا۔ اور جب یہ طلاق بالاجماع جائز ہے تو رجعت بھی صحیح ہے۔ ولابی حنیفہ انہا صا دفت حال۔ الا انقضت
 اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ رجعت کرنا ایسی حالت سے مل گیا ہے گورنے کی حالت ہے۔ اور عورت کا خبر دینا صحیح سمجھا جاتا ہے
 لانا ایسنتہ فی الاخبار عن الانقضاء۔ کیونکہ عدت گورنے کی خبر دینے میں عورت میں ٹھہرائی گئی ہے۔ نہ رجعت میں
 کا کہنا ہا گیا تو معلوم ہوا کہ رجعت کرنا حالت انقضاء سے ہے۔ فاذا اخبرت فل ذلک علی سبق الانقضاء۔ جب عورت
 نے انقضاء سے عدت کی خبر دی تو معلوم ہو گیا کہ گورنا پہلے ہو چکا ہے۔ پھر اگر شوہر کے قول رجعت سے بھی پہلے گوری تو ظاہر ہوا
 واقرب احوالہ حال قول الزوج۔ اور سب سے نزدیک حال یہ کہ جب شوہر نے رجعت کو کہا ہے۔ نہ اس سے کم نہیں
 ممکن ہو خواہ مخواہ مرد کا رجعت کرنا عدت گورنے سے مل گیا پس رجعت صحیح نہ ہوگی۔ ومسالۃ الطلاق علی الخلاف۔ اور
 طلاق کا مسئلہ بھی اس اختلاف پر ہوتے۔ حتیٰ کہ امام رحم کے نزدیک طلاق بھی نہیں واقع ہوگی۔ سو لو کہ انت علی الاتفاق
 اور اگر ہم ان میں کہ طلاق کا مسئلہ بلا خلاف ہوتے۔ تو ہم کہتے ہیں کہ طلاق در رجعت میں فرق ہے۔ فالطلاق لقع
 باقرارہ بعد الانقضاء والمراجعة لا تثبت بہ۔ پس طلاق تو بعد انقضاء عدت کے شوہر کے اقرار سے واقع ہوگی اور

مراجعت اسکے اقرار سے نہیں ثابت ہوگی۔ کیونکہ حلاق دینی شوہر کے اختیار میں ہے تو عدت کے بعد جب اسنے کہا کہ میں نے
عدت میں دوسری طلاق دی تھی تو ذمہ منی مان لگا اور رجعت میں تمت ہے تو عدت کہہ سکتی ہے کہ ٹھوٹ ہے یہ مجھے حرام طور پر ساتھ چاہئے
کیونکہ عدت گزر چکی تھی تو شوہر کا قول قبول نہرگا۔ مترجم لکھتا ہے کہ اس سے معلوم ہو گیا کہ دیانت کی راہ سے شوہر کو جدید نکاح کرنا لازم
ہو اگرچہ صاحبین کے قول پر رجعت حکماً صحیح ہو جاوے۔ م۔ بھر یہ آزادہ عورت میں ہے۔ واذاقال زوج الامتہ بعد انقضائ
عدتہا قد كنت راجعتہا۔ اور اگر باندی کے شوہر نے اپنی باندی زوجہ کی عدت گزرنے کے بعد کہا کہ میں اس سے رجعت کر چکا ہوں
ف۔ یعنی زوجہ کسی غیر کی باندی ہے اسکو طلاق رجعی دی پھر عدت کی مدت گزر چکی اسوقت شوہر نے کہا کہ میں تو عدت میں اس سے
رجعت کر چکا ہوں تو یہ خبر قابل تمت ہے کیونکہ فی الحال رجعت نہیں کر سکتا اور اگر جدید نکاح کرے تو دوسرا مہر لازم آوے پھر چونکہ
یہ مہر اس باندی کے مولیٰ کا ہوگا اسلئے باندی کو نقدین کا اختیار نہیں ہے بھراگے یہ ہوا کہ۔ صدقہ المولے وکذبہ الامتہ مول
نے باندی کے شوہر کو سچا بتلایا اور باندی نے اسکو ٹھوٹا بتلایا۔ اور شوہر کے پاس رجعت کے گواہ نہیں ہیں۔ فالقول قولہما
عند ابی حنیفہ سوا ما ابو حنیفہ کے نزدیک قول باندی ہی کا قبول ہوگا۔ ف۔ ہی قول الامتہ ثلثہ و زفرہ ہ۔ ۶۔ کیونکہ اگر وہی تمت
نہو تو باندی کو طی حرام میں مبتلا ہونا بڑے حالانکہ وہ سلمہ ہے۔ وقال العول قول المولے۔ اور صاحبین نے کہا کہ قول
کے مولیٰ کا قبول ہوگا۔ اور شوہر سچا قرار پارہیگا۔ لان بقسمہا مملوک لہ۔ کیونکہ باندی کی نفع تو اسکے مولیٰ کی مملوک ہے
فقد اقر بما ہو خالص حقہ للزوج۔ تو اسنے اپنے خالص حق کا اپنی باندی کے شوہر کے لئے اقرار کیا۔ فشا بہ الاقرار علیہا
یا نکاح۔ تو ایسا ہوا جیسے مولیٰ نے باندی پر نکاح کا اقرار کیا۔ ف۔ باین طور کہ میری ناجازت سے اس باندی نے اس مہر کے
ساتھ نکاح کیا پس یہ اقرار صحیح ہے تو رجعت مذکورہ کی تصدیق بھی صحیح ہے لیکن اس میں نظر ظاہر ہے اسولے کہ مولیٰ کو اپنی باندی کا
کرنے کا اختیار حاصل ہے اگرچہ باندی رضی نہو تو اقرار مذکور ہر طرح جائز ہے اور شوہر کی تصدیق کرنا رجعت میں تو حلت و حرمت سے
ہے اور رجعت کچھ تجدید نکاح نہیں ہے۔ و ہولقول حکم الرجعت یعنی علی العدة۔ اور امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ رجعت کا حکم یعنی
صحیح ہونا اور نہو تو عدت پر بسنی ہے۔ پس عدت کے اندر رجعت ہو تو صحیح اور طی حلال ہے اور بعد عدت ہو تو نہیں اور طی حرام
ہے تو عدت پر مار ہوا۔ والقول فی العدة قولہما۔ اور عدت کے بارہ میں باندی کا قول معتبر ہے۔ کیونکہ وہی اہلی امین
فکذا فیما یلتزم علیہا۔ تو اسی طرح جو بات کہ عدت پر بسنی ہو اس میں بھی باندی کا قول معتبر ہوگا۔ ف۔ تو جب باندی نے کہا کہ اسکا
رجعت کرنا عدت میں نہیں ہوا تو قبول ہوگا اگر شوہر گواہ لاوے مگر آنکہ کہا جاوے کہ مولیٰ کا تصدیق کرنا بمنزلہ نکاح جدید ہے و فیہ
بحث دقیق م۔ ولو کان علی القلب۔ اور اگر مسئلہ مذکورہ میں برعکس واقع ہوا۔ یعنی بعد انقضائے عدت کے شوہر
نے عدت میں رجعت کا دعویٰ کیا اور باندی نے تصدیق کی اور مولیٰ نے کذب کی۔ نفعنہما القول قول المولے۔ تو صاحبین
کے نزدیک مولیٰ کا قول معتبر ہوگا۔ یعنی رجعت ثابت نہیں ہوگی۔ وکذا عندہ فی الصحیح۔ اور امام رحمہ کے نزدیک بھی صحیح روایت ہے
یہی حکم ہے۔ لانا منقذیۃ العدة فی الحال وقد ظہر ملک المتعمد للمولے۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ بالفعل تو یہ باندی ایسی حالت میں ہے
کہ ایام عدت گزر چکے ہیں اور مولیٰ کے واسطے اپنی باندی سے نفع حاصل کرنے کی ملک بظاہر ثابت ہو چکی۔ ف۔ بھراگے باندی واسکے
شوہر کے قول سے رجعت ثبوت ہو جاوے تو البتہ مولیٰ کو نفع حاصل نہوگا لیکن گواہ نہیں ہیں جسکی گواہی سب پر رجعت ہو جاتی ہے بلکہ صرف
باندی کی تصدیق ہے۔ ولا یقبل قولہا فی البطالہ۔ حالانکہ مولیٰ کی ملک باطل کرنے میں باندی کا قول معتبر نہوگا۔ ف۔ کیونکہ
کسی کا اقرار دوسرے کے غیر پر ہونے پر مؤثر نہیں ہوتا ہے۔ بخلاف الوجد الاول۔ برضات پہلی صورت کے۔ ف۔ کہ امام احمد
کے نزدیک اس میں باندی کا قول معتبر ہوگا جبکہ مولیٰ کی ملک ظاہر نہیں ہوئی۔ لان المولے بالتصدیق فی الرجعت مقرر بقیام
العدة عندہ۔ و لا یظہر ملک مع العدة۔ کیونکہ مولیٰ نے جب رجعت میں شوہر کی تصدیق کی تو اس سے تو اسے اس امر کا تصور ہو گیا کہ

رجعت کے وقت تک عتق قائم تھی اور عتق کے ہوتے ہوئے بولی کے لیے باندی سے متع حاصل کرنے کی ملکیت ظاہر نہیں ہو سکتی و
 کیونکہ عتق اسی واسطے ہوتی ہے کہ امین دلی نہ کیجاوے باوجودیکہ بولی اسکا الکر ہے۔ وان قالت قد انقضت عدتے ساوہ
 اگر باندی نے کہا کہ میری عدت گزر چکی ہے اور ایام اتنے ہیں کہ عدت گزرنا ممکن ہے۔ م۔ وقال الزوج والمولى لم تنقض عدت
 اور باندی کے شوہر اور باندی کے مولی نے کہا کہ تیری عدت ابھی نہیں گزری ہے۔ فالقول قولہا۔ وقول باندی ہی کا مستحب ہے
 لانہا ایستہ فی ذلک اذ ہی العالمۃ بہ۔ کیونکہ باندی اس بارہ میں امین رکھی گئی ہے کیونکہ وہی تو انقضا سے عدت کو جاننے والی ہے
 وفس۔ بس معلوم ہوا کہ اگر بولی یا شوہر نے گواہ دیے کہ اسکی عدت نہیں گزری تو قبول نہوگے مگر جبکہ یہ گواہی دین کہ اسنے اقرار کیا کہ میری
 عدت گزر چکی ہے۔ پھر واضح ہو کہ آزادہ عورت کے تیسرے حیض سے اور باندی کے دوسرے حیض سے پاک ہونے پر عدت ختم ہو جائی ہے لیکن
 حیض پورے دس دن میں اور کبھی چار پانچ روز میں پاک ہو جائی ہے اور کبھی بچھڑس کے اندر خون آجاتا ہے پھر فون بند ہو کر تندرست
 وقت بھی حیض میں شامل ہے یا طہارت میں داخل ہو تا کہ رجعت کے احکام ظاہر ہوں پس فرمایا۔ واذا انقطع الدم من الحيض
 الثالثۃ۔ اور جب تیسرے حیض سے فون بند ہوا ہے۔ یعنی آزادہ مطلقکی عدت میں تیسرے حیض کا فون منقطع ہوا عشر
 ایام۔ پورے دس روز پر فون بند ہوا ہے۔ انقطع الرجعة۔ رجعت منقطع ہوگئی وفس۔ اب اگر رجوع
 کرے تو رجعت نہوگی۔ وان لم تغتسل۔ اگرچہ عورت نے ہنوز غسل کیا ہو۔ وان انقطع لاقبل من عشرة ایام منقطع
 الرجعة حتی تغتسل او یغسل علیہا وقت صلوة کامل۔ اور اگر دس روز سے کم میں فون منقطع ہوا ہو تو بھی رجعت منقطع
 نہوگی یہاں تک کہ عورت غسل کرے یا اسپر ناز کا پورا وقت گزر جاوے وفس۔ حتی کہ اس نماز کا اب وقت باقی نہ رہے شلاہر کے
 درمیانی وقت میں فون بند ہوا تو جب وقت نکلا عشر کا وقت داخل ہوا تو وقت کامل گل گیا اور واضح رہے کہ امین نہا کر پھر
 پہلے کا وقت محسوب نہیں جیسے نماز میں محسوب ہے کیونکہ بیان صرف طہارت مقصود ہے اور واضح ہو کہ باندی کے حق میں دوسرے
 حیض پر یہ احکام معتبر ہیں۔ لان الحيض لا مزید لہ علی العشرة فبمجرد الانقطاع خرجت من الحيض فانقضت
 العدة فانقطعت الرجعة۔ کیونکہ حیض کے واسطے دس روز بزرگائی تصور نہیں تو منقطع ہوتے ہی وہ عدت سے نکلی تو رجعت
 منقطع ہوگئی۔ و فیما دون العشرة یختل عود الدم فلا بد ان یقتصد بالانقطاع بحقیقۃ الاغتسال او بلزوم حکم
 احکام الطہارت بعضی وقت الصلوۃ۔ اور دس روز سے کم کی صورت میں احتمال ہے کہ پھر حیض کا فون آجائے وفس۔ اور
 ہو کہ منقطع ہو جانے کے احتمال کو قوت دیکھاوے۔ او حقیقت میں غسل کر لینے کے ساتھ یا پاک عورتوں کے احکام میں سے کوئی حکم
 اسپر لازم ہونے کے ساتھ بذریعہ وقت نماز گزر جانے کے وفس۔ کیونکہ اسپر اس نماز کی تضاد لازم آئی تو شرع نے اسکو پاک قرار دیا
 لیکن یہ مسلمان عورت کے واسطے ہے۔ بخلاف ما اذا كانت کتیبۃ۔ برخلات اسکے جب عورت کتیبہ ہو۔ لانه لا یتوقع فی حقہا
 امارۃ زائدۃ فکتفی بالانقطاع۔ کیونکہ اسکے حق میں کسی زائد علامت کی توقع نہیں تو صرف فون منقطع ہونے پر اکتفا کیا
 وفس۔ کیونکہ اس سے جنابت و نماز کی کچھ امید نہیں کہ بطور فرض دو اجنب کے بحالاد سے تو بھی فون منقطع ہوا وہ عدت سے
 خارج ہوگئی خواہ دس دن پر ہو یا کم ہو۔ پھر اگر عورت مسلمہ تھانے سے معذور ہو تو فرمایا۔ و منقطع اذا تیممت و صلت عند
 ابلی حنیفۃ والی یوسف نام ابو حنیفہ ابو یوسف کے نزدیک جب تیمم کے نماز پڑھے تب منقطع ہوگی وفس۔ یعنی تیمم سے اور بے نماز
 نفل یا فرض ہونا چاہیے۔ و ہذا استحسان۔ اور یہ قید نماز پڑھنے کی بدیل استحسان ہے۔ وقال محمد اذا تیممت انقطع
 اور ایام محمد نے کہا کہ صحت اسنے تیمم کر لیا تو عدت رجعت منقطع ہوگئی۔ و ہذا قیاس لان التیمم حال عدم الماء وطہارۃ مطلق
 اور یہ حکم بدیل قیاس ہے اس واسطے کہ جس حالت میں پانی کے استعمال پر قادر نہ ہو تو تیمم کرنا مطلقاً طہارت ہے وفس۔ خواہ نماز
 اور اگر بے یقینان۔ حتی مثبت بہ من الاحکام لم یثبت بالانقطاع فکان بمنزلۃ۔ حتی کہ جو احکام غسل کرنے سے ثابت

ہونے میں تم کرنے سے طہوت ہو جائیگی تو تم کرنا بجز نہ نہ لینے کے ہوا۔ تو تم کرنے ہی رحبت منقطع ہو جائیگی۔ ابن الہمام
 کہا ہے اس پر۔ ولہما انہ طہوت غیر مطہر۔ اور خین کی دلیل یہ کہ تم تو لگانے والا ہے نہ پاک کرنے والا۔ یعنی جب سوا
 جگہ پتھر دریا وغیرہ کے گرد آلود چیز سے تم کرے تو منہ دہاچے آلودہ ہو جائیگی تو ظاہر حال میں تم سے لوث بڑھ جاتا ہے طہارت
 نہیں حاصل ہوتی۔ مگر شرط طہارت اعتبار کیا گیا۔ واما اعتبار طہارة ضرورة ان لا تضاعف الواجبات۔ اور تم کو
 طہارت اس ضرورت سے اعتبار کیا گیا کہ فرائض نماز میں کئی گونہ ہو جاویں۔ کیونکہ اگر ایک ہی نہ تھا تو ضرورت نہیں کہ اس کا
 تو دوسرے ہی نہ ہو۔ اور زیادہ میں زیادہ۔ پس معلوم ہوا کہ صرف فرائض صوم و صلوة کے لئے گونہ ہونے کی
 ضرورت سے تم طہارت رکھا گیا۔ و ہذہ الضرورة تحقق حال اداء الصلوة لانہما قبلہما من الاوقات۔ اور ضرورت
 تو اسے نماز کی حالت میں تحقق ہوگی نہ اس سے پہلے اوقات میں۔ اگر وہ ہو کہ پھر تم سوا سے نماز کے جائز نہ ہوگا حالانکہ
 سجدہ تکبوت وغیرہ کے لیے جائز ہے جواب دیا کہ۔ والاحکام الثابتة القضا ضرورية اقتضائية۔ احکام جو ثابت ہونے میں
 وہ بھی نماز کے منقضي ہونے کی ضرورت سے ثابت ہونے میں۔ کیونکہ قرآن کی تلاوت کی تلاوت کے لیے ایسے تم جائز ہوا کہ نماز
 میں قرأت رکن ہے اور مسجد میں داخل ہونا نماز کی وہی جگہ ہے اور سجدہ تلاوت تابع قرأت ہے۔ الغایۃ۔ اور اسی وجہ سے خالی
 مقام کا جواب دینے کے لیے تم کرنے میں اختلاف ہوا کہ اس میں جواز نماز کا اقتضائ نہیں ہے۔ اور دفع ہو کر جہان شرح نے
 اسکو طہارت اعتبار کیا وہاں وہ بالاتفاق طہارت مطلقہ یعنی پانی کی قدرت استعمال تک مطلقاً فرض و نفس اس سے جائز ہے
 اگرچہ یہ اعتبار ضرورت ہے اس سے معلوم ہوا کہ تم ایک راہ سے طہارت ضروری ہے اور ایک راہ سے طہارت مطلقہ ہے تو بحث تم بحث
 است سے مخالفت نہیں و تاہم فی الفتح۔ م۔ ملاحظہ یہ ہوا کہ جب تم کر کے نماز پڑھے تب طہارت کا اعتبار ہو پس رحبت منقطع ہو جائیگا
 تم قبل منقطع بنفس الشرع عندہما۔ پھر کہا گیا کہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک نماز شروع کرتے ہی حکم رحبت منقطع
 ہو جائیگا۔ و قبل بعد الفراغ لیتقرر حکم جواز الصلوة۔ اور کہا گیا کہ نہیں بلکہ نماز سے فارغ ہونے کے بعد منقطع ہوگا ہاں
 جواز نماز کا حکم متقرر ہو جائے۔ اور یہی قول صحیح ہے کیونکہ شروع کے بعد حالت ایسی ہے جیسے قبل شروع تھی کیا نہیں دیکھتے
 کہ اگر نماز میں پانی مل جاوے تو تم کا افر باقی نہیں رہتا ہے بخلاف نماز سے فراغت کے۔ کذا فی المبسوط ۶۔ و اذ انما تخلست
 و سبب شینا من بدھا لم یصبہ الماء۔ اور اگر دس روز سے کم میں خون منقطع ہونے کے بعد عورت نے غسل کیا جانا کہ
 بن میں سے کوئی ایسا جزو بھول گئی جسکو پانی نہیں پہنچا۔ تو اس جزو کو دیکھا جاوے۔ فان کان عنفاً و افما فو
 لم ینقطع الرجعة۔ پس اگر یہ جزو ایک عضو یا اس سے بڑھ کر ہو تو رحبت منقطع ہوگی۔ یعنی غسل نہ ہوا تو حالت باقی ہے
 پس اس حالت میں رحبت کرنے سے صحیح ہو جائیگی۔ وان کان اقل من عضو القطعت۔ اور اگر عضو سے کم حصہ ہوا
 تو رحبت منقطع ہوگی۔ محیط میں عضو سے کم کی مثال میں کہا جیسے کلائی کا جزو اور ایک انگلی اور پورے عضو کی مثال
 اور کلائی ہے۔ قال رحمہ اللہ و ہذا استحسان۔ مصنف نے کہا کہ یہ استحسان ہے۔ والقیاس فی العفو و الکامل
 ان لا یبقی الرجعة لانہا غسلت الا کثر۔ اور پورے عضو میں قیاس یہ تھا کہ رحبت کا حکم باقی نہ رہے کیونکہ اسے بدن
 کا اکثر حصہ دھویا ہے اور اکثر حصہ کے واسطے حکم کل ہے۔ والقیاس فیما دون العفو ان یبقی لان حکم الجنین و الجنین
 تجوی۔ اور عضو سے کم میں قیاس یہ ہے کہ رحبت باقی رہے کیونکہ جنب حیض ہونے کا حکم تکبیر نہیں ہوتا ہے۔ اور حکم
 معلوم کہ اگر کچھ بھی جزو گیا تو نماز کے واسطے طہارت نہیں کیونکہ یہ نہیں ہو سکتا کہ جناب اس جزو کی جنی اور پانی جانی سے بلکہ سب
 پانی ہے پھر اول قیاس ابو یوسف ہے اور دوم قیاس محمد ہے۔ اور ہر ایک کے واسطے استحسان ہے کہ رحبت منقطع ہو۔ و ہذا الاستحسان
 و ہوا الفرق ان مادون العفو قیاساً الیہ الجفاف لفتاۃ فایقین بعدم وصول الماء الیہ استحسان کی وجہ سے

وہی فرق ہے کہ عضو سے کم کو بوجہ قات کے بہت جلد خشکی آجاتی ہے تو اس تک پانی نہیں پہنچنے کا بغین نہیں ہو سکتا ہر وقت
شاید پانی پہنچ گیا پھر بہت جلد خشک ہو گیا ہو تو رجعت جائز نہ ہوگی اور شاید نہ پہنچا ہو تو جائز ہوگی مطلقاً اور قطع الرجعت ولا یحل
لہما التزوج اخذ بالاحتیاط فیہما۔ تو پہنچنے حکم دیا کہ رجعت منقطع ہو گئی۔ لیکن دوسرے شوہر سے نکاح کرنا حلال نہیں ہوتا کہ دونوں
باقون میں احتیاط بر عمل ہو جاوے۔ بخلاف العضو الکامل۔ برخلاف عضو کمال کے فت۔ یہ وجہ استحسان ابو یوسف ہے کہ جب عضو
کامل خشک رہا تو رجعت منقطع نہ ہوگی۔ لہذا لا یتسارع الیہ الجفوف ولا یغفل عنہ عادة فاخرقا۔ کیونکہ عضو کمال تک جلد ہی خشکی
نہیں آجاتی اور اس سے غفلت کی بھی عادت نہیں پائی گئی ہے تو عضو کمال اور جزو عضو میں فرق کھل گیا۔ وعن ابی یوسف
ان ترک المضمغۃ والاستنشاق کترک عضو کمال۔ اور ابو یوسف سے روایت میں ہے کہ گلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا اگر
چھوٹا تو جیسے پورا عضو چھوٹا ہے۔ حالانکہ قیاس یہ تھا کہ چہرہ چھوٹے تو عضو کمال ہو لیکن ان دونوں کو مثل عضو کے شمار کیا غصہ
وہو قول محمد بن زید ما دون العضو۔ اور امام ابو یوسف سے دوسری روایت ہے اور یہی قول محمد بن زید ہے کہ گلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا
اگر چھوٹے تو بجز عضو سے کم چھوڑنے کے ہے۔ لان فی فرضیتہ اختلافاً بخلاف غیرہ من الاعضاء۔ کیونکہ گلی کرنے و ناک میں پانی
ڈالنے کی فرضیت میں اختلاف ہے بخلاف دیگر اعضاء کے۔ کیونکہ امام مالک و شافعی کے نزدیک غسل جنابت میں یہ سنت اور امام
غیرہ کے نزدیک یہ دونوں فرض ہیں تو احتیاط یہی کہ رجعت منقطع ہو گئی۔ اب بیان اسکا کہ رجعت صرف مدخلہ میں صحیح ہوتی ہے پھر اگر
دخول سے انکار ہو اور یہ صورت ہو کہ بیان فرمائی سو من طلق امراتہ وہی حال اولد ت منہ۔ اور جس شخص نے اپنی عورت کو
طلاق دی حالانکہ وہ حاملہ ہے یا اس سے بچہ جنمی ہے۔ یعنی بعد بچہ جنم کے اسے طلاق دی۔ وقال لم اجامعہا ما درکہا کہ میں نے
اس عورت سے جماع نہیں کیا ہے۔ یعنی مدخلہ نہیں ہے۔ پھر اسے اس عورت سے رجعت کرنی چاہی۔ فله الرجعت۔ اسکو رجعت کا اختیار
حاصل ہے۔ فت تحقیق صورت مسئلہ اول یہ ہے کہ ایک مرد نے اپنی عورت کو جو حاملہ ہے طلاق دی اور اسے ساتھ لے گیا پھر اس سے
رجعت کر لی پھر اسے بچہ ہیند سے کم بچہ ہوا تو حکم ہوگا کہ یہ رجعت صحیح ہے اور دوسرے مسئلہ صورت یہ ہے کہ عورت کے بچہ ہوا بعد طلاق صحیح کے
مگر اسے عورت کے ساتھ وہی سے انکار کیا پھر اسکو طلاق دی تو رجعت کا اختیار ہے۔ کذا قال احمد رحم۔ لان الجمل سے ظہر فی مدۃ تصور ان
یکون منہ حمل منہ سیکون جب تہی مدت میں حل ظاہر ہوا کہ شوہر سے ہو سکتا ہے تو وہ شوہر کا قرار دیا جائیگا۔ کیونکہ عورت نکاح
صحیح میں شوہر کی فراش ہے اور بچہ فراش والی کا ہوتا ہے۔ لقولہ علیہ السلام الولد للفراش۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
کہ بچہ فراش کا ہے۔ یعنی فراش والے مرد کا ہے۔ وللعاهر الحجر یعنی نکاح کے واسطے پتھر ہے۔ رواہ الامام شافعی وغیرہم۔ اس کے واسطے کچھ
نہیں ہے بلکہ سگاری کے پتھر بڑے بچے۔ یا فراش سے خود عورت مراد ہو تو سنی یہ کہ جو عورت کہ شرعی نکاح سے فراش ہو بچہ اسی کا ہوتا ہے
تو وہ شوہر کے لطف سے ہو اور زانی محرم ہے یا یہ سلاب کہ زانی کا رہی میں زانی کو بچہ سے کچھ نسبت نہیں بلکہ زانی کے بچہ کا نسب صرف اسکی ان
سے ثبوت ہوگا اور حق یہ کہ معنی حدیث کے یہ ہیں کہ جس مرد کے واسطے شرعی نکاح بالک سے فراش ہو بچہ اسی کا شرعاً ہے۔ تو مسئلہ پہلے
یہ عورت اسکی منکوہ بنکاح صحیح ہے پس حکم حدیث شریف یہ ہے کہ اسی مرد کا ہوا۔ وذلک دلیل الوطی منہ۔ اور یہ امر اس مرد سے وہی
واقع ہونے کی دلیل ہے۔ فت تو اسکا یہ کہنا کہ میں نے وہی نہیں کی تھی چھوٹا ہے۔ پھر یہ امر اسوقت ثبوت ہوگا کہ جب چھ ہیند کے اندر بچہ
جنمی تاکہ قطعاً معلوم ہو کہ وقت رجعت کے حل تھا اور اگر یہ صورت ہو کہ بچہ پیدا ہونے کے بعد اسنے طلاق دی اور وہی سے منکوہ ہو تو فرمایا
کہ۔ وکذا اذا ثبت نسب الولد منہ حمل والیہا۔ میں ہی جب بچہ کا نسب اس مرد سے ثبوت ہو تو وہ وہی کرنے والا ٹھہرایا جائیگا
اور اسکا انکار ٹھوٹ ہوگا۔ واذا ثبت الوطی تاکہ الملک۔ اور جب وہی ثبوت ہوئی تو ملک تاکہ ہو گئی۔ واطلاق فی ملک
مناکہ یعقب الرجعت۔ اور جس ملک تاکہ میں نے بعد دخول کے طلاق واقع ہو تو رجعت اسکے بچے لگی ہے۔ نسب دونوں صورتوں میں
میں رجعت ہو گئی۔ ویطل زملہ تکذیب الشریع۔ اور اسکا یہ کہنا کہ میں نے کبھی وہی نہیں کی تھی شرعاً کے ٹھوٹے سے چھوٹا ہے۔

الا پر سے انزلیت بہذا الوطی الاحصان۔ کیا نہیں دیکھتے کہ ایسی دلی سے احصان بھرت ہو جاتا ہے۔ یعنی اگر فرض
 کر کہ ایک مرد نے دنیا کی فراہمی سزا تو کہ جس میں جبکہ کنوارا ہو یا جمہور اگر بیابا ہو۔ اور غیر شخص بیابا اور اسکی جو رو منگوہ حالہ ہو یا بچہ
 جنی مگر یہ شخص اسکا ساتھ دلی سے بالکل انکار کرتا ہے تو انکار معتبر نہوگا اور اس پر رحم کیا جائیگا کیونکہ دلی بکلی صحیح ثابت ہو گئی تو جب ایسی صورت
 میں محسن ہونا بھرت ہو جاتا ہے حالانکہ وہ شخص نرسے برتر ہے۔ فلان عمت بہ الرجعة اولیٰ سوز جنت صحیح ہونا اس سے بہرہ اور
 بھرت ہو جائیگا۔ و تاویل مسانہ الولادۃ ان تلک قبل الطلاق۔ اور بچہ پیدا ہونے کے مسئلہ کی تاویل ہے کہ طلاق دینے سے پہلے
 وہ بچہ جنی فن۔ اس تاویل کی فردت عبارت معصن رحم پہلازم آئی در نہ مسئلہ تو فقط جامع صغیر میں ہے اور امام محمد کی عبارت
 جو ابو یوسف کے واسطے امام ابو حنیفہ رحم سے روایت کی بغیر تاویل کے اصل ترجمہ ہے کہ ایک مرد نے ایک عورت سے نکاح کیا پھر اسکو
 طلاق دی ایسی حالت میں کہ وہ حاملہ ہے پھر کہا کہ میں نے اسکو جامع نہیں کیا تو امام نے فرمایا کہ اسکو رجعت کا اختیار ہے اور اسی طرح اگر وہ
 طلاق سے پہلے جنی ہو تو یہی حکم ہے۔ لانا اول دولت بعدہ نقضی العدة بالولادۃ فلا یصلح الرجعة کیونکہ اگر بعد طلاق کے
 جنی ہو تو بچہ پیدا ہونے سے عدت گزر گئی پھر رجعت منع نہیں ہے۔ پھر یہ سب اس صورت میں کہ دلی سے انکار ہو مگر ولادت یا
 حمل سے شریع اسکو ثابت کرے حتیٰ کہ عدت کا مدلول ہونا ضرور ہو جاوے۔ فان خلا بہا و انخلق بابا اوارخی ستر او قال لم احکم
 ثم طلقہا لم یلک الرجعة۔ اور اگر شوہر نے عدت کے ساتھ خلوت کی یعنی اکیلے میں بیٹھا جان کوئی مانع نہیں ہے اور دروازہ بند کرنا
 اور پردہ چھوڑ لیا اور کہا کہ میں نے اسکو جامع نہیں کیا پھر اسکو طلاق دی تو اس سے رجعت نہیں کر سکتا۔ کیونکہ غیر مدلول بعد طلاق کے
 بدون عدت کے بائسہ ہو جاتی ہے تو رجعت نہیں کر سکتا۔ لانا اول دولت بعدہ نقضی العدة بالولادۃ۔ کیونکہ نکاح رجعت ہو وہ بتنا کہ چہیے اول
 سنا کہ ہوا دلی کے ساتھ ہوتا ہے۔ سو قد اقر بعدہ۔ حالانکہ وہ دلی نہونے کا اقرار کر چکا ہے۔ حالانکہ عدت میں جس سے اسکی کذب ہو
 فیصدق فی حق نفسه۔ لانا اول دولت بعدہ نقضی العدة بالولادۃ۔ اور عورت کے حق میں اسکا قول موثر نہوگا تو اسکا نتیجہ
 یہ ہوگا۔ والرجعة حقہ رجعت کرنا مرد کا حق تھا۔ لانا اول دولت بعدہ نقضی العدة بالولادۃ۔ اور عورت کے حق میں اسکا قول موثر نہوگا تو اسکا نتیجہ
 شریع کطرف سے وہ چھوڑا بھی نہیں پھرا۔ جسے حل و بچہ کی صورت میں شریع نے اسکو چھوڑا کر دیا تھا بس بیان وہ اپنے اقرار
 میں سچا اپنے حق تک رہا۔ بخلاف المہر۔ بخلاف مہر کے فن کہ وہ عورت کا حق ہے تو عورت کو عداوت صحیحہ کی صورت میں مہر دینا
 لانا اول دولت بعدہ نقضی العدة بالولادۃ۔ اور عورت کے حق میں اسکا اقرار موثر نہوگا۔ لانا
 تاکد المہر المسعی یعنی علی تسلیم البذل لا علی القبض کیونکہ مہر مسعی کا مقدر ہونا اس بات پر یعنی ہے کہ جس چیز کا بدل
 بہ مہر ہے وہ سپرد کیا ہے نہ قبضہ کرنے پر۔ یعنی جو مہر پھرا وہ نقد یعنی کا بدل ہے اور بضع اسکا بدل ہے تو جب عورت نے خلوت
 سمجھ میں جہان کوئی روک نہیں ہے بضع سپرد کی تو اسکا حق بدل یعنی مہر میں حکم قائم ہو گیا خواہ شوہر اس بضع پر قبضہ کرے یا کرے
 لانا اول دولت بعدہ نقضی العدة بالولادۃ۔ اور عورت کے حق میں اسکا اقرار موثر نہوگا۔ لانا اول دولت بعدہ نقضی العدة بالولادۃ۔ اور عورت کے حق میں اسکا اقرار موثر نہوگا۔ لانا
 میں نے دلی نہیں کی اور شریع اسکی تکذیب محل و فرزند نہیں ہے تو اسکا اقرار اس وقت ہو وہ رجعت نہیں کر سکتا۔ بخلاف الفصل
 الاول۔ برخلات پہلی صورت کے فن۔ جس میں حل و بچہ ہو تو شریع قانسب ثابت ہے اسکو دلی سے انکار کرنا شریع نے جھوٹ بتلایا
 تو دلی ثابت ہو گئی تو رجعت کر سکتا ہے اور اسکا اقرار اس پر بھی عمت نہیں رہا جبکہ قطعاً باطل ہو گیا۔ اور بیان سنح نے اسکو نہیں
 چھوڑا تا بنی اقرار پر رجعت نہیں کر سکتا۔ فلان راجھا سچا اگر اس سے رجعت کر لی معناه بعد ما خلا بہا و قال لم احکم
 یعنی خلوت صحیحہ کے بعد یہ لیکر کہ میں نے اسکو جامع نہیں کیا۔ رجعت کر لی حالانکہ اسکے اقرار کے موافق غیر مدلول طلاق سے بائسہ
 ہو چکی اس سے رجعت نہیں کر سکتا تھا تو یہ رجعت ابھی مؤثر ہے پھر اسکے اقرار کے موافق ظاہر حکم یہ کہ صحیح نہیں ہے کہ اس کا
 سے کہ حد حقیقت کیا واقعہ ہوا ہے ابھی اظہار کیا جاوے اگر یہ ہو کہ اسنے خلوت اپنے اقرار کے رجعت کر لی حکم حاجت اوله لاقول

سنتین بیوم۔ پھر اس عورت کے دو برس سے ایک روز کم پر پچھ ہوا۔ یعنی دو برس تک کے اندر یعنی کہ ایک روز کم تک پچھ ہوا۔ صحت ملک الرجعة۔ ذرہ رجعت صحیح ہوگئی۔ جو اس کے اقراری قول عدم جامع بر نہیں صحیح تھی۔ کیونکہ اسے اسکو شریعت نے جھٹلایا۔ لانا نہ ثبت النسب منہ۔ کیونکہ اس پچھ کا نسب اس سے ثابت ہو گیا۔ اس واسطے جو وقت وہ کتنا تھا کہ من نے طہ نہیں کی اس وقت عورت کو اس سے حل خفیف موجود تھا۔ اذہی لم تقر بالقضاء العدة۔ کیونکہ عورت نے اپنی عدت گزار جانے کے اقرار نہیں کیا۔ والولد سعی فی البطن ہذا المدة۔ اور پچھ دو برس تک پیٹ میں رہتا رہتا۔ اور پیدا ہونا دو برس سے کم میں ہوا۔ فانزل واطیا قبل الطلاق دون ما بعدہ۔ ذبا لفرودہ طلاق سے پہلے ہی وطی کرنے والا رکھا جائیگا نہ بعد طلاق کے۔ اور دوسرے شوہر سے سابقہ نہیں ہوا کیونکہ اسی نے رجعت کر لی ہے۔ رہا یہ احتمال کہ شاید یہ طلاق کے وطی کی ہوا ہے یہ پچھ ہینہ یا نہ ہینہ یا کچھ زیادہ پر پیدا ہوا ہو تو جواب یہ کہ ایسا احتمال باطل ہے۔ لان علی اعتبار الثانی نزول الملک بنفس الطلاق لعدم الوطی قبلہ فحرم الوطی و اسلم لا یفعل المحرام۔ کیونکہ اس دوسرے احتمال پر طلاق دیکھ ہی ملک نکاح صحت جائیگی کیونکہ طلاق سے پہلے وہ مدفوع ہوئی نہیں تو پھر یہ وطی حرام ٹھہری اور حرام وطی کرنا مسلمان کا کام نہیں ہے۔ فہو فی احتمال ہی باطل ہے پس یہی رہا کہ اسنے طلاق سے پہلے وطی کر لی تھی اور پچھ دو برس تک پیٹ میں رہا مگر طلاق سے دو برس میں ایک روز کم تک طلاق سے ایک نذر پہلے وطی ہو کر عمل رہا تھا جو دو برس پر پیدا ہوا۔ فان قال لہما اذا ولدت فان طلق اولت فولدت۔ اور اگر عورت سے کہا کہ جب تو جنمی تو طلاق ہے پھر وہ جنی۔ اور موافق شرط کے طائفہ ہوگئی ہیں عدت بیٹھی اور عدت گزار جانے کا اقرار کیا۔ ثم امت بولد آخر۔ پھر وہ دوسرا پچھ جنی۔ فیہ رجعة۔ تو یہ رجعت ہے۔ معناه من بطن آخر اسکے معنی یہ ہیں کہ دوسرا پچھ دوسرے پیٹ سے جنی۔ و هو ان یکون بعد ستمہ اشہروان کان اکثر من سنتین اذ لم تقر بالقضاء العدة۔ اور دوسرا پیٹ یہ ہے کہ اول پچھ کی ولادت سے دوسرا پچھ ہینہ سے اور ہوا ہو اگرچہ دو برس سے زیادہ کے بعد ہو بشرطیکہ عورت نے عدت گزار جانے کا اقرار کیا ہو۔ لانا نہ وقع الطلاق علیہا بالولد الاول ووجبت العدة۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ عدت پر اول پچھ کی وجہ سے طلاق واقع ہوئی اور عدت واجب ہوئی۔ مگر عدت ہوگئی کہ عورت نے عدت گزار جانے کا اقرار کیا اسی وجہ سے کہ اسکو عمل رہا۔ فیکون الاول والثانی من علقو حادث معنی العدة۔ ذرہ پچھ عدت کے اندر شوہر سے عمل جدید ہونے سے پیدا ہوا ہے۔ اور عدت کے بعد حرام وطی سے نہیں۔ لانا نہ تقر بالقضاء العدة کیونکہ عورت نے انقضاء عدت کا اقرار نہیں کیا۔ فیصیر مراجعاً۔ تو شوہر اس وطی سے مراجعت کرنے والا ہو گیا۔ کیونکہ یہ نسل جاری وجمہور کے نزدیک مراجعت ہے۔ وان قال کلما ولدت ولدا فان طلق۔ اور اگر کہا کہ ہر بار کہ ڈکولی پچھ جنی تو طائفہ جنم فولدت ثلثہ اولاد فی بطون مختلفہ۔ پھر تین بچے الگ الگ پیٹ سے جنی۔ فالولد الاول طلاق۔ والولد الثانی رجعة۔ تو پہلا پچھ طلاق ہے اور دوسرا پچھ رجعت ہے۔ یعنی اول کا پیدا ہونا پہلی طلاق ہے اور دوسرے پچھ کا پیدا ہونا دلیل رجعت سابق اور وقوع طلاق لاحق ہے۔ وکذا الثالث۔ اور یہی حال تیسرے پچھ کا ہے۔ اسکا پیدا ہونا دلیل رجعت سابق اور وقوع طلاق ثالث ہے۔ لانا اذا جارت بالولد الاول وقع الطلاق وصارت معتدة۔ کیونکہ جب عورت کے پہلا پچھ ہوا تو اگر ایک طلاق واقع ہو کر وہ عدت بیٹھی۔ وبالثانی صار مراجعاً لہا لئلا یجعل العلقو بوطنی حادث فی العدة ووقع الطلاق الثانی لولادة الولد الثانی لان البین معتدة بکل کلما ووجبت العدة۔ اور دوسرے پچھ کے عمل کے ساتھ وہ رجعت کرنے والا ہو گیا کیونکہ ہم کہ چکے کہ اسکا عمل ایسے وطی سے ٹھہریا جو عدت کے اندر واقع ہوئی اور دوسرے پچھ کے پیدا ہونے پر وہ سہی طلاق پڑی کیونکہ قسم تو در ہر بار کے لفظ سے مفرد ہے اور عدت واجب ہوئی۔ وبالولد الثالث صار مراجعاً۔ اور تیسرے پچھ کے عمل کے ساتھ میں وہ مراجعت کرنے والا ہوا پھر مذکورہ بالا۔ ووقع الطلاق الثالث لولادة الولد الثالث۔

Marfat.com

اور تیسرے بچہ کے پیدا ہونے پر تیسری طلاق واقع ہوگی۔ ووجبت العدة بالاقراء لانہما حامل من ذوات الحيض حين وقوع الطلاق۔ اور عدت بشمار حیضوں کے واجب ہونی کیونکہ یہ عورت حاملہ حیض والیوں میں سے ہے جسوقت کہ طلاق واقع ہوئی ہے۔ پھر مہر کا مسئلہ لکھا کہ۔ والمطلقة الرجعية۔ اور مطلقہ رجعیہ ہے۔ یعنی جو عورت کہ طلاق رجعی کی عدت میں ہر دو تہنوں سے تیز تر ہے۔ اپنے آپ کو آراستہ و مزین کرے۔ یعنی مستح ہے کہ اپنے شوہر کے واسطے بناؤ سنگار کرے تاکہ وہ رجعت کر کے سلاہنا محل للزوج اذ النکاح قائم بینہما۔ کیونکہ وہ اپنے شوہر کے واسطے حلال ہے اور اسلئے کہ نکاح دونوں میں قائم ہے۔ ثم الرجعية مستحیة و التزین حال علیہا فیکون مشرفا۔ پھر رجعت کرنا یعنی طلاق سے باز نہ ہنا اور مستح ہے اور عدت کا سنگار اسپر آئادہ کرنے والا ہو جائے تو سنگار بھی مشرف ہوا۔ ویستحب لزوجه ان لا یدخل علیہا حتی یؤذنها او یسمعہا حق تعالیٰ اور شوہر کو مستح ہے کہ عورت پاس آجائے نہ چلا جاوے یہاں تک کہ اسکو آگاہ کرے یعنی پکاروے یا اسکو اپنی جوتیوں کی آواز سناوے نہ یا کھنکارت۔ معناه اذالم یکن من قصدہ المراجعة۔ اسکے سنی یہ ہیں کہ شوہر کو یہ حکم اسوقت ہے کہ اسکا رجعت کرنے کا قصد نہ ہو لہذا ہر ما کون مجرد قطع بصرہ علی موقع یعیبر بہ مراجعہ ثم یطلقہا فتطول علیہا العدة۔ کیونکہ وہ بسا اوقات نسلی ہو جاتی ہے تو شاید اسکی نظر ایسے بدن پر پڑے جس سے وہ رجعت کرنے والا ہو جاوے پھر وہ اسکو طلاق دیکھا تو عورت پر زمانہ عدت بڑھ جائیگا۔ باون کو اسکو طلاق دینی تو ضرور منظور ہے پھر شاید ظاہری زینت پر دل خواہش سے غفلت رہے اور جماع کو نہ رجعت ہو جائیگی پھر اپنا قصد پورا کر گیا اور اسکو طلاق دیکھا تو عدت بڑھ جائیگی اور جامع صغیر میں ہے کہ۔ ولیس لہ ان یسافر بہا حتی یشہد علی رجعتہا۔ اور شوہر کو روا نہیں ہے کہ عورت کو سفر میں لجاوے یہاں تک کہ اسکے ساتھ رجعت کرنے پر گواہی لے لے اور اس وقت کہ اسکو طلاق دیا جائے۔ اور زفر رحمہ نے کہا کہ اسکو سفر میں لجانے کا اختیار ہے کیونکہ نکاح قائم ہے اسی واسطے ہمارے نزدیک شوہر کو جائز ہے کہ عورت کو وہی کرے۔ ولنا قولہ تعالیٰ ولا تخرجنہن من بیوتہن الا یتہن۔ اور ہماری حجت قولہ تعالیٰ ولا تخرجنہن الا یتہن یعنی تم مطلقہ رجعیہ کو انکے مسکن سے مت نکالو۔ ولان تراخی عمل لم یطل لاجتہالی المراجعة فاذا لم یراجعا حتی انقضت العدة ظہرانہ لاجتہایہ ان لم یطل عمل علیہ من وقت وجودہ۔ اور اس دلیل سے کہ طلاق کا اثر انقطاع ہونا مراجعت کی ضرورت سے دیر میں ہوتا ہے اور جب اسلئے مراجعت کی بیانتہا کہ عدت گذر گئی تو کمال کیا کہ اسکی مراجعت کی ضرورت ہی نہیں تھی تو یہ ظاہر ہو گیا کہ طلاق نے اپنا عمل اسی وقت سے کیا جسوقت سے طلاق کا وجود ہوا ہے۔ ولہذا جتنب الاقراء من العدة۔ اور اسی جہت سے جو حیض آئے ہیں یہ سب عدت میں محسوب ہو جاتے ہیں۔ اور اگر رجعت کر لیتا تو پھر جب طلاق دیتا اسوقت سے تین حیض شمار ہوتے۔ فلم یلک الزوج الاخرن۔ تو شوہر کو باہر لجانے کا اختیار نہیں ہوا۔ الا ان یشہد علی رجعتہا فیتطل العدة ویقرر نکاح الزوج۔ مگر آنکہ شوہر اس سے رجعت کر کے گواہ کرے تو عدت بجاوے اور شوہر کی ملک نکاح مہر ہو جاوے۔ وقولہ حتی یشہد علی رجعتہا معناه الاستیجاب علی ما قد سئد۔ اور یہ جو امام محمد نے فرمایا کہ اسکی رجعت پر گواہ کرے تو سنی یہ کہ گواہ کر لینا مستح ہے چنانچہ ہم بیان کر چکے ہیں عدت اور واجب تو عدت رجعت ہے اگر گواہ کرے۔ والطلاق الرجعی لا یحرم الوطی۔ اور رجعی طلاق کچھ وہی کہ حرام نہیں کرتی ہے۔ وقال الشافعی بحرمہ۔ اور شافعی نے فرمایا کہ حرام کرتی ہے۔ لان الزوجیۃ زانیۃ وجود القاطع وہو الطلاق۔ کیونکہ جو رجعت جاتی ہے بوجہ قاطع ہونے جانے کے اور وہ طلاق ہے۔ کیونکہ طلاق تو نکاح قطع کرنے والی چیز ہے۔ ولنا انہما قائمہ حتی یلک مراجعتہما من غیر رضایا۔ اصرہ ہمارے دلیل یہ کہ زرجیت قائم ہے حتی کہ شوہر بدون رضامندی عدت کے مراجعت کر سکا ہے۔ پس اگر باقی عدت کی رضامندی ضرور ہوتی ہے اسلئے کہ نکاح میں شرط ہے۔ لان حق الرجعت مثبت نظر اللزوم لکن التذاک عند اعتراض النہم۔ اسلئے کہ رجعت کا حق تو شوہر کے ہاں ہے ثابت ہوا تاکہ نہ است طاری ہونے کی عدت شوہر کے

Marfat.com

طلاق مہینے کا تدارک ممکن ہو نہ اور کسی آیت یا حدیث میں عورت کی رضامندی شرط نہیں ہوئی بلکہ محض کی حدیث میں
 رضی اللہ عنہا میں حضرت کو ہی حکم فرمایا کہ اپنے پسر کو حکم دے کہ اسکو رجعت کرے۔ و ہذا المعنی لہ وجب استیجابہ اور
 ہستی وجب ہن کہ شوہر اس کام میں مستقل و منفرد ہو۔ کچھ عورت کے راضی ہونے کی ضرورت نہیں ہے۔ و ذلک یفون
 بكونہ استعدت لا انشاء۔ اور شوہر کا خود مستقل ہونا آگاہ کرتا ہے کہ رجعت کے معنی برابر نکاح کو باقی رکھنا نہ کہ از سر نو پیمانہ کرنا۔
 اذالہ دلیل بخلافیہ۔ کیونکہ دلیل مذکور اسکی منافی ہے۔ کیونکہ از سر نو پیمانہ کرنا بعد عورت کی رضامندی کے ممکن نہیں اور
 دلیل لصوص پیمانہ کہ عورت کی رضامندی کچھ ضرور نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ رجعت یعنی از سر نو نکاح پیمانہ کرنا نہیں ہے بلکہ یعنی نکاح کو برابر
 قائم رکھنا اور نکاح ابھی باقی ہے۔ اور طلاق اگرچہ قاطع ہے مگر ابھی نہیں۔ والقاطع اخر عمل الے مدہ قاطع الے ایما اثر ایک
 مدت یعنی ختم مدت تک تاخیر کر دیا۔ اجماعاً۔ بلا جرح۔ اول نظر الے علی ما تقدم۔ یا بنظر شوہر کے بنا بر مذکورہ بالا فتویٰ
 ہمارا تھا اور اسلئے ہے کہ طلاق دیتے ہی انقطاع مطلقاً نہیں ہوا اور نہ مختارے نزدیک مدت کے اندر قتل سے رجعت کرنا جائز ہے
 مگر عورت راضی ہو تو ابھی انقطاع نہیں ہوا ہے یہاں کہتے ہیں کہ قاطع کا عمل بنظر شوہر کے ہو کر دیا گیا ہے یہاں تک کہ صحت گذر جائے
محصّل فیما تخلی بہ المطلقہ۔ فصل ایسے امور کے بیان میں جن سے مطلقہ حلال ہو جاتی ہے۔ و اذا كان الطلاق
 یا ندادون الثالث۔ اور جب تین سے کم طلاق بائن ہو۔ فله ان تزوجہ فی العدة و بعد القضاہا۔ تو شوہر کو اختیار
 ہے کہ اس عورت سے عدت کے اندھا اور بعد عدت کے نکاح کرے۔ و نصح ہو کہ مرد کے واسطے سوائے محرمات اہلی مان میں وغیرہ
 کے جن عورتوں سے نکاح حلال ہے جب کسی عورت سے نکاح کرے تو اس پر تین طلاق کا مالک ہے اگر ایک بار گناہ متفرق سب طلاقیں ایک
 نکل یا دو تین نکاح میں دیدے تو یہ عورت اس پر بغیر طلاق کے جائز نہیں ہے پس تین سے کم بائعہ ہونے کی اول صورت یہ کہ اسکو ایک
 یا دو طلاق بائعہ دیدین یا طلاق کنایہ دیدی اور تین طلاق بائن کی نیت نہیں ہے یا عورت کو خلع دیدیا پھر جس میں تو مرد خود رجعت
 کر سکتا تھا اور بائعہ میں نکاح کی ضرورت ہے وہ رضامندی عدت ہے تو بعد عدت کے ظاہر ہے اور عدت کے اندر بھی سفارقت نہیں کہونکہ
 کسی دوسرے مرد کے نطفہ کا شبہ نہیں ہے پس عدت و بعد عدت جائز ہے سلطان حل المحلیۃ باقی کیونکہ نکاح کے واسطے یہ محل
 باقی ہے۔ لان زوالہ معلق بالطلاق لہذا کیونکہ علت زائل ہونا تیسری طلاق پر معلق ہے۔ لقولہ تعالیٰ فان طلقا
 فلا تکل رچنانچہ آہ ہے۔ فینتدم قبلہ۔ تو تیسری طلاق سے پہلے حالت دائمی نہیں ہے۔ و منع الغیر فی العدة لا اشتباہ انب
 ولا اشتباہ فی الطلاق۔ اور دوسرے شوہر کے واسطے عدت میں نکاح منع ہونا اور بعد نطفہ کے مشتبہ ہونے کے ہے اور اسی شوہر کو طلاق
 عدت و بعد عدت جائز ہونے میں کوئی اشتباہ نہیں ہے۔ کیونکہ اگر وہ حافی ہوئی تو بھی اسی کا نطفہ ہے۔ ان کان الطلاق ثلاثاً
 فی الحرة او ستین فی الامتہ لم یحل لہ حتی یتکلم زوجا غیرہ نکاحاً مہمیما ویدخل بہا ثم یطلقها او یموت عنہا۔ اور اگر
 آزادہ عورت کو خواہ مدخلہ ہو یا نہ ہو تین طلاقیں پوری کر دین یا باندی میں دو طلاقیں پوریا کین تا اب اس شوہر کو حلال نہیں
 رہی یہاں تک کہ دوسرے شوہر سے نکاح صحیح کرے اور وہ اسکے ساتھ دخول بھی کرے پھر اسکو طلاق دیدے یا اسکو بڑھ کر مرد جاوے
 ہے۔ تب اگر چاہے کہ اول شوہر سے بعد عدت کے نکاح کرے۔ پس حلالہ میں شرط یہ کہ دوسرے شوہر کا نکاح صحیح ہو حتی کہ اگر
 حاسد طریقہ کا نکاح کیا تو حلالہ نہوگا اور شرط یہ کہ دوسرا شوہر بعد نکاح صحیح کے دخل کرے تب تین طلاقوں کی جمالت طواری سے۔ پھر وہ
 طلاق دوسے ہمارے اور عدت گزرنے تب اول شوہر سے نکاح حلال ہے اور مرد کو غیر خود میں کچھ فرق نہیں ہے۔ والا اصل فیہ
 قولہ تعالیٰ فان طلقا فلا تکل لہ من بعدہ حتی یتکلم زوجا غیرہ۔ اور اصل اس مسئلہ میں قولہ تعالیٰ فان طلقا لہ فی
 پھر بعد طلاق دوبارہ کے اگر تیسری طلاق ہے تو عورت اس شوہر کو حلال نہیں ہے تیسری طلاق کے یہاں تک کہ دوسرے شوہر سے نکاح
 کرے۔ تب نکاح یعنی جرح اور دوسرا شوہر بھی ہوگا کہ اس سے صحیح عقد کرے تو سنی یہ آئے کہ دوسرے شوہر سے بعد عدت صحیح کے

جہاں کرے۔ اور اگر محض یعنی منصف ہو تو وہی کہ حدیث سے معلوم ہوا چنانچہ آتا ہے۔ پھر میں مطلقاً آزادہ عورت میں ہیں یعنی وہی
 مطلقین۔ والاشنان فی حق الازتہ کالثالث فی حق الحرۃ۔ اور باندی کے حق میں دو مطلقین دینا جیسے آزادہ تو میں
 مطلقین دینا نہ۔ کیونکہ باندی کے حق میں باری مطلقین ہی ہیں۔ لان الرق منصف محل المحلیۃ علی ما عرف سیکر
 رفق ہونا محل مطلق ہونے کو نصف کرنا ہے جیسا کہ اصول میں معلوم ہوا ہے۔ فقال تعالیٰ فان آمن بغاۃ فلیس فیہ
 علی العنات من العذاب۔ تو جب ان کے واسطے عذاب نصف ہو تو نصف بھی نصف ہے۔ ثم الغایۃ نکاح الزوج مطلقاً۔
 پھر اتنا حرمت کو دوسرے شوہر کا نکاح مطلقاً ہے۔ والزوجیۃ المطلقیۃ انما تثبت بنکاح صحیح۔ اور مطلق درحقیقت صحیح
 ثبوت ہوگی کہ نکاح صحیح واقع ہوتا ہے۔ لیکن وارد ہوتا ہے کہ جب اس سے دوسرا شوہر نکاح صحیح کر چکے تو یہ عورت شوہر اول کے لیے
 حلال ہو جاوے گا کہ تھے دفول کی شرط لگائی ہو اب یہ کہ وہ ایہ النص تو صرف نکاح مطلق ہے۔ و شرط الذخول ثبت ہا شراۃ
 النص۔ اور دفول کی شرط نص کے اشارہ سے ثبوت ہوتی۔ و ہوان یعمل النکاح علی الوطی حکم المکلام علی الاقارۃ
 دون الاعادۃ۔ اور طریقہ اشارہ یہ ہے کہ نکاح یعنی وطی یا عاوی سے کہ کلام افادہ پر محمول ہونا اعادہ پر۔ اولی العقد استغنی
 باطلاق اسم الزوج۔ کیونکہ عقد تو شوہر دوم کے اطلاق سے سمجھا گیا ہے۔ پس اگر نکاح کے معنی عقد ہوں تو یہ معنی ہونے
 کہ حتی تنکح زوجاً غیرہ۔ یہاں تک کہ عقد کرے وہ عورت ایسے شخص سے جس کے ساتھ عقد صحیح ہوا ہے اور یہ کلام کا اعادہ ہوا بخلاف اس کے
 جب یعنی وطی ہو تو یہ معنی ہونے کہ بیان تک کہ وطی کرے یہ عورت دوسرے شوہر سے جس کے ساتھ عقد صحیح ہوا ہے۔ اور یہی معنی ہے
 ہیں۔ پھر اس طور پر ضرور ہے کہ وطی کرنا عورت کی طرف منسوب ہوا حالانکہ مرد وطی کرنے والا ہوتا ہے لیکن اس میں شک نہیں کہ وطی
 کا فعل ہے۔ اور یزاد علی النص یا الحدیث المشہور۔ یا وطی کی شرط ہے حدیث مشہور سے بڑھائی۔ و ہو قولہ علیہ السلام۔
 اور حدیث مشہور یہ قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ۔ لا تحلل للاول حتی تذوق عسلہ الاخرۃ کہ عورت مطلقہ تکثیر پہلے
 شوہر پر حلال نہ ہوگی جب تک کہ دوسرے کا بچہ مزہ نہ چکے۔ روای بروایات۔ یہ حدیث متعدد روایات سے مروی ہے۔
 اور صحابہ و تابعین میں مشہور ہے کہ ہر مطلقین کا مرتبہ پہنچا کہ بے شک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہی معنی ارشاد فرمائے ہیں تو
 بتنے ان کے ساتھ میں قید وطی کی اس حدیث سے بڑھائی۔ اور حدیث صحیح السنیہ وغیرہ میں مروی ہے۔ ولا خلاف
 لا حد فیہ۔ اور اس بات میں کسی کو خلاف بھی نہیں ہے۔ و اہل علم کا اجماع بھی ہو گیا۔ سوی سعید بن المسیب رحمہ اللہ
 سے سعید بن المسیب رحمۃ اللہ تعالیٰ کے ہے۔ جو اکابر ہم بعین میں سے ہیں چنانچہ سعید بن مسعود نے اپنی سنن میں
 حضرت سعید بن المسیب سے روایت کی کہ ابن المسیب نے فرمایا کہ لوگ فرماتے ہیں کہ مطلقہ تکثیر پہلے شوہر کو حلال نہ ہوگی
 بیان تک کہ دوسرا اسکو طبع کرے اور میں تو یہی کہتا ہوں کہ جب دوسرے شوہر نے اس سے نکاح صحیح کر لیا تو وہ اول کے
 واسطے حلال ہو گئی۔ و قولہ غیر معتبر۔ اور سعید بن المسیب کا یہ قول کہ معتبر نہیں ہے۔ حتی لو قضی بہ قاض لا ینقذ
 حکمہ اگر کسی قاضی نے اس قول کے موافق حکم کیا تو نہیں نافذ ہوگا۔ اور اگر کسی مفتی نے ایسا فرمایا تو اس پر اللہ تعالیٰ کا
 وقام وگت کی لعنت ہے۔ اور کلمہ کفار کے لئے ہے۔ اور کلمہ کفار کے لئے ہے۔ اور کلمہ کفار کے لئے ہے۔ اور کلمہ کفار کے لئے ہے۔
 سعید بن المسیب کا قول ہے اور میں نہیں جانتا کہ اللہ تعالیٰ نے اس سے کس کو کفر سے روکا ہے۔ قاضی میں سے کہ سعید بن المسیب نے اپنے
 اس قول سے برون کیا۔ مترجم کہتا ہے کہ سعید بن المسیب نے اس قول کا ثبوت نہیں کیا اور یہی شانہ روایت پر انکی طرف سے صحیح
 نقل منسوب کرے یہ نزدیک نہیں جائیں اور اگر کسی نے کسی کی بیعت میں نہیں آیا اور شاید آپ کا مطلب یہ ہو کہ طبع فارغ شوہر میں بلکہ
 نکاح یعنی دفول کافی ہے اور یہ اس واسطے کہ اس پر ثبوت کا ہے۔ اور حدیث صحیح معلوم ہے کہ جب یہ حلال نہیں کہ شوہر
 اول سے نہیں پہنچا تو غیر اس خون نے ہرگز حدیث سے ثابت نہیں کیا اور حدیث متعدد روایات سے مشہور ہے اور میں سے مشہور ہے

خواتین کو جمع کرتا ہوں کہ افاوق قرظی یعنی یہود قرظیہ میں سے جو مسلمان ہوئے تھے ان میں رفاعہ قرظی نے اپنی جو رقیقہ کو طلاق کر کے بے بن
بھرا سے عبد الرحمن بن ابی بکر قرظی سے نکاح کیا پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئی اور کہا کہ عہد الرحمن کے پاس کچھ نہیں ہے
میرے اس کپڑے کا کوئی عین ہے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے اور عبد الرحمن بن ابی بکر نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
پھر سے کپڑے راہنما ہوں داند یہ بھولی ہے ابی سرکشی سے چاہتی ہے کہ رفاعہ کے پاس پھر جاوے اور عبد الرحمن کے ساتھ عبد الرحمن
دور کے دوسری بی بی سے تھے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عورت سے فرمایا کہ تو چاہتی ہے کہ رفاعہ کے پاس پھر جاوے اسنے کہا کہ ہاں تو
آپ نے فرمایا کہ نہیں یہاں تک کہ وہ کچھ تر شاہد لکھے اور تو اسکا شاہد لکھے اور فرمایا کہ عبد الرحمن یہ جرت لڑکے ہیں اسنے عرض کیا کہ جی ہاں
پس عورت سے فرمایا کہ تو جو لکھتی ہے وہ لکھتی ہے یہ دونوں تو عبد الرحمن سے ایسے مشابہ ہیں جیسے کوا کو سے سے۔ پھر چند روز بعد وہ آئی
اور عرض کیا کہ مجھے دوسرے شوہر نے مساس کر لیا اب میں اول شوہر پاس باؤن آپ نے فرمایا کہ تو اول مرتبہ شوہر بولی اب میں تیرا
یہ کلام تصدیق نہیں کر دینگا پھر جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وفات فرمائی تو حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے پاس آکر اپنا حال عرض کیا
پس آپ نے فرمایا کہ اسی میں اسوقت حاضر تھا جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تجھے ارشاد فرمایا ہے پھر جب ابوبکر رضی اللہ عنہ نے
انتقال فرمایا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس آکر اپنی داستان بیان کی حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اسی تجھے آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم ابوبکر رضی اللہ عنہ کا ارشاد کافی تھا کہ تو اپنا زبیر سے بیان لائی ہے خبر دار اگر اب کبھی تو نے یہ معاملہ پیش کیا تو تیرا سر
تھرون سے کھینچا گیا۔ ن ۶۔ صحاح السنہ میں صرف اول مرتبہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں آئے تک روایت ہے اور باقی روایت
غیر صحیح ہے۔ اور اس میں افادہ ہے کہ دوسرے شوہر سے نکاح کا مقصود مثل نکاح کے دائمی ہونا ہے نہ اگر صرف ما زورن کی جفتی کی طرح حلالہ کرنا
ہاں اگر دوسرے شوہر کو خود فرودت ہو کہ اس عورت کو طلاق دیدے تو مضائقہ نہیں بشرطیکہ اسکی مدلولہ ہو گئی ہو سو اس شرط
الایلاج دون الانزال لانہ کمال وبالغت فیہ والکمال قید زائد۔ اور شرط طہلت یہ کہ حنفیہ کا اندر داخل
کرنا پاپا جاوے اور انزال شرط نہیں ہے کیونکہ انزال ہونا داخل میں پوری و کامل دلی ہے اور کامل ہونا زائد قید صرف اور
یہ زیادتی کسی نص سے ثبوت نہیں ہوتی بلکہ نص میں کچھ تر شاہد لکھے۔ مذکور ہے۔ یہ صحیح ہے کہ کامل ہونا ضروری نہیں بلکہ کچھ ہو اور وہ
داخل کرنے سے متحقق ہو جائیگا اور حضرت حسن بصری دکنے بعض شاگردوں نے انزال شرط کیا اور شاید سعید بن اسبب نے اسے
کی تردید کی کہ بعض لوگ جماع یعنی معروف طور پر مجامعت سے انزال شرط کرتے ہیں اور میں تو قطعاً صحیح یعنی داخل شرط کرتا ہوں۔ واللہ اعلم
اعلم۔ اسی سے یہ مسئلہ نکلا کہ۔ والعصبی المراهق فی التحلیل کالبالغ۔ اور بالغ ہونے کے قریب جو لڑکا جو وہ تحلیل کر دینے
میں بالغ کی طرح ہے۔ لوجود الدخول فی نکاح صحیح و ہو شرط بالنص۔ کیونکہ نکاح صحیح کے ساتھ دخول کرنا پاپا گیا اور یہی نص شرط
سے شرط آتے۔ بلکہ مراهق کو لذت بھی حاصل ہوتی ہے تو مزہ چکنے کے سنی بھی متحقق ہو گئے حتیٰ کہ جس بچہ کو شہوت نہیں اسکا دخول نہیں
کافی ہے۔ و مالک یخالف فیہ و ائحہ علیہ ما بینا۔ اور مراهق کے مسئلہ میں امام مالک ہم جاری مخالفت کرتے ہیں اور ابن ماجہ
وہی دلیل ہے جو ہم بیان کر چکے۔ انزل بنکاح صحیح شرط بالنص پاپا گیا۔ وفسرہ فی الجامع الصغیر وقال غلام لم یطعم احلم
ومشکہ بجامع امراة وجب علیہا الغسل و احلہا علی الزوج الاول۔ اور مراهق کی تفسیر امام محمد نے جامع صغیر میں
اسطرح بیان کی کہ لڑکا جو بلوغ کو نہیں پہنچا حالانکہ ایسا لڑکا جماع کر سکتا ہے اسنے کسی عورت یعنی بالغہ کو جماع کیا تو عورت غسل واجب
ہوگا اور اسنے اس عورت کو پہلے شوہر بر طلاق کر دیا۔ وفسرہ ہذا الکلام۔ اور سنی اس قول کے کہ رجل کر سکتا ہے ان بچوں کو
وہی تفسیر ہے۔ یہ کہ اسکا حضور ناسل کھڑا ہوتا اور فوراً پیش کرتا ہو۔ واما وجب الغسل علیہا لانتحار الختامین وہو سبب
انتحار ما لہما۔ اور عورت ہی پر اس جہت سے غسل واجب ہوا کہ دونوں خنان مل گئے اور یہی عورت کی سنی آیتوں کا سبب ہے جو
لی الایجاب فی حقہا۔ اور واجب کرنے کی حاجت صرف عورت کے حق میں آتے ہے کہ بالغہ پر احکام فرض ہوتے ہیں۔

اما غسل علی العیسی وان کان یومر بہ تخلقا۔ رہا غسل مذکور پر غسل واجب نہیں اگر یہ اسکو نہ سنے کا حکم دیا جائیگا
 تاکہ عادت بڑی رہے۔ فت۔ بجز مذکورہ جو چاکہ اگر زہر کسی کی یا زہی ہو اور اسکو دو طلاقیں دین تو طلاق کے بغیر حرام ہے۔ و
 المولیٰ استہ لا یجلیا۔ اور باندی کو اگر کسی مالک نے وطی کر لیا تو اس سے وہ اپنے طلاق دہندہ شوہر پر حلال ہوگی۔ لان النکاح
 نکاح الزوج۔ کیونکہ انتہای حرمت تو دوسرے شوہر کا نکاح ہے۔ فت۔ اور مولیٰ تو مالک ہے شوہر نہیں ہے پس توہم تھا جسے
 مٹی تک زواج غیرہ۔ مولیٰ پر صادق نہیں بلکہ دوسرے شوہر سے نکاح شرط ہے۔ واذاتزوجہا بشرط التحلیل فانکاح مکروہ
 اور اگر کسی عورت کو اس شرط پر نکاح میں لیا کہ اسکو اول شوہر پر حلال کر دے تو یہ مکروہ ہے۔ لقول علی السلام لعن استہ
 التحلیل والتحلیل لہ کیونکہ حضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ استہ لعدلہ لعنت کر کے حلال کرنے والے کو اور جسکے لیے حلال
 کیا گیا فت۔ رواہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ۔ اور مخفی نہیں کہ اس حدیث کے یہ معنی نہیں ہو سکتے کہ غیر کی سلفہ نکاح
 کوئی نکاح کرے کیونکہ جو نکاح کو مکرورہ حلال ہو جائیگا جب دخول کرے تو یہ معنی بالا جامع مقصود نہیں ہیں اور دوسری حدیث
 یہ جو مسئلہ کتاب ہے۔ و ہذا ہو مطلقہ۔ اور یہی اس حدیث کا مکمل ہے۔ یعنی حدیث محمول ہے کہ اول شوہر پر حلال کرنے کے
 شرط پر نکاح کرے حالانکہ نکاح تو عفت و ماہریت کے لیے ہوتا ہے اور خالی اسوا سے کہ جنتی کھا کر چھوڑے تو جانوروں کی نفس
 خصلت سے مشابہ مکروہ ہے لیکن نکاح جو نہ لغو شرطوں سے فاسد نہیں ہوتا ہے لہذا نکاح ہو گیا۔ اور شرط باطل ہو گئی اور یہ
 مجبوراً لازم نہیں ہے۔ فان طلقھا بعد وطہا حلت للاول۔ پھر اگر اسے بعد وطی کے اس عورت کو طلاق دیدی تو اول
 شوہر کے واسطے حلال ہو جائیگی۔ لوجود اللہ طول نے نکاح صحیح اور نکاح لا یطہل بالشروط۔ کیونکہ دخول کرنا صحیح نکاح
 باگیا کیونکہ فاسد شرطوں سے نکاح نہیں فاسد ہوتا ہے۔ فت۔ بلکہ شرط تحلیل تو اس کے ارادہ کی راہ سے حرام ہے۔ وعن ابی ہریرہ
 انه یفسد النکاح لانه فی معنی الموکت فیہ ولا یجلیا علی الاول لفسادہ۔ اور ابو ہریرہ سے روایت ہے کہ نکاح فاسد
 ہوگا کیونکہ یہ نکاح ہفت کے سنی میں ہے اور وہ پہلے شوہر پر بھی حلال ہوگی کیونکہ نکاح فاسد ہوا ہے۔ وعن محمد ابن یحییٰ النخعی
 لما بینا۔ اور امام محمد سے روایت ہے کہ نکاح تو صحیح ہو جائیگا بوجہ اسکے جو بیان ہو چکی ہے یعنی شرط فاسد لگانے سے وہ فاسد ہوا
 و لا یجلیا علی الاول لانه استعمل ما اخرہ استرع فی جاری بمنع مقصودہ کما فی قتل المورث۔ لیکن ایسے نکاح
 ووطی سے دوسرا اول کے واسطے حلال ہوگی کیونکہ شوہر اول کے واسطے جس میں کو طلاق ہے تاخیر سے کیا تھا اسکو اسنے جلدی کر لیا
 تو اسکے سزا میں اپنی مراہ سے مدد دیا گیا جیسے مویش کے قتل میں ہے۔ فت۔ تو صحیح یہ کہ فریغ نے یہ حکم دیا تھا کہ جب دوسرا شوہر
 اسکو طلاق دے تب اسکے ساتھ شوہر اول نکاح کرے لیکن اسنے یہ جلدی کی کہ دوسرے کے ساتھ اسی شرط پر نکاح کیا کہ وہ فقط
 تحلیل کرے یعنی ایک بار وطی کو کے طلاق دے پس اسکی سزا یہ کہ اپنی مراد کو نہ پہنچے اور محروم کیا جاوے جسے وارث نہ ہو
 کو قتل کیا تو شرع میں حکم ہے کہ قاتل سزائے موت سے محروم ہو کیونکہ اگر مورث خود مرتا تو یہ وارث ہونا اگر اسنے جلدی کر کے اسکو قتل کیا
 تاکہ جلدی میراث لجاوے پس محروم رکھا گیا۔ اور یہ ہمارے اشارہ ہے کہ وارث قاتل کے محروم کرنے میں یہ مسلمات صحیح ہے کہ مالدار مورث
 قتل کیا جاوے۔ واذ اطلق الحرۃ تطلیقہ او تطلیقین وانقصت عدتہا۔ اور اگر آزادہ عورت کے شوہر نے اسکو
 ایک یا دو طلاقیں دین یعنی پوری تین تین دن اور اسکی عدت گزر گئی فت۔ اور طلاق کی ضرورت نہیں ہوتی چاہے اس سے
 نکاح کرے مگر نکاح نہیں کہا۔ و تزوجت بزواج آتہ۔ اور عورت نے کسی دوسرے شوہر سے نکاح کر لیا فت۔ اور اسنے چاہے
 بعد اپنی مسلمات سے اسکو طلاق دیدی اور عدت گزر گئی یہ نہ عادت الی الاول۔ پھر یہ عورت پہلے شوہر کے پاس آگئی فت۔
 شوہر اول نے اس سے نکاح کر لیا حالانکہ اول مرتبہ کی ایک طلاق پہلے شوہر کی باقی رہا تھی دیکھا اب اسکی ایک طلاق کا مالک ہو گیا
 جب یہ مرتبہ تین طلاق کا مالک ہوگا تو اب دیا کہ عادت جلتا تطلیقات و بعد م الزواج الثانی ما دون الثالث

Marfat.com

کما ہیثم الثلث۔ یہ عورت اپنے اول شوہر کے پاس چودے تین طلاق سے واپس آئی اور دوسرا شوہر نہیں سے تم طلاق
کو بھی ہدم کر دیا جیسے وہ پوری طلاق کو ہدم کر دیتا ہوتی۔ حتیٰ کہ اگر تین طلاق کے بعد دوسرے شوہر کے نکاح میں جا کر پھر
پہلی کے مطلق ہو کر اول شوہر کے نکاح میں آئی تو پھر شوہر اول بہترین طلاق کا مالک ہوتا اسی طرح اگر تین سے کم دو تک طلاق
دی ہوں مگر وہ شوہر دوم کے نکاح میں گئی تو بعد اسکے جیلانی کے جب شوہر اول کے پاس آئی تو تیسے طور پر تین طلاق کے ساتھ آئی
حتیٰ کہ اگر ایک یا دو طلاق سے درجست کر سکتا ہے۔ و ہذا عند ابی حنیفہ و ابی یوسف۔ اور یہ حکم پوری طلاق سے واپس
آنے کا ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک ہے۔ و قال محمد لا ہیثم ما دون الثلث۔ اور امام محمد نے کہا کہ دوسرا شوہر تین
سے کم کو ہدم نہیں کرتا۔ پس شوہر اول کی جو طلاق باقی ہو اسی کا مالک ہو گا یعنی اگر شوہر اول نے ایک طلاق دی جب
دوسرے شوہر کے نکاح میں گئی یا دوسری ہوں پھر جب شوہر اول کے نکاح میں آئی تو اول صورت میں دو طلاق کا مالک ہو گا
بعد دوسری صورت میں ایک طلاق کا۔ حتیٰ کہ اگر کسی اس صورت کا ایک طلاق دی تو یہ مطلقہ ثلثہ ہو جائیگی اور رجعت نہیں
کر سکتا اور حلالہ منسوخ ہوا۔ لانه فایۃ للمحرمۃ بالنفس۔ دلیل امام محمد یہ ہے کہ دوسرا شوہر تو حرمت کی انتہا ہے بلکہ نفس قرآنی
فست۔ کیونکہ قرآن میں فرمایا۔ فلا تحل لہ من بعد حتیٰ ینکح زوجا غیرہ۔ یعنی یہ عورت بعد تین طلاق کے اس شوہر کو حلال نہیں
ہے یا تنکح کہ دوسرے شوہر سے نکاح کرے یعنی حرام رہیگی اس حد تک کہ دوسرے شوہر سے نکاح کرے تو معلوم ہوگا کہ دوسرا شوہر
تو حرمت غلیظہ کی حد انتہا ہے جسے قرآنی۔ فیکون منہا۔ تو دوسرا شوہر حرمت غلیظہ کا ختم کرنے والا ہوا۔ اور جب
ہوگا کہ پہلے حرمت غلیظہ ہو تب وہ انتہا ہو کر ختم کرے۔ و لا ینہا للمحرمۃ قبل الثبوت۔ حرمت کو ختم کرے حرمت غلیظہ
موجود ہونے سے پہلے نہیں ہو سکتا۔ اور مسئلہ میں صرف ایک یا دو طلاق ہیں تینوں طلاق میں نہیں ہیں تو دوسرا شوہر
کیونکہ ختم کرنے والا ہوگا۔ بلکہ یہ عورت اپنے پہلے شوہر پر بغیر دوسرے شوہر کے حلال ہے تو دوسرا شوہر کس حرمت غلیظہ کو
ختم کرنے والا ہوگا بلکہ جیسے وہ شوہر اول پر حلال تھی ویسی حلال رہیگی۔ ولہذا قولہ علیہ السلام لعن السکران کلہما
لہ۔ اور شیخین کی دلیل قول حضرت صلے اللہ علیہ وسلم کہ اللہ تعالیٰ نے حلالہ کرنے والے پر اور جسکے لیے حلالہ کیا گیا ہے حرمت
فرمائی۔ ساء محللا و ہوا المثبت للمحل۔ اس حدیث میں دوسرے شوہر کو حلال کرنے والا کہا گیا اور حلال کرنے والا وہ
صلت کو ثابت کرے۔ تو دوسرا شوہر نئی صلت کو ثابت کرتا ہے یعنی نہیں محلل اسوقت کہا جب حرمت غلیظہ ہو کر حلال ہو
تھا اور جبکہ شوہر اول نے تین طلاق میں تینوں طلاق میں وہ محلل نہیں ہوا پس دلیل امام محمد قوی ہے والتمسوا
اعظم بھروا فتح ہو کہ جب حلالہ دوسرے شوہر کرنے سے ہوگا اور یہ عورت کا کام ہے تو اگر عورت حلالہ ہو جانے کی خبر دے تو کیا
قبول کرنا جائز ہے یا کہ نہیں جائز ہے؟ اور اذا طلقھا ثلاثا فحالت قد انقضت عدلی و تزوجت و دخل بی الزوج
و طلقنی و انقضت عدلی و المدة مکمل ہوگئی۔ اور اگر مرد نے اپنی عورت آزادہ کو تین طلاق میں تینوں طلاق میں بھر کر حرمت
کے بعد اسے کہا کہ میری عدت گزر کر تین نے دوسرے شوہر سے نکاح کر لیا تھا اور اسنے میرے ساتھ دخول کیا پھر مجھے طلاق دیدی
اور میری عدت گزر گئی اور حال یہ کہ جو عدت بیان کرتی ہے یہ عدت ایسی ہے کہ ان سب باتوں کو مکمل ہے۔ عاز للزوج ان یعتد
وفاکان فی غالب ظنہ انہا صادقة۔ تو شوہر اول کو جائز ہے کہ عدت کے بیان کی تصدیق کرے بشرطیکہ شوہر کے غالب ظن
میں یہ عورت سچی معلوم ہوتی ہو۔ یعنی اسکے دل میں یہ عورت سچی کہہے۔ لہذا معاہدہ اوامر فی تعلق الخلع
ایسی تصدیق جائز ہونے کی دلیل ہے کہ یہ بات جو عدت نے بیان کی مدخل سے خالی نہیں یا تو دنیاوی معاہدہ یا ہی نکل کا
معاہدہ میں سے ہے کیونکہ حلالہ کے ساتھ صلت متعلق ہے۔ و قولہ الواحد فیہما مقبول۔ اور ایک مسلمان کا قول مطلقہ دنیاوی
معاہدہ میں وہ وزن میں قبول ہوتا ہوتی۔ تو اس معاہدہ میں جہاں قرار دو بہر حال اس عدت مسلک کا قول قبول ہوگا۔ و ہجرت

Marfat.com

مستکر ادا کا نصف المدۃ منقطعہ۔ اور جب مدۃ امی گوری ہو کہ بہ باتین ہو سکتی ہیں تو عدت کا کتنا قابل مدد اور کار نہیں ہے۔
 عدت بخلاف اسکے جب مثلاً ایک مہینہ کے اندر یہ سب باتیں بیان کرے تو قول مردود و مستکر ہے۔ و اختلافاتی اور تفسیر
 مدۃ المدۃ و سنینہا فی باب العدة۔ اور فقہاء نے اس مدت کی کتر مقدار میں اختلاف کیا ہے اور ہم اسکو باب العدة میں
 انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ اور واضح ہو کہ اگر عدت کتابیہ ہو اور ایسا بیان کرے تو دلیل مقتضی ہے کہ اسکا قول مردود
 نہ ہو نظر ہر دین کے اگرچہ عدت اسکی مستند نہیں مگر مشورہ قبول نہیں کر سکتا۔

باب الایلا و

یہ باب ایلا کے بیان میں ہے۔ واضح ہو کہ ایلا تو قسم کھانا کہ سنگہ جو رو سے قربت نکرونگا پس اگر چار ماہ سے کم ہو تو ایلا نہیں
 ہے اور اس سے بحث نہیں ہے اور اگر چار ماہ یا زیادہ کا مطلق ہو تو بھی ہماری بحث فقہ میں صورت احکام ہے لہذا اسحضرت منی ہیں
 طیبہ و سلم نے جو اپنی اذواج سے طہرات سے ایک ماہ ایلا کہا تھا وہ واقعی ایلا نہیں تھی۔ چنانچہ ایلا کا حکم ایسا ہے کہ گمان کرتے ہیں جن
 اور اس سے ایلا کی تشریح معلوم ہو گئی۔ اور چار دن اماموں کے نزدیک بدون قسم و تعلق کے ایلا نہیں ہوتا اور بعض علماء
 کے نزدیک اگر چار ماہ تک زوجہ سے وطی نہ کرے تو ایلا ہے اور یہ شاذ و مخالف اجماع ہے۔ ذکرہ العینی۔ و اذا قال الرجل لامرأته
 و العدة لا اقریک۔ اگر شوہر نے اپنی عورت سے کہا کہ و انتہی میں مجھے قربت نکرونگا فت یعنی وطی نہ کر دنگا۔ اذ قال
 لا اقریک اربعۃ اشهر یا کہا کہ و انتہی میں مجھے چار ماہ تک قربت نکرونگا۔ فهو مولى۔ تو یہ شخص ایلا کرنے والا ہو جائیگا بشرط
 تعالیٰ للذین لو لون من نسائهم تریض اربعۃ اشهر الا یہ۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا للذین یرون الخ یعنی جو وہ
 کہ اپنی عورتوں سے ایلا کرنے میں ملنے سے چار ماہ کا انتظار ہے آخر تک فت۔ خلاصہ یہ کہ چار ماہ کے اندر اگر رجوع یعنی جمع
 کر لیا تو اللہ تعالیٰ غفور رحیم ہے اور اگر عزم طلاق کیا تو اللہ تعالیٰ کو معلوم ہے۔ فان وطیہا فی الاربعۃ الا شہر حث فی
 یسینہ و لزومہ الکفارة۔ پھر اگر چار ماہ میں عدت کو وطی کر لیا تو قسم میں حاشیہ ہوا اور پھر کفارہ لازم آیا۔ لان الکفارة
 موجب الحث۔ کیونکہ حاشیہ ہونے پر کفارہ لازم ہوتا ہے۔ و سقط الایلا و مساوہ ایلا و ساقط ہو گیا۔ لان ایمن یرتفع
 بالحث۔ کیونکہ قسم بوجہ حاشیہ ہوجانے کے ساقط ہو جاتی ہے فت۔ اور یہ چار دن اماموں کا قول ہے۔ وان لم یقر بہا حتی
 منفت اربعۃ اشهر بانت منہ تطلیقہ۔ اور اگر اس عورت سے قربت نہیں کی حتیٰ کہ چار ماہ گزر گئے تو اس سے ایک طلاق
 کے ساتھ بائنہ ہو گئی فت۔ کچھ حکم قاضی کی ضرورت نہیں ہے۔ سو قال الشافعی تبین تفریق القاضی۔ اور شافعی نے
 کہا کہ قاضی کے جدا کرنے سے جدا ہوگی۔ لانه مانع حقہا فی اجماع علیہ یوجب القاضی منابہ فی التمسک کما فی بحب
 و الغتہ۔ کیونکہ مرد اس عورت کے حق طلاق کا مانع ہے تو اسکا چھٹکارا کرنے میں قاضی مجب ہے اس مرد کے قائم ہو گا جیسے مجب
 ہونے اور عین ہونے میں ہے فت۔ کہ جب مرد اپنی عورت سے طلاق نہیں کر سکتا تو قاضی اس مرد کی مدد فرماتا ہے۔ اور ایک سال
 کی مہلت دے پھر جب نہ کر سکے تو عورت کی ہفاسندی پر اسکو مرد سے بائنہ کرے۔ اسی طرح جب عدا دہی کرنے سے منکر ہو
 تو قاضی جا کر گیا۔ ولنا ظلمہا بمنع حقہا۔ اور ہماری دلیل یہ کہ مرد نے عورت کو اسکا حق وطی روک کر ظلم کیا۔ فجائزہ لشرع
 بزوال لغتہا النکاح عند منعی المدۃ۔ پس شرع نے مرد کو بدل دیا کہ مدت چار ماہ گزرنے پر نعمت نکاح زائل ہو جائیگی
 و هو الما ثور عن عثمان و علی و عبادۃ الثلاثة موزید بن ثابت رضوان اللہ علیہم اجمعین و کفی بہم قدوات
 اور یہی قول حضرت عثمان و علی و عبد اللہ بن مسعود و عبد اللہ بن عباس و عبد اللہ بن عمر اور زید بن ثابت رضی اللہ عنہم
 اجمعین سے الیہ اور ان بزرگوں کا پیشوا ہونا بہ کمالی ہے۔ فتستفادہم نے روایت کی کہ حضرت علی و ابن مسعود و ابن عباس

کہتے تھے کہ جب چار ماہ گزرے تو یہ ایک طلاق ہے اور عورت اپنی ذات کی اس امر سے روادہ عبد الزاق عن عمر بن خطاب
 یہ اسناد صحیح ہے اور قتادہ کا مسل کرنا معتدل ہے اور ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدیث ابو معاذ عن ابراہیم عن سعید بن جبیر
 عن ابن عباس و ابن عمر کلام الخ یعنی ابن عباس و ابن عمر رضی اللہ عنہما نے کہا کہ جب مرد نے اپنی عورت سے ایسا کیا
 روج کیا یعنی وطی کی حتیٰ کہ چار ماہ گزرے تو یہ ایک بائیسہ طلاق ہے۔ یہ اسناد صحیح ہے لیکن بخاری نے ابن عمر سے نقل کیا
 کہ اس وقت وقت کیا جاوے یعنی ایسے لازم کیا جاوے کہ روج کرے یا طلاق بائیسہ سے اور ابن ابی شیبہ نے جیسا ابن عباس
 ابن عمر سے روایت کیا یہی قول محمد بن المنفیع و غنی و نسبی و مسروق و حسن بصری و محمد بن بصری و قیس بن ذویب و سالم
 بن عبد اللہ و ابوسلمہ بن عبد الرحمن سے روایت کیا۔ اور عبد الزاق نے کہا کہ حدیث ابن عمر عن عطاء الخراسانی عن ابی سلمہ
 بن عبد الرحمن ان عثمان بن عفان و زید بن ثابت الخ یعنی عثمان و زید بن ثابت کہتے تھے کہ جب ایسا چار ماہ گزرے تو
 ایک طلاق ہے اور عورت اپنی ذات کی اس امر سے۔ اس اسناد میں عطاء الخراسانی کے خذ میں کچھ کلام ہے وہ دور ہو گیا کہ اسناد کا
 نواری مذہب ہے لیکن بخاری نے حضرت عثمان دہلی و ابن عمر وغیرہم سے وقت روایت کیا اس وقت میں حضرت صادق
 عن محمد الباقر عن علی رضی اللہ عنہ وقت مردی ہے لیکن اس میں قطع ہے کہ چونکہ محمد باقر نے حضرت حسین کو نہیں پایا تو حضرت
 علی نے کو بدرجہ اولیٰ نہیں پایا پس جو روایات کہ متصل اسناد سے صحیح ہیں وہ اربع ہیں اور بر تقدیر تسلیم ہم کہتے ہیں کہ صرف
 عثمان دہلی و ابن عمر سے دونوں طرح کی روایات ہیں اور بر تقدیر کہ طلاق بائیسہ ہو تو اب وطی کرنا حرام ہے اور بر تقدیر کہ وقت
 ہو تو اب بھی وطی کر لے پس جسے تحریم کو تو صحیح دی کہہ سکتے ہیں کہ کفر کے نکاح جدید سے طلت پیدا ہوتی ہے بخلاف اسکے کہ بدون
 نکاح کے وطی کرنے میں اگر حرام ہو تو مرکب شاعت ہوگا لہذا یہی مختار ہوگا کہ چار ماہ گزرنے پر طلاق بائیسہ واقع ہوتی ہے۔ ولان
 کان طلاقاً فی الجاہلیۃ۔ اور اس دلیل سے کہ زمانہ جاہلیت میں ایسا کرنا طلاق تھا۔ کبھی سال اور کبھی دو سال
 تک۔ حکم الشرع بنا حلیۃ الی انقضاء المدۃ۔ تو شروع سے اسکی حد اس مدت کو لے تک مقرر کر دی۔ پس
 مدت دراز مقرر کرنا اسکے غور و فکر کے واسطے کافی ہے جو کسی مدت کی حاجت نہیں رہی۔ وروادہ الواحدی عن ابن عباس
 حکاہ عن ابن سبب۔ فان کان حلف علی اربعۃ اشھر وقد سقطت ایمن۔ پس اگر چار ماہ پر قسم کھالی تھی تو
 قسم بھی اتر گئی۔ لہذا کانت موقوفہ بہ۔ کیونکہ قسم ہی مدت کے واسطے موقت تھی۔ پس یعنی جب چار ماہ بغیر وطی کے
 گزرے تو زوجہ بائیسہ ہو گئی اور قسم بھی اتر گئی بشرطیکہ اسی قدر ہو کہ وقت چار ماہ دہلی نہ کرے گا کیونکہ اسنے قسم پوری کر دی
 ۔ ان کان حلفاً علی الابد۔ اور اگر اسنے ابدی قسم کھالی جو وقت نہ کرے اور اسنے وقت دہلی نہ کرے گا۔ فی ایمن باقیۃ۔ و قسم باقی
 ہے۔ لہذا مطلقہ۔ کیونکہ قسم تو مطلق ہے۔ ہوتی ہے اگر کہا کہ وقت چار ماہ دہلی نہ کرے گا۔ و لم یوجد الحثس لرفع بہ۔ اور
 کبھی قسم توڑ نہیں پایا تاکہ قسم دور ہو جائے۔ کیونکہ اگر ایک بار بھی وطی کرتا تو قسم ٹوٹ جاتی۔ پس اسکا تغنیہ تھا کہ
 ہر چار ماہ گزرنے پر طلاق بڑا کرے۔ الا انہ لا یتکرر الطلاق قبل التزوج۔ لیکن بات یہ کہ نکاح میں لانے سے پہلے کہ طلاق
 نہیں واقع ہوگی۔ لہذا لم یوجد منع الحق بعد البینویہ۔ کیونکہ بعد بائیسہ ہو جانے کے عورت کا حق روکن نہیں پایا کیونکہ بعد
 بائیسہ ہو جانے کے اسنے نکاح جدید نہیں کیا۔ فان عاودتہا عاود الا یلا و ساو اگر اسنے بعد بائیسہ ہو جانے کے پھر اس
 عورت سے نکاح کر لیا تو ایسا بھی پھر آفاقت۔ حتیٰ کہ یا تو اس عورت سے چار ماہ کے اندر وطی کرے یا چار ماہ گزرنے پر پھر آفاقت
 آنگی۔ کیونکہ قسم تو مطلق ہے۔ فان وطیہا۔ پس اگر وطی کر لی۔ وقت۔ و خبر قسم ٹوٹ گئی اور کفارہ قسم لازم آیا۔ والا وقت کبھی
 اربعۃ اشھر تطلقہ اخری۔ اور اگر وطی کی تو چار ماہ گزرنے پر دوسری طلاق واقع ہوگی۔ لان ایمن باقیۃ لا یتکثر۔ تو
 قسم تو مطلق ہونے کی وجہ سے ابھی باقی ہے۔ وبالترجیح ثبت حلفہ فحق انظم ویجبر ابتداء ہذا الا یلا من وقت التزوج

اور نکاح کر لینے کی وجہ سے عورت کا حق ثبوت ہوگی تو ظلم سمجھتا ہوگا اور اس ایلام کی ابتداء دوبارہ نکاح میں ہونے کے وقت سے شروع
 ہوگی۔ پھر جب دوبارہ بائٹہ ہوگئی۔ فان تزوجها ثانیاً عاد الایلام۔ پھر اگر قیسری بار اس سے نکاح کیا تو ایلام خود کرے گا کہ نکاح
 قسم مطلق ہے۔ ووقت بعضی اربعہ اشہر آخری ان لم یقر بہا لما بیناہ۔ اور چار مہینہ گزرنے پر قیسری طلاق واقع ہوگی بشرطیکہ
 چار مہینہ کے اندر عورت سے قربت کی ہو بدیل مذکورہ بلافت۔ پھر تین مہینوں کے بعد اس مرد کو یہ عورت طلال نہیں بیانتگ کہ دوسرے
 شوہر سے طلاق کرنے کے بعد اس نکاح میں آدھے م۔ فان تزوجها بعد زوج آخر لم یقع بزلک الایلام طلاق۔ پھر اگر
 دوسرے شوہر کے بعد اس عورت سے نکاح کیا تو اس ایلام کی وجہ سے اولی طلاق واقع ہوگی۔ تقییدہ بطلاق بذا الملک۔ کیونکہ
 یہ ایلام عورت پہلی ملک کے ساتھ مفید تھا۔ کیونکہ ایلام تو بمنزلہ تعلیق طلاق کے ہے وہی فرع مسئلہ التنبیہا لخلایفہ ہے۔
 یہ مسئلہ اختلافی چیز ہے مسئلہ کی فرع ہوتی۔ و قد مر من قبل۔ اور یہ مسئلہ پہلے کر چکا۔ یعنی طلاق کے قسم کھانے کے بعد
 میں گزرا کہ امام زفر کے نزدیک تعلیق باطل نہیں ہوتی اور ہمارے نزدیک باطل ہو جاتی ہے بسوہ میں لکھا کہ جس نے اپنی عورت سے
 ایلام کیا وہ استہتہ سے قربت کرے گا پھر اسکو تین مہینوں میں ایلام کرے اور ہمارے نزدیک ایلام باطل ہوگا اور زفر کے نزدیک نہیں باطل
 ہوا اور اسطرح اگر وہ اس ایلام سے تین بار بائٹہ ہوئی پھر دوسرے شوہر کے بعد اس سے نکاح کیا تو بھی ہمارے نزدیک ایلام مذکور
 سٹ گیا۔ ۶۔ ولین یاقینہ۔ اور قسم بھی تک باقی ہے۔ لا طلاقا و عدم الحنف۔ کیونکہ قسم مطلق ہے کسی ملک کے ساتھ مخصوص
 نہیں اور حال یہ کہ ابھی تک اسے قسم نہیں توڑی۔ تریبہ باقی رہی جب تک وہی سے اسکو نہ توڑے۔ م۔ فان ویطہا
 کفر عن یمینہ۔ پھر اگر اس عورت سے وہی کرے تو اپنی قسم کا کفارہ ادا کرے۔ لوجود الحنف۔ کیونکہ قسم تو زنا اب پایا۔
 فان حلف علی اقل من اربعۃ اشہر لم یکن مولیاً۔ پھر اگر چار مہینہ سے کم وہی کرنے پر قسم کھائی تو ایلام کرنے والا ہوگا۔
 ت۔ حتی کہ اگر کہے کہ واسئہ من تجھے ایک دن کم چار ماہ وہی کرے گا تو یہ ایلام نہیں ہے بلکہ صرف قسم ہے حتی کہ اگر درمیان میں وہی
 کی تو اس پر کفارہ قسم لازم ہوگا اور اگر چار ماہ گزرے تو قسم میں سچا رہا اور عورت بھی بائٹہ ہوگی کیونکہ یہ ایلام نہ تھا۔ لقول ابن عباس
 لا ایلام فیما دون اربعۃ اشہر۔ کیونکہ ابن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا کہ چار ماہ سے کم میں ایلام نہیں ہوتا، ت۔ یعنی
 ابن ابی شیبہ نے بسند صحیح ابن عباس سے روایت کی اور یہی چاروں فقہاء اور جمہور علما کا مذہب ہے م ت ۶۔ ولان الامتناع
 عن قربانہ فی اکثر المسدۃ بلامانع و مشکہ لا یثبت حکم الطلاق فیہ۔ اور اس دلیل سے کہ مدت کے زیادہ حصہ میں عورت
 کی وہی سے باز رہنا بدین کسی مانع کے ہے اور ایسے باز رہنے میں طلاق کا حکم نہیں ثابت ہوتا۔ یعنی مثلاً ایک یا دو ماہ قربت
 نہ کرنے کی قسم کھائی تو باقی چار مہینہ کی مدت میں وہ بغیر کسی روک کے وہی کر سکتا ہے تو حکم طلاق نہ ہوگا۔ م۔ ولو قال قد اتقوا
 شہرین و شہرین بعد ذین الشہرین فهو مل۔ اور اگر کہا کہ واسئہ من تجھے قربت نہ کرے گا تو مہینہ اور مہینہ دو ماہ کے جو دو ماہ میں تو یہ قسم
 ایلام کرنے والا ہوگا۔ لا ینبع فیہما خوف الجمع۔ کیونکہ اسے دونوں کو حرت جمع کے ساتھ جمع کر دیا۔ یعنی دو مہینہ کو حرت حلف
 جمع کیا۔ فصل جمع بلفظ الجمع۔ تو ایلام ہوگا اگر اسے لفظ جمع کے ساتھ جمع کیا یعنی کہا کہ واسئہ تجھے دو مہینہ کے ساتھ لے بعد والی دو مہینہ
 وہی نہیں کرے گا۔ ولو کشفوا نساءہ لکرہ اکلہن طہرات۔ یعنی پہلے کہا کہ واسئہ من تجھے دو ماہ قربت کرے گا پھر ایک دن عورتوں کا
 تم قال و اتقوا اقربک شہرین بعد شہرین الاولین لم یکن مولیاً۔ پھر کہا کہ واسئہ من تجھے قربت نہ کرے گا تو مہینہ
 جو بعد پہلے دن مہینوں کے ہیں تو وہ ایلام کرنے والا نہیں ہوگا۔ ت۔ کیونکہ درمیان کا ایک روز چار ماہ سے کم ہو گیا۔ لان ما یقع
 ایجاب مبتداً۔ کیونکہ دوسری قسم تو شروع سے ایجاب ہوتی۔ یعنی پہلی قسم سے ملتی نہیں ہے۔ و قد صارت ممنوعاً بعد الاولی
 شہرین۔ حالانکہ وہ پہلی قسم کے بعد دو مہینہ کی وہی سے منع ہوا۔ یعنی ثانیۃ اربعۃ اشہر الا یوما کث فیہ احدہما
 قسم کے بعد چار مہینہ سے منع ہو گیا سوا اسے اکلہن کے جسین خاطر رہا تھا۔ یعنی کل قسم ایک دن کم چار ماہ کی ہوئی۔

فلم تکامل مدۃ المنع۔ تو انکا سکی مدت پوری نہوںی فت۔ بلکہ یہ دو قسم ہوئیں کہ اگر اول کے دو ماہ یا دوسرے دو ماہ میں
 دلی کرکے کفارہ قسم لازم نہوگا اور اگر دو مہینے گزریں تو بدون ایلا و کفارہ کے قسم میں سہارا ہا۔ م۔ ولو قال و التمد
 الاقرب سنۃ الا یوالم یکن مولیا۔ اور اگر کفارہ امتین تجھے قربت نہیں کرڈگا ایک سال سوائے ایک روز کے تو، اور
 کرے والا نوزہ۔ خلافا لرفرو ہو یصرف الاستثنائے آخر ہا اعتبارا بالاجارۃ فتمت مدۃ المنع۔ اسین زفر کا
 اختلاف ہر وہ استثنائے کو آخر سال کی طرف پھیرتے ہن بقیاس اجارہ کے تو انکا سکی مدت پوری ہو جاتی ہر فت۔ یعنی جیسے کہ ایک
 سال میں کسی نے ایک دن کم ایک سال کے واسطے کرایہ دیا تو وہ چیز برابر لگا تار کے کرایہ میں رہیگی ایک سال تک لیکن سال کا
 آخری دن استثنائی ہوگا اسطرح بیان برابر سال بھر دلی سے منع ہوگا سوائے آخری روز کے پس اجتہاد سے دوبارہ چار ماہ کی تک
 پوری منع ہوئی پس ایلا ہو گیا۔ ولنا ان المولے من لا یکنہ القران اربعۃ اشهر الا بشئ یلزمہ اور ہماری دلیل
 یہ ہے کہ ایلا کرنے والا وہ شخص ہوتا ہے جو بدو اپنے اوپر کچھ لازم ہوئے اپنی عورت سے دلی کر کے فت۔ یعنی بغیر کفارہ قسم لازم
 ہو۔ نے دلی کر کے۔ سو یکنہ مہنالا ان استثنائی یوم منکر۔ اور بیان بے لازم ہوئے دلی کر سکتا ہے کیونکہ جو بدو اختلافیادہ
 دن نکرہ ہر فت۔ یعنی وہ ہر چار ماہ کے اندر جس ایک دن چاہے دلی کرے تو کئی مہینہ پوری نہوںی۔ بخلاف الاجارۃ لان
 العرف الی الآخر لتصحیحہا فانہما تصحیح التکلیف اور یہ قسم کا سادہ عقد اجارہ کے برخلاف ہے قیاس نہیں ہو سکتا کیونکہ اجارہ
 میں آخری سال کی طرف پھیرنا اجارہ کو صحیح کرنے کے واسطے ہے کیونکہ اجارہ ایک نکرہ دن نکالنے کے باوجود صحیح نہیں ہو سکتا۔
 ولا کذلک البین۔ اور قسم کا یہ حال نہیں ہر فت۔ یعنی قسم ایک نکرہ دن نکالنے کے باوجود صحیح ہو جاتی ہے سو لو کہ ہر
 فی یوم والباقی اربعۃ اشهر و اکثر صا مولیا۔ اور اگر عورت سے کسی دن قربت کر لی حالانکہ سال میں سے چار مہینہ یا
 زیادہ باقی ہن تو ایلا کرنے والا ہو جائیگا۔ لسقوط الاستثنائے۔ کیونکہ استثنائے ساقط ہو گیا فت۔ یعنی اب جو ایام باقی ہیں
 انین قربت نہیں کر سکتا کیونکہ استثنائے کا دن پہلے گزر گیا ولو قال و ہو بالبصرۃ و اسد لا ادخل الکوفۃ و امراتہ بہا
 لم یکن مولیا سادہ اگر ایسی حالت میں کہ وہ بعہہ میں موجود ہے اسنے کہا کہ و انتہ میں کو ذمہ میں داخل نہوگا حالانکہ اسکی زوجہ کو ذمہ
 ہے تو بھی وہ ایلا کرنے والا نہوگا۔ لانه یکنہ القران من غیر شئ یلزمہ بالاخراج من الکوفۃ۔ اسواسطے کہ وہ عورت سے
 قربت کر سکتا ہے بدو انکے کہ اسکا ذمہ کچھ کفارہ لازم ہے اسطرح کہ عورت کو کو ذمہ سے باہر نکالے فت۔ یعنی اباد کیل یا نابیک
 عیجر عورت کو کو ذمہ سے باہر لا سکتا ہے۔ قال ولو حلف حج او بصوم او لصدقۃ او عتق او طلاق فهو مول شیخ مصنف
 نے فرمایا کہ اگر کسی شخص نے حج یا روزہ یا صدقہ یا آزاد کرنے یا طلاق کی قسم کھالی تو وہ ایلا کرنے والا ہو گیا فت۔ یعنی مثلاً اپنی ہن
 جو رسے کہا کہ اگر میں تجھے قربت کروں تو بھیر حج خانہ کعبہ لازم ہے یا ایک ماہ کے روزے لازم ہن یا دس درم صدقہ لازم ہے یا
 ایسا کلمہ غلام آزاد کرنا لازم ہے یا میری سلیمہ بی بی کو طلاق ہے تو یہ ایلا ہو گیا۔ لتحقق المنع بالیمن و ہو ذکر الشرط و الخیار
 کیونکہ قربت سے باہر بنا جو قسم کے متحقق ہو اور قسم ہی شرط و جزا کا بیان ہے فت۔ یعنی اگر قربت کروں حج انجام۔ و ہذہ الاجزۃ
 بالفتۃ لما فیہا من المشقۃ۔ اور یہ جزا میں جو اپنے اوپر لازم کین اسکو قربت سے مانع ہوئیں کیونکہ انہیں سخت تکلیف ہا فت
 ہوگی فت۔ حتی کہ اگر قربت کرے تو مشق حج کو جاننا ہرے و علی ہذا القیاس روزہ وغیرہ۔ و صورۃ الحلف بالعتق ان یطلق
 بقر یا نسا عتق عبده۔ اور آزاد کرنے کی قسم کھانے کی یہ صورت ہے کہ عورت کی قربت کے ساتھ اپنے غلام کا آزاد ہونا سعلق کرے
 فت۔ یعنی کہے کہ اگر تجھے قربت کروں تو میرا کلمہ غلام آزاد ہے۔ و فیہ خلاف ابی یوسف فانہ یقول یکنہ البیع ثم
 القران فلا یلزم شئ۔ اور اسین ابو یوسف کا اختلاف ہے کہ وہ فرماتے ہن کہ جب غلام کو بیچ ڈاے پھر زوجہ سے قربت کرے
 تو اسکا ذمہ کچھ کفارہ لازم نہوگا فت۔ اور جب کچھ کفارہ لازم نہوا تو یہ ایلا بھی نہوا۔ و ہما یقولان البیع موم فلا یمنع

الما نعیۃ فیہ۔ اور امام ابو حنیفہ اور محمد کہتے ہیں کہ بیچ کرنا امر سوہوم ہے یعنی شاید نہ تو وہ قربت سے مانع ہونے سے نہ رکا۔
فت۔ اور جب قربت سے مانع پایا گیا تو یہی ایلا ہے۔ واکھلف بالطلاق ان یعلق یقر بانہما طلاقا و طلاق فترہما
وکل ذلک مانع۔ اور طلاق کے ساتھ قسم کھانے کی یہ صورت ہے کہ اس زوجہ کی قربت کے ساتھ اسی کی طلاق یا اسکی قربت
کی طلاق معات کرے اور ان دونوں باتوں میں سے ہر ایک بات اسکے ساتھ قربت کرنے سے روکنے والی ہے۔ مثلاً کہا کہ اگر
تجھے قربت کروں تو تو طلاق یا میری فلا نہ بی بی طالعہ ہے تو بخت طلاق اس سے قربت نہیں کر سکتا پس ایلا ہو یا لہذا چار ماہ
کی مدت ہے اگر سنے قربت کر لی تو طالعہ ہوئی ورنہ بعد چار ماہ کے یہ عہدت ایک طلاق سے بائٹہ ہو جائیگی۔ سو ان آئی میں لفظ
الرجعیۃ کان مولیا وان آتے من البائتہ تم یکن مولیا۔ اگر اپنی ایسی زوجہ سے ایلا کیا جسکو رجعی طلاق دیکھا ہے
تو ایلا کرنے والا ہو جائیگا اور اگر اپنی ایسی زوجہ سے ایلا کیا جسکو طلاق بائٹہ دی ہے تو ایلا کرنے والا نہوگا۔ لان الرجعیۃ
قائمۃ فی الاولی وعلی الثانیۃ وعلی الایلا من تکون من نسائنا بالنص۔ اس واسطے مطلقہ رجعیۃ میں زوجہ ہوتی
موجود ہے اور مطلقہ بائٹہ میں نہیں ہے اور حال یہ کہ ایلا کا عمل وہی عہدین ہوتی ہیں جو ہماری زوجہ ہوں بعض قرآنی فت یعنی
توہ تھلے۔ لادین یؤون من نسائہم الایہ۔ تو اس میں ہماری زوجہ ہونا صحیح ہے پس مطلقہ رجعیہ کے ساتھ عدت میں ایلا و
صحیح ہے۔ فلما لقصت العدة قبل انقضای مدۃ الایلا سقط الایلا ولفوات المحلیۃ۔ پھر اگر ایلا کی مدت چار ماہ گذرے
سے پہلے مطلقہ رجعیہ کی عدت گزر گئی تو ایلا بھی ساقط ہو گیا کیونکہ وہ ایلا کا عمل نہیں رہی فت۔ کیونکہ عدت گزرنے سے بائٹہ
ہو گئی۔ ولو قال لا جنیۃ والستد لا اقریک۔ اور اگر کسی اجنبیہ یعنی غیر منکوحہ عورت سے کہا کہ وائتہ میں تجھے قربت نہ کرو دیکھا
فت۔ یعنی غیر منکوحہ سے ایلا کرنا۔ او انت علی کفر امی۔ یا اس اجنبیہ سے کہا کہ تو مجھ پر مثل ظہر میری ماں کے ہے فت۔ یعنی
اجنبیہ سے ظہار کیا۔ تم تزوج نہ کرو میں مولیا ولا مطاہرا۔ پھر اس عورت کو کحل حین لایا تو اس عورت سے ایلا کرنے والا
نہوگا اور ظہار کرنے والا بھی نہوگا۔ لان الکلام فی مخرجہ وقع باطلا لاعدام المحلیۃ فلا ینقلب صحیحاً بعد ذلک۔ کیونکہ جو
کلام بولا وہ اپنے بچنے کے وقت لغو ہو گیا کیونکہ اسوقت اجنبیہ عورت کچھ ایلا یا ظہار کا عمل نہیں تھی تو بعد اسکے یہ کلام پلٹ کر صحیح
نہو گیا فت۔ لیکن اسکے ذمہ قسم لازم ہوئی۔ وان قر بہا کفر۔ اور اگر اس عورت سے قربت کرے گا تو قسم کا کفارہ دے
محقق الحث اذ لیمن منعقدۃ فی حقہ۔ کیونکہ قسم توڑنا پایا گیا اسلئے کہ اس مرد کے حق میں قسم بندہ جلی تھی فت۔ حتی کہ وہ اس
عورت سے اگر نہا کرتا تو بھی قسم میں جھوٹا ہوتا۔ و مدۃ ایلا والامۃ شہران۔ اور باندی زوجہ کے ساتھ ایلا کی مدت دو ماہ ہے
فت۔ چنانچہ اگر اپنی باندی زوجہ سے ایلا کیا تو بعد دو ماہ کے وہ بائٹہ ہو جائیگی اگر چہ نکرت۔ لان ہنہ مدۃ ضربت اجلا للبینۃ
فتنصف بالرق کمدۃ العدة۔ اسلئے کہ چار مہینہ کی مدت تو بائٹہ ہونے کے واسطے سیاد لگائی گئی ہے پس وہ تو مذکور
کی وجہ سے آدمی ہو جائیگی جیسے عدت کی مدت کا حال ہے فت۔ چنانچہ آزاد عورت سے باندی کی عدت آدمی ہے۔ وان کان الموم
مرضیالا یقدر علی الجماع او کانت مرضیۃ اور تقار او صغیرۃ لا تجامع او کانت بینہما سافۃ لا یقدران لیسئل لہما
فی مدۃ الایلا نفیۃ ان یقول بلسانہ فیت البہانی مدۃ الایلا۔ اور اگر ایلا کرنے والا ایسا بیمار ہو کہ اس زوجہ سے
جماع نہیں کر سکتا یا یہ عورت ہی ایسی بیمار ہو یا اسکو پیدا نشی رقی ہو یا سوزا ایسی جھوٹی ہو کہ اسکے ساتھ جماع نہیں ہو سکتا یا مرد
اور عورت کے درمیان اتنی دوری ہو کہ چار مہینہ میں عورت تک نہیں پہنچ سکتا، حالانکہ مرد نے جاہا کہ میں عورت کی طرف رجوع
کروں تو اسکے رجوع کا یہ طریقہ ہے کہ چار ماہ کے اندر اپنی زبان سے کہے کہ میں نے اس عورت کی طرف رجوع کیا۔ فان قال ذلک
سقط الایلا۔ پھر اگر ایسے کہ لیا تو ایلا رستگیا۔ وقال الشافعی رہ لانی الا بالجماع۔ اور امام شافعی نے کہا کہ رجوع کرنا
بسیح نہیں ہوتا سو اسے جماع کے ساتھ۔ والیہ ذہب الطحاوی۔ اور شافعی حنفیہ میں سے صحابی بھی اسی طرف گئے ہیں

لأنه لو كان فينا لكان خشناً - اس دین سے کہ اگر زبان کنسار جمع ہوتا تو یہ قسم تو سنا ہو جاتا ہے۔ کیونکہ جب ایسا میں عورت سے دلی کی تکفیرہ قسم ہوتا ہے حالانکہ زبانی رجوع کرنے میں بالاتفاق کفارہ نہیں ہے تو یہ رجوع بھی نہیں ہے۔ شیخ نامی نے کہا ہے قول مختار ہے۔ ۶۔ سولنا انہ اذا لم يذكر المنع فيكون ارضاء ولو عد باللسان واذا ارتفع الظلم لا يجازى بالطلاق۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مرد نے اپنی زوجہ کو نکاح کر لیا اور کفارہ اذیت دی تھی تو زوجہ کو راضی کرنا زبان کے وعدہ کے ساتھ ہو جائیگا اور جب ظلم دور ہو گیا تو اطلاق ہو جائے گی مگر اسکو نہ دی جائیگی۔ کیونکہ شوہر جب طلاق سے عاجز ہو تو اسکا قصد عورت کو ضرر پہنچانے کا ہوتا ہے۔ کیونکہ باری میں عورت کا حق طلاق نہیں ہوتا تو جیسے زبانی پریشان کیا ویسے ہی زبانی راضی کر لیا۔ ولو قدر علی الجماع في المدقة بطل ذلك الصی و صار فيه بالجماع۔ ہاں اگر زبانی رجوع کے بعد اسی چار مہینہ کے اندر وہ طلاق کرے برقرار ہو گیا تو یہ زبانی رجوع کرنا ہی ہے اور اسکو رجوع کرنا طلاق کے ساتھ ہو گیا۔ لانه قدر علی الاصل قبل حصول المقصود بالجماع۔ اسو اس کے مفیدہ کے ذریعہ سے مقصود حاصل ہونے سے پہلے وہ اصل برقرار ہو گیا ہے۔ یعنی جماع اصل ہے اس سے عاجزی کے وقت زبانی رجوع کرنا اسکا خلیفہ کیا گیا تھا تاکہ جابرانہ گزر کر عورت طالق نہ ہو جائے اور جب جابرانہ کے اندر وہ طلاق برقرار ہو گیا تو خلیفہ جابرانہ اور حکم اصل جماع کا رہا۔ و اذا قال لامرأة انت علی حرام مسل عن غیرہ فان قال اردت الکذب فهو كما قال۔ اور اگر اپنی زوجہ سے کہا کہ تو مجھ پر حرام ہے تو اسکی نیت در بابت کجائی ہے اگر اسنے کہا کہ میں نے جھوٹ بولنے کا قصد کیا تھا تو یہ ایسا ہی ہو گا جیسا وہ کہتا ہے۔ لانه لو لم یصدق کلامه وقيل لا یصدق فی القضاة لانه یمن ظاهراً۔ کیونکہ اسنے اپنے کلام کے حقیقی معنی مراد لیے اور ظاہری و کرمی نے کہا کہ قاضی اسکی قول کی تصدیق نہ کرے گا کیونکہ یہ ظاہر میں قسم ہے۔ اور قاضی بر ظاہر کی پابندی کرنا شرعاً واجب ہے۔ وان قال اردت الطلاق فی تطلیقه بانته الا ان یومی التلکف۔ اور اگر اسنے کہا کہ میں نے طلاق کی نیت کی تھی تو ایک جگہ طلاق ہوگی مگر اگر اسنے تین طلاقوں کی نیت کی ہو تو اسکی نیت کے موافق تین طلاقیں ہو جائیں گی۔ وقد ذکرنا فی الکنایات۔ اور ہم اسکو باب کنایات الطلاق میں ذکر کر چکے۔ وان قال اردت الظهار فهو ظهار۔ اور اگر اسنے کہا کہ میں نے ظہار کا قصد کیا تھا تو یہ ظہار ہوگا۔ اور ظہار یہ ہے کہ اپنی جوڑو کو یا اسکی کسی عضو کو جسکا انہن میں چھوٹا حرام ہے کسی ایسی عورت سے مانند انہن بیٹی وغیرہ کے جو اہل حرام ہوتے ہیں۔ و هذا عند ابی حنیفہ والی یوسف اور اسکا ظہار ہو جاتا ہے امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک ہے۔ وقال محمد لیس بظہار لاندام التشبیه بالمحرمة وهو ان فیہ۔ اور امام محمد نے کہا کہ یہ ظہار نہیں ہے کیونکہ اس میں اہل حرام عورت کے ساتھ تشبیہ نہ ہے حالانکہ تشبیہ ہونا ظہار میں کن ہے۔ ولما انہ اطلق المحرمه وفي الظهار نوع حرمة والمطلق یحتمل المقید۔ اور ان دونوں کی دلیل یہ ہے کہ اسنے مطلق حرام کہا اور ظہار میں بھی ایک طرح کی حرمت ہوتی ہے اور مطلق میں مقید کا احتمال ہوتا ہے۔ تو اسنے اپنی کلام سے ایسے معنی مراد لیے جسکا احتمال موجود ہے لہذا اسکی قول کی تصدیق ہوگی۔ وان قال اردت التحريم او لم ارد شئاً فهو بمن یصیر بہ مولیاً اور اگر اسنے کہا کہ میں نے اس عورت کو حرام کر لیا مراد لیا یا کہا کہ میں نے کچھ بھی مراد نہیں لی تو یہ قسم ہے کہ اسکی وجہ سے ایلا کہ نہ الا ہو جائیگا۔ مگر اگر زوجہ سے قربت کرے تو کفارہ دے اور اگر چار مہینہ بغیر قربت گزریں تو اسے ہو جائیگی کیونکہ اس طرح حرام کرنا قسم ہوگی۔ لان الاصل فی تحريم الحلال اما ہو بمن عندنا وسنذكره فی الايمان انشاء الله۔ کیونکہ حلال کو حرام کرنے میں اصل ہمارے نزدیک یہی ہے کہ وہ قسم ہو جائی ہے اور عنقریب اسکو ہم باب القسم میں انشاء الله تعالیٰ ذکر کریں گے۔ اور یہاں اسنے اپنی حلال زوجہ کو اپنے اوپر حرام کر لیا تو قسم ہو کر اطلاق ہو گیا۔ ومن الشایع من یقول لفظ التحريم لفظ التحريم والی الطلاق من غیر نیت بحکم العرف والسنن اعلم بالصواب۔ اور شایع میں سے بعض لوگ لفظ تحريم کو بدلن نیت کے حق کی طرف پھرنے میں بوجہ رواج کے دانستہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ یعنی ہمارے زمانہ میں یہ عادت جاری ہے کہ بعض نے اپنی

زوجہ کو اپنے اوپر حرام کیا اسکی یہ مراد ہوتی ہے کہ تعلقہ ہر ہی قول شیخ ابو جعفر اور ابو بکر اسکا تہ ابو بکر بن سعید کا ہے فقہ ابو الیث نے کہا کہ ہم اسی کو اختیار کرتے ہیں اور اگر کہا کہ ہر طلاق مجہر حرام ہے یا طلال اللہ مجہر حرام ہے یا طلال المسلمین مجہر حرام ہے تو بھی یہی حکم ہے اور وغیرہ میں کہا کہ یہ بالاتفاق بائن، رجوع، اور خلاصہ میں کہا کہ یہی ایشیہ ہے شیخ ابن العمام نے کہا ایشیہ ہے کہ اگر اسکے ایک جرم ہو تو حکم گناہ اور اگر چار ہوں تو ہر ایک پر ایک طلاق ہوگی اور اگر کوئی نہ تو کفارہ قسم لازم ہے۔ کافی القساوسے ہے۔

باب الخلع

یہ باب خلع کے بیان میں ہے۔ لغت میں خلع کے معنی الگ کرنا اور نکال ڈالنا جیسے قولہ تعالیٰ۔ قاطع فلیک۔ یعنی اپنی جویان اتار دے اور شرع میں خلع کے یہ معنی کہ دو کرنا ملک نکاح کو بلفظ خلع۔ اسکا حاصل یہ کہ شوہر مال لیکر زوجہ سے ملک نکاح زائل کر دے اور خلع کی شرط وہی ہے جو طلاق کی شرط ہے اور اسکا حکم یہ ہے کہ ہمارے نزدیک خلع کرنے سے ایک طلاق بائن واقع ہوتی ہے اور شوہر کج جانب سے خلع دینا قسم ہے تو قسم کا حکم لگانا رکھا جائے اور زوجہ کی جانب سے معاوضہ ہے تو اسکی جانب سے معاوضہ کا لگانا رکھا جائے اور یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے اور صاحبین کے نزدیک وہ دونوں طرف سے قسم ہے۔ واذا تلاق الزوجان و خاتان لایفیا حدود اللہ فلا یاس بان تغدی نفسہا نیتہا ل یخلعہا بہ سادرجب شوہر و زوجہ باہم جھگڑا کریں اور دونوں کی یہ خوف ہو کہ ہم اللہ تعالیٰ کے منہ کی ہولی حد پر قائم نہ رہیں گے تو مفاقتہ نہیں ہے کہ عورت اپنی جان کو شوہر سے فدیہ کرے بند لیسہ علی کے جیسے عوض شوہر اسکو خلع دیدے۔ یعنی اگر دیکھیں کہ جو حقوق اللہ تعالیٰ نے زوجہ کے ذمہ لازم کیے ہیں وہ انکو پورا کرنے کی تو اسکو مال کے عوض خلع لینے میں مفاقتہ نہیں۔ لقولہ تعالیٰ فلا جناح علیہا فیما اقدرت بہ۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ شوہر و زوجہ پر گناہ نہیں اس معاملہ میں جسکے ساتھ عورت نے اپنے آپ کو فدیہ کر لیا۔ یعنی شوہر کو یہ مال لینے میں اور زوجہ کو دینے میں گناہ نہیں اور مصتف کے کلام میں اشارہ ہے کہ عورت کو خلع لینا بہتر نہیں ہے اور ثوبان رضی اللہ عنہ نے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس عورت نے اپنے شوہر سے طلاق مانگی بلیکسی لاچارسی کے تو سپر جنت کی خوشبو حرام ہے۔ رواہ الترمذی و قال حدیث حسن۔ ولینک فرودت کے وقت مفاقتہ نہیں ہے چنانچہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے روایت کی کہ ثابت بن قیس کی زوجہ نے حاضر ہو کر حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں ثابت بن قیس کے نیک برتاؤ اور خولہ بن ابی سفیان کے نیک بھائی ہوں لیکن مجھے ایمان کے ساتھ نفاق رکھتا ناگوار ہے۔ اسکی یہ مراد تھی کہ وہ ثابت بن قیس کی صورت سے تنفر کرتی تھی۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کیا تو اسکو اسکا باغ بھیر دینی اسکو عرض کیا کہ جی ہاں پس آپ نے ثابت بن قیس کو فرمایا کہ تو اپنا باغ قبول کر لے اور اسکو طلاق دیدے۔ مگر رواہ ابن ماجہ۔ اور اسی بارہ میں قرآن کی آیت نازل ہوئی ہے اور یہی پہلا خلع تھا جو اسلام میں واقع ہوا اور اس عورت کا نام جیدہ بنت سلیم ہے۔ فاذا فعل ذلک وقع بالخلع تطلیقہ بائنتہ ولزمہا المال۔ پھر جب ایسا کیا تو خلع کی وجہ سے عورت پر ایک طلاق بائنتہ واقع ہوئی اور عورت کے ذمہ مال واجب ہوگا۔ لقولہ علیہ السلام الخلع تطلیقہ بائنتہ۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ خلع دینا ایک طلاق بائن دینا ہے۔ اس حدیث کو دارقطنی اور بیہقی نے ابن عباس سے روایت کیا اور اسکے اسناد میں ایک راوی ضعیف ہے اور بہتر دلیل حدیث ثابت بن قیس ہے کہ اس میں آپ نے طلاق دینے کا حکم دیا اور فرمایا کہ اس عورت کی راہ چھوڑ دے اور عورت کو عدت کا حکم دیا تو یہ دلیل ہے کہ وہ طلاق بائنتہ تھی ورنہ راہ نہ چھوڑتی۔ ولانہ یستعمل الطلاق حتی صار من الکنایات والواقع بالکنایات بائن الا ان ذکر المال عن النبیہ مہنتہ اور اس دلیل سے کہ خلع دینے میں طلاق کا احتمال موجود ہے چنانچہ کہ وہ کناہر کی طلاق میں سے ہوگی نیز اوکناہ کی لفظ سے جو طلاق

یہ تہی ہو وہ بائٹہ ہوتی ہے لیکن بیان مال ذکر کرنے کی وجہ سے نیت کی حاجت نہیں رہی۔ وطلاق میں بدون نیت کے
 طلاق بائن ہو گئی۔ ولاتہما تحل الممال الا لتسلم لہما نفسہما وذلک بالبیئوتہ۔ اور اس دلیل سے کہ عورت اپنے ذمہ
 مال کو نہیں قبول کرتی مگر سیول سٹیک اسکی جان اسکی قابو میں ہو جائے اور ایسا جیسی ہوگا کہ وہ بائٹہ ہو جاوے۔ وطلاق
 یہی قول حضرت عثمان وعلی و ابن مسعود و ابن عباس وغیرہم رضی اللہ عنہم کا اور حسن بصری و سعید بن سبیب و عطاء بن ریحان
 و مجاہد ابوسلمہ و ابراہیم نخعی و زہری و داؤد زاعمی رحمہ اللہ و سفیان ثوری و مالک و شافعی کا قول ہے ترمذی رحمہ اللہ نے کہا کہ اکثر
 صحابہ و تابعین و فقہاء کے نزدیک طلع یعنی والی عورت کی عدت ختم ہونے کے بعد اور یہی سفیان ثوری و اہل کوثر کا مذہب ہے اور یہی
 احمد و اسحاق کا قول ہے اور بعض صحابہ و غیرہم کے نزدیک طلع والی کی عدت ایک حیض ہے اور اسحاق نے کہا کہ یہ مذہب بھی ثوری
 و مالکان النشو من قبلہ لیکرہ لہ ان یاخذ منہا عوضا۔ اور اگر سرکشی شوہر کی جانب سے ہو تو شوہر کو مکروہ ہے کہ زوجہ سے طلع
 لے۔ یعنی زوجہ سے مال لینا مکروہ ہے بلکہ بون ہی طلاق دیدے۔ لقولہ تعالیٰ وان اردتم استبدال زوجکم
 زوج وایتم احدہن قسطا رافلا تاخذوا منہ شیئا۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے حکم دیا کہ اگر تم ایک زوجہ کی جگہ دوسری زوجہ بدلنا
 چاہو طلاق کے لئے ایک زوجہ کو ڈھیر بھر دیا ہے تو اس میں سے کچھ مت لو۔ ولانہ او حشہا بالا استبدال فلا یزیدنی وحشہا
 یاخذ الممال۔ اور اس وجہ سے نہ لیتے کہ اسنے زوجہ کو بدلنے کے ساتھ وحشت و پریشانی دلائی تو اسکی پریشانی بدل لیکر زیادتی
 کرے۔ وان کان النشو منہا کرہنا لہ ان یاخذ منہا اکثر ما اعطایا۔ اور اگر سرکشی زوجہ کی طرف سے ہو تو طلاق ایسے
 کے موافق ہم شوہر کے دل سے مکروہ جانتے ہیں کہ زوجہ سے اس سے زیادہ لے جو دیا ہے۔ یعنی مقدار ہر سے زیادہ نہ لے۔ وفتی
 رواج الجامع الصغیر طاب الفضل ایضا لاطلاق ما لہ ما بہا۔ اور جامع صغیر کی روایت میں ہر سے بڑھتی لینا بھی جائز
 ہے۔ بیل اس آیت کے جو ہم سابق میں تلاوت کر چکے۔ یعنی قولہ تعالیٰ فلا جناح علیہما فیما اقدت بہ۔ کیونکہ اس میں مطلقاً
 کی اجازت دی خواہ ہر سے کم ہو یا زیادہ ہو۔ ووجہ الاخری قولہ علیہ السلام فی امرأۃ ثابت بن قیس بن شماس
 اما الزیادۃ فلا وقد کان النشو منہا۔ اور دوسری روایت میں روایت مسود کی وجہ سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ثابت بن
 قیس کی عورت کے بارہ میں یہ فرمایا کہ اس سے زیادتی نہیں چلا کر سرکشی عورت ہی کی طرف سے تھی اس حدیث کو ابو داؤد
 مراسل میں ملاحظہ فرمائیے اور دارقطنی نے ابو الزبیر سے مرسل روایت کیا کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ثابت بن
 قیس کی زوجہ سے کہا کہ کیا تو اسکو اسکا باغ واپس کر لگی تو اسنے عرض کیا کہ جی ہاں اور اسپر زیادہ بھی تہاب نے فرمایا کہ تم نے زیادتی
 نہیں لیکن اسکا باغ واپس دے۔ چارے نزدیک حدیث مرسل ثبت ہوتی ہے اور ابن ماجہ نے ابن عباس سے روایت کیا جسکے آخر
 میں مذکور ہے کہ آپ نے ثابت بن قیس کو فرمایا کہ اپنا باغ واپس لے اور زیادتی مت لے ورواہ احمد اور یہ مسئلہ علماء صحابہ رضی
 اللہ عنہم میں ایشکانی تھا چنانچہ عبدالرزاق نے ہجر سے اٹھنے عبداللہ بن محمد بن عقیل سے روایت کی کہ بیع نیت موذین عفار نے مجھ سے
 بیان کیا کہ میں نے اپنے شوہر سے ہر ایسی چیز بیکہ جسکی میں مالک تھی طلع لیا پس یہ معاذ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے سامنے پیش
 آیا آپ نے اسکی اجازت دی اور میرے شوہر کو فرمایا کہ اسکے سر کا موٹا اور اس سے کم تک لے لے اور عبدالرزاق نے مجھ سے اسنے
 کبشت اسنے حکم ابن عتبہ سے اسنے حضرت علی ابن ابی طالب رحمہ اللہ سے روایت کی کہ آپ فرماتے تھے کہ جو دیا ہے اس سے
 زیادہ نہ لیتے اور یہی طاؤس کا قول ہے ترجمہ کے نزدیک توفیق یہ معلوم ہوتی ہے کہ شوہر کو ہر سے زیادتی پر طلع ٹھہرانا ہوتا ہے لیکن اگر
 زیادتی پر قرار دیا ہو کہ طلاق دی تو زیادتی عورت کے ذمہ لازم ہوگی پھر مرد کو بہتر ہے کہ وہ زیادتی کو واپس کرے واللہ تعالیٰ اعلم
 ہواخذ الزیادۃ جائز فی القصار۔ اور اگر شوہر نے ہر سے زیادہ لے لیا تو قاضی کے حکم میں جائز ہے۔ وفتی کیونکہ جب مرد نے
 اسکل مل پر اسکو طلاق دی ہے تو عورت کے ذمہ سب لازم ہوا تو لا محالہ قاضی ہی حکم دے گا۔ کہ مالک اذا اخذوا النشو منہ۔

اور اسی طرح جس حالت میں شوہر کی طرف سے سرکشی ہو تو بھی حکم تقاضا میں اسکو زیادتی لینا جائز ہے۔ لان مقتضی باتلوا فیما
 ابجاز حکم والا باحدہ و قدر ترک العمل نے حق الا باحدہ لمعارض فبقی معمولانی الباقی۔ اسو سلسلہ کہ آیت ہے جس سے
 کی وہ دو باتوں کو مقتضی ہے ایک تو حکم جائز ہوتا اور دوسرے سبب ہونا اور حال یہ ہے کہ معارضہ کی وجہ سے باحدہ کے حق میں
 عمل چھوڑا گیا تو باقی کے حق میں آیت پر عمل رہا۔ اسکی تفسیر یہ ہے کہ قولہ تعالیٰ فلا جناح علیہما فی اقتدرت بہ۔ اس سے
 نکلتا ہے کہ زیادتی لینا حکم تقاضا میں جائز ہے اور گناہ ہونے سے یہ نکلتا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک بھی مباح ہے لیکن دوسری
 آیت قولہ تعالیٰ فلا تخذوا منہ شیئا سے یہ نکلتا ہے کہ لینا نہیں جائز ہے تو پہلے حکم سے معارضہ ہوا مگر مرت دیانت کی راہ سے ناجائز
 نکلتا تو حکم قاضی کی راہ سے جائز باقی رہا۔ وان طلقھا علی مال نقبلت وقع الطلاق ولزہما المال۔ اور اگر شوہر نے
 اسکو مال پر طلاق دی پس اسنے قبول کر لی تو طلاق بڑھ گئی اور عورت کے ذمہ مال لازم ہوا۔ مثلاً کہا کہ تمھو کو بیوی ہزار روپے
 کے یا ہزار روپے پر طلاق ہے پس زوجه نے کہا کہ میں نے قبول کی تو واقع ہو جائیگی اور مال لازم ہو گا۔ لان الزوج یستد طلاق
 بخیر ولا تعلیقاً وقد علقہ بقبولہا۔ کیونکہ شوہر کو فی الحال طلاق یا معلق طلاق دینے کا مستقل اختیار ہے اور یہاں اسنے
 طلاق کو عورت کے قبول پر معلق کیا ہے۔ لیکن اس طلاق میں عورت کے ذمہ مال لازم آتا ہے لہذا اسکا قبول کرنا شرط ہے پس
 اگر قبول کرے تو طلاق واقع اور مال لازم ہے۔ والمرأة تلک المرام المال لولا یتھما علی نفسہا۔ اور عورت کو اپنے ذمہ
 مال لازم کرنے کا اختیار حاصل ہے کیونکہ وہ اپنے نفس پر مختار ہے۔ و تلک النکاح مما یجوز الا علیماض عنہ وان لم یکن مالا
 کا قصاص۔ اور تلک نکاح ایسی چیز ہے کہ اسکا عوض لینا جائز ہے اگرچہ وہ مال نہ ہو جیسے قصاص و نکاح۔ کہ قصاص اگرچہ مال
 نہیں ہے مگر جب کسی برحق قصاص ثابت ہوا تو جائز ہے کہ قصاص چھوڑ کر اسکے عوض مال دیتے جیکہ قائل منظور کرنے
 سے طرچ اریبان عورت نے تلک نکاح کے عوض مال اپنے ذمہ لیا تو جائز ہے اور طلاق واقع ہو جائیگی۔ وکان الطلاق بائناً
 اور یہ طلاق بائنہ ہوگی۔ لما بینا۔ بدلیل اسکے کہ جو ہم بیان کر چکے۔ یعنی عورت تو جسعی مال اپنے ذمہ لیتی ہے کہ اسکی ذات خود
 ہو جائے اور یہ جب ہی ہوگا کہ طلاق بائنہ ہو۔ ولانہ معاوضۃ المال بالنفس وقد تلک الزوج احد البہدین فتلک
 ہی الاخر و هو النفس نتیجاً لایا و اذ اور اس دلیل سے کہ یہ معاوضہ تو ذات کا معاوضہ مال سے ہے اور حال یہ ہے کہ دونوں
 بدل میں سے شوہر ایک کا مالک جو کہ اپنی مال کا تو عورت دوسرے بدل کی مالک ہوگی اور وہ اسکی ذات ہے تاکہ دونوں میں برابر
 ٹھیک ہو۔ قال وان بطل العوض فی الخلع مثل ان یخلع علی امرأۃ خیراً و یتبریراً و یتبریراً فلا شیئ للزوج جو الطلاق
 بائنہ وان بطل العوض فی الطلاق کان رجحاً۔ قدوسی نے بخلہ فرق خلع و طلاق کے بیان فرمایا کہ اگر خلع میں عورت
 باطل ہو جیسے مسلمان نے اپنی زوجہ سے شراب یا سور یا مردار پر خلع کیا تو شوہر کے لیے کچھ عوض نہوگا اور یہ جوہالی بائنہ ہوگی اور
 اگر طلاق میں عوض باطل ہو تو طلاق رجعی ہوگی و نہ مثلاً زوجه سے کہا کہ میں نے تمھو ایک من شراب پر خلع دیا اور زوجه
 نے قبول کیا تو طلاق بائنہ واقع ہوئی اور شوہر مسلمان کے واسطے شراب نہوگی اور اگر کہا کہ میں نے تمھے ایک من شراب پر خلع
 دی اور عورت نے قبول کیا تو شراب کا عوض باطل ہے لیکن طلاق رجعی ہوئی حتیٰ کہ چاہے رجوع کرے پس طلاق مدد صورتوں میں
 واقع ہوئی اور عوض بطل صورتوں میں باطل ہے لیکن خلع کی صورت میں طلاق بائنہ ہوا اور دوسری صورت میں رجعی ہے۔ فوقع
 الطلاق فی الوجہین للتعلیق بالقبول۔ پس دونوں صورتوں میں طلاق واقع ہونا اسوجہ سے ہو کہ وہ عورت کے قبول
 کرنے پر صورت ہر قسم سے جس صورت نے قبول کی واقع ہو گئی۔ و انما فی الحکم لانہ لما بطل العوض کان الخلع
 فی الاول لفظ الخلع و ہو کثایتہ و فی الثانی الصریح و ہو یقرب الرجوع اور دونوں طلاقوں کا حکم میں مختلف ہونا ایک
 بائنہ اور دوسری رجعی ہے اسوجہ سے ہوا کہ جب عوض باطل تھا تو پہلی صورت میں عمل کرنے والا لفظ خلع ہے اور یہ کہ یہ رجعی

مثل کنایات کے اس سے ہائے طلاق ہوئی اور دوسری صورت میں عمل کرنے والا صحیح لفظ طلاق ہے اور صحیح طلاق کہتے ہیں
 گئی ہوتی ہے۔ واما لم یجب للزوج شئ من علیہا لانہا سمیت الا تقویٰ حتی تمیر غارۃ لہ۔ اور ہا شوہر کے واسطے عورت پر
 کچھ واجب نہوا تو اسوجہ سے کہ عورت نے کوئی مال قیمت دار بیان نہیں کیا تاکہ مرد کو دھوکا دینے والی ٹھہرے۔ حلا نہ لا وجہ اسے
 ایجاب نسیمی للسلام ولا الی ایجاب غیرہ لعدم الا التزام۔ اور اسوجہ سے کہ میں چیز کا نام لیا گیا اسکو واجب کرنے کی کوئی
 صورت نہیں کیونکہ شوہر مسلمان ہے وہ شراب وغیرہ کا مالک نہیں ہو سکتا اور بیان کی ہوئی چیز کے سوا سے دوسری چیز کے لازم کرنے
 کی بھی کوئی صورت نہیں کیونکہ عورت نے اسکا اپنے ذمہ قبول نہیں کیا۔ تو معلوم ہوا کہ شراب یا سو یا مرد اور لازم نہیں آوی
 اور دوسری چیز بھی لازم نہیں ہوگی لہذا شوہر کے لیے کچھ لازم نہیں ہوا۔ بخلاف ما اذا خلع علی مثل بعینہ قطہر انہ غیر
 سمیت الا فقصار مغرورا۔ بخلاف اس صورت کے جب شوہر نے کسی میں شکی سرکہ پراسکو خلع دیا ہو پھر ظاہر ہوا کہ وہ شراب
 ہے تو اس صورت میں اسے مثل سرکہ واجب ہوگا کیونکہ عورت نے مال کا نام لیا تھا تو شوہر دھوکا کھانے والا ہو گیا۔ و بخلاف
 ما اذا کاتب او اطلق علی خمر حیث تجب قیمتہ البعد لان مالک المولے فیہ مقوم و ما رضی بزوالہ محانا۔ اور بخلاف
 اس صورت کے جب اپنے غلام کو شراب پر مکاتب یا آزاد کیا کہ اس صورت میں غلام کی قیمت واجب ہوگی اسواسطے کہ غلام کے
 مالک کی ملک قیمت سے موجود ہے اور مالک اس ملک کو قیمت زائل کرنے پر رضی نہیں ہوا۔ تو جو کچھ قیمت اس غلام
 کی تھی وہ غلام کو ادا کرنی پڑیگی پس غلام کے مالک میں اور زوجہ کے مالک میں یہ فرق ہے کہ جب غلام کو اپنی ملک سے نکالے تو وہ قیمت
 مال تھا۔ و اما ملک البضع فی حالہ الخرج غیر مقوم علی ما نکر۔ اور یہی عورت کی بضع تو وہ طلاق سے خلع ہونے کی
 حالت میں کچھ قیمتی مال نہیں چنانچہ ہم ذکر کریں گے۔ و بخلاف الخراج لان البضع فی حالہ الخرج مقوم۔ اور بخلاف شراب
 پر نکاح کرنے کے ہاں مہر لازم آتا ہے اسوجہ سے کہ عورت کی بضع شوہر کی ملک میں آنے کی حالت میں قیمتی مال ہوتی ہے۔ و الفقہ
 انہ شریف حکم یشیع تملکہ الا بعوض اہلہا الشرفہ فاما لاسقاط نفسه شریف فلا حاجۃ الی ایجاب المال
 اور بھید اسکے اندر ہے کہ بضع عورت ایک شریف چیز ہے تو شرع نے اسکا ملک میں لانا بغیر عوض نہیں رکھا تاکہ اسکی شرافت
 ظاہر ہو اور ہا اس سے ملک کو ساقط کرنا تو وہ اپنی ذات میں شریف ہے پھر مال واجب کرنے کی کوئی حاجت نہیں ہے۔ قال
 و ما جازان یكون مہرا جازان یكون بطلانی الخلع شیخ قدسی نے فرمایا کہ جو چیز مہر ہو سکتی ہے وہ باایجاب خلع کا عوض ہو سکتی ہے۔ لان
 یصلح عوضا للتقوم اولی ان یصلح لغیرہم۔ اسوجہ سے کہ جو چیز قیمتی بضع کا عوض ہو سکے تو وہ جہاں قیمتی کا عوض ہو سکتی ہے۔ و ما
 قال لہ خالسی علی مانی مدنی فاما لہما لم یکن فیہما شئی غلاشی علیہما۔ پس اگر زوجہ نے شوہر سے نکاح بھجے طبع دیسے اس چیز پر جو
 ہاتھ میں ہے پس شوہر نے اسکو خلع دیدیا ملاحظہ عورت کے ہاتھ میں کچھ نہ تھا تو عورت پر کچھ واجب نہوگا۔ لہذا نہ مال شرفہ
 بتسمیۃ المال۔ کیونکہ عورت نے شوہر کو مال کا نام لیکر دھوکا نہیں دیا۔ فان قالت خالسی علی مانی مدنی من
 مال تمنا لہما فلم یکن فیہما شئی ردت علیہ مہرا۔ اور اگر زوجہ نے کہا کہ بھجے طبع دیسے اس چیز پر جو میرے ہاتھ میں
 انقسم مال ہو پس شوہر نے اسکو خلع دیدیا پھر دیکھا تو عورت کے ہاتھ میں کچھ نہ تھا تو عورت اسکو مہر واپس کرے۔ لہذا نہ مال سمیت
 مالم یکن بالزوج راضیا بالزوال الا بعوض ولا وجہ الی ایجاب نسیمی و قیمتہ للہما۔ و لا الی قیمتہ البضع
 یعنی ہر مالش لازم غیر مقوم حالہ الخرج فتعین ایجاب ما قام بہ علی الزوج دفعا للضرر عنہ۔ ہواسطے کہ ہر گام
 عورت نے مال بیان کیا ہے تو شوہر بغیر عوض سے ملک نکاح دور کرنے پر رضی نہیں ہوا پھر عوض میں جو مال بیان کیا وہ لازم ہے
 کی کوئی صورت نہیں اور نہ اسکی قیمت لازم ہو سکتی ہے کیونکہ وہ تو بالکل جہول ہے اور عورت کی بضع کی قیمت یعنی ہر مال لازم نہیں
 بھی صورت نہیں ہے کیونکہ ملک سے نکلنے وقت بضع کی قیمت نہیں ہوتی وہی شوہر کو ملنے میں شوہر کو پڑی ہے وہ واجب ہے۔

یعنی ہر تاکہ شوہر سے ضرور دور ہو۔ ولو قالت خالعتی علی مانی می من در اہم او من الدر اہم ففعل فلم یکن فی بدہا سے
 فعلیہا ثلثہ در اہم۔ اور اگر عورت نے کہا کہ مجھے خلع دیسے اس چیز پر جو میرے ہاتھ میں از قسم درم ہے پس شوہر نے اسکی
 عورت کے ہاتھ میں کچھ نہ تھا تو عورت برتین درم واجب ہونگے۔ یہ اسوقت کہ عربی زبان میں کہا ہو۔ لاناہما سمت الجمع
 و اقلہ ثلاثہ۔ کیونکہ عورت نے لفظ جمع بیان کیا یعنی در اہم اور کتر جمع تین ہیں۔ اس سے کم نہیں ہو سکتے تو یہ مقدار قطعی ہے۔
 و کلمۃ من ہنالمصلحہ دون التبعض لان الکلام یختل۔ اور حوت من اس مقام پر صلح کے واسطے ہے اور بعض بیان کرنے
 کے لیے نہیں ہے کیونکہ بدون اسکے کلام میں خلل پیدا ہوا جاتا ہے۔ اور جس کلام میں حرف من نکالنے سے خلل پیدا ہو وہ بیان
 کے لیے ہوتا ہے۔ وان اختلفت علی عبدلہما بق علی ہنسا برتہ من ضمانہ لم یبرأ و علیہا تسلیم عنینہ ان قدرت تسلیم
 قیمتہ ان عورت۔ اور اگر زوہ نے شوہر سے ایسے غلام پر خلع لیا جو بھاگا ہوا ہے اس شرط پر کہ عورت اس غلام کی ضمانت سے
 پاک ہے زوہ پاک نہوگی اور اسپر واجب ہوگا کہ اگر قادر ہو تو بعینہ ہی غلام پر دیکھے اور اگر عاجز ہو تو اسکی قیمت دیدے۔ ولا یقصد
 المعادۃ فیقتضی سلامۃ العوض و شرط البراءۃ عنہ شرط فاسد فی بطل۔ کیونکہ خلع باہمی معاوضہ کا معاملہ ہے تو مقتضی
 ہے کہ جو عوض بظہر آزدہ سپرد کرے اور عوض سے پاک ہونے کی شرط فاسد کر دے باطل ہو جائیگی۔ الا ان الخلع لا یبطل بالشرط
 الفاسدہ۔ لیکن خلع کی حالت یہ ہے کہ وہ فاسد شرطین لگانے سے باطل نہیں ہوتا ہے۔ و علی ہذا المنکح۔ اور اسی تفصیل سے
 منکح کا حکم ہے۔ چنانچہ اگر بھلے ہوئے غلام پر کسی عورت سے نکل کیا بشرطیکہ شوہر اسکی ضمانت سے بری ہے تو ضمانت
 سے بری نہوگا اور یہ شرط باطل ہے اور نکل صحیح رہا پھر اگر یہی غلام ہاتھ آوے تو یہی دے ورنہ اسکی قیمت دے۔ و اذا قالت
 طلقنی ثلاثا بالفت فطلقھا واحداۃ فعلیہا ثلث الالف۔ اور اگر عورت نے کہا کہ تو مجھے تین طلاق بعوض ہزار کے دیسے
 بس شوہر نے اسکو ایک طلاق دی تو عورت پر ہزار کی تہائی واجب ہوگی۔ لاناہما طلبت الثلث بالفت فقد طلبت کل
 واحداۃ بثلث الالف۔ کیونکہ عورت نے جب تین طلاق بعوض ہزار کے مانگیں تو اسے ہر طلاق بعوض تہائی ہزار کے مانگی۔
 و ہذا لان حوت البس التخصب الاعراض و العوض یقسم علی المعوض۔ اور یہ اسوجہ سے ہے کہ حوت باعوضون پر
 داخل ہوتی ہے اور عوض اپنے معوض پر تقسیم ہوتا ہے۔ تو ہزار درم تین طلاقوں پر تقسیم ہے۔ بس ہر طلاق کے عوض ہزار
 کی تہائی بڑی۔ و الطلاق یائن لوجوب المال۔ اور یہ طلاق بائن ہوگی کیونکہ اسے عوض مال واجب ہوا ہے۔ وان قالت
 طلقنی ثلاثا علی الف فطلقھا واحداۃ فلا شیء علیہا عند الی حلیفۃ و یلک الرجعتہ و قال الی واحداۃ بائنہ بثلث الالف
 اور اگر عورت نے کہا کہ مجھے تین طلاق ایک ہزار پر دیسے پس شوہر نے اسکو ایک طلاق دی تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک عورت پر
 کچھ واجب نہیں اور شوہر کو رجعت کا اختیار ہے اور صاحبین سے کہا کہ ایک طلاق بائنہ بعوض تہائی ہزار کے واقع ہوگی۔ لان کلمۃ
 علی بمنزلۃ البس لانی المعادۃ حتی ان قولہم اعمل ذبا الطعام بدہم او علی درہم سوار۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے
 کہ حوت علی بھی معاوضہ کے سلامت میں بمنزلہ حوت پاکے ہوتا ہے حتی کہ لوگوں میں یہ محاورہ کہ یہ اناج اٹھالے بعوض ایک درم کے
 یا ایک درم پر یہ دعویٰ کیاں میں سہلہ ان کلمۃ علی للشرط قال اللہ تعالیٰ سادہ ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ حوت علی واسطے شرط
 کے آتا ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ یا لعنک علی ان لا یشرک فی اللہ شیئا۔ یعنی اسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بیعت کریں
 سوا ہر کہ خریک نہ بنائیں اللہ تعالیٰ کے ساتھ کسی چیز کو۔ پس اس میں حوت علی یعنی شرط پایا ہے۔ و من قال لا امر ائمتہ
 انت طالق علی ان تدخل الہارکان شرطاً۔ اور جسے اپنی نعم سے کہا کہ تو طائفہ ہے اس بات پر کہ تو اس گھر میں کھے دینے
 نہ دے۔ یعنی اگر تو اس گھر میں گئی تو طائفہ ہے۔ و ہذا لانه لللزام حقیقۃ و استعیر للشرط لانه لزام الخراج و اس کی وجہ
 کہ حوت علی در حقیقت لازم کے لیے آتا ہے اور اسکو خرد کے لیے اس واسطے سفار علی کہ شرط ای ہزار کے ساتھ لازم ہوتی ہے۔

Marfat.com

جہ نہیں ہوتی چنانچہ شرط پائی جاوے ساتھ ہی جزا پائی جائیگی۔ واذاکان للشرط فالشرط ولا یتوزع علی اجزاء بشرط
 بخلات الہامی لانہ للعوض علی ما۔ اور جب کہ علی شرط کے واسطے پھر تو جس چیز کی شرط ہو وہ شرط کے اجزاء پر تقسیم نہیں ہوتی
 یعنی ہزار درم میں طلاق پر تقسیم نہ ہوگی بخلات چون کہ وہ عوض کے لیے ہو اگر تو جیسا کہ گذشتہ۔ اور عوض اپنے عوض
 پر تقسیم ہوتا ہے۔ واذالم یجب المال کان مبتدأ وقوع الطلاق و ملک الرجوع۔ اور جب مال واجب نہ ہو تو بخلات شرط
 کی طرف سے ابتدائی ہو گئی پس طلاق بڑ جائیگی اور شوہر کو رجعت کا اختیار ہوگا۔ ولو قال الزوج طلقت لفسک ثلثا بالعت
 علی العت فطلقت نفسها واحدة لم یقع شئ۔ اور اگر شوہر نے زوجہ سے کہا کہ تو اپنے آپ کو تین طلاقیں بعوض ہزار کے
 یا ہزار پر دیجے پس عورت نے اپنے آپ کو ایک طلاق دی تو کچھ واقع نہ ہوگی۔ لان الزوج ما رضی بالبیئوتہ لایسلم العت
 کما بخلات قولہا طلقت ثلثا بالعت لانہا لما رضیت بالبیئوتہ بالعت کانت لبعضہا ارضی۔ اسوجہ سے کہ شوہر اسکی رجعت
 کرنے پر رضی نہیں ہوا تھا مگر کسی طور پر کہ شوہر کو پورے ہزار درم میں بخلات اسکے جب عورت نے درخواست کی کہ تو مجھے
 تین طلاقیں بعوض ہزار درم کے دیدے تو ایک واقع ہوتی ہے کیونکہ عورت جب ہزار درم کی عوض بائنہ ہونے پر رضی ہوتی تو
 ہزار کے جزو یعنی ایک تہائی پر بائنہ ہونے میں بدرجہ اولیٰ رضامند ہوگی۔ خلاصہ یہ کہ مرد کا مقصود ہزار درم ملے ہو تو
 ہزار کے جزو پر رضامندی ظاہر نہ ہوگی اور عورت کا مقصود بائنہ ہونا تو جب قدر کم مال پر حاصل ہو اسکی عین خوشی ہے۔ ولو قال
 انت طالق علی العت فقبلت طلقت و علیہا اللالفت و ہو کقول انت طالق بالعت۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ تو ہزار
 درم پر طالق ہو پس عورت نے قبول کیا تو طالق ہو جائیگی اور اس پر ہزار درم لازم ہونگے اور یہ ایسا ہے جیسے کہا کہ تو بعوض ہزار درم
 کے طالق ہو۔ ولا بد من القبول فی الوجہین لان معنی قولہ بالعت بعوض العت یجب لی علیک ومعنی قولہ علی العت
 علی شرط العت کیونکہ علیک والعوض لایجب بدعت قبولہ والمعلق بالشرط لاینزل قبل وجودہ والطلاق
 بائن ملاقلنا۔ اور خواہ ہزار پر گئے یا ہزار کے عوض کسی دونوں صورتوں میں عورت کا قبول کرنا ضروری ہے کیونکہ بعوض ہزار لکنے کے
 یہ معنی کہ بعوض ایسے ہزار کے جو میرے تجھ کو واجب ہونگے اور ہزار پر لکنے کے یہ معنی کہ ایسے ہزار کی شرط پر کہ جو میرے تجھ کو لازم ہونگے
 اور عوض بغیر قبول کیے واجب نہیں ہوتا ہے اور جو چیز شرط ہے وہ جب ہی لازم ہوتی ہے کہ شرط پائی جاوے اور واضح ہو کہ یہ طلاق بھی
 بائنہ ہوگی بوجہ اس دلیل کے جسکو ہم بیان کر چکے۔ یعنی یہ طلاق مساقمہ یا مال لازم ہو کر بڑی تو بائنہ ہوگی تاکہ مرد کو مال
 اور عورت کو اسکی ذات پر اختیار کامل حاصل ہو۔ ولو قال لامرأۃ انت طالق و علیک العت فقبلت او قال
 لعبدۃ انت حر و علیک العت فقبلت عتق العبد و طلقت المرأۃ ولا شئ علیہما عند ابی حنیفہ۔ اور اگر شوہر نے اپنی زوجہ سے
 کہا کہ تو طالق ہے اور تجھ کو ہزار درم میں اس عورت نے قبول کیا یا مالک نے اپنے غلام سے کہا کہ تو آزاد ہے اور تجھ کو ہزار درم میں اس غلام
 نے قبول کیا تو غلام آزاد ہوا اور عورت طالق ہوئی اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک ان دونوں پر کچھ واجب نہیں ہوا۔ فلذا اذا لم
 یقبل۔ اور اس طرح اگر دونوں نے قبول کیا۔ یعنی عورت طالق اور غلام آزاد ہو جائیگا اور جب قبول کرنے کی صورت میں کچھ واجب
 نہ ہوا تھا تو قبول کرنے میں بدرجہ اولیٰ واجب نہ ہوگا یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے۔ وقد لا علی کل واحد منہما الالعت اذا قبل
 واذالم یقبل لایقع الطلاق والعتاق۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ عورت اور غلام ہر ایک پر ہزار درم لازم ہونگے جبکہ اسنے
 قبول کر لیا جو اور اگر نہ قبول کیا تو عورت پر طلاق نہ ہوگی اور غلام آزاد نہ ہوگا۔ لہذا ان ہذا الکلام یستعمل للعاوضۃ فان قولہم اصل
 ہذا المتاع و ملک درہم ہنزیہ قولہم مدسح۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ ایسا کلام معاوضہ میں مساقمہ کے لیے آیا ہے چنانچہ یہ کہنا کہ تو
 اس سبب کہ اسکا بخل بعد تیرے واسطے ایک درم ہے ہنزیہ اس قول کے ہے کہ تو اسکو اسکا بخل بعوض ایک درم کے۔ ولانہ جملہ
 ما تہی لہ ترتبط بما قبلہ الا بدلاہ اذا اصل فیہا الاستقلال ولا ولا لہ لان الطلاق والعتاق ینفکان عن المال

۹۰

نکاح الیوم والایام لایجوز ان دونہ۔ اور امام ابو حنیفہ کی یہ دلیل ہے کہ تحجر ہزار درم کہنا بعد از طلاق ہر ذرہ اپنے سابق
 کلام سے نہیں باندھا جائیگا مگر جبکہ کوئی دلیل ہو اس واسطے کہ پورے جملے میں اصل یہ ہے کہ وہ خود مستقل جو اس بیان کوئی دلیل موجود
 نہیں ہے اس واسطے کہ طلاق دینا اور اس کا ذکر تالیف میں کے بھی ہو کہتے ہیں بخلات بیع کے اور کہ ایک کہ یہ وہ دونوں بیع میں کے نہیں
 ہے بخلت میں نہ۔ خلاصہ یہ ہے کہ صاحبین نے یہ سنی لیے کہ تحجر طلاق ہے اس حالت میں کہ تحجر ہزار درم ہیں یا قاتنا بعد از طلاق
 تحجر ہزار درم ہیں مگر امام ابو حنیفہ نے کہا کہ اس جملہ کو حال تحجر تالیف دلیل ہے لہذا طلاق وفاق واقع ہونے کے بعد نہ ہونے
 ہزار درم رکھے حالانکہ رکھے سے انہیں لازم نہ ہو جائیگا اگرچہ اسے قبول کہیں۔ ولو قال انت طالق علی الف علی فی
 بالخیار او علی انک بالخیار ثلثہ ایام قبلت فاختیار باطل یا اذا کان للزوج و لو جائز اذا کان للمرأة۔ اور اگر شوہر
 نے کہا کہ تو طلاق ہزار درم پر اس شرط پر کہ تین روز تک مجھے اختیار ہے یا مجھے اختیار ہے اس عورت نے قبول کیا پس اگر عورت
 شوہر نے اپنے لیے رکھا ہو تو اختیار باطل ہے اور عورت طلاق ہو جائیگی۔ اور اگر یہ عورت کے واسطے ہو جائز ہے۔ فان رد
 الخیار فی الثلث بطل وان لم ترد طلقت ولزما الالف وذا عند ابی حنیفہ وکذا الخیار باطل فی الوجبین
 و الطلاق واقع و علیہما الف درہم بجز اگر عورت نے تین دن کے اندر اپنا اختیار رد کر دیا تو طلاق باطل ہو گئی اور اگر اسے
 رد نہ کیا تو وہ طلاق ہوئی اور اگر ہزار درم لازم ہوئے اور یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے اور صاحبین نے کہا وہ دن صدقوں میں عین
 باطل ہے لہذا مرد کی جانب ہو یا عورت کی جانب ہو اور طلاق بڑھتی اور عورت پر ہزار درم لازم ہیں۔ لان الخیار للفسخ لہذا
 لا للفسخ من الاعتقاد و التصرفان لا یجوزان لفسخ من الخیار لانه فی جانبہین و من جانبہ شرط۔ کیونکہ خیار تو
 بعد انعقاد ہونے کے معاملہ توڑ دینے کے لیے ہوتا ہے اور اس واسطے نہیں ہوتا کہ معاملہ منعقد نہ ہو اور یہاں شوہر کا کہنا اور عورت کا قبول
 دونوں طرف سے دونوں طرف اس قابل نہیں کہ ٹوٹ سکیں کیونکہ شوہر کی جانب سے طلع دینا قسم ہے اور زوجہ کی جانب سے
 قبول کرنا شرط ہے۔ اور یہ کوئی قابل فسخ نہیں ہے۔ ولابی حنیفہ مخرج ان الخلع فی جانبہا بمنزلۃ الیوم حتی یصح رجوعہا
 ولا یوقوف علی ما وراہا المجلس فیصح اشتراط الخیار فیہ ان فی جانبہین حتی لا یصح رجوعہ و یوقوف علی ما وراہا المجلس
 ولا خیار و جانب العبد فی العتاق مثل جانبہا فی الطلاق۔ اور ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی یہ دلیل ہے کہ عورت کی جانب سے
 طلع لینا بمنزلہ رجوع ہونے کے ہے حتیٰ کہ عورت کا رجوع است طلع سے رجوع کر لینا جائز ہے اور مجلس طلع کے بعد اس کا رجوع نہیں ہے
 تو طلع میں خیار کی شرط نہ صحیح ہو اور شوہر کی جانب سے طلع قسم ہے حتیٰ کہ شوہر کا اس سے رجوع کرنا صحیح نہیں ہو۔ اور مجلس طلع
 پر متوقف ہوتا ہے اور قسم میں خیار جائز نہیں ہے اور واضح ہو کہ عورت کی جانب طلاق میں جو حال ہے وہی عتاق میں غلام کی جانب
 ہوتا ہے۔ تو صحیح ہے کہ جب مرد نے کہا کہ میں نے تجھے ہزار درم پر طلع دیا تو گویا یہ کہا کہ اگر تجھے ہزار درم دینا قبول کر
 تو تجھے بائن طلاق ہے یہ کلام شرطیہ ہے کہ اس سے رجوع نہیں ممکن ہے تو اس میں شوہر جا کر طلع کے طور پر اپنے واسطے کسی وقت تک
 خیار نہیں رکھ سکتا بلکہ یہ دائمی لازم ہے حتیٰ کہ اگر عورت بعد اس جلسہ کے کسی وقت قبول کرے تو شرط پوری ہو لے سے طلاق بڑھتی
 لیکن عورت کا اس کو قبول کرنا گویا اپنے آپ کو شوہر سے بعض ہزار کے خریدنا ہوا تو اسکے وقت میں یہ بمنزلہ بیع کے ہے کہ اسے ہزار دینے
 بعد اپنی بیعت پائی لہذا بیع کے احکام مستعمل ہونے چاہئے اگر اس مجلس سے اٹھ کھڑی ہوئی تو مرد کا ايجاب باطل ہوگا اور جیسے بیع
 میں خیار جائز ہے بیعت مشتری جا کر دیتا ہے اس طرح عورت کو بھی تین روز کا جا کر کرنا جائز ہے اور اس طرح اگر غلام نے اپنے آپ کو اپنے مولیٰ
 سے خریدا اس شرط پر کہ مجھے تین روز خیار ہے تو جائز ہے اور اگر مولیٰ نے کہا کہ تو ہزار درم پر آزاد ہے بشرطیکہ مجھے تین روز خیار ہے تو شرط
 کا خیار باطل ہے اور اگر کہا کہ بشرطیکہ مجھے تین روز خیار ہے تو غلام کا اختیار جائز ہے بیعت میں جو حال عورت کی جانب ہے وہی
 عتق بالی میں غلام کی جانب ہے۔ ان قال لامرأۃ طلقک اس علی الف درہم فلم تقبلت فقلت فاقول

قول الزوج ومن قال لغيره بعت منك فباعت بالعت درهم اس فلم يقبل فقال قبلت فالقول قول الشري
 جس شخص نے اپنی زوجہ سے کہا کہ میں نے تجھے کل کے روز ہزار درہم بربطاق دی تھی مگر تو نے قبول نہ کی پس عورت نے کہا کہ میں نے
 قبول کر لی تھی تو قول شوہر کا قبول ہوگا اور جسے دوسرے سے کہا کہ میں نے یہ غلام تیرے ہاتھ بوجھ ہزار درہم کے کل کے روز فروخت
 کیا تھا مگر تو نے قبول نہیں کیا پس دوسرے نے کہا میں قبول کر چکا ہوں تو قول شتری کا قبول ہوگا۔ پس حاصل یہ ہوا
 کہ طلاق کے مسئلہ میں شوہر بچنے والا اور زوجہ خریدنے والی ہے حالانکہ قول شوہر کا قبول ہے اور زوجہ کے گواہ مطلوب ہونگے
 اور دوسرے مسئلہ یعنی غلام بچنے میں خریدنے والے کا قول مقبول ہے اور بالغ پر گواہ لازم ہیں تو دونوں مسئلہ میں فرق ہے۔
 ووجه الفرق ان الطلاق بالمال بین من جانیہ فالأقرار به لا یكون اقراراً بالشروط لصحة بدونہ اما البیع فلا یم
 الا بالقبول الا اقراراً بما لا یم الا یہ فانکارہ القبول رجوع منہ۔ اور فرق کی وجہ یہ ہے مال کے عوض طلاق دینا شوہر کی جانب
 سے شرطیہ قسم ہے تو قسم کا اقرار کرنا شرط پائے جانے کا اقرار نہیں ہوگا کیونکہ قسم تو بدون شرط پائے جانے کے صحیح ہوتی ہے اور رہی
 بیع ذرہ بدون قبول کے تمام نہیں ہوتی کہ جب البیع نے بیع واقع ہونے کا اقرار کیا تو ایسی چیز کا بھی اقرار کیا جسکی بغیر بیع
 پوری نہیں ہوتی یعنی شتری کا قبول تو پھر شتری کے قبول سے انکار کرنا اپنے اقرار سے پھرنا ہوا۔ توضیح یہ کہ جب بیع
 نے کہا میں نے یہ غلام تیرے ہاتھ کل بیجا تھا تو اقرار کیا کہ تو نے قبول کیا تھا کیونکہ بیجا بدون قبول شتری کے نہیں ہوتا پھر
 یہ کہنا کہ تو نے قبول نہیں کیا اپنے اقرار سے پھرنا ہوا تو مفید نہ ہوگا جو شتری کے وہی مانا جائیگا اور اگر شوہر نے زوجہ کو طلع
 دیا یا مال بربطاق دی تو یہ اپنی قسم کھانے کا انکار ہے یعنی اگر تو ایسا کرے تو تجھے طلاق ہے اور اس سے یہ لازم نہیں کہ عورت
 نے ایسا کیا لہذا عورت پر لازم ہے کہ اپنے قول کے گواہ لادے ورنہ مرد کا انکار کرنا قبول ہو۔ قال والمبارأۃ کالتخلع کلاهما
 یسقطان کل حق لکل واحد من الزوجین علی الآخر ما یتعلق بالتخلع عند ابی حنیفہ رحم۔ قدوری نے فرمایا کہ باجم
 شوہر و زوجہ کا ایک دوسرے کو بری کرنا خلع کے مانند ہے کہ مبارات و خلع دونوں میں سے ہر ایک ایسا ہے کہ شوہر و زوجہ کو ہر حق
 جو نکاح کے متعلق ہے بری کر دیتا ہے یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہر حق مراد ہر حق سے مہر اور گتہ شتہ ایام کا نان نفقہ جو مقدر
 ہو چکا ہو ورنہ خلع کی عدت کے نفقہ و سکنی سے برات نہوگی لیکن نفقہ عدت پر خلع کیا تو وہ بھی ساقط ہو جائیگا مگر سکنی حق تو
 ہر وہ ساقط نہوگا اور اگر شوہر نے کہا کہ میں نے تجھے خلع دیا اس عورت نے قبول کیا اور کوئی چیز بیان نہ کی تو ابو حنیفہ رحم کے
 قول پر صحیح ہے کہ فقط مہر ساقط ہو جائیگا خواہ عورت مدلولہ ہو یا نہ ہو اور خواہ عورت نے مہر وصول کیا ہو یا نہ کیا ہو اور شوہر بھی اس
 واپس نہیں لے سکتا۔ ہفت۔ اور جو قرضہ کہ بسبب نکاح کے ہو بلکہ کسی دوسرے سبب سے شوہر یا زوجہ کا دوسرے پر ہو تو ظاہر ہے
 کے موافق وہ ساقط نہوگا اور عینی لے لکھا کہ اگر خلع دیا اور مال ذکر نہ کیا اور عورت نے قبول کیا تو ظاہر الروایہ میں مہر سے
 کچھ ساقط نہوگا۔ اور کہا گیا کہ جس مکان میں طلاق پڑی اسی میں عدت چھوڑنا گناہ ہے لیکن اسکے کرایہ سے شوہر کو بری کرنا جائز
 ہے اور یہی صحیح ہے۔ اور اگر خلع دینا طرید فروخت کے لفظ سے ہو مثلاً شوہر نے کہا کہ میں نے تیری ذات کو میرے ہاتھ
 بوجھ ہزار درہم کے فروخت کیا پس عورت نے کہا میں نے طریدی وقتا دی صغریٰ میں ہے کہ صحیح ہے کہ وہ بھی مثل خلع مبارات
 کے ہے۔ اگر خلع کے سوا دوسرے دونوں میں یہ شرط کی کہ شوہر اس بچہ کے دودھ پلانے کی اجازت سے بری ہے تو منافی میں ہے کہ اگر یہ
 بیان کی تو اس مدت تک کہ دوسرے تک دودھ چاوبے اور فتادی میں ہے کہ اگر وقت بفر کیا تو صحیح ہے ورنہ نہیں ہفت۔ حال
 محمد رحمہ اللہ فیہا الا ما سببہ و ابو یوسف رحمہ فی الخلع ومع ابی حنیفہ رحمہ فی المبارأۃ۔ اور امام محمد نے فرمایا کہ
 خلع و مبارات دونوں میں ہر حق نکاح نہیں ساقط ہوگا سوائے اسکے جسکو دونوں بیان کریں اور ابو یوسف کا قول خلع کی صورت میں
 مثل قول امام محمد ہے اور مبارات کی صورت میں مثل قول ابی حنیفہ ہے۔ لحدائق ہذا معاوضۃ و فی ہذا وضاحت ہے بشرط

Marfat.com

لا غیر۔ امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ ہر ایک خلع و مبارات ایک معاوضہ ہے اور جملہ معاوضات میں اسی امر کا اعتبار ہوتا ہے اور شرط
 کر لیا جاوے اور اس کے سوا معتبر نہیں ہر وقت جو جس حق کا ساقط ہونا شرط کیا ہو وہ ساقط نہ ہوگا۔ ولابی یوسف رح
 من المباراتہ معاخذہ من المباراتہ تفتقہا من الجائزین و اذہ مطلق قید تاہ بحق النکاح لدلالة الغرض
 الخلع مقتضاه الاخلع وقد حصل فی نقض النکاح ولا ضرورة الی القطار الاحکام۔ اور ابو یوسف کی دلیل
 یہ ہے کہ مبارات کے معنی یہ ہیں کہ بری ہونا جائزین سے ہو تو یہ معنی ہے کہ شوہر حق زوجہ سے اور زوجہ حق شوہر سے بری ہو جائے
 لیکن حق مطلق معاخذہ اس کو حقوق کس سے مقید کیا جائے ان کا غرض ہے اور یہ خلع تو وہ بالکل الگ ہو جانے کو معنی ہے اور
 یہ بات نکاح ٹوٹنے سے حاصل ہوگی تو دوسرے احکام بھی منقطع ہونے کی ضرورت نہ رہی۔ ولابی حنیفہ رحمہ ان الخلع معنی
 من الفصل و منہ خلع لتعل و خلع العمل و مطلق کا المباراتہ فی عمل باطلاقا قاتی النکاح و احکامہ و حقوقہ۔ اور امام
 ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ خلع کے معنی سے جدا کرنا کہتا ہے جسے خلع النسل کے معنی سے پانوں سے الگ کرنا اور خلع العمل کے
 معنی سے کام سے الگ ہونا اور وہ مطلق ہے جسے مبارات تو نکاح اور اس کے احکام اور اس کے حقوق میں خلع و مبارات کی اطلاق پر عمل
 کیا جائیگا۔ یعنی مطلقاً ہر ایک حق و حکم نکاح سے خلع و بریت ہو جائیگی۔ و من خلع ابنتہ وہی صغیرۃ بالمال کما
 علیہا۔ اور جس شخص نے اپنی دختر کا خلع بوجہ دختر کے مال کے کر لیا حالانکہ دختر صغیرہ ہے تو یہ معاملہ دختر پر جائز نہ ہوگا۔
 بلکہ خلع کا مال باپ اپنے پاس سے ادا کرے۔ لانه لا نظر لہا فیہ اذا البضع فی حالۃ الخرج غیر مستقیم والیہا مستقیم بخلاف
 النکاح لان البضع مستقیم عند الدخول و لہذا یجوز خلع المریضۃ من الثلث و نکاح المریض بہ مثل من جمیع
 المال و اذا لم یجزل لا یسقط المہر ولا یتحق مالہا۔ اسوجہ سے کہ خلع یعنی میں دختر صغیرہ کے واسطے کوئی بہتری نہیں ہے اسوجہ سے
 کہ نکاح سے نکلنے کی حالت میں عورت کی بضع کچھ قیمتی مال نہیں ہوتی ہے اور خلع کا جو عوض دیا گیا وہ قیمتی مال ہے برخلاف نکاح کے
 یعنی باپ کا اپنی دختر صغیرہ کو کسی کے نکاح میں دینا جائز ہے اسوجہ سے کہ نکاح میں جاتے وقت عورت کی بضع ایک قیمتی مال
 ہوتی ہے اور اسوجہ سے کہ عورت نے ایسے مرض میں خلع یا جس میں وہ مرگئی تو اس کا خلع اس کے تہائی ترکہ
 سے معتبر ہوگا اور اگر کسی ایسے مریض نے نکاح کیا جو ایسی مرض میں مر گیا تو مہر مثل پر نکاح اس مریض کے تمام ترکہ سے معتبر ہے
 پھر جب معلوم ہو کہ باپ کا خلع لینا جائز نہیں ہے تو دختر کا مہر ساقط نہ ہوگا اور شوہر اس کے مال کا مستحق نہ ہوگا۔ ثم ینبع الطلاق فی
 روایتہ و فی روایتہ لا ینبع والاول اصح لانه تعلیق بشرط قبولہ فیجوز بالتعلیق بسائر الشرط۔ اور طالع ہو کہ باپ کے اپنے
 دختر کے اسطرح خلع لینے میں ایک روایت میں طلاق واقع ہوگی اور دوسری میں نہیں اور وہ پہلے صحیح ہے کیونکہ شوہر کا بھٹکا دینا زوجہ کے باپ
 کے قبول کرنے پر شرط تھا تو اس کا نیاس دیگر مشروطات پر ہوگا۔ یعنی جیسے ہر مشروط اپنی شرط پائے جانے پر واقع ہوتا ہے اور شوہر
 شوہر کا بھٹکا دینا زوجہ کے باپ کے قبول پر مشروط تھا یعنی اگر باپ قبول کرے تو میں نے طلاق دی حالانکہ باپ نے قبول کر لیا تو
 طلاق واقع ہوگئی صد شہید شیخ عبال نے شرح جامع صغیر میں اسی کو اصح لکھا ہے۔ ع۔ وان خالہما علی الف علی الف
 خصانہ من فاخلع واقع والافت علی الالبس۔ اور اگر شوہر نے زواجہ کہ ہزار درم پر اس شرط سے خلع دیا کہ زوجہ کا باپ اس مال کا
 خصانہ ہو تو خلع واقع ہو جائیگا اور باپ پر ہزار درم لازم ہونگے۔ لان دختر اط بدل الخلع علی الابن صحیح فاعلی الالبس
 ولا یسقط مہر لانه لم یدخل تحت ولا یتبہ الالبس کیونکہ معاوضہ خلع کی شرط کسی اجنبی پر لگانا صحیح ہے تو باپ پر یہ شرط لگانا صحیح
 اور صحیح ہے اور عورت کا مہر ساقط ہوگا کیونکہ وہ باپ کی دولت میں داخل نہیں ہر وقت۔ خلاصہ یہ ہے کہ شوہر زوجہ کے سوا سے شوہر
 کے شوہر سے کہنا کہ اگر اپنی زوجہ کو خلع دے تو ہزار درم خلع کا عوض مجھ پر شوہر نے اس شرط پر خلع دیا تو خلع صحیح ہے حالانکہ
 عوض خلع ایک اجنبی شخص پر ہو پس اگر زوجہ کے باپ نے عوض خلع اپنے ذمہ رکھا تو بد جلاوٹے صحیح ہے اور باپ کو یہ عوض دینا جائز ہے

یہ روایت ہے کہ شوہر نے اپنی دختر کا خلع کر لیا اور اس کے عوض خلع دیا تو نکاح صحیح ہے اور اگر شوہر نے اپنی دختر کا خلع کر لیا اور اس کے عوض خلع دیا تو نکاح صحیح ہے اور اگر شوہر نے اپنی دختر کا خلع کر لیا اور اس کے عوض خلع دیا تو نکاح صحیح ہے

اور عورت کا ہر اس واسطے ساقط نہ ہوگا کہ باپ کو اسکے مال پر اسطرح اختیار نہیں ہے۔ وان شرط الالف علیہا توقف علی قبولہا
ان کا معنی سن ابل القبول فان قبلت وقع الطلاق لوجود شرط ولا يجب المال۔ اور اگر شوہر نے اس پر
درم عرصہ طبع کو اسی زور و صغیرہ پر شرط کیا ہو جبکہ باپ نے طبع کو ایسا ہی تو طبع کا جائز ہونا خود صغیرہ کے قبول کرنے پر موقوف ہے
بشرطیکہ وہ قبول کی لیاقت رکھتی ہو یعنی یہ سمجھتی ہو کہ طبع سے نکاح نازل ہو کر چھکا ہوا ہوتا مگر مال دینا پڑتا ہے پس اگر صغیرہ نے قبول کیا
و طلاق پڑ جائیگی کیونکہ شرط قبول پائی گئی اور مال نہیں واجب ہوگا۔ لہذا لیست من اهل الطلاق فان قبلت الالف علیہا
تغییر روایتان۔ کیونکہ صغیرہ اس لائق نہیں ہے کہ اُس پر کوئی مال تادان لازم ہو پھر اگر باپ نے اس کی طرف سے عوض طبع قبول
کر لیا تاہم دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت میں طبع صحیح ہے کیونکہ محض نفع ہے اس لیے کہ صغیرہ بغیر ضمانت مال کے
ملکیت نکاح سے چھوٹی جاتی ہے تو باپ کی طرف سے قبول کرنا صحیح ہے جیسے یہ قبول کرنا صحیح ہے لیکن اس روایت میں مال ہے اور
دوسری روایت میں یہ طبع نہیں صحیح ہے کیونکہ یہ قسم قبول کرنے کے معنی میں ہے اور اس میں ثبوت جاری نہیں ہوتی، شروع
وکان ان خالہما علی ہر ما ولم یضمن الالب المہر توقف علی قبولہا فان قبلت طلقت ولا یسقط المہر۔ اور
یہ ہیں اگر شوہر نے اس صغیرہ کو اس کے مہر پر طبع دیا اور اس کا باپ اس کے مہر کا ضامن بنا تو بھی اس صغیرہ کے قبول کرنے پر موقوف
ہے پس اگر اس نے قبول کیا تو طلاق ہو گئی اور مہر ساقط نہ ہوگا۔ کیونکہ تادان اٹھانے کے لائق نہیں ہے۔ وان قبل الالب
عزلت فی الروایتین۔ اور اگر باپ نے اس کی طرف سے قبول کیا تو اس کا حکم دو زور و اتون مذکورہ بالا پر ہے۔ یعنی ایک
روایت میں طبع صحیح ہے اور اس میں مال ہے اور دوسری روایت میں نہیں صحیح ہے۔ ۲۔ اذ تاج الشریعہ نے کہا کہ لینی باپ کا ہر قبول کرنا
مرویت فقار عامہ مشایخ صحیح ہے اور دوسری میں نہیں۔ وان ضمن الالب المہر و الف و درم طلقت۔ اور اگر صغیرہ کے باپ نے
مہر کی ضمانت کر لی اور وہ ہزار درم ہیں تو عورت طلاق ہو جائیگی۔ لوجود قبولہ وہ شرط کیونکہ باپ کا قبول کرنا یا یا گیا اور یہی شرط
معاقت۔ اور چونکہ عورت صغیرہ ہے لہذا یہ طلاق اس کے دخول ہونے سے پہلے واقع ہوئی تو نصف مہر واجب ہوا لہذا مہر
کی ضمانت بیان اس قدر ہوئی اگرچہ مہر ہزار درم پھر ہوا جو چنانچہ فرمایا۔ ویلیر خمس ما یحکمنا فی القیاس یا زور
الالف۔ اور باپ کے ذمہ پانچ سو درم لازم ہونگے اور یہ استحسان ہے۔ اور قیاس مقتضی ہے کہ ہزار درم لازم ہوں۔ قول
فی البکیرۃ اذا اختلفت قبل الدخول علی الف و مہر الف فقہ القیاس علیہا خمس یا زورۃ و فی الاستحسان
لا شیء علیہا لانہ مراد بہ عاۃ حاصل مالیزم لہا۔ اور اس مسئلہ کی اصل بالغہ عورت کے حق میں ہے جبکہ اس نے مذکورہ
ہونے سے پہلے ہزار درم پر طبع لیا مالا کی اس کا مہر بھی ہزار درم ہے تو قیاس مقتضی ہے کہ عورت پر نصف مہر یا سو درم سے زائد بھی پانچ
درم واجب ہوں لیکن استحسان کی دلیل سے اس پر کچھ واجب نہ ہوگا کیونکہ ایسے طبع سے ازور سے عادت یہ مراد ہوتی ہے کہ جو کچھ
عورت کے واسطے شوہر پر محض رہا ہے اس مال پر طبع یا فتن یعنی جبکہ اس کا ہر ہزار درم ہوتا تو قبل دخل طلاق دینے میں
شوہر کے ذمہ عورت پانچ سو درم لازم ہونگے تو جب شوہر نے ہر ہزار درم پر طبع دیا تو مقصود یہ ہے کہ جو کچھ اس کا مہر سے ذمہ ہوتا
میں اس سے بری ہوں پس جبکہ عورت کا مہر مہر پانچ سو درم ہوا تو وہ اس سے بری ہو گیا اور اس سے زائد عورت پر کچھ
واجب نہ ہوگا (فروع) اگر عورت کو کس کہ میں نے کچھ طبع دیا اور کچھ عوض ذکر نہ کیا اور عورت نے قبول کیا تو ظاہر الروایۃ میں
کچھ مہر ساقط نہ ہوگا اور محیط میں ہے کہ کس کہ میں نے کچھ عورت نے وصول کیا وہ اس کا رہا اور جو باقی ہے وہ شوہر سے ساقط ہوا۔ ۴۔

باب الطہارۃ

باب ہمارے بیان میں ہے۔ اصل نماز میں یہ ہے کہ اپنی زور کر دین کے کہ مجھ پر مثل بری مان کی نظر کے اور نظر پڑنے کے

جو کہ شوہر سواری کی چیز ہے اور زوجہ اپنے شوہر کی سواری ہوتی ہے تو اس سواری کو ایسی عورت سے تشبیہ دی جو دائمی حرام ہو
 پس تشبیہ دینا ظاہر میں رکن ہے حتیٰ کہ اگر تشبیہ ہو جسے زوجہ کو کہے کہ تو میری ماں ہے تو ہر چیز یہ لفظ نفس ہے اور ظہار نہیں ہے
 حاصل یہ ہوا کہ اپنی زوجہ کو کسی دائمی حرام عورت سے مثل ان یا بن یا غلام یا بھو بھی کسی یا رضاعی کے ساتھ تشبیہ دینا ظاہر ہے
 خواہ نیت ہو یا نہ ہو اس طرح زوجہ کے کسی عضو کو جو کہ کسی عضو سے تشبیہ دینا بشرطیکہ یہ عضو ایسا ہو جسکے ساتھ ناپہن کی
 تیسیر کا جائزہ یا جزو شایع ہو جیسا کہ طلاق میں مذکور ہوا یہ بھی ظہار ہے اور شرط یہ ہے کہ مرد مسلمان ہو اور کافر کا ظہار صحیح نہیں اور
 شرط ہے کہ عورت منکوحہ ہو یا اپنی یا غرضی یا ام ولد سے ظہار ہو گا اور شرط ہے کہ شوہر کو تمام تعزیرات کی بابت ہوسنی کامل یا نیک ہو
 لہذا بلا صلح طفل کا ظہار صحیح نہیں ہے اور جب ظہار بخوف ہو تو حکم یہ ہے کہ اصل نکاح باقی رہنے کے باوجود جنگ کفارہ زد سے عورت
 سے وطی کرے یا ایسی بات جس سے وطی جنگ ویت ہو جاتی ہے حرام ہے چنانچہ مصنف نے فرمایا۔ **وَأَقَالَ الرَّجُلُ لَامْرَأَتِهِ**
أَنْتَ عَلِيٌّ كَقَهْرَامِي فَقَدْ حَرَمْتَ عَلَيَّ كُلَّ ذِي طَيْهَرٍ وَلَا مَسْهَمًا وَلَا تَقْبِيلًا حَتَّى يَكْفُرَ عَنْ ظَهْرِهِ۔ اگر کہنے والی عورت
 سے کہا کہ تو مجھے بری ماں کی بیٹی کے مانند ہے تو یہ عورت اہل حرام ہو گئی تو اسکے ساتھ اسکو وطی کرنا یا اسکو ساس کرنا یا اسکو لیسنا
 حلال نہیں ہے بیانک کہ اپنے ظہار کفارہ زد سے۔ **لِقَوْلِهِ تَعَالَى وَالَّذِينَ بَطَّأُوا بِهِنَّ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ لِيُوَدُّوا لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ
 رِقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا ذَلِكُمْ تَوْعُظُونَ بِهِ**۔ اور اللہ تعالیٰ نے تمہیں تمہیں سے منع کیا ہے کہ تم اپنے عینوں سے قبل ان سے تمہارا
 تمہیں تمہیں سے منع کیا ہے۔ کیونکہ اللہ عزوجل نے فرمایا جو لوگ ظہار کرتے ہیں اپنی عورتوں سے جو اسی کام کی طرف
 جھکتے ہیں جیسو کہ تمہارے کفارہ پر فرض ہے کہ ایک بردہ آزاد کو یا باہمی ساس سے پہلے یہ ایسی بات ہے جسکی تم نفی سے جلتے ہو اور اللہ
 تو جو تم کرنے ہو اس سے خوب آگاہ ہے پھر جسے بردہ نہ پاتا تو آپر دو ماہ کے بے درپے روزے واجب ہیں باہمی ساس سے پہلے پھر جبکہ
 یہ طاقت نہ ہو تو آپر ساٹھ سکینوں کو کھانا کھلا تا فرض آجوت۔ اس آیت کے نازل ہونے کا سبب یہ ہوا تھا جو ام المؤمنین عائشہ
 رضی اللہ عنہا نے عداوت کیا کہ خولت ثعلبہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں حاضر ہو کر شکایت کی کہ یا رسول اللہ میں نے
 اپنے شوہر کے بچے پانا شباب کو جب میں بڑھی ہوئی تو اب اُسے مجھے ظہار کیا اب میں اپنے اللہ سے شکایت کرتی ہوں
 حضرت ام المؤمنین فرماتی ہیں کہ یہ عورت ہنوز ہی نہ تھی کہ جبرئیل علیہ السلام پہ آیت لیکر نازل ہوے۔ **فَدَسَّحَ اللَّهُ قَوْلَ ابْنِ
 تَمِيمٍ وَكَانَ فِي زَوْجَاهُ نَشْتًا لَعَلَّ اللَّهُ لَاجِبٌ - ع - وَالظَّهَارُ كَانِ طَلَاقًا فِي الْجَابِلِيَّةِ فَقَرَّرَ الشَّرْعُ أَصْلَهُ وَتَقْلِيدًا لَعَلَّ
 تَحْرِيمَ مَوْتِ الْكُفَّارَةِ غَيْرَ مَزِيلٍ لِلنِّكَاحِ -** اور زمانہ جاہلیت میں ظہار کا طلاق ہوتی تھی پس شرع نے اسکی اصلیت برقرار
 رکھی اور اسکا حکم بدل کر حرام کر دیا کفارہ کے وقت تک رکھا اور عاقل وہ نکاح کو زائل کرنے والا نہیں ہے وقت یعنی نماز کو تمام کیا
 لیکن زمانہ جاہلیت میں ظہار کا طلاق قرار دینے سے جو کہ نکاح کا زوال اور حرام ہے اس حکم کو بدل دیا کہ نکاح زائل نہیں ہوتا
 لہذا اس قول نفس کا کفارہ دینے تک زوجہ سے وطی کرنا حرام ہے۔ **وَمَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لَكُونِ مَسْكَرًا مِنَ الْقَبُولِ وَزَوْرًا فِي سَبِّ
 الْجَارِ أَوْ عَلَيْهِ بِالْحَرَمِ سَائِمًا**۔ اسوجہ سے ہے کہ ظہار کرنا ایک قسم کی جنت سے ہے جو کہ بیکو نفس و جھوٹ ہے تو سبب
 ہے کہ ایسا کہنے پر مرد کو حرام کے جلتے سے ظہار بجاوے۔ **ف**۔ کیونکہ درحقیقت یہ عادت اسکی ان کے پیٹھ سے مشابہ نہیں بلکہ
 جو مرد حالاکہ پیٹھ وہ اسی عورت سے وطی کر جائز اسے جھوٹ کہا اور میں سے تشبیہ دینے میں نفس گفتگو کی بس حرام کو کہتی بیانک کہ
 وہ کفارہ زد۔ **وَأَرْتَفَاعَهَا بِالْكَفَّارَةِ**۔ اس حرام کا دور ہونا کفارہ کے ساتھ ہوا۔ **ثُمَّ الْوَطِيءُ** اور حرام حرام بدو اعین
 لیسنا یعنی فی کما فی الاحرام بخلاف الحائض و الصائم۔ پھر جب وطی کرنا اس عورت سے حرام ہوا تو ایسی چیزوں کے ساتھ
 حرام ہوا جو وطی کی جانب ہو جاتی ہیں تاکہ وہ لان چیزوں کے ذریعے سے وطی میں مبتلا نہ ہو جاوے جیسے اجوام میں اور بر خلاف
 مائض کے اور روزہ دار کے **ف**۔ چنانچہ جب زوجہ حالتہ عورت اسکا لیسنا وغیرہ جائز ہے جیسے صائم کو جائز ہے سوا سے فرج کے

دخل کے کہ یہ حرام ہے اور احرام میں فرج کا دخول حرام اور بوسہ و مساس وغیرہ جن سے دلی بین پڑ جانے کا خوف ہو یا یہ بھی حرام
ہیں تاکہ وہ بوسہ وغیرہ کی جوش شہوت سے دلی بین مبتلا ہو جاوے اسی طرح یہاں بھی عورت پاک صاف موجود ہے اگر بوسہ وغیرہ سے
تو شاید کہ دلی بین مبتلا ہو جاوے لہذا جیسے دلی حرام ہے اسی چیز میں جو دلی کبھوت پہنچائی میں وہ بھی حرام ہیں۔ تو حاصل یہ ہوا کہ طہ
میں کفارہ سے پہلے دلی کبھوت و چیزیں بھی حرام ہیں جو دلی تک زیت پہنچاتی ہیں۔ اور کفارہ کا بوسہ و مساس یا روزہ دار کا اپنی زوجہ
کو بوسہ لینا و مساس کرنا جائز ہے۔ لہذا نہ بیکثر وجود ہوا فلو حرم اللہ و اعلى يفضى الى الحج ولا كذلك الطهاره والاحرام۔ کیونکہ
بعض اور روزہ کا وجود بار بار ہوتا ہے پس اگر بوسہ و مساس وغیرہ جو دلی تک پہنچانے والی چیزیں ہیں حرام کی گئیں ہوں تو کبھوت ختم
تک زیت پہنچ جانے اور طہارہ و احرام کا یہ حال نہیں ہے۔ یعنی انکا وقوع کبھی کبھی شاذ و نادر ہوتا ہے۔ فان وطیہا قبل
ان تکفر استغفر اللہ ولا شیء علیہ غیر الکفار خلا لولے ولا لیاہ و حتی یقرب لقرولہ علیہ السلام للذی واقع فی المارۃ قبل
الکفارة استغفر اللہ ولا تعد حتی تکفر۔ پھر اگر کفارہ دینے سے پہلے زوجہ سے دلی کرے تو اللہ تعالیٰ سے استغفار کرے
اور سوائے پہلے کفارہ کے اسی کوئی دوسری چیز واجب نہ ہوگی اور چاہیے کہ پھر دلی کرے جب تک کفارہ نہ دے کیونکہ جس شخص نے
طہارہ میں قبل کفارہ کے دلی کر لی تھی اُسکو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہی حکم دیا کہ تو اللہ تعالیٰ سے استغفار کر اور پھر ایسا کرنا
یہاں تک کہ کفارہ دیدے۔ رواہ ابو داؤد والنسائی والترمذی وابن ماجہ لیکن اس حدیث میں استغفار کا حکم مذکور نہیں ہے
اور اسی پر مہر و ضمنا کا عمل ہے۔ ولو کان شیء آخر واجباً لینی علیہ اسلام۔ اور اگر کوئی دوسری چیز واجب ہوتی تو آنحضرت صلی
علیہ وسلم ضرور اُسکو بیان فرماتے۔ قال وهذا اللفظ لا یكون الا طهاره الا ان صرح فیہ۔ مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ایسا
کہنہ یعنی تو بچھری سیری مان کی بیٹھ کے مانند یہ صرف طہاری ہو گا کیونکہ یہ طہارہ کے معنی صحیح ہے۔ ولو نومی بہ الطلاق لان
اور اگر اسنے اس لفظ سے طلاق کی نیت کی تو نہیں صحیح ہے۔ لہذا نسخ فلا یکن من الایمان بہ کیونکہ اسکا طلاق ہونا صحیح
ہو تو اُسکو ایسا کرنے کا اختیار نہ ہوگا۔ یعنی شہانے اس لفظ کو طہارہ کے معنی میں موضع کیا ہے تو اسکو طلاق کے معنی میں
موضع کا بلنا ٹھہرا اور یہ اختیار کسی بندہ کو نہیں ہے اور واضح ہو کہ اگر زوجہ کو اپنے باپ یا چچا کسی مرد قریب کی شرمگاہ سے تشبیہ دی
تو بدلنے کے موافق یہ طہارہ نہ ہوگا۔ و اذا قال انت علی کبطن امی او کفخذہ او کفجرھا فہو مطاہر۔ اور اگر زوجہ سے کہے
تو بچھری سیری مان کے شک باران یا فرج کے ہر تو یہ شخص طہارہ کرنے والا ہو جائیگا۔ لان الطہار لیس الا تشبیہ المحلۃ بالفرج
و ہذا المعنی یحکم فی عضو لا یجوز الا طہار الیہ۔ کیونکہ طہارہ تو اسی کا نام ہے کہ حلال زوجہ کا یہی عورت کے ساتھ تشبیہ ہے طہارہ
و امی حرام ہے اور ایسی تشبیہ ہر ایسے عضو میں ہو جائیگی جسکو دیکھنا جائز نہیں ہے۔ و کذا ان تشبہا بمن لا یحل لہ النظر
علی التابید من محارمہ مثل اختہ او عمۃ او امہ من الرضاۃ۔ اور اسی طرح طہارہ ہو جائیگا اگر زوجہ کو اپنے محارم میں
ایسی عورت کے ساتھ تشبیہ دی کہ اُسکو شہوت سے دیکھنا دلی حرام ہو جیسے اپنی بہن یا بھوپھی یا رضاعی مان۔ لہذا
شہوت کی بہن غرض کہ جو عورتیں رضاعت سے مثل تشبیہ کے دلی حرام ہو جاتی ہیں۔ لہذا فی التحریم الوید کالام۔ کیونکہ
یہ عورتیں مان کبھوت دلی حرام ہیں۔ و كذلك اذا قال راك علی طہار امی او فرجک او جہک او رقبۃک او
نصفک او شک۔ اور اسی طرح اگر زوجہ کو کہا کہ تیرا سر بچھری سیری مان کی بیٹھ کے یا تیری فرج یا تیرا چہرہ یا تیری گردن یا تیرا
ہن یا تیرا تہائی بدن مثل سیری مان کی بیٹھ کے ہر تو یہ طہارہ۔ لہذا تشبیہ بہا عن جسم البدن وقت حکم فی اشارة
تبعی کا جتناہ فی الطلاق۔ کیونکہ یہ اعضا ایسے ہیں کہ جسے تمام بدن بولا جاتا ہے اور نصف وغیرہ جزو بدن ہیں پہلے حکم
جزو میں ثابت ہو کر تمام بدن میں ثابت ہو جاتا ہے جب کہ ہم طلاق میں بیان کر چکے۔ ولو قال انت علی مثل امی او کا
یرجع الی نیتہ۔ اور اگر شہوت نے کہا کہ تو بچھری سیری مان کے مثل یا سیری مان کے مانند تو اسکی نیت کی طرف رجوع کیا جائیگا۔

حکم۔ تاکہ اسکا حکم ظاہر ہو۔ یعنی جیسی نیت بیان کرے وہی حکم ہوگا۔ فان قال اردت الکراۃ فهو کما قال
 میں اگر اسنے کہا کہ میں نے کراہت مراد لی تھی تو اسکے کہنے کے موافق ہوگا۔ نیت یعنی اسنے کہا کہ جیسے میں اپنی ماں کو سفلہ کہہ
 سمجھتا ہوں اسی طرح تو یہی کہہ رہا ہوں تو یہ ظاہر ہوگا اور نہ کوئی گناہ ہے۔ لان التکریم بالتشبیہ فاش فی الکلام لیکون ما یؤثر
 میں کراہت کی راہ سے تشبیہ دینا بہت مروج ہے۔ وان قال اردت الظاہر فهو ظاہر۔ اور اگر اسنے کہا کہ میں نے ظاہر کی
 نیت کی تھی تو یہ ظاہر ہے۔ لانه تشبیہ بمعہا و فیہ تشبیہ بالعضو لکنہ لیس بصریح فینفقہ الی النیت۔ کیونکہ یہ ماں کے پورے
 بدن سے تشبیہ ہے اور اس میں عضو تشبیہ بھی موجود لیکن بصریح نہیں ہے تو نیت کی حاجت ہوتی ہے۔ لیس اگر اسنے کہا کہ حرام ظہور
 بر اعضا کی تشبیہ میری نیت تھی تو میری نیت ظاہر ہو گیا۔ وان قال اردت الطلاق فهو طلاق بان۔ اور اگر اسنے کہا
 کہ میں نے صدق کی نیت کی تھی تو یہ بان طلاق ہے۔ لانه تشبیہ بالام فی الحرۃ فکانہ قال انت علی حرام ونوی اطلاق
 کیونکہ حرام ہونے میں یہ ماں کے ساتھ تشبیہ ہے تو گویا اسنے کہا کہ تو مجھے حرام ہے اور اس سے طلاق کی نیت کی ہے حالانکہ اس
 طلاق بانہ بڑ جاتی ہے جیسا کہ کنایات الطلاق میں گزرا۔ وان لم یکن لہ نیت فلیس لشیء عند ابی حنیفہ و ابی یوسف۔
 اور اگر اسکی کچھ نیت نہ ہو تو ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک یہ کلام کچھ نہیں ہے۔ یعنی ابہر کفارہ متعلق نہیں ہوگا۔
 لا احتمال لرجل علی الکراۃ۔ کیونکہ شاید کراہت کے معنی بر محمول ہو۔ لیکن ایسا بیہودہ کلام کرنا ادب سے بعید ہے۔
 وقال محمد لیکون ظہار الا ان التشبیہ لبعض منہا لما کان ظہاراً بالتشبیہ بمعہا اولی۔ اور امام محمد نے کہا کہ یہ قول
 ظہار ہو جائیگا کیونکہ جب زوجہ کو ماں کے ایک عضو سے تشبیہ دینا ظہار ہو جاتا ہے تو ماں کے پورے بدن سے تشبیہ دینا بد جہاد
 ظہار ہوگا۔ اور یہی قول مالک و شافعی و احمد کا ہے اور ظہار محیط میں اسکی تزیج دی۔ حج۔ وان عنی بہ التحريم لا غیر
 عند ابی یوسف ہو ایلا لیکون الثابت بہ ادلی الحرثین وعند محمد ظہار لان کانت التشبیہ تحقیر بہ۔ اور اگر
 اسنے مثل ماں یا ماں کے ہاتھ سے زوجہ کو فقط حرام کرنا مراد لیا تو ابو یوسف کے نزدیک یہ ایلا ہے تاکہ ظہار کی حرمت اور ایلا کی
 حرمت ان دونوں میں سے کم درجہ کی حرمت اس قول سے ثابت ہو یعنی اسقدر تھینی ہے اور امام محمد کے نزدیک یہ ظہار ہے کیونکہ مثل
 یا ماں کی تشبیہ دینا ظہار ہی کے ساتھ مخصوص ہوتی ہے۔ لیکن یہ اختلاف بعض مثل کا قول ہے اور صدق شہید نے فرمایا کہ یہ
 بالاجماع ظہار ہے اور قاضی خان نے کہا کہ اسکے ظہار ہونے میں اختلاف نہ ہونا چاہیے۔ منع۔ ولو قال انت علی حرام ونوی
 ظہاراً او طلاقاً فهو علی مالوی۔ اور اگر زوجہ سے کہا کہ تو مجھے حرام ہے جیسے میری ماں اور اس سے ظہار یا طلاق کی نیت کی تو اسکی نیت
 کے موافق ہوگا۔ لانه یتمثل الوجہین الظہار لکان التشبیہ و الطلاق لکان التحريم والتشبیہ تاکید لہ وان لم یکن
 لہ نیت فعلى قول ابی یوسف ج ایلا و علی قول محمد ج ظہار والوجہان بنیا ہما۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ یہ کلام ظہار اور طلاق دونوں کا
 احتمال رکھتا ہے ظہار کا اسوجہ سے کہ تشبیہ ہو اور طلاق کا اسوجہ سے کہ حرام کیا ہے اور تشبیہ ہی حرام کرنے کی تاکید ہے اور اگر ایسا ہو
 اسکی کچھ نیت نہیں ہے تو ابو یوسف کے قول پر ایلا ہے اور امام محمد کے قول پر ظہار ہے اور دونوں میں ہم بیان کر چکے۔ وان قال انت
 علی حرام کظہار می ونوی بہ طلاقاً او ایلا لم یکن الا ظہار عند ابی حنیفہ حج وقال ابو علی مالوی لان التحريم یتمثل کل ذلک
 علی ما بنیا غیر ان عند محمد انوی الطلاق لایکون ظہاراً عند ابی یوسف حج لیکون ماں جمیعاً وقد عرفت فی موضع
 ولابی حنیفہ انہ صریح فی الظہار فلا یتمثل غیرہ ثم ہو محکم فیہ التحريم الیہ۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ تو مجھے حرام ہے جیسے میری ماں
 کی بیٹی اور اس سے اسنے طلاق یا ایلا کی نیت کی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ سوا سے ظہار کے اور کچھ نہ ہوگا اور صاحبین نے فرمایا کہ جو اسکی
 نیت ہو وہ ہوگا اس دلیل سے کہ حرام کرنا ہر ایک بات کو محتمل ہے چنانچہ ہم اسکو بیان کر چکے صرف صاحبین میں اتنا اختلاف ہے کہ امام محمد
 کے نزدیک اگر اسنے طلاق کی نیت کی تو وہ ظہار نہ ہوگا اور ابو یوسف کے نزدیک وہ طلاق اور ظہار دونوں ہو جائیگا اور یہ اپنے موقع پر ذکر

اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ کلام طہار کے سننے میں بیعت اور دوسری چیز نہیں ہو سکتی بجز وہ حکم ہو جو حرام کرنا طہار کی رسمت پر ہے
 و یا جہاں گناہ شمس الائمہ شرعی نے امام ابو یوسف کے قول کو ضعیف کہا کیونکہ بائن طلاق واقع ہونے کے بعد طہار نہیں ہو سکتا
 بعد ازین بیعت ہونے کی کوئی صورت نہیں ہے۔ قال ولا یكون الطهار الا من الزوجة حتی لو طاهر من اہتہ لم یکن مطاہرا
 بقولہ تعالیٰ من نساہم ولان الخلل فی الائمہ تابع فلا تلحق بالمنکوحہ ولان الطہار منقول عن الطلاق ولا طلاق
 فی المنکوحہ امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا کہ طہار کسی عورت سے نہیں ہوتا سوائے زوجہ منکوحہ کے حتیٰ کہ اگر اپنی باندی سے طہار کیا
 تو طہار کرنے والا ہوگا کیونکہ ائمہ نے فرمایا۔ یطاہر وان من نساہم۔ یعنی نساہ کا اطلاق منکوحات پر ہوتا ہے اور اس
 دلیل سے کہ منکوحہ کی طہار کے بدلے ہونے کے تابع ہے تو اسکو منکوحہ کے ساتھ لاق نہیں کر سکتے اور اس دلیل سے کہ طہار کو طلاق
 سے نقل کیا گیا ہے یعنی عرب کی سنت میں طہار یعنی طلاق تھا وہ نقل ہو کر طہار کے شرعی معنی میں آیا اور حال یہ ہے کہ منکوحہ عورت کے
 باہر میں طہار نہ ہوتی تھی۔ تو جب اصل ندارد ہے تو منقول یعنی طہار بھی نہیں ہو سکتا۔ فان تزوج امرأۃ بغير امر یا غیر
 طہار نہیں ائمہ اجازت انکح فان طہار باطل لانه صادق فی التشبیہ وقت التصرف فلم یکن منکر من القول
 والایضا لیس یحکم من حقوقہ حتی یتوقف بخلاف اعتراف المشتري من الغاصب لانه من حقوق الملک۔ اور
 اگر کسی عورت سے نکاح اس طرح کہ کسی نفوس نے جہاں عورت کے حکم کے طور کا نکاح اس مرد سے کر دیا پھر اس مرد نے اس
 عورت سے طہار کیا پھر عورت نے اس نکاح کی اجازت دی تو طہار باطل ہے کیونکہ حیثیت مرد نے اس عورت کو حرام ہونے کی تشبیہ
 دی یعنی اس وقت سہا تھا کیونکہ عورت بغير اجازت دے اسکی منکوحہ نہ ہوگی تو اس مرد پر حرام تھی تو اسکا طہار کرنا کوئی بد قول نہیں ہوگا اور
 یہ طہار متوقف بھی نہیں رہا کیونکہ طہار کوئی حق شوہر کے حقوق میں سے نہیں ہوتا اسوقت رہتا یعنی جب عورت اجازت نکاح دیتی تھی
 صحیح ہو جاتا ہے غلات اس مسئلہ نکاح موقوف کے بیچ موقوف کی یہ صورت کہ جسے دوسرے کا غلام غضب کیا اور اس سے کسی
 دشمنی نے خرید کر آئے اور دیا تو یہ آزاد کرنا بھی متوقف ہے چنانچہ اگر گنہگار نے بیع غاصب کی اجازت دی ورنہ وہ نافذ ہو جائیگا
 ہو سکتے کہ آزاد کرنا ملک کے حقوق میں سے ہے۔ کیونکہ جسے غلام آزاد کیا تو یہ جب ہی صحیح ہوگا کہ یہ غلام اسکی پوری ملک ہو جائیگا
 ہو سکتے کہ بغير ملک کا غلام آزاد کرنا صحیح نہیں ہوتا پس خلاصہ یہ ہوا کہ بیع موقوف میں غلام آزاد کرنا حق ملک ہے و متوقف رہتا ہے حتیٰ کہ
 بعد اجازت کے نافذ ہو جاتا ہے اور نکاح موقوف میں طہار کرنا چونکہ مرد کا کوئی حق نہیں لہذا موقوف نہیں رہتا بلکہ باطل ہو جاتا ہے
 ومن قال لساہ انتم علی کلمہ امی کان مطاہرا منہن جمیعاً لانه اضاف الطہار الیہن فصار کما اذا اضاف
 الطلاق۔ اور جس مرد نے اپنی زوجات سے کہا کہ تم مجھ پریری ان کی بیٹی کے مانند ہو تو ان سب سے طہار کرنے والا ہو جائیگا اور
 سے کہ دینے طہار کو ان سب عورتوں کی طرف نسبت دیا تو طہار ایسا ہو گیا جیسے سب عورتوں کی طرف طلاق کو نسبت کیا
 اور اگر تم سب طالق ہو تو سب پر طلاق پڑ جاتی ہے اس طرح اگر سبکو طہار کیا تو سب سے طہار ہو جائیگا۔ وعلیہ لکل واحدة کفارة
 اور اس پر ان عورتوں میں سے ہر ایک کے واسطے کفارہ لازم ہوگا۔ لان الحرمۃ ثبتت فی حق کل واحدة۔ اس واسطے کہ حرمت تو
 ہر ایک عورت کے حق میں ثابت ہو گئی۔ و الکفارة لانہا والحرمۃ فی تعدد و تعدد با۔ اور کفارہ اس واسطے ہوتا ہے کہ حرمت کو ختم
 کر دے تو یعنی حرمتیں ہونگی اسبقہ کفارہ ہونگے۔ بخلاف الاطلاق منہن لان الکفارة فیہ لعیانہ حرمتہ الاسم ولم یصح
 ذکر الاسم۔ برخلاف طہار کے اگر ان زوجات سے ایسا کیا تو ایک ہی کفارہ لازم ہوگا کیونکہ ایسا میں کفارہ لازم ہونا ائمہ کا
 کہ ایک کفارہ حرمت نکاح رکھنے کے لئے ہے اور حال یہ کہ سب سے ایک ایسا کرنے میں ائمہ نے کا نام متعدد ذکر نہیں ہوا
 ہے۔ بلکہ ایک ہی کفارہ لازم ہوا اور (فروع) کہ کہ تو کچھ شل فون یا شراب یا سورا یا غبت یا جنلی یا زنا یا
 یا شوت یا انہ مسلمان قتل کرنے کے جو ہیں طلاق یا طہار کی نیت کی تصحیح یہ کہ اسکی نیت کے موافق ہوگا الخانیہ۔ اگر جسے نکاح کرنا

تو بچہ مثل میری ماں کی بیٹھ کے ہر تو ظہار صحیح ہے حتیٰ کہ اگر نکاح حین لایا تو کفارہ دے اور اگر کہا کہ تو سو بار ایسی ہی ہر تو سو کفارہ سے لازم ہونگے۔ اور اگر زوجہ سے کئی بار ظہار کیا خواہ ایک مجلس میں یا کئی مجلسوں میں تو ہر ظہار میں کفارہ لازم ہوگا اور اگر اُسے ایک ہی ظہار کی تاکید اور تکرار کا قصد کیا ہو پس اگر مجلس واحد ہو تو تصدیق قاضی ہوگی ورنہ نہیں۔ ت۔ و۔ واضح ہو کہ ایلا ظہار میں کفارہ جب ہی واجب ہوتا ہے کہ وہی سلال ہونے کا قصد کرے ورنہ ظہار میں خوش قول زبان سے نکالادہ محض کہہ کر ہی ہر جو صرف توبہ و استغفار سے معاف ہوگا اور کفارہ صرف اس وقت لازم ہے کہ جب زوجہ سے وہی کا قصد کرے۔ اگر زوجہ نے شوہر سے کہا کہ تو بچہ میری ماں کی بیٹھ کے مثل ہے یا بیوی کہ میں تجھ پر میری ماں کی بیٹھ کے مثل ہوں تو امام محمد نے کہا کہ یہ کچھ نہیں ہے اور یہی صحیح ہے اور یہی قول امام مالک و شافعی و احمد و اسحاق و غیرہم کا ہے اور اگر شوہر نے کہا کہ میری ماں ہے تو ظہار ہوگا۔ اگر شوہر نے کفارہ ظہار دینے میں تاخیر کی تو عورت کو مطالبہ کا اختیار ہے اور قاضی اُسکے شوہر کو مجبور کرے گا اور عورت کو اختیار ہے کفارہ سے پہلے شوہر کو وہی کرنے اور ساس و بوسہ وغیرہ لینے سے منع جو اگر شوہر نے کہا میں نے کفارہ ادا کر دیا تو اس کے قول کی تصدیق لیں گی بشرطیکہ جھوٹ ہوتے ہیں معروفت نہواہر اگر اُسے کفارہ دینے سے انکار کیا حالانکہ عورت نے مطالبہ کیا تو قاضی اُسکے قید کرے پھر اگر انکار کرے تو اُسکو مارے پس اس مطالبہ میں مارا جائیگا حالانکہ قرندہ کے مارہ میں ہنسین مارا جاتا ہے۔ صح۔

فصل ۱۰۰: الکفارة۔ یہ فصل کفارہ کے بیان میں ہے۔ مشائخ نے اختلاف کیا کہ اس کفارہ کا سبب کیا ہے اور جہتوں کے نزدیک اس کا سبب ظہار اور وہی کی طرف رجوع کرنا۔ د۔ اور عینی میں مذکور ہے کہ قتل غش مرت توبہ سے معاف ہوگا فعلی ہذا کفارہ کا سبب صرف وہی کی طرف رجوع ہوا لیکن نظر تحقیق کچھ مخالفت نہیں ہے اس واسطے کہ وہی کی طرف رجوع کرنا جب ہی اس کفارہ کا سبب ہے کہ جسے غش قول زبان سے نکالا تھا تو ظہار و رجوع دونوں اس کفارہ کا سبب ہیں۔ رہا یہ امر یہ کفارہ کیونکر اور کس چیز سے ہوگا کتاب میں بیان فرمایا کہ۔ **وکفارة الظهار عتق رقبة فان لم يجد فصيام شهرين متتابعين فان لم يستطع فاطعام ستين مسکینا۔** اور کفارہ ظہار ایک بردہ آزاد کرنا پھر اگر بردہ نہ پائے تو پے درپے دو ماہ کے روزے رکھے پھر اگر اسکو یہ طاقت نہ ہو تو ساٹھ مسکین کو کھانا دے۔ **للنص الوارد فيه فانه يفيد الكفارة على هذا الترتيب۔** یہ ایل نص قرآنی کے جو کفارہ ظہار کے باب میں وارد ہے کیونکہ نص مذکور نے افادہ فرمایا کہ اسی ترتیب سے یہ کفارہ ہر وقت یعنی روزے اس وقت جائز ہیں کہ بردہ آزاد کرنا ممکن نہواہر اگر روزے رکھنے کی بھی طاقت نہ ہو تب اسکو ساٹھ مسکینوں کا کھانا دینے سے ادا کرنا جائز ہے۔ **قال وكل ذلك قبل ايسس۔** اور یہ ہر ایک امر کے وہی کرنے سے پہلے ہے۔ **وهذا في الاعتصاف والاصوم مطاہر للتخصيص عليه۔** اور وہی سے پہلے ہونا آنا ذکر کرنے و روزہ رکھنے میں ظاہر ہے کیونکہ اس پر صریح نص ہے کہ یعنی قول میں **قبل ان یتامسا۔** یعنی فرمایا کہ باہم ساس سے پہلے۔ یہ بردہ آزاد کرنے اور روزہ رکھنے دونوں صورتوں میں ہر دو فرمایا جانا آیت اور گزری۔ **وکلذاتی الاطعام لان الکفارة فيه منزلة للحرمه فلا بد من تقديهما على الوطى لیکون الاطعام حلالا۔** اور یہی حکم طعام دینے میں ہے کہ قبل ساس کے طعام دے اس واسطے کہ ظہار میں کفارہ دینا حرمت کو ختم کرنے والا ہے تو اسکو وہی سے مقدم ہونا ضروری ہے تاکہ وہی حلال واقع ہو نہ یعنی جب معلوم ہوا کہ ظہار کرنے سے وہی حرام ہو جاتی ہے بیان تک کہ کفارہ دے تو کفارہ دینا اس وہی کو حلال کر دیتا ہے جیسے حیض سے وہی حرام ہو جاتی ہے بیان تک کہ پاک ہو جاوے پس معلوم ہو گیا کہ جب تک کفارہ نہ دے وہی حلال نہیں پس بردہ و روزہ و طعام انہیں سے کسی چیز سے کفارہ دے وہ وہی سے پہلے ہوگی تاکہ کفارہ کے وہی حلال واقع ہو سقاں و جہزی فی العتق الرقبة الکافرة و المسلمو الذکر و الانثی و العنقیر و البکیر۔ اور فرمایا کہ بردہ آزاد کرنے میں ایک بردہ کافی ہے خواہ کافر ملک ہو یا مسلمان ہو اور خواہ نہ ہو یا مارہ ہو اور خواہ بالغ نہ ہو یا بالغ ہو۔ **فوت** کیونکہ اللہ تعالیٰ نے مطلق رقہ آزاد کرنے کا حکم دیا ہے ہر ایک جائز ہے۔ **لان اسم الرقبة لطلق علی ہولاء**

اذی عبارة عن الذات المرقومة المملوكة من كل وجه۔ کیونکہ رقبہ کا لفظ ان سب پر بولا جاتا ہے کیونکہ رقبہ وہ انسان ذات جو رقیق اور ہر طرح ملک ہو۔ خواہ صغیر یا کبیر خواہ مذکر ہو یا مادہ خواہ کافر ہو یا مسلم ہو۔ وانشائی یعنی انسانی لگا کر وبقول الکفارۃ عن التمتع قالے فلا يجوز صرفہ لے عدہ واعدہ قالے کالزکوٰۃ۔ اور امام شافعی ہم رقبہ کا ذرہ کی صورت میں ہماری مخالفت کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ کفارہ دینا ایک حق الہی ہے تو اسکو دشمن خدا یعنی کافر کی طرف صرت کرنا نہیں جائز ہے جیسے کافر کو زکوٰۃ دینا نہیں جائز ہے۔ لہذا جیسے کفارہ قتل میں رقبہ موتہ کی قید ہے وہ یہاں بھی معتبر ہوگی اور ہم کہتے ہیں کہ کفارہ قتل میں رقبہ برمنہ صریح مذکور ہے اور یہاں مطلق رقبہ کی کوئی قید نہیں ہے تو کفارہ قتل میں ہی طرف ہے۔ اور یہاں مطلق ہے۔ ونحن نقول المنصوص علیہ اعتاق الرقبۃ وقد تحقق۔ اور ہم کہتے ہیں کہ جس چیز پر نفس وارد ہے وہ ایک رقبہ آزاد کرنا اور وہ کافر کے آزاد کرنے سے مستحق ہو گیا۔ ان کافر کے ذرہ البتہ گمراہی بڑھ گئی۔ مقصد من الاعتاق التکلیف من الطاعة۔ اور کفارہ دینے والے کا مقصد اس کافر ملک کے آزاد کرنے سے یہی کہ یہ اپنے خالق پر عمل کی طاعت پر اجماعی طرح قابو پاوے۔ پھر اگر بجا آزاد ہو جانے کے ماننے ایسا کیا تو یہ اسکی بدعتی ہے لہذا فرمایا اللہ تم مقارنہ بالمعصیت کمال بہ الے سورہ اختیارہ۔ پھر معصیت سے طارہنا اس رقبہ کافر کے بدراہ اختیار کرنے پر مجبور ہے۔ یعنی ملک کافر نے بعد آزاد ہونے کے راہ طاعت الہی اختیار کی بلکہ کفر و معصیت کی راہ اپنی بدعتی سے اختیار کی اور اس سے آزاد کرنے والے کی کچھ خرابی نہیں ہے۔ ولا تجزئ العیاء۔ ولا المقطوعۃ الیدین والرجلین۔ اور ایسا رقبہ آزاد کرنا نہیں جائز ہے جو اندھا ہو یا اسکے دونوں ہاتھ یا دونوں پاؤں کے ہوں۔ لان القامت جنس المنفۃ وہی البصر والیدین والرجلین۔ اور ایسا رقبہ منسخت کی جنس جلتی رہی اور وہ جلتی یا گرفت یا چال ہے اور یہی وہ کفارہ سے منع ہے۔ یعنی جب کسی منسخت کی جنس زائل ہو تو ایسا بردہ نہیں جائز ہے۔ واما اذا اختلفت المنفۃ فهو غیر مانع۔ اور اگر کسی منسخت میں خلل ہو تو یہ مانع نہیں ہے۔ یعنی یجوز العوراء والمقطوعۃ احدی الیدین و احدی الرجلین من خلوت۔ اور یہی یہ صورت کہ شنت میں خلل واقع ہو تو وہ ادا سے کفارہ سے مانع نہیں ہے حتیٰ کہ کانہ بردہ یا جبکہ ایک ہاتھ اور دوسری طرف کا ایک پاؤں کٹا ہو اور وہ جائز ہے۔ لانہ ما فات جنس المنفۃ بل اختلفت۔ کیونکہ جنس منسخت بالکل زائل نہیں ہوتی بلکہ خلل پذیر ہو گئی ہے۔ بخلاف ما اذا کانتا مقطوعتین من جانب واحد حیث لا يجوز لفوات جنس المنفۃ المشی فهو علیہ مستعذر۔ برخلوت اسکے جب ایک ہاتھ اور ایک پاؤں دونوں ایک ہی جانب سے گئے ہوں کہ ایسا بردہ نہیں جائز کیونکہ چلنے کی منسخت اپنی جنس سے زائل ہو گئی ایسے کہ ایسے بردہ پر چلنا مستعذر ہے۔ ویجوز الاصم والقیاس ان لا يجوز۔ وروایہ لوزاد لان القامت جنس المنفۃ الا انما استحسن الجواز لان اصل المنفۃ باق فانه اذا صح علیہ بسع حتی لو کان بجمال لایسع اصلا بان ولد اصم وهو خرس لای تجزیہ۔ اور ببردہ بردہ آزاد کرنا جائز ہے اور قیاس یہ تھا کہ جائز نہ ہو اور یہی روایت ہے کیونکہ جنس منسخت زائل ہو گئی لیکن ہنئے استحسان کی دلیل سے جائز ہونا نکالا کیونکہ اصل منسخت تین ہر چنانچہ جب چکر اس سے کلام کیا جاوے تو وہ سن لیتا ہے حتیٰ کہ اگر اسکی حالت ایسی ہو کہ بالکل نہیں سنتا مثلاً ما در زاد بہرہ ہے دردی کو لگا ہوتا ہے تو اسکا آزاد کرنا جائز نہیں ہے۔ ولا يجوز مقطوع ابھامی الیدین۔ اور جسکے دونوں ہاتھ کے دونوں انگوٹھ گئے ہوں اسکا آزاد کرنا نہیں جائز ہے۔ لان قوۃ البطش بہما یفوقا تھا یفوت جنس المنفۃ۔ کیونکہ گرفت کی قوت انھیں دونوں انگوٹھوں کے ساتھ ہے تو انکے زائل ہونے سے جنس منسخت زائل ہو جائیگی۔ ولا يجوز المجنون الذی لا یعقل۔ ایسا مجنون بردہ نہیں جائز ہے جسکو عقل ہو۔ لان الاتضاع بالجوارح لایكون الا بالعقل فکان فاست المنافع۔ کیونکہ اعضا سے نفع اٹھانے کی طرح نہیں مکن ہے سوائے عقل کے ذریعہ سے تو ایسا بردہ اس حالت میں ہے کہ اسکی منسخت بالکل زائل ہے۔

والذی یجن ویفقی بجز یہ لان الاختلال غیر مانع۔ اور جو بردہ کبھی مجنون ہو جاتا اور کبھی اُسکو افاقہ ہوتا ہے تو حالت افاقہ میں اُسکو آزاد کرنا کافی ہے کیونکہ اُس میں جو عقل ہے وہ مانع نہیں ہے۔ ولای بجز عتق المدبر و اُم الولد لا یتحقا فیما الحریۃ یحق
فکان الرق فیہا ناقصا۔ اور اگر بردہ ملوک ایسا ہو جسکی نسبت یہ کہہ سکیں کہ تو میری موت کے بعد آزاد ہو یعنی بدبر کیا یا مالک کی جس
اولاد ہوئی ہو تو کفارہ میں اسکا آزاد کرنا کافی نہیں ہے کیونکہ ایک راہ سے ان دونوں کا ذاتی استحقاق آزادی کا ہے تو انکا ملوک
ہونا ناقص ٹھہرا ہے۔ حالانکہ کامل ملوک آزاد کرنا مخصوص ہے کیونکہ نص قرآنی میں مطلق رقبہ سے مراد کامل ملوک ہوگا۔ وکتب
المکاتب الذی اوی بعض المال لان اعتاقہ یكون بیدل۔ یعنی اگر ملوک کو تو مشقت لگے رہا کہ جب ہستدرمال اور کس
تبت تو آزاد ہو تو کفارہ ظہار میں اسکا آزاد کرنا بھی جائز نہیں جبکہ اُسے کچھ مال اور دیا ہو کیونکہ اسکو آزاد کرنا کچھ مال کے بدلے ہو جائیگا
و عن ابی حنیفہ بجز یہ لقیام الرق من کل وجه ولہذا تقبل الکتابۃ الا انفسلخ بخلات مومیۃ الولد والتدبیر لانہما
لا یجعلان الا نفسلخ۔ اور چونکہ ابو حنیفہ سے روایت کی کہ ایسے مکاتب کو آزاد کرنا کافی ہے کیونکہ ملوک ہونا اُس میں ہر وجہ سے باقی ہے
اور اسی وجہ سے نوشتہ اس قابل ہوتا ہے کہ نسخ کر دیا جائے برخلاف اُس باندی کے جس سے مالک کی اولاد ہوئی ہو یا جس ملوک کو
بدبر کیا ہو کہ ان دونوں کی ملکیت ناقص ہے کیونکہ انکا استحقاق اس قابل نہیں کہ نسخ کیا جاوے۔ لیکن یہ روایت زور دہی
اور ظاہر الروایۃ وہی پہلی روایت ہے اور یہی قول امام مالک و شافعی و احمد و زفر کا ہے۔ فان استحق مکاتب لم یودشہ یابان
اور اگر ایسا مکاتب آزاد کیا جسے کچھ مال اور انہیں کیا ہے تو جائز ہے۔ خلافا للشافعی لہ انہ استحق الحریۃ بکتابۃ فاشہ
المدبر۔ اس میں امام شافعی نے اختلاف کیا اُنکی دلیل یہ ہے کہ ایسا مکاتب بوجہ نوشتہ دیدینے کے آزادی کا مستحق ہوا ہے تو بدبر
کے ساتھ یہ ہو گیا ہے۔ اور بدبر کو بیخدا اور کفارہ میں آزاد کرنا اُسے نزدیک جائز ہے تو ایسے مکاتب کا آزاد کرنا بھی جائز ہے جسے
ابھی کچھ مال اور انہیں کیا ہے اور اس میں حنفیہ پر الزام ہے کہ تم بدبر کو ایک جہت سے آزادی کا مستحق ٹھہرا کر کفارہ میں جائز نہیں کہتی ہو
حالانکہ یہ مکاتب بھی نوشتہ کی جہت سے آزادی کا مستحق ہے تو یہ بھی جائز نہونا چاہیے لیکن یہ اعتراض ہوجہ سے پورا نہیں ہے کہ
مکاتب نسخ ہو سکتی ہے اور بدبر کو نسخ نہیں ہوتا ہے تو دونوں میں فرق ہو گیا۔ ولنا ان الرق قائم من کل وجه علی بابنا
اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مکاتب میں ہر طرح سے ملکیت قائم ہے چنانچہ ہم اسکو بیان کر چکے۔ ولقولہ علیہ اسلام المکاتب جب
ما لقی علیہ درہم۔ اور یہ دلیل ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس ملوک کو نوشتہ لکھ دیا جائے وہ غلام رہنا چاہے
اسپر ایک درہم باقی رہے۔ مدواہ ابوداؤد وغیرہ۔ والکتابۃ لا یجافیہ فانہ فک الحجج بمنزلۃ الاذن فی التجارۃ الا انہ
بفوض فیلزم من جانبہ لوکان مانعاً یفسخ لمقتضی الاعناق اذ ہو محتمل الا انہ یسلم الا کتاب والاولاد لان العتق فی
المحل لجمہ الکتابۃ اولان الفسخ ضروری لایظہر فی حق الولد والکسب۔ اور نوشتہ دینا ایسی چیز ہے جو آزاد کرنے کے
شافی نہیں ہے کیونکہ نوشتہ دینا تو اسکی ممانعت دور کرنا ہے یعنی ہر طرح کمانی کر سکتا ہے جیسے تجارت کی اجازت دینا صرف اُتارنے
ہے کہ نوشتہ دینا بعض ہر غلام کی طرف سے لازم ہے اور اگر وہ کفارہ میں آزاد کرنے سے منع ہوتا تو آزاد کرنا اسکو مقتضی ہے کہ نوشتہ
ٹوٹ جائے اس واسطے کہ وہ نسخ ہو سکتا ہے اور آزاد کرنا نسخ نہیں ہوتا لیکن اتنی بات ہے کہ جس مکاتب کو کفارہ میں آزاد کیا اسکو اسکی
کمانی اور اولاد مسلم رہی اس واسطے کہ اسکی ذات میں آزادی بوجہ مکاتب ہونے کے ہے یا اس واسطے کہ کتابت نسخ ہونا بضرورت ہے
جو اگر تو اولاد کمانی کے حق میں اسکا کچھ اثر ظاہر نہ ہوگا۔ پس خلاصہ یہ ہوا کہ جس غلام کو نوشتہ لکھ دیا اور اُسے بنور کچھ
دوا نہیں کیا پھر اسکو کفارہ ظہار میں آزاد کر دیا تو وہ آزاد ہوگا اور کتابت ٹوٹ جائیگی اور جو کچھ اُسے اسوقت تک کما پاورہ اُسی کا
ہوگا اور کچھ اسلی اولاد اس درمیان میں پیدا ہوئی وہ اُسکے ساتھ آزاد ہوگی بشرطیکہ غیر کی باندی سے نہ ہو۔ وان اشترے
اباہ ابا بنہ میوی بالشراہ الکفارۃ جاز عنہا۔ اور جس شخص پر کفارہ ظہار واجب ہے اُسے اپنے باپ یا بیٹے کو خریدنا اس

نیت سے کہ یہ خرید کفارہ ہو تو یہ کفارہ ظہار سے جائز ہے۔ یعنی صورت یہ ہے کہ ایک شخص خود آزاد ہو گیا ہو مگر اس کا بار کسی شخص کا غلام ہے جس سے اس نیت سے خرید کیا کہ یہ کفارہ ظہار ادا ہو جائے یا اسکی زوجہ کسی غیر کی باندی ہو کہ اس سے جوڑو کا پیمانہ ہوا وہ اس غیر کا غلام ہو اس سے اپنا بیٹا اس نیت سے خرید کیا کہ اسکا آزاد ہونا کفارہ ظہار میں واقع ہو تو دونوں صورتوں میں کفارہ ظہار ادا ہو جائیگا اسکی وجہ یہ ہے کہ جب کسی ذی رحم محرم کو خریدے یا کسی وجہ سے ملک میں آئے تو وہ ملک نیت نہیں رہتا بلکہ آزاد ہو جاتا ہے لہذا اگر سوائے باپ بیٹے کے دادا یا پوتا یا بیٹی وغیرہ کسی ذی رحم محرم کو خریدے اس نیت سے کہ کفارہ ظہار ادا ہو تو یہ بھی جائز ہوگا۔ وقال الشافعی رحمہ اللہ لا يجوز وعلیٰ ہذا الخلاف کفارۃ ایمن والمسالۃ تاہیک فی کتاب الامیان ان اشار العتق۔ اور امام شافعی نے کہا کہ کفارہ ظہار ادا نہیں ہوگا اور اگر اس طرح کفارہ قسم میں کیا تو یہی یہی اختلاف ہے اور عنقریب کتاب الامیان میں ان اشار اللہ تعالیٰ آدیگا۔ اور مثل شافعی کے قول امام مالک و احمد و زکریا اور بیہ قول امام ابو حنیفہ کا ہے اور یہ اختلاف اس صورت میں ہے کہ جب باپ بیٹے یا ذی رحم محرم کے مالک ہونے میں اسکی نیت کو کچھ دخل ہو مثلاً خریدے یا یہ قبول کرے یا وصیت میں قبول کرے اور اگر اسے بغیر اپنا مدخلت کے پایا ہو جیسے بدمذہب کے ذی رحم محرم کا مالک ہوا تو وہ آزاد ہو جائیگا مگر کفارہ ظہار سے آزاد ہونا بالاتفاق نہیں جائز ہے۔ فان عتق نصف عبد شریک و ہو موسر و ضمن قیمۃ باقیہ لم یجر عند ابی حنیفہ و یجوز عند ہما۔ اور اگر اس نے اپنے غیر کے در بیان میں شریک غلام میں سے نصف کفارہ میں آزاد کیا حالانکہ یہ شخص مالدار ہے پس باقی غلام کی قیمت اپنے شریک کو ہوا تو ان دونوں کو امام ابو حنیفہ کے نزدیک نہیں جائز ہے اور صاحبین کے نزدیک جائز ہے۔ لانه ملک نصیب صاحبہ بالنضمان فصا متعلق العبد عن الکفارة و ہو ملک بخلات ما اذا کان المعتق معسر الا ان وجب علیہ السعایہ فی نصیب الشریک فیکون اعتاق العوض و لابی حنیفہ رحمہ ان نصیب صاحبہ منقوض علی ملک ثم تحول الیہ بالنضمان و مثلہ منع الکفارة۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ وہ ضمان دیکر اپنے شریک کے حصہ کا مالک ہو گیا تو پورا غلام خود اپنے کفارہ سے آزاد کرنے والا ہوا ایسی حالت میں کہ وہ غلام اسکی ملک میں تھا برخلاف اسکے اگر یہ آزاد کرنے والا ملک دست ہو تو جائز نہیں ایسے کہ غلام بر شریک کے حصہ کے لیے گمانی کر کے ادا کرنا واجب ہے تو یہ آزاد کرنا بعوض ہو جائیگا اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ شریک کا حصہ اسکی ملک میں ناقص رہ گیا بجز گنوم کر بذر یہ ضمانت کے آزاد کرنے والے کی ملک میں آیا اور ایسا ہونا کفارہ ظہار سے منع ہے۔ اور ضمان دینے سے اگرچہ مالک ہو جاتا ہے اسے آزادی کے وقت قرار دیا جاتا ہے اگر وہ ضمان کے حق میں ہے اور کفارہ کے حق میں نہیں ہے پس حیث کفارہ میں آزاد کیا اسوقت ناقص غلام تھا تو کفارہ ادا ہوا۔ وان اعتق نصف عبد عن کفارۃ ثم اعتق باقیہ عنہا جائز۔ اور اگر بنا آدھا غلام اپنے کفارہ میں آزاد کیا بجز باقی کو بھی آزاد کیا تو جائز ہے۔ اور قیاس یہ تھا کہ جائز نہ ہو لیکن دلیل استحسان جائز ہے۔ لانه اعتقہ بکلامین و انقصان متکین علی ملک بسبب الاعتاق بجهة الکفارة و مثلہ غیر مانع کمن اوضح شاة للاضحیۃ فاصاب اسکین عینہا بخلات ما تقدم لان النقصان متکین علی ملک الشریک و ہذا علی اصل ابی حنیفہ رحمہ و اما عندہما الاعتاق لایجزی فاعتاق النصف اعتاق الكل فلا یكون اعتاقا بکلامین۔ کیونکہ اسے غلام کو دو دفعہ کلام کر کے آزاد کیا اور جو نقصان اسکی ملک میں پیدا ہوا وہ کفارہ میں آزاد کرنے کی وجہ سے ہے اور ایسا نقصان کفارہ جائز ہونے سے نہیں روکتا اور یہی قول شافعی و احمد ہے اور اسکی نظیر یہ ہے کہ جیسے ایک شخص نے قربانی کے واسطے بکری کو بچاڑا پس بکری کی آٹھ میں چھری لگ گئی تو یہ نقصان قربانی سے مانع نہیں بخلات اس نقصان کے جو مسئلہ سابقہ میں گذرا کیونکہ وہ نقصان شریک کے ملک میں پیدا ہوا ہے اور یہ تقریر امام ابو حنیفہ کی اصل ہے کہ آزاد کرنا مکروہ ہے اور صاحبین کی اصل ہے کہ آزاد کرنا مکروہ نہیں ہوتا پس حکم یہ ہے کہ آدھا آزاد کرنا بھی

پورا آزاد کرنا ہوا تو دفعہ کام سے آزاد کرنا ہوگا۔ اور معلوم ہو جا کہ جماع سے پہلے آزاد کرنا جائز نہیں ہے۔ وان اعتق نصف عبده عن كفارة ثم جامع التي ظاهرها ثم اعتق باقية لم يجز عند ابی حنیفہ مرتبہ اور اگر اپنا آدھا غلام اپنے کفارہ سے آزاد کیا پھر اس عورت سے جماع کر لیا جس کے ساتھ ظہار کیا تھا پھر باقی غلام آزاد کیا تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک نہیں جائز ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک کفارہ ادا ہو گیا۔ لان الاعتاق صحیحی عنده و شرط الاعتاق ان یکون قبل المسیس بالنفس و اعتاق النصف حصل عبده و عندهما اعتاق النصف اعتاق الكل فحصل الكل قبل المسیس۔ امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ ان کے نزدیک آزاد کرنا مکہ سے ہو سکتا ہے اور یہاں آزاد کرنے کی شرط نہیں قرآنی ہے کہ جماع سے پہلے ہو جائے۔ آدھا غلام آزاد کرنا جماع کے بعد ہوا ہے لہذا جائز نہوا اور صاحبین کے نزدیک آدھا آزاد کرنے سے کل آزاد ہو جاتا ہے تو کل غلام کا اتنا کفارہ جماع سے پہلے پایا گیا پس کفارہ ادا ہو گیا۔ واذالم یجد المطاہر المیتق فکارتہ صوم شہرین متتابعین لیس فیہما شہر رمضان ولا یوم الفطر ولا یوم النحر ولا ایام التشریق۔ اور اگر ظہار کرنے والے نے ایسی چیز پائی جو آزاد کرے یعنی برودیا اسکی قیمت پائی تو اسکا کفارہ دو ماہ کے روزے پہلے درپے درپے جنین ماہ رمضان نہوا اور یوم عید و یوم بقرعید اور اس کے بعد تین دن ایام تشریق بھی نہون۔ اما المتتابع فلا ینصو ص علیہ و شہر رمضان لا یقع عن الظہار لما فیہ من البطلان ما وجہہ الصد و الصوم فی ہذہ الا ایام منہ عنہ فلا یؤب عن الواجب الکامل۔ پہلے درپے درپے ہونا اس دلیل سے کہ وہ نفس قرآنی میں صحیح موجود ہے اور در بیان میں رمضان نہونا اس واسطے کہ روزہ رمضان کا کفارہ ظہار سے واقع نہیں ہوتا کیونکہ ایسا ہونے میں جو روزہ اللہ تعالیٰ نے فرض کیا ہے اسکا طمان لازم آدھکا اور باقی پانچ ایام کے روزوں سے منع کیا گیا ہے تو ان دنوں کا روزہ کفارہ ظہار کا نائب ہوگا جو کامل واجب ہے۔ فان جامع التي ظاہرہا متہانی خلال الشہورین لیلا عاددا و نہارا ناسیا استائف العدم عند ابی حنیفہ و محمد رحمہ۔ پھر اگر ان دو ماہ کے اندر اس عورت کے ساتھ وطی کی جس سے ظہار کیا تھا خواہ عمد آرات میں یا بھول کر دن میں تو امام ابوحنیفہ اور محمد کے نزدیک از سر نو روزہ رکھے۔ یہی قول سفیان الثوری و مالک و احمد وغیرہ کا ہے اور آرات میں عمدہ کی قید اتفاقی ہے بلکہ اگر بھولے سے ہو تو بھی یہی حکم ہے اور اگر دوسری عورت سے جس کے ساتھ ظہار نہیں کیا ہے وہی کی پس ایسے طور پر وطی کی کہ جس سے روزہ نہیں ٹوٹتا وہ اتفاق پہلے درپے ہونا باقی رہے گا اور اگر روزہ ٹوٹ گیا تو باہ اتفاق پہلے درپے ہونا ٹوٹ گیا پس اختلاف ظہار والی عورت سے اسطرح وطی کرنے میں ہے کہ جس سے روزہ نہ ٹوٹے۔ وقال ابو یوسف رحمہ لا یتألف لانه لا ینسج المتتابع اذ لا یفسد بہ الصوم و ہوا الشرط وان کان تقدیم علی المسیس شرطاً فنیما ذہبنا علی تقدیم البعض و نیما قلتم تاخیر الكل عنہ ولہما ان الشرط فی الصوم ان یکون قبل المسیس و ان یکون خالیاً عنہ ضرورۃ بالنفس و ہذا الشرط ینعدم بہ یتألف۔ اور ابو یوسف نے فرمایا کہ اگر سے روزہ لازم نہیں ہے اور وہی قول شافعی ہے اسکی دلیل یہ ہے کہ عمدہ آرات میں یا بھول کر دن میں وطی کرنا پہلے درپے ہونے کو نہیں روکتا کیونکہ ایسے وطی سے روزہ نہیں ٹوٹتا اور شرط یہی تھی کہ پہلے درپے ہو اور اگر روزوں کا وطی پر مقدم کرنا شرط تھا تو جو صورت ہم نے اختیار کی اس میں وطی پر مقدم روزے مقدم ہیں اور جو صورت ہم نے بیان کی یعنی سے روزہ رکھنا تو اس میں کل روزے بعد وطی کے ہو جاتے ہیں اور امام ابوحنیفہ اور محمد کی دلیل یہ ہے کہ روزوں میں شرط ایک یہ ہے کہ وطی سے پہلے ہوں اور دوسرے یہ کہ وطی سے خالی ہوں یہ دونوں نفس سے ثابت ہے اور مسئلہ مذکورہ میں دوسری شرط ظہار ہوتی ہے تو از سر نو روزہ رکھے۔ وان افطر منہما یوما بعدرا و بغیرہما استألف لغوات المتتابع و ہوا قادر علیہ عاۃ۔ اور اگر اس نے ان دنوں ماہ میں سے ایک دن اظہار کیا یعنی روزہ نہ رکھا خواہ عمدہ سے یا بغیر عمدہ سے کیا تو سے شری کرے کیونکہ پہلے درپے ہونا ظہار ہو گیا حالانکہ مرد اپنی پیدائشی عادت سے پہلے درپے رکھے بقادس ہے۔ وان ظاہر العبد لم یجز فی الکفارة الا الصوم لانه لا ملک الا لکین من اہل التکفیر بالمال۔ اور اگر

غلام نے اپنی زوجہ سے ظہار کیا تو اسکو کفارہ دینے میں کچھ نہیں جائز ہے سولہ روزہ رکھنے کے معنی دو ماہ بے درپے روزے رکھنے کیونکہ غلام کی کچھ ملک نہیں ہے تو مال سے کفارہ دینے کی بیعت ہی نہیں رکھتا ہے۔ وان اعشق المولیٰ او اطعم عشر لم یجزہ۔ اگر غلام کی طرف سے اس کے مولیٰ نے ایک بردہ آزاد کیا یا کھانا دیدیا تو بھی اسکو کافی نہیں ہے۔ لانه لیس من اهل الملک فلا یصیر مالکاً تملیکہ۔ کیونکہ اسکو مالک ہونے کی بیعت نہیں ہے درہ مولیٰ کے مالک ہونے سے مالک نہوگا۔ اور یہی قول شافعی و احمد و حسن بصری کا ہے۔ واذالم یستطع المطاہر الصیام اطعم ستین مسکینا۔ اھا اگر ظہار کرنے والے کو روزے رکھنے کی طاقت نہ ہو تو ساٹھ مسکینوں کو کھانا دے۔ لقولہ تعالیٰ فمن لم یستطع فاطعام ستین مسکینا۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ جو روزوں کی طاقت نہ ہو تو ساٹھ مسکینوں کو کھانا دینا اسکا کفارہ ہے۔ ویطعم کل مسکین نصف صاع من براد صاع من تمر او شعیر او قیتہ وذلک۔ اور ہر مسکین کو آدھا صاع گھون (یا اسکا آٹا یا سلو) یا ایک صاع چھوڑے یا جو دیر سے اسکی قیمت دے۔ لقولہ علیہ السلام فی حدیث اوس بن العصامت و سہل بن صخر لکل مسکین نصف صاع من برودان المعبر دفع حاجۃ الیوم لکل مسکین فیعتبر بعدد الفطر و قولہ قیمتہ ذلک مذہبنا وقد ذکرناہ فی الزکوٰۃ۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث اوس بن العصامت میں اور حدیث سہل بن صخر میں بیان فرمایا کہ ہر مسکین کے واسطے گھون کا آدھا صاع ہے اور اس دلیل سے کہ مسجد کہ ہر مسکین کی ایک دن کی حاجت دور کرے تو اسکا قیاس صدقہ فطر پر ہے اور یہ جو فرمایا کہ یا اسکی قیمت دے تو یہ ہمارا مذہب ہے اور ہم اسکو کتاب الزکوٰۃ میں ذکر کر چکے۔ واضح ہو کہ اوس بن العصامت نے حدیث روایت نہیں کی بلکہ انکی بی بی خولت ثعلبہ سے اسکی ظہار کرنے کا قصہ ابو داؤد نے روایت کیا اس میں اول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تیرا شوہر ایک بردہ آزاد کرے تو وہ بولی کہ بردہ نہیں پادے گا آپ نے فرمایا کہ بے درپے دو ماہ روزے رکھے اسے کہا کہ وہ بہت بڑا آدمی ہے روزہ نہیں رکھ سکتا آپ نے فرمایا کہ ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلا دے اسنے کہا کہ بس کچھ نہیں ہے جو صدقہ کرے آپ نے فرمایا کہ میں اسکو ایک عرق چھوڑے گا تو اسنے عرض کیا کہ میں اسکو ایک عرق چھوڑے کی مدد کروں آپ نے فرمایا کہ خوب ہے اسکو ساٹھ مسکینوں کو تقسیم کر دے۔ ابو داؤد نے دوسری اسناد سے روایت کی کہ عرق میں تیس صاع سہلے ہیں اور کہا کہ یہ صبح اور شام سے طریق کی روایت میں پندرہ صاع کا بیان مذکور ہے اور دوسری حدیث سہل بن صخر کی نہیں ہے بلکہ سہل بن صخر بیاضی کی ہے اور یہی بسوٹ میں مذکور ہے اور اس حدیث کے آخر میں آکر آپ نے سلمہ بن صخر کو ایک جھاہ خرمادیا اس میں پندرہ صاع سہلے ہیں رواہ الترمذی وغیرہ۔ لیکن ان دونوں حدیثوں میں جو کچھ مصنف نے ذکر کیا مذکور نہیں ہے۔ م۔ ع۔ فان اعطی مناسن جرو منون من تمر او شعیر جائز۔ اور اگر اسنے جو تھائی صاع گھون دیے اور اسکا ساتھ نصف صاع چھوڑے یا جو دیر سے تو جائز ہے۔ لم یصل المقصود اذ الجنس متحد۔ جو مقصود حاصل ہو جانے کے لیے جو جنس متحدہ۔ وان امر غیرہ ان یطعم عنہ من ظہارہ ففعل اجزاه۔ اور اگر ظہار کرنے والے نے دوسرے شخص کو حکم دیا کہ میرے کفارہ ظہار میں میری طرف سے کھانا دیدے اور اسنے وہ یا تو کفارہ ادا ہو گیا۔ لانه استقر ارض معنی والفقیر قابض لہ اولاً ثم نفسه فحقق تملک ثم تملیکہ۔ کیونکہ یہ فرض لینے کے معنی میں ہے اور چونکہ اس میں قبضہ چاہیے تو فقیر نے پہلے اسکا واسطے قبضہ کر لیا پسینہ بطور بیعت کے پھر اپنے واسطے قبضہ کر لیا تو پہلے اپنے ملک میں لینا پھر فقیر کے ملک میں دینا تحقق ہو گیا۔ فان عداہم وعشاء ہم جائز قلیلان کا اکل او کثیرا۔ اور اگر ظہار کرنے والے نے ساٹھ فقیروں کو اول وقت کا کھانا دیدیا پھر شام کا کھانا دیدیا تو جائز ہو گیا خواہ ان مسکینوں نے کم کھایا ہو یا زیادہ کھایا ہو۔ یعنی خواہ ہر ایک نے مثلاً نصف صاع گھون سے کم کھایا تو بھی ادا ہو گیا۔ فقہا الشافعی رحمہ لا یجزیہ الا تملیک اعتباراً بالزکوٰۃ و صدقۃ الفطر و ہذا لان التملیک ادفع للحاجۃ فلا یغوب مناسنہ الا جہ و لانا ان المنصوص علیہ ہوا طعام و ہو حقیقۃ فی التملین من الطعم و فی الا باء ذلک کما فی التملیک اما الواجب

Marfat.com

فی الزکوٰۃ الا یتارو فی صدقۃ الفطر الادارو ہا للتلیک حقیقۃ اور امام شافعی نے کہا کہ یہ صبح و شام کا کھانا کھلا دینا نہیں جائز ہے سوا مالک کو دینے کے یعنی کھانے میں نے تمہاری ملک میں دیا خواہ وہ کھانے یا پھل یا پھل سے زکوٰۃ و صدقہ فطر میں ہے اور یہ بات اسوجہ سے ہے کہ مالک کو دینے سے فقہ کی حاجت اچھی طرح دفع ہوتی ہے و خالی کھانا کھانے سے منع کر دینا اسکا قائم مقام ہوگا اور ہماری حجت یہ ہے کہ نفس قرآنی میں کھانا کھلانا مذکور ہے اور اس کے حقیقی معنی یہ ہیں کہ کھانا کھانے پر قابو دیا جائے اور یہ بات اسی طرح مباح کرنے میں حاصل ہو جاتی ہے جیسے مالک کو دینے میں حاصل ہوتی ہے وہی زکوٰۃ تو سین مقرر ہے کہ وہ کہ دیدی جاوے اور صدقہ فطر میں ادا کرنا واجب ہے اور دینا اور ادا کرنا ان دونوں کے حقیقی معنی مالک کو دینے کے ہیں۔ و لو کان فین غنایم صبی فطرم لایجز یہ۔ اور اگر ان لوگوں میں جنکو شام کا کھانا کھلایا ہو کوئی طفل شیرخوار ہو و کف رہ ادا نہ ہوگا۔ لانا لایستونی کا ملا سیکو کہ وہ پورا طعام نہیں کھاسکا ہے۔ یعنی اسکی غذا صرف طعام نہیں ہے بلکہ کچھ طعام اور کچھ درد ہوتا ہے پس اسکو پورا طعام کھلانا صادق نہوا۔ و لا بد من الاوام فی خبز الشیر لیکنہ الاستغفار الی الخ یعنی خبز الخبطہ لایشرط الا ادا م۔ اور جو کی روٹی کے ساتھ کوئی ایسی چیز ضرور ہے جسکے ساتھ روٹی کھانی جائے تاکہ بھریٹ روٹی کھانا ممکن ہو اور گہیٹ کی روٹی کھلانے میں ساتھ کے واسطے کوئی چیز شرط نہیں ہے۔ و ان اعطی مسکینا واحد استین لیا احزابہ وان اعطانی یوم واحد لم یجزہ الا عن یومہ سلو اگر اسنے ایک ہی مسکین کو ساٹھ روز تک طعام دیا تو کافی ہوگا اور اگر اسنے ایک ہی روز میں دیا ہو تو صرف ایک ہی روز کے واسطے جائز ہوگا۔ یعنی اگر ایک مسکین کو ہر روز دو دن وقت بیٹ بھر کر ساٹھ دن تک کھلایا تو کفارہ نہا مادا ہو گیا اور اگر اسنے ایک ہی دن میں اسکو ساٹھ بار دو وقت کھانا دیا تو سوائے ہر ایک دن کے نہیں جائز لان المقصود من فطرہ المحتاج و الحاجۃ تجمد فی کل یوم فالتی الیسی فی الیوم انشائی کا فیغ علی غرودہ فی فی اللاباحہ من غیر خلاف و اما التلیک من مسکین واحد فی یوم واحد بدفعات فقد قبل لایجز یہ وقد قبل یجز یہ لان کھانا الی التلیک تجمد فی یوم واحد بخلاف ما اذا دفع بدفعۃ واحدة لان التفریق واجب بالنص۔ اسواسطے کہ مقصود یہ ہے کہ محتاج کی حاجت دور ہو اور حاجت ہر روز نئی پیدا ہوتی ہے تو اسی مسکین کو دوسرے روز دینا دوسرے مسکین کے مثل ہوگا اور یہ حکم طعام کو بطور صباح کھلانے میں بلا خلاف جائز ہے اور ہر ایک مسکین کو ایک ہی مڈر ساٹھ دفع دینے میں بعض کے نزدیک نہیں جائز ہے اور بعض کے نزدیک جائز ہے کیونکہ کسی چیز کے مالک کرنے کی ضرورت تو ایک ہی روز میں نئی نئی پیدا ہو جاتی ہے پر خلاف اسکے اگر ایک ہی مسکین کو ایک ہی دفعہ دیدیا تو بالاتفاق نہیں جائز ہے کیونکہ تفریق کر کے دینا نص قرآنی واجب ہے۔ و ان ضرب الی ظاہر منہا فی خلال الاطعام لم یستأنف۔ اور اگر طعام دینے کے درمیان اسی عورت سے وطی کر لی جس سے ظہار کیا ہے تو نئے سے طعام نہیں دیگا۔ لانا لعلائے ما شرط فی الاطعام ان یکون قبل المسیس الا انہ یمنع من المسیس قبل کیونکہ انہ یمنع علی الاعتاق او لعدم فیقمان بعد المسیس و المنع لمعنی فی غیرہ لایعدم المشرع غیثے لفقہ کیونکہ انہ یمنع من طعام دینے میں بشرط نہیں فرمائی کہ وہی سے پہلے ہو لیکن بات یہ ہے کہ اسکو طعام دینے سے پہلے ہی کہنے سے منع کر دیا جائیگا کیونکہ بااقتاد ایسا ہوتا ہے کہ وہ طعام دینے کے درمیان پرہیز آنا کرنے یا روزہ رکھنے پر قادر ہو جاتا ہے حتی کہ اس سے کفارہ دینا پڑتا ہے کہ وہ دن بعد وطی کے واقع ہو جائیں گے اور وہ بات کہ ایسی وجہ سے منع ہو جو دوسری چیز میں پائی جاتی ہے تو یہ بات بذات شرع ہونے کو سنانی نہیں ہے۔ جیسے عیب کے دن روزہ رکھنا منع ہے مگر وہ دن اپنی ذات سے روزہ کے حامل ہے تو اسکی ذاتی خرابی نہیں ہے بلکہ صرف اسوجہ سے منع ہے کہ اس روز لوگ فکر کرتے ہیں تو یہ وجہ اس دن کی ذات سے خارج ہے لہذا اس دن روزہ رکھنا اپنی ذات میں مشروع ہے مگر اسوجہ سے منع ہے کہ وہ یہی حال باذان جمع کے وقت خود دہشت کرنے کا اور کردہ اوقات میں نماز پڑھے کا۔ م۔ ع۔ فاذا طعم عن ظہارین ستین مسکین لکل مسکین صاعا من بر

لم یحجره الا عن واحد منهما عن ابی حنیفہ والی یوسف رحمہ و قائل یحجر بحجر عنہما وان اطمع ذلک عن اخطار و ظہار
اجزاء عنہما۔ اور اگر اسنے اپنے دو ظہاروں کا کھانا ساتھ سکین کہ اس طرح کہ ہر سکین کو ایک صاع گھون ویسے تو اب حنیفہ اور یوسف
کے نزدیک دو دن ظہار میں شہرت ایک ہی ظہار کا کفارہ ادا ہو گا اور امام محمد نے فرمایا کہ دو دن ظہار کا کفارہ ادا ہو جائیگا اور ان کے
اصطلاح رمضان کے ایک روزہ عہد توڑنے کا کفارہ اور ایک ظہار کا کفارہ دیا تو بلا تفاق دو دن سے ادا ہو جائیگا۔ لہذا ان بالموردی
وفا تر بہما و لمصرف الیہ محل لہما فقیع عنہما کما لو اختلفت اسبب او فرق فی المنع ولہما ان النبی فی المجلس المود
لغودتی الخمین معتبرۃ و اذا لعنت النبیہ و المودی یصلح کفارۃ واحده لان نصف الصاع اذ فی المنع او یجمع
التقصان دون الزیادۃ فقیع عنہما کما اذا فقی اصل الکفارۃ بخلاف ما اذا فرق فی المنع لان فی الہ فتاویٰ
فی حکم سکین آخر۔ امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ جو کچھ طعام اسنے ادا کیا وہ دو دن ظہاروں کے واسطے کافی ہے اور جن لوگوں کو
ہو یا وہی اسکا محل ہیں تو دو دن ظہاروں سے ادا ہو جائیگا جیسے اس صورت میں ادا ہو جائے کہ جب کفارہ کا سبب مختلف ہو یعنی
شکا ایک ظہار اور ایک روزہ رمضان توڑنا سبب ہو یا اس صورت میں جب متفرق کر کے دیا ہو اور اب حنیفہ اور یوسف کی دلیل یہ ہے
کہ ایک ہی جنس میں نیت لغو ہوتی ہے اور دو جنسوں میں معتبر ہوتی ہے اور جب نیت لغو ہوتی ہے تو کچھ ادا کیا ہے وہ ایک کفارہ
کے واسطے ہو سکتا ہے تو ایک ہی ادا ہو گا کیونکہ آدھا صاع گھون سب سے کم مقدار ہے پس اس سے زیادہ منع نہیں ہے تو نصف صاع
سے کم کرنے میں منع کیا جائیگا اور زیادہ کرنے میں منع نہیں کیا جائیگا تو وہ ایک ہی کفارہ سے ہو گا جیسے اگر اسکی نیت خالی کفارہ کی
ہو تو بلا تفاق ایک ہی ادا ہوتا ہے برخلاف اسکے جب متفرق کر کے دیا تو دو دن ادا ہو جائیگا کیونکہ دوبارہ دینے میں وہ فقیر ہے
دوسرے فقیر کے ہے۔ ومن وجبت علیہ کفارۃ ظہار فاعق رقبتین لا یجوزی عن احدہما لیسنا جاز عنہما و کذا اذا
صام اربعۃ اشہار و اطمع ماہ و عشرین حکینا جاز۔ اور جس شخص پر دو کفارہ ظہار واجب ہوئے ہیں اسنے دو دن کی طرف سے
دو برس آزاد کیئے حالانکہ ان دو ظہاروں میں سے ہر ایک سے ایک معین کرنے کی نیت نہیں کی تو یہ دو دن سے جائز ہے اور اس طرح
اگر چار ماہ بے درپے روزے رکھ لے یا ایک سو بیس سکینوں کو کھانا دیا تو بھی جائز ہے۔ لان المجلس متحد فلا حاجۃ علی ذیہ حنیفہ
اسواسطے کہ جنس واحد ہے معین نیت کرنے کی حاجت نہیں ہے۔ وان اعق عنہما رقبتہ واحده او صام شہرین کان لہ ان
یحیل ذلک عن ایہما شار وان اعق عن ظہار و قتل لم یحجر عن واحد عنہما۔ اور اگر اسنے دو ظہاروں کی طرف سے کفارہ
میں ایک بردہ آزاد کیا یا دو مہینہ کے روزے رکھے تو اسکو اختیار ہے کہ اس کفارہ کو دو دن ظہار میں سے جس ایک کی طرف جائے
قرار دے اور اگر اسنے ایک ظہار اور ایک قتل کی طرف سے ایسا کیا تو وہ ان دو دن میں سے کسی کی طرف نہیں جائے۔ و قائل
زفر رحمہ لا یحجر عن احدہما فی التفصیلین و قائل الشافعی رحمہ ان یحیل ذلک عن احدہما فی التفصیلین لان کفارۃ
کلہا باعتبار اتحاد المقصود جنس واحد۔ اور زفر رحمہ اسنے کہا کہ دو دن صوم دن میں کسی ایک کی طرف سے نہیں جائے
اور شافعی رحمہ اسنے کہا کہ دو دن صوم دن میں جس ایک کی طرف سے چاہے قرار دے کیونکہ سب کفارہ باعتبار مقصد کے
ایک ہی جنس ہیں۔ وجہ قول زفر رحمہ انہ اعق عن کل ظہار نصف البعد و لیس لہ ان یحیل احدہما بعد اعق عنہما
مخرج الامرن من یدہ و لنا ان نیتہ التبعین فی المجلس المتحد غیر مفید قلمودنی المجلس المتعاقب مفید و اختلاف
المجلس نے حکم وہو الکفارۃ ہنا باختلاف اسبب نظیر الاول اذ اصام ہذانی قضار رمضان عن یومین یحجر
عن قضار یوم واحد و نظیر الثانی اذا کان علیہ صوم القضاء و انہ یفانہ لا بد لہ من التمییز و التدریج۔ زفر رحمہ
کی وجہ یہ ہے کہ اسنے ہر ظہار سے آدھا غلام آزاد کیا اور جب وہ تمام کو دو دن کی طرف سے ادا کر چکا تو اب اسکو اختیار نہیں ہے کہ
تقدم کر کے ایک ہی کفارہ کی طرف سے قرار دے کیونکہ یہ اسکا ہاتھ سے نکل گیا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جنس متحد میں معین کرنے کی

Marfat.com

نیت کرنا غیر نیتین ہی اور مختلف جنس میں یہ بات مفید اور جنس کا مختلف ہونا حکم میں مختلف ہونا ہے کہ بیان کفارہ پر دو نماز کا جب مختلف ہونے کے ہوا ہے اصل دلیل کی نظیر یہ ہے کہ ایک شخص نے دو دن قضا و مضائق کی طرف سے ایک دن روزہ رکھا اور دوسرا ایک دن کی قضا آخر کی اور اصل دوم کی نظیر یہ ہے کہ اگر آپس میں ایک روزہ قضا ہو اور ایک روزہ نذر ہو تو یہاں میں کر کے قیصر و بنا ضروری واقعہ تھا۔ اعلم۔ ابن المنذر نے کہا کہ ملاکا اجماع ہے کہ اگر غیر چاند کے روزے رکھے تو روزے ساتھ دن کے کفارہ ایسے فقہروں کو دینا جو ایسے کافروں میں سے ہوں جیسے مسلمانوں سے لڑائی ہے نہیں جائز ہے اور اگر وہ مسلمانوں کے تابع ہو کر ملک اسلام میں بستے ہوں تو جائز ہے اس میں ابو یوسف اور شیخون الامون کا خلاف ہے یعنی ان کے نزدیک نہیں جائز ہے اور ہمارے نزدیک مسلمان فقہروں کو دینا مستحب ہے۔ اگر دوسرے سے کہہ کہ اپنا غلام میرے کفارہ میں آزاد کرے تو ہمارے نزدیک اگر کچھ عرض شرط نہ کیا ہو تو حکم دینے والے کی طرف سے نہیں واقع ہوگا۔ م۔ ع۔

باب اللعان

یہ باب لعان کے بیان میں ہے۔ کسب میں لعان یہ ہے کہ شوہر و زوجہ میں چار بار گواہیاں اور پانچویں لعنت و غضب اس سے ہے جاری ہو کہ شوہر نے زوجہ کو زنا کاری کی تحت لگائی حالانکہ گواہ نہیں ہیں اور اس کا رکن یہ ہے کہ قسم کے ساتھ ائمہ قضاے کو شاہد کرے اور اسکی شرط یہ ہے کہ نکاح قائم ہو اور اسکا حکم یہ ہے کہ باہم لعان واقع ہونے کے بعد اس عورت سے وطی حرام ہو جاتی ہے اور ہمارے نزدیک لعان کی بیعت اس شخص کے درمیان گواہی کی بیعت ہوتی ہے کہ اگر شوہر و زوجہ دو دن عداوت ہو کر ایک ملک یا نابت ہو تو لعان جاری ہوگا۔ قال واذا قذفت الرجل امرأته بالزنا و ہما من اہل الشہادۃ والمرأۃ من یحد قاذفہ او نفی نسب ولدہ او خالبتہ بموجب القذف فعلہ اللعان۔ شیخ قدوری نے فرمایا کہ جب کسی مرد نے اپنی زوجہ کو زنا کرنے کی ہمت لگائی حالانکہ زوجہ و شوہر دو دن شہادت کے کلائم میں یعنی انکی گواہی معتبر ہو سکتی ہے اور عورت بھی ایسی ہے کہ اگر کوئی انکو اجنبی ہمت لگاوے تو صدارت سے پس اگر شوہر نے اسکو ہمت لگائی یا اسکو بچہ کا نسب نفی کیا یعنی کہا کہ یہ بچہ میرا نہیں ہے تو اس سے نہیں ہے۔ اور زوجہ مذکور نے موجب قذوت کا مطالبہ کیا اور مرد پر لعان کرنا واجب ہوگا۔ یعنی عورت نے دعویٰ کیا اسنے با دلیل بھیر زنا کی ہمت لگائی حالانکہ میں اس سے بری ہوں اور بچہ کے نفی کرنا زنا کی تحت ہے پس اگر مرد کسی اجنبی عورت کو ایسی ہمت لگانا تو بیز دلیل و گواہوں کی صورت میں اس پر حد قذوت ماری جاتی اور جب اسنے اپنی زوجہ کو ایسی ہمت لگائی حالانکہ گواہ نہیں ہیں تو باہم شوہر و زوجہ میں لعان کرنا واجب ہوگا۔ والاصل ان اللعان عند شہادات مؤکدہ ہا بیان مقرنتہ باللعن قائمہ سقام القذوف فی حدہ و مقام حد الزنا فی حدھا لقولہ تعالیٰ ولم یکن لہم شہادۃ الا انفسہم و الاستثنا مانا کیوں من ابس و قال اللہ تعالیٰ فشہادۃ احدہم علی شہادۃ الاخرین فکل الرکن ہو الشہادۃ المؤکدہ بالیمن ثم قرن الرکن نے جانبہ باللعن لکان کا ذکر ہے۔ القذوف وہی جانبہا بالغضب وہم جاہ مقام حد الزنا۔ اور اصل یہ ہے کہ لعان ہمارے نزدیک گواہیاں ہیں جو قسم کے ساتھ مضبوط کی گئی اور لعنت کے ساتھ گواہی نہیں ہے مرد کے قذوف میں بیکے ہمت کی حد کے ہیں اور عورت کے قذوف میں بیکے حد زنا کے ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا اولادین بریون از زوجہم ولم یکن لہم شہادۃ الا انفسہم یعنی بیویوں کو جب لگا دین حالانکہ سولے انکی ذات کے انکے واسطے گواہ نہیں ہیں اسنے آخرہ اور یہ استثنائی جنس ہی سے ہوا ہے اور یہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا فشہادۃ احدہم علی شہادۃ الاخرین پس شوہر کی گواہیاں ائمہ قضاے کی قسم کے ساتھ آئی آخرہ میں ہے کہ گواہی سے قسم ہوتی ہے کہا کہ لعان کا رکن یہ ہے کہ گواہی کے ساتھ ہوا ہے اور اس رکن کے ساتھ اللہ تعالیٰ نے شوہر کی گواہیاں

سنت طائی اگر وہ جھوٹا ہو اور یہ تمہمت کی حد کے قائم مقام ہو اور عورت کی جانب غضب پایا اور یہ عورت کے حق میں حد نہ اس کے
 قائم مقام ہو۔ اذالبت ہذا بقول لا بد ان یكون من اهل الشهادة لان الرکن فیہ الشہادۃ ولا بد ان
 یكون ہی من یکذبا ذہالانہ قائم فی حقہ مقام حد القذت فلا بد من احصائہما وحبب بغنی الولد
 لما بغنی ولدہ صارقا ذفا لہما ظاہر اولایعبر احتمال ان یكون الولد من غیرہ بالوطی من سفیہۃ کما اذا بغنی
 اجنبی نسبہ عن ابیہ المعروف و ہذا لان الاصل فی النسب الفراش التصحیح والفاسد ملحق بہ نفیہ عن
 الفراش الصحیح قذت حتی یظہر الملحق بہ ویشترط طلبہا لانہ حقہا فلا بد من طلبہا کما انہما حقوق بہ جب یہ بت
 ثابت ہو چکی تو ہم کہتے ہیں کہ شوہر زوجه دونوں کا مافی شہادت ہونا ضرور ہے کیونکہ شہادت تو لعان میں رکن ہے اور یہ بھی ضرور
 ہے کہ زوجه ایسی عورت ہو جس کے تمہمت لگانے والے کو حد ماری جاتی ہے کیونکہ شوہر کے حق میں یہ لعان بجا سے حد قذت کے نہیں
 توجہ کا محض ہونا ضروری اور فرزند کا انکار کرنے سے بھی لعان واجب ہوتی ہے کیونکہ جب اس نے زوجہ کے پوسے اکل کیا تو کھلے
 کھلے اس کو نہا کی تمہمت لگانے والا ہو گیا اور یہ احتمال معتبر نہیں ہے کہ شاید شوہر کی یہ مراد ہو کہ غیر مرد نے اس عورت سے
 دھوکے میں دہلی کر لی کہ جس سے یہ بچہ پیدا ہوا تو ایسا ہو جیسے کسی اجنبی شخص نے کسی بچہ کا نسب اس کے مشہور باپ سے
 مشایا یعنی یہ اس بچہ کی مان کو صریح زنا کی تمہمت ہے اور ایسا احتمال معتبر نہیں ہے کی یہ وجہ ہے کہ نسب میں اصل ہے کہ بستر صحیح ہو
 اور بستر فاسد سے جو بچہ ہو وہ صحیح کے ساتھ ٹایا گیا ہے پس اگر نسب کو بستر صحیح سے مشایا تو یہ تمہمت لگانا قرار ہوا چاہے کہ
 ظاہر ہو کہ یہ بچہ بستر فاسد سے پیدا ہوا ہے یعنی خالی احتمال کافی نہیں ہے پھر زوجہ کا مطالبہ کرنا شرط ہے کیونکہ لعان کرنا ہی کا
 حق ہے تو دوسرے حقوق کی طرح اس میں بھی اس کا مطالبہ کرنا ضرور ہے۔ فان امتنع منہ جبہ الحاکم حتی یتلاعن لو یکذب
 نفسہ۔ پھر اگر شوہر نے لعان کرنے سے انکار کیا تو حاکم اس کو قید کر گیا ہاں تک کہ وہ لعان کرے یا اپنے آپ کو جھوٹا بتا دے۔
 لانہ حق مستحق علیہ و ہو قادر علی الیفاء فتجبس بہ حتی یاتی بما ہو علیہ او یکذب نفسہ لیرفع السبب۔ کیونکہ
 شوہر پر یہ حق واجب ہے اور اس کو یہ قدرت حاصل ہے کہ اس کو پورا کرے تو اسکے عرض قید کیا جائیگا ہاں تک کہ باوجود اس کے
 پورا کرے یا اپنے آپ کو جھوٹا دے تاکہ جس سبب سے یہ حق واجب ہوا معاویہ دور ہو جاوے سو لولا عن وجب علیہ
 اللعان لما تواترت النقص الا انہ یبدأ بالزوج لانہ ہو المدعی۔ اور اگر شوہر نے لعان کیا تو عورت پر بھی لعان
 کرنا واجب ہو گا بدلیل نفس قرآن کے جو ہم پہلے تلاوت کر چکے لیکن ابتدا شوہر سے کی جائیگی کیونکہ وہی مدعی ہے۔ فان امتنع
 حبسہا الحاکم حتی یتلاعن او تقدر کہ لانہ حق مستحق علیہا وہی قادرۃ علی الیفاء فتجبس فیہ۔ پھر اگر عورت نے
 انکار کیا تو حاکم اس کو قید کر گیا ہاں تک کہ وہ لعان کرے یا مرد کے قول کو سجا بتا دے کیونکہ عورت کے ذمہ یہ حق واجب ہے اور
 وہ اس کو پورا کر سکتی ہے تو اسکے عرض قید کیا جائیگی۔ و اذا کان الزوج عبدا او کافرا او محدودا فی قذت نقذت
 امرأۃ فعلیہ الحد لانہ تعذر اللعان لمعنی من جہتہ فیصار الی الموجب الاصلی و ہوا الثابت بقولہ تعالیٰ والذین
 یرمون المحصنات الآیۃ واللعان خلعت عنہ۔ اور اگر شوہر غلام ہو یا کافر ہو یا وہ کسی کو تمہمت دینے میں حد
 ہو پس اس نے اپنی زوجہ کو تمہمت لگائی تو وہ تمہمت کی حد ماری جائیگی یعنی لعان نہوگا کیونکہ اسی کی طرف سے ایک ایسی حد
 پائی گئی کہ لعان ہونا متنع ہو گیا یعنی وہ گواہی کے قابل نہیں ہے تو بغیر دلیل کے زنا کا عیب لگانے میں جو بات واجب
 ہوتی ہے وہی بیان واجب ہوگی یعنی اُس پر حد قذت واجب ہوگی اور یہی حکم الہی ثابت ہے کہ فرماؤ الذین یرمون المحصنات
 الی آخر یعنی جو لوگ محضہ عورتوں کو زنا کا عیب لگا دیں اور گواہ ہوں تو ان کو انہی کی حد سے مارو اور ان کی گواہی ہمیشہ کے
 لیے کسی قبول نہ کرے آخرہ اور لعان کرنا اس اصل کا خلیفہ ہے۔ وان کان من اهل الشهادۃ وہی ہتہ او کافر۔

Marfat.com

و محدودہ فی قذف او کانت لایجد قاذفہا بان کانت صبیحہ او مجنونہ او زانیہ فلا حد علیہ ولا لعان لللعان
المیۃ الشہادۃ وعدم الاحصان فی جانبہا و استلخ اللعان لمنی من جہتہا فیسقط الحد کما اذا صدقت
اور اگر شوہر لائق شہادت ہو اور زوجه کسی کی بانہی یا کلہو یا کسی کو نمت لگانے میں حد ماری گئی ہو یا ایسی عورت ہو جسکی نمت
لگانے والے کو حد نہیں ماری جاتی باہن طور کہ صغیر و لڑکی یا عورت مجنونہ یا زانیہ ہو تو اسکی شوہر پر حد یا لعان بوجہ نہیں ہوگا کیونکہ
یہ عورت قابل شہادت نہیں ہے اور اس عورت کی جانب احصان نہیں ہے اور لعان نمنع ہونا ایک ایسی بات کی وجہ سے ہے جو عورت
کی طرف موجود ہے تو شوہر کے ذمہ سے حد قذف ساقط ہوگی جیسے اسوقت ساقط ہو جاتی ہے جب زوجه اسکی قول کی تصدیق کرے
لو الاصل فی ذلک قولہ علیہ اسلام اربعۃ لاللعان منہم و بین ازدواجہم الیہودیۃ و النصرانیۃ تحت مسلم و المملوکہ
تحت الجواکیر تحت المملوک - اور اصل اس باب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث ہے کہ چارہن جنہن اور انکی زبانت
میں لعان نہیں ہوتا یہودیہ جو مسلمان مرد کے تحت میں ہوا اور نصرانیہ جو مسلمان کے تحت میں ہو اور مملوک جو مرد آزاد کے تحت میں
ہو اور آزاد جو غلام کے تحت میں ہو۔ اس حدیث کو ابن ماجہ و داقلی نے روایت کیا اور اسکے اسناد میں ضعف ہے
لیکن اسکی متابعت موجود ہے اس طرف مشہورہ اور متابعت سے یہ حدیث قابل محبت ہے۔ م منع - و لو کاننا محمد و دون نے
قذفت علیہ الحد - اور اگر شوہر زوجه دو فون کو نمت لگانے میں حد ماری گئی ہو تو اس صورت میں شوہر کو حد ماری جائیگی۔
وصفۃ اللعان ان یتبدئی القاضی بالزوج فثمنہ اربع مرات یقول فی کل مرۃ اشہد بالعداۃ من لیس فیما
قیار یتہما بہ من الزنا و یقول فی الخامسة لعنہ اللہ علیہ ان کان من الکاذبین فیما را ما یا بہ من الزنا و یشتر الیہا
فی جمیع ذلک ثم تشہد المرأۃ اربع مرات یقول فی کل مرۃ اشہد بالستراۃ من الکاذبین فیما را ما یا بہ من
الزنا و یقول فی الخامسة غضب اللہ علیہا ان کان من العاقدین فیما را ما یا بہ من الزنا و - اور لعان کا
بیان یہ ہے کہ شوہر زوجه کو حاضر کر کے قاضی پہلے شوہر سے شروع کرے پس وہ چار بار گواہ کرے ہر بار یہ کہے کہ میں اللہ تعالیٰ
کی قسم کے ساتھ گواہی دیتا ہوں کہ جو میں نے اس عورت کو زنا کرنے کا عیب لگایا اس میں سچ بولنے والوں میں سے ہوں اور
چنانچہ بار کہے کہ اُس نے جو اس عورت کو زنا کا عیب لگایا اس میں اگر وہ جو ٹھ بولنے والوں میں سے ہو تو اُس پر اللہ تعالیٰ
کی لعنت ہے اور ان سب دفتات میں اس عورت کی طرف اشارہ کرتا جاوے پھر عورت کو اسی دسے چار بار ہر بار کہے کہ میں
اللہ تعالیٰ کی قسم کے ساتھ گواہی دیتی ہوں کہ اس مرد نے جو مجھے زنا کاری کا عیب لگایا اس میں یہ جو ٹھ بولنے والوں میں سے
ہو اور چنانچہ بار کہے کہ میں نے جو عیب زنا کاری کا مجھ کو لگایا اگر یہ مرد اس قول میں سچ بولنے والوں میں سے ہو تو اُس پر اللہ تعالیٰ
کا غضب ہے۔ یعنی شوہر زہنت کی صورت میں اور عورت غضب کی صورت میں اپنی ذات کی طرف اشارہ کرے۔
والاصل فیہ ما لوناہ من النقص - اور اصل دلیل اس بارہ میں وہ نفس قرآنی ہے جو ہم سابق میں عداوت کہنے کے
لفظ یعنی قولہ تعالیٰ والذین یرہون ازدواجہم ولم ین لم شہد آرا الا انفسہم الآیہ پھر جو کیفیت بیان فرمائی اس میں شوہر
نے عورت کو یون کہا کہ میں نے جو زنا کی نمت اس عورت کو لگائی اور عورت نے یون کہا کہ جو زنا کا عیب اس مرد نے مجھے لگایا
یعنی ایک نے دوسرے کو بلفظ غائب بیان کیا صرف اسکی طرف اشارہ کر دیا۔ و روی الحسن عن ابی حنیفہ رحم انہ یاتی
بلفظہ المواجهۃ یقول فیما یرتک بہ من الزنا لانه قطع للاحتمال وجہ ما ذکر فی کتاب ان لفظہ المتعابہ ان
انقصت الیہما الاشارة النقطع الاحتمال - اور من نے ابو حنیفہ سے روایت کی ہے کہ شوہر خطاب کی لفظ سے بولے یعنی
یون کہے کہ زنا کا عیب جو میں نے تجھ کو لگایا کیونکہ تمہا میں احتمال بالکل جانتا ہوں اور جو کتاب میں مذکور ہے اسکی وجہ یہ ہے کہ
غائب لفظ کے ساتھ جب اشارہ مل گیا تو بھی احتمال جاتا رہتا ہے اور حاکم کے سند سے ادا کرنے سے زیادہ مناسب ہے۔

قال و اذا استعلا لا تقع الفرقة حتى يفرق القاضى بينهما وقال زفر فرح تقع بتلاعهما لانه ثبت الحرمة المبرورة بالحدث ولنا ان ثبوت الحرمة يقوت الامساك بالمعروف فيلزمه التصريح بالاحسان فاذا امتنع نائب القاضى منابره دفعا للظلم دل عليه قول ذلك الملا عن عند النبي عليه اسلام كذبت عليها يا رسول الله ان اسكتته في طالق ثم قال بعد اللعان - قد وري في زنا با اور جب شوہر دوجہ نے باہم لعان کر لیا تو دونوں میں جدائی نہو جائیگی جب تک کہ باہمی دونوں میں تفرق نہ کرے اور زفر نے کہا کہ دونوں کے باہم لعان کرنے سے جدائی واقع ہو جائیگی کیونکہ حدیث سے ثابت ہوا کہ لعان کرنے سے ہمیشہ کے واسطے حرام ہونا ثابت ہو جاتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حرمت ثابت ہو بلکہ معروف رکھنے کو ساتا ہے و شوہر پر لازم آیا کہ اسکو احسان کے ساتھ چھوڑ دے پس جب شوہر اس سے باز رہا تو قاضی اسکا قائم مقام ہو گیا تاکہ ظلم دور ہو اور ہمارے قول پر دلیل اس صحابی کا قول ہے جس نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں اپنی زوجہ سے لعان کر کے کہا تھا کہ یا رسول اللہ اگر اب میں اس عورت کو رکھوں تو میں نے اس عورت پر جو ٹھکانہ بنا دھا پس یہ تین طلاق سے طلاق ہے۔ اُس نے یہ کلام بعد لعان کے کہا ہے۔ یہ حدیث بخاری و مسلم میں سہل ابن سعد سے عومر عجلانی کے قصہ طاعت میں روایت کی ہے اور آخر میں ہے کہ پھر یہ طریقہ جاری ہو گیا کہ جس عورت و مرد میں طاعت ہو و دونوں کبھی جمع نہوں اور پھر تفریق کر دیا جائے اور یہی حضرت علیؓ ابن مسعود و عمر و غیر ہم رضی اللہ عنہم سے مروی ہے۔ م۔ و تکون الفرقة بطلانہ عند ابی حنیفہ و محمد رحم۔ اور یہ جدائی دونوں کے درمیان طلاق بائیس ہوگی یہی امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے۔ لان فعل الطلاق حسب الیہ کمافی العین و ہو خاطب اذا کذب نفسه عندہما وقال ابو یوسف رحم ہو تحریم سوہ بقولہ علیہ السلام المتکذبان لا یجتمعان ابا النفس علی التامید و لهما ان الاکذاب رجوع و الشهادة بعد الرجوع لا حکم لہا و الیہ یجتمعات ما دامتا عین و لم یبق التلاعن و لا حکم بعد الاکذاب یجتمعان۔ کیونکہ قاضی کا جہاں اس مرد کی جانب سے ہو گا یہ عین شوہر کی عورت میں ہوتا ہے اور جب شوہر نے اپنے آپ کو بعد لعان کے جھٹلایا تو ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک شوہر اس عورت سے کھل کر سکتا ہے اور ابو یوسف نے کہا کہ لعان سے جو حرمت ثابت ہوتی ہے وہ دائمی ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لعان کرنے والے شوہر و زوجہ کبھی جمع نہوں گے۔ یہ دائمی حرمت پر نفس ہے اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ اپنے آپ کو جھٹلانا اپنے قول سے پھر جانا ہوا اور جس کو اسی سے گواہ پھر جائے اسکا حکم کچھ نہیں رہتا ہے اور ہم بھی مانتے ہیں کہ جب تک دونوں لعان نہ کر لیں تب تک کبھی جمع نہوں گے اور اپنے آپ کو جھٹلانے کے بعد باہمی لعان نہیں ہوا اور نہ اسکا حکم باقی رہا تو اب دونوں جمع ہو سکتے ہیں۔ ولو کان القذف نفعی الولد نفعی القاضی نسبہ و الحقہ بامہ ساوہ اگر زنا کا عیب لگانا اسطرح ہو کہ یہ بچہ میرے نطفہ سے نہیں ہے تو لعان کے بعد قاضی بچہ کا نسب اس مرد سے نفی کر دے گا اور بچہ کو اسکی ماں کے ساتھ لاق کرے گا۔ و صورت اللعان ان یامر الحاکم الرجل فیقول اشہد بانک انک من الصادقین فیما یتیک بہ من نفعی الولد و کذا فی جانب المرأة۔ اور اس میں لعان کی صورت یہ ہے کہ حاکم اس مرد کو حکم دے کہ وہ کہے کہ میں اللہ تعالیٰ کی قسم کے ساتھ گواہی دیتا ہوں کہ میں سچ بولنے والا ہوں میں سے ہوں اس بات میں کہ میں نے تجھے بچہ کو نفعی کرنے کا عیب لگا یا اور اسی قیاس پر عورت اپنی جانب سے کہیگی و نسب یعنی عورت یوں کہیگی کہ میں اللہ تعالیٰ کی قسم کے ساتھ گواہی دیتی ہوں کہ تو نے جو مجھے بچہ کے نفعی کا عیب لگا یا اس بات میں تو مجھے بھڑ بھڑانے والا ہوں میں سے ہے۔ ولو قذفنا بالزنا و انی الولد ذکرتی اللعان امر من نفعی القاضی نسب الولد منہ و الحقہ بامہ ساوہ اگر شوہر نے زنا کر کے بچہ کو اسکی ماں کے ساتھ لاق کرے۔ لماروی ان البنی علیہ السلام نفعی ولدا مرآة ہلال ابن ابي عن ہلال

والحق یہاں۔ کیونکہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بلال بن ابی نعیر کی جہاد کے لیے کاتب ہلال سے طبع کر کے اسکی ہان سے لایا کیا۔ اسکا قصہ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے یوں روایت ہے کہ ہلال بن ابی نعیر نے قرآن میں بقولہ تعالیٰ وعلیٰ اثنینہ الذین ضلوا آلاہ نازل فرمائی ہے یہ رات کو اپنے گھر آکر یہاں اپنی جورو کے ساتھ ایک مرد کو پایا جسکو آنکھوں سے دیکھا اور کاذب سے سدا پس صبح تک کچھ نہیں بولے۔ وہ بھاگ گیا اور اسکا پھیلنا کیا صبح کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ میں نے اپنی آنکھوں سے دیکھا اور کاذب سے سدا پس آپ کو یہ امر ناگوار اور دشوار گذرا اور صبح کی روایت میں ہے کہ آپ نے گواہ طلب فرمائے ہلال نے عرض کیا کہ ایسی ہی دیکھا کہ گواہ کون شخص لا سکتا ہے مگر آپ ہی فرماتے تھے کہ گواہ لایا تیری بیٹی پر حد پڑی ہلال سے فرمایا کہ یہ رسول اللہ سے سچا ہوں اور مقرب اللہ عزوجل نازل فرمایا جو میری بیٹی کو حد سے بچا دے پھر اسکا بعد جہر میں نازل ہونے سے ان آیات کے ساتھ والذین یرمون ازواجہم ولم ینکم لہم شہدات ان انفسہم فتشاوروا احدکم امین شہادت اسے آخر دیکھیں تب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حالت وحی سے آنکھ کھولی تو فرمایا کہ ہلال جھکنا رت ہو کہ اللہ نے تیرے واسطے کفایت نکاح لایا۔ ہلال نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ مجھکو اپنے پروردگار سے یہی امید تھی۔ پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آدمی جھکرائی عورت کو بلایا جب وہ آئی تو دونوں کو آیات پڑھ کر سنائیں اور انکو نصیحت فرمائی اور گواہ کیا کہ عذاب آخرت سے دنیا کا عذاب بہت ہے ہر ہلال نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ و اللہ میں نے اس پر سچ کہا اور وہ عورت بولی کہ نہیں بلکہ جوڑو ہے جسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ان دونوں میں لعان کرنا ہے ہلال سے کہا گیا کہ شہادت دے اُس نے اللہ کی قسم کے ساتھ جارواہ بیان دین کہ وہ سچ بولنے والوں میں سے ہے پھر جب پانچویں بار کی نوبت آئی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہلال تو اللہ سے تقویٰ رکھو کیونکہ عذاب دنیا بہت عذاب آخرت کے آسان ہے اور یہ پانچویں کلمہ عذاب کا واجب کرنے والا ہے ہلال نے عرض کیا کہ اللہ تعالیٰ اس کلمہ پر عذاب نہیں فرمایا جیسے میری بیٹی کو حد سے بچا یا پس پانچویں کلمہ ادا کیا کہ اگر وہ جوڑو ہوں میں سے ہو تو ابھر اللہ تعالیٰ کی لعنت ہے پھر اس عورت سے کہا گیا کہ تو گواہی دے اُس نے اللہ تعالیٰ کی قسم کے ساتھ جارواہ بیان دین کہ یہ مرد جوڑو بولنے والا ہے ہلال سے ہے پھر جب پانچویں کلمہ کی باری آئی تو اس عورت سے کہا گیا کہ اُسے تو اللہ تعالیٰ سے ڈر کہ آخرت کے عذاب سے دنیا کا عذاب آسان ہے اور یہ کلمہ تیرے اوپر عذاب واجب کرنے والا ہے پس وہ ایک ساعت ٹھٹکی پھر بولی کہ اللہ میں ہمیشہ کے واسطے اپنی قوم کو نصیحت کر دینی پس پانچویں کلمہ کہا کہ اگر یہ مرد سچ بولنے والا ہے جو تو اس عورت پر اللہ کا غضب ہے۔ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں میں جدائی کر دی اور حکم دیا کہ اسکا بچہ کسی باپ کی طرف منسوب نہو اور اس عورت کو باپ کا بچہ کو عیب نہ لگایا جائے اور جو کوئی اس عورت کو باپ کے بچہ کو عیب لگائے اس پر حد واجب ہوگی اور حکم دیا کہ اس عورت کے واسطے نفقہ دے سکتے نہیں ہے اس جہت سے کہ ان دونوں کی جدائی بدون طلاق یا وفات کے واقع ہوئی۔ اور آنحضرت نے فرمایا کہ تم دیکھنا کہ اگر اسکا بچہ ایسی اور ایسی شکل کا ہو تو وہ ہلال ابن ابی نعیر کا ہے اور اگر دیکھنا کہ وہ ایسی اور ایسی شکل کا ہو تو وہ شریک ابن سحار کا ہے پھر جب دیکھا گیا تو وہی نشان لگے جو آپ نے شریک ابن سحار کی صورت میں بیان کیے تھے پس جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ذکر کیا گیا تو فرمایا کہ اگر حکم اسی دربارہ لعان کے نہ لگتا ہوتا تو میں اس عورت کے حق میں کرتا جو کرتا مگر بسنے کہا کہ اس عورت کا یہ لڑکا بعد اسکے ملک سے یہ عالم تھا مگر وہ کسی باپ کی طرف نہیں بکارا جاتا تھا۔ رواہ ابوداؤد و احمد والاصل فی الصحیح۔ بالجمہ اس حدیث سے ثابت ہے کہ آپ نے اس عورت کے لڑکے کا نسب ہلال ابن ابی نعیر سے نفی کر دیا ہلالان المقصود من ہن اللعان نفی الولد فیوفرن علیہ مقصودہ فیضمنہ القضا یا بالفرق و عن ابی یوسف رحم ان القاضی یفرق ویقول قد ازلتہ امر و اوجہتہ

Marfat.com

من نسب الاب لانه نفيك عنه فلا بد من ذكره - اور اس دلیل سے بھی مرد سے نسب ٹاڑے کے اس لعان سے مقصود یہ ہے کہ بچہ کی نفی ہو تو شوہر کا مقصود اس سے پورا حاصل ہو جائیگا اور دو ذون میں جدائی کا حکم دینے میں یہ مقصود شامل ہے۔ یعنی جب دو ذون میں جدائی کا حکم دیا تو اس کے ضمن میں یہ حکم بھی ہو گیا کہ جو بچہ پیدا ہو وہ اس شوہر سے نہیں ہے اور ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ قاضی القاضی نے کہا کہ یہ حکم دینے کے میں نے بچہ اسکی مان کو لازم کیا اور اس مرد سے اسکا نسب خارج کیا کہ اگر جب وہ اس مرد سے منقطع ہوتا ہے تو اسکا ذکر کرنا ضروری ہے۔ قال عاد الزوج و اکتب نفسه هذه القاضی لا شراره بوجوب الحد عليه۔ پھر اگر شوہر نے رجوع کیا اور اپنے آپ کو جو بچہ بنا یا تو قاضی اسکو حد قذف سے کیونکہ اسے اپنے اوپر کھتان کی سزا واجب ہونے کا اقرار کیا۔ وحل له ان يتزوجها وذا عند جمالاته لما حد لم يبق اهل اللعان فارفع عنك المنوط به۔ اور اس مرد کو مظلوم ہو جائیگا کہ پھر اس عورت سے نکاح کرے اور یہ امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ہے کہ چونکہ جب اسکو حد ماری گئی تو وہ لعان کے لائق نہیں رہا جو حکم اسکا ساتھ ساتھ ہوا تھا یعنی وہ بھی حرام ہو گیا۔ اور سب سے پہلے لکھا کہ حد قذف ارا جاتا اسوقت ہے کہ عیب لگانے کے بعد عورت کو یا نہ طلاق نہ ہی ہو اور اگر بائنہ طلاق دینے کے بعد اپنے آپ کو جو بچہ بنا یا تو اس پر حد یا لعان کچھ واجب نہ ہوگا کیونکہ لعان کا مقصود یہ تھا کہ دو ذون میں جدائی ہو اور بعد طلاق بائنہ کے یہ مقصود نہیں حاصل ہو سکتا اور اس پر حد بھی واجب نہیں ہے کیونکہ ایسی نیت لگانے سے صرف لعان واجب ہوتا ہے تو ایسی نیت سے کو ذون کی حد واجب نہیں ہے۔ وکذا لک ان قذف غیر بائنه۔ اور اسی طرح اگر مرد نے کسی اجنبیہ عورت کو ذون کی نیت لگائی جسکا عوض حد ماری گیا۔ نیت تو بھی اسکو جائز ہے کہ اس عورت سے نکاح کر لے۔ سنا چننا۔ بوجہ اس دلیل کے کہ جو ہم بیان کر چکے ہیں۔ یعنی وہ قابل لعان نہیں رہا۔ وکذا اذا زنت فحدت لا تغفر اهلية اللعان من جانها۔ اور اسی طرح اگر اس عورت نے زنا کر لیا جسکے سبب حد ماری گئی یعنی کوڑے مارے گئے کیونکہ حد ماری گئی جانب سے لعان کی لیاقت باقی نہیں رہی۔ اور اسکی صورت یہ ہے کہ ایک مرد نے ایک عورت سے نکاح کیا اور بھی اسکے ساتھ وہی نہیں گئی کہ اس پر زنا کرنے کا عیب لگایا پس دو ذون میں لعان کیا اور جدا ہوئے پھر اس عورت نے ایسے طرد پر زنا کیا کہ ثابت ہو کہ ماہم نے اسکو حد ماریا میں کوڑے مارے اور یہی اسکی نیت ہے کہ چونکہ رجوع اسوقت ہوتا ہے کہ جب نکاح صحیح سے اسکا ساتھ وہی کی جائے اور یہ ہنوز واقع نہیں ہوا۔ واذ اقرت امرأته وکی صغیرة او مجنونہ فلا لعان بینہما لانه لا یحد قاذمہما لو کان اجنبیا فلذا لا یلاعن الزوج لقیارہ مقارہ۔ اور اگر کسی مرد نے اپنی زوجہ کو یا مجنونہ یا مجنونہ پر زنا کاری کا عیب لگایا تو ان دو ذون میں لعان ہوگا کیونکہ مجنونہ یا غیر بالغہ کا عیب لگانے والا حد نہیں ارا جاتا اگر جب ایسی ہو تو اسی طرح شوہر سے بھی لعان نہ یا جائیگا کیونکہ لعان تو حد قذف کا قائم مقام ہے۔ وکذا اذا کان الزوج صغیرا او مجنوناً لعدم اہلیتہ الشہادۃ۔ اور اسی طرح اگر شوہر غیر بالغ یا مجنون ہو تو بھی لعان نہیں ہے۔ کہ شوہر میں گواہی کی لیاقت نہیں ہے۔ وقذف الاخرس لا یعلق بہ اللعان لانه یعلق بالصریح کما القذف فیہ خلاف الشافعی رحمہ و ہذا لانه لا یعیری عن الشہوتہ والحدود تدریجی ہما۔ اور اگر گونگے شوہر نے اپنی زوجہ کو زنا کا عیب لگایا تو اس سے لعان متعلق نہ ہوگا کیونکہ لعان متعلق ہونا اشارہ سے نہیں بلکہ مرتب کئے سے ہوتا ہے جیسے حد قذف میں عداوت ضروری ہے اور اس میں امام شافعی کا خلاف ہے اور ہمارے قول کی وجہ یہ ہے کہ گونگے کا کہنا شہد سے خلل نہیں ہوتا اور حد درجہ کا یہ حال ہے کہ وہ شہد کی وجہ سے دور کر دجالی ہیں۔ واذ اقال الزوج لیس حاکم منی فلا لعان۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ تیرا محل مجھے نہیں ہے تو دو ذون میں لعان نہ ہوگا۔ و ہذا قول ابی حنیفہ صریحاً لانه لا یقین بقیام المحل فلم یصر قاذفا۔ اور یہ ابو حنیفہ صریحاً قائل ہے۔ وقال ابو یوسف ومحمد رحم اللعان بحب نفی المحل اذا جارت۔

لاقل من كسبتة اشهر وهو منى ما ذكرني الاصل لاننا تمقنا بقيام الحمل عنده فيتحقق القذف قلنا اذا لم يكن قذفاً
 في الحال يعبر كالمعلق بالشرط فيصير كأنه قال ان كان بك حمل فليس منى والقذف لا يصح تعليقه بالشرط
 اور امام ابو يوسف و محمد نے کہا کہ عمل نفی کرنے سے لعان واجب ہوگا بشرطیکہ قذف کرنے کے وقت سے چھ مہینے میں بچہ پیدا
 ہو اور یہی منی اس قول کے ہیں کہ جو سو ماہ میں ذکر کیا کہ قذف کے وقت تک عمل موجود ہوئے کا یقین ہو گیا تو تمت لگانا محقق
 ہو گیا ہم یہ جواب دیتے ہیں کہ جب یہ تمت لگانا فی الحال ہوا تو ایسا ہوا جیسے کسی شرط پر معلق کیا گیا پس گویا اُس نے کہا کہ اگر
 تجھے عمل ہو تو وہ مجھے نہیں ہے حالانکہ قذف کو شرط پر معلق کرنا صحیح نہیں ہے نہ کہ قذف کو شرط پر معلق کرنا صحیح نہیں ہے نہ کہ قذف کو شرط
 واقع ہو گیا ہو اور قذف کرنا بغیر شرط ہے یعنی اگر زنا کیا تو وہ واقع ہو گیا اس میں کچھ شبہ نہیں ہے نہ کہ قذف کے ساتھ قذف نہیں
 و قذف کا شرط پر معلق ہونا صحیح ہوا۔ فان قال لها زنت وهذا الجمل من الزنا تار ملاحظاً لوجود القذف حيث ذكر
 الزنا صريحاً۔ اور اگر شوہر نے زوجه کو کہا کہ تو نے زنا کیا اور یہ عمل زنا سے ہے تو دروزن لعان کرین کیونکہ زنا کا عیب لگانا پایا گیا
 کیونکہ اُس نے زنا کا لفظ صحیح ذکر کیا۔ ولم ينف القاضى المحل۔ اور قاضی اس عمل کا نسب اس مرد سے نفی کر گیا۔ و قال
 ان شافعي ينفية لانه عليه السلام نفى الولد عن اهل بيته وقد قدما حامل۔ اور شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ عمل کی نفی کرے
 کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل سے عورت کے بچہ کی نفی کی حالانکہ اہل نے اُس عورت کو حاملہ ہونے کی حالت میں
 عیب لگایا تھا۔ ولنا ان الاحكام لا ترتب عليه الا بعد الولادة لتكتم الاحتمال قبله والحديث محمول على ان
 عزت قيام الحمل بطريق الوحي۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ عمل پر حکم مرتب نہیں ہوتا مگر جبکہ پیدا ہو جائے کیونکہ مہینوں
 سے پہلے شبہ موجود ہے یعنی شاید عمل ہو بلکہ مرض سے خون جمع ہو گیا ہو اور اہل کی حدیث اس بات پر محمول ہے کہ آنحضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم نے عمل موجود ہونے کے ذریعے سے معلوم کر لیا تھا۔ واذا نفى الرجل ولده امرأته غيب الولادة او
 في الحالة التي تقبل التهنية وقبل عاكة۔ الولادة صح نفيه ولا عن به وان لغاه بعد ذنك لا عن ويغيب
 النسب ما عند ابى حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد رحم يصح نفيه في مدة النفاس لان النفى يصح في مدة تعصية
 ولا يصح في مدة طويلة فنفسنا بينهما بدة النفاس لانه اثر الولادة ولا معنى للمقدير لان الزمان لتال
 وحوال الناس فيه مختلفة فاعتبرنا ما يدل عليه وهو قبول التهنية او سكوت عند التهنية او اقباءه متابع الولادة
 او نفي ذلك الوقت وهو متنع عن النفى ولو كان غائباً ولم يعلم بالولادة ثم قدم تعبر المدة التي ذكرنا
 على الاصلين۔ اگر مرد نے اپنی زوجہ کے بچہ کو پیدا ہونے کے بعد ہی باطن حالت میں مبارکباد قبول کیجاتی یا بدائش
 کی چیزیں خریدی جاتی ہیں نفی کی ترغیب کرنا صحیح ہے یعنی نسب ثابت ہونے اور اسکی وجہ سے لعان کر گیا اور اگر اسکی بھینسی تو
 لعان کر گیا۔ نسب ثابت ہو گیا اور یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے اور ابو یوسف و محمد نے فرمایا کہ مدت نفاس کے اندر نفی کرنا
 صحیح ہے اس دلیل سے کہ نفی کرنا بخیر بات میں صحیح ہوتا ہے اور دراز مدت میں نہیں صحیح ہوتا ہے تو جیسے تمہوڑے اور بہت کے
 درمیان مدت نفاس کو حد حاصل ٹھہرا یا کیونکہ نفاس پیدا ہونے کا اثر ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مدت مقرر کرنے کے کچھ
 مہینے اسول سے کہ زمانہ تو غور و تامل کے لیے ہوتا ہے تاکہ سرسری حرکت سرزد نہ ہو اور اس میں لوگوں کی حالتیں مختلف ہیں
 تو ہم نے ایسی بات کا اعتبار کیا جو فرزند سے انکار کرنے پر دلیل ہے اور وہ یہ کہ اُسے مبارکباد قبول کی یا مبارکبادی دیے جانے
 کے وقت سکوت کیا یا بچہ پیدا ہونے میں جو چیزیں خریدی جاتی ہیں انکو خریدنا یا اس وقت اس حالت سے گزر گیا کہ اسکو
 بچہ سے انکار نہیں۔ اور اگر شوہر غائب ہو اور اسکو ولادت کا حال معلوم نہ ہو پھر وہ سفر سے آیا تو ہنہ اصل امام و اصل صحابہ
 ہر ایک کے موافق عودت ذکر کی وہ یہاں مستبر ہوگی۔ یعنی جسوقت وہ آگیا تو اسکا اور باہر ایسا لگا کر گویا عورت بھیجا

جنی اور پس صاحبین کے نزدیک بقدرت نفاس۔ اگر وہ انکار کرے تو پھر بچہ کا انکار نہیں کر سکتا اور امام کے نزدیک اگر اتنی مدت گذر جائے کہ حسین مبارک پادی نبول کرے تو پھر انکار نہیں کر سکتا۔ قال و اذا اولدت ولیدین فی بطن واحد نفی الاول واعترت بالثانی۔ ثبوت نسبہا لہما ذوالا مال فلقا من ما و واحد۔ شیخ قدوری نے فرمایا کہ جب دو بچہ دو بچوں کو ایک ہی بیٹ سے جنی پس سوہرنے اول بچہ کی نفی کی در دوسرے بچہ کا اقرار کیا تو دونوں کا نسب اُس سے ثابت ہو جائیگا کیونکہ یہ دونوں بچہ گریا جوڑا ہیں جو ایک ہی بیٹی سے پیدا ہوئے۔ وحد الزوج۔ اور شوہر کو صدقہ ماری جائیگی لہذا کہ کذب لفسہ بد عوسے الثانی۔ کیونکہ اُس نے دوسرے بچہ کے نسب کا دعویٰ کر کے اپنے آپکو جوڑا بتلایا۔ اور اگر یہاں تک کہ بچہ کے زنا کے ساتھ کہ وہ بچہ کو زنا کی تمت جھوٹ لگائی تھی لہذا تمت لگانے کی صدقہ ماری جائیگی۔ وان اعترت بالاول ونفی الثانی۔ ثبوت نسبہا لہما ذوالا مال۔ لہذا قاذت نفی الثانی ولم یرجع عنہ والاقرار بالعتق سابق علی القذت فصار کما اذا قال انہا عقیقہ ثم قال ہی زانیۃ ونفی ذلک التکامن کذا ہذا اور اگر شوہرنے پہلے بچہ کا اقرار کیا اور دوسرے بچہ کی نفی کی تو دونوں کا نسب اُس سے ثابت ہو جائیگا بدلیل مذکورہ بالا یعنی وہ دونوں جوڑا ہیں ایک ہی لطفہ سے پیدا ہوئے ہیں اور شوہر لعان کر لیا کیونکہ اُس نے زوج کو زنا کی تمت لگائی اس طرح کہ دوسرے بچہ کی نفی کی اور پھر اپنے قول سے نہیں پھرا حالانکہ زوج کی عقیقہ ہونے کا اقرار اُسکو تمت لگانے کے اقرار سے پہلے ہی کیا یا عورت ہوئی کہ اُس نے اول بچہ کی ولادت پہلے کیا کہ سیری زوج عقیقہ ہو پھر کہا کہ وہ زانیہ ہے اور اگر اُسکو ایسی کہتا تو اسپر باہم لعان کرنا واجب ہوتا تو یہاں بھی جب اُس نے اول بچہ کا اقرار اور دوسرے کی نفی کی تو بھی لعان واجب ہوگا۔ عقیقہ بیسوط میں ہے کہ اگر شوہرنے دونوں بچوں کی نفی کی پھر ایک بچہ مرایا ارڈالا گیا تو دونوں اسکی نسب سے لازم ہونگے اور اگر دو جانوں میں سے ایک کو مردہ جنی تو بالاتفاق لعان کر لیا اور دونوں بچوں کا نسب اُسکو لازم ہوگا اور اگر شوہر کو بچہ پیدا ہونے کی مبارکباد دیکھی پس اُس نے دعا برآمین کہی یا کہا کہ اللہ تعالیٰ تکو بھی ایسا بچہ دے تو ایسا بچہ اُسکو لازم ہوگا اور وضع ہو کہ جس صورت میں بچہ کا نسب اُسکو لازم ہو جائے تو چاروں ائمہ فقہاء کے نزدیک اسکے بعد وہ نفی نہیں کر سکتا ہے اور اگر کہا کہ یہ بچہ میرا نہیں ہے یا کہا کہ مجھے نہیں ہے لیکن عورت کا زنا کرنا ذکر نہیں کیا تو اسپر حد باللعان کچھ واجب نہونگی اور اسطرح جھگڑا کہ اس عورت سے زبردستی زنا کیا گیا تھا تو بھی کچھ حد باللعان نہیں ہے اور اگر زوج کو زنا کی تمت لگائی باحرام طور پر اُس سے وظی کی گئی تو ہمارے نزدیک کچھ حد باللعان نہیں ہے اور اگر قاضی نے پہلے عورت سے لعان لینا شروع کیا تو قاضی نے خلا کی ولیکن اعادہ کرنا واجب نہیں ہے اور یہی امام مالک کا قول ہے اور امام شافعی و احمد نے کہا کہ لعان کا دورانا واجب ہے اور ذخیرہ میں ہے کہ اگر زوج کو زنا کی تمت لگائی اسطرح کہ جو بچہ پیدا ہوا اسکی نفی کی پھر دونوں نے لعان نہیں کیا یہاں تک کہ اس عورت کو کسی غیر شخص نے زنا سے یہ بچہ جننے کی تمت لگائی پھر اس غیر شخص کو تمت لگانے کی حد ماری گئی تو بچہ کا نسب ثابت ہو جائیگا اور اسکے بعد وہ نفی نہیں کر سکتا ہے۔ م۔ ع۔

باب العین وغیرہ

باب عین وغیرہ کے بیان میں ہے۔ عین وہ شخص ہے جو عورت پر بقا بوجہ سے باوجود کہ آلت ناسل موجود ہے اور اگر وہ شخص باکرہ بدقت نہ ہو گریبہ پر قدر ہو خواہ بوجہ مرض کے یا پیدائشی ضعف یا بڑھاپے یا سحر کے تو وہ عورت پر قدر ہو سکے گا عین عین ہے حتیٰ کہ اُس عورت کو اختیار ہے کہ حکم سے اپنی جدائی کا مطالبہ کرے۔ محبوب وہ شخص جسکے آلت ناسل کا زیادہ حصہ نکلا ہو اور خصی وہ ہے جسکے دونوں خصیہ نکالے گئے یا فوت ہوئے۔ م۔ ع۔ و اذا کان اللزج عینا اجلہ الحاکم سنۃ۔ اور اگر کسی

Marfat.com

عورت کا شوہر عنین ہو (اور عورت نے مطالبہ کیا) تو حاکم شرع اُسکو ایک سال کی ہملت دیگا۔ یہ ہملت اسوقت سے ہوگی
 جس دن عورت نے نالش کی ہو یہی چاہئے کہ فقہاء اور مجتہدین کا قول ہو اور جماعت صحابہ و تابعین سے مروی ہر سبب اور ہر
 میں یہ سال تمیزی ہوگا اور توئی اس پر کہ سال شمسی معتبر ہو مگر جب عینہ کے بیج میں سے شہد شرع ہو تو بالاجماع ۳۶۵ دن کا
 شمار ہو مگر اس میں سے عورت کے ایام حج و سفر و مرض اور شوہر کے ایام مرض مستثنیٰ ہونگے اسی پر فتویٰ ہے اور عورت کے ایام
 حیض و ماہ رمضان شمار ہونگے۔ فان وصل الیہا فیہا والا فرق بینہما اذا طلبت المرأة ذلک۔ پھر
 اگر شوہر نے اس مدت کے اندر اس عورت سے وطی کی تو بہتر روز قاضی الیہا دونوں میں تفریق کر دیگا بشرطیکہ عورت
 اسکی درخواست کرے۔ ہذا روی عن عمر و علی و ابن مسعود۔ ایسا ہی حضرت عمر و علی و ابن مسعود رضی اللہ عنہم سے
 مروی ہے۔ چنانچہ عبدالرزاق نے کہا کہ احمرنا عمر عن الزہری عن سعید بن مسیب قال قضی عمر ان الخطاب بن
 معنی سعید بن مسیب کہتے ہیں کہ عمر ان الخطاب رضی اللہ عنہ نے عنین کے باہر میں یہ فیصلہ فرمایا کہ اُسکو ایک سال کی ہملت
 دیجائے اور عمر نے کہا کہ مجھے یہ خبر پہنچی کہ ہملت کی ابتدا اس دن سے تھی جس دن عورت نے نالش کی اور یہ حدیث ابو سعید
 نے اسمعیل ابن مسلم کے ذریعے حسن بصری سے روایت کی کہ حضرت عمر نے ایسا فیصلہ کیا اور اس روایت میں اس قدر زیادتیاں
 ہیں کہ پھر جب سال گزر گیا اور وہ مرد اس عورت پر قادر ہوا تو حضرت نے اس عورت کو نکاح کیا پس عورت نے اپنے آپ کو
 اختیار کیا تو اس حضرت نے اُن دونوں میں جدائی کر دی اور اُسکو ایک طلاق بائنہ قرار دیا اور ابن ابی شیبہ نے اپنے مصنف
 میں ابو خالد احمد از محمد بن اسحاق از خالد بن کثیر از ضحاک روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے عنین کو ایک سال
 ہملت دی کہ اگر اس مدت میں اس عورت تک پہنچ جائے ورنہ دونوں میں تفریق کی جائیگی اور یہ اسناد صحیح ہے کیونکہ ابو خالد
 اور محمد بن اسحاق اور خالد بن کثیر اور ضحاک علمائے ثقافت میں سے ہیں اور یہی معنی ابن ابی شیبہ نے عبد اللہ ابن مسعود
 رضی اللہ عنہ سے روایت کئے۔ م منع۔ ولان الحق ثابت لہما فی الوطی و یحتمل ان یكون الامتناع لعلیہ
 معتزضہ و یحتمل لآفة اصلیہ فلا بدس مدة معرفة لذک و قدرنا ہا بالسنۃ لاشتمالہا علی الفصول
 الاربعۃ فاذا مضت المدۃ ولم یصل الیہا تبین ان لہجر آفة اصلیہ نفات الامساک بالمعروف
 و وجب علیہ التصریح بالاحسان فاذا امتنع تاب القاضی سنا بہ ففرق بینہما ولا بد من طلبہا لان التفریق
 حتمی۔ اور اس دلیل سے کہ وطی کے بارے میں عورت کے واسطے قیاس ثابت ہے اور یہ قیاس ادا کرنے سے شوہر کا نکاح کرنا
 کسی ایسی بیماری سے ہو جو پیدا ہو گئی ہے اور شاید کہ اصلی آفت سے ہو تو اس کی شناخت کے واسطے ایک مدت کی قیاس
 ہے کہ یہ آفت عارضی ہے یا اصلی ہے پس ہمت یہ مدت ایک سال اندازہ کی کیونکہ سال میں چار دن فعیلین ہوں جن میں یعنی
 ربیع و خریف و سردی و گرمی سب سے ہمت گزر گئی اور وہ عورت تک نہ پہنچا تو ظاہر ہو گیا کہ اصلی آفت کی وجہ سے
 عاجز ہے تو سردی و خریف سے عورت کا رکنا جانا رہا تو فعیلین کے ساتھ اُسکو تھوڑا کرنا نہ کرنا واجب ہوا پس جب
 شوہر نے خود ایسا کیا تو قاضی نے اُسکا قیام مقام ہو کر دونوں میں تفریق کر دی اور اس میں عورت کی درخواست ضرور
 ہے کیونکہ جدائی اسی کا حق ہے۔ و تلک الفرقة تطلیقہ بانئذ لان فعل القاضی اذ فی فعل الزوج نکاح
 طلقہا بنفسہ و قال الشافعی رحمہ اللہ لکن النکاح لا یقبل الفسخ عندنا و اما تقع بانئذ لان المقصود
 و ہو دفع الظلم عنہا لا یصل الایسا لہا لہا ولم تکن بانئذ تعود معلقة بالمراجعة۔ اور یہ جدائی ایک طلاق بانئذ
 ہوگی کیونکہ قاضی کا جہد کرنا شوہر کے فعل سے مسبب ہوا گو با شوہر نے اُسکو بیات خود طلاق دی اور شافعی نے کہا کہ
 یہ فسخ نکاح ہے لیکن ہمارے نزدیک نکاح کوئی ایسی چیز نہیں جو نسخ کے قابل ہو اور یہ طلاق اس جہت سے بانئذ

عظمیٰ کیونکہ مفسود تو عورت سے ظلم دور کرنا حالانکہ یہ بات صرف بابت طلاق سے حاصل ہوگی کیونکہ اگر عورت بائٹہ نہ ہو جائے تو شوہر
 کی رحمت کر لینے سے پھر وہ نکلی رہیگی۔ ولہذا کمال مہربان کان خلاہما فان خلوة العینین صحیحہ۔ اور عورت کے واسطے
 اسکا پورا مہر واجب ہوگا بشرطیکہ شوہر نے اس کے ساتھ تخلیہ کیا ہو اسکی وجہ یہ ہے کہ عینین کی خلوت صحیح ہوتی ہے۔ بحسب الحدیث لما بینا
 سن قبل۔ اور عورت پر عدت واجب ہوگی یعنی اشحاثا احتملتا جو اس دلیل کے جوہم پہلے بیان کر چکے ہیں یعنی بائٹہ
 میں ذکر ہو چکا۔ ہذا اذا اقر الزوج انہ لم یصل الیہا۔ اور یہ سب اسوقت ہے کہ شوہر اقرار کر دے کہ میں اس عورت تک
 نہیں پہنچا ہوں۔ ولو اختلف الزوج والمرأة فی الوصول الیہا فان كانت ثیبا فالقول قولہ مع یمینہ
 لانہ ینکر استحقاق حق الفروۃ والاصل ہوا سلامۃ فی الجملیۃ۔ اور اگر شوہر و زوجہ نے وطی واقع ہونے میں اختلاف
 کیا ہے اگر یہ عورت ثیبہ تھی تو قول شوہر کا قبول ہوگا مگر قسم کے ساتھ کیونکہ وہ جدائی کا حق ثابت ہونے سے انکار کرتا ہے اور یہ
 خلعت میں اہلیت یہ کہ تندرستی ہو۔ جب اسنے کہا کہ میں تندرست ہوں اور میں نے اس سے وطی کر لی تو یہ قول
 قبول ہوگا مگر اس سے قسم لیا ہوگی۔ ثم ان حلف بطل حقہا وان نکل یوجہ سنتہ پھر اگر شوہر نے قسم کھالی تو عدت
 کا حق باطل ہو گیا اور اگر اسے قسم کھانے سے انکار کیا تو اسکو ایک سال کی مہلت دی جائیگی۔ یعنی اس مرتبہ اول میں
 اسکو ایک سال کی مہلت اسی روز سے دی جائیگی۔ وان كانت بکر النظر الیہا النساء فان قلن ہی بکر اجل سنتہ لظہور
 کذبہ۔ اور اگر عورت بکرہ ہو تو عورتین اسکو دیکھیں یعنی دو عورتیں یا ایک ہی کافی ہے جس اگر ان عورتوں نے کہا کہ یہ عورت
 بکرہ ہے تو مرد کو ایک سال کی مہلت دیدی جائے گی کہ اسکا جوٹھ ظاہر ہوگی۔ وان قلن ہی ثیبہ یحلف الزوج فان حلف
 لاحق لہا وان نکل یوجہ سنتہ وان کان مجہولاً فرق بینہما فی الحال ان طلبت لانہ لا فائدۃ فی التاجیل
 اور اگر عورتوں نے کہا کہ ثیبہ ہو گئی تو اسکا شوہر سے قسم لیا جائیگی جس بکرہ وہ قسم کھا گیا تو عورت کے واسطے کچھ حق نہیں ہے اور اگر اسنے
 قسم سے انکار کیا تو اسکو ایک سال مہلت دیدی جائیگی یہ سب عینین کا بیان تھا اور اگر شوہر محبوب ہو تو دونوں میں فی الحال تفریق
 کر دی جائے بشرطیکہ عورت درخواست کرے کیونکہ مہلت دینے میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔ والخصی یوجہ لکما یوجہ العینین
 لان وطیہ مرجو۔ اور خصی کو بھی ایک سال مہلت دیدی جائیگی جیسے عینین کو دیدی جاتی ہے کیونکہ وطی کرنے کی اس سے بھی ایسے ہی
 وقت یعنی آگے تامل موجود ہے شاید کسی وقت اس میں وطی کی قوت پیدا ہو۔ واذا اجل العینین سنتہ وقال قد جرت
 وانکرت نظر الیہا النساء فان قلن ہی بکر خیرت لان شہادۃ تثنی تایدت بموید وہی البکارۃ۔ اور جب عینین
 ایک سال کی مہلت دی گئی پھر اسنے دعویٰ کیا کہ میں نے اس عورت سے جماع کر لیا ہے اور اس عورت بکرہ نے انکار کیا تو اسکو
 عورتین دیکھیں جس اگر عورتوں نے کہا کہ یہ بکرہ موجود ہے تو عورت مختار کی جائیگی کیونکہ عورتوں کی گواہی اس عورت کے بکرہ ہونے
 سے قوی ہوگی۔ وان قلن ہی ثیبہ حلف الزوج فان نکل خیرت لتایدہا بالنکول۔ اور اگر عورتوں نے کہا
 کہ یہ ثیبہ ہو گئی ہے تو شوہر سے قسم لیا جائیگی جس اگر اسے انکار کیا تو عورت مختار کی جائیگی کیونکہ شوہر کے انکار سے اسکی تاید ہوگی۔
 وان حلف لا تخیر وان كانت ثیبائی الاصل فالقول قولہ مع یمینہ وقد ذکرناہ۔ اور اگر شوہر قسم کھا گیا تو عورت مختار
 ہوگی اور اگر یہ عورت پہلے سے ثیبہ ہو تو شوہر کا قول قسم کے ساتھ قبول ہوگا اور ہم اسکو پہلے ذکر کر چکے ہیں یعنی شوہر اس
 امر سے منکر ہے کہ جدائی کا استحقاق ثابت ہو اور سنکزی کا قول قسم سے قبول ہوگا اور اصل یہ ہے کہ پیدائشی حالت میں عذر
 سلامت ہو سفان اختارت زوجہا لم یکن لہا بعد ذلک خیار ولا نہارضیت بطلان حقہا و فی التاجیل تعبر
 سنتہ الفروۃ ہوا صحیح و یقتب ایام البیض و بشہر رمضان لوجود ذلک فی السنۃ ولانہ یقتب بمرضہ و مرضہا لان
 السنۃ قد تخلو عنہ۔ پس اگر عورت نے اپنے شوہر کو اختیار کر لیا یعنی باوجود عینین ہونے کے اس کے ساتھ رہنا منظور کر لیا تو اسکا

زوجہ کو جدائی کے مطالبہ کا اختیار نہیں ہے اسکی وجہ یہ ہے کہ عورت اپنے حق کو مٹانے پر راضی ہو گئی ہے اور مدت مہلت میں سال
 قمری مستبر وہی صحیح قول ہے اور اس سال میں سے حیض کے ایام اور رمضان کا عیدہ منہا نہیں کیا جائیگا کیونکہ سال میں انکا وجود
 ضرور ہے۔ اور مرد کی بیماری اور عورت کی بیماری کے ایام منہا ہونگے کیونکہ سال کبھی بیماری سے خالی ہوتا ہے۔ خلاصہ یہ کہ
 ظاہر مذہب میں سال قمری مستبر ہے اسی واسطے امام محمد نے اصل میں سال کو مطلق رکھا اور قمری یا شمسی کی قید نہیں لگائی اور
 دو ابھی نے کہا کہ سال قمری مستبر جو صحیح ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ اسی پر فتویٰ ہونا چاہیے اور شرح طحاوی میں ہے کہ یہی ظاہر الروایہ ہے
 پھر ماہ رمضان و ایام حنین جو سال کے اندر تین وہ سال میں شمار ہونگے یعنی انکے عوض دوسرے ایام نہیں دیے جاویں گے کیونکہ
 صحابہ رضی اللہ عنہم نے انکو منہا نہیں کیا حالانکہ انکو سال کے اندر انکا ہونا ضرور معلوم تھا بخلاف ایام مرض کے کہ سال میں
 مرض ہو، ضرور نہیں ہے اور امام محمد نے کہا کہ جقدر ایام مرض ہوں وہ دوسرے سال میں دیے جاویں گے اور اسی پر فتویٰ ہے۔
 مع۔ و اذا کان بالزوج حبیب فلا خیار للزوج۔ اور اگر زوجہ میں کوئی عیب ہو تو شوہر کو فسخ نکاح کا اختیار نہیں ہے۔
 من۔ بلکہ چاہے طلاق دے اور چاہے رکھے۔ وقال الشافعی یرد بالعیوب الخمسة وہی الجنام والبصر والجنون
 والرتق والقرن۔ اور امام شافعی نے کہا کہ بائع عیون کی وجہ سے نکاح فسخ ہو سکتا ہے اول جنام۔ دوم برص۔ سوم جنون
 چہام۔ رتق۔ چہم۔ قرن۔ رتق یہ کہ عورت کے سوا سے پیشاب کے دوسرے سوراخ نہ ہو۔ قرن یہ کہ فرج بوجہ بڑی ذیوہ کے
 اسقدر تنگ ہو کہ آئینہ داخل ہونے کی راہ نہ ہو۔ لانا فسخ الاستیفاء حسا وطبعنا۔ کیونکہ ایسے امراض بوجہ حسی نفرت
 یا طبی نفرت کے نفع لینے سے نفع میں من۔ کیونکہ جس عورت کو رتق و قرن ہو تو طبیعت اس سے طبیعت چاہتی یا داخل
 کرنا ممکن نہیں ہے اور برص و جنون و جنام کو دیکھنے سے طبیعت نفرت کرتی ہے۔ و الطبع مؤد بالشرع قال علیہ السلام
 فرس الجنوم فرارک من الاسد۔ اور طبیعت کی تابعداری نہیں بلکہ شرع نے اسکی تابعداری ہے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ
 علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو جنابی سے ایسا بھاگ جیسے شیر سے بھاگتا ہے۔ اس حدیث کو بخاری وغیرہ نے روایت کیا۔ اور
 دوسری حدیث میں ہے کہ ایک مجذوم نے حاضر ہو کر بیعت کا قصد کیا تھا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو رستہ میں کہل بھیجا
 کہ تم لوٹ جاؤ کہ بتنے تیری بیعت کر لی۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک عورت مجذومہ کو طوان کرتے دیکھا کہ فرمایا کہ تو اپنے
 گھر میں کیوں نہیں بیٹھی کہ لوگوں کو ایذا نہ دیتی۔ چنانچہ پھر وہ کبھی طوان کو نہیں آئی۔ رہا یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جس مجذوم
 کے ساتھ کھانا کھایا تھا اور وہ اچھا ہو گیا تو یہ آپکا سجزہ تھا۔ ولنا ان موت الاستیفاء اصلا بالموت لا یوجب
 الفسخ فاختلالہ بئذہ العیوب اولی۔ اور ہماری محبت یہ ہے کہ موت کی وجہ سے جب بالکل نفقت حاصل کرنا مجذوم ہو جائے
 تب نکاح فسخ نہیں ہوتا ان عیوب سے جب ظل کے ساتھ نفع لینا موجود ہے تو ہر مجذوم نکاح فسخ نہیں ہوگا۔ و ہذا ان
 الاستیفاء من الثمرات المستحق ہو التکلیف و ہو حاصل۔ اور بھید یہ ہے کہ نفع حاصل کر لینا تو نکاح کا ثمرہ ہے
 اور استیفاء صرف اسقدر کہ نفع اٹھانے کا ثابہ ہو حالانکہ یہ حاصل ہوتے پھر نفرت کی وجہ سے حاصل نہیں ہو سکتا
 اختیار ہے جس طلاق ایسے ورنہ رتق و قرن میں بھی علاج ہو سکتا ہے اور غنایہ میں لکھا کہ مجذوم سے نزار کے معنی یہ کہ طلاق
 دیکر اسکو اپنے پاس سے دور کر دے مترجم کہتا ہے کہ اوپر سے نفع حاصل کرنا موجود ہے تو غایت یہ کہ نقص ہو اسکو طلاق
 دینے کا ہر وقت اختیار ہے۔ اور خلاصہ یہ ہوا کہ جب مرد میں عین ہونا اور مانند اسکے مرض ہو تو زوجہ کو فسخ کرانے کا اختیار ہے
 اور جب زوجہ میں جنام و برص وغیرہ امراض و عیوب ہوں تو انکی وجہ سے شوہر کو فسخ کا اختیار نہیں مگر طلاق وغیرہ کا اختیار
 ہے۔ م۔ و اذا کان بالزوج جنون او برص او جنام فلا خیار لہا عند ابی حنیفہ والی یوسف وقال محمد لہا
 الخیار۔ اور جب شوہر کو جنون ہو یا برص یا جنام ہو تو امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک زوجہ کو نکاح فسخ کرانے کا اختیار

نہیں ہے اور امام محمد نے کہا کہ زوجہ کو یہ اختیار حاصل ہے۔ دفعاً للضرر عنہا کما فی النجب والغتہ بخلاف جانبہ لا
 تتکلم من دفع الضرر بالطلاق۔ امام مہمکی دلیل زوجہ کے اختیار کی یہ کہ اسکی ذات سے ضرر دور ہو جیسے شوہر کے
 محبوب یا عین ہونے کی صورت میں زوجہ کو اختیار دیا گیا ہے برخلاف شوہر کی جانب کے کہ شوہر اپنی ذات سے ضرر دور
 کرنے پر اسطرح قادر ہے کہ جب چاہے زوجہ کو طلاق دے۔ پس اگر مخدوم شوہر کی صورت میں مثلاً زوجہ کو کسب کا اختیار
 نہ تو وہ اسی شوہر کے ساتھ رہنے پر مجبور ہوگی اور اس میں اسکے حق میں ضرر ظاہر ہے۔ ولہذا ان الاصل عدم اختیار لما فیہ
 من البطلان حق الزمیح۔ اور ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ زوجہ کو اختیار نہ ہوا ہی اصل ہے کیونکہ اختیار ہونے
 میں شوہر کا حق ٹھانا لازم آتا ہے۔ اگر وہ ہم ہو کہ یہی محبوب و عین میں لازم آدیکھا حالانکہ وہ ان باتفاق زوجہ کا اختیار
 مسلم ہے تو جواب دیا۔ وانما یثبت فی النجب والغتہ لانہما یحکلان بالمقصود المشرع لہ النکاح۔ اور محبوب و عین
 کی صورت میں اسی وجہ سے عورت کو اختیار حاصل ہوا کہ عین ہونے اور محبوب ہونے سے وہ مقصود نثار دہے جسکے لیے نکاح
 کرنا مشروع ہوا ہے۔ و ہذہ العیوب غیر متخلیہ بہ فافترقا والستہ اعلم۔ اور جہدام وغیرہ ایسے عیوب ہیں کہ اس مقصود میں
 عمل نہیں ہونے پس عین و محبوب ہونے میں اور جہدام وغیرہ عیوب ہونے میں فرق ظاہر ہو گیا و اللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔
 فقہ اور امام محمد نے شاید ایسے قابو پالنے کو شمار کیا کیونکہ عورت کے حق میں اس سے ضرر ہونے سے جیسے اولاد کے
 حق میں خوف ہے لہذا عورت کو اختیار دیا اور یہی امام مالک و شافعی و احمد کا قول ہے و اللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

باب العدة

یہ باب عدت کے بیان میں ہے۔ عدت شریعت میں عورت کے وہ ایام ہیں جو عدت کے اوپر سے شوہر کی ملک تعلق زائل ہونے
 کے بعد اسکو انتظار میں گزارنے لازم ہوتے ہیں بشرطیکہ وہ مدخلہ ہو گئی یا خلوت ہو گئی یا شوہر مرا ہو۔ اور مترجم کہتا ہے کہ جس
 عورت سے شہدہ میں وطی کی گئی ہو وہ بھی عدت کے حق میں شامل ہے ناغم۔ م۔ و اذا طلق الرجل امراتہ طلاقاً بائناً
 اور حیاً او وقعت الفرقة بینہما بغیر طلاق وہی مرة من حیض فعدتہا ثلثہ اقرا۔ اور جب مرد نے اپنی زوجہ کو
 طلاق بائنہ یا طلاق رجعیہ دیدی یا دونوں میں جدائی بغیر طلاق کے واقع ہوئی حالانکہ یہ عورت ایسی عورتوں میں سے ہے جو خلوت
 ہونا ہے تو اسکی عدت تین حیض ہیں۔ یعنی جبکہ آزادہ عورت ہو اور اسکو شوہر نے طلاق دیدی یا بلوغ پر اسکو نکاح
 توڑنے کا اختیار حاصل ہوا تھا اسنے نکاح توڑ دیا یا اپنے غلام شوہر کو خریدا یا شوہر کو نہیں تھا اس سے جدائی ہوئی یا سا ذات
 وہ مرتہ ہو گیا اور یہ عورت بالذات ایسی ہے کہ اسکو حیض آتا ہے تو عدت میں وہ تین حیض بیٹھے۔ بقولہ تعالیٰ والمطلقات
 یتربصن بانفسن ثلثہ قرو۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا والمطلقات الخ یعنی طلاق پالی ہوئی عورتیں اپنے نفوس
 کو تین حیض انتظار میں رکھیں۔ لہذا جب تک عدت کے ایام نگزین تب تک شوہر اس عورت کی بہن سے نکاح
 نہیں کر سکتا۔ اور اگر اسکے پاس تین زوجات موجود ہوں تو چوتھی سے نکاح نہیں کر سکتا۔ والفرقة اذا كانت بغیر طلاق
 فیس فی مسنی الطلاق لان العدة وجبت للمتفرقة عن براۃ الرحم فی الفرقة۔ الطارئة علی النکاح و ہذا
 تحقق فیہما۔ اور اگر بغیر طلاق کے جدائی ہو تو وہ طلاق کے مسنی میں ہے کیونکہ نکاح پر جو جدائی طاری ہو اس میں رحم کو عمل سے
 پاک پہنچانے کے واسطے عدت واجب ہوئی ہے اور یہی مسنی ایسے جدائی میں بھی پائے جاتے ہیں جو بغیر طلاق واقع ہو۔ والا قرا
 الخ یعنی عندنا اور ہمارے نزدیک قرآن سے حیض مراد ہیں سو قال الشافعی الاطہار۔ اور شافعی نے کہا کہ طہر المرءة
 فقہ یعنی تین طہر گزین تب عدت پوری ہو۔ واللفظ حقیقۃ فیہما۔ حالانکہ لفظ قروہ دون مسنی میں حقیقت ہے۔

یعنی قرآن کے حقیقی معنی حیض اور عقیقی معنی طہرین۔ اذہومن الاضداد کذا قال ابن السکیت۔ کیونکہ یہ لفظ فرداد میں سے ہے یعنی اسکے ایسے دو معنی ہیں جو باہم ضد ہیں ایسا ہی ابن السکیت لغوی نے بیان کیا ہے۔ ولایطعمہما جملۃ للاشتر اک۔ اور قرآن میں جہاں یہ لفظ مذکور ہے ان دونوں معنی کو یکساںگی شامل نہیں ہے کیونکہ لفظ مشترک ہے نہ اور مشترک سے ایک استعمال میں ایک ہی معنی مراد ہوتے ہیں اور خصوص بیان تو باہم ضد ہے تو دونوں معنی جمع نہیں ہو سکتے ہیں پس لا محالہ دونوں میں سے ایک ہی معنی مراد ہیں۔ واکمل علی حیض اولے۔ اور حیض کے معنی لینا یہاں بہترین اما عملا بالفظ الجمع لانه لو حمل علی الاطلاق لوقع فی طہر لم یبق جمعا۔ یا تو اس دلیل سے کہ حیض مراد لینے میں لفظ جمع بر عمل ہو جاتا ہے یعنی فرد لفظ جمع ہے تو تین کم سے ہو جاتے ہیں اس واسطے کہ اگر ہم طہر کے معنی لین اور طلاق خود طہر میں دیکھائی ہے تو جمع نہیں رہیگا۔ کیونکہ اگر اس طہر کو شمار کر دو تو ایک یہ طہر اور باقی دو طہر ملا کر کچھ کم تین طہر ہوتے ہیں تو جمع نہیں رہا۔ اور اگر اسکو شمار نہ کر دو تو تین طہر سے کچھ زیادہ ہونے جاتے ہیں اور اس سے نہ دراز ہو جائیگی۔ پس حیض مراد ہے۔ اولاً نہ معرف لہ ائوۃ الرحم وہو المقصود۔ یا اسوجہ سے حیض بنا بہتر ہے کہ حیض ہی رحم کا پاک ہونا جلتا ہے اور مقصود یہی ہے کہ عدت سے رحم کا پاک ہونا معلوم ہو۔ اول قولہ علیہ السلام وعدۃ الایمہ حیضتان۔ یا دلیل حضرت صلیم کے فرمان کے کہ اور باندی کی عدت دو حیض ہیں نہ۔ یہ حدیث حسن حجت ہے اور باب الطلاق سے کچھ پہلے گوری۔ حاصل یہ کہ جب باندی کی عدت دو حیض سے ہوئی تو آزادہ عورت کی عدت بھی حیضوں سے ہے۔ کیونکہ یہ عدت کا بیان ہے۔ فیما تخرج بیاناً بہ۔ تو یہ حدیث اس لفظ فرد کا بیان اسکے ساتھ لاق ہوا ہے۔ یعنی جب قرآن میں لفظ فرد وارد ہوا جو مشترک ہے اور اصول میں مقرر ہوا کہ مشترک کے ایک معنی اسکے قرینہ سے لیے جاتے ہیں تو ہر حدیث سے معلوم کیا کہ فرد سے مراد حیض ہیں پس یہ اس لفظ کا بیان ہو گیا۔ وان کانت ممن لا تحيض من صغرا وکبر فعدتہا ثلثہ اشہر۔ اور اگر زوجہ ایسی عورتوں سے ہو جنکو بوجہ صغر سن یا بوڑھا بے کے حیض نہیں آتا ہے تو اسکی عدت تین مہینہ ہیں نہ۔ یعنی وہ تین ماہ تک انتظار کرے۔ لقولہ تعالیٰ واللای یسین من الحيض منینا لکم الایۃ۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے ایسی عورتوں کے لیے جنکو حق میں حیض سے یا بوسی جو تین مہینہ عدت مقرر فرمائی ہے۔ وکذا التی بلنت بالسن ولم تحض۔ اور اسی طرح جو عورت کہ عمر کی رام سے بالغ ہو گئی مگر ہنوز اسکو کچھ حیض نہیں آتا ہے نہ۔ تو اسکی عدت بھی تین مہینہ ہے۔ باخرا الایۃ۔ بدلیل آخر آیت کے نہ۔ یعنی قولہ تعالیٰ واللای لم یحضن الایۃ وان کانت حاملاً فعدتہا ان لضع حملہا۔ اور اگر وہ عورت حاملہ ہو تو اسکی عدت یہ کہ وضع حمل کرے نہ۔ یعنی لگے حاملہ کو طلاق دی یا خاوند مر گیا غرض کہ جن امور سے عدت لازم آتی ہے وہ واقع ہوا تو اسکی عدت یہ کہ وضع حمل ہو پس اگر طلاق سے ایک روز بعد وضع حمل ہو تو عدت گزر گئی۔ اور اگر طلاق سے نو مہینہ بعد وضع ہو تو اب عدت گزری بقولہ تعالیٰ واولات الاحمال اجلن ان یضعن حملن نہ۔ یعنی حاملہ عورتوں کی عدت یہ کہ اپنا حمل جنین۔ یہ سب اس صورت میں کہ عورت آزادہ ہو۔ وان کانت امہ فعدتہا حیضتان۔ اور اگر یہ عورت باندی ہو تو اسکی عدت دو حیض ہیں۔ لقولہ علیہ السلام طلاق الایمہ تطلیقتان وعدتہا حیضتان۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ باندی اگر کسی کی زوجہ ہو تو اسکی پوری طلاق تین دنوں میں اور اسکی عدت دو حیض ہیں نہ۔ یعنی زوجہ باندی کو اگر دو طلاق تین دنوں میں طلاق سب ہو گئیں اور وہ غلط ہو کر بغیر حلالہ کے حلال نہیں ہے اور اگر اسکو طلاق دی تو جب اسکو دو حیض آجائیں تو عدت پوری ہو گئی حتیٰ کہ اب رجوع کرنا جائز نہیں ہے۔ ولان الرق نصفہ والبیعتہ لا مہربی۔ اور اس دلیل سے کہ ملک ہونا نعمت کو آدھا کرنے والا ہے اور ایک حیض کا نصف نہیں ہوتا۔ فکلت نصارت

حیثیتیں۔ پس وہ پورا ہو گیا تو دو حیض ہو گئے۔ والیہ اشارہ عمر رضی اللہ عنہ لقولہ لو استلمت بجماعتہا حیضہ ونصفہا۔ اور اسی وقت حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اشارہ فرمایا کہ اگر مجھے ہو سکتا تو میں اسکی عدت کو ایک حیض اور نصف حیض کر دیتا۔ یعنی باندی کی عدت دراصل ڈیڑھ حیض ہے لیکن نصف حیض کی کوئی صورت نہیں تو اس عمر سے وہ دو حیض ہو گئے۔ تو مقصود حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ کہ حدیث میں دو حیض کی عدت اسوجہ سے ہے کہ نصف حیض نہیں ہوتا۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے قول کو عبد الرزاق نے اپنے مصنف میں اور شافعی و بیہقی نے بسنہ جید روایت کیا ہے۔ وان كانت لا حیض فعدتها شهر ونصف۔ اور اگر باندی زوجہ ایسی ہو کہ اسکو حیض نہیں آتا ہے تو اسکی عدت ڈیڑھ مہینہ ہے۔ کیونکہ تین ماہ عدت آزادہ کا نصف ممکن ہے۔ پھر حیض نہ ہونا خواہ کم سنی کی وجہ سے ہو یا بہت بڑھی ہو جانے سے ہو یا اسکی عمر پندرہ برس کی ہو جاوے مگر حیض نہیں آتا ہر صورت اسکی عدت ڈیڑھ مہینہ ہے۔ لانیہ بخیر فانک تضيفه علا بالرق کیونکہ مہینوں کا جزو ہو سکتا ہے تو اسکو ادھیاد کرنا ممکن ہوا تاکہ ملکیت پر عمل کیا جاوے۔ سنہ یعنی نوڈی ہونے سے وہ نصف نعمت کی مستحقہ ہوئی اور تین ماہ کا نصف کرنا ممکن ہے کیونکہ مہینہ کا جزو ہو سکتا ہے پس ڈیڑھ مہینہ عدت ٹھہری بخلاف ڈیڑھ حیض کے کہ وہ ناممکن ہے۔ وعدة الحرة في الوفاة اربعة اشهر وعشر۔ اور آزادہ عدت کی عدت اپنے شوہر کی وفات میں چار ماہ دس روز ہے۔ لقولہ تعالیٰ والذین يتوفون منکم ویذرون ازواجاً یترکھن بانفسھن اربعة اشهر وعشر۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے حکم دیا کہ تم میں سے جو لوگ مرین اور زوجات چھوڑین تو یہ عورتیں اپنے نفوس کا چار ماہ دس روز انتظار کریں۔ وعدة الامة شهران وخمسة ايام۔ اور باندی کی عدت اپنے شوہر کی وفات میں دو ماہ پانچ روز ہے۔ لان الرق منصف۔ کیونکہ ملک ہو نا ادھیاد کرنا ہے۔ وان كانت حاملة فعدتها ان تضع حملها۔ زائد عورت خواہ آزادہ یا باندی اگر حاملہ ہو تو اسکی عدت یہ کہ حمل جسے منت پس معلوم ہوا کہ کہ اوپر چار ماہ دس روز کی عدت نہ کہ وہ ایسی عدت کے واسطے جو رائد ہونے کے وقت حاملہ ہو اور اگر حاملہ ہو تو اسکی عدت وضع حمل پر پوری ہو جائیگی حتیٰ کہ اگر شوہر کے مرنے کے وقت سے کئی روز کے بعد وضع حمل ہوا تو عدت پوری ہو گئی اور اگر اسوقت چند روز کا حمل تھا جو زواہ پورے ہونے پر جاتا تو اسوقت پوری ہوگی جب وضع حمل ہوا۔ لا طلاق قولہ تعالیٰ واولات الاحمال اجلھن ان یضعن حملھن۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے مطلقاً ہر عورت کے واسطے یہی حکم دیا کہ حاملہ عورتوں کی عدت یہ کہ وہ اپنے حمل جنھیں منت۔ یہ آیت سورہ نسا میں واقع ہے اور چار ماہ دس روز کی آیت سورہ بقرہ میں ہے وقال عبد المتدین مسعود بن شاربہ ان سورة النساء القصری نزلت بعد الآیة الہی فی سورة البقرة اور عبد المتدین مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ جو شخص چاہے میں اس سے سب اہل کی قسم کر سکتا ہوں کہ سورہ نسا بعد اس آیت کے نازل ہوئی جو سورہ بقرہ میں ہے۔ وعدتہ۔ تو سورہ بقرہ کی آیت کے یہ سنی ہونے کے جو لوگ مرین اور اپنی زوجات کو بغیر حمل کے چھوڑین تو ان عورتوں کی عدت چار ماہ دس روز میں اور سورہ نسا کی آیت حاملہ عورتوں کے بارہ میں ہے اور یہ قول حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا سنن میں مروی ہے۔ وقال عمر رضی اللہ عنہ ولو وضعت وزوجها علی سریرہا لانقضت عدتها وحل لها ان تزوج۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ اگر عورت نے ایسی حالت میں وضع حمل کیا کہ ہنور اسکا مردہ شوہر اپنے تختہ تابوت پر ہے تو بھی اسکی عدت گزر گئی اور اسکو حلال ہو گیا کہ دوسرے شوہر سے نکاح کرے۔ سنہ رواد مالک فی الموطا۔ یعنی شہادہ عورت پورے دن تک پہنچی کہ اس میں اسکے شوہر نے انتقال کیا اور وہ ہنور دن نہیں کیا گیا تھا۔ یعنی وضع حمل کیا تو عدت وفات پوری ہو گئی اور عورت کو اختیار ہے کہ کسی شوہر سے نکاح کرے۔ واذا ورثت المطلقة فی الموضع فعدتها بعد الاجلین۔ اور جب شوہر نے مرض الموت میں زودہ کالاق دی مالا کہ یہ وقت

وارث ہوتی یعنی ایسی صورت ہوتی کہ مرض الموت میں طلاق پائی جوئی عورت اپنے شوہر کی وارث ہوتی تو اسکی مدت دو دن
 مدت میں سے درازت ہوگی۔ صورت مستند یہ ہے کہ شوہر ایسے مرض میں بیمار ہو کہ جس سے وہ آخر مر گیا اور اسکی زوجہ
 حاملہ نہیں ہو تو شوہر نے حالت مرض میں اسکو طلاق دہری اور اس عورت کی عدت طلاق نہیں گزری کہ شوہر مر گیا حتیٰ کہ عورت
 اسکی وارث ہوتی غرضکہ یہ عورت اپنے شوہر کی وارث ٹھہرائی گئی پس آیا یہ عورت عدت طلاق پوری کرے یا عدت وفات پوری
 کرے تو حکم دیا کہ دو دن عدت کی مدت میں سے جو دراز ہو وہ پوری کرے لہذا اگر بعد موت شوہر کے تین حیض اسکو چار ماہ دو دن
 میں ہونے تو عدت پوری ہوگئی اور اگر پہلے ختم ہوئے چار ماہ دس روز پر عدت پوری کرے۔ و ہذا عند ابی حنیفہ و محمد۔ پور
 یہ حکم امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ہے۔ وقال ابو یوسف ثلث حیض۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ تین حیض اسکی عدت ہیں و
 خواہ چار ماہ دس روز میں پورے ہوں یا اس سے زیادہ یا کم ہیں۔ و معناه اذا كان الطلاق بانثاء او ثلثا انما اذا كان
 رجعیاً فعلیہا عدۃ الوفاة بالاجماع۔ اور یہ احکام ایسی صورت میں ہے کہ طلاق بانثاء ہو یا تین طلاقیں دی گئی ہوں۔ اور
 اگر طلاق رجعی دی گئی ہو تو بالاتفاق اسپر عدت وفات لازم ہے۔ لابی یوسف ان النکاح قد انقطع قبل الموت
 بالطلاق ولزمتھا ثلث حیض۔ امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ طلاق کی وجہ سے نکاح ذرورت سے پہلے منقطع ہو گیا اور عورت
 کے ذمہ تین حیض کی عدت لازم ہوئی۔ و انما تجب عدۃ الوفاة اذا زال النکاح فی الوفاة۔ اور وفات کی عدت
 جسی لازم ہوئی کہ جب وفات پر نکاح زائل ہوتا ہے۔ حالانکہ ایسا نہیں ہوا بلکہ نکاح زائل ہوا طلاق سے ہو گیا۔ الا انہ
 یبقی فی حق الارث لانی حق ینیر العدة بخلاف الرجعی لان النکاح باق من کل وجه۔ لیکن بات یہ ہے کہ میراث
 بننے کے حق میں یہ نکاح باقی ٹھہرایا گیا اور عدت بدلنے کے حق میں باقی نہیں رہا برحمت رحمی طلاق کے ایلئے کہ رحمی طلاق
 میں بر طح سے نکاح باقی ہوتا ہے۔ لیکن اس میں خدشہ ہے کہ شاید نر کی طلاق بمنزہ رجعی ہو کہ جس سے میراث باقی رہتی ہے
 ولما انہ لما بقی فی حق الارث یجوز باقیانے حق العدة احتیاطاً فیجمع بینہما۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ
 کہ جب میراث کے حق میں نکاح باقی رکھا گیا تو احتیاطاً کے طور پر عدت کے حق میں بھی باقی رکھا گیا پس دو دن میں جمع کیا جاوے
 و اس طرح کہ وہ عورت عدت وفات پوری کرے اور اگر اس سے عدت طلاق تین حیض کی مدت زیادہ ہو جاوے تو اسی سے
 پوری کرے تاکہ احتیاطاً عدت بالضرور پوری ہو سچر بیان یہ مسئلہ ہے کہ اگر شوہر مرتد ہو گیا تو بھی اسکی زوجہ پر عورت جہائی لازم
 و لو قتل علی رذیۃ حتی و رثتہ امرأۃ فعدتہا علی ہذا الاختلاف۔ اور اگر اسکا شوہر اپنے فرزند ہونے پر قتل کر دلا گیا
 حتیٰ کہ زوجہ اسکی وارث ہوتی تو اسکی عدت بھی ایسی احکام پر ہے۔ یعنی امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک عدت طلاق و عدت
 وفات میں سے جو زیادہ پورے اسی مدت کو پوری کرے اور ابو یوسف کے نزدیک صرف تین حیض سے عدت پوری کرے۔ و لی
 عدتہا بالحیض بالاجماع لان النکاح حیثما ما عبر باقی الی وقت الموت فی حق الارث لان المسلمۃ
 لا ترث من الکافر۔ اور بعض شایخ نے کہا کہ اس عورت کی عدت بالاتفاق حیض ہی سے ہوگی اسوقت کہ میراث کے حق
 میں شوہر مرتد کے قتل ہونے تک اس صورت میں نکاح باقی نہیں ٹھہرایا گیا اسواسلئے کہ سلمہ عورت کسی کافر سے وارث نہیں
 ہوتی ہے۔ بلکہ حیثت اسکا شوہر مرتد ہوا اسی وقت نکاح زائل ہوا اور چونکہ وہ قابل قتل ہے لہذا اسکی وارث سے جو
 جیسے مرض الموت کے مریض سے طلاق ہے پس عورت وارث ہوتی اور اسوجہ سے وارث نہیں کہ سلمہ اس مرتد کافر کی منکوحہ
 ہونے سے وارث ہے کیونکہ مسلمان کو کافر کا ورثہ نہیں ملتا ہے جیسے برعکس نہیں جائز ہے۔ فان اعلنت الامتہ فی عدتہا
 من طلاق رجعی اتمعت عدتہا الی عدۃ الحوائر۔ اما اگر باندی زوجہ رحمی طلاق کی مدت میں آزاد کی گئی تو اسکی
 عدت قتل ہو کر آزاد عورتوں کی عدت پر ہو جائیگی۔ یعنی قتلہا کے کفر میں خالہ کی باندی کی عدت پوری ہے۔

طلاق رجعی دیدے اور باندی عدت میں رہ کر خالد لے اس باندی کو آزاد کر دیا تو وہ بچا سے باندیوں کی عدت کے آزادہ عورتوں کی عدت پوری کرے۔ لقیام النکاح من کل وجه۔ کیونکہ نکاح ہر طرح سے قائم ہے۔ وان عفت وہی معتوتہ او متوفی عنہا زوجهالم فتنقل عدتہا لے عدۃ الحوائز۔ اور اگر یہ باندی ایسی حالت میں آزاد کی گئی کہ وہ طلاق بائن یا تین طلاق کی عدت میں ہو یا اسکا شوہر اسکو چھوڑ کر فرار ہو گیا ہو تو اسکی عدت منقل ہو کر آزادہ عورتوں کی عدت پر نہو جائیگی۔ لزوج النکاح بالبیئہ تہ او الموت۔ کیونکہ قلمی جہائی بیوت کی وجہ سے شوہر سے نکاح زائل ہو چکا ہے۔ تو اب آزاد ہونے سے اسکی عدت منقل نہوگی۔ وان کانت الستہ فاعتدت بالشہور ثم رات الدم انقص ما نقص من عدتہا و علیہا ان تستالف العدة بالحیض۔ اور اگر مطلقہ عورت اپنے حیض سے مایوس ہو پس اسنے مہینوں سے عدت پوری کرنی شروع کی پھر اسنے خون دیکھا یعنی حیض نظر آیا تو جو کچھ عدت اسکی عدت میں سے نوری وہ ٹوٹ گئی اور اسپر واجب ہو کہ عدت سے اپنی عدت کو حیض کے شمار سے ادا کرے۔ ومعنا و اذارات الدم علی العادة لان عودہ باسطل الایاس ہو لکھج فظہر انہ لم یکن خلفا۔ اور اسکے معنی یہ ہیں کہ عورت نے خون کو عادت پر دیکھا اسواسطے کہ خون عود کرنا ایسی حکم شائع ہے اور یہی صحیح ہے تو ظاہر ہو گیا کہ مہینہ کی عدت اسکا خلیفہ نہیں تھی۔ یعنی عدت کے واسطے اصل یہ ہے کہ حیض سے پوری کیجاوے پھر اگر حیض بوجہ مغز یا براہیہ کے نہو تو اسکا خلیفہ تین ماہ ہیں اگر ایک عورت نے گمان کیا کہ وہ حیض سے مایوس ہے تو یہ سچا گمان کافی ہے اور وہ عورت مایوس ٹھہری لیکن اگر اسکو حیض کا خون موافق عادت حیض کے آگیا تو معلوم ہو گیا کہ اسکا گمان غلط تھا اور مہینہ اسکا خلیفہ نہیں رہا لہذا وہ حیض سے عدت پوری کرے اور خلیفہ باطل ہو گیا۔ کیونکہ اصل کے موجود ہوتے ہوئے خلیفہ کا حکم نہیں ہوتا ہے۔ و ہذا لان شرط الخلیفۃ تحقق الیاس و ذلک باستدات العجز الے الہمات۔ اور خلیفہ کا بیکار ہونا اسوجہ سے ہے کہ خلیفہ ہونے کی شرط یہ ہے کہ اصل یعنی حیض سے مایوسی تحقق ہو اور یہ جب ہو کہ برابر موت تک حیض سے پاس رہے۔ حالانکہ یہاں اسکے موافق عادت حیض کے خون حیض دیکھا تو دائمی عاجزی نہیں ہوتی۔ کالفدیہ فی حق الشیخ الفغانی۔ جیسے بڑے پوس کے حق میں روزہ کا فدیہ ہے۔ یعنی جو شخص کہ روزہ رکھنے سے عاجز ہو تو بچا سے ہر روزہ کے فدیہ دیدے لیکن فدیہ بھی کارآمد ہو گا کہ موت تک وہ روزے سے عاجز ہو اور اگر درمیان میں روزے پر قادر ہو گیا تو فدیہ نہیں جائز ہے۔ اور اسی طرح جو شخص حج سے عاجز ہو تو نائے کے واسطے بھی حج جائز ہو گا کہ موت تک عاجز رہے۔ ولو حاضرت حیضتین ثم ایست لغتہ بالشہور۔ اور اگر عورت کو دو حیض آگئے پھر وہ حیض سے مایوس ہو گئی تو مہینوں سے عدت شمار کرے۔ یعنی نئے سرے سے تین ماہ سے عدت پوری کرے۔ تحزر اعن الجمع بین البدل و المبدل۔ تاکہ بدل اور مبدل دونوں کے جمع کرنے سے احترام ہو۔ یعنی عدت پوری کرنے میں یا تو حیض میں یا مہینے میں اور یہ جائز نہیں کہ دو حیض اور ایک مہینہ جمع کر کے ادا کرے۔ کیونکہ اس میں اصل حیض اور اسکا بدل مہینہ دونوں کا جمع کرنا لازم آتا ہے۔ و المنکوۃ نکاحا فاسدا۔ اور میں عورت کا بطور فاسد نکاح کیا گیا۔ پھر خلوت یا وطی ہو گئی۔ و الموطوۃ بشہوتہ۔ اور میں عورت سے شہد میں وطی کی گئی۔ یعنی نکاح نہیں ہوا اگر کسی مرد نے اس سے اپنی زوجہ کے دھوکے میں وطی کر لی۔ تو ان دونوں پر بھی عدت لازم ہے۔ عدتہما حیض فی الفرقۃ و الموت۔ ان دونوں کی عدت حالت جہائی اور موت میں حیض ہے۔ یعنی تین حیض سے عدت پوری کریں خواہ وطی کرنے والا مر گیا ہو یا جہائی کر دی گئی ہو۔ لاناہنا للتعرف عن برارۃ الرحمہ لان نقضار حق النکاح و حیض جو المعروف۔ اسواسطے کہ یہ عدت تو دم کو حمل سے پاکہ ہونے کی شناخت کے واسطے ہے کہ حق نکاح ادا کرنے کے لیے نہیں ہے اور اس شناخت کے واسطے حیض ہی مخصوص ہے۔ پس سوائے حیض کے

مہینوں سے یہ عدت نہوگی۔ حتیٰ کہ اگر عورت صغیرہ قابل حمل نہو یا بوس ہو تو کچھ بھی واجب نہیں ہے۔ واذامات منہ
ام الولد عنہا او اعتقما۔ اگر باندی کا مالک جسکی اولاد اس باندی سے ہوئی ہو اس باندی کو چھوڑ کر مر گیا یا اسکو آزاد
کر دیا۔ یعنی مراہین بلکہ زندگی میں اسکو آزاد کر دیا۔ فعدتہا ثلث حیض۔ تو اسکی عدت تین حیض ہیں منہ
کیونکہ یہ بھی حمل سے پاکی پہچاننے کے لیے واجب ہے۔ وقال الشافعی حیضہ واحدۃ لانہا حجب بزوال ملک لہین
قتاہمت الاستبراء۔ اور شافعی رحم نے فرمایا کہ مرت ایک حیض کی عدت واجب ہے اسواسطے کہ یہ عدت تو ملک میں زائل
ہونے سے واجب ہوئی تو استبراء سے مشابہ ہوگئی۔ یعنی جیسے کسی نے اپنی باندی جس سے دطی کی ہو فرودخت کی
تو مشتری کے ذمہ اسکا ایک حیض سے استبراء واجب ہے پس جیسے یہاں بائع کی ملک زائل ہونے سے استبراء واجب ہوا ہے
مشابہت سے مول کا انجی ام ولد آزاد کرنا اپنی ملک زائل کرنا ہوتا ہے تو ایک حیض سے عدت واجب ہوگی۔ ولنا انہما
وجہت بزوال الفراش فاشبہ عدۃ النکاح۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ام الولد کی عدت اسوجہ سے واجب ہوئی کہ
فراش نہیں رہی تو عدت نکاح سے مشابہ ہوگئی۔ پس اسہین ایک حیض کافی نہوگا اور خریدی ہوئی باندی کے
استبراء پر قیاس کرنا ٹھیک نہیں ہے کیونکہ استبراء میں نئی ملک پیدا ہوتی ہے اور یہاں ملکیت زائل ہوگئی تو دونوں میں
کچھ نسبت نہیں۔ ثم امانا فیہ عمرہ فانہ قال عدۃ ام الولد ثلث حیض۔ پھر اس حکم میں ہمارے امام حضرت
عمر رضی اللہ عنہ ہیں کہ انہوں نے فرمایا کہ ام ولد کی عدت تین حیض ہیں منہ۔ پر روایت غریب ہے ولیکن ابن ابی شیبہ
نے عیسیٰ بن یونس عن الادزاعی عن یحییٰ بن ابی کثیر روایت کی کہ عمرو بن العاص نے حکم دیا کہ ام ولد جب آزاد کھائے تو
تین حیض کی عدت پوری کرے پھر اپنا یہ قول حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو لکھ بھیجا پس آپ نے جواب میں لکھا کہ تو نے ٹھیک حکم
دیا ہے اور یہی حکم محمد بن الحسن نے بسوط میں حضرت علی بن ابی اسود سے روایت کیا اور حاکم نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ اور
عطاء سے روایت کیا اور اسکی اقتدا کافی ہے سو لو کانت ممن لا تحیض فعدتہا ثلثۃ اشہر کمافی النکاح۔ اور اگر ام ولد
ایسی عورت ہو جسکو حیض نہیں آتا ہے تو اسکی عدت تین مہینے ہیں جیسے نکاح میں ہوتا ہے۔ یعنی جیسے نکاح زائل
کرنے میں ایسی عورت کی عدت تین مہینے ہوتے ہیں اسیطرح جب ام ولد کا فراش زائل کیا جاوے اور وہ بڑھاپے کی وجہ سے
حیض آنے سے ایس ہے تو تین مہینے سے عدت پوری کرے۔ واذامات الصغیر عن امراتہ و بہا حبل فعدتہا ان
تضع حملہا۔ اگر نابالغ لڑکا مرا اور اپنی زوجہ چھوڑی حالانکہ اس عدت کو عمل ہے تو اسکی عدت یہ ہے کہ وضع حمل کرے۔ و ہذا
عند ابی حنیفہ و محمد و قال ابو یوسف عدتہا اربعۃ اشہر و عشر او ہو قول الشافعی۔ اور یہ امام ابو حنیفہ و محمد کا
قول ہے اور ابو یوسف نے فرمایا کہ اسکی عدت چار مہینے دس دن ہے اور یہی امام شافعی کا قول ہے۔ اور یہی امام مالک و احمد
کا قول ہے۔ لان الحمل لیس بثابت النسب منہ فصارکما لحدث بعد الموت۔ اسوجہ سے کہ اس حمل کا نسب منہ
سے ثابت نہیں ہے تو ایسا ہوگا جیسے صغیر کے مرنے کے بعد حمل ہوا ہو۔ اور علۃ شایخ کے نزدیک بعد موت کامل اسطرح ہوگا کہ
موت کے بعد سے چھ مہینے یا زیادہ پر پیدا ہو اور یہی صحیح ہے۔ اور وقت موت کے حمل کی یہ عورت ہے کہ وقت موت سے چھ مہینے
کے اندر پیدا ہو۔ منہ۔ خاصہ یہ ہے کہ جس عورت کو شوہر کی وفات کے وقت حمل نہو تو بالاتفاق اسکی عدت چار مہینے دس دن
ہیں اور اگر بعد موت کے حمل رہ جائے تو یہی حکم ہے پس جب شوہر صغیر تھا تو بلا شک یہ حمل اسکی لطف سے نہیں ہے تو ایسا
ہو گیا کہ گویا بعد موت کے کیا عمل رہ گیا لہذا عدت چار مہینے دس دن ہوگی۔ لہذا اطلاق قولہ تعالیٰ واولات
الاحمال قصر المدۃ او طالت لا للتعرف عن فراغ الرحم لشرعہا بالاشہر مع وجود الاقرار لکن لقصہ
حق النکاح و ہذا لیس محقق فی العیسیٰ وان لم یکن الحمل منہ بلخلاف العمل الحادث لانه وجبت العدۃ بالاشہر

فلا تتغير بحدوث الحمل وبنما نحن فيه كما وجبت وجبت مقدمة بحدوث الحمل فافترقا ولا يلزم امرأة الكسيرة اذا حدث لها الحمل بعد الموت لان النسب ثبت منه فكان كالقائم عند الموت حكما - اقسام ابو حنيفة ومحمد دليل یہ ہے کہ اگر کسی نے مطلقاً حکم دیا کہ حمل والی عورتوں کی عدت یہ ہے کہ وضع حمل کو دن اور دوسری دلیل یہ ہے کہ حاملہ عورتوں میں عدت کا اندازہ وضع پر جو خواہ مخواہ ہو عدت ہو یا بہت ہو اور یہ اس واسطے نہیں ہے کہ رحم سے حمل کا خالی ہونا معلوم کیا جائے کیونکہ عدت وفات میں عدت کے اندازہ سے ایسی عورتوں کے لیے مشروع ہے کہ جنکو حیض آیا کرتا ہے بلکہ یہ عدت حق نکاح ادا کرنے کے لیے ہے اور حق نکاح کا ادا کرنا طفل صغیر کی صورت میں بھی پایا جاتا ہے اگرچہ اس کے لطف سے حل نہ ہو بخلات ایسے حل کے جو وفات شوہر کے بعد پیدا ہوا ہو کیونکہ پہلے مہینوں کے ساتھ عدت واجب ہو چکی تو پھر حل پیدا ہوجانے سے تغیر نہوگی اور ہمارے اس مسئلہ میں جب عدت واجب ہوئی تب ہی سے حمل کی مدت کے ساتھ واجب ہوئی یعنی جس وقت وہ صغیر مر اس وقت یہ عورت حاملہ موجود تھی تو بدین تغیر کے پہلے ہی سے وضع حمل کے ساتھ عدت قرار پائی پس دونوں مسئلوں میں فرق ظاہر ہو گیا اور اس پر رد بالغ کی زوجہ کا احترام من لازم نہیں آتا جبکہ بالغ کے مرنے کے بعد اسکی زوجہ کا حل ظاہر ہو کیونکہ حل کا نسب اس بالغ سے ثابت ہوگا اگرچہ زیادہ مدت کے وقت موجود تھا وقت خلاصہ دلیل یہ ہے کہ اول تو امتد تھانے نے حاملہ عورتوں کی عدت وضع حمل رکھی ہے خواہ حل شوہر کا ہو خواہ نہ ہو کیونکہ آیت مطلق ہے کہ پس جب یہ عورت حاملہ ہے تو اسکی عدت بھی وضع حمل ہوئی اور دوم یہ کہ عدت وفات جا رہی ہے اس دن ایسی عورتوں کے حق میں مقرر فرمایا جنکو حیض آتا ہے یعنی انکی عدت حیض سے نہیں مقرر لڑائی تو معلوم ہو گیا کہ یہ رحم کی باقی دریافت کرنے کے لیے نہیں ہے بلکہ حق نکاح پورا کرنے کے لیے ہے اور یہ حق طفل صغیر کے واسطے بھی حاصل ہے تو اسکی زوجہ بھی جس حالت میں ہے اسکی موافق عادت پوری کرے اور چونکہ موت کے وقت وہ حاملہ ہے تو وضع حمل سے عدت پوری کرے اگر کہو کہ اسکی قیاس پر بعد موت کے اگر چار مہینہ دس دن کے اندر زمانا کا حل پیدا ہو جائے تو چاہیے کہ وہ بھی وضع حمل سے عدت پوری کرے کیونکہ اسکا حل اپنے شوہر کا نہیں ہے جیسے صغیر کی زوجہ اپنے شوہر سے حاملہ نہیں ہے تو جواب یہ ہے کہ صغیر کی زوجہ پر ابتدا سے حاملہ کی عدت واجب ہوئی بخلاف اسکے جب بعد موت کے حل پیدا ہوا تو پہلے چار مہینہ دس دن کی عدت واجب ہو چکی تھی کہ بجز وہ حاملہ ہوئی تو اب تغیر نہوگا پھر اگر اعتراض ہو کہ بالغ کی زوجہ میں کیون تغیر ہوتا ہے یعنی اگر مرد بالغ مر اور اس وقت اسکی زوجہ کو حل ظاہر نہیں ہے حتی کہ مہینوں سے عدت لازم آئی پھر ظاہر ہوا کہ اسکو حل ہے تو تغیر کر کے اسکی عدت وضع حمل ٹھہرائی جاتی ہے تو جواب یہ ہے کہ اس حل کا نسب مرد بالغ سے ثابت ہے بخلاف زوجہ صغیر کے کہ اسکا حل کا نسب صغیر سے ثابت نہیں ہے چنانچہ فرمایا - ولا تثبت نسب الولد فی الوحمین - اور جو بچہ پیدا ہو صغیر سے اسکا نسب دونوں میں سے ثابت نہوگا فت - یعنی خواہ صغیر کی موت کے وقت حل موجود ہو یا اسکی موت کے بعد رہا ہو کسی صورت میں صغیر سے اسکا نسب ثابت نہوگا لان البصی لا مالہ فلا تبصیر - العلق والنکاح یقام مقامہ فی موضع التصور - کیونکہ صغیر کے لطف میں ہونا تو اسکی طرف سے حل بھی تصور نہیں ہے اور نکاح کو دلی کا قائم مقام دہان کرتے ہیں جہاں دلی تصور ہو - واذا طلق الرجل امرأته فی حالة الحيض لم تعد بالحیض التي وقع فیها الطلاق - اور جب مرد نے اپنی زوجہ کو حالت حیض میں طلاق دی تو عدت اس حیض کو جس میں طلاق واقع ہوئی ہے عدت میں شمار کرے - لان البصی مقدرۃ بثلث حیض کواہل فلا یقع عنہا - کیونکہ عدت بین تین برس حیض مفروض ہیں تو اس سے کسی بچہ کی جائیداد نہ - یعنی جس حیض کے درمیان طلاق واقع ہوئی اگر وہ عدت میں شمار ہو تو ناقص ہوگا لہذا باجماع جامع جائے نہیں ہے - واذا طلت المتعدۃ بشہرتہ فعلیہا عدۃ اخری وتداخلت العدتان ویکون ما تزاول المرأة من الحيض محسباً نہما حیوا وانما انقضت العدۃ الادی ولم تکمل الثانیۃ وبذا عندنا - جو عدت کہ طلاق واقع ہوئی ہے عدت میں شمار

اگر کسی مرد نے اسکو حلال سمجھ کر شبہ میں اُس سے وطی کر لی تو اس عورت پر دوسری عدت واجب ہوگی اور دو دن عدت میں ایک دوسرے میں داخل ہو جائیگی پھر عورت جو حیض دیکھ لگی وہ ان دو دن عدت میں شمار ہوگا اور جب پہلی عدت پوری ہو چکی حالانکہ دوسری عدت ہنوز پوری نہیں ہوئی ہے تو عورت پر دوسری عدت پوری کرنی واجب ہے اور یہ حکم ہمارے نزدیک ہر وقت مثلاً طلاق بائن کی عدت میں ایک حیض گزر جانے کے بعد اُس سے شبہ میں وطی کی گئی تو اب دوسری عدت تین حیض کی واجب ہوئی پھر جو حیض دیکھے وہ پہلی عدت کا دوسرا حیض اور دوسری عدت کا پہلا حیض ہوگا پھر جو حیض دیکھے وہ پہلی عدت کا تیسرا ہوگا حتیٰ کہ پہلی عدت گزر جائیگی مگر دوسری عدت کا دوسرا حیض ہے لہذا تیسرے حیض سے اُسکو پوری کرے تو اس میں وطی کرنے والا وہی شوہر ہو جس نے طلاق دی یا کوئی دوسرا مرد ہو اور خواہ ایک عدت بحساب حیض ہو اور دوسرے عدت کے حساب سے ہو مثلاً عدت وفات ہو یا دو دن عدت میں ایک ہی حیض کی ہوں بہر حال ہمارے اجتہاد میں دو دن باہم ایک دوسرے میں داخل ہو جائیگی - ع - وقال الشافعی رحمہ اللہ اخلان لان المقصود هو العبادة فانها عبادة كلف عن التزوج والخروج فلا تمت اخلان كالصومين في يوم واحد ولنا ان المقصود التعمير عن فراغ الرحم وقد حصل بالواحدة فتمت اخلان ومعنى العبادة تابع الا ترى انها تنقض بدون علمه كغيرها كلف - اور امام شافعی نے کہا کہ دو دن عدت میں ایک دوسرے میں داخل ہونے کی وجہ سے مقصود تو اسے عبادت ہے کیونکہ عدت بیحد اسطرح عبادت ہے کہ نکاح کرنے اور باہر نکلنے سے اپنے آپ کو روکے تو دو دن عبادتوں میں داخل ہونے کی وجہ سے ایک دن میں دو روزے متداخل نہیں ہوتے ہیں اور ہماری دلیل یہ ہے کہ عدت سے مقصود یہ کہ رحم کا حمل سے خالی ہونا ہے چنانچہ جو اسے اور یہ بات ایک عدت سے حاصل ہو جاتی ہے تو دو دن عدت میں باہم لمجا دیگی اور اس میں جو عبادت کے معنی ہیں وہ اس مقصود کے تابع ہیں کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ بدون عورت کی آگاہی کے اور باوجود اسکے کہ عورت اپنے آپ کو روکنے سے چھوڑ دے عدت گزر جاتی ہے - مثلاً سفر میں ایک مرد نے اپنی عورت کو طلاق دی حالانکہ عورت کو خبر نہیں ہے پھر اُسکو تین حیض ہو چکے تو اُسکی عدت گزر گئی حالانکہ وہ آگاہ نہ ہوئی اور اگر مثلاً عورت کو طلاق کی نہ ہوئی گروہ گھر سے نکلی یا اُس نے مدرسے شوہر سے نکاح کیا تو عدت باطل نہ ہوگی بلکہ نکاح فاسد ہوگا پس اگر عبادت اسکا رکن ہوتی تو بدن اپنے کو روکنے کے واسطے م - ع - والمعتدة عن وفاة اذا وطئت بشبهة تعند بالشهور وتحتسب بما تراه من الحيض فيها تحقيقا لمتداخل بقدر الامكان - اور جو عدت اپنے شوہر کی وفات سے عدت میں ہے اگر شبہ میں اُس سے وطی کی گئی تو دو دن عدت میں اپنی عدت پوری کرے اور اس عدت میں جو حیض دیکھے اُسکو دوسری عدت میں شمار کرے تاکہ جہانگیر ممکن ہے تو داخل ہو جائے - مثلاً پھر اگر تین حیض پورے ہوئے ہوں تو باقی پوری کرے - وابتداء العدة في الطلاق عقيب العدة عن الوفاة عقيب الوفاة فان لم تعلم بالطلاق او الوفاة حتى مضت مدة العدة فقد انقضت عدتها - اور طلاق کی صورت میں طلاق دینے کے پیچھے ہی سے عدت کی ابتدا ہوگی اور وفات کی صورت میں شوہر کے مرتے ہی شروع ہوگی پھر اگر عورت کو طلاق یا وفات کا حال معلوم نہ ہو یا تاکہ عدت کا دانا نہ گزر گیا تو اُسکی عدت پوری ہو چکی - لان سبب وجوب العدة الطلاق او الوفاة فيعتبر ابتدا واما من وقت وجود السبب وشاخصا رده لغو من في الطلاق ان ابتدا واما من وقت الاقرار لغيا الشهمة الموضوعة - کیونکہ عدت واجب ہونے کا سبب ہی طلاق یا وفات ہے - عدت پورے جانے کے وقت سے عدت کی ابتدا ہوگی اور ہمارے مشائخ ہمارا و ہر قسم طلاق کی صورت میں یہ فوسی دیکھتے ہیں کہ عدت کے وقت سے عدت کی ابتدا ہوگی تاکہ باہمی قرار و ادکی قسمت دو دن ہوتے ہیں مثلاً ایک شخص نے اپنی زوجہ کو طلاق دی حالانکہ عورت کو نہیں معلوم ہے پھر ایک زمانہ کے بعد اقرار کیا کہ میں تجھے فلان وقت سے طلاق دیکھا ہوں وہاں کہ

کہا کہ اقرار کے وقت سے عدت شروع ہو اور یہی مسلح نے اختیار کیا کیونکہ شاید اُسے طلاق اور عدت گزرنے کا اقرار سوچ سے
 کیا ہو کہ حالت مرض الموت میں اس عورت کے واسطے کچھ وصیت کر جاوے جو اُسکے حصہ ترکہ سے زائد ہو یا اُسکی یہ غرض
 ہو کہ اس عورت کی بہن سے نکاح کر لے غرض کہ اس نیت دور ہونے کے واسطے فتویٰ یہ ہے کہ حیثیت طلاق کا اقرار کیا
 اسی وقت سے عدت شروع ہو۔ عہد اعدۃ فی النکاح الفاسد عقیب التفریق او عزم الواطی علی ترک وطیہا۔
 اور نکاح فاسد کی جدائی سے جو عدت واجب ہوتی ہے وہ جدائی کے پیچھے ہی واجب ہوتی ہے جیسے وطی کرنے والے نے اس
 عورت کی وطی چھوڑ دینے کا عزم کیا ہے تب سے واجب ہوگی۔ وقال زفر رحمہ من آخر الوطیات لان الوطی بسبب
 الموجب ولینا ان کل وطی وجہ فی العقد الفاسد بحجج مجری الوطیۃ الواحدة لاستناد الکل الی حکم عقد
 واحد لہذا یکتفی فی الکل بہر واحد نقبل المتارکۃ او العزم لانکبت العہد مع جواز وجود غیرہ ولان الکل علی
 وجہ الشبہہ اقیم مقام حقیقۃ الوطی لہذا وساس الحاجۃ الی معرفۃ الحکم فی حق غیرہ۔ اور زفر رحمہ اللہ نے کہا
 کہ سب سے آخری وطی کے بعد سے شروع ہوگی کیونکہ وطی ہی عدت واجب ہونے کا سبب ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ نکاح فاسد
 میں جتنی بار وطی پائی گئی سب بترکہ ایک وطی کے ہے کیونکہ سبکی نسبت ایک ہی عقد فاسد کی جانب ہے اسی واسطے کل کے
 لیے ایک ہی مہر دیا جاتا ہے اور جب تک باہمی جدائی نہ ہو یا وطی چھوڑنے کا عزم نہ ہو تب تک عدت شروع نہ ہوگی کیونکہ ابھی وطی ہے
 جانے کا احتمال ہے اور دوسری دلیل یہ ہے کہ شبہہ کے طور پر وطی کا قابو ہونا حقیقی وطی کی قائم مقام ہے کیونکہ ایک امر مخفی ہے
 اور اسکی حاجت درپیش ہے کہ وطی کرنے والے کے سوا سے دوسرے مرد کے حق میں حکم معلوم ہو۔ یعنی نکاح فاسد کے
 بعد جس مرد سے نکاح صحیح کرنا منظور ہے وہ کس وقت اس عورت سے نکاح کر سکتا ہے اور اس دلیل کی توضیح یہ ہے کہ جب تک نکاح فاسد
 میں مرد کے قابو میں یہ عورت موجود ہے تب تک یہ معلوم ہونا کتنی بار اس عورت سے وطی واقع ہوگی ایک امر مخفی ہے ان اسکا یہ
 سبب ظاہر ہے کہ مرد کے اشتباہ میں اس عورت سے وطی جائز ہے تو برابر یہ احتمال پائی ہے کہ بارہا وطی واقع ہو کیونکہ اسکا سبب
 موجود ہے لہذا جب تک سبب زائل نہ ہو تب تک آخری وطی کا علم نہ ہوگا اور سبب یعنی قابو میں ہی زائل ہوگا کہ دونوں میں جدائی
 کر دی جائے یا شوہر کا شبہہ دور ہو کہ وہ اس عورت کو حرام سمجھا اس سے وطی نہ کرنے کا عزم کر لے تب سے عدت شروع ہوگی۔
 واذا قالت المعتدۃ انقضت عدتی وکذبہا الزوج کان القول قولہا مع الیمین۔ اور اگر عدت بٹھنے والی
 عورت نے کہا کہ میری عدت گزر گئی اور شوہر نے اُسکو جھٹلایا تو قول عورت ہی کا معتبر ہوگا مگر قسم کے ساتھ۔ لاناہما امینتہ فی
 ذلک وقد ائمت بالکذب فتخلف کالمودع۔ کیونکہ وہ عدت کے بارے میں امین قرار دی گئی ہے حالانکہ امین جو عہد کا
 احتمال ہے لہذا اُس سے قسم لے جایگی جیسے وہ شخص جسکے پاس ودیعت رکھی گئی ہو۔ کیونکہ اُسکا اپنی چیز کا امانت
 قرار دیا گیا ہے پس اگر اُس نے کہا کہ وہ چیز دیکھو تلف ہو گئی یا میں نے تجھے دیا پس کر دی تو قسم بیکراہی کا قول قبول ہوگا۔
 واذا طلق الرجل امرأته طلاقاً بائناً ثم تزوجها فی عدتہا وطلقها قبل الہ طلق بہا فعلیہ مہر کامل وعلیہا
 عدۃ مستقلۃ وذا عند ابی حنیفۃ والی یوسف رحمہما وقال محمد رحمہما علیہا تمام العدۃ الاولی
 اور اگر مرد نے اپنی زوجہ کو طلاق بائن دیدی پھر عدت میں اس سے نکاح کیا لیکن وطی سے پہلے اُسکو طلاق دیدی تو شوہر
 پر اُسکا پورا مہر اور عدت واجب ہے اور یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے اور امام محمد نے کہا کہ شوہر پر مہر
 مہر واجب ہے اور عورت پر پہلی عدت پوری کرنی واجب ہے۔ اور اگر اُس نے بعد عدت گزر جانے کے نکاح کر لیا ہو تو
 بالاتفاق نصف مہر لازم ہوگا اور اگر عورت نے غیر کفو سے نکاح کیا جس نے اُسکے ساتھ وطی کر لیا پھر ولی کے ناش کرنے سے چلی
 گئی۔ زن کو جدا کر دیا اور شوہر پر مہر اور عورت پر عدت لازم کی پھر عدت کے اندر اسی مرد نے اسی عورت سے بغیر ولی کے

نکاح کر لیا پھر دہلی سے پہلے قاضی نے دونوں کو جدا کر دیا تو بھی اختلاف ہوا کہ ابو حنیفہ دہلی سے گئے نزدیک شوہر پر دو بارہ
 پورا ہر اور عورت پر جدید عدت واجب ہے اور امام محمد کے نزدیک نصف مہر اور پہلی عدت پوری کرنی لازم ہے - لان ہذا
 طلاق قبل اسیں فلا یوجب کمال المہر ولا استیناف العدة واکمال العدة الا اولی المناجب بالطلاق
 الادل لانه لم یظہر حال التزوج الثاني فاذا ارتفع بالطلاق الثاني ظہر حکم کما لو اشترى ام ولد ثم اعتقد اولمسا
 انها بقوضة يده حقيقة بالوطية الا اولی ابنتی اثره وهو العدة فاذا جدد النکاح وہی مقبوضہ اب ذلک للبشر
 عن القبض المستحق فی ہذا النکاح کا نصاب مشتری المنصوب الذمی فی یدہ لیقہ قالہما بجمہر العقول فوضح
 ہستنا انہ طلاق بعد الدفیل وقال بذفرح لاعدۃ علیہما اصلا لان الاولی قد سقطت بالتزوج فلا تعود والثانیۃ
 لم تجب وجوابہ اقلنا - امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ دوسرے نکاح کے بعد جو طلاق دیکھی وہ دہلی عدت سے پہلے واقع ہوئی
 پس اس سے پورا ہر نہیں واجب ہو گیا اور جدید عدت بھی واجب نہ ہوگی اور پہلی عدت کو پورا کرنا وہ نقطہ پہلی طلاق کی
 وجہ سے واجب ہے کیونکہ دوسرے نکاح کا حال ظاہر نہیں ہوا پس جب دوسرا نکاح ہو جو دوسری طلاق کے دور ہو گیا تو طلاق اولی
 کا حکم ظاہر ہو گیا جیسے کسی نے اپنی زوجہ کو خریداجس سے اسکے اولاد ہوئی ہے پھر اسکو آزاد کر دیا یعنی خریدنے کی وجہ سے نکاح
 زائل ہو کر وہ حیض کی عدت واجب ہوئی تھی پھر جب آزاد کرنے سے ذاتی ملک بھی جاتی رہی تو اُسپر تین حیض پورے کرنا
 واجب ہوئے کیونکہ ملک ہونے سے اسکے میں عدت ظاہر نہ تھی جب ملک زائل ہو گئی تب حکم عدت ظاہر ہو گیا اولام حنیفہ
 و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ یہ عورت اپنے شوہر کے ہاتھ میں درحقیقت پہلی دہلی کی وجہ سے مقبوضہ ہے اور پہلی دہلی کا اثر یعنی
 عدت ابھی باقی ہے کہ اس نے اپنے نکاح کیا حالانکہ وہ اٹھکے قبضہ میں ہے تو یہ قبضہ دوسرے نکاح کے قبضہ واجبہ کا قائم مقام
 ہو گیا جیسے کسی شخص نے دوسرے کا غلام نافع اپنے قبضہ میں کر لیا پھر یہ غلام اسکے مالک سے خرید کیا حالانکہ اسکے قبضہ میں
 سرور ہے تو یہی قبضہ اسکے قبضہ خرید کا قائم مقام ہو جاتا ہے یعنی بائع کو جب یہ قبضہ دلانے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ وہ خرید
 ہی قابض ہو گیا پس اس بیان سے ظاہر ہوا کہ نکاح دوم کے بعد جو عدالی و طلاق واقع ہوئی وہ طلاق بعد دخول ہے یعنی
 پورا ہر و عدت واجب ہوگی اور زفرحہ عدت نے کہا کہ اس عورت پر بالکل عدت لازم نہیں ہے کیونکہ پہلی عدت بوجہ دوسرے
 نکاح کے مست گئی وہ پھر نہیں آدیگی اور دوسری عدت واجب ہی نہیں ہوتی کیونکہ قبل دہلی کے طلاق ہے اور اسکا جواب
 دہی ہے جو ہم اوپر بیان کر چکے - و اذا طلق الذمی الذمیۃ فلا عده علیہا وکنا اذا خرجت الحریۃ الینا سلمت
 فان تزوجت جازالا ان تكون حاملا و ہذا کلام عبد البی حنیفہ رحمہ وقال علیہا و علی الذمیۃ العدة - اور اگر وہی
 کا فر نے اپنی زوجہ ذمیہ کو طلاق دی تو اس عدت پر عدت نہیں ہے اور اسے اگر حری کا ذون بین سے کوئی عورت مسلمان ہو کر
 ہمارے ملک میں نکل آئی تو اُسپر عدت نہیں چاہیے اگر وہ نکاح کرے تو جائز ہے مگر اُس صورت میں نہیں جائز ہے کہ وہ حاملہ ہو اور
 یہ سب امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ اس عدت پر اور ذمیہ عورت ہر عدت واجب ہے - اما الذمیۃ فالاختلاف
 فیہا نظیر الاختلاف فی نکاحم محارم و قد بناہ فی کتاب النکاح و قول ابی حنیفہ رحمہ فیما اذا کان معتقاً ہم
 انہ لا عده علیہا واما ما جرحہ فوجہ قولہما ان الفرقة لو وقعت بسبب آخر وجبت العدة فکذا بسبب التباين بخلاف
 ما اذا جرح الرجل و ترکما لعدم التملیغ فله قولہما ان الفرقة لا جرح علیکم ان تکوہن ولان العدة حیث وجبت کان تمہا
 عن نبی آدم و الحریۃ لم یحق بالجماد حتی کان محلاً للتمک الا ان تكون حاملان فی بطنہا ولما ثابت النسب و
 عن ابی حنیفہ رحمہ انہ یجوز نکاحہا ولا یطہا کما یجوز من الزنا و الاول اصح - ذمیہ کا بیان یہ ہے کہ ذمیہ کے بارہ میں جو
 اختلاف ہے وہ ویسا ہی اختلاف ہے جو ذمیوں کا اپنی دہلی حوام عدتوں سے نکاح کرنے کے بارہ میں ہے اور ہم اسکو کتاب النکاح

Marfat.com

کے باب الی شرک میں بیان کر چکے اور امام ابو حنیفہ کا قول ایسی صورت میں ہے کہ جب ذمیوں کا یہ عقلا ہو کہ مطلقاً پر عدت نہیں ہوتی اور رہی وہ عورت جو مسلمان ہو کر دارالاسلام کی طرف ہجرت کر آوے تو اسکے بارے میں صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جدائی اگر کسی دوسرے سبب سے واقع ہوئی تو عدت واجب ہوتی اسی طرح جب دارالکفر چھوڑ کر دارالاسلام میں چلے آئے سے جو حیاتی واقع ہوئی اس میں بھی عدت واجب ہوگی بخلات اسکے اگر مرد مسلمان ہو کر دارالاسلام میں چلا آوے اور عورت کو دارالحرب میں چھوڑے تو اس پر عدت نہیں ہے کیونکہ اسکو حکم شرع نہیں پہنچا ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ اللہ تعالیٰ نے عوامیہ جہاد علیکم ان تکون لکم یعنی تم پر گناہ نہیں ہے کہ اٹھنے نکل کر لیجئے جو زمین دارالکفر سے مسلمان ہو کر دارالاسلام میں آدین تو مسلمانوں کو اٹھنے نکل کر جانا جائز ہے پس اس حکم میں یہ قید نہیں لگائی کہ بعد عدت کے جائز ہے تو اس پر عدت نہیں ہے دوسری دلیل یہ ہے کہ جہان عدت واجب ہوتی ہے اس میں آدمی کا حق ہوتا ہے یعنی شہادہ کا حق ہوتا ہے اور حرجی کا ذکا کچھ حق نہیں ہے اور وہ جادات کے مانند حتی کہ وہ ملکیت میں آسکتا ہے پس جب اسکا حق نہیں تو اسکی زوجہ پر عدت بھی نہیں سوائے اس عورت کے کہ اسکی زوجہ حاملہ ہو کیونکہ اسکے بیٹ میں ایسا ہے جو جکاسب ثابت ہے اور جن نے ابو حنیفہ سے روایت کی کہ اس حاملہ سے نکاح جائز ہے مگر اس سے دہلی نکرے جیسے اس عورت کا حکم ہے جس سے کسی مرد نے نکاح کیا حالانکہ اسکو زنا کا حکم ہے اور قول اول اصح ہے یعنی یہ دن وضع حمل کے نکاح نہیں جائز ہے۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ جو عورت حاملہ مسلمان ہو کر دارالحرب سے ہجرت کر آئی اسکے بچہ کا نسب اسکا شوہر سے ثابت ہے بخلاف ایسی عورت کے جو زنا سے حاملہ ہو کر آئے بچہ کا نسب ثابت نہیں ہے پس درون میں فرق ہو گیا۔

فصل قال و علی المبتوتہ و المتوفی عنہما زوجہا اذا کانت بالئہ مسلمۃ الحداد۔

کی اپنے شوہر سے قطعی جدائی ہوئی خواہ بیک طلاق یا نہ یا بے طلاق یا بخلع اور جس عورت کو چھوڑ کر اسکا شوہر مر گیا تو اس پر سوگ رکھنا واجب ہے جبکہ یہ عورت بالئہ مسلمہ ہے۔ انا المتوفی عنہما زوجہا فلقولہ علیہ السلام للکمل لامرأۃ تو من بالئہ و الیوم الاخران محمد علی بیت لوق ثلثہ ایام الا علیٰ زوجہا اربعۃ اشہر و عشر۔ پس جس عورت کا شوہر مر گیا اس پر سوگ واجب ہوتا ہے بلکہ قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ جو عدت اللہ تعالیٰ اور روز قیامت پر ایمان لائی ہو اسکو حلال نہیں ہے کہ تین روز سے زیادہ کسی مرد سے پر سوگ کرے سوائے اپنے شوہر کے کہ اس پر چار مہینہ دس دن سوگ رکھے۔ اس حدیث کو صحیح بخاری و مسلم میں ام علیہ دام جیبہ وزینب رضی اللہ عنہن سے روایت کیا اور صحیح مسلم میں حضرت عائشہ و حفصہ سے اور مر اسیل ابو داؤد میں عبد اللہ بن عمرو بن العاص سے اور صحیحین میں ام سلمہ سے روایت کیا اور یہی مذہب چاروں فقہاء وغیرہم کا ہے اور اسی پر صحابہ متفق ہیں۔ و اما المبتوتہ فمذہبنا و قال الشافعی جہ لا حداد علیہا لانه و جب اظهار اللتاسف لغتہ و لانا مارا ان ابنی صلے اللہ علیہ وسلم نبی المعتقد ان محضب بالحناء و قال الحنابلطیب۔ اور یہ سوگ واجب ہوا ایسی عورت پر جو شوہر سے قطعی جدا کی گئی تو یہ ہمارا مذہب ہے اور امام شافعی نے کہا کہ اس پر سوگ لازم نہیں ہے کیونکہ سوگ کرنا قیاسیہ شوہر کی وفات پر تاسف ظاہر کرنے کے لیے ہوتا ہے جیسے اپنے سرنے وقت تک اس عورت کا معاہدہ پورا کیا ہو حالانکہ جیسے اسکو جدا کر دیا آئے تو اس عورت کو پریشان کیا تو اسکی جدائی پر سوگ سے تاسف لازم نہیں ہے اور ہماری حجت وہ حدیث ہے جس میں وارد ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عدت بیٹھے والی عورت کو رنگ حنا استعمال کرنے سے منع فرمایا اور کہا کہ حنا طوس شبو ہے۔ حضرت ام سلمہ نے روایت کی کہ میں ابوسلمہ کی وفات سے عدت میں تھی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو جو سوگ پر پزیر لگا کر کنگھی ست کر اور نہ حنا استعمال کر کہ وہ رنگ ہے۔ رواہ ابو داؤد اور حنا کا خوشبو ہونا تکبیر میں مذکور ہے چنانچہ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ سلقہ معتدہ کو حنا اور عطر کا استعمال منع ہے۔ ولانہ یجب اظهار اللتاسف علی فوت

Marfat.com

نعمۃ النکاح الذی ہو سبب لصونہا و کفایۃ مونسہا والا بانہ اقطع لہا من الموت حتی کان لہا تغسلہ میتا
قبل الا بانہ لا بعد ہا۔ اور دوسری دلیل یہ کہ نعمت نکاح زائل ہونے کا تا سفت ظاہر کرنے کے لیے سوگ واجب ہے کیونکہ نکاح
سے عورت اپنی ذات سے حفاظت میں تھی اور اسکی ضروریات کفایت ہوتی تھی اور جدائی واقع ہونا عورت کے حق میں شوہر کے
مرنے سے زیادہ گھبراہٹ کی چیز ہے چنانچہ قبل جدائی کے وہ اپنے شوہر کے مردہ کو غسل دے سکتی ہے اور بعد جدائی کے اگر شوہر سے
غسل نہیں دے سکتی ہے۔ والحداد ویقال الاحداد وہما لقتان ان تحرک الطیب والزینۃ والحمل والدہن المطیب
وغیر المطیب الامن عذرو فی الجامع الصغیر الامن وجع۔ اور لفظ حداد یا احداد جسکو سوگ کہتے ہیں یہ ہے کہ عورت
خوشبو لگاتا اور زینت کرنا اور رجمہ لگانا اور تیل لگانا خود اور شوہر دار ہو یا بنیر خوشبو ہو سبب عجز ڈوسے الا غنکلی وجسے جائز ہے
اور جامع صغیر میں کہا کہ گرد کہ درد کی وجہ سے جائز ہے۔ والمعنی فیہ وجہان احدہما ما ذکرنا و سن الظہارات سفت
والثانی ان ہذہ الاستیاد و داعی الرغبۃ فیہا وہی ممنونۃ عن النکاح فتحبہا کیلا تصیر ذریعۃ الی الوقوع فی
المحرم وقد صح ان النبی علیہ اسلام لم یأذن للمعتدۃ فی الاتحالی والدہن ولا یحرم عن نوع طیب و فیہ زینۃ
الشعر ولہذا یمنع المحرم عنہ۔ اور سوگ۔ کھنے میں جو بھید ہے وہ دو طرح مفہوم ہے اول وہ جو ہننے ذکر کر دیا کہ شوہر سے جدائی ہونے
اور نکاح زائل ہونے پر اظہار تا سفت ہے اور وجہ دوم یہ کہ ایسی چیزیں اس عورت میں زیادہ رغبت دلاتی ہیں حالانکہ یہ عورت نکاح
سے منع کی گئی ہے تو وہ ان چیزوں سے بھی باز رہے تاکہ یہ چیزیں حرام میں پڑ جانے کا ذریعہ نہ ہو جائیں اور یہ بات صحت کو پہنچی
کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک عدت بیٹھے والی کو سہ لگانے کی اجازت نہیں دی۔ کما فی الصالح۔ اور تیل کوئی
جو ایک طرح کی خوشبو سے خالی نہیں ہوتا اور اس میں بالوں کی زینت ہے اسکا وجہ سے جو شخص احرام میں ہو اسکو تیل کا استعمال ممنوع
ہے۔ قال الامن عند لان فیہ ضرورۃ والمراد الدوار لا الزینۃ ولو اعتادت الدہن فحافت وجعافان کانت
ذلک اظہارہا یریح لہا لان الغالب کالاتع و کذا لبس الحریرا اذا احتاجت الیہ لغدر لا باس بہ۔ اور یہ جو
تقدہی نے فرمایا کہ الامن عذری یعنی مگر عذسکی وجہ سے جائز ہے تو یہ اس دلیل سے کہ ایسی حالت میں ضرورت درپیش ہے اور اس
زینت معقودہ نہیں بلکہ وہا کرنا مراد ہے اور اگر عورت کو تیل لگانے کی عادت ہو پس اسکو درد کا خوف ہو تو دیکھا جاوے کہ اگر
یہ امر ظاہر ہو یعنی غالباً اسکے سر میں درد ہو جائیگا تو اسکو تیل کا استعمال مباح ہے کیونکہ جس امر کے واقع ہونے کا غالباً گمان ہو وہ
واقع کے مانند ہے اور اسے سطح اگر عذسکی وجہ سے اسکو باس حریر پہننے کی ضرورت ہو تو کچھ مفاقتہ نہیں ہے۔ ولا تختضب بخنا
لما روایا۔ اور خنا کا رنگ استعمال نہ کرے بدیل اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے ہیں یعنی حدیث خنا خوشبو ہے۔
ولا تلبس ثوبا سفیوفا بعصر ولا یز عفران لانه یفوح منه رائحة الطیب۔ اور معتدہ ایسا کپڑا پہنے جو کسم یا زعفران
سے رنگا ہو کیونکہ اس سے خوشبو اڑتی ہے۔ شمس الامم نے کہا کہ بیان کہ دون سے نئے کپڑے مراد ہیں اور رہے بھنے
پرانے جسے زینت نہیں ہوتی تو نئے پہننے میں مفاقتہ نہیں ہے اور کافی میں لکھا کہ اگر اس کے پاس سوائے رنگین کے کوئی کپڑا
نہ ہو تو برون چھپانے کی ضرورت سے انکا پہننے میں مفاقتہ نہیں لیکن زینت کا قصد نہ کرے۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ اس
کا کو مفید کرنا چاہیے کہ برون چھپانے کی ضرورت سے اسوقت تک پہننا جائز ہے کہ دوسرا کپڑا تلاش کر کے حاصل کرے خواہ
رنگ کا اس رنگین کو بچکر اسکے داموں سے دوسرا خریدے یا دوسرے مال سے خریدے اور امام مالک و ابو داؤد و نسائی نے حضرت
ام سلمہ سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس عورت کا شوہر مر گیا ہو وہ کسم کے رنگے ہوئے کپڑے پہنے اور
یہ نہ پہنے اور برون میں رنگ کا استعمال نہ کرے اور سر نہ لگائے۔ واقع ہو کہ چاردن فقہائے نزدیک سیاہ پٹنا جائز ہے
د۔ قال ولا حداد علی کافرۃ لانهما غیر مخاطبۃ بحقوق الشریع ولا علی صغیرۃ لان الخطاب موضوع عنہما۔

قدوری نے فرمایا کہ کافرہ عورت پر سوگ نہیں، کیونکہ وہ شرعی حقوق کے ساتھ مخاطب نہیں، عورتی اور عورت میلہ ہو بہو
 بھی سوگ نہیں اگرچہ سلسلہ ہوا نہ ہو، نہ کے کیونکہ خطاب الہی آپسے اٹھا دیا گیا ہے۔ و علی الائمة الاحداد لانہا مخاطبہ بحقوق
 اللہ تعالیٰ فیما لیس فیہ البطلان حق المولے بخلاف المنع من الخرج لان فیہ البطلان حقہ وحق العبد مقدم
 لِحاجتہ۔ اور بانڈی پر سوگ کرنا واجب ہے کیونکہ حقوق الہی زمین اُسکے آقا کا حق نہیں باطل ہوتا ہے وہ سب اُس پر واجب ہیں
 اور سوگ بھی ایسا ہی ہے بخلاف باہر جانے کی ممانعت کے کیونکہ زمین آقا کا حق مٹا جاتا ہے اور چونکہ آقا ایک بندہ محتاج ہوتی
 اُسکو اپنی بانڈی سے خدمت لینے کی حاجت پڑتی ہے تو اُسکی حاجت کو حق شرع پر مقدم کیا گیا۔ قال و لیس فی عدہ عام الالہ
 ولانی عدہ النکاح الفاسد احداد لانہا ما فاتہا نعمۃ النکاح لتطہر التاسف والا باجہ اصل۔ یعنی اگر ام ولد کو
 اُسکے مالک نے آزاد کیا یا بھڑا تو اُسکی عدت میں سوگ نہیں ہے اور عورت کے نکاح فاسد میں جدا ہوئی (یا مشبہہ میں ملی
 کی گئی) تو اُسکی عدت میں بھی سوگ نہیں ہے کیونکہ ان عورتوں میں سے کسی کی نعمت نکاح نازل نہیں ہوئی تاکہ سوگ سے
 اُسکا اظہار واجب ہوتا اور سبب ہونا اصل ہے۔ یعنی زینت کرنا اور اصل سبب ہے جو بوجہ زوال نعمت پیش آنے کے
 چند روزہ ممانعت ہو جاتی ہے۔ ولا یغنی ان تخطب المقعدہ ولا یاس بالتعریف فی الخطبۃ۔ اور جو عورت عدت
 میں ہو اُسکو سنگنی کا پیغام نہ دینا چاہیے اور سنگنی کی تعریف کرنے میں کچھ سفارحہ نہیں ہے۔ لقولہ تعالیٰ لا جناح علیکم
 فیما عرضتم بہ من خطبۃ النساء واکنتن فی انفسکم علم اللہ انکم ستذکرونہن ولکن لا تواعدہن سر الا ان تقولوا
 قولاً معروفاً۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا لا جناح علیکم اے آخرہ تم پر کچھ گناہ نہیں ہے اس امر میں جو تم عورتوں کی سنگنی سے
 تعریف کے طور پر کہو یا اُسکو اپنے دل میں چھپاؤ اللہ تعالیٰ جانتا ہے کہ تم قریب ہی زمانہ میں انکی سنگنی چاہو گے ولکن تمہارے
 ساتھ سری قرار دامت کرو مگر آنکہ معدت بات بولے۔ قال علیہ السلام السرا نکاح وقال ابن عباس رضی اللہ تعریف
 ان یقول اس نے ارید ان التزوج وعن سعید بن جبیر رضی فی القول المعروف انی فیک لراغب وانی ارید
 ان تجتمع۔ حدیث میں آیا کہ سر کے معنی نکاح ہیں یعنی اُنکو نکاح کا وعدہ سے دو اور ابن عباس نے کہا کہ تعریف یہ ہے کہ کسے
 میں چاہتا ہوں کہ نکاح کروں اور سعید بن جبیر سے روایت ہے کہ قول معدت اس طرح کہے کہ مجھے تیری رغبت ہے اور میں چاہتا
 ہوں کہ تو یکجا ہو جاوے۔ ف۔ مصنف نے جو حدیث ذکر کی وہ غریب ہی پائی نہیں جاتی اور بخاری نے روایت
 کی کہ حسن بصری نے فرمایا سر سے مراد زنا ہے یعنی اسنے خفیہ زنا سے ٹھراؤ۔ اور ابن النذر دین جریر دامن ابی حاتم
 نے ابن عباس سے روایت کی کہ لا تواعدہن سر اس کے یہ سنی کہ یون نہ کہے کہ میں بیزا عاشق ہوں اور دوسری روایت
 میں ابن عباس نے کہا کہ سر سے مراد زنا ہے چنانچہ زمانہ جاہلیت میں مستندہ کے پاس خفیہ زنا کی غرض سے جاتا حالانکہ
 باقون میں نکاح ظاہر کرتا تھا اور بخاری نے ابن عباس سے روایت کی کہ تعریف کی یہ مثال ہے کہ مستندہ سے بیان کرے کہ
 میں بھی نکاح کرنا چاہتا ہوں یا کہے کہ میں اللہ تعالیٰ سے امید دار ہوں کہ مجھے بھی ایک نیک عورت میسر ہو جائے اور وہ
 ہو کہ سعید بن جبیر کا قول یہی ہے۔ ولا یجوز للمطلقة الرجوع فیہ والبیوتۃ الخرج من بیتہا لیل
 ولا ہنار او المتوفی عنہا زوجہا تخرج ہنار او بعض اللیل ولا تبیت فی غیبر منزلہا۔ اور جس عورت
 کو طلاق رجعی دی گئی یا بائنہ قطعی کی گئی اُسکو اپنے گھر سے نکلا رات بادن میں جائز نہیں ہے اور جس عورت کا شوہر مر گیا
 وہ دن بھر اور کچھ رات گئے تک نکل سکتی ہے ولکن سوائے اپنے گھر کے رات کو کہیں نہیں رہ سکتی۔ اما المطلقة فلعل
 تعالیٰ ولا تخرج من من جو محسن ولا یخسر جن الا ان یاتین بفاحشۃ بیئہ قیل الفاحشۃ نفس الخرج
 وقیل الزنا و یخسر جن لا قامتہ الحد و اما المتوفی عنہا فلا لایفقہا لہا فیعتلج الی الخرج

نہار الطلب المعاش وقد يتدلى ان يحجم الليل ولا كذلك المطلقة لان النفقة دائرة عليهما من مال زوجهما
 حتى لو اختلفت على نفقة عدتها قبل ما نها تخرج نہارا وقيل لا تخرج لانها سقطت حقها فلا يبطل به ما عليها
 مطلقه عورت کے واسطے یہ حکم اس دلیل سے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ولا تخرجون من ائسره یعنی شوہر من کو حکم یا کہ تم اپنی مطلقہ زوجہ سے
 کو انکی بستی کے گھرون سے مت نکالو اور نہ وہ خود نکلیں مگر اس صورت میں کہ فاحشہ سینہ عمل میں لائی ہوں بعض علمائے کہا کہ یہاں
 فاحشہ سینہ سے مراد کھلا ہوا برتنل یعنی یہی گھر سے نکلنا اور بعض علمائے کہا کہ اس سے زنا مراد ہے اگر زنا کرین جو گواہوں سے
 ثبوت ہو جائے تو وہ مرنے کے واسطے نکالی جائیگی رہتی وہ عورت جسکا شوہر مر گیا تو اس کے واسطے جو اس لیے گھر کی اسکا کچھ نفقہ
 نہیں تو وہ اپنی روزی تلاش کرنے کے واسطے ملتا میں نکلیگی اور کبھی تلاش میں میرا شک دیر ہو جاتی ہے کہ رات بھٹک آوے
 اور مطلقہ عورت کا یہ حال نہیں ہے کیونکہ اسکا نفقہ اس کے شوہر کے مل سے برابر اُسپر جاری رہتا ہے حتیٰ کہ اگر جاری نہ رہے مثلاً
 عورت نے اپنی عدت کے نفقہ پر شوہر سے خلع یا ہر تو بعض علمائے کہا کہ وہ بھی دن میں نکلیگی اور بعض نے کہا کہ نہیں
 نکلیگی کیونکہ اس نے اپنا حق خود ساقط کیا تو اسکی وجہ سے جو حق اُسپر لازم ہے یعنی نہ نکلنا وہ ساقط ہو گا۔ یہی چاروں
 فقہاء کا قول ہے اور اگر عدتہ کہ یہ فوت ہو کہ یہ گھر گر پڑ گیا یا ڈاٹوٹا تو چاروں سے اُسکو اپنی جان یا مال کا فون ہو یا حاضر اور
 نے اُسکو نکال دیا یا شوہر کہیں چلا گیا حالہ کہ یہ کراہے کا مکان تھا جسکا کراہے یہ عدت نہیں ادا کر سکتی تو ایسی اسی صمدیوں
 میں اُسکو نکل جانا جائز ہے۔ و علی المعتدة ان تعتدي المنزل الذي يضاف اليها بالسكنى حال وقوع الفرقة
 والموت۔ اور عدت بیٹھے والی پر یہ واجب ہے کہ اُس گھر میں اپنی عدت پوری کیے جو حیرال ہونے یا شوہر کے مرنے کے
 وقت اس کے رہنے کا گھر کہہ تا ہے۔ لقوله قل لے ولا تخرجون من من عتقن والبيت المضاف اليها هو البيت
 الذي تسكنه ولهذا وزارت اهلها وطلقها زوجها كان عليهما ان تعودوا الى منزلها فتعتد فيه وقال عليه السلام
 للتي قتل زوجها سكن في بيتك حتى يبلغ الكتاب اجله۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ولا تخرجون من من عتقن یعنی ان
 عورتوں کو نکلنے گھرون سے مت نکالو اور اسکا گھر وہی ہو گا جس میں وہ رہتی تھیں لہذا اگر وہ عورت اپنے بیکے راون کی زیارت کو
 گئی ہو اور بیان اُس کے شوہر نے اُسکو طلاق دیدی تو اس عورت پر واجب ہے کہ وہ نکلیں اور اس گھر میں عدت پوری
 کرے جس میں رہا کرتی تھی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس عورت سے جسکا شوہر شہید ہوا تھا یوں فرمایا کہ تو اپنے اسی
 گھر میں بٹھری رہے یہاں تک کہ قرآن کے موافق عدت پوری ہو۔ اس حدیث کو امام احمد و شافعی و اسحاق و ابو داؤد
 الطیالسی و ابو یعلیٰ موصلی و ابو داؤد و ترمذی و نسائی و ابن ماجہ نے فریعت مالک جو ابو سعید خدری کی بہن ہیں اس طرح
 روایت کی کہ میرا شوہر اپنے غلاموں کی محوش میں گیا میں نے جو بھاگ گئے تھے آخر اُسے جا کر اُکو پکڑا مگر اُن سب نے ملکر اُسکو
 شہید کر دیا تب فریعت نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عبادت چاہی کہ میں اپنے بیکے چلی جاؤں آپ نے حکم دیا کہ نہیں بلکہ
 اسی گھر میں بٹھری رہے یعنی ست جا یہاں تک کہ قرآن کے موافق عدت پوری ہو پس فریعت نے چار مہینہ دس دن برسے کیے
 امام ترمذی و ابن جان و حاکم نے کہا کہ حدیث صحیح ہے اور محمد ابن یحییٰ سے نقل کیا کہ حدیث صحیح ہے اور طحاوی نے اُسکو صحیح
 طرق و اسنادوں سے روایت کیا اور ابن عبد البر نے کہا کہ یہ حدیث مشہور اور علمائے عراق و حجاز رحمہ اللہ کے نزدیک
 معروف ہے۔ ع۔ وان كان نفيها من دار الميت لا يفيها فخرجها الورثة من نهيهم انتقلت۔ اور
 اگر شوہر متوفی کے گھر میں سے اس عورت کا حصا کے رہنے کے واسطے کافی نہ ہو یعنی قلیل ہو اور دوسرے وارثوں نے اپنے
 حصوں میں اس عورت کو رہنے نہ دیا تو یہ دوسری جگہ منتقل ہو۔ لان هذا الانتقال انتقال لغيره والعبادات تو شرط
 لهما الا غنار و صا ر كما اذا خافت على متاعها او خافت سقوط المنزل (اے المسکن) او کانت فيها باجرو

لا تخرج ما تؤدیہ۔ کیونکہ یہ منتقل ہونا ہے عذر کے ہر اور عبادات میں غدروں کا افریبا ہو اگر کسی اور یہ صورت ایسی ہو گئی جیسے
 عذر کو اپنے مال اسباب پر فون ہو یا گھر گرنے کا فون ہو یا وہ اس گھر میں کرایہ پر رہتی تھی اور اب اسکے پاس کرایہ ادا
 کرنے کے لائق نہیں ہے۔ ان غدروں کی وجہ سے بالاتفاق اسکو مکان منتقل کرنا جائز ہے اسی طرح جب مسئلہ کھرت
 مذکورہ واقع ہو تو بھی عذر کی وجہ سے جائز ہے۔ ثم ان وقت الفرقۃ بطلاق بان او ثلث لا بد من سترۃ مینہما ثم
 لا باس۔ پھر واضح ہو کہ جب شوہر و زوجہ کے درمیان طلاق بان یا قین طلاق کی وجہ سے جدائی واقع ہو تو دونوں کے
 بیچ میں پردہ ہونا ضروری ہے پھر ایک گھر میں رہنے کا مصلحت نہیں ہے۔ لازم معترت بانحرۃ۔ کیونکہ شوہر اس کے حرام ہو جائے گا
 مگر ہر قسم سے پردہ کرنا لازم ہے و لیکن ایک ہی گھر میں رہنا مصلحت نہیں۔ الا ان یكون فاستجابات علیہا من
 فینہما تخرج لانه عذر ولا تخرج عما انتقلت الیہ والا ولے ان یخرج ہو ویتراکھا۔ لیکن اگر یہ مرد فاسق ہو کہ جس سے
 اس عورت کے ساتھ بد فعلی کا فون ہو تو ایسی حالت میں یہ عورت اس مکان سے نکل جائے کیونکہ یہ عذر ہے پھر جس مکان میں
 منتقل ہو گئی وہاں سے نہ نکلے اور بہتر طریقہ یہ ہے کہ مرد خود اس مکان سے نکل جائے اور عورت کو بس چھوڑ دے۔ وان جلا
 مینہما امرآة لفقہ تقدیر علی الحیلولة فحسن وان ضاق علیہما المنزل فلتخرج والاولیٰ خروجہ و اذا خرجت المرأۃ مع زوجہا
 الی مکة فطالقہا ثلثا اومات عنہا فی غیر مصرفان کان مینہما و بین مصرفا اقل من ثلثۃ ایام رجعت الی مصرفا۔ اور اگر وہ دن سے
 اپنے درمیان ایک دفعہ عورت کو حاصل کر لیا جسکو درمیانی روک کی قدرت ہے تو اچھا ہے اور اگر وہ مکان دونوں پر تنگ ہو تو عورت کو نکل جانا جائز
 ہے اور بہتر یہ کہ مرد خود نکل جاوے اور اگر کوئی عورت اپنے شوہر کے ساتھ کہ ستر کی طرت چلی بس شوہر نے ایسی جگہ جہاں شہری آبادی نہیں
 تو اسکو تین طلاقیں دین یا اسکو چھوڑ کر اس مقام سے عورت کے شہر تک تین دن سے کم راہ ہو تو اپنے شہر کو چلی آوے
 لانه لیس با بتذرا تخرج معنی چلے ہو بتا۔ کیونکہ یہ نکلنا ابتدائی نہیں ہے بلکہ سفر اول پر نہیں ہے۔ وان کانت مسیرۃ ثلثۃ
 ایام ان شارت رجعت وان شارت مضت موارکان مہما ولی ولم یکن۔ اور اگر تین دن کی راہ ہو تو غای
 وٹ آوے اور چاہے کہ کی طرت چلی جاوے خواہ اسکے ساتھ ولی ہو یا نہ ہو۔ معناه اذا کان الے المقصد ثلثۃ ایام مینہما
 لان المکتفی فی ذلک المكان اخوف علیہا من الخروج الا ان الرجوع او لے لیکون الاعتدال فی منزل
 الزیج۔ اور اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ جہاں جانا چاہتی ہے وہاں تک تین دن کی راہ ہو کیونکہ بیان پڑے رہنے میں چلے
 جانے کی یہ نسبت اسکے حق میں زیادہ عورت ہے لیکن اپنے شہر میں وٹ آنا بہتر ہے تاکہ شوہر کے گھر میں اپنی عدت پوری کرے۔
 قال الا ان یكون طلقا اومات عنہا زوجہا فی مصرفانہا لا تخرج حتی تعقد ثم تخرج ان کان لها محرم
 امام محمد نے باح صغیر میں یہ مسئلہ بیان کر کے کہا کہ لیکن اگر شوہر نے اس عورت کو کسی شہر میں تین طلاقیں دین یا چھوڑ کر اپنی
 تو عورت اس شہر سے باہر نہ جاوے یہاں تک کہ اپنی عدت پوری کر لے پھر نکلے بشرطیکہ کوئی محرم ساتھ ہو۔ و ہذا عند ابی حنیفہ
 اور یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ وقال ابو یوسف و محمد ان کان مہما محرم فلا باس بلن تخرج من المصرف قبل
 ان تعقد۔ اور امام ابو یوسف و محمد نے کہا کہ اگر عورت کے ساتھ میں کوئی محرم موجود ہو تو مصلحت نہیں کہ وہ عدت پوری
 کرنے سے پہلے بیان سے چلی جاوے۔ لہذا ان نفس الخروج سباح وفعالاً ذی الفریقہ و وحشتہ الوحده و ہذا عند
 وانا الحرتہ للسفر و قد ارتفعت بالمحرم۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ خالی نکلنا تو مسارت کی تکلیف و تنہائی کی وحشت دور
 کرنے کے واسطے سباح ہے اور یہ تکلیف و وحشت ایک عند ہر بان سفر کرنا البتہ حرام تھا تو وہ محرم کے ساتھ ہونے کی وجہ سے دور
 ہو گیا۔ یعنی محرم کے ساتھ سفر کرنا بھی حلال ہو گیا تو اسکو جائز ہوا کہ عدت پوری کرنے سے پہلے بوجہ تنہائی و وحشت کے
 اپنے محرم کے ساتھ ہو کر اس شہر سے چلی جاوے۔ ولان العدة انہی منع للخروج من عدم المحرم فان للمرأة ان تخرج

اے ما دون السفر بغیر محرم و لیس للمعتدہ ذلک فلما حرم علیہا الخروج اے السفر بغیر المحرم نفی العدة ادلی
 اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ بغیر محرم سفر کرنے سے عدت میں نکلتا زیادہ ممنوع ہے چنانچہ عورت بغیر محرم کے سفر کی مقدار سے کم
 طر کر سکتی ہے حالانکہ عدت والی کہا لیا نکلتا جائز نہیں ہے اور جب عورت کو بغیر محرم کے سفر کو حلال کرنا مٹھرا از عدت میں نکلت
 بدرجہ اولیٰ حرام ہوگا۔

باب ثبوت النسب

یہ باب ثبوت ثابت ہونے کے بیان میں ہے۔ و سن قال ان تزوجت فلانہ فی طالق فتزوجها فولدت ولید
 ستة اشهر من یوم تزوجها فهو ابنہ و علیہ المهر۔ جس مرد نے کہا کہ اگر میں فلانہ عورت سے نکاح کر دوں تو وہ طالق ہے پھر اگر
 نکاح کیا حتیٰ کہ وہ طالق ہو گئی پھر نکاح کے وقت سے چھ مہینہ پردہ بچہ جنی تو یہ بچہ اس مرد کا فرزند ہے اور اس پر پورا مہر واجب ہے۔ اما
 النسب فلانہا فراشہ لانہا لما بارت بالولد ستة اشهر من وقت النکاح فقد جارت بہ لاقبل منها من
 وقت الطلاق فکان العلق قبل فی حالة النکاح و التصور ثابت بان تزوجها و ہونجا لظہا فوافق الانزال
 النکاح و النسب یتطابق اثباتہ و اما المہر فلانہ لما ثبت النسب منہ جعل و اطیا حکما فتأكد المہر بہ۔ نسب ثابت
 ہونے کی یہ دلیل ہے کہ عورت اس مرد کی فراش ہے یعنی منکوحہ ہے کیونکہ جب نکاح کے وقت سے چھ مہینہ پردہ بچہ جنی تو وقت طلاق
 سے چھ مہینہ سے کم میں بچہ ہوا تو بچہ کا نطفہ حالت نکاح میں طلاق سے پہلے جم گیا تھا اور اسکی صورت بن سکتی ہے اس طرح کہ مرد نے
 اس عورت سے وحی کرنے کی حالت میں نکاح کیا اور نکاح ہو جانے پر انزال ہو کر نطفہ مٹھرا گیا اور نسب ایسی چیز ہے کہ اسکے ثابت
 کرنے ہی میں احتیاط ہے اور پورا مہر تو اسوجہ سے لازم آیا کہ جب اس سے نسب ثابت ہو گیا تو حکم شرع میں وہ وطی کرنے والا
 مٹھرا پس پورا مہر ثابت ہو گیا۔ واضح ہو کہ اس مسئلہ میں مشکل یہ ہے کہ نسب وہ ثابت ہوتا ہے جو حالت نکاح کی وطی
 سے ہو حالانکہ مسئلہ یہ فرض کیا کہ نکاح کرتے ہی اسکو طلاق ہے تو جب نکاح پورا ہوتے ہی طلاق بڑ گئی تو در بیان میں وطی کرنے کا
 وقت بطور جائز حاصل نہوا پھر نسب کیونکر ثابت ہوگا لہذا اسکی صورت بیان کرنے میں دو طریقہ سے سخت کیا گیا اول اس طرح
 کہ عورت و مرد خلعت میں اور گواہ لوگ جو ان دونوں کو پہچانتے ہیں باہر میں پھر ممنوع طور پر مرد اس عورت کے ساتھ وطی میں
 مشغول ہوا اور اسی حالت میں دونوں نے باہم ایجاب و قبول کیا اور ان دونوں کا کلام گواہوں نے سنا تو اب نکاح
 پورا ہوا اور نکاح پورا ہونے کے بعد ہی طلاق واقع ہوئی لیکن اتفاق سے نکاح پورا ہونے کے ساتھ ہی مرد کو انزال ہو چکا اور
 نطفہ جم گیا تو ظاہر ہوا کہ نطفہ جم جانے کے بعد طلاق واقع ہوئی ہے پس نسب ثابت ہوگا اور طریقہ دوم یہ کہ مرد اور عورت نے
 نکاح کے واسطے دیکھ لیا اور وکیلوں نے گواہوں کے سامنے نکاح باندھا اور یہ ایسی حالت میں باندھا کہ مرد اسکے ساتھ وطی میں
 مشغول ہے اور عقد پورا ہوتے ہی اسکو انزال کا اتفاق ہوا تو یہ انزال حالت نکاح میں ہے پھر نکاح پورا ہونے کے بعد بوجہ قسم
 کے طلاق بڑ گئی تو نسب ثابت ہوگا اور پورا مہر لازم ہوگا اور واضح ہو کہ وقت نکاح سے چھ مہینہ پردہ بچہ ہونے کی قید اس پر
 لگائی کہ اگر چھ مہینہ سے زیادہ برپیدا ہو تو نسب ثابت نہوگا کیونکہ ظاہر بعد طلاق کے حرام کا نطفہ مٹھرا ہے اور اس طرح اگر وقت
 نکاح سے چھ ماہ سے کم برپیدا ہو تو بھی نسب ثابت نہوگا کیونکہ اس صورت میں نکاح سے پہلے نطفہ جم گیا ہے۔ قال و ثبت
 نسب ولد المطلقة الرجعیة اذا جارت بہ لستین او اکثر ما لم تقر بانقض ما وعدتہا۔ اور جس عورت کو طلاق رجعی دی ہے
 اگر وہ طلاق کے وقت سے دو برس یا زیادہ پردہ بچہ جنی تو شوہر سے نسب ثابت ہوگا جب تک کہ عورت عدت گزار جانے کا اقرار کیا ہو
 لا احتمال العلق فی حالة العدة لہذا انما لکن ممتدة الطہر۔ کیونکہ احتمال ہے کہ عدت کے اندر نطفہ جم گیا ہو کیونکہ جائز ہے

کماں عورت کے ہاں رہنے کا زمانہ دیر تک رہتا ہوتا ہے۔ یعنی بعضی عورتوں کو چھ مہینہ یا زیادہ پر اعتبار حیض ہونا ہوتا ہے جس سے طلاق میں جب تک عدت نہ گزرے نکاح نہیں ہوتا اور مسئلہ میں اس عورت نے عدت گزرنے کا اقرار نہیں کیا تو صورت یہ ہوتی کہ شوہر نے عدت کے اندر اس سے طلاق کر لی یعنی طلاق سے رجوع کر لیا پس جو بچہ پیدا ہوا اس کا نسب ثابت ہوا سو ان جہاں بہ لاکثر من سنتین یا نہ سن زوجہا بالنقصان العدة وثبت النسب لوجود العلق في النكاح او في العدة ولا يصير مراجعاً لانه يحتمل العلق قبل الطلاق ويحتمل لبده فلا يصير مراجعاً بالشك۔ اور اگر یہ عورت دو برس سے کم پر بچہ جنی تو اپنے شوہر سے ہائے ہو گئی کیونکہ جسے سے عدت گزر گئی اور بچہ کا نسب شوہر سے ثابت ہو گیا کیونکہ بچہ کا نطفہ حالت نکاح میں ٹھہرا تھا یا حالت عدت میں ٹھہرا لیکن یہ حکم ہو گا کہ شوہر مراجعت کرنے والا ہو گیا کیونکہ ایک احتمال یہ ہے کہ طلاق سے پہلے نطفہ ٹھہرا تھا اور دوسرا احتمال البتہ یہ ہے کہ بعد طلاق کے ٹھہرا تو شک کی وجہ سے یہ حکم ہو گا کہ شوہر مراجعت کرنے والا ہو گیا۔

ف۔ اور دوسرے احتمال کو اسوجہ سے قوت نہیں ہے کہ غیر گواہ کے رجعت کرنا خلاف سنت ہوتا ہے۔ وان جارحاً بہ لاکثر من سنتین کانت رجعة لان العلق بعد الطلاق والظاهر انه منه لا تنفاد الزنا ومنها فيصير بالوطی مراجعاً۔ اور اگر یہ عورت دو برس سے زیادہ پر بچہ جنی تو ثبوت نسب کے ساتھ یہ رجعت ٹھہر گئی اس دلیل سے کہ نطفہ ٹھہرا بعد طلاق کے ہوا اور ظاہر حال یہ ہے کہ اسی مرد کا نطفہ ہے کیونکہ عورت کی طرف سے زنا کرتا ہوا ہے پس وہ وطی کرنے سے مراجعت کرنے والا ہو گیا۔ اور یہ سب اس صورت میں کہ عورت نے عدت گزر جانے کا اقرار کیا ہو اور اگر وہ عدت گزرنے کا اقرار کر چکی اور مدت تین حیض کے لائق ہو جو امام کے نزدیک ساٹھ دن اور صاحبین کے نزدیک ۳۹ دن ہوتی ہے پس اگر اقرار کے وقت سے چھ مہینہ سے کم میں بچہ جنی تو شوہر سے نسب ثابت ہو گا کیونکہ اسکے اقرار چھوٹے مہینے کا یقین ہو گیا اور اگر پورے چھ مہینے یا زیادہ پر جنی تو نسب ثابت ہو گا اور جس عورت کا شوہر مر گیا ہو تو اس کا حکم بھی اسی تفصیل سے ہے۔ م۔ ع۔ والمبتوتہ یثبت نسب ولدہا اذا جارحاً بہ لاقل من سنتین لانه يحتمل ان يكون الولد قائماً وقت الطلاق فلا یقین بزوال الفراش قبل العلق فیثبت النسب احتیاطاً۔ اور جس عورت کو بائن طلاق یا تین طلاقیں دی گئی ہوں اگر وہ دو برس سے کم میں بچہ جنی تو اسکے بچہ کا نسب ثابت ہو گا اس دلیل سے کہ یہ احتمال ہے کہ طلاق کے وقت بچہ کا نطفہ جم چکا ہو تو اس امر کا یقین نہیں ہے کہ نطفہ ٹھہرنے سے پہلے عورت کا فراش صحیح ہونا مست گیتا تھا لہذا احتیاطاً نسب ثابت ہو گا۔ واذا جارحاً بہ لتمام سنتین سن وقت الفرقہ لم یثبت لان المحل حادث بعد الطلاق فلا یقین منه لان وطیها حرام الا ان یدعیہ لانه التزمہ دلہ وجہ بان وطیها بشہتہ فی العدة۔ اور اگر وہ عورت وقت جدائی سے پورے دو برس پر بچہ جنی تو نسب ثابت ہو گا اس واسطے یہ کہ عمل بعد طلاق کے پیدا ہوا ہے تو اس مرد سے ہو گا مگر جبکہ وہ اس کا ہی ہو یعنی کہ یہ یہ ہے ہی نطفہ سے ہے تو اسی کا قرار دیا جائیگا کیونکہ اسے اس کا نسب اپنے ذمہ خود لازم کر لیا اور اسکی ایک صورت بھی نکلتی ہے اس طرح کہ اسے عدت کے اندر اس عورت سے شہدین دلی کی ہوتی۔ اس وجہ کی ضرورت یہ ہے کہ جب وہ عورت حرام یعنی تو مرد نے اس سے زنا کیا اور زانی سے نسب ثابت نہیں ہوتا اگرچہ دعوی کرے بلکہ سنگسار کیا جائے تو اسکا جواب یہ دیا کہ بیان وہ سنگسار نہ کیا جائیگا اس واسطے کہ شاید اسے عدت کے اندر اسکو جائز سمجھا ہو جیسے مطلقہ رجیم سے عدت کے اندر وطی حلال ہے اور جبہ سزا دیا گیا تو نسب بھی ثابت ہو جائیگا کیونکہ اس میں بے قصور بچہ کی پرورش ہے اور واضح ہے کہ عمل کی مدت دو برس سے زیادہ نہیں ہوتی ہے۔ م۔ ع۔ فان کانت المبتوتہ صغیرة یجامع مثلها فجارحاً بولد التسعة اشهر لم یلزم حتی تاتی بہ لاقل من تسعة اشهر عند ابی حنیفہ ومحمد رحمہما وقال ابو یوسف رجعت النسب منه الی سنتین۔ اور اگر یہ عورت جبکہ نکاح سے جدا کیا گیا اور بالغ ہو گیا ہو مگر ایسی ہو جس سے عمل کیا جاسکتا ہے بھر وقت طلاق سے ذمہ پر وہ بچہ جنی تو مرد کے ذمہ اسکا نسب لازم

Marfat.com

ہوگا ان اگر وہ مہینہ سے کم میں بچہ پیدا ہو تو نسب ثابت ہوگا یہ امام ابوحنیفہ و محمد کا قول ہے اور امام ابو یوسف کے نزدیک ثلاثہ سے دو سال تک اس سے نسب ثابت ہوگا۔ لانا معتدہ بحتم ان تکون حاملا ولم یقر بالقضاء العدة فاشبهت البکیرة ولہما ان الانقضاض عدتہا جہتہ معینہ وہو الا شہر فیہما حکم الشرع بالانقضاض و ہونی اللاتۃ فوق اقرارہ لانہ لا یحکم الخلاف والاقرار خلیل۔ ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ اس معتدہ میں احتمال ہے کہ حاملہ ہو اور اسے عدت گزر جانے کا اقرار نہیں کیا تو بالغہ عورت کے مشابہ ہو گئی اور امام ابوحنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ اس عورت کی عدت گزر جانے کا ایک وقت میں سبکو معلوم ہے اور وہ عدت کے مہینہ میں تو آنے لگے گذرنے پر شرع نے اسکی عدت گزر جانے کا حکم دیدیا اور یہ اس عورت کے اقرار سے بڑھ کر ہے کیونکہ اس میں برخلاف ہونے کا کچھ احتمال نہیں ہے اور اس کے اقرار میں یہ احتمال موجود ہے یعنی شاید جو ٹھٹھا قرار کیا ہو۔ وان کانت مطلقۃ طلاقا رجعیاً فلذکرک الجواب عندہا وعندہ یثبت الی سبعة وعشرین شہراً ما قبل واطیانی آخر العدة وہی الثلثة الا شہر فم تاتی بہ لاکثر مدة الحمل وہو سنستان وان کانت الصغیرۃ و عدت الحمل فی العدة فاجواب فیہا و فی البکیرۃ سوار لان باقرارہ حکم ببلوغہا۔ اور اگر اس صغیرہ کو طلاق صحیح لگئی ہو تو بھی اسی صورت میں ان دونوں کے نزدیک یہی حکم ہے اور ابو یوسف کے نزدیک طلاق سے ستائیس مہینہ تک نسب ثابت ہوگا کیونکہ عدت کے آخرین شوہر رجعت سے طہی کرنے والا قرار دیا جائیگا اور عدت میں ماہ میں ہر یہ عورت سب سے زیادہ محل برجنی اور وہ دو سال ہیں۔ اور اگر صغیرہ نے عدت کے اندر محل ہونے کا دعویٰ کیا ہو تو صغیرہ اور بالغہ کا حکم یکساں ہے کیونکہ صغیرہ کے اقرار محل سے اس کے بالغہ ہونے کا حکم دیدیا جائیگا۔ پس طلاق صحیح صورت میں دو برس سے کم میں بچہ کا نسب ثابت ہوگا اور طلاق رجعی میں ستائیس مہینہ تک ثبوت ہوگا۔ و یثبت نسب ولد المتوفی عنہا زوجہا ما بین الوفاة و بین السنین۔ اور جس عورت کو اسکا شوہر چھوڑا اس کے بچہ کا نسب طے شوہر کی وفات سے دو برس تک کے اندر ثابت ہوگا۔ وقال زفر فرج اذا جارت بہ بعد انقضاض عدة الوفاة ستة اشهر لا یثبت النسب لان الشرع حکم بالانقضاض عدتہا بالشہور لتعیین البتہ فصل کما اذا اقرت بالانقضاض کما بینا فی الصغیرۃ الا اننا نقول لانقضاض عدتہا جہتہ اخری وہو وضع الحمل بخلاف الصغیرۃ لان اصل فیہا عدم الحمل لانا لیس بجل قبل البلوغ و فیہ شک۔ اور زفر فرج عدت نے کہا کہ اگر جارت مہینہ میں عدت وفات گذرنے کے بعد چھ مہینہ پر بچہ جنی یعنی وفات سے دس مہینے دس دن پر بچہ جنے تو نسب ثابت ہوگا کیونکہ نے اسکی عدت مہینوں سے گذر جائے۔ حکم دیدیا کیونکہ اسکی عدت کی یہی راہ متعین ہے یعنی چار مہینے دس دن تو ایسا لگیا کہ گویا اسے عدت گذر جانے کا اقرار کیا گیا یعنی صغیرہ کی صورت میں بیان کیا گیا کہ اسکا یہ جواب دیتے ہیں کہ اندر کی عدت گذرنے کا دوسرا طریق بھی ہے اور وہ وضع محل ہے یعنی اگر حاملہ چھوڑا تو وضع محل پر اسکی عدت پوری ہوتی ہے خلاف صغیرہ کے کیونکہ صغیرہ کے حق میں اصل یہ ہے کہ محل نہ ہو کیونکہ بالغہ ہونے سے پہلے وہ محل کا محل نہیں اور بالغہ ہو جانے میں شک ہے۔ اور اس کے صغیرہ ہونے میں کچھ شک نہیں یعنی صغیرہ ہونا پہلے سے معلوم ہے تو بغیر دلیل کے اسکو بالغہ نہیں لایا جائیگا تو اسکی عدت چار مہینہ دس دن سے یا تین مہینہ سے متعین رہیگی اور جو بالغہ رات نہ ہوئی وہ اگر حاملہ ہو تو چار مہینہ دس دن سے اور اگر حاملہ ہو تو وضع محل سے عدت پوری کر لی پس اسکا قیاس صغیرہ پر نہیں ہو سکتا ہے۔ و اذا اقرت عدتہا بالانقضاض عدتہا ثم جارت بالولد لا قبل من ستة اشهر یثبت نسبہ لانه ظہر کذبہا یقین فطیلاً لانه لاکرہت بیٹھے والی نے اپنی عدت گذر جانے کا اقرار کیا پھر چھ مہینے سے کم میں بچہ جنی تو اسکا نسب ثابت ہوگا کیونکہ اسکا عدت گذرنا بالیقین معلوم ہو گیا تو اسکا اقرار باطل ہوا۔ وان جارت بہ ستة اشهر لم یثبت لانہ لم یعلم بطلان الاقرار

میں امداد بھلاؤ

لا احتمال الحدوث بعده وهذا اللفظ باطلاً لا يتناول كل معتدة - اور اگر معتدہ چھ مہینے پر چنی تو نسب ثابت نہ ہوگا کیونکہ
ہم کو اسکا اقرار چھوٹھ ہونا معلوم نہیں ہوا اس واسطے کہ شاید بعد عدت کے حمل پیدا ہوا ہو اور مطلق معتدہ کا لفظ ہر معتدہ کو
شامل ہے۔ فتواہ وفات کی عدت میں ہو یا طلاق بان یا طلاق رجعی کی عدت میں ہو اور قاضی خان نے کہا کہ جو
عورت حیض سے مایوس ہو اور اسنے عدت گزرنے کا اقرار کیا پھر دو برس سے کم میں بچہ جنے تو اسکا نسب ثابت ہوگا اس
ظاہر ہوا کہ سوائے مایوسہ کے ہر معتدہ کو شامل ہے۔ ع۔ واذا ولدت المعتدة ولدالم ثبت نسبہ عند البی حلیفہ ح
الا ان یشہد بولادہ تہا رجطان اور علی وامر اتان الا ان یکن ہناک حمل ظاہر او اعتراف من قبل الزوج
فیثبت النسب من غیر شہادۃ وقال ابو یوسف ومحمد رحمہما ثبت فی الجمع لشہادۃ امرأۃ واحدة۔ اور جب
کوئی معتدہ بچہ جنی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اسکا نسب ثابت نہ ہوگا اگر اس طو پر کہ اسکے پیدا ہونے کی دو مرد یا ایک مرد
عمر میں گواہی دین لیکن اگر وہ ان حمل ظاہر ہو یا شوہر کی جانب سے اقرار پایا جاوے تو بغیر گواہی کے نسب ثابت ہو جائیگا
اور صاحبین کے نزدیک سب صورتوں میں ایک عورت کی گواہی پر نسب ثابت ہو جائیگا۔ بشرطیکہ یہ عورت آزاد
عادلہ ہو بلفظ شہادت بیان کرے۔ اور یہی امام احمد کا قول ہے اور امام مالک کے نزدیک دو عورتوں کی گواہی ضروری ہے اور امام شافعی
کے نزدیک جابر عورتوں کی گواہی شرط ہے اور قاضی خان میں ہے کہ ایسا ہی اختلاف ہر ایسی چیز میں ہے جس پر مرد مطلق ہو سکے ہیں
اور علمائے منفقہ کا اجماع ہے کہ اگر نکاح قائم ہو تو اکیلی جنائی کی گواہی سے نسب ثابت ہو جائیگا اور اختلاف بعد موت و طلاق
کے ہے کہ ابو حنیفہ کے نزدیک اکیلی جنائی کی گواہی سے ولادت و نسب ثابت نہ ہوگا اور صاحبین کے نزدیک ثابت ہو جائیگا۔
لان الفراش قائم بقیام العدة وهو یلزم النسب والحاجۃ الی التبین الولد انہ منہا فتعین شہادۃ تہا ک
فی حال قیام النکاح وللابی حنیفہ ترح ان العدة تنقض باقرارہا بوضع الحمل والمنقضى لیس بچہ ثبت الحاجۃ
الی اثبات النسب اجماع فی شتر ط کمال الحجۃ بخلاف ما اذا کان ظہر الحمل او صدر الاعتراف من الزوج
لان النسب ثابت قبل الولادۃ والتعین یثبت بشہادۃ تہا۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ عدت موجود ہونے کی وجہ سے
عورت اپنے شوہر کی فراش ہے اور فراش ہونے سے نسب لازم ہو جاتا ہے تو نسب ثابت کرنے کی حاجت نہیں ہے ان جہت سے
کہ یہ بچہ اسی عورت کا جانا ہوا ہے تو یہ بات ایک عورت کی گواہی سے ثابت ہو جائیگی جیسے نکاح قائم ہونے کی صورت میں بائنا
ثابت ہو جاتی ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ عورت نے وضع حمل کا اقرار کیا تو عدت گزرنے اور گزری چیز کچھ بھی محبت نہیں
ہوتی ہے تو نئے سر سے نسب ثابت کرنے کی ضرورت بڑی نہیں اس میں پوری گواہی ہونا شرط ہے بخلاف اسکے جب حمل ظاہر ہو
یا شوہر اقرار کر چکا ہو تو وہ ان یہ شرط نہیں کیونکہ بچہ کا نسب تو پیدا ہونے سے پہلے ثابت ہو رہا ہے کہ وہ اسی عورت سے پیدا
ہوا ہے تو یہ امر ایک عورت کی گواہی سے ثابت ہو جائیگا۔ خلاصہ یہ کہ صاحبین کے نزدیک عدت کی وجہ سے نسب
ثابت ہو صرف عورت کا جانا ایک عورت کی گواہی سے ثابت ہو جائیگا اور امام رحمہ اللہ کے نزدیک بیان نسب ہی بہت
نہیں ہے کیونکہ جب عورت نے وضع حمل کا اقرار کیا تو یہ عدت گزرنے کا اقرار ہے پس فراش نہیں رہی بلکہ اجنبیہ ہو گئی ہے
اجنبیہ کے بچہ کا نسب اسکے سابق شوہر سے ثابت کرنے کے واسطے بوری محبت ضروری ہے یعنی دو مرد ہوں یا ایک مرد دو عورتوں
ہوں۔ فان كانت معتدة عن وفاة نصدہا الورثۃ فی الولادۃ ولم یشہد علی الولادۃ احد فہو ابنتہ فی
قوتہم جمیعاً۔ اور اگر عورت اپنے شوہر کی وفات سے عدت میں ہو اور اسنے ولادت کا دعویٰ کیا اور شوہر کے وارثوں نے حکم
میں اسکے قول کی تصدیق کی مگر ولادت پر کوئی گواہ نہیں ہے تو بالاتفاق بیٹوں اماموں کے قول میں یہ بچہ اسکے شوہر ستونی
کا فرزند ہے۔ یعنی اسکے ترکہ سے وارث ہوگا اور وارثوں کی تصدیق کے یہ معنی ہیں کہ سب وارث اسکا اقرار کریں۔

یادار فلان میں سے دو مرد یا ایک مرد و دو عورتیں حتیٰ گو اسی پوری ہو اسکا اقرار کرین حتیٰ کہ نسب ثابت ہو کر منکر وارثوں کا بھی شریک ہوگا شیخ اسپجالی نے کہا کہ یہ استحسان ہے اور قیاس یہ تھا کہ ثبوت ہو کیونکہ ان لوگوں نے میت کے ذمہ نسب کا اقرار کیا پس قبول ہوگا اور شمس اللہ نے کہا کہ وارث لوگ بجائے شوہر لینے اپنے مورث کے قرار پائے ہیں اور شوہر اگر گناہ کرے عورت جیسے جنی ہے تو نسب ثابت ہو جاتا ہے ہی جب اسکی موت کے بعد اسکے قائم مقاموں نے اقرار کیا تو بھی ثابت ہو جائیگا کیونکہ نسب ثابت ہوا عورت کے فراش پر ہے اور بعد موت کے جتنا مدت باقی ہے عورت اسکی فراش ہو پس نسب ثابت ہر مرت اس گواہی کی ضرورت ہے کہ یہ عورت جنی ہے اور یہ بات وارثوں کے اقرار سے ثبوت ہو جائیگی یا جب دو مرد یا ایک مرد و دو عورتیں پورا نسب ہوں تو یہ گواہی سب پر حجت ہو جائیگی۔ و ہذا فی حق الارث ظاہر ہے نہ خالص حقہم فیقبل فیہ نقد یقیم اور یہ بات میراث کے حق میں ظاہر ہے کیونکہ میراث ان وارثوں کا خالص حق ہے و انکا تعلق کرنا قبول ہوگا۔ فقہ نحر الاسلام نے کہا کہ اگر وہ لوگ اس طرح اقرار کرین کہ ہم گواہی دیتے ہیں کہ یہ میت کا بچہ ہے تو یہ اسکا نسب لوگوں کے حق میں ثابت ہو جائیگا اور بعض شایخ نے کہا کہ گواہی دینا کچھ شرط نہیں ہے اور یہی خیر الی اللہ کا قول ہے لہذا معصفت لے فرمایا۔ امامانی حق نسب لے شیعہ فی غیر ہم قالوا اذا کانوا ان اهل الشہادۃ بشبہ لقیام الحجہ ولہذا فیلس بشرط لفظہ الشہادۃ و قول لا تشترط لان الثبوت فی حق غیر ہم مع الثبوت فی حقہم باقرار ہم و ما ثبت بعبادہ راستے فیہ الشراط۔ ریاضیہ کہ آپ اس بچہ کا نسب میت سے ثابت ہونا کیا اقراری وارثوں کے سوا ہے اور دوسروں کے حق میں ثابت ہوگا یا نہیں تو شیخ نے فرمایا کہ اگر تودیق کرنے والے وارث لوگ ایسے ہوں حتیٰ گو اسی پوری ہوں تادیسب کے حق میں نسب ثابت ہو جائیگا کیونکہ حجت یعنی شہادت شرعیہ قائم ہو گئی اسی واسطے بعض شایخ نے کہا کہ گواہی کا لفظ شرط ہے اور بعض نے کہا کہ لفظ شرط نہیں ہے کیونکہ عین کے حق میں نسب ثابت ہوتا اس امر کا تابع ہے کہ وارثوں کے حق میں انکے اقرار سے نسب ثابت ہو جائے اور جو چیز بطور تابع کے ثابت ہو اگر تھی اس میں شرائط کا لحاظ ضرور نہیں ہے۔ دستِ خلاصہ یہ ہے کہ جب وارثوں نے میت کا فرزند ہونے کا اقرار کیا تو اس میں کچھ شک نہیں کہ میراث پانے میں وہ انکا شریک ہوگا اور اقرار کرنے والوں کے قول پر نسب میں بھی وہ میت کا فرزند ہے۔ ہاں یہ کہ انکا اقرار دوسروں پر بھی حجت ہوگا حتیٰ کہ میت کا از قضا میت کا از ضمہ اسکو اور کہے یا نہیں تو شیخ نے کہا کہ اگر اقرار کرنے والے وارث کم سے کم دو مرد عادل یا ایک مرد عادل اور دو عورتیں عادل ہوں تو سب کے نزدیک وہ میت کا فرزند ہوگا۔ لیکن بعض شایخ نے یہ شرط لگائی کہ اقرار کرنا گواہی کے لفظ سے ہو اور بعض کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے اور یہی اظہر ہے کیونکہ نسب ثابت ہونا دراصل وارثوں کے حق میں ہے اور دوسروں کے حق میں تابع ہے اور جو چیز بطور تابع ثبوت ہوتی ہے اس میں شرائط کا لحاظ نہیں ہوتا۔ اسکی مثال یہ ہے کہ مثلاً مولیٰ نے سفر میں کسی کو اقامت کی نیت کی تو شرائط اقامت کے مولیٰ کے حق میں معتبر ہیں اور اسکے غلاموں و خادموں کے حق میں معتبر نہیں ہیں کیونکہ یہ لوگ اپنے مولیٰ کے تابع ہیں اور یہی حال سلطان و اسکے لشکر کا ہے۔ اسی طرح جب وارثوں کے اقرار سے ثبوت ہو گیا کہ یہ میت کا فرزند ہے تو وہ دونوں کسی شرط کے غیر مل کے حق میں ثابت ہے خواہ وارثوں نے اقرار لفظ گواہی اور کیا ہو یا نہیں فافہم۔ م۔ ع۔ و اذلا تزوج الرجل امرأۃ فجاءت بولد لا قبل من سترہ اشہر من سترہ یوم تزوجہا لم یثبت لسلطان العلق سابق علی النکاح فلا یكون منہ۔ اور اگر مرد نے کسی عورت سے نکاح کیا تو نکاح کے روز سے کچھ عین سے کہہ دے جو جنی تو نسب ثابت ہوگا کیونکہ لفظ قائم ہونا اسکے نکاح سے پہلے واقع ہوا ہے و زود اسکے نکاح سے ہوگا۔ کیونکہ عمل کی مدت جو عین سے کم نہیں ہوتی ہے۔ وان جاہت بسترہ اشہر فصاعدہ غلبت نسبه منہ اعترفت بہ الزوج او سکت لان الفرائض قائم والہ کا نام ہے۔ اور اگر وقت نکاح سے پورے چھ مہینے یا زیادہ برجنی تو شہرہ سے نسب ثابت ہو جائیگا خواہ شوہر انکا اقرار کرے

یا خاموشی رہے کیونکہ عورت کا فرانش ہونا نکاح موجود اور حل کی مدت بھی پوری ہے۔ فان محمد الولادہ قرینت بشہادۃ
 امرأۃ واحدة تشہد لولادۃ۔ پھر اگر شوہر نے ولادت سے انکار کیا ولادت ہونا ایک عورت کی گواہی سے جو ولادت
 کی شاہد ہو ثبوت ہو جائیگا۔ اور ایک عورت سے یہ مراد ہے کہ آزادہ مسلمہ ہو، ملبسوط۔ ع۔ حتیٰ انما لولادۃ الزوج
 بطلان عن۔ حتیٰ کہ اگر شوہر اس بچے کے نفی کرے یعنی کہے کہ یہ میرے نطفے سے نہیں ہے تو اُس پر زہم کے ساتھ لعان کرنا واجب ہے
 لان النسب یثبت بالفراش القائم واللعان انما یجب بالقدت ویس من ضرورۃ وجود الولد فان
 یصح بدو نہ۔ اس واسطے کہ نسب تو عورت کی منکرہ فرانش ہونے سے ثابت ہو گیا اور لعان کا واجب ہونا زمانہ کی تمت تک
 پر ہے اور لعان کے واسطے یہ ضرور نہیں کہ بچہ بھی موجود ہو کیونکہ لعان بدون بچہ کے ہوتا ہے۔ یعنی جنائی کی گواہی سے
 ولادت ثابت کیجائے اور اس گواہی کو لعان سے کچھ تعلق نہیں ہے بلکہ لعان انکو تمت لگانے سے لازم آیا کیونکہ جب
 کہا کہ یہ بچہ میرا نہیں ہے تو عورت کو زنا کی تمت لگائی لیکن اگر کتا کہو نے دیا کیا ہے تو بھی لعان واجب ہوتا ہے لعان کے
 واسطے بچہ کی کچھ ضرورت نہیں ہے۔ فان ولدت ثم اختلفا فقال الزوج تزوجتک منذ اربعۃ وقاتل ہی ہونکہ
 اشہر فانقول قولہا و ہوا بنہ۔ اور اگر عورت کے بچہ پیدا ہوا پھر شوہر زہم نے اختلاف کیا پس شوہر نے کہا کہ میں نے
 تجھے صحت جائزینہ سے نکال لیا ہے اور زہم نے کہا بلکہ پورے چھ مہینہ ہوئے تو دل زہم کا قبول ہوگا اور یہ بچہ اُسکے شوہر کا
 فرزند ہے۔ لان الظاہر شاہد لہا فانہا لمد ظاہر اس نکاح لاسن سفاح ولم ینذکر الاستحلات و ہو علی الاختلاف
 اس واسطے کہ ظاہر حال اس عورت کے واسطے شاہد ہے کہ وہ نکاح سے بچہ جنسی نہ جوہم سے (یعنی بغیر دلیل کے دیکھاری پر حمل
 کرنا جائز نہیں ہے تو وہ نکاح سے جتی) اور امام محمد نے یہ ذکر کیا کہ اس سے قسم لیا دیگی مالا کہ اس میں اختلاف ہے
 یعنی چھ ماہ ایسے ہیں جن میں صاحبین کے نزدیک قسم لیا دیے اور امام رحمہ کے نزدیک نہیں۔ از اہل بصرہ یہ مقام بھی ہے۔ ع۔
 وان قال لامرأۃ اذا ولدت ولدا فانہ طالق تشہدت امرأۃ علی الولادۃ لم تطلق عند ابی حنیفہ
 وقال ابو یوسف ومحمد تطلق۔ اور اگر کسی شخص نے اپنی زہم کو کہا کہ جب تو کوئی بچہ جے تو تعلق ہے پھر ایک عورت
 نے اسے ختنہ پر گواہی دی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک طالق نہ ہوگی اور امام ابو یوسف نے فرمایا کہ طالق ہو جائیگا۔ لان شہادۃ
 حجتہ فی ذلک۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ ایسے معاملہ میں ایک عورت کی گواہی جائز ہے۔ قال علیہ السلام شہادۃ
 النساء جائزہ فیما لا یستطیع الرجال النظر الیہ۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ عورتوں کی گواہی ایسے امر میں جائز
 ہے جو جن میں مردوں کو نظر کرنے کی قدرت نہیں ہے۔ یعنی مرد اسکو شہادت نہیں دیکھ سکتا۔ ابن ابی شیبہ نے عن عیسیٰ بن
 یوسف عن الاوزاعی عن الزہری۔ روایت کی کہ سنت اس امر پر جاری ہو چکی کہ عورتوں کی ولادت اور انکے عیوب خبر سوا
 عورتوں کے کوئی مطلع نہیں ہوتا اس میں عورتوں کی گواہی جائز ہے۔ ودعاہ عبد الرزاق عن ابن جریر عن الزہری۔ پس یہ
 دو لایں اسناد صحیح ہیں اور جب زہری نے اسکو سنت بیان کیا تو یہیرسل بنزلہ حدیث مرفوع کے ہے اور حنفیہ کے
 نزدیک مسل حجت ہے۔ ع۔ ولانہا لما قبلت فی الولادۃ تقبل فیما یسئ علیہا و ہوا الطلاق۔ اور دوسری دلیل
 یہ کہ جب ولادت ثابت ہونے میں ایک عورت کی گواہی قبول ہو تو جو بات کہ ولادت پر مبنی ہے یعنی طلاق تو اس میں بھی ایک
 عورت کی گواہی قبول ہوگی۔ ولابی حنیفہ انہا ادعت الحث فلما ثبت الاکتح تامتہ۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل
 یہ ہے کہ عورت نے اپنے شوہر کے ذمہ حاشم ہونے کا دعویٰ کیا یعنی شوہر اپنی قسم میں جھوٹا ہو گیا اور پھر طلاق ہو گئی پس
 حث ثابت ہر مذہب میں پوری حجت کے مکن ہوگا۔ خلاصہ یہ کہ حث کے واسطے پوری حجت چاہیے ہے ان روایت میں
 ایک ہی عورت کی گواہی قبول ہو جاتی ہے۔ و ہذا لان شہادۃ من شہدت فی حق الولادۃ فلا یطہر فی حق الطلاق

لانہ ینفک عنہا۔ اور یہ اسوجہ سے کہ ولادت کے بارے میں عدوت کی گواہی جائز ہونا ضرورت ہے وطلاق کے بارے میں اسکا اثر ظاہر نہ ہوگا کیونکہ طلاق قودادت سے الگ بھی ہوتی ہے۔ پس اگر ولادت میں یہ گواہی قبول ہوگی تو لازم نہیں کہ طلاق میں بھی قبول ہو۔ ہاں اگر ایسی چیز ہو جو ولادت سے کبھی الگ نہیں ہوتی تو جب ولادت ثابت ہوگی وہ یہی ثابت ہو جائیگی۔ جیسے اگر ولادت ثابت ہو تو نفاس بھی لازم ہوگا کیونکہ ولادت سے نفاس الگ نہیں ہوتا ہے۔ بخلاف طلاق کے کہ وہ ولادت کو لازم نہیں ہے۔ پس ولادت سے طلاق ثابت نہ ہوگی۔ یعنی رہنے اور اخص کیا کہ بیان کلام اسی طلاق میں ہے۔ جو ولادت پر سلق ہے تو جب ایک عورت کی گواہی سے ثابت ہو کہ ولادت پائی گئی تو اسکے ساتھ طلاق لازم ہے۔ وہ بھی پائی جائیگی۔ وان کانت الزوج قد اقربا بحمل طلقت من غیر شہادۃ عند ابی حنیفہ۔ وعندہما تشترط شہادۃ القابلۃ۔ اور اگر شوہر نے اس عورت کے حاملہ ہونے کا اقرار کیا ہو تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک نیز گواہی کے ساتھ ہو جائیگی اور حدین کے نزدیک جنائی کی گواہی شرط ہے۔ لانہ لا بد من حجة لہ عواہا الحث و شہادۃ تہا حجة فیہ علی ما منا۔ کیونکہ زوجہ جو شوہر کی قسم میں حائف ہونے یعنی اپنی مطلقہ ہونے کا دعویٰ کیا اسکے لئے کوئی حجت ہونا ضروری ہے اور ایک عورت جنائی کی گواہی اس باب میں پوری حجت ہے جیسا کہ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں یعنی سنا اول میں۔ ولہذا ان الاقرار بالحمل اقربا بما یقضی الیہ و ہوا للولادة۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ حاملہ ہونے کا اقرار تو ایسی چیز کا بھی اقرار ہے جسکی طرہ یہ ہے اور وہ ولادت ہے۔ یعنی حاملہ ہونے کا انجام یہ کہ بچہ بنے پس جب حمل کا اقرار کیا تو ولادت کا بھی اقرار ہوا کیونکہ حمل کا یہی انجام ہے۔ پس گواہی کی کچھ ضرورت نہیں ہے۔ لیکن اس میں تردد یہ ہے کہ ہر حمل کا پیدا ہونا ضروری نہیں شاید کہ خون بہتا ہو گیا ہو اور وہ بچہ نہیں ہے۔ حالانکہ صورت مسئلہ یہ ہے کہ شوہر نے زوجہ کے حاملہ ہونے کا اقرار کیا پھر کہا کہ اگر تو کوئی حجت ہے تو مجھے طلاق ہے پھر عورت نے دعویٰ کیا کہ وہ بچہ جنی اور شوہر نے انکار کیا تو امام رحمہ کے نزدیک نیز گواہی کے ساتھ ہو جائیگی۔ پس حمل کے اقرار سے ولادت کا اقرار لازم نہیں ہے اور شاید اسی واسطے مفسر نے دوسری دلیل پیش کی۔ ولانہ اقرار بکوئتا مؤتمنہ فیقبل قولہا فی رد الایمانہ۔ یعنی دوسری دلیل امام رحمہ کے واسطے یہ ہے کہ شوہر نے زوجہ کے امانت دار ہونے کا اقرار کیا یعنی حمل اسکے امانت میں ہے پس امانت دار پس کرنے میں زوجہ کا قول قبول ہوگا۔ یعنی قاعدہ میں جب امانت واپس کرنے کا دعویٰ کرے تو اسی کا قول قبول ہوتا ہے۔ اقول اس میں بھی قابل ظاہر ہے اور شاید کہ قبول بقسم مراد ہے۔ قال واكثر مدة الحمل سنتان۔ قدوری نے فرمایا کہ حمل کی انتہا سے مدت درازی کی دو برس میں لقول عائشة الولد لا یقع فی البطن الاثر من سنتین ولو بطل مغزلی۔ بدلیل قول حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے کہ بچہ پٹ میں دو برس سے زیادہ نہیں رہتا اگرچہ حمل کے سایہ بھر ہوتا ہے۔ یعنی حمل کا سایہ پھرنے کے برابر نہیں ہوتا ہے۔ اس حدیث کو دارقطنی و بیہقی نے اسناد جیدہ روایت کیا۔ و اقلہ سنتہ اشہر۔ اور حمل کی کثرت چھ مہینے یا دو مہینے یعنی چھ مہینہ سے کم کوئی بچہ نہیں پیدا ہوتا۔ لقول عائشہ و حملہ و فصالہ ثلثون شہرا ثم قال و فصالہ سا عاذا لعقل لا یتدے الیہ۔ کیونکہ سند عزوجل نے فرمایا کہ ثلثون شہرا یعنی بچہ کا حمل میں رہنا اور اسکے پھوٹنا تیس ماہ یعنی دو برس چھ مہینہ میں ہوتا ہے پھر فرمایا و فصالہ فی عامین اور بچہ کا دودھ چھ مہینے دو برس میں ہوتا ہے۔ و حمل کے واسطے صرف چھ مہینہ باقی رہے اور شامی نے حمل کے سب سے زیادہ مدت کا اندازہ چار برس رکھا ہے۔ لیکن جو نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی وہ شامی پر حجت ہے کیونکہ ظاہر ہے کہ حضرت عائشہ نے اسکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا بیان کیا ہے اسلئے کہ عقل کو ایسا اندازہ دیکھنے کی کوئی راہ نہیں ہے۔ و سنہ اور شامی کے قول کے وجہ سے ہے۔

ع

جو بیعتی نے ولید بن سلم سے سعایت کی کہ میں نے امام مالک سے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث ذکر کی تو امام مالک نے کہا کہ ہمارے بڑوں میں محمد بن عثمان کی زوجہ رہتی ہے اور اس کا شوہر دو دن پہلے آدمی میں ننگے پاؤں بیٹھا رہا جس میں بیدار ہوئے مینی ہر عمل چار برس رہا شیخ ابن النمام نے جواب دیا کہ اول تو حکو امام مالک سے یہ روایت مان لینے میں ہاں اور اگر ہم مان لین تو یہ روایت کہ اس حدیث کا معارضہ کر لی جو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کیونکہ یہ حدیث صحیح ہے اور شارع کے کلام میں خطا احتمال نہیں ہے اور اس عورت میں احتمال موجود ہے غایۃ الامر یہ ہے کہ اسکو چار برس حیض نہیں ہوا حالانکہ عورتوں کو دو دو برس حیض نہیں آتا ہے تو شاید بعد دو برس کے حاملہ ہوئی ہو اور رہا بیٹھ میں حرکت معلوم ہو تو یہ بھی بغیر بچہ کے ہوتا ہے پھر شیخ نے اس وقت کے ایک عورت کی نقل بیان کی کہ اس نے نو مہینے تک اپنے بیٹھ میں آثار حمل پائے اور بیٹھ بڑا ہو گیا حتیٰ کہ دروزہ شربت ہو گیا اور جنائی آئی مگر جب درد ہوا تو کچھ تھوڑا خون گرا اسے سطح بار بار تھوڑا تھوڑا خون گرا تھا یہاں تک کہ بیٹھ خالی ہو گیا اور کوئی بچہ نہیں پیدا ہوا تو روایت کے مقابلہ میں ایسی حکایتوں کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔
م من تزوج امہ اشترایا فان جارتہ لولد لاقبل من ستمہ اشترایا یوم اشترایا لولہ لانہ فی الوجہ الاول ولد المیتہ فان العلق سابق علیہ اشترایا و فی الوجہ الثانی ولد المملوکہ لانہ یضاف الی اشترایا اقرب وقتہ فلا بد من دعویٰ و ہذا اذا کان الطلاق واحدا بانسا او حلقا اور جیا اما اذا کان اثنینین یثبت النسب الی المستمین من وقت الطلاق لانہا حرمت علیہ حرمتہ فلیطہ فذا یضاف العلق الی الاول یا قبلہ نہ الاملا محل بالشرا و اور جس شخص نے دوسرے کی باندی کے ساتھ نکاح کیا پھر بعد وطی کے اسکو طلاق دیدی پھر اسکو ایک مالک سے خرید گیا پس اگر خرید کے وقت سے چھ مہینے سے کم بہر بچہ جنی تو نسب اسکو لازم ہوگا ورنہ لازم نہیں ہوگا اسوجہ سے کہ پہلی صورت میں وہ عدت والی کا بچہ ہے کیونکہ خرید سے پہلے بچہ کا نطفہ ٹھہرا ہے یعنی اسکی طلاق کی عدت بوضع حل ہے اور دوسری صورت میں وہ اسکی مملوکہ باندی کا بچہ ہے اسواسطے کہ اسکا حدوث سب سے نزدیک وقت کی طرف منسوب ہوگا یعنی وقت طلاق کی طرف منسوب ہوگا بلکہ وقت خرید کی طرف منسوب ہوگا تو بیان نسب کا دعویٰ کرنا ضروری یعنی بدون اسکو کے نسب لازم نہ ہوگا اور یہ حکم اسوقت ہے کہ جب ایک طلاق بائنہ یا خلع یا ایک رہی ہو اور اگر اسنے دو طلاقیں دی ہیں تو طلاق کے وقت سے دو برس تک نسب ثابت ہوگا کیونکہ باندی اپنے شوہر پر بجز حرمت غلیظہ حرام ہو گئی یعنی بدون حلالہ کے جائز نہیں رہی تو نطفہ کا قائم ہونا سارے طلاق سے پہلے وقت کے کسی دوسرے وقت کی طرف منسوب نہیں ہو سکتا کیونکہ خرید کی وجہ سے یہ باندی حلال نہیں ہو سکتی ہے نسب اسواسطے کہ باندی کے حق میں دو طلاقیں حرمت غلیظہ ہیں کہ بغیر دوسرے شوہر سے نکاح کیے ہوئے پہلے شوہر پر بطور نکاح جدید یا خرید وغیرہ کے وہ حلال نہیں ہو سکتی ہے اور مسلمان کا نفل کسی بدکاری پر محمول نہ کرنا چاہیے تو یہی رہا کہ بچہ کا نطفہ قبل طلاق کے ٹھہرا تھا بشرطیکہ پیدائش دو برس تک ہوئی ہو اور جبکہ اسنے باندی کو ایک ہی طلاق دی تو حلالہ کی ضرورت نہیں ہے پس شاید بعد خرید کے اسنے وطی کی ہو کیونکہ مدت چھ مہینے سے زیادہ ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ باندی سے جو بچہ پیدا ہوا اسکا نسب جب ہی ثابت ہوتا ہے کہ بولے اسنے نسب کا دعویٰ کرے لیکن اگر چھ مہینے سے پہلے ہو تو بعد خرید کے اس وطی کا احتمال نہیں ہے بلکہ قبل طلاق کے نطفہ ٹھہرا ہے تو وہ نکاحی نطفہ ہوا پس نسب لازم ہوگا۔
ومن قال لامرأ ان کان فی بطنک ولد فمروئنی فشهدت علی الولاۃ امرأۃ فمروئنی ام ولدہ لان الحاکم علی تعین الولد و یثبت ذلک بشہادۃ القابلہ بالاجماع۔ جسے اپنی باندی سے کہا کہ اگر میرے پیٹھ میں بچہ ہو تو وہ میرے نطفہ سے ہے پھر اسنے بچہ جتنے پر ایک عورت نے گواہی دی تو یہ باندی اسکی ام ولد ہو جائیگی اسواسطے کہ بیان صرف ولادت نہیں ہونے کی حاجت ہے اور یہ بات اکیلی جنابی کی گواہی سے بالاتفاق ثابت ہو جائیگی۔
و باہول کا دعویٰ کرنا تو

اشترایا

وہ پہلے بااگیا لیکن یہ حکم اسوقت ہو کہ جب اقرار کے وقت سے چھ مہینہ سے کم بین جنی ہو اور اگر چھ مہینہ یا زیادہ پر جنی و منیب
لازم نہوگا کیونکہ احتمال ہے کہ شاید مولیٰ کی گفتگو کے بعد حل رہا ہو تو مولیٰ اسکا دعویٰ کرنے والا نہوگا۔ ع۔ ومن قال انکلامہ منی
ثم مات فجارث ام العلام وقاتلانا امراتہ فی امراتہ رہوا بنہ یرثانہ۔ اور جس نے ایک لڑکے کو کہا کہ یہ میرا بیٹا ہے پھر
مرگیا پھر اس لڑکے کی ماں آئی اور بولی کہ میں اس سیت کی زوجہ ہوں تو یہ عورت اسکی زوجہ ہوگی اور وہ لڑکا اسکا بیٹا ہوگا
اور وہ زن سیت کے وارث ہوئے۔ وفي النوا ورجل ہذا جواب الاستحسان والقیاس ان لا یكون لہا المیراث
لان النسب کما ثبت بالنکاح الصحیح ثبت بالنکاح الفاسد وبالوطی عن شہرتہ وبطلان ایہین فلم یکن قولہ
اقرارا بالنکاح وجہ الاستحسان ان المسئلۃ فیما اذا کانت معروفۃ بالحرۃ و بکونہا ام العلام والنکاح الصحیح
ہوالمستعین لذلك وضعا وعادۃ سادہ وادریں اسکو حکم استحسانی قرار دیا ہے اور قیاس یہ تھا کہ عورت کے واسطے میراث نہو
کیونکہ نسب جسے نکاح صحیح ثابت ہوتا ہے ویسے نکاح فاسد ثابت ہوتا ہے اور ویسے ہی شہرہ کے وطی سے ثابت ہوتا ہے اور ایسے ہی
عورت کے مالک ہو جانے سے ثابت ہوتا ہے تو سیت نے جو اس کے فرزند ہونے کا اقرار کیا تو یہ لازم آیا کہ فرزند کی ماں اسکی منکرہ زوجہ
ہو تاکہ وارثہ ہو یعنی شاید ملوک ہو یا اس سے شہرہ میں دہلی کی ہو یا نکاح فاسد ہو تو زوجہ ہونا مستعین نہو اور استحسان کی وجہ
یہ ہے کہ مسئلہ ایسی صورت میں ہے کہ یہ عورت آزادہ مشہور ہو اور یہ بھی معروف ہو کہ اس طفل کی ماں ہے اور ایسے سب ثابت ہوتے
میں شرع دعوات کی راہ سے صحیح نکاح ہونا مستعین ہے۔ تو نکاح فاسد یا وطی شہرہ کا احتمال نہیں رہا اور جب نکاح
صحیح مستعین رہا تو عورت وارث ہوگی اور واضح ہو کہ معنف نے فرمایا کہ یہ عورت آزادہ مشہور ہو یعنی کبھی ملوک نہیں معلوم ہوگی
کیونکہ اگر ایسی نہو تو وارثان سیت کہہ سکتے ہیں کہ تو ہمارے مورث کی ام ولد تھی کسکی موت سے آزاد ہو گئی۔ اسطرح بہ اس طفل
کی ماں مشہور ہو اسواسطے اگر ایسا ثبوت نہو تو بھی وارث نہوگی۔ ولولم یعلم بانہا حرۃ فقالت الورثۃ انت ام ولد فللا
میراث لہا لان ظہور الحرۃ باعتبار الدارجۃ فی دفع الرق لانی استحقاق المیراث۔ اور اگر یہ ثبوت نہو کہ یہ
عورت آزادہ ہے پس وارثن لے کہا کہ تو ہمارے مورث کی ام ولد تھی تو اس عورت کے واسطے میراث نہوگی کیونکہ دارالاسلام
کی راہ سے آزادی ظاہر ہونا ملکیت دہر ہونے کے لیے حجت ہوتا ہے اور استحقاق میراث کے لیے نہیں ہوتا۔ یعنی اگر
کہا جاوے کہ یہ عورت جب دارالاسلام میں موجود ہے اور ظاہر میں کسی کی ملک نہیں معلوم ہوتی تو یہی دلیل ظاہر ہے کہ وہ اصلی
آبادہ ہے پس وارثن کا قول قبول نہوگا تو اسکا جواب دیا کہ دارالاسلام کی راہ سے ظاہری آزادی صرف اسواسطے حجت ہوتی
ہے کہ اگر کوئی کہے کہ یہ میری ملک ہے تو اسکا قول قبول نہوگا بلکہ اس کے ذمہ سے ملکیت دور رکھی جائیگی اور استحقاق میراث
کے واسطے یہ حجت کافی نہیں ہے۔

باب حضانتہ الولد ومن احق بہ

یہ باب بچہ کی پرورش کرنے اور جو شخص اسکا اول حقدار ہے اسکے بیان میں ہے۔ واذا وقعت الفرقۃ بین الزوجین
فالام احق بالولد۔ اور جب شوہر و زوجہ میں جدائی واقع ہو تو بچہ کی زیادہ حقدار اسکی ماں ہے۔ یعنی بچہ کا پرورش
کرناس جہ تک کہ وہ اپنے ہاتھ پر والا ہو جائے اسکی زیادہ ستم ماں ہے تو بچہ اسی کے ساتھ رکھا جائیگا خواہ عورت کتا یہ ہو یعنی یہ لڑکا
یا لڑکی ہو یا وہ بچہ ہو کیونکہ دین کے بدلنے سے بچہ پر نفقت میں فرق نہیں ہوتا۔ لما روی ان امراتہ قالت
یا رسول اللہ ان ابی ہذا کان لطنی لہ وعار و حیری لہ عوی و شملی لہ سقار و زعم ابوہ انہ منہ منی فقل
علیہ السلام انت احق بہ ما لم تزوجی ولان الام اشفق علی الحضانۃ منکان اللع ایہا العظم

الیہ اشارہ الصدیق رضی اللہ عنہما خیر من شہد وعمل عندک یا عمر قال عین وقت الفرقة بینہ و بین امرأته
 و الصعابة حاضر و ن متوافرون۔ کیونکہ روایت ہے کہ ایک عورت نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں عرض کیا
 کہ یا رسول اللہ یہ میرا بیٹا ہے جسکے لیے میرا بیٹ فرت رہا اور میری گودا سکا خیمہ ہی اور میری سچائی اسکے پینے کا دھول ہی اور
 اب اسکا باپ کہتا ہے کہ مجھے اسکو جبین بیگانے اُسنے مجھے طلاق دیدی ہے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو ہی اس بچے
 کی حقدار ہے جب تک تو اپنا نکاح کرے رواہ ابو داؤد و عبد الرزاق و الدارقطنی و الحاکم اور دوسری دلیل یہ ہے کہ ایک دمان کی
 شفقت زیادہ ہوتی ہے اور دوسرے وہ پرورش اچھی طرح کر سکتی ہے دمان کو دینا بچہ کے حق میں زیادہ بعتر ہے اور اسی طرح
 حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ نے اشارہ کیا کہ اسے عمر اس بچے کو ترسے شہد صفا کھلانے سے اس عورت کا حقوق اسکو زیادہ
 پسند ہے یہ آپ نے اسوقت فرمایا کہ جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور انکی ایک زوجہ کے درمیان جدائی واقع ہوئی تھی اور حال
 یہ تھا کہ اسوقت صحابہ بہت کثرت سے موجود تھے۔ یعنی کسی نے اسکا انکار نہیں کیا پس اسپر صحابہ کا اجماع ہو گیا اور اس
 قصہ کو ابو بکر ابن ابی شیبہ اور عبد الرزاق اور مالک اور بیہقی وغیرہ نے روایت کیا ہے جسکا حاصل یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ
 نے انصار میں سے ایک عورت سے نکاح کیا اور اُس سے عاصم ابن عمر ایک لڑکا پیدا ہوا پھر اسکو طلاق دی پھر ایک روز
 عمر رضی اللہ عنہ سوار ہو کر مسجد قبا کے گئے تھے وہاں اپنے لڑکے عاصم کو مسجد کے پاس کھیلنے دیکھ کر اسکو گود میں اٹھایا یعنی چاہا
 کہ میں جدا کر لجاؤں پس انکی ساس نے اس بچے کو پکڑ لیا اور لجانے سے روکا پس دو وزن جھگرتے ہوئے حضرت ابو بکر رضی اللہ
 عنہ کے پاس آئے تو آپ نے فرمایا کہ بچہ کی مان اسکو حق میں بہت مہربان پیار کرنے والی شفقت کرنے والی ہوتی ہے تو
 وہی اپنے بچے کی زیادہ حقدار ہے جب تک دوسرے شوہر سے نکاح نہ کرے یہاں تک کہ بچہ بڑا ہو تب وہ اپنے واسطے جسکو چاہے
 پسند کرے اور حکم دیا کہ اسے عمر اسکو چھوڑ دے تاکہ وہ عورت لجانے پس عمر رضی اللہ عنہ نے بچہ دم نہیں ارا یہاں تک کہ وہ
 عورت بیگنی سمجھ۔ و التفیحة علی الاب علی ما تذکر ولا تخبر الام علیہ لانهما عت تجر عن الحضانة۔ اور بچہ کا
 خرچہ اسکے باپ پر لازم ہوگا چنانچہ باب نفقات میں بیان کریں گے اور واضح رہے کہ بچہ کی پرورش کرنے پر اسکی مان مجبور
 نہیں کیجا سکتی کیونکہ کچھ بعید نہیں کہ وہ بچہ کی پرورش کرنے سے عاجز ہو جائے۔ یعنی ان اگرچہ حقدار ہو سکتے
 ہیں بچہ کو نہ مانگے یا انکار کرے تو اسپر پرورش کے واسطے جبر نہ ہوگا لیکن اگر بچہ کا کوئی ذی رحم محرم ہو اسے اسکی مان کے حقوق ہی صورت
 میں پرورش کے واسطے مان مجبور کیجا سکتی۔ کیونکہ باپ کے پاس اجنبی عورت ہوگی اسکو اس بچہ کے ساتھ کئی شفقت نہوگی۔
 فان لم تکن له ام فام الام اولی من ام الاب وان علت لان ہذہ الولایة تشفاد من قبل الاجمات۔ پھر
 اگر اسکی مان نہ ہو یعنی مان نے دوسرا شوہر کر لیا یا مرگئی ہو تو مان کی مان یعنی تالی یا پر زانی وغیرہ بہ نسبت باپ کی مان یا دادی کے زیادہ
 حقدار ہے اگرچہ اونچے درجہ کی ہو کیونکہ یہ روایت ماؤن کی طرف سے آئی ہے۔ فان لم تکن ام الام فام الاب اولی من الام
 لانہما من الاجمات ولہذا تخرز میر الثمن السدس ولانہما و فر شفقة للولاد۔ پس اگر مان کی مان یعنی تالی یا پر زانی
 وغیرہ موجود نہ ہو (انکار کرے) تو باپ کی مان یعنی دادی یا پر دادی وغیرہ بہ نسبت بہنوں کے زیادہ حقدار ہے کیونکہ وہ بھی ماؤن
 میں سے ہے اور اسی واسطے دادی کو بھی ماؤن کی میراث یعنی چٹا حصہ ملتا ہے اور اس دلیل سے اسکی شفقت بوجہ بیہاشی قرابت
 کے بہت بڑھی ہوئی ہے۔ فان لم تکن له جدۃ فالاخوات اولی من العمات و الخالات لانہن بنات الابون
 ولہذا قد من فی المیراث و فی رواجہ الخالۃ اولی من الاخات لاب لقولہ علیہ السلام الخالۃ والدۃ وقیل
 فی قولہ تعالیٰ و رفع ابو یہ علی العرش انہا کانت خالۃ۔ پھر اگر اسکی دادی بھی نہ تو چھو بھون اور خالائون سے
 بہنیں زیادہ مستحق ہیں کیونکہ وہ اسکے مان یا پ کی لڑکیاں ہیں اور اسی وجہ سے میراث میں مقدم کی گئی ہیں اور کتب ہذا

کی روایت میں ہے کہ باپ کی طرف سے جو بہن ہو اس سے خانہ زیادہ حقدار ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ
 خالہ مان ہوتی ہے اور قولہ قحائے دروغ ابوہ علی ہر شے کی تفسیر میں کہا گیا کہ ابو یہ سے مراد حضرت یوسف کے والد اور خالہ مان
 ابوداؤد نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے روایت کی کہ خالہ مان ہے اور بخاری نے برابر ابن عازب سے طویل حدیث
 روایت کی جس میں آیا کہ خالہ بمنزلہ مان کے ہے اور صحیحین میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے عمرہ قضا میں حدیث طویل مروی ہے
 اور اس میں آیا کہ پھر جب ہم لوگ مکہ سے باہر نکلے تو حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ کی لڑکی اسے چھوئے چھوکتی ہوئی ہمارے پیچھے
 دوڑی پس حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے کہا کہ میں اسکا زیادہ حقدار ہوں کہ یہ میرے چچا کی بیٹی ہے اور زید بن حارثہ نے
 کہا کہ یہ تو میرے بھائی کی بیٹی ہے یعنی زید کی والدہ نے حضرت حمزہ ابن عبدالمطلب کو دودھ پلایا تھا لہذا کہا کہ میرے
 بھائی کی بیٹی ہے اور حضرت جعفر ابن ابی طالب نے کہا کہ یہ میرے چچا کی بیٹی ہے اور اسکی خالہ میرے تحت میں ہے پس
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم فرمایا کہ جعفر کے بیان اپنی خالہ کے پاس رہے اور فرمایا کہ خالہ بمنزلہ مان کے ہے اور حضرت علی
 کرم اللہ وجہہ کو فرمایا کہ انت منی وانا منک انت منی وانا منک یعنی تو مجھے ہے اور میں تجھے ہوں اور حضرت جعفر کو کہا کہ تو میری صورت دیرت
 سے مشابہ ہے اور زید بن حارثہ کو فرمایا کہ تو ہمارا بھائی دہلی ہے اس حدیث سے ظاہر ہوا کہ خالہ مقدم ہے پھر واضح
 ہو کہ جس عورت کے ساتھ دو طرح کی قرابت ہو وہ ایک قرابت والی سے زیادہ حقدار ہے چنانچہ فرمایا۔ و لقدم الخ
 لاب دام لانتھا شفق۔ اور جو بہن باپ اور مان دو وزن کی طرف سے ہو وہ دوسری بہنوں پر مقدم ہوگی کیونکہ اسکی
 شفقت زیادہ ہوگی۔ ثم الاخت من الام ثم الاخت من الاب لان الحق لمن قبل الام۔ پھر جو بہن
 صرف مان کی طرف سے ہو پھر جو بہن فقط باپ کی طرف سے ہو کیونکہ ان عورتوں کا حق مان کی جانب سے ہے صرف مان
 کی طرف والی بہن کو باپ کی طرف والی بہن پر ترجیح ہوگی اور علمائے شافعیہ میں سے مزنی اور ابن شریح کا یہی مذہب ہے
 حالانکہ شافعی کا صحیح قول یہ ہے کہ باپ والی بہن پر نسبت مان والی بہن کے مقدم ہے اور یہی امام احمد کا قول ہے۔ ثم الخواتم
 اولے من العمام ترجحا لقرابتہ الام۔ پھر خالہ میں بہ نسبت پھر جو بہنوں کے مقدم ہیں کیونکہ یہاں مادری قرابت کو
 ترجیح ہے۔ نیز من کمس انزلنا الاخوات معناه ترجیح ذات قرابت میں ثم قرابتہ الام۔ پھر خالہ میں درجہ بدرجہ
 اسی طرح رکھی جائیں جیسے ہم نے بہنوں کو بیان کیا اسکی یہ معنی ہیں کہ ترجیح دو قرابت والی کو پھر مان والی کو ہے یعنی پھر
 کی جو خالہ اسکی مان کی سگی بہن ایکساں باپ سے ہو واولیٰ ہے پھر جو اسکی مان کی بہن صرف مان کی جانب سے ہو فقط
 باپ کی جانب سے ہو۔ ثم العمام نیز من کمس كذلك وكل من تزوجت من ہولاء یسقط حقہا لما روئنا ولان
 زوج الام اذا کان جنبیا یعطیہ نزل او یضرب الیہ شرزا فلا یظن۔ پھر خالہ مان کی پھر بھیاں ہیں وہ بھی اسکی طرح
 درجہ بدرجہ یعنی باپ کی سگی ایک مان باپ کی بہن مقدم ہے پھر صرف ان کی طرف سے پھر فقط باپ کی طرف سے۔ اور صحیح
 ہو کہ ان عورتوں میں سے جس عورت نے اپنا نکاح کر لیا ہو اسکا حق ساقط ہو جائیگا بدلیل اس حدیث کے جو ہم نے اب
 کر چکی یعنی حسین گذرا کہ پھر کی مان کو فرمایا کہ تو ہی حقدار ہے جتنا کہ تو اپنا نکاح کرے اور دوسری دلیل یہ ہے کہ مان کو شوہر
 جب مرد اجنبی ٹھہرا تو وہ اس بچہ کو حقیر سمجھتا ہے اور اسکو تیز گاہ سے دیکھیگا تو بچہ کے حق میں کوئی ٹکاہداشت نہیں کرے
 پس یعنی پھر جو اپنی مان کی بددش منی ہوا اسے دیا جاتا تھا کہ اسکی مان بہت شفقت و محبت کرے گی اور جب اسکی مان
 نے اسے خنجر سے نکاح کر لیا جسکو اس بچہ سے کچھ قرابت نہیں ہے تو پھر کھڑکی بھڑکی میں بے غور پڑا رہے گا پس مان کو دینا اسکی
 حق میں کچھ نظر شفقت نہیں ہے۔ قال الالبجدة اذا کان زوجہا الجدلانہ قائم مقام انہ فی نظر لہ سولہ جو کہ
 جلد اسنے اپنا نکاح کر لیا اسکا حق نہیں ساقط ہوگا کیونکہ جو اسکی باپ کے قائم مقام ہو پس اسے نظر شفقت کرے گا

وہ یعنی جس عورت کو پردوش کافق حاصل تھا جب وہ کسی مرد سے نکاح کرنے کو اس کا حق ساقط ہو جاتا ہے سو اسے جہم کے جگہ اپنا نکاح جد سے کرنے یعنی بچہ کی نانی نے اپنا نکاح اس بچہ کے دادا سے کر لیا یا نانی نہیں ہے بلکہ دادی نے اپنا نکاح اس بچہ کے نانا سے کر لیا تو اپنا نکاح کر لینا سفر نہیں ہے کیونکہ دادا یا نانا کوئی مرد اجنبی نہیں بلکہ اس بچہ کے باپ کی جگہ ہے تو اسی شفقتِ باقی رہی۔ وکذا لک کل زوج ہو ذورحم محرم منہ لقیام الشفقتہ نظر اسے القرباۃ القریبۃ۔ اور یہی حال ہر ایسے شوہر کا ہے جو اس بچہ کا ذورحم محرم ہو کیونکہ شفقتِ باقی رہی بقدر اسکے کہ قرابتِ قریبہ ہوتی ہے۔ یعنی جب پردوش کی حقدار عورت سے کسی اجنبی مرد سے نکاح نہیں کیا جاتا ہے مرد سے نکاح کیا جاتا ہے اس بچہ سے ایسا قریب ہے کہ اگر یہ بچہ لڑکی ہو تو اُس پر دائمی حرام ہے تو اس عورت کافق پردوش باقی رہیگا۔ ومن سقط حقہا بالتزوج یعود اذا ارتفعت الزوجیت مان المانع تہذیرا۔ اور جس عورت کافق پردوش ہو اجنبی مرد سے نکاح کرنے کے زائل ہو گیا تو جب کسی ان دونوں میں نہایت زیادہ ہو جائے تو اس کا حق پردوش لوٹ آجگا کیونکہ جو چیز رکنے والی تھی وہ جانی رہی و ہن سکتا ہے جہن مان سب سے زیادہ حقدار ہو سکتا ہے کسی اجنبی سے نکاح کر لیا جاتی کہ اس کا حق زائل ہو گیا اور اس کی نانی زیادہ حقدار ہو گئی نہیں اتنی۔ نے اس کو اپنی پردوش میں سے لیا پھر چند روز کے بعد اس کی مان کو اُس کے شوہر نے طلاق دیدی یا تھوڑے مہینوں کے بعد لے لیا تو اس کا نکاح جاتا رہتا ہے پھر مان کا استحقاق بہ نسبت نانی کے مقدم ہو گیا۔ فان لم تکن للہ صبی الا امرک من الہنا خصم فیہ الرجال فاولاہم اقرہم تصیبا لان الولاية للاقرب وقد عرفت الترتیب فی موضعہ غیر ان الصغیرۃ لا تنفع لہ عصبیتہ غیر محرم کسولہ العاقۃ و ابن الہم محرز من الفتنۃ۔ اور اگر بچہ کی پردوش کرنے والی اُس کے کنبہ سے کوئی عورت نہ ہو پس اُس کی پردوش میں مردوں نے جھگڑا کیا تو ان مردوں میں سب سے زیادہ مستحق وہ مرد ہے جو عصبہ ہونے میں سب سے قریب ہو کیونکہ وہی پرانا باعتبار زیادہ قرابت کے ہے اور عصبیات کی ترتیب اپنی جگہ پر معلوم ہو چکی عرف اتنا فرق ہے کہ صغیرہ کہ ایسے عصبہ کو نہ دیتے جو اس کا محرم ہو جیسے مولا عتادہ اور بچہ کا بیٹا کہ فتنہ سے بچا ہو جائے والام والجدۃ اوق بالانعام حتی یاکل وھدہ ویشرب وھدہ ویلبس وھدہ ویستنجی وھدہ و فی الجامع الیہ حتی یستنجی فیما کل وھدہ ویشرب وھدہ ویلبس وھدہ واملعنی واصلان تمام الاستغناء بالقدرة علی الاستغناء وھدہ انہ اذا استغنی یحتاج الی التادیب والتخلق باداب الرجال واخلایم والاب اقدر علی التادیب والتقیف وخصائص رحم قدر الاستغناء لیسبغ نہیں اعتبار اللغالب۔ اور مان اور نانی لڑکے کی پردوش کے واسطے زیادہ حقداران ہیں تاکہ کہ وہ اکیلا کھائے اکیلا پیئے اور اکیلا بن لے اور جامع الصغیر میں فرمایا تاکہ کہ اچھا بے پردا ہو جائے کہ اکیلا کھائے اور اکیلا پیئے اور اکیلا بنے اور منی دونوں کے ایک ہی میں کہہ کر پر استغناء و استغناء پر حقدار ہونے سے ہوتا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ جبکہ وہ مستغنی ہو گیا تو اس کو ادب سیکھنے اور اخلاق سیکھنے کی حاجت ہے تاکہ مردوں کے آداب و اخلاق سیکھے اور ادب سیکھلانے اور است کرنے کی باپ کو زیادہ قدرت ہے اور شیخ خصاف رحمہ اللہ نے مستغنی ہو جانے کا اندازہ سات برس سے کیا ہے کہ غالب حالت ہی ہوتی ہے اور اسی پر فتویٰ ہے انکانی۔ والام والجدۃ اوق بالجارجہ حتی تمیض لان بعد الاستغناء یحتاج الی معرفۃ آداب النساء والمرآۃ علی ذلک اقدر بعد البلوغ یحتاج الی التحصین والحفظ والاب فیہ اوقے راہدی وعن محمد رحمہما تدفع الی الاب اذا بلغت حد الشهوۃ تحقیق الحاجۃ الی العیانتہ۔ اور مان اور نانی لڑکی کی پردوش میں زیادہ مستحق ہیں یا تاکہ کہ اس کو نہیں آوے کیونکہ پردوش سے مستغنی ہونے کے بعد اس کو مردوں کے آداب سیکھنے کی حاجت ہے اور عورت اس کام پر زیادہ قادر ہوئی ہے اور مانع ہونے کے بعد اس کو نکاح سے محذور کرنے اور حفاظت کرنے کی ضرورت ہے اور اس کام پر باپ کو زیادہ قدرت ہے۔

اور رہتالی ہے اور ہشام نے امام مجہد سے روایت کی کہ جب لڑکی حد شہوت کو پہنچ جائے تو باپ کو عواہل کر دی جائے کیونکہ اسکی خلعت
 کی ضرورت ہے۔ اور غیاث المغنی میں ہے کہ امام مجہد کی روایت پر اعتماد ہے کیونکہ زمانہ میں قسارت پھیلا ہوا ہے یعنی عورتوں
 پر اعتماد نہیں ہے اور جب وہ گیارہ برس کی ہو جائے تو بالاتفاق حد شہوت کو پہنچ جائیگی اور فقہ ابو الیث نے کہا کہ جب تک
 نو برس کی نہ ہو تک حد شہوت کو نہیں پہنچتی ہے اور شمس الاممہ بخاری نے کہا کہ ہم اسی کو اختیار کرتے ہیں۔ ع۔ و سن
 سوے الام والجدۃ الحق بالجاریۃ حتی تبلغ حد الشہوی ولی الجامع الصغیر حتی تستغنی لانا لا تقدر
 علی استخراہما ولہذا لا تواجرہا للخدمۃ فلما یحصل المقصود بخلاف الام والجدۃ لبقدر رہتا علیہ شرعاً۔
 اور سوا سے مان و نالی کے باقی عورتیں صغیرہ لڑکی کی پرورش میں اس حد تک مستحق رہتی ہیں کہ لڑکی مردوں کی پرورش
 کے قابل ہو جائے اور جامع صغیر میں فرمایا کہ یہاں تک کہ وہ دوسرے کی مددگاری سے مستغنی ہو جائے اسکی وجہ یہ ہے کہ سوا
 مان و نالی کے کوئی عورت اس لڑکی سے خدمت لینے کی قادر نہیں ہے اور اسوجہ سے وہ اس لڑکی کو خدمت کے لیے
 اجارہ و نوکری پر نہیں دے سکتی تو مقصود حاصل نہوگا یعنی وہ کام خدمت نہیں سیکھ سکتی برخلاف مان و نالی کے کہ ان
 دو وزن کو شرعاً اس سے خدمت لینے کا اختیار ہے۔ قال والامۃ اذا اعتقہا مولا یا وام الولد اذا اعتقت کا حرقہ
 فی حق الولد لانا حرتان او ان ثبوت الحق۔ باندی کو اگر اسکے مولیٰ نے آزاد کر دیا اور ام الولد جب آزاد کر دی گئی
 تو بچہ کی پرورش میں انکاف بھی مثل آزاد عورت کے ہے اسواسلئے کہ حق ثابت ہونے کے وقت یہ دونوں بھی آزاد ہیں
 و اسکی صورت یہ ہے کہ مولیٰ نے اپنی باندی کو کسی مرد سے بیابا اور اس سے اولاد ہوئی یا مولیٰ کی اس سے خود اولاد
 ہوئی پھر مولیٰ نے دونوں کو آزاد کر دیا تو مولیٰ کو یہ اختیار نہیں ہے کہ بچوں کو اپنی پرورش میں رکھے بلکہ یہ دونوں آزاد
 اپنے بچوں کی پرورش کے مستحق ہیں۔ و لیس لہما قبل العتق حق فی الولد لعمیر ہما عن الحضانۃ بالاشتغال بخدمۃ
 المولیٰ۔ اور آزاد ہونے سے پہلے ان دونوں کا حق بچہ کی پرورش میں کچھ نہیں ہے کیونکہ مولیٰ کی خدمت میں مشغول ہونے
 کی وجہ سے یہ دونوں پرورش سے عاجز ہیں۔ والذمیۃ حق بولدہ المسلم الم یقل الادیان او یحاف ان
 یالفت الکفر للنظر قبل ذلک و احتمال الضرر بعدہ۔ مسلمان کے فراش سے ذریعہ عورت سے جو مسلمان بچہ پیدا ہو
 اسکی پرورش کی مستحق یہی ذریعہ عورت ہے تا وقتیکہ بچہ دینوں کو نہ پہچانے یا یہ فون نہو کہ وہ کفر سے الفت پڑ جائیگا کیونکہ
 اس سے پہلے بچہ کے حق میں نظر شفقت ہے اور اسکے بعد ضرر کا احتمال ہے۔ و سن جب وہ دنوں کو سمجھنے لگے تو ذریعہ سے
 بیکر مسلمان باپ کو دیدیا جائے اور یہی امام مالک کا مشہور قول ہے اور ذمیہ کو منع کر دیا جائیگا کہ اسکو شراب یا سورد کھلا دے
 اور امام شافعی و احمد کے نزدیک کا ذریعہ عورت کو پرورش کا کچھ حق نہیں ہے۔ و لا خیار للبلاد و الجاریۃ وقال الشافعی
 لما الخیار لان البی علیہ السلام خیر ولنا انہ القصور عقلہ نختار من عنده الذمۃ لتخلیۃ بینہ و بین اللعیب
 فلا یحقق النظر و قد صح ان الصحابۃ رضی اللہ عنہم یخیروا و اما الحدیث فقالتا قد قال علیہ السلام اللہم ابدہ فوفی لا خیار
 الا نظر بدعا علیہ السلام او کل علی ما اذا کان بالنا۔ اور لڑکا اور لڑکی کو خود کچھ اختیار نہیں ہے اور امام شافعی نے
 کہا کہ انھیں دونوں کو اختیار ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اختیار دیا تھا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اگر اختیار دیا جائے
 تو بچہ اپنی کم عقلی سے والدین میں سے اُسکو اختیار کر لیا جسکے پاس اُسکو آرام ہے یعنی وہ اُسکو کھیل کیلئے فراغ چھوڑ دے
 اور یہاں کرنے میں شفقت کی نظر نہوگی اور یہ بات صحت کو پہنچ گئی کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے بچوں کو مختار نہیں کیا ہے اور یہی
 وہ حدیث ہے جس سے شافعی رحمہ اللہ نے استدلال کیا تو ہم کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہم ابدہ یعنی
 اللہ تعالیٰ اسکی ہدایت فرما سے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا سے بچہ کو اپنے پسند میں ایک توفیق مل گئی ہے اور یہ حدیث

ایسی صورت میں محمول ہو کر جب بچہ بالغ ہو فتاویٰ واضح ہو کہ امام شافعی نے جس حدیث سے استدلال کیا اسکو ابو ہریرہ
 و نسائی و حاکم نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ ایک عورت نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ
 میرا شوہر چاہتا ہے کہ میرے بچے کو لیجاوے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسے لے کے یہ تیرا باپ ہے اور یہ تیری ماں ہے تو
 انہیں سے جسکا چاہتے ہو پکڑ لے پس اُس نے اپنی ماں کا ہاتھ پکڑ لیا تو وہ اُسکو لگی۔ درود اللہ علیہ و آلہ و سلم و ابن
 ابی شیبہ اور عبدالرزاق نے ابن جریر سے روایت کی کہ میں نے عبد اللہ بن عبد بن عبد سے سنا وہ فرماتے تھے کہ ایک لڑکے
 کے بارے میں اُسکے والدین نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے حضور میں جھگڑا کیا تو آپ نے اس لڑکے کو اختیار دیا کہ چاہے
 جسکے ساتھ رہے یا جگہ یہ حدیث اور یہ اثر دو وزن صحیح ہیں مان یہ احتمال باقی ہے کہ شاید یہ لڑکا بالغ تھا جیسا کہ ضعف نے
 محمول کیا ہے اور یہی وہ حدیث کہ حسین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دعا فرمائی کہ وہ دوسری حدیث ہے جسکو ابو داؤد و نسائی
 وغیرہ نے روایت کیا کہ عبد الحمید بن جعفر نے اپنے باپ سے اور باپ نے اپنے نانا زاداد سے روایت کی کہ جب میں اسلام لایا
 تو میری عورت نے اسلام سے انکار کیا اور ہم دونوں میں ایک لڑکا صغیر تھا جسے ہم دونوں اُسکو لیکر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 کے حضور میں حاضر ہوئے پس آنحضرت نے اُسکی ماں کو ایک کنارے اور اُسکے باپ کو دوسرے کنارے بٹھا لیا اور دونوں سے
 کہا اس بچے کو بلاؤ پس وہ بچہ اپنی ماں کی طرف بھاگا تب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دعا فرمائی کہ اے اُسکو نیک راہ دے
 پس ماں کی طرف سے مرگے باپ کی طرف چلا آیا اور اُس نے لیا درود ابو احمد و اسحاق اور ابن قحطان نے
 کہا کہ یہ حدیث صحیح ہے اور دوسری روایت میں ہے کہ یہ بچہ لڑکی تھی جسکا نام عمیرہ تھا اور اُسکے باپ کا نام رافع ابن سنان
 اور ابن القحطان نے کہا کہ شاید یہ دو واقعہ ہیں ایک میں لڑکا تھا اور دوسرے میں لڑکی اور عبد الحمید ابن جعفر اور اُسکا
 باپ دونوں نقیبن عینی نے کہا کہ اس مسئلہ میں امام شافعی کا استدلال صحیح احادیث سے ہے اور ہمارے علمائے مرن نقلی
 دلائل پر اکتفا کیا اور احادیث سے جو روایات دیے ہیں وہ سب ضعیف ہیں اور واضح ہے کہ جب لڑکا بالغ ہو تو اُسکو
 اختیار ہے کہ والدین میں سے جسکے پاس چاہے رہے اور چاہے تنہا رہے لیکن اگر فاسق ہو تو باپ اُسکی اپنی طرف
 ہو دے کیونکہ وہ اچھی طرح حفاظت کر سکتا ہے اور اگر لڑکی بالغ ہو تو ہر حال میں باپ اپنے پاس رکھے جسکے بارے میں اور
 اگر تمیہ ہو تو اس میں تفصیل ہے کافی میں ہے کہ زوجہ کو اس شرط پر خلع دیا کہ اسکا بچہ اپنے پاس رہے تو خلع واضح ہو جائیگا
 مگر یہ شرط باطل ہے۔ م۔ و اذا ارادت المطلقة ان تخرج بولد من المصفر فليس لها ذلك لما فيه
 من الاضرار بالاب۔ اگر مطلقہ عورت نے چاہا کہ اپنے بچے کو اس شہر سے باہر لیجائے تو اُسکو یہ اختیار نہیں ہے کیونکہ اس
 کو نے میں باپ کے حق میں ضرر ہے۔ یعنی اگر شوہر زوجہ کے درمیان کوئی بچہ ہے اور شوہر نے اسکو طلاق دیدی
 پس مطلقہ نے مہر و نفقہ و عدت کے چاہا کہ اس بچے کو اس شہر سے باہر لیجائے یعنی دوسرے شہر میں سکونت کرے
 جہاں اُسکا نکاح نہیں ہوا تھا تو اس میں باپ کو اپنے بچے کی جدائی سے صدر ہو گا لہذا عورت کو یہ اختیار نہیں ہے۔
 الا ان تخرج به الی وطنها وقد كان الزوج تزوجها فيه۔ مگر یہ جائز ہے کہ عورت اس بچے کو اپنے وطن لیجاوے
 اور حال یہ ہو کہ شوہر نے اس عورت سے اسی مقام میں نکاح کیا ہو فتاویٰ یعنی عورت کو اپنے وطن میں لیجانا جب ہی جائز
 ہے کہ نکاح وہیں ہوا ہو۔ لانه التزم المقام فيه عرفا و شرعا قال عليه السلام من تامل ببلدۃ فهو متمم۔ کیونکہ وہاں
 نکاح کرنے سے رواج و شرع کے مافیہ وہیں قیام کرنا ہے اور پر لازم کرنا تھا رواج و ظاہر ہے اور یہی شیعہ) تو آنحضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس مرد نے کسی شہر میں بیاہ کیا تو یہ بھی اُنہیں میں سے ہے۔ ابن ابی شیبہ نے حضرت عثمان
 رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ اُنھوں نے سہی میں بدی چار رکعت پڑھی پھر فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس

مرد نے کسی شہر میں نکاح کر لیا تو وہ اسی شہر داؤن میں سے ہو جائے گا، یہ کہ تقیم کی ناز پڑے اور میں جو وقت مکہ میں داخل ہوا
 تو میں نے ایک عورت سے نکاح کر لیا۔ درواہ ابو یعلیٰ و احمد ع۔ ولہذا یصیر الحری بے ذمیا۔ اور اسی وجہ سے حری کا
 بوجہ نکاح کرنے کے ذمی ہو جاتا ہے۔ یعنی اگر حری کا فرض دار الاسلام میں آکر ذمیہ کا فرض سے نکاح کر لیا تو وہ ذمی قرار
 دیا جائیگا صاحب نہایت نے کہا کہ یہ کتاب کی غلطی ہے چنانچہ میرے استاد نے خود تحریر فرمایا کہ شیخ مصنف کے نسخوں میں یہ عبارت
 نہیں ہے اور فائدہ الیام میں ہے کہ شیخ حافظ الدین کبیر سے نقل کیا گیا کہ شیخ مصنف کے نسخوں سے مقابلہ کرنے میں یہ عبارت
 نہیں پائی گئی پس یہ سہو کتاب ہے اور بعضوں نے حری کی جگہ حریہ لکھا یعنی اگر حریہ عورت نے دار الاسلام میں آکر کسی
 ذمی سے نکاح کر لیا تو وہ ذمیہ ہو جائیگی کیونکہ شوہر اسکو دارالحرب جانے سے روکیگا۔ وان ارادت المحزوج الی
 مصر غیر وطنہا وقد کان التزوج فیہ اشار فی الكتاب الی ادلیس لہا ذلک و ہذا روایت کتاب الطلاق
 و ذکر فی جامع الصغیر ان لہا ذلک لان العقد متی و جد فی مکان یوجب احکامہ فیہ کما یوجب البیع لتسلم
 فی مکانہ من جملہ ذلک حق اساک الاولاد و وجہ الاول ان تزوج فی دار الغریبہ لیس التزما للملک فیہ
 عرفا و ہذا صح و الحاصل انہ لا بد من الامرین جمیعاً الوطن و وجود النکاح و ہذا کلام اذا کان بین المصرین
 تفاوت اما اذا تقاربا بحیث یکن للموالدان یطالع ولده و یتبیت فی بیۃ فلا یاس بہ و کذا الجواب نے
 القرینین ولو اتقلت من قریۃ المصر الی المصر فلا یاس بہ لان فیہ نظر الصغیر حیث یتخلق یا خلاق اہل
 المصر و لیس فیہ ضرر بالاب و فی عکسہ ضرر بالصغیر تخلفہ باخلاق اہل السواد فلیس لہا ذلک۔ اور اگر
 عورت نے سوائے اپنے وطن کے کسی دوسرے شہر میں بچہ کو لیجانا چاہا حالانکہ وہیں نکاح واقع ہوا ہے تو کتاب میں یہ اشارہ
 کیا کہ عورت کو یہ اختیار نہیں ہے اور یہ مبسوط کی کتاب الطلاق کی روایت ہے اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ عورت کو یہ اختیار
 ہے کیونکہ جس مقام میں عقد واقع ہو تو عقد کے احکام وہیں واجب ہوتے ہیں جیسے بیع جس جگہ واقع ہو وہیں بیع ہر دو
 کرنا واجب ہوتا ہے اور عقد کا ایک حکم یہ بھی ہے کہ اولاد کو اپنے ساتھ رکھ کر پرورش کرے اور کتاب الطلاق کی روایت
 کی وجہ یہ ہے کہ نکاح کرنا جب پردیس میں واقع ہوا تو یہ رواج نہیں ہے کہ وہیں ٹھہرنا اپنے اوپر لازم کیا گیا اور یہی روایت
 صح ہے اور حاصل یہ نکلا کہ عورت کو بچہ باہر لیجانے کے واسطے جب ہی اجازت ہوگی کہ دو دن بائیں پائی جائیں ایک
 یہ کہ وہ عورت کا وطن ہو اور دوم یہ کہ وہیں نکاح پایا گیا ہو پھر یہ سب اسوقت ہے جب دو دن شہر دن کے درمیان
 دور فاصلہ ہے اور اگر ایسے قریب ہوں کہ باپ جب چلے جا کر اپنے بچہ کو دیکھ کر وہاں ہو کر اپنے گھر میں رات بسر کرے
 تو کچھ مضائقہ نہیں کہ عورت وہاں لیجاوے اور یہی حکم دو کاؤن کے درمیان ہے اور اگر عورت نے شہر کے گاؤن سے نکاح
 شہر میں لیجانا چاہا تو کچھ مضائقہ نہیں کیونکہ اسپن بچہ کے حق میں بہتری ہے کہ وہ شہر داؤن کے اخلاق سیکھ جائیگا اور
 اور باپ کے حق میں بھی کچھ ضرر نہیں اور اگر اسکے برعکس اُسے شہر سے نکل کر گاؤن میں لیجانا چاہا تو بچہ کے حق میں
 طر ہے کیونکہ گنواروں کے اخلاق سیکھے گا تو عورت کو ایسا اختیار نہیں ہے۔ اگر شوہر دزدوہ میں جدالی ہوئی
 اور زوجہ نے بچہ کی پرورش کے لیے اجرت مانگی اور بچہ کی بھوپٹی لے لیا کہ میں بغیر اجرت کے اسکی پرورش کرونگی
 تو بھوپٹی کا حق مقدم ہو جائیگا جبکہ شوہر تنگ دست ہو اور یہی صحیح ہے۔ ع۔

باب النفقة

یہ باب نفقہ کے بیان میں ہے۔ نفقہ دو روزینہ زندگی باقی رکھنے کے واسطے برابر جاری رہے اور نفقہ کا واجب

چند اسباب سے ہوتا ہے از انجملہ زوجیت ہے و قرابت ہے اور انہیں اسباب میں سے ایک ہے چنانچہ ہر ایک کا بیان بہ ترتیب مذکور ہو گا۔
 - قال النفقة واجبة للزوج علی زوجہا مسلمہ کانت او کافرة اذا سلمت نفسها الی منزلہ فعلیہ نفقتہا و کسوتہا و سکنہا۔ قدری نے فرمایا کہ زوجہ کے واسطے اپنے شوہر پر نفقہ واجب ہے خواہ زوجہ مسلمہ ہو یا ذمیہ کما بیہ ہو جبکہ وہ اپنی ذات کو شوہر کے گھر میں سپرد کرے و شوہر پر اسکا نفقہ و لباس و سکونت واجب ہے۔ فقہ نے شرح قدری میں لکھا کہ نفقہ واجب ہونے کے لیے بالاتفاق یہ شرط ہے کہ عورت اپنے آپ کو شوہر کے گھر میں سپرد کرے اور یہی بعض متاخرین مثل شیخ بلخ کا قول ہے لیکن یہ قول مختار نہیں ہے اور مسبوط کی ظاہر الروایہ میں مذکور ہے کہ صحیح عقد ہو جانے کے بعد نفقہ واجب ہو جاتا ہے اگرچہ شوہر اسکو اپنے گھر دے لیا و سے کیونکہ نفقہ عورت کا حق ہے اور اپنے گھر لیجانا شوہر کا حق ہے پس اگر وہ نہ لیا تو اسنے اپنا حق چھوڑا اس سے عورت کا حق ساقط ہو گا اور اگر اسنے زوجہ کو لیجانا چاہا اور اسنے جانے سے انکار کیا تو وہ کھانا دے گا کہ اگر انکار کسی حق کی وجہ سے ہے مثلاً ہر یا فعل ادا کرنا ٹھہرنا تھا اسکے وصول کرنے تک انکار کر لیا تو بھی اسکا نفقہ لازم ہے اور اگر اسنے ناق انکار کیا تو اسکے واسطے نفقہ نہیں ہے اور اگر زوجہ نے نفقہ چاہا اور شوہر نے اسکو اپنے گھر لیجانا نہیں چاہا تو بھی اسکا نفقہ واجب ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ والاصل فی ذلک قولہ تعالیٰ لینفق ذو سعة من سعته و قوله تعالیٰ و علی المولود لریضہن و کسوتہن بالمعروف و قوله علیہ السلام فی حدیث حجۃ الوداع و لمن علیکم رزقہن و کسوتہن بالمعروف۔ اور نفقہ واجب ہونے میں اصل یہ ہے کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے ایک جگہ یہ حکم دیا کہ دست و الا یقعد ابنتی دست کے نفقہ دے اور دوسری جگہ یہ حکم دیا کہ بچہ کے والد پر بچوں کی ماؤن کا کھانا اور کپڑا بطور اعتدال واجب ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع کے خطبہ میں فرمایا کہ تمہارے اوپر تمہاری عورتوں کے لیے کھانا اور کپڑا بطور اعتدال واجب ہے۔ دست و رواہ مسلم وغیرہ۔ ولان النفقة جزاء الاحتماس و کل من کان مجوساً حتی مقصود لغیرہ کانت نفقۃ علیہ صلہ القاضی و العال فی الصدقات۔ اس میں دلیل ہے نفقہ واجب ہے کہ نفقہ روکنے کا عوض ہے تو کوئی دوسرے کے حق مقصود کی طرف مجوس ہو تو نفقہ اسی پر ہو گا یعنی عورت بھی اپنے خاوند کو واسطے مجوس ہے تو خاوند پر نفقہ واجب ہوا اور اسکی اصل قاضی ہے اور شوخص زکوٰۃ کے واسطے عامل ہوتے کیونکہ یہ عامل یا قاضی کچھ اپنی ذات کا کام نہیں کرتے بلکہ مسلمانوں کے مصالح پر سے کرتے ہیں تو مسلمانوں کے عام حق یعنی بیت المال میں سے بقدر کفایت انکو دینا واجب ہے اور یہی حکم مفتی کا اور دفع کے متولی کا اور بیت کے وصی کا اور کافروں سے لہنے والے مسلمانوں کا ہے اسی وجہ سے کہ یہ لوگ دوسرے کا حق مقصود پورا کرتے ہیں و جب انکی طرح رزق بھی اپنے خاوند کے واسطے مجوس ہوئی تو شوہر پر اسکا نفقہ واجب ہے۔ و ہذہ الدلائل لا یفصل فیہا فیستوی فیہا المسلمۃ و الکافرة۔ اور ان دلیلوں میں کوئی تفصیل نہیں ہے پس مسلمان زوجہ و کافرہ زوجہ حق نفقہ میں برابر ٹھہرنے سے یعنی دلائل مطلقاً زوجہ کے واسطے نفقہ واجب کرتی ہیں مسلمہ و کافرہ کی تفصیل نہیں کرتی ہیں تو زوجہ خواہ مسلمان ہو یا کافرہ ہو اور خواہ مالدار ہو یا فقیرہ ہو اور خواہ مفلوہ ہو یا غیر مفلوہ ہو اور خواہ شوہر کے بیان گئی ہو یا نہ گئی ہو سب کے لیے واجب ہو گا لہذا یہ کہ شوہر کے ہمت کے موافق یا عورت کی شان کے لائق کس حساب سے نفقہ واجب ہو گا تو اسکو بیان فرمایا۔ و لتعبر فی ذلک حالہما جمیعاً و نفقہ کی مقدار میں شوہر و زوجہ دونوں کے حال کا اعتبار ہے۔ حتی کہ اگر شوہر فقیر ہو اور زوجہ رئیسہ ہو تو درسیانہ درجہ کا نفقہ لازم ہو گا پھر مرد فقیر ہو کچھ ادا کرے وہ اُس پر قرضہ رہیگا۔ قال البعد الضعیف و ہذا اختیار الخصاص و علیہ الفتویٰ و تفسیرہ انہما اذا کاناموسرین تجب نفقۃ الیسار و ان کانامعسرین فنفقۃ الایسار و ان کانت معسرۃ و الزوج موسر فنفقۃ دون نفقۃ الموسرات و نفقۃ المعسرۃ۔ شیخ معنف نے فرمایا کہ جو قدری نے فقہ کیا یہ شیخ زاہد خصان کا قول مختار ہے اور اسی پر فتویٰ ہے اور اس قول کی تفسیر ہے کہ جب دونوں فوئحال ہوں تو سوا گل کا پتلا

نفقہ واجب ہوگا اور اگر دین تنگ دست ہوں تو تنگی کا نفقہ واجب ہوگا اور اگر زوجہ فقیرہ ہو اور شوہر مالدار ہو تو فقیر مردوں سے بڑھ کر اور مالدار عورتوں سے گھٹ کر نفقہ واجب ہوگا۔ وقال الکبریٰ رحمہ اللہ بحال الزوج و ہو قول الشافعی
لقولہ تعالیٰ لیسفق ذو سعة من سعته۔ اور شیخ کرخی نے فرمایا کہ مہرت شوہر کے مال کا اعتبار ہے اور یہی امام شافعی کا قول ہے
کیونکہ اللہ تعالیٰ نے حکم دیا کہ وسعت والا ابنی وسعت سے نفقہ دے۔ اور یہی اللہ حنفیہ سے ظاہر الروایہ ہے اور امام محمد سے
موسط میں اور حاکم نے کافی میں اور شیخ ابیسیابی نے شرح الطحاوی میں اسی کی تفسیر کر دی کہ مہرت شوہر کا حال معتبر ہے اور یہی
مذہب کرخی اور بہت سے مشائخ متاخرین مثل صاحب تحفہ ذائق وغیرہم کا ہے۔ م ف ع۔ وجہ الاول قولہ علیہ السلام
لئنما مرأتہ ابی سفیان خدی من مال زوجک ما کنیک و ولدک بالمعروف۔ اور قول اول یعنی قول خنی
کی وجہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوسفیان کی بی بی ہندہ کو فرمایا کہ تو اپنے شوہر کے مال سے اسقدر لے لے جو تجھکو
اور میرے بچوں کو اعتدال کے ساتھ کافی ہو۔ سوا سے زہدی کے باقی اللہ صلح نے حضرت ام المؤمنین عائشہ رضی اللہ عنہا
سے روایت کی کہ ہند بنت عتبیرہ ابوسفیان کی بی بی تھی اسنے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے کہا کہ یا رسول اللہ ابوسفیان مرد
بخیل ہے اور مجھے اسقدر نہیں دیتا جو مجھے اور میرے بچوں کو کافی ہو سوا سے اسکو جو میں اسکا مال سے اسکی نادانستگی میں لیلون تو
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسقدر لے لے جو تجھے اور تیری اولاد کو اعتدال کے ساتھ کافی ہو۔ اعتر حالہما۔ اس حدیث
میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عورت کے حال کا اعتبار کیا ہے ہوا الفقہ فان النفقہ تجب بطریق الکفاۃ والفقیرۃ
والفقیرۃ لے کفاۃ الموسرات فلا معنی للزیادۃ۔ اور فقہ یہی ہے کہ چونکہ نفقہ تو بطور کفاۃ واجب ہوتا ہے اور جو عورت فقیرہ
ہو اسکو مالدار عورتوں کی کفاۃ درکار نہیں ہے تو زیادتی کے کچھ معنی نہیں ہیں۔ یعنی مرد ہر چند بہت مالدار ہو اسکا
مال سے عورت کو بقدر کفاۃ ملنا چاہیے جبکہ عورت فقیرہ ہو کیونکہ فقیرہ عورت کو مالداروں کی کفاۃ درکار نہیں ہوتی ہے اور
ابوسفیان مالدار آدمی تھے پس اگر مرد ہی کا اعتبار ہوتا تو فراغت کی مقدار لینے کا حکم دیا جاتا۔ ترجمہ کہتا ہے اس میں دفعہ یہ ہے
کہ قدر کفاۃ ایسی صورت میں فرمایا کہ ابوسفیان نے طرد نہیں دیا بلکہ ابوسفیان سے چھپا کر ہندہ نے لیا تو اس طرح خفیہ لیا شاید
کہ بقدر کفاۃ ہی جائز ہو۔ ان یہ بات ہے کہ فقہ کی راہ سے جواز اسوجہ سے کہ عورت نے اپنا حق لے لیا پس اگر حق اس سے
زائد ہوتا تو وہ بھی جائز ہوتا فاقم واللہ تعالیٰ اعلم۔ واما النص فمن لقولہ بموجہ انہ یخاطب بقدر وسعد الباقی
وین فی ذمتہ۔ رہا حکم نص یعنی آیت قرآنی میں جو مرد کو بقدر وسعت دینے کا حکم ہے تو ہم اسکا حکم کے موافق قائل ہیں کہ اسکو
اپنی وسعت کے لائق دینے کا حکم ہے اور جب قدر باقی رہا وہ اسکا ذمہ قرضہ رہیگا۔ یعنی شکار مرد فقیر پر زوجہ مالدار کا نفقہ بقدر
اوسط لازم آیا اگر مرد فقیر نے تنگی کا نفقہ دیدیا مثلاً پانچ روپیہ دیے اور اوسط آٹھ روپیہ ہے تو تین روپیہ اس پر قرضہ رہے حتیٰ کہ جب
کبھی اسکو وسعت ہو تو اسکو ادا کر دے۔ ومعنی قولہ بالمعروف الوسط و ہوا واجب۔ اور اللہ تعالیٰ نے بطور
معروف حکم دیا تو سعادت کے معنی درمیانی درجہ کا اور یہی واجب ہے۔ وبقیہ میں انہ لاصحی للتقدیر کہ ذمہ یہاں لیا یعنی
انہ علی الموسر مان و علی المعسر۔ و علی المتوسط۔ و نصف۔ اور اس کلام سے ظاہر ہو گیا کہ کوئی اندازہ مقدر
کرنے کے کچھ معنی نہیں جیسے شافعی رحمہ نے مقدر کر دیا کہ خوشحال کے ذمہ نصف صلح اور تنگ دست کے ذمہ چہارم صلح اور
متوسط کے ذمہ ڈیڑھ واجب ہے۔ تو یہ اندازہ کوئی مقرری نہیں ہو سکتا۔ لان ما وجب کفاۃ لا یقدر بشر ہا
فے نفسہ۔ کیونکہ جو چیز بطور کفاۃ واجب ہوتی ہے وہ شرعاً اپنی ذات سے کسی اندازہ سے تعین نہیں ہوتی ہے۔
کیونکہ لوگوں کے حالات مختلف ہونے میں بڑھاپے اور جوانی کی غذا میں فرق ہے۔ وان اتعنت من سلیم نفسہا حتی
یصلی ما ہر لا فلما انفق۔ اور اگر عورت نے اپنی ذات کو شوہر کے بہرہ کرنے سے اس حد تک انکار کیا کہ اسکو اسکا ہر وہی

تو عورت کے واسطے نفقہ واجب ہے۔ یعنی عورت کا ہر ذمہ کوئی حصہ فی الحال ادا کرنا پڑتا ہے۔ عورت نے شوہر کو اپنے اور
 قابو دینے سے انکار کیا اور کہا کہ پہلے مجھے میرا ہرجم ادا کرے تو اسکا نفقہ سا قبط ہوگا۔ لہذا منع کچھ نکاح فوت الاحتمال
 بمعنی من قبلہ فیجعل کلا فاحتمت۔ کیونکہ یہ روکا ایک حق کے ساتھ ہے تو عورت کا مجوس نہ ہوتا ایک ایسی وجہ سے ہوا جو شوہر
 کی طرف سے پیدا ہوئی ہے تو ایسا قرار دیا جائیگا کہ عورت نے نہیں روکا بلکہ مجوس رہی ہے۔ لیکن دفع ہو کہ ہر کے واسطے
 جب عورت نے اپنے آپ کو روکا پس اگر وطی واقع ہونے سے پہلے ہو یا زبردستی وطی کے بعد ہو تو بالافتان ہی حکم ہے کہ نفقہ
 سا قبط ہوگا اور اگر اسکی رضامندی سے وطی واقع ہو چکی پھر اسے ہر کے واسطے روکا تو بھی امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہی حکم
 ہے اور صاحبین کے نزدیک نفقہ سا قبط ہوگا۔ ع۔ وان نشرت فلا نفقة لہا حتی لتعود الی منزلہ لان فوات الاحتمال
 منہا و اذا عادت جاز الاحتمال فتجب النفقة بخلاف ما اذا امتنع من التکلیف فی بیت الزوج لان
 الاحتمال قائم والزوج یقدر علی الوسطے کرہا۔ اور اگر عورت نے نافرمانی دیکر کشتی کی تو اسکے واسطے نفقہ نہیں ہے
 یہاں تک کہ وہ سرکشی چھوڑ کر شوہر کے گھر واپس آوے کیونکہ اسنے اپنا محتبس ہونا اپنی طرف سے دور کیا یعنی نفقہ اسکے
 احتباس پر واجب تھا اور جب اسنے احتباس خود کھویا تو نفقہ بھی گیا اور جب اسنے سرکشی چھوڑی تو پھر محتبس ہو گئی
 پس پھر نفقہ واجب ہوگا بخلاف اسکا جب عورت اپنے شوہر کے گھر میں موجود ہے مگر وطی کا قابو دینے سے انکار کرتی ہے تو نفقہ
 سا قبط ہوگا کیونکہ احتباس موجود ہے اور شوہر اس سے زبردستی وطی کر سکتا ہے۔ اور احتباس سے یہی مراد ہے کہ عورت
 اپنے شوہر کی اسطرح پابند ہو کہ اس سے وطی کرنا ممکن ہو۔ وان کانت صغیرة لا یتمتع بہا فلا نفقة۔ اور اگر زوج
 صغیرہ ہو جس سے تمتع یعنی جماع نہیں ہو سکتا تو اسکے واسطے نفقہ نہیں ہے۔ اور یہی جمہور علماء کا قول ہے۔ لان یتمتع
 الاستمتاع لمعنی فیہا والاحتباس الموجب ما یكون وسیلۃ الی مقصود استحق بالنکاح ولم یوجد بخلاف
 المریفة علی ما بین وقال الشافعی رحمہا اللہ النفقة لأنها عوض عن الملك عنده کما فی المملو کہ ملک لیس
 وان ان المهر عوض عن الملك ولا یجتمع العوضات عن عوض واحد فلہا المهر دون النفقة۔ کیونکہ وطی
 تمتع ہونا ایک ایسی وجہ سے ہے جو عورت میں موجود ہے اور جس احتباس سے نفقہ واجب ہوتا ہے وہ احتباس ہے جو نکاح کا
 مقصود حاصل ہونے کا وسیلہ ہو اور ایسا احتباس نہیں پایا گیا برخلاف ریفہ عورت کے کہ اسکا نفقہ سا قبط نہیں ہوتا چنانچہ
 ہم فقہ رب بیان کریں گے اور شافعی نے کہا کہ صغیرہ کے واسطے نفقہ واجب ہے کیونکہ شافعی کے نزدیک نفقہ شوہر کے ملک کا عوض
 ہے جیسے اس عورت کا نفقہ جسکی ذات کا مالک ہوتا ہے اور جاری دلیل یہ ہے کہ مالک کا عوض تو ہر ذمہ اور ایک ہی شوہر کے کسی
 عوض جمع نہیں ہوتے ہیں تو صغیرہ عورت میں ملک نکاح کا عوض صرف مہر ہے نفقہ نہیں ہے۔ اور یہ ایسی صغیرہ کا
 حکم ہے جسکی جانب کچھ خواہش نہ ہو اور اگر سات آٹھ برس کی لڑکی ہو جسکے ساتھ اگرچہ وطی نہیں ہو سکتی مگر دوسرے طور پر استمتاع
 ممکن ہے تو اسکا نفقہ واجب ہوگا جیسے اس عورت کا نفقہ واجب ہوتا ہے جسکو تنق یا قرن ہو۔ ع۔ وان کان الزوج
 صغیرا لا یقدر علی وطی وہی کبیرة فلہا النفقة من مالہ۔ اور اگر شوہر صغیر ہو جو جماع نہیں کر سکتا حالانکہ زوجہ بالغہ ہے تو
 شوہر کے مال سے اسکے لیے نفقہ واجب ہوگا۔ اور یہی جمہور علماء کا قول ہے۔ لان التسلیم تحقق منہا وانما العجز من
 قبلہ فصارکما محبوب والعین۔ کیونکہ عورت کی طرف سے اپنے آپ کو بردن پایا گیا اور عاجزی فقط شوہر کی طرف سے ہے
 وماند محبوب و عین کے ہو گیا ہے۔ پس جیسے محبوب و عین کی زوجہ کا نفقہ واجب ہوتا ہے اسطرح اس صغیر کی زوجہ کا نفقہ بھی
 واجب ہوگا اور اگر دونوں صغیر ہوں کہ قابل جماع نہیں ہیں تو بالجماع زوجہ کا نفقہ واجب ہوگا۔ الذخیرہ۔ و اذا جئت
 المرأة فی دین فلا نفقة لہا لان فوت الاحتمال منہا باطلہ وان لم یکن منہا بان کانت عاجزة فلیس منہ نفقہ

تو ایک دفعہ
 عورت نے شوہر کو
 روکا ہے
 اور شوہر نے
 عورت کو
 روکا ہے
 اور شوہر نے
 عورت کو
 روکا ہے

کیونکہ احتیاس زانی کرنا خود عورت کی طرف سے جہتاً ہوگا کہ اسے اداسے فرض میں ڈھیل ڈالی اور اگر احتیاس مٹانا عورت کی
 طرف سے نہر اس طرح کہ وہ عورت اداسے فرض سے عاجز ہو تو بھی شوہر کی طرف سے نہیں اور یعنی شوہر سے نفقہ کا مطالبہ نہیں
 ہو سکتا۔ وگذا اذا غصبا رجع الی یوسف بن ابی یوسف رحمہ اللہ ان لہا النفقة و الفتوی علی الاول لان
 فوت الاحتیاس لیس منہ لیس باقی بقدر او کذا اذا حجت مع محرم لان فوت الاحتیاس منہا وعن ابی یوسف
 ان لہا النفقة لان اقامتہ الفرض عذر و لکن تجب علیہ نفقة المحض دون السفر لانهما ہی المستحق علیہ ولو سافر
 معها الزوج تجب النفقة بالاتفاق لان الاحتیاس قائم لقیامہ علیہا و تجب نفقة المحض دون السفر و لا تجب
 الاکرار لما قلنا۔ اور اگر عورت کو کوئی مرد بربستی غصب کر کے لے گیا تو بھی یہی حکم ہے اور یہی ظاہر الروایۃ ہے اور ابو یوسف سے
 اور میں روایت ہے کہ منقوبہ عورت کے واسطے نفقہ ہوگا و لیکن ثوب سے قول اول یعنی ظاہر الروایۃ ہے کہ چونکہ احتیاس زائل
 کرنا کچھ شوہر کی طرف سے نہیں ہے تاکہ حکما باقی ٹھہرا جائے اور اس طرح اگر عورت نے اپنے محرم کے ساتھ حج کیا تو بھی اسکا
 نفقہ ساقط ہے کیونکہ احتیاس زائل کرنا عورت کی طرف سے ہے اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ اس عورت کے واسطے نفقہ واجب
 ہوگا کیونکہ فرض ادا کرنا ایک عذر ہے یعنی پھر نفقہ ساقط ہوگا و لیکن شوہر پر حضر کا نفقہ واجب ہوگا سفر کا نہوگا یعنی سفر میں
 جو زیادہ خرچ ہوتا ہے وہ واجب نہوگا کیونکہ حضر ہی کا نفقہ شوہر پر واجب ہے اور اگر عورت کے ساتھ شوہر نے بھی سفر کیا
 و بالاتفاق نفقہ واجب ہوگا کیونکہ احتیاس ابھی موجود ہے کیونکہ شوہر اسکے ساتھ قائم ہے لیکن حضر کا نفقہ واجب ہوگا سفر کا
 نہیں ہوگا اور کرایہ بھی واجب نہوگا جو اسکے جو ہم بیان کر چکے ہیں۔ یعنی نفقہ حضری اسکے شوہر کے ذمہ ہے۔ جب وہ
 مرضت فی منزل الزوج فلہا النفقة۔ اور اگر اپنے شوہر کے گھر میں عورت مریض ہوئی تو اسکے واسطے نفقہ واجب ہوگا۔
 ظاہر الروایۃ یہی ہے مطلقاً مریضہ کے واسطے نفقہ واجب ہے خواہ مرض مانع جلع ہوا نہ ہو جیسے حیض میں ہو کہ وہ ہلکا کر
 ان و نفقہ لہا اذا کان مرضاً من الجماع لغوات الاحتیاس الاستمتاع وجہ الاستحسان الاحتیاس قائم
 فانہ لیس عائشہا و میسہا و حفصہ البیت و المانع بعارض فامسبہ الحیض و عن ابی یوسف رحمہما اذا سلمت
 نفسہا ثم مرضت تجب النفقة لیتحقق التسليم ولو مرضت ثم سلمت لا تجب لان التسليم لم یصح قالوا ہذا حسن
 و فی لفظ الكتاب ما یشر الیہ۔ اور قیاس ہے کہ عورت کے واسطے نفقہ واجب نہوگا جب تک کہ عورت بیمار ہے جو جلع سے
 مانع ہے کیونکہ استمتاع کا احتیاس جائز ہے لیکن استمتاع ساقط نہوگا اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ عورت ہنوز مجتہس ہے کیونکہ شوہر
 اس سے ایسے پاتا ہے اور اسکو مساس کرتا اور وہ اسکے گھر کی حفاظت کرتی ہے اور طبی کی روک بوجہ ایک عارضہ کے ہے جو حیض
 کے مشابہ ہوگئی اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ عورت نے جب اپنے آپ کو سیر کر دیا پھر بیمار ہوئی تو نفقہ واجب ہے اور اگر
 بیمار ہوئی پھر اپنے آپ کو سیر کیا تو نفقہ واجب نہوگا کیونکہ پہلی صورت میں سیر کرنا پایا گیا اور دوسری صورت میں سیر کرنا صحیح نہوا اور
 ہلکے مشائخ نے کہا کہ یہ قول اچھا ہے اور متن کی عبارت میں بھی ایسا لفظ موجود ہے جو اس صاحب لغت کے ہاں ہے۔ کیونکہ کتاب میں
 یہ کہا کہ وہ شوہر کے گھر میں بیمار پڑی تو اس سے سمجھا گیا کہ اسے اپنے آپ کو شوہر کے سیر کر دیا جب بیمار ہوئی۔ قال و لیس
 علی الزوج النفقة اذا کان مریضاً و نفقہ خادمہا۔ اور جب شوہر کو کوئی بولتی ہے کہ شوہر کا اور زوجہ کے خادمہ کا نفقہ میں
 کیا جائیگا۔ اور خادمہ عربی عبارت میں خدمت کرنے والے آدمی کو کہتے ہیں خواہ لونڈی ہو یا غلام ہو پس اگر عورت
 کے پاس ان دونوں میں سے کوئی ہو تو ایک کا نفقہ واجب ہوگا اور اگر دونوں فقہا کا اتفاق ہے بشرطیکہ شوہر کو کوئی خادمہ
 نہیں ہے۔ والمراد بنہا بیان نفقہ الخادم ولہذا ذکر فی النسخ و لیس علی الزوج اذا کان مریضاً و نفقہ
 خادمہا و وجہ ان کما یتما واجبہ علیہ و ہما من تاملہما اولاً بلہما منہ۔ اور بیان پھر اس مسئلہ کو بیان کرنے سے

مراد یہ ہے کہ خادم کا نفقہ واجب ہو نا ظاہر ہوا اور اسی واسطے بعض شیخوں میں یہاں مذکورہ لفظ فرض علی الزوج اذ کان مومناً نفقہ
 خادمہ یعنی جب شوہر ہو مگر ہو تو اس پر زوجہ کے خادم کا نفقہ فرض کیا جائیگا اور اسکی وجہ یہ ہے کہ شوہر پر زوجہ کی کفایت واجب ہے
 اور کفایت کے پورے کرنے میں سے یہ بھی کہ اس کے خادم کو نفقہ دے کیونکہ عورت کے واسطے ایک خادم ضرور ہے جس کے
 خادمہ اسکی ملوک ہو یا نوک ہو تو بعض مثل حضرت ملوک کا نفقہ واجب رکھا اور بعضوں نے عام رکھا۔ ع۔ دلائل تفریح لاکٹر
 من نفقہ خادم واحد و ہذا عند ابی حنیفہ و محمد رحم۔ اور ایک خادم سے زیادہ کا نفقہ نہیں فرض کیا جائیگا اور یہ امام
 ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے۔ اور یہی جمہور علماء اور ائمہ ثلاثہ کا قول ہے اور حاکم شیبہ و دیگر فی وقدری نے کچھ اختلاف نہیں ذکر کیا
 بلکہ بیہقی و اسپجانی و صاحب مختلف نے اختلاف ذکر کیا جس پر شیخ صنف نے بیان کیا ہے۔ ع۔ وقال ابو یوسف رحم تفریح
 تھامین لانتہا محتاج الی احدہما لمصلح الداخل والی الآخر لمصلح الخارج۔ اور ابو یوسف نے فرمایا کہ اس کے
 دو خادمین کا نفقہ فرض کیا جائیگا کیونکہ اسکو ضرورت ہے کہ ایک خادم گھر کے اندر کام کرے اور دوسرا باہر کے کام بجالا دے
 جس سے ابو یوسف سے دوسری روایت یہ ہے کہ اگر عورت بہت نوکر ہو جسکے ساتھ چیزیں بہت سی خدمت والیاں آئی ہوں
 تو سب خادموں کا نفقہ واجب ہوگا اور یہی ہشام نے امام محمد سے روایت کی اور اسی کو شیخ طحاوی نے اختیار کیا لیکن حنفیہ میں
 ہے کہ امام ابو یوسف سے جو روایت ذکر کرتے ہیں وہ مشہور نہیں ہے بلکہ ابو یوسف سے مشہور روایت مثل قول امام ابو حنیفہ
 و محمد رحم۔ ولما ان الواحد یقوم بالامرین فلا ضرورۃ الی اثینین دلانہ لوقولی کفایتہما بنفسہ کان کفایتہ
 فکلما اذا اقام الواحد مقام نفسه و قال لوالان الزوج المومنین من نفقہ الخادم ما یلزم المعسر من نفقہ
 امراتہ و ہوا دنی الکفایۃ و قولہ فی کتاب اذا کان مومناً اشارۃ انہ لا تجب نفقہ الخادم عنہا عاصم
 و ہور وایت الحسن عن ابی حلیفہ رحم و ہوا الاصح خلافاً لما قالہ محمد رحم لان الواجب علی المعسر ان یتکفی الخفایۃ
 وہی قد تکفی بخدمتہ نفسہا۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ ایک خادم دو دن کا دن کو پورا کر سکتا ہے تو دو آدمیوں
 کی کوئی ضرورت نہیں اور یہ دلیل ہے کہ اگر شوہر خود اپنی زوجہ کے کاموں کی پرداخت کرنے کو کافی ہو جائے تو وہ میں جب اسے
 اپنی جگہ ایک شخص کو مقرر کر دیا تو بھی کافی ہے۔ پھر مثل نے فرمایا کہ مالدار شوہر کو زوجہ کے خادم کے نفقہ میں اسقدر دینا لازم
 ہوگا جقدر نفس شوہر کو اپنی زوجہ کے نفقہ میں لازم ہوتا ہے یعنی اولے درجہ کفایت دینا پڑیگا اور وضوری نے کتاب میں فرمایا
 کہ نفقہ خادم اسوقت لازم ہوگا کہ جب شوہر مالدار ہو تو یہ اشارہ ہے کہ اگر شوہر تنگ دست ہو تو اس پر خادم کا نفقہ واجب نہیں ہے
 اور یہی من نے امام ابو حنیفہ سے روایت کیا اور یہی صحیح ہے برخلاف قول امام محمد کے جو کہتے ہیں کہ تنگ دست پر بھی نفقہ خادم
 لازم ہوگا کہ یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ تنگ دست پر تو یہی واجب ہے کہ اولے درجہ کفایت دیوے اور زوجہ کسی بذات خود اپنے کاموں
 کی کفایت کر لیتی ہے۔ واضح ہو کہ مالدار شوہر سے یہ مراد ہے کہ اسکو اتنا مقدر ہو جس سے اس پر صدقہ حرام ہے اور اتنا
 مقدر ضرور نہیں کہ جس سے اس پر زکوٰۃ واجب ہو اور واضح ہو کہ زوجہ خادم کے نفقہ میں اگرچہ فرق ہے لیکن مدنی میں
 فرق نہ ہوگا بلکہ جس حد سے روٹی کھائی جاتی ہے اس میں فرق ہوگا اور اس میں اعلیٰ درجہ گوشت کا ہے اور اوسط درجہ روغن
 زیتون کا اور ادنیٰ درجہ نمک ہے۔ ع۔ ومن اعسر نفقہ امراتہ لم یفرق بینہما ویقال لہا استغنی علیہ
 اور وہ شخص اپنی زوجہ کو نفقہ دینے سے تنگ دست ہو گیا یعنی عاجز ہو گیا تو ان دونوں میں جدائی نہ ہو سب تکلیف تھی
 اس عورت سے کہیگا کہ اپنے شوہر کے ذمہ پر قرض لے لے۔ یعنی اناج کو اُدھار خریدے اس شرط پر کہ شوہر کے
 مال سے دام ادا ہو سکے۔ ع۔ وقال الشافعی رحم لفرق لانه عجز عن الامساک بالمعروف فینوب القافض
 فی التفریق کما فی الجب والغتہ بل اولے لان الحاجۃ الی النفقہ اقوی ولنا ان حقہ یطل و حقہا یترک

والاول اقوی فی الضرر و ہذا لان النفقة تصیر دنیا بفرص القاضی فتستوفی فی الزمان الثاني وقت المال و ہوتا علیہ فی النکاح لایحق بما ہو المقصود و ہوا التنازل و فائدة الامر بالاستئذان مع الفرض ان یکنہا احالة الغریب علی الزوج فاما اذا كانت الاستئذان بغير امر القاضی کانت المطالبة علیہا دون الزوج اور امام شافعی نے فرمایا کہ دونوں میں تفریق کر دیکھئے کیونکہ شوہر اسکو رواج کے موافق اپنے پاس رکھنے سے عاجز ہو گیا تو وہ بصورتی کے ساتھ چھوڑنا لازم آیا تو قاضی جدا کرنے میں اسکا قائم مقام ہو جائیگا جیسے مجبور و عین کی صورت میں ہر ایک نفقہ سے عاجز کی صورت میں بدرجہ اولے ہو گا کیونکہ نفقہ کی حاجت بہت قوی ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اگر تفریق کجائے تو مرد کا حق مٹا جاتا ہے اور عورت کا حق ایسا ہے کہ اس میں تاخیر ہو سکتی ہے یعنی شوہر کے ذمہ قرضہ ہے اور مرد کا حق مٹا ہوا نہیں بڑھا ہوا ہے اور اسکی وجہ یہ ہے کہ جب قاضی نے نفقہ مقرر کر دیا تو وہ شوہر کے ذمہ قرضہ ہو جاتا ہے پس عورت اس سے آئندہ زمانہ میں وصول کرے گی اور نکاح میں مال تابع ہوتا ہے تو اسکو اصلی مقصود کے ساتھ نہیں ملایا جائیگا اور اصلی مقصود نکاح کا نسل جاری ہونا ہے اور نفقہ فرض کرنے کے ساتھ قرضہ لینے کا حکم دینا اس فائدہ سے ہے کہ عورت اپنے قرضہ کو اپنے شوہر پر والہ کر سکتی ہے اور اگر اسے بغیر حکم قاضی کے قرضہ لیا تو قرضہ کا مطالبہ اسی عورت پر ہو گا شوہر پر نہیں ہو گا و خلاصہ یہ ہے کہ امام شافعی نے نفقہ سے عاجز کو عین پر قیاس کیا ہے اور اسکا جواب یہ دیا کہ قیاس ٹھیک نہیں ہے اس واسطے کہ نکاح کا اصلی مقصود بچے پیدا ہو کر نسل جاری ہونا ہے اور عین جب اس سے عاجز ہے تو نکاح سے کوئی فائدہ نہیں پس تفریق کر دی گئی اور جو شخص نفقہ سے عاجز ہے وہ صرف نسل سے عاجز ہے اور یہ اصلی مقصود نکاح نہیں ہے بلکہ تابع ہے ورنہ مثل عین کے نہیں ہوا پس تفریق نہ کیا گئی بلکہ قاضی عورت کا نفقہ مقرر کر کے اسکو اجازت دیا کہ شوہر پر قرضہ لے لے اور اس حکم کا فائدہ یہ ہے کہ عورت کو یہ اختیار ہو گا کہ قرضہ لے کر شوہر پر اترادے اور اگر بغیر حکم قاضی ہو تو اثرانی کرنا نہیں جائز ہے۔ و اذا قضی القاضی لہا نفقۃ الاعسار لم یسر فخاصتمہ تم لہا نفقۃ الموسر لان النفقۃ تختلف بحسب الیسار والاعسار و ما قضی بہ تقدیر نفقۃ لم یجب اذا تبطل حالہا المطالبۃ تمام حقہا۔ اور اگر قاضی نے عورت کے واسطے تنگی کا نفقہ فرض کر دیا پھر اسکا شوہر مالدار ہو گیا پس عورت نے اس سے خصمت کی تو قاضی اسکے لیے فراخی کا نفقہ پورا کر دیا کیونکہ فراخی اور تنگی کے موافق نفقہ بھی مختلف ہوتا ہے اور قاضی نے جو حکم دیا وہ ایسے نفقہ کے واسطے اندازہ نہیں ہے جو ابھی واجب ہی نہیں ہوا پس جب شوہر کا حال بدل گیا تو زوج کو اپنا پورا حق مطالبہ کرنے کا اختیار ہے یعنی نفقہ تو آئندہ ایام کے واسطے ابھی سے واجب نہیں ہوتا بلکہ چونکہ آج تک اس وقت کا واجب ہوتا جا چکا پس قاضی نے اس وقت جو اندازہ مقرر کر دیا وہ اسی دن کے واجب نفقہ کا اندازہ ہے لیکن جب تک وہ تنگ رہے ہر روز یہی اندازہ رہیگا لہذا جو اول روز حکم دیا وہی برابر باقی رہے یہاں تک کہ شوہر کو تنگ دستی سے فراخی حاصل ہو تو حالت بدلیگی پس پہلا اندازہ کافی نہ ہو گا لہذا اندازہ بدل دیا جائیگا جبکہ عورت مطالبہ کرے۔ و اذا سفقت مدۃ لم یفق الزوج علیہا و طالبتہ بذلک فلا شی لہا الا ان یکون القاضی فرض لہا النفقۃ او صاحت الزوج علی مقدار نفقۃھا فیقض لہا نفقۃ ما مضی۔ اور اگر ایک مدت گذر گئی کہ شوہر نے زوجہ کو نفقہ نہیں دیا پھر زوجہ نے اس سے نفقہ کا مطالبہ کیا تو عورت کو کچھ نہیں بلکہ اگر دو صورتوں میں ایک یہ کہ قاضی نے اسکا واسطے کوئی مقدار نفقہ مفروض کی ہو یا یہ ہو کہ اس نے اپنے شوہر سے کسی مقدار نفقہ پر صلح کر لی ہو تو اسی حساب سے قاضی اسکے لیے نفقہ گذشتہ کا حکم دے گا۔ لان النفقۃ صلیۃ ویت بعض عندنا علی ما من قبل فلا یستحکم الوجوب فیہا الا بالقضار کا لبتہ لا تجب الملک الا بملوک و ہوا قبض و صلح بمنزلہ القضا لان ربتہ علی نفسا اقوی من ولایۃ القاضی بخلاف المہر لانه عوض۔ کیونکہ نفقہ لگاتار ہے کا طلبہ اور ہمارے نزدیک یہ ثابت نہیں ہے چنانچہ سابق بیان ہو چکا ہے اسکا واجب ہونا مستحکم نہیں ہوتا اگر جبکہ قاضی کا حکم ہو جائے

جیسے ہر کی صورت میں ملک واجب نہیں ہو جاتی مگر جبکہ مطہرہ کرنے والی چیز لینے بغیر پاپا جائے اور صلح کرنا ہنوز حکم قاضی کیونکہ شوہر کی ولایت اپنی ذات پر قاضی کی ولایت سے بڑھ کر ہے بر خلاف ہر کے کہ وہ عرض ہوتا ہے۔ **فصل** درہ بیزیر کی لازم ہو جائیگا۔ وان مات الزوج بعد ما قضی علیہ بالنفقة یعنی شوہر سقطت النفقة اور اگر شوہر برفقہ کا حکم دیدیگا پھر وہ مر گیا اور کچھ علیلہ گذرے تو ان کا نفقہ ساقط ہو گیا **فصل** انہ لثمة کا خلاف ہے۔ اور اگر قاضی نے برفقہ فرض کرنے کے عورت کو حکم دیا کہ اپنے شوہر پر قرضے اور اسے اُدھار لیا پھر دو دن میں سے کئی ہر تو صحیح یہ کہ نفقہ ساقط نہ ہوگا اور یوں ہی اگر شوہر نے اسکو طلاق دیدی ہو تو بھی صحیح روایت یہ کہ ساقط نہ ہوگا اور اگر قاضی نے قرض لینے کا حکم نہیں دیا تو ساقط ہو جائیگا جیسا متن میں ہے۔ وکذا اذا مات الزوج لان النفقة صلہ والصلوات تسقط بالموت کا لہذا یطل بالموت قبل القبض وقال الشافعی رحمہ تعیر دنیا قبل القبض ولا تسقط بالموت لانه عوض عندہ مصلح کسار الدیون وجوابہ قد بینا۔ اور یوں ہی اگر زوجہ مر گئی تو بھی ساقط ہو جائیگا کیونکہ نفقہ تو ایک علیلہ اور یہی علیلہ زوجہ موت کے ساقط ہو جاتی ہیں جیسے کوئی چیز ہبہ کی اور ہو ہبہ کے بغیر کرتے سے پہلے ہبہ کرنے والا مر گیا تو ہبہ باطل ہو جاتا ہے اور شافعی نے کہا کہ حکم قاضی سے پہلے بھی شوہر کے ذمہ قرضہ ہو جائیگا اور اسکو کرنے سے ساقط نہ ہوگا کیونکہ ان کے نزدیک نفقہ ایک عوض ہے تو دیگر قرضوں کے مانند ہو گیا اور اسکا جواب ہم بیان کر چکے ہیں۔ وان اسلفنا نفقة السنة ای عملہا تمہا لم یسترجع منہا بشئ ویز عند ابی حنیفہ والی یوسف وقال محمد یکتب لہا نفقة یعنی رہا بقی للزوج وهو قول الشافعی۔ اور اگر شوہر نے زوجہ کو ایک سال کا نفقہ دیدیا یعنی پیشگی دیدیا پھر شوہر مر گیا تو عورت سے کچھ واپس نہیں لیا جائیگا اور یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے اور امام محمد نے کہا کہ جتنا زمانہ گذرا اسکا نفقہ صاحب کے عورت کو دیا جائے اور باقی شوہر کا ہوگا اور یہی امام شافعی کا قول ہے۔ **فصل** اور یہی امام احمد کا قول ہے اور اگر یہ نفقہ عورت کے پاس تلف ہو گیا ہو تو بالاتفاق واپس نہ لیا جائیگا۔ وعلی ہذا الحکامات اللسوة لانہا استعملت عوضا عما استحققت علیہا حبس وقد بطل الاستحقاق بالموت فیبطل العوض بقدرہ کرزق القاضی وعطاء المقارنہ ولو لم یز صلہ وقد انفصل بہ القبض ولا رجوع فی الصلوات بعد الموت لانہما حکما کما فی الہنہ ولہذا لو ہلکت من غیر استہلاک لایسترد شئ منہا بالاجماع وعن محمد رحمہ انہا اذا قبضت نفقة الشهر او ما دونہ لایسترجع منہا بشئ لانه لیس فی نفاذ حکم الی ان اور یہی اختلاف لباس میں ہے کیونکہ شوہر کے مدکنے سے جس چیز کا استحقاق اسکو شوہر پر حاصل ہوا تھا وہ اسکو پیشگی بطور عوض لے لیا اور شوہر کے مرنے سے وہ استحقاق باطل ہو گیا تو اسی کے حساب سے عوض بھی باطل ہو گیا جیسے قاضی کا روزینہ اور مجاہد کا علیلہ اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ نفقہ ایک علیلہ ہے حالانکہ وہ عورت کے قبضہ میں آجگا اور عطیات بعد موت کے واپس نہیں دیے جاتے کیونکہ انکا حکم پورا ہو جاتا ہے جیسے ہبہ میں حکم ہے اور اسوجہ سے اگر یہ نفقہ غیر عورت کے تلف کرنے کے ضائع ہو گیا تو بالاجماع اس سے کچھ واپس نہ لیا جائیگا اور امام محمد سے دوسری روایت یہ ہے کہ اگر عورت نے ایک علیلہ کا نفقہ پورا کیا ہو تو شوہر کے مرنے پر اس سے کچھ واپس نہیں لیا جائیگا کیونکہ یہ ایک تقویٰ سی چیز ہے تو گویا فی الحال کا نفقہ ہوگا۔ و اذا تزوج البعد حرة فنفقہا دین علیہ بیاع فیہا وسفناہ اذا تزوج باذن المولے لانه دین وجب فی ذمہ لوجود سببہ وقد ظہر وجوبہ فی حق المولے فیتمتلق برقبۃ کہین التجارة فی البعد التاجر ولان یخصی لان جہانی النفقة لانی عین الرقبۃ ولومات البعد سقطت وکذا اذا قتل فی الصحیح لانه صلہ۔ اور اگر غلام نے کسی آزادہ عورت سے نکاح کیا تو اسکا نفقہ غلام پر فرض ہوگا کہ وہ نفقہ میں فروخت کیا جائیگا اور اسکا سنی یہ ہیں کہ غلام نے بولی کی اجازت سے نکاح کیا اور اسکی وجہ یہ ہے کہ نفقہ ایک قرضہ ہے جو غلام کے ذمہ واجب ہوا کیونکہ اسکا ذمہ واجب ہونے کا سبب پاپا گیا اور اسکا واجب ہونا ہے

اسکے مولیٰ کے حق میں بھی ظاہر ہوگا کیونکہ اسے راضی ہو کر اجازت دی تھی تو یہ قرضہ غلام کی گردن سے متعلق ہوگا جیسے یہ غلام کی گردن سے تجارت کا قرضہ متعلق ہوتا ہے لیکن مولیٰ کو یہ اختیار ہو کہ غلام کا یہ قرضہ کیونکہ عورت کا حق صرف نفقہ میں ہے نہ کہ غلام کی گردن میں۔ اور اگر وہ غلام مر گیا تو نفقہ ساقط ہو گیا اور اس طرح اگر قتل کیا گیا تو بھی صحیح قول یہ ہے کہ غلام کی گردن سے غلام کی گردن کی اجازت سے کسی آزادہ عورت سے نکاح کیا اور وہ اس نے فرمایا کہ ہر کے واسطے بھی فروخت کیا جائیگا لیکن جب ایک بار فروخت کیا گیا اور پورا ہر ادا ہوا تو باقی کے لیے مشتری کے پاس سے فروخت ہوگا بلکہ جب کسی آزاد کیا جائے تب عورت مطالبہ کر سکتی ہے بر خلاف نفقہ کے کہ اگر بہت نفقہ چڑھا گیا اور فروخت کر کے ادا کیا گیا پھر مشتری کے پاس ایک مدت کا نفقہ چڑھا گیا اور بارہ فروخت کیا جائیگا کیونکہ نفقہ جدید قرضہ پیدا ہوتا جاتا ہے حتیٰ کہ بار بار اس کے لیے فروخت ہوگا۔ م۔ ع۔ وان تزوج الحرامۃ فبواہ مولیٰ ما معہ منزلاً فعلیہ النفقۃ لانه تحقق الاحتباس وان لم یؤاخذ فلا نفقۃ لہا لعدم الاحتباس والتبویۃ ان یغلیٰ بینہا و بینہ فی منزلہ ولا یستخیرہما ولو استخیرہما بعد التبویۃ سقطت النفقۃ لانه فانت الاحتباس والتبویۃ غیر لازمیۃ علی ما مر فی النکاح ولو خدشہ الجاریۃ احباتا من غیر ان یستخیرہما لا یسقط النفقۃ لانه لم یستخیرہما لیکون استرداد او المذمومۃ وام الولد فی ہذا کالاتہ۔ اور اگر مرد آزاد نے کسی شخص کی باندی سے نکاح کیا اور مولیٰ نے اپنی باندی کو اس کے ساتھ رات کو الگ رہنے دیا تو اس پر نفقہ واجب ہوگا کیونکہ احتباس پایا گیا اگر رات میں الگ نہیں بسایا تو باندی کے واسطے نفقہ ہوگا کیونکہ احتباس نہیں ہے اور رات کو الگ بسانے سے یہ مراد ہے کہ باندی کو شوہر کے ساتھ اس کے گھر میں رہنے دے اور باندی سے اپنی خدمت نہ لے اور اگر بیٹے بسایا پھر باندی کو اپنی خدمت میں لے لیا تو نفقہ ساقط ہو جائیگا کیونکہ احتباس جاتا رہا اور بسا مولیٰ پر لازم نہیں ہے جیسا کہ کتاب النکاح میں گذرا اور اگر باندی نے خود کبھی کبھی مولیٰ کی خدمت کی بغیر اس کے کہ مولیٰ اس سے اپنی خدمت کو کئے تو نفقہ نہیں ساقط ہوگا کیونکہ مولیٰ نے اس کو واپس لینے کے طور پر خدمت نہیں لی اور اگر باندی مدبرہ یا ام ولد ہو تو اس کا حکم سفلی محض باندی کے ہے۔

فصل۔ و علی الزوج ان یسکنہا فی دار مفردۃ لیس فیہا احد من اہل الا ان تختار ذلک لان یسکنہا کفایتہا یجب لہا کا نفقہ و قدر وجہ التمتع لہا بالنفقۃ و اذا وجب حقہا لیس لہ ان یشرک غیرہا فیہ لانہ تنفر بہ فانما لاتا من علی ساعہا وینہا عن المعاشرة مع زوجہا ومن الاستمتاع الا ان تختار لہا رضیت باتفاق حقہا۔ اور شوہر پر واجب ہے کہ عورت کو علیحدہ گھر میں جسین شوہر والوں میں سے کوئی نہ ہو بسا دے اور اگر عورت خود شوہر والوں کے ساتھ رہنا پسند کرے کیونکہ عورت کے کفایات میں سے سکونت بھی ہے تو نفقہ کی طرح وہ بھی شوہر پر واجب ہے اور امتہ قلم نے نفقہ کے ساتھ لاکر اس کو بھی واجب کیا ہے اور جب سکونت عورت کے واسطے حق رہی ہو تو لامرد کو وہ نہیں ہو کہ اسکے حق میں غیر کو شریک کرے کیونکہ عورت کو اس سے ضرر ہوتا ہے کیونکہ ایک دورہ اپنے ہسب سے بخوف نہ ہوگا اور دوسرے غیر کی ظلم سے شوہر کے ساتھ مل کر رہ سکتی اور قیسے جلع ہلکے تعلقات سے روک جوگی لیکن اگر عورت خود ہی اس بات پر راضی ہو کہ خسرال والوں کے ساتھ رہے تو جائز ہے کیونکہ وہ اپنے حق کی کمی پر خود راضی ہوئی۔ وان کانت لہ ولد من غیرہا فلیس لہ ان یسکنہا معہا لہا بیتا ولو سکنہا فی بیت من الدار مفردۃ ولو غلق کفایا لان المقصود قد حصل۔ اور شوہر کا کوئی لڑکا پہلی زوجہ سے ہو تو اس کو اختیار نہیں کرے کہ اس کے ساتھ

بساوسے بدیل مذکورہ بالا یعنی عورت کا ضرر وغیرہ اور اگر شوہر نے زوجہ کو گھر کے ایک تنہا بیت میں جگانہ کرنے کا دروازہ چھوڑ
 دیا تو اس عورت کے دل سے کافی آرزو ہوگی کہ مقننہ مانع ہو گیا۔ ولہ ان لم یمنع والدینا وولدنا من غیرہ واولہما
 من الدخول علیہا لان المنزل ملک فله حق المنع من دخول ملک۔ اور شوہر کو اختیار ہے کہ زوجہ کے والدین کو یا اپنے
 لڑکے کو جو پہلے خاندان سے ہے اور دوسرے لوگوں کو جو عورت کے رشتہ دار ہیں عورت کے پاس آنے سے روکے کیونکہ یہ
 گھر شوہر کی ذاتی ملک ہے تو اسکو اپنی ملک میں آنے سے منع کرنے کا اختیار حاصل ہے۔ ولایمنعہم من النظر الیہا
 وکلامہا فی ای وقت اختار واما فیہ من قطیعة الرحم ولس لہ فی ذلک ضرر وقیل لا یمنع من الدخول
 و الکلام واما یمنعہم من القرار لان الفتنة فی اللبث و تطویل الکلام وقیل لا یمنعہما من الخرج الی الوالدین
 ولا یمنعہما من الدخول علیہما فی کل جمعة و فی غیرہما من المحارم التقدير بسبعة و ہوا صحیح۔ اور شوہر کو یہ اختیار
 نہیں ہے کہ زوجہ کے والدین وغیرہ کو جب کبھی وہ جائیں اس عورت کی عیادت دیکھنے اور اسکے ساتھ رہنے سے منع کرے
 کیونکہ اس میں ناتوازی اور ناتوازی لازم آتا ہے اور یہ حرام ہے اور مرد کے حق میں کچھ ضرر نہیں ہے اور بعض مشائخ نے کہا کہ بائین کرنے
 کی طرح آنکھ آنے سے بھی منع نہیں کر سکتا بلکہ بیان ٹھہرنے سے منع کر سکتا ہے کیونکہ فساد اگر پیدا ہو تو یہاں دیر تک ٹھہرنے اور
 بہت باتیں کرنے سے ہوگا اور اکثر علما نے کہا کہ عورت کو اپنے والدین کے بیان جانے اور اسکے والدین کو بیان آنے
 سے ہر جمعہ میں ایک بار منع نہیں کر سکتا ہے اور اسی پر فتویٰ ہے اور سوائے والدین کے دیگر محارم یعنی ایسے ناتے دار جو یہ
 عورت دائمی حرام ہے انکی زیارت کا اندازہ ایک سال ہے یعنی سال میں ایک دفعہ خواہ یہ جادے یا دوسے آدین اور یہ صحیح
 ہے۔ واذا غاب الرجل ولہ مال فی ید رجل یعترف بہ وبالزوجیۃ فرض القاضی فی ذلک المال النفقة
 زوجۃ الغائب وولدہ الصغار ووالدہ بہ وکذا اذا علم القاضی ذلک ولم یعترف بہ لانه لما اقر بالزوجیۃ
 والودیۃ فقد اقر ان حق الاخذ لہا لان ہما ان تاخذ من مال الزوج حقہما من غیر رضاه و اقر صاحب الیہ
 مقبول فی حق نفسه لاسیما ہنما فانہ لو انکر احد الامرین لا یقبل بنیۃ المرأة فیہ لان المودع لیس خصم فی
 اثبات الزوجیۃ علیہ ولا المرأة خصم فی اثبات حقوق الغائب فاذا ثبت فی حقہ تعدی الی الغائب
 وکذا اذا کان المال فی یدہ مضاربتہ وکذا الجواب فی الدین و ہذا کلہ اذا کان المال من جنس حقہما
 دراہم اور نانیر او طعاما او کسوة من جنس حقہما انما اذا کان من خلاف جنسہ لا تقرض النفقة فیہ لانه
 یحتاج الی البیع ولا یباع مال الغائب بالاتفاق اما عند ابی حنیفہ رحم فلانہ لا یباع علی الحاضر وکذا علی
 الغائب واما عند ہما فلانہ ان کان لیقضی علی الحاضر لانه یعرف امتناعہ لا یقضی علی الغائب لانه لا یعرف
 امتناعہ۔ اور اگر شوہر غائب ہو گیا یعنی سفر کو گیا اور اسکا کچھ مال کسی شخص مثلا دید کے قبضہ میں ہے جو اس ودیعت کا اقرار
 کرتا ہے اور یہ بھی اقرار کرتا ہے کہ یہ عورت اس شخص غائب کی زوجہ ہے تو قاضی اس مال میں سے اس غائب کی زوجہ اور
 اسکے نامائع اولاد اور اسکے والدین کا نفقہ مفروض کر دیا اور اسے طرہ اگر قاضی کو خود یہ بات معلوم ہو کہ یہ عورت اسکی زوجہ
 ہے اور اسی کا مال زمین کے پاس ہے حالانکہ زید نے اسکا اقرار نہیں کیا تو بھی قاضی اس مال سے غائب زوجہ اور غیر
 اور والدین کا نفقہ مفروض کر دیا کیونکہ جب اس شخص زید نے زوجیت اور ودیعت دونوں کا اقرار کیا تو اسنے یہ بھی
 اقرار کیا کہ زوجہ کو اس مال سے لینے کا حق ہے کیونکہ زوجہ کو اختیار ہوتا ہے کہ شوہر کے مال سے بغیر رضامندی شوہر کے
 بقدر کفایت لے لے (بدیل ابوسفیان کے زوجہ جگانام ہند بنت عتبہ ہے) اور قاضی مال کا اقرار اپنے حق میں نہیں
 ہے خصوصاً اس مقام پر کیونکہ اگر وہ زوجیت یا ودیعت میں سے کسی امر کا انکار کرتا تو اس پر عورت کے گواہ قبول نہیں ہوتا

کیونکہ زوجیت ثابت کرنے کے واسطے ودیعت رکھنے والا عام علیہ نہیں ہو سکتا اور مرد و قاضی کے حقوق ثابت کرنے میں اسکی
 زوجہ مدعی ہو سکتی ہے تو ودیعت رکھنے والے کا اقرار ضرور قبول ہے تو جب اسکی حق میں یہ امر غیبت ہو گیا تو غائب کے حق میں بھی
 مستحی ہو گا اور اسپیلج اگر اس شخص کے پاس یہ مال بطور مضاربت ہو تو بھی یہی حکم ہے کہ اگر قاضی اس مال مضاربت کا اور
 زوجیت کا اقرار کرے یا قاضی کو علم ہو تو قاضی اس میں سے ان لوگوں کا نفقہ مقرر کر دے گا اور اسپیلج اگر اس شخص پر غائب کا حق
 ہو تو بھی ایسی صورت میں یہی حکم ہے اور یہ سب حکم اس صورت میں ہے کہ یہ مال حق عورت کی مجلس سے ہو یعنی اسکی نفقہ کی قسم سے
 ہو پیرا اشرفی یا اناج ہو یا حق عورت کی مجلس کا کپڑا ہو یعنی جیسا لباس اس عورت کے لیے واجب ہو گا ہے اگر اسی مجلس کا
 کپڑا ہے یا اس ودیعت ہو تو قاضی اس میں سے کپڑا دلا دے گا اور اگر یہ مال غائب جس پر قاضی اس میں نفقہ مفروض کرے گا
 کیونکہ نفقہ دینے کے واسطے اسکی بیچنے کی ضرورت ہے یعنی شاکر یا غلام یا اسباب ودیعت رکھ گیا ہو تو اس میں سے نفقہ نہیں
 دیا سکتا کیونکہ اسکی بیچنے کی ضرورت ہے اور غائب کامل بالاتفاق نہیں بیجا جاتا ہے سوا وحیفہ کے نزدیک تو ایسے کہ جب حاضر ہی کا
 مال نہیں بیجا جاتا تو غائب کا بد رجہ اولی نہیں بیجا جاتا اور ہا صاحبین کے نزدیک اس واسطے کہ قاضی اگرچہ حاضر پر اسکا
 مال فروخت کرنے کا حکم دیتا ہے اسوجہ سے کہ حاضر کا انکار کرنا اسے حق سے قاضی کو معلوم ہو جاتا ہے اور غائب پر یہ حکم نہیں
 کرے گا کیونکہ اسکا انکار کرنا معلوم نہیں ہوا ہے۔ تو حامل مسئلہ یہ ہوا کہ اگر شوہر اپنا مال یا کپڑا جو نفقہ دینا اس کی مجلس سے
 ہے کسی کے پاس ودیعت رکھ کر سفر کو چلا گیا اور ودیعت رکھنے والا یا مضارب یا قرضدار اس امر کا اقرار کرے کہ یہ مال
 غائب قاضی کی ودیعت یا مضاربت یا قرض ہے اور یہ بھی اقرار کرتا ہے کہ یہ عورت اسکی زوجہ اور یہی اسکی اولاد و حنفیہ اور یہ
 لوگ اسکی والدین ہیں یعنی اس سے مستحق نفقہ ہیں یا قاضی کو خود ان اور کا علم ہو تو قاضی ان لوگوں کا نفقہ یا لباس اس
 مال سے مقرر کر دے گا۔ قال و یاخذ منہا کفیلہ نظر اللغاب لانہا ربما استوفت النفقۃ او طلقھا الزوج و
 انقضت عدتھا فرق بینہما و بین المیراث اذا قسم بین ورثۃ حضور بالینتہ ولم یقولوا لانعلی وارثا
 آخر حیت لا یؤخذ منہم الکفیل عنہ ابی حنیفہ رحمہ لان ہناک المقول لہ مجهول وہ ہنا معلوم وہو الزوج و کلہما
 بالستہ ما عطاہ النفقۃ نظر اللغاب۔ اور قاضی اس عورت سے کفیل لے لے گا یعنی ایک شخص ذمہ دار ہو کہ اگر یہ عورت
 مستحق نفقہ نہ ہو تو غائب مال دے لے گا تاکہ مرد غائب کی نگہداشت رہے کیونکہ شاید اس عورت نے اپنا نفقہ اس سے پیشگی
 وصول کر لیا ہو یا شوہر اسکو طلاق دیا اور عدت گزر چکی ہو اور ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے اس صورت میں کفیل لیا اور میراث
 کی صورت میں نہیں تو فرق کیا یعنی جب تک ایک شخص مراد اور اسکی وارثان حاضرین نے گواہ پیش کیے جنہوں نے گواہی دی
 کہ یہ لوگ اسکی وارث ہیں اور یہ نہیں کہا کہ ہم اسے دوسرے وارث نہیں جانتے ہیں تو قاضی ان میں میراث تقسیم کر دے گا
 اور ابو حنیفہ کے نزدیک ان لوگوں سے کفیل نہیں لے گا اس واسطے کہ وہ شخص معلوم نہیں جسکے واسطے کفیل لیا جائے اور نفقہ
 کی صورت میں معلوم ہے کہ وہ عورت کا شوہر ہے اور اسپیلج مرد غائب کے لحاظ سے اس عورت کو قسم دے گا کہ و اللہ انستہ عورت
 کو نفقہ نہیں دیا ہے۔ قال ولا یقفیہ النفقۃ فی مال بنائب الالہ لاولاد۔ اور قدوسی نے فرمایا قاضی کسی غائب کے مال
 میں کسی کے نفقہ کا حکم نہ دے گا سوائے ان لوگوں کے جس نے یعنی سوائے زوجہ اور اسکی اولاد و حنفیہ اسکی والدین کے
 یا جو لوگ انکے حکم میں ہوں جیسے اولاد بالینتہ جو بیچنے پانچ ہوں یا حرمین ہوں۔ و وجہ الفرق ہوا ان نفقہ ہوا لار
 واجتہ قبل قضاء القاضی ولہذا کان لہم ان یاخذوا قبل القضاء فکان قضاء القاضی اعانۃ لہم اما غیرہم
 من المہارم فنفقہم انما تجب بالقضار لانہم جہد فیہم والقضار علی الغائب لا یجوز ولولم یعلم القاضی بملک و
 لم یکن یقر بانہا فاقاسک البینۃ علی الزوجیۃ اولم یخلف الا فاقامت البینۃ لیفرض القاضی نفقہا علی النایب

و یا مرء بالاستدانة لا یقضی القاضی بذلک لان فی ذلک قضا علی الغائب سلور فرق کی وجہ یہ ہے یعنی
ان لوگوں کا نفقہ واجب کیا جائے اور دوسرے ذکا واجب ہوگا ان دونوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ ان لوگوں کا نفقہ تو
قاضی کے حکم سے پہلے واجب تھا اور اسی واسطے ان لوگوں کو جائز تھا کہ قاضی کے حکم سے پہلے لے لیوں لیکن قاضی مال
انکو نہ تپائیں قاضی کا حکم ان لوگوں کے واسطے اعانت ہو گیا رہے دوسرے محارم جکا نفقہ وجہ محتاجی کے اس شخص کے
دوسرے آوے تو انکا نفقہ واجب جب ہی ہوگا کہ قاضی حکم دیے کیونکہ اس مسئلہ میں اختلاف ہے اور غائب پر قاضی کا حکم
دینا جائز نہیں پس قاضی دوسرے ان کے نفقہ کا حکم نہ دے گا اور یہی یہ صورت کہ اگر قاضی کو اس عورت کا زوجہ ہونا معلوم نہ
اور جس شخص کے پاس مال ہو وہ بھی اسکا اقرار نہیں کرتا پس عورت نے اپنی زوجہ ہونے کے گواہ قائم کیے یا یہ طور پر
کہ غائب نے کچھ مال نہیں چھوڑا پس عورت نے اس شخص سے گواہ قائم کیے کہ غائب پر قاضی اسکا نفقہ مفروض کرے
شوہر پر زلفہ لےنے کا حکم دے تو قاضی ایسا حکم نہیں دے سکتا کیونکہ ایسا کرنے میں غائب پر حکم دینا لازم آتا ہے سو قال
زفر یقضی فیہ لان فی ذلک نظر الہا ولا ضرر فیہ علی الغائب فانہ لا یحضر و صدقہا فقہا حضرت حتما وان صحی کلین
فان کل نقد صدق وان اقامت جینہ نقد ثبت حتما وان عجزت یضمن الکفیل او المرأة و عمل بقضاة
الیوم علی ہذا فی لقیضی بالنفقة علی الغائب لحاجة الناس و هو مجتہد فیہ و فی ہذا المسألة اقاویل مروج
عہما فلم ندرک ہا۔ اور زفر نے کہا کہ قاضی کفیل لیکر اس معاملہ میں حکم دیے گا کیونکہ اس میں عورت کے واسطے بھری ہی
اور مرد غائب کے حق میں کچھ ضرر نہیں ہے چنانچہ جب وہ حاضر ہوا اور اسے عورت کے قول کی تصدیق کی تو ظاہر ہوا کہ
عورت نے ایسا حق لیا ہے اور اگر شوہر نے انکار کیا تو اس سے قسم لیا جیسی پس اگر وہ قسم سے انکار کرے تو بھی عورت کی
تصدیق لازم آئی اور اگر اسکی قسم کھانے پر عورت نے گواہ قائم کیے تو بھی عورت کا حق ثابت ہو گیا اور اگر وہ گواہ
دینے سے عاجز ہوئی تو کفیل یا عورت اس مال کی ضمان دیگی مصنف نے فرمایا کہ آج کل قاضیوں کا اسی قول پر عمل ہے
کہ قاضی مرد غائب پر نفقہ کا حکم دیتا ہے کیونکہ لوگوں میں اسلی ضرورت ہے اور یہ مسئلہ بھی اجتہادی ہے اور اس مسئلہ میں دیگر
اقوال بھی ہیں جنہے مجتہدوں نے رجوع کیا ہے تو ہم نے انکو ذکر نہیں کیا سبب واضح ہو کہ امام مصنف نے ہاں کا ذکر
نہیں کیا اور جو شخص نفقہ سے عاجز ہوا اسکی بھی تحقیق پوری نہیں ہے لہذا میں اس ذیل میں بیان کرتا ہوں پس اول
یہ کہ جو شخص اپنی زوجہ کے نفقہ سے عاجز ہو تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک تفریق ہوگی اور امام شافعی کے نزدیک تفریق کی جاتی
اور یہی امام مالک و احمد کا قول ہے اور اسے سطح اگر کہے سے یا سکن سے عاجز ہو تو بھی یہی اختلاف ہے شیخ ابن الہمام نے
کہا کہ امام شافعی کی دلیل سنن نسائی کی حدیث ابو ہریرہ مرفوع ہے جو حسین یہ آئمہ پہلے اس شخص کا لٹا کر جو تیری پرورش
میں ہے تو پوچھا گیا کہ یا رسول اللہ ہم کسی پرورش کرنے فرمایا کہ تیری جو رہے جو کہیگی کہ مجھے نفقہ دے ورنہ مجھے جبار دے
اور تیرے خادم ہوں ہر ایک کہیگا کہ مجھے کھانا دے اور مجھے کام لے اور تیرا فرزند ہے جو کہیگا کہ مجھے کپڑے چھوڑتا ہے۔ تاکہ
صحیح اور دارقطنی کی روایت میں ہے کہ عورت اپنے شوہر سے کہیگی کہ مجھے نفقہ دے یا مجھے طلاق دے اور دارقطنی نے سید
ابن سب سے روایت کی کہ اگر کوئی شخص اپنی جوہر کو نفقہ نہ دے سکے تو وہ دونوں میں تفریق کر دیا جیسی اور سید ابن سب
نے کہا کہ مجھے سفیان ثوری نے ابو الزناد سے روایت کی کہ میں نے سید ابن سب سے پوچھا کہ اگر ایک مرد اپنی زوجہ کو
نفقہ نہیں دے سکتا ہے تو کیا دونوں میں جدائی کر دی جائے فرمایا کہ ہاں تو میں نے پوچھا کہ کیا یہ سنت ہے فرمایا کہ ہاں سنت ہے
اور دارقطنی اور شیخ ابن الہمام نے کہا کہ اس سے سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مراد ہوگی اور رسول صلی اللہ
بالہ اتفاق عمت ہے اور جو دلیل قیاسی امام شافعی نے بیان کی یعنی جو شخص نفقہ نہیں دے سکتا اسکو عین پر قبض کیا تو وہ

بدرجہ اولے اس لائق ہو کیونکہ بغیر وطی کے بدن باقی رہتا اور بغیر روزی کے نہیں باقی رہتا اور عین میں یا لانفاس
 فتح جائز ہو حالانکہ وطی کی سنت دونوں میں مشترک ہو تو جب مشترک میں یہ جائز ہو تو نفقہ میں جو عورت کے ساتھ خاص
 ہو بدرجہ اولے جائز ہوگا اور علیٰ ہذا القیاس اگر آدمی اپنے غلام کو نفقہ نہ دے سکے تو اسکو حکم دیا جائیگا کہ فروخت کرے تو جب
 دوہ کو نفقہ نہ دے سکے تو بدرجہ اولے جدائی لازم ہوگی (فروع) اگر زوجہ نے شوہر کے ساتھ کھانا کھایا تو صبح توں میں
 اسکا نفقہ ساقط ہوگا شوہر پر اسکو اناج دینا واجب ہو اور صبح یہ کہ وہ پیکر لکھو اسے درہون سے نفقہ مقدر رہنہوگا
 کیونکہ بھانڈا کھنٹا بڑھتا رہتا اور روٹی کے ساتھ کھانے کی چیز بھی واجب ہوگی اور عورت کے ہنڈنے کا پانی اور سروہن
 دھونے کا صابون وغیرہ بھی شوہر کے ذمہ ہے الخالصہ اور عورت کے واسطے جائزے و گرمی کا کپڑا بھی فرض ہے تو جائزے میں
 قمیص اور چادر اور زحمتی و ازار کے ساتھ گرم اوڑھنا بھی لازم ہوگا جو گرمیوں میں نہیں ہے پھر غطس کے واسطے بہت
 ارزان اور خوشحال کے واسطے اپنی حیثیت کے لائق ہے اور امام محمد نے مسوطین کہیں ازار و موزے کا ذکر نہیں کیا
 حالانکہ خادم کے واسطے ازار کا ذکر کیا ہے اور زیادہ تفصیل فتاویٰ سے ہندیہ میں ہے۔ م۔

فصل - واذا طلق الرجل امرأته فلها النفقة والسكنی فی عدتہا رجساً کان لوباً ثلثاً - اور جب مرد نے
 اپنی جو رو کو طلاق دی تو عورت کی عدت میں اس کے واسطے نفقہ اور سکونت واجب ہوگی خواہ طلاق رجعی ہو یا بائن ہو
 وقال الشافعی رحمہ اللہ لیس فیہ الا اذا كانت حاطلاً اما الرجعی فلان النکاح بعدہ قائم لا یسما عندنا فانه
 یحل لہ الوطی واما البائن فوجہ قولہ مار دی عن فاطمہ بنت قیس قالت طلقتنی زوجی ثلثاً فلم یفرض لہ
 رسول اللہ علیہ السلام سکنی ولا نفقہ ولانہ لایک لہ وہی مرتبہ علی الملک ولہذا لا تجب للمکونی عنہا
 زوجہا لا بعد ما بخلاف ما اذا كانت حاطلاً لانہ عرفناہ بالنکح وهو قولہ تعالیٰ وان کن اولات حمل
 فالنفقوا علیہن الآتیہ - اور امام شافعی نے کہا جس عورت سے قلعی جدائی ہو یعنی مثلاً ایک طلاق بان یا تین طلاقیں
 دی ہوں تو اس کے واسطے کچھ نفقہ نہیں ہے مگر جبکہ وہ حاملہ ہو اور رجعی میں البتہ واجب ہے اسوجہ سے کہ بعد طلاق رجعی کے عدت
 تک نکاح قائم رہتا ہے خصوصاً اگر حقیقہ کے نزدیک کیونکہ جس طلاق میں وطی حلال ہے اور وہی بائن تو اس میں اختلاف ہی
 ہیں قول شافعی کی وجہ وہ حدیث ہے جو سوائے بخاری کے باقی جماعت نے فاطمہ بنت قیس سے روایت کی کہ فاطمہ نے
 کہا کہ مجھے میرے شوہر نے تین طلاقیں دین پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے واسطے کوئی نفقہ یا سکنی فرض نہیں
 کیا اور دوسری دلیل یہ ہے کہ ایسی عورت پر شوہر کی کوئی ملک نہیں رہتی کیونکہ شافعی کے نزدیک نفقہ واجب ہونا ملک نکاح
 ہے اور اسوجہ سے اس عورت کے لیے نہیں واجب ہوتا جسکو اسکا شوہر چھوڑا ہو کیونکہ ملک زائل ہوگئی بخلاف اس کے
 اگر وہ عورت حاملہ ہو کیونکہ حاملہ کا نفقہ واجب ہونا ہمکو نفس قرآنی سے معلوم ہوا یعنی قولہ تعالیٰ وان کن اولات حمل
 یعنی اگر یہ مطلقہ عورتیں حمل والیاں ہوں تو انکو نفقہ دو۔ ولنا ان النفقہ جزاء احتباس علی ما ذکرنا والاحتباس
 قائم فی حق حکم مقصود بالنکاح وهو الولد اذا العدة واجبة لعیسانہ الولد تجب النفقہ ولہذا کان لہما سکنی
 بالاجماع وصار لہا اذا كانت حاطلاً و حدیث فاطمہ بنت قیس روہ عمر رضی اللہ عنہا قال لا ینزع کتاب ربنا و
 سنتہ نبینا بقول امرأۃ لاندری صدقت ام کذبت حفطت ام نسیت سمعت رسول اللہ علیہ السلام
 یقول للمطلقة الثلث النفقہ والسکنی ما دست فی العدة وروہ لیسنا زید بن ثابت رحمہ واسامہ بن زید
 جابر و عائشہ رضی اللہ عنہا۔ اور بخاری دلیل ہے کہ روزینہ تو عورت کو اپنے پاس روک رکھنے کا علیہ ہے جیسا کہ ہم ذکر کر چکے
 ہیں روک رکھنے کے مقصود یعنی فرزند کے حق سے قائم ہے کیونکہ عدت اسی واسطے واجب ہوتی ہے کہ فرزند کی حفاظت کی جائے

وعدت کا نفع واجب ہو گا اور اس سے بالاتفاق عدت کے لیے سکن واجب ہوتا ہے تو ایسی صورت ہو گئی جسے عمل ظاہر ہے اور
 حدیث فاطمہ بنت قیس کو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے رد کر دیا چنانچہ کہا کہ ہم اپنے پروردگار کا قرآن اور اپنے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم
 کی سنت ایک عدت کے گننے سے نہیں چھوڑیں گے کہ ہم نہیں جانتے کہ وہ سب سے زیادہ جھوٹی ہے اور اسکو یاد رہا یا بھول گئی
 اور میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا آپ فرماتے تھے کہ جس عورت کو تین طلاق دی جائیں اُسکے لیے نفع و سکون
 واجب ہے جب تک وہ عدت میں رہے اور حدیث فاطمہ بنت قیس کو زید بن ثابت و اساتذہ بن زید و یابر بن عبد اللہ و ام المومنین
 عائشہ رضی اللہ عنہم نے بھی رد کر دیا۔ حضرت عائشہ کا رد کرنا بخاری نے روایت کیا کہ آپ فرماتے تھیں کہ فاطمہ
 بنت قیس کو کیا ہوا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ سے نہیں ڈرتی ہے جو کہتی ہے کہ مطلقہ تھنے کے واسطے نفع و سکون نہیں ہے اور حدیث
 ہمارے کو طحاوی نے اور حدیث جابر کو دارقطنی نے روایت کیا اور حدیث عمر رضی اللہ عنہ کو امام مسلم و ترمذی اور نسائی
 و ابو داؤد و طحاوی و دارقطنی نے روایت کیا لیکن اُسکے آخر میں یہ نہیں ہے کہ میں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا
 ہے آخر ملکہ اسکو ابو داؤد و ترمذی و نسائی و طحاوی نے حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے اور ترمذی کہتا ہے
 تحقیق یہ ہے کہ فاطمہ بنت قیس کو سمجھنے میں چونکہ واقع ہوئی کیونکہ ترمذی نے باسناد صحیح خود فاطمہ بنت قیس سے روایت
 کیا کہ میرے شوہر نے میرے پاس کچھ نفع نہیں رکھا بلکہ اپنے چچا زاد بھائی کے پاس میرے واسطے بیچ رکھ دیا تھا
 تو ظاہر ہے کہ یہی نفع ہو گیا اور رہا سکنی تو وہ مکان بے پردہ تھا اس لحاظ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسرے
 گھر میں عدت کا حکم دیا اور عدت کی وجہ سے دوسرے مکان میں منتقل ہونا بالاتفاق جائز ہے۔ ع۔ م۔ ولا نفقة للموتی
 عنہما زوجہ لان احتباسہا لیس بحق الزوج بل بحق الشرع فان التبرع بعبادة منہا الا ترے
 ان معنی التبرع عن برارة الزجر لیس بمبراعی فیہ حتی لا یشرط فیہ الحیض فلا تجب نفقہا علیہ و لان نفقہ
 تجب شیئاً فشیئاً و لا ملک لہ بعد الموت فلا یجوز ان یجاء بہا فی ملک الورثۃ۔ اور جس عورت کو اُسکا شوہر چھوڑا ہو اُسکا
 نفع عدت نہیں ہے اس واسطے کہ اُسکا شوہر کچھ شوہر کے حق سے نہیں ہے بلکہ شرعی حق ہے کیونکہ یہ روک اُسکی طرف سے عداوت
 ہے کیا یہ نہیں دیکھتے کہ رحم کی پاکی دریافت کرنا اس عدت میں ملحوظ نہیں ہے حتیٰ کہ اس عدت میں حیض شرعی نہیں ہے حتیٰ
 اگر چار مہینے دس دن تک کوئی حیض نہ آوے تو بھی عدت گذر جائیگی پس اس عدت میں شوہر متونی پر نفع واجب نہ ہو گا
 اور اس دلیل سے کہ نفع واجب ہونا چھوڑا چھوڑا کر کے ہوتا ہے اور شوہر کی ملک بعد موت کے باقی نہیں رہتی تو وارثوں کی
 میراث میں نفع واجب نہ ہو سکتا۔ وکل فرقة جارت من قبل المرأة بمعصیة مثل الردة و تقبل ان
 الزوج فلا نفقة لہا لانہا صارت حابۃ لفسہا بغیر حق فصارت کما اذا كانت ناشرة بخلاف لہم
 بعد اللہ دخل لانه وجد التسليم في حق المهر بالوطی و بخلاف ما اذا جارت الفرقة من قبلها بغیر معصیة
 کتیار العتق و خيار البلوغ و التفريق لعدم الکفاءة لانہا حبت نفسها بحق و لا یسقط النفع کما اذا
 حبت لاستیفاء المهر۔ اور ہر جدائی جو عورت کی جانب سے ہو بمعصیت کے پیدا ہو تو شادہ مرتدہ ہو گئی یعنی دین اسلام
 سے چھڑ گئی یا اُسنے شہوت سے شوہر کے ہسر کا بوسے لیا تو اسکے واسطے نفع نہ ہو گا کیونکہ اُسکا اپنے نفس کو روکنا حق ہو گیا ہے تو
 ایسی ہو گئی جسے رد نہ فرمائی کر کے شوہر کے گھر سے نکل گئی (اگر وہ ہم ہو کہ پھر اُسکو ہم بھی نہ لیا تو جواب دیا) بخلاف ہر کے
 بعد طہی ہو جانے کے کہ جس چیز پر ہر ٹھہرا تھا وہ اُسنے طہی کے ساتھ سپرد کر دی اور بخلاف ایسی صورت کے کہ جب جدائی عدت
 کی جانب سے بغیر معصیت واقع ہوئی ہو جیسے اُسکو آزاد کیا اختیار یا بالغ ہونے کا اختیار یا شوہر کفر نہ ہونے کی وجہ سے جدائی
 ہوئی تو اُسکے نفع عدت لیا کہ اُسنے اپنے نفس کو حق کے ساتھ رکھا ہے اور یہاں تک نفع نہیں ساقط کرتا ہے جسے اگر اُسنے

Marfat.com

اپنے آپ کو شوہر کے پاس جانے سے اسوے رد کا کہ اپنا ہر عمل وصول کرے تلفقہ قائم رہتا ہے۔ وان طلقها ثلثا ثم ارتدت
وان عیاذ بالہ سقطت نفقتہا وان مکنت ابن زوجها من نفسها فلها النفقة معناه مکنت بعد الطلاق لان
الفرقة تثبت بالطلاق الثلث ولا عمل فیہا اللدۃ والتکلیف الا ان المرءة تجلس حتی تتوب ولا نفقة للمحبوسۃ
والمکنتۃ لا تجلس فلہذا يقع الفرق۔ اور اگر اسنے عورت کو تین طلاقیں دیدیں اسکے بعد وہ نفلوڈا تدمرتہ ہوگئی تو اسکا
نفقہ ساقط ہو گیا اور اگر اسنے شوہر کے پاس سے واپس کرانی تو اسکا نفقہ ساقط نہوگا اور اسکے معنی یہ ہیں کہ تین طلاق کے بعد اسنے
واپس کرانی ہے اور اسکی وجہ یہ ہے کہ شوہر سے بالکل جدائی بوجہ تین طلاق کے ہو گئی اور اب جدائی میں مرتد ہونے کو یا پھر شوہر
سے واپس کرانے کو کچھ دخل نہیں ہے لیکن اتنی بات ہے کہ جو عورت مرتد ہوگئی وہ قید کیجاتی ہے یہاں تک کہ توبہ کرے اور اسکی توبہ
عورت کے واسطے نفقہ نہیں ہوتا ہے اور جس عورت نے شوہر کے پاس سے واپس کرانی تو وہ قید نہوگی پس اسوجہ سے دونوں میں فرق کیا گیا
فصل۔ و نفقة الاولاد الصغار علی الاب لا یشارک فیہا احد کمالا یشارک فی نفقة الزوجة لقوله تعالیٰ و
علی المولود له رزقهن و المولود له هو الاب۔ فصل اور نابالغ اولاد کا نفقہ صرف اُنکے باپ پر واجب ہے اس میں باپ کے
ساتھ کوئی شریک نہوگا جیسے اسکی زوجہ کے نفقہ میں کوئی شریک نہیں ہوتا یعنی کسی پر شرکت واجب نہیں ہے کیونکہ اسکا نفقہ
نے فرمایا و علی المولود له رزقهن یعنی ان عورتوں کا رزق فقط مولود پر واجب ہے اور مولود باپ ہے۔ وان کان العسر
رضیعا فلیس علی امه ان ترضعہا بیان الکفایۃ علی الاب واجرة الرضاع کا نفقہ ولا تہانسا ہا لان
علیہ لعذر بہا فلا معنی للجر علیہ وقیل فی تامل قولہ تعالیٰ لا تضار والدة بولدہا بالزواجا الارضاع مع کونہا
وہذا الذی ذکرنا بیان الحکم وذلك اذا کان یوجد من ترضعہا اذا کان لا توجد من ترضعہا تجبر الام علی الارضاع
حیاتیۃ للصبی عن الفیعل۔ اور اگر صبیر بچہ دودھ پیتا ہو تو حکم تضار میں اسکی مان پر یہ واجب نہیں کہ اُسکو دودھ پوڑے
کیونکہ ہم بیان کرچکے کہ کفایت امور کا حق باپ پر ہے اور دودھ پلائی کی اجرت مثل نفقہ کے ہے یعنی جیسے باپ پر بچہ کا نفقہ ویسے دودھ
کی اجرت ہے اور اس دلیل سے کہ اسکی مان کچھ دور نہیں کہ بوجہ کسی ضد کے اُسکو دودھ پلانے پر قادر نہوگا اُسکو دودھ پلانے پر قید
کرنے کے کچھ معنی نہیں اور قولہ تعالیٰ لا تضار والدة بولدہا یعنی والدہ بوجہ اپنے بچہ کے ضرر نہیں اٹھاویگی اسکی تفسیر میں کہا گیا
کہ اُسپر دودھ پلانا لازم نہ کیا جائیگا جبکہ یہ امر اُسپر گران ہو اور یہ جو کچھ ہم نے ذکر کیا ظاہری حکم تضار کا بیان ہے اور یہ بھی اسوقت
حکم ہے کہ بچہ کو دودھ پلانے والی میسر ہو اور اگر میسر نہو (یا بچہ کسی عورت کا دودھ نہ لیتا ہو) تو اسکی مان پر دودھ پلانے پر قید
جبر کیا جائیگا تاکہ بچہ ضائع ہونے سے بچے۔ اور عمدہ میں مذکور ہے کہ باپ دودھ پلائی کی اجرت کے واسطے بعد دوسرے
کے ماخوذ نہوگا اور مان پر دودھ پلائی واجب نہوگا حکم تضار اسواسطے بیان کیا کہ دین کی راہ سے عورت پرانے بچہ کا دودھ پلانا
واجب ہے اسواسطے مثل نکلنے کہا کہ اگر قاضی اُسکو دودھ پلائی کی اجرت دلاوے تو اُسکو لینا حلال نہیں ہے کیونکہ دین کی راہ
سے جو بات اُسپر واجب ہو اسکی اجرت لینا جائز نہیں ہے اور یہ شرح کتاب النفقات میں مریم مذکور ہے۔ ع۔ قال ولست اجبر
الاب من ترضعہ عندہا اما استیجار الاب فلان الاجر علیہ وقوله عندہا معناه اذا ارادت ذلك لان الحجر لہا۔
صدوری نے فرمایا کہ بچہ کا باپ ایسی عورت کو نوکر رکھے جو اسکی مان کے پاس دودھ پلاوے سو باپ کا نوکر رکھنا اسواسطے جائز ہے
اسکے باپ ہی پر لازم ہوگی اور یہ جو کہا کہ اسکی مان کے پاس پلاوے تو اسکے یہ معنی ہیں کہ جب مان ایسا چاہے تو دودھ پلائی کو
اسی کے پاس پلانا لازم ہوگا کیونکہ گو دکان مان ہی کے واسطے ہے۔ وان استاجر ہا وہی زوجہا مستد۔ و ترضع
ولدہا لم تجز لان الارضاع مستحق علیہا دیانۃ قال اللہ تعالیٰ والوالدات یرضعن اولادہن الا انہن عندت
لاحتمال عجزہا فاذا اقدست علیہ بالاجر نزلت قدرتها فان الفعل واجبا علیہا فلا يجوز اخذ الاجر علیہ و ہذا فی

فی المعتدة عن طلاق رجعی روایت واحدہ لان النکاح قائم وکذا فی المبتوتہ فی روایتہ و فی روایتہ اخری جہا
استیبار بالان النکاح قد زال وجہ الاولیٰ انہ باقی فی حق بعض الاحکام۔ اور اگر اپنے بچے کی مان کو دودھ پلانے
کے واسطے اجرت پر مقرر کیا حالانکہ وہ اسکی زوجہ یعنی نکاح میں موجود ہے یا اسکی طلاق کی عدت میں ہے تو اجازہ نہیں جائز ہے اس واسطے
کہ دین کی راہ سے اس عورت پر دودھ پلانا قہویہ واجب ہے چنانچہ امیر غزوہ جل نے فرمایا والوالدات برضن اولادہن یعنی ماں
اپنی اولاد کو دودھ پلا دین تو واجب ہونا ظاہر ہوا لیکن یہ عورت اس واسطے معذور نہیں تھی کہ شاید دودھ پلانے سے عاجز ہو چکے
جب اپنے اجرت کے ساتھ دودھ پلانا چاہے تو ظاہر ہو گیا کہ وہ دودھ پلانے پر قادر ہے پس حکم الہی کے موافق دودھ پلانا اس پر واجب ہوا
نصاب اس کام پر اجرت لینا اس کے جائز نہیں۔ پھر حکم مذکور ہوا یعنی اجازہ جائز نہیں تاویہ ایسی معتدہ میں جسکو رجعی طلاق دی گئی ہے
روایت واحدہ نہیں جائز یعنی کوئی اختلاف نہیں ہے کیونکہ نکاح قائم ہے اور اگر قطعی عدالت کی عدت میں ہو تو اس میں دور و زمین
میں ایک روایت میں نہیں جائز ہے اور دوسری روایت میں جائز ہے کہ اسکو اجازہ پر مقرر کرے کیونکہ نکاح زائل ہو گیا اور یہی
دو اجلا وجہ ہے کہ بعض احکام کی راہ سے نکاح باقی ہو سکتا ہے تا جب عدت واجب ہے اور شوہر پر اسکا نفقہ اور سکنی واجب ہے اور اسکو اپنی
زکوٰۃ نہیں دے سکتا اور نہ اسے منیہ گواہی قبول ہوگی۔ اور لو اسکا شوہر باوہی منکوحہ اور معتدہ لا رضاع ابن لہ من غیر با
جائز نہ غیر مستحق علیہا وان انفقت عدتہا فاستاجر با یعنی لا رضاع ولدہ با جائز لان النکاح قد زال بالکلیۃ و صارت
کالا جنیۃ۔ اور اگر کسی نے اپنی منکوحہ یا معتدہ کو اس واسطے اجرت پر مقرر کیا کہ جو اسکا بچہ دوسری زوجہ سے ہے اسکو دودھ پلانے سے تو جائز ہے
کیونکہ یہ دودھ پلانے سے اس عورت پر حق واجب نہیں ہے اور اگر معتدہ کی عدت گذر گئی پھر اپنے بچے کو دودھ پلانے کے واسطے جو
اسی عورت سے ہے اجازہ پر مقرر کیا تو جائز ہے کیونکہ نکاح باطل ہو گیا اور یہ عورت اجنبیہ کے مثل ہو گئی۔ فان قال الاب
لا استاجر با وجاہ غیر با فرضیت الام بمثل اجرا الاجنبیۃ اور فرضیت لغير اجر کانت ہی حق لانہا شفق نکاح نظر
للصبی فی اللث الیہا۔ پھر اگر بچے کے باپ نے کہا کہ میں بچے کی مان کو اجازہ پر نہیں مقرر کرتا بلکہ دوسری دودھ پلانی لایا پھر
اجرت اجنبیہ مانگتی تھی اس وقت اجرت پر البتہ اجرت کے خود بچے کی مان راضی ہو گئی تو یہی مستحق ہوگی کیونکہ یہ اپنے بچے پر زیادہ شفیق ہے
تو اسی کو سپرد کرتے ہیں بچے کے حق میں جبری ہے۔ وان انفقت زیادۃ لم یجبر الزوج علیہا دفعا للقرعۃ والیہ الاشارة
بقولہ قتالی ولا تضار والدة بولدہ با ولا مولودہ بولدہ ای بالزاتہ لہا اکثر من اجرة الاجنبیۃ۔ اور اگر بچے کی مان نے اجنبیہ
دودھ پلانی سے زیادہ مانگا بچے کا باپ زیادہ دینے پر مجبور نہ کیا جائیگا تاکہ اس سے ضرر دور ہو اور اسی طرف اشارہ عہد
نے اشارہ فرمایا ولا تضار والدة الخ یعنی مان اپنے بچے کی وجہ سے ضرر میں نہ ڈالی جائیگی اور نہ بچے کا باپ اپنے بچے کی
وجہ سے ضرر اٹھاویگی یعنی اس بچے کی مان کے واسطے اجنبیہ دودھ پلانی سے زیادہ اجرت واجب نہیں۔ و نفقۃ الصغیر
اجنبیہ علی ابیہ وان خالف فی دینہ کما تجب نفقۃ الزوجۃ علی الزوج وان خالف فی دینہ اما الولد فلا طلاق
ما تلوہا علی المولودہ رزقہن الآیۃ ولانہ جزوہ فیکون فی معنی لفسدہ اما الزوجہ فلان السبب ہو العقد الصحیح
لانہ بازار الاحتماس الثابت بہ وقد صح العقد من المسلم والکافرہ ترتب علیہ الاحتماس فوجبت النفقۃ
وفی جمیع ما ذکرنا انما تجب النفقۃ علی الاب اقالہم لکن للعنف مال لما اذا کان فالاصل ان نفقۃ الانسان فی مال
نفسہ صغیرا کان او کبیرا۔ اور صغیر بچہ کا نفقہ اس کے باپ پر واجب ہے اگرچہ باپ اس کے ساتھ دین میں مخالف ہو جیسے شوہر پر
اپنی زوجہ کا نفقہ لازم ہوتا ہے اگرچہ شوہر سے دین میں مخالف ہو مثلاً یہودیہ یا نصرانیہ جو یہیں بچہ کا نفقہ واجب ہونا ہے دلیل
اسلاف اس آیت کے جہم کلامت کر کے یعنی د علی المولودہ رزقہن الخ کیونکہ اس میں کوئی قید دین میں موافق یا مخالف کی نہیں
ہو بلکہ مطلقا اولاد کا نفقہ باپ پر رکھا گیا اور اس دلیل سے بھی کہ بچہ اپنے باپ کا جزو ہوتا ہے اور اپنی ذات کے معنی میں ہوا یعنی

اپنی ذات کا نفقہ فرض ہے تو اپنے جزیعی اولاد کا بھی فرض ہوگا اور رہی زوجہ تو اس دلیل سے کہ سبب نفقہ کا نکاح صحیح ہے
 کیونکہ اس نکاح کی وجہ سے عورت اپنے آپ کو شوہر کے واسطے پابند کرتی ہے اس کے مقابلہ میں نفقہ واجب ہے اور ظاہر ہے کہ کتابیہ
 کا فرہ اور مرد مسلمان کے درمیان عقد صحیح ہوتا ہے اور روکتا ہے سترت ہوتا ہے تو نفقہ بھی واجب ہوگا پھر واضح ہو کہ سبب نفقہ
 میں جوہنہ ذکر کین باپ پر اولاد کا نفقہ جب ہی واجب ہوگا کہ صغیر بچہ کا ذاتی کچھ مال نہ ہو اور اگر بچہ کا کچھ مال ہو تو اس کا نفقہ
 اپنے مال سے ہے کیونکہ اصل یہ ہے کہ آدمی کا نفقہ اپنے مال سے ہو خواہ صغیر ہو یا کبیر ہو۔ اور صغیر کامل ہونے کی یہ صورت
 ہے کہ اس نے کسی سے میراث پایا یا اس کو کسی نے ہبہ کیا اور ذخیرہ میں نہ ہو کہ اگر صغیر کے پاس زمین یا کپڑے ہوں اور اس کے
 نفقہ کے واسطے انکی ضرورت پڑے تو باپ متولی ہوگا کہ اس سبب کو بیچ کر اسی کے نفقہ میں خرچ کرے۔

فصل - وعلى الرجل ان ينفق على ابويه واجداده و جداته اذا كان فطر اركان خالفوه في دينه اما الابوان

فلقوله تعالى وصاحبهما في الدنيا معروفا فانزلت الآية في ابوين الكافرين وليس من المعروف ان يعيش
 في نعم الله تعالى وعير كما يموتان جو عاداما الاجداد والجدات فلا نهم من الآباء والاحمات ولهذا القوم كجد
 مقام الاب عند عدمه ولا نهم سببوا الاحياء فاستوجبوا عليه الاحياء بمنزلة الابوين بشرط الفقر لانه لو كان مال
 فاجاب نفقته في مال اوله من ايجابها في مال غيره ولا يمنع ذلك باختلاف الدين لما تلووا - فصل اور آدمی
 واجب ہے کہ اپنے والدین اور اجداد اور جدات کو نفقہ دے جبکہ وہ محتاج ہوں اگرچہ دین میں اُس کے مخالف ہوں پس دلیل الدین
 کے نفقہ میں قول اللہ عزوجل ہے وصاحبهما في الدنيا معروفا یعنی دنیا میں والدین کے ساتھ اعتدال کے طور پر رہا کر اس آیت
 کا نزول ایسے والدین کے حق میں تھا جو دوزخ کا فرستے اور اعتدال کا رہنا یہ نہیں ہے کہ خود نعمت الہی میں عیش کرے اور
 والدین کو چھوڑ دے کہ بھوکے مر جائیں اور اجداد و جدات کی دلیل یہ ہے کہ وہ بھی باپوں اور باؤں میں سے ہیں اسی واسطے جب
 باپ ہو تو دادا اُس کے قائم مقام ہوتا ہے اور اس واسطے کہ وہ بھی آدمی کے ذندہ ہونے کے سبب ہیں تو وہ اس آدمی پر اپنی زندگی
 کا استحقاق رکھتے ہیں جیسے والدین میں ہے۔ اور محتاجی کی شرط اسی لگائی کہ اگر باپ مالدار ہو تو اس کا نفقہ اپنے مال میں واجب ہوتا
 ہے نسبت مال غیر کے اولیٰ ہے اور والدین کا اختلاف تو یہ نفقہ واجب ہونے سے مانع نہیں ہوتا بدلیل اُس آیت کے جو ہم نکالتے ہیں۔
 فن یعنی قولہ تعالى وصاحبهما في الدنيا معروفا کیونکہ یہ آیت دلت کرتی ہے کہ والدین خواہ مسلمان ہوں یا کافر ہوں اُس کے ساتھ
 اعتدال کا ہر تاور کے۔ ولا تجب النفقة مع اختلاف الدين الا للزوجة والابوين والاجداد والجدات والولد وولد
 الولد اما الزوجة فلما ذكرنا انها واجبة لها بالعقد لا احتيا سها الحق لمقصود وهذا يتعلق بالتحاق والملة واما غير بافلان الحجرت
 فاجبة وجزء المهر في معنى نفسه فلما لا يمنع نفقة نفسه بغيره لا تمنع نفقة جواره الا انهم اذا كانوا حرمين لا تجب نفقتهم على المسلم
 وان كانوا مستانين لانا نهينا عن البر في حق من يقا لمنا في الدين - اور دینی اختلاف کے ساتھ کسی کا نفقہ
 واجب نہیں ہوتا سوائے نذہ اور والدین اور اجداد و جدات اور فرزند اور فرزند کے پس زوجہ کا نفقہ تو اسی دلیل
 سے واجب ہے کہ جوہنہ ذکر کی کہ اس کا نفقہ واجب ہونا جوہنہ عقد صحیح کے جاتا ہے کیونکہ عورت اپنے شوہر کے حق مقصود کی وجہ سے
 عقیس ہو جاتی ہے اور اس میں دین کے متحد ہونے کو دخل نہیں ہے اور زوجہ کے سوا باقیوں کا نفقہ اس سبب سے لازم
 ہوتا ہے کہ جزد ہونا ثابت ہے اور آدمی کو جبکہ ساتھ جزد ہونے کا رشتہ ہے وہ اُسکی ذات کے مثل ہے جیسے آدمی اپنی ذات
 کا نفقہ جوہنہ اپنے کفر کے نہیں روکتا ایسے ہی جبکہ ساتھ اسکو جزیت ہے اس کا نفقہ بھی نہیں روک سکتا تو ان سب کا نفقہ واجب
 ہوگا جبکہ محتاج ہوں لیکن اگر یہ لوگ ایسے کافر ہوں جو مسلمانوں سے لڑتے ہیں تو مسلمان پر ان کا نفقہ واجب نہ ہوگا اگرچہ
 یہ لوگ امان بیکر دار الاسلام میں آئے ہوں کیونکہ جو شخص جسے دین کے بارے میں لڑائی کرے خواہ کوئی ہو سبکو اُس کے ساتھ

احسان کرنے سے مانعت کر دی گئی ہے۔ فتنہ میں حاصل یہ کہ ان لوگوں کا نفقہ اگر کافر ہوں تو مسلمان پر جیسا ہی واجب ہوگا کہ
 یہ دارالاسلام میں طبع ہوں ورنہ واجب نہیں ہے۔ ولا تجب علی النصرانی نفقہ اخیر المسلم وکذا لا تجب علی المسلم نفقہ
 اخیر النصرانی لان النفقہ متعلقہ بالارت بالنسب بخلاف العتق عند الملک لان متعلق بالقرابۃ والنجسیت
 بالحدیث ولان القرابۃ موجبہ للصلۃ ومع الاتفاق فی الدین اکو دو دوام ملک ایمن اعلیٰ فی القلیقۃ
 من حرمان النفقہ فاعتبرت فی الاعلیٰ اصل العلقہ فی الادنی العلقہ المؤکدۃ فلہذا افرقا۔ اور نصرانی پر یہ واجب
 نہیں ہے کہ اپنے نسبی بھائی کو جو مسلمان ہے نفقہ دے اور یوں ہی مسلمان پر واجب نہیں ہے کہ اپنے نصرانی بھائی کو نفقہ دے
 کیونکہ نفس قرآنی سے نفقہ کا تعلق میراث کے ساتھ ہے یعنی جنین باہم میراث ہے انہیں میں نفقہ بھی ہوتا ہے بخلاف مالک ہونے
 کے وقت آزاد ہونے والے مسلمان نے اپنے نصرانی بھائی کو خریدنا تو وہ اس پر سے آزاد ہو جائیگا کیونکہ آزادی کا تعلق قرابت و
 محرمیت کے ساتھ ہے بدلیل حدیث شریفہ اور وہ پائی گئی اور نفقہ میں یہ بھی دلیل ہے کہ قرابت سے صرف نمانے دار کے تھم
 احسان کرنا لائق ہوتا ہے اور جب دین میں متفق ہوں تو یہ مؤکد یعنی واجب ہو جاتا ہے اور کسی قرابتی کو ہمیشہ اپنے ملک میں رکھنا
 یہ نسبت نفقہ سے محرومی کے بہت بڑھ کر نمانا کا ناہو تو ہے اعلیٰ میں اصل علت کو اعتبار کیا اور ادنیٰ میں علت مؤکدہ کا اعتبار
 کیا ہے۔ اسکی توضیح یہ ہے کہ قرابت اصل میں احسان کا سبب ہے پھر اگر قرابت کے ساتھ کوئی شخص قریب کا مالک ہو کر
 چاہے کہ یہ برابر میرے ملک میں رہے تو قرابت کا قیام قطع کرنا لازم آئیگا اور یہ بالکل حرام ہے اور یہ اعلیٰ درجہ کی بدی ہے بلکہ
 جب یہ کسی قریب کا مالک ہوا تب ہی وہ آزاد ہو جائیگا تو اسکی علت ہے صرف قرابت قرار دی کیونکہ نمانا کا نمانا اعلیٰ درجہ کی
 بدی ہے لہذا قرابت والا ظاہر مسلمان ہو یا کافر ہو جب اسکے ملک میں آیا تو آزاد ہو جائیگا بشرطیکہ قرابت محرمیت ہو جیسا
 بھائی کو بھائی سے ہوتی ہے لیکن اگر بھائی کافر ہو تو اسکو نفقہ نہ دینا جائز ہے کیونکہ نفقہ نہ دینا بہ نسبت نمانا قطع کرنے کے ادنیٰ درجہ
 ہے لہذا اپنے کہا کہ نفقہ دینا بہتر ہے لیکن اسپر واجب نہیں ہے اور واجب اسوقت ہو جائیگا کہ نسبی قرابت کے ساتھ دو دین
 میں بھی متحد ہو تو قرابت محرمیت کے ساتھ دین میں متحد ہونے سے قوت ہو گئی بخلاف آزادی کے کہ اپنی ملک میں رکھنا بہتر
 ہی سے قوی حرام ہے اس راہ سے آزاد ہوجانے میں اور نفقہ واجب ہونے میں فرق ہوگا۔ ولایشارك الولد فی نفقہ
 ابویہ احد لان لہما تاویلا فی مال الولد بالنسب ولا تاویل لہما فی مال غیرہ ولان اقرب الناس الیہما فان اولیٰ
 باستحقاق نفقہما علیہ وہی علی الذکور والاناث بالسویۃ فی ظاہر الروایۃ و ہواصح لان المعنی یشاہد
 اور والدین کے نفقہ میں فرزند کے ساتھ کوئی شخص شریک نہوگا یعنی اگر والدین کا فرزند موجود ہے اور وہ نفقہ دے سکتا ہے تو بھی
 یہ حکم نہ دیگا کہ اور قرابتی بھی شریک ہو کہ نفقہ دین بلکہ صرف انکا فرزند دیگا کیونکہ والدین کے واسطے اپنے فرزند کے مل میں بدل
 حدیث ایک تاویل ہے یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دو اور تیرا مال دو ذون تیرے باپ کے واسطے ہیں تو اس
 تاویل پر وہ دو ذون کو یا تو تکرہن اور غیر کے مل میں اسکے واسطے کوئی تاویل نہیں یعنی غیر کامل انکو جائز نہیں ہو سکتا اور
 دوسری وجہ یہ ہے کہ والدین کی طرف انکا فرزند ہی سب سے زیادہ قریب ہے و جبر ان دو ذون کے نفقہ کا استحقاق ہونہ بھی
 انکا فرزند پر رہا اولے ہوگا پھر ظاہر الروایۃ میں محتج والدین کے نفقہ کا استحقاق اسکے لڑکوں ولڑکیوں پر برابر ہے اور
 یہی صحیح ہے کیونکہ جو سب سے زیادہ لڑکوں ولڑکیوں کو یکساں شامل ہے۔ اور شیخ خرشی نے شرح کافی میں امام سے
 یہ روایت لکھی کہ میراث کی طرح دو حصہ لڑکا اور ایک حصہ لڑکی دیوے جیسے دور کے رشتہ داروں کا نفقہ دیا جاتا ہے
 لیکن یہ روایت صحیح نہیں ہے۔ والنفقۃ لکل ذی رحم محرم اذا کان صغیرا فقیرا او کانت امرأۃ بالفقیرۃ
 او کان ذکرا بالغافقیرا و اعلم لان الصلۃ فی القرابۃ القریبۃ واجبۃ دون البعدۃ والفاصلۃ

لیکن ذارحم محرم وقد قال اللہ تعالیٰ وعلی الوارث مثل ذلک و فی قرارة عبداللہ بن مسعود رضی و علی
 الوارث ذی الرحم المحرم مثل ذلک ثم لا بد من الحاجہ والصغر والانوثۃ والزماۃ والعمی امارۃ الحاجہ تحقق
 العجز فان القادر علی الکسب غنی بکسب بخلان الابویں لانه یلحقها تعب الکسب والولد یامور بدفع الضرر
 عنہما فتجب نفقتهما مع قدرتهما علی الکسب۔ اور نفقہ ہر ذی رحم محرم کے لیے واجب ہوتا ہے جبکہ وہ صغیر محتاج ہو یا وراثت
 بالغہ محتاج ہو یا مرد بالغ محتاج نجایا نہ تھا ہو کیونکہ احسان کرنا قرابت قریبہ میں واجب ہوتا ہے اور قرابت بعیدہ میں نہیں اور
 جو قرابتی کہ محرم ہو وہ قریب ہے یعنی جس سے نکاح کی دائمی حرمت ہو ورنہ بعید ہے اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا و علی الوارث مثل
 ذلک یعنی وارث ہر اسکے مثل واجب ہے اور عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی قرأت میں ہے و علی الوارث ذی الرحم المحرم مثل
 ذلک یعنی ہر ایسے وارث پر جسکا نام دائمی حرام کیا گیا ہو اسکے مثل واجب ہے یعنی صغیر کی دودھ پلائی دخرچہ اگر باپ نہ ہو تو وارث
 ذی رحم محرم پر واجب ہے جو پھر دفع ہو کہ محتاج ہونا واجب نفقہ کے لیے ضروری ہے یعنی صرف محتاجی شرط ہے تاکہ نفقہ واجب ہو اور نہ اپنی
 یا عورت بیویا نجایا نہ تھا ہونا اسکے محتاج ہونے کی دلیل ہے کیونکہ کمائی سے عاجزی ثابت ہوتی ہے کیونکہ جو شخص کمائی کر سکتا ہے
 وہ اپنی کمائی کی وجہ سے محتاج نہیں ہوتا مگر یہ دوسری قرابتوں میں ہے برخلاف والدین کے کیونکہ کمائی سے والدین کو شفقت
 حاصل ہوگی حالانکہ فرد مذکور حکم دیا گیا ہے کہ والدین سے ضرر کو دفع کرے پس والدین کو اگر کمائی کی طاعت بھی ہو تو بھی انکا نفقہ
 بولاد پر واجب ہوگا۔ قال وحب ذلک علی مقدار المیراث ویجبر علیہ لان التخصیص علی الوارث تنبیہ علی
 اعتبار المقدار ولان النعم بالغنم و البحر لا یفارق مستحق شیخ قدوری نے فرمایا کہ نفقہ کا واجب ہونا میراث کی
 مقدار پر ہے اور وہ اس نفقہ دینے پر مجبور کیا جائیگا اس واسطے کہ آیت میں وارث کا لفظ کنین میں تنبیہ ہے کہ مقدار میراث معتبر ہے اور
 اس واسطے کہ بقدر حاصلات کے آدمی نادان اٹھاتا ہے یعنی جتنا اسکو میراث سے لیکھا اسی حساب سے بالفعل وارث کو نفقہ دے
 رہا جبر ہونا تو وہ اس واسطے ہے کہ جو نہ اسکو ادھر سے۔ قال وحب نفقۃ الایۃ البالغۃ والابن الرکن
 علی ابوہ اثلثا علی الاب الثلثان وعلی الام الثلث لان المیراث لہما علی ہذا المقدار قال العبد الضعیف
 ہذا الذی ذکرہ روایۃ انحصاف و احسن رحمہ فی ظاہر الروایۃ کل النفقۃ علی الاب لقولہ تعالیٰ وعلی المولود ولہ
 زرقمن وکسوتہن و صار کا لولد الصغیر ووجہ الفرق علی الروایۃ الاولیٰ انہ اجتمعت للاب فی الصغیر ولایۃ
 وکسوتہ حتی وجبت علیہ صدقہ فطرہ فاخص نفقۃہ ولاکذلک البکیر لان عدم الولاۃ فیہ فتشارکہ الام و فی غیر الولد
 یعتبر قدر المیراث حتی تکون نفقۃ الصغیر علی الام و ابجد اثلثا و نفقۃ الاخ المعسر علی الاخوات المتفرقات المورثات
 انما سا علی قدر المیراث غیر ان المستبراہلیۃ الارث فی الجملة لا احرازہ فان المعسر اذا کان لہ خال و ابن عسر
 تکون نفقۃ علی خالہ و میراثہ بجزہ ابن عمہ۔ قدوری نے فرمایا کہ محتاج دختر بالغہ اور بیٹے پسر بالغ کا نفقہ والدین پر نہیں
 کر کے دھندہ باپ پر اور ایک حصہ ماں پر واجب ہے کیونکہ والدین کے واسطے میراث بھی اسی مقدار پر ہے اور سعف جمعہ اللہ
 نے کہا کہ یہ جو قدوری نے ذکر کیا امام انصاف اور حسن کی روایت ہے اور ظاہر الروایۃ میں پورا نفقہ باپ پر واجب ہے کیونکہ اللہ
 نے فرمایا و علی المولود زرقمن وکسوتہ یعنی باپ ہر کچھ کا کھانا و کپڑا واجب ہے اور ایسے فرد بالغ مثل نابالغ بچہ کے ہے اور امام انصاف
 کی روایت کی دلیل یہ ہے کہ صغیر بچہ کے حق میں باپ کی ولایت و کسوت دونوں دونوں جمع ہیں حتیٰ کہ اس پر بالغ کی طرف سے صدقہ
 فطرہ دینا بھی واجب ہے لہذا صغیر کا نفقہ فقط باپ پر لازم ہوا اور بالغ اولاد کا یہ حال نہیں ہے کیونکہ ان پر باپ کی ولایت نہیں ہے تو
 اگر نفقہ دینے میں انکی ماں بھی باپ کے ساتھ شریک ہوگی پھر سوائے باپ کے واداد غیرہ میں نہی قتل ہے کہ مقدار میراث کا ہونا
 ہو حتیٰ کہ صغیر کا نفقہ اسکی ماں اور دادا پر نہیں حصہ کر کے واجب ہوگا یعنی ایک حصہ ماں پر اور دوسرے دادا پر لازم ہے اور اگر ایک بھائی محتاج

اور اسکی تین بیٹن خوشحال ہیں ایک سکی مان باپ کی طرف سے آمد دوسری نقد باپ کی طرف سے آمد تیسری نقد باپ کی طرف سے آمد چہرہ مال
 کا نفقہ بجا بیریث کے پانچ حصہ کر کے واجب ہوگا یعنی تین حصہ سکی بہن پر اور ایک حصہ باپ والی پر اور ایک حصہ مان والی پر
 مان اتنی بات فروری کہ مرث بیریث پلنے کی وجہ سے یاقت کافی ہو اور بیریث کا حاصل کرینا ضرور نہیں ہو کیونکہ اگر ایک محتاج کا
 مامون خوشحال اور چچا کا بیٹا خوشحال ہو تو اس محتاج کا نفقہ اسکے مامون پر واجب ہو گا تاکہ اسکی بیریث اسکے چچا کا بیٹا ہو جائیگا
 فقہ اسوجہ سے کہ مامون کے ساتھ قرابت محرمیت ہو حتی کہ اگر یہ لڑکی ہو تو مامون کو کسی طرح نکاح اس سے جائز نہیں ہے بلکہ
 چیلکی بیٹے کے کہ اس سے قرابت موجود ہو مگر محرم نہیں ہے کیونکہ نکاح جائز ہے اور نفقہ کا واجب ہونا قریب محرم پر ہوتا ہے حالانکہ بیریث میں
 جب مامون اور چچا کا بیٹا موجود ہو تو چچا کا بیٹا بیریث یاد بگا اور مامون محرم ہے۔ ولا تجب نفقتہم مع اختلاف الدین لطلقات
 اہلیۃ الارث ولا بد من اعتبارہ۔ اور جن دو گن کے ساتھ ایسی قرابت موجود ہے جس سے دائمی نکاح حرام ہو باوجود اسکے اگر
 دین میں مخالفت ہو تو نفقہ واجب نہیں ہوگا کیونکہ عارض ہونے کی یاقت ندارد ہر حالانکہ اسکا اعتبار فروری ہے۔ ولا تجب
 علی الفقیر لانہا تجب صلۃ وہو مستحقہا علی غیرہ فکیف یستحق علیہ بخلاف نفقۃ الزوج وولده الصغیر لانہ الریحہما
 بالاقدم علی العقد اذ المصالح لا تحطم دونہا ولا کلیل فی مثلہا الا عسارتم لیسار بقدر بالنصاب فیما روی عن
 ابی یوسف وعن محمد رحمہما ان قدرہ بہما یفضل عن نفقۃ نفسہ وعیالہ شہرا او بما یفضل عن ذلک من کسب الدائم
 کل یوم لان المستحب فی حقوق العباد انما ہو القدرۃ دون النصاب فانہ للتبیین الفتوی علی الاول لکن انصاب
 حرمان الصدقہ۔ اور یہ نفقہ محتاج بد واجب نہیں ہوتا کیونکہ اسکا واجب ہونا بطور صلہ رحمہ کے ہر حالانکہ محتاج خود اس سے
 کاستحقاق ہے کہ دوسرا اسپر احسان کرے تو اسپر کیونکہ نفقہ واجب ہوگا بخلاف نفقہ زوجہ و اولاد صغیر کے کہ وہ شوہر و والد پر اگر یہ فقیر
 ہو واجب ہو کیونکہ جب اسنے نکاح کرنے پر اقام کیا تو نفقہ دینے کا اپنے اور پر التزام کیا کیونکہ بدون نفقہ کے مسکینوں کا انتظام نہیں
 ہو سکتا اور ننگہ سستی کا ہانا ایسی صورت میں کارآمد نہیں ہے خوشحالی کا اندازہ امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ بقدر نصاب
 مالک ہو اور امام محمد سے مروی ہے کہ خوشحالی کا اندازہ یہ ہے کہ جو ایک ماہ تک اسکی ذاتی خرچہ اور اسکے عیال کے خرچہ سے بچے
 یا جو اسکی دائمی کمائی سے ہر روز اسطرح بڑھے یعنی اگر اسطرح بچتا ہو تو اسپر ذی رحم محرم کا نفقہ واجب ہوگا ورنہ نہیں کیونکہ بندوں
 کے حقوق میں صرف قادر ہونے کا اعتبار ہے اور نصاب معتبر نہیں ہے کیونکہ نصاب تو توگری کے واسطے ہے لیکن فتویٰ قول ہے
 پھر اور نصاب سے وہ نصاب مراد ہے جس سے زکوٰۃ حرام ہوتی ہے یعنی آدمی کی حاجت اصلیت سے کوئی مال اتنا نام نہ ہو
 کہ دو سو درم تک پہنچ جائے اور یہی صحیح ہے۔ و خلاصہ یہ ہوا کہ جبکہ پاس دو سو درم قیمت کا مال اسکی اصلی حاجتوں سے زائد
 ہو تو اسپر واجب ہوگا کہ اپنے ذی رحم محرم محتاجوں کو انکا نفقہ دے۔ عام۔ و اذا کان للابن الغائب مال قضی فیہ نفقۃ
 ابوہ وقد بینا الوجہ فیہ۔ اور اگر والدین محتاج ہوں اور انکا فرزند پردیس میں غائب ہے جسکا مال یہاں موجود ہے تو والدین
 کے واسطے اس مال میں نفقہ کا حکم دیا جائیگا اور ہم اسکی وجہ بیان کر چکے ہیں فقہ یعنی والدین کا حق اس مال میں پہلے سے
 قائم ہے تو قاضی کا حکم انکے واسطے اعانت ہو جائیگا کیونکہ وہ خود لے سکتے ہیں۔ و اذا باع ابوہ متاعہ فی نفقۃ جازعہ ابی حنیفہ
 و نہ استحسان۔ اور اگر باپ نے فرزند غائب کا کوئی اسباب اپنے نفقہ میں بیع کیا تو جائز ہے اور یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے
 اور یہ بدلیل استحسان ہے۔ وان باع العفارطہ بجزوفی قولہا لایحوزنی ذلک کلہ و ہوا لقیاس لانہ لا ولایۃ لہ لانفقہا
 بالبیوع ولہذا لایملک حال حضرتہ ولایملک البیع فی دین لہ سوے النفقۃ و کذا لایملک الام فی النفقۃ ولای حنیفہ
 ان للاب ولای حفظ فی مال الغائب الا تری ان اللوصی ذلک فالاب اولی بوفور شفقتہ وسیع المنقول من باب حفظ
 و لاکذا لک العفارطہ لانہا محصرہ فیفسہا و بخلاف غیر الاب من الاقارب لانہ لا ولایۃ لہم اطلاق التصرف حالہ لیس

ولانی الحفظ بعد الکبر و اذا جاز مع الاربا و الثمن من جنس حقه و هو النفقة فلا الاستيفار منه كما لو باع حقه
 و المنقول علی الصغر جاز لکمال الولاية ثم له ان یاخذ منه نفقة لانه من جنس حقه - اور اگر باپ نے اسکی زمین یا
 گھر فروخت کیا تو زمین جائز ہو اور صاحبین کے قول میں جائداد منقولہ و غیر منقولہ کوئی بیچنا نہیں جائز اور قیاس بھی یہ کہ باپ
 کو پھر ولایت نہیں ہوا ایسے کہ ولایت تو اسکے بالغ ہونے کی وجہ سے منقطع ہو گئی اسی واسطے اگر بیٹیا حاضر ہو تو باپ فروخت
 نہیں کر سکتا اور سولے نفقہ کے کسی فرضہ کے واسطے فروخت نہیں کر سکتا اور پون ہی مان بھی اسکی جائداد کو نفقہ میں فروخت
 نہیں کر سکتی یعنی باپ بھی نہیں فروخت کر سکتا اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ باپ کو فروخت فائز کے مال میں حفاظت کی
 ولایت حاصل ہے کیا نہیں دیکھے ہو کہ وصی کو یہ بات حاصل ہوتی ہے تو باپ کو بدرجہ اولیٰ حاصل ہوگی کیونکہ اسکی شفقت بہت
 ہے اور مال منقولہ بیچ ڈالنا از قسم حفاظت ہے اور مال غیر منقولہ میں یہ بات نہیں ہے کیونکہ وہ فوری محفوظ ہوتا ہے اور سوا سے اپنے
 کے دوسرے اقارب کو یہ اختیار نہیں ہے کیونکہ انکو کسی قسم کی ولایت حاصل نہیں ہے اور نہ اسکے بچپن میں نفرت کا اختیار تھا
 اور نہ بعد بالغ ہونے کے حفاظت کی ولایت ہے پھر جب باپ کو بیٹے کا مال منقولہ بیچنا جائز ٹھہرا اور اسکے دام باپ کے حق کے
 جنس میں یعنی از قسم نفقہ میں تو باپ کو اختیار ہے کہ دامون کو مشتری سے وصول کر لے جیسے باپ نے اپنے بچہ صغیر کی جائداد منقولہ
 یا غیر منقولہ فروخت کی تو جائز ہے کیونکہ اسپر پوری ولایت حاصل ہے پھر باپ کو یہ اختیار ہے کہ دامون میں سے اپنا نفقہ لے لے کیونکہ
 اسکے حق کی جنس میں - وان كان للابن الغائب مال في يد ابويه و انفق منه لم يضمن لانهما استوفيا حقهما لان
 نفقتهما واجبة قبل القضاء علی ما مر و قد اخذ جنس الحق - اور اگر فرزند سفر کو گیا اور اسکا مال اسکے والدین کے قبضہ
 میں ہی اور محتاج والدین نے اس میں سے اپنا نفقہ کیا تو ضامن نہ بنے یعنی وہ مال از جنس نفقہ ہے اسکی وجہ یہ ہے کہ ان دونوں
 نے اپنا حق حاصل کر لیا کیونکہ قاضی کے حکم سے پہلے انکا نفقہ واجب ہے چنانچہ بیان ہو چکا اور ان دونوں نے اپنے حق کی جنس سے
 یا اسے پس جائز ہے - وان كان له مال في يد ابيه فانه يضمن لانه تصرف في مال الغير
 بغیر ولا جہ لانه نائب فی الحفظ لا غیر بخلاف ما اذا امره ملازم لعموم ولا جہ و اذا ضمن لا یرجع علی القابلین لانه
 ملکہ بالضممان نظر انہ کان متبرعاً به - اور اگر فرزند غائب کا مال کسی اجنبی کے قبضہ میں ہو اسنے غائب کے والدین پر
 اس مال سے بغیر حکم قاضی کے صرف کیا تو وہ ضامن ہے کیونکہ اسنے غیر کے مال میں بغیر ولایت کے تصرف کیا اسواسطے کہ وہ صرف
 حفاظت کا نائب ہو کوئی دوسرا اختیار اسکو نہیں ہے بخلاف اسکے اگر قاضی نے اسکو حکم دیا ہو تو ضامن نہ ہوگا کیونکہ قاضی کا حکم اس
 ملازم ہے کیونکہ قاضی کی ولایت سب پر عام ہے پھر پہلی صورت میں اگر اجنبی نے ماوان دیا تو وہ اسکے والدین سے وصول نہیں
 کر سکتا کیونکہ اجنبی ماوان دیکر اس مال کا مالک ہو گیا تو ظاہر ہوا کہ اسنے اپنا ذاتی مال دونوں محتاجوں کو بطور خیرات دیا ہے -
 فت اور خیرات دینے کے بعد ماوان واپس لینے کا اختیار نہیں ہوتا ہے - و اذا قضی القاضی للولد والوالدین و ذوی
 الارحام بالنفقة نفقات مدة سقطت لان نفقة بولاء تجب کفایة للحاجة حتی لا تجب مع الیسار و قد حصلت
 یعنی المدة بخلاف نفقة الزوجة اذا قضی بها القاضی لانها تجب مع الیسار فلا تسقط بحصول الاستغناء عنها
 قضی - اور جب قاضی نے آدمی برائے فرزند اور والدین اور محرم قرابہوں کا نفقہ فرض کر کے حکم دیا پھر بغیر نفقہ ایک مدت
 گزر گئی تو اس مدت کا نفقہ ساقط ہو گیا کیونکہ ان لوگوں کا نفقہ تو حاجت پوری ہونے کے واسطے واجب ہوتا ہے حتی کہ اگر یہ لوگ
 دشمن ہو تو نہیں واجب ہوتا اور اتنی مدت گزرنے سے اس مدت کی کفایت ہو چکی ہے ساقط ہو گیا بخلاف زوجہ کے نفقہ کے
 جبکہ قاضی اسکے واسطے مفروض کرے تو ساقط نہیں ہوتا کیونکہ وہ تو زوج کی زندگی کے باوجود بھی واجب ہوتا ہے تو گزرنے سے ایام
 میں استغناء حاصل ہونے سے ساقط نہ ہوگا فت بس حاصل ہے ہوا کہ عورت کا نفقہ دو حال سے خالی نہیں اگر قاضی نے مفروض

نہیں کیا اور کچھ مدت بغیر نفقہ گذری تو گدہ مشغول امام کا ساقط ہوا اور اگر قاضی نے مفروض کیا و ساقط نہ ہوگا اور باقیوں کا نفقہ گذشتہ امام کا مطلقاً ساقط ہو جاتا ہے اگرچہ قاضی نے مفروض کیا ہو سوسے اسکے کہ جب مفروض کر کے اُس پر اوجھار لینے کا حکم بھی دیا ہو تو ساقط نہ ہوگا چنانچہ فرمایا الا ان یا اذن القاضی بالاستدانة عليه لان القاضی له ولاية عامة فعصارا و ثوبا کامر الغائب فیصیر ریحانی دستہ فلا یسقط بقیہ المدۃ - یعنی اس صورت میں ساقط نہ ہوگا کہ جب قاضی اُس پر قرض لینے کا حکم دے اسکی وجہ یہ ہے کہ قاضی کو ولایت عامہ حاصل ہے تو اسکا حکم دینا ایسا ہوگا گو یا مرد فانی نے خود اجازت دی کہ بچہ بچہ سے و تیرہ قرض خود اسکے ذمہ ہو گیا پس مدت گذرنے سے ساقط نہ ہوگا۔ ہ

فصل - و علی المولے ان یفتق علی امتہ و عبدہ لقولہ علیہ السلام فی المالیک انہم اخوانکم جعلہم اللہ لکم تحت ایدیکم لعلکم ترحموا کلون و البسواہم مما تلبسون و لا تعذبوا عباد اللہ - فصل مولیٰ پر واجب ہے کہ اپنی باندی اور غلام کو نفقہ دے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ملکوں کے حق میں ارشاد فرمایا کہ یہ لوگ تمہارے بھائی ہیں انکو تمہارے لئے تمہارے ہاتھوں کے نیچے کر دیا ہے سو جو خود کھاتے ہو اس میں سے انکو کھلاؤ اور جو پینتے ہو اس میں سے انکو پہناؤ اور اللہ تعالیٰ کے بندوں کو تکلیف مت دو۔ صحیحین وغیرہ میں یہ حدیث ابو ذر رضی اللہ عنہ سے اسطرح وارد ہے کہ میرے اور ایک مرد کے درمیان کچھ گھنگو بچی اور اسکی ماں لونڈی تھی تو میں نے اسکو اسکی ماں کے ساتھ عار دلایا یعنی طعنہ دیا پس اُس نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے شکایت کی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے فرمایا کہ اسے ابھڑ تو ایسا شخص ہے کہ تجھ میں جاہلیت موجود ہے اسے یہ کہ تمہارے بھائی ہیں بھر پوری حدیث ذکر کی سوائے اس جگہ کے کہ اللہ کے بندوں کو تکلیف مت دو اسکو ابو داؤد نے روایت کیا ہے۔ اور حضرت ابو داؤد رضی اللہ عنہ کا کھانا و لباس اور سواری مثل اپنے غلام کے ہوتی تھی بوجہ اسی حدیث کے جو اُخرون نے روایت کی۔ فان اقلع و کان لہما کسب اکتسابا و یلفقا لان فیہ نظر اللہ بنین حتی یبقی فیہ ملک المالک - پھر اگر مولیٰ نے انکو نفقہ دینے سے انکار کیا تو دیکھا جاوے کہ اگر لونڈی یا غلام کو کوئی ہنر آتا ہے تو اس سے کمادین اور کھادین کیونکہ اس میں دو وزن طرف کی رعایت ہے حتیٰ کہ ملوک تو زندہ رہیں اور مولیٰ کی ملک بھی باقی رہی۔ یعنی جب چاہے خود کر دے۔ وان لم یکن لہما کسب بان کان عہما زینا و جاریہ لا یواجر شلہما اجبر المولیٰ علی بیعہما۔ اور اگر ان دونوں کو کوئی کمائی کا ذریعہ نہ ہو تو مولیٰ پر جبر کیا جائیگا کہ انکو فروخت کرے مثلاً غلام لنگا ہو یا باندی ایسی ہو جسکو اجرت پر نہیں لیتے ہیں۔ لانہما من اہل الاستحقاق و فی البیع البیعا حقہما و البیعا حق المولے بالخلف بخلاف نفقۃ الزوجہ لا ہنا تصیر دنیا فکان تاخیر اعلیٰ ما ذکرنا و نفقۃ الملوک لا تصیر دنیا فکان البطال و بخلاف سائر الحيوانات لانہما یست من اہل الاستحقاق فلا یجبر علی نفقتهما الا ان یوکر بہ فیما بینہ و بین اللہ لعلہ لانہ علیہ السلام نہی عن تعذیب الحيوان و فیہ ذلک و نہی عن اضاعة المال و فیہ اضاعة و عن ابی یوسف رحم انہ یجبر و الاصح ما قلنا و استرا علم - کیونکہ یہ دو وزن نفقہ کے مستحق ہیں اور بیع کر دینے میں ان دونوں کا حق پہنچتا ہے اور مہلکے حق کا طلبہ یعنی دام حاصل ہوتے ہیں بخلاف نفقہ زوجہ کے کیونکہ وہ شوہر کے ذمہ قرض ہو جاتا ہے تو اس میں تاخیر دیکھا جائیگا کہ ہم بیان کر چکے اور ملوک کا نفقہ اپنے مولیٰ کے ذمہ قرض نہیں ہوتا تو اسکا ساقط لازم آتا ہے یعنی شانہما زینین تو فروخت کے بعد اسے مجبور کیا جائیگا اور بخلاف دیگر حیوانات کے کہ انکو نفقہ دینے یا بیچنے پر مجبور نہ کیا جائیگا کیونکہ ان حیوانات کو استحقاق کی نسبت نہیں ہے تو مالک انکے نفقہ دینے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا مگر ازراہ دیانت اسکو حکم دیا جائیگا کہ ان جانوروں کو نفقہ دے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اول تو حیوان کا تکلیف دینا حرام و ممنوع کیا حالانکہ چارہ دینے میں یہ بات موجود ہے اور دوم آپ نے مال برباد کرنے سے منع کیا حالانکہ جانور کو مارنے سے ملل برباد کرنا بھی لازم ہے اور امام ابو یوسف سے یہی صحیح ہے۔

کہ ملک کو مجبور کیا جائیگا کہ جائزوں کو نفقہ دے اور صبح وہی ہو جو ہم اول بیان کر چکے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ منیر بن شیبہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے تیر جہرام کر دیا ماؤن کی نافرمانی کرنا ایسے ہی حدیث میں مال برباد کرنے سے مانعت ہے، رواہ البخاری اور حدیث میں ہے کہ ایک عورت بوجہ ایک بلی کے دروغ میں داخل ہوئی جسکو اُسے قید کر دیا یہاں تک کہ مر گئی نہ اُسے اُسکو چھوڑا کہ زمین کے کپڑے کھڑے کھاتی اور نہ اُسکو کھانے کو دیا۔ رواہ البخاری۔ وعلیٰ ہذا جائز کو چارہ دینے پر بھی مجبور کیا جائیگا جیسا کہ ابو یوسف سے روایت ہے اور یہی قول امام شافعی و مالک و احمد کا ہے اور ابن المہام نے کہا کہ یہی حق ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

کتاب العقاق

یہ کتاب آزادی کے بیان میں ہے۔ عتق آزادی۔ اعقاق آزاد کرنا۔ معتق بکسر تاء آزاد کرنے والا۔ معتق بفتح تاء آزاد کیا ہوا ہے۔ پھر عتق کا سبب دو قسم ہے اول یہ کہ آدمی کے ذمہ واجب ہو جیسے کفارہ و تذر وغیرہ میں بردہ آزاد کرنا واجب ہوتا ہے۔ دوم یہ کہ واجب نہ ہو تو اس میں ایک اختیاری ہے اور دوم غیر اختیاری ہے پس اختیاری یہ ہے کہ آدمی نے فریب کی نیت سے کوئی بردہ آزاد کیا اور غیر اختیاری یہ کہ اپنا فریبی خرید اتودہ اسکے ملک سے آزاد ہو جائیگا اور آزاد کرنے والے میں شرط یہ ہے کہ خود آزاد عاقل بالغ اور ملک کا مالک ہو خواہ مرد ہو یا عورت ہو اور آزاد کرنا کافر کی طرف سے بھی صحیح ہے آزاد کرنے کے چند اقسام ہیں اول مرسل یعنی فی الحال بدن کسی شرط کے آزاد کر دیا۔ دوم معلق یعنی اگر تو ایسا کرے یا میں ایسا کروں تو آزاد ہے۔ سوم اپنی موت کے بعد آزادی کو مضاف کرنا یعنی مثلاً تو میری موت کے بعد آزاد ہے پھر ہر ایک ان میں سے بعض ہو یا بغیر عوض ہو۔ ع۔ الاعقاق تصرف مندوب الیہ قال علیہ السلام ایما سلم اعثق موتنا اعثق القبر کل عضو منہ عضو امنہ من النار ولہذا استجوا ان یعثق الرجل العبد والمرأة الامتہ لیتحقق مقابله الاعضاء بالاعضاء۔ آزاد کرنا ایسا کام ہے جسکی جانب غیب دیکھی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس مسلمان نے کسی مسلمان کو آزاد کیا اللہ تعالیٰ اُسکے ہر عضو کے بدلے آزاد کرنے والے کا عضو آگ سے آزاد کرتا ہے، رواہ الامتہ السننی الصحیح اور اسی واسطے علمائے شیعہ رکھا ہے کہ مرد تو غلام کو آزاد کرے اور عورت ہو تو باندہ ہی آزاد کرے تاکہ سب اعضا کا مقابلہ باہم تحقق ہو جائے۔ وقال المعتق یصح من الحر البالغ العاقل فی ملک شرط الحرية لان العتق لا یصح الا فی الملک ولا ملک للمملوک والبلوغ لان العصبی لیس من اہل الکونین فی ملک ظاہر ولہذا لا بلکہ الولی علیہ والعقل لان المجنون لیس باہل للتصرف ولہذا لو قال البالغ عثقت وانما عصبی فالقول قولہ وکذا لو قال المعتق عثقت وانما مجنون وجنونہ کان ظاہر الوجود الاسناد الی حالہ منافیہ وکذا لو قال العصبی کل مملوک الملک فهو حرا اذا عثقت لا یصح لانه لیس باہل لا اول ملزم ولا بدان یکون العبد فی ملک حتی لو عثق عبد غیرہ لانیفہ عتقہ لقولہ علیہ السلام لا عتق فیما لا یملکہ ابن آدم۔ تہدیس نے فرمایا کہ آزاد کرنا عاقل بالغ آزاد آدمی سے اپنے ملک میں صحیح ہے یعنی اپنے ملک کو آزاد کرے تو جائز ہوگا پس تہدیس نے آزاد کرنے والے کے خود آزاد ہونے کی ضرورت اسوجہ سے لگائی کہ آزاد کرنا صرف اپنے ملک میں صحیح ہوتا ہے اور جو فرد مملوک ہو اُسکی کچھ تک نہیں ہوتی اور بالغ ہونے کی شرط اسوجہ سے لگائی کہ غیر بالغ کو آزاد کرنے کی بیعت نہیں ہے کیونکہ آزاد کرنا بظاہر ضرر ہوتا ہے اسی واسطے طفل کے ولی کو طفل کی طرف سے آزاد کرنا جائز نہیں اور عاقل ہونے کی شرط اسوجہ سے لگائی کہ مجنون کو کسی تصرف کی بیعت نہیں ہے اور بچہ کو عقل و بلوغ شرط ہے تو اگر بالغ آدمی نے کہا کہ میں نے اس غلام کو ایسی حالت میں آزاد کیا تھا کہ جب میں خود طفل تھا تو قول اسی کا قبول ہوگا کیونکہ وہ صحیح آزاد کرنے سے منکر ہے اور اسوجہ سے لگائی کہ اگر آزاد کرنے والے نے کہا کہ میں نے اس غلام کی ایسی حالت میں آزاد کیا کہ میں مجنون تھا اور

حال یہ کہ اس شخص کا جن لوگوں پر ظاہر تھا وہی اسی کا قول قبول ہوگا اسکی وجہ یہ ہے کہ آزاد کرنے والے نے آزاد کرنا ایسے حال میں بیان کیا کہ اسوقت آزاد کرنا صحیح نہیں ہوتا اور اسی واسطے اگر طفل نے کہا کہ ہر ملک جکا میں ملک ہوں وہ اسوقت آزاد ہے جب میں بلخ ہو جاؤں تو طفل سے یہ آزاد کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ طفل کو یہ لیاقت نہیں ہے کہ ایسی بات کہے جو اسے لازم کر دے پھر یہ ضرور ہے کہ جس غلام کو آزاد کرتا ہے وہ اسکی ملک میں ہوتی کہ اگر کسی نے دوسرے کا غلام آزاد کر دیا تو یہ نافذ نہ ہوگا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ آدمی جکا مالک نہیں ہے اس حدیث کو ابوداؤد و ترمذی نے روایت کیا اور کہا کہ حدیث صحیح ہے اور اسی حدیث کے موافق جمہور علماء کا قول ہے کہ جس چیز کا آدمی مالک نہ ہو اسکو آزاد کرنا باطلاق دینا یا اسکی مذکورہ صحیح نہیں ہے۔ واذ قال لبيد او امته انت حرا و معتق او عتيق او محررا و قد حررتك او قد اعتقتك فقد عتقت نوبى به العتق اولم يولان هذه الالفاظ صريح في لانها مستعمله في شرعا و عرفا فان معنى ذلك عن النية والوضع وان كان في الاخبار فقد جعل النشاء في التصرفات الشرعية للمحاجة كما في الطلاق والبيع وغيرهما۔ اگر آدمی نے اپنے غلام یا باندی کو کہا کہ تو آزاد ہے یا معتق ہے یا عتيق ہے یا محرر ہے یا مین نے تجھے آزاد کیا یا مین نے تجھے محرر کیا تو وہ آزاد ہو گا خواہ اس لفظ سے آزادی کی نیت کی یا نہ کی ہو اسواسطے کہ یہ الفاظ آزاد کرنے کے معنی میں صریح ہیں کیونکہ شرعا و عرفا اسی معنی میں استعمال ہیں تو صریح ہونے سے کچھ نیت کی حاجت نہیں ہے اور اصل وضع میں یہ الفاظ اگرچہ اخبار کے معنی میں تھے مگر تصرفات شرعیہ میں ضرورت کی وجہ سے انشاء کر دیے گئے ہیں جیسا طلاق اور بیع وغیر میں ہوتے۔ یعنی مثلا تو آزاد ہے در اصل جملہ خبریہ ہے معنی سابق میں آزادی کی ثابت ہونے کی خبر دینا ہے لیکن آزادی پیدا کرنے کے واسطے بھی شرح دعوت میں ہی لفظ لیا گیا تو معنی یہ ہو گئے کہ مین نے تجھ میں فی الحال آزادی پیدا کر دی۔ و لو قال عتيت به الاخبار الباطل لو انه حر من العمل صدق ديانته لانه يحتمل وللهذين قصار لانه خلاف الظاهر۔ اور اگر اسنے کہا کہ مین نے ان الفاظ سے جو معنی خبر بیان کرنے کی نیت کی تھی یا کہا کہ میری یہ راہی کہ تو کام سے آزاد ہے تو دیانت کی راہ سے اسکی تصدیق کی جائیگی کیونکہ لفظ اس معنی کو بھی محتمل ہے و لیکن قاضی اسکی تصدیق نہ کرے کیونکہ یہ ظاہر کے خلاف ہوتے۔ کیونکہ ظاہر میں جب کہا جاتا ہے کہ تو آزاد ہے یا معتق وغیرہ تو عرف اور شرع میں ہی ظاہر ہوتا ہے کہ غلامی سے آزاد ہے اور باہر یہ احتمال کہ مین نے جو کچھ طور پر یہ بات کہی یا یہ معنی کہ تو کام سے آزاد ہے ظاہر کے خلاف ہے اور قاضی پر جب ہے کہ ظاہر کے موافق حکم کرے تو قاضی اسکی تصدیق نہ کرے گا بلکہ اسے آزاد ہونے کا حکم دے گا۔ و لو قال ل یا حریا عتيق لعتيق لانه نداه بما هو صريح في العتق و هو لا استحضار المنادی بالوصف المذكور هنا هو حقيقة فيقتضى تحقق الوصف فيه وانما يثبت من جهة فيقتضى ثبوت تصد ليقال فيما خبر و سنقر من بعد ان اشار الله تعالى الا اذا سماه حرا ثم ناداه بما لان مراده الا اعلام باسم علمه و هو بالقبه به و لو ناداه بالفارسية یا آزاد و قد لقبه بالحرقا لوالعتيق و كذا علمه لانه ليس جدار باسم علمه فيعتبر اخبارا عن الوصف۔ اور اگر مولی نے ملوک سے کہا کہ آزاد دیا اسے عتيق تو وہ آزاد ہو گا کیونکہ یہ کلمہ ایسی لفظ کے ساتھ ہے جو صریح حق کے ثبوت میں ہے کیونکہ نداء منادی کو بوصف مذکور حاضر کرنے کے لیے ہوتا ہے یعنی اس وصف کا منادی حاضر ہونا چاہتا ہے اور یہی منادی کے حقیقی معنی ہیں تو یہ مقتضی ہے کہ منادی میں یہ وصف ثابت ہو اور اس وصف کا ثابت ہونا خود پکارنے والے کی طرف سے ہو سکتا ہے مولی کے قول کی تصدیق کے واسطے اس وصف کا ثابت ہونا لازم آیا اور ہم آئندہ ہذا اشارت اللہ تعالیٰ اسکی تقریر کرینگے لیکن اگر مولی نے اسکا نام آزاد یا حریا عتيق رکھا ہو پھر اسکو پکارا کہ حریا تو آزاد نہ ہوگا کیونکہ مولی کی مراد یہ ہے کہ اسکا نام سے اسکو خبردار کرے یعنی جو اسکا لقب رکھا ہے بان اگر اسکا ترجمہ کر کے فارسی میں پکارا کہ اسے آزاد مالا کہ اسکا لقب آزاد نہیں بلکہ حریا تھا تو مشائخ نے فرمایا کہ وہ آزاد ہو جائیگا اور اسے اس طرح اگر اسکا برعکس ہو یعنی اسکا لقب آزاد رکھا تھا مگر پکارا کہ اسے حریا اسے عتيق دیا اسکا نام سے نہ انہیں ہے پس یہ اعتبار کیا جائیگا کہ مولی نے یہ وصف اس میں

ثابت ہونے کی خبر دی تھی۔ اور چونکہ یہ وصف ثابت ہوا خود مولیٰ کے اختیار میں ہو تو مولیٰ نے گویا اس میں یہ وصف ثابت
 کر کے تب اسکو بکارا کہ او آزاد دیا اسے خویش آزاد ہو جائیگا۔ وکذا لوقال رأی ک حراً و جھک اور قتبک او بندک
 او قال لامته فرجک حر لان هذا اللفظ یعبّر بہا عن جمیع البدن وقد مر فی الطلاق وان اضافہ الی جرح
 شائع یقع فی ذلک الجرح و سیاتیک الاختلاف فیہ ان اشار اللہ تعالیٰ اور اس طرح اگر ملک سے کہا کہ تیرا
 سر آزاد ہو یا تیرا چہرہ آزاد ہو یا تیری گردن آزاد ہو یا تیرا بدن آزاد ہو یا اپنی باندی سے کہا کہ تیرا سر آزاد ہو تو بھی آزاد
 ہو جائیگا کیونکہ یہ ایسے الفاظ ہیں کہ اسے تمام بدن کی تعبیر ہوتی ہے اور کتاب الطلاق میں یہ بیان گذر چکا اور اگر آزاد کرنا ملک
 کے کسی جرح شائع یعنی تنائی چوتھائی وغیرہ کی طرف نسبت کیا تو آزادی اس جرح میں واقع ہو جائیگی اور اس میں جو اختلاف ہے ان شاء
 اللہ تعالیٰ غریب آتا ہے۔ یعنی تنائی چوتھائی وغیرہ جرح شائع میں جب آزادی واقع ہوئی تو تمام بدن میں پھیل جائیگی
 یا منقطعاً جرح آزاد ہوگا۔ ان اضافہ الی جرح معین لا یعبّر بہ عن الجملۃ کالید والرجل لا یقع عندنا خلافاً لکشافی
 و الکلام فیہ کالکلام فی الطلاق وقد بینا۔ اور اگر آزاد کرنا کسی معین جرح کی طرف نسبت کیا جس سے تمام بدن کی تعبیر نہیں
 کیا جاتا ہے جیسے ہاتھ یا پاؤں تو ہمارے نزدیک عتق واقع نہوگا اور اس میں امام شافعی کا اختلاف ہے اور اس میں گفتگو ویسی ہی ہے
 طلاق میں ہے اور اسکو ہم بیان کر چکے۔ ولو قال لا ملک لی علیک ونومی بہ حرمتہ عتق وان لم یقولم یعنی لامتہ
 یہ محتمل ہے انہ اراد لا ملک لی علیک لانی لستک و محتمل لانی اعتقتک فلا یتمین احدہما مراد الا بالنیۃ ما لک ملک
 سے کہا کہ میری تحریر کوئی ملک نہیں ہے اور اس سے آزادی کی نیت کی تو آزاد ہو جائیگا اور اگر نیت نہ کی تو آزاد نہوگا کیونکہ اس میں
 دو احتمال ہیں ایک یہ کہ میری ملک تحریر اس واسطے نہیں کہ میں نے تجھے بیٹا اور دوسرا احتمال یہ کہ ملک اس واسطے نہیں کہ میں نے
 تجھے آزاد کر دیا تو بدو نیت کے کئی احتمال متعین نہوگا۔ قال وکذا کتابات العتق و ذلک فحل قولہ خرجت من
 ملک ولا سبیل لے علیک ولا رقی لے علیک وقد خلعت سبیلک لانی محتمل لانی سبیل و انخرج عن ملک و
 تخلیۃ سبیل بالبیع او الکتابۃ کما یحتمل بالعتق فلا بد من النیۃ وکذا قولہ لامتہ قد اطلقتک لانی بمنزلۃ قولہ خلعت
 سبیلک و هو المراد عن الی یوسف رحمہم بخلاف قولہ اطلقتک علی ما بین من بعد ان شام اللہ تعالیٰ۔ اور یہی
 حال عتق کے الفاظ کتابہ کا ہے یعنی نیت ہو تو آزاد ہوگا نہیں تو نہیں جیسے مثلاً کہا کہ تیرا میری ملک سے نکل گیا یا نکل گئی اور
 جیسے میرے واسطے تحریر کوئی راہ نہیں ہے یا تحریر میری رقیبت نہیں ہے یا میں نے تیری راہ خالی کر دی کیونکہ اس میں احتمال ہے کہ
 کرنے یا مکاتبت کرنے سے راہ خالی کرنا ملک سے مکاتبت جو اس طرح سے یہ بھی احتمال ہے کہ آزاد کرنے سے ایسا کہا ہو تو نیت
 ضرور ہے۔ یونہی اگر اپنی باندی سے کہا کہ میں نے تجھے اطلاق کیا تو بھی نیت ضرور ہے کیونکہ یہ ایسا ہے جیسے کہا کہ میں نے تیری راہ
 خالی کی یعنی نیت سے آزادی ثابت ہو جائیگی بخلاف اسکے اگر باندی سے کہا کہ میں نے تجھے طلاق دی تو نیت سے بھی آزاد نہوگا
 چنانچہ ہم آئندہ اشارت اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ ولو قال لا سلطان لے علیک ونومی العتق لم یعتق لان السلطان
 عبارتہ عن الید وسمی السلطان بہ قیام یدہ وقد یسمی اللک دون الید کما فی المکاتبت بخلاف قولہ لا سبیل
 لی علیک لان نفیۃ مطلقاً بانتفاء اللک لان للمولیٰ علی المکاتبت سبیل فلہذا یحتمل العتق۔ اور اگر ملک نے کہا
 کہ تحریر میری سلطنت نہیں ہے اور آزادی کی نیت کی تو آزاد نہوگا اس واسطے کہ سلطنت سے بیان قبضہ ہے اسی سے بادشاہ کو سلطان کہتے
 ہیں کہ مملکت برائے قبضہ جو ہے اور صل یہ ہے کہ کبھی ملکیت باقی رہتی ہے اور قابو نہیں رہتا جیسے مکاتبت میں ہوتی ہے بخلاف اسکے
 اگر کہ میری تحریر کوئی راہ نہیں ہے کیونکہ بالکل راد کی نفی کرنا جب ہی ہو سکتا ہے کہ ملک نہوگا کہ مکاتبت سے ہوسکتی راہ باقی رہتی ہے اسی
 یہ حق کو محتمل ہے۔ ولو قال ہذا بنی و ثبت علی ذلک عتق و منی المسأله ان کان لولہ مثلہ مثلاً و اذا کان لولہ مثلہ مثلاً

ذکرہ بعد ہذا تم ان لم یکن للعبد نسب معروف ثبتت نسبہ منہ لان ولایۃ الدعوة بالملک ثابتہ واللعبد محتاج
 الی النسب فیثبت نسبہ منہ واذا ثبت عتق لانه یستند النسب الی وقت العلوک وان کان النسب معروف
 لا یثبت نسبہ للتعذر ولینسب اعمالا لفظی مجازہ عند تعذر اعمالہ بحقیقہ ووجہ المجازہ ذکرہ من بعد ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور اگر
 مولیٰ نے اپنی ملک کو کہا کہ یہ میرا بیٹا ہے اور اسی بات پر چار تودہ آزاد ہو جائیگا (آزادی کے واسطے چار ہٹا کچھ شرط نہیں ہے بلکہ ثبوت نسب
 کے لیے شرط ہے۔) اور اس مسئلہ کے سنی یہ ہیں کہ جسکو بیٹا کہا اسکی عمر اسقدر ہو کہ مولیٰ سے پیدا ہونا ممکن ہو اور اگر وہ ایسا ہو کہ مولیٰ سے پیدا
 نہیں ہو سکتا مثلاً دو چار برس کا فرق ہے تو یہ مسئلہ آئندہ نہ ذکر ہے پھر اگر اس غلام کی نسب معروف نہ ہو تو مولیٰ سے اسکا نسب بھی ثابت
 ہو جائیگا کیونکہ دعوت نسب کی ولایت مولیٰ کو ہر جگہ کے حاصل ہے اور اس غلام کو نسب کی احتیاج بھی ہے تو مولیٰ سے نسب ثابت
 ہو جائیگا اور جب نسب ثابت ہوا تو آزاد ہو گیا کیونکہ نسب کا اعتقاد اسوقت سے ہے جب غلطہ قائم ہو جائے اور اگر اس غلام کا کئی نسب
 معروف ہو تو مولیٰ سے اسکا نسب ثابت ہو گا کیونکہ مولیٰ سے ثابت کرنا معتذر ہے اور یہ غلام آزاد ہو جائیگا تاکہ لفظ کو اپنے معنی مجازی
 پر محمول کیا جائے جبکہ حقیقی معنی نہیں بنتے ہیں اور محاذ کی جو وجہ ہے ہم آئندہ انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ اصل اسباب
 میں یہ ہے کہ جب ملک کے ساتھ ایسا نسب بیان کیا کہ اسکا مالک ہونے سے آدمی آزاد ہو جاتا ہے مثلاً کہا کہ یہ میرا بیٹا یا بیٹی یا باب
 یا مان یا چچا یا امون ہے تو وہ آزاد ہو جاتا ہے اور اگر کہا کہ یہ میرا دادا ہے تو بھی ظاہر الروایہ یہی ہے۔ ولو قال هذا مولیٰ او نام
 مولیٰ عتق اما الاول فلان اسم المولیٰ وان کان ینظم الناصروا بن العم والموالاة فی الدین والاعلیٰ والاسفل
 فی العتاقہ الا انہ لغتین الاسفل فصار کاسم خاص لہ وذا لان المولے لا ینتصر بمملوک عادیہ وللعبد نسب معروف
 فاشقی الاول والثانی والثالث نوع مجازہ والکلام بحقیقہ والاضافہ الی العبد تثنائی کو تہ مستقانی لغتین المولے
 الاسفل فالتحقق بالصریح وكذا اذا قال لانه مولیٰ للمابینا ولو قال عیت بر المولیٰ فی الدین او اللذیب
 یصدق فیما بینہ وبن اللہ تعالیٰ ولا یصدق فی القضاء لخالفتہ الظاہر واما الثانی فلانه لما تعین الاسفل
 مراد التحق بالصریح وبالثناء باللفظ الصریح لیسق بان قال یا حر یا عتیق فکذا الذیاء ہذا اللفظ وقال زفر
 لا یعتق فی الثانی لانه یقصد بہ الاکرام بمنزلہ قولہ یا سیدی یا مالکی قلنا الکلام بحقیقہ وقد اکتفی العمل بہ بخلات ما
 ذکرہ لانه لیس ما یختص بالعتق فکان اگر اما محضاً۔ اور اگر مالک نے کہا یہ میرا مولے ہے یا پکارا کہ اسے مولیٰ تودہ آزاد ہو جائیگا
 میں اول کی دلیل یہ ہے کہ لفظ مولیٰ اگرچہ سنی ناصر وچازاد بھائی دینی موالات اور آزاد کرنے والا اور آزاد کیا ہوا ان سب
 معنوں میں مشترک ہوا جاتا ہے لیکن بیان آزاد کیا ہوا کے معنی متعین ہیں تودہ اسم خاص ہو گیا اور اسکی یہ وجہ ہے کہ مولیٰ اپنی ملک
 سے ازاد عادت کے مدعا کی کی در خواست نہیں کرتا ہے اور غلام کا نسب بھی معروف ہے تو اول یعنی ناصر کے معنی نہیں ہو سکتے
 اور دوم و سوم یعنی چازاد بھائی یا دینی موالات کے معنی لینے میں ایک طرح کا مجازہ حالانکہ بیان کلام حقیقی معنوں میں
 ہے اور چونکہ اسنے غلام کو مولیٰ کہا ہے تو آزاد کرنے والے کے معنی بھی نہیں ہو سکتے پس یہی رہ گیا کہ آزاد کیے ہوئے کے معنی ہیں
 تو بیان یہ لفظ بمنزلہ صریح کے ہو گیا اور اسلیح اگر اپنی باندی کو کہا کہ یہ عورت میری موالات ہے تو بھی بغیر ثبت کے آزاد ہوگی
 اسی دلیل سے جو ہم نے اوپر بیان کی اور اگر مالک نے دعویٰ کیا کہ میری مراد یہ تھی کہ میرے ساتھ اسکو دینی موالات ہے یا میں نے
 جو شخصہ طور پر کہا تھا تو روایت میں اسکی تصدیق ہو سکتی ہے مگر قاضی تصدیق نہ کرے کیونکہ ظاہر ہے یہ مراد مخالفت ہے اور رہی
 دوسری صورت یعنی جبکہ اسنے پکارا کہ اسے میرے مولیٰ تو آزاد ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جب مولیٰ سے آزاد کیے ہوئے کے معنی مراد ہوتا
 متعین ہو گیا تو یہ لفظ بھی صریح سے مل گیا اور صریح لفظ سے بنا کرنے میں وہ آزاد ہو جاتا تھا مثلاً کہا کہ اسے حریا سے عتق تو
 اسلیح کا مولیٰ کہہ کر جانے میں بھی بغیر ثبت آزاد ہو جائیگا اور یہ وجہ اسلئے کہ اس دوسری صورت یعنی یا مولیٰ کہنے سے

Marfat.com

آداب نہیں ہو گا کیونکہ اس سے بزرگی کرنا بھی مقصود ہوتا ہے جیسے یون کہے کہ اسے میرے سید یا اسے میرے مالک اور ہم اس کا یہ جو
دیتے ہیں کہ کلام اپنے حقیقی معنی کے واسطے ہو اور بیان حقیقی معنی پر عمل کرنا ممکن ہو و مجاز نہ کیا جائیگا بخلاف اس کے جو فرمودہ اللہ
نے بیان کیا یعنی اسے سید یا اسے مالک تو اگرچہ حقیقی معنی لیے جائیں مگر آزادی ہوگی کیونکہ اس میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جو حق
کے ساتھ مختص ہو تو محض اکرام ہوگی۔ ولو قال یا بنی اذ یا اخی لم یعتق لان الذار لا علام المنادی الا انہ اذا کان
بوصف یکن اثبات من جہتہ کان لتحقق ذلک الوصف فی المنادی استحضار الہ بالوصف المخصوص کما فی قولہ
یا حر علی ما بینا م و اذا کان الذار بوصف لا یکن اثبات من جہتہ کان للعلام المجرود دون تحقق الوصف لہ
لتقدرہ والبنوۃ لا یکن اثباتا حالہ الذار من جہتہ لانه لو اخلق من ما غیرہ لا یكون اثباتا لهذا الذار فان المجرود لا یکن
و یروی عن ابی حنیفہ رحمہ شاذ انہ یعتقد فیہما والاعتماد علی الظاہر۔ اور اگر مولیٰ نے کہا کہ یہ میرا بیٹا یا یہ میرا بھائی ہے تو وہ
آزاد ہوگا اس واسطے کہ پکارنا تو منادی کو آگاہ کرنے کے لیے ہوتا ہے لیکن جب وہ ایسے وصف کے ساتھ ہو جس کا ثابت کرنا پکارنے
والے کی طرف سے ممکن ہو تو منادی میں اس وصف کا ثابت کرنا قرار دیا جائیگا تا منادی کو اسی خاص وصف کے ساتھ اپنے
سامنے حاضر کرے جیسے کہا کہ اسے آزاد چنانچہ ہم اس کو بیان کر چکے اور جب پکارنا ایسے وصف کے ساتھ ہو جس کا ثابت کرنا پکارنے
والے کی طرف سے ناممکن ہو تو یہ پکارنا خلی آگاہ کرنے کے لیے ہوگا اور اس میں یہ وصف ثابت کرنے کے لیے نہیں ہوگا کیونکہ
یہ وصف ثابت کرنا ممکن نہیں اور بیٹا ہونا ایسا وصف ہے کہ پکارنے کی حالت میں پکارنے والے کی طرف سے اثبات نہیں ہو سکتا کیونکہ
اگر وہ غیر کے لطف سے سبب ہو گیا ہے تو کبھی پکارنے والے کا بیٹا نہ ہو جائیگا تو یہ پکارنا خالی آگاہ کرنے کے واسطے ہے اور یہی ظاہر الروایۃ
ہے اور امام ابو حنیفہ سے شاذ روایت ہے کہ دونوں صورتوں میں وہ آزاد ہو جائیگا مگر اعتماد ظاہر الروایۃ پر ہے یعنی آزاد ہوگا
ولو قال یا ابن لا یعتق لان الامر کما اخبر فانہ ابن ابیہ وکذا اذا قال یا بنی او باطنیہ لانہ تصغیر لابن ولینت
من غیر اضافة والامر کما اخبر۔ اور اگر کہا کہ اسے پسر تو آزاد ہوگا کیونکہ بات یہی ہے جو اس نے بیان کی اس لیے کہ یہ غلام اپنے بچے
بیٹا ہے اور اس طرح اگر کہا کہ اسے لڑکے یا اسے لڑکی تو بھی یہی حکم ہے کیونکہ یہ تصغیر کے طور پر اسے بیٹا یا بیٹی بیان کیا اور کچھ اپنی طرف سے
نہیں کیا اور بات یہی ہے جو اس نے کہی ہے۔ یعنی وہ اپنے باپ کا لڑکا یا لڑکی ہے۔ وان قال لسلام لا یولد مثلہ لثبہ
ابن عتق عند ابی حنیفہ رحمہ وقال لا یعتق وهو قول الشافعی رحمہم انہ کلام محال بحقیقۃ فیرد ویلغو کقولہ عتقک
قبل ان اخلق او قبل ان تخلق ولانی حنیفہ رحمہ ان کلام محال بحقیقۃ لکنہ صحیح مجاز ولانہ اخبار عن حریتہ
من حین تلک و ہنالان البنوۃ فی المملوک سبب تحریرہ اما جماعا او صلۃ للقرابۃ و اطلاق اسبب و ارادۃ اسبب
استجانی اللغۃ تجوز اولان الحریتہ لازمۃ للبنوۃ فی المملوک والمشاہدۃ فی وصف لازم من طریق المجاز علی ما
فیعمل علیہ تحریرا عن الان بخلاف ما استشهد بہ لانه لا وجہ لہ فی المجاز لتسین الانفار و ہنا بخلاف ما اذا قال
لغیرہ قطعت یدک فاخر جہا صحیحین حيث لم یعمل مجازا عن الاقرار بالمال والشرایع وان کان القطع سببا لوجوب
المال لان القطع خطا سبب لوجوب مال مخصوص وهو الارشس وانہ یخالف مطلق المال فی الوصف حتی جب
علی العاقلۃ فی سنتین ولا یکن اثباتہ بدون القطع واما یکن اثباتہ فالقطع لیس سبب لہ الا الحریتہ لا تختلف فیما
و حکما فان جعلہ مجازا عنہ ولو قال ہذا ابی ادا می و مثلہ لا یولد مثلہ فہو علی ہذا الحکامات لما بینا ولو قال لہی صغیر
ہذا جدی قبل ہو علی الخلاف وقیل لا یعتق بالاجماع لان ہذا الکلام لا موجب لہ فی المملک الا بواسطۃ و ہوا لای
وہی غیر ثابتہ فی کلامہ فتعذر ان یعمل مجازا عن موجب بخلاف الابوۃ والبنوۃ لان لہما موجبانی المملک من غیر
واسطۃ ولو قال ہذا اخی لا یعتق فی ظاہر الروایۃ و عن ابی حنیفہ رحمہ انہ یعتقد و وجہ الروایتین ما بیناہ ولو قال لہی

ہذا نبی قد قیل علی الخلاف وقد قیل ہو بالاجماع لان المشار الیہ لیس من جنس لمسی فتعلق حکم باستمی و ہو
 معدوم فلا یتبرر وقد تحققنا فی النکاح۔ اور اگر ایسے غلام کو جسکے مثل اس سے پیدا نہیں ہو سکتا، کہا کہ یہ میرا بیٹا ہے تو امام ابو حنیفہ
 کے نزدیک آزاد ہو جائیگا اور صاحبین نے کہا کہ نہیں آزاد ہوگا اور یہی امام شافعی کا قول ہے اور ان فقہا کی دلیل یہ ہے کہ یہ کلام اپنے حقیقی
 معنی سے محال ہے تو مرد اور نر ہو جائیگا جیسے یہ کہنا کہ میں نے تجھے اپنے پیدا ہونے سے پہلے یا تیرے پیدا ہونے سے پہلے آزاد کر دیا تھا اور
 امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ کلام اگر چاہے حقیقی معنی سے محال ہے لیکن مجازی معنی سے صحیح ہے کیونکہ اُسے آگاہ کیا کہ جسے وہ اس غلام کا
 مالک ہو اور یہ آزاد ہے اور یہ اسوجہ سے کہ ملک کا بیٹا ہونا اُسکے آزادی کا سبب ہے خواہ بدیل اجماع یا بعقل قرابت اور سبب بول کر سبب
 مراد لینا لغت میں مجازاً شائع ہے اور اس دلیل سے کہ ملک میں بیٹا ہونے کے واسطے آزادی لازم ہے اور وصفت لازم کے ساتھ
 تشبیہ دینا مجازی گفتگو کا ایک طریقہ ہے جیسا کہ اصول میں معلوم ہو چکا تو کلام کو نر ہونے سے بچانے کے لیے مجازی معنی پر لانا واجب
 ہے بر خلاف اُس مسئلہ کے جس سے صاحبین و شافعی نے شہادت پیش کی یعنی پیدائش کے پہلے آزاد کرنا تو وہ شہادت نہیں ہے کیونکہ
 اس میں کوئی طریقہ مجاز کا نہیں پایا جاتا تو وہ خواہ مخواہ نر ہوگا پھر جو بات بننے بیان کی اسکے خلاف یہ صورت ہے کہ ایک شخص نے دوسرے
 سے کہا کہ میں نے دھوکے سے تیرا ہاتھ کاٹ دیا پس اُسے دو دن ہاتھ تندرست نکال کر دکھا دیے تو اسکا یہ کلام مجازی معنی پر
 محمول نہیں کیا جائیگا یعنی یوں کہا جائے کہ اُسے ہاتھ کے جرمانہ کی قدر پانے اور پر مال لازم ہونے کا اقرار کیا ہے اگرچہ ہاتھ کا نام مال
 واجب ہونے کا سبب ہوتا ہے مگر بیان نہیں لے سکتے کیونکہ خلا سے ہاتھ کا نام ایک خاص قسم کا مال یعنی جرمانہ واجب ہونے کا
 سبب ہوتا ہے اور یہ سطلق مال کے ساتھ ایک وصفت میں مخالف ہے چنانچہ جرمانہ تو مردگار برادری پر دو برس میں واجب ہوتا
 ہے کیونکہ ایک ہی ہاتھ کا جرمانہ ہے اور یہ مال جو مردگار برادری پر واجب ہوتا ہے اسکا ثابت کرنا مردوں ہاتھ کاٹنے والے کے ممکن نہیں
 اور اقراری قرضہ کے طور پر مال ثابت کرنا ممکن ہے لیکن ہاتھ کاٹنا اُسکا سبب نہیں اور یہی غلام کے مسئلہ میں آزادی تو مردانہ
 و حکم میں مختلف نہیں ہے تو بیٹا کہہ مجازاً آزادی مراد لینا ممکن ہے۔ اور اگر ایسے غلام کو یا نر ہی کو جس سے یہ خود پیدا نہیں ہو سکتا
 کہا کہ یہ میرا بیٹا ہے یا یہ میری ماں ہے حالانکہ یہ دونوں عمر میں اُس سے چھوٹے ہیں یا برابر یا ایک ہی دو برس بڑے ہیں تو بھی
 یہی اختلاف ہے کہ ابو حنیفہ کے نزدیک وہ آزاد ہو جائیگی اور صاحبین کے نزدیک نہیں بدیل مذکورہ بالا اور اگر مالک نے اپنے
 غلاموں سے کسی طفل صغیر کو کہا کہ یہ میرا دادا ہے تو بعض مشائخ نے کہا کہ اس میں بھی اختلاف مذکور جاری ہے اور بعض نے کہا نہیں
 بلکہ یہ بالاتفاق آزاد ہونگا کیونکہ ملک میں اس کلام سے کوئی بات لازم نہیں آتی مگر باپ کے واسطے سے یعنی جب باپ کے واسطے
 سے لیا جاوے تب دادا کا حق ثابت ہوتا ہے حالانکہ مالک کے کلام میں اس واسطے کا کچھ ذکر نہیں ہے تو یہ بات محال ہو گئی کہ اس
 کلام کو مجازاً موجب آزادی ٹھہرایا جاوے بر خلاف اس قول کے کہ یہ میرا بیٹا ہے یا میرا بیٹا ہے کیونکہ ملک میں یہ دونوں باتیں بغیر کسی واسطے
 کے آزادی واجب کرتی ہیں اور اگر مالک نے غلام کو کہا کہ یہ میرا بھائی ہے تو ظاہر الروایۃ میں آزاد ہونگا اور ابو حنیفہ سے یہ بھی
 روایت ہے کہ آزاد ہو جائیگا اور دو روایتوں کی وجہ ہم بیان کر چکے اور اگر اپنے غلام کو کہا کہ یہ میری دختر ہے تو بعض مشائخ نے کہا کہ
 اس میں بھی اختلاف ہے اور بعض نے کہا کہ نہیں بلکہ یہ بالاتفاق آزاد ہونگا کیونکہ جسکی طرف اشارہ کیا ہے وہ اُس جنس سے نہیں جکا
 نام لیا یعنی نام تو دختر لیا اور اشارہ غلام کی طرف کیا پس حکم کا تعلق اُس سے ہوگا جو نام لیا حالانکہ وہ معدوم ہے تو اس کلام کا کچھ
 اعتبار نہوا اور ہم اسکو کتاب النکاح میں تحقیق کر چکے۔ یعنی باب المهر میں بیان کر چکے کہ عقد میں ہر کچھ بیان کیا اور اشارہ
 میں دوسری چیز کی طرف اشارہ کیا چنانچہ تفصیل وہاں مذکور ہے۔ وان قال لامتناحت طالق او بان او تخیری و نوری
 یہ العتق لم یعتق وقال الشافعی رحمہ تعقن او فانوی و کذا علی ہذا الخلاف سائر الالفاظ الصریح والکتاب علی ما قال
 مشائخ ہم رہے کہ انہ لوسی ما یتم لفظ لان میں الملکین موافقہ اذ کل واحد منہما ملک یعنی اما ملک ایمن لفظ ہر

وکنہ ملک النکاح فی حکم ملک العین حتی کان التابید من شرطہ والتا قیبت بطلانہ وعلی اللغظین فی اسقاط
ما ہو حقہ و ہو اللک و لہذا یصح التعلیق فیہ بالشرط اما الاحکام تثبت بسبب سابق و ہو کہ نہ مکلفا و لہذا یصلح
لفظہ العتق و التحریر کما یہ معنی الطلاق فلذا عکسہ و لہذا نہ قوی ما لا یجملہ لفظہ لان الاعتاق لثبات
القوة و الطلاق یرفع القیود و ہذا لان العیہ الحقن بالجمادات و بالاعتاق یجوز یقدر و لکنہ لک المنکوۃ فانہا
قادرۃ الا ان قید النکاح مانع و بالطلاق یرفع المانع فیظہر القوة و لا یخفان الا لامل اقوی و لان ملک العین
فوق ملک النکاح فیکون اسقاطہ اقوی و اللفظ یصلح مجازا غما ہو دون حقیقۃ لاسما ہو فوقہ فلہذا یتنوع فی
التنازع قیود النکاح فی عکسہ۔ اور اگر ملک نے ربی یا ندی سے کہا کہ تو طلاق یا بیٹہ ہو یا تو اور حنی سے اپنا سٹھ و حکم اور اس سے
آزاد کرنے کی نیت کی تو وہ آزاد ہوگی اور امام شافعی نے کہا کہ اگر نیت کرے تو آزاد ہو جائیگی اور اسپرچ دیگر الفاظ طلاق صحیح
وکن یہ میں بھی یہی اختلاف ہو جیسا کہ مشائخ شافعیہ نے بیان کیا اور امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ مولیٰ نے ایسے معنی مراد لیے
جسکو اسکا لفظ معنی ہے اس واسطے کہ ملک نکاح و ملک رقبہ میں باہم موافقہ ہے کیونکہ دو وزن میں سے ہر ایک ملک ذاتی ہو کر
چنانچہ ملک رقبہ میں یہ بات ظاہر ہے اور اسپرچ ملک نکاح بھی ملک ذات کے حکم میں ہے حتیٰ کہ نکاح کی شرط یہ ہے کہ ہمیشہ کے واسطے
قیمت ہو اور اگر کسی وقت تک کے واسطے رکھا جائے تو نکاح باطل ہوتا ہے اور طلاق صحیح و کنایہ دو وزن میں سے ہر ایک کا عمل
یہ ہے کہ اسکا حق ساقط کرے یعنی ملک زائل کر دے تو جیسے ملک نکاح میں نکاح زائل ہوتا ہے اسپرچ ملک رقبہ میں اس سے
عتق ہو جائیگا اسی واسطے شرط پر سعلق کرنا صحیح ہوتا ہے رہا احکام کا ثابت ہونا تو ایک سابق سبب کے ساتھ ہوتا ہے یعنی
آدمی مکلف مائل بالغ آزاد ہو اور چونکہ اس لفظ سے عتق کے معنی نکلے ہیں لہذا لفظ عتق اور آزاد کرنا و تحریر یہ بھی طلاق کا کتابہ
ہو جاتے ہیں تو اسکا برعکس بھی صحیح ہوگا یعنی طلاق اور اسکا کنایات سے عتق کے معنی لینا صحیح ہوگا اور ستاری دلیل یہ ہے کہ لفظ
طالعہ یا بیٹہ اور اسکا کنایات سے ایسے معنی مراد لیے جسکو لفظ معنی نہیں یعنی آزاد کرنا اسکے معنی نہیں ہیں کیونکہ لغت میں آزاد
کونے کے معنی قوت دینا اور طلاق کے معنی بیڑی کھول دینا اور اسکی وجہ یہ ہے کہ جو آدمی ملوک ہو گیا وہ بمنزلہ جمادات کے ہو جاتا ہے
اور آزاد کرنے کی وجہ سے زندہ ہو کر قدرت و قوت پاتا ہے اور منکوہہ زوجہ کا یہ حال نہیں ہے کیونکہ وہ ہر نعمت پر قادر ہے لیکن نکاح
کی بیڑی اسکو روکتی ہے اور طلاق دینے کی وجہ سے یہ بیڑی اٹھ جاتی ہے تو اسکی قوت موجودہ کھل جاتی ہے اور یہ بات فوراً ظاہر
ہو کہ اعتاق سے قوت دینا زیادہ قوی ہے یعنی طلاق کمزور ہے تو طلاق کو اعتاق کے واسطے استعارہ لینا جائز نہیں ہے اور مذہبی
وجہ ہے کہ ملک رقبہ بہ نسبت ملک نکاح کے بڑھی ہوئی ہوتی ہے تو اسکو ساقط کرنا بھی زیادہ قوی ہوگا اور لفظ اپنی حقیقت سے
کتر کے لیے مجاز ہو سکتا ہے نہ بڑھ کر کے لیے لہذا طلاق وغیرہ جسمین جملہ ہے اسکو اعتاق کے لیے نہیں مجاز کر سکتی اور اسکا عکس
یعنی اعتاق کو طلاق کے واسطے مجاز لینا جائز ہے۔ واذ قال لعبدہ انت مثل الحر لم یعتق لان مثل یستعمل للمشارکہ فی
بعض المعانی عرفا فرفع الشک فی الحریۃ۔ اور اگر اپنے غلام سے کہا کہ تو آزاد کے مثل ہے تو آزاد نہیں ہوگا کیونکہ بول جان میں
مثل کا لفظ بعضی باتوں میں مشترک ہونے کے واسطے بولتے ہیں تو اسکا آزاد ہونے میں شک ہو گیا۔ یعنی اسکا ملوک ہونا
تو یقینی معلوم تھا اب یہ شک ہوا کہ شاید وہ آزاد ہو گیا ہو تو شک برآزاد ہوگا اور شک اسوجہ سے ہوا کہ مثل کا لفظ و حقیقت بدعت
کے بالکل یکساں ہونے کے معنی میں ہے لیکن اگر بالکل یکساں ہوں تو چیزیں نہیں ہو سکتی ہیں بلکہ ایک ہی چیز ہوگی لہذا عام
استعمال یہ ہے کہ زید مثل خالد کے ہے یعنی صرف ان دو وزن کا خط یکساں ہے تو غالباً مثل آزاد کے کلمے سے کسی وصفت میں مثل ہونا
مراد ہے تو آزادی میں مثل ہونا ضرور ہوا۔ ولو قال ما انت الا حر عتق۔ اور اگر کہا کہ تو نہیں ہے مگر آزاد تو وہ آزاد
ہو جائیگا۔ لان الاستفہار من النسخی اثبات علی وجہ التاکید کما فی کلمۃ الشہادۃ۔ اسواسطے کہ لہی سے ہستیا کرنا

ہا کہہ کے طور پر اقباط ہو جائے کہ شہادت میں ہر دست یعنی لائے الا اللہ کے سنی ہے کہ کوئی اہمیت کسی کو نہیں کرتا
 کہ یعنی اللہ تعالیٰ ہی اہمیت والا ہے اس طرح پر جبکہ تو حسین ہرگز آزاد ہوئے ہوسے کہ تو ضرور آزاد ہی ہو جس ضرور آزاد ہو جائیگا
 و لو قال راسک راس حزلا لیتق لانه تشبیه بحدف حرفہ۔ اور اگر کہا کہ تیرا سر آزاد کا سر ہے تو وہ آزاد نہوگا کیونکہ حرف
 تشبیه حذف کرنے کے ساتھ یہ تشبیه ہر دست یعنی گریا کہا کہ تیرا سر آزادوں کے سر کے مانند ہے پس آزاد نہوگا۔ و لو قال راسک
 راسک حز علق۔ اور اگر کہا کہ تیرا سر ایک آزاد سر ہے تو وہ آزاد ہو جائیگا۔ لانه اثبات المحرۃ فیہ اذ الراس بمعبر بہ عن
 جمیع البدن۔ اس واسطے کہ یہ کہنا اپنے غلام میں آزادی ثابت کرنا جو کیونکہ سر کے ساتھ تمام بدن تبصر کیا جاتا ہے ہر دست یعنی
 اگر کہا کہ تیرا سر آزاد ہے تو گویا یہ کہا کہ تو آزاد ہے جیسے کہتے ہیں کہ میں نے ایک راس اسب خریدنا حالانکہ مراد یہ ہے کہ ایک گھوڑا خریدا
فصل۔ و من ملک دارحم محرم منہ عتق علیہ و ہذا اللفظ مروی عن ابنی علیہ السلام و قال علیہ السلام
 من ملک دارحم محرم منہ فوجروا لللفظ بعوضہ تنظیم کل قرابۃ مؤیدۃ بالمحرمیۃ و ہذا وغیرہ۔ فصل۔ جو شخص اپنے
 ایسے قرابتی کا مالک ہو جسکو اپنے ساتھ دائمی حرمت کی نسبت ہو تو وہ اس پر سے آزاد ہو جائیگا اور یہ کل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی
 ہے و رواہ النسائی اور یون ہی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص مالک ہو ایسے قرابتی کا کہ اس کے ساتھ دائمی حرام ہے تو
 وہ آزاد ہے۔ رواہ صحابہ السنن۔ اور یہ لفظ عام ہے ایسے قرابتی کو شامل ہے کہ جس کے ساتھ حرمت ہو خواہ بذریعہ ولادت ہو یا دوسرے
 طریق سے ہو۔ ولادت کی یہ صورت کہ بیٹا یا بیٹی اپنے والدین یا اجداد یا جدات کی مالک ہوئی یا یہ لوگ اپنے بیٹا بیٹی یا پوتا
 پوتی وغیرہ کے مالک ہوئے اور دوسری طرح یہ ہے کہ آدمی اپنے بھائی یا بہن یا بھائی کی اولاد یا بہن کی اولاد کا مالک ہو یا اسکے برعکس اور
 و الشافعی رحمہ اللہ فی غیرہ لہ ان ثبوت العتق من غیرہ ضات الممالک یعنی القیاس اولایقتضیہ الاخرۃ
 و ما یضاہیہا نازلہ عن قرابۃ الولاد فانتع الا لحاق والاستدلال ولہذا انتع الکاتب علی المکاتب فی
 غیر الولاد ولم یمنع فیہ و لکن اوردینا ولانہ ملک قریب قرابۃ مؤثرۃ فی المحرمۃ فاعتق علیہ و ہذا ہوا مؤثر فی الاصل
 و الولاد و ملتی لانا ہی الی فیرض و صلہا و تحرم قطعہا حتی وجبت النفقۃ و حرم النکاح و لافرق بینما اذا
 کان المالک مسلما اور کافرانی دار الاسلام لعموم العلاء و المکاتب اذا اشتری اخاہ و من یجر سے بحراہ
 لایکاتب علیہ لانه لیس لہ ملک تام بقدرہ علی الاعتناق و لافترض عند القدرة بخلاف الولاد لان العتق
 فیہ من مقاصد الکتابۃ فانتع البیع فاعتق تحقیقا المقصود المقصد و عن ابی حنیفۃ رحمہ اللہ انہ یتکاتب علی الاخ
 ایضا و ہو قولہما فلنا ان نمنع و ہذا بخلاف ما اذا ملک ابنہ عمہ و ہی اختہ من الرضلع لان المحرمۃ ما ثبت
 بالقرابۃ و العصبی جعل اہل لہذا العتق و کذا لجنون حتی عتق القریب علیہما عند الملک لانه تعلق بہ حق العیب
 فشا بہ النفقۃ۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ (ولادت کی قرابت محرمیت سے آزاد ہونے میں ہمارے موافق ہیں اور) غیر ولادت
 کی قرابت محرمہ میں ہمارے خلاف ہیں یعنی اگر ایسے قریب محرم کا مالک ہو جس سے ولادت کی قرابت نہیں ہے تو وہ شافعی کے
 نزدیک آزاد نہیں ہوتا اور انکی دلیل یہ ہے کہ مالک کے بغیر مرضی آزاد ہو جانے کو قیاس نفی کرتا ہے یا قیاس سلوک مقتضی نہیں ہے اور
 بحالی ہونے کی یا اسکے مانند قرابت بہ نسبت قرابت ولادت کے کہ تو اسکو قرابت ولادت کے ساتھ ملانا اور حدیث سے
 استدلال کرنا منع ہے اور اسبوجہ سے جس غلام کو کاتب کیا ہو اسکے ساتھ میں غیر ولادت کی قرابتی کتابت میں داخل نہیں
 ہوتی اور ولادت میں یہ بات قطع نہیں ہے اور ہماری دلیل اول حدیث ہے جو مذکور ہوئی اور دوم یہ کہ جب وہ اپنے قریب
 مالک ہو جسکی قرابت دائمی حرمت میں مؤثر ہے تو وہ اس پر آزاد ہو جائیگا اور دراصل تاثیر اسی کہ ہے اور پیدائش کا کچھ اثر نہیں
 ہے کیونکہ قرابت محرمیت ہی ایسی چیز ہے کہ حکما نافرض ہے اور قویا حرام ہے حتی کہ نفقہ واجب ہونا اور نکاح حرام ہونا اور بچہ

آزاد ہو جانے میں کچھ فرق نہیں کہ مالک مسلمان ہو یا دارالاسلام میں کافر ہو کیونکہ قرابت محرم کی علت عام ہے اور مکاتبت نے اگر اپنے بھائی کو یا ننگے مانند حیا و اسون وغیرہ کو خرید یا تودہ مکاتبت کے ساتھ مکاتبت نہ ہو جائیگا کیونکہ مکاتبت کوئی پوری ملکیت حاصل نہیں ہے جو اسکو آزاد کرنے پر قابو دے اور آزادی کا فرض ہونا اسوقت ہے کہ پوری قدرت ہو بخلاف ولادت کے کیونکہ مکاتبت کے مقاصد میں سے ایسے لوگوں کی آزادی بھی ہے جنکو مکاتبت کے ساتھ قرابت ولادت ہو تو وہ ان سے منع ہے پس وہ آزاد ہو جائیگا تاکہ مکاتبت کا مقصد ثابت ہو اور امام ابوحنیفہ سے یہ بھی روایت ہے کہ مکاتبت پر اسکا بھائی ایسی مکاتبت ہو جاتا ہے اور یہی صاحبین کا قول ہے تو ہکو یہ بھی جائز ہے کہ ہم بھائی کے مکاتبت نہو جائے کو منع کریں یعنی امام شافعی نے جو منع بیان کیا ہے اسکو ہم نہ مانیں بلکہ وہ ممنوع نہیں ہے اور یہ حکم بظاہر ایسی صورت کے ہے کہ جب آدمی اپنی بھوپھی کی دختر کا مالک ہو اچھا ہو وہ اسکی رضاعی بہن ہے کیونکہ یہ محرمیت بوجہ قرابت کے نہیں ہے اور واضح ہو کہ قریب محرم آزاد ہو جانے کے لیے طفل بھی لائق لکھا گیا ہے اور یہی مجنون کا حکم ہے حتیٰ کہ اگر طفل یا مجنون اپنے کسی قریب محرم کا مالک ہو تودہ ان دونوں پر سے آزاد ہو جائیگا کیونکہ اس آزادی میں بندہ کا حق سلب نہیں ہو گیا ہے تو نفقہ کے رشتہ پر بھی ایسی جیسے قریب محرم مطلق کا نفقہ طفل اور مجنون کے مال میں واجب ہو تو جیسے ہی اگر مالک ہوں تو آزاد ہو جائیگا۔ ومن اعترق عبد الوجه اللہ تعالیٰ اول للشیطان اول للصتم عتق لوجود رکن الاعتاق من اہل فی محلہ و وصف القربۃ فی اللفظ الاول زیادۃ فلا یقتل عتق بعدہ فی اللفظین الآخرین۔ اور جس شخص نے اپنے غلام کو اللہ تعالیٰ کے واسطے آزاد کیا یا شیطان کے واسطے یا بچ کے واسطے آزاد کیا تو غلام بہر صورت آزاد ہو جائیگا کیونکہ آزاد کرنے کا رکن اپنے لائق آدمی سے اپنے محل میں پایا گیا تو آزاد ہونا مستحق ہو جائیگا اور پہلی صورت میں اللہ تعالیٰ کے واسطے کتنا کچھ آزاد ہونے کے لیے فروری نہیں ہے تو شیطان بابت کی صورت میں اسکا ہونا کچھ مفتر نہیں ہے۔ اور کسب شیطان کے واسطے یا بچ کے واسطے کتنا اسکی اعتقاد کفر کی حسد الہی ہے لیکن غلام آزاد ہو جائیگا۔ وعتق المکرہ و الکفران و اقع لصدور الرکن من الابل فی المحل کما فی الطلاق و قہ میناہ من قبل۔ جو شخص اپنا غلام آزاد کرنے کے لیے مجبور کیا گیا پس اسنے آزاد کیا یا ننگے کے مست سے آزاد کیا تو آزاد ہو جائیگا کیونکہ آزاد کرنے کا رکن اپنی لیاقت دل سے اپنے محل میں پایا گیا جیسے طلاق واقع ہو جاتی ہے اور ہم کہو سابقہ میں بیان کر چکے۔ وان اضاف العتق الی ملک او شرط کما فی الطلاق اما الاضافۃ الی مالک قفہ خلاف اشافی رحمہ اللہ میناہ فی کتاب الطلاق و اما التعلیق بالشرط فلانہ اسقاط فیجری فیہ التعلیق بخلاف التملیک علی ما عرف فی موضعہ۔ اور اگر کسی شخص نے آزادی کو مالک ہونے کی طرف نسبت کیا (یعنی اگر کما کہ جب میں اس غلام کا مالک ہوں تودہ آزاد ہے) یا اسنے شرط کی طرف نسبت کیا۔ (یعنی غلام کو کہا کہ اگر تو اس گھوڑے میں داخل ہو تو آزاد ہے) تو ملک یا شرط کی طرف اضاف صحیح ہے جیسے طلاق میں صحیح ہے لیکن ملک کی طرف نسبت کرنے میں امام شافعی کا اختلاف ہے اور ہم اسکو کتاب الطلاق میں بیان کر چکے اور شرط پر سعلق ہونا اسواسطے جائز ہے کہ آزاد کرنے کے معنی اپنی ملکیت ساقط کرنا تاہم تعلیق شرطاً جائز ہے اور جن صورتوں میں مالک کرتا ہوتا ہے انہیں الیہ تعلیق نہیں جائز ہے چنانچہ اصول فقہ میں اپنے موقع پر معلوم ہو چکا۔ و اذا خرج عبد المحمل الینا سلمنا عتق لقولہ علیہ السلام فی عبید الطائف حین خرجوا الیہ مسلمین ہم عقار اللہ ولانہ احرز نفسه وہو مسلم ولا یشترک علی المسلم اجتناباً۔ اور جب کسی عربی کافر کا غلام مسلمان ہو کہ ہمارے یہاں دارالاسلام میں چلا آیا تودہ آزاد ہو گیا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اسکا صلہ اللہ علیہ وسلم نے طائف کے غلاموں کو جب مسلمان ہو کر آنحضرت کے حضور میں چلا آئے تھے فرمایا کہ یہ اللہ تعالیٰ کے آزاد ہونے والے ہیں۔ رواہ عبد الرزاق و ہذا معنی نے حدیث ابی داؤد الترمذی اور دوسری دلیل یہ ہے کہ اس غلام نے اپنی جان کو ایسی حالت میں بیچنا جو وہین کر لیا کہ مسلمان ہے اور اہل ہدایت ہے کسی مسلمان پر نہیں ہو سکتی ہے۔ وان اعترق حاطا عتق علیہا بتعالیٰ اذ ہو

متصل بہا و لو اعترق الحمل خاصۃ عتق دو نہا لانه لا وجہا لے اعتقا قما مقصود عدم الاضافۃ الیہا ولا الیہا تجا
 لما فیہ من قلب الموضوع ثم اعتاق الحمل صحیح ولا یصح جعہ و ہبتہ لان التسلیم نفسہ بشرطی البتہ والقدرة علیہا لیس
 ولم یوجد ذلک بالاضافۃ الی الجنین وشی من ذلک لیس بشرطی الاعتاق فافترکنا۔ اور اگر کسی نے اپنی مال باندی کو آزاد
 کیا تو باندی کے تابع عمل بھی آزاد ہوگا کیونکہ وہ اپنی مان کے پیٹ میں ہے اور پیٹ سے عورت سے متصل ہے اور اگر اس نے فقط عمل کو آزاد کیا
 تو صرف عمل ہی آزاد ہوگا اور باندی آزاد ہونے کی کوئی صورت نہیں ہے۔ تصدایہ یعنی نہ اسلی مقصود ہو کہ اس واسطے کہ عورت کی طرف
 اضافت نہیں ہے اور نہ بتجانی یعنی نہ عمل کے تابع ہو کہ کیونکہ اس میں موضوع کا اتنا لازم آتا ہے پھر عمل کو آزاد کرنا صحیح ہے اور
 آئندہ اس عمل کو بیع یا ہبہ نہیں کر سکتا کیونکہ بیعت خود اسکی ذات کا پھر ذکر واجب ہوتا ہے اور سپردگی کی قدرت ہونا بیع
 میں شرط ہے اور یہ بات نہیں پائی گئی کیونکہ اس نے پیٹ کے بچہ کی طرف نسبت کی ہے اور بشرط ذکر مال اسکی قدرت ہونا کوئی بھی آزاد کرنے میں
 شرط نہیں ہے۔ دو دون جدا ہو گئے۔ یعنی آزاد کرنا اور بیع ہبہ دون میں فرق ہے کیونکہ ہبہ میں جس کی چیز سپرد کر دینا
 اور بیع میں سپردگی قدرت ہونا شرط ہے اور آزاد کرنے میں شرط نہیں ہے۔ ولو اعترق الحمل علی مال صحیح ولا یجب المال اذلا
 وجہ لالی الزام المال علی الجنین لعدم الولاية علیہ ولالی الزام الام لان فی حق العتق نفس علی حدۃ واشترط
 بل العتق علی غیر المعتق لا یجوز علی ما مر فی الخلع وانما یعرف قیام الحمل وقت العتق اذ جارت بہ لا عمل من
 ستہ اشہر منہ لان اولی مدۃ الحمل۔ اور اگر باندی کے عمل کو سبقت مال بہ آزاد کیا تو آزاد کرنا صحیح ہے و لیکن مال نہیں واجب
 ہوگا اس واسطے کہ پیٹ کے بچہ پر مال لازم کرنے کی کوئی صورت نہیں کہونکہ اسپر کسی کا قابو نہیں ہے اور اسکی مان پر بھی مال لازم کرنے کی
 کوئی صورت نہیں ہے کیونکہ آزادی کے حق میں بچہ ایک علیحدہ جان ہے اور آزادی کا بدلہ سولے عتق کے دوسرے پر لازم کرنا جائز
 نہیں ہے جیسا کہ خلع میں بیان ہو چکا (شارحین کو یہ بیان نہیں ملا) اور واضح ہو کہ آزاد کرنے کے وقت عمل موجود ہو جب ہی معلوم
 ہوگا کہ آزاد کرنے کے وقت سے چھ مہینہ سے کم میں پیدا ہو کیونکہ عمل کی کثرت یہی ہے۔ حال و ولد الامتہ من مولا با حرا لانه
 مخلوق من ماء فیعتق علیہ ہذا ہو الاصل ولا معارض لہ فیہ لان ولد الامتہ لمولا با و ولد با من زوجا مملوک
 سیدہ بالترجیح جانب الام باعتبار المحضاتہ اولاً استہلک ماء بمانہا والمنافاة متحققۃ والزوج قدر صحیح
 بخلاف ولد المغرور لان الوالد ماضی بہ۔ قدری نے فرمایا کہ باندی کے جو اولاد اپنے مالک سے پیدا ہو وہ آزاد ہو جائے
 کہ وہ مولیٰ کے نطفہ سے ہے تو آزاد ہوگا اور یہی اصل ہے اور بچہ کے بارہ میں کوئی چیز مہرض نہیں ہے کیونکہ باندی کا بچہ باندی کے
 مالک کا ہے اور اگر باندی کا بچہ اسکا شوہر سے پیدا ہو تو وہ باندی کے مالک کا مملوک ہوگا کیونکہ اس میں مان کی جانب کو غلبہ ہے۔ لہذا
 اس سبب سے کہ پرورش کا حق مان کو ہے یا اس جہت سے کہ شوہر کا نطفہ اس باندی یعنی زوجہ کے نطفہ میں مل کر ستملک ہو گیا اور
 یہاں منافات پائی جاتی ہے یعنی شوہر کے لحاظ سے جہاں سے بچہ مملوک نہ ہو اور باندی کے لحاظ سے وہ اسکی مملوک ہو لہذا ترجیح مان
 آتی ہے مان کی جانب کو ترجیح دینی اور شوہر اس بات پر راضی ہو چکا یعنی اسکی اولاد دوسرے کی مملوک ہو جائے بخلاف اس
 شخص کے جسکو دھوکا دیا گیا کہ اسکا بچہ مملوک نہ ہوگا کیونکہ وہ اس بات پر راضی نہیں ہوا۔ یعنی ایک عورت نے زید سے کہا
 کہ میں آزاد ہوں مجھے نکاح کر لے پس نکاح کیا اور اولاد پیدا ہوئی حالانکہ یہ عورت خالد کی لونڈی تھی اسنے اسکو مع اولاد کے
 گرفتار کیا تو اولاد اسکی مملوک نہو گی کیونکہ زید اس بات پر راضی نہ ہوا تھا کہ غیر کی باندی سے نکاح کرے تاکہ جو اولاد ہو وہ غیر کی غلام ہو
 و لیکن اسکو قیمت دینا پڑی۔ و ولد الحرة حر علی کل حال لان جانبہا راجح فیتبہا فی وصف الحرۃ کما تبہا فی
 المملوکۃ و المر توقیۃ والتدبیر و امیتہ الولد والکتابہ۔ اور آزاد عورت کا بچہ ہر حال آزاد ہوتا ہے یعنی اگر شوہر غلام ہو کیونکہ
 عورت کی جانب کو ترجیح ہوتی ہے پس بچہ بھی آزادی کی صفت میں اسی کا تابع ہو گا جیسے مملوکیت کے صفت میں اسکا تابع ہوتا ہے یعنی

اگر ان سوائے باپ کے کسی غیر کی ملک یا رقبہ یا مدبر و دام ولد یا سکا تہہ ہو تو بچہ بھی اسی صفت کا ہوگا۔ پس ہر کہ در ترقہ کا بچہ تو اسکا محض ملک ہوگا اور مدبرہ دام ولد جب اپنے مولیٰ کے سنے پر آزاد ہوں تو انکے ساتھ انکی اولاد بھی آزاد ہو جائیگی اور سکا تہہ لے اگر مال کن جت ادا کر دیا تو خود مع اولاد آزاد ہو گئی ورنہ اولاد بھی رقیق ہو جائیگی۔

باب العبد لعین بعضہ

یہ باب ایسے ظلم کے بیان میں ہے جہاں کچھ حصہ آزاد کیا گیا ہو۔ واذا اعنت المولى بعض عبده عتق ذلك القدر وبقية في بقية قيمة لمولاه عند ابی حنیفہ رحمہ اللہ اعنت علی ما اعنت و عند ما لا تجزی و ہر قول اشافی رحمہ فاصافۃ الی البعض کا صاف تہہ الکل فلہ العتق کلہ لہم ان الاعتاق اثبات العتق و ہر قوت حکمیہ و اثباتہا بالادالہ ضد ما و ہر الرق الذی ہو ضعف حکمی و ہر الیہ تجزیان فصافہ کا لطلاق و العفو عن القصاص و الاستیلاء و الی حنیفہ رحمہ ان الاعتاق اثبات العتق بازالہ الملک و ہر ازالہ الملک لان الملک حقہ و الرق حق اشرف او حق العامة و حکم تصرفت ما یدخل تحت ولائہ المتصرف و ہر ازالہ حقہ لاحق غیرہ و الاصل ان التصرف یقتصر علی موضع الاضافة و التقدی الی ما و رارہ ضرورتہ عدم التجزی و الملک تجزئمانی البیع و الہبتہ نسبتی علی الاصل و تجب السعیۃ لا حقباس مالیتہ البعض عند العبد و المستثنیٰ بمنزلہ المکاتب عندہ لان الاضافة الی البعض تجب ثبوت المملکتہ فی کلہ و بقاء الملک فی البعض یمنع فعلنا باللیلین بانزالہ سکا تہہ اذ ہو مالک یبالا رقبہ و السعیۃ کہل الکتابہ فلہ ان یتسعیہ و لہ اختیار ان یعتقہ لان المکاتب قابل للاعتاق غیر انہ اذا عجز لایرد الی الرق لانه اسقاط لا الی احد فلا یقبل الفسخ بکلاف الکتاب المقصودہ لانه عقد یقال و یفسخ و لیس فی الطلاق و العفو عن القصاص حالہ متوسطہ فایبتناہ فی کل ترجیحہ للمحرم و الاستیلاء و عجز عندہ حتی لو استولہ نصیبہ من مدبرۃ یقتصر علیہ و فی القنۃ لما ضمن لغیب صاحبہ بالامان ملکہ بالضممان فکل الاستیلاء۔ اگر مولیٰ نے اپنے غلام کا کچھ حصہ آزاد کیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس بقدر حصہ آزاد ہوگا اور باقی کی قیمت کمائی کر کے اپنے سولے کو دے گا اور صاحبین نے فرمایا کہ پورا غلام آزاد ہو جائیگا اور اس اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ امام رحمہ کے نزدیک اعتاق کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں تو بقدر آؤ لکھا اس بقدر تک رہے گا اور صاحبین کے نزدیک ٹکڑے نہیں ہو سکتے ہیں اور یہی شافعی کا قول ہے پس اعتاق کو غلام کے کسی ٹکڑے کی طرف نسبت کرنا گویا اسکو کل کی طرف نسبت کرنا ہو لہذا پورا غلام آزاد ہو جائیگا صاحبین اور شافعی کی دلیل یہ ہے کہ اعتاق کے معنی عتق کو ثابت کرنا اور وہ قوت حکمیہ ہے یعنی حکم شرعی میں اسکو تعزیرات کی قوت حاصل ہو جاتی ہے اور اس قوت کا ثابت کرنا اسلحہ ہوتا ہے کہ جو چیز اسکی ضد ہے اسکو دور کر دے اور اسکی ضد قیمت ہے یعنی ملکیت جو کہ حکمی کمزوری ہے اور ان دونوں چیزوں کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے تو اعتاق کے بھی ٹکڑے نہیں ہو سکتے تو ایسا ہوگی جیسے طلاق دینا یعنی مثلاً یہ نہیں ہو سکتا کہ آدمی عورت کو طلاق دے اور آدمی کو نہیں اور جیسے قصاص سے عفو کرنا اور جیسے ام ولد بنانا یعنی باہ اتفاق اس میں سے کسی کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اعتاق کے سنے عتق ثابت کرنا بذریعہ ملک دور کرنے کے بااعتاق اسی ملک دور کرنے کا نام ہے کہ اگر ملک آزاد کرنے والے کا حق ہے اور رقبہ حق شرعی یا بندہ دن کا حق ہے اور تعزیرت کا حکم اس بقدر ہوتا ہے کہ متناکر تعزیرت کرنے والے کے قابو میں ہے اور وہ یہی ہے کہ ابنا حق دور کر دے نہ حق غیر یعنی صرف ملک دور کر سکتا ہے نہ رقبہ اور بات اصل یہ ہے کہ تعزیرت اسی جگہ تک رہتا ہے جہاں اسکی نسبت کی گئی اور اس جگہ سے علاوہ تجاوز کرنا ہی ضرورت سے ہو سکتا ہے کہ اس کے ٹکڑے نہ ہو سکتے ہیں اور بیان ملک کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں جیسے بیع و ہبہ میں ظاہر ہے یعنی مثلاً آدھا غلام بن جائے

یا ہے لیا تو بلا اتفاق جائز نہیں اتفاق کا تصرف بھی اپنی اصل پر رہیگا یعنی اگر آدھا آزاد کیا تو جائز ہے اور ہر گمانی واجب ہونے سے
 کہ باقی ٹکڑے کی مالیت اس غلام کے پاس تنگی ہوئی اور یعنی اس سے وصول کیجائے اور جس غلام پر گمانی کر کے ادا کرنا واجب ہو
 وہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہنر کمات کے ہے کیونکہ جب اتفاق کی نسبت غلام کے کسی جز کی طرف کی گئی تو لازم آیا کہ پورے
 غلام میں اسکو ملکیت حاصل ہو یعنی غلام اپنی پوری ذات کا مالک ہو جائے اور اسکی ملکیت کسی ٹکڑے میں باقی رہنا مقتضی ہے کہ وہ
 پوری ذات کا مالک نہ ہو پس ہنر دونوں دلیلوں پر عمل کیا کہ اس غلام کو مکاتب ٹھہرایا اسواسطے کہ وہ اپنی گمانی کا مالک ہو اور
 اپنی ذات کا مالک نہ ہو اور اسکی گمانی مانند عوض کتابت کے ہے تو اسے کو یہ اختیار ہوا کہ اس سے گمانی کر اگر باقی قیمت وصول
 کرے اور یہ بھی اختیار ہوا کہ چاہے اسکو آزاد کر دے کیونکہ مکاتب بھی اس قابل ہوتا ہے کہ اسے اسکو آزاد کرے صرف مکاتب سے
 اس غلام میں اتنا فرق ہے کہ مکاتب اگر ادا سے مال سے عاجز ہو تو وہ رقیق کر دیا جاتا ہے اور یہ غلام جسکا ایک جزو آتا وہ ہر گمانی
 گمانی واجب ہوئی اگر گمانی سے عاجز ہو جائے تو یہ رقیق نہیں کیا جاسکتا کیونکہ اس سے ملکیت ساقط کرنا کسی حد تک کے واسطے نہیں
 ہے تو فسخ کے قابل بھی نہیں ہے بخلاف کتابت کے یعنی قصد کر کے غلام سے ایک قرار داد کی کہ یہ ایک عقد ہے کہ اسکا اقا وہ بھی
 ہو سکتا ہے اور فسخ بھی ہو سکتا ہے یعنی اگر غلام کو مکاتب کیا تو اس سے یہ قرار داد ہے جب تو اسقدر مال طمان طمان قسط پر ادا
 کر دے تو آزاد ہو اور غلام نے قبول کیا تو یہ عقد ہو گیا جو قابل فسخ بھی ہے اور ایک حد تک محدود ہے حتیٰ کہ عاجز ہو تو پھر غلام ہو گیا
 اور غلام کا کوئی جزو آتا دکرنا اس قابل نہیں ہے) باطلاق و عفو قصاص تو اس میں کوئی درمیانی حالت نہیں ہے تو ہنر طلاق کو
 یا عفو کو کل میں ثابت کیا کیونکہ حرام کرنے والی جہت کو مباح کرنے والی پر ترجیح دی اور ام ولد بنا نا امام ابوحنیفہ کے نزدیک
 ٹکڑے ہوتا ہے حتیٰ کہ اگر کسی مدبرہ یا مذی میں سے اپنے حصہ کو ام ولد بنایا تو اسی حصہ تک رہیگا اور محض ملوکہ باندی میں ایسا ہوا
 تو جب اُسٹھ اپنے شریک کے حصہ کا تاوان اس جہت سے دیدیا کہ اسکی ملک فاسد کر دی ہے تو تاوان دینے سے پوری باندی کا
 مالک ہو گیا تو استیلا دپورا ہو گیا اسکی توجیح یہ ہے کہ زید و خالد کے درمیان ایک باندی مشترک ہے اور اُسکے بچہ پیدا ہوا
 اور زید نے دعویٰ کیا کہ میرے نطفہ سے ہے تو اُدھی باندی اسکی ام ولد ہو جائیگی لیکن اُسٹھ خالد کے حصہ میں خرابی دہانی کیونکہ وہ
 ہنر آزاد کے ہوتی ہے حتیٰ کہ اسکی فروخت نہیں جائز ہے اندازہ یہ بردا جب ہوگا کہ خالد کے حصہ کا تاوان دے اور جب تاوان دیکر
 وہ پوری باندی کا مالک ہو گیا تو پوری اسکی ام ولد ہو جائیگی جیسے کوئی اپنی خالص باندی استیلا دکرے تو وہ پوری ام ولد ہو جائیگی
 ہے اور اگر یہ مشترک باندی دونوں کی مدبرہ ہو یعنی دونوں نے کہا ہو کہ تو چارے مرنے کے بعد آزاد ہے تو اس مسئلہ میں جیسے
 اسکے بچہ کا دعویٰ کیا ہے اسی کا حصہ ام ولد رہیگا اور باقی حصہ مدبرہ رہیگا کیونکہ وہ خرید نہیں جاسکتا تو لا محالہ جانتا کہ اسکا حصہ
 ہے اسقدر ام ولد ہوا پس معلوم ہوا کہ استیلا د کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں بان طلاق و عفو قصاص میں البتہ نہیں ہو سکتے ہیں تو اسکی
 وجہ یہ ہے کہ طلاق و نکاح کے درمیان یا قصاص اور عفو کے درمیان کوئی دوسری حالت نہیں ہے جیسی کہ آزادی و ملکیت کے درمیان
 میں کتابت کی حالت تھی کہ کتابت اپنی ذات سے ملکیت ہے اور اپنی گمانی و تصرفات کی راہ سے آزادی ہے ایسی حالت جب
 طلاق اور نکاح کے درمیان نہیں ہے تو جیسے نصف عورت کو طلاق دی تو باقی نصف کو دیکھا جاوے یا توجہ نکاح کے طلاق ہے
 یا توجہ طلاق کے حرام ہے تو جب اس میں دونوں طرح کا شبہ ہے تو ہنر حرام ہونے کو ترجیح دی کیونکہ اصول میں بیان ہو چکا ہے کہ
 ہر چیز میں یہ شبہ ہو کہ یہ حلال ہے یا حرام ہے تو حلت سے ہاتھ اٹھایا جائے اور اسکو حرام ٹھہرایا جائے کہ اس میں بجا و زیادہ ہے
 طلاق کے مانند عفو قصاص میں بھی ہنر یہی کہا کہ آدھا عفو کرنا ہنر کل عفو کے ہے جیسے آدھی عورت کو طلاق دینا پوری عورت کو
 طلاق دینا ہوتا ہے۔ واذا كان العبد بين شريكين فاعترف احدهما نصيبه عتق فان كان مورا فشره كبريا فبئنا
 ان شارا عتق وان شارا ضمن شره كبريا نصيبه وان شارا استسعى العبد فان ضمن رجع لمعتق على العبد والولاء

للمعتق وان اعتق اداستے فالولاء بينهما وان كان المعتق معسرا فالشريك بالخيار ان شاء اعتق وان شاء
 استسعى العبد والولاء بينهما في الوجهين وبنا عند ابى حنيفة رحم وقال لا ليس له الا الضمان مع اليسار والسعاية مع
 الاعسار ولا يرجع المعتق على العبد والولاء للمعتق - اگر ایک غلام دو شریکوں میں شریک ہو پس ایک نے اپنا حصہ آزاد کر دیا
 تو اسکا حصہ آزاد ہو جائیگا پھر آزاد کرنے والا خوشحال ہو تو شریک کو اختیار ہو کہ چاہے اپنا حصہ بھی آزاد کر دے اور چاہے آزاد کرنے والے
 سے اپنے حصہ کی قیمت تاوان لے اور چاہے غلام سے کمائی کر کے وصول کر لے پھر اگر اسے آزاد کرنے والے سے قیمت تاوان لی تو
 آزاد کرنے والا اس قدر دام اس غلام سے وصول کر لے گا اور اس غلام کی دلاں اسی آزاد کرنے والے کی ہوگی اور اگر شریک نے اپنا حصہ
 بھی آزاد کر دیا یا غلام سے کمائی کر کے وصول کر لی تو اسکی دلاں دو وزن میں شریک ہوگی اور اگر آزاد کرنے والا تنگ دست ہو تو شریک
 کو بھی اختیار ہو کہ چاہے اپنا حصہ آزاد کر دے اور چاہے غلام سے کمائی کر لے اور ان دو وزن صورتوں میں اسکی دلاں دو وزن
 شریکوں میں شریک ہوگی اور یہ سب امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ شریک کو صرف یہی اختیار ہو کہ اگر آزاد کرنے والا
 خوشحال ہو تو اس سے تاوان لے لے لیکن وہ غلام سے واپس نہیں لے سکتا اور اگر آزاد کرنے والا تنگ دست ہو تو غلام سے کمائی
 کر لے اور دلاں فقط آزاد کرنے والے کے واسطے ہوگی - وندہ المسألة معنی علی حرفین احدہما تجزی الاعناق و عندہ علی
 ما بینہ والثانی ان یسار المعتق لا یقع سعایة العبد عنده وعندہما یمنع لہما فی الثانی قولہ علیہ السلام فی الرجل
 یعتق نسیبہ ان کان غنیا ضمن وان کان فقیرا ضمن فی حصہ الآخر قسم والقسمہ ثانی الشریک ولہ انہ اجبت مالیتہ
 نسیبہ عند العبد فلو ان یضمنہ کما اذا ہست الریح لم یجب انسان والقسمہ فی صیغ غیرہ حتی یفیع بہ فعلی صاحب الثوب
 قیمۃ صیغ الآخر مفسر کان او معسر لما قلنا فکذا ہما الا ان العبد فقیر فیسعیہ ثم المعتق یسار التیسیر وهو ان یتلک
 من المال قدر قیمۃ نسیب الآخر لا یسار العتق لان بہ یعدل النظرن الجانبین تحقیق بقصدہ المعتق من القرۃ و
 ایصال بل وق اسکت الریح ثم الخبز علی قولہما طاهر فعدم رجوع المعتق بما ضمن علی العبد لعدم السعایة فی حالہ
 لیسار والولاء للمعتق لان اعتق کلہ من جہنہ لعدم التجزی واما الخرج علی قولہ فیمد الاعناق بقیام کلہ بالباقی اذا الاعناق
 تجزی عنده و التضمین لان المعتق جان علیہ بافساد نسیبہ حیث یتنع علیہ الیسع والبتہ ونحو ذلک مما سوی الاعناق
 و توابعہ والاستسعار لما بینا ویرجع المعتق بما ضمن علی العبد لادام مقام السات باء الضمان وقد کان لہ
 ذلک بالاستسعار فکذا لک للمعتق ولانہ ملکہ باء الضمان ضمنا فیصیر کان کل لہ وقد اعتق بعضہ فلو ان لیتق
 الباقی اذ استسعى ان شاء والولاء للمعتق فی ہذا الوجه لان اعتق کلہ من جہتہ حیث ملکہ باء الضمان و فی حال عسار
 المعتق ان شاء اعتق بقرار ملکہ وان شاء استسعى لما بینا والولاء لہ فی الوجهین لان المعتق من جہتہ ولا یرجع الاستسعى
 علی المعتق بما اذی باجماع سینا لانہ یسعی لفساک رقبۃ ولا یقفی وینا علی المعتق اذ لا یستع علیہ لعسرۃ بجلات المرہل
 اذا اعتق الراہن المعسر لانہ یسعی فی رقبۃ قد نکت او یقفی وینا علی الراہن فلہذا یرجع علیہ وتول الشاخی جزی
 الموسر لقولہما وقال فی المعسر یقفی نسیب الساکت علی ملکہ بیاع ویوہب لانه لا وجه الی تضمین الشریک لا عسارہ
 ولا الی السعایة لان العبد لیس یجان ولا راض بہ ولا الی اعناق کلہ لافرار بالساکت فتضمن ما عینا و قلنا
 الی الاستسعار سبیل لانه لا یقتصر الی الجنایۃ بل یتعنی علی احتباس المالۃ فلا یفیک مال لجمع بین العقرۃ الموجبۃ
 لملکیتہ والضعف السالب لہما فی شخص واحد - پرسٹا باریک دو اصلوں پہ یعنی جو اول یہ کہ اعناق کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں
 جیسا کہ امام رحمہ اللہ کا قول ہے و نہیں ہو سکتے جیسا کہ صاحبین کا قول ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے اور اصل دوم یہ کہ جب آزاد کرنے والا
 خوشحال ہو تو اسکی خوشحالی امام رحمہ اللہ کے نزدیک غلام کی کمائی کرنے سے مانع نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک مانع ہے اور صاحبین

کے واسطے اہل دہم کی دلیل یہ حدیث ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے شخص کے حق میں جو اپنا حصہ آزاد کر دے یا ان ارشاد فرمایا کہ اگر یہ آزاد کرنے والا تو گھر تو حصہ شریک کا خاص ہو اور اگر فقیر ہو تو حصہ شریک کے واسطے غلام کمانی کرے۔ رواہ ابوسنی
 الصلح۔ اس حدیث میں آپ نے جو ارہ کر دیا اور جو ارہ حصہ شریک یعنی اگر آزاد کرنے والا تو گھر تو معرفت خاص میں ہو اور غلام کمانی
 نہیں رکھی اور اگر وہ فقیر ہو تو غلام پر کمانی ہو اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ شریک کے حصہ کی مالیت اس غلام کے پاس رک گئی تو
 شریک کو اختیار ہے کہ اس سے اپنے مال کا تادان لے لے یعنی کمانی کر لے جسے مثلاً جو کسی آدمی کا کپڑا ہوا بیگنی اور دوسرے کے
 رنگ کے کونڈے میں ڈالا جتنا بچہ کپڑا رنگین ہو گیا یعنی رنگ جو س گیا تو کپڑے کے مالک پر واجب ہے کہ دوسرے کے رنگ کی قیمت دے
 خواہ خوشحال ہو یا ننگہ ست ہو بدلیل مذکورہ بالا یعنی کپڑے والے کے پاس اسکا رنگ رک گیا ہے تو اسکو تادان لینا جائز ہے پس ایسا ہی
 حکم بیان ہو لیکن اتنی بات ہے کہ غلام انکل فقیر ہے تو وہ غلام سے کمانی کر کے وصول کر لے پھر خوشحالی سے بیان مراد یہ ہے کہ اسکو حصہ
 شریک کی قیمت میسر ہو یعنی استعمال کا مالک ہو کہ حصہ شریک کی قیمت ادا کر کے اور اتنی خوشحالی مراد نہیں ہے کہ مالدار غنی ہو اس واسطے
 کہ آسانی سے قیمت لینے کا کار کھنے میں دونوں جانب کی رعایت اعتدال پر ہو کیونکہ جو کچھ آزاد کرنے والے نے چاہا یعنی قرب و
 قریب وہ اسکو حاصل ہو جائیگا اور اس کے شریک کو اپنا حق پہنچ جائیگا پھر اس مسئلہ میں دونوں اصطلو کی بنا پر ہم حکم نکالے گی ہے
 اسکا نکالنا صاحبین کے قول پر ظاہر ہے یعنی صاحبین نے جو اصول اختیار کیے اس سے انکا حکم نکالنا ظاہر ہے پس تادان کرنے والا مال
 تادان کو غلام سے اس واسطے نہیں لے سکتا کہ جب خوشحالی کی صورت میں اسنے تادان دیا تو اس حالت میں غلام پر کمانی گئی تو
 نہیں تھی اور یہ کہ ولہ اسکی آزاد کرنے والے کے لیے ہوگی سو اسی وجہ سے کہ بعد آزاد ہونا اسی آزاد کرنے والے ہی کی طرف سے
 تحقق ہوا کیونکہ آزاد کرنے کے حکمے نہیں ہو سکتے اور ہا امام رحمہ اللہ کے قول پر ان حکون کا نکالنا سوردہ اسطرح ہے کہ شریک دیگر
 کو بھی اپنا حصہ آزاد کرنے کا اختیار اسوجہ سے حاصل ہوا کہ اپنے حصہ میں اسکی ملک قائم ہے کیونکہ امام کے نزدیک آزاد کرنے کے حکمے
 ہو سکتے ہیں اور شریک کو جو یہ اختیار حاصل ہوا کہ اپنے حصہ کا تادان لے لے تو یہ اسوجہ سے کہ آزاد کرنے والے نے اسکو حصہ بر ظلم کیا کہ
 اسکا حصہ بگاڑ دیا کیونکہ سولے آزاد کرنے والے کو تادان لینے پر ہر ملکیت کرنے یا اس سے کمانی کر لینے کے اسکو یہ قدرت نہ رہی کہ اپنے
 حصہ کو فروخت یا بیہ وغیرہ کر کے چنانچہ بیان ہو چکا ہے کہ آزاد کرنے والے نے جو تادان دیا اسکو غلام سے واپس لے سکتا ہے اسوجہ سے
 کہ جب اسنے شریک کو تادان ادا کر دیا تو وہ شریک کا قائم مقام ہو گیا اور شریک کو یہ اختیار تھا کہ غلام سے کمانی کر لے آزاد کرنے
 والے کو بھی یہ اختیار ہو گیا اور اسوجہ سے کہ آزاد کرنے والا ادا سے ضمان کی وجہ سے اس غلام کا ضمانت مالک ہو گیا اگر چہ وہ مریخی ملکیت
 کے قابل نہیں ہے تو ایسا ہو گیا کہ گویا پورا غلام اسی کا ہے اور حالت یہ کہ اسنے اسکا ایک جزو آزاد کیا ہے تو اسکو اختیار ہے کہ چاہے باقی بھی
 آزاد کر دے اور چاہے کمانی کر کے قیمت لے لے پھر تادان ادا کرنے کی صورت میں آزاد کنندہ کو اس غلام کی پوری ولاریٹی کیونکہ
 پورا غلام آزاد کرنا اسی کی طرف سے ہوا کیونکہ ادا سے ضمان کی وجہ سے وہ پورے غلام کا مالک ہو گیا اور یہ سب اسوقت کہ آزاد کرنے
 والا خوشحال ہو اور اگر وہ ننگہ ست ہو تو دوسرے شریک کو اختیار ہے کہ چاہے اپنا حصہ آنا کرے کیونکہ اسکی ملکیت باقی ہے اور چاہے
 غلام سے کمانی کر لے کیونکہ اسکی ملکیت غلام کے پاس رکی ہے اور دونوں صورتوں میں شریک کو اپنے حصہ کی ولاریٹی کیونکہ تادان ہونا
 اسی کی طرف سے ہے اور در صورتیکہ شریک نے غلام سے کمانی کر لئی ہے غلام اس مال کو اپنے آنا کر کے والے سے نہیں لے سکتا اسین
 اہم اور صاحبین کا اتفاق ہے کیونکہ غلام تو اپنی گردن آزاد کرنے کے واسطے کمانی کرے اور ایسا قرضہ نہیں ادا کرتا جو آزاد کرنے والے
 پر ہو کیونکہ آزاد کرنے والے پر ہر اسکی ننگہ ستی کے کچھ لازم نہیں ہے بخلاف اس غلام کے جو رہن جو اور رہن نے اسکو آزاد کر دیا
 حالانکہ رہن کا وہ یہ نہیں ادا کر سکتا ہے تو غلام اپنی قیمت کما کر رہن کی پیر رہن سے واپس لے گا اس واسطے کہ غلام نے اپنی قیمت کے واسطے
 کمانی کی حالانکہ اسکی گردن چھوٹ گئی تھی یا اسنے ایسا قرضہ ادا کیا جو رہن پر تھا اور رہن سے واپس لے گا وہ واضح ہو گا کہ خوشحال

شریک نے اپنا حصہ آزاد کیا تو اس میں امام شافعی کا قول مثل قول صاحبین کے ہے اور اگر آزاد کرنے والا ننگہ ست ہو تو شافعی نے کہا کہ دوسرے
 شریک کا حصہ اُس کے لگ پر بیگا چاہے اُسکو فروخت کرے اور چلے اُسکو ہبہ کرے یعنی پوری ملکیت قائم رہیگی کیونکہ آزاد کرنے والے کی
 ننگہ ستی سے شریک کو یہ اختیار نہیں کہ اُس سے ضمان لے اور نہ یہ اختیار ہے کہ غلام سے کمانی کرے کیونکہ غلام نے کوئی غلم نہیں کیا
 اور نہ وہ آزاد کیے جانے پر راضی ہو اور اسکی بھی کوئی صورت نہیں کہ کل آزاد قرار دے کیونکہ اس میں دوسرے شریک کا حصہ ہے
 تو جو کچھ ہننے بیان کیا وہی نہیں ہو لینے شریک اپنے حصہ کا الگ ہو حتیٰ کہ بیع دبیہ کر سکتا ہے اور ہم اسکا یہ جواب دیتے ہیں کہ شریک
 کو غلام سے کمانی کرانے کی راہ موجود ہے کیونکہ کمانی کرانے کے لیے اسکی ضرورت نہیں کہ غلام نے کوئی غلم اور جرم کیا ہو بلکہ وہ تو اس
 ہمارے ہے کہ شریک کی مالیت اس غلام کے پاس ہوگی اور تو جب کمانی کرنا ممکن ہو تو ایک ہی غلام میں دو دن باتین جمع نہونگی یعنی
 آزاد جزوی وجہ سے مالک ہونے کی قوت ہے اور باقی رقیق ہونے کی وجہ سے یہ قوت ندارد ہے۔ یعنی جسے شافعی کے قول
 میں لازم آتا ہے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ وہ الگ ہو گیا مگر قصداً ہے۔ قال ولو شهد کل واحد من الشریکین علی صاحبہ بالعق سعى
 العبد لكل واحد منهما فی نصیبہ موسرین کان او معسرین عند ابی حنیفہ مخرج وکذا اذا کان احدہما موسرا والاخر معسرا
 لان کل واحد منهما یزعم ان صاحبہ اعققت نصیبہ فصار مکاتباً فی زعمه عنده وحرم علیہ الا شرفاق فیصدق فی حق
 نفسه فینع من اشتراقة ویستعید لانا یقنا بحق الاستعوار کا ذبا کان او صاد قالانہ مکاتبہ او ملوکہ فلهذا المستعید
 ولا یختلف ذلک بالیسار والاعسار لانه حق فی الحالین فی احد شیان لان یسار المعق لا ینع السعایة عنده
 وقد تعذر التضمین لانکار الشریک فقیین الآخر هو السعایة والولاء لهما لان کلا منهما یقول اعققت نصیب صاحبہ
 علیہ باعتاۃ و لا اؤده و اعققت نصیبی بالسعایة و لا اؤدلی وقال ابو یوسف ومحمد ح ان کان موسرین فلا سعایة
 علیہ لان کل واحد منهما یبرأ عن سعایة بدعوی الضمان علی صاحبہ لان یسار المعق ینع السعایة عنده ہما الا ان
 الدعوی لم تثبت لانکار الآخر والبرائة عن السعایة قد تثبت لا قرارہ علی نفسه وان کان معسرین سعى لہما لان
 کل واحد منهما یدعی السعایة علیہ صادقاً کان اذ کا ذبا علی ما بینا و اذ المعق معسر وان کان احدہما موسرا والاخر
 معسرا سے للموسر ہما لانہ لا یدعی الضمان علی صاحبہ لیسارہ وانما یدعی علیہ السعایة وللمعسر اعنہ ولا یسعی للمعسر ہما
 لانہ یدعی الضمان علی صاحبہ لیسارہ فیکون برئاً للعبد عن السعایة والولاء موقوف فی جمیع ذلک عنده ہما لان
 کل واحد منهما یحیل علی صاحبہ وہو تبرأ عنہ فیبقی موقوفاً علی ان یفقا علی اعتاق احمد ہما۔ قدوری نے فرمایا کہ
 اگر دو دن شریکوں میں سے ہر ایک نے دوسرے پر یہ اقرار کیا کہ اسنے غلام کو آزاد کیا ہے تو غلام پر لازم ہوگا کہ ہر ایک کے حصہ
 کی قیمت کمانی کر کے ادا کرے خواہ دو دن خوشحال ہوں یا ننگہ ست ہوں یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور یوں بین دو دن میں
 اگر ایک خوشحال اور دوسرا ننگہ ست ہو تو بھی یہی حکم ہے کیونکہ دو دن میں سے ہر ایک کا غلام ہے کہ دوسرے شریک نے اپنا حصہ
 آزاد کیا ہے تو اسکا غلام کے موافق یہ غلام مکاتب ہو گیا جیسا کہ ابو حنیفہ کا قول ہے اب اسپر حرام ہو گیا کہ اس غلام کو رقیق بنا دے
 پس شریک کا غلام اگرچہ دوسرے شریک کے حق میں صحیح نہ ہو لیکن اپنے حق میں تصدیق کیا جائیگا تو اُسکو منہ کیا جائیگا کہ غلام کو
 رقیق نہ بنا دے بلکہ اُس سے کمانی کرانے کیونکہ حکم یہ ہے کہ اُسکو کمانی کرانے کا حق حاصل ہے خواہ وہ سچا ہو یا جھوٹا ہو
 کیونکہ ہر حال یہ غلام اُسکا مکاتب ہے یا ملوک ہے لہذا دو دن میں سے ہر ایک اُس سے کمانی کر سکتا ہے اور یہ حکم بوجہ ننگہ ستی یا
 خوشحالی کے مختلف نہونگا کیونکہ حصہ دار کا حق دو دن صورتوں میں دو باتوں میں سے ایک ہے یعنی خوشحالی کی صورت میں ہوا
 یا کمانی کرنا کیونکہ آزاد کرنے والے کی خوشحالی امام ہم کے نزدیک اس امر سے نہیں کہتی کہ غلام سے سعایت کرے اور
 بیان جہاں لینا ممکن نہیں کیونکہ شریک کو آزاد کرنے سے انکار ہے بلکہ وہ اٹا دے اور دوسری بات رہی یعنی یہ اختیار ہے

کہ غلام سے کمائی کر لے اور اسکی دلا دوزن شریکوں کی ہوگی کیونکہ دوزن میں سے ہر شریک کہتا ہے کہ دوسرے کا حصہ اس کے
آزاد کرنے سے آزاد ہوا جسکی دلا اسی کی ہے اور میرا حصہ کمائی کر کے دینے سے آزاد ہوا اور اسکی دلا میری ہے اور اس مسئلہ میں
صاحبین کا قول یہ ہے کہ اگر دوزن شریک خوشحال ہوں تو غلام پر کمائی واجب نہیں ہے کیونکہ ہر شریک اس غلام کو کمائی سے
بری کر رہا ہے بوجہ اسکے کہ اپنے شریک پر تادان کا دعویٰ کرتا ہے کیونکہ صاحبین کے نزدیک جب آزاد کرنے والا خوشحال ہو تو غلام
پر حمایت لازم نہیں ہوتی مگر اتنی بات ہے کہ اسکا دعویٰ اپنے شریک پر سوجہ سے ثابت نہوا کہ وہ انکار کرے اور غلام کو کمائی سے
بری ہونا ثابت ہو گیا کیونکہ اسکا اقرار اپنی ذات پر لازمی ہے اور اگر دوزن شریک تنگ دست ہوں تو غلام دوزن کے واسطے کمائی
کرے کیونکہ ہر شریک اس غلام پر کمائی کا دعویٰ ہے خواہ جموٹا ہو یا سچا ہو کیونکہ غلام پر کمائی واجب ہونا یعنی ہے کیونکہ آزاد کرنے والا
تنگ دست ہے اور اگر دوزن میں سے ایک خوشحال اور دوسرا تنگ دست ہو تو خوشحال کے واسطے غلام کمائی کرے کیونکہ وہ اپنے شریک
پر تنگ دست ہونے کے تادان کا دعویٰ نہیں کرتا ہر جگہ غلام پر کمائی کا دعویٰ کرتا ہے پس غلام اس سے بری نہوا اور تنگ دست
شریک کے واسطے غلام بھی کمائی کرے کیونکہ وہ اپنے شریک پر تادان کا دعویٰ کرتا ہے کیونکہ شریک خوشحال ہے پس تنگ دست نے غلام
کو کمائی سے بری کر دیا اور اس غلام کی دلا صاحبین کے نزدیک سب صورتوں میں متوقف رہے گی کیونکہ دوزن میں سے ہر ایک
لے کر آزاد کرنے کو دوسرے پر تادان ہے اور دوسرا اس سے انکار کرتا ہے تو اسکی دلا متوقف رہے گی یہاں تک کہ دوزن شریک کسی
ایک کے آزاد کرنے پر اتفاق کریں ۔ تو دلا اسی کی ہو جائیگی کیونکہ حق دلا ان دوزن سے باہر نہیں ہے ۔ ولوقال
احد الشریکین ان لم يدخل فلان ہذا الدار عند انحراف وقال الآخران دخل فہو حرم نفسی الفدولایدر سے
دخل ام لا عشق النصف وسعی لہما فی النصف و ہذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف ۷ وقال محمد رحمہ لیس فی جمع
قیمت لان المقضى علیہ بسقوط السعیۃ محمول ولا یکس القضاء علی الجہول فصار کما اذا قال لغيرہ لک علی احدنا
الف درہم فانہ لا یقضى لیس فی الجمالۃ کذا ہذا ولما انا یقننا بسقوط النصف السعیۃ لان احدہما حادث یقین معہا تقفیر
بسقوط النصف کیف یقضى بوجوب الكل والجہالۃ ترتفع بالشیوع والتوزیع كما اذا عشق احد عبدہ یہ لا یجینہ ابویہ
ونسید ومات قبل التذکر او البیان وینائی التفریق فیہ علی ان الیساہل یمنع السعیۃ اولای یمنعہا علی الاختلاف
الذی سبق۔ اگر غلام کے دوزن شریکوں میں سے ایک نے کہا کہ اگر کل کے روز اس گھر میں شتا زید داخل نہوا تو یہ غلام آزاد ہے
اور دوسرے شریک نے کہا کہ اگر زید اس گھر میں کل کے روز داخل ہو تو یہ غلام آزاد ہے پھر کل کا روز گذر گیا اور یہ دریافت نہیں ہو سکا
زید اس گھر میں آیا تھا یا نہیں تو اہم غلام آزاد ہو جائیگا اور آدمی قیمت کے واسطے دوزن کے لیے کمائی کر گیا اور یہ ابوحنیفہ اور ابو یوسف
کا قول ہے اور امام محمد نے کہا کہ یہی قیمت کے واسطے سہی کہ گا کیونکہ جس شخص پر یہ حکم دیا جائے کہ اسکی حمایت ساقط ہے تو یہ معلوم نہیں
ہے کہ وہ کون شخص ہے اور جو شخص کہ معلوم ہی نہوا سپر حکم جاری کرنا ممکن ہی نہیں ہے جیسے ایک نے دوسرے سے کہا کہ تیرے ہزار درہم
ام میں سے ایک شخص پر ہین تو محمول ہونے سے کچھ حکم نہیا جائیگا پس ایسا ہی بیان ہے بلکہ شخص کی دلیل ہے کہ بلکہ آدمی حمایت
ساقط ہونے کا یقین ہے کیونکہ دوزن میں سے ایک یقیناً جموٹا ہو گیا اور آدمی حمایت ساقط ہونے کے باوجود دیگر کسی حکم دیا جائیگا
کہ پوری کمائی وہاں سے آدھ بھول ہونا اسلیح دور ہو جاتا ہے کہ پہلے تو یہ بات مسلم نہ تھی کہ انہیں کون جموٹا ہو لیکن یہ ظاہر ہے کہ اس میں
زیادہ اس مکان میں آیا ہو گا یا نہ آیا ہو گا تو بہ حال ایک کی قسم بھول ہی ہوئی تو آدمی کمائی ساقط ہوئی اور باقی آدمی کو دوزن پر پھیلانے
سے ہمالت دور ہو گئی جیسے کسی نے اپنے دوزن ظہور میں سے ایک کو خواہ غیر حسین ہاہمین کر کے انکار کیا و لیکن جبکو حسین کا مشا
بھول گیا پھر یاد کرنے سے پہلے بیان کرنے سے پہلے مر گیا تو اسی بنا پر حکم ہوا ہے کہ ہر ایک سے جدا آزاد ہوتا ہے کے واسطے سہی کرے
پھر دوزن تقسیم کرے اور ہر جگہ دوزن میں سے جو شخص کہ گھر ہو تو یہ حکم اسکی حمایت ساقط ہے ۔

جو سابق میں بیان ہوا ہے یعنی نام کے نزدیک ممنوع نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک ممنوع ہے۔ ولو حلفا علی عبدہ من کل واحد منهما للاحدہما لم یعتق و احدہما لون المقضی علیہ بالعتق مجہول و كذلك المقضی بالعتق حشت اجمالیہ فایتنوع القصار و فی العبد الواحد المقضی بہ معلوم فغلب المعلوم المجہول۔ اور اگر دو شخصوں نے دو غلاموں پر قسم کھائی ہر ایک سے ایک کے واسطے تو دونوں میں سے کوئی آزاد نہ ہوگا یعنی دو شخصوں میں ہر ایک کا ایک غلام ہے پس اگر ایک نے کہا کہ اگر کل زمین آوے تو میرا غلام آزاد ہے اور دوسرے نے کہا کہ نہ آوے تو میرا غلام آزاد ہے پھر کل کا دن گزر گیا اور یہ دو بات نہ ہو کہ وہ آیا کہ نہ آیا تو کوئی غلام آزاد نہ ہوگا اس دلیل سے کہ جس پر یہ حکم دیا جاوے کہ اسکا غلام آزاد ہو اور وہ مجہول ہے اور سب طبع جو غلام آزاد ہو او بھی مجہول ہے تو بیان جمالت بہت بڑھ گئی پس قاضی کچھ حکم نہیں دے سکتا ہے اور اگر غلام واحد میں یہ گفتگو ہوتی تو وہ معلوم تھا صرف یہ مجہول تھا کہ کس شریک پر حکم ہو لہذا معلوم کو مجہول پر غالب کر کے قاضی حکم دیدیتا ہے۔ و اذا اشتري الرجلان ابن احدہما عتق نصیب الاب لانه ملک فحقص قریبہ و شر اوہ اعتاق علی مامر ولا ضمان علیہ علم الاخرانہ ابن شریکہ اولم یعلم و کذا لک اذا ورثاہ و الشریک بالخیار ان شاء عتق نصیبہ وان شاء استسع البعد و ہذا عند ابی حنیفہ و قال فی الشراء یضمن الاب نصف قیمتہ ان کان موسرا و ان کان معسر سے الابن فی نصف قیمتہ لشریکہ ہے و اگر باپ اور ایک دوسرے شخص نے ملکر پناہ یا خرید کیا تو باپ کا حصہ آزاد ہو گیا کیونکہ وہ اپنے قریب کے حصہ کا مالک ہوا تو وہ آزاد ہو جائیگا جیسا کہ چلے گندا اور باپ پر تادان واجب نہ ہوگا خواہ شریک جانتا ہو کہ یہ اسکا بیٹا ہے یا نہ جانتا ہو اور اسے صلح اگر دونوں نے یہ چھو کر میراث میں پناہ بھی یہی حکم ہے کہ باپ کا حصہ آزاد ہو جائیگا پھر شریک کو یہ اختیار ہے کہ چاہے اپنا حصہ آزاد کرے اور چاہے چھو کر سے کمانی کر کے اپنی قیمت لے لے۔ یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ میراث میں یہی حکم ہے لیکن خرید کی صورت میں اگر باپ و شمال ہو تو پسر کی نصف قیمت کا شریک کے لیے ضامن ہوگا اور اگر ننگہ ست ہو تو پناہ اپنی آدمی قیمت اسکو کمانی کر کے ادا کرے۔ و علی ہذا الخلاف اذا ملکاہ بہتہ او صدقہ او وصیئہ و علی ہذا اذا اشتراہ رجلان احدہما قد حلف لعتقہ ان اشتري نصفہ لورایا ہی اختلاف ان صورتوں میں ہے کہ جب دوسرے شخص کی شرکت میں باپ اپنے بیٹے کا بطور مہربانے کے یا بطور صدقہ یا بطور وصیت پانے کے مالک ہو اور یہی اختلاف اس صورت میں ہے کہ اسکو دو مردوں نے خرید یا حالانکہ ایک نے قسم کھائی تھی کہ اگر میں اس غلام کا او حاکم خریدوں تو آزاد ہے۔ لہذا انہ بطل نصیب صاحبہ بالا اعتاق لان شراہ القریب اعتاق و صار کما اذا کان العبدین جنسین فاعتق احدہما نصیبہ لانه رضی بافساد نصیبہ فلا یقیمہ کما اذا اذن له باعتاق نصیبہ صریحا و دلالتہ ذلک ان شراہ کفایا ہو علیہ العتق و ہوا شراہ لان شراہ القریب اعتاق حتی یخرج بعن عمدہ الکفارة عندنا و ہذا ضامن افساد فی ظاہر قولہما حتی یختلفت بالبسار مالا یسار فیسقط بالرضا و لا یختلف الجواب بین العلم و عدمہ و ہوا ظاہر الروایۃ عنہ لان مالک یدار علی السبب کما اذا قال لعتقہ کل ہذا الضمام و ہو مملوک للامر و لا یعلم الامر بلکہ۔ اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ باپ نے آزاد کر کے اپنے بیٹے کا حصہ بنا دیا کیونکہ قریب کا خریدنا آزاد کرنا ہونا ہے اور یہی صورت ہو گئی کہ جیسے ایک غلام دو اجنبی آدمیوں میں مشترک ہو پھر ایک اپنا حصہ آزاد کرے اور دوسرے کو نصیب دے کہ شریک اپنا حصہ خراب ہونے پر راضی ہو گیا تھا تو باپ سے تادان نہیں لے سکتا ہے جیسے ایک شریک دوسرے شریک کو اسکا حصہ آزاد کرنے کی بیع اجازت دے دے اور یہاں رضامندی کی دلیل ہے کہ شریک نے باپ کے ساتھ میں بیع چیز میں شرکت کی جو آزاد ہو جانے کی حالت ہے لہذا خریداری میں کیونکہ قریب کو خریدنا آزاد کرنا ہونا ہے حتی کہ اگر اُس پر کفارہ کا پردہ ہو تو قریب کے خریدنے سے کفارہ ہوا ہے نزدیک ادا ہو جائیگا اور صاحبین کا ظاہر قول یہ ہے کہ یہ جائز دینے کا تادان ہے حتی کہ خوشالی و ننگہ ستی میں حکم مختلف ہو گا تو جب شریک اس مجازت پر راضی ہو تو تادان ساقا ہو گیا اور یہ جواب اس صورت میں کہ شریک کو معلوم ہو کہ وہ آزاد ہو گیا اور اگر معلوم نہ ہو تو کسی حکم ہوگا۔ یہی امام سے ظاہر ہے اور یہی حکم کا ماہر تو طے ہے جیسے کسی شخص سے اسکا حصہ

کھانے والا کہ اسکو یہ نہیں معلوم کہ یہ میری ملک ہو ملا کہ وہ اسی کی ملک بن تھا۔ تو ان لازم نہ ہوگا اگرچہ اسکو علم نہ تھا۔
 کمانی امینی۔ وان بر الا اجنبی فاشتری نصفه ثم اشتری بالاب نصفه الآخر وهو سرفالا اجنبی بالمخيار ان شار من الاب
 ما رضى بافساد نصيبه وان شار استسے الابن فی نصف قیمتة لا حباس بالبت عندہ و ہذا عند ابی حنیفہ رحمہ لان یسار
 المعق لا یمنع السعایہ عندہ وقال الاخيار له یضمن الاب نصف قیمتة لان یسار۔ المعق یمنع السعایہ عندہ۔ اور اگر چہ
 اجنبی نے یہ چھو کرہ آدھا خریدا پھر چھو کر کے باپ نے باقی آدھا خریدا حالانکہ اسکا باپ خوشحال ہو تو اجنبی کو اختیار ہر چاہے بیسے
 تاوان لے کر لگا وہ اپنا حصہ بچاڑنے پر کسی طرح راضی نہیں ہوا اور چاہے بیسے اسکی نصف قیمت کمانی کر کے وصول کرے کہ نہ
 بیسے کے پاس اسکی مالیت رکھی ہوگی اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے کہ کیونکہ امام کے نزدیک آزاد کرنے والے کی خوشحالی سے غلام کسی
 کرنا منت نہیں ہوتا اور صاحبین نے کہا کہ سی کرانے کا اختیار نہیں ہوگا یا پ اسکی نصف قیمت تاوان بھرے اسواسے کہ صاحبین
 کے نزدیک آزاد کرنے والے کا خوشحال ہونا اس امر سے مانع ہے کہ غلام پر سبابت واجب ہو۔ ومن اشتری نصف ابنہ وہو مومر
 فلا ضمان علیہ عند ابی حنیفہ رحمہ وقال یضمن باذا کان مومرا و مناء اذا اشتری نصفه ممن یلک کلہ فلا یضمن لبا لئلا
 شیئا عندہ و الوجه قد ذکرناہ۔ اور جامع صغیر میں ہے کہ جسے اپنا آدھا بیٹا خریدا حالانکہ خوشحال ہو تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک
 اس پر ضمان نہیں اور صاحبین نے کہا کہ ضامن ہوگا بشرطیکہ خوشحال ہو مصنف نے کہا کہ اس مسئلے کے سنی یہ ہیں کہ جو شخص اسکی پورے
 بیٹے کا مالک تھا اس سے باپ نے آدھا خریدا اور ابو حنیفہ کے نزدیک بائع کے واسطے کچھ ضامن نہ ہوگا اور اسکی وجہ ہم بیان کر چکے۔
 فت یعنی بیٹے والا خود اس امر پر راضی ہو جا اور پورے مالک ہونے کی قید اسواسے لگائی کہ اگر انہیں وہ شخص خرید کر ہوں اور
 باپ نے ایک کا حصہ خریدا تو بالاتفاق دوسرے شریک کے لیے ضامن ہوگا۔ و اذا کان المصاب من ثلثہ نفرہ بواحد ہم وہو مومر ثم
 اعتقه الآخر وہو مومر فارادوا الضمان فلا یتک ان یضمن المدخر ثلث قیمتہ فتا ولا یضمن المعق والمدیر ان یضمن المعق ثلث
 قیمتہ مدیر اولیقیمتہ الثلث الذی ضمن ہذا عند ابی حنیفہ رحمہ وقال الامجد کلہ الذی دبرہ اول غیرہ و یضمن الثلث قیمتہ بشرطیکہ مومر
 کان او محسرا۔ اور اگر ایک غلام میں شخصوں میں شریک ہو جس ایک نے اسکو دبر کر دیا حالانکہ یہ شخص خوشحال ہو پھر دوسرے نے
 اسکو آزاد کر دیا اور یہ بھی خوشحال ہو پھر انہوں نے اپنا تاوان چاہا تو شریک خاموش کو اختیار ہے کہ دبر کرنے والے
 سے اسکی تہائی قیمت بحساب رقیق ہونے کے تاوان لے اور آزاد کرنے والے سے کچھ تاوان نہیں لگا اور دبر کرنے والے کو
 یہ اختیار ہے کہ آزاد کرنے والے سے اس غلام کی تہائی قیمت بحساب مدبر ہونے کے تاوان لے اور جو تہائی اسنے خاموش کو
 تاوان دی ہو وہ آزاد کرنے والے سے نہیں لے سکتا اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ پورا غلام ایسی شخص
 کا ہے جسے اسکو سب سے پہلے مدبر کر دیا تھا یعنی اسکی بیچے آزاد کرنا باطل ہے اور دبر کرنے والا اسکی دو تہائی قیمت اپنے دو وزن
 شریکوں کو تاوان دیکر آزاد کرنا ہو یا نہ ہو۔ و اصل ہذا ان التذیر تجزی عند ابی حنیفہ رحمہ خلافا لہما
 کالا عتاق لانه شعبۃ من شعبۃ فیکون معتبرا بہ ولما کان تجزیہ عندہ اقتصر علی نصیبہ وقد افسد بالمدبر نصیب الاخرین
 فلکل واحد منہما ان یدبر نصیبہ او یعتق او یکتب او یضمن المدبر او یستعے العبد او یتزرکہ علی حالہ لان نصیبہ ہا
 علی ملک فاسد بافساد شریک حیث سد علیہ طرق الانتفاع بہ بیعا و ہبۃ علی ما مر فاذا اختار احدہما المعق تعین حقہ
 فیہ وسقط اختیارہ غیرہ فوجہ للسلکت سببا عثمان تذر المدبر و عتاق ہذا المعق غیر ان لہ ان یضمن المدبر لیکون
 الضمان ضمان معاوضۃ اذ ہوال اصل حتی جعل لہ نصیب ضمان معاوضۃ علی اصلنا و امکن ذلک فی التذیر لکنہ قابلہ لانتقل
 من ملک الی ملک وقت التذیر ولا یکن ذلک فی الاعتاق لانه عند ذلک مکاتب او حر علی اختلاف الاصلین لا بد
 من رضا و المکاتب یضمنہ حتی یقبل الانتقال فلنہذا یضمن المدبر ثم لمدبر ان یضمن المعق ثلث قیمتہ مدبر لانه افسد

نصفہ مدبر اور رضمان بقدر قیمتہ التلغ و قیمتہ المدبر ثلثا قیمتہ قناع علی اقالوا ولا یغیرہ قیمتہ ملکہ بالرضمان من جهة اسکت
لان ملکہ ثبت مستنداً و ہذا ثابت من وجہ دون وجہ ظاہر فی حق التعمین والولایۃ بین المتق والمدبر اثنا ثلثا ہ
للمدبر و اثنا ثلث للمتق لان العبد متق علی لکما علی ہذا المقدر و انما لم یکن التمدیر متجرباً عن صاحبہ صارکہ مدبر اللہ بر وقتہ
نصفہ شریکیہ لہا بنیافینہ و لہ مختلف بالیسار والاعسار لانه ضمان تلک فائضہ الاستیلا و بخلات الاعتاق لانه ضمان
جناحہ و الولایۃ کلہ للمدبر و ہذا ظاہر۔ اور وضع ہو کہ اس اختلاف کی اصل یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک مدبر کا بھی ٹکڑے ہوتا ہے اور اختیار
کے نزدیک نہیں ہوتا جیسے عتاق میں اختلاف ہے کیونکہ مدبر کا بھی آزاد کرنے کی ایک شاخ ہے تو آزاد کرنے پر اس کا قیاس بھی ہوگا اور صاحب
امام کے نزدیک مدبر کا ٹکڑے ہو سکا تو وہ موت مدبر کرنے والے کے حصہ تک رہیگا اور مدبر کرنے والے نے دوسرے دن کا حصہ
بگاڑ دیا تو باقی دوسرے کچھوں میں سے ہر ایک کو اختیارات حاصل ہوئے کہ چاہیں اپنا حصہ مدبر کو یا آزاد کرین یا سکا
کرین یا مدبر کرنے والے سے تاوان لین یا غلام سے کماٹی کرالین یا اسی حال پر چھوڑ دین کیونکہ ہر ایک کا حصہ اسکی ملک میں باقی
ہے مگر شریک کے بگاڑنے سے ملک فاسد ہے کیونکہ مدبر کرنے والے نے بیع و ہب کے طور پر قائمہ اٹھانا مسدود کر دیا چنانچہ بیان جنگ
پھر جب دونوں میں سے ایک نے یہ اختیار کیا کہ اسکو آزاد کر دیا تو یہی آزاد کرنا اسکا حق ہو گیا اب دوسرے اختیارات اسکا حق
ہو گئے اور تیسرا جو بالکل خاموش ہے اسکو تاوان لینے کے دو سبب پیدا ہوئے اول تو پہلے شخص کا مدبر کرنا اور دوم اس دوسرے
شخص کا آزاد کرنا مگر بات یہ ہے کہ اسکو مدبر کرنے والے سے تاوان لینے کا اختیار ہے تاکہ تاوان معاوضہ ہو جائے اس واسطے کہ تاوان
میں اصل یہی ہے کہ عوض ہو حتیٰ کہ ہمارے قاعدے پر کسی کا مال غصب کر لینے کا تاوان بھی تاوان معاوضہ ٹھہرا گیا ہے لہذا ایسا تاوان
لینا مدبر کرنے والے سے ممکن ہے کیونکہ مدبر غلام اس قابل ہوتا ہے کہ ایک ملک سے دوسرے ملک میں جاوے اور آزاد کرنے میں
یہ بات ممکن نہیں ہے کیونکہ آزاد کرنے کے وقت یہ غلام امام ابو حنیفہ کی اصل برکات ہو گیا اور صاحبین کی اصل پر وہ آزاد ہو گیا پھر
سکات کا عقد فسخ کرنے کے واسطے اسکی رضامندی ضرور ہے تاکہ قابل انتقال ہو پس معلوم ہوا کہ مدبر کرنے والے ہی سے تاوان لینا
البتہ تاوان معاوضہ ہو سکتا ہے پس شریک خاموش اس سے اپنا تاوان لے لیگا پھر مدبر کرنے والے کا اختیار ہے کہ آزاد کرنے سے
سے غلام کی تہائی قیمت بحساب مدبر ہونے کے وصول کرے کیونکہ اسکا حصہ مدبر ہونے کی حالت کا بگاڑا ہے اور رضمان کا اندازہ
اسی حساب سے ہوتا ہے جس قیمت کا مل تلف کیا ہو اور مدبر کی قیمت محض غلام کی قیمت سے دو تہائی ہے یعنی ایک تہائی کم ہے جیسا کہ
شاخ نے بیان کیا ہے اور جو قیمت اسکو شریک خاموش کے حصہ کی دینا پڑتی وہ آزاد کرنے والے سے واپس نہیں لے سکتا کیونکہ
خاموش کو تاوان دیکر اسکا حصہ کا مالک اپنے مدبر کرنے کے وقت سے قرار پایا لیکن یہ ملکیت بظہر تاوان دینے کے ثابت ہے اور بظہر
اصلی حالت کے نہیں ثابت ہے تو یہ ملکیت اس قابل ہوتی کہ آزاد کرنے والے سے اسکا تاوان وصول کرے لہذا اس حصہ کا
تاوان نہیں لے سکتا اور اس حالت میں غلام کی دلاور آزاد کرنے والے اور مدبر کرنے والے دونوں میں تین تہائی شریک ہوگی
یعنی دو تہائی مدبر کرنے والے کی اور ایک تہائی آزاد کرنے والے کی ہوگی کیونکہ غلام کا آزاد ہونا انھیں دونوں کی ملکیت پہنچی
انداز سے واقع ہوا ہے اور ہا صاحبین کی اصل پر تفریح یہ ہے کہ جب مدبر کرنا اُنکے نزدیک ٹکڑے نہیں ہو سکتا تو جب ہی مدبر کرنے
والے نے مدبر کیا پورا غلام اسکا مدبر ہو گیا اور اسنے اپنے دونوں شریکوں کا حصہ بگاڑ دیا جیسا کہ بیان ہو چکا تو اسکا واسطے ضمان
ہوگا اور یہ ضمانت بوجہ خوشحالی یا نگہدستی کے مختلف ہوگی یعنی دونوں حالتوں میں ضمان ہوگا کیونکہ یہ ضمان دو ملک حاصل کرنے کا
معاوضہ ہے تو استیلا کے مشابہ ہو گیا یعنی جیسے دو شریکوں میں ایک نے شریک باندی کے بچہ کا دعویٰ کیا تو دوسرے کو باندی کی نصف
قیمت ادا کرنی ضرور ہوگی بخلات آزاد کرنے کے کیونکہ وہ ایک جرم کا تاوان ہے اور وہی دلاور تو وہ پوری اسی مدبر کرنے والے کی
ہوگی اور یہ امر ظاہر ہے۔ و اذا كانت جارحة بین جلیین زعم احدہما انہما ام ولد لصاحبه وانکر ذلک الآخر فی ہوتو قوتہ

یومادو ما محمد للنکر عند ابی حنیفہ رحمہ وقالا ان شاد المنکر استسے الجار تینی نصف قیمتہا ثم تكون حرة لا یسبل علیہا
لما انہ لما لم یصلہ صاحبہ القلب اقرار المقر علیہ کانه استولد بانصارکما اذا اقر المشتري علی البلع انه عتق المسیح
قبل البيع یجیل کانه اعترق کذا بذایمتنع الخدمه ونقیب المنکر علی بلک فی الحاکم فیخرج اسے الاعتراق بالسعیة کا ہر
النصرانی اذا اسلمت ولابی حنیفہ رحمہ ان المقر اصدق کانت الخدمه کلہا للمنکر ولو کذب کان لہ نصف الخدمه
قیسبت ما ہو المتيقن به ہو النصف ولا خدمه للشريک الشاهد ولا استعمار لانه تیرا عن جميع ذاک بدعوى
الاستيلاء والظمان والاقرار باوسية الولد تفیمن الاقرار بالنسب وهذا امر لازم ولا يرتد بالردة فلا یکن ان یجیل
المقر کالمستولد۔ اور اگر ایک باندی دو آدمیوں میں مشترک ہو آئین سے ایک نے دعویٰ کیا کہ یہ دوسرے شریک کی ام ولد ہے اور
دوسرے شریک نے اس سے انکار کیا تو وہ ایک روز وقت کرے اور دوسرے روز شریک منکر کی خدمت کرے یہ امام ابو حنیفہ
کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ منکر کو اختیار ہے کہ یا ہے باندی سے اسکی نصف قیمت مزدوری کر کے وصول کرے پھر وہ آزاد ہوگی
اگر کوئی راہ نہیں ہے یعنی اقراری شریک اس سے کچھ نہیں لے سکتا اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ جب اقرار کرنے والے شریک کی
دوسرے شریک نے تصدیق نہ کی تو مقر کا اقرار خود اسکی اور پھر آگیا خود اسنے اس باندی کو ولد بنا یا ہے تو یہ ایسی صورت
ہوگئی جیسے مشتری نے بلع پر اقرار کیا کہ اسنے بیسے سے پہلے اس بیع کو آزاد کر دیا ہے پس یہی حکم ہوتا ہے کہ اگر مشتری نے خود آزاد کیا
تو ایسا ہی حکم بیان ہوگا پس مقر کے واسطے خدمت لینا ممنوع ہے اور منکر کا حصہ حکم طہر میں اسکی ملکیت پر باقی رہے پس آزاد ہونے
کے واسطے ہی ہوگا کہ اس سے مزدوری کرائی جائے جیسے اگر نصرانی کی ام ولد مسلمان ہوگئی تو اس سے مزدوری کرائی جائیگی
یعنی نصرانی کی ملک نہیں رہ سکتی بلکہ حکم دیا جائیگا کہ مزدوری کر کے دام ادا کر کے آزاد ہو جائے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے
کہ اگر مقر کے قول کی تصدیق کیجاتی تو شریک منکر کے واسطے باندی کی پوری خدمت ہو جاتی اور جب اسکو جوہر بنا یا گیا تو منکر
کے واسطے صرف آدمی خدمت ہوئی تو جو بات یقینی ہے یہی ثابت رکھی جائیگی یعنی نصف خدمت منکر کے واسطے ہوگی اور شریک
مقر کے واسطے کچھ خدمت نہوگی اور نہ وہ باندی سے کمائی لے سکتا ہے کیونکہ جب اسنے شریک کے ام ولد ہو جانے اور شریک پر اپنا
تامان واجب ہونے کا دعویٰ کیا تو وہ باندی کی خدمت اور کمائی سب سے بری ہوگی اور ام ولد ہونے کے اقرار میں بچے کے
نسب کا اقرار شامل ہے اور یہ امر لازم ہے جو رد کرنے سے رد نہیں ہو سکتا تو یہ گنجائش باقی نہیں ہے کہ اقراری شریک کو خود
ام ولد بنانے والا قرار دیا جائے۔ جیسا کہ صاحبین نے قرار دیا ہے۔ وان كانت ام ولد بینہما فاعقبا احدهما
وہو مفسر سلمان علیہ عند ابی حنیفہ رحمہ وقالا یضمن نصف قیمتہا۔ اسیا اگر ایک ام ولد دو شریکوں میں مشترک
ہو یا بن طور کہ ایک باندی دو مردوں میں مشترک تھی پھر اسکے بچہ ہوا جسکا دو وزن شریکوں نے ساتھ ہی دعویٰ کیا حتیٰ کہ وہ تو
سے نسب ثابت ہوا اور وہ دونوں کی ام ولد ہوگی پھر ایک نے اسکو آزاد کیا حالانکہ خوشحال ہے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک عدول
نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک اسکی نصف قیمت تمامان سے اسکی وجہ ہے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ام ولد کچھ قیمتی مال
نہیں ہوتی۔ لان مالہ ام ولد غیر متقوتہ عنده و متقوتہ عندہا و علی ہذا الاصل یقنی حد من المسائل اور وہ مال
فی کفایۃ المنتہی وجہ قولہما انہما متفقع بہا و طیا و اجارة و استورا و ہذا ہو دلالتہم بالتقوم و بالمتناع بینہما لا یسقط قولہما
کما فی الحد برالائسے ان ام ولد نصرانی اذا اسلمت علیہا السعیة و ہذا آید بالتقوم غیر ان قیمتہا ثلث قیمتہا
قتہ علی ما قالوا الفوات منقوتہ البیع والسعیة بعد الموت بخلاف الحد بر لان الفات منقوتہ البیع والسعیة و لا یستعمل
فیما قبل ان ولابی حنیفہ رحمہ ان التقوم بلا حراز وہی محروقة للنسب والتقوم والا حراز للتقوم تلویح ولہذا لا نسى التقوم
یومادو ما محمد للنکر عند ابی حنیفہ رحمہ وقالا ان شاد المنکر استسے الجار تینی نصف قیمتہا ثم تكون حرة لا یسبل علیہا

فی حرۃ المعاصرۃ الا ان لم یظهر علیہ فی حق الملک ضرورۃ الارتفاع فعل السبب فی اسقاط التقوم و فی المدبر یعتقد السبب بعد الموت و امتناع البیع فیہ التحق مقصودہ فافترق قادی ام ولد النفرانی قضینا بما کتبتم علیہ و دفعا للنفر من الجانین و بل الکتابۃ لا یفتقر وجوبہ الی التقوم اور اس اختلاف کی اصل یہ ہے کہ امام کے نزدیک ام ولد قیمتی مال نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک قیمتی مال ہے اور اسی اصل پر چند سال بسنی میں جکو ہم نے کفایہ المغنی میں ذکر کیا ہے اور قول جبین کی وجہ یہ ہے کہ ام ولد سے انتقال اٹھانا بطور طہی و اجارہ کے اور بطریق خدمت لینے کے بلا اتفاق جائز ہے اور یہ اس امر کی دلیل ہے کہ اس کی قیمت اندازہ ہو سکتی ہے اور اس کی فروخت منع ہونے سے اس کی قیمتی ہونا ساقط نہیں ہوتا اور جیسے مدبر میں ہونا ہے یعنی مدبر کی بیع ممنوع ہے اگر وہ مال قیمتی ہو گیا تم نہیں دیکھتے کہ نفرانی کی ام ولد اگر مسلمان ہو گئی تو آپس کمانی کر کے اور اگر وہ عیسائی ہو گئی تو اس کی قیمت اندازہ ہونے کی دلیل ہے کہ ان اتنی بات ہے کہ ام ولد کی قیمت بہ نسبت محض مادی کے بتائی جاتی ہے جیسا کہ مشایخ نے کہا ہے کیونکہ اس سے فروخت کرنے اور موت کے بعد کمانی کرانے کی سنت جاتی رہی بخلاف مدبر کے کہ اس سے صرف بیچنے کی سنت لگتی اور ہا کمانی کرنا یا خدمت لینا یہ دونوں باتیں ہیں اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ قیمت اس چیز کی لگائی جاتی ہے جو مالدار کے لیے اپنے قبضہ میں رکھی جائے حالانکہ ام ولد فقط نسب کے واسطے رکھی جاتی ہے اور مالدار کے واسطے نہیں رکھی جاتی اور مالدار کے لیے اس کو رکھنا مقصود نہیں ہے بلکہ نسب مقصود ہے اور اسی وجہ سے مولیٰ کی موت کے بعد وہ کسی قرعخواہ یا وارث کے واسطے کمانی نہیں کرتی ہے برخلاف مدبر کے پس مدبر ام ولد میں فرق ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ام ولد میں سبب فی الحال پیدا ہو گیا ہے یعنی بچہ کے ذریعہ سے اس کے اور مولیٰ کے درمیان رشتہ خیمیت پیدا ہو گیا جیسا کہ دامادی کی حرمت میں بیان گذر چکا صرف اتنی بات ہے کہ اس رشتہ کا اثر ملکیت کے بارہ میں ظاہر نہیں ہو گا نیز کہ ابھی ام ولد سے مولیٰ کو نفع حاصل کرنے کی ضرورت ہے یعنی اگر وہ ابھی ملک میں ہے بلکہ آزاد ہو جائے تو طہت جاتی رہے لہذا سبب کا کچھ اثر ابھی نہیں ہوا ان قیمت کا اندازہ ساقط ہونے میں سبب اثر ہو گیا اور مدبر میں یہ سبب فی الحال نہیں بلکہ بعد موت کے پیدا ہو گا اور مدبر کو ابھی بیچنا سوجہ سے منع ہے تاکہ مدبر کرنے کا مقصود حاصل ہو پس ام ولد اور مدبر میں فرق ظاہر ہو گیا اور نفرانی کی ام ولد کا مسئلہ تو ہے یہ حکم دیا ہے کہ نفرانی کی طرف سے وہ کا تہہ ہو گئی یعنی نفرانی پر یہ امر لازم کر دیا گیا تاکہ ام ولد کو نفرانی کو دونوں طرف کچھ ضرر نہ ہو اور کتابت کا عوض اس امر کو نہیں چاہتا کہ ملوک مال قیمتی ہو۔

باب عمق احد البعیدین

باب دو غلام میں سے کوئی ایک آزاد ہونے کے بیان میں ہے۔ ومن کان له ثلثۃ اجدد دخل علیہ اثنان فقال احکم بحکم خیر واحد و دخل آخر فقال احدکما حرتم مات ولم یبین عمق من الذی اجد علیہ القول ثلثہ باراً و نصف کل واحد من الآخرین عند ابی حنیفہ و ابی یوسف رحمہما وقال محمد كذلك الا فی البعد الاخر فانه لیس فیہ رابعہ۔ اگر ایک شخص کے تین غلام ہوں ان میں سے دو غلام اس کے پاس حاضر ہوئے پس اس نے کہا کہ تم دونوں میں سے ایک آزاد کر یعنی کسی کو سب سے زیادہ پھر ان میں سے ایک باہر چلا گیا اور ایک حاضر رہا پھر تیسرا غلام آ گیا پھر مولیٰ نے ان دونوں سے کہا کہ تم دونوں میں سے ایک آزاد ہو پھر مولیٰ کا انتقال ہو گیا اور اس نے کچھ بیان نہیں کیا تو جو غلام برابر حاضر رہا تھا پھر مولیٰ کا قول دوبارہ ہو گیا اس کا تین ہمتالی حصہ یعنی تین غلام آزاد ہو جائیگا اور باقی دونوں میں سے ہر ایک کا آدھا آزاد ہو گا۔ امام ابوحنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے اور امام محمد کا بھی سبب یہی قول ہے اس لیے کہ اس کا جو تھالی آزاد ہو گا اس کے مولیٰ زندہ رہتا تو اس کو آزاد کر دیا جاتا کہ اپنے محل قول کو مان کرے پس اگر اس نے اول کو مہین کہا کہ یہ میرا وہ غلام ہے جو باہر چلا گیا تھا تو وہ پھر آزاد ہو گیا

پھر حکم دیا جائیگا کہ دوسرے کلام کو بیان کرے پس جسکو بیان کرے گا وہی آزاد ہوگا اور اگر اُس نے کلام اول میں کہا کہ جو غلام حاضر رہا ہے
 مراد تھا تو یہ آزاد ہو گیا پھر جب تیسرا غلام داخل ہوا اور اُس نے کہا کہ تم دونوں میں سے ایک آزاد ہو تو یہ خبر جو گئی کہ جو حاضر رہا ہے
 وہ درحقیقت آزاد ہو اور اگر مولیٰ نے پہلے دوسرے کلام کو بیان کیا اور کہا کہ میری مراد تیسرا غلام تھا تو یہی آزاد ہو گیا پھر
 اول کلام کا بیان ہو گیا جائیگا پس جسکو بیان کرے وہ آزاد ہوگا اور اگر دوسرے کلام سے حاضر مراد لیا تو خارج آزاد اور تیسرا غلام آزاد ہوگا
 اگر مولیٰ مر گیا تو حکم مذکورہ کتاب برع - اما الخارج فلان الايجاب الاول دائرہ بینہ و بین الثابت وهو الذی علیہ
 علیہ القول فادجب عتق رقبة بینہما لاسئوا لہما فیصیب کل منہما النصف غیر ان الثابت استفاد بالایجاب
 الثانی ربعاً آخر لان الثانی دائرہ بینہ و بین الداخل فیتنصف بہنہما غیر ان الثابت استحق نصف الخرج
 بالایجاب الاول فشیع النصف المستحق بالثانی فی نصفہ فما اصاب المستحق بالاول لغاؤ ما اصاب
 الفارغ بقی فیکون لہ الربع فتمت الثلثہ الاربع ولانہ لو اریدہ بالثانی لیتق نصفہ ولو اریدہ بالداخل لیتق
 ہذا النصف فیتنصف فیعتق منہ الربع بالثانی والی نصف بالاول واما الداخل فمخرج یعقل لہما دار الایجاب
 الثانی بینہ و بین الثابت قد اصاب الثابت منہ الربع فکذلک یصیب الداخل و ہما یقولان انہ دائرہ بینہما
 رقیبۃ التثقیف و انما نزل الے الربع فی حق الثابت لاستحقاقہ النصف بالایجاب الاول کما ذکرنا ولا یستحق
 للداخل من قبل فیثبت فیہ النصف - و دفع ہو کہ پہلا کلام حاضر رہنے والے اور نکل جانے والے کے درمیان دائرہ ہے
 اس کلام سے ایک رقبہ آزاد ہوا جو ان میں مشترک ہے کیونکہ یہ دونوں برابر کے مستحق ہیں پس ہر ایک کو نصف نصف ہو جائیگی نکلنے والے
 میں سے آدھا اور حاضر رہنے والے میں سے آدھا آزاد ہو لیکن جو حاضر رہا ہے وہ تیسرے آنے والے کے ساتھ ایک رقبہ کا مستحق ہوگا اور
 باو گیا لیکن مرت اسکو چھائی ملا اسولے کہ حاضرین سے آدھا جو پہلے کلام کے آزاد ہو گیا اور دوسرا آدھا اسکے دو دن تک وہی
 تو چہارم بمقابلہ ہر آدھے کے ہوا تو ایک چہارم جو پہلے آدھے کے مقابلہ میں پڑا وہ لغو ہو گیا اور ایک چہارم جو دوسرے آدھے کے مقابلہ میں
 پڑا وہ باقی رہا تو دوسرے کلام سے اسکو مرت چہارم کا استحقاق ہوا اول کلام کا آدھا اور دوسرے کلام کا چہارم لکن اسکا پونہ
 ہوا اور اس دلیل سے کہ اگر دوسرے کلام سے یہ غلام مراد ہو تو اسکا باقی آدھا آزاد ہوگا اور اگر اس سے آنے والا تیسرا غلام مراد
 ہو تو اسکا باقی آدھا جس آزاد ہو گیا پس نصف نصف رکھا گیا یعنی باقی آدھے میں سے نصف آزاد ہو گیا پھر باقی کلام
 سے جو تمالی اور پہلے کلام سے آدھا لکر پونہ آزاد ہوا ہر تیسرا غلام کو امام محمد کہتے ہیں کہ جب دوسرے کلام سے ایک برہ آزاد ہو
 گیا اور حاضر کے درمیان دائرہ ہوا حالانکہ اس میں سے حاضر کو چہارم ملا ہے تو تیسرے آنے والے کو بھی اسبند لگا پس تیسرے میں
 چہارم آزاد ہوگا اور امام ابوحنیفہ و ابو یوسف کہتے ہیں کہ وہ برہ بشک ان دونوں میں دائرہ ہو کر ہر ایک کو آدھا آدھا ہو جائیگی
 کے واسطے آدھے سے اتر کر چہارم اسواسطے رہ گیا کہ وہ پہلے کلام سے آدھا آزاد ہو چکا ہے جب کہ ہم ذکر کریں گے اور تیسرے آنے والے کے
 واسطے کوئی استحقاق پہلے نہ تھا تو اس میں نصف کی آزادی ثابت ہوگی - اس مسئلہ کی مثال یہ ہے کہ زید کے تین غلام
 ان میں سے لکھو و بد جو اُس کے پاس آئے اُس نے کہا کہ تم دونوں میں سے ایک آزاد ہو پھر لکھو لکھو گیا اور بد جو حاضر رہا ہر ایک کا آدھا
 ہوا پھر لکھو آیا پھر زید نے کہا کہ تم دونوں میں سے ایک آزاد ہو تو آدھا لکھو آزاد ہوا اور آدھا بد جو کے حصہ میں پڑا لیکن بد جو میں سے
 آدھا پہلے سے آزاد ہو تو مرت چہارم کا مستحق ہوا لہذا پونہ آزاد ہوا اور باقی ہر ایک آدھا آدھا - قال فان کان القول من
 فی المرض قسم الثلث علی ہذا و شرح ذلک ان یجمع بین سہام العتق وہی سبعة علی قولہما لانا جعل کل رقبۃ علی
 اربعۃ لاجتنا الے الثلثہ الاربع فنقول لیتق من الثابت ثلثہ سہم ومن الآخرین من کل واحد منہما سہم
 فیبلغ سہام العتق سبعة و العتق فی مرض الموت وصیۃ و حمل لغاؤ ما اصاب الثلث فلا بد ان یجعل سہام الیہ

وکل فعیل کل رقبۃ علی سبعة وجمع المال احد وعشرون فیعتق من الثابت ثلثہ ولسی فی اربعة وبعث من ابائہن
من کل واحدہما سمان ولسی فی خمسة فاذا تاملت وبعثت استقام الثلث وثلثان وعند محمد رحمہم جعیل کل
رقبۃ علی ستۃ لانیعتق من الداخل عندہ سم فققت سهام اعتق لیسیم وصار جمیع المال ثانیۃ عشر وبقی الخراج
للمر - پھر امام محمد نے جن صغیرین کہا کہ اگر ایسا کہنا سولی کی طرف سے ان یتیموں غلاموں کے حق میں ایسی حالت میں ہو کہ ہونے
مرض الموت کا بار تھا یعنی آخر اسی مرض میں مر گیا تو مرت مولیٰ کا تہائی ترکہ اسی حساب پر تقسیم ہوگا (یعنی فرض کر دے کہ مولا کا
تہائی ترکہ اس قدر ہوتا ہے کہ ہونے والا غلام کے برابر ہو تو ایک میں سے پون اور باقی دو ذون میں سے نصف نصف آزاد ہو جائیگا
اور اگر کم ہو تو اسی حساب سے ہر ایک میں سے آزاد ہوگا) شیخ مصنف نے کہا کہ اس قول کی شرح یہ ہے کہ یتیمین کے قول پر آزادی
کے سب حصہ جمع کیے جاویں اور وہ سات ہیں کیونکہ ہر رقبہ کے چار حصہ کیے کیونکہ ہکو تین چوتھائی کی فردرت ہو جس تم کہتے
ہیں کہ ان سات حصوں میں سے غلام حاضر کے تین حصہ آزاد ہونگے اور باہر جانے والے اور تیسرے آنے والے ہر ایک کے دو
حصہ آزاد ہونگے تو آزادی کے سب حصہ سات ہونگے اب جاننا چاہیے کہ مرض الموت میں آزاد کرنا یعنی وصیت ہونا ہے کہ یا
لے ان غلاموں کے واسطے اس قدر آزادی کی وصیت کی اور وصیت کا نافذ ہونا صرف تہائی ترکہ سے ہوتا ہے تو کلام دار و
میں دو تہائی مال کے اس سے دو چند رکھے جاویں اور جب ترکہ صرف تین غلام ہیں تو ہر غلام کے سات حصہ کیے گئے ہوں
بے مال کے اکیس حصے ہونگے پس غلام حاضر میں سے تین حصہ آزاد ہو جائینگے اور وہ اپنے سات حصوں میں سے چار کے
بے مال کر کے ادا کرے اور باقی دو ذون میں سے ہر ایک سے دو حصے آزاد ہونگے اور ہر ایک اپنے پانچ حصہ کے واسطے وارثوں
بے مال کر لیا اور جب تو غور کر کے انکو جمع کرے تو تہائی اور دو تہائی ٹھیک ہو جائیگی یعنی مرہن بیت کے ترکہ کل سات حصہ
ما یتیمون غلاموں کے واسطے وصیت میں ملے اور باقی دو تہائی یعنی چودہ حصہ وارثوں کے ہونگے اور امام محمد کے نزدیک ہر رقبہ
میں چھ حصے کیے جائینگے کیونکہ تیسرے غلام سے اُنکے نزدیک صرف ایک حصہ آزاد ہوتا ہے تو آزادی کے حصہ بجائے سات کے
رہے اور جب تہائی ترکہ کے چھ ہونے تو پورے مال کے اٹھارہ ہونے اور باقی طریقہ نکالنے کا اوپر کے بیان سے معلوم ہوتا ہے
کان ہذا فی الطلاق وہن غیر مدخولات ومات الزوج قبل البیان سقط من ہر الخارجہ ربعہ ورس محمد
ابتہ ثلثہ ثمانہ ورس ہر الداخلۃ ثلثہ - اور اگر اُسے ایسا کلام طلاق میں کہا ہو حالانکہ یہ زوجات غیر مدخولہ ہیں اور شوہر
بیان کے مر گیا تو باہر جانے والی کے ہر سے چوتھائی ساقط ہوگا اور حاضر رہنے والی کے ہر سے آٹھ حصوں میں کے تین
اور تیسری آنے والی کے ہر سے آٹھواں حصہ ساقط ہوگا۔ یعنی ایک شخص کے تین زوجات غیر مدخولہ ہیں اور قبل
ان کے طلاق دینے سے نصف ہر ساقط ہو جاتا ہے جبکہ نکاح میں ہر بیان ہوا ہو پس اگر شوہر کے ساتھ ان یتیموں میں سے
اور اُسے کہا کہ تم دو ذون میں سے ایک طلاق ہو جائیگا وہاں موجود رہی اور دوسری باہر چلی گئی پھر تیسری بھی وہاں آئی
نہ ہونے کہا کہ تم دو ذون میں سے ایک طلاق ہو پھر بیان سے پہلے مر گیا تو ہر ایک کے ہر میں سے جبکہ ساقط ہو اُسکا حکم کتاب
نہ ہو کر کیا ہے۔ قبل ہذا قول محمد رحمہ خاصۃ وعندہما یسقط ربعہ وقیل ہو قولہما ایضا وقد ذکرنا الفرق وتام
یا تہائی الزیادات - کہا گیا کہ یہ قول خاص کر امام محمد کا ہے اور امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف کے نزدیک تیسری مرتبہ
والی کا بھی چھ حصہ ساقط ہوگا اور بعض نے کہا کہ یہی شیخین کا بھی قول ہے اور ہم فرق بیان کر چکے ہیں اور زیادات میں
سئلہ کی پوری تفصیلات مذکور ہیں۔ یعنی آزاد کرنے و طلاق دینے میں ہم فرق بیان کر چکے وہ یہ ہے کہ آزاد کرنے کی
دین جو غلام حاضر رہا وہ بنوہ نکات کے ہے کیونکہ جو وقت مولیٰ نے کلام کیا ہے اُسکو بیان کافق تھا چاہتا وہ آزادی کو حاضر
بے پیرتا ہے جو باہر گیا اُسکی جانب پیرتا ہے جو وقت تک مولیٰ کو بیان کافق حاصل ہو تب تک دو ذون میں سے ہر ایک غلام

Marfat.com

ایک راہ سے غلام ہو اور ایک راہ سے آزاد ہو جب حاضر رہنے والا مثل مکاتب کے ہو تو دوسرا کلام ہر طرح صحیح ہو ایک کو دو کلام
 غلام اور مکاتب کے درمیان ہے لیکن کہیں سے حاضر رہنے والے کو صرف چارم مطلقاً تیسرے آنے والے کو آدھا ٹیکہ اور رہی
 کی صورت تو وہ منکوحہ اور اجنبیہ کے بیچ میں دائرہ کیونکہ جو عورت باہر گئی اگر طلاق سے وہی مراد ہو کہ وہ حاضر رہی وہی منکوحہ
 تو دوسرا کلام صحیح ہوگا اور اگر حاضر رہنے والی ہی طلاق سے مراد ہو تو یہ اجنبیہ ہو جائیگی اور دوسرا کلام لغو ہو جائیگا پس اسکا
 راہ سے اجنبیہ کہہ سکتے ہیں اور دوسری راہ سے نہیں تو دوسرا کلام بھی ایک راہ سے صحیح ہوگا اور دوسری راہ سے نہیں صحیح ہوگا
 پس چارم مہر سابقہ ہو جائیگا اور یہ حاضر رہنے والی اور تیسری آنے والی میں دائرہ تو ہر ایک کے واسطے آٹھواں حصہ
 بڑ جائے۔ ومن قال لعبدیه احدکما حرفیاع احدہما اومات او قال لہ انت حر بعد موتی عتق الآخر لانه لم
 یبق محلاً للعتق احدہما موت وللعتق من جہتہ بالبیع وللعتق من کل جہتہ بالتدبیر فتعین الآخر ولانه بالبیع
 قصد الوصول اسے اٹمن و بالتدبیر البقاء الانشاع اسے موتہ و المقصود ان بنایان العتق الملتزم فتعین
 لہ الآخر لانه وکذا اذا استولد احدہما المسلمین و لافرق بین البیع الصحیح و الفاسد مع القبض و بدونہ و
 المطلق و بشرط الخیب الا احد المتعاقین لا طلاق جواب کتابہ المعنی ما قلنا و العرض علی البیع بلحق
 المحفوظ عن ابی یوسف حم و الہبتہ و التسلیم و الصدقہ و التسلیم بمنزلہ البیع لانه تکلیف اگر ایک شخص نے اپنے دو غلام کو کہا کہ تم دونوں
 میں سے ایک آزاد ہو پھر دونوں میں سے ایک بیع ڈالا یا وہ مر گیا یا ایک کو کہا کہ تیری موت کے بعد آزاد ہو تو دوسرا غلام آزاد
 قرار پاوے گا کیونکہ موت کی وجہ سے وہ بالکل محل عتق نہیں رہا یا بیع کی وجہ سے اسکی جانب سے آزادی کا محل نہیں رہا یا وہ بیع
 کی وجہ سے کسی طرح محل عتق نہیں رہا تو دوسرا غلام آزادی کے واسطے متعین ہو گیا اور اس دلیل سے کہ بولنے سے جبکہ
 تو دام وصول کرنے کا قصد کیا یا مبر کیا تو چاہا کہ ابھی موت تک اس سے نفع اٹھاوے اور یہ دونوں خواہشیں اس آزاد
 سے مخالفت میں جو اسنے اپنے اوپر لازم کی تھیں یعنی بدون غرض کے کہا تھا کہ تم دونوں میں سے ایک آزاد ہو دو دلیل ملتی
 کہ اس آزادی کے واسطے باقی دوسرا غلام معین ہو اور اسکی طرح اس مسئلہ میں اگر دو باندیان ہوں اور اسنے ایک کو اپنے
 میں لاکرام دلہ بنایا تو آزادی کے واسطے دوسری معین ہو جائیگی بوجہ انھیں دونوں دلیلوں مذکورہ بالا کے۔ پھر بیع
 اور بیع فاسد میں کچھ فرق نہیں ہے خواہ بیع فاسد کے ساتھ قبضہ ہو یا نہ ہو اور خواہ بیع مطلق ہو یا بیع مشتری میں سے
 کسی کے واسطے اختیار شرط ہو یعنی جا کر ہو کیونکہ کتاب میں جو مسئلہ لکھا وہ علی الاطلاق سب صورتوں کو شامل ہے اور باقی
 اسکے اندر وہی ہے ہم بیان کر چکے یعنی دونوں زمین جو اوپر ذکر فرمائی ہیں پھر امام ابو یوسف سے یہ روایت محفوظ ہے کہ
 دونوں میں سے ایک کو بیع کے واسطے نکاح میں پیش کیا تو یہ بمنزلہ بیع کرنے کے ہے یعنی دوسرا آزادی کے واسطے متعین
 اور رہا ہبہ کے سپرد کر دینا یا صدقہ میں دیکر سپرد کر دینا بمنزلہ بیع کے ہے کیونکہ یہ بھی مالک کرنا ہوتا ہے یعنی جس غلام
 دوسرے کی ملک میں دیا تو یہ دلیل ہے کہ اسکو آزاد نہیں کیا تو لا محالہ ان دونوں میں سے دوسرا آزاد ہو۔ وکنہ لک
 لامر ایچہ احدکما طالق ثم مات احدہما لاقنا وکذا لو وطی احدہما لثبتین۔ اور اسی طرح اگر شوہر نے دو بیویوں
 کو کہہ کر دونوں میں سے ایک طالق فرمایا پھر ان دونوں میں سے ایک مر گئی تو طلاق کے واسطے دوسری متعین ہو جائیگی کیونکہ
 مردہ زوجہ محل طلاق نہیں رہی جیسا کہ عتق میں ہم بیان کر چکے اور اسکی طرح اگر اسنے ایک کے ساتھ وطی کر لی تو بھی طلاق کے
 دوسری متعین ہو جائیگی ہم بیان کر چکے۔ و لو قال لامرأۃ احدکما حرۃ ثم جامع احدہما لم یعتق الاخری عند ابی حنیفہ
 و قال یعقوب لان الوطی لا یحل الا فی الملک و احدہما حرۃ نکاح بالوطی مستقبلاً الملک فی الموطوۃ فتعین
 الاخری لزوالہ بالعتق کما فی الطلاق ولان الملک قائم فی الموطوۃ لان الاطلاق فی المنکرۃ وہی معینہ

وطمہا حلالاً فلا یجوز بیان ولذات وطمہا علی ندرجہ الامان لا یفتی بہ ثم یقال العتق غیر نازل قبل البیان لتعلق
 بہ و یقال نازل فی المنکرۃ فیظہر فی حق حکم نفلہ و الوطنی یعادون معینہ بخلاف الطلاق لان المقصود الاصلی
 من النکاح الولد و قصد الولد بالوطنی یجوز علی ما استبقار المالک فی الموطوءۃ صیغۃ اللولہ اما الامانہ فالمقصود من طمہا
 قضاء الشہود دون الولد فلا یجوز علی الاستیفاء۔ اگر اپنی دو باندیوں سے کہا کہ تم دونوں میں سے ایک آزاد ہو مجھ دونوں
 میں سے ایک سے جلیا کرنا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک دوسری آزاد ہوگی اور صاحبین نے کہا کہ آزاد ہو جائیگی اس واسطے کہ وہ بی بی
 نہیں ہوتی اس واسطے ملک کے اور ان دونوں میں سے ایک آزاد ہو تو جس سے اُس نے وہ بی بی کو اس میں اپنی ملک باقی رکھی تو آزادی کے واسطے
 دوسری متعین ہوگئی کیونکہ عتق سے اُسکی ملک نازل ہو چکی جیسے طلاق میں ہوتا ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ جس باندی سے وہ بی بی
 کی اُس میں ملک قائم ہو کیونکہ آزادی کا واقعہ کرنا ایک نکرہ یعنی غیر معین میں ہوا اور جس سے وہ بی بی کی وہ میں ہے تو اسکی وہ بی بی حلال تھی پس
 ایسا کرنا اس کے قول میں بہم کا بیان نہیں ہو سکتا اسی واسطے امام ابو حنیفہ کے نہ ہب پر دونوں کی وہ بی بی حلال ہو لیکن اس قول پر فتویٰ نہیں
 دیا جائیگا (بہر اگر پوچھا جائے کہ سولی کے قول سے اگر عتق واقع نہیں ہوا تو کلام صحیح ہوا اور اگر واقع ہوا تو دونوں کی وہ بی بی کیونکہ حلال
 ہوئی تو صفت نے اس کے جواب میں کہا) پھر یوں کہا جاوے کہ جب تک سولی بیان نکرے عتق واقع نہیں ہوا کیونکہ عتق کا واقعہ ہونا بیان
 پر موقوف ہے یا یوں جواب دیا جاوے کہ عتق غیر معین میں واقع ہوا تو ایسا حکم جسکو نکرہ قبول کرتا ہو اُس میں ظاہر ہوگا حالانکہ وہ بی بی اس
 ایک معینہ باندی سے واقع ہوئی ہے یعنی جس سے وہ بی بی کی وہی معینہ ہوگی اور طلاق میں یہ بات نہیں ہے کیونکہ نکاح سے اصل مقصد
 یہ ہے کہ اولاد پیدا ہو اور وہ بی بی سے اولاد کا قصد کرنا اس امر کی دلیل ہے کہ اُس نے جس باندی سے وہ بی بی کی اُس میں ملک باقی رکھی تاکہ فرزند کی
 حفاظت رہے اور باغیر اس کے باندی سے وہ بی بی کرنا تو اس کا مقصد یہ ہے کہ اپنی خواہش پوری ہو جاوے اور یہ مقصود نہیں ہے تو اسی بی بی
 کچھ اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ اُس نے ملک باقی رکھی۔ ومن قال لامرئ ان کان اول ولد تلذیہ غلاماً فانت حرۃ فزلت
 غلاماً وجاریۃ ولا ممدی رہا ولد اول عتق نصف الام ونصف الجاریۃ والغلام عبد لان کل واحدۃ منہما عتق
 فی حال و ہوا اذا ولدت الغلام اول مرۃ الام بالبشرط والجاریۃ لکن ہما تبعتا لہما اذا لام حرۃ حین ولدتا وترق
 فی حال و ہوا اذا ولدت الجاریۃ اول مرۃ الام بالبشرط فی حق واحدۃ منہما وسی فی نصف الام الغلام یرق
 فی الحالین فلہذا یقول عبد وان ادعت الام ان الغلام ہوا المولود و اولاد المولود والجاریۃ صغیرۃ فالقول
 قولہ مع ایمن لانکارہ بشرط العتق فان حلفت لم یتق واحد منہم وان نکل عتقت الام بالجاریۃ لان دعوی الام
 حرۃ الصغیرۃ مستبرۃ لکن ہما لفعلاً محضاً فاختر النکول فی حق حرۃ ہما نکتت ولو کانت الجاریۃ کبیرۃ ولم تبع شیباً
 والمسالۃ بما لہا عتقت لام بنکول المولی خاصۃ دون الجاریۃ لان دعوی الام غیر مستبرۃ فی حق الجاریۃ الکبیرۃ صحیحۃ
 النکول بتبنی علی الدعوی فلم یظہر فی حق الجاریۃ ولو کانت الجاریۃ الکبیرۃ ہی المدعیۃ بسبب ولادۃ الغلام والام
 ساکتہ ثبت عتق الجاریۃ بنکول المولود دون الام لما قلنا والتخلف علی العلم فیما ذکرنا لانه استحوط علی فعل الخیر
 و ہذا القدر یعرف باذکرنا من الوجہ فی کثایۃ المنتہی۔ اگر سولی نے اپنی باندی سے کہا کہ اگر سببیکہ جو توبہ کرے گا ہو تو آزاد
 ہو مجھ پر ایک لڑکا اور لڑکی جنی اور یہ دریافت نہیں ہوتا کہ اول کن ہو تو آدمی مان اور آدمی لڑکی آزاد ہوگی اور لڑکا پورا غلام
 ہے اس واسطے کہ دونوں میں سے ہر ایک کی کیفیت ہے کہ ایک حال میں آزاد ہوتی ہے یعنی جبکہ وہ باندی پہلے لڑکا جنی ہو اور لڑکی بھی
 اُس کے تابع ہو کر آزاد ہو جائیگی کیونکہ یہ لازم آیا کہ مان جسوقت لڑکی جنی آزاد تھی اور ایک حال میں مان اور لڑکی دونوں ملوک ظہر فی بین نبی
 جبکہ وہ پہلے لڑکی جنی ہو کیونکہ آزادی کی شرط نہیں پائی گئی لہذا حکم دیا گیا کہ آدمی باندی اور آدمی لڑکی آزاد ہو اور آدمی قیمت کے
 واسطے دونوں کما فی کرین رہا لڑکا وہ دونوں صورتوں میں رقیق رہیگا لہذا غلام رہیگا اور اگر باندی نے یہ دعویٰ کیا کہ پہلے لڑکا ہی

پیدا ہوا اور مولیٰ نے اس سے انکار کیا اور لڑکی اپنی جبریہ ہر قسم کے ساتھ مولیٰ کا قول قبول ہوگا کیونکہ اس نے آزادی کی شرط سے انکار کیا مگر اس سے قسم بجا نیگی پس اگر وہ قسم کھ گیا تو ان تینوں میں سے کوئی آزاد نہ ہوگا اور اگر قسم سے انکار کر گیا تو ان اور لڑکی آزاد ہو جائیگی کیونکہ لڑکی کی نسبت اسکی مان کا دعویٰ کرنا کہ یہ لڑکی آزاد پیدا ہوئی ہے اعتبار کیا جائیگا کیونکہ یہ محض نفع ہے تو مولیٰ کا قسم سے انکار کرنا مان اور لڑکی دونوں کے حق میں معتبر ہوگا پس دونوں آزاد ہو جائیگی اور اگر یہ لڑکی بالذات ہو اور اس نے اپنی آزادی کا فوڈ کچھ دعویٰ نہ کیا اور باقی مسئلہ اسی حال پر ہے یعنی بلندی نے پہلے لڑکا پیدا ہونے کا دعویٰ کیا اور مولیٰ نے نہ مانا اور قسم سے بھی انکار کیا تو مولیٰ کے انکار قسم سے فقط ان آزاد ہوگی نہ لڑکی کیونکہ بالذات لڑکی کے حق میں مان کا دعویٰ کرنا کہ یہ آزاد ہے معتبر نہ ہوگا اور قسم کا انکار جب ہی اقرار ٹھہرا جائے کہ یہ بنا دعوئی ہو تو جب لڑکی کی طرف سے دعویٰ نہیں تو اس کے حق میں انکا قسم کا اثر بھی نہ ہوگا اور اگر لڑکی بالذات خود ہی دعوے کرے کہ پہلے لڑکا پیدا ہوا تھا اور اسکی مان خاموش ہے تو مولیٰ کے انکار قسم سے یہ لڑکی آزاد ہو جائیگی اور مان آزاد نہ ہوگی کیونکہ مان کا دعویٰ لڑکی کے حق میں معتبر نہ ہوگا اور جن صورتوں میں مولیٰ سے قسم لینا منظور ہے تو اسکا علم پر قسم بجا نیگی یعنی دائرہ میں نہیں جانتا کہ پہلے لڑکا پیدا ہوا ہے کیونکہ یہ غیر کے فعل پر اس سے قسم لجاتی ہے اور اس نے بیان سے وہ صورتیں جو تھے کفایہ المنتہی میں ذکر کی ہیں معلوم ہو جاتی ہیں کتاب کفایہ المنتہی اس زمانہ میں مفقود ہے اور جامع صغیر کی شرحوں میں ان صورتوں کی تفصیل مختلف صورتیں مذکور ہیں از انجملہ چار صورتیں تو کتاب میں خود ذکر فرمائیں اور پانچویں یہ کہ باندی اور مولیٰ اور لڑکی سبوں نے اتفاق کیا کہ پہلے لڑکی پیدا ہوئی ہے تو حکم یہ ہے کہ کوئی آزاد نہ ہوگی اور ششم یہ کہ سبوں نے اتفاق کیا کہ پہلے لڑکا پیدا ہوا ہے تو حکم یہ کہ مان آزاد ہوگی اور لڑکے ساتھ میں لڑکی بھی آزاد ہوگی اور لڑکا غلام رہے گا۔ مع۔ قال اذا شهد رجلان علی رجل انه عتق احد عبدہ یہ فالشہادۃ باطلہ عند ابی حنیفہ رحمہ اللہ ان یكون فی وصیۃ استحسانا ذکرہ فی العتاق۔ امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر دو مردوں نے ایک شخص پر یہ گواہی دی کہ اس نے اپنے دو غلاموں میں سے ایک کو آزاد کیا ہے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک گواہی باطل ہے مگر اگر وصیت میں ہو یعنی گواہوں نے کہا کہ موت کے وقت میں نے ایک آزاد کیا ہے تو استحسانا جائز ہے اسکو امام محمد نے کتاب العتاق میں ذکر کیا ہے یعنی کہا کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک دو ذمہ میں سے ہر ایک آدھا آزاد ہوگا وان شہدا نہ تطلق احدی لسانہ جائزہ الشہادۃ بیحجر الزوج علی ان یطلق احدہن و ہذا بالاجماع وقال ابی یوسف و محمد رحمہما الشہادۃ فی العتق مثل ذلک۔ اور اگر دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ اس نے اپنی زوجات میں سے ایک کو طلاق دی تو گواہی جائز ہے اور شوہر پر جرح کیا جائے کہ عورتوں میں سے ایک کو جدا کرے اور اس مسئلہ میں صاحبین کا بھی اتفاق ہے اور صاحبین نے عتق کی گواہی میں کہا کہ یہی حکم ہے یعنی مولیٰ کو حکم دیا جائیگا کہ دونوں غلاموں میں سے ایک پر عتق واقع کرے۔ و اصل ہذا ان الشہادۃ علی عتق العبد لا تقبل من غیر دعویٰ العبد عند ابی حنیفہ رحمہما وعندہما تقبل والشہادۃ علی عتق الامتہ و طلاق المنکوحہ مقبولہ من غیر دعویٰ بالاتفاق و لسانہ معروفہ و اذا کان دعویٰ العبد شرطاً عندہ لا یحقق فی مسألتہ کتاب لان الدعویٰ من المجہول لا یحقق فلا تقبل الشہادۃ وعندہما لیس بشرط تقبل الشہادۃ وان الغدم الدعویٰ المانی الطلاق فعدم الدعویٰ لا یوجب خللا فی الشہادۃ لانہا لیس بشرط فیہا ولو شہدا نہ عتق احدی امتیہ لا تقبل عند ابی حنیفہ رحمہما وان لم یکن الدعویٰ شرطاً فیہ لانہ انما لیس شرطاً الدعویٰ لانہ یتضمن تحریم الفرع فشاہد الطلاق و عتق ابیہم لا یوجب تحریم الفرع عند علی ما ذکرنا نصار کا الشہادۃ علی عتق احد العبدین و ہذا کلہ اذا شہدا فی صحۃ علی انہما عتق احد عبدیہ اما اذا شہدا انہما عتق احد عبدیہ فی مرض موتہ او شہدا علی تدبیرہ فی صحۃ او فی مرضہ و ادار الشہادۃ فی مرض موتہ او بعد الوفا و تقبل استحسانا ان التدبیر حیثما وقع منع وصیۃ و کذا العتق فی مرض الموت وصیۃ و ان خصم فی الطلاق انما ہو الموصی بہو معلوم دعویٰ خلعت وہا لوسیٰ او الوارثہ لان العتق فی مرض الموت یصح بالموت فیہما نصار

کل واحد منہما خصما متعینا ولو شہدا بعد موتہ انہ قال فی صحیحہ احد کما حرقد قبل لا قبل لانه لیس بوصیۃ وقیل لقبل
 للشیوع - عتق نین اس اخلاق کی اصل یہ ہے کہ غلام آزاد کرنے کی گواہی دینا بدعت دعوئی غلام کے امام ابو حنیفہ کے نزدیک
 قبول نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک مقبول ہے اور باندی آزاد کرنے یا نکوہ کو طلاق دینے کی گواہی بدعت دعوئی کے بالاتفاق
 مقبول ہے اور یہ مسئلہ مشہور ہے پھر جب امام کے نزدیک دعوی غلام شرط پھر از جامع صغیر کے سلسلہ میں جو اوپر مذکور ہے وہ دعوی متفق
 نہیں ہو سکتا جبکہ کوئی ایک غلام آزاد کیا ہے کیونکہ مجہول غلام کی طرف سے دعوی نہیں ہو سکتا تو گواہی بھی قبول نہوگی اور حیا
 کے نزدیک دعوی شرط نہیں تو گواہی قبول ہوگی اگرچہ دعوی ندارد ہے یہی طلاق کی صورت تو اس میں دعوی نہونے سے گواہی
 میں کچھ خلل نہیں ہو سکتا کیونکہ طلاق کی گواہی میں دعوی شرط نہیں ہے اور اگر وہ گواہوں نے یہ گواہی دی کہ اس مرد نے اپنی
 دو باندیوں کو کھاکم دو دن میں سے ایک آزاد کرنا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ گواہی بھی قبول نہیں ہے اگرچہ ایسی گواہی میں
 دعوی شرط نہیں ہے اسکی وجہ یہ ہے کہ دعوی شرط نہونامرت اسوجہ سے ہے کہ آزاد کرنا فرج کے حرام ہو جانے کو تفہیم ہے وطلاق کے
 مشابہ ہو گیا مگر امام رحم کے نزدیک بہم آزاد کرنا تحریم فرج کا موجب نہیں ہے جیسا کہ ہم ذکر کر چکے تو دو دن میں سے ایک باندی آزاد کرنے
 کی گواہی ایسی ہوگئی جیسے دو غلاموں میں سے کوئی ایک آزاد کرنے کی گواہی دیکھی یعنی مقبول نہوگی اور یہ سب اس صورت میں ہے کہ
 دو دن گواہوں نے یوں گواہی دی ہو کہ مولی نے اپنی صحت میں دو دن غلاموں میں سے ایک آزاد کیا ہے اور اگر گواہوں نے گواہی
 دی کہ اُسے دو دن میں سے ایک کو اپنے مرض موت میں آزاد کیا ہے یا گواہی دی کہ اپنی صحت میں یا اپنے مرض میں ایک مدبر کیا ہے
 اور اس گواہی کا انداز مولی کے مرض الموت میں یا بعد وفات کے ہوا تو استسنا ہے گواہی مقبول ہوگی کیونکہ مدبر کسی صل
 میں واقع ہو وہ وصیت ہوتا ہے اور یوں ہی مرض الموت میں آزاد کرنا بھی وصیت ہے اور جس شخص پر وصیت کا دعوی ہو وہ موصی ہے
 یعنی وصیت کرنے والا اور وہ شخص معلوم ہے اور اسکا خلیفہ موجود ہے یعنی اسکا وصی یا وارث تو اسے گواہی قبول ہوگی اور اس دلیل
 سے کہ مرض الموت میں جو عتق واقع ہو وہ مولی کی موت سے دو دن غلاموں میں پھیل جاتا ہے تو دو دن میں سے ہر غلام مدعا علیہ
 متعین ہو گیا تو بھی گواہی قبول ہوئی اور اگر گواہوں نے مولی کے مرنے کے بعد یہ گواہی دی کہ اُسے اپنی حالت صحت میں کہا تھا کہ
 تم دو دن میں ایک آزاد ہے تو اس میں دو قیل ہیں ایک یہ کہ گواہی قبول نہوگی کیونکہ یہ وصیت نہیں ہے اور دوسرا قول یہ کہ مقبول
 ہوگی کیونکہ آزاد یان دو دن میں پھیل گئی ہے یعنی ایک برہ آزاد ہونا ان دو دن میں پھیلا جس سے ہر ایک دوسرے کا
 مدعا علیہ معلوم ہو گیا نہ ہر ایک کا دعوی و گواہی صحیح ہوگی۔

باب الخلف بالعتق

یہ باب عتق کے قسم کھانے کے بیان میں ہے۔ ومن کان اذا دخلت الدار فکل مملوک لی یومئذ فهو حر و لیس بہ
 مملوک فاشتری مملوکا ثم دخل عتق لان قوله یومئذ تقدیرہ یوم اذا دخلت الدار انہ اسقط الفعل وعوضہ بالتیون وکان
 المستبر قیام الملك وقت الدخول وکذا لو کان فی ملک یوم حلف عبد یقوی علی ملک حتی دخل عتق لما قلنا جس شخص نے
 کہا کہ جب میں اس گھر میں داخل ہوں تو اس مدبر میرا ہر مملوک آزاد ہے حالانکہ قسم کے روز اسکا کوئی مملوک نہیں ہے پھر اسے ایک
 مملوک خریدا پھر اس گھر میں داخل ہوا تو یہ مملوک آزاد ہو جائیگا کیونکہ اُسے جو یہ کہا کہ اُس دن میرا ہر مملوک تو اسکا یہ معنی ہیں کہ جس دن میں
 گھر میں داخل ہوں لیکن اسے فراہ کو حذف کر دیا مرنے اشارہ تیور و یا پس داخل ہونے کے وقت ملک موجود ہوتا ہے تیور اور
 اس طرح اگر قسم کے وقت اسکی ملک میں غلام موجود ہے اور وہ برابر اسکی ملک میں رہا یہاں تک کہ وہ گھر میں داخل ہوا تو آزاد ہو جائیگا
 کیونکہ داخلہ کے وقت ملک موجود ہے ولو لم یکن قال فسکو مینہ یومئذ لم یعتق لان قوله کل مملوک لی للمحلل والجزا

حرۃ المملوک فی الحال الا ان لما دخل بشرط علی الجزار تاخرالی وجود الشرط فیتق اذ البقی علی ملک الی وقت الذی
 ولا یتناول من اشتراہ بعد ایمن۔ اید اگر اُسے اپنی قسم میں اس روز کا لفظ نہ کہا ہو تو خریدہ ہو غلام آزاد ہوگا اس واسطے کہ
 میرا ہر مملوک کہنا ایسے مملوک کے واسطے ہے جو فی الحال اُسکے ملک میں ہو اور قسم کی جزایہ تھی کہ جو فی الحال مملوک ہو وہ آزاد ہو جائے لیکن
 چونکہ جزا پر شرط داخل ہے تو شرط کے پائے جانے تک اس جزا میں تاخیر ہوئی پس گھر میں داخل ہونے تک جو مملوک فی الحال موجود ہے
 اگر اُسکی ملک میں باقی رہا تو آزاد ہو جائیگا اور جو مملوک قسم کے وقت نہ تھا بلکہ اُسکو بعد قسم کے خرید کیا تو وہ آزادی میں شامل نہ ہوگا۔
 ومن قال کل مملوک لے ذکر فہو حر ولہ جاریہ حامل فولدت ذکر الم یعتق و ہذا اذا اولدت لستہ اشہر فصاعدا ظاہر
 لان اللفظ للحال و فی قیام الحکل وقت ایمن احتمال لوجود اقل مدۃ اکل بعدہ و کذا اذا اولدت لا اقل من ستہ
 اشہر لان اللفظ یتناول للمملوک المطلق و الخنین مملوک تبع اللام لا مقصودا اولادہ عفو من وجہ و اسم المملوک
 یتناول النفس دون الاعضاء ولہذا لا یلک بوجہ شرف و اقال العبد الضعیف و فائدۃ التقیید بوصف الذکورۃ
 انہ لو قال کل مملوک لی بدخل الحکل تبع لہا۔ اور اگر ایک نے کہا کہ اگر میں اس گھر میں داخل ہوں تو میرا ہر مملوک ذکر یعنی
 قرینہ آزاد ہے اور اُسکی باندی حاملہ ہے اُسکے لڑکا پیدا ہو تو وہ آزاد ہوگا اور یہ اُسوقت ہے کہ کہنے سے چھ مہینہ یا زیادہ پر پیدا ہوا ہو تو
 ظاہر ہے کہ آزاد ہوگا کیونکہ اُسے جو لفظ کہا وہ فی الحال مملوک کے واسطے ہے اور کہنے کے وقت اس محل کے موجود ہونے میں شک ہے
 کیونکہ کہنے کے بعد چھ مہینہ جو کثرت محل کے واسطے ہوتی ہے پائی گئی اور اسی طرح اگر چھ مہینہ سے کم پر پیدا ہوا تو کہنے کے وقت محل
 کا وجود یقینی تھا لیکن آزاد ہوگا کیونکہ ہر مملوک کا لفظ تو مطلق کو شامل ہے یعنی کامل مملوک جو اور باندی کے پیٹ کا بچہ اپنی ماں
 کے تابع ہو کر مملوک ہوتا ہے خود مملوک مطلق نہیں ہوتا اور اسوجہ سے کہ وہ ایک راہ کر کے مثل عضو کے ہے اور مملوک کا لفظ اعضا کو
 شامل نہیں بلکہ نفس کو شامل ہے اور اسی جہت سے محل کو تنہا فروخت کرنا نہیں جائز ہے اور شیخ مصنف نے فرمایا کہ مملوک کے ساتھ
 ذکر یعنی ترکا وصفت بیان کرنا یہ فائدہ دیتا ہے کہ اگر وہ عالی ایجا ہر مملوک کہتا تو اس میں حل بھی تابع ہو کر داخل ہو جاتا۔ وان قال
 کل مملوک الملک فہو حر بعد غدا و قال کل مملوک لی فہو حر بعد غدا ولہ مملوک فاشتری آخر ثم جاریہ بعد غدا عتق الذی
 فی ملک یوم حلف لانه قولہ الملک للحال حقیقۃ یقال انا الملک لکذا و کذا ویراد بہ الحال و کذا یتعمل لہ من غیر قرینۃ
 وللاستقبال بقریۃ سین او سوت فیکون مطلقہ للحال فکان الجزار حرۃ المملوک فی الحال مضاناً الی ما بعد
 الغد فلا یتناول ما یشتریہ بعد ایمن۔ اور اگر اُسے کہا کہ ہر مملوک جسکا کہ میں مالک ہوں وہ کل کے بعد آزاد ہے یا کہا کہ ہر میرا مملوک
 کل کے بعد آزاد ہے اور قسم کے وقت اُسکا ایک مملوک ہے پھر اُسے دوسرا خرید کیا پھر کل کے بعد دن آیا تو قسم کے روز جو مملوک اُسکی
 ملک میں تھا وہ آزاد ہو جائیگا کیونکہ یہ کہنا کہ جسکا کہ میں مالک ہوں وہ درحقیقت ملک فی الحال کے واسطے ہے چنانچہ بولتے ہیں کہ میں
 اس گھوڑے کا مالک ہوں یا اس گھر کا مالک ہوں اور مراد اس سے فی الحال ہوتی ہے جب تک کہ کوئی قرینہ نہ ہو تو بدو قرینہ کے
 فی الحال کے واسطے قرار پایا تو جزا یہی ٹھہری کہ جو فی الحال مملوک ہے وہ کل کے بعد آزاد ہووے پس جس غلام کو بعد قسم کے خریدہ
 وہ اس میں شامل نہیں ہوگا۔ ولو قال کل مملوک الملک او قال کل مملوک لی حر بعد موتی ولہ مملوک فاشتری مملوکا
 آخر فالذی کان عنده وقت ایمن بدبر و الآخر لیس بدبر وان مات عتق من الثلث و قال ابو یوسف رحمہ فی
 النوا و یعتق ما کان فی ملک یوم حلف ولا یعتق ما استفاد بعد ایمنہ و علی ہذا اذا قال کل مملوک لی اذا مت لہو
 حر لہ ان اللفظ حقیقۃ للحال علی ما بیناہ فلا یعتق بہ ما سئلک ولہذا صار ہو بدبر دون الآخر ولہذا ان ہذا ایجاب
 عتق و ایصار حتی اعتبر من الثلث و فی الوصایا تعتبر الحاکم المنتظرۃ والحال الیہنۃ الییری انہ بدخل فی الوصیۃ
 بالمال ما یتفیدہ بعد الوصیۃ و فی الوصیۃ لا اولاد فلان من یولد لہ بعد ہا والایجاب انما یصح مضاناً الی الملک اوالی

سببہ فمن حيث انه ايجاب لعنق يتناول العبد المملوك اعتبار اللحاظ الراجحة فيصير مدبر احمق يجوز بيعه ومن حيث انه ايجاب انما
الذی بشره اعتبار اللحاظ المترتبة وهي حال الموت قبل الموت حاله المملوك استقبال محض فلا يدخل تحت اللفظ وعند الموت
يعتبر كانه قال كل مملوك لي او كل مملوك المملوك فهو حر بخلاف قوله بعد عند علي ما تقدم لانه تصرف واحد وهو ايجاب لعنق
وليس فيه ايصاء والحال محض استقبال فافترقا دلالاتهما انما جمعتم بين الحال والاستقبال لانا نقول نعم لكن بسبب
مختلفين ايجاب لعنق ووصيته وانما لا يجوز ذلك بسبب واحد - اور اگر کہا کہ ہر مملوک جسکا کہ من مالک ہوں یا کہا کہ ہر میرا مملوک یہی ہے
کے بعد آنا اور قسم کے وقت اسکا ایک مملوک موجود ہے پھر اسکا ایک دوسرا مملوک خرید تو قسم کے وقت جو مملوک موجود ہے وہی ہے اور دوسرا
نہیں ہوگا اور اگر مملوک انتقال کر گیا تو اسکی جہانی سے دو ذرا آزاد ہو جائینگے اور امام ابو یوسف نے فرمایا کہ اسکا قسم کے روز جو اسکی مالک میں
تعدادہ آزاد ہوگا اور جو بعد قسم کے حاصل کیا وہ آزاد ہوگا اور اسبیح اگر اسنے یوں کہا ہو کہ ہر میرا مملوک جب میں مردن تو وہ آزاد
ہو تو بھی یہی حکم ہے امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ لفظ در حقیقت فی الحال کے واسطے ہے جیسا ہم بیان کر چکے تو بعد قسم کے جسکا مالک
ہو وہ آزاد ہوگا اسی واسطے قسم کے وقت وہی ہے ہر مملوک دوسرا نہیں ہوگا اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ اس کلام سے
عق و اوجب کرنا اور وصیت کرنا لازم ہوتا ہے حتی کہ وصیت کی تنائی مال سے اعتبار کیا گیا اور وصیتوں میں آئندہ موت تک کی حالت
کا اعتبار ہوتا ہے اور حالت موجودہ کا بھی اعتبار ہوتا ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اپنی تنائی مال کی وصیت میں اس مال کا بھی حساب
کیا جاتا ہے جو بعد وصیت کے موت تک حاصل کرے اور زید کی اولاد کے واسطے اگر کچھ مال کی وصیت کی تو بعد وقت وصیت کے شخص
اسکی اولاد میں بے اہودہ بھی اس وصیت میں داخل ہوگا اور وصیت کا قول جب ہی صحیح ہوتا ہے کہ آزاد کرنا ملک یا سبب ملک
کی صورت نسبت کیا جائے تو اس نظر سے کہ وہ آزادی کا قول ہے مملوک غلام کو شامل ہوگا بشرط حال موجودہ کے تو جو مملوک کہ فی الحال
اسکے ملک میں موجود ہے ہر مملوک جو جائیگا حتی کہ اسکی بیع جائز ہوگی اور اس نظر سے کہ وہ وصیت ہے تو وہ ایسے غلام کو بھی شامل ہوگا
جو اسکے بعد خریدے تاکہ آئندہ حالت کو بھی شامل ہو یعنی وقت موت تک ہر مملوک جو اسکی ملک میں آوے سبکو شامل ہوا اور قبل موت
کے ملک حاصل ہونے کی حالت محض استقبال ہے یعنی آئندہ ممکن ہے کہ اسکی ملک میں کچھ مملوک آدین یا ذابن تو یہ لفظ کے
تحت میں داخل نہیں ہو سکتی اور موت کی وقت ایسا ہو جائیگا کہ یا اسنے کہا میرا ہر مملوک یا ہر مملوک جسکا میں مالک ہوں
وہ آزاد ہو بخلاف اس قول کے کہ ہر مملوک جسکا میں مالک ہوں وہ کل کے بعد آزاد ہے جیسا کہ پہلے اس سے بیان ہو چکا
اور اسکی وجہ یہ ہے کہ یہ قول ایک ہی تصرف ہے یعنی آزاد کرنے کا کلام ہے اور اس میں وصیت کرنا نہیں ہے اور ملک حاصل کرنے
کی حالت فقط آئندہ زمانہ پر منحصر ہے تو دونوں قولوں میں فرق ظاہر ہو گیا اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ تم نے حال و استقبال کو
جمع کر دیا تو یہ اعتراض نہیں ہو سکتا اسواسطے کہ ہم جواب دیتے ہیں کہ ان جہن جمع کر دیا لیکن مختلف دو سببوں سے جمع
کیا یعنی ایک کو کلام عق قرار دیا اور دوسرے کو وصیت سے شامل کیا اور جمع کرنا تو جب ہی نہیں جائز ہے جب ایک ہی سبب ہو

باب لعنق علی جمل

یہ باب عرض مالی پر آزاد کرنے کے بیان میں ہے۔ واضح ہو کہ جمل اس مال کو کہتے ہیں جو کسی شخص کے واسطے کچھ کام
کرنے کے عوض سقر کیا جائے خواہ وہ مال نقد ہو یا اس میں اسباب و جائز وغیرہ ہو پھر جو چیزیں بیانیہ سے کہتی ہیں انکو
کہلی کہتے ہیں اور جو وزن سے کہتی ہیں وہ وزنی ہیں۔ ومن اعنق عہدہ علی مال فقبل العبد لعنق و ذلک
مثل ان تقول انت حر علی الف درهم او بالف درهم وانما لعنق بقولہ لاد معا و حۃ المال یعنی المال
او العبد لا یلک نفسه ومن قضیۃ المعاوضۃ بیوت الحکم بقول العوض للحال کمانی البیع فاذا قبل صار حراً و

ما شرط وین علیہ حتی تصح الكفالة به بخلاف بدل الكتابة لانه ثبت مع المنافی وهو قيام الرق على ما عرفت وطلاق
 لفظ المال ينظم النواع من التقدر والعرض والحيوان وان كان بغير عينية لانه معاوضة المال بخير المال فشا به النكاح
 والطلاق والتفليس عن دم العمد وكذا الطعام والكيل والموزون اذا كان معلوم الجنس ولا تصرفه جهالة الوصف
 لانها سيرة - جس شخص نے اپنے غلام کو مال پر آزاد کیا پس غلام نے اسکو قبول کیا تو فی الحال آزاد ہو گیا اور اسکی مثال یہ ہے
 کہ اپنے غلام سے کہا کہ تو ہزار درم پر آزاد ہو یا بعض ہزار درم آزاد ہو پھر آزاد جب ہی ہو گا کہ اسکو قبول کرے کیونکہ یہ مال معاوضہ
 بغير مال ہے اسواسطے کہ غلام اپنی ذات کا مالک نہیں ہو گا اور معاوضہ کے لازم میں سے یہ بات ہے کہ عرض قبول کرنے کے ساتھ
 فی الحال حکم ثابت ہو جاتا ہے جیسے بیع میں ہوتا ہے پس جب ہی غلام نے قبول کیا تو اسکے لیے آزادی کا حکم ثابت ہو گیا اور جو
 مال بشرط لکھا یا تھا وہ غلام پر فرض رہا حتی کہ اس مال کی کفالت کرنا صحیح ہے یعنی اگر غلام کی طرف سے کوئی اس مال کا کفیل ہو گیا
 تو جائز ہے بخلاف بدل کتابت کے یعنی اگر غلام کو کتابت کیا کسی قدر مال پر تو اس مال کی کفالت صحیح نہیں ہوتی کیونکہ اس مال
 کے ساتھ اسکے منافی ایک امر موجود ہے یعنی کتابت میں ہنوز ملکیت قائم ہے جیسا کہ اپنے موقع پر معلوم ہوا پھر کتابت میں لفظ مال
 کو مطلق رکھا تو وہ نقد اور اسباب اور حیوان سب قسم کے مال کو شامل ہے اگرچہ وہ مال عین نہیں ہو کیونکہ یہ مال عوض غیر مال کا ہے جیسے
 نکاح میں ہر اور طلاق بمال اور عہدی خون سے صلح مالی میں ہوتا ہے اور اسی طرح اناج اور کیلی اور دینی چیزوں کو بھی شامل ہے
 بشرطیکہ انکی جنس معلوم ہو اور وصف کا مجہول ہو نا کچھ نہیں ہے کیونکہ یہ جہالت خفیہ ہے یعنی جہالت جارحین اناج عوض
 ٹھہرایا تو یہ مجہول ہے اور اگر جارحین گہون کے تو جنس معلوم ہو گئی پھر اگر کھریے یا سید یا سبغ نہ کہے تو کچھ ضرر نہیں ہے کیونکہ اسطے
 درجہ تکلیف سے جہالت دور ہو جاتی ہے یون ہی اگر حیوان میں گھوڑا یا بچہ یا گائے وغیرہ کوئی جنس مقرر کر دی تو جائز ہے اور اسطے
 درجہ کا جائز قرار دیا جائیگا - مثال ولو علق عقبة با دار المال صح و صار ما ذونا ذلک مثل ان يقول ان اوتیت
 الی الف درہم فانت حر و سنی قولہ صح انه لعین عند الاداء بمن غیر ان بعیر سکا تبالا نہ صریح فی تعلیق الحق بلا دوا
 وان کان فیہ معنی المعاوضۃ فی الانتہاء علی ما بین ان شاء اللہ تعالیٰ و انما صار ما ذونا لانه رغبہ فی الاکتساب
 لبطنہ الاداء منہ و مرادہ التجارة دون التکدی فکان اذ ناله دلالہ - اور اگر مولی نے اسکا آزاد ہونا مال ادا کرنے پر
 شرط کیا تو صحیح ہے اور یہ غلام ما ذون ہو جائیگا یعنی اسکو تجارت کی اجازت ہو جائیگی اور اسکی مثال یہ ہے کہ شامولی نے اپنے
 غلام سے کہا کہ اگر تو مجھے ہزار درم ادا کر دے تو تو آزاد ہو اور یہ جو کتابت میں فرمایا کہ صحیح ہے اسکے یہ معنی ہیں کہ وہ مال ادا کرنے کے
 وقت آزاد ہو گا بغیر اسکے کہ کتابت ہو جائے کیونکہ مولی کے کلام کے صحیح یہ سنی ہیں کہ ادا کرنے پر آزادی شرط ملی ہے اگرچہ اس میں ایجاب
 کو معاوضہ کے سنی ہو جاتے ہیں چنانچہ اسکو ہم انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے اور یہ غلام اسواسطے ما ذون قرار پایا کہ مولی نے اسکو
 مال کمانے کی ترغیب دی اسطرح کہ اس سے اولے مال کی خواہش کی اور مراد اسکی یہ ہے کہ تجارت کرے اور بھیک مانگنا مراد نہیں ہے
 تو یہ دلیل ہوتی کہ اسکو تجارت کی اجازت (بدی) - وان احضر المال اجبرہ الحاکم علی قبضہ و عتق العبد ومعنی الاجاب
 فیہ و فی سائر الحقوق انه نزل قابضا بالتخلية وقال زفر جرح لا یجبر علی القبول وهو القیاس لانه تصرف یمن انما
 تعلیق العتق بالشرط انما لا یتوقف علی قبول العبد ولا یجبر علی قبضہ و عتق العبد ومعنی الاجاب
 لانه لا استحقاق قبل وجود الشرط بخلاف الكتابة لانه معاوضۃ والبدل فیہا واجب ولنا انه تعلیق نظر الی اللفظ
 و معاوضۃ نظر الی المقصود لانه ما علق عقبة بالاداء الا یجبر علی دفع المال فیقال العبد شرط الحرۃ والمولی المال
 بمقابلۃ بمنزلة الكتابة ولہذا کان عوضا فی الطلاق فی مثل هذا اللفظ حتی کان بائنا جعلناہ تعلیقاً فی الاستدعاء
 عملاً باللفظ و دفعا للضرر عن المولے حتی لا یمنع علیہ بیعہ ولا یكون العبد حق بمکاسبہ ولا یسری الی الولد المولود قبل الاداء

جعلنا معاوضتہ فی الانتہاء عند الاداء وفعالاً للفرود عن العبد حتی یجبر المولے علی القبول فیلے ہذا پروردگار نے
 و یخرج المسائل نظیرہ البتہ بشرط العوض ولو ادری البعض یجبر علی القبول الا انہ لا یعتق بالمولے الکل بعد بشرط
 کما اذا حط البعض و ادری الباقی تم لو ادری الفاکتسبہا قبل التعلیق رجع المولے علیہ و عتق لاستحفاً فیما
 لو کان کتسبہا بعدہ لم یرجع المولے علیہ لانه ما لکن من جہتہ بالاداء منہ ثم الاداء فی قولہ ان ادیت لیتقصر
 علی المجلس لانه تخیرونی قولہ اذا ادیت لایقتصر لان اذا استعمل للوقت بمنزلة سے۔ پھر اگر غلام نے مال حاضر
 کیا مولیٰ کو مالک اس پر قبضہ کرنے کے لیے مجبور کیا اور غلام آزاد ہو گیا اور اس مقام پر اور دیگر حقوق میں جبر کرنے کے معنی یہ ہیں
 کہ مولیٰ کو مالک اس مال پر قابض قرار دیا سو جس سے کہ کوئی روک ٹوک نہیں ہو اور زفر جہہ اللہ نے کہا کہ مالک اسکو قبول کرنے
 پر مجبور نہیں کرے گا اور قیاس اسی کو مفہمی ہے کیونکہ مولیٰ نے جو کچھ کہا وہ نصرت قسم ہے کیونکہ یہ آزادی کو کلام کے ساتھ شرط پر
 مشرکہ کرنا جو اسی واسطے غلام کے قبول کرنے پر موقوف نہیں ہے اور قابل نسخ نہیں ہوتا ہے اور قسم کی شرطوں کو عمل میں لانے
 کے واسطے جبر نہیں کیا جاتا ہے کیونکہ شرط پائے جانے سے پہلے کوئی استحقاق نہیں ثابت ہوتا ہے بخلاف کتابت کے کیونکہ وہ پہلے
 معاوضہ کا معاملہ ہے اور مال معاوضہ اس میں واجب ہوتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ کلام لفظ کے لحاظ سے تو بیشک تعلیق ہے
 یعنی شرطیہ کلام ہے لیکن مقصود کے لحاظ سے یہ معاوضہ کا معاملہ ہے کیونکہ مولیٰ نے جو غلام کا آدا ہونا اسے مال پر مشرکہ کیا تو
 سوائے اسکے کچھ مطلب نہ تھا کہ غلام کو مال دینے پر آمادہ کرے پس غلام کو تو آزادی کی بزرگی حاصل ہو اور مولے کو اسکے مقابلے میں
 مال حاصل ہو جیسے معاوضہ کتابت میں ہوتا ہے لہذا اگر طلاق میں ایسا لفظ کے معنی زوجہ کو کہے کہ میں نے تجھے ہزار درہم پر طلاق
 دی تو یہ مال عوض طلاق ہوتا ہے حتیٰ کہ طلاق بائنہ واقع ہوتی ہے لہذا ہننے مولیٰ کا کتنا ایک راہ سے تعلیق اور دوسری راہ
 سے معاوضہ قرار دیا پس ہننے اس قول کو اہدائین تعلیق ٹھہرایا تاکہ ظاہر لفظ پر عمل ہو جائے اور مولیٰ سے فروری دور ہو
 حتیٰ کہ اسکو غلام کا بیچنا منع نہیں ہوا اور غلام بھی اپنی کمائی کا خود مختار نہیں ہوا اور ادا کرنے سے پہلے اس ملک کے جو اولاد
 پیدا ہوئی اس میں عتق نہیں پھیلا اور ہننے اس قول کو انجام کی راہ سے جبکہ اسنے مال ادا کرنا چاہا معاوضہ ٹھہرایا تاکہ غلام
 دعو کے سے بچے حتیٰ کہ مولیٰ کو مجبور کیا جائیگا کہ یہ مال قبول کرے اور اسی بنا پر نفعہ کا مارا ہے اور مسائل نکلتے ہیں اور نظر
 اسکی بیبہ بشرط عوض ہے یعنی مہربوب لہ اگر مال عوض لا یا تو مہربوب کرنے والا مجبور کیا جاتا ہے کہ اس مال پر قبضہ کرے اور
 اگر یہ صورت ہوئی کہ غلام مقرر مال لا یا تو بھی مولے کو اس پر قبضہ کرنے کے لیے مجبور کیا جائیگا لیکن غلام ابھی آزاد نہ ہوگا
 جب تک پورا مال ادا نہ کرے کیونکہ ابھی شرط نہیں پائی گئی جیسے اگر مولیٰ نے مقرر مال کم کر دیا اور غلام نے باقی مال ادا
 کیا تو بھی بالفضل غلام آزاد نہ ہوگا کیونکہ پورا مال ادا کرنا مشروط تھا پھر اگر غلام نے ایسے ہزار درہم ادا کیے جو اسنے تعلیق سے
 پہلے لکھے تھے تو غلام آزاد ہو گیا لیکن مولے اس سے دوسرے ہزار درہم واپس لے گا کیونکہ مولے ان درہم کا مستحق تھا
 اور شرط پائے جانے سے غلام آزاد ہو گیا اور اگر غلام نے تعلیق کے بعد انکو کمایا ہو تو مولے اس سے کچھ واپس نہیں
 لے سکتا کیونکہ غلام کو اپنے مولیٰ کی طرف تجارت کی اجازت ہو گئی جبکہ اسنے غلام کی طرف سے مال ادا ہونے کی شرط لگائی پھر
 واضح ہو کہ جب اسنے غلام سے یہ کہا کہ اگر تجھے ہزار درہم ادا کر دے تو تو آزاد ہو تو یہ کلام صرف اسی مجلس کے واسطے ہو گا کیونکہ یہ
 نفاذ کرنے کے معنی میں ہے یعنی اسی مجلس تک غلام کے اختیار کرنے پر ہو گیا اور اگر اسنے یوں کہا کہ جب تجھے ہزار درہم ادا کر دے
 تو آزاد ہو تو یہ صرف مجلس ہی تک نہیں ہے کیونکہ لفظ (جب) کا استعمال کسی وقت کے مانند صرف وقت کے سننے میں ہوتا ہے یعنی
 جب کبھی ادا کرے آزاد ہوگا۔ و سن قال لعبدہ انت حر بعد موتی علی الف درہم فالقبول بعد الموت لاضاقت
 الایجاب الی ما بعد الموت فصارت اذا قال انت حر بعد علی الف درہم بخلاف ما اذا قال انت حر علی

الف درہم حیث یكون القبول الیه فی الحال لان ایجاب التذمیر فی الحال الا انه لا یجب المال لقیام الرق
قالوا لا یعتق علیہ فی مساکتہ الكتاب وان قبل بعد الموت ما لم یغفقه الوارث لان امیت لیس باهل للاعتاق
وہذا صحیح۔ اور جسے اپنے غلام سے کہا کہ تو میری موت کے بعد ہزار درہم پر آزاد ہو تو غلام کا فیصلہ کرنا بعد موت کے معتبر ہوگا کیونکہ مولیٰ
نے اس کلام کو اپنی موت کے بعد برصاف کیا ہے تو گویا یوں کہا کہ تو کل کے روز ہزار درہم پر آزاد ہو لینے جو وقت اپنے کلام میں رکھا ہے
گو یا اس وقت یہ کلام کیا تو اس وقت قبول بھی معتبر ہو بخلاف اسکے اگر یوں کہا کہ تو ہزار درہم پر ہر روز اس کلام میں قبول کرنا غلام کی
طرف فی الحال معتبر ہو کیونکہ یہ بر کرنے کا کلام فی الحال ہے لیکن مال ابھی واجب نہ ہوگا کیونکہ غلام ابھی رقیق موجود ہے پھر شاخ سے
فرمایا کتاب کے مسئلہ میں غلام آزاد نہ ہوگا اگرچہ دوسری کی موت کے بعد قبول کرے جب تک کہ اسکو وارث آزاد کرے (یا دوسری یا قاضی
آزاد کرے) کیونکہ اس وقت بیعت کو آزاد کرنے کی بیعت نہیں ہے اور یہی حکم صحیح ہے۔ قال ذمنا عن عبدہ علی خدمتہ اربع
سنین فقبل البعد عتق ثم مات من ساعۃ فعلیہ قیمة نفسه فی مالہ عند ابی حنیفہ و ابی یوسف ثم وقال محمد بن قیمة
خدمتہ اربع سنین اما العتق فلانہ جعل الخدمۃ فی مدۃ معلومۃ عوضا فیعتلق العتق بالقبول وقد وجد ولزمۃ خدمتہ
اربع سنین لانہ یصلح عوضا فصار کما اذا اعتقہ علی الف درہم ثم مات البعد فالتخلیۃ فیہ بنار علی خلافتہ اخرے
وہی ان من باع لنفس البعد منہ بجا ریۃ بعینہا ثم استحققت الجاریۃ او ملکۃ یرجع المولے الی البعد لقیمة نفسه عندہما
ولقیمة الجارت عنہ و وہی معروفة و وجہ البتہ انہ کما یعتذر تسلیم الجاریۃ بالملک والاسحقاق یعتذر الوصول الی
الخدمۃ بموت البعد و کذا الموت المولے فصار نظیر ہا۔ امام عمر نے اجانس صغیر میں فرمایا کہ اگر کسی نے اپنے غلام کو چار برس اپنی
خدمت کرنے پر آزاد کیا پس غلام نے اسکو قبول کیا تو آزاد ہو گیا پھر اسے خدمت سے پہلے غلام مر گیا تو امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے
نزدیک غلام کے مال میں غلام کی ذات کی قیمت واجب ہوگی اور امام محمد نے کہا کہ چار برس خدمت کی قیمت واجب ہوگی یعنی جبکہ
غلام کا کچھ مال بھی اور شیخ مہنف نے کہا کہ آزاد ہونا اسوجہ سے ہو کہ یہ ایک مدت معلوم تک خدمت کرنا آزادی کا عوض قرار دیا گیا
ہو تو غلام کے قبول کرنے پر آزادی متعلق ہو جائیگی اور قبول کرنا پابا گیا اور غلام کے ذمہ چار برس خدمت کرنا واجب ہو ا کیونکہ
خدمت گزار ہی اسکا عوض ہو سکتی ہے تو اب ہو گیا کہ گویا اسے ہزار درہم پر اسکو آزاد کیا پھر غلام نے بعد قبول کے اسے مال سے پہلے
کیا اور واضح ہو کہ امین اختلاف ایک دوسرے اختلاف پر مبنی ہے اور وہ مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنے غلام کو اسی کے ہاتھ بوض
ایک سین باندی کے ذمہ کیا یعنی غلام قبول کر کے آزاد ہو گیا پھر مولیٰ کے پاس سے یہ باندی کسی شخص نے رہی ملو کہ ثابت کیے لے لی
یا پھر دیکھنے سے پہلے مر گئی تو شیخین کے نزدیک مولیٰ اس غلام سے اسکی ذات کی قیمت رہا پس لگا اور امام محمد کے نزدیک باندی کو
کی قیمت لگا اور یہ مسئلہ معروف ہے اسی پر یہ عتق کا مسئلہ مبنی ہے اسوجہ سے کہ باندی کے مرنے یا ستحق ہوجانے سے مولیٰ کو ملنا
ممکن نہیں ہے اسلیط غلام کے مرنے یا مولیٰ کے مرنے سے غلام کی خدمت ملنا ممکن نہیں ہے تو یہ بھی اس مسئلہ کی نظیر ہو گیا۔ ومن
قال لاخر اعترک علی الف درہم علی علی ان تزوجنیہا ففعل فایت ان تزوجہ فالعتق جائز ولا شی
علی الامر لان من قال لغيرہ عتق عبدک علی الف درہم علی فعل لا یزمر شی ویقع العتق عن المامور بخلاف
ناذا قال لغيرہ طلق امریک علی الف درہم علی فعل حیث یجب الالف علی الامر لان اشتراط البذل علی
الاجنبی فی الطلاق جائز من العتق لایجوز وقد فرناہ من قبل۔ اور جس شخص نے دوسرے سے کہا کہ اپنی باندی کو
ایسے ہزار درہم پر بوجھ ہوگا آزاد کر دے اس شرط پر کہ اسکو میرے ساتھ بیاہ دے اسنے ایسا ہی کیا پھر باندی نے اسے ساتھ نکاح
کولے سے انکار کیا تو آزاد ہو جانا جائز ہے اور حکم دینے والے پر کچھ مال لازم نہ ہوگا کیونکہ اگر ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ تو اپنے غلام
کو ہزار درہم پر بوجھ ہون گے آزاد کر دے پس اسنے یہی کیا تو کئے والے پر کچھ لازم نہیں ہوتا ہے اور آزاد کرنا اسی شخص کی طرف سے

ہو جاتا ہے جس کا وہ غلام تھا بخلاف اسکے اگر دوسرے شخص سے کہا کہ اپنی جوڑ کو ہزار درہم پر جو بچہ ہو گئے طلاق دیدے پس اُسے یہی کیا تو
 کہنے والے پر ہزار درہم واجب ہونگے کیونکہ طلاق کی صورت میں عرض کا مال کسی اجنبی پر شرط لگانا جائز ہے اور آزاد کرنے کی صورت میں
 اجنبی کے ذمہ مال شرط کرنا نہیں جائز ہے اور ہم اسکو سابق میں بیان کر چکے ہیں۔ یعنی باب خلع میں یہ مسئلہ بیان کیا کہ اگر باپ
 نے اپنے بل سے اپنی دختر صغیرہ کا خلع لیا تو باپ پر بل لازم ہوگا کیونکہ اجنبی پر مال لازم ہو جاتا ہے تو باپ پر ہزار درہم واجب ہوگا
 ولو قال اعنق امک عنی علی الف درہم والمساۃ بما لہما قسمت الالف علی قیمتہا ومہر مثلہا فما اصاب الغنیمۃ
 او اہ الامرو ما اصاب المہر بل عنہ لانہ لما قال عنی تضمن الشراء اقتضاء علی ما عرفنا واذ کان كذلك فقد
 قابل الالف بالرقبۃ شراراً وبالبیع مع مکاح فانقسم علیہا ووجبت حصۃ ما سلم لہ وہو الرقبۃ وبل عنہ ما لم یسلم وہو
 البیع فلوزوجت نفسہا منہ لم ینکرہ وجوابہ ان ما اصاب قیمتہا سقط فی الوجہ الاول وہی للموئیل فی الوجہ
 الثانی وما اصاب مہر مثلہا کان مہر الہما فی الوجہین۔ اور اگر ایک نے دوسرے سے کہا کہ تو اپنی باندی کو میری طرف سے
 ہزار درہم پر آزاد کر دے اس شرط پر کہ اُسکا نکاح میرے ساتھ کرے تو اُس نے یہی کہا کہ باندی نے اُسکے ساتھ نکاح کرنے سے انکار کیا تو
 ہزار درہم اس باندی کی قیمت اور اُسکے مہر مثل پر تقسیم کیے جائیں پس جس قدر اسکی قیمت کے مقابلہ میں پڑیں اُسکو حکم دینے والا اور
 کرے اور جس قدر اُسکے مہر کے مقابلہ میں پڑیں وہ اُسکے ذمہ ثابت ہونگے کیونکہ جب اُس نے یہ لفظ کہا کہ میری طرف سے آزاد کر دے تو یہ
 بطریق اقتضائے خرید کو تضمن ہے جیسا کہ اصول میں معلوم ہوا یعنی گویا کہا کہ میں نے تیری باندی تجھے خریدی تو میرے ہاتھ بیچ کر
 پھر وکیل ہو کر اسکو میری طرف سے آزاد کر دے لیکن اُس نے ہزار درہم بمقابلہ قیمت و نکاح کے قرار دیے ہیں اور جب یہ خرید کو
 تضمن مقرر ہو گیا تو کہنے والے نے ہزار درہم کو بمقابلہ خرید رقبہ و نکاح بیع کے قرار دیا تو ہزار درہم ان دونوں پر تقسیم ہوئے تو ان دونوں
 میں سے جو چیز اُسکے پر ہوئی یعنی رقبہ تو اُسکا حصہ اُس پر واجب ہوا یعنی اُسکے ملک میں آکر آزاد ہوئی اور دوسری چیز یعنی بیع نکاح
 جو اُسکو پر نہیں ہوئی اُسکا حصہ اُسکے ذمہ واجب نہیں ہوا اور اگر دونوں مسکون میں فرض کر دے کہ باندی نے اپنا نکاح اُسکے ساتھ منظور
 کر لیا تو امام محمد نے جامع صغیر میں اسکو ذکر نہیں کیا اور مساکم میں یہ ہے کہ ہزار میں سے جس قدر بمقابلہ قیمت باندی کے پڑے وہ مسئلہ
 اول کی صورت میں ساقط ہو گا اور دوسرے مسئلہ کی صورت میں یہ مقدار حولی کو ملیگی اور ہزار کا باقی حصہ جو اس باندی کے مہر
 کے مقابلہ میں پڑا وہ دونوں صورتوں میں اس باندی کا مہر ہوگا۔

باب التذیر

یہ باب مبر کرنے کے بیان میں ہے۔ اذ قال الموئیل لملوکہ اذا مت فانت حرا وانت حرمن دبر معنی او انت
 مدبر او قد دبر تک فقد صار مدبر لان ہذہ الالفاظ صحیح فی التذیر فانہ اثبات العنق عن دبر۔ اگر مولیٰ
 نے اپنے ملک کو کہا کہ جب میں مرے تو تو آزاد ہو یا کہا کہ تو میرے بعد آزاد ہو یا کہا کہ تو میرے بائیں نے تجھے مدبر کیا تو وہ مدبر ہو جائیگا
 قولہ غلام ہو یا باندی ہو کیونکہ یہ الفاظ مدبر کرنے کے واسطے صحیح ہیں کیونکہ مدبر کرنا یہی کہ اپنی موت کے بعد عنق ثابت کرے۔
 منت یعنی غلام بالفعل اُسکے ملک میں ہے اور اُس نے عنق واقع کیا مگر اُسکا وقت اپنی موت کے بعد رکھا تو وہ مدبر ہو جائیگا اور
 چونکہ یہ الفاظ صحیح ہیں لہذا اُسکی نیت کی ضرورت نہیں ہے۔ ثم لا یجوز بیعہ ولا ہبہ ولا اخراجہ عن ملک الا الی الحرۃ کما فی
 الکتابہ وقال الشافعی رحمہ اللہ لا ینتقل العنق بالشرط فلا ینتفع بہ البیع والہبۃ کما فی سائر التعلیقات وکما فی التذیر
 المقیہ ولان التذیر وصیۃ یعنی غیر النذ من ذلک ولنا قولہ علیہ السلام المدبر لایباع ولا یوہب ولا یورث و
 من الثلث ولا یرث لہب الی الخیر لان الحرۃ تثبت بعد الموت ولا یسبب غیرہ ثم جعلہ سبباً فی الحال اولی لوجودہ

فی الحال و عدمه بعد الموت دلان ما بعد الموت حال بطلان الایلیۃ المتصرف فلا یکن تاخیر السبب علی زمان
 بطلان الایلیۃ بخلاف سائر التعلیقات لان المانع من السبب قائم قبل الشرط لان یکن و ایمن مانع
 و المانع هو المقصود و ان یفسد و قوع الطلاق و الحثاق و ایمن تاخیر السبب علی زمان الشرط
 لقیام الایلیۃ عنده فافترقا و لانه وصیۃ و الوصیۃ خلافه فی الحال کالوراثۃ و ابطال السبب لا یجوز
 و فی البیع و ما یضاهیه ذلک۔ پھر جب مدبر ہو گیا تو اسکا بیع کرنا یا بیع کرنا نہیں جائز ہوا اور کسی طرح اپنے ملک سے نکالنا نہیں
 جائز ہوا سوائے آزاد کرنے کے یعنی اگر مدبر کو بالفعل آزاد کر دے تو جائز ہے جیسے کتابت کی صورت میں مکاتیب کو کس طرح اپنے ملک سے
 نکالنا نہیں جائز ہے سوائے اسکا کہ چاہے آزاد کر دے (اور یہی جمہور علماء کا قائل ہے) اور امام شافعی نے کہا کہ اسکا بیعنا و بیعہ و بیعہ کرنا
 جائز ہے کیونکہ مدبر کو مطلق کو شرط کے ساتھ معلق کرنا ہوتا ہے تو جیسے دیگر تعلیقات میں یہ اسی طرح اس تعلیق میں بھی یہی بیع منع
 نہوگا اور جیسے مدبر عقیدہ میں یہ بات بالاتفاق جائز ہے اور اس دلیل سے کہ مدبر کو ایک وصیت ہو اور وصیت ایسا کرنے سے
 مانع نہیں ہوتی ہے اور ہماری دلیل حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ مدبر نہ فروخت کیا جائے اور نہ ہیہ کیا جائے اور نہ
 میراث میں لایا جائے بلکہ وہ نہالی ترکہ سے آزاد ہو (رواہ الدارقطنی باسناد ضعیف) اور دوسری دلیل یہ ہے کہ مدبر کرنا آزاد
 کا سبب ہے کیونکہ بعد موت کے آزادی ثابت ہوتی ہے تو اسکا کوئی سبب چاہیے حالانکہ مدبر کرنے کے سوائے کوئی سبب نہیں ہے
 پھر اس سبب کوئی الحال سبب ٹھہرانا اولیٰ ہے کیونکہ مدبر کرنا فی الحال با یا گیا اور بعد موت کے نہیں پایا گیا اور اسوجہ سے کہ
 موت کے بعد آدمی سے تصرف کی لیاقت جاتی رہتی ہے تو لیاقت نازک ہونے کے وقت تک سبب ہونے کی تاخیر دینا ممکن نہیں ہے
 یعنی بالفصل آزادی کا سبب ہو گیا بخلاف دیگر تعلیقات کے کیونکہ ان میں سبب ہونے سے منع قائم ہے یعنی جب تک شرط با یا گیا
 تب تک جزا نہیں واقع ہو سکتی کیونکہ تعلیق تو قسم ہے اور قسم رکھنے والی چیز ہے اور روکنے ہی مقصود ہوتا ہے اور روکنے کے بعد وہ
 یا عتاق واقع ہوتا ممکن نہیں اور یہاں شرط با کے جانے کے وقت تک سببیت کا تاخیر دینا ممکن ہے کیونکہ شرط با کے جانے کے وقت
 طلاق یا عتاق کی لیاقت باقی رہتی ہے پس مدبر کرنے اور دیگر تعلیقات میں فرق ہو گیا اور اس دلیل سے کہ مدبر کرنا ایک وصیت
 اور وصیت میں مثل وراثت کے فی الحال غلبہ ہونا ثابت ہوتا ہے اور سبب کو باطل کرنا جائز نہیں ہوتا حالانکہ بیع و بیعہ وغیرہ
 میں باطل کرنا لازم ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ جمہور فقہاء کے نزدیک مدبر اس قابل نہیں رہتا کہ ایک ملک سے دوسرے ملک میں
 منتقل ہو کیونکہ اس میں آزادی کا سبب بالفصل موجود ہے اس واسطے کہ اگر اپنی ملک کو مدبر کیا اور وہ بعد موت کے آزاد ہوا تو اسکا
 اسکے آزاد ہونے کا کوئی اور سبب نہیں سوائے اسکا کہ وہی تھے اسکو اپنی زندگی میں مدبر کیا تھا مگر یہ سبب سولی کی موت کے بعد ہی
 نہیں ہوا کیونکہ اس وقت سولی میں لیاقت نہیں ہے بلکہ زندگی میں حیثیت مدبر کیا تو اسی وقت آزادی کا سبب پیدا ہو گیا پھر اگر اسکا بیع
 و بیعہ وغیرہ جائز ہو تو اسکی آزادی کا سبب شاناً لازم ہوگا حالانکہ یہ جائز نہیں ہے پس ثابت ہوا کہ مدبر کا بیعنا وغیرہ جائز نہیں ہے
 ولیکن امام شافعی نے ان قہاسات کے معارضہ میں حدیث جا بر رضی اللہ عنہ پیش کی کہ انصار میں سے ایک شخص نے اپنا غلام
 مدبر کیا تھا حالانکہ اسکا کچھ مال نہ تھا پس یہ خبر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو پہنچی تو آپ نے تشریف لے کر فرمایا کہ کون شخص مجھے
 یہ غلام خریدتا ہے پس اسکو نیر ابن عبد اللہ نے سو دھرم کو خرید لیا پس وہ دھرم آپ نے اس مرد انصاری کو دیئے اور فرمایا کہ ان
 اپنا قرضہ ادا کر۔ رواہ البخاری و مسلم و ترمذی و النسائی و دارقطنی۔ اور یہ حدیث صحیح ہے اور یہی مذہب امام احمد اسحاق وغیرہم
 کا ہے اور یہ جواب ہو سکتا ہے کہ آپ نے اسکا مدبر کرنا جائز نہیں رکھا یعنی ابھی مدبر کرنے کا قصد تھا آپ نے اسکو فروخت کر دیا لیکن
 اس تاویل میں اشکال ہے ان جمہور علماء سلف کا قائل یہی ہے جو کتاب میں مذکور ہے اور یہی امام مالک کا قائل ہے۔
 و للعلی ان یعقدہ و یداجرہ و ان کانت امۃ و طہا و لہ ان ینزدھا لان الملک فیہ ثابت لہ و یستفاد

ہذہ تصرفات۔ اور مولیٰ کو اختیار ہو کہ غلام پر سے اپنی خدمت لے اور اسکو اجارہ پر وہ سے اور اگر باہمی ہو تو اس سے شکر کرے اور چاہے کسی دوسرے سے اسکا صلح کر دے اس واسطے کہ مدبرین ملکیت ابھی قائم رہتی ہو اور ملک ہی کی وجہ سے ان تصرفات کا اختیار حاصل ہو گا۔ فاذا مات المولیٰ عتق المدبر من ثلث مالہ لما روئنا ولان التذہیر وصیۃ لانه جبرع مضاف الی وقت الموت والحق غیر ثابت فی الحال فینفذ من الثلث حتی لو لم یکن لمدبر مال غیر یسی فی طلبہ وان کان علی المولیٰ دین یسی فی کل قیمت تقدم الدین علی الوصیۃ ولا یکن لفقیر العتق بحسب رد قیمت۔ پس جب مولیٰ مراد براسکی تہائی مال سے آزاد ہو جائیگا بدلیل حدیث مذکورہ بالا اور اس دلیل سے کہ مدبر کرنا وصیت ہوتا ہے یعنی تہائی ترکہ سے مستتر ہو گا کیونکہ یہ ایسا احسان ہے جو مرنے کے وقت رکھا گیا ہے اور حکم آزادی ابھی ثابت نہیں ہوا تو تہائی ترکہ سے ناند ہو گا کیونکہ قیمت کافی صرف تہائی ترکہ سے متعلق ہے حتیٰ کہ اگر قیمت کا کچھ مال سولہ سے اس غلام مدبر کے ہوتو یہ اپنی تہائی قیمت کے واسطے وارثوں کے لیے کمائی کر لگائیں صرف ایک تہائی آزاد ہو گا اور اگر مولیٰ پر قرضہ ہو تو مدبر اپنی پوری قیمت کے واسطے کمائی کر لگائے کچھ آزاد ہو گا کیونکہ وصیت پر قرضہ مقدم ہے و لیکن اسکی آزادی تو ہونا ممکن نہیں تو واجب ہوا کہ اسکی قیمت کمائی کرائی جائے۔ و ولد المدبر کا مدبر و علی ذلک نقل اجماع الصحاح رضی اللہ عنہم۔ اور مدبرہ باندی کی ہوا بھی مدبر ہوتی ہے اور اسی پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع کرنا روایت کیا گیا ہے۔ اجماع کی تصریح یہ ہوگی کہ عبدہ الرزاق نے عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما اور زہری اور سعید بن مسیب سے اور امام محمد نے ابراہیم نخعی سے یہی حکم روایت کیا اور صحاح میں سے کسی سے اسکی خلاف روایت نہیں ہے تو یہ دلیل ہے کہ سب نے اسی پر اتفاق کیا ہے اگرچہ صحیح اجماع کی روایت مجھے نہیں ملی۔ م۔ یہ سب مدبر مطلق کا بیان تھا اور اگر مدبر کرنا کسی قید کے ساتھ ہو تو اسی مدبر مقید کہتے ہیں آگے اسکا بیان ہے۔ م۔ وان علق التذہیر بوجہ علی صنفہ مثل ان یقول ان مت من مرضی ہذا او سفری ہذا او من مرضی کذا فلیس بمدبر و بوجہ لانه السبب لم یعقد فی الحال لثرد فی تکلیف الصنفہ بخلاف المدبر المطلق لثعلق عتقہ بطلاق الموت و ہو کائن لامحالة۔ اگر مولیٰ نے مدبر کرنا اپنی کسی خاص صفت کے تحت پر فرار دیا مثلاً یون کہنا کہ اگر میں اپنے اس مرض سے مرن یا اپنے اس سفر میں مرن یا فلان مرض میں مرن تب تو آزاد ہو تو یہ مدبر ہوا اور اسکا بیچنا جائز ہے کیونکہ فی الحال اسکا سبب عقد نہیں ہوا کیونکہ ہنوز اس صفت میں تردد ہے بخلاف مدبر مطلق کے کیونکہ اسکی آزادی مطلق مرنے پر ہے اور مرنا لامحالہ واقع ہو گا یعنی اسکا سبب فی الحال منقطع ہو گیا۔ فان مات المولیٰ علی صنفہ تک ذکر ما عتق لکما یعتق المدبر بمعناہ من الثلث لانه ثبت حکم التذہیر فی آخر جزیر من اجزاء حیاتیہ لثحقق تکلیف الصنفہ فیہ فلہذا یعتبر من الثلث ومن المقید ان یقول ان مت الی سنۃ او عشر سنین لما ذکرنا بخلاف ما اذا قال الی ما یمسنہ و شاید لا یعیش الیہ فی الغالب لانه کالکائن لامحالة۔ پھر اگر مولیٰ اسی صفت کے تحت مدبر ہو جائے بیان کی غرض یہ ہے کہ یہ آزاد ہو جائیگا جیسے مدبر آزاد ہو جائے اور اسکا کہنے سے یہ ہن کہ صرف تہائی مال سے آزاد ہو گا کیونکہ مولیٰ کی آخری جزو زندگی میں اسکا مدبر ہو جائے گا حکم ثابت ہو گیا کیونکہ اس صفت کا وہ سبب اسی جزو میں ہوا ہے اور اسکی تہائی سے اعتبار ہو گا اور تہائی مدبر مقید کے بہ صورت ہے کہ مولیٰ کہے کہ اگر میں ایک سال تک یا دس سال تک مدبر ہوں تو آزاد ہو کہ اس حدت پر مرنا کوئی اور یقینی نہیں بلکہ مشکوک ہے بر خلاف اسکی اگر مولیٰ نے کہا کہ اگر میں سو برس تک مر گیا تو آزاد ہو گا لکن ایسا شخص ناکہا اس حدت تک زندہ نہیں رہ سکتا تو یہ مدبر مطلق ہے کیونکہ ایسی موت لامحالہ ہونے والی ہے۔ اور یہ حدیث کی روایت ابو حنیفہ سے نقلی میں مذکور ہے اور یہی امام مالک

روایت علیہ کا قول ہے۔ کذا قال ابو حنیفہ یعنی رحمہ اللہ

باب الاستیلاء

یہ باب استیلاء کے بیان میں ہے۔ استیلاء سے یہ مراد ہے کہ اپنی باندی سے وطنی کی اور اُس سے بچہ پیدا ہوا جس کا نسب اپنے بیٹے سے ثابت ہو تو استیلاء ثبوت ہو اور نہ نہیں میں استیلاء صرف ثبوت نسب پر ہے اور استیلاء کے لغوی معنی ولد حاصل کرنا ہے پس اگر باندی سے استیلاء کیا اور بچہ پیدا ہوا تو وہ اسکی ام ولد ہو جائیگی چنانچہ فرمایا۔ اذا ولدت الامة سن مولاد فمحصرات ام ولد لہ لا یجوز سہما ولا تملیکہا لقولہ علیہ السلام اعتقنا ولدہ باخبر عن اعتاقہا ثبتت بعض مواجہہ وہو حرمتہ البیع ولان الجزیۃ قد حصلت بین الوطنی والموطورۃ بواسطۃ الولد فان المائین قد اختلفوا بحیث لا یکن المیزینہما علی عرف فی حرمتہ المصاہرۃ الا ان بعد الانفصال بقی الجزیۃ حکما لا حقیقۃ فضعف السبب فاوجب حکمنا موجدہا اسے مابعد الموت وبقیہ الجزیۃ حکما باعتبار النسب و ہوسن جانب الرجال فلذا الحریۃ ثبتت فی حقہم لانی حقہم حتی اذا ملک الحرۃ زوجہا وقد ولدت منہ لا یعتق بوطنا وثبوت حق موجدہ یثبت حق الحریۃ فی الحال فیمتنع جواز البیع واخراجہا الی الحریۃ فی الحال ویوجب عقوبتہا بعد موتہ وکذا اذا کان لبعثہا مملوکا لان الاستیلاء لا یجزی فی غایۃ النسب فیعتبر باصلہ۔ اگر باندی کے اپنے بولے سے بچہ پیدا ہوا تو وہ اسکی ام ولد ہو گئی اسکی بیع جائز نہیں اور نہ کسی دوسرے کی ملک میں دینا جائز ہے بدلیل اس حدیث سے کہ اس عورت کو اس کے بچے نے آزاد کر دیا اس حدیث میں آپ نے اس عورت کے آزاد کیے جانے کی خبر دی ہے تو آزادی کے بعض احکام ثابت ہوئے اور وہ بیع حرام ہوتا ہے اور اس دلیل سے کہ طلاق کرنے والے مرد اور جس عورت سے وطنی کی گئی ہے ان دونوں میں بواسطہ فرزند کے جزو ہونا ثابت ہو گیا یعنی مولیٰ میں اور ام ولد میں جریمت ثابت ہے کیونکہ دونوں کا لفظ اسطرح مختلف ہو گیا کہ امتیاز ممکن نہیں ہے جیسا کہ حرمت مصاہرۃ کے مذکورہ میں بیان ہوا اگر اتنی بات ہے کہ بچہ پیدا ہوا جانے کے بعد یہ جریمت صرف حکم کی راہ سے باقی رہتی ہے اور درحقیقت نہیں رہتی یعنی جب تک بچہ پیٹ میں ہے تو جریمت حقیقتاً موجود ہے اور جب بچہ الگ ہو گیا تو صرف حکماً جریمت رہی تو آزادی کا سبب کمزور ہو گیا پس اس سے ایک مبیعہ پر حکم ثابت ہوا یعنی مولیٰ کے موت کے بعد آزاد ہوگی اور حکم کی راہ سے جریمت باقی رہنا طحا نسب کے ہے اور نسب کا اعتبار مرد و عورت کی حرمت سے ہوتا ہے تو آزادی کا حق بھی مردوں کے حق میں ثابت ہو گا نہ عورتوں کے حق میں حتیٰ کہ اگر آزادہ عورت کسی سبب سے اپنے شوہر غلام کی الگ ہوئی حالانکہ اس عورت کی اس شوہر سے اولاد ہو چکی ہے تو بھی اس عورت کے مرنے سے اسکا یہ غلام شوہر آزاد نہ ہوگا اور یہ کہ ایک مبیعہ پر آزادی ثابت ہو جائے مولیٰ کے مرنے پر ام ولد کا آزاد ہونا اس کے حق آزادی کوئی الحاح ثابت کرتا ہے تو بیع کرنا اور اپنی ملک سے ٹھکانا سب صورتوں میں ممنوع ہو گا سوائے اسکے کہ فی الحال آزاد کر دے اور بعد موت کے آزادی کا موجب ہے اور واضح ہو کہ اگر باندی کا کوئی حصہ اسکی ملک میں ہو اور اسنے اسکو ام ولد بنایا تو بھی یہی حکم ہے کیونکہ استیلاء ایسی چیز نہیں ہے جسے لکھ کرے ہو سکتا ہے بلکہ اصل نسب ہے اور ام ولد ہونا اسکی فرع ہے اور نسب کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے تو ایسی بات پر استیلاء کے بھی جزو نہیں ہو سکتے۔ ابن ماجہ و دارقطنی و حاکم نے ابن عباس سے حدیث روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے آپ کے فرزند ابراہیم کی والدہ یعنی ماریہ قبطیہ کا ذکر کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ اسکو اسکے فرزند نے آزاد کیا۔ اسی حدیث کا شیخ حنفی نے اشارہ کیا ہے لیکن اسکے اسناد ضعیف ہے اور امام محمد نے کتاب الاثمار میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ ابراہیم سیر یہ طندہ آواز سے فرماتے تھے کہ ام ولد عورتوں کا بیچا حرام ہے جب باندی اپنے مولیٰ سے بچہ جنی تو وہ آزاد ہو گئی اور اسکے بعد وہ قبیح نہیں ہو سکتی ہے۔ یہ اسناد صحیح ہے اور جب آپ نے خبر پر مقام صحابہ کے سامنے ایسا بیان فرمایا اور کسی نے انکار کیا تو صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ثابت ہو گیا۔ اور یہی معنی ابن ماجہ امام احمد نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے اور ابو داؤد نے حدیث مسند حضرت علی

Marfat.com

روایت کے اور امام مالک نے موطا میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ جو باندی اپنے مالک سے بوجہ وہ فروخت نہیں ہو سکتی اور نہ بیہ ہوگی بلکہ جن تک زندہ رہا اُس سے نفع اٹھاوے پھر جب مراد وہ آزاد ہوگئی، اسنا صحیح شیخ حطابی نے کہا کہ اسکی دلیل یہ بھی ہے کہ حدیث صحیح میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہوا کہ آپ نے ارشاد فرمایا کہ ہم گروہ انبیاء میں کسی کے وارث نہیں ہوتے اور نہ ہمارا کوئی وارث ہوتا ہے جو کچھ ہم نے چھوڑا وہ اللہ تعالیٰ کے واسطے صدقہ ہے حالانکہ آپ نے ماریہ بقیہ کو چھوڑا تھا اور وہ آپ کی ام ولد تھی۔ پس اگر ام ولد کی بیع جائز ہوتی تو ماریہ کے دام صدقہ نہیں جاتے حالانکہ یہ ہرگز نہیں ہوا۔
 ع۔ قال ولد وطیہا واستخما تھا واجار تھا وتزوجها لان الملک فیہا قائم فاشبہت الہدیۃ ماوروسے اختیار ہے کہ انبی ام ولد سے دہلی کرے اور اُس سے خدمت لے اور اُسکو مزدوری پر دیدے اور اُسکا بیاہ کر دے کیونکہ اُس میں ملک قائم ہے تو دبرہ کے مشابہ ہوگئی۔ ولایثبت نسب ولد بالان یعترف بہ وقال الشافعی رحمہ اللہ ثبت نسب منہ وان لم یخ لانه لما ثبت النسب بالعقد فلان ثبت بالوطی وانہ اکثر انقضاء اولی ولنا ان وطی الامتہ یقصد بہ نكاح الغیر دون الولد لوجود المانع عتہ فلا بد من الدعوی بمنزلہ ملک الیمن من غیر وطی بخلاف العقد لان الولد یتعین مقصودا منہ فلا حاجۃ الی الدعوی۔ اور ام ولد کے بچہ کا نسب جب ہی ثابت ہوتا ہے کہ بچہ اُسکا اقرار کرے اور امام شافعی نے کہا کہ نسب ثابت ہو جائیگا اگرچہ مدعی نہ کیونکہ جب نکاح سے نسب ثابت ہو جاتا ہے تو طہل دہلی سے بدرجہ اولیٰ ثابت ہو جائیگا کیونکہ اسی میں دہلی کا قابو زیادہ ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ باندی کی دہلی سے اپنی فراش پوری کرنی مقصود ہوتی ہے نہ اولاد کیونکہ اُس سے نفع موجود ہے یعنی اگر اولاد ہو تو قیمت کم بازا میں ہو جاتی ہے لہذا نسب کا دعویٰ کرنا ضروری ہے جیسے بہن دہلی کے خالی ملک میں ہوتا ہے بخلاف عقد نکاح کے کہ اُس میں اولاد کا مقصود متعین ہے تو دعویٰ نسب کی کچھ حاجت نہیں۔ فان جارت بعد ذلک بولدت نسبیہ بغیر اقرار معناه بعد اعتراف منہ بالولد الاول لانه بدعوی الولد الاول تعین الولد الاول مقصودا منہا نصارت فراشا کا لمعقودۃ بعد النکاح۔ پھر اگر ایک مرتبہ بچہ کا اقرار کر لیا یعنی وہ ام ولد ہو چکی پھر اُسکا بچہ پیدا ہوا بغیر اقرار کے اُسکا نسب ثابت ہوگا یعنی مولیٰ نے اول بچہ کے نسبت اقرار کیا پھر بچہ ہر تو اس کے بعد جب دوسرا بچہ پیدا ہو وہ مولیٰ کے نسب سے ہوگا کیونکہ پہلے بچہ کا دعویٰ کرنے سے ظاہر ہو گیا کہ باندی کو فراش کرنے سے یہ مقصود تھا تو ام ولد بھی ویسا ہی فراش ہوگئی جیسے نکاح باندی ہوتی ہے۔ الا انہ اذا انفاه یتغنی بقولہ۔ لیکن منکوہ کے بچہ اور ام ولد کے بچہ میں یہ فرق ہے کہ اگر مولیٰ نے ام ولد کے دوسرے بچہ کی نفی کی تو صرف اُسکا قول سے نفی ہو جاتا ہے۔ لان فراشہا ضعیف حتیٰ ملک نقلہ بالتزویج بخلاف المنکوہۃ حیث یتغنی الولد بنفیه الا باللعان لتاکد الفراش حتیٰ لا یلک الباطل بالتزویج وبذا الذی ذکرناہ حکم فاما الذی یانتر فان کان وطیہا وحصنہا ولم یعزل عنہا یلزمہ ان یعترف بہ بدعوی لان الظاہر ان الولد منہ ان عزل عنہا ولم یحصنہا جائزہ ان ینفیه لان هذا الظاہر یقابله ظاہر آخر ہذا روی عن ابی حنیفۃ
 فیہ روایتان اُخریان عن ابی یوسف وعن محمد رحمہما ذکرنا ہمانی کفایتہ المنتہی۔ اسوجہ سے کہ ام ولد کا فراش نہ کرنا کہ وہ بیہانک کہ مولیٰ کو یہ اختیار ہے کہ اپنے پاس سے منتقل کر کے کسی مرد اجنبی کے نکاح میں دیدی بخلاف منکوہ کے کہ اُس کے کا نسب اُس کے شوہر سے نفی نہیں ہوتا مگر لعان کے ساتھ کیونکہ اُسکا فراش مضبوط ہے حتیٰ کہ شوہر کو یہ اختیار نہیں ہے کہ دوسرے کے ح میں دیکر منتقل کرے پھر وہ بچہ ام ولد کے بچہ کے نفی ہونے کا ذکر کیا ہے ظاہری حکم ہے اور دیانت کی راہ سے اگر مولیٰ نے اُس سے نکاح کیا اور اُسکو محفوظ رکھا اور بغیر انزال کے اُس سے ہمہ انہیں ہوتا ہے تو مولیٰ پر واجب ہے کہ اس بچہ کا اقرار کرے کیونکہ ظاہر ہے کہ یہ مولیٰ کا بچہ ہے اور اگر بغیر انزال اُس سے جدا ہوتا ہے اُسکو محفوظ نہیں رکھا تو براہ دیانت بھی جائز ہوگا کہ بچہ کی نفی کرے کیونکہ ظاہر کے مقابل میں دوسرا ظاہر بھی ہو جاتا ہے ویسا ہی وضاحت ہے۔ ایچ ہے ہوسا میں دوسری دور روایتیں ہیں امام ابو یوسف

مستحق آئی ہیں جنکو بچے کفالت یعنی میں ذکر کیا ہے۔ وان زوجا تجارت لولد فہونی حکم امہ لان حق الحر یہ لیسے
 الی الولد کالتدبیر الایری ان ولد احمر حر وولد القنہ رقیق۔ اسی اگر مولی نے اپنی ام ولد کو بیادیا پھر اسکا ایک بچہ پیدا ہوا تو وہ اپنی
 ام کے حکم میں ہو کیونکہ حق آزادی فرزند میں پھیلتا ہے جیسے مدبر کرنے کا حکم ہر یک نہیں دیکھتے ہو کہ وہ طفل ہو آزادہ عورت کے پیٹ سے پیدا
 آزاد ہو اور جو محض بانہی ہو اسکا بچہ رقیق ہو بننے بلکہ ہے۔ والنسب ثبت من الزوج لان الفرائش لہ وان کان
 النکاح فاسدا اذا فاسد لمحق بالصح فی حق الاحکام ولو ادعاہ المولے لایثبت نسبہ منہ لانه ثابت النسب
 من غیرہ ولعقوب الولد وتصیر امہ ام ولد لہ لاشراہ۔ اور مولی نے جس مرد کے ساتھ نکاح کر دیا ہو بچہ کا نسب اس مرد
 سے ثابت ہوگا کیونکہ فرائش اسی کا ہو اگر یہ نکاح بطور قاسد ہو یا بواسطے کہ احکام کے بارہ میں نکاح فاسد لمحق بالصح ہے اور جو بچہ کہ
 ام ولد کے شوہر سے پیدا ہوا اگر مولی نے اس بچہ کا دعویٰ کیا تو مولی سے اسکا نسب ثابت ہوگا کیونکہ شوہر سے اسکا نسب ثابت
 ہو لیکن مولی کے دعویٰ کرنے سے یہ بچہ آزاد ہو گیا اور اسکی ماں اپنے مولی کی ام ولد ہو گئی کیونکہ مولی نے خود اسکا اقرار کیا ہے
 واذا مات المولی خفت من جمیع المال لحدیث سعید بن مسیب ان النبی علیہ السلام امر لعقوب انما
 الاولاد وان لایعین فی دین ولا یجعلن من الثلث ولان الحاجۃ الی الولد اصلیۃ فمقدم علی حق الورثۃ والدین
 کا تکلیفین بخلاف التبریر کا نہ وصیتہ بیاہوسن زوائد الحواج۔ اور جب مولی نے انتقال کیا تو اسکی ام ولد اسکے کل مال سے
 اتنا دہر جائیگی یعنی اگر مولی کا کل مال ہی ہو تو بھی آزاد ہو جائیگی یہ دلیل حدیث سعید بن مسیب کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
 ام الولد عورتوں کو آزاد کرنے کا حکم باور یہ حکم دیا کہ وہ کسی قرضہ میں فروخت نہ کیا میں اور رہتانی مال سے نہ ٹھہرائی جائیں۔ رواہ الدانی
 اور یہ دلیل اسکا کہ فرزند کی جانب حالت اصل ہے پس وارثوں کے حق پر اور قرضہ پر مقدم کیا جائیگی جیسے کفن دینے کو مقدم کرتے ہیں بخلاف
 کسے کے کیونکہ یہ وصیت ہے یعنی ایسی چیز کی وصیت ہے جو حاجت اصل سے زائد ہے۔ ولا سعاۃ علیہا فی دین المولی للفرار لمار ونیہ
 لاناہیست مال متقوم حتی لا یغتمن بالغصب عند الی حنیفۃ فلا یتعلق بہا حق الفرار کا قصاص بخلاف اللہ بلام
 مال متقوم۔ اور ام ولد پر مولی کا قرضہ ادا کرنے میں قرضہ ہونے کے لیے کفالتی کرنی واجب نہیں ہوگی یہ دلیل حدیث مذکورہ بالا اور اس دلیل
 سے کہ وہ بچہ مل قسٹی نہیں ہے حتی کہ اگر کوئی اسکو غصب کرے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک ضامن ہوگا جس ام ولد کے ساتھ قرضہ ہونے کا
 تعلق نہیں ہوتا جیسے کسی پر مقتول کا قصاص واجب ہوڑ مقتول کے قرضہ اسکو اپنے قصاص میں گرفتار نہیں کر سکتے برخلاف مدبر کے
 وہ قسٹی ہے۔ واذا سلمت ام ولد النصرانی فلیہا ان تسعی فی قیمتہا وہی بمنزلہ ملکاتہ لانتفق حتی تبیی اسعاۃ وقل فر
 اتفق فی الحال واسعاۃ دین علیہا وہذا بخلاف فیما اذا عرض علی المولی الاسلام فالی فان اسلم تبیی علی حالہا ان
 الذل عنہا بعد ما سلمت واجب وذلك باسبع او الاعتاق وقد تعذر البیع فتعین الاعتاق ولنا ان النظر
 الجائزین فی جعلہا مکاتبہ لانه ینفع الذل عنہا یصیر ورتھا حرۃ یداو الشر عن الذمی لانہا شاعلی الکسب
 نیلا شرف الحر یہ فیصل الذمی الی بدل لکنا لاناو عتقت وہی سفلیۃ تتوانی فی الکسب ومالیۃ ام الولد لیتفد بالذمی
 تقوۃ فیتزک وما یقتقدہ ولا نہا ان لم تکن تقوۃ نہی محترمۃ وہذا یفنی لوجب الضمان کما فی القصاص المش
 اذا عفا احد الا ولیا رجب المال للیاقین۔ اور اگر نصرانی کی ام ولد مسلمان ہو گئی تو وہ اپنی قیمت کے واسطے کفالتی کر لے
 محض ملوک کی قیمت سے نہائی قیمت ادا کرے اور وہ بمنزلہ مکاتبہ کے ہے کہ جب تک ملکا کہ ادا کرے آزاد ہوگی اور زفر رحمۃ اللہ علیہ کہ
 کہ فی الحال آزاد ہو جائیگی اور کفالتی کرنا اسکا اور پر قرضہ ہے اور پھر یہ اس صورت میں ہے کہ اسکا مولی اپنے نصرانی پر اسلام پیش کیا
 اور اسنے انکار کیا ہو اور اگر وہ بھی مسلمان ہو گیا تو یہ بہ سنورا اسکی ام ولد ہوگی۔ زفر رحمۃ اللہ علیہ کہ جب وہ مسلمان ہو گئی
 اس سے ذلت دور کرنا واجب ہے اور یہ وہی طرح سے ہو سکتا ہے یا تو بیع کجا سے یا آزاد کجا سے اور ام ولد کا بیع ممکن نہیں ہے بیع

کہ آزاد کجائے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مسکوم کا تہہ کر دینے میں اسکے اور نفرانی دونوں کے حق میں بہتری ہے کیونکہ ام ولد سے ولت
 دور ہو جائیگی اس لیے کہ وہ اپنی کمائی کی راہ سے آزاد ہو گئی اور نفرانی سے ضرر اس طرح دور ہوتا ہے کہ یہ عورت اپنی آزادی حاصل
 کرنے کے لیے کمائی پر آمادہ ہوگی تو نفرانی کو اپنے ملک کا عوض لیا جائیگا اور اگر وہ بالفعل آزاد کر دیجائے حالانکہ مفلس ہے تو کمائی
 کرنے سے سائل کو ملی اور نفرانی کا یہ حال ہے کہ وہ ام ولد کو مال قیمتی تصور کرتا ہے تو اسکو اسکے اعتقاد پر چھوڑا جائیگا اور اگر ہتے
 ہاں کہ وہ مال قیمتی نہیں ہے مگر محترم ہے اور یہ محترم ہی ماوان واجب ہونے کے لیے کافی ہے جیسے قصاص مشرک میں اگر اولیاء
 مقتول میں سے ایک نے عفو کیا تو باقیوں کے واسطے مال دیت واجب ہو جاتا ہے۔ یعنی اگر مقتول کے قصاص لینے والے
 چند آدمی ہیں اور ان میں سے ایک نے قاتل کو فون معات کیا تو باقیوں میں سے کسیکو قصاص کا اختیار باقی نہیں رہا لیکر مقتول
 ایک نفس محترم تھا تو اسکا فون رایگان نہوگا بلکہ باقیوں کے واسطے مال دیت واجب ہوگا اس طرح نفرانی کی ام ولد بھی ایسا
 نفس محترم ہے جب وہ نفرانی کے پاس سے چھوڑائی گئی تو نفرانی کے واسطے مال واجب ہوگا۔ ولو مات سولا یا عفتت
 بلا سعایۃ لانہا ام ولد ولو عجزت فی حیاتہ لا ترذقتہ لانہا لوروت قنۃ اعیدت مکاتبۃ لقیام الموعوب۔
 اور اگر اسکا نوٹے نفرانی مر گیا تو وہ بغیر کمائی کرنے کے آزاد ہو جائیگی کیونکہ وہ ام ولد ہے اور اگر وہ نفرانی زندہ رہا مگر یہ کمائی
 ادا کرنے سے عاجز ہوئی تو بھی اسکی رقیقہ نہیں ہو سکتی ہے کیونکہ اگر رقیقہ کجائے تو کچھ نہیں ہو سکتا سو اسے کہہ سکتے ہیں
 کیونکہ جس سبب سے وہ سکا تہہ کی گئی تھی یعنی اسکا مسلمان ہونا اور موت کا نہ ہونا یہ سبب ایسی ہی نام ہے۔ و سن استولد
 امۃ غیرہ بنکاح ثم ملکھا صارت ام الولد۔ وقال الشافعی رحمہ لا تصیر ام ولد لو استولد بالکف بین ثم
 استجفت ثم ملکھا تصیر ام ولد لہ عندنا ولہ فیہ قولان وهو ولد المغرولہ انہا علققت برقیق فلان تکون ام ولد
 لہ اذا علققت من الزنا ثم ملکھا الزانی۔ ہذا لان امویۃ الولد باعتبار علق الولد جزالاً نہ جزوالام فی ترک
 الحالہ والجزالہ مخالف الكل ولنا ان السبب ہوا بجزیۃ علی ما ذکرنا من قبل والجزیۃ المنانۃ تثبت بینہا نسبتہ الولد الواصلی
 کل واحد منہما کما وقد ثبت ان سبب فیثبت الجزیۃ ہذہ الواسطۃ بخلاف الزنا لانہ لا نسب فیہ لولدا لے الزانی
 وانما یعلق علی الزانی اذا مالک لانہ جزوہ حقیقۃ بغير واسطۃ نظیرہ من اشتري اخاہ من الزنا واولیٰ یعلق علیہ لانہ نسب
 الیہ بواسطۃ نسبتہ الی الولد وہی غیر ثابتہ۔ اگر ایک نے دوسرے کی باندی سے نکاح کیا اور اس سے بچہ ہوا پھر وہ باندی
 باندی کا مالک ہو گیا تو یہ اسکی ام ولد ہو گئی اور امام شافعی نے کہا کہ ام ولد نہوگی اور اگر ایک باندی سول لیکر اس سے
 وطن کی اور بچہ پیدا ہوا پھر ایک شخص نے ثابت کیا کہ یہ باندی میری ملک ہے پھر خریدار کسی طرح اسکا مالک ہوا تو بھی ہر ایک
 نزدیک اسکی ام ولد ہو جائیگی اور شافعی کے اس میں دو قول ہیں اور یہی مفرد کا بچہ ہو (مفرد کے معنی دھوکا کھا یا ہو لینا)
 جب کسی مرد نے کسی عورت سے ملک رقبہ یا ملک نکاح پر عہد وطنی کی اور اس سے اولاد ہوئی پھر کسی شخص نے اس عورت
 پر اپنا استحقاق ثابت کیا تو اولاد لغتیت آزاد ہے اور اولاد کا باپ دھوکا کھا یا ہوا قرار پا گیا۔) امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ
 میری باندی کہ جو عمل رہا تھا وہ بچہ رقیق تھا تو شوہر کے ملک میں آئے سے بچہ اس بچہ کے ام ولد نہوگی جیسے غیر کی باندی
 و زنا سے حاصل کیا پھر زانی اس باندی کا مالک ہوا تو ام ولد نہیں ہوتی ہے اور اسکی وجہ یہ ہے کہ ام ولد ہونا اس محاذ سے
 ہوتا ہے کہ اسکے پیٹ میں آزاد بچہ کا عمل رہا ہو کیونکہ یہ بچہ اس حالت عمل میں اپنی ماں کا جزو ہے اور جزو کسی اپنی کل سے
 فالت نہیں ہوتا ہے یعنی ماں کو بھی آزادی کا استحقاق حاصل ہو جائیگا اور چونکہ مسئلہ میں رقیق کا عمل رہا تو وہ آزاد نہیں
 ورنہ اسکے سبب سے ماں آزاد ہوگی اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اولاد ہونے کا سبب و جزو جمع ہے جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے کہ
 عمل کرنے والے اور موطور عورت میں جو میت ہو جاتی ہے اور جزو میت ان دونوں میں جب ہی ثابت ہوتی ہے کہ ایک بچہ

Marfat.com

دو ذون میں سے ہر ایک کی طرف پورا پورا منسوب ہو اور اس مسئلہ میں نسب ثابت ہو لینے جبکہ غیر کی منکوہ باندی سے بچہ ہو اور تو باپ
 سے ہی نسب ثابت ہو پس اس واسطے سے حرمت بھی ثابت ہو گئی بخلاف زنا کے کیونکہ زنا کی صورت میں بچہ کا نسب ذانی سے ثابت
 نہیں ہوتا اور اگر کبھی وہ زانی کی ملک میں آتا تو صرف اسوجہ سے آزاد ہو جاتا ہے کہ بغیر واسطہ کے درحقیقت وہ اسکا جزو ہو اور
 اسکی نظریہ ہو کہ اگر کسی نے اپنے بھائی کو بچہ زنا سے جو لینے اسکے باپ نے غیر کی باندی سے زنا کیا تھا جس سے یہ بچہ پیدا ہوا ہے
 اسے اسکو خربہ زودا پیر سے آزاد نہوگا کیونکہ اسکے ساتھ اسکی نسبت بواسطہ باپ کی نسبت کے ہر حالانکہ وہ ثابت نہیں ہوتے
 یعنی وہ کا بھائی اسوجہ سے ہو سکتا ہے کہ اسکے باپ کا بیٹا ہو حالانکہ باپ نے زنا کیا تھا تو وہ باپ کا بیٹا نہوا اور جب باپ کا بیٹا
 زنا کا بھائی ہے نہوا۔ و اذا وطئ جاریہ اسنہ فجاریت بولد فادعاہ ثبت نسب منہ وصارت ام ولدہ وغلیہ
 قیمتها و اس علیہ عقر با و لا قیمہ ولد با و قد ذکرنا المسأله بدلائل نہائی کتاب النکاح من ہذا کتاب و انما لہ نصیب
 قیمہ لہ لانہ المعلق حلال اصلہ الاستناد الملک الی با قبل الاستیلاء۔ اور اگر شہادت میں نے اپنے بچہ کی باندی سے لیا
 کی سزا ہے بچہ پیدا ہوا نہوے اسکا دعویٰ کیا تو زیہ سے اسکا نسب ثابت ہو جائیگا اور باندی اسکی ام ولد ہو جائیگی اور زیہ پر جب
 ہوگا اسکا نسبت اپنے بچہ کو ادا کرے مگر زیہ پر باندی کا عقر در بچہ کی قیمت کچھ واجب نہوگی اور عقر سے مراد وہ مال جو بطور
 مہر کے ایسی وہی میں لازم ہو جسین حد زنا واجب نہیں ہے اور تہتہ یہ مسئلہ مع اپنے دلائل کے کتاب النکاح میں آخر باب نکاح
 رشتہ میں ذکر کیا ہے اور زیہ اس بچہ کی قیمت کا اسواسطے فنا میں نہوگا کہ اسکا عمل اصلی آزادی پر ہا تھا کیونکہ باپ کی ملکیت
 اسکے دہلی کرنے سے بچہ پہلے فرار دیکھی ہے۔ وان وطئ اب الاب مع بقا اب الاب لم یثبت النسب لانه لا یلایہ
 للمعد بحال بقا اب الاب۔ اور اگر باپ کے باپ یعنی دادا نے اپنے پوتے کی باندی سے وہی کی اور بچہ ہوا حالانکہ باپ بھی زنا
 سے جو ہو تو دادا سے نسب ثابت نہوگا کیونکہ باپ کے ہوتے ہوئے دادا کی ولایت نہیں پہنچتی ہے۔ ولو کان الاب میت
 یثبت من ابہ کمایثبت نسب من الاب لظہیر ولایۃ عند فقد الاب و کفر الاب و رقبہ بمنزلہ موتہ لانه قاطع
 ملو لایۃ۔ اور اگر باپ مر گیا ہو تو دادا سے نسب ثابت ہو جائیگا جسے باپ کی وہی سے باپ سے ثابت ہو جاتا ہے کیونکہ باپ کے
 نہار دہونے کے وقت دادا کی ولایت ظاہر ہو جاتی ہے اور اگر باپ کا فر ہو یا قریب ہو تو بمنزلہ مردہ کے ہے کیونکہ اسکی ولایت قطع ہو گئی
 و اذا كانت الجاریۃ بین شریکین فجاریت بولد فادعاہ ثبت نسب منہ ما اور اگر ایک باندی دو شخصوں میں شریک
 ہو پس اسکے بچہ پیدا ہوا بھر دو ذون میں سے ایک نے اسکے نسب کا دعویٰ کیا تو بچہ کا نسب اس سے ثابت ہو جائیگا
 خواہ یہ وہی حالت صحت میں ہو یا حالت مرض میں جو کچھ فرق نہیں ہے۔ لانه لما ثبت النسب فی نصفہ لمصادفۃ ملکیت
 فی الباتی ضرورۃ انہ لا ینجزی لمان سببہ لایجزی وهو المعلق الذلولہ الواحد لا ینعلق من مائین کیونکہ جب
 کوئی میں نسب ثابت ہو کیونکہ دعویٰ باندی اسکی لاک میں ہر ذوقانی میں بھی ثابت ہو گیا کیونکہ یہی بات ہے کہ نسب کے کر کے نہیں
 ہو سکتے کیونکہ اسکا سبب نہیں کرے ہو سکتا اور سبب اسکا لفظ ظہرنا اسواسطے کہ ایک بچہ دو لفظ سے نہیں بھر سکتا۔ وصارت
 ام ولدہ۔ اور یہ باندی اس مدعی کی ام ولد ہو جائیگی یعنی بلا اتفاق جس شریک نے نسب کا دعویٰ کیا ہے اسکی ام ولد
 ہو جائیگی مگر اسکی کیفیت میں اختلاف ہے چنانچہ صاحبین کے نزدیک ایک بارگی ام ولد ہو جائیگی۔ لان الاستیلاء لایجزی عن
 کیونکہ صاحبین کے نزدیک استیلاء کے کر کے نہیں ہو سکتے یعنی جہاں ام ولد ہونا ثابت ہو تو کل باندی میں ثابت ہوگا
 ورنہ نہیں اور امام رحمہ کے نزدیک کر کے ہو کر کل میں ثابت ہوگا چنانچہ فرمایا۔ وعند الی حنیفہ رحمہ یصیر نصیب ام ولدہ ثم تک
 نصیب صاحبہ اذ ہو قابل للملک ویضمن نصف عقرہ لانه وطئ جاریہ منکرہ اذ الملک یثبت حکم الاستیلاء
 نتیقہ الملک فی نصیب صاحبہ۔ اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک پہلے مدعی کا حصہ اسکا ام ولد ہو جائیگا بجز وہ اپنے شریک کے حصہ کا

ایک ہو جائیگا کیونکہ وہ حصہ قابل ملک ہر بیٹے وطنی کے دن جو شریک کے حصہ کی قیمت تھی وہ دیگر ایک ہو جائیگا اور باندی کے نصف عقر کا
 یہی ضامن ہوگا کیونکہ اُسے مشترک باندی سے وطنی کی اس واسطے کہ اسکے ملک پوری میں ثابت ہونا بوجہ استیلاؤ کے ہر تو وطنی کے بعد
 شریک کے حصہ میں ملک ثابت ہوگی۔ تو وطنی کرنا بدہن ملک کی حالت میں ہوا اور چونکہ آدمی اسکی ملوک ہر تو فقط نصف عقر
 یعنی حصہ شریک کا ضامن ہوگا۔ بخلاف الاب اذا استولد جاریہ ابنہ لان الملک ہنالك ثبت شرط الاستیلاؤ فی عقد
 فصار واطل الملک نفسه۔ بخلاف اسکے اگر باپ نے اپنے بیٹے کی باندی کو ام ولد بنایا تو باپ عقر لازم نہ ہوگا کیونکہ یہاں اسطور پر ملک
 ثابت ہوئی جو استیلاؤ کے واسطے شرط ہے تو استیلاؤ سے مقدم ہوگی کیونکہ شرط اپنی شرط سے پہلے ہوتی ہے تو باپ اپنی ملوک سے
 وطنی کرنے والا ہو گیا۔ اور اپنی ملک میں وطنی کرنے سے عقر لازم نہیں ہونا اور شریک کی وطنی میں استیلاؤ کی ضرورت سے
 بعد وطنی کے ملک ثابت کی گئی پس نصف عقر کا ضامن ہوا۔ ولا یغرم قیمتہ ولد ہا لان النسب یثبت استناد الی وقت
 العلوق فلم یعلق شئ منہ علی ملک الشریک۔ اور اس باندی کے بچہ کی قیمت کا ضامن نہ ہوگا کیونکہ نسب کا ثبوت نطفہ قرار
 پانے کے وقت سے ہوا ہے تو شریک کی ملکیت پر کچھ بھی نطفہ کا ٹھہراؤ نہیں ہوا۔ کیونکہ نطفہ بعد وطنی کے قرار پایا اور وطنی ہونے
 ہی یہ حصہ شریک کا ملک ٹھہراؤ نطفہ اسی کے ملک پر قرار پایا ان وطنی کا شروع ہونا البتہ ملک شریک پر تھا اسی واسطے عقر کا ضامن ہوا
 وان ادعیہ معا ثبت نسبه منہا۔ اور اگر دو وزن شریک نے ساتھ ہی اُسکے نسب کا دعویٰ کیا تو دو وزن سے اُسکا نسب ثابت
 ہو جائیگا۔ یعنی دو وزن میں سے ہر ایک اُسکا پورا باب ہو کر وہ دو وزن کا ایک بیٹا ہے۔ معناه اذا حملت علی ملکین او
 قال الشافعی رحمہ اللہ لے قول القاذی لان اثبات النسب من شخصین مع علم ان الولد لا یخلق من من
 ستعدر فملتا بالشبہ وقد تتر رسول اللہ علیہ السلام ليقول القاذی فی اساتہ رض۔ دو وزن سے نسب ثابت ہونا
 اس وقت ہے کہ اُسکا حاملہ ہونا دو وزن کی ملک پر ہوا اور امام شافعی و احمد نے کہا کہ قیادہ پہچاننے والوں کے قول پر رجوع کیا جائیگا کیونکہ
 شخصوں سے نسب ثابت ہونا محال ہے جبکہ ہم یہ جانتے ہیں کہ بچہ کا پیدا ہونا دو نطفہ سے نہیں ہوتا ہر تو ہونے مشابہت پر عمل کیا یعنی دو نطفہ
 میں سے جسکے مشابہ ہو اسی کا بچہ ہو اور اسامہ بن زید کے حق میں ایک قیادہ شناس کے قول پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم خوش
 ہوئے تھے۔ یعنی اسامہ کے حق میں کچھ لوگ بدگمانی کرنے تھے کہ یہ زید کا بیٹا ہے اور اُسکا نفعہ حضرت عائشہ
 رضی اللہ عنہا سے اس طرح روایت ہے۔ قالت دخل علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وعلی آلہ وسلم ذات یوم سرور فقال
 یا عائشہ اندرے ان مجزالمہ بکے دخل علی و عندے اساتہ ابن زید وزید علیہا تطیفہ وقد غیار و سہا و بدت اقداما
 فقال ہذا اقدام بعضنا من بعض قال ابو داؤد وکان اساتہ اسود وکان زید ابیہ۔ آپ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی
 علیہ وسلم ایک روز میرے پاس خوش بشارت تشریف لائے اور فرمایا کہ اسے عائشہ تجھے سلوم ہوا کہ مجزلمہ بھی نے
 کیا کہا ہے وہ ابھی میرے پاس آیا تھا اور وہاں اسامہ وزید دو وزن کھلی اور اُسے سوتے تھے دو وزن کا سر زحکا ہوا تھا اور قدم کھلے
 برسے تھے تو مجزلمہ نے دیکھا کہ یہ قدم بعض سے بعض پیدا ہیں اس حدیث کو ائمہ ستہ نے صحیح میں روایت کیا ہے اور ابو داؤد
 نے کہا کہ زید کا رنگ گورا تھا اور اسامہ کا رنگ کالا تھا پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خوش ہونے کی وجہ سے امام شافعی نے
 استدلال کیا کہ قیادہ شناس کے قول پر رجوع کیا جائے۔ ولنا کتاب عمر بن زید الی شریح فی ہذہ الحادۃ لیس فیہ
 علیہما ولو بینا البتین لہما و ہوا ہما یرثانہ و ہوللہما فی منہما وکان ذلک بحفر من العجا بزم و عن علی بن
 مثل ذلک۔ اور ہاری دلیل حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا فرمان بنام قاضی شریح ایسے ہی واقعہ میں اسطرح ہے کہ دو وزن شریک نے
 ساتھ کو خط کر رکھا پس تو بھی اسی طرح بسم رکھ اور اگر وہ دو وزن ظاہر کرتے تو حکم بیان کر دیا جاتا پس یہ بچہ ان دو وزن کا بیٹا ہے کہ
 دو وزن کا وارث ہوگا اور یہ دو وزن بھی اُسکا وارث ہیں اور میراث ان دو وزن میں سے باقی کے واسطے ہوگی اور یہ معاملہ جماعت

صحابہ کے حضور میں ہوا اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے بھی اسی کے مثل مروی ہے۔ وفتح ہو کہ یعنی نے مبارک ابن نفعال
 کے طریق سے حسن بصری سے انھوں نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی اور واقعہ یہ تھا کہ دو مردوں نے ایک باندی سے
 جب وہ حیض سے پاک ہو گئی، وہی کی اس کے ایک لڑکا ہوا پس دونوں نے اس کا دعویٰ کیا اور یہ معاملہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ
 کے حضور میں پیش ہوا تو آپ نے تین فیاض شناس بلائے ان سبوں نے اتفاق کیا کہ اس بچہ میں ان دونوں کی شباهت
 تھی اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ خود بھی قیافہ پہچانتے تھے تو فرمایا کہ گتیا برسپاہ اور زرد اور کعبہ اکتا پڑتا تھا پھر
 میں ہر رنگ کی مشابہت پیدا ہو جاتی تھی اور آدمیوں میں کسی میں نے ایسا نہیں دیکھا تھا ہاں تک کہ اب اس کو دیکھتا ہوں
 پھر حکم دیا کہ یہ ان دونوں کا بیٹا ہے اور ان دونوں کا وارث ہوگا اور یہ دونوں اس کی میراث پاویں گے اور وہ ان دونوں
 میں سے باقی کا ہوگا۔ اس حکم کے سننے میں کہ جب تک یہ دونوں زندہ ہیں تو دونوں پر اس کی پورے مال کا حصہ ہے اور جب
 کوئی مر جائے تو جو باقی رہا وہی اس کا باپ ہے مگر یہ لڑکا اس کا پورا وارث ہوگا جو مر گیا اور جب دوسرا مرے تو اس کا بھی پورا وارث
 ہوگا اور اگر یہ لڑکا پہلے مر جائے تو یہ دونوں لڑکا ایک باپ کا حصہ اس کے مال سے پاویں گے۔ اوساگر ایک مر گیا پھر بیٹا مر گیا اور ایک
 باپ باقی ہے تو اس کی میراث صرف اسی باپ کے واسطے ہوگی۔ یعنی وراثت نے مبارک ابن نفعال میں گام کیا لیکن بچے پر
 سعید بن جبیر ابن سین و امام احمد و عثمان ابن سلم و ابن عدی وغیرہ نے فقہ کہا ہے لیکن یہ صحیح ہے کہ حسن بصری نے حضرت عمر
 رضی اللہ عنہ کو نہیں پایا لیکن اس انتقال میں ضرور نہیں ہے پس اس کی اسناد ہے اور اس کو عبد الرزاق نے دوسرے طریق
 سے قناد و بعد اللہ سے روایت کیا لیکن قناد نے بھی حضرت عمر کو نہیں پایا۔ و قد رواہ الطحاوی وغیرہ۔ اور
 طحاوی نے شرح آثار میں اور عبد الرزاق نے مصنف میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے یہی حکم روایت کیا کہ آپ نے دونوں
 مردوں کو فرمایا کہ یہ لڑکا تم دونوں کے درمیان ہے تم دونوں کا وارث ہوگا اور تم دونوں اس کے وارث ہو گے اور تم دونوں سے
 جو باقی رہے وہ اس کی میراث پاویں گے اور یعنی نے زید بن ارقم رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ جب
 بن میں تھے تو تین آدمیوں نے ایک عورت سے ایک ہی طریق میں وہی کی پس آپ نے ان سب کے درمیان قرعہ ڈالا
 جس کا نام قرعہ نکلا اس کے ساتھ بچہ لاق کیا اور دو تہائی نفقہ اسپر کھا زید ابن ارقم نے کہا پھر جبکہ میں مدینہ آیا تو میں نے فیصل
 آنحضرت سے بیان کیا پس آپ نے فرمایا اے اللہ اس حدیث کی اصل سنن اربعہ میں موجود ہے۔ م۔ ع۔ ولانہما استویان فی سبب
 الاستحقاق فیستویان فیہ والنسب وان کلان لایجزی و لکن تعلق بہ احکام تجزیہ فیما یقبل التجرید مثبت فی حقہما
 علی التجرید و ما لا یقبلہا مثبت فی حق کل واحد نہما کما کان لیس معہ غیرہ الا اذا کان احدہما شریکین ابالآخر اذا کان احدهما
 مسلماً والاخر ذمیاً لوجود المخرج فی حق المسلم و ہوا الاسلام و فی حق الابی و ہوا الامن الحق فی نصیب الابی و سرور نبی
 علیہ السلام ہما روی لان الکفار کاوا یطعنون فی نسب اساتہ و کان قول القائل قطعاً لظعنہم فسر بہ۔ اور ہمدانی
 دوسری دلیل یہ ہے کہ استحقاق کے سبب میں دونوں شریک مساوی ہیں یعنی ملک اور دعویٰ میں برابر ہیں تو استحقاق
 میں سے برابر ہونے اور نسب اگرچہ کرٹے ہونے کے قابل نہیں ہے، لیکن اس سے کچھ احکام ایسے متعلق ہیں کہ ان کے اجزا ہو سکتے ہیں
 پس جن احکام کے کرٹے ہو سکتے ہیں جیسے میراث وغیرہ تو وہ اجزا ہو کر دونوں شریکوں کے حق میں ثابت ہونگے اور جن کے
 کرٹے نہیں ہو سکتے ہیں جیسے نسب وغیرہ تو وہ ہر شریک کے حق میں پورے ہونگے یعنی شریک سے اس کا پورا
 نسب ثابت ہوگا گویا اس کے ساتھ کوئی دوسرا شریک نہیں کیونکہ دونوں سادی ہیں لیکن اگر دونوں شریکوں میں سے ایک
 باپ اور دوسرا بیٹا ہو یا ایک مسلمان اور دوسرا کافر ذمی ہو تو برابری نہ ہوگی کیونکہ مسلمان کے حق میں ایسی بات موجود ہے
 جس سے مسلمان کو ترجیح ہے اور وہ اسلام ہے اور باپ کے حق میں بھی ایسی بات موجود ہے یعنی وہ حق جو باپ کو بیٹے کے

بل تین حاصل ہو رہا مجزہ بھی کی روایت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرش ہونا اسوجہ سے تھا کہ اسار کے نسب میں
 کفار و کفر کرنے تھے اور مجزہ کے قول سے کا فون کا قول مد ہوتا تھا اسواسطے آپ فرش ہوئے جس حاصل ہوا
 کہ اگر دو وزن شریکوں نے ایک رگی دعویٰ کیا اور دو وزن میں سے کسی میں کوئی ایسی بات موجود نہیں ہے جس سے اسکو ترجیح ہو
 تو حکم یہی ہوگا کہ وہ ان دونوں کا بیٹا ہو۔ وکانت الامتہ ام ولدہما۔ اور اس بیٹے کی مان ان دونوں کی ام ولد ہو جائیگی
 لیسختہ دعوتہ کل واحد منہما فی الغیبہ فی الولد فیصیر لغیبہ منہما ام ولد تبعاً لولدہا۔ کیونکہ دو وزن میں سے ہر شریک
 کا دعویٰ اپنے حصہ میں بچہ کی بابت صحیح ہے تو بچہ کے تابع ہو کر اسکی مان کا بھی وہ جزو جو شریک کے حصہ میں ہے اسکا ام ولد ہوگا۔
 وعلی کل واحد منہما لغت العقر قصاصاً لعلی الآخر ویرث الابن من کل واحد منہما میراث ابن کمال
 لانه اقر له میراثاً کاملہ و ہوجتہ فی حقہ۔ اور دو وزن میں سے ہر ایک پر ولغت عقر واجب ہے وہ اسکا بدلہ ہو جائیگا جو دوسرے
 پر واجب ہے اور یہ لو کہ ان دونوں میں سے ہر ایک سے پوری ایک بیٹے کی میراث پادیا گیا کہ ہر ایک نے اسکے واسطے اسکی پوری میراث
 کا اقرار کیا ہے اور ہر ایک کا اقرار اسپر حجت ہے۔ ویرثان منہ میراث اب واحد لا ستوانہما فی السبب کما اذا اقر ابا
 البینتہ۔ اور یہ دونوں اس سے ایک ہی باپ کی میراث پادیا گیا کیونکہ سبب میں دونوں برابر ہیں جیسے در شخصوں میں ہر ایک نے
 کسی چیز کے لیے اپنے اپنے گواہ قائم کیے تو وہ چیز ان دونوں میں مساوی شریک قرار دی جائیگی۔ و اذا وطی المولی جاریۃ مکاتبہ
 فجات بولد فادعاہ فان صدقہ المکاتب ثبت نسب الولد منہ وعن ابی یوسف رحانہ لا یعتبر
 تصدیقہ اعتباراً بالاب یعنی ولد جاریۃ انہ ووجہ الظاہر وہو الفرق ان المولے لا یملک التصرف فی
 کسب مکاتبہ حتی لا یتلک والاب یملک تملکہ فلا یستجیر تصدیق الابن۔ اور اگر مولی نے اپنے مکاتب کی باندی سے اولی
 کی اور اس سے بچہ پیدا ہوا جسکا اسنے دعویٰ کیا پس اگر مکاتب اسکی تصدیق کرے تو بچہ کا نسب اس سے ثابت ہو جائیگا اور
 امام ابی یوسف سے روایت ہے کہ مکاتب کی تصدیق کی کچھ ضرورت نہیں اس تیس پر کہ جیسے باپ نے اپنے بیٹے کی باندی سے بچہ
 دعویٰ کیا تب بیٹے کی تصدیق کی ضرورت نہیں ہوتی لیکن قول اول ظاہر المراد یہ ہے اور اسکی وجہ یہ ہے کہ مولے کو اپنے مکاتب کی کمانی
 میں تصرف کا اختیار نہیں ہے حتیٰ کہ وہ مکاتب کی کمانی اپنے قبضہ میں نہیں لے سکتا اور باپ کو یہ اختیار ہے کہ بیٹے کی کمانی اپنے قبضہ میں
 لے لے جبکہ ضرورت ہو تب بیٹے کی تصدیق کی کچھ ضرورت نہیں ہے اور تصدیق مکاتب کی ضرورت ہے۔ و علیہ عقر بالانہ لا یتقدیر
 الملک لان مال من الحق کاف لیسختہ الاستیلا ولما نذکرہ۔ اور مولیٰ پر اس باندی کا عقر واجب ہوگا کیونکہ حق سے پہلے
 اسکی ملک سا نظ نہیں ہو سکتی کیونکہ مولے کا جو کچھ حق ہے وہ صرف استیلا و صحیح ہونے کو کافی ہے جیسا کہ ہم بیان کریں گے۔ و قیمت
 ولد بالانہ فی معنی المغرور حیث اعتمد دلیل او ہوانہ کسب کسبہ فلم یرض برقہ فیکون حراً بالقیمۃ ثابت النسب منہ
 اور مولیٰ پر اس بچہ کی قیمت واجب ہوگی کیونکہ مولیٰ بھی دعو کا کھائے ہوئے کے معنی میں ہے کیونکہ اسنے ایک دلیل پر اعتماد کیا ہے
 اسنے اپنی کمانی یعنی مکاتب کی چیز کو تصرف میں لایا تو وہ بچہ کے رفیق ہونے پر راضی نہیں ہوا تو یہ بچہ بقیمت آزاد اور مولیٰ سے
 ثابت النسب ہوگا۔ ولا تغیر الجاریۃ ام ولد لہ لانہ لا ملک لہ فیہا حقیقۃ کمانی ولد المغرور۔ مگر یہ مکاتب والی باندی ہونے
 مولیٰ کی ام ولد نہ ہو جائیگی کیونکہ درحقیقت اس میں مولیٰ کی کوئی ملک نہیں ہے جیسے مغرور کے بچہ میں ہوتا ہے۔ یعنی اگر زید سے
 خالد کی باندی نے اگر کہا کہ میں آزادہ عورت ہوں تو مجھے نکاح کر لے پس اسنے نکاح کیا اور بچہ پیدا ہوا پھر خالد کو چہ معلوم ہوا
 اور اسکے دعویٰ کر کے اپنی باندی لے لی تو بچہ بقیمت آزاد ہوتا ہے اور یہ باندی ام ولد نہیں ہوتی ہے۔ وان کذبہ المکاتب
 فی النسب لم یثبت لما بینا انہ لا بد من تصدیقہ۔ اور اگر مکاتب نے دعویٰ نسب میں مولیٰ کی تکذیب کی تو نسب ثابت
 نہیں ہوگا کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ مکاتب کی تصدیق کی ضرورت ہے۔ فلم ملک یو ما ثبت النسب امام الموجب وزوال

حق المکاتب اذ هو المانع - پھر اگر مولیٰ کسی اس بیچ کا مالک ہو تو مولیٰ سے اس کا نسب ثابت ہو جائیگا کیونکہ سبب موجب وجود
 ہو اور حق مکاتب زائل ہو گیا اور یہی مانع مخالف یعنی مکاتب کی تصدیق کرنے سے نسب نہیں ثابت ہوتا مخالف مکاتب
 کا حق ہی نہیں رہا تو نسب ثابت ہو گیا۔

کتاب الایمان

یہ کتب نمون کے بیان میں ہے۔ ارفع ہو کہ حلف یعنی قسم ہے۔ حالت قسم کھانے والا۔ مصلحت علیہ جس بات پر قسم کھائی ہو۔ بین جسکی پابندی ہو۔ پھر
 جزا اور لازم ہو جسے دائرہ میں یہ چیز نہ کھاؤ گھاؤ گھاؤ حتیٰ کہ اگر کھائی تو کفارہ لازم ہوگا اور اگر کئے کہ اگر بین یہ چیز کھاؤ گھاؤ تو سزا غلام آزاد ہو تو فقہا
 اسکو بھی بین کہتے ہیں حتیٰ کہ اگر کھاوے تو اسکا غلام آزاد ہوگا۔ حنث قسم ڈنٹا۔ حانث قسم توڑنے والا۔ قال الایمان
 علی ثلثہ اضر بایمین النموس و بین منعقدہ و بین نفاق النموس ہوا بحلف علی امر ما فی تیمم الکذب لیفتیہ
 الیمن یا تم فیہا صاحبہما القول علیہ السلام من حلف کا ذبا ادخلہ النار۔ قدوری نے فرمایا کہ نمون کی تین قسمیں
 ہیں ایک بین نموس اور دوم بین منعقدہ اور سوم بین نموس۔ بین نموس وہ قسم ہے جو کسی کذ سے ہوئے امر پر عمدہ جو ٹھ قسم کھانے
 میں ایسی قسم کھانے والا کنگلہ ہوتا ہے جسے کبیرہ گناہ ہے کہ نہ کہ حدیث میں آتا کہ جو شخص جو ٹھ قسم کھاوے اسکو اللہ تعالیٰ روزخ میں
 دیکھا۔ اور صحیح ابن جان میں بوری حدیث ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے کسی امر پر قسم
 کھائی حالانکہ وہ جو ٹھا ہے تاکہ قسم کے ذریعے کسی مسلمان کا مال لیجائے تو اللہ تعالیٰ اسے جنت کو حرام کرے گا اور اسکو روزخ میں
 دیکھا اور صحیحین کی روایت میں ہے کہ وہ اتنا تھلا سے ایسے حال میں دیکھا کہ اسے اللہ تعالیٰ کا غضب ہوگا منع۔ ولا
 کفارة فیہا الا التوبۃ والاستغفار۔ اور اس قسم میں کفارہ نہیں ہے سوائے توبہ و استغفار کے۔ منع یعنی یہ ہے
 گناہ نہیں ہے جو کفارہ سے معاف ہو بلکہ کبیرہ گناہ ہے جو سوائے توبہ و استغفار کے معاف نہ ہوگا اور صحیح بخاری کی حدیث میں ہے
 کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ عزوجل کے ساتھ شکر کرنا اور والدین کی نافرمانی کرنا اور نموس قسم کھانا کبیرہ گناہوں
 سے ہیں پس جب یہ کبیرہ گناہ ہوا تو اسکے واسطے کفارہ قسم کافی نہیں ہے بلکہ توبہ کرے اور یہی قول امام مالک و احمد کا ہے۔ مع
 ہی اکثر علما کا قول ہے۔ وقال الشافعی رحمہ فیہا الکفارة لانہا شرعت لرفع ذنب حاکم حرمتہ اسم
 اللہ تعالیٰ وقد تحقق بالاستشہاد بالستہاد کا ذبا فاشبہ المعقودۃ ولنا انہا کبیرۃ محفۃ و الکفارة عبادۃ عبادی
 بالعموم و بشرط فیہا النیۃ فلا تعلق بہا بخلاف المعقودۃ لانہا باحۃ ولو کان فیہا ذنب فهو متعلق باختیار مستبد
 و مانی النموس ملازم فیتنفع اللاحاق۔ اور امام شافعی نے کہا کہ بین نموس میں کفارہ لازم ہے کیونکہ کفارہ تو اسولے مشروع
 ہوا کہ اللہ تعالیٰ کے نام کی بتک حرمت کا گناہ ہو کہ اسے اور بین نموس میں ہا بات پائی گئی اس طرح کہ دروغ طور پر اسنے اللہ تعالیٰ
 کے نام سے شہادت لی پس نموس بھی منعقدہ کے مشابہ ہو گئی اور بخاری دلیل ہے کہ بین نموس محض کبیرہ گناہ ہے اور کفارہ ایک عبادت
 ہو تاکہ جو روزہ سے ادا کیا جاتا ہے اور اس میں نیت شرط ہوتی ہے کبیرہ گناہ سے کفارہ متعلق نہ ہوگا بخلاف قسم منعقدہ کے کہ وہ بیع ہے
 اور اگر منعقدہ میں گناہ ہو جاتا ہے تو قسم کے بعد ہوتا ہے اور نئے اختیار سے متعلق ہے اور بین نموس میں ساتھ ہی ہوا ہے تو نموس کو
 منعقدہ کے ساتھ ہاتھ ہے۔ یعنی بین منعقدہ تو آئندہ زمانہ میں کسی کام کے کرنے یا کرنے پر قسم ہوتی ہے تو بالفعل ایسی قسم کھانے
 میں کوئی گناہ نہیں ہے یہاں آئندہ جب اسنے قسم کی موافقت نہ کی تو اسنے گناہ اختیار کیا پس کفارہ لازم ہوگا اور کفارہ عبادت سے ہے
 گناہ سے ہا چکا لفظ تعالیٰ ان احسنات یہ عین استیثات اور حدیث صحیح میں بھی اسکی تفسیر ذکر ہے بخلاف بین نموس کے کہ
 وہ جو قسم کھاتا ہے عمدہ جو ٹھا کھاتا ہے پس وہ منعقدہ کے ساتھ لاق نہیں ہو سکتی بلکہ نہایت لوت کے ساتھ لاق تعالیٰ سے توبہ

استغفار کرے اور فتویٰ میں ہو کہ اگر زمانہ جاں میں کسی چیز کے ہونے یا نہ ہونے پر عمدہ اجموٹی قسم کھائی تو یہ بھی عین غوس ہے۔ بسوہ ہر قسم
اگر کہا کہ اگر ایسا ہوا تو اسکی جو رو کو طلاق یا اسکا غلام آزاد ہو، حالانکہ عمدہ آسنے دروغ کہا تو یہ عین غوس نہیں ہے اور لغو بھی نہیں ہے اور
حتیٰ کہ اگر اسکے خلاف جانتا ہو یا کچھ بخانتا ہو تو طلاق و عین واقع ہو جائیگا الا لینیحک کہ کہا کہ واعد ایسا ہوا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہوا لیکن
قسم کھانے والے کو کچھ شک نہیں ہے کہ ایسا ہی ہوا یعنی اُسے اپنے یقین پر قسم کھائی اور عمدہ اجموٹی نہیں کہا تو یہ غوس نہیں ہے۔ م۔ اگر
کہا کہ یہ فلان شخص نہ تو مجھ پر حرج واجب ہے حالانکہ اوکو شک نہ تھا کہ حقیقت میں وہ فلان شخص نہیں ہے تو اس پر حرج لازم ہوگا۔ کفارہ
و المنعقدہ ما یخلف علی امر فی مستقبل ان یفعلہ او لا یفعلہ و اذا حنت فی ذلک لذتہ الکفارة۔ اور منعقدہ
وہ قسم ہے جو آئندہ زمانہ میں کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے پر کھاوے اور جب اس میں حالت ہو تو کفارہ لازم ہوگا۔ یعنی کہا کہ
واللہ میں اس گھر میں نہ جاؤں گا پھر بیمار ہو بیوش ہوا اور اس حالت میں لوگ اُسکو دہان لینگے تو حاش ہو ابس آپ کفارہ لازم
آیا غرض کہ جس بات پر قسم ہے اگر اُسکو عمدہ کرے یا بھول کر یا اُس سے زبردستی وہ کام کرایا جائے یا حالت بیوشی یا جنون میں کرے
بہر صورت حاش ہو کہ کفارہ لازم ہوگا۔ کمانی اسراج۔ لقلوہ تعالیٰ لایواخذکم اللہ باللغو فی ایمانکم ولکن یواخذکم
بما عقدتم الایمان۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی جسکے یہ معنی ہیں کہ اللہ تعالیٰ تمہاری قسموں میں جو لغو واقع ہو گا
مواخذہ نہیں فرماتا، لیکن جسکے ساتھ تم نے قسموں کو مضبوط کیا اُسکا مواخذہ فرماتا ہے۔ و ہوا مذکرنا۔ اور اسکا معنی یہی ہے جو
یعنی ذکر کیے۔ یعنی آئندہ زمانہ میں کسی کام کے کرنے کا عزم کرے یا نہ کرنے کا عزم کرے پس اگر اُسکے خلاف کرے تو مواخذہ
یہ ہوگا کہ کفارہ لازم ہوگا۔ و یحسب اللغو ان یخلف علی امر ماض و یحسب انہ کما قال و الامر بخلافہ فہذہ العین زجور
لا یواخذ اللہ بہا صا جہا و من اللغو ان یقول و اللہ انہ لزید و یو بیئنے زید و انما ہو عمرو و الاصل فیہ قول تعالیٰ
لا یواخذکم اللہ باللغو فی ایمانکم ولکن یواخذکم الآیۃ الانیۃ بالحق بالاحتمال فی تفسیرہ۔ اور لغو قسم ہے کہ کسی گدے
ہر پر قسم کھاوے حالانکہ اُسکو بھی یقین ہے کہ جیسے وہ کتا ہے یونہی ہے حالانکہ دروغ اسکے خلاف ہے تو ایسی قسم میں اسید یہ ہے کہ حاش
سے اللہ تعالیٰ مواخذہ فرمادے او بچلے تو کے یہ صورت ہے کہ کسی والدت پر یہ شخص زید ہے اور یہ اُسکو زید ہی گمان کر رہا ہے کہ دروغ
خال ہے اور دلیل اس میں فرد تعالیٰ لایواخذکم اللہ باللغو فی ایمانکم الا یہ لیکن مضاف نے مواخذہ ہونے پر اسید وار اسواسے طے کیا کہ کسی
تفسیر میں اختلاف ہے۔ چنانچہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے اسکی تفسیر میں وارد ہے کہ لغو قسم یہ ہے کہ جیسے آدمی کتا ہے کہ لا اللہ
ولی واللہ اس حدیث کہ بخاری نے روایت کیا اور ابو داؤد نے مرفوع روایت کی اور بیہقی و ابن حبان نے بھی مرفوع کیا اور درستی
نے کہا کہ دقت صحیح ہے اور یونہی شافعی و مالک و غیرہ نے روایت کیا اور معنی یہ ہیں کہ کسی نے دوسرے سے کہا کہ تم وہاں نہیں
گئے اُسے جواب دیا کہ نہیں واللہ تو یہ لغو قسم ہے جبکہ درحقیقت وہ وہاں نہیں گیا ہے یا جیسے کہا کہ واللہ دیکھیے میں اس زرد کاغذ
پر لکھا ہوں تو یہ بھی لغو ہے کیونکہ ہر شخص دیکھ رہا ہے کہ وہ زرد کاغذ پر لکھا ہے اور عبدالرزاق نے اپنے مصنف میں حضرت جابر سے
روایت کی کہ لغو یہ ہے کہ آدمی ایک شے پر قسم کھائے یہ جانکر کہ وہ یونہی ہے حالانکہ دروغ ایسا نہیں ہے لہذا یہ لغو ہے اور سعید ابن جبیر نے
کہا کہ لغو یہ ہے کہ آدمی کسی حرام فعل پر قسم کھائے کہ میں اُسکو نہیں کروں گا اور جس بھری و ابراہیم غمی نے کہا کہ لغو یہ ہے کہ کسی بات پر
قسم کھائے اور پھر بھول جائے اور سرخی نے اصول میں کہا کہ ہمارے علماء کے نزدیک لغو وہ قسم ہے جو شرعاً اور وہ صافاً قسم
سے خالی ہو کیونکہ قسم کا فائدہ یہ ہے کہ کوئی ایسی خبر نہ جس میں دروغ کا احتمال ہے جو قسم سے اسکا صدق ظاہر کرے اور اگر ایسا کیا
بلکہ ایسی خبر سے قسم کھائی جس میں احتمال نہیں ہے تو وہ فائدہ سے خالی ہے۔ قال والقاصد فی الیمین والمکرہ والساقی
سوا حقیقی تجب الکفارة۔ جس شخص نے عمدہ قسم کھائی اور قسم کھانے کے لیے زبردستی کی گئی اور جو بھول کر قسم کھا گیا سب
برابر ہیں حتیٰ کہ حاش ہونے پر کفارہ لازم ہوگا۔ لقلوہ علیہ السلام ثلث جہنم جہنم جہنم جہنم جہنم جہنم جہنم جہنم جہنم جہنم جہنم جہنم

کہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تین چیزیں ایسی ہیں کہ انکا قصد بھی عمدہ ہو اور ہزل بھی عمدہ وہ نکاح و طلاق اور تہنیت
 فس۔ اس حدیث کو ابو داؤد و ترمذی و ابن ماجہ نے روایت کیا اور ترمذی نے کہا کہ حدیث میں ہے لیکن روایت میں بجائے قسم کے
 حجت ہے اور سند حارث میں بجائے اسے عتاق ہے۔ و الشافعی یخالفنا فی ذلک و سببہ فی الاکراہ ان اشار اللہ تعالیٰ
 اور شافعی اس مسئلہ میں ہماریے خلاف ہیں اور ہم اسکو ان اشار اللہ تعالیٰ کے کتاب الاکراہ میں بیان کریں گے۔ و من فعل المحلوف
 علیہ مکر یا اذنا یا فہو سوار۔ اور جس شخص نے محلوف علیہ کو مجبور کیے جانے پر کیا یا مجبور کیا وہ برابر ہر قسم یعنی کفارہ واجب
 ہوگا۔ لان الفعل الحقیقی لایعدم بالاکراہ و ہوا لشرط و کذا اذا فعل و ہو معنی علیہ او مجنون لتحقق الشرط حقیقہ و لکن
 الحکمۃ رفع الذنب فاحکم یدار علی دلیلہ و ہوا کحکمت لا علی حقیقۃ الذنب۔ کیونکہ مجبور کیے جانے کی وجہ سے حقیقتاً نفل کا
 صلہ ہونا نذر نہیں ہوتا اور کفارہ کی شرط یہی تھی اور اسے طبع اگر اسنے بغیر نشہ کے بیہوشی میں یا جنون کی حالت میں وہ نفل کیا
 تو بھی کفارہ لازم ہوگا کیونکہ شرط در حقیقت بائی گئی اور اگر کفارہ کی طلت یہ ہو کہ گناہ دور ہو جائے تو حکم کا مدار اسکی دلیل پر ہوگا یعنی
 حاشا ہونے پر نہ حقیقی گناہ پر فس۔ یعنی کفارہ اسوقت لازم ہوگا کہ حاشا ہو جائے اگرچہ در واقع کسی سبب سے در حقیقت
 گناہ نہ ہو چنانچہ کوئی اچھا کام کرنے پر قسم کھائے مثلاً اپنے اہل قرابت سے احسان مکر گیا تو اسپر بطور سنت لازم ہے کہ قسم کو توڑ کر
 اسکا کفارہ دے تو کفارہ لازم آیا اور جب کہ اسنے حکم کے موافق قسم توڑی تو گناہ نہ ہونا ظاہر ہے۔ م۔ خواب میں قسم کھا جائے تو نہیں ہے
 الاختیار۔ اللہ تعالیٰ کی قسم کھانا مکروہ نہیں ہے لیکن کتر کھاوے اور طلاق و عتاق وغیرہ کی قسم کھانا عامہ علیہ کے نزدیک مکروہ
 نہیں ہے اور خاصہ ہمارے زمانہ میں اس سے کوئی مضبوطی حاصل نہیں ہوتی۔ لکن۔

باب ما یكون یلینا و ما لا یكون یلینا

باب ان الفاظ کے بیان میں ہے جو قسم ہوتی ہیں اور جو نہیں ہوتی ہیں۔ قال و ایمن باللہ و باسم آخر من اسما اللہ تعالیٰ
 کا الرحمن والرحیم اول بصفہ من صفاتہ الی یحلف بہا نہ ف کفرۃ اللہ و جلالہ و کبریا نہ۔ تدری نے فرمایا کہ قسم کا
 انعقاد باسم اللہ ہوتا ہے یا اسلمے الہی میں سے کوئی دوسرا اسم ہو جیسے الرحمن والرحیم یا اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے کوئی ایسی
 صفت ہو جسکے ساتھ عین میں قسم کھائی جاتی ہے جیسے عت و جلال الہی و کبریا الہی فس۔ پس اسم الہی کے ساتھ قسم ہو جائے
 میں کسی کا خلاف نہیں جیسے واعد و باللہ یا اللہ تعالیٰ کی قسم کھانا ہون اور اگر اللہ تعالیٰ کا کوئی دوسرا نام قسم میں آیا تو ظاہر ہے
 ہے کہ ہر نام سے قسم ہو جائیگی خواہ لوگوں میں اس نام سے قسم کھانے کا رواج ہو یا نہ ہو اور یہی صحیح ہے اور رواج کا اعتبار صفت
 میں ہے اور مراد بیان صفت سے ہے کہ جو اللہ تعالیٰ کی شان سے ہے جیسے عت و جلال و کبریا و عظمت وغیرہ اور اگر اس سے نام
 بنایا گیا تو وہ اسامیہ داخل ہے جیسے العزیز و الجلیل و البکر وغیرہ پس صفت میں مثل ماہر و اللہ کا مختار ہے کہ اگر اس
 صفت سے قسم کھانے کا رواج ہو تو وہ قسم ہو جائیگی ورنہ نہیں لکن اور یہی اصح ہے البرہنجی۔ لان الحلف بہا متعارف
 و سنی الیمن و ہو القوۃ حاصل لانہ یتقد تعظیم اللہ و صفاتہ فصالح ذکرہ حاطا و مانعا۔ کیونکہ ان صفات کے ساتھ قسم
 کھانا راجح ہے اور قسم کے جو سنی ہیں یعنی توت وہ الیمن حاصل ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ اور اسکی صفات کی تعظیم مانع ہے عقاد
 کی وہ نام یا صفت کا ذکر کرنا اسکے خواہ مخواہ آمادہ کرنے والا یا منع کرنے والا ہوگا فس۔ یعنی کوئی کام کرنے کی قسم کھائی ہو تو خواہ
 مخواہ اسکے کرنے پر آمادہ ہوگا اور اگر نہ کرنے کی قسم ہو تو باز رہنے پر آمادہ ہوگا۔ قال الا قولہ و علم اللہ فانہ لا یكون یلینا
 لیکن یون کہنا کہ قسم ہی علم الہی کی تو یہ قسم نہوگی۔ لانہ غیر متعارف ولانہ ینذکر ویراد بہ المعلوم یقال اللهم اغفر علیک
 فینا ہی معلوم کیونکہ یہ راجح نہیں ہے اور اسلیے کہ علم ہوا جائے اور مراد اس سے معلوم ہوتی ہے چنانچہ بولتے ہیں کہ اللهم اغفر

ملک فیما لہی بخشہ سے اپنا علم ہم میں لینے اپنا معلوم فن یعنی جو گناہ تجھ کو ہم میں معلوم ہیں وہ بخشہ ہے۔ ولو قال غضب
 اللہ وخطلم یکن حالفا وکذا ورحمۃ اللہ لان الحلف بہا غیر متعارف ولان الرحمۃ قدیرا دیہا اذ ہوا مطر
 او البخرۃ والغضب والسخطیرا دیہا العقوبۃ۔ اور اگر کہا کہ غضب الہی کی قسم یا ناخوشی الہی کی قسم تو یہ قسم نہیں ہوگی اور
 اسی طرح رحمت الہی کی قسم بھی قسم نہیں ہے کیونکہ ان الفاظ سے قسم رائج نہیں ہے اور اس لیے کہ رحمت سے کبھی رحمت کا افسر لینے
 یا رش یا ان یا جنت مراد ہوتی ہے اور غضب و ناخوشی سے کبھی عذاب مراد ہوتا ہے۔ وادفع ہو کہ اگر کسی ملک میں کسی
 صفت سے قسم کھانا رائج ہو تو وہ ان وہ قسم ہو جائیگی اگرچہ دوسرے ملکوں میں نہو چنانچہ مجید میں ہے کہ اگر کہا قسم ہے طالب غالب
 کی تو اہل بغداد کے نزدیک بوجہ رولح کے یہ قسم ہو جائیگی۔ ۵۔ اور بخلاف ان صفات کے جسے قسم جائز ہے یہ ہیں قسم اپنے رب کی
 یا رب العرش کی یا رب العالمین کی البدائع قسم حق کی بشرطیکہ حق سے اسم الہی مراد ہو اور قسم عظمت الہی یا ملکوت الہی یا قدرت
 الہی یا جبروت الہی۔ س۔ یا قوت الہی یا ارادۃ الہی یا مشیت الہی یا محبت الہی یا کلام اللہ۔ ب۔ ان سب صعد تون میں
 قسم ہو جائیگی۔ ۶۔ ومن حلف بغیر اللہ لم یکن حالفا کالبینی والکعبۃ۔ اور جس نے اللہ کے سوا دوسرے کی قسم کھائی
 جیسے نبی کی یا کعبہ کی تو وہ قسم کھانے والا نہ ہوگا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص تم میں سے قسم کھانے والا ہو سکو
 چاہے کہ یا تو اللہ تعالیٰ کے ساتھ قسم کھائے یا چھوڑے۔ صحیحین و سنن میں یہ حدیث اس طرح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ
 علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ تم کو منع فرماتا ہے کہ تم اپنے باپ دادوں کی قسم کھاؤ پس جو کوئی تم میں سے قسم کھانے والا ہو
 اُسکو چاہے کہ اللہ تعالیٰ کی قسم کھائے یا چھوڑے اور صحیحین کی ایک روایت میں ہے کہ جو قسم کھانے والا ہو وہ سواے اللہ کے
 کسی کی قسم نہ کھائے اور ابو داؤد و نسائی کی روایت میں ہے کہ تم لوگ اپنے باپ دادوں کی اور اپنی ماؤں کی قسمیں مت کھاؤ
 اور اللہ تعالیٰ کی قسم بھی نہ کھاؤ مگر اسی حال میں کہ تم سچے ہو اور ابو داؤد و حاکم و احمد و نسائی کی حدیث میں ہے کہ جس نے اللہ تعالیٰ
 کے سوا کسی دوسرے کی قسم کھائی تو اُس نے شرک کیا اور بخاری کی حدیث میں ہے کہ اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی قسم یہ تھی
 کہ سقلب انقلاب کی قسم ہے درود مالک والاربعۃ اور دوسری روایت میں ہے کہ جب آپ زیادہ کوشش سے قسم کھاتے تو فرماتے
 کہ قسم اُس پاک کی جسکے قبضہ میں محمد کی جان ہے۔ شوعم۔ وکذا اذا حلفت بالقرآن لانه غیر متعارف۔ اور اسی طرح
 اگر قرآن کی قسم کھائے تو قسم نہ کیگیونکہ یہ رائج نہیں ہے۔ اور بدائع میں ہے کہ کلام اللہ کی قسم کھانے سے حلف
 ہو جائیگی۔ ۷۔ اور مترجم کہتا ہے کہ یہی اظہر ہے اور چارے یہاں اسی پر فتویٰ ہوگا اور ہاں قسم کھانا یا نیا یا لاگہ یا صوم و صلوة وغیرہ
 شرائع کی اور کعبہ و حرم و زمزم و اُسکے مانند اور کی تو نہیں جائز ہے البدائع۔ قال المصنف رحمہ اللہ معناه ان یقول
 و البنی و القرآن۔ شیخ مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اسکے معنی یہ ہیں کہ یوں کہے کہ قسم نبی کی یا قسم قرآن کی۔ فتویٰ کوئی
 قسم نہ ہوگی اور ایسی ہی قسم کعبہ و قبلہ و غیرہ کی بھی قسم نہ ہوگی۔ اما لو قال انما بری منہما کیون میں اللان التبری
 منہما کفر۔ یعنی اگر اُس نے یوں قسم کھائی کہ میں ان سے بری ہوں تو میں نبی سے یا قرآن سے بری ہوں تو یہ قسم ہو جائیگی کیونکہ ان
 دونوں سے بری ہونا کفر ہے۔ اور یہی مختار ہے اور بعض مشائخ نے کہا کہ اگر اُس نے قرآن کی قسم کھائی یعنی اگر مثلاً کہا کہ قسم قرآن
 کی ایسا کہ تمہارے زمانہ میں یہ قسم ہے اور ہم اسی کو اختیار کرتے اور یہی حکم دیتے اور یہی اعتقاد کرتے اور اسی پر اعتماد کرتے
 ہیں اور یہی جہور مشائخ کا قول ہے المصنفات اور اگر کسی نے کہا کہ اگر میں ایسا کروں تو شفاعت سے بری ہوں تو صحیح قول ہے یہ قسم
 نہیں ہے وغیرہ اور اگر کہا کہ میں ایسا کروں تو قرآن یا قبلہ یا نماز یا روزے یا رمضان سے بری ہوں تو مختار قول ہے یہ سب قسم
 ہیں اور اسی طرح تزییت و تخیل وغیرہ آسمانی کتابوں سے برات بھی قسم ہے اور یوں ہی جس چیز سے بریت کفر ہو وہ قسم ہے۔
 انطا ص اور اگر کہا کہ میں مومنوں سے بری ہوں یا ایمان سے بری ہوں تو مشائخ نے کہا کہ قسم ہے۔ ق۔ ۵۔ وادفع ہو کہ اللہ تعالیٰ

کی قسم کھانے میں شرط یہ ہے کہ قسم کھانے والا عاقل بالغ ہو تو مجنون اور طفل کی قسم صحیح نہیں ہے اگرچہ طفل سمجھدار ہو اور یہ بھی شرط ہے کہ وہ مسلمان ہو حتیٰ کہ کافر کی قسم صحیح نہیں ہے چنانچہ اگر کافر نے قسم کھائی پھر مسلمان ہو کر وہ قسم توڑی تو ہمارے نزدیک اسپر کفارہ نہ ہوگا اور ملوک کی قسم صحیح ہے لیکن اگر حاشا ہو توئی محال اسپر کفارہ مال لازم ہوگا بلکہ صرف رزق سے کفارہ ادا کرے یعنی بے دربیے تین روزے رکھے لیکن مولیٰ کو اختیار ہے کہ اپنا نقصان خیال کر کے اسکو روزہ رکھنے سے روکے اور اگر کسی نے مجبور کے جانے پر قسم کھائی تو ہمارے نزدیک اسکی قسم صحیح ہو جائیگی پھر جس چیز پر قسم کھائی ہے اس میں شرط یہ ہے کہ قسم کے وقت درحقیقت اسکا ہونا ضروری ہو لہذا اگر ایسی چیز ہو کہ درحقیقت اسکا ہونا محال ہو تو قسم منعقد نہ ہوگی اور اگر بعد قسم کے اسکا ہونا محال ہو جائے تو قسم باقی نہ رہیگی یہی امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے اور اگر کسی نے قسم کھانے کے ساتھ انشاء اللہ تعالیٰ ملا دیا یا کسی اور لفظ سے استثناء کیا مثلاً کہا کہ واسد میں یہ کام کر دے گا مگر یہ کہ میری کچھ اور رائے ہو یا فلان کی کچھ اور رائے ہو یا کہا کہ بشرطیکہ اللہ تعالیٰ کی مدد ہو یا انڈیا کے تو قسم نہ ہوگی کمانی الید الخ۔ ہ۔ قال وان خلفت بحرف القسم وحروف القسم الواو كقوله والله والباء كقوله بالله والتاء كقوله تالله لان كل ذلك مضمون في الايمان وذكر في القرآن - قد درسی نے فرمایا اور حلف کا ہونا بحرف قسم ہوتا ہے اور قسم کے حروف میں ایک واو ہے جسے واسد اور دوم باہر ہے باللہ اور سوم تار جیسے تانتہ کیونکہ یہ ہر ایک قسم کے واسطے مقرر رائج ہیں اور قرآن مجید میں مذکور ہیں۔ وقد يضم الحرف فيكون حالفا كقوله الله لا افعل كذا لان حذف الحرف من عادات العرب ايجازا ثم قيل نصب لان نزاع حروف خافض وقيل تخفيف فتكون الكسرة والذال على المحذوفه وكذا اذا قال الله في لختان لان الباء تبدلت بها قال الله تعالى انتم له اسي انتم به وقال ابو حنیفہ رحمہ اذ قال وحق الله فليس بحالف وهو قول محمد رحمہ واحدی الروایتین عن ابی یوسف رحمہ وعنه روايت اخرى انه يكون يمينا لان الحن من صفات الله تعالى وهو حقيقة فصار كما قال الله الحق والحلف به تعارف ولهما انه يراد به طاعة الله تعالى اذ الطاعات حقوقه فيكون حلفا بغير الله قالوا لو قال والحق يكون يمينا ولو قال حقالا يكون يمينا لان الحق من اسماء الله تعالى ولما لم يرد به تحقيق الوعد۔ اور کبھی حرف قسم کو پوشیدہ کر دیتے ہیں تو بھی حلف ہو جائیگی جیسے عربی میں کہا اللہ لا افعل کذا یعنی واللہ کیونکہ اس کی عادت ہے کہ اختصار کے واسطے حرف حذف کر دیتے ہیں پھر بعض نے کہا کہ جب حذف کیا تو ہمارے کونچ دیا جائے کیونکہ زیر دینے والا حرف نکال لیا گیا اور بعض نے کہا کہ زیر بانی رکھا جائے تاکہ دلیل ہو کہ بیان حرف قسم محذوف ہے اور اسی طرح اگر اسنے عربی میں کہا اللہ لا افعل کذا تو بھی قول مختار پر یہ قسم ہے کیونکہ باء کو لام سے تبدیل کر دیتے ہیں چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا انتم له یعنی انتم به اور امام ابو حنیفہ نے کہا کہ اگر اسنے قسم کھائی وحق اللہ تو یہ قسم نہیں ہے اور یہی امام محمد کا قول ہے اور ابو یوسف سے ایک روایت بھی ہے کہ اور دوسری روایت میں کہا کہ قسم ہے کیونکہ حق بھی اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے ہے یعنی اللہ تعالیٰ کا حق ہونا پس گویا اسنے کہا کہ وہ اسنے اور اس لفظ سے قسم رائج ہے اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ حرف کے لفظ سے اللہ تعالیٰ کی طاعت مراد ہوتی ہے کیونکہ طاعت اللہ تعالیٰ کے حقوق ہیں تو یہ غیر الہی کی قسم ہوئی اور مشائخ نے فرمایا کہ اگر اسنے کہا کہ والحق تو یہ قسم ہوگی اور اگر کہا کہ حقا تو یہ قسم نہ ہوگی کیونکہ الحق الف لام کے ساتھ تو اللہ تعالیٰ کے ناموں میں سے ہے اور بدون الف لام کے اس سے وعدے کی تحقیق مراد ہوتی ہے حرف اور اگر کہا کہ اللہ اللہ اصل کنا تو یہ قسم ہے۔ غایہ۔ ولو قال قسم او قسم باللہ او حلف او حلف بالله او اشهد او اشهد بالله فهو حالف لان هذه الالفاظ مستعمله في الحلف ودمه الكسنة للحال حقيقة وتستعمل للاستقبال لغزيب فيجعل حالفاني الحال والشهادة يمين قال الله تعالى قالوا شهدناك لرسول الله ثم قال اتخذوا ايمانهم جبة سوا حلف بالله هو المسموع والمشروع وبغيره مخطو ونصرف اليه ولها قيل لا يحتاج الي النية وقيل لا بد منها لاحتمال العدة واليمين بغير الله۔ ا۔ اسنے کہا کہ میں قسم کھاتا ہوں کہ ایسا کرے گا یا کہا کہ اللہ تعالیٰ کی قسم کھاتا ہوں یا حلف کرتا ہوں یا اللہ تعالیٰ کے ساتھ

حلف کرتا ہوں یا شہادت دیتا ہوں یا اللہ تعالیٰ کے ساتھ شہادت دیتا ہوں کہ ایسا کروں گا تو وہ حالت ہو جائیگا کیونکہ یہ الفاظ حلف میں مستعمل ہیں اور عربی زبان میں قسم یا حلف یا شہد کا صیغہ درحقیقت زمانہ حال کے واسطے ہے اور استقبال کے واسطے کسی قرینہ کے ساتھ مجازاً مستعمل ہوتا ہے تو وہ فی الحال قسم کھانے والا قرار دیا گیا اور شہادت کا لفظ بھی قسم ہوتا ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا تھا اور تمہارا رسول اللہ یعنی منافقوں نے کہا کہ ہم قسم کھاتے ہیں کہ بیشک آپ اللہ تعالیٰ کے رسول ہیں یعنی شہادت کو قسم قرار دیا یہ سب اس کے پھر آگے فرمایا تمخوذا ایما تم جمع یعنی ان منافقوں نے اپنی قسموں کو حلال بنا لیا ہے یعنی تاکہ آپ پر جہاد نہ کیا جائے پھر حلال قسم کھاتا ہوں یا حلف کرتا ہوں یا شہادت دیتا ہوں اس واسطے حلف ہو کہ حلف اللہ تعالیٰ کے ساتھ میں مہود شرعی ہے اور غیر کے ساتھ میں ممنوع ہے تو قسم شرعی کی طرف پھیرا گیا اور اسی واسطے کہا گیا کہ کچھ نسیب کی ضرورت نہیں ہے اور بعض نے فرمایا کہ نیت ضرور ہے کیونکہ اس میں وعدہ کا اور سواے اللہ کے غیر کی قسم کھانے کا احتمال ہے۔ ولو قال بالفارسیۃ سوگند منجورم بخدا سے کیونکہ یسینا لا للہ الا للہم قال ولو قال سوگند خورم قبل لا یكون یسینا ولو قال بالفارسیۃ سوگند خورم بطلاق زعموا بل یسینا لعدم التعارف قال نعم وکذا قولہ لعمر اللہ وایم اللہ لان عمر اللہ بقار اللہ وایم اللہ معناه امین اللہ وایم اللہ جمع بین وقیل معناه وایم اللہ وایم صلتہ کا لواء و الحلف باللغظین تعارف۔ اور اگر اسے فارسی میں کہا کہ سوگند منجورم بخدا سے یعنی میں خدا کی قسم کھاتا ہوں تو یہ قسم ہوگی کیونکہ منجورم صیغہ حال ہے اور اگر کہا کہ سوگند خورم تو بعض نے فرمایا کہ یہ قسم ہوگی یعنی اسے سنی ہیں کہ قسم کھاؤں تو صیغہ استقبال ہے اور اگر فارسی میں کہا کہ سوگند خورم بطلاق زعموا یعنی قسم کھاؤں اپنی زبانی کی طلاق کی تو یہ قسم ہوگی کیونکہ رواج نہیں ہے اور شیخ مصنف نے کہا اسی طرح اگر عربی میں کہا لعمر اللہ وایم اللہ کیونکہ عمر اللہ امین بقار اللہ اور ایم اللہ کے معنی ہیں اللہ تو غیر متعارف ہونے سے قسم نہیں ہے اور بعض نے کہا کہ قسم ہے کیونکہ ایم اللہ کے معنی اللہ کے ہیں اور ایم مثل واو کے صلہ ہے اور عمر اللہ امین و اللہ اور ان دونوں لفظوں سے قسم کھانا متعارف ہے۔ وفت تعارف میں ہاں ہے کیونکہ شبہ تشبیہ کی وجہ سے استعمال متروک ہے اور جو اللہ تعالیٰ نے فرمایا لعمرك انہم نفی سکرہم مہرون۔ تو اس پر قباس نہیں ہو سکتا۔ م۔ لیکن مختار یہ ہے لعمر اللہ وایم اللہ و عہد اللہ و میثاق اللہ سے قسم ہو جائیگی چنانچہ کتاب میں فرمایا۔ وکذا قولہ و عہد اللہ و میثاقہ لان العہد یمن قال اللہ تعالیٰ و او فوالعہد اللہ و المیثاق عبارۃ عن العہد اور اسی طرح عہد اللہ و میثاق اللہ کی قسم بھی حلف ہے کیونکہ عہد قسم ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا و او فوالعہد اللہ و المیثاق یعنی عہد ہے۔ وکذا اذا قال علی نذر او نذر اللہ لقولہ علیہ السلام من نذر نذرا ولم یسم فعلیہ کفارۃ یمن۔ اور یہی طرح اگر اسے کہا کہ مجھے نذر ہے تو مجھے نذر اللہ ہے تو یہ قسم ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے کوئی نذر کہا اور اسکو ان نذر کیا تو اس پر قسم کا کفارہ لازم ہے۔ اسکو ابو داؤد ابن ماجہ نے حدیث ابن عباس سے روایت کیا اور ترمذی نے حدیث عقبہ ابن عامر کی حدیث روایت کی کہ نذر کو جب بیان نہ کرے تو اسکا کفارہ وہی ہے جو قسم کا کفارہ ہے۔ وقال حدیث حسن صحیح اور ابن عباس نے حدیث روایت کی کہ جس نے کوئی نذر کہا اور نام نہ پایا یعنی جس چیز کی نذر ہے وہ بیان نہ کی تو کفارہ اسکا کفارہ قسم ہے اور جس نے معصیت کی نذر کی تو کفارہ اسکا کفارہ قسم ہے اور جس نے ایسی نذر کی جسکی طاقت نہیں رکھتا تو کفارہ اسکا کفارہ قسم ہے۔ رواہ ابو داؤد و نسائی اور یہ حدیث ابن عباس کا قول بھی مروی ہے اور بعض علمائے کبار نے کہا کہ نذر معصیت میں کفارہ نہیں ہے یہ سب حدیث بخاری کہ جو شخص معصیت کرنے کی نذر کرے وہ معصیت کرے اور یہ سب حدیث ابن عباس کا قول ہے اور بعض علمائے کبار نے کہا کہ نذر معصیت میں کفارہ نہیں ہے یہ سب حدیث بخاری کہ جو شخص معصیت کرنے کی نذر کرے وہ معصیت کرے اور یہ سب حدیث ابن عباس کا قول ہے اور بعض علمائے کبار نے کہا کہ نذر معصیت میں کفارہ نہیں ہے یہ سب حدیث بخاری کہ جو شخص معصیت کرنے کی نذر کرے وہ معصیت کرے اور یہ سب حدیث ابن عباس کا قول ہے اور بعض علمائے کبار نے کہا کہ نذر معصیت میں کفارہ نہیں ہے یہ سب حدیث بخاری کہ جو شخص معصیت کرنے کی نذر کرے وہ معصیت کرے اور یہ سب حدیث ابن عباس کا قول ہے۔

یعدی لانه لما جعل الشرط علما علی الکفر فقد اعتقد و واجب الاستناع وقد امكن القول بوجوه اخرى يجعله مبينا كما نقول في
تحریم الحلال ولو قال ذلك لشي قد فعله فهو الغموس ولا يكفر اعتبارا بالمستقبل وقيل ككفر لانه تنجز معنی كما اذا قال
بوجوه اخرى و اشجع انه لا يكفر فيما ان كان يعلم ان يمين فان كان عنده انه كافر فحلفت بكفر فيما لانه رضي بالكفر حيث
اقدم على الفعل - اور اگر قسم کھانے والے نے کہا کہ اگر وہ یہودی یا نصرانی یا کافر ہو تو یہ اپنے آپ کو کہا تو یہ قسم ہو جائیگی
کیونکہ جب اس نے شرط کو کفر پر طاعت قرار دیا تو اس نے یہ اعتقاد کر لیا کہ جس چیز پر قسم کھائی ہو اس سے باز رہنا واجب ہے اور یہاں یہ
کھنا ممکن ہے کہ ایسا واجب ہونا بوجہ دوسری چیز کے ہے یعنی بوجہ اس قول کے ہے اس طرح کہ اس قول کو قسم قرار دیا جائے یعنی اگر جب یہ چیز
ذات خود حلال ہو تبین بوجہ اس قسم کے حرام ہوگئی جیسے تم کہتے ہو کہ حلال چیز کو حرام کر لینا یہی قسم کے سننے ہیں اور اگر اس نے ایسا کو کسی قسم
امر کے واسطے کہا ہو جسکو وہ کر چکا ہو تو یہ غموس ہے یعنی ہمارے نزدیک اس میں کفارہ نہیں ہے بلکہ تو بیکرے اور مستقبل پر قیاس کر کے اسکو
کافر نہیں کہا جائیگا یعنی اس نے شرط و جزا واسطے زمانہ آئندہ کے رکھی ہے اور بعض نے کہا کہ کافر ہو جائیگا کیونکہ اس کے سننے فی الحال کے ہیں
جیسے کہ اگر وہ اپنے آپ کو کہے کہ وہ یہودی ہو تو کافر ہو جاتا ہے اور صحیح یہ ہے کہ خواہ زمانہ ماضی میں کر چکا ہو یا آئندہ کرے کسی صورت میں
کافر ہوگا بشرطیکہ وہ یہ بانٹتا ہو کہ یہ صحت قسم ہے اور اگر اس کے اعتقاد میں یہ بات ہو کہ ایسی حلفت سے کافر ہو جاتا ہے تو زمانہ ماضی یا مستقبل
دونوں صورتوں میں کافر ہو جائیگا کیونکہ جب اس نے یہ فعل کرنے پر اقدام کیا تو کفر برہم راضی ہو گیا اور کفر برہم راضی ہونا کفر ہے۔ ولو قال ان
فعلت كذا فعلى غضب الله او سخطه فليس محال لانه دعا على نفسه ولا يتعلق ذلك بالشرط ولانه غير متعارف
اور اگر اس نے کہا کہ اگر میں ایسا کروں تو مجھ پر اللہ کا غضب یا ناراضی ہے تو وہ حالف ہوگا کیونکہ یہ اپنے اوپر جو دعاء ہے اور شرط سے اس کا تعلق
نہیں اور اس لیے کہ ایسی قسم راجح نہیں۔ وكذا اذا قال ان فعلت كذا فانا زان او سارق او شارب خمر او اكل ربوا ان
حرمة هذه الاشياء تختمل النسخ والتبديل فلم يكن في معنى حرمة الاكسمة ولانه ليس بتعارف۔ اور اسی طرح اگر اسے کہا کہ
اگر میں ایسا کروں تو میں زنا کار یا چور یا شراب خوار یا سود خوار ہوں تو بھی قسم نہیں ہے کیونکہ ان چیزوں کا حرام ہونا قابل نسخ و تبدیل
ہے تو حرمت اسم الہی کے معنی میں ہوگا اور اس لیے کہ ایسی قسم راجح نہیں ہے۔ اور تبدیل کے معنی یہ ہیں کہ شق جس عورت سے
زنا حرام ہے اگر اس سے نکل کر لیا جائے تو حلال ہو جائے تو وہ قابل تبدیل ہے اور سود دار الاسلام میں حرام ہے لیکن حملی کافرون سے والکفر
میں لینا جائز ہے پس اگر سود یا زنا کی حرمت نسخ نہیں ہوئی اور ہوگی لیکن وہ اپنی ذات میں اس قابل ضروری ہے اور اللہ تعالیٰ کے نام کی
نظیم پر حال میں ہر جگہ واجب ہے کہ وہ نسخ یا تبدیل کے قابل نہیں ہے۔ م۔ اگر کسی قسم میں کھائے تو اسے بقدر تعدد کفار سے لازم ہونے والا
مجلس واحد ہو یا کئی مجلسیں ہوں اگر کہے کہ وہ یہودی ہے وہ نصرانی ہے اگر ایسا کرے تو یہ دو قسم ہیں اسی طرح اللہ و اللہ یاد اللہ
والرحمن بھی دو قسم ہیں ہی مع ہے اور اگر عطف کے ساتھ کہے یعنی واللہ اور الرحمن تو بالاتفاق دو قسم ہیں اگر کسی نے کہا کہ
مجھے اپنی زندگی کی قسم یا تیری زندگی یا تیرے سر کی قسم تو فوت ہے کہ وہ کافر ہوگا اور اگر اس قسم کے پورے کرنے کا اعتقاد کرے یعنی
مجھے اسکا پورا کرنا واجب ہے تو کافر ہو جائیگا اگر کہا کہ اللہ جانتا ہے کہ میں نے ایسا کیا یا میں اللہ کو شاہد کرتا ہوں کہ ایسا کیا یا نہیں کیا یا اللہ
کو شاہد کر کے گوئی وہ حالانکہ وہ جھوٹا ہے تو وہ ہی نے کہا کہ اکثر ان کے نزدیک کافر ہوگا اور شبہی نے کہا کہ صحیح ہے کہ کافر ہوگا۔
فصل فی الکفارة۔ فصل در بیان کفارہ قسم۔ قال كفارة اليمين عتق رقبة يحررته فيما لم يجزى في الطهارة
تو وہی نے فرمایا کہ کفارہ قسم ایک بردہ کا آزاد کرنا ہے اور اس میں بھی ویسا ہی بردہ جائز ہو جاتا ہے جیسا کہ کفارہ طہارین ہوتا ہے۔
وان شارب كأسا عشرة مساكين كل واحد فبا فماتوا وادوا ما يجوز فيه الصلوة وان شارب كأسا عشرة مساكين
کالا طعام في كفارة الطهارة والاصل فيه قوله تعالى فكفارة طعام عشرة مساكين الآية۔ کفارہ اور تغذیر کان الیہ
احصا الاشياء الثلاثة۔ اور اگر چاہے تو اس سکینوں کو لباس دیدے ہر ایک کو ایک کپڑا دے یا دوا دے اور اگر اس قدر ہے کہ چاہے

نار جائز ہو جائے اور اگر چاہے دس سکینوں کو کھانا دیسے جیسے کفارہ ظہار میں کھانا دیا جاتا ہے اور اصل اس میں قولہ تعالیٰ بکفارہ یطعم
عشرۃ مسکین آئی ہے اور حرف یا اس میں اختیار دینے کے واسطے کہنے چاہو کھانا دو یا کپڑا دو یا بردہ آزاد کرو پس ان تین چیزوں میں
سے ایک چیز واجب ہے۔ قال فان لم یقدر علی احد الاشیاء الثلثۃ صام ثلثۃ ایام متتابعات وقال الشافعی رحمہ
یحیر لاطلاق النفس ولنا قرأۃ این مسعودی فی صیام ثلثۃ ایام متتابعات وہی کاخبر المشہور ثم الذکر فی کتاب
فی بیان ادنی الکسوة مروی عن محمد بن یوسف والبیہقی عن ابی حنیفہ رحمہ ان ادناہ ما یستر عامۃ بدنہ حتی لا یتجز السراویل
وہو اقصی لان لا یستر سیمی عنہ ما فی العرف لکن ما لا یجز یہ عن الکسوة یجز بہ عن الطعام باعتبار القیمۃ۔ اور اگر ان
تین چیزوں میں سے کسی برقا در نہ تو پے در پے تین روزے رکھے اور امام شافعی نے کہا کہ مذکورہ میں اسکو اختیار دینے چاہیے کہ
رکھے اور چاہے متفرق رکھے کیونکہ نفس مطلق ہے یعنی اس میں پے در پے کی قید نہیں ہے اور ہماری دلیل قرأت عبد اللہ بن مسعود رضی
عہ عنہ ہے فی صیام ثلثۃ ایام متتابعات یعنی اس قرأت میں متتابعات کی قید ہے اور یہ قرأت مثل حدیث مشہور ہے یعنی اس سے ہوتا
ہے زائد کرنا جائز ہے پھر کتاب میں جو ادنی درجہ کپڑے کا ذکر کیا وہ امام محمد سے مروی ہے اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف نے کہا کہ ادنی درجہ
کپڑے کا اس قدر ہے جو اکثر بدن کو چھپا دے حتی کہ خالی ہا بجا نہ رہیں جائز ہے اور یہی صحیح ہے کیونکہ خالی ہا بجا رہنے والے کو عرف میں
ننگا کہتے ہیں لیکن جس مال سے کہ لباس ادا ہو اس سے طعام دیدینا بلحاظ قیمت کے ادا ہو جائیگا۔ یعنی مثلاً اسکا پاس
دو روپیہ ہیں جسے دس آدمیوں کا کھانا بخوبی ہو سکتا ہے اور لباس میں تین روپیہ صرف ہوتے ہیں اور اسے لباس کی قیمت سے
دس سکینوں کو دو روپیہ دیے تو لباس ادا ہوگا مگر کھانے کی قیمت انکو ہو چکر طعام سے کفارہ ادا ہو جائیگا لیکن یہ اسوقت
ہے کہ جب طعام کی جگہ طعام کی قیمت دینا جائز ہو جیسا کہ ہمارا مذہب ہے۔ وان قدم الکفارة علی الحنث لم یجزہ وقال
الشافعی رحمہ بجز یہ بالمال لانہ ادا ہا بعد السبب رہو لیسین فاشبهہ التکفیر بعد الجرح ولنا ان الکفارة تکرر
بجناۃ ولا جناۃ ہمننا وایسین لیسبت سبب لانہ مانع غیر مفسد بخلاف الجرح لانہ مفسد۔ اور اگر اسنے حانث ہونے
سے پہلے کفارہ دیدیا تو جائز نہیں ہوگا اور شافعی نے کہا مال سے کفارہ دیدینا جائز ہے کیونکہ اس میں سبب کفارہ یعنی قسم موم
ہو جانے کے بعد کفارہ ادا کیا ہے تو ایسا ہو گیا کہ جیسے کسی کو زخمی کرنے کے بعد مرنے سے پہلے کفارہ کا بردہ آزاد کر دیا اور ہماری
دلیل یہ ہے جرم چھپانے کے واسطے کفارہ ہوتا ہے اور یہاں قسم توڑنے سے پہلے کوئی جرم نہیں اور قسم کچھ کفارہ کا سبب نہیں ہے
کیونکہ وہ روکنے والی ہے نہ پہنچانے والی یعنی قسم اس واسطے ہوتی ہے کہ آدمی اسکو پورا کرے اور اس واسطے نہیں ہوتی کہ توڑ کر
کفارہ دے تو قسم کوئی کفارہ تک پہنچانے والا سبب نہیں ہے بخلاف زخم کے کہ وہ موت تک پہنچا دیتا ہے۔ یعنی زخمی
کرنے میں جرح کی موت سے پہلے کفارہ دینا اسوجہ سے جائز ہوا ہے کہ زخم کاری کا انجام موت ہوتی ہے بخلاف قسم کے کہ اسکا انجام
کچھ کفارہ نہیں ہے کیونکہ اگر اسنے عمر بھر زخمی قسم پوری رکھی تو اسپر کچھ کفارہ لازم نہیں ہوگا اور واضح ہو کہ اگر حانث ہونے سے
پہلے اسنے اپنا کفارہ دیدیا تو وہ اگرچہ کفارہ نہ ہوگا لیکن صدقہ ہوگی۔ ثم لا یستر من المسکین لو قوۃ صدقہ۔ پھر وہ
اس مال کو مسکین سے واپس نہیں لے سکتا کیونکہ وہ صدقہ ہو گیا۔ اور صدقہ کا واپس لینا جائز نہیں ہے۔ قال ابن
حلف علی معصیت مثل ان لا یصلی او لا یصلی اباہ او لیتقلن فلانا یبغی ان یحیث نفسہ ویکفر عن یمنہ لقولہ
علیہ السلام من حلف علی یمن وراسے غیر باخیر امنہا فلیات بالذی ہو خیر ثم لیکفر عن یمنہ ولان فیما
قلناہ لغویۃ البرالی جابر ہو الکفارة ولا جابر للمعصیۃ فی صدقہ۔ قدوری نے فرمایا کہ میں شخص نے کسی
معصیت پر قسم کھائی مثلاً یہ کہ وہ نماز نہیں پڑھے گا بارہ دن یا اس سے کام نہیں کرے گا یا فلاں شخص کو قتل کرے گا تو سزاوار ہے کہ خود حانث
ہو جائے اور اپنی قسم کا کفارہ دیسے کیونکہ اس شخص نے کسی ایسے عمل پر قسم کھائی اور اسکا سوا

دوسری بات بہتر دیکھی تو جسکو بہتر دیکھا ہو وہ کرے پھر اپنی قسم کا کفارہ دیدے۔ رواہ المسلم وغیرہ۔ اور اس دلیل سے کہ جو صورت ہونے پر
 کی اس میں اگر قسم پوری کرنا جاتا رہتا ہے تو کفارہ سے اسکا جبر نقصان ہو جاتا ہے اور اسکے برخلاف یعنی معصیت پر عمل کرنے میں سوائے نقصان
 کے تلافی کچھ نہیں ہے۔ و اذا حلف الکافر ثم حنث فی حال کفره او بعد اسلامه فلا حنث علیہ لانه لم یس باهل الیمین
 لانها تعد لتعظیم اللہ تعلقا ومع الکافر لا یؤمن معظما ولا یو اهل الکفارة لانه عبادۃ۔ اور اگر کافر نے قسم کھائی ہو پھر
 حالت کفر میں یا مسلمان ہونے کے بعد قسم توڑے تو اس پر کچھ نہیں ہے کیونکہ قسم کھانے کے وقت اسکو قسم کھانے کی بیعت نہیں تھی کیونکہ
 قسم تو اللہ تعالیٰ کی تعظیم کے لیے کھائی جاتی ہے اور کفر کے ساتھ اسکو تعظیم کی بیعت نہیں ہر اور نہ وہ کفارہ کی بیعت رکھتا ہے کیونکہ کفارہ
 عبادت ہے۔ سو من حرم علی نفسه شیئا مما یلک لم یحرم محرما و علیہ ان استباح کفارۃ یمین وقال الشافعی ج لا کفارۃ
 علیہ لان تحريم الحلال قلب المشرع فلا یعتقد به تصرف مشروع و هو الیمین و لنا ان اللفظ معنی عن اثبات الحرام
 و قد امكن اعماله بقبول الحرمة غیره باثبات موجب الیمین فیصير الیه ثم اذا فعل ما حرمه قلبا او کثیرا حنث و حبت
 الکفارة و هو المعنی من الاستباحۃ الخ کورۃ لان التحريم اذا ثبت تناول کل جز منه ساگر کسی نے اپنے او پر ایسی چیز
 حرام کر لی جسکا وہ مانگ ہو تو وہ شہر اپنی ذمت سے اس پر حرام ہو جائیگی لیکن جب وہ اس کے ساتھ مباح کا برتاؤ کرے تو اس پر کفارہ قسم لازم
 ہوگا اور امام شافعی نے فرمایا کہ اس پر کفارہ نہیں ہے کیونکہ حلال کو حرام کر لینا مشروع کو اٹھانا ہوا تو اسکی وجہ سے قسم منقذ نہ ہوگی جو شرعی
 تصرف ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ لفظ سے حرمت ثابت کرنا حکما ہے اور اس کے موافق عمل کرنا ممکن ہے یعنی جب اُس نے کہا کہ یہ چیز پھر حرام
 ہے تو وہ دن شرعی مخالفت کے اس پر عمل اس طرح ممکن ہے کہ حرمت ثابت کی جائے مگر حرمت ذاتی نہیں بلکہ مقتضائے قسم لہذا یہ قسم قرار دیا جائیگا
 پھر اُسے جس چیز کو حرام کیا ہو اگر اسکو توڑا یا بہت عمل میں لایا تو قسم توڑے اور کفارہ واجب ہو اور مباح کا سائلہ کرنے سے یہی
 مراد ہے کیونکہ حرام کو مباح ثابت ہوا تو اس چیز کے ہر جز کو مشامل ہو گیا۔ ولو قال کل حل علی حرام فهو علی الطعام المشتمل
 الا ان یغوی بغير ذلک و القیاس ان ینت کما فرغ لانه باشر فعلا مباحا و هو التنفس و نحوه و هذا قول زفر جرجانی
 الاستحسان ان المقصود هو الیتر لا یحصل مع اعتبار العموم و اذا سقط اعتبارہ ینصرف الی الطعام و الشراب
 " رت فانه یستعمل فیما تناول عاده و لا یتناول المرأة الا بالنیۃ لا سقط اعتبار العموم و اذا تناول ما کان علی
 ولا تصرف الیمین عن الماکول و المشروب و هذا کله جواب ظاہر الروایۃ و مشایخنا ردہ قالوا یقع بہ الطلاق لمن
 غیر نیۃ تعلیۃ الاستعمال و علیہ الفتویٰ و کذا فیہ فی قولہ حلال بروی حرام للعرف و اختلافوا فی قولہ ہرچہ مرد
 راست گیرم بروی حرام لہذا بل تشترط النیۃ والا تہل انہ یجعل طلاقا من غیر نیۃ للعرف۔ اور اگر اُس نے کہا کہ ہر حل کچھ
 حرام ہے تو یہ قسم صرف کھانے اور پینے کی چیزوں پر واقع ہوگی مگر آنکھ اسکے سوا وہ اور چیزوں کی بھی نہیں کرے اور قیاس تو یہ چاہتا تھا
 جیسے ہی وہ قسم سے فارغ ہوا ہو اسی وقت عاقبت ہو جائے گی کیونکہ اُس نے فی الغرض ایک مباح فعل کیا یعنی سانس لینا اور مثل اسکے
 اور یہی زفر رحمہ اللہ کا قول ہے اور جو کتاب میں مذکور ہو ایسے استحسان ہے اور اسکی وجہ یہ ہے کہ قسم کا مقصود یہ تھا کہ وہ پوری کیجائے اور ہر
 عموم ہر چیز کا اعتبار کرنے سے یہ مقصود یعنی پورا کرنا ممکن نہ ہوگا اور جب عموم کا اعتبار ساقط ہوا تو رواج کی وجہ سے صرف کھانے اور
 پینے کی چیزوں پر رکھا جائیگا کیونکہ ایسا کہ انہیں چیزوں میں مستعمل ہوتا ہے جو عبادت کے طور پر مستعمل کی جائیں اور یہ لفظ زوجہ کوشا
 نہیں ہوگا مگر جبکہ نیت ہو کیونکہ عموم چیزوں کا اعتبار تو ساقط ہوگی اور اگر اُس نے عورت کی نیت کی ہو تو یہ کل ایسا ہو جائیگا اور باوجود
 اسکے کھانے پینے کی چیزوں سے یہ قسم ساقط نہ ہوگی اور یہ سب ظاہر الروایۃ کا حکم ہے اور ہمارے مشائخ نے فرمایا یعنی مشائخ بلخ نے
 کہا کہ اگر اُس نے ہر حل اپنے او پر حرام ہونے میں اپنی زوجہ کی بھی نیت کی ہو تو بلا نیت طلاق واقع ہو جائیگی کیونکہ اسی معنی میں غالب
 استعمال ہو گیا ہے اور اسی پر فتویٰ ہے اسی طرح اگر اُس نے فارسی میں کہا کہ حل بردے حرام یعنی طلال اس پر حرام ہے تو زوجہ پر طلاق واقع

جو جائیگی کیونکہ یہی عتہ ہے اور اگر اسے کہا کہ ہرچہ بردست راست گیرم برو سے حرام یعنی جو کچھ دہنے ہا تھہ پرے اسپر حرام ہے تو شائع
 لے اس میں اختلاف کیا کہ آیا نیت شرط ہے یا نہیں اور اگر یہ ہے کہ بغیر نیت کے طلاق قرار دیکھ لے کیونکہ یہی عتہ ہے۔ ومن نذر نذر مطلقا
 فعلیہ الوفا لقولہ علیہ السلام من نذروسی فعلیہ الوفا ربما سعی۔ اگر کسی نے نذر مطلق کی یعنی بدون کسی شرط و قید کے تو اسپر
 پورا کرنا واجب ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے نذر کی اور بیان کر دی تو جو کچھ بیان کیا اُسکو ادا کرنا واجب
 ہے۔ یہ حدیث غریب ہے اور ما حدیث اس بارہ میں بہت ہیں از بخلاف حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ جسکے آخر میں ہے کہ
 آپ نے فرمایا کہ تو اُسکا قرض ادا کرنا اُسے عرض کیا کہ ہاں تو فرمایا کہ دین اسی ادا کرنے کا زیادہ مستحق ہے یعنی ادا سے دین زیادہ واجب ہے اور
 ہے روایت بخاری اور حدیث میں ہے کہ میں نے زمانہ جاہلیت میں یہ نذر کی تھی کہ ایک رات مسجد الحرام میں اشکات کروں تو آنحضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نذر وفا کو رواہ البخاری و المسلم اور حدیث میں ہے کہ سعید بن زید نے نذر کیا کہ وہ قاضی ہے۔ رواہ المسلم اور
 حدیث میں ہے کہ ایک عورت نے اگر عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں نے نذر کی تھی کہ آب کی موجودگی میں دن بجاؤں فرمایا کہ ابی تم
 ادا کرے رواہ ابو داؤد اس میں دلیل ہے کہ دن ممنوع نہیں ہے اسی واسطے نوح وغیرہ میں دن سے اعلان کا حکم ہے اور حدیث میں ہے کہ
 جس نے نذر لے کر فرما برداری کی نیت کی تو وہ فرما برداری کرے اور جس نے اُسکی نافرمانی کی نیت کی وہ اُسکی نافرمانی کرے۔ رواہ البخاری
 ان عات۔ وان عات النذر بشرط فوجد بشرط فعلیہ الوفا بنفس النذر لا طلاق الحدیث دلان المعلق بشرط
 کالنجور۔ عنہ وعن ابی حنیفہ رحمہ اللہ رجوع عنہ وقال اذا قال ان فعلت کذا فعلت حجة او صوم سنتہ او صدقہ مال ملک
 اجزاء ومن ذلک کفارة یمن وهو قول محمد بن و یخرج عن العمدۃ باوفا و باسے ایضا و ہذا اذا کان کثرت طار
 لا یرید کونہ لان فیہ معنی ایمن و هو المنع و ہون بظاہرہ نذر فی تخیر و یسئل اسے ہی اجتہادین شاء بخلاف اذا کان بشرط
 یرید کونہ لقولہ ان شئنی اللہ مر یطی لاندھام معنی ایمن فیہ و ہون المنع و ہذا تفصیل ہوا صحیح۔ اور اگر اسے نذر کرنا
 شرط سے ملتا ہے یعنی شہ یا کو شفا ہو جائے تو جمع واجب ہے پھر شرط ہائی گئی تو نذر کا وفا واجب ہے کیونکہ اطلاق حدیث اسکو ہی
 شامل ہے اور اسلئے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک شرطیہ نذر کرنا نذر بغیر شرط کے ہے اور یہ بھی روایت ہے کہ امام نے اس سے رجوع
 کیا اور کہا کہ اگر کسی نے کہا کہ جب میں اپنا کروں تو بچھریج یا ایک سال کے روزے یا صدقہ ایسے مال کا جسکا کس مالک ہونا
 واجب ہے تو اس میں کفارة قسم یہ نیا کافی ہوگا اور ہی امام محمد کا قول ہے اور اگر وہی چیز پوری کر دی کہ جو میان کی یعنی حج یا روزہ وغیرہ
 تو بھی ہمدہ قسم سے نکل جائیگا اور یہ بات اُسوقت ہے کہ جب یہ شرط ایسی ہو جسکا ہونا نہیں چاہتا یعنی شہ یا کہ اگر دین شراب ہونا
 حالانکہ شراب پینا نہیں چاہتا ہے تو یہ قسم ہے کیونکہ اس میں قسم کے معنی یعنی بازر ہنا موجود ہے اور ظاہر لفظ میں البتہ نذر ہے پس اُسکو
 اختیار دیدیا گیا کہ چاہے کفارہ دے اور چاہے جو کچھ بیان کیا ہے وہی پورا کرے کیونکہ ایک جہت سے وہ قسم ہے اور ایک جہت
 سے وہ نذر ہے تو اُسکو اختیار ہے کہ جس جانب چاہے جاوے بخلاف اسکے اگر شرط ایسی ہو جسکا ہونا چاہتا ہے شہ یا کہ اگر اسے
 یا کو شفا دے تو بچھریج یا روزہ یا صدقہ ہے تو یہ فقط نذر ہے کیونکہ اس میں قسم کے معنی نہیں ہیں یعنی بازر ہنا نہیں چاہتا ہے اور
 یہی تفصیل صحیح ہے۔ یعنی اگر ایسی شرط ہو جسکا ہونا چاہتا ہے تو وہ فقط نذر ہے اور اگر ایسی شرط ہو جسکا ہونا نہیں چاہتا ہے
 بازر ہنا یا گیا پس ایک راہ سے نذر ہے اور ایک راہ سے قسم ہے تو چاہے نذر ادا کرے یا کفارہ قسم دے۔ قال ومن حلف
 علی ین وقال ان شارا اللہ تصلا بمینہ فلا حنث علیہ لقولہ علیہ السلام من حلف علی ین وقال ان شاربہ
 تصدق بئنی ینہ الا انہ لا بد من الاتصال لانه بعد الفرائح رجوع و لا رجوع فی ایمن۔ قدوری نے فرمایا جس شخص نے
 کسی بات پر قسم کھالی اور قسم سے لگا کر انشاء اللہ لے کہا وہ حانث ہوگا یعنی کبھی حانث نہیں ہو سکتا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ
 وسلم نے فرمایا جس شخص نے کسی بات پر قسم کھالی اور کہا کہ انشاء اللہ لے لے گا تو اسے قسم نہیں چھوڑی جائیگی۔ رواہ ابو داؤد و ابن ماجہ

لیکن انشاء اللہ قتلے لاکر کتنا ضروری کیونکہ قسم سے فارغ ہو کر کتنا قسم سے رجوع ہو گا۔ علامہ قسم سے رجوع جائز نہیں ہے اور حضرت ابن عباس کہتے تھے کہ بعد قسم کے بھی استئذان جائز ہے اور جابر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو دیکھ کر فرمایا کہ اللہ تعالیٰ اس کی گردن مارے یہ بات اس شخص نے سکر برفض کی کہ یا رسول اللہ فی سبیل اللہ تو آپ نے فرمایا کہ فی سبیل اللہ پھر وہ شخص جہاد میں شہید کیا گیا۔ رواہ مالک۔ اور جو سو کے نزدیک بعد کما استئذاناً جائز نہیں ہے اور حکایت ہے کہ ہارون رشید نے امام ابو حنیفہ کو بلا کر کہا کہ تم میرے دادا یعنی ابن عباس رضی اللہ عنہ سے انشاء اللہ کے مسئلہ میں کیمن مخالفت کرتے ہو امام نے کہا کہ اے خلیفہ میری مخالفت سے تمہاری خلافت قائم ہے خلیفہ نے کہا کہ یہ کیونکر ہے آپ نے فرمایا کہ جن لوگوں نے تم سے بیعت کی ہے جب ان کا بھی حاجت انشاء اللہ لکھ کر تمہاری بیعت سے باہر ہو جائیں خلیفہ نے تمہیں ہو کر اسکی تصدیق کی ہے۔

باب البین فی الدخول والسنی

یہ باب داخل ہونے و سکونت کے بارہ میں قسم کھانے کے بیان میں ہے۔ ومن حلف لا یدخل بیتا فدخل الکعبۃ والمسجد اور البیعة اور المکنیۃ لم یحنت لان البیعت ما اعد للبیوت و ہذہ البقاع باثبت لہا۔ جس شخص نے قسم کھائی کہ وہ بیت میں نہیں داخل ہو گا اور بیت وہ مقام ہے جہاں رات کو سوتے ہیں پھر وہ کعبہ میں یا مسجد میں یا نمرائی گرجا یا بیوہ کا کلیہ میں داخل ہوا تو عانت ہو گا کیونکہ بیت تو وہ گھر ہے جو رات کو سونے کے واسطے بنایا گیا ہے اور یہ سکانات اس واسطے نہیں بنائے گئے ہیں۔ سنہ بیت وہ ہے جس میں چار دیواری اور حجب اور در بندہ جو رات کے سونے کے لیے قرار دیا جاتا ہے۔ فلما اذا دخل دہلیز او ظلۃ باب الدار لاذکر نادر الظلۃ ما یكون علی اسکۃ وقیل اذا کان الہلیز بحیث لو اخلت الباب سبقتی داخل و ہو مسقف یحنت لانه بیات فیہ عاودۃ۔ اسی طرح اگر دہلیز میں داخل ہوا یا ساکنان میں جو گھر کے دروازے پر ہوتا ہے تو بھی حالت نہوگا کیونکہ یہ بھی خواجگاہ نہیں ہیں اور ظلہ وہ ہے جو کچھ پر ہوتا ہے اور بعض نے فرمایا کہ اگر دہلیز کی ہو کہ جب اس کا دروازہ بند کر دیا جائے تو وہ اندر داخل ہو جائے اور اسپر حجب چلی ہو تو وہ عانت ہو جائیگا کیونکہ اسی ڈیڑھی میں سونے کی عادت ہے۔ اور صحیح یہ کہ دہلیز میں سونے کی عادت نہیں خواہ دروازہ سے باہر ہو یا اندر ہو البتہ الع۔ لیکن ہمارے دیار میں اکثر سونے میں پس فتویٰ عانت ہونے پر چاہیے۔ غلہ وہ ہے جو دروازے پر بطور ساکنان بناتے ہیں یہی ذخیرہ و مغرب میں ملو کہ ہے۔ اور جو صنف نے ذکر کیا اسکی توضیح یہ ہے کہ کچھ کے دو گھروں کی دیواروں پر دھیان رکھ کر پاٹ دیتے ہیں جسکو بیان جتلا کہتے ہیں۔ ع۔ وان دخل صنفہ حنت لانه جنی للبیوتۃ فیہ فی بعض الاوقات فصار کالشتوی والصفی وقیل ہذا اذا کانت الصنفۃ ذات حوالا رابعۃ و ہلنا کانت صفا فہم وقیل الجواب بحری علی اطلاقہ و ہوا الصحیح۔ اور اگر وہ صنف میں داخل ہوا عانت ہو جائیگا کیونکہ وہ بعض اوقات میں اکثر رات کو سونے کے واسطے بنایا جاتا ہے جیسے صفہ سرانی یا صفہ گرانی بعض نے فرمایا کہ یہ حکم ہر وقت ہے کہ صفہ کی چار دیواریں ہوں اور اہل کو فہمہ فرمائیے ہی جتنے تھے اور بعض نے فرمایا کہ جواب ہر حالت میں یہی ہے اور یہی قول صحیح ہے۔ ومن حلف لا یدخل دارا فدخل دارا خربۃ لم یحنت ولو حلف لا یدخل ہذہ الدار فدخلها بعد ما ہندست وصارت صحرا حنت لان الدار اسم للمعرصۃ عند العرب و الجم یقال دار عامرۃ و دار غامرۃ و حد شہدت اشعار العرب بذلک فالبنار و حلف فیہا غیر ان الوصف فی الحاضر لغوی فی الغائب معتبر۔ اور جس شخص نے قسم کھائی کہ دار میں داخل نہوگا پھر وہ کھنڈل بغیر عمارت میں داخل ہوا تو عانت نہوگا اور اگر اسنے کہا کہ میں اس دار میں داخل نہوگا پھر اسکی عمارت مہدم ہو جائے کے بعد یہ ان میں داخل ہوا تو بھی عانت ہو گیا اس واسطے کہ عرب اور عجم کے نزدیک دار اس ضمن میں ان کا نام ہے جس پر عمارت بنائی جاتی ہے چنانچہ بسنے میں کہ دار عامرہ یعنی عمارت بناہد بین ہلہ و دار غامرہ یعنی کھنڈل بنین ہوا اور عرب کے

انصار پر شاہین پس دار کے واسطے عمارت ایک وصف ہو لیکن اتنی بات ہو کہ جس دار کی طرف اشارہ کیا ہو اس میں وصف مسجد نہیں
ہو اور اگر تدر سے لوٹ ہو تو وصف معتبر ہو۔ ولو حلف لا یدخل ہذہ الدار فخر بیت ثم بنیت اخری فدخلها یحیث لما ذکرنا
ان الاسم باق بعد الانہدام۔ اور اگر اسے قسم کھائی کہ میں اس دار میں نہیں داخل ہوں گا پھر وہ کھنڈل ہو گیا پھر دوبارہ بتایا گیا
پھر شخص اسی میں داخل ہوا تو حائث ہو جائیگا کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ منہم ہو جانے کے بعد بھی دار کا نام باقی ہوتا ہے۔ و
وصف عمارت نہیں رہے۔ وان جعلت مسجد او حماما او بستانا او بیتا فدخل لم یحیث۔ اور اگر بعد انہدام کے وہ مسجد بنایا گیا
یا حمام یا بستان یا بیت یعنی کوٹھڑی بنایا گیا پھر اس میں داخل ہوا تو حائث ہو گا سوائے طم بق دار الاخریٰ اسم اخر علیہ
کیونکہ وہ دار نہیں رہا ایلے کہ اس پر اور سر نام آگیا۔ وکذا اذا دخل بعد انہدام الحمام و اشباہہ لانه لا یعود اسم الدار بہ
اور اسی طرح اگر حمام وغیرہ منہم ہو جانے کے بعد آئین داخل ہوا تو بھی حائث ہو گا کیونکہ حمام گرجانے سے اس پر وار ہونے کا نام خود
نہیں کرے گا۔ یعنی جب وہ مقام ایک نام سے سمی ہو چکا یعنی حمام یا بستان مثلاً تو عمارت کرنے کے بعد بھی اس پر اصلی نام یعنی
کا اطلاق ہو گا۔ وان حلف لا یدخل ہذا البیت فدخل بعد انہدام و صدر صحرا لم یحیث۔ اور اگر اسے حلف کی کہ میں
بیت میں نہیں داخل ہو گا پھر اسے منہم ہو کر میدان ہو جانے کے بعد داخل ہوا تو حائث نہیں ہو گا۔ لہذا وال اسم البیت
لانہ لایبایات فیہ حتی لو بقیت الجحطان و سقط السقف یحیث لانہ یبایات فیہ و اسقف و صف فیہ۔ اس واسطے کہ اس
بیت کا نام جاتا رہا کیونکہ اس میں رات کو کوئی نہیں سوکتا۔ حتی کہ اگر دیواریں باقی ہوں اور حجت گری ہو تو حائث ہو گا کیونکہ
اس میں رات کو بسر کی جاتی ہے اور حجت ہونا اس میں وصف ہے۔ وکذا اذا بنی بیتا اخر فدخل لم یحیث۔ اور اسی طرح اگر وہ سرا
گھر بنایا گیا پھر اس میں داخل ہوا تو بھی حائث ہو گا۔ لان الاسم لم یبق بعد الانہدام۔ کیونکہ منہم ہو جانے کے بعد اس پر
بیت کا لفظ نہیں بولا جاتا ہے۔ قال ومن حلف لا یدخل ہذہ الدار فوقف علی شہا حش لسان السطح من الدار
الاترے ان المتکف لا یفسد اعتکافہ بالخروج الی سطح المسجد وقیل فی عرفنا لا یحیث۔ اور جسے قسم کھائی کہ
اس دار میں داخل نہیں ہو گا پھر باہر سے اس کی حجت برکھڑا ہوا تو حائث ہو گیا کیونکہ حجت اس دار میں سے ہے کہ نہیں دیکھتے کہ
مسجد کی حجت پر چڑھ جانے سے اس کو حجت نہیں ٹوٹتا ہے اور بعض نے فرمایا کہ ہمارے رواج میں حائث نہیں ہو گا۔ قال واذا
دخل دہلیز یا حیث وحب ان یکون علی التفصیل الذی تقدم۔ اور اگر اس دار کی دہلیز یعنی ڈیڑھی میں داخل ہوا
حائث ہو جائیگا لیکن اس میں وہ تفصیل ہونا چاہیے جو پہلے بیان ہو چکی۔ و یعنی اگر دروازہ بند کرنے سے وہ بھتر ہو جائے اور
حجت ہو تو وہ حائث ہو گا اور اگر باہر رہے تو نہیں۔ وان وقت فی طاق الباب بحیث اذا غلق الباب کان خارجا
لم یحیث لان الباب لا حراز الدار وما فیہا فامین الخارج من الدار۔ اور اگر دروازے کے طاق خرابی میں کھڑا
ہوا سطح کہ اگر دروازہ بند کر دیا جائے تو وہ باہر رہے گا۔ یعنی اگر دروازہ اس واسطے ہوتا ہے کہ دار کو سدا سکے
اسباب کے معنی ذکر کرے تو جو مقام کہ باہر ہو وہ دار میں سے ہو گا۔ قال ومن حلف لا یدخل ہذہ الدار و ہو فیہا لم یحیث
بالعمود حتی یخرج ثم یدخل استحسانا و القیاس ان یحیث ان الدوام لہ حکم الاستحسان و جب الاستحسان ان الذوال
الدوام لہ لانه انفصال من الخارج الی الداخل۔ اور اگر قسم کھائی کہ اس دار میں داخل ہو گا حالانکہ وہ اسی میں موجود ہے
ذیل کے بننے سے حائث ہو گا حتی کہ جب باہر چلا جائے پھر داخل ہو تو استحسانا حائث ہو جائیگا اور قیاس یہ چاہتا تھا کہ زمین بیٹھنے
سے بھی حائث ہو جائے کیونکہ مادہ مست کرنے کو ابتدا کرنے کا حکم ہے یعنی برابر بیٹھے رہنا کہ با از سر نو جانا ہوا اور استحسان کی وجہ یہ ہے
کہ داخل ہونا ایسا نفل نہیں ہے کہ اس کے لیے دوام ہو کیونکہ خارج سے جدا ہو کر اندر آنا اسی کو داخل ہونا کہتے ہیں اک ان میں
ہو جاتا ہے۔ ولو حلف لا یلبس ذی الثوب و ہوا لبہ فترہ فی الحال لم یحیث وکذا اذا حلف لا یرکب ہذہ الدار

و بورا کہا فنزل من ساعتہ لم یحسث وحلف لایسکن ہذہ الدار و ہوساکنہا فاخذنی النقلة من ساعتہ
وقال زفر ج یحسث لوجود الشرط وان قل ولنا ان الیمن تقعد للبریة تنشی امنہ زمان تحقیقہ اور قسم کھائی کہ یہ
کبیرا نہیں بہنو گا حالانکہ وہ اسکو پہنے ہو پھر اسکوئی الحال اہم رہا یعنی جتنی دیر میں انا رہا تھا اتنا تو حانت ہوگا اور اسی طرح
اگر قسم کھائی کہ اس جالند بر سوار ہوگا حالانکہ اہل سوار ہی پھر اسی وقت اترے تو حانت ہوگا یا قسم کھائی کہ اس دار میں نہیں
رہیگا حالانکہ اسی میں رہتا ہی پھر اسی وقت اسباب اٹھا تا شروع کیا تو حانت ہوگا اور زفر جہ امتد نے کہا کہ حانت ہو جائیگا کیونکہ
شرط پائی گئی اگر جلیل ہو تو یہ قیاس ہو اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قسم اسواسطے مستعدہ کی جاتی ہے کہ آدمی اسکو پورا کرے تو زمانہ تحقق
اس سے مستثنا ہو گیا۔ فان لبث علی حالہ ساعتہ حنث لان ہذا لافاعیل لہا دوام بحدوث امثالہ الا یری ان
بضرب لہامہ یقال ربک یوما ولبست یوما بخلاف الدخول لانه لا یقال دخلت یوما بمعنی الیوم والتمویت
و لونی الاجتراء الخالص یصدق لانه محتمل کلامہ۔ اور اگر ایک ساعت وہ اسی حالت پر رہا تو حانت ہو گیا یعنی قسم کے بعد
اگر وہ ایک ساعت تک وہ کبیرا پہنے رہا یا اس جانور پر سوار رہا یا اس گھوڑے میں ساکن رہا تو حانت ہو گیا کیونکہ یہ کام ایسے ہیں کہ
برابر باقی رہتے ہیں کیونکہ ہر ساعت اسکو مثل پیدا ہوتے جلتے ہیں کیا نہیں دیکھتے ہو کہ ان کا سون کی مدت مقرر کی جاتی ہے چنانچہ
بولتے ہیں کہ میں دن بھر سوار رہا اور دن بھر پہنے جلاوت داخل ہونے کے چنانچہ یوں نہیں کہتے کہ میں دن بھر داخل ہوتا رہا اور اگر
اسنے یہ نیت کی ہو کہ خالص ابتدا نہ کرے گا تو اسکی تصدیق ہوگی کیونکہ اسکو کلام کے پر مسمی بھی ہو سکتے ہیں۔ پس یون ہی اگر یہ
نیت کی کہ میں یہ کبیرا انا کر پھر از سر زینین بہنو گا یا جب اس سواری سے اترے گا پھر نہیں سوار ہوگا تو اسکی تصدیق ہوگی
قال و من حلف لایسکن ہذہ الدار فخرج بنفسہ و متاعہ و اہلہ فیہا ولم یرد الرجوع الیہا حنث لانه لیدساکنہ بقیام
اہلہ و متاعہ فیہا عرفان السوتی عامۃ ہمارہ فی السوق و لیقول اسکن سکتہ کذا و ابیت و المحلۃ بمنزلہ الدار
و لو کان الیمن علی المصر لایوقوف البر علی نقل المتاع و الاہل فہا روی عن ابی یوسف رحمہ لانه لایدساکنہ
فی الذی انتقل عنہ عرفا بخلاف الاول و القریۃ بمنزلہ المصر فی الصحیح من الجواب ثم قال ابو حنیفہ رحمہ لایدس
نقل کل المتاع حتی لو بقی و تہ یحسث لان اسکنہ قد ثبت بالکل فیبقی البقی شئ منہ و قال ابو یوسف رحمہ لیدس نقل
الاكثر لان نقل کل قد یعذر و قال محمد رحمہ لیدس نقل بالقوم بہ کہ خدایتہ لان ما وراہ ذلک لیس من اسکنی قالوا
ہذا حسن و ارتق بالناس و ینبغی ان یفعل لے منزل آخر طے تاخیر حتی یبرفان انتقل الے اسکے اوالی اسجد قالوا
لا یرد لیا فی الزیادات ان من خرج لعیالہ من مصرہ فمالم یتخذ وطنہ آخری بقی و طنہ الاول فی حق الصلوۃ کذا ہذا
اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں اس گھر میں نہیں رہوں گا پھر وہ خود کل گیا اور اسکا اسباب اور بال بچے اسی گھر میں ہیں اور وہ اس گھر
میں آنے کا ارادہ نہیں رکھتا تو بھی وہ حانت ہو گیا کیونکہ اس مکان میں اسکا بال بچے اور اسباب ہونے سے عقیدہ میں کا ساکن
کہلا بیگا چنانچہ بازاری آدمی تمام دن بازار میں رہتا ہو لیکن پوجو تو وہ یہاں کہتا ہے کہ میں خان کو چہ میں رہتا ہوں اور میت و محلہ کا حکم
بمنزلہ دار کے ہے اور اگر اسنے قسم کھائی کہ اس شہر میں نہ رہوں گا تو قسم میں سچا ہونا بال بچے اور اسباب کو منتقل کرنے پر موقوف نہیں ہے
جیسا کہ ابو یوسف سے مروی ہے کیونکہ جس شہر سے منتقل ہو گیا عورت میں رہا نکارہنے والا نہیں شمار ہوتا بخلاف اول صورت کے
اور گاؤں کا حکم صحیح قتل میں وہ بمنزلہ شہر کے ہے پھر امام ابو حنیفہ نے فرمایا کہ سچا ہونے کے واسطے دار میں سے بچا اسباب منتقل کرنا
ہو حتی کہ اگر ایک سچ بھی دار میں گئی تو حانت ہو جائیگا کیونکہ اس دار کی سکونت کل اسباب سے ثابت ہوتی تھی جب تک اس سبب سے
سے کچھ بھی باقی رہیگا وہ ان کی سکونت باقی رہی اور امام ابو یوسف نے فرمایا کہ اکثر تعلق کو منتقل کر لینا کافی ہے کیونکہ کسی کل منتقل کر لینا
متندر ہو جاتا ہے (اور اسی پر فتویٰ کر لمانی اٹکانی) اور امام محمد نے فرمایا جقدر اسباب سے خانہ داری کا انتظام پورا ہو سکتا ہے

منتقل کرنا کافی ہو کیونکہ اس سے زیادہ اسباب کو اس سکونت میں داخل نہیں ہر شایع نے فرمایا کہ یہ قول بہت خوب اور لوگوں پر
 زیادہ آسان ہے اور واضح ہو کہ اسکو لازم یہ ہے کہ جہاں تاخیر کے دوسرے مکان میں منتقل کرنا شروع کرے تاکہ قسم میں سجا ہو اور اگر اسے
 اسباب کو گلی کو چہ یا مسجد میں منتقل کیا تو قسم میں سجا ہو گا اور زیادات میں اسکی دلیل یہ ہے کہ جو شخص اپنے عیال کو لیکر دوسرے شہر میں
 گیا نماز کے حق میں اسکا اول وطن باقی رہے گا جب تک کہ دوسرا وطن نہ بناوے اور ایسا ہی بیان ہے کہ قسم یعنی اس گھر سے
 منتقل ہو کر دوسرے گھر کو مسکن نہ بناوے تب تک پہلا گھر اسکا مسکن رہے گا کیونکہ گلی کو چہ یا مسجد کسی کے واسطے مسکن نہیں ہو سکتی
 ہے۔ قسم کھانے کے اس مسجد میں نہیں جائیگا اور بعد منہدم ہونے کے دوسری مسجد بنائی گئی پھر داخل ہوا تو حائث ہوا اور اگر منہدم ہو کر
 گھر بنا لیا پھر منہدم ہو کر مسجد بنائی گئی تو حائث ہو گا اور اگر اصل مسجد میں کچھ بڑھایا گیا اور زیادتی میں داخل ہوا تو حائث ہو گا
 - ق - اور اگر قسم کھانے کے مسجد میں نہ جائیگا پھر اسکی جہت پر کھڑا ہوا تو حائث ہو گا بشرطیکہ جہتی ہو اور اسی پر فتویٰ ہے کہ قسم کھانی
 کہ اس گھر میں بناؤنگا پھر سوار ہو کر یا پیدل گیا یا اسکا کتے سے کوئی اسکو لے کر لے گیا تو حائث ہو گا۔ ط۔ اور اگر گھوڑا بھڑک کر اسے روکے
 نہ ہو گا اور اس گھر میں لیکھا تو حائث ہو گا اور اگر کوئی بدون اسکا حکم کے اسکو لے کر لیکھا تو بھی حائث ہو گا خواہ دل سے رضی ہو یا نہ
 خواہ روک سکا ہو یا نہیں ہی علتہ شایع کا قول ہے اور یہی صحیح ہے۔ ب۔ اور اگر خالی ایک پائونڈ اور کیا تو حائث ہو گا یہی صحیح ہے۔ ق۔
 اور اگر بھیل کر کچھ گھر میں گر پڑا یا ہوا کے جھرکے نے اسکو اندر گر آیا تو صحیح ہے کہ حائث ہو گا اور اگر کوئی اسکو زبردستی لے گیا تھا پھر مل گیا
 پھر اپنے اختیار سے اندر چلا گیا تو فتویٰ یہ کہ حائث ہو جائیگا۔ ط۔ قسم کھانی کہ اس بہت بین داخل ہو گا اور اسکی کچھ میت نہیں ہے پھر وہ
 احاطہ کے اندر آیا جسین یہ بیت واقع ہو تو حائث نہ ہو گا شایع نے کہا کہ یہ خوب کے محاورہ ہے یعنی اُنکے محاورہ میں بیت ایک کو نہیں
 ہے اور جسین کسی کو ٹھہرایا ہوں وہ منزل ہے اور جسین کسی منزل میں ہوں وہ دار ہے اور ہمارے عرف میں دار منزل و گھر سبکو بیت
 کہتے ہیں تو سخن میں جاننے سے حائث ہو گا اور اسی پر فتویٰ ہے۔ یہی عینی واقع القدر وغیرہ نقد کی متعدد کتابوں میں مذکور ہے

باب ایمن فی المخرج والاتیان الیٰ رب و غیر ذلک

یہ باب آمد و سواری وغیرہ کی قسم کے بیان میں ہے۔ قال ومن حلف للمخرج من المسجد فامر الناس ان یحلفوا خیرہ
 حث لان فعل الامور مضان الی الامر فصار كما اذ اربک و ایتہ فخر جت ولو اخرجه مکرہا لم یحث لان
 لم یقتل الیہ لعدم الامر۔ امام محمد نے جاب صغیر میں فرمایا کہ جس شخص نے قسم کھانی کہ میں مسجد سے باہر نجاؤنگا پھر اُسے دوسرے
 کو حکم دیا جو اسکو لے کر باہر لیکھا تو حائث ہو گیا کیونکہ سبکو حکم دیا ہے اسکا نقل حکم اپنے واسطے کی طرف منسوب ہوا تو ایسا ہو گیا جیسے وہ
 گھوڑے وغیرہ جانور پر سوار ہوا اور وہ جانور باہر نکل گیا اور اگر کوئی شخص زبردستی اسکو باہر لادے گیا تو حائث ہو گا کیونکہ یہ فعل
 اسکی جانب منتقل نہیں ہوا کیونکہ اُسے حکم نہیں دیا۔ ولو حلف برضاہ لا بامرہ لا یحث فی الصحیح لان الانتقال بالامر
 لا یجوز الرضا۔ اور اگر اسکی رضامندی کے ساتھ اسکو لے گیا بدون اسکا حکم کے تو بھی صحیح قول میں حائث ہو گا کیونکہ حث الی
 رضامندی سے فعل منتقل نہیں ہوتا، ہر جہت کہ حکم نہ ہو۔ قال ولو حلف لا یخرج من دارہ الا الی جنازہ فخرج الیہا
 ثم اے حاجہ آخری لم یحث لان الموجد خروج کسثنی و لیس فی بعد ذلک لیس بخروج۔ اور امام محمد نے
 حاج صغیر میں فرمایا کہ اگر کسی نے قسم کھانی کہ اپنے گھر سے نہیں نکلے گا مگر جنازہ کی جانب پھر وہ ایک جنازہ کے واسطے نکلا پھر کسی مرد
 ضرورت کو بھی گیا تو حائث ہو گا کیونکہ یہ نکالنا ہی ہوا جو اُسے استثنا کیا ہے اور بعد نکلنے کے کہیں جانا یا نکالنا نہیں ہوتا ہے۔ ولو حلف
 لا یخرج اے مگر فخرج یرید بانتم حث لوجود المخرج علی قصد مکہ و ہوا الشرط افنا خروج ہوا الانفصال
 من الداخل الی الخارج۔ اور اگر قسم کھانی کہ کوئی طرف نہ جائیگا پھر کہ کے امداد سے نکلا پھر واپس آیا تو حائث ہو گیا کیونکہ

کہ کے تعدد سے لکنا بائیکا اور یہی شرط تھی کہ چونکہ لکنا از سے باہر کی طرف جہا ہونا کہلاتا ہے۔ ولو حلف لایاتہا لم یحنت حتی
 بدخلہا لایعبارۃ عن الوصول قال الترمذی لعلی فاتیما فرعون فقولا لہ ولو حلف لایذہب الیہا قیل ہو
 کالاتیان قیل کا خروج وہو الاصح لانہ عبارتہ عن الزوال۔ اور اگر قسم کھائی کہ کہ میں نہ آؤں گا تو حانت نہوگا ہرگز تا تک
 کہ کہ میں داخل ہو کیونکہ آنے کے معنی میں پہنچ جانا چاہیہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا فاتیما فرعون فقولا یعنی اسے موسیٰ مع ہارون نے
 فرعون کے پاس آؤ اور اس سے کہو آیہ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ کہ کو بائیکا تو بعض نے کہا کہ آنے کے مثل یہ یعنی جب تک داخل نہ
 حانت نہوگا اور بعض نے کہا کہ لکھنے کے مثل یہ یعنی کہ کی طرف نکلنے ہی سے حانت ہو جائیگا اور یہی اصح ہے کیونکہ جانے کے معنی اپنی
 جگہ سے ملنا۔ قال وان حلف لیا من البصرۃ فلم یاتہا حتی مات حنت فی آخر جزیر من اجزاء حیاتیہ لان البصر
 قیل ذلک مرہ۔ اور اگر قسم کھائی کہ میں ضرور بصرہ میں آؤں گا پھر نہ آیا ہاں تک کہ مر گیا تو اپنی زندگی کے آخری جزیر میں ہاں
 ہو گیا کیونکہ اس جزیر سے پہلے اسید ہرگز شہید قسم پوری کر کے یعنی بصرہ میں پہنچ جا سے فت سار و اصرح ہو کہ استطاعت کے معنی
 آتے ہیں ایک یہ کہ اس کام کے اسباب از قسم صحت وغیرہ موجود ہوں جسے حج فرض ہونے کے واسطے اللہ تعالیٰ نے فرمایا من استطاع
 الیہ سبیلا یعنی حج کی استطاعت پاد سے اور حدیث میں تفسیر فرمائی کہ جبکہ پاس ذارواہ و سواری موجود ہو یعنی ضروری سامان ہونے
 میسر آوے اور دوم استطاعت بمعنی قدرت حقیقی ہے جسکو اللہ تعالیٰ بندہ کے فعل کے ساتھ پیدا فرماتا ہے پس اول کو استطاعت صحت
 کہتے ہیں اور دوم کو استطاعت قضا کہتے ہیں۔ مع۔ ولو حلف لیا تینہ غدا ان استطاع فہذا علی استطاعتہ الصحۃ دون
 القدرۃ فسرہ فی الجامع الصغیر وقال اذالم یمرض ولم یمنعہ السلطان ولم یحکم امر لا یقدر علی اتیانہ فلم یات
 حنت وان عنی استطاعتہ القضا و دین فیما بینہ و بین اللہ تعالیٰ و بذالان حقیقۃ الاستطاعتہ فیما یقارن الفعل
 ویطلق الاسم علی سلامۃ الآلات و صحۃ الاسباب فی المتعارف فہذا لا ینصرف الیہ و یصح نیتہ الاول و یصح
 لانہ نومی حقیقۃ کلامہ ثم قیل یصح فہذا لایضا لمانیہ و قیل لا یصح لانہ خلاف الظاہر۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ کل میں تیرے
 پاس ضرور آؤں گا بشرطیکہ مجھے استطاعت ہو تو یہ استطاعت صحت کہی جائیگی اور استطاعت قضا ہونگی یعنی اگر اسکو اسباب و آلات
 صحت کے ساتھ میرے آگے پھر نہ آیا تو حانت ہو جائیگا اور بیان استطاعت صحت مراد ہونا امام محمد نے جامع مغیر میں بیان کیا ہے چنانچہ فرمایا کہ
 اگر بیمار ہوا اور نہ کسی سلطنت واسے نے اسکو رد کا اور نہ کوئی ایسا امر پیش آیا جس سے وہ آنے کی قدرت نہ رکھے پھر بھی نہ آیا تو
 حانت نہ ہو گیا ہوگا اگر اس نے استطاعت قضا مراد لی تھی تو عند اللہ اسکی تصدیق ہو سکتی ہے یعنی قاضی تصدیق نہیں کرے گا
 اور اسکی وجہ یہ ہے کہ حقیقی استطاعت و فعل سے ملی ہوئی ہوتی ہے اور لفظ استطاعت کا اطلاق عورت میں سلامتی آلات و صحت اسباب
 پر ہوتا ہے پس جب اسے خالی استطاعت کا لفظ کہا تو جو عورت در داج میں استطاعت کے معنی میں اسی طرف پھیرا جائیگا ان اول
 معنی کی بھی قیت کرنا ازراہ دیانت صحیح ہے کیونکہ اسے اپنے کام کے ایک حقیقی معنی مراد ہے میں پھر بعض نے کہا کہ قاضی کے نزدیک بھی
 صحیح ہے کیونکہ اسے حقیقی معنی مراد ہے اور بعض نے کہا کہ نہیں صحیح ہے کیونکہ یہ ظاہر کے خلاف ہے۔ اور قاضی خلاف ظاہر حکم
 نہیں کر سکتا۔ قال و من حلف لا تخرج امرأۃ الا باذنہ فاذا نزلت لہا مہرۃ فخرجت ثم خرجت مرۃ اخری بلغیر ذلک حنت لہ
 من الاذن فی کل خروج لان المستثنیٰ خروج مقرون بالاذن و ما وراہ داخل فی الخطر الطعام ولو نومی الاذن مرہ
 یصدق و بانہ لا قضا لانہ محتمل کلامہ لکنہ خلاف الظاہر۔ جس شخص نے قسم کھائی کہ اسکی عورت باہر نہیں جائیگی اگر اسکی
 اجازت سے یعنی عورت سے کہا کہ اگر تو باہر نکلی سوائے میری اجازت کے تو تو طلاق ہے پھر اس عورت کو ایک مرتبہ باہر جانے کا اجازت دی
 وہ جا کر واپس آئی پھر دوسری بار غیر اجازت شوہر کے نکلی تو طلاق واقع ہو جائیگی اور اس قسم میں ہر بار نکلنے کے واسطے اجازت ہونا
 ضروری ہے اس واسطے کہ اسے قسم سے ایسا نکلنا مستثنیٰ کیا ہے جو اجازت کے ساتھ ہو تو سوائے اسکی باقی عام حانت میں داخل ہے اور اگر اسے

یہ نیت کی ہو کہ ایسا اجازت دینے سے نکلنا جائز ہو جائے تو دیانت کی راہ سے اسکی تقدیر ہوگی مگر قاضی تقدیر نہیں کر سکتا
کیونکہ یہ معنی اسکا کلام سے نکلے ہیں لیکن ظاہر کے خلاف ہیں۔ ولو قال الا ان اذن لك فاذن لها مرة واحدة فخرجت
ثم خرجت بعد ما بغیر اذن لم یحسب لان ہذا کلمہ غایۃ فی نیتہی ایمن بہ کما اذا قال حتی اذن لك۔ اور اگر اسنے کہا
کہ اگر تو باہر نکل تو مجھے طلاق دے اور یہ کہ میں تیرے واسطے اجازت دیدوں پھر اس عورت کو ایک بار اجازت دی اور وہ باہر گئی
پھر وہ دوبارہ بغیر اجازت کے باہر نکلے تو حائض نہوگا یعنی طلاق واقع نہوگی کیونکہ یہ کلمہ معنی انتہا سے متعلق ہے یعنی یہ ہے
کہ تیرے نکلے پر طلاق پڑنے کا حکم برابر رہیگا اس حد تک کہ میں تجھے اجازت دیدوں پس اجازت دینے پر قسم کی انتہا ہو جائیگی
جیسے اگر کہا کہ اگر بغیر میری اجازت کے نکلے تو مجھے طلاق ہو یہاں تک کہ میں تجھے اجازت دون فس۔ چنانچہ جب ایک بار
اجازت دی تو قسم کی انتہا ہو گئی پھر اگر بغیر اجازت نکلے تو طلاق نہیں ہوتی ہر اسی طرح اس لفظ میں جو مسئلہ میں مذکور ہے
قسم کی انتہا ہو جائیگی۔ ولو ارادت المرأة الخروج فقال ان خرجت فانت طالق فجلست ثم خرجت لم یحسب
ولذلك ان اراد رجل ضرب عبده فقال له اخرج ان ضربتہ فعبدی اخرجتہ کہ تم ضربہ دو تبھی کہ تم ضربہ دو تبھی پھر فوراً
ابو حنیفہ رحمہ باٹھارہ دو جہد ان مراد ہستعل الرء عن تک الضربۃ والخروج عرفا ومعنی الايمان علیہ۔ اور اگر کسی شخص
کی زوجہ نے باہر جانا چاہا پس شوہر نے کہا کہ اگر تو باہر نکلے تو توافق ہے پس عورت بیٹھ گئی پھر باہر نکلے تو خالد نے نہیں ہوگی اسی طرح
اگر کسی نے اپنے غلام کو آزاد چاہا پس دوسرے نے اس سے کہا کہ اگر تو نے اپنے غلام کو آزاد تو میرا غلام آزاد ہو پس اسنے اپنے
غلام کو چھوڑ دیا یعنی فی الغور نہیں مارا پھر اسکو مارا تو دوسرا شخص حائض نہیں ہوگا یعنی اسکا غلام آزاد نہیں ہوگا اور اس قسم کو
ذری قسم کہتے ہیں اور اسکو فقط ابو حنیفہ رحمہ اسنے استنباط فرمایا ہے اور اسکی وجہ یہ ہے کہ کلمہ لے جایا کہ اس نکلنے اور مارنے
سے جکڑ لے آنا کی تھی باز ہے غن میں ہی مراد ہوتی ہے اور قسم کا سبھی عرف برہ ہے۔ ولو قال له رجل اجلس فتعد
عندی فقال ان تعدیت فعبدی ثم فخرج فرجع الی منزله وتعدی لم یحسب لان کلامہ خرج فخرج اجوب
فیہ یطبق علی السوال فیصرف الی الغداء المذعور الیہ بخلاف ما اذا قال ان تعدیت ایوم لانه زاد علی حرف
اجواب فیجعل مبتدئا۔ اگر زید نے خالد سے کہا کہ بیٹھ کر یہ پاس نہاری کھالے خالد نے جواب دیا کہ اگر میں نے نہاری
کھالی تو میرا غلام آزاد ہو پھر بیان سے اپنے گھر جا کر اسنے نہاری کھالی تو حائض نہوگا یعنی اسکا غلام آزاد نہوگا کیونکہ خالد کا کلام
بجائے جواب کے ہے تو زید کے سوال سے منطبق ہوگا پس اسی نہاری پر رکھا جائیگا جسکی زمینے دعوت کی خلاف اسکے اگر خالد نے
کہا ہو کہ اگر آج میں نے نہاری کھالی تو میرا غلام آزاد ہو یعنی صورت مذکورہ میں حائض ہو کر غلام آزاد ہو جائیگا کیونکہ اسنے مفرد جواب سے
بڑھا دیا پس الگ سے قسم کھانے والا ٹھہرایا جائیگا۔ ومن حلف لا یریب دابة فلان فکذب دابة عبد یذون له مدیون لم یحسب
عند ابی حنیفہ خرج الا انرا اذا کان علیہ دین مستغرق لا یحسب وان یومی لانه لا ملک للمولی فیہ عندہ وان یکانت
الدین غیر مستغرق اولم ین علیہ دین لا یحسب مالم ینوہ لان الملك فیہ للمولے لکنه لقیات الی العبد عرفا ولذا
شرعا قل علیہ السلام من باع عبدا وله مال فهو للبايع الحدیث فتحتل الاضافة الی المولی فلا بد من النیت
وقال ابو یوسف رحمہ فی الوجہ کلها یحسب اذا نواه للاختلال الاضافة وقال محمد رحمہ یحسب وان لم ینوہ علیا
حقیقۃ الملك اذا الدین لا یمنع وقوعہ للسید عندہما۔ اگر شکر زید نے قسم کھالی کہ میں خالد کے جائزہ پر سوار نہوگا پھر خالد کے
غلام ماذون کے جائزہ پر سوار ہوا خواہ یہ غلام ماذون قرضدار ہو یا نہیں ہے تو زید حائض نہوگا یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے لیکن اگر
اس غلام پر اسقدر قرضہ ہو کہ اسکے مال کو اور اسکی گردن کو گھیر لیا جو زید پر کرنا حائض نہوگا اگرچہ اسنے نیت ہی کی ہو یعنی خالد یا اسکی
مملوک کسی کے جائزہ پر سوار ہونے کی نیت ہو تو بھی حائض نہوگا کیونکہ امام کے نزدیک اس غلام میں سولی کی کچھ لگ نہیں ہے اور اگر

وہ غلام اس طرح قرضہ میں مستغرق نہ ہو یا اسپر کچھ عین قرضہ نہ ہو تو حاکم حاکم نہیں ہوگا تا وقتیکہ اسکی نیت نہ ہو یعنی اگر یہ نیت کی ہو کہ خالد کے غلام کے جائز پر بھی سوار ہوگا تو حاکم ہو جائیگا اور نہ نہیں کیونکہ ایسے غلام میں سول کی ملک باقی ہے یعنی غلام کا جائز بھی سول کا جائز ہے لیکن عورت میں وہ غلام کا جائز کہلاتا ہے اور شرع میں بھی یہی حکم ہے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے اپنا غلام بیچا اور غلام کی ملک میں کچھ مال ہے تو وہ بائع کا ہوگا الخ تو سولے کی طرف نسبت کرنے میں خلل ہوگا تو زبان نیت ہونا ضرور ہے اور ابو یوسف نے فرمایا کہ سب صورتوں میں حاکم ہو جائیگا بشرطیکہ جائز غلام کی نیت ہو کیونکہ سول کی طرف اسکی نسبت ناقص ہے یعنی نیت ضرور ہے اور امام محمد نے کہا کہ ہر صورت میں حاکم ہو جائیگا اگرچہ نیت کرے کیونکہ حقیقی ملک سول کا اعتبار ہے کیونکہ قرضہ ہونے سے صاحبین کے نزدیک سول کی ملک ہونا ممتنع نہیں ہوتا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ جس غلام کو تجارت کی اجازت دیکنی تو عورت میں اسکی چیز اسی کی طرف منسوب ہوتی ہے اگرچہ حقیقہ سول کی ملک ہو تو امام ابوحنیفہ نے عورت کا اعتبار کیا پس اگر غلام پر قرضہ محیط ہو تو عورت یا حقیقت کسی طرح حاکم ہوگا کیونکہ قرضہ کی وجہ سے سول کی ملک بھی واقع ہونگی اور صاحبین کے نزدیک سول کی ملک واقع ہو جاتی ہے لیکن ابو یوسف کے نزدیک نسبت میں خلل ہے لہذا اگر نیت ہو تو حاکم ہو جائیگا اور امام محمد کے نزدیک بلا نیت حاکم ہو جائیگا اور اگر قرضہ مستغرق نہ ہو تو امام ابوحنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک نیت شرط ہے اور امام محمد کے نزدیک شرط نہیں ہے۔

باب الیمین فی الاکل والشرب

باب کھانے اور پینے کے بیان میں ہے۔ قال ومن حلفت لا یأکل من ہذہ الخلة فهو علی ثمرہ لانہ اضافة الیمین الی مالہ یوکل فیصرف الی ما یخرج منہ و ہوا لثمر لانہ سبب فیصلح مجازا عنہ لکن الشرط ان لا یتغیر بعینہ صحیحہ حتی لا یحسث بالثبید و الخلل و اللیس المبتلخ ذان حلفت لا یأکل من ہذا البسر فصار لثما فاکلہ لم یحسث۔ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں اس درخت سے نہ کھاؤں گا تو یہ قسم اسکے پھلوں پر واقع ہونگی کیونکہ اسنے قسم ایسی چیز کی طرف لگائی کہ کھائی نہیں جاتی ہے تو مجازاً ایسی چیز کی طرف پھری جائیگی جو کھانے کے قابل اس درخت سے پیدا ہو اور وہ پھل ہے کیونکہ درخت ان پھلوں کی پیدائش کا سبب ہے تو مجازاً سب کو بول کر سب مراد لینا جائز ہے لیکن پھل سے حاکم ہونے میں شرط یہ ہے کہ وہ کسی نئی ترکیب سے تیار نہ ہو جائے حتی کہ اگر خرما یا انگور کے پھل سے بنیڈ یا سرکہ یا پکائی ہوئی تازنی یا غورہ انگور کھایا تو حاکم نہ ہوگا اور اگر قسم کھائی کہ یہ بوسر یعنی گد ر نہ کھاؤں گا پھر رب یعنی پورا پختہ ہو جانے کے بعد الیمین سے کھایا تو حاکم نہیں ہوگا۔ و کذا اذا حلفت لا یأکل من ہذا الرطب ومن ہذا اللبن فصار ثمر او صار اللبن شیر از الیمین لان صفة البسورة والرطوبة داعیۃ الی الیمین و کذا کو نہ لبنا فیتقید بہ ولان اللبن ما کول فلا یصرف الیمین الی ما یتجدد بخلاف ما اذا حلفت لا یتکلم ہذا العصبی او ہذا الشاب فکلہ بعد ما شاخ لان جبران المسلم مع کلام نہی عنہ فلا یعتبر الاعمی و اعمی فی الشرع۔ اور اسی طرح اگر قسم کھائی کہ اس رطب یعنی تازمبک ہونے سے چوارہ سے یا اس دودھ سے نہ کھاؤں گا پھر ثمر یعنی خشک چوارہ ہونے کے بعد یا دودھ کا شیرازہ ہونے کے بعد کھایا تو حاکم نہ ہوگا کیونکہ کدہ ہونا یا تازہ پختہ ہونا ایسی صفت ہے کہ جو کسی قسم پر آمادہ کرتی ہے اور یہی دودھ کا حال ہے تو قسم اسی صفت تکہ سگی کیونکہ دودھ خود کھایا جاتا ہے تو قسم اس سے پھیر کر ایسی چیزوں کو شامل نہ کی جائیگی جو دودھ سے بنائی جاتی ہیں بخلاف اسکا اگر یہ قسم کھائی کہ اس طفل سے یا اس جوان سے بات نہ کروں گا پھر ایک بڑھا ہو جانے کے بعد کلام کیا تو بھی حاکم نہ ہوگا۔ (حالا کہ قاصد مذکور یہ چاہتا تھا کہ قسم مرتد بچپن یا جوانی تک رہے لیکن شرع نے اس صفت کو ساقط کیا) کیونکہ مسلمان سے کلام چھوڑنا شرعاً منع ہے۔

تو اس صفت کو باعث قسم قرار دینا شرع نے اعتبار نہیں کیا۔ ولو حلف لا یأکل لحم ہذا کل فاکل بعد ما صار کحاش
 لان صفة الصغر فی ہذا لیت بداعیۃ الی الیمن فان الممتنع عنہ اکثر امتناعا عن لحم اللبش۔ اور اگر قسم کھائی کہ
 حلوان کا گوشت نہ کھاؤ گا پھر بڑھ کر بکرا یا سینڈھا ہو جانے کے بعد اسکو کھانا تو حانت ہو جائیگا سوائے کہ حلوان میں بھین کی
 صفت ہونا قسم کی باعث نہیں ہو سکتی، کیونکہ جو شخص کہ حلوان کے گوشت سے انکار کرے وہ اُسکے بڑے ہو جانے کے بعد
 روڑھے گوشت سے زیادہ انکار کوگا۔ قال ومن حلف لا یأکل بسر فاکل رطباً لم یحیث لانه لیس بسر۔ اور
 قسم کھائی کہ میں بسر یعنی گدہ نہیں کھاؤ گا اسنے بختہ تازہ کھا یا تو حانت ہوگا کیونکہ وہ بسر نہیں ہو سکتا جسے کھاؤ گا ہم
 نہ کھاؤ گا تو بختہ آم سے حانت ہوگا اور اسی طرح اگر قسم کھائی کہ کشتا آم نہ کھاؤ گا تو بختہ آم سے حانت ہوگا۔ ومن حلف
 لا یأکل رطباً او بسر او حلف لا یأکل رطباً ولا بسر فاکل مذنباً حاش عند ابن حنیفۃ وق الا لایحیث فی الرطب
 یعنی بالسر الذنب ولا فی البسر الرطب الذنب لان الرطب الذنب سببی رطباً والبسر الذنب سببی بسر فاصلاً
 کما اذا کان الیمن علی الشرا وولہ ان الرطب الذنب ما یكون فی ذنبہ قلیل بسر الذنب علی نکتہ فیکون اکثر
 کل البسر والرطب وکل واحد مقصود فی الاکل بخلاف الشرا لانه یصادف اجملاً یتبع الخلیل فیہ اللشیر یعنی
 قسم کھائی کہ بسر یا رطب نہیں کھاؤ گا یا قسم کھائی کہ نہ رطب کھاؤ گا اور نہ بسر کھاؤ گا لیس اسنے نہ رطب کھایا یعنی جو حواد
 کہ دم کی طرف سے بختہ ہو گیا اور باقی گدہ ہی تو ذنب کھانے سے امام ابو حنیفہ کے نزدیک حانت ہو جائیگا اور صاحبین نے کما
 کہ رطب کی صورت میں حانت نہیں ہوگا یعنی جب بسر ذنب کھانے تو حانت نہیں ہوگا جبکہ قسم یہ ہو کہ رطب نہ کھاؤ گا اور رطب ذنب
 سے بھی حانت ہوگا جبکہ قسم یہ ہو کہ بسر نہ کھاؤ گا کیونکہ رطب ذنب کو رطب ہی کہتے ہیں اور بسر ذنب کو بسر کہتے ہیں تو کھانے کی
 قسم ایسی ہوگی جیسے خریدنے کی قسم یعنی مسئلہ آئندہ میں آتی ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ رطب ذنب وہ ہونا ہے جسکا دم
 میں محوڑ سا کتہ رہو اور ذنب اسکا برعکس ہونا ہے تو اسکا کھانے والا ہو گیا اور کھانا ہر ایک کا مقصود ہے تو حانت ہوگا بخلاف
 خرید کے کیونکہ خریداری پورے پچھے ہر واقع ہوتی ہے تو اس میں جو قلیل ہے وہ کثیر کے تابع ہو جاتا ہے جیسے خرید برقیاس ہوگا۔ ولو
 لا یشتري رطباً فاشتری کباباً بسر فیما رطب لا یحیث لان الشرا یصادف اجملاً و اکثر بقرع ولو کانت
 الیمن علی الاکل حیث لان الاکل یصادفہ شیاً فکان کل منہا مقصوداً و صار کما اذا حلف لا یشتري
 شعیراً ولا ما کله فاشتری حنیفۃ فیہا حبات شعیراً کما یحیث فی الاکل دون الشرا لاقطن۔ اور اگر قسم کھالی
 کہ رطب نہیں خریدو گا پھر اسنے ایک خوشہ بسر کا لینے لگے پھر حواد دن کا خرید اس میں رطب یعنی بختہ بھی قلیل ہیں تو حانت نہ ہوگا کیونکہ
 خرید تو پورے خوشہ پر واقع ہوتی ہے اور قلیل بیان کثیر کے تابع ہو جائیگا اور اگر قسم کھانے پر ہوتی ہے رطب نہ کھاؤ گا پھر گدہ
 خوشہ کے اندر رطب کو بھی کھا جاتا تو حانت ہو جاتا کیونکہ کھانا تو ایک ایک کر کے ہوتا ہے تو کھانے میں رطب اور بسر ہر ایک مقصود
 ہوا یعنی کوئی تابع ہوگا اور ایسا ہو گیا جیسے قسم کھالی کہ شعیر یعنی جو نہیں خریدو گا یا قسم کھالی کہ جو نہیں کھاؤ گا پھر لہون
 خریدے جو نہیں جو کے دلنے ملے ہیں اور مع جو کے اُنکو کھایا تو کھانے سے حانت ہو جائیگا اور خریدنے میں حانت ہوگا جو میل
 مذکورہ بالا قسم یعنی خریداری تو مجموعے سے متعلق ہوتی ہے لہذا جب گھون زیادہ ہیں تو ان میں کی خریدنی ہوگی اور جو خرید نہیں
 کھا جائیگا اور کھانے میں ہر طرح کا دانا مقصود ہے جو کھانا بھی ثابت ہو پس حانت ہو جائیگا سو قال لو حلف لا یأکل
 لحم فاکل لحم السمک لا یحیث والقیاس ان حیث لانہ سببی لحم فی القرآن وجہ الاستحسان ان التسمیۃ مجازۃ لان لحم
 نشأ من الدم ولا دم فیہ لسکو نہ فی الماء۔ اور اگر قسم کھالی کہ میں کُل گوشت نہ کھاؤ گا پھر کھیل کا گوشت کھایا تو حانت
 ہوگا اور قیاس یہ جاہتا ہے کہ حانت ہو جائے کہ قرآن میں اُسکو گوشت کہا گیا اور قال تعالیٰ من کل تاکھون کلہا یعنی

مبجلی کا گوشت تازہ) اور استخوان کی وجہ یہ کہ گوشت اذکار نام رکھنا مجازی ہے کیونکہ گوشت کی پیدائش خون سے ہے اور مبعجلی میں خون نہیں ہے کیونکہ وہ بانی میں رہتی ہے۔ اور عورت میں مطلق گوشت خریدنے میں مبعجلی کی طرف ذہن نہیں جانا اور قرآن میں پہاڑ کو بیخ اور زمین کو فرش فرمایا جانا کہ جسے قسم کھائی کہ میں فرش یا بیخ پر نہیں بیٹھوں گا وہ زمین یا پہاڑ پر بیٹھنے سے بالاتفاق حاشا ہوگا مگر جبکہ نیت کی ہو تو اگر گوشت میں مبعجلی کے گوشت کی نیت ہو تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک بھی حاشا ہو جائیگا۔

بعت۔ وان اکل لحم خنزیر او لحم انسان یحیث لانه لحم حقیقی الا انہ حرام وایمن قد لعینہ للتمنع من الحرام ما اور اگر کسی نے سور یا آدمی کا گوشت کھا یا تو حاشا ہو جائیگا کیونکہ یہ درحقیقت گوشت ہے لیکن حرام ہے اور قسم کبھی قطعاً حرام سے باز رہنے کے لیے ہوتی ہے۔ بعض نے کہا کہ اگر مخالف مسلمان ہو تو حاشا ہوگا اور یہی صحیح ہے۔ ع۔ ن۔ وکذا اذا اکل کبدا او کرشا لانه لحم حقیقۃ فان منوہ من الدم ویستعمل استعمال اللحم وقیل فی عرفنا لایحیث لانه لایعید کما۔ اور اسی طرح اگر کسی نے کبھی یا اوجھ کھایا تو بھی حاشا ہو جائیگا کیونکہ یہ درحقیقت گوشت ہے کیونکہ اسکی پیدائش خون سے ہے اور گوشت کی طرح استعمال ہوتی ہے اور بعض نے فرمایا کہ ہمارے عرف میں حاشا ہوگا کیونکہ وہ گوشت شمار نہیں ہوتی۔ یعنی کبھی یا اوجھ یا تلی ہمارے عرف میں گوشت نہیں کہلاتی تو حاشا ہوگا الخلاصہ والمخیط اور یہی صحیح ہونا چاہیے۔ ع۔ اور اگر کبھی گوشت کھا یا تو ایک قول میں حاشا ہو جائیگا اور یہی شافعی و احمد کا قول ہے اور دوسرے قول میں حاشا ہوگا اور یہی مالک کا قول ہے اور اگر سری و بکے کھائے تو حاشا ہوگا اور یہی قول شافعی ہے اور اگر دل کھایا تو ہمارے نزدیک حاشا ہوگا اور شافعی کے نزدیک نہیں اور اگر گوشت نہ کھانے کی قسم میں اُسے جری اور عقیقی کی بھی نیت کی تو حاشا ہو جائیگا ورنہ نہیں اور یہی قول شافعی و احمد ہے اور اگر گٹھ کی چسبہ لی کھائی تو وہ بھی گوشت کے حکم میں ہے حاشا ہوگا اور یہی قول شافعی ہے۔ م۔ ع۔ قال ولو حلفت لایا کل اولای شتری شمال یحیث الا فی لحم البطن غذابی حنیفہ روح و قال یحیث فی شحم النحر ایضا وهو اللحم السمن لوجود خاصیتہ الشحم فیہ وهو الذوب بالنار ولہ انہ لحم حقیقۃ الا تری انہ یشأ من الدم ویستعمل استعمالاً یحیث بہ قوتہ ولہذا یحیث باکلہ فی ایمن علی اکل اللحم ولای یحیث بمعینہ فی ایمن علی بیع اللحم وقیل ہذا بالعربیۃ فاما العربیۃ بالفارسیۃ لایقع علی شحم النحر بحال۔ اگر قسم کھائی کہ شحم یعنی جری نہیں کھائیگا یا نہیں خریدیگا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہی ہے کی جری کے سوا کسی جری میں حاشا ہوگا اور صاحبین نے فرمایا کہ بیٹھ کی جری میں بھی حاشا ہو جائیگا اور بیٹھ کی جری ایک طرح کا جربیلہ گوشت ہوتا ہے اسوجہ سے کہ اس میں جری کی خاصیت پائی جاتی ہے یعنی آگ سے کچل جاتا ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ وہ درحقیقت گوشت ہے کی نہیں دیکھتے کہ وہ خون سے پیدا ہوتا اور گوشت کی طرح استعمال ہوتا اور گوشت کی قوت دیتا ہے اسی واسطے اگر قسم کھائی کہ میں گوشت نہ کھاؤں گا تو اس کے کھانے سے حاشا ہو جاتا ہے اور اگر قسم کھائی کہ جری بیچوں گا تو اس کے بیچنے سے حاشا ہوگا اور بعض نے فرمایا کہ یہ اختلاف عربی میں شحم النحر کہنے میں ہے اور اگر فارسی میں یہیہ کا لفظ کہا تو یہ لفظ کسی حال میں شحم النحر پر واقع نہیں ہوتا۔ اور قول ابو حنیفہ صحیح ہے الذخیرہ اور طحاوی نے کہا کہ یہی قول محمد اور یہی قول شافعی مالک ہے اور اگر اسے شحم النحر کی بھی نیت کی ہو تو بالاتفاق حاشا ہو جائیگا اور کافی میں ہے کہ شحم جابر قسم ہے ایک شحم النحر یعنی بیٹھ کی جری دوم وہ جری جو بڑی سے مختلط ہو سوم وہ جری جو آنزون بر ہے پس ان تینوں میں اختلاف ہے اور جہارم بیٹھ کی جری ایمن بالاتفاق حاشا ہوگا۔ ع۔ ولو حلفت لای شتری اولایا کل کما او شحما فاشترے الیہ او اکلہا لحم یحیث لانه نوع ثالث حتی لا یستعمل استعمال اللحم و الشحم۔ اور اگر قسم کھائے کہ گوشت یا جری نہیں خریدیگا یا نہیں کھاؤں گا پھر اسے دینہ کی حکمت خریدی یا کھائی تو حاشا ہوگا کیونکہ یہ قسری قسم ہے حتی کہ وہ گوشت و جری کی طرح استعمال نہیں ہوتی۔ اور اگر قسم کھائی کہ بکری کا گوشت نہ کھاؤں گا پھر بکری یا دینہ کا گوشت کھا یا تو حاشا ہو جائیگا اور اسی پر قوت ہے اور اگر قسم کھائی کہ گاسے کا گوشت نہ کھاؤں گا پھر بھینس کا

روشت کھایا تو حانت ہوگا۔ ع۔ من حلف لا یا کل من بذه الحنطة لم یحنت حتی یقضمها ولو اکل من خبز ما لم یحنت
 بخند ابی حنیفة ۷ وقال ان اکل من خبز ما حنت ایضاً لانه مفوم منه عرفا ولا ابی حنیفة رحم ان له حقیقة مستویة فانها
 تفتل وتقل وتوکل تضاً وہی قاضیة علی المجاز المتعارف علی ما ہو الاصل عنده ولو قضمها حنت عندہ ما ہو
 الصیغ اعوام مجاز کما اذا حلف لا یضع قدمه فی دار فلان والیہ الاشارة بقوله فی الخبز حنت ایضاً۔ اگر قسم
 کھائی کہ اس گہون سے نہ کھاؤنگا تو جب تک اُنکو جیا کر نہ کھائے حانت نہیں ہوگا اور اگر اسنے گہون کی روٹی کھائی تو امام
 ابوحنیفہ کے نزدیک حانت نہیں ہوگا اور صاحبین نے کہا کہ اگر اسکی روٹی کھائی تو سبھی حانت ہو جائیگا کیونکہ اس قسم سے
 میں روٹی کھانا بھی سمجھا جائیگا یعنی روٹی بھی نہ کھاؤنگا اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ گہون کھانے کے حقیقی سے مستقل
 ہیں کیونکہ گہون اوبال کر اور پھون کر جیا کر کھائے جاتے ہیں اور جو حقیقت مستقل ہو وہ متعارف مجاز سے اعلیٰ ہوتی ہے یعنی
 اسی کا حکم بالا رہتا ہے جیسا کہ امام کے نزدیک اصل مقرر ہے اور اگر گہون کو جیا کر کھایا تو صاحبین کے نزدیک حانت ہو جائیگا
 یہی صحیح ہے کیونکہ عموم مجاز موجود ہے جیسے قسم کھائی کہ فلان کے گھر میں قدم نہ رکھیگا تو بوجہ عموم مجاز کے جاہے اپنا قدم رکھے پاس
 داخل ہو حانت ہو جاتا ہے اور اسی طرف کتاب میں اشارہ کیا کہ روٹی کھانے میں بھی حانت ہو جائیگا۔ یعنی لفظ بھی سے
 ظاہر ہوا کہ چبانے سے بھی حانت ہوگا۔ قال ولو حلف لا یا کل من بذالہ فیق کا کل من خبز حنت لان علمینہ
 غیر ما کول فانصرف الی ما یختمنہ۔ اگر اسنے قسم کھائی کہ میں اس آٹے سے نہ کھاؤنگا پھر اسکی روٹی ان کھائیں تو حانت
 ہوگی کیونکہ بعینہ آٹا نہیں کھایا جاتا ہے تو جو چیز آٹے سے بنائی جائے اسپر قسم رکھی جائیگی۔ ولو استغفہ کما ہو لا یحنت ہو صحیح
 لتعین المجاز مراداً۔ اور اگر اسنے آٹا اسی طرح گل لیا تو حانت نہ ہوگا یہی صحیح ہے کیونکہ مجازی معنی مراد ہونا معین ہیں۔ و
 لو حلف لا یا کل خبز فیمینہ علی ما یعتاد اہل المصر کھ خیرا وذلک خبز الحنطة و الشعیر لانه ہو المعتاد فی غالب
 البلد۔ اور اگر اسنے قسم کھائی کہ میں روٹی نہ کھاؤنگا تو اہل شہر اپنی عادت میں جبکہ روٹی کے طور پر کھاتے ہیں اسی پر قسم
 واقع ہوگی اور یہ جو اور گہون کی روٹی ہے کیونکہ اکثر شہروں میں اسی روٹی کی عادت ہے۔ ولو اکل من خبز القطارف لا یحنت
 لانه لا یسمی خبز مطلقاً الا اذا نواہ لانه محتمل کلامہ۔ اور اگر اسنے معزب ادام وغیرہ لوزیات کی روٹی کھائی تو حانت نہ ہوگا
 کیونکہ اسکو مطلقاً روٹی نہیں کہتے ہیں لیکن اگر اسکی نیت کی ہو تو حانت ہو جائیگا کیونکہ اسکے کلام کے معنی بھی ہو سکتے ہیں
 کہ اذا اکل خبز الارز بالعراق لم یحنت لانه غیر معتاد عندهم حتی لو کان بطبرستان او فی بلدہ طعمہم ذلک
 یحنت۔ اسی طرح اگر اسنے عراق کے ملک میں جاوے اور وہاں کی روٹی کھائی تو حانت نہ ہوگا کیونکہ وہاں کے لوگوں میں اسکی عادت
 نہیں ہے اور اگر قسم کھانے والا طبرستان کا یا کسی ایسے شہر کا جنکا کھانا جاوے رہنے والا ہو تو حانت ہو جائیگا۔ ولو حلف
 لا یا کل الشواء فهو علی اللحم دون البارد نجان و الخبز لانه یراد بہ اللحم المشوی عند الاطلاق الا ان یوسے
 ما یوشوے من بیض او غیرہ لمکان الحقیقة۔ اور اگر قسم کھائی بچھا ہوا نہ کھاؤنگا تو یہ قسم نقد گوشت پر ہوگی اور لیکن
 وکاجر و شکر۔ پر ہوگی کیونکہ خالی بچھا ہوا کہنے سے بچھا ہوا گوشت مراد ہوتا ہے لیکن اگر اسنے اڈھے وغیرہ بچھے ہوئے کی نیت
 کی ہو تو حقیقی معنی پائے جانے کی وجہ سے اسکی نیت پر قسم واقع ہوگی۔ وان حلف لا یا کل الطبیخ فهو علی ما یطبخ من
 اللحم و ہذا استحسان اعتبار اللعروف و ہذا لان التعمیم متعذر فیصرف الی خاص ہو متعارف و ہو اللحم للطبخ
 بالما و الا اذا نومی غیر ذلک لان فیہ تشدید وان اکل من مرقہ یحنت لمانیہ من اجزاء اللحم ولانه سبب طبیخ
 اگر قسم کھائی کہ طبیخ یعنی بچھے نہ کھاؤنگا تو یہ گوشت کی طبیخ پر قسم ہوگی اور یہ حکم مجاز عرف کے استحسان ہے اور اسکی وجہ یہ ہے کہ طبیخ
 کو عام کھانا شکل ہے تو خاص معنی کی طرف قسم پھری جائیگی جو رائج ہو اور وہ پانی میں پکایا ہوا گوشت ہے لیکن اگر اسنے گوشت کے

Marfat.com

سوا کسی دوسری چیزوں کی بھی نیت کی تو اس کے قول کی تصدیق ہوگی کیونکہ اس میں اس پر سختی پڑھتی ہے اور اگر اس نے مطبوخ گوشت کا شور یا کھایا تو بھی جائز ہو جائیگا ایسے کہ اس میں گوشت کے اجزا موجود ہیں اور ایسے کہ اسکو بھی طبیح لیتے ہیں۔ ومن حلف لایاکل الرؤس فمیدہ علی ما یکس فی التنایر و بیاع فی المصر و یقال یکس و فی الجامع الصغیر و لو حلف لایاکل رؤسا فهو علی رؤس البقر و النعم عند ابی حنیفہ رحمہ و قال ابو یوسف و محمد رحمہ علی النعم خاصہ و ہذا اختلاف عصر و زمان کان العرف فی زمانہ فیہما و فی زمانہما فی النعم خاصہ و فی زمانہما لفتی علی حسب العادۃ لکما ہو الذکور فی المختصر۔ اور اگر قسم کھائی کہ میں سر یاں نہ کھاؤں گا تو اسکی قسم اسی سر یاں پر واقع ہوگی جو جباران میں ذاکر شہین یہی جاتی ہے اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ اگر قسم کھائی کہ سر یاں نہ کھاؤں گا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ قسم گامے اور بکری کی سر یاں پر واقع ہوگی اور صاحبین نے فرمایا کہ فقط بکری کی سر یاں پر ہوگی اور یہ اپنے اپنے زمانہ کا اختلاف ہے چنانچہ امام ابو حنیفہ کے زمانہ میں گامے اور بکری دونوں کی سر یاں پر بولا جاتا تھا اور صاحبین کے زمانہ میں فقط بکری کی سر یاں پر بولا جاتا تھا اور ہاوسے زمانہ میں جیسی عادی ہو دیا فتویٰ دیا جائیگا یہی مختصر قدوسی میں مذکور ہے۔ و قال وان حلف لایاکل فاکلہ فاکل عسبا اور مانا اور طبا او قشار او حیار الم یخث وان اکل تفاحا او بطیخا او شمشا حث و ہذا عند ابی حنیفہ رحمہ و قال ابو یوسف و محمد رحمہ حث فی العنب و الرطب و الرمان ایضا و الاصل ان الفاکلۃ اسم لما تفک بہ قبل الطعام و بعدہ ای نعم بہ زیادۃ علی المتاد و الرطب و الیابس فیہ سوار بعد ان یکون التفک بہ معتادا حتی لا یخث بیا بس لطیح و ہر ای موجود فی التفوح و اخواتہ فی حث بہا و غیر موجود فی التفشار و الخیار لانہما من البقول بیعا و اکلا فلا یخث بہما و اما العنب و الرطب و الرمان فہما یقولان ان معنی التفکہ موجود فیہما فانہما اعز الفواکہ و النعم بہا یفوق النعم بغیرہما و ابو حنیفہ رحمہ ليقول ان ہذہ الاشیاء مما یتغذی بہا و یتداوی بہا فواجب قصور فی معنی التفکہ للاستعمال فی حاجۃ البقاء و لہذا کان الیابس منہا من المتواہل او من الاقوات۔ امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں فاکلہ نہ کھاؤں گا بھر اسنے انگور یا انار یا تازہ خرما یا ککڑی یا کبیرا کھایا تو حائث نہوگا اور اگر سیب یا خرما یا شمش کھائی تو حائث ہو جائیگا اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ انگور و تازہ خرما اور انار میں بھی حائث ہو جائیگا اور اصل اس میں یہ ہے کہ فاکلہ ایسی چیز کہتے ہیں جسکے ساتھ کھانے سے پہلے یا کھانے کے بعد تفک کیا جائے یعنی اصلی عنایہ معتاد سے زیادہ بطور عیش کے کھایا جائے اور جس چیز کے ساتھ ایسی عیش کی عادت جاری ہو تو اسکا خشک و تازہ برابر ہو حتی کہ خشک خرما سے حائث نہیں ہوتا ہے یعنی خشک خرما کہیں استعمال نہیں ہوتا پھر تفک کے معنی سب اور اس کے مانند چیزوں میں موجود ہیں تو ایسی چیزوں سے حائث ہو جائیگا اور ککڑی اور کیرے میں موجود نہیں ہیں کیونکہ یہ بطور ساگ کے بیجے اور کھائے جاتے ہیں تو انکے کھانے سے حائث نہوگا ہا انار و تازہ کھجور اور انگور ان چیزوں میں صاحبین یہ کہتے ہیں کہ تفک کے معنی انہیں موجود ہیں کیونکہ یہ فواکہ میں سے زیادہ عمدہ ہیں اور دوسری چیزوں سے انہیں لذت کے معنی زیادہ پائے جاتے ہیں اور ابو حنیفہ رحمہ فرماتے ہیں کہ یہ چیزیں بطور غذا اور بطور دوا کے استعمال کی جاتی ہیں تو خالی لذت کے معنی میں کمی ہو گئی کیونکہ انکا استعمال انسانی زندگی کی ضرورت سے بھی ہوا اور اسی وجہ سے جو ان میں سے خشک ہو جائیں وہ بطور مصالحہ کے یا بطور قوت یعنی اناج کے طور پر استعمال ہوتے ہیں فنس مجاہدین کہا کہ عون میں جو چیز بطور تفکہ معتاد ہو وہ فواکہ میں ہورہ نہیں اور یہی بہتر قول ہے۔ ع۔ قال و لو حلف لایاکلہ فکل شئہ اصطبغ بہ او ام و الشوار لیس باوام و الملح ادا م و ہذا عند ابی حنیفہ رحمہ و قال محمد رحمہ کل ما یوکل مع الخبز عاتبا فهو ادا م و ہر وایتہ عن ابی یوسف رحمہ لان الاوام من الموادتہ وہی الموافقتہ و کل ما یوکل مع الخبز موافق لہ

کالحم والبیض ونحوہ ولما ان الاوام یوکل تبعا والتبعیۃ فی الاخلاط متقیۃ لیکون قانما فی ان لا یوکل
 علی الاکفر حکما وتمام الموافقة فی الامتزاج ایضا واخلل وغیره من الماکعات لا یوکل وحده بل یشرب
 لا یوکل بالفراده عادة ولانه یندوب فیکون تبعا بخلاف اللحم وما یضامیه لانه یوکل وحده الا ان ینویہ لما نیب
 من التشدید والعنب والبطنج لیس باوام ہوا صحیح۔ امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں
 اوم کے ساتھ نہ کھاؤں گا تو ہر ایسی چیز جو روٹی کے ساتھ لگائی جائے وہ اوم ہے پس بھونا گوشت اوم نہیں ہے یعنی ایدھی
 کھایا جاتا ہے اور تک اوم ہے اور یہ ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے ہر روٹی پر اور امام محمد نے کہا کہ ہر ایسی چیز جو اکثر روٹی کے
 ساتھ کھائی جاتی ہے وہ اوم ہے اور یہی ابو یوسف سے بھی ایک روایت ہے اور یہی قول شافعی ہے کہ ہر چیز جو اوم کا لفظ سوا ذلت سے
 نکالا گیا ہے جسکے معنی موافقت کے ہیں اور جو چیز روٹی کے ساتھ کھائی جائے وہ اسکے موافق ہے جیسے گوشت وانیہ اور اس کے مانند غیر
 اور امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ اوم عورت میں وہ چیز ہوتی ہے جو روٹی کے تابع کے کھائی جائے اور تابع ہونا ایک
 حقیقت ملنے میں ہے تاکہ اوم اسی کے ساتھ قائم ہو اور دوسری اس طرح کہ حکم تابع ہو یعنی تنہا نہ کھائی جائے اور یہی موافقت و وجہ
 یوری ہوتی ہے کہ جو دونوں ایک میں ملانے جائیت اور سرکہ وغیرہ رقیق چیزیں اکیلی کھائی نہیں جاتی ہیں بلکہ پی لیا جاتی ہیں اور
 نمک کو تنہا کھانے کی عادت نہیں اور وہ کھل بھی جاتا ہے تو تابع ہو جاتا ہے بخلاف گوشت اور اس کے مانند چیزوں کے کہ یہ اکیلی بھی
 کھائی جاتی ہیں لیکن اگر اوم کے لفظ سے گوشت وغیرہ کو بھی مراد لیا ہو تو اسکی نیت کے موافق یہ چیزیں بھی داخل قسم ہونگی
 کیونکہ ایسی نیت بیان کرنے میں اُسپر سختی بڑھتی ہے (یعنی آسانی نہیں ہوتی اور جب حالف ایسی نیت بیان کرے جس سے اُسپر
 سختی بڑھتی ہو تو قاضی بھی اُسکے قول کی تشدیق کرتا ہے) اور انکوں اور خربزہ اوم نہیں ہیں یہ صحیح ہے۔ واذ اختلف لا یخلف
 فالغداء والاکل من طلوع الفجر الی الظهر والعشاء من صلوٰۃ الظهر الی نصف اللیل لان البعد الزوال لیس
 عشاء ولہذا لیس فی الظهر احد صلوات العشاء فی الحدیث۔ اور اگر عربی میں قسم کھائی لا یقعدی یعنی میں غدا نہ کھاؤں گا
 بنین سچہ و وال عطل و غدا روہ کھانا ہوتا ہے جو طلوع صبح سے ظہر تک ہوا اور عشاء وہ کھانا ہوتا ہے جو نماز ظہر سے آدھی رات گئے تک
 ہو کیونکہ زوال کے بعد جو وقت ہے اُسکو عشاء کہتے ہیں اسی وجہ سے حدیث میں نماز ظہر کو عشاء کی دو نمازوں میں ایک نماز کہا گیا ہے
 سن۔ یہ حدیث صحیحین میں کتاب الصلوٰۃ کے باب سہو میں ہے۔ ولسحر من نصف اللیل الی طلوع الفجر لانه ما فوذن
 السحر ویطلق علی ما یقرب منہم خم الغداء والعشاء ما یقصد بہ الشبع عادة ویستبر عاۃ اہل کل بلدۃ فی حقہم
 ویشرط ان یكون اکثر من نصف الشبع ومن قال ان لبت او اکت او شربت فعمدی حر و قال عنیت
 شیاء دون شیء لم یدین فی القصار وغیرہ لان النیت انما تصح فی الملفوظ والثوب وما یضامیہ غیر مذکور تخصیصا
 والقتضی لا عموم لفلنت نیتہ تخصیص فیہ۔ اور عری کا کھانا آدھی رات سے طلوع فجر تک ہوتا ہے کیونکہ یہ لفظ سحرست اخذ ہوا
 قریب سحر تک جو کھانا ہوا اُسکو سحری کہتے ہیں یعنی سحر کے اندر نہیں کھایا جاتا ہے پھر غدا و عشاء وہ کھانا ہے جس سے عادت کے موافق
 سحری مقصود ہے یعنی اگر صبح کو ایک لالہ منہ میں ڈال لیا تو وہ غدا ہوگا بھر ہر ایک شہر والکن کے من میں اُسین کی عادت ہے سحری اور
 شرط ہے کہ آدھی سحری سے زیادہ ہو جائے اور اگر کسی نے کہا اگر میں نے پھنسا یا کھایا یا پیو یا غلام آزاد ہے تو یہ قسم ہر چیز پر واقع
 ہوگی اور اگر اُسے دعویٰ کیا کہ میں نے بعض چیزیں مراد لی تھیں اور بعض نہیں تو قاضی اُسکی تصدیق کرے گا اور دیکھتے ہیں بھی اُسکی
 تصدیق نہوگی کیونکہ نیت اسی چیز میں صحیح ہوتی ہے جو لفظ میں لالی جائے حالانکہ بیان ہونے کے ساتھ کھانا یا طعام
 وغیرہ کچھ بھی صریح لفظ میں مذکور نہیں اور اگر کہو کہ پھنسا کھانا اُسکو مقتضی ہے تو اسکے واسطے علوم نہیں ہوتا ہے اور جب تقسیم نہ ایدھی تو
 تخصیص کی نیت نہ ہوتی سن۔ ان کے بعد بیان کیا ہے جو دعویٰ کیا کہ میں نے خاص اس قسم کا کھانا مراد لیا تھا تو تخصیص

ہو سکتے ہیں چنانچہ فرمایا۔ وان قال ان لبست ثوبا اواکلت طعاما او شربت شرابا لم یدین فی القضا خاصۃ لانہ مکرمۃ
فی محل الشرب وانتم فعلت نیتہ لتخصیص فیہ الا انہ خلط الظاہر فلا یدین فی القضا۔ یعنی اگر اُس نے کہا کہ اگر میں نے کچھ
پینا یا کھانا کھا یا پینے کی چیز پانی تو میرا غلام آزاد ہو پھر تخصیص کا دعویٰ کیا تو دیانت میں تصدیق ہوگی لیکن نافی اُسکی تصدیق نہیں
کرے گا کیونکہ جو لفظ اُس نے بیان کیا یعنی کپڑا اور طعام وغیرہ وہ شرط کے محل میں لکھ رہا ہے تو وہ عام ہو گیا پس خاص ہونے کی نیت نہیں کر سکتا
ہوگی لیکن یہ ظاہر کے خلط ہے لہذا نافی اُسکی تصدیق نہیں کرے گا قال ومن حلف لا یشرب من دجلۃ فشرب منها بانامہ کجنت
حتی یشرب منها کما عند ابی حنیفہ رحمہ و قال اذا شرب منها باند کجنت لانہ متعارف المفہوم ولہ ان کلامہ من التبغیض
حقیقۃ فی اللرع وہی مستعملہ ولہذا کجنت بالکراع اجماعا نعمت المصیر الی الجواز وان کان متعارفا۔ اور جسے قسم کھانی
کہ دریا سے دجلہ سے نہیں پینے کا پھر برتن سے اس دریا کا پانی لیکر پیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک حانت نہیں ہوگا جیسا کہ دریا سے
شہ لگا کے پے اور صاحبین نے فرمایا کہ جب برتن سے اُسکا پانی لیکر پیا تو حانت ہو گیا کیونکہ عرف میں اس قسم سے یہی سمجھا جاتا ہے اور امام
ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اس میں سے کتنا یہ فائدہ دیتا ہے کہ کچھ اُس میں سے پے اور اُسے حقیقی معنی میں ہی کہ شہ لگا کر پے اور اس طرح
پینا لوگوں میں رائج ہے اور اسی وجہ سے شہ لگا کے پینے میں سب کے نزدیک حانت ہو جاتا ہے پس جب حقیقی معنی میں پے تو جاری
نہیں لینا معنی ہے اگرچہ مجازی معنی عرف میں رائج ہوں۔ وان حلف لا یشرب من مار دجلۃ فشرب منها بانامہ کجنت لانہ
بعد الاخرات بقی نسو بالیہ وہو الشرط فصار کما اذا شرب من مار نہر یاخذ من دجلۃ۔ اور اگر اُس نے یہ قسم کھانی کہ
دجلہ کے پانی سے نہ پینے گا پھر دجلہ سے برتن میں لیکر پیا تو حانت ہو گیا کیونکہ برتن میں لینے کے بعد بھی وہ دجلہ کا پانی ہے اور یہی شرط تھی
تو ایسا ہو گیا جیسے دجلہ سے کوئی نہر کاٹ کر لائی گئی اور اُسے اس نہر میں سے پیا۔ حالانکہ اس نہر سے پینے میں حانت ہوتا ہے
تو برتن میں لینے سے بھی حانت ہوگا۔ ومن قال ان لم یشرب الماء الذی فی ہذا الکوز الیوم فامرتہ طالق ولیس
فی الکوز مار لہ کجنت فان کان فیہ مار فابق قبل اللیل کم کجنت و ہذا عند ابی حنیفہ ومحمد و قال ابو یوسف کجنت فی ذلک
کل یعنی اذا مضی الیوم و علی ہذا الخلاف اذا کان الیمین باللہ تعالیٰ و اصلہ ان من شرط انعقاد الیمین و بقائه
التصور عند ہما خلفا لابی یوسف رحمہ لان الیمین انما تنقذ للبر فلا بد من تصور البر لیکن ایجا بہ ولہ انہ اکمل القول
بالعقادہ وجہا للبر علی وجہ لظہر فی حق الخلف وہو الکفارة قلنا لا بد من تصور الاصل لیسقط فی حق الخلف
ولہذا لا یقعہ الغموس وجہا للکفارة۔ جس شخص نے کہا کہ اگر میں یہ پانی جو اس کوزہ میں ہے آج نہ پیوں تو میری جو روح طاق
ہو گا کہ نوزے میں کچھ پانی نہ تھا تو حانت نہیں ہوگا خواہ اُسکو کوزہ میں پانی ہوا معلوم ہو یا نہ ہوا اگر اُس میں پانی ہو گرا تا اُسے
سے پے جا رہا گیا تو بھی حانت نہ ہوگا اور یہ امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے اور ابی یوسف نے فرمایا کہ ان سب صورتوں میں حانت ہو جائیگا
یعنی جب دن گذرے تب حانت ہو جائیگا اور اسی طرح اگر قسم طلاق زوجہ کی نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کی قسم ہے تو بھی یہی اختلاف ہے
یعنی اگر قسم کھائے کہ اللہ آج کے دن اس کوزہ میں جو پانی ہے چلوں گا تو اس صورت میں یہی اختلاف ہے اور اس اختلاف کی اصل
یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک قسم سفید ہونے اور باقی رہنے کی شرط ہے کہ قسم کو پورا کرنا تصور ہو اور ابو یوسف کے نزدیک یہ
شرط نہیں ہے اور ان دونوں کی دلیل یہ ہے کہ قسم تو اس وقت منعقد کی جاتی ہے کہ وہ پوری کی جائے تو یہ ضرور ہے کہ پورا ہونا ممکن ہونا کہ قسم
واجب کی جاوے اور امام ابو یوسف کہتے ہیں کہ بیان یہ کہنا ممکن ہے کہ قسم منعقد ہونی در حالیکہ اُسکا پورا کرنا واجب ہو گیا ہے اور اسی طرح
اُسکے خلیفہ میں اثر ظاہر ہو اور اُسکا خلیفہ کفارہ ہو کر لفظ زبان سے جب اُس نے قسم نکالی تو ہم اُسکو تو نہیں کہیں گے بلکہ اگر پورا کرنا مقصور
نہیں ہے تو کفارہ دینا ممکن نہیں ہے اس قسم کا۔ فائدہ کل آبا کہ وہ کفارہ دے۔ اور ہم اسکا جواب یہ دیتے ہیں کہ خلیفہ ابی اصل کا
ہوتا ہے تو اصل کا تصور ہونا ضروری ہے تاکہ خلیفہ کے حق میں منعقد ہو اور اسی وجہ سے قسم غموس کو کفارہ کا موجب نہیں منعقد کرتے ہیں

Marfat.com

فمن یؤمن بنور من یؤمن کما بانہ اگر اصل قسم نہیں پوری ہو سکتی تو کفارہ اسکا خلیفہ یا جائے اسلئے کہ تب عمل ہی نہیں ہے
 ہر وہ ظلیفہ کہ ان سے ہوگا۔ و لو كانت الیمن مطلقۃ ففی الوجہ الاول لا یخلف عندہما وعند الی یوسف۔ یعنی کھینٹ فی الی
 و فی الوجہ الثانی کھینٹ فی قولہم جمیعاً الی یوسف۔ فرق بین المطلق والموقت و وجہ الفرق ان التامیث للتوسعة
 فلا یجب المفضل الا فی اخر الوقت فلا یخلف قبلہ و فی المطلق یجب الی کما فرغ و قد عجز کھینٹ فی الحال و بما فرق بینہما
 وجہ الفرق ان فی المطلق یجب الی کما فرغ فاذا انات الی یوسف الیمن کھینٹ فی یمینہ کما اذا انات
 الی مخالف و الما رباق الی الموقت یجب الی فی المجرى الاخیر من الوقت وعند ذلک لم یبق حکمیۃ الی لعدم التصور
 فلا یجب الی یمینہ و تبطل الیمن کما اذا عقد و ابتدائی بندہ الحکامۃ۔ اور اگر اس مسئلہ میں یمن کو زہ سے بان پینے کی قسم
 ہے اگر آج کی قید ہو بلکہ قسم مطلق ہو تو پہلی صورت میں یعنی جبکہ کوزہ میں پانی نہ تھا تو بھی امام محمد و ابو حنیفہ کے نزدیک حاکمیت
 نہیں ہوگا اور الیوسف کے نزدیک فی الحال حکمیت ہو جائیگا اور دوسری صورت میں جبکہ کوزہ کا موجودہ پانی سدا یا گیا تو بالاتفاق
 سب کے قول میں حکمیت ہو جائیگا پس الیوسف رحمہ اللہ نے دو دن عورتوں میں فرق کیا لینے در صورتیکہ آج کی قید ہو تو دن
 گزارنے پر حکمیت ٹھہرا اور در صورتیکہ کہی وقت کی قید ہو تو فی الحال حکمیت ٹھہرا اور فرق کی وجہ یہ ہے کہ کوئی وقت مقرر کرنا
 ہوتا ہے کہ اس وقت کے ختم تک گنجالیں ہو یس کو رد کا پانی بنا ہی واجب ہوگا سواے آخر وقت کے یعنی جب دن گزرے تو دن
 گزارنے سے پہلے حکمیت ہوگا اور جس صورت میں وقت کی قید ہو تو قسم کا پورا کرنا قسم سے فارغ ہوتے ہی واجب ہوگا حالانکہ وہ
 پانی پینے سے عاجز ہو یعنی پانی نہ ارد ہو تو فی الحال حکمیت ہو گیا اور امام ابو حنیفہ رحمہ نے بھی وقت مطلق و وقت مقید میں فرق
 کیا ہے اور وجہ فرق یہ ہے کہ جس قسم میں وقت کی قید نہیں ہے وہ ان قسم سے فارغ ہونے ہی قسم کو پورا کرنا یعنی مثلاً کوزے کا پانی بنا دیا
 ہو تو جب پورا کرنا جاتا رہا کیونکہ پانی جس قسم ہے وہ نہ ارد ہو تو قسم میں حجب ہوا ہو گیا جیسے اگر مخالف مر جائے حالانکہ پانی پانی ہو تو حجب
 ہو جاتا ہے اور جس صورت میں کہ قسم میں وقت کی قید ہے مثلاً آج کے دن کی قید لگائی تو قسم کو پورا کرنا اس وقت کے آخری جز میں واجب
 ہوگا اور آخری جز پر پہنچ کر قسم پوری کرنے کا عمل نہیں باقی کیونکہ قسم پوری کرنا مقصور نہیں ہے تو پوری کرنا واجب بھی نہیں اور
 قسم باطل ہو جائیگی جیسے پانی نہونے کی صورت میں ابتداء سے قسم منقذ کی تو بھی باطل ہے۔ یعنی جیسے قسم پانی ہونے کے وقت
 یہ شرط ہے کہ پورا کرنا تصور ہو اسی طرح قسم منقذ ہونے کے واسطے بھی یہ شرط ہے کہ عمل موجود ہو۔ ع۔ قال ومن خلف لصیعد
 السمار او یقلین ہذا الحجر ذہبا انقصدت یمینہ و حنث عقیبہما و قال زر فرح لا تنقذ لانه تجمل عادة فاشبه
 الاستحیل حقیقۃ فلا ینقذ و لنا ان الی تصور حقیقۃ لان الصعود الی السمار ممکن حقیقۃ۔ الاتری ان الملائکہ یصعدون
 السمار و کذا تحول الحجر ذہبا تجویل السد نقاسے و اذا کان تصور الیمن موجباً الخلفہ ثم کھینٹ بکلم الحجر الثانی
 عادة کما اذا انات مخالف فانه کھینٹ مع احتمال اعادۃ الحیوۃ بخلاف مسألۃ الکوزلان شرب الماء الذی فی الکوز
 وقت الخلف و لا ما وفیہ لا تصور فانه یعتقد۔ اور میں شخص نے یمن قسم کھائی کہ میں آسمان پر چڑھ جاؤں گا یا اس پتھر کو بدل کر
 سونا کر دوں گا تو قسم منقذ ہو جائیگی اور قسم کے بعد ہی حکمیت ہو جائیگا اور فرجہ اللہ نے کہا کہ قسم ہی منقذ ہوگی کیونکہ چڑھنا اور
 بدلنا ازراہ عادت کے محال ہے تو ایسی چیز کے مشابہ ہو گیا جو حقیقی محال ہے پس قسم منقذ ہوگی اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قسم کا پورا کرنا
 درحقیقت مقصور ہے کیونکہ آسمان کو چڑھنا درحقیقت ممکن ہے کیونکہ آسمان کو چڑھ جاتے ہیں اور اسی طرح اگر
 اللہ تعالیٰ پتھر کو سونا کر دے تو بدل جانا ممکن ہے اور جب یہ تصور ہو تو قسم منقذ ہو کر اپنے خلیفہ یعنی کفارہ کو واجب کرے گی
 پھر عادت کی راہ سے عاجزی ثابت ہو کر حکمیت ہو جائیگا جیسے اس صورت میں کہ حالت مر بائسہ تو اس کے حکمیت ہونے کا حکم دیا جائے
 باوجودیکہ وہ بارہ زندہ ہو جائے کا احتمال موجود ہے ورنہ اس مسئلہ کو زہ کے واسطے کہ قسم کے وقت ہال کوزہ میں موجود ہوا اسکا پانی

حال نہ کہ اس میں کچھ بھی نہ تھا منصور نہیں ہر قسم ہی مستعد نہوگی فت اور اس مسئلہ میں شافعی کا قول مثل قول ابو حنیفہ
ہے اور یہی قول ائمہ ہے - ع -

باب الیمین فی الکلام

یہ باب کلام میں قسم کھانے کے بیان میں ہے۔ قال ومن حلف لا یفعل فلما فکرت وہو بحیث یسمع الا انہ نام حثف لانت
قد کلمه ووصل الی سمعه لکن لم یفهم لئولہ فصار کما اذا ناداه وہو بحیث یسمع لکن لم یفهم تعاقله و فی بعض روایات
المبسوط شرط ان یوقظ وعلیہ مشایخنا رہ لانه اذا لم یتنبہ کان کما اذا ناداه من بعید وہو بحیث لا یسمع صوتہ
قدوری نے فرمایا کہ جس شخص نے قسم کھائی کہ میں فلاں سے بات نہ کروں گا پھر ایسے طور پر اس سے بات کی کہ وہ سُن سکتا ہے مگر وہ
غراب میں ممتا تو یہ شخص حانت ہو جائیگا کیونکہ اس نے اس شخص سے کلام کیا اور اس کے کان تک پہنچ گیا لیکن وہ غراب کی وجہ سے
نہیں سمجھا تو ایسا ہو گیا کہ جیسے حالت نے اُسکو بکارا حالانکہ وہ ایسی جگہ ہے کہ کلام کو سن سکتا ہے مگر اپنی غفلت کی وجہ سے نہیں سمجھا
حالانکہ اس صورت میں وہ حانت ہو جاتا ہے اور مبسوط کی بعض روایات میں یہ شرط لگائی کہ اگر اپنے کلام سے اُسکو جگا دیا تو حانت
ہو جائیگا اور ہمارے شاخ اسی قول پر ہیں (یہی صحیح ہے الحنفیہ ۲-۴) کیونکہ جب وہ بیدار نہو تو یہ کلام کرنا ایسا ہو گیا کہ جیسے اُسکو وہ
سے بکارا حالانکہ وہ ایسی جگہ ہے کہ اسکی آواز نہیں سُن سکتا ہے بلکہ حلف لایکلہ الا باذن فاذن لہ ولم یعلم بالاذن حثف حثف
حنت لان الاذن مشتق من الاذان الذی ہو الاعلام او من الوقوع فی الاذن وکل ذلک لا یحقق الا باسماع
وقال ابو یوسف رحمہ لا یحنت لان الاذن ہو الاطلاق وانہ تیم بالاذن کالرضا قلنا الرضا من اعمال القلب
ولا کہ لک الاذن علی ما مر۔ اور اگر قسم کھائی کہ فلاں شخص مثلاً زید سے کلام نہ کروں گا مگر باذن یعنی زید کی اجازت سے پھر
زید نے اُسکو اجازت دیدی مگر اُسکو اجازت کا حال معلوم نہو ایچانکہ کہ اسنے زید سے کلام کیا تو حانت ہو جائیگا۔ کیونکہ اذن کا لفظ
اذن سے مشتق ہے جسکا معنی آگاہ کرنا یا اذن یعنی کان میں پڑنے سے مشتق ہے اور آگاہ ہونا یا کان میں پڑنا بدون سننے کے تحقق نہوگا
اسلام ابو یوسف نے فرمایا کہ حانت نہیں ہوگا کیونکہ اذن کے معنی اطلاق کے ہیں یعنی اجازت و اجبت دینا اور یہ خالی اجازت
سننے والے سے پوری ہو جاتی ہے جیسے رضا خالی راضی سے پوری ہو جاتی ہے اور ہم کہتے ہیں کہ رضا تو دل کے اعمال میں سے ہے اور اذن
کا یہ حال نہیں ہے جیسا کہ اوپر گذرا۔ اور قادی صغری و تمہ میں نوازل سے مذکور ہے ایک نے قسم کھائی کہ اُسکی زوجہ بدون
اسکے اذن کے نہ نکلیں پھر اُسکو ایسی جگہ سے اجازت دی کہ عورت نے نہیں سنا تو امام ابو حنیفہ رحمہ کے قول میں یہ اذن نہیں ہے
اور ابو یوسف جو فر کے قول میں اذن ہے - ع - قال وان حلف لا یفعل فہو من حین حلف لانه لو لم ینکر الشہر
یتا بد الیمین و ذکر الشہر لاخراج ما وراہ فیغنی الذی سئل یمینہ داخلہ عملا بد لایہ حالہ بخلاف ما اذا قال وا صد
لا صون شہر الا انہ لو لم ینکر الشہر یتا بد الیمین نکان ذکرہ لتقدر الصوم بہ وانہ منکر فالتمین الیہ۔ اور اگر قسم
کھائی کہ فلاں شخص سے ایک مہینہ کلام نہ کروں گا تو قسم کے وقت سے مہینہ شروع ہوگا کیونکہ اگر وہ مہینہ کا لفظ ذکر کرتا تو یہ قسم ہمیشہ کے
ہو جاتی اور مہینہ کا ذکر اسواسطے ہے کہ مہینہ کے ماسوا زمانہ خارج ہو جائے تو قسم سے متصل زمانہ جو وہ داخل رہا بریل اسکی حالت کے
یعنی غصہ اُسکو فی الحال بھرا ہو اور بخلاف اسکے کہ اگر اسنے کہا کہ دستہ میں ایک مہینہ روزہ رکھو گا تو یہ قسم کے وقت سے متعین نہوگا
اسواسطے کہ اگر وہ مہینہ ذکر کرتا تو ہمیشہ اُسپر روزہ رکھنا واجب نہو تا مہینہ کا ذکر مہینہ اسواسطے ہے کہ اس سے روزہ کا اندازہ معلوم ہو جائے
اور چونکہ کوئی خاص مہینہ نہیں بلکہ نکرہ ہے تو تمین کرنے کا اختیار اُسکو حاصل ہے۔ یعنی اُسپر قسم سے یہ واجب ہوا کہ کسی ایک مہینہ
کے روزہ رکھے تو اُسکو اختیار ہے کہ روزہ کے واسطے جو مہینہ چاہے تمین کرے۔ وان حلف لا یفعل فہو من حین حلف لانه لو لم ینکر الشہر

Marfat.com

لا یحسب وان قر فی غیر صلوة حثت و علی ہذا التبیح والتہلیل والتکبیر و فی القیاس یحسب فیہما و ہو قول ایشاف
لانہ کلام حقیقہ و لنا انہ فی الصلوۃ لیس بکلام عرفا ولا شرعا قال علیہ السلام ان صلواتنا ہذہ لا یصلح فیہا شیء من
کلام الناس و قیل لے عرفنا لا یحسب فی غیر الصلوۃ ایضا لانہ لا یسمی متکلم بل قارئا و سبجا۔ اور اگر قسم کھالی کہ کلام
نہیں ہو تو گنا بھرا سے نماز میں قرآن پڑھا تو حائث نہیں ہوگا اور اگر نماز سے باہر پڑھا تو حائث ہو جائیگا اور اسی طرح سبحان ہے
یا لا الہ الا اللہ یا اللہ اگر نماز میں کہا تو حائث ہوگا اور نماز سے باہر حائث ہوگا اور قیاس یہ تھا کہ نماز اور غیر نماز دونوں میں حائث
ہو جائے اور یہی اہم شافی کا قول ہے کیونکہ یہ درحقیقت کلام ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ نماز میں یہ کلام نہیں ہے نہ عرفا اور نہ شرعا بنا
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہماری یہ نماز ایسی چیز ہے کہ اس میں لوگوں کے کلام سے کچھ بھی لائق نہیں ہے رواہ مسلم اور بعض علما
نے فرمایا کہ ہمارے عرف میں نماز سے باہر بھی حائث نہیں ہوگا کیونکہ قرآن یا شیخ وغیرہ پڑھنے والے کو شکم نہیں کہتے میں میں وہ کہتے
کرتے والا نہیں کہتا ہے بلکہ اسکو قاری یا شیخ پڑھنے والا کہتے ہیں۔ ہنسی ہی قول فقیر ابو اللیث و شیخ الاسلام دہلوی شہید و
عقابی کا ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ و لو قال یوم اکرم فلانا فامرأتہ طالق فهو علی اللیل والنهار لان اسم الیوم اذا
یفعل لایتمد یاء مطلق الوقت قال اللہ تعالیٰ و من یولم یؤمذ و برہ و الکلام لایتمد اور اگر اسنے کہا کہ جس روز فلان شخص
سے کلام کروں تو میری جو روح طالعہ ہو تو یہ کلام دن اور رات دونوں پر ہوگا یعنی خواہ دن میں کلام کرے یا رات میں کلام کرے اسکی جو
طالعہ ہو جائیگی کیونکہ یوم کا لفظ جب ایسے فعل سے متصل ہوگا جو دراز نہیں ہے تو اس سے مطلق وقت مراد ہو جاتا ہے اللہ تعالیٰ نے
فرمایا و من یولم یؤمذ و برہ یعنی جو شخص کہ رات کے دن کا دن سے اپنی بیٹھ پھیر لگا تم یعنی جہاں میں کسی وقت یہ کافرون سے پوچھ پھر رہے
غضب ہے اور کلام بھی ایسا فعل نہیں جو دراز ہے۔ وان عن النہار خاصۃ وین فی القضا لانہ مستعمل فیہ ایضا و
عن ابی یوسف رحمۃ اللہ لایدین فی القضا لانہ خلاف المتعارف و لو قال لیلۃ اکرم فلانا فهو علی اللیل خاصۃ لانہ
حقیقۃ فی سواد اللیل کا لہنا للبیاض خاصۃ و ما جار استعمال فی مطلق الوقت۔ اور اگر اسنے فقط دن ہی دن کی نیت
کی ہو تو نہی بھی اسکی تسبیح کرے گا کیونکہ یہ لفظ اس سننے میں بھی مستعمل ہے اور امام ابو یوسف سے ایک روایت ہے کہ قاضی اسکی تصدیق نہیں
کرے گا کیونکہ یہ معارف مجاورہ کے خلاف ہے اور اگر اسنے قسم کھالی کہ جس رات میں فلان شخص سے کلام کروں تو میری زوجہ طالعہ ہو تو یہ قسم
فقط رات ہی پر واقع ہوگی کیونکہ رات کا لفظ درحقیقت تاریکی کے معنی میں ہے جسے دن کا لفظ فقط آفتاب کی روشنی کے واسطے ہی بمقابلہ رات
کے اور رات کا استعمال مطلق وقت کے معنی میں نہیں آتا۔ و لو قال ان کلمت فلانا الا ان یقدم فلان او قال حتی یقدم
فلان او قال الا ان یاؤن فلان او حتی یاؤن فلان فامرأتہ طالق فکلمہ قبل القدوم والاذن حثت و لو کلم بعد
القدوم والاذن لم یحسب۔ لانه غایب و الیمن باقیۃ قبل الغایۃ و منتہیۃ بعد ہا فلا یحسب بالکلام بعد انتہار الیمن
اور اگر اسنے یون کہا کہ اگر میں نے فلان سے کلام کیا تو اسکا یہ سفر سے آجائے یا کہا کہ یہاں تک کہ دید سفر سے آجائے یا کہا کہ اگر انکو یہ بھی
اجازت دے یا یہاں تک کہ یہ بھی اجازت دے تو میری جو روح طالعہ ہے پھر ذیک کے آنے یا اجازت دینے سے پہلے فلان شخص سے کلام
کر لیا تو حائث ہوگا یعنی اسکی زوجہ کو طلاق پڑگی اور اگر اسکا آنے یا اجازت دینے کے بعد فلان شخص سے کلام کیا تو حائث نہیں ہوگا کیونکہ
ذیک کا آنا اجازت دینا انتہا فرار دیکھی تھی اور انتہا سے پہلے قسم باقی رہتی ہے اور بعد انتہا کے ختم ہو جاتی ہے تو قسم کے ختم ہوجانے کے بعد
کلام کرنے سے حائث نہیں ہوگا۔ وان مات فلان سقطت الیمن خلا فلا یلی یوسف رحمہ لان المنوع عنہ کلام منتہی بالاذن
والقدوم ولم یبق بعد الموت متصور الوجود سقطت الیمن و عنہ تصور لیس بشرط انہ سقوط الغایۃ یا جبر الیمن۔
اور اگر ذیہ مر گیا تو قسم ساتھ ہوگی اس میں امام ابو یوسف کا خلاف ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حائث کو ایسا کلام ممنوع تھا جو ذیک کی اجازت
یا آنے پر ہو۔ اور جاتا اور ذیک کی موت کے بعد یہ تصور نہیں ہو سکتا تو قسم ساتھ ہوگی اور امام ابو یوسف کے نزدیک تصور ہونا کلمہ

Marfat.com

نہیں تو زید کے مرنے سے قسم دہی ہو جائیگی۔ یعنی اگر کبھی فلان شخص سے کلام کر گیا تو اسکی زوجہ طائفہ ہو جائیگی۔ سو حلف لایک بعد فلان ولم یؤعبدا بعینہ او امرأة فلان او صدیق فلان فیما فلان عبده او بانت منہ امرأة او عاوة صدیقہ فکلمہم لم یحنت لانه عقیدہ بعینہ علی فعل واقع نے محل مضاف الی فلان اما اضافہ ملک او اضافہ نسبت ولم یوجد فلا یحنت قال رضہ ذانی اضافہ الملک بالاتفاق و فی اضافہ النسبہ عند محمد رحمہ کحنت کالمراة والصدیق قال فی الزیادات لان ہذہ الاضافہ للتعریف لان المرأة والصدیق مقصودان بالایمان فلا یشرط دورا ہما متعلق الحکم بعینہ لکانی الاشارة ووجه ما ذکر ہنا و ہوزواجہ الجامع الصغیر انہ یحتمل ان یکون غرضہم بچرا لانه لاجل المنفک علیہ ولہذا لم یعینہ فلا یحنت بعد زوال الاضافہ بالشک۔ جسے قسم کھائی کہ زید کے غلام سے بات کر دنگا اور کسی خاص غلام کی نیت نہیں کی یا قسم کھائی کہ فلان کی زوجہ سے یا فلان کے دوست سے بات نہیں کر دنگا پھر فلان نے اپنا غلام فروخت کر دیا اسکی نیت اس سے بائو ہو گئی یا اس کے دوست سے دشمنی ہو گئی پھر اسنے اس غلام یا عورت یا دوست سے کام کیا تو عانت نہوگا کیونکہ اسنے اپنی قسم ایسے فعل پر رکھی جو ایسے محل میں واقع ہوگا جسکی نسبت فلان شخص کی طرف ہو لیکن اپنا کام کرنا ایسے آدمیوں سے رکھا جسکو فلان شخص کے ساتھ نسبت ہو عداوت نسبت ملک ہو جیسے غلام فلان یا نسبت نکاحی یا دوستی ہو پھر جب نسبت نہ رہی تو عانت نہیں ہوگا اور شیخ مصنف رحمہ اللہ نے کہا کہ نسبت ملک میں تو قیون الامون کا اتفاق ہو کہ عانت نہیں ہوگا اور دوسری نسبت کی صورت میں امام محمد کے نزدیک عانت ہو جائیگا جیسے اسکی زوجہ یا دوست سے لیا حالانکہ نکاح و دوستی باقی نہیں ہو تو بھی عانت ہوگا اور امام محمد نے زیادات میں اسکی یہ وجہ بیان کی راہی نسبت صرف پہچان کے واسطے ہوتی ہے کیونکہ اصل مقصود یہ ہے کہ اس عورت سے اور اس شخص سے کام کرنا چھوڑ دے یعنی ان دونوں سے ذاتی نفرت ہو اور فلان پہچان یا دوست ہونا صرف انکی شناخت کے واسطے ہو تو زوجیت و دوستی کا داعی رہنا کچھ شرط نہیں ہے پس حکم متعلق ہر ایک کی ذات سے ہوگا جیسے اشارہ میں ہوتا ہے یعنی مثلا کہا کہ فلان کے اس دوست سے یا فلان کی اس زوجہ سے کلام کر دنگا تو جب کسی ان دونوں سے کام کرے تو عانت ہوتا ہے اگرچہ فلان سے دوستی یا دوستی باقی نہ رہے اور جو روایت بیان مذکور ہو لینے فلان کے ساتھ نسبت نہ رہنے سے عانت نہوگا یہ جامع الصغیر کی روایت ہوگی اسکی وجہ یہ ہے کہ شاید اسکی فرض یہ ہو کہ ان دونوں کو پھر فلان شخص کی نسبت کے چھوڑے ہی جسے اسنے کسی زوجہ یا کسی دوست کو سون نہیں کیا (اور شاید ان دونوں کی ذات سے نفرت ہو پس شک پیدا ہو گیا) پس جب فلان شخص کی طرف نسبت باقی نہ رہی تو شک کی وجہ سے عانت نہوگا۔ وان کانت بعینہ علی عبدا بعینہ بان قال عبدا فلان ہذا و امرأة فلان بعینہا او صدیق فلان بعینہ لم یحنت فی العبد و حنت فی المرأة والصدیق و ہذا قول ابی حنیفہ والی یوسف رحمہ و قال محمد رحمہ حنت فی العبد ایضا و ہذا قول زفر رحمہ۔ اور اگر اسکی قسم اس فلان شخص کے کسی معین غلام پر ہو مثلا کہا کہ فلان شخص کے اس غلام سے یا معین زوجہ یا دوست پر ہو یعنی مثلا فلان شخص کی اس زوجہ یا اس دوست سے کلام کر دنگا پھر فلان شخص کی طرف ان لوگوں کی نسبت نہ رہی تو امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک غلام سے کلام کرنے میں عانت نہوگا اور عورت و دوست سے کلام کرنے میں عانت ہو جائیگا اور امام محمد نے کہا کہ غلام سے کلام کرنے میں بھی عانت ہو جائیگا اور یہی زفر کا قول ہے۔ اور یہی امام شافعی و مالک و احمد کا قول ہے۔ وان حلف لایدخل وار فلان ہذہ فبا عہا ثم دخلها فو علی ہذا الخلاف وجہ قول محمد و زفر رحمہ ان الاضافہ للتعریف والاشارة ابلغ منہا لکن ہما قاطعہ للشک بخلاف الاضافہ فاعتبرت الاشارة و لغت الاضافہ و صار کالصدیق والمرأة والیمان الداعی الی الیمان یعنی فی المضاف الیہ لان ہذہ الاعیان و تجر ولا تعاد لذواتہا و کذا العبد لسقوطہ منہ لیرل المعنی فی ملاکہا فقید الیمان بحال فہم الملک بخلاف ما اذا کانت الاضافہ اضافہ نسبتہ کالصدیق والمرأة لانه داعی لذاتہ فکانت الاضافہ للتعریف والداعی المعنی فی المضاف الیہ غیر ظاہر

Marfat.com

عدم التحین بخلاف ما تقدم۔ اور اگر قسم کھائی کہ فلان شخص کے اس گھر میں بجاؤنگا بھر فلان شخص نے اسکو فروخت کر دیا پھر یہ شخص وہاں داخل ہوا تو اسی میں سے ایسا ہی اختلاف ہو یعنی شخصین کے نزدیک حالت نہ ہوگا اور امام محمد و زفر کے نزدیک حالت ہوگا کیونکہ نسبت واسطے شناخت کے ہر اور اشارہ کرنے میں بھر پر شناخت ہو جاتی ہے کیونکہ اشارہ سے شرکت بالکل قطع ہو جاتی ہے بخلاف نسبت کے تو بیان اشارہ منبر ہوا اور نسبت لغو ہو گئی پس دوست و زوجہ کی طرح غلام و گھر کا بھی حکم ہوگا اور شخصین کی دلیل یہ ہے کہ قسم کا باعث کئی ایسی بات ہو جو صفات الیہ کے اندر رہنے فلان شخص کی وجہ سے اسنے قسم کھائی کہ اسکا غلام و غیرہ سے بات کرے گا کیونکہ یہ چیزیں بذات خود ایسی نہیں ہیں کہ جنکو چھوڑا جائے یا جیسے عداوت کہ جائے اور یہی حال غلام کا ہے کیونکہ اسکا درجہ بہت گھٹا ہوا ہے یعنی اس قابل نہیں ہے کہ اُس سے عداوت کہ جائے یا اُس سے بولنا چھوڑا جائے تو کچھ فائدہ ہو بلکہ یہ چھوڑنا ہی سبب سے ہے جو ان چیزوں کے مالک میں موجود ہے تو قسم اسی وقت تک رہیگی جب تک ملکیت قائم ہے بخلاف اسکے اگر نسبت ملکیت نہ ہو بلکہ دوسری طرح کی نسبت ہو جیسے فلان شخص کا دوست یا اسکی زوجہ تو ان دونوں سے ذاتی عداوت بھی باعث قسم ہو سکتی ہے تو نسبت واسطے شناخت کے ہوئی اور ہر قسم کا باعث تو صفات الیہ یعنی فلان شخص میں داخل کر کوئی امر ہونا ظاہر نہیں ہے اسی واسطے عین عین نہیں کیا بخلاف پہلی صورت کے یعنی جبکہ ملکیت کی نسبت ہو تو یہ بات غلط ہے کہ قسم کا باعث فلان شخص میں کوئی امر ہے۔ قال وان حلف لا یحکم صاحب ذلک الطیسان فہا عمہ ثم کل حنث لان ہذہ الاضافہ لا یحتمل الا التعریف لان الانسان لا یحلف الا بجمادى المعنی فی الطیسان فصاعدا اذا اشار الیہ۔ جاع صنفہ میں ذرا یا کہ اگر قسم کھائی کہ میں اس چادر واسطے سے بات کرے گا پھر اُسے جاؤ فروخت کر دی پھر اُس سے کلام کیا تو حانث ہو جائیگا کیونکہ جمادى نسبت سے کوئی اور احتمال نہیں ہے سوائے شناخت کے کیونکہ جمادى میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جس سے آدمی سے عداوت کہ جائے تو حانث ہو کر نسبت کرنا ایسا ہو گیا جیسے اشارہ سے کہہ کر میں اس آدمی سے کلام کر دوں گا۔ ومن حلف لا یحکم ذلک الشاب فکلہ وقد صار شیخا حنث لان الحکم تعلق بالمشار الیہ اذا الصفتہ فی الحاضر لغو و ہذہ الصفتہ لیست کما اعتدوا الیہ میں علی ما مر من قبل اگر قسم کھائی کہ میں اس ذوالان سے کلام کر دوں گا پھر اُس سے ایسی حالت میں کلام کیا کہ وہ اوجیر ہو گیا تو حانث ہو جائیگا کیونکہ حانث کا تعلق اُس سے ہو جائیگا جسکی طرف اشارہ کیا گیا کہ حاضر میں صفت کا بیان لغو ہے اور یہ صفت ایسی نہیں ہے کہ بوقسم کا باعث ہو جیسا کہ سابق میں بیان ہو چکا۔

فصل۔ فصل قسم تعلق باوقات۔ قال ومن حلف لا یحکم حیثا اور ما تا او الیمن او الزمان فهو علی سبب اشترکان الیمن قد یراد بہ الزمان القلیل وقد یراد بہ اربابہوں سبب قال اللہ تعالیٰ بل الی حلی الانسان حین من اللہ ہر وقت یراد بہ سبب اشترکان اللہ تعالیٰ توئی اکھیا کل حین ہذا ہوا الوسط فیمنہ وقت الیہ وہم لان الیسیر لا یقصد بالمتع لوجود الامتناع فیہ عادیۃ والموید لا یقصد بہ غالباً لانه یسئلہ الا بجد و لو سکت عنہ یراد بہ فتعین ما ذکرنا و کذا الزمان یستعمل الیمن یقال ما تا تک سنہ حین و منذ زمان یعنی و ہذا اذا الحکم لکن لہ نیت اما الذلوی شیا فهو علی ما نوسے لانه نومی حقیقہ کلامہ۔ اگر زبان عربی میں قسم کھائی لا یحکم مینا اور ما تا الیمن او الزمان یعنی مینے میں کلام نہیں کرے گا کسی ایک حین یا زمانہ پھر یا ایک حین یا زمانہ پھر حالانکہ اسکی نیت کسی وقت کے واسطے نہیں ہے تو یہ قسم چھ مہینہ پر واقع ہوگی اسواسطے کہ لفظ حین سے کہی زمانہ قلیل مراد ہوتا ہے اور کہیں جالیں برس مراد ہوتے ہیں اللہ تعالیٰ نے فرمایا بل اتے علی الانسان حین من اللہ ہر وقت یراد بہ سبب اشترکان اللہ تعالیٰ نے فرمایا توئی اکھیا کل حین اور یہی درہمائی وقت ہے تو قسم اسی کی طرف بھر گئی اور یہ امر اسواسطے ہے کہ قلیل وقت سے لگا لفظ حین ہونا ہے کیونکہ اتنی دیر تک بات مکن تو عداوت میں بھی باجا جائیگا اور زمانہ دراز یعنی چالیس برس تک بھی اکثر مقصود نہیں ہوتا ہے کیونکہ وہ بجز عداوت

Marfat.com

کے ہر اور اگر اس سے سکوت کرے تو دوام ثابت ہو جائے تو معلوم ہوگا کہ جو ہننے ذکر کیا یعنی درمیانی زمانہ بھی حسین ہر اور یہی حال لفظ
 زمانہ کا ہے کہ وہ عین کی طرح مستقل ہوتا ہے چنانچہ عرب بولتے ہیں ارا ایک منذ عین اور اسکے معنی یہ ہوتے ہیں ارا ایک منذ زمان یعنی
 خواہ زمان بولیں یا عین بولیں دونوں سے ایک ہی معنی لیتے ہیں اور یہ عجز ماہ کی مقدار اس وقت ہے کہ جب اسکی کچھ نیت نہوار اگر کسی
 کسی وقت کی نیت کی تو قسم اسی نیت پر ہوگی کیونکہ اُسے اپنے کلام سے حقیقی معنی مراد لے۔ وکذلک الدہر عندہما وقال ابو حنیفہ
 الدہر لا اور سی ماہو و ہذا الاختلاف فی المتکرر ہوا صحیح اما المعروف بالالف واللام مراد بہ الایام عرفا لہما ان دہرا
 يستعمل استعمال الحین والزمان یقال ارا ایک منذ عین و منذ دہر یعنی والوصیفة رحم توقف فی تقدیرہ
 لان اللغات ملانہ رک قیاسا و المعروف لم یعرف استمرارہ لاختلاف فی الاستعمال۔ اور یہی صحیح اگر اسے عربی میں قسم
 کھائی کہ لا اظہر و ہر تو صاحبین کے نزدیک جہاں ہر قسم ہوگی اور امام ابو حنیفہ نے کہا کہ مجھے نہیں معلوم کہ دہر کیا ہے اور یہ اختلاف اسی
 صورت میں ہے کہ اُسے دہر کو بدون الف لام کے نکرہ بیان کیا ہو یہی قول صحیح ہے اور اگر الدہر بالف لام بیان کیا تو بالاتفاق اس سے
 عرف میں ہمیشگی مراد ہے اور نکرہ میں صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ دہر استعمال بھی عین و زمان کی طرح ہوتا ہے چنانچہ عرب بولتے ہیں کہ ارا
 منذ عین اور ارا ایک منذ دہر اور دونوں سے ایک ہی معنی مراد لیتے ہیں اور ابو حنیفہ نے دہر کی مقدار میں اس واسطے توقف کیا کہ
 قیاس سے لغت نہیں دریافت کیے جاتے ہیں اور بہان کوئی عرف برابر جاری نہیں ہے کیونکہ استعمال میں اختلاف ہر فن خط
 ہے ہر کہ عین و زمان خواہ الف لام سے بولا جائے یعنی الحین و الزمان اور خواہ بدون الف لام بولا جائے دونوں سے ایک ہی معنی
 مراد ہوتے ہیں بخلاف دہر کے کہ الدہر سے عرف میں دوام مراد ہوتا ہے اور دہر سے مطلق زمانہ مراد ہوتا ہے ہر معنی کہ دہری اُسکو کہتے
 ہیں جو دہر کا قائل ہو اور خالق عہد جل سے منکر ہو اور درحقیقت دہر میں جو چیزیں جاری ہیں اُنکا پیدا کرنے والا اللہ تعالیٰ ہے ہر
 اسی واسطے حدیث میں آیا ہے کہ دہر کی ہر گونہ است کر کیونکہ دہر تو اللہ تعالیٰ ہی ہے دہر کا پیدا کرنے والا اللہ تعالیٰ ہے اور دہر خود کچھ
 نہیں کر سکتا ہے لہذا جب قسم کھانے والے نے مطلق دہر کہا تو معلوم نہیں ہو سکتا کہ اُسے کیا معنی مراد لیتے ہیں کیونکہ جو معنی مراد لیتے
 اسی پر قسم ہوگی اور جب اُسے کوئی معنی مراد نہیں ہے تو اسکی مقدار معلوم نہیں ہو سکتی ہے۔ و لو حلف لا یکر الیام فہو علی لغت
 ایام لانہ اسم جمع ذکر سکر فیتنا ول اقل الجمع و ہوا ثلاث و لو حلف لا یکر الیام فہو علی عشرة ایام عند ابی حنیفہ
 و قال علی الاسبوع و لو حلف لا یکر الشہور فہو علی عشرة اشہر عندہ و عندہما علی اسے عشر شہر الان اللام للمعہد
 و ہوا فو کرنا لانہ بدور علیہما اولہ انہ جمع معرف فیمصر الی اقصیٰ ما یدکر بلفظ الجمع و ذلک عشرة۔ اور اگر اسے عربی میں
 قسم کھائی کہ لا یکر الیام یعنی دنوں تک بات کرنا تو قسم میں دن پر واقع ہوگی کیونکہ ایام اسم جمع ہے جو بدن الف لام ذکر کیا گیا تو کسر
 جمع کو شامل ہوگا اور وہ تین عدد ہوا لیکن اردو و فارسی میں دہری دن بر قسم واقع ہوگی کیونکہ یہ کبھی کبھی جمع ہے اور اگر قسم کھائی کہ
 لا یکر الیام یعنی ایام بر الف لام داخل کیا تو ایام ابو حنیفہ کے نزدیک دس دن پر واقع ہوگی اور صاحبین کے نزدیک سات دن
 پر واقع ہوگی اور اگر قسم کھائی کہ لا یکر الشہور تو ابو حنیفہ کے نزدیک دس مہینہ پر اور صاحبین کے نزدیک بارہ مہینہ پر واقع ہوگی کیونکہ
 الف لام بہان سہو کے واسطے ہے اور وہ اسی قدر ہے جو ہننے ذکر کیا یعنی ایک ہفتہ یا بارہ مہینہ کیونکہ اسی پر مدار ہے اور امام ابو حنیفہ کی
 دلیل یہ ہے کہ اُسے الایام کو الف لام سے عرف کیا تو لفظ جمع سے جو انتہائے عدد مذکور ہوتا ہے وہ رکھا جائیگا اور وہ دس ہفتہ یعنی
 عرب اپنے عرف میں بولتے ہیں کہ ثلثہ ایام دار بقہ ایام تا عشرة ایام اور اسکے بعد ہر لفظ ایام نہیں بولتے بلکہ احد عشر یا بارہ ہفتے ہیں بس
 عشر انتہائے اطلاق ہے اور صاحبین کہتے ہیں کہ لوگوں کے عرف میں ایام کا لفظ ایک ہفتہ کے واسطے سہو ہے اور شہور یعنی مہینوں کا
 لفظ بارہ مہینوں کے واسطے سہو ہے اور یہی بارہ مہینہ دسات دن گھوم کر آتے ہیں تو انہیں پر مدار ہے اور عقاب سے من مذکور ہے کہ ہر ایک
 زبان میں ایام کا لفظ بولا نہیں جاتا ہر جگہ روز بولتے ہیں تو امام ابو حنیفہ کی دلیل بیان جاری نہیں ہو سکتی یہی ہوگا کہ ایک ہفتہ پر

Marfat.com

قسم رکھی جاوے۔ وکذا الجواب عنده فی الجمع والسنین وعندہما نصرت الی اہم لانه لا محمود ووثقہ۔ اور اگر قسم کی تہ
 دلے نے جمع کیا یعنی جمع کی جمع الف لام سے بیان کی باسنین جمع سنہ بالف لام بیان کی تو بھی امام ابوحنیفہ کے نزدیک انتہا سے
 محمود یعنی دس جمع یا دس برس۔ اور صاحبین کے نزدیک یہ قسم تمام عمر پر واقع ہوگی کیونکہ اس سے کم محمود نہیں ہے۔
 ومن قال لعبدہ ان خدمتی ایاماً کثیرۃ فانت حر فالایام الکثیرۃ عند ابی حنیفہ۔ رح عشرۃ ایام لانه اکثر ایام لہ
 اسم الایام وقال السبعۃ ایام لان با زاد علیہا کما رو قیل لو کان ایمن بالفارسیۃ ینصرف الی سبعۃ ایام
 لانه یندر فیہا بلفظ الفرو وون الجمع۔ اگر کسی نے اپنے غلام سے کہا کہ میں خدمتی ایاماً کثیرۃ یعنی تو نے اگر میرے بہت ایام خدمت
 کی تو تو آزاد ہو تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک ایام کثیرہ دس روز ہیں کیونکہ لفظ ایام جنکو شامل ہے اس میں سب سے زیادہ وہی دس روز ہیں اور
 صاحبین کے نزدیک سات روز ہیں کیونکہ سات سے زیادہ کرر ہو جاتے ہیں اور بعض شایخ نے کہا کہ اگر قسم فارسی زبان میں ہو یعنی
 اگر مراد سید خدمت کردی (آزاد شدی) تو یہ قسم سات روز پر واقع ہوگی کیونکہ فارسی اور اردو میں روز بلفظ مفرد مذکور ہوتا ہے
 بلفظ جمع مذکور نہیں ہوتا۔

باب ایمن فی العتق والطلاق

یہ باب آزادی وطلاق میں قسم کھانے کے بیان میں ہے۔ ومن قال لامرأۃ اذا ولدت ولدا فانک طالق فولدت
 ولدہا یتا طلقت وکذا لک اذا قال لامرأۃ اذا ولدت ولدا فانک حرۃ لان الموجود مود لو ینکون ولدہ حقیقہ۔
 وسیبی بہ فی العرف ولینتبر ولدانی المشرع حتی تنقض بہ العدة والدم لعبدہ نفاس وامرأۃ ام ولدہ یتحقق بشرط
 وہو ولادۃ الولد۔ اگر اپنی زوجہ سے کہا کہ جب تیرے کوئی فرزند ہو تو طلاق ہے پھر اسکا ایک مردہ بچہ پیدا ہوا اور وہ طاقہ ہو جائیگی
 اسی طرح اگر اپنی باندی سے کہا کہ اگر تو کوئی بچہ جنی تو آزاد ہے پس اگر وہ مردہ بچہ جنی تو وہ آزاد ہو جائیگی کیونکہ جو بچہ پیدا ہوا ہے
 حقیقت میں پیدا ہوا ہے اور اسکو جن میں بھی بچہ کچھ ہیں اور شرع میں بھی اسکو بچہ اعتبار کیا گیا ہے حتی کہ اسکی پیدائش سے پہلے
 کوز جاتی ہے اور اسکے بعد جو خون آتا ہے وہ خون نفاس ہے اور اسکی ماں ام الولد ہو جاتی ہے پس جو شرط تھی یعنی بچہ پیدا ہونا وہ بالی گئی
 ولو قال اذا ولدت ولدا فهو حر فولدت ولدا یتا تم آخر حیا عتق اسکے وصدہ عند ابی حنیفہ رح وقال لا یعتق صح
 منہ لان الشرط تحقق بولادۃ البیت علی ما ینتج عن ایمن لالی جزا لان البیت لیس محل للحرۃ وہی الجزا ولالی حنیفہ
 ان مطلق اسم الولد مقید بوصف الحيوة لانه لصد اثبات الحرۃ جزا وہی قوۃ حکمیۃ نظریۃ وقع تسلط الغیر ولا یثبت فی
 البیت حقیقہ بوصف الحيوة فصار کما اذا قال اذا ولدت ولدا جانا بخلات جزا الطلاق وحرۃ الام لانه لا یصلح
 مقیدا۔ اور اگر باندی سے کہا کہ اگر تو کوئی بچہ جنی تو وہ بچہ آزاد ہو گا بعد اسکے وہ ایک مردہ بچہ جنی بچہ دو سر زندہ جنی تو امام ابوحنیفہ
 کے نزدیک لفظ زندہ آزاد ہو گا اور صاحبین نے کہا کہ وہ نون میں سے کئی آزاد ہو گا کیونکہ مردہ بچہ کی پیدائش سے شرط بالی گئی ہے
 مردہ بھی جنا ہو یا بچہ ہوتا ہے تو قسم بغیر جزا کے نازل ہوئی کہ مردہ بچہ آزاد ہے کے قابل نہیں ہے حالانکہ آزاد ہونا جزا سے قسم ہی پس
 قسم بغیر جزا کے ہو چکی اور ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مطلق فرزند وہی ہے کہ جن میں حیات ہو اسواسطے کہ حمل نے اسکی آزادی کا قصد
 کیا تھا بطور جزا شرط کے اور آزادی ایک حکمی قوت ہے جو بچہ کا تسلط نہ کرنے میں ظاہر ہوتی ہے اور یہ قوت مردہ میں ثابت نہیں ہو سکتی
 تو بچہ میں زندگی کا وصف معتبر ہوا تو ایسا ہو گیا کہ گویا مولے نے کہا کہ جب تو کوئی زندہ بچہ جنی تو وہ بچہ آزاد ہے اور یہ مسئلہ بخلات جزا
 طلاق یا آزادی ام ولد کے ہے یعنی پہلے مسئلہ میں بچہ زندہ ہونے کی خبر نہیں کیونکہ طلاق زوجہ یا باندی کی آزادی ایسی چیز نہیں ہے
 جو بچہ کے زندہ ہونے کو منقضی ہو۔ واذ قال اول عبدک شریہ فهو حر فاشتری عبدک عتق لان الاول اسم مفرد و

اگر لکھا کہ غلام جسکو کہ میں خریدوں وہ آزاد ہو پھر ایک غلام خریدو اور وہ آزاد ہو جائیگا کیونکہ یہ وہ ہے جو سب سے سابق ہو یعنی دوسرا
 ایک ساتھ نہ کرے۔ قال اشتری عبدی من معاہم آخر لم یعتق واحد منهم لانعدام التفرذ فی الاولین والسیق فی الثالث
 فالعقدست الاولیۃ۔ اور اگر اسنے ایک ساتھ ہی دو غلام خریدے پھر تیسرا خریدو تو انہیں سے کوئی آزاد نہ ہوگا کیونکہ پہلے دونوں میں سے کوئی
 ایک نہیں ہے اور تیسرا سب سے پہلے نہیں ہے تو پہلا ہونا ضروری ہے۔ وان قال اول عبدی اشتریہ وصدہ فہو حر عتق الثالث لانہ یراد
 التفرذ فی حالۃ الشرا لان صدہ للمحال لغتہ والثالث سابق فی ہذا الوصف۔ اور اگر مسئلہ مذکورہ میں اسنے یوں لکھا ہو کہ پہلا
 غلام جسکو میں خریدوں درحالیکہ ایکلا ہو تو وہ آزاد ہو تیسرا غلام آزاد ہو جائیگا کیونکہ اس لفظ سے خرید کی حالت میں ایکلا ہونا مراد ہوتا ہے اور
 ایکلا ہونا حال واقع ہوا ہے یعنی خرید کا حال ہے اور ایکلا خرید ہونے میں تیسرا غلام سب شامل ہے۔ وان قال آخر عبدی اشتریہ فہو
 حر فاشتری عبدی او مات لم یعتق لان التفرذ لاحق ولا سابق لہ فلا یکون لاحقا۔ اور اگر اسنے لکھا ہو کہ آخر غلام جسکو میں
 خریدوں وہ آزاد ہو پھر ایک غلام خرید کر مر گیا تو یہ غلام آزاد نہ ہوگا کیونکہ آخر وہ فرد ہوتا ہے جو سابق کے بعد لاحق ہو اور اس غلام پر کوئی
 سابق نہیں ہے تو یہ غلام لاحق یعنی آخر ہی ہوا۔ ولو اشتری عبدی ثم عبدی ثم مات عتق الآخر لانہ فرد لاحق فالصف بالآخر
 اور اگر اسنے ایک غلام خریدا پھر دوسرا غلام خرید کر مر گیا تو دوسرا غلام آزاد ہو جائیگا کیونکہ یہ فرد لاحق ہے تو آخری ہونے کا وصف اس میں
 پایگا۔ ولیعتق یوم اشتراہ عند ابی حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ من جمیع الممال وقال لیعتق یوم مات حتی یتبر من الثالث
 لان الآخر یتبر بالاہتمام بشرای غیرہ وذلک تحقق بالموت فکان الشرط تحققاً عند الموت فیقتصر علیہ ولا ینحرف
 ان الموت معرف فاما التصاف بالآخر یتبر من وقت الشرا فثبت مستندا علی ہذا الخلاف تعلیق اطلاقا لثالث
 بہ وفائدہ تطہر فی جریبان الارث وعدمہ۔ پھر یہ غلام خریدنے کے بعد سے امام ابو حنیفہ کے نزدیک آزاد ہوگا حتی کہ میت کے مال
 سے اسکی آزادی معتبر ہوگی یعنی خرید کے وقت حالت صحت میں سولی کی شرط پائی گئی اگرچہ اس شرط کا ظاہر ہونا ہونے کے بعد ہوا
 تو اسکی آزادی سولی کے تمام ترکہ سے معتبر ہوگی اور صاحبین نے کہا کہ سولے کی موت کے دن سے آزاد ہوگا یعنی گو با موت کے وقت آزاد
 کیا حتی کہ تہائی ترکہ سے آزادی معتبر ہوگی اس واسطے کہ آخری غلام ہونا ثابت نہیں ہو سکتا مگر اسی طور سے کہ اسکے بعد کوئی غلام خریدنا آزاد
 رہے یہ بات سولی کے مرنے پر تحقق ہوتی تو شرط کا تحقق موت کے وقت ہوا پس آزاد ہونا اسی وقت پر رہیگا اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے
 کہ موت نے یہ بات بتلا دی کہ یہی آخری غلام ہے اور اسکا آخری ہونا تو وہ خریدنے کے وقت سے ثابت ہو گیا تھا یعنی اسوقت معلوم نہ تھا
 مگر درحقیقت یہی آخری تھا تو خریدنے ہی کے وقت سے اسکا آخری ہونا ثابت ہو جائیگا اور جیسے آخری ہوا اسی وقت سے آزاد بھی ہوا اور
 یہی اختلاف اس صورت میں ہے کہ آخری ہونے کے ساتھ میں عین مطلقین مشرودہ کین اور اس اختلاف کا فائدہ میراث جاری ہونے
 یا نہ ہونے میں ظاہر ہوگا۔ اسکی توضیح یہ ہے کہ اگر ایک مرد نے کہا کہ آخری عورت جس سے میں نکاح کروں وہ تین طلاق سے
 طالعہ ہے پھر ایک عورت سے نکاح کیا پھر دوسری عورت سے نکاح کیا جبکہ تین حیض گزرنے کے بعد خود مر گیا تو صاحبین کے نزدیک وقت
 موت کے طالعہ ہو کر میراث کی مستحق ہوگی اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک دوسری عورت اسی وقت سے طالعہ ہوئی جو وقت سے
 اس سے نکاح کیا تھا میراث کی مستحق ہوگی۔ ومن قال کل عبدی بشرۃ بولادۃ فلا ینفقہ بشرۃ تلذہ متفرقین
 عتق الاول لان البشارة اسم بخبر غیر بشرۃ الوجه ویشترط کو نہ سارا بالعرف و ہذا انما یتحقق من الاول
 اگر کسی نے لکھا کہ ہر غلام جو بھلو فلا نہ لوجہ کی ولادت کی بشارت دے وہ آزاد ہو پھر اسکو تین غلاموں نے متفرق بشارت دی یعنی
 ایک کے بعد ایک نے تو پہلا بشارت دینے والا آزاد ہو جائیگا کیونکہ بشارت ایسی خبر کو کہنے ہیں جو چہرہ کا بشرط متغیر کرے اور دونوں میں
 یہ شرط ہے کہ وہ خوشخبری ہو یعنی خوشی کی وجہ سے چہرہ کا رنگ متغیر ہو جائے اور یہ بات صرف پہلے غلام کی خبر سے مستحق ہوگی تو وہی آزاد
 ہوگا۔ وان بشرہ معا عتقوا لانما تحقق من اکل۔ اور اگر بیہوشوں نے ساتھ ہی اسکو یہ خبر دی ہو تو سب آزاد ہو جائیگے

کیونکہ یہ شدت سب کی طرف سے پائی گئی۔ ولو قال ان اشتريت فلانا فهو حرقا شراہ یلوی بہ کفارة یسینہ لم یجزہ ان الشرط
 قرآن النیة بعلہ العتق وہی الیسین فاما الشراء فشرط۔ اور اگر کہا اگر میں نے فلان کو خریدنا تو وہ آزاد ہو گا اور اگر اس نیت سے
 خریدنا کہ اسے کفارہ قسم میں آزاد ہو تو کفارہ اور انہو کا کیونکہ شرط یہ ہے کہ آزادی کی علت یعنی قسم کے ساتھ نیت متصل ہو اور خریداری تو شرط
 ہر قسم یعنی جب اسکو خریدنا تو وہ خریدنے ہی آزاد ہو گیا اور کفارہ اس وقت جائز ہوتا کہ جب آزادی کی علت یعنی قسم کے ساتھ
 کفارہ دینے کی نیت متصل ہو اور وہ بیان نہیں پائی گئی بلکہ آزادی کی شرط یعنی خریدنے کے ساتھ متصل ہوئی تو کفارہ اور انہو کا۔
 وان اشتري اباه یلوی عن کفارة یسینہ اجزاء عمدنا خلا فالزفر والشانعی رحم لہما ان الشراء بشرط
 العتق فاما العلة فی القراۃ وبذالان الشراء اثبات الملک والاعتاق ازالۃ وبینہما منافاة وانا ان
 شراء القریب اعتاق لقولہ علیہ السلام لمن یحزنی ولد والدہ الا ان یجدہ ملوکا فیشتر بہ فیعتقہ جعل
 نفس الشراء اعتاقا لانه لا یشترط غیرہ فصار نظیر قولہ سفاء فارواہ ساء اور اگر کسی نے اپنے باپ کو خریدنا اور مالک
 اسکو کفارہ قسم سے آزاد کرنے کی نیت کرنا تو ہمارے نزدیک کفارہ جائز ہو گا اور اس میں زہد و شافی کا خلاف ہے ان دونوں کی بل
 یہ ہے کہ خریداری تو صرف آزادی کی شرط ہے اور اسکی علت فراہم ہے کہ یہ خریداری اپنی ملک کا ثابت کرنا ہوتا ہے اور آزاد کرنا اپنی
 ملک دور کرنے کا نام ہے اور ان دونوں باتوں میں منافات ہی تو خریداری علت آزادی ہو نہیں سکتی اور یہی دلیل ہے کہ اپنے قریب
 کو خریدنا اسکو آزاد کرنا ہوتا ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ فرزند اپنے باپ کی کوئی مکافات نہیں کر سکتا سوائے اسے کہ باپ
 کو کسی کا ملوک بنا کر خرید کرے پس وہ آزاد ہو جائے رواہ مسلم والاربین اس میں خریدنے کو اعتاق قرار دیا کیونکہ حدیث میں کوئی دوسری شرط
 نہیں لگائی ہے تو گو یا نظیر اسکی سبب کا یہ قول ہے کہ ستقاء فاداہ یعنی اسکو بانی بنا کر یہاں کر دیا۔ ولو اشتري ام ولدہ لم یجز یعنی
 ہذہ المسائل ان یقول لامۃ قد استولد بالانکاح ان اشتريک فانت حرة عن کفارة یسین ثم اشتراہا فانما انتنق لو جز
 الشرط ولا یجز یہ عن الکفارة لان حریتہا مستحقہ بالاستیلاء فلا تضاد الی الیسین من کل وجہ بخلاف ما اذا قال
 القنتہ ان اشتريک فانت حرة عن کفارة یسین حیث یجز یہ عنہا اذا اشتراہا لان حریتہا غیر مستحقہ بحتہ اخری فسلم
 یختل الاضافة الی الیسین وقد قارنتہ النیة۔ اور اگر ابی ام ولد کو کفارہ کی نیت سے خریدنا تو کفارہ جائز نہیں ہے اور اس مسئلہ
 کے معنی یہ ہیں کہ جس باندی سے پہلے نکاح کر کے بچہ حاصل کیا تھا اسکو کہا کہ اگر میں تجھے خریدوں تو تو میرے کفارہ قسم سے آزاد ہو گا
 اسکو خریدنا تو شرط پائے جانے کی وجہ سے وہ آزاد ہو جائیگی لیکن کفارہ قسم سے کافی ہوگی کیونکہ اسکی آزادی بوجہ ام ولد ہونے کے
 خود مستحق ہو چکی تھی تو قسم کی طرف ہر طرح سے مضاف ہوگی بخلاف اسکے اگر کسی ایسی باندی سے جو نہ ہی اسکی ام ولد نہیں ہے کہ
 کہ اگر میں تجھے خریدوں تو تو میرے کفارہ قسم سے آزاد ہو گا اور خریداری تو کفارہ قسم اور ہو جائیگا کیونکہ اسکی آزادی کسی دوسری وجہ سے
 مستحق نہیں ہے تو قسم کی وجہ سے آزادی کی نسبت میں کچھ خل نہیں ہے اور خریدنے کے ساتھ کفارہ کی نیت متصل ہو گئی ہے کفارہ اور ہو جائیگا
 ومن قال ان تشریت جارہ فہی حرة فترسے جارۃ کانت فی ملکہ عتقت لان الیسین العتقت فی حقہا لیسین فہما
 الملک وبذالان الجاریۃ منکرۃ فی ہذا الشرط فیتناول کل جارۃ علی الاطلاق۔ اگر کہا کہ اگر میں کسی باندی کو اپنے تحت میں
 لادوں تو وہ آزاد ہو گا اور خریداری ملوک باندی تحت میں لایا تو وہ آزاد ہو گئی کیونکہ اس باندی کے حق میں قسم منعقد ہو گئی کیونکہ یہ قسم اسکی
 ملک میں واقع ہوئی اسکی وجہ یہ ہے کہ اس قسم میں باندی نکرو ہو تو ایک ایک کر کے کل باندیوں کو شامل ہے۔ وان اشتري جارۃ
 فترسہ لم تعتق بندۃ من خلا فالزفر فانه یقول اشتريک فانت حرة عن الکفارة ذکر الملک فصار کما اذا
 قال لاجبیۃ ان طلقک بعدی حر لیسیر التزوج مذکور اولنا ان الملک یسیر مذکور ضرورة صحة العسری وہو شرط
 فیعتقہ بقدرہ فلا یطہرنی عن صحۃ الجزار وہو الحریۃ فی مسأۃ الطلاق انما یطہرنی عن الشرط دون الجزار حتی لو قال

لہا ان طلقک فان طالق ثلثا فتر وجہا و طلقہا لا تطلق ثلثا فترہ وزان مسالمتا۔ اور اگر کوئی باندی خرید کر اسکو بیچ
 تحت میں لایا تو وہ اس قسم کی وجہ سے آزاد ہوگی اور اس میں زکوٰۃ اور عتق کا حکم ہے۔ اگر کہتے ہیں اپنے تحت میں جب ہی صحیح ہوتا ہے
 کہ ملک موجود ہو تو تحت میں لانے کا ذکر یہی ملک میں لانے کا ذکر ہے تو ایسا ہوگا کہ اگر کسی اجنبی عورت سے کہا کہ اگر میں تجھے طلاق
 تو میرا غلام آزاد ہو تو نکاح میں لانا گویا مذکور ہو گیا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ملک کا ذکر ہونا بوجہ اس ضرورت کے ہے کہ تحت میں
 صحیح ہو اور یہاں تحت میں ہا نا شرط ہے پس جہا تک ضرورت ہے وہاں تک ملک کا ذکر ہونا فرض کیا جائیگا یعنی شرط تک ملک مذکور
 ہوگی اور جہا یعنی آزادی کے حق میں ملک ظاہر ہوگی اور طلاق کے مسئلہ میں بھی ملک نکاح صرف شرط کے حق میں ظاہر ہوتی ہے
 نہ جہا کے حق میں حتیٰ کہ اگر اجنبی عورت سے کہا کہ اگر میں تجھے طلاق دوں تو مطلقہ ثلثا ہے پھر اس سے نکاح کر کے اسکو طلاق دی
 تو تین طلاقیں واقع ہوگی پس یہی مسئلہ ہمارے مسئلہ کی نظیر ہے۔ ومن قال کل مملوک لی حر لیتحق اہمات اولادہ
 و مدبروہ و عبیدہ لوجود الاضافۃ المطلقۃ فی ہولاء اذ الملک ثابت فیہم رقبۃ ویدا۔ اور جس نے کہا کہ میرا ہر مملوک آزاد
 ہو تو اسکی ام ولد باندیان اور اسکے مدبر اور غلام سب آزاد ہو جائیں گے کیونکہ ان لوگوں کی طرف پوری نسبت پائی گئی اسلئے کہ ملک ان سب
 میں ازراہ ذات اور قبضہ کے ثابت ہے۔ ولا یعتق مکاتبہ الا ان یتوبیم لان الملک غیر ثابت ید او لہذا لا یملک کسبہ
 ولا یحیل لہ و علی المکاتبۃ بخلاف ام الولد والمدبرۃ فان قلت الاضافۃ ظاہرہ من اللیۃ۔ اور اسکے مکاتب مملوک آزاد نہ ہونگے
 مگر اس صورت میں کہ انکی بھی میت کرے اسلئے کہ ملک مکاتب میں ازراہ قبضہ ثابت نہیں ہے یعنی مکاتب اپنے ہاتھوں کی ملک
 کا طرد مختار ہے اسی واسطے اسکی کمالی کا مالک مولیٰ نہیں ہوتا ہے اور مولیٰ کو مکاتبہ باندی سے و علی کرنا حلال نہیں ہے بخلاف ام ولد و
 مدبرہ کے جس مکاتب کی طرف مملوک ہونے کی نسبت میں نقصان ہے تو نیت ہونا ضروری ہے۔ ومن قال لسنوۃ لہ ذہہ طالق
 او ذہہ و ذہہ طلقت الا خیرۃ ولہ النخیار فی الاولیین لان کلمۃ اولیات ثابت احد الذکورین وقد ادخلہا میں الاولیین
 ثم عطف الثالثۃ علی المطلقۃ لان العطف للمشارکۃ فی حکم فینتخص بحد فصار کما اذا قال احد لکما طالق و ذہہ کذا
 اذا قال لعبیدہ بذاجر او ذہہ او ذہہ اعتمق الا خیر ولہ النخیار فی الاولیین لمانینا۔ اگر کسی نے اپنی عورتوں سے کہا کہ یہ عورت طاقہ
 ہے یا یہ اور یہ یعنی تین عورتوں کو خطاب کیا تو اخیر والی عورت طاقہ ہو جائیگی اور پہلی دو تون میں اسکو اختیار باقی ہے یعنی
 دونوں میں سے جس ایک پر چاہے طلاق واقع کرے اسواسطے کہ حرف ید اس عرض سے آتا ہے کہ دونوں میں سے کسی ایک میں یہ حکم ثابت
 ہو اور گنتے پہلے دونوں کے درمیان حرف ید داخل کیا ہے پھر آئے تیسری عورت کو عورت مطلقہ پر عطف کیا ہے کیونکہ عطف واد علی نکت
 کے واسطے ہوتا ہے و ذہہ خاص کر اپنے عمل پر رہیگا گویا آئے ہوں کہا کہ تم دونوں میں سے ایک طاقہ اور یہ طاقہ ہے اسی طرح اگر اپنے غلاموں
 سے کہا یہ غلام آزاد ہے یا یہ اور یہ تو اخیر والہ آزاد ہو جائیگا اور پہلے دونوں میں اسکو اختیار ہے کہ پہلے مذکورہ بالا سے یعنی حرف
 (یا) پہلی دونوں میں سے ایک کے لیے ہے۔

باب الیمین فی البیع والشراء والتزوج وغیر ذلک

یہ باب خرید اور فروخت اور نکاح کرنے اور انکے سوا سے دوسری چیزوں میں قسم کھانے کے بیان میں ہے۔ ومن عطف علی
 اولیٰ شترى اولیٰ اجر فوکل من فعل ذلک یمین لان العقد وجد من العاقۃ حتیٰ کانت المحقوق علیہ
 و ہذا لو کان العاقۃ ہو الحالف یمین فی البیعۃ فلم یوجد ما ہو الشرط و هو العقد من الامر و انما الثابت لہم العقد
 اور جس شخص نے قسم کھائی کہ خرید نہ کریگا یا فروخت نہ کریگا یا اجارہ نہیں کریگا پھر ایک شخص کو دلیل کیا جس نے یہ کام کیے ضمانت کرے گا
 کیونکہ یہ عقد دلیل کی طرف سے باا گیا حتیٰ کہ اسکے حقوق نہ ہو دلیل ہیں لہذا اگر قسم کھانے والا خود طاقہ ہو تو اپنی قسم میں حاشہ ہو جائیگا۔

زوجات شرہ تھی وہ نہیں باقی گئی یعنی قسم کھانے والے نے خود کو کی عقد نہیں کیا بلکہ اسکے واسطے صرف حکم ثابت ہوا۔ یعنی
 مثلاً وکیل کے خیریت جو چیز حاصل ہوئی وہ حالف کی ملک ہے، لیکن وہ حالف کے عقد کرنے سے حاصل نہیں ہوئی تو وکیل کے
 عقد کرنے سے قسم کھانے والا حاشا نہ ہوگا۔ الا ان نومی ذلک لان فیہ تشدیداً ویکون الحالف ذالسلطان لا یتوکل
 العقد بنفسه لانه یتعلف نفسه عما یتساوہ۔ لیکن اگر اس نے اپنی قسم میں اسکی بھی نیت کی ہو تو حاشا ہو جائیگا کیونکہ اس میں اس پر سختی
 بڑھتی ہے یا قسم کھانے والا صاحب سلطنت ہو جو بذات خود ایسے امور کا عقد نہیں کیا کرتا، جو تو بھی وکیل کے عقد سے حاشا ہو جائیگا
 ایسے کہ اس نے اپنے آپ کو ایسے کام سے روکا جسکا کرنا اسکی عادت میں تھا۔ ومن حلف لا یتزوج اولاً یطلق اولاً یعنی
 تو کل بذلک حش لان الوکیل نے ہذا سفیر وعبیر ولہذا لا یغیظہ الی نفسه بل اسے الامر وحقوق العقد ترجیح
 اسے الامر لالیہ۔ اور جس نے قسم کھالی بن نکاح من نہیں لاؤ گا یا اطلاق نہیں دوں گا یا آزاد نہیں کروں گا پھر اس نے کلام کے
 واسطے کسی کو وکیل کیا تو حاشا ہو گیا، اس واسطے کہ ایسے معاملہ میں وکیل نہالی سفیر ہوتا ہے یعنی اس نے دوسرے کی عبارت بیان کر دی ہے
 واسطے وہ نکاح یا عقد یا علق کو اپنی طرف نسبت نہیں کرتا، بلکہ موکل کی جانب نسبت کرتا، اور اپنے میرے موکل نے میرے ساتھ نکاح
 کیا یا آزاد کیا یا اطلاق دی اور یہ عقود ایسے ہیں کہ انکے حقوق موکل کی جانب راجع ہوتے ہیں وکیل کی جانب راجع نہیں ہوتے۔ و
 لو قال عنیت ان لا اکتحم بہ لم یدرین فی القضاہ خاصۃً وبتشیر الی المعنی فی الفرق ان اشار الی اللغۃ
 اور اگر قسم کھانے والے نے کہا کہ میری طرف یہ مراد تھی کہ عقد نکاح یا علق یا اطلاق کا کلام میں خود نہیں بولوں گا یعنی باہر وکیل کرنے سے
 حاشا نہ ہو، تو فقط قاضی اسکی تصدیق نہیں کرے گا، لہذا راہ دیانت تصدیق ہو سکتی ہے اور ہم اسکا فرق عنقریب بیان کریں گے انشاء اللہ تعالیٰ
 من یعنی خرید و فروخت و اجارہ میں اور نکاح و طلاق و علق میں وجہ فرق آئندہ آتی ہے۔ و لو حلف لا یضرب
 عبداً اولاً ینکح مثلاً فام غیرہ ففعل یحش فی بیئہ لان المالک لا ولا یرضی بعبداً و ذبح شاة فیما کم تولى
 غیرہ ثم منفعۃ راجعۃ الی الامر فیجعل ہو مباشر الا لحقوق لہ ترجیح اسے انما مور۔ اور اگر قسم کھالی کہ اپنے غلام کو
 مارے گا یا اپنی بکری فوج نہیں کرے گا پھر دوسرے کو اس کام کا حکم کیا اس نے یہ کام کیا تو اپنی قسم میں حاشا ہو گیا کیونکہ مالک کو اپنے
 غلام کے مارنے اور بکری فوج کرنے کا اختیار ہے تو وہ مجھ سے اپنے دوسرے کو قائم کر سکتا ہے پھر اس کام کا نفع مالک ہی کو پہنچے گا
 تو وہی اس کام کا کرنے والا قرار دیا گیا کیونکہ اس کام کے کوئی حقوق نہیں ہیں جو نایب کی طرف راجع ہوں۔ و لو قال عنیت
 ان لا اولی ذلک بنفسی دین فی القضاہ بخلاف ما تقدم من الطلاق وغیرہ و وجہ الفرق ان الطلاق لیس
 الا تکلم بکلام لیس فی وقوع الطلاق علیہا والامر بذلک مثل التکلم بہ۔ واللغۃ فی نظمہا فاذا نومی التکلم فقد
 نومی الخصوص فی العام فیدین دیانہ لا قضاہ اما الذبح و البضرب فعل احسن یعرف باسرو و النسبۃ اسے الامر
 بالتبیب مجازاً فاذا نومی الفعل بنفسه فقد نومی الحقیقۃ فیصدق دیانہ و قضاء۔ اور اگر قسم کھانے والے
 نے کہا کہ ماروں ذبح کا متولی بذات خود نہوں میری مراد تھی تو قاضی بھی اسکی تصدیق کرے گا، لہذا راہ دیانت تصدیق نہیں
 کرتا تھا اور وجہ فرق یہ ہے کہ طلاق کچھ نہیں سوا اسے کہ ایسا کلام بولے جس سے زہرہ پر طلاق واقع ہو جائے، اور اس کام کا حکم دینا
 مثل خود بولنے کے ہے اور جس لفظ سے قسم کھالی جو وہ خود بولنے کو اور دوسرے کی زبان سے کہلانے کو دونوں کو شامل ہے پھر اگر اس نے
 خود یہ لفظ بولنے کی نیت کی تو اسے عام میں خاص کی نیت کی تو دیانت کی راہ سے تصدیق ہوگی، لیکن قاضی نے یہ نہیں کہا پھر
 مارنا اور ذبح کرنا ایک محسوس فعل ہے جو اپنی اصل سے پہچانا جاتا ہے اور موکل کی طرف فعل کی نسبت کرنا مجازاً اسوجہ سے ہے کہ وہی سبب
 واقع ہوا پس اگر قسم کھانے والے نے بذات خود بولنے کی نیت کی جو تو اس نے اپنے قول کے حقیقی معنی مراویے تو ازراہ دیانت تصدیق
 ہوگی اور قاضی بھی اسکی تصدیق کرے گا۔ ومن حلف لا یضرب ولده فام انساناً فضر بہ لم یحش فی بیئہ لان منفعۃ ضرب الولد

عامة اليه وهو التاديب والاعتقاف فلم ينسب فعله الى الامم بخلاف الامر بقصره لبعثه لانتفاعه من ماله
 الفعل اليه - اور جيت لم كفاي كذا ہے فرزند کو نین اردنگا بھرتے کسی آدمی کو حکم دیا جیسے اسکے فرزند کو مارا تو یہ اپنی قسم میں حالت نہ کر
 کیونکہ بچکے ارکا نتیجہ و نفع خود بچ کو پہنچتا ہے یعنی وہ ادب سیکھتا اور راہ راست پر پہنچتا ہے تو نائب کا فعل اسکے حکم دینے والے کی طرف
 منسوب نہ ہوگا بخلاف اسکے جب غلام کو اسنے کا حکم دیا تو نائب کا ارنا مثل حکم دہندہ کے ہے کیونکہ اس ماد کا نفع یہ ہے کہ غلام اپنے مولیٰ کا
 کام بجلا دے تو اسنے کا فعل اسکے مولیٰ کی طرف منسوب ہوگا۔ ومن قال لغيره ان لبيت لك هذا الثوب فامر الله طالق
 قدس المخلوق عليه نوبه في ثياب الحالتي فباعه ولم يعلم لم يحش لان حرف اللام دخل على البيع فيقتضي اختصاص
 به وذلك بان ليعلمه بامر الله اذ البيع بغيره في النية ولم يوجد بخلاف ما اذا قال ان لبيت فبالك حيث يحش
 اذا لم يثر بالملوك كاله سوار كان يمد او نيز امره علم بذلك ولم يعلم لان حرف اللام دخل على العين لاننا قرب لم
 فيقتضي اختصاص العين به وذلك بان يكون ملوكا او نظيره الصبانه والخيالة وكل ما يجري فيه النية بخلاف الاكل
 والشرب و ضرب الغلام لانه لا يحتمل النية فلا يفرق الحكم فيه في الوجوهين - اگر زيد سے خالد سے کہا کہ اگر یہ کپڑا میں سے
 تیرے واسطے فروخت کیا تو میری جو رطل اقدہ ہے پھر خالد نے زید کے کپڑوں میں یہ کپڑا پوشیدہ کر دیا پھر دینے سے پہلے فروخت کر دیا
 حالانکہ اسکو خالد نے کپڑے کا علم نہیں ہے تو وہ حالت نہ کیونکہ تیرے واسطے فروخت کرنا مقتضی ہے کہ فروخت خاص اسی کے واسطے ہو اور
 اسکی یہ صورت ہے کہ خالد کے حکم سے اسکا یہ کپڑا فروخت کرے کیونکہ بیج ایسی چیز ہے کہ اس میں نیابت جاری ہوتی ہے اور یہ بات نہیں پائی گئی
 بخلاف اسکے اگر کوں کہا جو کہ اگر میں نے تیرا یہ کپڑا فروخت کیا تو ایسی صورت میں حالت ہو جائیگا کیونکہ اسنے خالد کا ملوک سپرد فروخت
 کیا تو حالت ہو خود اسکے حکم سے ہو یا بغیر حکم ہو اور خواہ دید یہ جانتا ہو یا نہ جانتا ہو کیونکہ تیرا کپڑا کہنے سے خاص کر یہ کپڑا لگا ہوا ہے
 اور یہ اسطور پر ہو سکتا ہے کہ اسکا ملوک ہو اور جو حکم بیان بیج میں نہ کر ہو وہی ہر ایسے فعل میں جاری ہے جس میں نیابت ہو سکتی ہے جیسے
 نہ کرے اور سلطان کو دیکھ کر دیکھ کر دینا اور کتاب کرنا اور غلام کو مارنا (ع) برخلاف کہانے اور بیٹے اور فرزند کو مارنے کے کیونکہ ان
 چیزوں میں سے کوئی چیز قابل نیابت نہیں ہے تو دونوں صورتوں میں حکم مختلف نہ ہوگا۔ یعنی اگر کہا کہ اگر میں نے تیرا طعام کھایا
 یا تیرا پانی پیا یا تیرا کپڑا اتارا تو میرا غلام آزاد ہو تب ایسا کرے حالت ہوگا کیونکہ اسکی طرف سے نیابت ہو کر یہ کام نہیں کر سکتا ہے خواہ
 اسکے حکم سے کوئے یا بغیر حکم اور خواہ جانکر کرے یا بغیر جانے بہر حال حالت ہو جائیگا۔ (ع) ومن قال هذا العبد حران لبعته فباعه
 علی انه بالنسبة لعتق لوجود الشرط وهو البيع والملك فيه قائم فينزل الجزاء - اور جسے کہا کہ یہ غلام آزاد ہے اگر میں اسکو
 فروخت کر دوں پھر اس غلام کو اس شرط پر فروخت کیا کہ مجھے اختیار حاصل ہے یعنی اپنے واسطے جا کر اسکی شرط کی تو غلام آزاد ہو جائیگا
 کیونکہ شرط دینے سے پہلے اسکا غلام نہیں ہے اسکی ملکیت قائم ہے تو جزاء نازل ہوگا۔ (ف) اور اگر اسنے قطعی بیع کر دی ہو تو غلام آزاد
 نہ ہوگا کیونکہ وہ بیع کے بعد آزاد ہوتا ہے جیسے حالانکہ بعد بیع کے وہ اسکی ملک میں باقی نہیں رہتا۔ (ح) وکذا لک لو قال اشترى
 ان اشترتیه فهو حر فاشتراه علی انه بالنسبة لعتق ايضا لان الشرط قد تحقق وهو الشرط والملك قائم فيه وهذا علی
 اتصالها ظاهر وکذا علی تعلل لان هذا لعتق تبعایقہ والمعلق كالنحو ولو نحو لعتق ثبوت الملك سابقا علی فکذا هذا
 علی ان اشترتیه نے کہا کہ اگر میں اسکو خریدوں تو یہ آزاد ہے پھر اسکو اس شرط پر خرید کر لے لو کہ جو کوں اسکو خریدے اسکو اس شرط پر خریدے
 تو بھی آزاد ہو جائیگا اسواسطے کہ شرط دینے سے پہلے اسکی ملکیت اس غلام میں قائم ہے اور ملکیت ہونا صاحبین کے اصول پر ظاہر
 ہے اور بیع ہونے سے بیع میں مشتری کی ملکیت ثابت ہو جاتی ہے اور امام کی اصل پر بھی ظاہر ہے اسواسطے کہ یہ آزادی شرط ہے جو او
 شرطیہ آزادی مانسحق الحال بغیر شرط کے ہوتی ہے اور اگر مشتری جا کر خریدنے کے بعد بفعل آہو کر دینا تو کہا جاتا کہ آزادی سے پہلے ملک
 نہ ہوگا یعنی اپنے اپنی جا کر کا اختیار تو نہ خرید پوری کر کے آزاد کیا تو ایسا ہی اس مسئلہ میں ہوگا یعنی وہ غلام مشتری کی ملک میں آکر

آزاد ہو گیا اور جا کر کا اختیار ڈٹ گیا۔ ومن قال ان لم یبع ہذا العبد او ہذہ الامۃ فامرأتہ طالق فاعلم انہ یترک لک
 امرأتہ لان الشرط قد تحقق و ہو عدم البیع لغوات محلیۃ البیع و اذا قالت المرأتہ لزوجہا تزوجت علی فقال کل امرأتہ
 لے طالق ثلث طلقت ہذہ التي حلفتہ فی القضار عن ابی یوسف ح انہما لا تطلق لانهما اخرجهما با فیطبق علیہ
 لان غرضہ رضا و ہما و ہو بطلاق غیر ما فیتقید بہ و وجہ الظاہر عموم الکلام و قد زاد علی حرف الجواب فیجعل سببہما و
 قد یکون غرضہ ایحاشہما حین اعترضت علیہ فیما احلہ الشرع مع التردد لایصلح مقیدہ وان لوسی غیرہ لیسدق و یأی
 لا قضاء لازم تخصیص العام۔ اگر موی نے کہا کہ اگر میں یہ غلام یا یہ باندی فروخت نہ کروں تو میری جو زوجہ طالق ہے پھر اگر اسکو آزاد یا دیا
 کر دیا تو اسکی جو زوجہ طالق ہو جائیگی اس واسطے کہ شرط پائی گئی یعنی بیع نہ کرنا یا لگایا کیونکہ وہ بیع کا محل نہیں ہے اور اگر زوجہ نے اپنے شوہر سے
 کہا کہ تو نے میرے اوپر کسی سے نکاح کیا ہے تو شوہر نے جواب دیا کہ ہر زوجہ جو میرے واسطے ہوتی تھی طلاق سے طالق ہے تو حکم فقہاء میں
 یہ عورت بھی طالق ہو جائیگی جسے اسکو قسم دلائی ہے اور امام ابو یوسف سے یہ بھی روایت ہے کہ قسم دلانے والی طالق نہ ہوگی کیونکہ شوہر نے
 یہ قسم اس کے جواب میں کہی ہے تو اس کے سوال پر بطلق کی جائیگی اور ایسے کہ شوہر کی غرض یہ ہے کہ اس زوجہ کو رخصی کرے اور یہ بات جب تک
 ہوگی کہ جب اسکے سوا سے دوسری عورتیں طالق ہوں بس طلاق دوسری عورتوں کے ساتھ مقید ہوگی اور اول جو ظاہر روایت
 مذکور ہوئی اسکی وجہ یہ ہے کہ شوہر نے کلام کو عام کہا ہے اور اسنے مقدار جواب سے بڑھا دیا تو یہ ابتدائی کلام قرار دیا جائیگا اور کبھی
 یہ غرض بھی ہوتی ہے کہ جب زوجہ نے اُس پر ایسے اور میں اعتراض کیا جسکو شرع نے اُس پر حلال کیا ہے تو اسنے طلاق سے زوجہ کو حشت
 دلائی ہے اس کے عام کلام میں احتمال ہے کہ شاید عورت کی رضامندی کا قصد کر کے اس زوجہ کے سوا سے دوسریوں کو مراد لیا ہو اور
 شاید کہ غصہ ہو کے اسکو طلاق دینے کا قصد کیا ہو بس تردد کے ساتھ یہ صلاحیت باقی نہ رہی کہ کلام کو خاص کیا جائے اور اگر
 اسنے دعویٰ کیا کہ میں نے اس عورت کے سوا سے دوسری عورتوں کا قصد کیا تھا تو بابت کی راہ سے اسکی تصدیق ہوگی
 مگر قاضی تصدیق نہیں کرے گا کیونکہ یہ عام کو خاص کرنا خوف ظاہر ہے۔

باب الیمین فی الحج والصلوۃ والعموم

یہ باب حج اور نماز اور روزے کی قسم کے بارے میں ہے۔ قال ومن قال و ہونی الکعبۃ او فی غیرہا علی اشی الی بیت
 اللہ تعالیٰ او الی الکعبۃ فعلیہ حجۃ او عمرۃ ماشیا وان شاورکب و ما ہرق و ما و فی القیاس لایلز من شیء لانہ التزم
 مالیس بقربۃ واجبۃ ولا مقصودۃ فی الاصل و مذہبنا ما نوزع عن علی رحمہ ولان الناس تعارفوا ایجاب الحج و عمرۃ
 بہذا اللفظ فصار کما اذا قال علی زیارۃ البیت ماشیا فیلزمہ ماشیا وان شاورکب و ما ہرق و ما و قد ذکرنا
 فی المناسک۔ امام محمد نے حاشیہ میں فرمایا کہ جو شخص کعبہ میں ہے یا دوسری جگہ ہے اگر اسنے کہا کہ بیت اللہ یا کعبہ کی طرف پیدل
 چلنا مجھ پر واجب ہے تو اُس پر یا وہ ایک حج یا عمرہ واجب ہوگا اور اگر چلے سوار ہو جاوے مگر ایک قربانی دے اور قیاس چاہتا ہے
 کہ اُس پر حج واجب نہ ہو کیونکہ اسنے ایسی چیز اپنے اوپر لازم کر لی جو اصل میں قریب واجب یا مقصود نہیں ہے اور جو ہما مذہب ہے
 دو حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مروی ہے اور اس دلیل سے کہ لوگوں کے عہد میں اس لفظ سے حج یا عمرہ واجب ہونا معروف ہے
 جیسے اس صورت میں کسی نے کہا کہ مجھ پر پیدل زیارت بیت اللہ واجب ہے تو اُس پر پیدل جانا واجب ہوگا اور اگر چاہے سوار ہو کر
 قربانی دے اور ہم اس مسئلہ کو کتاب مناسک الحج میں مذکور کر چکے ہیں۔ حاصل یہ ہے کہ جسنے بیت اللہ یا کعبہ کی طرف پیدل
 چلنا اپنے اوپر لازم کیا تو ظاہر لفظ یہ تھا کہ کعبہ کی طرف پیدل جاوے اگرچہ حیرت ایک دو کوس ہو لیکن لوگوں کی عہد میں ایسے
 کلام سے یہ مقصود ہوتا ہے کہ کعبہ تک جا کر حج یا عمرہ ادا کرے یا کہ پیدل جاوے یا سوار ہو تو یہ دلیل استحسان ہے مختار ہے کہ پیدل جاوے

Marfat.com

اور اگر سوار ہو گیا تو بھی جائز ہے لیکن اسکو ایک فریبی ہوگی اور قیاس یہ تھا کہ سوار ہونے سے قربانی لازم نہ ہو اسواسطے کہ بدل چلنا کوئی قربت مقصودہ یا واجبہ نہیں ہے لیکن جسے قیاس کو ترک کیا اور اس حکم کی اتباع کی جو حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مروی ہے چنانچہ امام مجہد نے آثار میں ابراہیم نخعی سے روایت کی کہ جس نے اپنے اوپر پیدل جانا لازم کیا پھر وہ کچھ دور پیدل چلا اور کچھ دور سوار ہوا تو نخعی نے فرمایا کہ وہ لوٹ کر جہان سے سوار ہوا اور وہاں سے پھر پیدل چلا امام محمد نے اسکی روایت کے بعد کہا کہ ہم اس قول کو اختیار نہیں کرتے بلکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول لیتے ہیں کہ اگر سوار ہو گیا تو ایک ہدی بھیجے اور بکری کافی رکھو وہاں فوج کے صدقہ کر دے اور خود کچھ نہ کھائے اور ایک عمرہ با ایک حج اور اس کے سوا سے اسپر کچھ واجب نہیں ہے اور یہی ابو حنیفہ کا مذہب ہے اچھے بیٹے نے اپنے اسناد کے ساتھ شافعی سے روایت کی کہ حدیث ابن علیہ عن سعید بن ابی عروہ عن قتادہ عن الحسن بن علی رضی اللہ عنہ۔ اور عبدالرزاق نے اپنے اسناد سے عن ابراہیم نخعی عن علی رضی اللہ عنہ۔ روایت کی اور آئین مذکور ہے کہ پیدل حج کو جاوے اور اگر عاجز ہو تو سوار ہو لے اور ایک ہدی بھیجے۔ ان دونوں اسناد کے راوی سب ثقہ علماء ہیں لیکن حسن و ابراہیم نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے نہیں سنا ہے۔ اور یہ بھی ہمارے نزدیک مفسرین سے اور حدیث عقبہ ابن عامر میں مذکور ہے کہ میری بہن نے بیت اللہ کو پیادہ جانے کی مذکر پھر پیدل جانے سے عاجز ہوئی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پیدل چلے اور سوار ہو کر چلے رواہ البخاری و مسلم اور یہ حدیث ابن عباس نے روایت کی اور اس میں اسقدر زیادہ ہے کہ وہ ایک ہدی بھیجے رواہ ابویعلیٰ والطحاوی و البیہقی اور یہ حدیث امام احمد نے مسند میں اور ابو داؤد و ترمذی و نسائی و ابن ماجہ نے سنن میں روایت کی اور عمران ابن حصین کی روایت میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو خطبہ پڑھا آئین ضرور بلکہ صدقہ کا حکم دیا اور شلہ سے منع کیا اور فرمایا کہ یہ بھی شلہ ہے کہ آدمی پیدل حج کی تذکرے پھر جسے پیدل حج کی مذکرگی اسکو پانہ ہے کہ ایک قربانی دے اور سوار ہو لے۔ رواہ المحاکم۔ م ت ع۔ و لوقال علی الخرج او الذباب الی بیت اللہ تعالیٰ فلا شی علیہ لان التزام الحج و العمرة بہذا اللفظ غیر متعارف۔ اور اگر اسنے کہا کہ مجھے بیت اللہ کی طرف چلنا یا جانا لازم ہے تو اسپر کچھ واجب نہیں کیونکہ حج یا عمرہ اپنے اوپر لازم کرنا ایسے کام سے متعارف نہیں ہے ہر قسم حکم قیاس کے موافق رہیگا یعنی کچھ لازم نہوگا۔ و لوقال علی المشی الی الحرم او الی الصفا والمرود فلا شی علیہ و ہذا عند ابی حنیفہ و قال ابو یوسف و محمد رحمہما فی قولہ علی المشی الی الحرم حجۃ او عمرۃ و لوقال الی المسجد الحرام فهو علی ہذا الاختلاف لہما ان الحرم شامل علی البیت بالاتصال و کذا المسجد الحرام شامل علی البیت فصار ذکرہ گذرہ بخلاف لصفاء والمرود لانہما منفصلان عنہ ولہ ان التزام الاحرام بہذا العبارة غیر متعارف ولا یکن ایجابہ باعتبار حقیقۃ اللفظ فاستنع اصلہ۔ اور اگر کہا کہ مجھے حرم کی جانب یا صفا و مرود کی جانب چلنا واجب ہے تو اسپر کچھ واجب نہوگا یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ جب اسنے کہا کہ مجھے حرم کی طرف چلنا واجب ہے تو اسپر حج یا عمرہ واجب ہوگا اور اگر اسنے کہا کہ مجھے مسجد الحرام کی طرف چلنا واجب ہے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک کچھ لازم نہوگا اور صاحبین کے نزدیک حج یا عمرہ واجب ہوگا صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ حرم بطریق اتصال کے خاد کعبہ کو شامل ہے اور اسی طرح مسجد الحرام بھی بیت اللہ کو شامل ہے تو حرم یا مسجد الحرام کا ذکر کرنا مثل بیت اللہ کے ذکر کے بخلاف صفا و مرود کے کیونکہ یہ دونوں بیت اللہ سے الگ ہیں اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ ایسی عبارت سے احرام بانہ ہننے کا التزام لوگوں کے عاودہ میں معروف نہیں ہے تو قیاس پر عمل رہیگا اور لفظ کے حقیقی معنی کا لحاظ کر کے احرام تو اہم کرنا ممکن نہیں ہے تو بالکل متنع ہو گیا۔ یعنی چلنے کا لفظ کچھ بانہ ہننے کے واسطے مرفوع نہیں ہے اور عوت میں بھی اس سے احرام مراد نہیں ہے۔ ہر توبہ بنت عوت دونوں طرح سے احرام پر اس لفظ کی دلالت نہوتی تو احرام کا واجب کرنا متنع ہو گیا۔

وسن قال عبدی حران لم ارجع العام فقال حجبت وشہد شہدان علی انہ ضحی العام بالکوفۃ لم یعتق عبده و ہذا

Marfat.com

عند ابی حنیفہ والی یوسف رووقال محمد بن یحییٰ لان ہذہ شہادۃ قامت علی امر معلوم وهو التعمیر و من ضرورتہ
 اتفاریح فی تحقیق شرط ولما اہنا قامت علی النفی لان المقصود منہا النفی ایح لا اثبات التعمیر لانه لا مطالب
 لها فصار کما اذا شہد وانہ لم یحج غایۃ الامر ان ہذا النفی مما یحیط عام الشاہد بہ ولکنہ لا یمیز بین نفی و نفی تیسیر اور
 کہتا ہے غلام آزاد ہو اگر میں اس سال حج نہ کروں پھر اسے دعویٰ کیا کہ میں نے حج کر لیا اور دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ اسے اس سال
 کو ذمہ میں قربانی کی ہے تو اسکا غلام آزاد نہوگا اور یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے اور امام محمد نے کہا کہ آزاد ہو جائیگا اور یہی
 ابن الہمام نے ترجیح دی ہے کیونکہ یہ گواہی ایک امر معلوم پر قائم ہوئی یعنی اس سال کو ذمہ میں قربانی کرنا اور اسکے ساتھ یہ بات ضروری
 ہے کہ حج نہ کروگا تو شرط تحقیق ہو جائیگی اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ یہ گواہی نفی پر قائم ہوئی ہے کیونکہ اس
 گواہی کا مقصود یہ ہے کہ حج نہ کرو اور قربانی کا ثابت کرنا مقصود نہیں ہے کیونکہ قربانی کا کسی بندہ نے مطالبہ نہیں کیا ہے تو
 ایسا ہو گیا کہ گواہی انھوں نے یوں گواہی دی کہ اسے اس سال حج نہیں کیا (حالانکہ نفی پر گواہی بالاتفاق قبول نہیں ہوتی)
 غایت الامر یہ ہے کہ یہ نفی ایسی ہے جسکو گواہ کا علم محیط ہو سکتا ہے لیکن آسانی دینے کے واسطے ایک قسم کی نفی اور دوسرے قسم
 کی نفی میں فرق نہیں رکھا گیا ہے۔ ومن حلت لا یصوم فنوی الصوم وصام ساتھ ثم افطر من یومہ حنث یومہ حنث یومہ حنث
 اذا الصوم ہوا لامساک عن المفطرات علی قصد التقرب۔ اندیسے قسم کھائی کہ میں روزہ نہ رکھوں گا پھر اسے صوم کی
 نیت کی اور ایک ساعت صائم ہو کر اسی دن افطار کر دیا تو حانث ہو گیا کیونکہ شرط بائی گئی اسواسطے کہ صوم کے نینے یہ ہیں کہ
 کھانے پینے و جماع سے تقرب کی نیت کر کے رک رہے۔ ولو حلف لا یصوم یوما او صوما فصام ساعة ثم افطر لا یحتمل
 لازم یرا وہ الصوم التام المعتبر شرعا و ذلک بانہما اے آخر الیوم والیوم صریح فی تقدیر الحدیث یہ۔ اور اگر
 قسم کھائی کہ ایک دن روزہ نہ رکھوں گا یا ایک روزہ نہ رکھوں گا پھر ایک ساعت رکھ کر توڑ دیا تو حانث نہوگا کیونکہ اس لفظ سے
 پورا صوم جو شرعا معتبر ہے مراد ہوتا ہے اور ایسا روزہ جب ہی ہوگا کہ جب آخر دن تک پورا کرے اور مقدار صوم کی مدت بیان
 کرنے کو دن کا لفظ مراد ہے۔ ولو حلف لا یصلی فقام و قرء رکع لم یحتمل وان سجد مع ذلک ثم قطع حنث
 و اقیاس ان یحتمل بالافتتاح اعتبارا بالشرع فی الصوم وجہ الاستحسان ان الصلوۃ عبارة عن الارکان
 المختلفة فالرکعات بحیث لا یصلی صلوۃ بخلاف الصوم لانه رکن واحد و ہوا لامساک و یتکرر فی الحجرات الثانی ولو حلف
 لا یصلی صلوۃ لا یحتمل مالم یصل رکعتین لانه یرا وہ الصلوۃ المعتبرة شرعا و اقلہا رکعتان للنعی عن التیسیر۔ اور اگر قسم
 کھائی کہ نماز نہیں پڑھوں گا پھر کھڑا ہوا اور قرأت پڑھی اور رکع کیا پھر توڑی تو حانث نہیں ہوگا اور اسکے ساتھ سجدہ بھی کر لیا پھر
 توڑی تو حانث ہو گیا اور قیاس یہ چاہتا تھا کہ جیسے روزہ شروع کرنے میں حانث ہو جاتا تھا ویسے ہی نماز شروع کرنے میں حانث
 ہو جاتا اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ نماز مجموعہ ارکان مختلفہ ہے تو جب تک جملہ ارکان کو ادا کرے نماز اسکا نام نہوگا بخلاف صوم کے
 کہ وہ ایک ہی رکن یعنی مفطرات سے روکنے کا نام ہے اور یہی ایک ساعت سے دوسری ساعت میں مکرر ہوتا ہے اور اگر یوں قسم کھائی
 کہ کوئی صلوۃ نہیں پڑھوں گا تو جب تک دو رکعتیں نہیں پڑھے مع قصدہ کے تب تک حانث نہوگا کیونکہ اس کلام سے ایسی نماز مراد ہوتی
 ہے جو شرعا معتبر ہے اور ایسی نماز کم از کم دو رکعتیں ہیں کیونکہ ایک طاق رکعت سے مالفت وارد ہے۔ چنانچہ ابن عبد البر نے
 تیسرے میں ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قیام یعنی پھٹ رکعت سے منع کیا ہے
 ابن بطریق آدمی ایک رکعت پڑھ کر نیکے ساتھ وتر کرے۔ اسکے استاد میں عثمان بن محمد ابن ربیعہ میں کلام ہے چنانچہ عبد الرحمن نے
 کہا کہ اکثر اسکو اپنی حدیث میں وہم ہو جاتا ہے اور ابن القفان نے کہا کہ یہ حدیث شاہ ہے اور ابن الجوزی نے کہا کہ اسکی تفسیر
 ابن عمر رضی اللہ عنہما سے اسطرح وارد ہے کہ تیرا وہ نماز جسکے رکوع میں نقصان ہو لیکن یہاں یہ تفسیر نہیں ہو سکتی کیونکہ

خود اس حدیث میں تفسیر موجود ہے۔ م ۶

باب الیمن فی لبس الثیاب و الحلی وغیر ذلک

یہ باب کپڑے پہننے اور زیور پہننے (اور زمین وغیرہ پر بیٹھنے) اور اسکے سوا سے دیگر امور میں قسم کھانے کے بیان میں ہے۔
 ومن قال لامرأتہ ان لبست من غیرک لہو ہدی فاشتری قطناً فظلمتہ نفسیۃ فلبسہ فہو ہدی عند ابی حنیفہ
 وقال لیس علیہ ان یمد سے حتی تغزل من قطن بلکہ یوم حلف و معنی الہدی تصدق بہ بلکہ لانہ اسم لما یمد سے
 الیہا لہما ان التذرا لثیاب فی الملک او مضافا الی سبب الملک ولم یوجد لان اللبس وغزل المرأة لیس من
 اسباب ملکہ ولہ ان غزل المرأة عادة یكون من قطن الزوج والمعقاد ہو المراد وذلک سبب ملکہ ولہذا یحیث
 اذا غزلت من قطن ملوک لہ وقت التذرا لان القطن لم یصر نہ کوراجسے ابنی زوجہ سے کہا کہ اگر میں نے تیرے کانے
 سوت سے کپڑا پہنا تو وہ ہدی ہے یعنی فقرا کہ پر صدقہ ہے پھر شوہر نے روٹی خریدی پس اسکو عورت نے کانا پھر اسکو بنا پھر شوہر نے پہنا
 امام ابو حنیفہ کے نزدیک وہ ہدی ہے (اور چاہے اسکی قیمت فقرا کہ کو صدقہ کر کے دیدے) اور صاحبین نے کہا کہ شوہر پر ہدی کرنا واجب
 نہیں ہے یہاں تک کہ عورت ایسی روٹی کا سوت کاتے جسکا قسم کے روز شوہر مالک تھا اور ہدی کے معنی یہ ہیں کہ اسکو کہ میں صدقہ دیدے
 کیونکہ ہدی اس چیز کو کہتے ہیں جو ملکہ کو ہدیہ بھیجی جاسے اور دلیل صاحبین یہ ہے کہ نذر اسی چیز میں صحیح ہوتی ہے جو یا غسل ابنی ملوک ہو
 یا سبب ملکہ کی طرف مضاف ہو (مثلاً اگر میں اس غلام کو خریدوں تو یہ آزاد ہے) اور ان دونوں میں سے کوئی بات یہاں نہیں پائی گئی
 کیونکہ عورت کا کانا اور مرد کا پھتا کچھ مرد کے مالک ہو جانے کے اسباب میں سے نہیں ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ عادت یون
 جاری ہے کہ عورت اپنے شوہر کی مٹھی سے سوت کاتی ہے اور قسم میں وہی مراد ہوتی ہے جو مستاد ہو اور یہ شوہر کے مالک ہو جانے کا سبب ہے
 اسی واسطے نذر کے وقت شوہر کی ملوک روٹی سے جب زوجہ کاتے تو شوہر حاشا ہو جاتا ہے کیونکہ روٹی یہاں لفظانہ کو نہیں ہر ملکت
 رومی ملوک میں عورت اپنے شوہر کی روٹی سے کاتی کرتی ہے لہذا وہاں امام کے قول پر فتویٰ ہے اور عمر کے شہر دن میں عورت اپنی مٹھی کاتی
 ہے تو وہ اجنبین کے قول پر فتویٰ دیا جاسے۔ الہدی۔ من حلف لا یلبس حلیا فلبس خاتم فضة لم یحنت لا لیس بکلی
 عرفا ولا شرعا حتی ینسج استعمالہ للرجال و التختم بہ بقصد التختم۔ اور جسے قسم کھانی کہ میں زیور نہیں پہنوں گا پھر اسے چاہی کہ
 انگوٹھی پہنی تو حاشا نہیں ہوگا کیونکہ عورت میں اسکو زیور نہیں کہتے ہیں اور شرعا بھی زیور نہیں کہتے کہ مردان کو اسکا پہنا اور مرد کی
 غرض سے استعمال کرنا باج کیا گیا ہے۔ وان کان من زہب حش لا نہ حل و لہذا لا یحل استعمالہ للرجال اور اگر کسی نے
 کی انگوٹھی ہو تو حاشا ہو جائیگا کیونکہ یہ زیور ہے اور اسی وجہ سے مردوں کو اسکا استعمال حلال نہیں ہے۔ اور اگر چاندی کی
 انگوٹھی زانی انگوٹھیوں کی شکل پر ہو یا بن طور کہ اس میں گینہ ہو تو حاشا ہو جائیگا یہی صحیح ہے اور اگر اسپر سونے کو طبع ہو تو حاشا ہو جائیگا
 جیسے پادریہ و کنگن میں ہونا ہے۔ اگر کیا کہ عورت کے کاتے سوت سے نہ پہنوں گا پھر اسکا کہ پہنا تو امام ابو یوسف کے نزدیک حاشا نہ ہوگا
 اور اسی پر فتویٰ دیا جاسے جیسے کہا کہ فلان کا بنا ہوا نہیں پہنوں گا پھر اسکا غلام کا بنا ہوا پہنا تو حاشا نہیں ہوگا بشرطیکہ فلان شخص اپنے
 ہاتھ سے بنا ہو ورنہ حاشا ہو جائیگا۔ ولو لبس عقد لولو غیر مرصع لا یحنت عند ابی حنیفہ رج و قال یحنت لہ حل
 حقیقہ حتی سخی بہ فی القرآن ولہ انہ لایحلی بہ عرفا لامر صعا و معنی الایمان علی العرف و قیل ہذا اختلاف عصر و زمان
 ہفتی بقولہما لان التحلی بہ علی الانفراد و مستاد۔ اور اگر سوتی کا بار غیر خیرا ہو پہنا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک حاشا نہیں ہوگا اور حاشا
 نے کہا کہ حاشا ہو جائیگا کیونکہ یہ حقیقت زیور ہے حتی کہ قرآن میں اسکو زیور کہا گیا ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ عرف میں ہوتی ہے
 کہ بطور زیور کے جب ہی پہنے ہیں کہ مرصع کہ لینا اور نسوں کا مدارات پر ہوتا ہے بعض مشائخ نے فرمایا کہ یہ اختلاف اپنے اپنے زمانہ کی بنا ہے

پر ہو اور صاحبین ہی کے قول پر فتویٰ دیا جائیگا کیونکہ خالی موتوں کو بطور زیور بہنا ہمارے زمانہ میں معتاد ہے۔ ومن حلف لایطاق
 علی فراش فنام علیہ وفوقہ فرام حنث لانه تبع للفراش فیعدنا ما علیہ۔ اور میں شخص نے قسم کھائی کہ اس فراش پر
 نہیں سوئیگا پھر ایسے فراش پر سو یا جس پر ایک چادر ہو تو حنث ہو جائیگا کیونکہ یہ چادر اس بچھونے کے تابع ہے تو وہ بچھونے ہی پر
 سونے والا شمار ہوگا۔ وان حبل فوق فراش اخر فنام علیہ لایحنث لان مثل اشئی لایکون تبعاً لہ فیقطع النسۃ
 عن الاول۔ اور اگر اس فراش یعنی بچھونے کے اوپر دوسرا بچھو یا بچھا کر اُس پر سو یا تو حنث نہیں ہوگا کیونکہ جو چیز ایک چیز کے
 مثل ہو وہ اسکی تابع نہیں ہوتی، یعنی بچھو یا بچھونے کے تابع نہ ہوگا تو بچھنے والے بچھونے پر سونے کی نسبت منقطع ہو جائیگی من
 بلکہ وہ اوپر والے بچھونے پر سونے والا قرار پاویگا۔ ولو حلف للجلوس علی الارض فجلس علی بساط او حصیر لم یحنث۔
 اور اگر قسم کھائی کہ زمین پر نہیں بیٹھیگا پھر بچھونے یا بوریے پر بیٹھا تو حنث نہیں۔ لانه لایسعی جالساً علی الارض بخلاف ما اذا
 حال بیٹہ زمین الارض لباسہ لانتبع لہ فلا یعتبر حنثاً۔ کیونکہ اسکو زمین پر بیٹھنے والا نہیں کہتے ہیں بخلاف اس کے اگر زمین و
 حنث کے درمیان اُسکا لباس عاقل ہو تو وہ زمین پر بیٹھنے والا ہوگا کیونکہ لباس اُسکا تابع ہے تو حائل شمار نہوگا من۔ اور اگر
 اُسے لباس اُما کر زمین پر ڈال دیا اور اُس پر بیٹھا تو حنث نہوگا کیونکہ وہ بستر نہ بچھونے کے ہے۔ وان حلف للجلوس علی سریر
 فجلس علی سریر فوقہ بساط او حصیر حنث۔ اور اگر قسم کھائی کہ اس تخت معین پر نہیں بیٹھیگا پھر اس تخت پر بچھو یا بوریہ یا بچھا کر
 بیٹھا تو حنث ہو جائیگا من۔ پس تخت سے مراد تخت معین ہے البتہ۔ لانه یسعی جالساً علیہ والجلوس علی السریر سے
 العادۃ کتک بخلاف ما اذا جعل فوقہ سریراً اخر لانه مثل الاول فیقطع النسۃ عنہ۔ کیونکہ بچھو یا بوریہ یا بچھانے سے بھی وہ
 تخت ہی پر بیٹھنے والا شمار ہوتا ہے کیونکہ تخت پر بیٹھنے کی عادت یقیناً جاری ہے بخلاف اس کے اگر اُس نے اس تخت کے اوپر دوسرا
 تخت بچھا کر اُس پر بیٹھا تو حنث نہوگا کیونکہ یہ تخت مثل اول کے ہے تو اول سے نسبت منقطع ہو جائیگی من۔ یعنی اوپر والے تخت
 پر بیٹھنے والا کھلا دیکھا اور نیچے والے تخت پر بیٹھنے والا نہیں کہلا دیکھا۔ اگر قسم کھائے کہ زمین پر نہیں چلیگا پھر جو تا یا موزہ پہنکر
 یا اینٹوں پر پاؤں رکھ کر زمین پر چلا تو حنث ہو جائیگا اور اگر فرش پر چلا تو حنث نہیں ہوگا۔ ت ساگر کما کہ اگر میں تر سے
 کپڑے یا بچھونے پر سو یا تو میرا غلام آزاد ہو پھر وہ اُسکے کپڑے یا بچھونے پر سو یا کر کچھ بدن باہر ہو پس اگر ریشہ بدن اُسکے کپڑے
 یا بچھونے پر ہو تو حنث ہوگا ورنہ نہیں۔ د۔

باب ایمن فی القتل والنصب وغیرہ

یہ باب مارنے و قتل کرنے وغیرہ میں قسم کھانے کے بیان میں ہے۔ اصل اس مقام پر یہ ہے کہ جن بات میں زندہ اور مرد
 کی مشارکت ہوتی ہے یعنی اس حکم میں زندہ و مرد کا حال یکساں ہوتا ہے تو اُسکی قسم دونوں حالتوں زندگی و موت پر واقع
 ہوگی اور جو امر فقط زندگی کے ساتھ خاص ہے جیسے دُکھ و درد و لذت و غم و خوشی تو یہ قسم صرف زندگی تک مخصوص ہوگی۔ ت۔
 ومن قال ان ضربتک فعدی حرمہ علی الحيوة لان النصب اسم لفعل یصل بالبدن والا یلام لا یحقق
 المیت ومن یضرب فی القبر یضع فیہ الحيوة فی قول العامة وکذا لک الکسوة لانه یراد به التملک عند الاطلاق
 ومنه الکسوة فی الکفارة۔ ومن لم یضربک فعدی حرمہ علی الحيوة لان النصب اسم لفعل یصل بالبدن والا یلام لا یحقق
 کما کہ اگر میں نے تجھے مارا تو میرا غلام آزاد ہو تو یہ قسم صرف زندگی پر ہوگی یعنی اگر اُسکو زندگی میں مارا تو غلام آزاد ہوگا اور اگر اُسکی موت
 کے بعد اُسکا مارا تو حنث نہوگا کیونکہ اتنا کہ ایسے دُکھ بیٹھے والے مثل کا نام ہے جو بدن سے متصل ہو اور دُکھ دینا مردہ میں تحقق
 ہوگا اور ہاں میں جو غروب سے پر ضربا ہوتا ہے تو تصور اہل اسلام کے نزدیک اس میں حیات رکھی جاتی ہے لہذا یہ حکم آخرت ہے جسکا

قیاس و بناوی زندگی پر نہیں ہو سکتا ہے اور واضح ہو کہ گسوت یعنی لباس ایسے کا بھی یہی حکم ہے جسے زندگی تک۔ سخلن ہوگا مردہ کا کفن اس میں شامل نہ ہوگا کیونکہ جب مطلق یوں کہا کہ اللہ میں زید کو گسوت دو گا تو اس سے مراد مالک کر دینا ہوتا ہے اور اسی سے کفارہ کی گسوت ہے اور مالک کرنا سبت کو نہیں ہو سکتا لیکن اگر گسوت سے یہ مراد ہو کہ میں اُسکی شہر پوشی کروں گا تو مردہ کے حق میں بھی مستحق ہو جائیگا اور فقہ ابوالبیہ نے کہا کہ فارسی میں گسوت سے مراد ہنر یا ہر گلافت یعنی ایک کرنا ضرور نہیں ہے حتیٰ کہ اگر اُسکے مرنے کے بعد بچا تو بھی حائث نہ ہوگا۔ وکذا الکلام والدخول۔ اور اسی طرح کلام کرنا اور داخل ہونا بھی زندگی کے ساتھ مخصوص ہے۔ یعنی اگر کہا کہ میں زید سے کلام کروں گا تو اُسکی زندگی میں کلام کرنے سے حائث ہوگا نہ بعد موت کے حتیٰ کہ اگر موت کے بعد اُس سے کلام کیا تو حائث نہ ہوگا اسی طرح اگر کہا کہ میں زید کے پاس داخل نہ ہوں گا تو زید کی زندگی تک مخصوص ہوگا حتیٰ کہ اگر اُسکے مرنے کے بعد اُسکے پاس گیا تو حائث نہ ہوگا۔ ان المقصود من الکلام الا انہام و الموت ینافیہ۔ کیونکہ کلام سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ اُسکو اپنا سفیہ سمجھا دے اور موت اسکے نشان ہے۔ یعنی موت کے بعد سمجھنا ممکن نہیں ہے اگر کہا جاوے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بدر کے مقتول کافروں کو اُنکے بسوں سے بچا کر زبیا کر تھا تو وہ رب نے جو تکوید و عذوبہ اب دیا تھا وہ تمہیں سچا پایا اور جب آپ سے پوچھا گیا کہ یا رسول اللہ کیا یہ مردے سے سننے میں تو فرمایا کہ تمہیں زیادہ سننے میں اس سے ظاہر ہوا کہ مردہ سے کلام کرنا بھی سمجھانے کو سفید ہے اسکا جواب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا کلام کرنا شان نبوت کا سحرہ تھا اور ان مردہ کا ذکر کا سننا اس و بناوی سننے پر قیاس نہیں ہو سکتا اسی واسطے اس حدیث میں آپ نے صحابہ رضی اللہ عنہم کو فرمایا کہ تم اِسے زیادہ سننے والے نہیں ہو یعنی وہ اِسے بڑھ کر سننے میں۔ پس زیادتی اسی معنی میں ہے کہ بطور اسماخ آخرت و سحرہ حضرت رسالت صلی اللہ علیہ وسلم جو م۔ ع۔ اور اگر قسم کھائی کہ فلان کے پاس داخل نہ ہوں گا تو یہ زندگی تک ہے۔ و المراد من الدخول علیہ زیارت و بعد الموت یزار قبرہ لا ہو۔ اور داخل ہونے سے مراد اُسکی زیارت ہے اور بعد موت کے اُسکی زیارت نہیں ہوتی بلکہ اُسکی قبر کی زیارت ہوتی ہے۔ ولو قال ان غساک فعبدی حر فغسلہ بعد مات بحنت لان الغسل هو الاسانہ و معناه تطہیر و تحقیق ذلک فی البیت۔ اگر کہا کہ اگر میں نے تجھے نہلا یا تو میرا غلام آزاد ہو پھر اُسکے مرنے کے بعد اُسکو نہلا یا تو حائث ہو جائیگا اسواسطے کہ غسل کے معنی پانی بہانا اور مقصود اسکا پاک کرنا اور یہ بات مردے میں بھی تحقیق ہوتی ہے۔ ومن حلف لا یضرب امرأۃ فشد شعرہا او خضعتھا او عضھا حنت لانه اسم لفعل یوملم و قد تحقیق الایلام و قيل لا یحنت فی حال الملاعب لانہ یسیر ما زحہ لا یضربا۔ اور جسے قسم کھائی کہ اپنی زوجہ کو نہیں مارے گا پھر اُسکے بال کھینچے یا گلا دیا یا ادا نہ سے اُسکا بدن دبا یا تو حائث ہو جائیگا اگر وہ حالت دعوت میں ہو اسواسطے کہ مارنا اُسکے دیکھ دینے والے فعل کا نام ہے اور ان افعال میں دیکھ دینا یا گیا اور بعض نے کہا کہ ملاحت کی حالت میں حائث نہ ہوگا کیونکہ اُس حالت میں ار نہیں بلکہ دل لگی کہلاتی ہے۔ اور غلامہ میں اسی کو صحیح کہہ ہے۔

ومن قال ان لم اقل فلانا فامرأتہ طالق و فلان میت و هو عالم بہ حنت لانه عقد یسینہ علی حیوۃ یکد شہا اللہ تعالیٰ فیہ و ہو تصور فینقذ تم بحنت للعجز العادی۔ اور جسے کہا کہ اگر میں فلان کو قتل کروں تو میری زوجہ طالق ہو حالانکہ فلان شخص انتقال کر گیا ہے اور قسم کھانے والا اس بات کو جانتا ہے تو حائث ہو کر طلاق پڑ جائیگی اسواسطے کہ تمہیں اپنی قسم کو اس میت کی ایسی زندگی پر سنبھالنا جسکو اللہ تعالیٰ اس میت میں پیدا کرے اور یہ بات تصور ہے تو قسم سنبھالنا جو جائیگی پھر وہ فی الحال حائث ہو جائیگا کیونکہ ازراہ عادت اس سے عاجزی ظاہر ہو گئی۔ واضح ہو کہ جس کو زہے میں پانی نہ ہو اگر اُسکی نیت قسم کھانے کہ جو پانی اس میں ہو وہ میں پونگا تو امام ابوحنیفہ رحمہ کے نزدیک قسم ہی سنبھال نہوگی کیونکہ قسم کے وقت اُس میں پانی موجود ہی نہیں ہے اور اگر آئینہ اس میں اتنا پانی موجود کرے تو ممکن ہے لیکن یہ وہ پانی نہ ہوگا جسے اُس نے قسم کھانی ہے کیونکہ یہ قسم کے بعد پیدا ہوا ہے اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک حائث ہو جاتا ہے کیونکہ اُنکے نزدیک قسم پوری ہونے کا اسکان شرط نہیں ہے نہ پانچ باب اکل و ضرب میں یہ مسئلہ گزرا ہے اور بیان آدھے کو قتل

کرنے کی قسم اس طرح منظور ہو کہ اگر اللہ تعالیٰ اسکو زندہ کر دے تو یہ قتل کر سکتا ہے تو قسم منعقد ہوگی لیکن عادت الہی اس طرح جاری نہیں ہے تو معلوم ہو کہ ازراہ عادت یہ شخص اسکا قتل کرنے سے عاجز ہے حالانکہ قسم کے وقت یہ جانتا تھا کہ وہ مردہ ہے جس حانت ہو جائیگا۔ وان لم یسلم لایحنت لانه عقہ بینه علی حیوۃ کانت فیہ ولا یتصور فیصیر قیاس مسألۃ الکوز علی الاختلاف ویس فی تلک المسألۃ تفصیل یسلم بواجب۔ اور اگر قسم کھانے والے کو یہ معلوم ہو کہ وہ شخص مردہ ہے تو حانت ہوگا کیونکہ اسنے اپنی قسم ایسی زندگی پر منعقد کی جو ممکن ہو جو حالانکہ وہ موجود نہیں ہے تو قسم پوری کرنا تصور نہیں ہے تو قیاس مسئلہ کوزہ کے اس میں بھی اختلاف ہوگا یعنی ابو یوسف کے نزدیک اگر اسکا مردہ ہونا نہ جانتا ہو تو بھی حانت ہو جائیگا جیسے مسئلہ کوزہ میں مذکور ہوا ہے اور مسئلہ کوزہ میں جاننے یا نہ جاننے کی کوئی تفصیل نہیں ہے یعنی ابو یوسف کے نزدیک اگرچہ جانتا ہو کہ کوزہ میں پانی نہیں ہے تو بھی حانت ہو جائیگا اور یہی صحیح ہے۔

باب امین فی تقاضی الدرہم

یہ باب روپیہ کے تقاضا کرنے کے قسم کھانے کے بیان میں ہے۔ قال ومن حلف لبقضین دینہ الی قریب فهو ما دون الشهران قال الی بعد فہو اکثر من الشهر لان ما دونہ بعد قریبا والشہر وما زاد علیہ بعد بعدیہ او لہذا یقال عند بعد العمد بالقیسک مند شہر۔ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں اسکا قرضہ غنیمت اور اگر دو گنا تو ایک مہینہ سے کم میں ادا کرے یعنی اگر ایک مہینہ سے کم میں ادا کیا تو قسم میں سچا رہا اور اگر قسم کھائی کہ دیر میں ادا کر دینگا تو یہ ایک مہینہ سے زیادہ ہے کیونکہ جو دن کہ مہینہ سے کم ہو وہ قریب میں شمار کیا جاتا ہے اور مہینہ اور اس سے زیادہ کو بعد شمار کرتے ہیں لہذا جب کسی سے دیر میں ملاقات ہو تو عرب بولتے ہیں کہ بالقیسک مند شہر یعنی میں آپ سے ایک مہینہ سے نہیں ملا ہوں یعنی زیادہ دراز گدرا۔ ومن حلف لبقضین فلانا دینہ الیوم فقضاؤہم وجد فلان بعضہما زیوفا او نہر حہما و مستحقہ لم یحنت الحافظ لان الزیوفا عیب والسب لا یدم الجنس ولہذا لو تجوز بہ صا رس تو فیما فوجد شرط البر وقبض المستحقہ صحیح ولا یرتفع بر وہ المستحق۔ اگر قسم کھائی کہ زیادہ کا قرضہ آج ادا کر دینگا پھر اسکو آج ہی ادا کر دیا مگر زیادہ لینے یعنی درم کھوتے یا ناسرہ پائے یا اسکا کوئی دوسرا شخص مستحق ہے تو قسم کھانے والا حانت ہوگا اس واسطے کہ کھوتنا ہونا ایک عیب ہے اور عیب کی وجہ سے جنس معدوم نہیں ہوتی اسی واسطے اگر زبرد چشم پوشی کرے تو اپنا قرضہ بھربانے والا ہو جائیگا پس قسم پوری کرنے کی شرط پائی گئی اور جن درم کا کوئی دوسرا شخص مستحق ہے ان پر زیادہ قبضہ کرنا صحیح ہے اور حالت کی قسم پوری ہو جانے کے بعد یہ درم مستحق کو واپس کرنے سے قسم کا پورا ہونا دور ہوگا۔ زینت جیسے کھوتنا لکھے گئے ہیں ایسے درم کو کہتے ہیں حکومت المال پھر دے مگر تاجر لوگ آپس میں ایسے درم سے معاملہ کرتے ہوں اور نہر جہ اس سے زیادہ ردی ہوتے ہیں کہ انکو تاجر لوگ بھی پھر دیتے ہیں اور مستحق سے یہ مراد ہے کہ دوسرے شخص نے ثابت کیا کہ درحقیقت یہ میرے درم ہیں اور رصاص رنگ کے درم بناتے ہیں اور ستوقہ فارسی میں سہ طاہ درم کو کہتے ہیں یعنی تیل کو دو وزن طرن چاندی سے طبع کر دیتے ہیں۔ م۔ ع۔ وان وحید با رصاصا و ستوقہ حنت لہنہا لیسامن جنس الدرہم حتی لا یجوز التجوز بہما فی الصرف والاسلم۔ اور اگر قرضہ نے ان درم کو رصاص یا ستوقہ یا تو قسم کھانے والا حانت ہو جائیگا کیونکہ یہ دو وزن درم کی جنس سے نہیں ہیں جن کی شرط پوری کے طور پر ان دو وزن کو بیع مرزت یا بیع سلم میں لے لینا جائز نہیں ہے۔ بیع صرف نفود کے بیع کو کہتے ہیں جیسے اشرفی کے عوض بر پیر لیا اور اس میں شرط یہ ہے کہ با بیع دشتری جا ہونے سے پہلے با ہی قبضہ کر لیں پس اگر اشرفی ٹھکانا اور اسنے رصاص یا ستوقہ درم لے لیا اور دشتری نے چشم پوشی کر کے لے لیے تو بھی بیع باطل ہے کیونکہ یہ درم دراصل درم نہیں ہیں تو ایک عوض پر قبضہ

نہیں ہوا اور یہ مسلم یہ کہ وہ یہ کہ عجز کوئی مال کسی عباد کے اندر دنیا ٹھہرا یا مثلاً سودِ رم کے دس من کہیوں ٹھہرائے کہ
 انکو ایک مہینہ کے اندر ادا کر دے تو مہینہ شرط یہ ہو کہ اس مال پر بالفعل قبضہ ہو جائے پس اگر اس مال میں رجا ص
 یا سو تو درم دے تو در حقیقت درم ہونے کی وجہ سے یہ صحیح باطل ہے۔ وان باعہ بعد ادا قبضہ برنی یعنی لان قبضہ
 الدین طریقہ المقاصد وہ تحقیق بجز البیع فکان شرط القیض لتیقر بہ وان وہیہا لہ یعنی الدین لم یسر لعدم
 المقاصد لان القضاہ فعلہ والہبہ اسقاط من صاحب الدین۔ اور اگر عارف نے اپنے قرضخواہ کے ہاتھ آگے قرض کے
 عوض ایک غلام فروخت کیا تو بھی اسکا قرضہ ادا کر دیا اور اپنی قسم میں سچا ہوا کیونکہ ادا سے قرض کا ایک یہ بھی طریقہ ہے کہ باہمی
 مقاصد ہو جائے یعنی ادا بلا ہو جائے اور یہ بات صرف بیعت سے متعلق ہوتی ہے بیعت کے ساتھ قبضہ کی شرط گناہوں میں
 ہے کہ بیعت اور بر ثبات ہو جائے اور اگر قسم کھانے والے کو اس کے قرضخواہ نے اپنا قرضہ سہہ کر دیا تو قسم کھانے والا اپنی
 قسم میں سچا نہیں ہوگا یعنی آج آئے قرضہ ادا نہیں کیا کیونکہ بیان کوئی اولہ بدلہ نہیں ہے اسلئے کہ ادا کرنا تو زحدر کا فعل ہے اور
 سہہ کرنا قرضخواہ کی طرف سے ساقط کرنے کا نام ہے۔ ومن حلف لا یقبض دینہ در ہما دون درسم فقبض بعضہ لم یحنث حتی
 یقبض جمیعہ متفرقا لان الشرط قبض الكل لکنہ بوصف التفرق الایری انہ انصاف لقبض الی دین معرف
 مضاف الیہ فیصرف الی کلہ فلا یحنث الا بہ اور اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں اپنے قرضہ پر سطح قبضہ نہ کروں گا کہ بعض درم پر قبضہ کرے
 نہ بعض پر یعنی اپنا قرضہ متفرق وصول نہ کروں گا بجز اسے تو قرضہ وصول کیا تو حانث نہیں ہوگا یہاں تک کہ پورا قرضہ متفرق وصول کرے ہو
 کہ حانث ہونے کی شرط یہ ہے کہ پورا قرضہ سطح وصول کرے کہ متفرق ہو کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اگر قسم کھانے والے نے قرضہ سہہ کر دیا تو اپنی طرف
 مضاف کیا تو یہ کل قرضہ کی طرف پھیرا جائیگا تو جب ہی حانث ہوگا کہ یہ شرط پائی جائے یعنی متفرق وصول کرے۔ خلاصہ یہ ہے کہ اگر ایک ہی
 جلسہ میں وصول کے طور پر قرضہ کے کمرے کر لیے تو حانث ہوگا اور اگر کل قرضہ کو متفرق وصول کیا تو حانث ہو جائیگا حانث
 قبض دینہ فی وزمین ولم یشاغل بہما الا لعل الوزن لم یحنث ولیس ذلک بتفریق لانه قد یخذ قبض کل
 دفعة واحدة عادة فیصیر ہذا القدر مستثنی عنہ۔ پھر اگر اپنا قرضہ دو دفعہ لول کر وصول کیا مگر دونوں اول کے درمیان
 سوائے تو نے کسی اور کام میں مشغول نہیں ہوا تو حانث ہوگا اور اسکو متفرق نہیں کہتے ہیں کیونکہ کبھی کل قرضہ کو ایک بار
 وصول کرنا عادیہ حال ہوتا ہے تو اسقدر متفرق مستثنی ہے۔ ومن قال ان کان لی الامانة درہم فامرأتہ طالق فلم یملک
 الا خمین درہم بحیث لان المقصود منہ عرفان فی ما زاد علی الامانة ولان استثناء الامانة استثناء و لا یجمع اجزائہا
 کذلک لوقال غیر مائة او سوی مائة لان کل ذلک اداة الاستثناء سیک نے کہا کہ اگر یہ پاس کچھ ہوا سو درم یا
 اگر سو درم تویری جو در طالعہ اور پھر اسکے لک میں صرف پچاس درم نکلے تو وہ حانث ہوگا اسلئے کہ عرف میں اس کلام سے مقصود
 ہوتا ہے کہ سو درم سے زیادہ نہیں ہیں اور اسلئے کہ سو کے استثناء میں اس کے تمام اجزاء کا استثناء ہو گیا یعنی پچاس بھی مستثنی ہو گئے
 اور اسی طرح اگر بیان کیا کہ اگر یہ لک میں سو سو درم کے ہوں یا بجز سو درم کے ہوں تویری زرد طالعہ ہے تو بھی پچاس درم
 ہونے میں ہی علم ہوگا کیونکہ یہ سب حروف استثناء ہیں۔ (مسائل متفرقة) واذا حلف لا یفعل کذا ترکہ ابد الا
 نفی الفعل مطلقا نعم الامتناع ضرورة عموم النفی۔ اور یہ چند مسائل متفرقہ ہیں۔ اگر کسی نے قسم کھائی کہ یہ فعل نہیں
 کروں گا تو اسکو ہمیشہ کے واسطے ترک کرے کیونکہ یہ نفی مطلق ہے تو عموم نفی کی ضرورت سے عمیتا ہر زمانہ میں اس سے مازر ہے۔ وان
 حلف لیفعلن کذا فعلہ مرة واحدة برنی یعنی لان الملتزم فعل واحد غیر عین اذا المقام مقام الاثبات فیعبیر
 فعل فعلہ وانما یحنث لوقوع الہاس عنہ وذلك ہوتہ او بغوت محل الفعل۔ اور اگر قسم کھائی کہ ضرور یہ فعل کروں گا پھر
 ایبار اسکو کیا تو اپنی قسم میں سچا ہو گیا کیونکہ فعل واحد کا بغور غیر عین التزام کیا ہے کیونکہ مقام اسکو مستثنی ہو کہ فعل کو موجود کرے

و جب کسی ایکبار کرے تو اپنی قسم میں سچا ہو جائیگا اور حانث جب ہی ہوگا کہ جب اس فعل سے ایسی جو جہے اور یہ اس طرح ہوگی کہ قسم
 کھانے والا مر جائے یا جان یہ فعل ہوتا وہاں یہ محل جاتا ہے فن شلا کہا کہ اس ور یہ برنادر جو حانث تو جب کبھی اسپر زرض
 یا نفل نسا از یکبار پڑھی تو قسم سچی ہو گئی اور اگر پڑھنے سے پہلے عد مر گیا یا بوریہ جل گیا تو حانث ہو جائیگا۔ و اذا استخلف الولی
 رجلا ليعلمه بكل واعر دخل البلد فمذا علی حال دلالتہ خاصۃ لان المقصود منه دفع شرہ او شر غیرہ بزجرہ فلا یفسد
 فاندرت بعد زوال سلطنتہ و الزوال بالموت و کذا بالعزل نے ظاہر الروایۃ۔ اور اگر والی حاکم نے کسی شخص کو قسم نکالی کہ
 اس ملک میں جو مفسد آوے یعنی چور و ڈاکو وغیرہ ہر ایک سے مجھے آگاہ کرے گا تو یہ قسم مرت اُسکے والی رہنے تک ہوگی کہ نہ اس
 قسم دلائے سے مقصود یہ ہے کہ مفسد کو سزا دیکر اسکا شر پاد و بزدن کا شر دور کرے تو والی کی سلطنت جانے کے بعد اسکو آگاہ کرنے کا
 کچھ فائدہ نہیں ہے اور سلطنت جانا اسکے مرنے پر ہوگا اور یوں ہی اگر مغربل ہو جاوے تو بھی ظاہر الروایۃ میں ہی حکم ہے۔ و من
 حلف ان یتبع عدوہ لفلان فوہیہ ولم یقبل نقدہ بنی یمنہ خلا فالز فرح فانہ یعتبرہ بالبیع لانه تملک شرا و نسا نہ
 عقد تبرع فیتبرع بالم تبرع ولہذا یقال بہب ولم یقبل ولان المقصود اہلہار اسماحہ و ذلک تیم ہوا بالبیع فمذا و
 فاقتضی الفعل من البیانین۔ ایک نے قسم کھائی کہ اپنا غلام فلان شخص کو شکر زید کو بیہ کرے گا پھر اسنے زید کو بیہ کیا مگر زید نے
 اسکو قبول نہ کیا تو مخالف بنی قسم میں سچا ہو گیا اور اس میں زفر نے اعلان کیا کہ بیہ کویت پرتیاں کیا کیونکہ بیہ کی طرح بیہ بھی دوسرے
 مالک کر دینے کا نام ہے اور جاری دلیل یہ ہے کہ بیہ یک احسانی معاملہ ہے نہ خالی احسان کرنے دے کے فعل سے تمام ہو جائیگا اسی دے
 بولتے ہیں کہ زید نے خالہ کو بیہ دیا اور خالہ نے قبول کیا یعنی باوجود قبول نہ کرنے کے زید کو بیہ دینے والا کہتے ہیں اور دوسری دلیل
 یہ ہے کہ ایسے بیہ سے مقصود یہ کہ بخشش کا اہل ہا ہو اور یہ ظاہر صحت بیہ کرنے دے سے ہوا ہو جائیگا اسی مع تودہ معاد فسد کا معام
 ہے یعنی باہم ایک دوسرے کا عوض قبول کرے تو یہ مقضی ہے کہ دونوں طرف سے فعل ہوتے تمام ہے۔ و من حلف لا یشتم رجلا ما
 فشم وردا او یا سمینا لا یخشت لانه اسم لہما ساق لہ ولہما ساق۔ ایک نے قسم کھائی کہ میں ریحان نہیں سونگھو گا پھر
 گلاب کا بھول یا چنبیلی کا بھول سونگھتا تو حانث ہوگا کیونکہ ریحان ایسے درخت کا نام ہے جسکے ساق نروینے پیل کی طرح زمین پر
 پھیلی ہو حالانکہ گلاب اور چنبیلی کی ساق ہوتی ہے فن ساق سے مراد پالو کے ڈنڈی ہے ریحان میں جو پتی ہیں اور لنت میں
 ریحان ہر ایسی بات کو کہتے ہیں جس میں خوشبو ہو اور اس سنی میں گلاب اور چنبیلی کو بھی شامل ہے اور نقہ کے نزدیک جسکی ٹنڈی
 فعل ہون کے خوشبودار ہو کدانی الخرب ساقل عراق کے نزدیک بیہ ہے جو مصنف نے ذکر کیا ہے تو الاسلام اور مسد شہید کا قول ہے کہ
 فتح القدر سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس میں عوت بردار ہے جس میں گلاب میں جو چیز ریحان معوت ہوا اسکے سونگھنے سے حانث ہو جائیگا یہ عوت
 ولو حلف لا یشتمی بنفسیہا ولا یتہا لہ فہو علی دہنہ اعتبار اللعنہ و لہذا یسمی بالکذبان لانتفسیح الشرار یعنی عابہ ویں
 فی عوت تقع علی اوراق۔ اگر قسم کھائی کہ بفتہ نہیں خریدو گا اور اسکی کچھ نیت نہیں ہے تو یہ ہمہ دروغ بفتہ ہونے کا اعتبار
 عوت کے اور اسی واسطے روغن بفتہ بیچنے دے کہ بفتہ فروش کہتے ہیں اور خریدتا اسی بڑی ہے اور بعض نے کہا کہ عوت میں
 یہ قسم بڑگ بفتہ ہر واقع ہوگی فن اور فقیر ابو اللیث نے کہا کہ عوت بن روغن بفتہ خریدنے سے حانث نہ ہوگا اگر جبکہ
 اسکی نیت کوہ شرمیم کتا ہے کہ یہی عوت میں ظاہر ہے۔ وان حلف علی الورد فایمان علی الورد لا حقیقۃ فیہ
 والعرن مغربہ ولی انتفسیح قانس علیہ۔ اور اگر قسم کھائی کہ در زمین خریدو گا تو یہ قسم مقیم ہر واقع ہوگی یعنی گلاب کے
 چول کی پیمان کیونکہ ورد کے پتے بیقی ہوتے ہیں اور عوت بھی اسکو ثابت کرنے والا ہے اور بفتہ کی صورت میں عوت اسکی حقیقی نیت پر
 حاکم ہے فن گر ہمارے عوت میں بفتہ اور ورد دونوں کی قسم بھول پڑے ہوگی یہی شان کا قول ہے۔ و من حلف ان یشتم
 کو اور کھایا انعام دونگا یا نہیں مایز کا تو یہ قسم مرد عوت دونوں پر واقع ہوگی اسی طرح جو نام کہ اسم جنس کے بعد ہر فرد مادہ دولت

شامل ہوتا ہے اس میں یہی حکم ہے کہ ہر عورت میں گلے و سبیل اور گرد بکری اور گھوڑا دھوڑی وغیرہ کے زرد ماوہ میں فرق
 کیا جاتا ہے۔ م۔ قسم کھائی کہ کسی عورت سے نکاح نہ کر دینا پھر کسی درمیانی نے اسکا نکاح باندھا اور نئے زبان اسکی اجازت دیدی تو عورت
 ہو گیا اور اگر تحریر سے اجازت دی یا کوئی ایسا فعل کیا کہ جس سے اجازت ظاہر ہو جیسے عورت کا ہر دید یا تو عانت ہو گا اسی پر فتویٰ
 دیا جائیگا۔ ق۔ اور اگر درمیانی نے اسکا نکاح باندھا پھر اسنے قسم کھائی کہ میں تزویج نہ کر دینا پھر زبان سے درمیانی کے عقد کی اجازت ہو
 تو بالاتفاق عانت نہ ہو گا۔ قسم کھانے کہ ہر عورت جو میرے نکاح میں داخل ہو وہ طالق ہے پھر درمیانی کے نکاح کے اپنے فعل سے اجازت
 سے تو عانت نہ ہو گا۔ قسم کھائی کہ فلاں کے گھر میں بچاؤ نکاح تو اسکا ملو کہ گھر اور کر ایسے گھر اور مانگے ہونے گھر سبکو شامل ہے کیونکہ عرف میں
 اس سے مسکن مراد ہوتا ہے اور ضرور ہے کہ فلاں شخص تابع ہو کر نہ رہتا ہولہذا اگر عورت اپنے شوہر کے ساتھ رہتی ہو اور قسم کھائی کہ اس
 عورت کے گھر بچاؤ نکاح پھر اسکا شوہر کے پاس گیا تو عانت نہ ہو گا کیونکہ وہ گھر اسکا شوہر کا مسکن ہے۔ التھر۔ قسم کھائی کہ میرے واسطے مال
 نہیں ہے حالانکہ اسکا قرضہ ایسے مفلس ہے جو جسکے افلاس کا قاضی نے اعلان کر دیا ہے یا کسی تو گھر پرہی تو فی الحال اسکے قبضہ میں ہونے
 سے عانت نہ ہو گا۔ زید نے خالہ سے کہا کہ واسطہ تو یہ کام کر گیا میں اگر اسکو قسم دلانے کی نیت کی تو خود عانت نہ ہو گا اور نہ خود عانت
 ہو جائیگا حتیٰ کہ اگر خالہ اسکو نہ کرے تو عانت ہو جائیگا۔ خالہ سے کہا کہ میں تجھ پر اللہ کی قسم رکھتا ہوں کہ تو ایسا کرے گا تو زید عانت نہ ہو گا
 قسم دلانا مقصود نہ ہو۔ خالہ سے کہا کہ تجھ پر اللہ کا ہمت ہے کہ تو ایسا کرے گا کہ اچھا تو خالہ ہی قسم کھانے والا ہوا۔ قسم کھائی کہ میں اپنے
 مکان میں جو زید کو لے کر آیا ہے نہیں چھوڑ دینگا پس اگر زید سے کہا کہ لے جا تو قسم میں سچا ہو گیا۔ قسم کھائی کہ آج اپنا مال اپنے
 قرضہ پر نہ چھوڑ دینگا پھر اسکو قرضی کے پاس لاکر اس سے قسم لی یعنی قسم کھائی کہ میرے اوپر اسکا کچھ مال نہیں ہے تو عانت سچا ہوا۔ پھر
 خالہ پر دعویٰ کیا اور خالہ قسم کھائی کہ اسکا مجھ پر کچھ نہیں ہے پھر زید نے ال کے گواہ قائم کر کے ثابت کر دیا تو خالہ اپنی قسم میں چھوڑ دینا ہو گیا
 حتیٰ کہ اگر اسنے طلاق زوجہ کی قسم کھائی ہو تو طلاق واقع ہو جائیگی اسی پر فتویٰ دیا جائے۔ قسم کھائی کہ فلاں کی زمین میں زراعت
 نہ کر دینگا پھر فلاں شخص اور دوسرے شخص کی مشترک زمین میں زراعت کی تو عانت ہو گیا بخلاف اسکے اگر کہا کہ فلاں کے گھر میں نہ جاؤنگا
 پھر فلاں وغیرہ کے مشترک گھر میں داخل ہوا تو عانت نہ ہو گا بشرطیکہ فلاں اس میں رہتا ہو۔ قسم کھائی کہ میری زوجہ زید کے بیاہ میں جاگی
 پھر وہ زید کے بیاہ سے بیٹے گئی اور برابر وہیں ہی بیاہ تک کہ بیاہ نہ لگے تو عانت نہ ہو گا۔ قسم کھائی کہ زید کے پاس اسکا نکاح تو اسکا گھرا
 دوکان پر آ جاوے خواہ اس سے ملاقات ہو یا نہ ہو اور اگر نہ آیا بیاہ تک کہ ایک مر گیا تو عانت ہوا۔ اگر زوجہ سے کہا ہر بار کہ تو باہر نکلا
 میں نے تجھے اجازت دی تو اجازت لینے کی ضرورت نہ ہو گی اور اسکے بعد اگر شوہر نے اسکو منع کر دیا تو امام محمد کے نزدیک صحیح ہے اور اسی
 پر فتویٰ ہے۔ قسم کھائی کہ سوار ہو گا تو اسکی قسم ایسی چیز پر ہوگی جس پر زبان کے لوگوں کا سوار ہونا معروف ہو حتیٰ کہ اگر انسان کی بیٹھ
 پر سوار ہوا یا گاسے یا گدھے پر سوار ہوا تو تک بندہ کوستان میں عانت نہ ہو گا اور ہاتھی و بالکل وریل پر عانت ہو جائیگا۔ واضح ہو کہ
 کھانے کے معنی یہ ہیں کہ جو چیز جانے کے لائق ہو اسکو منہ کے ذریعہ سے حلق کے نیچے اتارے خواہ چارے یا دجاوے اور
 پینے کے معنی یہ ہیں کہ جو چیز جانے کے لائق نہیں ہے اسکو جوت میں پہنچا کر اسے اس درخت سے نہ کھاؤنگا تو قسم اسکی پھل پر
 ہے اور اگر پھل نہیں تو اسکا دامون پر ہے حتیٰ کہ اگر اسکی قیمت سے کوئی چیز خرید کے کھائی تو عانت ہو جائیگا اور اگر بھینہ اس درخت
 کی چھال یا تہی کھا گیا تو عانت نہ ہو گا اور اگر کہا کہ اس بکری سے نہ کھاؤنگا تو صرف اسکے گوشت پر ہے حتیٰ کہ اسکا دودھ کے کھانے سے
 عانت نہ ہو گا۔ اصل یہ ہے کہ مملوت علیہ میں اگر کوئی ایسی صفت ہو جو قسم کا باعث ہو سکتی ہو تو قسم اسی صفت تک رہیگی خواہ مملوت علیہ
 معروف ہو یا نہ ہو پھر جب اس میں سے صفت زائل ہو جاوے تو قسم بھی زائل ہو جائیگی مثلاً گدھے جو ارہ نہ کھاؤنگا یا گدھے جو ارہ نہ
 کھاؤنگا تو یہ صفت مستہر ہے حتیٰ کہ بید کھینکے کے عانت نہ ہو گا اور اگر ایسی صفت ہو جو قسم کا باعث نہیں ہو سکتی تو نہ کہہ میں مستہر ہے نہ
 مستہر میں دلیل بھنی میں لکھا ہے کہ قسم کھائی کہ اس مجنون سے نہ بولوں گا پھر وہ اچھا ہو گیا یا اس کا فر سے بات نہ کر دینگا پھر وہ مسلمان

ہو گیا پھر کلام کیا تو حالت نہرگا کیونکہ جنون و کفر ایسی صفت ہے جو قسم کا باعث ہو سکتی ہے۔ سور کا گوشت اہل کوزہ کے ہوتے ہیں گوشت ہی
 مترجم کہتا ہے کہ یہی ہمارے بیان ہونا چاہیے قسم کھانی کہ اس گمے سے نہ کھاؤ لگاؤ اسکے کرایہ کھانے پر قسم ہوگی اور اس کتے سے
 نہ کھاؤ لگاؤ اسکے پڑے ہوئے شکار پر نہیں ہوگا لے گا گوشت نہ کھاؤ لگاؤ لیسان بھینس کو شمال نہیں ہے اور کجا کھانے سے بھی حالت
 نہرگا ہی صحیح ہے۔ فلا نہ عورت کی روٹی سے نہ کھاؤ لگاؤ لگاؤ نہ ہننے والی اور پیرا بنانے والی پر قسم ہوگی بلکہ بڑھا کر تنور میں لگانے
 والی پر قسم ہوگی۔ قسم کھانی کہ طعام نہ کھاؤ لگا پھر بھوک سے منظر ہو کر مراد رکھا یا تو حالت نہرگا۔ الیداع۔ قسم کھانی کہ روغن کھاؤ لگا
 اور اسکی کچھ نیت نہیں ہے پھر روغن پڑے ہوئے سٹو کھائے پس اگر پھوسے سے روغن ہے تو حالت ہوگا ورنہ نہیں۔ البوہرہ طعام
 کا لفظ ہر ایسی چیز پر واقع ہوتا ہے جو پیروں و ناکہ کو بھی شامل ہے لیکن جاری عورت میں ایسا نہیں ہے۔ النہر۔ اور یہی ہمارا عرف ہے۔
 م۔ امام محمد کے نزدیک ادا م وہ چیز ہے جو اکثر روٹی کے ساتھ کھائی جائے اسی پر فتویٰ دیا جاوے۔ البوہر۔ ایک نے قسم کھانی کہ گوشت
 نہ کھاؤ لگا دوسرے نے قسم کھانی کہ پیاز نہ کھاؤ لگا اور تیسرے نے قسم کھانی کہ نمک مریح نہ کھاؤ لگا پھر گوشت مع پیاز و مصالحہ کجا
 گیا اسکو سبھون نے کھا یا تو فقط تیسرا شخص حالت ہوگا۔ د۔ مترجم کہتا ہے کہ جاری عورت کے موافق سبکا حالت ہونا لازم ہے کیونکہ ہر
 عورت میں گوشت و پیاز بھی اسی طرح کھاتے ہیں۔ م۔ قسم کھانی کہ دودھ نہیں کھاؤ لگا پھر کھیر کھا کر کھانی تو حالت نہیں ہوگا۔
 قسم کھانی کہ فلان شخص کو نہ دیکھو لگا پھر اسکے ہاتھ یا پاؤں یا ناکہ دیکھا تو حالت نہرگا اور اگر اسکے سر و پیٹھ و پیٹ کو دیکھا تو حالت
 ہو جائیگا۔ قسم کھانی کہ اسکو نہ چھوؤ لگا تو اسکے ہاتھ پاؤں چھونے سے حالت ہو جائیگا۔ زید نے خالد سے کہا تجھے قسم دلاتا ہوں کہ واقعہ تو
 یہ امر کرنا اسنے کہا ہاں تو صحیح ہے کہ حالت ہو جائیگا یہی مشہور ہے اور تاہنا خانہ میں اسکے خلاف کو بھیج کہا گیا۔ اصل یہ ہے کہ اگر قسم کھانے والے نے کئی
 عام قسم لگا کر اسکی نیت خاص ہے تو زیادہ بالا جامع صحیح ہے اور قضا و تقدیر نہرگا اور اسی پر فتویٰ ہے۔ اگر دعویٰ نے مدعا علیہ کو قسم دلائی اور اسندگی
 کے خلاف بنی نیت پر قسم کھانی تو قسم دلانے والے کی نیت پر قسم ہوگی بشرطیکہ ظالم نہرگز مظلوم کی نیت پر قسم ہوگی۔ قسم کھانی کہ تکلم نہرگا
 پھر نماز میں قرآن پڑھا یا تسبیح پڑھی تو بالاتفاق حالت نہرگا اور اگر نماز سے باہر ایسا کیا تو ظاہر الروایہ میں حالت ہو جائیگا اسی کو
 بحر الرائق میں ترجیح دی اور فتح القدر میں کہا کہ مطلقاً حالت نہیں ہوگا اور یہی اصح ہے کیونکہ یہی عورت ہے اور اسکے خلاف نصیح سے نہیں تاکہ
 قسم کھانی کہ فلان سورہ یا فلان کتاب نہیں پڑھو لگا تو نہیں دیکھ کر سمجھنے سے حالت نہیں ہوگا اسی پر فتویٰ دیا جاوے۔ اوکعات۔
 قسم کھانی کہ جب تک بخارا میں ہوں یہ کام نہیں کروں گا بخارا سے باہر گیا پھر وہیں اگر یہ کام کیا تو حالت نہیں ہوگا۔ قسم کھانی کہ جھک
 حاکم کے پاس چینی لیا تو لگا اور قسم دلاؤ لگا پھر خصم نے اقرار کر دیا تو قسم ساقط ہوگئی غزہ ماہ اور سرماہ اسکی پہلی رات مع دن ہے اور
 اہل ماہ آگے سے کم تک اور آخر ماہ بعد پندرہ تا بیچ ہے۔ ایام گرام جب سے گرم کپڑا ہمارا جائے شروع ہوگا یہاں تک کہ گرم کپڑا ہٹا جا
 ایام سرماہ کے ضد ہے۔ الیداع۔ قسم کھالی کہ اپنی نذبات با دو ستون یا بجائوں سے کلام نہرگا تو جب تک سب سے کلام نہ کرے نہرگا
 نہرگا۔ زوجہ سے کہا کہ اگر تونے کوئی نماز چھوڑی تو طلاق ہے پھر اسنے نفسا نماز پڑھی تو بقول اللہ وہ طلاق ہو جائیگی۔ قسم کھالی کہ نماز کو
 اپنے وقت سے تاخیر نہرگا پھر سو گیا اور تضا پڑھی تو طلاق باقی کے نزدیک حالت نہرگا کیونکہ حدیث میں ہے یہی اسکا وقت ہے اور مترجم کہتا ہے
 کہ یہ جب ہی ہوگا کہ جلگے کے بعد ہی بدون کسی کام میں مشغول ہونے کے نماز ادا کر لی ہو۔ قسم کھالی کہ آج پشابت سے وضو نہیں کرے گا پھر
 پشابت کیا پھر نکیر پھوٹی پھر وضو کیا تو حالت ہو جائیگا اور اصل یہ ہے کہ جب دو حدیث جمع ہوں تو طہارت ان دونوں سے واقع ہوتی ہے۔
 قسم کھالی کہ اسکو ہزار بار مارو لگا یا ہانک مارو لگا کہ مر جائے تو یہ قسم بہت مارنے پر واقع ہے اور اگر کہا کہ یہاں تک مارو لگا کہ ہوش ہو جائے یا فریاد
 کرے یا دوسے کو چھتی مٹی پر واقع ہوگی قسم کھالی کہ تیرا مال ادا کروں گا پھر مال لایا تو فرسخواہ نہیں ملا تو قاضی کو دیدے اور جہان قاضی نہرگا
 ہو جائیگا اسی پر فتویٰ دیا جاوے اور اگر فرسخواہ کو باکر دیا اور اسنے قبول نہیں کیا تو اسکے پاس رکھوے جان اسکا ہاتھ پہنچ سکتا ہے
 اگر قبضہ کن جاوے پس قسم سبھی ہو جائیگی ورنہ حالت ہو جائیگا۔ قسم کھالی کہ کل اسکا فرسخواہ ادا کروں گا پھر آج ہی ادا کر دیا یا کل زید کو قتل

کر دنگا پھر زید آج ہی مر گیا یا کل یہ روٹی کھا دنگا پھر آج ہی کھا گیا تو حالت نہیں ہوگا۔ انبیین۔ قسم کھائی کہ زید کا قرض ادا کر دنگا پھر خالد کو ادا کرنے کا دلیل کیا یا زید کو خالد پر اترادیا تو سچا رہا اور اگر خالد نے بدون حکم کے اپنی طرف سے ادا کر دنگا تو حالت جھوٹا ہو گیا۔ قسم کھائی کہ اگر ہر روز تھے ایک درم ندان تو مجھے طلاق ہو پھر کبھی شام کو دیا کبھی عشاء کے وقت دیا پس اگر رات دن کے اندر نمانہ نہ کیا تو حائض نہ ہوگا۔ اگر کما کہ میری جو رو طلاق ہو اگر میرے لک میں مال ہو حالانکہ اسکے پاس اسباب وزمین و گھر جو تجارت کے واسطے نہیں ہیں موجود ہیں تو حائض نہ ہوگا اور مترجم کہتا ہے کہ ہمارے عورت میں مال کا اطلاق مالیتی اسباب پر بھی ہوتا ہے پس آیت سے میں شامل ہے۔ م۔

کتاب الحدود

یہ کتاب حد و شریعہ کے بیان میں ہے۔ سنت میں حد کے معنی منع کے ہیں اور حد و شرعی بھی اسی واسطے جاری ہوتی ہیں کہ مجرم کو یا اسکی عبرت سے دوسروں کو ایسے امر کے ارتکاب سے منع کریں۔ اور شرع میں حد ایک سزا سے مقدمہ ہے جو زوجہ کے واسطے خالص اللہ تعالیٰ کے حق کے لیے واجب ہوتی ہے پس حاکم تک پہنچ جانے کے بعد اس میں سفارش کرنا نہیں جائز ہے اور جس شخص نے جرم کیا جب اسکو حد ماری گئی تو ہمارے نزدیک وہ اس کو گناہ سے پاک کر لے والی نہیں ہے بلکہ پاک ہونا تو یہ سے ہوتا ہے اور علماء کا اجماع ہے کہ توبہ کرنے سے ایسا وہی حد ساقط نہیں ہوتی ہے۔ اگر کما جاوے کہ پاک ہونا حدیث سے ثابت ہوتا ہے جو اب یہ کہ حدیث میں جن لوگوں پر حد جاری ہوئی انھوں نے خود توبہ کر لی تھی چنانچہ قولہ علیہ السلام لقد تاب توبہ ہے اس باب میں صحیح ہے اور بالکل ہی مذہب قوی و اشہب ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ قال الحد لغة هو المنع ومنه الحد واللبس والذنی الشرعية هو العقوبة المقدره حقا لله تعالى حتى لا یسبى القصاص حد الا انه حق العبد ولا التعزیر بعد المقدره المقصد الاصل من شرع الا ان جازعاً تضرر به العباد والطهارة لیست اصلیه فیہ بدیل شرعی حق الکافر۔ شیخ مصنف نے فرمایا کہ سنت میں حد یعنی منع ہے اور اسی سے دربان کو حد کہتے ہیں (کیونکہ لوگوں کو گھسنے سے منع کرتا ہے) اور شریعت میں حد ایک ایسی سزا ہے جو خالص حق الہی کے واسطے مقدر کر دی گئی ہے حتیٰ کہ قصاص کو حد نہیں کہتے کیونکہ وہ بندہ کا حق ہے (چنانچہ ولی کو قصاص عفو کر کے دیت لینے کا اختیار ہے اور تضریر کو بھی حد نہیں کہتے کیونکہ وہ مقدر نہیں ہے یعنی تعزیر کا کوئی نمازہ ایسا نہیں ہے کہ کم بیش نہ ہو سکے اور حد شروع کرنے کا مقصد اصل یہ ہے کہ جس بات سے بندوں کو غرر پہنچتا ہے اسکے کر لے واسطے کز جو کیا جائے اور کناہ سے پاک ہونا اسکا مقصد اصل نہیں ہے اس دلیل سے کہ حد کو کافر کے حق میں بھی شرع ہے۔ حالانکہ کافر کبھی گناہ سے پاک نہ ہوگا۔ قال الزنا بثبت بالبینه والاقرار والظہار ثبوتہ عند الامام لان البینه دلیل ظاہر وکذا الاقرار لان الصدق فیہ مرجح لاسیما فیما تعلق بثبوتہ مضرة ومعرة والوصول الی العلم القطعی متعذر فیکتفی بالظاہر۔ زنا کا ثبوت گواہوں کے ساتھ ہوتا ہے اور اقرار کے ساتھ ہوتا ہے اور ثبوت سے مراد وہ ثبوت ہے جو امام کے سامنے ہو کیونکہ گواہی ایک دلیل ظاہر ہے اور یہی اقرار کا حال ہے کیونکہ اقرار میں بھی سجالی مرجح ہے خصوصاً جس چیز کے ثبوت ہونے میں غرر و عار لاق ہو اور قطعی علم تک پہنچنا محال ہے (ظاہر پر التفکیک جائیگا)۔ پھر گواہی و اقرار دونوں میں سے ہر ایک کا تفصیلی حال بیان فرمایا۔ قال فالبینه ان تشهد اربعة من ایشہود علی رجل وامرأة بالزنا بقولہ تعالیٰ فاستشهدوا علیہن اربعة سنم وقال اللہ تعالیٰ ثم لم یأتا باربعة شہداء وقال علیہ السلام للذی قذت امرأۃ ایت باربعة شہداء علی صدق مقاتلک ولان فی اثراط الاربعة تحقق منہ اثروہ واثباتہ صرہ۔ پس گواہی یہ ہے کہ گواہوں میں سے چار شخص ایک مرد اور ایک عورت پر زنا کر کے گواہی دین بدلیل قولہ تعالیٰ فاستشهدوا علیہن اربعة سنم یعنی ایسا

عورتوں پر اپنوں میں سے چار شخص گواہ طلب کرو اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا تم لم اتوا بربعة شہداء یعنی پھر دس لوگ چار گواہ نہ لیا
 اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس مرد کو جسے اپنی زوجہ کو زنا کی تہمت دی تھی پون فرمایا کہ تو چار مرد لاجوز تیرا قول سچا ہونے پر
 گواہی دین اور یہ بھی دلیل ہے کہ چار مردوں کے شرط لگانے میں پردہ پوشی کے معنی متحقق ہوتے ہیں اور پردہ پوشی کرنا ایسا امر ہے جسکی
 جانب ترغیب دی گئی ہے اور بخش کو شایع کرنا اسکے برخلاف ہے۔ چنانچہ حدیث ابو ہریرہ دابن عمر رضی اللہ عنہم میں وارد ہے کہ
 جسے کسی مسلمان کی پردہ پوشی کی اللہ تعالیٰ دنیا و آخرت میں اُسکی پردہ پوشی کرے گا۔ رواہ الترمذی و ابوداؤد و النسائی۔ و اذا شہدوا
 یسألہم الامام عن الزنا ما ہو و کیف ہو و این زنی و متی زنی و بمن زنی لان ابی علیہ السلام استفسر ما ع
 عن اللیثیة و عن المزنیة و لان الاحتیاط فی ذلک واجب لانہ عشاء غیر الفعل فی الفرج عشاء اذنی فی دار الحرم
 او فی المتقادم من الزمان او کانت رخصتہ لایعرفہا ہو ولا الشہود کو طی جاریۃ الا ان فیستقصی فی ذلک
 احتیاطاً للحدود۔ اور جب ان گواہوں نے گواہی ادا کی تو امام اسنے زنا کو پوچھے کہ کیا چیز ہے اور کس کیفیت سے ہوا ہے اور کہاں زنا
 کیا اور کب زنا کیا اور کسے ساتھ زنا کیا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اخذن مالک سے زنا کی کیفیت اور جس عورت کے ساتھ
 کیا ہے استفسار فرمائی تھی۔ نما رواہ ابوداؤد۔ اور اسلئے استفسار کرنے میں احتیاط واجب ہے کیونکہ شاید اس شخص نے فعل فرج
 کے سوائے دوسری چیز مراد لی ہو یعنی شہادۃ نظر بازی و بوس و کنار وغیرہ کو زنا سمجھا ہو یا اسنے دار الحرب میں زنا کیا ہو یا قدیم زمانہ میں
 ایسا کیا ہو یا جس عورت کے ساتھ ایسا کیا وہاں کوئی ایسا مشہور ہو جو جس سے حد نہ ہو حالانکہ وہ خود نہیں جانتا اور گواہ جانتے
 ہیں فتا بپ نے اپنے پسر کی باندی سے وطی کی پس اسکو اچھی طرح دریافت کرے شاید کہ حد دور کرنے کا کوئی موقع ہو۔ اسکی
 توضیح یہ ہے کہ جس مرد پر گواہوں نے زنا کی گواہی دی کہیں اُسکو زنا کے معنی نہیں معلوم ہوتے ہیں چنانچہ ایک مرد نے ایک اجنبیہ کا
 پوسے لیا اور فونٹاک ہو کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آکر عرض کیا کہ یا رسول اللہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے زنا
 واجب نہیں ہے اسی طرح اگر دار الحرب میں زنا کیا تو حد واجب نہیں ہے اسی طرح اگر گواہوں نے ایک شخص پر زنا کی گواہی دی جس سے
 حمایت ہوتی ہے کہ زنا کیے ہوئے زمانہ دراز گذرنا تو اسکا ثبوت ہوگا کیونکہ گواہوں نے جب اتنی مدت تک تاخیر کی اور حاکم شرع کو اطلاع نہ دی
 تو یہ لوگ خود فاسق ہیں انکی گواہی قبول نہوگی یا جس عورت کے ساتھ ایسا فعل کیا ہے وہ اگر چہ سبکو حد بالملک نہیں ہے حتیٰ کہ گواہ لوگ
 بلکہ خود وہ مرد اسکو زنا خیال کرتا ہے مگر درحقیقت شرع کے نزدیک اُسین کوئی ایسی بات موجود ہے جس سے حد ساقط ہوتی ہے لہذا غیب
 دریافت کر لیا جائے کہ بیجا حد جاری نہو۔ فاذا بینوا ذلک و قالوا رایحہ و طہمانی فرجھا کاملیل فی المکملۃ و سال لقا
 عنہم فعدوا فی السور العلانیۃ حکم بشہادۃ تم و لم یکتف بظاہر العدالت فی الحد و احتیاطاً للحد و قال علیہ السلام اور قال
 الحد و ما استطعم بخلاف سائر الحقوق عند الی ضیفۃ رحم و تعدیل السور العلانیۃ بنسبۃ فی الشہادات ان شار
 اللہ تعالیٰ قال فی الاصل بحکمہ حتی یسال عن الشہود لانا تمام بالجانیۃ و قد حبس رسول اللہ علیہ السلام رجلاً
 بالتمہ بخلاف الدیون حیث لا یحبس فیہا قبل ظہور العدالت و سیا تیک الفرق ان شار اللہ تعالیٰ۔ چہر گواہوں
 نے اس امر کو بیان کیا اور کہا کہ ہمنے اس مرد کو دیکھا کہ اس عورت سے اسکی فرج میں وطی کی جیسے سرمدانی بین سالی ہوتی ہے اور
 قاضی نے ان گواہوں کا حال دریافت کیا پس غیبیہ و عظیمیہ کا عادل ہونا بیان کیا گیا تو قاضی انکی گواہی پر حکم دیدیگا۔ یعنی زنا کاری
 ثابت ہے اور حدود کی گواہی میں قاضی ان گواہوں کی ظاہری عدالت یعنی مسلمان ہونے پر اکتفا نہیں کرے گا تا کہ دفع صکا جلد پیدا ہو
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جہاں تک ہو سکے تم حدود کو دفع کرو رواہ الترمذی۔ یعنی ثبوت ہونے سے دفع کرو۔ بخلاف
 دیگر حقوق کے کہ انین امام ابو حنیفہ کے نزدیک ظاہری عدالت پر اکتفا کیا جائیگا بشرطیکہ خصم ان گواہوں میں طعن نہ کرے اور
 غیبیہ و عظیمیہ تبدیل کو ہم کتاب الشہادات میں ان شار اللہ تعالیٰ بیان کر چکے۔ امام محمد نے اصل میں فرمایا کہ قاضی اس مرد کو

جس پر گواہی گزری ہے قید خانہ میں رکھے یہاں تک کہ گواہوں کا سوال در بابت کرے کیونکہ اس پر جرم کی تمت موجود ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو تمت کی وجہ سے مجوس کہا تھا۔ رواہ ابو داؤد۔ برخلاف فرضوں کے کہ انہیں جب تک گواہوں کی عدالت ظاہر نہ ہو قید خانہ میں نہیں رکھا جائیگا اور فرق ان شاء اللہ تعالیٰ بیان ہوگا۔ لیکن مصنف نے فرق بیان نہیں فرمایا۔
 قال والا فرار ان لغير البالغ العاقل على نفسه بالزنا رابع مرات في اربع مجالس من مجالس المقر كما اقرده القاضي فاشترط البلوغ والعقل لان قول النبي والمجنون غير معتبر او هو غير موجب للحد واشترط الارباع فمبني على وعند الشافعي ركنين بالاقرار مرة واحدة اعتبارا بسائر الحقوق وهذا لا يظن وتكرار الاقرار لا يفيد زيادة الظهور بخلاف زيادة العدد في الشهادة ولنا حديث ما غرض فانه عليه السلام اخذ الاقامة لانه ان تم الاقرار منه اربع مرات في اربع مجالس فلو ظهر دونها لما اخذ الثبوت اوجب ولان الشهادة اختصت فيه بزيادة العدد فكذا الاقرار اعطيت لامر الزنا وتحققا لسنن الاستدلال بد من اختلاف المجالس لما روينا ولان لا اتحاد لمجالس اثرائي جميع المتفرقات فعنه يتحقق شبهة الاتحاد في الاقرار والاقرار قائم بالمقر فباعتبار اختلاف مجلسه دون مجلس القاضي فالاختلاف بان يرويه القاضي كلما اقر فيه سب حيث لا يراه ثم يكره فيقر هو المراد عن ابى حنيفة رحمه الله عليه السلام طرد ما غرائي كل مرة حتى تواري بحيطان المدينة۔ اور اقرار کی صورت یہ ہے کہ عاقل بالغ اپنی ذات پر چار مرتبہ اپنی چار مجلسوں میں تکرار کرنے کا اقرار کرے ہر بار جب اقرار کرے تو قاضی اُسکو رد کر دے پس بلوغ و عقل کی شرط لگانا اس واسطے ہے کہ طفل و مجنون کا اقرار ستر نہیں یا بعد جب کرنے والا نہیں ہے اور چار مرتبہ کی شرط لگانا ہمارا مذہب ہے اور امام شافعی کے نزدیک ایک بار اقرار کافی ہے جیسے دوسرے حقوق میں کافی ہے اور یہ اسوجہ سے کہ اقرار ایک طے ہر کرنے والا قول ہے اور بار بار اقرار کچھ زیادہ ظہور کا فائدہ نہیں دیتا بخلاف گواہوں میں ہر زیادہ ہونے کے یعنی زیادتی گواہوں سے طمانیت بڑھتی ہے اور عاری دلیل وہ حدیث ہے جس میں قصہ ما غرائن مالک مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسپر حد قائم کرنے میں تاخیر کی یہاں تک کہ اُس سے چار بار اقرار چار مجلسوں میں پورا ہوا۔ رواہ البخاری و مسلم و ابو داؤد و نسائی و غیر ہم۔ پھر اگر اس سے کم میں اقرار موجب حد ہونا ظاہر ہو جاتا تو آپ حد مارنے میں تاخیر نہ کرتے کیونکہ حد واجب ثابت ہو جاتی اور اس دلیل سے کہ زنا میں ایک خاص قسم کی گواہی چار مردوں کی معتبر ہے تو اقرار میں بھی یہی ہوگا تاکہ امر زنا کا زیادہ خوفناک ہونا ظاہر ہو اور تاکہ پردہ پوشی کے معنی پائے جاویں اور اقرار میں مجلسوں کا مختلف ہونا ضرور ہے بدلیل اُس حدیث کے جسک ہم روایت کر چکے اور بدلیل اسکے کہ متفرق چیزوں کو بیع کرنے میں مجلس واحد کو دخل ہے اور مجلس متحد ہونے کے وقت اقرار متحد ہونے کا مشہد پیدا ہوگا اور اقرار اپنے مقر کے ساتھ قائم ہے تو مقر کا اختلاف مجلس ستر ہے اور قاضی کی مجالس مختلف کا اعتبار نہیں ہے اور مجلس مختلف ہونا اسلحہ ہے کہ جب وہ قاضی سے اقرار کرے تو قاضی ہر بار جب وہ اقراری ہو تو رد کرے کہ وہ چلا جاوے یہاں تک کہ اُسکو قاضی نہ دیکھے پھر اگر دوبارہ اقرار کرے ہی امام ابو حنیفہ سے مروی ہے کہ چونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماغزوہ کو ہر بار روک دیا تھا کہ مدینہ کی دیواروں میں پوشیدہ ہو گیا۔ اُنہ نے آکر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا کہ یا رسول اللہ میں نے زنا کیا ہے پس آپ مجھے پاک کر دین پس آپ نے منہ پھیر لیا پھر باعز نے دوسری جانب آکر ہی عرض کیا پھر آپ نے منہ پھیر لیا پھر تیسری جانب حاضر ہو کر ہی عرض کیا اور چوتھی جانب بھی ہی عرض کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو نے چار مرتبہ اقرار کیا پس تو نے کس عورت سے زنا کیا اُس نے کہا کہ میں نے فلانہ عورت سے زنا کیا فرمایا کہ شاید تو نے اُسکا بوسہ لیا ہوگا شاید تو نے اُسکو چمپایا ہوگا اُس نے کہا کہ جی نہیں بلکہ صبح زناؤ کا اقرار کیا پس فرمایا کہ کیا تجھے جنون ہے۔ اور ایک روایت میں ہے کہ اسکے اہل و عیال کے پاس بھیجا کہ تم لوگ اسکی عقل میں کچھ فتور تہتے ہو انہوں نے کہا کہ نہیں پھر در بابت کیا کہ کیا محسن ہے تو معلوم ہوا کہ ان تب آپ نے اسکے جرم کو مٹا دیا۔ ابو ہریرہ کی روایت میں ہے کہ پھر جب اپنے اوپر چار بار اقرار کیا اہم۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور یہی حدیث ہے چار بار

یا رسول اللہ

بن عبد اللہ میں ہے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور حدیث جابر بن سمرہ میں آیا کہ دو مرتبہ اقرار کیا پس آپ نے رو کیا پھر دو مرتبہ اقرار کیا حتیٰ کہ
اقرار چار مرتبہ ہو گیا تب حکم دیا۔ رواہ ابو داؤد و نسائی و مسلم۔ و حدیث بریدہ میں چار بار اقرار چار دن میں ہے۔ رواہ مسلم۔ اور حدیث
صدیق میں ہے کہ جو شخص بار اقرار کے بعد آپ نے اُسکو قید خانے میں رکھ کر اُسکا حال دریافت کیا۔ رواہ اسحاق و ابن ابی شیبہ۔ اور
فادیہ عورت کے قفسہ میں آیا کہ اُس نے اپنی ذات پر چار بار زنا کا اقرار کیا اور ہر بار آپ رو فرماتے تھے تو اُس نے عرض کیا کہ کیا آپ جانتے
ہیں کہ مجھے پھر دین جیسا کہ آپ نے ماغز کو پھیر دیا تھا۔ رواہ مسلم۔ اور چار بار اقرار کے بعد آپ نے فرمایا کہ جاہلانک کہ جسے پچھ پیدا
ہو چلے پھر جب پچھ پیدا ہو گیا تب حاضر ہو کر اُسے نکال دیا گیا پس آپ نے فرمایا کہ ابھی جاہلانک کہ اسکا دودھ چھوڑا دے پھر جب
دودھ چھوڑا یا تو حاضر ہوئی اور اُس کے ساتھ ایک ٹکڑا روٹی تھا جسکو وہ بچہ کھاتا تھا اُس نے اکر عرض کیا کہ اب یہ روٹی کھانے لگا اب دین
اُسکے دودھ سے فارغ ہوں تو آپ نے فرمایا کہ ابھی کون اسکا پردہت کرنے والا ہو پس ٹھہر جاہلانک کہ یہ اپنے ہاتھ بائیں والا ہر
اتنے میں ایک صحابی نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں اسکی پرورش کرونگا تب اپنی اس عورت کے رحم کا حکم دیا اور حالت برجم میں
خالد بن الولید نے برفظ کھرا اُسکو ایک چھڑا کر اُس کے سر سے خون جاری ہوا پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خالد کے برا
کے پیر غضبناک ہو کر فرمایا کہ واللہ اُسے ایسی توبہ کی کہ اگر شہراہل مدینہ کو دیجائے تو سبکو کافی ہو۔ رواہ الترمذی وغیرہ۔ قال
فاذا تم اقرار و اربع مرات سا کہ عن الزنارہ ہو کیفیت بی و ابن زبیر نے فرماتے ہیں کہ زنا کرنے والے میں ذلک
لزمہ الحدیث المحدثہ و معنی السؤال عن خبر الاستیاء و الشہادۃ و لم یذکر السؤال فیہ عن الزمان
و ذکرہ فی الشہادۃ لان تقادم العہد یمنع الشہادۃ دون الاقرار و قیل لوسالہ جاز بجاز انہ زنا فی صباہ
پھر جب چار بار اُسکا اقرار پورا ہو جائے تو اُس سے زنا کو دریافت کرے کہ وہ کیا چیز ہے اور کس کیفیت سے ہوتا ہے اور اُسکی کھانا
زنا کیا اور کس عورت کے ساتھ زنا کیا پھر جب وہ اُسکو بیان کر دے یعنی ٹیک بیان کرے تو اُس پر حد لادم ہوگی کیونکہ حجت
پوری ہوگئی اور ان چیزوں کو دریافت کرنے کے معنی ہونے کو اہی کی صورت میں بیان کر دے ہیں اور یہاں زمانہ کا دریافت کرنا ذکر
نہیں کیا حالانکہ کو اہی کی صورت میں ذکر کیا ہے اسکی وجہ یہ ہے کہ زمانہ کا بہت اسی ہو جانا کو اہی قبول کرنے سے روکتا ہے مگر اقرار کا بلغ
نہیں ہے اور بعض مشائخ نے کہا کہ اگر زمانہ بھی دریافت کرے تو جائز ہے کیونکہ شاید اُس نے ایسی حالت میں زنا کیا ہو کہ بلغ نہیں تھا۔
فان رجوع المقر عن اقرارہ قبل اقات الحد اونی وسطہ قبل رجوعہ و خلی سبیلہ و قال الشافعی رحمہ و هو قول
ابن ابی لیلیٰ یقیم علیہ الحد لانہ وجب الحد باقرارہ فلا یطبل رجوعہ وانکارہ کما اذا وجب بالشہادۃ و صا
کالقصاص و حد القذف و لنا عند الرجوع خبر محتمل للمصدق کالاقرار و لیس احد یذہ فیہ فی تحقیق الشہادۃ
فی الاقرار بخلاف ما فیہ حق العبد و هو القصاص و حد القذف لوجود من یذہ و لا لذلک ما ہو خالص حق الشہادۃ
پھر جس شخص پر زنا کا اقرار سے ثابت ہوا ہے اگر حد قائم کیے جانے سے پہلے یا قائم کیے جانے سے درمیان میں اپنے اقرار سے
رجوع کیا یعنی اقرار سے پھر گیا تو اسکا پھرنا قبول کرے اُسکی راہ چھوڑ دی جائیگی اور امام شافعی و ابن ابی لیلیٰ نے کہا کہ اُس پر پوری حد
قائم کر دی جائیگی کیونکہ اسکا اقرار کی وجہ سے حد واجب ہوگئی تو اُسکے پھرنے و انکار کرنے سے نہیں ٹیک جیسے اگر گواہوں سے
زنا ثابت ہو کر حد واجب ہوئی تو زانی کے انکار سے نہیں مٹتی ہے اور حد زنا ماند تقصاص و حد قذف کے ہوگئی یعنی یہ دونوں بھی
بعد اقرار کے پھرنے و انکار کرنے سے نہیں مٹتی ہیں اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اقرار سے پھرنا بھی ایک نہو ہے جس میں رجوع ہونے کا بھی
احتمال ہے جیسے اقرار ہوا اور پھرنے میں کوئی اُسکو جھٹلانے والا موجود نہیں ہے یعنی اُسکا خلاف و نیزہ موجود نہیں ہے تو اُسکا اقرار میں
شہدہ پیدا ہوگا (اور حکم دیا گیا ہے کہ ہم شہدہ کی وجہ سے حد کو دور کر دین) خلاف تقصاص کے جس میں بندہ کافر متعلق ہے اور پھر
حد قذف کے کہ اُس میں بھی بندہ کافر متعلق ہے تو پھر پھر جانے سے باطل نہوگا کیونکہ اُسکا جھٹلانے والا مدعی موجود ہے اور یہ حال اپنے

حدود کا نہیں ہے جو فاعل حق شرع ہیں جسے حد زنا وغیرہ۔ دستخط للامام ان یلقن المقر الرجوع فیقول لعلک
 لست اذ قبلت لقولہ علیہ السلام لما عرض لعلک لستما اذ قبلتہا وقال فی الاصل ونیخی ان یقول
 لہ الامام لعلک تزوجتہا او وطیتہا بشہتہ و ہذا قریب من الاول فی السنی - اور امام کے واسطے سبب ہے کہ اقراری
 کو پھر تلعین کرے پس کہے کہ شاید تو نے اُسکو چھوا ہوگا یا بوسہ لیا ہوگا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ شاید تو نے
 اُسکو چھوا یا اُسکا بوسہ لیا ہوگا اور امام محمد نے مسوا میں کہا کہ امام کو یوں کہنا چاہیے کہ شاید تو نے اُس سے نکل کر لیا یا شہتہ میں اُس سے
 وطی کی ہے اور یہ بھی معنی میں قریب اول ہے یعنی اگر اقراری نے کہہ دیا کہ ہاں تو حد ساقط ہو جائیگی۔ واضح ہے کہ زنا جبراً صحیح
 ہوتی ہے وہ اس قدر وطی ہے کہ مرد مکلف کا حشفہ نیسے سر ذکر مرد عاقل بالغ ناطق کا بطبع خود کسی ایسی عورت کی فرج میں داخل ہو جونی کامل
 لائق شہوت ہے یا زنا ماضی میں تھی حالانکہ یہ عورت اسکا ملک میں نہو اور یہ عمل شہتہ سے بھی خالی ہو اور یہ فعل دارالاسلام میں واقع
 ہو خواہ مرد اپنے اوپر عورت کو قابو دے یا عورت اپنے اوپر مرد کو قابو دے۔ فت۔ اگر اللہ سے سے یہ فعل سرزد ہوا اور اُسے اقرار کیا تو حد
 مارا جائیگا اور دلیل بر حد نہیں مارا جائیگا اور اگر گونگا ہو تو اُس پر کسی حال میں حد نہیں ہے۔ اور اگر مرد لیت گیا اور عورت کو قابو پایا یا بچہ
 حقنہ کے اُسے داخل کر لیا تو دونوں کو تدماری جائیگی۔ اگر زانی نے دعویٰ کیا کہ میری زوجہ ہے تو حد ساقط ہو جائیگی اگرچہ وہ دوسرے کی
 زوجہ ہو اور اگر بعد زنا کے اُس سے نکل کر لیا یا اُسکو خرید تو واضح ہے کہ حد ساقط نہوگی کیونکہ زنا کے وقت شہتہ نہ تھا۔ البحر

فصل فی کیفیت الحد و اقامتہ و اذا وجب الحد و کان الزانی محصناً رجمہ بالجوارح حتی یموت لانه علیہ السلام
 رجمہ ما عزا وقد احسن و قال فی الحدیث المعروف و زنا بعد الاحصان و علی ہذا اجماع الصحابہ یہ فصل حد
 کی کیفیت اور اُسکے قائم کرنے کے بیان میں ہے۔ جب حد واجب ہوئی اور زنا کرنے والا محسن ہے تو حاکم اُسکو پتھر دن سے سنگسار کرے
 یہاں تک کہ مر جائے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماغزین ملک کو رجم کیا در حالیکہ وہ محسن تھا اور حدیث معروف میں ہے۔ و اذا
 بعد الاحصان اور اسی پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے۔ رجم ماغز کی حدیث صحیحین و سنن میں معروف ہے اور دوسری
 حدیث یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کسی مسلمان آدمی کا خون حلال نہیں ہے مگر تین باتوں میں سے کوئی بات ہو خواہ
 احصان کے بعد زنا کرے یعنی رجم کیا جائیگا یا اسلام کے بعد مرتد ہو جائے یعنی اگر اسلام نہ لایا تو قتل کر دیا جائے یا کسی جان کو
 نافع قتل کرے۔ رواہ احمد و الترمذی و النسائی و ابن ماجہ و الحاکم یہ حدیث حسن۔ اور دوسری حدیث میں وارد ہے کہ مسلمان
 آدمی کا خون حلال نہیں ہے مگر تین میں سے کسی ایک بات کے ساتھ ایک وہ کہ جسے بعد احصان کے زنا کر لیا کہ وہ رجم کیا جائیگا اور
 دوم وہ کہ اللہ و رسول کے ساتھ رہنے کو کھلا یعنی رہزنی ڈاکا مارنا جو توہ تہل کیا جائے یا سولی دیا جائے یا ملک سے نکال دیا جائے
 اور سوم وہ کہ جسے کسی جان کو نافع قتل کیا تو وہ نعام میں قتل کیا جاوے۔ رواہ ابوداؤد۔ اور صحیحین میں حدیث ابن مسعود معروف
 ہے۔ قال و یخرب الی ارض فضا و یتبدی الشہود رجمہ ثم الامام ثم الناس کذا روی عن علی رضی اللہ عنہ و لان الشاہ
 قد تجو اسر علی الادار ثم یستعمل للباشرة فیخرج فکان فی بدایع احتیال للحد و قال الشافعی رذالی شرط بدایع
 اعتباراً بالجلد قلنا کل احد لکن الجلد فر یا یقع مہلکا و الا ہلک غیر سخن و لا کذلک الرجم لانه اطلاق۔ اور جبرم
 واجب ہوا اُسکو باہر شاہد میدان میں لجا میں اور پہلے اُسکو گواہ پھر ارین پھر امام پھر دوسرے لوگ ایسا ہی حضرت علی رضی اللہ عنہ سے
 روایت ہے اور واسطے کہ گواہ کسی جو ٹھی گواہی دینے پر جرات کرے یا پھر اُسکے قتل کا مرتکب ہونے سے ڈر کر گواہی سے بچ جائے تو
 گواہ سے شروع کرانے میں مدد کرنے کا جملہ نکلتا ہے اور امام شافعی نے کہا کہ کوڑے پر قیاس کر کے گواہ سے جرم شروع کرنا بھی شرعاً نہیں ہے
 یعنی اگر گواہ ہو جسکو سو کوڑے مارے جاتے ہیں تو یہ شرعاً نہیں کہ پہلے گواہ کو ڈاکا مارے اسی طرح پھر ارے میں بھی یہ شرعاً نہیں ہے
 اور ہم کہتے ہیں کہ ہر ایک کو یہ بیات نہیں ہے کہ کوڑا مارے کیونکہ ایسا اوقات نادان کا کوڑا مہلک ہو جاتا ہے حالانکہ جبر کوڑے واجب ہیں

وہ مدد سے جانے کا مستحق نہیں ہے اور رجم کا یہ حال نہیں کیونکہ اُس سے ہی مقصود ہے کہ تلف کر دیا جائے۔ قال فان انتفع الشہود من الابتداء سقط الحد لانه دلاله الرجوع وكذا اذا ماتوا او غابوا في ظاهر الرواية لغوات الشرط۔ پھر اگر گواہوں نے ابتداء کرنے سے انکار کیا تو حد ساقط ہو گئی کیونکہ یہ گواہی سے بھر جانے کی دلیل ہے اسی طرح اگر گواہ مر گئے یا غائب ہو گئے تو ہی ظاہر الروایہ میں حد ساقط ہو جائیگی کیونکہ حد سے جانے کی شرط جاتی رہی۔ وان كان مفرًا ابتداء الامام ثم الناس كذا روى عن علي بن ربيعة عن رسول الله عليه السلام الغامدية بكصاة مثل الحمصة وكانت قد اعترفت بالزنا وادركها محسن زاني پر اُس کے اقرار سے زنا ثابت ہو اہو تو امام پہلے شرعی کے پھر لوگ مارین ایسا ہی حضرت علی کریم اللہ وجہ سے مروی ہے اور عورت غامدیہ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چنے برابر چند پتھر مارے اور غامدیہ نے خود اپنی زنا کا اقرار کیا تھا۔ نفسی نے روایت کی کہ شراہ نے اپنی زنا کا اقرار کیا تھا تو حضرت علی کریم اللہ وجہ نے فرمایا کہ اگر اس عورت پر کوئی گواہ ہوتا تو پہلے پہلو پتھر مارنے والا گواہ ہوتا لیکن اس عورت نے اقرار کیا تھا تو اول پتھر مارنے والا میں ہو گا پھر آپ نے ایک پتھر مارا پھر لوگوں نے پتھر مارے اور میں بھی ان لوگوں میں موجود تھا۔ رواہ احمد اور ابن ابی یونس نے روایت کی کہ حضرت علی کریم اللہ وجہ کے سامنے گواہوں سے زنا ثابت ہونا وہ آپ گواہوں کو حکم دیتے کہ پتھر مارو پھر پتھر مارنے پھر لوگ سنگ مارنے اور اگر زنا کر کے اقرار سے ثابت ہوتا تو پہلے خود پتھر مارتے پھر اور لوگ پتھر مارتے تھے۔ رواہ ابن ابی شیبہ۔ اور غامدیہ کو کتک بانی مارنے کی جو حد یہ معنی سے نکر کی اُسکو ابو داؤد و نسائی و بزار نے روایت کیا اور بعض میں یہ زیادہ ہے کہ تم اسکے چہرہ کو بجا کر اسکو پتھر مارو اور ظاہر اس مقصود یہ تھا کہ اسکی مرصے کی ہیئت ناگوار نہو جاوے واللہ تعالیٰ اعلم۔ وغسل وکفین ویصلی علیہ بقولہ علیہ السلام لما عزم صنعوبہ کما تصنعون بموتاکم ولانہ قتل بحق فلا یقسط الغسل کالمقتول قصاصا وصلی ابنی علیہ السلام علی الغامدیہ بعد ما رجبت۔ اور مرحوم کو غسل دین اور کفن دین اور اسپر نماز پڑھین کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ما عزا بن مالک کے حق میں فرمایا کہ جیسے تم اپنے مردوں کے ساتھ کرتے ہو وہی اسکے ساتھ کرو اور اسیلے کہ وہ حق کے ساتھ قتل کیا گیا کہ تو غسل ساقط نہو گا جیسے قصاص کے مقتول کا غسل ساقط نہیں ہوتا ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غامدیہ پر نماز پڑھی بعد ازاں وہ رجم کی گئی۔ ابن ابی شیبہ نے اپنے مصنف میں کہا کہ حد ثنا ابو معاویہ عن ابی حنیفہ عن علقمہ بن مرثد عن ابن بريدة عن ابیہ قال لما رجم ما عزیل یا رسول اللہ تصنع به قال صنعوا به التصنون بموتاکم من الغسل و الکفین و الخنوط و الصلوة علیہ یعنی جب رجم کیا گیا تو پوچھا گیا کہ یا رسول اللہ ہم اسکے ساتھ کیا برتاؤ کریں فرمایا کہ جیسے اپنے مردوں کے ساتھ کرتی ہو وہی اسکے ساتھ کرو کہ غسل و کفن دو اور خوشبو لگاؤ اور اسپر نماز پڑھو۔ اور ہنادہ صحیح جدا اور یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ما عزا پر خود نماز پڑھی یا نہیں تو اس میں دو روایتیں ہیں ایک یہ کہ نماز نہیں پڑھی اور حدیث ابو امامہ میں ہے کہ نماز پڑھی اور صحیح مسلم کی روایت میں بھی ہے کہ غامدیہ پر خود نماز پڑھی فاضی عیاض نے کہا کہ یہی مہرور کی روایت ہے۔ م سبب زانی محسن کا بیان ہے کہ جو رجم کیا گیا ہے۔ وان لم یکن محصنا وکان حرا فجدہ ما ینجلدہ بقولہ تعالیٰ الزانیۃ والزانی فاجلدوا کل واحد منهما مائة جلدة الا انه یتخفف فی حق المحسن فقی نے حق غیرہ معمولاً یہ۔ اور اگر زنا کر کے وہ محسن نہو اور آزاد ہو تو اسکی حد سو گز سے ہیں بدلیل قولہ تعالیٰ الا ان ینزل الزانی فاجلدوا کل واحد منهما مائة جلدة یعنی زانیہ عورت اور زانی مرد ہر ایک کو سو گز سے مارو لیکن یہ حکم بیا ہی عورت اور بیا ہے مرد کے حق میں نسخ ہو کر رجم ہوا تو باقیوں کے حق میں اسی ثابت برعلی رہا۔ یا امر الامام یضربہ بسوط لاشترکہ لہ ضربا متوسطا لان علیا رضی اللہ عنہما ان یقیم الحد کسفر فمرد و المتوسط بین المبرح و غیر المولم لافضال الاول کے الملک و خلو الثانی عن المقصود و هو الا نزع الحد پس امام اسکو حکم دے کہ ایسے دسے دسے کرے جس میں گرہ نہو اور ایسی مارے جو متوسط درجہ کی ہو کیونکہ حضرت علی کریم اللہ

دہنے جب حد قائم کرنی جاہی تو دوسے کی گھنڈی توڑ دی اور متوسط مار سے یہ مراد ہے کہ اس قدر سخت نہ ہو جو زخم کر دے اور نہ زیادہ نرم ہو کیونکہ زخم سے ہلاکت پر زہت پہنچگی اور زیادہ نرم سے مقصود حاصل نہوگا اور مقصود یہ کہ ایسے فعل سے پارہے۔

فت۔ جو از حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے نقل کیا وہ پایا نہیں جاتا ہے لیکن ابن ابی شیبہ نے انس ابن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حکم دیا جاتا تھا کہ درے کی گھنڈی توڑ دی جائے پھر دو پتھروں کے بیچ میں رکھ کر کچلا جائے تاکہ نرم ہو جائے پس حضرت انس سے پوچھا گیا کہ یہ کس زمانہ میں ہوتا تھا تو فرمایا کہ زمانہ عمر رضی اللہ عنہ میں اور ایسا ہی حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے مرسل مروی ہے۔

سرداء مالک و عبد الرزاق و ابن ابی شیبہ۔ وینزع عنہ تیاہ بمعناہ دون الازار لان علیا رضی کان یامر بالتجرید فی الحد و دولان التجربہ بلوغ فی ایصال الالم الیہ و ہذا الحد بمنناہ علی الشدق فی الضرب و فی نزع الازار کشف العورة فیتوقاہ۔ اور حد مارنے وقت اسکے کپڑے اتار لیے جاویں اسکے معے یہ ہیں کہ سولے آزار کے باقی اتارے جائیں کیونکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ صمد دار نے میں کپڑے اتارنے کا حکم فرماتے تھے اور اس واسطے کہ کپڑے اتارنے میں اسکے بدن پر جوت خوب پہنچگی اور حد زنا کی شان یہ ہے کہ محدود کو جوت زیادہ لگے اور ازار اتار لینے میں پردہ کھل جائیگا پس اس سے پرہیز کیا جائے۔

فت۔ اور یہ جو عبد الرزاق نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے روایت کی کہ آپ کے پاس ایک شخص لایا گیا جو کسی طرح کی حد مارا جائیگا تو آپ نے اسکو حد ماری حالانکہ اسکے اوپر سلطان کی مٹی تھی پس بٹھال کر حد ماری یہ حدیث محمول ہے کہ سولے حد زنا کے ضرب خوری وغیرہ میں لایا گیا ہو گا۔ اور ابن سعور سے روایت ہے کہ اس امت میں ننگا کرنا اور بھلا کر تھ باندھنا اور طوق ڈالنا حلال نہیں ہے لیکن یہ روایت ضعیف ہے۔

و یفرق الضرب علی اعضاء لان الجمع فی عضو واحد قد یفیی الی التلف و الحد زاجرا لا مثلف۔ اور یہ مار اسکے اعضاء پر تفرق کجاوے کیونکہ ایک ہی عضو میں جمع کرنا کبھی جان جانے تک نوبت پہنچاتا ہے حالانکہ حد صرف زجر کے واسطے ہے اور تلف کرنے والی نہیں ہے۔

فت۔ اور جب مار ڈالنا مقصود نہیں ہے تو جس صورت میں ہلاکت کا خوف ہو اس سے پرہیز کیا جائے پس ننگو کوڑے اسکے اعضاء پر تفرق مارے جاویں۔ قال الاراسہ و وجہہ و فرجہ لقولہ علیہ السلام للذمی امرہ بضرب الحدائق الوجہ و المذاکیر و لان الفرج جمعت والرأس جمع المحاسن و کذا الوجہ و ہو جمع المحاسن ایضا فلایوسن فوات شئی منها بالضرب و ذلک اہلک معنی فلا یشرع حد او قال ابو یوسف لیضرب الرأس ایضا رجح الیہ و انما یضرب سوطا لقول ابی بکر رضی اللہ عنہ اضر بوا الراس فان فیہ شیطانا قلنا تاویلہ انہ قال ذلک نہیں ابع قتله ویقال انہ ورد فی حدیثی کان من دعاة الکفرۃ و الاہلک فیہ مستحق۔ سولے اسکے سر و چہرہ و شرنگاہ کے یعنی انہیں اعضاء پر درہ نہ مارے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جس شخص کو ضرب حد کا حکم دیا اسکو ارشاد فرمایا کہ چہرہ و شرنگاہوں کو بچا دے اللہ اسوجہ سے کہ شرنگاہ کی جوت ہلاک کرنے والی ہوتی ہے اور سر اس کے حواس کا مجمع ہے اور یوں ہی چہرہ بھی مجمع حواس ہے اور چہرہ اسکے خوبون کا بھی مجمع ہے لہذا بعد نہیں کہ مار کی وجہ سے اسکے حواس خویون میں سے کچھ زائل ہو جائے حالانکہ ایسا کرنا اسکو ہلاک کرنے کے سنی میں ہے تو بظور حد کے مشروع نہوگا اور امام ابو یوسف نے رجوع کر کے کہا کہ سر میں بھی درے مارے جائیں کیونکہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ سر کو مارو کیونکہ اس میں شیطان ہے۔

سواء ابن ابی شیبہ۔ ہم کہتے ہیں کہ اسکی تاویل یہ ہے کہ یہ ایسے شخص کے حق میں فرمایا جکا قتل کرنا مباح تھا اور کہا گیا کہ آپ نے یہ حکم حربی کا فر کے حق میں دیا تھا جو کافروں کو کفر کی طرف بلاتا تھا اور ایسے شخص کا مار ڈالا جانا مستحق ہے۔

و لیضرب فی الحد و کلما قاما غیر محدود و لقول علی رضی اللہ عنہ یضرب الرجال فی الحد و دقیما و انما یضرب لولان منی اقامت الحد علی التشریح و القیام ابلغ فیہ ثم قولہ غیر محدود و نقد قیل الحد ان یتلقی علی الارض و یہاں یفعل فی زمانہ و قیل ان یتلقی علی الارض و قیل ان یتلقی علی الارض و قیل ان یتلقی علی الارض و قیل ان یتلقی علی الارض۔

Marfat.com

اور جملہ مردوں میں محدود کو کھڑا کر کے بغیر کھینچ کر ہاتھ باندھے ہوئے حد ماری جاوے کیونکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ حد میں مردوں کو کھڑا کر کے اور عورتوں کو بٹھا کر حد ماری جائے۔ روایہ عبد الرزاق بسند ضعیف اور اسلئے کہ اقامت حد شہرت دینے پر سنی ہے اور قیام میں یہ معنی زیادہ حاصل ہیں بجز جو فرمایا کہ بغیر ہاتھ کھینچے ہوئے تو بعض نے کہا کہ اُسکی یہ صورت ہے کہ زمین میں ڈال کر اُسکے ہتھ پھیلا کر باندھا جاوے جیسے ہمارے زمانہ میں کرتے ہیں اور بعض نے کہا کہ یہ محدود سے متعلق نہیں ہے بلکہ مارنے والا کوڑے کو اتنا کھینچے کہ اپنے سر تک اٹھاوے اور بعض نے کہا کہ یہ معنی ہیں کہ کوڑا اُسکے بدن پر مار کر کھینچے اور بالکل ان باتوں میں سے کوئی بات بھی نہیں کی جائیگی کیونکہ جتنی بار کا وہ مستحق ہے یہ سب اُسپر زیادتی ہے۔ یہ سب مرد آزاد یا عورت آزادہ کے زنا کرنے کا حکم ہے۔

وان کان عبدًا جلدہ خمسین جلدہ لقولہ تعالیٰ فاعلیٰ المحسنات من العذاب نزلت فی الاما وولان الرق منقص للثمة فیکون منقصا للمعقوبۃ لان الجناۃ عند توافر التعم فحش فیکون ادعی الی التغلیظ اور اگر زنا کر کوئی غلام رہا باندی سے۔) ہو تو اُسکو پچاس در سے مارے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا فاعلیٰ المحسنات من العذاب یعنی باندیوں پر اُس سزا کا آدھا ہے جو آزاد یوں پر ہے یہ آیت باندیوں کے حق میں نازل ہوئی اور اسلئے کہ رقیق ہونا نعمت کو آدھا کرتا ہے اور عقوبت کو بھی آدھا کر گیا کیونکہ جسکو کثرت سے نعمت پہنچے پھر وہ نافرمانی کرے تو یہ زیادہ بدتر ہے تو اُسکی سزا میں بھی زیادہ سختی ہوگی۔ پس آزاد مرد نے جسکو چار عورتیں جائز ہیں پھر اُس نے زنا کیا تو سخت سزا دی جائیگی اور غلام کا صرف دو جائز ہیں وہ بھی اُسوقت کرے اجازت سے پھر بھی زوجہ کو اسوقت پاویگا کہ جب وہ اپنے مالک کی خدمت کرنے سے چھوٹ ہو لہذا اُسکی سزا میں بھی تخفیف ہے یعنی آدھی سزا دی جائیگی لیکن رجم کا آدھا نہیں ہو سکتا تو غلام غلام یا باہویا کنوارا ہو اُسکو جہاں میں در سے جائیگا۔ والرجل والمرأۃ فی ذلک سوار لان النصوص تشلہما۔ واضح ہو کہ حد کے بارے میں مرد و عورت دونوں یکساں ہیں کیونکہ نصوص شرعی دونوں کو شامل ہیں۔ غیر ان المرأۃ لا ینزع من ثیابہا الا الفرو و الخشون لان فی تجریدہ کشف العورۃ و الفرو و الخشون معان وصول الالم الی المفروب و الشرح حاصل بدو ہما فیترعان۔ لیکن مرد و عورت میں صرف اتنا فرق ہے کہ عورت کے کپڑے نہیں اُتارے جائیگا سوائے پوشین اور رُئی وغیرہ بجز کپڑے کیونکہ عورت کو ننگا کرنے میں پردہ درسی ہے اور پوشین اور بھراؤ کپڑا باقی رکھنے میں مار کا اثر نہیں پہنچے گا اور پردہ رکھنا بغیر ان دونوں کے حاصل ہے تو پوشتین اور بھراؤ دونوں اُتار دالے جائیں۔ و تصرب جالستہ لمار و نیا ولانہ استر لہا اور عورت پر بٹھا کر حد ماری جائیگی بدلیل حدیث علی رضی اللہ عنہ اور اسلئے کہ ایسا کرنے میں اُسکے لیے زیادہ پردہ ہے۔ قال فان حفر لہا فی الرحم جائز۔ اور سنگسار کرنے کی صورت میں اگر عورت کے واسطے ایک گدھا کھود لیا گیا تو جائز ہے یعنی گدھا کھود لینا بہتر ہے واجب نہیں ہے۔ لانه علیہ السلام حفر للغامدیۃ الی ثد و تھا و حفر علی رمل لشرائح الہرانیۃ وان ترک لایضرہ لانه علیہ السلام لم یامر بذلک وہی ستورۃ ثیابہا و الحفر حسن لانه استر و یحفر الی الصدر لہا و نیا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عورت فامدیہ کے واسطے اُسکی چھاتیوں تک گدھا کھودایا تھا۔ روایہ سلم۔ اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے شراہ جہانیہ کے واسطے گدھا کھودایا تھا۔ روایہ احمد۔ اور اگر امام نے عورت زانیہ کے واسطے گدھا نہیں کھودایا تو کچھ مفسرین ہیں کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکا حکم نہیں فرمایا ہے۔ اور عورت کا پردہ ڈھکن اُسکے کپڑوں سے حاصل ہے اور گدھا کھود دینا بہتر ہے کیونکہ اس میں عورت کے واسطے پردہ پوشی زیادہ ہے اور سیدہ تک گدھا کھودا جائے بدلیل حدیث فامدیہ کے جوہنے اور روایت کی۔ ولا یحفر للرجل۔ اور مرد کے واسطے گدھا نہیں کھودا جائیگا۔ لانه علیہ السلام ما حفر لہا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز کے واسطے گدھا نہیں کھودا تھا۔ چنانچہ ابو سعید خدری نے کہا کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعزین مالک کی رجم کا حکم دیا تو ہم نے اُسکو بلعین بن رجم کہا پس واللہ عنہ اُسکو باندھا نہیں اور زنا اُسکے واسطے گدھا کھودا

Marfat.com

ولیکن وہ کھڑا ہو گیا۔ رواہ مسلم۔ لیکن حدیث بریدہ و حدیث ابو ذر میں آیا کہ اُس کے واسطے گڑھا کھودا۔ اور ابن امام نے حدیث
ابو سعید کو ترجیح دی کیونکہ نفعی باقتدار دلیل ہے اور اگر گڑھا ہوتا تو بجائے گنے کی گنجائش نہوتی۔ ولان منہی الا قامت علی التشریح
فی الرجال۔ اور اس دلیل سے کہ مردوں کے حق میں حد قائم کرنا شہرت دینے پر مبنی ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔
ولیشہد عذابا طائفة من المؤمنین۔ یعنی ذاتی و زہد کے مذہب کے وقت مومن کا ایک گروہ حاضر ہو اور بغیر گڑھا کھودے۔ ہم
کرنے میں زیادہ اشتہار ہے۔ و الربط و الامساک غیر مشروع۔ اور باندھنا اور دکانا مشروع نہیں ہے۔ لیکن اگر بغیر
رحم ممکن نہ ہو حالانکہ گواہوں سے ثبوت ہوا تو جائز ہے۔ کافی الغایہ۔ ولا یقیم المہلے الحد علی عبیدہ الا باذن الامام و قال
الشافعی جاز ان یقیمہ لانہ ولایۃ مطلقۃ علیہ کالامہل اولی لانہ یملک من التصرف فیہ مالا یملکہ الامام فصا
کا تعزیر و لہذا قولہ علیہ السلام اربع الے الولاۃ فذکر نہما الحد و ولان الحد حق اللہ تعالیٰ لان المقصد منہما
اخلاص العالم عن الفساد ولہذا لا یسقط باسقاط العبد فیستوفیہ من ہونائب عن الشیخ و ہوا الامام او نائبہ
بمخلاف التعزیر لانه حق العبد ولہذا یغیر لصبی و حق الشیخ موضوع عنہ۔ اور مولیٰ اپنے غلام پر حد قائم نہیں کرے گا
مگر امام کی اجازت سے اور امام شافعی نے کہا کہ مولیٰ کو جائز ہے کہ اپنے غلام پر حد قائم کرے کیونکہ مولیٰ کو اپنے غلام پر ولایت مطلقہ حاصل
ہے جیسے امام کو حاصل ہے بلکہ امام سے بڑھ کر کہ مولیٰ کو اپنے غلام میں بیع وغیرہ ایسے تصرفات کا اختیار ہے جو امام کو حاصل نہیں ہے اور مولیٰ
تعزیر کے ہو گیا اور یہی امام مالک و احمد کا قول ہے لیکن امام کا حد قائم کرنا افضل ہے اور ہمارے دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے فرمایا کہ چار چیزیں والی کے اختیار میں ہیں از بخل حد و ذکر کہا یہ حدیث نہیں ملی و ابن ابی شیبہ نے حسن بصری و علاؤ الدین
سے یہ قول ذکر کیا ہے۔ اور اس دلیل سے کہ حد ایک حق الہی ہے کیونکہ حد و حد کا مقصد یہ ہے کہ عالم فساد سے خالی ہو جیسا کہ جسے اگر نہ
معاف کر دے تو ساقط نہیں ہوتا ہے پس وہ شخص حد قائم کرے گا جو شیع کی طرف سے نائب ہو اور وہ امام یا اس کا قائم مقام قاضی وغیر
ہے برخلاف تعزیر کے کیونکہ یہ بندہ کا حق ہے اسی واسطے وہ طفل کو سزا دیتا ہے اور طفل سے حق شرعی مرفوع ہے۔ امام مالک
و شافعی نے چندا حدیث سے استدلال کیا از بخل حدیث ابی ہریرہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسی باندی کا حکم ہو چھا گیا
جسے زنا کیا حالانکہ وہ محضہ نہیں ہے یعنی بیاری نہیں ہے کہ فرمایا کہ اگر زنا کرے تو اسکو درے مارو پھر اگر زنا کرے تو بھر دے مارو پھر
اگر زنا کرے تو بھر دے مارو پھر اسکو فرخت کر دو اگرچہ ایک لٹ بال کے عوض ہو۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور حضرت علی کریم رضی اللہ عنہ
نے خطبہ پر چھاپس فرمایا کہ اے لوگو! اپنی ملکوں پر خواہ محسن ہوں یا غیر محسن ہوں حد و حد قائم کرو اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک
باندی نے زنا کیا پس آپ نے مجھے حکم دیا کہ میں اُسے درے ماروں پس میں اُسکے پاس آیا تو میں نے پایا کہ قریب زنا دین بچہ جنی ہے
حتی کہ نفاس میں ہے تو میں ڈرا کہ اگر میں اسکو درے ماروں تو شاید یہ مر جائے پس میں نے آکر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض
کیا تو آپ نے فرمایا کہ تو نے بظوب کیا۔ رواہ الترمذی۔ اور حدیث ابو ہریرہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم میں
سے کسی کی باندی زنا کرے تو حکم قرآن کے موافق اسکو کوڑے مارو پھر زنا کرے پھر مارو پھر زنا کرے پھر مارو پھر زنا کرے پھر مارو پھر
اسکو فرخت کر دو۔ رواہ ابو داؤد و ابویوسف نے ان حدیثوں کی یہ تاویل کی کہ آپ کی مراد یہ ہے کہ امام سے مراد ہے کہ پس اسکی اجازت
سے حد مارو چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی کریم رضی اللہ عنہ کو حد قائم کرنے کی اجازت دی ولکن ابن امام نے فرمایا
کہ یہ تاویل دیگر ائمہ کو مسلم نہوگی اسواسطے کہ ظاہر حدیث یہی ہے کہ شرع نے اس معاملہ میں مالکون کو اپنا نائب مقرر کیا ہے پس
جب تک اسکا کوئی معارض قائم نہوتے تک ظاہر حدیث پر عمل کیا جائیگا اور ترجمہ کہتا ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم سب عدل و
اعتدال پر قائم تھے اور حقوق و حدود کو لحاظ رکھتے تھے پس ظاہر غیبیہ نے اُنکے ناٹ ہونے میں کچھ شک نہیں کیا لیکن اس میں تاویل
کیا کہ آیا دوسرے لوگ بھی نائب ہو سکتے ہیں یا نہیں کیونکہ دوسروں کے واسطے کوئی اجازت خبری نہیں ہے پس شاید کہ آدمی

سے تجاوز کر کے ملوک کو سخت ایسا ہونا چاہوے خصوصاً جبکس سے ناخوش ہو اور حدود بکھرنے کا حق نہیں ہو کیونکہ وہ داخلہ و بیعتی
 ہر دونوں ہر کہ بجائے اصلاح کے فساد برپا ہو اور اس میں کچھ غلط نہیں کام کا حد قائم کرنا افضل ہے لہذا انھوں نے احتیاطاً امام ہی کے
 اختیار کو واجب کہا ہے و اللہ اعلم بالصواب۔ قال واحصان الزم ان يكون حرا عاقلا بالغاً مسلماً قد تزوج امرأة
 نكحاً صحیحاً ودخل بها و جهل على صفة الاحصان فالعقل والبلوغ شرط لالهيبة المعقوية اذ لا خطاب دونها وما دونها
 بما يشترط تكامل الاجتابة بواسطة تكامل النعمة اذ كقران النعمة يتغلط عند تكثيرها ونهه الاشياء من جلائل النعم وقد شرع
 الرجم بالزنا عند اجتماعها في طاب به بخلاف اشرف العلم لان الشرع ماورد باعتبارها ونصب الشرع بالاراي
 مستدرولان الحرية ممكنة من النكاح الصحيح والتكاح الصحيح ممكن من الوطى الحلال والاصابة شيع بالحلال والاسلام
 يكافئ من نكاح المسلمة وبذلك اعتقاد الحرمة فيكون لكل زوجة عن الزنا و الاجتابة بعد توفر الزواجر اخطا والشافعي ح
 نجافني اختراط الاسلام وكذا ابو يوسف في رواية لهما مادي ان النبي رجم يهوديين قد زنيا قلنا كان ذلك كس
 التوراة فتم نسخ يوده قوله عليه السلام من اشرك بالله فليس محصن والمعتزلي الدخول الايلاج في القبل على وجه جيب
 الغسل بشرط صفة الاحصان فيها عند الدخول حتى لو دخل بالمنكوة الكافرة او المملوك او المجنونة او العبيته لا يكون
 محصناً ولنا اذا كان الزوج موصوفاً باحدى هذه الصفات وهي حرة مسلمة عاقلة بالغة لان النعمة بذلك تكامل
 اذا الطبع يفر عن صحبة المجنونة وقلما يرغب في العبيته لقله رغبتها في المنكوة المملوكة صدا عن ريق الولد ولا ابتلاء
 مع الاختلاف في الدين و ابو يوسف نجافني الكافرة وبك حلية ذكرناه وقوله عليه السلام لا تحصن المسلم اليهودية ولا النصرانية
 ولا الحر الامة ولا الحرمة العمد ساد رجم کے واسطے جو محصن ہونا شرط ہے تو احصان کے بسنے ہیں کہ آدمی آزاد عاقل بالغ مسلمان
 ہو جسے کسی عورت سے صحیح نكاح کے دخول کر لیا ہو در حالیکہ دونوں میں احصان کی صفت موجود ہو پس عاقل بالغ ہونا تو سزا حد کے
 لائق ہونے کی شرط ہے کیونکہ بدن ان دونوں کے حکم الہی متعلق نہیں ہوتا اور باقی چیزیں اس واسطے شرط ہیں کہ نعمت پوری ہونے کی
 وجہ سے جرم پورا ہو جائے کیونکہ بھر پور نعمت ہونے کے وقت اس نعمت کی ناشکری کرنا مستحب ہے اور یہ چیزیں بھی بڑی نعمتوں میں
 ہیں یعنی آزادی و اسلام و زوجہ نكاح صحیح بڑی نعمتیں ہیں اور ان نعمتوں کے جمع ہونے کے وقت زنا کرنے کی وجہ سے رجم مشروع ہے
 تو رجم انہیں نعمتوں کے مجتمع ہونے پر متعلق رہا بخلاف انکے شرافت و علم شرط نہیں ہے کیونکہ شرع میں انکا بھی اعتبار کرنا وارد نہیں
 ہوا ہے اور ماہی راسے سے شرع کو قائم کرنا محال ہے اور دوسری دلیل یہ ہے کہ آزادی سے نكاح صحیح کی قدرت حاصل ہوتی ہے اور نكاح صحیح
 سے و طی حلال کی قوت ہوتی ہے اور دخول واقع ہونے سے اس حلال سے سیری ہو جاتی ہے اور اسلام سے مسلمان عورت کے نكاح کی
 قدرت ہوتی ہے اور اسلام زنا کے حرام ہونے کا اعتقاد قوی لہذا ہر توکیل یا تین اسکو زنا سے زجر کرتی ہیں اور اتنی زجر کرتے
 والی باتوں کے جمع ہونے کے بعد زنا کا مرتکب ہونا زیادہ سخت ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ اسلام شرط ہونے میں جاری مخالفت
 کرتے ہیں اور ایسی ہی ایک روایت ابو یوسف سے ہے اور ان دونوں کی دلیل وہ حدیث ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی گئی
 کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرد یہودی اور عورت یہودیہ کو جو وہ زنا قصص تھے جو یہ زنا کے رجم کیا سداواہ ابن جہان۔ اور
 ہم اسکا یہ جواب دیتے ہیں کہ ایسا کہ روایت کے حکم سے ظاہر یہ نسخ ہو گیا اور نسخ کی سبب یہ قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ جسے
 اللہ تعالیٰ کے ساتھ شریک کیا وہ محصن نہیں ہے۔ رواہ اسحاق ابن راہویہ والصواب الوقت۔ اور دخول میں سہرہ ہے کہ فرج میں
 اسطرح داخل ہو جو غسل واجب ہے کہ اسنے خشف غائب ہو جائے اور شیح قدوسی نے دخول کے وقت شوہر و زوجہ دونوں میں صفت
 احصان خراکی حتیٰ کہ اگر شوہر سببی منکوحہ یہودیہ یا نصرانیہ کے ساتھ یا مملوک یا مجنون یا لڑکی کے ساتھ دخول کیا تو وہ محصن نہیں ہے
 اور اسی طرح اگر شوہر میں ان باتوں میں سے کوئی بات ہو یعنی کافر یا مملوک یا مجنون یا نابالغ ہو مالا کہ زوجہ عورت آزاد مسلمہ عاقل بالغ



ہر ذرہ محض نہوگی کیونکہ نعمت انھیں چیزوں سے پوری ہوتی ہے ایسے کہ محنت کی صحبت سے طبیعت کو نفرت ہوتی ہے اور غیر ہاتھ لگائی
 کہ چونکہ فوہبے رغبتی ہے تو شوہر کی رغبت بھی کم ہو جاتی ہے اور ملوکہ سے نکل کر نے میں اس جہت سے بے رغبتی ہے کہ اسکی اولاد نرس
 نہو جائے اور کافر سے بے رغبتی ظاہر ہے کہ دینی اخلاق کے باوجود باہمی الفت نہوگی اور ابو یوسف رحمہ اللہ بھی کافرہ عورت کے
 پاس میں ہسے مخالفت کرتے ہیں اور حجت انہیں ایک ذرہ دلیل ہے جو ہسے ذکر کی اور دوم یہ حدیث کہ مسلمان مرد کو یہودیہ یا نصرانیہ
 عورت محسن نہیں کرتی اور نہ مرد آزاد کو اسکی زوجہ باندی محسن کرتی ہے اور نہ آزادہ عورت کو غلام محسن کرتی ہے۔ یہ حدیث
 نہیں پائی گئی اور ابن ابی شیبہ نے کعب بن مالک سے روایت کی کہ انھوں نے ایک یہودیہ سے نکل کر جا ہاتھ انحضرت صلی اللہ
 علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو اس سے مت نکل کر کہ وہ تجھے محسن نہیں کوگی۔ ع۔ قال ویجمع فی المحسن بین الرحم والجلد لانه
 علیہ السلام لم یجمع ولان الجلد لحرے عن المقصود مع الزحم لان نہر غیرہ یحصل بالزحم اذ ہونی العقوبۃ اقصا ہا و
 زجرہ لا یحصل بعد ہاکہ۔ اور محسن زانی میں رجم کے ساتھ درے آتا جمع نہ کیا جائیگا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے درون
 اور رجم کو جمع نہیں فرمایا اور ہوا سٹے کہ رجم کے ہوتے ہوسے مارنے کا کوئی فائدہ نہیں معلوم ہوتا اسول سٹے کہ غیر دن کو زجر
 ہونا تو زانی کے رجم کے جانے سے حاصل ہے کیونکہ رجم اتہار جہ کی سزا ہے اور فود زانی کو زجر ہونا اسکا ہلاک ہونے کے بعد تصور نہیں
 ہے۔ قال ویجمع فی البکر بین الجلد والتغی والتغی رجم جمع بینہما حد القول علیہ السلام البکر بالبکر جلد ماتہ والتغی
 عام ولان حسم باب الزنا رقتہ المعارف ولنا قولہ تعالیٰ فاجلدوا کل الجلد کل الموجب رجوعا الی حرف
 الفاء او الی کو نہ کل المذكور ولان فی التغریب فتح باب الزنا رقتہ الام الاستیاد من العشرۃ ثم فیہ قطع مواد
 البقار فربما تمخذا زنا ہا مکسبہ و ہومن اربع وجوہ الزنا و ہذہ اچتہ مرحمہ لقتل علی رجم کفی بالتغی فقتلہ والحدیث
 منسوخ کتشرہ و ہو قولہ علیہ السلام الثیب بالثیب جلد ماتہ و رجم باحجارۃ وقد عرف طریقہ فی موضعہ الا ان یری
 الامام فی ذلک مصلوۃ فیغریب علی قدر ما یرے و ذلک تغریب و سیاستہ لانه قد یفید فی بعض الاحوال فیکون الی
 فیہ لے الامام و علیہ کل اتغی المر وی عن بعض الصحابہ رجم۔ اور کنواری زنا کا سکی سزائیں سو دسے کے ساتھ ایک سال کا
 شہر بدر کرنا جمع نہ کیا جائیگا فواد مرد ہو یا عورت جو بیٹے بطور حد کے جمع نہ کیا جائیگا اگرچہ بطور تغریب جاری ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ دو دن
 یا دن کو بطور حد جمع کرتے ہیں یہ سٹے اس حدیث کے کہ کنوارے کو کنواری کی ساتھ زنا کرنے میں سو دسے اور ایک سال کا شہر بدر رجم
 (رواہ سلم) اور اس دلیل سے کہ زنا کا دروازہ بند ہونا بوجہ شناسائی نہارد ہونے کے ہو جاتا ہے اور تہاری دلیل یہ ہے کہ اشتہار
 لے فرمایا کہ فاجلد و پس درے کو سزا ہے و اچھی کا کل قرار دیا اس دلیل سے کہ حرف فاء کو دیکھو یعنی سنی یہ میں کہ جسے زنا کیا اسکی
 و اچھی سزا ہے سو کوڑے مارو تو معلوم ہوا کہ یہی کل واجب ہے یا دیکھو کہ جو ذکر فرمایا یہی سو کوڑے ہیں (یس اگر اپر دو سری سزا دیادہ
 کی جائے تو حکم تغیر ہوا جاتا ہے اور اسی کو نسخ کہتے ہیں حالانکہ قرآن کو حدیث سے نسخ کرنا جائز نہیں ہے) اور اس دلیل سے کہ شہر بدر
 کرنے میں زنا کا دروازہ کھلا جاتا ہے کہ اپنے کنبہ سے اسکی حیاداری اٹھ جائیگی پھر شہر بدر کرنے میں اسکے بقا کا مادہ یعنی کھلنے پینے
 کا سامان منقطع ہو جاتا ہے تو ہا اوقات عورت زنا کاری کو اپنی کمال کا پیشہ مقرر کرے اور یہ زنا کاری کے طریقوں میں سب سے
 بہتر ہے اور اسی وجہ سے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے قول کو ترجیح ہوتی ہے کہ شہر بدر کرنا فتنہ انگیزی کو کانی ہے۔ (رواہ محمد بن الاثرار)
 اور جس حدیث سے امام شافعی نے استہلال کیا وہ منسوخ ہے جیسے اسکا یہ جزو منسوخ ہے کہ بیابا جو بیابا ہی کے ساتھ زنا کرے تو سزا
 درے اور عجزوں سے رجم ہے (اور اسی کو عادی و منذری نے اختیار کیا) اور اسکا طریقہ اپنے موقع پر بیان کیا ہے پس شہر بدر
 کرنے کی سزا بطور حد کے نہیں ہو سکتی ہے لیکن اگر امام کی راسے میں ایسا کرنے میں کوئی مصلحت ہو تو جتنے دن تک وہ مصلحت کے
 شہر بدر سے اور یہ بطور تغریب و سیاست ہے کہ شہر بدر کرنا بعضی حالتوں میں مفید ہوتا ہے تو یہ امام کی راسے پر ہا اور بعض صحابہ

رضی اللہ عنہم سے مروی ہے کہ انہوں نے شہر بدر کیا تو وہ اسی سے تفریق و سیاست پر عمل ہو گیا۔ چنانچہ ابن عمر رضی اللہ عنہما مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے مارے اور شہر بدر کیا اور ابو بکر رضی اللہ عنہ نے اسے مارے اور شہر بدر کیا اور عمر رضی اللہ عنہ نے اسے مارے اور شہر بدر کیا۔ رواہ الترمذی۔ واذ انزلنا المرلیقین وصدہ الرحم رحم لان الامکان مستحق نظر یتمنع بسبب المرض اور اگر مرلیقین نے زنا کیا اور رحم اُس پر واجب ہوا تو رحم کر دیا جائے (اگر چہ چاروں اماموں کا اتفاق ہے) کیونکہ گفت کر دینا اُس پر مستحق ہے تو مرض کے سبب سے امتناع نہ ہوگا۔ وان کان حدہ الجلد لم یجلد حتی یراک یقضی اسے الہلاک ولہذا لا یقام القلع عند شدۃ الحر والبرد۔ اور اگر اُس پر اسے مارنا واجب ہوا ہو تو جب تک اچھا نہ ہو جائے اسے مارنا جائیگے تاکہ ہلاکت تک نہ پہنچے اسی وجہ سے شدت سردی یا شدت گرمی میں جو رکاوٹ تھیں کاما جائتا۔ واذ ازنت الحامل لم تحد حتی تضع حملہا کیونکہ وہی اسے ہلاک الولد و ہونفس محترمتہ۔ اور اگر حاملہ عورت نے زنا کیا تو اُس کو رحم کیا جاوے یہاں تک کہ وضع حمل کرے تاکہ اسکا بچہ بچہ کی ہلاکت نہ ہو حالانکہ بچہ ایک نفس محرم ہے۔ وان کان حدہ الجلد لم یجلد حتی تتعالی من نفاسہا اے ترفیع یرید بہ تخرج منہ لان النفاس نوع مرض فیؤخرالی زمان البر بخلات الرحم لان تاخیر لاجل الولد وقد انفصل وعن ابی حنیفہ رحمہ انہ یؤخرالی ان یستغنی ولدہا عنہا اذ لم یکن احد یقوم بعزیمتہ لان فی تاخیر صیانہ الولد عن الفیاع وقد روی انہ علیہ السلام قال للغامہ یتبعہ ما وضعت ارحمی حتی یستغنی ولدہ کہ تم اہل مجلس اے ان تلو ان کان الحد ثابتا بالبیئۃ کیلا تہرب بخلات للاقرار لان الرجوع عنہ عامل فلا یفید الجبس وبقدر اعلم۔ اور اگر حاملہ کی حد سے جون نادر سے نہ مارے جائیں یہاں تک کہ وہ ولادت کے نفاس سے پاک ہو یعنی نفاس سے باہر ہو جائے کیونکہ نفاس ایک قسم کا مرض ہے تو ایسے ہونے کے وقت تک تاخیر کی جائیگی بخلات رحم کے کہ اُس میں نفاس سے پاک ہونے تک تاخیر نہیں کی جاتی ہے اسولہ کے تاخیر کرنا صحت بچہ کی وجہ سے تھا اور وہ پیدا ہو چکا اور امام ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ رحم میں بھی یہاں تک تاخیر کی جائے کہ بچہ اسکی پرورش سے مستغنی ہو بشرطیکہ کوئی دوسرا شخص اُسکی پرورش کا کفیل نہ ہو کہ اتنی تاخیر کرنے میں بچہ کی حفاظت ہے کہ وہ ضائع نہ ہو جائے اور حدیث میں آیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ کو بیعد وضع حمل کے فرمایا کہ تو ایسی ہو جا یہاں تک کہ بچہ تیری پرورش سے بے پروا ہو جائے (یہی اصح ہے اور اسی پر فتویٰ ہے) پھر حاملہ عورت قید خانہ میں رکھی جائے یہاں تک کہ بچہ جنے بشرطیکہ یہ حد بند رہے گواہوں کے ثابت ہوئی ہوتی تاکہ یہ عورت بھاگ نہ جائے برخلاف اقرار کے کیونکہ اگر وہ اقرار سے بھر گئی تو سفید ہے پس قید خانہ میں ڈالنا بچہ سفید نہیں ہے اور امام اعلم۔ فت۔ واضح ہو کہ جس مرلیق کے بچے ہو جانے کی امید ہو اُسکی حدوں کی حد میں تاخیر کرنا حاملہ فقہار کا قول ہے اور امام احمد کے نزدیک تاخیر ہوگی بلکہ اُس شخص کے مانند جاری جائے جو پیدائشی بہت کمزور ہے کہ وہ کوڑوں کی مار برداشت نہیں کر سکتا تو ہمارے اور شافعی و احمد کے نزدیک سو قہیون کا ایک کچھ ایسے طور پر بنا یا جائے کہ ایک بارگی اُسکو مارنے سے شافعیوں کے سرے اُسکے بدن سے چھو جائیں اور اصل اس میں حدیث سعید بن سعد بن عبد اللہ ہے کہ انہوں نے بیان کیا کہ ہمارے محلہ میں ایک شخص ضعیف الخلق تھا جسے ایک عورت سے زنا کیا تو حضرت سعید بن عباد نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اُسکو بیان کیا تو آپ نے فرمایا کہ اُسکو حد مارو پس لوگوں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ وہ بہت کمزور ہے وہ اُسکو برداشت نہیں کر سکتا تو آپ نے فرمایا کہ سو قہیون کا ایک کچھ باندھ کر ایک بار اُسکو مار دو پس ایسا ہی کیا گیا۔ رواہ امام و انسانی و ابن ماجہ و ابی شافعی باسناد حسن۔

باب الوطی الذی یوجب الحد والذی لا یوجب

یہ باب ایسے وہی کے بیان میں جو حد واجب کرتی ہے اور جو واجب نہیں کرتی ہے۔ قال الوطی الموجب للحد هو الزنا و...

فی عرف الشریع واللسان وطمی الرجل المرآة فی القبل فی غیر الملک و شہتہ الملک - معنی نے فرمایا کہ جس وطمی سے حد واجب ہوتی ہے وہ زنا ہے اور زنا کے معنی شرع و لغت میں یہ ہیں کہ مرد کسی اجنبیہ عورت سے اسکی فرج میں وطمی کرے حالانکہ وہ ملک سے اور شہتہ ملک سے خالی ہوں۔ اور ترجمہ نے اسکی تمام تعریف سابق میں ذکر کر دی ہے اور یہاں معنی کا مقصود یہ ہے کہ ہر ایک قید کی وجہ اور فائدہ بیان فرمادین چاہیے فرمایا۔ لانه فعل محظور و الحرة علی الاطلاق عند التری عن الملک و شہتہ یؤید ذلک قولہ علیہ السلام اور و بال شہات ثم اشہتہ نوعان شہتہ فی الفعل و تسمی شہتہ اشتباہ و شہتہ فی المحل و تسمی شہتہ حکمیہ فالاولی تحقق فی حق من اشہتہ علیہ لان معناه ان یظن غیر الدلیل و لیلہ و لا بد من الظن التحقق الاستبہاد و الثانیۃ تحقق لقیام الدلیل ان فی ذاتہ و لا یستحق علی ظن الجانی و اعتقادہ و یسقط بالتوہین لا طلاق الحدیث و لیسب یثبت فی الثانیۃ اذا ادعی الولد و لا یثبت فی الاولی وان ادعاہ لان الفعل تخص زنا فی الاولی و انما یسقط الحد لامر راجع الیہ و ہوا شہتہ و الامر علیہ ولم تخص فی الثانیۃ فہی لیسب لیسب مواضع جاریہ ایہ و امہ و زوجتہ و المطلقة ثلثہ فی العبدۃ و باننا بالطلاق علی مال و ہی فی العبدۃ و ام ولد عقما بولہا و ہی فی العبدۃ و جاریۃ المولی فی حق العبد و الجاریۃ المرہونۃ فی حق المرہون فی روایت کتاب الحد فی حق ہذا المواضع لا یقال ظننت انما تحل لے و لو قال ظننت انما علی حرام و جب الحد و شہتہ فی المحل فی مستہ و جمع جاریۃ ابنہ و المطلقة طلاقا باننا بالکنایات و الجاریۃ البسیعۃ فی حق البائع قبل التسلیم و الممہورۃ فی حق الزوج قبل القبض و المشترکۃ بیئہ و بین غیرہ و المرہونۃ فی حق المرہون فی روایت کتاب الرهن فی حق ہذا المواضع لا یجب الحد و ان قال ظننت انما علی حرام ثم اشہتہ عند ابی حنیفہ رحمہ اللہ بالعدو ان کان متفقاً علی تحریمہ و ہوا عالم بہ و عند الباقین لا تثبت اذا علم تحریمہ و یظہر ذلک فی نکاح المحارم علی ما یتیک ان اشار اللہ تعالیٰ اذا عرفنا ہذا اسی واسطے کہ زنا کہ فعل منہج ہے اور کامل حرام ہونا اسکا جب ہی ہوگا کہ ملک نکاح و ملک رقبہ سے اور دون ملکوں کے شہتہ سے بھی خالی ہو اور اسی کی تائید فرماتا ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ شہتات کی وجہ سے حد کو دور کر دے پھر شہتہ دو قسم کا ہوتا ہے ایک فعل میں شہتہ اور اسکو شہتہ اشتباہ کہتے ہیں اور دوم محل میں شہتہ اور اسکو شہتہ حکمیہ کہتے ہیں مثلاً اگر ایک عورت کو اندر چلے رات میں اپنی زوجہ خیال کرے اس سے وطمی کر لی تو یہ شہتہ فعلی ہے اور اگر زوجہ کو طلاق بائنہ دیکر عدت میں اس سے وطمی کی یہ خیال کرے کہ بچہ طلال ہے یا اپنے لہر کی باندی سے وطمی کی تو یہ شہتہ محلی ہے پس قسم اول کا تحقق ایسے شخص کے حق میں ہونا ہے جس پر اشتباہ طاری ہو اسے کیونکہ اس کے معنی ہی ہیں کہ ایسی چیز کو دلیل گمان کرے کہ جو دلیل نہیں ہے اور گمان ضرور ہے تاکہ اشتباہ تحقق ہو اور دوسری قسم کا تحقق بدون اس کے گمان کے ہی اُسوقت ہو جاتا ہے کہ جب دراصل کوئی ایسی دلیل قائم ہو جس سے حرمت کی نفی ہوتی ہے جیسے حدیث میں فرمایا کہ تو اور تیرا مال تیرے باپ کا ہے اور اسکا وجوب اس وطمی کرنے والے کے گمان اور اعتقاد پر موقوف نہیں ہے اور حد زنا کا ساقط ہونا دون قسم کے شہتہ پر ہوتا ہے کیونکہ حدیث مطلقاً شہتات کو شامل ہے یعنی ہر قسم کے شہتہ سے حد کو ساقط ہونا چاہیے لیکن دون قسم کے شہتہ میں یہ فرق ہے کہ دوسری قسم کے شہتہ میں اگر کچھ کا دعویٰ کیا تو نسب ثابت ہو جائیگا اور پہلی قسم کے شہتہ میں نہیں ثابت ہوگا اگرچہ نسب کا دعویٰ کرے کیونکہ پہلی قسم کے شہتہ میں وطمی کرنا محض زنا ہے اور حد صرف اسوجہ سے ساقط ہوگی کہ اس نے ایسی بات کا دعویٰ کیا جو اسی کی طرف راجع ہے یعنی کہا کہ یہ امر مجھ پر شہتہ ہو گیا تھا اور دوسری قسم کے شہتہ میں محض زنا نہیں ہے بلکہ شہتہ نسلی آٹھ موقع پر جاری ہوتا ہے اول یہ کہ اپنے باپ دادا کی باندی سے وطمی کی دوام اپنی مان یا نانی و دای وغیرہ کی باندی سے وطمی کی سوم اپنی زوجہ کی باندی سے وطمی کی چہارم اپنی زوجہ کو تین طلاق دینے کے بعد عدت میں اُمس سے وطمی کی پنجم نہد کہ مال پر طلاق بائنہ دینے کے بعد عدت میں ماس سے وطمی کی ششم اپنی ام ولد کہ آزاد کر کے عدت میں اُمس سے وطمی کی ہفتم ماس سے اپنے مولی کی باندی سے

Marfat.com

سے وہی کی ہشتم مرتبہ نے جس باندی کو رہن لیا تھا اُس سے وہی کی یہ کتاب الحد کی روایت میں ہے اور یہی روایت مختارہ ہے اور یہی اور کتاب الرہن کی روایت میں مطلقاً حد نہیں ہے۔ (ع۔ د۔) پس ان آٹھوں مواقع میں اگر وہی کرنے والے نے دعویٰ کیا کہ میں نے اسکو اپنے واسطے حال گمان کیا تھا تو حد نہ ہوگی اور اگر کہا کہ میں جانتا تھا کہ یہ بچہ حرام ہے تو حد واجب ہوگی اور محل میں شبہہ کے چھ مواقع ہیں ایک یہ کہ اپنے بصر کی باندی سے وہی کی دوم یہ کہ گناہ سے طلاق بائن دینے کے بعد زوجہ سے وہی کی سوم یہ کہ بانی نے باندی کو فروخت کر کے مشغری کے سپرد کرنے سے پہلے اُس سے وہی کی چہارم یہ کہ مرد نے اپنی باندی کو اپنی زوجہ کے مہر میں دیا لیکن زوجہ کے قبضہ کرنے سے پہلے اُس سے وہی کر لی پنجم جو باندی اُسکے اور غیر کے درمیان مشترک تھی اُس سے وہی کی ششم مرتبہ نے مہر ہونے پر وہی سے وہی کی لیکن یہ کتاب الرہن کی روایت پر ہے پس ان موقعوں پر حد واجب نہ ہوگی اگرچہ اُس نے کہا ہو کہ میں جانتا تھا کہ یہ بچہ حرام ہے بچہ واضح ہو کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک عقلمندی وجہ سے شبہہ ثابت ہو جاتا ہے اگرچہ علماء کے نزدیک وہ بالاتفاق حرام ہو اور وہی کرنے والا خود بھی جانتا ہو اور باقی فقہاء کے نزدیک عقلمندی سے شبہہ ثابت نہیں ہوتا جبکہ وہی کرنے والے کو یہ بات معلوم ہو کہ یہ بچہ حرام ہے اور اس اختلاف کا اثر ایسی عورتوں کے حق میں ظاہر ہوگا جسے نکاح کرادیا تھا حرام ہے چنانچہ ایشارۃ اللہ تعالیٰ بیان آدیا پھر جب یہ بات معلوم ہو چکی کہ شبہہ دو قسم ہے جو آئندہ ہم مسائل کی تفریح کرتے ہیں۔ ومن طلق امراتہ تثلثم وطیہانی العدة وقال علمت انہ علی حرام حد لزوجہا والی اللک الخلل من کل وجه فکلون اشبہہ منتفیة وقد نطق الکتاب بانتفاء الخلل وعلی ذلک اجماع ولا یعتبر قول المتخالف فیہ لانه خلاف للاختلاف ولو قال طلفت انہا تحمل لے لایحید لان النطن فی موضعہ لان اثر اللک قائم فی حق النسب والکسب والنسب فاعتبر ظنہ فی اسقاط الحد وادام الحد اذا اعتقہا مولایا والمنتقلۃ والمطلقة علی مال بمنزلة المطلقة لثبوت الحرمة بالاجماع وقيام بعض الآثار فی الحد اگر ایک شخص نے اپنی عورت کو تین طلاقیں دین پھر عدت میں اُس سے وہی کی اور کہا کہ میں جانتا تھا کہ یہ بچہ حرام ہے تو اُسکو حد ماری جائیگی (یعنی اگر محسن ہے تو رجم کیا جائیگا اور نہ سو دسے مارے جائیگا) کیونکہ حلال کر لے والی ملک ہر طرح زائل ہو گئی تو شبہہ بالکل نثار ہے اور قرآن مجید ایسی عورت کی علت ندارد ہونے پر ناطق ہے اور اسی پر اجماع منعقد ہے اور جو شخص اس میں خلوت کرے اُسکا قول بستر نہیں ہے کیونکہ اُسکو اختلاف نہیں کہتے بلکہ خلاف ہے اور اگر وہی کرنے والے نے کہا کہ میرے گمان میں وہ مجھے حلال تھی تو اُسکو حد نہیں ماری جائیگی کیونکہ گمان اپنے موقع پر ہے اسلئے کہ ملک نکاح کا اثر بھی چند باتوں میں قائم ہے چنانچہ اگر عدت کے اندر لڑکا ہو تو اسی مرد سے اُسکا نسب ثابت ہوگا اور عدت میں عورت کو نکلتے سے مانعت ہے اور شوہر پر اُسکا نفقہ بھی واجب ہے تو حد ساقط ہونے میں بھی اُسکا گمان معتبر ہو اور اگر اگام ولد کو لے کر مولیٰ نے اُسکو دیکر دیا یا زوجہ کو خلع دیدیا یا نذہ کو مال پر طلاق دیا ہے عدت میں اُس سے وہی کی تو انکا حکم بھی بمنزلة مطلقہ تھو

آثار ملک سے ہیں۔ ولو قال لہانت خلیۃ او برتہ او امرک بیدن فاخارت نفسہا ثم وطیہانی العدة وقال علمت انہا علی حرام لم یجد لاختلاف الصحابة رض فیہ فمن مذہب عمر رض انہا تطہیۃ رجعیۃ وکذا الجواب فی سائر الکتابات وکذا اذا نوسے ثلث لقیام الاختلاف مع ذلک۔ اور اگر زوجہ سے کہا کہ تو خلیہ ہے یا برتہ ہے یا کہا کہ تیرا امر تیرے ہاتھ ہے پس عورت نے اپنے نفس کو اختیار کیا یعنی ہر صورت میں طلاق کا یہ واقع ہوئی پھر شوہر نے اُس سے عدت میں وہی کی اور کہا کہ میں جانتا تھا کہ یہ بچہ حرام ہے تو بھی اُسکو حد نہیں ماری جائیگی کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم کا اس میں اختلاف ہے چنانچہ مذہب عمر رضی اللہ عنہ یہ ہے کہ کنایات سے طلاق رخصی پڑتی ہے اور یہی حکم دیگر کنایات میں ہے اور اسلیئے کہ اگر کنایہ سے تین بار واقع ہونے کی نیت کی کیونکہ باوجود اسکے بھی اختلاف ہے۔ ولاحظہ علی من وطی حارتہ ولہدہ وولدہ وولدہ وان قال علمت انہا علی حرام لان اشبہہ حکمیۃ لانتانات عن دلیل وہو قولہ علیہ السلام انت و مالک لایک والابوة قائمہ فی حق الحد

اور جس شخص نے اپنے بہرہ پونے کی باندی سے وطی کی تو اُس پر حد نہیں ہے اگرچہ کہے کہ من جانتا تھا کہ مجھ پر حرام ہے اس لیے کہ یہ بہرہ
 حکم ہے کیونکہ ایک دلیل سے پیدا ہوا ہے اور دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے کہ انت واولک وایک یعنی تو اور تیرا مال میرا
 باپ کا ہے۔ رواد ابن ماجہ والبطرانی وابن جان فی الصبح والبرز وغیرہم وہنا حدیث حسن صحیح ساور حق پدری دادا کے بارے میں
 بھی قائم ہے۔ یعنی دادا کا حکم بھی مثل باپ کے ہے کہ اُس پر بھی حد واجب نہیں اگرچہ باپ زندہ موجود ہو۔ ع۔ وینت
 النسب منہ وعلیہ قیمة الجاریۃ وقد ذکرناہ واذ وطی جاریۃ ایہ اوامہ او زوجتہ وقال طننت انما تخل لے فلا حد
 علیہ ولا علی قاذفہ وان قال قلت انما علی حرام حد وکذا العبد اذ وطی جاریۃ مولاه لان بینہما مابساتی
 انما تفرع عنہ فی الاستمتاع فتمس نکاح شہبہ اشتباہ والا نہ زنا حقیقۃ فلا یحد قاذفہ وکذا اذا قالت الجاریۃ
 طننت انما تخل لے وانیفعل لحم یتبع فی الظاہر لان الفحل وازعمہ اور باپ سے بچہ کو نسب ثابت ہو جائیگا اور باپ پر
 غلط اس باندی کی نیت واجب ہوگی اور ہم اسکو نکاح الرقیق میں بیان کر چکے ہیں اور اگر اپنے باپ یا ماں یا زوجہ کی باندی سے
 وطی کی اور کہا کہ میرا گمان یہ تھا کہ یہ میرے واسطے طہال ہے تو اُس پر حد زنا نہیں ہے لیکن جو شخص کہ اسکو زنا کاری کی تمت لگا دے
 اُس پر بھی حد قدرت نہیں یعنی درحقیقت یہ وطی حرام ہے لیکن حد سے شہد سے ساقط ہے اور اگر نسنے کہا کہ میں جانتا تھا کہ یہ
 مجھ پر حرام ہے تو اسکو حد ماری جائیگی اور اسی طرح اگر غلام نے اپنے مولیٰ کی باندی سے وطی کی تو بھی اسی تفسیل سے حکم ہے کہ یہ
 نفع حاصل کرنے میں ان لوگوں کے درمیان باہم ایسا ہوتا ہے تو اہمال ہے کہ اسکو وطی سباح ہونے کا گمان ہو اور وہ یہ شہد
 ہے لیکن ہو کہ درحقیقت یہ زنا ہے تو جو کوئی اسکو زنا کاری کا عیب لگا دے اسکو بھی حد قدرت نہیں ماری جائیگی اور اسی طرح
 اگر باندی سے کہا کہ میں گمان کرتی تھی کہ یہ میرے واسطے طہال ہے حالانکہ غلام نے کچھ دوسرے نہیں کیا تو بھی ظاہر الرادۃ میں غلام پر حد نہیں
 کیونکہ یہ فعل واحد ہے۔ وان وطی جاریۃ اخیہ اذ عمہ وقال طننت انما تخل لے حد لانه لا یساط فی المال فیما بینہما
 وکذا سائر الحارم سوی انولاد لکما بینا۔ اور اگر اپنے بھائی یا بھائی کی باندی سے وطی کی اور کہا کہ میرا گمان تھا کہ یہ مجھے طہال ہے
 تو حد ماری جائیگی کیونکہ اس کے اور چپا کے درمیان مال کے بارے میں کوئی ایسا نہیں ہوتا ہے اور یہی حکم دیگر حکام مثل ماہون وغانہ
 وغیرہ کا ہے سوائے اُنکے جنہے ولادت کی قرابت ہے بدلیل مذکورہ بالا۔ یعنی باپ و دادا وغیرہ میں جو قرابت ولادت کے
 مال سے نفع اٹھانے کا ایسا ہوتا ہے جیسے باہم اپنی کنجائش ہوتی ہے کہ ایک دوسرے کے مال سے نفع اٹھائیں تو شہد حد کو بھی کبھی نہیں
 ہوا اور ماہون وغانہ وچچا وغیرہ میں ایسا ایسا نہیں تو شہد کو بھی کنجائش نہیں ہے۔ ومن زنت الیہ غیر امرأتہ وقالت انسا
 انما زوجتک فوطیہا الا حد علیہ وعلیہ المہر قضی بندک علی زناہ باعدہ ولانہ اعتمدہ ولیلادہ ہوا الاخبار فی موضع اشتباہ
 اذ الانسان لا یشیز بین امرأتہ وبن غیر ہانی اول انولادہ نصار کالمعور وروایحد قاذفہ الان فی روایۃ عن ابی یوسف
 لان الملک منعم حقیقۃ۔ اگر نکاح کے بعد زنا کی بات کہ شوہر کے پاس اسکی زوجہ کے سوائے دوسری عورت سے کبھی دیکھی اور
 شوہر قوت نہ لگا کہ ہی قیری زوجہ ہے پس اُسے اُس سے وطی کر لی تو اُس پر حد نہیں ہے لیکن اُس پر لازم ہو گا کہ عورت کا جوہر ہوتا ہے
 اور دینا پڑ جائے چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے ہر کا اور عدت واجب ہونے کا حکم دیا (شارحین کو بہ افز نہیں مایکن اسی پر اجماع ہے
 منع) اور اسوائے حد نہ ہوگی کہ مرد نے عورتوں کے خیر سے کو مقام اشتباہ میں دلیل جانا اسوائے کہ انسان کو اول ہی بارے میں
 اپنی زوجہ وغیر زوجہ میں نہیں ہو سکتی ہے تو یہ شخص بھی ایسا ہو گیا جیسے (حک) کا کہا یا ہوا یعنی بسکو کسی عورت نے (حک) دیا کہ مجھے نکاح
 کر لے مگر وہ غیر کے نکاح میں ہے یا غیر کی بھائی ہوئی تو باندی ہے اور اسکو معلوم نہ تھا پس اُسے بعد نکاح کے وطی کی تو اُس پر حد نہیں ہوتی
 ہے پس ایسا ہی بیان (ع۔) اور جو شخص اسکو زنا کاری کی تمت لگا دے تو اسکو حد قدرت نہ ماری جائیگی جو وطی حرام کے کہ نہ کہ کسیت
 درحقیقت مذکورہ ہی ظاہر الرادۃ ہے لیکن ابویوسف سے ایک روایت یہ بھی آئی کہ اسکی تمت دینے والے کو حد ماری جائے

ومن وجد امرأة على فراشه فوطئها فليله الحد لانه لا اشتباه بعد طيل العجبة فلم يكن لظن مستند الی دلیل
وهذا لانه قد تهاجم على فراشها غير ما سن المحارم التي في بيتهما وكذا اذا كان الظن لانه يمكن التمييز بالسؤال وغيره
الا اذا كان دعاه فاجابة اجنبية وقالت انما زوجك فواقها لذن الاخبار دلیل - بسنه اپنے بچھونے پر ایک حد
کو پاکر اس سے دلی کر لی تو اسپر حد واجب ہوگی کیونکہ دیر تک ساتھ رہنے کے بعد زوجہ میں اشتباه نہیں ہو سکتا ہے تو سکا گمان کی دلیل
کی جانب مستند نہوا تو اشتباه نہوا کیونکہ کسی اسکے بچھونے پر اسکی زوجہ کے سولے اسکی مان میں وغیرہ دیگر محارم جو اسکے گھر میں ہوسورہ
کرتی ہیں اسی طرح یہ مرد اگر اندھا ہو تو بھی اسپر حد واجب ہوگی کیونکہ وہ پوچھکر یا اور طور سے امتیاز کر سکتا ہے لیکن اگر ایسا ہو کہ اندھے
نے بسنے بستر ویا عورت کو بلایا اسنے قبول کیا کہہا کہ میں تیری زوجہ ہوں پس اسنے اسکے ساتھ دلی کر لی تو حد واجب نہوگی کیونکہ خریدنے
ایک دلیل ہر طرف اور اگر وہ صرف دلی کرانے پر آمادہ ہوئی یا اسنے زبان سے اچھا کہہ دیا اور اندھے نے دلی کی تو حد جاری جاگی
- - - - -
ومن تزوج امرأة لا یحل له نکاحا فوطئها للرجب علیہ الحد عند ابی حنیفة رحمہ لکنہ یوجب عقوبۃ اذا کان علم بذلك
وقال ابو یوسف ومحمد و الشافعی رحمہ علیہ الحد اذا کان عالما بذلك لانه عقد لم یصا و ف محلہ فیلغو کما اذا فی سف
الی الذکور و ہذا لان محل التصرف ما یكون محلا حکم و حکمہ الحکل وہی من المحرمات و لابی حنیفة رحمہ ان العقد صا و محلہ
لان محل التصرف ما یقبل مقصوده و الاغنی من بنات نبی آدم قابلہ للتوالد و هو المقصود فکان شغی ان یعتقد حق جمیع
الاحکام الا انہ تقاعد عن افادۃ حقیقۃ الحکل فیورث الشبہة لان الشبہة ما یشبہہ الثابت لا نفس الثابت الا انہ ارتکب
جوبہة و لیس فیہا حد مقدر فی غیرہ - جس مرد نے ایسی عورت سے نکاح کیا جو دلی حرام ہو کر اس سے نکاح حاصل نہیں ہو پھر اس سے دلی کی تو وہ
ابو حنیفہ کے نزدیک اسپر حد واجب نہوگی لیکن اسکو عذاب کی دردناک تکلیف دی جائیگی بشرطیکہ جان بوجھکر ایسا کیا ہو و اور یہی سفیان ثوری
و زفر کا قول ہے اور امام ابو یوسف و محمد و شافعی نے (اور امام مالک و احمد و دیگر فقہانے) کہا کہ اسپر حد واجب ہوگی بشرطیکہ جان بوجھکر ہو کیونکہ
یہ نکاح اپنے محل پر واقع نہیں ہوا تو نہ ہوگا جیسے کسی نے کسی مرد یا محل کے ساتھ نکاح با نذحاً تو نہ ہوتا ہے اس واسطے کہ محل تصرف وہ ہوتا ہے جو حکم نکاح
کا محل ہو اور حکم نکاح یہ ہے کہ طہات ثابت ہو حالانکہ مسئلہ میں جو عورت پر وہ دلی محرمات سے ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ عقد اپنے محل پر واقع ہوا
کیونکہ محل تصرف وہ ہوتا ہے جو مقصود کے قابل ہو اور نکاح کا مقصود یہ ہے کہ اولاد پیدا ہو اور اولاد آدم میں سے عزیزین سب ہی قابل بن تو چاہیے کہ
نکاح جو احکام کے حق میں منع ہونگے شرعی تحریم سے اسنے حقیقی طہات کا فائدہ نہیں دیا پس اس عقد سے ایک شبہہ پیدا ہوگی کیونکہ شبہہ وہی ہے جنات
کے مشابہہ جو سندھ کے فوائد ہو کر جو کہ اس شخص نے ایک جرم کا ارتکاب کیا اور اس جرم میں کوئی حد مقرری نہیں ہے تو اسکو تعزیر دی جائیگی مستویکن اس
مسئلہ میں فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے - الملاحظہ اور جامع الرموز میں نقل کیا کہ تون من فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے الغمرات - لیکن شروح میں
اہم کے قول کو ترجیح دی لہذا تصحیح القدوری میں کہا کہ امام کے قول پر فتویٰ دینا اولے ہے - - - شرح کتابہ کہ پھر تعزیر یہ ہوگی کہ ایسے
شخص کو قتل کر دیا جائے جسے حدیث انس رضی اللہ عنہ میں ہے کہ میرے ہاں ابو بردہ بن نیار کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک جھنڈا
دیکر بھجاتھا کہ جس شخص نے اپنے بانی زوجہ سے نکاح کیا ہو اسکا سر کاٹ لا دے - مدواہ الترمذی وغیرہ اور ایسے کہ اگر اجنبی عورت یا اپنی
بندگی کی متعدد میں دلی کرے تو اسی قسم کی سزائے تعزیری در رد وغیرہ میں نہ کو رہے زمان میں وغیرہ کا نکاح جو اس سے زیادہ فتویٰ ہے کہ
اسے ایسی تعزیر کا مستحق ہے اور نفرت و خلاف نفرت کا فرق معارض شدت نفس ہے و اتہ قالے اللم - و میں دلی اجنبیہ فیما لودن
نفرح یغزیر لانه منکر لیس فیہ شے مقدر و من اسے امرأة فی الموضع المکر وہ او عمل عمل قوم لوط فہ حد علیہ عند
ابی حنیفہ مرد و یغزیر و قال فی الجامع الصغیر و یروع فی السجن و قال ابو کالزنا ر فید و ہوا حد تو لے اشافی جہر قول
قی قول یعقوبان بل حال لقولہ علیہ السلام اقولوا الفاعل و المفعول و یردی فارجموا الاعلی و الاسفل و لہما انہ فی
معنی الزنا لانه قضاء الشهوة فی محل مشغی علی سبیل الکمال علی وجہ تخفیف جرائمہ تصحیح المارولہ انہ لیس بزنا ہنگام

الصحابی تفرقی موجبہ من الاحراق بالنار وہدم الجدار و التعلیس من مکان مرتفع باتباع الاحجار وغیر ذلک ولا یجوز فی الزنا لانہ لیس فیہ اضلالۃ الولد و اشتباہ الانساب و کذا ہوا اندرو تو کالا نعدام الراجعی فی احد الجانبین لیس اے الزنا من الجانبین و ما رواہ کحول علی سیاستہ او علی المستحل الا انہ لیس عنہ لما بینا و۔ اور جس مرد نے کسی اجنبیہ عورت سے شہ گاہ فرج و مقعد کے سواے مجامعت کی (مثلاً آہ مرد اسکے ران یا پیٹ سے لگا یا) ویسے شخص کو تعویذ دیا جائیگی اس واسطے کہ یہ فعل ممنوع ہے لیکن اسکے واسطے کوئی سزا سے محروم نہیں ہے۔ اور جس مرد نے کسی عورت سے مقام کر وہ یعنی مقعد میں دلی کی یا اسے قوم لوط کا فعل کیا یعنی مرد جوان خود طفل سے مقعد میں دلی کی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اسپر حد زنا نہیں ہے بلکہ وہ تعویذ دیا جاوے۔ امام محمد نے جامع صغیر میں کہا اور وہ قید خانہ میں ڈال دیا جاوے یعنی یہاں تک کہ توبہ کرے اور صاحبین نے کہا کہ لو طت مانند زنا کے ہے تو اسکو حد ماری جائیگی یعنی محسن کو جرم اور غیر محسن کو دسے دسے جاوے۔ اور یہی شافعی کے دو قول میں سے ایک قول ہے اور دوسرا قول شافعی یہ کہ لو طت کرنے والے کو اسے دو وزن کو ہر حال میں قتل کیا جائیگا کیونکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ فاعل و مفعول یہ دو وزن کو قتل کرے۔ اور ایک روایت میں ہے کہ او پر دسے دسے و اسے دو وزن کو تھوڑے دن سے مار ڈالو۔ (رواہ احمد و ابوداؤد و الترمذی و ابن ماجہ و المعجم و صحیح ابن ماجہ و صحیح ابن کثیر) اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ لو طت بھی زنا کے معنی میں ہے کیونکہ لو طت اپنی شہوت کو ایسے محل میں پوری کرنا جسکی خواہش پورے طور پر ہوتی ہے یہ شہوت پوری کرنا محض حرام طور پر ہوتی ہے یا ہے (یعنی جب زنا کے معنی پورے ہوئے تو اسکی سزا بھی مثل سزا سے نثار ہو گئی) اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ لو طت در حقیقت زنا نہیں ہے کیونکہ اسکی سزا میں صحابہ رضی اللہ عنہم کا اختلاف ہے کہ آگ سے جلایا جاوے یا اسپر دیوار ڈالی جاوے یا اپنے مکان سے اذنیھا کر لیا جاوے اور اوپر سے پتھر برسائے جاوے وغیر ذلک اور یہ فعل منسے میں زنا نہیں ہے کیونکہ اس میں بچہ کو ضائع کرنا اور نسب کو مشتبہ کرنا لازم نہیں ہے اور یہ فعل بہ نسبت زنا کے کمتر واقع ہوتا ہے اس واسطے کہ لو طت میں ایک طرف سے خواہش نثار ہے اور زنا میں دونوں طرف سے خواہش موجود ہے اور جو حدیث امام شافعی نے روایت فرمائی جس سے دو وزن کو سزا سے قتل یا جرم ثابت ہوتی ہے وہ اس امر پر کھول ہے کہ امام بلور سیاست لکھا کرے یا لو طت کرنے والا اسکو حلال سمجھتا ہو لیکن ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک اسکو تعویذ دیا جائیگی جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ واضح ہو کہ اگر مرد نے اپنے غلام یا اپنی باندی یا درجہ سے اگرچہ نکاح فاسد ہو مقعد میں لو طت کی تو باجماع اسکو حد نہیں ملے گی۔ مکان۔ اگرچہ یہ فعل اسپر حرام ہے اور حدیث زیادہ سے زیادہ ہے اور زنا سے مقعد میں دلی کرنا بالاجماع حرام ہے اور اگر سواے اسکے کسی اجنبی سے لو طت کی تو اسکو حد ماری جائیگی اور اگر بہرہ الراق میں ہے کہ لو طت کی حدت زنا سے بہت سخت ہے کیونکہ مقعد و شہ غاڑ متباہنہ حرام و غلیظ ہے اور اسپر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے اور سعید ابن مسیب نے روایت کی کہ حضرت ابن عمر سے پوچھا گیا کہ ہم سب کو کیا سزا ہے اگر کسی نے اپنے غلام یا باندی کو نکاح کیا تو انکی مقعد میں دلی کرتے ہیں فرمایا کہ آیت کیا کرتی ہے انسان ایسا کرتا ہے۔ رواہ النسائی۔ اور زنا سے لگایا کہ تم ابن عمر سے روایت کرتے ہو کہ عورتوں کی مقعد میں دلی کرنا جائز ہے تو نافع نے فرمایا کہ واللہ ان لوگن نے بچہ جو بڑھ باندھا ہے۔ رواہ النسائی۔ اور حضرت ابو بکر نے لو طت کی فاعل و مفعول دو وزن پر دیوار گروادی اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے تو ایسے قتل کو کہ آگ میں جلنے کا حکم دیا اور بیہقی نے مرسل روایت کی کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے دو وزن کے جلانے پر اتفاق کیا۔ م شروع۔ و من وطی بہیمۃ فلاحہ علیہ لانہ لیس فی معنی الزنا فی کونہ جنایۃ و فی وجود الداعی لان الطبع السلیم یفر عنہ و الحال علیہ نہایت السفاد و فرط الشیق و لہذا لوجب سترہ الا انہ لیس لما بینا و الذی یروی انہ یتبع بہیمۃ و تحرق فذلک لقطع التحدیث بہ لیس یواجب۔ اور جسے کسی جو پٹے سے دلی کی تو اسپر حد زنا واجب نہیں ہے کیونکہ جرم ہونے میں اور طراہش پائے جانے میں یہ فعل زنا کے معنی میں نہیں ہے کیونکہ طبع سلیم اس سے نفرت کرتی ہے اور اس فعل کا باعث نہایت حماقت یا شدت شہوت ہے اسی واسطے

دادہ جانور کا ستر و حکنا واجب نہیں ہے پس یہ زناہ نہوا لیکن وطی کنندہ کو تعزیر دیجائیں کیونکہ یہ فعل مکروہ ہے اور در جو حدیث میں
 آیا کہ جس چوبائے سے یہ فعل کیا گیا اسکو قتل کر کے جلادیا جائے تو یہ حکم اسواسطے تھا کہ لوگ اسکا واقعہ بیان نہ کرتے رہیں اور ایسا
 کرنا واجب نہیں ہے۔ واضح ہو کہ چوپایہ سے وطی بالاجماع حرام ہے اور ماخلاف اس بارہ میں ہے کہ پسر حد زنا جاری ہو یا نہیں
 تو چاندن فقہار کے نزدیک اس میں حد نہیں ہے لیکن تعزیر دیجائیں اور تعزیر میں مجسب مصلحت امام کو قتل کا اختیار ہے چنانچہ جس شخص
 کو ولایت کی عادت ہو تو امام اسکو قتل کر دے اور ابن عباس نے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص کو
 تم مادہ جانور پر پاؤ تو اسکو قتل کرو اور چوپایہ کو بھی قتل کرو پس ابن عباس سے پوچھا گیا کہ چوپایہ کا کیا قصور ہے تو فرمایا کہ میں نے
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بارہ میں کچھ نہیں سنا لیکن میری رائے یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مکروہ جانا
 کہ جس جانور کے ساتھ یہ فعل کیا گیا ہے اسکا گوشت کھایا جائے یا اس سے دودھ وغیرہ کا نفع اٹھایا جائے۔ رواہ الترمذی۔ اور
 یہ وجہ دوسری حدیث میں مخرج ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو کوئی مادہ جانور پر پڑے وہ طعون ہے اور اسکو قتل کر دے
 اور اس مادہ جانور کو بھی قتل کر دے یہ کہنے کو نہ رہے کہ یہی وہ مادہ جانور ہے جسکے ساتھ ایسا اور ایسا کیا گیا۔ رواہ احمد و ابوداؤد و
 نسائی و الحاکم اور بیہقی نے اس حدیث کی صحت کی طرف سئل کیا۔ منع۔ ومن زنی فی دار الحرب اونی دار البغی
 ثم خرج الینا لا یقام علیہ الحد وعند الشافعی رحمہ اللہ لانه التزم بالسلامہ احکامہ انما کلن مقامہ ولنا قولہ علیہ السلام
 لا یقام الحد ودنی دار الحرب ولان المقصود ہوا الاتر جار و دلائیہ الامام منقطعۃ فیہا فیعرے الوجوب عن البغیۃ
 ولا یقام بعد ما خرج لانہا لم تنعقد موجبة فہو منقلب موجبة ولو غریبی من لدہ ولایۃ الاقامۃ بنفسہ کا خلیفہ۔ و امیر مصر یقیم
 الحد علی من زنی فی معسکہ لانه تحت یدہ بخلاف امیر العسکر و السریۃ لانه لم یفوض الیہما الاقامۃ۔ اور جس شخص نے
 ایسے کافرون کے ملک میں زنا کیا جسے لڑائی ہو یا باغیوں کے ملک میں زنا کیا پھر ہماری ملک میں نکل آیا ایسے یہاں زنا کا اقرار کر دیا
 تو اس پر حد نہیں قائم کی جائیگی اور امام شافعی کے نزدیک حد مارا جائے کیونکہ اسنے مسلمان ہونے کے ساتھ اپنے اوپر اسلام کے احکام
 لازم کر لیے چاہے جہاں ہو اور ہماری دلیل یہ حدیث ہے کہ دار الحرب میں حد نہیں قائم کیے جائیں گے اور ہوجو سے کہ حد سے مقصود
 یہ ہے کہ وہ اس فعل سے باز رہے سالانہ امام کی ولایت حریموں اور باغیوں کے ملک سے منقطع ہے تو حد واجب ہونا بیفائدہ ہے اور
 دہان سے دارالاسلام میں آنے کے بعد بھی حد قائم نہوگی کیونکہ یہ بخش جو وقت سرزد ہوا موجب حد تھا تو اب بدل کر موجب نہو جائیگا
 اور اگر جہاد میں ایسا سرزد ہو جو خود حد قائم کر سکتا ہے جیسے سلطان اور صوبہ کا حاکم تو لشکر میں سے جو شخص زنا کرے اس پر زنی
 لشکر گاہ میں حد قائم کرے کیونکہ یہ اسکے ماتحت ہے بخلاف لشکر کے سردار یا کسی نکرے کے سردار کے کیونکہ ایسے سردار کو حد قائم کرنا پسر
 نہیں کیا گیا ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اگر پسر کیا گیا ہو تو جائز ہے اور واضح ہو کہ مصنف نے جو حدیث لکھی وہ نہیں بالی گئی
 لیکن شافعی نے یہی قول زید ابن ثابت رضی اللہ عنہ کا روایت کیا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے عاملوں کو لکھا کہ دار الحرب میں کسی
 مسلمان پر حد قائم نہ کریں۔ رواہ ابن ابی شیبہ۔ اور چونکہ یہ حکم مشورہ صحابہ رضی اللہ عنہم تھا تو ہنزلہ حدیث ہے بلکہ اجماع خود حجت ہے اور
 ابن ابی شیبہ نے اسی کے مانند ابوالدرداء رضی اللہ عنہ سے روایت کیا اور بسیر بن ارغاة رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ آنحضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے تھے کہ جہاد میں جو دن کے ہاتھ نہ کائے جائیں۔ رواہ ابوداؤد و الترمذی و النسائی۔ اور ترمذی نے لکھا
 کہ دشمن کے سامنے ایسا کرنا اس خیال سے ہے کہ ایسا نہو وہ دشمنوں سے جا ملے۔ و اذا دخل حربی دارنا بامان فزنی بذمیتہ او
 زنی ذمی بجزیرۃ الذمی و الذمیتہ عند ابی حنیفہ رحمہ اللہ الحد الحربی و الحربیۃ وہو قول محمد حنفی ذمی یعنی اذانی نے
 بجزیرۃ قائم اذانی الحربی بذمیتہ لایحد ان عند محمد رحمہ اللہ ہو قول ابی یوسف رحمہ اللہ و قال ابی یوسف رحمہ اللہ و ان کلہم
 و ہو قول الاخر لابی یوسف رحمہ ان المستامن التزم احکامنا مہ مقام سفی دارنا فی المعاملات کما ان الذمی التزم احکامنا

مدہ عمرہ و لہذا یجد صد القذف و یقتل قصاصاً بخلاف صد الشرب لانه یقتل باحتہ و لہما انہ ما دخل للقرار بل
 حاجۃ کا تجارتہ و نحوہ فلم یصر من اہل دارنا و لہذا تمکن من الرجوع الی دار الحرب ولا یقتل المسلم ولا الذمی بدوئنا
 التزم من اہل کلمہ لایرجع الی تحصیل مقصودہ و بہ حقوق اہل دارنا لانه لما طمع فی الانصاف یلزم الانصاف و نقصان
 و صد القذف من حقوق اہل دارنا و ہذا یقتل بشرع و محمد رحمہ و الفرق ان الاصل فی باب الزنا فعل الرجل والمرأۃ
 ما اقبل علی ما ذکرہ ان شار اللہ تعالیٰ فاستناع الحدی فی الاصل یوجب استناعہ فی حق التبع اما الاستناع فی حق
 التبع لایوجب الاستناع فی حق الاصل نظیرہ اذا زنی البالغ بعبدیۃ او مجنونہ من التکلیف البالغۃ من البصی و المجنون
 و لابی حنیفہ رحمہ فیہ ان فعل المحرلی مستامن زنا لانه مخاطب بالمحرمات علی ما ہو البصیح وان لم یکن مخاطباً بشرع
 علی اصلنا و التکلیف من فعل ہوزنا موجب للحد علیہا بخلاف البصی و المجنون لانهما لایخاطبان و نظیر ہذا لا یختلف
 اذا زنی المکرہ بالمطاعۃ یمتد المطاعۃ عنہ و عند محمد رحمہ لا یجوز۔ اگر کئی حربی امان لیکر دار الاسلام میں آیا اور کسی ذمیہ عورت
 سے زنا کیا یا کوئی حربیہ عورت امان لیکر دار الاسلام میں آئی اور اس سے کسی ذمی مرد سے زنا کیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک پہلی صورت
 میں ذمیہ عورت کو حد ماری جائیگی اور مرد حربی پر حد نہ ہوگی اور دوسری صورت میں ذمی مرد کو حد ماری جائیگی اور حربیہ عورت محدود
 نہ ہوگی اور ذمی مرد کے حق میں امام محمد کا بھی یہی قول ہے یعنی جب ذمی مرد نے حربیہ عورت سے زنا کیا ہو تو امام محمد کے نزدیک ذمی مرد
 کو حد ماری جائیگی اور اگر حربی مرد نے ذمیہ عورت سے زنا کیا تو امام محمد کے نزدیک دو دن کو حد نہیں ماری جائیگی اور یہی ابو یوسف
 کا پہلا قول ہے پھر امام یوسف نے اس سے رجوع کر کے کہا کہ ان سب کو حد ماری جائیگی اور ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ جو حربی عورت ہر
 امان لیکر ہمارے دار الاسلام میں آیا تو اس نے التزام کر لیا کہ جب تک اپنے معاملات کے واسطے بیان ٹھہرے گا برابر ہمارے احکام کے موافق
 عمل کرے گا جیسے ذمی مرد و عورت نے اپنی تمام عمر کے واسطے یہی التزام کیا ہے اسی واسطے اگر وہ کسیکو زنا کر کی تمت لگا دے تو اسکو حد
 قذف ماری جاتی ہے اور اگر کسیکو نافرمانی قتل کرے تو وہ قصاص میں قتل کیا جاتا ہے پس زنا کرنے میں بھی حد ماری جائیگی بخلاف
 شراب خوردگی کی حد کے کیونکہ وہ شراب کو سباع سمجھا ہے اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ حربی عورت یا مرد بیان ٹھہرنے کو نہیں کہتا
 بلکہ تجارت وغیرہ کسی ضرورت سے آیا ہے تو وہ دار الاسلام کے رہنے والے یعنی مسلمانوں یا ذمیوں میں سے نہیں ہے اسی وجہ سے
 اسکو حد مرت ہوتی ہے کہ دار الحرب کو لوٹ جائے اور اگر اسکو مسلمان یا کسی ذمی نے قتل کیا تو مسلمان یا ذمی کو اس کے قصاص میں قتل
 نہیں کیا جاتا ہے اور ہمارے احکام کا التزام اس نے صرف اسی قدر کیا ہے کہ جس سے اسکا مقصود حاصل ہو اور وہ بندے کے حقوق ہیں
 کیونکہ حربی نے انصاف کی طمع کی تو یہی التزام کیا کہ انصاف سے جو بچھ لازم ہو گا وہ بھی پایا جا دے اور قصاص و حد قذف ایسی چیز ہے
 جس سے بندوں کا حق متعلق ہے یعنی انصاف مقتضی ہے کہ قاتل سے قصاص لیا جائے اور لومش تمت لگا ہا مقتضی ہے کہ اسکو سزا دی جائے
 لہذا حربی کو اس کے التزام کے موافق قصاص و حد قذف کی سزا دی جائیگی اور حد زنا صرف شرع کا حق ہے تو یہ حربی کے التزام میں داخل ہوگی
 اور امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ ذمی مرد و ذمیہ عورت میں فرق ہے اور وہ یہ کہ زنا کر کے بارے میں مرد کا فعل اصل ہے اور عورت اس کے تابع ہے
 چنانچہ ہم اسکو انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے جب اصل یعنی مرد کے حق میں حد متنع ہوتی تو لازم آیا کہ اس کے تابع یعنی عورت ذمیہ کے حق
 میں بھی متنع رہا ہے کہ در صورتیکہ تابع کے حق میں لینے حربیہ عورت کے حق میں حد متنع ہو تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اسکی اصل یعنی مرد
 ذمی کے حق میں بھی متنع ہو اور اسکی نظیر یہ ہے کہ جب مرد بالغ نے کسی لڑکی یا مجنونہ عورت سے زنا کیا تو لڑکی یا مجنونہ پر حد نہ ہونے سے مرد
 سے حد ساقا نہیں ہوتی ہے اور اگر بالغہ عورت نے کسی طفل یا مجنون کو اپنے اور قابو دیا تو طفل یا مجنون سے حد ساقا ہونے کی وجہ سے عورت
 کی حد بھی ساقا ہے کیونکہ وہ تابع ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ حربی امان لیکر آیا اسکا بد فعلی کرنا و حد قذف زنا ہے کیونکہ کافروں کو ہر
 یہ حکم ہے کہ حرام نکویں اور یہی صحیح قول ہے اگرچہ وہ شریعت پر عمل کرنے کے واسطے مخاطب نہیں ہیں اور جب کافر عورت نے اپنے اوپر

زنا کا قابو دیا تو یہ حد زنا کا موجب ہو یعنی عورت کا قہر بر حد واجب ہوگی لیکن یہ صورت امیہ عورت میں ہی بر خلاف طفل و مجنون کے
 یہ دونوں شریعت سے مخاطب نہیں ہیں اور اس اختلاف کی نظیر یہ ہو کہ اگر کسی مرد پر ساخان نے زبردستی کی کہ وہ ایک عورت سے
 زنا کرے حالانکہ عورت خوشی سے راضی تھی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک عورت کو حد ماری جائیگی اور امام محمد کے نزدیک عورت بھی حد و
 نہوگی۔ کیونکہ مرد و عورت سے حد ساقط ہے اور وہ اصل تھا عورت تا بہ سے بھی ساقط ہوگی۔ قال واذ زنی العیض
 او المجنون بامرأة طاعة فلا حد علیہ ولا علیہا وقال زفر و الشافعی رحمہما علیہما و ہور وایۃ عن ابی یوسف
 و ان زنی صحیح مجنونہ و صغیرۃ جماع مثلہا حد الرجل خاصۃ و ہذا بالاجماع۔ اور اگر طفل یا مجنون نے ایسی عورت سے زنا
 کیا جسے خود اپنے اوپر طفل یا مجنون کو قابو دیا تو پھر حد نہیں اور نہ عورت پر حد ہے اور زفر و شافعی نے کہا کہ عورت پر حد واجب ہوگی
 اور یہی ابو یوسف سے ایک روایت ہے (اور یہی مالک و احمد کا قول ہے) اور اگر مرد تندہست نے کسی مجنونہ عورت سے یا ایسی لڑکی
 سے جو قابل جماع ہو زنا کیا تو فقط مرد کو حد ماری جائیگی یعنی مجنونہ و صغیرہ پر حد نہوگی اور سپر جمع ہے کہ میں اختلاف نہیں
 اول صورت میں ہے کہ جب عورت بالغہ نے طفل یا مجنون سے زنا کر یا تو عورت پر حد ہوگی یا نہوگی۔ لہذا العذر من جانبہا
 لا یوجب سقوط الحد من جانبہ فلذا العذر من جانبہ و ہذا لان کلامہنہ مواخذہ یفعلہ و لنا ان فعل الزنا تحقیق منہ
 و انما ہی محل الفعل و ہذا لیسیم ہو و طنا و زانیۃ و المرأۃ موطورۃ و مزنیۃ بہا الا انہا سمیت زانیۃ مجاز التسمیۃ للفقول
 باسم الفاعل کالراضیۃ فی سنی المرضیۃ او لکونہا نسبتہ بانکلیں فیتعلق الحد فی حقہما بالتکلیف من قبیح الزنا و
 ہو فعل من ہو مخاطب بالکف عنہ و مؤخر علی مباشرۃ و فعل العیض لیس بہذہ العفۃ فلا یطایب الحد۔ زفر و شافعی
 وغیرہ کی دلیل یہ ہے کہ عورت کی جانب نہ ہونے سے مرد کی جانب حد ساقط ہونا لازم نہیں آتا اسی طرح مرد کی جانب عذر ہونے
 سے عورت کے ذمہ سے حد ساقط نہوگی اور یہ اس واسطے ہے کہ زانی زانیہ میں سے ہر ایک اپنے فعل پر ماخوذ ہیں اور ہر ماری دلیل
 ہے کہ زنا کرنا مرد کی طرف سے متحقق ہوتا ہے اور عورت تو اس فعل کا محل ہے اسی واسطے وہی کرنے والا و زانی مرتد کو کہے ہیں
 اور عورت موطورہ و مزنیہ کہلاتی ہے لیکن قرآن میں ہر اسکو زانیہ کہا تو وہ مجاز ہے خواہ اس سبب سے کہ معنوں کو فاعل کا
 نام دیا جائے مرضیہ کو راضیہ کہتے ہیں یا اس سبب سے کہ زنا کر کے سبب پیدا کر لے والی وہی ہو عاتی ہے کہ اُسے اپنے
 اوپر قابو دیا تو عورت کے حق میں حد زنا و اسوجہ سے متعلق ہوئی کہ اُسے اس قبیح فعل پر قابو دیا اور یہ فعل قبیح اس
 مرد کا ہے جسکو اس سے باز رہنے کا حکم تھا اور طفل کا فعل اس صفت کا نہیں ہے تو اُسکے فعل کے ساتھ حد متعلق نہوگی۔ قال و
 سن اگر ہمہ السلطان حتی زنی فلا حد علیہ و کان ابو حنیفہ رحمہما بقول اولیحد ہو قول زفر رحمہما لان الزنا من
 الرجل لا یكون الا بعد انتشار الآیۃ و ذلک دلیل الطوائفیۃ ثم رجع عنہ فقال لا حد علیہ لان سببیۃ الملکی قائم
 ظاہر و الانتشار دلیل مرد و لاہ قد یكون من غیرہم لان الانتشار قد یكون طبعا لا طوعا کما فی النام فاورش
 شہدہ وان اگر ہمہ غیر السلطان حد عند ابی حنیفہ رحمہما و قال لا یحد لان الاکراہ عندہ ما قد تحقیق من غیر السلطان
 لان المؤثر خوف السلطان و انہ تحقیق من غیرہ و ان الاکراہ من غیرہ لا یدوم الا انوار التکلیف من الاستعانة
 بالسلطان او بجماعۃ المسلمین و تکفہ دفعہ بنفسہ بالسلح والذ و لا حکم لہ فلا یحکم بہ الحد بخلاف السلطان لانہ لا ین
 الاستعانة بغيرہ و لا الخروج بالسلح علیہ فافترقا۔ اور جس مرد پر سلطان نے زبردستی کی یعنی اسکو قتل وغیرہ کا خوف دیا
 کہ اُسے زنا کیا تو زانی پر حد نہوگی اور ابو حنیفہ پہلے کہتے تھے کہ حد ماری جائیگی اور یہی زنا کا قول ہے اس واسطے کہ مرد سے زنا جب یہ
 صادر ہو کہ اسکا آگے منتشر ہو یعنی قائم ہو اور منتشر ہونا اس امر کی دلیل ہے کہ اُسے بجز ہش خاطر ایسا کیا پھر ابو حنیفہ نے اس سے
 رجوع کر کے کہا کہ سپر حد نہیں ہے کیونکہ جس سبب سے اسکو اس فعل پر تباہ کیا وہ ظاہر قائم ہے اور انتشار کو دلیل گراہنے میں

تو وہ ہو کہ کسی بے قصد کے ہو جانا اور یعنی بقصد و ارادہ جیسے خواب میں ہو پس مہمہ پیدا ہو گیا اور اگر اسکو سوائے سلطان کے کسی نے مجبور کیا ہو تو ابو حنیفہ کے نزدیک حد مارا جائیگا اور صاحبین نے کہا کہ حد نہیں مارا جائیگا کیونکہ صاحبین کے نزدیک ارادہ کبھی سلطان کے سوائے دوسرے سے بھی تحقق ہوتا ہے اس لیے کہ موثر خوف طاقت ہو اور دوسرے کی طرف سے بھی پیدا ہو سکتا ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ دوسرے کی طرف سے جو ارادہ ہو وہ بالحد نہیں ہوتا بلکہ شاذ و نادر کیونکہ اسکو اختیار ہو کہ سلطان سے فریاد کرے یا سلطان کی جماعت سے مدد مانگے یا خود اسکو ہتھیار کے ذریعہ سے دفع کرے اور جو چیز ہو اور جو اسکا کچھ حکم نہیں ہوتا تو ایسے ارادہ سے حد ساقط نہ ہوگی بخلاف سلطان کے کہ اسکا ارادہ مجبور کیونکہ دوسرے سے مدد نہیں لے سکتا اور نہ سلطان پر اختیار اٹھا سکتا ہے تو سلطان وغیر سلطان میں فرق ہو گیا۔ ومن اقرع اربع مرات فی مجالس مختلفہ انہ زنی بفلانہ وقالت ہی تزوجنی او اقرت بالزنا وقال الرجل تزوجنا فلا علیہ وعلیہ المہر فی ذلک لان دعوی النکاح یعمل العقد وهو یقوم بالظہن فادرت شہدہ واذا سقط المظن وجب المہر تعظیماً لخطر البضع۔ اگر ایک مرد نے جارہ مرتبہ مختلف مجلسوں میں اس بات کا اقرار کیا کہ میں نے فلانہ عورت سے زنا کیا اور یہ عورت کہتی ہے کہ میں نے اسے ایسے سے ساتھ نکاح کیا ہے یا ایک عورت نے اس طرح زنا کیا اور مرد کہتا ہے کہ میں نے اسے ساتھ نکاح کیا ہے تو مرد پر حد نہ ہوگی بلکہ دونوں صورتوں میں اسپر مہر واجب ہوگا کیونکہ دعوی نکاح میں صدق کا احتمال ہے اور نکاح ان دونوں کے درمیان قائم ہوگا تو شہدہ پیدا ہو گیا اور جب حد ساقط ہو گئی تو ازدحام عورت کے شرافت ظاہر کرنے کو مہر واجب ہے۔ ومن زنی بجاریۃ قتلها فانه یحد وعلیہ القیمۃ معناه قتلها لئلا یفعل الزنا لانه جنی جناۃ یمین فیو فر علی کل واحد منہما حکمہ وعن ابی یوسف رحمہ اللہ لان تقرضمان القیمۃ سبب للک الامۃ فصار کما اذا اشتراکا بعد ما زنی بہا و ہو علی ہذا الاختلاف واعتراض سبب الملک قبل اقامۃ الحد یوجب سقوطہ کما اذا ملک لہسرق قبل القطع ولہما ان ضمان قتل فلا یوجب الملک لانه ضمان دم ولو کان یوجبہ فاما یوجبہ فی العین کما فی ہبتہ المسروق لانی منافع البضع لانہا استوفیت والملک یثبت مستنداً فلا یظہر فی استوفی لکونہا معدومۃ و ہذا بخلاف ما اذا زنی بہا فاوجب علیہا بجم علیہ قیمتہا ویسقط الحد لان الملک ہنا لک یثبت فی البتہ العیار وہی عین فاو رثت شہدہ۔ ایک مرد نے غیر کی چھو کر سے زنا کیا کہ وہ مرگئی تو زانی حد مارا جائیگا اور اسپر قیمت واجب ہوگی اسکے معنی یہ ہیں کہ زنا کے فعل سے وہ مرئی کیونکہ اس شخص نے دوجرم کیے زنا کرنا اور مار ڈالنا تو ہر ایک پر ایک کا حکم مرتب ہوگا اور ابو یوسف سے ایک روایت ہے کہ وہ حد نہیں مارا جائیگا کیونکہ زانی پر تاوان قیمت ثابت ہے اس امر کا سبب ہے کہ وہ باندی کا مالک ہو گیا تو ایسا ہوا کہ گویا باندی سے زنا کرنے کے بعد اسکو خرید لیا لیکن اس مسئلہ میں جمی ایسا ہی اختلاف ہے اور ابو یوسف کہتے ہیں کہ حد قائم ہونے سے پہلے سبب ملک پیدا ہو جانا حد ساقط ہونے کا موجب ہے جیسے جو مال مسروقہ کا ہاتھ کاٹنے جانے سے پہلے مالک ہو گیا تو ہاتھ کاٹنا جانا ساقط ہو جاتا ہے اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ قیمت اسپر قتل کا تاوان ہے تو وہ موجب ملک نہیں ہے کیونکہ یہ خون کا عوض ہے اور اگر یہ تاوان موجب ملک ہوتا تو بھی عین باندی کی ملک لازم کرتا جیسے مال مسروقہ بہہ کرنے کی صورت میں ہے یعنی جیسے جو مال مسروقہ ہے سبب کیونکہ عین باندی کی ذات اسکی ملک میں آگئی اور اسکی منفعت فرج کے مالک ہونے کا موجب نہیں ہے کیونکہ یہ منفعت تو پہلے حاصل کر لیگی اور ملک کا ثبوت استنادی ہوا تو حاصل کی ہوئی منفعت میں ظاہر نہ ہوگا کہ وہ منفعت معدوم ہو چکی اور یہ حکم بطلان ایسی صورت کے ہے کہ جب غیر کی چھو کر سے زنا کر کے اسکی ایک آنکھ اندھی کر دی تو اسپر باندی کی قیمت واجب ہوگی اور حد ساقط ہو جائیگی کیونکہ ایسی صورت میں اس کا نی کی ملکیت ثابت ہوگی حالانکہ یہ ایک عین ہے تو شہدہ پیدا ہو گیا۔ یعنی پہلی صورت میں جب

Marfat.com

مرگئی تو قابل ملکیت نہیں ہو اور اگر ملکیت ظاہر بھی ہو تو اس باندی کی عین ذات میں ہوگی نہ اسکی منفعت میں کیونکہ منفعت حاصل کرنا کوئی باقی چیز نہیں ہو بخلاف دوسری صورت کے کہ اس میں کوئی باندی باقی ہو۔ قال وکل شیء صنعه الامام الذی لم یس فوقہ امام فلاحہ علیہ الا انفصا ص فانہ یؤخذ بہ وبالاسوال لان الحدود حق اللہ تعالیٰ وواقمتہا الیہ لالی غیرہ ولا یکنہ ان یقیم علی نفسه لانه لا یفید بخلاف حقوق العباد لانه یتوفیہ ولی الحق اما تکلیفہ او بالاستعانة ببنیة المسلمین و انقصا ص والاسوال منها و اما حد القذف قالوا المقلب فیہ حق المشرع فکل کلمہ سائر الحدود الاتی ہی حق اللہ و حق اللہ اور جو حکم مسلمانوں کا ایسا امام کرے جسے او پر کوئی امام نہیں ہو تو اس پر حد واجب نہوگی سوائے قصاص کے یعنی اگر آپر کسی مسلمان کا قصاص واجب ہو تو اسکے واسطے ماخوذ ہوگا اور مالوں کے واسطے بھی ماخوذ ہوگا اسکی وجہ یہ ہے کہ حد و حقوق الہی عزوجل میں اور حد و کا قائم کرنا امام ہی کے اختیار میں ہو دوسرے کے اختیار میں نہیں ہے کیونکہ وہی سب سے بڑا اور اس سے یہ ممکن نہیں کہ اپنی ذات پر خود حد قائم کرے کیونکہ یہ بیجا نہ ہو بخلاف بندہ دن کے حقوق کے کیونکہ جو بندہ و حقدار ہو وہ اپنا حق حاصل کر لیا خواہ اس طرح کہ حقدار کو امام خود قابو دیدے یا وہ مسلمانوں کے لشکر و فوج سے مدد لیکر اپنا حق حاصل کر لیا اور قصاص و اسوال اسی قسم کے ہیں یعنی حقوق العباد سے ہیں اور یہی حد القذف و شتمہ امام نے کبکوزنا کاری کی تمت لگائی اور حد زنا میں جیسے حق شرع ہے ویسی ہی بندہ کا بھی حق متعلق ہے تو دونوں میں سے کس حق کا لحاظ کیا جائیگا علمائے جواب دیا کہ اس میں حق شرع غالب ہے اور حکم بھی مثل ان حد کے ہوگا جو خالص حق الہی عزوجل میں ہے۔ اس باب سے متعلق چند فروع ضروریہ بیان کیے جاتے ہیں چاہے کہ اپنے اپنے موقع سے متعلق کیے جاویں۔ زنا سے اقرار ثابت ہوتا ہے اگر اقرار صحیح ہو اور اسوقت نشہ نہ ہو اور مرد و عورت میں سے کوئی دوسرے کی تکذیب نہ کرے یا اسکا کذب ظاہر نہ ہو اس طرح مرد و عورت کو قتل کرنا ہو سکتا ہے یا عورت کو زانیہ یعنی ہڈیوں میں زانیہ کہ جو مرد دخل کے قابل نہ ہو اور اگر مرد نے کوئی عورت کے ساتھ یا عورت نے گونگے مرد کے ساتھ زنا کا اقرار کیا تو ثبوت ہوگا کیونکہ شاید بیان کوئی ایسی بات ہو جس سے حد ساقط ہوتی ہو اور اگر نشہ میں زنا یا چوری کا اقرار کیا تو حد نہیں ہے کیونکہ شاید جو سٹھا اقرار کیا ہو ان کو گواہوں کے سامنے زنا یا چوری کی توجہ مارا جائیگا۔ اگر اقراری نے اپنے اقرار سے رجوع کیا یا حصارے جلنے کے وقت بھاگا یا اقرار سے انکار کیا تو یہ رجوع ہے جیسے مرد ہونے سے انکار کرنا تو ہے۔ اگر اپنے محسن ہونے کا اقرار کیا پھر رجوع کیا تو صحیح ہے ان ہی جو حد و خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے میں جیسے شراب خواری کی حد اور چوری کی حد اگر اقرار سے انکار ثبوت ہو پھر وہ اقرار سے پھر جائے تو صحیح ہے۔ اگر کسی پر رجوع کا حکم ہو گیا پھر قبل جرم کے کسی نے قید خانہ میں جا کے اسکی آنکھ پھوڑ دی یا اسکو قتل کر دیا تو اس پر کچھ قصاص یا عفو نہیں ہے اور اگر جرم کا حکم ہونے سے پہلے اسنے ایسا کیا پس اگر عہد آ ہو تو قصاص واجب ہوگا اور اگر عہد سے ہو تو دیت واجب ہوگی۔ اگر عہد پر درے واجب ہوں ولیکن اسکی صحت سے یا ویسی ہے تو صحت سے پہلے حد قائم کر دجائے۔ ابوہریرہ کے واسطے جو احسان خراہی وہ چند باتوں سے پورا ہوتا ہے اول آراد دوم عاقل ہو سوم بالغ ہو چہارم مسلمان ہو چہم اسنے محض عورت سے نکاح صحیح کے ساتھ دخول کیا ہو پس اگر پہلے نکاح فاسد ہو پھر دخول کے وقت نکاح صحیح ہو گیا ہو تو کافی ہے۔ ششم یہ کہ وطنی کے وقت وہ اسکی منکوحہ اور اولاد بصفت احسان موجود ہوں۔ ہفتم یہ کہ مرتد ہو جانے سے اسکا احسان باطل نہوا ہو۔ اور واقع ہو کہ احسان باقی رہنے کے واسطے نکاح باقی رہنا شرط نہیں ہے حتیٰ کہ اگر اپنی عمر میں ایک بار نکاح کیا پھر طلاق دیکر مجددی کی حالت میں کسی عورت سے زنا کر لیا تو حد واجب ہے سب میں معلوم ہوا کہ شہد سے حد ساقط ہو جاتی ہے خواہ شہد فعلی ہو یا شہد علی اور بظاہر شہد علی کے ہے کہ اپنے نکاح کی باندی سے وطنی کی یا اپنے غلام کو عجات کی اجازت سے اور اسنے عجات میں کوئی باندی خریدی اور اس باندی سے ملنے وطنی کی حلال کرنا اس غلام پر مقدر فرض ہے چہاں کہ اسکا دل دگردن ہو سکتا ہے یا مال غنیمت کی باندی سے قبل اسکا کہ تقسیم ہو وطنی کی خواہ وہ غنیمت ہو اور اگر اسلام میں محفوظ کرنے کے بعد ہو یا پہلے ہو یا خریدی ہوئی باندی کا عیض سے استبراک کرنے سے پہلے وطنی کی یا اپنی ایسی زوجہ سے

Marfat.com

دلی کی جو مرد ہونے سے اس پر حرام ہو گئی یا اس کے پسر بائع کو اس نے اپنے اوپر قرار دیا یا مرد نے اپنی زوجہ کی ماں سے یا پہلے خاوند کی بیٹی سے
 جماع کر لیا ہو ان سب صورتوں میں دلی حرام ہو لیکن حد واجب نہ ہوگی شہدہ فعلی میں حلال ہونے کا گمان کافی ہو اور گمان کا دعویٰ
 کرنا مستحب ہے اگرچہ اسکو گمان نہ ہو پس اگر ایک شخص نے گمان کا دعویٰ کیا اور دو گواہوں نے گواہی دی کہ اس نے اقرار کیا تھا کہ مجھے کچھ
 گمان نہیں ہوا تو گواہی قبول نہ ہوگی مگر مرد یا عورت میں سے فقط ایک کے گمان کا دعویٰ کیا تو دوسرے کو بھی حد نہیں ماری جائیگی
 حتیٰ کہ دونوں اقرار کریں کہ ہم حرام ہونا جانتے تھے تو شہدہ نہیں رہا اور حد ماری جائیگی۔ النہی۔ جلق لگانا حرام ہے اور اگر ظاہر ہو تو
 حاکم اسکو سزا دیگا اور اگر اپنی زوجہ یا باندی کو اپنے ذکر سے باتھٹے دیا حتیٰ کہ انزال ہو گیا تو مکروہ ہے لیکن اسپر کوئی سزا واجب نہ ہوگی
 البوہرہ۔ د۔ اگر ایک عورت کو زنا کرنے کے لیے اجارہ پر مقرر کیا تو حد واجب نہ ہوگی۔ ت۔ اور حق یہ ہے کہ حد واجب ہوگی جیسے اگر
 عورت خدمت کے لیے ذکر رکھی گئی اور اس سے دلی کی تو حد واجب ہے۔ الفتح۔ اگر کسی شہر کے حاکم یا عہد دار نے زنا کیا کہ اسپر حد
 واجب ہوئی تو سلطان کے حکم سے اسکو حد ماری جائیگی۔ ت۔

باب الشهادة علی الزنا و الرجوع عنها

یہ باب زنا پر گواہی دینے اور گواہی سے پھر جانے کے بیان میں ہے۔ قال واذا شهد الشہود بحد تقادم لم یستغن عن
 اقامتہ بعدہم عن الامام لم تقبل شہادتهم الا فی حد القذف خاصۃ۔ قدوری نے فرمایا کہ اگر گواہوں نے پندرہ روز یا ایک
 حد پر گواہی دی حالانکہ گواہی ادا کرنی انکو امام سے دور ہونا مانع نہیں تھا اور کوئی عذر دیگر مثل مرض و فوف راہ وغیرہ کے بھی مانع
 نہیں تھا۔ ت۔ تو انکی گواہی قبول نہ ہوگی سوائے خاص حد قذف کے۔ یعنی اگر کسی نے دوسرے کو زنا کی نعت لگائی جسکے
 چند گواہ ہیں پھر جب مقذوف نے مدت کے بعد دعویٰ کیا اسوقت گواہوں نے گواہی دی تو انکی گواہی قبول ہوگی کیونکہ فی الفور
 اپنے گواہی واجب نہیں تھی۔ م۔ وفی الجلس الصغیر واذا شهد علیہ الشہود بسرۃ او بشرۃ خمر او زنا بعد صین
 لم یؤخذ بہ وضمن السرۃ۔ اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ اگر گواہوں نے کسی شخص پر چوری کرنے کی یا شرابخواری کی یا زنا کرنے
 کی گواہی بعد ایک وقت کے دی تو ایسی گواہی پر وہ ماخوذ نہ ہوگا مگر مال سروقہ کا ضامن ہوگا۔ یعنی حد کے واسطے یہ گواہی
 جو بغیر عذر کے تاخیر کی گئی ہے قبول نہ ہوگی لیکن مال سروقہ جو بندہ کا حق ہے اس میں یہ گواہی قبول ہوگی کیونکہ جب چور پر حد سرقہ قائم نہ ہو
 تو مال سروقہ کی ضمانت اسپر لازم ہوگی۔ پھر واضح ہو کہ تقادم کی مقدار میں تفصیل ہے چنانچہ شرابخواری میں تقادم یہ ہے کہ جب شراب پیئے
 دلے کے ٹکڑے سے شراب کی بدبو زائل ہو گئی اسوقت گواہوں نے گواہی دی اور زنا و سروقہ وغیرہ میں تقادم یہ ہے کہ بغیر عذر کے ایک مہینہ
 گزر جانے پر گواہی دی اور یہی صحیح ہے۔ ت۔ د۔ اور اگر تقادم زنا کی گواہی دی تو بعض کے نزدیک گواہوں کو حد قذف ماری جائیگی
 اور بعض نے کہا کہ نہیں۔ انضمان۔ بالحد جب حد تقادم پر گواہی دیں اور یہ تاخیر بغیر عذر ہو تو گواہی قبول نہ ہوگی سوائے حد
 قذف کے اور ضمان مال سرقہ کے۔ والاصل ان الحد وخالصۃ حقاۃ تعلقہ تبطل بالتقادم خلافا لاشی
 و ہو یستبرأ بحقوق العباد و بالاقرار الذی ہو احدی ہمتین ولنا ان الشاہد بخیر من السیئین من ادا شہادۃ
 و السرقات خیر ان کان لا خیار لشرکھا لاقدم علی الاداء بعد ذلک بضمینۃ بیحۃ و لعداۃ حرمۃ فیتیم فیہا و
 ان کان الا خیر لشرکھا فاسقا فما یتقنا بالمائع بخلاف الاقرار لان الانسان لا یعادی نفسہ فی الزنا و
 شرب الخمر و السرقة خالص حق التعلقہ حتی یصح الرجوع عنها بعد الاقرار فیکون التقادم فیہ مانعاً من القذف
 فیہ حق البعد لافیه من دفع العار عنہ و لئلا یصح رجوعہ بعد الاقرار و التقادم غیر مانع فی حقوق العباد لان الذکر
 فیہ شرط فیہم علی التقادم الدعوی فلا یجب نفسیہم بخلاف حد السرقة لان الدعوی لیس شرط فیہ لانه عام

حق اللہ تعالیٰ علی ما روا نما شرطت للمال ولان الحكم بدار علی کون الحد حقا لئلا یعتبر وجود التهمة فی کل فرد
ولان السرقۃ تقام علی الاستمرار علی غرة عن المالك فوجب علی الشاهد اعلامه وبالکتمان بصیر فاسقا فاما حکم
التقادم کما ینبع قبول الشهادة فی الابدان ینبع الاقامة بعد القضاء عندنا خلافا لفرح حتی لو ضرب بعد ما ضرب
بعض الحد ثم اخذ بعد ما تقادم الزمان لا یقام علیه الحد لان الامضاء من القضاء فی باب الحد وودوا خلفوا فی
حد التقادم و اشار فی الجامع الصغیر الی ستة اشرفا نه قال بعد من وکذا اشار الطحاوی رح و ابو حنیفة رح
لم یقدر فی ذلك و فوضه الی رای القاضی فی کل عصر وعن محمد رح انه قد ره بشهر لان مادونه عاجل و هو روح
عن ابی حنیفة و ابی یوسف رح و هو الاصح و هذا اذا لم یکن بین القاضی و منیم سیرة شتر اما اذا کان قبل شهادتہم
لان المانع بعد ہم عن الامام فلا یحقق التهمة و التقادم فی حد الشرب کذلک عند محمد رح و عندہما یقدر بزوال
الرائحة علی ما یاتی فی بابہ ان شاد اللہ تعالیٰ۔ اور اصل یہ ہے کہ جو حدود خالص حق اللہ و عدو اجل ہیں وہ دیر ہو جاتے سے
باطل ہو جاتے ہیں اور اس میں امام شافعی کا خلاف ہے وہ کہتے ہیں کہ جیسے بندوں کے حقوق باطل نہیں ہوتے ہیں یہ بھی باطل نہ ہونگے
اور نیز اقرار برقیاس کرنے میں یعنی اگر حد زنا وغیرہ جو خالص حدود الہی ہیں اگر دیر گزرتے جانے کے بعد مجرم نے خود اقرار کیا تو
اس پر حد جاری کی جاتی ہے اس پر اگر گواہوں نے ثبوت ہوئی تو بھی جاری کی جائیگی اور ہماری دلیل یہ ہے کہ گواہ کو دو باطن میں
اختیار تھا ایک یہ کہ نواب کی نعت سے گواہی ادا کرے اور دوم یہ کہ مجرم کی پردہ پوشی کرے پس گواہی تاخیر کرے اگر اس وجہ سے تھا
کہ اُس نے پردہ پوشی اختیار کی تو اس کے بعد ادا سے شہادت پر آمادہ ہونا یا توجوش کینہ کی وجہ سے ہو یا عداوت اس کا باعث ہو تو
وہ اپنی گواہی میں متہم ہوگا اور اگر تاخیر کرنا بنظر پردہ پوشی نہیں تھا تو وہ فاسق گنہگار ہو جائیگا تو ہر کو بیان ایک امر یقینی معلوم ہے
کہ جس سے گواہی قبول نہ ہو اختلاف اقرار کے کیونکہ آدمی اپنی ذات کا دشمن نہیں ہوتا تو حد زنا و شرا بخاری و جوری خالص حق اللہ
عزوجل ہیں حتیٰ کہ بعد اقرار کے ان سے بھر جانا صحیح ہے تو دیر ہو جانا اس میں گواہی قبول ہونے سے روکتا ہے اور حد القذف میں
بندہ کا حق ہے کیونکہ اس میں بندہ کے ذمہ سے عار دور ہوتی ہے اسی واسطے قذف کا اقرار کرنے کے بعد اس سے پھر عام صحیح نہیں ہے
اور بندوں کے حقوق میں دیر ہو جانا کچھ مانع نہیں ہوتا کیونکہ اس میں دعویٰ شرط ہے تو گواہی میں تاخیر کرنا اس امر پر محمول ہوگا کہ
ہنوز دعویٰ نثار دیا نہ تھا تو گواہوں کا فاسق ہونا لازم نہیں آتا بخلاف حد سرقہ کے کیونکہ ہاتھ کاٹنے کے واسطے دعویٰ شرط نہیں ہے
اس لیے کہ یہ خالص حق الہی ہے جیسا کہ اوپر گذرا ہوا ہے اس لیے البتہ دعویٰ شرط ہے اور اس دلیل سے کہ حکم کا مار اس امر پر ہے
کہ حد خالص حق اللہ عزوجل ہے (یعنی گواہی قبول نہ ہونا جو کبھی یا عداوت کے ایک امر پوشیدہ ہے جس پر اطلاع نہیں ہو سکتی تو حکم
کا مار اس بات پر ہے کہ یہ حد خالص حق الہی ہے) تو ہر فرد میں تمت کا پایا جاتا ضرور نہیں ہے (جیسے سفر میں مشقت کی وجہ سے
نماز کا قصہ ہوتا ہے اور ہر فرد کو مشقت لاحق ہونا امر غرضی ہے تو رخصت کا مار صرف سفر کی مقدار ہے تو خواہ مشقت ہو یا نہ ہو) اور
اس دلیل سے کہ جبری تو مالک کو دھوکا دیکر خفیہ طور پر عمل میں لائی جاتی ہے پس گواہ پر واجب ہے کہ اس سے آگاہ کرے اور
جب سے چھپایا تو فاسق گنہگار ہو گیا (اور فاسق کی گواہی قبول نہیں اور گواہ پر آگاہ کرنا اس واسطے واجب ہے کہ جسکے بیان جوری
ہوئی اسکو خود نہیں معلوم کہنے جوری کا مشاہدہ کیا تاکہ وہ گواہی طلب کرے بلکہ گواہ پر فوری آگاہ کرنا واجب ہے پھر دیر ہو جانے
سے جیسے ابتدا میں گواہی قبول ہونے سے مانع ہے اسی طرح حکم قاضی ہو جانے کے بعد صدق قائم کرنے سے بھی مانع ہے بخلاف قول زفر کے
مندی کہ ہمارے نزدیک اگر قصور ہی صحاری جانے کے بعد مجرم بھاگ گیا پھر دراز زمانہ ہو جانے کے بعد پکڑا گیا تو اس پر باقی حد قائم
ہونگی کیونکہ حدود کے معاملہ میں اسکو قائم کرنا بھی منجملہ حکم قضاء کے ہے یعنی جب تک قائم نہ ہوئی گواہ حکم قاضی پر اپنا پھر تقادم
یعنی زمانہ و راز کی مقدار میں اختلاف ہے اور امام محمد نے جامع صغیر میں اشارہ کیا کہ وہ چھ ماہ کی مقدار ہے چنانچہ جامع صغیر میں کہہ

بعد میں اور میں کی مقدار چھ ماہ ہے جیسا کہ باب قسم میں گذرا اور ایسا ہی طحاوی نے اشارہ کیا ہے اور ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے اسکی کوئی مدت مقرر نہیں کی بلکہ ہر زمانہ کے قاضی کی رائے پر چھوڑا اور امام محمد نے ایک روایت میں مدت بعد کا اندازہ ایک ماہ مقرر کیا ہے کیونکہ مہینہ سے کم قریب ہے اور یہی ایک روایت ابو حنیفہ و ابو یوسف سے ہے اور یہی اصح ہے اور اس قدر مدت کا زمانہ بعید ہو جاتا ہے ہی ہوگا کہ قاضی اور گواہوں کے درمیان ایک ماہ کی مسافت نہو اور اگر اتنی دوری ہو تو انکی گواہی فوراً قبول ہوگی کیونکہ امام سے استفادہ دور ہونا ادا سے گواہی سے منع ہو لینے انھوں نے دیر نہیں کی تو کینہ و عداوت وغیرہ کی تمتہ متحقق نہوگی اور شرابخواری کی حد میں زمانہ دراز ہونے کی مقدار امام محمد کے نزدیک ہی ایک ماہ ہے اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک دیر ہونے کی مقدار یہ ہے کہ شرابخواری کے مکہ کی بد ہو جاتی ہے چنانچہ شرابخواری کے باب میں انشاء اللہ تعالیٰ آؤ گا۔

۱۔ اگر زانی نے زمانہ دراز گذرنے کے بعد اپنی زنا کا اقرار کیا تو اسکا اقرار قبول ہوگا کیونکہ اس میں کچھ تمتہ نہیں ہے جیسا کہ شیخ مصنف نے بیان کیا۔ ت۔ و اذا شهدوا علی رجل انه زنی بفلانة و فلانة غائبة فانه یحکم بان شهدوا انه سرق من فلان و هو غائب لم یقطع و الفرق ان بالغیبة ینعدم الدعوی و ہی شرط فی السرقة دون الزنا و بالمحضر تین کم دعوی الشبهة و لا معتبر بالموہوم۔ اگر گواہوں نے ایک مرد پر یہ گواہی دی کہ اسنے فلاں عورت سے زنا کیا حالانکہ یہ عورت کہیں غائب ہے یعنی شہر میں موجود نہیں ہے تو مرد کو حد جاری جائیگی اور اگر گواہوں نے کسی شخص پر یہ گواہی دے کہ اسنے فلان کا مال چورایا ہے حالانکہ فلان شخص غائب ہے تو اسکا ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا اور دونوں مسلمان میں فرق یہ ہے کہ غائب ہونے کی وجہ سے دعویٰ نداد ہوگا حالانکہ چوری میں دعویٰ شرط ہے اور زنا میں شرط نہیں ہے اور فلاں عورت کے حاضر ہونے میں یہ ہم ہے کہ شاید شبہہ کا دعویٰ ہو اور زانی ہم کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ تو اس وجہ کی وجہ سے زنف ہوگا بلکہ حد نہ جاری کی جائیگی اور چوری کی گواہی بوجہ دعویٰ نہونے کے قبول نہیں کی۔ وان شهدوا انه زنی بامرأة لا یعرفونها لم یحکم۔ اور اگر گواہوں نے یہ گواہی دی کہ اس مرد نے ایک عورت سے زنا کیا جسکو ہم پہچانتے نہیں ہیں تو وہ حد نہیں مارا جائیگا۔

۲۔ لا حلال انہا امراتہ او امته بل ہوا الطاہر۔ کیونکہ احتمال ہے کہ یہ عورت اسکی منکوحہ جو رد یا ملوک باندی ہو بلکہ ہی ظاہر ہے۔ کیونکہ مسلمان کے حال سے گمان ہے کہ وہ حلال کے سواے حرام کاری نہیں کرے گا۔ وان اقرب ذلک حد۔ اور اگر اس مرد نے خود اقرار کر دیا کہ اسنے زنا کیا ہے تو حد مارا جائیگا۔ لانہ لا یخفی علیہ امته او امراتہ۔ کیونکہ اسپر خود اپنی باندی یا زوجہ مخفی نہیں ہو سکتی ہے۔ وان شهدوا انان انه زنی بفلانة فاستلک ہما و اخزان انہما طاعة و رعی الحد عنہما جمیعا عند ابی حنیفہ رحمہ و ہو قول زفر رحمہ و قال یحکم الرجل خاصة لا اتفاقا علی التوہم و تفر د احد ہما بزيادة جناہ و ہوا الا کراه بخلاف جانبہما لان طواعیتہما شرط تحقق الموجب فی حقہما و لم یثبت لاختلافہما و لانه اختلاف المشہود علیہ لان الزنا فعل واحد یقوم بہما لان شادی الطواغیۃ صارا قاذبین لہما و انما یسقط الحد عنہما بشہادۃ شادی الا کراه لان زنا و ما کرہتہ یسقط احصانہما فصارا خصمین فی ذلک۔ اگر دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ اس مرد نے فلاں عورت سے بجز زنا کیا ہے اور دوسرے دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ وہ عورت اس سے راضی تھی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک مرد و عورت دونوں سے حد دور کی جائیگی اور یہی زفر کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ فقط مرد کو حد مار دیا جائیگی کیونکہ دونوں فریق گواہوں کے مرد و عورت دونوں کے واسطے متحد ہیں اور زنا ایک فریق نے جرم اکراہ زیادہ کرنے کی گواہی دی اور عورت کی جانب یہ بات نہیں ہے کیونکہ اسکا رضامند ہونا اسپر حد واجب ہونے کے واسطے شرط ہے اور یہ ثابت نہیں ہوا کیونکہ دونوں فریق مختلف ہیں اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ جس چیز کی گواہی دی اس میں دونوں نے اتفاق کیا کیونکہ زنا ایک فعل ہے جو مرد و عورت دونوں کے ساتھ قائم ہوتا ہے تو یہی ایک فعل برضائہ ہی اور باکراہ دونوں طرح نہیں ہو سکتا

اور اسوجہ سے کہ زنا مندی کے دو ذون گواہ ان دو ذون کے حق میں تمت لگانے والے ہو گئے ہیں کیونکہ ذون میں چار گواہ شرط ہیں وجہ
کم ہوئے تو زنا ثبوت ہوگا تو ان دو ذون کا قتل مرد و عورت دو ذون کے حق میں تمت ہو گیا اور بجز زنا کی گواہی دینے والے دو ذون
گواہ سے ہی مرد و عورت سے حد ساقط ہو کر عورت کا مجبوری زنا کرنا اس کے محض ہونے کو ساقط کرتا ہے کیونکہ زنا باہر باہر گواہ نہیں
ہوا تو یہ دو ذون گواہ ہی تمت رکھنے والے خصوم ہو گئے۔ وان شہدا اثنتان انہ زنی باہر آتا بالکوفۃ و اخرا انہ زنی
بہا بالبصرۃ درئی الحد عنہما لان الشہود بہ فعل الزنا و قد اختلف باختلاف المكان ولم یتیم علی کل واحد
منہما نصاب الشہادۃ ولا یجد الشہود خلافا لزمہ بشبہہ الا تلو نظر الی ایھا و تصورک والمرآۃ۔ اور اگر گواہوں نے ایک مرد
پر یہ گواہی دی کہ اس نے ایک عورت سے کو ذہ میں زنا کیا اور دوسرے دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ اس نے اسی عورت سے بصرہ میں زنا
کیا یعنی ایک ہی وقت ذکر کیا مالا کہ دو ذون جگہ میں بہت فاصلہ ہو تو مرد و عورت دو ذون سے حد دور کیا جائیگی کیونکہ فعل زنا جسکی گواہی دی
ہو وہ جگہ مختلف ہونے سے بدل گیا اور ہر جگہ کے فعل پر گواہی کا نصاب پورا نہیں ہو پیتے کسی جگہ کے واسطے پورے چار گواہ نہیں ہیں
اور گواہوں کو بھی تمت کی حد نہیں ماری جائیگی کیونکہ اتھا کا شبہہ بنظر اتھا صورت اور عورت کے موجود ہو اور اس میں زنا کا خلاف
وان اختلفوا فی میت واحد حد الرجل والمرآۃ معناه ان شہد کل اثنتین علی الزنا فی زاویۃ و ہذا استحسان
والقیاس ان لا یجد لاختلاف المكان حقیقۃ وجہ الاستحسان ان التوفیق ممکن بان یکون ابتداء الفعل فی
زاویۃ والا نہما فی زاویۃ اخری بالاضطراب اولان الواقع فی وسط البیت فیجب من فی المقدم فی المقدم و من فی المؤخر
فی المؤخر فی شہد بحسب ما عندہ۔ اور اگر گواہوں نے ایک کو ٹھہری میں ایسا اختلاف کیا تو مرد و عورت دو ذون کو حد ماری جائیگی
اور اسکے سنی یہ ہیں کہ دو گواہ گواہی دیں کہ اس کو ذہ میں زنا کیا اور دوسرے دو گواہ گواہی دیں کہ اس دوسرے کو ذہ میں زنا
کیا اور یہ حکم استحسان ہے اور قیاس یہ تھا کہ حد نہ ماری جائے کیونکہ جگہ میں در حقیقت اختلاف ہے اور استحسان کی دلیل یہ ہے کہ دو ذون
کو توفیق کرنا ممکن ہے باہرین طور کہ فعل کی ابتداء ایک کو ذہ میں ہوئی ہو اور اضطرابی حرکت کی وجہ سے جا کر دوسرے کو ذہ میں ختم ہوا ہو
یا باہرین طور کہ کو ٹھہری کے بیچ میں یہ فعل واقع ہوا تو جس نے آگے سے دیکھا اس نے آگے کے کو ذہ میں خیال کیا اور جس نے پیچھے سے دیکھا
اس نے پیچھے کو ذہ میں خیال کیا پس ہر ایک نے اپنے خیال کے موافق گواہی دی۔ وان شہدا ربتہ انہ زنی بامرآۃ بالتخلیۃ عند
طلوع الشمس واربتہ انہ زنی بہا طلوع الشمس بدیر منہ درئی الحد عنہم جمیعاً اما عنہما
فلا نایققتا بکذب احد الفریقین من غیب عین و اما عن الشہود فلاحتمال صدق کل فریق۔ اور چار
گواہوں نے ایک مرد پر گواہی دی کہ اس نے فلان عورت سے موضع نما میں طلوع آفتاب کے وقت زنا کیا اور دوسرے چار گواہوں نے
گواہی دی کہ اس نے اسی عورت کے ساتھ طلوع آفتاب کے وقت موضع دیر ہمد میں زنا کیا تو مرد و عورت دو ذون سے اور دو ذون فریق
گواہوں سے سب سے حد دور کیا جائیگی پس مرد و عورت سے اس واسطے دور ہوگی کہ ہر دو ذون فریق گواہوں میں سے ایک فریق جو
کا دروغ یقیناً مسلم ہے اور کسی فریق گواہ پر بھی حد قذف جاری نہیں ہو سکتی کیونکہ ہر فریق میں صدق کا احتمال ہے۔ وان شہدا ربتہ
علی امرآۃ بالزنا وہی بکر درئی الحد عنہما و عنہم لان الزنا لا یحقق مع بقار البکارۃ و معنی المسالہ ان النساء نظر
الیہا فخلن انہا بکر و شہادۃ من حجۃ فی اسقاط الحد و لیس بحجۃ فی ایجابہ فلہذا سقط الحد عنہما ولا یجب علیہم۔
اور اگر چار گواہوں نے ایک عورت پر زنا کی گواہی دی مالا کہ وہ بارہ موجود ہے تو عورت اور گواہوں میں سب سے حد دور کیا جائیگی کیونکہ بکر
باقی ہونے کے ساتھ زنا نہیں ہو سکتا ہے اور اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ عورتوں نے اس عورت کو دیکھا کہ یہ بارہ ہے اور حد دور کرنے
کے واسطے عورتوں کی گواہی محبت ہے مگر حد واجب ہونے میں محبت نہیں ہے لہذا اس عورت اور مرد سے ساقط ہو گئی اور گواہوں
پر حد قذف واجب نہ ہوئی۔ وان شہدا ربتہ علی رجل بالزنا وہم علمیان او محدودون فی قذف ادا حد ہم عب

و محمد و ذی قذت فانهم یجدون ولا یجد الشهود علیہ لانه لا یثبت بشہادتهم المال فکیف یثبت الحد و ہم لیسوا
 من اهل الادار الشہادۃ و البعد لیس باہل للتعلم والادار فلم یثبت شہدۃ الزنا لان الزنا یتثبت بالادار
 اور اگر چار گواہوں نے ایک مرد پر زنا کی گواہی دی حالانکہ یہ گواہ اپنے بین یا کسی ایک جوڑے میں نہ تھے لگاتار کی حد قذت ماری گئی
 یا ان میں کوئی ایک غلام ہو یا حد قذت مارا گیا ہو تو ان گواہوں کو حد قذت ماری جائیگی بشرطیکہ میر زنا کی گواہی دی ہو وہ دو
 کسے۔ (۳) اور جس شخص پر انھوں نے زنا کی گواہی دی اُسکو حد زنا نہیں ماری جائیگی کیونکہ ایسے گواہوں کی گواہی سے مال
 نہیں ثابت ہوتا تو حد کیونکر ثابت ہوگی حالانکہ یہ لوگ گواہی دیا کرنے کے لائق نہیں ہیں اور غلام کو گواہ ہونے اور سادہ کرنے کسی
 کی بیعت نہیں ہو تو زنا کا شہرہ بھی ثابت نہو کیونکہ زنا ثابت ہونا گواہی دیا کرنے سے ہوتا ہے اور معلوم ہو چکا کہ نہیں سے
 کسی کا گواہی دیا کرنا جائز نہیں تو انکا قول گواہی نہوا بلکہ تمت جو الہذا تمت کی حد میں ہر ایک کو (۸۰) کوڑے مارے جائیں گے
 وان شہدوا بذلک وہم فساق او ظہر انہم فساق لم یجد والان الفاسق من اهل الادار و التحمل وان کان
 فی ادائہ نوع قصور لہتمۃ الفسق و لہذا لیس فی القاضی بشہادۃ فاسق فیحد عندنا فیثبت بشہادۃ تم شہدۃ
 الزنا و باعتبار قصور فی الادار لہتمۃ الفسق یثبت شہدۃ عدم الزنا فلہذا امتنع الحد ان وسیعاً فیہ خلاف
 الشافعی رحمہ اللہ علی اصلہ ان الفاسق لیس من اهل الشہادۃ فہو کابعد عندہ۔ اور اگر گواہوں نے زنا کی گواہی دی
 در حالیکہ سے ہنس میں یا بعد گواہی کے ثابت ہو کہ وہ لوگ فاسق ہیں تو انکو حد قذت نہیں ماری جائیگی کیونکہ فاسق میں یہ بیعت ہو کہ گواہی دیا
 دیا کرے اگرچہ اُسکے ادا کرنے میں بوجہ عیب فسق کے ایک طرح کا تصور ہو لہذا اگر فاسق کی گواہی پر قاضی نے حکم دیا تو ہمارے
 نزدیک نافذ ہو جائیگا پس اس فاسق کی گواہی سے زنا کا شہرہ پیدا ہو جائیگا اور چونکہ فسق کے عیب سے گواہی دیا کرنے
 میں قصور ہے تو یہ بھی شہرہ پیدا ہوگا کہ شہود علیہ نے زنا نہیں کیا لہذا دونوں پر حد واجب نہوگی اور اس میں امام شافعی کا خیال
 عنقریب آتا ہے اس بنا پر کہ شافعی کے نزدیک فاسق لائق گواہی نہیں ہے جس اُنکے نزدیک فاسق مثل غلام کے ہر فسق
 بچران فاسقوں سے حد قذت بھی ساقط ہوگی کہ چار گواہ یا زیادہ ہوں۔ وان نقص عدد الشہود عن اربعۃ حد وان
 قذتہ اذلا حسمہ عند نقصان الحد و خروج الشہادۃ عن القذت باعتبار ہا۔ اور اگر گواہوں کا شمار چار
 کم ہو تو سبکو حد قذت ماری جائیگی کیونکہ یہ لوگ بہتان لگانے والے ہیں اسولے کہ شمار کم ہونے کی صورت میں شرعی ذرا ب
 کے لیے گواہی نہیں ہو سکتی اور اس گواہی کا بہتان سے خارج ہونا اسی لحاظ سے تھا کہ وہ شرعی گواہی ہے۔ وان شہد
 اربعۃ علی رجل بالزنا فضرب بشہادۃ تم ثم وجد احدہم عبداً و ذی قذت فانہم یجدون لانہم قذت
 اذ الشہود ثلاثہ۔ اگر چار گواہوں نے ایک مرد پر زنا کی گواہی دی پس اُنکی گواہی پر اسکو حد ماری گئی پھر ان چاروں
 میں سے ایک گواہ غلام نکلا یا وہ کیونکر نہ لگانے میں صارا گیا ہو تو ان سبکو حد ماری جائیگی کیونکہ یہ لوگ بہتان لگانے والے ہیں
 جبکہ میں ہی رہے۔ ولیس علیہم ولا علی بیت المال ارض العرب وان رحم قد یت علی بیت المال و ہذا عند ابی حنیفہ
 وقال ارض العرب ایضا علی بیت المال قال العبد الضعیف عسرہ اللہ معنہ اذاکان جوحد علی ہذا لفظ
 اذ مات من العرب و علی ہذا اذارجع الشہود ولا یضمنون عندہ و عندہما یضمنون لہما ان الواجب بشہادۃ تم
 مطلق العرب اذلا حتر از عن الحج خارج عن الوسع یتنظم الجارج وغیرہ فیضات الی شہادۃ تم فیضمنون
 بالرجوع و عند عدم الرجوع یجب علی بیت المال لانه یتنقل فعل الجلا والی القاضی و ہو عامل للسلیم فجب العزم
 فی مالہم نصار کالوجہ و القصاص و لابی حنیفہ رحمہ ان الواجب ہوا الجلا و ہو ضرب موم غیر جارج ولا ملک فلا یقع
 جعاطا ہر الامعنی فی الضارب و ہوقلہ ہر ایتہ فاقصر علیہ الا انہ لا یجب علیہ لیسان فی الحج کیلا یتنزع اناس

Marfat.com

عن الاقامة مخالفة الفرائض بغير الشهود عليه كورس ارس کے ہونے جس سے وہ جرح ہو تو زخم کا جرحانہ گواہوں پر ہونا اور بیت المال بھی ہونا
اور اگر وہ سنگسار کر کے مارا گیا ہو تو اسکی دیت بیت المال پر ہوگی اور یہ سب امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور بلکہ رحم کی صورت میں سب
اتفاق ہے اور درے مارے جانے کی صورت میں بھی صاحبین نے کہا کہ جوٹ کا سوا حصہ بیت المال پر ہوگا شیخ مسفت رحمہ اللہ نے
فرمایا کہ صاحبین کا یہ قول اسوقت ہے کہ درے سے صرف جوٹ نہیں بلکہ زخم آگے ہوں اور اسی طرح اگر درون کی مارے وہ مر گیا تو بھی
یہی اختلاف ہے یعنی امام کے نزدیک کسی پر کچھ لازم نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک اسکی دیت بیت المال پر ہے اور علی ہذا اگر گواہوں نے
برجوع کیا یعنی اپنی گواہی سے بھر گئے تو امام کے نزدیک ضامن ہونگے اور صاحبین کے نزدیک ضامن ہونگے یعنی زخم کا جرحانہ دین اور
اگر اس سے مر گیا تو دیت دین اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ ان گواہوں کی گواہی سے اُس پر درون کی مار واجب ہوئی خواہ کسی طرح
واقف ہو کہ زخم سے بچاؤ کرنا ممکن نہیں ہے تو یہ مار زخمی کرنے والی مار کو بھی شامل ہے تو زخمی ہونا یا زخم سے مر جانا انہیں کی گواہی
کی طرف تسوہ ہوگا پس گواہی سے پھر جانے کے وقت ضامن ہونگے اور اگر گواہی سے نہیں بھرے تو یہ ضمانت بیت المال پر واجب
ہوگی کیونکہ درے مارنے والے کا فعل منتقل ہو کر قاضی کی طرف آئیگا اور قاضی کا فعل تمام مسلمانوں کے واسطے ہے تو اسکا تاوان تمام
مسلمانوں کے مال میں واجب ہوا یعنی بیت المال میں واجب ہوا تو درون کی یہ حالت بھی مثل رجم و تعاصص کے ہوگئی اور امام
ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ انکی گواہی سے فقط درے مارنا واجب ہوا اور وہ صرف ایذا دینے والی جوٹ ہے جو زخمی کرنے والی مملکت
نہیں ہے تو بظاہر یہ ضرب زخم کرنے والی ہونگی کہ جبکہ مارنے والوں کی طرف سے کوئی حرکت پائی جائے یعنی اسکو مارنے کا ڈھنگ
اچھی طرح نہ ہو تو یہ تصور صرف مارنے والے تک رہیگا اور گواہوں پر نہ آوے گا لیکن مارنے والے پر بھی ضمان واجب ہونگی یہی صحیح قول
ہے تاکہ تاوان کے خوف سے لوگ صدمارنے سے انکار نہ کریں۔ وان شهدا ربيعة على شهادة اربعة على رجل بالزنا ولم يجد
لما فيها من زيادة الشبهة ولا ضرورة الی تحملها۔ اور اگر چار گواہوں نے دوسرے چار گواہوں کی گواہی پر جو ایک مرد پر زنا
کرنے کی بات ہے گواہی دی تو مشہود علیہ کو حد نہیں ماری جائیگی کیونکہ اس میں زیادہ شبہہ ہے اور اسکو برداشت کرنے کی کوئی ضرورت
نہیں ہے اسکی صورت یہ ہے کہ ایک فرد پر زنا کرنے کے چار گواہ تھے اور ان گواہوں نے اپنی گواہی پر دوسرے چار مردوں کو
گواہ کیا پس ان چاروں نے اپنے اصل گواہوں کی گواہی پر اس مرد کے زنا کرنے کی گواہی دی تو اسکو حد نہیں ماری جائیگی کیونکہ اس میں
شبہہ ہے کہ اصل گواہوں کی گواہی نہیں معلوم ہے عبارت سے سنی شاید کہ وہ رد کرنے کے قابل ہو اور بر تقدیر اسکا کہ وہ صحیح ہو تو یہ احتمال
ہے کہ شاید فرعی گواہوں نے کچھ کم و بیش کر دیا ہو پس اس میں شبہہ پیدا ہو گیا اور اسی گواہی اٹھانے کی کوئی ضرورت نہیں ہے تو
رد کردی جائیگی اور جب انکی گواہی رد ہوئی تو انکی اصل گواہوں کی بھی گواہی رد ہوگئی۔ فان جار الاخوان فشهدوا علی
المعائنة فی ذلک المكان لم یجد ایضا معناه شهدوا علی ذلک الزنا بعینہ لان شہادتهم قد ردت من وجہ برد
شہادۃ الفروع فی عین ہذہ الحادثة اذ ہم قائلون مقامہم فی الامر والتعمیل والا یجد الشہود لان عدوہم متکامل
و امتناع الحد عن المشہود علیہ لئلا یحتمل شہدہ وہی کافیۃ لدرء الحد لا لایجابہ۔ پھر اگر پہلے چاروں یعنی اصلی گواہوں نے اگر اس
مقام میں اپنے ساتھ کی گواہی دی تو بھی مشہود علیہ کو حد نہیں ماری جائیگی اور اس مقام کے سنی یہ ہیں کہ بعینہ اسی زمر پر گواہی دی تو
اسکی وجہ یہ ہے کہ ان اصل گواہوں کی گواہی بھی ایک طور پر رد کردی گئی اسلئے کہ اسی حادثہ میں انکے فروع کی گواہی رد کی گئی کیونکہ
گواہی کا اٹھانے اور ادا کرنے میں انکے فروع انکے حکم سے انکے قائم مقام ہیں پھر ان گواہوں کو بھی حد قذت نہیں ماری جائیگی نہ پہلے
کو اور نہ فروع کو کیونکہ انکا شمار پورا ہے اور پھر انہوں نے گواہی دی اس سے حد ساقط ہوتا ہے کہ شبہہ کی وجہ سے ہے اور یہ شبہہ
سے حد دور کرنے کو کافی ہے مگر گواہوں پر حد قذت واجب ہونے کو کافی نہیں ہے۔ و اذا شهدا ربيعة علی رجل بالزنا فرجم
فکلما رجع واحد حد الرابع و حد و غرم ربع الدية اما الغرام فلا یقنی من یقبل بشہادۃ ثلثة ارا ما ۶۴ الحق فیکون

بفائت بشهادة الرابع ربع الحق و قتل الشافعي رجب اتحل دون المال بناء على اصله في شهود القصاص و
سببته في الديات ان شار الله تعالى و اما احد فمذهب علمائنا الثلثة رحم وقال زفر رحم لا يحد لانه ان كان الرجوع
قاذف حتى فقد بطل بالموت وان كان قاذف است فهو مروج بمك القاضى فيدرك ذلك شبهة ولنا ان الشهادة
انما تغلب قذفا بالرجوع لان يفسخ شهادة فبجعل للمحال قذفا للبيك وقد انقضت المحبة فينفسخ ما يتبني عليه وهو القصاص
في حق فلا يورث الشهادة بخلاف ما اذا قذف غيره لانه غير محصن في حق غيره لقيام القصاص في حقه - اگر چار
گو اہوں نے ایک مرد محصن پر زنا کر کے گواہی دی پس وہ سنگسار کیا گیا تو ہر بار جب کوئی گواہ اپنی گواہی گواہی سے بھرے تو اسکو حد
ماری جائیگی اور چوتھائی دیت کا ضامن ہو گا پس ضمان کی یہ وجہ ہے کہ جو کوئی گواہ اپنی گواہی پر ہاتھ نہیں ڈاؤ تو اس کے حق
میں چوتھائی حق رہا تو ایک بھر جانے والے کی وجہ سے ایک چوتھائی حق گیا اور امام شافعی نے کہا کہ جو گواہ اپنی گواہی سے بھرا
مال واجب ہو گا بلکہ اسکا قتل کرنا واجب ہو گا یہ بنا برائگی اصل کے جو نفاص کے گواہوں میں ہے یعنی اگر بعد نفاص کے گواہ
اپنی گواہی سے بھرے تو امام شافعی کے نزدیک قتل کیا جاتا ہے اسی طرح اگر بعد رجم کے گواہی سے بھرا تو قتل کیا جائیگا اور ہم
اسکو اب دیات میں انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے لیکن شیخ مصنف نے یہ وعدہ پورا نہیں کیا ہے اور بھرنے والے
گواہ کو حد مارنا امام ابو حنیفہ و صاحبین کا قول ہے اور زفر نے کہا کہ اسکو حد بھی نہیں ماری جائیگی کیونکہ اگر بھرنے والے گواہ نے
زندہ کرنا کی ہمت دی تھی تو اس کے رجم ہو جانے کے بعد حد قذف باطل ہو گئی اور اگر اس کے مرنے کے بعد ہمت دی تو وہ قاضی کے
حکم سے رجم کیا گیا ہے تو اس سے شبہہ پیدا ہو گیا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ گواہی بدل کرنا کی ہمت اُس وقت ہو جاتی ہے جب اُس نے
گواہی سے رجوع کیا کیونکہ اسی رجوع سے اُسکی گواہی فسخ ہو جاتی ہے تو فی الحال میت کو زنا کا بہتان لگا کر ٹھہرائی جائیگی اور ثبوت
زنا کی حجت ٹوٹ گئی تو جو امر اس حجت پر مبنی تھا وہ بھی ٹوٹ گیا یعنی اُس کے حق میں قضا قاضی بھی ٹوٹ گئی تو اس سے شبہہ پیدا
ہو گا بخلاف اس کے اگر مروج کو کسی دوسرے نے ہمت دی تو اسکو حد قذف نہیں ماری جائیگی کیونکہ وہ دوسرے کے حق میں محصن
نہیں ہے کیونکہ اُس کا ظہر سے حکم قاضی برابر قائم ہے رفت امام زفر کا استدلال یہ ہے کہ گواہ کو حد قذف ماری جانا اُس وقت ہو گا کہ
اُس نے محصن کو زندگی میں زنا کی ہمت دی ہو اور یہاں جس پر گواہی دی وہ سنگسار ہو گیا بھر جب گواہی سے بھرا تو اسکی گواہی
بدل کر زنا کی ہمت نہیں ہو سکتی ہے کیونکہ اگر مروج کی زندگی میں قذف ٹھہراؤ تو اُس کے مرنے سے حد قذف سٹ گئی کیونکہ حد قذف
سیراٹ نہیں ہو سکتی ہے اور اگر اُس کے رجم ہو جانے کے بعد قذف ٹھہراؤ تو وہ قاضی کے حکم سے رجم کیا گیا تو زنا کار کو زانی کہنا ہمت
نہیں ہے لیکن جب اس گواہ کے پچھنے سے زنا ثبوت نہیں ہوا تو حقیقہ زانی نہ ہو اگر حکم قاضی کی وجہ سے ایک شبہہ ضرور پیدا ہو گیا
پس گواہ سے حد قذف بھی ساقط ہو گئی اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قاضی کا حکم رجم پوری گواہی پر تھا اور جب ایک گواہی ٹوٹی تو اس
گواہ کے حق میں حکم قاضی بھی ٹوٹ گیا تو گواہ نظر اپنے زعم کے ایسے شخص کو قذف کرنے والا ہوا جسکی نسبت قاضی کا حکم رجم باطل ہے
تو کچھ شبہہ نہیں ہو گا کہ اُس نے جب محصن کو زنا کی ہمت لگائی ان اگر گواہ کے سواے کوئی دوسرا اسکو زنا کی ہمت لگا دے
تو قاضی کا حکم اُس کے حق میں قائم ہے تو حد قذف نہ ہوگی - م - فان لم یحد المشهود عليه حتى يرجع واحد منهم حدوا جميعا و سقط الحد
عن المشهود عليه فقال محمد رحم حد الرابع خاصة لان الشهادة تاکدت بالقضاء فلا يفسخ الا في حق الرابع كما اوضح
بعد الامصار ولما ان الامصار من القضاء فصا كما اوضح واحد منهم قبل القضاء ولذا سقط الحد عن المشهود عليه
ولو رجع واحد منهم قبل القضاء حدوا جميعا وقال زفر رحم يحد الرابع خاصة لانه لا يصدق على غيره ولنا ان كل اثم قد
في الاصل وانما يصير شهادة باتصال القضاء به فاذا لم يحصل بقذف فاحمدون - اور اگر مشہود علیہ کو ابھی تک حد
نہیں ماری گئی تھی تاکہ گواہوں میں سے ایک نے رجوع کیا تو ان سب گواہوں کو حد قذف ماری جائیگی اور مشہود علیہ سے حد قذف

Marfat.com

ساقط ہو جائیگی اور امام محمد نے فرمایا فقط رجوع کرنے والے گواہ کو حد ماری جائیگی اس واسطے کہ حکم قضا کے ساتھ میں گواہی مسفیوط ہو گئی گواہی فی حق نہ ہوگی مگر اسی کے حق میں جیسے گواہی سے رجوع کیا ہے جیسے مشہود علیہ کو حد ماری جانے کے بعد کسی گواہ نے رجوع کیا ہے تو فقط اسی کو حد قذف ماری جاتی ہے اور امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ مشہود علیہ کو حد ماری جانا منکر حکم قضا کے ہے تو ایسا ہو گیا جیسے حکم قضا سے پہلے کسی نے رجوع کیا اور اسی وجہ سے مشہود علیہ سے حد ساقط ہو گئی اور اگر حکم قاضی سے پہلے گواہوں میں سے کسی گواہ نے رجوع کیا تو ان سب کو حد ماری جائیگی اور امام زفر نے فرمایا کہ فقط رجوع کرنے والے کو حد ماری جائیگی کیونکہ اس کے قول کی تہید دوسرے گواہوں پر ہوگی اور ہماری دلیل یہ ہے کہ گواہوں کا کلام اصل میں بہتان ہے اور وہ گواہی جب ہی ہو جاتا ہے کہ اس کے ساتھ حکم قاضی متعلق ہو پھر جب حکم قاضی کا اتصال نہ رہا تو وہ بہتان باقی رہا پس سب کو حد ماری جائیگی۔ فان کا تو ائمہ فرج احکام ظاہر علیہم لانه بقی من یبقی بشہادۃ کل الحق و ہوشہادۃ الاربع۔ اور اگر اس مقدمہ میں پانچ گواہ ہوں پھر ایک اپنی گواہی سے پھر گیا تو اس پر کچھ لازم نہ رہے گا کیونکہ باقی چار گواہوں کی گواہی سے پھرنا ثابت ہے۔ فان بیض اخر حد و غیر ما ربح الدیۃ اما الحد فلما ذکرنا واما الغرامة فلا تنبغی من یبقی بشہادۃ ثلثہ۔ اربع الحق و المستعبر بقا من یبقی ہا رجوع من یصح علی ما عرف۔ پھر اگر ایک دوسرے گواہ نے رجوع کیا تو ان دونوں کو حد قذف ماری جائیگی اور یہ دونوں جو تھائی دیت کے ضامن بن گئے ہیں وہ تو اسی وجہ سے واجب ہو گئے جو ہم نے بیان کی (یعنی جب پانچ میں سے دو گواہ نے رجوع کیا تو ان سب کا قول تمت ہو گیا کیونکہ حکم قاضی کے واقع نہیں ہے جو شہادت قرار پاسے) اور اگر چار کا ضامن ہونا تو یہ اس وجہ سے ہے کہ باقیوں کی گواہی پر تین جو تھائی حق رو گیا اور جو گواہ اپنی گواہی پر باقی رہے اس کا باقی رہنا معتبر ہوتا ہے اور جو پھر گیا اس کا پھرنا معتبر نہیں ہے جیسا کہ کتاب شہادت میں مذکور ہے۔ وان شہد اربعۃ علی رجل بالزنا فرز کو فرجیم فاذا الشہود مجوس او عیبہ فالدیۃ علی المزکین عند ابی حنیفہ رحمہ عنہا اذ ارجوا عن التزکیۃ وقال ابو یوسف و محمد رحم علی بیت المال و قیل ہذا اذا قالوا نعمنا التزکیۃ مع علمنا بما لہم لہما انہم اثنوا علی الشہود خیرا فنصارکما اذا اثنوا علی الشہود علیہ خیرا بان شہدوا علی احصانہ ولہ ان الشہادۃ انما تصیر حجة عامۃ بالتزکیۃ فكانت التزکیۃ فی معنی علیۃ علیۃ فیضا حکم الیہا بخلاف شہود الاحصان لانه محض الشرط ولا فرق بینما اذا شہدوا بلفظہ الشہادۃ اذا خبروا و ہذا اذا خبروا بالحریۃ والا سلام اما اذا قالوا ہم عدول و ظہروا عیبہ الا لیمنون لان العبد قد یكون عدلا۔ اگر چار گواہوں نے ایک مرد پر زنا کی گواہی دی پھر مزکین نے انکو عادل بتلایا یعنی جن لوگوں سے گواہ کی عدالت ہو چکی جاتی ہے انہوں نے بیان کیا کہ یہ عادل ہیں میں اسکو رجم کر دیا گیا پھر یہ گواہ مجوس یا ظالم بن گئے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک مجرم کی دیت انہیں لوگوں پر ہوگی جنہوں نے گواہوں کو عادل بتلایا ہے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ انہوں نے گواہوں کو عادل بیان کرنے سے رجوع کر لیا اور امام ابو یوسف و محمد نے کہا کہ مجرم کی دیت بیت المال پر ہوگی اور بعض نے فرمایا کہ یہ حکم اس وقت ہے کہ جب مزکین نے کہا کہ ہم نے گواہوں کو عادل جان کر عدا انکو عادل کہا تھا اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ مزکین نے گواہوں کی تعریف عدالت بیان کی تو ایسا ہو گیا جیسے مزکین نے مشہود علیہ کی بھلائی بیان کی مثلاً کہا کہ یہ شخص محسن ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ گواہی جب ہی حجت کا رکن ہے جو جائیگی کہ مزکین گواہوں کا عادل ہونا بیان کریں پس عدالت بیان کرنا گواہت کی علت ہے تو حکم اسی کی جانب منسوب ہو گا برخلاف احصان کے گواہوں کے کیونکہ احصان محض شرط ہے یعنی حکم کی نسبت اپنی علت کی طرف ہوتی ہے اور محض شرط کی جانب نہیں ہوتی پھر اگر مزکین نے بلفظ شہادت بیان کیا ہو یا بلفظ خبر بیان کیا ہو کچھ فرق نہیں ہے (یعنی اگر مزکین نے کہا کہ ہم گواہی دیتے ہیں کہ یہ گواہ لوگ آزاد مسلمان عادل ہیں یا یوں کہا کہ ہم کہتے ہیں کہ یہ لوگ آزاد مسلمان عادل ہیں تو دونوں صورتوں میں کچھ فرق نہیں ہے حتیٰ کہ اگر وہ مجوس یا ظالم نکلیں تو مزکین ضامن ہوں گے) پھر ضامن ہونا جب ہی

کہ فریقین نے اپنے آزاد مسلمان ہونے کی خبر دی ہو اور اگر انہوں نے فقط یہ کہا کہ یہ گواہ عادل بن پیردے غلام نکلے تو مزکیں
 ضامن نہ ہو گئے کیونکہ غلام بھی عادل ہو کر تاہی۔ ولا ضمان علی الشہود لانه لم یقع کلہم شہادۃ ولا یحدون حد اھذا
 لانہم قد فوجوا بوقدمات فلا یورث عتہ۔ اور گواہوں پر ضمان نہیں ہوگی کیونکہ ان کا کلام کچھ شہادت نہیں ہو گیا یعنی جب حکم
 قاضی باطل ٹھہرا تو ان کا کلام بھی گواہی نہ ہو بلکہ قذف ہو گیا دیکھو حد قذف اس واسطے نہیں ماری جائیگی کہ انہوں نے ایک زندہ
 کو زنا کی ہمت لگائی تھی پھر وہ مر گیا تو حد قذف اُس سے میراث نہیں چھوٹے گی۔ و اذا شہد اربعۃ علی رجل بالزنا فاف
 القاضی برجمہ فضرب رجل غفۃ ثم وجد الشہود علیہ افعلی القاتل الدیۃ فی القیاس بحسب القصاص لانه قتل
 نفسا معصومۃ بغیر حق وجہ الاستحسان ان القصاص صحیح ظاہر اذ قتل القاتل فادیت شہدۃ بخلاف ما اذا قتلہ قبل
 القصاص لان الشہادۃ لم تصریحہ بعد ولانه ظنہ مباح الدم معتبرا علی دلیل مبیح فصار کما اذا ظنہ حربا و علیہ علامتہم و
 بحسب الدیۃ فی مالہ لانه عدو العواقل لا تعقل العمد بحسب ذلک فی ثلث سلین لانه وجب بنفس القتل۔ اگر چنانچہ
 گواہوں نے ایک مرد پر زنا کی گواہی دی پس قاضی نے اُسکے رجم کا حکم دیا پھر ایک شخص نے اُسکی گردن مار دی پھر یہ گواہ غلام
 نکلے تو گردن مارنے والے پر استحسان اذیت واجب ہوگی اور قیاس یہ چاہتا تھا کہ قصاص واجب ہو کہ اُس نے بے تصور جان کو
 تاج قتل کر ڈالا اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ اُسکے قتل کے وقت ظاہر حکم قتل صحیح ہے تو اُس نے قصاص میں شہدہ پیدا کر دیا بخلاف اُسکے
 اگر حکم قاضی سے پہلے اُس نے قتل کیا ہو تو قصاص واجب ہوگا کیونکہ گواہی ابھی تک کچھ حجت نہیں ہوئی ہے اور دوسری دلیل استحسان
 ہے کہ قاتل نے اُسکا خون مباح جانا باعتماد ایک دلیل کے جو مباح کرنے والی ہے تو ایسا ہو گیا کہ گواہ قاتل نے اُسکو حربی گمان کیا وہ حالیکہ
 اُس پر حربیوں کی علامت بھی موجود ہے پھر یہ دیت اس قاتل کے مال پر واجب ہوگی کیونکہ یہ قتل عدو ہے اور مددگار برزوری نسل عدو کا
 ساوان نہیں اُٹھائے پھر یہ دیت قاتل پر تین سال میں ادا کرنی واجب ہوگی کیونکہ بعض قتل سے واجب ہوئی ہے۔ وان رجم
 ثم وجدوا عبدا قالہ یہ علی بیت المال لانه تشتمل عامر الامام فنقل فعلہ الیہ ولو باشرہ بنفسہ بحسب الدیۃ سے
 بیت المال لما ذکرنا کذا ہذا بخلاف ما اذا ضرب غفۃ لانه لم یأثم امرہ۔ اور اگر شہود علیہ رجم کر دیا گیا پھر یہ گواہ غلام
 ظاہر ہوئے تو اُسکی دیت بیت المال پر واجب ہوگی کیونکہ رجم کرنے میں حکم امام کی فرمانبرداری کی گئی تو رجم کرنے والوں کا فعل بیجا
 امام منتقل ہوا اور امام اگر خود رجم کرتا تو رجم کی دیت بیت المال میں واجب ہوتی اسی طرح یہاں ہوگا بخلاف اسکے اگر جلاد نے
 اُسکی گردن مار دی ہو تو یہ فعل بیجا ہے اہم منتقل نہ ہوگا کیونکہ رجم کرنے والے نے حکم امام کی فرمانبرداری نہیں کی۔ و اذا شہدوا
 علی رجل بالزنا و قالوا لعمدنا النظر قبلت شہادۃ ہم لانه یباح النظر لہم ضرورۃ تحمل الشہادۃ فاشہد بطیب
 و القابلیہ۔ اگر گواہوں نے ایک مرد پر زنا کی گواہی دی اور بیان کیا کہ ہم سے عمدہ دونوں کی شرکاء ہوں کہ دیکھا تو بھی اُنکی گواہی قبول
 ہوگی کیونکہ گواہی اُٹھانے کی ضرورت سے اُنکو نظر کرنا مباح ہے جیسے طبیب اور جنائی والی کو دیکھنا جائز ہے۔ لیکن اگر انہوں نے
 کہا کہ ہم نے اپنے مزے کے واسطے عمدہ دیکھا تو اگر اسی قبول نہ ہوگی کیونکہ ناسخ میں۔ الفصح۔ و اذا شہد اربعۃ علی رجل بالزنا
 فانکر الاحصان ولہ امرأۃ قد ولدت منہ فانیرجم سناہ ان ینکر الہ دخل بعد وجود سائر الشرائط لان احکم
 بشیوۃ النسب منہ حکم بالدخول علیہ ولہذا لو طلقا یعقب الرجعة والاحصان مثبت بمثلہ۔ اگر چنانچہ گواہوں نے ایک
 مرد پر زنا کی گواہی دی پس اُس نے اپنے حصن ہونے سے انکار کیا مالاںکہ اُسکی زوجہ ہی جو قبل زنا کے اُس سے بچہ جنی ہو تو اُسکو رجم کیا جائیگا
 اور اُسکے سنی بہن کہ شہود علیہ نے تمام شرائط احصان موجود ہونے کے بعد دخل واقع ہونے سے انکار کیا مختار ہے کہ رجم سے اُسکو رجم
 قبول نہ ہوگا کیونکہ جب اس سے نسب ثابت ہونے کا حکم ہوا تو دخل واقع ہونے کا بھی حکم ہوا لہذا اگر اس عورت کو طلاق دی تو اسکے
 بچے حجت کا اختیار ہو اور اسی دلیل سے احصان ثابت ہو جائیگا۔ فان لم تکن ولدت منہ وشہد علیہ بالاحصان رجل

Marfat.com

وامرأتان حبس خلافا لفرود الشافعی رحمہ اللہ فان شافعی مر علی اصل ان شہاد من غیر مقبول فی غیر الاموال وزفر فرج
 یقول انہ شرط فی حسی العیالان الجنایہ یغلط عنده فیضاف الحکم الیہ فاشبہ حقیقۃ العلویۃ فکما یقبل شہادۃ النساء
 فیہ فصار کما اذا شہد ذمیان علی ذمہ نئی عبیدہ المسلم انہ اعتقہ قبل الزنا فلا یقبل بل ما ذکرنا وان الاحصان
 عبارة عن النخصال الحمیہ وہا انما من الزنا علی ما ذکرنا فلا یكون فی معنی العلم وحصار کما اذا شہد وابنی
 غیر ذہ الحاکم بخلاف ما ذکرنا ان العتق یثبت بشہادتهما وانما یثبت بقیس التاریخ لانه یکرہ المسلم او یتفرج المسلم
 بمرآة اسکی زوجہ کی اس سے اولاد نہ ہوئی ہو بلکہ ایک مرد دو عورتوں نے آپس میں محسن ہونے کی گواہی دی تو ہم کیا مانتے ہیں زنیہ
 شافعی کا اعتقاد ہے پس شافعی کے نزدیک تو یہ اصل ہے کہ سوائے ہوال کے کسی سوا میں عورتوں کی گواہی مقبول نہیں اور زفر کہتے
 ہیں کہ احصان جو شرط ہے وہ علت کے معنی میں ہے یعنی احصان گویا ہم کی علت ہے کیونکہ احصان ہونے کے ساتھ میں زنا زیادہ سخت
 ہو جاتا ہے پس ہم کی نسبت ہی احصان کی طرف ہوتی ہے تو وہ حقیقی علت کے مشابہ ہو گیا تو جیسے زنا میں عورتوں کی گواہی قبول نہیں
 ہے ویسے ہی احصان میں عورتوں کی گواہی قبول نہیں تو ایسا ہو گیا جیسے کسی ذمی کے مسلمان غلام نے زنا کیا اور دو ذمیوں نے اس
 ذمی پر گواہی دی کہ اسے اپنا یہ غلام قبل زنا کے آزاد کر دیا ہے تو گواہی قبول نہیں کی جائے اور بتاری دلیل یہ ہے کہ احصان
 تو حاصل عیبہ کا نام ہے اور یہ پاکیزہ خصلتیں اسکو زنا سے روکتی ہیں تو احصان یعنی علت نہ ہو اور ایسا ہو گیا کہ جیسے ان گواہوں نے
 سوائے اس حالت کے گواہی دی (یعنی سوائے زنا کی حالت کے اگر ایک مرد دو عورتوں نے کسی مرد پر یہ گواہی دی کہ اسے ایک
 عورت سے نکاح کر کے اس سے رفل کیا ہے تو گواہی قبول ہوتی اسی طرح یہاں قبول ہوگی بخلاف مسلمان غلام کے جو زفر نے ذکر کیا
 کیونکہ وہ ان آزاد ذمیوں کے گواہوں سے ثابت ہوگی ویکن زنا سے پہلے آزاد ہونا اس واسطے ثابت نہ ہوگا کہ وہ مسلمان اس سے
 نکلے ہوگا باضراً تھا وکاف اور ضرر یہ کہ آپس میں صدق قائم کیا جائیگی اور کافر کی گواہی مسلمان کے حق میں اسطرح واقع ہو
 کہ مسلمان کو اس سے ضرر پہنچے تو قبول نہیں ہوتی ہوا انکار کرے تو ثابت نہیں ہوتا ہے۔ ع۔ فان رجح شہود الاحصان
 لا یضمنون عندنا خلافا لفرود جو فرج ما تقدم۔ اور اگر احصان کے گواہوں نے رجوع کیا تو ہمارے نزدیک ضمانت
 نہ ہوگی اور زفر کے نزدیک ضمانت ہونگے اور یہ اختلاف سابق کی فرج ہے۔

باب حد اشرب

یہ باسیرتہ شراب وغیرہ کے پینے کی حد میں ہے۔ ومن شرب الخمر فاخذ وریحما موجودۃ اوجاؤا بہ سکران فشهد الشہود
 علیہ بند لک فعلیہ الحد وکذا لک اذا اقر وریحما موجودۃ لکان حنا یہ اشرب قد ظنرت ولم یتقادم العہد والاصل فیہ
 قولہ علیہ السلام ومن شرب الخمر فاخذ وہ فلان علوفا جلد وہ۔ جس شخص نے شراب پی لیجئے غمزدان میں مذکور ہے
 کہ اگر ایک مالاکہ اسکی بدبو سے دہی ہوگئی اسکو تشکی حالت میں پکڑے پھر گواہوں نے آپس میں گواہی دی تو اسے شراب بخاری کی
 حد یعنی دو سے واجب ہونگے اور اسی طرح اگر اسنے خود اقرار کیا یا مالاکہ بدبو سے دہی ہوئی تو یہی حکم ہے کیونکہ شراب بخاری کا جوہر ثابت
 ہوا مالاکہ وقت میں دیر نہیں ہوتی اور شراب غمزدان میں بیوشی شراب نہیں بلکہ اگر ایک قطرہ ہے وہی حد ماری جائیگی۔ ت۔ د۔ اور اصل
 اس میں یہ حد ہے کہ جو شراب غمزدان سے مار دیا پھر اگر دوبارہ پیے پھر دوسے مار دیا۔ پھر اگر تیسری بار پیے پھر دوسے مار دیا
 پھر اگر چوتھی بار پیے تو اسکو قتل کر دو۔ رواہ ابن جان والحاکم والشافعی والدارقطنی وابوداؤد والنسائی وابن ماجہ میں جو حدیث بارک
 نقل کرتا اس امر پر محمول ہے کہ وہ اسکی حمت کا قائل نہ ہو بلکہ حلال سمجھے چنانچہ ابن جان کی روایت میں صحیح ہے اور اسی کے مانند
 صحابہ سے منفع مدایح ہے۔ مداح احمد والاسلم اور حدیث ابوسعید بروایت ابن جان وابن ابی شیبہ و حدیث ابن عمر مدایح

بودا و مودنی اور حدیث جابر رضی اللہ عنہ میں واقع ہے کہ ایک شخص لایا جس نے جو تھی یا شراب پی تھی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو حد ماری اور قتل نہیں فرمایا۔ رواہ النسائی والبخاری۔ اور یہی حدیث قبضہ بن زویب میں مذکور ہے رواہ ابوداؤد بالجملہ علیہ سلف و خلف نے اتفاق کیا ہے کہ جو تھی یا شراب پینے میں قتل نہ کیا جائیگا گو جو شخص شراب کو حلال سمجھے تو جو ہر تہہ ہونے کے قتل کیا جائیگا۔ پھر واضح ہو کہ شراب بخاری کی حد مسلمان کو ماری جائیگی بشرطیکہ عاقل بالغ ہو اور گنگا نہو اور اپنی خوشی سے بغیر مضطر ہونے کے شراب عمر کا ایک قطرہ بھی پیو یا دوسری شرابوں میں سے جسکی حرمت پر فتویٰ ہو اسقدر پی کر نشہ ہو گیا ہو بشرطیکہ اسے حرام ہونے کو جانتا ہو خواہ قرآن و حدیث سے یا اسطرح کہ وہ دارالاسلام میں موجود ہو تو وہ حد ماری جائیگا بشرطیکہ دیر نہوئی ہو اور اس میں دیر ہونے کی مقدار یہ ہے کہ اسکی بدبو زائل ہو جائے۔ فت د۔ میں کہتا ہوں کہ ایک قطرہ پینے سے بڑا مشکل ہے کہ فہم۔ م۔ فان اقر بعد ذہاب رائحتہ ما لم یجد عند ابی حنیفہ و ابی یوسف رحمہما وقال محمد رحمہما و کذا لک اذا شہدوا علیہ بعد ما ذہب رائحتہ عند ابی حنیفہ و ابی یوسف رحمہما وقال محمد رحمہما لیس یمنع قبول شہادہ بالاتفاق غیر انہ مقدر بالزمان عندہ اعتبار الحد الزنا و بند الان التاخر یحقق بعضی الزمان والرائحة قد تكون من غیرہ کما قیل عن یقولون لی انک مشربت مدامتہ و فقلت لہم لایل اکت السفر جلا و عندہما بقدر بزوال الرائحة لقول ابن مسعود رحمہما فیہ فان وجدتم رائحة الخمر فاجلہ وہ ولان قیام الاخر من اتو سے دلالت علی الشرب و انما یصار لے التقدر بالزمان عند تعدد اعتبارہ و التمییز بین الرواح ممکن للمستدل و انما یشتبہ علی الجہال و اما الاقرار فالتقادم لا یطبلہ عند محمد رحمہما فی حد الزنا علی ما مر تقریرہ و عند ہما لا یقام الحد الا عند قیام الرائحة لان حد الشرب ثبت باجماع الصحابة رحمہم ولا اجماع الا برای ابن مسعود و قد شرط قیام الرائحة علی ما روینا۔ اور اگر بدبو جاتی رہنے کے بعد اسنے اقرار کیا تو امام ابوحنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک حد نہیں ماری جائیگی اور امام محمد نے فرمایا کہ حد ماری جائیگی پس جانا چاہیے کہ دیر ہو جانے سے باہر اتفاق گواہی قبول نہیں ہوتی ہے لیکن اتنا فرق ہے کہ امام محمد کے نزدیک دیر ہو جانے کا زمانہ بقیاس حد زنا کے ایک ماہ ہے کیونکہ تاخیر دو ماہ گذرنے سے ہوتی ہے اور بدبو سوائے شراب کے کسی دوسری چیز سے بھی ہوتی ہے جیسے کسی شاعر نے کہا شعر ہے مجھے کہتے ہیں کہ نے پی ہے شراب + میں یہ کہتا ہوں بلکہ سبب تاب + اور امام ابوحنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک دیر کا اندازہ موت بدبو زائل ہونے سے ہے اسلئے کہ عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے اس بارہ میں فرمایا کہ اگر تم شراب کی بدبو پاؤ تو اسکو در سے مارو (رواہ اسحاق والطبرانی و عبد الرزاق و ابو یعلیٰ مخوف و معنہ فی الصحیحین) اور اسلئے کہ شراب کا اثر طبع بدبو باقی ہونا شراب بخاری پر سب سے قوی دلیل ہے اور زمانے کے ساتھ انما زہ جب ہی ہوگا کا اثر سے انما زہ ممکن نہو اور سبب و شراب وغیرہ کی بو میں امتیاز کرنا پہچان دینے کے ممکن ہے اور اشتباہ موت جاہلون کو ہوتا ہے اب رہا ہے کہ شراب بخاری کا اقرار کیا اس میں تاخیر ہو جانا امام محمد کے نزدیک حد باطل نہیں کرنا ہے جیسے حد زنا میں ہے چنانچہ اسکی تقریر ابو یوسف اور امام ابوحنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک حد نہیں قائم کی جائیگی مگر جب ہی کہ بدبو موجود ہو کیونکہ شراب بخاری کی حد کا ثبوت باجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ہوا اور اجماع صحابہ ہی ہوگا کہ عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی رائے شامل کیجئے اور عبد اللہ بن مسعود نے بدبو موجود ہونا شرط کیا ہے جیسا کہ پہلے اوپر روایت کیا ہے و فی حدیث ابو یوسف کہ شیخ ابن اللہام نے حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے آثار سے یہ بدبو موجود ہونے کی شرط میں کلام کیا چنانچہ خلاصہ روایات یہ ہیں کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے ایک شخص سے شراب کی بدبو پگڑیا کہ کیا شراب پیتا اور قرآن الکی کہ جھٹکا ہے پس اسکو حد ماری۔ رواہ البخاری و مسلم

اور دوسری روایت میں ہے کہ ایک شخص اپنے بھتیجے کو نشہ کی حالت میں حضرت ابن مسعود کے پاس لایا تو آپ نے فرمایا کہ اسکو سو گھنٹوں میں لوگوں نے سو گھنٹہ بدبو پائی پس آپ نے اسکو قید خانہ بھیج دیا دوسرے روز نکلا کر اسکو دوسرے مارے حالانکہ اسکے استاد میں ایک راوی بھی الجابر حسین بعض نے کچھ کلام کیا لیکن ترمذی نے توفیق کی اور دوسرا راوی ابوجہد الحنفی کہا گیا کہ یہ مجھوں ہی یعنی اسکا حال معلوم نہیں ہے چنانچہ ترمذی نے نقل کیا کہ بھتیجی الجابر سے پوچھا گیا کہ ابوجہد کون شخص ہیں تو فرمایا کہ ایک جزایا تھی اولیٰ لوگوں کو کون نسا کے یہ سنی ہے کہ اسکا حال کچھ معلوم نہیں ہے لیکن جو اہر بنیفہ میں سند حارث سے بلا سند نقل کیا کہ سفیان بن علیہ نے ترمذی الجابر سے پوچھا کہ ابوجہد کون شخص ہیں تو فرمایا کہ میں سے ایک اعرابی ہمارے یہاں آئے تھے اس بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ جو عبارت امام ترمذی نے نقل کی وہ بطور صحیح ہے یعنی ایک بزرگ ہمارے یہاں آئے تھے وہ بہت جلد چلے گئے۔ فان خذہ الشہود وریجھا یوجد منہ او ہو سکر ان فند میوا بہ من مصرالی مصر فیہ الامام فالقطع ذلک قبل ان یتہوا بہ حد فی قولہم جمیعاً لان ہذا حد کبعد المسافۃ فی حد الزنا و الشاہد لا یتہم بہ فی مثلہ و من سکر من البئید حد لما روی ان عمر بن اقام الحد علی اعرابی سکر من البئید و نہیں الکلام فی حد السکر و مقدار حدہ المستحق علیہ ان یشاہد عند تعالے۔ پھر اگر شرابی کو گواہوں نے گرفتار کیا اور بوسے شراب اس سے پائی جاتی ہے یا وہ نشہ میں ہے پھر اسکو اس شہر سے لیکر دوسرے شہر میں چلے جان امام ہے پھر امام تک پہنچنے سے پہلے اسکے منہ کی بدبو جاتی رہے تو بالاتفاق سب گواہوں کے قول میں حد جاری جائیگی کیونکہ یہ امر ایک حد ہے جیسے حد زمانہ میں جو دوری مسافت کے گواہی دینے میں دیر ہو گئی اور گواہ کو ایسی صورت میں تہم نہیں کرتے ہیں۔ اور جو شخص نبیند پینے سے نشہ میں ہو جائے اسکو حد جاری جائیگی کیونکہ دار قطنی نے اپنی سنن میں روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک اعرابی کو حد جاری جو نبیند سے نشہ میں تھا اور ہم نشہ کی حد اور مستحق علیہ حد کی مقدار انشاء اللہ تعالے بیان کریں گے۔ و لا حد علی من وجد منہ رائحۃ الخمر او تقیاً ہالان الریحۃ محتمکہ و کذا الشرب قد یقع عن اکراہ و اضطرار فلا یحد السکر ان حتی یعلم انہ سکر من البئید و شربہ طوعاً لان لیسکر من المبلح لا یوجب الحد کا بیع و لبین الرماک و کذا شرب المکرۃ لا یوجب الحد۔ اور اگر گواہوں نے اسکو شراب پینے نہ دیکھا لیکن اس سے شراب کی بو پائی گئی یا اسے شراب تو کر دی تو اسکو حد نہیں جاری جائیگی کیونکہ بدبو میں خال ہے یعنی شراب کی بو ہو یا کسی دوسری چیز کی ہو۔ اور اسی طرح بیابا بھی کبھی بوجہ مجبوری کے یا پیاس وغیرہ سے مضطرب ہونے کے واقع ہوتا ہے تو نشہ والے مست کر حد نہیں جاری جائیگی یہاں تک کہ یہ بات معلوم ہو جائے کہ یہ شخص نبیند ہی سے نشہ میں ہوا اور اسے اسکو خوشی سے پیار ہے کیونکہ باح سے نشہ میں ہونا حد کو واجب نہیں کرتا ہے جیسے خراسانی اجوائن یا گھوڑی کے دودھ سے نشہ میں ہو گیا اور اسی طرح جو شخص مجبور کر کے پیا گیا ہے پھر حد واجب نہیں ہے۔ و لا یحد حتی یزول عنہ السکر تخفیفاً المقصود الانزجاء پھر مست کو ابھی حد نہیں جاری جائیگی یہاں تک کہ اس سے نشہ زائل ہو جائے تاکہ مارکا جو مقصود ہے وہ حاصل ہو یعنی آئینہ کے لیے وہ زجر قبول کرے۔ و حد الخمر و السکر فی اکثر نمازوں سوطاً لا جماع الصحابہ رضی اللہ عنہم علی بدتہ کما فی حد الزنا علی ما مر ثم یخبرونی المشہور من الروایۃ عن محمد بن ابی بکر انہ لا یحد الا بظہار التخفیف لانہ لم یرد بہ نفس و وجہ المشہور انما انظرنا التخفیف مرۃ فلا یتبرئانیا۔ اور حد خمر اور حد نشہ آزاد آدمی کے واسطے اسے دے ہیں کیونکہ اسی پر صحابہ رضی اللہ عنہم نے جماع کیا ہے یہ کوڑے اسکے بدن پر متفرق دے جائیں جیسا حد زنا میں ہوتا ہے چنانچہ اسکے بیان گذرا اور مشہور روایت میں اسکے کہنے سے آئی ہے جائیں اور امام محمد سے زائد میں روایت ہے کہ کہنے سے نہیں انہارے جائینگے تاکہ ظاہر ہو کہ یہ حد تخفیف ہے اس واسطے کہ اس میں نفس وارد نہیں ہوئی اور روایت مشہورہ کی وجہ یہ ہے کہ کہنے ایک بار تخفیف ظاہر کر دی پس دوبارہ ہم اعتبار نہیں کریں گے۔ حاصل یہ کہ ترمذی نے اسے اگرچہ نشہ نہیں صرف ایک دو قطرے پینے ہوں تو مستوجب حد ہے اور نبیند

وغیرہ دوسری چیزوں میں نشہ معتبر ہے لہذا مصنف نے فرمایا کہ حد خمر و حد نشہ کسی کوڑے مرد آزاد کے واسطے ہیں اور کپڑے اتارنے سے یہ مراد ہے کہ ستر پوشی سے زائد کپڑے اتارے جائیں۔ وان کان عبدا فحدہ اربعون لان الرق منصف علی ما عوف۔ اور اگر خمر پینے والا یا بنیذ وغیرہ سے نشہ میں ہونے والا کوئی غلام ہو تو اسکی حد چالیس در سے ہیں کیونکہ رقیق ہونا سزا کو آدمی کرتا ہے۔ ومن اقرب شرب الخمر او السكر ثم رجح لم یحد لانه خالص حق اللہ تعالیٰ۔ اور جس شخص نے شراب پینے کا یا کسی سکر سے نشہ میں ہونے کا اقرار کیا بجز اپنے اقرار سے بھر گیا تو اسکو حد نہیں ماری جائیگی کیونکہ یہ خالص حق ہے۔ وثبت الشرب بشہادۃ شہادین وثبت بالاقرار مرة واحدة وعن ابی یوسف رحمہ اللہ بشرط الاقرار مرتین وهو نظیر الاختلاف فی السرقة وسببہا ہناک ان اشار اللہ تعالیٰ۔ اور شراب پینا یعنی خمر یا کسی سکر کا پینا دو گواہوں کی گواہی سے یا ایک بار اقرار کرنے سے ثابت ہو جاتا ہے اور امام ابو یوسف سے ایک روایت ہے کہ دو بار اقرار دو مجلسوں میں شرط ہے اور یہ اختلاف نظیر اس اختلاف کی ہے جو جبری کے اقرار میں ہے اور اسکو ہم سرقہ کے باب میں اشارتاً تعالیٰ بیان کر چکے۔ ولا یقبل فیہ شہادۃ النساء مع الرجال لان فیہا شبهة الہدیۃ و تہمة الضلال والنسیان۔ اور شراب بخاری کی حد میں مردوں کے ساتھ عورتوں کی گواہی قبول نہیں کیونکہ عورتوں کی گواہی میں بدل ہونے کا شبہ ہے اور ببول بھنگ کی ہمت ہے۔ والسكران الذی یحد ہو الذی لا یعقل منطقاً لا قلیلاً ولا کثیراً ولا یعقل الرجل من امرأۃ وقال العبد الضعیف ہذا عند ابی حنیفہ رحمہ اللہ وقال ابو الذی یہذب و یختلط کلامہ لانه ہو السكران فی المعرف والیہ مال اکثر المشائخ رہ ولہ انہ یوخذ فی اسباب الحد و باقصا ہا و در اللحد و نہایتہ السكران یغلب السور علی العقل فی سلب التمییز میں شے و شئی و مادون ذلک لا یعبر عن شہدۃ الصحو والمعبر فی الفصح المسکر فی حق الحد ما قالہ بالاجماع اخذ بالاحتیاط و الشافعی رحمہ اللہ ظہور اثر ذی مشیہ و حرکاتہ و اطرافہ و ہذا یتفاوت فلا معنی لا اعتبارہ۔ اور ست نشہ جو حد ماری جاوے وہ شخص ہے جو کچھ کلام کو سمجھے نہ سمجھتا اور زہمت اور مرد کو عورت سے تیز کرے اور شیخ مصنف نے فرمایا کہ یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور سابقین نے فرمایا کہ ست نشہ وہ شخص ہے جو ہذیان بکے اور جکا اکثر کلام مغلط ہو کیونکہ عین میں ہی کو ست کہتے ہیں اور سابقین ہی کے قول کی جانب اکثر مشائخ جھکے ہیں (اور یہی فزی کے واسطے مختار ہے جو کچھ امام جرجی و نیل ضعیف ہے۔ معنی) اور امام کی دلیل یہ ہے کہ حد دو کے اسباب میں کامل مرتبہ کا سبب لیا جاتا ہے تاکہ حد دو در ہوا اور انتہا نشہ یہ ہے کہ سر در بہانک عقل پر غالب ہو اور اسکو دو چیزوں میں امتیاز باقی رہے اور جب اس سے کم نشہ ہو تو وہ پیش کے شبہ سے خالی نہیں ہے اور شراب کے سوا دوسری سلیات میں حرام ہونے کے بارے میں وہی پیالہ حرام ہوگا جسکے پینے سے ہذیان و مغلط کلام ہو جائے اسی کو نینوں اماموں نے بشرط احتیاط اختیار کیا ہے اور شافعی رحمہ اللہ نشہ کے بارہ میں اثر ظاہر ہونے کا اعتبار کرتے ہیں یعنی نشہ کا اثر اسکے رفتار و حرکات و اطوار میں ظاہر ہو حالانکہ یہ بات لوگوں میں متنازع ہوتی ہے تو اسکو اعتبار کرنے کے کچھ معنی نہیں ہیں۔ یعنی بعض آدمی قوی ہوتا ہے کہ باوجود نشہ کے اسکی حرکات میں تغیر نہیں ہوتا اور بعض کمزور ہوتا ہے کہ بدون نشہ کے ہوش میں جھوٹا اور لڑکھاتا ہے۔ معنی) اور دلچ ہو کہ سواے شراب کے دیگر سکرات میں جب تک نشہ نہ چا حرام نہیں ہے پس اگر عین پیالہ تک اسکو نشہ نہو تو یہ مباح ہے اور اگر پوتے پیالہ پر نشہ ہو گیا تو یہی اخیر پیالہ حرام ہے اور نشہ ہونے سے یہاں بانہ اتفاق یہ مراد ہے کہ اسکا کلام ہذیان و مغلط ہو لیکن نفع سے زائد کلام ایسا ہونا چاہیے اور اگر نفع کام ٹھیک ہو تو وہ نشہ میں ست نہیں ہے۔ البھر۔ بنگ و جرس و انیون حرام ہے لیکن خمر سے انکی حرمت کم ہے اور اگر انکے کھانے سے نشہ ہو تو اسکو حد نہیں ماری جائیگی بلکہ تفریر دیا جائیگا۔ البوہرہ۔ لیکن تین یہ ہے کہ ننگ ساج ہو کر نکلے وہ کہ اس سے لین اس سے نشہ میں ہونا حرام ہے۔ الفہر عن النفاہ۔ د۔ میں کتا ہوں کہ یہ چیزیں سکر میں ہیں کیونکہ سکر کا مادہ

Marfat.com

گرم تر ہو اور ایون وچس سرد و خشک میں پس انکی حرمت بوجہ تخدیر و تغیر کے ہے یعنی اعضا کو جس کرنا اور جو اس میں فتور ڈالنا
 بدیل حدیث حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر مضر و مخدر سے نہی فرمائی۔ رواہ ابو داؤد باسناد حسن۔
 اور شامی نے شیخ ابن حجر وغیرہ سے نقل کیا کہ جس شخص کو ایون کھانے کی عادت ہوگئی تو اسکو طلال نہیں ہے کہ اسی پر قائم رہے
 و لیکن اگر یکبارگی چھوڑنے میں ہلاکت یا مرض کا خوف ہو تو اسکو آہستہ آہستہ کہ کسے یہاں تک کہ بالکل چھوٹ جائے۔ ش۔ اگر کسی
 معجون کی ترکیب میں ایون کا جز و مغلوب ہو تو مضافہ نہیں ہے اور اسی ترکیب سے بچون کو دینا بھی مضافہ نہوگا و اللہ تعالیٰ اعلم
 م۔ اگر نشہ میں کوئی شخص مرتد ہو گیا تو صحیح نہیں ہے اور اسکی زوجہ اسپر حرام نہوگی۔ ت۔ ولایحد السكران باقرارہ علی نفسہ لیس
 احتمال الکذب فی اقرارہ فی مجال لدرہ لانه خالص حق اللہ تعالیٰ بخلاف حد القذون لان فیہ حق العبد و لیس
 فیہ کالصاحی عقوبۃ علیہ کما فی سائر تصرفاتہ ولو اراد السكران لایمن ستہ امراتہ لان الکفر من باب الاعتقاد
 فلا یحقق مع السكر و ہذا قول ابی حنیفہ و محمد رحمہما فی ظاہر الروایۃ تکون ردة۔ اگر مست نشہ نے اپنے اوپر اقرار کیا تو حد
 نہیں مارا جائیگا کیونکہ اسکا اقرار میں جھوٹ کا زیادہ احتمال ہے تو حد دور کرنے کے واسطے جلد مستتر ہوگا کیونکہ یہ حد تو خالص حق الہی
 ہے بخلاف حد قذف کے کیونکہ اس میں بندہ کا حق متعلق ہے اور اس میں جو مست نشہ ہو اور جو ہوش میں ہو دونوں برابر ہیں تاہم مست
 نشہ اپنی سزا کو پہنچے جیسے اسکی دیگر تصرفات طلاق و اعتاق وغیرہ اسپر نافذ کیے جاتے ہیں لیکن اگر مست نشہ مرتد ہو گیا تو پہلی
 زوجہ اس سے بائند نہوگی کیونکہ کفر تو اعتقادی چیز ہے تو نشہ کے ساتھ میں اسکا تحقیق نہوگا اور یہ امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے اور
 ظاہر الروایۃ میں مرتد ہو جائیگا۔ لیکن ظاہر الروایۃ کو چھوڑ کر قول اول مختار ہے۔

باب حد القذف

یہ باب زنا کا بہتان لگانے کے بیان میں ہے۔ زنا کا بہتان لگانا بالاجماع کبیرہ گناہ ہے۔ الفح۔ اور اگر اسے غیر محسن کو قذف
 کیا جیسے کسی صغیر یا ملوک کو یا کسی ایسی آزادہ عورت کو جو خود ہتک حرمت کرتی ہے تو یہ صغیرہ گناہ ہے۔ النہ۔ و اذا قذف
 الرجل رجلاً محصناً و امراً محصناً لصریح الزنا و طالب المقذوف بالحد حدہ الحاکم ثمانین سوطان کان حراً
 لقولہ تعالیٰ والذین یرمون المحصنات الی ان قال فاجلدوہم ثمانین جلدۃ الایۃ والمراد الرمی بالزنا
 بالاجماع و فی النص اشارۃ الیہ و ہوا شرط اربعۃ من الشہدائے و ہو مختص بالزنا و لیس شرط مطالبۃ المقذوف
 لان فیہ حق من حیث دفع العار و احصان المقذوف لما تلوننا۔ اگر کسی شخص نے کسی مرد محسن یا عورت محسنہ کو کبیرہ
 زنا کے ساتھ نہمت لگا کر یعنی درحقیقت شرع میں وہ زانی نہیں ہے بلکہ اسنے بہتان کیا اور مقذوف نے حد کا مطالبہ کیا تو حاکم
 اسکو حد قذف کے اتنی دوسے مارے گا اگر آزاد ہو بدیل قولہ تعالیٰ والذین یرمون المحصنات ما قولہ فاجلدوہم ثمانین جلدۃ یعنی
 جو لوگ محسنہ عورتوں کو رمی کرتے ہیں بجر وہ اپنے قول پر چار گواہ نہیں لائے تو انکو اتنی دوسے مارو اور کبھی انکی گواہی قبول
 نہ کرنا آخر تک۔ اور بالاجماع آیت میں رمی سے زنا مراد ہے اور نص میں اسکی جانب اشارہ ہے اور وہ اسطرح کہ چار گواہوں کی شرط
 فرمائی کیونکہ چار گواہ فقط زنا کے واسطے مخصوص ہیں اور یہاں دو شرطیں لگائیں ایک یہ کہ جسکو قذف کیا گیا
 وہ اس حد کا مطالبہ کرے کیونکہ شرم و عار دور ہونے کی راہ سے اسی کا حق ہے دوم یہ کہ مقذوف محسن ہو کیونکہ آیت میں محصناً
 کی لہذا ہے۔ اور جب ضربک بن سحاح کو ہلال بن امیر نے اپنی زوجہ کے ساتھ زنا کرنے کا دعویٰ کیا تو آنحضرت صلی اللہ
 علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس بات کے گواہ لاؤ ورنہ تیری بیٹھ پر مد ہوگی۔ کما فی الصحیح۔ اور جب اللہ تعالیٰ نے حضرت ام المومنین
 عائشہ رضی اللہ عنہا کی برائت وہی قرآن میں نازل فرمائی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مہر پر یہ آیات سنائیں اور مہر سے

اثر کریمان بن ثابت اور سلح بن اثناثہ ومنہ بنت محمش کو حد قذف مارے جانے کا حکم دیا۔ کما رواہ احمد و ابو داؤد و الترمذی
 و النسائی و ابن ماجہ۔ بالجملہ مقذوف کے دعوی پر قاذف کو بکر قرآن حد ماری جائیگی۔ قال ویفرق علی اعضارہ لما مر
 فی حد الزنا۔ اور یہ درس قاذف کے اعضاء پر تفرق مارے جائینگے چنانچہ حد زنا میں گذر چکا۔ ولا یجر ومن شیاہ لان
 سببہ غیر مقلوع بہ فلا یقام علی الشدة بخلاف حد الزنا۔ اور قاذف کو اپنے کپڑوں سے نکلانا کیا جاوے کہ چونکہ
 حد قذف کا سبب تعسی نہیں ہے تو سختی کے ساتھ یہ حد قائم نہ کی جائیگی بخلاف حد زنا کے۔ غیر انہ نیز ع غنہ الفرد و الحشو
 لان ذلك يمنع ایصال الالم بہ۔ لیکن اسکی پوتین اور پادہ وغیرہ بھر اذ کبر انما ریا جائیگا کیونکہ ایسے کپڑے سے اسکی
 جوش کا اثر نہیں پہنچے گا۔ وان کان القاذف عبدا رجلا ربیعین سوطا مکان الرق والاحصان ان یکون المقذوف
 حرا عا قلا بالناسل عقیفا عن فعل الزنا اما الحرۃ فلا ینطلق علیہ اسم الاحصان قال اللہ تعالیٰ علیہن لضعیف
 ما علی المحصنات من العذاب ای الحرار و العقل و البلوغ لان العار لا یحق بالعبسی و المجنون لعدم تحقق فعل
 الزنا و منها و الاسلام لقوله علیہ السلام من اشرك بالله فليس محصن والعفة لان غیر العقیف لا یحق العار و کذا
 القاذف صادق فیہ۔ اور اگر تہمت لگانے والا کوئی غلام ہو تو اسکو چالیس درے پڑینگے کیونکہ رقیق ہے اور مقذوف کے
 محصن ہونے کے یہ معنی ہیں کہ آزاد عاقل بالغ مسلمان اور نسل زنا سے پاکہ امن ہو پس قید آزادی اسواسطے کہ اسی پر احصان
 کا نام بولا جاتا ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا علیہن لضعیف ما علی المحصنات من العذاب۔ اور محصنات سے آزادہ عورتیں مراد
 ہیں اور عقل و بلوغ کی قید اسواسطے ہے کہ طفل و مجنون کو عار نہیں لاحق ہوتا کیونکہ ان دونوں سے زنا نہیں متحقق ہوتا اور
 اسلام کی قید اسواسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جسے اللہ تعالیٰ کے ساتھ شریک کیا وہ محصن نہیں ہے۔ رواہ اسحاق
 اور عفت کی قید اسواسطے ہے کہ جو عقیف نہ ہو اسکو شرم نہیں لاحق ہوتی اور قاذف بھی اپنے قول میں سچا ہے۔ ومن نفی نسب
 غیرہ و قال لست لابیک فانه یحد و ہذا اذا کانت امر حرة مسلمة لانه فی الحقیقۃ قذف لامر لان النسب انما یفنی
 عن الزانی لا عن غیرہ۔ جسے دوسرے کے نسب کی نفی کی اور کہا کہ تو اپنے باپ کا نہیں ہے تو اسکو حد ماری جائیگی اور یہ اسوقت
 ہے کہ مقذوف کی ماں آزاد مسلمہ ہو کیونکہ نسب کی نفی کرنا درحقیقت اسکی ماں کو زنا کاری کی تہمت ہے کیونکہ نسب صرف زانی
 سے نفی کیا جاتا ہے نہ دوسرے سے۔ اور اگر اسکی ماں کسی غیر کی باندی ہو جس سے اسکا باپ نے نکاح کیا ہو تو یہ شخص
 اپنی ماں کے مالک کا غلام ہے تو قاذف کے قول کے یہ معنی ہوسکتے ہیں کہ تو اپنے باپ کا نہیں بلکہ اپنے مولیٰ کا ہے اور اس سے نسب کی
 نفی لازم نہ ہوگی اور اگر کہا کہ تو اپنے ماں کا نہیں ہے تو حد نہیں آرا جائیگا۔ ت۔ ومن قال لغيره فی غضب لست بان
 فلان لابیہ الذی بدعی لہ یحد ولو قال فی غیر غضب لایحد لان عند الغضب یراد بحقیقۃ سہلہ و فی غیرہ یراد بہ العتاب
 بنفی مشابہتہ اباہ فی اسباب المروۃ جسے دوسرے سے غصہ میں کہا کہ تو فلان کا بیٹا نہیں ہے بیٹے جس باپ سے وہ
 بکا اجاتا ہے اس سے نفی کی تو حد قذف ماری جائیگی اور اگر غصہ میں یہ کہہ نہو تو حد نہیں ماری جائیگی کیونکہ غصہ کی حالت میں
 گالی دینے کے طور پر اس کلام سے حقیقی معنی مراد ہونگے اور بدوان غصہ کے اس لفظ سے چشم نالی مفسود ہوتی ہے کہ یا کہا کہ خلق
 و مردت میں تو اپنے باپ کے مشابہ نہیں ہے۔ ولو قال لست بان فلان یعنی جدہ لم یحد لانه صادق فی کلامہ ولو
 نسبہ الی جدہ لایحد ایضاً لانه قد نسب الیہ مجازا۔ اور اگر کہا کہ تو فلان کا بیٹا نہیں ہے اور فلان سے اسکا دادا کا نام ہے
 یعنی کہا کہ تو اپنے دادا کا بیٹا نہیں ہے تو حد نہیں آرا جائیگا کیونکہ وہ اپنے کلام میں سچا ہے اور اگر کہا کہ تو اپنے دادا کا بیٹا ہے تو حد
 حد نہیں آرا جاتا کیونکہ مجازاً کبھی دادا کی طرف نسبت کرتے ہیں۔ ولو قال لہ یا ابن الزانیۃ و امہ میتۃ محصنۃ فطالب
 الابن بحدہ حد القاذف لانه قد فسد محصنۃ بعد موتہا۔ اور اگر کسی مرد کو کہا کہ او چمنال کے بچے کا حال نکلا اسکی ماں محصنہ ہے

Marfat.com

پس بیٹے مدقذ کا دعویٰ کیا تو قاذف کو حد ماری جائیگی کیونکہ اُس نے ایک محضہ عورت کو اُس کے مرنے کے بعد زنا کا رتی کا بہتان لگایا
 فن بخلات اسکے اگر وہ عورت زندہ ہوتی پھر مر جاتی تو حد ساقط ہو جاتی۔ النایہ۔ ولا یطالب بحد القذف للیت
 الامن یقع القذف فی نسبه بقذفه وهو الوالد والولد لان العار یتحقق بہ لمکان الحجر بیتی فیکون القذف متناولا
 لمعنی وعند الشافعی رحمہ ثبت حق المطالبہ لكل وارث لان حد القذف یورث عنده علی بائین وعندنا
 ولا یر المطالبہ لیس بطریق الارث بل لما ذکرناہ ولہذا ثبت عندنا للحر وم عن المیراث بالقتل و ثبت لولد
 الثبت كما یثبت لولد الابن خلافا لمحرم و ثبت لولد الولد حال قیام الولد خلافا لفرم۔ اورست کے واسطے حدقذ
 کا مطالبہ کوئی نہیں کر سکتا سوائے اُس شخص کے جس کے نسب میں میت کے قذف سے عیب و عار لاحق ہو اور وہ باپ و فرزند ہر دونوں
 اور بیٹی کی جانب باپ اور دادا وغیرہ ہو یا بیٹے کی جانب بیٹا بیٹی و انکی اولاد بیٹے درجہ تک ہو کیونکہ والد یا اولاد کو جو میت کے لحاظ سے
 بوجہ قذف کے عار لاحق ہو گا تو میت کو قذف کرنا فی المعنی ان سب کو شامل ہو اور امام شافعی کے نزدیک میت کی طرف سے ہر وارث کے
 مطالبہ کا اختیار ہے کیونکہ اُن کے نزدیک حد قذف بھی میراث ہوتی ہے چنانچہ ہم بیان کریں گے اور ہمارے نزدیک مطالبہ کا استحقاق بوجہ میراث
 نہیں ہے بلکہ اسوجہ سے کہ اُس کے قذف میں یہ لوگ بھی شامل ہیں لہذا وہ شخص میراث سے محروم ہو مثلاً اُس نے میت کو قتل کیا ہو اُس کو حد قذف
 کے مطالبہ کا ہمارے نزدیک اختیار ہے اور جیسے پسری اولاد مطالبہ کر سکتی ہے ویسے ہی دختر کی اولاد کو بھی مطالبہ قذف کا استحقاق ہے
 اور اسمین امام محمد کا اختلاف ہے اور اگر فرزند زندہ ہو تو اُسکی زندگی میں فرزند کی اولاد کو اپنے دادا یا نانا میت کے قذف کا مطالبہ
 ہو چنچا ہے اور اسمین زفرم کا اختلاف ہے۔ و اذا کان المقذوف محصنا جاز لابنہ الکافر والعبدان یطالب بالحد خلافا
 لفرم یقول القذف یتناول معنی لزوج العار الیہ ویس طریقہ الارث عندنا نقصان کما اذا کان متناولا لہ
 صورۃ و معنی ولنا انہ غیرہ بقذف محصن فیاخذہ بالحد و ہذا لان الاحصان فی الذی یسب الی الزنا شرط یقع
 تعبیر اعلیٰ الکمال ثم یرجع ہذا للتعبیر الکامل الے ولہذا الکفر لانیانی اہلیۃ الاستحقاق بخلاف ما اذا تناول القذف
 نفسه لانه لم یوجد التبعیر علی الکمال لفقہ الاحصان فی المنسوب الی الزنا۔ جس شخص کو زنا کی تہمت لگائی گئی اگر وہ
 محصن ہو تو اُس کے بیٹے کو مطالبہ حد کا اختیار ہے اگرچہ بیٹا کافر یا کسی کا غلام ہو اور اسمین زفرم حد کا اختلاف ہے وہ کہتے ہیں کہ یہ تہمت
 فی المعنی اس بیٹے کو بھی شامل ہے کیونکہ عار و شرم اُسکی طرف بروج ہوتی ہے اور ہمارے نزدیک یہ بطریق میراث نہیں ہے تو ایسا ہو گیا کہ
 گویا یہ تہمت بظاہر و باطن اُس کو شامل ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ تہمت لگانے والے نے مقذوف کے بیٹے کی اس طرح عار دلائی کہ اُس کے
 محصن باپ کو تہمت لگائی تو بیٹا اس قاذف کو حد قذف کے واسطے ماخوذ کر لیا اسوجہ سے کہ جس شخص کو زنا کی تہمت لگائی جائے
 اُس کا محصن ہونا شرط ہے تاکہ عار دلا نا پورے طور پر واقع ہو پھر یہ پوری عار اُس کے فرزند کی جانب رجوع کر سکتی ہے فرزند مطالبہ حد کا
 مستحق ہو گا اور ایسے استحقاق میں کافر ہونے سے بقاء نہیں جاتی ہے بخلات اسکے اگر اس کا فر یا غلام کو خود قذف کیا گیا تو وہ
 اپنا مطالبہ نہیں کر سکتا ہے کیونکہ اس کو عار دلا نا پورے طور پر نہیں پایا گیا لہذا اسمین احصان نہیں پایا جاتا ہے اگرچہ زنا کی تہمت
 دی گئی ہو۔ ویس للبعد ان یطالب مولاه بقذف امہ الحرة ولا للابن ان یطالب اباه بقذف امہ الحرة
 المسلم لان المولے لا یعاقب بسبب عمہ وکذا الاب بسبب ابنہ ولہذا لا یقاد الوالد بولدہ ولا اسیبہ لبعده
 ولو کان لہما ابن من غیرہ لہ ان یطالب لتحقق السبب والغلام المانع۔ اگر غلام کے مولیٰ نے غلام کی آزادانہ کو قذف کیا
 اپنے بیٹے کی آزادہ مسلمہ ان کو قذف کیا تو غلام باپ کو حد قذف کے مطالبہ کا اختیار نہیں ہے کیونکہ سولے بسبب اپنے غلام کے مذہب
 نہیں کیا جائیگا اور اسی طرح باپ بسبب اپنے پسری کے مذہب نہ کیا جائیگا اسی وجہ سے پسری کو قتل کرنے سے باپ نصاص میں قتل نہیں
 کیا جاتا اور نہ غلام کو قتل کرنے سے مولیٰ نصاص میں قتل ہوتا ہے ان اگر اس حدت کا کوئی بیٹا دوسرے شوہر سے ہو تو اُس کو مطالبہ کا

اختیار ہو کیونکہ سب سے پہلی قذت موجود ہو اور روکنے والی چیز نذر ہو۔ لیکن یہ حکم دنیاوی ہے اور آخرت میں اگر جو کچھ
لگائی پھر بغیر ذبح کے مر گیا تو خدا اب ہوگا چنانچہ حدیث ابو ہریرہ میں ہے کہ جسے اپنی ملک کو زنا کی تمت لگائی تو قیامت کے
روز اسے ہر مقام کی جائیگی مگر آگ وہ ایسا ہی ہو جیسا مولیٰ نے کہا ہے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ ومن قذت غیرہ فمات مقتذ
بطل الحد و قال الشافعی رحمہ اللہ لا یسئل ولو مات بعد ما اقيم بعض الحد لبطل الباقی عندنا خلافا لہ بنا علی انہ
یورث عندہ وعندنا لا یورث ولا خلاف ان فیہ حق الشرع وحق العبد فانہ شرع لیسع العار عن المقذون
وہو الذی ینتفع بہ علی الخصوص فمن ہذا الوجه حق العبد ثم انہ شرع زاجرا دمنہ سمی حد او المقصود من شرع
الزاجر اخلاص العالم عن الفساد و ہذا آیتہ حق الشرع وکل ذلک تشہد الاحکام و اذا تعارضت اجمت ان
فا لشافعی رحمہ اللہ لیسع حق العبد تقدیرا بحق العبد باعتبار حاجتہ وغناء الشرع و نحن صرنا الی تغلیب
حق الشرع لان بالعبء من الحق یتولاه مولانا فیصیر حق العبد مرعیاً بہ ولا کذلک عکسہ لانه لا ولا یتولایہ للعبد فی
استیفاء حقوق الشرع الا نیا بہ و ہذا ہوا الاصل المشہور الذی یتخرج علیہ الفروع المختلف فیہا منہا الارش
بجہ فی حقوق العباد لانی حقوق الشرع ومنہا العفو فانہ لا یصح عفو المقذون عندنا و یصح عندہ و منہا انہ
لا یجوز الاعتیاض عنہ و یجری فیہ التداخل و عندہ لا یجری و عن ابی یوسف رحمہ اللہ فی العفو یسئل قول الشافعی رحمہ
ومن اصحابنا من قال ان الغالب حق العبد و خرج الاحکام و الاول اظہر۔ اگر زید نے خالد کو قذت کیا پھر خالد مر گیا
تو قذت باطل ہو گئی اور شافعی نے فرمایا کہ باطل نہیں ہوگی اور اگر زید پر تھوڑی حد قائم کی گئی تھی کہ خالد مر گیا تو ہمارے نزدیک
باقی حد باطل ہو جائیگی بخلاف قول شافعی کے اس بنا پر کہ حد قذت اُنکے نزدیک میراث ہو جاتی ہے اور ہمارے نزدیک میراث
نہیں ہوتی اور اس میں کچھ خلاف نہیں کہ حد قذت میں ایک حق شرع ہے اور دوسرا حق بندہ ہے کیونکہ حد قذت اس واسطے مشروع
ہے کہ مقذون سے عار دفع ہو اور وہی حاصل اس سے نفع اٹھاتا ہے پس اس ارادے سے اس میں بندہ کا حق ہے پھر وہ اس واسطے
سبھی مشروع ہے کہ لوگوں کو ایسی بات کہنے سے بزر ہو اور اسی سے اسکا حد نام رکھا گیا ہے اور بزر کرنے والی حد کے مشروع کرنے سے
مقصود ہے کہ عالم فساد سے خالی ہو اور یہ حق شرع ہونے کا نشان ہے اور ان دونوں میں سے ہر ایک حق کے واسطے کچھ احکام
شاہد ہیں اور جب دونوں طرفین متعارض ہوئیں تو شافعی رحمہ اللہ نے اس جانب میل کیا کہ اس میں بندہ کا حق غالب ہے تاکہ
بندہ کا حق مقدم رکھا جائے اس نظر سے کہ بندہ ایک محتاج ہے اور شرع محتاج نہیں ہے اور ہم نے اس جانب میل کیا کہ اس میں حق
شرع غالب ہے کیونکہ جو کچھ بندہ کا حق ہے اسکا متولی خود بندہ کا مالک یعنی اللہ تعالیٰ ہے تو حق بندہ کی طرح نگاہداشت بھی
اور اس کے برعکس نہیں ہے کیونکہ بندہ کو حقوق شرع حاصل کرنے میں کوئی دلائی نہیں ہے مگر بطور نیابت کے اور یہی اصل مشہور ہے
جس پر ہمارے شافعی کے درمیان فروع کے احکام مختلف نکلے ہیں از انہ بطل یہ کہ بندوں کے حقوق میں میراث جاری ہوتی ہے اور ان
حقوق شرع میں جاری نہیں ہوتی یعنی حد قذت میں بھی اُنکے نزدیک میراث ہوگی اور ہمارے نزدیک نہیں ہوگی اور از انہ بطل
ہے کہ اگر مقذون عفو کر دے تو ہمارے نزدیک نہیں صحیح ہے یعنی بحق شرع حد جاری ہوگی اور شافعی کے نزدیک صحیح ہے اور از انہ بطل
ہے کہ قذت کا عوض لے لینا جائز نہیں ہے یعنی ہمارے نزدیک نہیں جائز ہے کیونکہ حق الہی غالب ہے اور اس میں تداخل جاری
ہوگا یعنی اگر کوئی آدمیوں کو قذت کیا تو سب کے واسطے ایک حد جاری جائیگی اور شافعی کے نزدیک تداخل نہیں ہوگا اور عفو کی
صورت میں ابو یوسف سے مثل قول شافعی کے روایت آئی ہے اور ہمارے اصحاب حنفیہ میں سے بعض نے کہا کہ اس میں بندہ کا حق
غالب ہے اور مثل شافعی کے احکام نکالے۔ لیکن قول اول اظہر ہے اور اسی پر غارہ شائع ہیں۔ النہایہ۔ ومن اقر
بالقذت ثم رجع لم یقبل رجوعہ لان المقذون فیہ حقائقہ بر فی الرجوع بخلاف ما ہو خالص حق اللہ لانه لا یقبل

Marfat.com

لہ فیہ۔ اور جس شخص نے زنا کا بہتان لگانے کا اقرار کیا پھر اس اقرار سے پھر گیا تو اسکا پھرنا قبول نہوگا کیونکہ اس میں مقذوف کا
 حق متعلق ہو گیا تو وہ پھرنے میں اسکی تکذیب کرے گا بخلاف ایسی حد کے جو خالص حق اللہ عزوجل ہے کیونکہ اسکے اقرار سے پھرنے
 میں کوئی جھٹلانے والا نہیں ہے۔ ومن قال لعربی یا بیٹے لم یجد لانه یراد بہ التثبیہ فی الاخلاق او عدم انحصار
 وکذا اذا قال است لعربی لما قلنا۔ اگر کسی نے عربی آدمی کو کہا کہ اونہی تو اسکو حد نہیں ماری جائیگی کیونکہ اس سے
 بہ اخلاق میں یا بیچ ہونے میں تشبیہ و بنا مراد ہوتا ہے یعنی زنا کا بہتان نہیں ہے اور اسی طرح اگر عربی سے کہا کہ دعویٰ نہیں ہے
 تو بھی یہی حکم ہے اسی وجہ مذکورہ سے کہ جو اخلاق میں تشبیہ مقصود ہے۔ ومن قال لرجل یا ابن مار السہار فلیس بقاذف لانه
 یراد بہ التثبیہ فی الجود والسخاۃ والصفار لان مار السہار لقب بہ لصفاء و سخاۃ۔ اگر کسی نے دوسرے سے کہا کہ
 او آسانی پانی کے بچے تو وہ قذف کرنے والا نہوگا کیونکہ اس لفظ سے بخشش و جوانمردی و صفائی میں تشبیہ مقصود ہوتی ہے کیونکہ
 آسانی پانی کا لقب جوہ صفائی و سخاوت کے ہے۔ یعنی جیسے آسانی پانی بے میل اور بکثرت برساتا ہے اسی طرح اس شخص کا
 لفظ خالص دینی ہے اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث دربارہ حضرت اسمعیل علیہ السلام کی
 والدہ ماجدہ کے روایت کر کے کہا کہ فندہ اکم یا بنی مار السہار یعنی اسے آسانی پانی کے اولاد ہی تمہاری والدہ ہے۔ رواہ البخاری
 اس سے ظاہر ہے کہ یہ لفظ بطور تعریف ہے نہ بطور مذمت۔ م۔ وان نسبه الی عمہ او خالہ الالی زوج مارہ فلیس بقاذف
 لان کل واحد من ہولاء نسبی ابانا الاول فلقولہ تعالیٰ لعبد الہک واکہ آبانک ابراہیم واسماعیل و اسحاق
 واسماعیل کان عمالہ والثانی لقولہ علیہ السلام الخال اب والثالث للتثبیہ۔ اگر کسی کو اسکے چچا یا مامون یا مان کے
 شوہر کی طرف نسبت کیا یعنی اسکو اسکے چچا کا فرزند یا مامون کا فرزند یا سوتیلے باپ کا فرزند کہا تو وہ قاذف نہوگا کیونکہ ان دونوں
 میں سے ہر ایک کو باپ بولتے ہیں چنانچہ چچا کو باپ کہنا اس آیت میں ہے۔ لعبد الہک واکہ آبانک ابراہیم واسماعیل و اسحاق
 یعنی حضرت یعقوب کے بیٹوں نے یعقوب کو باپ دیا کہ ہم عبادت کریں گے آپ کی پروردگار اور آپ کے باپوں ابراہیم واسماعیل
 واسحاق کے پروردگار کی عبادت۔ اسماعیل علیہ السلام یعقوب علیہ السلام کے چچا تھے اور مامون کو باپ کہنا اس دلیل سے کہ
 حدیث میں آیکہ مامون باپ ہے اور لیکن یہ حدیث غریب ہے مان مسند الفردوس میں یہ روایت ہے کہ بسکا والد زندہ نہ تو مامون
 اسکا والد ہے۔ (الزیلعی) اور سوتیلے باپ جوہ تربیت کے باپ کہلاتا ہے۔ ومن قال بغیرہ زنا فی الجبل و قال
 غیبت صعدو الجبل حد و بذاعنہ ابی حنیفۃ والی یوسف رحم و قال محمد ج لایجد لان المہوز منہ للعصود حقیقۃ
 قالت امراة من العرب ع وارق الی الخیرت زنا فی الجبل + و ذکر الجبل یقرہ مراد اولہما انہ یستعمل
 فی الفاحشۃ مہوز البضالان من العرب من ہمز الملتین المہوز و حالۃ الغضب و اسباب ثمن الفاحشۃ
 مراد بمنزلہ ما اذا قال یا زانی زنا فی الجبل و ذکر الجبل الناعین العسود مراد اذا کان مقرونا بکلمۃ علی اذ ہو استعمال
 فیہ و لو قال زنا فی الجبل قیل لایجد لاننا قیل یجد للعنی الذی ذکرناہ۔ اگر کسی نے دوسرے سے عربی زبان
 میں کہا کہ زنا فی الجبل اور دعویٰ کیا کہ میری مراد یہ بھی کہ تو بہاڑ پر چڑھا تو قبول نہوگا اور اسکو حد قذف ماری جائیگی اور یہ
 امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے اور امام محمد نے کہا کہ حد نہیں ماری جائیگی کیونکہ لفظ زنا جو ہمزہ کے ساتھ ہے وہ درحقیقت
 چڑھائی کے معنی میں ہے یعنی زنا کاری کے معنی میں مگر چنانچہ عرب کی ایک عورت نے اپنے فرزند کو کہا۔ وارق الی الخیرت
 زنا فی الجبل۔ یعنی بہاڑ پر چڑھنے کی طرح خوبون کی طرف چڑھ جا اور بہاڑ کا ذکر کرنا اسی معنی کو معنی کرتا ہے یعنی بہاڑ پر چڑھنا
 مراد ہے اور بہاڑ میں زنا کرنا مراد نہیں ہے اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ زنا الف کی طرح زنا ہمزہ بھی نسل
 کا حصہ کے معنی میں بولا جاتا ہے کیونکہ یعقوب خنیف الف کو ہمزہ کر لیتے ہیں جیسے ہمزہ کو ہکا الف کر لیتے ہیں اور غصہ اور گالی گلوچ

کی حالت سخی فاحشہ مراد ہونے کو متعین کرتی ہے نیز اس کے کہ اگر کہا یا زانی یا کما زنا ت تو یہی مقصود ہے اور جہل پہاڑ کا ذکر کرنا جب
چودھائی کے معنی مراد ہونا متعین کر لیا کہ علی الجہل کے معنی پہاڑ پر چڑھا کیونکہ یہی محاورہ مستعمل ہے۔ اور اگر کہا کہ زنا ت علی الجہل
تو بعض نے کہا کہ حد نہیں ماری جائیگی کیونکہ حرف علی کے ساتھ چودھائی کے معنی متعین ہیں یعنی تو پہاڑ پر چڑھا اور بعض نے
کہا کہ حد قذف ماری جائیگی کیونکہ غصہ کی حالت سے بدکاری کے معنی متعین ہیں یعنی مراد یہ کہ تو نے پہاڑ میں زنا کیا۔ و من
قال لاخر یا زانی فقال لابل انت فانہما یجدان معناه لابل انت زان اذہی کلمۃ عطف لیسہ رک بہا
الغلط فیصیر الخبر الخذ کو مرفی الاول مذکور فی الثانی۔ اگر کسی نے دوسرے سے کہا کہ یا زانی پس اس نے جواب دیا کہ
نہیں بلکہ تو ہے تو ان دونوں کو حد قذف ماری جائیگی کیونکہ دوسرے کے قول کے یہ معنی ہیں کہ نہیں بلکہ تو زانی ہے اس واسطے
کہ کلمہ بلکہ واسطے عطف کے آتا ہے جس سے غلطی سابق رفع کیجاتی ہے تو اول کلام میں جو خبر مذکور تھی وہ دوسرے میں مذکور
ہو جائیگی۔ و من قال لامرأۃ یا زانیۃ فقالت لابل انت حدت المرأۃ ولا لعان لانہما قاذخان وقذف
یوجب اللعان وقذفہما الجحدونی البیاتیہ بالجحد البطل اللعان لان المحمودنی القذف لیس باہل لہ
ولا البطل فی عکسہ اصلاً فیجئ اللہ ر اذ اللعان فی معنی الجحد۔ اگر مرد نے اپنی زوجہ سے کہا کہ او زانیہ پس
عورت نے کہا کہ نہیں بلکہ تو ہے تو عورت کو حد قذف ماری جائیگی اور دونوں میں لعان نہوگا اسکی وجہ یہ ہے کہ شوہر اور زوجہ
دونوں باہم قذف کرنے والے ہیں اور مرد کا قذف کرنا لعان کو واجب کرتا ہے اور عورت کا قذف کرنا حد واجب کرتا ہے اور
عورت پر پہلے حد ماریے میں لعان مٹا جاتا ہے کیونکہ جو حد قذف میں حد ماریگا ہو وہ لعان کی بقاقت نہیں رکھتا ہے اور پہلے
لعان کرنے میں حد قذف باطل نہیں ہوتی لہذا لعان دور کرنے کے واسطے یہی جملہ ہوگا کیونکہ لعان تو حد زنا کے معنی میں آتا
ہو لو قالت زنیۃ بک فلا حد ولا لعان ومعناہ قالت بعد ما قال لہا یا زانیۃ لوفیج الشک فی کل واحدہما
لانہ یحتمل انہما ارادت الزنا قبل النکاح فیجب الخمد و لعن اللعان لتصدیقہما ایاہ والغدا منہ و یحتمل انہما
ارادت زنائی ما کان معک بعد النکاح لانہ ما کنت احد غیرک و ہوا المراد فی مثل ہذہ الحالۃ و علی ہذا لہذا
یجب اللعان دون المحم علی المرأۃ لوجود القذف منہ و عدمہ منہا فجاز ما قلنا۔ اور اگر زوجہ نے شوہر کے جواب میں
کہا کہ ہاں میں نے تیرے ساتھ زنا کیا ہے تو حد واجب نہوگی اور نہ لعان اور اس کے معنی یہ ہیں کہ جب شوہر نے اسکو یا زانیہ کہا تو
اس کے جواب میں اس نے کہا کہ میں نے تیرے ساتھ زنا کیا ہے تو حد یا لعان کچھ واجب نہوگی اس واسطے کہ دونوں میں سے ہر ایک میں
شک پڑ گیا کیونکہ شاید عورت کی مراد یہ ہو کہ قبل نکاح کے تیرے ساتھ زنا کیا ہے تو اس صورت میں حد واجب ہوگی اور لعان
واجب نہوگا کیونکہ عورت نے شوہر کے قول کی تصدیق کی اور شوہر کی طرف سے تصدیق نہیں پائی گئی اور شاید عورت کی یہ مراد
کہ میرا زنا یہی دہلی ہے جو تیرے ساتھ بعد نکاح کے پائی گئی کیونکہ میں نے سوائے تیرے کسی مرد کو اپنے اوپر قابو نہیں دیا ہے اور اسکی
حالت میں یہی مراد ہوتی ہے اور اس اعتبار پر لعان واجب ہوگا اور عورت پر حد قذف واجب نہوگی کیونکہ شوہر کی طرف سے بیعت
زنا و بائگی اور زوجه کی طرف سے نہیں پائیگی پس جب دونوں احتمال ہیں تو وہی نکلا جو ہننے بیان کیا ہے کہ شک کی وجہ سے نہ حد
قذف واجب ہوگی اور نہ لعان واجب ہوگا۔ و من اقر بولدہ ثم نفاہ فانہ یلاعن لان النسب لازم باقرارہ و بائعی
بعدہ صار قاذقاً فیلاعن ساگر شوہر نے پہلے فرزند کا اقرار کیا پھر نفی کی تو اس پر لعان واجب ہوگا کیونکہ پہلے اس کے اقرار سے نسب
لازم ہو گیا پھر جب نسب کی نفی کی تو زوجه کو زنا کی تمت دینے والا ہوا پس لعان کر گیا۔ وان نفاہ ثم اقر بہ حد لانه لا ینکح
نفسہ لطل اللعان لانہ حد ضروری ہیر الیہ ضرورۃ التکاذب والاصل فیہ حد القذف فاذا بطل التکاذب بطل
الاصل۔ اور اگر شوہر نے پہلے فرزند کی نفی کی پھر اقرار کیا کہ میرا ہے تو شوہر کو حد قذف ماری جائیگی کیونکہ جب اس نے اپنے آپ

میرا استدعا تو لعان باطل ہو گیا کیونکہ لعان بضرورت ہو لینے شوہر و زوجہ میں سے ہر ایک دوسرے کی تکذیب کرتا تھا بدون
 گواہوں کے تو ناجار لعان لیا گیا اور اصل اس میں صدقہ و واجب تھی پس دونوں طرف کا جھٹلانا مثالی یعنی مرد نے اپنے آپ کو
 مجھو تا استدعا تو اصل یعنی صدقہ پر عمل ہو گیا۔ والولد ولدہ فی الوہمین لا قرارہ بہ سابقا و لاحقاً واللعان یصح
 بدون قطع النسب کما یصح بدون الولد۔ اور یہ دونوں صورتوں میں اُسکا یہ ہو گا کیونکہ اُس نے بچہ کا اقرار فرمایا پہلے کیا خواہ
 یہ صحیح کیا ہو اور لعان واقع ہونا بدون قطع نسب کے صحیح ہے جیسے بدون فرزند کے صحیح ہے۔ وان قال لیس بانہی ولا
 بانک فلا حد ولا لعان لانہ انکر الولادۃ و بہ لا یصیر قاذواً۔ اور اگر شوہر نے زوجہ سے کہا کہ یہ میرا بیٹا نہیں اور نہ تیرا
 بیٹا ہے تو حد یا لعان کچھ واجب نہ ہو گا کیونکہ اُس نے ولادت سے انکار کیا اور اس سے قذف کرنے والا نہیں ہوتا ہے۔ ومن قذف
 امرأة وسہما اولاد ولا یعرف لہم اب او قذف الملائعۃ بولد والولد حی او قذف ما بعد موت الولد فلا حد علیہ لقیام
 امارۃ الزنا رہنہا وہی ولادۃ ولد لا اب لرفقات العتۃ نظر الیہا وہی شرط الاحصان۔ اگر کسی نے ایسی عورت کو
 زندہ کا بتان لگا یا جکے ساتھ ایسی اولاد موجود ہے جکا باپ نہیں معلوم ہو یا اُس نے ایسی عورت کو قذف کیا جس نے اپنے شوہر سے
 اپنے بچے کی بابت لعان کیا تھا حالانکہ وہ بچہ زندہ ہے یا اس بچے کے مرنے کے بعد اس عورت کو قذف کیا تو قاذف بر حد قذف
 نہوگی کیونکہ عورت سے آثار زنا موجود ہیں یعنی ایسا بچہ جاکا باپ نہیں ہے پس نظر ان آثار کے عورت سے عفت جاتی رہی
 اور احصان کی شرط ہے کہ عفت موجود ہو۔ ولو قذف امرأة لا عت بغير ولد فعليه الحد لانعدام امارۃ الزنا۔ اور اگر کسی
 عورت کو قذف کیا جس نے بغیر بچہ کے لعان کیا ہے تو اسکو حد قذف ماری جائیگی کیونکہ زنا کی علامت نہیں موجود ہے۔ لکن کما تادی
 کہ عورت کے حق میں لعان بجا سے نہ زنا کے ہے اور جسکو نہ زنا ماری گئی ہو اُسکے قاذف پر سزا نہیں ہے۔ کتے ہیں کہ عورت کے
 حق میں لعان بجا سے زنا کے ہونا صرف شوہر کے حق میں ہے اور غیروں کے حق میں نہیں ہے۔ قال ومن وطئ وطئاً محرماً
 فی غیر ملک لم یحد قاذفہ لقوات العتۃ وہی شرط الاحصان ولان القاذف صادق والاصل فیہ ان من وطئ
 وطئاً محرماً لعینہ لا یجب الحد بقذفہ لان الزنا ہو الوطئ المحرم لعینہ وان کان محرماً لغيرہ یحد لانه لیس بزنا قاذف
 فی غیر الملک من کل وجہ ومن وجہ حرام لعینہ وکذا الوطئ فی الملک والحرمۃ مؤبدۃ فان کانت الحرۃ مؤبدۃ فانی
 لغيرہ والوضیفۃ رحم لیشتر ان یکون الحرۃ المؤبدۃ ثابتۃ بالاجماع او بالحدیث المشہور لتکون ثابتۃ من غیر تردد۔
 جتے اپنی غیر ملک میں حرام و طئ کی تو اُسکے قذف کرنے والے کو حد نہیں ماری جاتی ہے کیونکہ عفت جاتی رہی حالانکہ عفت شدہ
 احصان ہے اور اسی لیے کہ قاذف اپنے قول میں سچا ہے اور اصل اس باب میں یہ ہے کہ جس نے ایسے و طئ کی جو اپنی ذات سے حرام
 ہے تو اُسکے قاذف کو حد نہیں ماری جائیگی کیونکہ زنا ایسی ہی و طئ کا نام ہے جو بذاتہ حرام ہو اور اگر یہ و طئ اپنی ذات سے خارج
 کسی وجہ سے حرام ہو تو اُسکے قاذف کو حد ماری جائیگی کیونکہ یہ زنا نہیں ہے پس اگر ایسی عورت سے و طئ کی جو کسی وجہ سے
 ملک میں نہیں ہے یا ہر وجہ سے ملک میں نہیں ہے تو یہ و طئ ذاتی حرام ہے اور اسی طرح اگر ملک نکاح یا ملک رقبہ موجود ہونے
 کے ساتھ و طئ کی لیکن یہ عورت او سبہ الہی حرام ہے تو بھی حرمت بالذات ہے اور اگر و طئ کی حرمت کسی وقت تک ہو جیسے حالت
 حیض میں و طئ حرام ہے تو یہ حرمت بوجہ امر خارج ہے اور ابو حنیفہ رحمہ اللہ دائی حرمت میں یہ شرط کرتے ہیں کہ اُسکا ثبوت ہر
 بابہ بشہور ہو تاکہ اسکا ثبوت بغیر تردد ہو اور اس اصل کے مسائل آئندہ بیان فرمائے چاہئے لکھا۔ بیانہ من قذف رجل
 و طئ جاریہ مشترکہ بنہ و بین آخر فلا حد علیہ لانقسام الملک سن وجہ۔ بیان ہے کہ ایسی باندی سے و طئ کی جو اُسکے اور غر کے
 درمیان مشرک تھی پس کسی نے اُسکو زانی کہا تو اُس پر حد قذف نہوگی کیونکہ ایک راہ سے ملک نہیں ہے۔ وکذا اذا قذف امرأۃ
 زنت فی نصرانیتہما تحقق الزنا رہنہما فخر عالانعدام الملک ولہذا وجب علیہما الحد۔ اور اسی طرح اگر ایسی عورت کو

زنا کی تمت دی جو اپنی نعت و کفر کی حالت میں زنا کر چکی ہو تو قاذف بر حد نہ ہوگی کیونکہ شرعاً اس سے زنا نہ تحقق ہو چکا کیونکہ
 ملکیت نہ رہی تھی اسی واسطے اس عورت پر حد واجب ہوئی۔ ولو قذف رجلاً اتی امته وہی جو سیتا و امراء وہی حائض
 او مکاتبہ علیہ الحد لان المحرم مع قیام الملك وہی سو قذف نکاح انت المحرمہ لغیرہ فلم یکن زنا و عن ابی یوسف
 ان وطی المکاتبہ یسقط الاحصان و هو قول زفر حرلان الملك زائل فی حق الوکٹے ولہذا یلزم العقر بالوطی
 و عن نقول ملک الذات باق و المحرمہ لغیرہ اذہی موقوفہ۔ اور اگر ایسے شخص کو تمت دی جس نے اپنی جو سید باندی سے
 یا اپنی ندب سے حالت حیض میں یا اپنی مکاتبہ سے وطی کی تو قاذف بر حد ماری جائیگی کیونکہ ملک قائم ہونے کے ساتھ حرمت
 اور حرمت صرف ایک وقت تک محدود ہے تو یہ حرمت ذاتی ہوتی بلکہ حرمت خارجی ہے تو یہ زنا نہ ہوا اور امام ابو یوسف سے روایت
 ہے کہ اپنی مکاتبہ سے وطی کرنے میں احصان ساقط ہو جاتا ہے اور یہی زفر کا قول ہے کیونکہ وطی کے حق میں ملکیت زائل ہے اسی وجہ سے
 مولیٰ بر وطی کا عقر لازم آتا ہے اور ہم کہتے ہیں کہ اسکی ذات کی ملکیت باقی ہے اور یہ حرمت خارجی ہے کیونکہ ایک وقت تک محدود
 ہے۔ یعنی اگر کتابت نسخ ہو جائے تو اس کے ساتھ وطی کرنا حلال ہو جائے۔ ولو قذف رجلاً وطی امته وہی اختہ
 من الرضا مہ لا یحد لان المحرمہ موبدۃ و ہذا ہوا صحیح۔ جس شخص نے اپنی باندی سے جو اسکی رضاعی بہن ہے وطی
 کر لی تو اس کے قاذف کو حد نہیں ماری جائیگی کیونکہ باوجود ملک کے یہ حرمت دائمی ہے اور یہی حکم صحیح ہے۔ ولو قذف مکاتبہ
 و مات و ترک و فار لا حد علیہ لکن الشبہۃ فی المحرمۃ لکان اختلاف الصحابہ رض۔ اگر کاتب کو زنا کی تمت
 لگائی اور وہ اداسے کتابت کے لائق مال چھوڑ کر مر گیا تو اس کے قاذف پر حد واجب نہ ہوگی کیونکہ اسکی آزادی میں شبہہ
 پیدا ہوگی کیونکہ اس میں صحابہ رضی اللہ عنہم کا اختلاف ہے۔ ولو قذف جو سیتا تزوج باہر ثم اسلم یحد عند ابی حنیفہ رحم وقال
 لا حد علیہ و ہذا بناہ علی ان تزوج الجوسی بالمحارم لہ حکم العتق فیما بینہم عندہ خلافا لہما وقد مر فی الشرح۔ اگر جو سی
 نے اپنی ماں سے نکاح کر کے وطی کی تھی پھر وہ مسلمان ہو گیا اور اسکو کسی نے زانی کہا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک قاذف کو حد ماری
 جائیگی اور صحابین نے کہا کہ اس پر کچھ حد نہیں ہے اور یہ مسئلہ اس بنا پر ہے کہ اگر جو سی نے اپنی دائمی محرمات سے نکاح کیا تو امام حنیفہ
 کے نزدیک جو سیتوں میں صحیح ہے اور صحابین کے نزدیک نہیں صحیح ہے چنانچہ نکاح اہل شرک میں یہ مسئلہ بیان ہو چکا ہے و اذا وصل
 المحرمی دار ما با مان فقدت سلما حد لان فیہ حق العمد وقد التزم البقاء حقوق العباد ولانہ طمع فی ان لا یؤذ
 فیکون طرہ ما ان لا یؤذی و موجب اذا ہ۔ اگر کوئی حربی امان لیکر دارالاسلام میں آیا اور اسے کسی مسلمان کو زنا کہتا
 لگا یا تو اسکو حد ماری جائیگی کیونکہ اس میں بندہ کافر ہے اور حربی نے بندوں کا حق ادا کرنے کا التزام کر لیا تھا اور اسوجہ سے کہ
 حربی کی طمع یہ تھی کہ اسکو کوئی ایذا نہ دے تو اسے بھی یہ التزام کر لیا تھا کسی کو ایذا نہ دینا اور نہ ایسی بات کر چکا جس سے ایذا
 ہوئے۔ و اذا حد اسلام فی قذف سقطت شہادۃ وان تاب وقال الشافعی رحمہ تعقل اذا تاب وہی تعرف
 فی الشہادات۔ اگر کسی مسلمان کو تمت لگانے کی وجہ سے حد ماری گئی تو اسکی گواہی ساقط ہو گئی اگرچہ توبہ کرے اور شافی نے کہا
 کہ جب توبہ کر لی تو گواہی قبول ہوگی اور یہ مسئلہ کتاب الشہادات میں معلوم ہوگا۔ و اذا حد الکافر فی قذف لم یجز شہادۃ
 علی اہل الذمۃ لان لہ الشہادۃ علی جفہ فتر ذمۃ لحدہ فان سلم قبلت شہادۃ علیہم و علی المسلمین لان ہذا
 شہادۃ استفاوہا بعد الاسلام فلم تدخل تحت الرد بخلاف البعد اذا حد القذوف ثم اعترف حیث لا یقبل
 شہادۃ لانه لا شہادۃ لہ اصلا فی حال الرق فکان رد شہادۃ بعد العتق من تمام حدہ۔ اور اگر گواہ کو حد قذف میں
 حد ماری گئی تو اسکی گواہی ذمی کافروں پر قبول نہ ہوگی کیونکہ کافروں کی گواہی کافروں پر جائز ہوتی ہے مگر قاذف کی گواہی بظہر تہ حد
 کے رد کر دیا جائیگی پھر اگر اسکے بعد وہ مسلمان ہو گیا تو اسکی گواہی ذمیوں و مسلمانوں سب پر قبول ہوگی کیونکہ اس گواہی کو اسنے اسلام کے بعد

یا تو یہ رو ہونے میں داخل ہونگی بخلاف مسلمان غلام کے کہ اگر اسکو حدت ماری گئی پھر وہ آزاد کیا گیا تو اسکی گواہی قبول نہیں ہوگی کیونکہ غلامی کی حالت میں اسکی کوئی گواہی نہ تھی تو بعد آزادی کے اسکی گواہی بطور تہمت کے رد کی جائیگی۔

فصل اول۔ کافر کا فر کے واسطے کافروں پر گواہی تھی وہ بھرتہ کے رد ہوگی پھر بعد اسلام کے جو آئے گواہی کا کمال استیفاء حاصل کیا وہ دوبارہ رد ہوگا ہاں اگر اسلام میں قذف کر کے عداری جائے تو اسکی گواہی رد ہو جائیگی۔ فان ضرب سوطانی قذف ثم مسلم ثم ضرب ناشتی جائز شہادۃ لان رد الشہادۃ ثم للمحد فیکون صحفۃ له والمقام بعد الاسلام بعض الحد فلا یكون رد الشہادۃ صحفۃ له وعن ابی یوسف رحمہ اللہ ترد شہادۃ اذا اقل تابع لکثرہ والاول اصح۔ اور اگر کافر کو قذف میں ایک بار مارا گیا پھر وہ مسلمان ہو گیا پھر اسکو باقی عداری گئی تو اسکی گواہی جائز ہوگی کیونکہ گواہی نہ کرنا اسکی حد کا تہمت ہے تو اسکی صفت ہوگی اور اسلام کے بعد حقد قائم کی گئی وہ پوری نہیں ہوگی اور اسکی صفت نہیں اور یہ صفت سے روایت ہے کہ اسکی گواہی رد ہوگی بجا کیونکہ کم کو زیادہ کے تابع کیا جائیگا اور قول اول اصح ہے۔ اور اگر بعد مسلمان ہونے کے اسکو پوری عداری گئی تو بالاتفاق گواہی قبول نہیں کی۔ قال ومن قذف اوزنی او شرب غیر مرۃ فحد فہو لذلک کلما الاخران فلان المقصد من اقامۃ الحد حقانہ تعالیٰ الا تزجار واحتمال حصولہ بالاول قائم فیتماکن بشبہۃ فوات المقصود فی الثانی وبذا بخلاف ما اذا زنی وقذف وسرق وشرب لان المقصود من کل جنس غیر المقصود من الآخر فلا یتداخل واما القذف فالغلب فیہ عندنا حق اللہ فیکون لمحۃ بہما وقال الشافعی رحمہ اللہ اختلف المقذون اور المقذوف بہ وهو الزنا لا یتداخل لان الغلب فیہ حق العبد عنده۔ اگر ایک شخص نے قذف کیا یا زنا کیا یا شرب کیا اور یہ اسنے کئی بار کیا پھر وہ ایک بار عدما گیا تو یہ سب کے واسطے ہو جائیگی چنانچہ زنا و شرب بخاری کی صورت میں حق ہی کے واسطے حد قائم کرنے سے مقصود یہ ہے کہ زانی و شرب بخار کو زجر جو او ایک بار حد قائم کرنے سے یہ مقصد حاصل ہو جائے کا احتمال ہے خود ہی بار میں یہ مقصود فوت ہو جانے کا شبہ ثابت ہو گیا اور حد کو جوہ شبہات کے دور کر دیتے ہیں بخلاف اسکے اگر اسنے زنا کیا اور زنا کا بہتان لگا یا اور چوری کی اور شراب پی پھر عداری گئی تو ایک ہی حد کافی ہوگی کیونکہ ہر جنس کی حد سے دوسرا مقصود ہے تو تداخل ہوگا بلکہ قذف کا بیان تو ہمارے نزدیک اس میں حق اللہ عزوجل غالب ہے تو وہ بھی حد زنا و شرب بخاری سے ملحق ہوگی اور شافعی نے فرمایا کہ اگر مقذوف جہاد ہوں یا جسکے ساتھ قذف کیا یعنی زنا و جہاد بیان کیا تو تداخل ہوگا کیونکہ شافعی کے نزدیک اس میں حق اللہ غالب ہے۔

فصل فی التعزیر

بفصل تعزیر کے بیان میں ہے۔ ومن قذف عبدا و امۃ او ام ولد او کافرا یا زنا و عزرا لہ جنایۃ قذف وقد امتنع وجوب الحد فقد الاحسان فوجب التعزیر۔ جسے کسی غلام یا باندی یا ام ولد یا کافر کو زنا کاری کی تہمت لگائی تو اسکو تعزیر دی جائیگی کیونکہ درحقیقت یہ قذف کا جرم ہے مگر حد قذف اس واسطے متنع ہوتی ہے کہ حد متنع نہیں ہے تو تعزیر واجب ہوتی۔ وکذا اذا قذف مسلما بغیر الزنا فقال یا فاسق او یا کافر او یا خبیث او یا سارق لادہ اذاہ والحق الشین بہ ولا مدخل للقیاس فی الحد ووجب التعزیر الابد بلوغ بالتعزیر غایب فی الجنایۃ الا ولے لانہ من جنس ما یجب بہ الحد و فی الوجہ الثانی الراس الی الامام۔ اور اسی طرح اگر کسی مسلمان کو زنا کے سوا کسی اور لفظ کہا جسے اگر کہا کہ یا فاسق یا کافر یا خبیث یا اور زنجیری تعزیر دی جائیگی کیونکہ اسنے مسلمان کو اذیت دی اور اسکے ساتھ عیب نافی کیا اور حد میں قیاس کو کچھ دخل نہیں ہے تو تعزیر واجب ہوتی ولیکن ابھی صورت میں جبکہ غیر محسن کو زنا کاری کی تہمت دی گئی اور حد میں قیاس کو کچھ دخل نہیں ہے تو تعزیر واجب ہوتی ولیکن ابھی صورت میں اور دوسری صورت میں یعنی جبکہ یا فاسق دہرہ کہا ہے امام کی رائے پر ہے۔ چاہے جملہ تعزیر سے م۔ ولو قال

Marfat.com

یا حمار و یا خنزیر لم یغزرا لانه ما الحق الشین به للیقین نغیبه وقیل فی عرفنا یغزرا لانه بعد سبنا وقیل ان کان لم یسب
 من الاشراف کالغفہار والعلویۃ یغزرا لانه یلحقہم الوحشۃ بذلک وان کان من العمامۃ لا یغزرو ہذا حسن
 والتغزیر اکثرہ تسعۃ وثلثون سوطا واولہ ثلث جلدات وقال ابو یوسف رحمہ علیہ بلغ التغزیر خمسا وسبعین سوطا
 والاصل فیہ قول علیہ السلام من بلغ حدانی غیر حد فہو من المعتدین واذا تغذرت بلیغہ حدافا بو حنیفہ ومحمد رحمہما
 الی ادنی الحد ہو حد البعد فی القذت فصر فاه الیہ وذلك اربعون فقصاصہ سوطا و ابو یوسف رحمہما
 اقل الحد فی الاحراز اذا اصل ہو الحریۃ ثم نقص سوطا فی رواج عنہ و ہو قول زررہ و ہو القیاس و
 فی ہذہ الروایۃ نقص ثمۃ و ہو ما ذر عن علی رحمہ فقلدہ ثم قدر الامن فی کتاب ثلث جلدات لان
 ما و ہذا لا یقع بہ الرجوع و ذکر مشایخنا ان ادناہ علی ما یراہ الامام بقدر بقدر ما یعلم انہ فی جردہ یختلف
 باختلاف الناس وعن ابی یوسف رحمہ ان علی قدر عظم الجرم وصغره وعنہ انہ یقرب کل نوع من باہ
 فیقرب اللبس والقبضۃ من حد الزنا والقذت بغیر الزنا من حد القذت - اور اگر اسکو کہا کہ اسے
 یا اسے سورۃ تغزیر نہیں دیکھا ہے کیونکہ اسے کوئی عیب لاحق نہیں کیا کیونکہ ایسا نہ ہوتا یعنی ظاہر ہے اور بعض نے کہا
 کہ ہمارے عرف میں تغزیر دیکھا ہے کیونکہ یہ گالی ختمسار کی جاتی ہے اور بعض نے فرمایا کہ جس شخص کو اس لفظ کہا گیا کہ اگر وہ
 اشراف میں سے ہو جیسے علامہ اولاد حضرت علی کرم اللہ وجہہ تو کہنے والے کو تغزیر دیکھا ہے کیونکہ انکو ایسے لفظ
 سے وحشت لاحق ہوگی اور اگر وہ شخص عوام میں سے ہو تو تغزیر نہیں دیکھا ہے اور یہ قول اس تفصیل کے ساتھ صحیح ہے
 اسی پر فتویٰ ہوگا اور تغزیر کی اکثر مقدار اثنالیس درے میں اور کتر مقدار تین درے ہیں اور ابو یوسف نے کہا کہ اکثر مقدار
 پچھتر درے ہیں اور اصل اس باب میں حضرت علی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ جسے غیر حد میں حد کی مقدار ہو بخادی وہ ہول
 سے مجاؤز کرنے والا ہے - رواہ ابی یوسف رحمہما - اور جب تغزیر کو حد تک پہنچاتا جائز نہ ہوتا تو امام ابو حنیفہ رحمہ نے کتر حد کو دیکھا
 اور وہ قذت کی صورت میں فلام کی حد ہے پس اسی جانب پھرا اور چونکہ یہ چالیس درے ہیں تو اس سے ایک درہ کم کر دیا اور
 ابو یوسف رحمہ اللہ نے آزادی کتر حد یعنی اثنی درے کو دیکھا کیونکہ اصل آزادی ہے پھر ایک روایت ہے کہ اس میں سے ایک
 کم کر کے اثنی درے رکھے اور یہی زفر کا قول اور یہی قیاس ہے اور دوسری روایت ہے کہ کتاب میں مذکور ہے کہ اس میں پانچ درے کم کر دیے
 کیونکہ یہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے ماثور ہے پس انھیں کی تقلید کرنی (ذکرہ البغوی فی شرح السنن عن ابن ابی لیلہ) پھر کتاب میں
 تغزیر کی ادنی مقدار تین درے بیان کیے کیونکہ اس سے کم میں زجر حاصل نہیں ہوتا اور ہمارے مشائخ اور اولاد اللہ نے بیان کیا
 کہ کتر تغزیر امام کی رائے پر ہے پس اسکی رائے میں جب قدر سے زجر حاصل ہو جاری کرے کیونکہ یہ بات مختلف لوگوں کے لحاظ سے
 مختلف ہے (یعنی بعض کو دو ایک درے سے مجز زجر حاصل ہوتا ہے وہ دوسرے کو دس درے سے حاصل ہوتا ہے) اور ابو یوسف سے
 روایت ہے کہ انھوں نے جرم کی بڑائی و چھٹائی کے اندازہ پر مقدار مقرر کی اور یہ بھی اسے روایت ہے کہ ہر قسم کے جرم کو اپنی جنس سے
 متعلق کرے پس اگر اجنبیہ عورت کو ہاتھوں سے چھوا یا بوسہ لیا تو اسکو حد زنا سے قریب کرے اور اگر قذت کیا یعنی زانی کے سوا کسی
 فاسق وغیرہ دیگر الفاظ سے قذت کیا تو اسکو حد قذت سے قریب کرے - فہمہ واضح ہو کہ ایک حدیث میں آیا کہ اسے حد دہی
 کے دس درے سے اور ہزارے - رواہ البخاری وسلم - لیکن امام ابو حنیفہ مالک و شافعی وغیرہ مجبور نے کہا کہ دس سے زیادہ کرنا جائز
 ہے کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے اس سے زیادہ سزا دی ہے اور خود حضرت عمر و علی رضی اللہ عنہما سے زیادہ سزائے ہیں اگر وہ حدیث
 کے مخالف نہ ہوتے تو صحابہ انہر انکار کرتے - قال وان راہی الامام ان یعظم لیس القرب فی التغزیر الجس فعل لا یرسل تعویبا
 وقد ورد الشرع بسنی البلاء حتی بازان یکتفی بہ فجاز ان یعظم الیہ و لہذا لم یشرع فی التغزیر بالتمہ قبل ثبوتہ کما شرع

فی الحد لانه من التعزیر۔ اور اگر امام کی رائے میں آدھے کے تعزیر میں اس کے ساتھ قید خانہ میں رکنا بھی بڑھاؤ
 تو ایسا کرنا جائز ہے کیونکہ قید خانہ میں حبس کرنا تعزیر کے لائق ہے اور یہ فی الجملہ شمع میں وارد ہوا حتی کہ خالی حبس جائز
 ہے تو ضرب و حبس کا لانا بھی جائز ہے لہذا تعزیر کی صورت میں نکتہ ثابت ہونے سے پہلے حبس کرنا شروع نہیں ہے جیسے
 حد کی صورت میں شروع ہے کیونکہ یہ تعزیر میں سے ہے۔ یعنی اگر کسی شخص کی کسی حد کی گواہی دی گئی مانند زنا یا شراب بخاری
 کے تو ثابت ہونے سے پہلے اسکو قید خانہ میں رکھے بھر جب ثبوت ہو جاوے تو اسکو سزا سے حد دیا جائیگی۔ قال و اخذ القرب
 التعزیر لانه جری التخیف قیہ من حیث العدو فلا یخفف من حیث الوصف کیلا یودی الی قوات المقصود و لہذا
 لم یخفف من حیث التفریق علی الاعضا۔ اور سب سے زیادہ سختی سے درہ مانا تعزیر میں ہونا ہے کیونکہ اس میں تعداد کی راہ
 سے تخفیف کی گئی ہے اور کی راہ سے تخفیف نہ کیا جائیگی تاکہ مقصود قوت ہونے تک نہ پہنچے اسی واسطے تعزیر میں تخفیف نہیں
 کہ اعضا پر متفرق ہے جاوین۔ قال ثم حد الزنا دلانہ ثابت بالکتاب و حد الشرب ثبت بقول النبی بہ زعم و لانه
 اعظم جنایہ حتی شرب نایب الزعم۔ پھر تعزیر کے بعد حد زنا میں سختی ہے کیونکہ اسکا ثبوت قرآن مجید سے ہے اور شراب بخاری کا
 حد باجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ثابت ہے اور اسلئے کہ حد زنا کا جرم بہت بڑا ہے حتی کہ اس میں سنگسار کرنا مشروع ہے۔ ثم حد الشرب
 و ن سببہ متیقن یہ ثم حد القذف لان سببہ محتمل لاحتمال کونہ صادقاً دلانہ جری فیہ التعلیظ من حیث رد المشواہد
 فلا یغلظ من حیث الوصف۔ پھر حد زنا کے بعد شراب بخاری سخت ہے کیونکہ اسکا سبب یعنی شراب پینا یعنی بھرا سکا ہے
 حد قذف ہے کیونکہ اسلئے سبب یعنی نڈن میں احتمال ہے کیونکہ شاید قاذب سچا ہو اور اسلئے کہ اس حد میں گواہی مردود ہونے
 کی راہ سے سختی ہو گئی ہے تو لہذا کی راہ سے سختی نہ کیا جائیگی۔ و من حدہ الامام او غرہ فمات قدمہ ہر لانه فعل ما فعل
 بامر الشریع و فعل الامور لای تنفید بشرط السلامة کالفصاد و النزاع بخلاف الزوج اذا عزر زوجته لانه مطلق نہیں
 و الاطلاقات تنفید بشرط السلامة کالمورنی بطریق و قال الشافعی رحمہ اللہ فی بیت المال لان الاموال
 خطا فیہ اذا تعزیر للتادیب غیر انہ تجب الدیت فی بیت المال لان نفع عمک یرجع الی عامۃ المسلمین فیکون الغرم
 فی مالہم قلنا لاما استونی عن اللہ تعالیٰ بامرہ صار کانت الامانۃ من غیر واسطہ فلا یجب المصمان۔ اور میں شخص
 کو امام نے کوئی حد ماری یا اسکو تعزیر دی پس وہ مر گیا تو اسکا خون باطل ہے یعنی اسکی دیت کا قصاص کچھ نہ ہوگا کیونکہ امام نے جو کچھ کرایا
 وہ شریع کے حکم سے کیا ہے وہ شریع کی طرف سے اس کاہم کے واسطے ہو رہا اور امور کا کام سلامتی کی شرط سے مقید نہیں ہونا ہے
 مابور پر یہ شرط نہیں ہوتی کہ تیرے کام سے سلامتی باقی رہے جیسے آدمیوں کی نفع لینے والا یا جانوروں کا نشتر ہینے والا بخلاف
 خنجر کے کہ جب اُس نے اپنی زوجہ کو تعزیر دی تو وہ زوجہ کے نقصان عضو یا موت کا ضامن ہے کیونکہ اسکو اپنی زوجہ کو نڈا دینے کی طرف
 اجازت ہے یعنی اسکو مارنے کے واسطے مابور نہیں ہے اور اجازتوں میں یہ شرط ہوتی ہے کہ سلامتی کو نقصان نہ پہنچے جیسے راہ سے
 گتہ نے میں ہے یعنی انسان کو اجازت ہے کہ راہ سے گزرے لیکن اگر اسکا گزرنے سے کسی شخص کا کچھ نقصان ہو تو وہ ضامن ہوگا
 اور امام شافعی نے کہا کہ اگر امام کی تعزیر دینے سے وہ شخص ہک ہو گیا تو اسکی دیت بیت المال میں واجب ہوگی کیونکہ تعزیر میں
 ضعف کر دینا خطا ہے کیونکہ تعزیر صرف اسلئے ہے کہ ادب دیا جاوے لیکن اتنی بات ہے کہ امام کے مال پر یہ دیت نہ ہوگی بلکہ
 بیت المال میں واجب ہوگی کیونکہ امام کے کام کا نفع تمام مسلمانوں کو پہنچتا ہے تو نادان بھی تمام مسلمانوں کے مال میں واجب
 ہوگا اور ہم اس استدلال کا یہ جواب دیتے ہیں کہ امام نے جب من اللہ عزوجل کو اسی کے حکم سے حاصل کیا تو گویا ایسا ہو گیا
 کہ اللہ تعالیٰ نے محدود کو بغیر واسطہ موت دیدی تو نادان واجب نہ ہوگا۔ حاصل ہے کہ امام کا فعل واجب ہے
 مابور ہونے کے بابت فرج تفضل کریم۔

کتاب السرقة

کتاب جوری کے احکام میں ہے۔ السرقة فی اللغة اخذ الشيء من الغير علی سبیل الخفية والاستتار ومنه استرق
 اسمع قال الله تعالى الامن استرق اسمع وقد زيدت عليه اوصاف فی الشريعة علی ما یتیک بیان ان شاء
 الله تعالى والمعنی اللغو سے مراعی قہما ابتدا وانتهاء او ابتدا ولا غیر کما اذا نقب الجدار علی الاستتار واخذ
 المال من المالك بکابة علی الجہار فی الکبری اعنی قطع الطريق سارقة عین الامام لانه هو المتصدی لحفظ
 الطريق باعوانه وفي الصغری سارقة عین المالك او من یقوم مقامه۔ نعت میں جوری کے معنی کسی چیز کو دوسرے
 سے بطور خفیہ اور اس سے چھپا کر لے لینا کہلاتا ہے اور اسی سے استرق اسمع نکلا ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا الامن استرق
 اسمع۔ یعنی سوائے اُس شیطان کے جو خفیہ کان لگا کر سن بھلے۔ اور لغوی معنی پر شریعت میں کچھ اوصاف بڑھائے گئے ہیں
 چنانچہ انکا بیان انشاء اللہ تعالیٰ آدیگا یعنی شرعی سرقة میں کچھ اوصاف زائد ہیں اور واضح ہو کہ شرعی سرقة میں لغوی معنی ابتدا
 وانتهاء دونوں میں مستبرہین یا قطع ابتدا میں معتبر ہیں جیسے کسی کی دیوار میں خفیہ نقب لگائی۔ لیکن گو سکرال کو مالک سے کھل کھلا
 لڑائی کے ساتھ لے لیا اور سرقة کبرے یعنی پرزنی میں امام کی آنکھ سے جوری ہے کیونکہ وہی اپنی فرج سے راہ کی حفاظت رکھتا ہے اور
 سرقة صغریٰ میں مالک مال یا اسکے قائم مقام کی آنکھ سے جوری ہے۔ غرض یہ کہ جوری میں آنکھ بچانا معتبر ہے پس اگر مالک کی
 آنکھ بچائی یا مالک کے قائم مقام کی آنکھ بچائی تو مالک نے کسی کے پاس ودیعت رکھا تھا یا کوئی اُس سے مال لے گیا
 یا غضب کر لے گیا تھا وہاں سے جوری کر لی یا راہ میں سلطان کی آنکھ بچا کر راہ والوں کا مال چھین لیا تو یہ سب جوری میں داخل
 ہے۔ قال واذا اسرق العاقل البالغ عشرة دراهم او ما یبلغ قیمتہ عشرة دراهم مضروبہ من حرز لا شہتہ فیہ
 وجب علیہ القطع والاصل فیہ قولہ تعالیٰ والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما الآية ولا بد من التقدير بالمسال
 الخ طیر لان الرغبات تفتقر فی الحقیقہ وكذا اخذه لا یخفی فلا یحقق رکنہ ولا حکمہ الزجر لانها فیما یقلب والتقدير بعشرة
 دراهم مذہبتا وعند الشافعی رحمہ التقدير بربع دينار وعند مالک رحمہ ثلثہ۔ دراهم لہما ان القطع علی عمد رسول اللہ
 علیہ السلام ما کان الا فی ثمن البجن وقل بالقل فی التقدير ثلثہ دراهم والاخذ بالاقطع وهو التیقن بہ او لا غیر
 ان الشافعی رحمہ یقول کانت قیمۃ الدینار علی عمد رسول اللہ علیہ السلام اثنا عشر درہما والثلثہ ربعا وثلث
 ان الاخذ بالاکثر فی ہذا الباب اولی احتیالا لدر الحد وہذا لان فی الاقل شہتہ عدم الجنایۃ وہی وارثۃ للحد
 وقد تاید ذلک بقولہ علیہ السلام لا قطع الا فی دینار او عشرة دراهم واسم الدرہم یطلق علی المضروبہ عرف
 فہذا یمین لک اشراط المضروب کما قال فی الكتاب وهو ظاهر الروایۃ وهو الاصح رعایۃ لکمال الجنایۃ حتی
 لو سرق عفرۃ تبراً قیمتہا نقص من عشرة مضروبہ لا یجب القطع والمعتبر وزن سبعة مثاقیل لانه متعارف فی
 عامۃ البلاد وقولہ اول ما یبلغ قیمتہ عشرة دراهم اشارۃ الی ان غیر الدرہم یعتبر قیمتہ بہا وان کان ذہبا ولا بد من
 حرز لا شہتہ فیہ لان الشہتہ وارثۃ و سببہ من بعد ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اگر عاقل بالغ نے دس درم یا ایسی چیز
 جسکی قیمت دس درم سکہ دار پہنچی ہو مقام محفوظ سے جو رالی جس میں کچھ شہتہ نہیں ہو تو واجب ہوگا کہ چور کا ہاتھ کاٹا جائے
 اور اصل اس میں یہ آیت ہے والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما الآية یعنی جس مرد نے جوری کی اور جس عورت نے جوری کی تو
 ان دونوں کے ہاتھ کاٹو آخر تک یعنی اس فعل کا عذاب یہی ہے اور عقل و بلوغ کا اعتبار ضرور ہے کیونکہ جرم بدون انکے متحقق نہیں
 ہوتا ہے (پس مجنون و طفل کا ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا) اور مال خلیفہ کی حد مقرر کرنا ضرور ہے کیونکہ خلیفہ مال میں رغبتوں میں فتور ہوتا ہے

اور نیز ایسے خفیہ ال کو لینے والا اختفا نہیں کرتا، ہر قسم کے کارکن نہیں متحقق ہوگا اور نہ زجر کا فائدہ مرتب ہوگا کیونکہ حکمت زجر ایسی صورت میں ہی جو غالب واقع ہو پھر تارا مذہب یہ ہے کہ لقمہ پردس درم کے ساتھ ہے اور شافعی کے نزدیک جو تھالی دینا رہو اور امام مالک کے نزدیک تین درم ہوں اور مالک و شافعی کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں ہاتھ کاٹنا نہیں واقع ہوتا تھا مگر جرمی ڈھال کی قیمت میں اور اس قیمت کا اندازہ کم سے کم جو نقل کیا گیا وہ عین درم ہیں اور کتر کو لینا اولیٰ ہے کیونکہ اسی برقیقین ہی لیکن شافعی یہ بھی کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں ایک دینار بارہ درم کا ہوتا تھا تو جو تھالی دینا تین درم ہوا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس باب میں سب سے زیادہ اندازہ کو لینا بہتر ہے تاکہ حد دور ہونے کا وسیلہ ہو یہ اس واسطے ہے کہ کتر میں یہ شبہ باقی ہے کہ شاید جرم نہ ہو اور شبہ ایسی چیز ہے کہ وہ حد کو دور کرتا ہے اور ہمارے اس شبہ کی تائید اس حدیث سے پہنچی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہاتھ کاٹنا نہیں ہوتا مگر ایک دینار یا دس درم میں پھر درم کا اطلاق عرف میں اسی پر ہوتا ہے جس کے دار ہوا اس سے ظاہر ہوا کہ سکے دار ہونا شرط ہے جیسا کہ کتاب بن مذکور ہے اور یہی ظاہر روایت اور یہی صحیح ہے تاکہ کالی جرم کی رعایت ہو حتیٰ کہ اگر چاندی کا ٹکڑا جو ریاہنگی قیمت سکے دار دس درم سے کم ہے تو ہاتھ کاٹنا واجب نہیں ہے۔ (حجی کہ اگر کھوٹے سکے داروش دس درم جو رائے جنگلی مالیت کترے دس درم سے کم ہے تو کسی قلعہ واجب نہیں ہے) پھر درم میں سات مثقال کا وزن معتبر ہے کیونکہ یہی تمام ملکوں میں مروج ہے اور یہ جو مصنف نے فرمایا کہ ایسی چیز جو اوسے کے جلی قیمت دس درم پہنچی ہو تو بہ اشارہ ہے کہ درم ہونے کے سوا سے جو چیز ہو اسکی قیمت کا اندازہ درم ہونے سے معتبر ہے اگرچہ سونا ہو اور غنونا مکان سے پھر اندھ حسین کچھ شبہ نہیں ہے ضروری ہے کیونکہ شبہ حد کو دفع کرتا ہے اور ہم سکا آئینہ انشاء اللہ تعالیٰ بیان کرینگے کہ اگر کہا جائے کہ دینار سے اختیار کیونکہ ہوگا حال کر تھے جو حدیث روایت کی اُس میں ایک دینار کا اندازہ مذکور ہے تو جواب یہ ہے کہ دینار کی قیمت کبھی دس درم اور کبھی پڑھ کر چالیس تک ہو جاتی ہے لہذا ہمنے جانا کہ دینار سے دس درم کی قیمت مراد ہے اور توضیح کلام یہ ہے کہ قولہ تعالیٰ اسارق والسارقین من مال کی کوئی نقد بر نہیں ہے خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو کیونکہ ایک دانہ گہون جو رانے سے چوری صا ق ہو جاتی ہے اور حدیث ابی ہریرہ میں ہے کہ اللہ تعالیٰ جو ریر لعنت کرے کہ انڈا جو راتا ہے پس اُسکا ہاتھ کاٹا جاتا ہے اور رسی جو راتا ہے پس اُسکا ہاتھ کاٹا جاتا ہے۔ کما رواہ البخاری وسلم۔ اسی سے بعض فقہانے کہا کہ قلیل و کثیر سب میں ہاتھ کاٹا جائیگا اور عاہد ہے کہ انڈا اور رسی بطور جنس ہیں تو یہ لازم نہیں آتا کہ ایک انڈا یا ایک رسی میں ہاتھ کاٹا جائے اور صحابہ رضی اللہ عنہم سے اجماع پایا کہ انہوں نے خفیہ چیز پر ہاتھ نہیں کاٹا تو کوئی مقدار ضرور ہے پس مالک و شافعی و احمد کے نزدیک تین درم میں چنانچہ ابن عمر کی حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک چمکا ہاتھ ایک جرمی ڈھال جو رانے کے عوض میں کاٹا جسکی قیمت تین درم تھی اور اسی کے مانند حدیث عائشہ میں ہے۔ رواہ البخاری وسلم۔ اور حدیث میں آیا کہ چور کا ہاتھ نہ کاٹا جائے کہ جو عا دینار میں۔ رواہ البخاری وسلم و احمد۔ اور تھالی دینار اسوقت میں تین درم تھی۔ ترمذی نے کہا کہ بہر بعض صحابہ کا اعلان ہے کہ جنین ابو بکر صدیق و عثمان و علی رضی اللہ عنہم ہیں۔ اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ قطع نہیں مگر ایک دینار یا دس درم میں اور یہ حدیث مرسل ہے اور یہی قول سفیان ثوری داہل کوفہ کا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے اصحاب محمد نے آثار میں کہا کہ سنل درم کی تقدیر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حضرت عمر و عثمان و علی و ابن مسعود وغیرہم سے مراد ہے تو جب حدود میں اختلاف ہوا تو جتنے معتد مقدار کو یا یعنی دس درم کو پھر ابن مسعود سے لایا کہ عہد رسول اللہ صلعم میں قطع تین درم حکم میں نہ تھا۔ انتہی۔ اور اس حدیث کو طحاوی و عبد الرزاق وغیرہ نے بھی روایت کیا اور ابن ابی امیہ سے روایت ہے کہ آنحضرت نے فرمایا کہ ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا مگر ڈھال کی قیمت میں اور اُس زمانہ میں ڈھال کی قیمت ایک دینار تھی۔ رواہ النسائی و العیلم

Marfat.com

والطحاوی والحاکم۔ اور یہ امین جو اس حدیث کے راوی ہیں یا تو زبیر کے مولیٰ ہیں اور یا عبد الواحد کے والد ہیں اور یہی شہید
 کافی القریب۔ اور کچھ خلافت نہیں کہ وہ ثقہ ہے لیکن اس میں اختلاف ہے کہ حدیث مسندہ یا مسند ہے لیکن جمہور علماء کے نزدیک
 مسلح ہے اور جبکہ دوسری روایات سے اسکی تقویت ہو گئی تو بالاتفاق محبت ہے اور حدیث ابن عباس میں آیا کہ آنحضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں ایک مرد کا ہاتھ ایک جرمی ڈھال کی چوری میں کاٹا گیا جسکی قیمت ایک دینار یا دستس درم تھی
 رواہ ابوداؤد والنسائی والحاکم۔ اور اسکی اسناد میں محمد ابن اسحاق راوی ثقہ ہے علی الاصح اور یہاں دیگر آثار و روایات میں
 بجز صحیحین کی حدیث ابن عمر و عائشہ میں اضطراب ہے چنانچہ نسائی نے حدیث ابن عمر میں ڈھال کی قیمت پانچ درم روایت کیے
 اور حدیث عائشہ میں ایک اسناد سے جو تھائی دینار اور دوسری اسناد سے تین درم یا نصف دینار یا اس سے زیادہ روایت
 کیا لہذا طحاوی نے فرمایا کہ یہ حدیث مضطرب ہے پس ایک تو بوجہ اضطراب کے اس روایت کو چھوڑ کر ایک دینار و دس درم کی
 روایت اختیار کی گئی اور دوم اسوجہ سے کہ قلیل میں پوری مقدار میں شہید ہے اور سوم اسوجہ سے کہ یہ بات ثبوت کو پہنچی کہ سلف
 اگر عفو میں خطا کرے تو اس سے بہتر ہے کہ حد مارنے میں خطا کرے یعنی غایت یہ کہ قلیل مقدار میں صد واجب ہوئی ہو مگر امام
 نے چھوڑ دیا تو اس سے بہتر ہے کہ صد واجب نہ تھی اور امام نے ہاتھ کاٹ دیا۔ م ت ع۔ قال والعبد والحرفی القطع
 سوار لان النص لم یفصل ولان التخصیص متعذر فیکامل صیغۃ لاموال الناس۔ اور غلام آزاد دونوں
 ہاتھ کاٹے جائے میں برابر ہیں کیونکہ نص قرآنی میں کوئی تفصیل نہیں ہے اور اسلیئے کہ بیان آدمی سزا ہونا محال ہے یعنی آدھا
 ہاتھ نہیں کاٹا جاسکتا تو غلام کو پوری سزا دیدی جائیگی تاکہ لوگوں کے مال محفوظ رہیں۔ ویجب القطع باقرارہ مرتہ واحده
 و ہذا عند ابی حنیفہ و محمد رحمہما وقال ابو یوسف رحمہما لا یقطع الا بالقرار مرتین ویروی عنہ النہانی مجلسین
 مختلفین لانه احدی ابجتن فتعبر بالآخرے وہی البینۃ کذلک اعتبار نمانی الزنا و لہما ان السرقة قد ظہرت
 بالقرار مرتہ فیکتفی بہ فی القصاص و حد القذف و لا اعتبار بالشہادۃ لان الزیادۃ لقیہ فیہا تقبیل تہتم اللذیب
 ولا لقیہ فی الاقرار شیا لانه لا تہتم و باب الرجوع فی حق الحد لا یسد بالکراہ و الرجوع فی حق المال لا یصح اصلا
 لان صاحب المال یکذب بہ و اشتراط الزیادۃ فی الزنا بخلاف القیاس فیقتصر علی مورد الشرع۔ اگر ایک مرتبہ
 سارق نے اقرار کیا و اسکا ہاتھ کاٹنا واجب ہوگا یہ امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے اور یہی اکثر علماء کا قول ہے اور یہی مالک و
 شافعی کا قول ہے اور ابو یوسف نے فرمایا کہ ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا مگر کتر و مرتبہ اقرار پر اور ابو یوسف سے یہ بھی روایت ہے کہ یہ
 دونوں اقرار و مختلف مجلسوں میں ہوں کیونکہ گواہی و اقرار میں سے اقرار ایک قسم کی محبت ہے تو اسکا قیاس گواہی پر
 ہوگا ایسا ہی ہنئے زنا میں اعتبار کیا اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ اسکے ایک بار اقرار سے چوری ظاہر ہو گئی پس یہی
 لکتا کیا جائیگا جیسے قصاص و حد ف میں ہوتا ہے اور گواہی پر قیاس نہ ہوگا کیونکہ گواہی میں ایک گواہ سے زیادہ ہونے میں
 فائدہ ہے کہ کذب کی شمت بہت کم ہو جاتی ہے اور اقرار میں ایک بار سے زیادہ ہونے کا کچھ فائدہ نہیں کیونکہ اس میں کچھ شمت
 نہیں اور حد دور ہونے کے لیے اقرار سے پھرنے کے بارہ میں کئی بار اقرار ہونا نہیں روکتا ہے اور مال کے بارے میں اقرار
 سے پھرنے بالکل نہیں صحیح ہے کیونکہ مال اسکو جھٹکا دیا اور زنا کے بارہ میں اقرار کی زیادتی برخلاف قیاس ہے و جانتک
 شرع وارد ہوئی ہے و ہن تک رکھا جائیگا۔ یعنی دوسری جگہ اسکا قیاس جاری نہوگا۔ قال ویجب لہما و تہ
 شاہدین لتحقق الظہور کما فی سائر الحقوق و ینبغی ان یسألہما الامام عن کیفیۃ السرقة و ما ہیتہا و زمانہا
 و مکانہا و یادۃ الاحتیاط کما مر فی الحد و و یکسبہ لے ان یسال عن الشہود للثمتہ۔ اور ہاتھ کاٹنا دو گواہوں
 کی گواہی سے واجب ہو جاتا ہے (اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے) کیونکہ چوری ظاہر ہو گئی جیسے دیگر حقوق میں ہوتا ہے اور

ہاں کہ امام ان دونوں کو ہون سے سرقہ کی کیفیت اور ماہیت اور زمانہ اور ٹھکانا بنظر مزید احتیاط کے دریافت کرے
 جیسے دیگر حدود میں گذرا اور چاہیے کہ سارق کو امام بوجہ منہم ہونے کے قید خانہ میں رکھے ہاں تک کہ گواہوں کا حال دریافت
 کرے۔ قال و اذا اشترک جماعة في سرقة فاصاب كل واحد منهم عشرة دراهم قطع وان اصابه اقل لا يقطع
 لان الموجب سرقة النصاب ويوجب على كل واحد منهم بجنايته فيعتبر كمال النصاب في حقه۔ اگر کسی سرقہ میں کئی
 آدمیوں کی ایک جماعت مشترک ہو پھر ان میں سے ہر ایک کو دس درم پہنچے تو ہر ایک کا ہاتھ کاٹا جائیگا اور اگر کم پہنچے تو نہیں
 کاٹا جائیگا کیونکہ دس درم کی چوری ہاتھ کاٹنے کو واجب کرتے ہیں اور ہر ایک پر یہ سزا کے جرم کی وجہ سے واجب ہوگی تو اس کا حق
 میں پورا دس درم ہونا بھی معتبر ہوگا۔ اگر اس جماعت کے اندر کوئی طفل یا مجنون یا مالک مال کا ذورحم محرم ہو تو ہاتھ
 کاٹنا واجب ہوگا۔ اور واضح ہو کہ حدیث ابو اسید میں ایک چور کے قصہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا اقرار
 دیا تو میں بارہ دہرایا اور اُسے بار بار اقرار کیا پھر اُسکے ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا چنانچہ کاٹا گیا پھر اُسکو بلو کر فرمایا کہ تو اللہ تعالیٰ سے استغفار
 و توبہ کر پس اُسنے کہا کہ میں اللہ تعالیٰ سے مغفرت چاہتا اور توبہ کرتا ہوں پس بذات شریف اُسکے واسطے دعا فرمائی کہ اے اسکی
 توبہ قبول فرمائے۔ رواہ احمد و ابو داؤد و ابن ماجہ و الدارمی و الحاکم و البزار۔ اور ابوالدرداء رضی اللہ عنہ کے پاس ایک حبشہ باندی
 لائی گئی جسے چور کی تھی اور آپ دمشق پر جا کھتے تو فرمایا کہ اسے سزا دیکھا تو نے چوری کی ہے تو کہہ سے کہ نہیں تو وہ بولی کہ نہیں پس
 لوگوں نے کہا کہ اسے ابوالدرداء اور کیا آپ اسکو سکھاتے ہیں فرمایا کہ تم لوگ میرے پاس ایک عورت کو لائے ہو جسکو یہ بھی نہیں معلوم
 کہ اُسکے ساتھ کیا ہو گا تاکہ وہ اقرار کر دے تو میں اُسکا ہاتھ کاٹ دوں اور اسی کے مانند ابوسعود انصاری سے مروی ہے۔
 رواہ امام محمد فی الآثار۔ اور صفوان بن اسہد کی حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چور سے فرمایا کہ کیا تو نے اس شخص
 کی چادر چرائی ہے اُسنے کہا ہاں تو فرمایا کہ اسکو لہجا کر اسکا ہاتھ کاٹ دو۔ رواہ النسائی۔ پھر کیفیت سرقہ اس واسطے دریافت کرے
 کہ شاید اُسنے نقب لگا کر صرف ہاتھ ڈال کر مال نکال لیا ہو کیونکہ اس صورت میں امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ہاتھ نہیں کاٹا
 جائیگا اور زمانہ دریافت کرنا اس غرض سے کہ شاید دیر گزرتی ہو تو حد ساقط ہو جائیگی اور مکان اس واسطے دریافت کرے کہ شاید
 اُسنے غیر محفوظ مکان سے لی ہو تو ہاتھ نہ کاٹا جائیگا۔ م ع ت۔

باب ما یقطع فیہ وما لا یقطع

یہ باب ایسی چیز کے بیان میں ہے جو کاٹا جاتا اور جس میں نہیں کاٹا جاتا ہے۔ ولا یقطع فیما یوجد ما فیہ فی دار الاسلام
 کا خشب و الخشب و القصب و السمک و الطیر و الصيد و الزرع و الخمر و المعرة و النورة و الاصل نہ حدیث
 عائشہ رضی اللہ عنہا قالت کانت الیہ لا یقطع علی عہد رسول اللہ علیہ السلام فی الشئ الا انما اسی الخمر و ما یوجد جنسہ
 سباحانی الاصل بصورتہ غیر مرغوب فیہ حقیقہ نقل الرغبات فیہ و الطباع لا تقفن بہ نقب الا یوجد
 اخذہ علی کرہ من المالك فلا حاجة الی شرع الزاجر و لہذا لم یجب القطع فی سرقة ما دون النصاب و لان الخمر
 فیہا ناقص الا یرے ان الخشب تلقی علی الابواب و انما یدخل فی الدار للعمار كما لا لا حراز و الطیر و الطیر و الصيد
 یفرد کذا الشركة العاتق الی کانت فیہ و ہو علی ملک صنفہ تورث الشبہ و لہذا یرى بہا و یدخل فی السمک
 الملح و الطری و فی الطیر الہ جاج و البط و الحام لہذا ذکرنا و لا یرى قولہ علیہ السلام لا یقطع فی الطیر و عن ابی یوسف
 انہ یجب القطع فی کل شئ الا الطین و التراب و السرین و ہو قولہ الشافعی رحمہ و اکتبہ علیہ ما ذکرنا۔ ہرچیز دار الاسلام
 میں صلح طور پر پھر لائی جانے والی چیزیں ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا جیسے ایندھن کی لکڑی اور گھاس و زکل و پھل و پرنڈ جو بیان و جانور و

جو شکار کیے جاتے ہیں اور ہر حال و گیر دو جو آؤ وغیرہ اور اصل اس میں حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں تادینے جلیب چیز میں ہاتھ نہیں لگانا تھا۔ رواہ ابن ابی شیبہ و عبد الرزاق اور جو چیز ایسی ہو کہ جسکی جنس اپنی اصلی صورت پر سباح پائی جاتی ہو درحالیکہ اس میں کچھ رغبت نہیں ہو وہ حقیر ہے کہ اس میں کم رغبت ہوتی ہو اور طبیعت اُسکے ساتھ نکل نہیں کرتی ہو تو کتر یا ہوتا ہو کہ انک کی ناگواری پڑ جائے تو اُسکے واسطے زجر کرنے والی حد مقرر کرنے کی حاجت نہیں ہو یعنی اُسکے لینے میں انک کی رضامندی ہوتی ہو اسی واسطے لغت سے کم چوری کرنے میں ہاتھ لگانا جائداد واجب نہیں ہوتا اور اسوجہ سے کہ ان چیزوں میں حفاظت ناقص ہوتی ہو کیا نہیں دیکھتے کہ ایندھن کی کھڑکی کو دروازوں پر ڈال دیتے ہیں اور گھر میں حرکت اسواسطے بوجلتے ہیں کہ عمارت میں کام آوے نہ اسواسطے کہ وہ حفاظت میں رکھی جاوے اور چروبان اُڑ جائے ہیں اور صید بھاگ جاتے ہیں تو کوئی حد زاجر مقرر کرنے کی ضرورت نہیں اور اسی طرح جب یہ چیزیں اپنے اپنے حال پر ہوں تو نہیں عموماً سب کی شرکت ہونے سے ہر ایک کے واسطے سباح ہونے کا شبہ پیدا ہو گیا اور شبہ کی صورت میں حد دور کر دی جاتی ہے اور اپنی صفت کا اعتبار اسواسطے کیا کہ اگر لکڑیوں کا کوڑا وغیرہ بنا یا گیا تو اسکا سرہ مستحبر ہے پھر بھلی میں خشک نکلین بھلی اور تازی بھلی دونوں شامل ہیں لینے کسی کی چوری میں ہاتھ نہ لگانا جائیگا اور پرندہ میں مرغی اور بط اور کبوتر داخل ہیں ایسے کہ وہ جھنڈ کو بلا لائیں پائے جلتے ہیں اور ایسے کہ یہ حدیث مطلق ہے کہ لا قطع فی الطیر۔ پرندہ میں قطع نہیں ہے۔ رواہ ابن ابی شیبہ و عبد الرزاق عن عثمان رضی اللہ عنہ و ثقفی۔ اور ابی یوسف سے روایت ہے کہ ہر چیز میں ہاتھ لگانا واجب ہو گا سوائے گیلی خشک مٹی و گوبے کے اور یہی ثقفی کا قول ہے اور انبر حجت وہ حدیث ہے جو ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں مگر سونا یا چاندی یا موتی یا صل و زمرود وغیرہ جو اہرات جوڑنے تو ہر ایک میں ہاتھ لگانا جائیگا اگر لکڑی کے کوڑے بنے ہوئے ہوں جوڑنے تو بھی یہی حکم ہے تمام پرندوں میں ہاتھ نہیں لگانا جائیگا ہی صحیح ہے۔ ع۔

قال ولا قطع فیما یتساع الیہ الفساد کاللبین واللحم والفواکہ الرطیۃ لقولہ علیہ السلام لا قطع فی ثمر ولا کثر ولا کثر البجار وقیل انہ قال وقال علیہ السلام لا قطع فی الطعام والشراب والحدود والحدود فیما یتساع الیہ الفساد کاللبین واللحم والفواکہ الرطیۃ لقولہ علیہ السلام لا قطع فی ثمر ولا کثر ولا کثر البجار وقیل انہ قال فی الخنق والسرکرا جماعاً وقال الشافعی لم یقطع فیہا لقولہ علیہ السلام لا قطع فی ثمر ولا کثر فاذا ذابوا البحرین او البحرین قطع قطننا وخرجہ غلی وفاق العادۃ والذی یؤدیہ البحرین فی عادتہم ہو الیابس من اثمر و فیہ القلع۔ جو چیز جلد بڑ جائے اس میں قطع نہیں ہے جیسے دودھ و گوشت و تازہ فواکہ اور روٹی۔ ن۔) کیونکہ آنحضرت نے فرمایا کہ ثمر یا کثر یا کثر میں قطع نہیں ہے۔ رواہ الترمذی و النسائی و ابن ماجہ و ابن حبان فی الصحیح۔ اور کثر کے معنی جار میں اور بعض نے کہا کہ وہی میں اور آنحضرت نے فرمایا کہ سوائے طعام کے کسی دوسری چیز میں قطع نہیں ہے۔ رواہ ابو داؤد و مرسلہ و عبد الرزاق و ابن ابی شیبہ۔ انک۔ اور واسد اعلم طعام مذکور سے یہ مراد ہے کہ جو افضل کھانے کے لائق ہو یا جو جلد بڑ جائے والی چیز کے مانند جو جیسے گوشت و پھل یہ مراد اسواسطے لی گئی کہ کہیوں و شکر جوڑانے میں بالاتفاق ہاتھ لگانا جائیگا۔ اور امام شافعی نے فرمایا کہ ان اشیاء مذکورہ میں بھی ہاتھ لگانا جائیگا کیونکہ آنحضرت نے فرمایا کہ ثمر و کثر میں قطع نہیں ہے پھر جب وہ کھلیان میں بھرے جاویں تو ہاتھ لگانا جائیگا۔ رواہ الحاکم و ابن ابی شیبہ و ثقفی و رواہ مالک مرسلہ۔ ہم اسکا یہ جواب دیتے ہیں کہ یہ استثنا بطور عادت ہے اور جو پھل کہ جرمین میں بھرے جاتے ہیں تو عرب کی عادت ہے کہ خشک پھل بھرتے ہیں اور خشک پھلوں کی چوری میں ہمارے نزدیک بھی ہاتھ لگانا جائیگا۔ واضح ہو کہ امام محمد نے فرمایا کہ ثمر سے مراد وہ پھل ہیں جو درخت خزر وغیرہ پر لگے ہیں تو جو کوئی چور اسے کھیر قطع نہیں ہے اور کثر سے مراد درخت خزر کا ثمر ہے جوڑانے میں بھی قطع نہیں ہے کیونکہ حدیث میں ہے کہ لا قطع فی ثمر ولا کثر اور کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں اور یہی ابو حنیفہ کا قول ہے۔ کافی الاثر۔ اور حدیث صحیح ابن حبان و حاکم و سنن ابو داؤد و نسائی و ابن ماجہ و ترمذی وغیرہ میں موجود ہے۔ شیخ ابن حجر نے کہا کہ اسکی اسناد صحیح ہے محمدی ہے کہ اس حدیث کو طحاوی نے قبول کیا ہے اور ابن العربی نے کہا کہ اگر اس میں کچھ کام ہو تو اس پر

التفات نہ کیا جائیگا! بلکہ یہ حدیث صحیح مشہور ہے، لیکن مسئلہ میں یہ اشکال پیش کیا گیا کہ حدیث عبد اللہ بن عمرو میں ہے کہ
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے درخت کے لگے ہوئے بھلون کو پوچھا گیا تو فرمایا کہ جو ماہی جھنڈا سمین سے کچھ کھائے بغیر اس کے
 کہ بھولی میں لادے تو اس پر کچھ نہیں ہے، اور جو کوئی اس میں سے کھا لے گا وہ اس کے مثل کا نماں ہے، پھر جب یہی
 جرین میں پہنچا جاوے پھر انہیں سے کوئی اس قدر چڑا دے جو ڈھال کے دامن کو پہنچ جاوے تو اس پر قطع ہے
 ۵۔ رواہ ابوداؤد والنسائی اور یہی معنی روایت احمد و نسائی میں مع زیادت کے مذکور ہیں یعنی جو شخص بھولی چڑ
 لیاوے تو اس کا نم دو گونہ دے اور وہ مارا جاوے اور جو جرین میں سے لیاوے جس کی قیمت ڈھال تک پہنچ جائے
 تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے اور اسی حدیث کے موافق ابو یوسف و مالک و شافعی و احمد نے تازے بھلون کی جوری میں ہاتھ
 کاٹنا جائز رکھا اور شیخ مصنف نے یہ جواب دیا کہ جرین میں خشک چھوڑے جاتے ہیں اور اس میں ہمارے نزدیک
 بھی ہاتھ کاٹنا جائیگا لیکن شیخ ابن السمام نے کہا کہ منرب میں مذکور ہے کہ جرین وہ جگہ ہے کہ جہاں گدھوڑے جمع کیے جاتے
 ہیں تاکہ خشک ہو جائیں تو پیشتر وہ بان تازے ہی چھوڑے جاتے ہیں علاوہ اسکے جرین ایسی محفوظ جگہ نہیں ہے جہاں سے
 جرانے میں ہاتھ کاٹنا واجب ہوگا، اگر کوئی شخص اس کا محافظ ہو پس جواب اولیٰ یہ ہے کہ حدیث لا قطع فی ثرد لاکر کے
 معارض ہے اور حدود کے معارف میں اسی حدیث کو ترجیح ہوگی جس سے حدود ہوتی ہے علاوہ اسکے جرین کی حدیث میں
 دو چند تاوان مذکور ہے حالانکہ جماعت علماء میں سے کوئی اس کا قائل نہیں ہے پھر واضح ہو کہ گیہوں اور شکر کی جوری میں ہاتھ
 کاٹنا جانا بالاجماع ثابت ہے تو لازم آیا کہ طعام یا نرسے ایسی چیز مراد لیجائے جو جلد بگڑتی ہو یا اسکے معنی میں ہو جیسے بالفل کھانے
 کی چیزیں یا جیسے گوشت اور تازے بھیل خواہ جرین میں ہوں یا کہیں اور ہوں اور اگر گیہوں میں ہاتھ کاٹنے پر جلع
 ایسی صورت میں ہے کہ قحط سالی ہو اور اگر سال قحط ہو تو ہاتھ نہیں کاٹنا جائیگا خواہ بگڑ جانے والی چیز ہو یا نہ ہو۔ سف۔ قال
 ولا قطع فی الفاکتہ علی الشجر والزرع الذی لم یحصہ لعدم الاحراز۔ اور جو فواکہ درخت پہلے ہیں اور جو کھیتی ہنوز
 کافی نہیں گئی تو اس کی جوری میں قطع نہیں ہے۔ ولا یقطع فی الابشرۃ المطرۃ لان السارق یتاول فی تناولہا
 الاراقہ ولان بعضہا لیس بال و فی مالیتہ بعضہا اختلاف فی تحقیق شہدۃ عدم المالیتہ۔ اور شہادت کی جوری
 میں قطع نہیں ہے کیونکہ جوری کھینکا کہ میں نے انکو بہا دینے کے واسطے لیا تھا اور اسلئے کہ بعض مسکرتانہ وغیرہ کے
 مال ہی نہیں ہیں اور باقیوں کے مال ہونے میں اختلاف ہے تو مال ہونے کا شہدہ پیدا ہو گیا۔ قال ولا فی الطنبور لانہ
 من المہارت۔ اور طنبورہ چور نے میں ہاتھ نہ کاٹنا جائیگا کیونکہ وہ لوہے کے طور پر بنائے گئے ہیں یعنی شرفاً ممنوع ہے، تو
 اسکی مالیت گویا نادر ہے۔ ولا فی سرقة المصحف وان کان علیہ حلیۃ وقال الشافعی رحمہ لقطع لانہ مال مقوم
 حتی یجوز بیعہ من ابی یوسف رحمہ شکر و عتہ ایضا انہ لقطع اذا بلغت الحلیۃ لیس بالانہ مالیت من المصحف
 فیعتبر بانفرادہا و وجہ الظاہر ان الاخذ یتاول فی اخذہ القراءۃ والنظر فیہ ولانہ لا مالیت لہ علی اعتبار الکتاب
 و احرازہ لاجلہ للجلد والاوراق والکلیۃ وانما ہی توابع ولا معتبر بالتبع لمن سرق آیتہ فیہا نحر و قیمتہ الا نیتہ
 تربو علی النصاب۔ اور مصحف مجید چرانے میں ہاتھ نہیں کاٹنا جائیگا اگرچہ وہ سونے یا چاندی سے عمل ہو اور مالک و شافعی
 نے کہا کہ ہاتھ کاٹنا جائیگا کیونکہ وہ ایک قیمتی مال ہے، حتیٰ کہ اسکی بیع جائز ہے اور ابو یوسف سے ایسی ہی روایت ہے اور ایک
 روایت میں ابو یوسف سے آیا کہ اگر مصحف کا طبع دس درم تک پہنچ جائے تو ہاتھ کاٹنا جائیگا کیونکہ علیہ کچھ مصحف میں سے
 نہیں ہے تو وہ تنہا اعتبار کیا جائیگا اور ظاہر روایت کی وجہ یہ ہے کہ مصحف لے والا یہ سادہ دیکھتا ہے اسکو پڑھنے اور
 دیکھنے کے واسطے لیا ہے اور اسلئے کہ مصحف میں جو کچھ لکھا ہے اسکا اعتبار سے مصحف کی کوئی مالیت نہیں مالا کہ اسکا محفوظ کرنا

اسی اعتبار سے ہے اور جلد یا اوراق یا طیلکی راہ سے نہیں ہے بلکہ یہ چیزیں توابع ہیں اور تابع کا اعتبار نہیں ہوتا جسے ایک شخص نے شراب بھرا ہوا پیالہ جرابا اور پیالہ کی قیمت دس درم سے بھی زیادہ ہو۔ تو ہاتھ نہیں کاٹا جا سکتا کیونکہ یہ تابع ہے اور شراب جو اصلی مقصود ہے اس کی کوئی قیمت نہیں ہے۔ ع۔ ولا یقطع فی ابواب المسجد الحرام لعدم الاحراز فصار کباب الدار بل اسے لانہ بجز بباب الدار ما فیہا ولا یجز بباب المسجد ما فیہ حتی لا یجب القطن بسرقة مثله۔ اور مسجد حرام کا دروازہ چرنے میں قطع نہیں ہے کیونکہ اسکو کسی مقام میں محفوظ کرنا مقصود نہیں ہے تو مانند حاطہ کے بچا ہلکے یا اس سے بھی برحکم ہو گیا کیونکہ گھر کے دروازے سے گھر کا اسباب محفوظ کرنا مقصود ہوتا ہے اور مسجد کے دروازے سے مسجد کا اسباب محفوظ کرنا مقصود نہیں حتی کہ مسجد کا اسباب چرانے میں قطع نہیں ہے۔ قال ولا الصلیب من ابواب ولا الشطرنج ولا الزردلانہ یتاویل من اخذہ الکسر نیا عن المنکر بخلاف الدرہم الذی علیہ التمثال لانہ ما اعلم للعبادة فلا یثبت شہتہ اباحہ الکسر وعن ابی یوسف رحمہ انہ ان کان الصلیب فی المصلی لا یقطع لعدم الحجز وان کان فی بیت آخر یقطع لکمال الکالیۃ والحرز۔ اگر سولے کی صلیب یا شطرنج یا زردجرانی قطع نہیں ہے کیونکہ چور اسکے لینے میں یہ تاویل کرے گا کہ میں نے شرعی مسوع سے روکنے کا قصد کیا تھا بخلاف اسکے اگر ایسا درم چرایا چھ تصویر بنی ہوئی ہے تو قدر نصاب پر ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ یہ تصویر عبادت کے واسطے نہیں رکھی گئی تو اسکے ساتھ پیشہ نہ ہا کہ اسکا توڑ ڈالنا سبب ہے یعنی چور یہ تاویل نہیں کر سکتا کہ میں نے توڑنے کے واسطے لیا تھا اور ابو یوسف سے ایک روایت یہ ہے کہ اگر صلیب طہانی انکی گرجا گھر میں ہو تو وہ ان سے چرانے میں قطع نہیں ہے کیونکہ وہ حفاظتی مکان میں نہیں اور اگر کسی نغمہ رانی کی کوٹھری میں ہو یعنی محفوظ ہو تو قطع ہے کیونکہ اسیت پوری اور حفاظت پوری موجود ہے۔ ولا قطع علی سارق العسی الحردان کان علیہ حلان الحرلیس کمال وما علیہ من الحلے تبع لہ ولا نہ یتاویل فی اخذہ العسی اسکا تارو حلہ اسے مرفعتہ وقال ابو یوسف رحمہ لقطع اذا کان علیہ حل ہو نصاب لانہ یجب القطن بسرقة وحصہ فکذا مع غیرہ وعلی ہذا اذا سرق انما نفضتہ فیہ ثبید او فرید و الخلات فی صبی لایشی ولا یحکم کیلا یكون فی ید نفسہ۔ آزاد بچہ کو چرانے میں قطع نہیں اگرچہ اسپرز پور ہو کیونکہ آداو آدمی مال نہیں ہوتا ہے اور جو اسپرز پور ہے وہ اسکے تابع ہے اور اسلئے کہ لینے والا یہ تاویل کرے گا کہ روٹا دیکھ کر میں لے اسکو چپ کرنے کے واسطے اٹھایا یا اسکے دوڑ پائی تک پہنچانے کو اٹھایا اور ابو یوسف نے کہا کہ اسکا ہاتھ کاٹا جائیگا جبکہ اسپرز پور بقدر وہ درم ہو کیونکہ خلل زیادہ چرانے میں قطع واجب ہے تو دوسری چیز کے ساتھ چرانے میں بھی واجب ہوگا وعلی ہذا اگر چاندی کا برتن چرایا حسین شراب یا شہہ ہو تو بھی ایسا ہی اختلاف ہے اور یہ اختلاف ایسے لڑکے میں ہے جو چلتا دھرتا نہیں تاکہ اپنے ذاتی اختیار میں نہو۔ اور اگر لڑکا چلتا دھرتا ہو تو اسکے سارق پر بلا جماع قطع نہیں ہے۔ المیخ۔ اور اگر غلام صغیر چرایا جو بوتا نہیں ہے تو بلا جماع ہاتھ کاٹا جائیگا۔ ع۔ ولا قطع فی سرقة العبد البکر لانہ غصب او خداع۔ اور اگر غلام بالغ کو چرایا تو قطع نہیں کیونکہ یہ غصب یا ضرب ہے۔ ولا قطع فی سرقة العبد الصغیر تحقیقا بحدہ الا اذا کان یعبر عن نفسه لانہ ہو و البالغ سوار فی اعتبار یدہ وقال ابو یوسف رحمہ لا یقطع وان کان صغیرا لیعقل ولا یحکم استحسانا لانہ شادکھا من وجہ مال من وجہ طمانانہ مال مطلق لکنہ منتفع بابلوغہ ان یعیر منتفع بابلوغہ الا انہ انضم الیہ مکنی اللادیمتہ۔ اور غیر بالغ غلام چرانے میں ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ سرقت کی پوری تعریف پائی گئی لیکن اگر غلام صغیر ایسا ہو کہ کام کر کے اپنے آپ کو بھلائے ہو تو قطع نہیں ہے کیونکہ اسنے تابو میں اوسنے کی راہ سے وہ اور بالغ برابر ہیں اور ابو یوسف نے کہا کہ غلام صغیر کی چوری میں قطع نہیں ہے اگرچہ وہ بچھا اور بائین کرتا نہو اور یہ استحسان ہے کیونکہ وہ ایک راہ سے آدمی ہے اور ایک راہ سے مال ہے اور امام

ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ وہ مال مطلق ہے کیونکہ وہ بالفعل انتفاع کے قابل ہے یا ثانی الحال اس قابل ہو جائیگا لیکن اس کے ساتھ آدمیت کے معنی ملا دیے گئے ہیں فن لوطانے سے مالیت میں نقصان نہ آیا لہذا ہاتھ کاٹا جائیگا۔ و لا قطع فی الدفاتر کھلان المقصود ما فیہا و ذلک لیس بالمال۔ اور کل دفنوں کے چرانے میں قطع نہیں ہے کیونکہ مقصود وہ تحریر ہے جو ان کے بیچ میں ہے حالانکہ وہ مال نہیں ہے۔ الا فی دفاتر الحساب لان ما فیہا لا یقصد بالاختلاف لان المقصود ہوا لکھنا وغیر۔ سوائے دفن اہل حساب کے کہ اس کی چوری میں قطع ہے کیونکہ جو کچھ دفن میں لکھا گیا ہے اس کا لینا مقصود نہیں ہے نہ مقصود ہی کا غنہ ہوے۔ قال ولانی سرقة کلب ولا فہد لان من جنسہما یوجد بیح الاصل غیر مرغوب فیہ ولان الاختلاف بین العیال و ظاہری بالیۃ الکلب فاورث شہتہ۔ کتے یا جیتے کی چوری میں قطع نہیں کیونکہ انکی جنس سے اصلی بیح ایسا پایا جاتا ہے جس میں رغبت نہیں ہے اور اسلئے کہ کتے کی مالیت میں علماء کا اختلاف نظر ہے پس اس سے شبہ پیدا ہو گیا۔ و لا قطع فی دت ولا طبل ولا بریط ولا عزماران عندہما لا قیمت لہما وعند ابی حنیفہ رحم اخذ ہا یتا ول الکسر فیہا۔ اور دت یا طبل یا بریط یا عزمار لینے یا تسری کی چوری میں قطع نہیں ہے کیونکہ صاحبین کے نزدیک انکی کچھ قیمت نہیں ہے اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک لینے والا انکے توڑنے کی تاویل کرے گا۔ و یقطع فی السلج و التفاضل لا بنوس و العندل لانہا اموال محرزۃ لکنہما عزیزۃ عند الناس ولا توجد بصورتہا بابتہ فی دار الاسلام۔ اور ساکھو یا نیزے کی جھڑ یا آبنوس یا عندل کی چوری میں ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ یہ محفوظ مال ہیں اور اسلئے کہ لوگوں میں کیا ب میں کیونکہ دار الاسلام میں اپنی اصلی صورت پر بیح نہیں پائے جاتے ہیں۔ قال و یقطع فی القصور الخضر و الباقوت و الزبرجد لانہما من اعز الاموال و نفسہما لا توجد بیح الاصل بصورتہما فی دار الاسلام غیر مرغوب فیہا فصارت کالذہب و الفضة۔ اور سبز کینے اور باقوت و زبرجد میں ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ یہ ایک کیا ب و نفس اموال ہیں جو دار الاسلام میں اپنی اصلی صورت سے بے رغبتی کے ساتھ بیح نہیں پائے جاتے تو سونے اور چاندی کے مانند ہو گئے۔ و اذا اتخذ من الخشب او الی و ابواب قطع فیہا لانہ بالصنعة التحق بالاموال النفسیۃ الاتری انہا تحرز بخلاف الخصیر لان الصنعة فیہ لم تغلب علی الجنس حتی یبسط فی غیر المحرز و فی الخصیر البعد ادیۃ قالوا یجب القطع فی سرقتہا لثبوت الصنعة علی الاصل و انما یجب القطع فی غیر المرکب و انما یجب اذا کان خفیفاً لا یثقل علی الواحد حمله لان الثقل منہ لا یرغب فی سرقة۔ اور اگر لکڑی کے برتن یا دروازے بنائے گئے تو انکی چوری میں ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ وہ ساخت کی وجہ سے نفس اموال میں شامل ہو گئے یا نہیں دیکھے ہو کہ انکی حفاظت کی جاتی ہے بخلاف چٹائی کے کہ اس میں ساخت اسکی جنس پر غالب نہیں ہے حتی کہ وہ غیر محفوظ مقام پر بھی بچھائی جاتی ہے اب بعد ادی چٹائی کے حق میں شائع نے کہا کہ اسکی چوری میں ہاتھ کاٹا جائیگا جیسے معری چٹائی ہے۔ اور ہندوستان کی سینل پائی (م)۔ کہیونکہ اس میں صفت اپنی اصل پر غالب ہے اور واضح ہو کہ ہاتھ کاٹنا اسی دروازے وغیرہ میں واجب ہے جو دیوار میں مرکب نہ ہو اور جب ہی واجب ہے کہ ہلکا ہو جسا اٹھانا ایک شخص پر گران نہ ہو کیونکہ بھاری کو چرانے کی رغبت نہیں ہوتی فن۔ لیکن بشرطہ روح جامع صغیر میں ہلکا و بھاری میں کوئی فرق و تفصیل نہیں کی گئی کیونکہ بھاری کی بے رغبتی سے اسکی مالیت میں نقصان نہیں ہوتا ہے۔ غیغ۔ و لا قطع علی خان و لا خانۃ لقصور فی الحرز و لا منتہب و لا مختلس لانہما یجابر بفعل کیف و قد قال ابی علی علیہ السلام لا قطع فی مختلس و لا منتہب و لا خان۔ مرد خان یا عورت خانہ پر قطع نہیں ہے کیونکہ حفاظت میں کمی ہوتی ہے اور منتہب و مختلس پر بھی قطع نہیں ہے کیونکہ وہ علانیہ اپنا فعل کرتا ہے اور کیونکہ قطع ہو گا حالانکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مختلس یا منتہب یا خان پر قطع نہیں ہے۔ فن۔ خان وہ ہے کہ جسکے امانت دار سمجھ کر اسکی حفاظت میں کوئی چیز دیکھیں حالانکہ اسنے

ع
 در صورتی کہ مال محفوظ نہ ہو
 یا اگر مال بے حفاظت ہو
 یا اگر مال بے قیمت ہو
 یا اگر مال بے مالیت ہو
 یا اگر مال بے مالیت ہو

اس میں سے بیانت کر لی اور شنب وہ شخص ہو کہ ملائذہ بردستی کوئی چیز گھر میں سے لے لے اور نمکس وہ جو کہ ملائذہ گھر میں سے
 کوئی چیز چکے لے جائے اور بلا بلع ان لوگوں پر قطع وہ جب نہیں اور جو حدیث صحیف بنی ذکر کی اسکو امام احمد والہو اور ذریعہ
 و سنائی و ابن ماجہ و ابن حبان نے روایت کیا اور زہری نے صحیح کہا اور یہ حدیث جابر رضی اللہ عنہ ہے اور طبرانی بحکم اس میں
 باسناد ثقاہ اسکو حدیث اس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا اور اس سے معلوم ہوا کہ اگر کسی کے پاس روایت رکھی یا وہ عاریت
 لے گیا پھر نہ ہو گیا تو اسکا ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا لیکن صحیح مسلم میں حدیث عائشہ سے روایت ہے کہ ایک مخزومیہ عورت لوگوں سے
 چیزیں ہانک لیجاتی پھر انکار کرتی تھی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسکے ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا۔ دروداہ عبدالمزاق
 لیکن یہ کسی راوی کا ہم ہو کیونکہ دوسرے فقہ حافظ راویوں نے اس روایت میں کہا کہ مخزومیہ عورت نے چوری کی اور
 یہی مسلم نے حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا اور یہی ابن ماجہ والہو اور ذریعہ اور بخاری و بیہقی و حاکم و زہری نے بلفظ
 صرف روایت کیا علاوہ اُسکے شاید حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں یہ مراد ہو کہ یہ عورت سنسار اٹکنے میں مشہور تھی پھر جب اُسے
 چوری کی تو ہاتھ کاٹنے کا حکم ہوا اور شیخ ابن دقیق العین نے کہا کہ یہ مخزومیہ عورت کا قصہ ایک ہی ہے۔ م۔ ع۔ د۔ لا قطع
 علی البنات و ہذا عند ابی حنیفہ و محمد رحمہما و قال ابو یوسف و الشافعی رحمہما علیہما لقطع لثقل علیہ السلام سن
 بخش قطناہ و لانہ مال منقوم محرز بجزر مثلاً فیقطع فیہ ولہما قولہ علیہ السلام لا قطع علی الختفی و ہوا البنات بلذہ
 اہل المدینہ و لان اشبہہ تکنت فی لک لانہ لاک لیت حقیقہ و لا للوارث تقدم حاجۃ المیت و قد یمن
 الخلل فی المقصود و ہوا لانہ جار لان الجناۃ فی نفسہا تادیر الوجود و مارواہ غیر منوع او ہو محمول علی السیاق
 وان کان القبر فی بیت مقفل فهو علی الخلاف فی الصحیح لما قلنا و کذا اذا سرق من تابوت فی القافلہ و فیہ
 المیت لما بینا۔ اور بنیاش برقع نہیں یعنی شخص قبر کھود کر کفن نکال لیٹا ہے اس پر قطع نہیں اگر کفن کی قیمت ذمہ دم
 یا زیادہ ہو اور یہی امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے اور امام ابو یوسف و شافعی و مالک (راحمہ) نے کہا کہ اسکا ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جسے قبر کھودی کفن چور یا ہم اسکا ہاتھ کاٹینگے اور اسلئے کہ کفن مال منقوم ہے اور ایسی جگہ
 محفوظ ہے جو ایسی چیز کے واسطے حفاظت کی جگہ ہے پس اسکی چوری میں ہاتھ کاٹا جائیگا اور حدیث مذکور بہتی ہے روایت کی
 (ب۔ ع۔ ت۔) اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ ختفی پر قطع نہیں ہے اور اہل مدینہ کی زبان میں ختفی کفن چور کو کہتے ہیں
 (لیکن یہ حدیث نہیں پائی گئی۔ ع۔) اور اسلئے کہ ملکیت میں شہدہ پیدا ہو گیا کیونکہ بیت کے واسطے درحقیقت کوئی ملک نہیں ہے
 اور میت کی حاجت مقدم ہونے کی وجہ سے وارث کی بھی ملک نہیں ہے اور ہاتھ کاٹنے کا مقصود یعنی زجر ہونے میں عمل واقع ہو گیا
 کیونکہ ایسا جرم خود تادیر الوجود ہے اور جو حدیث ابو یوسف و شافعی نے روایت کی وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول نہیں ہے
 یعنی بلکہ صحابی کا قول ہے یا اگر حدیث ہو تو سیاست پر محمول ہے اور اگر قبر کسی مقفل کو ٹھہری میں ہو تو صحیح قول میں اسکا کفن چور لے
 میں بھی یہی اختلاف ہے جو حدیث مذکورہ دلیل قیاسی کے اسی طرح اگر کسی قافلہ کے ساتھ میں تابوت ہے جس میں میت ہے اسکا کفن چور
 تو بھی یہی اختلاف ہے جو دلیل مذکورہ بالا سے اور یعنی نے کہا کہ امام کی دلیل پائی نہیں گئی اور ابو یوسف و شافعی کی دلیل
 مرفوعہ تھی۔ ع۔ م۔ ولا یقطع السارق من بیت المال لانہ مال العامۃ و ہونہم ولا من مال للسارق فیہ
 شکرۃ لما قلنا۔ جہت بیت المال میں سے چور یا اسکا ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا کیونکہ یہ عامہ مسلمانوں کا مال ہے جنہیں خود یہ چور بھی
 ہے اور اگر ایسے مال سے چور یا اسکا ہاتھ نہیں کاٹتا ہے تو بھی دلیل مذکورہ بالا ہی حکم ہے۔ و من لہ علی اخذ راہم فسرق
 منہ شلہا لم یقطع لانہ استیفار لحقہ و الحال و الموصل فیہ سواہ استحقاق لان التاجیل تاثیر المطالبہ و کذا اذا سرق
 و یادۃ علی حقہ لانہ بمقدار حقہ یعنی شکر کافیہ۔ اور اگر ایک شخص پر دوسرے کے درم آتے ہیں۔ دیکھ کے خالد پر پندہ دم

۱۰۰

آتے ہیں پھر زید نے خالد کے مال سے اپنے درون کے مثل بندہ درم پڑائیے تو ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا کیونکہ یہ اپنا حق حاصل کر لینا ہوا اور یہ حق فراہ فی الحال واجب الادا ہو یا سیادی جو استحقاق دونوں صورتیں برابر ہیں کیونکہ سیاد تو مطالبہ میں خیر کے لیے ہوا اور یہی طبع اگر اپنے حق سے زیادہ جھڑپے تو بھی قطع نہیں ہو کیونکہ مال سرودہ میں وہ بقدر اپنے حق کے نزدیک ہو جائیگا۔ یہ اس وقت ہو کہ اپنے حق درم کے مثل درم پڑائے ہوں۔ وان سرق منہ عروضا قطع لانه ليس له ولاية الاستيفاء منه الا بعبا بالتراضی وعن ابی یوسف رحمہ اللہ لا یقطع لان له ان یاخذہ عن بعض العلماء قضاء من حقه اور ہنما من حقه قلنا ہذا قول لا یستدالی دلیل ظاہر فلا یعتبر بہ دن اتصال الدعوی بہ حتی لو ادعی ذلک درمی عنہ الحد لانه ظن فی موضع الخلاف ولو کان حقه در اہم فرق منہ ونا سیر قبل یقطع لانه ليس له حق الاخذ وقيل لا یقطع لان التقود جنس واحد۔ اور اگر قرضخواہ نے قرضدار کا کوئی متاع چرایا تو قطع ہو کیونکہ قرضخواہ کو اپنا حق حاصل کرنے کی کوئی دلائل اس کے اسباب سے نہیں ہو کر جبکہ باہمی رضامندی سے بیع ہو اور ابی یوسف سے روایت ہے کہ ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا کیونکہ بعض علماء کے نزدیک قرضخواہ کو قرضدار کا اسباب لینا بطور اپنے حق کے ادایا رہن کے جائز ہے اور ہم کہتے ہیں کہ ان بعض کا قول کسی دلیل ظاہری سے مستند نہیں ہے تو سکا اعتبار ہو گا جب تک اسکے ساتھ دعویٰ متصل نہ ہو حتی کہ اگر سارق نے ایسا دعویٰ کیا تو اس سے حد دوسرے کو دیکھائی کیونکہ مقام اجتہاد میں یہ ایک ظن ہے اور اگر قرضخواہ کا حق درم ہوں اور اس نے دینار چرائے تو بعض نے کہا کہ ہاتھ کاٹا جائے کیونکہ اس کو لینے کا حق نہیں ہے اور بعض نے فرمایا کہ نہیں کیونکہ نقد ایک ہی جنس ہیں۔ اور چاہیے کہ نخل غنم میں ہاتھ نہ کاٹ جائے۔ ومن سرق عینا قطع فیہا فرد ہاتھ عادی سرقہا وہی بحالہا لم یقطع والقیاس ان یقطع وہو روایت عن ابی یوسف رحمہ اللہ وقول الشافعی رحمہ اللہ علیہ السلام فان عاد فاقطعہ من غیر فصل ولان انقطع حکا لہ کالامل بل ان یقترح تقدم الزاجر وحصارکما اذا باعہ المالك من السارق ثم اشتراه منہ ثم کانت السرقۃ ولنا ان القطع اوجب سقوط عصمة الممل علی ما یعرف من بعد ان شاء الله تعالی وبالرد الی المالك ان عاد حقیقۃ العصمة بقیت شہدۃ السقوط نظر الی اتحاد المالك والممل وقيام الموجب وهو القطع فیہ بخلاف ما ذکر ان المالك قد اختلف باختلاف سببہ ولان تکرار الجنایۃ منہ تا در تحملہ مشقۃ الزاجر فیعری الاقامة عن المقصود وہو تغلیل الجنایۃ وحصارکما اذا قذف المحذوف المحذوف الاول۔ اگر کسی نے کوئی مال عین چورایا پس اسکی چوری من ہاتھ کاٹا گیا اور وہ مال سرودہ اسکے مالک کو واپس دیا گیا پھر دوبارہ اس نے وہی مال چورایا تاکہ وہ اپنے حال بر بانی ہو تو دوبارہ ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا اور قیاس یہ ہے کہ ہاتھ کاٹا جائے اور یہی ایک روایت ہے جو سے اور یہی قول شافعی (دواکد و احمد) ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پھر اگر دوبارہ چور اسے تو اسکا بیان پاؤں کاڑو۔ رواہ الدارقطنی حالانکہ اس میں کوئی تفصیل اس مال کی تعبیر یا عدم تعبیر کی نہیں ہے اور اس وجہ سے کہ دوسری چوری بھی ہو جائے مثل پہلی کے ہو بلکہ اس سے زیادہ قوی ہے کیونکہ اصل مرتبہ اسکو زجر ہو چکا تھا اور یہ واقعہ ایسا ہوا کہ جیسے مالک نے اس شخص کو ہاتھ اپنا مال عین فروخت کیا پھر مالک نے اس سے خرید لیا پھر اس شخص نے وہ مال عین چرایا تو اس میں قطع لازم ہوتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قطع واقع ہونے سے مال سرودہ کی عصمت جاتی رہتی ہے چنانچہ آئندہ انشاء اللہ تعالیٰ معلوم ہو گا اور مالک کو واپس دینے سے اگرچہ حقیقی عصمت عود کر گئی لیکن وہ مال محرم ہو گیا لیکن عصمت ساقط ہونے کا شہدہ اس نظر سے باقی ہے کہ مالک اور ممل ایک ہے اور سزا سے قطع بھی ایک ہی ہے برخلاف عہدت بیع کے کہ وہاں مالک مختلف ہو گئی کیونکہ سبب مختلف ہو گیا اور ہاتھ کا دلیل یہی ہے کہ ایسے چور سے دوبارہ چوری کرنا اور واقع ہوا کیونکہ ایک بار سزا سے حد کی مشقت اٹھا چکا ہے (اور چور اور واقع ہوا

اُس کے واسطے حرز نہیں قائم ہوتی) تو اب حد قائم کرنا اپنے فائدہ سے خالی ہے کیونکہ فائدہ یہ ہے کہ حرم میں کمی ہو اور یہ معاملہ ایسا ہو گیا کہ جیسے ایک نے دوسرے کو زنا کی نیت لگا کر حد قذف کی سزا اٹھائی پھر اسی کو نیت لگائی جسکو پہلی بار نیت لگائی تھی۔
 فت۔ حالانکہ دوبارہ اُسکو سزا سے قذف نہیں دیا جائیگی۔ قال فان نكحتم عن حالهما مثل ان يكون غملا فسرقة وقطع فرده ثم نسج فعاد فسرقة قطع لان العين قد تبدلت ولهذا يملك الفاصب به وهذا هو علامته التبدل في كل محل واذا تبدل اتفتك الشبهة انما مشية من اتحاد المحل والقطع فيه فوجب القطع ثانيا۔ اور اگر وہ مال عین اپنے حال سے متغیر ہو گیا ہو جسکو جرایا ہو شلا سوت جرایا اور ماٹھ کا مانگا گیا اور وہ واپس کیا گیا پھر کبڑا بننے کے بعد پھر چرایا و ماٹھ کا مانگا جائیگا کیونکہ مال عین اپنی حالت سے تبدیل ہو گیا اور اسی واسطے اگر کوئی شخص سوت غصب کر کے اُسکا کبڑا بنادے تو کبڑے کا مالک ہو کر سوت کا ضامن ہوتا ہے اور ہر جگہ تبدیل کی یہی علامت ہے تو اتحاد محل و اتحاد قطع سے جو اس میں شبہ پیدا ہوا اتحادہ جاتا رہا تو دوبارہ سزا سے قطع واجب ہوتی۔

فصل۔ فی الحرز والاخذ من سرق من ابويه او ولده او ذی رحم محرم منه لم یقطع فالاول وهو الولاد للبسوطۃ فی المال و فی الدخول فی الحرز والثانی للمعنی الثانی ولہذا ابلح الشیخ القطر لے مواضع الریۃ الظاہرۃ مشہا بخلاف الصدیقین لانہ عدادہ بالسرقة و فی الثانی خلاف الشافعی حی لانہ المحکم بالقرابۃ لبعیدۃ وقد بیناہ فی العتاق۔ یہ فصل حرز یعنی محفوظ جگہ اور اس میں سے لینے کے بیان میں ہے۔ اگر کسی نے اپنے والدین سے یا اپنے فرزند سے یا اپنے کسی ذی رحم محرم سے کوئی چیز چرائی تو قطع نہیں ہے اور دلیل یہ ہے کہ والدین یا فرزند جن میں پیدائشی قرابت ہے تو ان میں اول تو ایک دوسرے کا مال لینے میں گنجائش ہے اور دوم مکان محفوظ میں باہم آمد رفت رکھتے ہیں اور جسے ذی رحم محرم تو ان میں دوسری بات پائی جاتی ہے لینے باہم ایک دوسرے کے مکان محفوظ میں آتے جاتے ہیں اور اسی وجہ سے شرع نے زینت کے اعضاء ظاہرہ کو دیکھنا وہی محرمات عورتوں سے بلیح کر دیا ہے برخلاف دو ستون کے رکے اگرچہ ایک دوسرے کی کوٹھری میں آدین نیکن جوڑی میں ہاتھ کاٹنا جائیگا) کیونکہ چوری کرنے سے بچاے دوستی کے اُسنے اور اوت کی بھڑی رحم محرم قرابت میں امام شافعی کا اختلاف ہے کیونکہ شافعی نے قرابت محرمہ کو قرابت بعیدہ سے ملا دیا اور ہم اسکو کتاب العتاق میں بیان کر چکے ہیں۔ ولو سرق من بیت ذی رحم محرم متلع غیرہ یعنی ان لا یقطع ولو سرق مالہ من بیت غیرہ لقطع۔ اور اگر اپنے ذی رحم محرم کی کوٹھری میں سے غیر کی متلع چرائی تو چاہیے کہ قطع کیا جاوے اور اگر اپنے ذی رحم محرم کا مال کسی غیر کی کوٹھری میں سے چرایا تو چاہیے کہ قطع کیا جاوے۔ اعتبار الحرز و عدمہ۔ باعتبار حرز و عدم حرز کے فت۔ یعنی ذی رحم محرم کی کوٹھری اس شخص کے واسطے حرز نہیں ہے کیونکہ وہ ان جانے کی اسکو روک نہیں ہے اور غیر کی کوٹھری اس کے واسطے حرز نہ ہوتی ہے جب اسے مال لے لیا اگرچہ وہ اس کے ذی رحم محرم کا مال ہے تو قطع ہونا چاہیے۔ م۔ وان سرق من بیت من الرضا قطع۔ اور اگر سنے اپنی رضاعی ماں کی چیز چرائی تو قطع کیا جاوے فت۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ وعن ابی یوسف انہ لا یقطع لانہ یدخل علیہا من غیر سقیمان وحشۃ بخلاف الاخت من الرضا لانہ لا یفترق ہذا المعنی فیہا عاۃ وجہ الظاہر انہ لا یفترق والمحرمتہ بدو نہا لا تحرم کما اذا ثبتت بالزنا و التقبیل عن شہوۃ و اقرب من ذلک الاخت من الرضا و ہذا لان الرضا علیہا قلیا کیشعر فلا بسوطۃ تحروا عن موقف التہمة بخلاف النسب اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ ہاتھ نہیں کاٹنا جائیگا کیونکہ آدمی اپنی رضاعی ماں کے پاس بغیر اجازت و اطلاع کے جاتا ہے بخلاف رضاعی بہن کے کیونکہ اُسکے پاس اسطرح چلے جانے کی عادت نہیں ہے لیکن اکثر علماء کا قول ہے کہ جو ظاہر الروایۃ میں نہ کر رہا) اور ظاہر کردا جب کی وجہ یہ ہے کہ باہم کوئی قرابت نہیں ہے اور بدون قرابت کے جو محرمیت ہوتی ہے اُسکا حرم نہیں ہوتا۔

جیسے فلا کسی عورت سے زنا کرے یا طہوت سے اُسکا بوسہ یا حتیٰ کہ اُسکی ہان حرام ہوگئی تو اس میں احرام نہیں ہے اور اس سے زیادہ قریب اُسکی رضاعی بہن ہے اور کیونکہ باوجود حرمت رضاعت کے احرام ہونے سے اُسکے مال کی پوری کرنے میں ہاتھ کاٹنا بالاجماع واجب ہوتا ہے اور اُسکا بھید یہ ہے کہ رضاعت کثیر متبہر ہوتی ہے تو وقوع نیت سے بچنے کے واسطے باہمی زیادہ ایسا نہیں ہوتا ہے بخلاف نسب کے فت کے نسب نامہ لوگوں میں معروف ہوتا ہے لہذا باہمی ایسا طہ میں کچھ نیت نہیں ہوتی ہے اور اذا سرق احد الزوجین من الآخر او العبد من سیدہ او من امرأۃ سیدہ او من زوج سیدہ ولم یقطع لوجود الاذن بالداخل عادة وان سرق احد الزوجین من حوزہ الآخر خاصۃ لایسکنان فیہ فکذا لک الجواب عندنا خلافاً للشافعی رحمہ لیسوطة بینہما فی الاموال عادة ودلالہ وہو نظیر الخلاف فی الشہادۃ - اگر شوہر زوجہ مدون میں سے کسی نے دوسرے سے چڑایا یعنی شوہر نے زوجہ سے یا زوجہ نے شوہر سے چڑایا یا غلام نے اپنے مولیٰ سے یا سہنے کی جو دوسے یا مولات کے شوہر سے چڑایا تو قطع نہیں ہے کیونکہ مقام حوزہ میں آنے جانے کی اجازت بطور عادت جاری ہے اور اگر شوہر یا زوجہ کے واسطے کوئی کوٹھری حوزہ خاص ہو جس میں مدون نہ رہتے ہوں یعنی وہ نقطہ شوہر یا نقطہ زوجہ کے واسطے ہو اور وہاں سے دوسرے نے چڑایا تو بھی ہمارے نزدیک ہی مکہ ہے کیونکہ شوہر و زوجہ میں ازراہ عادت و دلالہ کے مالی ایسا جاری ہے اور اس میں شافعی کا خلاف ہے اور یہ اس اختلاف کی نفی ہے جو گو اہی میں ہے فت - عبد اللہ ابن عمر و انحضری نے اگر حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے عرض کیا کہ آپ میرے اس غلام کا ہاتھ کاٹیں کہ اس نے جوڑی کی ہے آپ نے فرمایا کہ کیا جوڑی کی ہے تو کہا کہ اس نے میری زوجہ کا ایک آٹینے ساتھ درم قیمت کا چڑایا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اسے چھوڑ دے اور قطع نہ کیا نہیں ہے ہمارے خادم نے تمہاری تلخ چرائی - رواہ مالک و شافعی - اور ابی اسحاق حضرت ابن مسعود سے مروی ہے اور کسی صحابی سے اس کے مخالف نہیں پایا جاتا تو یہ بمنزلہ اجماع کے ہے - و لو سرق المولیٰ من مکاتبہ لم یقطع لان لہ فیہ کسبہ و کسبہ حقاً و کذا لک السارق من الغنم لان لہ فیہ نفساً و ہو ما ذکر عن علی رضی اللہ عنہ و تعلیلاً - اگر مالک نے اپنے کتاب سے مال چڑایا تو اس میں نہیں کاٹنا جائیگا کیونکہ اُسکا اپنے کتاب کی کماٹی میں حق ہے اسی طرح اگر مال غنیمت میں سے کسی لشکر نے چڑایا تو قطع نہیں کیونکہ غنیمت میں اُسکا حصہ ہے اور یہی حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے ماثر ہے اور آپ نے یہی تعلیل بیان فرمائی اور حد دور کی فت - یہ اثر عبد الرزاق نے اس طرح روایت کیا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے پاس ایک شخص لا باگیا جس نے مال غنیمت میں سے ایک منغری لینے خود چڑایا تھا تو آپ نے فرمایا کہ اس مال میں اس کا حق ہے پھر اُسکا ہاتھ نہیں کاٹا - رواہ الدارقطنی - اور اسی کے مانند ابن ماجہ نے ابن عباس سے روایت کیا - قال و انحرز علی نو عین حوزہ منی فیہ کالبیوت و الدور و حوزہ بالظاہر قال العبد الضعیف انحرز لا بد منہ لان الاستسار لایتحقق دونہ ثم ہو قد یکون بالمکان و ہو المکان المجد لا حراز الامتعة کالدور و البیوت و الصنادیق و الکائنات و قد یکون بالظاہر لمن جلس فی الطريق اونی المسجد و عندہ ستاعہ فہو محرز بہ و قد قطع رسول اللہ علیہ السلام من سرق و ادخل صفوان من تحت راسہ و ہونا کم فی المسجد - داؤد کہ حوزہ لینے مکان محفوظ و طرح کا ہوتا ہے ایک وہ حوزہ جو اپنے سنی کی وجہ سے حوزہ ہے جیسے کوٹھریاں و گھر - (وہ صندوق، و گاؤں خانہ و اصلیل) اور دوم وہ حوزہ جو نگاہ بان کی وجہ سے ہو جیسے جس چیز پر کوئی شخص نگاہ بان کر دیا گیا تو وہ حوزہ حفاظت میں ہے اگرچہ میدان میں جو سطح مصنف نے فرمایا کہ حوزہ ضروری چیز ہے کیونکہ غنیمت نکال لینا بدون اسکے نہیں ہوگا پھر حوزہ کبھی مکان کے ساتھ ہوتا ہے اور حوزہ مکان ہوگا جو حفاظت ستاع کے واسطے مہیا کیا گیا ہو جیسے گھر و کوٹھریاں و صندوق و درکان وغیرہ اور حوزہ کبھی کافظ کے ساتھ ہوتا ہے مثلاً جو شخص رسد ہمسہ میں بیٹھ گیا اور اُسکے پاس اُسکا اسباب رکھا تو یہ اسباب اُسکی وجہ سے حوزہ میں ہے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے

اس شخص کا ہاتھ کاٹا جانے کا حکم دیا جسے صفوان کی چادر صفوان کے سر کے نیچے۔ سے جو انی تھی عدلیہ صفوان مسجد میں سو گیا
تھا۔ صاحب تصحیح نے کہا کہ بعد پٹ صحیح ہے اور اس حدیث کو ابداؤد و تائی و احمد و حاکم و غیر ہم نے روایت کیا ہے
حدیث یہ ہے کہ صفوان ابن ابیہ سے کہ میں کہا گیا کہ جو شخص ہجرت کر کے مہینہ نہ گیا وہ بے یار ہو ا پس صفوان نے کہہ کر پڑ کر دینا
کو ہجرت کی اور مسجد میں اپنی چادر سر کے نیچے رکھ کر سو گئے ہیں ایک چور نے اگر انکی چادر بے لی مگر صفوان نے اُسکو پکڑ لیا اور
اُسکو بیکر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے ہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسکا ہاتھ کاٹا جانے کا حکم دیا
تو صفوان نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں نے یہ نہیں چاہا تھا اور میں نے یہ چادر اُسکو سر پر تھامی تھی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
اسلم نے فرمایا کہ اُسکو سر سے پاس لانے سے پہلے ایسا کیوں نہ کیا۔ رواہ مالک و موصوف۔ اور ابن عبد البر نے کہا کہ امام مالک
کے جمہور اصحاب اُسکو مسل روایت کرتے ہیں سولہ ابو عامر النیل و شیبان بن سوار کے انہوں نے موصول کیا اور تائی کی
حدیث میں ہے کہ یہ چادر نہیں درم کی تھی سن۔ و فی المحرز بالمكان لا یجوز الاحراز بالحاظ و ہو الصیح لانه محرز بوجہ
و ہو البیت دان لم یکن له باب امکان و ہو مفتوح حتی یقطع السارق منه لان البنا لقصده الاحراز الا
انه لا یجب القطع فیہ کما اخذ زوال ید المالك بمجرد الاخذ فتم المسرقه ولا فرق بین ان یكون الحافظ
مستقیما او انما والمتاع تحتہ او عندہ ہو الصیح لانه لید النائم عن متاعه حافظا لانی العادة و علی ہذا لا
یفهم المروع و المستعیر مثله لانه لیس تفتیح بخلاف ما اختارہ فی الفتاوی۔ او جو چیز مکان کے اندر محفوظ
ہو تو وہاں نگاہبان کا احراز کچھ ستر نہیں ہے اور یہی قول صحیح ہے کیونکہ وہ بدون نگاہبان کے اگر میں محفوظ ہے اگر وہ مکان
کا دروازہ نہ ہو یا جو گھر کھلا ہو تو بھی حذر ہے حتی کہ اس میں چور نے والے کا ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ بقصد احراز ہوتی ہے مگر ہاتھ جب ہاتھ
کاٹا جائیگا کہ مکان سے باہر نکال لاوے کیونکہ باہر لانے سے پہلے مالک کا قصد قائم ہے بخلاف اس مال کے جو نگاہبان کے حوزہ
میں ہو کہ اُسکو جیسے ہی چور نے لیا ویسے ہی ہاتھ کاٹنا واجب ہو گیا کیونکہ چور کے لیتے ہی مالک کا قصد زائل ہو گیا پس چوری
چوری ہو گئی پھر وضع ہو کہ نگاہبان خواہ جاگتا ہو خواہ سوتا ہو اور متاع اُسکے نیچے ہو یا اُسکے پاس رکھی ہو کچھ فرق نہیں ہے اور
یہی قول صحیح ہے کیونکہ جو شخص اپنے متاع کے پاس سوتا ہو تو عادت میں وہ اپنے مال کا محافظ شمار ہوتا ہے اور اس بنا پر اپنے
پاس و رعیت رکھنے والا با عاریت لینے والا ایسی صورت میں ضمان نہوگا یعنی جسکے پاس بیت یا عاریت ہے اگر وہ اپنے پاس
رکھ کر سو گیا اور مال چوری گیا تو ضمان نہوگا کیونکہ یہ ضائع کرنے میں شمار نہیں ہے مگر فتاوی میں اسکے بظلمات اختیار کیا گیا ہے۔
ف۔ چنانچہ فتاوی ظہیر میں ہے کہ اگر وہ بیت رکھنے والا کھڑا ہو سو گیا اور وہ بیت اُسے اپنے سامنے رکھی ہے تو ضمان
نہوگا اور اگر کڑھ سے سوتا تو ضمان نہوگا اور یہ حکم حفر میں ہے اور اگر سفر میں ہے تو ضمان نہیں ہے خواہ بیٹھے سووے خواہ کڑھ
سے با کسی اور طرح سے۔ ع۔ قال ومن سرق شیئا من حرز او من حجر حرز و صاحبہ عندہ یحفظ قطع لانه سرق
مالا محزنا باحد المحزین۔ جس شخص نے کوئی مال حذر یا غیر حذر چھڑایا حالہ کا مال والا اسکے پاس موجود ہے اسکی حفاظت کرتا ہے
دہانہ کاٹا جائیگا۔ کیونکہ اسے ایسے مال کو چھڑایا جو طرح کے حذر میں سے ہے۔ ہ۔ حج کے حذر میں ہے۔ یعنی مال والے کا مال
کے پاس ہونا بھی ایک قسم کا حذر ہے تو درحقیقت اسے مال محرز چھڑایا ہے۔ ن۔ منع واجب ہے۔ ولا قطع علی من سرق مالا من
حمام او من بیت اذن للناس فی دخلہ فیہ لوجود الاذن۔ د۔ او حقیقتہ فی الدخل فاختل المحرز و بدخل سے
ولک عاریت التجار و الثقات الا اذا سرق منها ایوانا بنیت لاحراز الاموال و انما الاذن یخص بالنہای
اگر کسی نے حمام سے یا ایسے گھر سے جہاں لوگوں کو جانا جائز ہے وہی کوئی مال چھڑایا تو اس پر قطع نہیں ہے کیونکہ حمام میں
انرا عادت جانے کی اجازت ہے اور گھر میں حقیقی اجازت ہے۔ و حذر میں غلط ہو گیا اور وہی قسم میں تاجرون کی دوکانیں اور

چنانچہ

اور سر ائین داخل ہیں لیکن اگر ان مقامات سے رات کو چور یا تو ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ یہ عمارات بغیر حفاظت ہونے کے بنائے گئے ہیں اور اجازت صرف دن ہی دن کے واسطے مختص ہے۔ ومن سرق من المسجد مثلاً وغیرہ قطع لانه محرز بالفاظ لان المسجد ما بنی لاحراز الاموال فلم یکن المال محرزاً بالمکان بخلاف الحمام و ابیت الدی اذن للناس فی دخولہ حیث لا یقطع لانه بنی للاحراز فکان المکان حرزاً فلا یعتبر الاحراز بالحفاظ۔ اور جس شخص نے مسجد سے کوئی متاع چورائی حالانکہ متاع کا مالک اسکے پاس موجود ہے تو چور کا ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ یہ متاع اپنے نگاہبان کے حرز میں ہے اگرچہ مسجد کا حرز نہیں ہے کیونکہ مسجد کچھ مالوں کی حفاظت کے واسطے نہیں بنائی گئی ہے تو جبکہ وہ جس سے مال محرز ہوا بخلاف حمام اور اس گھر کے جسمین لوگوں کو جانے کی اجازت دی گئی ہے تو وہاں اگرچہ مالک موجود ہو تو ہاتھ نہ کاٹا جائیگا کیونکہ یہ مکان اسی واسطے بنائے گئے ہیں کہ مالوں کی حفاظت ہو تو مکان ہی حرز ہوا پس نگاہبان کی حفاظت کا اعتبار نہ ہوگا۔ و لقطع علی الضیف اذا سرق من اضافہ لان البیت لم یبق حرزاً فی حقہ لکن ما ذونانی دخولہ ولانہ بمنزلہ اهل الدار فیکون فعلہ خیانتہ لا سرقۃ۔ مہمان نے اگر سیربان کی کوئی چیز چوری تو اس پر قطع نہیں ہے (یہی قول مالک و شافعی و احمد ہے) کیونکہ مہمان کے حق میں یہ مکان حرز نہیں رہا کیونکہ اسکو مکان میں آنے کی اجازت ہو گئی اور سیربان کو وہ بمنزلہ گھر والوں کے ہے تو اسکا فعل خیانت ہوا اور سرقہ نہیں ہوا۔ ومن سرق بسرقة فلم یختر جہا من الدار لم یقطع لان الدار کھلا حرز واحد فلا بد من الاخراج منها ولان الدار وما فیہا فی بد صاحبہا معنی فیتمکن شہتہ عدم الاخذ۔ جسے کوئی چیز چورائی مگر اسکو مکان سے باہر نہیں لایا تو اس پر قطع نہیں ہے کیونکہ پورا مکان ایک ہی حرز ہے تو ضرور ہوا کہ مکان سے نکالے اور اس دلیل سے بھی کہ مکان مع اس تمام اسباب کے جو مکان کے اندر رہنے والے کو معنی مکان والے کے قبضہ میں ہے تو گناہ پر کے نہ لینے کا شہرہ پیدا ہو گیا ہے۔ کیونکہ جو جبکہ مکان کے اندر سے تک مالک کا قبضہ قائم ہے اور شہرہ سے دور ہو جاتی ہے۔ فان کانت دار فیہا مقاصیر فاخر جہا من مقتصوۃ الی محن الدار قطع لان کل مقصوۃ باعتبار ساکنہا حرز علی حدۃ وان اغار انسان من اهل المقاصیر علی مقصوۃ فسرق منها قطع لما بیننا۔ بس اگر بڑے احاطہ کے گھر میں چند مقصودہ ہوں یعنی حجرے و کوٹھریاں ہوں پس چور کسی مقصودہ سے مال کو نکال کر محن میں لایا تو قطع لازم ہوگا کیونکہ ہر مقصودہ ما اعتدلیہ رہنے والے کے علیحدہ حرز ہے اور اگر ان مقصودوں کے رہنے والوں میں سے کسی مقصودہ والے نے دوسرے مقصودہ پر دانت لگا کر اس میں سے کچھ چور لایا یعنی جس درم یا زیادہ کا مال جدا لایا تو قطع واجب ہوگا کیونکہ ہر مقصودہ اپنے رہنے والے کے واسطے علیحدہ حرز ہے۔ و اذا لقتب اللص البیت فدخل واخذ المال وناولہ اخر خارج البیت فلا قطع علیہا لان الاول لم یوجد منہ الاخراج لا اعتراض بد معتبرۃ علی المال قبل خروجہ والثانی لم یوجد منہ ہنک الخرز فلم یتیم السرقۃ من کل واحد وعن ابی یوسف رحمہ ان اخرج الداخل یدہ وناولہا الخراج فالقطع علی الداخل وان ادخل الخراج یدہ فقتلوا لہا من ید الداخل فعلیہما القطع وکی بنا علی مسألتہ تاتی بعد ہذا ان شار التذللے وان القاه فی الطريق فخرج اخذہ قطع وقال زفر لا یقطع لان الاتقار غیر موجب للقطع کما لو خرج ولم یأخذ وکذا لاخذ من السکتہ کما لو اخذہ غیرہ وانا ان الرمی جلیہ یقتاد السارق لتعذر الخرج مع المتاع او تیفرغ لقتال صاحب الدار او للفرار ولم تعترض علیہ بد معتبرۃ فاختر الکل فعلا واحداً فاذا خرج ولم یأخذہ فهو مفسع لا سارق۔ اگرچہ کسی مکان میں سینہ لگا کر داخل ہو کر مال لیا اور دوسرے کو جو گھر کے باہر کھڑا ہے دیکھتا ہے تو وہ دن میں سے کسی پر قطع واجب نہیں ہے کیونکہ گھسنے والے سے نکال دینا نہیں پایا گیا کیونکہ اسکے کھلنے سے پہلے مالک کا قبضہ معتبر ہوا ہے اور جو باہر اس سے چند روز یا نہیں پایا گیا تو وہ دن میں سے

کسی سے سرقہ جدا نہیں ہوا اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ اگر گھسنے والے نے اپنا ہاتھ نکال کر باہر والے کو دیکھا تو گھسنے والے پر قطع واجب ہے اور اگر باہر والے نے اپنا ہاتھ ڈال کر اندر والے کے ہاتھ سے لیا تو دونوں پر قطع واجب ہے اور برہنہ اس مسئلہ کے جو اسکے بعد انشاء اللہ لکھے آتا ہے اور اگر گھسنے والے نے مال کو زیادہ میں ڈال دیا اور نکل کر لے لیا تو ہاتھ کاٹا جائیگا اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ نہیں کاٹا جائیگا کیونکہ باہر پھینکنا یا موجب قطع نہیں ہے جیسے اگر نکل کر اپنے مال نہیں لیا تو بالاتفاق قطع نہیں ہے اور اسی طرح اگر کوہ میں سے لے لیا یعنی کوئی جو کوہ میں سے مال جدا سے تو بھی زفر کے نزدیک قطع نہیں ہے جیسے جوہر کے سوا ہے اگر دوسرا لجاوے تو بالاتفاق قطع نہیں ہے اور ہماری دلیل ہے کہ کل پھینک دینا ایک جملہ ہے جو جوہر کی عادت ہے کیونکہ متاع کے ساتھ نکلنا مشکل ہوتا ہے یا اس غرض سے کہ صاحب مکان سے لپٹنے کے واسطے فارغ ہو جائے یا بجائے کے واسطے ہلکا ہو اور اسپر مالک کا قبضہ معتبرہ فارغ نہیں ہے تو جوہر کا پھینکنا اور نکل کر لینا ایک ہی فعل شمار ہوا پھر اگر نکل کر اپنے مال نہ لیا تو وہ برباد کرنے والا ہے جو نہیں ہے۔ حال و گندک ان حملہ علی حصار فسادہ و آخر جہ لان سپرہ مضاف الیہ لیسوقہ۔ اور اسی طرح اگر متاع کو ایک گدھے پر لاد کر اُسکو ہانکا اور باہر نکال لیا تو بھی قطع واجب ہے کیونکہ گدھے کی رفتار اسی کی طرف منسوب ہے کیونکہ ہی اُسکو ہانکا تھا۔ و اذا دخل الحوز جماعة فتولى بعضهم الاخذ فطعوا جميعا قال العبد الضعيف ره هذا استحسان والقياس ان لقطع الحامل وحده وهو قول زكمر رح لان الاخراج وجد منه فتمت السرقة به وان ان الاخراج من الكل معنى للمعاونة كما في السرقة الكبرى وهذا لان المتعاون فيما بينهم ان يحل لبعض المتاع ويشترطها لقطع فلو امتنع القطع ادى الى سد باب الحد۔ اگر مکان حوز میں ایک جماعت داخل ہوئی پھر مال لینے کا کام انہیں سے بعض نے کیا تو قطع سب پر واجب ہے شیخ مصنف نے فرمایا کہ یہ استحسان ہے اور قیاس یہ ہے کہ قطع لینے والے کا ہاتھ کاٹا جائے اور یہی زفر کا قول ہے کیونکہ مال باہر لانا اسی کی طرف سے پایا گیا تو جوہر اسی کے ساتھ تمام ہوئی اور ہماری دلیل استحسان ہے کہ مال باہر لانا سب کی طرف سے پایا گیا کیونکہ باقی لوگ اُسکے معاون تھے تو فی المعنی سب نے نکالا جیسے سرقہ کبریٰ لینے رہزنی میں ہوتا ہے جیسے اگر جماعت میں سے بعض نے رہزنی کی اور مال لیا تو رہزنی کی حد ان سب پر واجب ہوتی ہے اور اسکی وجہ یہ ہے کہ جوہر میں یہ عادت ہے کہ بعضے اسباب اٹھانے میں اور باقی لوگ مالک مکان وغیرہ کی روک دوڑ کرنے کو مستعد رہتے ہیں پس اگر سزا سے قطع تمتع ہو تو اسکا یہ نتیجہ ہو کہ سزا کا دردادہ بند ہو جاوے۔ فت شائع نے فرمایا کہ سبکو سزا ہونا اسی صورت میں ہے کہ مال نکالنے والا اس قابل ہو کہ جبکو سزا سے قطع دیجانی ہے اور اگر وہ طفل یا مجنون ہو تو بالاتفاق اس جماعت پر قطع نہیں ہے اور اگر مال نکالنے والا بالغ ہے مگر اس جماعت میں کوئی طفل یا مجنون بھی ہے تو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک اس جماعت میں سے کسی پر قطع نہیں ہے کیونکہ شبہہ پیدا ہو گیا اور امام ابو یوسف کے نزدیک سولے طفل یا مجنون کے باقیوں پر قطع ہے۔ ع۔ ومن نقب البیت وادخل بده فيه واخذ شيئا لم يقطع وعن ابى يوسف حذی الا طار ان يقطع لانه اخرج المال من الحوز وهو المقصود فلو بشرط الدخول فيه كما اذا دخل فيه في صندوق العير في فخرج بغيره دنان بتك الحوز بشرط فيه الكمال تحزرا عن شبهة العدم والكل في الدخول وقد امكن اعتباره والدخول هو المعتاد بخلاف الصندوق لان الممكن فيه ادخال اليدون الدخول وبخلاف ما تقدم من حل لبعض المتاع لان ذلك هو المعتاد جیسے کوٹھری میں نقب لگا کر ہاتھ ڈال کر مال لے لیا تو قطع نہیں ہے اور ابو یوسف سے اطلاع میں روایت ہے کہ قطع کیا جائیگا کیونکہ حوز سے اپنے مال نکال لیا اور یہی مقصود تھا تو حوز میں داخل ہونا شرط نہ کیا جائیگا جیسے کسی حرات یا ماجن کے صندوق میں ہاتھ

ڈال کر روپیہ یا اشرفی نکال لے تو سرقہ ثابت ہوتا ہے اور عاری دلیل یہ ہے کہ حرز کے ہٹنا ہونے میں کمال شرط ہے یعنی ہر ایک
ہو تاکہ ہونے کا شبہ نہ رہے اور پورا ہونا اسی طرح ہے کہ حرز میں داخل ہو جائے اور اسکا اعتبار کرنا ممکن ہے اور حرز میں معتاد یہی ہے
کہ اندر داخل ہو بلکہ صندوق کے کہ آئین ہاتھ ڈالنا ممکن ہے اور اندر داخل ہونے کی گنجائش نہیں اور بر خلاف مسئلہ سابق
کے کہ جب باعث میں سے مرتب بعض نے اسباب نکالا ہو کیونکہ وہاں ہی عادت ہے۔ وان طرقتہ خارجة من الکلم لم
يقطع وان ادخل يدہ فی الکلم یقطع لان فی الوجه الاول الرباط من خارج فبالطریق تحقق الاخذ من الظاہر
فلا یوجد ہتک الحرز و فی الثاني الرباط من داخل فبالطریق تحقق الاخذ من الحرز و ہوا لکم ولو کان مکان
الطرح الرباط من الاخذ فی الوجہین ینعکس الجواب لان انعکاس العلة وعن ابی یوسف حرز یقطع علی کل
حال لانه حرز انما یلکم او یصاحبہ قلنا الحرز ہوا لکم لانه یعمدہ وانما قصده قطع المسافۃ او الارواحہ فاشبہوا
اگر طرار نے اسی ہی بانی کا کالی جو آئین سے باہر تھی تو آتھ نہیں کاٹا جائیگا اور اگر آستین میں ہاتھ ڈال کر کہنے تو ہاتھ کاٹا جائیگا
اسی طرح اگر کہہ سے باہر نکلی ہو تو قطع نہیں اور اگر ہاتھ ڈال کر جب یا کہہ سے کاٹے تو قطع ہی کیونکہ یہی صورت میں ہاتھ کاٹا جائیگا
باہر سے ہو تو ظاہر سے گردہ کاٹنا پایا جائیگا حرز کی ہتک نہیں پائی گئی اور دوسری صورت میں ہتک نہیں آتھی اور اگر آستین سے
کاٹ کر لینا پایا گیا اور اگر جگہ سے گردہ کاٹنے کے دونوں صورتوں میں باہر یا بیتر سے گردہ کو لکرا لے لیا تو ہتک برعکس ہو جائیگا کیونکہ
ملت برعکس ہو گئی یعنی اگر باہر سے گردہ کو لے تو ہاتھ کاٹا جائیگا اور اگر اندر سے گردہ کو لے تو نہیں کاٹا جائیگا۔ اور اگر آستین
سے روایت ہے کہ ہر حال میں ہاتھ کاٹا جائے کیونکہ مال با تو آستین کے حرز میں ہے یا صاحب مال کی حفاظت میں ہے اور ہتک نہیں
کہ حرز فقط آستین ہے کیونکہ مالک نے اسی کی حفاظت پر اعتماد کیا اور خود اسکا مقصود یہ ہے کہ مسافرت میں ہتک نہ ہو اور صاحب مال
یعنی آستین ہے آپ کو مال کا محافظ نہیں کیا ہے تو یہ گوئد کے مشابہ ہو گیا۔ حاصل یہ ہے کہ آستین میرا ہی آستین ہے اور ہتک نہ
رکھی ہو اسی کی حفاظت پر اعتماد کیا اور خود دو حال سے خالی نہیں یا تو کہیں جلا جاتا ہے تب اسکا مقصود یہ ہے کہ مسافرت میں
اور اگر جلتا نہیں ہے تو سزاقت مقصود ہے اور انسان کا مقصود ہی معتبر ہوتا ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر جواز پر گوئد نہ ہو تو
بھر کسی نے گون بجا کر مال نکال لیا تو ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ لادنے والے نے اسکو حرز ٹھہرایا ہے اور اگر آستین ہوتی تو ہتک نہ
جدا ہا تو قطع نہیں ہے کیونکہ گون کا محافظ نہیں کیونکہ جواز ہٹنے یا کھینچنے والے کا مقصود یہ ہے کہ مسافرت میں ہتک نہ ہو
کرنا مقصود نہیں ہے۔ وان سرق من القطار بعیر او حمل لم یقطع لانه یس مجز مقصود و فی کلین شبہ لعمد
وہذا لان السابق والقائد والراکب یقصدون قطع المسافۃ ونقل الامتعة دون الحفظ حتی لو کان مع الراجح
من تبعہا للحفظ قالوا یقطع۔ اور اگر قطار میں سے کوئی اونٹ باندھا ہوا ہو جو پورا ہا تو قطع نہیں کیا جائیگا کیونکہ حرز مقصود
نہیں ہے تو حرز ہونے کا شبہ پیدا ہو گیا اور یہ اسوجہ سے ہوا کہ جواز دون کو ہانکنے والا یا آگے سے کھینچنے والا یا ہر طرف قطع ہتک
کا اور متاع متعل کرنے کا قصد کرتا ہے اور حفاظت کا قصد نہیں کرتا حتی کہ اگر ان گون کے پیچھے کوئی اونٹ کا نڈ ہو تو شاکر سے روایا
کہ جو رکا ہاتھ کاٹا جائیگا۔ وان شق الحمل واخذ منه قطع لان الجوارح فی مثل ہذا حرز لانه یقصد بوضع الامتعة
فیہ صانتہا لکم لوجہ الاخذ من الحرز یقطع۔ اور اگر آستین بندھے کٹے یا گون کو بجا کر آستین سے مال لے لیا تو ہاتھ کاٹا
جائیگا کیونکہ میں صورت میں کہ محافظ ہر گون ہی حرز ہوتی ہے کیونکہ گون میں مال رکھنے سے ہی مقصود ہوتا ہے کہ اسکی حفاظت ہو
جیسے بیانی کے واسطے آستین کا حکم ہے تو حرز میں سے لینا پایا جس ہاتھ کاٹا جائیگا۔ وان سرق جو القافیہ متاع و سراجہ
یقطع او نام علیہ قطع مہناہ اذا کان الجوارح فی موضع ہو لیس بحرز کا طریق و نحوہ حتی کیون حرز البصاحہ کیونکہ
سرقہ الحفظ و ہذا لان المستبر ہو الحفظ المعتاد و الجوارح عندہ و النوم علیہ یعد حفظا عاده و کذا النوم یقرب من

علی ما اخترنا من قبل و ذکر فی بعض النسخ و صاحبہ نام علیہ او حیث یکون حافظار و بنا یو کد ما قد مناہ من القبل المختار۔ اور اگر کوئی گون جو رائے کہ جن میں اسباب ہر اور اسکا مالک اسکی حفاظت کرتا ہو یا اسپر سونا تو ہاتھ کاٹا جائیگا اور اسکے معنی یہ ہیں کہ گون ایسی جگہ پڑی تھی جو حرم نہیں ہے جیسے راستہ وغیرہ حتی کہ یہ گون بوجہ اپنے مالک کے حرم میں ہوتی کیونکہ وہی اسکی حفاظت کرتا ہے اور اسکی وجہ یہ ہے کہ جسے حفاظت مقناہ ہے اور گون کے پاس بیٹھنا یا اسپر سونا عادت کی راہ سے حفاظت شمار کیا جاتا ہے اسی طرح گون کے قریب سونا بھی حفاظت ہے جیسا کہ ہم سابق میں اختیار کر چکے اور جامع صغیر کے بعض نسخوں میں ذکر ہے کہ گون والا اسپر سونا ہر باکین اور سے اسکی حفاظت کرتا ہو۔ اور یہ عبارت ہمارے قول مختار کی تائید کرتی ہے۔

و نصح ہوا کہ بیان چند مسائل متفرقہ ضروری ہیں اول یہ کہ اگر جو بخر ہمارے مال مسردتہ کا قرار کرے تو کیا اسکو مار کر پٹا لگانا جائز ہے نہیں ہیں میں واقعات دہر ابیہ میں ہے کہ اسکو مارنے کا فتویٰ نہ دیا جائیگا اور بعض مشائخ نے فتویٰ دیا کہ اگر ادا کے ساتھ چور کا اقرا و مسیح ہے اور زلیعی میں ہے کہ بطور سیاست جائز ہے اور ہر اتفاق میں ہے کہ ہمارے زمانہ میں اسپر اعتماد جائز ہے۔ اگر قرضخواہ نے قرضہ کا مال ہر الیاس اگر حقیقہ ایک جنس ہو جیسے درم کے عوض درم جو ایسے تو بلا اتفاق قطع نہیں اور اگر دینا دگر جنس ہے اور درم جو اسکا بدلے برعکس تو بھی قطع نہیں ہے صحیح ہے اور شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ اگر دوسری جنس کا مال جو ریا تو بھی قطع نہیں بچتی ہیں کہ اس میں زیادہ وسعت ہے تو ضرورت کے وقت اسی پر عمل کیا جائیگا جو جگہ ایک قسم کے مال کے واسطے حرم ہو و کل اقسام کے واسطے حرم ہے اور یہی مذہب ہے اور بعض نے کہا کہ ہر مال کا ہر ذرا کے لائق ہے اگر چور لے لک میں فساد بھید یا تو امام کو اختیار ہے کہ بطور سیاست کے اسکو قتل کر دے اگر دس درم کہوئے جو رائے جنہیں چاندی غالب ہے تو ظاہر الروایہ میں قطع نہیں اور یہی صحیح ہے۔ القابہ۔ مال مسردتہ کا اندازہ ایسے دس درم سے کیا جائے جو کھرے کیاب ہیں اور تاکہ شک کی وجہ سے قطع واجب نہ ہو اور یہی بعض کے نزدیک مختار ہے اگر ایک نے دس درم کا اندازہ کیا تو اسکے اندازہ پر ہاتھ نہ لگے گا جیسا کہ بلکہ دو عامل ہوں جنکو قیمت پہچاننے میں دخل ہے۔ التین۔ پھر دس درم سکھ ہونا چور کے حق میں مجبر ہے حتی کہ اگر ایک کی پٹھری میں سے دس آدمیوں کے مال سے ایک ایک درم جو ریا تو ہاتھ کاٹا جائیگا۔ الجیٹ۔ اور اگر حرم مختلف ہو تو نہیں کاٹا جائیگا۔ البحر۔ اور ضرور ہے کہ حرم میں سے ایک بار نکال لایا ہو حتی کہ اگر دس درم سے کم ایک بار نکال لایا پھر گھسکر باقی نکال لایا تو قطع نہیں ہے۔ النہ۔ اور ضرور ہے کہ ظاہر طور پر نکال لاوے حتی کہ اگر حرم میں سوتی ٹکلی گیا پھر باہر نکال تو قطع نہیں ہے بلکہ اسکے کھل خاص ہوگا اور یہ مختار نہ کیا جائیگا کہ وہ باہر نہ بھرے۔ البحر۔ ۵۰۲۔

فصل فی کیفیت القلع ما ثباتہ قال وین بین السارق من الزندیکیم فالقطع لما تلوناہ من قبل و ایمن بقراۃ عبد بن سعورہ و من الزندان الذم قنادل الیدالی الابلط و ہذا المفصل یعنی الریح متیقن بکیف و قدیم ان ابی علیہ السلام امر بقطع ہذا السارق من الزند و الذم لقولہ علیہ السلام فالطعورہ و جسموہ و لاندہ لولم یحسم لفضی لے التلف و الحد زاجر لا تلف۔ یہ نسل قطع کی کیفیت اور اسکا اثبات کے بیان میں ہے شیخ نے کہا کہ چور کا دایان ہاتھ ہونے کے وقت سے کاٹا جائے اور تل دیا جائے پس کاٹنا تو بدیل اس آیت کے جو ہم پہلے تلاوت کر چکے ہیں اور دایان ہاتھ بدیل قرأت عیادتہ بن سعورہ رضی اللہ عنہ ہے اور ہونے کے جوڑ سے کاٹنا اس واسطے کہ ہاتھ کا لفظ بغل تک شامل ہے اور یہ جوڑ ہونے ہونے کا متیقن ہے اور کیونکہ یہ نہو حالاکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہوا کہ آپ نے ہونے کے جوڑ سے چور کا ہاتھ کاٹا ہے۔ لے کا حکم دیا اور راتل دینا تو بدیل قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ اسکا ہاتھ کاٹو اور اسکو تل دو اور اس دلیل سے کہ اگر تل نہ دیا جائے تو ہلاکت تک فوت ہو پھر چاہے چاہے کہ صرف زجر کے واسطے ہوتی ہے تلف کرنے کے واسطے نہیں ہوتی۔

توضیح یہ ہے کہ اس فرقے سے نفاذ اسبق و سابقہ فی القلع الیہ بیان آیا ہے سے معلوم ہوا کہ چور کا ہاتھ کاٹنا واجب ہے پھر

ہے دیکھا کہ ہاتھ نفل تک شامل ہے جس میں تین جوڑے ہیں جو پناہ کہتی روئے حاد لیکن پہننے سے کم نہیں ہو سکتا کیونکہ اول وقت
یقینی ہے اور دوم یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ رضی اللہ عنہم اور اُن کے بعد برابر پہننے سے ہاتھ کا ٹھنڈا متواتر چلا آتا ہے اور
یہ بھی متواتر ہے کہ انہوں نے پہلے داہان ہاتھ کا ٹھنڈا وہ اسکے حضرت عبداللہ بن مسعود کی قرأت میں فاقطعوا ایما ہنما واقع
ہوا یعنی اُنکا داہان ہاتھ کا ڈھکنا رواہ الترمذی وغیرہ۔ پھر ہاتھ کاٹنے کے بعد ٹھیکوٹا ہمارے نزدیک واجب ہے اور شانہ کے
نزدیک تب ہے کہ کافی نفع کیونکہ حاکم و دارقطنی نے ابو ہریرہ سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک چوڑا لپٹا
ہے نفل چوڑا تو آپ نے فرمایا کہ میں اس پر گمان نہیں کرتا کہ اسے چوڑا یا تو چور نے عرض کیا کہ کیوں نہیں یا رسول اللہ بلکہ میں نے
چوڑا یا تو آپ نے فرمایا کہ اسکو لپٹا اور قطع کرو پھر تم۔ رواہ البزار۔ اور ابن القطن نے اسکو صحیح کہا پس ہمارے نزدیک
یہ حکم ایجاد واجب ہے اور اس پر قرینہ یہ بھی ہے کہ اگر کاٹنا جاوے تو ہاتھ تک زہت ہو چکی حالانکہ حد صرف زجر کے واسطے ہوتی ہے
اسی واسطے اگر سخت گئی یا سخت جاڑا ہو تو چور کو قید خانہ میں رکھنے ہیں اور درمیان موسم میں قطع کرتے ہیں۔ م من ع
فان سرق ثانیاً قطعت رجلہ الیسرے فان سرق ثالثاً لم یقطع وقلنی اسجن حتی یتوب و ہذا استحسان
ولیعزرا یضادکہ ہاشم بن رح و قال الشافعی رحمہ فی الثالث یقطع یدہ الیسرے و فی الرابعہ یقطع رجلہ
الیمنی لقولہ علیہ السلام من سرق فاقطعہ فان عاد فاقطعہ فان عاد فاقطعہ ویروی مفسر الک ہونذہ بیہ
ولان الثالثہ مثل الاولے فی کونہا حیاتیہ بل فوقہا فکن ادعی الے شیع الحد و لنا قول علی رضیہ اپنے
الاستحسان من اللہ تعالیٰ ان لا اروع لہ یدایا کل بہا یستغنی بہا و رجلایشی علیہا و بہذا حاج بقیۃ العصابہ جو مجہم
فانہ قد جماعا ولانہ اہلاک معنی لما فیہ من تقویت جنس المنفقتہ والحد زاجر ولانہ نادر الوجود والزر جرمہا یغلب
بخلات القصاص لانه حق العبد فیستوفی ما امكن جبراً بحدہ والحدیث طعن فیہ الطحاوی رحمہ او تحکم علی السیاستہ
پھر اگر چور نے دوبارہ چوڑا یا تو اسکا باہان پاؤں کاٹا جاوے پھر اگر اُس نے تیسری بار چوڑا یا تو قطع نہیں ہو گا برابر قید خانہ میں
رکھا جائیگا یہاں تک کہ توبہ کرے اور یہ حکم استحسان ہے اور شامخ نے فرمایا کہ اسکو تیسری بار چوڑا یا تو قطع نہیں ہو گا اور امام شافعی نے فرمایا کہ تیسری
بار چوڑا یا تو اسکا باہان پاؤں کاٹا جاوے اور چوتھی بار میں اسکا داہان پاؤں کاٹا جاوے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو
شخص چوری کرے اسکو سزائے قطع دو پھر اگر دوبارہ کرے تو اسکو سزائے قطع دو پھر اگر تیسری بار کرے تو اسکو سزائے قطع دو
رواہ ابوداؤد۔ اور یہ حدیث اسی طرح تفسیر کے ساتھ روایت کی گئی ہے جیسا شافعی کا مذہب ہے۔ رواہ الدارقطنی والبطرالی۔
اور اس دلیل سے کہ تیسری بار بھی جرم ہونے میں مثل پہلی بار کے بلکہ اُس سے بڑھ کر ہے تو حد مشروع ہونے کے واسطے بدرجہ اولیٰ
مقتضی ہوگی اور ہماری دلیل حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول ہے کہ مجھکو اللہ تعالیٰ سے خرم آتی ہے کہ میں اسکا ایک ہاتھ نہ چھوڑوں
کہ جس سے کھائے اور استہا کرے اور ایک پاؤں نہ چھوڑوں جس پر چلے۔ رواہ ابن ابی شیبہ و محمد۔ اور جب بقیہ صحابہ نے اُسے
گفتگو کی تو آپ نے اسی جہت سے اُنکو قائل کیا پس صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع منعقد ہو گیا اور اس دلیل سے کہ چاروں ہاتھ
پاؤں کاٹ ڈالنا مار ڈالنے کے معنی میں ہے کیونکہ اسکا کرنے میں جنس نفعیت زائل کر دینا لازم آتا ہے حالانکہ حد صرف زجر کے
واسطے ہے نہ ہوک کے واسطے اور اس دلیل سے کہ دوبارہ سزا پر تیسری بار اور چوتھی بار چوری کرنا بہت نادر ہے حالانکہ زجر پہلے
جرم میں ہوتا ہے جو اکثر پایا جاتا ہے بر خلاف قصاص کے کہ وہ بندے کا حق ہے تو بندے کا حق پورا کرنے کے لیے جہاں تک
ممكن ہے قصاص لیا جائیگا یعنی اگر ظلم سے کسی کا ہاتھ کاٹ ڈالا تو قصاص میں اسکا ہاتھ کاٹنا جائیگا پھر اگر کسیکا دوسرا ہاتھ کاٹا
تو اسکا دوسرا ہاتھ کاٹنا جائیگا پھر اگر کسی کا پاؤں کاٹا تو اسکا پاؤں کاٹنا جائیگا پھر اگر کسی کا پاؤں کاٹا تو اسکا دوسرا پاؤں
کاٹنا جائیگا کیونکہ جہاں تک ممکن ہے مظالم بندے کا قصاص لے لیا جائیگا اور جس حدیث سے امام شافعی نے استدلال کیا

اُسکے اسناد میں امام محمادی نے طعن کیا ہے اور ہر تقدیر بابت ہم اُسکو سیاست پر محمول کرتے ہیں۔ اور محمول کرنے کی وجہ یہ واقع ہوئی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قتل اور صحابہ کا جوع اسکے خلاف ہو اور یہ نہیں ہو سکتا کہ حضرت علی و باقی صحابہ خلاف حدیث پر اجماع کریں حالانکہ پانچویں بار جو رکوع کھل کرنے کی روایت با اتفاق سیاست پر محمول ہو اور واضح ہو کہ دوسری بار میں ہمارے نزدیک اور اکثر علماء کے نزدیک تختہ پر سے اُسکا پاؤں کاٹا جائے اور تیسری وجوہی بار میں توبہ ظاہر کرے یا اُسپر صلح مسلمان کے آثار ظاہر ہوں۔ اور شافعی نے حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے استدلال کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک جو رکول لائے تو فرمایا کہ اُسکو قتل کر دو بس لوگوں نے عرض کیا کہ یا حضرت اسنے تو صرف چوری کی ہے فرمایا کہ قطع کر دو بس اُسکا ہاتھ قطع کیا گیا پھر دوبارہ اُسکو لایا گیا تو فرمایا کہ اُسکو قتل کر دو پھر صحابہ نے عرض کیا کہ یا حضرت اسنے تو صرف چوری کی ہے فرمایا کہ قطع کر دو پھر اسی طرح تیسری وجوہی بار میں ہوا پھر اُسکو پانچویں بار چوری میں لائے تو فرمایا کہ اُسکو قتل کر دو بس ہننے اُسکو قتل کر دیا۔ رواہ ابو داؤد۔ اور اسکے اسناد میں مصعب بن ثابت راوی ضعیف ہے اور نسائی نے فرمایا کہ یہ حدیث منکر ہے اور عبد اللہ بن احمد و ابن سین و ابو حاتم و ابن سعد و دارقطنی و نسائی و یحیی القطان و ابن حبان سب نے ضعیف کہا ہے اور ابن عبد البر نے کہا کہ حدیث قتل منکر ہے اسکی کچھ اصل نہیں ہے اور خطاب نے فرمایا کہ میں نقہا میں سے کسی کو نہیں جانتا ہوں جسے چوکانوں صلح کیا ہو اگرچہ وہ بارہا چوری کرے۔ اور نسائی نے فرمایا کہ میں اسباب میں کوئی حدیث صحیح نہیں جانتا ہوں اور امام مالک نے قاسم بن محمد سے روایت کی کہ عامل میں نے چوری میں ایک شخص کا ہاتھ اور پاؤں کاٹا پھر وہ میں سے مدینہ میں آکر حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے پاس اُترا اور شکایت کی کہ آپ کا عامل میں نے مجھ پر ظلم کیا پھر وہ شخص رات میں نمازین پڑھا کرتا تھا پس حضرت صدیق نے فرمایا کہ تیری رات تو چور دن کی سی رات نہیں ہے پھر ایک روز اسما بنت عمیس کا ایک زیور گم ہوا لوگ اُسکو ڈھونڈنے لگے اور یہ شخص بھی لوگوں کے ساتھ ڈھونڈتا جاتا اور کہتا کہ اگلی جسے ان لوگوں کے یہاں چوری کی اُسکے پیٹے عذاب میں گرفتار کر پھر لوگوں نے وہ زیور ایک سہار کے پاس پایا جسے کہا کہ بھکو یہ ہاتھ پاؤں کاٹنا شخص دے گیا ہے پھر جب اُسکو ملنے لیا گیا تو اُسپر لوگوں نے گواہی دی یا اُسے اقرار کیا پس حضرت صدیق نے اُسکا بیان ہاتھ کاٹ جانے کا حکم دیا اور فرمایا کہ اللہ اسنے جو بدنامی ہے اوپر کی ہے وہ اسکی چوری سے زیادہ بھکو فونک معلوم ہوتی ہے۔ رواہ عبد الرزاق و دارقطنی و سعید بن منصور۔ ولیکن امام محمد نے حضرت عائشہ سے روایت کی کہ جس شخص نے اسما بنت عمیس کا زیور چورایا تھا اُسکا صرٹ دایان ہاتھ کاٹنا تھا پھر حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے اُسکا بیان پانچوں کانٹے کا حکم دیا لیکن عبد الرزاق نے اسناد صحیح حضرت صدیق رضی اللہ عنہ سے اسکے خلاف روایت کی ہے اور ترجمہ کتا ہے کہ بہتر جواب یہ ہے کہ یہ واقعہ قبل اجماع کے واقع ہوا کیونکہ اجماع صحابہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے ساتھ زمانہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ میں ہو جیسا کہ روایت سعید بن منصور سے واضح ہے اور یہ معلوم ہو چکا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی حدیث اس بارہ میں صحیح اسناد سے نہیں ہوئی ہے پس ائمہ اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم بہر کہ اول چوری میں دایان ہاتھ کاٹا جائے اور دوسری چوری میں اُسکا دایان پاؤں کاٹا جائے چنانچہ امام محمد نے کتاب الآثار میں روایت کی کہ حدیث ابو حنیفہ عن عمرو بن مرة عن عبد اللہ بن سلمہ عن علی قال الخ۔ یعنی حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ جب کسی نے چوری کی تو میں اُسکا دایان ہاتھ کاٹوں گا پھر اگر دوبارہ چوری کی تو اُسکا دایان پاؤں کاٹوں گا پھر اگر تیسری بار چوری کی تو اُسکو قید خانہ میں ڈال دوں گا یہاں تک کہ اُسکی جھڑی بیان کی جائے یعنی اُسکی توبہ و صلحیت بیان کی جائے کیونکہ مجھے اللہ تعالیٰ سے شرم آتی ہے کہ اُسکو ایسا کر چھوڑوں کہ اُسکے کوئی ہاتھ نہیں کہ جس سے کھائے یا استنجا کرے اور کوئی پاؤں نہیں کہ اُسپر چلے۔ رواہ الدارقطنی۔ اور ابوالخسب نے حاتم بن اسماعیل سے روایت کی کہ جعفر بن محمد نے اپنے باپ محمد باقر سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ چور کا ایک ہاتھ اور ایک پاؤں کاٹنے سے زیادہ نہیں ڈراتے پھر اگر اسکے بعد ایسا

تو فرماتے کہ مجھ کو شرم آتی ہے کہ اسکو ایسا کہ چھوڑوں کہ نماز کے واسطے طہارت نہیں کر سکتا لیکن اسکو قید کرو۔ ورواہ البیہقی۔
 مترجم کہتا ہے کہ یہ حدیث مرسل ہے کیونکہ حضرت محمد باقر نے یعنی محمد بن علی ابن حسین نے اپنے پردادا حضرت علی کرم اللہ وجہہ لہم
 پایا لیکن مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے اور ابو سعید الخدری نے روایت کی کہ ابن حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی خدمت میں حاضر
 تھا کہ آپ کے حضور میں ایک چور ہاتھ اور پاؤں کا لایا گیا تو آپ نے صحابہ سے فرمایا کہ تم اسکو بارہ میں کیا حکم جانتے ہو؟ ان
 نے عرض کیا کہ یا امیر المؤمنین اسکو سزا سے قطع دیجیے آپ نے فرمایا کہ اگر میں ایسا کروں تو گویا میں نے اسکو قتل کر دیا حالانکہ وہ قتل
 کا مستحق نہیں ہے وہ کس چیز سے کھانا کھا بیگا اور کس چیز سے نماز کا وضو کرے گا اور کس چیز سے اپنے حاجت کے واسطے کھرا ہوگا پھر اسکو چند روز قید خانہ میں بھیجا پھر اسکو نکلوا کر سخت در سے مار کر چھوڑ دیا۔ رواہ ابو سعید الخدری
 اور اسکی اسناد ضعیف ہے لیکن دوسری اسناد قوی سے اسکی تقویت ہوگئی۔ م منع ت۔ واذ کان السارق اشل
 الید الیسرے او اقطع او مقطوع الرجل الیمنی لم یقطع لان فیہ تقویت جنس لمنفعة لبطش او شیا وکذا اذا کان
 رجل الیمنی شلہما قلنا وکذا ان کان الیسرے مقطوعہ او شلہ او الایضمان منہا سوی الایضمان لان قوم
 الیضمان بالایضمان فان کان الیسرے واحد سوی الایضمان مقطوعہ او شلہ قطع لان قوت الواحد لا یوجب خلا ظاہرا
 فی الیضمان بخلاف قوت الایضمان لانہما یتمیزان منزلة الایضمان فی نقصان الیضمان۔ اگر چور کا بائیں ہاتھ شل ہو
 یا کٹا ہو یا دائیں پاؤں کٹا ہو تو اسکو سزا سے قطع نہیں دیا جائیگی یعنی چوری میں اسکو دائیں ہاتھ کاٹنے یا بائیں پاؤں کاٹنے کی سزا
 نہ دیا جائیگی کیونکہ ایسا کرنے میں اسکے چلنے یا پکڑنے کی جس منفعت زائل کرنا لازم آتا ہے اور اسی طرح اگر اسکا دائیں پاؤں شل
 ہو تو بھی یہی حکم ہے کیونکہ رفتار کی جس منفعت زائل ہوگی اسی طرح اگر اسکے ہاتھ کا بائیں انگوٹھا کٹا ہو یا بائیں ہاتھ کاٹنے
 کے دو انگلیاں کٹی ہوئی یا شل ہوں تو بھی یہی حکم ہے کیونکہ ٹھیک گرفت انگوٹھے سے ہوتی ہے اور اگر سوائے انگوٹھے کے ایک
 انگوٹھی کٹی ہوئی یا شل ہو تو اسکو سزا سے قطع دیا جائیگی یعنی دائیں ہاتھ کاٹ دیا جائیگا کیونکہ بائیں کی ایک انگوٹھی ہونے سے گرفت
 میں کوئی کھلا ہوا غل نہیں ہوتا ہے بخلاف اسکے جب دو انگلیاں ہوں تو غل ظاہر ہے کیونکہ گرفت کی قوت ناقص ہو جانے میں
 دو انگلیاں بمنزلہ انگوٹھے کے ہیں۔ وضع ہو کہ حدادہ و شخص ہے جو حد جاری کرنے کے واسطے مقرر ہو اور حداد کی مزدوری
 اور تیل کی قیمت چور کے ذمہ ہے اور جو شخص کو ایہوں کو لاوے اسکی اجرت بیت المال سے دیا جائیگی اور بعض نے کہا کہ جسے سریشی کی
 اسپر واجب ہے یعنی مدعی و مدعا علیہ ہن سے جس شخص پر نافع ہونا ثابت ہو یہ خرچہ اسی کے ذمہ ہے اور یہی صحیح ہے۔ اور بعض
 نے کہا کہ مدعی ہے اور یہی صحیح ہے۔ البزازیہ۔ بالجملہ جس تیل میں چور کا ہاتھ کھلا جائیگا اور کاٹنے والے کی اجرت ہمارے
 نزدیک چور کے ذمہ ہے اور اگر کو ایہوں سے چوری ثابت ہو جائے تو گویا ہوں کا خرچہ بنا بر روایت قاضی خان کے چور کے ذمہ ہے
 بنا بر روایت بزازیہ کے مدعی کے ذمہ ہے۔ م۔ قال واذ قال الحاکم للحداد اقطع یمین ہذا فی سرقة سر قہما فقطع یمین
 عمدا وخطا فلا شی علیہ عند ابی حنیفہ رحمہ و قال لاشی علیہ فی الخطا و یغفر فی العمد۔ اگر حاکم نے حداد سے کہا کہ یہ
 شخص کا دائیں ہاتھ جو ایک سرقت کے جہا کہ یہ مرتکب ہوا ہے قطع کر دے پس حداد نے اسکا بائیں ہاتھ عمدا یا خطا سے کاٹ دیا
 تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک حداد پر کچھ نہیں ہے (لیکن ادب کے طور پر تعزیر دیا جائے اور یہی قول احمد ہے) اور صاحبین نے فرمایا
 کہ اگر چور کا ہاتھ کٹا گیا تو اسپر کچھ نہیں ہے اور اگر عمدا یا خطا سے ہو گا۔ اور صحیح قول ابی حنیفہ ہے کہ حداد ضامن نہ ہوگا۔ البزازیہ
 کیونکہ اسنے بہتر چھوڑ دیا اور اگر سوائے حداد کے کسی نے اسکا کٹا تو وہ بھی صحیح قول میں ضامن نہ ہوگا۔ و۔ وقال زفر رحمہ
 فی الخطا ایضا و ہوا لقیاس و المراد بالخطا ہوا لخطائی الاجتہاد اما الخطائی معرفتہ الیمین و الیسار لا یعمل بغير
 و قیل یعمل عند ایضاً انہ قطع ید معصومہ و الخطائی من الیضاد غیر موضوع فیضمنہا قلنا انہ خطائی اجتہادہ

اذ ليس في النص تعيين ايمن والخطائي الاجتهاد موضوع ولما انه قطع طرفا معصوما بغير حق ولا تاويل لانه
 تعد النظر فلا يعنى وان كان في الاجتهادات وكان لم يعنى ان يحجب القصاص الا انه اشنع للشبهة ولا ينبغي
 مضيعة روح انه ا تلف واختلف من جنسها ما هو خير منه فلا يهدا تلافيا لمن شهد على غيره ببيع مال بمثل قيمته ثم رجع
 وعلى هذا وقطعه غير الحد ولا يعنى ايضا هو الصحيح ولو اخرج السارق يساره وقال هذا يميني لا يعنى بالاتفاق
 لانه قطع بامر من في العمد عند عليه اي السارق ضمان المثل لانه لم يقع حد او في الخطا كذلك على هذه الطريقة
 وعلى طريقة الاجتهاد لا يعنى ولا يقطع السارق الا ان يخسر المسروق منه فيطالب بالسرقة لان الخصومة شرط
 لظهورها ولا فرق بين الشهادة والاقرار عندنا خلافا للشافعي روج في الاقرار لان الجناح على مال الغنيم
 لا تظهر الا بخصومة وكذا اذا غاب عند القطع عند مالان الاستيفار من القضاة في باب الحدود - اذ قد فهمت
 نے کہا کہ جو کہ جانے کی صورت میں بھی ضامن ہوگا اور یہی قیاس ہے اور یہاں جو کہ جانے سے یہ مراد ہے کہ وہ اجتہاد میں
 جو کہ گیا یعنی وہ سمجھا کہ نص قرآنی میں ہاتھ کاٹنے سے مراد بائیں ہاتھ ہے اور اگر سنے دایان ہاتھ کاٹنا جا کر دائیں اور بائیں کی
 پہچان میں خطا کی تو وہ ضمان نہیں کیا جائیگا اور بعض نے کہا کہ عند در رکھا جائیگا اور فرمہ التمسک دلیل ہے کہ سنے ایسا ہاتھ
 کاٹ دیا جائیگا صحیح تھا اور بندوں کے حق میں خطا کرنا ساقط نہیں ہوتا ہے وہ ہاتھ کا ضامن ہوگا یعنی اسکی ادا کرے
 اور ہم کہتے ہیں کہ سنے اپنے اجتہاد میں خطا کی کیونکہ نص قرآنی میں دائیں ہاتھ کی تفسیر نہیں ہے اور اجتہاد میں جو خطا واقع
 ہو وہ شرفاً ساقط ہوتی ہے یعنی اسکا ضامن نہیں ہوتا ہے اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ سنے ایک بگناہ عفو کو حق کاٹا یعنی
 عہد اکاٹا اور اجتہادی تاویل نہیں ہو سکتی کیونکہ اسے عہد اظہر کیا تو عفو نہیں کیا جائیگا اگرچہ اجتہادی باتوں میں عفو ہوتا ہے پھر
 یہاں قصاص واجب ہوتا لیکن شہر کی وجہ سے نہیں ہو یعنی شاید بائیں ہاتھ کاٹنا بھی جائز ہو اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ
 کہ سنے عفو تلف کیا اور بجائے اسے اسی جنس کا اسے بھتر جو بڑا تو یہ تلف کر لے میں شمار نہیں ہوتا جیسے کسی شخص نے
 دوسرے پر یہ گواہی دی کہ اسنے اپنا مال اتنی قیمت پر بیچا جو اس مال کی قیمت ہے پھر اپنی گواہی سے بھر گیا تو وہ ضامن نہیں
 ہوتا ہے وہ علی ہذا اگر حد کے سوا کسی دوسرے نے اس طرح نفع کیا تو بھی ضامن نہوگا یہی صحیح ہے اور اگر چور نے اپنا ہاتھ
 ہاتھ نکال کر کہا کہ یہ میرا دایان ہاتھ ہے تو اسکے کاٹنے سے بالاتفاق ضامن نہوگا کیونکہ حد اسنے چور کے حکم سے کاٹا ہے پھر عہد آ
 کاٹنے کی صورت میں امام ابو حنیفہ کے نزدیک بھی چور بر مال مسروق کی ضمانت واجب ہے کیونکہ اسکا بائیں ہاتھ کاٹنے سے سزا سے
 سرقت نہیں واقع ہوئی اور خطا سے کاٹنے کی صورت میں بھی اس طریقہ پر مال مسروق کا ضامن ہوگا یعنی چونکہ حد نہیں واقع ہوئی
 تو مال مسروق کی ضمانت واجب ہوگی اور طریقہ اجتہاد پر ضامن نہوگا یعنی اگر حد ادا لے اجتہاد میں خطا کی تو بائیں ہاتھ بجائے
 دائیں کے بطور حد واقع ہوگا تو وہ مال مسروق کا ضامن نہوگا پھر واضح ہو کہ چور کا ہاتھ جب ہی کاٹا جائیگا کہ جسکا مال چور یا
 وہ حاضر ہو کر چوری کا مطالبہ کرے کیونکہ چوری ظاہر ہونے کے واسطے ناش شرط ہے خواہ چور نے خود اقرار کیا ہو یا سیر گواہ
 قائم ہو سے ہون ہمارے نزدیک کچھ فرق نہیں ہے لیکن اقرار کی صورت میں امام شافعی نے غلات کیا کیونکہ غیر کے مال پر کوئی
 جرم کرنا جب ہی ظاہر ہوتا ہے کہ وہ خصومت و ناش کرے اور ہی طرح اگر ہاتھ کاٹنے کے وقت جسکا مال چور یا ہوا وہ
 قاضی ہو گیا تو بھی ہمارے نزدیک ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا کیونکہ حد کے باب میں حد کو بڑا کر دینا بھی حکم فقہاء میں داخل
 ہے۔ یعنی حکم قاضی اس وقت پورا ہوتا ہے جب حد پوری کر لی جائے لہذا اگر قطع کے وقت مدعی حاضر نہو تو حکم قاضی
 پورا نہوگا پس ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا۔ وللمستودع والغاصب وصاحب الربوا ان یقطعوا السارق منہم
 ولرب اولیة ان یقطعوا کذا المنصوب منہ وقال زفر الشافعی رحمہ لا یقطع بخصومة الغاصب

کے لیے یہاں تاویل
 کیا ہے اور یہی قیاس
 ہے اور یہاں جو کہ
 جانے سے یہ مراد ہے
 کہ وہ اجتہاد میں
 خطا کی تو وہ ضمان
 نہیں کیا جائیگا اور
 بعض نے کہا کہ عند
 در رکھا جائیگا اور
 فرمہ التمسک دلیل ہے
 کہ سنے ایسا ہاتھ
 کاٹ دیا جائیگا صحیح
 تھا اور بندوں کے حق
 میں خطا کرنا ساقط
 نہیں ہوتا ہے وہ ہاتھ
 کا ضامن ہوگا یعنی
 اسکی ادا کرے اور ہم
 کہتے ہیں کہ سنے اپنے
 اجتہاد میں خطا کی
 کیونکہ نص قرآنی میں
 دائیں ہاتھ کی تفسیر
 نہیں ہے اور اجتہاد
 میں جو خطا واقع ہو
 وہ شرفاً ساقط ہوتی
 ہے یعنی اسکا ضامن
 نہیں ہوتا ہے اور صاحب
 ین کی دلیل یہ ہے کہ
 سنے ایک بگناہ عفو کو
 حق کاٹا یعنی عہد
 اکاٹا اور اجتہادی تاویل
 نہیں ہو سکتی کیونکہ
 اسے عہد اظہر کیا تو
 عفو نہیں کیا جائیگا
 اگرچہ اجتہادی باتوں
 میں عفو ہوتا ہے پھر
 یہاں قصاص واجب ہوتا
 لیکن شہر کی وجہ سے
 نہیں ہو یعنی شاید
 بائیں ہاتھ کاٹنا بھی
 جائز ہو اور امام ابو
 حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ
 سنے عفو تلف کیا اور
 بجائے اسے اسی جنس کا
 اسے بھتر جو بڑا تو یہ
 تلف کر لے میں شمار
 نہیں ہوتا جیسے کسی
 شخص نے دوسرے پر یہ
 گواہی دی کہ اسنے اپنا
 مال اتنی قیمت پر بیچا
 جو اس مال کی قیمت ہے
 پھر اپنی گواہی سے بھر
 گیا تو وہ ضامن نہیں
 ہوتا ہے وہ علی ہذا اگر
 حد کے سوا کسی دوسرے
 نے اس طرح نفع کیا تو
 بھی ضامن نہوگا یہی صحیح
 ہے اور اگر چور نے اپنا
 ہاتھ نکال کر کہا کہ یہ
 میرا دایان ہاتھ ہے تو
 اسکے کاٹنے سے بالاتفاق
 ضامن نہوگا کیونکہ حد
 اسنے چور کے حکم سے
 کاٹا ہے پھر عہد آ کاٹنے
 کی صورت میں امام ابو
 حنیفہ کے نزدیک بھی
 چور بر مال مسروق کی
 ضمانت واجب ہے کیونکہ
 اسکا بائیں ہاتھ کاٹنے
 سے سزا سے سرقت نہیں
 واقع ہوئی اور خطا سے
 کاٹنے کی صورت میں
 بھی اس طریقہ پر مال
 مسروق کا ضامن ہوگا
 یعنی چونکہ حد نہیں
 واقع ہوئی تو مال
 مسروق کی ضمانت
 واجب ہوگی اور طریقہ
 اجتہاد پر ضامن نہوگا
 یعنی اگر حد ادا لے
 اجتہاد میں خطا کی تو
 بائیں ہاتھ بجائے
 دائیں کے بطور حد
 واقع ہوگا تو وہ مال
 مسروق کا ضامن نہوگا
 پھر واضح ہو کہ چور
 کا ہاتھ جب ہی کاٹا
 جائیگا کہ جسکا مال
 چور یا ہو وہ حاضر
 ہو کر چوری کا مطالبہ
 کرے کیونکہ چوری
 ظاہر ہونے کے واسطے
 ناش شرط ہے خواہ
 چور نے خود اقرار کیا
 ہو یا سیر گواہ قائم
 ہو سے ہون ہمارے
 نزدیک کچھ فرق نہیں
 ہے لیکن اقرار کی
 صورت میں امام شافعی
 نے غلات کیا کیونکہ
 غیر کے مال پر کوئی
 جرم کرنا جب ہی
 ظاہر ہوتا ہے کہ وہ
 خصومت و ناش کرے
 اور ہی طرح اگر
 ہاتھ کاٹنے کے وقت
 جسکا مال چور یا ہوا
 وہ قاضی ہو گیا تو
 بھی ہمارے نزدیک
 ہاتھ نہیں کاٹا
 جائیگا کیونکہ حد کے
 باب میں حد کو بڑا
 کر دینا بھی حکم
 فقہاء میں داخل ہے۔
 یعنی حکم قاضی اس
 وقت پورا ہوتا ہے
 جب حد پوری کر لی
 جائے لہذا اگر قطع
 کے وقت مدعی حاضر
 نہو تو حکم قاضی
 پورا نہوگا پس
 ہاتھ نہیں کاٹا
 جائیگا۔ وللمستودع
 والغاصب وصاحب
 الربوا ان یقطعوا
 السارق منہم ولرب
 اولیة ان یقطعوا
 کذا المنصوب منہ
 وقال زفر الشافعی
 رحمہ لا یقطع
 بخصومة الغاصب

والمستوع وعلى هذا الخلاف المستعمل مستأجر والمضارب والمستبضع والقابض على سوم الشراء والتمس
وكل من لا يدع حافله سوى المالك ولقطع بخصوصه المالك في السرقة من بؤلة الا ان الراي انما يقطع بخصوصه
حال قيام الرهن بعد قضا الدين لانه لا يقطع في المطالبة بالعين بدونه والشان في رهنه على اصله اذا خصومه
لهو لاني الاسترداد عند وزفره ليقول ولاية الخصومة في حق الاسترداد ضرورة الكفوفه فلا تظن في حق لقطع لان
فيه تعقيب الصيانه ولنا ان السرقة موجبه للقطع في نفسها وقد ظهرت عند القاضي كجه شرعية هي شهادة حلين
عقب خصومه معتبره سلقا اذا لا اعتبار كما جهم الے الاسترداد فيستوفى لقطع والمقصود من خصومه احياء
حقه وسقوط العصمة ضرورة الاستيفاء فلم يعتبر ولا يعتبر بشبهة موهومة الاعمراض كما اذا حضرت المالك غاب
المؤمن فانه لقطع بخصوصه في ظاهر الرواية وان كانت شبهة الاذن في دخول المحرز ثابته - مستوع اور غائب
اور سود والے کو یہ اختیار ہے کہ جو کوئی انکے پاس سے مال چورادے اسکا ہاتھ کٹوا دین اور مالک ودیعت کو بھی اختیار ہے کہ اسکا
ہاتھ کٹوا دے اگر وہی طرح منصوب نہ کو بھی یہ اختیار ہے کہ مستوع وہ شخص ہے جسکے پاس ودیعت رکھی گئی ہو اور غائب وہ شخص
جسے کسی کا مال غصب کیا ہو اور جسکا مال غصب کیا اسکو منصوب منہ کہتے ہیں اور محیط میں فرمایا کہ صاحب سے شاید یہ مراد ہے کہ کسی
درم کے عوض میں درمیچے اور مشتری نے میں درم پر قبضہ کر لیا حتی کہ مالک کی ملکیت وقفہ نہیں رہا پھر جو یہ سید درم چورایا تو یہ سید اگر چہ
سود ہے مگر مشتری کو یہ اختیار ہے کہ ہاتھ کٹوا دے - ن - اور مستعیر وہ شخص جسے کسی سے کوئی چیز عاریت لی ہو اور مستاجر وہ شخص جسے کسی سے
کوئی چیز کرایہ پر لی ہو اور مضارب وہ شخص کہ جسے کسی کا مال نفع کی تجارت سے کار تجارت کے واسطے لیا ہو اور مستبضع وہ ہے کسی کا مال بطور حاکم
کے تجارت کے واسطے لیا ہو کہ جو کچھ نفع ہو گا وہ مالک مال کو دیکھ جائے گا - پس اگر ان لوگوں کے پاس سے چورادے تو ہاتھ کاٹا جائے گا اگر وہ مالک نہ ہو
اور زفرہ و شانی جہنے فرمایا کہ غائب و مستوع کی نانش سے قطع نہیں کیا جائیگا اور یہی اختلاف مستعیر و مستاجر و مضارب و مستبضع
اور مرہن اور کسی چیز کو خریدنے کے طور پر قبضہ کرنے والے میں اور ہر ایسے شخص میں جسکا قبضہ حفاظتی سوائے مالک کے ہو یہ اختلاف
جاری ہے اور اگر ان لوگوں سے چورنے چورایا تو اصل مالک کی نانش سے بھی ہاتھ کاٹا جائیگا لیکن راجح کی نانش سے جب ہی
کاٹا جائیگا کہ جب ادا سے فرضہ کے بعد مرہن کے پاس مال مرہون باقی ہو کیونکہ مرہن ادا سے فرضہ کے راجح کو مال مرہون
کے مطالبہ کا اختیار نہیں ہے شانی کا یہ قول بر بنا اور اپنی اس اصل کے ہے کہ انکے نزدیک ان لوگوں کو واپس لینے کے بارے میں
خصوصت کا اختیار نہیں یعنی اگر مالک حاضر نہ ہو جسکے پاس مال ہے اس سے مال لینے میں یہ لوگ خصوصت نہیں کر سکتے ہیں اور
اگرچہ کے نزدیک ایسے لے سکتے ہیں لیکن زفرہ کہتے ہیں کہ واپس لینے میں خصوصت کا اختیار بضرورت حفاظت ہے تو یہ اختیار چور کا
ہاتھ کٹوانے کے حق میں ظاہر نہ ہوگا کیونکہ ہاتھ کٹوانے میں اس مال کی عصمت و احترام زائل ہوتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ چور کا
ذات خود موجب سزے قطع ہے اور چوری قاضی کے نزدیک شرعی حجت سے ثابت ہو گئی اور حجت یہ کہ دو گواہوں نے ملانے اور خصوصت
معتبرہ کے بعد گواہی دی اسواسطے کہ اعتبار یہ ہے کہ ان لوگوں کو یہ مال سرزد واپس لینے کا اختیار ہے پس سزہ ثابت ہوگا اور چوری
ثابت ہو جائیگی پس سزے قطع بھی پوری ہو جائیگی اور ان لوگوں کی خصوصت کا مقصود یہ ہے کہ مالک کا حق قائم رکھا جاوے اور غائب
مال کی عصمت ساقط ہونا تو سزے حد پوری کیجانے کی ضرورت سے ہے تو یہ سقوط معتبر نہوا اور ایسے شبہہ کا کچھ اعتبار نہیں ہے کہ
پیش آنے کا وہم ہو جیسے مالک حاضر ہو اور امانت دار غائب ہو تو ظاہر الروایہ میں مالک کی خصوصت سے قطع لازم ہوگا اگرچہ
وہی شبہہ موجود ہے کہ شاید امانت دار نے چور کو مکان محفوظ میں آنے کی اجازت دے دی ہو - وان قطع سارق بسرقة وقت
منہ قلم یکن لو لا رب السرقة ان لقطع السارق الثاني لان المال غیر متقوم فی حق السارق حتی لا یجب علیہ
الضمان بالملاک فلم یحکم موجبه فی نفسها وللاول ولایة الخصومة فی الاسترداد فی روایة ادا الرد واجب علیہ

اگر ایک چور نے مال جو باہر کے عوض اُسکا ہاتھ کاٹا گیا پھر یہ مال اُس سے دوسرے شخص نے چھرا یا تو اول چھرا مالک کو یہ اختیار نہیں ہے کہ دوسرے چور کا ہاتھ کاٹ دے کیونکہ اول چور کے حق میں یہ مال غیر منقوم ہے حتیٰ کہ اگر کتھ ہو جاوے تو اُس پر ضمان واجب نہیں ہے تو وہ اپنی ذات سے اس قابل نہیں کہ اسکی چوری سب قطع ہو پھر ایک روایت میں پہلے چور کو یہ استحقاق ہے کہ دوسرے چور سے واپس دینے کی خصوصیت کرے کیونکہ یہ مال جب تک قائم ہے تو اصل مالک کو واپس کرنا واجب ہے۔ ولینق اثنیٰ قبل ان یقطع الاول اذ بعد ماوری الحد بشبہہ للقطع بخصوۃ الاول لان سقوط التقوم ضرورۃ القطع ولم یوجد قضاہ کا لفاصیب۔ اور اگر پہلے چور سے کسی شبہہ کی وجہ سے حدود کی گئی یا ہنوز اُسکا ہاتھ نہیں کاٹا گیا تھا کہ مال سرقتہ اُسکے پاس سے دوسرے چور نے چور یا تو پہلے چور کے مطالبہ سے دوسرے کا ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ مال سرقتہ کی قیمت ساقط ہونا چوری نزع سے قطع کی ضرورت سے تھا اور قطع ابھی پایا نہیں گیا وہ پہلا چور ماند غاصب کے ہو گیا تھا۔ اسی توضیح یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے چوری کا بدلہ اول بھی ہاتھ کاٹنا قرار دیا تو مال سرقتہ کی ضمانت ظاہر ہاتھ کاٹنے جانے کے چور پر واجب نہ ہوگی تو یہ مال اُسکے لہذا سے محض بے قیمت ہے مگر یہ جب ہی ہوگا کہ اُسکا ہاتھ کاٹا گیا ہو حالانکہ مسلمان میں یہ معروف ہے کہ نزع سے پہلے دوسرے چور نے چور یا تو وہ قیمتی مال ہے اور چونکہ چور کے قبضہ میں تھا لہذا اُسکے مطالبہ سے دوسرے چور کو نزع سے قطع ہونا ومن سرق سرقتہ فرد ما علی المالك قبل الارتفاع الی الحاکم لم یقطع وعن ابی یوسف رحمہ اللہ یقطع اعتبارا لما اذا رده بعد المرافعة وجه الظاہر ان الخصومة شرط لظهور السرقة لان البتہ المناجلت حتم ضرورۃ قطع المنازعة وقد انقضت الخصومة بخلاف ما بعد المرافعة لانہما ان الخصومة لم یحصل مقصود ہا شبعی تقدیرا۔ جسے کوئی مال چور یا چور حاکم کے پاس مرفوع ہونے سے پہلے وہ مالک کو واپس کر دیا تو ظاہر الروایۃ میں ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا اور اب یوسف سے ایک روایت ہے کہ کاٹا جائیگا جسے مرفوع حاکم کے حدود واپس کرنے میں ہاتھ کاٹا جاتا ہے اور ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ سرقتہ ظاہر ہونے کے واسطے مطالبہ شرط یعنی حاکم کے پاس نہش ہو کیونکہ گواہی اسی واسطے محبت قرار دی گئی ہے کہ جھگڑا قطع ہو حالانکہ جھگڑا منقطع ہوگا بخلاف اسکے جب بعد مرفوعہ کے واپس کیا تو خصوصیت کا مقصود حاصل ہونے کی وجہ سے خصوصیت قائم ہوگی تو وہ تقدیر باقی ہے اور ظاہر الروایۃ یہ صحیح ہے کیونکہ حدیث صفوان ابن ابیہ میں جب آپ نے چور کا ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا اور صفوان نے کہا کہ یا رسول اللہ میں نے یہ نہیں چاہا تھا کہ اُسکا ہاتھ کاٹا جائے اور یہ چادر اُس پر صدقہ ہے تو آپ نے فرمایا کہ میرے پاس ورنے سے پہلے تو نے کیوں ایسا نہیں کیا پھر اُسکا ہاتھ کاٹا گیا اور یہ حدیث صحیح ہے جو متعدد طرق سے صحیح و سنن میں مروی ہے لیکن اگر صدقہ یا بیسہ بھدا ہو جاتا تو صدقہ ساقط ہو جاتی چنانچہ فرمایا۔ واذا قضی علی رجل بالقطع فی سرقة فی حبت لم یقطع معناه اذا سلمت الیہ۔ اور اگر کسی شخص پر سرقتہ کی بابت قطع کا حکم قاضی نے دیدیا پھر مالک نے مال سرقتہ اُسکو سہہ کر دیا یعنی اُسکے سہہ دیا تو ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا۔ گوکہ لکھا اذ باعها المالك ایاہ وقال زفر والشافعی یقطع و یورواہ عن ابی یوسف لان السرقة عند انعقاد وظهور او بعد العارض لم یتمین قیام المالك وقت السرقة فلا شبہہ ولنا ان الاستيفار من القضاہ فی ہذا الباب رتوع الاستيفاء عن الاستيفار اذ القضاہ لا یظاہر والقطع حق اللہ تعالیٰ و یوظاہر عنہ و اذا کان كذلك بشرط قیام الخصومة عند الاستيفار و صار كما اذا لکھا من قبل القضاہ ہی طرح اگر مالک نے مال سرقتہ کو چور کے ہاتھ فروخت کر دیا تو بھی قطع نہیں ہے اور زفر و شافعی و مالک و احمد نے کہا کہ قطع کیا جائیگا اور یہی اب یوسف سے ایک روایت ہے کیونکہ سرقتہ لہذا منعقد ہونے اور ظاہر ہونے کے چور ہو گیا اور بیسہ بیسہ پیدا ہونے سے چوری کے وقت لک قائم ہونا ظاہر نہیں ہوتا تو کچھ شبہہ نہیں ہوگا یعنی شبہہ سے حد ساقط نہیں ہوگی اور جاری دلیل ہے کہ باب حد و دین حد جاری کرنا بھی حکم قضاہ میں سے ہے کیونکہ حد چوری کو لینے کے حکم قاضی سے استغنا ہوتا ہے کیونکہ حکم قاضی تو اظہار کے واسطے ہوتا ہے اور قطع کرنا حق الہی ہے اور قطع کا ظہور وقت قطع کے ہوتا ہے۔

پس اگر قطع کو قضا میں شامل نہ کریں تو خالی اٹھارہ بیفائدہ ہو اور جب یہ حال ہو تو قطع کے وقت تک خصوصیت قائم رہنا شرط ہے
 تو ایسا ہو گیا جیسے حکم قاضی سے پہلے مالک نے مال سرودہ کو چور کے ملک میں دیدیا۔ قال وکذلک اذا نقصت قیمتہا من
 النصاب یعنی قبل الاستيفار بعد القضاة وعن محمد رحمہ اللہ لقطع وهو قول مذکورہ اشافعی رحمہ اللہ اعتبارا بالنقصان
 فی العین ولنا ان کمال النصاب لما کان شرطاً لشرط قیامہ عند الامضاء لما ذکرنا بخلاف النقصان فی
 العین لانه مضمون علیہ فیل النصاب عیناً و دیناً کما اذا استملک کلاً اما نقصان السعر غیر مضمون فافترقا۔
 اسی طرح اگر مال سرودہ کی قیمت دس درہم سے کم ہو گئی یعنی حکم قاضی کے بعد قطع واقع ہونے سے پہلے گھٹ گئی تو بھی قطع
 نہیں ہے اور نرخ اسی جگہ کا مستبر ہے جہاں یہ واقعہ ہو۔ (د) اور امام محمد سے ایک روایت ہے کہ قطع کیا جائیگا اور یہی قول
 ذہبی و شافعی کا ہے بقیاس نقصان عین کے یعنی جیسے شکر دس درہم چور نے پھر ایک درہم کو گویا یا ضائع ہو گیا تو قطع لازم رہتا ہے اسی طرح
 نرخ گھٹنے میں بھی لازم رہتا ہے اور جاری دلیل یہ ہے کہ دس درہم نصاب پورا ہونا شرط ہے تو ہاتھ کاٹنے جانے کے وقت تک یہ نصاب
 قائم ہونا شرط ہے کیونکہ حد پوری کرنا بھی حکم قضا میں سے ہے بخلاف نقصان عین کے کیونکہ دو چور کے ذمہ بطور فرضہ واجب ہے
 تو کچھ عین اور کچھ دین۔ لکن نصاب پورا ہو گیا جیسے اگر چور نے پورا مال سرودہ تلف کر دیا تو قطع واجب رہتا ہے اور یہی نرخ
 کی کمی تو جو اس کا ضامن نہیں ہوتا ہے تو بجاؤ کی کمی میں اور عین مال سرودہ ناقص ہونے میں فرق ظاہر ہو گیا۔ واذا ادعی
 السارق ان العین المسروقة لک سقط القطع عنه وان لم یقیم بنیہ سنہا بعد ما شہد الشاہدان بالسرقة وقال
 الشافعی رحمہ اللہ لا یسقط بمجرد الدعوی لانه لا یجوز عنہ سارق فیؤدی الی سد باب الحد ولنا ان الشہدہ دارکۃ تحقیق
 بمجرد الدعوی للاحتیال ولا یجوز باقوال بدلیل صحیح الرجوع بعد الاقرار۔ اگر چور نے دعوی کیا یہ مال سرودہ میری ملک ہے تو
 اسکے ذمہ سے قطع ساقط ہو جائیگا اگرچہ وہ اپنے دعوی پر گواہ نہ لادے اور اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ دو گواہوں نے اُس پر
 جہدی کی گواہی دی اسکے بعد اس نے ایسا دعوی کیا اور امام شافعی نے کہا کہ خالی دعوی سے حد ساقط نہوگی کیونکہ کوئی جو ایسا نہیں
 ہے جو اتنی بات کہہنے سے عاجز ہو تو یہ نتیجہ ہوگا کہ حد سرودہ کا دروازہ بند ہو جائے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ شبہہ سے حد ساقط
 ہو جاتی ہے اور خالی دعوی سے یہ شبہہ پیدا ہو جائیگا کیونکہ شاید دعوی سچا ہو اور جو کچھ شافعی نے فرمایا اسکا اعتبار نہیں ہے کیونکہ
 بعد اقرار کے پھر جانا صحیح ہوتا ہے۔ یعنی اگر بعد اقرار کے پھر جاسے تو بالاتفاق حد ساقط ہو جاتی ہے حالانکہ کوئی چور اقرار
 سے پھرنے میں عاجز نہیں ہو یہی حال دعوی کرنے کا ہے اور واضح ہے کہ شافعی کا یہ قول بعض علمائے ذکر کیا ہے اور خود شافعی کی
 تصحیح مانند قول ابو حنیفہ اور یہی مذہب احمد میں راجح ہے۔ مع۔ واذا اقر رجلان بسرقة ثم قال احدهما ہو مالے لم
 یقطع لان الرجوع عامل فی حق الراجع ومورث للشیبۃ فی حق الآخر لان السرقة تثبت باقرارہما علی الشریک
 اگر دو شخصوں نے ایک چوری کا اقرار کیا پھر ایک نے کہا کہ یہ میرا مال ہے تو دونوں کا ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا کیونکہ پھرنے والے کے
 حق میں پھرنے کا رگہ ہے اور دوسرے کے حق میں شبہہ پیدا کرتا ہے کیونکہ سرودہ شرکت بردونوں کے اقرار سے ثابت ہوا تھا۔ فان
 سر قاتم غاب احدهما وشہد الشاہدان علی ہرقتہما قطع الاخرنی قول ابی حنیفہ رحمہ اللہ الآخر وهو قولہما وکان یقول اول
 لا یقطع لانه لو حضر ربایدعی الشبہہ وجہ قولہ الاخران النبیۃ تمنع ثبوت السرقة علی الغائب فیسقی معدوما ولم یعد
 یورث الشبہہ ولا یعتبر توہم حدوث الشبہہ علی ہر۔ اگر دو شخصوں نے چوری کی اور ایک غائب ہو گیا اور دوسرا گواہوں
 نے دونوں کی جہدی پر گواہی دی تو امام ابو حنیفہ کے دوسرے قول میں دوسرے جہد کو جو حاضر ہے سزا سے قطع و بجائیگی اور یہی
 صاحبین کا قول ہے اور امام ابو حنیفہ پہلے کہنے سے کہ قطع نہیں ہے کیونکہ جہد جو غائب ہے اگر حاضر ہوتا تو شاید کسی شبہہ کا دعوی کرتا
 پس دوسرے جہد سے بھی حد ساقط ہو جاتی ہے پھر اس سے رجوع کر کے کہا کہ قطع واجب ہے اور اس قول کی وجہ یہ ہے کہ غائب کے

رو پوش ہونے سے اُس سرقت ثابت نہ ہوگا تو وہ کا عدم رہا اور معدوم کی ذات سے کوئی شبہ نہیں پیدا ہوتا پس موجود کو قطع
 کیا جائے اور اس شبہ کا وہم ہونا تو وہ معتبر نہیں ہے جیسا کہ پہلے لکھا۔ واذ اقرار العبد المحجور علیہ بسرقة عشرة دراهم بعینہا قائم
 یقطع وترد السرقة لیس المسروق بنہ و ہذا عند ابی حنیفہ رحمہ وقال ابو یوسف رحمہ لقطع والعشرة للمولے وقال
 محمد رحمہ لا یقطع والعشرة للمولے و ہذا قول زفر رحمہ و منی ہذا اذا کذب المولے ساگر ایسے غلام نے جو تجارت سے منزع
 کر دیا گیا جو دس درم معین چرانے کا اقرار کیا تو اسکا ہاتھ کاٹا جائیگا اور یہ مال سرقت میں سے جو رایا ہو اسکو واپس دیا جائیگا
 اور یہ ابو حنیفہ کا قول ہے اور ابو یوسف نے کہا کہ قطع کیا جائے لیکن یہ مال اسکے مولیٰ کے واسطے ہے اور امام محمد نے کہا کہ قطع
 نہیں ہے اور یہ درم اسکے مولیٰ کے ہیں اور یہی زفر کا قول ہے اور اسکے معنی یہ ہیں کہ یہ حکم اسوقت ہے کہ مولے اپنے غلام کے اقرار کی
 جوثا بتلاو سے یعنی کہے کہ یہ مال میرا ہے اور یہ غلام اپنے اقرار سے منجور ہے اور اگر یہ غلام ایسا ہو جو تجارت کی اجازت
 دیکھی ہو تو اسکا اقرار صحیح ہے اور بالاتفاق ہاتھ کاٹا جائیگا اور اسی طرح اگر غلام مجبور نے دس درم غیر معین چرانے کا اقرار کیا تو قطع کیا جائیگا و
 بسرقة مال مستہلک قطعت یدہ ولو کان العبد ما ذونہ لقطع فی الوجہین وقال زفر رحمہ لا یقطع فی الوجود کھلا لکن
 بالاصل عنہ ان اقرار العبد علی نفسه بالحدود و تقصیر لایصح لانہ یرد علی نفسه و طرفہ و کل ذلک مال المولے
 والاقرار علی الغیر غیر مقبول الا ان الماذون لہ لو اخذ بالضمان والمال لصحة اقرارہ بہ لکن علیہ مسلطا علیہ
 من جہتہ و المحجور علیہ لایصح اقرارہ بالمال ایضا و نحن نقول یصح اقرارہ من حیث انہ آدمی ثم یتعدی الی
 المال یتصح من حیث انہ مال ولانہ لایتم فی ہذا الاقرار لما شتمل علیہ من الاضرار و مثله مقبول علی الغیر محمد رحمہ
 فی المحجور علیہ ان اقرارہ بالمال باطل و ہذا لایصح منہ الا اقرارہ بالنقص فہی حق مال المولے ولا یقطع علی العبد
 فی سرقة مال المولے یؤیدہ ان المال اصل فیہا و لقطع علیہ حتی یتسع النقص و فیہ بدون اقطع و ثبت المال لقطع
 و فی عکسہ لا یتسع ولا یتثبت و اذا بطل فیما ہو الاصل بطل فی البیع بخلاف الماذون لان اقرارہ بالمسال
 الذی فی یدہ صحیح فیصح فی حق لقطع تبعا و لابی یوسف رحمہ انہ اقر بشیان بالقطع و ہو علی نفسه فیصح علی
 ما ذکرناہ و بالمال و ہو علی المولے فلا یصح فی حقہ فیہ و لقطع یتحقق بدونہ کما اذا قال المحر الثوب الذی فی یدہ
 سرقة من عمرو و زید یقول ہو ثوبی لقطع ید المقروان کان لایصدق فی تعیین الثوب حتی لا یؤخذ من زید
 و لابی حنیفہ رحمہ ان اقرارہ بالقطع قسح منہ لما ینا فیصح بالمال بنا علیہ لان الاقرار یلانی حالۃ البقاء و المال
 فی حالۃ البقاء تابع للقطع حتی تقطع عصمتہ المال باعتبارہ ویستوفی بالقطع بعد استہلاکہ بخلاف مسألة المحر
 لان لقطع انما تجب بالسرقة من المودع اما لایجب بسرقة العبد مال المولی فافترقا ولو صدقہ المولی لقطع فی
 الفصول کما لزال المانع۔ اور اگر غلام مجبور نے ایسے مال چرانے کا اقرار کیا جو اختیاری یا غیر اختیاری طور پر تلف
 ہو چکا تو اسکا ہاتھ کاٹا جائیگا اور اگر یہ غلام ماذون ہو یعنی اسکو تجارت کی اجازت ہو تو دو وزن صورتوں میں ہاتھ کاٹا جائیگا
 یعنی خواہ مال معین ہو یا مال تلف شدہ ہو اور زفر رحمہ اسنے کہا کہ سب صورتوں میں ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا خواہ غلام مجبور ہو
 یا ماذون ہو اور خواہ مال سرقتہ موجود ہو یا معدوم ہو کیونکہ زفر رحمہ کے نزدیک اصل یہ ہے کہ غلام کا اپنی ذات پر حدود یا تقصیر کا
 اقرار کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ اقرار اسکی جان پر یا اسکے اعضاء پر واقع ہوتا ہے حالانکہ اسکی ذات یا اسکے اعضاء سب اسکے
 مولیٰ کا مال ہے تو یہ اقرار اسکے مولیٰ کے مال پر ہوا اور ایسا اقرار جو غیر بر واقع ہو مقبول نہیں ہوتا ہے حتیٰ کہ اگر غلام اقرار کرے
 کہ میں فلان شخص کا غلام ہوں یعنی مولیٰ کے سوا کسی دوسرے شخص کا غلام بتلاو سے تو اقرار باطل ہوتا ہے۔ لیکن
 اتنی بات ہے کہ جس غلام کو مولیٰ نے تجارت کی اجازت دی وہ جب سرقت کا اقرار کر گیا پس اگر مال تلف شدہ ہو تو اسکے

امدان میں ماخوذ ہوگا اور اگر تادم ہو تو اسے واپس کرنے کے لیے ماخوذ ہوگا کیونکہ مال کی بابت اسکا اقرار صحیح ہے کیونکہ وہ سولے
 کی طرف سے مالی تصرفات پر مسلط اور غلام مجبور کا اقرار مال کی بابت بھی صحیح نہیں ہے اور ہم کہتے ہیں کہ غلام کا اقرار اس راہ
 سے صحیح ہے کہ وہ بھی ایک آدمی ہے پھر یہ اقرار جانب مال متعدی ہوتا ہے تو اس راہ سے صحیح ہوگا کہ وہ مال ہے اور اس لیے کہ اس
 اقرار میں کوئی اہمیت بھی نہیں ہے کیونکہ اس اقرار میں اسکا ضرر شامل ہے اور ایسا اقرار دوسرے پر بھی مقبول ہوتا ہے
 اور امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ جو غلام مجبور ہے اسکا مال اقرار باطل ہے اس وجہ سے اسکی طرف سے غصب کا اقرار صحیح نہیں ہوتا
 رشتہ سولے کے بیان کسی مال کو کہے یہ میں نے فلان شخص کا غصب کر لیا ہے تو صحیح نہیں ہے پس سولے کا مال باقی رہیگا
 تو یہ مال اسکے سولی کا مال رہیگا اور چونکہ اسی مال کے چرانے کا اقرار کرتا تھا تو قطع نہیں کیونکہ سولے کے مال چور اسے میں
 غلام پر قطع واجب نہیں ہوتا اور اس کلام کی تائید یہ ہے کہ سرقہ میں اصل ہے اور قطع اسکی تابع ہے حتیٰ کہ جان قطع نہیں
 ہو سکتا وہاں بھی مالی حصول کی سماعت ہوتی ہے اور بدون قطع کے مال ثابت ہوتا ہے اور اگر اسکے برعکس ہو یعنی مال کا قطع
 نہ ہو بلکہ قطع کا مطالبہ ہو تو ناش کی سماعت نہوگی اور ثبوت نہوگا تو مسئلہ کی جس صورت میں کہ اصل ہی باطل ہو یعنی مال ہی
 ثبوت نہو تو جو چیز تابع ہے قطع کو بھی باطل ہوگی بخلاف ایسے غلام کے جسکو تجارت کی اجازت ہے کیونکہ ما ذون کے قبضہ میں
 جو مال ہے اسکی بابت اسکا اقرار صحیح ہے تو تابع یعنی قطع کے حق میں بھی یہ اقرار صحیح ہوگا اور ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ غلام
 نے دو باتوں کا اقرار کیا اول تو سزا سے قطع کا حالانکہ یہ اقرار اسکی ذات پر پڑتا ہے جیسا کہ ہم ذکر کر چکے اور دوم مال کا اور یہ
 اقرار اسکے سولی پر پڑتا ہے تو سولی کے حق میں صحیح نہوگا اور ہاتھ کاٹنے کا استحقاق بدون مال کے ہوتا ہے مثلاً ایک آزاد نے کہا کہ
 کچرا جو ذبیحہ کے ہاتھ میں ہے میں نے اسکو خالہ سے چورایا ہے اور ذبیحہ کہتا ہے کہ یہ میرا کچرا ہے تو اس اقراری چور کا ہاتھ کاٹنا جائیگا اگرچہ
 اس کپڑے کی بابت اسکے قول کی نصیحت نہوگی حتیٰ کہ وہ ذبیحہ کے پاس سے نہیں لیا جائیگا اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ سرقہ
 میں ہاتھ کاٹنا جانا اصل ہے اور مال اسکے تابع ہے حتیٰ کہ اگر چرانے مال تلف کر دیا ہو تو قطع کے بعد وہ ضامن نہیں ہوتا ہے۔
 پس غلام کی طرف سے قطع کا اقرار صحیح ہو چکا کیونکہ وہ آدمی ہے تو اسی جار پر مال کا اقرار بھی صحیح ہے کیونکہ اقرار اسی حالت سے
 متصل ہوتا ہے جو باقی ہے اور باقی ہونے کی حالت میں مال تابع اور قطع اصل ہے حتیٰ کہ قطع کے اعتبار پر مال کی عصمت جاتی رہتی
 ہے اور اگر چرانے اسکو تلف کر دیا ہو تو بھی سزا سے قطع ہو سکتی ہے اور بخلات مسئلہ آزاد کے یعنی وہ غلام کے مسئلہ کی
 نظیر نہیں ہے کیونکہ امانت دار کے پاس سے مال چرانے پر بھی قطع واجب ہوتا ہے اور اگر غلام اپنے سولی کا مال چور ہو تو
 قطع واجب نہیں ہوتا ہے پس دونوں میں فرق ہو گیا ہاں اگر سولی نے ان صورتوں میں تصدیق کر لی یعنی کہا کہ یہ میرا مال
 نہیں بلکہ اسنے چورایا ہے تو سب صورتوں میں غلام کا ہاتھ کاٹنا جائیگا کیونکہ چور کی تھی وہ باقی نہیں رہی۔ قال واذا
 قطع السارق والعین قائمۃ فی یدہ ردت الے صاحبہا بقاہما علی ملکہ وان کانت مستہلکۃ لیسلمن وبتہ
 الاطلاق یشمل الهلاک واللاستہلاک وہو روایتہ ابی یوسف رحم عن ابی حنیفہ رحم وہو المشہور وروئے
 الحسن عنہ انہ یضمن باللاستہلاک وقال الشافعی رحم یضمن فیہا لانہا حقان قد اختلف سببہا لافلا یتنوا
 فالقطع حق الشرع وسببہ ترک الانتہار عما نہی عنہ والضمآن حق العبد وسببہ اخذ المال فصار کاستہلاک
 صید ملوک فی الحرم او حرب غیر ملوکہ للذمی ولنا قولہ علیہ السلام لا نغم علی السارق بعد ما قطعتم یمینہ و
 لان وجوب الضمان یشافی القطع لانه یتلک باء الضمان مستند الی وقت الاخذ فلتبین انہ وروئے علی ملکہ
 لقطع القطع للثبوت وما یودی الے انتفاءہ فهو المنتفی ولان الملح لایقع معصوما حقاً للعبد اذ لولقی لکان باحاً
 فی نفسہ فیتمنی القطع للثبوت فیعیر محرماً للشرع کالمیتۃ ولا ضمان فیہ الا ان العصمۃ لایطہر سقوطہ الی

حق الاستهلاك لانه فعل آخر غير المسروقة ولا ضرورته في حقه وكذا الشبهة تعتبر فيما هو السبب دون غيره وجه المشهور ان الاستهلاك التام المقصود فيعتبر الشبهة فيه وكذا يظهر سقوط العصمة في حق الضمان لانه من ضرورات سقوطها في حق الملاك لا انتفاء المصلحة - اگر چہ ہاتھ کا ٹکڑا یا کھانا کو مال سرودہ اُسکے ہاتھ میں موجود ہو تو بیعت طاروہ اپنے مالک کو واپس دیا جائیگا کیونکہ وہ اپنے مالک کی ملک پر باقی رہے اور اگر مال سرودہ کسی طرح تلف کیا گیا ہو تو جو ضامن ہوگا اور کسی طرح تلف ہونے کے سنی دونوں صورتوں کو شامل ذمہ خواہ جو نے تلف کیا ہو یا وہ تلف ہو گیا ہو اور یہی ابو یوسف نے ابو حنیفہ سے روایت کیا اور یہی مشہور ہے اور حسن نے ابو حنیفہ سے روایت کی کہ تلف کر ڈالنے کی صورت میں جو ضامن ہوگا اور شامی نے فرمایا کہ دونوں صورتوں میں ضامن ہوگا کیونکہ قطع اور ضمان دو حق ہیں جنکے سبب مختلف ہیں تو ایک کی وجہ سے دوسرا متفع نہ ہوگا پس ہاتھ کا ٹکڑا فوق شرع ہے اور اسکا سبب یہ ہے کہ چوری کرنا جس سے منع کیا گیا تھا اس سے وہ باز نہیں رہا اور تاوان بندہ کا حق ہے اور اسکا سبب یہ کہ پرایا مال لے لیا تو ایسا ہو گیا جیسے نرم میں کسی کی ملک کا مہیہ تلف کر دیا پازمی کے ملک کی شراب پی لی (یعنی شراب پینا ایک جرم ہے اور ذمی کی ملک تلف کرنا دوسرا جرم ہے جیسے حرم میں مہیہ کو قتل کرنا ایک جرم ہے اور غیر کی ملک کو تلف کرنا دوسرا جرم ہے) اور ہماری دلیل یہ حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ چور پر اسکا دایان ہاتھ کاٹے جانے کے بعد تاوان نہیں ہے - رواہ النسائی والبطرانی - اور اس دلیل سے بھی کہ تاوان واجب ہونا ہاتھ کاٹنے کے سنی ہے کیونکہ چور تاوان ادا کر کے مال سرودہ کا اسی وقت سے مالک ہو جائیگا جو وقت اُس نے لی ہے تو لازم آئیگا کہ اسکا لینا اپنی ملک کو لینا تھا تو ہاتھ کاٹنا بوجہ شبہہ کے دور ہو جائیگا حالانکہ جس بات سے ایسا لازم ہے وہ طرد دور ہوگی یعنی ہاتھ کاٹنا تو قطعاً متحقق ہوا اور اگر ہم ضمان واجب کریں تو باطل ہو جاتا ہے پس ضمان واجب کرنا خود باطل ہے اور اس دلیل سے بھی کہ مال سرودہ بوجہ حق بندہ کے اسی مال معصوم و محترم نہیں باقی رہا کیونکہ اگر محترم باقی رہے تو وہ بذات خود مباح ہوگا یعنی جو چیز بندہ کا حق پیدا ہو جائے سے حرام ہو جاتی ہے وہ دراصل مباح ہوا کرتی ہے پس اگر ہم ملکہ ذاتی مباح کہیں تو شبہہ کی وجہ سے ہاتھ کاٹنا باطل ہوگا حالانکہ ایسا نہیں ہے تو بندہ کے حق سے حرم نہ ہوتی بلکہ شرعی حق سے حرام ہوتی جیسے مردار جائز ہوتا ہے اور جو چیز بحت شرع حرام ہو اسکی بابت تاوان نہیں ہوتا ہے رہا یہ کہ تلف کرنے میں ضامن ہوگا تو اسکی وجہ یہ ہے کہ تلف کر دینے کی صورت میں اسکا احترام ساقط ہوتا ظاہر نہیں ہوتا کیونکہ تلف کرنا چوری کے سوا سے دوسرا فعل ہے اور اس فعل کی بابت کوئی ضرورت نہیں ہے یعنی ہاتھ کاٹنے کی ضرورت سے چوری کرنے تک حرمت ساقط نہیں ہے اور تلف کر دینے میں عصمت ساقط کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور اسی طرح تلف کرنے میں شبہہ کا بھی اعتبار ضرور نہیں کیونکہ شبہہ کا اعتبار تو سبب یعنی صرف سرودہ تک رہتا ہے اور سوا سے سبب کے بجا ذمہ نہیں کرتا (لیکن یہ توجیہ اس روایت کی ہے کہ تلف کر دینے کی صورت میں جو ضامن ہے حالانکہ مشہور روایت یہ ہے کہ ضامن نہیں ہے) اور مشہور روایت کی وجہ یہ ہے کہ مال سرودہ کو تلف کرنا چوری کا مقصود ہوا کرتا ہوتا ہے تو اس میں شبہہ معتبر ہوگا اور اسی طرح تاوان کے حق میں بھی عصمت ساقط ہونا معتبر ہوگا کیونکہ تلف ہونے کے ساتھ سقوط عصمت ضرور ہے اور تلف کرنے میں بھی تلف ہونا موجود ہے کیونکہ مال سرودہ میں اور تاوان میں یکساں ہونے کے معنی نہ ارد ہیں پس اگر وہ مال محترم ہو تو تلف ہو جائے کی صورت میں بھی محترم ہوگا حالانکہ ایسا نہیں ہے تو تلف ہونے اور تلف کرنے دونوں حالتوں میں وہ مال محرم نہیں ہے پس تاوان واجب نہ ہوگا

قال ومن سرق سرقا قطع فی احدہا فهو کھیمہا ولا یضمن شیئا عند ابی حنیفہ حر و قال یضمن کلہا الا التي قطع لها ومعنی المسألة اذا حضر احدہما فان حضر واجمیعاً وقطعت یدہ لخصومتہم لا یضمن شیئاً بالاتفاق فی السرقات کلہا لہما ان الحاضر لیس بنائب عن الغائب ولا بد من خصوصیتہ لتظہر السرقة فلم تظہر السرقة من الغائبین علم

یقیناً قطع لہا بقیت اموالہم معصومۃ ولان الواجب بالکل قطع واحد حقاً بقدر تعالیٰ لان بنی الحدود
 علی التداخل وخصوصاً شرط الظہور عند القاضی اما الواجب بالجناہ فاذا استوفی فاستوفی کل الواجب
 الا تری انہ یرجع لقطع عن کل وعلى هذا الخلاف اذا كانت انصب کلہا لواحد قاصم فی البعض جیسے کہ
 چوریان کین پھر ایک کی بابت اُسکا ہاتھ کاٹا گیا تو یہ سزا ان سب کے واسطے ہوگی اس میں اتفاق ہے چنانچہ ابو حنیفہ کے نزدیک
 وہ کسی مال مسروقہ کا ضامن نہوگا اور صاحبین نے کہا کہ کل سرقات کا ضامن ہوگا سوائے اُس سرقہ کے کہ جسکی بابت اُسکا ہاتھ
 کاٹا گیا ہو اور مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ یہ اختلاف اُس صورت میں ہے کہ جبکہ مال چوری ہوئے ہیں ان میں سے ایک ہی حاضر ہو
 تو وہ صاحبین کے نزدیک باقیوں کے مال کا ضامن ہوا اگر سب حاضر ہوئے اور انکی خصوصیت پر چور کا ہاتھ کاٹا گیا تو بالاتفاق
 جملہ سرقات میں کسی کا ضامن نہوگا پھر اختلافی صورت میں صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ جو مالک مال حاضر ہو وہ غائب کی طرف سے
 نائب نہیں ہے حالانکہ خصوصیت کا ہونا چوری ظاہر ہونے کے واسطے ضرور ہے تو جو لوگ غائب ہیں انکی طرف سے سرقہ ظاہر
 نہیں ہوا تو چور کا ہاتھ کاٹا جانا انکی سرقات کے واسطے نہیں ہوا پس انکی اموال محترم رہے یعنی انکا ضامن ہوگا اور امام ابو حنیفہ
 کی دلیل یہ ہے کہ جملہ سرقات کی طرف سے ایک ہی قطع بحق الہی واجب ہے کیونکہ حدود میں تداخل ہو جانا اور نالاش اس واسطے
 شرط ہے کہ قاضی کے نزدیک سرقہ ظاہر ہو اور ہاتھ کاٹا جانا تو وہ بوجہ جرم کے ہے پھر جب ایک بار ہاتھ کاٹ لیا گیا تو کل سزا سے
 واجب یہی تھی جو چوری کر دی گئی ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اس سزا کا نفع کل کو پہنچایا جیسے چور کو جملہ سرقات سے زجر ہو جائیگا جس
 یہ سزا کل کی طرف سے واقع ہوئی یعنی بھر وہ کسی سرقہ کا ضامن نہوگا اسی طرح اگر ہر بار کا مال مسروقہ جو دس درہم سے کم نہیں ہے
 سب ایک ہی شخص کی ملک ہوں پھر اسنے کسی ایک بار کے سرقہ کا مطالبہ کر کے ہاتھ کٹوایا تو بھی ایسا ہی اختلاف ہے یعنی صاحبین
 کے نزدیک سوائے اس ایک بار کے جسکی بابت ہاتھ کاٹا گیا ہو اتنی حدیں کا ضامن ہوگا اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک کسی کا ضامن نہیں ہے۔

باب ماجاء فی السارق فی السرقة

یہ باب ان صورتوں کے بیان میں ہے جو مال سرقہ میں چور نے قبضہ کیا ہو۔ ومن سرق فو باقتد فی الدار نصفین ثم
 اخرجہ وہو ساوی عشرۃ درہم قطع وعن ابی یوسف رحمہ اللہ لا یقطع لان لہ فیہ سبب الملك و ہوا مخرف
 الفاحش فانہ یوجب القیمۃ و ملک المضمون و صار کالمشتری اذا سرق سبباً فیہ خيار للبائع ولہما ان الاخذ
 وضع سبباً للضمان لا للملك وانما الملك ثبت ضرورۃ اداء الضمان کیلئے یجتمع البدلان فی ملک واحد و سلم
 لایورث اشبہہ بنفس الاخذ و لکن اذا سرق البائع سبباً باعہ بخلاف باذکر لان البیع موضوع لا فادۃ الملك
 و هذا الخلاف فیما اذا اختار تقصیر المقتصان واخذ الثوب فان اختار تقصیر القیمۃ وترک الثوب علیہ لا یقطع
 بالاتفاق لانه لکن استند الی وقت الاخذ فعصار کما اذا ملک بالہبۃ قاورث شہبہ و هذا کما اذا کان المقتصان
 فاحشا فان کان یسیر لقطع بالاتفاق لانعدام سبب الملك اذ لیس لہ اختیار تقصیر کل القیمۃ۔ جسے ایک کپڑا
 چور یا پھر گھر ہی کے اندر آئے دو گھرے کو کے باہر نکال دیا حالانکہ وہ دس درہم کا ہوتا ہے ہاتھ کاٹا جائیگا اور ابو یوسف سے ایک
 روایت ہے کہ نہیں کاٹا جائیگا کیونکہ چور کا اس میں ایک سبب لکنیف کا پیدا ہو گیا یعنی اسنے بھاڑ کر دو گھرے کر دیے ہیں اس طرح بھاڑنے
 سے اُس قیمت واجب ہوئی اور کپڑے کا ہونا ملک ہو گیا اور ایسا ہو گیا جیسے مشتری نے وہ بیع چورائی میں بائع نے اپنے واسطے
 خرید رکھا تھا یعنی تین دن کے اندر خواہ بیع چوری کر لیا یا نہیں حالانکہ ایسی صورت میں مشتری کا ہاتھ بوجہ سبب ملک کے نہیں
 کاٹا جاتا اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ مال کو لے لینا مان واجب ہونے کا سبب ہے اور ملک حاصل ہونے کا سبب نہیں ہے۔

اور ملکیت اس ضرورت سے ثابت ہو جاتی ہے کہ اسے تادان اور اگر دیا تاکہ وہ شر اور اسکا تادان دونوں ایک ہی شخص کی ملکیت میں جمع ہو جائیں پس ایسا لینا جو موجب ضمان ہو سزا سے سزا میں کئی مشہد نہیں پیدا کرنا جیسے خالی لینا جو موجب مشہد نہیں ہے اور جیسے بانٹنے کوئی عیب دار چیز بدون علم مشتری کے فروخت کرنے کے بعد مشتری کے پاس سے جو رائی نہ بانٹے گا تاکہ مالکانہ عیب کی وجہ سے وہ وہی کے قابل تھی بخلاف خیاریت کی صورت کے جو ابو یوسف نے ذکر فرمائی ہے وہ مشہد پیدا کرتی ہے اس واسطے کہ بیع ایسی چیز رکھی گئی ہے جس سے ملک حاصل ہو یعنی بیع سے مشتری کی ملکیت حاصل ہو گئی اگرچہ ابھی نہیں ملین ہے چہرہ واضح ہو کہ یہ اختلافات ایسی صورت میں ہر کہ کپڑے کے مالک نے چور سے بچانے کا نقصان لینا اور اپنا کپڑا لینا اختیار کیا ہو اور اگر اسے چاہا کہ قیمت لیکر کپڑا چور کے پاس چھوڑ دے تو بالاتفاق امام نہیں کاٹا جائیگا کیونکہ تادان دینے سے وہ لینے کے وقت سے کپڑے کا مالک ہو گیا تو ایسا ہو گیا جیسے مہر کی وجہ سے کپڑے کا مالک ہو ایسے ایک مشہد پیدا ہو گیا تو حد دور ہو جائیگی اور یہ سب اس صورت میں ہے کہ چور نے نقصان فاحش کر دیا ہو اور اگر تھوڑا نقصان کیا تو بالاتفاق امام کاٹا جائیگا کیونکہ ملکیت کا سبب نہ رہے کیونکہ اسکو پوری قیمت تادان دینے کا اختیار نہیں ہے۔ وان سرق شاة فذبحها ثم اخرجها لم یقطع لان السرقة تمت علی اللحم ولا قطع فیہ۔ اگر کوئی بکری چور کرے اسکو ذبح کیا پھر اسکو باہر لایا تو قطع نہیں ہے کیونکہ چوری پوری ہوئی اسوقت کہ جب بکری گوشت ہو چکی اور گوشت چورانے میں قطع نہیں ہے۔ ومن سرق ذمبا او فضة بحب فیہ القلع فصنعه دراهم او دنانیر قطع فیہ ویرد الدرہم والدنانیر لے المسروق منه و هذا عند ابی حنیفہ رحمہ وقال لا سبیل للمسروق منه علیہما واصل فی النصب فمذہبنا حنفیة تقوتہ عندہما خلافا لہ ثم وجوب الحد لا یشکل علی قولہ لانه لا یلک و قیل علی قولہما لا بحب لانه لکنہ قبل القلع وقیل بحب لانه صار بالصنعة شیئا اخر فلم یحک علیہ۔ اگر کسی نے سونا یا چاندی ایسا چور یا جسمین قطع واجب ہے پھر اسکو درم یا دینار بنانے تو اس میں ہاتھ کاٹا جائیگا اور یہ درم و دینار جسکا مال چور یا ہے اسکو واپس دیا جائیگی اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ سروق نہ کو درم و دینار بنانے کوئی راہ نہیں ہے اور اس مسئلہ کی اصل کتاب النصب میں ہے پس صاحبین کے نزدیک درم و دینار بنانے کی صفت خود قیمتی ہے اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک نہیں ہے پھر امام کے قول پر سزا سے قطع واجب ہونے میں کوئی مشکل نہیں کیونکہ چور اس مال سروقہ کا مالک نہو جائیگا اور صاحبین کے قول پر بعض نے کہا کہ سزا سے قطع واجب ہونگا کیونکہ قطع سے پہلے درم و دینار بنا ڈالنے سے وہ مال سروقہ کا مالک ہو گیا اور بعض نے کہا کہ قطع واجب ہو گا کیونکہ ساخت کی وجہ سے وہ دوسری چیز ہو گئی تو وہ بعینہ مال سروقہ کا مالک نہو۔ فان سرق ثوبا فبغہ احر قطع ولم یؤخذ منه الثوب ولم یضمن قیمۃ الثوب و هذا عند ابی حنیفہ والی یوسف رحمہ وقال محمد رحمہ یؤخذ منه الثوب ویعطی ما زاد البیع فیہ اعتبارا بالنصب والجاسع بینہما کون الثوب اصلا قائما و کون البیع تابعا لہما ان البیع قائم صورة و معنی حتی لو اراد اخذہ مغبونا لضمن ما زاد البیع فیہ و حق المالك فی الثوب قائم صورة لاسنی الا تری انہ غیر مضمون علی السارق بالہلاک فرجنا جانب السارق بخلاف النصب لان حق کل واحد منہما قائم صورة و معنی فاستویا من ہذا الوجه لہمنا جانب المالك لما ذکرنا۔ اگر ایک کپڑا چور کرے اسکو شیخ رحمہما نے ہاتھ کاٹا جائیگا اور اس سے کپڑا نہیں لیا جائیگا اور وہ کپڑے کی قیمت کا بھی ضمان نہو گا اور یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے اور امام محمد نے کہا کہ کپڑا اس سے لے لیا جائیگا اور رنگ سے جو کچھ زیادتی ہوئی ہے وہ دیدی جائیگی اور یہ غصب پر قیاس ہے یعنی جیسے غاصب نے غصب کا کپڑا شیخ رحمہما کو کپڑا منسوب نہ کر دیا جائیگا اور رنگ سے جو کچھ زیادتی ہوئی وہ غاصب کو دہنی جائیگی اور ان دونوں میں علت جاسع ہے ہر کہ کپڑا جو اصل ہے وہ قائم ہے اور رنگ اسکا تابع ہے اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ رنگ بھی

کتاب النصاب
درم و دینار بنانے کی صفت
خود قیمتی ہے اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک نہیں ہے

میں ہر جی کہ اگر رنگا ہوا لیا جائے تو جو کچھ رنگ سے زیادتی ہوئی اسکا ضامن ہوگا اور مالک کا حق کپڑے میں نیک
 قائم رہیں مگر نہیں قائم ہو کر کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اگر وہ جوڑے کے پاس سے تلف ہو جائے تو چور اسکا ضامن نہوگا پس ہمیں
 چور مالک میں سے جو کاپہ بھاری سمجھا برخلات غصب کے کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک کا حق بظاہر وہی قائم ہے تو اس
 راہ سے غاصب و مالک دونوں برابر ہو گئے مگر چونکہ کپڑا اصل ہے لہذا جسے مالک کاپہ بھاری جاتا۔ وان صبغہ اسود خند
 منہ فی المذہبین یعنی عند ابی حنیفہ و محمد رحمہما و عند ابی یوسف رحمہما و الاول سوار لان السواد زیادہ عمدہ
 کا لہجہ و عند محمد رحمہما زیادہ ایضا کا لہجہ و لکنہ لا یقطع حق المالک و عند ابی حنیفہ رحمہما السواد نقصان فلہ وجوب
 النقصان حق المالک۔ اور اگر چور نے یہ کپڑا سیاہ رنگا یا تو دو اماموں کے نزدیک اس سے لے لیا جائیگا یعنی امام ابو حنیفہ
 و محمد کے نزدیک اس سے لے لیا جائیگا اور امام ابو یوسف کے نزدیک سیاہ رنگے اور شیخ رنگے کی دونوں صورتیں یکساں
 ہیں کیونکہ ابو یوسف کے نزدیک سیاہ رنگ بھی مثل سُرخ کے کپڑے میں زیادتی ہے اور امام محمد کے نزدیک بھی اگر سیاہی
 مثل سُرخ کے زیادتی ہے لیکن رنگ تالیع ہونے کی وجہ سے کپڑے سے مالک کا حق نفع نہوگا اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک
 سیاہی ایک نقصان ہے تو مالک کا حق نفع نہیں کر سکتا۔ اور عقیدت نے کہا کہ یہ امام اور صاحبین کا اختلاف
 نہیں ہے بلکہ اپنے اپنے زمانہ کی حالت ہے کیونکہ امام کے زمانہ میں نبو اسید کی سلطنت میں سُرخ رنگ کی قدر تھی اور سیاہی
 ایک قسم کا عیب شمار ہوتا تھا پھر صاحبین کے زمانہ میں عباسیہ کی سلطنت میں سیاہ رنگ کی قدر ہو گئی لہذا یہ اختلاف
 بحسب زمانہ ہے۔ م۔

باب قطع طریق

یہ باب رہزنیوں کے بیان میں ہے۔ واضح ہو کہ رہزنی کے چند شرائط ہیں۔ اول یہ کہ رہزن وہ لوگ ہونگے جنکو کسی شہرت
 و قوت حاصل ہو کہ راہ چلنے والے انکا مقابلہ نہ کر سکیں اور وہ لوگ رہزنی کریں خواہ تنہا یا سے یا لاطیون یا پتھر وغیرہ سے
 دوم یہ کہ رہزنی کا مقام شہر سے باہر ہو اور شرح طحاوی میں کہا کہ سفر کی مقدار ہو۔ سوم یہ کہ ایسا واقعہ دارالاسلام میں واقع
 ہو چہاں یہ کہ جو کچھ انھوں نے مال زیادہ استقدر ہو جس پر سزائے سزہ لازم آتی ہے اور یہی شخص ہی داہد کا قول ہے اور امام مالک
 نے کہا کہ استقدر مال ہو نا کسرا نہیں ہے اور پتھر سے یہ کہ سب رہزنی راہ گیروں کے اجنبی ہوں حتی کہ اگر رہزنی میں سے کوئی
 شخص اہل مال کا دورم محرم ہو یا طفل یا مجنون ہو تو رہزنیوں پر سزائے قطع واجب نہوگی اور سزہ یہ کہ رہزنی لوگ تو بکرے
 سے پہلے پکڑے جائیں حتی کہ اگر تو کے بعد گرفتار ہوئے تو سزہ سزا کلمہ ہو جائیگی۔ ع۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا انما جزاء
 الذین یحاربون اللہ ورسولہ ویسعون فی الارض فسادا ان یقتلوا ویصلبوا او یقطع ایمنہم وارجلہم من خلاف او یغزوا من
 الارض یعنی جو لوگ اللہ تعالیٰ و اس کے رسول سے لڑائی کریں اور ملک میں ڈاڑھیاں بنائیں انکی سزایں یہ کہ قتل کیے جاویں
 یا سولی دیے جاویں یا انکے ہاتھ و پاؤں مختلف طریقوں سے کاٹے جاویں یا زمین سے دور کیے جاویں یعنی یہ رہزنیوں کے بارے میں
 ہے اور انکا واقعہ یہ تھا کہ کچھ دیہاتی لوگ عرب کے اکرمین نے جو اب دیہوں سے یہ انکے مزاج کے موافق نہوئی اور نجات لے
 لگا اور نہیٹ بڑھ گئے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انکو علم دیا کہ جہان زکوٰۃ کے اونٹ رکھ کر لے میں وہاں جا کر اونٹوں
 کا دودھ اور مشابہت میں پس یہ لوگ وہاں گئے اور ایسا ہی کیا پھر جب جمع ہو گئے تو اسلام سے بھر گئے اور چرواہوں کو
 بڑی طرح سے قتل کر کے نام لکھا انکے لیے چلے پس جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو خبر ہوئی تو آپ نے انکے سچے آدمی روانہ
 کیے پس وہ گرن رکھ کے گئے پس آپ نے انہیں سے ہر ایک کا دایان ہاتھ اور بائیں ہاتھ کوٹا کر اور انکی آنکھوں میں

سلائی پھر کر اور ایک روایت میں ہے کہ کیلیں ٹوک کر مقام حترہ میں ڈلوادیا جہاں ایڑیاں رگڑ کر مرنے لگیں اسلحہ بعض علماء
 نے کہا کہ آنکھوں میں کیلیں ٹھوکنے سے تھا کہ ان لوگوں نے جردا ہوں کو بھی آنکھوں میں بھل کے کانٹے چھید کر پٹے سے
 سے ٹکرے ٹکرے کیا تھا پھر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی اور ابن عباس سے روایت ہے کہ جبرئیل علیہ السلام نے آنحضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم سے آیت کی یہ تفسیر بیان کی کہ جس نے قتل کیا اور مال نہ لیا ہو وہ قتل کیا جائے اور جس نے قتل کیا اور مال لیا ہو وہ
 سولی دیا جائے اور جس نے صرف مال لیا وہ قتل نہیں کیا تو اسکا دائیں طرف کا ہاتھ اور بائیں طرف کا پاؤں کاٹا جائے اور جس نے
 قتل نہیں کیا اور مال نہیں لیا بلکہ دمکا یا تو وہ زمین سے نفی کیا جائے اور ترجمہ نے اردو تفسیر جامع میں توضیح سے تفسیر کر دی ہے
 پھر اس میں اختلاف ہے کہ زمین سے نفی کرنے کے کیا معنی ہیں پس شافعی و احمد اور ایک جماعت کے نزدیک یہ غرض ہے کہ اس
 ملک سے دوسرے ملک میں نکال دینے یا زمین سے نفی کرنے کے کیا معنی ہیں کہ دارالاسلام کے دوسرے ملک میں فساد پھیلے لیکن یہاں
 یہ مراد ہو کہ اکیلے اکیلے متفرق کر دیے جاویں اور امام ابوحنیفہ و ایک جماعت کے نزدیک یہ مراد ہے کہ قید خانہ میں ڈال دیے جائیں
 کیونکہ اس طرح وہ ملک سے نکل کر رہ جائیں گے اور ملک انکے فساد سے پاک ہو جائیگا۔ قال واذخرج جماعۃ ممنوعین او وحده
 یقدر علی الاستناع فقصده واطریق الطرق یاخذوا قبل ان یاخذوا مالا ویقتلوا انفسہم الامام حتی یجئھا
 قوتہ وان اخذوا ناسا مسلم او ذمی والمأخوذ اذا قسم علی جماعتہم اصاب کل واحد منهم عشرة دراهم فصاعدا او
 ما تبلغ قیمتہ ذلک قطع الامام ایہم وارجلہم من خلاف وان قتلوا ولم یاخذوا مالا قتلہم الامام حدّا والاصل
 فیہ قولہ تعالیٰ انما جزاء الذین یحاربون اللہ ورسولہ الآیۃ والمراد منہ والستعا علم التوزیع علی الاحوال وہی
 اربعۃ ہذا الثلثۃ المذكورۃ والرابعۃ تذکرہا ان شارح اللہ تعالیٰ ولان البنایات متفاوت علی الاحوال فاللایق
 تغلط حکم تغلطھا اما بحسب فی الادلے فلان المراد بالنفی الذکور لانه نفی عن وجه الارض بنفع شرم عن اہلھا
 ویعزرون فیضا لمباشرتہم منکر الاخافۃ وشرط القدرۃ علی الاستناع لان المحاربا لا یحقق الا بالمنعۃ والحسالة
 الثانیۃ ما بینا لما تلوناہ وشرط ان یكون المأخوذ مال مسلم او ذمی لیکون العصمۃ مؤبدۃ ولہذا لقطع الطرق
 علی المستامن ینبجب لقطع وشرط کمال انصاف فی حق کل واحد کیلایستباح طرفہ الا بتناولہ مالہ حفر و
 المراد قطع الید الیمینی والرجل الیسری کیلای بؤدی الے لغویت جنس المنفۃ والحالۃ الثالثۃ ما بینا لما تلوناہ
 اگر ایک جماعت جنگو استناعی نہرت ہے یا ایک ہی شخص جنگو استناعی نہرت ہے یعنی اپنے مقابل کا صدرہ دفع کر سکتے ہیں بڑی
 کا قصد کر کے نکلے پھر قبل اسکے کہ کسی کا مال لین یا سب کو قتل کون ہو دگر ناکر لے گئے تو امام اسلام انکو قید رکھے یہاں تک
 کہ یہ لوگ توبہ کریں اور اگر ان لوگوں نے کسی مسلمان یا ذمی کا مال لے لیا اور یہ مال اقتدر ہے کہ اگر اس جماعت پر تقسیم کیا جائے
 تو ہر ایک کو دس درم یا زیادہ ہو بنجنا ہے یا ایسی چیز ہے کہ جسکی قیمت اقتدر ہو سکتی ہے تو امام ان لوگوں کے دائیں ہاتھ اور بائیں
 پاؤں کاٹے اور اگر ان لوگوں نے صرف قتل کیا ہو اور مال نہ لیا ہو تو امام انکو نقصان میں قتل کر ڈالے اور اگر مال بھی لیا
 اور قتل بھی کیا ہو تو یہ جو تھی صورت آگے آتی ہے اور اصل اس باب میں قولہ تعالیٰ انما جزاء الذین یحاربون اللہ ورسولہ
 الآیۃ ہے (اس میں چار سزائیں بیان فرمائی ہیں یا قتل یا سولی یا ہاتھ پاؤں کا کاٹنا یا زمین سے نفی کرنا) اور مراد اس سے یہ معلوم
 ہوتی ہے کہ چار حالتوں میں چار قسم کی سزا لینے ہر حالت کے مناسب ایک قسم کی سزا ہے پس تین حالتیں تو یہی ہیں جو اوپر ذکر ہوئیں
 اور جو تھی حالت کو ہم انشا اللہ تعالیٰ آگے ذکر کریں گے پس ہر ایک حالت کے موافق اسکی سزا مذکور ہوئی اور اس دلیل سے کہ
 سزائیں باعتبار گناہوں کے متفاوت ہوتی ہیں پس بھاری جرم میں بھاری سزائیں، پس جرم اول میں مجوس کرنے کی سزا
 اسولے کہ آیت میں جو زمین سے نفی کرنا مذکور ہے اس سے یہی مراد ہے کہ قید خانہ میں ڈالے جاویں کیونکہ یہی اسے زمین سے

کرنا ہے کہ ان لوگوں کا شراب ملک سے دور ہو گا اور ہنزون کو تعزیر بھی دیا جائیگی کہ انہوں نے ڈرائے کا نفل ممنوع کیا ہے پھر شیخ قدوسی نے ہنزون کے واسطے قدرت امتناع شراب کی ہے کیونکہ جب تک یہ قدرت نہوت تک لڑائی نہیں ہو سکتی ہے اور حالت ذوم یعنی جب تک مال یا اور قتل نہیں کیا تو اسکا حکم وہی ہے جو ہننے اور بیان کیا ہے لیل اُس آیت کے جو ہم اوپر تلاوت کر چکے اور اس میں شیخ قدوسی نے یہ شرط لگانا کہ مال کسی مسلمان یا ذمی کا ہو یہ اس واسطے کہ مال کی نعمت دائمی ہو لہذا اگر حبل امان لیکر آیا اور اس پر ہزنی کی تو قطع واجب نہیں ہے اور شیخ قدوسی نے کتر دس درم کا نصاب پورا ہونا بھی ہر ایک رہزن کے قتل میں شرط کیا تاکہ اسکا ہاتھ پائون بیاح نہ ہو مگر جب ہی کہ وہ کوئی قدر و قیمت کی چیز جو بوسے اور مراد یہ کہ دبا بن ہاتھ کاٹا جائے دبا بن پائون کا ٹاٹا جائے تاکہ ایسا نہ ہو کہ جس نعمت جاتی ہے اور تیسری صورت وہ ہے جو ہم اوپر بیان کر چکے اور دلیل اُسکی وہی آیت ہے۔ ولتقتلون حد احمی لوعھا الاولیاء عنہم لا یلتفت الی عقوبہم لانه حق الشرع والرابعۃ اذا قتلوا و اخذوا المال فالامام بالخیار ان شاق قطع ایدہم وارجلہم من خلاف و قتلہم او صلبہم وان شاق قتلہم وان شاق صلبہم و قال محمد بن یحییٰ یقتل او یصلب ولا یقطع لانه جنایۃ واحدة فلا یوجب حدین ولان ما دون النفس یدخل فی النفس فی باب الحد حکم القتل والرجم ولہما ان بذہ عقوبۃ واحدة لتغلط سببہا و ہوت عقوبت الاسن علی التناہی بالقتل و اخذ المال ولہذا کان قطع الید والرجل معافی الکبریٰ حد واحد و احدا وان کاتانی العنبری حدین و التناہی فی الحد و دلالہ فی حد واحد ثم ذکر فی کتاب التخییر بین العصب و ترکہ دہو ظاہر الروایۃ وعن ابی یوسف انه لا یتزک لانه منصوص علیہ و المقصود التخییر لبعبرہ وغیرہ ونحن نقول اصل التخییر بالقتل و المسالمتہ فی العصب فی التخییر فیہ ثم۔ اور قائل رہزن بطور سزا سے حد کے قتل کے جائزے حتی کہ اگر مقتولین کے اولیاء انکو عفو کر دین تو انکے عفو کرنے پر کچھ لحاظ نہ کیا جائیگا اور اسپر اماموں کا اجماع ہے کہ یہ حق شرعی ہے اور جو تھی صورت یہ ہے کہ اگر رہزنوں نے لوگوں کو قتل کیا اور مال لے لے تو امام کو اختیار ہے کہ چاہے انکے دائیں ہاتھ اور بائیں پاؤں کاٹے اور قتل کرے یا سولی دے اور اگر چاہے تو صرف انکو قتل کر دے اور اگر چاہے تو صرف انکو سولی دے اور امام محمد نے کہا کہ قتل کرے یا سولی دے اور ہاتھ پائون نہیں کاٹ سکتا کیونکہ ہزنی ایک ہی جرم ہے تو اسپر دو حدین لازم نہونگی اور ایسے کہ قتل نفس کی سزائیں اس سے کم سزا داخل ہوجاتی ہے یعنی باب الحد و حدین اگر ایک شخص پر قتل ہونا لازم ہوا اور مثلاً ہاتھ کاٹا جانا بھی لازم ہوا تو یہ قتل کی سزائیں داخل ہو کر صرف قتل کیا جائیگا جیسے اگر کسی پر جو جری کی وجہ سے ہاتھ کاٹنا واجب ہوا اور زنا کی وجہ سے رجم واجب ہوا تو صرف رجم کر دیا جائیگا اور امام ابوحنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ ہاتھ پائون کاٹ کر قتل کرنا یا سولی دینا ایک ہی سزا شمار کی گئی ہے جو بوجہ سخت جرم کے سزا سخت ہو گئی ہے اور سخت جرم یہ ہے کہ اسے قتل کر کے اور مال لے کے انتہا درجہ پر امن کھو دیا اور اسی وجہ سے رہزنی میں ہاتھ اور پاؤں کا ایک ساتھ کاٹنا ایک ہی سزا ہے حد ہے اگرچہ سرفہ میں یہ دو حدین ہیں اور باب حد و حدین تداخل ہوتا کئی حدین جمع ہونے میں ہوتا ہے اور ایک ہی حد میں نہیں ہو سکتا پھر قدوسی نے کتاب میں ذکر کیا کہ اسکو سولی دینے یا نہ دینے میں اختیار ہے اور ظاہر الروایۃ یہی ہے اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ سولی دینے کو نہ چھوڑے کیونکہ وہ نفس قرآنی میں وارد ہے اور اس سے مقصود یہ ہے کہ اُسکی شہرت دیجاوے تاکہ دوسروں کو اس سے عبرت ہو اور ہم کہتے ہیں کہ اصلی شہرت دینا قتل سے ہے اور سولی دینے میں شہرت کی زیادتی ہے پس امام اس میں مختار ہے پھر قدوسی نے فرمایا۔ قال ویصلب حیاً و یبغی بطنہ بریح الے ان بیوت و مشکہ عن الکرمی رحمہ عن الطحاوی رحمہ انہ یقتل ثم یصلب تو قبا عن المشاہدہ و ہ الاول و ہوالاصح ان العصب علی ہذا الوجه المبلغ فی الروع و ہ المقصود بہ۔ کہ ایسے رہزن کو زندہ سولی پر چڑھایا جائے اور ایک نیزے سے اسکا پیٹ شق کر دیا جائے پھانسیک کہ وہ مر جاوے اعلیٰ کے شل کرنی سے مروی ہے اور طحاوی نے

روایت ہو کہ قتل کر کے تب سولی دیا جاوے تاکہ مثلہ کرنے سے بچاؤ ہو اور روایت اول صحیحہ اور اسکی وجہ یہ ہو کہ اس طرح سولی دینے میں زیادہ فوٹاک عبرت ہو اور یہی اس سزا کا مقصود ہے۔ قال ولا یصلب اکثر من ثلاثہ امام لانہ یتغیر بعد ما فیتاڈی الناس بہ وعن ابی یوسف رحمہ انہ یترک علی خشبۃ حتی یتقطع ویسقط طبیعۃ بغير غیرہ قلنا حصل الاعتبار بما ذکرناہ والتمناہ غیر مطلوبہ۔ اور سولی پر تین دن سے زیادہ نہ چھوڑا جائے کیونکہ وہ بعد تین دن کے بگڑ جائیگا تو اسکی بد سے لوگوں کی ذہیت ہوگی اور ابی یوسف سے ایک روایت ہے کہ وہ سولی پر چھوڑ دیا جائے بہانیک کہ ٹکڑے ٹکڑے ہو کر گر پڑے تاکہ دوسرے دن کو اس سے عبرت ہو ہم کہتے ہیں کہ تین دن رکھنے سے عبرت حاصل ہوگئی اور نہایت درجہ مطلوب نہیں ہے۔ قال واذا قتل القاطع فلا ضمان علیہ فی مال اخذہ اعتبارا بالسرقة الصغری وقدمیناہ۔ اگر رہزن قتل کیا گیا تو مال اُسنے لے لیا ہو اسکا مال اُسپر واجب نہیں ہے اور یہ سرقہ صغریٰ پر قیاس ہے اور ہم اسکو بیان کرچکے۔ فان باشر القاتل احدہم اجری الحد علیہم باجمعہم لانہ جزاء المحاربتہ وہی تحقق بان یكون البعض ردوا للبعض حتی اذا زلت احدہم اسخاروا الیہم وانما الشرط القتل من واحد منہم وقد تحقق۔ اگر رہزنوں میں سے قتل کا ارتکاب ایک نے کیا ہو تو سب قتل ان سبوں پر جاری کیجائیگی کیونکہ یہ تو سزا سے محاربت ہے اور محاربت میں سب ہی ہوتا ہے کہ بعض روین اور بعض اُنکی مدد پر ہوں حتی کہ اگر لڑنے والوں کے قدم اکٹریں تو اپنے مددگاروں میں بناہ لین اور شرط یہی ہے کہ انہیں سے کسی سے قتل پایا جائے اور یہ پایا گیا۔ قال والقتل وان کان بعضا او بجزا او بسیف فهو سوار لانہ یقع قطعاً للطریق لقطع المارۃ۔ اور قتل کرنا خواہ لاطھی سے ہو یا بچھر سے ہو یا تلوار سے ہو سب برابر ہیں کیونکہ راگیر دن کی راہ مارنے سے رہزنی تحقق ہو جائیگی وان لم یقتل القاطع ولم یاخذ مالا وقد جرح النفس منہ فمافیہ القصاص فاخذ الارش منہ مافیہ الارش وذلك الی الاولیاء لانہ لاحد فی ہذہ الجنایۃ فظہر حق البعد وہو ما ذکرناہ فیستوفیہ الولی۔ اور اگر رہزن نے کسی کو قتل نہیں کیا اور نہ مال لیا ہو لیکن مجروح کیا ہو تو جن زخموں میں بدلایا جاتا ہے اُس میں بدلایا جائیگا اور جنہیں مال جبراً نہ لیا جاتا ہے اُس میں جبرانہ لیا جائیگا اور یہ حق مجروح کے اولیاء کو حاصل ہے کیونکہ اس جرم میں سزا سے حد نہیں ہے تو بندہ کا حق ظاہر ہوا یعنی بدلایا جبرانہ لینا اور اسکو حاصل کرنے کا حق اولیاء کو ہوتا ہے۔ یعنی اگر مثلاً رہزن نے کان کاٹ لیا ہو تو اسکے بدلے رہزن کا کان کاٹا جائیگا اور اگر ران زخمی کر دی تو اُسپر جبرانہ لیا جائیگا۔ وان اخذ مالا ثم جرح قطع یدہ ورحلہ وبلطت اجرا حات لانہ لسا وجب الحد حق اللہ سقطت عصمت النفس حق البعد كما یسقط عصمہ بالمال اور اگر رہزن نے مال لے لیا پھر مجروح کیا ہو تو اُسکا دایان ہاتھ دایان پاؤں کاٹا جائیگا اور زخموں کا عوض باطل ہوگا کیونکہ جب حق اٹھی کے واسطے حد واجب ہوئی تو نفس کی عصمت ساقط ہوگئی جیسے مال کی عصمت ساقط ہو جاتی ہے۔ وان اخذ البعد ماتا ب وقد قتل عمدآ فان شاء الاولیاء قتلہ وان شاء عفو اعفوا عنہ لان الحد فی ہذہ الجنایۃ لا یقام بعد التوبہ للاستثناء الذکور فی النص ولان التوبۃ متوقف علی رد المال ولا قطع فی مثلہ فظہر حق البعد فی النفس وہا ہذا حتی یستوفی اولی القصاص او یغفرو بحسب الضمان اذا ہلک فی یدہ او استہلک۔ اور اگر رہزن سہ تو بہ کر کے کے بگڑا گیا حالانکہ اسنے عمدآ قتل کیا ہے تو اولیاء مقتول کو اختیار ہے جو چاہیں تو رہزن کو قصاص میں قتل کون اور چاہیں اُسکو عفو کریں کیونکہ رہزنی میں سہ تو بہ کرنے کے سزا سے حد نہیں قائم کی جاتی ہے کیونکہ نفس قرآنی میں استثناء ہے اور اسلیئے کہ توبہ صحیح ہونا تو مال پھیر دینے پر ہے اور ایسی صورت میں سزا سے قطع نہیں ہے تو بندہ کا حق نفس و مال میں ظاہر ہوا تو دلی قصاص کو اختیار ہوا کہ جیسے قصاص متعلق ہے یا متعلق ہے اور اگر رہزن نے مال تلف کیا یا تلف ہو گیا ہو تو اُسپر ضمان واجب ہوگی۔ وان کان من قطع جسی او یخون او ذودہم محرم من القطع علیہ سقط الحد عن الہاتین فالذکور فی البسی والجنون لعل

Marfat.com

ابی حنیفہ وزفرج و عن ابی یوسف رحمہ انہ لو باشر العقلاء بجد الباقون و علی بنا السرقة الصغری لہ ان المکسر
اصل والرود تابع ولا ینزل فی مباشرة العاقل ولا اعتبار بالخلل فی التبع و فی عکسہ نیکیس المعنی والحکم ولہما انہما
واحدة قامت بالکل فاذا لم یقع فعل بعضهم بوجہا کان فعل الباقین لبعض العلة و بہ لا یثبت حکم فصار کما فی
مع العادة ما اذا الرمح المحرم فقد قبل تاویلہ اذا کان المال مشترکاً بین المقتطوع علیہم والاصح انہ مطلق لان الجنایة
واحدة علی ما ذکرناہ فالامتناع فی حق البعض یوجب الامتناع فی حق الباقین بخلاف ما اذا کان فیہم مستان
لان الامتناع فی حقہ نخلل فی العمیة و ہو یخصہ اما ہنا الامتناع نخلل فی حرز و القافلة حرز واحد۔ اور اگر رہزنی
میں کوئی طفل یا مجنون ہو یا جن پر رہزنی کی گئی اٹکا کوئی ذرعم محرم ہو تو باقی رہزنون سے بھی حد ساقط ہو جائیگی بس جب تک
چاہیے کہ طفل و مجنون کے بارہ میں ابو حنیفہ وزفرج کا قول مذکور ہے اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ اگر رہزنی کا ارتکاب اہل عقل
نے کیا ہو تو سوائے طفل و مجنون کے باقیوں کو سزا سے حد و بجائیگی اور یہی سرتہ صغریٰ میں حکم ہے اس دلیل سے کہ شخص کو تک
ہوا وہ اصل ہے اور جو مدگار ہوا وہ تابع ہے اور عاقل کے ارتکاب میں کچھ خلل نہیں اور تابع یعنی طفل و مجنون میں خلل ہونے
کا اعتبار نہیں ہے اگر تابع سے حد ساقط ہو تو اصل ارتکاب والوں سے ساقط نہوگی اور اگر اسکے برعکس ہو تو معنی و حکم برعکس
ہو جائیگا یعنی اگر تابع میں خلل نہو اور اصل ارتکاب کرنے والوں میں خلل ہو تو حد ساقط ہو جائیگی اور امام ابو حنیفہ وزفرج کی
دلیل یہ ہے کہ یہ رہزنی ایک ہی جرم ہے جو سب کے ساتھ قائم ہوا ہے تو جب انہیں سے بعض کا فعل ہو جب حد نہو یعنی پوری
علت نہو تو باقیوں کا فعل معذوری علت رہ گیا اور جزو علت موجود ہونے سے حکم ثابت نہیں ہوتا ہے تو ایسا ہوگا جیسے عمدہ
ایک فعل کرنے والے کے ساتھ میں ایک خطا کا شرک ہو گیا یعنی مثلاً ایک شخص نے عمدہ آدمی سمجھ کر تیر مارا اور دوسرے
نے اُسکو شکار سمجھ کر تیر مارا جس سے وہ مر گیا تو عمدہ آمارنے والا بھی قصاص سے چھوٹ جائیگا رہا یہ کہ رہزنون میں راہ و
کا کوئی ذرعم محرم ہو تو شیخ جصاص رازی نے کہا کہ اسکی تاویل یہ ہے کہ جنہر رہزنی واقع ہوئی اُسکے مال باہم مشترک ہوں
تب رہزنون سے حد ساقط ہوگی اور اصح یہ ہے کہ مشترک ہو یا نہ ہو ہر حال میں حد ساقط ہے کیونکہ رہزنی ایک ہی جرم ہے جو ان
رہزنون کی ذات سے قائم ہوا ہے پس اگر بعض کے حق میں حد ممتنع ہوئی تو باقیوں کے حق میں بھی ممتنع ہونا لازم ہوا بخلاف
اسکے اگر مسافروں میں کوئی حربی امان بیکردا ینزل ہو تو اسکے حق میں رہزنون سے سزا سے حد ساقط ہونا اسوجہ سے ہے کہ
اسکے وطن حرام ہونے میں خلل ہے اور یہ اسی مستان کے ساتھ خاص ہے اور اس مقام پر تو حد ممتنع ہونا اسوجہ سے ہے کہ جزو
میں خلل ہے حالانکہ ہر قافلہ ایک ہی حرز ہے۔ و اذا سقط الحد صار القتل لے الاولیا المذکور حق العبد علی ما ذکرناہ
فان شاکا قتلہ او ان شاکا عفر او اذا قطع بعض القافلة الطريق علی البعض لم یجب الحد لان الحرز واحد
فصارت القافلة کدار واحدة۔ اور جب حد ساقط ہوگی تو قصاص کا حق اولیاء کو حاصل ہوگا کیونکہ جب حق الہی نہیں
تو بندوں کا حق ظاہر ہو پس اولیاء کو اختیار ہے چاہے قتل کریں اور جاہلین خود کریں اور اگر ایک قافلہ میں بعض سے بعض
رہزنی کی ذرہزنون کی حد واجب نہوگی کیونکہ حرز واحد ہے تو ہر قافلہ بمنزلہ ایک گھر کے ہوگا۔ و من قطع الطريق لیسلاً
او نہاراً فی المصر او بین الکوفة والحیرة فلیس یقطع الطريق استحساناً و فی القیاس یلوی قاطع الطريق و ہو
قول الشافعی رحمہ لوجود حقیقہ و عن ابی یوسف رحمہ انہ یجب الحد اذا کان خارج المصر وان کان بقربہ لانه لا یقطع
الغوث و عنہ ان قاتلوا نہاراً بالسلح او لیلہ او بانحشب فہم قطع الطريق لان السلح لا یلبث والغوث
یعنی باللیالی و عن نقول ان قطع الطريق یقطع المارة ولا یحقق ذلک فی المصر و یقرب منه لان الظاہر یحقق
الغوث الا انہم یؤخذون برد المال ایضاً لکن لے المستحق و یؤخذون و یحسبون لانه کما ہم الجنایة و ارتسوا

فلا مرفیہ الے الاولیاء لم یأینا۔ اگر شہر میں یا کوہ اور حیرہ کے درمیان جنہن ایک میل کا فاصلہ اور ات با دن میں رہنے کی دستاویز نہیں ہو اور قباس مقتضی یہ ہے کہ رہن ہو اور یہی شامی کا قول ہے کہ چونکہ درحقیقت رہنے والی ہوتی ہے ابی یوسف سے روایت ہے کہ جب غمر سے باہر رہنے کے لئے نئے قطع واجب ہوگی اگرچہ شہر سے نزدیک ہو کیونکہ اسکی فریاد پر مدد نہیں ہو سکتی ہے اور ابی یوسف سے یہ بھی روایت ہے کہ اگر دن میں ہتھیار سے لڑائی کی بات میں ہتھیار یا لاطیوں سے لڑائی کی ذمہ لوگ رہنے ہونگے کیونکہ ہتھیار میں اتنی دیر نہیں ہوتی کہ مددگار پہنچے اور رات کو مددگار پہنچنے میں دیر ہوتی ہے اور ہم کہتے ہیں کہ رہنے والی مسافروں کی راہ مارنے سے ہوتی ہے اور یہ بات طہرین یا شہر کے قریب نہیں ہو سکتی اسلئے کہ بغا ہر بہانہ مددگار پہنچ جائیگا لیکن شہر کے پاس ایسا کرنے میں مجرموں کو مال واپس کرنے کے لئے گرفتار کیا جائیگا لیکن شہر کے پاس ایسا کرنے میں مجرموں کو مال واپس کرنے کے لئے گرفتار کیا جائیگا تاکہ مال اپنے مالکوں کو پہنچ جائے اور مجرموں کو تعزیر دیا جائیگی اور قید خانہ میں رکھے جائیگا کیونکہ وہ جرم کے مرتکب ہوئے ہیں اور اگر انھوں نے کسی کو قتل کیا ہو تو مقتول کے اولیاء کو اختیار ہے کہ چاہے تعاص لے یا عفو کرے۔ لیکن فتویٰ ابو یوسف کے قول ہے: - ومن خنق رجلا حتی قتلہ فالدمیۃ علی عاقلۃ عند ابی حنیفہ رحم وہی مسأۃ القتل بالمشغل وسنہن فی باب الدیات ان شاء اللہ تعالیٰ وان خنق فی المصر غیر مرمۃ قتل بہ لانه صار ساعیا فی الارض بالفساد فیدفع شرہ بالقتل والحد اعلم۔ اگر کسی دوسرے کا گلا گھونٹ کر اسکا مار ڈالا تو ابو حنیفہ کے نزدیک مقتول کی دیت قاتل کے مددگار برادری پر ہوگی اور یہ بخاری حیر سے مار ڈالنے کا مسئلہ ہے اور ہم اسکو باب الدیات میں انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے اور اگر اس شخص نے شہر کے اندر بارہا گلا گھونٹا ہو تو قتل کر دیا جائے کیونکہ وہ ملک میں فساد پھیلانے والا ہو گیا تو قتل کر کے اسکا شر دور کیا جائے۔ واللہ اعلم۔

کتاب السیر

یہ کتاب سیر کے بیان میں ہے۔ السیر جمع سیرہ وہی الطریقہ فی الامور و فی الشرع مختص بسیر النبی علیہ السلام فی معاذیرہ۔ سیر جمع سیرہ کی ہے اور وہ کاموں میں ایک طریقہ کہتے ہیں بسیر شیع میں مختص وہ طریقہ ہے جو آنحضرت صلی اللہ وسلم نے اپنے جہاد میں برتاؤ کیا۔ اور شیع میں جہاد یہ ہے کہ دین حق کی جانب بلا نا اور جو قبول کرے اس سے قتال کرنا۔ اور ظاہر یہ ہے کہ سوائے عرب کے جو شخص طبع ہونے و جزیرہ دینے پر بھی رومی نہو اس سے قتال کرنا۔ اور اسکی تعریف یہ ہے کہ فی سبیل اللہ قتال کرنے میں اپنی دست صرف کر دے خواہ اسطرح کہ خود قتال کا مرتکب ہو یا غازیوں کی مدد کرے خواہ مال سے یا اسے دینے سے یا انکی جمعیت بڑھانے سے یا دوسرے وجوہ سے۔ ابن الکمال۔ اور جہاد کے تابع رباط ہے اور رباط یہ ہے کہ سرحد اسلام پر جبکہ بعد دار الکریمہ قائم کرے یہی مختار ہے۔ و۔ اور جہاد کی نفیلت بہت بڑی ہے اور کیونکہ آدمی بہت مشقت اٹھا کر اللہ تعالیٰ کی رضامندی چاہنے یا اپنی جان و مال فدا کرتا ہے پھر اس سے بھی زیادہ مشکل یہ ہے کہ اپنے نفس کو برابر ظاہر و باطن میں فوشی و کسل پر رکھے میں اللہ تعالیٰ کی طاعت پر قائم رکھے اسی واسطے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک جہاد سے دو طے وقت فرمایا کہ ہم چھوٹے جہاد سے بڑے جہاد کی طرف لوٹے اسی واسطے حدیث عبد اللہ ابن سعود میں ہے کہ میں نے عرض کیا یا رسول اللہ اعال میں سے کون افضل ہے فرمایا کہ نماز کو اپنے وقت پر پڑھنا میں نے عرض کیا کہ تھیر تو فرمایا کہ والدین کی فرمائنداری کرنا میں نے عرض کیا کہ تھیر فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کی راہ میں جہاد کرنا اور اگر میں آپ سے زیادہ پوجتا تھا

زیادہ ارشاد فرماتے۔ رواہ البخاری۔ اور حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ کون کام افضل ہے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسولوں پر سہاقتیں دہین لانا عرض کیا گیا کہ پھر کون عمل ہے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کی راہ میں جہاد کرنا عرض کیا گیا کہ پھر کون عمل ہے فرمایا کہ حج مبرور۔ رواہ البخاری و مسلم اور معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے در رسول پر ایمان لانا نماز و روزہ و زکوٰۃ کو شامل نہ بنائے جب سچا یقین کیا تو اس سے نماز کو کرنا ممکن نہیں ہے لہذا حدیث معاذ رضی اللہ عنہ میں وارد ہے کہ آپ نے قسم کے ساتھ بعد نماز فریضہ کے جہاد فی سبیل اللہ کو قرار دیا۔ رواہ الترمذی ۳۱ اور وضع ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ آپ کے اصحاب رضی اللہ عنہم جو جہاد کرتے تھے وہ نماز و فرائض کے بخوبی پابند تھے لہذا حدیث عمران بن حصین میں آیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جہاد کی صفت میں آدمی کا کھڑا ہونا اس کے ساتھ بر عبادت سے افضل ہے۔ رواہ الحاکم۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت میں جہاد ایک امر اہم اور فرض عین تھا یہاں تک کہ کفر فح ہو گیا اسی واسطے حدیث ابی ہریرہ میں وارد ہے کہ پوچھا گیا کہ یا رسول اللہ کون عمل ہے کہ جہاد کی برابری کرے فرمایا کہ تم اسکو نہیں کر سکو گے بس کئی بار عرض کیا گیا اور آپ برابر ہی ارشاد فرماتے تھے پھر فرمایا کہ مجاہد فی سبیل اللہ کی مثال ایسے شخص سے ہے جو برابر روزہ رکھے اور رات بھر نماز میں قائم رہے کسی وقت نماز اور روزہ میں فتور نہ کرے یہاں تک کہ مجاہد ہو اس آدھے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور ابو ہریرہ کی حدیث ہے کہ جس نے اللہ تعالیٰ پر ایمان لاکر اور اس کے وعدوں کی تصدیق کر کے اپنا کھوڑا اللہ تعالیٰ کی راہ میں وقف کیا تو اسکا دانہ پانی سے سیراب ہونا اور لید اور پشیا ب کرنا قیامت کے روز اس کے اعمال خیر کی میزان میں ہوگا۔ رواہ البخاری۔ اور جہاد کے مایع ربط بھی ہے اور اسکی فضیلت میں بہت سی حدیثیں ہیں جہاد کی حدیث سلمان رضی اللہ عنہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے تھے کہ اللہ کی راہ میں ایک روز کاربائے ایک ماہ کے روزے اور شب بیداری سے بہتر ہے اور اگر اس حالت میں مر گیا تو اعمال خیر کرتا تھا وہ برابر جاری رکھے جائیگا اور اسکا رزق جاری رہیگا اور وہ فتنوں سے محفوظ ہوگا۔ رواہ مسلم۔ اور رہ نیاست کے روز شہید اٹھایا جائیگا۔ الطبرانی۔ اور کہا ہے فرج اکبر سے محفوظ ہوا۔ ابن ماجہ و الطبرانی۔ و حدیث ابی امامہ میں ہے کہ مابط کی ایک نماز پانچ سو نمازوں کے برابر ہے اور اس کے ایک دینار یا درم کا خرچ کرنا سات سو اثنیہاں صدقہ کر لے سے بہتر ہے۔ عفت۔ قال الجہاد فرض علی الکفایۃ اذا قوام بہ فریق من الناس سقط عن الباقین اما الفرصیۃ فلقولہ تعالیٰ قاتلوا المشرکین کما قاتلکم کافۃ ولقولہ علیہ السلام الجہاد ما مضی الی یوم القیامۃ و اراد بہ فرضا باقیاد ہو فرض علی الکفایۃ لا دما فرض لعینہ اذ ہوا فساد فی نفسہ و المنافض لا عزاز دین اللہ و دفع الشر عن العباد فاذا حصل المقصود با بعض سقط عن الباقین کصلوۃ الجنازۃ و رد السلام۔ جہاد فرض کفایہ یعنی اگر بعضوں نے جہاد قائم کیا تو باقیوں سے فرضیت ساقط ہوگئی پس فرض ہونے کی دلیل یہ قول الہی عزوجل ہے قاتلوا المشرکین کما قاتلکم کافۃ یعنی مشرکوں سے قتال کرو سب کے سب جیسے مشرکین قسب کے سب قتال کرتے ہیں۔ اور بدیل حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم الجہاد ما مضی الخ۔ یعنی جہاد برابر قیامت تک جاری ہے۔ اس سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد یہ نہیں کہ لوگ جہاد کرتے رہیں بلکہ مراد یہ ہے جہاد تا قیامت ایک فریضہ باقیہ جو یعنی کبھی منسوخ نہیں ہوا۔ اور یہ فرض کفایہ ہے کیونکہ جہاد بالذات فرض نہیں ہوا اس واسطے کہ وہ بذات خود فساد ہے اور فرض اس واسطے ہوا کہ دین الہی عزوجل کو عزت ہو اور خدوہوں سے شرک و فساد کا فتنہ دور ہو تو جب یہ مقصود بعض لوگوں سے حاصل ہو گیا تو باقیوں کے ذمہ سے فرضیت ساقط ہوگئی جیسے نماز جنازہ اور جواب سلام میں ہر منہ چنانچہ اگر ایک جماعت نے ایک جنازہ پڑھا تو بڑھ دی تو باقیوں سے ساقط ہے اور اگر مجلس میں سے کسی نے سلام کرنے والے کو جواب دیا تو باقیوں سے فرضیت ساقط ہوگئی اور اگر کسی نے نماز جنازہ پڑھی یا جواب سلام دیا تو

سب کے سب گنہگار ہونے اسی طرح جہاد کا مقصود ہے یعنی ملک سے فساد بردار افعالی و فتنہ شرک و کفر دور کر کے اللہ تعالیٰ کی قریب و عمل قائم کرنا اگر یہ بعض کی ہمت سے حاصل ہو گیا تو باقیوں سے ساتھ ہو جاتا ہے اور اگر کوئی گروہ جہاد قائم نہ کرے تو سب گنہگار ہونگے اور اظہر ہے کہ اس ملک والے سب گنہگار ہونگے۔ درمختار میں نقل کیا کہ تجھے یہ وہم نہو کہ اگر اہل شام نے جہاد قائم کیا تو اہل ہندوستان سے اسکی فریضت ساتھ ہو گئی بلکہ لوگ اہل کفر سے بہت قریب ہوں اپنے فرض ہوا پھر کی نسبت دور بھرتے دور حتیٰ کہ اگر قریب والوں سے کفایت نہ تو لوگ کے بعد والوں پر قائم کرنا اور شرکت فرض ہے حتیٰ کہ تمام مسکین مسلمانوں کی ضرورت پر مجھے تو سب کی لذات پر مثل روزہ نماز کے فرض ہو جائیگا۔ اور لکھا کہ اگر غلام و عورتیں قائم کریں اور کفایت ہو تو کافی ہے۔ اگلاصل فرض کفایہ یہی ہے کہ بعض قائم کریں تو باقیوں سے فریضت ساتھ ہو جاوے۔ غلام و عورتیں قائم کرنا صحیح ہے۔ اور اگر کسی فریق نے جہاد قائم کیا تو سب کے سب اسکے ترک سے گنہگار ہونگے۔ مسلمان اور جوہ علیٰ الکل۔ اس واسطے کہ واجب ہونا تو سب پر ہے۔ یعنی فرض کفایہ کے یہ سنی ہونے ہیں کہ سب پر فرض ہے۔ مرت اتنی بات ہے کہ اگر بعض نے ادا کیا تو باقیوں سے گناہ ساتھ ہو جاتا ہے اگر یہ لوہاب خاص کر انہیں کہتا ہے جنہوں نے قائم کیا ہے تو جب کسی نے قائم کیا تو سب ترک فرض کے گنہگار ہونے۔ ولان فی اشتغال الکل بقطع ما دۃ الجہاد من الکراع و السبل حجب علی الکفایہ۔ اور اس دلیل سے فرض کفایہ ہے کہ اگر سب ہی لوگ جہاد کرنے میں مشغول ہو جاوےں تو جہاد کا اسباب یعنی گھوڑے و ہتھیار شتقطع ہو جاوےں تو بطور کفایہ واجب ہے۔ یعنی اگر سب کے سب جہاد میں مشغول ہوں تو کوئی ہتھیار بنانے والا نہیں ہے اور نہ گھوڑوں کی نسل قائم ہو لہذا فرض کفایہ ہے لیکن معنی نہیں کہ جو لوگ جہاد کے واسطے ہتھیار بناوےں یا گھوڑوں کی نسل بڑھاوےں یا نذاعت کر کے رسد پہنچاوےں سب جہاد میں شامل ہیں۔ علاوہ اسکے ہر ایک پر فرض میں ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ شہروں سے سب لوگ ایک بارگی نکل جائیں بلکہ کبھی ایک گروہ جاوے اور کبھی دوسرا گروہ جاوے تو معاش کا معاملہ سطل نہیں ہو سکتا پھر یہ سب اس وقت ہے کہ سب کی ہتھیار بطور عام نہوشو و دشمنوں نے مسلمانوں کے کسی ملک پر هجوم کیا تو وہ ان کے ہر شخص پر جہاد فرض میں ہے خواہ بکارنے والا عام ہو یا خاص ہو پس اس شہر کے سب لوگوں پر واجب ہو گا کہ جا کر جہاد میں شریک ہوں اور اگر یہ لوگ دشمن کو دفع کرنے کے واسطے کافی نہوں تو انکے قریب والوں پر بھی فرض ہو جائیگا اور اگر وہ بھی کافی نہوں تو انکے پاس والوں پر بھی سب فرض ہو جائیگا اور اسی طرح ہو گا یہاں تک کہ تمام مشرق و مغرب کے مسلمانوں پر فرض ہو جائیگا اور واضح ہو کہ اگر کسی شخص نے جہاد میں جلتے کا قصد کیا مگر اس سبب سے بیٹھ رہا کہ لوگ نہیں جاتے ہیں یا سلطان نہیں جاتا ہے یا اسنے منع کر دیا ہے تو وہ شخص گنہگار نہیں ہو گا۔ سبب۔ بالجملة جہاد فرض کفایہ ہے۔ لانا ان یكون النفر عام ما یح یعیبر من فرض الاعیان لقولہ تعالیٰ انفر و اخفان و ثقالا الآیہ۔ لیکن اگر بکار بطور عام ہو جاوے تو اس وقت میں جہاد فرض میں ہو جائیگا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا انفر و اخفان و ثقالا الآیہ۔ یعنی روانہ ہو تم لوگ خواہ ملے ہو یا بھاری ہو۔ یعنی سوار ہو یا پیدل ہو خواہ نفر ہو یا تو اگر ہو یا بھاری ہو۔ سب کی بکار بطور عام ہو تو باجماع فرض میں ہو جاتا ہے اور اس میں بیمار و بڑھے بھی جاوےں تاکرت سے دشمنوں پر غوث ہو۔ وقال فی الجامع الصغیر الجہاد واجب الا ان المسلمین فی سعة حتی یحتاج الیہم فاول ہذا الکلام اشارۃ الی وجوب علی الکفایہ و آخرہ اسے النفر العام و ہذا لان المقصود عند ذلک لا یحصل الا باقتناع الکل فی فرض علی الکل۔ اور جامع صغیر میں فرمایا کہ جہاد واجب ہے لیکن مسلمانوں کو گناہ میں ہے یہاں تک کہ انکی ضرورت پیش آوے۔ سچ۔ پس اس کلام کا اول جملہ تو فرض کفایہ ہونے کا اشارہ ہے اور آخری جملہ نفر عام کی طرف اشارہ ہے اور اسکی وجہ یہ ہے کہ ایسی صورت میں مقصود نہیں حاصل ہو گا مگر جب ہی کہ سب لوگ جہاد قائم کریں تو سب پر فرض میں ہو جائیگا۔

پھر جن لوگوں کو غیر عام ہو پتے ان پر فرض میں ہو گیا ہیں اگر یہ لوگ کافی ہوں تو باقیوں پر ابھی فرض کفایہ رہیگا پھر اگر اس
 کے ملکوں کے اہل اسلام کی ضرورت پڑے اور انکو غیر ہونے تو ان پر بھی فرض میں ہو جائیگا اسی طرح مشرق و مغرب کے تمام
 مسلمانوں پر فرض ہو جائیگا الذخیرہ۔ و قتال الکفار واجب وان لم یبدوا للعبوات۔ اور کافروں سے قتال کرنا
 واجب ہے اگرچہ کافر لوگ پیش قدمی نہ کریں کیونکہ آیات و احادیث عام میں فس یعنی نصوص سے یہ حکم نکلا ہے کہ کافروں پر
 جہاد کرو تاکہ اللہ تعالیٰ کا کلمہ بلند ہو اور عمل قائم ہو اور فساد شرک و کفر و ظلم دور ہو خواہ کفار پیش قدمی کریں یا نہ کریں۔ و
 لا یجب الجہاد علی العصبی لان العصبی نطفۃ المرجمہ ولا یجوز لامرأۃ لتقدم حق المولے والزواج ولا اعلمی ولا یستعد
 ولا یقطع لعجب نریم۔ اور طفل پر جہاد واجب نہیں ہوتا کیونکہ وہ محل رحمت ہے اور غلام و زوجہ پر بھی واجب نہیں ہوتا
 کیونکہ غلام کے مولے کا حق اور زوجہ کے شوہر کا حق مقدم ہے اور اندھے و گنگے اور پاؤں کے پر بھی واجب نہیں ہوتا کیونکہ
 یہ لوگ عاجز ہیں فس۔ اور اگر مولیٰ نے یا شوہر نے غلام یا زوجہ کو اجازت دیدی تو چاہیے کہ فرض کفایہ ہو جائے۔ رفت
 اور قرضدار پر بغیر اجازت و رضخوہ کے واجب نہیں ہے اور اگر قرضدار کی اجازت سے کوئی کفیل ہو اور خواہ کفیل مال عمر یا
 جان ہو تو اس سے اجازت لینا بھی شرط ہے۔ ہ۔ اور یہ اس وقت کہ قرض فی الحال ہو اور اگر سیادی ہو تو جانا جائز ہے بغیر
 سیادی سے پہلے واپس آنا معلوم ہو۔ الذخیرہ۔ اور ایسے عالم پر بھی واجب نہیں ہے کہ اس سے بڑھ کر دوسرا ہو۔ السراجہ۔
 اور جس شخص کے والدین یا ایک زندہ ہو تو بغیر انکی اجازت کے فرض نہیں ہے جیسا کہ صحیح بخاری کی حدیث عبد اللہ ابن
 عمر و اور ابو داؤد کی حدیث ابن مسعود میں مسیح ہے اور بدین اجازت والدین کے کوئی سفر جس میں خطر ہو حلال نہیں ہے اور
 بے خطر حلال ہے جیسے طلب علم کے واسطے جانا۔ م۔ ہ۔ فان یجزم العدو علی بلد و جب علی جمیع الناس الدفح تخرج
 المرأۃ بغیر اذن زوجها و العبد بغیر اذن مولیٰ لانه صار فرض عین و ملک ایمن و رقی النکاح لا یلہ فی حق
 فروض الاعیان کما فی المصلوۃ و الصوم بخلاف ما قبل التفسیر لان بغیر ما متنعاً فلا ضرورۃ الی البطلان حق المولے
 و الزوج۔ پھر اگر دشمن نے کسی ملک پر هجوم کیا تو تمام لوگوں پر اسکا دفع کرنا واجب ہے حتیٰ کہ زوجہ بغیر اجازت اپنے شوہر کے
 اور غلام بغیر اجازت اپنے آقا کے ٹھیکے۔ (اور شوہر وغیرہ منع کرنے سے گناہگار ہو گا۔ الذخیرہ) کیونکہ جہاد فرض عین ہو گیا اور
 ملک رقبہ و ملک نکاح کا فرض عین میں ظاہر نہیں ہوتا، جیسے فرض نماز و روزہ رمضان میں کسیکو مانعت کا حق نہیں بخلاف
 اسکے جب تک غیر عام نہیں ہے بیشک مولے و شوہر کا حق مقدم ہے کیونکہ بغیر غلام و عورت کے کفایت ہو جاتی ہے تو مولے و شوہر کا
 حق باطل کرنے کی ضرورت نہیں ہے فس۔ اور واضح ہو کہ جہاد فرض ہونے کے واسطے ایک قید دیگر ہے یعنی آدمی کو سہلکت
 ہو تو ناگام مریض پر نکلنا واجب نہیں ہے اور ہتھیاروں پر قادر ہونا بھی ضروری ہے اور اگر ایک شخص جانے کے واسطے ڈارا جائیگا اور
 نہ بڑے قید ہو گا تو اسکو قتال واجب نہیں ہے۔ ویکرہ الجعل مادام للمسلمین فی لائہ شیبہ الاجر ولا ضرورۃ
 الیہ لان مال بیت المال معد لتوایب المسلمین فاذا لم یکن فلا یاس بان یقوی بعضهم بعضا لان فیہ دفن الغسر
 لا علی بالحاق الادنی بؤیدہ ان البنی علیہ السلام اخذ دروعا من صفوان و عمر رض کان یغزی الاعراب عن
 ذی الحلیبۃ و یعطی الشاخص فرس القاعد۔ اور جہاد کے عوض کچھ مال لینا مکروہ ہے جب تک مسلمانوں کے بیت المال میں
 مال ہو کیونکہ یہ مزدوری کے مشابہ ہے اور کوئی ضرورت پیش نہیں آئی ہے کیونکہ بیت المال اسی واسطے ہے کہ مسلمانوں کے عوارض
 میں کام آوے پھر اگر بیت المال میں کچھ نہ ہو تو کچھ مضائقہ نہیں کہ بعضے بعضوں کو قوت دین کیونکہ ایسا کرنے میں حمزہ رضی اللہ عنہ
 بڑا ضرر یعنی کافروں کا فرسودہ کرنا ہوتا ہے اور اسکی تائید یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جنگ حنین میں صفوان سے
 چند مائین لینے میں رواہ ابو داؤد و نسائی و احمد و حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے زود والے مرد کی طرف سے بغیر زود والے کو

بھیجے اور جو شخص جہاد میں جانے کے قابل نہ تھا اسکا گھوڑا جہاد میں جانے والے کو دیتے تھے۔ رواہ ابن ابی شیبہ
 اور حدیث عبد اللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ غازی کے واسطے اپنا ثواب ہے اور
 مال سے اسکی مدد کرنے والے کو اپنے مال اور غازی دونوں کا ثواب ہے۔ رواہ ابو داؤد۔ اور جیل سے بیان مراد یہ ہے کہ
 غازیوں کے واسطے لوگوں سے مال لینا تاکہ انکو قوت حاصل ہو اور شیخ ابن الہمام نے کہا کہ امام المسلمین لوگوں کو حکم
 کیسے کہ بعضے بعضوں کو زاد راہ دگھوڑے تم تھیار سے۔ روایت۔

باب کیفیتہ اقتال

یہ باب قتال کی کیفیت کے بیان میں ہے۔ واذ داخل المسلمون دار الحرب فحاصروا مدینة او حصنا دعوتهم الى الاسلام
 لما روی ابن عباس رضی اللہ عنہما ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم ما قاتل قوما حتی دعاهم الی الاسلام۔ اور جب اہل اسلام دار الحرب
 میں داخل ہو کر کسی شہر یا قلعہ کا محاصرہ کریں تو کافروں کو اسلام کی جانب بلا دین کیونکہ ابن عباس سے روایت ہے کہ آنحضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی قوم سے قتال نہیں کیا یہاں تک کہ انکو اسلام کی جانب بلا یا۔ رواہ عبد الرزاق والحاکم بسند صحیح۔
 فان اجابوا کفوا عن قتالهم لحصول المقصود وقد قال صلعم امرت اقاتل الناس حتی یقولوا لا اله الا الله الحدیث
 مگر اگر کافروں نے دعوت اسلام کو قبول کر لیا تو انکے قتال سے باز رہیں کیونکہ مقصود حاصل ہو گیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ
 وسلم نے فرمایا ہے کہ مجھے حکم دیا گیا کہ لوگوں سے قتال کروں یہاں تک کہ وہ لوگ لا اله الا الله کہیں۔ اور میرے رسول
 ہونے کا اقرار کریں اور جو کچھ میں لایا ہوں اسکو مانیں پس جسے لا اله الا الله کہا اسنے اپنا مال و جان محفوظ کر لیا مگر جو
 اور اسکا حساب اللہ تعالیٰ پر ہے۔ بخاری مسلم۔ وان اتفقوا دعوتهم الی ادرا الجزیة بہ امر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 امر اور الجیوش ولانہ احد ما یتیمی بہ اقتال علی ما نطق بہ اقص و ہذا فی حق من یقبل منہ الجزیة ومن لا یقبل منہم
 الا الاسلام قال اللہ تعالیٰ قتالوہم او یسلمون۔ اور اگر کافروں نے اسلام سے انکار کیا تو انکو جو یہ دینے کی طرف
 بلا دین کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لشکروں کے سرداروں کو یہی حکم فرمایا اور اسلئے کہ موافق نفس کے جن چیزوں سے
 قتال تم ہوتا ہے یہ بھی ایک چیز ہے اور یہ حکم ایسے کافروں کے حق میں ہے جننے چیز یہ قبول ہوگا اور جن لوگوں سے چیز یہ قبول
 نہیں کیا جاتا ہے جیسے مرتد لوگ اور عرب کے بت پرست لوگ تو انکو قبول جزیری کی دعوت کرنا بیفائدہ ہے کیونکہ اننے سوائے اسلام
 کے کچھ قبول نہوگا چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا قتالوہم او یسلمون۔ یعنی تو لوگ اننے قتال کر دو گے یہاں تک کہ وہ
 مسلمان ہو جائیں اور حدیث بریدہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب کسی لشکر یا غازیوں کی جماعت پر سیکو سردار
 کرتے تو اسکو اپنی ذاتی معاملہ میں اللہ تعالیٰ سے تعویذ رکھنے کی اور اپنے ساتھی مسلمانوں سے بھلائی کرنے کی وصیت فرماتے
 پھر کہتے کہ جہاد کرو اللہ تعالیٰ کے نام پر اللہ تعالیٰ کی راہ میں قتال کرو جسنے اللہ تعالیٰ سے کفر کیا جہاد کرو اور خیانت یا ہدیت
 کرو اور کفار مقتولوں کو شہادت کرو یعنی مقتول کے ہاتھ پاؤں ناک کان وغیرہ مت کاٹو اور کسی بچہ کو قتل مت کرو اور جب تو
 اپنے مشرک دشمنوں سے بھڑے تو انکو بین باذن میں سے ایک بات کی طرف دعوت کرنا یہ حدیث صحیح مسلم وغیرہ میں موجود ہے
 اور حدیث میں ہے کہ من جزیرہ عرب سے یہود و نصاریٰ کو نکال دو لگا یہاں تک کہ اس میں سوائے مسلمان کے کسی کو نہیں چھوڑو
 رواہ مسلم و احمد و ترمذی۔ فان بدوا فقلہم بالمسلمین و علیہم ما علی المسلمین لقول علی رضی اللہ عنہ لا یذلوہا الجزیة لیکن
 ما وہم کہ ماننا و اسلام کا سوالنا والمراد بالبدل القبول و کذا المراد بالاعطار الذکور فیہ فی القرآن واللہ اعلم
 اور اگر کافروں نے چیز یہ دینا قبول کیا تو انکے واسطے ہی انصاف ہوگا جو مسلمانوں کے واسطے ہے اور انصاف سے وہی بابا پھر

ہو گا جو مسلمانوں پر ہوتا ہے کیونکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ کافروں نے اس واسطے جو یہ دیا کہ اُنکے خون مثل ہمارے خون کے اور اُنکے مال مثل ہمارے خون کے مخلوط ہوں۔ رواہ ابن شامی والدارقطنی۔ اور اسکی سند ضعیف ہے اور صحیحین کی حدیث ابو ہریرہ وغیرہ سے یہ معنی ثابت ہیں۔ ولایحوز ان یقاتل من لم یبلغہ الدعوة الی الاسلام الا ان یدعوہ لقولہ علیہ السلام فی وصیۃ امراء الاجناد فادعہم الی شہادۃ ان لا الہ الا اللہ ولا نعبدہ بالذمۃ لعلہم یدعون الی اللہم علی الدین لا علی سلب الاموال کبسی الذراری فلعلہم یحبون فکلفتمونہ القتال ولو قاتلہم قبل الدعویۃ اثم للذمۃ ولا غیر اثم لعدم العاصم وهو الدین او الاحراز بالدار فصار القتل النساء والنسوان والصبیان۔ اور جابر بن عبد اللہ نے فرمایا کہ کافر سے قتال کیا جائے جبکہ دعوت اسلام نہیں پہنچی ہے مگر اُنکو پہلے اُسکو دعوت کر لے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سرداران لشکر کو وصیت میں فرمایا کہ پہلے اُنکو لا الہ الا اللہ کی دعوت کر دینے کہ جو جس کی گواہی دین اور اس دلیل سے کہ وہ لوگ دعوت اسلام کی وجہ سے آگاہ ہو جائیں گے کہ ہم لوگ اُسے دین پر راتے ہیں اور اُنکے اموال چھین لینے کے اور اُنکے اہل عیال قید کرنے کے واسطے نہیں رٹتے ہیں پس ابھی کہ وہ لوگ قبول کر لیں تو راتوں کی مشقت بچ جاوے اور اگر دعوت اسلام سے پہلے اُن لوگوں سے قتال کیا تو جو بوجہ مخالفت کے گناہگار ہو گا وہ لیکن اُنکے خون کا ناسن نہو گا کیونکہ کوئی چیز بوجہ عصمت نہیں ہے یعنی دین اسلام یا دارالاسلام کی حفاظت نہیں ہے تو ایسا ہو گیا جیسے حملہ کرنے میں کافروں کی عورتیں یا بچے قتل ہو جاویں۔ ولینسحب ان یدعون من بلفیۃ الدعوة مبالغائی الا نذار ولا یحب ذلک لانی صرح ان ابی علی علیہ السلام اغار علی بنی المصطلق و ہم غارون و عہد الی اساتذہم ان یغیر علی ابی صبا حاتم یحرق و الفسارۃ لایکون بدعویۃ۔ اور جن کفار کو دعوت اسلام پہنچ چکی ہے اُنکو بھی قتال سے پہلے دعوت کر لینا مستحب ہے تاکہ انہار میں مبالغہ نہ ہو اور یہ بات واجب نہیں ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو مصطلق پر چھاپا مارا حالانکہ وہ سے غافل تھے۔ رواہ بخاری و مسلم۔ اور اسامہ بن زید سے عہد کر دیا تھا کہ فلسطین کے موضع ابلہ پر جبکہ چھاپا مارے پھر موضع جلاوے۔ رواہ ابو داؤد و ابن ماجہ اور چھاپا مارنا دعوت کے ساتھ نہیں ہوتا ہے۔ اور اس زمانہ میں اسلام اگرچہ مشرق و مغرب میں مشہور ہو گیا ہے تاہم بعضے ملک ایسے ہیں جبکہ اسلام کا شعور نہیں ہے اور اگر اسلام پہنچ گیا لیکن اُنکو جو یہ حال معلوم نہیں ہے تو قتال نہ کرنا چاہیے یہاں تک کہ جو یہ کی طرف بلوے نہ۔ لیکن اگر اُنکو بطور استجاب دعوت اسلام کرنے میں غالب گمان سے سفر معلوم ہو مثلا وہ لوگ اپنا سامان مہیا کر لیں یا قلعہ کو درست کر لیں تو اُسکو ترک کرے۔ مع۔ قال فان ابوا ذلک استعانوا باللہ علیہم و حاربوہم لقولہ علیہ السلام فی حدیث سلیمان بن بريدة فان ابوا ذلک فادعہم الی اعطائہم الخیر یہی ان قال فان ابوا فاستعن باللہ علیہم و قاتلہم ولانہ تعالیٰ ہوا الناصر لا ولیاۃ والحمد للہ علی اعدائہ فیتعان سلفی کل الامور۔ پھر اگر جو یہ سینے سے بھی انکار کیا تو اہل اسلام اللہ عزوجل سے استعانت چاہیں اور کفار سے قتال کریں کیونکہ حدیث بریدہ رضی اللہ عنہم میں ہے کہ اگر لا الہ الا اللہ کی گواہی دینے سے انکار کون کرے جو جو یہ ادا کرنے کی دعوت کرے یا تک کہ فرمایا پھر اگر اسے جو یہ سے بھی انکار کریں تو اُنکے اوپر اللہ تعالیٰ سے استعانت طلب کر اور اُسے قتال کر دو کہ اللہ والا رہے۔ اور اس دلیل سے بھی استعانت چاہیے کہ اللہ تعالیٰ ہی اپنے اولیاء کو فتح دینے والا اور اپنے اعداء کو ہلاک کرنے والا ہے تو جملہ امور میں اُسی سے استعانت چاہی جائیگی۔ و نصبوا علیہم الحجین کما نصب رسول اللہ علیہ السلام علی الطائف و حرقوہم لانه علیہ السلام احرق البویرۃ۔ اور کفار پر تحقیق قائم کون جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے طائف پر قائم کی تھی اور اُنکو جلا دین کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بویرہ کو جلا دیا تھا۔ سب سے ایک بڑا گنہگار ہوتا ہے جس سے قلعوں پر پتھر مارنے تھے اور اس زمانہ میں توہین کی وجہ سے بیکار و مزدور ہے لیکن حدیث اس امر کی دلیل ہے

کہ تو بین مارنا بھی جائز ہے اور بوریہ کے جلانے کی حدیث یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہودی بنی نضیر کے درختان خرم
جلادیں اور کاٹ ڈالے اور انھیں کا نام بوریہ تھا۔ رواد البخاری و مسلم و الاربعہ۔ اور اس سے یہ نہیں نکلا کہ خود کفار کا جلانا
جائز ہے لیکن اُنکے فساد دور کرنے کے واسطے مثل قتل کے اُکھا جلانا بھی جائز ہے۔ قال وارسلوا علیہم النار و قطعوا شجرت
ہم و افسدوا دروعہم لان فی جمیع ذلک الحاق الکبت و الیقظہم و کسر شوکتہم و تفریق جمعہم فیکون مشرعا
اور کافروں پر پانی رمان کون یعنی اگر موقع پادین و انکو غرق کر دین اور اُنکے درخت کاٹ ڈالین اور اُنکی گھیتبان خرم
کویں کیونکہ ان سب باتوں میں کافروں پر فوری اور غم دانا اور اُنکی شوکت توڑنا اور اُنکی جماعت متفرق کرنا حاصل ہے تو
یہ ہر ایک فعل مشروع ہوگا۔ اور اگر غالب گمان سے اسلام کی فتح معلوم ہو تو بھلا درختوں کا کاٹنا اور کھینی برباد کرنا
مکروہ ہے۔ ولا باس برہم وان کان فیہم مسلم او تاجر لان فی الرمی دفع الضر العام بالذبح عن بیضیہ
الاسلام و قتل الایسر و التاجر ضرر خاص و لانه قتلہ یخلو حصن عن مسلم فلو امتنع باعتبارہ لانشد بابہ۔ اور
کافروں پر پتھر برسانے میں کچھ ممانعت نہیں ہے اگرچہ اُنکے درمیان مسلمان قیدی یا تاجر ہو کیونکہ پتھروں سے مارنے میں جمع
اسلام سے ضرر عام دور ہوتا ہے اور مسلمان قیدی یا تاجر کا مر جانا ایک شخص کا ضرر ہے اور اس دلیل سے کہ کفر ایسا ہوتا ہے کہ کوئی
قلعہ کسی مسلمان سے خالی ہونا ہے پس اگر مسلمان کا لٹا کر کے ایسا کرنا ممنوع ہو تو جہاد کا دروازہ بند ہو جائے۔ و علی ہذا
اگر کافروں کے قلعے میں چند مسلمان خواہ قیدی یا تاجر کسی طرح ہوں تو قلعہ کے اندر توپوں کے گونے آنا بھی جائز ہے لیکن نیت
کافروں کے قتل کی ہو اگرچہ مسلمان مارے جاویں۔ وان ترمسوا البعبیان المسلمین و بالاساری لم یلقوا عن ریسیم
لما بینا و یقصدون بالرمی الکفار لانه ان تعذر التمییز فعلا فلقد امكن قصدا و الطاعة بحسب الطائفة و ما
اصابواہم لا یتیم علیہم ولا کفارة لان الجہاد فرض و العزائم لا تقرن بالفروض بخلاف حالہ المخصیۃ لانه
لا یتنع مخالفة الضمان لمانیہ من احوار نفسه اما الجہاد فینبئ علی اطلاق النفس فیتنع حذر الضمان۔ اگر کافروں
مسلمانوں کے بچوں یا مسلمان قیدیوں کو اپنے آگے ڈھال بنا یا تو بھی مجاہدین انکو تیر یا پتھر مارنے سے نہ رکھیں کیونکہ مسلمانوں کا
عام ضرر دور کرنے کے واسطے ان قیدیوں یا بچوں کا ضرر برداشت کیا جائیگا اور مجاہدین پتھروں یا تیروں کے مارنے میں کافروں
کی نیت کریں کیونکہ اگر مارنے میں مسلمان و کافروں کا امتیاز نہیں کر سکتے ہیں تو نیت میں یہ امتیاز کرنا ممکن ہے اور فرمانبرداری ایسی قدر
واجب ہوتی ہے جہاں تک بندہ کی وسعت میں ہو اور انکی مار سے جو صدمہ مسلمانوں کے بچوں یا قیدیوں کو پہنچے انہر کوئی دیت جب
شوگی اور کفارہ قتل بھی واجب ہوگا کیونکہ جہاد تو فرض ہے اور فرائض اور اکرے کا لگاؤ تاوان سے نہیں ہوتا بخلاف حالت مخصی
کے کیونکہ مخصی میں تاوان کے فوت سے باز رہے ایسے کہ سین اپنی جان کا زندہ رکھنا ہوتا ہے اور جہاد تو وہ کافروں کی جان
سمٹ کر نذر رہتی ہے پس تاوان کے فوت سے باز رہیگا۔ توضیح یہ ہے کہ اگر بھوک سے آدمی کی حالت مخصی کی ہو پختے لینے
اگر نہ کھلے تو مر جائے کافور ہے اور اسوقت کچھ میر نہیں ہے سوائے غیر کھانے کے تو اسپر واجب ہے کہ غیر کھانا بقدر ضرورت
کھلے مگر کچھ کھایا اسکا ضامن ہوگا تو باوجود فرض ہونے کے تاوان لازم آیا اسی طرح اس مقام پر بھی باوجود جہاد فرض ہے
اگر مجاہدین کے تیر یا پتھر یا بندوق یا تلوار سے کوئی مسلمان قیدی یا مسلمانوں کا کچھ جگہ کافروں نے اپنے آگے ڈھال بنا یا تھا
یا لگیا تو چاہیے کہ اسوقت کافروں کو مغلوب کرنے کے واسطے مارنا جائز ہو لیکن مسلمان مقتول کے عوض دیت یا کفارہ قتل لازم
ہو مگر مصنف رحمہ اللہ نے دونوں صورتوں میں فرق بیان کیا کہ مخصی صورت میں اسوجہ سے تاوان برداشت کرے گا کہ خود اسکی
جان بچی ہے اور جہاد کی صورت میں تاوان نہیں برداشت کرے گا کیونکہ بیان تو کافروں کو ہلاک کرنا ہے پس اگر کافروں کے ہلاک کرنے
میں اسپر دیت یا کفارہ قتل لازم آوے تو وہ جہاد سے بڑھ کر لگایا جس جہاد سے وہ ہوا جائیگا لہذا اگر کافر میں ہر قلعہ کے اندر کوئی نہ کوئی

مسلمان موجود ہوتا ہے تو کافر ہمیشہ اُسکو اپنے آگے کر لینگے تاکہ مجاہدین اپنے جہاد و حملے سے باز رہیں اور اس میں اسلام کے وسیلے
 فرعام ہے حالانکہ قطعاً فرعام کو شرع نے جائز نہیں رکھا اور یہ اسی جہت سے لازم آیا تھا کہ مجاہدین پر دیت لازم ہو تو ثابت
 ہوا کہ دیت لازم نہیں ہوتی ہے۔ م۔ اور واضح ہو کہ دارالکفر میں قرآن مجید یا عورتوں کا لہجہ اس خوف سے منع ہے کہ وہ کافروں
 کے قبضہ میں آجائیں اور ہتک حرمت ہو۔ قال ولا یاس باخراج النساء والمصاحف مع المسلمین اذا کان
 عسکر اعظما یوسن علیہ لان الغالب ہو السلامة والغالب کا تحقق دیکرہ اخراج ذلک فی سرتہ لایوسن علیہا
 لان فیہ تعریفیں علی الضیع والفضیحة و تعریفیں المصاحف علی الاستخفاف فانہم یستخفون بہا ما غلطہ
 للمسلمین وہو التاویل الصحیح لقول علیہ السلام لا توافوا بالقرآن فی ارض العدو و لو دخل مسلم المیسر
 یا مان لا یاس بان یحل معہ المصحف اذا کانوا یوفون بالعہد لان الظاہر عدم التعرض والبعث
 یخرجون فی العسکر العظیم لا قامة عمل یلیق بہن کا بطبع و السقی والحدو اذ فاما الشواب فقرار بہن فی ایت
 اذ فح للفتنة ولا یباشرن القتال لانه یستدل بہ علی ضعف المسلمین الا عند الضرورة ولا یستحب اخرجہن
 للباسعة والخدمۃ فان کانوا لا بد مخرجین فبالا ما ردون الحرار۔ اگر مجاہدین کا لشکر عظیم ہو جس پر خوف نہ کیا جائے
 تو عورتوں اور مصاحف مجید کے ساتھ لہجانے میں مصلحت نہیں ہے کیونکہ غالب حالت سلامتی کی ہے اور غالب کا عمل مثل تحقق کے
 ہے اور اگر لشکر صغیر ہو جسکو یہ کہتے ہیں تو عورتوں اور مصاحف کا لہجانا مکروہ ہے جبکہ لشکر پر خوف ہے اور اسکی وجہ یہ ہے کہ عورتوں
 کو لہجانے میں اُنکے ضالہ اور فضیلت کرنے کا سانسنا کرنا ہے اور مصاحف کو لہجانے میں اُنکی حقارت ہے کیونکہ کفار جب اُنپر قابو
 پاویں گے تو مسلمانوں کو جلانے کے لیے اُنکی حقارت کریں گے اور حدیث میں جو وارد ہوا کہ دشمنوں کے ملک میں قرآن کے
 ساتھ سفر مت کرو۔ کما رواہ البخاری وسلم لو اسکی تاویل صحیح یہی ہے کہ اُنکی حقارت کا خوف ہے اور اگر کوئی مسلمان امان
 لیکر کافروں کے بیان گیا تو اُسکو اپنے ساتھ مصحف مجید لہجانے میں مصلحت نہیں ہے بشرطیکہ یہ کفار ایسی قوم ہوں کہ
 اپنا عہد پورا کرتے ہیں کیونکہ ظاہر اودہ تعرض نہیں کریں گے اور بڑھی عورتیں لشکر عظیم کے ساتھ جاویں تاکہ کھانا پکانا اور
 پانی پلانا و مرغیوں و زخمیوں کا علاج کرتا اور اسکے مانند کام کریں۔ کما فی حدیث انس رواہ ابوداؤد۔ اور رہیں دون
 عورتیں تو اُنکا اپنے گھروں میں ٹھہرنا لازم ہے کہ اس میں فتنہ زیادہ تر دور ہوگا اور عورتیں قتال نہ کریں کیونکہ اس سے مسلمانوں
 کا ضعف ظاہر ہوگا اور بان اگر ضرورت ہو تو مصلحت نہیں ہے اور اگر مجاہدین اہل بیہوشی کو بغرض جماع و خدمت کے ساتھ
 لہجانے تو یہ بھی بہتر نہیں ہے اور اگر خواہ مخواہ لہجانا ہی ضرور ہو تو بانڈیوں کو لہجانے نہ آنا دیوں کو فس۔ اور اصح
 یہ ہے کہ بڑھی عورتوں کا بھی لہجانا جائز نہیں ہے۔ الذخیرہ۔ اور مصحف مجید کے مانند ہر ایسی کتاب کا لہجانا منع ہے جسکی
 تعلیم واجب ہو جیسے کتب حدیث و فقہ۔ ت۔ اور اگر امام نے کسی شہر کو فتح کیا اور اُس میں کوئی مسلمان باذمی ہے جو
 خاص طور پر نہیں پہچان گیا ہے تو ان میں سے کسی کا قتل کرنا جائز نہیں ہے اور اگر ان لوگوں میں سے کوئی شخص باہر نکل گیا
 تو باقیوں کا قتل جائز ہے۔ مت۔ ولا تعال المرأة الا باذن زوجها ولا العبد الا باذن کسیدہ لما عینا الا ان
 یحرم العدو علی بلد للضرورة۔ اور کوئی حدیث قتال نہ کرے مگر اپنے شوہر کی اجازت سے اور کوئی غلام قتال نہ کرے
 مگر اپنے مولیٰ کی اجازت سے کیونکہ بغیر ضرورت کے شوہر و مولیٰ کا حق مقدم ہے لیکن اگر کسی شہر پر دشمن ہجوم کریں تب
 وہ ضرورت کے باجاءت جائز ہے۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی
 کہ سفر میں بہتر ساتھی جا رہ و ہن اور چھوٹے لشکروں میں بہتر لشکر چار سو ہیں اور بڑا لشکر چار ہزار بہتر ہے اور جب بارہ
 ہزار ہوں تو کئی کی وجہ سے منسوب نہ کریں گے۔ رواہ ابوداؤد۔ اور کتر سر یہ تین حدیث میں اور ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ یکمہ میں

وینبغی للمسلمین ان لا یقعدوا ولا یعلوا ولا یتلوا القول علیہ السلام لا تعلوا ولا تقعدوا ولا تثلوا
 السرقة من المغنم والغدر الخیانة ونقض العهد والمثلة المروية فی فقتة العزیمین فسوخہ بالنہی المتاخر
 المنقول۔ اور مسلمانوں کو چاہیے کہ غدر نہ کریں اور غلول نہ کریں اور مثلہ نہ کریں کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
 کہ غلول نہ کیجیو اور غدر نہ کیجیو اور مثلہ نہ کیجیو۔ کمانی حدیث مسلم وغیرہ۔ اور مال غنیمت سے جوڑی کرنا غلول ہے اور عہد توڑنا
 اور خیانت کرنا غدر ہے اور مقتول کی ناک کان وغیرہ کاٹ کر شکل بگاڑنا مثلہ ہے اور عزیہ والوں کے حال میں جو شامروہی
 ہے وہ اسکے پیچھے مانعت سے فسوخ ہے یہی منقول جو اس وقت۔ عزیہ والوں کا تصہیم سابق میں نقل کیے ہیں کہ عزیہ
 کے چند لوگ اگر مسلمان ہوئے اور مدینہ میں جا رہے تو آپ نے انکو زکوٰۃ کے اونٹوں میں بھیجا کہ انکا دودھ اور شائب
 بہن بھر جب اچھے ہو گئے تو چرواہوں کو قتل کر کے گوشت ہانک لے گئے مگر گرفتار کر کے لائے گئے پس آپ نے انکے ہاتھ پائیوں
 کاٹنے کا اور انکے آنکھوں میں سلائی بھیرنے کا حکم دیا الخ۔ رواہ البخاری و مسلم وغیرہ۔ اور حضرت انس نے روایت کی کہ آنحضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکے بعد کوئی خطبہ نہیں پڑھا مگر ضرور اس میں منع کیا۔ رواہ ابیہقی۔ اور صحیح کی بعض روایات
 سے ظاہر ہوتا ہے کہ عزیہ والوں نے جو ابھوں کی آنکھیں بھول کے کانٹوں سے بھوڑی تھیں تو انکے قصاص میں آنحضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم نے بطریق متعاضد کے عزیہ والوں کی آنکھیں بھوڑیں اور ابن سعد نے بھی یہی روایت کی ہے اور ابن
 ابی شیبہ نے عمران ابن حصین سے روایت کی کہ بعد اسکے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہر ایک خطبہ میں حکو صدقہ پر آمادگی
 دلاتے اور مثلہ سے منع فرماتے تھے اور یہی نے معرفت میں کہا کہ عزیہ والوں کا واقعہ یا تو فسوخ ہے جیسا کہ قتادہ و ابن ہریرہ
 سے مروی ہے اور یہی شافعی کا قول ہے یا عزیہ والوں کو مثلہ کرنا چرواہوں کا عرض تھا میں کتابوں کہ وہ یہی ہے کہ مثلہ عزیہ
 سے منع ہے اور عزیہ والوں سے قصاص لیا گیا تھا۔ ولا یقتلوا امرأۃ ولا صبیا ولا شیخا فانما ولا مقعدا ولا اعمی
 لان البیح للقتل عندنا ہوا الحراب ولا یحقق منہم لئلا یقتل یا بس اثنی عشر وللمقطوع الیمنی والمقطوع یدہ
 ورجلہ من خلاف والشافعی یخالفانی الشیخ والمقعد والاعمی لان البیح عنہ اللفر والحقہ علیہ ما بنا وقد صح
 ان الیمنی علیہ السلام نہی عن قتل الصبیان والذراری وحین رای رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم امرأۃ مقتولہ
 قال ہاہ ما کانت ہذہ تقال فلم تقل۔ اور مسلمانوں پر واجب ہے کہ کسی عورت کو یا طفل کو یا شیخ فانی کو یا نگڑے یا اندھے
 کو قتل نہ کریں کیونکہ لڑائی ہمارے نزدیک قتل کو سبب کہنے والی ہے اور ان لوگوں سے لڑائی متحقق نہیں ہو سکتی اسی واسطے
 جسکا ایک جانب کا دھڑنک ہو یا دایان ہاتھ کٹا ہو یا ایک طرف کا ہاتھ اور دوسری طرف کا باؤن کٹا ہو وہ بھی قتل نہیں
 کیا جائیگا اور شافعی رحمہ اللہ شیخ فانی ونگڑے واندھے میں اسوجہ سے خلاف کرتے ہیں کہ انکے نزدیک قتل سبب کرنے والا
 کفر ہے اور حجت انپر وہ ہے جو ہم پہلے بیان کر چکے اور حدیث میں ثابت ہوا کہ آپ نے بچوں اور عورتوں کے قتل سے منع کیا اور
 ایک دفعہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک عورت کو مقتول دیکھا کہ فرمایا کہ ہا یہ عورت تو نہیں لڑتی تھی بھیر کیوں قتل کی گئی
 فس۔ اور شافعی کے دوسرے قول میں شیخ فانی اور اندھے ونگڑے اور ہاتھ پاؤن کے نہیں قتل کیے جائیگا اور یہی ایک
 واحد کا قول ہے۔ کمانی الوجیز۔ اور عورتوں اور بچوں کے قتل سے مانعت کی حدیث صحیح بخاری و مسلم میں ہے اور عورتوں
 کی حدیث عبدالرزاق و ابو داؤد و نسائی نے روایت کی ہے اور صحیحین میں ہے کہ آپ نے بعض جہاد میں ایک عورت کو مقتول
 دیکھا مگر عورتوں کے قتل سے انکار فرمایا اور یہی حدیث طبرانی ابن حبان و احمد و ابن ماجہ میں مذکور ہیں بالجملہ
 عورتوں اور بچوں کے قتل ممنوع ہونے پر جامع ہے اور واضح ہو کہ مراد اس سے یہ ہے کہ تصدق و امتیاز کے عورت و بچوں کو قتل نہ کرے
 اور جس صورت میں امتیاز مکان نہیں ہے جیسے قلعہ پر دھاوا کرنے میں یا مشرکوں پر چھاپہ مارنے میں تو کچھ مواخذہ نہیں ہے کہ

بچے یا عمر میں قتل ہو جائیں چنانچہ ابو داؤد و ترمذی کی حدیث صعب ابن جثامہ میں مذکور ہے پھر شیخ فانی سے مراد وہ
 بو زہار و ہر جو قتال نہیں کر سکتا اور صفین بھر جانے کے وقت چلا کر دلیری نہیں دلاتا اور نہ جیلہ و تدبیر کر سکتا ہے اور نہ فتور
 جنگ میں صاحب راے ہے ورنہ قتل کیا جائیگا چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے درید ابن صمدہ کو جو ایک سو بیس برس کا تھا
 قتل کر دیا کیونکہ وہ فتور جنگ میں ہوشیار و صاحب راے تھا و باجگاہ ان لوگوں کا قتل اسی وقت تک نہیں جائز ہے کہ اسے
 ضرر نہ ہو ورنہ استثنا فرمایا۔ قال الا ان يكون احد هؤلاء ممن له رأي في الحراب او تكون المرأة ملكة لتعد من
 ضرب ما لے العباد و كذا القتل من قاتل من هؤلاء و فعل الشرة و لان القتال ببيع حقیقہ و لا یقتلوا بجنون الا ان غیر
 مخاطب الا ان یقاتل فیقتل و فعل الشرة غیر ان العصبی و الجنون یقتلان اما ما یقاتلان و غیر ما لا یقاتل
 بعد الاسر لانه من اهل العقاب لتوجه الخطاب نحوہ وان كان یجن و یفقی فتونی حال افاقہ کا نصیح لیکن
 اگر ان لوگوں میں سے کوئی شخص لڑائی میں راے و تدبیر رکھتا ہو یا عورت لگے ہو تو اسکو قتل کرنا جائز ہے کیونکہ اسکا ضرر
 بندوں پر ہو چکا ہے اور اسی طرح اگر ان لوگوں میں سے کوئی شخص قتال کرے تو وہ بھی قتل کیا جائیگا تاکہ اسکا ضرر دور ہو
 اور اسلئے کہ قتال در حقیقت اسکا قتل مباح کرے اور اسی طرح جو راہب اپنی عورت یا اگر جاگھو میں جو اور لوگوں سے لڑتا نہ ہو اسکا
 قتل بھی نہیں جائز ہے اور مسلمانوں کو چاہیے کہ مجنون کو قتل نہ کریں کیونکہ اسکو شریعت کا خطاب نہیں ہے لیکن اگر وہ لڑائی کرے
 تو قتل کر دیا جائیگا تاکہ ضرر دور ہو لیکن انہار بعد کے نزدیک طفل و مجنون کا قتل کرنا اسی وقت تک جائز ہے کہ جبک یہ دونوں
 رٹے رہیں یعنی بعد قید کر لینے کے اگر قتل نہیں جائز ہے اور باقیوں کے قتل میں بعد قید کے ممانعت نہیں ہے کیونکہ یہ لوگ اہل عقل
 سے ہیں کیونکہ عقل و بلوغ کی وجہ سے انہر حکم الہی متوجہ ہو چکا ہے اور اگر وہ کبھی مجنون اور کبھی اچھا ہو جاتا ہو تو وہ افاقہ کا
 میں قتل نہ درست ہے۔ ویکرہ ان یتدی اباہ من المشرکین فیقتلہ لقولہ تعالیٰ و صاحبہما فی الدنیا معروفا
 و لانه یجب علیہ احیاء و بالانفاق فیناقضہ الاطلاق فی افاقہ۔ اور مشرکوں میں سے اپنے باپ کو پیش قدمی کر کے
 قتل کرنا مکروہ ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا و صاحبہما فی الدنیا معروفا یعنی دنیا میں والدین کے ساتھ اچھی طور پر زندگی بسر
 کریں اگر باپ مشرکوں کے ساتھ ہو کر مسلمانوں سے قتال کر لے آیا اور بیٹا مجاہدین میں ہے تو یہاں بھلائی یہی ہے کہ اپنی طرف
 سے پیش قدمی کر کے باپ کو قتل نہ کرے اور اس دلیل سے کہ بیٹے پر واجب ہوتا ہے کہ نفقہ دیکر باپ کو زندہ رکھے تو اسکو
 مار ڈالنے کی مطلقاً اجازت ہونا اسکے منافی ہوگا۔ فان ادرکہ متنع علیہ حتی یقتلہ غیرہ لان المقصود یحصل بغیرہ
 من غیر اتحارہ المائم وان قصد الاب قتلہ بحیث لا یکنہ دفعہ الا یقتلہ لاسی بالان مقصودہ الدنیا معروفا
 ان لو خیر الاب اسلام سیفہ علی ابنہ و لا یکنہ دفعہ الا یقتلہ یقتلہ لاینا فہذا اولے۔ پھر اگر باپ نے بیٹے کو پایا
 یعنی لڑائی میں مددوں کا مقابلہ ہو گیا ہے۔ یا یہ سنی کہ بیٹے نے باپ کو پایا تو اسکو روک کے یہاں تک کہ دوسرا شخص اسکو
 قتل کر دے دینے باپ ہاں تاہو کہ اسکو قتل کر ڈالے و لیکن بیٹے کو یہ قدرت ہے کہ اپنے آپ کو بچا کر باپ کو قتل کر دے تو بیٹے کو
 چاہیے کہ سوائے قتل کے دوسرے طرہ پر اسکو لڑائی میں مشغول رکھے تاکہ اسکو گھوڑے کی کوچنے کاٹ دے یا گھوڑے سے
 گرا دے یا کسی جگہ اسکو چھو کر کے روکے یہاں تک کہ کوئی دوسرا مسلمان اسکو قتل کر دے اور یہی حکم مان و داد و دادی
 و غیرہ کا حکم ہے۔ یعنی کہ جو مقصود ہو وہ بغیر اسکے اور خطاب کے غیر کے ذریعہ سے حاصل ہوتا ہے اور اگر باپ نے
 اسکو قتل کرنا چاہا حالانکہ کسی طرح دفع نہیں کر سکتا سوائے اسکے کہ باپ کو قتل کر دے تو ایسی صورت میں قتل کرنا کہ ممانعت
 نہیں ہے کیونکہ فرد ذمہ سلم کا قصد یہ ہے کہ اپنی ذات سے غیر دفع کرے کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اگر مسلمان باپ سے اپنے بیٹے پر
 حملہ کرے یعنی اور بیٹا کسی طرح دفع نہیں کر سکا سوائے اسکے کہ نو باپ کو قتل کر دے تو اسکو قتل کرنا روا ہے اسی جہت سے کہ

و د اپنی ذات سے ضرر دور کرنا چاہتا ہے تو بیان کا فریب کو قتل کرنا بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا۔ اور بیٹے کو یہ روایت نہیں
 ہے کہ باپ کو چھوڑ کر بھاگ جاوے کیونکہ ایسا کرنے میں بٹا مسلمانوں کا دشمن ٹھہرایا جائیگا اور یہ بھی نہیں جائز ہے کہ وہ کا فر باپ
 کو بھاگ جانے دے بلکہ اُسکو چھوڑنے کے روکے یہاں تک کہ دوسرا اُسکو قتل کرے اور اگر اس طرح روکنے میں خود قتل ہوتا ہو تو
 باپ کو قتل کر دے کیونکہ اُسپر اپنی جان کی حفاظت فرض ہے اور اسکی نظریہ یہ ہے کہ اگر باپ و بیٹا دونوں سفر میں ہوں اور دونوں
 پیاس سے مرنے لگے اور بیٹے کے پاس صرف اسقدر پانی ہے کہ ایک کی جان بچ سکتی ہے تو بیٹے پر فرض ہوگا کہ اپنی جان بچا دے
 ورنہ اپنے آپ کو بھاگ کرنے والا ہوگا اور اگر کسی نے اپنے کا فر باپ کو سنا کہ وہ اللہ تعالیٰ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 کو بدی کے ساتھ ذکر کرتا ہے تو بیٹے کو روکا ہے کہ اُسکو قتل کر دے کیونکہ ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ نے اپنے باپ کی زبان سے سنا
 کہ وہ حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کو گالی دیتا ہے پس ضبط نہوا اور اُسکو قتل کر دیا پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
 ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ پر کچھ انکار نہیں فرمایا اور واضح ہو کہ اگر باپ مسلمان ہو اور بیٹا مشرک کی طرف ہو تو باپ کے ساتھ
 مکروہ نہیں ہے کہ کا فر بیٹے کو قتل کر دے اور یہی طریقہ صحابہ و مومن و دیگر ذوی الارحام اگر کا فر ہوں اور کافروں کی طرف سے لوٹنے
 آدین تو اُنکا قتل کرنا مکروہ نہیں ہے اور اگر یہ لوگ مسلمان ہوں لیکن خلیفہ اسلام سے باغی ہوں تو مکروہ ہے کہ مثل باپ کے
 پیش قدمی کر کے اُنکو قتل کر دے اور اگر باپ محسن نے زنا کیا اور بیٹا بھی ایک گواہ ہے حتیٰ کہ رجم کا حکم ہوا اور گواہ پہلے
 رجم کرتے ہیں تو چاہیے کہ قتل کا قصہ نہ کرے بلکہ گنہگار کو بھڑکا دے۔

باب الموادعہ و من یجوز امانتہ

یہ باب معاصت میں اور جسکی امان جائز ہے اسکے بیان میں ہے۔ و اذ ارای الامام ان یصلح اہل الحرب او فریقاً منهم و کان
 فی ذلک مصلحاً للمسلمین فلا یاس بل یقولہ تعالیٰ وان جنحو المسلم فاحش لہما و کل علی اللہ و لولع رسول اللہ علیہ السلام
 اہل مکہ عام الحدیث علی ان یفزع الحرب بینہ و منہم عشر سنین۔ ولان الموادعہ جہاد معنی اذا کان خیر المسلمین لان المقصود
 ہو دفع الشرح حاصل ہو ولا یقتصر بحکم علی المدۃ المردیۃ تعدی المعنی الی ما زاد علیہا بخلاف ما اذا لم تکن خیر الایۃ ترک الجہاد
 صورتہ و معنی اگر امام نے مسلمانوں کے واسطے ہتھیار کیا کہ اہل حرب سے یا ائمن کے کسی فریق سے معاکم کریں حالانکہ ایسا کرنے میں
 مسلمانوں کے حق میں ہتھیار تو صلح کرنے میں کچھ مضائقہ نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا وان جنحو المسلم فاحش لہما و کل علی اللہ یعنی
 اگر کافر لوگ معاصت کے واسطے جھکیں تو تو بھی معاصت کے واسطے جھک اور اللہ تعالیٰ پر توکل کر اور آنحضرت صلی
 علیہ وسلم نے سال حدیبیہ میں اہل مکہ کے ساتھ دس برس تک اس شرط پر معاکم کیا کہ آپ کے اور کافروں کے درمیان
 زیادتی نہ ہوتی رہے۔ رواہ ابوداؤد و احمد وغیرہ۔ اور اس دلیل سے جائز ہے کہ معاکم بھی ازراہ معنی جہاد ہے جبکہ مسلمانوں
 کے واسطے ہتھیار ہو کیونکہ شرط صلح کرنا جو اصلی مقصود جہاد ہے وہ اس سے حاصل ہے۔ اور واضح ہو کہ دس برس کی مدت حدیبیہ
 کی گئی ہے تو صلح جائز ہونا اسی مدت پر مقصور نہیں ہے کیونکہ جس معنی کی وجہ سے جائز ہے وہ اس سے زیادہ مدت تک بھی متعدی
 ہے یعنی اگر زیادہ مدت تک معصمت ہو تو بھی جائز ہوگا بخلاف اُس صورت کے کہ جب معاکم میں مسلمانوں کے حق میں
 معصمت نہ تو نہیں جائز ہے کیونکہ اس سے جہاد کا چھوڑنا ازراہ ظاہر و باطن دونوں طرح لازم آتا ہے۔ اور صلح کی
 صورت میں بالاتفاق سب فقہاء کے نزدیک جائز ہے اور غیر معصمت میں بالاجماع نہیں جائز ہے اور یہی ہے کہ اہل مکہ کی صلح
 دس برس تک چند راویوں نے روایت کی اُنکی مراد یہ ہے کہ یہ صلح صرف دس برس تک باقی رہی تھی ورنہ قرار دیا صلح دس برس
 کے واسطے تھی اور یہی ہے کہ یہ صلح جو ابھی کا یہ کلام خوب ہے اور وجہ یہ ہوئی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی عاہدت میں جو خزانہ داخل تھی اور ترقی

جو بکر کی مدد کر کے خزائن پر حملہ کیا پس قریش نے جب یہ عہد توڑا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چڑھائی کر کے مکہ فتح کر لیا
 اور یہ دو برس کے بعد ہوا۔ صف۔ وان صاحبکم مدۃ ثم رای لنقض الصلح النفع نزل الیہم الامام وقتا تلہم لانه
 علیہ السلام نزل الموادۃ الی کانت بینہ و بین اہل مکہ ولان المصلح لما قبلت کان النہج جہاد اولی الفار
 الہمد ترک الجہاد صورۃ ومعنی فلا بد من النہج تحریزاً عن القدر وقد قال علیہ السلام فی الجہود وقار لا غدر
 ولا بد من اعتبار مدۃ صلح فیہا خبر النہج الی جمعہ وکتفی فی ذلک بمعنی مدۃ یمکن لکم بعد علیہ بالنہج من الفاذ بخر
 الے اطراف مملکتہ لان بذلک یتغنی القدر۔ اور اگر امام نے کافروں سے ایک مدت کے واسطے صلح کی پھر اسے صلح
 توڑ دینا مصلحت دیکھا تو امام عہد توڑنے کی خبر کافروں کو بھیج دے اور اسے قتل کرے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 نے وہ عہد جو آپ کے اور اہل مکہ کے درمیان تھا قریش پر بھینکد یا سنی توڑ کر قریش کو آگاہ کر دیا یعنی جب ڈیڑھ برس
 کے بعد قریش نے جو بکر کے ساتھ ہو کر یہ عہد ہی سے خزاہم پر جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حلیف تھے حکم کر کے قتل کیا تو
 آپ نے قریش پر انکا عہد بھینک مارا اور لڑائی کا سامان کر کے مکہ پر چڑھائی کی۔ کما رواہ البیہقی وغیرہ) اور اس دلیل سے
 کہ جب مسلمانوں کی مصلحت بدل گئی تو عہد بھینک دینا جہاد ہی اور عہد کو پورا کرنا ظاہر و باطن ترک جہاد ہی (حالا کہ ظاہر و باطن
 دونوں طرح ترک جہاد جائز نہیں) تو عہد بھینکد بنا ضرور ہوا اور بھینکدینے کے یہ معنی کہ کافروں کو آگاہ کرے کہ ہم نے تمہارا عہد بھینک دیا
 تاکہ تمہارے پر میز ہو حالانکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غور کے حق میں فرمایا کہ عہد و فایہ اور عہد نہیں ہے۔ کما رواہ ابن ماجہ
 اور اسے واسطے ایک ایسی مدت معتبر ہونا ضرور ہے جس میں معاہدہ رد کرنے کی خبر کافروں کے سب میں پہنچ جائے اور اسے واسطے
 حقیقہ آگاہی ضرور نہیں ہے بلکہ اتنی مدت گزرنا کافی ہے کہ کافروں کا بادشاہ معاہدہ رد ہونے سے آگاہ ہو کر اپنے اطراف مملکت میں
 خبر پہنچائے کیونکہ ایسا کرنے سے یہ عہد ہی نہوگی۔ خلاصہ یہ ہے کہ جب کافروں کے بادشاہ کو آگاہ کیا کہ ہم نے تمہارا عہد توڑ دیا تو
 اسکے بعد فوراً حملہ کرے کیونکہ وہ لوگ عہد کے دھوکے پر لڑائی سے فائل ہیں تو فوراً حملہ کرنا یہ عہد ہی ہوگا بلکہ اتنی مدت تک
 مہلت دے کہ سب کفار آگاہ ہو جائیں لیکن سب کے آگاہ ہونے کا بلکہ علم نہیں ہو سکتا تو اتنی مدت گزیرا کافی ہے کہ جس میں کافروں
 کا بادشاہ اپنے اطراف مملکت میں خبر پہنچا سکے آگاہ کر سکتا ہے چنانچہ امیر معاویہ نے کفار روم کے ساتھ معاہدہ کیا پھر لشکروں کو لیکر
 کافروں کی طرف روانہ ہوا پھر انکو عہد گزرنے کی اطلاع دیکر چاہا کہ اپنے حاکم کریں کہ ناگاہ ایک شخص کھوڑے پر سوار یہ کہتا ہوا کہ
 اللہ اکبر اللہ اکبر وفار لا غدر پیچھے سے آنا ہے پھر دیکھا گیا تو وہ عمر ابن عباس صحابی ہیں معاویہ نے اُسے دریافت کیا تو فرمایا کہ
 میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے کہ جس شخص سے کسی قوم کے درمیان عہد ہو تو وہ اس مدت کے اندر کوئی گم
 مضبوط نہ کرے اور نہ کھولے یہاں تک کہ مدت گزر جائے یا عہد توڑنے کی اطلاع انکو بھی جیساں دیدے پس یہ سکر معاویہ یا پنا
 لشکر لیکر لوٹ آئے۔ رواہ احمد ابو داؤد و ترمذی والنسائی وابن ماجہ وابن حبان۔ اور معنی یہ ہیں کہ مدت کے درمیان حملہ
 سامان مہیا کرے مگر اس طور سے کہ انکو بھی اطلاع دیدے تاکہ وہ لوگ بھی سامان کر سکیں۔ وان بدوا بخیانۃ قاتلہم
 ہم فیہم الیہم اذا کان ذلک بانفاقہم لانہم صاروا ناقضین للہمد فلا حاجۃ الی نقضہ بخلات ما اذا دخل جماعۃ منہم فقطعوا
 الطرق ولا منہم لہم حیث لا یكون ہذا نقضاً للہمد ولو کان لہم منقۃ فقاتلوا المسلمین علی یتہ یكون نقضاً للہمد فی حقہم
 دون غیرہم لانہم بغیر اذن لکم ففعلہم لا یلزم غیرہم حتی لو کان باذن لکم صاروا ناقضین للہمد لانه بانفاقہم معنی۔ اور
 کافروں سے فوراً عہد ہی کی ابتداء کی تو امام اپنے قتل کرے اور عہد توڑنے کی خبر انکو بھیج دے چنانچہ انھوں نے تعلق ہو کر عہد ہی
 کی ہو رہا کافروں کے کسی گروہ نے اپنے بادشاہ کی اجازت سے خیانت کی ہو۔ (د) کیونکہ جب ان لوگوں نے فوراً عہد توڑا تو
 اب اسکے توڑنے کی حاجت نہیں رہی بخلات اسکے اگر کافروں کی ایک جماعت نے جنکو نرت و شوکت حاصل نہیں ہوا اور اسلام

میں گھس کر ہزنی کی تو یہ عہد توڑنا نہیں ہے اور اگر ان رہنروں کو قوت منصف حاصل ہو اور انھوں نے علامہ مسلمانوں سے قتال کیا ہو تو یہ انھیں رہنروں کے حق میں عہد شکنی ہو گا باقی کافروں کے حق میں نہ ہوگی کیونکہ ان کا یہ نسل بدون اپنے بادشاہ کے ہو اور ان کا نسل دوسروں پر لازم نہ ہو گا حتیٰ کہ اگر اپنے بادشاہ کی اجازت سے یہ نسل کیا ہو تو سب کفار عہد توڑنے والے ہو جائیں گے کیونکہ درستی وہ سب اس پر متفق ہوئے۔ غرض یہ کہ اگر بعض کافروں نے عہد کے خلاف مسلمانوں سے قتال کیا پس اگر چند آدمی ہیں جنکو مقابلہ کی طاقت نہیں ہے تو یہ چرہ ہونگے اور عہد نہیں توڑیں گے اور اگر انکو مقابلہ کی طاقت ہو تو وہ کہیں گے کہ اگر انھوں نے اپنے بادشاہ کی اجازت سے ایسا کیا تو سب کی طرف سے بد عہدی ہو اور اگر بدون اجازت بادشاہ کے ایسا کیا تو صرف اسی جماعت کا عہد توڑنا حتیٰ کہ امام کو اختیار ہے کہ انکو گرفتار کر کے چاہے غلام بناوے یا قتل کر دے اور باقی کافروں کا عہد قائم رہے گا۔ واذراعی الامام موادعہ اہل الحرب وان یاخذ علی ذلک مالا فلا یسبہ لہما جازت الموادعہ بغير المال فلنذابالمال لکن ہذا اذا کان بالمسلمین حاجۃ اما اذا لم یکن لایجوز لایسبہ من قبل واما خذ من المال مصارف الحجۃ ہذا اذا لم یکن لایسبہ من قبل ارسلوا رسولاً لانه فی معنی الحجۃ لایسبہ من قبل واما خذ من المال فہو غنیمۃ بنجسہا وبقسم الباقی منہم لانه ما خذ بالقرع معنی۔ اور اگر امام کی رائے میں آج کافروں سے صلح کر کے عوض مال لے کر کچھ کفالتہ نہیں ہے کیونکہ جب بغیر مال کے صلح جائز ہے تو مال لیکر چرہ ادلی جائز ہے لیکن یہ اسوقت ہے کہ مسلمانوں کو مال کی ضرورت ہو اور اگر نہ تو نہیں جائیں گے کیونکہ مقصود تو یہ ہے کہ اللہ کا کلمہ بلند کرنے کے واسطے جہاد کرے اور بغیر ضرورت کے مال لیکر جہاد چھوڑنا نہیں جائز ہے بلکہ بغیر ضرورت جائز ہے کیونکہ معنی میں جہاد ہے پھر جو مال لیا گیا وہ اسی طور پر صرف کیا جائیگا جو چیز یہ کاسفرت ہے اور یہ چیز یہ کا حکم ہونا اسوقت ہے کہ مسلمانوں کو لشکر کے ڈانڈے پر نہ اترنا ہو بلکہ انھوں نے ایسی بھی صلح کی ہو کہ یہ چیز یہ کے معنی میں ہے اور اگر مسلمانوں کے لشکر نے انکو گھیرا پھر اُسے مال لیکر اُسے صلح کی تو یہ مال غنیمت ہے کہ اُسے صلح کر کے ایک حصہ لیکر باقی چار حصہ سب مجاہدین میں تقسیم کیے جائیں کیونکہ یہ مال فی المعنی بطور مقہور کرنے کے لیا گیا ہے۔ یعنی کافروں نے مجبوراً مغلوب ہو کر مال دیکر صلح کی اور چونکہ مسلمانوں کو مال کی ضرورت ہے لہذا امام نے یہ صلح منظور کی تو یہ بھی مال غنیمت ہوا جیسے ظاہری قتال کے بعد مغلوب کر کے مال غنیمت آتا ہے۔ واما المرتدون فیوادعہم الامام حتی ینظر فی امرہم لان الاسلام مر جو نسیم نجاز تاخیر قتلہم طبعاً فی اسلام ولا تاخذوا علیہ مالا لانه لایجوز الاخذ بالحزبۃ نسیم لما نہیں۔ اور جو لوگ اسلام سے مرتد ہو گئے اور کسی صوبہ پر غالب ہو کر خود مختار ہوئے حتیٰ کہ وہ صوبہ دار الحرب ہو گیا اور انھوں نے امام سے صلح کی درخواست کی اور امام کی رائے میں یہی مصلحت معلوم ہوا۔ (تبع)۔ تو امام اُسے صلح کر کے یہاں تک کہ اُنکے معاملہ میں غم نہ کرے کیونکہ اسے یہ کہ وہ لوگ مسلمان ہو جائیں تو اس امید پر اُسے لڑائی میں تاخیر کرنا جائز ہے اور صلح برائے لوگوں سے مال نہ لینا جائیگا کیونکہ مرتدوں سے جو چیز لینا جائز نہیں ہے چنانچہ باب الحجۃ میں ہم بیان کریں گے۔ ولو اخذہم یردہ لانه مال غیر معصوم ولو حاضر العہد والمسلمین وطلبوا الموادعہ علی مال یدفعہ المسلمون لیسلم لانیفعل الامام لما فیہ من اعطاء الدتہ والحق الذلۃ باہل الاسلام الا اذا خاف الملاک لان دفع الملاک واجب باسی طریق بلکن۔ اور اگر مرتدوں سے مال لے لیا تو انکو واپس نہ کرے گا کیونکہ یہ مال محترم نہیں ہے اور اگر کافروں نے مسلمانوں کو مجبوراً کیا اور انھوں نے چاہا کہ مسلمان اُنکو مال دیکر صلح کریں تو امام اُسکو منظور نہیں کرے گا کیونکہ ایسا کرنے میں دیت دینا اور اہل اسلام پر ذلت لانا ہو گا لیکن اگر ہلاکت کا خوف ہو تو جائز ہے کہ کیونکہ صلح مکن ہو ہلاکت دور کرنا واجب ہے۔ یعنی خواہ مال دینے سے یا قتال کرنے سے صلح ہلاکت دور ہو سکے تو کونا چاہیے۔ ولا یمنی ان ینزل علیہ السلام من لہل الحرب ولا یجوز البسم لان النبی علیہ السلام نہیں ہے صلح میں

اہل الحرب ورحمہم ولان فیہ تقویہم علی قتال المسلمین فینتج من ذلک وکذا الکراع لما بینا وکذا الحدید لانه
 اصل السلاح وکذا بعد المودعة لانه علی شرف النقص او الالفقصار فکانوا علینا و ہذا ہوا القیاس فی الطعام
 والشرب الا انما عرفناہ بالنص فانہ علیہ السلام امر ثمانہ ان یمیر اہل مکہ وہم حرب علیہ۔ حربی کاذون کے ہاتھ
 ہتھیار بیجا نہیں چاہیے اور تاجر لوگ بھی ہتھیاروں کے گنتے اکی طرف نہ بجا دین کیونکہ آنحضرت مسلم نے حربی کاذون کے ہاتھ
 ہتھیار بیچنے اور اکی طرف لادیں جس سے منع فرمایا۔ رواہ البزار وعلقہ البخاری۔ اور اس دلیل سے کہ ایسا کرنے میں حربیوں کو مسلمانوں سے
 لڑنے پر تقویت دینا ہوگا پس اس سے منع کیا جائیگا اور اسی دلیل سے اُنکے ہاتھ گھوڑے بیچنے کا بھی حکم ہے اور یہی وہ ہے کا حکم ہے کہ
 ہتھیاروں کا مادہ یہی ہے اور یہی صلح کے بعد بھی ان چیزوں کو حربیوں کے ہاتھ بیجا ہونا بیجا ممنوع ہے کیونکہ صلح تو اس قابل ہے کہ
 ٹوٹ جائے یا اسکی مدت گزر جائیگی تو اسکا ضرر ہم لوگوں پر ہوگا اور راجح و کپڑے کے بارے میں قید تہا یہی حکم ہونا لیکن ہتھیاروں سے اسکا
 جواز مسلموں کا کیونکہ آنحضرت نے ثمانہ بن اثال کو اجازت دی کہ اہل مکہ کو گھلے کا امن بھیجے حالانکہ اہل مکہ آپ سے لڑائی کرتے تھے
 پس اہل مکہ قصہ یہ ہے کہ آپ نے ثمانہ کو قید کر کے مسجد کے ستون میں باندھا اور تین دن کے بعد گھولہ یا پس ٹماہ چلا گیا اور تھوڑی
 دیر کے بعد نہا کر واپس آیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر اسلام لایا پھر وہ اپنی قوم میں گیا تو قریش نے اُس سے
 کہلا بھیجا کہ تو دین سے خارج ہو گیا تو اُس نے جواب دیا کہ نہیں بلکہ میں بہتر دین میں داخل ہوا ہوں اور وہ دین محمد صلی اللہ
 علیہ وسلم ہے اور قسم کھائی کہ اللہ تمکو نامہ سے ایک دانہ نہیں لیگا جب تک کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اجازت نہ فرمائے
 پس قریش نے بریگیان ہو کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو لکھا اور بھلائی پر قسم دلائی تو آپ نے ثمانہ کو اجازت دی۔
 کما رواہ ابن اسحاق و ابن ہشام والواقدی۔

فصل۔ اذا آمن رجل حرا و امرأة حرة کافر او جماعة او اہل حصن او مدینة صح امانہم ولم یکن لاحد من

الامن والاصل فیہ قولہ علیہ السلام المسلمون تنکحوا ذمماؤہم ویسئو بذمتہم اذنا ہم ای اقلہم وہو الواحد
 ولانہ من اہل القتال فینافونہ اذہم من اہل المنعة فیتحقق الامان منہ للاقاقہ محلہ ثم تعدی الی غیرہ و
 لان سببہ للہ تعالیٰ و ہوا الامان وکذا الامان للہجری فیکامل کو لایۃ الانکاح۔ اگر کسی مرد آزاد یا عورت آزاد
 نے کسی کافر کو یا ایک جماعت کفار کو یا کسی اہل قلعہ کو یا کسی شہر والوں کو امان دی۔ تو امان صحیح ہے اور مسلمانوں میں سے
 کسی کو ان کاذون سے قتال کرنا رد انہوگا اور اصل اس میں یہ حدیث ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مسلمانوں
 کے خون باہم برابر ہیں اور اکی ذمہ داری کے واسطے اُکا ادنی بھی سہی کہ بگلیے مسلمانوں میں ادنی و اعلیٰ کا قصاص
 و دیت برابر ہے اور اگر ادنی نے ایک مسلمان بھی کسی کو پناہ دے تو وہ سب کے ذمہ لازم ہوگی۔ رواہ ابن ماجہ والدارقطنی۔
 اور اس دلیل قیاس سے کہ ایک مرد آزاد بھی اہل قتال سے ہے تو اہل کفر اُس سے خوف کریں گے کیونکہ وہ اہل سنت سے
 ہے پس اُسی جانب سے امان صحیح ہو جائیگی کیونکہ امان اپنے محل پر واقع ہوتی ہے کیونکہ جس سے خوف تھا اُسے امان دی پھر
 یہ امان دوسرے مسلمانوں کی طرف متعدی ہوگی کیونکہ جو اسکا سبب ہے یعنی ایمان وہ ٹکرے نہیں ہو سکتا اور یہی صلح اس
 امان کے بھی ٹکرے نہیں ہو سکتے تو کل اہل ایمان کی طرف سے امان حاصل ہوگی۔ قال الا ان یکن فی ذلک
 مفسدة فینذ الیہم کما اذا امن الامام بنفسہ ثم رای المصلح فی البند و قد بیناہ ولو حاضر الامام حصنا و امن
 واحد من الجیش و فیہ مفسدة فینہنا الامام الامان لما بیناہ و لو ذہب الامام لانتیاتہ علی رایہ بخلاف ما اذا کان فیہ
 نظر لانه ببا القوت المصلح بان خیر نکان معذورا۔ لیکن اگر مرد آزاد یا عورت آزادہ کے صلح پناہ دینے میں اسلام
 کے حق میں کئی خرابی ہو تو امام اس عہد توڑنے کی اطلاع برابر کا طرفت کو دے دے جیسے امام نے بذات خود پناہ دی ہو پھر

توڑ دینا مصلحت معلوم ہو تو امان توڑنے کی اطلاع دیتا ہے اور اگر امان نے کسی قلعہ کا محاصرہ کیا اور لشکر میں سے کسی شخص کو
 پناہ دیدی حالانکہ ایسا کرنے میں خرابی ہو تو امان اس امان توڑنے کی انکو اطلاع دیدے اور اس لشکر کی کو بطور ادب کے کچھ
 سزا دے کیونکہ اُسے اپنی راسے پر سبقت کی بخلاف اسکے اگر اُسکے امان دینے میں مصلحت نظر آوے تو ہا دب نہ کیجائیگی
 کیونکہ کبھی تاخیر کرنے میں مصلحت ہوتی رہتی ہے تو وہ جلدی کرنے میں معذور ہوگا۔ اور حضرت ام ہانی نے اپنے
 بعضے دیورون کو پناہ دی اور آنحضرت سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میرا بھائی علی کہتا ہے کہ میں فلاں شخص سے قتال
 کرونگا حالانکہ میں نے اُسکو پناہ دی ہے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جسے تو نے پناہ دی ہے جسے بھی اُسے پناہ دی
 رواہ البخاری و مسلم۔ اور حضرت ام ہانی نے عبد اللہ بن ابی ربیعہ اور عمارت ابن ہشام اپنے دو دیور کو پناہ دی تھی اور
 یہ واقعہ فتح مکہ کا ہے اور واضح ہو کہ طفل و مجنون کی پناہ باہر بلع نہیں جائز ہے اور غلام کا پناہ دینا نبی کے نزدیک جائز ہے
 ولای يجوز امان ذمی لانه متهم بهم وکذا لا ولای لہ علی المسلمین۔ اور ذمی کا پناہ دینا نہیں جائز ہے کیونکہ وہ کافرون کو
 پناہ دینے میں متهم ہے اور اسکی کوئی ولایت ہی مسلمانوں کے ذمہ نہیں ہے۔ قال ولا اسیر ولا تاجر یدخل علیہم لانہما
 مستہوران تحت ایدہم فلا یجوز لہما والامان یخص محل الخوف ولا نہما یحرم ان علیہ نعیری الامان عن المصلوب
 ولا نہم کلہما اشتد الامر علیہم یجدون اسیرا و تاجرا یصلحون بامانہ فلا یفتیح کتابا بفتح و من سلم دارا لجر
 ولہم یہا جبر الینا لایصح امانہ لما بینا۔ اور جو مسلمان اُنکے پاس قیدی ہے یا اس لیکر اُنکے بیان تجارت کو گیا ہے تو اس
 قیدی یا تاجر کا امان دینا حربیوں کے حق میں نہیں جائز ہے کیونکہ یہ دونوں کافرون کے قبضہ میں سفور ہیں و کفار اسے
 دہشتے نہیں اور امان مختص محل خوف ہوتی ہے یعنی کفار کو جس سے خوف ہو اُسکی امان جائز ہوتی ہے اور اس دلیل سے
 کہ کفار ان دونوں پر امان کے واسطے جبر کرینگے پس یہ امان خارج از مصلحت ہوگی اور اسواسطے کہ اگر قیدی یا تاجر کا امان
 دینا جائز ہو تو ہر بار جب حربیوں پر سختی پیش آوے گی تو وہ کو حق قیدی یا تاجر پر اس سے امان لیکر چھوٹ جائینگے تو مجاہدین کو
 فتح کرنے کا دروازہ بند ہو جائیگا اور جو شخص دار الحرب میں مسلمان ہو گیا اور ہجرت کر کے دارالاسلام میں نہیں آیا تو اسکی
 امان دینا بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ اُس سے کچھ خوف نہیں حالانکہ امان مختص محل خوف ہوتی ہے۔ اور واضح ہو کہ غلام
 یا تاجر ہوگا یعنی تصرف سے ممنوع ہوگا یا اذون ہوگا یعنی اُسکے مولیٰ نے اُسکو قتال کی اجازت دی ہے اور ان دونوں
 احکام میں فرق ہے چنانچہ فرمایا۔ ولای يجوز امان العبد المحجور عند ابی حنیفہ رحمہ الا ان باذن لہ مولاہ فی القتال
 وقال محمد رحمہ۔ یصح و ہو قول الشافعی رحمہ و ابو یوسف رحمہ معنی روایت ومع ابی حنیفہ رحمہ فی روایت محمد رحمہ
 قولہ علیہ السلام امان العبد امان رواد ابو موسیٰ الاشعری رحمہ ولانہ مؤمن متمتع فیصح امانہ اعتبارا بالاذن
 لکن القتال وبالمد من الامان فالایمان لکنہ شرط للعبادة والجماد عبادة والاستناع لتحقق ازالة الخوف
 بہ والناثیر اعزاز الدین واقامة المصلوۃ فی حق جماعۃ المسلمین اذ الکلام فی مثل ہذہ الحاله وانما لایلک المساکین
 لافیہ من تعطیل منافع المولے ولا تعطیل فی مجرد القول ولابی حنیفہ رحمہ اد محجور عن القتال فلا یصح امانہ لانہم
 لایخافونہ فلم یلاق الامان محله بخلاف الماذون لہ فی القتال لان الخوف منہ متحقق ولانہ انما لایلک المساکین
 لمانہ تصرف فی حق المولیٰ علی وجہ لا نعیری عن احوال الضرر فی حقہ والامان نوع قتال وفیہ ما ذکرناہ لانہ
 قد یخطی علی ہوا الظاہر وفیہ سد باب الاستغنام بخلاف الماذون لانہ رضی بہ والخطا ونادر لمباشرة القتال
 و بخلاف الموبدانہ خلف عن الاسلام فہو بمنزلة الدعوة الیہ ولانہ مقابل بالجزیۃ ولانہ مفروض عندہم انہم لایلک
 و اسقاط الفرض لفتح فافترقا ولو اسن العسی وہو لا یعقل لایصح کالمجنون وان کان یعقل وہو محجور عن القتال

فعلی الخلف وان کان ما فو ناله فی القتال فالاصح ان یصح بالاتفاق - اور غلام مجبور کا امان دینا امام ابو حنیفہ کے نزدیک نہیں جائز ہے مگر اُس صورت میں کہ مولیٰ نے اُسکو قتال کی اجازت دی ہو اور امام محمد نے کہا کہ صحیح ہے اور یہی صحیح ہے (والک و احمد) کا قول ہے اور ابو یوسف ایک روایت میں محمد کے ساتھ ہیں (اور اسی پر قہوری نے اعتماد کیا) اور دوسری روایت میں ابو حنیفہ کے ساتھ ہیں (اور اسی پر بسوط میں اعتماد کیا) اور امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ حدیث میں آیا کہ غلام کی امان بھی امان ہے اسکو ابو موسیٰ اشعری نے روایت کیا ہے لیکن یہ حدیث نہیں ملتی ہے لیکن عبدالرزاق نے بسند حید نقیل سے روایت کی کہ جیسے فارس کے ایک خمر کا ایک ماہ تک حاضر کیا پھر ایک روز سنے جانا کہ ہم صبح اسکو فتح کر لینگے پس ہم قتال سے واپس آئے اور وہاں ہمارا ایک غلام رہ گیا پس کافروں نے اُس سے پناہ مانگی تو اُسے امان نامہ لکھا کہ ایک قیر کے ساتھ اُنکو پھینک دیا پس اُن لوگوں نے اپنے ہتھیار اُتار کر اپنے کپڑے پہنے اور نکل کر جاوے پاس آئے تو ہم نے اُسے کہا کہ تمہارا ایک حال ہے انہوں نے کہا کہ آپ لوگوں نے تمکو امان دی ہے اور وہ امان نامہ نکال کر پیش کیا تو ہم نے کہا کہ یہ ایک غلام ہے اور غلام کو کسی بات کی طاقت نہیں ہے تو انہوں نے کہا کہ ہم آپ کے غلام اور آزاد کو نہیں پہچانتے ہیں اور ہم تو امان بنا کر آپ کے پاس حاضر ہوئے ہیں پس ہم نے یہ واقعہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو لکھا تو آپ نے جواب لکھا کہ مسلمان غلام بھی مسلمانوں میں ہے اور اُسکی امان بھی مسلمانوں کی امان ہے - دروہ ابن ابی شیبہ ص ۱۰۰ اور اس دلیل سے کہ غلام بھی مومن و صاحب قوت ہے تو اُسکی امان بھی صحیح ہے جیسے جس غلام کو قتال کی اجازت ہو اُسکی امان صحیح ہوتی ہے اور جیسے غلام نے کسی کافر کو ذمی بنی کا عہد نامہ لکھ دیا تو صحیح ہوتا ہے اور غلام میں جتنے ایمان کی شرط اسواسطے لگائی کہ عبادت کے واسطے ایمان شرط ہے اور جہاد بھی ایک عبادت ہے اور جتنے صاحب قوت ہونے کی شرط اسواسطے لگائی کہ اس سے قوت دور ہونا متحقق ہوتا ہے اور غلام مجبور کو تو وہ زیادہ اسواسطے قیاس کیا کہ دونوں کے امان دینے میں دین کا اعزاز کرنا اور مسلمانوں کے حق میں مصلحت قائم کرنا یکساں ہے اور یہ حکم ایسی ہی صورت میں ہے کہ جب غلام کا امان دینا موافق مصلحت ہو اور رہا یہ کہ مجبور کو لڑائی کرنے کی قدرت نہیں ہے تو یہ ہوسکتا ہے کہ اگر خود مختار ہو تو مولیٰ کی منفعت خدمت معطل ہو جائے اور امان دینا صرف ایک قول ہے جس سے مولیٰ کی خدمت میں کچھ حرج نہیں ہوسکتا اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ غلام قتال سے ممنوع ہے تو اُسکی امان صحیح نہوگی کیونکہ کفار کو اُس سے قوت نہیں ہے تو امان اپنے موقع پر واقع نہوگی بخلاف اُس غلام کے جسکو قتال کی اجازت ہو کیونکہ اُس سے قوت متحقق ہے - لیکن ابن الہمام نے اس پر اعتراض کیا کہ کفار کو مجبور و غفلت میں کچھ امتیاز نہیں ہے تو اُنکو سب سے قوت متحقق ہے اور دوسری دلیل یہ ہے کہ غلام مجبور کو قتال کی قدرت نہیں کیونکہ وہ مولیٰ کے حق میں اس طور پر تصرف ہوتا ہے کہ احتمال ضرر سے خالی نہیں ہے اور امان دینا بھی ایک قسم کا قتال ہے اور قتال کرنے میں مولیٰ کے حق میں ضرر ظاہر ہے کیونکہ غلام اس معاملہ میں شاید خطا کرے بلکہ یہی ظاہر ہے اور اس میں عقوبت حاصل ہونے کا دروازہ بند ہو جائیگا بخلاف غلام مازون کے کیونکہ مولیٰ اُسکے کام پر رضی ہوگا اور اُس سے خطا ہو جانا شاید نادر ہے کیونکہ وہ قتال کر چکا ہے اور یہ حال عہد ذمہ کا نہیں ہے لہذا اگر غلام مجبور نے کسی کافر کو ذمی ہونے کا عہد نامہ لکھ دیا تو وہ اسواسطے جائز ہوتا ہے کہ ذمی ہو جانا اس کافر سے مسلمان ہو جانے کا قائم مقام ہے تو یہ نیز اذیت اسلام کے ہے اور اسکے مقابل میں جزیہ بھی ہوتا ہے یعنی ہر صورت نفع ہے اور اُسے کہ کفار جب ذمی ہونے کی درخواست کرتے تو قبول کرنا فرض ہوتا ہے اور فرض اُتارنا عین نفع ہے تو عہد ذمہ میں اور لڑائی کی امان دینے میں فرق ظاہر ہو گیا اور اگر طفل نے امان دی حالانکہ وہ اسلام کو نہیں سمجھتا ہے تو اُسکی امان مانع محضوں کے نہیں صحیح ہے اور اگر سمجھتا ہو مگر وہ قتال سے ممنوع ہے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک نہیں صحیح ہے اور امام محمد اور باقی ائمہ کے نزدیک صحیح ہے اور اگر اُسکو قتال کی اجازت ہو تو صحیح ہے کہ سب ائمہ کے نزدیک بالاتفاق صحیح ہے -

باب التناکم و قسمتها

یہ باب اللہ کی قیمت و ان کے تقسیم کے بیان میں ہے۔ واذ فتح الامام بلدہ عنوة امی قہرا فہو بالخیار ان یشاء
 قسمہا بین المسلمین کما فعل رسول اللہ علیہ السلام بخیر۔ اگر امام نے کسی شہر کو بطور عنوت یعنی فتح کیا تو اس کے
 اختیار ہے کہ چاہے وہ ملک مسلمانوں میں تقسیم کر دے جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صوریہ کو کیا تھا۔ و ان شاء
 اقراہ علیہ و وضع علیہم الجزیہ و علی اراضیہم الخراج کذلک فعل عمر بن الخطاب و العراق بموافقة من الصحابة فوا
 ولم یجد من خالفہ و فی کل من ذلک قد وہ فی خیر۔ اور چاہے وہ ان کے لوگوں کو اس ملک پر برقرار رکھے اور انہیں
 جزیرہ بانڈے اور ان کی اراضی پر خراج باندھے اور یہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے سواد عراق پر بموافقت صحابہ رضی اللہ
 عنہم کیا تھا اور جسے آپ سے مخالفت کی وہ محمود نہیں ہوا بلکہ بانٹ دینے میں فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پیش ہوا
 ہے اور برقرار رکھنے میں فعل جہور صحابہ پیش ہوا ہے پس سلطان جسکو چاہے اختیار کرے فت زمین اس کے اپنے
 پاس سے روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اگر ایسا نہ تھا کہ پیچھے جو مسلمان ہوں ان کے واسطے کچھ نہ تو جو فہر یا
 گاؤں میں فتح کرنا اسکو غازیوں میں تقسیم کر دیتا جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر میں کیا تھا۔ روایہ البخاری و
 مالک۔ اور سواد عراق پر بعد فتح کے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے وہیں کے لوگوں کو اس غرض سے برقرار رکھا کہ آئندہ
 مسلمانوں کو جب کبھی ضرورت ہو اپنے قبضہ میں لادین کیونکہ یہ برقراری لازمی نہیں ہوتی ہے اور اس میں جمع صحابہ نے نفقت
 کی سوائے بلال و سلمان و ان کے ساتھیوں کے پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان لوگوں کو بلایا اور فرمایا کہ جو کچھ میں نے
 بموافقت صحابہ کیا ہے یہ حق ہے لیکن ان لوگوں نے نہ مانا اور اسکی حکمت کو نہ پایا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تقسیم
 خیبر کو شاہد پیش کیا پس دیگر صحابہ نے بعضی حکمتوں کو بیان کر کے اسے موافقت چاہی مگر انہوں نے کہا کہ یہ ہمارا حق
 ہے تو حضرت رضی اللہ عنہ نے ناخوش ہو کر بددعا کی کہ اکی بلال ان کے ساتھیوں کی مجھے کفایت فرما چنانچہ ایک سال کے
 اندر ان سب کا انتقال ہو گیا۔ کذا ذکرہ تاج الشریعہ۔ تترجم کہتا ہے کہ یہ بددعا تو ان کے حق میں عین دعا ہو گئی کہ وہ اپنی
 مراد کو پہنچ گئے کیونکہ صحابہ سب ہی اسکی تئنا کرتے تھے چنانچہ اللہ عزوجل نے فرمایا منہم من قضی بحمدہ و منہم من نظر بس
 یہ آیت صحیح ہے کہ وہ لوگ موت کے نظر رہتے تھے لہذا جو صحابی جہاد میں شہید ہوتا کتنا عزت رب الکعبۃ یعنی قسم رب
 کعبہ کی میں اپنی مراد کو پہنچ گیا کیونکہ فیض دیدار و برکات انوار آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے لوردار آفت کے واسطے
 بالکمال مستعد تھے لہذا جب سعید بن جریہ تابعی کو مجلس فقہی نے جو مشہور عالم ہے جس نے ایک لاکھ سے زیادہ بیگناہ قتل کیے
 جب سعید کو قتل کرنا چاہا تو آپ نے فرمایا کہ میرے قتل سے پرہیز کر کیونکہ یہ تیرے حق میں بہتر نہیں ہے اسنے کہا کہ خاموش ہو
 میں نے تجھے سمجھے اب مجھے قتل کر ڈالے آپ نے فرمایا کہ تو سچ کہتا ہے جو کہتے قتل کیا ایسے لوگ تھے جو زندگی سے بیزار
 موت کی خواہش نہ تھی اور مجھ میں ابھی زندگی کی ایک رت باقی ہے پس میرا قتل کرنا تیرے حق میں برا ہوگا مگر نے کچھ حکمت
 نہ کی انکو شہید کر ڈالا مگر رات کو خواب میں دیکھا کہ حضرت سعید اعلیٰ شان کے ساتھ فرماتے ہیں کہ جلد میں تیرا نظر ہوں
 مجلس خواب سے نہایت بریشان جو نکا ہر چند اسکے ذرا دوا مانے تسلی دی مگر اسکو تسکین نہ ہوئی اور اسنے کہا کہ میرا یہ خیال
 نہیں ہے حتیٰ کہ جاہلیں دن کے بعد مر گیا اور حدیث صحیح میں وارد ہے کہ اللہ عزوجل فرماتا ہے کہ میرا بندہ مومن جب موت سے کو
 کرتا ہے حالانکہ موت اسکے لیے بہتر ہے تو میں اسکی ناگواری برداشت نہیں فرماتا اور نہیں چاہتا کہ اسکو صدمہ ہو۔ کما فی الصحیح۔
 لہذا سعید بن جریہ نے جب اپنے دل میں ایک مرتبہ زندگی کی خواہش دیکھی تو اسی سے استنباط کیا کہ مجلس ضرور اس سے

میں پکڑا جائیگا اسی واسطے اسکو نصیحت کی کہ میری قتل سے درگزر نہ کرے حالانکہ صحابہ رضی اللہ عنہم کو حضرت عزرائیل نہایت
 محبوب کے ایلی ہوتے تھے۔ فانہم م۔ بالجملہ امام کو اختیار ہو کہ جو ملک قہر و غلبہ سے فتح کیا گیا چاہے اسکو غازیوں پر تقسیم کر دے
 اور چاہے وہاں والوں کو برقرار رکھ کر اُپر جزیرہ و خراج باندھے۔ وقیل الاولیٰ ہوا الاول عند حاجۃ الغائبین و اشائی
 عند عدم الحاجۃ لیكون عدة فی الزمان الثانی و ہذا فی العقار امانی المنقول البحر ولا یجوز لمن یار و علیہم لانه
 لم یرد بہ الشرع فیہ و فی العقار خلاف الشافعی رحمہ لان فی المن البطلان و الغائبین او ملکہم فلا یجوز من
 غیر بدل یعادلہ و الخراج غیر معادل بقولہ بخلات الرقاب لان للامام ان یطلب حقہم راسا بالقتل و الخراج علیہ
 ما روایہ ولان فیہ نظر الانہم کالاکرة العالمہ للمسلمین العالمۃ بوجہ الزراعة و المون من لقتلہ مع ما انہ یختلج بہ
 الذین یأتون من بعد و الخراج و ان قتل حالاً فقد جل مالہ و امہ و ان من علیہم بالرقاب و الاراضی
 یرفع الیہم من المنقولات بقدر ما یتہیا لہم العمل لیخرج عن حد الکراہتہ۔ اور بعض نے فرمایا کہ غازیوں کی ضرورت
 کے وقت ملک مغربہ تقسیم کر دینا بہتر ہے اور جب ضرورت نہ تو وہاں کے لوگوں کو برقرار رکھنا بہتر ہے تاکہ آئندہ جب کبھی
 حاجت پیش آوے تو انکے واسطے یہ سامان مہیا رہیں پھر یہ سب اراضی غیر منقولہ کی صورت میں ہے اور رہا مال منقول تو کچھ
 بطور احسان کے وہاں کے لوگوں کو واپس دینا جائز نہیں ہے کیونکہ ایسا کرنا شرع میں نہیں وارد ہوا ہے اور غیر منقول یعنی
 اراضی وغیرہ غیر منقولہ میں امام شافعی کا اختلاف ہے کیونکہ احسان کر کے برقرار رکھنے میں غازیوں کا حق بالک باطل کرنا
 لازم آتا ہے تو احسان کرنا بغیر کسی بدلہ کے جو مساوی ہو جائز نہیں ہے اور خراج اسکا مساوی بدلہ نہیں ہے بخلات ان لوگوں
 کے رقبہ کے یعنی جن کا خون کا ملک فتح کیا ان لوگوں کو ملک بنا کر تقسیم کرنا ضرور نہیں ہے کیونکہ امام کو اختیار ہے کہ انکو بالکل قتل
 کر دے تو غازیوں کا حق انکے رقبہ سے متعلق نہیں ہوتا ہے اور ہمارا جواب یہ ہے کہ ایسی قیاسی دلیل بمقابلہ فعل صحابہ رضی اللہ
 عنہم کے باطل ہے پس فعل صحابہ حجت ہے اور اس دلیل سے بھی کہ ایسا کرنے میں یہ مصلحت ہے کہ کفار جنگجو برقرار رکھا ہے وہ
 مسلمانوں کے واسطے کاشتکار ہیں اور طریقہ زراعت سے رانفہ میں اور زراعت کا خرچہ نکالنا لاجاتا ہے باوجود اسکے یہ ملک
 و اراضی ان لوگوں کے واسطے جو بھی آریں گے ایک سامان مہیا ہے اور خراج اگرچہ فی الحال قلیل ہے مگر چونکہ ہمیشہ متا رہیگا
 اس راہ سے کثیر ہے اور اگر امام نے احسان کر کے انکی گردن آزاد کیں اور اراضی پر انکو برقرار رکھا تو مال منقولہ میں سے
 استفادہ دیکھتے کہ جس سے وہ کاشتکاری وغیرہ کا کام کر سکیں تاکہ حد کراہت سے نکل جائے۔ ف یہ اشارہ ہے کہ اگر
 امام نے انکی عورتیں و اولاد و دیگر اموال سب تقسیم کر دیے اور انکو بطور کاشتکار کے اراضی پر چھوڑ دیا تو اس میں کراہت ہے
 کیونکہ بدون مال کے اراضی سے نفع نہیں اُٹھا سکتے تو چاہیے کہ اراضی میں کام کرنے کے لائق مال بھی چھوڑ دے۔ ذکر
 التمر تاشی۔ قال و ہونی الاساری بالخیار ان شاء قتلم لانه علیہ السلام قد قتل ولان فیہ جسم مادۃ
 الفساد و ان شاء ہتر قہم لان فیہ دفع شرہم مع و فور المنفعة لابل الاسلام و ان شاء تہکم احرار اذ
 المسلمین لا یبنی الا فی مشرک العرب و المرءین علی ما بنین ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور امام کو کافر قید ہونے میں
 اختیار ہے چاہے انکو قتل کرے یعنی تین طرح کا اختیار ہے اول یہ کہ چاہے انکو قتل کرے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
 فتح مکہ کے روز قتل کیا ہے۔ کما رواہ البخاری۔ اور اسلئے کہ قتل کر دینے میں مادہ فساد مٹاتا ہے اور دوم یہ کہ چاہے انکو ملک
 بناوے کیونکہ اس میں انکی شرارت دور ہونے کے ساتھ مسلمانوں کے واسطے بھی بہت منفعت ہے اور سوم یہ کہ چاہے انکو آزاد
 چھوڑ کر مسلمانوں کا ذمی بناوے جیسے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اہل عراق کے ساتھ کیا مگر مشرکین عرب اور اسلام سے
 مرتد ہونے کے واسطے یہ حکم نہیں ہے کیونکہ ان سے سوائے اسلام یا قتل کے کچھ قبول نہیں ہے خواجہ انشاء اللہ تعالیٰ ہمہاں کو چنگ

ولایحوزان یردہم الے دار الحرب۔ اور یہ جائز نہیں ہے کہ قیدیوں کو دار الحرب میں واپس کر دے۔ لان فیہ تقویٰ علی المسلمین۔ کیونکہ ایسا کرنے میں حربیوں کو مسلمانوں پر عزت دینا ہوگا۔ فان اسلموا الای تقلم لاند قلع الشیر بدونہ۔ پھر اگر قیدی لوگ مسلمان ہو گئے تو انکو قتل کرنا نہیں جائز ہے کیونکہ بدون قتل کے انکا خرد فرغ ہو گیا۔ ولان یسترقم توفیر اللذین بعد انعقاد سبب الملک۔ اور امام کو یہ اختیار ہے کہ ان قیدیوں کو جو مسلمان ہو گئے ہیں ملک بناوے تاکہ نفع کثیر ہو کیونکہ ملکیت کا سبب پیدا ہو چکا ہے۔ یعنی پہلے قید ہو کر ملک ہو جانے کے بعد مسلمان ہونے میں لاجائز ہے کہ انکو ملک بناوے۔ بخلاف اسلام قبل الاضلالہ لم یبق سبب بعد۔ بخلاف اسکے اگر گرفتار ہونے سے پہلے مسلمان ہو گئے تو انکو ملک بنانا نہیں جائز ہے کیونکہ ابھی تک ملک ہونے کا سبب نہیں پیدا ہوا اطلاقاً بالاساری عند ابی حنیفہ رحمہ و قال ایفاوی ہم اساری المسلمین و ہو قول الشافعی رحمہ لان فیہ تخلص المسلم و ہوا ولی من قتل الکافر والانتفاع بہ ولان فیہ معونۃ الکفر لانه یعود حریا علینا و دفع شر حریا بخیر من استغلا الاسیر المسلم لانه اذا بقی فی یدیہم کان ابتلاء فی حقہ غیر مضاف الینا والاعانۃ بدفع اسیر ہم ایہم مضاف الینا اما المتفادوا کما بال یاخذ منہم لایحوز فی المشہور من المذہب لما یناوئ السیر الکبیر انہ لا یاس بہ اذا کان المسلمین حاجۃ استدلالا باساری بدرو لو کان اسلم الاساری فی ایدینا لایفاوی بسلم اسیرنی ایدیم لانه لا یغید الا اذا طابت نفسہ بہ و ہوا مومن علی اسلام۔ اور ابو حنیفہ کے نزدیک کافر قیدیوں کا فدیہ نہیں لیا جاتا یعنی جائز نہیں کہ فدیہ لیکر انکو چھوڑ دیا جائے اور صاحبین نے فرمایا مسلمان قیدیوں کے بدلے انکو چھوڑنا جائز ہے اور یہی قول شافعی و مالک و احمد ہے کیونکہ ایسا کرنے میں مسلمان کی رہائی ہوتی۔ و اور یہ کہ انکو قتل کرنا اور اسے نفع اٹھانے سے بہتر ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ ایسا کرنے میں کافروں کی تقویت ہے کیونکہ یہ عجوبہ کہ بھیڑ سے بڑا ہے اور اسکی بڑائی کی بدی دور کرنا مسلمان قیدی سے چھوڑنے سے بہتر ہے کیونکہ مسلمان قیدی اگر انکے ہاتھوں میں گرفتار رہتا تو یہ اسی کے حق میں مصیبت ہے تمام مسلمانوں پر نہیں ہے اور کافروں کو انکا قیدی دیکر تقویت دینا سبب مسلمانوں پر ضرر ہے دو لیکن اسکا جواب یہ ہے کہ اگر ایک کافر قیدی چھوڑا جائے اسکے مقابل ایک مسلمان آیا جو اسکے دفع کرنے کو کافی ہے اور اسکی تعظیم اور عبادت کی آزادی اور اللہ تعالیٰ کی خوشنودی رہا رہی اسی واسطے امام ابو حنیفہ کی دوسری روایت موافق قول صاحبین ہے کہ اور کہا گیا کہ یہی اظہر ہے اور خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مشرک کے بدلے دو مسلمانوں کو چھوڑا یا تھا۔ کہا رواہ مسلم و ابو داؤد و ترمذی۔ بلکہ کافر عورت کو کافر مسلمان کو چھوڑنا بھی جائز ہے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چند مسلمانوں کو جو کہ میں قید تھے ایک عورت کے عوض چھوڑے ابو بکر نے سلمہ بن اکوع کو جہاد میں دی تھی چھوڑا یا۔ کہا رواہ مسلم۔ (۲) کافر قیدیوں کو مال لیکر چھوڑنا تو یہ مشہور مذہب میں نہیں جائز ہے کیونکہ اس میں کافروں کی تقویت ہے اور امام محمد نے سیر کبیر میں لکھا کہ اگر مسلمانوں کو مال کی ضرورت ہو تو مال کا عوض چھوڑنا جائز ہے چنانچہ جنگ بدر کے کفار قیدی بعض مال کے چھوڑے گئے تھے لیکن جب اسکے بعد غاب آبریت اسی سے استدلال ٹھیک نہیں ہے۔ (الغاب) اور اگر یہ کفار قیدی مسلمان ہو گئے تو انکو دیکر ایسے مسلمان کو چھوڑنا جو کافروں کے ہاتھ میں قید ہے جائز نہیں ہے کیونکہ بغاوت ہے لیکن اگر مسلمان ہونے والا قیدی اپنی خوشنودی سے اس پر رضی ہو اور اسکے اسلام کی طرت سے بھی الطہان ہو تو منافقت نہیں ہے۔ قال ولا یحوز الممن علیہم ای علی الاساری خلاف الشافعی رحمہ فانہ یقول من رسول اللہ علیہ السلام علی بعض الاساری یوم بیدوننا قولہ تعالیٰ اقلوا الشکرین حیث وجدتموہم ولانہ بالاسر و القسرت حی الا تترقا فیہ فلو حوز اسقاطہ غیر نفعہ حوا عرض و ما رواہ مسیح بما تلونا۔ اور کافر قیدیوں پر احسان کر کے چھوڑنا نہیں جائز ہے (یہی مالک و احمد کا قول ہے) اور اس میں شافی رحمہ اختلاف کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بدر کے بعض قیدیوں کو بطور احسان

پھر ڈیو یا تھا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ بجز اللہ تعالیٰ نے نازل فرمایا اکتوا المشرکین حیث وجدتموہم یعنی مشرکوں کو جہان با
 قتل کرو تو چھوڑنا جائز نہوا اور اس لیے کہ قید و مقہور ہونے سے آسین مملوک بنائے جانے کا استحقاق ہو گیا تو اس استحقاق کو
 بغیر منفعت کے ساقط کرنا نہیں جائز ہے اور جو حدیث شافعی نے روایت کی وہ اس آیت سے منسوخ ہو گئی جو ہنسنے کا وقت کی
 واذا اراد الامام العود و معہ مواسی فلم یقدر علی نقلہا لے دار الاسلام ذبحا و حرقا ولا یقرہا ولا یتزرکھا و
 قال الشافعی رحمہ تیر کہا لانه علیہ السلام قد ہی عن فوج الشاة الالما کلمہ ولنا ان فوج الحیوان کبجوز لغرض صحیح
 ولا غرض اصح من کسر شوکۃ الاعداء ثم یحرق بالنار لینیقطع منفعتہ عن الکفار و صارت کتخریب البنیان بخلاف
 التخریق قبل الذبح لانه نہی عنه و بخلاف العقر لانه مثله و تخریق الاسلامہ ایضا و ما لا یحرق منها بدفن فی موضع
 لا یطلع علیہ الکفار البطلان للمنفعة علیہم۔ اور جب امام نے دار الاسلام کی طرف لوٹنا چاہا حالانکہ اُس کے ساتھ مولیٰ ہی جنکو
 دار الاسلام میں لانا نہیں چاہتا ہے تو اُنکو ذبح کر کے جلادے اور اُنکو مار کر نہ بھیکے اور نہ زندہ چھوڑے اور شافعی نے کہا کہ اُنکو
 زندہ چھوڑ دے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بکری کے ذبح سے منع کیا سوائے کھانے کے یعنی کھانے کے واسطے
 ذبح کرنا جائز ہے (یہ حدیث نہیں پائی گئی بلکہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے جب شام کو شکر بھیجے تو یزید ابن ابی سفیان کو بھیج
 وس باقون کے ایک یہ بھی وصیت کی کہ سوائے کھانے کے بکری یا گاسے کو ہٹا کر نہ کھو۔ رواہ مالک و ابن ابی شیبہ) اور ہمارے
 دلیل یہ ہے کہ غرض صحیح کے واسطے حیوان کو ذبح کرنا جائز ہے حالانکہ کافروں کی قوت و شوکت توڑنے سے بڑھ کر کوئی غرض صحیح
 نہیں ہے تو ذبح جائز ہوا بجز اُسکو آگ سے اس واسطے جلادے کہ کافروں کا نفع بالکل منقطع ہو جائے تو یہ ایسا ہو گیا جیسا اُن کے
 گھر گرا دینا بخلاف اسکے ذبح سے پہلے جلانا نہیں جائز ہے کیونکہ وہ ممنوع ہے مسکنی حدیث بخاری وغیرہ۔ اور بخلاف کوچہ کاٹنے
 کے کیونکہ وہ مُثلہ حرام ہے اور اُنکے ہتھیار بھی جلا دیے جاویں اور جو ہتھیار جلنے کے قابل نہوا اُنکو ایسی جگہ دفن کر دے کہ کفار
 کو اطلاع نہو سکے تاکہ کافروں کی منفعت بالکل جاتی رہے۔ ولا یقسم غنیمۃ فی دار الحرب حتی یخیر جمالی دار الاسلام
 وقال الشافعی رحمہ لا یاس بذلک واصلہ ان الملک للغانمین لایثبت قبل الاحراز بدار الاسلام عندنا و
 عندہ یثبت ویقتنی علی ہذا الاصل عدۃ من المسائل ذکرنا ما فی کفایۃ المنتہی لہ ان سبب الملک الاستیلاء
 اذا ورد علی مال بباح لمانی العیود ولا معنی للاستیلاء سوی اثبات الید وقد تحقق ولنا انہ علیہ السلام نہی عن
 بیع الغنیمۃ فی دار الحرب و الخلف ثابت فیہ و القسیمۃ بیع معنی قد دخل تحتہ ولان الاستیلاء اثبات الید
 الحافظۃ و الناقلۃ و الثانی مقدم لقدم علی الاستیلاء و وجودہ ظاہر ثم قبل موضع الخلف ترتب الاحکام
 علی القسیمۃ اذا قسم الامام لا عن اجتهاد لان حکم الملک لایثبت بدونہ و قیل الکراہتہ ہی کراہتہ تنزیہ عند محمد رحمہ
 قال علی قول ابی حنیفۃ و ابی یوسف لایجوز القسیمۃ فی دار الحرب و عند محمد رحمہ الا فضل ان لقسیم فی دار الاسلام
 و وجہ الکراہتہ ان دلیل البطلان راجع الالانہ تقاعد عن سلب الجواز فلا یقاہد عن ایراث الکراہتہ۔ اور
 دار الحرب میں امام مال غنیمت کو تقسیم نہ کرے گا یہاں تک کہ اُسکو دار الاسلام میں نکال دے اور شافعی نے فرمایا کہ دار الحرب کی
 تقسیم میں مضائقہ نہیں اور اس کی اصل یہ ہے کہ دار الاسلام میں لا کر محفوظ کر لینے سے پہلے غنیمت میں غازیوں کی ملک ہمارے نزدیک
 نہیں ثابت ہوتی اور شافعی کے نزدیک ثابت ہو جاتی ہے اور اس اصل پر چند مسائل نکلتے ہیں جنکو ہنسنے کفایۃ المنتہی میں
 ذکر کیا ہے اور از بطلان اگر غازی نے غنیمت کی بانڈی سے وطن کی لیں بچے جو انود غوی پر نسب ثابت اور بانڈی اُسکی ام ولد ہوگی
 اور ہمارے نزدیک نہیں اور از بطلان غنیمت کی کوئی چیز فروخت کرنا اور از بطلان اگر کوئی غازی دار الحرب میں مر گیا تو شافعی کے
 نزدیک اُسکا حصہ میراث ہے اور ہمارے نزدیک نہیں ہے اور از بطلان کوئی چیز تلف کر دے تو ضامن نہیں ہے اور شافعی کے نزدیک ضامن

اور انکو قبل تقسیم کے جو شکر مدد کے واسطے پہنچا دیا ہمارے نزدیک مال غنیمت میں شریک ہوگا اور شافعی کے نزدیک نہیں ہوگا (ع-۶) اور شافعی کی دلیل یہ ہے کہ جب مال مباح پر استیلا واقع ہو تو اس کے مالک ہونے کا سبب ہوتا ہے جیسے شکار پر کوئی شخص مستولی ہو گیا تو وہ اسکی ملک ہو اور استیلا کے سولے اسکے کچھ معنی نہیں کہ اسپر اپنا قبضہ قائم کرے اور دار الحرب کے مال غنیمت میں یہ بات ثابت ہو گئی تو وہ غازیوں کی ملک ہو گیا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دار الحرب میں مال غنیمت بیچنے سے منع فرمایا (یہ حدیث غریب ہے بانی نہیں گئی) اور دار الحرب میں مال غنیمت بیچنے میں بھی اختلاف ہے اور تقسیم کرنا بھی فی المعنی صحیح ہے تو مالکیت کے تحت میں داخل ہوگا اور اس دلیل سے کہ استیلا یہ ہے کہ اپنا قبضہ حفاظت کرنے والا اور نقل کرنے والا قائم کرے حالانکہ نقل کرنے والا قبضہ ندارد ہے کیونکہ کافرین کو ابھی قدرت ہے کہ اپنا مال اسکے ہاتھوں سے نکال لیں اور اسکا وجود ظاہر ہے کیونکہ مسلمان ابھی اسکے ملک میں ہیں تو ابھی انھیں کی قوت ظاہر ہوگی) پھر کہا گیا کہ اختلاف کا مقام بیان یہ ہے کہ جب امام نے بغیر اجہاد کے مال تقسیم کیا تو بٹوارے کے احکام مترا ہونگے یا نہیں کیونکہ بدون ملکیت کے احکام ملک ثابت نہیں ہوتے ہیں اور بعض نے کہا کہ اختلاف کراہت میں ہے اور امام محمد کے نزدیک یہ کراہت تنزیہی ہے چنانچہ امام محمد نے سیر کبیر میں کہا کہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے قول پر دار الحرب میں بٹوارہ نہیں جائز ہے اور امام محمد کے نزدیک افضل یہ ہے کہ دامالاً سلام میں تقسیم کرے اور کراہت کی وجہ یہ ہے کہ تقسیم باطل ہونا راجح ہے مگر یہ دلیل جائز ہونے پر مؤثر نہیں ہے تو کراہت پیدا کرنے سے کم نہوگی۔ قال والردود المقام فی العسکر سواء لاستوائکم فی السبب وهو المحاوزة او شہود الواقعة علی ماعرف وکلم اذ لم یقاتل لمرض او غیرہ لما ذکرنا۔ اور لشکر قتال کرنے والا اور مددگار دونوں برابر ہیں کیونکہ سبب میں دونوں یکساں ہیں اور سبب ہمارے نزدیک سرحد سے اتر جانا اور شافعی کے نزدیک سرحد سے اتر جانا اور جیسا کہ اپنے محل پر معلوم ہو چکا (بہر حال اس میں اتفاق ہے کہ مددگار بھی حصہ غنیمت میں بالاتفاق ہونے والے کے برابر ہے) اور اسی طرح اگر غازی نے بوجہ عرض وغیرہ کے قتال نہ کیا ہو تو بھی حصہ غنیمت میں برابر ہے کیونکہ سبب میں دونوں سادہ ہیں۔ و اذا حققتم المدد فی دار الحرب قبل ان یخرجوا الغنیمۃ الی دار الاسلام شارکوہم فیہا خلافا لشافعی و بعد انقضای القتال و ہو بنا علی ما ہمدنا من الاصل و انما یقطع حق المشاركة عندنا بالاحراز او بقسمۃ الامام فی دار الحرب او بعیہ المعانم فیہا لان کل واحد منہا یمالک فیقطع حق شریک المدد۔ اور اگر غازیوں نے مال غنیمت کو ہتوز دار الاسلام میں نہیں نکالا تھا کہ مددگار لشکر دار الحرب میں آئے جاے تو مددگار بھی مال غنیمت میں اُنکے شریک ہونگے اس میں شافعی کا اختلاف ہے اگرچہ بوجہ خون جنگ کے ہے اور یہ اسی اصل پر مبنی ہے جو ہم او پر بیان کر چکے اور ہمارے نزدیک شرکت کا حق جب ہی منقطع ہو جاتا ہے کہ غازیوں نے مال غنیمت نکال کر دار الاسلام میں محفوظ کر لیا ہو یا دار الحرب میں امام نے غنیمت تقسیم کی یا فوجت کی ہو کیونکہ ان تینوں باتوں میں سے ہر بات سے ملکیت پوری ہو جاتی ہے تو مددگاروں کا حق شرکت منقطع ہو جائیگا۔ قال و لاحق لاہل سوق العسکر فی الغنیمۃ الا ان یقاتلوا و قال الشافعی رحمہ فی احد قولہ لیس لہم لقولہ علیہ السلام الغنیمۃ لمن شہد الواقعة ولاتہ وجد الجہاد معنی بتکثر السواد ولنا انہ لم یوجد الجہاد علی قصد القتال فالعدم السبب الظاہر فیعتبر السبب الخفی و ہوا لقتال فیفید الاستحقاق علی حسب حالہ فارسا اور اجلا عند القتال و ما رواہ موقوف علی عرض اوتام و یلہ ان یشہد ہا علی قصد القتال۔ اور بازاری لوگوں کے واسطے غنیمت میں کچھ حق نہیں یعنی لشکر کے ساتھ جو بازار ہے تو بازار یوں کے واسطے غنیمت میں کوئی حصہ ہوگا مگر اس صورت میں کہ یہ لوگ بھی قتال کریں (یہی قول الہک و احمد کا اور یہی ایک قول شافعی ع-۶) اور شافعی نے دوسرے قول میں کہا کہ

انکے واسطے بھی حصہ لگایا جائیگا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ غنیمت اُس شخص کے واسطے ہے جو واقعہ قتال میں حاضر ہو (رواہ ابن ابی شیبہ والطبرانی من قول عمر بن الخطاب اور بیہقی نے کہا کہ یہی صحیح ہے) اور اس واسطے کہ بازاریوں کی طرح سے بھی فی السنی جہاد پایا گیا کیونکہ انھوں نے سواد لشکر کو زیادہ کر دیا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قتال کے قصد سے انکا سرحد سے اترنا نہیں پایا تو سب ظاہری نذر ہو تو سب حقیقی یعنی قتال مستعد ہوگا پس اگر کُستے قتال کیا تو قتال کے وقت جو اسکی حالت ہو یعنی پیادہ جو تو پیادہ کا حصہ اور اگر سوار ہو تو سوار کا حصہ اُسکا استحقاق ہوگا اور شافعی نے جو حدیث روایت کی وہ حضرت عمر کا قول ہے یعنی شافعی کے واسطے حجت نہیں اور تاویل اسکی یہ ہے کہ قتال کے قصد سے واقعہ جنگ میں حاضر ہو جوں تم تکن للامام جمولہ تحمل علیہا الغنائم قسمہا بین الغنائم قسمہا ایداع ليعملوا بالی دار الاسلام تم پر جمعہ تمہیں تقسیمہا قال العبد الضعیف ہذا ذکر فی المختصر ولم یشرط رضا ہم و ہور و روایت السیر الکبیر و الجملہ فی ہذا ان الامام اذا وصنی المقتسم جمولہ تحمل الغنائم علیہا لان الجمولہ والجمول المہم و کذا اذا کان فی بیت المال فضل جمولہ لانه مال المسلمین ولو کان للغنائم او لبعضہم لا یجبر ہم فی روایت السیر الصغیر لانه ابتداء اجارۃ و صار کما اذا لفتت دابة فی معازة ومع رفیقہ فضل جمولہ و یجبر ہم فی روایت السیر الکبیر لانه دفع الضرر للعام تمجیل ضرر خاص۔ اگر دار الحرب میں امام کے پاس اسقدر بار برداریاں ہوں کہ اموال غنیمت لاد سے تو بطور امانت رکھنے کے غازیوں میں اُسکو تقسیم کر دے تاکہ وہ لوگ دار الاسلام میں لاوین پھر سبھوں سے واپس لیکر انہیں حصہ رسد تقسیم کر دے شیخ مصنف نے کہا کہ ایسا ہی مختصرہ وری میں مذکور ہے اور اس میں غازیوں کی رضامندی کی شرط نہیں لگائی اور یہی سیر کبیر کی روایت ہے اور حاصل کلام اس مقام پر یہ ہے کہ اگر امام نے مال غنیمت میں ایسی بار برداریاں پائیں جنہیں مال غنیمت لا دے جائے تو انہیں بر لاد کر دار الاسلام میں لا دے کیونکہ بار برداری سے مال کے غازیوں کا ہے اور اسی طرح اگر بیت المال میں زیادہ بار برداریاں ہوں تو بھی ہی کرے کیونکہ وہ بھی مسلمانوں کا مال ہے اور اگر بار برداریاں غازیوں یا بعض کی ہوں تو سیر صغیر کی روایت میں انہیں جبر نہیں کر سکتا کیونکہ یہ ابتدائی اجارہ ہے اور ایسا ہو گیا جیسے جمل میں کسی کا جائز مر گیا اور اسکے ساتھی کے پاس اسکی حاجت سے زیادہ ایک جانور ہے تو اس پر کرایہ کے واسطے جبر نہیں کر سکتا اور سیر کبیر کی روایت میں غازیوں پر جبر کر لیا کیونکہ جبر ضرر اٹھانے میں عام ضرر دور ہوتا ہے۔ ولای يجوز بیع الغنائم قبل القسمة فی دار الحرب لانه لا ملک قبلہا و فیہ تخلیف الشافعی رحمہ و قد بینا الاصل۔ اور دار الحرب میں تقسیم سے پہلے اموال غنیمت بیچنا نہیں جائز ہے کیونکہ اس سے پہلے مال نہیں ہے اور اس میں شافعی رحمہ اللہ کا اختلاف ہے اور اصل بنا و اختلاف کہ ہم بیان کر چکے۔ و من مات من الغنائم فی دار الحرب فلا حق له فی الغنیمۃ و من مات منہم بعد اخرجہا الی دار الاسلام فنصبہ لورثتہ لان الارث یجری فی الملک و لا ملک قبل الاحراز و انما الملک بعدہ و قال الشافعی رحمہ من مات منہم بعد استقرار الہدیۃ یورث نصیبہ لقیام الملک فیہ عندہ و قد بینا۔ اور غازیوں میں جو شخص دار الحرب میں مر گیا تو غنیمت میں اُسکا حصہ من نہیں ہے، قدر دار الاسلام میں غنیمت محفوظ ہو جانے کے بعد جو غازی مر اُسکا حصہ اُسکے وارثوں کی میراث ہے کیونکہ میراث تو ملکیت میں جاری ہوتی ہے اور احراز سے پہلے ملک نہیں ہے بلکہ بعد احراز کے ملک ہوتی ہے اور شافعی نے فرمایا کہ اگر وارث کی ہریت پوری ہونے کے بعد جو غازی مر اُسکا حصہ میراث ہے کیونکہ شافعی کے نزدیک اس میں غازی کی ملکیت ثابت ہو گئی اور ہم اس اصل کو اور برینا کر چکے ہیں۔ قال ولا بأس بان یعلق العسکر فی دار الحرب و یا کلوا مما وجدہ من الطعام قال العبد الضعیف ارسل ولم یقید بالحاجر و قد شرطہا فی روایتہ ولم یشرطہا فی الاخری و جہ الاولی انہ مشترک بین الغنایم فلا یباح الانتفاع بہ الا للحاجت کما فی الثیاب و الدواب و جہ الاخری قولہ علیہ السلام فی طعام خیر کلوا

Marfat.com

اداعلموا ولا تعلموا بان الحكم يدار على دليل الحاجة وهو كونه في دار الحرب لان الغازي يستعصب قوت نفسه
 وعلقت ظهره مدة مقامه فيها والكرة منقصة فبقى على اصل الاباحة للحاجة بخلاف السلاح لانه يستعصبه فالعدم دليل
 الحاجة وقد قسم اليه الحاجة فيسخر حقيقتها يستعمل ثم يرد في المنعم اذا استغنى عنه والدابة مثل السلاح والطعام
 كالتخيز والحكم وما يستعمل فيه كالسمن والزيت - اور صفاتك نهنين كه دار الحرب مين لشكر كو چاره دين اور انج وغيره
 جو كچه طعام پادين كه دين اور اس روایت مين زيدين نهنين لگائي كه لغزورت ايسا كرين اور مير صغير كي روایت مين بشرط
 ضرورت يه جائز هو اور مير كبير مين ضرورت ضرورت نهنين هو اور سبلي روایت كي وجه يه هو يه مال سب مجارين مين مشرك هو
 اس سے اتفعا سباح نهنين هو مگر جبكه ضرورت هو جيسے كپرون اور چو پاقون مين هو اور دوسري روایت كي وجه يه هو كه لغزورت
 صلے استر عليه وسلم نے طعام خيبر کے باره مين فرمایا كه تم اسكو كهاد اور اپنے جانورون كو كهلاؤ اور اسكو لادست ليجاد اور
 اس دليل سے كه حكم كا مدار دليل حاجت بر هو اور دار الحرب مين هو تا دليل حاجت هو كيو كه غازي اپنے ساتھ اپنا كهانا اور
 اپنے جانورون كا چاره و بان رهنے كي مدت تك ساتھ نهنين ليجاتے هين اور انج كي رسد و بان بهو نهنين منقطع هو و توجه
 ضرورت اصلي اباحت باقی رهي بخلاف هتحيارون كه كيو كه فادي انكو اپنے ساتھ ليجاتا هو تو حاجت كي دليل جاني رهي
 اور كسبي هتحيارون كي سبي حاجت هوتی هو و حقيقي حاجت هتحيارون كاستعمال مين لادوے بهر جب اسكے كام سے
 فایع هو تو مال غنيمت مين واپس كر دے اور جائز كا حكم مثل هتحيارون كه هو اور طعام سے مراد ما نذر دني و گوشت و
 گهي اور تيل وغيره كه هو - قال ويستعمل الخطب و كني بعض النسخ الطيب - اور لکڑيون كو جلانے كے كام مين
 لادين اور بعض نسخون مين هو كه خوشبو وغيره اپنے كام مين لادين - ويد هتحو ابالده مين و يوحوا به الدابة المسار
 الحاجة لسبب جمع ذلك - اور انكو اختيار كيو كه تيل كو استعمال مين لادين اور جائز كه بيرون مين لگادين كيو كه اس
 سب كي حاجت پائي جاني هو - وليقاتلوا با بجد و نه هين السلاح كل ذلك بلا قسمة و تاويله اذا احتاج اليه بان
 لم يكن له سلاح وقد بناه - اور هو هتحيار پادين اسكو ليكر اسكے ذريعه سے قتال كرين اور يه سب بغير تقسيم كے بيلج هو اور
 اسكے معني يه هين كه غازي كو اس هتحيار كي ضرورت هو مثلا اسكے پاس هتحيار نهنو اور هم اسكو سابق مين بيان كيو كه هين - ولا
 يجوز ان يبيعوا من ذلك شيئا ولا يمولونه لان البيع يترتب على الملك ولا ملك على ما قد بناه وانما هو اجازت
 و صار كالبيع له الطعام و قوله ولا يمولونه اشارة الى انهم لا يبيعونه بالذهب والفضة والعروض لانه لا ضرور
 الي ذلك فان باعه احد هم رد الثمن له لغنيمته لانه بدل عين كانت للجماعة و اما الثياب والمتاع فيكره
 الانتفاع بها قبل القسمة من غير حاجة مشتركة الا انه لا يقسم الامام هتحيار دار الحرب اذا احتاجوا الي الثياب
 و الدواب و المتاع لان المحرم يستباح لمضرورة فالكره اولي و هذا لان حق الله و محتل و حاجه هو لا يتيقن بها
 فكان اوسر بالرعاية ولم يذكر القسمة في السلاح و لافرق حقيقة فانه اذا احتل واحد يباح له الانتفاع في تفصيلين
 فان احتل الكل يقسم في التفصيلين بخلاف ما اذا احتاجوا الى السبي حيث لا يقسم لان الحاجة اليه في فصول
 الحوائج - اور يه نهنين جائز هو كه ان چیزون مين سے کسی کو عوض سونے چاندی کے فروخت كرين اور نه انكو اپنے واسطے
 ماني ذخيره كرين كيو كه سب تركيت بهو هوتی هو اور قبل احوال كے ملكيت ندارد هو اور يه استعمال بطور اباحت هو ذريعا هو كيو كه
 کسی کے واسطے طعام بيلج كر ديا كيا اور قدوري نے جو يه فرمایا اور نه اپنے واسطے انكو ماني ذخيره كوين اسمين اشاده هو كه
 سونے و چاندی كي طرح اسباب كے عوض هين نهنين فروخت كر نيگه كيو كه سب كچه ضرورت نهنين هو بهر اگر کسی نے فروخت
 كيا هو تو اسكے دام ليكر مال غنيمت مين واپس كرے كيو كه يه عوض ليسه مال عين كا هو هتحيارون كيو كه حاجت كا حق هو و اكرے و

متاع سے اتقاع اتقاعا قبل تقسیم کے بدون حاجت کے کردہ ہے کیونکہ اس میں سب غازیوں کا شراک ہے لیکن اگر غازیوں کو کپڑے و جانور و متاع کی حاجت پڑے تو امام دارالہرب میں ان کے درمیان تقسیم کر دے کیونکہ ضرورت کی وجہ سے حرام چیزیں باج ہو جاتی ہے تو مکروہ بدرجہ اولے مباح ہو جائیگی اور یہ اسوجہ سے ہے کہ دارالاسلام سے مدد آنا امر احتمالی ہے اور جو غازی لفظ موجود ہیں انکی حاجت یعنی ہے تو انہیں کی رعایت ادلی ہے اور امام محمد نے ہتھیاروں میں تقسیم کا ذکر نہیں کیا اور درحقیقت کپڑے و ہتھیاروں میں کچھ فرق نہیں ہے چنانچہ اگر بعض کو احتیاج ہو تو اسکو کپڑے و ہتھیار دونوں سے اپنا کام نکالنا مباح ہے اور اگر کل غازیوں کو احتیاج ہوئی تو کپڑے و ہتھیار دونوں کو امام تقسیم کر دے گا بخلاف اسکے اگر بیکڑی ہوئی عورتوں کی ضرورت ہوئی تو تقسیم نہیں کرے گا کیونکہ یہ ضرورت اصلی نہیں بلکہ ضرورت زائدہ میں سے ہے و نفس میں معلوم ہوا کہ طعام داینہ من دخیل و کبرے و ہتھیاروں کی ضرورت اصلی ہے۔ قال ومن اسلم منہم معناه فی دار الحرب احرز باسلامہ نفسہ لان الاسلام نیافی ابتداء الاسترقاق و اولادہ الصغار لانہم مسلمون باسلامہ تبعاء و کل مال ہو فی ید یہ لقولہ علیہ السلام من اسلم علی مال فہو لہ ولانہ سبقت یدہ بحقیقۃ الیہ ید الظاہرین غلبۃ او و دیعۃ فی یدہم او ذمی لانہ فی یدہم کبیرۃ و یدہ کبیرہ اور کافرون میں سے جو شخص کہ دارالہرب میں مسلمان ہو گیا تو اسے اپنے اسلام کی وجہ سے ایک تو اپنی جان کو محفوظ کر لیا کیونکہ اسلام کے ساتھ ابتدائی ملک ہونا ممکن نہیں ہے اور دوم اسے اپنی تابائع اولاد کو بھی محفوظ کر لیا کیونکہ وہ اپنے باپ کے اسلام کے تابع ہو کر مسلمان ہیں اور اسے مال کو بھی محفوظ کر لیا جو اسکے قبضہ میں ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص اسلام لایا کسی مال پر یعنی مال اسکے پاس ہے تو یہ مال اسی کا ہے۔ رواہ سعید ابن منصور باسناد صحیح مرسل و ابو داؤد و احمد۔ اور اس دلیل سے کہ غازیوں کے قبضہ سے چلے اسکا حقیقی قبضہ اس مال پر باقی ہے اور اسے اپنے مال کو بھی بچالیا جو کسی مسلمان یا ذمی کے پاس دریت ہے کیونکہ اس مال پر قبضہ محترم صحیح ہے اور جبکہ پاس دریت ہے اسکا قبضہ مانند قبضہ مالک کے ہے۔ فان ظہرنا علی دار الحرب نفعارہ فیہ وقال الشافعی رحمہ اللہ لانه فی یدہ نفعارہ کالمنقول ولنا ان العقار فی ید اہل الدار سلطانہا اذ ہوں جملہ دارالہرب فلم یکن فی یدہ حقیقۃ و قبل ہذا قول ابی حنیفہ و ابی یوسف رحمہما الآخر و فی قول محمد رحمہما و ہو قول ابی یوسف رحمہما الاول ہو کثیرہ من الاسوال بنا و علی ان الیہ حقیقۃ لا یثبت علی العقار عندہما وعند محمد رحمہما یثبت۔ اور اگر ہم لوگ دارالہرب پر غالب ہوسے تو اسکا غیر منقولہ مال سب مال غنیمت ہو جائیگا اور امام شافعی و مالک و اسامہ نے کہا کہ غیر منقولہ بھی اسی کا ہو گا کیونکہ وہ اسکے قبضہ میں ہے تو مثل مال منقولہ کے ہو گیا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مال غیر منقولہ بادشاہ دارالہرب و اہل ملک کے قبضہ میں ہے کیونکہ یہ اراضی بھی بخلاف دارالہرب کے ہے تو درحقیقت اسکے قبضہ میں ہوا اور جس نے کہا کہ غیر منقولہ کا غنیمت ہونا ابو حنیفہ کا قتل اور درسل قتل ابو یوسف کا ہے اور ابو یوسف کے قول اول اور قول محمد میں غیر منقولہ بھی مثل دیگر اسوال کے ہے اور یہ اختلاف اس بنا پر ہے کہ غیر منقولہ براہ حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک حقیقی قبضہ نہیں ثابت ہوتا ہے اور امام محمد کے نزدیک ثابت ہوتا ہے۔ و زوجتہ فی لانہا کافرہ حریتہ لا قبضہ فی الاسلام۔ اور اس فوسلم کی زوجہ بھی مال غنیمت میں ہو جائیگی کیونکہ یہ کافرہ حریتہ عورت ہے جو اسلام میں اپنے شوہر کی تابع نہیں ہوگی۔ و کذا عملہا فی خلاف الشافعی رحمہما لایقول انہ مسلما بتعا کالمنفصل ولنا انہ جزوہا لیرق برکھا و المسلم محل للتمک تبعاً لغيرہ بخلاف المنفصل لانه حر لا ینعدم الجزئیۃ عند ذلک۔ اور اس عورت کا محل بھی مال غنیمت ہو گا یعنی شوہر اگر مسلمان ہو گیا لیکن اسکی زوجہ کافرہ کو محل ہے تو مثل اسکی زوجہ کے مال غنیمت ہو جائیگا اور اس میں امام شافعی اختلاف کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ وہ اپنے باپ کے ساتھ ہو کر مسلمان قرار پوے گا جیسے

اس کا قبضہ اس مال پر باقی ہے اور اسے اپنے مال کو بھی بچالیا جو کسی مسلمان یا ذمی کے پاس دریت ہے کیونکہ اس مال پر قبضہ محترم صحیح ہے اور جبکہ پاس دریت ہے اسکا قبضہ مانند قبضہ مالک کے ہے۔ فان ظہرنا علی دار الحرب نفعارہ فیہ

بچہ جو پیدا ہو چکا ہو مسلمان شمار ہوتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ عمل ابھی اس عورت کا جز ہے تو عورت کے رقیق ہونے کے ساتھ وہ بھی رقیق ہو جائیگا اور مسلمان اس قابل ہوتا ہے کہ دوسرے کے تابع ہو کر ملک ہو جاوے بخلاف اس بچہ کے جو پیدا ہو چکا کیونکہ وہ آزاد ہے کیونکہ عورت کے پیٹ سے جدا ہو جانے کے بعد جزیت باقی نہیں رہی۔ و اولادہ لکھنا فی لانہم کفار حرہون ولا تبعیۃ۔ اور اسکی بالغ اولاد بھی مال غنیمت ہو جائیگی کیونکہ یہ لوگ حربی کافرین اور انہیں تابع ہونا مزار ہے۔ و من قاتل من عبیدہ فی ملاءنہ لاقدر علی مولاہ خرج من یدہ فصار تبعاً لابل و اربہم۔ اور اسکی غنائم میں سے جسے قاتل کیا ہو وہ بھی مال غنیمت ہے کیونکہ جب اسے اپنے مولیٰ سے تفرک کیا تو اسے قبضہ سے نکل گیا تو دار الحرب راون کے تابع ہو گیا۔ و اما کان من مالہ فی ید حربی فہو فی غنیمت کان او ودیعتہ لان یدہ لیست بجزئیۃ۔ اور اس نو مسلم کا جو مال کسی حربی کے قبضہ میں ہو وہ مال غنیمت ہے خواہ بطور غصب ہو خواہ بطور ودیعت ہو کیونکہ حربی کا قبضہ کچھ قبضہ بجز نہیں ہے۔ و اما کان غصبانی ید مسلم او ذمی فہو فی غنیمت عند ابی حنیفہ رحمہ و قال محمد رحمہ لایکون فیما قال العبد الغنیف رحمہ اللہ کذا ذکر محمد رحمہ الاختلاف فی السیر الکبیرہ و ذکر وافی شرح الجامع الصغیر قول ابی یوسف مع قول محمد رحمہ لہما ان المال تابع للنفس وقد صارت معصومۃ بالاسلام فیتبعہا مالہ فیہا ولہ انہ مال مباح فی ملک بالاستیلا و النفس لم تقصر معصومۃ بالاسلام الا تری انہا لیست بقصومۃ الا انہ محرم التعرض فی الاصل لکن نہ سکا فوا باجۃ التعرض بعارض شرہ و قد اذبح بالاسلام بخلاف المال لانه خلق عرضۃ للاستہان فکان تجللاً للملک ولیست فی یدہ حکماً فلم تثبت العصمۃ۔ اور اس نو مسلم کا جو کچھ مال کسی مسلمان یا ذمی کے قبضہ میں بطور غصب ہو وہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک مال غنیمت ہے اور امام محمد کے نزدیک غنیمت نہیں ہوگا شیخ سفین نے کہا کہ امام محمد نے سیر کبیر میں اسی طرح اختلاف ذکر کیا ہے اور جامع صغیر کے شارحین نے امام ابو یوسف کو امام محمد کے ساتھ بیان کیا ہے یعنی صاحبین کے نزدیک غنیمت نہیں ہوگا اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ مال اسکے نفس کے تابع ہے حالانکہ اسکا نفس بوجہ اسلام کے معصوم ہو گیا تو مال بھی اسکے تابع ہو کر محفوظ ہو گیا اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مال دراصل مباح ہے تو غلبہ کرنے سے وہ ملک میں آجاتا ہے تو غالب ہو کر ملک میں آجائے گا اور اسکا نفس کوئی نعمتی جز نہیں ہے لیکن دراصل اس سے تعرض کرنا حرام ہے کیونکہ وہ ملک ہے اور تعرض جہاد مباح ہونا سبب خسارت کفر کے تھا حالانکہ اسکے مسلمان ہو جانے سے منع ہو گیا بخلاف مال کے کیونکہ وہ اسواسطے پیدا کیا گیا ہے کہ مبتذل طور پر کام میں لایا جاوے تو وہ ملک میں آنے کے قابل ہے اور وہ حکما اسکے قبضہ میں بھی نہیں ہے لہذا سکا محرم ہونا ثابت ہوا۔ و اذا خرج المسلمون من دار الحرب لم یجز ان یعلقوا من الغنیمۃ ولا یاکلو انہما لان الضرورة قد ارتفعت والا باجۃ باعتبار ہا ولان الحق قد تاکد حتی یورث نصیبہ ولا کذلک قبل الاخراج الی دار الاسلام۔ اور جب مسلمان لوگ دار الحرب سے نکل آدین تو جائز نہیں کہ غنیمت میں سے اپنے جائز دن کو چارہ کھلاؤ اور نہ خود اس میں سے کھاؤ کیونکہ ضرورت جاتی رہی اور اباحت باعتبار ضرورت تھی اور اس دلیل سے کہ غنیمت میں مسلمانوں کا حق اور زیادہ مضبوط ہو گیا حتیٰ کہ اب جو کوئی مرے تو اسکا حصہ میراث ہونا ہے اور دار الحرب سے نکلنے سے پہلے یہ حل نہیں ہے و من فضل معہ علف او طعام رده الی الغنیمۃ۔ اور جس غازی کے پاس چارہ دانہ یا انجمنج رہا ہو وہ مال غنیمت میں داخل ہے۔ معناہ اذا لم یقسم۔ اسکے معنی یہ ہیں کہ جب تقسیم نہ کیا گیا ہو۔ یعنی اگر امام نے انجمنج وغیرہ دار الحرب میں تقسیم کر دیا ہو تو وہ اسی کی ضرورت نہیں ہے اور اگر تقسیم کیا ہو اسوجہ سے کہ ضرورت نہیں تھی تو غازیوں نے بعد ضرورت کے دار الحرب میں بطور مباح استعمال کیا تھا جب وہاں سے دار الاسلام میں نکل آئے تو جو کچھ جسکے پاس بچا رہا ہو وہ اسکو غنیمت میں داخل ہے۔ و عن الشافعی مثل قولنا۔ اور امام شافعی سے ایک روایت مثل ہمارے قول کے ہے۔ و عنہ انما

یاد بردار اعتباراً بالمتلخص۔ اور شافعی رحم سے دوسری روایت یہ کہ واپس نہیں کرے بقیاس متلخص کے فن
 متلخص وہ شخص جو بطور چور کے دار الحرب میں جا کر کافرون کا مال نکال لایا ہو یعنی اگر ایک یا دو آدمی جنکو توت منعت
 نہیں ہے بدون اجازت امام کے دار الحرب میں گیا اور وہاں سے کچھ چیز مال نکال لیا تو یہ اسی کے واسطے ہے اس میں سے
 پانچواں حصہ نہیں لیا جائیگا۔ اس واسطے کہ وہ غنیمت نہیں ہے کیونکہ غنیمت وہ ہے جو تہ سے لیا جائے مع اجازت امام کے اور
 یہ مال ایسا نہیں بلکہ گویا مباح چیز ہے جس پر اس ایک یا دو آدمی کا ہاتھ پہنچا ہے۔ جیسے دارالاسلام کے شکار مباح کا حال ہے
 کہ جس نے اسکو پہلے پکڑا اسی کا مال ہو گیا۔ تو یہ دانہ و اناج بھی اسے غازی کے واسطے خاص ہے۔ ولنا ان الاختصاص ضرورة
 الحاجة وقد زالت۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اختصاص تو بضرورت حاجت تھا اور اب حاجت زائل ہو گئی۔ یعنی
 یہ دانہ و اناج اس غازی کے واسطے بوجہ ضرورت دار الحرب کے خاص تھا ورنہ وہ سب کا مال غنیمت ہے اور اب ضرورت نہیں
 رہی تو غنیمت میں واپس دے۔ بخلاف المتلخص لانه كان احق به قبل الاحراز فلذا بعدہ۔ بخلاف متلخص
 کے کہ اسنے جو کچھ لیا وہ دارالاسلام میں لانے سے پہلے ہی خود ہی اسکا ستنی تھا تو دارالاسلام میں لانے کے بعد بھی اسے
 کا حق ہے۔ پس اس پر قیاس نہیں ہو سکتا۔ و بعد القسمة تصدقوا بہ ان كانوا اعدیاء و تصدقوا بہ ان كانوا محلیین
 اور اگر دار الحرب میں یہ غلہ امام نے انہیں تقسیم کر دیا تھا (بجہ دار الحرب سے نکلنے کے بعد کچھ بچا ہو) پس اگر خود لاکر ہون تو بچے
 ہوئے کو صدقہ کر دین اور اگر محتاج ہوں تو اس سے خود نفع اٹھا دین۔ کیونکہ دار الحرب کی تقسیم بجا بضرورت کے تھی
 اور جب دار الحرب سے نکلنے کے بعد باقی رہا تو معلوم ہوا کہ بقدر غلہ اسکو بلا ضرورت ملا ہے پس وہ اسکو رو نہیں ہے بلکہ اس میں
 غازیوں کا حق ہے لیکن اگر مرد محتاج ہے تو اس سے نفع اٹھاوے۔ لانه صار فی حکم اللقطة لتقدر الرد علی الغانمین۔
 کیونکہ یہ غلہ لفظ کے حکم میں ہو گیا اس واسطے کہ غازیوں کو واپس دینا مال ہے۔ رہا یہ مسئلہ کہ اگر دارالاسلام میں لانے کے
 بعد بچا ہو غلہ انہوں نے غنیمت میں واپس کیا بلکہ خود صرف کر ڈالا تو اسکا جواب فرمایا۔ فان كانوا اعدیاء بعد الاحراز
 تو وہ قیمت اسے المغمم ان کان لم یقسم۔ پھر اگر دارالاسلام میں لانے کے بعد بچے ہوئے غلہ سے خود نفع اٹھایا ہو
 تو اسکی قیمت مال غنیمت میں واپس کون بکھرے بلکہ دار الحرب میں امام نے غلہ کی تقسیم کی ہو۔ وان قسمت الغنیمۃ فالغنی
 یتصدق بقیمۃ و الفقیر لاشئ علیہ لقیام القیمۃ مقام الاصل فاخذ حکمہ۔ اور اگر دار الحرب میں یہ مال ان لوگوں
 میں تقسیم کر دیا گیا ہو تو نہ مگر یہ واجب ہے کہ جو بچا ہوا غلہ خارج کر ڈالا اسکی قیمت فقیر عن کو صدقہ کر دے اور اگر خود فقیر ہو تو اسے
 کچھ صدقہ کرنا لازم نہیں ہے کیونکہ اسکی قیمت بچے اصل کے قائم ہے تو اصل کا حکم لے لیا۔ یعنی اگر بچا ہوا غلہ موجود ہوتا
 تو محتاج کو جائز تھا کہ اپنے خچ میں لادے اور صدقہ کرے اسی طرح اسکا قائم مقام اسکی قیمت ہے وہ بھی صدقہ کرنی لازم
 نہیں ہے بلکہ گویا اسنے اصل غلہ کو خریدا ہے۔

فصل فی کیفیت القسمة۔ یہ فصل مال غنیمت کو تقسیم کرنے کے بیان میں ہے۔ قال ویقسم الامام الغنیمۃ فیخرج
 خمسہا۔ لقولہ تعالیٰ فان صدقہ وللرسول استثنی الخمس۔ قدوری نے فرمایا کہ ایام مال غنیمت کو تقسیم کرے پس
 غنیمت میں سے پانچواں حصہ نکال لے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا فان صدقہ لایہ۔ یعنی غنیمت میں سے اللہ تعالیٰ کے
 واسطے پانچواں حصہ اور رسول کے واسطے پانچواں حصہ استثنی کیا۔ یہ دسواں پارہ شروع میں ہے اور اللہ تعالیٰ
 نے اپنا نام پاک مرت تعلیم و تکریم کے واسطے ذکر فرمایا۔ اور مراد رسول اللہ صلعم و اہل قرابت و قریب و ساکنین رہیں۔
 ہیں جیسا کہ آیت میں صریح ہے۔ الاصل تقسیم کا کام خود امام کو ہے اور اول اس میں سے پانچواں حصہ نکال لے۔ ویقسم
 اربعۃ اخماس بین الغانمین۔ اور باقی چار پانچواں حصے غنیمت حاصل کرنے والوں کے درمیان تقسیم کر دے۔

یعنی کل غنیمت کے پانچ حصہ کے ایک حصہ کمال لے اور باقی چار حصے غازیون میں اسلحہ تقسیم کرے جسے آئندہ منکر
غرض کہ باقی چار حصے سب غازیون کے ہیں۔ لانه علیہ السلام قسمہا بین القائلین کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے ان چار حصوں کو غازیون میں تقسیم کر دیا۔ چنانچہ طبرانی کی طویل حدیث ابن عباس میں مرصع ہے کہ پانچواں
حصہ نکالنے کے بعد باقی کو غازیون میں تقسیم کیا۔ ورواہ الطبری عن قتادہ مرسلہ۔ ثم للفارس سہمان وللراجل
سہم۔ عند ابی حنیفہ رحمہ۔ پھر سوار کے واسطے اس میں سے دو حصہ اور پیدل کے واسطے ایک حصہ ہے یہ امام ابو حنیفہ
کا قول ہے۔ وقال للفارس ثلثہ اسہم وبقول الشافعی۔ اور صاحبین نے کہا کہ سوار کے واسطے تین سہام ہیں
اور یہی شافعی رحمہ کا قول ہے۔ اور یہی مالک و احمد و اکثر اہل علم کا قول ہے اور امام محمد نے آثار میں ابو حنیفہ رحمہ کے
اسناد سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا اپنی خلافت میں اس تقسیم پر راضی ہونا کہ سوار کو دو حصہ اور پیدل کو ایک حصہ ہونا
کیا۔ پھر کہا کہ یہی ابو حنیفہ رحمہ کا قول ہے۔ لیکن ہم اسکو نہیں لیتے ہیں بلکہ ہمارے نزدیک سوار کے واسطے تین حصہ ہیں
اور پیدل کے واسطے ایک حصہ ہے۔ لہذا روی ابن عمر رضی اللہ عنہما ان ابی علیہ السلام اسہم للفارس
ثلثہ اسہم وللراجل سہم۔ اس دلیل سے جو ابن عمر رضی اللہ عنہما نے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سوار
کے واسطے تین حصہ دیے اور پیدل کے واسطے ایک حصہ دیا۔ ورواہ البخاری و مسلم و ابو داؤد و الترمذی و ابن ماجہ
ت۔ ولان الاستحقاق بالغناء۔ اور اس دلیل سے کہ استحقاق غنیمت بقدر کفایت ہے۔ یعنی لڑائی میں جتنی
جسکی ذات سے کفایت حاصل ہو اسی قدر وہ غنیمت کا مستحق ہے۔ و معنا وہ علی ثلثہ امثال الراجل۔ اور سوار کا تین
پیدل کے برابر کفایت کرنا ثبوت ہوتا ہے۔ لانه للکر و الفرو الثبات۔ کیونکہ سوار تو تھک کر رہتا ہے اور پیدل
رہنے کے واسطے کافی ہے۔ و الراجل للثبات لا غیر۔ اور پیدل صرف ثابت رہنے کے واسطے ہے اور پیدل کو کفایت
یعنی پیدل جان ہر وہاں سے آدمی کی حرکت سے زیادہ اس سے کوئی کفایت نہیں ہو سکتی ہے بخلاف سوار کے کہ وہ
تھک کر کے دشمن کو بھاگا یا اور ضرورت ہوئی تو خود فوراً پلٹ کر پیدل کی مدد کو آگیا اور جب موقع ہوا تو اپنی جگہ سے لڑھا۔
اور یہ بات پیدل سے ممکن نہیں ہے۔ پس جب پیدل سے تین گونہ وہ زائد کافی ہے تو پیدل سے سہ حصہ غنیمت کا مستحق
و لابی حنیفہ رحمہ ہی ابن عباس رضی اللہ عنہما ان ابی علیہ السلام اعطی للفارس سہین و للراجل سہم۔ اور ابو حنیفہ
کی وہ دلیل ہے جو ابن عباس نے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سوار کو دو حصہ دیے اور پیدل کو ایک حصہ دیا۔
فت۔ لیکن ابن الہمام رحمہ نے کہا کہ یہ حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما سے غریب ہے یعنی پالی نہیں جاتی، بلکہ اسحق بن راہوی نے اسناد
میں اس کے خلاف روایت کی کہ حدیثنا محمد بن الفضیل بن غزوان ثنا ابی جراح عن ابی صالح عن ابن عباس رضی اللہ عنہما ان رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم للفارس ثلثہ اسہم وللراجل سہم۔ یعنی ابن عباس نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سوار کے واسطے تین
سہام دیے اور پیدل کے واسطے ایک حصہ دیا۔ ورواہ بخاری و مسلم و ابو داؤد و الترمذی و ابن ماجہ۔ لیکن
مصنف نے حدیث ابن عباس کو کہیں پایا حتیٰ کہ اس پر طعن کیا اور کہا متعارض فعلیہ۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے
فعل متعارض ہوئے۔ فت۔ ایک وہ کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما نے روایت کیا اور ابن عباس نے روایت کیا لیکن ابھی معلوم
ہوا کہ اول صحیح میں موجود ہے اور دوم روایت ابن عباس کا ثبوت نہیں ہوا۔ علاوہ اسکے جو ابو داؤد کی حدیث صحیح بن جابر سے
روایت طبرانی و ابن مردویہ وغیرہ میں آتا وہ ضعف و ہم و صحیح سے خالی نہیں تو معارضہ قائم نہ ہوگا کیونکہ اصول میں مقرر ہوا کہ
معارضہ کے واسطے ترتیب میں مساوات شرط ہے۔ یعنی۔ لیکن مصنف نے اسکو معارضہ قرار دیا اور فرمایا۔ فیرجح انہی قولہ یعنی
جس معارضہ فعلیہ ظاہر ہوا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کی طرف رجحان کیا جائے۔ اور فعل سے استثناء ہے جو معارضہ

کے نہیں ہو سکتا۔ وقد قال عليه السلام للفارس سمان وللراجل سم۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ سوار کے واسطے دو حصہ اور پیدل کے واسطے ایک حصہ ہوتا ہے۔ لیکن ابن الہمام وغیرہ نے کہا کہ یہ روایت نہیں تھی اور جسے کہا کہ ابن ابی شیبہ نے روایت کی اسکی غلطی ہے۔ بالجملہ مصنف رحم کی غرض یہ ہے کہ حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما اولیٰ ہے اور کیفیت و قدر دی عن ابن عمر ان النبی علیہ السلام قسم للفارس سمان وللراجل سمان۔ اور کچھ تو یہ کہ تاویل خواہاں خود ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سوار کے واسطے دو حصہ اور پیدل کے واسطے ایک حصہ دیا ہے۔ اسکو ابن ابی شیبہ و دارقطنی نے بطریق متعدد روایت کیا۔ اور یہ اسانید ثقات ہیں لیکن بعض نے بعض سے مخالفت کی ہے اور حق یہ ہے کہ اجتہاد فقہ کی روایت ابن عمر سے یہی ہے کہ سوار کو دو حصہ اور پیدل کو ایک حصہ دیا ہے۔ و اذا تعارضت روایتاہ ترجیح روایتہ غیرہ۔ اور جب ابن عمر رضی اللہ عنہما کی دونوں روایتیں باہم متعارض ہوں تو دوسرے صحابی کی روایت ترجیح ہوئی ہے۔ یعنی ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت کو ترجیح ہوئی۔ لیکن محض نہیں کہ ابن عباس کی روایت میں بھی اسحق بن راہوی نے سوار کے واسطے تین حصہ روایت کیے ہیں سے بھی استدلال نہیں ہو سکتا علامہ اسکے ابن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت اول تو صحیح بخاری و صحیح مسلم وغیرہ میں ہے اور دوسری روایت مصنف ابن ابی شیبہ و دارقطنی میں ہے اور صحیحین کی روایات صحیح و اقویٰ میں پھر معارضہ ندارد ہوا۔ شیخ ابن الہمام نے جواب دیا کہ جب ابن ابی شیبہ کے اسناد میں ثقات مثل روایت بخاری میں تو ہم اسکو نہیں مانتے کہ صحیحین مطلقاً مقدم ہیں چنانچہ ہم اسکو کئی مرتبہ بیان کر چکے ہیں بلکہ قوت اسناد کا اعتبار ہے چنانچہ ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدیث ابو اسامہ و ابن نمیر قالنا ثنا عبید اللہ عن نافع عن ابن عمر ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جعل للفارس سمان وللراجل سمان۔ یہ اسناد ثقات صحیحین ہے اور دارقطنی نے کہا کہ ابو یوسف شیبہ نے کہا کہ میرے نزدیک یہ ابن ابی شیبہ کا وہم ہے کیونکہ احمد بن حنبل و عبد الرحمن بن بشر وغیرہ نے ابن نمیر سے اسکے خلاف روایت کیا اور ابو اسامہ سے بھی اسکے خلاف مروی ہے یعنی للفارس ثلثہ اسم۔ یعنی سوار کو دو حصہ کی جگہ تین حصہ روایت ہیں۔ لیکن نعیم نے عبد اللہ بن المبارک سے اوپر کے اسناد سے سوار کے واسطے دو حصہ روایت کیے۔ ابن الہمام نے کہا کہ نعیم ثقہ اور ابن المبارک اثبت ہیں۔ پھر ثابت میں دارقطنی نے یونس بن عبد الاعلیٰ ثنا ابن وہب اخبرنا عبید اللہ بن عمر الخ و حجاج بن منہال ثنا حماد بن سلمہ ثنا عبید اللہ الخ یہی روایت کی کہ سوار کے واسطے دو حصہ اور پیدل کے واسطے ایک حصہ ہے جس پر شیخ ابن الہمام نے زور دیا کہ یہ روایت ثابت ہے اور اسناد ثقہ ہے پس اگر دوسری روایت جس میں سوار کے واسطے تین حصہ ہیں صحیح مانی جاوے تو بھی ان دونوں کو متفق کرنا بہتر ہے نسبت اسکے کہ ایک کو ترک کرنا جاوے لہذا ہم نے دونوں میں اسطرح توفیق دی کہ اصل تقسیم یہ ہے کہ سوار کے واسطے دو حصہ اور پیدل کے واسطے ایک حصہ ہو اور جس روایت میں سوار کے واسطے تین حصہ ہیں وہ بطور عطیہ نفل کی ہے اور رہا یہ قیاس کہ پیدل کے نسبت سوار سے سہ چند کفایت ہوتی ہے کیونکہ سوار میں کرد فر زیادہ ہے تو اسکا مصنف نے یہ جواب دیا۔ ولان الکر والفرس جنس واحد فیکون غناؤہ مثل غنار الکر بل فیفضل علیہ بسبب ولانہ لغذرا علیہا مقدار للزایدہ لغذیر معرفتہ فیدار الحکم علی سبب ظاہرہ للفارس سمان النفس والفرس وللراجل سبب واحد فکان استحقاقہ علی ضعفہ۔ اسواسطے کہ آگے بڑھ کر حکم کرنا چاہیے ہوتا اور ان ایک ہی جنس میں کیونکہ پیچھے ہٹنا جب ہی اچھا ہوتا ہے کہ لڑنے کے واسطے ہو ورنہ بجائے میں لڑائی کا کوئی فائدہ نہیں) تو پیدل کے نسبت سوار سے لڑائی کا دو چند نفع ہے تو پیدل پر اسکو ایک حصہ زیادہ دیا جائیگا اور اسوجہ سے بھی کہ مقدار کی زیادتی اعتبار کرنا مستحضر ہے یعنی یہ حساب ٹھیک نہیں ہو سکتا کہ پیدل سے سوار کے کس قدر کام زیادہ دیا کیونکہ اسکا پہچانا مستند ہے تو ظاہری سبب پر زیادتی کا حکم دائر ہوگا اور سوار میں

دو سبب ظاہر ہیں ایک اسکی ذات اور دوسرا اسکا گھوڑا اور پیدل میں ایک سبب صرف اسکی ذات ہے تو سوار کا استحقاق پیدل سے دو چند ہوا۔ ولایسم الا لفرس واحد وقال ابو یوسف رحمہ اللہ لفرسین لما روی ان ابی علیہ السلام اسہم لفرسین۔ اور غازی کو صرف ایک گھوڑے کا حصہ دیا جائیگا (اور یہی قول مالک شافعی کا ہے اور یہی ظاہر اور ہے ہے۔) اور ابو یوسف نے کہا کہ اسکو دو گھوڑوں کا حصہ دیا جاوے (اور یہی امام احمد کا قول ہے) کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دو گھوڑوں کا حصہ دیا۔ چنانچہ ابو عمرہ بشیر بن عمر ابن محسن نے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے دو گھوڑوں کو چار حصے اور مجھے ایک حصہ دیا پس میں نے پانچ حصہ پائے۔ رواہ الدار قطنی۔ اور کھول سے روایت ہے کہ زبیر رضی اللہ عنہ جنگ خیبر میں دو گھوڑے لائے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انکو پانچ حصے دیے۔ رواہ عبد الرزاق مرسل۔ ولان الواحد قد یعنی فیحتاج الی الاخر ولہما ان البرابین اوس قلوبہ وسلم یسم رسول اللہ علیہ السلام الا لفرس واحد۔ اور اس دلیل سے کہ ایک گھوڑا کبھی تک جاتا ہے دو دو حصے گھوڑے کی ضرورت ہوتی ہے اور امام ابو حنیفہ و مجھکی دلیل یہ ہے کہ برابر ابن اوس رضی اللہ عنہ دو گھوڑے لے گئے تھے حالانکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انکو ایک گھوڑے کا حصہ دیا۔ یہ حدیث غریب ہے بلکہ اسکے برعکس روایتی ہے نے سناری میں اور ابن مندہ نے کتاب الصحابہ میں برابر ابن اوس سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انکو پانچ حصے دیے لیکن یہ بھی روایت غریب ہے اور امام مالک نے موطا میں کہا کہ میں نے نہیں سنا کہ سوائے ایک گھوڑے کے زیادہ کا حصہ دیا گیا ہو۔ مت۔ اور شافعی نے کہا کہ حدیث ابی عمرہ منقطع وغیر محفوظ ہے اگرچہ اذراعی نے اسکو کھول سے منقطع قبول کر لیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم خود تین گھوڑے جکانام سبب و ضرب و مرتجہ بخالوئے تھے گزرتے تھے نے صرف ایک گھوڑے کا حصہ لیا تھا۔ مت۔ ولان القتال لا یحقق بفرسین دفعة واحدة فلا یكون سبب الظاہر مفضیاً الی القتال علیہما فیسم لواحداً۔ اور اسواسطے کہ دو گھوڑوں سے ایک باگی قال نہیں مکن ہے حصہ پانے کا ظاہر ہی سبب یعنی دونوں بر سوار ہو کر قتال کرنا اس جانب موہی ہوا تو انرا ایک ہی گھوڑے کا حصہ دیا جائیگا ولہذا لا یسم لثلاثہ افراس و ما رواہ محمود علی التخیل کما اعطی سلمة بن الاکوع سہمین و ہوراجل۔ اور اسی وجہ سے تین گھوڑوں کا حصہ بالاتفاق نہیں دیا جاتا ہے اور جو حدیث ابو یوسف نے روایت کی وہ بطور نقل زائد ہے بر محمود ہے جیسے سلمہ ابن الاکوع کو جو پیدل تھے دو حصے دیے تھے۔ جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث حدیبیہ میں مذکور ہے والبراذین والعناق سوار لان الارباب مصنف الی جنس الخیل فی کتاب قال اللہ تعالیٰ ومن رباط الخیل ترہبون بہ عدو اللہ وعدوکم وکسم الخیل یطلق علی البراذین والعناق والہمین و انقر اطلاقاً واحداً لان العربی ان کان فی الطلب والہرب اقوی فالبرذون اصبر والین عطف انفی کل واحد منهما منفعۃ معتبرۃ فاستویا۔ اور دو غلا و عمی گھوڑا اور خالص عربی گھوڑا دونوں حصہ میں برابر ہیں کیونکہ قرآن میں خوف دوتا گھوڑوں کی جنس یعنی خیل کی طرف مضاف ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ومن رباط الخیل ترہبون بہ عدو اللہ وعدوکم۔ یعنی اور جہاں کہ گھوڑے کہ جس سے اللہ تعالیٰ کے دشمنوں اور اپنے دشمنوں کو خوف دلاؤ حالانکہ خیل کا لفظ عمی گھوڑے اور خالص عربی گھوڑے اور جسکی فقط مان عربی ہوا جبکہ فقط باب عربی گھوڑا جو سب پر ایک ہی طرح بولا جاتا ہے اور اس دلیل سے کہ عربی گھوڑا اگرچہ دشمن کا تعاقب کرنے یا فوج پیچھے ہٹنے میں زیادہ قوی ہوتا ہے تو وہ غلے گھوڑے میں چھوٹ زیادہ ہے کہ وہ شفت فوب برداشت کرنا اور بوڑھا کازم ہوتا ہے تو دونوں قسم میں ہر ایک میں ایک سبب منفعت موجود ہے تو دونوں برابر ہو گئے۔ ومن دخل دار الحرب فارساً فنشق فرساً استحق سهم الفرسان ومن دخل راجلاً

فاخری فرس استحق سہم راجل و جواب اشافی رحمہ علی عکسہ فی الفصلین و ہذا روی ابن المبارک عن ابی حنیفہ
فی الفصل الثانی ایلی استحق سہم الفرسان والحاصل ان المجتہد عندنا حال المجاوزة وعندہ حال النقصان الخیر
لہ ان سبب ہو القہر والقتال فیعتبر حال الشخص عندہ والمجاوزة وسیلة الی السبب کا نخرج من البیت
وتعلیق الاحکام بالقتال بدل علی امکان الوقوف علیہ ولولتذرا وتعلیق لیشہود الواقعة لانه اقرب الی القتال
ولنا ان المجاوزة بنفسها قتال لادیمتہم الخوف بہا والحال بعد بحالہ الدوام ولاستحبابہا ولان الوقوف علی حقیقۃ
القتال متعذر کذا علی شہود الواقعة لانه حال الظاہر یغنی عن البیظاہر الا ان کان فی
قصد القتال فیعتبر حال الشخص حالہ المجاوزة فرسا کان اور اجلا ولودخل فارسا قائل راجلا یضیق المکان لیستحق سہم
الفرسان بالاتفاق ولودخل فارسا ثم منع فرسا ووب او اجرا وینفعی رواتہ الحسن عن ابی حنیفہ رحمہ استحق سہم الفرسان
اعتبار المجاوزة و فی ظاہر الروایۃ لیستحق سہم الرجال لان الاقدام علی بذلہ التصرفات بدل علی انہ لم یکن من تصدیرہ
بالمجاوزة القتال فرسا ولو باعہ بعد الفراغ لم یسقط سہم الفرسان ولذا اذا باع فی حالہ القتال عند بعض
والاصح انہ یسقط لان البیع بدل علی ان غرضہ التجارة فیہ الا انہ یستطیع جہ - اور جو شخص دار الحرب میں سوار داخل
ہوا بھر اسکا گھوڑا مر گیا تو وہ سواروں کے حصہ کا مستحق ہے اور جو شخص بغیر گھوڑے کے پیادہ داخل ہوا بھر اسنے گھوڑا خریدا تو
وہ حصہ پیادہ کا مستحق ہے اور شامی کے نزدیک اوزن عورتوں میں جواب برعکس ہے اور یہی قول مالک و احمد ہے اور یہی
ابن المبارک نے ابو حنیفہ سے دوسری صورت میں روایت کیا یعنی اگر پیادہ داخل ہو کر گھوڑا خریدا اور سوار قتال کیا تو سواروں
کے حصہ کا مستحق ہوگا (لیکن ظاہر الروایۃ قول اول ہے) اور حاصل یہ ہے کہ ہمارے نزدیک سہ حصہ سے اترنے کی حالت مجتہد اور شامی
کے نزدیک لڑائی ختم ہونے کی حالت مجتہد اور دلیل شامی یہ ہے کہ استحقاق غنیمت کا سبب قہر و قتال ہے تو اسی وقت کا حال
ہر شخص کا مستبر ہوگا اور سہ حصہ سے اترنا سبب ذکر کا وسیلہ ہے جیسے گھر سے نکلنا (اور اگر کہا جائے کہ قتال اور غنی ہے اس سے
دقوت نہیں ہو سکتا تو سہ حصہ سے اترنا اسکے قائم مقام کیا گیا اسکا جواب دیا کہ قتال کے ساتھ احکام متعلق کرنا قتال پر دقوت
اٹھانے کی دلیل ہے اور اگر دقوت متعذر یا مشکل ہو تو اوزن لوگوں کی گواہی برحکم متعلق ہوگا جو معرکہ قتال میں حاضر ہیں کیونکہ قتال
سے زیادہ قریب ہیں اسس سہ حصہ سے اترنا دور رہا) اور ہماری دلیل یہ ہے کہ سہ حصہ سے اترنا خود قتال ہے کیونکہ اس سے کافرون کو
خوف لاحق ہو جاتا ہے اور اسکے بعد یہی حالت برابرتا رہتی ہے حالانکہ اس حالت کا کچھ اعتبار نہیں ہے (چنانچہ اگر سوار کا گھوڑا مر
تو وہ بالاتفاق سوار ہے) اور اس دلیل سے کہ حقیقی قتال پر آگاہی ہونا مشکل ہے اور اسی طرح کہ ابان معرکہ کا آگاہ ہونا مشکل ہے
کیونکہ وہ صفوں کے بھر جیلنے کا وقت ہے تو ہر ایک اپنی لڑائی میں ہمہ تن متوجہ ہے اور دوسرے کے سوار اور پیادہ ہونے کو
نہیں دیکھتا) پس بجائے لڑائی کے سہ حصہ سے گذرنا قائم کیا گیا کیونکہ ظاہر ہی سبب مودی بقوال ہے جبکہ وہ قتال کے قصد پر اور
قادی کی وہ حالت مستبر ہوگی جو سہ حصہ سے اترنے کے وقت ہو کہ سوار ہو تو سوار ہی پیادہ ہو تو پیادہ ہے۔ اور اگر سہ حصہ سے اترنے
کے وقت سوار ہو مگر قتال میں بوجہ تنگی جگہ وغیرہ کے تبدیل قتال کیا تو بالاتفاق وہ سواروں کے حصہ کا مستحق ہے۔ اور اگر سوار نہ ہو
ہوا بھر اسنے اپنا گھوڑا فروخت کیا یا ہبہ کیا یا اجرت پر دیا یا ہن کیا تو حسین نے ابو حنیفہ سے روایت کی کہ وہ سواروں کے حصہ کا مستحق
ہوگا بہین نظر کہ وہ سہ حصہ سے اترنے میں سوار تھا اور ظاہر الروایۃ یہ ہے کہ بیدوں کے حصہ کا مستحق ہوگا کیونکہ مع وغیرہ کے تصرفات
کونے میں یہ دلیل موجود ہے کہ سہ حصہ سے اترنے وقت اسکا قصد سوار ہو کر اترنے کا نہیں تھا۔ اور اگر لڑائی سے فارغ ہو کر
بعد سے گھوڑا فروخت کیا تو اسکا سواروں کا حصہ ساقل ہوگا اور اگر اسنے لڑائی کی حالت میں گھوڑا فروخت کیا تو بھی بعض کے
زادہ ایک اسکا سواروں کا حصہ ساقل ہوگا اور اصح یہ ہے کہ ساقل ہو جائیگا کیونکہ فروخت کرنا اس امر کی دلیل ہے کہ گھوڑے میں

اسکی غرض تجارت تھی لیکن اس امر کا فطر تھا کہ کمال شریع ہو کر گھوڑے کی قیمت بڑھ جائے۔ ولایہ اسم ملوک و لام امر
ولایہ صبی و لا مجنون و لا ذمی و لکن یرضح لہم علی حسب ما یری الامام لاروی انہ علیہ السلام کان ولایہم للنساء
والعبیدان والعبید و لکن کان یرضح لہم ولما استعان علیہ السلام بالیہود علی الیہود لم یطہر کثرت
من الغنیمۃ یعنی انہ لم یسہم لہم ولان الجہاد عبادۃ والذمی لیس من اہل العبادۃ و لیس من المرأۃ عاجزان
عشرہ ولہذا لم یجہدوا فیہا و لکن لایکن المولے ولہذا لایکن المولے و لکن لایکن المولے و لکن لایکن المولے
انما یرضح لہ اذا قاتل لانه دخل بخدیۃ المولی فصار کالباہر والمرأۃ یرضح لہا اذا کانت تماوی البحر
وتقوم علی المہضے لانه عاجزہ عن حقیقۃ القتال فیقام بہا النوع من الاعانتہ مقام القتال بخلاف العبد
لانہ قادر علی حقیقۃ القتال والذمی انما یرضح لہ اذا قاتل اولی علی الطرق ولم یقاتل لان وہ یمنفعت
للمسلمین الا انہ یزاد علی السہم فی الدلالۃ اذا کانت فیہ منفعت عظیمہ ولا یبلغ بہ السہم اذا قاتل لانه جہاد
و لا اول لیس من عکفہ ولا یسوی بیہ و بین المسلم فی حکم الجہاد۔ اور غنیمت میں سے کسی ملوک اور عورت یا طفل یا
مجنون یا ذمی کا حصہ نہیں لگایا جائیگا لیکن بطور کھانے کے انکو جہاد امام المسلمین کی رائے میں آوے دیا جائیگا کیونکہ وہ
ہو کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عورتوں اور بچوں وغلاموں کا حصہ نہیں لگاتے تھے لیکن انکو کچھ کھانے کے طور پر دیتے
تھے۔ رواہ سلم ابو داؤد و الترمذی۔ اور جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کے یہودیوں پر مہربانہ کے یہودیوں سے
کچھ مددی تھی تو غنیمت میں سے انکو حصہ نہیں دیا بلکہ کچھ کھانے کے طور پر دیا۔ رواہ الشافعی و ابویسعی و ابوالقاسم باسناد
ضعیف۔ اور اس دلیل سے کہ جہاد ایک عبادت ہے اور ذمی کافرین عبادت کی لیاقت نہیں ہے (اور مہربانہ کے یہودیوں
سے مدد لینا شاید بطور رہنمائی وغیرہ کے ہو اور شاید ضرورت کی وجہ سے لڑائی میں ہو) اور بچہ اور عورت دونوں جہاد
کرنے سے عاجز ہیں اسی واسطے ان دونوں پر جہاد فرض نہیں ہے اور غلام کو اسکا مولیٰ اجازت نہیں دے گا اور اگر اجازت
دی تو اسکو اختیار ہے کہ اسکو منع کر دے لیکن امام المسلمین ان لوگوں کو کچھ مال بطور کھانے کے دے دے تاکہ انکو لڑائی
پر ترغیب ہو باوجودیکہ انکے رتبہ کی کمی ظاہر کی گئی اور مکاتب بھی بنزلہ غلام کے ہے کیونکہ اسکے رقبہ قائم ہے اور شاید کہ وہ
اداسے کتابت سے عاجز ہو جائے تو اسکا مولیٰ اسکو قتال میں جانے سے روکیگا پھر غلام کو کچھ مال بطور کھانے کے
جب ہی دیا جائیگا کہ جب اسنے قتال کیا ہو ورنہ نہیں کیونکہ وہ شکر کے ساتھ اپنے مولیٰ کی خدمت کے واسطے گیا تھا و مثل
بازاری تاجر کے ہوگی اور عورت کو یہ مال بطور کھانے کے اسوقت دیا جائیگا کہ وہ زخمیوں کی دوا کرتی اور میلموں کی خدمت
کرتی ہو کیونکہ عورت درحقیقت لڑائی سے عاجز ہے تو اسکا اس طرح کی مدد کرنا لڑائی کے قائم مقام ہے بخلاف غلام کے کہ وہ
درحقیقت قتال کر سکتا ہے اور ذمی کو یہ مال بطور طعام کے جب ہی دیا جائیگا کہ جب اسنے قتال کیا یا بفرقتال کے راستہ
جلا یا ہو کیونکہ اس میں سلطانوں کی منفعت ہے لیکن جاننا چاہیے کہ اگر راہ بتلانے میں منفعت عظیم ہو تو اسکو غازیوں کے حصہ
سے زیادہ بھی دیا جائیگا اور اگر اسنے صرف قتال کیا تو جو کچھ اسکو دیا جائے وہ غازی کے حصہ تک نہیں پہنچا جائیگا اور
پہنائی گزرا کچھ کار جہاد سے نہیں ہے حالانکہ کار جہاد میں مسلمان اور کافر ذمی کے درمیان برابری نہیں کی جائیگی۔ و اما الخمس
فیقسم علی ثلثہ اسہم للہامی و اسہم للمساکین و اسہم لابن السبیل یدخل فقرا و ذوی القربی فیہم و یقدمون
ولا یرفع الے اغنیائہم و قال الشافعی رحمہم اللہ خمس لیسوی فیہم و فقیرہم و فقیرہم و فقیرہم لئلا یکرہ کل خط
الذمیین و یكون لبني الحکم و بنی المطلب دون غیرہم لقولہ تعالیٰ ولذی القربی من غیر فکسل بین ذمیین و غیرہم

اولئان الخلفاء الاربعة الراشدین رضی اللہ عنہم علی ثلثة اہم علی نحو ما قلناہ وکفی بہم قدوة وقال
 علیہ السلام یا معشر نبی ہاشم ان استر تعالیٰ کرہ لکم غسالۃ الناس واوساخہم وغوضکم لکنہا نجس الخیر
 والبعض انما ثبت فی حق من ثبت فی حق المعوض وہم الفقراء والنبی علیہ السلام اعطاهم للنصرة
 الاتری ان علیہ السلام علی فقال انہم لم یزالوا معی لکن فی الجاہلیۃ والاسلام وشک من اصابعہ ول
 علی ان المراد من النص قرب النصرۃ لا قرب القرابتہ۔ رہا غنیمت کا پانچواں حصہ جو امام نے نکالا اور وہ تین
 حصوں پر تقسیم ہوگا ایک حصہ تمیموں کے واسطے اور دوسرا حصہ مساکین کے واسطے ہوگا اور تیسرا حصہ ابن اسیل کے لیے
 جنہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے محتاج اہل قرابت داخل ہونگے اور یہی مقدم کیے جائینگے اور اگر اہل قرابت کو نہیں
 دیا جائیگا اور امام شافعی نے فرمایا کہ اہل قرابت کو پانچویں حصہ غنیمت میں سے پانچواں حصہ دیا جائیگا اور انہیں تو مکرر
 فقیر برابرین اور یہ مال ان سب لوگوں میں عورت سے مراد دو جند کے حساب سے تقسیم ہوگا اور اہل قرابت میں
 صرف نبوہاشم اور نبو مطلب کے واسطے ہوگا دوسروں کو نہیں ملے گا یعنی نبو عبد شمس اور نبو نوفل کو نہیں ملے گا کیونکہ انہیں
 نے فرمایا ولذی القربی یعنی اور صاحب قرابت کے واسطے ہی صاحب قرابت سبکو شامل ہے کوئی تفصیل تو ذکر نہ محتاج
 کی نہیں ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ چاروں خلفاء راشدین رضی اللہ عنہم اجمعین نے پانچویں حصہ غنیمت کو اسی طرح تمیموں
 پر تقسیم کیا جیسے ہم نے بیان کیا اور انہیں کی پیشوائی ہلو کا فی ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسے گروہ نبی ہاشم
 ہے اس واسطے کہ ان کے دونوں کا میل و میل کر وہ رکھا ہے یعنی زکوٰۃ و مکروہہ زکا ہے اور اس کے عوض مکرر غنیمت
 کا پانچواں حصہ دیا ہے۔ کما فی الصحیح۔ اور عرض انہیں کے حق میں ثابت ہوتا ہے جبکہ حق میں اصل موضع ثابت ہو اور وہ
 محتاج لوگ ہیں یعنی اگر زکوٰۃ کا مال دیا جاتا تو صرف محتاج اہل قرابت کو ملتا اور چونکہ زکوٰۃ لوگوں کا میل کچھ ہے لہذا انکو
 غنیمت میں سے دیا گیا ہے صرف محتاجوں کے واسطے مخصوص ہوا (اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نبوہاشم کے ساتھ
 نبو مطلب کو بوجہ نصرت و مددگاری کے دیا گیا ہے نہیں دیکھتے ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکی یہ علت بیان فرمائی
 کہ یہ لوگ برابر میرے ساتھ زمانہ جاہلیت و اسلام میں اس طرح رہے اور آپ نے اپنی اہل گھلامان ملائین۔ رواہ ابو داؤد و
 النسائی۔ یہ دلیل ہے کہ آیت میں صاحب قرابت سے مراد قرابت نہیں بلکہ قرابت نصرت ہے۔ راہ یہ بیان کہ آیت
 میں اللہ تعالیٰ نے بیان فرمایا کہ تم لوگ جو غنیمت حاصل کرو تو اسکا پانچواں حصہ واسطے اللہ تعالیٰ واسطے رسول اور صاحب
 قرابت اور تمیموں و مساکین و ابن اسیل کے ہے۔ پھر یہ بیان نہیں ہوا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے ہونے کے کیا معنی ہیں اور
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا حصہ کیا ہوگا لہذا مصنف نے ذکر فرمایا۔ قال فاما ذکر اللہ تعالیٰ فی الخمس لہذا انہ
 لا قتلح الکلام تبرکاً باسمہ وسمی اللہ علیہ السلام نقطہ موتکما نقطہ لصفی لانہ علیہ السلام کان مستقبر رسالۃ اللہ وارسالۃ
 جبرہ و لصفی شے کان علیہ السلام یصطفیہ لنفسہ من الغنیمۃ مثل ربع او سیف اد جابرہ وقال اشافعی
 یصون سہم الرسول اسے الخلیفۃ و الخجۃ علیہ ماقدناہ۔ اللہ تعالیٰ کا ذکر پانچویں حصہ کے بارے میں برکت کے طور
 پر اس نام پاک سے کلام شریف کرنے کے واسطے ہے یعنی کئی حصہ مقصود نہیں ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حصہ آہلی
 وفات شریف سے ساقط ہو گیا جیسے معنی بالاتفاق ساقط ہو گیا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی رسالت شریف سے اسکی
 مستحق تھے اور بعد آپ کے کسی کے واسطے رسالت نہیں ہے (اور اسی وجہ سے خلفاء راشدین میں سے کسی نے اسکو نہیں
 لیا) اور صفی وہ ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اختیار تھا کہ تمام غنیمت میں سے اپنی ذات شریفین کے واسطے پسند
 لراہین ماندندہ بالو اور بقیدی جاریہ کے اور امام شافعی نے فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حصہ آپ کے خلیفہ کو دیا جائیگا

گرائے قول پر حجت وہ ترجمہ پہلے بیان کر چکے ہیں یعنی بعد آپ کے کوئی رسول نہیں ہے اور اگر یہ جائز ہوتا تو
 راشدین اس کو اپنے واسطے لے جاتے حالانکہ انہیں سے کسی نے نہیں لیا بلکہ پانچویں حصہ کو تین ہی لوگوں پر تقسیم کیا۔ سنت
 و سہم ذوی القربی کا تو استحقاق فی زمن النبی علیہ السلام بالنصرة لما روئیا و بعدہ بالفقر قال ابی
 الضعیف عصمہ اللہ بذالذی ذکرہ قول الکرخی وقال الطحاوی رحمہم اللہ الفقیر منہم ساقط ایضا لما روئیت
 من الاجماع ولان فیہ معنی الصدقہ نظر الی المصروف فحرم کما یحرم العمالہ وجہ الاول وقیل ہوا اصحاب
 ردی ان عمر رضی اللہ عنہم والاجماع انعقد علی سقوط حق الاغنیاء اما فقرا وہم یدخلون فی الاغنیاء
 الثلثہ۔ اور صاحبان قرابت زمانہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم میں اپنے حصہ کے مستحق بوجہ نفرت کے تھے بدلیل اس
 حدیث کے جو ہم روایت کر چکے اور بعد وفات شریف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بوجہ حاجی کے مستحق ہیں اور یہ جو
 مذکورہ ہو کر شیخ رحمہ اللہ کا قول ہے اور طحاوی نے کہا کہ صاحبان قرابت میں محتاجوں کا حصہ بھی ساقط بدلیل اس
 اجماع کے جو ہم اوپر روایت کر چکے یعنی خلفاء راشدین نے صرف تین ہی حصہ کے تو ظاہر ہوا کہ ان کا حصہ ساقط ہوا
 نیز اس دلیل سے کہ اس حصہ میں ایسا نام صرف کے صدقہ کے معنی ہیں یعنی محتاجی دیکھ کر بطور صدقہ دیا جاتا ہے تو اہل
 قرابت پر حرام ہو گا جیسے اگر ناشی عامل ہو تو اسکے واسطے ایسا مال لینا حرام ہے لیکن کہا گیا کہ قول اول صحیح ہے اور اس کا
 وجہ وہ حدیث ہے جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہوئی کہ حضرت نے فقرا اہل قرابت کو حصہ دیا اور اہل غلام
 صرف تو لگروں کا حصہ ساقط ہونے پر ہے اور رہے فقرا اہل قرابت تو وہ بھی تمیون و مسکینین و ابن السبیل میں داخل
 ہیں نہ بلکہ مقدم ہیں جیسا کہ اوپر مذکور ہوا۔ مواد داخل الواحد والاثنان و الارباح من غیرین لغیر
 اذن الامام فاخذوا شیئا لم یخمس لآن الغنیمۃ ہوا خوذ قہر و غلبۃ لا اختلاسا و سرقة و الخمس و طیفقتہ
 و لو دخل الواحد والاثنان باذن الامام فکیہ روایتان و المشہور انہ یخمس لآنہ لما اذن لہم الامام فقہ الامام
 نصرتم بالامداد فصار کالمنعہ۔ اور اگر ایک یا دو شخص دار الحرب میں غارت گری کے قصد سے بدون اجازت امام کے
 داخل ہوئے اور انہوں نے کوئی چیز حاصل کی تو اس کا پانچواں حصہ نہیں لیا جائیگا کیونکہ غنیمت وہ چیز ہے جو قہر و غلبہ سے
 کی جائے نہ وہ کہ اوچکایں و جوری سے حاصل ہو اور پانچواں حصہ لینا مال غنیمت سے محمول ہے۔ اور اگر ایک یا دو آدمی با
 امام داخل ہوئے ہوں تو ان کے حاصل کیے ہوئے مال میں دو درہم تین ہین (ایک میں خمس لیا جائے اور دوسری میں
 نہیں) اور مشہور ہے کہ خمس لیا جائیگا کیونکہ جب انکو امام نے اجازت دی تو مددگاروں سے انکی مدد کا التزام کر لیا
 تو یہ ایک یا دو آدمی بمنزلہ ایسی جماعت کے ہو گئے جنکو قوت سنت حاصل ہے۔ فان دخلت جماعۃ لہا سنتۃ فافترس
 شیئا خمس وان لم یاذن لہم الامام لآنہ باخوذ قہر و غلبۃ ولا ینحجب علی الامام ان ینصر ہم اذ توفقت
 کان فیہ وہین المسلمین بخلاف الواحد والاثنین لآنہ لا یحجب علیہ نصرتم۔ اور اگر دار الحرب میں کوئی
 جماعت داخل ہوئی جنکو قوت سنت حاصل ہے اور انہوں نے کوئی چیز حاصل کی تو ان میں سے پانچواں حصہ لیا جائیگا
 اگرچہ ان لوگوں کو امام نے اجازت نہ دی ہو اسلئے کہ جو کچھ انہوں نے حاصل کیا وہ بطور قہر و غلبہ ہو تو غنیمت ہوا
 اسلئے کہ امام پر انکی مدد کرنا واجب ہے کیونکہ اگر انکی مدد گاری ترک کرے تو اس میں مسلمانوں کے حق میں ضعف ہے
 ایک درہم تین کے کہ انکی مدد گاری کرنا امام پر واجب نہیں ہے۔

فصل فی التفصیل۔ فصل تفصیل کے بیان میں ہے۔ نقل یعنی زائد ہے اور تفصیل وہ مال جو امام کیسے
 حصہ پر زائد دینے کر کے۔ قال ولا یاس بان ینفل الامام فی حال القتال ویخرض علی القتال قیقو

من قتل قتيلا فله سلبه ولقوله للسيرة قد جعلت لكر الرجز بعد خمس معناه بعد ما رفع خمس لان التحريض
 مندوب اليه قال الله تعالى يا ايها النبي ارض المؤمنين على القتال وبذات نوع تحريض خم قد يكون لتفصيل
 بما ذكر وقد يكون بغيره الا انه لا يصحني للامام ان يفعل بكل الماخوذ لان فيه ابطال حق العكس فان فعله
 مع السيرة جائز لان التصرف اليه وقد يكون المصلحة فيه - كجواز مصادقة منين هو كرام المسلمين كاذون من قال
 في حالت من تفصيل كرسى الكوفات برآمده كرسى بس كرسى كرسى كرسى كرسى كرسى كرسى كرسى كرسى كرسى كرسى كرسى
 اور جس جھوٹے لشکر کو بھیجے تو چاہے اس سے یوں کہے کہ غنیمت کا پانچواں حصہ نکالنے کے بعد ایک جو قتالی تمہارے
 واسطے نکل رہا ہے کیونکہ آمادگی دلا تا مستحب ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو ارشاد فرمایا کہ منون کو جاؤ اور
 آمادہ کرو اور تفصیل بھی آمادہ کرنے کا ایک طریقہ ہے - پھر تفصیل کبھی بطریقہ مذکور ہوتی ہے اور کبھی دوسرے طریقے سے ہوتی ہے
 لیکن امام کو یہ نہیں چاہیے کہ کل مال غنیمت کو تفصیل کر دے کیونکہ ایسا کرنے میں کل غازیوں کی حق تلفی ہو جائے اگر
 جھوٹے لشکر کے ساتھ اس طرح تفصیل کی کہ جو کچھ تم حاصل کر سکتے ہو تو یہ جائز ہے کیونکہ لشکر کا اخیار
 اسی کو حاصل ہے اور کبھی ایسا کہ مصلحت ہوتا ہے - ولای تفیل بعد احراز الغنیمۃ بدار الاسلام - اور اسوال غنیمت
 دار الاسلام میں نکال لانے کے بعد تفصیل نہیں کرے گا - لان حق الغنیمۃ قد تا کد فیہ بالاحراز - کیونکہ احراز کی وجہ سے
 اس میں غیروں کا حق مضبوطا مستحکم ہو گیا - قال الامام الخمس - باستثناء خمس کے وقت - یعنی امام کو یہ اختیار
 نہیں ہے کہ غنیمت کے پانچویں حصہ میں سے تفصیل کرے - لانه لاحق للغانمین فی الخمس - کیونکہ پانچویں حصہ میں غازیوں
 کا کچھ حق متعلق نہیں ہے - واذالم یجعل السلب للقاتل فهو من جملة الغنیمۃ والقاتل وغیرہ فی ذلک سوار وقال
 الشافعی رحم السلب للقاتل اذا کان من اهل ان یسهم له وقد قتلہ مقبلا لقوله علیہ السلام من قتل قتيلا فله
 سلبه وادھا ہر انہ لعصب شرع لانه یسئلہ ولان القتال مقبلا اکثر غنا فیتخص بسلبہ انظار اللقوات بینہ
 و بین غیرہ ولنا انه ماخوذ بقوة الجیش فیکون غنیمۃ فیکسب الغنیمۃ انما لکم ما نطق بہ النص وقال علیہ السلام
 حبیب بن ابی سلمۃ لیس لک من سلب قتیلک الا ما طابت بہ نفس المالک - اور او بچھل نصب الشریع
 ویکمل التفصیل فنیحل علی الاثنی لمارونیاہ و زیادۃ الغنایہ لا یستری فی جنس واحد کما ذکرناہ - اور حق ہو کہ اگر
 مقتول کا سامان غازی قاتل کے واسطے نہ کیا گیا تو وہ سب مال غنیمت کے ہوگا اور قاتل وغیر قاتل کا استحقاق اس میں برابر
 ہوگا (اور یہی قول مالک ہے) اور شافعی و احمد نے فرمایا کہ اگر غازی قاتل اس لائق ہوگا اسکو حصہ دیا جائیگا اور لٹنے کا
 مقتول کو ایسی حالت میں قتل کیا کہ کانز لٹنے پر متوجہ تھا تو اسکا سامان قاتل کے واسطے ہی اسیلے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ
 وسلم نے فرمایا کہ جو کوئی کسی کافر کو قتل کرے تو کافر کا سامان اسی کے واسطے ہے - رواد البخاری وسلم - اور ظاہر نہایت یہ ہے
 کہ آپ نے یہ ایک شرع مقرر فرمایا کیونکہ آپ اسی واسطے سبوت ہوئے تھے اور اسیلے کہ قاتل نے جب ایک سامنے سبوت
 ہونے والے کافر کو قتل کیا تو اُسے بہت فائدہ پہنچایا پس اسکا سامان اسی کے لیے خاص ہوگا نہ کہ قاتل وغیر قاتل کے
 درمیان تفاوت ظاہر ہو اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ سامان بقوت لشکر یا گیا تو غنیمت ہوگا بس ہوا حق حکم نص کے قائم
 کے طور پر تقسیم کیا جائیگا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حبیب بن سلمہ کو فرمایا کہ تیرے مقتول کے سامان سے تیرے
 واسطے کچھ نہیں ہے سوائے اسقدر کے جس پر تیرا امام راضی ہو اور جو حدیث شافعی نے روایت کی دو باذن کہ محض ہے ایک
 یہ کہ شرع قائم کی ہو اور دوم یہ کہ تفصیل ہو بس حدیث حبیب بن سلمہ کی وجہ سے ہم اسکو تفصیل پر محمول کرتے ہیں اور ہر قاتل
 کا زیادہ نفع دینا تو وہ ایک ہی جنس میں مفید نہیں ہے ورنہ یعنی سلب لانے والے کا ذکر قتل کرنا شافعی کے نزدیک

سامان کا استحقاق دینا ہر حتی کہ اگر بجائے کافر کو باسی کام میں مشغول یا سوتے ہوئے کو قتل کرے نہ مستحق نہیں ہوتا حالانکہ لڑائی کے افعال ایک ہی جنس ہیں تو سامنے آنے والے کا قتل بھی معتبر نہوگا لیکن نفعی نہیں کہ حدیث حبیب بن مسلمہ اگرچہ متعدد طرق سے طبرانی و ابن مردویہ وغیرہ نے روایت کی لیکن سب ضعیف ہیں اور شیخ ابن الہمام نے دوسرا کیا کہ متعدد طرق سے اس میں قوت حاصل ہوگئی اسوجہ سے بننے حدیث شافعی کو تنفییل پر محمول کیا لیکن بیعتی نے دعویٰ کیا کہ بعد ہمد کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ حکم فرمایا کہ مقتول کا اسباب قاتل کے واسطے ہو اور اسی پر حکم قرار پاک فاقم والہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ والسلب ما علی المقتول من ثیابہ و سلاحہ و مرکبہ و کذا ما کان علی مرکبہ من تسبیح و الالہ و کذا ما معہ علی الدابۃ من مالہ فی حقیبۃ او علی وسطہ و ما عد ذلک فلیس بسلب و ما کان مع غلام علی دابۃ اخری فلیس بسلبہ ثم حکم بالتنفییل قطع حق الباقین فاما الملک فاما ثابت بعد الاحراز بہ اراکان اسلام لاما من قبل حتی لو قال الامام من اصحاب جباریۃ نہی لہ فاصبا بہا مسلم و استبرأ الہم کل لہ و طیبہا و کذا لایسبھا و نہا عند ابی حنیفہ رحمہ و ابی یوسف رحمہ و قال محمد رحمہ لہ ان یطأ یا ویسجھا ان التنفییل یثبت بہ الملک عندہ کما یثبت بالقسیمۃ فی دار الحرب و بالشراہ من الحربی و وجوب الضمان بالاطلاق قد قبل علی هذا الاختلاف اور سلب یعنی سامان مقتول وہ کہلاتا ہے جو اسکے بدن پر کپڑے و ہتھیار ہوں اور اسکا گھوڑا یا سواری اور دیگر کچھ اس سواری پر زین و لگام وغیرہ کا سامان ہو اور جو کچھ مال اسکے جانور کی فرجی یا اسکی کر میں ہو یہ سب سامان مقتول ہو اور سوائے اسکے جو کچھ ہو وہ سامان مقتول نہیں ہے اور جو چیز کہ اسکے غلام کے ساتھ دوسرے جافد بہ ہو وہ بھی سامان مقتول نہیں ہے پھر واضح ہو کہ تنفییل کے حکم سے جو کچھ حاصل ہوا اس سے باقی غازیوں کا حق منقطع ہو گیا اور یہی مال نفل کی ملکیت تو وہ جب ہی حاصل ہوگی کہ یہ مال دارالاسلام میں آکر محفوظ ہو جائے چنانچہ ہم اسکو سابق میں بیان کر چکے ہیں حتی کہ اگر امام نے کہا کہ جس غازی نے کوئی چھوڑی پائی وہ اسی کی ہے پھر ایک غازی نے ایک چھوڑی پائی اور بذریعہ حیف کے اسکا حل سے پاک ہونا دریافت کر لیا تو ابھی اسکے ساتھ وٹھی کرنا یا اسکو فروخت کرنا حلال نہیں ہے اور یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے اور امام محمد (دالک و شافعی و احمد) نے کہا کہ اسکو جائز ہے کہ اس سے وٹھی کرے یا اسکو فروخت کرے کیونکہ انکے نزدیک تنفییل سے ملکیت ثابت ہو جاتی ہے جیسے دار الحرب میں امام کی تقسیم کر دینے میں اور حربی کافر سے خریدنے میں ملکیت ثابت ہو جاتی ہے اور اگر اسکے پاس سے مال نفل کسی نے ضائع کر دیا تو بعض نے فرمایا کہ اس میں بھی یہی اختلاف ہے یعنی امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف کے نزدیک ضامن ہوگا اور امام محمد کے نزدیک ضامن ہوگا

باب استیلاء الکفار

باب کافروں کے غالب ہونے کے بیان میں ہے۔ و اذا غلب الترك علی الروم فسبوا و اخذوا اموالہم کلوا لان الاستیلاء قد تحقق فی مال مبلح و ہوا سبب علی ما بنیہ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اگر بتاری کافروں نے نصاریٰ روم پر غلبہ پا کر انکو قید کر لیا اور انکے اموال چھین لیے تو بتاری ان سب کے مالک ہو گئے کیونکہ انھوں نے مال مباح پر غلبہ سے قبضہ حاصل کیا اور سبب ملک بھی چنانچہ ہم آئندہ اشارہ اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ فان غلبنا علی الکفر حل لنا ما یندرہ من ذلک اعتبارا بسائر الماکم و اذا غلبوا علی اموالنا و لعیاد بالستد و احترزوا بدارم الملک و قال الشافعی رحمہ لایملکو نہا لان الاستیلاء منظر ابتداء و انتہاء و المخطور لایتمتض سببا للملک علی ما عرفت من قاعدۃ الخضم و لنا ان الاستیلاء ورد علی مال مباح فیستفد سببا للملک و دفعا لحاجۃ المکلف کا استیلاء علی

اموالہم و ہذا لان العتمة تثبت علی مساقاة الدلیل ضرورہ ممکن المالک من الانتفاع فاذا زالت المکتبہ عاد
 مباحا کما کان غیر ان الاستیلاء لا یحقق الا بالاحراز بالدار لانه عبارة عن الاقتدار علی المحل حالاً و مالاً و مملوئاً
 غیرہ اذا صلح سبباً لکرامتہ تفوق الملک و ہوا الثواب الاجل فان ملک بالملک العاجل۔ اور اگر ہم لوگ
 ۳۳ تاریخ پر غالب ہوئے ۳۳ تاریخوں نے جو کچھ روپیوں سے لیا ہے وہ حکومت تاریخوں سے چھین لینا جائز ہے جیسے تاریخوں
 کی دوسری اطک جکو چھین لینا جائز ہے اور اگر معاذ اللہ کبھی کفار ہمارے مالوں پر غالب آئے اور انکو اپنے ملک میں لگے
 تو دے اُنکے مالک ہو جائیں گے (اور یہی مالک و احمد کا قول ہے) اور شافعی نے فرمایا کہ کفار اُن مالوں کے مالک نہیں ہوں گے
 کیونکہ ہمارے مالوں پر کافروں کو غلبہ کرنا منوع ہے خواہ ہمارے ملک میں ابتدا کریں یا انتہا میں اپنے ملک میں بجاویں اور
 جو امر منوع ہو وہ ملکیت کا سبب نہیں ہوتا جو چنانچہ اُنکے نزدیک یہی اصول قرار پایا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مال بیابح
 پر غلبہ وارد ہوا تو وہ سبب ملک ہو جائیگا تاکہ حاجت دور ہو جیسے ہم لوگ اُنکے ملکوں پر غالب ہو کر مالک ہو جاتے ہیں اور یہ
 جو ہننے کہا کہ وہ لوگ مال بیابح پر غالب ہوئے تو اس واسطے کہ مال کا محترم ہونا اس ضرورت سے ثابت ہو جاتا ہے کہ مالک کو اس
 انتفاع کا قابو ہو حالانکہ دلیل قولہ تعالیٰ خلق لکم مافی الارض شیئ مفید ہے کہ زمین کی ہر چیز برابر ایک کے واسطے بیابح ہے مگر جب
 کسی مالک کا قابو جاتا رہا تو وہ مال بہ طور سابق بیابح ہو گیا لیکن غالب ہونا جب ہی ثابت ہوگا کہ اپنے ملک میں معفوفا کرے
 کیونکہ غلبہ یہ ہے کہ جس چیز پر غلبہ پایا ہو اسکو فی الحال و انجام کار میں اپنے تصرف میں لانے کا اختیار ہو اور جو چیز کسی دوسرے
 سبب سے منوع ہو جب وہ اس لائق ہو کہ ملکیت سے بڑھ کر راست کا سبب ہو لینے آئندہ ثواب حاصل ہونا تو چند روزہ ملک
 کے حق میں تیرا کیا گمان ہے۔ توضیح یہ ہے کہ اللہ عزوجل نے قرآن میں فرمایا للفقراء المهاجرین الذین اخرجوا من ديارهم
 و اموالہم الآتیہ۔ یعنی یہاں اُن مهاجرین فقیروں کے واسطے ہے جو اپنے گھر بار اور مالوں سے نکال دیے گئے۔ اس سے ظاہر ہوا
 کہ صحابہ مهاجرین کے اموال جو کہ میں تھے وہ ان لوگوں کی ہجرت کرنے کے بعد کافروں کے غلبہ کرنے سے انکی ملک سے
 خارج ہو گئے ورنہ حلقہ پاس مال ہو اگر چہ فی الحال اُنکے ہاتھ میں نہ تو وہ فقیر نہیں کہلائے ہوتے معلوم ہوا کہ مسلمان کے مال کفار
 غلبہ کرنے سے اُنکے مالک ہو جاتے ہیں علاوہ اسکے آیت مذکورہ بالا قولہ خلق لکم مافی الارض یعنی اللہ تعالیٰ نے تمہارے واسطے
 پیدا کر دیا جو کچھ زمین میں ہے اس واسطے کہ ہر چیز سے انتفاع بیابح ہے لیکن ایک ہی چیز پر اگر ہزار آدمی اپنا قبضہ و انتفاع جائز
 تو ممکن نہیں جسکے قبضہ میں بطور شرعی حاصل ہوا وہ اسکا مال محترم ہے یعنی دوسروں کو تعرض کرنا حرام ہے اور یہ اس واسطے کیا گیا
 تاکہ مالک کو اس سے انتفاع کا منوع ملے مگر جب کافروں نے اُس پر غلبہ کیا اور مالک کو انتفاع کا قابو نہیں رہا تو اصلی حالت کے مانند بیابح
 ہو گیا اور بیابح پر قبضہ کرنے سے ملکیت حاصل ہو جاتی ہے لیکن غلبہ اوقافہ جب ہی پورا ہوگا کہ کفار اپنے ملک میں بجاویں لہذا اگر لوہانے سے
 پہلے مسلمانوں نے غالب ہو کر اُن سے چھین لیا تو یہ مال غنیمت نہیں بلکہ جس جس کی چیز ہو اُسکو واپس دی جائیگی ربا یہ قول کہ وہ امر حرام ہو وہ
 ملک کا سبب نہیں ہوتا مگر حتیٰ کہ کافروں کا غلبہ سبب ملک نہیں ہوگا تو اسکا جواب یہ ہے کہ ہننے مانا کہ غلبہ کفار حرام ہے مگر اسوجہ سے حرام ہے کہ
 مسلمانوں کے مال پر غلبہ ہو جو چیز کسی دوسری وجہ سے حرام ہوتی ہے وہ ملک کا سبب ہو سکتی ہے خصوصاً جبکہ ہمیں نفع زیادہ ہو جیسے
 کسی نے کسی دوسرے کا گھر غصب کر لیا تو وہ ہمیں ناز ترک نہیں کرے گا کیونکہ غصب اگرچہ حرام ہے لیکن ناز کا ثواب اس سے زیادہ اُسکو
 حاصل ہوگا تو غصبی زمین کی ناز جب ثواب جیل کی ستمی ہوئی تو دنیاوی ملکیت کا سبب ہونا بدرجہ اولیٰ ثابت ہوگا لہذا اگر مسلمان کو
 اپنی چیز جانے سے ثواب آخرت حاصل ہوا تو کفار کو دنیا میں ملک حاصل ہونا کچھ بعید نہیں ہے۔ فان ظہر علیہا المسلمون فوجدوا المالک
 قبل القسمة فیہم بغیر شیء مان وجدوا بعد القسمة اخذوا بالقیمۃ ان اجوا القولہ علیہ السلام فیہ ان وجدہ قبل القسمة
 فہو ملک بغیر شیء وان وجدہ بعد القسمة فہو ملک بالقیمۃ ولان المالک القدیم زال ملک بغیر رضاء فکان لہ حق بالانحاز

نظر الالان فی الاخذ بعد القسمة ضرر بالماخوذ منه بازاله لکن الخاص فی اخذه بالقیمۃ ليعتدل النظر من الیابین
والشکر قبل القسمة عامۃ فقبل الضرر فی اخذه بغير قیمۃ۔ پھر اگر ان دون برسلان غالب ہوے پھر مالکون نے تقسیم
سے پہلے انکو پایادوے لوگ مفت اپنے اپنے مالون کو لے لینگے اور اگر بعد تقسیم کے پائے تو انکا جی جاہے قیمت دیکرے لینگے
کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بارہ میں فرمایا کہ اگر کو نے تقسیم سے پہلے اُسکو پایادوہ بغير عوض کے تیرے واسطے
ہو اور اگر کو نے بعد تقسیم کے اُسکو پایادوہ تیرے واسطے بقیعت ہو۔ رواہ البیهقی والدارقطنی والطبرانی والعماد بن یسار
ضعاف ورواہ ابوداؤد باسناد جید مرسل۔ اور اس دلیل سے کہ مالک قدیم کی ملکیت بغير اُسکی رضامندی کے نافع غلبہ
کفار سے زائل ہوئی تو اُسکا لحاظ کر کے اُسکو لینے کا حق حاصل ہو لیکن تقسیم ہو جانے کے بعد لینے میں جس غازی کے حصہ
سے لینا ہو اُسکو ضرر پہونچکا کیونکہ اُسکی ملک خاص زائل ہوئی ہے لہذا قیمت دیکرے تاکہ دونوں جانب کا لحاظ اعتدال کے
ساتھ ہو اور تقسیم ہونے سے پہلے شرکت عام ہے تو ہر ایک کو بہت کم ضرر ہو گا لہذا بغير قیمت لے سکتا ہے۔ وان دخل وخرج
تاجر فاشتری ذلک واخرجه الی دار الاسلام فالک الاول بالخیار ان شاء اخذه بالثمن الذی اشتراه
وان شاکر کہ لانہ یتضرر بالاخذ مجانا الا تری انہ قد دفع العوض بمقابلۃ فکان اعتدال النظر بما قلنا ولو
اشتراه بعرض یاخذ بقیمۃ العرض ولو وہب وہ لمسلم یاخذہ بقیمۃ لانہ ثبت لہ ملک خاص فلا یزال الا بالقیمۃ
ولو کان مضمونا ہو مثل یاخذہ قبل القسمة ولا یاخذہ بعدہ لان الاخذ بالمثل غیر مفید وکذا اذا کان مضمونا
لا یاخذہ لما بنا وکذا اذا کان شترتی بمثلہ قدر او وصفا۔ اور اگر دار الحرب میں کوئی تاجر گیا اور جسکو حربی لوٹ
لے گئے ہن اس میں سے کوئی چیز خرید کر دار الاسلام میں لایا تو اسکے مالک اول کو اختیار ہے چاہے ان دامون کے عوض
لے لے جتنے کہ تاجر نے خریدے اور اگر چاہے چھوڑے کیونکہ مفت لینے میں تاجر کا ضرر ہے کیا نہیں دیکھتے جو کہ تاجر نے عوض دیکرے یا
ہو تو انصافی نظر اسی میں ہے جو بیعے بیان کیا اور اگر تاجر نے وہ چیز کسی اسباب کے عوض خریدی ہو تو مالک اول کو اختیار ہے چاہے اس
اسباب کی قیمت کے عوض خریدے اور اگر حربیوں نے وہ مال کسی کو ہبہ کیا ہو تو مالک چاہے بعض قیمت اُسکو لے لے کیونکہ اس
مسلمان کو ایک ملک خاص حاصل ہوئی ہے وہ زائل نہ کیجا سکی الا بقیعت اور اگر وہ مال حربیوں سے مسلمانوں نے بطور غنیمت حاصل
کیا حالانکہ بہ مال شلی ہے (جیسے سونا چاندی گہون جو وغیرہ) لہذا مالک اول قبل تقسیم کے اُسکو بعت لے لے اور بعد تقسیم کے نہیں لگا کیونکہ
اُسکے مثل دیکر لینا بیفائدہ ہے اور اسی طرح اگر مسلمان نے اسکو حربی سے ہبہ میں پایا ہو تو بھی مالک اول نہیں لے سکتا کیونکہ مثل دیکر لینا بیفائدہ
ہے اور اسی طرح اگر مسلمان تاجر نے اس شلی کے عوض اُسکے مثل چیز و مقدار و صفت میں یکساں دیکر خریدی ہو تو بھی مالک اول نہیں
لے سکتا۔ قال فان امر واعد فاشتراه رجل واخرجه الی دار الاسلام نفقت بمینہ واخذ رثما فان المولی یاخذہ بالثمن
الذی اخذ بہ من العدو اما الاخذ بالثمن فلما قلنا ولا یاخذ الا رثا لان الملک فیہ صحیح فلو اخذہ اخذہ بمثلہ
وہو لا یفید ولا یحط شئی من الثمن لان الاوصاف لا یقابلہا شئی من الثمن بخلاف الشفیعۃ لان الصفیقۃ لما
تولت الی الشفیع صار المشتري فی ید المشتري بمنزلۃ المشتري شرار فاسدا والاوصاف تضمن فیہ کما فی
الغصب اما ہنا الملک صحیح فافترقا اور اگر کافرون نے کوئی غلام گرفتار کیا پھر کسی نے اُسکو حربی سے خریدا اور دار الاسلام
میں لایا پھر کسی نے اُسکی آنکھ پھوڑ دی اور شترتی نے اُسکی دیت وصول کر لی پس اگر مولی سے اول اُسکو لینا چاہے تو حربیوں
دونوں کو لے سکتا ہے جتنے کو اُس نے حربی سے خریدا پس دامون کے عوض لینا تو اسی وجہ سے لازم ہے کہ بعت لینے میں شترتی کا ضرر
ہو اور شترتی نے جو آنکھ کی دیت وصول کی وہ نہیں لے سکتا کیونکہ غلام میں شترتی کی ملک صحیح تھی (یعنی اُس نے اپنی ملک
میں یہ نفع حاصل کیا) پھر اگر مولی سے اول اس دیت کو بھی لینا چاہے تو اسکے مثل دیکرے ملا تا کہ یہ سادہ بیفائدہ ہے پھر صحیح

کہ آنکہ بھونٹنے کے سبب دامون میں کچھ کم ہوگا کیونکہ اوصاف کے مقابل میں دامون میں سے کچھ نہیں ہوگا اور یہ صورت
شعبہ سے خلافت ہو اس واسطے کہ صنف بدل کر جب شفیق کے پاس گیا تو مشتری کے پاس یہ خریدی ہوئی چیز بمنزلہ خرید فاسد
کے ہو گئی حالانکہ خرید فاسد میں اوصاف کی ضمان واجب ہوئی ہو جسے نصب میں واجب ہو کرتی ہو کہ چونکہ ملکیت تمام
نہیں ہے اور بیان جو مسئلہ مذکور ہے اس میں کسی صحیح ہو تو دونوں صورتوں میں فرق ہو گیا۔ وان اسروا عبدان فاشتر
رجل بالعت درہم فاسروہ ثانیۃ وادخلوہ دار الحرب فاشترہ رجل آخر بالعت درہم فلیس للکونے الاول
ان یاخذہ من الثانی بالثمن لان الاسر اور علی لک و لک مشتری الاول ان یاخذ من الثانی بالثمن لان
الاسر و علی لک ثم یاخذہ المالك القديم بالثمن ان شاء لانه قام علیہ بالثمنین فی اخذہ بہا و لکن اذا کان
الما سور منہ الثانی غائباً لیس للاول ان یاخذہ اعتباراً بحال حضرت۔ اور اگر کافروں نے کوئی غلام قید کیا پھر اسکو
سی مسلمان نے ہزار درہم کو خرید لینے دارالاسلام میں لایا پھر کافروں نے دوبارہ اس غلام کو قید کر لیا اور اسکو دار الحرب
میں لے گئے پھر دوسرے مسلمان نے اسکو ہزار درہم کو خرید لیا تو اسے اول کہ یہ اعتبار نہیں ہے کہ دوسرے مشتری سے اس
غلام کو عوض دامون کے لے لے کیونکہ قید ہونا اسکی ملک پر وارد نہیں ہوا ان اول مشتری کو یہ اختیار ہے کہ دوسرے مشتری
سے عوض دامون کے لے لے کیونکہ اول مشتری کی ملک پر قید ہونا وارد آیا ہے پھر اول مشتری سے مالک اول کو اختیار ہے
کہ چاہے دو ہزار کو لے لے کیونکہ مشتری اول کو دو دفعہ ہزار ہزار کو پڑا ہے تو مالک اول دو لون دامون کے عوض لیکتا اور
اگر پہلا مشتری کہیں غائب ہو گیا تو اسے اول کو یہ اختیار نہیں ہے کہ مشتری دوم وغیرہ سے لے لے جیسے مشتری اول کی خریدی
میں دوسرے مشتری سے نہیں لے سکتا۔ دلائلک علینا اہل الحرب بالغلبۃ مدبرینا و اہمات اولادنا و مکاتبینا
احرارنا و ملک علیہم جمیع ذلک لان سبب التما لیس الذلک فی محلہ و المحل المال المباح و الحصر معصوم
بنفسہ و لکن اسن سواہ لانه تثبت الحریۃ فیہ سن وجہ بخلاف رقابہم لان الشرع اسقط عصمتہم جزاء علی جنایہم
و جعلہم ارقاء و لا جناح من ہولاء۔ اور کفار ہمیر غلبہ کر کے ہمارے مدبر و ام ولد و مکاتب و آزادوں کے مالک نہیں ہو سکتے
ہیں اور ہم ان پر غالب ہو کر انکے مدبر وغیرہ سب پر غالب ہو جاتے ہیں کیونکہ سب ملکیت کا قائمہ اپنے نکل میں دیتا ہے اور
محل اسکا مال مباح ہے اور آزاد بذات خود محرم معصوم ہے اور اسی طرح ام ولد و مدبر و مکاتب بھی معصوم ہیں کیونکہ انہیں
ایک وجہ سے آزادی ثابت ہو گئی بخلاف رقبہ کفار کے کیونکہ انکے اکثر کی سزا میں شرع نے انکی عصمت ساقط کر کے انکو ترقی
کر دیا اور ہمارے لوگوں کا کوئی جرم نہیں ہے۔ و اذا بق عبد مسلم فدخل الیہم فاخذوہ لم یلکوا عند ابی حنیفۃ
وقال یلکون لان العصمۃ بحق المالك لقیام یدہ و قد زالت و لکن اذا واخذوہ من دار الاسلام لکوا ولہ انہ ظہرت
یدہ علی نفسہ بالخروج من دارنا لان سقوط اعتبارہ بالتحقق ید المولے علیہ تمکینا من الانتفاع و قد زالت
یہ المولے ظہرت یدہ علی نفسہ و صار معصوماً بنفسہ فلم یبق محلاً للمالك بخلاف المتردد لان ید المولے باقیۃ لقیام
یہ اہل الدار منع ظہور یدہ و اذا لم یثبت المالك لہم عند ابی حنیفۃ ج یاخذہ المالك القديم بغیر شئی موہو ہوا کان
و مشتری او مٹو یا قبل القسمت و بعد القسمۃ یودی عوضہ من بیت المال لانه لا یکن اعادۃ القسمۃ کتفرق الغائب
و تغذرا اجتماعہم و لیس لہ علی المالك جعل الا بق لانه عامل لنفسہ اذ فی زعمہ انہ ملکہ۔ اگر کسی مسلمان کا مسلمان
غلام بھاگ کر دار الحرب میں داخل ہوا اسکو کافروں نے پکڑ لیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اسکے مالک نمونے اور صاحبین
نے کہا کہ مالک ہو جائیگا کیونکہ غلام کی عصمت بوجہ حق ملک کے ہو کیونکہ اللہ کا قبضہ اس پر قائم ہے حالانکہ بیان قبضہ نازل
ہو گیا و لکن اگر اسکو دارالاسلام سے پکڑ لیا میں زحمت ہو جائیگی اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ دارالاسلام سے پکڑ

کی وجہ سے غلام کو اپنا ذاتی اختیار حاصل ہو گیا کیونکہ اسکا ذاتی اختیار اس سبب سے ساقط تھا کہ اُس پر مولیٰ کا قبضہ متعلق تھا تاکہ مولیٰ اُس سے انتفاع کا قابو پاوے اور اب یہ حال ہوا کہ مولیٰ کا قبضہ اس پر سے زائل ہو گیا پس غلام کا ذاتی اختیار غلام کا ہوا اور اپنی ذات میں معصوم محترم ہو گیا نو ملکیت کا عمل نہیں رہا برخلاف اُس غلام کے جو دارالاسلام میں مارا مارا بھرتا ہوتا ہوتا خود مختار ہوتا کیونکہ اُس پر مولیٰ کا قبضہ باقی ہوا اسلئے کہ دارالاسلام والوں کا قبضہ اس پر موجود ہی اُسے غلام کا اختیار ظاہر ہونے کو روکا بھرحب امام ابوحنیفہ کے نزدیک کافروں کی ملک اس پر ثابت نہوتی ذوالک قدیم ہر صورت میں اُسکو مفت لے لیا گواہ کافروں سے اُسکو کوئی بطور مہبہ لاوے یا خرید لائے یا غنیمت میں قبل تقسیم کے ہو اور بعد تقسیم کے بھی غنیمت لیا گیا مگر جسکے حصے سے یا ہر بیت المال سے اُسکا عوض دیا جائیگا کیونکہ تقسیم دو ہرانا ممکن نہیں ہوا اسلئے کہ غازی لوگ متفرق ہو گئے اور انکا مجتمع ہونا مشکل ہوا اور جو شخص اس غلام کو دارالحرب سے لایا اُسکا غلام پکڑ لانے کا استحقاق ہے قدیم بر نہیں ہر کیونکہ یہ کام اُسے اپنے واسطے کیا اسلئے کہ اپنی زعم میں اُسکو وہ اپنی ملک جانتا تھا اور اگر غازی کا غلام اس طرح بھاگے تو بھی یہی حکم ہے۔ وان مذ بعیر الیہم فاخذوہ لکونہ لتحقق الاستیلاء وذلایہ للبعار و لتطہر عند الخرج من دارنا بخلاف العبد علی ما ذکرنا۔ اور اگر ہمارا کوئی اونٹ وغیرہ جانور بدک کر کافروں کے بیان چلا گیا اور انھوں نے اُسکو پکڑ لیا تو اُسکے مالک ہوجائینگے کیونکہ مال بیع پر غلبہ پایا گیا اسواسطے کہ ان جانوروں کا کوئی اختیار ذاتی نہیں ہر جو ہماری ملک سے نکلنے کے وقت ظاہر ہو جائے بخلاف غلام کے جیسا کہ اوپر مذکور ہوا ہر سوانہ اشتراہ رجل وادخلہ دارالاسلام فصاحبہ یاخذہ بالثمن ان شاء لکما بیننا۔ اور اگر اس جانور کو کسی شخص نے خرید لیا تو اسے دارالاسلام میں لایا تو مالک قدیم انھیں دامون کے عوض چاہے لے لے کیونکہ مفت لینے میں شری کا فر ہے۔ فان ابن عبد الیہم و ذہب معہ بفرس و متاع فاخذہ المشرکون ذلک کلہ و اشتری رجل ذلک کلہ و اخرجه الی دارالاسلام فان المولے یاخذہ العبد بغیر شئی و الفرس و المتاع بالثمن و ہذا عند ابی حنیفۃ و قالوا یاخذہ العبد و ماعہ بالثمن ان شاء اعتبار الحالیۃ الاجتمع بحالیۃ الانفرادہ قد بینا حکم فی کل فرد۔ پھر اگر ہمارا کوئی غلام جویون کے بیان بھاگ گیا اور سب سے ساتھ گھوڑا اور اسباب بھی لے گیا اور کافروں نے اُسکو سہ گھوڑا و سپاہ گرفتار کیا پھر کسی شخص نے یہ سب اُسے خریدا اور دارالاسلام میں لایا تو مولیٰ سے قدیم کو اختیار ہر کہ غلام کو مفت لے اور گھوڑے و اسباب کو دامون کے عوض لے اور یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ اگر چاہے تو غلام کو سہ گھوڑے و اسباب کے دامون کے عوض لے اور یہ ان چیزوں کو جمع کر کے تنہا ایک ایک چیز پر قیاس ہے اور چنے ہر فرد کا حکم پہل بیان کر دیا ہے یعنی ایکلا غلام بھاگنے میں بھی حکم ہے تو سہ گھوڑا و اسباب بھاگنے میں بھی یہی حکم ہے۔ و اذا دخل الحربے دارنا بامان و اشتری عبدا مسلما وادخلہ دارالحرب عتق عند ابی حنیفۃ رح و قالوا لا یعتق لان الازالۃ کانت مستحقۃ بطریق معین و ہوا بیع و قد لقطت ولایۃ الجبر علیہ فبقی فی دارنا عبدا و لابی حنیفۃ رح ان تخلص المسلم عن ذل الکافر واجب فیقام الشرط و ہوتہا بن الدارینا مقام العتق و ہوا الاعتاق تخلصا لکما یقام مفسی ثلث حیض مقام التفسیق فیما اذا سلم احد الزوجین فی دار الحرب۔ اگر حربی امان لیکر ہمارے بیان داخل ہوا اور یہاں سے کوئی مسلمان غازی غلام خرید کر دارالحرب میں لے گیا تو امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک وہ داخل ہوتی ہو آزاد ہو جائیگا اور صاحبین نے کہا کہ نہیں آزاد ہوگا اسواسطے کہ حربی کافر کی ملکیت دور کرنا ایک خاص طور پر لینے بطور بیع کے واجب تھا دینے حربی کافر پر جبر کیا جاتا کہ اس مسلمان غلام کو فروخت کر اور اگر انکار کرنا و جبراً قاضی فروخت کر کے اُسکا دام حربی کو دینا

ع- ادب حال یہ ہو کہ حربی پر جہم کرنے کا اختیار جاتا رہا تو یہ غلام اُسکے قبضہ میں ملو کہ رہ گیا اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مسلمان کو کافر کی ذلت سے کھان واجب ہو ڈرنا کہ لیسے دونوں ملکوں کی جدائی کو بجائے علت کے قرار دیا جائیگا یعنی آزاد کرنا کہ غلام مذکور اُسکی ذلت سے جھوٹ جاسے جیسے در صورتیکہ دارالحرب میں عورت یا اُسکا شوہر مسلمان ہو گیا تو تین حیض گذر جانے کو بجائے طلاق دینے کے قائم کرتے ہیں۔ تاکہ زوجہ مسلمہ یا شوہر مسلمان اپنے ساتھی کا حق سے جھوٹے۔

و اذ اسلم عبد الحربی ثم خرج الینا و نظر علی الدار فہو حر و کذلک اذا خرج عبید ہم الے عسکر المسلمین فہم احرار لہا روی ان عبید من عبید الطائف اسلموا و خرجوا الے رسول اللہ علیہ السلام فقضی بعتہم و قال ہم عتقنا اللہ ولانہ احرز لفسہ بالخروج الینا ما غلام لولاءہ او بالالتحاق بمنبتہ المسلمین اذا نظر علی الدار و اعتبار یدہ اولے من اعتبار یدہ المسلمین لانہا سبق ثبوت علی نفسہ فالحاجۃ فی حقہ الے زیادہ و کیدہ فی حقہم الے اثبات الید ابتداء فکان اولے۔ اور اگر کافر حربی کا غلام مسلمان ہو کر ہمارے یہاں نکل آیا یا وہین تھا کہ مسلمان نے دارالحرب پر غلبہ پایا تو یہ آزاد ہو اور اسی طرح اگر حربیوں کے غلام لوگ نکل کر مسلمانوں کے لشکروں آگئے تو سب آزاد ہیں کیونکہ روایت ہے کہ اہل طائف کے کئی غلام نکل کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لشکر میں آگئے تھے تو چنے انکی آزادی کا حکم دیا اور فرمایا کہ یہ اللہ تعالیٰ کے آزادی کے ہوئے ہیں۔ رواہ احمد و ابن ابی شیبہ و البیہقی و الطبرانی و درود ابو داؤد مرسل۔ اور اس دلیل سے کہ غلام مسلم نے اپنے مولیٰ کو ترک کر کے ہمارے یہاں آنے سے اپنی ذات کو محفوظ کر لیا یا جب دارالحرب پر غلبہ ہوا تو مسلمانوں کے لشکروں میں بل جانے سے معذور ہو گیا اور اُسکا قبضہ اپنی ذات پر اعتبار کرنا اولیٰ ہے۔ نسبتاً اسکا کہ مسلمانوں کا اُس پر قبضہ ثابت کیا جائے کیونکہ اُسکا قبضہ اپنی ذات پر پہلے ہو چکا تو اس قبضہ کی صورت زیادہ مضبوط ہونے کی ضرورت ہے اور مسلمانوں کے قبضہ میں ابتداء سے ثبوت کی حاجت ہے تو غلام کا اپنا ذاتی قبضہ اولے ہے۔

باب المستامن

یہ باب مستامن کے بیان میں ہے۔ خواہ از جانب کفر ہو یا اسلام ہو۔ مستامن وہ شخص جو امن لیکر آجائے اگر حربیوں میں سے کوئی شخص امن لیکر ہمارے یہاں آیا ہمارے یہاں سے کوئی تاجر امن لیکر حربیوں کے یہاں گیا تو وہ مستامن ہے۔ اُسکو غدر و خیانت ہوا نہیں ہے۔ و اذا دخل المسلم دار الحرب تاجر فلا یکل لہ ان یتعیش لشیئ من ہوا لہم الا اذا غدر بہم ملکہم فاخذوا لہم او جلسہم او قتل غیرہ یعلم الملک و لم یمنعہ لانہم ہم الذین لفقوا بہم بخلاف الایسر لانہ غیر مستامن فیما یشاء لہ التعرض وان اطلقوا طوعاً۔ اگر کوئی مسلمان بغرض تجارت دارالحرب میں داخل ہوا تو اُسکو حلال نہیں ہے کہ کافروں کے مالوں یا جانوں سے کچھ تعرض کرے کیونکہ اُسنے امن لینے سے یہ عہد کیا کہ کافروں سے تعرض نہیں کرے گا تو اسکا بعد تعرض کرنا غدر ہے اور غدر کرنا بالاجل حرام ہے لیکن اگر مسلمان تاجر کے ساتھ کفار کے بادشاہ نے غدر کیا کہ اسکا مال چھین لے یا انکو قید کیا یا بادشاہ کی دستگیری میں دوسرے کافروں نے ایسا کیا اور بادشاہ نے نہیں روکا تو مسلمان تاجر پر عہد نہیں رہا کیونکہ کافروں نے غدر کرنا انہوں اسکا اگر کفار کسی مسلمان کو قید کرے گئے تو وہ جو چاہے کرے کیونکہ اُسنے امن کا عہد نہ نہیں کیا ہے بس اُسکو ہر طرح کا تعرض مباح ہے اگر کافروں نے اُسکو اپنی فوٹی سے رہا کیا ہو۔ فان غدر بہم اعنی التاجر فاخذہم شہاً و خرج بہ ملکہ ملکاً

مظہور اور وہ الاستیلاء علی مال مباح الا انہ حصل بسبب الغدر فاوجب ذلک بغشاً فیہ فیوم بالتصدق
 بہ و ہذا لان الحظر لغيرہ لا ینسخ العقد بسبب علی ما بیناہ۔ اور اگر مسلمان تاجر نے کافروں کے ساتھ اپنی جانب سے
 غدر کر کے انکی کوئی چیز لی اور دارالاسلام میں نکال دیا تو انکا مالک ہو گیا مگر ملک ممنوع ہی اسواسطے کہ غلبہ تو مال مباح پر
 ثابت ہے لیکن وہ بسبب غدر کے حاصل ہوا تو اسنے اس مال میں ایک خبث پیدا کر دیا تو اسکو صدقہ کر دینے کا حکم دیا جائیگا
 اور یہ اسواسطے ہے کہ حرمت بذریعہ خارج ہونا اس امر کو منسوخ نہیں کرتا کہ سبب پیدا ہوا جو اسے چنانچہ ہم شروع باب استیلاء
 الکفایہ میں بیان کر چکے۔ واذا دخل المسلم دار الحرب بامان فادانہ حربی او اذ ان ہو حربی او تعصب
 احدہما صاحبہ ثم خرج الینا و استامن الحکب لے لم یقض لو احدہما علی صاحبہ بشی اما الاوانہ فلان لقضاً
 یعتد الولاۃ ولا ولا یتہ وقت الاوانہ اصلاً ولا وقت القضاء علی استامن لانه ما التزم حکم الاسلام فیما
 منی من افعاله وانما التزم ذلک فی المستقبل واما التعصب فلانه صار ملکاً للذی غصبہ و استولی علیہ
 لمصادقہ بالان غیر معصوم علی ما بیناہ مگر ذلک لو کما تاجر بین فعلا ذلک ثم خرج استامنین لما قلنا۔ اگر مسلمان
 دارالحرب میں امان لیکر داخل ہوا پھر وہاں کسی حربی نے اسکو اُدھار دیا یا اسنے کسی حربی کو اُدھار دیا یا ایک نے
 دوسرے سے کچھ غصب کر لیا پھر مسلمان دارالحرب سے دارالاسلام کو نکل آیا پھر وہ حربی امان لیکر دارالاسلام میں
 آیا تو دونوں میں سے دوسرے کے واسطے کچھ حکم نہ دیا جائیگا پس اُدھار کی صورت میں اسواسطے کچھ حکم نہ ہوگا کہ حکم
 قاضی اُسوقت نافذ ہوتا ہے کہ جب اُسکو ولایت حاصل ہو حالانکہ اُدھار لین دین کے وقت قاضی کو کچھ ولایت حاصل نہ تھی
 اور حکم قضا دینے کے وقت بھی قاضی کو اس حربی پر جو امان لیکر آیا ہے ولایت نہیں حاصل ہے کیونکہ حربی استامن نے
 اپنے گذشتہ افعال کی بابت اپنے اوپر حکم اسلام لازم نہیں کیا بلکہ صرف آئندہ زمانے کے افعال کی بابت یہ التزام
 کیا ہے یہاں غصب کا معاملہ تو غصب کی ہوئی چیز غاصب کی ملک ہو گئی جبکہ غصب کر کے وہ اُسپر غالب ہو گیا کیونکہ اُسکا
 غصب ایسے مال پر واقع ہوا جو مال محترم نہیں ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے (یعنی دارالحرب کے لوگ اور انکا مال اور
 وہ جبکہ قابل ملکیت اور غیر محترم ہے) اسی طرح اگر دو حرم ہوں تھے باہم ایسا کیا ہو پھر دونوں امان لیکر چارے پہن
 آئے (اور ہمارے قاضی کے بیان مقدمہ پیش کیا) تو قاضی کچھ حکم نہیں کرے گا کیونکہ حکم قضا باعتبار ولایت ہوتی یعنی قاضی
 کو یہ ولایت حاصل ہو کہ اُسکا حکم ان لوگوں پر نافذ ہونا چاہیے حالانکہ جہاں حربیوں نے معاذ کیا ہے وہ دارالحرب ہے وہاں قاضی
 کی ولایت نہیں ہے اور یہ حکم اُسوقت ہے کہ مسلمان کا ساتھی حربی یا دونوں حربی مسلمان ہو کر نہیں آئے بلکہ صرف امان لیکر
 آئے ہیں۔ ولو خرجا مسلمین قفسی بالمدین منہما ولم یقض بالنعصب اما الہدایۃ فلا ینا وقت صحیحہ لو ہو علیہما
 بالتراضی والولاۃ ثابتہ حالہ القضاء لالتزامہما الاحکام بالاسلام واما النعصب فلما بینا انہ ملک ولا خبث
 فی ملک الحربی حتی یومر بالرد۔ اور اگر دونوں حربی مسلمان ہو کر دارالاسلام میں نکل آئے تو ان دونوں کے درمیان
 قرضہ کا حکم کیا جائیگا یعنی قرضہ ادا کرے اور غصب کا حکم نہیں کیا جائیگا اسکی وجہ یہ ہے کہ قرضہ کا باہمی لین دین صحیحہ قائم
 ہوا تھا کیونکہ وہ باہمی رضامندی سے ہوا اور قاضی کو بروقت قبضہ کے دونوں پر ولایت حاصل ہے کیونکہ مسلمان ہو کر ان دونوں
 نے احکام اسلام کا التزام کیا اور غصب میں حکم نہ دیا جو نہ کرنا چاہا ہے کہ اُس حالت میں غصب کرنے والا حربی دوسرے
 حربی کے مال مضمون کا مالک ہو گیا اور حربی کی ملک میں کوئی ناپاکی نہیں ہے تاکہ اُسکو بھرنے کا حکم دیا جائے۔ واذا دخل
 المسلم دار الحرب بامان فنصب حرم یا ثم خرجا مسلمین امر برد النعصب ولم یقض علیہ اما عدم القضاء فلما بینا
 انہ ملک واما الامر بالرد و امر اودہ الفتوی بہ فلانه نفس الملک لما یقارنہ من الحرم و ہو نقض العہد۔ اور اگر کوئی مسلمان

امان لیکر دار الحرب میں گیا اور اسے کسی حربی کا کوئی مال غصب کیا پھر وہ حربی بھی مسلمان ہو کر دو دن دارالاسلام میں آئے
تو مسلمان کو ازراہ دیانت کہا جائیگا کہ اسکا مال مخصوصہ ہے اس کو دے کر قاضی اس پر حکم نہیں کرے گا پس قاضی کا حکم کرنا تو اسی
جہ سے ہے جو اوپر مذکور ہوئی کہ مسلمان اس مال محرم کا مالک ہو گیا اور اگر مسلمان کو یہ فتویٰ دینا کہ وہ اس کو دے کر دے تو یہ ہوجا
سے کہ ملکیت بطور فاسد ہو گئی کیونکہ نقص عمدہ و حرام ہوا ہے۔ و اذا دخل مسلمان دار الحرب بالامن
قتل احدہما صاحبہ عمدا او خطا فعلى القتلى الدية في ماله وعليه الكفارة في الخطا اما الكفارة في الخطا اما الكفارة
فلا تطلق الكتاب والدية لان العصمة الثابتة بالاحراز بارالاسلام لا تبطل بعارض الدخول بالامن وانما
لا يجب القصاص لانه لا يمكن استيفاءه الا بئسعة ولا منعة بدون الامام وجماعة المسلمين ولم يوجد ذلك
في دار الحرب وانما تجب الدية في ماله في العمدة لان العواقب لا تحصل العمدة في الخطا لانه لا قدرة تام على
العصانة مع تباین الدارين والوجوب عليهم على اعتبار ترکہا اگر وہ مسلمان امان لیکر دار الحرب میں داخل ہوئے پھر
وہ ان ایک نے دوسرے کو عمدا یا خطا سے قتل کیا تو قاتل پر قاتل کی دیت خاص قاتل کے مل پر واجب ہوگی یعنی مدگار برادر
کو نہیں اٹھا رہی اور خطا کی صورت میں اس پر کفارہ بھی واجب ہوگا (یعنی قتل عمد میں بھی قصاص ساقط ہوگا) پس خطا میں
کفارہ واجب ہوتا ہے اطلاق کتاب ہے (یعنی کتاب انہی میں قتل خطا میں مطلقا کفارہ واجب فرمایا ہے کوئی دارالاسلام
کی خصوصیت نہیں ہے چنانچہ فرمایا من قتل من سخطا فتور رقبہ مؤنتہ الا یہ یعنی جسے کسی مومن کو خطا سے قتل کیا تو اس پر ایک مومن
بروہ آزاد کرنا واجب ہوا ہے پس دارالاسلام میں یہ خطا ہو یا دار الحرب میں ہو اس پر ایک بروہ آزاد کرنا واجب ہوا ہے۔
اور ہا دیت واجب ہو یعنی قصاص ساقط ہو کر دیت لازم ہوتا ہے جو سے ہے کہ مقتول کے واسطے جو عصمت جاتی دارالاسلام
میں حاصل تھی وہ دار الحرب میں ان لیکر جانے سے باطل نہ ہوتی کہ تو اسکا خون رایگان ہوگا بلکہ دیت واجب ہوگی۔
اور قصاص اسوجہ سے لازم ہوگا کہ قصاص لینا بغیر سنت و قوت کے ممکن نہیں اور سنت بدون امام و جماعت مسلمین کے
حاصل نہیں اور دار الحرب میں یہ بات نہیں پائی جاتی اور قاضی خان نے ذکر کیا کہ یہ قول ابی حنیفہ ہے اور صاحبین نے
کہا کہ عمد قتل کی صورت میں قاتل پر قصاص ہے اور یہی امام شافعی مالک و احمد کا قول ہے اور یہ جو فرمایا کہ دیت قاتل
کے مال میں در صورت قتل عمد کے واجب ہوگی تو یہ اس واسطے کہ عاقل یعنی مدگار برادری قتل عمد کا جرمانہ اپنے اوپر نہیں
برداشت کرتی ہے اور خطا کی صورت میں اگرچہ برداشت کرتی ہے لیکن بیان ان پر دیت ہوگی کیونکہ دیت ان پر اس سبب سے
واجب ہوتی ہے کہ اپنی خطا وار کی حفاظت نہ جوڑیں حالانکہ بیان مالک و مسلمان نے دار الحرب میں جہاں انکو حفاظت کی طاقت
نہیں ہے اس پر دیت بھی نہیں۔ وان کا تا اسیرین قتل احدہما صاحبہ او قتل مسلم تاجر اسیر افلا شئ علی
القاتل الا الکفارة في الخطا عند ابی حنیفہ رحمہ و قالانی الا سیرین الدیة في الخطا والعمدان العصمة لا تبطل
بعارض الاسر كما لا تبطل بعارض الاستیمان علی ذہبنا و درستنا ع القصاص لعدم المنعة و يجب الدیة
في ماله لما قلنا ولا ابی حنیفہ رحمہ ان بالاسر صارت بعد الہر و من قتل اسیرا من مشورانی ایدیم ولہذا البصیر یقتل بافاسم و مسافر
الاسر یقتل بہ الاحراز اصلہ و صارت اسیر الذی یقتل باجر العتاد خص الخطا بالکفارة لانه لا کفارة في العمدة
اور اگر دو دن مسلمان جو دار الحرب میں داخل ہوئے تھے وہاں دیت نہیں ہے ایک نے دوسرے کو قتل کیا یا مسلمان جو نے جا کر
مسلمان قیدی کو قتل کیا تو ابو حنیفہ کے نزدیک قاتل پر کفارہ واجب نہیں ہے جو اسے اس کے کہ اگر قتل خطا ہو تو کفارہ واجب ہے
اور صاحبین نے کہا کہ دو دن قیدیوں کی صورت میں دیت واجب ہوگی خواہ قتل خطا ہو یا عمد ہو اس واسطے کہ قید ہونے کی حالت
اسکی عصمت باطل نہیں ہوگی جیسے امان لیکر جانے سے ہے جو بعد رہتا ہے چنانچہ او پر بیان ہوا ہے قصاص منع ہوا ہے

کہ منت نہیں ہو اور دیت قاتل کے مال میں واجب ہوگی کیونکہ مدگار برادری قتل عمد کا جرم مانہ نہیں اٹھائے اور قتل خطا میں وہ ان حفاظت نہیں کر سکتے اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ قیدی بوجہ قید ہونے کے اہل حرب کے تابع ہوگا کیونکہ وہ ان کے ماتحتوں میں مغلوب ہے اسی واسطے جہان وہ مقیم ہوں یہ بھی مقیم ہو جائیگا اور جب سے سفر کریں یہ بھی ساڑھو جا بیگا ذرا سے اپنے نفس کی صہانت جاتی رہی اور مثل ایسے مسلمان کے ہوگا جو دارالحرب میں اسلام لاکر ہجرت کر کے ہمارے بیان نہیں آیا پھر کفارہ مرتن قتل خطا کے ساتھ مخصوص کیا اس واسطے کہ ہمارے نزدیک قتل عدو میں کفارہ نہیں ہوتی واضح ہو کہ مسئلہ سابق میں جو قاضی خان نے صاحبین سے نقل کیا وہ مقتضی ہے کہ بیان مدون قیدیوں کی صورت میں بھی قتل عدو میں قصاص واجب ہو۔ کما فی الفتح۔ حالانکہ قصاص نہیں بلکہ دیت مخصوص ہے لہذا ظاہر ہوتا ہے کہ مسئلہ سابق میں اختلاف نہیں ہے اسی واسطے شیخ مصنف نے بھی بیان نہیں کیا مانتہ تعالیٰ اعلم۔

فصل - حربی ستان کے احکام کا بیان - قال و اذا دخل الحرلی الینا ستان لم یکن ان یتقیم فی دارہما و یقول لہ الامام ان اقامت تمام السنۃ وضعت علیک البجریۃ والاصل ان الحرلی لو یکن من اقامتہ دائمتہ فی دولتہ الا بالاسترقاق او البجریۃ لانه یصیر علیہم وعونا علینا فیلتحق المضرة بالمسلمین و یکن من الاقامتہ البیسیۃ لان فی منہما قلع المیرۃ والجلب و سباب التجارۃ ففصلنا بینہما بسنتہ لانہما مدۃ تجب فیہما البجریۃ فیکون الاقامتہ لصلوۃ البجریۃ ثم ان یرجع بعد مقاتلہ الامام قبل تمام السنۃ الی وطنہ فلا سبیل علیہ و اذا مکث سنۃ فہو ذمی لانہ لما اقام سنۃ بعد تقدم الامام الیہ صار ملتزمًا بالبجریۃ فیصیر ذمیًا وللا امام ان یوقت فی ذلک ما دون السنۃ کالشہر والشہرین۔ اگر کوئی حربی ہمارے بیان امان لیکر داخل ہوا تو اسکو یہ قابو بند ہوا جائیگا کہ ہمارے بیان ایک سال ٹھہرے اور امام اس سے فرما دے گا کہ اگر تو پورے سال بھر رہا تو میں تجھے جزیرہ رکھوں گا اور اسے اس باب میں یہ ہے کہ حربی کو دارالاسلام میں دائمی اقامت کا قابو نہیں دیا جائیگا مگر بطور غلام بنائے یا جزیرہ بانہ جسے کہ کیونکہ حربیوں کے واسطے یہ شخص جاسوس اور ہم ہرمانکا مدگار ہو جائیگا تو مسلمانوں کو ضرر پہنچا دے اور تھوڑے دن ٹھہرنے کا اسکو قابو دیا جائیگا کیونکہ اسکا منع کرنے میں امانج دیگر چیزوں کی رسد منقطع ہوگی اور تجارت کا دردادہ بند ہو جائیگا پس تھوڑی مدت اور بہت مدت میں ایک سال کا فصل لکھا ہے کیونکہ ایسی مدت ہے کہ اس میں جزیرہ واجب ہوتا ہے پس اقامت بصحت جو یہ ہوگی پھر امام کے کہنے کے بعد وہ ایک سال سے پہلے اپنے وطن کو چلا گیا تو اسے جزیرہ کی کوئی راہ نہیں ہے اور اگر ایک سال تک ٹھہرا تو وہ ذمی ہو لینے پھر اپنے وطن نہیں جاتے پادریگا کیونکہ امام نے اس سے پیشتر کہہ دیا ہے جب وہ ٹھہرا تو وہ اسے اپنے اوپر جو یہ لازم کیا تو ذمی ہو گیا۔ اور امام کا اختیار ہے کہ سال سے کم مدت میں کوئی وقت خاص مثلاً ایک یا دو عید مقرر کرے۔ و اذا اقامہا بعد مقال الامام یصیر ذمیًا ما قلنا۔ اور جب بعد گفتار سے امام کے وہ سال بھر تک ٹھہرا تو وہ ذمی ہو جائیگا بدلیل مذکورہ بالا سنہ کہ اسنے اپنے اوپر جزیرہ کا التزام کر لیا۔ ثم لا یرجع ان یرجع الی دار الحرب۔ پھر وہ دارالحرب میں چلے جانے کے واسطے نہیں چھوڑا جائیگا۔ لان عقد الذمہ لا ینقض۔ کیونکہ عقد ذمہ نہیں توڑا جاتا ہے کیسے وان لہ قطع البجریۃ وجعل ولده حربا علینا و فیہ مضرة بالمسلمین۔ اور کیونکہ جو راجا وے حالانکہ ایسا کوئی میں جزیرہ کھٹ جائیگا اور اسکی اولاد ہمارے اوپر لڑائی کرنے والی ہوگی حالانکہ اس میں مسلمانوں کے من میں ضرر نہ ہو خان دخل الحرلی دارنا با مان فاشتری ارض خراج فاذا وضع علیہ الخراج فہو ذمی لان خراج الارض بمنزلہ خراج الراس فاذا التزمہ صار ملتزمًا بالمقام فی دارنا اباجرد الشر او لا یصیر ذمیًا لانه قد لیشتر بہا للتجارۃ و افا لزمہ خراج الارض فبعد ذلک تلزمہ البجریۃ سنۃ مستقبلاً۔ لانه یصیر ذمیًا لزم الخراج فتعتبر الذمۃ

من وقت وجوبہ و قوله فی کتاب فاذا وضع علیہ الخراج فهو ذمی لقصر یخرج بشرط الوضوح ینتجج علیہ احکام
جمہ فلا یغفل عنہ۔ پس اگر کوئی حربی امان لیکر دار الاسلام میں داخل ہوا پس اُسے بیان کوئی زمین خراجی خریدنی ہے
جب حربی پر خراج باندھا گیا تو وہ ذمی ہو گیا کیونکہ خراج زمین بمنزلہ اُسکے جزیہ کے ہے جس جب اُسے خراج کو اپنے اوپر لایا
کیا تو دار الاسلام میں رہنے کا التزام کیا مگر خالی زمین خریدنے سے وہ ذمی نہو جائیگا کیونکہ زمین کبھی دسے تجارت سے
خرید ہی جاتی ہے اور سب ذمی پر خراج زمین لازم آیا تو اس کے بعد اُسپر آئندہ سال کے واسطے جزیہ ذاتی لازم آدیا جائیگا
لازم ہونے سے وہ ذمی ہو جائیگا پس جب سے جزیہ لازم ہوا اسی وقت سے مدت معتبر ہوگی اور تب سے جزیہ فرمایا جائیگا
پھر جب اُسپر خراج باندھا گیا تو وہ ذمی ہو گیا اس کلام میں صریح یہ شرط ہے کہ جزیہ باندھے جانے پر ذمی ہوگا یعنی اس سے پہلے
اُس پر ذمی ہونے کا حکم نہ دیا جائیگا پس اسی پر بہت سے احکام نکلے ہیں تو اسکو بھولنا نہ چاہیے۔ یا اذا دخلت حربیۃ یا
فترو حبت ذمیۃ صارت ذمیۃ لانہا التزمست المقام بعا للزوج واذا دخل حربی یا مان فتزوج ذمیۃ لم یغیر ذمیۃ
لانہ یکنہ ان یطلقا فیرجع الی بلدہ فلم یکن ملتزما المقام۔ اور اگر کوئی حربیہ عورت امان لیکر
ہمارے یہاں داخل ہوئی پھر اُسے ہمارے یہاں کے کسی ذمی مرد سے نکاح کر لیا تو وہ ذمیہ ہو گئی کیونکہ اُسے اپنے شوہر کے
تابع ہو کر یہاں رہنے کا التزام کر لیا یعنی ذمیہ ہو گئی اور اگر کوئی مرد حربی امان لیکر ہمارے یہاں داخل ہوا اور ہمارے
ذمیوں میں سے کسی ذمیہ عورت سے نکاح کیا تو وہ ذمی ہو جائیگا کیونکہ اُسکو اختیار ہے کہ عورت کو حلق دیکر اپنے ملک کو
واپس جاسے تو اس نکاح سے اُسے اپنے اوپر یہاں رہنے کا التزام نہیں کیا۔ سولوان حربیہ داخل دارنا یا مان ثم
عاد الی دار الحرب وترک ودیۃ عند مسلم او ذمی او دینانی ذمیہ نقد صار وہ سباحا بالعود لانہ یطلق امانا
ومافی دار الاسلام من مالہ علی خطر۔ اور اگر کوئی حربی امان لیکر ہمارے ملک میں داخل ہوا پھر دار الحرب کو لوٹ گیا اور
دار الاسلام میں کوئی ودیعت کسی مسلمان یا ذمی کے پاس جمہوری یا اپنا کچھ قرضہ چھوڑا پس بغیر امان کے دار الحرب سے
لوٹ آیا تو اب اُسکا خون سباح ہے کیونکہ وہ اپنی امان مٹا چکا ہے اور دار الاسلام میں جو کچھ اسکا مال ہے وہ غلبہ میں ہے
نہ یعنی یہ مال اس کے واسطے اب موجب امان یا استحقاق نہیں ہو سکتا ہے۔ فان اسرا و نظر علی الدار فقتل
سقطت دیونہ وصارت الودیۃ فیما اما الودیۃ فلا ہنانی بدہ تقدیر الان یہ المودع کیدہ فیصیر فیما تبعاتفسہ
واما الدین فلان اثبات الید علیہ بواسطۃ المطالبۃ وقد سقطت وید من علیہ اسبق الیہ من ید العسرت
فیختص بہ۔ پھر اگر یہ حربی قید کیا گیا یا مسلمانوں کے دار الحرب پر غالب ہونے میں قتل کیا گیا تو اُسکے قرضہ ساقط ہو گئے
اور اُسکی ودیعت مال غنیمت ہو گئی کیونکہ ودیعت تو فی المنی اُسکے ہاتھ میں ہے کیونکہ دار الاسلام میں جبکہ پاس ودیعت
رکھ گیا تھا اُسکا قبضہ بمنزلہ خود حربی کے قبضہ کے ہے تو جیسے وہ خود غنیمت ہو گیا اُسکے تابع ہو کر ودیعت بھی غنیمت ہو گئی
اب رہا وہ قرضہ جو دار الاسلام میں کسی قرضدار پر ہے اُسکا ساقط ہونا اسوجہ سے ہے کہ اُسپر قبضہ ثابت ہونا بواسطہ مطالبہ
کے ہوتا ہے اور حربی کا مطالبہ ساقط ہو گیا پھر جس شخص پر قرضہ ہے اُسکا قبضہ بہ نسبت عام مسلمانوں کے قبضہ کے اس مال
پر پہلے سے ہے تو اسی کے ساتھ یہ خاص رہیگا۔ وان قتل ولم یظہر علی الدار فالقرض والودیۃ لورثتہ وکلک
اذا مات لان نفسه لم تصغر مؤثرتہ فکلذک مالہ و ہذا لان حکم الامان باق فی مالہ فیرد علیہ او علی ورثتہ من بعدہ
اور اگر یہ حربی صرف قتل کیا گیا اور مسلمان لوگ دار الحرب پر غالب نہیں ہوئے تو اُسکا قرضہ و ودیعت جو کچھ دار الاسلام
میں ہے اُسکے وارثوں کی میراث ہوگی اور اسی طرح اگر وہ خود مر گیا تو بھی یہی حکم ہے کیونکہ جب اُسکی ذات مال غنیمت نہ ہوگی
تو اُسکا مال بھی غنیمت نہو کیونکہ دار الاسلام میں اُس کے واسطے جو اُسے امان لی تھی وہ اُسکے مال کے حق میں باقی ہے

لہذا اسکا ترنسہ یا ودیعت اسکو یا اسکے بعد اسکے وارثوں کو دایس دی جائیگی۔ قال وما اوجبت المسلمون علیہ من اموال اہل الحرب بغیر قتال یصرف فی مصالح المسلمین كما یصرف الخراج قالوا ہو مثل الاراضی التي اجلوا اہلہا عنہا و الجزیة و الخمس فی ذلک و قال الشافعی فیہما الخمس اعتبارا بالغنیمۃ و ما ماروسے انہ علیہ السلام اخذ الجزیة و لذلک عمر و معاذیرہ و وضع فی بیت المال و لم یخمس و لانہ مال فخر و لقوۃ المسلمین من غیر قتال بخلاف الغنیمۃ لانہ مملوک بمباشرة الغنائین و بقوۃ المسلمین فاستحق الخمس لمبنی و استحقۃ النافون لمبنی و فی ہذا السبب واحد و ہو ما ذکرناہ فلا معنی لایجاب الخمس۔

غازیان اسلام نے تاخت کر کے جو اموال کفار بغیر قتال کے حاصل کیے وہ مسلمانوں کی مسلتوں میں صرف کیے جائینگے جیسے خراج صرف کیا جاتا ہے اور ہمارے مشائخ نے فرمایا کہ یہ اموال مثل ان اراضی کے جہاں سے لوگوں کو نکال دیا اور مثل جزیرہ کے آیت اور زمین سے پانچواں حصہ نہیں لیا جائیگا اور امام شافعی نے فرمایا کہ جزیرہ راضی و خراج سب میں پانچواں حصہ لیا جائیگا بقباس غنیمت کے یعنی جیسے غنیمت بن سے لیا جاتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے موسیٰ سے جو چیز لیا اور حضرت عمر نے اہل سواد سے اور حضرت معاذ نے اہل یمن سے جو چیز لیا اور یہ سب بیت المال میں کیا گیا اور اس میں سے پانچواں حصہ نہیں لیا گیا اور ابورادو۔ اور اس دلیل سے کہ یہ مال جو مسلمانوں کو رعب عورت سے بدون قتال حاصل ہوا ہر خون غنیمت کے کیونکہ مال غنیمت تو غازیوں کی لڑائی اور مسلمانوں کی قوت سے حاصل ہوا ہے اور اس میں سے بظہر عیب کے پانچواں حصہ کا استحقاق ہوتا ہے اور بظہر قتال کے باقی کے استحقاق مجاہدین ہوتے ہیں اور اس مال میں جو بغیر قتال حاصل ہوا صرف ایک ہی سبب ہے یعنی مسلمانوں کے رعب سے حاصل ہونا تو اس میں پانچواں حصہ واجب کرنے کے کچھ معنی نہیں۔ و اذا دخل الحربی دارنا بامان و لامرأة فی دار الحرب و اولاد صغار و کبار و مال اودع بعضہ ذیبا و بعضہ حربیا و بعضہ مسلما فاسلم ہناتم ظہر علی الدار فذلک کلہ فی اما المرأة و اولادہ الکبار فظاہر لانہم حریمون کبار و لیسوا بائیلع و کذلک ما فی بطنہا لو کانت حلالا قلنا من قبل و اما اولادہ الصغار فلان الصغیر الناصیر مسلما تبعا لاسلام ابيه اذا کان فی یدہ و تحت ولا یتہ مع تباین الدارین لا یتحقق ذلک۔ کذا اموالہ لا تشیر محرزة باحرارہ نفسہ لاختلاف الدارین فبقی الکمل فیما و غنیمۃ۔ اور اگر حربی امان لیکر ہمارے بیان داخل ہوا حالانکہ دار الحرب میں اسکی زوجہ و اولاد صغیر و کبار ہو اور اسکا مال جس میں سے تھوڑا کسی ذمی کے پاس اور تھوڑا کسی حربی کے پاس اور تھوڑا کسی مسلمان کے پاس و ودیعت رکھا ہے پھر وہ حربی دار الاسلام میں مسلمان ہو گیا پھر غازیوں نے دار الحرب پر غلبہ پایا تو اس حربی کا کل مال غنیمت ہو گا پس زوجہ اور اولاد بالغ کا غنیمت ہونا تو ظاہر ہے کیونکہ اس حربی کفار بالغ ہیں اور حربی کے مسلمان ہونے میں حربی کے تابع نہیں ہو سکتے اور اسی طرح اگر حربی کی زوجہ حاملہ ہو تو بیٹ کا بچہ بھی غنیمت ہو گا کیونکہ جب تک پیدا ہو کر جدا نہیں ہوا تب تک سببی مان کا ہے اور اسکی اولاد صغیر تو وہ اپنے باپ کی تابع ہو کر مسلمان جب ہی شمار ہوگی کہ باپ کے قبضہ اور ولایت میں ہو حالانکہ باپ یہاں دار الاسلام میں ہے اور اولاد صغیر دار الحرب میں ہے تو دونوں حکومتوں کی جدائی کے ساتھ اولاد صغیر کا تابع مسلمان ہونا نہیں ہو سکتا ہے اور اسی طرح حربی کے مسلمان ہو کر اپنی جان محفوظ کرنے سے اسکا مال محفوظ نہ رہے کیونکہ دونوں ملک جدا ہیں یعنی وہ خود دار الاسلام میں ہے اور اسکا اموال دار الحرب میں ہیں ذی سبب غنیمت ہو گئے۔ وان اسلم فی دار الحرب ثم جار ظہر علی الدار فاولاد الصغار احرار مسلمون تبعا لابیہم لانہم کالذات تحت ولایۃ حین اسلم اذا لدار واحدہ و ما کان من مال اودعہ مسلما و ذمیہا فہو لہ لانہ فی ید محترمة و یدہ کیدہ و ما سوی ذلک فی اما المرأة و اولادہ الکبار فظاہر انہ مال الذی فی یدہ الحوی فانہ لم یصرف معصو مالان یہ الحربی لیست ید محترمة۔ اور اگر یہ حربی پہلے دار الحرب میں مسلمان ہوا پھر

دارالاسلام میں آیا پھر مجاہدین اس ملک پر غالب ہوئے تو اُسکی اولاد صغیر اپنے باپ کی تابع ہو کر آزاد مسلمان بن گئے کیونکہ
اسلام لانے کے وقت اُسکی ولایت میں تھے اسلئے کہ ملک واحد یعنی باپ اور یہ اولاد دونوں دارالحرب میں ہیں اور
اُسکے مال میں سے جو کچھ اُسنے کسی مسلمان یا ذمی کے پاس ودیعت رکھا تو یہ اُسی کا ہے کیونکہ وہ محترم قبضہ میں ہے اور قابض کا
قبضہ بمنزلہ اُسکے ذاتی قبضہ کے ہے اور اسواسے مذکورہ بالا کے باقی سب مال غنیمت ہے پس زوجہ اور اولاد کبیر کا ملوک ہونا
اسوجہ سے کہ یہ لوگ بالغ حربی ہیں اور اُسکے تابع نہیں ہو سکتے ہیں رہا اُسکا وہ مال جو کسی حربی کے قبضہ میں ہو تو وہ غنیمت
اسوجہ سے ہے کہ وہ مال محرم نہیں ہوا اسواسطے کہ حربی کو قبضہ محترمہ حاصل نہیں ہے۔ وَاَوْ اَسْلَمَ الْحَرْبِيُّ فِي دَارِ الْحَرْبِ
فَقَتَلَ مُسْلِمًا عَمْدًا وَخَطْلًا وَرَثَةَ مُسْلِمٍ بِنَاكِحٍ فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ اِلَّا الْكَفَّارَةُ فِي الْخَطَا وَدَقَالِ الشَّانِي رَجُلٌ ثَبِ
الَّذِي فِي الْخَطَا وَالْقِصَاصُ فِي الْعَمَلِ لَنَا رَاقٍ وَمَا مَعْصُومًا لَوْ جُودَ الْعَاصِمُ وَهُوَ الْاِسْلَامُ لَكِنَّهُ مُسْتَجَلِبًا لِلْاَلَّةِ
وَهَذَا اِنْ الْعَصْمَةَ اَصْلُهَا الْمُؤْتَمَةُ لِحُصُولِ حُصْلِ الزَّجْرِ بِهَا وَهِيَ ثَابِتَةٌ اِجْمَاعًا وَالْمَقْوَمَةُ كَمَا فِي كَلَامِ الْاَبْنِ خَلِّ
بِهَ فَيَكُونُ وَصْفًا فِيهِ فَيَتَعَلَّقُ بِمَا عُلِقَ بِهِ الْاَصْلُ وَلَنَا قَوْلٌ لِعَلَّانِ فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوِّكُمْ وَهُوَ مِنْ تَحْرِيرِ
رَقَبَةٍ مُؤْتَمَةٌ اَلَا يَتَجْعَلُ التَّحْرِيرُ كُلَّ الْمَوْجِبِ رَجْعًا اِلَى حَرْفِ الْقَارِ اَوَالِي كَوْنَهُ كُلِّ الْمَذْكُورِ فَيَتَفَتَّحُ فِي شَيْءٍ وَوَلَانِ
الْعَصْمَةُ الْمُؤْتَمَةُ بِالْاَدْمِيَّةِ لِانَّ الْاَدْمِيَّ خَلْقٌ مُتَعَمِّلًا اَعْبَارًا تَتَكَلَّفُ وَالْقِيَامُ بِهَا بِحُرْمَةِ التَّعَرُّضِ وَالْاَمْوَالِ الْمَالِغَةِ
لِهَا اِنَّا الْمَقْوَمَةُ فَالاصْلُ فِيهَا اِنْ سَوَّالِ لَاتِ التَّقْوَمُ بِوِزَانِ بَحْرِ الْفَاثَةِ وَذَلِكَ فِي الْاَمْوَالِ وَدُونَ النَّفْسِ
لَانَ مِنْ كَشْرَةِ التَّمَاثُلِ وَهُوَ فِي الْعَمَلِ دُونَ النَّفْسِ نَكَاتٌ النَّفْسِ تَابِعَةٌ تَمَّ الْعَصْمَةَ الْمَقْوَمَةَ فِي الْاَمْوَالِ
بِالْحَرَازِ بِالْبَارِ لَانَ الْعِزَّةُ بِمَنْعَتِ فَكَيْفَ فِي النَّفْسِ اَلَا اِنْ اَشْرَعَ اَسْقَطَ اَعْتَابَ رَمْتَهُ الْكَلْفَةَ لِمَا اَزْدَبَا
اِبْغَالًا وَالْمُرْتَمِدُ وَالْمُسْتَأْسَنُ فِي دَارِنَا مِنْ اَهْلِ دَارِهِمْ حَكْمًا لِقَصْدِهِمَا الْاِتِّقَالَ اِلَيْهَا۔ اَكْرَدَارِ اَكْرَبِ مِنْ كَمَلِ
حَرْبِيَّ سَلْمَانَ هُوَ كَمَا يَجْرُ اُسْكُو كَسِي سَلْمَانَ نَعْمَ اَبَا خَطَا سَ قَتْلُ كَيْ حَالًا اَنَّهُ مَقْتُولُ كَسَلْمَانَ وَاَرِثَ دَارَ الْحَرْبِ مِنْ بَرْدِ
مِنْ قَوْلِ قَاتِلِ بِرَقِصَاصِ بَادِيَةِ نَهْوُ كِي سَوَّاسَ اُسْكَ كَ خَطَا كِي صَوْرَتِ مِنْ كَفَّارِهِ وَاجِبٌ هُوَ كَارِ اَوْرِدِيَا نَتِ مِنْ اُسْرٍ وَرَدِ
اِسْتِغْفَارِ فَرْضِ هِيَ) اَوْ شَانِي نَعْمَ فَرَمَا اَكْ خَطَا مِنْ قَاتِلِ بِرَدِيَةِ وَاجِبٌ هِيَ اَوْرِعِدِ مِنْ قِصَاصِ وَاجِبٌ هِيَ كَيْ كَوْنَهُ قَاتِلِ
اَيْ كَيْ نَفْسِ مَعْصُومٍ كَو قَتْلِ كَرِ اَلَا كَيْ كَوْنَهُ اِسْلَامُ اُسْكَ نَفْسِ كَا مَحَافِظِ مَوْجُودِ كَيْ كَوْنَهُ اِسْلَامُ اِبْنِهِ سَا مَعَهُ كَرَامَتِ لَنَا هِيَ اَرِي هِيَ
هِيَ كَيْ عَصْمَتِ دَرِ اَصْلِ كِنَا هَ كَارِ كَرْنِ وَاَلِي هِيَ كَيْ كَوْنَهُ اِسْ سَ اَصْلِي زَجْرِ حَاصِلِ هُوَ تَا هِيَ لِي لِي جِسْ نَفْسِ كَيْ وَاَسْطِ عَصْمَتِ مَعْلُومِ
تَوَّ اُسْكَ قَتْلِ كَرْنِ مِينَ اَدْمِيَّ بَقِيْنَ كَرِي كَا كَمِنْ اَكْمَارِ هُوَ كَا قَتْلِ سَ بِرِ هِي كَرِي كَا) اَوْرِي عَصْمَتِ يِهَانَ بِالْاَبْطَعِ ثَابِتِ هِيَ اَوْرِي
وَيْتِ لَازِمِ اَنَا اِسْ عَصْمَتِ مِينَ كَمَا هِيَ كَيْ كَوْنَهُ اِسْ سَ كَامِلِ طَوْرِ بِرِ بِرِ هِي كَرِي كَا (لِي لِي جِبْ عَصْمَتِ ثَابِتِ هُوَلِي اَوْرِي سَ
اَكْمَارِي كَا فَوْنِ عَظِيمِ بِيْدَا هُوَ اِسْ اَصْلِ عَصْمَتِ كِي وَجِهَ سَ قَاتِلِ بِرِ هِي كَرِي كَا اَوْرِي جِبْ مَعْلُومِ هُوَا كَيْ اُسْكَ عَرَضِ مَالَ دِيَتِ
بِهِ دِيْنَا بِرِي كَا كَامِلِ طَوْرِ بِرِ هِي كَرِي كَا) تَوَّ اِسْ لَازِمِ اَنَا اَمْسِيْنَ وَصْفِ هُوَ كَيْ لِي لِي اَصْلِ كَيْ سَا مَعَهُ اَيْ وَصْفِ هِيَ تَوَّ اِسْ
اَصْلِ عَصْمَتِ كَا تَعْلُقُ اِسْلَامَ سَ هِيَ اِسِي طَرِحِ اِسْ كَمَا دِيَتِ كَا تَعْلُقُ بِي اِسْلَامِ كَيْ سَا مَعَهُ هُوَا اِسْ اَكْرَعِدِ اَكْمَلِ هُوَا كِنَا هَ
وَقِصَاصِ هِيَ اَوْرَا كَرِ خَطَا سَ هُوَ تَوَّ اِسْلَامِ كَيْ دِيَتِ لَازِمِ اَمْسِيْ بِرِ تَقْرِيرِ دِيَلِ شَانِي رَحْمِ هِيَ اَوْرِي هَامَارِي وِيَلِ يِهَا كَرَامَتِ لَنَا
نَعْمَ فَرَمَا اِنَّا كَانِ مِنْ قَوْمِ عَدُوِّكُمْ وَهُوَ مِنْ تَحْرِيرِ رَقَبَةٍ مُؤْتَمَةٌ اَلَا يَتَجْعَلُ التَّحْرِيرُ كُلَّ الْمَوْجِبِ رَجْعًا اِلَى حَرْفِ الْقَارِ اَوَالِي كَوْنَهُ كُلِّ الْمَذْكُورِ فَيَتَفَتَّحُ فِي شَيْءٍ وَوَلَانِ
مِنْ حَالًا اَنَّهُ مَقْتُولُ فَوْ دُونَ هِيَ تَوَّ اِسْلَامِ كَيْ اَزَادَ كَرِنَا وَاجِبٌ هِيَ اَلَا يَتَجْعَلُ التَّحْرِيرُ كُلَّ الْمَوْجِبِ رَجْعًا اِلَى حَرْفِ الْقَارِ اَوَالِي كَوْنَهُ كُلِّ الْمَذْكُورِ فَيَتَفَتَّحُ فِي شَيْءٍ وَوَلَانِ
قَرَارِ هِيَ لَازِمِ اَيْ كَا اُسْ كِي جَمَارِي هِيَ كَا اَيْ كَرِي اَزَادَ كَرِي سَ اِسْ نَظَرِ سَ كَيْ اَبْتِ مِينَ فَا وَجَزَا مَذْكُورِ هِيَ اِسْ نَظَرِ سَ كَيْ
جَزَا هِيَ مَذْكُورِ تَوَّ اِسْ سَوَّاسَ كَيْ نَهْوُ كَا اَوْرِي دِيَلِ يِهَا كَرِي كَرِي وَاَلِي هِيَ وَجِهَ اَدْمِيَّ هُوَنِي كَيْ هِيَ

کیونکہ آدمی اس واسطے پیدا کیا گیا ہے کہ احکام شرع کو اٹھا دے اور اپنے قائم رہے بائیں طور کہ نفس انسانی سے تفریح حرام ہے
 اور رہے احوال دیت تو وہ نفس انسانی کے تابع رہے اور نہ اس کا قیدی ہو تا تو ہمیں اس سوال اصل میں کہ کسی چیز کی قیمت
 لگانا خود آگاہ کرنا ہے کہ جو چیز جاتی رہے اسکو پورا کیا جائے اور ایسا کرنا ان میں ہو سکتا ہے جانوں میں نہیں ہو سکتا کیونکہ پورا
 کرنے کی شرط یہ ہے کہ جس چیز سے پورا کرتا ہے وہ زائل شدہ کے مثل ہو اور یہ بات مال میں موجود ہے جان میں نہیں ممکن ہے پس
 خونہ سارے میں اصل مال ہے اور جان اسکی تابع ہے پھر جس نفس محترم کا مال سے خونہ دیا جاتا ہے یہی نفس ہے جو
 دارالاسلام میں محفوظ رکھی ہو کیونکہ عورت جب ہی ہوگی کہ مسلمانوں سے قوت و نعمت حاصل ہو پس یہی بات جانوں میں بھی
 ہے لیکن شیعہ نے ہاؤن سے نعمت معتبر ہونا ساقط کر دیا کیونکہ کافروں کی مددگاری و قوت کو باطل کر دیا ہے و علیٰ ہذا اگر دارالاسلام
 میں حربی مسلمان یا مرتد کو قتل کر دیا تو بھی قصاص و خونہ ساقط ہوگا کیونکہ مرتد مستان جو چارے ملک میں ہو وہ حکماً حربی
 میں سے ہے کیونکہ ان دونوں کا قصہ یہی ہے کہ دارالحرب میں چلے جاویں۔ ومن قتل مسلماً خطأ اولیٰ له او قتل حربیاً دخل
 الیئنا یا ان فاسلم فالدیۃ علی عاقلاً۔ لایم و علیہ الکفارۃ لانه قتل نفساً معصومۃ خطأ فبعتہا بامر القوم المعصومۃ
 و معنی قول للامام ان حق الاخذ لانه لا وارث له۔ اگر کسی نے ایک ایسے مسلمان کو جسکا کوئی وارث نہیں ہے خطا سے
 قتل کیا ہے ایسے حربی کو جو چارے بیان امان لیکر داخل ہو کر مسلمان ہو گیا تھا مار ڈالا تو قاتل کی مددگار برادری پر وہ جس
 ہے کہ امام کو مقتول کی دیت ادا کرے اور قاتل پر کفارہ واجب ہے کیونکہ اسنے نفس معصوم کو خطا سے قتل کیا تو اسکا قاتل
 تمام ایسے نفوس پر ہوگا جو معصوم ہیں یعنی شرعاً قتل سے محفوظ ہیں اور یہ جو فرمایا کہ امام کو ادا کرین اسکے یہ معنی ہیں کہ
 و معنی کرنے کا حق امام کو ہے کیونکہ مقتول کا کوئی وارث نہیں ہے۔ پھر یہ حکم اس صورت میں ہے کہ اسنے خطا سے
 قتل کیا ہو۔ وان کان عمدا فان شاء الامام قتلہ وان شاء اخذ الیئنا لان النفس معصومۃ و يقتل عمدا و ولی معلوم ہوتا ہے
 او السلطان قال علیہ السلام سلطان ولی من لا ولی له و قوله وان شاء اخذ الیئنا بمعناه بطریق الصلح لان جب
 امر و هو القود عینا و ہذا لان الیئنا فی ہذہ المسأله من القود فلہذا کان له ولایۃ الصلح علی المال
 فلیس لہ ان یعقولان الحق للعامۃ و ولایۃ نظریۃ و لیس من النظر استقاط حکم من غیر عوض۔ اور اگر کسی
 عمداً قتل کیا ہو تو امام کو اختیار ہے جو چاہے قاتل کو قصاص میں قتل کرے اور چاہے صلح کر کے اس سے دیت لے لے کیونکہ
 نفس معصوم تھا اور قتل بعد واقع ہوا اور ولی معلوم ہے کہ عام مسلمان باسلطان ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
 فرمایا کہ جسکا کوئی ولی نہیں اسکا سلطان ولی ہے اور یہ جو فرمایا کہ چاہے قاتل سے دیت لے لے تو اسکے یہ معنی ہیں کہ بطور صلح
 کے دیت لے کیونکہ عمداً قتل کا موجب قصاص لینا ہے پھر دیت جائز ہونا اس واسطے ہے کہ اس مسئلہ میں قصاص سے
 دیت لینا زیادہ نافع ہے اسی واسطے امام کو یہ اختیار بھی ہے کہ قاتل سے مال پر صلح کر لے پس معلوم ہوا کہ امام کو بالکل عفو کا
 اختیار نہیں ہے کہ نہ حقیقت میں حق تمام مسلمانوں کا ہے اور امام اسکی طرف سے والی ہے اور اسکی ولایت بنظر مصلحت ہے
 اور نعمت انکا حق ساقط کرنے میں کچھ بھی مصلحت نہیں ہے۔ اور اس بیان سے معلوم ہوا کہ مقتول کا ولی معلوم
 ہونے میں کچھ تردد نہیں ہے بلکہ تمام مسلمان اسکے ولی ہیں پھر سلطان سبکی طرف سے نائب ہو کر اسکا ولی قرار پایا۔

باب العشر والخارج

یہ باب عشر اور خارج کے بیان میں ہے۔ پہلے ذمی ہو جانے کے اسباب بیان کر کے ذمی پر و طائف مالہ بیان فرمایا
 اور وہ اسکی زمین اور ذات پر خارج ہے اور اندازہ خارج کا جس اصول پر ہوتا ہے آئندہ مذکور ہے اور یہ زمین کا مکان

اور محصول گھروارہ ہو اور کس جو اس زمانہ میں لیا جاتا ہے وہ عشر و خراج دونوں سے علاوہ ہے اور عشر میں صرف پیداوار کی دہائی ہے اور چونکہ عشر میں معنی عبادت ہیں لہذا عشر کو مقام بیان کیا مگر وہ زمین معلوم ہونا چاہیے جس پر عشر ہوتا ہے اور جنہر خراج ہوتا ہے لہذا مصنف نے ذیاب۔ قال ارض العرب کلھا ارض عشر وہی ما بین الغدیب الی اقصیٰ حجر بالیمین بھرة الی حد الشام و السواد ارض خراج و ہو ما بین الغدیب الی عقبہ حلوان و سن الثعلبہ و یقال من احدث الی عبادان لان النبی علیہ السلام و الخلفاء الراشدین لم یأخذوا الخراج من ارضی العرب و لای بمنزلہ اثنی فلای ثبت فی ارضہم کما لای ثبت فی رقابہم و ہذا لان وضع الخراج من شرطہ ان یقر اہلہا علی الکفر کما فی سواد العراق و مشرکوا العرب الی قبل منہم الا الاسلام او السیف و عمر بن عبد العاص نے فتح السواد و فتح الخراج علیہا بمحض من الصحابہ رض و وضع علی مصر جن فلتکھ عمر بن العاص و کذا اجتمعت الصحابہ رض علی وضع الخراج علی الشام۔ زمین عرب کل عشری ہے اور وہ غدیب سے یکرین میں ہرہ کے پتھر تک ہے یہ طول ہے اور عرض میں رگ روان سے یکر۔ حد شام تک ہے اور سواد عراق کی زمین خراجی ہے اور وہ غدیب سے عقبہ حلوان تک عرض میں اور ثعلبہ سے یکر اور کما جاتا ہے کہ علت سے یکر عبادان تک طول میں ہے اسکی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفاء راشدین نے زمین عرب سے خراج نہیں لیا ہے اور اسلئے کہ وہ بمنزلہ فی غنیمت کے ہے تو عرب کی زمینوں میں خراج ثابت نہوگا جیسے اہل عرب کی گردونہا میں نہیں ثابت ہوتا ہے اسوجہ سے کہ خراج باندھنے کی شرط یہ ہے کہ اُس ملک کے لوگ اپنے ملک پر برقرار چھوڑے جائیں جیسے سواد عراق میں ہوا حالانکہ مشرکین عرب سے کچھ نہیں قبول ہوگا سوائے اسلام کے یا تلوار سے فیصلہ ہے اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جب سواد عراق کو فتح کیا تو صحابہ رضی اللہ عنہم کی موجودگی میں اس ملک پر خراج باندھا اور جب عمرو بن العاص نے مصر فتح کیا تو اُس پر خراج باندھا اور اسی طرح ملک شام پر خراج باندھنے میں اجماع کیا ہے قال و ارض السواد مملوكة لا یلمہا بجزیم لہما و تقر تم فیہا لان الامام اذا فتح ارضاً عنوة و قہرا لا ان یقر اہلہا علیہا و یضع علیہا و علی رؤسہم الخراج فتتبع الی ارضی مملوكة لا یلمہا و قد قد منہا من قبل۔ اور سواد عراق کی زمین اپنے لوگوں کی مملوکہ ہے جسے کہ انکا یہ زمین بیخا اور اس میں تقریر کرنا جائز ہے کیونکہ امام نے جب کسی زمین کو قہر و غلبہ سے فتح کیا تو اُسکو اختیار ہے کہ وہ ان کے لوگوں کو اس زمین پر قائم رکھے اور اُن پر اور انکی زمین پر خراج مقرر کرے اور اسی وہ ان کی لوگوں کی مملوکہ رہی اور ہم اسکو باب قسمۃ الغنائم میں پہلے بیان کرچکے۔ قال و کل ارض اسلم اہلہا او فتحت عنوة و قسمت بین الغنائم فی ارض عشر لان الحاجۃ الی ابتداء التوظیف علی المسلم والعشر الیق بہ لما فیہ من معنی العبادۃ و کذا ہوا خفت حیث یتعلق بنفس الخراج اور جس زمین کے لوگ مسلمان ہوئے یا قہر و غلبہ سے فتح کر کے مجاہدین میں تقسیم کر دی گئی تو وہ زمین عشری ہے کیونکہ ابتداء لگان باندھنے کی ضرورت ایک مسلمان پر واقع ہوئی اور مسلمان کے حق میں عشر زیادہ لائق ہے کیونکہ اُس میں عبادت کے معنی ہیں اور وہ لگا بھی ہے کیونکہ وہ نفس پیداوار سے متعلق ہے۔ و کل ارض فتحت عنوة فاقر اہلہا علیہا فی ارض خراج و کذا اذا صالحہم لان الحاجۃ الی ابتداء التوظیف علی الکافر و الخراج الیق بہ و کذا منہم من ہذا فان رسول اللہ علیہ السلام فتح عنوة و ترکہا لا یلمہا ولم یوظف الخراج۔ اور جو زمین بغیر و غلبہ سے فتح کی گئی ہے وہ ان کے لوگ اُس پر قائم رکھے گئے تو ان زمین خراجی ہے اور اسی طرح اگر ان لوگوں سے صلح کر لی گئی ہو تو بھی زمین خراجی ہے کیونکہ ابتداء لگان باندھنے کی ضرورت کافر پر بڑی اور کافر کے ساتھ خراج زیادہ مناسب ہے اور ایسی اراضی سے

کہ تا صحرایا گیا ہے چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ کو قہر سے فتح کر کے وہاں کے لوگوں کو آپس پر فرار رکھا اور انہیں
 خراج نہیں سفر فرمایا۔ وہی الجامع الصغیر کل ارض تحت عنوة فوصل الیہا ما والاہا فی ارض خراج
 و ما لم یصل الیہا ما والاہا و استخرج منہا عین فی ارض عشر لان العشر تعلق بالارض التامیہ و تلوہا
 بما شأ فیعتبر السقی بماء العشر او بماء الخراج۔ اور جامع صغیر میں ہے کہ جو زمین قہر سے فتح کی گئی پھر اس زمین میں
 نہروں کا پانی پہنچا تو وہ زمین خراجی ہے اور جس میں نہروں کا پانی نہیں پہنچا بلکہ وہ زمین کوئی چشمہ یا کنواں نکالے گا تو وہ زمین
 عشری ہے کیونکہ عشر کا تعلق پیدا ہونے کے ساتھ ہے اور اسکی پیداوار پانی سے ہوتی ہے تو عشری پانی یا خراجی پانی سے
 سینے کا اعتبار ہوگا۔ یعنی جیسا پانی ہو وہی حکم ہوگا۔ قال و من احب ارضاً موافقاً فی عند ابی حنیفۃ
 معتبراً بحیرہ فان كانت من حیر ارض الخراج و معناه بقرب فی خراجیہ و ان كانت من حیر ارض عشر
 فی عشریہ و البصرۃ عندہ کلہا عشریہ باجماع الصحابۃ رضوان حیر الشی لعیط لہ حکم کفناء الدار لعیط لہ حکم الدار
 حتی تجوز لعا جہا الارتفاع بہ و کذا لا یجوز اخذ ما قرب من العامر و کان القیاس فی البصرۃ ان تكون خراج
 لانہا من حیر ارض الخراج الا ان الصحابۃ رض و طفوا علیہا العشر فترک القیاس لا جامع۔ جسے کسی زمین میں
 کو زندہ کیلئے جنگل کی غیر مزروعہ زمین کو مزروعہ کیا تو ابو یوسف کے نزدیک اسکا موقع دیکھا جائے پس اگر زمین خراجی
 کے قریب ہو تو یہ بھی زمین خراجی ہے اور اگر زمین عشری کے قریب ہو تو زمین عشری ہے اور ابو یوسف کے نزدیک زمین بعبرہ
 سب عشری ہے کیونکہ پھر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے۔ رواہ ابن عبد البر۔ کیونکہ جو چیز جس موقع پر ہو اسی کا حکم پاتی ہے
 جیسے قنار دار کو حکم دار ہے حتی کہ مالک دار کو قنار دار سے منتفع ہونا جائز ہے اسی طرح آبادی سے جو زمین قریب ہو اسکو
 لینا نہیں جائز ہے اور بعبرہ کے قریب میں ابو یوسف کے نزدیک قیاس یہ تھا کہ وہ زمین خراجی ہو کیونکہ وہ زمین خراجی کے
 قریب ہے لیکن صحابہ رضی اللہ عنہم نے آپس پر عذر بانہا تو اسکا اجماع کی وجہ سے قیاس متروک ہوا۔ و قال محمد بن
 احیا با بیہ حیرہ او بعین استخراجا و ما و جملۃ و الفرات و الانبار العظام الی لایکلہا احد فی عشریہ و
 کذا ان احیا با بماء السمار و ان احیا با بماء الانبار الی احتفر با الا عاجم مثل نہر الملک و نہر یزدجر و فی حیرہ
 لما ذکرنا من اعتبار الماء و ذہو السبب للثمار و لانه لا یکن توظیف الخراج ابتداء علی المسلم کر یا فیعتب فی ذلک
 الماء لان السقی بماء الخراج دلالت التوامہ۔ اور امام محمد نے فرمایا کہ اگر اسنے اس زمین کو وہاں کنواں کھود کر چشمہ
 نکال کر اسے پانی سینچا یا قدرتی دریاؤں مثل فرات و دجلہ کے پانی سے سینچا حالانکہ ان دریاؤں کا کوئی مالک نہیں ہے تو یہ
 زمین عشری ہے اور اسی طرح اگر پانی کے پانی سے سینچا تو بھی عشری ہے اور اگر ایسی نہروں کے پانی سے سینچا جنکو شاہان و
 امیران نے کھودا ہے جیسے نہر نو شیروان و نہر یزدجر تو یہ زمین خراجی ہے کیونکہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ پانی کا اعتبار ہی کو نکالنا
 پیداوار کا سبب ہوتا ہے اور اسلئے کہ شریعت سے مسلمان پر زبردستی خراج باندھنا ممکن نہیں ہے تو اس میں پانی کا اعتبار کیا جائے
 کیونکہ جب اسنے خراجی پانی سے سینچا تو اس میں دلیل ہے کہ اسنے اپنے اوپر خراج دینے کا التزام کیا۔ اگر کسی کا فکا خراج
 زمین کسی مسلمان نے خریدی تو پھر پستور خراج قائم رہے گا۔ قال و الخراج الذی وضعہ عمر رض علی اہل اسواد من
 کل جریب یبلغہ الماء قھیہ اسمی و ہوا لصاع و درہم و من جریب الرطبة ثمنہ درہم و من جریب الکرم
 المتصل و التخیل المتصل عشرہ درہم و ہذا ہوا المنقول عن عمر رض فانہ لعث عثمان بن حنیف حتی ینسب سواد
 العراق و جعل حدیقہ عشر فانسح فبلغ ستا و ثلثین الف جریب و وضع علی ذلک ما قلنا و کان ذلک
 محض من الصحابۃ رض من غیر نکر و کان اجماعاً عنہم و لان المؤمن متفاوتہ فالکرم اخف ما توتہ و المزارع اکثر ما توتہ

والرطاب بینہما والوظیفۃ مخفوت تغاوتہما جعل الواجب فی اللکم اعلا ہونی الرزق اوتنا ہونی الرطاب
 او سلما۔ اور جو خرچ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اہل عراق پر باندھا تھا تو وہ اس حساب سے تھا کہ ہر جریب جسکو پانی
 پہنچا سیر ایک فقیر ہاشمی یعنی ایک صلح پیداوار ایک درم ہو اور ہر جریب رطیب پر پانچ درم ہیں اور ہر جریب انکو پر
 جو برابر حاصل ہون یعنی در میان میں کوئی کھیتی وغیرہ نہ ہو دس درم ہیں اور اسی طرح ہر جریب خرچہ جو حاصل ہون دس
 درم ہیں اور یہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے منقول ہے چنانچہ ابو عبیدہ ابن ابی سفیہ نے روایت کی کہ آپ نے عثمان
 ابن حنیف کو بھیجا پانچ اونھوں نے سواد عمہ اقی کی پالیس کی اور حذیفہ رضی اللہ عنہ کو مشرف مقرر کیا پس ہمیں
 کرور ساتھ لاکھ جریب رقبہ ہوا اور آپ نے اسپر اسی طرح محصول باندھا جیسا کہ بیان کیا اور یہ امر مجمع صحابہ میں ہوا اٹکار
 واقع ہوا تو سب صحابہ کا اجماع ہو گیا اور اس دلیل سے کہ خرچہ و محنت میں تغاوت ہو تا ہر چنانچہ پانچ انکو میں خرچہ و محنت
 کم ہو اور برابر باقی رہتی ہیں اور اناج کے کھیتوں میں خرچہ سب سے زیادہ ہو اور ان دونوں کے در میان میں رطاب
 میں یعنی کھیرے و لکڑی و مینگن و خریشہ وغیرہ اور لگان بلحاظ تغاوت خرچہ کے تغاوت ہو تا ہر چنانچہ انکو میں سب سے
 بڑھکر لگان لگایا گیا اور کھیتی میں سب سے کم اور رطیبہ میں بدبہ اوسط لگایا گیا۔ قال وما سوی ذلک من الاصل
 کالزعفران والبستان وغیرہ وضع علیہما بحسب الطاقۃ لانہ لیس فیہ توفیت عمر رضی اللہ عنہما بحسب الطاقۃ فی
 ذلک فتعتبر بما لا توفیت فیہ قالوا ونہایت الطاقۃ ان یبلغ الواجب نصف الخراج لا یزاد علیہ لان التخصیف
 عین الانصاف لما کان ان ان تقسم اکل بن الغامین والبستان کل ارض یحولہا حائلہ فیہا تخمیل متفرق
 و اشجار اخرونی دیارنا وظفوا من الدرہم فی الاراضی کلہا و ترک ذلک لان التقدر بحسب ان یكون بقدر
 الطاقۃ من اسی فہی کان۔ اور انکے سوائے دیگر اقسام مثل زعفران و بستان وغیرہ کے ہیں تو انہیں بحسب طاقت لگان ہونا
 چاہیگا کیونکہ ان میں کوئی مقدار حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی مقرر کی ہوئی نہیں ہے اور خود حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے لگان مقرر کرنے میں
 طاقت زمین کا لحاظ کیا ہے تو زمین آپ کا باندھا ہوا لگان نہیں ہے وہ ان ہم بھی طاقت کا اعتبار کریں گے اور ہمارے مشائخ نے فرمایا
 کہ انتہائے طاقت یہ ہے کہ جو کچھ لگان باندھا جائے وہ نصف پیداوار تک پہنچے اس سے زیادہ نہیں کہا جا سکتا کیونکہ
 ادھیاد کرنا عین انصاف ہے جبکہ ہکو یہ اعتبار تھا کہ ہم کل اراضی مجاہدین میں تقسیم کر دیں اور بستان ہر ایسی اراضی کو کہتے
 ہیں جسکے گرد چارہ بوری اور اسکے اندر متفرق درختاں خرشہ و دیگر اشجار ہوں اور ہمارے دیار میں تمام زمینوں پر روہیہ
 سے لگان مقرر کر دیا گیا ہے کیونکہ مقدار لگان میں یہ واجب ہے کہ بقدر طاقت مقرر کرے خواہ کسی چیز سے مقرر ہو۔ فان لم
 تطلق ما وضع علیہا تقسم الامام والنقصان عند قلہ الریح جائز بالاجماع الاتری الے قول عمر رضی اللہ عنہما
 الارض ما لا تطیق حلا بال اللابل حلا ما تطیق ولو زدنا ہا لا طاقت و ہذا بدل علی جواز النقصان و اما الزیادۃ
 عند زیادۃ الریح یوز عند محمد رح اعتبارا بالنقصان وعند ابن یوسف رح لا یوز لان عمر رضی اللہ عنہم یزد حین اخرج
 بز یادۃ الطاقۃ۔ پھر اگر ایسا ہو کہ جو لگان زمین پر باندھا گیا وہ اسکو برداشت نہیں کر سکتی ہے یعنی پیداوار سے لگان لگان
 کے بقدر نصف سے کم پہنچا ہو تو لگان کو امام کم کر دے اور کسی پیداوار کے وقت لگان گھٹانا بالاجماع جائز ہے کہ زمین دیکھے ہو کہ
 حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حذیفہ و ابن حنیف رضی اللہ عنہما کو فرمایا کہ ایسا تو نہیں ہوا کہ تم نے زمین پر اتنا لگان باندھا ہو کہ
 جسکو وہ زمین اٹھا سکتی ہے تو انھوں نے عرض کیا کہ نہیں بلکہ ہم نے اسی قدر باندھا ہے کہ جسکو اٹھا سکتی ہے بلکہ اگر ہم کچھ زیادہ کرتے
 تو اسکو بھی اٹھا سکتی تھی۔ رواہ البخاری۔ اور یہ قول دلائل کرتا ہے کہ لگان باندھنا جائز ہے اور یہ کہ جب پیداوار بہت ہو
 تو لگان زیادہ کرنا جائز ہے یا زمین کو امام محمد کے نزدیک جیسے گھٹانا جائز ہے ویسے ہی بڑھانا بھی جائز ہے اور ابو یوسف کے نزدیک

بڑھا مہینہ جائز ہے کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو یہ خبر دی گئی کہ وہ زیادہ برداشت کر سکتی ہے لیکن آپ نے کہا نہیں
 بڑھایا۔ ان غلب علی ارض الخراج المبارک و قطع الماء عنہا و اصطلا الزرع اثنہ فلا خراج علیہ لانتفاع من
 من الزراۃ و ہوا النیابہ لتقدر سے الحشر فی الخراج و فیما اذا اصطلم الزرع اثنہ فانت النماء التقدر فی الخراج
 الحول و کونہ تاسیانی جمیع الحول کشرط کما فی مال الزکوۃ او یدار الحکم علی الحقیقہ عند خروج الخراج سگرز
 زمین پر پانی چڑھا یا اسکا پانی شعلہ ہو گیا یا جتنی کو کوئی ایسی آفت ہوئی جس کے وہ بردبار ہو گئی و اس پر خراج نہیں ہے کیونکہ
 دراعت کا فائدہ نذر ہو گیا اور خراج میں ہی مہاجر کیوں تقدیری یعنی ذراعت کا قابو حاصل ہو اور در صورتیکہ ذراعت کو ایسی
 آفت پہنچے تو سال کے بعض حصہ میں تو تقدیری زائل ہو گیا حالانکہ تمام سال نمود ہونا خراج کے واسطے شرط ہے جیسے مال
 زکوۃ میں شرط ہے یا یہ کہا جاوے کہ جب ذراعت مکمل ہو جاتی ہے تو حقیقی بردار حکم ہو گیا ہے یعنی تو تقدیری تو حقیقی کا نام مقام تھا اور جب
 ذراعت مکمل آئی تو حقیقی تو موجود ہوا تو خراج کا نطق وہی حقیقی نور سے ہوا پھر جب یہ آفت سے زائل ہو گئی تو خراج بھی ساتھ ہو گیا
 اور فتویٰ ہے کہ اگر سال میں ۱۲ ذراعت باقی ہوں تو ساقط ہو گا منع۔ لیکن اوجہ وہی ہے و مصنف نے ذکر فرمایا۔ م۔ قال وہا
 عطلها صاحبہا فعلیہ الخراج لان التکون کان ثابتا و ہوا الذی فوۃ قالوا من استقل الے اخص الامرن
 من غیر عذر فعلیہ الخراج الابلے لانہ ہوا الذی ضیح الزیادۃ و ہذا یعرف و لا یفتی بہ کیلا یحجر العطلۃ علی اخذ
 اموال الناس۔ اور اگر مالک زمین نے اس زمین کو بیکار چھوڑ رکھا تو اس پر خراج واجب ہو گا کیونکہ اسکو ذراعت
 کی قدرت تھی اور اسے خود ہی ضائع کی اور شایع نے فرمایا کہ اگر کسی زمین میں اعلیٰ چیز مثل زعفران وغیرہ کے پیدا ہوتی ہو
 اور اسے بغیر عذر کے کتر چیز مثل چوار وغیرہ کے بوئے تو اس پر اعلیٰ درجہ کا خراج واجب ہو گا کیونکہ اسے زیادت کو گھوٹا اور
 یہ حکم بچان لینا چاہیے اور اسکا فتویٰ نہ دینا چاہیے تاکہ ظالم لوگ رعایا کے مال لینے پر جرأت نہ کریں۔ ومن اسلم من
 اہل الخراج اخذ منہ الخراج علی حالہ لان فیہ معنی المونۃ فیعتبر مونۃ فی حالہ البقاء فالمن البقاوہ علی المسلم
 اور جن لوگوں پر خراج واجب ہے اگر ان میں سے کوئی مسلمان ہو گیا تو اس سے بدستور سابق خراج لیا جائیگا کیونکہ
 میں بار خراج کے سنے میں وہ حالت بقا میں بھی اسکو موت اعتبار کیا جائیگا تو مسلمان پر اس حالت کو باقی رکھنا ممکن ہے
 فت۔ اگر مسلمان پر خراج کی ابتدا کرنا ممکن نہیں ہے۔ و یجوز ان یشتری المسلم ارض الخراج من الذمی و
 یؤخذ منہ الخراج لما قلنا و قد صح ان الصحابۃ رضوا و ارضی الخراج و کانوا یودون خراجہما صل علی جو اس
 و اخذ الخراج و اداہہ للمسلم غیر کراہتہ۔ اور جائز ہے کہ مسلمان زمین خراجی کو ذمی سے خریدے اور اس سے خراج
 لیا جاوے یہ دلیل مذکورہ بالا یعنی اس موت کو باقی رکھنا ممکن ہے اور یہ امر صحیح ہوا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے خراجی زمینیں
 خریدیں اور انکا خراج دیا کرتے تھے پس یہ دلیل ہے کہ خرید جائز اور خراج لینا اور مسلمان کو خراج ادا کرنا بلا کراہت جائز ہے
 و لا عشر فی الخراج من ارض الخراج و قال الشافعی رحمہ اللہ جمیع بلتہا لانا حقان مختلفان و جانی مختلفین بسبب
 مختلفین فلا ینزل بیان و لنا قولہ علیہ السلام لا یجتمع عشر و خراج فی ارض مسلم و لان احد من ایتہ العدل
 و الجور لم یجمع مینہما و کفی باجماع صحیحہ و لان الخراج یجب فی ارض فتمت عنۃ کو قہر او العشر فی ارض مسلم بلہا
 طوعا و کثفا لایجتمعان فی ارض واحدہ و سبب التحقین واحد و ہوا لارض ان یتبعہ الا انہ یعتبر فی العشر
 تحقیقا و فی الخراج تقدیرا و لہذا یساقان الے الارض و علی ہذا الخلاف الزکوۃ مع احدہما۔ زمین طراج کی
 پیداوار میں سے عشر نہیں ہے یعنی فقط خراج ہے اور شافعی نے فرمایا کہ عشر و خراج دونوں جمع کیے جائیگا کیونکہ یہ دونوں مختلف
 ہیں جو دو محل میں دو خلاف سبب سے واجب ہوئے ہیں تو ان میں کچھ ساقاات نہیں ہے (یعنی خراج و مالک کے ذمہ سبب ہے)

Marfat.com

قوت پیدا ایش کے ہر اور عشر پیداوار پر بسبب تحقیقی پیدا ایش کے ہر اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مسلمان کی زمین میں عشر و خراج دو وزن جمع نہ ہونگے۔ رواہ ابن عدی باسناد ضعیف۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ مسلمانوں کے امانوں میں سے خواہ ظالم ہو یا عادل ہو کسی نے عشر و خراج کو جمع نہیں کیا تو انکا اتفاق بھی حجت ہے اور اس دلیل سے کہ خراج ایسی زمین میں واجب ہوتا ہے جو تہہ آرزو شمشیر فتح کی گئی ہو اور عشر ایسی زمین میں واجب ہوتا ہے جہاں کے لوگ بطبع خود مسلمان ہوئے اور یہ دو وزن بائیں ایک ہی زمین جمع نہیں ہو سکتی ہیں اور صحابہ رضی اللہ عنہم سے بھی دو وزن کا جمع کرنا مروی نہیں ہے۔ (معنی) اور عشر و خراج کا سبب ایک ہی زمین پر پیداوار والی زمین ہے صرف اتنا فرق ہے کہ عشر تحقیقی پیداوار سے ہے اور خراج میں تقدیری پیداوار یعنی قدرت زراعت سے ہے اور حقیقتہً زمین ہی سبب ہے اسی واسطے دو وزن کی نسبت زمین کی جانب ہوتی ہے یعنی ہوتے ہیں کہ عشر زمین یا خراج زمین اور ایسا ہی اختلاف زکوٰۃ کے ساتھ عشر یا خراج جمع کرنے میں ہے۔ چنانچہ اگر زمین عشری یا خراجی بلخرص تجارت خریدی تو ہمارے نزدیک اس میں زکوٰۃ تجارت نہیں بلکہ صرف عشر یا خراج ہے۔ ولایت کر کے خراج بتکرار الخراج فی سنتہ لان عمر زلم یوظفہ مکررا بخلاف لعشر لانہ لا یحقق عشر الا بوجوب فی کل خارج۔ اور ایک ہی سال میں زمین میں دوبارہ پیداوار ہونے سے دوبارہ خراج نہیں یا جائیگا کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے خراج کو مکرر نہیں باندھا ہے برخلاف عشر کے کیونکہ عشر جب ہی ہوگا کہ جب اس زمین کی پیداوار سے دسواں حصہ لیا جاوے۔ تاکہ جو کچھ پیداوار زمین ہوئی اس میں سے دسواں حصہ لینا ثابت ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

باب الجزیۃ

یہ باب جزیرہ کے بیان میں ہے۔ جزیرہ دو قسم ہے ایک باہمی رضامندی یعنی صلح سے اور دوم برائے امام چنانچہ مصنف نے دو وزن کو بیان فرمایا۔ وہی علی الضربین جزیرۃ تو وضع بالتراضی والصلح فقہم بحسب ما یقع علیہ الاتفاقی کا صلح رسول اللہ علیہ السلام اہل بخران علی الفت وطمہتی حلیہ ولان الموجب ہو التراضی فلما یجوز لیس الی غیر ما وقع علیہ الاتفاق۔ جزیرہ دو قسم ہے ایک جزیرہ وہ کہ باہمی رضامندی اور صلح سے باندھا جاوے تو اسکی مقدار وہی ہوگی جسے دو وزن نے اتفاق کیا جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل بخران سے ایک ہزار دو سو حلوہ پر صلح کی۔ اور اس دلیل سے کہ موجب تو باہمی رضامندی ہے تو جبر باہمی اتفاق واقع ہوا اس سے تجاوز کرنا نہیں جائز ہے۔ واضح ہو کہ صلح بخران کی حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ سے اسطرح مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لغار سے بخران سے دو ہزار حلوہ پر صلح کی کہ نصف تو باہم فرمایا اور کیا کریں اور باقی ماہ رجب میں ادا کیا کریں اور مسلمانوں کو تیس زرہ اور تیس گھوڑے اور تیس اونٹ اور ہر قسم کے متھیاروں سے تیس تیس بطور عاریت دین اور مسلمان لوگ ان اموال عاریت کے ضامن ہونگے یہاں تک کہ وہ اس دین اس شرط پر صلح کہ انکا کوئی گرجا منہم نہ کیا جائیگا اور انکا تیس نہیں کاو جائیگا اور اپنے دین میں کسی فتنہ میں نہیں ڈالے جاویں گے جب تک کہ کوئی نئی بات نکویں یا سو نہ کھارین۔ رواہ ابو داؤد ساور حدیث کے معنی ایک ازار اور ایک چادر اور اس حدیث کے راوی سب نفر ہیں سولہ اسکے کہ سدی رہنے شایرین عباس رضی اللہ عنہم کو نہیں پایا لیکن حدیث حجت ہے۔ الحاصل یہ مال جو اہل بخران پر بطور صلح لازم ہوا وہ جزیرہ ہے جو باہمی رضامندی سے مقرر ہوا اب اس سے تجاوز نہ ہوگا۔ وجزیرہ یعنی رضامندی الامام وضعها اذا غلب الامام علی الکفر وافرہم علی الامام۔ اور دم وہ جو یہ جو امام المسلمین کا فزون پر ابتدا کر کے باندھے جب امام ان کا فزون پر غالب ہو کر انکو انکی اٹلاک پر باقی چھوڑے

Marfat.com

فت یعنی امام کے بزرگ شمشیر کسی تک کفر کو فتح کر کے کا ذوق پر احسان کیا اور انکو انکے گھروں اور ماضی وغیرہ پر بدستور
 باقی رکھا اور ان پر چیز یہ اپنی رائے سے باندھا تو اس جو یہ کی مقدار شرع میں معروف ہے۔ فیض علی الغنی انطاہر لثقی
 فی کل سنتہ ثمانیۃ واربعین و رہا یا خدہ منہم فی کل شہر اربعۃ وراہم۔ پس ایسے تو ذکر پر جسکی ذکر کی کلمی ظاہر ہوا
 اربعۃ لیس درم باندھیکا کہ ہر ماہ اسے چار درم لیے جاویں گے۔ و علی وسط الحال اربعۃ و عشرين و رہائی کل شہر
 درہمین۔ اور متوسط حالت والے پر سالانہ چوبیس درم باندھیکا کہ ماہواری دو درم لیے جاویں گے۔ و علی الفقیر المعتل
 اثنی عشر و رہا۔ اور جسکے پاس کچھ مال جمع نہیں ہو کر وہ اپنی ضرورت سے زیادہ ملکا تاہی تو اسی پر بارہ درم سالانہ باندھیکا۔
 فت۔ الحاصل جو شخص کہ قابل لڑائی کے ہو اس پر جو یہ رکھا جائیگا حتی کہ جو شخص اباہج۔ کچھ ہو اس پر جو یہ نہیں اگر وہ بالکل
 ہو۔ اور مالدار کی کا اعتبار بقول فقیر ابو جعفر رحمہ کے ہر ملک کی عادت و عرف بڑھے پس جو شخص جس شہر میں مالدار تو ذکر
 شمار ہو وہ قسم اول ہے۔ مع۔ بالجملہ ان تین قسم کے اعتبار سے ہر ایک پر مختلف چیز ہے۔ و ہذا عندنا۔ اور یہ حکم چاروں
 نزدیک ہے۔ و قال الشافعی رحمہ فیض علی کل عالم دینار او مال عدل الدینار۔ اور شافعی نے فرمایا کہ ہر بالغ
 پر ایک دینار یا جو سادی دینار ہو باندھے۔ الغنی و الفقیر فی ذلک سوا۔ اس میں ذکر و فقیر دونوں برابر ہیں۔
 لقولہ علیہ السلام لمعاذ رض خذ من کل عالم و حالہ دینار او عدلہ معافہ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ رضی
 عنہ کو حکم فرمایا کہ ہر بالغ سے ایک دینار یا اسکے برابر معاف لے اور معاف ایک قسم کے یعنی کبڑے ہوتے ہیں۔ من غیر فصل۔
 بدون تفصیل کے فت۔ یعنی اس حکم میں آپ نے کوئی تفصیل فقیر و ذکر کی نہیں فرمائی تو معلوم ہوا کہ اہل ذمہ میں سے
 ہر فقیر و ذکر بالغ پر فواہ مرد ہو یا عورت ہو ایک دینار واجب ہوگا۔ ولان الجزیۃ انما وجبت بدلا عن القتل
 حتی لا یجب علی من لا یجوز قتله بسبب الکفر کالذاری و النساء و ہذا المعنی فی تنظیم الفقیر و الغنی و ذہبنا نقول
 عن عمر و عثمان و علی رض و لم یکر علیہم احد من المہاجرین ذالا لفسار و لانہ وجب نصرۃ للقاتلہ کتجب علی القاتل
 بمنزلہ خراج الارض و ہنالانہ وجب بلکہ عن النصرۃ بالنفس و المال و ذلک بتفاوت بلکہ الوفر و قلتہ فلذلک
 ما ہو بدلہ و ما رواہ محمود علی انہ کان ذلک صلحا۔ لہذا امرہ بالانخذ من الحملۃ وان کانت لایؤخذ بہا الجزیۃ
 اور شافعی رحمہ اللہ کی دوسری دلیل یہ ہے کہ جو یہ تو قتل کے عوض واجب ہوا ہی حتی کہ ایسے شخص پر واجب نہیں جکا قتل
 بسبب کفر کے نہیں جائز ہے جیسے غیر بالغ بچے و عورتیں پس جب قتل کا بدلہ ٹھہرا تو فقیر و غنی دونوں کو شامل ہے اور ہمارا مد
 حضرت عمر و عثمان و حضرت علی رضی اللہ عنہم سے منقول ہے اور مہاجرین انصار میں سے کسی نے اپنا کار نہیں کیا ہے اور
 اس دلیل سے کہ جو یہ واجب ہونا اہل جہاد کی مدد کے لیے ہے تو خراج زمین کی طرح جو یہ بھی متفاوت واجب ہوگا اور یہ ہوا
 ہے کہ جو یہ واجب ہونا جان و مال کی مدد کے بدلے ہوا ہے اور یہ بلحاظ کثرت مال و قلت مال کے متفاوت ہوتا ہے تو جو اسکے
 عوض لیا جائے وہ بھی متفاوت ہوگا اور جو حدیث امام شافعی نے روایت کی وہ صلح پر محمول ہے یعنی صلح اسی طور پر واقع
 ہوئی تھی اسی واسطے بالغہ عورت سے بھی جو یہ لینے کا حکم دیا اگرچہ عورت سے جو یہ نہیں لیا جاتا ہے فت۔ ابدالہ و تریک
 و ساقی کی روایات میں ہر بالغ کا لفظ ہے اور عبد الرزاق و ابن مردویہ اور مرسل ابو داؤد و یمن ہر بالغ و بالغہ دونوں مذکور
 ہیں لیکن عبد الرزاق نے کہا کہ سمر کہتے تھے کہ بالغہ کا لفظ غلط ہے کیونکہ عورتوں پر جو یہ نہیں ہے اور جواب یہ ہے کہ جب ہناد
 صحیح ہے تو اس دلیل سے اسکو غلط کہنا مقبول نہ ہوگا بلکہ تاویل یہ ہے کہ یہ حکم بطور صلح کے عورتوں کو بھی شامل ہے جیسے بی طلب
 سے صلح میں ایسا ہی ہوا ہے۔ قال و توضع الجزیۃ علی اہل الکتاب و الجوس لقولہ تعالیٰ من الذین اوتوا
 الکتاب حتی یعطوا الجزیۃ و وضع رسول اللہ علیہ السلام الجزیۃ علی الجوس۔ اور اہل کتاب پر اور جوس پر

جز یہ باندھا جائیگا خواہ عرب ہوں یا عجم ہوں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا من الذین اوتوا الكتاب حتى ليطوا الحجر
 اوتوا یعنی اہل کتاب سے قتال کرو یہاں تک کہ وہ جزیرہ دین الخ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو جس پر جزیرہ باندھا
 ہے یعنی جو جس بحر سے جزیرہ لیا۔ رواہ البخاری۔ قال وعبدہ الاوثان من العجم وفیہ خلافت
 الشافعی ج ہو یقول ان القتال واجب لقولہ تعالیٰ وقاتلوہم الا ان یرتدوا عن قتالہم فقاتلوہم فی حق اہل کتاب
 بالکتاب وفی حق الجوس بالخیر فیقے من وراہم علی الاصل ولنا انہ یجوز استرقاقہم فیجوز ضرب الجزیہ علیہم اذ
 کل واحد نہما یشتمل علی سلب انفسہم فانہ ملکیت ویردی اسی المسلمین ولفقہ فی کسبہ۔ اور عجم کے
 بت پرستوں پر بھی باندھا جائیگا (مگر عرب کے بت پرستوں سے سوائے اسلام یا تلوار کے کچھ قبول نہوگا) اور شافعی نے
 اس میں تعلق کیا وہ کہتے ہیں کہ قتال واجب ہے بدلہ لے کر قاتلوں سے یعنی اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ کافروں سے قتال
 کرو اور یہ عام ہے سیکو شامل ہے خواہ عرب ہوں یا عجم ہوں لیکن قتال ترک کر کے جزیرہ لینا اہل کتاب کے حق میں ہے
 قرآن سے جہاں اور جو جس کے حق میں حدیث سے جاتا تو اسوائے انکے بت پرست وغیرہ اپنی اصل پر لینے قتال پر
 اور بخاری دلیل یہ ہے کہ بت پرستوں کو رقیق بنانا جائز ہے تو انہ جزیرہ باندھنا بھی جائز ہے کیونکہ رقیق بنانا اور جزیرہ
 باندھنا ہر ایک سے انکی ذات چھین لینا لازم ہے تاکہ فساد نکون چنانچہ وہ کمائی کر کے مسلمانوں کو ادا کرتا ہے اور اگر کمائی
 نفقہ بھی اُسکی کمائی سے ہوتا ہے۔ وان ظہر علیہم قبل ذلک فتم ونساوہم وصبیاہم فی الجواز استرقاقہم ساور
 اگر جزیرہ باندھنے سے پہلے مجاہدین انہ غالب ہوئے تو سب بت پرست مرد و عورتیں ویسے مسلمانوں کے واسطے
 غنیمت ہیں کیونکہ انکو رقیق بنانا جائز ہے۔ ولا توضع علی عبدہ الاوثان من العرب ولا المرتدین لان
 کفرہما قد تغلظ اما مشرکوا العرب فلان ابنی علیہ السلام شامین انہم و القرآن نزل بلغثہم فالعقوبہ
 فی حقہم انہ واما المرتد فلانہ کفر برہ بعد ما ہدے للاسلام ووقف علی محاسنہ فلا یقبل من الفرقین
 الا الاسلام او السیف لبادۃ فی العقوبہ وعند الشافعی رحمہ اللہ یسرق مشرکوا العرب و جواہرہ ما قلنا
 اور عرب کے بت پرستوں پر جزیرہ نہیں باندھا جائیگا اور مرتدین پر بھی جو یہ نہیں ہے خواہ عرب ہوں یا عجم ہوں کیونکہ ان دونوں
 کا کفر بہت سخت ہو گیا چنانچہ مشرکین عرب کی سختی اسوجہ سے ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم انہیں کے در بیان پیدا ہوئے
 اور قرآن مجید انہیں کی زبان میں نازل ہوا تو انکے حق میں معجزہ بہت ظاہر ہے ہا مرتد تو اسکی سختی اسوجہ سے ہے کہ اُس نے پہلے
 اسلام کی ہدایت پائی اور اسکی فوجوں پر واقع ہوا پھر اُس نے اللہ جل جلالہ سے کفر کیا تو مشرکین عرب اور مرتدین سے سوائے
 اسلام یا تلوار کے کچھ نہیں قبول ہوگا تاکہ سزا سے سخت پاؤں اور شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مشرکین عرب بھی رقیق بنائے
 جائینگے اور اسکا جواب وہ ہے ہم بیان کر چکے ہیں یعنی انکا کفر شدید ہے اور اہل حق باندھنا باہر سے ہے اور اگر
 یہ ہے کہ قبل فتح کے اگر جزیرہ دنیا قبول کریں تو قبول نہوگا۔ واذ ظہر علیہم فقتلوہم وصبیاہم فی لان ابابکر
 الصدیق رضی اللہ عنہ استرق لسوان نبی حنیف وصبیاہم لما ارتدوا و قسہم بمن الغنائم۔ اور جب اہل ایمان
 نے مشرکین عرب یا مرتدین پر غلبہ پایا تو انکی عورتیں اور بچے تعلق ال غنیمت ہیں کیونکہ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ
 نے مرتدین نبی حنیفہ کی عورتیں اور بچے سب بطور غنیمت کے تقسیم کیے تھے۔ بہ نوم سیر کتاب کا حال ہے جو آنحضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لایا پھر آپ کے مرض موت کے زمانہ میں اسلام سے مرتد ہو کر نبوت کا دعویٰ کیا اور بعد وفات حضرت
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے ہاجرین و انصار کا ایک لشکر لے کر داری خاندان ابی ولید کے ان
 مرتدوں پر روانہ کیا اور ابو حنیفہ کی جماعت بہت کثیر تھی چنانچہ ساٹھ ہزار سے زیادہ اڑھلے کوٹھے اور سخت قتال واقع ہوا

چنانچہ حضرت ابو جہل انصاری و نضر بن افس اور ایک جماعت قرار صحابہ کے شہید ہوئے مگر اللہ تعالیٰ نے فریغ دی اور
 سید کذاب مارا گیا اور ابو حنیفہ قید کر کے لائے گئے اور آپ نے مردوں اور بچوں کو تقسیم کر دیا چنانچہ حضرت علی کرم اللہ
 وجہہ کے حصہ میں جو عورت آئی اسکے بطن سے محمد بن علی پیدا ہوئے اسی واسطے انکو محمد ابن الحنفیہ کہتے ہیں یہ اصل
 ان مرتدوں کی عورتوں و بچوں کا ہوگا۔ ومن لم یسلم من رجالہم قتل لما ذکرنا۔ اور جو شخص کہ ان مرتدوں کے
 مردوں میں سے اسلام نہیں لایا وہ قتل کیا جائیگا بوجہ مذکورہ بالا فتویٰ یعنی مرتدوں سے جو قابل جنگ ہو اس سے
 سوائے اسلام کے کچھ قبول نہوگا۔ ولا جزیہ علی امرأہ ولا صبی لانہما وجبت بدلا عن القتل او عن ائمتہ
 وجمالا یقتلان ولا یقاتلان لعدم الابلیۃ۔ اور کسی عورت یا بانیخ پر جزیہ نہیں ہے کیونکہ جزیہ واجب ہونا مسلمانوں
 کے قتل کا بدلہ ہے یا بجا ہونے کے قاتل میں مدد ہے اور طفل و عورت قتل نہیں کی جاتی ہیں اور نہ انہیں لڑائی کی پابندی ہے
 و من یقتل عورت پر جزیہ بھی نہیں ہے۔ قال ولا زمن ولا غمی وکذا المفلوج والشیخ المکبیر لما بینا عن
 ابی یوسف حرانہ تجب اذا کان لہ مال لانہ یقتل فی احوالہ اذا کان لہ رے۔ اور بچے پر جبکا کوئی عضو ندارد
 ہو اور اندھے پر جزیہ نہیں ہے اور یہی حکم فلج مارے ہوئے اور بویسے بھوس کا ہے کیونکہ وہ لڑنے نہیں اور نہ قابل
 قتل ہیں یہی ظاہر الروایہ ہے اور قاضی ابو یوسف سے ایک روایت میں آیا کہ اگر اسکے پاس مال ہو تو جزیہ واجب ہوگا
 کیونکہ وہ لڑائی میں مارے دینے والا ہو تو قتل کہا جاتا ہے۔ ولا علی فقیر غیر مستحل خلا قال الشافعی رحمہ اللہ اطلاق حدیث
 سعاذ رضی و لانا ان عثمان رضی لم یوظف علی فقیر غیر مستحل وذلك بحضرة من الصحابة رضی عنہم ولان خراج الارض
 لا یوظف علی ارض لا طاقۃ لہا فکذا ہذا الخراج والحدیث محمول علی المستحل۔ اور ایسے فقیر پر بھی واجب
 نہیں ہے جسکی کمائی اُسکی ذات سے زائد نہ ہو اور اس میں شافعی رحمہ اللہ کا خلاف ہے اور دلیل اُنکی حدیث سعاذ رضی ائمتہ
 عنہ بطریق اطلاق ہے چنانچہ اگر گنہگار کی ہر بلوغ سے ایک دینار وصول کر اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حضرت عثمان ابن
 حنیف رضی اللہ عنہ نے خراج ایسے فقیر پر نہیں رکھا جو قابل کمائی نہیں یا اُسکی کفایت سے پچاس نہیں اور حضرت عمر
 رضی اللہ عنہ نے اسکو صحابہ رضی اللہ عنہم کی حضور میں جائز رکھا اور دوسری دلیل یہ ہے کہ زمین کا خراج ایسی زمین پر
 نہیں باندھا جائیگا جو اُسکو برداشت نہیں کر سکتی جو اسی طرح پر خراج لینے پر جزیہ بھی ایسے نفس پر نہیں باندھا جائیگا
 جو اُسکو ادا نہیں کر سکتا اور حدیث سعاذ رضی اللہ عنہ ایسے فقیر تک محمول ہے کہ جسکی کمائی اُسکے خرچے سے بچتی ہو۔ ولا
 یوضع علی المملوک والمکاتب والہد بر و ام الولد لانه بدل عن القتل فی حقہم وعن النضرۃ فی حقہم
 علی اعتبار الثانی لا تجب فلا تجب بالشک۔ اور مملوک و مکاتب وہ بردار و دلہ پر جزیہ نہیں رکھا جائیگا کیونکہ
 جزیہ ان لوگوں کے حق میں عرض قتل ہے اور ہمارے حق میں عرض نفرت ہے یعنی یہ لوگ ہماری نفرت نہیں کر سکتے
 تو اسکے عرض جزیہ دیتے ہیں اور اس اعتبار کا لحاظ کر کے مملوک پر جزیہ واجب نہیں ہو سکتا تو بوجہ شک کے واجب
 نہوگا فتویٰ یعنی جزیہ جن لوگوں سے لیا جاتا ہے اُسکا سبب دو امر ہیں ایک یہ کہ ذبیحوں کے لحاظ سے وہ اُنکے قتل کا
 عوض ہے اور دوم یہ کہ ہمارے لحاظ سے وہ نفرت کا بدلہ ہے پس اول لحاظ سے وہ مملوک پر واجب ہونا چاہیے
 کیونکہ حربی غلام بھی قتل کیا جاتا ہے پس جب چھوڑا گیا تو اس پر جزیہ واجب ہوگا لیکن دوسرے لحاظ سے نہیں واجب
 ہوتا کیونکہ مملوک کو ہماری مدد کرنے کی طاقت نہیں تو صرف امر اول رہ گیا اور اکیلے سبب سے واجب ہونے میں شک
 ہے پس شک کی وجہ سے نہیں واجب کیا جائیگا۔ ولا یودی عنہم ولو لیسوا بملوک الا بالزبادة۔ بسببہم۔ اور ان
 غلاموں کے مالک بھی اُنکی طرف سے نہیں اور اگر نیکے کیونکہ مملوکوں کے سبب سے اُنکی حیثیت سے زیادہ اہم ہے اور

ولا توضع علی الرهبان الذین لا یخاطبون الناس کذا ذکر ہمنا و ذکر محمد رحم عن ابی حنیفہ
انہ توضع علیہم اذا كانوا یقعدون علی المسلم وهو قول ابی یوسف رحم وجه الوضع علیہم
ان القدرة علی العمل ہوا الذی فیہما فصار تعطیل الارض الخراجیہ و وجہ الوضع علیہم انہ
لا قتل علیہم اذا كانوا لا یخاطبون الناس والجزیرہ فی حقیقہ لاسف القتل ولا بد ان یکون
المعتل صحیحاً و یتقنی لبعثت فی اکثر السنۃ۔ اور ایسے راہبوں پر جزیرہ نہیں باندھا جائیگا جو لوگوں
سے میل جول نہیں رکھتے ہیں ایسے آبادی سے باہر اپنے جھوپڑے میں تنہا رہتے ہیں ایسا ہی اس مقام پر مذکور ہے اور
امام محمد نے ابو حنیفہ سے روایت کی کہ اگر یہ لوگ کام کر سکتے ہوں تو ان پر جزیرہ باندھا جائے اور یہی ابو یوسف کا قول ہے اور
اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ کمائی کی قدرت اُسے خود ضائع کر دی تو ایسا ہو گیا جیسے خراجی زمین کو بیکار چھوڑ دیا اور ان پر جزیرہ
نہونے کی وجہ یہ ہے کہ ان پر قتل نہیں ہو جبکہ وہ لوگوں سے میل جول نہیں رکھتے ہیں اور کافروں کے حق میں قتل ہی قتل
ہونے کے واسطے جزیرہ تھا پس ان پر نہ ہوگا اور واضح ہو کہ کمائی کرنے والے فقیر پر جزیرہ واجب ہونے کے واسطے یہ ضرور
ہے کہ وہ تندرست ہو اور سال میں اکثر ایام کی تندرستی کافی ہے۔ وہن اسلم و علیہ جزیرہ سقطت و کذا لک اذا
مات کافر اخلا فالشافعی رحم فیہما لہا وجبت بدلا عن العصمۃ او عن اسکنی وقد وصل الیہ المعوض فلا
عنه المعوض بهذا العارض کمافی الاجرۃ و الصلح عن دم العمد و لنا قولہ علیہ السلام لیس علی مسلم جزیرہ ولا نہ
وجبت عقوبۃ علی الکفر و لہذا تسمی جزیرہ وہی و الجزاء واحد و عقوبۃ الکفر تسقط بالاسلام ولا تقام بعد الموت
ولان کشرع العقوبۃ فی الدنیا لا یكون الا لدفع الشر و قد انفع بالموت والاسلام ولا نہا وجبت بدلا
عن النصرۃ فی حقیقہ و قد قدر علیہا بنفسہ بعد الاسلام و العصمۃ تثبت بکونہ آدمیا و الذمی لیکن ملک
نفسہ فلا معنی لایجاب بدل العصمۃ و اسکنی۔ اور جو ذمی کہ سلطان ہو گیا اور ان پر جزیرہ پائی ہے تو وہ ساقط ہو گیا اور
اسی طرح اگر وہ حالت کفر میں مر گیا تو بھی ساقط ہو گیا اور دونوں صورتوں میں امام شافعی کا اختلاف ہے انکی دلیل یہ ہے کہ جو ذمی
و اسکی جان کی حفاظت کے بدلے سکونت کے بدلے واجب ہوا تھا اور وہ حفاظت و سکونت حاصل کر چکا تو اسکا جزیرہ
بوجہ اسلام یا موت کے ساقط ہو گیا جیسے اُسے کوئی چیز کر لیا لیکر اپنا نفع اٹھایا یا عملاً خون کر کے مال پر صلح کی تو اجرت یا خون
صلح اُسکے مرنے یا سلطان ہو جانے سے ساقط نہیں ہوتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
کہ کسی مسلمان پر جزیرہ نہیں ہے (رواہ ابو داؤد و الترمذی و احمد و ابی حنیفہ)۔ اور ابو داؤد نے سفیان ثوری سے اسکا
یہ معنی بیان کیا کہ ذمی جب مسلمان ہو جاوے تو ان پر جزیرہ نہیں ہے اور یہی معنی طبرانی نے بحکم او سطر من حدیث حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے (معنی) اور اس دلیل سے کہ جزیرہ تو کفر پر قائم رہنے کی نذر ہے اسی واسطے جزیرہ کہلاتا ہے
اور جزیرہ و جزائے ایک ہی معنی ہیں اور کفر کی نذر بعد مسلمان ہونے کے ساقط ہو جاتی ہے اور بعد مرنے کے ان پر قائم نہیں کی جاتی ہے اور
اس واسطے کہ دنیا میں عقوبت صرف اسیلے شروع ہے کہ اسکی کفری شرارت دور ہو وہ موت یا مسلمان ہونے سے دور ہو جائے
اور اس واسطے کہ جزیرہ واجب ہونا ہمارے حق میں نفرت کا عوض ہے یعنی وہ بوجہ کفر کے مدد نہیں کر سکتا تو ان پر جزیرہ واجب
ہے اور بعد مسلمان ہونے کے وہ بذات خود مدد کرنے پر قادر ہو گیا رہا یہ کہ شافعی نے اسکو حفاظت و سکونت کا عوض قرار
دیا حال یہ ہے کہ حفاظت بوجہ اُسکے آدمی ہونے کے ثابت ہے اور اسکی سکونت اپنی ذات ملک میں ہے تو حفاظت و سکونت
کے عوض جزیرہ واجب کرنے کے کچھ معنی نہیں ہیں۔ وان اجتمعت علیہ الحولان تدخلت الجزیرتان و فی الجامع
الصغیر و من لم یؤخذ منہ خراج راسہ حتی مضت السنۃ وجازت سنۃ اخری لم یؤخذ و ہذا عند ابی حنیفہ رحم

وقال ابو يوسف ومحمد رحمہ اللہ ان مات عند تمام السنۃ لم یؤخذ منه فی قولہم سبیا
 وکذا لک ان مات فی بعض السنۃ اما سائر الموت فقد ذکرنا ما وقیل خراج الارض علی ہذا الخلاف وقیل
 لا تدخل فیہ بالاتفاق لہما فی الخلافیۃ ان الخراج وجب عوضا والاعواص اذا اجتمعت واما من استیفاؤہ
 لتوفی وقد امكن فیما نحن فیہ بعد تولی السنین بخلاف ما اذا سلم لانه تعذر استیفاؤہ ولابی حنیفۃ
 انہا وجبت عقوبۃ علی الاصرار علی الکفر علی ما بیناہ ولہذا لا یقبل منہ لولیت علی ید تائبہ فی اصح الروایات
 بل یلغ ان یدائی بنفسہ فیعطی قائما والقابض منہ قاعدہ فی روایۃ یاخذ بتلبیہ ویزہ بزاویقول انی
 الجریہ یا ذمی وقیل عدو اللہ ثبتت اذ عقوبۃ والعقوبات اذا اجتمعت تدخلت کالجود ولانہا وجبت
 بدلا عن القتل فی حکم وعن النصرۃ فی حقا کما ذکرنا لکن فی المستقبل لانی الماضي لان القتل انما یستوی
 الحراب قائم فی الحال کالحراب ماض وکذا النصرۃ فی المستقبل لان الماضي وقعت الغنیۃ عنہ ثم قول
 محمد فی الجزیۃ فی الجماع الصغیر وجارت سنۃ اخرى جماع بعض المشایخ رحم علیہم فی مجازا وقال ابو یوسف
 باقر السنۃ فلا بد من المفسی لیتحقق الاجتماع فیتداخل وعند البعض ہو مجری علی حقیقۃ والوجود
 عند ابی حنیفۃ رحمہ باول الحول یتحقق الاجتماع بجر داجی والاصح ان الوجود عند تانی ابتداء الحول
 وعند الشافعی رحمہ فی آخرہ اعتبارا بالزکوۃ ولنا ان ما وجب بدلا عنہ لا یتحقق الا فی المستقبل علی ما فرزناہ
 فتعذر ايجابہ بعد مفسی الحول فادعنا ہا فی اولہ۔ اور اگر ذمی پر دوسرے چڑھ گئے تو دوزن جزیرہ ایک میں لیا جائیگا
 یعنی ایک ہی جزیرہ واجب ہوگا اور جامع الصغیر میں مذکور ہے کہ جس شخص سے جزیرہ نہیں لیا گیا ہاں تک کہ سال گذر کر دوسرا
 سال آ گیا تو اس سے گذرے ہوئے جزیرہ نہیں لیا جائیگا اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ اس سے جزیرہ
 لے لیا جائیگا اور یہی شافعی کا قول ہے اور اگر وہ ذمی سال بعام پر مر گیا تو بالاتفاق ان سب کے قول میں اس سے گذرے ہوئے
 جزیرہ نہیں لیا جائیگا اور اسی طرح اگر سال کے ان مر گیا تو بھی بالاتفاق یہی حکم ہے اور ذمی کی موت کا مسئلہ ہم اوپر ذکر
 کر چکے اور کہا گیا کہ زمین کے خراج میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے اور بعض نے کہا کہ خراج میں بالاتفاق تداخل نہیں ہوگا
 نہیں اختلاف اس صورت میں ہے کہ جب ذمی پر دو سال جمع ہو گئے تو امام کے نزدیک تداخل ہو جائیگا اور صاحبین کے
 نزدیک نہیں ہوگا اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ جزیرہ تو بطور عوض واجب ہوا ہے اور چند عوض جب جمع ہو جائیں اور
 انکا حاصل کرنا بھر پور ممکن ہو تو وہ وصول کر لیے جائینگے اور یہاں جو صورت ہے اس میں چند سال بے درجے گذرنے کے
 بعد بھی وصول کرنا ممکن ہے کہ کافر نے بخلاف اسکے اگر مسلمان ہو گیا تو وصول کرنا ممنوع ہو جائیگا اور امام ابو حنیفہ کی
 دلیل یہ ہے کہ کفر پر اصرار کرنے کی سزا میں یہ جزیرہ واجب ہوا تھا چنانچہ ہم بیان کر چکے اسی واسطے وہ اگر اپنے تائب
 کے ہاتھ بھیجتا ہے تو سب روایتوں سے اصح یہ ہے کہ قبول نہیں کیا جاتا بلکہ اسکو یہی حکم دیا جاتا ہے کہ خود لاکر کھڑے
 ہو کر امام یا اسکے نائب کے سامنے جو بیٹھا ہوا ہے پیش کرے اور ایک روایت میں یہ آیا کہ جزیرہ وصول کرنے والا ذمی کے
 سینہ پر لگے کے پاس اسکا کپڑا پکڑ کر ہا دے اور کہے کہ اذمی جزیرہ دے اور بعض نے کہا کہ یوں کہے کہ اسے دشمن
 خدا جزیرہ دے یا کچھ یہ ثابت ہوا کہ جزیرہ عقوبت ہے اور ایک جنس کے چند عقوبات جب جمع ہو جاتے ہیں وہاں ہر عقوبت
 ہونے میں جیسے حدود میں ہے مثلا ایک شخص نے کئی آدمیوں کو زنا کا ہتھان ایک بعد دوسرے کے لگا لگا
 اور سب کا دعویٰ آپس میں جمع ہو گیا تو سب کے واسطے اسکو ایک بار حد قذف (اری جائیگی) اور اس دلیل سے کہ ذمی
 کے حق میں جزیرہ عوض قتل ہے اور ہمارے حق میں عوض نفرت ہے چنانچہ مذکور ہو چکا لیکن یہ آئندہ کے واسطے

Marfat.com

ہوتا ہے دو زمانہ گذشتہ کے لیے کیونکہ اصل جب ہی لیا جاتا ہے کہ فی الحال لڑائی قائم ہو نہ گذشتہ لڑائی کے لیے اور ہی
 لغت بھی آئندہ کے واسطے ہے کیونکہ زمانہ ماضی کے ختم سے بے پروائی ہو چکی ہے اب اسکی حاجت نہیں ہے۔ جب
 واضح ہو کہ امام محمد نے جزیہ کے حق میں یہ فرمایا کہ وہ سراسل آگیا اسکو بعض مشائخ نے مجازاً گند جانے پر عمل کیا
 یعنی دوسرا سال گذر گیا کیونکہ وہ جو بآخر سال پر ہوتا ہے تو سال کا گذر جانا ضروری ہے تاکہ دو دن سال کا جزیہ مجتمع ہو کر تیسرا
 ہو جائے اور بعض مشائخ کے نزدیک یہ کلام اپنی حقیقت پر جاری ہے یعنی دوسرا سال شروع ہو جانا مراد ہے اور امام
 ابو حنیفہ کے نزدیک ابتداء سال میں جزیہ واجب ہو جاتا ہے تو دوسرا سال آتے ہی دو دن سال کے جزیہ جمع ہو جاتا
 اور اصح یہی ہے کہ ہمارے نزدیک شروع سال میں جو بیہ واجب ہو جاتا ہے اور ماضی کے نزدیک برقیاس زکوٰۃ کے آخر سال
 میں واجب ہوتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جزیہ جس چیز کا بدل ہے یعنی نفل و لغت لڑائی کا تحقق مستقبل ہی میں ہو چکا ہے
 جیسا کہ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں تو سال کے ماضی ہو جانے کے بعد جزیہ واجب کرنا معتدلاً نہیں ہے اسکو ابتداء سے
 سال میں واجب ٹھہرایا۔

فصل - دیون کے متعلق بعض احکام کے بیان میں - ولا یجوز احداث بیعۃ ولا کنیت فی دار الاسلام لقولہ
 علیہ السلام لا خصاء فی الاسلام ولا کنیتہ والمراد احداثہا - جائز نہیں ہے کہ دارالاسلام میں جدید بیعہ یا کنیت بنایا
 جاوے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسلام میں خفی ہونا نہیں ہے اور کنیت نہیں ہے - اس سے مراد یہ ہے
 کہ جدید کنیت بنانا نہیں جائز ہے - اس حدیث کو بعضی و ابو عبیدہ نے روایت کیا لیکن اسناد ضعیف ہے اور بیعہ
 عبادت گاہ ہو اور کنیت بیعہ نصاریٰ یا اسکے برعکس ہے اور چونکہ نصراہوں میں سے بعضے درویش اپنے آرتھناصل کو تانے
 وغیرہ سے بیکار کر دیتے تاکہ شہوت سے جھوٹ جائیں پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے قطعاً منع فرمایا جیسا کہ
 حدیث صحیح میں ہے - وان اہدست البیوع والکناس القدیمۃ اعادوا بالان الانیۃ لایصح لکم انتم الا انتم
 فقد عہدنا لہم الاعادۃ الا انتم لا یکنون من نقلہا لاذ احداث فی الحقیقۃ والعمومۃ للتحلی فیہما بمنزلۃ البیعتہ
 بخلاف موضع الصلوٰۃ فی البیت لانه تبع للسنۃ و ہذا فی الامصار دون القری لان الامصار ہی التي تقام
 فیہا الشعائر فلا تارض فی اظہارہا بخالفہا وقیل فی دیار ما ینعون من ذلک فی القری ایضاً لان فیہا
 بعض الشعائر والمراد عن صاحب الذہب فی قری الکوفۃ لان اکثر ما اہل الذمۃ وہی بارض القری
 ینعون من ذلک فی امصار ہا وقرہا لقولہ علیہ السلام یجتمعون فی جزیرۃ العرب - اور اگر برائی بیعہ یا کنیت نہ
 ہو گئی تو انکو دوبارہ بتالین کیونکہ عادت ہمیشہ نہیں پاتی رہتی ہے اور جب امام نے دیون کو باقی رکھا تو گویا دوبارہ بتالین
 کا عہد دہرایا لیکن دیون کو یہ قدرت نہیں دے جائیگی کہ اسکو شہر میں دوسری جگہ منتقل کریں کیونکہ درحقیقت عہد بنانے میں
 داخل ہے اور انکو تمنائی کا عبادت خانہ جسکو صومعہ کہتے ہیں بنانے کی اجازت بھی نہ دے جائیگی کہ وہ بمنزلہ بیعہ کے ہے بخلاف
 اسکے کہ میں عبادت کے لیے کوئی جگہ بنا مجاز ہے کیونکہ وہ سکونت کے تابع ہے اور یہ سب حکم جو مذکور ہوا شہروں کے واسطے
 ہے گاؤں کے واسطے نہیں ہے کیونکہ اسلام شہر شہروں ہی میں ظاہر ہے جلتے ہیں تو انکے مخالف چیزوں کے ظاہر کرنے
 سے معارضہ نہیں کیا جائیگا اور شمس الارض نے کہا کہ ہمارے دیار میں دیون کو دیہات میں بھی اس سے منع کیا جائیگا
 کیونکہ ہمارے دیہات میں بعض شعائر اسلام قائم ہوتے ہیں اور ابو حنیفہ سے وازکی حدایت کو ذلک کے دیہات میں ہے کیونکہ
 وہ ان کے اکثر لوگ ذمی تھے اور عرب کے گھد من شہروں و گاؤں سب میں ان باتوں سے مخالفت کیا جائیگی کیونکہ آنحضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ عرب میں دو دین جمع نہیں ہونگے - رواد اکب و اساق و عبد الرزاق و غیرہ

فی الصلح - قال و یؤخذ اهل الذمۃ بالتبیز عن المسلمین فی نہیم و مرابکم و سر و حیم و قلا نسیم ظاہر کہین
 انجیل و لا یعلون بالسلح و فی الجامع الصغیر و یؤخذ اهل الذمۃ بانظار الکلیات و الکریم علی السروج
 الکی ہی کہیۃ الالکت و انما یؤخذون بذلک انظار الصغار علیہم و صیانہ لضعفہ للمسلمین و لان المسلم
 یکریم و الذمی یہان و لا یبتدأ بالسلام و یضیق علیہ الطریق فلوم تلمن علامۃ فیزد قلعہ لیاہل معانہ المسلمین و
 ذلک لا یجوز و العلامۃ تجب ان یکون خطا علیہا من العتوت یشدہ علی و سطلون الزین الا برسم
 فانه جفافی حق اهل الاسلام و یجب ان یمیزنا و ہم عن نسانانی الطرقات و الکلمات و یعمل
 علی دورہم علامت کیلا یقوت علیہا سائل یدعولہم بالمعفرۃ قالوا الا حق ان لا یتزکو ان یرکبوا اللفرور
 و اذا رکبوا اللفرورۃ فلینزلوا فی جامع المسلمین فان لزمۃ ضرورۃ اخذوا سر جا بالصفۃ الکی تقدست
 و یمنون عن لباس نختص بہ اهل العلم و الزہد و الشرف - اور ذیون سے مواخذہ کیا جائیگا کہ اپنی لباس
 و سواری و زین و ڈپلی میں اپنے آپ کو مسلمانوں سے تمیز رکھیں کیسے مسلمانوں سے جدا ہوں بس کھوڑوں پر سواریوں
 اور متھیار نہ لگاؤں اور جامع صغیر میں مذکور ہو کہ ذمی ماخوذ کیے جائینگے کہ اپنی زینا ظاہر کریں اور ایسے زینوں پر سوار
 ہوں جو خچروں و گدھوں کے پالان کی صورت ہو اور یہ مواخذہ فقط اس واسطے ہو کہ اسکا حقیر ہونا ظاہر ہو اور کمزور عقیدے
 کے مسلمان محفوظ رہیں اور اس واسطے کہ مسلمانوں کا اکرام کیا جاتا ہو اور ذمی کی امانت کی جاتی ہو اور پہلے انکو اسلام
 نہ کیا جائیگا اور انپر اسے ننگ کیا جائیگا اگر پہچان کی کوئی علامت نہ ہو تو شاید انکے ساتھ مسلمانوں کا برتاؤ کیا جا سکے
 اور یہ جائز نہیں ہو اور واجب ہو کہ علامت کے واسطے سوت یا بالوں کا موٹا ڈورا ہو جسکو اپنی کمر میں باندھے اور ریشم
 کی زینا نہ ہو کیونکہ مسلمانوں کے حق میں ظلم ہو گا اور واجب ہو کہ ذمیوں کی عورتیں بھی ہماری عورتوں سے راستوں و
 حماموں میں جدا کی جائیں اس طور پر کہ شناخت ہو اور ذمیوں کے دروازوں پر بھی نشانیاں کر دی جائیں تاکہ سائل
 انکے دروازوں پر کھڑا ہو کر انکے لیے معفرت کی دعا کرے اور ہمارے مثل نچنے فرمایا کہ بہتر یہ ہو کہ ذمیوں کو سواری کی
 اجازت نہ ہو الا بضرورت اور جب ضرورت کے واسطے سوار ہوں تو جہان مسلمانوں کا مجمع ہو وہاں اتر پڑیں پھر اگر اسکے
 ساتھ ضرورت لازمی ہو تو وہ ایک اکات کی صورت کی زین بناوے اور ذمیوں کو ایسی لباس سے منع کیا جائیگا جو
 عالموں و زاہدین و شرفاء کے ساتھ مخصوص ہو کہ کیونکہ یہ بزرگی کی علامت ہے جس سے ذمی محروم ہیں - و من
 استغ من الجزیۃ او قتل مسلما او سب النبی علیہ السلام او زنی مسلمۃ لم ینقص عہدہ لان العادۃ الکی
 ینتہی بہا القتال التزام الجزیۃ لا ادا و با و الا التزام باقی و قال الشافعی رحمہ سب النبی علیہ السلام
 کیون نقصا لانه لو کان مسلما ینقض ایمانہ فلذا ینقض امانہ اذ عقد الذمۃ خلف عنہ و لنا ان سب النبی
 علیہ السلام کفر منہ و الکفر مقارن لا ینتہی فالطاری لا یرفعہ - اور جس ذمی نے جزیہ ادا کرنے سے انکار کیا یا اسنے
 کسی مسلمان کو قتل کیا یا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بڑا کہا یا کسی مسلمان عورت سے زنا کیا تو اسکا ذمی ہونے کا سارہ
 نہیں ہو گیا کیونکہ قتال جس حد پر ہستی ہوتا ہو وہ یہ ہو کہ کافر اپنے اوپر جزیہ لازم کرے اور اسکو ادا کرنے پر ہستی نہیں ہو
 جو یہ کا التزام ابھی باقی ہو اور امام شافعی نے فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بڑا کہنا اسکی طرف سے عہد شکنی ہو کیونکہ
 اگر کوئی مسلمان ہوتا تو اسکا ایمان و طہ جاتا پس اسی طرح اسکا امان بھی ٹوٹ جائیگا اس واسطے کہ امان کا عہد سب سے
 ایمان کے ہو اور ہماری دلیل یہ ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بڑا کہنا اسکی جانب سے کفر ہو اور ذمی بنانے کے
 وقت جو کفر اسکے ساتھ لگا تھا وہ عہد ذمہ سے مانع نہ ہوتا یہ کفر جو بعد کو طاری ہوا ہے وہ عہد ذمہ کو دور نہیں کر گیا و ہم

کتنا ہو کہ عہد ذمہ کے وقت جو کفر متبادلہ کے اعتقاد کی وجہ سے تھا اور یہ کفر مسلمانوں کے اعتقاد کی اہمیت ہے اس ہونے کا قتل اولیٰ جو آور درالمتقی میں ہے یہ حکم اس وقت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بدگوئی ظاہر نہ کرے اور اگر اسے اعلان کیا یا عادت کر لی تو قتل کیا جاوے اگرچہ عورت ہو اور اسی پر اس زمانہ میں فتویٰ دیا جائیگا۔ کمانی رد المحتار۔ اور حدیث میں ہے کہ جب کعب بن اشرف نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ہجو کی اور وہ مدینہ کا یہودی تھا تو آپ نے فرمایا کہ کعب بن اشرف کے واسطے کون ہے جس محمد بن مسلمہ نے عرض کیا کہ میں ہوں یا رسول اللہ خیار خیر اُسکو قتل کیا۔ سکا رواہ البخاری اور اسی طرح ابو رافع کے قتل کا قصہ بھی بخاری نے روایت کیا ہے اور ایسی ہی ابن اخطاب کو بوجہ ہجو کے آپ نے قتل کر دیا اور ایسے ہی ایک زبردست شخص آپ کی بدگوئی دہر گیا کرتا تھا اُسکو خالد بن الولید نے قتل کر دیا اور عبدالرزاق نے روایت کی کہ ایک شخص آپ کی برائی کرتا تھا اُسکو حضرت زبیر نے قتل کر دیا اور عبدالرزاق نے روایت کی کہ ایک شخص نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بڑا کتہی تھی اُسکو خالد نے قتل کر ڈالا اور اسی طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی و زبیر کو ایک ہجو کرنے والے کی طرف بھیجا انھوں نے اُسکو قتل کیا اور ابن سعد و ابن عساکر نے روایت کی کہ مہاجرین ابی اسد و حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کی طرف سے مین کا حکم تھا اُسکو خبر پہنچی کہ یہاں ایک عورت ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ہجو کا کتہ لگاتی ہے جس مہاجر نے اُسکو بڑا کتہ لگا دیا اور اُسکے دانت توڑ دیے یہ خبر حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کو پہنچی تو فرمایا کہ اگر تو یہ نہ کر چکا ہوتا تو میں تجھے حکم دیتا کہ اُس عورت کو قتل کر دے اور ابو داؤد و ابی نعیم نے ابی ہریرہ الاسلمی سے روایت کی کہ میں حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے پاس آیا اور آپ نے اُسوقت ایک شخص پر کچھ سختی سے کہا کہ اُس نے جواب میں آپ کو بڑا بھلا کہا تو میں نے عرض کیا کہ یا خلیفہ رسول اللہ مجھے اجازت دیجیے کہ میں اس منافق کی گردن مار دوں تو آپ نے فرمایا کہ بیٹھ جا کہ سوائے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے یہ بات کسی شخص کے واسطے نہیں ہے۔ ورواہ البیہقی و الصحیح۔ اور عینی نے کہا کہ جو شخص آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بدگوئی کرے میں اُسکے قتل کا فتویٰ دوں گا اور اس کے قریب ابن الہمام کا قول ہے اور یہی قول ابی امامہ و اسحاق و شافعی وغیرہ کا ہے اور ابن المنذر نے کہا کہ یہی عار علیہ کا قول ہے۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ ذمی سے جزیہ لیکر اُسکا قتل جب ہی تک موقوف رہیگا کہ وہ عاجزی کے ساتھ ادا کرے اور جب اُسے بدگوئی کی تو یہ مسلمانوں پر ہر گز نہیں ہے بلکہ جس قتل بباح ہو گیا وہاں جو الحق و اللہ تو الے اعلم۔ قال و لا ینقض العہد الا وان یتحقق بدرا الحرب او یفلسون علی موضع فحار روزنا لانہم صاروا حربا علینا فی عہد الذمۃ عن الفائدۃ و ہو دفع شر الحراب۔ اور ذمی کا عہد نہیں ٹوٹتا مگر اگر وہ دارالحرب میں جاسے یا ذمی لوگ کسی مقام پر غالب ہو کر مسلمانوں سے لڑائی کون کیوں کہ جب وہ لوگ ہم سے لڑنے والے ہو گئے تو عہد ذمہ بھانڈا ہو گیا کیونکہ وہ اسی واسطے تھا کہ لڑائی کی بدی دفع ہو۔ واذ انقض الذمی العہد فہو بمنزلۃ المرتد معناه فی الحکم ہوۃ بالحق لانہ التحق بالاموات و کذا فی حکم ما حملہ من مالہ الا انہ لو امر لیترق بخلاف المرتد۔ ہود ذمی نے عہد توڑا تو وہ بمنزلہ مرتد کے ہے اُسکے سنی یہ ہیں کہ اُسکا حکم مانند مرتد کے ہے کہ دارالحرب میں ملہائے اُسکے موت کا حکم دیا جائیگا کیونکہ وہ بے ایمان مردہ آدمیوں سے مل گیا (حتی کہ مرہمکی طرح اُسکا ترکہ تقسیم کر دیا جائیگا۔) اور اسی طرح جو کچھ اپنا مال اپنے ساتھ لے گیا تو اُسکا حکم بھی مثل مرتد کے ہے (حتی کہ اگر دارالحرب پر مسلمانوں کا غلبہ ہو اور اُسکا یہ مال مثل مرتد کے مال قیمت ہو جائیگا) لیکن اتنا فرق ہے کہ اگر یہ ذمی قید کیا گیا تو رفیق بنا یا جائیگا بخلاف مرتد کے کہ وہ اسلام لاوے اور قتل کیا جاوے گا۔

فصل۔ بشارتے بنی ثعلب کے بیان میں۔ یہ لوگ عرب کی نسل سے ہیں۔

نصرانی ہو گئے تھے پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے زمانہ خلافت میں ان لوگوں سے جزیرہ طلب کیا ان لوگوں نے کہا
 کیا اور کہا کی تم عرب ہیں جسے اسی طرح لیا جاوے جیسے دیگر اہل عرب سے لیا جاتا ہے پس آپ نے فرمایا کہ میں مشرک سے
 نہیں لوں گا یہ مشرک یعنی ثعلبی بھاگ کر نصارے دم میں لگے پس نعمان ابن عدس نے عرض کیا یا امیر المؤمنین یہ لوگوں
 جنگجو قوم ہیں اور عرب ہیں انکو جزیرہ دینے سے شرم آتی ہے پس آپ صدقہ کے نام سے ان سے جزیرہ وصول کریں اور
 دشمنوں کو انکی مدد نہ دین پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے انکو طلب کیا اور جو کچھ مسلمانوں سے لیا جاتا ہے اسکا دو جزیرہ
 انکے مردوں و عورتوں پر باندھا اور اس امر پر صحابہ رضی اللہ عنہم نے اتفاق کیا۔ و نصاریٰ نبی ثعلب یوں خذ
 اموالہم ضعف یا یؤخذ من المسلمین من الزکوٰۃ لان عمر رضی اللہ عنہم علی ذلک یجوز من العساکر۔ اور
 نصاریٰ ثعلب کے اموال میں سے اسکا دو جزیرہ لیا جائیگا جو مسلمانوں سے زکوٰۃ میں لیا جاتا ہے کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ
 عنہ نے صحابہ رضی اللہ عنہم کی حضور میں آنے سے اس طور پر عطا کیا تھا۔ رواد ابن ابی شیبہ۔ و یؤخذ من نسائہم و
 یؤخذ من صبیانہم لان الصلح وقع علی الصدقة المضاغفة والصدقة تجب علیہن دون الصبیان فذلک
 المضاعف وقال زفر رحمہ اللہ لا یؤخذ من نسائہم البضا و هو قول الشافعی رحمہ اللہ لانہ جزیرہ فی الحقیقۃ علی ما قال
 عمر رضی اللہ عنہ جزیرہ قسموہا ما شتمت و لہذا تصرف مصارف الجزیۃ و لا جزیرہ علی النسوان و لست اذ مال
 و جب بالصلح و المرأة من اہل و جب مثله علیہا و المصرف مصلح المسلمین لانہ مال بیت المال و
 ذلک لا یختص بالجزیۃ الا ترے انہ لا یراعی فیہ شراطہا۔ اور ثعلبیوں کی عورتوں سے یہ مال لیا جائیگا اور انکے
 اطفال سے نہیں لیا جائیگا کیونکہ صلح تو دو جزیرہ زکوٰۃ پر واقع ہوئی ہے اور زکوٰۃ عورتوں پر واجب ہوتی ہے بچوں پر نہیں ہوتی
 ہے تو دو جزیرہ کا بھی یہی حال ہوگا اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ ثعلبی عورتوں سے بھی نہیں لیا جائیگا اور یہی شافعی کا قول ہے کہ
 یہ درحقیقت جو یہ ہے چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ یہ جزیرہ ہے تم اسکا جو کچھ چاہو نام رکھو۔ رواد البیہقی۔ اور
 جسے وہ جزیرہ کے مصارف میں خرچ ہوگا اور عورتوں پر جزیرہ نہیں ہوتا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ ایسا مال ہے جس کے
 ساتھ واجب ہوا اور عورت اس لائق ہوتی ہے کہ اس پر ایسا مال واجب ہو اور جہان یہ مال خرچ ہوتا ہے وہ مسلمانوں کے مصارف
 میں کیونکہ یہ بیت المال کا مال ہے اور یہ مصرف کچھ جزیرہ کے ساتھ مخصوص نہیں ہے کیونکہ نہیں دیکھتے ہو کہ اس میں جزیرہ کے
 شرائط ملحوظ نہیں ہوتے۔ مثلاً نائب کے ذریعہ سے نہ لیا جاوے اور خود کھرا ہو کے ادا کرے۔ وغیر ذلک۔ و فی
 علی مولی الثعلبی الخراج اسے الجزیۃ و خراج الارض بمنزلة مولی القریشی وقال زفر رحمہ اللہ یضاعف لقول
 علیہ السلام ان مولی القوم منہم الا ترے ان مولی الهاشمی لم یحق بہ فی حق حرمة الصدقة و لانا ان بہ تخفیف
 و المولے لہم حق بالاصل فیہ و لہذا توضع الجزیۃ علی مولی المسلم اذا کان نصرانیاً بخلاف حرمة الصدقة لان
 الحرات تثبت بالشہات فالحق المولے بالہاشمی فی حقہ و لا یلزم مولی العنی حیث لا تحرم علیہ الصدقة
 لان العنی من الہما و انما العنی مانع و لم یوجد فی حق المولے اما الہاشمی فلیس بابل لہذہ الصلۃ اصلاً لانہ
 لشرفہ و کرامتہ عن اوساخ الناس فالحق بہ بولادہ۔ اور ثعلبی کے مولی پر بھی جزیرہ زمین کا خراج باندھا جائیگا جیسے
 ہاشمی کے مولی پر باندھا جاتا ہے یعنی اگر ہاشمی نے کسی کا فرغ نام کو آزاد کیا تو اس پر جزیرہ و خراج باندھا جائیگا اسی طرح ثعلبی کے
 مولی سے بھی دو جزیرہ نہیں بلکہ جزیرہ و خراج لیا جائیگا اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ ثعلبی کے مولی سے بھی دو جزیرہ لیا جائیگا کیونکہ
 صلہ اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ قوم کا آزاد کیا ہو ابھی قوم میں سے ہوتا ہے۔ رواد ابو داؤد و درالترمذی۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ
 حرام ہونے میں ہاشمی کا مولی بھی ہاشمی کے ساتھ لائق ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ دو جزیرہ لینے میں تخفیف ہے اور آزاد کیا ہو

اس تخفیف میں اپنے آزاد کرنے والے کے ساتھ لاحق ہوگا اسی سے مسلمان کے آزاد کیے ہوئے پر جبکہ وہ شظا
 نصرانی ہو جزیرہ یا نہا جاتا ہے بخلات صدقہ حرام ہونے کے لیے کہ جرموں کا ثبوت مشبہات سے ہو جاتا ہے تو حرمت کے
 باب میں ہاشمی کے ساتھ اسکے آزاد کیے ہوئے غلام کو ملا یا گیا (اگر کہا جائے کہ تو لڑکے آزاد کیے ہوئے پر بھی صدقہ حرام ہوگا
 کیونکہ مشبہہ موجود ہے تو جواب دیا کہ) تو لڑکے مولیٰ سے الزام نہیں ہو سکتا کیونکہ تو لڑکے پر صدقہ حرام نہیں ہے اس واسطے کہ تو لڑکے
 آدمی کو صدقہ لینے کی یاقوت ہے اگرچہ بالفعل تو لڑکے کو اسکو مانا ہے اور تو لڑکے کے آزاد کیے ہوئے میں تو لڑکے موجود نہیں ہے
 اور ہاشمی میں صدقہ لینے کی یاقوت ہی نہیں ہے اگرچہ ظہیر ہو کیونکہ وہ اپنی شرافت و کرامت کی وجہ سے لوگوں کے سب کچھ
 سے محظوظ کیا گیا ہے تو اسکا آزاد کیا ہوا غلام بھی اسکے ساتھ ملا دیا گیا۔ قال وما جباہ الامام من الخراج من ہول
 نبی تغلب وما ابداه اہل الحرب الی الامام و البحر بنہ بعرف فی مصالح المسلمین کسد الثور و بنار القناطر
 و البحر و یطی قضاة المسلمین و عالمہم و علیہم منہ ما یفہم و یدفع منہ ازراق المقاتلہ و ذرارہم لان مال
 بیت المال فاذ وصل الی المسلمین من غیر قتال و ہو معہ لمصلح المسلمین و مولار علمتہم و نفقہ الذراری
 علی الابار فلوم لیطوا کفایتہم لاحتاجوا الی الاکتساب و لا یفرغون للقتال۔ امام نے جو کچھ کہ تخریج و اسوال نبی
 تغلب اور بدیہ اہل حرب سے اور جزیرہ سے جمع کیا ہے اسکو مسلمانوں کی مصلحت میں صرف کرے جیسے دارالاسلام کی سرحد
 کو لشکریوں سے مضبوط کرے اور دریائوں و نہروں کے پل بناوے اور مسلمانوں کے قاضیوں و عاملوں و علماء کو انکی کفایت
 کے لائق دیوے اور جہاد کرنے والی فوجوں اور انکے اہل و عیال کا رزق دیوے اسواسطے کہ یہ بیت المال کا مال
 ہے کیونکہ وہ مسلمانوں کو بغیر قتال حاصل ہوا ہے اور بیت المال اسواسطے مہیا ہوتا ہے کہ مسلمانوں کی مصلحتوں میں کام آوے
 اور یہ لوگ جنکا ذکر ہوا ہے مسلمانوں ہی کے واسطے کار کرتے ہیں اور آل و اولاد کا نفقہ اُنکے باب پر واجب ہوتا ہے پس
 اگر ان لوگوں کو بیت المال سے بقدر کفایت نہ دیا جائے تو انکو کئی کی ضرورت ہوگی اور قتال و جہاد کے واسطے فارغ
 نہونگے۔ اور مصنف کی روایت تجنیس سے طالب علم بھی داخل ہیں۔ سف۔ و سن مات فی نصف السنۃ
 فلا شیء لہ من العطار لانه نفع صلہ و لیس بدین و لہذا سے عطار فلا یلک قبل القبض و یسقط بالموت
 و اہل العطار فی زماننا مثل القاضی و المدرس و المفتی و التدریج علم۔ اور قاضی و علماء وغیرہ میں سے جو شخص
 نصف سال میں (یا آخر سال میں ع۔) مر گیا تو عطار میں سے اُسکے واسطے کچھ نہوگا کیونکہ یہ ایک طرح کا عملہ ہے اور غرض
 نہیں ہے اسی واسطے اسکو عطار کہتے ہیں تو قبضہ سے پہلے ملک میں نہیں آتا ہے اور موت سے ساقط ہو جاتا ہے اور ہمارے
 زمانہ میں اہل عطار قاضی و مفتی و مدرس ہے و ائمہ ثمانیہ علم۔ اور زمانہ سابق میں جس شخص کو اسلام میں
 کسی طرح کی فوقیت تھی وہ اہل عطار میں سے شمار ہوتا تھا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج مطہرات کو کبھی
 بیت المال سے عطا نہا۔ اہلی کاغذوں کے احکام شہود و ع کیے چنانچہ شہرہ پایہ۔

باب احکام المرتدین

یہ باب مرتدین کے احکام میں ہے۔ قال و اذا ارتد المسلم عن الاسلام و العیاذ باللہ عرض علیہ الاسلام
 فان کان من کثرت کشف عنہ لانه عساة اعترتہ کشفہ فتریح و فیہ دفع شرہ باحسن الامرین الا
 ان العرض علی ما قالوا غیر واجب لان الدعوة بلغتہ۔ اور جب کوئی مسلمان اسلام سے پھر گیا تو اسپر اسلام
 پیش کیا جائیگا پھر اگر اسکو کوئی مشبہہ پیدا ہو گیا ہے تو وہ حل کر دیا جائے کیونکہ شاید اسکو کوئی مشبہہ ایسا پیدا ہو گیا ہو

Marfat.com

تو وہ زائل کر دیا جائے اور اسکی بدی دور کرنے کے دو طریقوں میں سے یہ اچھا طریقہ ہے یعنی قتل سے بہتر ہے لیکن
 اسلام پیش کرنا بنا بر قول شائع کے واجب نہیں ہے کیونکہ دعوت اسلام اسکو پہنچ چکی ہے۔ قال ویکسب ثلثۃ ایام
 فان اسلم والا قتل و فی الجامع الصغیر المرید یعرض علیہ الاسلام حزا کان او عبدا فان اسلم قتل
 تاویل الاول انہ یستہل فیہل ثلثۃ ایام لانہا مدۃ ضربت لایطار الا عذر وعن ابی حنیفۃ رحم
 و ابی یوسف رحم انہ یستحب ان یؤجلہ ثلثۃ ایام طلب ذلک اولم یطلب وعن الشافعی رحم ان علی الاول
 ان یؤجلہ ثلثۃ ایام ولا یجزل لہ ان یقتلہ قبل ذلک لان ارتداد المسلم یكون عن شہدۃ طابرا فلا بد من
 یکنۃ التامل فقدرناہ بالثالث و لانا قولہ تعالیٰ فاقتلوا المشرکین من غیر قید الا جمال و کذا قولہ علیہ السلام
 من بدل دینہ فاقتلوہ ولانہ کافر حربی بلغۃ الدعوتۃ فیقتل للجمال من غیر استہمال و ہذا لانه لا یجوز تاخیر
 الواجب لامر موبوم ولا فرق بین الحرد والعبد ناطلاق الدلائل و کیفیتہ توجہ ان تیرا عن الادیان
 کلما سوی الاسلام لانه لا دین لہ ولو تبرأ عما اتقل الی کفایہ کما یحصل المقصود۔ اور مرتد تین روز تک قید کیا جائے
 پھر اگر مسلمان ہو گیا تو بہتر ورنہ قتل کیا جائے اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ مرتد پر اسلام پیش کیا جائے خواہ آزاد ہو یا
 غلام ہو پھر اگر انکار کرے تو قتل کیا جائے اور قول اول کی تاویل یہ ہے کہ اگر مرتد نے مہلت مانگی تو تین روز مہلت
 دی جائیگی کیونکہ اسی قدر مدت تمام غدروں کے دور کرنے کے لیے مقرر کی گئی ہے اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف سے روایت
 ہے کہ اسکو تین دن مہلت دینا مستحب ہے خواہ مانگے یا نہ مانگے اور امام شافعی سے روایت ہے کہ امام پر واجب ہے کہ اس
 میں دن مہلت دے اور اس سے پہلے قتل کرنا حلال نہیں ہے کیونکہ مسلمان کا مرتد ہو جانا بظاہر کسی شبہ سے ہوتا ہے تو
 اتنی مہلت ضرور ہے جس میں غور کر سکے اور اسکی مقدار تین روز مقرر کی (اور یہی ظاہر قول عمر رضی اللہ عنہ ہے۔ کما رو
 مالک و البیہقی) اور ہماری دلیل قول الہی عزوجل ہے۔ فاقتلوا المشرکین یعنی مشرکوں کو قتل کر دو حالانکہ اس میں مہلت
 دینے کی قید نہیں ہے اور اسی طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ جو شخص اپنا دین بدلے اسکو قتل کر دو۔
 رواہ البخاری وغیرہ۔ اور اس دلیل سے کہ یہ شخص حربی کافر ہو گیا جسکو دعوت اسلام پہنچ چکی ہے تو بغیر مہلت دینے
 فی الجمال قتل کیا جائیگا کیونکہ قتل کرنا واجب ہے اور اسکا مسلمان ہو جانا امر موبوم ہے تو امر موبوم کی وجہ سے واجب
 میں تاخیر دینا جائز نہیں ہے (اور یہی صحیح مذہب شافعی ہے۔ صفت) اور غلام و آزاد میں کچھ فرق نہیں ہے کیونکہ جن دلائل سے
 یہ حکم نکلا وہ مطلق یعنی دونوں کو شامل ہے اور مرتد کے توہر کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اسہدان لا الہ الا اللہ و اشہدان محمد
 رسول اللہ کے بعد تمام دینوں سے سوائے دین اسلام کے انکاری اور بیزاری ظاہر کرے کیونکہ اسکا کوئی دین نہیں اور او
 اگر دین اسلام چھوڑ کر جس دین کی طرف وہ منتقل ہوا تھا اس سے بیزاری ظاہر کی تو کافی ہے کہ نہ مقصود حاصل ہو گیا قتل
 فان قتلہ قاتل قبل عرض الاسلام علیہ کرہ و لاسئۃ علی القاتل ومعنی الکراہیۃ ہمنات ترک المستحب و تفتا
 الضمان لان اللفر بیح للقتل و العرض بعد بلوغ الدعوتۃ غیر واجب۔ اور اگر اس پر اسلام پیش کرنے سے پہلے
 کسی نے اسکو قتل کر دیا تو مذکورہ ہے اور قاتل پر قصاص بادیت کچھ نہیں ہے اور بیان کراہیت کے معنی یہ ہیں کہ مستحب ترک
 کیا اور ضمان اسول سے نہیں ہے کہ اسکا کفر اسکی قتل کو سبب کرنے والا ہے اور اسلام پیش کرنا دعوت اسلام پہنچ جانے کے
 واجب نہیں ہے۔ وانا المریدۃ فلا تقتل وقال الشافعی رحم تقتل المار و ناولان رودة الرجل بیحہ للقتل
 من حیث ان جنایۃ مغلطۃ فتناہ بہا عقوبۃ مغلطۃ و رودة المرأة تشارکھا فیما تشارکھا فی مہمہا و لسان
 ان البنی علیہ السلام نہی عن قتل النساء ولان الاصل تاخیر الاجزیۃ الی دار الاخرۃ اذ یجملہا بخل

الاتجار وانما عدل عنہ وفعالہ ناجیز و بیہ الحزب ولا یجوز ذلک من النساء لعدم صلاحیۃ البینۃ بخلاف الرجال فصارت المرتدۃ کلاصلیۃ قال ولکن تجلس حتی تسلم لانہا شغقت عن الیقار حق اللہ تعالیٰ بعد الاقرار بتجبر علی الیقار بالتجسس کما فی حقوق العباد فی الجامع الصغیر وتجبر المرءۃ علی الاسلام حرۃ کانت او امۃ والامۃ یجبر بامولہا انا البحر فلما ذکرنا من المولے لما فیہ من الجمع بین الحقیقین ویروی تضرب فی کل ایام مبالغۃ فی الحکل علی الاسلام۔ اور یہی عورت مرتدہ تو وہ قتل نہیں کیا گیا اور شافی نے فرمایا کہ قتل کیجئے بولیل اُس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے ہیں جو کوئی ایٹلین بے اُسکو قتل کرے اور اس دلیل سے کہ مرد کا مرتد ہونا اُسکا خون اسوجہ سے سبوح کرتا ہے کہ مرتد ہونا ایک جرم سخت ہے جس سے اُسکی عقوت سخت یعنی قتل کرنا اسکے ساتھ لازم ہے اور عورت بھی مرتد ہونے میں اس جرم سخت میں شریک ہے تو اُسکی سزا میں بھی شریک ہوگی اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں کے قتل سے منع فرمایا۔ کما فی الصحاح اور اس دلیل سے کہ سزائوں کے حق میں اہل یہ ہے کہ اُنکی تاخیر دار آخرت کے واسطے ہو کیونکہ فی الحال سزا ہونا سنی امتحان کو محل ہے پھر اس اصل سے عدول اسواسطے ہوا کہ فی الحال کی شرارت دور ہو یعنی لڑائی دفع ہو مگر عورتوں کی ذات سے لڑائی کی امید نہیں ہے کیونکہ اُنکی خلقت میں جنگ کی صلاحیت نہیں ہے بخلاف مردوں کے پس مرتدہ کا فرہ ہاند اصلیت کا فرہ کے ہو گئی یعنی جیسے اصلیت کا فرہ مقتول نہیں ہوتی ویسی ہی مرتدہ کا فرہ بھی مقتول نہوگی ولیکن فرمایا کہ مرتدہ قید خانہ میں رکھی جائے یہاں تک کہ مسلمان ہو جائے کیونکہ وہ حق الہی عزوجل کا اقرار کرنے سے انکار کرتی ہے تو قید کر کے اُسکے ادا کرنے پر مجبور کیا گیا جیسے بندوں کے حقوق میں ہوتا ہے اور جامع صغیر میں فرمایا کہ مرتدہ عورت اسلام لانے پر مجبور کیا گیا خواہ آنا دہ ہو یا باندی ہو لیکن باندی کو اُسکا سولے مجبور کر لیا پس جبر کی تو وہی وجہ ہے جو اہل مذکورہ پہلی کہ وہ ادا سے حق الہی عزوجل سے انکار کرتی ہے اور باندی کا جرم سول کی طرف سے اسواسطے رکھا گیا تاکہ سولے کا حق اور اللہ تعالیٰ کا حق دونوں مجتمع ہو جائیں اور یہ بھی روایت آئی ہے کہ باندی۔ روز مارین تاکہ اسلام لانے پر برہے طور سے جبر ہو۔ قال ویزول ملک المرتد عن الموالہ بردۃ زوال امر اعی فان اسلم عادت الی حالہا قالوا ہذا عند ابی حنیفہ رحمہ وغندہ ہمالا یزول ملک لانه سکلف محتج فاعلے ان یقتل بقبی ملکہ کا محکوم علیہ ہا لرحمہ والقصاص ولہ انہ حربی مقهور تحت ایدینہا حتی یقتل ولا قتل الابا بحراب فہذا یوجب زوال ملک و مالکیتہ غیر انہ مدعو الی الاسلام بالاجبار علیہ ویرج عودہ الیہ فتوفئانی امرہ فان اسلم جعل ہذا العارض کان لم یکن فی حق ہذا حکم وصار کان لم یزل مسلما ولم یعل سبب وان مات او قتل علی ردتہ او لحق بدار الحرب وحکم بلحاظہ استقر کفرہ فاعل سبب علکہ وزوال ملکہ۔ اور مرتد کی ملکیت اپنے مالوں سے بوجہ مرتد ہونے کے زائل ہو جاتی ہے مگر یہ زوال ابھی سزوں ہوتا ہے یعنی اگر پھر مسلمان ہو گیا تو بدستور اُسکی ملک عود کرتی ہے اور شاخ نے فرمایا کہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین کے نزدیک اُسکی ملکیت زائل نہیں ہوتی ہے کیونکہ وہ سکلف محتج ہے اور قتل ہونے تک اُسکی ملکیت باقی رہتی ہے جیسے وہ شخص جس پر جرم باقصاص کا حکم دیا گیا یعنی عاقبت قتل یا جرم کے اپنی ملک کا مالک رہتا ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مرتد ایک حربی کا فر ہے جو ہمارے ہاتھ میں مقهور گرفتار ہے تاکہ قتل کیا جائے اور قتل بدون لڑائی کے نہیں ہونا ہے یعنی بالفعل وہ حربی ہے اسی واسطے اُسکا قتل جائز ہے پس یہ امر موجب ہے کہ اُسکی ملک و ملکیت زائل ہو گئی صرف اتنی بات ہے کہ مرتد پھر جبر کے اسلام کی طرف بلایا جاتا ہے اور امید ہے کہ وہ اسلام کی طرف عود کرے پس ہمتے اسکے سارے من دفع کیا یعنی اُسوقت تک کہ ظاہر ہو جائے کہ وہ اسلام لایا ہے نہیں پس اگر مسلمان ہو گیا تو پھر قتل

ہو جائے زوال ملک کے حق میں کا عدم ٹھہرایا جائیگا اور ایسا ہو جائیگا کہ گویا وہ برابر مسلمان رہا اور ملک زائل ہونے کا سبب یعنی ارتداد نہیں کیا اور اگر وہ مر گیا یا اپنے مرتد ہونے پر قتل کیا گیا یا بھاگ کر دارالہجرت میں پہنچا اور قاضی نے اُسے پہنچ جانے کا حکم دیدیا تو اُس کا کفر جم گیا بس ارتداد اِنجائے کو لگا اور اُس کی لک زائل ہو جائیگی۔ قال وان مات او قتل علی ردة انتقل ما اکتسب فی اسلامہ الے ورثتہ المسلمین وکان ما اکتسبہ فی حال ردة فیا و ہذ عند ابی حنیفہ رح۔ اور اگر مرتد نہ ہو مر گیا یا حالت ارتداد میں قتل کیا گیا تو جو کچھ اُس نے حالت اسلام میں کمایا تھا وہ اُس کے وارثوں کو لیکھا اور جو کچھ اُس نے مرتد ہونے کی حالت میں کمایا وہ مال غنیمت ہے اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے۔ وقال ابو یوسف رح و محم رح کلہما لورثتہ وقال الشافعی رح کلہما فی لومات کافر او المسلم لارث الکافر ثم ہو مال حربی لا ان لہ فیکون فیما لہما ان لک فی الکسب بعد الردة باق علی ما بینہ فینتقل بموتہ الی ورثتہ ولینتقل الی باقیل ردة اذ الردة سبب الموت فیکون لورث المسلم من المسلم ولالی حنیفہ رح انہ یکن الاستناد فی کسب الاسلام لوجودہ قبل الردة ولا یکن الاستناد فی کسب الردة لعدہ قبلہما ومن شرطہ وجودہ ثم المنا برتہ من کان وارثا لہ حالہ الردة ولقی وارثا الی وقت موتہ فی روایت ابی حنیفہ رح اعتبار الاستناد عندہ انہ یرثہ من کان وارثا لہ عند الردة ولا یطیل استحقاقہ بموتہ بل یخلفہ وارثہ لان الردة بمنزلة الموت وعندہ لیس بوجہ الوارث عند الموت لان الحوادث بعد انعقاد السبب قبل تمامہ الحوادث قبل انعقاد بمنزلة الولد الحوادث من المبیع قبل القبض وترثہ امرأۃ المسلمۃ اذ مات او قتل علی ردة وہی فی العدة لانہ یصیر فارا وان کان صحیحاً وقت الردة والمرثۃ کسبہا لورثتہا لانہ لا حراب منہا فلم یوجد سبب لقی بخلاف المرتد عند ابی حنیفہ رح ویرثہا زوجہا المسلم ان ارتدت وہی مرثیۃ لقصدہما اللطال حقہ وان کانت صحیحہ لا یرثہا لانہ لا یقبل فلم یعلق بما لہا بالرکۃ بخلاف المرتد۔ اور امام ابو یوسف رح نے کہا کہ مرتد کی حالت اسلام کی کمائی اور حالت کفر کی کمائی دونوں اُس کے وارثوں کی ہونگی اور شافعی رح (اور مالک رح) نے کہا کہ دونوں کمائیاں مال غنیمت ہیں کیونکہ وہ بحالت کفر مراد اور کافر کا وارث مسلمان نہیں ہوتا ہے پھر یہ مال ایک ایسے حربی کا ٹھہرا جس کے واسطے امان نہیں ہے تو مال غنیمت ہو جائیگا اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ اُس کی دونوں کمائیاں بعد مرتد ہونے کے اُس کی ملکیت پر باقی ہیں جیسا کہ صاحبین کا مذہب ہے اور بر بیان ہوا ہے تو اُس کی موت کے بعد اُس کی ملک اُس کے وارثوں کی طرف منتقل ہوگی اور یہ مرتد ہونے سے پہلے کی طرف منتقل ہوگی کیونکہ مرتد ہونا اُس کی موت کا سبب ہے تو مسلمان کا یراث پانہ مسلمان ہی سے ہوا اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اسلام کی کمائی کو اسلحہ مستند کرنا ممکن ہے کیونکہ وہ مرتد ہونے سے پہلے موجود تھی اور ارتداد کی کمائی کو اسلحہ مستند کرنا ممکن نہیں کیونکہ مرتد ہونے سے پہلے موجود نہ تھی حالانکہ مستند ہونے کے واسطے یہ شرط ہے کہ اُس وقت موجود ہو پھر یہ کہ کون شخص اس کا وارث ہوگا تو امام ابو حنیفہ رح سے حسن کی روایت یہ ہے کہ جو شخص مرتد ہونے کی حالت میں اُس کا وارث تھا اور مرتد کی موت تک برابر اُس کا وارث رہا وہ وارث ہوگا کیونکہ مرتد ہونے سے پہلے کی جانب مستند ہے تو اس استناد کا اعتبار ہوگا اور دوسری روایت ابو یوسف کی یہ ہے کہ اُس کے مرتد ہونے کے وقت جو شخص وارث تھا وہ وارث ہوگا اور اگر وہ مرتد ہوا تو اُس کے وارث بچائے اُس کے مرتد کے وارث ہونگے کیونکہ مرتد ہونا بمنزلہ موت کے ہے اور امام ابو حنیفہ رح سے قیسری روایت امام محمد کی یہ ہے کہ مرتد کی موت کے وقت وارث کا وجود معتبر ہے کیونکہ سبب منعقد ہونے کے بعد اس سبب کے پورا ہونے سے پہلے وارث پیدا ہوا تو گویا وہ سبب منعقد ہونے سے پہلے پیدا ہوا جیسے عبیدہ باندی سے قبضہ سے پہلے پھر پیدا ہوا یعنی وہ قبل بیع کے گزار دیا جاتا ہے اور اُس کی مسلمان رزق بھی وارث ہوگی بشرطیکہ جس وقت مرتد ہوا قتل کیا گیا ہو اُس وقت یہ طورت مدت میں ہو کیونکہ شوہر مرتد

ابو یوسف رح نے کہا کہ مرتد کی حالت میں اس کا وارث مسلمان نہیں ہوتا ہے پھر یہ مال ایک ایسے حربی کا ٹھہرا جس کے واسطے امان نہیں ہے تو مال غنیمت ہو جائیگا اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ اُس کی دونوں کمائیاں بعد مرتد ہونے کے اُس کی ملکیت پر باقی ہیں جیسا کہ صاحبین کا مذہب ہے اور بر بیان ہوا ہے تو اُس کی موت کے بعد اُس کی ملک اُس کے وارثوں کی طرف منتقل ہوگی اور یہ مرتد ہونے سے پہلے کی طرف منتقل ہوگی کیونکہ مرتد ہونا اُس کی موت کا سبب ہے تو مسلمان کا یراث پانہ مسلمان ہی سے ہوا اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اسلام کی کمائی کو اسلحہ مستند کرنا ممکن ہے کیونکہ وہ مرتد ہونے سے پہلے موجود تھی اور ارتداد کی کمائی کو اسلحہ مستند کرنا ممکن نہیں کیونکہ مرتد ہونے سے پہلے موجود نہ تھی حالانکہ مستند ہونے کے واسطے یہ شرط ہے کہ اُس وقت موجود ہو پھر یہ کہ کون شخص اس کا وارث ہوگا تو امام ابو حنیفہ رح سے حسن کی روایت یہ ہے کہ جو شخص مرتد ہونے کی حالت میں اُس کا وارث تھا اور مرتد کی موت تک برابر اُس کا وارث رہا وہ وارث ہوگا کیونکہ مرتد ہونے سے پہلے کی جانب مستند ہے تو اس استناد کا اعتبار ہوگا اور دوسری روایت ابو یوسف کی یہ ہے کہ اُس کے مرتد ہونے کے وقت جو شخص وارث تھا وہ وارث ہوگا اور اگر وہ مرتد ہوا تو اُس کے وارث بچائے اُس کے مرتد کے وارث ہونگے کیونکہ مرتد ہونا بمنزلہ موت کے ہے اور امام ابو حنیفہ رح سے قیسری روایت امام محمد کی یہ ہے کہ مرتد کی موت کے وقت وارث کا وجود معتبر ہے کیونکہ سبب منعقد ہونے کے بعد اس سبب کے پورا ہونے سے پہلے وارث پیدا ہوا تو گویا وہ سبب منعقد ہونے سے پہلے پیدا ہوا جیسے عبیدہ باندی سے قبضہ سے پہلے پھر پیدا ہوا یعنی وہ قبل بیع کے گزار دیا جاتا ہے اور اُس کی مسلمان رزق بھی وارث ہوگی بشرطیکہ جس وقت مرتد ہوا قتل کیا گیا ہو اُس وقت یہ طورت مدت میں ہو کیونکہ شوہر مرتد

قرار کرنے والا ہو جائیگا اگرچہ وقت مرتد ہونے کے نزدیک ہو اور یہی عورت مرتدہ تو اسکی کمائی اُسکے وارثوں کو ملے گی
 کیونکہ اُسکی طرف سے جنگ نہیں ہو تو کوئی ایسا سبب نہیں پایا گیا جس سے اُسکی کمائی مال غنیمت ہو جاوے بخلاف مرد
 مرتد کے کہ اُسکی حالت مدت کی کمائی امام ابوحنیفہ کے نزدیک مال غنیمت ہے اور مرتدہ کا مسلمان شوہر اُسکا وارث ہوگا
 بشرطیکہ مرتدہ مذکورہ مرتد ہونے کے وقت مرلیضہ ہو کیونکہ اُسنے شوہر کا حق میراث مٹانا چاہا اور اگر وہ مرتد ہونے کے وقت
 مرلیضہ نہ ہو تو شوہر مسلمان اُسکا وارث نہ ہوگا کیونکہ عورت قتل نہیں کجاتی ہے تو اُسکے مرتدہ ہونے سے اُسکے مال کے ساتھ
 شوہر کا کوئی حق نہیں متعلق ہوا بخلاف مرد مرتد کے یعنی جو کہ وہ قتل کیا جاتا ہے تو اُسکا مرتد ہونا گویا موت ہے جس سے اُسکے مال
 سے وارثوں کا حق متعلق ہو جاتا ہے۔ قال وان لم یکن بدار الحرب مرتدا وحکم الحاكم بلحاظ عمق مدبر وہ وہما
 اولادہ وحلت الدیون التی علیہ ونقل ما اکتسبہ فی حال الاسلام الی وارثہ من المسلمین وقال المشافعی
 یقتے مالہ موقوفاً لکان لانہ نوع غنیمتہ فاشبه الغنیمتہ فی دار الاسلام ولنا انہ صار مرتداً بالحق من اهل
 الحرب وهم الموات فی حق احکام الاسلام لانقطع ولایہ الا لزام کما ہی منقطعۃ عن المواتی نصار کلمتہ
 الا انہ لا یتقرر لحاقہ الا بقضار القاضی لاحتمال العود الینا فلا بد من القضار واذ التقر موتہ ثبت الاحکام
 المتعلقة وہی ما ذکرنا ہا کما فی الموت الحقیقی ثم یعتبر کونہ وارثاً عند لحاقہ فی قول محمد رحمہ لان الموات یوجب
 والقضار یتقررہ لقطع الاحتمال وقال ابو یوسف رحمہ وقت القضا لانہ یعتبر موتاً بالقضار والمرتد اذا حقت
 بدار الحرب فی علی ہذا الخلاف۔ اگر مرتد ہو کر دار الحرب میں مل گیا اور حاکم نے اُسکے کمانے کا حکم دیدیا تو اُسکے ملک
 مدبر و ام ولد سب آزاد ہو گئے اور اُسپر جو قرضہ سیادی تھے وہ فی الحال واجب الادا ہو گئے اور جو کچھ اُسنے حالت
 اسلام میں کمایا تھا وہ اُسکے مسلمان وارثوں کی جانب منتقل ہوا اور صاحبین کے نزدیک حالت ردت کی کمائی بھی
 وارثوں کی ہوگی۔ (مف۔) اور شافعی نے فرمایا کہ اُسکا مال اُسکے ملک میں بطور توقف رہے گا جیسے دار الحرب میں جاتے
 سے پہلے ہی حکم تھا کیونکہ دار الحرب میں مل جانا گویا سفر میں فائب ہونے کے مشابہ ہے تو ایسا ہوگا یا دار الاسلام میں سفر
 کے لیے فائب ہوا اور جاری دلیل یہ ہے کہ وہ حربیوں سے مل کر مرتد ہو گیا اور اسلامی احکام کے حق میں حربی لوگ بمنزلہ مردہ
 کے ہیں کیونکہ اُسپر کوئی بات لازم کرنے کی ولایت منقطع ہے جیسے یہ ولایت مردہ سے منقطع ہوتی ہے لیکن بات یہ ہے کہ اُسکے
 دار الحرب میں ملنے کا حکم نہ دیا جائیگا اگر جبکہ قاضی حکم دے کیونکہ ہماری طرف پھرانے کا احتمال ہے تو حکم قاضی ضروری ہوا
 اور جب اُسکی موت متقرر ہو گئی تو اُسکے مرنے پر جو احکام متعلق تھے وہ ثابت ہو گئے یعنی اُسکے مدبر و ام ولد کا آزاد ہونا وغیرہ
 جو اوپر مذکور ہوئی جیسے حقیقہ سے جانے میں ہوتا ہے پھر امام محمد کے نزدیک وارث ہونا مرتد کے دار الحرب میں ملنے کے وقت
 مستحکم ہے کیونکہ یہی قنا سبب میراث ہے اور حکم قاضی اُسکو ٹھیک ثابت کرتا ہے تاکہ احتمال جاتا رہے (حاصل یہ کہ دار الحرب میں ملنے
 کے وقت تک جو وارث پیدا ہوا وہ بھی وارث ہے۔) اور ابو یوسف نے کہا کہ حکم قاضی کے وقت وارث ہونا مستحکم ہے کیونکہ اُسکا
 حربیوں میں ملنا بوجہ حکم قاضی کے موت ہو جائیگا (حتی کہ اُسکے حربیوں میں ملنے کے بعد حکم قاضی سے پہلے ہی پیدا ہوا وہ بھی
 وارث ہوگا) اور اگر مرتدہ عورت بھاگ کر دار الحرب میں مل گئی تو اُسہیں بھی ایسا ہی اختلاف ہے یعنی امام محمد کے نزدیک
 وہی وارث مستحکم ہو گئے جو دار الحرب میں ملنے کے وقت موجود ہیں اور ابو یوسف کے نزدیک قاضی کا حکم ہونے تک جو موجود ہو
 وہ وارث مستحکم ہے۔ ولقضى الديون التی لزمته فی حال الاسلام مما اکتسبہ فی حال الاسلام والزمته فی حال
 ردتہ من الديون لقضى مما اکتسبہ فی حال ردتہ قال العبد الضعیف عصر العتد بذرہ روا یہ عن ابی حنیفہ رحمہ
 وعنه انہ یدابکسب الاسلام وان لم یکن بذلک یقضى من کسب الردة وعنه علی عکس وجہ الادل ان یکن

باسبین مختلف وصول کل واحد من الکسبین باعتبار السبب الذی وجب له الدین بقضی کل
 دین من الکسب المكتسب الذی فی تلك الحالة لیکون العزم بالغنم وجه الثاني ان کسب الاسلام لکنه حتى
 یخلفه الوارث فیہ ومن شرط هذه الخلفه الفراغ عن حق المورث فبقدم الدین علیہ اما کسب الردة فلیس
 بملوک له لبطان اہلیۃ الملک بالردۃ عنده فلا یقضی دینہ منہ الا اذا تعذر قضاءہ من محل آخر فیحینذ بقضی
 منہ کالذی اذا مات ولا وارث له لیکون مالہ لجماعۃ المسلمین ولو کان علیہ دین یقضی منہ کذلک ہما وجہ
 الثالث ان کسب الاسلام حق المورث فلو کسب الردۃ خالص حقہ فکان قضاء الدین منہ اولی الا اذا
 تعذر بان لم یفت بہ فیحینذ بقضی من کسب الاسلام تقدیرا لحقہ وقال ابو یوسف ومحمد رحمہما تقضی دیونہ من
 الکسبین لانہما جمیعاً ملک حتی یجری الارث فیہما والسترا علم۔ اور مرتد پر جو قرضہ حالت اسلام میں لازم ہوئے تھے
 وہ اسکے اسلام کی کمائی سے ادا کیے جائینگے اور جو قرضہ کہ اسکے مرتد ہونے کی حالت میں لازم ہوئے ہیں وہ اسکے ارتداد کی
 کمائی سے ادا کیے جائینگے شیخ مصنف نے لکھا کہ یہ ابو حنیفہ سے ایک روایت ہے یعنی لفر نے ابو حنیفہ سے روایت کی اور
 دوسری روایت یہ ہے کہ پہلے اسلام کی کمائی سے ادا کرنا شروع کیا جاوے پھر اگر کمائی اسکے قرضوں کو کافی نہ ہو تو اسکے ارتداد
 کی کمائی سے ادا کیے جاوین (یہ روایت حسن ہے) اور قیسری روایت ابو حنیفہ سے اسکے برعکس ہے یعنی پہلے ارتداد کی کمائی
 سے شروع کیا جائے پھر اگر سب قرضہ ادا نہ ہوں تو اسلام کی کمائی سے ادا کیے جاوین (یہ روایت ابو یوسف ہے) اور روایت
 اول کی وجہ یہ ہے کہ جو کچھ اُسپر واجب الادا ہے وہ مختلف دو سببوں سے مختلف ہے یعنی اسلام کی کمائی کے سبب سے اُسپر اسلامی
 قرضہ واجب الادا ہے اور ارتداد کی کمائی کی وجہ سے ردت کا قرضہ واجب الادا ہے پس دو مختلف سبب سے دو طرح کا قرضہ اُسپر
 واجب ہے اور اسلام کی کمائی اور ردت کی کمائی دونوں میں سے ہر ایک اُسکو باعتبار ایسے سبب کے حاصل ہوئی جسکے واسطے
 قرضہ واجب ہوا (مثلاً حالت اسلام میں اُسنے کوئی چیز اُدھار لیکر نفع سے فروخت کی اور حالت ردت میں مثلاً شراب
 اُدھار لیکر نفع کمایا پس دونوں کمائیاں اپنے اپنے اُدھار سے حاصل ہوئیں جسکے سبب سے اُسپر قرضہ چڑھا) پس ہر ایک
 قرضہ اُسی کمائی سے ادا کیا جائیگا جو قرضہ کے دفت اُسکی حالت کی کمائی ہے تاکہ قرضہ بھرنے کا اعتبار نفع کے ہو اور دوسری
 روایت کی وجہ یہ ہے کہ حالت اسلام کی کمائی اُسکی ملک ہے حتی کہ اس کمائی میں اُسکا وارث بجائے اُسکے قائم ہوتا ہے یعنی میراث
 چلتا ہے اور ایسی قائم مقامی کی شرط یہ ہے کہ مورث کے حق سے فارغ ہو پس قرضہ اُسپر مقدم ہوگا اور یہی ردت کی کمائی تو وہ مرتد
 کی ملوک نہیں ہے کیونکہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک جو اُسکے مرتد ہونے کے مالک ہونے کی یافت باطل ہو گئی تو اس کمائی سے
 اُسکا قرضہ نہیں دیا جائے مگر جب اسلام کی کمائی سے یہ قرضہ ادا کرنا مستعذر ہو تو اس وقت ردت کی کمائی سے ادا کیا جائیگا جیسے نکاح
 اگر مر گیا حالانکہ اُسکا کوئی وارث نہیں ہے تو اُسکا تمام مال جماعت مسلمانوں کے واسطے ہوتا ہے اور اگر اُسپر قرضہ ہو تو اسی مال سے
 ادا کیا جاتا ہے پس ایسا ہی اس مقام پر ہوگا اور قیسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ اسکے اسلام کی کمائی اُسکے وارثوں کا حق ہے اور
 ردت کی کمائی اُسکا خالص حق ہے تو ردت کی کمائی سے قرضہ ادا کرنا مقدم ہوگا لیکن اگر یہ نامکن ہو جائے تو کہ یہ کمائی ادا سے
 قرض کو کافی نہ ہو تو ایسی صورت میں اُسکے اسلام کی کمائی سے ادا کیا جائیگا کیونکہ اُسکا حق بہ نسبت میراث کے مقدم ہے اور امام ابو یوسف
 رحمہ (اور مالک و شافعی و احمدی) نے کہا کہ قرضہ اُسکی دونوں کمائیوں سے ادا کیے جائینگے کیونکہ دونوں کمائیاں اُسکی ملک
 ہیں حتی کہ دونوں میں میراث جاری ہوتی ہے والسترا علم۔ قال وما بآباء و اشتراہ ادا عمقہ او وجہہ اور حنیفہ
 او تصرف فیہ من اموالہ فی حال ردتہ نہو موقوف فان اسلم صحت عقودہ وان مات او قتل او بخر بالرجوع
 بطلت و ہذا عند ابی حنیفہ ح وقال ابو یوسف ومحمد یجوز ما صنع فی الوجہین اعلم ان تصرفات المرتد علی تمام

نافذ بالاتفاق کلاستید و الطلاق لانه لا یفتقر الی حقیقۃ الملک و تمام الولایۃ و باطل بالاتفاق کالتکاح
والذبیحۃ لانه لیتعد الملة و لامله له و موقوف بالاتفاق کالفاوضۃ لانہا لیتعد المساواة و لا مساواة بین المسلم
و المرید المسلم و مختلف فی توقعه و ہوا عددناہ لہما ان لصحة تعتمداہ لایۃ و النفاذ لیتعد الملک و لا تخاف فی وجود
الاہلیۃ لکونہ مخاطبا و کذا الملک لقیاسہ قبل موتہ علی ما قرناہ من قبل و لہذا لو ولدہ ولد بعد الردۃ لستہ اشہر
من امرأۃ سلمۃ یرثہ و لو مات ولدہ بعد الردۃ قبل الموت لایرثہ فیصح تصرفاتہ قبل الموت الا ان عندانی یصح
تصح کما تصح من تصح لان الظاہر عودہ الی الاسلام اذا شہدہ تزاح فلا یقتل و صار کالمرتدہ و عند محمد
تصح کما تصح من المرید لان من اتحل الی نخلہ لایسما عرضا عنائشا علیہ قلما یرک فیفضی الی القتل ظاہرا
بمخلاف المرتدہ لانہا لا یقتل و لابی حنیفہ رحمہ انہ حربی مقهور تحت ید نبیل علی ما قرناہ فی توقف الملک و توقف
التصرفات بنا علیہ و صار کالحربی یدخل دارنا بغیر امان فینخذ ویقہر و یتوقف تصرفاتہ لتوقف حالہ و کذا المرید
و استحقاقہ القتل لبطان سبب العصیۃ فی الفصلین فاوجب غلانی الاہلیۃ بخلاف الزانی و قاتل العمد
لان الاستحقاق فی ذلک جزاء علی الجنایۃ و بخلاف المرأۃ لانہا لیست حربیۃ و لہذا لا یقتل۔ اور مرتد نے
جو مال فروخت کیا یا خریدایا آزاد کیا یا بہر کیا یا رہن کیا یا کوئی اور تصرف اپنے اموال میں بحالت ردت کیا تو یہ تصرف مردود
رہیگا یعنی اگر پھر مسلمان ہو گیا تو اسکا ہر تصرف صحیح ہو گیا اور اگر مر گیا یا قتل کیا گیا یا دار الحرب میں مل گیا تو اسکا تصرف باطل
ہو گیا اور یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے اور امام ابو یوسف نے فرمایا کہ اگر دو دن صورتوں میں جو کچھ اُس نے کیا وہ جائز ہے۔
واضح ہو کہ مرتد کے تصرفات کئی قسم کے ہیں اول وہ تصرف جو بالاتفاق نافذ ہے جیسے ام ولد بنانا اور طلاق دینا (یعنی عدت
میں زوجہ کو طلاق دی یا دو دن ساتھ ہی مرتد ہو گئے پھر طلاق دی تو نافذ ہے) کیونکہ اس تصرف میں حقیقی ملک اور
پوری ولایت کی ضرورت نہیں ہے (چنانچہ اپنے پسر کی باندی سے استیلا و صحیح ہے اور غلام کی طلاق جائز ہے اور شفا بدینا
اور مہر قبول کرنا بھی اسی قسم سے ہے۔ ع۔) اور دوم وہ تصرف جو بالاتفاق باطل ہے جیسے نکاح و ذبیحہ (اور وارث
ہونا۔ ن۔) کیونکہ یہ تصرف باعتماد ملت ہے اور مرتد کے واسطے کوئی ملت نہیں ہے اور قسم سوم وہ تصرف جو بالاتفاق مردود
ہے جیسے شرکت مفاوضہ کیونکہ وہ باعتماد مساوات ہے حالانکہ مسلمان و مرتد کے درمیان جب تک وہ مسلمان نہ ہو جائے مساوات
نہیں ہے اور چہارم وہ تصرف جسکے موقوف ہونے میں اختلاف ہے اور یہ وہی زمین جو ہم اوپر شمار کر چکے (یعنی خرید و فروخت و
عق و رہن اور یون ہی مکان بنا کرنا اور قرضہ وصول کرنا اور اجارہ و وصیت۔ مع) صاحبین صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ ایسا تصرف
صحیح ہونا باعتماد اہلیت ہے اور نافذ ہونا باعتماد ملک ہے اور یہ بات کچھ مخفی نہیں کہ اہلیت موجود ہے کیونکہ وہ احکام الہی
سے مخاطب ہے اور اسی طرح ملک بھی موجود ہے چنانچہ ہم سابق میں بیان کر چکے کہ وہ مرتد کی موت تک قائم ہے اسی وجہ سے اگر اسکے
مرتد ہونے کے بعد اُسکی مسلہ نہج سے چھ مہینہ تک کوئی بچہ پیدا ہوا تو وہ اُسکا وارث ہوگا (پس اگر ملک زائل ہو گئی ہوئی تو
وارث نہوتا۔ ع۔) اور اگر بعد مرتد ہونے کے موت سے پہلے یہ بچہ مر گیا تو وارث نہیں ہوگا (اور اگر ملک زائل ہو چکی ہوئی تو
وارث ہوتا) پس ثابت ہوا کہ موت سے پہلے اُسکے تصرفات صحیح ہیں لیکن صاحبین میں مرث اتنا اختلاف ہے کہ ابو یوسف
کے نزدیک یہ تصرفات دیتے ہی صحیح ہونگے جیسے نذرست آدمی کے تصرفات صحیح ہوتے ہیں یعنی اُسکے کل مال سے صحیح ہونگے
کیونکہ ظاہر یہ ہے کہ وہ اسلام کی طرف لوٹ آوگا اسلئے کہ جو مشہد اُسکو پیدا ہوگا، وہ مشاد یا جائیگا تو قتل نہیں کیا جائیگا
پس یہ مرتد عورت کے قتل ہو گیا جو قتل نہیں کہانی ہے اور امام محمد کے نزدیک یہ تصرفات ویسے صحیح ہونگے جیسے مرید سے
صحیح ہوتے ہیں یعنی اُسکی تمام مال سے صحیح ہونگے کیونکہ جس شخص نے کوئی دعویٰ باندہ یا خصوصاً ایسی حالت میں کہ جس

اعتقاد پر پیدا ہوا اور بڑھا، اس سے پھر گیا تو ایسا شخص کمتر اسکو چھوڑتا ہے پس بظاہر اسکا انجام یہ ہے کہ قتل ہوگا بخلاف
مرتبہ عورت کے کہ وہ قتل نہیں ہوتی، اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مرتد ایک حربی ہے جو ہمارے قبضہ میں مقصور ہے چنانچہ
اسکی ملک موقوف ہونے میں ہم اسکی تقریر کر چکے ہیں (اور جب ملک موقوف ہوئی تو تعزفات بھی موقوف رہیں گے) اور تعزفات
موقوف ہونا بنا بر توفیق ملک ہے اور یہ مرتد مانند اس حربی کے ہو گیا جو بغیر امان لیے ہوئے ہمارے ملک میں چلا آیا پس گرفتار
کئے مقصور کیا گیا تو اسکے تعزفات موقوف ہوتے ہیں کیونکہ اسکی حالت میں بھی اتنا توفیق ہے کہ شاید امام امیر احسان کر کے
اسکو چھوڑ دے اور یہی حال اس مرتد کا ہے یعنی جائن کر کہ اسلام لکر رہا کیا جائے اور چونکہ وہ مستحق قتل ہوگا کیونکہ اسکی عصمت
واحترام باطل ہو گیا ہے تو اسکی اہلیت میں خلل پیدا ہو گیا خواہ مرتد ہو یا حربی، بخلاف زانی و عدا قاتل کے کیونکہ زانی یا قاتل عدا
میں صرف یہ استحقاق ہے کہ اسکو جرم پر سزا دی جائے اور بخلاف عورت مرتدہ کے کیونکہ وہ حربیہ نہیں ہے اسی واسطے وہ قتل
نہیں کی جاتی ہے۔ فان عاد المرتد بعد الحکم بلحاظ بدار الحرب الی دار الاسلام مسلما فما وجدہ فی ید و رثتہ من مالہ
اخذہ لان الوارث انما یخلفہ فیہ لا یستغنائہ و اذا عاد مسلما احتلج الیہ فیقدم علیہ بخلاف ما اذا ازال الوارث
عن ملک و بخلاف اجماع اولادہ و مدبر یر لان القضاء قد صح بدلیل صحیح فلا یقض و لو جاء مسلما قبل ان
یقضی القاضی بذلک فکانہ لم یزل مسلما لکان ذکرا۔ اگر مرتد کے حق میں دار الحرب میں مل جائے گا حکم ہو چکا اسکے بعد وہ مسلمان
ہو کر دار الاسلام میں لوٹ آیا تو اپنے مال میں سے اپنے وارثوں کے پاس جسکو بعینہ پارے اسکو لے لے کیونکہ وارث اسکا قائم مقام ہی
وہ ہے ہوا تھا کہ مرتد اس مال سب سے پر وا ہو گیا تھا اور جب وہ مسلمان ہو کر لوٹ آیا تو اس مال کا حاکم بن گیا وہی مقدم ہوگا بخلاف
اسکے اگر اس مال کو وارث نے اپنی ملک سے زائل کر دیا تو وہ ضامن ہوگا اور بخلاف اسکے ام ولد و مدبر و سکروے اب رفیق نہیں بنائے
جائینگے کیونکہ انکے آزاد ہونے کا حکم قضا ترسی دلیل سے پایا گیا جو اس حکم کو صحیح ثابت کرتی ہے تو یہ حکم نہیں توڑا جائیگا اور اگر ہنوز قاضی نے
اسکے دار الحرب میں لہجے کا حکم نہ دیا ہو کہ وہ مسلمان ہو کر لوٹ آیا تو ایسا قرار دیا جائیگا کہ زیادہ مسلمان ہی رہا ہے کیونکہ ہم سابق میں ذکر کر چکے
کہ اسکا دار الحرب میں مل کر مردے کے حکم میں ہو جانا جب ہی ثابت و قائم ہوتا ہے کہ جب قاضی حکم دیے۔ و اذا وطی المرتد جاریتہ
فصرانیۃ کانت لہ فی حالۃ الاسلام نجارت بولد لا کثر من ستۃ اشہر منذ ارتد فاذا عاہ فی ام ولدہ و الولد حر
و ہوا بنہ و لا یرثہ وان کانت البجاریۃ مسلمۃ و رثتہ الابن ان مات علی الردۃ او لحن بدار الحرب ما صح
الاستیلاء فلما ظن ان الوارث فلان الام اذا کانت نصرانیۃ و الولد تبع لہ لقربہ الی الاسلام للبحر علیہ فصرانی
حکم المرتد و المرتد لایرث المرتد اما اذا کانت مسلمۃ فالولد مسلم تبعا لہا لانہا خیر ما دینا و المسلم یرث المرتد۔ اور اگر
مرتد نے ایسی نصرانیہ باندی سے وطی کی جو حالت اسلام میں اسکی ملک تھی پھر وہ اسکا مرتد ہونے کے وقت سے چھ مہینے سے
زیادہ پر بچہ جنی بس مرتد نے اسکے نسب کا دعویٰ کیا تو یہ باندی اسکی ام ولد ہو جائیگی اور یہ بچہ آزاد ہوگا اور اس مرتد کا بچہ
ہوگا لیکن اسکا وارث نہیں ہوگا۔ اور اگر یہ باندی مسلم ہو تو یہ پسر اس مرتد کا وارث ہوگا جبکہ یہ مرتد اپنے ارتداد پر قتل
کیا جاوے یا دار الحرب میں مجاہدے۔ پس استیلاء صحیح ہونے کی دلیل تو ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں یعنی استیلاء صحیح ہو
کچھ حقیقی ملک پر موقوف نہیں ہے چنانچہ اگر کسی غلام ماذن نے اپنی تجارت کی کسی باندی سے وطی کر کے اسکے نسب کا دعویٰ
کیا تو نسب ثابت ہو جائیگا۔ سف۔) اور رہا میراث کا بیان یہ ہے کہ اس بچہ کی ماں جبکہ نصرانیہ ہو اور یہ اس مرتد کے تابع ہوگا
کیونکہ وہ اسلام سے قریب تھا پس مجبور کر کے اسلام پر لایا جائیگا تو جب مرتد کے تابع ہو تو مرتد کے حکم میں ہوگا اور اگر یہ
دوسرے مرتد کا وارث نہیں ہوتا ہے اور جب اس بچہ کی ماں مسلم باندی ہو تو بچہ اپنی ماں کے تابع ہو کر مسلمان ہوگا کیونکہ اسکی
ان ی الداء دین کے بہتر ہے تو یہ بچہ اپنے باپ مرتد کا وارث ہوگا۔ و اذا لحن المرتد لہا لہ ہا الحرب ثم ظہر علی ذلک

المال فهو في فان لم يرجع واخذ مالا واخذته بدار الحرب فظهر على ذلك المال فوجدته الورثة قبل القسمة
 رد عليهم لان الاول مال لم يجز فيه الارث والثاني انتقل اى الورثة بقضار القاضى بلحاظ وكان الوارث
 مالكا قديما - اور اگر مرتد اپنا مال بیکر دار الحرب میں مل گیا پھر مجاہدین نے غالب ہو کر یہ مال لیا تو بالاجماع یہ مال غنیمت ہے
 اور اگر مرتد تنہا دار الحرب میں مل گیا پھر واپس آ کر یہ مال بیکر دار الحرب میں لے گیا پھر مجاہدین نے غالب ہو کر یہ مال
 لیا پس مرتد کے وارثوں نے غنیمت تقسیم ہونے سے پہلے یہ مال پایا تو وارثوں کو دید با جائیگا ان دونوں صورتوں کی
 دلیل یہ ہے کہ اول صورت میں مرتد جو مال اپنے ساتھ لے بھاگا اس میں میراث جاری نہیں ہوتی تھی اور دوسری صورت
 میں جو مال واپس ہو کر لے گیا وہ وارثوں کی جانب منتقل ہو گیا تھا کیونکہ قاضی نے مرتد کے دار الحرب میں بھانے کا
 حکم پہلے دیدیا تھا پس وارث اس مال کا مالک قیدی ہوا ہے اور مال غنیمت میں جب کسی مال کا مالک قیدی کوئی مسلمان
 تھا ہر پرتو اسی کو دیدیا جاتا ہے۔ واذا حق المرتد بدار الحرب وله عبد نقضی به لانه وكاتبه الابن ثم جاز المرتد مسلما
 فالسكاتبه جائزة والكتابة والولاء للمرتد الذي اسلم لانه لا وجه له لطلان الكتابة لتفوز بما بدليل منفذ
 فيعلمنا الوارث الذي هو يكون خلفه كالوكيل من جهة وحقوق العقدي فيه يرجع اى المولى والولاء لمن يقع
 العتق عنه۔ اور اگر مرتد دار الحرب میں مل گیا اور بہانہ اس کا ایک غلام ہے پس قاضی نے اس کے بیٹے کے واسطے اس غلام
 کا حکم دیدیا اور بیٹے نے اس غلام کو مکاتب کر دیا پھر مرتد مذکور مسلمان ہو کر واپس آیا تو عقد کتابت جائز رہیگا اور مال
 کتابت اور غلام کی ولاہ اس مرتد کی ہوگی جو مسلمان ہو کر آیا ہے اس واسطے کہ کتابت باطل ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے کیونکہ
 نافذ کرنے والی دلیل سے نافذ ہو چکی ہے یعنی قاضی نے وارث کے واسطے حکم دیدیا ہے پس جسے وارث مذکور کو جو مکاتب قائم مقام
 تھا مرتد کی جانب سے بمنزلہ دلیل کے قرار دیا اور عقد کتابت میں حقوق کا مرجع مولى کی جانب ہوتا ہے یعنی مال کتابت
 یہاں وارث کے باپ کا ہوگا اور ولاہ بھی اسی کی ہوگی جسکی طرف سے عتق واقع ہوا۔ واذا قتل المرتد رجلا خطا ثم
 لحق بدار الحرب او قتل على ردة فالدية في مال التسمية في حال الاسلام خاصة عند ابى حنيفة و قال
 الدية فيما التسمية في الاسلام والردة جميعا لان العواقل لا تعقل المرتد لانعدام النصرة فيكون في ماله على
 الكسبان جميعا ماله لنفوة تصرفه في الجالين ولهذا يجزى الارث فيهما عندهما وخذ ماله المكتب في
 الاسلام تغاوت تصرفه فيه دون المكسوب في الردة لتوقف تصرفه ولهذا كان الاول ميراثا عنده والثاني
 فثما عنده۔ اگر مرتد نے کسی مرد کو خطا سے قتل کیا پھر دار الحرب میں مل گیا یا ارتداد پر قتل کیا گیا تو امام ابو حنیفہ کے
 نزدیک مقتول کی دیت خاصہ اُس مال میں ہوگی جو اُس نے حالت اسلام میں کمایا ہے اور صاحبین کے نزدیک دیت اُسکی
 تمام کمائی میں ہوگی خواہ حالت اسلام کی ہو یا حالت ردت کی ہو اسکی دلیل یہ ہے کہ مرتد کی مددگار برادری اس مال کو نہیں
 اٹھاویگی کیونکہ مددگاری نثار ہو گئی تو دیت فقط مرتد کے مال میں ہوتی اور صاحبین کے نزدیک اُسکی دونوں کمائیاں اُسکی
 مال ہیں کیونکہ حالت اسلام و حالت ردت دونوں میں اُس کے تصرفات نافذ ہیں اور اسی واسطے صاحبین کے نزدیک
 دونوں کمائیاں میں میراث جاری ہوتی ہے اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک اُسکا مال صرف وہی ہے جو اُس نے حالت اسلام میں
 کمایا کیونکہ اسی میں اُسکا تصرف نافذ ہے اور وہ مال نہیں جو اُس نے ردت میں کمایا کیونکہ امام کے نزدیک اس کمائی میں
 اُسکا تصرف ابھی متوقف ہے اسی واسطے امام کے نزدیک اُسکے اسلام کی کمائی میراث ہو جاتی ہے اور ردت کی کمائی مال
 غنیمت ہو جاتی ہے۔ یعنی اگر وہ مر یا مارا گیا اور مسلمان نہوا تو حالت ردت کی کمائی مال غنیمت ہو جاتی ہے۔ واذا
 قطعت يد المسلم عمدا فارتد والعياذ بالقتل ثم مات على ردة من ذلك او لحق بدار الحرب ثم جاز مسلما فمات

من ذلك فعلى القاطع نصف الدية في مال للورثة اما الاول فلان السراية حلت محل غير معصوم فاشرت
 بخلاف ما اذا قطع يد المرتد ثم اسلم فمات من ذلك لان الا يد ارب لا يقطع الا اعتبارا ما اعتبره فقد يهدر بالارواح
 فكذا بالردة واما الثاني وهو اذا لحن ومعناه اذا قضي بلحاظه لانه صار ميتا تقديرا والموت يقطع السراية
 واسلامه حيوة حادثه في التقدير فلا يعود حكم الجنائية الاوولى فاذا لم يقض القاضى بلحاظه فهو على الخلف
 الذى تبينه ان شار التقديرات - اگر کسی مسلمان کا ہاتھ عدا کاٹا گیا پس وہ مرتد ہو گیا لغویا بشرط من ذلك يهدر
 اسی زخم سے حالت موت میں مر گیا با دار الحرب میں چلا گیا تھا پھر مسلمان ہو کر آیا اور اسی زخم سے مر گیا ہاتھ کاٹنے والے پر
 واجب ہو گا کہ اپنے اہل سے اسکی آدمی دیت اسکے وارثوں کو دے پس اول صورت میں جب کہ حالت ردت میں مراد
 یہ حکم اسوقت ہے کہ ہاتھ کاٹنا جو اسکے نفس میں سرايت کر گیا جس سے وہ مر گیا تو ایسے عمل میں سرايت کر گیا جو محترم نہیں
 ہے تو اسکا خون رائگان گئی یعنی اسکا خونہا لازم نہ آیا بخلاف اسکے اگر مرتد کا ہاتھ کاٹا گیا پھر وہ مسلمان ہو گیا پھر اسی زخم
 سے مر گیا تو کچھ بھی واجب نہ ہو گا کیونکہ ہاتھ کاٹنے کے وقت بوجہ مرتد ہونے کے اسکا خون ہر تھا تو بعد اسکے مسلمان ہوجانے
 سے سبتر نہو جائیگا اور جو قصاص پہلے سے معتبر ہو وہ کبھی ہر ہو جاتا ہے باين طویر کہ معاف کر دیا گیا پس اسی طرح بوجہ مرتد
 ہوجانے کے ہر ہو جائیگا اور رسی دوسری صورت یعنی جبکہ دار الحرب میں مل گیا یعنی اسکے لجانے کا حکم دیدیا گیا پھر مسلمان
 واپس ہو کر اسی زخم سے مراد فونہا باطل ہونے کی یہ وجہ ہے کہ ازراہ حکم کے وہ شخص مردہ ہو چکا اور مردے میں زخم
 سرايت نہیں کرتا ہے اور پھر اسکا مسلمان ہونا اس تقدیر بر نئی زندگی ہے تو پہلے جرم کا حکم اب نہیں لوثا یا جائیگا یہ سب
 اس صورت میں کہ دار الحرب میں مل گیا ہو اور اگر ہنوز قاضی نے اسکے ملنے کا حکم نہیں دیا تو اس میں اختلاف ہے جسکے
 انشاء اللہ تعالیٰ بیان کرتے ہیں چنانچہ فرمایا - فان لم یحیی واسلم ثم مات فعليه الدية كاملة وهذا عند ابی
 حنیفہ رحمہ والبی یوسف رحمہ وقال محمد وزفر رحمہ فی جمیع ذلك نصف الدية لان اعتراض الرواة
 اهد السراية فلا یقلب بالاسلام اے الضمان كما اذا قطع يد مرتد فاسلم ولما ان الجنایة وردت علی
 محل معصوم وقتت لیه نیجب ضمان النفس كما اذا لم یحیی الردة وهذا لا معتبر بقیام العصمة فی حال
 بقار الجنایة وانما یجبر قیامہا فی حال النقاد سبب و فی حال ثبوت الحکم وحالة البقاء معزل من ذلك
 کلا وصار کقیام الملک فی حال بقار الیمین - اور مرتد مذکور کے دار الحرب میں لجانے کا حکم نہیں ہوا تھا کہ وہ مسلمان
 ہو گیا پھر ہاتھ کے زخم سے مر گیا تو ہاتھ کاٹنے والے پر اسکی پوری دیت واجب ہوگی - یہ حکم امام ابو حنیفہ و ابو یوسف رحمہ کے
 نزدیک ہے اور امام محمد وزفر رحمہ نے کہا کہ ان سب صورتوں میں ہاتھ کاٹنے والے پر نصف ہی دیت لازم ہوگی کیونکہ درین
 میں مرتد ہوتا طاری ہونے سے سرايت باطل ہو گئی یعنی زخم سرايت کرنے سے جان تلف ہونا رایگان گیا تو پھر مسلمان
 ہوجانے سے ضمانت عود نہیں کہی جیسے کسی مرتد کا ہاتھ کاٹنا پھر وہ مسلمان ہو کر اس زخم سے مراد ضمانت عود نہیں کرتی ہے
 امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ مجرم کا جرم ایک محل معصوم پر وارد ہوا یعنی جسوقت ہاتھ کاٹا تو یہ ہاتھ ایک مسلمان
 کا ہاتھ تھا اور جب وہ اس زخم سے مرتب بھی مسلمان تھا تو اس جرم کا پورا ہونا بھی محل محترم پر واقع ہوا پس اسکے نفس
 کی دیت واجب ہوگی جیسے اگر در میان میں ردت نہوتی تو فونہا واجب ہوتا (کیونکہ مرتد جب بغیر حکم ارتداد کے دوبارہ مسلمان
 ہو جاتا ہے تو اسرار دیا جاتا ہے کہ وہ یا مرتد نہیں ہوا) اور اسکی وجہ یہ ہے کہ جرم کی حالت بقار میں عصمت قائم ہونے کا اعتبار نہیں ہے
 بلکہ عصمت اسی وقت معتبر ہے جب ضمان کا سبب پیدا ہوا اور جب حکم ثابت ہوا ہے اور بقاے جرم کی حالت ان سب سے
 دور ہوا ہے یہ ایسا ہو گیا جیسے لہم کے باقی رہنے کے زمان میں ملکیت قائم رہنے کا حال ہے مثلاً نوجہ سے کہا کہ اگر

اس گھر میں داخل ہو تو تجھے طلاق ہو پھر اُسکو ایک طلاق بائنہ دیدی پھر چند روز بعد اُس سے نکاح کیا پھر وہ اُس
 گھر میں داخل ہوئی تو طلاق ہو جائیگی پس معلوم ہوا کہ قسم کے منقذ ہونے کے وقت ملک نکاح چاہیے اور شرط بائنہ ہونے
 کے وقت ملک نکاح چاہیے اور درمیانی زمانہ جو قسم باقی رہنے کا زمانہ ہے اُس میں ملکیت باقی ہونا مستحب نہیں ہے اسی طرح اِس مقام
 پر ہاتھ کاٹنے کے وقت وہ مسلمان تھا پھر درمیان میں مرتد ہو گیا پھر زخم سرایت کر کے جس وقت مراد ہو اُس وقت بھی مسلمان تھا۔
 واذا ارتد المکاتب ولحق بدار الحرب واکتسب مالا فاخذ بما له والی ان یسلم فقتل فانه یوفی مولاه مکتوباتہ
 وما بقی فلورثته و هذا ظاہر علی اصلہ لان کسب الردۃ ملک اذا کان جرافکذا اذا کان مکتوبا و اما عند ابی حنیفہ
 فلان المکاتب انما یملک اکسب بالکتابۃ والکتابۃ لا یتوقف بالردۃ فلان اکسب بالکتابۃ لا یتوقف تصرفہ
 بالاقوی و ہوالرق فلذا بالاولیٰ بطریق الاولیٰ۔ اگر مکتوب مرتد ہو کر دار الحرب میں مل گیا حالانکہ اُسے مرتد ہونے
 کے زمانہ میں مال کمایا ہو پھر امام نے اُسکو مع مال کے گرفتار کیا اور اُسے اسلام لانے سے انکار کیا پس قتل کیا گیا تو جو کچھ
 مال اُسکے پاس ہے اُس میں سے اُسکے مولیٰ کو مال کتابت ادا کر دیا جائیگا اور جو کچھ باقی رہا وہ مکتوب کے مسلمان وارثوں کا ہے
 احد یہ صاحبین کے اصول پر ظاہر ہے کیونکہ حالت ردت کی کمائی اُسکی ملک ہے جبکہ وہ آزاد کے حکم میں ہے اسی طرح جب مکتوب
 ہو تو بھی اُسکی ملک ہوگی اور رہا امام ابو حنیفہ کے نزدیک تو یہ حکم اس واسطے ہے کہ مکتوب اپنی کمائی کا بوجہ عقد کتابت کے
 مالک ہوتا ہے اور کتابت بوجہ مرتد ہونے کے اُس سے موتوں نہوگی (کیونکہ حقیقی موت سے باطل نہیں ہوتی) تو اُسکی کمائی
 بھی متوقف نہوگی کیا نہیں دیکھتے ہو کہ رقیق ہونے کی وجہ سے اُسکا تصرف موتوں نہ تھا تو بوجہ ارتداد کے بھی موتوں نہوگا
 فن یعنی رقیق ایسی چیز ہے کہ اُسکے ساتھ کوئی تصرف نافذ نہیں ہوتا اور اس معاملہ میں ارتداد اس سے کم ہے کیونکہ مرتد
 کے بعض تصرفات بالاتفاق نافذ ہوتے ہیں اور مکتوب نے جب اس قدر مال چھوڑا جس سے عوض کتابت ادا ہو جائے
 تو وہ گویا آزاد ہے۔ واذا ارتد الرجل وامرأته والعیاذ باللہ وحقا بدار الحرب فحملت المرأة فی دار الحرب
 وولدت ولدا وولد لولدہما ولد فمهر علیہم جمیعاً فالولدان فی لان المرتدۃ تشرق فیتبعها ولدہا و یحرم الولد
 الاول علی الاسلام ولا یحرم ولد الولد وروے الحسن عن ابی حنیفہ رحمہ اللہ انہ یحرم تبعاً للجد و اصلہ التبعیۃ
 فی الاسلام وہی رابعۃ اربعۃ مسائل کلہا علی الروایتین والثانیۃ صدقۃ الفطر والثالثۃ جبر الوالد والآخر
 الوصیۃ للقرابۃ۔ اور اگر ایک مرد اور اُسکی زوجہ دونوں مرتد ہو گئے تو ذہاب نے من ذلک اور دونوں دار الحرب میں
 مل گئے اور وہاں عورت حامل ہوئی (یا دار الاسلام میں حامل ہو چکی تھی) پھر اُسکے بچہ پیدا ہوا اور وہ بڑا ہوا حتیٰ کہ
 اس بچہ کے بھی بچہ ہوا پھر دار الحرب پر غالب ہو کر دونوں مرتد اور دونوں بچے گرفتار کیے گئے تو وہ دونوں بچے مال غنیمت
 میں اس واسطے کہ مرتدہ عورت تو زمین بنائی جائیگی اور اسکا بچہ اسی کے تابع ہوگا (کیونکہ آزادی یا رقیقیت میں بچہ اپنی
 ماں کے تابع ہوتا ہے) اور یہ بچہ مسلمان ہونے پر مجبور کیا جائیگا اور اس بچہ کا جو بچہ پیدا ہوا ہے وہ ظاہر ہے کہ مسلمان
 ہونے پر مجبور نہیں کیا جائیگا اور حسن نے ابو حنیفہ سے روایت کی کہ وہ بھی اپنے دادا کے تابع کر کے مجبور کیا جائیگا اور اس
 اختلاف کی اصل یہ ہے کہ مسلمان ہونے میں حسن کی روایت پر دادا کا تابع ہونا مستحب ہے اور یہ چار مسئلوں میں کا ہے تھا
 مسئلہ کہ ان سب میں دو روایتیں ہیں اور دوسرا مسئلہ صدقۃ الفطر اور تیسرا مسئلہ دلاویزی طرف لانا اور چوتھا
 قرابت کے واسطے وصیت ہے۔ چنانچہ دوسرے مسئلہ میں دادا اپنے بچے کی طرف سے وصیت اُسکا باب
 کے فقیر ہونے کے صدقہ نظر ادا کرے یہ روایت حسن ہے اور ظاہر الروایہ میں نہیں ادا کر لیا اور تیسرے مسئلہ میں اگر دادا
 نے بچے کو آزاد کیا اور اسکا باپ رقیق ہے تو حسن کی روایت پر دادا اپنے بچے کی دلاویزی اپنے سوالیٰ کی جانب سے دلاویزی

اور ظاہر الرواج میں نہیں اور جو تھا مسئلہ یہ ہو کہ اگر اپنی قرابت کے واسطے کچھ وصیت کی تو اس وصیت میں باپ
داخل نہیں ہو اور حسن کی روایت پر وہ بھی داخل نہیں ہو اور ظاہر الرواج یہ ہے داخل ہو۔ م۔ ع۔ قال وارتداد
العصبی الذی یعقل ارتداد عند ابی حنیفہ و محمد رحمہما و یجوز علی الاسلام ولا یقتل و اسلامہ اسلام لا یرث
الوہب ان کان کافرین وقال ابو یوسف رحمہما ارتدادہ لیس بارتداد و اسلامہ اسلام وقال زفر و شافعی
اسلامہ لیس باسلام و ارتدادہ لیس بارتداد۔ جو طفل یعنی غیر بالغ کہ بچہ رکعت ہو اُسکا مرتد ہو جانا امام ابو حنیفہ
و محمد کے نزدیک ارتداد ہے اور وہ اسلام لانے پر مجبور کیا جائیگا اور قتل نہیں کیا جائیگا اور اُسکا مسلمان ہونا بھی اسلام
ہو حتیٰ کہ اگر نُسکے والدین کافر ہوں تو اُسکا وارث ہوگا اور ابو یوسف نے کہا کہ اُسکا مرتد ہونا ارتداد نہیں ہے اور مسلمان
ہونا اسلام معتبر ہے اور زفر و شافعی نے کہا کہ اُسکا مسلمان ہونا اسلام نہیں اور مرتد ہونا ارتداد نہیں ہے۔ م۔ ع۔ مین
کتاب یون کہ اُسکا اسلام معتبر ہونے میں اختلاف کو بہت کم گنجائش ہے اور اصل اس باب میں اسلام حضرت علی
کرم اللہ وجہہ و چنانچہ آئندہ اسکو ہم انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ لہذا فی الاسلام انہ تبع لا یوہب فیہ فلا یحل
اصلاً ولا نہ بلزومہ احکاماً لیشوبہا المبصرۃ فلا یوہب لہ ولنا فیہ ان علیاً رضی اللہ عنہ صحابہ و صحیح البنی علیہ السلام
اسلامہ و افتخارہ بذلک مشہور۔ زفر و شافعی کی دلیل یہ ہے کہ اسلام لانے میں وہ اپنے والدین کا تابع ہے تو
ہر کجا اصلی اسلام نہیں قرار دیا جائیگا یعنی یہ نہیں ہو سکتا کہ تابع بھی ہو اور اصلی بھی ہو اور اس دلیل سے کہ اُسکا
اسلام معتبر کرنے میں اُسکو ایسے احکام لازم ہونگے جنہیں حضرت ہر تو اُسکے واسطے اہلیت اسلام مجتہد ہونگی یعنی مثلاً
اپنے کافر والدین کی میراث سے محروم ہو جائیگا اور ہماری حجت اُسکا اسلام صحیح ہونے میں یہ ہے کہ حضرت علی کرم اللہ
وجہہ ابی طہر لیت میں اسلام لانے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسکا اسلام صحیح رکھا اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ
نے اپنے افتخار کیا ہے جو مشہور ہے۔ م۔ ع۔ یہ افتخار بقابل مساویۃ بن ابی سفیان کے جبکہ آپ کو لکھا کہ اے ابو الحسن
میرے فضائل میں تب آپ نے چند اشعار لکھے جنکا خلاصہ یہ ہے کہ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میرے بھائی و خرمین
اور سید الشهداء حمزہ میرے چچا ہیں اور جعفر طیار میرے بھائی ہیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی صاحبزادی میری
بی بی ہیں دونوں کا خون و گوشت میرے خون و گوشت سے ملا ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دونوں دستے
میرے فرزند ہیں پس تم میں سے کون میری برابری کر سکتا ہے اور میں اسلام میں سب سے سابق ہوں کہ میں بالغ
نہیں ہوا تھا کہ اسلام لایا۔ عین بن عمر نے نبوی قول قعدہ روایت کیا جس میں مذکور ہے کہ پھر ایک لڑکا قریب بلوغ آیا اور
وہ کھڑا ہو کر نماز پڑھنے لگا تو میں نے عباس سے کہا کہ یہ کون شخص ہے تو عباس نے کہا کہ میرا بھتیجا ہے محمد ابن عبد اللہ کہتا
ہے کہ وہ پیغمبر ہے اور کسی نے اُسکی پیروی نہیں کی سوائے اُسکی بی بی خدیجہ بنت خویلد اور سولے اس طفل علی بن ابی طالب
کے۔ عقیف نے کہا کہ مجھ کو تمنا رہی کہ کاش میں اس وقت مسلمان ہو جاتا تاکہ چہارم اسلام ہوتا۔ رواہ الحاکم والنسائی
اور بخاری نے تاریخ میں عروہ سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ صوفت اسلام لانے آٹھ برس کے تھے اور
حاکم کی روایت ابن اسحاق میں ہے کہ دس برس کے تھے اور یہی ابن سعد کی روایت مجاہد میں ہے اور بعض روایات
میں نو برس ہیں اور ذہبی نے روایت بخاری کو ترجیح دی اور یہی ابن الجوزی نے امام احمد سے روایت کیا اور کہا کہ
حساب سے آپ کی عمر بھی قریب ساٹھ برس کے ہے پھر جعفر ابن محمد کی روایت اپنے باب محمد بن علی سے ذکر کی یعنی محمد
ابن علی ابن الحسین سے ذکر کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ جب شہید ہوئے اٹھاون برس کے تھے لیکن شعبی وغیرہ نے
ذکر کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ابو بکر و عمر و علی رضی اللہ عنہم ہر ایک کی عمر ساٹھ برس کی تھی اور حافظ ابن حجر نے

تقریباً لکھا کہ آپ نے رمضان سنہ ہجری میں شہادت پائی حالانکہ اس وقت آپ روئے زمین پر قائم بنی آدم سے افضل تھے اسی پر اہل سنت کا اجماع ہے اور ارجح قول ہے آپ کی عمر شریف تر سٹھ برس کی تھی اور ذہبی نے بھی قریب پینسٹھ کے بیان کی ہیں طہرا اول و اخیر کا ناقص سال نکال کر باقی پورے تر سٹھ سال ہوتے ہیں اور اس تقدیر پر لازم آتا ہے کہ آپ کی عمر وقت اسلام کے دس سال ہو کیونکہ بعد اسکے تیس سال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ رہے اور بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے تیس برس زندہ رہے پس مجموعہ تر سٹھ سال ہو اور وہ صحابہ ہو کہ حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا عورتوں میں سب سے سابق اور سب سے افضل ہیں سوائے ابی بیہمی غافلہ رضی اللہ عنہما کے کہ ارجح قول ہے حضرت سیدہ النساء ابیہا والدہ سے افضل ہیں پھر مردوں میں روایات صحیحہ مختلف وارد ہوئیں بعض میں اول حضرت علی ہیں اور بعض میں ابو بکر اور بعض میں بلال اور بعض میں زید ابن حارثہ ہیں لہذا علمائے کما کہ شاید راویوں نے باعتبار اقسام کے ہر قسم کا اول بیان کیا خواہ اس طرح کہ اہل خاندان میں سے اول حضرت خدیجہ و حضرت علی ہیں یا اس طرح مراد ہو کہ عورتوں میں اول حضرت خدیجہ ہیں اور مردوں میں ابو بکر ہیں اور لڑکوں میں علی ہیں اور موالی میں زید بن حارثہ ہیں اور غلاموں میں بلال ہیں بالجملہ سب روایات متفق ہیں کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ بطنہ سے پہلے طفولیت میں اسلام لائے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وہ اسلام صحیح رکھا چنانچہ ابو طالب کی میراث میں طالب و عقیل نے پائی چنانچہ مالک نے سوطاً میں حضرت علی ابن الحسین سے روایت کی کہ ابو طالب کے وارث عقیل اور طالب ہوئے اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے میراث نہیں پائی پس یہ صحت اسلام کی دلیل ہے۔ ولانہ انی بحقیقۃ الاسلام وہی التصدیق والاقرار معہ لان الاقرار عن طوع و دلیل علی اعتقادہ علی ماعرف و الحقائق لا ترد و ما يتعلق بسعادة ابدیہ و نجات عقباء و یتہ وہی من اجل المنافع و ہوا حکم الاصلی ثم بتبنی علیہ غیر ما فلا یبالے بشوہ۔ اور اس دلیل سے طفل کا اسلام صحیح ہے کہ وہ اسلام کی حقیقت کو یعنی وہی تصدیق کو مع زبانی اقرار کے لایا کیونکہ خاطر سے اقرار کرنا دلیل اعتقاد ہی جیسا کہ اپنے موقع پر معلوم ہوا اور حقیقت رد نہیں ہوتی ہے اور جو چیز کہ اس اسلام سے متعلق ہے وہ دائمی سعادت اور نجات آخرت ہے اور یہ نہایت بزرگ منفعت ہے اور یہی اسلام کا حکم اصلی ہے پھر باقی امور تو اسپر سنی ہیں پس اگر میراث وغیرہ کی کچھ مسرت ہو تو اسکی برداشت نہیں ہوگی۔ یہ تقریر تو اسکے اسلام صحیح ہونے میں ہے رہا اسکا مرتبہ ہونا تو وہ ابو یوسف و زفر و شافعی کے نزدیک نہیں صحیح ہے چنانچہ اوپر گننا۔ ولہم فی الردۃ انہا مسفرة محضہ بخلاف الاسلام علی اصل ابی یوسف رح لانہ تعلق بہ اعلی المنافع علی مامر ولابی حنیفہ و محمد زینما انہا موجودۃ حقیقۃ و لا مرد للحقیقۃ کما قلنا فی الاسلام الا انہ یجوز علی الاسلام ما فیہ من النفع لہ و لا یقتل لہ معقوبہ و لعقوبۃ موضوعۃ عن العقبان مرحمہ علیہم و ہذا ہے انجسی الذی یعقل و من لا یعقل من العقبان الا صحیح ارتداد لان اقرارہ لایمل علی تغیر العقیدۃ و کذا الجنون و السكران الذی لا یعقل۔ اور طفل کا ارتداد صحیح ہونے میں ابو یوسف و زفر و شافعی کی دلیل ہے کہ ارتداد محض مسرت ہے (اور جو چیزیں محض مسرت ہوں وہ طفل کی طرف سے نہیں جائز ہیں اسی واسطے اسکی طلاق و طلاق رافع نہیں ہوتی ہے) بخلاف اسلام کے بنا بر اصل ابی یوسف کے کیونکہ اسلام کے ساتھ سب سے اعلیٰ منفعت یعنی نجات آخرت متعلق ہے چنانچہ اوپر بیان ہوا اور ابو حنیفہ و محمد کی دلیل ارتداد صحیح ہونے میں یہ ہے کہ وہ حقیقت موجود ہے اور حقیقت رد نہیں ہو سکتی جیسا کہ ہم اسلام میں بیان کر چکے لیکن طفل کو اسلام لانے پر مجبور کیا جائیگا کیونکہ اسی میں اسکا نفع ہے لہذا وہ قتل نہیں کیا جائیگا کیونکہ قتل ایک سزا ہے اور اطفال پر سزا نہیں

اے سزا میں اٹھادی گئی ہیں اور یہ سب اخلاق ایسے طفل میں ہو جو اسلام و کفر کو سمجھتا ہو اور جو طفل کو اسکو نہیں سمجھتا اور تو اسکا مرتد ہونا صحیح نہیں ہے کیونکہ اسکا اقرار اسلام اسکا عقیدہ بننے کی دلیل نہیں ہے اور یہی حکم مجنون اور ایسے مست کا ہے جسکی سمجھ زائل ہو گئی ہے یعنی اسکا مرتد ہونا یا اسلام لانا یا باطل جمع نہیں صحیح ہے۔

باب البغاة

یہ باب باغیوں کے بیان میں ہے۔ واضح ہو کہ باغی وہ لوگ ہیں جو امام حق پر باغی خراج کرین اسکی توحیح یہ ہے کہ جب مسلمانوں نے ایک امام بر اتفاق کیا اور اسکی سایہ میں امن کے ساتھ ہو گئے پھر مسلمانوں کے کسی گروہ نے امام کی طاعت سے خراج کیا تو دیکھا جائے کہ اگر امام نے اپنے کچھ ظلم کیا ہے تو یہ باغی نہیں ہے بلکہ امام پر واجب ہے کہ اپنا ظلم سنبھال کر انکے ساتھ انصاف کرے اور لوگوں کو چاہیے کہ اس گروہ کی اعانت نہ کریں اور امام کی بھی اعانت نہ کریں اور اگر امام نے خراج کے موافق کچھ ظلم نہیں کیا بلکہ یہ گروہ اپنے حق کا دعویٰ کرتا ہے تو یہ لوگ باغی ہیں اور ہر شخص جو قتال کر سکتا ہو اس پر واجب ہے کہ امام کی مدد کرے کیونکہ یہ باغی گروہ مذہب ہے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ فتنہ سوتا ہے جو کوئی اسکو جگامے اللہ تعالیٰ اس پر لعنت کرے بعض مشائخ نے فرمایا کہ اگر حضرت علی کرم اللہ وجہہ نہوتے تو ہجو اہل قبلہ کے ساتھ لڑائی کرنے کا ڈھنگ معلوم نہوتا اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ اور جو لوگ آپ کے ساتھ تھے وہ اہل عدل ہیں اور جو لوگ آپ کے مقابل تھے وہ باغی ہیں اور ہمارے زمانہ میں صرف قبلہ کا حکم ہے اور عادل و باغی ہم نہیں پہچان سکتے کیونکہ یہ سب لوگ دینا چاہتے ہیں۔

م ع۔ و اذا تغلب قوم من المسلمين على بلد وخرجوا من طاعة الامام دعاهم الى العود الى الطاعة وكتب عن شبيب بن عثمان بن علي بن ابي طالب حرورا قبل قتالهم ولانهم الامرين ولعل الشريعة به فيد اب۔ اگر مسلمانوں میں سے کوئی قوم تغلب کرے کسی ملک پر یا بعض ہو گئی اور امام کی فرمانبرداری سے نکل گئی تو امام انکو جماعت کی طرف پھرنے کی دعوت کرے اور سب سے کہے کہ انکا شبہہ دور کر کے کیونکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے اہل حرد و اہل کے ساتھ قبل لڑائی کے ایسا ہی کیا اور اسواسطے کہ شبہہ دور کرنا دونوں میں سے آسان امر ہے اور شاید کہ اسی سے شر دور ہو جائے تو پہلے ہی کرے۔ اور حرد و اما ایک گاؤں ہے کہ فہ کے قریب وہاں خوارج کی ایک جماعت جمع ہوئی تھی اور بات یہ ہوئی کہ جب حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے معاویہ کے ساتھ دو شخصوں کو حکم ٹھہرایا تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے لشکر سے ایک جماعت الگ ہو گئی چنانچہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ جب یہ لوگ نکل کر حرد و میں جمع ہوئے تو میں نے عرض کیا کہ یا امیر المؤمنین نازک ٹھنڈے وقت کر دیجیے شاید میں ان لوگوں سے باتیں کروں آپ نے فرمایا کہ مجھے تجربہ انکی طرف سے ہوتا ہے میں نے عرض کیا کہ کچھ فوج نہیں ہے پس میں نے اپنے کپڑے پہنے اور جلا بھانک کر ان لوگوں کے پاس پہنچا تو انھوں نے کہا کہ اسے ابن عباس آپ کیوں آئے ہیں میں نے کہا کہ میں تمہارے پاس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب اور آپ کے چچا زاد بھائی و داماد کے پاس سے آیا ہوں میں انہیں سے چند لوگ لے کر آیا ہوں ایک طرف ہم گئے ہیں میں نے کہا کہ وہ کیا بائین ہیں جنکا لئے اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آپ کے چچا زاد بھائی پر عیب نکالا ہے انکو میرے سامنے پیش کرنا انھوں نے کہا کہ میں باتیں ہیں اول یہ کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے دین انکی میں لوگوں کو حکم ٹھہرایا اور بات یہ تھی کہ حضرت علی نے ابو موسیٰ اشعری کو اپنے معاویہ کے درمیان حکم کیا تھا اور جو یہی بات یہ ہے کہ حضرت علی نے قتال کیا مگر لوگوں کے جو روپے قید نہیں کیے اور نہ انکا مال لوٹا پس اگر وہ لوگ کفار ہیں تو ہجو انکے ال داکنی جائیں حلال ہیں اور اگر وہ مسلمان ہیں تو ہجو انکا قتل کرنا حرام ہے اور تفسیری بات یہ ہے کہ حضرت

علی نے حکم نامہ میں اپنے نام سے امیر المؤمنین کا لفظ شاد یا پس اگر وہ امیر المؤمنین نہیں ہیں تو امیر الکافین میں پس میں نے
 اُسے کہا کہ اگر میں نکون ب اللہ سعادون اور حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سعادون جس سے تمہارا یہ قول
 رد ہو تو کیا تم اپنے اس قول سے پھر جاؤ گے کہنے لگے کہ ہاں واللہ پھر جلیں گے تب میں نے کہا کہ اللہ عزوجل فرماتا ہے
 لا تغفلوا العید و انتم حرم تا قولہ تعالیٰ یکلم بہ ذوا عدل منکم یعنی احرام میں جو شخص شکار مارے اُسکی قیمت اللہ تعالیٰ
 نے مسلمانوں میں سے دو عادل آدمیوں پر رکھی اور ایسی ہی عورت کے حق میں حکم مقرر کیا چنانچہ فرمایا فابلوا احکام
 من ابہد و حکم من ابہد یعنی شوہر کی طرف سے ایک حکم بھجو اور عورت کی طرف سے ایک حکم بھجو پس میں نے دو قسم دو جہتوں
 کہ آدمیوں کا حکم قرار دینا اُنکی جاذبہ دباؤن کے حق میں اس سے زیادہ واجب ہے کہ ایک خرگوش کے حق میں جلی
 قیمت چوتھائی درم ہو اسبب مجھے بتلاؤ کہ میں تمہارے اس اعتراض سے نکل گیا انہوں نے کہا کہ ہاں تب میں نے
 کہا یہ جو تم کہتے ہو کہ جن سے قتال کا انکو لوندی غلام نہیں بنایا اور انکا مال غنیمت نہیں لیا تو میں کہتا ہوں کہ آپ نے
 کہہ دیا کہ حضرت عائشہ اور اُنکے ساتھیوں سے قتال کیا بھلا بتلاؤ کہ تم اپنی ماں عائشہ کو گزرا کر کے وہ اور
 حلال سمجھو گے جو جہادی باندیوں سے حلال جانتے ہو حالانکہ وہ تمہاری ماں ہیں پھر اگر تم ایسا کہو تو کافر ہو اب
 بتلاؤ کہ میں تمہارے اس اعتراض سے نکل گئے لگے کہ ہاں رہا تمہارا یہ کہنا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے اپنے
 نام سے امیر المؤمنین کا لفظ شاد یا تو میں کہتا ہوں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ میں قریش کے ساتھ
 صلح نامہ لکھا تو آپ نے اپنے نام پر محمد رسول اللہ لکھا تو قریش نے کہا کہ اگر ہم جانتے کہ آپ محمد رسول اللہ ہیں تو
 ہم آپ کو خانہ کعبہ سے نذر کرتے پس آپ نے محمد ابن عبد اللہ لکھو یا پس تم جانتے ہو کہ حضرت علی سے حضرت رسول
 بہتر ہیں حالانکہ اپنے نام سے رسالت کا لفظ شاد یا حالانکہ اس مٹانے سے آپ نبوت سے باہر نہیں ہو گئے اب
 بتلاؤ کہ میں تمہارے اس اعتراض سے نکل گیا تو کہنے لگے کہ ہاں پھر یہ لوگ چھ ہزار تھے انہیں سے وہ ہزار پھر کر رہے
 ساتھ آئے اور باقی سب رہ گئے جو اپنی گمراہی پر مارے گئے رواہ النسائی و احمد و عبد الرزاق و البیہقی و ابی یوسف
 اور اللہ عزوجل نے فرمایا وان طائفتان من المؤمنین اقتلوا الا یہ لینیے اگر مومنوں میں سے معکروہ باہم قتال کریں
 آخر تک۔ بخاری نے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے وہ دن گروہ کو مومن فرمایا پس خارجیوں کا یہ قول کہ قتال سے کفر ہو جاوی
 بالکل مردود ہے اور خود اللہ تعالیٰ نے قرآن میں باغیوں کا ذکر کیا اور حکم دیا کہ باغی گروہ سے قتال کرنا ہائیک
 کہ حکم الہی کی جانب رجوع کرے پس باغی کا حکم مرتد و اثنک ہے کہ وہ اطاعت کی طرف رجوع نہ کرے۔ م۔ و لہ
 یہ ابقال حتی بدوہ فان بدوہ قاتلم حتی یفرق جمعہ قال العبد الضعیف ہذا ذکرہ القدوری
 فی مختصرہ و ذکر الامام المعروف بخواہر زادہ ان عندنا بجزان یہ ابقالہم اذ التکروا و اجتمعوا و
 قال الشافعی رحمہ لایجوز حتی یبدوا بالقتال حقیقۃ لانه لایجوز قتل المسلم الا دفعا و ہم مسلمون بخلات
 الکافر لان نفس الکفر بیع عنده و لئان الحکم یدار علی الدلیل و هو الا جمل و الاستناع و ہذا لانه لو نظر
 الام حقیقۃ قاتلم رہا لایکنہ اللہ یدار علی الدلیل ضرورۃ دفع شرک و اذا بلغہ انہم یشترکون لسلح
 و یناہون للقتال فیغنی ان یاخذہم و یکبسہم حتی یقلعوا عن ذلک و یجدوا توبۃ دفعا لشر بقدر الامکان
 و المروری عن ابی حنیفۃ رحمہ من لزوم البیت محمول علی حال عدم الامام اما اعانتہ الامام الحق فمن اوجب
 عند الغنار و القدرۃ۔ اور باغیوں سے پہلے قتال شروع نہ کرے ہائیک کہ باغیوں سے پہلے شروع نہ کرے پھر اگر وہ لوگ پہلے
 شروع نہ کرے تو اسے ہائیک قتال کرے کہ اُنکی جانت تفرق ہو جائے شیخ نصف نے کہا کہ ایسا ہی قدوری نے فرمایا

مختصر میں ذکر کیا ہے اور شیخ الاسلام خواہر زادہ نے لکھا کہ ہمارے نزدیک جب باغی اپنا لشکر و جماعت باذہین قیامت
 اپنی طرف سے قتال شروع کرنا جائز ہے اور شافعی نے فرمایا کہ جبکہ وہ لوگ درحقیقت قتال شروع نہ کریں تب تک قیامت
 قتال نہیں جائز ہے کیونکہ مسلمان سے قتال کرنا صرف اسی طور پر جائز ہے کہ دفع کرنا مقصود ہو اور باغی لوگ بھی مسلمان
 ہیں برخلات کافر کے کہ شافعی کے نزدیک اسکا کفر ہی قتال کو مباح کرتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حکم کا مدار دلیل پر ہے
 اور دلیل یہ ہے کہ وہ لوگ مجتمع ہوئے اور امام کی طاعت سے انکار کرتے ہیں یعنی اُسے قتال جائز ہو گیا اسولہ کے اگلے
 امام اُنکے حقیقی قتال کا انتظار کرے تو یہاں اوقات انکار دفع کرنا ممکن نہ ہوگا یعنی جماعت کثیر و قوی ہو جائیگی تو انکی بدی
 دوسرے کی ضرورت سے جواز کا مدار اُنکے قتال کی دلیل پر ہو اور جب امام کو یہ خبر پہنچی کہ باغی لوگ ہتھیار خریدنے
 اور قتال کے واسطے مستعد ہوتے ہیں تو چاہیے کہ اُنکو گرفتار کر کے قید خانہ میں ڈالے یہاں تک کہ وہ لوگ اس بات
 سے بالکل باز آئیں اور توبہ کریں اور یہ اسولہ ہے کہ جہاں تک ممکن ہو ضرور کیا جاوے اور یہ جو امام ابوحنیفہ سے
 مروی ہے کہ جب مسلمانوں میں فتنہ پھیلے تو اپنے گھر بیٹھنا لازم کرے یہ اُس حالت پر محمول ہے کہ کوئی امام نہ ہو اور جب
 امام حق موجود ہو تو جہاں تک دسترس و قدرت ہو اُسکی اعانت واجب ہے۔ کیونکہ اللہ عزوجل نے حکم
 فرمایا فقاتلوا البغی حتی تقتلوا الی امر اللہ یعنی پس قتال کرو اُس گروہ موشیوں سے جو بغاوت کرتا ہے یہاں تک کہ اللہ کے
 حکم کی جانب بھاگ جاوے پس اس آیت میں حکم دیا تو امام کا ساتھ دینا واجب ہوا اور آیت سے یہ بھی مرعی ثابت
 ہے کہ باغی گروہ بھی موشیوں جیسے ہیں اگرچہ گنہگار ہیں۔ فان کانت لهم فتنۃ اجز علی جریم و اتبع مولیہم و فاعا
 لشریعہم کیلا یلتحقوا بہم و ان لم یکن لهم فتنۃ لم یکن علیہم جریم و لم یتبع مولیہم لانہم قلع العشر و نہ و قتال
 الشافعی رحمہ لایجوز ذلک فی البغالیین لان القتال اذا ترکوہ لم یبق قتالہم و فاعا و جاہہ ما ذکرنا ہ
 ان المستبر و لیلۃ لا حقیقۃ۔ پھر اگر ان باغیوں کی کوئی مددگار جماعت دیگر ہو تو جو لوگ اُنکی طرف سے سرکھ میں مجروح
 ہوں اُنکو مقتول کر دینا چاہیے اور بھاگنے والوں کو بچھایا جائے تاکہ اُنکا سر دوز ہو ایسا نہ کہ یہ لوگ اپنی جماعت سے
 لجاوین اور اگر اُنکی کوئی مددگار جماعت نہ ہو تو مجروح کو قتل نہ کیا جاوے اور نہ پریشان بھاگے ہو و بچھایا جائے
 کیونکہ بدین اسکے شرور ہو گیا اور شافعی نے فرمایا کہ مجروح کو قتل کرنا اور بچھایا کرنا دونوں صورتوں میں نہیں جائز ہے
 کیونکہ جب انہوں نے قتال چھوڑ دیا تو انکا قتل کرنا دفع شر نہیں رہا اور جواب اسکا وہی ہے جو اوپر مذکور ہوا کہ دلیل
 قتال مستبر ہے اور حقیقتہ قتال کرنا مستبر نہیں ہے۔ اور در صورتیکہ اُنکی کوئی جماعت باقی ہو تو بھاگے ہو و بچھائے
 ملنا دلیل قتال ہے کیونکہ وہ قتال ہی کے واسطے مجتمع ہوئے ہیں اسی واسطے مجروح کو قتل کر دیتے ہیں کہ اچھا ہو کر پھر
 رٹے نہ آوے۔ ولایسی لهم ذریتہ ولا یقسم لهم مال لقول علی رض یوم الجمل ولا یقتل ایسر ولا یکتف
 ستر ولا یؤخذ مال وہو القدوۃ فی ہذا الباب و قولہ فی الایسر تاویلہ اذالم یکن لهم فتنۃ۔ اور باغیوں کے
 ذریات یعنی جو روپے وغیرہ بطور جہادی کافروں کے ملوک نہیں بنائے جائینگے اور نہ اُنکا مال بطور غنیمت کے
 تقسیم ہوگا کیونکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے جنگ جمل کے روز فرمایا کہ خبردار ہو کہ کوئی قیدی قتل نہ کیا جاوے اور
 نہ کسی عورت کا پردہ کھولا جاوے اور نہ کوئی مال لیا جاوے۔ رواہ ابن ابی شیبہ اور حال یہ ہے کہ باغیوں کے
 قتال میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ بشواہن یعنی جو کچھ آپ نے کیا وہی ہمیر واجب ہے اور قیدی کے حق میں جانتے
 فرمایا تو تاویل یہ ہے کہ یہ حکم اسوقت ہے کہ باغیوں کے واسطے کوئی جماعت نہ ہو۔ ابن ابی شیبہ نے ہذاک سے
 روایت کی کہ جب طلحہ و زبیر و اُنکے ساتھیوں نے شکست کھائی تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے حکم دیا نہادی کو اپنے گھر

کہ خبردار کوئی آنے والا اور کوئی بھاگنے والا قتل نہ کیا جائے اور کوئی دروازہ نہ کھلا جائے اور کوئی عورت یا مال حلال نہ سمجھا جائے۔ ابن ابی شیبہ نے عبد خیر سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے جل کے روز فرمایا کہ کسی بھاگنے والے کا پھینکا کر دو اور کسی مجروح کو قتل مت کرو اور جو شخص اپنے ہتھیار ڈالے اسے اسکو مان ہو۔ ابن ابی شیبہ نے محمد ابن علی ابن الحسین سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے یوم البصرہ کو حکم دیا کہ ایک ننادی نے بجا کر کہ خبردار ہو کہ بھاگنے والے کا پھینکا کر دو اور مجروح نہ قتل کیا جائے اور کوئی قیدی نہ قتل کیا جائے اور جو شخص اپنا دروازہ بند کرے اور جو ہتھیار ڈالے اسکو مان ہو اور آپ نے باغیوں کے اسباب میں سے کچھ نہیں لیا وہکذا روایہ عبد الرزاق۔ اور یہی ہستی و حاکم نے حدیث ابن عمر سے روایت کیا اور ابن ابی شیبہ نے محمد ابن الحنفیہ سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے یوم جمل کو باغیوں کے ہتھیار و گھوڑے لشکر میں بانٹ دیے۔ اور ابن ہشام نے طبقات میں محمد ابن الحنفیہ سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ کسی مجروح کو مست قتل کر دو اور بھاگنے والے کا پھینکا کر دو اور باغیوں کے ہتھیار و گھوڑے جن سے قتال کیا تھا لشکر میں بانٹ دیے اور ابن ابی شیبہ نے ابو الجحزی سے روایت کی کہ جب اہل جمل بھاگے تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ جو شخص لشکر سے باہر ہوا اسکو پھینکا کر دو اور جو کچھ ہتھیار و گھوڑے ہوں وہ تمہارے ہیں اور کوئی عورت تمہارے واسطے نہیں ہے اور جس عورت کا شوہر مارا گیا ہو وہ چار مہینہ دس دن عدت بیٹھے پس آپ کے اہل لشکر نے جگہ دیکھی باہر انہوں نے آنکے خون ہلکے حلال ہیں اور انکی عورتیں ہلکے نہیں حلال ہیں تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے غضبناک ہو کر فرمایا ابنی عورین لاؤ اور ام المؤمنین عائشہ بر فرم ڈالو کیونکہ وہ ان سب میں سردار ہیں پس اہل لشکر سمجھ گئے اور سبھوں نے عرض کیا کہ یا حضرت ہم اللہ تعالیٰ سے استغفار کرتے ہیں۔ کذا رواہ ابن ابی شیبہ بالجملہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے برابر قیدیوں کے بارے میں یہی حکم دیا کہ کوئی قتل نہ کیا جاوے اور اسکی وجہ یہی تھی کہ انکے واسطے کوئی اور جماعت نہ تھی کہ وہ ان رجم کر کے بنا لیتے۔ فان كانت یقتل الامام الایسر وان شارب حبسہ الما ذکرنا۔ لانہم مسلمون والامام یعصم النفس والمال۔ اور اگر باغیوں کے واسطے کوئی جماعت بناوے وہ دیکھو کہ وہ کون ہیں اور امام کا کام ہو کہ وہ جان و مال کی حفاظت کرے۔ ولا یاس بان یقاتلو البلاء ہم ان احتج المسلمون الیہ وقال الشافعی رحم لایجوز والکراخ علی ہذا الخلاف لہ انہ مال مسلم فلا یجوز الاقتطاع بہ الا برضاہ ولنا ان علیا رحم قسم السلاح فیما بین اصحابہ بالبصرۃ وکانت قسمتہ للحاجۃ لانتہیک ولان للامام ان یفعل ذلک فی مال العادل عند الحاجۃ نفی مال الباغی اوسلے والمعنی فیہ الحاق الفخر الانی لدفع الاعطی۔ اور مضائقہ نہیں ہے کہ باغیوں کے ہتھیار لیکر انکے درمیان سے قتال کریں بشرطیکہ مسلمانوں کو ان ہتھیاروں کی ضرورت ہو اور شافعی نے فرمایا کہ نہیں جائز ہے اور گھوڑے اور اونٹوں میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے اور امام شافعی کی دلیل منع یہ ہے کہ یہ مسلمان کا مال ہے تو بغیر اسکی رضامندی کے اس سے نفع اٹھایا نہیں جائز ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے بصرہ میں ہتھیاروں کو اپنے اہل لشکر میں تقسیم کر دیا اور سواری کے جانوروں کو بھی تقسیم کر دیا۔ رواہ ابن ابی شیبہ عن محمد ابن الحنفیہ (-) اور آپ کی یہ تقسیم اہل لشکر کی ضرورت کے واسطے تھی اور انکو مالک کر دینے کے واسطے نہیں تھی اس دلیل سے کہ امام کو ایسا کرنا ضرورت کے وقت اہل عدل کے مال میں جائز ہے تو باغیوں کے مال میں بددہ اسے جائز ہے اور اس میں بھی یہ ہے کہ گھوڑے

لائی کرنا بڑا ضرورہ اور کرنے کے واسطے ثابت ہو گئی۔ یعنی صرف ایک خاص گروہ باغیوں سے یہ ہتھیار ہونا
 لینے تاکہ عامہ مسلمانوں سے انکا ضرورہ ہو۔ لیکن ان ہتھیاروں سے باغی لوگ قتال کر کے گنہگار ہوتے تو انکے
 ہتھیار لے لئے کا طریقہ کو کئی ہتھیار اور گناہ کا ضرر عظیم گتے دور ہو گیا اور اس سے ظاہر ہوا کہ اگر باغی لوگ حقیقت
 اپنی نہیں یعنی کسی دلیل و شہد کی وجہ سے وہ لوگ قتال کرتے ہوں تو انکے ہتھیار لینا بھی جائز ہو کیونکہ انکا شہد
 علم و تقی سے بعد تحقیق کے ظاہر ہو کر حقیقت انکا قتال بجا بنے ہو۔ م۔ ویکس الامام ابوالمہم ولا یرد ہا
 علیہم ولا یقسمہما حتی یتوبوا فیردوا علیہم اما عدم القسۃ فلما بینا ہ واما انکس فلدفع فخرم بکسر شوکتہم
 وامننا بکسہما عنہم وان کان لا یحتاج الیہما الا انہ یطیع اللکرا ع لان حبس الشس النظر وایسرو اما الرد
 بعد التوبۃ فلما دفع الضررہ ولا استغنام فیہا۔ اور باغیوں کے ہون کو امام روک رکھے اور باغیوں کو ہتھیار
 نہ دے اور اپنے لشکریوں میں تقسیم کرے یہاں تک کہ جب باغی توبہ کریں تو انکو واپس دے پس لشکریوں میں تقسیم
 نہ کرے ہی بل تو ہم بیان کر چکے یعنی حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا ارشاد اور یہ کہ وہ مسلمانوں کا مال ہے اور زنا اسکو روک
 رکھنا باغیوں کی برائی اور کرنے کے واسطے ہر ایک کی شوکت و قوت ہٹے یہی وجہ سے وہ باغیوں کو نہ دے اگرچہ
 امام کو جس ضرورت ہو مگر وہ سواری کے جانوروں کو ذبح کر کے کھنے دام رکھ چھوڑے کیونکہ دام رکھ چھوڑنا
 مناسب اور آسان ہے اور ہتھیار بعد توبہ کے واپس دینا اسواسطے ہے کہ ضرورت دور ہو گئی اور یہ اموال کچھ مال غنیمت
 نہیں ہیں قتال و اجباہ اہل البی من البلاد الی علی علیہا من الخراج و اشترط یاخذہ الامام ثانیاً
 لان ولایۃ الازھلہ باعتبار الحکایتہ ولم یقسم فان کانوا صرفوا فی حقہ اجزی من اخذ منہ لوصول الحق الی
 مستحقہ وان لم یکنوا صرفوا فی حقہ فعلی الہد فیما بینہم و بین اللہ تعالیٰ ان یعیدہ واذلک لانہ لم یصل
 الی سقوطہ قال العبد الضعیف رحمہ اللہ الا اعادۃ علیہم فی الخراج لانہم مقاتلہ فکانوا مصارف وان
 کانوا غلبوا فی العشر ان کانوا فقرا فلذلک لانہ حق الفقراء و قد بینا ہ فی الزکوٰۃ و فی الاستقبل یاخذہ
 الامام لانہ یقسم فیہ لظہور ولایتہ۔ اور باغی لوگوں نے جن ملکوں پر قابض ہو کر وہاں کا خراج و عشر جو کچھ وصول کیا
 بعض صحیح کے امام اسکو دوبارہ نہیں لگا کیونکہ امام کہ لایت وصول باعتبار حمایت کے ہو لینے انکی حمایت کرے تو انکے خراج
 و عشر وصول کرے حالانکہ امام نے انکی حمایت نہیں کی پھر باغیوں نے اس مال کو جہان صرف کرنا چاہیے وہاں صرف
 کیا تو جن لوگوں سے لیا گیا انکو کافی ہو گیا کیونکہ حق اپنے مستحق کو پہنچ گیا اور اگر باغیوں نے اسکو اپنے موقع پر نہیں صرف
 کیا تو جن لوگوں نے دیا ہے اور اذراہ دیانت کے فیما بینہم و بین اللہ تعالیٰ یہ واجب ہو گا کہ دوبارہ اسکا مستحقین کو
 اور دین کیونکہ حق اپنے مستحق کو نہیں پہنچا اور شیخ سعید نے (ابا کہ ہمارے مشائخ فرماتے ہیں کہ خراج کے بارہ
 خراج دینے والا ان پر دوبارہ دینا لازم نہیں ہے کیونکہ خراج جہان صرف کیا جاتا ہے وہ اپنے والے سپاہیوں کو
 دیا جاتا ہے تو باغی لوگ بھی مستحق ہیں) کیونکہ باغی لوگ بھی اہل جہاد و قتال ہیں تو خراج کے صرف ہونے اگرچہ (مگر
 جہان اور عشر کی صورت میں اگر باغی لوگ فقیر ہوں تو بھی یہی حکم ہے کہ اعادہ لازم نہیں ہے کیونکہ عشر فقیروں کا حق ہے اور
 ہم اسکو باب الزکوٰۃ میں بیان کر چکے ہیں پھر آئندہ سال میں امام وصول کرے کیونکہ اس زمانہ میں وہ انکی حمایت
 کر گیا کیونکہ اسکی حکومت ظاہر ہو گئی۔ ومن غنم رطل و ہما من عسکر اہل البی ثم ظہر علیہم فلیس علیہم شیء
 لا ولا یرد الامام العدل حین القتل فلم یبقہم مویبا کا قتل نے دار الحرب۔ اور اگر باغیوں کے لشکریوں سے
 ایک شخص نے دوسرے کو مار ڈالا پھر امام کا بے غالب ہونا قاتل پر قصاص یا دیت کچھ واجب نہیں ہے کیونکہ قتل واقع

Marfat.com

ہونے کے وقت امام عادل کی ولایت اپنے نہیں تھی تو یہ قتل موجب قصاص یا دیت نہیں ہوا جیسے دار الحرب میں قتل واقع ہونے کا حکم ہوتا ہے یعنی دار الحرب میں دو شخص مسلمان میں سے ایک نے دوسرے کو مار ڈالا پھر قاتل دارالسلام میں آتا تو قاتل سے قصاص یا دیت نہیں لیا جائیگی۔ وان غلبوا علی مصر قتل رجل من اهل المصر رجل من اهل المصر عمدا ثم ظہر علی المصر فانه یقتص منه وتاویلہ اذالم یحجر علی اہلہ احکامہم وازعجوا قبل ذلک و فی ذلک لم تنقطع ولایۃ الامام فوجب القصاص۔ اور اگر باغی لوگ کسی شہر پر غالب ہوئے پھر شہر کے ایک شخص نے سہمی شخص کو مار ڈالا پھر امام عادل اس شہر پر غالب ہوا تو قاتل سے قصاص لیا جائیگا اور فخر او سلام نے اسکی تاویل یہ بیان کی کہ یہ حکم اسوقت ہوگا کہ اس شہر پر باغیوں کے احکام جاری نہیں ہوئے بلکہ اس سے پہلے ہی باغی رہاں سے اکھاڑ دیئے گئے اور صرف اتنی حالت تک امام کی ولایت رہاں سے منقطع نہوگی تو قصاص واجب ہوگا۔

پس حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ اس شہر پر باغیوں کا تسلط پورا نہیں ہونے پایا۔ و اذا قتل رجل من اهل العدل باغیا فانه یرثہ فان قتلہ الباغی وقال قد کنت علی حق وانا الان علی حق ورفہ وان قال قتلہ وانا اعلم ان علی الباطل لم یرثہ و ہذا عند ابی حنیفہ ومحمد رحمہما وقال ابو یوسف رحمہما لا یرث الباغی فی الوجہین و ہو قول الشافعی رحمہما ان العادل اذا تلف نفس الباغی او مالہ لا یضمن ولا یأثم لانه ما سور بقصاصہم دفعا لشتمہم والباغی اذا قتل العادل لا یجب الفضان عندنا و یأثم وقال الشافعی فی القدیم ان یجب و علی ہذا الخلاف اذا تاب المرء وقد اظلمت نفسا او مالہ انہ اظلمت مالا معصوما او قتل نفسا معصومۃ فوجب الفضان اعتمادا بما قبل المنعہ ولما اجماع الصحابۃ رضوا ورواہ الزہری ولانہ اظلمت عن تاویل فاسد الفاسد منہ لمحق باصیح اذا ضمت الیہ المنعۃ فی حق الدفع کما فی منعہ اہل الحرب و تاویلہم و ہذا لان الاحکام لا بد فیہما من الالزام او الالزام ولا التزام لا اعتقادا لباحۃ عن تاویل ولا التزام لعدۃ الولایۃ لوجود المنعۃ والولایۃ باقیۃ قبل المنعۃ وعند عدم التاویل ثبت الالزام اعتقادا بخلاف انا ثم لانه لا منعہ فی حق الشارع اذا ثبت ہذا فنقول قتل العادل الباغی قتل بحق فلا یمنع الارث ولا ابی یوسف رحمہما فی قتل الباغی العادل ان التاویل الفاسد انما یعتبر فی حق الدفع والحاجۃ بہنا اے استحقاق الارث فلا یكون التاویل معتبرا فی حق الارث ولہذا لیه ان الحاجۃ اے دفع الحرمان ایضا اذا قرابۃ سبب الارث فیتعبر الفاسد فیہ الا ان من شرطہ بقا رہلی دیانۃ فاذا قال کنت علی الباطل لم یوجد الدفع فوجب الفضان۔ اگر اہل عدل میں سے ایک شخص نے اپنے مورث باغی کو قتل کیا تو بھی قاتل اسکا وارث ہوگا اور اگر باغی نے اپنے مورث عادل کو قتل کیا تو اس میں دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ باغی نے کہا کہ میں اسوقت بھی حق پر تھا اور میں اب بھی حق پر ہوں تو اسکا وارث ہوگا اور اگر باغی نے کہا کہ اسکو قتل کرنے کے وقت جانتا تھا کہ میں باطل پر ہوں تو اسکا وارث نہیں ہوگا اور یہ امام ابو حنیفہ رحمہما کا قول ہے اور ابو یوسف نے فرمایا کہ باغی دو صورتوں میں وارث نہیں ہوگا اور یہی شافعی کا قول ہے اور اس اختلاف کی اصل یہ ہے کہ عادل نے اگر باغی کا مال یا جان تلف کی تو ضامن نہیں ہوگا اور گنہگار بھی نہیں ہوگا کیونکہ اسکو باغیوں کے ساتھ قتال کرنے کا حکم ہے تاکہ باغیوں کا فتنہ دفع ہو اور باغی نے اگر عادل کو قتل کیا تو ہمارے نزدیک ضامن واجب نہوگی مگر گنہگار ہوگا اور شافعی نے اپنے قدیم قول میں کہا کہ ضامن بھی واجب ہوگی اور یہی قول مالک ہے اور اسی طرح مرتقلے اگر توبہ کر لی حالانکہ اسے حالت ارتداد میں کوئی جان مال تلف کیا ہو تو اس میں

ایسا ہی اختلاف ہے (اور اگر باغی کو سنت و قوت حاصل نہ ہو اور اس حالت میں اُسے کوئی جان یا مال تلف کیا تو
بالاتفاق ضمان واجب ہے) پس شافعی کی دلیل یہ ہے کہ باغی نے مال محترم یا جان معصوم تلف کی تو آپس ضمان واجب
ہے جیسے سنت سے پہلے قتل کرنے میں واجب ہوتی ہے اور ہماری دلیل اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ہے جسکو امام زہری
نے روایت کیا (وہ روایت یہ ہے کہ سلیمان ابن ہشام نے امام زہری کو لکھا کہ ایک عورت اپنے شوہر کے پاس سے
نکل گئی اور دعویٰ کیا کہ میری قوم مشرک ہے اور خواجه میں جا کر لگئی اور وہاں اُسے نکاح کر لیا پھر توبہ کر کے لوٹ آئی
تو اسکا کیا حکم ہے پس زہری رحم نے جواب میں لکھا کہ خواجه کا فتنہ حیوت پھیلا تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے ساتھ
اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بہت سے ایسے صحابہ غزوہ بدر میں حاضر تھے پس ان سب کی رائے
اس بات پر متفق ہوئی کہ اگر خواجه نے قرآن کی تاویل کے ساتھ کسی عورت کو حلال کر لیا تو آپس نہ نہیں ہے اور اگر کسی
نفس کو قتل کرنا بتاویں قرآنی حلال سمجھا اُسکو قتل کیا تو قصاص نہیں ہے اور اگر خارجیوں کے پاس کسی مسلمان کا مال
بے عینہ پایا جاوے تو اُسکو واپس دیا جاوے پس میرے علم میں یہ بات ہے کہ تم اس عورت کو اُسکا شوہر کو واپس دو
اور اگر اس عورت کو کوئی شخص بدکاری کا ہتھان لگا دے تو اُسکو حد قذف مارو۔ رواہ ابن ابی شیبہ عن معمر بن
الزہری - ت - اور دوسری دلیل یہ ہے کہ باغی نے تاویل فاسد پر تلف کیا اور فاسد تاویل بھی صحیح تاویل کے ساتھ
لجاتی ہے یعنی ضمان دور ہونے میں تاویل فاسد نیز صحیح تاویل صحیح کے ہے بشرطیکہ تاویل فاسد والوں کو قوت سنت
حاصل ہو جیسے حربی کا زدن اور انکی تاویل میں جو سنت قوت کے ساتھ ہے یہی حکم ہے (یعنی اگر حربیوں نے لڑائی میں
مسلمان قتل کیے یا مال تلف کیے پھر سب مسلمان ہونگے تو آپس قصاص یا ضمان نہیں ہے) اور اسکی وجہ یہ ہے کہ احکام میں
الزام بالالتزام ضرور ہے جیسے حاکم لازم کر دے یا اپنی خوشی سے لازم کر لے اور باغی نے التزام نہیں کیا کیونکہ وہ اپنی تاویل سے
اہل عمل کا جان و مال سلج جانتا ہے اور باغی پر امام کی طرف سے بھی لازم کرنا نہیں پایا جاتا ہے کیونکہ امام کی ولایت
آپس نہیں ہے کیونکہ اُنکو دنیوی قوت حاصل ہے اور جب تک کہ اُنکو دنیوی قوت حاصل نہ تھی اُسوقت تک امام کی ولایت
باقی تھی لہذا ضمان واجب ہونے کا حکم ہوتا تھا اور اسی طرح جب باغی نے تاویل نہ کی ہو تو التزام ثابت ہے یعنی اپنے
اعتقاد میں وہ عادل کو قتل کرنا یا مال لینا حرام جانتا ہے برخلاف گنہ کے کہ وہ ہر صورت سے ثابت ہے کہ حق شرع
میں سنت کا کچھ اعتبار نہیں جب یہ اصل ثابت ہوگئی تو ہم کہتے ہیں کہ جب عادل نے باغی کو قتل کیا تو یہ قتل برحق ہے
تو عادل اُسکی میراث سے محروم نہوگا اور ابی یوسف نے جو کہا کہ باغی نے اگر عادل کو قتل کیا تو ہر حال میں محروم ہے اس
دلیل سے کہ تاویل فاسد کا اعتبار صرف ضمان دور ہونے میں ہے اور یہاں حاجت استحقاق ارث کی ہے تو ارث کے
بارہ میں تاویل فاسد کا اعتبار نہوگا یعنی باغی قاتل اپنے مورث عادل کا وارث نہوگا اور امام ابو حنیفہ رحمہ فرماتے ہیں کہ
یہاں محرومی دور ہونے کی بھی حاجت ہے اسواسلئے کہ باہمی قرابت سبب ارث ہے تو محرومی دور ہونے میں بھی تاویل فاسد
معتبر ہوگی لیکن مجہر ہونے کی شرط یہ ہے کہ درحقیقت وہ اس تاویل کو سچ جانتا ہو یعنی کہے کہ میں اُسوقت حق پر تھا لہذا
اگر اُسے کہا کہ میں باطل پر تھا تو ضمان دور کرنے والی تاویل نہیں پائی گئی پس ضمان واجب ہو جائیگی یعنی پھر میراث سے
بھی محروم ہو جائیگا۔ خلاصہ یہ ہے کہ باغی نے جو قوت قرآن وحدیث سے اپنے نزدیک ایک معنی نکالے اگرچہ وہ معنی
درحقیقت اُسکے فاسد سمجھے ہیں لیکن اس بنا پر جو اُسے جان و مال تلف کیا اُسکا قصاص دور ہونے کے لیے یہ تاویل معتبر
ہوگی کیونکہ جب کافر بعد از ظاہر کے مسلمان ہو جائیں تو آپس قصاص نہیں ہوتا اسوجہ سے کہ وہ اپنے اعتقاد میں مشرک کو قتل
جانتا تھا حالانکہ وہ محض شیطان کی تاویل تھی جو مجہر ہوئی یعنی قصاص نہ لیا گیا تو باغی کی تاویل جو قرآن سے ہے اس بارہ

میں بدرجہ اولیٰ مستبر ہوگی کہ اس سے قصاص نہ لیا جاوے رہا یہ کہ اگر اسنے لڑائی میں اپنے مورث کو قتل کیا اور قاتل میراث سے محروم ہوتا ہو تو کیا یہ قاتل بھی محروم ہوگا یا نہیں حالانکہ اس میں کچھ خلاف نہیں کہ اگر امام کے ساتھ ایک شخص اہل محل میں ہو اور اسکا باپ باغیوں کے ساتھ ہو پھر بیٹے کے ہاتھ سے باپ مارا گیا تو بالاتفاق بیٹا اسکی میراث سے محروم ہوگا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے باغیوں کے ساتھ قتال کا حکم دیا اور اگر باغی باپ کے ہاتھ سے بیٹا مارا گیا تو ابو یوسف و شافعی کے نزدیک باپ مطلقاً محروم ہوگا کیونکہ اسنے ناقص قتل کیا اور امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک اسکی ماویہ میں فاسد بیان بھی کارآمد ہوگی جیسے کفار کی بدعتقادوں بعد مسلمان ہو جانے کے محروم نہیں کرتی ہر لہذا اگر باغی نے کہا کہ میں اُسوقت بھی حق پر تھا اور اب بھی حق پر ہوں یعنی جو حکم شرع میں نے سمجھا ہے وہی حق ہے تو وہ محروم ہوگا اور اگر اب کہتا ہے کہ میں اسوقت باطل پر تھا تو گو یا کہتا ہے کہ میں نے اپنے مورث کو ناقص قتل کیا پس محروم ہوگا ویکرہ بیع السلاح من اہل الفتنۃ و فی عساکرہم لانہ اعانۃ علی المعصیۃ و لیس بیعہ بالکوفۃ من اہل الکوفۃ و من لم یعرفہ من اہل الفتنۃ باس لان الغلبۃ فی الامصار لا اہل الصلاح و انما یکرہ بیع نفس السلاح لا بیع مالا یقاتل بہ الا بصنعۃ الاترے انہ یکرہ بیع المعازف و لا یکرہ بیع الخشب و علی ہذا انظر مع العنب۔ واضح ہو کہ اہل فتنہ کے ہاتھ اور لٹکے لشکر میں ہتھیار بیچنا مکروہ ہے کیونکہ یہ گناہ پر مدد گاری ہے اور کو فہ میں اہل کوفہ کے ہاتھ اور جبکو فواج میں سے نہ پہچانتا ہوا اسکے ہاتھ ہتھیار بیچنا کچھ مضائقہ نہیں کیونکہ شہر دن میں صاحبین عادل غالب لوگ ہیں پھر مکروہ خود ہتھیاروں کا بیچنا ہے اور ایسی چیز جس سے بغیر بنائے ہوئے قتال نہیں ہو سکتا ہے اسکا بیچنا مکروہ نہیں ہے یعنی جیسے لوہا وغیرہ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ ظہورہ وغیرہ بیچنا مکروہ ہے اور اسکی بلکوی بیچنا مکروہ نہیں ہے جس سے ظہورہ بخار اور ہری حال شراب کا ٹکڑے کے ساتھ ہر فن یعنی شراب بیچنا حرام ہے حالانکہ اگر بیچنا ہو

کتاب القیظ

یہ کتاب القیظ کے بیان میں ہے۔ یعنی آدمی کا بچہ جو کسی مقام پر لادرت پڑا ہو اور یہ دریافت ہو کہ یہ کس شخص کو بچہ ہے اللقیظ کسی بہ باعتبار مالہ لمانہ یلقطہ و الا لتقاط مندوب الیہ لانیہ من احیاء وان غلب علی ظنہ ضیاعہ فواجب۔ لقیظ کا نام لقیظ بلحاظ اسکے انجام کے رکھا گیا کیونکہ وہ ان سے اٹھا لیا جاتا ہے یعنی لقیظ کے معنی لغت میں اٹھایا ہوا اور لقیظ کا اٹھانا مستحب ہے کیونکہ اسکی پرورش اور اگر دیکھنے والے کا غالب گمان یہ ہو کہ میرے سے اٹھانے سے یہ ضائع ہو جائیگا تو اسپر اٹھانا واجب ہے۔ قال القیظ حر لان الاصل فی بنی آدم انما ہو حرۃ و کذا الدار و الارحام و لان حکم الغالب۔ لقیظ آزاد ہوتا ہے کیونکہ آدمی میں اصل آزادی ہے اور یوں ہی دارالاسلام بھی آزادوں کا ملک ہے اور اسواسطے کہ اگر کے اعتبار سے حکم ہوتا ہے۔ یعنی دارالاسلام میں اگر لوگ آزاد ہیں تو انہیں کے کاؤ سے یہ بھی آزاد ہوگا اور اگر لقیظ کے ساتھ کچھ مال ہو تو اسکا نان نفقہ اسی مال سے ہوگا اور متقطب یعنی جو شخص اٹھا یا ہو وہ اسی مال سے اسکی پرورش کرے رہا یہ کہ اگر اسکے ساتھ مال نہ ہو تو فرمایا۔ و نفقۃ فی بیت المال ہو المروری عن عمر و علی رضی اللہ عنہما عن عائزۃ عن انس بن مالک و لا قرابۃ فاشبهہ المقعد الذی لا مال لہ و لان میراثہ بیت المال و انخراج بالفقہان و لہذا کانت جنایۃ فیہ و المکتفۃ تبرع فی الانفاق علیہ لعدم الولاۃ الا ان یامرہ القاضی بہ لیکون دنیا علیہ لعموم الولاۃ۔ اور اسکا نفقہ بیت المال میں ہوگا اور حضرت عمر و علی رضی اللہ عنہما سے مروی ہے (جنا بے مالک نے موطائین اور عہد الرزاق نے مصنف میں روایت کیا ہے۔)

اور اس دلیل سے کہ لفظ ایک مسلمان ہو جو کمائی سے عاجز ہو اور اسکا مال نہیں اور نہ قرابت ہو تو ایسے لٹھے کے مشابہ ہوگا
 جسکا کچھ مال نہ ہونے جیسے لٹھے کا لفظ بیت المال میں ہوتا ہے اسی طرح لفظ کا بھی لفظ بیت المال میں ہوگا اور اس دلیل
 سے کہ لفظ کی میراث بیت المال میں داخل ہوتی ہے حالانکہ جبکہ حاصلات سے وہی خرچہ اٹھاوے اسی واسطے لفظ اگر
 کوئی جرم کرے اور قرابت المال اسکا خرچہ اٹھاتا ہے اور لفظ جو کچھ اُسکی پرورش میں خرچ کرے وہ احسان ہے کیونکہ لفظ کو
 اسپر کوئی ولایت نہیں ہے لیکن اگر قاضی اُسکو یہ حکم دیدے کہ ذرا پھر خرچ کرے تاکہ تیرا خرچہ اسپر قرضہ رہے یعنی بعد بلوغ کے
 اس سے وصول کر لینا تو ایسا ہی ہوگا کیونکہ قاضی کی ولایت ہر شخص پر عام ہے اور اگر قاضی نے یہ نہیں کہا کہ تیرا
 خرچہ اسپر قرضہ رہے تو خالی پرورش کا حکم دینے سے اسپر قرضہ نہیں ہوگا یہی اصح ہے۔ مع۔ قال فان التلقظ رجل
 لم یکن لغيره ان یاخذہ منہ لانہ ثبت حق التلقظ لہ سبق یدہ۔ پھر اگر کوئی شخص اُسکو اٹھا لیا تو دوسرے کو یہ خیال
 نہیں ہے کہ لفظ سے لے لے کیونکہ لفظ کے واسطے حق حفاظت حاصل ہو گیا کیونکہ اُسکا ہاتھ پہلے پہنچ گیا ہے۔ خان اور
 مدعی انہ انہ فالقول قول سناہ اذالم بیع لفظ نسبه و ہذا استحسان والقیاس ان لا یقبل قولہ لہ لیس
 ابطال حق التلقظ وجہ الاستحسان انہ اقرار للعصبی بانیفعا لانہ یشرک بالنسب ویعبر بعدہ ثم قبل لیس
 فی حقہ دون البطل ید التلقظ وقیل یتنی علیہ لطلان یدہ ولو ادعاہ الملقظ قبل بیع قیاسا واستحسانا مالہ
 انہ علی القیاس والاستحسان وقد عرف فی الاصل۔ پھر اگر کسی مدعی نے دعوی کیا کہ یہ میرا بیٹا ہے تو ایسی کا قول
 قبول ہوگا اسکے معنی یہ ہیں کہ لفظ نے اُسکے نسب کا دعوی نہیں کیا بلکہ دوسرے نے دعوی کیا تو خالی دعوی سے نسب
 ثابت ہو جائیگا اور یہ استحسان ہے اور قیاس جاہتا تھا کہ اُسکا قول قبول نہ ہو کیونکہ اُسکا قول تو لفظ کا حق شانے کو شامل ہے
 اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ مدعی کا قول اس بچہ کے حق میں عاویس امر کا اقرار ہے جو اُسکو نافع ہے کیونکہ نسب ثابت ہونے سے
 اس بچہ کی بزرگی برہتی ہے اور نہ ہونے سے اُسکو شرم لاحق ہوگی پھر ایک قول یہ ہے کہ مدعی کا دعوی صرف اُس سے نسب
 ثابت ہونے میں صحیح ہوگا اور لفظ کا قبضہ شانے میں معبر نہ ہوگا اور دوسرا قول یہ ہے کہ نسب ثابت ہونے کی بنا پر
 لفظ کا قبضہ بھی باطل ہو جائیگا اور اگر لفظ نے اُسکے نسب کا دعوی کیا تو کہا گیا کہ قیاسا استحسانا صحیح ہے لیکن صحیح یہ ہے
 کہ قیاسا نہیں صحیح ہے اور استحسانا صحیح ہے چنانچہ مبسوط میں منسج ہے۔ وان ادعاہ اشان ودھعت احدہما علامتہ
 فی حیدہ فہو اولی بہ لان الظاہر شاہدہ لموافقۃ علامتہ کلامہ وان لم یصفت احدہما علامتہ فہوا بہنما
 لاستوانہما فی السبب ولو سہمت دعوتہما احدہما فہوا بہ لانہ ثبت حقہ فی زمان لا منازع لہ فیہ الا اذا قام
 الآخر البینۃ لان البینۃ اقوی۔ اور اگر لفظ کے سواے دو شخصوں نے دعوی کیا اور دونوں میں سے ایک نے
 لفظ کے بدن میں کوئی علامت بیان کی تو وہی اسے ہوگا کیونکہ ظاہر حال اسی کے واسطے گواہ ہے کیونکہ یہ علامت اُسکے
 کلام کے موافق ہے اور اگر کسی نے کوئی علامت نہیں بیان کی تو لفظ ان دونوں کا اسپر قرار دیا جائیگا کیونکہ دعوی کرنے میں
 دونوں ایک ساتھ برابر ہیں اور اگر دونوں میں سے ایک نے پہلے دعوی کیا تو لفظ اسی کا بیٹا ہوگا کیونکہ اُسکا حق ایسے وقت
 میں ثابت ہوا کہ اُسکے ساتھ اسوقت کوئی جھگڑا کرنے والا نہ تھا لیکن اگر دوسرے نے اپنے دعوی کے گواہ قائم کیے تو وہ
 مقدم ہو جائیگا کیونکہ گواہی اُس سے اسی دلیل ہے۔ واذا وجدنی مصر من اصحاب المسلمین او فی قریۃ من
 قرایم فادعی ذمی انہ ابنہ ثبت نسبه منہ وکان مسلما و ہذا استحسان لان دعواہ لظمن النسب و ہو
 نافع للعصیر و ابطال الاسلام الثابت بالدار و ہولہ نصحت دعوتہ فیما یفعلہ دون ما یفعلہ۔ اگر لفظ
 مسلمانوں کے شہروں میں سے کسی شہر میں یا مسلمانوں کے گاؤں میں سے کسی گاؤں میں پایا گیا پھر ایک ہی نے دعوی کیا

Marfat.com

کہ میرا بیٹا تو ذمی سے اسکا نسب ثابت ہو جائیگا لیکن یہ بچہ مسلمان ٹھہرا یا جائیگا اور یہ دلیل استحسان ہے کہ کوئی ذمی کے
دعویٰ میں دو باتیں ہیں ایک نسب اور یہ اس بچہ کے واسطے مانع ہے اور دوم اس بچہ کا اسلام مٹانا جو بذریعہ دارالاسلام
کے اسکو ثابت ہے اور یہ بچہ کے واسطے مضر ہے تو ذمی کا دعویٰ نسب کے بارہ میں صحیح ہو گیا جو بچہ کو مانع ہے اور اسلام اس
میں صحیح ہوا جو اسکو مضر ہے۔ وان وجدنی قرۃ من قرۃ اہل الذمۃ اونی بیعتہ او کتبۃ کان ذمیاً
ہذا الجواب فیما اذا کان الواحد ذمیاً وادیہ واحد وان کان الواحد مسلماً فی ہذا المكان او ذمیاً فی
مكان المسلمین اختلف الروایۃ فیہ یعنی روایت کتاب اللقیط اعتر المکان لسبقہ و فی کتاب الدعوی
فی بعض النسخ اعتبر الواحد و ہو روایت ابن سمان عن محمد بن لقوة الید الا ترے ان تبعیۃ الابون
فوق تبعیۃ الید حتی اذا سی مع الصغیر احدہما یعتبر کافر اونی بعض نسخہ اعتبر الاسلام نظر للصغیر اور
اگر یہ لقیط ذمیوں کے کسی گاؤں یا بیوہ یا کنیہ میں پایا گیا تو وہ ذمی ہو گا پھر اگر پائے والا اسکا کوئی ذمی ہو تو وہ غلام
یہی ایک روایت ہے کہ لقیط ذمی ہو گا اور اگر پائے والا کوئی مسلمان ہو جسے اسکو ذمیوں کے ان مقامات سے کسی جگہ
پایا یا ذمی نے اسکو مسلمان کی کسی جگہ پایا تو ان دونوں صورتوں میں روایات مختلف ہیں چنانچہ کتاب اللقیط کی روایت
میں پائے جانے کی جگہ پر اعتبار ہے یعنی اگر ذمیں کی جگہ پر پایا گیا تو ذمی ہے اگر جہ مسلمان نے پایا ہو اور اگر مسلمان کی
جگہ پر پایا گیا ہو تو مسلمان ہے اگر جہ ذمی نے پایا ہو اور کتاب الدعوی کی روایت میں بعض نسخوں میں پائے جانے کا اعتبار
ہے یعنی اگر پائے والا ذمی ہو تو لقیط ذمی ہے اگر جہ اسے مسلمان کی جگہ پایا ہو اور اگر پائے والا مسلمان ہو تو لقیط مسلمان
ہے اگر جہ اسے ذمیوں کی جگہ پایا ہو اور یہی ابن سمان نے امام محمد سے روایت کی ہے کہ چونکہ قابض کے قبضہ کو قوت ہے کہ نہیں
رکھتے کہ والدین کے تابع ہونے کو مگر کے تابع ہونے پر قوت ہے حتیٰ کہ اگر صغیر کے ساتھ والدین میں سے کوئی شخص
قید ہوا ہو تو بچہ کافر مجبر ہو گا اور کتاب الدعوی کے بعض نسخوں میں بچہ کی بھلائی کا لحاظ کر کے اسلام کا اعتبار کیا ہے
یعنی ذمہ مسلمان پوسے یا ذمی پوسے بچہ بہر حال مسلمان ہو گا کیونکہ اسکو قوت میں ہی بہتر ہے۔ ومن ادعی ان اللقیط
عبد ولم یقبل منه لانه حر ظاہر الا ان یقیم البیتۃ انہ عبد۔ اور جس شخص نے دعویٰ کیا کہ یہ لقیط میرا غلام ہے تو اسکو
قول قبول نہیں ہو گا کیونکہ ظاہر میں یہ لقیط آزاد ہے لیکن اگر مدعی اپنے گواہ قائم کرے کہ یہ میرا غلام ہے تو گواہ قبول ہوتے۔
فان ادعی عبد انہ ابنہ ثبت نسبہ منہ لانه ینفعہ وکان حر لان الملوک قد تلک لہ الحرة فلا تبطل الحرۃ
ظاہرۃ بالشک۔ اور اگر کسی غلام نے دعویٰ کیا کہ یہ لقیط میرا بیٹا ہے تو لقیط کا نسب اس غلام سے ثابت ہو جائیگا
کیونکہ یہ لقیط کے واسطے مانع ہے لیکن لقیط آزاد قرار پاوے گا کیونکہ کسی آزادہ عورت بھی ملوک کے واسطے بچہ بنتی ہے تو
لقیط کی ظاہری آزادی بوجہ شک کے باطل نہوگی۔ واکثر فی دعویۃ اللقیط اولے من العبد والمسلم اولیٰ من
الذمی ترجیما لما ہو الا نظر فی حقہ۔ لقیط کے نسب کا دعویٰ کرنے میں اگر غلام و آزاد جمع ہوں تو غلام سے آزاد بہتر ہے
یعنی آزاد سے ثابت کیا جائیگا اور غلام کا دعویٰ رو کر دیا جائیگا اور اسی طرح ذمی سے مسلمان بہتر ہے کیونکہ لقیط کے حق میں
جو امر بہتر ہے اسی کو ترجیح ہوگی۔ وان وجد مع اللقیط مال مشدود علیہ فہو لہ اعتبار اللطاہر و کذا اذا کان
مشدودا علی وادیہ و ہو علیہا لما ذکرنا ثم یصرف الواحد الیہ بامر القاضی لانه مال ضائع وللقاضی ولایۃ
صرف مشدود الیہ وقیل یصرفہ بغیر امر القاضی لانه اللقیط ظاہر۔ اگر لقیط کے ساتھ میں لقیط پر بندھا ہوا کچھ مال
پایا گیا تو وہ لقیط کا ہے۔ حکم بنظر ظاہر ہے اور اسی طرح اگر یہ مال ایسے جائز پر بندھا جو جبر لقیط پایا گیا ہے تو یہی لقیط کا مال
ہو گا کیونکہ ظاہر اسی کے واسطے شاہد ہے پھر جس شخص نے پایا تو وہ اس مال کو قاضی کے حکم سے لقیط پر صرف کر دے کیونکہ اس

مل کا کوئی مالک و حافظ نہیں پایا جاتا اور ایسا مال لقیطہ پر صرف کرنے کی ولایت تاقی کو حاصل ہے اور بعض نے کہا کہ بغیر حکم تاقی کے صرف کر دے کیونکہ لقیطہ ہر وہ لقیطہ کا مال ہے۔ ولہذا لقیطہ الانفاق و مزارعہ الاصلیہ منہ کا طعام والکسب لانیہ من الانفاق لہ۔ اور لقیطہ کو یہ ولایت حاصل ہے کہ لقیطہ پر بطور نفقہ خرچ کرے اور جو چیز کہ لقیطہ کے واسطے ضروری ہو اسکو لقیطہ کے واسطے خریدے جیسے طعام و لباس کیونکہ یہ لقیطہ کے واسطے انفاق ہے۔ ولہذا بجز ترویج المقسطہ انہم سبب الولاہ من القرابہ و الظلم و السلطۃ۔ اور لقیطہ کا کلح کر دینا جائز نہیں ہے کیونکہ ولی ہونے کا سبب قرابت و ملکیت و سلطنت ہے یہاں مذکورہ ہفتہ لفظوں نے بغیر ولی ہونے کے لقیطہ کا کلح کیا پس یہ نہیں جائز ہے۔

قال ولا تصرف فی مال اللقیطہ اعتبارا بالام و ہذا لان ولاہ تصرف لقیطہ المال و ذلک تحقق بالرای الکامل و الشفقتہ الواقرۃ و الموجود فی کل واحد منہما احدہما۔ اور لقیطہ کا تصرف کرنا لقیطہ کے مال میں بقیاس مان کے نہیں جائز ہے اور یہ اسوجہ سے ہے کہ تصرف کی ولایت اس شخص سے ہوتی ہے کہ مال کی بڑھاد ہو اور مال کی بڑھاد کرنا دو باتوں سے ہوتا ہے ایک یہ کہ اسے کامل ہو اور دوم یہ کہ شفقت وافر ہو حالانکہ لقیطہ اور مان میں ہر ایک میں صرف ایک بات موجود ہے یعنی صغیر کی مان میں اگرچہ شفقت ہے لیکن اسے ناقص ہے اسی طرح لقیطہ کے لقیطہ میں اگرچہ اسے کامل ہے لیکن شفقتہ افر نہیں ہے لہذا وہ لقیطہ کے مال میں طریقہ فروخت وغیرہ کا تجارتی تصرف نہیں کر سکتا۔ قال و بجز ان لقیطہ لہ الیہ لانہ نفع محض و لہذا یلک لصغیر بنفسہ اذا کان عاقل و ملک الام و وصیہا۔ اور لقیطہ کے واسطے لقیطہ کے لیے بیہوشی اختیار کرنا جائز ہے کیونکہ یہ محض نفع ہے اسی واسطے صغیر نبات خود قبضہ کر سکتا ہے بشرطیکہ عاقل ہو اور صغیر کی مان کو اور مان کے وصی کو بھی یہ اختیار ہوتا ہے۔ قال و سلم فی صناعتہ لانہ من باب تحقیفہ و حفظ حالہ۔ اور لقیطہ کو اختیار ہے کہ لقیطہ کو کوئی پیشہ و ہر شے میں بہرہ کرے کیونکہ یہ اسکو ہر شے و حفظ حال کی قسم سے ہے۔ قال و یواجرہ قال العبد الضعیف و ہذا روایت القدری رحمہ فی مختصرہ و فی الجامع الصغیر لایجوز ان یواجرہ ذکرہ فی الکرامیہ و ہوا الصحیح و جہ الاول انہ یرجع الی تحقیفہ و وجہ الثانی انہ لایلک اتکاف منافعہ فاشبہہم بخلوف الام لانہا تلک علی ما ذکرہ فی الکرامیہ ان اشار الیہ لیس لہ اور لقیطہ کو اختیار ہے کہ لقیطہ کو اجارہ پر دے۔ شیخ مصنف نے کہا کہ یہ قدری نے اپنے مختصر میں روایت کیا اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ لقیطہ کو جائز نہیں ہے کہ لقیطہ کو اجارہ پر دے یہ کتاب الکرامیہ میں مذکور ہے اور یہی قول اصح ہے اور روایت قدری کی وجہ ہے کہ اجارہ دینے کا مرجع لقیطہ کی درستی ہے اور روایت جامع صغیر کی وجہ ہے کہ لقیطہ کو کسی منافع تلف کرنے کا اختیار نہیں ہے تو وہ چلکے مشابہ ہو گیا یعنی جیسے چاکو اختیار نہیں کہ اپنے صغیر بچے کو اجارہ پر دے اسی طرح لقیطہ کو لقیطہ کے حق میں اختیار نہیں ہے بر خلاف مان کے کیونکہ مان کو اختیار ہے کہ اپنے صغیر بچہ کو اجارہ پر دے چنانچہ کتاب الکرامیہ میں اسکو اشارت تالی ہم ذکر کریں گے۔

کتاب اللقطہ

کتاب لقطہ کے بیان میں ہے۔ لقطہ وہ مل ہے جو راستہ وغیرہ میں پڑا ہو اسکا مالک یا جاوے۔ قال اللقطۃ اما اذا اشہد المقسط انہ یاخذہ یا یصلحہا و یردہا علی صاحبہا لان الاخذ علی ہذا الوجه ما ذون لیس شرعا بل ہوا الا فصلی عند عامۃ العلماء و ہوا الواجب اذا خاف الفیصل علی ما قالوا و اذا کان کذلک لایکون المقسط علیہ و کذلک اذا تصادقما انہ اخذہ لئلا لک لان تصادقما حجۃ فی حقہما فصار کالبینۃ و لراقرانہ اخذہ لنفسہ

یعنی بالاجماع لہذا اخذ مال غیرہ بغیر اذن و بغیر اذن الشریعہ وان لم یشهد الشہود علیہ وقال الاخذ اخذت
 للمالک وکذا بہ المالک یغنی عنہ ابی حنیفہ رحمہ وقال ابو یوسف رحمہ لا یغنی والقول قولہ لان الطاہر
 شاہدہ لا اختیارہ الحسب دون المعصیۃ ولہذا انما یسبب الضمان وهو اخذ مال غیرہ وادعی ما یرتہ و
 ہوا لا اخذ لہ لاکہ و فیہ وقع الشک فلا یر او ما ذکر سن الطاہر یعارضہ مثلاً لان الطاہر ان یکون المتصرف
 عالماً بنفسہ و یغنی فی الا شہاد ان لقول من سمعتموہ یشد لفظہ قد لودہ علی واحدہ کانت اللفظہ او اکثر لان
 اسم جنس۔ جس شخص نے مال لفظ اٹھایا وہ اُسکے پاس امانت ہے بشرطیکہ لفظ نے گواہ کر لے ہوں کہ میں اسکو
 اس واسطے لیتا ہوں تاکہ اسکی حفاظت کروں اور اسکے مالک کو اس پس کر دوں کہو نکا ایسے طور پر اٹھالینے کی شرعاً اجازت ہے
 دیکو کہ حدیث میں ہے کہ جو شخص لفظ پاد سے وہ دو عادل گواہ کر لے۔ رواہ اسحاق۔ ع۔ لفظ عا در عطا کے نزدیک چھوٹنے
 سے اٹھالینا بہتر ہے بلکہ ہمارے مثل نے کہا کہ جب ضامع ہو جانے کا خوف ہوتے ہیں واجب ہے۔ (جیسے مثلاً بکری جو کئی
 نسبت خوف ہو کہ بھڑکا کجا جائیگا) اور جب یہ حال ہو تو وہ اٹھانے والے کے ذمے ضمانت نہوگا (حتیٰ کہ اگر ضامع ہو جائے
 و ضامن نہیں ہے) اور اسی طرح اگر مالک نے لفظ کی تصدیق کی کہ اسنے مالک کو پہنچانے کے لیے اٹھایا تھا تو بھی
 امانت ہے کیونکہ ان دونوں کا باہمی تصدیق کرنا ان دونوں کے حق میں محبت ہو تو گواہی کے مانند ہو گیا اور اگر لفظ نے
 اقرار کیا کہ میں نے اپنے واسطے لیا تھا تو بالاجماع ضامن ہوگا کیونکہ اُسے غیر کامل بغیر اُسکی اجازت اور بغیر شرعی
 اجازت کے لے لیا اور اگر لفظ نے اٹھاتے وقت گواہ نہیں کیے پھر کہا کہ میں نے مالک کے واسطے اٹھایا تھا اور
 مالک نے اُسکو جھٹلایا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک ضامن ہوگا اور ابو یوسف نے کہا کہ ضامن نہوگا اور اسی کا قائل قبیل
 ہوگا کیونکہ ظاہر حال اسی کے واسطے شاہد ہے کہ اُسنے کارنیک اختیار کیا نہ بہ کاری (یہی قول مالک و شافعی و احمد ہے)
 اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ اُسنے سبب ضمان یعنی مال غیر لینے کا اقرار کیا پھر ایسی بات کا دعویٰ کیا جس سے وہ
 تادم سے بری ہو لینے میں نے اس مال کو اُسکے مالک کے واسطے لیا تھا پس اس میں شک پیدا ہو گیا تو اُسکے اقرار سے جو
 تادم اس پر یغنی ہو گیا تھا وہ شک کی وجہ سے بری نہوگا اور ابو یوسف نے جو ظاہر حالت کا ذکر کیا تو ویسی ہی ظاہر حالت
 اسکی معارض ہو جو دہ لینے لفظ ہر شخص کام کرتا ہے وہ اپنی ذات کے واسطے کرتا ہے اور واضح ہو کہ لفظ کے واسطے گواہ کرنے
 میں اس قدر کافی ہے کہ اُسنے کہ تم جس شخص کو سنو کہ وہ اپنے لفظ کے واسطے بکارتا ہے تو اُسکو بری طرف راستہ بتا دینا
 اور بھی واضح ہو کہ یہ حکم عام ہے خواہ لفظ ایک ہو یا زیادہ ہوں کیونکہ لفظ اسم جنس ہے لفظ کو چاہیے کہ اُسکی
 شناخت کرادے۔ قال فان کانت اقل من عشرة درہم عرفنا ایا ما وان کانت عشرة فصاعدا عرفنا
 حوا قال العبد الضعیف و ہذا رواہ عن ابی حنیفہ رحمہ و قولہ ایا ما معناه علی حسب ما یری الامام و قدرہ
 و محمد رحمہ فی الاصل بالحوال عن غیر تفصیل بن القلیل و الکثیر و ہو قول مالک و الشافعی رحمہ لقول علیہ
 السلام من اتلف شیئاً فلیعرفہ سنہ من غیر فصل وجہ الاول ان التقدير بالحوال و ردنی لفظہ کانت
 ماہ وینار تساوی الف درہم و العشرۃ و ما فوہما فی معنی الالف فی تعلق القطع بہ فی السرقة و تعلق
 استحلال الفرج بہ ولیست فی معنایہا فی تعلق الزکوٰۃ فاوجبت التعلیل بالحوال احتیاطاً و ما دون
 العشرۃ لیس فی معنی الالف بوجہ ما فرضنا لے رای البتلی بن قلیل الصحیح ان شہاباً من ہذہ المقادیر
 لیس بوزم و یفرض الے رائے الملقط لیرفہا الی ان یغلب علی ظنہ ان صاحبہا لا یطلبہا بعد ذلک ثم
 یتصدق بہ وان کانت اللفظہ مشہا لا یبقی عرفہ حتی اذا خاف ان یفسد تصدیق بہ و غنی ان یرفہا فی موضع

الذی اصحابہ و فی البامع فان ذلک اقرب الی الوصول الی صاجہا وان کانت شیاً یعلم ان صاحبہا لا یطلبہا کالتواء و تشور الرمان یکون الفاؤدہ ابا حنیفہ حتی جاز لا تنقلع بہ من غیر تعریف و لکنہ سبغی علی ملک مالک لان التملک من الجہول لا یصح۔ پھر اگر لفظ دس درم سے کم ہو تو چند روز اسکی شناخت کرادے اور اگر دس درم یا زیادہ ہو تو ایک سال اسکی شناخت کرادے شیخ مصنف نے کہا کہ یہ ابو حنیفہ سے ایک روایت ہے (اور ظاہر الرواجہ میں قلیل و کثیر سب کے واسطے ایک سال شناخت ہر معنی سے) اور یہ جو کہا کہ چند روز اسکی شناخت کرادے تو معنی یہ ہیں کہ جبکہ امام کی رائے ہو اتنے دن تک شناخت کرادے اور امام محمد نے مہبوطا میں ایک سال کی مقدار بیان کی بدون تفصیل قلیل و کثیر کے اور یہی مالک و شافعی کا قول ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص کوئی لفظ اٹھاوے تو اسکو ایک سال شناخت کرادے۔ رواہ اسحاق۔ اور اس میں قلیل و کثیر کی کوئی تفصیل نہیں اور روایت اول کی وجہ یہ ہے کہ ایک سال کی مقدار ایسے لفظ میں وارد ہوا ہے جو سود پناہ قیمتی ہزار درم کا تھا اور معنی دس درم و اس سے زیادہ کو بھی ہزار کے معنی میں اس راہ سے لیا کہ دس درم چوری پر ہاتھ کاٹنا ہے اور دس درم ہر پر عورت حلال ہو جاتی ہے لیکن زکوٰۃ متعلق ہونے کے وقت میں دس درم یعنی ہزار درم نہیں ہوتے ہیں پس احتیاطاً معنی دس درم میں بھی ایک سال شناخت واجب کی اور جو مقدار کہ دس درم سے کم ہو وہ کسی راہ سے ہزار کے معنی میں نہیں ہے تو اسکی شناخت کا اندازہ ہمنے اٹھانے والے کی رائے پر چھوڑا اور بعض نے فرمایا کہ صحیح یہ ہے کہ ان مدون میں کوئی مقدار لازمی نہیں ہے بلکہ لفظ کی رائے پر سہرا ہے کہ وہ برابر شناخت کرادے یا تک کہ اسکی غالب گمان میں یہ بات آوے کہ اب اسکے بعد اسکا مالک تلاش نہیں کریگا پھر اسکو صدقہ کر دے اور اگر لفظ کوئی ایسی چیز ہو جو باقی نہیں رہ سکتی ہے تو جتنی دیر تک ٹھہرے اسکی شناخت کرادے پھر جب اسکے بکرو جانے کا خوف ہو تو اسکو صدقہ کر دے اور چاہے کہ اسکی شناخت اسی جگہ پکارے جہاں پائی ہے اور ایسی جگہوں میں جہاں لوگوں کو کون کا جمع ہوتا ہے جیسے بازارین و مسجدوں کے دروازے وغیرہ) کیونکہ ایسا کرنے میں اسکے مالک کو ہونے کی زیادہ امید ہے اور اگر لفظ ایسی چیز ہو جسکی نسبت یہ معلوم ہے کہ اسکا مالک تلاش نہیں کریگا جیسے چھوڑے کی کٹھیاں و انار کے چھلکے تو انکا بھیکہ یا مبلغ کرنے کے معنوں میں ہے حتیٰ کہ بغیر شناخت کیے اس سے نفع اٹھانا جائز ہے لیکن وہ اپنے مالک کے ملک پر باقی رہے گی کیونکہ غیر معلوم شخص کو مالک کر دینا صحیح نہیں ہوتا ہے۔ قال فان جار صاحبہا ولا تصدق بہا ایصالاً للحق اسے المستحق و ہو واجب بقدر الامکان و ذلک بالیصال علیہا عنہ انظر لصاحبہا و ایصال الحوض و ہو الثواب علی اعتبار اجازۃ التصدق بہا وان شاربہا جار انظر لصاحبہا پھر اگر گفتہ کہ مالک آیا تو اسکو دیدے اور اگر نہ آیا تو اسکو صدقہ کر دے تاکہ ستم کوئی کساق ہو نہ جاوے اور یہ ایسا مکان واجب ہونا ہے اگرچہ کہ بعینہ لفظ دیدے جبکہ اسکا مالک مجاڑے یا اسکا عوض یعنی ذاب ہو پناہ سے بشرطیکہ مالک کی طرف سے اجازت معتبر رہے اور پلے اسکو اپنے پاس رکھے اس امید پر کہ شاید مالک آجاوے۔ قال فان جار صاحبہا یعنی بعد التصدق بہا فهو بالخیار ان شاربہا یعنی الصدقہ سولہ تو بہا لان التصدق وان حصل براذن الشرع لم یحصل باذنیہ فیتوقف علی اجازۃ و الملک ثبت للفقیر قبل الاجازۃ فلا یترقی علی قیام محل سخلات مع القبولی لشوۃ بعد اجازۃ فیہ و ان شاربہا یعنی لفظ لانه سلم الی غیرہ بغیر اذنیہ الا انہ با باۃ من جہۃ الشرع۔ ہذا لانی انی انما حقاً للبعد کما فی تناول مال غیر حالہ انحصار ان شاربہا یعنی انما اذ مالک فی یدہ لا یقبض مالہ بغیر اذنیہ وان کان قائماً اخذہ لانه وجد بعینہ نہ پھر اگر لفظ کا مالک ایسی حالت میں آیا کہ لفظ اسکو صدقہ کر چکا ہو تو مالک کو اختیار ہے کہ چاہے صدقہ کو ہاتھ سے لے اور مالک کو اسکا ذرا

لیگا کیونکہ صدقہ دینا اگرچہ باجارت شرع ہو اگر مالک کی اجازت نہیں پائی گئی اور فقیر کی ملکیت اسکی اجازت سے پہلے ثابت ہو گئی تو عمل صدقہ قائم ہونے پر موقوف نہیں رہیگی بخلات بیع فضولی کے کیونکہ مالک اجازت کے بعد ثابت ثابت ہوتی ہے اور اگر مالک چاہے تو لفظ سے ایسا تاوان لے لے کیونکہ لفظ نے بغیر اسکی اجازت کے اسکا مال فقیر کو دیدیا اگر شرع کی جانب سے مباح ہو کر ایسا کیا ہے اور شرعی اجازت ہو یا بشرط بندہ کے حق کے تاوان لازم ہونے کو سنا نہیں ہے جیسے اضطرار و محضہ کی حالت میں غیر کا مال کھالینا شرعاً مباح ہے مگر اس شرط سے کہ مالک کو اسکا تاوان دیدیے اور لفظ کے مالک کو یہ بھی اختیار ہے کہ چاہے فقیر سے اپنا تاوان لے لے جبکہ فقیر کے پاس وہ مال تلف ہو گیا ہو کیونکہ فقیر نے اسکا مال پر بغیر اسکی اجازت کے اُسپر قبضہ کیا اور اگر فقیر کے پاس قائم ہو تو وہ اپنا مال لے لے کیونکہ اُسنے اپنا عین مال پایا۔ قال ویجوز الالتقاط فی الشاة والبقر والبعیر وقال مالک والثانی رحمہ اذ اوجد البعیر والبقر فی الصحراء فالترک افضل وعلی ہذا الخکات الفرس لہما ان الاصل فی اخذ مال البعیر الحرمة والاباحۃ مخافة التصیاع واذا کان مہما ما یدفع عن نفسها یقل البعیر ولکنہ یتوہم فی قبضتی بالکراہتہ والذنب الی العرک ولنا انہا لقطۃ یتوہم فیہا عما فیستحب اخذہا ولتعریفہا ضابطۃ لاموال الناس لکما فی الشاة۔ بکری اور گائے اور اونٹ کو بطور لفظ کے پکڑ لینا جائز ہے اور مالک و ثانی نے فرمایا کہ اگر اونٹ و گائے کو جنگل میں پاوے تو چھوڑ دینا افضل ہے۔ (اور یہی قول احمدی) اور یہی اخذت گھوڑے میں ہے اور مالک و ثانی کی دلیل یہ ہے کہ غیر کا مال لینے میں اصل یہ کہ حرام ہے اور سباح ہونا صرف اسکا ضائع ہونے کے فون سے ہے اور جب لفظ کے ساتھ ایسی چیز ہو جس سے وہ اپنی ذات سے ضرر مفع کر سکے (جیسے گائے اونٹ میں ہے) تو ضائع ہونے کا موقوف ہے لیکن وہم باقی ہے تو یہ حکم دیا جائیگا کہ پکڑنا مکروہ ہے اور چھوڑنا اہتمام اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اونٹ اور گائے بھی ایک لفظ ہے جسکا ضائع ہونے کا فون ہے تو اسکا لے لینا اور شناخت کرنا مستحب ہے تاکہ لوگوں کے مال محفوظ رہیں جیسے بکری میں حکم ہے فون۔ لیکن حدیث زید ابن خالد میں ہے کہ ایک شخص نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے لفظ دریافت کیا تو فرمایا کہ ایک سال شناخت کر پھر اُسے پکڑ لے جھاکہ بھٹکی ہوئی بکری کا کیا حکم ہے تو فرمایا کہ اُسکو پکڑ لے وہ تیری ہے پھر نے بھائی کی بیٹی سے اصل مالک کی ہے یا بھڑے کی ہے اب پھر اُسے پکڑ لے جھاکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اونٹ کا کیا حکم ہے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم غصہ ہو گئے یہاں تک کہ آپ کے رخسار مبارک سرخ ہو گئے اور فرمایا کہ تیرا اُس سے کیا تعلق ہے کہ اُسکے ساتھ اُسکا خوار و سفار خود موجود ہے یہاں تک کہ اُسکا مالک اُسکو پاوے۔ رواہ البخاری۔ اسکا جواب یہ ہے کہ یہ حکم آپ سے ایسی صورت میں فرمایا کہ اونٹ کے ضائع ہونے کا فون نہ تھا پس جب فون ہوتا ہے تو اسکا پکڑ لینا اولیٰ ہے۔ فان النفق الملتقط علیہا بغیر اذن الحاکم فہو متبوع القصور ولا یتبع عن ذمۃ المالك و ان النفق بامرۃ کان ذلک دنیا علی صاحبہا لان للقاضی ولا یتبع فی مال الغائب نظر الہ وقد یکون النظر فی الانفاق علی ما بین۔ پھر اگر لفظ نے اس جا تو لفظ کو بغیر حکم قاضی کے نفقہ دیا یعنی دانہ چارہ دیا تو وہ احسان کرنے والا ہوگا اسواسلے کہ مالک کے ذمہ سے اسکی ولایت قاصر ہے اور اگر قاضی کے حکم سے اُسکو نفقہ دیا ہو تو وہ ماؤس کے مالک پر ذمہ ہوگا کیونکہ غائب کے مال میں اسکی بستی کی نظر سے قاضی کو ولایت حاصل ہوتی ہے اور غائب کی بھلائی کسی اُسکے جائز کو نفقہ دینے میں ہوتی ہے چنانچہ ہم اُسکو بیان کریں گے۔ واذا رفع ذلک الی الحاکم نظر فیہ فان کان للہبۃ منفعة اجرہا والنفق علیہا من اجرہا لان فیہ البقر العین علی لک من غیر الزام الی علیہ وکذلک لبعول بالبعید الا بق۔ اور جب لفظ جائز کا معاملہ حاکم کے پاس پیش کیا جائے تو وہ اُسکو دیکھے پس

اگر اس جائزگی کوئی منفعت ہو تو اسکو کرایہ پر دیدے اور اسے لڑایہ سے اسکا دانہ چارہ دے کیونکہ ایسا کرنے میں مالک
کا مال میں اس کے ملک پر باقی رہیگا بغیر اسکے کہ مالک پر قرضہ چڑھے اور بھاگے ہوئے غلام کے حق میں بھی قاضی ایسا ہی
کرے گا۔ یعنی اگر کسی کا غلام بھاگ گیا اور دوسرے شہر میں اسکو کسی نے پکڑا پس اگر بغیر حکم قاضی اسکو نفقہ دے تو
یہ احسان ہے یعنی مالک پر یہ قرضہ لازم نہ ہوگا اور اگر قاضی کے پاس پیش کیا تو قاضی اسکو دیکھے کہ اگر غلام کوئی ہزار یا
آٹھ سو جو مزدوری میں قبول کیا جائے تو اجرت پر دیکر اسکی مزدوری سے اسکو نفقہ دے جسے جائزگی صورت میں بیان
ہوا۔ وان لم یکن لہما منفعة وخاف ان تشتتق التنفقة فیمتہا باعہما وامر بحفظ ثمتہما البقارہ معنی
عند تعدد البقارہ صورتہ۔ اور اگر اس نقطہ جائزگی کوئی منفعت نہ ہو مثلاً بے دودھ کی بکری ہو اور قاضی کو خوف
ہو کہ نفقہ اسکی تمام قیمت کو گھیر گیا تو اسکو فروخت کر کے اس کے دام رکھ چھوڑنے کا حکم کرے تاکہ من حیث یعنی باقی
رہے جبکہ من حیث العورت رکھنا معتذر ہے۔ یعنی اسکی مالیت باقی رہے جبکہ عینہ باقی نہیں رہ سکتی ہے اور
یہ اس وقت کہ اسکا فروخت کرنا بہتر ہو۔ وان کان الاصلح الاتفاق علیہما اذن فی ذلک وجعل النفقة دنیا علی الکفا
لانہ نصب ناظر اونی ہذا نظر من الجائزین قالوا انما یامر بالاتفاق یومئذ اولثلاثہ ایام علی قدر ما یرى رجلا ان
یظہر مالکھا فان لم یظہر یامر بیہما لان دارة النفقة مستاصیہ فلا نظری الاتفاق مدۃ مدیدہ قال رضوی فی اصل
شرط اقامۃ البینۃ وہو اصح لانه یختل ان یکون غضبانی یدہ ولا یامر فیہ بالاتفاق وانما یامر بہ فی الودیعہ فلا بد من
البینۃ لکن الحال ولیست البینۃ تقام للفقراء وان قال لابینۃ لی یقول القاضی لہ انفق علیہ ان کنت
صادقا فیاقلت حتی ترجع علی المالك ان کان صادقا ولا ترجع ان کان غاصبا وتول فی الکتاب وجعل النفقة
دنیا علی صاحبہا اشارۃ الی انہ انما یرجع علی المالك بعد ما حضر ولم یمسح اللفظہ اذا شرط القاضی الرجوع علی المالك و ہذہ
الروایۃ وہی لاصح۔ اور اگر حاکم کے نزدیک بہتر یہ ہو کہ اس جائزگی کو نفقہ دینا ہے تو لفظ کو اسکی اجازت دیدے اور جائزگی مالک
قرضہ قرار دے کیونکہ حاکم کو نگاہ رکھنے والا قرار دیا گیا ہے اور ایسا کرنے میں دونوں کے حق میں بھڑکی کی نگاہ ہے اور مشائخ نے
فرمایا کہ مرت دو یا تین دن جب قدر اسکی رائے میں آوے لفظ کو دانہ چارہ دینے کا حکم دے اس امید پر کہ شاید
اسکا مالک ظاہر ہو پھر جب ظاہر نہ ہو تو اس جائزگی کو فروخت کر لے گا حکم دے کیونکہ برابر نفقہ جاری رکھنا اس جائزگی
کو کھو دینا تو مدت دراز تک نفقہ دینے میں کوئی بہتری کی نظر نہیں ہے اور مصنف نے فرمایا کہ امام محمد نے مسبوہ میں
خبر طائغی کہ نفقہ کا حکم اسوقت دیا کہ لفظ گو اوہ قائم کرے اور یہی قول صحیح ہے کیونکہ احتمال ہے کہ شاید یہ جائزگی اسکی
قصد میں غضب ہو حالانکہ غضب کی صورت میں قاضی نفقہ دینے کا حکم نہیں کرے گا بلکہ مرت امانت کی صورت میں
یہ حکم کرے گا تو گو اہی ضروری ہو تاکہ حال کھلے اور یہ گو اہی کچھ اس واسطے نہیں ہے کہ حکم قاضی ثابت ہو جس میں مدعا علیہ منکر
کی ضرورت ہے اور اگر لفظ نے کہا کہ میرے پاس گو اوہ نہیں ہیں تو قاضی اسکو کہے گا کہ اگر تو اپنے قول میں سچا ہے
تو اسکو دانہ چارہ دے پس اگر سچا ہوگا تو مالک سے یہ خرچہ واپس لے گا اور اگر غاصب ہوگا تو نہیں واپس لے گا اور
کتاب میں جو یہ فرمایا کہ قاضی یہ نفقہ اس کے مالک پر قرضہ قرار دے تو اس قول میں اشارہ ہے کہ لفظ جب حاضر ہوا
اور لفظ فروخت نہ کیا گیا اور قاضی نے نفقہ کا حکم دیا تو لفظ اپنا خرچہ مالک جاوے جسے واپس لے سکتا ہے کیونکہ قاضی
نے بطور قرضہ کے مالک سے واپس لینے کی شرط کر دی ہے اور یہی روایت صحیح ہے۔ اور اگر مرت نفقہ دینے
کا حکم کیا اور مالک پر قرضہ نہ ٹھہرایا تو واپس نہیں لے سکتا ہے۔ قال فانما حضر یعنی المالك فللمنطق ان
یمتہا منہ حتی یغفر النفقة لادیمحی بنفقۃ نصار کانه استفاد المالك من جتہ فاشبه المبیع واقرب من ملک

Marfat.com

راد الاين فان لا يحبس الاستيفار يجعل لما ذكرنا ثم لا يسقط دين النفقة بهلاكه في يد الملتقط قبل ايس
 ويسقط اذا ملك بعد الحبس لانه يعبر بالحبس كشيء الهم - بجز اس طرح حکم قاضی کے بعد جب مالک حاضر ہو
 تو لفظ کو اختیار کر لفظ اُسکو دینے سے روکے یا فاک کہ وہ لفظ کا نفقہ مافر کرے کیونکہ اُسکے نفقہ سے لفظ زندہ رہا
 تو گو بالقطع مالک کی جانب سے ملک حاصل کی پس بیع کے مشابہ ہو گیا (یعنی گو یا لفظ بقدر نفقہ کے بیع ہی) اور
 اس سے بہت قریب وہ شخص جو بوجھاگے ہو سے غلام کو بھیر لیا کیونکہ اُسکو بھی غلام روک لینے کا اختیار ہوتا ہے تا کہ اصل
 حاصل کرے اور اسکی وجہ یہی ہے جو مذکور ہوئی پھر اگر روکنے سے پہلے لفظ کے قبضہ میں ال لفظ تلف ہو گیا تو اسکا
 فرقہ نفقہ سے قطع ہوگا اور اگر روکنے کے بعد تلف ہوا تو ساقط ہو جائیگا کیونکہ روکنے سے وہ رہن کے مشابہ ہو گیا ہے
 اور ال مرہون جب مرتین کے پس تلف ہوتا ہے تو فرضہ کے عوض تلف ہوتا ہے۔ قال ولقطة الحبل والحرم سواء
 وقال الشافعي يجب التعريف في لقطة الحرم اے ان یحیی صاحبہا القولہ علیہ السلام فی الحرم ولا یحبل
 لقطتها الا لمنشد باولنا قوله علیہ السلام اعرف عفا صها وودکار ما ثم عرفنا سنة من غیر فصل ولا نھا
 لقطه وفي التصديق بعد مدة التعريف ابقاء ملك المالك من وجه فيملكه كفا في سائر ما وتاويل ما روى
 انه لا یحبل الا لقطا لا للتعريف والتخصيص بالحرم لبيان انه لا يسقط التعريف فيه لكان انه للغربا بطا بھا
 اور حرم کہ کا لفظ اور اُسکے باہر مل کا لفظ دونوں یکساں ہیں اور شافعی نے فرمایا کہ حرم کے لفظ شناخت کرانا ہا تک
 صاحب ہے کہ اُسکا مالک آجائے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حرم کے بارہ میں فرمایا کہ اور اسکا لفظ نہیں حلال
 ہے مگر اُس شخص کے واسطے جو اس لفظ کو شناخت کر اوسے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم نے لفظ اٹھانے والے کو فرمایا کہ تو اسکا طرف اور اسکی بندش محفوظ کر لے پھر اسکو ایک سال
 تک پکار دے۔ رواہ السنن۔ حالانکہ کوئی تفسیر حلال و حرم کی نہیں فرمائی اور اس دلیل سے لفظ حرم بھی ایک لفظ
 ہے اور شناخت پکارنے کی مدت کے بعد صدق کرنے میں ایک طرح کی ملک اُسکے مالک کے واسطے باقی رکھنا ہوتا ہے
 دوسرے لفظوں کی طرح اس میں بھی مالک ہو جائیگا اور جو حدیث شافعی نے روایت کی اُسکے معنی یہ ہیں کہ اُسکا لفظ اٹھانا
 حلال نہیں ہے مگر وہی شخص اٹھا دے جو اُسکو شناخت کر اوسے اور حرم کی تخصیص صرف اس امر کو ظاہر کرنے کے
 واسطے ہے کہ حرم کے لفظ میں بھی شناخت کرانا ساقط ہوگا اس وہم سے کہ بظاہر یہ مسافروں کا مقام ہے پس معنی
 یہاں صحیح کرنے والے دور سے آتے ہیں تو ظاہر کسی مسافر کا ال گر گیا لیکن پکارنے و شناخت کرانے میں کچھ فائدہ نہیں
 کیونکہ اُسکا لوٹنا معلوم ہے حدیث سے حکم دیدیا کہ یہ وہم ساقط ہے اور پکارنا واجب ہے لیکن ظاہر حدیث کا سہا ہے یہ ہے
 کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے روز خطبہ بلند فرمایا جس میں مذکور ہے کہ یہ شہر وہ ہے جسکو اللہ عزوجل نے
 آسمان و زمین کی پیدائش کے روز حرام کر دیا پس وہ اللہ تعالیٰ کی رحمت سے قیامت تک حرام ہے اُسکے کانٹے نہ کاٹے
 جاویں اور اُسکا شمار نہ بھرا جاوے اور اسکا لفظ نہ اٹھاوے مگر وہ شخص جو اسکی شناخت کر اوسے۔ الحدیث
 اور الہ ہر یہ کی روایت میں ہے کہ اُسکا لفظ حلال نہیں ہے مگر اُس شخص کو جو اسکی شناخت کر اوسے۔ رواہ البخاری و
 مسلم۔ و انما حضر رجل فادعى اللقطة لم تدفع اليه حتى يقیم البينة فان اعطى علامتها حل لللقطة ان يدعها
 اليه ولا یحبل علی ذلک فی القضاة وقال مالک والشافعی یحبر والعلامة مثل ان یسی وزن الدر اسم و عددا
 وودکار و وطار بالما ان صاحب الید نیازہ فی الید ولا نیازہ فی المالک فیشرط الوصف لوجود المنازعة
 من وجه ولا لشرط اقامة البينة لعدم المنازعة من وجه ولما ان الید من مقصود المالک فلا یستحق الایحی و

ہو البینۃ اعتباراً بالمالک الا انہ یکل لہ الذبح عند اصحابہ العلامة لقولہ علیہ السلام فان جادھا جہاداً عرف
 عفا صہا وعدداً فاذا فہما الیہ و ہذا للاباۃ علیہ بالمشہور و ہو قولہ علیہ السلام البینۃ علی المدعی الحدیث اور
 جب کسی شخص نے حاضر ہو کر لفظ کا دعویٰ کیا تو اسکو نہ دیا جائیگا یہاں تک کہ گواہ قائم کرے پھر اگر اسنے کوئی علامت بیان
 کی تو لفظ کو حلال ہے کہ اسکو دیدے لیکن قاضی دینے پر مجبور نہیں کریگا اور امام مالک و شافعی نے کہا کہ مجبور کریگا اور علقمہ
 بتلانے کی مثال یہ ہے کہ درہون کا وزن و شمار اور نذر کی شکل اور گواہ کی ہیئت بیان کرے اور مالک و شافعی کی دلیل یہ ہے
 کہ لفظ اس کے ساتھ قبضہ میں جھگڑا کر تا ہے اور ملکیت میں جھگڑا نہیں کرتا ہر دو صفت لفظ شرط ہے کیونکہ ایک راہ سے جھگڑا
 ہے اور گواہ قائم کرنا شرط نہیں ہے کیونکہ ایک راہ سے جھگڑا نہیں ہے (یعنی جب لفظ کو ملکیت میں دعویٰ نہیں ہے بلکہ صرف
 قبضہ کا دعویٰ ہے تو گواہوں کی ضرورت نہیں بلکہ مالک اپنے لفظ کی شناخت بیان کر دے پس حاکم دیدینے پر مجبور کریگا
 اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قبضہ بھی مثل ملک کے ایک ہی مقصود ہے تو دعویٰ بدون حجت کے اسکا مستحق نہوگا اور حجت یہاں
 گواہی ہی بقیاس ملک کے (تو بدون گواہی کے اسپر دینا لازم نہیں) لیکن جسوقت علامت ٹھیک بیان کر دے تو
 لفظ کو مالک کے والکر دینا جائز ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بھرا اگر اسکا مالک آوے اور اس کے
 طرف و شمار کو بتلاوے تو اسکو دیدے۔ رواہ مسلم و ابوداؤد و السنن۔ اور یہ حکم بطور ابحاثہ ہی یعنی اسکو دینا بلا
 ہی اور لازم نہیں ہے تاکہ حدیث مشہورہ پر عمل باقی رہے اور حدیث مشہورہ ہی حسین بیان فرماتا کہ دعویٰ پر گواہ میں اور
 شکر پر قسم ہر قسم الحاصل اگر مالک نے گواہ قائم کیے تو قاضی بھی دینے کا حکم کریگا اور اگر لفظ ٹھیک علامت بیان کی تو
 لفظ مختار ہے اور اسکو دیدنا مباح ہے۔ و یاخذ منہ کفیلاً اذا کان یدفعھا الیہ استیثنا فاذا جازا خلافت لہ و یاخذ
 الکفیل لنفسہ بخلاف التکفیل لو ارث غائب عندہ و اذا صدقہ قیل و یحیر علی الذبح کا لو کیل بقبض الوتہ
 اذا صدقہ و قیل یحیر لان المالک ہما غیر ظاہر و الموضع مالک ظاہر ہے۔ اور مالک لفظ سے ایک کفیل لے لے ہی
 جب اسکو لفظ دے تو اسوقت مضبوطی کے واسطے کفیل لے لے اور اس میں کچھ خلافت نہیں ہے کیونکہ وہ اپنی ذات کے
 واسطے کفیل لینا ہی بخلاف وارث غائب کے لیے کفیل لینے کے کہ یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک نہیں ہے (یعنی اگر زید مرا
 اور اسکی میراث اس کے قرضخواہوں و وارثوں میں تقسیم کی گئی تو امام کے نزدیک قرضخواہ یا وارث سے کوئی کفیل نہیں
 لیا جائیگا اور صاحبین کے نزدیک لیا جائیگا کہ شاید کوئی قرضخواہ یا وارث دیگر ظاہر ہو۔ ع۔) اور اگر لفظ مالک
 مدعی کی تصدیق کی کہ مالک ہے تو کہا گیا کہ لفظ دینے پر مجبور نہیں کیا جائیگا جیسے ودیعت وصول کرنے کی وکیل میں جبکہ
 امانت دار اسکی تصدیق کرے (یعنی شلّا امانت دار کے پاس ایک شخص آیا اور کہا کہ میں مالک کی طرف سے اسکی ودیعت
 تجھے واپس لینے کا ذمہ ہوں اور امین نے کہا کہ بیشک تو ذمہ دار ہے تو بھی امین پر جبر نہیں ہے کہ اسکو ودیعت دیدے
 ع۔) اور کہا گیا کہ لفظ پر دینے کے واسطے جبر کیا جائیگا کیونکہ یہاں مالک ظاہر نہیں ہے اور ودیعت کا مالک ظاہر ہے
 پس یعنی ودیعت کی صورت میں مالک معلوم ہے اور جو شخص آیا وہ وکیل ہے تو امین کو اختیار ہے کہ وکیل کو نہ دے
 اور لفظ کی صورت میں کوئی مالک ظاہر نہیں ہے تو محتمل ہے کہ مدعی مالک ہو اور جب لفظ لے اقرار کر لیا تو مقدر ہوا
 و عراجت ہو گیا۔ ولا تصدق باللقطۃ علی غنی لان الامر یہ ہوا تصدق لقولہ علیہ السلام فان لم یأت
 یعنی صاحبھا فلیصدق بہ والصدقۃ لایکون علی غنی فاشبہ الصدقۃ المفروضۃ۔ اور اگر مالک نہ لے تو
 لفظ کو کسی توکر پر صدقہ نہ دے کیونکہ حکم تو صدقہ کر دینے کا ہے اس لیے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بھرا اگر مالک
 نہ آوے تو اسکو صدقہ کر دے۔ رواہ الدار قطنی۔ اور توکر پر صدقہ نہیں ہو سکتا اسکا حکم صدقہ مفروضہ یعنی زکوٰۃ کے

شاید ہو گیا۔ وان کان الملقظ علیا لم یجز ان یتفع بہا وقال الشافعی رحمہ بجز لقولہ علیہ السلام فی حدیث
ابی زہر فان جار صاحبہا فادفعہا الیہ والا فانتفع بہا۔ کان من المیا سیر ولانہ انما یباح للفقیر حلالہ علی رقبہا
صیانتہ لہا والغنی یشارکہ فیہ۔ لئلا ینال الغیر فلا یباح الانتفاع بہ الا برضاہ لا لطلاق النصوص والاباحتہ
للفقیر لما رویناہ او بالاجماع فیبقی ما وراہ علی الاصل والغنی محمول علی الاخذ لاحتمال افتقارہ فی صدقہ
التعلیف والفقیر قد تواتر لاحتمال استقامتہ فیہا وانتفاع اہل زہم کان باذن الامام وہو جائزہ باذنہ۔
اور اگر فقط تو نگر ہو تو اسکو لفظ سے خود نفع اٹھانا جائز نہیں اور امام شافعی نے فرمایا کہ نفع اٹھانا جائز ہے کیونکہ آنحضرت
صلى الله عليه وسلم نے ابی ابن کعب رضی اللہ عنہ کی حدیث میں فرمایا کہ اگر اس لفظ کا ایک آجائے تو اسکو دید سے دور
خود اس سے نفع حاصل کر۔ رواد البخاری و مسلم وغیرہا۔ حالانکہ ابن کعب رضی اللہ عنہ تو مگر صحابہ میں سے تھے اور
دوسری دلیل یہ ہے کہ فقیر کو لفظ اسوجہ سے مباح ہوتا ہے تاکہ لفظ کی حفاظت کے واسطے اٹھائے پر آمادہ کیا جائے اور
اس معنی میں تو نگر بھی اسکا شریک ہے یعنی جب تو نگر کو اسکا لٹنے کی امید ہو جائیگی تو وہ بھی اٹھا دیکھا مگر سفت ضایع
نہو۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ لفظ غیر کا مال ہے تو اس سے نفع اٹھانا بغیر اسکی رضامندی کے مباح نہیں ہے کیونکہ اٹھانا
آیات اور حدیث سے یہی حکم ثابت ہوتا ہے اور فقیر کے واسطے مباح ہونا اسوجہ سے کہ صدقہ کر کے کا حکم ہے یعنی یہ فقیر بھی
محل صدقہ ہے اور اسوجہ سے کہ فقیر لفظ کے واسطے بالاجماع حلال ہے تو فقیر کے سواے جو کوئی رہا وہ اصلی حکم پر عمل یعنی
اسکو غیر کا مال بغیر اجازت کے حلال نہیں ہے۔ اور غنی کو اسکا اٹھالینے پر اسواسطے آمادگی ہوگی کہ شاید وہ سال بھر کی مدت
میں جب تک شناخت کرائی جاتی ہے محتاج ہو جائے اور فقیر بھی کبھی کبھی سستی کرتا ہے اس خیال سے کہ شاید اتنی مدت میں تو نگر
ہو جائے (یعنی تو نگر و فقیر دونوں میں یہ احتمال قائم ہے کہ اٹھانے میں اسکو مل جائے) حدیث ابی ابن کعب رضی اللہ عنہ کو نفع
اٹھانا امام کی اجازت سے صحابین نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اجازت دیدی تھی اور امام کی اجازت سے تو نگر کو
بھی نفع اٹھانا جائز ہے۔ یہ جواب اس بنا پر ہے کہ ابی ابن کعب تو نگر تھے اور اس بنا پر ہے کہ حدیث میں یہ
خطاب ابی ابن کعب کو فرمایا تھا حالانکہ ان دونوں باتوں میں کلام ہے کیونکہ حدیث ابو طلحہ میں ہے کہ جب یہ آیت نازل
ہوئی کہ لن ینالوا البر حتی تنفقوا مما تحبون یعنی تم ابراہ کے درجہ کو نہیں پہنچو گے بھانک کہ جس چیز کو محبوب رکھنے ہو
اس سے امت کی راہ میں خرچ کرو۔ تو ابو طلحہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں عرض کیا کہ اللہ تعالیٰ
اسطرح ارشاد فرماتا ہے اور مجھ کو اپنے اموال میں سے یہ باغ بیری عاریتاً محبوب ہے پس میں آپ کو گواہ کرتا ہوں کہ
وہ اللہ تعالیٰ کے واسطے صدقہ ہے اور چونکہ میں اسکو پوشیدہ نہیں رکھ سکتا تھا تو حضور میں ظاہر کیا پس جو آپ کی
مائے ہو وہ کیجئے آپ بہت خوش ہوئے اور فرمایا کہ یہ بہت نافع مال ہے اور میری رائے یہ ہے کہ تو اسکو اپنے محتاج
قربانیوں میں صدقہ کرے پس ابو طلحہ نے اسکو ابی ابن کعب اور حسان ابن ثابت میں تقسیم کیا اور یہ حدیث صحیح میں
مردی ہے پس یہ دلیل ہے کہ ابی ابن کعب محتاج تھے لیکن یہ احتمال ہے کہ شاید لفظ کا قصہ بعد تو نگر کے واقع ہوا ہو۔
ابن الہمام نے فرمایا کہ شک و احتمال کے باوجود استدلال نہیں ہو سکتا طرہ اسکے تو نگر کے اطلاق ایسے شخص پر بھی ہوتا ہے
جو اپنے مددینہ میں محتاج نہ ہو اگرچہ اسکے پاس زائد مال بقدر نصاب نہ ہو زکوٰۃ میں تو نگر ہو جائے حالانکہ لفظ میں ایسی ہی نگر
مراد ہے جسے زکوٰۃ واجب ہو پس ابی ابن کعب ایسے تو نگر تھے بلکہ خوشحال یعنی اولیٰ طرہ اسکے اور وہ یہ کہ یہ خطاب
ابی ابن کعب کو نہیں تھا بلکہ کسی نے لفظ کا حکم پوچھا تھا اسکو ارشاد فرمایا مگر ابی ابن کعب نے روایت کر دی اسکا صحیح کتا ہے
اسکا صحیح نہیں ہے کیونکہ ابی ابن کعب کا لفظ باہر روایت ترمذی میں صحیح ہے۔ اور ابو داؤد نے روایت کی کہ حضرت علی

کرم اللہ وجہہ ایک روز حضرت سیدۃ النساء کے پاس آئے تو دیکھا کہ حضرت حسن و حسین روئے ہیں میں پوچھا کہ یہ دو دن کیوں روئے ہیں حضرت سیدہ نے کہا کہ بھوک سے روئے ہیں پس حضرت علی کرم اللہ وجہہ باہر گئے تو بازار میں آپ نے ایک دینار پکڑا یا پس آپ اسکو حضرت سیدہ رضی اللہ عنہا کے پاس لائے اور حال بیان کیا تو آپ نے کہا کہ غلام یہودی کے پاس جا کر ہمارے واسطے آٹا لایے مجھے جب آپ اسکو پاس گئے تو آٹے کھا کہ تم ان صاحب کے داماد ہو جو آپ کو پیسے کہتے ہیں آپ نے فرمایا کہ ہاں تو آٹے کھا کہ آٹا بھی لجاؤ اور اپنا دینار بھی لجاؤ پھر حضرت سیدہ نے فرمایا کہ غلام نصاب کے پاس جا کر ایک درم کا گوشت دینے سے آپ دینار کو درہن کر کے گوشت روئے اور حضرت سیدہ نے لپکا کر تیار کر کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آدمی بھیجا کہ لپکایا پس عرض کیا کہ یا رسول اللہ یہ قصہ واقع ہوا پس اگر یہ حلال ہو تو ہم لوگ کھائیں آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کا نام لیکر کھاؤ پس کھانے لگے اتنے میں ایک غلام اللہ واسلام کا واسطہ دیکر دینار پکارتا آیا پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آدمی بھیجا اسکو بلوایا تو آٹے بیان کیا کہ بازار میں مجھے گر گیا تھا تو آپ نے فرمایا کہ اسے علی تم نصاب کے پاس جا کر کہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تجھ کو کہتے ہیں کہ دینار مجھے بھیج دے اور حیرانم مجھ پر پس آٹے بھیجے یا تو آپ نے غلام کو دیدیا۔ دروداہ عبدالرزاق داسحاق والبخاری ابویعلیٰ اور ظاہر حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے پہلے بازار میں بکار دیا جو پھر لاکر خرچ کیا اور صلح کی بعض آباء میں بھائے دینار کے درم ہووا اللہ تعالیٰ اعلم۔ وان کان الملتقط فقیر افلا باس بان یتفیع بہا لما فیہ من تحقیق النظر من الجاہلین ولہذا جاز الدفع الی فقیر غیرہ وکذا اذا کان الفقیر اباہ او ابنہ او زوجتہ وان کان ہو غنیاً لما ذکرنا واللہ اعلم۔ اور اگر لمتقط فقیر ہو تو سفاقتہ نہیں کہ لقطہ سے خود نفع اٹھاوے کیونکہ اس میں لقطہ واصل مالک دونوں کے حق میں درحقیقت بھلائی کی نظر ہے اور اسی واسطے اپنے سوا سے دوسرے فقیر کو بھی دینا جائز ہے اور اسی طرح اگر لمتقط کا باپ یا بیٹا یا زوجہ فقیر ہو تو اسکو دینا جائز ہے اگرچہ لقطہ خود دنگر ہو کیونکہ اس میں بھی جا نہیں کے واسطے بہتری ہے واللہ تعالیٰ اعلم فقیر کے واسطے بہتری کی نظریہ ہے کہ اسکو لقطہ اٹھانے اور حفاظت و شناخت کرانے کی تکلیف میں اس لقطہ سے نفع مل گیا اور ثواب اسکو مالک کو مل گیا

کتاب الاباق

یہ کتاب الاباق کے بیان میں ہے۔ اباق۔ غلام کا اپنے مولیٰ کے پاس سے بھاگ جانا۔ جمل۔ وہ حق فقیر جو غلام کو پکڑ کر اسکو مولیٰ کے پاس پھیر لانے والے کے واسطے مولیٰ پر شرعاً لازم ہے۔ ریشخ۔ جو ساف سفر سے کم دوری سے پھیر لانے والے کو دینا چاہیے جسکی مقدار جمل سے کم ہے اور کوئی مقدار خاص نہیں ہے۔ بھگڑے غلام کو پھیر لانے میں تو اس بھی ہے اور چاہیے کہ غلام کو پکڑنے وقت گواہ کرے کہ میں اسکو مولیٰ کو واپس دینے کے واسطے اسکو گرفتار کرتا ہوں۔ الاباق اخذہ افضل فی حق من یعوی علیہ لما فیہ من احیاء واما الفصال فقد قیل کذلک وقد قیل ترکہ افضل لانه لا یرح مکانہ فیجدہ الماک ولا کذلک الا بق ثم اخذ الاباق بالی بہ الے السلطان لا لا یقدر علی حفظہ بنفسہ بخلاف اللقطہ ثم اذا رفع الاباق الیہ یحبہ ولو رفع الفصال لا یحبہ لانه لا یومن علی الاباق الا باق ثانیاً بخلاف الفصال۔ بھاگے ہوئے غلام کو پکڑ لینا افضل ہے برائے شخص کے حق میں جو اسکو پکڑنے پر تیار ہو یونکہ اس میں غلام کے مولیٰ کا حق زندہ کرنا ہوتا ہے (کیونکہ مولیٰ اس غلام سے محروم ہو چکا کہ یا اسکا غلام مر گیا ہے اور غلام جو راہ بھول کر بھاگ گیا ہو تو اس میں دو قول ہیں ایسیہ کہ اس میں بھی یہی حکم ہے یعنی اسکو پکڑ لینا افضل ہے اور دوسرا

قول یہ ہے کہ اگر کسی بھڑو پہنا افضل ہو کیونکہ وہ اپنی جگہ سے نہیں ہانپتا اور اسکا ایک اُسکو پا جا چکا اور بھاگے ہوئے
 غلام کا یہ حال نہیں ہے پھر بھگورے کو پکڑنے والا اسکو سلطان (یا نائب یا قاضی) کے پاس لودے کیونکہ وہ بدو
 خود اسکی حفاظت نہیں کر سکتا ہر بخلاف نقتہ کے۔ پھر جب وہ بھگورے کو سلطان کے پاس لایا تو سلطان اس
 بھگورے کو قید حازمین رکھکا اور اگر راہ بٹکے ہوئے غلام کو وہ با تو اسکو قید نہیں کر گیا کیونکہ بھگورے سے دوبارہ
 بھاگنے کا خوف ہے اور راہ بٹکے ہوئے سے یہ خوف نہیں ہے۔ قال ومن ردّ ابقاع علی مولاه من مسیرۃ ثلثۃ ایام
 فصاعدا علیہ جملہ اربعون درہما وان رود لاقبل من ذلک فجسایہ و ہذا استحسان والقیاس
 ان لا یكون له غنی الا بالشرط وهو قول الشافعی رحم لانه متبرع بما فعه فاسخبه البعد الفضال ولنا ان
 الصواب رضوان اللہ علیہم الفقرا علی وجوب اصل جعل الا ان منہم من اوجب اربعین و منہم من
 اوجب ما دونہا فاوجبا الاربعین فی سیرۃ السفر وما دونہا فیما دونہ توفیقا و تلفیقا مینہا ولان ما یجاب جعل
 اصلہ حامل علی الرد اذا حسیبہ تا درہ فحصل صیانتہ اموال ان کس و التقدير بالتسبیح ولا سمع فی الفضال
 فامتنع ولان الحاجة الی صیانتہ الفضال دونہا الی صیانتہ الآتی لانه لا یتواری و الآتی یختفی و یقید
 الرخص فی الرد عما دون السفر با صلا حما و یفیض الی راسی القاضی و قبل بقسم الاربعون علی الاہم ثلثۃ
 اذ ہی اقل مدۃ السفر۔ اور جو شخص بھگورے غلام کو اس کے مولی کے پاس تین روز کی مسافت یا زیادہ دوری سے بھرا یا
 مولی پر اس کے واسطے چالیس درم چلے اور اگر اس سے کم مسافت سے پھر وہ پاداس کے صاحب سے سخت ہو گا مثلاً ایک دن
 کی مسافت ہو تو چالیس کی ایک ہتائی کا سخت ہے اور یہ حکم استحسان ہے اور قیاس یہ چاہتا ہے کہ بھرا نے والے کے واسطے
 کچھ نہ ہو کہ جب مولی نے شرط کر دی ہو مثلاً کہا ہو کہ جو شخص میرا غلام بھرا دے اس کے واسطے اس قدر مال ہے اور یہی شافعی کا
 قول ہے کیونکہ بھرا نے والے نے اپنے کام میں یہ احسان کیا تو راہ بھرا ہونے غلام کے مشابہ ہو گیا یعنی اگر راہ بھرا
 ہوئے غلام کو چالیس لودے تو کچھ سخت نہیں ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے اصل جعل واجب ہونے
 پر اتفاق کیا ہے صرف اتنا فرق ہے کہ بعضوں نے چالیس درم واجب کیے اور بعض نے اس سے کم واجب کیے پس
 مجھے دو دن میں توفیق دینے کے واسطے مسافت سفر میں چالیس درم واجب کیے اور اس سے کم من کم واجب کیے۔
 چنانچہ عمار بن بامر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ اگر شہر میں سے لایا تو دس درم اور اگر باہر سے لایا تو چالیس درم ہیں اور چالیس
 کے آثار کو عبد الرزاق و طبرانی و ابن ابی شیبہ نے متحد صحابہ رضی اللہ عنہم سے روایت کیا۔ مع ماوردی دوسری دلیل یہ ہے
 کہ جعل واجب ہونا دراصل بھرا ہونے پر آمادہ کرنے والا ہے کیونکہ خالی ذاب پر یہ کام کرنا اور چالیس جعل واجب ہونے
 سے دونوں کے احوال محفوظ ہونگے اور اسکی مقدار عین کرم صرف روایت کے سننے پر ہی جو بھاگے ہوئے غلام میں معلوم
 ہوئی اور راہ بھرا ہونے ہوئے غلام میں کچھ منقول نہیں ہے تو اس میں مقدار مقرر کرنا متنع ہے اور اس واسطے کہ راہ بھرا ہونے
 کی حفاظت کی حاجت بھاگے ہوئے سے کم ہے کیونکہ راہ بھرا ہوا رو پویش نہیں ہوتا اور بھاگا ہوا چھتا ہے اور جب سفر سے
 کم مسافت پر پھر وہ پاداس دو دن کی رضامندی پر ہو یا قاضی کی رائے پر ہے اور مشائخ نے کہا کہ قاضی کی رائے پر ہونا
 اسخبر صحت اور کہا گیا کہ چالیس درم کو عین دن پر تقسیم کیا جائے کیونکہ یہی کثرت سفر ہے پس غنی فقیر
 پر اسی صلیب سے دیا جائے۔ قال وان کانت عیبتہ اقل من اربعین لقیض لہ لقیمتہ الا درہما قال رحم
 و ہذا قول محمد رحم وقال ابو یوسف رحم لہ اربعون درہما لان التقدير بہائمت بالنسب فلا یقص عنہ
 و لہذا لہ یجوز الصلح علی الزیادۃ بخلاف الصلح علی الاقل لانه عطا منہ و محمد رحم ان المقصود جعل الغیر

علی الریحی مال المالك فینقص درہم لیسلم لشیء تحقیقا للفاضة واما ام الولد والکد برنی ہذا بمنزلہ العن
 اذا کان الریحی حیوة المولے لما فیہ من الحیاة لک ولور ولعده ما لا جعل فیہا لہما لیتقان بالموت بخلاف
 العن ولو کان الراد ابا المولے او ابنہ و ہونی عیالہ او احد الزوجین علی الآخر فلا جعل لان ہولاء یشیرون
 بالرد عاۃ ولا یقنا ولہم اطلاق الکتاب ۔ اور اگر اس غلام کی قیمت چالیس سے کم ہو تو پھر لے لے کے اسے
 غلام کی قیمت کا ایک درہم کر کے حکم دیا جائیگا شیخ مسنف نے فرمایا کہ یہ امام محمد کا قول ہے اور ابو یوسف نے فرمایا کہ لے
 واسے کے لیے چالیس درہم کا حکم ہوگا کیونکہ یہ اندازہ نہیں حدیث ثابت ہوا تو اس سے کم نہ کیا جائیگا اسی وجہ سے
 چالیس سے زیادہ پر باہم صلح کرنا بالاتفاق نہیں جائز ہے بخلاف اسکے چالیس سے کم پر صلح کرنا اسوجہ سے جائز ہے کہ
 واسے نے اپنے حق میں سے کچھ چھوڑ دیا اور امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ جعل کا مقصد یہ ہے کہ غیر کو پھیر لانے پر آمادگی ہو تاکہ
 مالک کا مال تلف ہونے سے بچے ذال کی قیمت سے ایک درہم کم کر دیا جائے تاکہ مالک کو بھی کچھ فائدہ باقی رہے اور اگر
 ام ولد یا دیگر بھانگے تو جعل کے حق میں وہ بھی بمنزلہ محض ملوک کے ہے بشرطیکہ مولیٰ کی زندگی میں پھیرا دے کیونکہ اس میں
 مولیٰ کی ملکیت زندہ ہوتی ہے اور اگر مولیٰ کی وفات کے بعد پھیر لیا تو ام ولد و دیگر کی صورت میں کچھ جعل ہونگا کیونکہ یہ وہی
 بعد موت کے آزاد ہو جاتے ہیں بخلاف محض ملوک کے کہ وہ آزاد نہیں ہوتا اور اگر پھیر لانے والا مالک غلام کا باپ یا بیٹا
 ہو جو اسکے عیال میں ہے یا شوہر و زوجہ میں سے کوئی دوسرے کا غلام پھیر لیا تو کچھ جعل ہونگا کیونکہ عادت جاری ہے کہ یہ لوگ
 بطور احسان کے پھیر لاتے ہیں تو کتابہ مطلق حکم ان لوگوں کو شامل نہوگا۔ قال وان ابق من الذمی روح فلا
 شیء علیہ لانه امانہ فی بدہ لکن ہذا اذا اشہد وقد ذکرناہ فی اللقطة قال زہرہ و ذکر فی بعض النسخ ان لاشیء
 و ہو صحیح ایضا لانه فی معنی البائع من المالك ولہذا کان لہ ان یحبس الا بق حقی لیتوفی ابعث بمنزلہ البائع
 یحبس البیع لاستيفاء الثمن و کذلک اذا مات فی بدہ لاشیء علیہ لما قلنا۔ جو شخص بھگورے غلام کو پھیرے
 لانا تھا اگر وہ اسکے ہاتھ سے بھاگ گیا تو پھیر لانے والے پر کچھ نہیں ہے کیونکہ وہ اسکے قبضہ میں امانت تھا لیکن امانت
 اسوقت ہوگا کہ جب اسے غلام کو گرفتار کرنے کے وقت گواہ کر لیے ہوں کہ میں اسکے مالک کو پھیرنے کے واسطے پکڑا ہوں
 اور ہم اسکو لفظ میں بیان کر چکے ہیں۔ مسنف نے فرمایا بعض نسوین میں یہ مذکور ہے کہ پھیر لانے والے کے واسطے کچھ نہیں
 ہے اور یہ نسخہ بھی صحیح ہے یعنی جب اسکے پاس سے غلام بھاگ گیا تو اسکو کچھ جعل نہیں لیا گیا کیونکہ وہ مالک کے ہاتھ سے پھیرنے
 کے معنی میں ہے یعنی جب تک مالک کے سپرد نہ کرے تب تک کچھ مستحق نہوگا اور اسی واسطے پھیر لانے والے کو اختیار ہے کہ
 اپنا جعل وصول کرنے تک بھگورے غلام کو اپنے پاس روک رکھے جسے بائع کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ اپنے نقد دام وصول کرنے
 تک بیع مشتری کو دینے سے روکے۔ اور اسی طرح اگر پھیر لانے والے کے قبضہ میں وہ غلام مر گیا تو بھی اُس پر کچھ واجب
 نہیں ہے۔ یعنی وہ غلام کا ضامن نہوگا کیونکہ وہ امین ہے یا اسنے اپنے حق سے روکا ہے اور واضح ہو کہ پھیر لانے
 والے نے جب غلام اسکے مالک کو سپرد کیا اسطرح کہ اپنا قبضہ اُس پر سے اٹھالیا اور بولے اُس پر قبضہ کر سکے تو وہ قابض ہوگا
 قال ولو اعتق المولے کا لقیہ صار قابضا بالاعتاق کما فی العبد مشتری و کذا اذا باع من الراد
 سلمۃ البذل لہ والرد وان کان لہ حکم البیع لکنہ مع من وجہ فلا یدخل تحت البی الی الوارد عن صحیح مسلم
 یقبض فجار۔ اور اگر وفات ہوتے ہی مولیٰ نے اسکو آزاد کر دیا تو آزاد کرنے کی وجہ سے قابض ہو گیا یعنی جعل واجب
 ہوگا جیسے خریدے ہوئے غلام میں ہو مگر پھیرنے مشتری نے اسکو آزاد کیا تو قابض ہو گیا اور بائع کے دام واجب ہوئے
 اور اسی طرح اگر مالک نے پھیر لانے والے کے ہاتھ اسکو فروخت کیا تو بھی یہی حکم ہے کیونکہ جعل کے دام اسکو مسلم ہوسے اور

واپسی کے واسطے اگرچہ بیچ کا حکم ہو لیکن وہ صرف ایک وجہ سے بیچ ہی تو غیر مقبوض کی فروخت سے جو مانعیت وارد
 ہو اسے سخت میں یہ صورت داخل نہ ہوگی۔ قال وغنی اذا اخذہ ان لیشہد انہ یاخذہ لیردہ فالاشہاد حتم
 فیہ علیہ علی قول ابی حنیفہ و محمد رحمہما حتی لو ردہ من لم لیشہد وقت الاخذہ جعل لہ عندہ مالان ترک
 الا شہاد انہ اخذہ لنفسہ و صار کما اذا اشترى من الاخذہ و اتبہ او ورثہ فردہ علی مولایہ لعل
 لہ لارودہ لنفسہ الا اذا اشہد انہ اشترى فیكون لہ الجعل و ہو متبرع فی اداء الثمن۔ اور گرفتار کرنے والے
 کو چاہیے کہ بگڑے کو پکڑنے وقت گواہ کرے کہ میں اسکو اسکے مالک کو پس دینے کو پکڑتا ہوں پس ابو حنیفہ و محمد
 کے قول پر بگڑے غلام کو پکڑنے میں اُسے گواہ کر لینا واجب ہے حتیٰ کہ جسے پکڑنے وقت گواہ نہ کیے ہوں وہ اگر
 واپس لادے تو اس کے واسطے جمل نہوگا کیونکہ گواہ کرنے کو چھوڑنا اس امر کی علامت ہے کہ اُس نے اپنے واسطے بگڑا تھا
 دیا ہو گیا جیسے نئے گرفتار کرنے والے سے خرید کر یا بیہ میں لیکر یا میراث پا کر پھر اُس کے مالک کو واپس دیا تو اُس کے
 واسطے جمل نہیں ہوگا کیونکہ اُس نے اپنی ذات کے واسطے لیکر واپس دیا ہے لیکن اگر خرید کے وقت گواہ کر لے ہوں کہ میں
 سولے خریدتا ہوں تاکہ اسکے مالک کو واپس دوں تو اُسکو جمل لینگا مگر دام ادا کرنے میں وہ احسان کرنے والا ہوگا
 فان کان الا بن رہنا فاجعل علی المرثین لانہ احیی مالیتہ بالردہ ہی حقہ اذا الاستیفار منہا و الجعل
 بمقابلہ احیاء العالیۃ ینکون علیہ والرد فی حیوۃ الراہن و بعدہ سوار لان الراہن لا یطبل بالموت و ہذا
 اذا کانت قیمتہ مثل الدین و اقل منہ فان کانت اکثر فیکفر الدین علیہ و الباقی علی الراہن لان حقہ
 بالقدر المضمون فصار یمن الدوار و تخلیصہ عن البجائیۃ بالفداء و ان کان مدیوناً فلیعلی المولی ان یتار
 قضاء الدین و ان بیع بدئی بالجعل و الباقی للغرماء لانہ موسیء الملک و الملک فیہ کالموت فوجب علی من
 یستقر لہ و ان کان جائزاً فلیعلی المولی ان یتار الفداء لعود المنفۃ الیہ و علی الاولیاء ان یتار الفداء لعود
 الیہم و ان کان مویباً فلیعلی المویب لہ و ان رجع الواہب فی ہبہ بعد الرد لان المنفۃ للواہب حصلت
 بالرد لیکر المویب لہ التصرّف فیہ بعد الرد و ان کان لعی فی الجعل فی مال لارودہ لکہ و ان ردہ
 و صیۃ فلا جعل لہ لانہ ہوا الذی یولے الرد فیہ۔ اور اگر یہ بھاگا ہوا غلام کسی کے پاس رہن تھا تو واپس لانے
 کا جمل مرثین کے ذمہ ہے کیونکہ واپس لانے والے نے اُسکی مالیت زندہ کر دی حالانکہ مالیت حق مرثین ہے اس واسطے
 کہ مرثین کا رد یہی مالیت سے حاصل ہو سکتا ہے اور مالیت زندہ کرنے کے مقابل میں جمل واجب ہے تو مرثین کے
 ذمہ ہوا اور راہن کی زندگی میں واپس لادے یا اُسکی موت کے بعد واپس لادے دو وزن برابر ہیں کیونکہ راہن
 کی موت سے رہن بطل نہیں ہوتا اور مرثین پر جمل جو اس صورت میں ہے کہ اس غلام کی قیمت مثل قرضہ کے یا
 کم ہو اور اگر قرضہ سے زیادہ ہو تو بقدر قرضہ کے مرثین برابر اور باقی راہن پر ہے کیونکہ حق مرثین اسی قدر ہے جسقدر
 اُسکی ضمانت میں ہے تو اسکا حکم ایسا ہوگا جیسے دوا کی قیمت اور جرم سے چھوڑانے کا قذیر (یعنی اگر غلام مرثین نے
 خلا سے کسی کو قتل کیا یا بیمار ہو گیا تو قذیر یا دوا کے دام بقدر حق مرثین کے مرثین برابر ہیں اور باقی راہن نہیں۔
 ایسا ہی بیان ہوگا) اور اگر یہ بھاگا ہوا غلام قرضدار ہو تو دیکھا جاوے کہ اگر مولیٰ نے اسکا قرضہ ادا کرنا اختیار کیا
 تو پھر دے دے لے لے کا جمل ملے بہرہ اور اگر یہ غلام قرضہ میں فروخت کیا گیا تو پہلے جمل ادا کروا جاوے اور باقی قرضہ
 کا ہوگا کیونکہ جمل تو اس ملکیت پر باغیر ہے اور ملکیت بنزد موت کے ہے پس جسکے واسطے ملکیت قرار پاوے اسی پر
 جمل واجب ہوگا یعنی جب فروخت قرار پائے تو جمل اُسکے داموں پر ہے اور اگر اس غلام نے خلا سے قتل کرنے کا جرم

کیا ہو تو دیکھا جائیگا کہ اگر مولیٰ نے اسکا حق یہ دینا اختیار کیا تو وہ ایسی لالچے والے کا جمل مولیٰ پر ہوگا کیونکہ وہ ایسی لالچے والے کو ہی کہہ سکتا ہے اور اگر مولیٰ نے اولیاء مقتول کو یہ غلام دینا اختیار کیا تو وہ ایسی لالچے والے کا جمل اولیاء مقتول پر ہوگا کیونکہ بچیر لالچے کی منفعت انہیں کو ہو چکی اور اگر یہ غلام ہیہ کیا ہوا ہوتی اسکا جمل ہو ہو بلکہ یہ وہی ہوگا اگرچہ بعد وہ ایسی کے ہیہ کرنے والا اپنے ہیہ کو پھیرے کیونکہ وہ ایسی سے ہیہ کرنے والے کو منفعت نہیں ملی بلکہ وہ ایسی کے بعد ہو ہو بلکہ کے لغت چھوڑ دینے سے حاصل ہوتی اور اگر یہ بھگورہ اعظم کسی طفل کا ہوتی اسکا جمل اس طفل کے مال میں ہوگا کیونکہ یہ اسکا مالک میں ہوتا ہے اور اگر طفل کا وصی اسکو واپس لایا تو وصی کے واسطے جمل ہوگا کیونکہ اسکو واپس لانا وصی کا ذاتی کام ہے

کتاب المفقود

یہ کتاب مفقود کے بیان میں ہے۔ مفقود وہ شخص جو اپنے لوگوں کے پاس سے اس طرح غائب ہو گیا جسکی زندگی یا موت کا کچھ حال معلوم نہیں ہے چنانچہ فرمایا۔ واذا غاب الرجل فلم يعرف له موضع ولا يعلم احوال او ام سیت نصب القاضی من یحفظ مالہ ولقوم علیہ ویستوفی حقہ لان القاضی نصب ناظر الكل عاجز عن النظر لنفسه والمفقود بہذہ الصفتہ وصار کالغیبی والیٰ یحییٰ ذمہ فی نصب الحافظ لمالہ والقائم علیہ نظرہ وقولہ یستوفی حقہ لا یشترک فی قبض غلامہ والذی الذی اقر بہ غریب من غرامہ لانه من باب الحفظ ویجزم فی ذمہ وجب لبقدرہ لانه اھیل فی حقہ ولا یجزم فی الذی تولدہ المفقود ولا فی نصب لہ فی عقارہ وعروضہ فی ید رجل لانه لیس بالک حلا نائب عنہ انا ہو وکیل بالقبض من جہۃ القاضی وانہ لایملک الخصومتہ بلا خلاف انما الخلاف فی الکیل بالقبض من جہۃ المالك فی الذمہ واذا کان كذلك یضمن المحکم بہ قضا علی الغائب وانہ لایجوز الا اذ اراد القاضی نفسی بہ لاد مجتہد فیہ تم ما کان یجزم علیہ الفساد بسببہ القاضی لانه تعذر علیہ حفظ صورۃ ھینظر لہ بحفظ المعنی۔ اگر کئی شخص غائب ہو گیا ہوگا اسکا مال معلوم نہیں اور یہ بھی نہیں معلوم کہ وہ زندہ ہے یا مر گیا تو قاضی ایک شخص کو مقرر کرے جو اسکا مال کی حفاظت و پرداخت کرے اور اسکا حقوق وصول کرے اس واسطے کہ قاضی ہر ایسے شخص کے واسطے مقرر ہے جو اپنی ذاتی امور اتنی گنتی سے عاجز ہو اور مفقود میں بھی یہی صفت ہے پس وہ مانند طفل یا مجنون کے ہو گیا اور اسکا مال کی حفاظت و پرداخت کرنے والا مقرر کرنے میں مفقود کی بہتری ہو اور رہا یہ امر کہ وہ اسکا حقوق وصول کرے تو پوشیدہ نہیں کہ وہ اسکا مال کی حاصلات و پیداوار وصول کرے اور اسکا قرضداروں میں سے جسے قرض کا اقرار کیا اس سے قرض بھی وصول کرے گا کیونکہ یہ از قسم حفاظت ہے اور قاضی کے بیان ایسے قرضہ میں ناش کر سکتا ہے جو اس وصی کے معاملہ سے واجب ہے کیونکہ ایسے حقوق میں یہ خود اھیل ہے اور اس قرضہ کا مستحق خود مفقود ہو ہوا ہے نہیں خاصہ نہیں کر سکتا ہے اور مفقود کی جو جائزاد غیر منقولہ مال منقولہ کسی شخص کے قبضہ میں ہو یا حصہ ہو اسکی بابت خاصہ نہیں کر سکتا کیونکہ وہ اصلی مالک یا نائب نہیں ہے بلکہ وہ قاضی کی طرف سے قبضہ کرنے کا وکیل ہے اور ایسا وکیل بالاتفاق ناش و خصومت نہیں کر سکتا ان سبب وکیل کو مالک کے قرضہ وصول کرنے میں وکیل کیا ہوتا ہے ایسے وکیل میں البتہ اختلاف ہے کہ وہ ناش کر سکتا ہے یا نہیں ہے جب یہ حال نظر آئے ہے وکیل خاصہ نہیں کر سکتا تو اسکی خصومت پر کوئی حکم ہو نا غائب پر حکم دینے کو شامل ہے حالانکہ یہ بات نہیں جائز ہے لیکن اگر قاضی کی رائے میں یہ امر جائز ہو اور اسنے حکم دیا تو حکم نافذ ہو جائیگا کیونکہ یہ سبب مجتہد فیہ ہے ہر مفقود

اموال میں سے جس چیز کے بگاڑ جانے کا خوف ہو تو قاضی اسکو فروخت کر دیگا کیونکہ جب بعینہ اسکی حفاظت ممکن نہیں ہو تو
بجب سنی اسکی حفاظت کرے یعنی فروخت کر کے اسکا دارم محفوظ رکھے۔ ولای بیع مالا یخاف علیہ الفساد فی نفقہ
ولای غیر ہا لائے لا ولا یتد علی الغائب الا فی حفظ مالہ فلا یسوغ لہ ترک حفظ العسورۃ و ہو ممکن۔ اور جس مال کے
بگڑنے کا خوف نہ ہو اسکو نہیں فروخت کرے۔ نفقہ کی ضرورت میں احد نہ کسی دوسری ضرورت میں اسواسطے کہ قاضی کو غائب
پر صرف ہی ولایت ہو کہ اسکا مال کی حفاظت کرے تو جس حالت میں عین مال کی حفاظت ممکن ہو اسکو مجبوراً ناجائز نہیں
قال ویفتق علی زوجتہ و اولادہ من مالہ ولیس ہذا حکم مقصور علی الاولاد بل یمتد لیس قریبہ الولاد والاصل ان کل
من یتحق النفقۃ فی مالہ حال حضرتہ بغیر قضا القاضی یفتق علیہ من مالہ عند غیبتہ لان القضا حینئذ یكون اعانہ وکل
من لا یتحق فی حضرتہ الا بالقضا لا یفتق علیہ من مالہ علی غیبتہ لان النفقۃ حینئذ تجب بالقضا والقضا علی الغائب
ممنوع من الاولاد اعنارہ الا انث من الکبار والقرنی من الذکور الکبار ومن الثانی الذخ والاخت والتحال والرجوع
وقوله من مالہ مرادہ الدرہم والدینار لان حقیقہ فی المطعم والملبس فاذا لم یکن ذلک فی مالہ تجلج الی القضا بالقیمۃ و
ای انقضاء والتبریز لہما فی ہذا حکم لانه یصلح قیمۃ کالمضرب و ہذا اذا کانت فی ید القاضی فان کانت ودیۃ او دینا یفتق علیہ
نہما اذا کان المودع والمدیون مقرین ببلدین والودیۃ والنکاح والنسب و ہذا اذ لم یکن ظاہرین عند القاضی فان کانت
ظاہرین فلا حاجۃ الی او قرار ان کان احدیما ظاہر لشیط الا قرار بالیس لظاہر ہذا یصح فان دلع المودع بنفسہ او من
علیہ الدین بغیر امر القاضی فممنوع المودع ولا یرا المدیون لانه ما ادى الی صاحب الحق ولا الی نائبہ بخلاف ما اذا دلع امر
القاضی لان القاضی نائب عنہ وان کان المودع والمدیون جاحدین ہذا لکانا جاحدین الزوجیۃ والنسب لم یجب
احد من مستحق النفقۃ خصمان ذلک لان ما یرعی الذائب لم یعیین سبب الثبوت حقہ و ہوا نفقۃ لانہما تجب فی ہذا لکان تجب
فی مال آخر للمغنود۔ اور مغنود کے مال سے اسکی زوجہ و اولاد کو نفقہ دے اور یہ حکم صرف اولاد تک نہیں ہے بل کہ
جسے قرابت ولادت یعنی والدین و اجداد و پوتے پر دے دینے سبب محتاجون کو نفقہ دے اور اصل یہ ہے کہ جو لوگ اسکی
حاضری میں بغیر حکم قاضی کے اسکا مال سے نفقہ کے مستحق تھے ان سب پر اسکا غائب ہونے کی حالت میں اسکا مال سے
نفقہ دے کیونکہ ایسی صورت میں حکم قاضی صرف اعانت ہے یعنی نفقہ کا استحقاق حکم قاضی سے پہلے ثابت ہے اور جو لوگ اسکی
موجودگی میں بغیر حکم قاضی کے نفقہ کی مستحق تھے تو اسکا غائب ہونے کی حالت میں اسکا مال سے قاضی نفقہ نہیں دیگا کیونکہ
ایسی صورت میں نفقہ واجب ہوا حکم قاضی ثابت ہوتا ہے اور قاضی کا حکم دینا غائب پر ممتنع ہے پس قسم اول میں سے یعنی جو
بغیر حکم قاضی مستحق ہیں مغنود کے تالیخ اولاد اور بالغ لڑکیاں ہیں اور بالغ لڑکوں میں سے ابا حق میں اور قسم دوم یعنی جو
بغیر حکم قاضی مستحق نہیں انہیں سے بھائی اور بہن اور ماہون اور خالہ میں اور یہ جو فرمایا کہ اسکا مال سے نفقہ دے لے
مال سے مراد درم یا دینار ہیں یعنی نقد روپیہ و کسٹرنی کیونکہ ان لوگوں کا استحقاق طعام و لباس میں ہے پھر جب اسکا
مال میں انج و کبیرا نہ تو قیمت کا حکم دینے کی صورت ہوگی اور قیمت بھی روپیہ و کسٹرنی ہے اور اس بارہ میں غیر مسکوک
سونا چاندی بھی ہنزلہ سکہ دار روپیہ و کسٹرنی کے ہے کیونکہ سکہ دار کے مانند غیر مسکوک بھی قیمت ہو سکتا ہے اور یہ سب اس
صورت میں ہے کہ یہ مال قاضی کے قبضہ میں ہو اور اگر اسکا مال کسی کے پاس ودیعت یا قرضہ ہو تو ودیعت و قرضہ میں سے
ان لوگوں کو نفقہ جب ہی دیگا کہ امانت دار و قرضدار ودیعت و قرضہ و زوجہ کے نکاح اور دوسروں کی نسب کا اقرار
کرتے ہوں لیکن اقرار کی حاجت اسوقت ہے کہ یہ دونوں باقیں قاضی کے نزدیک ظاہر نہ ہوں اور اگر دونوں باقیں ظاہر
ہوں تو اقرار کی ضرورت نہیں ہے اور اگر دونوں میں سے ایک باقی ظاہر ہو تو دوسری بات جو ظاہر نہیں ہے اسکا اقرار شرط ہے

یہی حکم صحیح ہے پھر اگر امانت دار نے باقرضدار نے بذات خود بدون حکم قاضی کے اہل نفعہ کو مال دیا تو امانت دار صاف
 ہوگا اور قرضدار بری ہوگا کیونکہ اُس نے حق دار یا اسکے نائب کو نہیں دیا اور بخلت اسکے اگر قاضی کے حکم سے دیا ہو تو بری
 ہو جائیگا کیونکہ مغرور کی طرف سے قاضی نائب ہے اور اگر امانت دار یا قرضدار اصل امانت یا قرضہ سے منکر ہوں یا سب
 و زوجیت کے منکر ہوں تو مستحقین نفعہ میں سے کوئی شخص اس بارہ میں منکر کا مقابل خصم نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ نائب
 کے واسطے وہ جو کچھ مدعی ہو وہ اُس کا حق ثابت ہونے کے واسطے سبب متعین نہیں ہے اور اس کا حق نفعہ ہے کیونکہ نفعہ
 جیسے اس مال میں واجب ہے ویسے ہی مغرور کے دوسرے مال میں واجب ہے وقت خاصہ یہ ہے کہ نائب کی طرف
 سے جو شخص مختص کرے حالانکہ نائب نے اُس کو اپنا نائب نہیں کیا ہے تو وہ قبول نہیں ہوتا سوائے ایک صورت کے
 اور وہ یہ ہے کہ اس شخص کا ذاتی حق ثابت ہو نا اس امر پر موقوف ہو کہ پہلے یہ شخص نائب کے واسطے کوئی امر ثابت کرے
 پس وہ گواہ پیش کرے کہ نائب کے واسطے پہلے ثابت کر گیا تاکہ بعد اسکے اُس کا حق ثابت ہو اور یہاں جو لوگ مستحق نفعہ
 ہیں اگر وہ امانت دار یا قرضدار پر مغرور کی امانت یا قرضہ ثابت بھی کون تو بھی اُس کا حق ثابت نہیں ہوتا کیونکہ نفعہ
 واجب ہو یا کچھ مغرور کے قرضہ یا ودیعت میں منحصر نہیں ہے بلکہ مغرور کے دوسرے مال میں واجب ہو پس یہ لوگ نائب
 کی طرف سے مدعی ہونگے۔ قال ولا یفرق بینہ وبين امرأته وقال مالک ربه اذا مضی اربع سنین
 یفرق القاضی بینہ وبين امرأته ولتعد عدة الوفاة ثم تزوج من شارت لان عمر ربه بكذا قضی فی
 الذی استمواہ ابن بالمدنیۃ وکفی بہ اماما ولانہ منع حتما بالغیبة فیفرق القاضی بینہا بعد ما مضی مدۃ
 اعتبارا بالایلا و العتہ و بعد ہذا الاعتبار اخذ المقدار منہا الاربع من الایلا و السنین من النفعہ عملا
 بالشہدین ولنا قولہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فی امرأۃ المغرور انہا امرأۃ حتی یامیہا البیان وقول علی رضی
 فیہا ہی امرأۃ ابلیت فلتیصرہن لیستین موت او طلاق خرج بانا للبیان الذکر فی المرئع ولان نکاح
 عرف ثبوتہ والغیبة لا توجب الفرقة والموت فی حیز الاحتمال فلا یزال النکاح بالشک وعمر ربه رجوع الی
 قول علی رضی ولا معتبر بالایلا لانه کان طلاقا معجلا فاعتبر فی الشیخ موجلا فان موجبا للفرقة ولا بالغیبة
 لان الغیبة لتتقب الاویۃ والغیبة قلما تغفل بعد استمرار ما سنۃ۔ اور مغرور اُسکی زوجہ کے درمیان تفریق
 نہیں کیا جائیگی اور امام مالک نے کہا کہ جب چار برس گذر جاویں تو اُسکے اور اُسکی زوجہ کے درمیان قاضی تفریق کر دے
 پھر وہ وفات کی عدت پوری کرے پھر اُسکا جی چاہے کسی مرد سے نکاح کرے کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مدینہ میں
 جس شخص کو جن اٹھالے گئے تھے اُسکی زوجہ کے حق میں یہی حکم دیا اور حضرت عمر کا امام ہونا کافی ہے (اور اس اثر کو
 امام مالک و ابن ابی الدنیاء و ابن ابی شیبہ و عبد الرزاق و دارقطنی نے روایت کیا ہے اور اسی حکم کی مثل حضرت علی و
 عثمان سے مروی ہے اور کہا گیا کہ اسی پر صحابہ کا اجماع ہے کیونکہ انکا مخالف کوئی معلوم نہیں ہوتا۔ الزرقانی۔) اور جو
 سے تفریق کیا دے کہ مغرور نے نائب ہو کر عدت کا حق روک دیا تو عدت گزرنے کے بعد قاضی دو دن میں تفریق کر دیا
 جیسے ایلا و عنین کی صورت میں ہے (پس ایک روایت سے اُسکو شایستہ ایلا و عنین اور ایک راہ سے شایستہ عنین سے
 ہے) پھر جب ایلا و عنین پر قیاس ہو تو عنین دو دن سے چار برس کی مدت لی گئی اسلحہ کہ ایلا و عنین سے چار اور عنین سے
 سال لے تاکہ دو دن شایستہ پر عمل ہو اور چھاری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مغرور کی زوجہ کے بارہویں
 فرمایا کہ یہ اُسکی زوجہ رہی ہانک کہ اُسکو بیان ہوئے (رواہ الدارقطنی و ہوضیف) اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا
 کہ یہ ایک عورت ہے و مصیبت بن جلد کی گئی پس صبر کرے ہانک کہ ظاہر ہو کہ اسکا شوہر مر گیا یا طاق دیدی۔

عبدالرزاق - پس حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول حدیث کے بیان کا بیان ہے اور اس دلیل سے کہ نکاح کا ثبوت تو یقینی معلوم ہے اور شوہر کا غائب ہونا موجب جدائی نہیں ہوتا ہے اور مغفود کا مرجعنا احتمال ہے تو احتمال کی وجہ سے نکاح نازل نہ کیا جائیگا اور حضرت عمر نے حضرت علیؓ کے قول کی طرف رجوع کیا اور غائب ہونے کا قیاس ایسا پر نہیں ہو سکتا کیونکہ زمانہ جاہلیت میں ایسا تو فی الحال طلاق تھی پس شیخ نے اسکو جارہینہ کے بعد طلاق پھر ایسا تو ایسا موجب فرقت ہے اور عین برہمی قیاس نہیں ہو سکتا کیونکہ غائب نوادہ پس آتا ہے اور عین کا مرض جب برابر سال بھر رہا تو اس سے افاقہ کی امید بہت کم ہے۔ ابن القاسم نے کہا کہ اس سنہ میں صحابہ کے درمیان اختلاف تھا اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے اثر کو عبدالرزاق نے حکم بن عتبہ سے روایت کیا حالانکہ حکم نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو نہیں پایا ہے اور عبدالرزاق نے ابن جریج سے روایت کی کہ مجھے خبر پہنچی کہ عبدالقاسم نے بھی حضرت علیؓ سے موافقت کی اور یہی مذہب ہے عین میں سے ابو قلابہ و جابر بن زید و شعبہ و غنم سے ابن ابی شیبہ نے روایت کیا ہے پھر واضح ہو کہ رد المحتار میں ابن وہب نے دونا ہی وغیرہ سے نقل کیا کہ جہاں ضرورت پیش آوے وہاں امام مالک کے قول پر فتویٰ دینا جائز ہے جیسے ایک عورت کو ایک چیغے آکر برابر پھر ہو گیا تو امام مالک کے نزدیک زمین گزرنے پر اسکی عدت پوری ہو جائیگی اور فتاویٰ بزاز سے میں کہا کہ ہمارے زمانہ میں امام مالک کے قول پر فتوے ہے۔ قال واذا تم له مائة وعشرون سنة من يوم ولد حکنا بموتہ قال رحمہ و ہذہ رواجہ احسن عن ابی حنیفہ رحمہ و فی ظاہر المذہب یقدر بموت الاقران و فی المروی عن ابی یوسف رحمہما کہ سنہ و قدرہ لبعضہم تسعین والاقیس ان لا یقدر بشئ والاروق ان یقدر تسعین واذا حکم بموتہ اعتدت امرأۃ عدۃ الوفاة من ذلک الوقت۔ اور جب مغفود کے روز پیدا ہونے سے ایک سو برس پورے ہو جائیں تو ہم اسکی موت کا حکم دینگے شیخ مصنف نے کہا کہ یہ حسن نے ابو حنیفہ رحمہ سے روایت کیا ہے اور ظاہر مذہب میں اسکی ہمسرون کی موت کا اندازہ ہے اور ابو یوسف کی روایت میں سو برس ہیں اور بعضوں نے نوے برس اندازہ کیا ہے اور قیاس سے زیادہ موافق یہ ہے کہ کسی مقدار سے نہ اندازہ کیا جاوے اور زیادہ آسان یہ ہے کہ نوے برس سے اندازہ کیا جاوے (اور اسی پر فتویٰ ہے سع۔) اور جب مغفود کی موت کا حکم دیا گیا تو اسی وقت سے اسکی زوجہ عدت و فاقہ پوری کرے۔ و قسم مالہ بین ورثتہ الموجودین فی ذلک الوقت کا نہ مات فی ذلک الوقت معانیتہ اذا حکمی معتبرا بحقیقی و من مات قبل ذلک لم یرث منہ لانہ لم یحکم بموتہ فیہا فقصارکما اذا کانت سیاتہ معلومہ۔ اور مغفود کا مال ان وارثوں میں جو اسوقت موجود ہیں تقسیم کیا جائے گا۔ یا اسی وقت آنکھوں کے سامنے مرے گا کیونکہ حکم کی موت کا قیاس حقیقی موت ہے اور اسکی آثار میں جو شخص پہلے مر گیا ہو اسکا وارث نہ ہوگا کیونکہ اس حالت میں مغفود کی موت کا حکم نہیں ہوگا تو ایسا ہے کہ جسے اسکا زندہ ہونا معلوم ہو۔ ولایرث المغفود احد مات فی حال فقہ لان تقارہ حیاتی ذلک الوقت بائنا حتی الحال و ہوا یصلح حجتہ فی الاستحقاق۔ اور مغفود کسی کا وارث نہ ہوگا جو اسے گم ہونے کی حالت میں مر گیا ہو کیونکہ بقا ہر حال وہ اسوقت زندہ ہے اور یہ استحقاق کی حجت نہیں ہو سکتا ہے۔ و کذلک لو اوصی للمغفود مات الموصی ثم الاصل ان لو کان مع المغفود وارث لا یجب بہ و لکن ینقص حقه بعلی اقل النصبین و یوقف الباقی و ان کان معہ وارث یجب بہ بالعلی باصلا بیانہ رجل مات عن ابنین و ابن مغفود و ابن ابن و بنت ابن المال نے یہ الاجنبی و تصادقوا علی نقد الابن و طلبہ الابنتان انیراثتہما ان النصف لانه متیقن بہ و یوقف النصف الآخر و لا یعطى ولد الابن لانہم یجوزون بالمغفود لو کان حیاً فلا یتحقون

المیراث بالشک۔ اور اسی طرح اگر مفقود کے واسطے کچھ وصیت کی گئی ہو اور وصیت کرنے والا مر گیا ہو تو وصیت صحیح نہیں بلکہ نفع ہی پھر اصل یہ ہے کہ اگر مفقود کے ساتھ میں ایسا وارث ہو جو مفقود کی وجہ سے محجوب ہو تو وہ حصہ پا جائیگا لیکن اس وارث کا حق بوجہ مفقود کے کم ہو جائیگا حتیٰ کہ اُسکو دو وزن حصوں میں سے کم حصہ دیا جائیگا اور باقی رکھ چھوڑا جائیگا۔ اور اگر مفقود کے ساتھ ایسا وارث ہو جو محجوب ہوتا ہے تو اُسکو بالکل نہیں دیا جائیگا اسکا بیان یہ ہے کہ ایک شخص دو بیٹیاں اور ایک مفقود بیٹا اور ایک پوتا اور ایک پوتی چھوڑ کر مر گیا اور اُسکا مال کسی رجلی کے پاس ہے اور اس رجلی دو وارثوں نے پسر کے گم ہونے پر اتفاق کیا اور دو وزن لوگوں نے اپنی میراث طلب کی تو انکو نصف میراث دیا جائیگا کیونکہ یہی متفق ہے اور باقی آدھا روک رکھا جائیگا اور پوتن کو نہیں دیا جائیگا کیونکہ وہ مفقود کی وجہ سے محجوب ہو جاتے ہیں اگر مفقود زندہ ہو تو شک کی وجہ سے میراث کے مستحق نہ ہونگے۔ ولای نضرع من ید الاجنبی الا اذا ظہرت منه خیانتہ ولطیر ہذا عمل فائدہ یوقت لمیراث ابن واحد علی ما علیہ الفتویٰ ولو کان معہ وارث آخر ان کان لایسقط بحال ولای تغیر باعمل لعیلیٰ کل نصیبہ وان کان من تسقط باعمل لایعطی و ان کان ممن تغیر لعیلیٰ الاقل للمتقن بہ کما فی المفقود وقد شرعناہ فی کفایتہ المنتہیٰ باقم من ہذا۔ اور نصف میراث جو اجنبی کے قبضہ میں ہے اُسکے قبضہ سے نہیں نکالی جائیگی مگر اس صورت میں کہ اُسکی طرف سے کوئی خیانت ظاہر ہو اور اس مسئلہ مفقود کی نظیر مسئلہ عمل ہے چنانچہ حل کے واسطے بھی ایک پسر کی میراث روکی جائیگی چنانچہ اسی پر فتویٰ ہے اور اگر حل کے ساتھ دوسرا وارث ہو پس اگر ایسا وارث ہو کہ کسی حال میں ساقط نہیں ہوتا ہے اور اگر کسی وجہ سے اُسکا حصہ متعین نہیں ہوتا تو پورا حصہ دیا جائیگا اور اگر ایسا وارث ہو جو حل کی وجہ سے ساقط ہو جاتا ہے تو اُسکو حصہ نہیں دیا جائیگا اور اگر ایسا وارث ہو کہ جسکا حصہ حل کی وجہ سے متعین ہوتا ہے تو اُسکو کم حصہ دیا جائیگا کیونکہ وہ متفق ہے جیسے مفقود میں ہوتا ہے اور ہم نے اس مسئلہ کو کفایتہ المنتہیٰ میں پورے طور پر شرح کیا ہے۔

کتاب الشریکۃ

یہ کتاب شریک کے بیان میں ہے۔ الشریکۃ جائزۃ لانہ صلے اللہ علیہ وسلم لعنہ الناس یعاملون بہا فشرک علیہ شریک جائز ہے کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم ایسے حال میں تشریف لائے کہ لوگوں میں باہم شریک کا مسئلہ جاری تھا جس آپ نے لوگوں کو اس پر برقرار رکھا۔ قال الشریکۃ ضربان شریکۃ اطلاق و شریکۃ عقود و شریکۃ الاطلاق العین یرثہا رجلان و لشعریا تھا فلا یجوز لاحد ہما ان تبصر فی نصیب الآخر الا باذنہ و کل واحد منہما فی نصیب صاحبہ کالاجنبی و ہذہ الشریکۃ یحقق فی غیر الذکوٰۃ فی کتاب کما اذا اتب رجلان عینا و ملکا مال الاستیلا و او اخلط الہما من غیر صنع احد ہما و بخلطہما خلطہما منع التمییز رأسا و الا بحسب و یجوز مع احد ہما نصیبہ من شریک فی جمیع الصور و من غیر شریک بغیر اذنہ الا فی صورتہ التخلط و الاختلاط فانہ لا یجوز الا باذنہ و قد بین الفرق فی کفایتہ المنتہیٰ۔ شریک کی دو قسمیں ہیں ایک شریک اطلاق اور دوسری شریک عقود پس شریک اطلاق ایسے مال میں ہے جسکو دو شخص وارث ہوں یا دو وزن اُسکو خریدیں پس دو وزن میں سے کسی کو دوسرے کے حصہ میں بیروہ سکی اجادت کے تعین کا اعتبار نہیں ہے اور دو وزن میں سے ہر ایک دوسرے کے حصہ میں بمنزلہ اجنبی کے ہے اور یہ شریک سوائے ان چیزوں کے جو کتاب میں مذکور ہیں دوسری چیزوں میں بھی جاری ہے جیسے دو شخصوں نے کوئی مال عین بطور ہبہ یا یا دو وزن نے کافر سے بطور ہبہ چھینا یا دو وزن کا مال بغیر ان دو وزن میں سے

کسی کی حرکت کے غلط ہو گیا یا دونوں کے ملنے سے غلط ہو گیا حالانکہ یہ اختلاف ایسے طور پر ہے کہ بالکل امتیاز نہیں ہوتا
یا امتیاز ایک چیز کے ساتھ ممکن ہے اور ان سب صورتوں میں ایک فریک کا اپنے حصہ کو بیچنا اپنے شریک کے ہاتھ سب
صورتوں میں جائز ہے اور غیر شریک کے ہاتھ بیچنا بھی بغیر اجازت شریک کے جائز ہے سوائے صورت غلط و اختلاف کے یعنی
جس صورت میں دو وزن چیزیں خود مل گئیں یا دو وزن مالکوں نے ملین تو ان دو وزن صورتوں میں عیر کے ہاتھ بیچنا
نہیں جائز ہے اگر جبکہ شریک اجازت سے اور فرق ہونے کفایت المنتہی میں بیان کر دیا۔ والفریب الثانی شرک المعقود
ورکنہا الايجاب والقبول وهو ان يقول احدہما شارکک فی کذا وکذا ویقول الاخر قبلیت وشرط
ان یکون التصرف المعقود علیہ عقد الشریکة قابلاً للوکالة لیکون ما یستفاد بالتصرف شریکاً بہما فیستحق
حکم المطلوب منه۔ اور دوسری قسم شرک کی شرکة المعقود ہے یعنی بذریعہ عقد کے باہم شرک کی اور اس کا رکن ایجاب
و قبول ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ ایک کہے کہ میں نے تجھے فلان و فلان چیز میں شرک کی اور دوسرا کہے کہ میں نے قبول
کیا اور اس کی شرط یہ ہے کہ جس تصرف پر عقد شرک بنا رہا ہو وہ قابل وکالت ہوتا کہ تصرف سے جو کچھ حاصل ہو وہ دونوں
میں مشترک ہو پس عقد شرک سے جو حکم مطلوب تھا وہ تحقق ہو۔ تم ہی اربعہ اوجہ مفاوضہ وعتان وشرکة
العنان وشرکة الوجہ فاما شرکة المفاوضہ فی ان یشرک الرجلان فیما ویبانی مالہما و تصرفہما وینہما
لا ہنا شرکة عامۃ فی جمیع التجارات فیفوض کل واحد منہما امر الشریکة الی صاحبہ علی الاطلاق اذ فی من
المساواة قال فانہم لا یصلح الناس فوضلاً لاسراة لہم ولا سراة اذا جہلہم ساودا وای
مساویین فلا بد من تحقق المساواة ابتداء و انتہاء وذلک فی المال والمراد بہ ما یصح الشریکة فیہ ولا یصح
التفاضل فیما لا یصح الشریکة فیہ وکذا فی التصرف لانه لو ملک احدہما تصرفاً لایک الآخر لغات المتساوی
وکلک فی الدین لاین ان شارک لعلک و ہذہ الشریکة جائزۃ عندنا استحساناً فی القیاس لا یجوز
وہو قول الشافعی رحمہ وقال مالک رحمہ لا عرف ما المفاوضہ وجہ القیاس انہا تضمنت الوکالة لہم و یصح
والکفالة لہم و کل ذلک بانفرادہ فاسد وجہ الاستحسان قولہ صلے اللہ علیہ وسلم فادخوا فانی عنہ
للبرکة وکذا انکس لجاہلونہما من غیر نیکر ویرتک القیاس و الجہالة تمحلہ تبعاً لکافی المفاوضہ ولا یصحق الا
بلفظہ المفاوضہ لبعث شرک لہما عن علم العوام حتی لو بینا جمیع ما یقتضیہ یجوز لان المعبر بہو المعنی۔ ہر شرک ہر دو
چار قسمین ہیں۔ اول شرک مفاوضہ دوم شرک عنان۔ سوم شرک مناع۔ چہارم شرک وجہ۔ پس شرک مفاوضہ
کی یہ صورت ہے کہ دو مرد باہم شرک کرین پس مال و تصرف و دین میں دو وزن برابر ہوں کیونکہ یہ شرک جمیع تجارت
میں عام ہوتی ہے اسلح کہ دو وزن میں سے ہر ایک امر شرک کر اپنے ساتھی کی جانب علی الاطلاق تفویض کرتا ہے کہ جو کچھ مفاوضہ
یعنی مسامات ہے چنانچہ عوب کے بعض اشعار میں یہ منی مذکور ہیں پس ابتداء و انتہا میں مساوات ہونا ضروری ہے اور یہ مال
میں ثابت ہوگی اور مال سے مراد وہ مال ہے جس میں شرک صحیح ہو پس جس مال میں شرک صحیح نہیں ہے تو اس میں باہم کمی
رہتی ہونا معتبر نہیں ہے اور اسی طرح تصرف میں بھی مساوات چاہیے کیونکہ اگر ایک کو ایسے تصرف کا اختیار ہو جو دوسرے
کو نہیں ہے تو مساوات عامی رہی اور اسی طرح دین میں بھی مساوات شرط ہے چنانچہ آئندہ ہم اسکی دلیل بیان کریں گے
ان شارات لعلک اور ہر شرک ہمارے نزدیک بدلیل استحسان جائز ہے اور قہاتاً جائز نہیں ہے اور یہی شافعی کا ذل ہے
اور امام مالک نے کہا کہ میں نہیں پہچانتا کہ مفاوضہ کیا چیز ہے اور وجہ قیاس یہ ہے کہ مفاوضہ میں مجہول الجنس کی وکالت لہما
مجہول کی وکالت ہو جو دوسرے ایسی وکالت وکفالت تھا مفاوضہ استحسان ہے کہ حدیث میں آیا کہ تم لوگ مفاوضہ

کہ آسمین بڑی برکت ہے، لیکن یہ حدیث نہیں پائی گئی بلکہ ابن ماجہ میں حدیث آئی تین چیزوں میں برکت ہے: آہ حار
 بیچ میں جسکی سیوا معلوم ہو اور مفاوضہ میں اور گھر کے خرچ کے لیے گھون کو جو کے ساتھ ملائے میں گریج کے لیے نہیں
 سنت۔ اور سخنان کی یہ بھی وجہ ہے کہ مفاوضہ کا معاملہ تو گون میں بلا انکار جاری تھا اور ایسے مال سے قیاس
 جوڑ دیا جاتا ہے اور وکالت و کفالت میں جو حالت ہے وہ تابع کر کے برداشت ہو سکتی ہے جیسے مفاہرت میں جائز ہے اور
 واضح ہے کہ یہ شرکت سوائے لفظ مفاوضہ کے کسی لفظ سے مستعد نہیں ہوتی کیونکہ عوام کے علم سے اسکے شرائط بعید ہیں حتیٰ کہ
 اگر اسکے جمیع شرائط و تقنیات کو دوسری عبارت میں بیان کر دیا تو شرکت مفاوضہ صحیح ہو جائیگی کیونکہ اعتبار صرف معنی کا ہے
 قال فجوز من الحرین الکبیرین سلیمین اذ مبین تحقق التساوی وان کان احدہما کاتباً والاخر محوساً
 بجوز ایضاً لما قلنا۔ پس عقد مفاوضہ ایسے دو مردوں میں جائز ہوا کہ دونوں بالغ آزاد مسلمان ہوں یا دونوں ذی
 ہون کیونکہ دونوں میں برابری ثابت ہے اور اگر دونوں میں سے ایک کتابی ہو اور دوسرا محوسی ہو تو بھی جائز ہے کیونکہ
 کفر ایک ہی علت ہونے کی وجہ سے دونوں میں برابری ثابت ہے۔ ولا يجوز بین الحر والملوک ولا بین العبد
 والبالغ لا لغد ام المساواة لان الحر البالغ یملک التصرف والکفالة والملوک لا یملک واحدا منهما الا بالذن
 المولے والعبد لا یملک الکلالة والتصرف الا بالذن المولی۔ اور آزاد و ملوک میں مفاوضہ نہیں
 جائز ہے اور طفل و بالغ میں بھی نہیں جائز ہے کیونکہ مساوات ندارد ہے اس واسطے کہ آزاد بالغ کو تصرف و کفالت کا اختیار
 اور ملوک کو دونوں میں سے کوئی اختیار نہیں ہے جب تک مولیٰ اجازت نہ دے اور طفل کو بھی ان میں سے کوئی اختیار نہیں
 ہے جب تک اسکا ولی اجازت نہ دے۔ قال ولا بین المسلم والکافر و ہذا قول ابی حنیفہ رحمہ و محمد رحمہ و قال
 ابو یوسف رحمہم بجوز للتساوی بینہما فی الوکالة والکفالة ولا مستبر بزبادة تصرف بطلک احدہما کالمفاوضت
 بین الشفوعی والحنفی فانہما جائزۃ و تیفادتان فی التصرف فی تزوک التسمیۃ الا ان یکرہ لان الذم
 لا یتدی الی الجائز من العقود ولہما انہ لا تساوی فی التصرف فان الذمی لو اشتری براس المال
 خمورا او خنازیر صح ولو اشترى المسلم لا یصح۔ اور مسلمان و کافر کے درمیان بھی مفاوضہ نہیں جائز ہے اور یہ ابو حنیفہ
 و محمد کا قول ہے اور ابو یوسف نے کہا کہ جائز ہے کیونکہ وکالت و کفالت میں دونوں برابر ہیں اور جس زیادہ تصرف کا
 ایک مالک ہے اسکا اعتبار نہیں ہے جیسے شافی و حنفی کے درمیان مفاوضہ جائز ہے حالانکہ جس ذبیحہ پر عہد تسمیہ جوڑا گیا
 ہو آسمین دونوں کا اختلاف ہے کہ شافی کے نزدیک حلال ہے اور حنفی کے نزدیک نہیں پس مسلمان و کافر کے درمیان
 بھی جائز ہے لیکن مکروہ ہے اس واسطے کہ ذمی کو جائز معاملات کی راہ نہیں معلوم ہے اور ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ دونوں
 میں تصرف کی برابری نہیں ہے کیونکہ ذمی نے اگر اس مال سے سو یا شراب خریدی تو صحیح ہے اور اگر مسلمان نے
 خریدی تو نہیں صحیح ہے۔ ولا يجوز بین العبدین ولا بین العبدین ولا بین العبدین لا لغد ام صحۃ الکلالة
 و فی کل موضع لم یصح المفاوضتہ لفقہ شرطہا ولا بشرط ذاک فی العنان کان عناناً لا کسجماع شرائط
 العنان اذ ہو قد یکون خاصاً وقد یکون عاماً۔ اور دو غلاموں میں مفاوضہ نہیں جائز ہے اور دونوں بالغوں میں
 نہیں اور دو مکاتبوں میں بھی نہیں جائز ہے کیونکہ کفالت کی صحت نہیں ہے اور واضح ہے کہ جس جگہ مفاوضہ بوجہ کوئی شرط
 نہ ہونے کے صحیح نہ ہو حالانکہ یہ شرط ایسی ہے کہ شرکت عنان میں شرط نہیں ہے تو یہ شرکت عنان ہو جائیگی کیونکہ عنان کے سبب
 شرائط موجود ہیں کیونکہ شرکت عنان کسی خاص ہوتی ہے اور کبھی عام ہوتی ہے۔ جیسے ایک بالغ اور دوسرے بالغ
 نے یا ایک آزاد اور دوسرے غلام یا کاتب نے باہم عقد مفاوضہ کیا یا برابر کے دو آزادوں نے مفاوضہ میں یہ شرط لگائی کہ

کفالت نہیں ہوتی ہر صورت میں کفالت نہونے سے شرکت عنان ہو جائیگی اور یہ شرکت عنان عام ہوگی جیسے شرکت
 مفادہ ہمیشہ عام ہوتی ہے۔ یوسف۔ قال وتنفذ علی الوکالۃ والکفالۃ اما الوکالۃ فلتحقق المقصود و هو الشركة فی المال
 علی ما بیناہ و اما الکفالۃ لتحقق المساواة فیما ہو من مواجب التجارات و هو توجہ المطالبۃ نحوہما جمیعاً۔ اور
 عقد مفادہ کا انعقاد وکالت و کفالت پر ہوتا ہے یعنی ہر ایک کو دوسرے کا ذکیل و کفیل ہونا لازم ہوتا ہے پس وکالت
 اس واسطے کہ اسکا مقصود یعنی مالی شرکت متحقق ہوتا کہ جو کچھ حاصل ہو وہ دونوں میں مشترک ہو اور کفالت اس واسطے کہ
 جو چیز لازم تجارت سے ہے اس میں مساوات ثابت ہو یعنی مطالبہ ان دونوں کی ظرت متوجہ ہو۔ قال و ما یشر بہ کل
 واحد منہما تکلون علی الشركة الا طعام الہ و کسوتہم۔ و کذا کسوتہ و کذا الالادام لان مقتضی العقد المساواة
 و کل واحد منہما قائم مقام صاحبہ فی التصرف و کان شرا واحدہما کثیرا کثیرا اما الاستثناء فی الكتاب و ہو استحسان
 لانه یستثنی عن المفادۃ للضرورة فان الحاجة الراجۃ معلومۃ الوقوع ولا یکن ایجابہ علی صاحبہ ولا
 الصرف من مالہ ولا بد من الشراء فینقص بہ ضرورة و القیاس ان یکون علی الشركة لما بینا۔ اور
 دونوں متفادضین میں سے جو کوئی کچھ خریدے وہ شرکت پر ہوگا سوائے اپنے اہل و عیال کے کھانے و کپڑے
 کے اور اسی طرح اپنا کپڑا اور اسی طرح رولی کے ساتھ کھانے کی چیز یہ شرکت سے مستثنی ہیں اس واسطے کہ عقد مفادہ
 کا مقتضی یہ ہے کہ دونوں میں مساوات ہو اور تصرف میں ہر ایک دوسرے کا قائم مقام ہو اور ایک کی خرید بجز وہ دونوں
 کی خرید کے ہوگی سوائے اُس چیز کے جسکو کتاب میں مستثنی کیا ہے اور یہ استحسان ہے کیونکہ بضرورت یہ مفادہ سے
 مستثنی ہے کیونکہ روزانہ حاجت کا واقع ہونا معلوم ہے اور ساتھ ہی پر اسکا واجب کرنا ممکن نہیں اور نہ اسکا مال سے
 صرف کرنا ممکن ہے اور خریدنا بھی ضرور ہے تو یہ خاصکہ ہر ایک شریک پر ہوگی اور قیاس یہ چاہتا تھا کہ یہ بھی شرکت
 پر ہو کیونکہ عقد مقتضی شرکت ہے۔ یعنی قیاس کو چھوڑ کر استحساناً ہننے بوجہ ضرورت کے مستثنی کیا۔ وللبائع
 ان یاخذ بالثمن ایما شاء المشتري بالاصالة و صاحبہ بالکفالة۔ و یرجع الکفیل علی المشتري بحصۃ بما
 ادى لانه یفنی دنیا علیہ من مال مشترک بینہما۔ متفادضین میں سے جسے کوئی چیز خریدی ذبائع کو اختیار ہے
 کہ دونوں میں سے جس سے چاہے دامون کا مطالبہ کرے چاہے اصل مشتری سے بوجہ اعالت کے اور چاہے
 اُسکے ساتھی سے بوجہ کفالت کے بھر کفیل نے جو کچھ ادا کیا بقصد حصہ کے مشتری سے واپس لیا کیونکہ ساتھی پر جو
 قرضہ تھا وہ دوسرے نے باہمی مال مشترک سے ادا کیا ہے۔ قال و ما یلزم کل واحد منہما من الدیون بلا عا
 یصح فیہ الاشتراک فالآخر ضامن لہ تحقیقا للمساواة لما یصح فیہ الاشتراک الشراء و البیع و الاستیجار و من
 القسم الآخر البتایۃ و النکاح و الخلع و الصلح عن دم العمد و عن النفقة۔ اور جس چیز میں شرکت صحیح ہے اسکے
 عوض جو قرضہ کہ متفادضین میں سے ایک پر لازم ہو تو دوسرا شریک اُنکا ضامن ہے تاکہ دونوں میں مساواة متحقق رہے
 پس جنہیں اشتراک صحیح ہے وہ خرید و فروخت و اجارہ لینا۔ اور دوسری قسم جنہیں اشتراک نہیں صحیح ہے وہ جنابت قتل وغیرہ
 اور نکاح و خلع اور عداوتوں سے صلح اور نفقہ سے صلح ہے۔ پس خرید و فروخت کی صورت ظاہر ہے لیکن بیع
 صحیح میں ثمن کا ضامن ہوگا یعنی جو دام ٹھہرے ہوں اور بیع فاسد میں اُسکی چیز کی قیمت کا ضامن ہوگا یعنی با دار میں
 جو اسکی قیمت ہو اور اجارہ لینے کی صورت یہ ہے کہ دونوں متفادضین میں سے ایک نے اس کار تجارت میں کوئی مزدور
 یا جائز یا کوئی دوسری چیز کرایہ کی تو کرایہ دینے والے کو اختیار ہے کہ اپنا کرایہ دونوں میں سے جس سے چاہے وصول کرے
 کیونکہ کار تجارت میں ہر ایک دوسرے کا کفیل ہے اور سوائے کار تجارت کے جو کچھ کسی پر لازم آوے وہ اُسی سے نہیں ہوگا

شلّا سفا و ضمین میں سے ایک پر کسی کے حوالے سے زعمی کر کے کا دعویٰ کیا جسکا پچھ جریانہ معین ہو اور سفا و ضمین کے انکار کی
 پس مجروح نے جاہا کہ دوسرے شریک سے قسم لے تو اسکو یہ اختیار نہیں ہو اور دوسرا شریک اسکا خصم نہوگا اور اگر
 سفا و ضمین ایک مرد و ایک عورت ہو پھر عورت نے اپنے شوہر سے طلع یا تو عوض طلع جو عورت پر لازم آیا تو اسکا شریک
 اس عوض کا ضامن نہیں ہو اسی طرح اگر سفا و ضمین مرد و عورت ہو اسکی زوجہ کا ہر لازم آیا یا اسنے عہد آتش کر کے مال پر صلح کی یا عہد
 زوجہ کے نفقہ سے کچھ مال معین پر صلح کی تو اسکا شریک اس مال کا ضامن نہیں ہو۔ ع۔ قال ولو كفل احدهما
 بمال عن اجنبی لزوم صاحبه عند ابی حنیفہ رحمہ و قال لا یبرحمہ لانه تبرع ولینذا لا یصح من اجنبی و الجبد الماذون
 و المكاتب ولو صدر من المریض یصح من الثلث و صار كالا قراض و الكفالة بالنفس و لابی حنیفہ رحمہ
 تبرع ابتداء و معاوضه بقاره لانه یستوجب الضمان بما یودی علی المكفول عنه اذا كانت الكفالة بامرہ فبما
 الی البقارہ تضمنتہ المفاوضه و بالنظر الی الابداء لم یصح ممن ذكره و یصح من الثلث من المریض بخلاف
 الكفالة بالنفس لانه تبرع ابتداء و انتہاء و اما الاقراض فمن ابی حنیفہ رحمہ بلزم صاحبه ولو سلم فموا عارۃ
 فیکون مثلها حکم عنہا لا حکم البذل حتی لا یصح فیہ الاصل فلا تحقق معاوضه ولو كانت بغير امرہ لم تلزم صاحبہ
 فی الصحیح لانعدام المعنی المفاوضه و مطلق الجواب فی الکتاب محمول علی المقید و ضمان التنبہ و الاستہلال
 بمنزله الكفالة عند ابی حنیفہ رحمہ لانه معاوضه انتہاء۔ اگر دونوں سفا و ضمین میں سے ایک شخص کی طرف سے جو
 تجارت میں انکا شریک نہیں ہو کچھ مال کی ضمانت کی تو امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک دوسرے ساتھی پر بھی لازم ہونی چاہئے
 اجنبی کی اجازت سے کفالت کی) اور صاحبین نے کہا کہ شریک پر لازم نہیں ہو کیونکہ یہ کفالت محض احسان ہے اسی واسطے
 طفل و غلام ماذون و مکاتب کی طرف سے صحیح نہیں ہوتی ہو اور اگر مرض الموت کے مریض نے ایسی کفالت کی تو صرف
 تہائی سے صحیح ہوتی ہو اور یہ کفالت ایسی ہوگی جیسے کسی کو قرض دینا یا اسکے نفس کی کفالت کر لینے بالاتفاق دوسرا اسکا
 ضامن نہیں ہو اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ کفالت ابتداء میں احسان ہے مگر آئندہ معاوضہ ہے کیونکہ جب اسنے کفول
 عنہ کی طرف سے مال کفالت ادا کیا تو کفول عنہ پر اسکی ضمانت واجب ہوئی جبکہ کفالت اسکے کہنے سے ہو تو بلحاظ زمانہ
 آئندہ کے عقد معاوضہ اسکو بھی متضمن ہو اور بنظر ابتدا کے طفل و غلام ماذون و مکاتب سے صحیح نہیں ہو اور مریض
 کی طرف سے صرف تہائی مال سے صحیح ہے بخلاف کفالت نفس کے کیونکہ یہ ابتدا و انتہا دونوں میں احسان ہے اور
 ربا قرض دینا تو امام ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ یہ بھی دوسرے شریک پر لازم ہوگا اور اگر مان لیا جاوے کہ نہیں لازم
 ہوگا تو صرف عاریت دینا ہوتا ہو تو مقرض نے جو اسکے مثل ادا کیا وہ بمنزلہ مال عین کے ہو اور عوض کے حکم میں نہیں
 ہو حتی کہ اسمین بیع و لگانا صحیح نہیں ہوتا تو معاوضہ ثابت نہوا اور اگر اجنبی کے بغیر حکم یہ کفالت کی ہو تو صحیح قول میں
 دوسرے شریک پر لازم نہوگی کیونکہ معاوضہ کے معنی نثار و عین اور کتاب میں جو مطلق ذکر ہو وہ مقید پر محمول ہے یعنی
 مراد یہ کہ کفول عنہ کے حکم سے اگر کفالت کی تو دوسرے پر لازم ہو اور اگر کسی نے دوسرے کا مال غصب کیا یا تلف کیا یا
 اسکی ضمانت کر لی تو ابو حنیفہ کے نزدیک بمنزلہ کفالت کے ہے یعنی دوسرے شریک پر لازم ہوگی کیونکہ یہ انتہا میں معاوضہ
 ہے یعنی جب اسکے حکم سے ضمانت کی تو بعد ادا کے اسی پر لازم ہوگی۔ قال فان ورث احدہما مالاً یصح فیہ الشریک او
 و ہب لہ و وصل الی یدہ بطلت المفاوضه و صارت عنان لغوات المساوات فیما یصلح ساس المال
 اذ ہی شرط فیہ ابتداء و بقارہ و ہذا لان الاخر لا یشارک فیہا اصابعہ لانعدام انسبب فی حقہ الا انما تنقلب
 عناناً لاسکان فان المساواة لیس بشرط فیہ و لدوامہ حکم الابداء لکن غیر لازم۔ پھر اگر دونوں سفا و ضمین میں سے

این سے ایسا مال میراث پایا جس میں شرط صحیح ہو یا اسکو چھوڑ کیا گیا اور اسے قبضہ میں آ گیا تو شرکت مفاد ضہ باطل ہو کر شرکت
 عنان ہو گئی کیونکہ جو مال اس قابل ہو کہ اس مال ہو سکے اس میں مساوات نہیں رہی حالانکہ اس شرکت میں مساوات
 ہوتا حالت ابتدا و حالت بقا و دو وزن میں شرط ہے پس مفاد ضہت نہیں رہی کیونکہ ایک نے کو کچھ مال پایا اس میں دوسرے
 شریک حقدار نہیں ہو سکتا کیونکہ اس کے حق میں کوئی سبب نہیں ہے مگر شرکت مفاد ضہ بدل کر شرکت عنان ہو گئی کیونکہ وہ بیان
 ممکن ہے اس لیے کہ شرکت عنان میں مساوات شرط نہیں ہے اور شرکت عنان کے دوام کے واسطے ابتدا کا حکم ہی لینے جو حکم
 اسکی ابتدا کے واسطے ہے وہی اس کے دوام کے واسطے ہے کیونکہ یہ عقد لازمی نہیں ہے۔ فان ورث احدہما عرضاً فہو لہ
 ولا یقصد المفاد ضہ و کذا العقد لانه لا یصح فیہ الشركة فلا یشرط المساواة فیہ۔ اور اگر مفاد ضہ میں سے
 ایک نے کوئی اسباب میراث پایا تو وہ اسی کے واسطے ہے اور شرکت مفاد ضہ فاسد نہوگی اور یہی عقار کا حکم ہے یعنی اگر
 زمین و گھر میراث پایا تو بھی اسی کا ہے اور مفاد ضہ باطل نہوگی کیونکہ یہ ایسا مال ہے جس میں شرکت صحیح نہیں ہے تو ایسے
 مال میں دو وزن کا سادی ہونا بھی شرط نہیں ہے۔ فنت۔ حاصل یہ ہوا کہ شرکت مفاد ضہ میں تجارتی امور میں دو وزن
 شریک ایک دوسرے کے کیل و کفیل ہوتے ہیں اور تجارت کے واسطے جو مال دو وزن نے اس مال ٹھہرایا جس میں
 دو وزن کا سادی ہونا بھی ابتدا میں شرط ہے ویسے ہی جب تک باقی رہے برابر مساوات شرط ہوگی اور جو مال قابل شرکت
 نہیں ہے اس میں مساوات شرط نہیں ہے لہذا جو مال قابل شرکت میں آ نکا بیان کرنا ضروری چنانچہ بیان فرمایا۔
 فصل۔ ولا یقصد الشركة الا بالدرہم والدنانیر والفلوس النافقة وقال مالک رحمہ بجز بالعرض
 والکیل والموزون اذا کان الجنس واحد الا ہما عقدت علی راس مال معلوم فاشبہہ النقود بخلاف
 المضاربت لان القیاس یا بالما فیہا من بیع مالم یضمین فقط تصر علی مورد الشرع ولنا انہ یودی اسے
 بیع مالم یضمین لانه اذا باع کل واحد منہما راس مالہ و تفاضل الثمنان فما یستحقہ احدہما من الزیادۃ فی مال
 صاحبہ بیع مالم یملک و مالم یضمین بخلاف الدرہم والدنانیر لان ثمن ما یشر بہ فی ذمتہ اذہی لا تعین فکان
 بیع ما یضمین ولان اول التصرف فی العرض البیع و فی النقود الشراء و بیع احدہما مال علی ان یکون الآخر
 شریکاً فی ثمنہ لایجزو شرا احدہما شیئاً بالی علی ان یکون البیع بینہ و بین غیرہ جائز و اما الفلوس النافقة
 ترویج رواج الاثمان فانحقت بہا قالوا ہذا قول محمد رحمہ لانہا لم یحقہ بالنقود عندہ حتی لا تعین بالتعین و لایجزو
 بیع اتین بواحد باعنا علی ما عرفت اما عند ابی حنیفہ رحمہ و ابی یوسف رحمہ لایجزو الشركة و المضاربت بہا لان
 نسبتہما جمل سائے فسائے و تصیر سلعا و یروی عن ابی یوسف رحمہ مثل قول محمد رحمہ و الاول اقیس و اظہر و
 عن ابی حنیفہ رحمہ صحیح المضاربت بہا۔ و انصح ہو کہ شرکت مفاد ضہ کا انعقاد کسی مال سے نہیں ہوتا سوائے درم و دینار
 و راج فلوس کے یعنی جن چیزوں کا چلن ہو اور اہم مالک نے کہا کہ اسباب اور کیلی چیزوں اور وزنی چیزوں سے بھی
 انعقاد ہوتا ہے بشرطیکہ جنس واحد ہو یعنی جو چیزیں پیمانے سے بنتی ہیں اور جو چیزیں وزن سے کپتی ہیں جب دو وزن کے پاس
 ایک ہی جنس کے مساوی ہوں تو شرکت مفاد ضہ منعقد ہو جائیگی کیونکہ یہ عقد بھی راس المال معلوم پر واقع ہوا تو نقود
 کے مشابہ ہو گیا یعنی موافق قیاس ہے بخلاف مضاربت کے (جو ایک شخص دوسرے کو اپنا مال بطور امانت اس شخص سے
 دیتا ہو کہ وہ اس مال سے تجارت کر کے جو بیع اٹھائے وہ مال و تاہر کے درمیان تقسیم ہو و یہ سوائے نقد کے
 نہیں جائز ہے) اس واسطے کہ قیاس اس سے نکال کر ہے کیونکہ اس میں ایسے مال سے نفع ہے جو مضمون نہیں ہے بلکہ امانت ہے تو چنانچہ
 صحیح وارد ہوئی ہے وہیں تک محدود ہوگا (اور مفاد ضہ میں دو وزن شریک اس مال سے کام کرتے اور نفع کدے ہیں تو اس میں

نفوذ وغیر نقد مثل اسباب وغیرہ کے یکساں ہیں) اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اسباب بر شرکت مفادہ بھی انجام کوئی
 جانب پہنچاتی ہے کہ ایسی چیز سے نفع لیا گیا جو بھی ضمانت میں نہیں ہے کیونکہ اگر ہر مفادہ نے اپنا اس المال فروخت
 کیا حالانکہ دونوں کے دام میں کمی بیشی ہے (مثلاً ہر ایک کا مال ایک ہزار کی قیمت رکھتا ہے پھر ایک نے اپنا اسباب
 دو ہزار کو اور دوسرے نے تین ہزار کو فروخت کیا) تو ایک نے اپنے ساتھی کے مال سے ہستحق شرکت نفع زیادہ
 پایا وہ ایسے ہی اسباب کا نفع ہے جس کا وہ مالک نہ تھا اور ہنوز وہ ضمانت میں نہیں آیا تھا بخلاف درم و دینار نقد کے
 ایسے کہ جو ایک نے خریدا اسکے دام لے کے ذمہ میں کیونکہ خرید میں نقد کا تعین نہیں ہوتا ہے تو یہ ایسے مال کا نفع ہے جو ضمانت
 میں آچکا اور ایسے کہ اسباب میں پہلا تصرف یہ ہے کہ فروخت کرے اور نفوذ میں پہلا تصرف یہ ہے کہ خریدے حالانکہ
 ایک مفادہ شرک کا اپنا مال اس شرط پر فروخت کرنا کہ دوسرا اسکے داموں میں اسکا شریک ہو نہیں
 جائے اور ایک کا کوئی چیز اپنے مال سے خریدتا اس شرط پر کہ دوسرا اسکا شریک ہو لینے بیع دونوں میں مشترک ہو
 جائے (پس سوائے نقد کے دیگر اسباب سے جو از نہیں رہا اور رہے وہ فلسوس جکا چلن جاری ہے تو وہ یہ واکشرفی
 کی طرح وہ جلتے ہیں پس وہ بھی نقد میں شامل کیے گئے اور متاخرین مثل بیع نے فرمایا کہ یہ امام محمد کا قول ہے کیونکہ امام محمد کے
 نزدیک فلسوس بھی نقد کے ساتھ لاق کیے گئے ہیں بہانگ کہ درم و دینار کی طرح معین کرنے سے متعین نہیں ہوتے ہیں
 (مثلاً دو آنہ کو کوئی چیز خریدی تو مشتری کو اختیار ہے کہ چاہے وہی پیسہ دیدے جو خرید پھر انے کے وقت ہاتھ میں دین
 یا دوسرے پیسہ دیدے کیونکہ معین کرنے سے وہ متعین نہیں ہوتے) اور معین دو بیسوں کو بعض معین ایک پیسہ
 کے فروخت کرتا بھی نہیں جائز ہے چنانچہ اصول میں معلوم ہو چکا پس معین کرنا بیفائدہ ہے اور ابو حنیفہ و ابو یوسف
 کے نزدیک فلسوس سے شرکت و مضاربت نہیں جائز ہے کیونکہ فلسوس کا فن ہوتا دم برد ہوتا ہے اور جب انکا چلن جائز
 تو وہ مثل اسباب کے ہو جاتے ہیں اور ابو یوسف سے مثل محمد کے بھی مروی ہے لیکن ابو حنیفہ کے ساتھ ہونا قیاس
 سے زیادہ موافق اور زیادہ ظاہر ہے اور ابو حنیفہ سے بھی یہ روایت ہے کہ فلسوس کے ساتھ مضاربت صحیح ہے۔ قال و
 لا يجوز الشركة بما سوى ذلك الا ان يتعامل الناس بالبر والنقرة فتصح الشركة بهما هكذا ذكر في الكتاب
 قدوری نے فرمایا کہ ان مالوں کے سوائے دوسری چیز سے شرکت جائز نہیں ہے مگر اس صورت میں کہ لوگ بھرون یا
 گلائی ہوئی چاندی سے باہم شرکت مفادہ کا معاملہ کرتے ہوں تو ان دونوں چیزوں سے بھی شرکت جائز ہو جائیگی
 یعنی اگر دو گن میں بغیر سکہ کے سونا و چاندی سے شرکت مفادہ کا معاملہ جاری ہو تو جائز ہوگا ایسا ہی شیخ قدوری نے
 اپنی مختصر میں ذکر کیا ہے اور یہ ظاہر مخالف قول جامع صغیر ہے چنانچہ فرمایا۔ وفي الجامع الصغير ولا يكون المفاوضة
 بشاقيل ذهب او فضة و مراده البر ففعل هذه الرواية البر سلعية بتعین بالتعین بل صلیح راس المال
 فی المضاربات والشركات و ذکر فی کتاب الصرف ان النقرة لا تعین حتی لا یصح العقد ببلکہ قبل التسلیم
 فعلى تلك الرواية یصلح راس المال فیها وهذا لا عرف انما خلقا لتعین فی الاصل الا ان الاصل اصح
 لانها وان خلقت للتجارة فی الاصل لكن التنبه شخص بالضرب المخصوص لان عند ذلك لا یصرف
 الی شیء آخر ظاہر الا ان بحری التعامل باستعمالنا فی منزل التعامل بمنزلة الضرب فیکون ثناء و یصلح
 راس المال ثم قوله ولا يجوز بما سوى ذلك يتناول المكيل والموزون والعددي المتقارب و
 لا خلاف فیہ بیننا قبل الخلط وكل واحد منهما یصح متاعه و علیه وضیعة وان خلطوا فم اشترکا فلهذا لک فی قول
 ابی یوسف رحمہ والشركة شركة لک لا شركة عقد وعند محمد رحمہ تصح شركة العقد وقررة الاختلاف تظهر عند التمسک

فی المالین و اشتراط التفاضل فی النسخ فظاہر الروایۃ ما قالہ ابو یوسف رحمہ اللہ تعین بالتعین
بعد المخلوط کما تعین قبلہ و لمحرم ح انہما من من وجہ حتی جاز البیع بہا و نیانی الذمۃ و بیع من حیث انہ
تعین بالتعین فعملنا بالشہین بلاضافۃ الی المالین بخلاف العروض لانہا لیست ثمناً بحال
ولو اختلف جنساً کالمحظۃ و الشعیر و الزیت و السمن فمخلوطاً لا یعقد الشریکۃ بہا بالاتفاق و الفرق لمحرم ح
ان المخلوط من جنس واحد من دوات الامثال و من جنسین من ذوات الیقیم فلتکن الجہا لہ
کما فی العروض و اذالم تصح الشریکۃ فحکم المخلوط قد بنیاء فی کتاب القضاہ - اور جامع صغیر میں ہے کہ
سونے یا چاندی کے ثقالت سے شرکت سفارۃ نہیں ہوتی ہر ثقالت سے امام محمد کی مراد ہنر ہے پس اس روایت پر
پہر ایسا اسباب ہے کہ تعین کرنے سے متعین ہو جاتا ہے تو مضاربت یا شرکت کے عقود میں اس المال نہیں ہو سکتا
اور جامع صغیر کی کتاب العرف میں مذکور ہے کہ گلائی چاندی جو سکہ دار نہ ہو وہ بھی متعین نہیں ہوتی حتی کہ بیع میں پردہ
کرنے سے پہلے اگر تلف ہو جائے تو عقد بیع ہوگا پس اس روایت پر گلائی اور ہنر بھی شرکت و مضاربت میں داخل
ہو سکتے ہیں اور اسکی وجہ یہ ہے کہ سونا اور چاندی اصلی خلقت میں جن پیدا کیے گئے ہیں خواہ سکہ دار ہوں یا ہون لیکن
روایت اول صحیح ہے کیونکہ سونا چاندی اگرچہ اصلی خلقت میں تجارت کے واسطے مخلوق ہیں لیکن انکا ثمن ہونا مخصوص
بغیر ہ سکہ ہے کیونکہ ایسی حالت میں بظاہر انکو دوسرے کام میں صرف نہیں کرتے ہیں لیکن اگر انکو بطور ثمن استعمال کرنا
ہو تو سکہ کے لوگوں میں جاری ہو جائے تو باہمی معاملہ ہنر نہ ضرب سکہ کے ہوگا پس مطلقاً ثمن ہو جائینگے اور اس المال ہونے
کے لائق ہونگے را شیخ قدوری کا یہ قول کہ انکے سوا سے دوسری چیزوں سے شرکت نہیں جائز ہے تو اس میں کبلی و وزنی چیزیں
اور جو گنتی سے فروخت ہوتی ہیں اور باہم برابر کے قریب ہیں جیسے انڈے و اخروٹ یہ سب چیزیں بھی داخل ہوتی ہیں شرکت
کا اس المال نہونگی اور اس میں ہمارے علم کے نزدیک کچھ اختلاف نہیں جبکہ خلط سے پہلے ہو یعنی باہم ہونے سے پہلے شرکت
عقد ان چیزوں پر نہیں ہو سکتا اور دونوں میں سے ہر شریک کے واسطے اپنی متاع کا نفع مخصوص ہوگا اور گنتی بھی ای
پڑیگی اور اگر دونوں نے خلط کر دیا پھر عقد شرکت باندھا تو بھی ابو یوسف کے نزدیک ہی حکم ہے اور یہ شرکت ملکی ہوگی یعنی
دونوں کی ملکیت باہم مخلوط ہے اور یہ شرکت عقد نہونگی اور امام محمد کے نزدیک شرکت عقد صحیح ہے اور اس اختلاف کا
مشرہ ایسی صورت میں ظاہر ہوگا کہ دونوں مال باہم برابر ہوں اور نفع میں کمی بیشی مشروط ہو یعنی مثلاً ایک کے واسطے
نفع میں دو تہائی اور دوسرے کے واسطے ایک تہائی شرط ہو تو ابو یوسف کے نزدیک نہیں جائز ہے بلکہ ہر ایک کو
اپنے مال کا نفع ملیگا اور یہی ظاہر الروایۃ ہے کیونکہ یہ مال بعد خلط کے بھی معین کرنے سے متعین ہو جاتا ہے جیسے خلط سے
پہلے تھا اور امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ ایسا مال ایک راہ سے ثمن ہے حتی کہ بیع الیکے عوض میں اپنے ذمہ قرضہ رکھ کر جائز ہے
مثلاً کسی شخص سے کئی چیز بعض مرغی کے دس انڈوں کے یا پانچ سیر گہیوں کے یا تین سیر لہسے کے خریدی اس طرح
کہ یہ انڈے یا گہیوں یا لہسے کی خریدی کے ذمہ ادھار قرضہ ہے تو جائز ہے پس اس راہ سے ہنر ہیں) اور ایک راہ سے
بیع ہونے میں کہ تعین کرنے سے متعین ہو جاتے ہیں تو اس میں دو شبہت ہوئیں پس ہنر دونوں مشابہتوں پر
عمل کیا کہ قبل خلط کے انکو بیع قرار دیا اور کہا کہ شرکت نہیں جائز ہے اور بعد خلط کے ثمن قرار دیا حتی کہ شرکت جائز ٹھہری
بخلاف دیگر اسباب کے یعنی مانند محنت و کرسی و صندوق و غیرہ کے کہ کسی حال میں ثمن نہیں ہوتے ہیں (بھریہ سب
اختلاف اس صورت میں کہ کبلی و وزنی و عددی و وزن کے پاس جنس واحد ہوں) اور اگر دونوں کی جنس مختلف ہو
جیسے ایک کے پاس گہیوں اور دوسرے کے پاس جوہن یا ایک کے پاس روغن زیتون اور دوسرے کے پاس گلی

پھر اگر دونوں نے خلط کر دیا تو بھی بالاتفاق عقد شرکت نہیں ہو سکتا، حتیٰ کہ امام مالک و امام محمد بھی متفق ہیں کہ اگر
ایک محکمہ کے نزدیک جنس واحد میں بعد خلط کے شرکت جائز ہے اور جنس مختلف میں نہیں جائز ہے اور فرق ہے کہ ایک
جنس کے مخلوط میں وہ خوشلی چیزوں میں سے ہے یعنی اگر کوئی شخص تلف کر دے تو اس کے مثل اس کا قائم مقام ہو سکتی ہے اور
دو جنسوں کا مخلوط مثل نہیں بلکہ قیمتی ہے یعنی تلف کنندہ پر اس کی مثل نہیں بلکہ اس کی قیمت واجب ہو سکتی ہے پس جمالت
پیدا ہوگی یعنی ہر شریک کو بواوے کے وقت اپنا عین مال نہیں مل سکتا جیسے اسباب میں ہوتا ہے اور جب شرکت
صیح نہ ہو تو خلط کا جو حکم ہے وہ ہنہ کتاب القطار میں بیان کیا ہے۔ بلکہ کتاب الوصیۃ میں بیان کیا ہے۔ النفاذ
بالتفادیر انتہی میں مذکور ہے۔ قال واذ اراد الشركة بالعروض باع کل واحد منہما نصف مال نصف مال
الاخر ثم عقدا الشركة قال ثم و هذا شركة ملک لابینا ان العروض لا تصح رأس مال الشركة و تاویلہ اذ ان
قیمت متاعہما علی السواء ولو كانت بینہما تفاوت بیع صاحب الاقل بقدر ما تثبت بہ الشركة۔ اور جب دو
شخصوں نے اسباب کے ذریعہ سے شرکت کرنی چاہی تو ہر ایک اپنے نصف مال کو بعض دوسرے کے نصف مال کے
فروخت کرے پھر دونوں عقد شرکت باندھیں شیخ مصنف نے فرمایا کہ یہ شرکت مکمل ہے کیونکہ ہنہ بیان کر دیا کہ شرکت کا
راس المال یہ اسباب نہیں ہو سکتا ہے اور جو مستانہ مذکور ہو اس کی تاویل یہ ہے کہ دونوں کے اسباب کی قیمت برابر
ہو اور اگر دونوں میں تفاوت ہو تو کم مال والا اپنے مال میں سے دوسرے کے اسباب سے اسی قدر کے عوض فروخت
کرے جس سے شرکت ثابت ہو۔ مثلاً ایک کے اسباب کی قیمت چار سو درم اور دوسرے کے اسباب کی قیمت
سودرہم ہے تو دوسرا اپنے اسباب کے پانچ حصوں میں سے چار حصہ بعض دوسرے کے پانچوں حصہ کے فروخت کر دے
تو خلط سے کل اسباب پانچ حصہ ہونگے جن میں ایک حصہ کم مال والے کا ہے پس اس کو نفع کا بھی پانچواں حصہ لینگا۔ قل
واما شركة العنان فتعقد علی الوکالة دون الکفالة وہی ان تشترک انسان فی نوع مبرر طعام او شکر
فی عموم التجارات ولا ینکر ان الکفالة والنقادة علی الوکالة لتحقق مقصودہ کما بیناہ ولا ینعقد علی الکفالة
لان اللفظ مشتق من الاعراض لبقال عن راسے اعرض و ہذا لا ینبئ عن الکفالة وحکم التصرف ثابت
بمخلاف مقتضی اللفظ۔ قدوری نے شرکت عنان کے بیان میں فرمایا کہ وہ دکالت پر مستند ہوتی ہے اور کفالت پر مستند
نہیں ہوتی ہے اس طور پر کہ دو شخص کپڑے یا اناج کی تجارت میں شرکت کریں یا ملو تا ہر قسم کی تجارت میں شرکت کریں اور
کفالت کا ذکر کیوں پس دکالت پر انعقاد اس واسطے ہے کہ مقصود شرکت حاصل ہو جیسا کہ ہم بیان کر چکے اور یہ کفالت پر
مستند نہ ہوگی کیونکہ عنان کے معنی سمجھ لو گرنے کے آتے ہیں اور اس سے کفالت ظاہر نہیں ہوتی اور مقتضائے لفظ کے
مخلاف کوئی حکم ثابت نہیں ہوتا۔ ویصح التفاصل فی المال لحاجة الیہ و لیس من قضیۃ اللفظ المساواة
اور دونوں کے مال میں کمی بیشی ہونا صحیح ہے کیونکہ اس کی ضرورت ہے اور لفظ عنان اس کو مقتضی نہیں کہ دونوں میں مساوات
ہو۔ یصح ان یساویانی المال و یفاد صلا فی الریح وقال و فرج و الشافعی رحمہ لایجوز لان التفاصل
فیہ بودی لے بیع مالم یضمن فان المال اذا کان لخصین و الریح اثلثا فاصحاب الزیادة یتحموا بالی
ضمان اذا الضمان بقدر راس المال ولان الشركة عندہما فی الریح بشركة فی الاصل ولہذا یشرط ان یخلط
فصار ریح المال بمنزلة نماز الاعیان فیتحقق بقدر المالک فی الاصل ولنا قوله صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم الریح
علی ما شرط و الوضیعة علی قدر المالمین ولم یفصل ولان الریح کما یتحقق بالمال یتحقق بالعمل کما فی المضارعة
وقد کیون احدہما حدقہ و ابدی و اکثر عملا و اقوی فلا یرضی بالمساواة فست الحاجة الی التفاصل بجمالت

Marfat.com

اشترط جمع الریح لاحد حالانہ یخرج العقد من الشریکة ومن المضاربة ایضاً لے فرض باشرطه
للغافل اولے بعتاً باشرطه لرب المال وهذا العقد يشبه المضاربة من حيث انه یعمل فی مال الشریک
ویشبه الشریکة اسما وعلماً فانها یعملان فعملنا يشبه المضاربة وقلنا یصح اشترط الریح من غیر ضمان
یشبه الشریکة حتی لا یطل باشرطه العمل علیہما۔ اور اگر دونوں کا مال برابر ہو اور نفع میں کسی کے واسطے زیادتی
کی شرط ہو تو صحیح ہے یعنی مثلاً ایک کے واسطے دو تنائی اور دوسرے کے واسطے ایک تنائی شرط ہو تو جائز ہے اور زعفران
و شافعی نے فرمایا کہ نہیں جائز ہے کیونکہ نفع میں زیادتی اس جانب پہنچتی ہے کہ جو چیز سے نفع نہیں اُسکا نفع لیا جائے
چنانچہ مال جب برابر ہو اور نفع ایک کے واسطے دو تنائی اور دوسرے کے واسطے تنائی ہو تو جبکہ واسطے ایک تنائی
زائد ہے وہ بنی ضمان اسکا حتی ہو اسواسطے ضمانت بقدر اس المال ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ زعفران و شافعی کے
نزدیک اصل مال میں شرکت کی وجہ سے نفع میں شرکت ہوتی ہے اسی واسطے دونوں کے نزدیک اصل مال میں خلط
ہونا شرط ہے تو مال کا نفع ایسا ہو گیا جیسے مال عین بڑھا اور ہوتی ہے یعنی جیسے بکریوں کے بچے ہو کر زیادتی ہو جاتی ہے تو
اصل مال میں بقدر ملک ہو اسی حساب سے نفع کا استحقاق ہو گا اور ہماری دلیل یہ حدیث ہے کہ نفع دونوں کی شرط
پر ہو گا اور گھٹی بقدر مال کے ہوگی۔ اس روایت میں کوئی تفصیل اصل مال کی برابری یا کمی بیشی کی نہیں ہے یعنی اگر
مال برابر ہو اور نفع میں کم و بیش شرط کیا تو بھی جائز ہو بخلاف گھٹی کے کہ وہ موافق شرط نہیں بلکہ بقدر مال ہوگی لیکن
یہ حدیث نہیں بائی جاتی کہ حنفیہ کی کتابوں میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مروی ہے۔ ت م۔ اور اس دلیل سے کہ
نفع کا استحقاق جیسے مال سے ہوتا ہے ویسے ہی کام سے ہوتا ہے جیسے مضاربت میں ہے یعنی مضارب کو روپیہ دیا کہ وہ
تجارت کرے نفع اُسٹھارے پس نفع تین تنائی تقسیم ہو پس مال والے نے اپنے مال کی وجہ سے نفع پایا اور مضارب
نے اپنے کام کی وجہ سے نفع پایا اور کبھی دونوں میں سے ایک شریک کو اس تجارت کا ڈھنگ زیادہ اور کام زیادہ آتا ہے
اور اپنے شریک سے زیادہ فوی ہوتا ہے تو وہ برابر نفع پر راضی نہ ہوگا تو ضرورت کی وجہ سے کم و بیش نفع جائز ہو بخلاف
اسکے اگر کل نفع ایک ہی کے واسطے شرط ہو تو نہیں جائز ہے کیونکہ ایسا کرنے سے یہ عقد شرکت سے خارج ہو جائیگا اور
مضاربت سے بھی نکل جائیگا بلکہ اگر خاص کام کرنے کے واسطے پورا نفع شرط ہو تو یہ فرض ہو جائیگا اور اگر سب نفع ایک
مال کے واسطے شرط ہو لیکن یہ عقد ایسا ہو کہ ابتدا میں مضاربت کے مشابہ ہے اس راہ سے کہ وہ شریک کے مال میں کام
کرتا ہے اور یہ عقد شرکت مفاوضہ کے بھی مشابہ ہے کیونکہ نام میں شرکت اور کام میں تجارت ہوتا ہے تو اس میں دونوں
مشابہتوں کا عمل ہوا تو مضاربت کا عمل یہ دلا یا کہ ہم نے کہا کہ بغیر ضمانت کے نفع کی شرط کرنا صحیح ہے یعنی جیسے مضاربت میں
امانتی مال میں نفع کی شرط بغیر ضمانت جائز ہے ویسی ہی شرکت غنان میں ایک شریک کے واسطے زائد نفع جائز ہے اور
دوسری شرکت مفاوضہ کا عمل یہ دلا یا کہ دونوں شریکوں پر کام شرط ہونے سے شرکت غنان باطل نہیں ہوتی ہے۔
قال و یجوز ان یعقد کل واحد منهما بعض مال دون البعض لان المساواة فی المال لیس بشرط فیہ
اذ اللفظ لا یقتضیہ ولا یصح الا بما بینا ان المفاوضہ تصح بہ للوجه الذی ذکرناہ۔ اور شرکت غنان میں یہ بات
جائز ہے کہ ہر شریک اپنے حصے کے مال کو شرکت میں ملا دے اور باقی کو نہ ملا دے کیونکہ اس شرکت میں مساوات مالی شرط
نہیں ہے کیونکہ لفظ غنان اسکو مقتضی نہیں ہے مگر یہ شرکت صرف اسی مال سے صحیح ہوگی جو ہم بیان کر چکے ہیں یعنی درم و دینار و
غیر اس رائے جسے مفاوضہ صحیح ہوتی ہے اور وہی وجہ ہے جو ہم بیان کر چکے۔ و یجوز ان یشترکا و من جهة احدھا
و تانیر و من الآخر در اہم و کذا من احدھا در اہم بغیر و من الآخر سو دو قال زعفران و شافعی نے لایجوز

وہذا بنا علی اشتراط الخلط وعدمہ فان الخلط عندہما شرط ولا تحقق ذلک فی مختلفی الجنس وسببہ من بعد ان اشارتہ تعالیٰ۔ اور شرکت عنان میں اگر ایک طرف سے دینار ہوں اور دوسرے کی طرف سے درم ہوں تو جائز ہے اور اسی طرح اگر ایک طرف سے دو حیا درم ہوں اور دوسرے کی طرف سے کالے درم ہوں تو بھی جائز ہے اور زبرد شافعی نے کہا کہ نہیں جائز ہے اور یہ اختلاف خلط و عدم خلط کی شرط پر مبنی ہے چنانچہ زبرد شافعی کے نزدیک خلط اگر بنا شرط ہے حالانکہ دو مختلف جنس میں خلط کا تحقق نہ ہوگا اور ہم اسکو بعد ازان اشارتہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ قال ہوا اشتراط کل واحد شہما للشركة طوب ثمنہ دون الآخر لما بینا انہ یضمن الوکالۃ دون الکفالۃ والوکیل ہوا اخیل فی الحقوق۔ اور شرکت عنان کے دونوں شرکیوں میں سے ہر ایک نے جو کچھ شرکت کے واسطے خرید کیا اسکا دام یا مطالبہ صرف اسی سے ہوگا دوسرے سے نہ ہوگا کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ شرکت عنان صرف وکالت کو متضمن ہے اور کفالت کو متضمن نہیں ہے اور مطالبہ حقوق میں دلیل ہی اصل ہوتا ہے۔ قال ثم يرجع علی شرکتی بجمتہ عندہ عناء اذا اذی من مال نفسه لانه دلیل من جہتہ فی حصنہ فاذا تقدم من مال نفسه يرجع علیہ فان کان لا یعرف ذلک الا بقولہ فعلیہ ایچہ لانه یدعی وجوب المال فی ذمۃ الآخر ہوینکر والقول للشرک مع یمنیہ۔ پھر دو دام ادا کیے اس میں سے شرکت سے بقدر اُسکے حصہ کے واپس لیا اور اسکے معنی یہ ہیں کہ جب اپنے مال سے لیا گیا ہو تو شرکت سے حصہ واپس لیا کیونکہ وہ شرکت کی طرف سے اُسکے حصہ میں دیکل ہے پس جب اپنے مال سے اُس نے ادا کیا تو شرکت سے واپس لیا پس اگر یہ بات سوائے اُسکے قول کے کسی طرح معلوم ہو تو مثلاً جو چیز خریدی وہ موجود نہیں ہے حالانکہ وہ کتنا ہے کہ میں نے ایک غلام خرید اور اُسکے دام ادا کر دیے مگر وہ غلام مر گیا اور شرکت اس سے انکار کرے تو اس پر واجب ہوگا کہ اپنے قول کے گواہ لاوے کیونکہ وہ دوسرے کے ذمہ مال واجب ہونے کا دعویٰ کرتا ہے اور دوسرا اس سے منکر ہے تو قسم کے ساتھ منکر کا قول قبول ہوگا۔ یعنی اگر یہ گواہ نہ لایا تو قسم سے شرکت منکر کا قول قبول ہوگا۔ قال واذا ہلک مال الشركة او احد المالیین قبل ان یشتر یا شیا بطلت الشركة لان المعقود علیہ فی عقد الشركة المال فانه یحیی فیہ کما فی البتہ والوصیۃ و ہلک المعقود علیہ یطل العقد کما فی الیج بخلاف المضاربتہ والوکالۃ المفردۃ لانه لا یتعین الثمنان فیہما بالتعین وانما یتعینان بالتبض علی ماعرف و ہذا ظاہر فیما اذا ہلک الممالان وکذا اذا ہلک احدہما لانه ماضی لشرکتہ صاحبہ فی مال الایشرکتہ فی مال فاذا فات ذلک لم یکن راضیا بشرکتہ فی بطل العقد لعدم فائدہ وایما ہلک من مال صاحبہ ان ہلک فی یدہ نظر ہر وکذا اذا کان ہلک فی ید الآخر لانه امانۃ فی یدہ بخلاف ما بعد الخلط حیث ہلک علی الشركة لانه لا یتعین فی بطل الہلک من المالیین۔ اور اگر دونوں کا مجموعہ مال شرکت یا ایک کا مال تلف ہو گیا قبل اسکے کہ مال شرکت سے کوئی چیز خریدین تو شرکت باطل ہو گئی کیونکہ جس چیز پر عقد شرکت ٹھہرا وہ مال ہے کیونکہ وہ عقد شرکت میں متعین ہو جاتا ہے جیسے ہبہ وصیت میں متعین ہو جاتا ہے اور جس چیز پر عقد ٹھہرا اگر وہ تلف ہو جاوے تو عقد باطل ہو جاتا ہے جیسے عقد بیع میں ہوتا ہے مثلاً جس بیع پر بیع ٹھہری ہے اگر وہ ہبہ کیسے سے پہلے تلف ہو جائے تو بیع باطل ہو جاتی ہے بخلاف مضاربت اور تنہا وکالت میں من متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتا ہے بلکہ جب قبضہ مانع ہو جاوے تب متعین ہوتا ہے چنانچہ اپنے موقع پر اسکا بیان نہ کر سکیں بلکہ مال تلف ہونے سے شرکت باطل ہو جائیگی پھر جس صورت میں دونوں مال تلف ہو جاوے تو شرکت باطل ہو جاتا ہے اور اگر صرف ایک مال تلف ہو تو بھی شرکت باطل ہوگی کیونکہ جب مال تلف نہیں ہوا وہ اپنے مال میں دوسرے کی شرکت پر صرف اسطور پر ماضی ہوا تھا کہ خود بھی اُسکے

مال میں شریک ہو بھر جب اسکا مال ہی نہ رہا تو یہ اپنے مال میں شریک کرنے پر رضی نہیں اس پر جس عقد شرکت باطل ہو گیا
 کیونکہ باقی رہنا بیفائہ ہے اور دونوں میں سے جس شخص کا مال تلف ہوا وہ اسی کا مال گیا دوسرا اسکا حصہ نہیں کیونکہ
 اگر خود اسکا قبضہ میں تلف ہوا تو یہ بات ظاہر ہے اور اگر شریک کے قبضہ میں تلف ہوا تو بھی ضمان نہیں ہے کیونکہ یہ اس کے قبضہ
 میں صرف اتنا ہی بخلات اسکا اگر غلط کر دینے کے بعد تلف ہوا تو یہ تلف شدہ شرکت پر قرار دیا جائیگا کیونکہ مال میں
 کسی کے واسطے امتیاز نہیں ہے تو تلف ہونا دونوں مالوں میں سے قرار دیا جائیگا۔ وان اشتری احدہما بلسالہ
 و ملک مال الآخر قبل الشراء فالشتری بینہما علی ما شرط لان المالک حین وقع عقد شرکتہما لقیام الشریکۃ وقت
 الشراء فلا یتغیر الحکم بسلام مال الآخر بعد ذلک ثم الشریکۃ عقد عند محمد رحمہ اللہ علیہ بن زیاد حتی ان یباع
 باع جائز سبب لان الشریکۃ قد تمت فی المشتري فلا یتنقص بسلام المال بعد تمامہا۔ اور اگر دونوں میں سے
 ایک کے مال سے خرید واقع ہوئی اور دوسرے کا مال قبل خرید کے تلف ہو گیا تو جو چیز خریدی گئی وہ دونوں میں ہر وقت
 شرط کے شریک ہے کیونکہ جو وقت ملک واقع ہوئی ہے تو دونوں میں مشترک واقع ہوئی ہے کیونکہ خرید کے وقت دونوں میں
 شرکت قائم تھی تو اس کے بعد دوسرے کا مال تلف ہو جانے سے حکم مذکور متغیر نہ ہوگا بجز امام محمد کے نزدیک یہ شرکت عقد
 حتی کہ دونوں میں سے جسے فروخت کی بیع جائز ہوگی کیونکہ خریدی ہوئی چیز میں شرکت بوری ہو چکی تھی تو بوری ہو جانے
 کے بعد دوسرا مال تلف ہونے سے شرکت نہیں ٹوٹے گی۔ پس حاصل یہ ہوا کہ خریدی ہوئی چیز دونوں کی ملک
 مشترک ہے مگر اسکے دام صرف ایک شریک نے ادا کیے ہیں۔ قال ویرجع علی شریک بکھض من ثمنہ لانہ اشتری
 نصفہ بکالتہ و نقد الثمن من مال نفسه و قد بینا ہذا اذا اشتری احدہما باحد المالیین اولاً ثم ملک
 مال الآخر اما اذا ملک مال احدہما ثم اشتری الآخر بالآخر ان صرحا بالوکالۃ فی عقد الشریکۃ فالشتری
 مشترک بینہما علی ما شرط لان الشریکۃ ان بطلت فالوکالۃ لمصرح بہا قائمہ لکان مشترکاً بحکم الوکالۃ و یكون
 شریکۃ ملک و یرجع علی شریک بکھض من الثمن لما بینا ہ وان ذکر مجرد الشریکۃ ولم یصرح علی الوکالۃ فیہا
 کان المشتري للذی اشتراه خاصۃ لان الوقوع علی الشریکۃ حکم الوکالۃ التی تقسمتھا الشریکۃ فاذا بطلت مطل
 مانی ضمنہا بخلات ما اذا صرح بالوکالۃ لانہا مقصودۃ۔ بھر جس شریک نے دام دیا ہے وہ دوسرے سے بقدر اسکا
 حصہ کے دام واپس لے گا کیونکہ بطور وکالت کے اس نے دوسرے کا حصہ تلف خریدی اور سب دام اپنے ذاتی مال سے
 دے دیے ہیں اور ہم اسکو ادا پر بیان کر چکے یہ اس صورت میں ہے کہ ایک شریک نے ایک مال سے پہلے خریدی بھر دوسرے
 کا مال تلف ہوا ہے اور اگر یہ صورت ہو کہ ایک کا مال پہلے تلف ہو گیا بھر دوسرے نے اپنے مال سے چیز خریدی تو اس میں
 وہ صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ عقد شرکت میں دونوں نے وکالت کی تصریح کر دی تو اس صورت میں خریدی ہوئی چیز دونوں
 میں موافق شرط کے مشترک ہوگی کیونکہ شرکت اگر باطل ہوئی تو وکالت مصرح قائم ہے تو وہ چیز بکھر وکالت مشترک ہونے
 و لیکن یہ شرکت ملک ہوگی یعنی شرکت عقد نہ ہوگی اور خریدنے والا اپنے شریک سے بقدر اسکا حصہ کے فن واپس لے گا
 کیونکہ وہ اسکی طرف سے دیکھتا ہے اور اپنے مال سے دام دینے ہیں۔ اور دوسری صورت یہ کہ دونوں نے صرف عقد
 شرکت کا ذکر کیا اور وکالت کا مصرح ذکر نہیں کیا پس اس صورت میں جو چیز خریدی ہے وہ خاصہ خریدار کی ہوگی کیونکہ
 شرکت بعد واقع ہوا صرف اس وکالت کی وجہ سے ہوتا جو عقد شرکت کے ضمن میں ہوتی ہے اگر جب شرکت ہی باطل ہوئی
 تو جو اسکا ضمن میں وکالت تھی وہ بھی باطل ہو گئی بخلات اسکا جب وکالت کو مصرح بیان کیا تو وہ باطل نہ ہوگی کیونکہ وہ بالقصہ
 بیان ہوئی ہے یعنی ضمنی نہیں ہے۔ قال و یجوز الشریکۃ وان لم یخلط المال و قال زفر رحمہ اللہ و الشافعی لا یجوز ان

الربح فرع المال ولا يقع الفرع على الشركة الا بعد الشركة في الاصل وانما بالخلط وهذا لان العمل
هو المال ولان الصفات اليه وليست تعين راس المال بخلات المضاربة لانها ليست بشركة وانما
هو العمل لرب المال فيستحق الربح بحاله على غلها اما هنا بخلافه وهذا اصل كسرها حتى يعتبر اتحاد الجنس والشرط
الخلط ولا يجوز التفاضل في الربح مع التساوي في المال ولا يجوز شركة التقبل والاعمال لا يندرج
المال ولنا ان الشركة في الربح مستندة الى العقد دون المال لان العقد يسمى شركة فلا بد من تحقق
معنى هذا الاسم فيه فلم يكن الخلط شرطا ولان الدرهم والدنانير لا يتعنان فلا يستفاد الربح برأس
المال وانما يستفاد بالتصرف لانه في النصف اصيل وفي النصف وكيل واذا تحققت الشركة في
التصرف بدون الخلط تحققت في استفاد به وهو الربح بدون وصار كالمضاربة فلا يشترط اتحاد الجنس
والتساوي في الربح ونصح شركة التقبل - اور شرکت جائز اگرچہ دونوں نے مال خلط نہ کیا ہو اور یہی قول
مالک و احمد ہے اور زفر و شافعی نے کہا کہ نہیں جائز ہے اس واسطے کہ مال اصل ہے اور نفع اسکی فرع ہے اور فرع کا شریک ہونا
جب ہی ہوگا کہ پہلے اصل شریک ہو جاوے اور اصل کا شریک ہونا خلط سے ہے اور نفع کا مال کے فرع ہونا اس دلیل سے
ہو کہ اسکا عمل مال ہے وہی واسطے نفع کو مال کی طرف مضاف کرتے ہیں یعنی کہتے ہیں کہ شرکت مالی سے یہ مال کا نفع ہے
اور اس المال کو معین کر لینا شرط ہے بخلاف مضاربت کے کہ وہ بدون خلط کے جائز ہے اس واسطے کہ وہ شرکت نہیں ہے
بلکہ مضاربت مالک مل کے واسطے کام کرتا ہے تو اپنے کام کی مزدوری پر نفع میں سے مستحق ہوتا ہے اور بیان اسکے
برخلاف ہے یعنی دو وزن شریکوں میں سے ہر ایک کام کرتا ہے اور یہ زفر و شافعی کے واسطے اصل کسیر یعنی کہ جنس متحد
ہونا مستبر اور خلط کرنا شرط ہے اور مال برابر ہونے کے باوجود نفع میں کمی بیشی نہیں جائز ہے اور شرکت انعام میں سے
ہو شرکت تقبل و اعمال آئندہ آدگی وہ بھی اسی اصل پر نہیں جائز ہے کیونکہ اس میں مال نہیں ہوتا ہے اور ہاری دلیل
یہ ہے کہ نفع میں شرکت ہونا عقد کی جانب مضاف ہونہ مال کی جانب کیونکہ عقد ہی کو شرکت کہتے ہیں تو اس نام کے سنی
اس میں مستحق ہونا ضروری ہے تو خلط کرنا شرط نہوا اور اس دلیل سے کہ درم و دینار ایسی چیز نہیں جو عقد میں متعین ہو
تو نفع حاصل ہونا راس المال سے نہیں ہے بلکہ اس نفع سے ہے جو راس المال میں ہوتا ہے یعنی راس المال کے
ذریعہ سے کام کرنے پر نفع ملتا ہے کیونکہ ہر شریک آدمے میں اصيل ہے اور آدمے میں وکیل ہے اور جب بد دن غلط کرنے
کے نفع و کار تجارت میں شرکت مستحق ہوتی و تصرف سے جو کچھ مستفاد ہوا یعنی نفع اس میں بھی بدون خلط کی شرکت
مستحق ہوتی اور اسکا حال مثل مضاربت کے ہوگا ایسے خلاصہ یہ کہ نفع کی نسبت شافعی کے نزدیک راس المال کی
طرف ہے اور ہمارے نزدیک غلط کے موافق کار تجارت کی طرف ہے اس لیے ہمارے نزدیک مالون کا جنس متحد ہونا
اور برابر مالون میں برابر نفع ملنا کچھ شرط نہیں ہے اور دو گن کے کام قبول کرنے میں عقد شرکت ٹھہرا تا صحیح ہے
قال ولا يجوز الشركة اذا شرط لاصحابها دراهم سماة من الربح لانه شرط يوجب انقطاع الشركة
لا يخرج الا قدر المسعى لاصحابها ونظيره في المزارعة - اگر دونوں شریکوں میں سے ایک کے واسطے کچھ درہم بیان
کے نفع میں سے شرط کیے تو شرکت نہیں جائز ہے کیونکہ یہ ایسی شرط ہے جس سے شرکت منقطع ہوتی جاتی ہے کیونکہ شافعی
ماملات میں سے نفع کے اسی قدر درہم ہوں جو ایک کے واسطے بیان کیے گئے اور اسکی نظیر مزارعت میں ہے اور
یعنی مالک زمین و کاشتکار میں سے اگر کسی ایک کے واسطے پیداوار میں سے چند من گہون سوائے حصہ بٹائی کے
شرط کیے تو مزارعت باطل ہے کیونکہ شاید اسی قدر پیداوار ہو مٹ - پھر شرکت مفادہ و خان کے بعض احکام بیان

فرماتے۔ قال وكل واحد من المفاوضين وشركه كالمعنى ان يبيع المال لانه معقود في عقد الشركة
ولان له استاخر على العمل والتحصيل بغير عوض. وكونه فاعله وكذا له ان يودعه لانه معقود ولا يحد التاجر منه بما
شركت مفادته کے دو وزن شریکوں میں سے ہر ایک کو اور شرکت عنان کے دو وزن شریکوں میں سے ہر ایک کو یہ اختیار
ہو کہ مال کو بضاعث بردے (بضاعث یہ کہ کسی تاجر کو اپنا کچھ مال دیدیا کہ وہ کوئی چیز خرید کر تجارت کوے اور جو کچھ نفع ہو
مع اصل کے مالک کو دیدے تو ہر شریک کو اس طرح مال دینا جائز ہے) کیونکہ بضاعث دینا عقد شرکت میں بطور عادت
جاری ہے اور اس دلیل سے کہ شریک کو اختیار ہے کہ کام کرنے کے واسطے کوئی مزدور مقرر کرے حالانکہ بغير مزدوری کے
ایسا آدمی حاصل ہونا ادنیٰ درجہ ضروری اسکا مالک ہوگا اور شریک کو یہ بھی اختیار ہے کہ مال کسی کے پاس ودیعت
کے کیونکہ اسکی عادت جاری ہے اور کبھی تاجر کو اس سے چارہ نہیں ہوتا ہے۔ قال ویدفعه مضاربتہ لانه ادون
الشركة فیتضمنها وعن ابی حنیفہ رحمہ اللیس لہ ذلک لانه نفع شركة والاصح ہوالاول وهو روایت
الاصح لان الشركة غیر مقصود وانما المقصود تحصيل الربح کما اذا استاخر باجر مل اولی لانه تحصيل
بدون ضمان فی ذمتہ بخلاف الشركة حیث لا یلکھا لان الشی لا یتتبع مثله۔ اور ہر ایک کو یہ بھی اختیار
ہو کہ مال کو مضاربت بردے کیونکہ وہ شرکت سے کم ہے تو شرکت اسکو شامل ہے کہ نہ شرکت کی کوئی شریک پر بڑتی ہے
اور مضاربت پر نہیں بڑتی ہے تو شرکت سے ضمن میں مضاربت کا اختیار حاصل ہے۔ (مف۔) اور ابو حنیفہ سے ایک روایت
ہے کہ اسکو مضاربت بردینے کا اختیار نہیں ہے کیونکہ مضاربت بھی ایک قسم کی شرکت ہے (تو شریک کو دوسرے سے شرکت
کا اختیار نہیں ہے جبکہ مال شرکت واحد ہے۔) اور روایت اول اصح ہے اور ہی سبوط کی روایت ہے کہ نہ مضاربت
بردینے سے شرکت مقصود نہیں ہے بلکہ صرف نفع حاصل کرنا مقصود ہے جیسے کسی کو اجرت پر مقرر کر کے تجارت کا کام
لے بلکہ مضاربت بدرجہ اولیٰ جائز ہے کیونکہ یہ نفع بدون اپنے ذمہ اجرت لازم آنے کے مفت حاصل ہوتا ہے بخلاف شرکت
کے کہ شریک کو اس مال سے دوسرے کے ساتھ شرکت کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ عقد شرکت کے ضمن میں اسکا مثل شرکت
کا اختیار نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ کسی شخص کے تابع ہو کر اسکا مثل نہیں ہوتا ہوتی ہے۔ قال و یوکل من یتصرف
فہ لان التوکیل بالبیع والشرا من توابع التجارة والشركة انعقدت للتجارة بخلاف الوکیل بالشرا
حیث لا یوکل ان یوکل غیرہ لانه عقد خاص طلب منہ تحصيل الربح فلا یتتبع مثله۔ اور ہر شریک کو یہ اختیار
ہو کہ مال شرکت میں کسی شخص کو وکیل کرے جو اس میں تجارتی تصرف کرے کیونکہ خرید و فروخت کے واسطے وکیل کرنا بھی تجارت
کے تابع امور میں سے ہے اور شرکت اسی تجارت کے واسطے قرار پائی ہے بخلاف اسکے جو شخص فقط خریدنے کا وکیل کیا گیا ہو
اسکو بغير اجازت وکیل کے یہ اختیار نہیں ہے کہ اپنی طرف سے کسی دوسرے کو وکیل کرے کیونکہ یہ عقد خاص تھا جس سے
ایک مال میں حاصل کرنا مقصود تھا جس وکیل کے عقد میں اسکا مثل وکیل کرنا تابع نہوگا۔ قال ویدہ فی المال
ید امانہ لانه قبض المال باذن الالک لا علی وجه البذل والوثیقة نصار کالودیعة۔ اور شرکت مفادہ و
عنان میں سے ہر شریک کے قبضہ میں جو مال ہو وہ بطور امانت ہے کیونکہ اسنے مالک کی اجازت سے اپنے قبضہ میں لیا
مگر بطور عوض کے نہیں (جیسے خریدنے کے واسطے دہون کے عوض کوئی چیز لے آتا ہے کہ اگر گم گئی تو دام دینا پڑے میں
ع۔) اور بطور سبوطی کے بھی نہیں ہے (جیسے مرتن کا قبضہ مال رہن برد ہوتا ہے۔) تو اسکا حال بطور ودیعت کے ہوا
مفحی کہ اگر کسی شریک کے پاس کچھ مال تلف ہو جاوے تو وہ شرکت کا مال گیا جکا وہ ضامن نہیں ہے۔ قال و
اما شركة الصانع ویسی شركة التعلیل کالتعلیلین والعبایین کیترکان علی ان تقبل الاعمال ویكون

الکسب میں ہونا مجوز ذلک و نفا عندنا وقال زفر و شافعی رحم لایجوز لان ہذہ شرکتہ لایفید مقصود ہا و ہذہ
 التعمیر لانہ لا بد من رأس المال و ہذا لان الشریکۃ فی الریح تعنی علی الشریکۃ فی المال علی اصلہا علی
 ما قررناہ و لتا ان المقصود منہ التحصیل و ہو ممکن بالتوکیل لانہ لما کان وکیلانی النصف اصیلہ فی
 النصف تحقق الشریکۃ فی المال استفادہ و لا یشرط فیہ اتحاد العمل و الکان خلاف الالک و زفر رحم فیہما
 لان المعنی المجوز للشریکۃ و ہوا ما ذکرناہ لا یفادہ - اذ شرکت کے اقسام میں سے قیسی قسم شریکۃ بعینہ یعنی
 اور اسی کو شریکۃ القبول بھی کہتے ہیں یعنی کام قبول کرنا جیسے دو درزیوں یا دو بیکریوں نے اس شرط پر یا ہم شریک
 کی کہ لوگوں کے کام قبول کریں اور جو کچھ کمائی ہو وہ دو بین میں مشترک ہو تو یہ ہمارے نزدیک جائز ہے اور زفر
 و شافعی نے کہا کہ نہیں جائز ہے کیونکہ یہ ایسی شرکت ہے جس سے شرکت کا فائدہ نہیں حاصل ہو یعنی نفع سے مال بڑھتا
 اس سے حاصل نہیں ہو کیونکہ اسکے واسطے رأس المال ضرور ہے اور یہ اس واسطے کہ زفر و شافعی کی اصل پر ہم سہا
 میں بیان کر چکے ہیں مال کی شرکت پر نفع کی شرکت معنی ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ عقد شرکت سے مقصود یہ ہے کہ مال
 حاصل کیا جائے اور یہ وکیل کرنے سے ممکن ہے کیونکہ جب ہر ایک شریک دوسرے کی طرف سے نصف میں وکیل
 ہوا تو نفع میں اصیل ہوا پس جو مال حاصل ہوا اس میں شرکت تحقق ہوئی اور اس شرکت میں کام اور جگہ کا متحد
 ہونا شرط نہیں ہے کیونکہ جس معنی سے شرکت جائز ہوتی ہے یعنی تحصیل مال اس میں فرق نہیں ہوتا اور فواد
 کام و جگہ متحد ہو یا نہ ہو اور اس میں امام مالک و زفر کا اختلاف ہے اور زفر کا یہ اختلاف زفر سے اس روایت پر ہے کہ شرکت
 القبول جائز ہے بشرطیکہ کام و جگہ متحد ہو - و لو شرط العمل لخصین و المال اثلا ثاجا و ذی القیاس لایجوز
 لان الضمان بقدر العمل فان زیادہ علیہ ریح مالم یضمن فلم یجز العقد تا دیتہ الیہ و صار کشریکہ الوجود و لکن
 نقول ما یأخذہ ریح لان الریح عند اتحاد الجنس وقد اختلف لان رأس المال عمل و الریح مال نکاح
 بدل العمل و العمل یقوم بالتقوم فیتقدر بقدر ما قوم بہ فلا یجزم بخلاف شرکتہ الوجود لان جنس المال متفق
 و الریح تحقق فی الجنس المتفق و ریح مالم یضمن لایجوز الا فی المضاربہ - اور اگر دو دنوں نے کام آدھا آدھا بدل
 میں تہائی شریک کیا یعنی دو دن برابر کام کریں اور جو کچھ حاصل ہوا اس میں سے دو تہائی ایک کے واسطے اور ایک تہائی
 دوسرے کے واسطے ہو تو جائز ہے اور قیاس چاہتا تھا کہ جائز نہ ہو کیونکہ ضمانت بقدر کام کے ہے تو اس سے زیادہ لینا
 ایسی چیز کا نفع ہے جو مضمون نہیں تو عقد جائز نہ ہو کیونکہ عقد ہی اس نفع کی جانب پہنچاتا ہے اور مثل شرکت و جہ کے ہر گز
 و لیکن ہم استہانتا کہتے ہیں کہ جو زیادتی ایک لینا ہے وہ نفع نہیں لینا ہے کیونکہ نفع وہ ہوتا ہے جو اپنے مال کی جنس سے
 متحد ہو حالانکہ بیان مختلف ہے کیونکہ اس المال بیان کام ہے اور نفع مال ہے جو کچھ کسے لینا وہ کام کا عوض ہے اور
 ہر کام کی قیمت لگائی جاتی ہے تو باہمی رضامندی سے جو اسکی قیمت لگائی گئی وہی اسکی قیمت ہے تو وہ کمی بیشی سے حرام
 نہ ہوگی بخلاف شرکتہ الوجود کے کہ وہاں جنس مال متحد ہے اور جنس متحد ہے جو حاصل ہو وہ نفع ہوتا ہے اور جو چیز ہوا اسکا
 نفع نہیں جائز ہے سوائے سفارت کے کہ وہاں باوجود مضمون نہ ہونے کے مضامین کو نفع کا حصہ جائز ہے - قال و
 ما یقبلہ کل واحد منہما من العمل یلزمہ و یلزم شریکہ حتی ان کل واحد منہما یطالب بالعمل و یطالب بالاجر
 و سیرا الدفع بالدفع الیہ و ہذا ظاہر فی المفادضہ و فی غیرہما استحسان و القیاس خلاف ذلک لان الشریکۃ
 وقعت مطلقہ و الکفایۃ یقتضی المفادضہ و جہ الاستحسان ان ہذہ الشریکۃ متفقۃ للضمان الا تری ان العمل
 کل واحد منہما من العمل مضمون علی الآخر و لہذا یستحق الاجر بسبب نفاذ تقبیلہ علیہ فجزی مجری المفادضہ فی ضمان

العمل و اقتضار البدل۔ اور دونوں میں سے جو کوئی جس عمل کو قبول کرے گا وہ اُسے شریک پر لازم ہو گا جس کی
 اور دونوں میں سے ہر ایک سے کام کا مطالبہ ہو گا اور دونوں میں سے ہر ایک اجرت کا مطالبہ کر سکتا ہے اور اجرت دینے والے
 نے جسکو اجرت دیدی بری ہو گیا اور یہ بات در صورتیکہ شرکت بطور مفاوضہ ہو ظاہر ہے اور دوسری صورتوں میں یہ حکم استثنائی
 ہے اور قیاس اسکے برخلاف ہے کیونکہ شرکت میں کچھ کفالت کا ذکر نہیں ہوا بلکہ مطلق ہے اور بطور اقتضار کے صرف شرکت
 مفاوضہ میں کفالت ثابت ہوتی ہے تو ان صورتوں میں ثابت نہوگی اور استعنان کی وجہ یہ ہے کہ یہ شرکت مقتضی عنان ہے
 کیا نہیں دیکھتے ہو کہ دونوں میں سے جسے جو عمل قبول کیا ہے دوسرا اُسکا ضامن ہے اس واسطے وہ اجرت کا بھی مستحق ہو جاوے گا
 کیونکہ دوسرے کا قبول کرنا اپسرنافذ ہوتا ہے تو کام کی ضمانت اور اجرت کے مطالبہ میں یہ شرکت بمنزلہ مفاوضت کے جاری
 ہوئی۔ قال و اما شركة الوجوه فالرجلان يشتركان ولا مال لهما على ان يشتربا بوجوهما ويبيعا فتصح الشركة على
 سميت به لانه لا يشترک بالنسبة الا من كان له وجاهته عند الناس واما فتصح مفاوضه لانه يمكن تحقيق
 الكفالة والوكالة في الابدال واذا اطلقت تكون عنان لان المطلقة تنصرف اليه وهي جائزة عندنا خلوفا
 للشافعي رحم والوجه من الجاهلین ما قدمناه في شركة القبول۔ اتسام شرکت سے قسم چہارم شرکت الوجوه ہے اور اسکا
 یہ صورت ہے کہ دو شخص بہم عقد شرکت یا نہ عین حالانکہ انکا کچھ مال نہیں ہے اس شرط پہ کہ دونوں اپنی وجاہت و امانت کی
 وجہ سے خرید و فروخت کریں نہیں اس طریق پر شرکت صحیح ہے اور شرکت الوجوه اسکا نام اسوجہ سے رکھا گیا کہ لوگوں سے اُدھار کی
 خرید سکتا ہے جسکی لوگوں میں وجاہت ہو اور یہ شرکت بطور مفاوضہ اسی وجہ سے صحیح ہے کہ عین و بیع میں وکالت و کفالت کا ثبوت
 ممکن ہے اور اگر اس شرکت کو بدون قید کفالت کے چھوڑا تو شرکت عنان ہو جائیگی کیونکہ ایسی شرکت مطلقہ کو شرکت عنان ہی
 پر کہتے ہیں اور یہ شرکت ہمارے نزدیک جائز ہے اور شافعی کے نزدیک نہیں جائز ہے اور ہم نے دونوں طرف کی دلیل شرکت
 میں بیان کر دی ہے۔ قال وكل واحد منهما وكيل الآخر فيما يشتر به لان التصرف على الغير لا يجوز الا بوكالة او
 بولاية ولا ولاية فتعين الوكالة فان شرط ان المشتري بينهما نصفان والرجح كذلك يجوز ولا يجوز ان يفتلا
 فيه۔ اور دونوں میں سے جو شخص کوئی چیز خریدے اُس میں دوسرے کی طرف سے وکیل ہے کیونکہ غیر پر تصرف جائز ہونے
 کی کوئی صورت نہیں سوائے اسکے کہ وکالت ہو یا ولایت ہو اور چونکہ بیان ولایت نہیں ہے تو وکالت مشہور ہوئی ہے جب اگر
 دونوں نے شرط کی ہو کہ خریدی ہوئی چیز دونوں میں نصفان نصف ہو اور نفع بھی نصفان نصف ہوتو یہ جائز ہے اور کسی پیشی
 کی شرط کرنا نہیں جائز ہے۔ فان شرط ان يكون المشتري بينهما اثنان فالرجح كذلك وهذا لان الرجح لا يستحق
 الا بالمال والعمل او بالضمان فرب المال يستحقه بالمال والمضارب يستحقه بالعمل والاستراذ الذم
 يلقى العمل على التلبذ بالنصف بالضمان ولا يستحق بما سواها الا ترى ان من قال لغيره تصرف في مالک
 علی ان لی ربحہ لم یجز لعدم هذه المعانی واستحقاق الرجح فی شرکت الوجوه بالضمان علی ما بینا والضمان علی قدر
 المالک فی المشتري وكان الرجح الزائد علیہ ربح مالم یضمن فلابح اشتراطه الا فی المضاربة وشرکت الوجوه لیست
 معنایا بخلاف العنان لانه فی معنایا من حیث ان کل واحد منهما لیل فی مال صاجبه فلیحق بہا والتمس اعلم۔
 پس اگر دونوں نے یہ شرط کی کہ خریدی ہوئی چیز دونوں کے درمیان تین تہائی ہو یعنی ایک کے واسطے دو تہائی اور ایک کے
 واسطے ایک تہائی ہو تو نفع بھی اسی طرح تین تہائی ہو گا اور اسکی وجہ یہ ہے کہ استحقاق نفع کی کوئی صورت نہیں سوائے
 اسکے کہ خریدیے مال ہو یا بذریعہ کام ہو یا بذریعہ ضمان ہو پس مالک مال بوجہ مال کے مستحق ہوتا ہے اور مضارب بوجہ اپنے کام
 کے مستحق ہوتا ہے اور پیغمبر و رجو کام کو اپنے شاکر کے والہ کرتا ہے اور ٹھہرائی ہوئی اجرت میں سے آدمی یا کوئی حصہ دیتا ہے

تو باقی کا خود سستی بوجہ ضمان کے ہوتا ہے اور ان صورتوں کے سوا کسی صورت استحقاق نفع کی نہیں ہے کہ نہیں دیکھتے
 ہو کہ اگر کسی نے دوسرے سے کہا کہ تو اپنے مال میں تجارت کر اس شرط پر کہ اُسکا نفع میرے واسطے ہوگا تو نہیں جائز ہے
 کیونکہ امور مذکورہ میں سے کوئی بات نہیں پائی جاتی ہے اور شریکۃ الوجود میں نفع کا استحقاق بوجہ ضمانت کے ہوتا ہے
 جیسا کہ ہم بیان کر چکے اور خریدی ہوئی چیز میں جس قدر تک ہوا اسی قدر مضمون ہوتی ہے تو اس مقدار سے زائد نفع یا ایسی
 چیز کا نفع ہوا جو مضمون نہیں ہے تو اسکی شرط لگانا صحیح نہیں ہوگا سوائے مضاربت کے حالانکہ شرکت و جود یعنی مضاربت نہیں ہے
 بخلاف شرکت عنان کے کہ وہ مضاربت کے معنی میں اس معنی کر ہے کہ مضارب و شریک عنان دونوں اپنے ساتھی کے
 مال میں تعین کرتے ہیں تو شرکت عنان بھی مضاربت کے ساتھ لائق ہوگی یعنی جیسے مضاربت میں کم بیش
 نفع مقرر کرنے کا اختیار ہے اسی طرح شرکت عنان میں بھی اختیار ہے اور اللہ تعالیٰ اعلم

فصل - فی الشركة الفاسدة ولا يجوز الشركة فی الاخطاب والا صطیاء و ما اصطادہ کل واحد منہما
 او احتطبه فہو لدون صاحبہ و علی ہذا الاشتراک فی اخذ کل شیء مباح لان الشركة متضمنة معنی الوکالۃ و الوکیل
 فی اخذ المال المباح باطل لان امر الموکل بہ غیر صحیح والوکیل یلزم بدون امرہ فلا یصلح ان یتاخذہ و ہما
 ثبتت الملک لہما بالاختار والاحتراز المباح فان اخذہ معاً فہو بینہما لغفان لاسیما انما فی سبب الاستحقاق
 وان اخذہ احدہما ولم یعمل الاخر شيئاً فہو للعامل وان عمل احدہما و اعانہ الاخر فی عملہ بان قلعہ احدہما
 و جمعہ الاخر او قلعہ و جمعہ و حملہ الاخر فللمعین اجر المثل بالغامایع عند محمد و عند ابی یوسف لایجاوز نصف
 فمن ذلک وقد عرف فی موضعہ - اس فصل میں چند شرکت فاسدہ کا بیان ہے - واضح ہو کہ ایندھن جمع کرنے میں
 (گھاس و گدگری میں) اور شکار کرنے میں شرکت کرنا جائز نہیں ہے اور دونوں میں سے جو شخص جس جائز شکار کر لے یا
 یا جس قدر ایندھن حمل سے لے یا وہ اسی کے واسطے ہے اسی کا کچھ حق نہیں ہے اور اسی قیاس پر ہر مباح چیز
 کے لینے میں شرکت کرنے کا یہی حکم ہے جیسے پہاڑی میوے مثل اخروٹ و انجیر و پستہ و دیگر اشیاہ مثل نمک و برت و
 سرکہ وغیرہ - یعنی - کیونکہ شرکت میں وکالت کے معنی شامل ہیں اور مال مباح لینے کے واسطے وکیل کرنا باطل ہے کیونکہ
 اس کا ہر کے واسطے وکیل کا حکم کرنا صحیح نہیں ہے بلکہ وکیل کو بدون اُسکے حکم کے یہ اختیار حاصل ہے تو اُسکا نائب نہیں
 ہو سکتا اور جب وکالت صحیح ہوئی تو شرکت بھی ہوئی (اور دونوں شریکوں کی ملکیت جب ہی حاصل ہوگی کہ اس مباح
 کو لیکر اپنے حوزہ میں کریں پھر اگر لینے میں دونوں ساتھ ہوں تو یہ چیز ان دونوں میں نصفاً نصف ہوگی کیونکہ سبب
 استحقاق میں دونوں برابر ہیں اور اگر ایک نے لی اور دوسرے نے کچھ کام نہیں کیا تو وہ لینے والی کی ہے اور اگر لینے
 کا کام ایک نے کیا اور دوسرے نے اُسکی مدد کی مثلاً ایک نے وہ چیز اُکھاڑی و توڑی اور دوسرے نے جمع کر دی یا
 ایک نے اُکھاڑ و توڑ کر جمع کر لی اور دوسرا اُسکو لاد لایا تو مددگار کو اُسکے کام کے مثل مزدوری ملیگی مگر امام محمد کے نزدیک
 جس قدر ہو پوری مزدوری ملیگی اور ابو یوسف کے نزدیک اس چیز کے دامون سے نصف سے زیادہ نہ ملیگی اور یہ اختلاف
 اپنے موقع پر مذکور ہے یعنی موطو و کتاب الشركة میں مذکور ہے اور ظاہراً مختار قول امام محمد ہے - ع - قال و اذا اشتراک
 و لاحد ہما بغل و للآخر راویۃ یستحق علیہا المارفاً للسبب بینہما لم یقع الشركة و الکسب کلہ للذی استقی
 و علیہ اجر مثل الراویۃ ان کان العامل صاحب البغل وان کان صاحب الراویۃ فعلیہ اجر مثل البغل
 و انفاذ الشركة فلا یقعاد ہا علی احتراز المبلح و ہوا المار و اما وجوب الاجر فلان المبلح اذا صار ملکاً للمحرز
 و ہو المستقی فقد استوفی منافع ملک الغیر و ہو البغل او الراویۃ بقصد فاسد فیلزمہ اجرہ - اگر دو شخصوں

میں سے ایک کے پاس نچر وغیرہ ہو اور دوسرے کے پاس بکھال ہو پس دو وزن نے اس طرح شرکت کی کہ شریک
 میں پانی بھر کر اس نچر پر لادلاوین اور جو کچھ حاصل ہو وہ دو وزن میں مشترک ہو تو شرکت صحیح نہیں ہے اور پوری گائی
 اسی شخص کی ہوگی جسے پانی بھرا ہو اور اسپر بکھال کا اجر مثل واجب ہوگا بشرطیکہ کام کرنے والا نچر والا ہو اور اگر بکھال
 والے نے کام کیا تو گائی اُسکی اور اسپر نچر کا اجر مثل واجب ہوگا پس شرکت فاسد ہونا اس واسطے ہے کہ دو وزن نے
 ایک سبح چیز یعنی پانی کے احراز کرنے میں شرکت کی ہو اور اجر مثل واجب ہونے کی یہ وجہ ہے کہ سبح پانی جب
 بھرانے والے کی ملک ہوگا حالانکہ اُسے غیر کی ملکیت یعنی نچر یا بکھال سے بھی نفع اٹھایا ہو مگر بقدر فاسد و اسپر
 پوری اجرت لازم آوے گی۔ وکل شرکت فاسدہ فالریح فیہا علی قدر المال ویطل خراط الفاضل لان الریح
 فیہا تابع للمال فیتقدر بقدرہ کما ان الریح تابع للبذر فی المزارعۃ والزیادۃ انما یتحق بالتسمیۃ و
 قد فسدت بقی الاستحقاق علی قدر رأس المال۔ اور جو شرکت کہ بطور فاسدہ ہو اُس میں نفع بقدر مال ہوگا یعنی
 جس شریک کا بقدر مال ہو اسی قدر نفع ملیگا اور کمی بیشی کی شرط باطل ہے کیونکہ ایسی شرکت میں نفع تابع مال ہے
 تو بحساب مال کے اُسکا اندازہ رہیگا جیسے مزارعت میں پیداوار تابع تخم ہے اور نفع میں زیادتی کا استحقاق ہوجہ
 قرار داد کے تھا حالانکہ عقد فاسد ٹھہرا تو صرف رأس المال کی مقدار پر استحقاق رہ گیا۔ واذ مات احد
 الشریکین او ارتد و لم یحق بدار الحرب بطلت الشریکۃ لانہا متضمن الوکالۃ ولا بد منها لیتحقق الشریکۃ علی
 ما مر والوکالۃ تبطل بالموت وکذا بالالتحاق مرثدا اذا قضی القاضی بلحاظہ لانه بمنزلۃ الموت علی ما بینا ہ
 من قبل ولا فرق بینما اذا علم الشریک موت صاحبه اولم یعلم لانه عمل حکمی فاذا بطلت الوکالۃ بطلت
 الشریکۃ بخلاف ما اذا فسخ احد الشریکین شریکۃ حیث یتوقف علی علم الآخر لانه عمل قضوی وائتداعلم۔
 اگر دو وزن شریکوں میں سے ایک مر گیا یا مرتد ہو کر دار الحرب میں مل گیا تو شرکت باطل ہوگی خواہ شرکت مفاد و ضامن
 یا ضمان ہو کیونکہ شرکت متضمن وکالت ہے اور شرکت میں وکالت ضروری ہے تاکہ شرکت متحقق ہو چنانچہ سابق میں بیان ہو چکا
 اور وکالت بسبب موت کے باطل ہو جاتی ہے اور اسی طرح مرتد ہو کر دار الحرب میں ملنے سے بھی باطل ہو جاتی ہے جبکہ
 قاضی نے اُسکے حربیوں میں مل جانے کا حکم دیدیا ہو کیونکہ دار الحرب میں مل جانا بمنزلہ موت کے ہے چنانچہ سابق میں مذکور
 ہو چکا اور واضح ہو کہ شریک کی موت کا اُسکے ساتھی کو علم ہو یا نہ ہو بہر حال شرکت باطل ہو جائیگی کیونکہ یہ حکم معزولی ہے
 اور جب وکالت باطل ہوئی تو شرکت بھی باطل ہوئی بخلاف اسکے اگر دو وزن شریکوں میں سے ایک نے شرکت توڑی
 تو یہ دوسرے شریک کے آگاہ ہونے پر ہوتی ہے کیونکہ یہ قضوی معزولی ہے۔ وائتداعلم۔

فصل۔ ولیس لاحد الشریکین ان یؤدے زکاۃ مال الآخر الا باذنه لانه لیس من جنس التجارۃ
 فان اذن کل واحد منهما لصاحبه ان یؤدی زکاۃ فادی کل واحد منهما فالثانی ضامن علم با دار
 الاول اولم یعلم و ہذا عند ابی حنیفہ رحمہ وقال لا یضمن اذا لم یعلم و ہذا اذا ادیا علی التعاقب اما اذا ادیا معا
 ضمن کل واحد منهما نصیب صاحبه و علی ہذا الاختلاف المأمور باذرا زکاۃ اذا تصدق علی الفقیر بعد
 ما دی الامر بنفسہ لہما انہ مأمور بالتملک من الفقیر وقد اتی بہ فلا یضمن للموکل و ہذا لان فی وسعہ التملک
 لو قرعہ زکاۃ لتعلقہ بنیۃ الموکل و انما یطلب منه مانی وسعہ و صار کالمأمور بذبح دم الاحصار اذا ذبح
 بعد اذ ان الاحصار ذبح الامر لم یضمن المأمور علم اولاد ابی حنیفہ رحمہ انہ مأمور باذرا زکاۃ و المورث سے
 لم یقع زکاۃ نصار مخالف و ہذا لان المقصود من الامر اخراج نفسه عن عمدۃ الواجب لان الظاہر انہ

لا یتزیم الضرر الا لدفع الضرر و هذا المقصود حصل باوائه و عری ادار المامور عنه فصار مغزولاً علم اولم
یعلم لانه عزل علی و امدام الاحصار فقد قبل ہو علی هذا الاختلاف و قبل منہما فرق و وجه ان الدم لیس
بواجب علیہ فانه یکنہ ان یصبر حتی یزول الاحصار و فی سألنا الادار و واجب فاعتبر الاستقلال المقصود و
فیہ دون دم الاحصار۔ واضح ہو کہ دو وزن شریکین میں سے کسی کو یہ اختیار نہیں ہے کہ دوسرے کے مال کی زکوٰۃ
دے لیکن اگر وہ اجازت دے لے جائز ہے کیونکہ یہ کام از قسم تجارت نہیں ہے پھر اگر ہر ایک نے دوسرے کو یہ اجازت
دی ہے کہ میرے مال کی زکوٰۃ ادا کر دے پس دو وزن میں سے ہر ایک نے زکوٰۃ ادا کی یعنی ایک مرتبہ صاحب مال
نے اور ایک مرتبہ شریک نے ادا کی تو جسے دوسری بار ادا کی ہو وہ ضامن ہو خواہ اول کے ادا کرنے سے آگاہ ہو یا نہ
اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ اگر آگاہ نہ تھا تو ضامن نہوگا (اور اگر آگاہ تھا تو بھی صحیح ہے کہ
صاحبین کے نزدیک ضامن نہوگا جیسا کہ قتالی کی کشج زیادات میں مذکور ہے۔ معنی) اور یہ حکم اس وقت ہے کہ دو وزن
نے آگے پیچھے زکوٰۃ ادا کی ہو اور اگر دو وزن نے سات ہی ادا کی تو امام کے نزدیک دو وزن میں سے ہر ایک اپنے شریک
کے حصہ کا ضامن ہوگا اور واضح ہو کہ اگر کسی شخص نے دوسرے کو اپنی زکوٰۃ ادا کرنے کے واسطے وکیل کیا اور وکیل
کے بذات خود ادا کرنے کے بعد وکیل نے اسکی طرف سے زکوٰۃ ادا کی تو بھی ایسا ہی اختلاف ہے یعنی امام کے نزدیک
ضامن ہوگا اور صاحبین کے نزدیک ضامن نہوگا دلیل صاحبین کی یہ ہے کہ شریک کو یہ اختیار دیا گیا کہ نظیر کی لکبت میں
دیے پس اسنے ایسا ہی کیا تو وہ موکل کے واسطے ضامن نہوگا اس واسطے کہ اسکے اختیار میں اسی قدر ہے کہ وہ فقیر کے
لکب میں دیے اور یہ اختیار نہیں ہے کہ جو کچھ اوسنے باوہ زکوٰۃ واقع ہو کیونکہ اس زکوٰۃ ہونے میں سول کی نیت کا تعلق ہے
اور وکیل سے اسی قدر مطلوب ہے جو اسکے اختیار میں ہے تو یہ مسئلہ ایسا ہو گیا جیسے کسی کو اپنی طرف سے احصار کی قربانی
کرنے کے واسطے مامور کیا پھر اسکے بعد احصار زائل ہو گیا اور موکل نے حج کر لیا پھر وکیل نے قربانی کر دی تو وہ ضامن نہیں
ہوتا، جو خواہ موکل کے حال سے آگاہ ہو یا نہو (اور جیسے اپنا قرضہ ادا کرنے کو وکیل کیا پھر خود ادا کر دیا پھر وکیل نے ادا کیا
تو وہ ضامن نہیں ہوتا، جو خواہ جانتا ہو یا نہ جانتا ہو۔ معنی) اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ وہ ادا سے زکوٰۃ کے واسطے
مامور تھا اور جو اسنے ادا کیا وہ زکوٰۃ نہیں ہوئی تو جس کام کے واسطے مامور تھا اسکے مخالفت کام کیا (اور مخالفت ضامن ہوتا ہے
اور موکل کا مقصود خود ادا کرنے سے حاصل ہو گیا اور وکیل کا ادا کرنا اس مقصود سے خالی ہے تو وہ مغزول ہو چکا خواہ آگاہ ہو
یا نہو کیونکہ یہ حکم مغزولی ہے اور رہا قربانی احصار کا مسئلہ تو بعض نے کہا کہ اس میں خود ایسا ہی اختلاف ہے اور بعض نے کہا
کہ قربانی احصار کے مسئلہ میں اور زکوٰۃ کے مسئلہ میں فرق یہ ہے کہ قربانی احصار اس شخص پر جو محصر ہوا ہے واجب نہ تھا
کیونکہ وہ مبرک رکھتا تھا ہائیک کہ احصار زائل ہو جاوے اور اس مسئلہ زکوٰۃ میں ادا کرنا واجب ہے تو سا نظر کر دینا اس میں
مقصود ہوا اور قربانی احصار میں مقصود نہیں ہے۔ قال واذا اذن احد المتقا و ضیق لصاحبه ان یشتری
جاریہ فیطأ بالفضل فیہ لہ بغیر نیت عند ابی حنیفہ رحمہ و قال یرجع علیہ نصف الثمن لانه ادی و نیا علیہ
خاصۃ من مال مشترک فیرجع علیہ صاحبہ نصیبہ کمافی شراء الطعام و الکسوة و ہذا لان اللک واقع لہ
خاصۃ و الثمن بمقابلة اللک و لہ ان الجاریہ دخلت فی الشریکۃ علی البتات جریب علی مقتضی الشریکۃ اذ ہا لا
یلکان تغیر و فاشبہ حال عدم الاذن غیر ان الاذن یمضی ہبہ لغیبہ منہ لان الوطنی لا یکل الا باللک و
لا وجہ الی اثباتہ بالبیع لما بینا انہ یمخالف مقتضی شریکۃ فابتنیہا بالہبۃ الثابتہ فی ضمن الاذن بخلاف الطعام
و الکسوة لان ذلک مستثنی عنہا للضرورة فیقع اللک لہ خاصۃ بنفس العقد و کان یؤدی یا ینا علی من مال الشریکۃ

وہی سائنس قرضی دنیا علیہا الما بینا۔ جامع صنمہ میں فرمایا کہ اگر شرکت مفادہ کی ایک شریک نے دوسرے کو اجازت دی کہ ایک باندی خرید کر اس سے وہی کرے اسنے مال شرکت سے خرید کر اپنی لڑا ابو حنیفہ کے نزدیک یہ باندی اسکے واسطے مفت ہوگی اور صاحبین نے کہا کہ اجازت دینے والا اس سے آدھا ٹن واپس لیکھا کیونکہ اسنے مال شرکت میں سے ایسا قرضہ ادا کیا جو خاص کر اسی پر واجب تھا پس اسکا ساتھی اپنا حصہ اس سے لے لیکھا جیسے اپنے عیال کے لیے کھانا اور کپڑا خریدنے میں یہی ہوتا ہے اور اسکی وجہ یہ ہے کہ ملک تو خاص کر اسی کی واقع ہوئی اور دام بمقابلہ ملک کے ہیں اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ باندی قطعاً مال شرکت میں داخل ہوئی کیونکہ شرکت مفادہ اسی کو مستثنیٰ ہے اسلئے کہ دونوں شریکوں کو یہ اختیار نہیں کہ مقتضاً شرکت کو بلکہ دین تو یہ معاملہ اجازت نہونے کے حال سے مشابہ ہو لیکن اجازت دینا مستحسن ہے کہ اجازت دینے والے نے اپنا حصہ اپنے شریک کو ہبہ کیا کیونکہ وہی جب ہی حلال ہوتی ہے کہ ملک حاصل ہو اور ملک حاصل ہونے کی کوئی صورت بذریعہ بیع کے نہیں ہے کیونکہ ہم بیان کر چکے وہ مقتضاً شرکت کے خلاف ہے لہذا ہبہ ملک کو بذریعہ اس ہبہ کے ثابت کیا جو اجازت کے ضمن میں پایا جاتا ہے بخلاف کھانے اور پیرے کے کیونکہ یہ وجہ ضرورت کے شرکت سے مستثنیٰ ہوتا ہے پس خریدنے کے ساتھ ہی خاصہ اسی کی ملک واقع ہوگی تو مال شرکت سے اسکے دام دینے میں ثابت ہوا کہ اسنے اپنا ذاتی قرضہ ادا کیا بخلاف باندی کی صورت کے کہ اس میں وہ دام ادا کیے جو دونوں پر ادھار تھے کیونکہ اسکی خرید شرکت پر واقع ہوئی تھی۔ وللبائع ان باخذ بالثمن ایسا اشارہ بالاتفاق لانه دین وجب بسبب التجارہ والمفاوضۃ تفہمت الکفایۃ فقہار کا لطمہ ام والکسوة۔ اور باندی فروخت کرنے والے کو اختیار ہے کہ اپنے دام دونوں شریکوں میں سے جس سے چاہے وصول کرے اس میں صاحبین کا اتفاق ہے کیونکہ یہ ایسا قرضہ ہے جو بسبب تجارت کے واجب ہوا اور شرکت مفادہ مستثنیٰ کفایت ہے تو باندی کے دام ایسے ہونگے جیسے کھانا اور کپڑا خریدنے کے دام ہیں۔

کتاب الوقف

یہ کتاب وقف کے بیان میں ہے۔ وقف میں وقف کے معنی روکنا اور شیع میں کسی مال میں کو مالک اپنی ملک پر روکے اور اسکی منفعت تصدق کرے یا جن لوگوں میں چاہے مرت کرے اور صاحبین کے نزدیک مال میں کو سوا ملک الہی عزوجل کے غیر ملک روک دینا اسکی شرط یہ ہے کہ روکنے والا عاقل بالغ آزاد ہو اور وقف سعلق نہو چنانچہ کس اگر میرا فرزند آیا تو میرا یہ گھر وقف ہے یہ جائز نہوگا اور مسلمان ہونا شرط نہیں ہے حتیٰ کہ اگر ذمی نے اپنی جائداد اپنی اولاد پر وقف کی تو جائز ہے اور یہ بھی شرط ہے کہ وقف کرنے والا مجبور نہو حتیٰ کہ اگر قاضی نے اسکو وجہ اسکی حالت وغیرہ کے مجبور کر دیا ہو تو اسکا وقف نہیں جائز ہے اور ابو حنیفہ کے نزدیک وقف کی ملک سے نکلنے کی شرط خاص ہے کہ اسنے یہ وقف اپنی موت کے بعد کہا ہو یا حاکم کا حکم اسکے ساتھ لاحق ہو جائے اور اس میں ابو یوسف کا حکم ہے اور وقف کا رکن اس کے خاص الفاظ ہیں مثلاً کہے کہ میری یہ زمین صدقہ موقوفہ دائمی مساکین وغیرہ پر ہے۔ وقف اور واضح ہو کہ واقف۔ وقف کرنے والا۔ موقوف یا وقف۔ وہ چیز جو وقف کی گئی ہو اور اسکی جمع اوقات آتی ہے۔ موقوف علیہم۔ وہ لوگ جن پر وقف واقع ہوا۔ جہت وقف۔ جس راہ پر وقف کیا گیا مثلاً مساکین وغیرہ کیلئے والے داخل قرابت وغیرہ ملک۔ یتیم وہ شخص جو وقف پر متولی مقرر ہو۔ قال ابو حنیفہ رحمہ لایزول ملک الوقف عن الوقف الا ان یحکم بہ الحاکم اذ یعلقہ فیقول اذا مست فقد وقفت داری علی کذا وقال ابو یوسف یزول

امام کے نزدیک بالکل وقت جائز نہوا اور یہی الفاظ اصل میں مذکور ہیں یعنی ابو حنیفہ اسکو جائز نہیں رکھتے تھے اور
 اصح یہ ہے کہ ابو حنیفہ کے نزدیک وقت جائز ہے لیکن ہنوز عماریت کے لازم نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک وقت کے
 یہ سنی ہیں کہ مال عین کو اللہ تعالیٰ کی ملک پر روکا پس وقت کرنے والے کی ملکیت اس چہرے سے اللہ تعالیٰ کی طرف
 ایسے طور پر عود کرے گی کہ اسکی منفعت بندوں کی طرف عام ہوگی پس وقت لازم ہوگا اور فروخت نہیں ہو سکتا اور ہنوز
 ہو سکتا اور میراث نہیں ہو سکتا ہے پس لفظ وقت دو دن قول کو شامل ہے یعنی وقت صحیح ہو جائیگا خواہ ملک زائل ہو
 یا نہوا اور قول امام یا صاحبین میں سے کسی کی ترجیح بدلیل ہے صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے
 اپنے حصہ خیر کو جسکا نام نفع بخاصہ کہنا چاہا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسکی اصل کو صدقہ کر دو کہ وہ
 صحیح ہو سکی اور نہ میراث ہوگی اور نہ ہبہ ہوگی رواہ الامامہ السنۃ۔ اور اس دلیل سے کہ واقف کا وقت لازم ہو جائیگا
 کی حاجت ہے تاکہ ہمیشہ اسکو اپنے وقت کا ذاب ہو بخوار ہے اور حاجت کا دفعہ اسطرح ممکن ہے کہ اسکی ملک ساقط کر کے
 اللہ تعالیٰ کے واسطے کر دیا جاوے کہ شریعہ میں اسکی نظیر موجود ہے اور وہ مسجد ہے پس بون ہی وقت بھی کر دیا جاوے
 اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کے فرائض سے کوئی چیز جس نہیں ہے
 یعنی ہر چیز مواخ میراث کے فرائض الکی تقسیم ہو جائیگی۔ رواہ الدار قطنی و ابن ابی شیبہ والطبرانی باسناد ضعیف
 اور شریعہ رحمہ اللہ نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو چیز کو فروخت کیا۔ رواہ ابن ابی شیبہ و ابی یوسف و الطحاوی
 باسناد صحیح۔ اور اس دلیل سے کہ وقت کرنے والے کی ملکیت وقت میں باقی رہتی ہے اس دلیل سے کہ واقف کو
 اس سے نفع اٹھانا بطریق زراعت و سکونت وغیرہ کے جائز ہے اور وقت کرنے والے کی ملکیت اس میں قائم ہے کہ
 نہیں دیکھتے ہو کہ اسکو وقت میں ولایت تصرف حاصل ہے چنانچہ اسکی حاصلات جہاں صرف ہونا چاہیے دن و رات
 صرف کرے اور وقت کا قیم مقرر کرے مگر اتنی بات ہے کہ وہ اسکے منافع کو صدقہ کر دے گا تو عاریت کے مشابہ ہو گیا اور اس
 دلیل سے کہ وقت کرنے والے کو ہمیشہ اسکی حاصلات وقت کرنے کی حاجت ہو حالانکہ اسکی طرف سے صدقہ جب ہی
 ہو سکتا ہے کہ وہ اسکی ملکیت پر باقی رہے اور اس دلیل سے کہ یہ بات ممکن نہیں ہے کہ وقت سے اسکی ملکیت زائل ہو جائے
 اس طور پر کہ وہ کسی دوسرے مالک کی ملک میں نہ آوے کیونکہ یہ بات مشروع نہیں ہے باوجودیکہ وہ چیز باقی ہے جیسے
 جانور سا بڑا وغیرہ چھوڑنا منع ہے بخلاف اعیان کے کیونکہ وہ ملکیت کی صفت کو دور کرنا ہوتا ہے اور بخلات مسجد کے کیونکہ
 وہ خالصا لوجه اللہ تعالیٰ کر دی گئی اسی واسطے مسجد سے نفع اٹھانا جائز نہیں ہے اور وقت کی صورت میں بندہ کا حق
 وقت سے منقطع نہیں ہوا اور وہ خالصا لوجه اللہ تعالیٰ نہیں ہوا۔ مگر ترجیح میں علماء نے کلام کیا۔ ابن الہمام نے کہا
 کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے وقت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا تھا اسواسطے وہ وقت لازم ہو گیا
 مترجم کتا ہے کہ نہیں بلکہ صرف ارشاد فرمایا ہے شیخ الاسلام نے شرح مبسوط میں کہا کہ امام ابو حنیفہ کی دلیل منقول میں
 کوئی حجت نہیں ہے کیونکہ جب اسنے وقت کر دیا تو فرائض الکی یعنی میراث کا اس سے تعلق نہیں رہا تو فرائض الکی سے
 کوئی جس نہیں ہوا جیسے مال منقولہ و وصیت و ہبہ و صدقہ میں کوئی جس نہیں ہوتا ہے اور شیخ ابن الہمام نے بعد لفظ
 کلام کے کہا کہ حق اس مقام پر یہی ہے کہ صاحبین و علماء کے قول کو ترجیح ہے یعنی وقت لازم ہو جاتا ہے کیونکہ احادیث
 اس باب میں بہت کثرت سے ہیں اور صحابہ و تابعین و ائمہ بعد امتیوں کا عمل بھی اسی پر چلا آتا ہے اور حدیث شریف کے
 صرف یہی سننے ہیں کہ کفار جو اپنے زمانہ میں عام و بجزیرہ وغیرہ کو جن کے نام پر روکتے رہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 نے منسوخ کر دیا لہذا بعض مشائخ نے ذکر کیا کہ صاحبین کے قول پر فتویٰ ہے مترجم کتا ہے کہ یہی مختار اذوق ہے کہ اللہ تعالیٰ علم

شیخ مصنف نے فرمایا کہ کتاب میں جو یہ ذکر ہوا کہ وقف سے مالک کی ملک زائل نہوگی مگر جبکہ کوئی حاکم حکم دے دے سے
واقف اپنی موت پر سلق کرے۔ یہ کلام حکم حاکم کی صورت میں صحیح ہے کیونکہ اسکا حکم ایک مسئلہ اجتہادی نہیں واقع ہوا
رہا موت پر سلق کرنے کی صورت میں شائع نے اخلاص کیا اور صحیح یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک اسطرح سلق کرنے سے
ملک زائل نہوگی لیکن بسنے وقف کے منافع کو دینی صدقہ کہا ہے تو ایسا ہو گیا کہ گو یا منافع کی کسی کے واسطے دینی وصیت
کردی پس لازم ہو جائیگا اور واضح ہو کہ بیان حاکم سے مراد وہ حاکم ہے جو سلطان ہو یا سلطان کی طرف سے قاضی مقرر
اور اگر کوئی شخص حکم مقرر کر لیا گیا تو اس کے حکم بننے میں شائع کا اخلاص ہے یعنی اسکی حکم سے بعض شائع کے نزدیک
لازم ہوگا (اور واضح یہ ہے کہ منعقد ہوتا ہے۔ کما فی الخلاصہ ص ۷۰) اور اگر اسنے پھر منقذ الموت میں وقف کیا تو علماء
فرمایا کہ یہ بمنزلہ وصیت بعد الموت ہے اور صحیح یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ لازم نہوگا اور صاحبین کے نزدیک
ہوگا مگر وہ صرف تہائی مال سے معتبر ہوگا اور جو وقف محنت کی حالت میں ہو وہ پورے مال سے معتبر ہوتا ہے۔ پھر جب
صاحبین کے نزدیک ملک زائل ہو جاتی ہے تو ابو یوسف کے نزدیک صرف زائل ہوگی اور یہی شافعی کا قول ہے
کہ اکثر علماء کا قول ہے اور یہی محققین کے نزدیک اور صحیح ہے اور یہی ہے۔ یعنی یہ کہ اسکی یہ فتویٰ ہے۔ یعنی یہ کہ اسکی یہ
اعتاق کے ہے اس واسطے کہ یہ بھی ملک ساقط کرنے کا نام ہے اور امام محمد کے نزدیک موتی کو سپرد کرنا ضروری ہے کیونکہ یہ حق
ہے اور وہ بندہ کو سپرد کرنے کے ضمن میں ثابت ہوا کرتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ جو تمام اشیاء کا مالک ہے اسکو مالک کرنا بالفضل
نہیں ہو سکتا ہے بلکہ کبھی بالحق ہوتا ہے تو اسی کا حکم پاتا ہے یعنی جب بندہ کو دیا گیا کہ اسکا ضمن میں اللہ تعالیٰ کی ملک
میں دینا ثابت ہوا پس بمنزلہ زکوٰۃ و صدقہ کے ہوتا ہے۔ اور اسی قول کو شائع بخارانے اختیار کیا ہے۔ قال
اذا صح الوقف علی اختلاف فہم و فی بعض النسخ واذا استحق مکان قولہ واذا صح خرج من ملک الواقف ولم
یخرج من ملک الموقوف علیہ لانہ لو دخل فی ملک الموقوف علیہ لا یتوقف علیہ بل یتقدیم علیہ کما سائر الاموال
لو ملکہ لما انتقل عن بشرط الالاک الاول کما سائر الاموال قال رزم وقولہ خرج عن ملک الواقف بحسب ان کیون
قولہما علی الوجه الذی سبق ذکرہ۔ جب ان علماء کے اخلاص کے موافق وقف صحیح ہو گیا تو وقف کرنے والے کی ملک
سے نکل گیا مگر جب وقف ہو انکی ملک میں داخل نہیں ہوا کیونکہ اگر موقوف علیہ کی ملک میں داخل ہو جاتا تو اسے وقف
نہ رہتا بلکہ وہ اگر فروخت کرنا تو اسکی بیع نافذ ہو جاتی جیسے اس کے دیگر املاک میں اسکی بیع نافذ ہو جاتی ہے اور اس
دلیل سے کہ اگر موقوف علیہ اسکا مالک ہو جاتا تو مالک اول کی شرط کے موافق دوسروں کی جانب اسکا انتقال نہو سکتا
جیسے اسکی دیگر املاک کا حال ہے اور یہ جو شیخ قدوری نے کہا کہ وقف کرنے والے کی ملک سے نکل گیا تو موافق اخلاص
ذکورہ بالا کے ہے صاحبین کے قول پر ہونا چاہیے۔ کہ امام رحمہ اللہ کے قول پر وقف بھی ہے کہ اصل جائداد
مالک کی ملک پر ہے اور اسکی نصف دوسروں کو پہنچے جیسا کہ اوپر مذکور ہوا اور واضح ہو کہ شائع وہ قابل تقسیم چیز ہونے
مشترک ہو لینے پھر اسے سے اس کے صدقہ قائم نہوئے ہوں مثلاً ایک زمین دو شخصوں میں مشترک ہے تو پھر اسے سے پہلے
دین معلوم کر کے جانب سے کہا تک کے حصہ میں آدھی پس یہ بھی شائع ہے۔ قال ووقف المشاع حسب ان
عند ابی یوسف لان القسمة من تمام القبض والقبض عندہ لیس بشرط فکذا تمسہ وقال محمد رحمہ اللہ يجوز لان اصل
القبض عندہ شرط فکذا ماتیم بہ و ہذا فیما یحتمل القسمة فاما فیما لا یحتمل القسمة فبجوز مع الشیخ عند محمد رحمہ اللہ
لا یعتبہ بالاہتہ والصدقة المنفذة الانی المسود والمقبرة فانه لا یتیم مع الشیخ فیما لا یحتمل القسمة فیما عند ابی یوسف
لان بقار الشکرۃ یمنع الخلوص لئلا تعالیٰ ولان المہایاة فیہانی غایۃ القبح بان یقبر فیہ المولیٰ سنۃ و یروع

سنہ و یصلیٰ فیہ فی وقت و یخذ اصطلحانی وقت بخلاف الوقت لامکان الاستعمال و قسمہ الغلہ و نونہ
 الکل ثم استحق جزر منہ بطل فی الباقی عند محمد لان الشیوع مقاسن کما فی الہبہ بخلاف ما اذا رجع الواسع
 فی البعض اوجع الوارث فی الثلثین بعد موت المریض وقد وہب او وقف فی مرضہ و فی المسال
 ضیق لان الشیوع فی ذلک طاری و لو استحق جزر مینر لعینہ لم یبطل فی الباقی لعدم الشیوع و لہذا جائز
 فی الابداء و علی ہذا الہبہ و الصدقہ المملوکہ۔ اور وقت مشاع یعنی جو جائداد وقف کرنا منظور ہے صالانکہ وہ
 دوسری جائداد میں مشترک ہونے سے مشاع ہے اسکا وقف امام ابو یوسف کے نزدیک جائز ہے کیونکہ بطورہ و اوپر قبضہ
 ہونے کا متم ہے اور ابو یوسف کے نزدیک قبضہ ہی شرط نہیں ہے تو قبضہ کا متم بھی شرط نہوگا بلکہ قبضہ سے پہلے جب متم
 ہو جائیگا اور امام محمد نے کہا کہ وقف مشاع نہیں جائز ہے کیونکہ اصل قبضہ اُسکے نزدیک شرط ہے تو جس چیز سے قبضہ پورا ہو وہ
 بھی شرط ہے اور یہ اختلاف ایسی جائداد میں ہے جو قابل قسمت ہے اور جو چیز بطورہ سے کے قابل نہو تو اسکا وقف امام محمد
 نے نزدیک بھی باوجود مشاع ہونے کے جائز ہے کیونکہ امام محمد اس وقف کو ایسے ہیہہ و صدقہ پر قیاس کرتے ہیں جو سہرہ
 کر دیا گیا ہو یعنی جیسے ہیہہ و صدقہ جائز ہو جاتا ہے اسی طرح جو چیز قابل قسمت نہیں اسکا وقف بھی جائز ہے پھر ابو یوسف نے
 مسجد و مقبرہ کا استثنا کیا ہے یعنی اگر کسی زمین مشترک ہو جو قابل تقسیم نہیں ہے مسجد یا مقبرہ کے واسطے وقف کیا تو
 ابو یوسف کے نزدیک بھی نہیں جائز ہے کیونکہ یہ وقف باوجود مشاع ہونے کے ابو یوسف کے نزدیک بھی ایسی زمین
 نہیں جائز ہے جو قابل قسمت نہو اسلئے کہ شرکت باقی رہنا خالصتاً تقاضا ہونے سے مانع ہے اور اسلئے کہ مسجد و مقبرہ
 باری باری سے نفع اٹھانے کا معاہدہ کرنا نہایت قبیح ہے باین طور کہ مثلاً ایک سال اس میں مودے دفن کیے جاویں اور
 دوسرے سال اس میں زراعت کی جاوے یا ایک وقت اس میں نماز پڑھی جاوے اور دوسرے وقت یہ اصطلح بنا یا جاوے
 جبکہ قابل بطورہ سے کے نہیں ہے بخلاف مسجد و مقبرہ کے دوسرے طور پر وقف جائز ہے کیونکہ یہ ممکن ہے کہ کر ایہ با جاوے
 یا زراعت وغیرہ سے اسکی حاصلات بیکر تقسیم کر لی جاوے یعنی جو وقف کا حصہ ہو وہ وقف کر دیا جاوے۔ اگر ایک شخص
 نے ایک قطعہ زمین کل وقف کیا پھر ثابت ہوا کہ اسکی تہائی یا چوتھائی یا کسی جوڑ کا کوئی شخص مستحق ہے تو امام محمد کے نزدیک
 باقی کا وقف بھی باطل ہو گیا کیونکہ ثابت ہوا کہ وقف کے وقت شیوع تھا جیسے ہیہہ میں ہوتا ہے یعنی ہیہہ مشاع ہو جس میں ہیہہ
 کے وقت شیوع ہے تو ہیہہ باطل ہوتا ہے بخلاف اسکے جب ہیہہ کے وقت شیوع نہو بلکہ ہیہہ سے طاری ہو جائے تو ہیہہ
 باطل نہیں ہوتا جیسے کل ہیہہ کی پھر ہیہہ کرنے والے نے کسی جزو میں رجوع کر لیا یا مریض نے حالت مرض میں
 ہیہہ یا وقف کیا اور وارث نے بعد موت مریض کے دو تہائی بھیر لیا اور اسکے ترکہ میں تنگی ہے یعنی سوائے اسکے کچھ
 ترکہ نہیں تو ہیہہ یا وقف باطل نہوگا کیونکہ یہ شیوع ہیہہ سے عارض ہو گیا ہے اور اگر وہ جوڑ جسکا استحقاق ثابت ہوا
 ہے کوئی جوڑ معین ہو جو باقی سے میز ہے تو باقی کا وقف باطل نہوگا کیونکہ درحقیقت شیوع نہیں ہے اسی واسطے ابتدائین
 باقی کا وقف جائز تھا اور یہی حالت ہیہہ و صدقہ مملوکہ کی ہے۔ یعنی اگر اس میں کوئی جزو شایع کسی کا حق ثابت ہوا
 تو ہیہہ و صدقہ باطل ہوا اور اگر کوئی جزو معین مستحق نکلا تو باطل نہوگا۔ خلاصہ یہ ہے کہ اگر کوئی چیز وقف یا ہیہہ کی پھر اس میں
 سے کسی جزو پر کسی شخص کا استحقاق ثابت ہوا تو دیکھا جاوے کہ اگر یہ جزو معین ہیہہ ہے تو یہ جزو مستحق کا ہوگا اور باقی کا وقف
 یا ہیہہ قائم رہیگا اور اگر یہ جزو غیر معین شایع ہو تو وقف وہیہہ باطل ہو جائیگا اور اگر وقف یا ہیہہ کے وقت کچھ شرکت
 نہوگا اسکے بعد کسی طریقہ سے شرکت عارض ہوئی تو باقی کا وقف وہیہہ قائم رہیگا۔ قال و تیم الوقت عند ابی حنیفہ
 و محمد رحم حتی یجعل آخرہ بختہ لا یقطع ابداء قال ابو یوسف رحم اذا سمی فیہ جہتہ تقطع جائز و صار ہیہہ یا

اور وقت مشاع یعنی جو جائداد وقف کرنا منظور ہے صالانکہ وہ دوسری جائداد میں مشترک ہونے سے مشاع ہے اسکا وقف امام ابو یوسف کے نزدیک جائز ہے کیونکہ بطورہ و اوپر قبضہ ہونے کا متم ہے اور ابو یوسف کے نزدیک قبضہ ہی شرط نہیں ہے تو قبضہ کا متم بھی شرط نہوگا بلکہ قبضہ سے پہلے جب متم ہو جائیگا اور امام محمد نے کہا کہ وقف مشاع نہیں جائز ہے کیونکہ اصل قبضہ اُسکے نزدیک شرط ہے تو جس چیز سے قبضہ پورا ہو وہ بھی شرط ہے اور یہ اختلاف ایسی جائداد میں ہے جو قابل قسمت ہے اور جو چیز بطورہ سے کے قابل نہو تو اسکا وقف امام محمد نے نزدیک بھی باوجود مشاع ہونے کے جائز ہے کیونکہ امام محمد اس وقف کو ایسے ہیہہ و صدقہ پر قیاس کرتے ہیں جو سہرہ کر دیا گیا ہو یعنی جیسے ہیہہ و صدقہ جائز ہو جاتا ہے اسی طرح جو چیز قابل قسمت نہیں اسکا وقف بھی جائز ہے پھر ابو یوسف نے مسجد و مقبرہ کا استثنا کیا ہے یعنی اگر کسی زمین مشترک ہو جو قابل تقسیم نہیں ہے مسجد یا مقبرہ کے واسطے وقف کیا تو ابو یوسف کے نزدیک بھی نہیں جائز ہے کیونکہ یہ وقف باوجود مشاع ہونے کے ابو یوسف کے نزدیک بھی ایسی زمین نہیں جائز ہے جو قابل قسمت نہو اسلئے کہ شرکت باقی رہنا خالصتاً تقاضا ہونے سے مانع ہے اور اسلئے کہ مسجد و مقبرہ باری باری سے نفع اٹھانے کا معاہدہ کرنا نہایت قبیح ہے باین طور کہ مثلاً ایک سال اس میں مودے دفن کیے جاویں اور دوسرے سال اس میں زراعت کی جاوے یا ایک وقت اس میں نماز پڑھی جاوے اور دوسرے وقت یہ اصطلح بنا یا جاوے جبکہ قابل بطورہ سے کے نہیں ہے بخلاف مسجد و مقبرہ کے دوسرے طور پر وقف جائز ہے کیونکہ یہ ممکن ہے کہ کر ایہ با جاوے یا زراعت وغیرہ سے اسکی حاصلات بیکر تقسیم کر لی جاوے یعنی جو وقف کا حصہ ہو وہ وقف کر دیا جاوے۔ اگر ایک شخص نے ایک قطعہ زمین کل وقف کیا پھر ثابت ہوا کہ اسکی تہائی یا چوتھائی یا کسی جوڑ کا کوئی شخص مستحق ہے تو امام محمد کے نزدیک باقی کا وقف بھی باطل ہو گیا کیونکہ ثابت ہوا کہ وقف کے وقت شیوع تھا جیسے ہیہہ میں ہوتا ہے یعنی ہیہہ مشاع ہو جس میں ہیہہ کے وقت شیوع ہے تو ہیہہ باطل ہوتا ہے بخلاف اسکے جب ہیہہ کے وقت شیوع نہو بلکہ ہیہہ سے طاری ہو جائے تو ہیہہ باطل نہیں ہوتا جیسے کل ہیہہ کی پھر ہیہہ کرنے والے نے کسی جزو میں رجوع کر لیا یا مریض نے حالت مرض میں ہیہہ یا وقف کیا اور وارث نے بعد موت مریض کے دو تہائی بھیر لیا اور اسکے ترکہ میں تنگی ہے یعنی سوائے اسکے کچھ ترکہ نہیں تو ہیہہ یا وقف باطل نہوگا کیونکہ یہ شیوع ہیہہ سے عارض ہو گیا ہے اور اگر وہ جوڑ جسکا استحقاق ثابت ہوا ہے کوئی جوڑ معین ہو جو باقی سے میز ہے تو باقی کا وقف باطل نہوگا کیونکہ درحقیقت شیوع نہیں ہے اسی واسطے ابتدائین باقی کا وقف جائز تھا اور یہی حالت ہیہہ و صدقہ مملوکہ کی ہے۔ یعنی اگر اس میں کوئی جزو شایع کسی کا حق ثابت ہوا تو ہیہہ و صدقہ باطل ہوا اور اگر کوئی جزو معین مستحق نکلا تو باطل نہوگا۔ خلاصہ یہ ہے کہ اگر کوئی چیز وقف یا ہیہہ کی پھر اس میں سے کسی جزو پر کسی شخص کا استحقاق ثابت ہوا تو دیکھا جاوے کہ اگر یہ جزو معین ہیہہ ہے تو یہ جزو مستحق کا ہوگا اور باقی کا وقف یا ہیہہ قائم رہیگا اور اگر یہ جزو غیر معین شایع ہو تو وقف وہیہہ باطل ہو جائیگا اور اگر وقف یا ہیہہ کے وقت کچھ شرکت نہوگا اسکے بعد کسی طریقہ سے شرکت عارض ہوئی تو باقی کا وقف وہیہہ قائم رہیگا۔ قال و تیم الوقت عند ابی حنیفہ و محمد رحم حتی یجعل آخرہ بختہ لا یقطع ابداء قال ابو یوسف رحم اذا سمی فیہ جہتہ تقطع جائز و صار ہیہہ یا

للفقر اور ان لم یسئم لہما ان موجب الوقت زوال الملک بدون التملک وانہ یتا بد کالعتق فاذا كانت
 البیۃ یتوہم انقطاع عمالہ یتوفر علیہ مقتضاه فلہذا کان التوقیت بطلان کالتوقیت فی البیع ولابی یوسف
 ان المقصود ہوا التقرب الی اللہ تعالیٰ وهو موفر علیہ لان التقرب تارة یکون فی العرفۃ الی اللہ
 منقطع ومرہ بالعرفۃ الی اللہ تبارک فی الرحمن وقیل ان التامیذ شرط بالاجماع الا ان عند ابی یوسف
 لا یشرط ذکر التامیذ لان لفظہ الوقت والصدقہ منبتہ عنہ لما بنا انہ ازالہ الملک بدون التملک کالعتق
 ولہذا قال فی کتاب فی بیان قولہ وصار بعد بالفقر اور ان لم یسئم و ہذا ہو صحیح وعند محمد ذکر التامیذ
 شرط لان ہذا صدقہ بالمنفعۃ او بالغلۃ وذلك قد یکون موقتا وقد یکون مکررا فمطلقہ لا ینصرف الی التامیذ
 فلا بد من التخصیص۔ قدوری نے فرمایا کہ امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک وقف نہیں پورا ہوتا ہے جہا تک کہ اسکے آخر
 میں صرف کی ایسی راہ تلو و بجا دے جو کبھی منقطع نہ ہوگی یعنی مثلا فقرا و مساکین اور ابو یوسف نے کہا کہ جب وقف
 کرنے والے نے ایسی راہ پر صرف بیان کیا جو منقطع ہو جائیگی مثلا اپنی اولاد تو بھی وقف جائز ہے اور اس جہت کے
 منقطع ہو جانے کے بعد یہ وقف فقروں کے واسطے ہو جائیگا اگرچہ فقرا کا نام نہ لیا ہو۔ امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے
 کہ وقف اس امر کو واجب کرتا ہے کہ وقف کرنے والے کی ملکیت زائل ہو جاوے بدون اسکے کسی دوسرے کی ملک میں
 دے اور یہ ہمیشہ رہنے والی چیز ہے جیسے عتق یعنی اسکی آزادی دائمی ہے پس جب اسنے صرف کی جہت ایسی مقرر کی جسکے
 منقطع ہو جانے کا وہم ہے تو مقتضایہ وقف اس پر پورا صادق نہ ہوگا اور اسی واسطے اگر وقف کو کسی وقت تک کے واسطے
 کیا ہو مثلا دس بندہ برس تک تو یہ وقت مقرر کرنا اسکو باطل کرے جیسے بیع کرنا مثلا دس روز کے واسطے باطل ہے
 اور ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ وقف کا مقصود صرف یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی جناب میں تقرب حاصل ہو اور یہ بات پورے
 طور سے وقف کے واسطے صادق ہے کیونکہ تقرب کبھی ایسی راہ میں صرف کرنے سے ہوتا ہے جو منقطع ہو جائیگی اور کبھی
 ایسی راہ میں صرف کرنے سے ہوتا ہے جو ہمیشہ رہیگی تو وقف دونوں صورتوں میں صحیح ہے اور بعض مشائخ نے (یابا کہ
 ہمیشہ کے واسطے ہونا یا اتفاق شرط ہے لیکن اختلاف یہ ہے کہ ابو یوسف کے نزدیک ہمیشہ کے لیے بیان میں ذکر کرنا
 شرط نہیں ہے کیونکہ لفظ وقف و صدقہ فدا میں سے آگاہ کرنا ہے اسواسطے کہ ہتے بیان کیا کہ وقف کے معنی یہ ہیں کہ اجنبی
 ملک زائل کرنا بدون کسی کے ملک میں دینے کے جیسے عتق میں ہوتا ہے اسی واسطے کتاب میں ابو یوسف کا قول بیان
 کرنے کے بعد کہا کہ اس راہ کے بعد وہ فقروں کے واسطے ہو جائیگا اگرچہ فقرا کا نام نہ لیا ہو اور یہی قول صحیح ہے
 اور امام محمد کے نزدیک ہمیشہ کے لیے ہونا وقف میں بیان کرنا شرط ہے کیونکہ وقف تو اسکی منفعت یا حاصلت وقف
 کرنے کا نام ہے اور یہ کبھی محدود وقت کے واسطے ہوتا ہے اور کبھی ہمیشہ کے واسطے ہوتا ہے تو کلام کو مطلق رکھنا دونوں
 بیان کے صرف ہمیشگی کی طرف راجع نہیں ہوگا بلکہ ہمیشگی کی خاصکر تصریح ضرور ہے۔ قال و يجوز وقف العقار
 لان جماعة من الصحابة رضوان اللہ علیہم و آلہم و عقبہم۔ اور عقار کا وقف جائز ہے یعنی جائداد غیر منقولہ زمین
 و مکان کا وقف جائز ہے کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے ایک جماعت نے اسکو وقف کیا ہے۔ ان میں سے
 اسلم بن ابی الارتم بن جنانجہ لکے بیٹے عثمان نے روایت کی کہ میرا باپ چھ آدمیوں کے بعد ساتواں مسلمان ہوا
 اور اسکا ایک گھر صفا پر تھا یہ وہ گھر ہے کہ جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسلام میں پہنچے اور لوگوں کو اسلام
 کی دعوت فرماتے تھے جنانجہ اس میں ایک جماعت کثیرا اسلام لائی جن میں عمر ابن الخطاب بھی ہیں اسی سے اسکا نام
 دارالاسلام رکھا گیا پس اسکو اسلم نے اپنی اولاد پر وقف کیا۔ الحدیث رواہ الحاكم۔ اور ان میں سے حضرت عثمان

ہیں چنانچہ سنیس ہزار گریوہ فرجہ کو وقف کرنا معروف ہو سکتا ہے صحیح و الطبرانی سادہ حضرت زبیر کا وقف صحیح بخاری
 میں معلق مروی ہے اور حضرت بھکر نے اپنا دار کا دار حضرت عمر نے اپنی زمین مروہ اور حضرت علی نے اپنی زمین و کھڑے
 سہرا اور اپنے اموال مدینہ کو اپنی اپنی اولادوں پر وقف کیا جو آج تک موجود ہیں اسی طرح سعد بن ابی وقاص اور عمر
 ابن العاص نے جو وقف کیے آج تک موجود ہیں اور بخاری نے عمر ابن الحارث سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ
 علیہ وسلم نے اپنی وفات کے وقت کوئی دینار یا کوئی درم یا کوئی غلام یا کوئی باندی یا کوئی چیز نہیں چھوڑی سوائے
 اپنے بند و بیفہ کے جس پر سوار ہوتے اور اپنے ہتھیار اور ایک زمین کے جسکو فی سبیل اللہ صدقہ کیا تھا۔ م منع۔ ولا
 يجوز وقف ما ينقل ويحول قال رخصه و هذا على الارسال قول ابى حنيفة رح وقال ابو يوسف اذ
 وقف نصبة بقرها و اگر تھا وہم علیہ ہ جاز و کذا سایر آلات الحراة لانه تبع للارض فی تحصیل
 ما هو المقصود و قد ثبت من الحكم بما لا يثبت مقصودا كالشرب فی البيع و البناء فی الوقف و
 محمد رح معہ فیہ لانه لما جازا افراد بعض المنقول بالوقف عنده فسد يجوز الوقف فیہ تبعا اولے۔ اور
 قابل نقل و تحویل ہو۔ یعنی ما مل منقول ہو اسکا وقف نہیں جائز ہے۔ اور مصنف نے کہا کہ یہ قول مطلقا ناجائز ہوگا
 قول ابی حنيفة ہے اور ابو یوسف نے کہا کہ اگر کوئی کجیت سے اسکا جو تھے والے میلون و کاشتکاروں کے جو وقف
 کرنے والے کے غلام ہیں وقف کیا تو جائز ہے اور اسی طرح کاشتکاری کے دیگر آلات کا بھی وقف اسکے ساتھ جائز
 ہو جائیگا کیونکہ مقصود اپنے غلہ حاصل ہونے میں یہ چیزیں زمین کے تابع ہیں اور کبھی ایک چیز مستقل قصد کر کے
 ثابت ہوتی ہے اور تابع ہو کر ثابت ہو جاتی ہے جیسے زمین کے فروخت میں اسکا پانی داخل ہو جاتا ہے یعنی جس پانی سے
 زمین سنبھی جاوے وہ تنہا فروخت کے قابل نہیں ہے مگر زمین کے ساتھ فروخت ہو جاتا ہے اور جیسے تنہا کارت کا
 وقف نہیں ہو سکتا مگر زمین کے ساتھ وقف ہو جاتی ہے اور امام محمد کا قول بھی اس سلسلہ میں ابو یوسف کے ساتھ ہے
 کیونکہ امام محمد کے نزدیک جب بعض منقولات کا وقف تنہا مستقل طور پر جائز ہے تو غیر منقول کے تابع ہو کر بدرجہ اولے
 وقف جائز ہوگا چنانچہ ذکر فرمایا۔ وقال محمد رح يجوز حبس الكراع والاسلح مسناه و وقفه فی سبیل اللہ
 و ابو یوسف رح معہ فیہ علی ما قالوا و هو استحسان والقياس ان لا يجوز لما بينا من قبل وجه الاستحسان
 الآثار المشهورة فیہ منها قوله عليه السلام واما خالد فقد حبس اور عا و افرسال فی سبیل اللہ تعالیٰ
 و طلحة حبس دروعدہ فی سبیل اللہ تعالیٰ و یرد فی واکراعه و الكراع الخیل و یدخل فی حکم الابل لان
 العرب یجاہدون علیہا و کذا السلح یحمل علیہا و عن محمد رح انه يجوز وقف ما یبہ تعال من المنقولات
 كالغاس والمر والقدم والمنشار و البنازة وثيابها والقدر و المراجل والمصاحف و عند ابی یوسف
 لا يجوز لان القياس انما یرک بالنص والنص و رد فی الكراع والاسلح فیتشر علیہ و محمد رح یقول القياس
 قد یرک بالتعال کما فی الاستعناع وقد وجد التعال فی ہذہ الاشیاء و عن نصیر بن یحیی انه وقف
 کعبہ الحاقا لہا بالمصعب و ہذا صحیح لان کل واحد یک للذین تعلیما و قرارة و اکثر فقہاء الامم
 علی قول محمد رح و اما لتعال فیہ لا يجوز عندنا وقفه وقال الشافعی رح کل ما یکن الارتفاع بہ مع بقاء
 اصله و يجوز بعبہ يجوز وقفه لانه یکن الارتفاع بہ فاشبهه العقار و الكراع و السلح لان ان الوقف فیہ
 لا یتابد ولا بد من علی بنیاء فصار كالذات و الدائم بخلاف العقار و لا معارض من حیث لیسع و من حیث
 التعال فبقي علی أصل القياس و ہذا لان العقار یتابد و ابھاد سنام الدین فكان معنی القرۃ یتبھا

قوی فلا یكون غیر ہائی معنا ہما۔ امام محمد نے کہا کہ گھوڑے اور ہتھیاروں کا جس جائزہ پر لینے انکو اللہ تعالیٰ
 کی راہ میں وقف کرنا جائز ہے اور شائع کے قول کے موافق ابو یوسف بھی انکے ساتھ ہیں اور یہ حکم ہاستحسان ہے اور تقیہ
 چاہتا ہے کہ جائز نہ ہو کہ ہم سابق میں بیان کر چکے کہ وقف کے واسطے ہمیشگی شرط ہے ہاں تاہم مال منقول اس قابل نہیں ہوتا ہے
 اور استحسان کی دلیل وہ حدیث دآئمہ میں جو اس بارہ میں مشہور ہیں انرا بخلاف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث کہ
 خالہ کا یہ حال ہے کہ اُس نے اپنی زمین دگھوڑے اللہ تعالیٰ کی راہ میں وقف کیے ہیں (اور اصل حدیث یہ ہے کہ آنحضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمر کو صدقات پر مقرر کیا پس ابن جمیل و خالد ابن الولید اور عباس نے دینے سے انکار
 کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ابن جمیل کو کیا بات ناگوار ہوتی ہے سو اسے اسکے کہ وہ فقیر تھا اللہ تعالیٰ نے
 اُسکو تو گھر کر دیا اور رہا خالہ تو ہم اُس سے زکوٰۃ ملنے میں ظلم کرنے ہو حالانکہ اُس نے اپنی زمین و سامان جنگ اللہ تعالیٰ
 کی راہ میں وقف کیا ہے اور رہے عباس تو انکی زکوٰۃ بھجور ہے۔ مدواہ البخاری و سلم۔) اور طلحہ نے اپنی زمین اللہ تعالیٰ
 کی راہ میں وقف کیں (لیکن اسکی روایت نہیں ملتی ہے) اور کراع سے مراد گھوڑے ہیں اور اسی کے حکم میں
 اونٹ داخل ہیں کیونکہ عرب اونٹوں پر بھی جہاد کرتے ہیں اور ہتھیار بھی اسپر لادے جاتے ہیں اور امام محمد سے روایت
 ہے کہ جن سفولت میں شامل جاری ہے اسکا وقف بھی جائز ہے جیسے کھانا اور کدالہ و سبکلا و آرا و تابوت مع اپنے کپڑوں
 کے و تہلیبان و دیکین و تھکر کی دیکین و مصحف مجید۔ اور امام ابو یوسف کے نزدیک یہ نہیں جائز ہے لینے غلات قیاس
 ہے اور قیاس جب ہی ترک کیا جاتا ہے کہ نفس وارد ہو اور نفس صرف گھوڑے و ہتھیار میں وارد ہے تو وہیں تک محدود رہیگی
 اور امام محمد کہتے ہیں کہ قیاس کبھی بوجہ تعالیٰ کے ترک ہوتا ہے لینے لوگوں کا عمل درآمد ہو جائے جیسے کارگر سے چیز جو اپنے
 ہت ہے اور وقف کا تعالیٰ بھی ان چیزوں میں پایا گیا اور فقیر ابن جمیل سے روایت ہے کہ اپنی کتاب میں وقف کیں بطریق
 الحق مصحف یعنی ہتھیار مصحف کے انکو بھی داخل کیا ہے یہ صحیح ہے کہ مصحف و کتب شریعت میں سے ہر ایک علم دین
 پڑھنے پڑھانے و قرأت و تلاوت کے واسطے وقف ہوتی ہے اور شہروں کے اکثر فقہا امام محمد کے قول پر ہیں اور جن
 چیزوں میں لوگوں کا تعالیٰ نہواں کا وقف ہما سے نزدیک نہیں جائز ہے اور شافعی نے فرمایا کہ ہر ایسی چیز جسکی اصل باقی
 رہنے کے باوجود اُس سے نفع اٹھانا ممکن ہے اور اسکی بیع جائز ہے تو اسکا وقف کرنا بھی جائز ہے کہ اُس سے ارتفاع
 ممکن ہے تو عقار و گھوڑے و ہتھیار کے مشابہ ہو گئے اور بخاری دلیل یہ ہے کہ اُس کے وقف میں ہمیشگی نہیں ہو سکتی حالانکہ
 یہ شرط ہے تو ایسی چیز یا نندوم و دینار کے ہو گئی بخلاف عقار کے کہ وہ دائمی ہے اور بیان کوئی معارض نہیں ہے نہ ازراہ
 حدیث و ائمہ کے اور نہ ازراہ تعالیٰ کے تو حکم اصلی قیاس پر باقی رہا اسواسطے کہ عقار تو ہمیشہ رہتا ہے اور جہاد اعلیٰ رکن
 دین ہے تو ان دونوں میں تقرب کے معنی بہت قوی ہوئے پس دوسری چیزیں انکے معنی میں نہونگی۔ قال داؤد اصح
 الوقت لم یجوز بیعہ ولا تملیکہ الا ان یكون مشاعا عند ابی یوسف رحمہ فیطلب الشریک القسمة فیصح مقاد
 الاما متعلق التملیک فلما بینا واما جواز القسمة فلا نہما تیز وافر از غایۃ الامر ان الغالب فی غیر الملکیل و
 الموزون معنی المبادیۃ الا ان فی الوقت جعلنا الغالب معنی الافراز نظر اللہ وقت فلم یکن بیعا و تملیک
 ثم ان وقف نصیبہ من عقار مشترک فهو الذی یقاسم شریکہ لان الولاية الی الواقف و بعد الموت
 الی وصیہ وان وقف نصف عقار خالص لہ فالذی یقاسمہ القاضی او بیع نصیبہ البانی من رجل ثم
 یقاسمہ المشتري ثم یشتري ذلک منه لان الواحد لا یوزان یكون مقاسما و مقاسما لو کان فی القسمة
 فضل دراہم ان اعطى الواقف لا یجوز لاستناع بیع الوقت وان اعطى الواقف جائز و یكون بقدر الدرہم

شرار۔ اور جب وقت صحیح ہو گیا اور اسکا بیچا یا تک بن لانا جائز نہیں ہے، لیکن اگر بچوں اور بوسے اور وقت مشاع ہو اور شریک سے اسکا بٹوارہ ہا یا تو اسکے ساتھ بٹوارہ کر دیا جائیگا پس قید جائز ہونے کی دلیل یعنی جو ہم بیان کر چکے ہیں، وقت عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث کہ اسکی اصل کو وقت کر دیکھ نہیں ہوگی اور نہ ہمیشہ ہوگی اور نہ صدقہ ہوگی۔ اور بٹوارے کا جو تو اس دلیل سے ہے کہ بٹوارہ تمیز و جبر کرنے کا نام ہے اور غایۃ الامریہ ہے کہ کیشی و عدنی چیزوں کے سوا دوسری چیزوں میں بٹوارے میں سہادہ کے معنی غالب ہیں لیکن وقت میں ہونے والا وقت کے تمیز و جدا کرنے کے معنی غالب سمجھے تو جو ہر ایک یا نیک نہ ہوگی بھر اگر ایک شخص نے عقار شریک میں سے اپنا حصہ وقت کیا تو وہ وہی اپنے شریک سے بٹوارہ کرے کیونکہ ابو یوسف کے نزدیک اسکا سولی خرید کر لے کر لے والا جو ہر اسکی موت کے بعد اسکا وصی ہے اور اگر اپنی خالص عقار میں سے نعت وقت کیا تو اسکے ساتھ بٹوارہ کرنے والا قاضی ہے یا اسکا یہ جیلہ ہے کہ باقی حصہ کسی شخص کے ہاتھ فروخت کر دے پھر مشتری اسکے ساتھ بٹوارہ کرے پھر مشتری سے اسکا خریدہ ہوا حصہ اپنے آپ خرید لے اسوجہ سے کہ یہ نہیں جائز ہے کہ ایک ہی شخص دونوں طرف سے بٹوارہ کرنے والا ہو اور اگر بٹوارے میں کسی حصہ میں کچھ درم لگانے کی ضرورت پڑے پس اگر وقت کرنے والے کو یہ درم دیے گئے یعنی زمین کا حصہ مع درم کے اسکو دیا گیا تو یہ جائز نہیں ہے کیونکہ وقت کو بیچنا منقطع ہے اور اگر وقت کرنے والے نے یہ درم دیے ہیں تو جائز ہے اور یہ قرار دیا جائیگا کہ بقدر درم کے اُسے وقت میں خرید کیا تھا اب رہا وقت کے حاصلات صرف کرنے کا بیان۔ قال والواجب ان یتبدی من ارتقاع الوقت لعمارة شرط ذلک الواقف اولم یشترط لان قصد الواقف صرف الغلیہ سو بداد لایستی دائمة الا بالعمارة فیثبت شرط العمارة اقتضاء ولان الخراج بالنعمان وصار کنفقہ العبد الموصی بخدمتہ فانہا علی الموصی لہ بما تم ان کان الواقف علی الفقراء لا یطفر بہم واقرب اموالہم ہذہ الغلیہ فیجب فیہا ولو کان الواقف علی رجل بعینہ و آخرہ للفقراء فہو فی مالہ ما لہ شاری حال حیاتیہ ولا یؤخذ من الغلیہ لانه معین یکن مطالبہ و انما یشترط العمارة علیہ بقدر ما یبقی الموقوف علی الصنفۃ التي وقفہ وان خرب منہ علی ذلک الوصف لانہا یصفیہا صارت غلتہا مصروفۃ الی الموقوف علیہ فاما الزیادۃ علی ذلک فلیست مستحقۃ علیہ والغلیہ مستحقۃ لہ فلا یجوز صرفہا الی شئی آخر الا برضاه ولو کان الواقف علی الفقراء فلذلک عند البعض وعند الآخرین یجوز ذلک والاول اصح لان العرف الی العمارة فہذہ ابقار الواقف ولا ضرورۃ فی الزیادۃ۔ فرمایا کہ واجب یہ ہے کہ حاصلات وقت میں سے اسکی تعمیر میں صرف کیا جاوے خواہ وقت کرنے والے نے یہ شرط کی ہو یا نہ کی ہو کیونکہ وقت کرنے والے کا قصد یہ ہے کہ ہمیشہ اسکی حاصلات اسکے مستحقین کو پہنچائی جاوے اور ہمیشہ اسکا باقی رہنا نہیں ممکن ہے مگر جب ہی کہ اسکی اصلاح و تعمیر کی جائے تو تعمیر کی شرط اس اقتضائے سے ثابت ہے یعنی وقت خود اس شرط کو مقتضی ہے اور اس دلیل سے کہ حدیث میں وارد ہوا کہ خراج بنعمان ہے یعنی وقت کی درستگی کا وہ خاص ہوگا جو حاصلات ہاوے۔ رواہ ابو سعید۔ ع۔ اور وقت کی تعمیر ایسی ہوگئی جیسے اُس غلام کا نفع جسکی دست کی کسی شخص کے وصیت کی ہو پس غلام کا نفع اُس شخص پر ہوگا جسکی دست کی وصیت ہے یعنی جب غلام کا نفع اُس سے لیگا تو وہی نفع کا بھی خاص ہے بھر اگر یہ وقت فقیروں پر ہو حالانکہ انہیں قابو نہیں ہو سکتا اور انکے اموالی میں سے اس وقت کے حاصلات زیادہ قریب ہو گئے اسسیر قابو ہو سکتا ہے تو اسی میں وقت کی تعمیر واجب ہوگی اور اگر وقت کسی شخص خاص پر ہو اور انجام کو یہ وقت فقراء کے واسطے ہو تو تعمیر نہ کرے اس شخص کے مال سے ہے کہ یہ اپنی زندگی

میں جس مال سے چاہے اسکی تعمیر و اصلاح کرے اور خامکو وقف کی حاصلات سے تعمیر کا خرچہ نہیں لیا جائیگا کیونکہ یہ ایک شخص معین ہے جس سے مطالبہ ممکن ہے پھر وقف کی تعمیر کا استحقاق صرف اسی قدر ہے کہ جس سے وہ وقف اسی صفت پر باقی رہے کہ جس حالت پر وقف کیا گیا تھا اور اگر خراب ہو گیا ہو تو اسی صفت پر بنا دیا جائے کہ جس حالت پر وقف کیا گیا تھا کیونکہ اسی صفت پر اسکا یہ حکم ہوا کہ اسکی حاصلات موقوف علیہ پر صرف کیا وے پس موقوف علیہ پر اس سے زیادہ واجب نہیں ہے اور چونکہ حاصلات کا وہی مستحق ہے تو غیر اسکی رضامندی کے غیر واجب چیز میں کچھ صرف کرنا نہیں جائز ہے اور اگر فقہوں نے یہ وقف ہو تو بھی بعض کے نزدیک یہی حکم ہے یعنی جتنی تعمیر واجب ہے اس سے زیادہ تعمیر میں بغیر رضامندی فقہاء کے صرف کرنا نہیں جائز ہے اور دوسرے علماء کے نزدیک وقف فقہاء میں تعمیر کی زیادتی جائز ہے مگر قول اول اصح ہے کیونکہ تعمیر میں صرف کو تا وقف باقی رکھنے کی ضرورت سے ہے حالانکہ زیادہ کرنے میں کوئی ضرورت نہیں ہے۔ قال فان وقف دارا علی سکنی ولدہ فالعمارة علی من له السکنی لان الخراج بالضممان علی مامر فصار کتفقه بعد الموصی بخدمته فان امتنع من ذلك او کان فقیرا آجرا المسمی کم و عمرها باجرتها و اذا عمرها روبا الے من له السکنی لان فی ذلك رعایة الحقیقین من الواقف و من صاحب السکنی لانه لو لم یعمرها تفوت السکنی اصلا و الاول اولی و لا یجبر الممتنع علی العمارة لما فیہ من التکلیف مالہ فاشبه امتناع صاحب البذر فی المزارعة فلا یكون امتناعه رضامنه بطلان حقہ لانه فی حیز التردد و لا تصح اجارة من له السکنی لانه غیر مالک۔ اگر کسی نے اپنا گھر اپنی اولاد کی سکونت پر وقف کیا تو اسکی تعمیر اس شخص پر جو اس میں رہے کیونکہ حاصلات نفع بمقابلہ ضمانت ہے چنانچہ اوپر مذکور ہوا تو ایسے غلام کے نفقہ کے مانند ہو گیا جسکی خدمت کی کسی شخص کے واسطے وصیت کی گئی ہے غلام کا نفقہ اسی شخص پر ہو گا جسکی خدمت کرے پھر اگر وقف کی تعمیر سے موقوف علیہ نے انکار کیا بادہ شخص فقیر ہے تو حاکم اس مکان کا کر پو دیکھ اور کر پو سے اسکی تعمیر کرے پھر جب تعمیر پوری ہو جاوے تو جگہ واسطے حق سکونت ہے اسکو دیدے کیونکہ ایسا کرنے میں وقف کرنے والے کی وقف کی اور رہنے والے کی دونوں کے حق کی رعایت ہے کیونکہ اگر اسکی تعمیر نہ کرچکا تو بالکل سکونت ہی باطل ہو جائیگی پس حاکم کا تعمیر کرنا بصورت مذکورہ بہتر ہے اور موقوف علیہ نے جب تعمیر سے انکار کیا تو اسپر جبر نہیں کیا جائیگا کیونکہ اس میں اس کے مال کا تلف کرنا لازم آتا ہے تو ایسا ہو گیا جسے مزارعت میں بیجوں والے نے مزارعت سے انکار کیا پس موقوف علیہ کا انکار کرنا اپنا حق ہے یعنی بر رضامندی نہیں ہے کیونکہ ابھی اس امر میں شک ہے (یعنی شاید بالفعل اپنا مال ضائع نہ کیا بلکہ امید لگائی کہ قاضی بنوا کر واپس دے گا) اور جس شخص کو حق سکونت حاصل ہے اگر اسے کر پو پر دید یا تو صحیح نہیں ہے کیونکہ وہ مالک نہیں ہے۔ قال و ما انهدم من بناہ الوقت و آلتہ صرفہ لحاکم فی عمارة الوقت ان اجتلیج الیہ وان استغنی عنہ اسکہ حتی یحتاج الی عمارة فیصلح فیہا لانه لا بد من العمارة لیبقی علی التامید فیحصل مقصود الواقف فان مست الحاجة الیہ فی الحال صرفہا فیہا و الا اسکما حتی لا یعذر علیہ ذلك او ان الحاجة فیبطل المقصود و ان تعذر إعادة عینہ الی موضعہ بیع و صرف تمنہ الی المرۃ صرفا للبدل الے صرف البدل۔ وقف کی عمارت میں سے اگر کچھ منہدم ہو گیا یا اسکے اسباب و آفات میں سے کوئی چیز نقص ہوئی تو حاکم اسکو وقف کی تعمیر میں صرف کرے بشرطیکہ کوئی ضرورت ہو اور اگر ضرورت نہ ہو تو کچھ چھوڑے بنائیک کہ تعمیر کی ضرورت پڑے تو اسکو عمارت میں صرف کر دے کیونکہ اسکی تعمیر کی خواہ مخواہ ضرورت ہوگی تاکہ ہمیشہ کے واسطے باقی رہے تو وقف کرنے والے کی مراد حاصل ہو چسپہ اگر

فی الحال تیسری ضرورت ہو تو فی الحال اس میں صرف کر دے ورنہ دیکھ چھوڑے تاکہ ضرورت کے وقت مشکل نہ پڑے کہ
 جس سے مقصود باطل ہو اور اگر بعینہ اس چیز کو اپنی جگہ اعادہ کرنا ممکن نہ ہو تو اسکو فروخت کر کے مرست میں اسکی
 دام صرف کر دے تاکہ بجا سے مہدل کے بدل صرف ہو جاوے۔ ولہذا جو ران بقسمہ یعنی التقتض بین مستحق
 الوقف لاجز من العین ولاحق للموقوف علیہم فیہ المماحقم فی المنافع والعین حق اللہ تعالیٰ فلا یضرب
 الیہم غیر حقہم۔ اور یہ جائز نہیں ہے کہ ٹوٹن کو وقف کے مستحقین میں تقسیم کر دے کیونکہ وہ عین وقف کا جز ہے اور
 موقوف علیہم کا حق عین وقف میں نہیں بلکہ اسکی منافع میں ہے اور عین تو حق اللہ تعالیٰ ہے پس اسکی حق کے سوا
 دوسری چیز انگو نہیں دے جائیگی۔ قال واذ جعل الواقف غلۃ لنفسه او جعل الولایۃ الیہ جائز عند
 ابی یوسف قال رقم ذکر فصلین شرط الغلۃ لنفسه وجعل الولایۃ الیہ اما الاول فهو جائز عند ابی یوسف
 ولای یجوز علی قیاس قول محمد وہو قول ہلال الرازی رہ وہ قال الشافعی رحم وقیل ان الاختلاف
 بینہما جار علی الاختلاف فی اشتراط القبض والاقران وقیل ہی مسأله مبتدأة واخلات فیما اذا شرط
 البعض لنفسه فی حیاء وبعدموتہ للفقراء ویما اذا شرط الکل لنفسه فی حیاء وبعدموتہ للفقراء سواہ ولو وقف
 شرط البعض او الکل لاجہات اولادہ ومدبریہ ما واما احوار فاذا ماتوا فهو للفقراء والمساکین فقد
 قیل یجوز بالاتفاق وقد قیل ہو علی الخلاف ایضا وہو الصحیح لان اشتراط لہم فی حیاء کا شرط
 لنفسہ وجہ قول محمد رحم ان الوقف تبرع علی وجہ التملیک بالطریق الذی قد سناہ فاشترط البعض
 او الکل لنفسہ بطلہ لان التملک من نفسه لا یحقق نصار کا صدقۃ المنفذۃ وشرط البعض بقعة المسی لنفسہ
 ولابی یوسف رحم ما روی ان ابی علیہ السلام کان یاکل من صدقۃ والمراد منہا صدقۃ الموقوفۃ ولا یحل
 الکل منہا الا بالشرط فدل علی صحۃ ولان الوقف اذ اتہ التملک الی اللہ تعالیٰ علی وجہ القرۃ علی ما
 بیناہ فاذا شرط البعض او الکل لنفسہ فقد جعل ما صار ملکاً للہ تعالیٰ لنفسہ لان جعل ملک لنفسہ
 وہذا جائز کما اذا بنی خاناً او سفایۃ او جعل ارضہ مقبرۃ وشرط ان ینزلہ او یشریب منہ او ین فیہ لان
 مقصودہ القرۃ وفی التقرت الی نفسه ذلک قال علیہ السلام نفقۃ الرجل علی نفسه صدقۃ ولو شرط
 الوقف ان یتبدل بہ ارضاً اخری اذا اشار ذلک فهو جائز عند ابی یوسف وعند محمد رحم الوقف جائز
 والشرط باطل ولو شرط الخیار لنفسہ فی الوقف ثلثۃ ایام جاز الوقف والشرط عند ابی یوسف وعند محمد رحم
 الوقف باطل وہذا جار علی ما ذکرنا واما فصل الولایۃ فقد نفس فیہ علی قول ابی یوسف وہو قول ہلال
 العیاض وہو ظاہر المذہب و ذکر ہلال فی وقفہ وقال اقرام ان شرط الواقف الولایۃ لنفسہ کانت لہ وان لم
 یشترط لم یکن لہ ولایۃ قال شایخنا الاشہب ان یكون ہذا قول محمد رحم لان من اصلہ التسلیم الی القیم شرط صحۃ
 الوقف فاذا سلم لم یبق لہ ولایۃ فیہ ولنا ان المتولی انما یتفید الولایۃ من جہۃ لشرطہ فیستعمل ان لا یكون
 لہ ولایۃ وغیرہ یتفید الولایۃ منہ ولان اقرب الناس الی ہذا الوقف فیکون اولے بولایۃ کمن اخذ سبیاً
 یكون اولے بعمارتہ ونصب الموزن فیہ وکمن اعتن عبداً کان الولایۃ لہ لانه اقرب الناس الیہ ولان
 الواقف شرط ولایۃ لنفسہ وکان الواقف غیر مامون علی الوقف فلقاضی ان ینزلہما من یدہ نظر
 للفقراء کما ان ینخرج الوصی نظر للصغار وکذا اذا شرط ان لیس لسلطان ولا لقاہن ان ینخرجا من
 یدہ ویلہا غیرہ لانه شرط مخالف حکم الشرع فبطل۔ قد ذکرنا ان اگر وقف کو لے والے لے ماصدوق

گو اپنی ذات کے واسطے رکھا یا ولایت وقت اپنے واسطے رکھی تو امام ابو یوسف کے نزدیک جائز ہے۔ اسی کو شیخ نے بیان کیا اور اسی پر صدر الشہید فتویٰ دیتے تھے (ص ۱۰۰) شیخ مصنف نے فرمایا کہ شیخ قدوسی نے اس میں دو باتیں ذکر کیں اول یہ کہ اپنے واسطے حاصلات شرط کرنا اور دوم ولایت اپنے واسطے قرار دینا اور بیان امر اول ہے کہ وہ امام ابو یوسف کے نزدیک جائز ہے اور قول محمد بن بقر قیاس کرنے سے نکلتا ہے کہ نہیں جائز ہے اور یہی قول ہلال الرازی صحیح ہے کہ ہلال بن یحییٰ الرازی (ص ۱۰۰) کا ہے اور یہی قول شافعی ہے بعض مشائخ نے کہا کہ صاحبین میں یہ اختلاف اس بنا پر ہے کہ دو دنوں نے قبضہ و تمیز شرط ہونے میں اختلاف کیا (یعنی امام محمد کے نزدیک وقت کو میزجہا کر کے متولی کے قبضہ میں دینا شرط ہے پس مسئلہ مذکورہ نہیں جائز ہے اور ابو یوسف کے نزدیک شرط نہیں ہے تو مسئلہ مذکورہ جائز ہے) اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ یہ جدید مسئلہ ہے یعنی بر بناو اختلاف مذکور نہیں ہے پھر یہ اختلاف دو صورتوں میں کوسان جاری ہے طواہ بعض حاصلات اپنی زندگی بھر اپنے واسطے اور اپنی موت کے بعد فقرا کے واسطے شرط کرے اور طواہ اپنی زندگی بھر کل اپنے واسطے اور بعد موت کے فقرا کے واسطے شرط کرے دو دنوں میں کچھ فرق نہیں ہے اور اگر وقت میں یہ شرط کی کہ بعض حاصلات یا کل حاصلات اسکی ام ولد یا مدبروں کے واسطے ہو جب تک یہ لوگ زندہ رہیں پھر جب مر جائیں تو فقرا و مساکین کے واسطے ہو جائے تو کہا گیا کہ یہ شرط بالاتفاق جائز ہے اور کہا گیا کہ اس میں بھی صاحبین کا اختلاف ہے اور یہی صحیح ہے کیونکہ ام ولد و مدبروں کے واسطے زمانہ حیات میں حاصلات شرط کرنا ایسا ہے جیسے اپنی ذات کے واسطے شرط کرنا (تو اختلاف مذکور جاری ہو گیا) امام محمد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ وقت ایک احسان بطور مالک کر دینے کے بطریق مذکورہ بالا ہے یعنی بطریق تقرب بجناب الہی عزوجل تو اس میں بعض یا کل حاصلات کا اپنی ذات کے واسطے شرط کرنا اسکو باطل کہو گا کیونکہ خود اپنی ذات کو مالک کر دینا مستحق نہیں ہوتا ہے تو ایسا ہو گیا جیسے صدقہ سنغذہ یعنی نفیر کو کچھ مال بطور صدقہ دینا اس شرط پر کہ اس میں سے کچھ پرے واسطے ہے یا جیسے کوئی قطعہ مسجد بنانا اس شرط سے کہ کچھ حصہ اسکی ذات کے واسطے ہے (حالانکہ یہ دو دنوں باطل ہیں تو وقت بطور مذکور بھی باطل ہے اور ابو یوسف کی دلیل وہ حدیث ہے جو حسین و عثمان بن علی سے آئی ہے کہ اپنے صدقہ میں سے کھاتے تھے تو مراد صدقہ سے وقت ہے حالانکہ وقت میں سے کھانا حلال نہیں ہے بشرطیکہ وہ معلوم ہو کہ شرط کر لینا صحیح ہے (لیکن یہ حدیث نہیں ملتی ہے بلکہ یہ روایت ہے کہ آنحضرت ص کے صدقہ یعنی وقت میں سے آپ کے اہل و عیال بطور صدقہ کھاتے تھے رواہ ابن ابی شیبہ) اور اس دلیل سے کہ وقت کے معنی تقرب کے طور پر اپنی ملکیت زائل کر کے اللہ تعالیٰ ملک میں دینا جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں جب اسے بعض یا کل حاصلات کی اپنی ذات کے واسطے شرط کی تو جو چیز اللہ تعالیٰ ملک میں ہوگی وہ اپنی ذات کے واسطے شرط کی اور یہ نہیں ہے کہ اپنی ملک کو اپنے واسطے کر لیا اور اللہ تعالیٰ کی ملکیت چیز کو اپنے واسطے شرط کرنا جائز ہے جیسے کوئی سراسرے و قبا بنایا یا کوئی زمین مقبرہ بنائی ہے اور شرط کی کہ اس سراسرے میں خود بھی اتن گایا اس سقاہ سے خود بھی پانی پیے گا یا اس مقبرہ میں اپنا مردہ بھی دفن کرے گا تو یہ جائز ہوتا ہے اور اس دلیل سے کہ اسکا مقصود تقرب ہے اور اپنی ذات پر خرچ کرنے سے بھی یہ بات حاصل ہے چنانچہ آنحضرت ص علیہ السلام نے فرمایا کہ آدمی کا اپنی ذات پر خرچ کرنا اس کے واسطے صدقہ ہے (اور اپنی نذیر و اولاد و خادم پر خرچ کرنا اس کے واسطے صدقہ ہے) رواہ ابن ماجہ و النسائی و اسنادہ حمید ابن محمد - اور ابو سعید خدری نے مرفوع روایت کی کہ جس نے کوئی مال بطور حلال کھانا کھا یا کپڑا یا دیگر غنیمت اتنی کر دیا تو یہ اس کے واسطے زکوٰۃ ہے - کہ اسے صحیح ابن حبان و الحاکم - اور اس باب میں احادیث ہیں - م - منع -) اگر وقت کرنے والے نے یہ شرط کی جو کہ جب چاہے گا اس زمین کے بعض دوسری زمین بدل لے گا تو امام ابو یوسف کے نزدیک مستحاطا جائز ہے اور امام محمد کے نزدیک وقت جائز ہے اور یہ شرط باطل ہے

اور اگر وقف میں اپنے واسطے تین دن خیار کی شرط کی جائے اس کے وقف کرنے میں ابھی تین دن تک مجھے اختیار ہے تو ابو یوسف کے نزدیک وقف و شرط دو دن جائز ہیں اور امام محمد کے نزدیک وقف باطل ہے اور یہ اختلاف اس بنا پر ہے جو ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں وقف کے حاصلات اپنے واسطے حاجات رکھنا ابو یوسف کے نزدیک جائز ہے تین دن کا اختیار بھی شرط کرنا جائز ہے اور امام محمد کے نزدیک وہ نہیں تو یہ بھی نہیں (ع۔) رہا بیان مسئلہ دوم یعنی اپنے واسطے ولایت شرط کرنا تو قدوری نے تصریح کر دی کہ ابو یوسف کے نزدیک جائز ہے اور یہی ہلال الراء کا بھی قول ہے اور یہی ظاہر اللہ مذہب ہے اور ہلال نے اپنی کتاب الوقف میں ذکر کیا کہ ایک جماعت علماء نے کہا کہ اگر وقف کرنے والے نے اپنی ذات کے واسطے متولی ہونے کی شرط کی تو اسکو ولایت حاصل ہوگی اور اگر شرط نہیں کی تو اس کے واسطے ولایت نہیں ہوگی۔ ہمارے مشائخ نے فرمایا کہ ایشیہ یہ معلوم ہوا ہے کہ یہ امام محمد کا قول ہے کیونکہ امام محمد کے نزدیک اصل یہ قرار پائی ہے کہ قیوم کو سپرد کرنا وقف صحیح ہونے کی شرط ہے پس جب اس نے متولی کو سپرد کر دیا تو وقف میں اسکی ولایت باقی نہ رہی اور یہاں سے دلیل ہے کہ وقف کرنے والے ہی کی طرف سے ایک شرط کے ساتھ متولی کو ولایت حاصل ہوئی ہے تو یہ امر محال ہے کہ اسکو خود ولایت نہو اور دوسرا اسکی طرف سے ولایت حاصل کرے اور اس دلیل سے کہ وقف کرنے والے کو سب لوگوں سے زیادہ اس وقف کے ساتھ قرب ہے تو وہی اسکی ولایت کے واسطے اولی ہوگا جیسے کسی نے مسجد بنائی تو وہی اس کے آباد و تعمیر کرنے میں اور اس میں موذن مقرر کرنے میں اولی ہوتا ہے اور جیسے کسی نے غلام آزاد کیا تو اسکی ولایت اسی کے واسطے ہوگی کیونکہ سب سے زیادہ قرب اسی کو ہے اور اگر وقف کرنے والے نے اپنے وقف کی ولایت اپنی ذات کے واسطے شرط کی حالانکہ یہ شخص غیر مومن ہے یعنی آدمی متدین نہیں ہے حتیٰ کہ اسکی طرف سے وقف پر اطمینان نہیں ہے تو فقہ دن کے لحاظ سے قاضی کو اختیار ہے کہ وقف کو اس کے قبضہ سے نکال لے جیسے کسی نے اپنے بعد اپنی قیم اولاد پر کسی شخص کو وصی کیا حالانکہ وہ متدین نہیں ہے تو قاضی کو اختیار ہوتا ہے کہ جیموں کا لحاظ کر کے اس وصی کو خارج کر دے اور اسی طرح اگر وقف نے یہ شرط کی ہو کہ کسی سلطان یا قاضی کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اس وقف کو میرے قبضہ سے نکال کر اسپر دوسرے کو متولی کرے حالانکہ وقف کنندہ کے حال سے اس وقف پر اطمینان نہیں ہے تو بھی قاضی کو اختیار ہے کہ اس کے قبضہ سے نکال کر دوسرا متولی مقرر کرے کیونکہ وقف کنندہ کی یہ شرط حکم شرع سے مخالفت ہے تو خود شرط باطل ہوگئی۔

فصل -- واذا بنی مسجد الم یزل ملک عنہ حتی یفرزہ عن ملک بطریقہ ویاذن للناس بالصلوة فیہ فاذا بنی فیہ واحد زال عن ابی حنیفہ رحم عن ملک اما الا فران فلانہ لا یخلص لشد تقاسم الالبہ واما الصلوۃ فیہ فلانہ لا بد من التسلم عند ابی حنیفہ و محمد رحم ویشترط تسلیم نوحہ وذلک فی المسجد بالصلوۃ فیہ اولانہ لا یغذر القیض یقام تحقق المقصود متبہ ثم یکتفی بصلوۃ الواحد فیہ فی روا یہ عن ابی حنیفہ رحم وکتبہ عن محمد رحم لان فعل الجنب متعذر فی شرط ادناہ وعن محمد رحم انه لیشترط الصلوۃ بالجما غہ لان المسجد بنی لذلک فی الغالب۔ اگر کسی نے مسجد بنائی تو مسجد سے اسکی ملک زائل نہوگی یہاں تک کہ اسکو اپنی ملکیت سے اس کے رہنے کے جدا کرے اور لوگوں کو اس میں نماز پڑھنے کی اجازت دے پھر جب اس میں ایک شخص نے نماز پڑھی تو ابو حنیفہ کے نزدیک اس کے ملک سے زائل ہوگئی نہیں ملک سے جدا کرنے کی دلیل یہ ہے کہ فقہ اسی طریقہ سے وہ خالص ائمتہ تقاسم کے واسطے ہوگی اور اس میں نماز پڑھنے کی دلیل یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک مسجد کا ضرور ہے اور مسجد کی میں شرط ہے کہ اپنی قسم کی مسجد کی ہو (یعنی جس قسم کی مسجد جس شے کے لائق ہے وہ پائی جاوے)

اور سبکی صورت میں سپرد کر نہیں دی کہ اس میں نماز پڑھی جاوے یا اس وقت سے کہ جب قبضہ کرنا یہاں معتذر ہو کہ
 حاصل ہونے کو قبضہ کا قائم مقام کیا گیا اور مقصود نماز ہو پھر جب ایک شخص نے اس میں نماز پڑھ لی تو امام ابو حنیفہ
 سے ایک روایت میں یہی کافی ہو اور ایسا ہی امام محمد سے مروی ہو کیونکہ جنس کا فعل معتذر ہو لینے نام نمازین کا
 نماز پڑھ لینا حال ہو کہ جنس کا ادنیٰ درجہ لینے ایک کا نماز پڑھنا کافی ہو گا اور امام محمد سے ایک روایت یہ ہے کہ جنس
 جماعت کے ساتھ نماز شرط ہو کیونکہ غالباً مسجد اسی واسطے بنائی گئی ہو کہ جنس کا فعل نماز پڑھ لینے نام نمازین کا
 ہو تو مسجد کا حقیقی مقصود نماز جماعت ہو لہذا دونوں ایاموں کے نزدیک اذان و اقامت کے ساتھ ہونا شرط ہے اور
 اگر اس میں مسجد کا کوئی سوزن و امام ملے کہ وہ پھر اس کے اذان و اقامت کہی اور نہ نماز پڑھ لی تو وہ بالاتفاق
 مسجد ہو گئی۔ من۔ وقال ابو یوسف یزول ملک لقوله جل جلالہ التسلیم عنہ لیس بشرط لانه
 اسقاط ملک العبد فیصیر خالصاً تعالیٰ یبقو عن العبد و صار کالاتفاق وقد بینا ہ من قبل۔
 اور ابو یوسف نے فرمایا کہ جب ہی اسے یہ بات کہی کہ میں نے اس کو مسجد کر دیا تو اسکی ملکیت زائل ہو گئی کیونکہ مسجد
 کرنا ابو یوسف کے نزدیک شرط نہیں ہے کیونکہ بندے کے ملک ساتھ کرنا اُس کے نزدیک وقت ہو تو بندے کا حق
 ساتھ ہونے کے ساتھ وہ خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے ہو جائیگی اور یہ صورت مثل اثناعشر کے ہو گئی اور ہم
 اسکو سابق میں بیان کر چکے ہیں۔ قال ومن جعل مسجداً تحتہ سرداب او فوقہ بیت وجعل باب المسجد
 اے الطريق وعزله عن ملکہ فلان بیعہ وان مات بورت عنہ لانه لم یخلص لہ تعالیٰ لیتقارح
 البعد متعاقباً بہ ولو کان السرداب لم یصلح المسجد جازکما فی مسجد بیت المقدس وروی الحسن عن
 انه قال اذا جعل السفلی مسجداً وعلیٰ ظہرہ مسکن فہو مسجد لان المسجد مما یتأید وذلک تحقیق فی السفلی
 دون العلوی وعن محمد رحم علیٰ عکس ہذا لان المسجد یختص واذکان فوقہ مسکن او مستغنی تغیر تعظیہ و
 عن ابی یوسف رحم انہ جوزنی الوجدین حین قدم بغداد وراسے ضیق المنازل فکانہ اعتر الفرو
 وعن محمد رحم انہ حین دخل الرستے اجاز ذلک کما قلنا۔ جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر ایسے مکان کو مسجد
 کر دیا جسکے نیچے تہ خانہ یا اوپر یا لاخانہ ہو اور مسجد کا دروازہ بڑے راستہ کی طرف نکلا اور اسکو اپنی ملک سے
 جدا کر دیا تو ظاہر الروایۃ میں وہ مسجد نہوگی (ع۔) پس اسکو اختیار ہے کہ ہاں اسکو فروخت کرے اور اگر مر گیا
 تو وہ اسکی میراث ہو جائیگی کیونکہ وہ خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے نہیں ہوئی کیونکہ اُسکے ساتھ بندے کا حق
 باقی رہا اور اگر یہ تہ خانہ اسی مسجد کی مصلحت کے واسطے ہو تو وقت جائز ہے جیسے بیت المقدس کی مسجد میں ہے
 اور حسن نے ابو حنیفہ سے روایت کی کہ امام محمد نے فرمایا کہ جب نیچے کا مکان مسجد کر دیا اور اسکی محبت پر کسی کا مسکن
 ہو تو وہ مسجد ہو جائیگی کیونکہ مسجد ایسی چیز ہے جو دائمی رہتی ہے اور یہ بات نیچے کے مکان میں پائی جائیگی بالاختیار
 میں نہوگی اور امام محمد سے اسکے برعکس روایت ہے کیونکہ مسجد قابل تعلیم ہے اور جب اسکے اوپر مسکن ہو یا ایسا مکان جسکا
 کراہ مسجد میں صرف ہو تو اسکی تعلیم حال ہے اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ آنھوں نے دونوں صورتوں میں اسکو
 جائز رکھا جبکہ بغداد میں شریف کوئے اور مکانوں کی تنگی دیکھی پس شاید آنھوں نے ضرورت کا اعتبار کیا ہے چنانچہ
 امام محمد سے بھی روایت ہے کہ جب ظہر تو میں آئے تو ضرورت کی وجہ سے ان سے کہا جائز کہنا۔ قال وکذلک
 ان اتخذ وسط دارہ مسجداً واذن للناس بالدخول فیہ یعنی لہ ان بیعہ و یورث عنہ لان المسجد
 بالایکون لاحد فیہ حق المنع واذکان ملک محیطاً بوجاہہ کان لہ حق المنع فلم یصر مسجداً لانه البقی الطريق بنا

نفسہ فلم یخلص لہ تعالیٰ سوا رسی طرح اگر ایک شخص نے اپنے گھر و احاطہ کے بیچ میں مسجد بنائی اور لوگوں کو اس میں آمد و رفت کی اجازت دیدی تو بھی مسجد نہوگی یعنی اسکو اختیار ہو کہ فروخت کرے اور مر جائے تو اس سے میراث ہو جائیگی کیونکہ مسجد وہ ہے جس میں کسی کو منع کرنے کا حق نہ ہو اور جب اسکی ملکیت مسجد کے چاروں طرف محیط ہو تو اسکو منع کرنے کا حق حاصل ہے تو وہ مسجد نہوگی کیونکہ اسنے راستہ اپنے واسطے رکھ لیا تو وہ خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے نہوئی سن حتیٰ کہ اگر اپنی ملک سے جہاں کے شارع عام تک اسکا راستہ کر دے تو وہ مسجد ہو جائے

وعن محمد رحمہ اللہ لا یباع ولا یورث ولا یوہب اعتبرہ مسجداً و ہذا عن ابی یوسف رحمہ اللہ لیسیر مسجداً لانه لما رضى بكونه مسجداً ولا یسیر مسجداً الا بال طریق و دخل فیہ الطریق و صار مستحقاً كما بدخل فی اللجا رة من غیر ذکر۔ اور امام محمد سے روایت یہ ہے کہ وہ مسجد ہو جائیگی فروخت نہیں ہو سکتی ہے اور نہ میراث ہو سکتی ہے اور نہ ہبہ ہو سکتی ہے اور البیہابی ابو یوسف سے مروی ہے کہ وہ مسجد ہو جائیگی کیونکہ جب وہ اسکے مسجد ہونے پر رضی ہو حالانکہ بہ دن راستہ کے مسجد نہوگی تو راستہ وقف میں داخل ہو گیا اور بقدر راستہ کے اسکی ملک میں سے مستحق ہو گیا جیسے اجارہ لینے کی صورت میں راستہ بنیر بیان کے داخل ہو جاتا ہے۔ قال ومن اتخذ أرضه مسجداً لم یکن لہ ان یرجع فیہ ولا یمسکہ ولا یورث عنہ لانه یحرز عن حق العباد و صار خالصاً لہ و ہذا لان الاستیاء کلہا لہ تعالیٰ و اذا اسقط العبد ما ثبت من الحق یرجع الی اصلہ فالقطع تصرف عنہ كما فی الاعتاق ولو خرب ما حول المسجد استثنی عنہ بقی مسجد عند ابی یوسف لانه اسقاط منہ فلا یعود الی ملک و عند محمد رحمہ اللہ عادالی ملک البانی اولی واد ثلہ بعد موتہ لانه عنہ لنوع قریبہ وقد لقطعت نصیب کصیر المسجد و حشیشہ اذا استثنی عنہ الا ان ابی یوسف رحمہ اللہ یقول فی الحصر و الحشیش انہ ینقل الی مسجد آخر۔ اور جس شخص نے اپنی زمین کو مسجد بنا لیا تو اسکو اختیار نہیں ہے کہ اس سے رجوع کرے اور وہ فروخت نہیں ہو سکتی اور نہ اسکی میراث ہو سکتی ہے اس حکم سے فقہائے حنفیہ کا اتفاق ہے کیونکہ وہ حق العباد سے جدا ہو کر خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے ہو گئی اور اسکی توضیح یہ ہے کہ نام چیزیں اللہ تعالیٰ ہی کے واسطے ہیں اور جب بندہ نے اپنا حق جو اسکو اللہ تعالیٰ کی طرف سے حاصل ہوا تھا ساقط کر دیا تو وہ اپنی اصل کی طرف راجع ہو گئی یعنی ملک اکتی کی طرف پھر گئی تو بندہ کا تصرف اس سے ساقط ہو گیا جیسے اعتاق میں ہے۔ اور اگر مسجد کے گرد خراب ہو گیا اور مسجد کی حاجت نہ رہی تو بھی ابو یوسف کے نزدیک مسجد رہیگی کیونکہ اسکی طرف سے اپنی ملک کا اسقاط ہے تو وہ اسکی ملک کی طرف محدود نہ رہی اور امام محمد کے نزدیک بنانے والے کی ملک میں پھر آ رہیگی یا اسکی موت کے بعد اسکے وارث کی ملک میں محدود رہیگی کیونکہ اسنے ایک طرح کی قربت یعنی اداسے ناز کے واسطے سعیدین کی تھی اور یہ قربت منتقل ہو گئی تو ویسا ہو گیا جیسے مسجد کا پیر یا بیباں جبکہ اسکی حاجت نہ رہی تو یہی حکم ہوتا ہے لیکن ابو یوسف کہتے ہیں کہ پیر یا بیباں بھی دوسری مسجد میں منتقل کیا جائے سن۔ لیکن مسجد کے حق میں امام ابو یوسف کے قول پر فتویٰ ہے یعنی کبھی وہ ملک کی ملک میں محدود نہ رہی اور پیر یا بیباں کے حق میں بھی یہی فتویٰ ہے کہ دوسری مسجد میں منتقل کیا جائے لیکن قاضیان نے اسکو امام محمد کا قول بیان کیا برکس اسکے جو مسنف نے نقل کیا ہے۔ اور اہل مسجد کو جائز نہیں ہے کہ ٹولی چٹانیاں کسی محتاج کو دین یا فروخت کر کے دوسرا پیر یا بیباں بنیں جبکہ وہ بیچارہ ہو گئیں اور بھیلنے والا یا اسکا وارث نہیں ہو گا قاضی کے حکم سے جائز ہے۔ مسجد اگر کسی اور پیر یا بیباں کے ہاں ہو گیا اور اسکی کچھ قیمت نہیں ہے تو مسافقہ نہیں کہ نکال کر پیر یا بیباں کے ہاں ہو جائے اور جبکہ اس سے نفع حاصل کرے۔ الاوقات۔ اور اگر اسکی کچھ قیمت ہو تو اہل مسجد کو

چاہیے کہ قاضی سے حکم لیکر فروخت کریں یہی مختار ہے۔ الجواب ہر۔ ۴۔ قال ومن بنی سقاہ المسلمین او غناہم لیسوا
 بنوا سبیل اور باطا او جعل ارضہ مقبرۃ لم یزل ملک عن ذلک حتی یحکم بہ الحاکم عند ابی حنیفہ ۷۔ لازم قطع
 عن حق البعد الاثر سے ان کہ ان نیت سے بہ فیکن سے النمان و نیزل فی الریاط و یشریب من السقاہ
 و یدفن فی المقبرۃ فی شرط حکم الحاکم او الاضافۃ الیہ با بعد الموت کما فی الوقت علی الفقہاء بخلاف سبیل
 لانہ لم یمن لہ حق الانتفاع بہ بخلاف سبیل لیسوا لیسوا من غیر حکم الحاکم۔ قدوسی نے فرمایا کہ جس شخص نے مسلمانوں
 کے واسطے سقاہ بنایا یا سرسے مسجین سا فرہتے ہیں بنائی یا سرحد پر رباط بنایا یا اپنی زمین کو مقبرہ کر دیا تو امام ابو حنیفہ
 کے نزدیک بنانے والے کی ملک اس سے زائل نہوگی یہاں تک کہ کوئی حاکم اسکا حکم کرے اس دلیل سے کہ بندہ کا حق ابھی
 منقطع نہیں ہوا ہے کہا نہیں دیکھتے ہو کہ مالک کو خود اختیار ہے کہ مرے میں سکونت کرے اور رباط میں آئے اور سقاہ سے
 پانی پیے اور مقبرہ میں دفن کرے پس شرط ہے کہ یا تو حاکم حکم دے یا اپنی موت کے بعد کجا نب نسبت کرے جسے فقہاء
 پر وقت کرنے کی صورت میں ہے بخلاف مسجد کے کہ اس میں حکم حاکم کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ مسجد سے نفع اٹھانے کا
 حق اسکے واسطے نہیں رہا پس وہ بدون حکم حاکم کے ملک سے نکل کر خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے ہو گئی۔ و
 واضح ہو کہ وقف مسجد کا حکم دیگر اوقات کے مخالف ہے چنانچہ مسجد کے حق میں امام محمد کے نزدیک منزل کے سپرد کرنا شرط
 نہیں ہے اور ابو یوسف کے قول پر مشترک شایع ہوتا ہے نہیں ہے اور وقف کرنے والے کی ملک سے خارج ہو جائے اور
 اگرچہ کوئی حاکم اسکا حکم نہ کرے جیسا کہ درود وغیرہ میں مصرح ہے۔ رد المحتار۔ پس سوائے مسجد کے دیگر اوقات میں
 امام ابو حنیفہ کے قول پر اپنی موت کے بعد وقف ٹھہرانا یا حکم حاکم شرط ہے تاکہ اُسکی ملک منقطع ہو۔ وعند ابی یوسف
 یزول ملک بالقول کما ہو اصلہ اذ التسلیم عنہ لیس بشرط و الوقت لازم وعند محمد ح اذا استقی ان اس
 من السقاہ و سکنا النمان و الریاط و دفنوا فی المقبرۃ زال ملک لان التسلیم عنہ شرط و الشرط تسلیم
 نوعہ و ذلک با ذکرناہ و یتنفع بالواحد لتقدر فعل الجنس کلہ و علی ہذا البیر الموقوفۃ و الخوض و لو سلم الی
 المتولی صح التسلیم فی ہذہ الوجہ کلہا لانه نائب عن الموقوف علیہ و فعل النائب کفعل الموقوف عنہ و اما
 فی المسجد فقد قیل لایکون تسلیم لانه لا تدیر للتولی فیہ و قیل لیکون تسلیم لانه یتحتاج الی من ینسب و یعلق
 بہ فاذا سلم البیر صح التسلیم و المقبرۃ فی ہذا بمنزلۃ المسجد علی ما قیل لانه لا متولی لہ عرفا و قیل ہی بمنزلۃ
 السقاہ و النمان فیصح التسلیم الی المتولی لانه کون نصب المتولی یصح وان کان بخلاف العادۃ و وجہ
 وارالہ بکہ سکنے لمانج بیت اللہ و المعتمربن او جعل دارہ فی غیر مکہ سکتے لسا کین او جملہما فی لغز میں لفظ
 سکنے للغزاة و المرابطین او جعل غلہ ارضہ للغزاة فی سبیل اللہ تعالیٰ و دفع ذلک الی و ال یقوم علیہ
 فهو جائز ولا رجوع فیہ لما بینا الا ان فی الغلہ یحل للفقہاء دون الاعنیار و فیما سواہ من سکنی النمان
 و الاستقار من البیر و السقاہ و غیر ذلک یتوی فیہ الفنی و الفقیر و الفارق ہو العرف فی الفصلین
 فان اہل العرف یریدون بذلک فی الغلہ الفقہاء و فی غیرہا التسویۃ بینہم و بین الاعنیار و لان الحاجۃ
 تشعل الفنی و الفقیر فی الشرب و النزول و الفنی لا یتحتاج الی صرف ہذہ الغلہ لغناہ و اللہ اعلم
 بالصواب۔ اور ابو یوسف کے نزدیک سقاہ دوسرے وغیرہ میں صرف کئے سے اسکی ملک زائل ہو جائیگی جیسا کہ ابو یوسف
 کے نزدیک ہے اصل قرار پائی کیونکہ منزل کو سپرد کرنا اسکے نزدیک شرط نہیں اور وقف لازم ہوتا ہے اور امام محمد کے نزدیک
 جب لوگوں نے سقاہ سے پانی پی لیا اور سرسے یا رباط میں سہا اور مقبرہ میں مرے دفن کیے تو وقف کرنے والے کی

فک شامل ہو گئی کیونکہ امام محمد کے نزدیک سپرد کرنا شرط ہے اور ہر قسم میں اسکے لایق سپردگی شرط ہے اور یہاں بعد مذکورہ بالا
 حاصل ہوگی یعنی سقاہ سے پانی پینا اور سراسے در باط میں اترا اور مقبرہ میں دفن کرنا) پھر ایک شخص کا فضل کافی
 ہے کیونکہ کل جنس کا فضل متعذر ہے اور یہی اختلاف کنوئین و عرض کے وقف کرنے میں ہے اور اگر اسنے متولی کو سپرد کر دیا
 تو ان سب صورتوں میں سپرد کرنا صحیح ہے کیونکہ متولی ان لوگوں کی طرف سے نائب ہے جنہر وقف ہے و نائب کا فضل
 ایک فضل کا قائم مقام ہوگا اور مضبوط میں مذکور ہے کہ ان مسائل میں صاحبین کے قول پر فتویٰ ہے اور اسکا ہی جماع
 مت ہے۔ (المضرات - ۵)۔ رہا مسجد کی صورت میں بعض نے کہا کہ صرف متولی کے سپرد کرنا جکتک اس میں نماز نہ پڑھی
 جاوے سپردگی متولی کے واسطے اس میں کوئی تدبیر نہیں ہے اور بعض سے فرمایا کہ یہ سپردگی صحیح ہے کیونکہ سب
 کے واسطے ایسے شخص کی ضرورت ہے جو اس میں جھاڑو دے اور اسکا دروازہ بند کرے تو جب اسنے متولی کو سپردگی
 تو یہ سپردگی صحیح ہے اور مقبرہ کا حکم اس بارہ میں ہند نہ مسجد کے ہے جبکہ بعض کا قول ہے کیونکہ عرف میں اسکا کوئی
 متولی نہیں ہوتا اور بعض نے کہا کہ مقبرہ بمنزلہ سقاہ و سراسے کے ہے تو متولی کو سپرد کرنا صحیح ہے کیونکہ اگر وہ متولی مقبرہ
 کرے تو فقیر صحیح ہو گا اگر یہ عادت کے خلاف ہے۔ اگر کسی نے اپنا ایک دار جو کہ میں ہے خانہ کعبہ کے حج و عمرہ
 کرنے والوں کی سکونت کے واسطے وقف کیا یا اپنا دار جو کسی جگہ سواسے کے واقع ہے ساکین کے رہنے کے
 لیے وقف کیا یا ملک اسلام کی سرحد پر جو گھر ہے وہ غازیوں یا اہل بد باط کے رہنے کے واسطے وقف کیا یا اپنی زمین
 کی حاصلات اللہ تعالیٰ کی راہ میں جھاڑ کرنے والوں کے واسطے وقف کی اور یہ گھر یا زمین کسی متولی قیوم کو سپرد
 کر دی تو یہ جائز ہے اور وہ رجوع نہیں کر سکتا ہے جو مذکورہ سابق (جب بندہ نے اپنا حق ساقط کیا تو وہ ہفت
 کے واسطے اپنی اصل لینے تک انہی میں عود کر گئی) لیکن حاصلات کی صورت میں جو کچھ حاصل ہو وہ نفلار کو
 جائز ہے اور تو نگران کو حلال نہیں ہے اور اسکے سواسے دوسرے منافع اتد سراسے کے سکونت و کنوئین و
 سقاہ سے پانی پینے وغیرہ کے تو اس میں غنی و فقیر برابر ہیں اور دونوں صورتوں میں فرق کرنے والا عرف
 ہے کیونکہ فہم کی صورت میں وقف سے اہل عرف کی مراد محتاج لوگ ہوتے ہیں اور سواسے اسکے دوسرے
 منافع میں تو نگران و محتاجوں کو بکسان رکھتے ہیں اور اس دلیل سے کہ کنوئین یا سقاہ سے پانی پینے میں باسرا
 وہ باط میں اترنے میں غنی و فقیر کی ضرورت شامل ہے اور اس زمین کی حاصلات صرف کرنے میں تو نگران کو کوئی حجت
 نہیں ہے و اللہ اعلم بالصواب (فروع -) اگر مسجد میں کوئی درخت لگا یا وہ مسجد کے واسطے ہو جائیگا نہ۔
 اگر درخت وقف کیا کہ اسکے چوں یا بھلون یا اصل سے نفع اٹھا یا جائے تو وقف جائز ہے پس اگر اسکے بھلون
 یا چوں سے نفع ممکن ہو تو کائنات جائیگا وہ نہ کاٹ کر صدقہ کر دیا جائیگا۔ المضرات - مسجد میں سیب کا درخت
 ہے و صدقہ شہید نے کہا کہ اس سے لوگوں کو روزہ افطار کرنا مباح نہیں ہے۔ الذخیرہ - ایک شخص نے لوگوں
 سے مسجد کی عمارت بنانے کے واسطے مال جمع کیا پھر اس میں سے کچھ اپنی ضرورت میں صرف کیا پھر اسکا عرض رکھنا
 تو اسکو یہ جائز نہیں ہے اور وہ ضامن ہو جائیگا و لیکن وبال دور ہونے کے واسطے حاکم سے اجازت لے لے سکتا
 اگر متعذر ہو تو اسکے مثل مال مسجد میں صرف کر دے اور اگر اصل مالک معلوم ہو تو اس سے دوبارہ اجازت لینا
 نجات ہے۔ الذخیرہ - عالم نے اگر فقروں کے واسطے کچھ سوال کیا اور لوگوں نے جو کچھ دیا وہ غلط ہو گیا تو وہ اس
 سب کا ضامن ہو جائیگا حتیٰ کہ اگر ان لوگوں نے زکوٰۃ کی نسبت کی ہو تو انکی زکوٰۃ ادا نہ ہوگی پس فقروں کو چاہیے
 کہ اسکو وصول کرنے کی اجازت - میں ہا کہ وہ فقروں کا مال باہم غلط کرنے والا ٹھہرے۔ المیطا - اگر کوئی شخص نیک

کام کے واسطے کھڑا ہوا اور اُسے فقیر کے واسطے بغیر حکم فقیر کے سوال کر کے کچھ جمع کیا تو یہ شخص امین ہو گیا اور بعض کا دبا ہوا دوسرے کے دیے ہوئے میں ملا دیا تو فقیر کو اپنے مال سے دینے والا ہوا اور لوگوں کے مال کا خاصان ہوا اور لوگوں کی ذکوۃ ادا ہوئی پس چاہیے کہ پچھلے فقیر اسکو وصول کرنے کا وکیل کر دے تاکہ وہ فقیر کا مال باہم ملائے والا ہو جائے۔ المضرات۔ ایک شخص نے ہلا کر اپنا مال راہ خیر میں کر دے تو پھر یہ ہو کہ فقیر کے پڑھنے پڑھانے میں صرف کرے کیونکہ زائل عبادات سے اس میں مشغول ہونا بہتر ہے اور یہی علم حدیث و تفسیر کا ہے کیونکہ ان چیزوں کا نفع زیادہ پائدار ہے۔ المضرات۔ ایک شخص نے مسجد میں کھڑا کھودا جس میں نفع ہے اور کسی کا فرزند نہیں ہے تو جبار ہے۔ ۵۔

خاتمة الطبع

الحمد لله سبحانه وتعالى شانه کتاب ستطاب الہدایہ کا ترجمہ علین الہدایہ اسم باسمی حسین جناب مترجم ہمام غانت اہتمام سے پیش التوام مرعی فرمایا سا زانجلہ اولاً ترجمہ فصیح سلیس عام فہم کہ خود تحصیلین طلبہ کے واسطے معل عالی مقام پر اسپر توضیح جید کلام نے عیان مثل آئینہ بنا یا۔ ثانیاً وہ کل نفسی و قیاسی شیخ امام فہم مقام صاحب الہدایہ رحمہ اللہ تعالیٰ جنکا مرتبہ عالی قیاس کو نصوص سے تطبیق دینے میں اظہر من الشمس ہے اور تطبیق مذکور سے دلائل مجرمانہ علماء کے نزدیک امین سے اس کے دلائل و براہین بآئینہ غورہ یہ الجملہ و لادوا الا نفسہم المنزولہ۔ حضرت مترجم عم فیض نے دلائل قیاسی کو اصولی مافض سے ایسی تسہیل کے ساتھ پیشا رہ لطیفہ اور فرمایا کہ اصل مقام وصول کلام دونوں معاشل ہو گئے اور علت جامعہ وہ جو قیاس کا امکان بیان سے سادت کرتا ہے تاکہ اصل الاصول یعنی بیان نصوص میں جو طریقہ مختار فرمایا بیان خود مداح ہے کیونکہ بعض مترجمین نے کثیر تخریج و جمع و توفیق رجال ماہ سناد میں ایسی تلویل کی کہ عوام اصل مقصود ہی سے فشر ہو گئے لہذا حضرت موصوفت کا طریقہ قیاسی حسن ہے کہ جب حدیث کی روایت صحیحین میں موجود ہے تو تصحیح اجماعی حاصل ہے اور پھر نقل ثبوتی لکھو ل لاطائل اور اسی طرح غیر صحیحین کی حدیث جب کسی سند امام نے صحیح الاسناد فرمائی تو یہ اثبات کے لیے کافی۔ اور اگر تعنیف و تصحیح میں بین الامم اختلاف ہو تو نقطہ اصل خلاف راوی کی توفیق کافی ہے۔ رایتا ہدایات نصوص کے جیسے امام ابو حنیفہ رحمہ کے اصول بر اجہتا و کونطبق کیا مشورہ است برسل امام و جمہور کے نزدیک مطلقاً مقبول ہے پس یہ حکم مستنبط ہوا اسی طرح دیگر ائمہ مانند امام شافعی رحمہ کے اجہتا و کونطبق قبول کر کے پر تطبیق کر کے انکا استنباط نکال دیا کیونکہ امام شافعی رحمہ قبول برسل میں تفصیل فرماتے ہیں اور اسکے فائدہ غلیب سے یہ کہ اصل ہستہ معلوم کر لین کہ ہا سے ظلمے دین میں مخالفت نہیں بلکہ اجہتا و اختلاف تو اور ہر سب کی تکریم و ادب کی نظر لازم ہے نہ بے جا ب شرک و روافض ہے۔ خامسا ہدایہ جو غالباً سائل اول مذہب کو عیب ہے اسکے ساتھ میں مکالم مشائخ مجتہدین کی تمثیل کی اور اس میں بھی حسن صنعت کی رعایت فرمائی کہ مختلف اقوال میں سے صرف اس قول پر اکتفا کیا جس پر فتویٰ ہے تاکہ عوام بغیر تردد کے آگام ہوں کہ ایسی مافرد ایسی پر فتویٰ ہے اور متبع و جمہ یلیغ سے فتویٰ صح و الکتب ائمہ نقل کیا اور یہ صرف بیان نونہ ہے اور اسکی نام خود ہیں و اطائف تحقیقات و غرائب تحقیقات و تبدیلی و تفریحات و بدیع نکت و اشارات کی تفصیل کے لیے مدار ہے اور خود کتاب ہون میں جو نظر و سلامت فکر کے ساتھ دیکھے کہ کسی عجیب سی مشکور فرمائی ہے کہ بوسا لہما کی نظر ہو و نہیں ہے اللہ تعالیٰ بفضک با رحام

